

杜维明文集

第 肆 卷

郭齐勇 郑文龙 编

武汉出版社



▶ 1998年5月30日
在哈佛燕京学社与本文
集编者郭齐勇交谈
后合影。



◀ 1999年10月15日在
武汉大学“郭店楚简国
际学术研讨会”上致开
幕词。



▶ 1997年5月在美国
麻省康桥赵如兰院士寓
所座谈文明对话与儒家
人文精神。

Observation Lounge and All Restaurants
For Other Guest-Room floors
please change elevators at Lobby Level



► 1998年在新加坡 (从右至左: 杜亚伦、杜美灵、杜文云)



◀ 1998年7月25日在韩国成均馆大学建校六百周年明伦堂前庆典上。



► 1998年旅行期间构思《文明对话与儒家传统》。

目 录

仁与修身 儒家思想论文集

联经中文版序	(3)
原 序	(7)
导 言	(9)
第一部分 古典儒学思想	(14)
一 “仁”与“礼”之间的创造性张力	(14)
二 作为人性化的“礼”	(25)
三 儒家的成人观	(41)
四 论孟子的道德自我发展观念	(61)
第二部分 宋明儒学的思考模式	(72)
五 宋明儒学的“人”的概念	(72)
六 从宋明儒学的观点看“知行合一”	(82)
七 内在经验;宋明儒学思想中的创造性基础	(99)
八 心与人性(书评论文)	(106)
九 重建儒学传统(书评论文)	(113)

十	主体性与本体论的实在性 ——王阳明思维模式的诠释	(128)
十一	王阳明四句教考	(148)
十二	作为哲学的转化思考(书评论文)	(161)
十三	颜元:从内在体验到实践的具体性	(167)
第三部分	现代儒学思想体系	(194)
十四	熊十力对真实存在的探索	(194)
十五	儒家思想:近来的象征和实质	(228)

文化认同与创新

文化两极与两栖文化	
——海外中国知识分子的适应与认同诸问题初探	(267)
以开放的心灵接受传统的挑战	(277)
与张系国、沈君山谈 21 世纪	(281)
儒学发展的前景问题	
——中国社会科学院哲研所座谈会评述	(313)
再谈儒学发展的前景问题	
——读张春波《座谈会述评》后的两点感想	(321)
中国文化的认同与创新(提纲)	(324)
中国文化的认同及其创新(全文)	(332)
海外中国文化研究概况	(359)
从东西方文化的比较看中国文化发展的前景	(390)
儒学与西方文化	(416)
大陆儒学新动向的涵义	(422)
大陆知识分子的儒学研究	(429)
儒学第三期发展的涵义(提纲)	(437)

目 录

致林同奇	(440)
《儒学发展的宏观透视》序	(442)
从亚洲危机谈工业东亚模式	(446)
儒学的理论体系与发展前景	(463)
传承与创新	(470)

宗教向度

宗教学:从神学到人文学

——哈佛大学的宗教研究	(495)
-------------------	-------

苦参·传心·弘法

——禅宗在北美发展的内因	(507)
--------------------	-------

重建理性沟通和开放心性

——与梁燕城先生就儒学和基督教的一场对话	(514)
----------------------------	-------

儒学的超越性及其宗教向度	(529)
--------------------	-------

儒家人文精神与宗教研究	(550)
-------------------	-------

论著选译

儒教东亚兴起的涵义	(585)
-----------------	-------

修身	(605)
----------	-------

个人、社群与道

——古代群体批判的自我意识的出现	(631)
------------------------	-------

对全球社群之核心价值的儒学透视	(647)
-----------------------	-------

心、性、情

——新儒家精神性文化观的增势	(657)
----------------------	-------

修身作为体现人性的教育	(673)
中国哲学概览	(686)
全球社群	
——探寻社会发展的精神资源	(707)

仁与修身

儒家思想论文集

胡 军 于民雄 初译

张端穗 译校

邵东方 再校

1979年伯克莱亚洲人文出版社最先出版本书英文版，本次底本系台北联经出版事业公司1992年6月初版之中文译本。

联经中文版序

二十四年前(1966年),我从台北寄出一篇英文论著给夏威夷的《东西哲学》杂志主编摩尔(Charles A. Moore)先生。不久收到他的回信,两整页不空行的长篇,对我的构思行文都作了严厉的批评;特别是针对我声称仍属“初稿”,他提出了尖刻的抗议:即使是自命不凡的哈佛研究生,也绝不应把尚未完成的作品投递到享有国际声誉的学报!不过,在最后一段,摩尔先生竟心平气和地说,这篇文字确有“希望”,如果我修订后正式投稿,他愿意慎重考虑出版。不久,摩尔教授仙逝(夏大为了纪念他创办《东西哲学》杂志及主持东西哲学家会议的业绩,近年来还特别建造了一座摩尔大厦表示敬意),摩尔的继承人道启(Eliot Deutsch),接掌学报不久即来信联系。本书所收的第一篇就是1968年在《东西哲学》发表的《“仁”与“礼”之间的创造性张力》的中译文本。对这个课题的探索揭开了我从事反思儒家哲学中心价值的序幕。《作为人性化的“礼”》(第二章)和1970年12月在印度的马德拉斯(Madras)宣读的《从宋明儒学的观点看“知行合一”》(第六章)都是同类的工作。

1968年我完成了以分析王阳明的“知行合一”思想为主题的博士论文,正式走上以教研为主要关切的学术之旅,阳明的“致良知”一直是我所关切的哲学问题。我总觉得,阳明自称经过“百死千难”才悟出的道理与时人因获取太易而所论,常如隔靴搔痒,没有什么可会通之处。《主体性与本体论的实在性——王阳明思维模式的阐释》(第十章)和《王阳明四句教考》(第十一章),即是设想进一步体会阳明教言的尝试。《四句教》一文是应西谷启治和阿部正雄两位日本哲

人的邀请而撰得的,因此在《东方佛学》(*Eastern Buddhist*)刊出。

《心与人性》(第八章)是评介牟宗三先生《心体与性体》三册的论文,《重建儒学传统》(第九章)是评介钱穆先生《朱子新学案》五册的论文,《作为哲学的转化思考》(第十二章)则是评介丁博(Dimberg)先生《圣人和社会:何心隐的生涯与思想》(英文)的短篇。这三篇书评(前两篇刊在《亚洲学报》,后一篇刊在《东西哲学》)把宋明儒学中的身心性命诸问题提到学术议程之上。1970年在亚洲学会宣读的《宋明儒学的“人”的概念》(第五章),虽是一般综述,但也是对美国汉学界只从政治意识形态来认识儒家传统的陈见提出质疑。近年来,在欧美学界从道德哲学、比较宗教学及美学的角度来发掘儒家传统精神资源的例子已屡见不鲜,但回顾二三同道孤军奋斗的往事难免会有创业维艰的叹息。

1975年应“美国人文、科学和艺术学院”(American Academy of Arts and Sciences)之邀,为其以希腊建造迷宫和发明人翼著称的巧工《代达罗斯》(*Daedalus*)命名的杂志撰文。《儒家的成人观》(第三章)能通过这个媒体流传英美知识界是难得的助缘。《论孟子的道德自我发展观念》(第四章)刊在《一元论者》(*The Monist*)也达到了和欧美专业哲人交通的目的。《内在经验:宋明儒学思想中的创造性基础》(第七章)则刊在由普林斯顿美术馆出版的《艺术家和传统:中国文化中的古为今用》一书中。因为这篇感性的短文在美学界结识了不少道友,这是意料之外的收获。

《颜元:从内在体验到实践的具体性》(第十三章)和《熊十力对真实存在的探索》(第十四章)两篇学术论文都是在美国学术联合会资助的国际研讨会中提出讨论的。我深信通过对塑造儒家传统有贡献的人物的理解来阐述身心性命之学的真实内涵,不仅有助于对儒家哲学的中心价值进行深层的反思,而且可以为获取儒门的人生智慧创造良好的条件。其实,“亲师取友”乃至“尚友千古”本是“吾儒家法”。如果能通过原始资料(书信、语录、自传、论说等等),私淑几位古今大儒,那将会受益良多。

《儒家思想：近来的象征和实质》(第十五章)是在文革风暴期间(1974年)草就的,本来没有发表的意愿,但因不能预期也无法控制的原因而刊行流传,还引起了一些反响,也就顺其自然,由其自生自灭。不过,当时所获得的材料充分显示“儒家论说”(Confucian discourse)是认识大陆思潮不可或缺的了解背景(background understanding);对一个只能从书写文字(而不是面对面的交流)来揣测大陆学风的思想工作者来说,能把儒家中心价值提出讨论而且受到从事当代中国研究的国际学坛的重视,已是弥足珍贵了。固然,今天儒家传统与中国现实的紧密相关性,已是不刊之论,虽然从正面肯定或从负面否定的立场尚多争议,但在20世纪70年代初期,强调儒家正而的重要性,需要傻劲也需要勇气。

这本论文集曾由北京大学的胡军和于民雄翻译为中文,以《人性与自我修养》为书名,收入中国文化书院所刊行的中国文化与文化中国丛书里,由北京的中国和平出版社于1988年出版。我很感激胡、于两先生在写作环境极差和时间压力极大的困难中帮助我把“儒家信息”在大陆传达。我曾收到湖南乡下一位年仅15岁的少年因读《人性与自我修养》有所兴发而寄来的问学书。他不赞成我所谓“儒门淡薄”的悲观,而且建议我为某些过分“欧化”的语词作一些必要的修订,这类回响使我振奋。不过大陆版没有原序(多半读者不知道这些论文都是15年前用英文发表的旧作),又因刊行仓促把脚注全部删除,而且文字错误也特别多,不能反映英文本成书的“艰苦”。

承蒙联经出版事业公司总编辑林载爵教授的厚意,我很高兴这本论文集的中译本能有重新在台湾刊行的机会。东海大学的张端穗教授不仅把脚注全部译出,而且重新详阅大陆版,作了比重译更艰难的校讎工作,使全书面目焕然一新(譬如第十三章便彻底重新翻译)。大陆版原有庞朴的丛书总序和汤一介为《人性与自我修养》撰写的前言,我接受了联经编辑部的建议为联经版撰写了这个新序,说明原委。因此,庞、汤两序只好割爱。

我虽然常用中英双语撰文,但在翻译自己论著方面却乏善可陈。

固然我不愿只停留在“双语主义”(bilingualism)的层次,其实,严格意义的“翻译”正是我努力的目标,但我从来没有把自己的英文(或中文)论著翻译成中文(或英文)的奢想。我是希望从中英双轨的实践中汲取培养语言能力的经验,能否相得益彰,当然不能只从“双语主义”来证成。因此我由衷地感激张端穗教授的这番苦心(不必提苦工了)。最后,虞韵琴悉心校对全稿,改正不少错误,一并在致致谢。

杜维明
1991年10月于
美国,麻州,康桥

原序

1977年的春天,已故社会研究新学院纳尔逊(Benjamin Nelson)教授建议我把几篇业已发表的儒家思想论文集结成书。他并主动提供正由他主编的一系列有关比较文明研究的专论作为出版的渠道,同时他还答应为我的论文集写序,从比较文明学研究的角度,介绍我的学术工作,使我极感欣慰,也倍觉荣幸。1977年9月17日纳尔逊教授在德国旅行时不幸去世。他的逝世对我们这些深受其充满活力的人格所感召、其生趣盎然的学术所鼓舞的文化工作者,确是一大损失;尤其是我本人,对这位敬爱的“师友之间”人物的猝然离去更感到悲痛。我们原已商定准备共同撰写三篇从比较文明学的角度来探索中国和西方的论文,其中一篇是以中古基督教的“良心”(Conscience)为线索,集中探讨宋明儒学关于“心”的概念。

由于我的同事加州大学伯克莱分校东方语文系兰克斯特(Lewis Lancaster)教授的鼓励,我终于鼓起勇气把这几篇论文安排成专著的形式。他所主持的“亚洲人文出版社”决定重新排印全稿,为我提供了改正一些错误和进行少量校订的机会。我很感激阿德勒(Joseph Adler)先生、湘纳(Betsy Scheiner)女士和汤普森(Tracy Thompson)女士在这方面给我的协助。

我对在历史和哲学界不断从学术上给我以支持的老师和朋友也表示真诚的谢意。我想特别提到这些年来对我启发良多的谈友:(以英文字母为序)张颢、陈荣捷、陈启云、狄百瑞(Wm. T. de Bary)、洪铭水、林毓生、刘子健、刘述先、梅广、墨子刻(Thomas A. Metzger)、牟复礼(Fritz W. Mote)、吉德玮(David N. Keightley)、湘纳(Irwin

Scheiner)、史华慈(B. I. Schwartz)、魏克曼(Frederic E. Wakeman, Jr.)、杨联升和余英时。我也要感谢由美国学术联合会(American Council of Learned Societies)所支援的“伯克莱儒学研讨会”的会员们;近年来他们对我学术工作的批评和指正确使我眼界大开。我尤其要对余约翰(John Ewell)先生、研讨会的秘书和记录员表示万分谢意,这里所收的好几篇论文的初稿都经过他们精心的审阅和批评。

同时我必须提到,由已故唐君毅教授以及牟宗三、徐复观教授所领导的“东方人文友会”虽然没有直接参加我在美国的“经院式”的反思活动,但“友会”(长期非正式的学会)诸公所创建的那个纯粹以人文精神相提携、且饶有人生意义的“沟通世界”,却经常为我的工作提供滋养。

杜维明

1978年6月于
美国,加州,伯克莱

导 言

儒家思想是人类历史上最丰富、最悠久的历史传统之一。本书中的十二篇论文及三篇书评论文是我企图了解儒家思想的一些研究成果。经过再三思考,我在这些初步探讨所研究的内容后选择了“精神”(Spiritual)这个词。首先我必须指出,我的目的在于:以一种分析的、描述的方式来检讨儒学思想模式的某些显著特征。我对这些问题的论述或许会为儒学传统加上一层积极的色彩,但这是出于方法论的考虑,而非蓄意维护一套受人诋毁的思想体系。

当然,我以为使我倾心的儒家知识只有少数研究中国思想的同仁与我分享。半个多世纪以来,西方研究中国的学者和大部分中国的知识分子都注重所谓的儒家文化的“阴暗面”。作为一个思想史学家,我当然敏锐地注意到了儒家对传统和现代中国所起的负面作用(如专制政治、老人政治以及男性为取向的实质等)。在我看来,最近几十年间多次的反孔运动高潮(文化大革命中的批林批孔可能是例外)是20世纪中国最优秀的思想对一种业已过时的生活方式进行严肃的思想批判的组成部分。

然而,用现代的观点来评价儒家思想是一回事,而以现代意识形态中所谓的优势,不论是科学主义、民族主义或社会主义,来抨击儒家的象征系统却是另一回事。前者是以发现的精神来试图理解及正确理解一个文化现象的一种诠释的艺术;而后者却来源于善辩者的说教,其明显的目的在于把一个传统化约成一套公式的权法而已。近代中国某些最优秀的思想家积极参与多次重新评价儒学传统的事实,说明了在致力中国的现代化者眼中传统的处境堪忧。但当我们

探究中国现代化的意义时，我们立刻就会为那些甚至是“新世界”、“新思想”、“新潮流”和“新生活”最优秀的支持者屡屡不能正视文化认同的问题而感到震惊。

事实证明，在意识形态方面现代化的种种方法实际上都是空想的捷径，即想要摆脱根深蒂固的本土文化的重压。我相信中国的知识分子已经为这种空想付出了巨大代价。更糟的是，为了实现任何似乎切实可行的、有可能使自己民族免于外族侵略、内部纷争，及落后状态的方案，学术团体已经流于肤浅。其结果，思想的力量丧失了。代替它的是，带有或没有思想依据的野蛮暴力统治了这个素以“礼乐”之邦著称的国家。用列文森(Joseph Levenson)的话来说，文化的政治化是儒家中国的悲惨命运。

然而，我并不认为儒学的命运便就此决定了。相反，儒家思想作为中国主要思想力量再度出现的真实可能性是存在的。当然我决不是预言儒家的长生鸟(可以这么说)将从马克思、列宁、毛泽东思想中再生。但是我坚信，随着文化的非政治化成为全民的信条而非实现现代化的策略，儒学在艺术、文学、历史和哲学中的精神价值将会再度表现出它对塑造整个中国创造性心灵的影响。中国在未来探讨文化认同时，将不可避免地面对历史上最深刻且普遍的“中国性”之突出体现(译案，指儒家思想)的挑战。

不过，我要特别提请大家注意，我之所以研究儒家思想不是出于一种真诚的决心：要使儒家思想与现代中国意识形态的转化有所关联，虽然我或许已经受到这样一个愿望的影响；但我主要关切的一直是尽可能公正地去研究儒家传统的与众不同的特点。我首先集中探索了它的“内在层面”，希望以此为出发点进面对它的文化、社会、政治等方面的表现作更全面的评价。因此，在方法论上，我的优先选择是，先根据儒学传统中一些最主要思想家的论断，研究那曾鼓舞世代传统中国精深思想家的儒学层而。

不用说，这样做时，我已对某些自己在研究儒学思想中所获得的价值做了表态。事实上，我十分愿意把自己探索文化认同的努力说

成是具有“儒家”特性的学术工作。当然,我知道具有存在感受的个人选择会大大地限制一个人用超然的态度来分析和描述一个精神传统的能力。人们普遍认为一个人越接近于参与者的角色,那么他就越不容易去履行观察者的职责。在实际上使公正精神成为必要的客观性标准似乎与有所承诺的心理是不相容的。

然而,使自己潜心于一个传统的研究而又不丧失批评的敏锐感的困难并非不可逾越。事实上,人文学科需要信用上的承诺和理智地保持距离之间的不断的相互作用。创造性学术的锋刃往往来自于这两种学习模式的对抗。诠释的艺术部分地依赖于我们在感觉迟钝和过分热心之间找出一条道路的能力。

因此,我研究儒家思想各篇论文正是这样一种探索,有成功也有失败。所谓探索,并不意味我已试图冒险涉足未知的海岸从而开辟新的研究领域。在陌生的海洋中作冒险的航行并非我的本意。相反,我一直在中国思想史学者极为熟悉的领域中工作,因此不可能产生那种兴奋。事实上,我已回避了那些对传统儒家而言是外围问题的领域。当然,对立论稳固的儒家思想的诠释而言,如果对似乎是边缘性的主题作进一步的探索,结果可能会成绩斐然。但我自己的选择一直是考察,更确切地说,是重新考察那些长期以来被认为是解决了的问题。这样我的方法既不是概观也不是建构,而是,按格伯雷尔·马塞尔(Gabriel Marcel)的意思,以一种诠释的观点来“挖掘”。

我的探索——人们或许会说是一种精神考古学——在十多年以前就已开始。现在的这本书在某种意义上说是我在过去十二年间出于各种考虑,在各种不同场合下的即兴之作的汇编。虽然这些论文的主题不尽相同,但它们并不是孤立的,而是探索儒学传统丰富的象征性资源总体尝试的片断。当我着手开始研究的时候,我并没有一个通盘的计划,也没有一个详尽的蓝图来指导自己的行动。然而早年在大学研习的阶段便受到传统中国教授教诲儒家经典,在研讨班中又接触到现代美国教授对儒家文化的诠释,1966年我决定集中力量对儒家的精神价值作长期的探索,以此作为自己专业上的承诺。

在某种意义上说,这些论文大都是有感而发,并不表明专业承诺目标的实现。但是我希望在这些文章之下有一个基本的统一性,能引导读者去赏识儒家思想的“内在层面”。

不可否认,我还没有形成一个既定的、最终将实现的思想构图。在这里我也不能明确地说明它应怎么被并拢起来。但我想这些精细深入的研究将会显示儒家的精神价值不能被化约为政治、社会或心理的现象,并且,借着引进像伦理学、美学、比较宗教和系统哲学等学科来研究儒家精神价值,它们可以作为独立的人类努力的领域而被很好地研究的。我无意在此夸大这些研究模式的价值;我只是要说明,我的目标一直是经由研究儒家楷模教师的精神生活及研究儒家经典的精神内容来分析和描述儒家思想。

其中部分的原因是要矫正普遍存在于东方与西方的汉学文献之间的严重不平衡的现象。更重要的是,它试图发现,是否可以通过对多层次的晦涩描述的理解,使得新的诠释真正的可能性再度出现。事实上,我坚信只要运用新的眼光来研究这些永恒的问题,那么我们就能够穿透那些片面的和歪曲真相的作品。只有在那时,我们才能说有了理解。不过,回顾一下我的这些文章,我不能说它们已然超越了既定道路上的足迹。

此书的第一部分由四篇论述古典儒学观念的文章组成。它暂时解决了两种根本不同,然而从更深层的意义上说,又是互为补充的关于修身哲学之看法间的冲突。这两种哲学思想,一种是传统的求和谐、整合和统一的理想;一种是现代的对异化、张力和矛盾的强调。在这些文章中我所论证的是:如果我们认真对待学以成人的过程,那么儒家信条就绝不是静态地坚守前设的模式,而是象征一个不断的精神的自我转化(过程)。

个人成长的中心地位在宋明儒学的思考模式中具有无所不包的意义。因此第二部分可以看做是努力运用这种特殊的洞见去分析各种不同性质的人类环境。虽然由于写作环境不同,它们在外观上很难展示出一个统一的模式,但它们绝不是对意外的请求漫不经心的

回应。事实上,读者可能会看到第二部分虽然并不完备,但却是对宋明儒学家生活方式“内在情境”的进一步探索。

读者或许会看到运用这一个洞见去分析在历史上各不相连的人文处境和所谓的探索一个传统的内在情境之间的联系。然而我的主要目标一直是在指出出一条从深刻的精神意义上说是联系过去与现在的“狭窄山脊”(harrow ridge)。第三部分中的两篇相对说来较长的文章就是这种尝试。它们的焦点虽然集中当前,但我希望,它们不只是关于最近的已经发生什么和在不久的将来能够或可能发生什么的思辨之说明。当然,我对现代儒家象征主义的研究仍是尝试性的。而且,不可否认,我对当代中国儒家思想转化的诠释立场,一直受到我对这个伟大传统继续不断地壮大的深刻关注的影响。不过,我的这些看法并不仅仅只是“个人的感受”。我反对现代主义宣称为了发现新的而去珍惜旧的,这种看法是既不值得也是行不通的。我不仅反对他们的宣言,并且我敢断言批判继承与创造发展双管齐下的立场已被越来越多的学术界人士所赞同。按照我的同事,特别是罗伯特·贝拉(Robert Bellah)和赫尔伯特·芬格勒特(Herbert Fingertle)的精神,我坚信正是因为我们能够复活旧的东西,我们才有希望获得新的东西。

第一部分 古典儒学思想

一、“仁”与“礼”之间的创造性张力

—

这篇文章的目的既不是用发展的观点来考察两个儒学的概念，也不是分析这两个概念的词语意义，而是企图把可能是儒学中最重要的概念“仁”，和可能是最为人所熟知的另一概念“礼”作一番比较，从而研究儒学传统的活力。当然，这只是许多可行取向中的一种。我们也可把“仁”和义、智、孝、忠、勇等儒学中的其他道德联系起来考察以获得类似的成果。事实上，即使在探讨“仁”和“礼”的过程中，我们也常被吸引去做不同方向的思索，如我们可效法孟子把“仁”看做是四种基本道德中的最主要的一个；我们也可模仿荀子把“礼”视为最重要的社会控制系统，我们甚至可以把“仁”放在“礼”的范围中，和“道”、“兼爱”，甚至“上帝”对照来看，以显示“仁”在儒家思想中的独特性。

上述的几种可能在下而都将会涉及到，但本文的重点却是在“仁”和“礼”之间的创造性张力上。我期望借着这个问题的考察，我们能再度发现某些最原始并且是最持久的儒学概念所具有的资源。然而，在后而我们将会清楚地看到，我考察的重点与其说是“礼”不如说是“仁”。这并不是仅仅因为“礼”这个概念已为人所熟知且较易把握，也因为“礼”这个概念远在儒学产生前就已存在了。^① 毕竟是孔子引进

^① 虽然我们可在《左传·襄公七年》发现一句：“参（德、正、直）和为仁。”但《左传》中最重要的观念却是礼。见理雅各（James Legge）译：《春秋及左传》（*The Chüen Tséw, with the Tso Chuen*）收于《中国经书》（*The Chinese Classics*），卷五（London: Henry Frowde, 1871），432页。

了“仁”这个新的概念,中国思想史领域中才有了一个质的突破。因此,我们将首先讨论《论语》中那一直被认为是最能反映“仁”这个概念特征的章节。

二

孔子最得意的弟子曾经向他请教有关仁的问题,他回答说:“克己复礼为仁。”^①我以这段引文作为讨论的起点似乎是无可非议的,因为这个回答中所牵涉的三个主要概念或问题与我们的目的密切相关。然而困难也正从这里出现了。“克己”这个概念在英文中可被译为“to conquer oneself”,但这个英文词组的特殊含意易引起误解。因为孔子这一概念不是意指人应竭力消灭自己的物欲,反之,它意味着人应在伦理道德的范围内使欲望获得满足。事实上,“克己”这个概念与修身的概念密切相接,它们在实践中是等同的。

“复礼”这个汉语词汇也比它的英语译文“return to propriety”包含着更广泛、更深刻的含意。首先,“礼”一般意味着在社会的、道德的甚或是宗教脉络中的正当行为的规范和准则。并且“礼”这个词也不是消极地意味着对一既定环境的顺应。阿瑟·韦利(Arthur Waley)把“复礼”所包含的整个思想译成“to submit to ritual”,这是极不贴切的^②。事实上,“复礼”是要使人们与“礼”完全相符,它不是消极的顺应而是积极的参与。“克己”和“复礼”这两个概念的含义似乎难以把握,然而在这三个概念中最难捉摸的可能还是“仁”这个概

^① 《论语·颜渊》第一章。见韦利(Arthur Waley)译:《论语》(*The Analects of Confucius*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1938), 162页。

^② 依据这样的翻译,韦利有如下的说辞:“在《左传·昭公十二年》中,孔子引用的这句话是以前书上记载过的。注释者不晓得‘克’字的古代用法(能够),把‘克己’解作‘克制自己’(self-conquest)。这是个对人有启发性的错误。见上引书,74页。”我曾检阅过他的74页以及他所引用过的所有原文。我相信注释者基本上是对的,而韦利本人的评论则有些牵强。韦利没有注意到在《左传》的第一章中,“克”字之意是“克胜(conquer)”而非“能够”。见理雅各(前引书,3页):“夏五月,郑伯克(overcame)段于鄢。”

念。虽然这个概念可译成英语的 benevolence、charity、humanity、love、human-heartedness 和 goodness,但没有一个是令人满意的^①。似乎探讨“仁”这个概念的最好办法是首先把它看做是儒学价值体系中最高层次的道德,换言之,“仁”为那些在儒家社会中起整合作用的所有其他的伦理规范提供了“意义”。

这样,当我们处理这些问题时似乎有必要考虑它们各自不同层次的含意。大致地说,我们可把“仁”看做是古典儒学思想中有关个人道德的概念和宋明理学中的形而上学理据的概念,而“礼”基本上则是社会关系的概念,然而,必须指出,这样的概括仅是为了便于分析。首先,那提出这些概念的伟大的思想家们未必清楚这些范畴本身的涵义。即使他们无意识地体会出这些区别,他们所主要关切的仍是它们之间的“和谐”而不是它们之间的“张力”。因此,我们强调它们之间的张力,不是想反驳古代哲学家们的主要思想,而是想显示:他们所关注的这些概念间的和谐有着一种非常复杂的、交响乐曲式的结构。的确,普通人的耳朵是不习惯于这样的结构的。当然,我们在做这样分析的时候可能会冒着赋予那些古代文本太多意义的危险。但我们的主要重点不在考证学的工作——虽然,考证学的工作对于这样的研究是至关重要的——而在这些典籍所蕴含着的在意义上可能的伸缩性。不过我们也必须注意到不要陷于纯思辩的另一极端。基于上述的种种考虑,在下而,我们首先进行对“仁”这一概念的探索。

三

作为一个个人道德的概念,“仁”被用来描述人们借着道德上的

^① 见陈荣捷(Wing-tsit Chan):《儒家仁的观念的演进》(The Evolution of the Confucian Concept Jen)《东西哲学》(Philosophy East and West),卷四,第4期(1955年1月),295页。

自我修养而达到最高的人生境界。^① 成为一个君子并不困难,但很少有人有资格被称做“仁人”(体现“仁”的人)。孔子几乎从未给过任何人以这样高的赞誉^②。不过,孔子又说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^③进而他又指出:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”^④如果我们不把“仁”看做是一个客观的实体,我们就能把这两个似乎相互排斥的看法协调起来。问题并不就是非此即彼的,因为孔子肯定对仁的实现有程度上的不同。每个人都程度不同地体现仁,但在更完满地体现“仁”的过程中,却没有一个人能达到绝对完美的境界。

这里主要的问题在于做内在决定的过程。这个过程既不是瞬间也不是一个阶段,而是每一个人在所有的处境中都会反复遇到的一个永久性的问题。因此孔子才说道:“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”^⑤而且在宋明理学的传统中,这个“蜕变的过程”(“becoming process”)不仅仅是“功能的”(“functional”),或只是达到目的的手段,“蜕变”也是“实体的”(“substantial”),这意味它是目的,或甚至它本身是一个终极目的^⑥。

从功能的观点来看,如仍用宋明理学的措辞,那么这个“蜕变”的过程是以持久的“工夫”为特征的。古典儒学的“新”的概念和宋明理学的“觉”的概念都是指这种内在永恒的自觉努力。实际上,如果新

① 阮元的说法似是不易让人接受。阮元说:“孔子论人以圣为第一,仁即次之……又智者,仁之次。”虽然孔子的确在仁者与智者之间作了区分,他从未暗示仁人应与圣人有所明白地区别。见阮元:《论语论人论》,见其著:《经室集》,上册,卷八,页三上一五上。又见陈荣捷,前引书,298页。

② 管仲的例子应被认作是例外。我们应注意,孔子称赞管仲,因为管仲有攘夷之功。尽管管仲僭越违礼,他在文化领域上的贡献证明他有资格获得这样的赞誉,见《论语·宪问》,第十七章;《八佾》,第二十二章。

③ 同上,《述而》,第二十九章。

④ 同上,《八佾》,第三章。

⑤ 同上,《里仁》,第十一章。

⑥ “功能”(“function”)是宋明儒学中“用”字的翻译,“实体”(“substance”)是“体”字的翻译。必须要确定的是,体用的二分本身就是一篇论文的题目。这儿我只能说,在目前的研究中,体用二分的观念被用来作为许多可能的研究仁的途径之一。

意味“重生”，而觉意味“听从上帝的召唤”，基督徒也可能赞同“新”和“觉”这两个概念。然而不同于基督教的态度的是，儒学的思想取向是反对把这种努力的最终动力看做是源自上帝的恩赐的观点。它辩称在自我实现的过程中，这种行动的基础存在于道德的心灵之中，或者用儒家的术语来说是存在于仁心之中，而这种仁心是每个人所固有的。

然而，区别并不存在于相信超越的“他”和忠于内在的“我”之间。儒学同样也有它的先验的依托（这点将在后而讨论），虽然它这个依托有完全不同的性质。这里如从实体的观点看来，“仁”就不仅是一个人的道德，而且也是一种形而上学的实在^①。换句话说，不仅从心理学的意义上，每个人都有体现“仁”的可能性；而且从形而上学的意义来看，这个道德的精神或“仁”的精神按其本质而言是等同于宇宙的精神的。这样，“仁”就是修身在道德上和本体论上的基础。“仁”，一方面被认为是一种背后的推动力，而在另一方面却被认为是在道德行动之上的意义结构。实际上，“仁”是道德，但在儒学，尤其在孟子的思想中，道德并不局限于伦理的阶段，它也表达了宗教的意义。确实，儒家的伦理观必然地要扩展到宗教领域中去^②。牟宗三教授证明，“仁”归根到底是作为一个形而上学的实在，它意味着创造力自身^③。或许也正是在同样的意义上，陈荣捷教授用了活动和生命（或生产）来描述“仁”所具有的三个最主要特征中的两个^④。

孟子的思想与上述的思想相一致，所以他才说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不二，

① 陈荣捷，前引文，306页。

② 关于这个问题的深入讨论，见唐君毅：《先秦中国的天命思想》（*The Tien Ming in Pre-Chin China*），《东西哲学》（*Philosophy East and West*），卷十一，第1期（1962年1月），195~218和12页；第4期（1962年4月），37~38页。

③ 牟宗三：《中国哲学之特质》（香港：人生出版社，1963），37~38页。

④ 陈荣捷前引文，310~314页。

修身以俟之,所以立命也”^①。因此,儒者,特别是宋明理学传统中的儒者,拒不承认超越意义的人格上帝有何道理可言,然而却给在自我决断过程中既是功能的又是实体的“仁”的主观性添加了超越的和宗教的层面。儒学本身并不具备正式宗教的性质,但它却在中国社会中起着一种与道德、宗教体系相同的作用,这是可理解的。因此,虽然我们可以不把儒学称为宗教,但如果完全否认它的宗教的性质却是错误的^②。

同样地,虽然人际关系对于“仁”来说是至关重要的,但“仁”主要地不只是一个人际关系的概念,它是一个内在性(inwardness)的原则。这种“内在性”意味着“仁”不是一个从外面得到的品质,也不是生物的、社会的或政治力量的产物。孔子曾说过:“当仁,不让于师。”朱熹在评论孔子的这一段话时说:“盖仁者,人所自有而自为之。”^③这样,“仁”作为一种内在的道德并不是由于“礼”的机制从外面造就成的,而是一个更高层次的概念,它赋予“礼”以意义。正是在这个意义上,我们可以说“仁”基本上是与人的自我更生、自我精进和自我完成的过程联系着的。“仁”也是一个起着统一作用的概念,它不仅赋予其他重要的儒学概念以意义,而且也决定着它们的性质并把它们综合成为一个整体。正是由于这点,孔子不承认自己只是多学面识,面认为“吾道一以贯之”^④。

不过,孔子不承认自己只是多学面识这一点,却并不意味着他对教育和其他社会问题缺乏真诚关注。而且,如果孔子真想取得一贯之道以连属他的知识,那么关于外在丰富多彩世界的知识对于他是有

^① 《孟子·尽心上》第一章,是理雅各(James Legge)译:《孟子》(*The Works of Mencius*),收于《中国经书》,卷二(Oxford, Clarendon Press, 1895)。

^② 像宗教(religion)、各种宗教(religions)、宗教性(religionsness)等词汇系依据史密斯(Wilfred Cantwell Smith)、吉尔兹(Clifford Geertz)和贝拉(Robert Bellah)等人最近研究中的用法。

^③ 《论语·卫灵公》,第三十五章。

^④ 同上,《卫灵公》,第二章。

益的。毕竟，孔子从未宣扬过所谓的禁欲主义^①。他也从未在任何特殊的社会环境之外讨论他的哲学。因此，宋明理学家们的“仁”的概念尽管可以被认为是一个形而上学的概念，但在实践上“仁”必须与特定的环境紧密相联。就此而论，陈荣捷认为“仁”的第三个特征是它的社会性，这个看法是很中肯的^②。下面我们来讨论“礼”这个概念。

四

“礼”可以被看做是“仁”在特定的社会条件下的外在化。不管“仁”看来是多么的抽象，根据它的定义，它必定要求自身的具体表现。儒者自己从不就“仁”的形而上学的涵义本身去思考它们。他并不力图纯理智地去理解“仁”，也不认为它是一个现存的信条。不同于基督教徒与他的人格上帝的关系，也不同于净土宗佛教与阿弥陀佛的关系。儒者对“仁”的态度比较类似于道教徒对“道”的态度，他们总是努力去体现“仁”。

“仁”的心理机制与道家的“真人”能体现“道”的思想是一致的。可是，“道”这个概念不仅自身是无差别的，而且它也防止任何差别的产生。因此，像“朴”、“素”这样的名词在道家中就有了突出的地位。另一方面，存有论的必然性要求“仁”在复杂的世界中区分自己^③。可能是在道家和禅宗的影响之下，一个儒者也可能练习打坐静思，如许多宋明理学家实际上所做的那样（他们可能受到道家和禅宗的影响），但除此面外他还必须在所谓既定的社会条件中把自身内在的力量体现出来。在这里表达这一思想的最好的词莫过于“践仁”这两个

① 见白乐日(Etienne Balazs):《政治哲学和社会危机》(Political Philosophy and Social Crisis), 收于《中国文化和官僚制度》(Chinese Civilization and Bureaucracy, New Heaven: Yale University Press, 1964), 195页。

② 陈荣捷:前引书, 311页。

③ 这牵涉到“差等性”的整个问题。在现代中国儒家哲人中, 特别是唐君毅、牟宗三和徐复观等, 共同的看法是把“差等性”认作是仁的内在本质。

字。对于一个道教徒来说,应借人类的努力在这个世界中实现“道”是不可思议的,因为道教学说的主旨是在教导他的信徒不仅去超越人事而且要使心灵专注于“无”,从而使自己和伟大的道的“无为”若合符节。道教学说可能产生出积极的社会结果,但这无论如何不是道教学说的主旨。另一方面,儒家的“仁”的概念却指示着相反的方向。社会影响就包含在内原则之中,因为这里的主旨不是获取心灵完全的平衡以摆脱一切世俗的牵累,而是要成就伟大的“用”,虽然这种想法既不同于实证主义式的功利主义,也不同于杜威式的工具主义。然而,正是在关切到可行性和实用性的地方,“礼”的真实意义才能被认识到。

曾子曾说过:“慎终追远,民德归厚矣。”^①根据这种说法,祖宗崇拜的“礼”确实对社会伦理道德发挥着有力的影响。这和孟子的思想是一致的。孟子严厉地抨击墨子“兼爱”的思想,他甚至断言墨子的学说必然地要导致无所爱^②。从基督教神学理论来看,这种谴责似乎令人震惊。然而,既然墨子的“兼爱”不是以对超越的上帝的一般关注为基础,那么很有可能的是仅仅由于地区的广袤就会使亲昵的关系疏远,从而父母也可被认为是陌生人。因此,儒学家争辩道,如果一个人不能理解根基的重要,那么他就断然不能认识枝叶;一个人连他的父母和妻儿也不爱,他又怎能侈谈爱他的邻居呢^③?显然,这个观点反映了一些特殊主义的倾向。从基督教观点来看,只有宣誓忠于超越的上帝,一个人才能摆脱这种特殊主义的窘境。特殊主义是利己思想的一种。因此,如果一个人不能摒弃自己生物性的束缚并遵从普遍的原则,那么他就没有资格成为一个基督教徒。可是儒家的哲学家们不认为上述儒学的特殊主义是直接反对普遍主义的,

① 《论语·学而》,第九章。

② 《孟子·滕文公下》,第九章。

③ 要知道一个完全不同的立场的看法,见丹布(Homer H. Dubs):《儒家思想中利他主义的发展》(The Development of Altruism in Confucianism),《东西哲学》(Philosophy East and West),卷一,第1期(1951年4月):48~55页。

而认为它关心的是实用性。“仁”，作为儒家的理想，是普遍的而不是特殊的，但在具体地实现“仁”的真实过程中，在“礼”的范围内却又存在着对特殊的考虑。

因此，“礼”可被认为是特殊主义的原则，这个原则说明了“仁”的自我实现的过程是怎样发生的，换句话说，一个儒家学者总是在社会环境中进行自身的道德修养。他不反对人世，也不认为自己仅处于这个世界之中，而不属于这个世界。他的取向在于此世，他认为此世的活动是有内在价值的，对于自我完成，是必要的。可是，这并不会导致出这样的结论，认为“礼”总是与积极参与社会相关联的。在某些具体的场合，“礼”也会引起相反的结果，如在一些理想的情况中，父母死后守丧三年的礼节通常迫使一个儒者在婚后独居，而且这通常发生在他学术生涯中最有创造力的岁月里。无疑地，如同中国哲学一样，中国文学中的有些名篇也是这种时期的产品。事实上，这种清教徒式的自我修持是如此重要，以致对儒者来说“隐退和回归”的思想不仅有吸引人的一面，而且在某种程度上有着功能上的必要性。儒家学者经常引用司马迁（他未必是典型的儒家历史学家）、王阳明和曾国藩的例子来证实他们的观点。认为清教徒式的自我修持是成功的实践主义之母，这种思想成了公认的儒家的生活态度。孟子认为，个人要承担天赋于他的伟大使命，他首先必须遭受种种磨难。这种说法使磨难被认为是不可避免的挫折或“被迫的隐退”，并且由于经受了这种种的磨难他才能承受更艰巨的任务^①。韦伯认为“儒学的理性主义在于根据现世而作合理的调整”^②，这只有在认为“调整”不是对于现状妥协的意义上才是正确的。与基督教的“你们听见有话说……只是我告诉你们”的思想相比较，儒家学者会由于发现“礼”

^① 《孟子·告子下》，第十五章。

^② 韦伯(Max Weber):《中国的宗教:儒教与道教》(*The Religion of China: Confucianism and Taoism*),由哲斯(Hans H. Gerth)译,(Glencoe:Free Press,1951),226~249页。

和“仁”之间的不一致而反对已确立的“礼”。

因此,在某种限度内,儒学中“礼”和“仁”的张力可以很好地由基督教中的律法和福音间的张力得到说明。用哈维·考克斯(Harvey Cox)的比拟来说,“礼”是指此岸的标准,而“仁”却意味着对选择和责任感的选择。“礼”说明一个人生活在社会之中这样一个事实,而“仁”却说明了他不只是社会力量的交叉点这一同样重要的事实。他自感到被召唤去抉择、去实现潜在的自我性(selfhood)。这自我性不只是基因、生理腺体及阶级的总和。人不能没有“礼”而生活。但当“礼”变成完全地具有决定性时,他就不再是一个真实的人了^①。因此从更深一层意义上说,“仁”和“礼”之间的创造张力意味着它们的互相依赖。这样,儒家的哲学家们不仅消极地认识到,社会的强制性只是一个既定的条件,也积极地认识到它又是一个创造性的工具。如用牟宗三的话来说,就是“仁”需要向外界展示自身的“窗户”,否则它将被窒息。在这里我们顺使用对照的方法提一下道家无差别的“混沌”的形象,它仅仅由于被凿了七窍而死去^②。同样的,如果没有“仁”,“礼”就变成空洞的形式主义。进而言之,没有了“仁”,“礼”很容易退化成为不能进行任何自觉改良的社会强制,并可能摧残人的真实的情感。所谓礼教就是这样的一个例子。五四期间,礼教受到了猛烈的抨击,特别是像鲁迅这样的文学家所做的批判更为猛烈。一个简单的事实就足以说明这一点。明清时期有相当一部分寡妇以自杀来证实自己的贞洁。鉴于这种蠢举,鲁迅称这种礼教为“吃人”

^① 在这整段文字中,我只是简单地用仁来取代福音,用礼取代律法。考克斯(Harvey Cox)在他的著作《世俗都市》(Secular City)所作的整个论证似乎可与它的儒家对手相提并论。见47页。

^② 庄子描述道家纯意识——不言而喻、不思而虑的纯意识——所使用的意象是“混沌”之神:“南海之帝为儻,北海之帝为忽,中央之帝为混沌。儻与忽时相与遇于混沌之地,混沌待之甚善。儻与忽谋报混沌之德,曰:‘人皆有七窍以视听食息,此独无有,尝试凿之。’日凿一窍,七日而混沌死。”见韦利(Arthur Waley):《古代中国的三种思想方式》(Three Ways of Thought in Ancient China)(London, George Allen & Unwin Ltd., 1953),97页。关于原文出处,见《庄子·应帝王篇》。

的礼教是完全正确的。

因此,维系“仁”和“礼”之间的平衡是非常重要的,并且必须在动态的过程中来寻求这种平衡。一个完全按照现存礼仪行动的善人不会必然呈现出这种均衡。具有讽刺意味的是,理想的儒家君子常常被认为正是孔子、孟子严厉谴责的所谓“乡愿”。虽然“乡愿”似乎遵从儒家的规范,实际上根本没有自觉地从事道德实践,只不过是顺从惯例而行。孔子把这种人称为“德之贼”^①,因为修身、使自己和“礼”一致的自觉努力这些可贵的方面在他们身上荡然无存^②。

五

总结这个讨论,我们认为在文章的开头引用的“克己复礼为仁”这一句话包含着这样的涵义,即孔子消弭“仁”和“礼”之间冲突的方法在于维持着这两者之间的创造性张力并且从事道德的修身。这一教诫的最好的现身说法者就是孔子本人。

孔子在评论自己生活历程发展的时候敏锐地指出:“七十而从心所欲,不逾矩。”^③这个“矩”无疑即是由“礼”管辖的领域。换句话说,孔子承认自己七十岁时即能根据自己的意愿去行动,而且每一行动都能符合“礼”的要求。这并不就意味着孔子已成为一个“礼”的专家,相反地,却是意味着他能跨越那表面上似乎是不可逾越的“实然”和“应然”之间的沟壑。他热衷并通晓修身,所以在具体的社会情况中他能以一个艺术家的老练来运作。实际上,孔子曾用音乐的意象来描绘人的内心世界与其外在表现的完美与统一。

① “The thief of virtue”是“德之贼”的英译,用之者虽众,但译文本身却相当粗疏。德之贼的原意是败害德性。

② 《论语·阳货》,第十三章;《孟子·尽心下》,第三十七章。

③ 《论语·为政》,第四章。

二、作为人性化的“礼”

—

深入考察“礼”这个概念必然要涉及到儒学的宗旨这样一个广泛的问题。在前一篇文章中,我曾试图初步地研究了“仁”和“礼”之间的创造张力。虽然这一研究侧重于儒学的两个基本的道德,但这一探讨的真实基础却在于认为儒家学说所关心的中心问题是成为圣人的过程,即完全实现成为一个真实的人的过程。并且,作为“仁”的外在化的“礼”,其基础就是存在于自我实现这一概念之中^①。

在本文中,我认为自我与社会相对的问题,特指个人道德的内在意义与社会职责的外在表现之间的冲突,仅仅是抓住了儒家学说的表面现象。我认为更重要和更具深长意味的问题却是真实的自我与非真实的自我之间的区别,及不完全的自我实现与完全的自我实现之间的区别。为了抓住这一要点,我将首先对在儒学宗旨中的“礼”的基础作一个分析,然后我将尝试着回答那个不可回避的问题,即为什么只有把“礼”(ritual)看做是人性化的过程,我们才能充分完全地理解它。

应该在此提及,虽然本文不打算分析“礼”这一概念的历史演进及它的语义上的衍生,但这两个方面作为研究的起点是重要的。这篇文章的主旨在于从孟子的哲学观点来看“礼”这一概念道德宗教的涵义。我认为这样的一种研究取向难免会有明显的片面性。但我也希望对那些不仅是为思想训练的原因而研究儒家思想,并且也是为寻求对永恒的人类问题有较深的理解而研究儒家思想的人们而言,这样的取向会提出一些相关的问题。

^① 拙作《“仁”与“礼”之间的创造性张力》(The Creative Tension between Jen and Li),《东西哲学》(Philosophy East and West),卷十八,第1~2期(1968年1月-4月),29~39页。

二

在我对“仁”和“礼”的创造性张力的研究中,我力图反驳这样一种观点,即认为“仁”主要是一种人际关系的概念。因为我认为“仁”“基本上是与个人的自我更新、自我精进及自我完成的过程相联系的^①”。进而,我主张“礼”可以被看做是“仁”在具体的社会环境中的外在表现,而且必须含有特殊性原则的“礼”在“仁”对自我实现的内在要求中才能肯定其涵义。我认为相对“礼”来说,“仁”是居第一位的,“礼”是不能脱离“仁”的,认识到这一点至为重要。然而,这篇文章试图超越用“内在”和“外在”这种两分法,将对“礼”这一概念作更深刻的评价,这样或许反而会有助于我们探讨“仁”这一概念的内在根源。

然而,反对把“仁”看做主要是人际关系的概念并不意味着在实现“仁”的理想中,与人相关的中心地位会有所降低。事实上,我们很可以争辩,“仁”特别是作为一个全面的道德,必然赋予“礼”以意义。因此,“仁”不表现“礼”,这也是不可思议的。能在社会政治领域中被具体运用是“仁”的一个显著的特点,这意味体现“仁”必然地含有对实际事务的深切关注,这些实际事务具体表现为历史上所谓的“五伦”(five human relations)或“五常”(five constancies)。因此,这五种基本的人际关系就成了更深层次真实的具体表现。这种更深层次的“真实”用彼德·布柏格(Peter Boodberg)对“仁”的耐人寻味的译文来说叫做“人偶性”^②。其实,《说文》注以“相人偶”解释“仁”字即含有“社会中之人”的意义。据此,“仁”的汉字是由“人”和“二”组成的,这样就说明了与人相关的原始形式^③。我们因此就可以说在这

① 拙作《“仁”与“礼”之间的创造性张力》(The Creative Tension between Jen and Li),《东西哲学》(*Philosophy East and West*),卷十八,第1~2期(1968年1月-4月),34页。

② 《一些儒学基本概念的语意研究》(The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts),《东西哲学》(*Philosophy East and West*),卷二,第4期(1953),317~332页。

③ 许慎:《说文解字》(重印本,台北:艺文印书馆,1958),第八篇上第1页第4字。

五种人的关系背后存在着相互性的原则。严格地说,一个人如没有感到与他人交流感情的需要,他就不能成为一个真正的人。因为个人与他人作有意义方式的交往能力,像在孝顺、博爱或友谊等精神中显示出来的,正反映了一个人自我修养的程度。

因此,从儒学的观点看来,固然一个人自身不诚就不能成为一个真正的人;但是如果他在人际关系的脉络中拒绝表示自己的诚意,那么他也不能认识自己的真实自我。从表面看,这是一个肤浅乏味的思想,有人会说这是一个常识性的思想。但如探究它道德宗教的涵义,那么对儒学人道主义中的一些基本问题的反省就成为必要的了。以下的问题自然会出现:为什么与人的相关性必然地要成为人自我实现要求的组成部分?人们也许会感到迷惑不解的是,儒学是否未能认识到人们对内在真理的探索,即使不是始终地,也可以说是经常地采取着一种孤立奋斗的形式,当一个真理的追求者让自己强烈的自我超越的愿望屈服于大众的习俗之下,那么他的超然精神就会受到摧残,并且达到宗教领域中高尚境界所必须的动力也会丧失殆尽。

在许多伟大的精神传统中,以人系恋此世显示出来的与人类相关性被认为对人的宗教性是有害的,因此人能完全体验到最终的实在——或是以与“全然的彼岸”相联结的形式出现,或是以与真实的自我合而为一的形式出现——之前,他必须摒弃与他人的相关性^①。用这种思想倾向的某种标准化的表达方式来说,论证过程是这样的:与他人相关性必须被整个儿地抛掉,因为它引起了关于自我的虚假的观念。除非在根本上改变这种主要源自人与人类各种处境的有害接触中产生出的自我观念,否则真实的精神进步是不可能取得的。因此,精神的自我净化成了丧失人性的同义语了,这即是说冲淡了人

^① 奥图(Rudolf Otto):《东西神秘主义》(*Mysticism East and West*),由布来西(Bertha L. Bracey)及白理(Richenda C. Payne)译,(New York: Macmillan Company, 1960), 157~179页。

身中所有的人类相关性的显著特性。禅宗教义中的“截断众流”的思想^①和依据克尔凯郭尔(Kierkegaardian)意义的从伦理阶段到宗教阶段“信仰的飞跃”的思想,两者尽管有着本质的不同及冲突,但它们都指出了超越人际关系而达到本质上与社会意识不同的自觉的境界。就此而论,宗教性将不是社会的,而是相当激烈地反社会的。

确实,人们普遍认为精神的自我超越最显著的特点之一是自由地对社会说“不”字。在许多对现代有影响的思想家的著作中,从人际关系的束缚中、从道德权威的胁迫下解放出来的要求,变成了一种公认的价值,以至于颂扬人的解放、谴责社会的束缚实质上变成了一体两面之事。据此,我们自然会做这样的假设,真实的自我实现是在精神和肉体上沉浸于绝对孤立之中的勇气。

然而儒学的处理方法却本质上与此不同,它认为社会性不仅是人们向往的品质,而且是最高的人生境界的显著特点。这一观点是以两个相互关联的假设为基础的,这种假设之一即是虽然人总是由远非他能驾驭的既定社会结构所控制着,但他自我实现的最终基础却存在于自身的性质之中。人具有实现自身存在的极大潜能,而且他的创造力量是自身“人性”所固有的。因此,人不只是一个被造物,而且是一个赋予“天、地及万物”以意义的创造者。第二个理由是尽管他在本体论上是自足的,但人要完全实现人的存在,他就必须时时地留意学习成为圣人(真实人性的最高形式)的过程。应当指出学习成圣的过程并不是直线前进,而是渐进地完成的。尤其,人并不是借使自己从弥漫人际关系的世界中摆脱出来,乃是借树立与他人的和谐关系的真诚意愿,来完成他对自己存在的证实。

然而,本文并不试图用严密分析的论证来为儒学的立场辩护,而只是打算通过对“礼”的概念做初步的探讨以了解“儒家信念”的一般

^① 雪宝及圆悟:《碧严录》一:一。有关此一重要的记载禅宗精神传统的总集之一般资料,请参见铃木大拙:《碧严录论》(On the Hekigan Roku),《东方佛学》(The Eastern Buddhist),卷一,第1期(1965年9月),5~21页。

方向。

三

“礼”是一个充满着道德宗教含义的概念。仅就“礼”在英语中被译为“ceremony”、“ritual”、“rites”、“propriety”、“rules of propriety”、“good custom”、“decorum”、“good form”这一事实以及它还被解释成诸如自然法则这样一些观念,我们就可看出它的涵义的范围了^①。从字源上说,“礼”这个表意文字象征着祭祀的活动,诚如陈荣捷指出的,这个字的本义是“宗教的祭祀”^②。然而我们能够得到的最早的字典却把“礼”解释为“履”,它明确地表明了“礼”是步伐或行动,借此神才得到献祭,人才获得幸福^③。

不管我们是注意其“祭祀的”原意,还是注重其“合乎时宜”的引申义,“礼”总是意味着一个客体的存在。因此,居于“礼”并不是指停留在一个孤立的状态。相反,它必然地牵涉到一种关系或建立关系的过程。因此,自身与他人发生联系就是“礼”的深层结构。当一个人没有任何东西可与其发生关系时,“礼”的问题就不会产生。在“礼”的实现中,他人具有首要地位在“恭敬之心,礼也”的思想中得到最好的说明^④。除了自我的陶醉的极端形式外,这种“恭敬之心”是以被恭敬的某物或某人的存在为前提的,一个人不同别人往来而具有这种感情是完全不可能的。《论语》中有这样一句话:“礼之用,和

① 朱熹:《近思录》,陈荣捷英译(New York: Columbia University Press, 1967), 367页。

② 同上。

③ 许慎:《说文解字》,第一篇上,第4页第3字。并见《康熙字典》(重印本,台北:艺文印书馆,1957), 1920页。

④ 《孟子·告子上》第六章。参见陈荣捷编译:《中国哲学资料书》(A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton: Princeton University Press, 1963), 54页。(本书以下简称“陈荣捷《资料书》”)。参见刘殿爵(D. C. Lau)译:《孟子》(Mencius, Baltimore, Md.: Penguin Classics, 1970), 163页。(本书以下简称刘殿爵译本)

为贵”^①，可以想象，这里的“和”意味着与自身的协调，这样他就能以一种平和的心境来履行“礼”了。但只要“礼”是人的内在感情的表现，那么不可否认，“礼”也就包含着与他人相往来的行为。

如果我们坚持客体性(Otherness)(这个客体性是外于自我的)是“礼”的结构所固有的，这个思想是否必然要同孟子把“礼”看成根于人心而非外烁的思想相抵牾呢^②？从表面看，这似乎会使我们想起孟子和告子的关于“义”是内在性还是外在性的有名的辩论^③。注重“礼”的客体性，我们岂不是犯了把“礼”归属于一系列外在原则之下的错误吗？若是，我们论证的立场是我们的关于“礼”的解释与告子的关于“义”的思想是相类似的。不管怎样，在此无需说明我们的思想在本质上是与孟子的相同。我们将怎么样解释这种明显的不一致的现象呢？

前面提到的两个假定也许会提供答案。根据孔子的观点，人的自我实现的最终基础存在于他自己的本性之中，然而，要获得自己人格的真实性，他必须经历一个自我转化的过程。这样的过程所包含的不仅是本能要求的升华。与禁欲主义大不相同，儒学认为自我转化必须在人际关系的背景中才能得到表现。然而它并未采取社会价值内在化的形式。从儒学的观点来看，人的真实性不是由社会的规范所决定的。事实上，人如不加区别地让自己臣属于社会的限制之下，那他就不能是真实的。应该顺便指出，在《论语》中，“乡愿”即遵从习俗并装出一副道貌岸然的样子，与君子代表的理想人格是格格

^① 《论语·学而》，第十二章。在略微不同的脉络中，礼也可被理解为在“调和”儒学中一些其他重要德性的方向，如“恭而无礼则劳，慎而无礼则怨，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”此段引文见于《论语·泰伯》第二章。参见《论语》(Confucian Analects)，收于理雅各译：《中国经书》，五卷(Oxford: Clarendon Press, 1883-1895)，1: 208；以下引作“理雅各：《中国经书》”。

^② 《孟子·告子上》，第六章。

^③ 同上，《告子上》，第四、五章。

不人的^①。

从更深层的意义上说,儒学的自我转化不是以孤立的自我压抑及集体的社会制裁为基础的,它的基础却在这两者之间。如果我们遵循这一思想路线,那么成圣之道应是介于精神的个人主义及伦理的社会主义之间的“狭窄的山脊”^②。然而我的意图不过是要指出,儒学的方法不是削弱了社会的集体性,便是削弱了个体的自我。实际上,就这一点而言,儒学中的主要问题从未被认为是“非此即彼”(either-or)的问题,而是认为一个真实的人对于自身的个体性及社会性都应当是真诚的。孔子本人的人格就是这样的范例。他实现内在自我的专一努力表现在他净化自我那些虚假表现的能力之中:“子绝四。毋意,毋必,毋固,毋我”^③。另一方面,他对自我修养的关注从

^① 有关“乡愿”,见《论语·阳货》第十三章。有关这一论题更详细的阐释见于《孟子·尽心下》第三十七章。又见刘殿爵译本,203页。有关君子的人格理想,见《论语·学而》第二章、第八章、十四章;《为政》第十二章、十三章;《里仁》第五章、二十四章;《述而》第十六章;《子罕》第十三章;《子路》第三章;《宪问》第三十章;《卫灵公》第十七章、二十章、三十一章;《季氏》第八章、十章。

^② 例如白乐日(Etienne Balazs)曾认为中国哲学主要是一种社会哲学。而史密斯(D. Howard Smith)却强调儒家思想中有超越的关系。他对孔子有如下的评语:“他所关切的事是把那足以促成美好生活和行为的人格统合及和谐之基础清楚地表现出来。但他在顺从天道的思想中找到这一基础。如果我们像许多学者所说的那样,认为孔子在纯粹的人本主义中找到满意的解答之方,并且他的伦理思想最终并立基于深刻的宗教睿智和个人对天的信仰之上,我们就是对《论语》中许多被认为出自孔子的而且是最有意思的话抱持了怀疑的态度。”(《中国宗教》(Chinese Religions, New York, Holt, Reinhart and Winston, 1968, 35页)。与此相关的是我必须承认,我试图超越精神个人主义(spiritual individualism)和伦理社会主义(ethical socialism)的二分,以清楚呈现一较平衡的关于儒学精神取向的诠释,我的尝试由于以下两位著名的宗教哲学学者所作的原创性的成果而较易完成。这两项成果是史密斯(Huston Smith):《传统中国中超越》(Transcendence in Traditional China),《宗教研究》(Religious Studies)卷二,185~196页;以及芬加勒特(Herbert Fingarette):《作为神圣仪式的人类社会:关于论语的一个解释》(Human Community as Holy Rite: An Interpretation of Confucian Analects)《哈佛神学评论》(Harvard Theological Review)卷五十九,第1期(1966),53~67页。

^③ 《论语·子罕》,第四章。

未阻止他经常地献身于社会,他说“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与,而谁与?天下有道,丘不与易也”^①。

如果认为:作为一个道德的乐观主义者,孔子愉悦地在前有岩礁妖魔(Scylla)的自我隔绝和有漩涡恶波(Charybdis)式的社会强制之间平稳前进,这样的看法当然是会引起误解的。确实,孔子曾明白地宣称:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”^②。但只是在他达到七十高龄的时候,才能自信地声称自己从心所欲而不逾越道德原则^③。这种把天真的自发性与道德的责任感融为一体的能力是以意识到他人的存在为前提的,而这种能力是在漫长的、持续的修身的过程中培养起来的。然而,从人际关系着眼,这个“他人”象征着一具体的道路,通过这条具体的道路真实的自我才能展现出来,在理想中,如果能对用二分法来体察自我与社会之间的关系的途径做一基本改变,那么自我隔绝和社会强制的危险就能够消除。实际上,这一变化的根源不是孤立地存在于自我或是社会之中,只能而且必须在这两者之间去寻找。

孟子坚决主张“义”及“礼”的内在性,实质上是认为人的道德内在性是自我实现的必要条件,不能化约为一套外在的力量。不管多么精巧地把社会价值强加到个人身上,如果一个人没有自己的内在决断,那么他所能得到的最好的结局也不过是一个使人联想起如同“乡愿”般的消极顺从。因此,孟子的看法并不排斥这种认识,即他人的存在,特别是在人际关系形式中,他人的存在是人们努力取得自身人格真实性的一个不可缺少的组成部分。就此而论,“仁者人也”这

① 《论语·微子》,第六章。

② 《论语·述而》,第二十九章。

③ 《论语·为政》,第四章。

一命题实际上是意味着人与他的“人偶性”的不可分性^①。

我们可以说,强调“礼”的结构中的他性,与孟子坚持的“礼”的内在性的思想并无冲突。孟子说:“辞让之心,礼之端也^②。”“端”这个词,理雅各(James Legge)把它解释为“端绪”(the end of a clue)。他说:“端,指向在外,我们可以抓住它,并会引导我们去找到所有内在一切者。”^③孟子说“礼”是人心所固有的,并非意指礼的实现所需要的只不过是内省式的修身。“礼”的问题“若火之始然,泉之始达。”^④它的根源在于人的心灵的自然感情。但如果这种“礼”的原理寓于其中的感情得不到发展,那么它将最终消失殆尽。像火或泉水一样,“礼”是一种运动,是一个持续的扩充的过程。或者把孟子的这一思想解释为如果人能扩充“礼”,那么他就足以保四海,如不能扩充之,那么他就不足以侍奉父母^⑤。这个格言式的陈述所隐含着的就是那种也许可被称为“礼”的内在动力。

四

如果动态地来考察,我们可以看到“礼”指导着一条人们与他人交往的具体道路。回想一下“礼”的所谓“履”的含义,我们就可以了解“礼”是一个导向真实关系的动态过程。从其起源意义上说,这一

^① 关于这个论题有一简短的讨论可参看,见孟旦(Donald J. Munro):《古代中国中的人的观念》(*The Concept of Man in Early China*, Stanford, Stanford University Press, 1969), 15页。又见《孟子·尽心下》十六章。刘殿爵有“仁意为人”的翻译。他又翻译于脚注中加上一句话:“这不是以相同的发音而作的简单的音训,因为这两个字事实上是同源字。”

^② 《孟子·公孙丑上》第六章。见刘殿爵译:《孟子》, 83页。这儿 germ(种子、根源)是中文“端”字的英译,理雅各则译为“principle”(原则、法则)。参见《孟子》(*The Works of Mencius*), 收于理雅各译:《中国经书》(重印本,台北:文星书局,1966), 卷二, 203页。

^③ 理雅各:同上。

^④ 《孟子·公孙丑上》第六章。

^⑤ 同上。

关系被看做是介于人与超自然的存在之间的关系。“礼”的基本含义就在于如何采取适当的步骤以便使自己或者遵从超越的他所给予的命令,或者从这超越的他在身上得到的回应。然而早在孔子诞生的公元前 551 年以前,这个“礼”就已包含强烈的伦理道德的含意,因而人与人之间的关系逐渐地成了它的主要内容。然而祭祀方面的“礼”也继续在整个中国的历史上和儒学的传统中起着一种重要的作用。

在孟子的思想中,礼与仁、义及智都取得了内向性^①。真实关系的寻求变成了自我转化中的一个基本问题。实际上,孟子本人就明确说过:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉^②。”他还认为,一个人如能充分地认识自己的心,他就能知道自己的性,知道了自己的性,他就能知道天^③。但是如果仔细考察一下这个自我转化的实际过程,我们就会注意到不仅察觉他人的存在是必须的,而且自身与他人相互依赖的经验也是必须的。在建立与他人真实关系内在性的问题上,孟子强调的重点并不是一种主观主义,而是表明社会的和超越的层面。

这样“礼”的含意就从特有的献祭活动而演化为建立人际关系的真实途径。“礼”的后一个意义在孟子的思想中实际上包含有自我转化的意义。这样“礼”就被看做是一个运动而不是一个形式,强调的重点在它的动态的过程而不是它的静态结构。这一看法可以在语源学的基础上得到证实,也可以在历史上得到检验。我们选择这样一个特殊的范围来进行考察,其目的并不在于否定那些公认的对“礼”的解释,相反的却是试图在形成对“礼”更全面的看法上作一个初步的探讨。

如我们确实地把“礼”看做是一个动态的过程,那么我们必须用

① 《孟子·公孙丑上》第六章。

② 同上,《尽心上》,第四章。见刘殿爵译本,182页。参见理雅各,《中国经书》卷二,450~451页。

③ 《孟子·尽心上》,第一章。

一种新的观点来理解自我和社会之间的对立。自我必须扩充到超越了它的肉体的存在,以取得自己的真实性,因为社会性是组成真实自我的一个侧面。然而社会不能被认为是某种强加在个人身上的外在东西。在本质上,这一社会就是扩充了的自我。社会价值的内化经常被批评为个人对已经牢固建立起来的社会权威的顺从。但在我们的观点上,社会价值的内化可以被认为是自我为了自身的实现而进入人际关系所采取的创造性步骤。

当孟子说“万物皆备于我”时,他所表达的是对自我的一种本体论的理解:天、地及万物都为自我所拥有。然而孟子进一步指出在个人实现他的自我的具体过程中,即是在他的人性中“仁”的实现过程中——“恕”的原则必须被充分地运用^①。这个“恕”的原则是以他人的存在为前提的。存有论的主张和实际思考之间的明显矛盾能够借把自我视为一持续的统一体而得到解决。这个自我持续的统一体是自我肉体存在的扩充以至于成为整个宇宙的体现。这样自我和社会就不是指两个互不相容的实体的静态概念,而是同一动态过程的两个相互依赖的方面。

那么什么是“礼”的运动呢?事实上“礼”实际运动的方向又是什么呢?根据以上的讨论,我想,回答这些问题最好还是回到我们已讨论过的那些观点上来。我们知道儒学的基本关切是“如何成为圣人”。这个问题似乎包含着方法(如何),过程(蜕化)和目标(圣人)这三者。既然儒家成圣的目标是建筑在那认为人借自身的努力可以成为完美的人的信念之上;这样方法问题就不是一个技术获得,而是一个修身的问题;这个过程也不是一个外在的过程,而是自我转化的过程;同样其目的也不是一个客观的目标而是自我的实现。

然而,这个手段和目的二分法不足以说明它的基本精神取向,因为严格地说来,圣人境界的达到,不应被认为是人从外界去取得某种存在于人之外的东西,确切地说它是那些组成真实人性东西的展现。

^① 理雅各:《中国经书》,卷二,451页。

但诚如我们已屡次指出的,那种认为既然“圣性”根源于人性,从而圣人境界的达到所要求的只是那种脱离社会的内在转化过程的想法实在是一种误解。如我们的这一观点是正确的,那么自我转化就必须被看做是自我扩充过程中手段和目的两者的结合。事实上,这一看法揭示出了作为内省修身的手段和作为与他人、与宇宙普遍交往的自我完全实现目的之间辩证的相互影响。

例如人压抑自己的本能的要求,有时甚至否认这种要求,以便能更好地与他人交往。这种思想可以被认为为了社会团结而采取自我禁欲的一种形式。然而,这种解说仅仅看到了儒家学说宗旨的表面现象,社会性作为一种精神价值,既不能在超越的指涉上得到证成,也不能在共同目标的基础上得到证明。相反,它只能在人——作为道德宗教存在的人——的完善性中得到证成。一个儒者确实是为了自我实现而与他人交往的。他的人格的真实性不能脱离他的社会性,如果他没有以某种有意义的方式与他人交往,那么就不仅是破坏了他的社会关系,并且伤害了他的真实自我。不管他所能达到的精神境界有多高,从儒学的观点看来,除非他在与他人相关的脉络中进行修身,否则他声称的自我实现就是不真实的。

唐君毅曾指出,孔子之道就是“在现实世界里和别人处于确定的伦理道德关系之中,实践着那对他人尽自己的义务却不要求他人去履行他们职责的道德,并且人人都实践这样的道德”^①。我们要在这里补充一条,即儒家学说的“己所不欲,勿施于人”这一重要原则。这一原则的基本思想就是“责任感”^②。这个责任感并不会引导到对

^① 《中国哲学中精神价值观念之发展》(The Development of Ideas of Spiritual Value in Chinese Philosophy),收于摩尔(Charles A. Moore)编:《中国人的思想》(The Chinese Mind, Honolulu, East-West Center Press, 1967), 192页。

^② 《论语·卫灵公》第二十三章,参见理雅各的英译。其中值得一提的是“Reciprocity”(相互性)这儿是用来翻译表意字“恕”。见理雅各,《中国经书》,卷一,301页。

“权利意识”的要求,即要求他人酬答我的责任感指示我应履行的职责^①。在这种被动性的后面存在着对他人的认识,这种认识认为他人是个人在自身寻找过程中不可化约的实体^②。既然我不能像了解自己的处境一样地去了解别人的处境,那么把我自己的责任强加给别人就是武断的。然而,在履行我自己的职责时,我也不能忽略他人的真实存在,因为他人构成了我的责任感实现过程的组成部分。

因此,当“恕”(reciprocity)在目前的语境使用时,它涉及这样一点,即社会性的意识是人自我实现的组成部分。儒家的这个“恕”(常被译作 reciprocity)的概念是以“内省”作为他的出发点,这是正确的。但在这里“内省”关系到与他人的相关性,曾子的日常实践就是这样一个确切的例子。据《论语》记载,曾子曾说过这样的话:“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”^③因此,自己与整个社会相联系的能力,一般地说,就成了衡量修身的重要的指标。

从这样一个特殊的观点来看,只有在“恕”的精神的导引下,个人才进入了人际关系之中,人的真实存在才能完全地表现出来。这样,“礼”就被视为自我转化的活动,它是使人成为更富人性的辩证之途。

五

具体地说,作为人性化过程的“礼”表现为四个发展阶段,即(1)修身,(2)齐家,(3)治国,(4)平天下^④。应该强调指出,这四个发展阶段不能被认为是直线式的运动。若要齐家,人们首先要修身;若要平天下,人们首先要治国等等,当然这些都是正确的。但是,我们或许也可以这样说修身必然地要导致齐家,因为在儒家学说的脉络

^① “责任意识”与“权利意识”这两个词汇是借自唐君毅的,见唐君毅:《中国哲学中精神价值观念的发展》,193页。

^② 有关“在自身中搜寻”这一词汇,见前引书。

^③ 《论语·学而》,第四章。见陈荣捷:《资料书》,20页。

^④ 《大学》,收于朱熹编:《四书集注》(重印本),(台北:世界书局,1952),1页。

内,认为修身离开人际关系而独立进行是不可思议的。因为家庭关系为人际关系的基本的层而,是修身的一个必要的部分。从最终发展的观点来看,修身也必然地要导致平天下。事实上,除非最终导致平天下,那么它就不算是充分地表现了。因此,从实际的观点来看,修身是一个延续的渐进含摄(inclusion)过程。

我们运用类推法就可以知道齐家一方而是具有包涵性的表达方式,另一方面它又是治理国事必要的一面。因为完成齐家的任务最终必须平天下。这样在儒学的理想中修身导致了宇宙的和谐,反过来说宇宙和谐实际根基却在于每一个人生活的修养。但作为一个具体的渐进的含摄过程,修身却不能不顾齐家或治国。那种认为人们可以以某种方法超越齐家或治国而导致全宇宙和谐的想法是同儒家的思路背道而驰的。

孟子抨击墨子的普遍主义(universalism)就是这样一个例证^①。孟子认为使人的基本价值承诺普遍化并非必要,问题是如何借具体的步骤使这种需要能够普遍地表现出来。由于提倡“兼爱”^②,墨子没有考虑到人的现实面;父子之间真挚的感情是一个我们经常遇到的事实。不顾及具体的人类处境而建立“兼爱”这样抽象的原则就是忽视人的生存脉络,而正是在这样的生存脉络中他的理想才能得以实现。因此,儒者坚信博爱的实现必须以一个具体渐进的含摄过程作为起点。

这个含摄过程的特征,是以意识到既定的结构,同时以超越任何有限的限制形式为其途径。这一过程必须以个人作为它的出发点,但完全的修身却蕴含着对整个宇宙的含摄。实际上,个人所处的结构必然是他的自我实现中不可少的组成部分,但是对他而言要完全地发展自己,他就必须超越任何既定结构的狭隘观点,像自我中心主义、裙带关系、种族中心论及人类本位论等。理想上说,人所处的结

^① 《孟子·滕文公下》,第九章。《尽心上》,第二十六章。

^② 见刘殿爵译本,274页中所载一则简短的有关墨子的看法。

构正如同宇宙一样也是含摄一切的。用常见的表达方式来说,就是人的真实存在是“无所不包”的。然而,在发展的某一特定时刻,对个人来说认识到他的精神和肉体的“位置”是很重要的^①。这样,“礼”牵涉到的不仅是一个既定的结构,且是使人们超越任何有限的限制之形式的方法(动态的过程)。

从描述性的角度看,“礼”呈现出一个整合了人格、家庭、国家、天下这四者的形式。这样“礼”作为一个可理解的概念就包含着关于个人行动、社会关系、政治组织及宗教行为的种种礼仪。它实质上包含着人类文化的所有方面:心理的、社会的和宗教的方面。在儒家学说的语境内,一个人如不经过“礼仪化”的过程而能成为一个真正的人,这是不可想象的。而这个礼仪化在这里即是人性化。对现存的有关“礼”的历史文献作一概观,就足以显示在儒学传统中礼仪化与人性化其实同指一事。如《周礼》、《礼记》及在清朝才编辑成的《五礼通考》^②等著作都包含有众多性质不同的“礼仪”,因此,理解这些礼仪的范围的惟一方法就是把它们看做是儒家观点中人类文化的缩影。像孔子时代所使用的夏礼、殷礼或周礼等这些术语,我们也应把它们看做是指涉夏、商、周文化传统的一般概念^③。就目前讨论来看,《礼记》中著名的《礼运》篇被认为是以“大同”理想代表着人类文化的最

^① 在使用 locality(位置)一词时,我脑海中所想的是“分”的观念。虽然“分”作为儒家思想中的一个主要观念是在荀子哲学中获得最完满的发展,但它在孟子思路中占有显著地位也是众人皆知的。例如,事实上孟子使用了“分定”这一观念去界定人性。见《孟子·尽心上》第二十一章。关于这一论题有一具有相当启发性的论述,见于徐复观:《中国人性论史》(台中:东海大学出版社,1963),167页。

^② 有关《周礼》和《礼记》的版本问题,屈万里有过一简短的介绍。见屈万里:《古籍导读》(台北:开明书店,1964),159~183页。清代的《五礼通考》(1880年编)事实上是一套卷帙浩繁的书。此书由一群学者在秦蕙田的主持下编辑完成。

^③ 有关“夏礼”和“殷礼”之出处,见《论语·为政》,第二十三章,《八佾》,第九章。有关“周礼”之出处,见《中庸》,第二十八章第五段。必须提出的是在这儿“周礼”一词与儒家经典《周礼》一词之意思不同。

高成果^①。

在《论语》中有一段重要对话,对“礼”的人性化作了极好的表述。颜回和孔子交谈的第一部分,我在前一篇文章中用来作为理解“仁”和“礼”的关系的关键。在回答颜回什么是“仁”的问题时,孔子的答案是“克己复礼为仁”。接着孔子对“克己”的特殊问题作了进一步的论述:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”^②如果“礼”被认为是强加于个人之上而毫无个人道德认可的固定礼仪,那么孔子关于人们必须根据礼来视、听、言、动的教导的确就是无理的要求了。然而作为礼仪化过程——这里是指一般人性化的过程——的“礼”是根据“时”的原则而各有不同^③。处境层面对礼的结构相当重要,因此像原教旨主义式地拘泥于礼的形式就最多只显示了所谓的“匹夫匹妇之为谅也”的心态了^④。

孔子在《论语·乡党》中所显示出来的“人格”当然是一种我们不易理解特殊形式的礼仪化^⑤。但在他所处的时空中,他的宗教礼仪

① 对《礼记》中的《礼运》作一全盘性的分析当然是超出我们所关心的问题范围之外。像作者的考定及思想渊源等问题实在是太复杂了,因此在研究的此环节中我们实在无法加以掌握。例如,有些学者曾经辩称:“在这篇文字《礼运》篇中,有强烈的证据显示它包含了属于汉代的诸家思想合流的倾向,这暗示大同的原始理想事实上是道家的观念,而其次的小康世界则是向孔孟原来圣王理想的倒退一步。”然而一些作者们又说道:“从《礼记》中引出的这段话是儒家文学中最受人瞩目的一段话。故传统上认为此篇代表了孔子心中在秩序方面的最高理想,即世界公有的大同时期。”见秋百瑞等(W. m. Theodore de Bary)编:《中国传统的资料》(*Sources of Chinese Traditions*, New York, Columbia University Press, 1960), 191页。“礼运”曾被解释为“礼的演进”,意指一段动态的过程,借此过程人类的文化逐渐进化到举世和平的境地。依据我们前面所讨论过的,这绝非与儒家思想的意图不相容。在我看来,所谓详细地考察“大同观念基本上是源起于道家”这一说法,似乎可以显示这一说法绝非依本文或历史的论证。而是根据相当狭隘的哲学假设,即儒家思想基本上是种实用的社会哲学。

② 《论语·颜渊》,第一章。

③ 关于儒家“时中”的观念在孔子人格中呈现的生动的描述,见《孟子·告子下》,第一章。又见《论语·微子》,第八章,可看到孔子对他自己精神取向的刻画。

④ 《论语·宪问》,第十七章。见理雅各:《中国经书》,卷一,282~293页。

⑤ 特别参见《论语·乡党》,第八章、十六章。

研究(ritualism)正是他体现人性(humaness)的特殊风格。毕竟圣人的境界作为一种人格理想,即使孔子本人也不易达到,正是人性的真实呈现。

六

最后,我们可以在这里作一个比较分析。儒家的“礼”的概念,实际上比基督教的律法概念和印度的达摩(dharma),意为说教、规范的概念更富包容性。在《创世纪》中,亚伯拉罕把自己的儿子作为祭品的行动说明了信仰不仅超越了律法而且超越了人的理性。在儒家看来,这种意义领域的假定(这种假定经常采取一种“荒谬”的形式)完全超出了“礼”的人性化范围,所以是不可理解的。同样地,从儒家的思想来看,印度的木叉(moksa)这个意味着超脱了生死轮回(samsara)、摆脱了因果报应的业(karman)的概念(在其中规范达摩的地位如不是完全无关的,也是成问题的)亦是不可理解的。因为“圣”作为“仁”的充分体现也必须体现“礼”。尽管“仁”和“礼”之间有张力,但“仁”的实现必然地要遵循“礼”所规定的途径。

三、儒家的成人观

根据儒家的《礼记》一书,我们知道冠礼是在男子二十岁生日时举行的,并在此时宣称他已成年了。但只有在他三十岁成了家又做了父亲时,他才被认为是完全参与社会的一员。而他的士大夫生涯通常要到四十岁时才开始。此时他才被认为是成熟且可靠的。如果一切都很顺利,那么五十岁时,他达到了仕宦生涯的顶点,直到过了七十岁才会退隐。在举行冠礼之前还有一个同样是精心安排的成人教育过程:六年教之数与方名。七年,男女不同席,不共食。八年,出人门户及即席饮食,必后长者,始教之让。九年,教之数日。十年,出就外傅,食宿于外。……十有三年,学乐、诵诗、舞勺、成童、舞象、学

射御^①。这样从孩提时起直到老年,学以成人的教育是从不中断的。

这样的成年构想与其说是一种成就的境界,勿宁说是一段变化的过程。作为达到成年途径的人门仪式(initiation rite)在儒学的象征中并不是主要的特色。那种认为个人现世的生活可以并且应该被分成为各不相连的存在形态,以及个人的生活在本质上是为来世作准备的思想,似乎在儒学传统中从未出现过。相反地,儒学思想十分重视生活过程本身。人的成熟被理解为是人性在现实世界中的展现。因为没有经过持续的努力以实现自己人性的自我修养,生物性的成长就变得毫无意义了。这样,成年就意味着“成人”。这篇文章试图对这一思想的深层结构作一个解释性的说明。

隐 喻

孔子最受人敬重的高足曾子把成长为人看做是一个肩负重担而踏上漫长旅程的艰难事业。他说:

士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎^②?

这样一个人在人生道路上不断进取的意象,在孔子评论他最得意的弟子颜回时也曾出现过,孔子说:“惜乎!吾见其进也,未见其止也。”^③颜回的夭折曾使孔子极度悲痛。《论语》中也有类似的记载,

^① 见《礼记·内则》(嘉庆十年版,1815年),卷二十八;二十上一二十一下。

^② 《论语·泰伯》第七章。见韦利(Arthur Waley)译,《论语》(*The Analects of Confucius*, London: Allen and Unwin, 1938), 134页。又见陈荣捷,《资料书》,33页及理雅各译,《论语》(*Confucian Analects*), 收于《中国经书》,卷一,210~211页。关于《论语》之道有一颇能激励心志的讨论,见芬加勒特(Herbert Fingarette)《孔子——作为神圣的凡俗》(*The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972), 18~36页。

^③ 《论语·子罕》第二十章。

有一次孔子站在河流边上若有所感地说道：“逝者如斯夫，不舍昼夜！”^①正如许多注释者曾经指出的，在这里不断奔腾的水流象征着不断自我实现的过程，因此用这个描述来理解孔子真正的成人之途是十分贴切的。

对不断地追求“道”的人们而言，“道”是不能分开的，然而，“道”也从未被设想为一外在的途径，相反，它被认为是存在于人性之中。正如《中庸》所明确指出的那样，“道”是不能须臾离开人性的^②。按照这种理解，依循道既不是抛弃人性也不是违背人性，而是意味着人性的臻于完善。因此，严格说来，一个人不能把“道”作为达到目的的手段而依循“道”，也不能为了实现自身一个可指明的命运而模仿道，成就功业的观念对这种思考模式而言是完全不适用的。实际上，孔子本人曾坚决主张“非道弘人”乃“人能弘道”。^③因此在儒家文献中那种“目睹”“道”的意象几乎不曾出现过，便是可以理解的了。我们能够聆听（或许道是一个内在的声音）、获得和体现“道”，然而我们在注目外在世界时却不能找到它。

“道”的内在性作为一个能被经验到的存在，正是说明许多儒者修身中具有道德奋斗的理由。因为“道”不是一个建立固定行为模式的准则，所以人们不能用接近外在理想的程度来衡量自身行为的得失。“道”经常在你的周围，而求“道”的旅程却必须时时地在此时此地重新开始。《大学》中有一段经常被引用的格言：“苟日新，日日新，又日新。”意思是你要不仅要做你应做的事，而且“君子无所不用其极”^④。除此而外，当你遇到困难的时候，要做到“不怨天，不尤人”^⑤。

① 《论语》，第十六章。见韦利(Waley)译本，142页。像韦利所指出，《孟子》中对水的意象所作的广泛的讨论（《高娄下》第十八章）正表达了同样的看法。

② 《中庸》，第一章第一节。

③ 《论语·卫灵公》，第十五章。见陈荣捷书，102页。

④ 《大学》，第二章。见陈荣捷书，87页。

⑤ 《论语·宪问》，第三十七章。这句又见《中庸》，第十四章第三节。见陈荣捷书，101页。

这正如射箭技术，“失诸正鹄，反求诸其身”^①。可见，道没有给你提供一个理想准则或一套命令让你去遵循。相反的，它是以作为指导思想(原则)和取向之点而起作用的。

儒家学者相信，理想上只有那些沿着“中道”(middle course)前进的人才能完全实现自身并体现那无所不包的完满之“道”。但他们也同样意识到，虽然中庸之道是完美的，然而很少有人能始终一贯地去遵循它，哪怕只是一个月。从表而上看来，似乎是平常而直接的自我修养之“道”，实际上要坚持下去是异常困难的，孔子曾说过：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”^②他说出这样的话恐怕不是为了有引人注目的效果吧！因此遵循中道，甚至比力量、荣誉或勇敢的绝顶表现更为困难、更为重要。这可能会给人这样一个印象：只有那些总是能一贯地追求既定中庸的人才是“直正护道之士”。但是认识到中庸的性质确实难以实现，孔子就特别关注“狂”与“狷”的存在，因为“狂者进取，狷者有所不为也”^③。

因此，“道”是特别为那些富有内在力量且能“得一善，则拳拳服膺而弗失之矣”的人展示的，并且也是为那些能选择适当的时机去遵循“道”的人而展示的^④。但“道”也或多或少地在普通人的生活和行为中有所表现，甚至那些平庸之辈在一定程度上也能体现“道”的存在^⑤。只有所谓的“乡愿”才没有机会去表现“道”，孔子厌恶“乡愿”，因此把他们描绘成“德之贼”^⑥。为什么孔子这样地厌恶“乡愿”呢？孟子有过详尽的说明：

非之无举也，刺之无刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似

① 《中庸》，第十四章第五节。见陈荣捷书，102页。

② 《中庸》，第九章。见陈荣捷书，99页。

③ 《论语·子路》，第二十一章。

④ 《中庸》，第八章。见陈荣捷书，99页。

⑤ 《中庸》，第十二章第一、二节。

⑥ 《论语·阳货》，第十三章。

忠信，行之似廉洁；众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也^①。

乍看，似乎孟子对“乡愿”的态度极其严厉。人们会疑惑不解：“乡愿”到底做了些什么坏事？难道仅仅因为他们奉行“生斯世也，为斯世也”这样的原则吗^②？终究儒学所要关心的问题之一不也就是给这个世界带来和平和谐吗？孟子再次详尽地阐述了孔子对这一质疑的可能回答：

孔子曰：“恶似而非者：恶莠，恐其乱苗也；恶佞，恐其乱义也；恶利口，恐其乱信也，……恶乡愿，恐其乱德也。”^③

可见“乡愿”的真正问题在于他们心中完全缺乏履行“道”的承诺。尽管表面上他们的行为与既定的社会的规范相符合，但他们却丝毫没有任何自我进取的“雄心”。结果，他的自满自得只不过是空洞虚假人格的反映。

相反，体“道”之士却始终如一地“志于道”，也从不松懈地“据于德”。事实上，他总是努力做到“依于仁，游于艺”。^④ 这样他就能用“文”来充实自身，以“礼”来美化自己^⑤。他的雄心在于成为“己欲立而立人，己欲达而达人”的“仁人”^⑥。他的学习是“为己”^⑦，并且他不把自己看做是“器”，因为他存在的模式是要成为一个内在目的，而不

① 《孟子·尽心下》，第二十七章。见刘殿爵译本，203页。

② 刘殿爵译本，203页。

③ 同上。刘氏把“乡愿”翻译为“乡间老实人”(Village honest man)。

④ 《论语·述而》，第六章。

⑤ 《论语·子罕》，第十章。

⑥ 《论语·雍也》，第二十八章。见陈荣捷书，31页。

⑦ 《论语·宪问》，第二十五章。

是成为任何一个外在目的的工具^①。当然，这绝不是意味着他自身成了那种仅仅为了爱好而“做自己分内事”的不成熟的理想的例证。一如所识，他的内心受到一种责任感的驱策，正如同他受到一种自我完美的需要所驱使一般^②。

事实上，不管他怎么努力地工作，也不管他已获得多大的进步，对一个真正的人来说，他总是行“在道中”的。正如前面已经提到的，曾子极其认真地说过“死而后已”这样的话。甚至他在临终前感到解脱时他说了“而今而后，吾知免夫”的话。在此之前他还引了《诗经》中的一句诗：

战战兢兢，如临深渊，如履薄冰^③。

方 法

“道”作为一个基本的隐喻或类比对于理解儒家的“人”的概念是十分重要的，而这种理解对于正确地赞赏儒家的成年观是必要的。既然一个人成熟的过程被认为是一个朝着自我实现的方向持续不断地努力，那么一个人创造性的发展不仅要依赖他已具备的关于既定社会规范的知识，也要依赖他的内在方向感。对一个想要体现自己人性的人而言，仅仅模仿适当的生活方式和行为是不够的。他还必须学会借助经验来控制自己的发展过程，并且用自己具体行动所形成的内容来充实这一过程。由于“道”不能事先被完全认定，为了与“道”保持一致，他就必须以一种发现感去经历那自我转化

① 《论语·为政》，第二章。

② “责任感”这儿是与“权利感”相对照。后者强调个人合法的要求，而前者却关切道德的命令。这是一种承诺感，完全不受外界的影响。

③ 《论语·泰伯》，第三章。见韦利译本，133页。关于这首诗另有一不同的翻译，见理雅各译：《诗经》，收于《中国经书》，卷四，第二部，335页。

的动态过程^①。这样，“道”就总是一条“成”的途径。

因此儒家关于成年的术语是“成人”，就完全可以理解了。成人这个词的字面意思是已经“变成”了一个人。由于“成”这个词像许多其他中国字一样，既可作为名词，亦可作为动词，前者是指一个完成的状态而后者却意味着一段发展的过程。据此，把成人基本上理解为一个人在完全发展的人性方面已经取得了相当的成功，大概不能算是牵强附会吧！这样，“成人”这一概念所蕴涵着的不只是人生的一个阶段，而是人对于必然的成长过程创造性适应的多方面的表现，它是经过证验并使人更进一步成熟的能力，也是成熟本身的明显标志。这个假定的涵义是，“有道”之人不仅具有关于“道”的经验知识，而且稟有引导“道”的智慧和力量。

严格说来，如果成年是指成为人的过程，并且成人不单是指一个成熟的人，而且也是指一个有能力使自己变得更成熟的人，那么在这种情形下，成年这一概念如仅仅是代表青年期发展的顶点就难以想象了。认为青年期是一个成长者的阶段——可以假定是一个从生理发育到成熟的阶段——的思想同儒家的关于人的生命发展的思想是格格不入的。首先，一个人永远不可能因为突然展现一个迄今尚不可理解的存在模式而获致成熟。因为成长的过程从诞生起就开始了，那么把人类生活发展过程中的一个特殊阶段看做是“成长”的阶段就毫无意义了。强调人在青年时期特别具有身体成熟的模式是一回事，而以九到十一年的人生之旅为所谓转变时期的见解来划定成长为人的过程则是另一回事。

然而，这绝不是认为儒家的思想没有青年和成年的区分，只不过它所注意的中心不完全在这两个阶段“之间”的一个时期。此一时期被公认为是具有一些特色，如精神上和情绪上的不稳定性以及与这

^① 有关这一论题在方法学上的讨论，见柯雄文(A. S. Cua)：《儒家对世界的看法及经验》(Confucian Vision and Experience of the World)，《东西哲学》(Philosophy East and West)，卷二十五，第3期(1975年7月)，327~328页。

段生命早期阶段相联系的其他一些迷人的品质。因为在儒家思想中成熟主要是以修身为其内容,人的成长就是实现那被认为是真实人性的整体过程,并且这种成长在孩提时代业已开始,而且在人的垂暮之年也并未终结。尽管青春期在成熟的“性质”和“技巧”方面具有关键性地位,但总的说来它与生命史中其他主要时期同等重要。就含意上来说,虽然老年应当被认为是极其脆弱的时期,并且有时还是个相当棘手的问题;但按其本质说,老年是人自我实现的总结阶段,因此有其价值。

根据以上讨论,《论语》中的“少”、“壮”、“老”这三个分期应被认为是人的生命历程中三个同样重要的时期,并且是成人的三个组成部分(成人,用前面的观点再说一次,意味着一种在充分实现自我之途上的良好状态)。孔子告诫体“道”之士应当杜绝的三件事,可被看做是有关成人的完整教训:

少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得^①。

青年人应警戒过分沉湎女色,这样做与其说是对于性行为本身的不反感,不如说因为这样的举动会给人的身心发展带来害处。支持这一思想的生理学理论在当前的中国仍然颇为盛行。这种生理学理论认为世人在成熟过程中的这一阶段,注意保存体内的“血气”,是人健康成长的前提条件。像农作物的成长一样,人格的发展也不是一蹴而就的。《孟子》一书提到宋国的一个农夫揠苗助长的故事,生动地说明了蓄意地勉强要求会对人成长的自然过程造成多么大的阻碍^②。正如助长的行为会使庄稼枯萎一样,贪欲的后果不是对人身心有益的慰藉,而是“暖阳之后的暴风雨”。

^① 《论语·季氏》,第七章。见韦利译本,205~206页。

^② 《孟子·公孙丑上》,第二章,第十六段。

同样地,争斗也有害于真实的人性,因为有助于个人发展和公众事业的精力被滥用了。诚然,孔子鼓励道德上的努力,他所以特别乐于教导那些“狂者”(ardent)其原因正在于后者有勇猛精进的强烈意志^①。但是竞争,即“争斗”在这里的含意清楚地说明了人们追寻做人的方法不是为自我实现,而是“为人”^②。只要人的自我形象主要是依赖于他人的外在反映,那么他的内在方向就会丧失殆尽。结果他能长久“处约”或“处乐”的能力也将被削弱^③。一个“血气方刚”的人,不一定达到了真正意义的“刚”。在儒家看来,“刚”是指人在决定自身如何追求和表现“道”时不受外界影响的能力^④。

如果说争斗反映了人深沉内在的不稳定,最后变成一种易冲动的进攻性;那么老年人的“得”似乎是意指对自己已有的东西采取防卫式的执著。在这里,汉字“得”也有“possessiveness”(占有)的意思。广泛流行的“患得患失”这句成语或许就是来源于《论语》的这一段评论。一个极富占有欲的老人可能对社会无多大危害。但从自我实现的观点来看,如果一个人在晚年为占有欲所压倒,那么在人生漫长旅程中最后阶段出现稳健而高尚的时光可能性就会减少。否则,晚年可以真是人经由自我努力而学以或人的收获时期。如此说来,少年的沉湎于色,壮年的勇于斗,老年的“得”,真正的危险在于它对应该是无止境地实现完全人性的过程产生有害的影响。从更深一层的意思看,因为人最持续依恋的事物之一即是自己的生命,所以无疑地死的艺术就是对老年人的最主要的挑战。除非一个人能心平气和地接受自己生命的结束是件必然要发生之事实,否则他就多多少少没有获得一个完满的结局。这或许正是为什么许多儒家的士大夫在他们的传记中详细地记载自己生命最后时刻的原因吧。

① 《论语·子路》,第二十一章。

② 《论语·宪问》,第十四章。

③ 《论语·里仁》,第二章。见韦利译本,102页。

④ 《论语·公冶长》,第十章。

一般认为,在儒家思想的影响下,中国文化有对老年人特别尊重的一面,这点需加以说明。尽管在中国的历史上存在着老人统治的趋势,但年老本身却很少受到敬仰。对老年人的尊敬实际是以这样的假设为基础的,这个假设就是在自我修养漫长而又不可避免的旅途中,一个老年人应当是在充实自己生命方面以令人激赏的成果遥遥领先。因此,理想地说,年事高是智慧和机智的象征,是经验和坚毅的标志。但这绝不是意味着实际的资历就自然而然地具有无可非议的价值。仅仅是“老而未死”本身并不会对人有太多助益。在《论语》中我们看到,孔子对待一个老者的举止在表面上似乎极不像一个儒者,然而它却与孔子的中心思想是完全一致的。孔子说:

原壤(与孔子相识举止粗野的老者)夷俟。子曰:“幼而不孙弟,长而无述焉,老而不死,是为贼!”以杖叩其胫。^①

孔子对待原壤的直率态度曾使许多注释者,如何瑟·韦利(Arthur Waley),感到十分困惑^②。但孔子认为作为成人更成熟表现的老年本身仍然是“在修身之道上迈进的”。由此来看,孔子的态度就是完全可以理解的了。也可能正是在这种意义上,孔子教导他的弟子去尊敬青年人,他说:“焉知来者不如今也。”而且由于重点是放在实际的履行和道德成长的许诺上的,所以孔子继续说道:“四十、五十而无闻焉,斯亦不足畏也已^③。”然而,如做这样的假设,即认为人的道德成长能够很明显地超越一个人的身体成熟,那么是一种误解。不经过恰当的修养而想很快地有所成就的企图,仅是僭用了成熟的

^① 《论语·宪问》,第四十三章。见韦利译本,192页。

^② 韦利不相信孔子曾经会对一个老人这样不礼貌;因此他毫无根据地断定原壤事实上是个小孩,虽然他全然知道他的看法事实上与所有的传统注疏相违背。见韦利译本:192页,注三。理雅各倒是接受了原壤是老人的说法,但他也觉得孔子坦率的批评是很不寻常的。有关他辩解式的诠释,见理雅各译:《论语》,292~293页,n.46。

^③ 《论语·子罕》,第二十二章。见韦利译本,143页。

形式而非它的内容。为孔子传话的那个童子就是一个有力的例证。一个朋友认为他似乎取得了很大的进步，孔子却说道：“吾见其居于位也，见其与先生并行也。非求益者也，欲速成者也。”^①

在这里应该指出，在儒家传统中所谓的“学”，不仅应包括理智和道德的成长也应包括身体的成长。实际上，身体的成长是儒家学习理想的一个有机必要部分，以至于宋明理学家们把孔孟之道称为“身心之教”(the learning of the body and mind)。事实上，作为儒家教育核心的六艺，其中的每一项都要求人整个身体的参与。虽然只有射、御是人的身体的操练，然而礼和乐两者也要求身体活动的协调和谐。甚至在书、算中，练习的重要总是被特别强调，为的是对基本技巧有经验性的理解。我们甚至可以说，正是在这样的意义上宋明理学家们才经常地教导他们的学生去“体道”(embody the way)。因此，想在“学”中取得进步的人必须有勇气和耐心去等待“仁熟”。毕竟，“岁寒然后知松柏之后凋也”^②。同样地，人的自我实现很大程度上基于所谓的持久力。

认为少、壮、老是成人三个不可分割层面的思想，与孔子所谓一个完全发展了的人，首先应兴于“诗”，然后立于“礼”，最终成于“乐”的思想是合节的^③。把成人的变化过程看做是段从“诗”到“乐”的连接不断“礼仪化”的过程，这或许不是太牵强的吧！

可以这么说，诗意的境界象征着已发展了内在方向感的青年人所具有的热切和激动，用专门的术语来表示这种承诺就叫做“立志”。“立志”按其字面的意思就是“建立自己的志向”，必须要有一个存在的决断，不仅是作为开端而且也是作为持续不断实践的保证，在儒家的文献中这看法被认为是理所当然的。因而，孔子坚决主张“不愤不

① 《论语·宪问》，第十七章。见理雅各译本，293页。

② 《论语·子罕》，第二十七章。见韦利译本，144页。艾里克森(Joan Erikson)提示我应注意儒家教育中这十分重要的层面，对此我非常感激。

③ 《论语·泰伯》，第八章。

启，不悱不发^①”。严格说来，除非一个青年人自觉地去履道，否则就没有一个教师能强迫他去追求“道”。由于完全意识到特别是在青年人中“未见好德如好色者也”^②，所以孔子建议以学诗来引导人们协调他们的基本感情。他认为古典传统中的“诗”除了其他一些作用外，还“可以兴”、“可以观”、“可以群”、“可以怨”。孔子进一步指出，如仔细研读诗，不仅可以学会“迩之事父，远之事君”，而且还能学到有关自然现象诸如鸟兽草木等知识^③。反之，若不学诗就会“其犹正墙面而立也与^④？”这样他就简直不能向修身实现的方向迈出步履。学诗标志着履“道”的第一步，且是关键性的一步。

同样地，象征着成年时期的“礼”既是结构，也是一个活动，正依于这个结构和活动，一个成熟之人的品质才得以建立起来。像诗的传统一样，“礼”也有一套高度整合的礼仪规则。为了成为一个真正的社会参与者，青年人必须学习所有这些准则。如同诗一样，“礼”调和及导引人们的感情，使这些感情的表达符合社会认可的模式。因为从儒家的观点看来，一个人总是关系的中心而非自身圆足并可与他人分离的个体，在此他在与人发生关系的脉络中借以表现自身的结构和活动，成了界定他人性的特征。这样构思的礼仪，绝非消除人性的工具，相反的，它是学习成为人类一分子的必要之途。然而，孔子指定的先后秩序，清楚地显示“礼”本身也必须是以人的感情为基础的，“人而不仁，如礼何^⑤？”。理想上，礼仪化应完全与人性化一致。并且“礼”不应被认为是社会强加于人性之上的东西，而应被看做是根据清晰表达之文化价值所创造出来的人性精华。或许正是在这个意义上孔子强调只有借着“礼”，那些呈现基本德性的人类感情才能适当地表达出来：

① 《论语·述而》，第九章。

② 《论语·子罕》，第十七章。见韦利译本，142页。

③ 《论语·阳货》，第十九章。见理雅各译本，323页。

④ 《论语·阳货》，第十章。见韦利译本，212页。

⑤ 《论语·八佾》，第八章。

恭而无礼则劳，慎而无礼则蕙，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。^①

也正是基于此，孔子认为他终能与子夏讨论诗的真实涵义，因为子夏已经认识到，正如“绘事后素”的道理，礼亦是后起于诗的。^②

例 证

把成人看做是从诗到礼持续不断发展的观点，是一种把依据中道而成长的过程加以概念化的理想方法。与这种成熟的方式最类似的就是孔子本人。虽然在这方面《论语》确实提供了很好的例子；然而在儒家传统中它从未被认为是一个规范。由子个人实现的过程主要依赖于人的特殊环境，所以建立一个具体的个人经历作为惟一的典型就毫无意义了。严格说来，儒家之道并不等同孔子之道。精确地说，甚至“孔子之道”这个名词的运用亦不贴切，因为儒家的信奉者并不视孔子的生活和举止为启示的真理，也不相信孔子确已达到了人生的至境。这样，儒者的最终目的不是成为儒者，而是成为一个真正的人，一个圣人。诚然，孔子，作为一个象征两千多年来被尊奉为完全的圣人，但作为一个人，他并不是仁道的惟一诠释者。事实上，孔子本人从未宣称自己已达到了圣人的境界，因此孔子之道主要应被认为是启示的标准。孔子说：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩^③。

① 《论语·泰伯》，第二章。见理雅各译本，208页。理雅各将“礼”翻译为“正当行为的规则”(rules of propriety)。

② 《论语·八佾》，第八章。

③ 《论语·为政》，第四章。

对孔子来说，“学”不只是获得经验知识，也不只是一种使社会中适当的行为方式内化的方法，而是他作为一个自觉的人所做的事。所谓学就是指个人关注于“如何成为人”所获致日渐深刻的知识。借着这样的学，他把自己的生命转化成为一个有意义的存在。“学”即成了一个十分珍贵的思想，以致孔子从不轻易授人以“好学”的雅号，他说“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学者”^①。并且他承认在他的最得意的弟子去世后，他的学生中就再没有“好学”的了^②。孔子极认真地看待自己作为一个专心一致的学者的形象。有一次一个学生说，他不知该如何向叶公描述孔子，孔子说：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云耳。”^③

若说孔子十五而志于学标识着一个智力和道德继续不断成长过程的新起点，那么他三十岁依礼而立，则进一步说明了他人性的成熟有了更完满的表现。因为礼包含着人际关系的网络，所谓的“自立”，特别强调在最基本的关系中，人应承担的责任。至于主要的对应关系，据说孔子曾表示他未能完成其中的任何一个。孔子说：

所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也^④。

孔子的自我批评绝非只是一个为了启发后进而设计的教法，而是说明了在承担普通的责任中必然存在着改进的余地。忠、孝、悌、

① 《论语·公冶长》，第二十七章。见韦利译本，114页。

② 《论语·雍也》，第二章；《先进》，第六章。

③ 《论语·述而》，第十八章。见陈荣捷书，32页。这段话中的“发愤”似乎应该是指“求学”而言。

④ 《中庸》，第十三章第四节。见陈荣捷书，101页。这段话似乎和孔子的另一段自述之辞相互矛盾，“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？”（《论语·子罕》，第十五章；韦利译本，页144。）但如果我们把这整件事看做是牵涉到不同层次的修身。这两种看法表面上的矛盾可以很容易地解决。

友是些普通的德性,但人们借以完全实现这些德性的礼仪化过程却是漫长而又微妙的。这样,成熟就同时意味着人恰如其分地展现这类品德的能力,和人必须永无止境地更努力于立于礼的意识。因此,成熟的人是“诚而信的”^①,因为他知道实现真实的人性是任重而道远的。

这种责任感是以儒家的“己所不欲,勿施于人”这条重要原则为根据^②。这条重要原则通常是从消极而来加以陈述的,因为它强调的是修身。我们既然肯定人们追寻个人知识的重要,因此把个人认可的事物强加在别人身上根本是不必要的,也是违背人意的。这样,在这重要的原则背后存在着“忠恕违道不远”这样的前提^③,对人性自我真实的内在要求与关切他人的社会需要这两者是不能分离的;而且为自我实现而学习也就是为调和人际关系而学习。危害人性自我真正展现的并不是社会,而是人自身的私欲。这样,“恕”就不是“忠”的结果,而是它的不可分割的补充。儒家学说这种积极进取的特性蕴涵在这样的主张之中,即认为“道”之追寻不在于坚持它抽象的普遍性,而在确定那对个体的人性自我——即与他人形成一社群的自我——最有益的事物。

从“兴于诗”的境界中“有志于学”,以迄于在“立于礼”的状态中承担社会责任,这样的转化象征着青年孔子的成熟,那么“不惑”则代表着孔子中年时的气质。“不惑”首先意味着心灵的独立。这时他的意志已相当坚定地执著于“道”,因此富贵对他来说犹如过眼“浮云”^④,不会在他的心灵上留下丝毫阴影。然而这种对外物无所偏私的态度绝非意味着从社会中退缩。这种态度是自制的一种形式,它显示着人的内在的力量和宁静:“默而知之,学而不厌,诲人不倦,何

① 《中庸》,第十三章第三节。

② 《论语·卫灵公》,第二十三章。并见《中庸》,第十三章一节。

③ 《中庸》,第十三章一节。

④ 《论语·述面》,第十五节。这整段话是:“饭蔬食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”见韦利译本,126页。

有于我哉？”^①这种不为外界所动的心灵，用孟子的话说，就是“义行”（righteous deeds）的结果^②。这样的人具有智慧，尽管活跃地参与社会，他仍能清晰地洞察整个的处境，因此惟有“智者不惑”^③。

然而，不惑的成人不仅在理智上是警觉的，在感情上也是稳健的。他心灵的自立不仅象征着智慧，也象征着道德的勇气。当子路问什么是“成人”时孔子答道：

若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。

当他认识到他所描述的对他的学生而言是难以模仿的理想时，他便对以具有道德勇气而著名的子路说道：

今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣^④。

如果“不惑”表明着成人的智慧和勇气，那么“知天命”却指涉着一个更老练的心灵架构。老年的到来在此架构之中，被认为是必然的成熟过程和更和谐融洽的承诺。事实上，在这里“天命”含有双重的意义，它暗示了人自身命运的有限，也说明了一个“超越”命令的履行。在五十岁时，孔子颇遭坎坷，其中特别使他感到痛苦的，是他的几个最得意的弟子相继去世，以及他力图恢复世界秩序的希望破灭等。这时孔子已经敏锐地意识到人类试图对残酷的生活现实进行具

① 《论语·述面》，第二章。见韦利译本，123页，此处所引译文曾稍作修改。

② 《孟子·公孙丑上》第二章第十五段。

③ 《论语·子罕》，第二十八章；《宪问》，第三十章。

④ 《论语·宪问》，第十三章。第一部分，见韦利译本，183页；第二部分见理雅各译本，279~280页。必须注意的是成人一词，韦利译作“完美的人”（A Perfect Man），也可用来指成年的人，成熟的人（adult or adulthood）之意。

有持久影响的努力，有着不可避免的限制。在当时的社会冲突以及激烈竞争的政治领域之中，有着强烈灭除人性的势力存在。毫无人性的势力、孔子本人与这些势力的遭遇，使他企图回到周朝太平盛世的梦想全成泡影。当他的意见和抗议一再地受到冷落时，他感到自己与这个世界有着一种完全的疏离之感，于是他叹息道“知我者其天乎”^①？但是他终究是一个坚定的人文主义者，所以他拒绝抛弃这个世界而去与鸟兽同居，他说：“吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也”^②。临近晚年时，他强烈地意识到，在深刻的人的有限感和同样深刻的人性可尽善尽美的信念之间存在着张力。然而他非常明确地选择了自己的行动：尽管认识到他企图建立世界秩序所能做的是极为有限，然而他却不能不尽力而为。

由此我们就可以把“知天命”看做是孔子精神危机的表现，它的一个显著特点即深刻体验到的使命感。尽管自己命运困顿，他对这个人类世界却更关心。诚然，有一次他对子贡说他想再说话了。当子贡问他，老师如不说话，那么“道”如何表现出来呢？孔子答道：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”^③？孔子对天命沉默的契合并不是消极顺从，而是全盘承诺的象征，这承诺意味着积极努力去履行一个毕生的任务。事实上，孔子清楚地表示“天命”不是思虑的对象，而是使人畏惧和敬仰的对象^④，因此“知天命”并不只是一种理解的成就。孔子五十九岁时，他的生命在宋国受到司马桓魋的严重威胁，《论语》记载孔子当时曾说，“天生德于予，桓魋其如予何？”^⑤这种被挑选来完成超越使命的感觉在另一件小事上有进一步的说明。这件事发生于孔子在宋国遭遇之前三年。

① 《论语·宪问》，第三十七章。

② 《论语·微子》，第六章。见韦利译本，220页。

③ 《论语·阳货》，第十九章。见韦利译本，214页。

④ 《论语·季氏》，第十八章。

⑤ 《论语·述而》，第二十二章。见陈荣捷书，32页。

子畏于匡。曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何^①？”

依此背景，孔子认为自己是传述者而不是创作者^②的自我界定很少被研究中国思想的学者们所理解和重视。一个传述者只有当他为了寻求自我的知识而从不间断地以古为借鉴时，他才可以说是受到了传统的限制。对他来说，历史的价值并不仅是以它的实用及它与当前的相关性来加以判断，而且以其不断地证实人性在此世有真实实现的可能性而得到肯定。他没有承担创作者的责任，不是因为他没有认识到创造的力量，而是出于一种有意识的选择：他不愿把自己从人性化的过程——对于他自身的成熟一直具有决定性贡献的人性化过程——中分离出来。实际上，作为一个传述者他借着深入钻研他所选择的历史遗产源头中不断地更新自己。他对古人的敬仰并没有导致他去颂扬过去；而是竭力将古代圣人的人性展现于当今世界。这样，他的使命就是借助于个人的知识而使文化得以代代相传。在更深层的意义上说，孔子完全献身于传述世纪以来人们称之为圣人之道使命感与他所敏锐地意识到人的自身限制无冲突。因此，包括智慧及勇气的心灵独立就得到了进一步的改善。认识到自己的有限并没有抑制人进取的决心，实际上却提升了人对采取行动的承诺。并且人的使命感绝非意味着傲慢骄横，而是以对于人的限制和内在力量的实际估量为基础的。晚年的到来似乎让孔子的成年有了另一个不同的层面。

“六十而耳顺”意味着能接纳别人意见的境界。倾听的艺术，特别在与观看的艺术对照之下，是有其特色的。它既不具进取性也不具占有性，相反它却是在超然的心境中对世界的肯定。因为它展现

^① 《论语·子罕》，第五章。见陈荣捷书，35页。

^② 《论语·述而》，第一章。

出母亲般的关怀、宽恕和容忍的品德，同时它却并未显出对所爱对象的无理依恋。似乎到这时孔子改变世界的内在要求已转变成了对这个世界的静赏。用一个12世纪注释者的话来说就是“声人心通，无所违逆，知之之至，不思而得也”^①。心灵的这种敏锐透彻的感应性确是漫长而又艰难的自我反省的结果。无疑的，正如他的学生对他的描述一样，孔子已拒绝了心灵的四个缺点，意、必、固、我^②。然而有一点是特别要注意的，孔子六十岁时精神上“悠然自得”的状态既不代表避世主义也不代表禁欲主义，而是象征着因为具备了与世界各方面保持着和谐的男性经验而达成的自我实现。孔子确实这样说过：“朝闻道，夕死可矣^③！”但如离开了这个世界，我们就永远不能闻“道”了。事实上，这是积极入世而非避世，使得心灵获得它真正的宁静，并且只有那些真正生活在这个世界的人才再倾心于“道”，并且才有机会闻“道”。

“七十而从心所欲，不逾矩”是指一种和谐融洽的心灵境界。这是孔子成人的最后一个阶段，似乎象征着漫长成熟过程的成果。十五岁有志于学，三十岁据礼而立，四十岁达到不惑之境，五十岁而知天命，六十岁敏悟地静赏这个世界，所有这些都汇聚在一起进入一个崭新的自我实现的阶段。如孟子所说的“大人者，不失其赤子之心者也”^④，步入七十岁的孔子所具有的无拘无束的自由欢乐，似乎是种以艺术家的匠心培育而成的自然心境，是晚年时期出现的第二个童真时代。“诗”和“礼”都不再适合描述这样的心境。由一个人的“实然”与他的“应然”两者间的融和而显示出整合的程度。可由在鲁地所演奏音乐之中的象征获得较好的理解：“始作，翕如也；纵之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”^⑤以“玉管”为终，所发出深沉、悦耳的声

① 见《论语》之朱子注，收于《四书集注》（台北：世界书局，1952，重印本），7页。

② 《论语·子罕》，第四章。

③ 《论语·里仁》，第八章。见韦利译本，103页。

④ 《孟子·离娄下》，第十二章。

⑤ 《论语·八佾》，第二十三章。

音,用孟子的话来说,是象征着“圣之事也”^①的。只有在这时我们才能说是闻了“道”,并且即便是死,也可坦然无憾了。

然而,正如前面提到的,孔子成人的例子并不是一个绝对的准则,而是作为儒家传统中的一个感启人心的标准。实际上,孔子本人也从未教导他的学生要以他为模范而去追求“道”。相反,他却激励他们以在自身中实现人性,或是说成人去追求“道”。作为一个为人模范的老师,他真正的力量是源于他循循善诱的能力,用一个孔子的崇拜者的话来说,这种能力如春天的和煦微风那样使人惬意而又令人清新。英年早逝的颜回(三十岁左右)未曾达到他老师所确信他能达到的成人境界,但他对孔子之道的描述值得引述。他说:

仰之弥高,钻之弥坚;瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼。欲罢不能,既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已。^②

即使在孔子最亲近的弟子中,自我实现的途径也是有所差异的,在颜回的早逝和曾子的高寿之间,表现成年的方式是多种多样的。孔子本人的方式只不过是其中的一例罢了。因此,可以想象在一个人八十或九十岁时,履道的进程上可能比七十岁的孔子走得更远些。当然同样也可想象,处在新环境中的人们可能以一种与传统所认可的正统儒家模式极不同的格式来追寻和认识“道”。毕竟,从儒家的观点看来,成圣的途径很多,正如有很多圣人一样。这也就是意味着,成年能够被认识,但却永远不能被界定。

^① 《孟子·万章下》,第一章。见刘殿爵译本,150页。

^② 《论语·子罕》,第十一章,见韦利译本,140页。

四、论孟子的道德自我发展观念

孟子主张人性善，这是研究古典儒学思想的学者们所熟知的。大家理所当然地认为，孟子这一简单论点的基础是讲求直觉。除了坚持认为“四端”这样的道德倾向是人性所固有的之外，孟子没有提出清晰明确的论证。其结果就是孟子不加疑问地坚信所有的人内在都具有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。他曾经企图用某种经验的过程来证实他的论点，他只提出一个例证，而这例证看起来也只不过是种常识性的观察：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也。（《公孙丑上》，第六章）

可以理解的是，即使对孟子这一看法深表赞同的诠释者，如顾理雅(H. G. Creel)等，经常不由自主地注意到孟子“对人性和动物性的区别、人的物质和性的需要可能会凌驾他符合人性的判断、及社会环境对人性的影响等问题都给予了精微细致的探讨”。因此，孟子所谓对人性善的“论证”就不应被看做是证明孟子思想简单的证据。

在本文中，我试图说明，孟子的这一论点并不是一个未经验证的武断主张，而是他对哲学人类学中的人格主义所一贯进行辩解的主要部分。事实上，我坚信孟子对人类生活的所有复杂面有明敏的赏识，我并坚信如果我们对这些赏识作仔细的研究，那么我们会发现他的人性观可能就是有关这一论题最有说服力的阐述。当然，在这里我主要关心的，不是对孟子的“内在道德品质”是人性善的基础这一经过深思后得出的看法作全面综合的呈现，而是想借探究他的性善课题以理解所谓孟子的道德自我发展的观念。

表面看来,确定孟子思想中自我这一概念的含义,最好的办法是研究《孟子》一书中与这一概念相结合的其他词语。对这些相连属的词语作语义上的分析即可提供我们一条确定孟子思想体系中自我价值的途径。但是,这样的程序虽然有益,它却既不能说明孟子对某些具体问题发表自己看法的对话背景,也不能说明孟子形成自我这一概念的最初的原因。实际上,这个对话环境和最初的原因已经成了自我这一概念内部结构中不可少的层面。此外,虽然这一程序能明显地使自己的研究避开有意识的误谬(intentional fallary)之过失,但它完全忽视了孟子作为一个活生生的、体验生活和进行创造的思想家在精神上的导向。不用说,作为一个穷源溯流的历史学家,我不能忽视作为研究起点的基础语言学工作。但对我来说,当我们研究孟子时,即不仅要求我们以开放的心灵来迎接他的挑战,也要求他的思想对我们有实质意义,我们的诠释工作就已开始了。

许多学者认为,孟子的人性命题蕴涵着人具有可完善性的坚定信念。但是,有的学者提出,人的完善性这一理念并没有确定在完美化的过程中,究竟是环境的干预起着主要的作用,还是天赋的才能起着主要作用。其实,孟子和对孟子的观点作过详尽深入批判的荀子都有这样的思想,但他们两人赞成这一思想的论据却不大相同。荀子认为人完美化的过程包含着一个心灵认识功能和社会强制这两者之间复杂的相互作用。人的完美的层次可由人性适应那经由人类心灵的智力所领悟、理解到的社会共同价值和标准的能力而得到界定。这样,人有意参与完善化的过程就取决于自己内在的修身与对社会理想的依顺。但以牢固地建立起来的礼仪形式为准则,即“可塑性”这一概念无疑是荀子教育奋斗的中心。

孟子对环境的影响也相当敏感。我们不难看出他认识到经济状况、政治环境和社会关系对人的道德生活有着深远的影响,除此而外他又坚持在实际的道德教育方案可被实施前,这些环境的各个重要方面必须有一个相当的改进。以下是《孟子》书中提及的几个具体的例子,如在不理想的语言环境里学习语言(《滕文公下》,第六章),向

臣下灌输忠君思想而君主对臣下却不仁，无“恒产”而发展“恒心”等（《梁惠王上》，第七章；《滕文公上》，第三章），这些都充分地显示了孟子已敏锐地意识到环境对人的信念、动机及态度等赖以形成的心理环境的塑造作用。然而孟子认为，从一最终的意义看来，每个人身上都有些东西永远不会受外界控制的约束，这些东西既不是靠学习所得到的，也不是从外在获取的，它们是一个既定的真实，为天所赋予来作为人的一个界定特征。

正如葛瑞汉(A. C. Graham)曾指出的，在公元前4世纪，与孟子同时的许多哲学家似乎都极为赞同这样的主张，即人性是指人与生俱来者。在古汉语的惯用法中，“生”和“性”词义同源。这事实使得一些现代学者能够论证上述主张在当时即为人所赞同，是为人们诠释的共识。从历史观点来说，我们没有理由怀疑这一分析的精确性。因此，绝大部分的反对孟子的人实际上都倡导人性的自然主义立场，这说法似乎言之成理。这种认为人性是与生俱来者的观点曾引导人们，例如，食欲、性欲是人性固有的看法。以此为背景，孟子的观点可以被看做是对这种诠释共识的批判。孟子在这个问题上呈现自己看法的策略在他与告子的辩论中表现得最充分。他们大多数的交谈都不过几句话，但每一次交谈的本身都很巧妙地表现了孟子的全面的看法，是理解孟子在人性问题上基本假设的线索。现在让我们仔细地考察其中的一段：

告子曰：“生之谓性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白，白雪之白，犹白玉之白与？”曰“然。”“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”（《告子上》，第三章）

从表面看，正因为生之谓性，所以牛生而具有的就是牛之性，而人生而具有的即谓人之性，这样告子是可以坚持自己的观点而不致陷于牛之性犹人之性这种似乎谬误的境地之中。但是因为告子采取

了用基本的本能的要求来解释人性的自然主义立场,告子不敢肯定是否会或是否能把人之性如同牛之性一般地加以区分。

对于孟子来说,这种自然主义的主张在事实上并无错误,但要企图达到对人的特殊性的全面的理解,这一主张就是不完备的和片面的。在这里用《孟子》书中后边的话来评论告子的观点似乎也很恰当。孟子认为告子提倡的理论的片面性正像一个人“养其一指,面失其肩背而不知也”(《告子上》,第十四章)。然而孟子又继续说“饮食之人,无有失也,则口腹岂适为尺寸之肤哉?”孟子这话的要点在子,既然要正确地理解人类的身体存在就必须理解人类心理的“完型”(gestalt),那么一种基本需要的满足就不可以牺牲整个躯体的健康来实现。因此,正如不能简单地把人的身体需要化为尺寸之肤一样,把人性仅仅地局限于食色也是不完备的、片面的。

很明显,孟子认为,人性是人生面具有的主张不能完全解释我们之中任何一个人内在固有的、作为界定我们是人类特征的某些东西。人所独具的性质是不能用那似乎是人和牛狗之属共有的动物性本能来说明的。这样,人性是生而具有者的主张就太笼统固不能正确地认识人的特殊性质。诚然,孟子可以赞同那种认为本能的要求本身不是学习得到的,也不是从外界获得的观点,并且赞同本能的要求在一定的意义上是天命所赋的既定真实。他或许也会接受这样的主张:即食色之欲对于人的生活是基本的,因此它们应被认为是绝对基本的需要。然而,我们每个人身上的某些东西——从最终的观点来看,它们永远不会受外在控制的约束——清楚地指示另一个不同的方向。

仔细体会“牛山”这个著名的寓言故事有助于我们以一种新的观点来理解这个问题。孟子说:

“牛山之木尝美矣,以其郊于大国也,斧斤伐之,可以为美乎?是其日夜之所息,雨露之所润,非无萌蘖之生焉,牛羊又从而牧之,是以若彼濯濯也。人见其濯濯也,以为未尝

有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？”（《告子上》，第八章）

如果心灵不能保持它的美，那么我们就可以明显地看出环境的影响是如此的巨大，因此人的本性会受到不可弥补的侵扰和摧残。孟子的进一步观点似乎证实了这种怀疑，他说：“桔之反复，则其夜气不足以存（心灵固有的善）；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？”（《告子上》，第八章）从一种最终的观点来看，在什么意义上我们仍能坚持认为我们每人身上都有这东西，而这东西，从最终的观点来看，永不会屈从于外在的控制呢？

这个问题似乎曾使孟子感到为难。在上述寓言的结尾部分，他拒绝承认人们所表现和呈现的必然就是他们真实的自身。当然，孟子承认“故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”。如果以为孟子实际上意在暗示：“人们一旦变得与禽兽相去不远，那他们就没有太多机会再度获得他们的人性，”那将是一种误解。相反，孟子反复强调意志要求自我实现的力量，他认为这种力量虽然可能会永久地潜伏着，但永不会完全丧失。这或许就是孟子为什么在寓言的末尾引用孔子的话：“操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。”并断言孔子这句话所指的就是人心修养问题的主要理由罢！

事实上，人的心灵不管它如何遭到侵扰和摧残，它内在的更生力量却永远不能完全地受到遏制。我想，正是在这个意义上，孟子坚信人能通过自我努力而达到完美的境界。对他而言，这种意志的建立正是保存本性所需要的全部。因此，“操则存”是指自我转化的内在决定，是种内在治疗和培育的方法，而两者对心灵的修养都是充分而必要的。相比之下，这“日夜之所息”和“平旦之气”，仅是促成正常自我发展的良好条件。事实上，孟子甚至暗示，在某些情况下，艰难的个人磨练说不定是祸中有福。他说：

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。（《告子下》，第十五章）

然而，我们不应把孟子的这段文字解释成他赞同某一特别的挑战和反应的理论。因为他也能接受一般人的看法，认为“富岁子弟多赖，凶岁子弟多暴。非天之降材尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《告子上》，第七章）

孟子对人性可借自我努力而达到完美境地的看法持绝对认真的态度，这是无可非议的。但是他阐述其诠释立场时所采用的类比推论却需要进一步的分析。首先，我们现在应该明显地看出所谓我们每个人都禀有的、最终永不屈从于外在控制的某种东西实际上指的就是“心”。然而，对心的实际评估，认为心的性质与功能易受外界的影响，这种看法却与那种认为只要人们主观愿意就能“存心”的观点并不冲突，对“放”心的不懈关注和对保存心的天赋能力的坚定信念，在孟子思想体系里是共同起作用的因素。虽然孟子承认我们每个人都多多少少都失掉了自己的心，只有圣人一直保持着他们的心，但是他坚决主张如同“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉”。在所有人的心中也存在着某种共同的东西。而所谓的圣人就是指那些已经获得——即已经完全呈现——“我心之所同然”的人。（《告子上》，第七章）

《孟子》中关于种麦的寓言强调的正是人心的共同性，而不是由于环境影响而形成的人心的差异。他说：

今夫辨麦，播种而耨之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养，人事之不齐也。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者。（《告子上》，第七章）

在这里,共同性首先意味着圣人和我们一样也是禀有同本性的
人类。因而孟子引用古代贤者龙子的话“不知足而为履,我知其不
为蒺也”(《告子上》,第七章)时,就是暗示着所有人都有着基本的共
同性。但很明显孟子并不是在倡导一种把圣人等同于常人的地位平
等思想。相反,他的意图是在说明我们性中所固有的是一种实体,而
此实体与那使得普通人能够变成圣人的实体正是相同之物。

针对“心之所同然者何也”这一问题,孟子特别指出,“谓理也,义
也。(理、义都是道德原则)”(《告子上》,第七章)。这似乎是说心中
的道德感既不是经由学习得来的,也不是从外界求得的。道德感是
与生俱来的,并且随时都能“放”失掉,但只要愿意去“保存”它,“放
心”总是可以被求回来的。实际上,孟子明确地宣称:“非独贤者有是
心也,人皆有之,贤者能勿丧耳。”(《告子上》,第十章)我们可以补充
一句,正是在这样的脉络里,孟子把学问之道说成是求放心之道。这
意味着,一旦心不丧失,我们就将重新获得道德感,并且,这也暗示我
们重新走上为人之道。

在此刻似乎孟子所指出的“道德感”基本上是诉诸了“直觉”。并
且,让我们回忆一下《孟子》中看到小孩将要掉到井里去的例子。这
个例子说明,这种对直觉的诉求似乎指的是对道德的生理基础的一
种探索。这就促使我们来仔细考察孟子关于“四端”的思想。孟子
说:

无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之
心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞
恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端
也。人之有是四端也,犹其有四体也。有是四端而自谓不
能者,自贼者也;……凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若
火之始然,泉之始达。(《公孙丑上》,第六章)

当然,我们可以假定当孟子说人如没有恻隐之心、辞让之心、羞恶之心、是非之心就不是人时,他可能只是在表达一种语义学上的观点,即他拒绝称呼那些不能或不愿表现这些感情的人为人。确实,正名的原则曾被广泛地用来形成如君王之类主要概念,在这里也是适用的。但孟子这一论述的力量似乎不在此。

的确,孟子清楚地宣称:“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《告子上》,第六章)但极有可能他真要表达的不只是语义学上的问题,也涉及到人的道德感的不可削弱性。这其中的区别虽然细微,但却十分重要。如没有这些感情就不能被称之为入,因为一个人不可能没有这些感情。这并不是说我们可以并且应该根据自己的判断去谴责那些没有表现这些感情的人为无人性。事实上,如果一个人可以运用自己的意志,却不能接近包含他基本感情“四端”的心,那是不可思议的。无疑,一个人不可削弱的道德感(植根于他的本性之中),并不能保证自我实现的自然完成。孟子实际上意识到了这一点。他说:

故曰“求则得之,舍则失之”(人们在发展自己天赋才能方面有所不同),或相倍蓰而无算者,不能尽其才者也。
(《告子上》,第六章)

主张“四端”随时可为道德的自我发展效劳的论点,似乎与那种认为必须经常去寻求培养心的思想,及心从未能发展到最充分的程度(就某一实际的意义而言)的思想是明显冲突的。解决这个冲突的一个方法是提出一个双重的诠释,把心既解释为是本体论的实在又解释为存在的过程。只是证实这种解释的方法及这种解释可能包含的深远意义不是本文要探讨的内容。然而,根据我们迄今所考察的有关孟子的文献材料,我们这样来解释心似乎是极有意义的。把心看做是本体论的实在,然后用此“心”来诠释“四端”,我们就可以把“四端”视为心真实本质的最初表现;因此说它们是不能被削弱的。

另一方面,把心看做是存在的过程,那么同样地寻找、培养和发展就能被认为是心的自我修养的努力。它们因此必然是持续不断的。

这当然与孟子的立场是一致的。即坚持生理需要及道德感情在概念上有所差异,同时又坚持生理需要——不仅是人性结构中的合法构成因素,也是人们寻求道德自我发展的必要部分——的重要性。这样,实际的考虑不是去压抑本能的要求,如食欲、性欲之类,而是为了使它们具有人性意味而以一种整体的方式使它们得以适当地表现。因此,我想人性的“大体”和“小体”的区别也正是依此来确定的(《告子上》,第十五章)。小体,尽管在动物界具有普遍性,却易于为了当下的满足而沉溺于外物。其结果是它可能被相当狭隘的人事领域所限制,并自限于一个封闭的自我成长的过程。相对的,大体是个体认同和真诚沟通的基础,并且尽管大体是我们日常生活中很罕见的东西、是不可捉摸的,但人道的特性却因大体而得到了说明。

从下而的一段话中,我们可以看见孟子关于大体和小体在自我发展中的差异的思想。

公都子问曰:“钧是人也,或为大人,或为小人,何也?”
孟子曰:“从其大体为大人,从其小体为小人。”曰:“钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?”曰:“耳目之官,不思而蔽于物;物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之(道德感),不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”(《告子上》,第十五章)

“思”这一概念的中心地位可能会给我们这样的印象,即似乎孟子赞同一种理性主义的立场。随着想象力的充分发挥,我们可能也会假定“思则得之”是指一先验过程的可能性,借此过程,作为思考机构的心,可以说已先验地决定了道德感的形式。依此途径探讨孟子的思想模式可能会得出丰硕的成果,但这却不是我们在这里所要讨

论的。如果认为孟子试图运用“思”的概念提出某种缺乏任何内容形式的论点似乎是站不住脚的。因为孟子用类比的术语评论道：

仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。（《告子上》，第十一章）

根据这种诠释性的思路，我们可知成为人的任务，不仅包含可普遍化的理性在道德处境中的运用，同时也包含对道德自我发展事先的承诺和实际行动。而整个设计的悖论处是在于寻找、培养和发展心的共同努力，是以一个信念为依据，这个信念就是心作为人性的界定特征，其本身就是这种努力的基础。这个信念既没有诉诸心灵的不朽，也没有求助于上帝的存在。总之，心灵的自发性是我们实践道德充分且必要的理由。

在这样的背景下，我们可以假定，在道德自我发展的过程中，孟子不仅觉察到很多追寻自我发展的途径，而且更重要的是，他看到了不同完善阶段的会聚点。因此，虽然孟子认识到许多不同的成圣的途径，但他强调，正如五谷之为用在于它们成熟，所以“夫仁，亦在乎熟之而已矣。”（《告子上》，第十九章）事实上，至少有一次孟子甚至试图用诗的语言来描述一些完善的阶段。他说：

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》，第二十五章）

无疑地，从完善到精神之间有无数精炼的层次。如此理解的道

德自我发展的过程便是不停地人性化的过程。^①

^① 有关本论文中所引《孟子》之英译，见陈荣健：《中国哲学资料书》(Princeton: Princeton University Press, 1973), 55~83页。我曾作了一些小修改。又参见刘殿爵译：《孟子》(London: Penguin Classics, 1970)和理雅各(James Legge)：《中国经书》第二卷(Oxford: Clarendon Press, 1985)。

第二部分 宋明儒学的思考模式

五、宋明儒学的“人”的概念

才华横溢的汉学家白乐日(Etienne Balazs)曾经表示所有中国哲学的特点是它以社会哲学为主：“即使当它企图脱离这个现实世界，并且获得某种纯粹先验的形而上学的形式时，如果我们不知道它（迟早会回归）的出发点，我们就不能理解它。”^①根据这个主张，儒家学说是社会哲学的典范例证。但只有当社会哲学采取广义的解释，包括个人对基本人道价值的承诺时，白乐日的说法才能为我们接受。严格地说，儒家学说的出发点是修身而不是社会责任。当然，儒家的修身必然会导向社会责任，而且更进一步地说，在儒者看来修身的过程应在社会环境中实现出来。此外我们仍可以强调指出儒家学说真正关心的是日新又新的自我，而不是他处身的社会。

《大学》明确地指出，从天子到庶人都应把修身作为根本^②。在

^① 参考白乐日(Etienne Balazs):“La Crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han,”《通报》(*Toung Pao*)三十九期(1949),83~131页。这篇文章的英译,见《汉末的政治哲学和社会危机》,收于白乐日:《中国文明和官僚制度:一个主题的各种变形》,此书由赖特(H. M. Wright)翻译,芮沃寿(Arthur F. Wright)编,(New Heaven:Yale University Press,1964),195页。

^② 《大学》,第一章第六节。参考理雅各:《中国经书》五卷本。(Oxford:Clarendon Press,1893-1895),卷一,359页。

这一论述后面蕴涵着一信念：即人借着自我努力可以塑造自己，并且真能使自己达到完美的境界。因此，人能借自我努力而达到尽善尽美的境界，这一信念就成了儒家人文主义的界定特点，它也是儒家有关人的概念在宋明理学中能发展的真正力量所在。

然而，我们说人能臻于完善并不意味着人可以任意地创造自己的人性。它的意思是：人自身的力量，而非某些先验超自然力量的斡旋，才是实现人无穷潜力的渊源。它也提示了人生的意义是从人自身之内被创造和体验出来的，因为人被“设计”(designed)去完成生活中的一个伟大任务——自我实现，而自我实现最充分发展不仅导致天下太平，而且导致与天完全认同。人是在道德无上命令的指示下去完成这样的“设计”。人在尘世中的既有状况诸如他的本能要求、他的社会政治地位及他的自然环境，是这种所谓的人的设计中合法组成部分。因此，对人的最大的挑战不是去面对那超越人类可能性以外的东西，如希腊悲剧中生动叙述的那样，而是去完成存在于人的日常存在之中的启示。

二

在《太极图说》中，周敦颐(字茂叔，世称濂溪先生，1017—1073)把人放在他形而上学体系中的中心地位。人在太极的创造过程中得到了最高的品质，但他本身并不只是一个“造物”。他也是个参与使太极得以完全发展的本体——宇宙论过程的创造动因。人之所以能履行这样的功能不是由于某些超人的指引，而是因为他本身正应成为的那样的人。事实上，“立人极”的圣人并没有超越人的结构，相反地，他正是这一结构的体现^①。换言之，圣人是最可信最真实的人。根据周敦颐引用《周易》的话，这样的人是“与天地合其德，与日

^① 周敦颐：《太极图说》，收于《周子全书》，卷一，2页。欲寻标准的英文翻译，见陈荣捷：《中国哲学资料书》，463页。

月合其明，与四时合其序，与神鬼合其吉凶”的人。^①

一个凡人怎么能取得这样一种宇宙的地位呢？事实上，这种人的概念怎么能与主观主义(subjectivism)、或人类本位主义(anthropocentrism)中人的概念区别开来呢？这些问题的答案存在于儒家接触人性问题所具有的独特性之中。在《中庸》中我们可以看到对这种进路古典式的系统表述。这一表述似乎是触发周敦颐写作另一部重要著作《通书》的灵感泉源。《中庸》指出：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育、可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。^②

这段引文中的关键性概念是诚。经由——“诚”，人不仅能实现自己的真实本性，而且也能实现同胞的性及整个现象世界的性。与这一思想一致，周敦颐指出“诚者圣人之本”，“圣，诚而已矣”^③。

正如我们早已指出的那样，宋明理学家口中的圣人是最可信、最真实的人。现在我们可以补充说，圣人也是最真诚的人，这是说圣人对于他的人性是最诚实的。当然，真正的人性不是只局限于个体自身。事实上，除非人能克服如自私自利一类主观主义的倾向，他就不能对自我的本质抱有真诚的态度。然而，只有经由具体的自我实现，即人与生俱有的最可靠、最真实、最真诚的人性的完全表现，人才能成为真正意义上的人。这样，我们就可以理解为什么仁或人性会被定义作人(仁者人也)。这使我们想起张载(字子厚，世称横渠先生，1020—1077)有名的《西铭》一文。《西铭》是这样开头的：

① 陈荣捷：《资料书》，463~464页。

② 《中庸》，第二十二章。关于英译文，见冯友兰：《中国哲学简史》(A Short History of Chinese Philosophy)，卜德(Derk Bodde)编(New York: Macmillan Co., 1948)，176页。

③ 周敦颐：《通书》，第一章第一部分；第二章第二部分。陈荣捷：《资料书》，465、461页。

乾称父，坤称母；予兹藐焉，而混然中处。故天地之塞，
吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。^①

这当然不只是一个描述性的陈述，而是个人承诺的突出体现。对张载来说，人是宇宙之孝子。他肩负着照顾世上万物这样伟大的使命。他不是以压抑自己本性为方法，而是用驾驭自己的方式去完成这一使命，因为人的真性是理解及实现万物真性的最好（有人会说是惟一）媒介。但要成为一个人，或更确切地说成为一个他应成为的人，意味无限自我修养的过程。事实上“仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已”^②。

张载认为人是天之孝子，他为了其自身的实践，以不间断的精神伺候天地。张载这一关于人的理想被他的表侄程颢（字伯淳，世称明道先生，1032—1085）作了进一步的发展。在《识仁篇》中，程颢提出了现在为人熟知的“仁者，浑然与物同体”^③的论点。蕴含在这一简单系统陈述之后的是程颢对人具“感受性”的深沉关注。人是最富有感觉能力的存在，他总是存着探索宇宙奥妙与期望在精神上 and 自然相沟通的内在冲动。人身上的同情和移情的力量是如此巨大，以至理想上我们可以说，没有一物不在人的感性范围之内。当然，实际上人们经常不能使自己的人性扩展到它的最大限度。中医把手足痿痹称作“不仁”。程颢引用了这句话，并接着说道：

仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不

① 张载：《西铭》，原为《张子全书》，第十七篇《正蒙》之一部分，见该书，卷一，1页。陈荣捷：《资料书》，497页。

② 张载：《正蒙》，第六篇。陈荣捷：《资料书》，523页。

③ 程颢：《二程遗书》，卷二上，页三上。陈荣捷：《资料书》，523页。

贯，皆不属己。^①

因此，把所有的事物包容在人的感受性之中不仅对人来说是可能的，而且也必然地是人性的表现。因为以感性为特征的人性范围是无限的。如果一个人没有扩展自己的感性去包容世上的一切事物，这不是因为他的人性本身有内在的缺点，确切地说是因为一个人的人性在某些方面已瘫痪，所以他就不能把它扩展至最大的限度。这样设想的人性问题有深远的意义。例如，对他人的不幸或自然的破坏感觉迟钝，远比缺乏社会责任或对生态环境的不重视更为严重有害。这种感觉迟钝的态度应被认为是毫无人性的表现。

对程颢来说“万物一体”不只是一个思想上的见解，它基本上是一个经验的实证。实际上，从一般宋明理学家的观点来看，如果一个思想上的见解没有经验实证的支持，它就常常会沦为“空谈”。程颢或张载或周敦颐都很有可能达到“某种纯粹的、先验的形而上学的形式”，但如果我们没有清楚地认识到作为这种形式的出发点是修身所有的各个层面，我们便没有认识到他们哲学思想的真实涵义。

程颢的弟弟程颐（字正叔，世称伊川先生，1033—1107）曾说过这样一条最合乎中道的名言而为人所颂扬：“涵养须用敬，进学则在致知。”^②根据《大学》所谓的八条目，他提出：“莫先于正心诚意。诚意在致知，‘致知在格物’。”^③他进一步指出所谓格物就是要格固有于每一物之中的理。人们应该每次只格一物之理，这样“积习既多，然后脱然自有贯通处”^④。对程颐而言，自我完善（self-perfection）是一个渐进性的含摄的过程。这一过程从自我的诸问题开始，然后扩展到家庭的问题和国家的问题，最后包容整个宇宙的一切问题。虽

^① 程颢：《二程遗书》，卷二上，页二上—下。陈荣捷：《资料书》，530页。

^② 同上，卷十八，页五下。陈荣捷：《资料书》，530页。

^③ 同上，陈荣捷：《资料书》，560—561页。

^④ 同上。

然程颐经常告诫他的弟子切莫“扩展过度”，但他仍坚持着程颢关于子人的高度理想化的洞察(vision)。

这理由是不难理解的。程颐主张每一物都有自身的理。人的任务是经由自身的经验去理解每一事物固有的理。只有当人彻底懂得了这个道理，他才能说是与万物为一体了。要达此境界，人就必须具有决心、勇气和精力尽其所能地去经历事物。程颐的学说绝不仅是经验主义的，他的学说以一信念为中心，即人如果严于律己，那么以读书、评论史事或处理日常事务的形式去和外物作频繁接触，就会逐渐导致公正无私的境地，而这个境地是与宇宙真正合为一体的基础^①。用他自己的话来说就是“公则一，私则万殊。至当归一，精义无二。人心不同如面，只是私心”^②。在另一场合，他又明确地说：“仁者，天下之公，善之本也。”^③

三

在朱熹(字元晦,1130—1200)的道德形而上学中,人的观念发展到了新的复杂的思想高度。人是真的可以臻于完善的;他是宇宙之孝子,是能够与万物为一体的。但是,这种理想真正的哲学基础是什么?它怎么能在具体的形式中得以实现?朱熹三十多岁时对中庸所提出的“中和”的个人体验,促使他实实在在地反省那些流传下来的所有宋明理学的问题。

根据他的解释,每一个事物都包含有太极,整个宇宙也包含有那同样的太极。宇宙的太极作为理只是一个,而它的表现却是多种多样的。然而这表现出来的理既不是对太极的歪曲反映,也不是太极的部分实现。确切地说,它是太极的完全具体的体现。正如月亮照在河中,河水中月亮是天空中月亮的完整体现。但是这个具体体现

① 程颐:《二程遗书》,卷十八,5页下。陈荣捷:《资料书》,560~561页。

② 同上,卷十五,1页下。陈荣捷:《资料书》,553页。

③ 程颐:《外书》,卷二,34页上。陈荣捷:《资料书》,571页。

的过程不仅包含着理,也同样包含着气。每一事物的真实性存在于理与气的相互依赖之中。

人作为一个个体物同样也是由理和气组成的。理寓于人性之中,气却构成他的躯体。然而,人并不是一个平常的物体,他禀赋着另外一个叫做心的精巧的实质东西。虽然人的心不能离开气,但作为创造力和感受力的代理者,它蕴涵着“总摄贯通,无所不备”^①的潜力。因此,心能把气(如本能的要求)转变成道德的力量,以便在日常生活中充分显示人自身的理。只有当心借着自我修养的辛苦努力而获得完全净化时,以上过程才有可能实现。在评论张载的“大其心则能体天下之物”时,朱熹说:

体仁犹体事而无不在。言心理流行,脉络贯通,无有不到。苟一物有未体,则便有不到处,包括不尽,是心为有外。尽私意间隔而物我对主,则虽至亲,且未必能无外矣。^②

朱熹进一步指出只有当心包容了所有的事物并渗透到它们之中,仁才能得到完全的表现。在这里仁既是内在的也是超越的,因为仁是“爱之理,心之德也”^③。作为心之德,仁能经由内在的自我转化,如极力对己以诚信,而得到实现;作为爱之理,仁只能经由学习而获得实现。并且因为爱之理为人性所固有,为学的最终目的就是使人心与人性中的理融会贯通。当这种融会贯通一旦完成,太极就得到了完全充分的呈现。这样人也就成为他应该成为的那种人了。

朱熹企图借对心和理的概念作更精致、系统的阐述,而使自我实现这一棘手的问题有所解决。他的非凡尝试,给我们带来一些颇令人困惑的问题,其中的许多问题仍在当代研究儒家学说的学者中热

^① 朱熹:《仁说》,收于《朱子文集》,卷六十七,20页。陈荣捷:《资料书》,593页。

^② 朱熹:《朱子全书》,卷四十四,12页下。陈荣捷:《资料书》,629页。

^③ 朱熹:《论语集注》,第一章,《论语·学而》第二章之注。

烈地讨论和辩论着,对这些问题的看法至今还有很大的分歧,我们只要举出一个例子就能说明这一点。理和心之间真正的关系是什么?朱熹认为理是人性所固有的,但实现人之真性质(理)的自觉努力得借助于心的作用。然而心又必须经历艰辛的自我净化过程才能被确立为自我完善的真正动力,因为心是一个精致的东西,它不是由理而是由气构成的。如果心有意愿要实现人性之中的太极,它就必须把自身从只是心理、生理的实体转化而为道德的和本体论的存在。这样的转化不仅要依赖于内在的自我修养,同样也要依赖于既有道德价值的内化,而此内化过程又须经由不断的和累积性的学习而完成。这样,我们面对的是一个静态的理和一个动态的心;前者是人之真性,而后者只有当它借助于自我努力而得到净化时才能成为真正具有人性的。当然我们还是可以认为朱熹最终借助了人在精心设计的所学中所成就的修身而将心与理连为一体。但从本体论的角度来讲,不可否认地,朱熹把人自我实现的最终基础和他实际的能力来源割裂开来,使他多少背离了前儒之道。

陆象山(名九渊,1139—1193)反对朱熹把心和理分裂为二的二元论倾向,提出了“心一也,理一也,精义归一,至当无二”的论点^①。他进一步指出理是心固有的,人心是整个宇宙的缩影。因此他说“宇宙内事是己分内事,己分内事是宇宙内事”^②。孟子认为心不仅是人的道德可臻于完善的基础,也是人在精神上与宇宙达成一体的基础。依循孟子的这一学说,陆象山认为:“只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。”^③

遗憾的是,陆象山从未把自己经验性的洞见发展成一个较均衡的哲学主张。事实是他对哲学争辩本身少有兴趣。这样我们就可以

^① 陆象山:《象山全集》,卷一·3页下。陈荣捷:《资料书》,574页。

^② 同上,卷二十二,5页上。陈荣捷:《资料书》,580页。

^③ 同上,卷三十五,10页上。陈荣捷:《资料书》,585页。

完全理解为什么有历史意义的“鹅湖之争”并未在朱熹和陆九渊之间建立一持久的友谊关系。而且,由于背后有禅宗这一充满情绪的论题牵涉在内,有收获的对话从未在这两个思想家之间出现过。否则12世纪中国哲学发展的一般方向可能就会有所改变。

尽管宋明理学传统中存在着这些张力和冲突,然而在所有的宋明理学家中最终似乎还是存在着某种共识,即人是一个道德的存在,他经由自我努力把自己的人类感性伸展到宇宙中所有的存在物上,从而在世界之中实现其自身并成为这个世界的一个组成部分,其意即为他的自我完善必然体现整个宇宙的完善。如果我们以这种观点来看朱、陆之间的争论,那么他们之间的“张力”和“冲突”,实际上反映了宋明理学关于人的这个概念充满着内在的动力。这种动力,依我的浅见,在王阳明(名守仁,1472--1529)的著作中得到了最充分的表现。

研究中国传统思想的学者普遍地认为,陆象山的理想主义预示着王阳明的理想主义之出现。虽然陆象山关于人的思想对王阳明有很大的启发,但是,从渊源上说,王阳明是从朱熹思想中的问题开始的,并且他从未自觉地背离过朱子的哲学。我们也应该指出,从朱熹、陆象山的时代开始到王阳明以宋明理学发言人的姿态出现,宋明理学已有三百年的发展历史。虽然我们很难在元朝和明朝初期,指认出在思想的独创性上堪与上述宋代大儒相比的理学家。然而,在宋明理学这一时期之中,我们还是相当容易地看到一些德行足式的儒者相继出现。这些儒者身为各自时代的精神领袖,都积极从事于他们自己伦理生活的培养。他们以毕生的追求与努力,证明了儒家的理想:人借自我努力可臻于完善。我认为,没有这些大师们的坚持不懈的努力奋斗,宋明理学传统在王阳明“能动的理想主义”中的复兴简直是不可想象的。这些大师中较为著名的有元朝的许衡(1209—1281)、吴澄(1249—1333),明朝的薛瑄(1393—1464)、吴与弼(1391—1469)、胡居仁(1434—1484)、陈献章(1428—1500)等。

四

总结我关于宋明理学中“人”的观念研究,最好办法莫过于援引王阳明自己的话。根据前面的讨论,我们或许能认为王阳明在说下面这番话时,他不仅是以自己内在经验所具有的心理实在(psychological reality)为根据,也是以一漫长而持续不断的文化遗产所具有的“历史真实性”(historical actuality)为依据的。他说:

大人者以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉……大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是。其与天地万物而为一,岂惟大人,虽小人之亦莫不然,彼愿自小之耳。是故见孺子之入井而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也。见鸟兽之哀鸣,殷棘而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也。见草木之摧折而必有悯恤之心焉,是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也。见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉,是其仁之与瓦石而为一体也。……^①

在这里,王阳明的“大人”可以被理解为是最可信、最真实、最真诚的人。这样的人既不被命定为不同凡俗的人,也不被赋予某些超人的特质,在本质上他也是一个平常的人,以海德格尔“此在”(being there)的意义生活在这日常的世界之中。但他是借着持续不断地体验和肯定自身中真实的人性,而能对他基本的“设计”抱着忠实的立场。这样做他就把自己转化成一个精巧的人的实在,并且成为宇宙中最有感性的生物。用孟子的话说,他的特性在于他最先获得了我们人心之所同。因为他毕竟是人类中的一员。事实上,“大人之能以

^① 王阳明:《大学问》,收于《王文成公全书》,卷二十六,1页下。陈荣捷:《资料书》,659~660页。

天地万物为一体也，非‘意’之也，其心之仁本若是”。在这里我之所以强调“意”这个词，是要指出王阳明对两种活动之间的差异有所暗示。这两种活动一是有意识、有目的的，为一不可实现的人类理想而奋斗的努力，一是人类结构之中本有的自然、及自发的感情。这样，“大人”的出现就不只是历史上的一个事件和社会中的一出戏剧，它基本上是对人性默认的行动。

六、从宋明儒学的观点看“知行合一”

哲学作为心的自然功能，是人类行动中独立自主自足、不能减损的领域，它制定自己的法则，发展自己的方法，选择自己的课题^①。然而哲学，作为对存有深层结构的根本探讨，必须触及人类经验的全部实在。因为哲学的功能在于借创造新的、钻研旧的、对人类意识所有层面的洞察来增进人的智慧。这样设想的哲学就不只是批判性的调查；而是借助于沉思和逻辑的推导，对真理作精神性的探索。

这样的探索就不只是牵涉到个人的认识官能，也牵涉到他的全部存有。事实上，在东方思想的主流中一直存在着这样的认识，即认为哲学行动的本身即是一种宗教性的活动，它必然导致：整合了的人格、增强了的社会良心、深化了的道德承诺等这些价值的创立。因此哲学化的活动就是精神自我修养的一种形式。进行哲学思维不仅要考察个人存有的基础，同时也要强化人的精神。

实际上，在柏拉图的神秘元素中，在圣·奥古斯丁(St. Augustine)、斯多噶派(the Stoics)、中世纪圣徒、帕斯卡(Pascal)、克尔凯郭尔(Kierkegaard)的著作中，在现代哲学家如马丁·布伯(Martin Bu-

^① 见韩布夏(Stuart Hampshire):《心灵之自由》(Freedom of Mind),收于其著《心灵之自由及其他论文》(Freedom of Mind and Other Essays, Princeton: Princeton University Press, 1971), 3~20页。

ber)、加伯利尔·马塞尔(Gabriel Marcel)和马丁·海德格尔(Martin Heidegger)的著作中,我们都能看到这同样的取向。根据东方的经验,不论它是印度教、佛教、道教或儒教的,上述思想家似乎象征着全世界都在探索着一种哲学的智慧。这种智慧依马塞尔的话来说,“只有在下述的情况中可以被发现:人试着不围绕在一个中心的周围打转,来组织他的生活;相反的,他努力关照那些维持他自己存在密切相关的所有事物,来组织自己的生活;其他的一切,他都认为是外围的、次要的”^①。

当然,这并不是哲学思考的惟一的方法。事实上,在英国和美国,大多数从事哲学专业研究的学术中心,这种独特的方法,即便还未完全被哲学系弃之不顾,它也已经被贬抑到从属地位好多年了^②。这样,我们在此提出这样的问题或许是适宜的;这问题就是行动哲学最可靠的方法是什么?除非现代的哲学家们有意识地要对人类历史中伟大的精神传统保持着一种漠不关心的态度,那么把人类悠久的文化遗产作为创造性思想的基础,而不只是作为批判分析的材料,再强调这种看法的重要性就是有意义的了。

如果我们承认伟大的精神传统在今天的世界上、在现代哲学“思想着的思想”^③中(*pensée pensante*,这是借用布劳德[Blondel]所杜撰的词汇)有重要的角色扮演,那么不仅是为了批判地赏识历史上的智慧,也是为了批判地赏识我们自己从事哲学活动的方法,我们来研究这些传统中的创造性的思想就是绝对必须的丁。因为这种哲学思考的方式包含着一种宗教上的承诺,为了把它与对宗教的哲学研究区别开来,我们将称它作“宗教性哲学”(religiophilosophy),关于

^① 马塞尔(Gabriel Marcel):《探索》(*Searchings*, New York: Newman Press, 1967), 39页。

^② 当然,我们可以说以分析日常语言的形式从事哲学工作,或许也会有深刻的宗教意义。然而,很可以设想的是许多哲学家忙于语言分析的工作,其意图如果不是作为精神自我转化的一种形式,就是作为心智训练的一种形式。

^③ 引自马塞尔书,31页。

这个术语,我们暂且对它下这样的定义:它是经由训练过的反省,探寻人类的洞识以达成精神的自我转化为主要目标。这样界定的宗教性哲学,描述了所有主要的东方历史传统中哲学活动的性质及功能。此外,它也真实地呈现了犹太教、基督教和伊斯兰教中的神学思想。我们甚至也可以作这样的暗示:宗教性哲学,作为从事哲学活动的一种方法,是现代欧洲一些主要思想家们所正在散布的新预言^①。

二

儒教作为宗教性哲学,它所追求的是“立人极”^②。它主要的关切是研究人的独特性从而去理解他的道德性、社会性和宗教性。虽然这样的研究必然地牵涉到对心、性这类问题的批判理解,但它的主要任务是在探究怎样成为最真实的人或成为圣人的问题。从儒家的观点看来,如果一个人在真诚地研究如何成为最真实的人时,他本人只是扮演一个纯粹超然的调查者的角色,不牵涉到任何个人的承诺在内,这就是不可思议的事了。因为儒家的成圣之道是以一个信念为基础的,就是人经由自己的努力,是可以臻于完善的。这样,作为修身形式的自我认识,也就同时被认作是一个内在自我转化的行动。事实上,自我认识、自我转化不仅密切相联,而且也是完全结合成一体的。我试图极据宋明理学的观点来对这一洞识作一探讨。

从历史上说来,宋明理学是中国在 11 世纪到 17 世纪之间的一

^① 如果我们取宗教性哲学的广义,它也可包括旁提(Merleau Ponty)和萨特(Jean Paul Sartre)的哲学。因为他们哲学所拟想的那种社会政治总体化而言之就是一种最大程度的精神转化。

^② 参考这个概念在《易经·乾卦》传注中最早的出现,及其在理学中发展,这点体理于周敦颐《太极图说》(《周子全书》,第一、二章,4~32页)。有关这个论题的概述,见拙作《宋明儒学的“人”的概念》,收于《东西哲学》(Philosophy East and West),卷二十一,第1期(1971年1月),80页(上,81页)。

个精神传统^②。它可以被看做是针对禅宗佛学和道教的挑战,而其本质上是在儒家价值取向的社会中所发展出来的思想上的回应。宋明理学家在儒学衰落的几个世纪之后,经历了一个漫长、艰辛、寻找新精神认同的过程,在此过程中他们汲取了许多佛教和道教的价值。详细论述宋明理学家们思想吸收的性质不是本文的目的。但我有必要指出一点:尽管宋明理学曾努力从别的精神体系中汲取灵感,但它仍是一个对古典儒学思想的创造性改造,而不是“三教”合一的思想高峰。

宋明理学的大师们宣称他们所遵循的仍是儒学思想的主流。可是研究中国思想的学者们对这一说法的确实性提出了许多质疑。许多论题仍在激烈的争论中,其中包括:周敦颐(濂溪,1017—1073)受到道教宇宙发生论的影响有多深?张载(横渠,1020—1077)的全体主义(universalism)中有多少成分是源自大乘佛教的悲悯思想?程颢(明道,1032—1085)的清静无为和打坐与道教及禅宗又有多密切的关系?陆九渊(象山,1139—1193)和禅宗、王守仁(阳明,1472—1529)和佛教、道教的关系又如何呢?甚至在程颐(伊川,1033—1107)和朱熹(元晦,1130—1200)的例子中,他们研究儒家思想的进路经常被认为是背离了,而非实现了古典儒学思想中的古代智慧。

我的主要目标不是想根据古典儒家学说中的精神取向来评判宋明理学的真实性(authenticity),而是要探索宋明理学思想本身的内在价值。因为真实性的问题与我将要探讨的问题中一般性理解是有联系的,那么我先表明一下自己在这个问题上的立场似乎是有益的。让我们先对古典儒学的基本问题作一简短的讨论。

^② 自从一些现代中国哲人,像熊十力(1885—1968)、梁漱溟(1893—1988)、以及冯友兰(1895—1990)等,复兴宋明儒学思想以来,一直有股持续的努力要以儒家的精神来重建中国哲学。唐君毅、牟宗三以及徐复观等人的作品是这样努力的典型例证。不幸地,他们的作品在香港及台湾之外鲜为人所知。陈荣捷在他的著作《现代中国的宗教趋势》(*Religious Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, 1953)中对这个学派的初期发展有导论式的介绍。

从哲学以及历史上说,儒学体现了一个非常复杂的精神现象,它所牵涉的范围很难予以简单的归类。甚至涵义广泛的术语像“宗教”、“社会哲学”和“伦理体系”等,都显得过分的狭窄而不足以包括儒学所关切问题的多样性。特别是在限制性的意义上来使用这些术语时,问题显得更为突出。例如,如果把儒家学说看做是一种宗教,而宗教意指一种刻意要超脱这个俗世的精神主义(spiritualism),那么儒家学说中社会性的整个层面就会被遗漏。如果把儒家学说成是一种社会哲学,那么它的主要关切,即自我与最概括层次的普遍性、或天的联系就会被忽略。如我们仅着重强调儒学修身的精神方面,那么它必然也容纳整个躯体领域完全自我实现的意图就将会被误解。另一方面,如果把儒学中的坚持人是一个社会政治的存在这种倾向过度夸大,那么它以与天地为一体的形式所呈现出来的自我超越的理想就会变得不可理解了。

因此,掌握儒学意图的深层结构是至关重要的。毋庸置疑,儒者的主要关切就是成为圣人,并且正如上面已经提到的,儒家的圣人象征着最可信、最真实、最真诚的人。从儒家的观点看来,成圣的最终基础和实际力量存在于人的本性之中,而此人性是为天所赋予,非为天所创造者。因此成圣的道路,就是一个以此时此地的人之存在状态为出发点,持续不断的自我转化的过程。这个过程是一个逐渐含摄的过程,是寻求自我结构与人的结构、与自然的结构、最终与宇宙的结构合为一体的过程。从更深层的意义上说,这个整合的过程自然地也就是一个证验的过程。当自我最终与宇宙或大我达到合一的时候,自我就更忠于自身的原初结构。

如果把这个过程仅说为是人意识的扩展或精神性自我的发展,那就是一种误解。根据孟子的说法,“践形”的过程是一个整体性的过程,它牵涉大体和小体这两者。大体是指使人成为人的内在固有的道德感情;小体是指使人成为动物界一员的那些基本的本能要求。“大”这个词是用来描写“大体”的,因为虽然内在固有道德感情“萌芽般”的开端是微弱的,然而当他们获得充分的培养,他们就会变成无

所不包的人的感受性。“小”这个词是用来描写“小体”的；虽然那基本的本能要求，如“洪水般”的力量十分强大，但如对它们加以适当引导，它们就可以构成个体自我不可减损的实在。因此，自我转化并不否认或轻视精神性，也不否认或轻视肉体性。自我转化作为践形的整体性过程，它帮助人们在他们活生生的具体性中成为一个整体性的人。归根到底，它就是一个人性化的过程^①。

儒家学说认为，人的真实意义应在人类学的结构之外去寻找。孟子对这个主张做了经典系统的陈述。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”^②在这里，“知”这个词并不仅仅暗指认识上的知，它同时也意味着感情上的认同或经验上的“体认”。孟子这段话中包含的内容表示了用一个“具体普遍”的方法去理解人的本体。确切地说，自我知识的具体途径被看做是最真实的，与宇宙达成普遍性合一的方法。用孟子的比喻来说，这就像一个人掘井：他对自身的基础认识得越深刻，他就越接近于那共同人性和宇宙创造性的泉源。这一思想在后来得到了进一步的发展^③。事实上，除非人超越了以自我为中心的结构，和自己的人类学结构，否则他永远不能完全理解人性本体论的意义。

如果人们同意这是古典儒学中基本的问题性(problematie)，那么宋明理学的哲学任务便可以被认为是对所谓的儒学经典中“内在层面”所作系统的反省。它所运用的主要方法既不是逻辑的推演，也不是分析的论证，而是一系列对基本文献经验性的接触，以便理解这些文献的本意。这里，哲学创造性的呈现不在于能够以数量有限的前提来构建概念。相反，它的显现在于能够把广大悉备本体论的洞

① 参见《孟子·告子上》第十五章。英译见刘殿爵译本，168页。刘殿爵的导论是一篇精彩的有关孟子精神取向的介绍。

② 《孟子·尽心上》第一章。英译见刘殿爵译本，182页。

③ 这样一个立场的古典陈述可见在《中庸》，第二十三章中看到。英译见冯友兰，《中国哲学简史》(A Short History of Chinese Philosophy)，卜德译，(New York, Macmillan Co., 1948)，176页。

察和眼前日常的事务相联结,以便以一种动态的方式,将个人此时此地的具体存在,和个人对整个宇宙最概括性的领悟整合成一体。当然,这种诠释隐含着这样一个假设,即认为《孟子》、《中庸》、《易经》等书中的神秘成分都是古典儒学思想中的可靠著作。我很清楚,这种假设并不是无可辩驳的,但就现存有关这个问题的学术性研究而论,似乎还没有什么充分的根据来证明其他的看法。因此,为了回答关于宋明理学大师们自称是遵循儒家思想主流说法是否确实的问题,我建议我们借着经常与宋明时期的主要哲学家进行“对话”,来加深我们对古典儒学思想中一些关键问题的理解,并扩展我们对这些问题的认识。如果我们必须对他们思想的“真实性”作出判断,我们就不能误解他们的思想意图。^①

为了根据宋明理学的思想来反省儒家学说中这种特殊的洞察力,我将着手处理三个基本问题:(1)立志的结构,(2)知行合一的思想,(3)诚的概念。我希望这样的讨论会让我们清楚地认识儒学思想的内在层面,而此内在层面的澄清又是研究宗教性哲学复杂现象的可行途径。

三

立志的结构类似于克尔凯郭尔(Kierkegaardian)所谓存在的决断之结构:它是一个要求终极责任的基本抉择;它是一种影响个人存有中所有层而的质的变化;它是一段要求经常“重新肯定”的持续过程。但是,因为儒家的成圣之道与基督教的得救之方在基本的取向上是有区别的,所以,这样的类比必须适可而止。

^① 在过去的几十年中,许多学者都有心从事严肃的有关古典儒家思想的“真精神”的研究。他们之中有的用了文本分析(textual analyses)的方法去发掘孔、孟话语的原意。然而,他们有心的努力而企图对萌芽期的中国思想有一客观的理解,这一直受到清代学术精神和欧洲汉学烦琐精神所影响。如果我们必须对宋明儒者有关古代儒学的诠释作出判断并考察这些诠释的可靠性,最要紧的是我们在思想上能达到一较高层次的复杂性。只有在那时我们才能批判地分析新儒学者在哲学上的先决条件。

对儒者而言这个基本的选择是指向人的内在本性。如果人不只是外在化、生理、心理、社会等状态的集合体,那么为了建立他精神上的特质,一个有意识的抉择就有了必要。这就是为什么孟子主张每一个人要先立其大者的原因,这也是为什么宋明理学家(特别是周敦颐 and 陆象山)坚持“立人极”的中心地位的原因。

儒家思想中质的变化不同于基督教中质的变化,它不是非此即彼(either-or)式信仰的飞跃,而是既此又彼(both-and)的向自我的回归。当孔子在论语中说“吾十有五而志于学”时^①,他是在描述他早年对自我转化的责任。求学的决定,按其古代的意义是指从事于自觉(自我转化)的活动,象征着个人生活方向上质的变化^②。正如荀子(公元前298-238)戏剧性地指出的那样:“学至乎没而后止也。故学数有终,若其义则不可须臾舍也。为之人也,舍之禽兽也。”^③这样的学习是一个有意识的企图,企图把个人本身从一个仅仅是心理生理的成长状态转变为一个道德性宗教的存在。这样的变化是一个质的变化,因为它试图从一个片面人或“小体”的自然成长转变为完全整合了的的全人或“大体”的有意义之存在。在这里有必要重申一下前而提出的论点,即儒学认为道德宗教的存在必然包含个人生理心理成长的实现,因为它是向真实自我的回归,而这个真实的自我,“既”包含着“大体”,“又”包含着“小体”。

自相矛盾的是,不论是基本的抉择还是质的变化,其在人生命的历史上都不只是一个孤立的瞬间。因为儒学不是一种启示的宗教,所以“立志”与其说是对超越对象的神秘感受,不如说是对内在自我启蒙的体验。因此,它所包含的永不终止的过程并不采取与“完全的他体”(wholly other)进行对话的形式,而采取自我辩证发展的形式。

^① 《论语·为政》第四章。

^② 新儒家的诠释似乎是受到了佛教的影响,但许慎在《说文解字》中,对“学”的解释就是“觉”。这可能只是说明这两个字之间在语音上及语源上有相似之处,但也有强烈的迹象显示这两字之间也有语义上的关联。

^③ 《荀子》,第一章《劝学篇》。

《大学》所引用的商汤(约公元前 1751—1739)之铭说:“苟日新,日日新,又日新。”^①因此,立志既是一个单独的行动,也是一个持续不断的过程。作为一个单独的行动,它是如此地动摇了个人世俗存在的基础,以至于个人能够达到自觉的更深层次。作为一个持续不断的过程,它在持续自我实现的努力中重新肯定了个人存有的基础。

进而言之,立志的结构还牵涉到一个可以称之为时空的层面。这个层面是由难以言说的儒家的“时”的概念来象征的。儒家认为,立志或作存在的决定,并不是使自己“脱离”个人所处的具体境遇;确切地说,它是不断更新的努力,使自己和个人活生生的具体性发生有意义联系的社会政治条件。如个人家庭事务、社群责任或社会义务等,都是个人此时此地真实存在的合法成分,因为只有个人基本的人际关系脉络中,他才能用经验性的术语说,决定从事自我实现的人性化任务。个人并没有脱离人类处境;相反,个人从人类处境出发,最终又回归到了这个人类处境。

作为人性化任务的一个组成部分,立志表示一个实现自我的未来行动,这个行动依赖于过去并且是个人现在拥有的力量所能达到的。立志的未来情势不是不明确或不可明确的计划,它主要是由未知物甚或不可知物决定的。立志不是一个自我否定的过程,而是一个自我实现的过程;它不是对人的真实的异化,而是与人的真实的协调。同样地,在立志的结构中,过去——所谓不可减损的人类情况——并不必然地把一系列无意义的限制强加于个人的行动之上。相反它提供了方法,使个人得以在现有的能力之中具体地整合并且实现人类的价值。结果,立志便是一个现在的行动,这一行动把过去“已经验过的必然性”及未来创造的自由联系在一起。

^① 《大学》,第二章。

四

正如孟子所指出的，“夫志，气之帅也”^①。心指向哪里，气就跟到哪里。的确，孟子告诫我们因为心的方向也许会受到身心气质的影响，所以我们就得培养我们的气，使之隶属于心。然而，志和气的互动实际上意味着心的统帅有其内在力量。所以，如果当心指示一定的方向，而人的整个躯体结构却并未受其影响，那便是不可思议的。因此立志同时牵涉到认识的和感情的两个层面。这样就把我们引导到了知行合一的思想上。

从语源学上说，“知”是指认识的能力，“行”是指行动的功能，而“合一”则意味着两者或是统一或是同一的。虽然“知行合一”是由王阳明在1509年才赋予了明确的涵义，是他切实地实行朱熹格物学说的结果^②，但知行合一这一思想可以被认为是整个儒家学说的中心思想。根据朱熹的看法，成圣之道牵涉对潜藏在所有事物（包括思想上的观念、自然现象、人类事务等）底层之理的觉察^③。从理论上说，如果心得以完全净化，个人就能充分地理解自己性中的固有之理。然而实际上，在他的心能够对作为所有事物“存在基础”（ground of being）的理豁然贯通之前，每一个人都必须要经历过一段渐进的、艰辛的、并持久的精神获取过程。王阳明赞同朱熹的思想：自我转化需要学习，但他却怀疑心和理的可分性。如果人心对人之理的理解不采取一种统觉（apperception）的形式，那么人的自我认识就不得不走弯路，以便在外界寻求客观真理。然而，王阳明问道：我们果真能从格物之理中得到行动的指导原则吗？我们必须在自然现象中寻找内在的自我特质？总之，人的结构是否在某种程度上对自我的知识无能为力，而为了弥补这一点，我们必须要把外在的成分内化呢？

① 《孟子·公孙丑上》第二章。刘殿爵译本，76~78页。

② 参照《阳明全书》，卷三十二，页七上一八下中之年谱（四部备要本）。

③ 有关这一概念的一般性讨论，见陈荣捷：《宋明儒学理的概念的演进》（The Evolution of the Neo-Confucian Concept of Li as Principle）收于《清华学报》（*Tsing-hua Journal of Chinese Studies*）卷四，第2期（1964年2月），123~142页。

经过长期而辛苦地对这些问题的思索——王阳明称这段思考过程为“百死千难”^①——他终于认识到成圣(最可信、最真实、最诚实的人)决定的本身就是圣人品格的根本,从根本上说它是成为圣人的必要和充分的基础。事实上,如果人被认作是自我转化和自我实现的动源,那么成为圣人的决定恰恰就是每个人在开始任何形式的学习之前就应当具备的。这一思想在本质上是与孟子的“先立乎其大者”的主张是可相比拟的。寻求大者以为学习的先决条件,这绝不是否定或贬低考据性研究的重要性。然而,这样做确是在强调成圣之途径是从内在的决定开始的。若无内在的决定,学习就会与自我实现的任务毫不相干。

我已经指出,作为内在决定的立志既包含有认识的层面也包含有感情的层面。当然,正是“知”把人在未来应处的境遇投入理想状态中。但“知”并不只是认识的“知”。作为一个内省的形式,它也同时把人当下的存在,转变为投向未来理想的存在状态。事实上,这个决定是“知”正因为它是一种转化性的自我反省。同样,这个决定也就是“行”,这个“行”记录着人存在的处境并影响着人生的所有层面。然而,作为反省思考的实现,“行”并不是任意的行为。因此,这个决定是“行”正因为它是一种有意识的自我肯定。没有太多经验性意义的纯思辨思想,或者没有太多思想价值的瞬间行动,永远不能成为内在决定的组成部分。这样,促成个人存在产生重要变化的“知”,和为个人的知觉带来新的深度的“行”,在内在决定的结构中形成了一个统一体。

这样构思的知行统一既不是一个成就的状态,也不是一个向往的理想。正如王阳明所说的,这个统一是人在作内在的决定,并转化及改善自身的过程之中,知行两者的“本性”。用阳明自己的话说就

^① 参见《阳明全书》,卷三十三,16页下。

是“知是行之始，行是知之成”^①。事实上“知是行的主意，行是知的工夫”^②。这样，知、行的不可分割不只是一个折中的权衡之计，而是对知行的真实本质的描述。如果我们考察一下知行的“本体”（本来结构），我们就一定会清楚地认识到：“不知不足谓之行，不行不足谓之知”^③。在这里知的真正本质，可在它对人的行为所产生的实际转化作用中发现。同样，行的真正本质可以在它对自我知识所提供的实际深刻化的效果中发现。因此，要认识人性，不仅是去获得一些关于它的客观知识，还必须相应地去实行这些知识。这样，行就不仅是改变外在的世界，而且也是深化和扩充自我的知识。

“知行合一”并不是意味一个封闭的系统。内在决定，既是行动也是过程，它总是动态地与个人亲身面临的生活处境互相联系着。如果个人脱离了他在其中意识到真实自我的道德社会的脉络，那么自我知识就永远不能得到证验。儒者进一步主张，除非在人际关系的网络之中，否则真实的自我就永远不能充分完全地获得实现。正如《大学》所主张的那样，修身必然地要导向共同的价值诸如齐家、治国、平天下等^④。王阳明的下述论断就暗示了这种方式，他说：“大人者以天地万物为一体者也。”^⑤“大人”能做到这一点，不是由于他任何刻意的努力，而是由于他的本性使然。如果一个人达不到这一点，那么他就应该学习伟大射手的例子了：“失诸正鹄，反求诸其身。”^⑥虽然这并不是说一个人被注定着要去孤独地走这自我实现的具体道路，但它至少意味着承担这一旅程的重任在于个人。曾子是孔子的

① 参见《阳明全书》，卷一百三上一下。有关王阳明《传习录》的英译，见陈荣捷：《王阳明传习录及其他新儒学作品》（*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York: Columbia University Press, 1963），11及30页。

② 参见，陈荣捷书，11页。

③ 同上。

④ 《大学》，第一章。

⑤ 《阳明全书》，卷二十六，1b页。

⑥ 《中庸》，14页。

最忠实的弟子之一，他非常地关心他的重任，以至把自己的生命旅途形容为“如临深渊，如履薄冰”^①。这个旅程上的每一步都需要内在的决定，而此内在的决定，既是知也是行，是接近人的本体论的惟一通道。

于是，我们就遇到了沟通(communication)这一关键性问题。

五

在第二部分中，我把“践形”描述为一个整体的过程，它既牵涉到“大体”，也牵涉到“小体”。我还指出，在这里，自我转化既不否定或忽视精神性，也不否定或忽视肉体性。孟子说：“饮食之人无有失也。则口腹岂适为尺寸之肤哉^②？”如果“小体”包含着人的身体组织的全部结构，那么大体的包含性更必定如此。孟子又指出，心的培养必然的“睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”^③。只有在这个意义上，孟子又进而说道：“形色，天性也；惟圣人，然后可以践形。”^④

然而，在这里应该指出，践形作为个人身体的完全实现不应只局限于人类学的结构。吊诡的是，人只有超越了人类学的限制，他才能完全充分地实现自己的人性。这就使我们想起了孟子的“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”的观点^⑤。这一观点在后来引起了很大的争论。为了说明这一点，我将对宋明理学家如周敦颐和刘宗周(念台, 1578—1645)关于《中庸》“诚”的概念作一番探讨。

首先，应该指出英语的 sincerity 一词不能充分表达出中国字

① 《论语·泰伯》第三章。事实上，曾子是引用《诗经》来说明他的论点：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”英译参见韦利译：《论语》(The Analects of Confucius, London: Allen and Unwin, 1938), 133 页。

② 《孟子·告子上》第十四章。刘殿爵译本, 168 页。

③ 同上,《尽心上》第二十一章。刘殿爵译本, 186 页。

④ 同上,《尽心上》第三十八章。刘殿爵译本, 191 页。我相信,如果我们不把天误解为具有神人同形的意义,则它很能传达中国字“天”的意思。

⑤ 同上,《尽心上》第四章。刘殿爵译本, 182 页。我把 true 改为 sincere。

“诚”的内涵。从语源学上讲，“诚”也含有完成、实现或完善的意思。英文 sincerity 一词的含义如诚实、真实及真理也包括在“诚”这一词之中。然而，因为“诚”只含有褒义，所以不能在贬义上使用它，如建立于个人观点之有效性上的坚定信念（比如说：“他是个毫不掩饰而又残忍的暴君”）。但为了方便起见，我将在这特别的语境中使用——有时误用——sincerity 一词来叙述儒家的观点。

因为儒家学者坚信成圣的终极基础和实际力量都存在于人性之中，所以最终来说立志的行动就是一种内在的自我转化。因而人的一个界定的特征，就是他拥有把自己从常人的存在转变为圣人存在的需求和力量。进一步说，因为内在的自我转化实际上是一个自我净化和自我证实的过程，用张载的话说，只要他不息于仁那么他就可履行他作为人的最高职责^①。同样地，一旦自我转化的过程停顿，人就逐渐地不成其为人了。用程颢的类比喻说，这就像四肢的瘫痪。当要求进一步自我实现的敏感性变得麻木不仁，那么他的人性的范围和深度都必然地要受到限制^②。这个限制的极端形式，用中国俗话说就是“行尸走肉”。这种看起来很天真的主张，是以对人性在存有论上的洞察为基础的。

按照《中庸》所言，人的诚之本性是天所赋予的；遵循人性的真实就是真实的道，培养这个道就是教之本义^③。因此与天人接触的基本途径就应在人自身的结构中寻找。完全外在于人之结构的超越实在既是不可思议的，也是与人的终极关怀毫不相干。吊诡的是，人只有经由这个“人性化”（humanization）的过程才能够超越自身，而在此特别的脉络中，这个人性化的过程即是指复归于人的诚的本性。当然这里人们也许会提出这样的异议，为什么人首先应该要超越自身？这个异议的答案就在儒学的基本问题之中：如果人不超越自己

① 张载：《正蒙》，第六章。

② 程颢：《二程遗书》。

③ 《中庸》，第一章。

人类学的结构,那么从人的最诚实的意义上说,他就不能完成他作为人的计划。事实上,“诚者,天之道也;诚之者,人之道也^①。”圣人,作为最诚实的人,是“从容中道”的^②,因为他已经与天合而为一了。当一个人还未完全与天合一时,他就必须努力去“择善而固执之”^③,以做到诚,从而完全地发展自己的人性。

《中庸》进一步指出:“诚”必然导致“明”,而“教”的基本任务则是注意使“明”最终导致“诚”的产生。^④

明,基本上是认知的一种,它应在“诚”的转化功能中找到一个落脚点。而转化功能存在于“诚”之中,这一点可在《中庸》的下列论述中看到。

唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。^⑤

这段引文包含着这样的主张:绝对诚实的人,就是那经由内在的自我转化而完全实现自身的人。这样的人被认为是具有把自我实现的任务扩展到宇宙中去的力量,因为绝对的诚实(可信、真实、诚实)需要具有实现、完成和改善人的真实本性的能力,而从存有论上说,这里所指的真实本性意味他人的性、事、物的性及宇宙的性。

在这段语境中有一点值得注意:自我转化的行动和诚的状态被认为是不可以分离的。做到诚实就是经由自我转化而实现自身;使自己从事于自我转化活动的同时就是诚的必然表现。因为自我转化是一个蜕变(becoming)的过程,而诚通常被认为是一个存在的状态,

① 《中庸》,第二十章。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上,第二十一章。

⑤ 《中庸》第二十二章。

这意味着蜕变和存有之间的一般区分在这里就不再适用了，把人界定作是一个自我转化和自我实现的动源，就是用他的蜕变(becoming)过程来描述他的特征。

只有在一种非常特殊的意义上，儒家的这一立场才能说是人文主义者的立场。仁者，作为人性的最诚实表现，必须也能够实现万物的性，并能赞助天地之化育功能。如果一个人不能够超越他的人类学结构，当然更不用说去超越他的自我主义者的结构，那么他的自我转化将仍停留在初步阶段。除非个人能实现万物的性从而达到与天地相参，那么他的自我实现就永远不可能完成。在这个意义上，我们可以说人性蕴涵着对自然世界——事实上，对宇宙——福祉的深沉关注和重大的责任。

根据前而的讨论，我们似乎可以说“诚”拥有自己的动态性。它试图用一种促成自身实现的方法来重新安排外在的世界。这样构思的“诚”象征着创造性本身的神秘工作。《中庸》说道：

诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。^①

当然，这或许很可以被解释为至诚的圣人神秘的经验，然而《中庸》接着又指出，“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物”。^② 这样的“诚”既是使事物的存在成为可能的创造性过程，也是使万物真相最终有所依托的存有基础。

实际上，圣人的神秘经验本身就是“诚”的表现。因为“诚”作为一个超越的实在就是“天之道”，“天之道”可以经由人有意识地努力去为“诚”，即经由“人之道”而实现。圣人，因为已完全地与天达到了统一或同一，所以他就能超越人类学结构的限制而体现出最真实的

^① 《中庸》第二十三章。

^② 同上，第二十五章。

人性，并参与了伟大宇宙变化的本身。用《中庸》的话说就是：

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天！苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之。^①

圣人能够执行这样的任务，不是因为他具有某种超人的天赋，而是由于他对自己人性的完全信任。虽然诚是一个超越的实在，但它的创造力从未停止在人性内在层面中发挥作用。由于人性是天赋的，所以诚的创造力量是人的结构本身所固有的。总之，学习如何做到诚就是企图成为真实的人。因为人性从最终的意义来说就是诚的最完全表现。所以，圣人只是以他所具有的人性参与宇宙的创造。由于具备至诚，因此圣人以宇宙创造性的精神成其为人。人性之能承担这样的一种创造性层面工作，其根源仍在诚本身的特性之中。《中庸》道：

故至诚无息，不息则久，久则微，微则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。^②

儒学中的这种“具体——普遍”的进路或许能概述如下：如果一个人有意要成为一人真实的人，那他就必须立志成为一个完人，这意味着人的肉体性和精神性的共同完成。作为内在决定的立志既是知也是行。我们只有在知行合一之中才能发现内在决定的真正性质，因为自我实现的根基正是人类结构中所本有的。然而，自我实现并

^① 《中庸》，第三十二章。

^② 《中庸》第二十六章。

不是个体化的过程；它主要是一个普遍沟通的过程。一个人越是能深入到他本体的深处，他就越能超越他的人类学结构限制。这种反论之所以成立的根源在于儒者的一个信念，即人真正的性质和宇宙真实的创造性都是以“诚”为“基础”的。当一个人，经由修身，成为至诚时，他就是一个最真实的人，同时他也就参与了宇宙转化的功能。他这样做是要充分地发展自身的人性。

七、内在经验：宋明儒学思想中的创造性基础

加伯利尔·马塞尔(Gabriel Marcel)在《创造的诚信》一书中指出：

现在的问题与其说是一个建设性的问题，不如说是一个发掘性的问题；哲学活动现在被认为是深入钻研的活动而不是建构的活动。我越深入地考察“我的经验”及钻研“我的”、“经验”这两个词的隐含意义，我就越深切地认为有一群特别的思想是我的系统，而我可称之为我所拥有，这样的观念是不可取了。认为宇宙能被包含在一套（严格说来多少是关联着的）公式的假设似乎是荒谬可笑的。^①

当然，马塞尔之所以反对把建构那种以漠然的态度论辩而成的观念系统，看做是哲学探讨的合法形式，必须从他自认为是“新苏格拉底派”哲人的角度，并以宗教存在主义的背景（环境）加以理解。^②他强调内在经验的赤诚努力是对西方哲学主流的一个挑战，但这对

^① 罗思尔(Robert Rosthal)译：(New York, Farrar, Strauss & Co., 1964), 14页。

^② 虽然马塞尔在美国主要是以一个基督教存在主义哲学家而著称，但他本人却一再反对这样的名称。他比较喜欢人家称他是一个“新苏格拉底派”哲人。然而，就广义而言，马塞尔以及蒂利希(Paul Tillich)和布伯(Martin Buber)可以被称为20世纪宗教存在主义的主要缔造者。

我们试图理解宋明理学的思考模式却具有深远的意义。事实上,他询问的方向,特别是他关于“哲学是蜕变成思想的经验”之宣言,将有助于我们更充分地了解宋明理学传统中的“中心论据”。由于我们目前的讨论并不在提出比较哲学中的一个问题,我之所以提及这位才华横溢的基督教哲学家的观点,只是作为提出我目前研究课题的途径而已。

宋明理学家主要关心的是自我实现,在他寻求自我实现的过程中,他从未曾有过要专门为形而上学或伦理学本身建立一般理论的需要。或是出于自觉的选择或是出于疏忽,他没有从客体的角度提出有关什么是人、人为什么是如此的这类理论上的问题。他既不寻求也不建立逻辑的体系来论证他的生活哲学。他抗拒这样的引诱,即从他的精神觉醒中抽象出一套封闭的公式系统,他也拒绝把自己的道德感情隶属于外在化思想论证的模式之下。相反,他却着重培养既是自觉的途径又是与他人真实沟通的方法这种内在的经验。

这里使用的“内在经验”一词是要用来表示一组宋明儒学的观念。为了方便起见,我将把这部分讨论限定在一个相关的关键性概念中,即“体”这个概念上。“体”的直接意思是“体现”。由于“体”作为一个名词既是指人的身体形式也是指它的实体,所以当它被用作动词或形容词时,它经常表达牵涉到整个人的意思。应该指出的是“体”在其引申的意义上也可以意味着实在的结构和本质。但是本文上下文中的“体”,和中国哲学中的体用二分这个引起争论的问题无多大关系。它倒是可以和其他的一些词如察、味、认、会、证和验等组成复合词。有时它只当做动词用,与语尾助词“之”相连结。^①

这些不同复合词蕴涵着全面的承诺这个共同主旨,所谓全面的

^① 事实上,所有的用于本文语境中的词汇都曾在宋明儒学著作中出现过。这种“体”的特别用法也可以在《中庸》中找到。陈荣捷曾意味地把“体群臣”译成“把自己和全体官吏的福祉看做是一体”。见《资料书》,105页。关于原文,见《中庸》,理雅各译(Oxford: Clarendon Press, 1893), 第二十章。

承诺即是指整个“身心”的介入。这样，“体察”在其本义上是指对个人存有的深入考察，而不是对某个外在事物的彻底研究。同样地，“体味”严格地说来是不适用于任何一时的感觉。它只能限于那经由长期艰苦修身过程发展出来的那种“滋味道”。“体认”当然需要心灵的认识活动，但它所牵涉的不只是对某些外在事物的理解。由于在这特别语境中的理解活动要求一个持续不断的内化过程，所以，认为一个人可以真正地去体认，而他的生活方式却没有经过有意义的转化，这是不可思议的。

因此，“体会”是指经验地理解，好似个人亲自面临或遇到那些将被理解的东西。只是偶然地去认识一项客观真理，而没有使个人的自觉性变得更深刻，这当然不是用体会的方式去理解。因此“体证”不是指用一套被经验证实了的标准来证明一项原理的正确性。相反的，它却是指一种“证实”，即当一个思想的真理性在其中不能用逻辑的论证加以证明，而是必须用具体的经验在生活中实践它的真理性。然而，虽然只有那些已经调整了自己身心并足以尝试这种经验的人才能立刻承认它的意义，但这样的经验既不是神秘的，也不是主观的。同样的，“体验”是指个人整个存有都献身于一个理想或真理的意愿。事实上，这个词蕴涵着一种深沉而长久的承诺，以致它只限于用于“伟大的观念”，如生活、爱和美等。结果，当宋明儒学的大师提示他的学生去掌握他的学说的某一方面的惟一方法就是“体之”时，他在态度上是非常认真的。所以，在这些事件上，缺乏清楚表达立场的原因，并不是老师有意识地保持沉默以为一种教学的方法，而是他真诚地决心要保持这样一种传授性质之真实。

在宋明理学思想家的意识中，他们的主要任务既不是构造一个伦理学的体系，也不是分析一个形而上学的理论。他们认为，教育是显示个人通过修身学到知识的一个途径，而学习是体现个人身教内容的方法，因此，“教学相长”以及“身教”（相对于“言教”）被认为是学习的更好途径。结果，宋明儒学的思想家们就把他们的学问称为“身心之学”，而“身心之学”的意思也就是成为真实的人的途径。

把重点放在“如何”(“How”)的问题上,而不是放在“什么”(“What”)和“为什么”(“Why”)这类认识性问题之上,这个决定当然是有许多深远涵义的。然而,其基本的关切是避免把具有深刻人类意义的问题变为只是抽象思辨的对象。可以理解的,宋明儒学的大部分著作既不是就观念阐述观念的说明,也不是研究纯粹思辨问题的论文。确切地说,这些著作是关于精神探索和事件的记录。它们主要是采取对话、警句、反省、轶事、信函和诗的形式。即使在一些以仁为主题极其复杂的论文中,所强调的仍然是在经验性的理解上,而非论证的技巧上。这种隐藏在表达方式背后对个性的强调,促使宋明儒学家不仅用自己的头脑,而且还用自己的整个“身心”去思考问题。

用人的整个身心去思考,并不是去思考某些外在的真理。它是一种对个人生活性质进行察、味、认、会、证、验的方法。隐藏在这种反省之下的是一个挖掘和钻研的过程,而此过程必然导致人们对自我有一觉察:自我不是一个精神的建筑,而是一个被经验到的实在。王阳明指出当他的观念脱离了具体经验的基础(使这些观念得以有意义地组织成体系的基础)时,它们就变成了一堆空话。他说:

某于此良知说从百死千难中得来。不得已,与人一口说尽。只想学者得之,容易把作一种光景玩弄,不实落用功,负此知耳。^①

诚然,王阳明的“能动性的理想主义”并不是宋学主流的代表。它也不必然与明初思想家的哲学取向相一致,那些明初的思想家可以合法地被认为是程颐(1033—1107)、朱熹(1130—1200)学派的追随者。但是,在这里阳明所关心的问题似乎一直就是宋明儒学传统

^① 见《王阳明年谱》中,五十岁的第一月栏内,收于《阳明全书》(四部备要本),卷三十三,16页下。

中所有主要思想家关心的问题。事实上,这一时期中许多不甚出名的学者似乎也已经把身教的这方面内在化了。薛瑄(1389—1464)是明初的思想家,他把自己接触知识的方法描述为“实”。^① 因为,作为自我实现的过程而不是经验材料的累积,已获得的知识必须被牢牢地密封于人的整个存在之中。这种强调经验的学习与程颐把儒家学说整个传统都看做是实学的看法是一致的。^② 确实,曹端(1376—1434)关于养心的看法^③,吴与弼(1392—1469)坚持主张自律的观点^④,及胡居仁(1434—1484)献身于“敬”的实践^⑤,都显示了这样一个主要的关切,即内在经验是掌握他们学说意义的必备条件。他们都非常赞赏陆象山(1139—1193)对他学生的要求:在他门下学习之前,他们先要作关于有一存在的决定。^⑥

我们可以暂且把这种哲学思考的方法定义为“具体——普遍”的方法。^⑦ 一般都认为只有超越了特殊,才能把握那普遍的法则,要获取高层次的通则,思想就必须与具体的事物分离。要建构一个能具有某些普遍主张的定理,那么抽象的过程就是必要的。然而在这里,具体个人的内在经历却是概括论述的真正基础。并且只有完全地沉浸到人自身的存有之中,人们才能接触到普遍性的渊源。因此,孟子“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”^⑧的论断就是这种思想取

① 这个概念在薛瑄的著作中经常出现。例如,参见他的《读书录》(1751年版),卷二,8页;卷四,7页。

② 程颐的话为朱子所引,见于《四书集注·中庸章句导言》中。

③ 有关曹端对“心”的强调的例证,参见下列陈述:“事事都于心上做工夫,是人孔门底大路。”黄宗羲:《明儒学案》(四部备要本),卷四十四,诸儒学案上二。

④ 他对自律的献身在他的目录中有生动的说明。参见《康斋先生集》第一卷。

⑤ 参见王氏楙著:《居易录》(正谊堂本),卷八,4~5页。

⑥ 虽然陆象山一直被认为是“立志”这一观念的提倡者,朱熹也相当强调立志成圣的重要性,认为这是儒者追求学问的先决条件。参见钱穆:《朱子新学案》(台北:三民书局,1971),卷二,364~378页。

⑦ 依我之见,迄今这种研究取向分析最好的著作是牟宗三的《心体与性体》(台北:三民书局,1968),卷一,1~10页。

⑧ 《孟子·尽心上》,第一章。

向的经典表述。陆象山在评论孟子的这个论断时提出了他的惟一主张：“只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同。为学只是理会此。”^①

陆象山的这一论述，包含着这样一个信念，即认为个人的“内在经验”是交往的真正依据。它不仅是人际关系的最终基础，同时也是《中庸》所谓“赞天地之化育”的凭借。^②至此我们一直在讨论着的这个“内在经验”，既不是一种直觉主义，也不是唯我论的状态。它甚至也不是灵感的体现。事实上，这种很明显的对“主体性”的强调，与“克己复礼为仁”^③的思想完全不冲突。事实上，人必须超越自我(ego)，而且为了实现真正的自我(genuine self)，人有时甚至需要否认自己。因为自我控制、克服自己是获得内在经验的真实道路。这条道路普遍地向每个人开放，但每个人都应该具体地经过这条道路。

内在经验的培养，结果就是对自我认同的追寻。但是在宋明儒学的思想中，这个探索自身的过程一点也没有使人背离社会，实际上它却促使人参与可以称之为“志趣相投的社群”，或甚至是“自我人格的社群”中。在这样的社群中，个人不仅与同时代的人为友，同时也与古人建立起亲密的关系。王蕲是宋朝颇有名气的思想家，但他在下述的论断中就颇能捕捉住这种精神。他说：

尧舜禹汤文武之道相传若合符节，非传圣人之道，传其心也。非传圣人之心，传己之心也。己之心无异圣人之心，

^① 《象山全集》(四部备要本)，卷二十五，10页上。关于这段文字的英译，见陈荣捷：《资料书》，585页。

^② 第二十二章。

^③ 《论语·卫灵公》第一章。

万善皆备。故欲传尧舜以来之道，扩充是心焉耳。^①

鉴赏圣人之道不仅是要研究它的外在表现，如体现于经典中者，而且也要理解它的言外之意。实际上，如把圣人之意仅仅看做是外在的现象，那么我们就永远不能掌握它。我们必须在自己的心中品味圣人之意。事实上，只有在培养心的内在经验中，我们才能完全地领会圣人之道。当一个人与古人建立“神会”的关系时，那他就成了他们的代言人和代表。在执行一个活生生传承者的创造行动中，人疏通了精神上的同济以及暂时的同僚间的隔阂。

人们应当试图传承古人的思想（“心”），而非他们的形式或内容。如果我们只是模仿古人的形式，那我们就会像王良（1483—1540）那样：他竭力把自己打扮成一个古圣人的模样，结果只落得个“古怪”的名声^②。只有经过持续不断、积极主动的“内在化”的过程——这一过程等同于自我实现——一个人才能传递古人思想的意旨。就较深层的意义而言，古人思想的意图（向）实际上就是一个人被体验到的内在自我真实。在古人的挑战下，一个人能更完全地“证验”到内在自我的微妙意义。

由于古人的思想永远不能再现，那么就其真正的意义而言，传承的活动就意味着一种创造性的活动——当然不是无中生有，而是要深化个人的自我觉醒，使其性质达到可与古人的思想性质相比拟的程度。就此而论，每一次传承的本身即成为一个独特的事件，可以在特殊时空顺序中找出其位置。就是这些事件的累积成果才构成了所谓的大传统。要作为这样传统的一个构成部分，需要创造性的适应

^① 这段话见于王蕤给高宗的奏书中，而此奏书收于《宋元学案》（四部备要本）震泽学案（卷二十九）页下）中。自从黄宗羲在《宋元学案》中把这句话错认为是程颢给神宗奏书中的话后（《宋元学案》卷十三，15页），这段话就一直错误地被人认为是著名的宋朝思想家程颢所说。几部重要的宋明儒者语录选集也把这段话归之于程颢说的。关于这个问题的一般讨论，见钱穆：《朱子新学案》，卷三，300~301页和540~542页。

^② 《明儒学案》，卷三十二，6页。

和精神上的变化。这种创造性的适应和精神上的变化用宋明儒学的话说,就是一般所谓“变化气质”^①。

当“内在经验”被看做是创造性的基础时,那种从虚无之中建构某种哲学体系的手法,不管它如何“巧”,都不可能被认为是具有深刻意义的。当一些人类永恒的关切获得深刻而清晰的呈现,而此呈现又不是经过对抽象原则的反省,而是透过对具体的人类处境有洞识性的掌握所完成时,这才是思想上的伟大时刻。思想上的深刻,既然意指个人洞察具有体认传统真相的能力而言,这必然牵涉到一种强烈的历史感。

然而,具有历史意识绝非意味使自己像不变的实体一样受制于过去,而是要去发展创造的能力。这种能力不是在孤立状态之中发展的,而是借着与伟大历史人物的对话得以发展的,并且正是借助于这些伟大的历史人物,个人的作品才获得有意义的评定和适当的赏识。对宋明理学的思想家而言,现在此处所发生的一切不仅是个人智慧的表现,更是一项历史使命的完成,并历代相沿而成传统的复兴。创造性活动的成功,并不意味着告别,而是希望转述古人思想夙愿的过去新的实现。这样,追寻古代就意味着发掘和钻研那象征人类过去成就中最具有影响的“历史性”(historicity)。个人的才智并不因为要使自己成为他传统的组成部分而经历个性消除的过程,因为他用以体现古人思想精髓的基础,及产生他自己创造渊源的基础就是他的真实自我。

八、心与人性(书评论文)

儒家人文主义最关心的基本问题之一就是如何经由自我努力而

^① “气质”是个很难翻译的词汇。在宋明儒学文献中,气质常与义理连用。例如,义理之性指的是人的道德性质,而气质之性指的是他的肉体性质。根据朱熹、张载(1020—1077)的说法因为强调理解人的气质之性的重要而对儒学有了重要的贡献。

成为圣人。由于它所强调的是在经验上如何成为圣人的问题,而不是在认知上为何要成为圣人的问题,所以成圣之道基本上就是一个精神探求的问题,而不只是一个思想论证的课题。然而,从孟子的时代起,心、性的问题就已变得非常突出,因为成圣(最可信、最真实、最诚实的人性)的理想实现,有赖于对真实人性本体论的理解。这种理解不仅把人当做是一个社会的实在而且也把人当做是一个道德宗教的体现者而探讨他的存有状态。

确实,人不只是基因、心理能量及社会力量的总和。他也是个富有创造力乃至成为宇宙生化过程的参与者。并且,根据儒家哲学,正是在这个过程中蕴涵着人类存在的终极意义。因此,儒家象征中的枢纽观念之一就是“立人极”。这一观念的成立必须有一先决条件:对人的形而上学地位的赞赏。根据牟宗三教授的看法,这一观念首先在古典儒家的著作如《孟子》、《中庸》、《易经》中陈述。牟教授进一步主张,这三部经典加上《论语》构成了儒家哲学最真实的体现。

在这样的哲学中人性被认为是善的,因为人的自我完善的最终基础就存在于人的结构之中。事实上,人能够成为他应该成为的人,不是由于任何先验的实体或“完全的他在”的干预,而是由于自我转化的过程。这个过程是一个持续“精神获取”的过程。从任何意义上说,这并不是在为人类中心思想(anthropocentrism)作辩护。因为这个精神的吸收过程必然牵涉到与人的本体论合而为一的天、地的创造过程。人就是这样的一种本体;他经由自我转化内在的启蒙,不仅实现了其本性所固有的善,而且是实现了那包容着天地万物之宇宙的创造力。

牟宗三教授认为儒学中这种关于人之概念的哲学陈述,起因于对既是本体论的存在也是宇宙论的活动之心的最原初的洞察。因为心是使人成其为人的根源,那么用孟子的话来说,心就是“大体”或真实的人性。同样的,儒学中十分重要的概念如“道”、“仁”、“诚”和“中”都是指向既是本体论的又是宇宙论的人类实在。牟教授认为古典儒学中的哲学遗产已经指向了建构一种“道德的形上学”(moral

metaphysics)的途径。而道德的形上学这个思想上的伟业在康德的道德底形上学(metaphysics of morals)中并没有得到发展。牟教授在他的绪论中只是简单地讨论了这一看法,而在他的《智的直觉和中国哲学》一书中这一看法却成了主要的研究课题。此书由台北商务印书馆1971年出版。

根据上面所述,牟教授把宋明儒学的发展描写为:既是儒学中孟子思想传统首先构思的原始智慧的自然成果,也是对这同一精神取向的有独创性的背离。前者是指可以被称之为宋明儒家哲学的“真传”(authentic line),这一系又可进一步分为两个互补的思想趋势:(1)周敦颐(濂溪,1017—1073)——张载(横渠,1020—1077)——程颢(明道,1032—1085)——胡宏(五峰,1100—1155)——刘宗周(蕺山,1578—1645);(2)陆象山(九渊,1139—1193)——王阳明(守仁,1472—1529)。后者主要是指由程颐(伊川,1033—1107)和朱熹(元晦,1130—1200)组成的可以称之为宋明儒家哲学的“实传”(actual line)。与传统的把宋明儒学传统分为程朱学派(理学派)和陆王学派(心学派)的两分法不同,在这里宋明理学被分成可以清楚区分的三个趋势。

这种解释的性质为何?并且这种观点有什么根据呢?当然,其他一些学者也已注意到把宋明理学的传统二分为程朱学派和陆王学派是不适当的。如陈荣捷教授在他的《中国哲学资料选编》中运用了切合思想内容本身的概念来有意识地超越这样的分类模式。唐君毅教授在他一系列有关朱熹、陆象山、王阳明的论文中,也企图摒弃这种把宋明理学分为程朱学派和陆王学派的传统分法,(参阅他在《新亚学报》九卷1969年一期上发表的有关于这个问题的文章)。除此而外正如葛瑞汉(A. C. Graham)在他对二程所使用的主要概念的批评的研究中所表明的,程颢、程颐的哲学取向是截然不同的(见葛瑞汉的《两个中国哲学家》[Two Chinese Philosophers],伦敦:Lund Humphries,1958)。葛瑞汉的这个见解或许可以被用来证实这样一种流行的观点,即程颢是程朱学派的开山祖,而他的哥哥程颐在精神

上却接近于陆王学派。那么牟宗三教授的看法的独创性表现在什么地方呢？

牟氏认为，虽然陆王学派确实传承了古典儒学的原始智慧，并且虽然程朱学派背离了孟子传统的初衷，它对儒学思想提供了原创性的贡献，但宋明儒学时期最显著、最重要的发展路线是从周敦颐经张载、程颢、胡宏而到刘宗周这一系。牟教授在他给本书评作者的信中指出，十多年艰苦的哲学探索和学术研究促使他不得不采取了这个容易引起争论的立场。他有十年之久的思想探索，关心的主要问题是要理解朱熹和他思想的哲学的涵义，而并不只是他思想的源起及发展。只有在他确信自己已真正理解了朱熹哲学体系的层次架构后，他才感到有信心来重新确定朱熹的地位，并且重新安排宋明儒学整个传统的秩序。

人们普遍认为，尽管朱熹自觉努力地去理解和认识孟子，但由于他自己形而上学的假定使他不能理解孟子道德哲学中的某些最关键的问题。并且众所周知的是，尽管陆象山在与朱子的“鹅湖之争”（1175年）中有类似禅宗的论证，他却抓住了孟子思想的基本意图，而他把孟子看做他的灵感的主要来源。我们或许能补充，其实也是人所共知的，尽管程氏兄弟在哲学基本取向上有牴牾与冲突，朱熹却把程颐看做是他哥哥思想合法的诠释者。牟教授很认真地研究了这些看法，并且仔细地分析了原典来证论这些论断的哲学意义。

陈荣捷教授曾指出：“除了孔子、孟子、老子和庄子外，没有一个人像朱熹那样对中国思想造成如此巨大的影响。他赋予儒学以新的意义，并且几百年来，他的思想不仅支配着中国的思想界，而且也统治着韩国和日本的思想界。”（《中国哲学资料选编》588页）要证明朱熹不是正统的儒家学者是会招致非难的，或至少是会激起争论的。牟教授似乎充分地认识到他这一立场的严重后果。实际上，我们可以很有理由地说他的三卷研究的核心是要对朱熹作一番批判，以便恰如其分地对他所认为的真正的儒学观点进行考察。如果牟教授是为了驳斥朱熹哲学，那么我们甚至可以说，他的著作是对朱熹哲学真

实面貌的研究。朱熹有了什么问题？或更确切地说什么是牟教授的真正问题之所在？

从中国思想史的观点来看，是朱熹选择了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》（后两书是《礼记》的两章）这四本书并把他们编纂在一起，这就是现在为人熟知的“四书”。也正是朱熹首先建立了从孔子经孟子、周敦颐、张载、程颢和程颐的儒学传承的“正统”路线。朱熹是中国过去一千年中最伟大的哲学集大成者；就为道统概念提供了一个哲学的架构而言，他是做贡献的。然而，不可否认，他不仅没有能正确认识孟子的思想，还把《易经》贬作是一本占筮之书。他的这一主张是和他的思想前辈们大相径庭的。他的思想前辈们都认为他们的大部分哲学灵感源自《易经》。朱熹一心一意地献身于《大学》之研究又使他进一步背离了他的思想前辈，当然程颐是个例外。朱子认为他的许多主要论点的最初陈述应归功于程颐。因此，牟教授把朱熹描写成一个思想天才，他凭借自己的哲学力量不仅在宋明儒学中创立了一个新的传统，而且也承担了整个宋明儒学传统的实际领导职务，这是可以理解的。

不过，从“观念的类型学”(typology of ideas)角度来看，朱熹的哲学进路不能够真正地容纳宋初大儒们的意图。相反，他对他的思想前驱的许多重要论题巧妙的吸收，主要是对他自己体系的博大精深有所助益；他的体系与其说是上述原始智慧的完成，不如说是对它的背离。牟教授措词有力地说明朱熹如何根本改变了本体与活动之心的结构的本体论之洞识。诚然，朱熹同样主张性善，但他认为人性所以为善是因为性本身就是理。因为作为存在最终基础的理是存有而不是活动，于是宇宙活动的的能力就被交付给气的概念了。当理和气被认为是互相作用但又互相分离的两个不同的实体时，存在的最终基础(存有)就不再与实现之原则(活动)相一致。结果，尽管心有使自身与理一致的潜能，然而它从根本上说是一种精美的质料——气。

朱熹在形上学的层面上采静态的存在和动态的活动分离的二元

论倾向,必然地要导致种种二性结构诸如理气、心理、心性、性情等之产生。其结果是内在自我转化的动态过程之重要性就被降低了,而一套新的以程颐的“涵养须用敬,进学则在致知”为中心的道德戒律变成了儒学自我认同所绝对必要的了。这样《大学》中的“格物”的概念在朱熹哲学中占有了核心的地位就很自然了。当然,朱熹主要关心的仍是如何经由自我努力而成为圣人,因为他的“格物”的概念不是经验性科学的概念而是道德宗教的概念。然而,认为朱熹的成圣之道不仅不同于孟子,而且也不同于宋初大儒们的看法似乎是言之成理的。

为了具体地证明自己的这一看法,牟教授把他著作的第三卷全部用来研究朱熹。根据清朝学者王懋竑所作朱熹思想传记(《朱子年谱》)中的可靠叙述,牟教授依年代顺序研究了朱熹哲学的发展,特别令人注目的是他的一些深入分析,其中包括:朱熹在他老师李侗(延平,1093—1163)的指导下思想趋于成熟的情形,他在三十岁后期以一系列书信与张栻(南轩,1133—1180)及其交游从事哲学争论的概况,于四十岁初期参研中和问题(《中庸》中的主要概念)的过程,在他著名的“仁说”一文中所显现出的独创性见解,朱熹把心、性、情加以三分所表现出的宇宙论思想,他以系统论述理、气的二重结构而完成的形上学,及朱熹晚年对学问的看法、他所达到的精神境界及其方法学上的观点等。

虽然按顺序说,这本关于朱熹的研究是牟教授三本著作的最后一册,然而从发生学的意义上说这研究似乎一直是他首要关心的对象。事实上,十几年前他就发表文章阐述了对朱熹中和问题的看法(见1961年他发表在《新亚书院学术年刊》上的《朱子苦参中和的经过》一文)。也只有朱熹与张栻争论的背景中,我们才能正确地赏识牟教授坚决主张:胡宏——张栻在思想上的导师——是宋明儒学传承中的关键人物,并具有重要地位。事实上,第二卷的特点之一就是胡宏《知言》一书部分章节的详尽分析。胡宏历来因他较不知名所以这一著作多为人们所忽视。据牟教授言,宋明理学中胡宏学派

的衰落是由于张栻及他湖南籍为主的交游无力直接对抗朱熹的挑战而造成的。胡宏学派是由胡安国(文定,1073—1138)创立,而他的儿子胡宏阐述了这派的理论。然而就哲学取向本身说,胡派的立场十分符合宋初大儒们的思想。因此我们在胡宏的著作中不难发现他企图消化周敦颐、张载和程颢主要思想的事实。特别值得注意的是他把孟子心的概念和程颢仁的概念透过内在体验纳入自己的哲学之中。正是在这个意义上,牟教授把胡宏方法描述为是“内在的逆觉体证”(见第二卷,430页),这令人想起孟子儒学思想中的原初智慧。

这样,牟教授以一有系统的方式向我们展示了他一系列具有高度原创性对宋明儒学的哲学探讨。虽然他涉及的范围相当广泛,但他的分析素质却维持着相当高层次的思想复杂性。他之所以能够在分析上获致广度和深度的平衡,主要原因在于他从大量未经标点的典籍中,相当有见地地选择了那些可以说是将会揭示宋代思想大师们“真实面目”的关键性材料。对宋明儒学哲学中那些无可争辩地具有里程碑性质的著作他都严加审阅,有时是一行一行地进行的。这样阅读的著作在第一卷中有周敦颐的《太极图说》、《通书》,张载的《西铭》、《正蒙》;第二卷有程颢的《识仁篇》、《答张横渠定性书》,程颢的有关性情、理气、中和诸问题的语录,胡宏的《知言》;第三卷中有朱熹的《仁说》。

然而,从较深层的意义上说,牟教授的著作只代表了他持续不断地对中国哲学整体反省的一个重要阶段。身为最有才华的现代中国思想家之一,他的研究不只是一个思想的训练,它象征着与那些历史上的大师们所作的一系列体验性的“对话”,这种对话使得他自己的思考方式具有意义。然而,应该指出的是,在目前的研究中牟教授完成了他对朱熹的探讨。从陆象山到王阳明的思想发展一直只是在宋朝哲学家的背景中才能得到一定的重视(他早期关于王阳明的观点可看他的《王阳明致良知教》,台北:中央文物供应社,1954年)。因此我们期待着关于明代(1368—1644)的哲学发展变化的第四卷问世。我们也同样想知道牟教授是如何设法使他自己的进路——把思

想类型著作各自独立哲学体系的组成部分进行批判分析——与唐君毅的方法关连起来。唐君毅一直以严肃的态度从事于探索隶属似乎各不相关哲学体系中的思想之互相贯通和互相补充之工作。

最后我们可以有信心地说，通观这三卷著作，我们为牟教授敏锐的洞察力而感到兴奋，也为这部著作所提供的崭新和至关重要的讯息而感到自愧弗如。这部著作所成就的不仅是一个富有创造性的学者对一个伟大文化现象激励人心的诠释，而且也是一个创造性的心灵真诚追寻深刻理解人类实在的记录。

九、重建儒学传统(书评论文)

陈荣捷在他的《中国哲学资料书》一书中指出，朱熹对中国思想的影响几乎可以和孔子对中国思想的影响相提并论^①。在过去的八百年间，朱熹是儒学传统最权威的诠释者，并且他的思想启示的影响在整个东亚仍继续不断。事实上，我们可以这样说，在受到西方的思想文化冲击之前，东亚社会和政治上占主宰地位的价值取向是朱熹传统的儒学。中国明清两朝政府、日本德川幕府时期及朝鲜李氏王朝时期，不仅在思想上都采用了朱熹的观念，且在客观上实行着朱熹的思想。我们可以毫不夸张地说朱熹的世界观是在近代以前东亚社会中占统治地位的意识形态。

遗憾的是，自从1922年杰·皮·布鲁士(J. P. Bruce)关于朱熹论人的自由诠释本问世以来，至今还没有扎实的朱熹文集的英译本出现^②。布鲁士的另一本书是描述性地介绍朱熹和他老师的生平。这本书的内容虽很不完备，但半个多世纪以来它一直是在英语世界

^① 陈荣捷：《资料书》，588页。

^② 布鲁士(J. P. Bruce)译：《朱熹的人性哲学》(*The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi*, London: Probsthain, 1922)。

中研究朱熹思想的“范本”^①。然而,这几十年在香港和台湾对宋代思想家的现代研究始终在稳步地发展着。过去十年间,随着范寿康、唐君毅、牟宗三所写的一系列有关朱熹哲学思想具原创性反思的著作相继问世^②,中国学者对宋明儒学这个专题的研究已达到了前所未有的复杂高度。钱穆全而描述朱熹思想和学术的著作,为这个已令人印象深刻的思想遗产添加了一个新的面相。

钱穆对宋明理学从事系统性的研究,大约是从1920年开始的。1930年 he 发表的有关王阳明思想概观之书极获好评^③。这本书中有一章是专门讨论宋代学术的一些关键问题。在这些领域中,朱熹修身的方法显得特别突出,因而成了界定宋明儒学思想的特点。不过,一般说来,钱穆是因他的文化史著作而非观念史著作引人注目的。在1940年发表的为纪念北京大学成立四十周年的一篇讲稿中,他对宋、元、明时期的思想趋势作了一个通盘的审视,其重点则是宋明儒学兴起在社会和文化上的意义。在他非常有影响的《国史大纲》中,这方面的兴趣也占据主要地位。《国史大纲》1940年由上海商务印书馆出版。甚至在他的较专业化的研究如《宋明理学概述》(台北:中华文物出版公司,1957年)和《中国近三百年学术史》(上海:商务印书馆,1937年)中,他关注的中心仍是观念的社会功能。在他的

① 布鲁士(J. P. Bruce),《朱熹和他的老师》(*Chu Hsi and His Masters*, London, Probsthain, 1923)。贺凯说本书“是本标准的关于宋代新儒学发展及其于朱熹集大成之中达到高峰的参考书籍”,见贺氏编《中国:评论性书目》(*China, A Critical Bibliography*, Tucson: University of Arizona Press, 1962)。据我所知,仅有的另一部具有实质内容的有关朱子的英文专著,则是许瑞克(Conrad M. Schirokauer)未公开发表的博士论文,其内容是关于朱子的政治思想及行为(Stanford University, 1960),见许氏著:《朱子的政治生涯》,收于《儒家性格》,芮沃寿(Arthur Wright)及杜希德(Denis Twitchett)编(Stanford: Stanford University Press, 1962), 162~188页。

② 范寿康:《朱子及其哲学》(台北:开明书局,1964)。唐君毅:《中国哲学原论》,二卷(香港:人生出版社,1965-1968)、牟宗三:《心体与性体》,三卷(台北:正中书局,1968)。

③ 钱穆:《阳明学述要》(重印本)(台北:正中书局,1954)。

《先秦诸子系年》(上海:商务印书馆,1935年)和《刘向、刘歆父子年谱》(《燕京学报》1930年第7期)的纯学术性的分析中,我们可以更进一步地看到他的这种偏好。因此,他决定对朱熹思想和学术作全面的研究似乎是一个新的探索,这标志着他告别了几达四十年之久的文化历史学家的生涯而步上一新的意义之旅。

在该书的序言中,钱穆指出,他是在1964年夏天开始撰写全面研究朱熹的著作的。其时,他已辞去了香港新亚学院院长的职务。他从阅读《朱子文集》开始他的研究。经过十个月的深入细致的研究,他完成了该书的121卷。接着他又仔细地研读了140卷的《朱子语类》。为了便于研究,他做了大量的笔记,最终形成了三千多条“要旨”的分类。在研究原始资料的基础上,他确定了主要的范畴之后,又查阅了大量的第二手资料及解释性文献。手稿的大部分是在1969年11月完成的。次年他写了一篇较长的导言,试图总结他包括五十八章逾百万字的研究成果。

钱穆研究朱熹的五卷本著作,分为两个主要部分,即研究朱熹思想的部分和研究朱熹学术的部分。研究朱熹思想的部分(第一卷,第二卷)又分为理气和心性两个部分。研究朱熹学术的部分(第四卷,第五卷)分为经、史、集三部分。在经书部分有专门章节研究《易经》、《诗经》、《尚书》、《春秋》、《礼记》和《四书》(《四书》包括《论语》、《孟子》、《大学》及《中庸》)。

除此而外,钱穆专门有一章讨论朱子之校勘、辨伪和考据方面的学问。这研究的最后一章是专门评论朱熹对卜筮、医药、音乐、书法、绘画和自然科学等方面的看法。除了研究朱熹思想和学术的章节外,整个第三卷专门研究朱熹思想的发展,它是由有关朱熹思想成熟的模式、他对宋初大儒哲学见解的吸收、他对同时期的思想家特别是陆象山(1139—1193)的批评及他对禅宗的抨击等一系列专题研究组成的^①。

^① 《朱子新学案》,钱穆著(台北:三民书局,1971,五卷本)。

具有启发意义的是,钱穆把自己的研究成果称为“学案”。“学案”一词在英语中大致可解释成旨在描述思想家的思想经历和哲学观念的学术性记录。这种学术记录的典范就是黄宗羲(1610—1695)的《明儒学案》。这部著作被公认为是“中国历史上第一次有系统、批判地撰写思想史的著名尝试”^①。这种研究的一个突出点是它宣称的具有描述性的意图。学案通常包括思想家的生平传记及其著作和言论。作者对传主的赞扬或批评往往间接地、通过简洁的传记语言和选择原始材料的方法表现出来。就其涵盖范围之广泛及安排材料之精细而言,钱穆处理朱熹的方法与学案的风格有很大的区别;但他坚持从原始材料中挑出的许多直接的、有时是冗长的引文,并坚持在描述性的说明中融进自己的评断的主张,与学案的传统是一致的。

钱穆在他的著作一开始就指出,朱熹不仅是北宋宋明儒学复兴中的一切主要思想趋势的集大成者,而且也是自13世纪以来儒学思想所展示的体系结构之主要建构者。因此,把朱熹主要视为南宋的哲学家而加以研究是不够的。钱穆论证道,正如古典儒学的出现是源于周朝封建制度的衰落和覆亡而产生的有意识反应一样,又如同古典儒学的出现曾促成一场勇猛地与春秋时期各种物化势力相抗争,宋明儒学的兴起也应认为是中国知识分子在遭遇中华帝国解体和佛学挑战时的觉醒。这样我们就可以理解为什么宋明儒学的知识分子如此关心国家的事务,并全心全意去保存他们所坚信真实的古典和历史的传统。因而范仲淹(989—1052)和王安石(1021—1086)的改革运动,胡瑗(993—1059)、孙复(992—1057)和李觏(1009—1059)的经典研究,欧阳修(1007—1072)和司马光(1019—1086)的史学,及以上所有人的文学作品构成了历史遗产的一部分。朱熹正是在这部分的遗产中实现了他自己的社会责任和功能。

然而,如把朱熹主要地看做一个政治哲学家或一个文人学者,也

^① 狄百端(Wm. T. de Bary)编:《中国传统史料》(*Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1960), 585~586页。

将是一种误解。尽管朱熹可说是在形成中国后期帝国官方意识形态的总方针上有着深远的影响,但他从未全力地从事政治活动。诚然,他花了很多时间来研究经学和历史,而且他被作为所处时代的主要经学家和历史学家是当之无愧的。然而不管其范围有多广,学术却不是朱熹主要关心的对象。确切地说,作为李侗(1093—1163,李又是程颐的学生)的学生,朱熹致力于传承和诠释宋明儒学之道。应该指出,在他当时的认识中,宋明儒学之道绝不是宋代学者的创造物,而是孔孟学说的真实表现。既是思想传统又是精神启示的孔孟学说,被认为是已被人曲解了一千多年,只有在周敦颐(1017—1073)、张载(1020—1077)、程颢(1032—1085)和程颐的志业中才开始得到正确的理解。因此,朱熹自认为是孔孟之道的“传承者”和“诠释者”的身份,作为南宋道德宗教思想家而得到了界定。因为朱熹在系统地陈述传承模式和诠释方法上极具贡献,所以在某种意义上可以说他是他自己传统的创造者。

从哲学的角度来看,在建立从北宋的周敦颐、张载、程颢和程颐以来儒学传承的“正统”路线方面,朱熹起了很大的作用。然而,他融和这四位大儒思想的意图给儒学传统开辟了新的局面,这一局面如纯粹从北宋儒学的复兴来考虑似乎是难以被人们理解的。这当然并不意味着朱熹完全背离了他的前辈们的学说。事实上,他的原创性在于他能将特殊的洞见综合成包罗万象的结构,因而扼要地叙述了宋明儒学直至他那时为止的所有主要概念。并且,这工作并不是依赖宋初思想家现有观念为基础而构建的抽象体系,而是借深深掘入他们的问题领域,分享他们的痛苦,经历他们所遭遇到的陷阱才完成的。朱熹在思想上的努力并不是对其他人的洞见作无关痛痒的吸收,而是持续不断地追寻从经验上去理解他所选择的传统上最伟大的心灵。在他与学生间几乎达三十年之久的一系列对话中,这一点表现得尤为明显。钱穆正确地指出,如要以严肃的态度来研究朱熹这个活生生的哲学家,那么我们就必须查阅这些“语类”。所以在分析朱熹的思想时,他大量地引用了这些“对话”。

该书研究朱熹思想的部分,主要由根据题材编次的原始资料汇集而成。作者采用一种传统学术著作的写作形式,把评语夹在直接引语之间。他的研究是以一些主题观念为核心而组织起来的。从表面看,这些主题思想似乎只是一些标准,在它们之下相关论题为之集中。初读此书,给人这样一种印象:似乎那些标题只是为了便于互相区别而设立的。仔细阅读目录,似乎会证实这样的疑问:书中从一章节发展到另一章节经常是任意的,并且一般地说来,章节排列的顺序也不是清楚明白的。人们于是会首先提出这样的问题,为什么钱穆不选择使用心理、社会、政治、宗教和哲学这些范畴来安排他的材料,从而改进他著作的整体设计?人们可以进一步认为,他应把哲学范畴分成例如形上学、认识论、伦理学、美学等各自独立的单元。然而,把知识的现代分类法强加在中国宋明儒学时期的文献上是不妥当的。事实上,真正的关键不仅仅在于分类法。

钱穆对朱子文献中主要概念的注解并不是对原文文义的研究,而是引导读者以发现的精神去赏识朱熹思想的启发性设计。虽然没有一个显而易见的布局格式,但是他的方法确实有助于认识朱熹哲学所关心的主要领域。当然,读者可能会想把这部著作仅仅当作参考书来使用,因为它包含了有关各种不同题目的大量资料,而且它确实是迄今以中文撰写的研究朱熹思想最完备的著作。然而作为研究的工具,此书在使用上似乎较为困难。例如此书几乎没有相互参照的条目,甚至书末的索引也只是对那些熟悉史料的人才有用。这本书的目的当然不在对朱熹思想作百科全书式的描写。本书所呈现的是作者对朱熹经验的理解,所以内容是以个人知识的论断为基础,不是以一套预先拟定的客观标准为基础而写成的。因此,此书中的三十五个章节固然是钱穆对朱熹的《文集》、《语类》中精选出来的五十多个主要概念的思考,但在这三十五个章节之后却有着一种酷似宋明理学思想模式的统一感,这是值得注意的。

实际上,钱穆在这部书中所使用的方法与朱熹把北宋四子的著作和语录编辑成《近思录》的方法是一致的。现代学者以及钱穆在其

序言中经常把理气、心性这两对基本的范畴解释为形上学和生命哲学；前者包括着本体论和宇宙论的问题，而后者则主要是关于道德的问题。不过，应该注意到这两对范畴是被用来区分两个互为弥补关系的思想领域。显然钱穆并没有强调它们的专门意义。诚然，如阴阳和鬼神这些问题自然地都归于形上学的领域。但是对诸如天理、人欲、善恶、圣贤这类的概念，这样的分类法的确是显得有些武断了。幸好，在正文中，钱氏仿效朱熹的先例把研究思想的两个部分分别称为理气和心性。这样把道器、体用和命看做是探讨理气的组成部分就显得合理了。同样地，在对心性的一般研究中同时考察忠恕、知行和诚思等问题也颇有根据。由于朱熹的兴趣不在纯思辨，所以即使是明显的宇宙论问题也必然地导向道德性思考。仅是为了便利，才使用了那些独立的范畴。

钱穆研究朱熹思想的一个显著特点，就是他坚持“心”这一概念的中心地位。在他对朱熹有关心与理的概括研究中，他指出，朱熹学说的重点显然一直放在前者。流行的看法认为朱熹作为程颐思想的真正的继承者，他主要关心的是理的层面。与这个看法相反，钱穆指出甚至可以把朱熹学说看做是“心学”的一种形式。这样，除了论心和理的关系一章之外，钱穆又用了至少七章的篇幅来专门讨论心。心的问题在其他许多章节中也起着主要的作用。钱穆的这种看法当然含有很深刻的意义。首先，它是对那些著名的学者如冯友兰所坚信的宋明儒学传统可分为理学和心学之看法的一个严肃的挑战。冯友兰认为朱熹是理学最伟大的构建者，而他的对手陆象山却是心学坚强的守卫者。钱穆很有说服力地指出心学、理学的二分法在这里也许有助于理解陆象山的精神取向，但是用来赞赏朱熹却是很不合适的。根据牟宗三、唐君毅新近的研究成果，我们认为一般把宋明儒学传统分为程朱学派和陆王学派不仅是片面的而且也是很危险的误解。钱穆进一步论证道，根据理与心之分来区别朱熹和陆象山在实际上是不正确的，同时在理论上也是毫无根据的。当然，这不是企图混淆朱熹和陆象山之间的基本区别，而只是要拒绝通常人所持的对

朱陆之间区别的看法。

钱穆在其精心之作中指出，朱熹一生都潜心于认识和理解心的不同层面。当他二十八九岁时便开始思考关于心的问题，此后他一直持续不断地从事于发展有关心的全面的工作。首先，他寻求通过内在经验来把握心的本质。在他苦心积虑地摆脱了禅宗的微妙影响之后，他清楚地理解了儒学心的概念和佛教对心的态度之间在分析上的区别。他认为孔孟之道归根究底是传达圣人之心的。然而不同于禅宗心之传达，圣人的心不仅有先验的指涉也有文化的层面。在有关人心和道心的讨论中，他指出受到“形气之私”限制的人心经由道德修养能够获得变化从而与道心合而为一。这种合一使作为仁的真正基础的道心得以在世务中显现“天理”。因此，对一个人来说，修养自己的心，使心能不顾生理自我的固有局限而体现作为人性最终基础的理，是为学的首要任务。因此，朱熹重视心的“已发”和“未发”状态，重视心的“涵养”和“省察”。事实上，他关于“敬”、“静”和“克己”的反思也可由参照他对心的概念而得到理解。

因此，1175年朱熹和陆象山之间有名的“鹅湖之争”并不是在心 and 理选择上的争论。确切地说，它是对于心的两种不同看法之间的争论。对陆象山而言，心即理，而道德修养所牵涉到的只不过是回复本心的“易简”工夫而已。成圣的过程能够在先立其大者的内在决定中得以实现。尊崇人自身中的不可减约的人性是自我实现直接的和基本的方法。另一方面，朱熹却认为虽然道心体现理，但人心极易流于恶。他同意陆九渊人性是善的主张，但他坚持认为人性固有之理并不等同于心。当人心充满了私欲时，它就会轻易地使人内在的善不起作用。因此，心的修养就是一段以有系统的学习和不断地探究为主要内容的自我转化过程。特别地由如“格物”这样的工夫，人才能基本上转化身体的自我，并成为不仅与他的同胞合而为一并且与太极合而为一的人。

经由仔细分析心这一概念细微的区别，朱熹发展了他那深奥的、与孟子关于人的意象一致的人性理论。特别值得注意的是他巧妙地

将气质之性这一观念吸收入他自己的高度整合的哲学人类学体系中。这一观念是由张载首先提出而由程氏兄弟加以发挥的。这一观念认为气,如自然的禀赋和人欲等,是与理在存在上不可分离的。虽然人的本性在理中表现自身,但是人心必然是气的一个组成部分。因此,强调人的善性自我实现的本体论基础是不完全的。除非实际充分地考虑人的条件(*condition humaine*)——即人是道德倾向和利己要求的混合,理想主义式地依恋人内在的大者就极易把人引向歧途。正如钱穆所指出的,这就是为什么朱熹格外重视“格物”思想的主要理由。朱熹曾论证说,如果还坚持努力学习,人就不能够在真正经验的意义上成为他应成为的人。因为,困难不在于“理一”而在于“分殊”。

钱穆认为,朱熹确实是巧妙地把南宋思想家的所有主要的哲学观点都和谐地综合起来并建立了自己的一套令人敬畏的思想结构。为了证明这一点,钱穆首先认真叙述了使朱熹得以独自接触作为一个整体的北宋传统的思想理由。除了北宋四子之外,我们还应该注意朱熹与邵雍(1011—1077)、司马光的关系。虽然朱熹的哲学体系主要是受了周敦颐、张载和程氏兄弟思想的启发,但是他对宋朝宇宙论和史学的总括性看法却是受益于邵雍和司马光。这样,当他向他的思想先驱表达敬仰之情时,他总是对“六先生”表示特别的尊重。不过,朱熹主要信奉的似乎一直是程颐的思想,这部分是由于他的老师李侗的关系。所以在他的《语类》中他不仅对程颐而且也对程颐的弟子做了很多广泛的评论。由于《语类》仅仅包括朱熹四十岁以后的谈话纪录,而且其中的大部分又是由朱熹六十岁以后的语录组成的,所以,《语类》在很大程度上反映了他的成熟思想。正如钱穆指出的那样,朱熹有时严厉地批评了程颐的门徒如游酢(1053—1123)、杨时(1053—1135)和谢良佐(1050—1103)。这的确是朱熹晚年的实际情况。不过,朱熹非常关心他们对程颐学说的诠释的事实,似乎也指出了朱熹在形成自己思想的年代里曾仔细地研究了他们每一个人的思想。

虽然朱熹对前人观点的集大成可以看做一系列对北宋思想家基本概念有意识的反应,但他思想动力相当大部分还来自于他和同时代思想家的认真对话。其中特别值得注意的是他与张南轩(1133—1180)及张的朋友们的往来。张南轩是胡五峰的得意弟子,他在促成南宋的一次最有意义的哲学交流中作出了贡献。这次交流主要是环绕着胡氏的《知言》中的论点进行的。《知言》中的一个论点即是主张心、性的统一。经过与张南轩的多次讨论及以后与他的学生的不断往来信件,朱熹得以依循程颐的思想传统而证明性同于理,但却不同于心。朱熹使湖南学派接纳他的哲学主张的最后胜利标志着他思想成长的一个重要阶段。同样重要的是他与吕祖谦(1137—1181,《近思录》编者)的友谊。吕氏作为当时主要思想潮流之一的领导者,提倡一种形式的“实学”。这种“实学”后来成为宋明理学中的浙东学派的主要特征。正如刘子健在他最近的一篇文章中曾指出,吕氏的学生在说服朝廷把宋明儒学定为正统思想中扮演了关键的角色^①。这一政策的直接结果之一就是朱熹被奉为儒家道统传授系统中最后且惟一的南宋思想家。吕氏也是安排朱熹和陆象山进行鹅湖之会的人。

朱熹与陆象山的短暂而又紧张的个人对抗一直被思想史家们认为是宋明儒学发展中最重要里程碑之一,也被认为是把宋代学问分为朱熹的理学和陆象山的心学的基础。即使我们认为这样的二分法过于简单而又容易引起误解,我们也不能否认这个思想对抗所牵涉到的论题都具有多方而的深远意义。因而详细考查这个争论的要点就成了研究中国哲学的学者们一个普遍关切的课题。事实上,作为宋明理学中最重要的研究课题之一,朱陆异同问题几乎是所有宋代学术一般概述之作中的要点。在钱穆的著作中,第三卷中超过四

^① 刘子健(James T. C. Liu):《宋明儒学中之一支如何变成国家正统思想》(How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy, 收于《东西哲学》(Philosophy East and West),卷二十三,第4期(1973年10月),483~505页。

分之一的篇幅是专门讨论这一问题的。

陆象山指责朱熹犯了过分强调书本知识的错误,因为这种强调会导致对心的支离破碎的理解。朱熹却回答道,渐进的修养过程是真正理解心的关键。但是两人的区别不只是“顿悟”和“渐修”的冲突。它也是两种关于心的思想冲突。一方面认为心是理真实的表现,因此它是自我实现最终的基础和实际的能力,另一方面却认为心是性情的综合(理气的混合),这样,它是自我实现的实际能力而不是自我实现的最终基础。陆象山坚持认为人心是自我完满的,朱熹却对那种因为每个人的心同于圣人之心、所以对自我实现所涉只不过是简易直接的内在精神转化的过程之说法持相当怀疑的态度。

在鹅湖之争时,朱熹已四十多岁,而陆象山才三十六岁。正如钱穆指出的那样,其时朱熹已完成了有关儒家经典和宋初儒学的十几本著作;他也已经历了与湖南学派和浙东学派的思想战斗。虽然朱熹很倾向于采纳、吸取陆象山的思想,但是这个后来成为江西学派领袖的青年,思想傲慢和咄咄逼人的态度却使他大为惊讶。不过,在鹅湖之争以后,他们两人还保持着一段相当长的真诚友谊。他们经由书信往来讨论思想问题持续了很多年。1181年朱熹邀请陆象山到闻名遐迩的白鹿洞书院讲学。陆象山关于义利之辨的演讲是这个书院的一个重要事件。他的讲演得到了朱熹的高度赞扬。此后的一系列偶然事件影响了他们之间的友谊。在鹅湖之会14年以后的一次关于周敦颐《太极图说》的争论,使他们的关系严重恶化。四年后,陆象山去世。朱陆之间的对立还因他们弟子之间的长期争论进一步加剧。然而相比之下,朱熹的思想却有着更为普遍的影响,以后历代的儒学思想家都为他精心构建起来的和充满新鲜活力的哲学所左右。这样,相形之下,陆象山的学说不论是对于元朝学者,还是对于明清的学者都未产生重要的影响。

王阳明是16世纪儒学的卓越代表。他的出现多少纠正了我们上述的看法。他有意识地选择了复兴陆象山的思想,从而又引发了一场新的争论。这场争论导致了意义重大的重新制定近代以前中国

思想发展的模式。然而王阳明充分认识到正是因为朱熹思想的挑战才促使他去重估儒学思想的。事实上,他本人在相当长的一段时期内是受了朱熹思想的影响,以致他坚信,尽管他的思想和朱熹的思想之间存在着明显的分歧,但他的哲学取向与朱熹的晚年“定论”是一致的。因此,钱穆的著作包括了对王阳明所编的《朱子晚年定论》这部引起很大争议之著作的批判分析,这样的做法是很合适的。虽然对有些哲学问题没有给予解答,但钱穆的确为我们消除了大量历史和版本方面的疑惑。

钱穆对朱熹学术的研究(第四、五卷)有很多精辟独到的见解。尤其引人注目的是他颇有见地地指出朱熹对经典的注释与程氏兄弟有很大的不同,以及他对朱熹历史观念的详尽分析。前一观点对通常认为朱熹为程颐的忠实门徒并很少违背《二程遗书》这一看法提出强有力的挑战;而后证实了近来学者们(如余英时)认为朱熹的史学不仅深刻地影响了明朝的历史学家而且也深刻地影响了清朝汉学的看法^①。此外,钱穆相当有说服力地反驳了那种认为朱熹不同于他的思想前驱而把《易经》主要地看做是卜筮之书的流行看法。他指出,事实上,朱熹是反对程颐纯粹把《易经》看做哲学论著来研究的做法,因为他认为既然这本书源于卜筮的实践,那么根据这本书卜筮的结构而来研究它的哲学含意就显得十分重要。这样,朱熹认为每一卦的“占辞”就是发现古代作者本义的根据。朱熹或许没有能够以一种自己认为满意的方式把解易传统中的象数派和义理派结合起来,但他尝试着把这两派综合起来的意图似乎是很明显的。

朱熹把《诗经》视为美学思想的源泉和道德训诫的宝藏而加以认真研究。钱穆经由精选那些能贴切地说明他观点的引文和逸事而活生生地再现朱熹研究《诗经》的强烈意愿。朱熹认为在客观地分析诗

^① 余英时:《从宋明儒学的发展论清代思想史》,收于《中国学人》第二期(1970年9月),19~41页。这是一篇分上下部论文的上篇部分。副标题是“宋明儒学中智识主义的传统”。

以前,必须朗读诗和体验诗的意境。为了使注释者把诗看做是高度凝练的表达形式,他建议在对某一首诗做批判的研究以前必须把这首诗背诵四五十遍。当然这里所说的背诵并不是死记硬背;而是在培养自己对诗意的感受性,去体会字里行间的细微差别,去理解诗的内在结构。在获得了某些关于诗的切身知识之后,朱熹建议再对那些现存的注疏作比较的研究,然后再把这些诗背诵三四十遍。只有经由这两种学习方法的交互运用,才能达到对诗意的经验性理解。正是运用了这种研究方法,朱熹才能超越几个世纪传统学术在研究这个主题时所持有的道德主义立场,而代之以新的研究《诗经》的方向。他对《尚书》和《春秋》一系列批判性的见解也进一步证实了他思想的独立性。他认为这两部书都包含着大量过时的和神秘的材料,他甚至劝告他的学生不必在这两部书上花费过多的时间。

在精到地处理原始材料的基础上,钱穆指出,朱熹的毕生研究《礼记》与他对待《尚书》、《春秋》这两部经书的暧昧态度恰好形成鲜明的对照。根据《语类》的一则记载,朱熹还不到二十岁就开始研读《家礼》。终其生他在这方面的兴趣一直是相当浓厚的。1175年鹅湖之会结束没几个月的冬天,他母亲去世,此后他在这方面的兴趣表现得尤为强烈。然而,对《家礼》的关切只是他全盘对礼之兴趣的一部分。对他而言,礼的研究不只是牵涉到对儒家传统礼仪仪式的重建。同时也是一种为社会行为提供全面指南的努力。在这里礼仪化是指经由道德劝诱的变化力量所达成的人格理想之实现。1194年朱熹曾向皇帝呈递奏章,建议成立一个机构来专门研究“礼”。在他十几个以前的学生协助下,他准备承担这任务,其目的在帮助学者官吏培养最终可运用于政治事务的“实学”意识。虽然朱熹的建议从未被朝廷采纳,但他仍努力去实现自己的建议。正如钱穆所指出的,朱熹在他去世前的一天里写了三封信,其中的两封是教导他的学生如何继续他编订《礼》书的工作。

通过刊出一批迄今尚未被研究朱熹的学者所注意的重要证据,钱穆颇有说服力地指出,所谓的《朱子家礼》一书之所以在后世引起

争议——譬如像颜元(1635—1704)这样的思想家就曾因此抨击程朱学派过分拘泥于礼仪——主要原因在于此书在朱熹死后出版时只是未定本。因此,与其说《朱子家礼》反映了朱熹成熟的思想,倒不如说它反应了朱熹年轻时即尝试着履行的事。当然,我们不能肯定这样的说法,即认为这部书的手稿遗失了多年,只是在朱子死后才被发现的。但是钱穆的解释比王懋竑(1668—1741)把整部书说成是伪书的说法似乎更令人信服^①。因为朱熹不仅对自己的朋友和学生提起过这部书的具体计划,而且在他的几封信中也曾提及这书的形式。朱熹的真实心愿并不是要编纂新的家礼,而是以司马光和程颐著作为本的合选集。这使我们想起朱熹的另一部与人合作的书《通鉴纲目》。然而,不像他的历史著作,朱熹对《礼记》的看法很不同于北宋古典学派的主要思想。儒家的三部关于礼的著作即所谓的“三礼”,朱熹认为其中《仪礼》是源,《礼记》是流,而《周礼》是自足的关于古代典章制度的著作。这进一步证实了这样的事实:朱熹的论断常常是以自己对既有传统的看法为基础的,而不必屈从于其同时代的学术权威。如果他对北宋学者的思想亦步亦趋的话,那么他就会把重点放在《周礼》和《礼记》,而不会放在较不为人所瞩目的《仪礼》。

因此,复兴传统的认真努力既包括忠实的解释,也包括创造性的改编。他与儒学的一般关系和与北宋学术的特殊关系是一种辩证的关系。虽然他像孔子一样,认为自己是传承者而不是创造者,但他继承“道统”的自觉意图,经常地导致他对传统根本上的重建。然而,认为朱熹是在有意识地使自己和过去发生联系时而无意地形成了自己的传统之看法仅仅是抓住了表面现象。因为他的真正“创造”,是他对整个儒学传统中主要思想从事了一系列深入的探索后的累积结果。事实上,他潜心于传统中是如此之深刻,他对传统的影响又是如此之巨大,以致我们无从辨认他“潜心”传统之前原来的方向,和受他“影响”后的传统所采取的新取向之间的差异,因为朱熹的创造性是

^① 王懋竑:《朱子年谱考异》(丛书集成本,1937),263~268页。

不能离开他的传统性的。

我们从朱熹对“四书”的认真研究可以发现这种现象的一个例证。如钱穆指出的那样，整个《语类》三分之一以上篇幅是讨论“四书”的，然而提到“五经”的篇幅却不及讨论“四书”篇幅的一半。实际上朱熹对“四书”的形成极具贡献。陈荣捷把此举看成是朱熹“最激进的革新”^①。简单地说，他所做的就是选择了《大学》和《中庸》（《礼记》中的两章），然后把它们与《论语》、《孟子》编辑在一起，这样就形成了“四书”。此后他为“四书”仔细地做了注，并把它们解释成一整合的哲学，使它们成为儒家学说的核心。由于《四书》及朱熹的注从1313年到1905年期间被朝廷定为科举的基础，所以“在过去的六百年间它对中国人的生活和思想产生了远较其他经典更为巨大的影响”^②。正是由于受到科举制度的支持，朱熹的名声也就传到了朝鲜、日本和越南。根据以上的讨论，我们可以看出朱熹实际带来的正是儒家传统的再建立。

然而，朱熹激进的革新绝不是企图脱离传统。相反地，他致力于继承儒家的道统并且极认真地去理解圣人学说的真正意旨。他的注解旨在从原文中抽出它的内在意义。朱熹自认为这些注是他不断努力、逐字逐句地理解圣人真正想要传达的思想之记录。在这里，作注并不只是一个学术性的工作，它要求整个身心的参与。朱熹反复谈到这项艰难的工作耗去了他大部分的“苦力”。对他来说，这个注是他与孔子、孟子的认真“对话”：“他圣人说一字是一字，自家只凭着心去秤停他，都不使得一毫枉撰，只顺他去。”这种无私地赏识圣人言语的状态决不是容易达到的。在无数次修订他的“四书”注之后，朱熹说：“只今六十一岁，方理会得恁地。若或去年死，也则枉了。”这样的修订代表了近三十年的密集研究，以致“也不少一字，也不多一字”。钱穆指出，即使这样，朱熹至死也没有终止改进他的著作。众所周

① 陈荣捷：《资料书》，589页。

② 陈荣捷：《资料书》。

知,他最后一次修改是在他逝世前三天做的。在这次修改中他对《大学》注中的三个字作了更改。

钱穆在解释朱熹思想的研究上确实做出了有价值的学术性贡献。从18世纪王懋竑的《朱子年谱》问世以来,还没有出现过一本对朱熹的思想和学术进行如此广泛而又认真的中文研究著作。在这五卷本的研究著作中,我们能看到在以往汉学中颇为罕见的朱熹完整的形象。无疑地,钱穆的这种全面考察研究的见解将会提供一个衡量的标准,足为将来评价各种对朱熹的片面看法之用。诚然,在《心体和性体》一书中,牟宗三对朱熹哲学作了更为细致深入的分析;在《年谱》中,王懋竑对朱熹的生活经历有更生动鲜明的描写。但在钱穆的著作中,我们能看到朱熹那伟大综合的整体结构。钱穆著作所成就的是对朱熹在整个儒学传统背景中主要关注之问题的展示。然而,归根结底应该指出的是,就了解朱子的观念世界而言,是没有捷径可寻的。尽管此书对解释朱子本意具有真诚的意愿并给以明晰的描述,但是钱穆关于朱熹的《新学案》,如同黄宗羲关于王阳明的《学案》一样必然的是一个“创造”。不管这部著作对朱熹思想和学术的研究是如何的深入精致,它终究不能代替阅读朱熹诗句、信函、注解和哲学性反省本身而产生的惊奇和欣喜。有志向和勇气去研究《文集》、《语类》中的许多“丰富的暧昧之意”,仍是最接近于与朱熹进行面对面会话的途径。

十、主体性与本体论的实在性 ——王阳明思维模式的诠释

—
阐述王阳明思维方式最困难的地方,在于人们常常容易忽视阳明哲学中悬而未决之问题的重要性,而过早地为阳明哲学建立体系。他的诸如“知行合一”、“存天理去人欲”和“致良知”这样的格言为研究中国思想者所熟悉,因而和构建朱熹或王夫之的哲学体系相比较,

试图构建一个令人信服的王阳明哲学体系似乎要相对地简单些。人们对王阳明哲学有各种各样的解释,这是不足为奇的。人们很容易相信,由于资料的可塑性,根据设计者的意图,无须多大的人为努力,这些资料就可以整理成各种各样的结构。阳明是否真的不期望人们有系统地处理他的观念,这仍然是一个悬而未决的问题。虽然构建王阳明哲学体系的活动并不能仅仅基于这样的理由,但是这种类型的知性活动早已广泛和持续地展开了。

当然,王阳明有意识地决定不以一种系统发展的形式来呈现他的思想,绝不能排除我们从评述其学说的“内在逻辑”来铺陈其哲学结构的可能性。事实上,设法透露阳明学说的内在含意是我们的责任。不过,问题不在于是否一定要重建一个最具创造性、并具影响力的中国思想传统创造者的哲学,而是何为重建其哲学的正确方法。

有人认为,重新构建王阳明哲学,所牵涉到的只不过是把他的基本概念整合成一理性系统的程序,我对这种主张越来越表示怀疑。我也不认为王阳明思想内容可以包含在或多或少严密的、有联系的一套公式之中。因为我不能赞同那种乐观的观点:一旦完成了对王阳明哲学体系纲要的解析,重建的任务就可以由一批专业的“建筑者”轻易地完成。

加伯利尔·马塞尔认为:“现在的问题与其说是建造,不如说是挖掘,哲学的活动现在可以界定为钻研而不是建构。”^①对于王阳明学说而言,将“挖掘或钻研”作为方法论的手段意味着什么呢?这和建构不同,在这个问题上,它不预先假定有一个存在的设计大纲。它趋向于探索精神的发挥,较不强调用一个体系强加于原始资料的需要之上。当然,它希望通过不断的探索努力使王阳明思想的内在结构得以展现。但在时机成熟之前,保持他哲学中的丰富的含糊隐约性,要比把它们塞进一个整齐但肤浅的综合体中看来更有意义。

^① 见《创造的诚信》(Creative Fidelity),罗斯尔(Robert Rosthal)译,(New York: Farrar, Straus, and Co., 1964), 14页。

二

王阳明曾把他的学说描述为“身心之学”^①。如果我们认真地对待这一说法,我们就必须在诠释他的思想时重视其学说中的体验层面。这就产生了一个相当复杂的方法论问题;因为这样的学问已经断然地拒绝承认知性的论辩是传递这类知识适当、有效的工具。那么,我们怎能系统地谈论研究这种学问的方法呢?

的确,王阳明曾一再拒绝把他的学说用书写的形式表达出来,担心“知解”将其从体验性基础中抽象出来。如果体验的基础不存在,知解至多是一种形式的企图,设法要接近那只能经由实际努力才能显示出来的道理。知性的理解必然是片面的,因为和言教者不同,身教者必须设法经由他的整个身心来把学问的内容传授给学生。他宁愿用口头措辞面不愿用书面教诲,因为前者是随机的启发,它可以对场合的特殊和学生的差异有所反应;反之,后者则是固定的指示,无论场合,或者是对学生而言,它可能都不适当。

我们必须立刻指出,王阳明对经验和处境的强调既不意味着斥责理智,也不意味着赞同情境伦理。说得更恰当一点,它立足于这样一个信念,即:真正的学问过程涉及到整个人日常具体的存在。这种学习不是把某种外在于身心的东西据为己有,也不是使自己获得与自我不相干的某种技能。它的内容正是要学习怎样成为一个人,用宋明儒家的词汇,就意味着怎样修养个人身心,怎样实现自我中的普遍人性。如果这是主要关切的问题,那么王阳明担心的,与其说是知性本身的活动,不如说是研究题材沦为知性的投射或观解的对象,因为这题材必须作为反射自省的前提而被经验到。一旦学习怎样成为一个人的问题被看做仅仅是一个思想上的问题,那首先曾经促成讨论的情感需要就将失效了。而且,必然导致的结果是,这主题赖以呈

^① 见其《年谱》之三十四岁条下,收于《王阳明全书》(台北:正中书局,1955),卷四,82页。(以下简称《全书》)。

现自身的经验性基础也将丧失。的确,知性的辩论虽常常能澄清我们的思维方式,但是,在这儿运用以获取这类知识时,必须清楚认识其内在弱点。

王阳明学说主要关切的是人的问题。不过,它的主要目的不是呈现关于人的客观研究,而是指出成为真正的人的途径。因为圣人完全地体现了人性,所以目的似乎是效法圣人之道。但王阳明遵循孟子的传统,他相信每一个人只要他愿意,都可以成为圣人,因为圣人可以经由自我学习而实现。即使效仿圣人也是以内在决定为前提,它绝不可能由外部强加。这就出现了一个众所周知的自相矛盾:要开始学做一个圣人时,我必须首先知道圣性原本就在我心中。但是如果我真的知觉到它,还需要学习什么呢?《传习录》记载的一个故事对于理解这种关系或许有所帮助。

在虔与于中谦之同侍。先生曰,“人胸中各有个圣人,只自信不及,都自埋倒了”。因顾于中曰:“尔胸中原是圣人。”于中起而不敢当。先生曰,“此是尔自家有的,如何要推?”于中又曰,“不敢”。先生曰,“众人皆有之,况在于中,却何故谦起来,谦亦不得”。于中乃笑受。^①

从这个故事看来,每人固有的圣性是一个永远不会失掉的事实。的确,王阳明进一步认为,不论一个人做什么,他内在的圣是永远不会被摧毁的。即使一个小偷也自认为他不是一个小偷。如果你叫他小偷,他会感到羞惭、恼怒。

另一方面,王阳明终生都在努力实现内在的圣性,这可以说是证明了这样一个事实,即一个人要成为他所“应当”成为的人,绝非一件

^① 《传习录下》,收于《全书》,卷一,77页。见陈荣捷译:《传习录及王阳明其他新儒学作品》(*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming*, New York: Columbia University Press, 1963), 193~194页。

“简易”的事,而是一个永远奋斗、永无休止自我实现的过程。如果王阳明必须遭受“百死千难”^①才能断言他的确是对他内在圣性的要求有了回应,那么,我们每一个人在实现我们自己内在圣性的过程中,也要付出心理上的巨大痛苦和道德上的巨大勇气。事实上,王阳明,包括很少一部分他本人的作品和逐字记录的教诲,以及较多的由他的学生重新整理的对话,都未带有一位杰出大师的傲慢味道。他不愿意把他的思想用书写形式表现出来的一个重要理由似乎是他了解到他的学说仅仅对那些已经承诺以实现他们自身之圣为念的人才有意义。对于那些缺少自己内在经验,并且想经由对他人文字教训的理智吸收,以寻找圣道真理的人来说,他的学说极容易成为混淆视听的根源。这种学习方法暗示着老师并不必要拥有接近圣人真理的特权。和学生一样,他也处在成为他应成为之人的过程中。这样理解的内在圣性是种永远不能完全实现的潜能。

将植根于我们每个人之中的圣性形容为一个永远不会丧失的实在,并一个永不能完全实现的潜能,正好提供了介绍王阳明感知的一个途径。为了方便起见,我从两种互补的观点提出理解这种领悟的方法。当我们说一个人能成为圣人是因为圣性植根于每个人之中时,我们是在谈论人的存有结构:即在本体论上人是什么,并在实存上他应该是什么。当我们强调事实上没有人是圣人,因为内在的圣性永远不能完全实现时,我们是在谈论人的蜕变过程:即在本体上人不是什么,并在实存上他应该不是什么。从存有的观点来看,我是我应该成为的我,并且我应该成为的我正是“真正的我”。从蜕变观点来看,我并非应该成为的我,且在性质上应该成为的我不同于“真正的我”。当王阳明说每一个人都是圣人,他指的是人的存有的“本体”。当他暗示没有一个人能完全实现其圣性,他指的是人蜕变过程的“工夫”。前者是自我实现的基础,后者则是自我实现的具体过程。因为人不是一个抽象的概念而是活生生的实体,那么,就不应该仅仅

^① 《年谱》之五十岁条下,《全书》,卷四,125页。

根据所谓的“本来面目”来理解人。同样地，我们不易接受实存之人，理由无非是根据其具体活动之全体所构成的观点。

我们已经提出了人的本体结构和人的蜕变过程是两个互补性的观点。事实上，如果笔者诠释王阳明的感知是正确的话，那么，它们确实代表了实存之人的两个不可分割的层面。因此，我们必须承认人是既定的结构又是未确定的过程。形容人是一个既定的结构并不否认人选择的自由，因为我能独自作内在决定，决定要成为我应该成为的人。这样的决定必然把我的既定结构的限制转变为自我实现的工具。形容人是一个未确定的过程不意味着破坏人的内在本质。无论我选择怎样的行动，我这样做正因为我是一个有意义的实体。因此，自由的衡量是既定结构的组成部分，而本质的感觉又是未确定的过程的组成部分。尽管结构是既定的，为了自我实现它必须经历一个转化的过程。同样地，由于自我的认同，未确定的过程常常采取一个时间上的结构。于是，“人是什么”的存有问题必须在他应当成为什么的蜕变中寻找，反之亦然。

我们可以这样解决这个基本的争论：人在实存上是什么样的人与他在本体论上是什么样的人有所不同，并且也与他在实存上可以成为的人有所不同。但是，他的实存状态既不否定他的本体论本质也不妨碍他实存上可能的蜕变。认为一个人能够成为圣人是说这个人在实存意义上能成为他所应然的。他可经由自身努力变成他应该成为的人，这不同于由他外在人类结构力量之干涉使他产生的蜕变，因为本体论的本质是人自我实现的最后根据。不过，人的本体（即已在他之中的圣性）可能会被“遮蔽”，即或它绝不会全部“丧失”。并且，当它在一个较长时期被遮蔽时，一个潜在的圣人事实上会像《孟子》里提到的牛山一样，看起来完全被“毁坏”了。因此，尽管人具有内在的圣性，他必须在他日常存在中学习怎样成为一个圣人。这种学习需要一个不断的自我实现的过程，这个过程，正意味着体现我们每个人之中圣性的过程。

我们在初步的思考中必须认识到，作为人本体最终基础的原初

实体和作为人蜕变具体过程的实践努力之间具有统一性，这不是一种信念的主张，也不仅仅是一个逻辑推论。恰当地说，它是经验的确据。“身心之学”所关切的是人们的日常存在，以此作为基本资料，这是可以理解的。理性的分析和知性的论说在这研究中是极有价值的，但是它们必须建立在探索者的内在体验之上。因为主要任务不是发现客观真理，而是加深和扩大自我认识。如此定义的哲学，是用人的经验来阐述的学说。设若我们遵循这条思维路线，那么，我们若只是个漠不关心的分析者，就无法从事哲学思考。因为从事哲学活动必然包含自我转化的行动。虽然这种思维方式与传统学院式对哲学的看法——纯粹分析——有某些不同之处，但它与苏格拉底的“知道你自己”的见解却毫无冲突。不过，如果自我的内在经验是哲学探索的基础，那么，我们怎样才能超越各种复杂多歧的主观主义的形式呢？这个问题把我们带到王阳明哲学的中心——自我的问题上来了。

“身心之学”也可以理解为是自我学习的一种形式：彰显根植于自身之中真正人性的一种尝试。事实上，这种学习也被诠释为怎样成为圣人的学习。圣性在现在的脉络中意味着真正的人性，也可以被描述是真正的自我时。这样，成为圣人就是忠于自己。这正可以说明为什么本章开始提到王阳明学说的三个基本教言，全部集中在自我实现这一论题上。这引起了王阳明成熟哲学中的好几个纠缠不清的问题，自我的最终真实是什么？自我与他人产生共鸣有何必然性？自我如何与众生联系？因为几世纪来人们都认为王阳明学说的特征是主观主义，所以至关重要，我们必须先注意到作为其学说根本特征的主体性哲学和主观主义谬误的基本区别，我们才有讨论的基础。

三

在王阳明“身心之学”的模范尊师生涯中，“知行合一”是他的第一个哲学命题。在这个命题提出之前，他惟一的教诲似乎是：学生和

他在一起从事正式的学习之前,必先要有愿意成圣的许诺。从发生学角度而言,“知行合一”是王阳明多年致力于朱熹“格物”教学法所获得经验上理解的结晶。从两个有名的轶闻来看——即1492年竹林七日在精神上苦思“格物”之理^①和1508年重思格物之旨(从追寻外在之理回复到格正本心)以求内心平静的生死挣扎^②,王阳明1509年提出的“知行合一”象征着他反复试图了解自己的一个重大胜利。因为通向完全自我认识的道路永无止境,“知行合一”仅仅标志着漫长而专注的追求自我实现的开始。然而,即使在这个早期的命题里,已经显出王阳明他对圣人之道具体而普遍适用之主体性原理所具有的卓见。在许多方面看来这已与朱熹的“格物”体系分道扬镳了。

首先,“格物”把主体与客体理解为两个独立的实体,当主体有心努力去接近客体时,它们才发生联系。“知行合一”驳斥这种人为的两分。它指出一种动态的自我实现过程,在此过程中人的主体性变成了一种真实的经验,而非抽象的概念。第二,“格物”过分强调修身的形式,这倾向于把道德抉择客观化为自我努力的“目标”。然而,“知行合一”把焦点集中在思想与实践的连结上,因而沟通了内与外。第三,“格物”倾向于把道德量化为一系列个别行为;这样,外部的表现优于内部的转变。另一方面,“知行合一”在任何处境中都保持清醒的道德意识,以致即使心灵之“机”的活动也将受到关注。第四,“格物”倾向于把道德原理包括在经验知识的项目下,而“知行合一”则以意向为中心,因而强调了伦理宗教修养的内心层面。最后,“格物”看来缺少某种紧迫感,因为它认为自我实现必然是一个渐进的过程。“知行合一”把焦点集中在意志的定向性上,强调道德修身的直接性。“渐”与“顿”在自我实现过程中的对立问题变得次要了,因为中心的问题是“怎样”当下彰显内在的圣,而不是经由“什么”过

^① 《年谱》之二十一岁条下,《全书》,卷四,80页,又见《传习录下》,《全书》,卷一,100页。

^② 《年谱》之三十七岁条下,《全书》,卷四,84页。

程使内在的圣最终得以彰显。

必须指出；尽管王阳明对“知行合一”的解释从根本上改变了朱熹的“格物”含义，但它既不意在否定“格物”的方法，也不是轻视它的重要性。说得更恰当一点，其目的是要恢复“格物”在《大学》之中的最初立场。我们在这里不必考虑王阳明试图回到所谓《大学》古本上的努力是否在原文的根据上得到证实，但是我们应该知道，与其说王阳明是对朱熹“格物”方法本身的批判不如说是对朱熹鼓吹这个方法的哲学基础的批判。如果我相信仅仅经由理智的渐进过程吸收对植根于外在事物的“理”，就能够获得自我认识的话，那么，我无意中赞成这样的观点：我自身中的“理”既缺少自我自足性，也缺少创造力。如果我必须把外界的“理”内化在心中，那么，自我实现的最终基础就不能在我的人性中找到。这样，我必然被教导去成为我应该成为的人。这样的教导不是自我的发现，而是把一套既定的社会价值观强加于自我之上。因此，“理”作为我的存有的基础不必是我存在不可分割的部分。这就是为什么王阳明断言在朱熹的哲学里存在着“心”与“理”的决裂。

就实践活动而言，王阳明也感到朱熹“格物”说缺少一个中心点。他用的词是“头脑”^①。如果“身心之学”以如何成为圣人为主要目标，那么，作为自我实现方法的“格物”必须以内在决定为中心。如果没有这样一个决定，那么，无论仔细地调查和研究的事物有多少，它们对自我认识不能有任何作用。王阳明极其严肃地认为，学生必须首先对他生活目标作出在上的决定，才可以和他一起从事学习^②。他相当清楚，除非承诺的限度被超越，经验的知识是不会变为自我知识的。但是，一旦应用了“头脑”，那么，“格物”的方法对于自我知识不但是有益的，而且是不可缺少的。这样理解的“格物”就不仅仅意味着研究外部现象，而且意味着依照自我实现的追求来调整自然物

^① 《传习录下》，《全书》，卷一，82页。

^② 《年谱》之二十四岁条下，《全书》，卷四，82页。

和人类事务之间的关系。

在这个意义上，“知”不是与知者的存在完全无涉的纯粹的认识功能，“行”不是与自我的宽阔境域无关的孤立活动。这样，“知行合一”不应该理解为一项有关理论和实践之间关系的一般性陈述，虽然它肯定蕴涵着这层意识。但是，王阳明的最终关切似是与怎样成为圣人是不可分地联系在一起。如果说王阳明是站在圣人的立场来揭示“知行合一”的，似乎是太冒昧了。我们肯定有理由说这个教训是以一个已经积极投身成圣成贤过程之人的精神立场而提倡的。我知道这样一个条件必然限制“知行合一”的认识论范围。人们会感到疑惑：它将怎样运用到伦理宗教性哲学以外的领域中？但是，我目前的任务不是阐述它的一般应用性，而是要说明它的核心意思如何得以保存。

如果“知行合一”要根据自我实现的过程才能获得理解的话，那么，认为“知”不会必然地产生转化的行动或者行动并不会促使自我的知识变得内容更深刻及范围更广大，这是不可思议的。实际上，“知”不仅仅是从事一种理解外在事物超然的心理活动，乃是去注意践行的领悟本身如何在具体的行为中完全实现。因为，知要成为真知的话，它就必须引起整个行动过程，在其中，已知的东西同时在每天的活动中显出来：“知是行之始”^①。用王阳明自己的例子来说，知道实行孝道不仅仅是明白一些抽象原理，而且是在当下的具体活动中显示我内在体验的一个层面。如果仅仅因为孝道是根植于人性中的一种情感，便说孝道是值得向往的，那么我就不能算是懂得孝道。如果我只在理智的基础上赞同这观点，那么，我只是在不坚实的信念上赞同了它；因为我没有任何经验性的基础论证我的赞同。在这个意义上，知仅仅不被限制为一种认识功能。本质上它是“行之明觉与精察”^②。

① 《传习录上》，《全书》，卷一，11页。

② 《传习录中》，《全书》，卷一，35页。

那么,什么才是真正的行呢?那种认为实践必须对存在的事情有实质性影响的看法,还是过分狭窄,不能容纳王阳明“行”的概念。当思想把握了方向并成为一种意向时,行动就开始了。有意向即已意味着行动。一个行动要是真的,它必须是全部过程中一个不可分割的部分,在这个过程中,已产生的行为可在自我知觉的背景中获得有意义的确认:“行是知之成”^①。用王阳明的例子来说,行动依循孝道不是遵循一套被接受的仪式,而是实现人的基本感情。还应该再补充一点,如果孝的感情是以传统认可的形式表现出来的话,它只是因为受到内在冲动的指令,以那些涉及者可接纳的、理解的形式表现一种一般感情。因此,当一个行之已久的仪式不再适合一个特殊的情况时,它可以被修正甚至否定,这是完全可以理解的。王阳明有意为他父亲的丧礼作了一些改变就是一个很恰当的例子。尽管他的行动遭受到其挚友湛若水(1466—1560)的严厉批评,但这绝不意味这行动与他自己的学说相冲突^②。因此一个真正的行动必然是一个经验性知的具体化。从本质上说,它是知识“真切”和“笃实”的表现^③。

这样理解的“知行合一”意味着它是一动态过程的本质,而不是两个静止概念的统一。它特别指出了成圣的创造性道路。如王阳明所示,这个格言的“宗旨”是教导学生排除自私的欲望并在日常事务中彰显知和行的本质。它的本意不是要抽象地讨论知和行的性质为何。如果认识内在的圣性是根本的问题,那么,只要思想是以意向表现出来,实践的活动就开始了。作为事实的另一方面,只要实现的过程还未完成,那么,有意识的反省就永远不会终止它指导的功能。确实,“知是行的主意,行是知的功夫”^④。王阳明进一步主张,“圣学只是一个功夫,知行不可分作两事”^⑤。

① 《传习录上》,《全书》,卷一,11页。

② 《年谱》之五十一岁第二月条下,《全书》,卷四,129页。

③ 《传习录中》,《全书》,卷一,35页。

④ 《传习录上》,《全书》,卷一,4页。

⑤ 同上。又见《传习录上》,《全书》,卷一,11页。

隐藏在以上的讨论之后的是获悉圣人之道在自我的结构中可以找到,因为“理”不仅植根于人性之中,而且也包含在人心中。心即理——王阳明和陆象山(1139—1193)都是这样主张的——提供了以下争辩的哲学基础:成圣之途只涉及内在的自我转变的全部过程。“知行合一”作为对朱熹“格物”诠释的回答,就可以理解为是这一过程有效性经验上的确证,坚持主体性作为统一和创造的原理必然涉及到主观主义的问题,这便引致王阳明第二个重要的启发性格言:“存天理,去人欲。”

四

王阳明在提倡“知行合一”之后不久,又提出了“静坐”以作为探讨“性体”的方法,这可以和禅宗的经由自我知觉的直接经验以显示内在佛性的实践相比较。但是,没过多久,他就改变了他的学说。后来他十分后悔自己曾一度过分强调了完成修身的静坐方法。时至1514年春天,他已从根本上重新调整了他的教学方法,并已把注意力集中在“存天理,去人欲”这一格言上^①。这样,就产生了一个重要的问题:为什么静坐——一种内在精神自我修养的形式——不能被当做是一种合宜的成圣工夫?换句话说,如果自我的结构足以实现内在的圣,那么,还需要些什么去彰显植根于人性中的东西呢?如果我们把社会的、政治的或心理性质的解释抛在一边,答案看来就在王阳明对自我的看法中。

我们已经指出,在王阳明的哲学里,人的格言论之存有是与他的实存上的变化过程互相依附的,它们事实上代表了人实在不可分割的两个层面。因此,从本体论上讲,“自我”足以实现内在圣性的主张,不必然意味即使没有实践的努力,人在实存上能够自动地成为他应该成为的人。事实上,为了使内在的圣性成为一个被经验到的实在而显示出来,那么不断地自我修养则是必要的。当然,静坐本身是

^① 《年谱》之四十三岁第五月下,《全书》,卷四,91页。

一种修身的形式。那么,问题的关键是,究竟哪一种修身才和自我实现最为契合。

让我们扼要地重述一下先前的一段讨论。虽然“知行合一”之陈述,目的在对朱熹“格物”诠释的批判,但是王阳明从未试图抛弃整个“格物”之实践。相反,他花费了不少心力,试图以《大学》中的所谓八条目来恢复他所理解“格物”的真实含义。王阳明力图将他自己对“格物”解释为调整(即正)人类事务的说法,来代替朱熹研究事物的“格物”概念。表面上看,这仅仅是另一种对古代文献的不同的语言学解释。然而,隐藏在这种变化之后的是·一种新的关于自我看法的出现。对王阳明来说,《大学》里所讲自我实现的五个发展阶段,它们组成了八条目的“内在层面”,代表着一个统一的过程,而不是一系列分离的学习阶段。和朱熹不同,他注意的焦点不是牵涉到的特殊技能,而是经由一段内在反省过程所觉察到个人实存的自我性质。在这个意义上,他认为“察之于念虑之微”是一个比朱熹所指导的那些形式的修身更为深刻而切题的工作^①。

有人认为,既然王阳明极为重视内在反省,那么,静坐应当被看做是一个重要的“格物”方法。这种看法是不正确的。实际上,在王阳明新的看法中,一个人是否静坐是无关紧要的。真正的论题在于“诚意”。只要一个人意志真诚,这就意味着他忠于他的真正自我,即令没有静坐,他的本体之质也将会得到保存。另一方面,如果他尚未决定要忠于他内在圣性的原来意图,那么,像静坐这样的工夫本身不会带来一个根本的转化。认真分析王阳明学说中关键性的一段话是有必要的:“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意

^① 王阳明说:“文公格物之说,只是少头脑。如所谓察之于念虑之微。此一句不该与求之文字之中。验之于事为之著。索之讲论之际,混作一例看,是无轻重也。”这句话见于《传习录下》,《全书》,卷一,82页。关于英译,见陈荣捷:《传习录》,204页。关于这论题阳明有一简短的叙述,见他的“答友人问”,收于《全书》,卷二,48~50页。唐君毅曾有一文批评阳明攻击朱熹之事,见唐氏著:《中国哲学原论》(香港:人生出版社,一九六六),卷一,321~323页。朱子的话见于他的“大学经筵讲义”,《朱子大全》,卷十五,16页上一下。

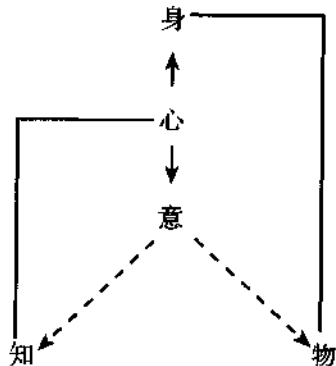
之所在便是物”^①。

这段话的内在结构是一组四种相互关系。它们中的每一个都代表了自身的一个重要方面。它们是：

(1)身与心的相互关系,(2)心与意的相互关系,(3)意和知的相互关系,(4)意和物的相互关系。我们不难看出在这个关于自我的系统陈述中“意”的中心地位。这也就是王阳明坚持要回到所谓《大学》古本上的根本原因。在这个“古本”中,“意”似乎比朱熹修改过的本子占有更为突出的位置。

王阳明的理解或许可以用图表展示出来：

(1)身不是外在于心的,因为身是心的所在之处。然而,因为心是身的主宰,那么,心可以把身看做是意之物。(2)心的指向是意,它是心的表现。(3)知在这个意义上指心的本来意识。基于以上所述,它是意的本体。(4)物也不是外在于心的,因为心的意向是由物引起而确定的。



从王阳明的话可以看出,这四种相互关系实际上指的是修身的统一过程。耳、眼、口、鼻和四肢是身的组成部分。但是只有与心发生关系它们才能看、听、说或行。同时,心要依赖感觉器官的功能以满足它自己的看、听、说或行的需要。身作为肉体存在是心居住的地方,但心却向身发布命令。意是心的功能。作为心的指向,它提供了本体(知)和它的意念对象(物)之间的联接。

根据以上所述,诚意是指使意忠于心的真正意向的一段过程。这样的过程必然包括对意念对象的矫正和对心本体的洞察。因此,

^① 《传习录上》,《全书》,卷一,5页。

这与修身的过程以及调整心灵的过程是一致的。这就是为什么王阳明不断述说的“只是一件，意未有悬空的，必着事物，故欲诚意，则随意所在某事而格之”^①。

王阳明把重点集中在诚意上，因此把“格物”看做一个能动过程，经由这个过程，人的存有论之存有在他的实存变化中彰显出来。特别这个过程被理解为一双轨行动，同时有两个方面的实践：一方面是存天理，另一方面是去人欲。

天理这个词是王阳明从程颢(1032—1085)那里继承来的^②，它指人成为他应该成为的人的最终基础。天理表现如下意念：人性的本体论实在和心灵中的圣性是“自然如此的”。要保存天理，一个人应该注意他的“原始形象”免受损害。如果天理自然就在他心中，那么是什么东西引起他对保存天理的关注呢？他应该根据什么来保存它呢？这就把我们引导到人类欲望的问题上来了。

除了经常使用的“人欲”以外，许多其他的词汇也被用来说明这个受到关注的领域：私欲、物欲、私意等等。根据王阳明对人的看法，人的欲望首先应该被理解为是那些易于阻挠和扭曲人成为他应该成为人的力量。在这个意义上，阻挠意味着一个消极的限制，扭曲意指一个积极的赓造。于是，去人欲是指消除那些不但限制个人真正自我的全面发展，并那些曲解了人的本意与真正本质的过程。

要广泛地分析王阳明的人欲理论，需要先对宋明儒家“恶”的概念有所说明，这当然在我们直接的关注之外。我们现在只要把注意力集中在一般争论的两个方面——气习和自私上来就足够了。前者既指惰性又指日益衰弱的抵抗力，后者指人感受性的严重瘫痪。当一个人被习惯力量束缚时，他完成自我成长的创造力将受到很大的限制。尽管他内在的圣性还在，渴望真诚和真实的意志会变得极为脆弱，以致他存在的状态实际上已经变得身不由己了。自私的危

^① 《传习录下》，《全书》，卷一，73~76页。

^② 见他与马子华书，《全书》，卷二，55页。

险更具破坏力。它不仅仅是病理学上孤立状态的一种形式,在孤立的自我中,它萎缩成仅知基本人类需要的极小范围。用《孟子》里的例子来说,这就像牺牲了人的整个身体来保全手或指。

在王阳明的学说里,“去人欲”和“存天理”代表了同一过程不可分割的两面。“存天理”就是“立诚”^①,它指保护个人本体论存有的真实性。这样的行为有赖于人克制人欲的能力。当一个人真正控制了自己,用王阳明的比喻来说,人欲的启始就会像雪片落人熔炉中一样。同样,“去人欲”不仅仅是达到目标的手段而已,它是一个持续不断的自我纯化过程。王阳明确说,“格物”作为纠正人意向的一种方法,必须在学习的发端到圣性完成的实践中去体现。因为从存在意义上说圣性是永远不能完成的,所以,“格物”事实上是一个永不停止的修身过程。这样的过程不是人性的分离而是回归,因为人剔除习气和自私力量的能力之源存在于他自己的心灵之中。

从本体论上讲,心灵是天理的情感表现,而天理是心灵的本体。它们是绝对不可分割的。但是,从存在上讲,当心灵遇见一样东西时,在其欲求的对象上它面临着被固定化的危险。如果被对象固定化的时间延长的话,那么,心灵将因事物惰性之影响而逐渐“物化”。当这种事情发生时,天理将失去其作用。这样,对于自我实现至关重要的动力和创造性将不会产生,心灵的本体就被掩蔽了。尽管在本体论上心灵与天理是同一的,但是在日常事物的活动中,心灵可能在存在上被人欲所控制。这样,它的正常功用就被阻挠和扭曲了。因此,“去人欲”就是恢复本体以及矫正心灵的功用。这样的努力与“存天理”是完全一致的。在这个意义上,王阳明极力强调天理和人欲是势不两立的。对前者的保存必然是对后者的排除。

王阳明坚持天理和人欲之间的对立可与古代将道心和人心(小

^① 见他的第五封与黄宗贤书,《全书》,卷二,7页。

人之心)加以区分相比拟^①。前者外延广大,并且性质真实,后者范围狭窄,并且是心之本体的虚假呈现。人欲含有某种吊诡的意思:它们不具任何人性特质,因为它们代表了心灵自私的表现,它们的出现已经阻挠和扭曲了心灵之真正意图,这意味着心灵在存在上已和本体分离了。当心不再依循本体而动时,用程颢的话来说,植根于心灵中的人性可能已经麻木了。我们上面曾提到过,人欲就是私欲,它们不是要实现自我,而是要毁灭自我。从这个角度看,“去人欲、存天理”的目的是刈除自私以保存真正的自我。

五

1521年,王阳明正式提出了“良知”这一格言(意为天赋的知识,良心的智慧、对善的直觉知识、良心的意识,或仅仅是善的意识)^②,这是他提出“存天理,去人欲”指导方法六年以后的事。“良知”与他“存天理、去人欲”的学说有什么关系呢?事实上,根据他对主体性的思想,“良知”的意思是什么呢?《阳明年谱》记载说,他是“体认”到了天理,即植根于人心中的良知这一事实后,才提出“良知”的概念。在他的“体认”之前,王阳明已反复教导他的学生经由个人经验的证实来体会天理的含意。但是,当一个学生问他天理真正指的是什么时,王阳明简直想不出准确的词汇来表明它的特殊指涉。因此,当他把天理指作是良知的时候,他精神上极为快慰地说,事实上许多年来这个词一直就在那儿,仿佛就在他嘴边,然而他却无法把它明确地表

^① “人心”,按字面上说,应该意指人的心灵。然而,在目前的语境中,使用“人”这个字而不加任何解释,是极易招致误解的。事实上,在这特殊状况下我所使用的解释(浅人)和这个词语的原始意义毫无冲突。事实上,真正意味人的存有论存有的是“道心”。人心,与道心有别,指的是私心,因而是浅人之心。

^② 实际上要理解“良知”的含义有相当大的困难,这一点从不同的人有不同的英译(诠释)中看出:如陈荣捷译为:“内在知识”,方东美“良心智慧”(Conscientions Wisdom),倪超逊(David S. Nivison)“善的直觉知识”(intuiting Knowledge of good),和唐君毅“良心知觉”(Conscientions Corrciousness)。在个别场合,也有译作“好的良心”(good conscience)的意思。事实上,良心有时和良知可互用。

达出来^①。看来，一旦说出了要说的词汇并作出正确的指认，体验就像突然迸发的洪水一般，势不可当。当然，关键不是口头上的指认而是它的体验基础。不过，当天理被解释为良知时，这意味着什么呢？

我们已经阐述过，“知行合一”是以心即理为基础的。我们也注意到“存天理，去人欲”是立足于理是心之本体之信念上。王阳明采用了孟子经典的“良知”概念来表示天理的特征，这当然不意味阳明有意背离以上提到的两个教言。他的“良知”观念实际上代表多少主体性的新见解呢？当然，这涉及到许多无法言说的认识论和本体论上的问题。不过，现在把我们的注意力集中到两个相互有关的问题上就够了，即它的内在性和普遍性。

虽然“良知”与感官和理智有密切的联系，但是它既不是感官知觉也不是概念理解。然而，如王阳明已指出的，“良知”是天理的“昭明”和“灵觉”。天理是心的本体，那么“良知”就表示心的情感的和认识的层面。作为昭明，“良知”是一种凭借自我生成的“智的直觉”紧扣着最终实在的敏锐洞察力^②。作为灵觉，“良知”是一种凭借自给自足的“人类宇宙性情感”(anthropocentric)面包容整个宇宙的无所不容的感觉力。因此，良知不是一种内化的价值。它不是可以学习到的东西。“良知”也不是从神秘的源泉，如完全超乎人类结构之外的“全然的他体”那里产生出来的。确实，“良知”不能完全没有经验的知识，但是它是绝对独立于宋明儒家共同指称的“见闻之知”以外的。因此，在王阳明的哲学里，“良知”应该被理解为人最深的和永久不变的实在。这也是为什么每一个人内在圣性永不会完全丧失的最终原因。

不过，尽管它有内在性（这与任何形式的主现主义是尖锐对立的），但是“良知”必须被“扩展”。实际上，“良知”的扩展就是为了它

^① 《年谱》之五十岁条下，《全书》，卷十四，125页。

^② 这一词汇是借自牟宗三。见他极具原创性的著作《智的直觉与中国哲学》（台北，商务印书馆，1972）。

的自我实现。这样的思维途径需要一些澄清。尽管“良知”被看成是人最深的实在,但它不仅限于人类,或甚至仅限于生物界。因为它是天、地及万物的最终实在。事实上,“良知”作为一个概念是不能加以限制的。它的适应性在下面的陈述中生动地显示出来:“夫良知一也,以其妙用而言谓之神,以其流行而言谓之气,以其凝聚而言谓之精。”^①我们还可以看到它的普遍性:“人的良知就是草、木、瓦、石的良知;若草、木、瓦、石无人的良知,不可以为草、木、瓦、石矣。岂唯草、木、瓦、石为然?天、地无人的良知,亦不可为天、地矣。盖天地万物与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。”^②

正是在这个意义上,我们说人之所以为人,不仅仅在于他拥有良知,也在于他有能力扩展其良知,包容整个宇宙。在《大学问》里,王阳明以人与宇宙中其他存有间一系列共同感之沟通来界定人性。人性的作用在于他的精神感受和爱的关注会将他和整个宇宙联系成一个有机统一体。要彰显人性,或者要实现他心中的圣性,就是要体验他自己的存有和他人类同胞的存有之不可分,并和动物界的存有之不可分,并和树草之类的生物存有之不可分,甚至和瓦石等无生物的存有也不可分。根据王阳明的理解,人和宇宙中所有存有的原始统一既不是一个成就的境界,也不是一个可欲求的理想。它本质上是一个体验到的和经历到的实在。这就是人的存有论存在状态。因此,一个大大地显示其人性的伟人和一个有限地显示其人性的能者之间的区别,不在于人的存有,而在于从实存状态而言他已成为什么样的人。再回到先前的论点来看,受限制的人变得渺小不是因为他心中的圣性的限制,而是因为圣性已受到他私欲的“掩蔽”了。当人性消失后,不论他的存有如何,从实存状态上而言,他可能已变成一个非人性的人了。

正是在这个意义上,王阳明把教育的工作集中在人“怎样”在当

^① 《传习录中》,《全书》,卷一,51页。

^② 《传习录下》,《全书》,卷一,89~90页。

下存在的环境中成为圣人的问题上,他自己很少系统地阐释他的学说,因为他知道缺少直接自我转化工夫的概念分析可能会变成某种形式的主观主义。如果私欲不铲除,人性的真正显示是不可能的。只要私欲根除,人的“良知”也将自然显露。这里我们遇到了一个非常有意思的关于人类处境的观念。人在存有论上是与“天地万物为一体”的,然而在具体经验中,他知道,使他得以成为他应然的实存过程必须遵循一个有分化的关系结构。虽然这样一种关系具体地显示了他存有的有机统一性,但是,它可以在理智上和经验上去限制甚至破坏自我实现。例如,关注自我是一个人存有的具体表现。但是,如果个人的自我关注被固定在自我的主观结构中,那么很容易变成利己主义,这种情况是人性中麻痹性的限制。同样地孝道会变成一种裙带关系,对祖国同胞的爱会变成一种种族优越感,甚至对人类的爱也不能逃脱人类本体说的危险。因此,“去人欲”意味着让人从被限定虚假的人性观念中解脱出来。的确,人的感觉性和关心仅仅只能在一种关系的形式中表现出来。但是,在人存在的特殊时际,个人的关系可能是一种主观依恋的形式,亦可能是一种自我实现的表现。“良知”的功用在于区别私欲与天理。一旦作了这样一个区别,它就自然而然地按照自己的领悟去行动。作为心灵原始意图虚假表现的主观情感必须铲除。只有这样,内在的圣性要求才能实现。

总之,人之所以能与宇宙间的所有存有产生精神上的沟通,是因为在本体论上他是与天、地和万物形成一个有机的统一体,但是,要表现他心中所固有的圣性,他必须经历自我实现的具体道路。一方面,这样的道路包含了分化关系的相互联系;另一方面,也包含了感觉与关心的多种结构。因而,主要的任务是实现这样的关系而又不受它任何有限形式的制约。只要人能够从自私的欲望中解放出来,其全部潜在的“人性”将会扩展开来。他能够超越主观主义的阻碍和扭曲的力量的最终依据,毕竟存在于他自己的“良知”中。

早在1505年,其时王阳明刚刚三十岁出头,他便与洪若水达成了传播儒道的“默契”,了解这一点是颇有启发性的。湛若水在次年

写给王阳明的诗中提到,当时他们两人都信奉程颢的学说:“仁者与天地万物一体”^①。因此,主体性(良知)与本体论实在(天理)的同一,作为王阳明思维方式确定的特征,是深深地植根于一种独特的“人类宇宙”(anthropon)的体验之中。

在这样一种经验中,主体性根本不同于主观主义。这里包含有一系列的假定:(1)作为内在的圣性和真实的自我,主观性代表了真正的人性。(2)虽然在实存上它的具体表现可能会被阻挠和扭曲,但在本体论的意义上真正的人性是不能削减的实在。(3)尽管它是自给自足的,但不可缩减的实在总是能产生原动力和创造性。(4)纵使动态的和创造的力量不会从“无”产生任何东西,它引起一个自我实现的过程。(5)虽然有实践上的困难,自我实现的过程最终必然导致天理的完全彰显。(6)最后,作为本体论实在的天理是心的本体。而作为纯粹主体性的心的本体又必须自我展现,以彰天理。

十一、王阳明四句教考

在这篇探索性的论述中,我将证明由王阳明的一位真传弟子所诠释的四句教非常接近于禅宗精神。这当然就引起了一个有趣的问题。“王阳明的思想中具有多少佛教的成分呢?”尽管我对王阳明的精神取向作一般性的解释工作,但我将把着重点放在对四句教哲学含意的分析上。虽然我仍然认为王阳明清清楚楚地经由自觉的选择而献身于儒家之道,但我现在确信要对王阳明思维方式进行精密地评价,也需要研究他与禅宗的关系。我认为若是没有这样的研究,要探索王阳明学说的微妙之处,是不可能的,特别是1527年他启程去思恩和田州之前的那些思想。现在我把注意力集中在王阳明宗教性哲学这个方面,这当然并不意味着我排除一种可能性,即在其他方面

^① 程颢:《识仁》,收于《二程遗书》,卷二上,3页。有关历史的叙述,见湛若水:《阳明先生墓志铭》,收于《全书》,卷四,224页。

他可能受到道家思想更深的影。王阳明曾数度企图有系统地陈述他的思想。我这里主要关心的仅仅是最重要的一次，这次，在我看来，特别能够说明他的禅宗式的智慧。

“心体”、“意”、“良知”和“物”是否都在善恶区别之外的问题是王阳明两个杰出学生钱德洪(字绪山, 1496—1574)和王畿(号龙溪, 1498—1583)之间争论的焦点。整个论点集中在王阳明有名的四句教上^①：

① 钱德洪曾对四句教的原始争论过程有生动的叙述，收于《传习录》中。因为我目前研究的主要分析焦点是在王龙溪的诠释立场上，因而把钱所认为的讨论过程全部引出似乎并不适当。以下就是这段记录的原文：

丁亥年九月。先生起复征思田。将命行时。德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰。无善无恶。是心之体。有善有恶。是意之动。知善知恶。是良知。为善去恶。是格物。德洪曰。此意如何。汝中曰。此恐不是究竟话头。若说心体是无善无恶。意亦是无善无恶的意。知亦是无善无恶的知。物是无善无恶的物矣。若说意有善恶。毕竟心体还有善恶在。德洪曰。心体是天命之性。原是无善无恶的。但人有习心。意念上见有善恶在。格致诚正修。此正是复那性体功夫。若原无善恶。功夫亦不消说矣。是夕。侍坐天泉桥。各举请正。先生曰。我今将行。正要你们来讲破此意。二君之见。正好相资为用。不可各执一边。我这里接人。原有此二种。利根之人。直从本源上悟入人心。本体原是明莹无滞的。原是个未发之中。利根之人。一悟本体。即是功夫。已内外一齐俱透了。其次不免有习心在。本体受蔽。故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后。渣滓去得尽时。本体亦明尽了。汝中之见。是我这里接利根人的。德洪之见。是我这里为其次立法的。二君相取为用。则中人上下。皆可引入于道。若各执一边。眼前便有失人。便于道体各有未尽。既而曰。已后与朋友讲学。切不可失了我的宗旨。无善无恶。是心之体。有善有恶。是意之动。知善知恶是良知。为善去恶是格物。只依我这话头。随人指点。自没病痛。此原是彻上彻下功夫。利根之人。世亦难遇。本体功夫。一悟尽透。此颜子明道所不敢承当。岂可轻易望人。人有习心。不教他在良知上实用为善去恶功夫。只去悬空想个本体。一切事为。俱不着实。不过养成一个虚寂。此个病痛。不是小小。不可不早说破。是日。德洪汝中俱有省。

陈荣捷的译文，见其《传习录及王阳明其他新儒学作品》(Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming, New York: Columbia University Press, 1963), 243—245 页。必须指出的是：为求内在的一致，在我的文章中，四句教的英译有所不同。

无善无恶是心之体，
有善有恶是意之动，
知善知恶是良知，
为善去恶是格物。

钱德洪认为四句教是老师的学说以四个原则形式呈现，而王龙溪则怀疑它是否是王阳明关于这个问题之观点的最后系统阐述，他认为，如果心体无善恶可言，那么，意、知和物也应该无善恶可言。另一方面，如果意有善恶之别，那么心体也必定有善恶之别。王龙溪的论点指出了王阳明宗教性哲学的一个基本问题。

应该注意到，在四句教之后有一套假定存在，它们最早出现于《大学》中。事实上，四句教在结构上可以比作《大学》里八条目的前四个“阶段”^①。在另一篇研究中，我把它们描述为修身的“内在层面”，以和齐家、治国、平天下的“外在表现”相对照。组成这前四个阶段的是：(1)格物、(2)致知、(3)诚意、(4)正心。如果我们把注意力集中到中文的措辞上，很清楚，这些关键性概念与四句教的概念——心、意、知、物——是同一的。因为王阳明认为格物就是正物，致知就是致良知。《大学》里四阶段的解释意义和四句教的解释意义事实上是完全相同的。还应该注意到的是，从历史上的观点看，四句教公式出现在王阳明《大学问》问世的那几个月之中^②，这就进一步暗示了它们之间必定有密切的关系。

^① 《大学》的八条目过程是：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”英译见陈荣捷：《中国哲学资料书》(A Source Book in Chinese philosophy, Princeton: Princeton University Press, 1963), 86页。

^② 据钱德洪《大学问》序，这段文字是阳明即将征思田之时应学生之请而记录下来的。皇帝诏令于1527年5月抵达，而阳明于同年9月启程，因此这段文字的记录肯定发生在关于四句教的辩论的几个月之中。见阳明之年谱，收于《阳明全书》(四部备要)，卷三十四，16~18页。

要把讨论放置在它原来的背景中进行,我们把注意力更集中到王龙溪的解释观点(见解)上来。这是很重要的。下面一段引文看来特别有相关性:

夫子立教随时,谓之权法。未可执定。体用显微,只是一机,心意知物,只是一事,若悟得心是无善无恶之心,意即是无善无恶之意,知即是无善无恶之知,物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密,无意之意则应圆,无知之知则体寂,无动之物则用神^①。

王龙溪的论点可以经由探索心的本身而获得理解。如果我们用“心”的概念作为我们的出发点,那么,我们必定会得到关于“意”、“良知”和“物”的含意的一些明确观念。“心之体”常常被译作“the substance of the mind”(心之实体)。新亚书院的牟宗三教授建议最好译成“mind-in-itself”(心之本身)^②。其理由以下会逐渐清楚。

主张心体是在善恶之外的看法,是主张善恶这样的概念实在是不能运用于心的“实在”之上,因为这样的心不能被分化成具体的实在物,而后包含在一相对的范畴之下。认为人心充满私欲并相当危险地有为恶的倾向,这当然有理可说,并且这并不仅仅是朱熹的传统看法;但是,认为心体不是善就是恶的看法,意味着否定它是“至善”的根本假定^③。把至善看做是善的一种形式意味着用一个两分架构使一终极概念相对化。这虽然并不会像“恶之心体”观念这样荒谬,

① 《王龙溪语录》重印本,(台北:广文书局,1960),卷一,1页上。

② 牟宗三:《王阳明的直接继承人:王龙溪和他的“四共”理论》,《东西哲学》(*Philosophy East and West*),卷二十三,第一、二期(一九七三年一月及四月),104页,脚注二。关于同一论题,牟宗三有更为广博的分析,见其著:《王学的分化与发展》,收于《新亚书院学术年刊》,卷十四(一九七二),93~94页。

③ 事实上这一词汇是王阳明本人所使用的;见《传习录》,收于《阳明全书》,卷一,2页下。

但它也是一种误导。

为了方便起见,我们或许可以把这种理解心的途径界说为“否定”的方法:让心处于一种无的状态。但是,说心处在一种无的状态不是说心被界定为是本体论上的非实在。关于心体是否是最终实在或究竟是非存有(无)的问题,我们这里且暂不涉及。问题在于,既有了心体的先验性质,用什么模式来理解最合适?假设心体是最终实在而不是非存有(无),那么,它就必然一定是善、是恶,或者只是中性的吗?照王龙溪的说法——他的观点在这里与四句教第一句完全一致——用这类措辞来描述心体是无意义的;因为只要这样做了,心体就不适当地被理解为经验上的心了。

经验上的心在具体形式中表现自己,而作为实体存在的心体,从不在具体形式中表现自己。对于心体来说,具体的形式成了不必要的附属物,它们既不表示心的存有状态,也不表示心怎样真正地发挥作用。在这个意义上,王龙溪把心体界说为没有心的形式而能表现它自己的心。当然,无心之心在语法上可以译为“the mind of no-mind”^①。但是,非常重要的是要注意到“无心”在这儿特别指的是心的一种能力:它可以发挥作用,但却不具任何“有心”的作用痕迹。因此可以理解为,这样的心是超越善恶对立之外的。

我相信,这样设想出来的心体与王阳明其他学说的思想是完全一致的。王阳明曾经说过:

然不知心之本体原无一物,一向着意去好善,好恶,便又多了这分意识,便不是廓然大公。书所谓“无有作好作恶”,方是本体。^②

^① 这个词汇一直为张仲元译为“the mind of no-mind”,见其《王龙溪哲学中主体性的基本泉源》“The Essential Source of Identity in Wang Lung-hsi's philosophy”,《东西哲学》(Philosophy East and West),卷二十三(一九七三),37页。

^② 陈荣捷译,《传习录》,77页。我作了一些改变。

除此一例外,我们还可以找到其他可相比拟的例子,来表示王阳明也使用了“否定”的方法来研究心体。王阳明有一次用一个类推来证明了他的观点。他认为,心体像眼睛一样绝对不能容忍丝毫灰尘存在,无论灰尘的性质怎样,都一样。金子翡翠的灰尘(金玉屑)同其他任何种类的灰尘一样都会伤害眼睛,同理善与恶的意念同样会伤害心体^①。简言之,王阳明认为心体没有任何善或恶的痕迹。只有这样,它才能被认为是“至善的”。

同样,“良知”也可以被认为是超乎善恶的。王阳明认为,“良知”不但是自我实现的最后根据,而且是修身的基本力量。它不仅仅是作为一种认知的形式而去“知”,并且也是去“行”,这种行是一种经验性的启发,必然导致最深层的自我转化。这样设想的“知”,当然不限于经验知识。无论感官知觉被认为有多全面而广泛,(这样设想的“知”)它不只是去认识客体。从事认识客体就预先假定了主体与客体在认识中的空间距离,以及认识程序的开始与完成之间的时间间隔。它需要分析的方法和实验的技能。当然,它也能够影响人的生活方式。但是,良知的知(体认)的本身就是一个创造性的行动。它是真正的行动能够完成的基础。同样,“行”在这里也不仅仅是实际运用。它既不是外在技能的练习,也不是养成的习惯表现。“良知”的行必然包含着更加深刻的自我认识。因为只有这样,真正的知性的自我定义才能实现。知与行的合一是良知的规定性特征之一。

这必然使我们得出“良知”既是一个实体存有、又是一个转化的活动的推论。它一方面是感觉性最深微的核心,另一方面是修身力量最深刻的源泉。“良知”绝不是外在的抽象观念,它以一个内在的具体实在,事实上更是以创造的中心来表现自己。当然,“良知”没有和感官知觉相分离,但也不能仅仅以日常经验的意义来完全理解它。它所谓的“完整性”(integrity)决不能化约为宋明儒家学者们所说的“见闻之知”。很可能就是在这个意义上,王阳明把“良知”视为“造化

^① 见《传习录》,卷二,26页上。

的精灵”^①。实际上，“良知”不仅仅是限制在人的界说领域之内的人类学概念，它同时是万物的最终实在。的确，良知使天和地能够变为可以理解的和有意义的存在过程。因此，王阳明把良知叫做心的“本体”；总之，“良知”是心体的不同表达形式而已。因此，可以理解的是，良知决不能设想为是善的或是恶的，因为像心体一样，它是至善。

如果心体超乎善恶之外，怎么能把“意”看成善的或恶的呢？在什么意义上，王龙溪有理由断言“若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶”呢？根本问题当然是心和意的关系。一个回答是把意境说为心的意向。这样界说的意是一种激发，指向心的一种具体表现。意和心不可分离，因此就像波浪和海洋不可分离一样。如果海洋超乎善恶之外，那么，作为海洋自然表现的波浪本身有善恶之别，这样看来是非常令人迷惑不解的。因此，意像心体一样，也是一个先验的概念，所以王龙溪有理由断言，意既不是善的也不是恶的。同样，如果“良知”超乎善恶之外，怎么能认为物有善恶之别呢？这就产生了物与“良知”同特殊关系的问题。如果物由“良知”产生，那么，“良知”产生的物却不是至善的，这是不可想象的。这条推理路线看来与王阳明学说是完全吻合的。

事实上，王阳明常常根据“良知”的自我表现来形成物的概念。可与心体和心意的不可分离性相比拟，作为“良知”具体表现的物，必然是“良知”自我定义的一个不可分割的部分。因此，王龙溪坚持认为，如果心无所谓善与恶，那么，物也无所谓善与恶，这同王阳明所明确宣扬的学说毫无冲突之处。王阳明的下面一段系统阐述是非常贴切的：

理一而已：以其理的凝聚而言则谓之“性”，以其凝聚之主宰而言则谓之“心”，以其主宰之发动而言则谓之“意”，以

^① 陈荣捷将同一词英译为“the Spirit of Creation”。见陈荣捷译：《传习录》，2~6页，及《传习录》，卷三，26页上一下。

其发动之明觉而言则谓之“知”，以其明觉之感应而言则谓之“物”。^①

这里的整个讨论，明显地是在先验层次上。根据王龙溪的见解，我们可以很容易证明“没有心之形式的心”，指心体统帅人性的方式，正是因为浓缩并且集中了的理深深地保存在人性之中，所以心才可以说是已经“藏于密”了。同样，“没有意之形式的意”，指的是意表现及激发心的方式；因为意，像海洋的波浪一样，作为心本身的内在要求自然地浮现出来，它的反应可以说是“圆而全”的。“没有知之形式的知”，因此指意敏锐地知道它自己意向的方式；如果意被理解为心的意向，那么，属于心的自我觉察的知识诚然可以被说是“体寂”。于是，“没有物之形式的物”，指的是良知在具体场合下活动的方式；当物作为良知的性质，而非一固定的客体时，它确实是“用神”的。

许多人都认为，王龙溪研究四句教的特征在于“四无”，换言之，四个根本的概念都被看做是处于无的状态。要注意在这个特殊情况中，“无”是作为功能的意义被定义的，这一点非常重要。在先验的意义上，它意味着心体、良知、意图和实物都摆脱了附属品的束缚。在修养心灵时，只有当我们不是“有心”地做的努力，养心的工作才能完全实现。同样，当我们一点也不具意图地去彰显我们的意图时，这意图才是真实的。就像最深刻的“知”没有知识的痕迹一样，最完美的事物完全从事物性中摆脱出来。

但是，我们必须作一个严格的区分。心体和良知是绝对地超乎善恶之外的，而意和物则很可以用善恶概念来分析。虽然我们可以说心体之意和体现良知之物是至善的，但认为意和物永远超乎善恶之外则是困难的。即使在无的状态下，心体超越思虑的层次，也根本与所谓没有意图之意的层次不同。因此，良知的“不知”与物的“非

^① 见《阳明答罗整庵书》，见《传习录》，卷二，28页。参见陈荣捷译：《传习录》，161页。

物”毫无相似之处。虽然良知总是可以不以“知”的形式而“知”，但只有当物被设想为良知的性质时，它才具无物性之物的特征。

但是，在实际的修身过程中，物常常被看做一个意欲的对象，可在一个具体的场合里定位。它既非没有内容亦非没有形式。物的可感性对于修身如此重要，以致否定它就损害了修身的自觉努力赖以集中的基础。依此脉络，可以说剥夺了一物之性，等于是放弃修身的整个计划。

这就把我们带到了这样一个基本问题上，即“物是什么”？如果它在概念上被看成是与良知不可分离的表现，那么，它当然可以被设想成一种“先验的性情”，完全超乎善恶之别。作为一种先验的性情，物终究是没有物性的。那么，“正（格）”的努力怎么可以被运用呢？“正”一件物当然不是“正”良知的先验性情，在良知本身上实行道德努力既非需要，也不可能。的确，我们能够且应该“致”良知，这本质正意味着自我彰显的过程。但是，认为良知之“致”或者彰显也必须隶属于“正”的过程之下，是会使人误解的。

但是，如果物在概念上被界说为一个意欲的对象，它就不能避免善的恶评论。它也不能免除道德上的检查。在这个意义上，修身的努力，即大家都知道的正物，就有相关的实义了。从这方面来看，作为矫正心的意欲对象之基础而发挥作用的“良知”，其本身必须清楚地区分正确与错误之差别。需要“正”的物必然有物的形式；评价人类事务的良知不能去除知的形式。这样，处于存有状态中的物与良知都不能超乎善恶之外，因为它们两者都“定位”在具体的关系之中。

同样，当意在概念上被界说为心体的意向时，能够进一步地净化意是不能想象的。事实上，如果意终究是没有意向性，使意真诚的努力如何能运作呢？但是，如果意被认为是由一对象所唤起的，那么我们就必须对被唤起的意，参照它的意图对象，而加以评价。自我修养，作为使意志真诚的努力，立刻就成为相关的了。要使意真诚就要发挥自觉的努力，经由这自觉的努力，意最终就变得忠于心体了。从这个角度来说，心体本身也不是必然没有善恶之分的。带有心的形

式的心必须选择善,这样意(尽管它附着于物)才能够保持为纯粹的、诚实的和正直的。

和“四无”相对照来看,这种研究四句教的方式就是众所周知的“四有”。换句话说,这四个根本的概念都被认为处于存有状态之中。因为物有它自己的具体结构,不是必然地处于正确的位置中,所以需要正物。于是,道德努力就是“去恶为善”的先决条件,这样,意的对象就会被安置于恰当的位置。这有赖于良知区别善恶的能力。良知,具备了知的形式,本身必然固定在一明确的功能之上。如果我们依循这条探索路线只要意一动,善恶就不可避免地产生了。尽管我们断言心体是至善的,但就实际的道德实践而言,心也需要经常加以“修养”。

如果我们以正物为修身的开始,那么便可以把四句教定义为一个追求深化的主体性的过程。第一步,从正物到良知,是综合自我修养的具体事件,以达到全而地对所有道德努力都赖以产生的“智的直觉”(intellectual intuition)的理解。下一步,虽然作为知的形式的良知是对已完成事实的反省,意却指产生具体活动的最初倾向。因此,了解植根于意的活动之中的善与恶是一个更微妙的修身方式。最后,最终决定一个人存有性质的是心的“实质”。除非道德努力最终能够渗透到人的主体性的最深层面之中,否则,修身仍然是不完全的。因为,在实际意义上,总存在着让个人内在主体性进一步纯化的范围,因此,朝向更深的主体性发展的过程就是永无止境的。

强调修身是一个终身奉行的任务,指的是一种逐步的、一点一点积累而成的渐悟之教吗?其答案必须是否定的。因为修身的实际官能和最终基础是良知。如果修身从正物开始,这是因为良知经由辨别善恶,能够发挥道德努力去行善去恶。既没有外在原理指导道德实践,也没有外在力量发动道德实践。修身的存有论基础和真正力量是内在于良知之中的。而且,如果修身从意的活动开始,那么,使得意诚的最终基础和真实官能都存在于心体之中。事实上,道德努力调整意的最初倾向的惟一可能性在于心的自我觉醒。没有这个觉

醒,由外部刺激而生的意将会逃避个人内在感受性的道德检查。这样,意不再是心的忠实表现,而是外部对象的附属物。

这样构思的四句教可以解释为它表示了两个平行的过程:(1)从物到良知,(2)从意到心体。在任何一种情况中,中心问题都尖锐地集中在心的微妙表现上。在这个意义上,正物、致良知和诚意都是修心的方式。用王阳明自己的话来讲,这是一个“拔本塞源”的尝试^①。如果我们严肃地思考这条进路,王龙溪对所谓“四有”的批判就容易理解了:

天命之性,粹然至善,神感神应,其机自不容己,无善可名。恶固本无,善亦不可得而有也,是谓无善无恶。若有善有恶,则意动于物,非自然之流行,著于有矣。自性流行者动而无动;著着有者动而动也。意是心之所发,若有善有恶之意,则知与物一齐皆有,心亦不可谓之无矣。^②

应该指出,王阳明本人也有同样的主张:“无善无恶者理之静,有善有恶者气之动,不动于气,既无善无恶,是谓至善^③。”由钱德洪记录,王阳明与王龙溪之间一段非常有意思的对话,进一步说明了这段话必定是他们双方都同意的观点:

先生起程征思田,德洪与汝中(龙溪字)追送严滩,汝中举佛家实相幻想之说。先生曰:“有心俱是实,无心俱是幻;无心俱是实,有心俱是幻。”汝中曰:“有心俱是实,无心俱是幻,是本体上说工夫;无心俱是实,有心俱是幻,是工夫上说本体。”先生然其言。洪于是时尚未了达,数年用功,始信本

^① 《阳明答罗整庵书》,见《传习录》卷二,28页。参见陈荣捷译《传习录》,117页。

^② 这是脚注第四所提龙溪的话的下文。见《王龙溪语录》,卷一,1页上一下。

^③ 《传习录》,卷一,22页上。见陈荣捷译《传习录》,63~64页中的英译。

体、工夫合一。但先生是时因问偶谈，若吾儒指点人处，不要借此立言耳。^①

王龙溪对王阳明的理解确实是非凡的。他们之间惊人的默契，可以在《传习录》中许多其他例子里得到证实，似乎有点超出王阳明弟子中最受信赖及最受尊重之一的钱德洪的理解之上。当然，王阳明与王龙溪都共有的内在体验是本体与自觉努力的绝对统一。但是，这种统一可以从两个重要的不同观点来加以体会。如果自我修养从心体开始，本体就需要自觉努力。这就是众所周知的先天下之学的一种形式。因为“正”心，作为追寻顿悟的整体尝试，不是在经验上可以加以定义的。在这个意义上，“正”的概念基本上不同于“正物”的概念。“正物”是在意欲的对象上发挥自觉的努力。但是“正”心只是表现它的本体。因为心，作为最深的主体性、绝不能作为一个客体来“正”，所以，正心实际上意味着心的自我觉醒。一旦心体完全觉醒了，意就变成了“自然流行”，而作为意所驻足的物也就恰当地得其所处。这当然不是经验意义上的学习，严格说来，它甚至是不可学的。因此“有心俱是实，无心俱是幻”就是指心的自我觉醒。

另一方面，如果修身是从意开始，自觉的努力对恢复心的本体来说是一个不可缺少但不充足的基础。这是众所周知后天之学的一种形式。因为，由物刺激面生的意必须借经验上可验证的道德决定而使之成为诚挚的。如王龙溪所指出的那样，当意不再是一个“自然流行”时，它就成为附着于存有的一种状态。这样，它不能超越善恶之别。道德决定就成为需要以使意从物的执著里解放出来；只有这样，它才能再一次成为心体的真实表现。这使得像正物这样的努力成为

^① 《传习录》，卷三，26页下。参考陈荣捷译：《传习录》，258页中之英译。在龙溪的传记中，关于这次特别的交谈下列的话语被记录下来：“心非有非无，相非实非幻。才著有无实幻，便落断常。辟之弄丸，不著一处，不离一处，是谓之同。”见《王龙溪先生传》，收于《王龙溪语录》，1页。

必要。实际上,为善去恶是诚意的一个具体道路。但是,在更深的意义上,除非“正”心,否则就没有意可诚的保证。说意诚依赖于心正,意味着在心上可以施展道德努力。表面上看来和我们前面讲的,心绝不能作为一个客体来正的主张是完全相反的。确实,在先天之学里,说正心是没有意义的。但是在后天之学里,因为心是一个存有状态,它就不能没有形式。事实上,被正的不是心体而是心的形式。“有心俱是幻,无心俱是实”因此指的是心自觉地从自己的形式中解放出来的努力。

当然,王龙溪是有心实践先天之学的。他十分相信四句教的最终意义是要在没有心之形式的心里找到。事实上,心,而非有意的心,才是心体。这和“般若(prajna)非般若叫做般若”的思想相近。说王龙溪对王阳明精神取向有了经验性的了解,而后能够将王阳明的四句教在逻辑上推展出来,这并不过分。应该注意的是王阳明本人完全赞同王龙溪的解释,虽然他仍然坚持四句教最初提法的有效性。看来王阳明也非常清楚王龙溪企图把四个根本概念放置在无的状态中所具有之佛学上的含意。王阳明愿意回答王龙溪关于法相(dharma)是真是幻的问题,他实际处理这问题的方式,进一步说明了他并非不愿意面对佛教的思想。事实上,王阳明似乎已怀着极大的兴味用佛教的术语系统地阐述他宗教哲学的见解。

因此,我对这样的断言不持异议:尽管王阳明早期在思想上自我定义为一个儒家信徒,但在他整个一生中,他还是深深地受到佛教思想的激励。他的四句教以及他与王龙溪的许多对话,说明了在他的宗教性哲学中,有一层面可以完全以禅宗为脉络加以很好地探索。我也不会坚称王龙溪为儒者,仅是因为他忠于阳明的精神取向。虽然我不能确定王龙溪“似禅宗”的智慧必然是他对佛教特殊爱好的表现,但我却绝对相信,和他的老师一样,他对明朝士大夫因为错误的理由,猜忌地反对佛教异端捍卫儒道之举绝不会感到自在。钱德洪明显地对儒家吸收佛教智慧感到关切,但如果他像王龙溪那样聪明地掌握了王阳明的要旨,那么,他可能已经会热情地献身于这样一个

创造性的适应之中了。

十二、作为哲学的转化思考(书评论文)^①

丁博(Ronald G. Dimberg)对16世纪中国士大夫何心隐做了一番内容扎实而有系统的专门研究。在这一研究中,他用三重关切来界定儒家的问题性:“与社会关连的个体,作为人的终极潜能,怎样最能实现这种潜能。”(见1页)在对整个儒家传统中个人完整性的维持和社会责任感的要求之间存在着永恒的张力作简短分析后,丁博非常有力地证明:虽然宋明儒学研究个体问题的处理方式本质上是与古典儒家相一致的,但宋明儒学大师们一心一意地追寻“经由确定自己的人性而达到与万物同一,以此克服私欲”(见11页),他们这种追求在宋明时期的中国,根本地改变了“儒者”的含意。当然,在那个时代政治文化的影响之下,一个忧心忡忡的知识分子要放弃干涉时政,而专为精神的自我修养而追求学问是十分困难的。经由考试进入官场,是一个必然和令人向往的实现儒家理想的途径,这是长久以来人们的信念。但是到了明朝中叶,这种信念显著地发生了变化。

这种平衡转变的一个例子显示出在16世纪时“主体性”变得越来越重要,那就是泰州学派的兴起。它是以王阳明的一个杰出学生王艮的家乡命名的。一心一意要在百姓日用中证明王阳明“良知”的教训,王艮辩称教育绝不是经验知识的积累,而是志在保存每一个个体之中最纯真的东西。因为每一个人都被赋予了“明哲”,以直觉什么是对于自我实现最适合的,因此,个人,不论它的背景为何,最有资格承担“滋养他自己身体”的任务。这样,学习就是在各样灭绝人性

^① 丁博(Ronald G. Dimberg):《圣人和社会:何心隐的生涯和思想》(The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-Yin)。亚洲及比较哲学学会专论,第一册。(Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, No. 1, Honolulu: University Press of Hawaii, 1974), 10~75页。

的势力中,自我确定的过程。然而,王艮对儒家传统的忠诚迫使他在寻求与人发生关连的背景中寻找内在真理。他拒绝直接参与政府事务的自觉选择,绝没有减少他从事促进社会福利的任务。当然,他苦恼而又深深地感受到政治上的疏离。但是,只要他的学说仍然是与社会相关的,他的表面的非政治的思想是包含着影响深远的政治含意。事实上,和许多常见的顺应尘世的形式相反,他所竭力成就的不仅是对现状的激烈批判,而且是从根本上重组既有评判政治价值的规则。尽管王艮没有系统地提出社会改革或经济改革的具体纲领,但他仍然能够对当时流行政治术语的语法作出有意义的改变,依丁博之言,这是可以理解的。

我们说把“与万物同一”看做是自我实现的最高理想,是这个“新”语言的一个界定特征,这恐怕不是牵强的说法。当然,当何心隐的教师颜钧根据这样的理想表达他“毫无顾虑的自我肯定”时(41页),他仅仅表面上重述了张载著名的《西铭》里的格言。但是,由于反复讲述这位宋朝大师特殊格言的中心教旨,颜钧可能无意中强调了宋学的一个方面,这个方面当然一直是宋明儒家象征中的一个不可分割的部分,但决不是它惟一最重要的特色。当然,这决不意味着颜钧或泰州学派的创建者王艮促进了这句独特惯用语的流行。这个现象发生的原因可能是无法充分说明。但是,丁博把何心隐的事例放在泰州学派象征性结构的背景中,他提出这样做是有理由的。不熟悉徐榘、和前面提到的王艮与颜钧等人在思想上的奋斗为何,就不易理解为什么何心隐充分相信,他自己对当时狭隘的齐家观念——即地域观念的一种形式——的攻击,是《大学》的哲学意图的正确体现(见43页)。同样地,在相同思想风气的影响下,何心隐强烈地相信土地私有制的观念与孔子公平无私的精神是不相容的(44页),并认为颁布一个普及教育的纲领是打击裙带关系的有效措施(46页)。

如允许我提出一个尝试性的解释,我会认为,这种新的理解模式实际上促使了何心隐在1560这个不幸的年代(当时据说他和张居正

有过一场抗争)于北京组织了一个由士大夫组成的小集团以讨论王良的学说,并组织了一个“知识分子招待所”(即一种儒学会馆)等活动。(见48~49页)丁博描述何心隐的性格特征为:具有“自由思想家好追根究竟的性情”(43页)如果我们看重这种说法,那么,何心隐后来果然成了张居正反对独立学术活动和思想团体的“攻击目标”,便完全可以理解了。虽然“没有任何证据证明1579年对学校的镇压,和同一年对何心隐的逮捕之间有直接联系”(见53页),但是当何心隐用他最后一口气说张居正要对他的死负责的时候,他看来知道他所说之意何在。当然,“对张居正持平之论,应该强调的是,指出有罪的证据,特别是在何氏之死这件事上有罪的证据,至多都是间接性的。”(53页)。然而这里所涉及的争论并不是一个法律问题。

简短地分析一下何心隐主要著作《原学原讲》(丁博译为《论学习与讨论》(On Study and Discussion)的思想可以帮助我们从一个恰当的角度来看待这个问题。

在王阳明的传统教学中,《学习与讨论》的重要性是显而易见的。王阳明本人曾一再讲学(演讲与学习)的字眼来界定他对儒学的终身虔诚。因此,正是在《学习与评论》中,王阳明发现了他在思想上的自我定义。但是,在严格的意义上,王阳明的“学习与讨论”,不仅仅是意在获取客观真理,而且是要变化自己的“身心”。因此,讲学的初步关切是要启发学生去追求自我的知识。因为从本体论和人类学意义上讲,人的沟通有赖于自我的彻底彰显;深入探究一个人存在基础的过程是导向真正相关性的可靠道路。在这个意义上,“与万物同一”并不是需要否定自我的一种普遍化的形式。说得更恰当一点,是在一个被经验到实在的主体性中,普遍主义(universalism)的基础才真正存在。超越任何褊狭形式的地域主义,或任何其他形式的主观主义,不是要否定主体性而是要彻底实现主体性。这样,教育不仅仅是传授“见闻之知”的手段,它是经由学习使人成为人的神圣道路。

在传统中国政治文化里,如何学习做人,被认为是“仁政”最重要的任务之一。因而,教育本身带有影响深远的政治涵义。如果泰州

学派的追随者是有意识地力图传播根本上不同于当权者的教育模式，他们的做法必定会被官僚们解释为在政治上和意识形态上反对王朝领导。即使不把影响“公共舆论”的整个问题列入考虑，何心隐试图扮演“师”角色的一贯努力，必然会促成他与王朝的直接对抗，这不是不可想象的。因此，尽管没有直接的证据，当何心隐声称张居正要对他的死负责时，他绝不是信口开河。

那么，何心隐生活和思想的“哲学”意义是什么呢？在试图回答这个问题之前，也许值得指出的是，这个问题的存在就预先假定了中国哲学的研究中，有一个见解迄今尚未被有系统地加以反思。当然，我们现在不是推测这方面有益的探索可能会得出的结果。只需要了解海德格尔(Heidegger)关于让“思维”从专业化的哲学中解放出来的观念是与此相契的。如果我们认真地考虑何心隐认为儒家思想是一种生活方式而不是学院派训练的看法的话(见132页)，那么，何心隐的哲学思维方式就很可能被描述为“人在思维”。事实上，这样理解的哲学就不能被化约为纯粹的分析或体系的构造，仿佛这样的工作是由学院训练出来的专家们的特权。相反，哲学思考就是让人的精神从一切形式的限制(包括这样一种未经检验的假定，即认为哲学仅仅是一种理智的运动)中解放出来。特别要注意的是，思维的人必须同时是一个日常生活中的“有感觉的人”。他不能选择在一个特定的地方和特殊的时刻进行哲学思考，因为哲学思考是他的存在的界定特征。因此，认为哲学家的特征在于他被训练得比他的大多数同胞更能分析地思考，这是相当错误的观念。当然，一个哲学家在他的思想过程中常常是有规则的，在他的语言表达方面常常是有系统的，但是他的终极关切不仅仅是反映实在，所以能够前后一致地描述实在；除非他能经由思维改变实在，否则他所做的，至多只是涉及了经验性真理的皮毛而已。

对充满了批判精神的人来说，何心隐关于人性的箴言(见60~70页)，显得只像是一系列信念的主张，而不是一个重新论证过关于人性的看法。但是，如果我们不把一个外在的解释结构强加于何心

隐思想的内在逻辑之上,或把它化约或一套心理社会学的推理,那么,何心隐思想的内在逻辑是容易理解的。他论证的力量似源于绝对严肃性的目的和彻底奉献的身心。因为他不仅用他的头脑,而且也用他的心和身体的力量进行哲学思考。认为何心隐毕竟是一个宗教色彩的人,认为对个人的思想领悟有全盘的承诺,必然会降低他哲学思想的复杂性,这种解释不仅肤浅,也是站不住脚的。何心隐的生活和思想之间的不可分割性本身就具有哲学和宗教意义。或许有益的是注意到,如何不把话题扯到一个完全不同的讨论平面上去,如果不是不可能的话,能够完全把它自身从哲学家的“宗教的”承诺中分开的哲学思考模式,在任何思想传统中(无论它的界域有多狭窄)都是很少的。因此,当何心隐把躯体自我作为人行为的根本推动者来讨论时(见 60 页),他不但主张了一个修身的纲领,而且用他特有的方式表达了经由自觉的自我反思而成人的方式。只有在这个意义上,他才能弥补实然(自然)和应然(道德)之间的缝隙。同样,他才能说出这样意味深长的话:思想家不是一种不同类型的人,而是人性的一种更高尚的表现。他把孔子看成是“潜龙”,此一有启发性的说法(见 71 页)也应该在这个意义上来理解和欣赏。而且我还认为,他关于人与人之间适当关系的理论和他关于家庭、友谊和自我的分析(见 79 页),也应该在这个意义上来理解和欣赏。

思想史家尤其被何心隐儒家思想中的所谓“激进的普遍主义”(radical universalism)所迷恋。何心隐企图重新调整儒家道德条目秩序的创新之举——如他认为友谊高于孝道——在当代人的思想中对是否忠于圣人之道引起严重怀疑。类似“正统”这样的问题吸引了中国哲学研究者极大的注意力,这是不足为奇的。坦率地说,和他的泰州学派同僚一样,何心隐釜底抽薪式地重建了儒家价值观,因此他对儒家之道的解释在根本上与当时许多自认的儒者是不相契的。何心隐和他的许多敌对者,如张居正等,都自称掌握了儒家真理,他们彼此之间的冲突和紧张状态,一般来说,比儒教和佛教之间的对抗还要严重得多。当然,这是一个历史也是一个哲学问题。但是对宋

明儒家来说,有两个方面的问题似乎值得更进一步的注意。第一个或许可以说是语言方面的。看来更细致地研讨宋明儒家语言的时机已经成熟了,而何心隐批判性的自我反思就是这一语言的一个组成部分。我们不仅需要知道宋明儒家语言的语法规则,而且也需要知道它的实践意义。从哲学上讲,这个任务涉及到对宋明儒家传统中代表人物表达模式具体的(或说技术的)研究;这样,我们可以重新思考他们的思维过程,而不至于过度损害他们“哲学”的完整性。在这样一个符号分析的基础上,重新展现何心隐哲学人类学的第二步工作才能卓有成效地进行。就思考而言,何心隐可能不是泰州学派最好的人选;丁博令人钦佩的研究——作为关于这个问题的先驱性尝试,可能不会成为研究新儒家哲学的最好入门书。但正如何心隐拒绝依然只是个“忠贞的、有功绩的和坚毅的官吏”(见 110 页),丁博的专论(也拒绝只重复过气的陈说),这对主题而言,超前了一大步。这主题就是:作为统治精英的一员,传统的儒家士大夫不管他是经由自我选择,还是出于疏忽,却是现存社会政治秩序的支持者。读了丁博的专论,我完全相信,要理解宋明儒家的思想以及要正确地理解儒家思想的全貌,以为可以借目前为人熟悉的思想结构之助,使其在哲学上具有意义,是不能达到目的,也是不值得的。我非常清楚,要了解宋明儒家的意义,仅仅沉醉于人格分析是不够的,因为宋明儒家的象征性不可化约为它的代言人的实际考虑。但是,不熟悉宋明儒家的生活方式和它对实际生活的教诲,就无法了解它的哲学意图,即对周围事物的持续的、事实上是每天的反省。在这个意义上,尽管“何心隐在他生命的最后二十年离开了家庭,独自生活,并且成为一个直言无讳地批评官僚设施及其成员的人物”(见 143 页),但是,他是自成一格的儒家传统的具有创造性的诠释者。如果说何心隐实际的强调预示着颜元的实学,说他对躯体自我的洞察预兆着戴震的新哲学,并说他敢于对“三纲”观念发动正面攻击的勇气,甚至为后来谭嗣同的“激进的普遍主义”(radical universalism)提供了象征上的可能,这应当不是牵强附会的推断。

十三、颜元：从内在体验到实践的具体性^①

由于对中国思想的研究日臻成熟，列文森(Joseph Levenson)在分析现代中国文化转变所用的一些二分法的诠释就可能需要重大的修正。然而，我们必须同时承认列文森对现代中国文人的困境有深刻的了解。他认为这些文人为了证明他们在感情上对传统观念的眷恋是正当的，在辩护的手段上他们诉诸了一套由西方输入的价值系统。我们也必须承认这种洞见相当有用。列文森曾指出，中国文人这样做，不仅把传统观念所具有的有机的整合性否定掉了，同时也没有掌握输入之价值在脉络上的差异。结果，那些曾在传统中国塑造了伟大人物的生活方式，并且具有历史意义的观念，不能在当代中国学术的土壤中扎根，而且那些目前有助于决定现代西方伟大心灵思想方向的价值，也不能在中国学术领域里立足。^②

这种文化失调产生了许多非常可悲的结果，最可悲之一的是人

^① 《颜元全集》的最好版本是四存学会所编的《颜李丛书》。这套丛书(序言于一九二三年写成)中所收的书籍，比《畿辅丛书》版的《颜元全集》要多，内容如下：(这里的页数根据台北：广文书局影印版重印本)。

《颜习斋先生年谱》，4~46页。

《四书正误》，47~87页。

《颜习斋先生言行录》，90~117页。

《颜习斋先生辟异录》，119~124页。

《存学编》，127~155页。

《存性编》，156~171页。

《存治编》，173~180页。

《存人编》，181~197页。

《朱子语类评》，199~225页。

《礼父手钞》，227~253页。

《习斋记余》，255~246页。

^② 见列文森(Joseph R. Levenson)的三卷本研究，《儒教中国及其近代命运》(*Confucian China and Its Modern Fate*, University of California Press, 1968), vol. 1, pp. xxvii-xxxiii.

们有意或无意地曲解了长达八百多年的中国思想,即众所周知的宋明儒学。从梁启超起,学者们就一直被一种文化上的紧迫感所驱迫,要在传统观念中找出像西方的观念^①。他们的探索大部分集中在古代。墨子思想中所具有的科技智巧,公孙龙思想中所具有的逻辑技术,荀子和王充思想中所具有的科学精神——这些种种以及其他的发现,都成了他们心目中新中国理想形象的支柱。相较之下,隋唐佛学和宋明儒学似乎是无关的——可能的例外是许多人企图把朱熹的“格物”看做具有科学上的价值,但这种企图最后还是徒劳无功。只有在明代即将结束之时,学者才发现可与科学主义和实用主义相比拟的思想^②。他们的热心后来为马克思主义历史学家们所继承,并企图站在唯物主义的观点上把这个时期描述为早期中国启蒙运动的顶峰^③。

因此,任何人想要一般性地对宋明儒学传统,和特定地对17世纪中国思想做一番研究和诠释的工作,他会遭遇到两方面的困难:一是客观知识不够充分,一是主观判断过度膨胀。

颜元(习斋,1635—1704)作为在当时最具创建性的思想家之一,恰是个与这个相关的例子。但颜元一向不愿意把他自己的观念笔之于书,加上近代学者又心甘情愿地为了各种意识形态上的目的,而使用关于他本人的有限资料,因此研究颜元的工作更形困难。我们最好先看看一些对颜元的所谓“定论”。

颜元生前远居影响中心之外,因此当时默默无闻,但在20世纪20年代初期,因为当权者们组织有关的运动,使他得以在一群杰出

^① 列文森以现代中国知识分子的困境为背景而对梁启超所作的开创性的研究见于他的《梁启超和近代中国的心灵》(*Liang Chi-chao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, 1953)。

^② 梁启超:《中国近三百年学术史》(上海:一九三五;以下简称梁启超:《学术史》),1~10页,104~149页。

^③ 侯外庐:《中国早期启蒙思想史》(北京:一九五六;以下简称:侯外庐:《思想史》),3~36页。

的文化活动者间享有大名。这真是件有讽刺意味的史实。这个运动的领导者不是别人,正好是中华民国总统徐世昌。在他的领导下,一个纪念颜元的学会在1920年成立,学会命名为“四存”颇有所指^①。根据这个学会的记载,其会员在三年之内急增至八百人之众。1923年,学会正式出版了颜元及其大弟子李塨(恕谷,1659—1733)著作的标点本全集,并广为发行。1925年,一以此学会得名的中学在北京开办。除此而外,一份记载研究和宣扬颜元思想的月刊也开始问世^②。

徐世昌如此之努力的原因何在?要研究这个问题就会牵涉到各式各样的枝节。这儿我们只消说主要推动这个运动的是地区性的势力,特别是直隶系统就够了。徐氏企图重振北学,肯定是受到河北地区知识分子的影响,这些知识分子要求建构一个新的意识形态以领导全国^③。当然,在中国,一个地区势力的崛起,会导致在纯粹的政治力量之外,开展一种证明其存在具有正当理由的运动,这并不是不平常的现象。王阳明对浙江派的吸引力是一类似的例证,陈白沙对广东人士的吸引力也是一例,只是程度较轻。甚至在最近,王夫之在唯物主义大师的宗谱中倍受青睐,不论共产党理论家所阐述的是什么理由,在一定程度上,是由于他籍贯湖南^④。

当然,如果颜元的思想与近代中国一点关连性都没有,人们也不

^① 颜元最有名的四部著作是:《存治编》,《存学编》,《存人编》和《存性编》。这些作品都有“存”字。因此这里“四存”概括地指颜元的学说。

^② 有关20世纪20年代中国知识分子重新开始对颜元感兴趣的整个过程,只能由零星资料拼凑而得。见金策如:《颜元与李恭》(上海,一九三五),1~3页;和陈登原:《颜习斋哲学思想述》(南京,序言写于一九二四年),卷二。

^③ 见赵衡为《颜李丛书》所写的序。四存会会版(北京:一九二二)。

^④ 把思想上的对过去伟人的倾慕和地域主义的政治活动扯在一起,或许是过分牵强的;但地域自尊心中所蕴含的情绪上的微妙性是现代中国中一极重要的成分,因此任何人要严肃地来研究现代中国政治意识形态的形成,都必须考虑这些领袖人物的地域出身。当然,在大多数的情况中,思想上的观念只是被用作政治目标的理由。然而,使用了一特殊种类的理由的本身,也常常影响了政治目标本身的方向。

会议因为他的地域关系而把他挑选出来。颜元突然普得人心,在思想上的机缘(又是有几分反讽性的)是杜威(John Dewey)从1919年5月到1921年7月之间及时访问中国。这位美国哲学家的思想和詹姆斯(William James)或罗伊斯(Josiah Royce)有所不同,完完全全是对美国本身特殊情况所作的本土反应。他在中国极受人们的尊重,被认为是科学——财富和权力的真正泉源——的守护圣徒。杜威讲学中国,促成人们重新了解到颜元思想的重要,这可由梁启超的话中看得最清楚:

自杜威到中国讲演后,实用主义或实验主义(pragmatism)在我们教育界成为一种时髦学说。不能不说是很好的现象。但我国三百年前有位颜习斋先生和他的门生李恕谷先生,曾创一学派——通称为“颜李学派”,和杜威们所提倡的有许多相同之点,而且有些地方似乎比杜威更加彻底。^①

在提倡颜元思想的活动中最重要的一件事是:梁启超在1923年做了一系列有关清代思想的演讲^②。梁氏把颜元的思想描述为“实践实用主义”,并且戏剧性地宣称,颜元和李贽,在本质上,对过去二千年中国思想中所有其他的思考方式,发动了一个“极猛烈但极诚挚的伟大革命运动^③。”梁氏对颜的行动哲学有特别深刻的印象,他认为这种哲学正是中国青年所需。梁同样地为颜元对实用性的关切感到倾心,他认为这正是实验科学的精神。他更进一步断言,如果颜元在20世纪出生,他必定会成为一位伟大的科学家,也一定会到处鼓

^① 梁启超:《颜李学派与现代教育思潮》,收于陈登原的《颜习斋》的附录中,卷二,331页。

^② 梁启超在1923年为清华大学的学生作了一系列有关清代思想的演讲。他的《学术史》原是一系列的讲义。

^③ 梁启超:《学术史》,105页。

吹“科学万能”。^①

梁启超的热心激起了许多其他学者的兴趣,包括民族主义者章炳麟,温和派的散文家周作人和自由主义者胡适^②。然而,他们的观点,与其说是对一个具原创性思想家的思想进行学术性的探讨,不如说是对颜的取向,并试图解决当时中国面临的许多严重问题的方法,其间的相关性作出带有教育目的的思考。弗里曼(Mansfield Freeman)步徐世昌和梁启超之后,早在1926年就写了一篇文章“颜习斋,一位十七世纪的哲人”刊载于《皇家亚洲学会华北分会学报》(*The Journal the North China Branch of Royal Asiatic Society*)之上。徐世昌在他所写关于颜李哲学一书的导论中,对颜元有相当的赞辞。梁启超在中国近三百年学术史的书中,也有同样的赞辞。弗里曼引用了这两人的赞辞之后,接着满怀信心地宣称这位17世纪的“中国实用主义者”,在同时代中国学者的思想中享有很高的地位,并且他的教育哲学对近代中国具有相当重要的意义。^③

然而要等到20世纪30年代,当冯友兰的《中国哲学史》、钱穆的《中国近三百年学术史》、和陈登原的《颜习斋哲学思想评述》出版时,颜元的思想才在中国学术界真正立足。由于冯友兰本人持新实在论的立场,在他对中国哲学所做高度选择性的研究中,颜元占据了一个

① 梁启超:《学术史》,123页。

② 章炳麟的看法见“正颜”一文,收在他的《检论》一书中,卷四,19~22页(《章氏丛书》版)。我们应该指出,章炳麟对颜元的研究基本上是批判性的。然而,在对颜元的思想作了一番批评性的评价后,就他试图表明迄今为止颜元研究对现代中国的现实意义远远超过了纪昀的汉学研究 and 翁方纲的宋学研究。周作人的文章刊登在大公报的文学副刊上(1933年10月25日)。这篇文章是对戴望的《颜氏学记》的反省,是他《苦茶随笔》的第四集。周作人的文章是讽刺性的。从他对那些想为政治目的而利用颜元的人的批评,我们可以得知许多真象。章炳麟和周作人的文章均收于陈登原的《颜习斋》一书附录中,卷二,358~367页。

③ 弗里曼(Mansfield Freeman),《颜习斋,一位17世纪的哲学家》“Yen Hsi-chai, a 17th Century Philosopher”,收于《皇家亚洲学会北中国分会学报》(*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*),卷五十七(1926),70~91页。

显著的地位,而陈白沙、湛甘泉、刘宗周和黄宗羲却遭到轻视,现在看来确有点离奇^①。钱穆更进一步地暗示:颜元一壁“推翻”宋明相传六百年理学,其气魄之深沉、见解之毅然、盖有非南方著者如梨洲、船山、亭林诸人所为^②。为了支持他的论点,钱氏甚至引用了王崑绳对颜元的几句赞语:“开二千年不能开之口,下二千年不敢下之笔。”^③

马克思、列宁主义在中国的崛起,再度促使人们以一新的观点来看颜元。中国共产党历史家有系统地做了一番工作,力图“恢复”颜元在中国辩证唯物思想发展过程中的真正地位。侯外庐在他有关中国思想的广泛性的研究中,谴责了资产阶级的误谬,把“古典的功利主义”和“资本主义式的实用主义”视为同调^④。他要求全面重新评估17世纪中国哲学,而他的结论是:颜元主要贡献在于新的世界观^⑤。侯氏对颜的思想做了一番相当机巧但又有几分歪曲的“文本分析”(textual analysis)后,他含蓄地指称颜元的思想是一种唯物主义的实在论(materialistic realism)。虽然侯氏也批评了颜元残存的“崇古思想”(antiquarianism),但他称赞颜是个为唯物主义真理奋斗的进步战士^⑥。

那么,颜元的真实面貌(authentic image)是什么呢?他是个伟大的革命家、科学精神的化身、行动家、被证实的实用主义者,还是进步的实在论者?吊诡的是,上面所提到的每一种指称都有几分道理,但要认真地了解颜元本人,只接纳其中任何一种指称都是十分不明智的。把隐藏在这些“已确定(established)”的观点背后的动机揭发

^① 冯友兰:《中国哲学史》(上海:一九三二),卷二,946~948,974~990页,冯友兰之所以会有如此明显的“不平衡”的处理方式似乎是因为他在此时信奉哲学上的实在主义。见冯友兰:《中国哲学史》,卜德(Derk Bodde)译(Princeton:Princeton University Press,1951-53),卷二。

^② 钱穆:《中国近三百年学术史》(台北:重印本,序言,一九三七),159页。

^③ 同上,179页。

^④ 侯外庐:《思想史》,33页。

^⑤ 同上,324~349页。

^⑥ 同上,349~375页。

出来(至少是部分地),并不是认为它们不合理而加以排除,而是把它们看做客观研究颜元问题性(Problematik)的可能途径。

因此,我目前所关切的,既不是捕捉历史上的颜元本人,也不是依据真正发生过的事实去了解他的时代。颜元的生活史和他所生活的社会文化环境不是我主要关心之所在。取而代之,我的重点将集中在:从颜元对他时代主要论题之一的反应,来检视他在思想上所显现出来的模式,这个论题不仅具有历史意义,同时也是个会继续困扰儒学思想家好几代的问题。这样的研究或许将有助于我们理解17世纪儒家思想内在的发展过程,特别是关于儒家整个传统中永恒显现的修身问题。

颜元生于1635年(明代最后一位皇帝崇祯八年),此时17世纪的第一代信奉宋明儒学的思想家早已开始誉满全国,他们是黄宗羲(1610—1695),张履祥(1611—1674),顾炎武(1613—1682)和陆陇其(1630—1693)^①。另一方面,颜元的声誉终其生不出一小群学者的圈子之外。他的家乡位于北京和天津之间,从来就不是个思想重镇。他的父亲自小贫苦交集,为另一地区的朱家人士所收养。颜元三岁时,他的父亲就失踪了。据说是清兵在1638年入关骚扰京畿时将其俘虏。结果他由朱家抚养成人,并改姓朱。^②

颜元七岁时,跟随一塾师开始了他的正式教育。十一岁时他的母亲改嫁。十四岁时他就完成了亲事,但他以练习道家神仙导引术为借口,娶妻不近。很明显,收养他的人即他的养祖父是为功利上的原因,而擅自替他安排了教育和婚姻之事。十五岁时他的祖父以贿赂的方式为他求得了“生员”的资格,据说颜元曾因此痛哭不已,拒绝饮食,他说:“宁为真白丁,不作假秀才^③。”

十八岁(1653年)时,他通过了生员考试。两年后,他决心放弃

① 陈登原:《颜习斋》,卷一,45页。

② 《颜习斋先生年谱》,李堪辑,王源编(以下简称《年谱》),卷上,1页。

③ 同上,卷上,3页。

举业。虽然他仍然锻炼写作技巧,并参加乡试,但这只是为了取悦他的养祖父母。他当时的注意力集中在诵读司马光的《资治通鉴》。他之卷入有关历史和治术的研究促使他浏览了《七家》,他也练习了剑道和拳术。当他严肃地从事医药之研究以为谋生之具时,他似乎选择了一条与当时社会升迁背道而驰的途径。^①

然而,在1658年,二十三岁的颜元开始了教书的生涯。他为自己的书室取名为“思古斋”,他自己取号为“思古人”。他依据自己对三代圣贤之治所持的浪漫想法,撰写了《王道论》一文。他思索的论题,包括“复井田”、“复封建”、“兴学校”三种,及汉代乡举里选制度的可能复兴之道,排斥异端学说的迫切性和田赋的改革问题。他所完成的,只不过是国事领域中一番思想训练而已^②。诚然,即使在这么简略的著作中,他也展现了高度的复杂性与原则性,但他的著作仍然只是反映了一个满怀理想的年轻人的内心关切。《王道论》已成了一些现代学者一再研究和分析的对象,不幸的是,他们都把它看做是颜元鼓吹革命性社会改革而提出的成熟的建议书。之所以会这样,理由或许即是此书后来换了一个新标题“存治编”,并和颜元的三部成熟作品合印在一起^③。

婚后约十年,他的妻子在1659年生了一子,他为之取名为“赴考”。在他养祖父的强大压力下,颜元决定再度进京应考。但他的京城之行并未有任何成果。他不但考试落第,也未在北京城中崭露他的文才。因满清政府严禁士子们有任何形式的聚会^④,颜元企图进入政府担任公职,企图加入文社活动,都未能如愿以偿,这使得他更不愿意献身于社会政治的活动中。直到此时为止,他一直是主要负

^① 《颜习斋先生年谱》,卷上,3~5页。

^② 颜元的《王道论》后来改名为《存治编》,并且收于他的《全集》中,为《四存编》之一。见上注^⑤。

^③ 参见颜元:《四存编》,由王星贤标点(北京:一九五七),1~3页。

^④ 《年谱》,卷上,页五下一六。参见郭霭春:《颜习斋学谱》(上海:商务印书馆,一九五七),4页。

责维持家计的人，他把大部分的时间花在耕种田地之上，偶尔也以行医为业。就在此时，他接触到了宋明儒学家的作品，特别是程朱学派的作品。他仔细认真地阅读了《性理大全》一书，这对他的知识前景和生活方式产生了很深刻的影响。^①

1661年，颜元设立一个道统龕。他的神谱始自传说中的文化英雄伏羲，并由周公下传至孔子、孔子之后，他挑出颜回、曾子、子思、孟子、周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍和朱熹配位，每天敬拜，除此而外，他也把他个人特别选择的两位传说中的医生置于道统龕上。他对宋明儒学所持有的存在上的——以及事实上是宗教上的——献身，至少在此后七年中一直决定了他的精神方向^②。为了锻炼自己，他每天练习静坐，到田里耕作，并且研读经典和历史，直到夜半。他也组织了一个文社，主要为了文友们彼此能劝善规过。他到附近村落作学术性的探访，拜见了一些有名的老师。颜元和这些饱学之士进行了一系列的对话，他努力借这些机会扩大和加深他对宋明儒学基本观念的了解。此外，借着他的密友王法乾之助——作他的“借镜”，他坚持写日记以记录他的自我批评。

客观地说，颜元的方法似乎是有些呆板。他每天反省他的心灵状态（批判性的自觉）好几次。如果他的心灵有一段时间“纯在”（全神专注），他就会在那一时期的空格中画一圆圈。如果他的心灵完全不在，他就画一叉。如果心灵的“在”超过“不在”，他会把圆圈中的主要部分留为空白，否则他把圆圈中的主要部分涂上黑色。1669年，即他创始这种方法三年之后，他增加了几个新的符号，代表他对言论和情绪的控制。如果他多说了一句不必要的话，他会在圆圈中加一横线。如果他的赘语超过五句，他会在圆圈中画叉线。如果他发了一次脾气，他就在圆上加一T字，如果他发脾气超过五次，他就以三

^① 《年谱》，卷上，6页。

^② 同上，卷上，6~7页。

条线把这个圆圈画掉^①。

这可说是相当严格地实践了孟子的教导：学问之道无他，求其放心而已。然而，只有实践者完全的献身，他才能集中精力，全神贯注在这样的一种锻炼中。当颜元把这样严格自我控制的方法应用到日常事务中时，他的生活模式就变得高度仪式化了。事实上，他对他的穿着、饮食和言谈之道是如此地拘泥仪式，以致任何一次的逾越他都忠实地记录下来，以为下一次行动之儆戒。他甚至坚持在邪念成形前就把它记下。他力辩道：如果每次过失都以笔记记录下来，作为提醒之物，这样虽然日记上会充满了黑色的符号，但终究会有改过的一天；如果什么也不记下，上百的过失也许就此溜掉，而悔悟的机会就相对减少了。^②

只有从他坚守礼仪这一观点来看，我们才能理解为什么他在三十三岁时为他“祖母”守丧这么平常的举动，会对他的健康带来如此之大的损害，以致他终身未能完全复原。这件引人注目的事件发生在1668年。他的养祖母病逝，他决定代父负起守丧三年之责。因他还不知道他的父亲是为朱家所领养，所以他以不孝子（由于他父亲不在）和报恩孙的双重身分守丧。丧期从二月十四日开始。前三天，他什么都没吃，每天至少哭泣尽哀三次。他拒绝从俗雇用乐师，也没有邀请和尚或道士协助丧仪。第四天，他吃了稀粥，但只早晚各一碗。直到第二个月的二十四日他才让埋葬尸体。在埋葬仪式进行当中，他哭不自止，最后以头触棺，昏厥过去。

四月六日这天，他自己在墓旁搭了一所小茅屋，到这时为止，他日夜穿戴粗麻布孝服已有两个月之久了，结果他的手脚都长满了瘤块，肿胀得很厉害。直到六月三日晚，他才换掉丧服，穿上常服就寝，到十月时，他已经病得很严重了。若不是有人告诉他，他的父亲是为朱家一好心老人所收养的故事——后来他再嫁的母亲证实了这故

^① 《年谱》，卷上，14~15页。

^② 同上，卷上，24页上一下。

事,颜元可能会继续这种礼仪,进行自我折磨,直到三年之丧完毕为止。^①

虽然颜元的肉体历经了这次有创痛的遭遇而逐渐复元了,但他的精神取向却因此产生深刻的变化。他开始对《朱子家礼》,即他在守丧期间一直一丝不苟地遵循着的有关家族礼仪的论文书,感到不满。他也对所有宋明儒者强调静坐和读书的态度提出了质疑^②。在1669年,他这次痛苦经验的两个月后,他完成了一篇有关人性的文章,题目为“存性篇”^③。他反对朱熹有关人性二元论的诠释,赞成回复到孟子对人性本善的坚持,开启了戴震对善的观念作哲学性探讨的先声。他做了个象征性的举动,把他的书斋名由“思古斋”改为“习斋”^④。在这一年年底,他完成了另一部重要的文章,题名《存学篇》。在这篇文章中,他严厉地抨击了程颐和朱熹的学说,并且主张恢复周公、孔子的教育纲目。^⑤

颜元对程颐和朱熹的抨击,表示他精神取向的基本改变。静坐和读书被他贬抑为次要之事。以道德实践为主的行动主义成了他的主要关切。“习”这个他用以更改书斋名称的字最足以象征这个新的方向。就字源上说,“习”描绘一只鸟在学飞。在《论语》的第一句中,“习”字的用法意指个人所学完全内化的过程。把焦点放在“习”上,而非静坐或读书上,是强调具体活动领域之重要性。然而,我们必须注意,颜元之背离程朱学派并不意味他反对这一学派的仪式主义(ritualism)。相反的,颜元在经历1668年的痛苦之后,他变得更深

① 《年谱》,卷上,16~17页下。

② 颜元:《存性编》,卷二,2页。有关《家礼》是否为朱熹所作之争论,在此,与我们的讨论无关。

③ 《年谱》,卷上,17页上。

④ 同上。

⑤ 颜元:《存学编》,卷一,8页。根据他的观察,古代儒家圣人的主要科目包括了六行和六艺。前者包含孝、友、睦、姻、任和信;后者包含了礼、乐、射、御、书和数。

信：达成自我修养的最真实的途径是习礼。^①

1670年，他得知他的父亲出身博野颜氏，他接着特地到沙北他的祖居之地作了一次访问。令他又惊讶又高兴的是，他自己的祖母张氏仍活着，已八十岁了。他回到家后，用自己的血和墨掺合，书写了一神主牌敬奉他的父亲。他日夜礼拜，一如他父亲仍然活着。1673年，他的养祖父过世后，他正式恢复颜姓。1673年，他因感染而致左眼失明。但这并没有阻碍他完成另一部重要的著作，这部作品原名为《唤迷途》，但后来改名为《存人编》。他的左眼失明也没有阻止他广泛地游历关东，找寻他的父亲。当他抵达奉天府时，他跪在路旁，散发寻父报帖。大约一年之后，他精诚的努力有了一些结果：他从未谋面的异母妹妹，从关东来看他，带来他们的父亲已过世的噩耗。这样才结束了颜元长久以来找寻自己出身的苦斗。

1689年，他正式接纳李塨为弟子。两年后，他南游中土，这是他生平仅有的一次。整个旅程大约持续了六个半月。此后，除了短期主教漳南书院——毁于1696年水灾——外，颜元以阅读、教书以及偶尔的写作活动度过了他的余生。1701年，当李塨准备动身前往京城时，颜元送别，说道：把道寄存在千卷纸上，不如把它交付在几位有所知觉的人身上；李塨北行第一要务应是鼓舞学生亲身掌握儒家的真理。

颜元死于1704年，享寿69岁。他给他所挚爱的学生留下的遗言是：“天下事尚可为，汝等当积学待用。”^②

颜元的一生留给我们许多令人困惑的问题。他大部分时间都像隐士般地生活在一小乡镇里，我们又怎能说他是行动主义者？他常常依礼而行，以致他的生活方式成了传统模式的生活，这样，像一些当代学者所做的大肆宣扬他的革命精神，究竟有无理由可据呢？他一方面十分强调实际地涉入政治事件，一方面又以偏远地方的老

^① 《年谱》，卷上，18~21页下。

^② 同上，卷下，35页。

师身分出现,他又怎能调和这两面的现象呢?事实上,他怎么能一面批评朱熹的家礼太过严苛,而另一方面他自己的自我约束(规范)(self-discipline)更令人难以依循?

要回答这些问题,我们必须超越颜元的生活,并且去研究他在思想上的承诺。然而,除非我们先对他所遭遇到的问题类型有适当的了解,这个工作是不可能完成的。明代的覆亡,事实上对所有17世纪中期的思想家都有很深刻的影响。儒家学派对这个伟大的中国王朝的没落以及最后覆亡的反应,当然是17世纪中国思想中最重要的一环。王夫之提倡了种族文化主义(ethnoculturalism),黄宗羲批评了专制政治(despotism),顾炎武鼓吹了地方分权和增强郡县力量,我们应该以这个重大事件为背景来了解他们的举动。因此,颜元的《王道论》是有关治道的一本书,它反映了他那一代人所共同关切的大事。

然而,我已提到,颜元在1658年他二十岁刚出头时所完成的作品,不能代表他成熟的看法。简要回顾他的一生就可以看出,颜元和王夫之、黄宗羲以及顾炎武都不同,他对正史和制度史缺乏广泛的透视(broad perspective);和黄宗羲不一样,他对当代的政治缺乏深入的了解;也不像顾炎武,他对地方上的情况没有广泛的理解。因为颜元在思想上是与他当代主要的论题相隔绝,在政治上与权势的中心相分离,所以我们不能期望他会在政治思想方面有所贡献。但是,虽然他没有发展出一种深刻的历史意识,没有与朝廷中的政治现实相抗衡,甚或没有探究各省的社会经济状况,但他并不因之而丧失了了在17世纪中国思想中所据有的重要地位。他的特长究竟在哪里?

对于明代的覆亡,颜元对儒家文人有严厉的批评,这一批评后来常为人所引用:“无事袖手谈心性,临危一死报君王。”^①这或许可作为我们理解颜元问题性的关键。然而,如果认真地用心考虑这段引文,我们一定会禁不住要问:为什么那些真正牺牲了自己生命的人就

① 《存学编》,卷一,11页。

该被提出来作为抨击的对象？要自杀的决定本身需要相当大的决心与判断，牺牲一己的生命以实现个人身心的承诺，这种意愿绝不是一件微不足道的事。此外，颜元本人也非常关切心性的问题，他不可能反对任何有关这些问题严肃的讨论。那么，为什么他在评价晚明儒家文人的地位时会如此地不留情？

回答这个问题的一个方法是，强调颜元的“实用主义”。他并没有批评自杀举动的本身，他更没有攻击哲学讨论这回事，他只是不满意这两种活动都没有实用价值。我们可以很容易在颜元的学说中找出他对实用关切的例证。他在1668年的惨痛经验后对宋明儒学家的攻击就是一例。颜元认为，广泛地阅读或写作对人体有害，他并且嘲笑那些把大半生光阴浪费在书本上的儒家学者，说他们是“习成妇女态，甚可羞。”^①他甚至认为那些枉费生命为死者守丧的寡妇，和那些埋身于书本中的儒学家之间有雷同之处。我们可在颜元的《存学编》中看到两则有关那些懦弱的学者相当生动的记载。一则来自他个人的观察：

吾友张石卿，博极群书，自谓秦汉以降二千年书史，殆无遗览。为诸少年发书意义，至力偃息床上，喘息久之，复起讲，力竭复偃息，可谓劳之甚矣。不惟有伤于己，卒未见成起一才。比其时欲学六艺，何以堪也。^②

另一则与他自己的老师，祁阳的一位学者有关：

祁阳刁蒙古，致力于静坐读书之学，书诵夜思，著书百卷，遗精痰嗽无虚日。将卒之三日，已出言无声。^③

① 《存学编》，卷一，11页。

② 同上，卷三，1页下。

③ 同上。

看过这些例子后，颜元的结论是：“今天下兀坐书斋，人无一不脆弱，为武士、农夫所笑者。此岂男子态乎！”^① 他因此提倡一种新的学问，叫做实学。然而，我们必须指出，儒家学者很久以来一直使用“实”的观念来描述他们的学问进路，因为儒学的主要关心是经由道德的修养而完成自我实现的目标，经验性的知识总是被认为优于思辩性的知识，儒家学者所谓的言教不如身教，就是指这个意思。明初儒学大师薛瑄（文清，1389—1464）也称呼他的学问进路为“实学”，因为这种进路不是经验事实的累积，而是透过一连串能与书中观念映证的遭遇而达成自我实践的过程^②。学问的实存层而（existential dimension）对儒家思想是这么的重要，因此没有一位宋明大师曾把读书和修身的实际修持分开。这么说，颜元的“实学”中又有什么“新”的成分呢？

在有关颜元生活的记载中，我们似可清楚地看到：他从未对自我修养在儒家价值的层级中所占据的显著地位感到怀疑。即使在他对程朱之学感到幻灭之后，他仍然遵守一个严苛地自我锻炼的计划。有点讽刺的是，他事事依礼而行的生活方式正可以被程朱学派誉为“克己”的模范。当然，颜元对宋明儒学家强调“静”（tranquillity）和“被动”的态度，有很强烈的指责，但他仍忠实地信守它的“内在的自我转化”（internal self-transformation）的方法。虽然，就某个重要意义上说，颜元实质上背离了程朱学派，这个背离曾被几位现代学者描述为“能动主义的哲学”（philosophy of dynamism）、它和王阳明所提倡的观念相去不远^③，这可能就是杨培之和其他人坚称颜元深受这位明代中叶伟大思想家影响的原因之一了。颜元告诉我们一个学琴的例子，相当详尽，足以说明这点：

① 《存学编》，卷三，2页。

② 见薛瑄：《读书录》（1751年版），卷十，11页下。在朱熹的《中庸注》中，儒学被认为是实学；见朱熹《四书集注》，《中庸》之序言。

③ 有关王阳明对颜元的影响的讨论，见杨培之：《颜习斋与李恕谷》（武汉：湖北人民出版社，1956），243~258页。

诗书犹琴谱也；烂熟琴谱，讲解分明，可谓学琴乎？故曰以讲读为求道之功，相隔千里也。更有一妾人指琴谱曰：“是即琴也。”……歌得其调，抚嫻其指，弦求中者，徽求中节，声求协律，是谓之学琴矣。^①

他接着描述了弹琵琶达到“翕”和“能”的状态。

从这个类比中，我们可以很清楚地看出颜元的主旨。一个人永远不能只借着读琴谱——不论他是多么努力、多么用心地去读它——而学会弹琴。一个人不能经由内化的心灵过程(a mental process of internalization)而精通弹琴的技艺，只有借练习(实践)才能学到。

颜元对实践的强调再次让我们想起王阳明的“知行合一”的学说。^② 知识，如果不能运用到现实人生中就是空谈。真知识同时就是某种形式的行动，这种行动必须在世上产生实际的差异，因为实践性是真知不可或缺的准绳。知道怎么练琴，然而事实上却不会弹琴，这是误用了“知”字以描述无知的例子。如果一个人只是在思想上理解了琴谱的内容，他就可以说他知道怎么弹琴，这种状况是不可思议的。但我们也不应过分强调颜元和王阳明在观念上的相应性。毕竟，王阳明行动主义(activism)的基本前提是：人类道德自我实现的最终基础是一完全自足的内在转化过程，而颜元的“动态主义”(dynamism)则坚持自我修养必须在具体世界的实际事务中完成。^③

颜元对真实实践的复杂性所具有的见解需要做进一步的诠释。对他而言，修身的真正难关不只是一要产生一个由知进展到行的质的

^① 《存学编》，卷三，6~7页。

^② 王阳明：《传习录》，见《阳明全书》，卷一，3页(四部备要本)。

^③ 王阳明的理论则要更为深刻，但事实上，他的许多弟子未能把实践的生命与实际的事件连接起来，这说明了在他的哲学中，仍有一些部分容许人们倾向主静和被动的思想中。参见熊十力：《十力语要初续》(香港，1949)，3页。

“飞跃”(leap),而且还要以一种经常不断或甚至机械方式去继续实践的过程。掌握了弹琴的基本技巧只不过是个开始,一个人只有再经过多年的锻炼,才能够真正精通这种技艺。即使一个人已记住所有演奏音乐的技巧,他仍不能算是行家。要达到“心与手忘,手与弦忘”^①的境地,他必须不停而且辛勤地练习。

同样地,礼仪的实践牵涉到对自我完善(self-perfection)永无止境的承诺。这是个每天、事实上是每时每刻都应注意到的事,并且它也必然需要具备一具体的形式。当然,在这类琐碎的举动,像早起早睡,穿着适当,节制饮食,言谈得体,步履稳健,坐姿端正和勤写日记等的举动中,几乎没有什么情趣可言。但就像琴师的训练一样,要把这些看起来是支离破碎的行动合成一完整的礼仪化人格的表现,需要终身的承诺。

实践某一特别礼仪的行动本身不只是一项记录而已,还是自我呈现的姿态。就某种意义而言,它为“内与外”这一永恒的儒学问题提供了一个解答,因为修身的内在努力和这努力的外在表现,即在家庭、国家,以及事实上整个天下的外在表现,这两者之间需要弥合,礼的实践就承担起了这种作用。礼仪化的行动,就其真正的含意而言,总是牵涉到内与外两方面。它既不是——不可在外在世界中落实的经验,也不是不具内容的形式。一方面它记录了个人所成就的修身的境界;另一方面,它揭示了个人在社会政治领域中活动的精神力量。颜元对礼仪化行为的象征意义特别敏感,他几乎是要求所有的礼仪行为都必须圆满地完成。例如,他从未服装不整地出门过,即使在深夜,他即使是要起床如厕,他也是如此坚持。他辩称离开房间的举动提供了一个练习道德与修身的重要机会。^②

毕竟,学习弹琴只是要获得一门技能,而从事礼仪的修炼乃是要主宰自我。要主宰自我,一个人必须学习到的技艺是修身的技艺。

① 《存学编》,卷三,7页。

② 《年谱》,卷上,22页。

这和学习弹琴不同,因为他不能一刻放下他的工具去休息。一个人弃绝礼仪修炼的当下一刻,他已经偏离了自我修养的道路。经常的修炼并不保证一定会有胜任的表现。颜元因此常常处于“恐惧与战栗”的心境中。当然,他不是因一超越实体的出现,也不是因因果报应的想法而感到恐惧。像孔子的弟子曾子一样,他觉得他总是“如临深渊,如履薄冰”,恐怕自己有失修身的职责。这让我们真正注意到颜元的问题性(Problematic)所在。

颜元从未质疑修身在儒家价值系统的中心地位,这是事实。然而他却攻击了杨朱对儒家修身的看法,怀疑这种看法的可行性。他建立了实践性的标准,以区分出他所谓的真实的儒家修身之道,和其他非儒家式精神自我锻炼的方法。对他而言,静坐从未产生出真正实际上的价值。禅师神秘的经验只是镜中之花或水中之月而已:

只可虚中玩弄光景,若以之照临折截则不得也。……
尽镜中花,水中月,古镜水则花月无有也。即使其静功绵延,一生不息,其光景愈妙,虚幻愈深。正如人终日不离镜水,玩弄其花月一生,徒自欺一生而已。^①

颜元认为真正的修身是为“转世”而设思的。它所要达成的目标是增强个人内在的自我认同,因此一个人可以改变世界而非为世界所改变(世转)^②。对个人环境中的具体现实产生可觉察的影响成了个人修身中不可或缺的层而。如果经由个人自我修养而得的新经验不能够转变成某种促使世界进步的能量,这种经验就没有用处,也没有价值。他确定,只有个体与生活现实之间有了动态的接触,价值才能被创造出来。由此,我们可以理解为什么颜元会很寻常地为儒家政治家王安石(1021—1086)辩护。王安石有过人的胆识,他敢而

^① 《存学编》,卷二,14页。

^② 颜元:《习斋先生研习录》,钟铤编,卷三,4~5页。

对当时“残酷的事实”，颜元之所以赞誉其他宋代儒吏的行动主义，也是立于这个观点之上的。^①

因此颜元所主要关心的问题变成了如何把修身的精神力量转化为社会政治力量，以达到按照儒家的理想来塑造这个世界的目的。对他而言，有用性是儒家真理的关键。所谓有用，一般说来指的是：一个人自己努力的目标不仅是要获致一内在和平的意境，更是要对个人的直接环境产生可觉察的贡献，并且要为他家人树立一活生生的楷模。驻足在精神的宁静中而把这种意境本身当做目的，这不是真正儒者所能负担得起的奢侈。事实上，所有历史中的儒家圣人都是行动者。颜元认为，儒者与道家信徒或禅宗佛教徒有所不同，因此儒者完全孤立地修养他的精神自我，而仍能符合他真实生活的形象，这是不可思议的。在儒家的脉络中，自我实现的层次是透过它的实用性而加以衡量的。圣人把他的实际价值扩展到整个宇宙中，同样地普通儒者在家中发挥他的道德影响力。儒家思想的真正信徒从来不曾疏忽与他身边的人群分享他的“内在光辉”。^②

现在回到我早先的论点，颜元没有反对关于心性这类基本问题的讨论。正如我在下面将要解释的，他本人就曾致力于这些问题的研究。他对那些牺牲自己生命以显示他们的人，也未曾流露出任何的不敬。他有一次说：“吾读《甲申殉难录》，至‘愧无半策匡时艰，惟余一死报君恩’，未尝不凄然泣下也。”^③颜元深知导致明朝覆亡的不是讨论心性这些崇高观念本身所具有的弱点。主要的问题在于最优秀的儒者没有能力将他们在内在修身方面所下的工夫，转化成有用的能量去而对国家的危机。他对那些儒家忠臣英雄式的自我牺牲，深感敬佩，但对他们的无能又深感沮丧，因此他觉得他有必要作如下

^① 《年谱》，卷二，22~23页。颜元在六十一岁时，写了一部总体性评论宋代历史的著作。他为王安石、韩侂胄的行动主张辩护。他之所以称赞陈亮也应从他为两人辩护的立场来理解。

^② 有关颜元对有用性的强调的讨论，见陈登原：《颜习斋》，卷一，124页。

^③ 《存学编》，卷二，7页。

结论,依据实际性的标准,他们都死得毫无意义。

废弃修身的锻炼而只注意治国方略的工具价值,对我们大多数人而言这似乎应该是颜元最自然的可取之途了,但颜元并没有这样做,取而代之的是他对人类自我实现的根基做了一连串的探索。一般人都认为颜元是实用主义者,与此正相反,他的问题意识迫使他去考察宋明儒家思想中某些最基本的哲学概念,而非追寻“科学经验主义”的路途。事实上,他的原创性表现在他对程朱人性观念的批判,和一个新的儒家对人的看法的系统阐述中。因此我们将着手考察颜元对人性的研究。

儒家思想的基本关切之一是人的独特性。从孟子开始,人类与其他动物之间的区别,就已变成哲学上极有意义的论题,此后儒家哲人总是一直潜心于有关人类自我形象的反思。随着宋代儒学的复兴,儒家哲人又把心思集中在如何“立人极”的论题上,我们可以说,人类的真实几乎是所有儒家学者严肃作品的研究起点,人性是儒家整个传统中一再出现的母题。因此就前后脉络来看,颜元对人性的探讨使得他置身于儒家思想的主流中。

就方法而论,颜元在一系列对朱熹学说的评论中展现了他对人性的看法。^①他的主要目的与其说是在暴露这位伟大的宋代哲人的弱点,毋宁说是尝试把他的观念安置在适当的透视点。因此,我把他的“评论”描述成是虔诚地企图与朱熹“对话”,也即是以同情之心来思考这位理学大师,以努力解决他的真正困难。

颜元知道,朱熹对人性的研究取向一直深受张载关于气的观念之影响——特别是气质之性这比较有限制性的观念。朱熹相信,张载在孟子有关人的观念上增加了“物质性”这一层面,对儒家传统而言是极具贡献的,因为一个清楚而比较平衡和广泛的人性观可依此而获得系统陈述,然而颜元却觉得张载事实上搞乱了这个论题。就

^① 虽然颜元攻击了程颐、张载、李延平和许多其他的思想家,但他的注意力主要是集中在朱熹之上。见《存学编》,卷一,2页。

此而论，颜元对朱熹的批评重心在于，朱熹企图把张载有关气质之性的观念包含在孟子对人的观念之中。他辩称这样的企图产生了一些不必要的混乱纷扰，并且朱熹并没有真正掌握孟子的卓越：尽管人有弱点，但本质上他是可以变得完善的。

颜元同意朱熹这样的看法，即认为：作为思想原则，如在讨论人的时候，只谈及气质之性而不涉及义理之性，便是晦涩不清；若只谈及义理之性而不涉及气质之性，便是不完备。^①然而，他却不同意朱熹的另一个看法：孟子关于人的看法从总体上说“终是未备”。他觉得朱熹在试图发展出一套更令人满意的人性观念时，实际上曲解了孟子。朱熹把张载的观念强加在孟子之上，他因此不得不接受“恶亦不可不谓之性”的立场。^②就颜元而言，这个立场事实上与孟子坚持人性本善的立场有了基本上的差异。

我必须顺便提一下，颜元发现他和孟子都作为批判者的角色之间有一相似性：他们两个都很不好辩论，但两人也都基于不得已的道德义愤而与当时公认的观点争论。^③孟子坚持认为人性本善，这样，人可借修身而变得完善之学说才有了最后的依据。他力辩说，四种基本道德（仁、义、礼、智）的端绪是内在人心之中，道德的修身集中在心的思虑和内省的功能之上。因为人心有独特的能力，能为了自我实现的目的而把自我转化成一更高层次的完满，所以我们定义人性本善；就是这个特别的人性，不但创造了道德价值，还使得人类和其他动物——实际上任何其他的存在——之间有了区别。^④

因此说人性本善即是以人类独特的禀赋来描述人。这基本上与孔子的学说相符，孔子认为道德完满的获得是基于“内在的决定！”“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^⑤我们必须肯定，孟子虽强调人性

① 见《存学编》，卷一，13页下。

② 《朱子全书》，卷四十二，15页上。

③ 《存性编》，卷一，1页下。

④ 《孟子·离娄上》，第二十八章，《告子上》，第八章。

⑤ 《论语·述而篇》，第二十九章。

本善,但他并未因此忽视人性中的物质方面,像食、色等本能的欲求,相反地,他认为这些欲求是人合理的一部分。孟子把情与才——物质性两个重要的面相——看做是善的,颜元对此特别高兴。^① 如果孟子试图把人的独特属性和那些与其他动物共有的属性都标作是善的,那么他又怎能协调这两者之间明显存在的不和谐性? 这个问题引导我们注意“大体”和“小体”的理论。

为了方便起见,利用人性的深层结构和表层的观点来讨论孟子的理论或许有用。“大体”指的是人类存在的最终基础——他的独特性,它是人性的深层结构。小体指的是人类的物质性存在,或者是他的肉体性,它是人性的表层结构。吊诡的是,深层的结构,孟子称之为“大”的,是人类独有的微小的“芽”;而这表层结构,孟子称之为“小”的,却是所有动物普遍共有的巨大“材质”。然而,修身不是牺牲人的物质性去发展这内在的品德之芽(善端)。它乃是培养深层结构,以使表层结构也可获得适当的“滋润”。就像孟子所说的,“德润身”^②。颜元指出:孟子强调“践形”是修身的真实途径。只有当深层结构完全明显地展现出来而后,物质性才能真正地发展完成。如果只有表层结构显现,它永远不会揭示人的独特性,它甚至会引起它自己的毁灭,并且同样毁灭了自体性^③。因此,重要的意旨是修养深层结构以使表层结构也获得培育。

作为这样研究人性之进路的基础,是对完满人格的尊重。用正面的词汇来说,就是深层及表层结构都受到尊重,而自我修养的目的在于这两方面都完全地整合。朱熹企图把所有的人为价值归诸深层结构,所有的人为罪恶归诸表层结构,因而在人的整体结构中建构了一不必要的张力。他这样做,摧毁了人的大体和小体之间的统一。如果大体的发展必然导致小体的压制,人怎么可能借自我修养而“践

① 《存性编》,卷一,12~13页下。

② 《大学》,第六章。

③ 有关大体和小体的讨论,见《孟子》。

形”？如果人在能够变成他应该成为的人之前必须先弃绝表层结构，那么深层结构的完全呈现又怎能协助物质性去发展它自己？朱熹详述了“气质之性”作为恶的主要来源之概念，他于是以他对完整人格的看法取代了孟子的看法，他看法中的人是个为了不真实的自我实现，牺牲了自身物质性的部分人(a partial man)。

颜元进一步地主张，由于修身必须依循一具体而有纪律的过程去完成，物质性事实上是达成真我实现的“工具”。否认人类肉体性的重要性是把人从他生存的环境中分离出来。朱熹批评“情”具有危险性，因为强烈的情绪常常对真实的人性有所损害；颜元辩称强烈的情绪本身不应受到责难。事实上，孝子与忠臣都是有情感的人。朱熹步程颐之后，贬抑“才”的重要性。颜元辩称，“才”是物质性的构成元素，因此是人类善性的具体基础之一，它当然不应遭到轻视。^①

除此而外，颜元争辩说“情”是人内在道德倾向的呈现，“才”是这种倾向在具体事务中显示自己的工具，没有“情”和“才”，真实的人性不能呈现自己；没有物质性，讨论“情”和“才”就没有意义。如两者俱缺，真实的人性也就无从体现。因此“情”不是别的，正是真正人性的“现”，“才”不是别的，正是真正人性的“能”；毕竟，所谓的气质是“情”的气质，是“才”的气质，以及是真实人性的气质。^②

颜元可能只是利用孟子的盛名来增强他的论据，但他所要传达的讯息看起来是相当有说服力的。他提出的中心问题可以表达如下：理想人格是否即是他真正存在的一项否定，或者真实的人才是他理想呈现的基础。依据朱熹的观点来看，只有当一个道德实践者，经过一段漫长的自我净化过程，已经成功地改变了他现实存在的方向，他个人所应该成为的才能获致。例如，他本能上对色与食的需要必须获得升华或受到压抑。但颜元却认为一个人所应成为的是植根于他现实存在结构本身之中，要完成自我实现，一个人必须忠于人性的

① 《存性编》，卷二，16页。

② 同上，卷二，8~9页。

深层结构和表层结构两者。譬如,他认为,借实行独身以求得精神的更高境界,基本上是不道德的。

与此相关而必须一提的是,颜元对佛教的批评在于佛教主张独身主义。颜元宣称夫妻之间的关系不仅是最原生的,也是所有关系中最基本的。他说:“有夫妇然后有父子,有父子然后有兄弟,有兄弟然后有朋友,有朋友然后有君臣。”^①因为圣人之道肇端乎夫妇,所以否认两性关系的价值,就是把基本儒家关系的端绪都泯灭了。颜元辩称,朱熹不了解气质之性也是善的,证明他受到佛教的影响。^②

正如我们曾提及的,颜元坚称气质之性实在是自我实现的工具,没有了它,人只是一个抽象的概念。只有经由气质之性的帮助,人才能变成一具体的实在。要变成一个个完全脱离肉体形式的精神存有至多只是一个想象的虚构。^③当然,人的物质性限制了他的自由,这是丝毫不假的,但也是经由人的物质性,人真正的潜能才得以理解与体现。^④如果一个人是一个具体的呈现,而非一个抽象的近似(abstract approximation),那么人的物质之性不仅是一件要求我们赏识的艺术作品,也是一不断地产生新的人类实在的创造动能。

根据上面的分析,我们对颜元之所以会攻击朱熹“敬”的观念,同时他本人的生活方式似乎正证实了“敬”的可实践性这一现象,就比较不会感到奇怪了。他说这个观念的本身并没有什么问题。但一旦把这个观念从具体世界的日常事务中抽象出来,并且转化成一种心境,它原有的“随事检点”的动态精神就丧失了。颜元说:

古人教洒扫,即洒扫主敬;教应对进退,即应对进退主敬;教礼、乐、射、御、书、数即度数、音律、宪固、饬控、点书、

① 《存人编》,卷一,7页。

② 颜元对朱熹“恶”的观念的批评,见《存性编》,卷一,7~10页。

③ 同上,卷一,11页上一下。

④ 同上,卷一,10页,卷二,14页。

乘除莫不主敬。故曰“执事敬”，故曰“敬其事”，故曰“行笃敬”，皆身心一致加功，无往非敬也。若将古人成法皆舍置，专向静坐，收摄，徐行，缓语处言主敬，乃是以吾儒虚字做释氏实工夫，去道远矣。^①

因此，根本的问题成为一种对立间的选择：一方面是动态而积极的修身过程，这个过程最终将导致一完满而具体人格的实现；另一方面是静态而被动的自我控制的途径，这条途径至多只导致一偏颇而抽象人格的完成。颜元力辩说最真实的修身方法是去做(to do)而非只存在(to be)。人经由从事日常事务而成为他应该成为的人。在开始内在修身的那一刹那去面对世界的现实，用孟子的话说，就是“必有事焉”。

做某些事意味对事物的既存秩序产生一种影响。不论这个影响有多大，它却产生一有用的差异。每个人可经由“做某些事”，经由积极涉入世界的事务之中，面对此世界施展一些影响。当这类行动累积充分，世界的方向就注定要改变。人的真正价值在于他有能力改造世界，使之趋于完善。如果儒者拒绝做事，并且坚持只是独善其身，他们永远不能改变世界；他们也不能逃离可怕的命运：被动地由别人所控制的世界来改造或(更确切地说)摧毁他们。

颜元了解几千年来儒家传统中的许多伟人都曾致力于某种“内在经验”的培养。他们可能已获致某些深刻的对他们自己的理解，但他们在社会政治领域中却不曾扮演任何有用的角色。在紧要关头他们无法去完成有用的功能，这事实的本身显示了他们的存在是无力的。他们的声音与愤怒像寡妇无助的哀号，在残酷的现实世界中没有任何意义。即使他们决心要以牺牲一己生命来改变世界，他们仍然缺乏实际的经验来引导他们。结果许多儒者死得毫无意义。

我们因此需要在修身的方面做基本的改变。颜元要求以积极投

^① 《存学编》，卷四，3~4页。

人日常事务的世界中的行动,或用我前面的描述,以礼仪化的具体过程来取代静坐、冥想以及读经的活动。因为人是依靠做、实践以及行动,而成为他应该成为的人。人永远不能借静坐冥思而真正发展他自己。儒者必须因此变化他自己,由一偏颇、消极以及无用之人(man of words)的抽象状态变成一个完全、积极以及有用的行为者(man of deeds)的具体实在。如果儒者希望恢复他的使命感(sense of mission),以及事实上他的生存权利,他必须在可被称为“实践过的具体性”方面全力以赴。

最后,我们必须指出,虽然颜元主要关切的与其说是不在修身,毋宁说是在对内在真理的寻求,但他曾一心一意要重新界定儒家思想的精神传统,要重新建构他认为是儒家意图的基本要素。我们想要如实地理解他的这番努力,只有参照他借着积极地参与儒家的礼仪活动以训练自己的奋斗过程。当然,他对完满和具体的人格(理想)看法——依据孟子有关人性的看法而建立的——与他几乎是强迫性地强调礼教这一态度之间有相当的张力。他也许已经不能发展出一套作为神圣礼节的人类社团(human community as holy rite)的哲学,这里借用芬加勒特(Herbert Fingarette)教授关于儒家礼教思想的研究的题目来说。^①但他坚持伦理宗教的承诺是任何形式的社会政治行动主义的先决条件,他的坚持象征了儒家人文主义世界观的一项界定性的特征,而这种世界观正是所有伟大的宋明儒学家所共同提出的。

在本讨论的开始时,我提出了颜元真实形象的问题。我仍然没有提出一个令人满意的回答。然而,颜元攻击了深有影响的程朱传统,因此他能复兴儒家修身的真正途径,仅就此点而言,我可以暂且说颜元是个“革命家”。颜元使他自己从冥思的谬误中脱身而出,回

^① 芬加勒特(Herbert Fingarette):《作为神圣仪式的人类社会》“Human Community as Holy Rite”,《哈佛神学评论》(Harvard Theological Review)五十九卷,第1期(1966),53~67页。

归到具体事物的世界中去从事道德上的自我磨练,仅就此点而言,颜元是“科学精神的体现”。颜元谴责被动性,而鼓吹一种参与性的礼仪思想,仅就此点而言,颜元是个“行动者”。颜元强调实用性,并且要求所有的人类行动必须有用,仅就此点而言,颜元是一个“虔诚的实用主义者”。最后,颜元赞成人类的物质性是实现不可或缺的工具这一看法,仅就此点而言,颜元是个“实在论者”。

除非把我们的词汇限定在上述特定意义的范围之内,否则我们必须总结说:颜元不是一个革命家,因为他仍然忠于几乎是所有的儒家传统中的基本精神价值。他不是一位科学家,因为他从没有要调查或研究自然现象,事实上他也从未要调查或研究其他的现象,以对外在世界有纯思想上的理解。他也不是个行动家,因为他仪式化的行动不以自身为目的,而是完成一个更高自我修养目标的工具。他既不是实用主义者也不是实在论者,因为他的道德关切在取向上是理想主义的,他的使命感在性格上是宗教的。

颜元的真实形象会让他的现代崇拜者感到失望。他的思想也似乎是偏离当代中国的紧急问题。不过他不仅是 17 世纪的一位有原创性的思想家,也是整个中国历史上伟大儒家知识分子中的一个。他奋斗一生要解决的问题深入到了儒家思想的根底,他全部思想努力所专注的研究浸透到人类实在最深刻的层面之一。我们研究颜元的“问题”和探求他的思路,不是去观察他与我们的相关性,而是通过评价他思想的内在价值,来培养我们对“相关性”采取较宽广的认识。

第三部分 现代儒学思想体系

十四、熊十力对真实存在的探索

现代中国的儒家思想

在研究一般的儒家思想及其特殊的现代转型中，常常易犯的错误之一是过分简单化。这种错误所采取的形式，或是有意企图把一个先人为主的范畴强加于庞大的儒家典籍之上，或是毫无区别地使用“儒家”一词来涵盖中国文化史上许多尚未厘清的事物，这两种倾向都是扰乱思想的。前一种易于忽略与人类精神价值有关人类经验的全部领域；而后者则倾向于根据未经梳理的社会心理模式说明复杂的动因结构。从发生学的角度来看，儒家思想与一个以农业为基础的经济、一个以世袭为原则的官僚制度和—个以家庭为中心的社会有密切联系。但是，如果把家庭观点化约成一种土地均分主义、家庭主义和官僚主义的话，那就忽略了它的伦理宗教性格。

当然，作为过去一千年中国思想主流的儒家思想在传统中国有其深厚的经济的、政治的和社会的根基。但是，即使那些根基彻底地被摧毁了，我们也不能因此得出儒家思想失去了它所有的人类相关性的结论。实际上，当代一些中国知识分子在儒家思想中找到的，并不是一成不变的古代智慧，而是人文主义尝试的宝藏，而这些尝试对他们自己的存在具有深远意义，并与他们对现代世界之重要问题的认识有关，这些看来并非是不可思议的。

列文森在他的《三部曲》里曾这样断言儒学的命运：

正统的儒者，由于停滞不前，已经开始走向湮灭无闻之境地。起初，他们的思想曾是一股势力，曾是活生生社会之产物和思想支柱。最后，它成了一个幽灵；在产生它和需要它的社会瓦解之后，只在许多人的心灵中活着，人们珍惜它，仅仅因为它本身的原因而已。^①

这条思维路线不是由列文森开创的，也没有因他的去世而告终，许多研究现代中国思想史的学者仍然时常遵循这条思维路线。儒家中国的衰落和崩溃现在已不再是争论的问题了，因为这是一个历史真实。只是何为最足以象征终点的特殊事件尚有待定论而已。有些学者认为，1905年科举制度的废除是对儒家传统致命的打击。另一些人则认为，1916年洪宪帝制的崩溃、1919年的五四运动，或者1923年科学与玄学的论战是对儒家传统致命的打击。无论如何，儒家传统确实在民国出现以前就结束了。从那以后，任何挽救它的企图通常都称为“新传统主义”。

如果顺着这套说法，我们就无意间赞同了这样的信念：现代世界可以说是由科学理性所支配的，它是与儒家的人文主义不相容的。此一方的兴起必然导致彼一方的衰落。当然，列文森警告我们，他所提出的两分法并非“历史上确有其事的僵硬对峙”，而是“为了解说生活处境所采取的启发性设计”。他进一步辩称道，他的范畴分类是用来解说“心灵、处境和事件之间重要的、混合的及非范畴的性质”。他非常清楚地知道“正反对立是抽象物，这样提出来只是让我们了解到定义中的‘僵硬性’是‘如何’与‘因何’，怎样是在历史过程中被缓和

^① 列文森(Joseph R. Levenson):《儒教中国及其现代命运:三部曲》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, Berkeley: University of California Press, 1968), ix-x页,应该注明的是,这段话原出于列文森的《梁启超与现代中国之心灵》(*Liang Ch'i Ch'ua and the Mind of Modern China*)(Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953)。

下来。”^①但是,在他对现代中国儒家命运的分析中,其二分法的“僵硬性”似乎将历史缓和的可能性都否决掉了。以传统的、人道主义的儒家中国为一方,并以现代的、科学的西方世界(无论界定多么窄)为另一方,其间的不相容性被视为如此绝对,纵然科学主义在中国兴起也没有减轻这个根本冲突。

列文森认为:“中国之病并不只是如科学主义者所发现的科学之不足。它为科学主义所反映,系某种显而易见的普遍真理一样,但是它最终却只具历史上的意义:像徒具空壳的思想一样,实在过于陈腐了,除了作为了解中国‘思维’的线索之外,什么都不是。”^②结果,“这些在中华帝国的范围内,可说是世界主义者的儒家,在一个更为广阔的国际世界中却发出了地方性的论调,他们在从历史之外经过,走入了历史之中”。^③据说,列文森对儒家传统的衰落和崩溃深表悲痛。他痛苦的根源似在于他确信“归路”(the way back)绝不是“出路”(the way out)。然而,当儒家人文主义进入现代世界时,它不得不遭受与它的社会政治根基相分离的命运。

列文森对儒家中国的悲叹,表现在他对那些现代中国知识分子困境的看法中:他们在情感上依恋着他们的“历史”,但在理智上则献身于外来的“价值”。换句话说,他们在感情上认同儒家人文主义是对过去一种徒劳的、怀旧似的思慕;而他们在理智上认同西方的科学价值仅仅是对当今的需要有一认识上的理解而已。在他们对过去的认同中缺乏一个理智上的根据,而他们对现在的认同则缺乏情绪上的力量,这些知识分子似乎是接受这样的看法,即在哲学意义上真正有原创性的洞见不能从它们自身之中产生,而必须依赖于外界的刺激。换句话说,当代中国的伟大思想必须经由一个来自西方世界的助产士之协助才能出生。

^① 列文森:《儒教中国及其现代命运:三部曲》,xi页。

^② 同上,xvi页。

^③ 同上。

17世纪时，“西方思想要打入中国人的心灵，观念上的融合（syncretism）是必要的”。而从梁启超所处的19世纪90年代起，“中国的心灵要缓和不可抗拒的西方思想入侵的打击，观念上的融合已经是必要的了”。列文森继续说道，“在第一种情况中，中国传统是屹立不倒的，而西方入侵者披着中国传统的外衣以求获得进入许可；在第二种情况中，中国传统正在崩溃，而它的继承者们，为了挽救这种破碎的状况，不得不借助西方入侵者的文化精神来解释传统价值。”^①

借用“体用”的术语来说，一旦“体”从“用”中分离出来，前者就成了无用之认同，而后者则成了无本之适应。在列文森看来，真正发生在中国知识分子身上的情况是：他们逐渐地被说服必须作一番彻底的调整，即从绝对忠于中国的文化主体（此时它尚有足够的动力，足以依据它自己的内在逻辑去接受外来观念），到完全地背叛儒家传统（这一传统已丧失其效用，以致它完全被适应的紧急需求所奴役）。

尽管列文森的观察细致入微地分析了中国知识分子的困境：他们生活在一个与中国文化背道而驰的价值所牵制的世界中，但列文森的分析绝不意在排除一项可能性，即现代中国有原创性的思想家仍可能在儒家传统中发现其意义，不仅是为了情绪上的满足，也是为了思想上的认同。梁漱溟（1893—1988）能够在1921年“拥护儒家道德价值，并把唤起中国人心达到当代世界所罕见的程度”，^②并不是一项孤立的例证。也不应该纯粹地把它理解为民族主义者情绪的表现。冯友兰（1895—1990）、马一浮和张东荪（1886—1973）这一代与梁漱溟一样都具备了某一层次的思想成熟与素质，这仅仅用心理的与社会的词汇是很难加以理解的。

但是，问题不在于有创造性的少数人是否存在，而在于他们开发了哪一种文化资料来阐述他们的思想方向。如果他们之中相当多数

^① 列文森：《儒教中国及其现代命运：三部曲》，ix、xvi页。

^② 陈荣捷：《资料书》，743页。

在其解决问题的方法上自称为儒家,那么,答案似乎将不只是为了想象中适应上的需要而儒家象征仍有可用性,并且也说明了作为建构原则性思考的媒介,儒家观念仍继续有效。基于此点,那种认为儒家传统已经从历史之外经过而进入历史之中的看法则须重新考虑。^①

如果传统被认为是与帝制国家已不可分割地联系在一起了,或者它仅是那个制度的残余价值的话;那么,儒家思想作为政治意识形态必定已经完全失去它的效力,或是从根本上改变了它的权力基础。从这种观点来看,它的伟大时刻已经过去了,它在政治上的讯息看来是与现在不相干的古代残余罢了。^② 同样,如果传统被认为是与农业基础经济或家庭中心社会不可分割的话,那么,现代中国社会和经济上的不可抗拒变化,必然不可避免地导致了儒家价值体系的瓦解。

另外的一种立场认为:儒家思想不仅仅是一种政治的意识形态或一种社会经济的伦理,而更主要是一种宗教性哲学的传统。这样构想的儒家思想是一种生活方式,它对儒者在个体存在承诺上要求的强度和广度,不亚于其他精神传统如犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教或印度教对其信徒的要求。这种说法也未尝不可,但是,把儒家思想看做是一种宗教或一种哲学仍成问题,因为儒家的“道”是一条最卓越的入世道路。^③ 而且,儒家思想与中国政治体制缠绕在一起的程度,又是在其他文化传统中很少有的现象。许多研究中国思想史的学者因而都相信:由于儒家思想是帝制中国一个完全不可分割的部分,那么后者的崩溃必然不可避免地导致前者的没落。对五四时代的大多数社会批判者来说,打倒“孔家店”是和他们反对帝制中国

① 列文森:《儒家中国》,xvi页。

② 例如,见沙明:《孔家店及其幽灵》(香港:文教出版社,1970),53~68页。

③ 有关这一问题,有一杰出的研究,即芬加勒特(Herbert Fingarette)的《孔子——以凡俗为神圣》(*Confucius — the Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbooks, 1972),1~17页。

统治阶层的残余势力不可分割的。^①

照上面的说法来看,任何关于现代中国儒家人物的讨论似乎都带有崇古主义的味道,这当然是可以理解的。尽管我们没有充分的理由把马丁·布伯(Martin Buber)、保罗·蒂利希(Paul Tillich)、铃木大拙、或S·雷德哈奎孙纳(S. Radhakrishnan)当作是他们各自的文化里的“新传统主义者”,但是,一个现代儒者,无论他具有多大的创造性和革新性,都有可能被定义为多少带有贬抑含意的“保守主义者”或“反动者”。我们还需要发展一个新的(急需的)词汇来描述五四以后才出现的一小群极具素养的思想家:他们在性格上是儒家,又远离政治权力的中心,故对社会的直接影响相对地有限;但他们却充满着寓意深远的思想。同样,我们还需要从伦理宗教层面来研究他们的思想。因此,他们比较适于人称作“文化保守主义者”。

正如史华慈所指出,在西方,“作为一种自觉理论的保守主义,是作为保守主义/自由主义/激进主义三位一体不可分离的整体出现的”,而那些在中国叫做保守主义者所提出的论题是隶属于超乎保守/自由/激进三分法之上的普遍层次(an order of generality)之问题。^②但是他注意到,比较分析法给了他这样一个印象:“在保守主义共存特性(syndrong)中的民族主义成分通常是强有力的,而其他成分则是弱小的。”^③这就把我们引导到民族主义情绪是否也是中国文化保守主义的一个界定特征问题上来了。因为,由于文化自信心的丧失,造成现代中国知识阶层严重的认同危机,助长了中国民族主

^① 应该加以补充的是,这种奋斗仍在中国大陆以最有活力的方式继续着。列文森“博物馆化”孔子的观念几乎不是说明文革期间在思想上对所谓的儒家成分的攻击。见列文森:《儒家中国》,卷三,76~82页、参见沙明书,见54~55页。

^② 史华慈(Beujamin I. Schwartz):《关于一般保守主义及特别的中国保守主义之注解》“Notes on Conservatism in General and in China in Particular”,收于傅乐诗(Charlotte Furth)编:《改变之限制:关于民国时期的保守性选择论文集》(*The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*)(Cambridge Mass: Harvard University Press, 1976), 16页。

^③ 同上。

义的增强^①，所以人们很容易发现，民族主义的情绪无处不在，它构成了所有形式政治信念的基础，从极端的保守主义到极端的激进主义。甚至最具有自由思想的知识分子，在热切地要拯救中国免于全盘瓦解的意愿刺激下，也可说是民族主义者。而文化保守主义者，意图强调保存或重新发现在精神上对中国过去的认同感之重要性，在达成他们的共同目标的道路上，即唤起人们民族主义情感的道路上，加上了一层强烈的民族文化自尊感的色彩。但是，文化上保守主义者进一步相信拯救中国的任务所牵涉到的不只是追求富国强兵。任何仅仅为了政治组合而企图巧妙地运用文化的象征意义的人，它既不能恢复过去的光荣，也不能在现在产生一种自豪感。这种单维的进路，所能成就的至多只是在情感上依恋于一套不具社会基础的价值系统，事实上，所依恋的是“一个幽灵，在产生它和需要它的社会开始解体之后，只在许多人心里活着”^②。

不可否认地，许多文化保守主义者本身就卷入把中国的过去浪漫化的活动之中。他们力图使单音节语言、官僚制度国家和家庭本位社会等中国文化的特色普遍化的努力有时是怪异可笑的。但是，他们追求民族复兴的进路并不限于政治领域。尽管他们有强烈的民族主义情绪，但是他们提出的问题极其重要，因此我们必须把这些问题看做是现代人所关切的普遍问题，而非只是作为中国人对中国处境的特殊性所作出的反映。

对于某些文化保守主义者而言，特别是对梁漱溟和熊十力(1885—1968)，作为民族复兴先决条件的富强之道，必须以一群体意识(sense of community)为基础，而此群体意识只能从所有相关的人共有的信赖承诺中产生。因此，中国知识精英最紧迫的任务是使人民对产生敏感并提高他们的文化意识的水平。只有当知识分子自己决

^① 史华慈：《关于一般保守主义及特别的中国保守主义之注解》，这里指涉特别为列文森所强调的一点。

^② 列文森：《儒家中国》，x页。

心面对西方的挑战,把这个挑战看做不仅是经济力量、军事力量的冲突,也是基本的人类价值的对抗时,以上任务才能完成。因此,要拯救作为社会政治实体的中国,其途径不是奴隶般地模仿许多人所相信的西方明显的优点。要把中国从它的可悲的无力状态中解放出来,知识分子必须首先力图克服那种认为中国内在文化源泉已经枯竭,救命恩胆必须来自外部的虚假信念。

根据这种看法,在儒家传统里真正打动熊十力的不是它的历史主义、整体主义、社会学主义或“文化主义”,而是它的本体论的视野和哲学的人类学。当然,熊十力是从儒家观点来进行哲学活动,但他却以一普遍的意图来从事文化创建。他不仅是一个极度悲痛的中国知识分子,而且也是以一个献身于探索真实存在的忧虑思想家来回应他时代的紧迫问题。他的文化保守主义包含了一种伦理宗教的层面,这层而既超越了狭隘限定的民族主义,并且也透露了他的民族关怀。因此,当一度追寻的精神观念被一些人认为是无关宏旨时,熊十力则感到,作为民族共同体的中国之复兴不能避免文化重建的道路。当大多数与他同时代的人为中国的衰弱所困扰时,熊十力先察识了据以评判现代世界与中国之未来的哲学基础,因而他开辟了一条新的探索道路。当然,他的价值取向在性格上是儒家的,但是他着手研究的问题却在极为宽广的层面上,因为他所探究的是人类存在的永恒问题。

熊十力亦师亦学的生涯

在研究熊十力的个人生平时,我们会看到从他为师生涯中所反映出来的一些似乎矛盾的形象。1968年初夏,他以八十四岁高龄谢世。消息传抵香港后,中国大陆以外的中国学者莫不一致认为他是

20世纪最有原创性的思想家之一。^①但是,他孤独的去逝看来对中国大陆的思想界没有产生什么冲击。据说在20世纪20年代末期,他曾一直是北京大学最有生气的教师之一。但根据记载,由于身体不好,他每学期只能教一门课,而且,他从未获得教授头衔^②。虽然他被认为是对共产主义最为贯彻始终与坚定不移的批判者之一,但是他可能是自1949年以后的二十年间,惟一从未曾受自我批评和公开检查之类羞辱滋味的杰出唯心主义者。

所有的证据都表明,在他教书的整个生涯中,他过着相当退隐的生活。他直到四十岁才开始和学术界发生联系。然而,在香港和台湾,他的弟子比冯友兰和梁漱溟的弟子要多。一方面是因为他自强不息在思想上孤行己见,另一方面是由于他不妥协的性格,因而熊十力在他一生中从未声名远扬^③;然而,他的见解在一批极受尊敬的学者之中,这些人包括逻辑学家沈有鼎、形而上学家张东荪、历史学家贺昌群、佛学家任继愈和儒家大师马一浮^④。

研究从其哲学中所体现出来的熊十力就像是在目睹远见卓识的展现。这一卓识深深地植根于中国传统,却又独特地和当代世界一些极重大问题紧密相联。即使只是对他的主要著作作一个简短的概观,人们也会被他观察问题的敏锐性和思想的原创性所震慑。虽然

^① 有关这种不寻常的重大反应,可从新亚书院哲学系和东方人文学会在1968年7月14日为熊十力先生举办追悼会一事看出。参见《人生》388期(1968年8月),2~3页中对当时情况的简要报导。

^② 这一说法是由一些熊十力最亲近的人告诉我的,如香港新亚书院的唐君毅教授。此类唐氏和熊氏之间的思想性交谈,参见熊十力,《十力语要》(台北:广文书局,1962;重印本),卷二,11~20页。以下简略称为《语要》。

^③ 有人可以辩称这可能是由于熊十力缺乏社会政治方面之影响力的缘故。但也有理由相信,他之所以受到礼遇,事实上是北京最高当局所批准的,这是因为他在海外享有声誉。

^④ 对于沈有鼎,贺昌群和任继愈,熊十力不是以后辈就是以弟子待之。关于此点,见《语要》,卷三,12~13页;卷三,17页(沈);卷二,65~69页(贺);以及卷二,70~71页(任)。张东荪是他最亲近朋友之一;例,见《语要》,卷一,40~55页和卷二,2~6页。马一浮后来邀请熊氏加入他的复性书院讲学,但不久之后,他们的友谊即告破裂。

他的思想具有影响深远的含意,但它们都集中在一个单一的关切之上:如何在当代中国真实地作一个活生生的学者思想家。

简要比较一下熊十力和胡适(1891—1962)两人的公众形象可能是有启发的(后者或是五四时期最知名的知识分子^①),因为这两个人象征着当代中国两种根本不同的思维模式。胡适试图用他从西方学来的范畴把中国的问题概念化;熊十力则试图从儒家人文主义的观点来评价他所认为的西学长处。当时胡适的许多引起争论的观点在今天的思想界早就过时,而熊十力富于想象的见解,直到现在才开始在专业哲学家的心灵中找到同情的知音。^②

胡适生于一个相当富裕的士大夫家庭。他是一个具有广泛教育的背景、广阔的思想视野、很高的名声和显赫地位的世界性学者。熊十力出生于一个穷困潦倒的家庭。他是否受过任何正式教育还值得怀疑。他的学术背景仅限于三家学说(儒家、道家和佛教),他对西学的了解是通过翻译著作而获得的。作为一个兼职教师,他只能勉强维持生计,故他的社会影响是微不足道的。相反,作为一个自由民主主义和实用科学主义斗士的胡适有十多年都是知识界注意的中心。他举止文雅,富于雄辩,擅长交际。他上课的大厅经常挤满了人。在尖锐的对比之下,熊十力是一个执著于他自己儒家之“道”的孤独斗士。他朴实,孤傲,甚至偏执。他只有少数的忠实追随者。而其他人士偶尔来光顾他的课堂,主要是出于好奇心。胡适与思想发展的主流保持密切的联系。他的老师约翰·杜威(John Dewey)在中国的两年访问期间(1919年5月—1921年7月),掀起了人们对实用主义的广泛兴趣。另一方面,熊十力则或是自愿地或是出于无意面把他的教学范围限制在一个极小的学者圈子里。他们对伟大的东方精神传

^① 关于研究胡适的专题叙述有格甲德(Jerome B. Grieder)的《胡适与中国之文艺复兴:中国革命(1917—1937)中的自由主义》(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970)。

^② 我特别要提到的是香港新亚书院的牟宗三、唐君毅两教授,美国南伊大的刘述先教授和神堂大学的傅伟勋教授。

统的关切,就像印度诗人泰戈尔一样;泰氏在1924年所宣扬的普遍人类亲属关系的思想并未在青年人中间激起热切的反应。

在思想层面上,尽管胡适早年受过儒家经典的训练,但他却是一个打倒“孔家店”运动的伟大支持者。他提倡科学方法,主张逐步解决确定的问题,并且思想上信奉西学。可能除了朱熹的“格物”观念之外,他认为宋明儒家的整个传统几乎没有什么时代意义。他相信,在佛教的传播过程中,中国印度化对中国人思想的理性倾向仅仅产生了消极的作用。他对古代中国逻辑、白话文学、墨家和清代学术的研究是要证明他的新方法的适用性。相对地,熊十力却献身于有创造性、有系统地重新阐述儒家的观点。他提议对中国传统上的讨论的基础进行哲学探索,和对现存的价值体系进行全盘的重新考察。他献身于发扬儒家的人格理想,他对佛教的研究也非常精深。事实上,和胡适理性的、实用主义重建中国社会的方法相反,熊十力感到他和中国社会有着血肉不可分割的联系,他只能从内部探索中国文化的出路。胡适能够用一种相对客观公正的态度看待中国的主要问题,而熊十力则全然地认同这些问题,并为这些问题感到苦恼。胡适能够采取一种超然的态度来考察某些当时中国面临的特殊社会问题和思想问题,而熊十力则为中国价值体系的精神破产而深受其苦,并因此不可自拔。

他们观念上的冲突实际上导致了他们之间某种个人上的敌意。这是不足为奇的。当胡适的同事们,想必是资格审查委员会之类的成员,开始质疑熊十力当初受聘于北大任教的原因时,熊十力和他的三四个学生对所谓“名流学者”的“浅薄和粗俗”感到无比厌恶^①,以至北京大学在他们看来是一个充满着噪音和吵闹但却毫无真实意义的道场。

^① 有关这类私人间敌意的叙述,见牟宗三:《我与熊十力先生》,收于他《生命的学问》(台北:三民书局,1970),143~144页。应该注明的是,这些叙述根据牟教授个人的回忆。

实际上,熊十力发动的最严肃认真的运动之一就是揭露名流学者的华而不实。这些人会花好几个小时在一个哲学名词或《红楼梦》的真正作者是谁之类的问题上争论不休。对熊十力来说,这只能是在中国知识分子精神瓦解之后所产生的怪异面相。他们很少想到具有伦理宗教深刻意义的问题。他们以为科学方法能够为经学领域的研究开辟新的视野,熊十力则认为不可靠。他感到,他们实际上做到的只是最无创造性的乾嘉学术余绪而已^①;并且,在他们的影响下,学生丝毫没有要去和他们自己的文化遗产建立体验性联系的倾向,而且也没有探索西方思想精神基础的兴趣。在他看来,科学方法与繁琐哲学的结合阻碍了通向科学思想与古典学问的道路。并且妨碍了对含意丰富的思想作细腻系统阐述的可能。

一般认为,五四运动以后的二十年间,因为吸收了新的观念,中国人的创造力获得了巨大的解放。熊十力对此则持有异议。他批判这种支离破碎地研究西方学术只是一连串昙花一现的时尚而已。他注意到,新文学、实用主义哲学和应用科学都一个接一个地成了时髦。当新文学风行时,所有的学生都想成为作家。接着哲学成了他们爱好的领域。而后他们相信只有应用科学才能满足他们对真正学问的奉献。熊十力告诫说,尽管有大量的斯宾塞、约翰·穆勒、赫胥黎、达尔文、叔本华、尼采、柏格森、杜威和罗素的翻译著作,并且中国人尽管有把新洞见、新视界引进中国的巨大潜力,但从西方来的哲学观念在中国人心中几乎没有产生什么影响。相反,一些关于西方的捕风捉影之谈,实际上在知识界产生了驳杂、混乱、浅薄以及其他的病态。

当时大多数历史学家认为,这种现象在文化吸收的早期阶段是不可避免的;熊十力则警告说,那些承担西学传递者角色的学者们没

^① 熊十力十分重视清学的能量,他所真正批评的是当时经院主义的心态。见熊十力:《读经释要》(台北:广文书局,1960;重印本),卷一,8~11页。下称《读经》。

有认真地检讨他们自愿承担使命的复杂性。^①虽然他们的动机是想给中国人提供一些迷人的思想,但是他们对有系统地论述这些思想一事却力有未逮。熊十力认为,吸取一种在西方已成为主要思想动力的哲学洞见的惟一方法是不断努力地理解它的根本概念。只有这样,国人才能真正进入这传统并把它作为他“自己的东西”(己物)的一个组成部分来发扬它。但是,熊十力注意到,现代中国已经展开的对西学之追求,就像《吕氏春秋》里的海上逐臭之夫一样,不仅是徒劳无功的,而且也损害了中国已经存在的识境。^②

熊十力认为,如欲更加严肃认真地了解西方,需要甘于深入探究西方观念的哲学基础。如果那些提倡新思想的人仅仅为了宣传的目的才这样做,而那追赶这时髦的人又不曾试图去理解这些思想,“若此,则诸哲学家之精神,如何得人中国耶?”^③熊十力似乎是在暗示,西学远不是中国西化派们所说的那样;它包括一深刻的伦理宗教层面,只有经由探究它的哲学含意才能获得理解。任何把它封存在一种简单的公式之中的零星努力都会严重地阻碍进一步研究西方思想的意图。杜威在中国各地旅行讲演在熊十力心里可能就属于这一类现象。虽然杜威的实用主义席卷了中国知识界,熊十力可能还会这样认为,只要他的宣传者,如胡适,没有对实用主义哲学形成一个完整的观念,杜威的思想要在中国站稳脚跟的可能性是微乎其微的。

熊十力的论点基于这样的信念:真正学习西方,需要一种特殊的思想气质,一种超越富国强兵外表呈现的意愿和一种敢于面对人类存在最深刻层而上各种论题的勇气。为了与这条思路相符合,熊十力以一种深刻的迫切感献身于哲学探索之中。对他而言,当时每一个中国知识分子所遇到的真正选择是:依据经由体验性学习而创造出的价值来导引生活,还是怯懦地依循一些毫无生命意义的思想而

① 《语要》,卷一,46~47页。

② 《语要》,卷一,46页。

③ 同上,卷一,47页。

苟存呢？这是一个在自我肯定创造性过程和认同涣散的静态延续之间的选择。

这样构想的哲学探究当然不止是纯粹的分析而已。哲学探究的目的是建立一种意义的结构，在这个结构中，人类的活动才可以不被理解为支离破碎的偶然事件，而是一个创造转化的整体过程。但是，熊十力清楚地表明：他通向哲学的路不是玄思。与那些毫无痛苦地对既存洞见的反省相反，熊十力的哲学旅程是一个对真实存在的痛苦追寻。这个追寻在他的《语要》里有最深刻的透露。

熊十力的自我形象

虽然熊十力的《语要》全本是在1947年才问世的，但它的第一部分已于1935年发行，其余的大部分也在1939年前完成。这部书包括短篇论文、随笔、讲课笔记、谈话记录和给朋友、相识、学生和亲人的信。在风格上可和一些宋明儒学大师们的《语录》相比拟，这部书是一系列有关各种不同的生活处境的反省。这部书的大部分内容包括了熊十力经常提到的“讲学”，即宋明儒学意义下的哲学探究。我们偶尔会发现一些他的焦虑、挫折、忿怒和绝望，以及他一生自传性的事实描述。^①

我们知道他出生于湖北黄冈地区一个贫穷的家庭。他父亲是一个程朱学派的信徒，在乡村私塾教书。熊十力年仅十岁时，父亲就得结核病死了。那时熊十力已经读了《三字经》和《四书》。他父亲的去世迫使他不得不帮邻人看牛以维持生计。从那时起，他从学的惟一正式老师是教他部分《五经》的何怪木。据说，何怪木是满清王朝末年革命运动的积极参加者。在维新运动的思想影响之下，他曾提倡建立地方学校和妇女解放。熊十力二十出头时，他对科学新知着了迷。那时候，他了解思想世界的惟一途径是从附近地区的一个地方

^① 应注意的是，虽然这一整本书在五四运动二十多年后才出版，书中的书信与议论实际上代表了他20世纪20年代以来的思想立场。

绅士那儿借书阅读。后来,他设法阅读维新派的文章和奏章,并且开始了解到革命性的转变即将来临。于是他选择了范仲淹(984—1052)的格言“先天下之忧而忧”作为自己的座右铭^①。

熊十力承认:身为一个年轻人,他是完全不受束缚的。夏天,他经常会住到荒废的寺庙里,裸露着身体在小山坡上漫步,并以打碎佛像作为消遣。那时,他已读了晚明大儒如顾炎武(1613—1682)和王夫之(1629—1692)的一些著作。由于深深地被他们的文化忠诚感所感动,他决定参加革命。他先在武昌从军,当一个步兵。后来,他进了特殊的军事训练学校。他的革命活动引起了司令官张彪的怀疑。虽然在逮捕他的命令下达以前,他已逃走,但悬赏的通缉令已散发出去。1911年辛亥革命后,他在家逗留了一段时间,接着参加了远征队,到德安垦荒。这次迁移与其说是出自对冒险的渴望,不如说是他缘于生计所迫。但是,由于恐惧意外的死亡,他退出了远征队。1918年他参加了广西军,不久又改变主意,和一个朋友到了广州。他曾提到在1920年决定从事学术研究的重要关键。他把他在三十六岁时的这个存在上的决定说成是一生之“大转变”和“再生时期”^②。

他接受严密思考和精神修养之集中训练的第一个时期是在欧阳竟无(1871—1943)领导的支那内学院完成的。但是,在他认为他已经掌握了唯识宗的哲学观点后,他发觉自己更为赞同儒家的“心性之学”^③。他后来回忆说,他不到四十岁时得了重病,也就是在那个时候,立誓要献身于圣人之道的研究。他生命最后二十年撰写和出版的仅有的两部书,《原儒》和《乾坤衍》以及所有他在中华人民共和国建立以前出版的著作,后来证实了他的决定的严肃性。

熊十力所作决定的本质是什么?是他对消逝已失的传统理想在

① 《语要》,卷三,63页。

② 《语要》,卷三,63页。

③ 事实上,自从宋代新儒学复兴以后,儒学已常被称为“身心之学”和“圣人之学”。“心性之学”的称呼也已广为人使用。

情感上的依恋？是他为维护文化认同提出的宣言而铤而走险地面对西方的挑战吗？是他无视当时思想动力的主力所在，为了自身的存在开创出一个意义领域的特殊方式吗？或者它仅仅是中国文化主义过时的表现？

要回答上面的任何一个问题，我们必须分析熊十力的哲学立论及其基本意图。熊十力讲得很清楚，他要成为真正儒者的意图植根于一内在的决定，他把这决定说成是“反身克己之功”^①。这样，他的哲学本质就与他自诩为儒学思想家的自我形象有所牵连。

与后来列文森所说的“思想融合”和孟旦(Donald J. Munro)讲的象征性的“整合主义”(integrationism)之类的观点，熊十力坚信，现代中国知识分子而临的最严重的危机是：虽然他们缺乏勇气直接地面对他们当下存在的本身问题，但他们却愿意使自己适应外来的压力^②。他在现代中国看到的是价值体系的崩溃、意义结构的解体，更严重的是，自我的失落——所失落的不是作为心理学上的自我(ego)，而是，用孟子的话来说，人存在的真正基础——“大体”^③。一旦自我意识丧失，我们可以这样说，人类就只不过是生物、生理和心理作用过程的集合体。在这个意义上，要成为一个真正的儒者意味着要作一个真实的人，这需要对自己的自我有深刻的体认。

以上的解释中含混之处太多，需要一番说明。熊十力的自我概念使人联想起儒家思想中的孟子系统，以及特别是宋明儒家传统中的王阳明学派。事实上，这样构思的自我不仅是一个不可化约的实在，也是获致圣性的本体论基础。应该指出的是：在这个意义上的圣

^① 《语要》，卷三，64页。

^② 有关这点，我必须和孟旦(Donald J. Munro)唱反调。见拙著：《现代中国中的人文主义：冯友兰和熊十力》(Humanism in Modern China: Fung Yu-lan and Hsiung Shih-li)，收于《无所隐瞒：纪念刘毓莲论文集》(Nothing Concealed: Essays in Honor of Liu Yü Yün)，魏克曼(Frederic Wakeman, Jr.)编(台北：中文资料和研究服务中心，1970)，179~192页。

^③ 《语要》，卷三，64页。

性指的是真正的自我,它意味着根植于每一个人中的人性(仁)的全幅彰显或完全实现。这条思路朝向主观观点发展的倾向是十分明显的,但是熊十力和他精神上的前辈在这个问题上清楚地划分了自我作主(self-mastery)和自我中心(self-centeredness)以及真我(true self)和私我(selfishness)的区别。把熊十力思想中的专门问题搁在一边,如自我中心的困境和互为主体性的问题,显然在目前的脉络中,熊十力强调自我实现是人类可以互相沟通的先决条件,这不是一种直观主义,并且它在根本上与许多为人熟知的主观主义,既非完全对立,也非决然冲突^①。

虽然熊十力反复重申他的哲学意图与王阳明的哲学意图完全一致,但作为一个对他时代挑战处境的反应,他从根本上与王阳明学说分道扬镳了。王阳明拒绝以系统的发展形式表达他的思想,他担忧因此会降低体验层面的重要性,而熊十力多年来则把他的生命投诸将他的哲学立场以严极建构的形式呈现出来。因此他对自我实现的深刻承诺,是在企图以系统的推理形式来表达儒学讯息的知性热诚中来的。

一般说来,基于道德信念,一个儒家信徒必须为国家服务,并且必须以人仕身分承担社会责任的担子。这样的人的“践履”(engagement)精神通常反映在政治参与中。但是,许多历史人物的生涯却指向了另一种可能性,这种可能性也一直为人称道是儒家精神的全面体现,即在乱世中独善其身。作为哲学家的熊十力,从事于系统探索的任务是与儒家学说一致的。但是,在更深的意义上,独善其身于儒家思想中从未被认作是一种孤立的行为或自求退隐而已。因为在意义结构中的转变意味着改造现存局面之必要。在儒家看来,政治参与毕竟总是以意义结构为基础,意义结构才是一个独立的变数。

^① 有关这个论题的讨论,见拙著:《主体性和本体论的实在性——王阳明思维模式的诠释》,收于《东西哲学》,卷二十三,1~2期(1975年3月-4月),187~205页上,第十章。

更进一步地说,政治在这里被看成是道德教育的工具、而不是官僚统治的系统。因此,儒者之所以参与政治,其目的是熊十力最喜欢的一部经典《中庸》所说的:“能尽其性,则能尽人之性。”^①

儒者相信,因为自我实现表达了伦理宗教的意义,它必然会影响到世界中的行动方向,虽然我们不可把它只看做达到社会目的的手段。因此,孟子把君子定义为宇宙过程和社会秩序的守护者^②。

关于熊十力实际上力图以“君子”的身分进行哲学探讨的说法并不牵强。当然,他很赞赏梁漱溟在乡村改革中使儒家价值实现的努力;他也赞赏冯友兰把儒家价值包含在一新的政治意识形态中的努力。但是,他相信他自己的哲学努力即恢复儒家信念的生机,以为他寻求一新的存有论视境的必要部分,是更为基本的活动。他认为他有理由纯粹作为一个忧患的思想家以探索他的本体论视野,并避免卷入任何直接的政治及社会行动之中。对大多数为科学主义所迷惑的中国知识分子来说,他奋斗的目标对于他时代的紧迫问题而言似乎相当遥远。但是他确信作为本体论探究的哲学活动对他本人而言,在本质上是意义深远的,对他那一代人而言,是可证明它确有重要意义的。

因此,熊十力思想中包含着一种意识:个人的现世存在与超越直接历史此刻之意义结构是密切联系的。这种意识以这样的信念为基础:一个人是一个不能与他的历史根源相分离的自足的实体,而他是一个来源于过去、但继续与现在相关连的关系网的中心。作为自觉地对他们时代形势有所反应的沉思者,知识分子不能忽视那些一直制约他们思维方式、影响他们行为模式和塑造他们精神方向的过程。为了自我实现,他们必须彻底了解那些对他们的存在发挥过有意义

^① 见《中庸》,第二十章,收于陈荣捷:《资料书》,107~108页。这段引文是原文的概括。

^② 这里特指孟子“劳心者”与“劳力者”之分。这个观念的原意是主张劳动力的分工。见《孟子·滕文公上》,第四章。

作用的力量本质。根据这条思考途径,即使一个人相信传统已濒于消失,但对它彻底的了解仍然是必要的。只有这样,创造性的适应才有可能实现。熊十力对问题的理解不是辩护性的,他感到对儒家思想,特别是对它的本体论上的睿见,在知性上的赏识有助于现代中国知识分子自尊之恢复。但是,对中国和西方价值方向的根本差别作批判性的审查,对吸收新的价值观念和保守旧的价值观念而言是绝对不可少的。^①从这个角度来看,知识分子的最大错误是他们无意愿或无能力去深入探索他们拥护或反对之思想的深层结构。肤浅地公开谴责传统中国,一厢情愿地挪用从现代西方来的东西,只会导致知识分子的反复无常。

熊十力远离当时的主要思想潮流,和少数的朋友及一小批追随者在一起,他不得不就此感到满足。很可能就是这种敌对的思想环境促使他以极强有力的风格从事写作。虽然,如徐复观所指出的,他“至文词之典雅渊懿,实已摄六代之精英,成一家之巨制,在先生犹为余事。”^②但是,他的著作的一个显著特征是,他表现了雄浑刚强的气概——一种急迫的,有时是愤怒的笔调。对于那些熟悉儒家经典的文章风格的人来说,无论是其哲学的追随者与否,熊氏文章之气魄,犹如排山倒海而不可抗拒^③。

作为思想家的熊十力

确实,大多数五四时期的知识分子从未感到,中国西方化的能力

^① 熊氏认为:“今日文化上最大问题,即在中西之辨。”最终目的是达到文化价值的互相尝试。熊氏似乎是在辩称,缺乏对其间差异复杂的理解,更高层次的新综合极不可能。见《语要》,卷三,73页。

^② 见徐复观:《重印名相通释序》见熊十力,《佛家名相通释》(台北:广文书局,1962年),4页。

^③ 已故的台大殷海光教授曾告诉我,虽然他在哲学立场上根本与熊氏相左,但他却为熊氏的人格与文章风格所倾倒。作为著名的研究英国经验主义学者金岳霖的弟子,殷海光以逻辑方面之训练及文章表达清晰著称。

实际上有赖于自愿去抛弃它全部文化包袱。即使最热心的西学支持者也了解到需要把中国的过去和现在紧迫关心的问题联系起来。但是,因为他们都感到中国的生存处于危急之中,因此,他们中的许多人绝对相信,增强国力必须优先于任何其他的考虑,而像寻求精神价值这类具有意义的问题就被有意地延后进行了。几乎没有人发觉伦理宗教思想对于国家建设是不可或缺的。

作为五四以后时代人中的一员,熊十力也怀有中国知识分子所共同具有的“救国”愿望。他敏锐地感到知识分子重任的严肃性和试图赞赏及内化西方活力的紧迫性。但是他坚持认为,这样的尝试必须以高层次的自我认识为基础。他认为,对西方洞识的采用必须与中国价值观念的重建联系起来^①。熊十力坚信,深入地钻研中国人的心理根基不仅有内在价值,而且它在功能上对成功地吸取新思想也是必要的。熊十力对五四心灵深感不安的,与其说是因为它毫无选择地接受西方,不如说是因为它在情感上依恋于西方思想的肤浅表现。不过,尽管熊十力对那些仅仅是为了公众需要而宣传西方思想的现象有过尖锐的批判,但是明显地他从未对西方思想家表现出任何反感。虽然他的《语要》包含了几句对康德、柏格森和罗素的评论,但他对希腊文化、马克思主义、科学和本体论都作出了富有见解的观察^②。他的西学知识当然是有限的,但通过他的想象视野,他颇能正确地欣赏西方文化形上学层面,而这方面在当时却被西化论者大都忽视了。

就“体用”而言,熊十力所认识的是:必须重建中国之“体”,以为理解西方之“体”的真实途径。同样地,他主张对西“体”的赏识将反过来加深中国人自我认知的层次。只有这样,创造性的改变才有可能。张之洞的“中学为体,西学为用”的说法之所以错谬,不仅在于把“体用”二分是不当的,而且因为在他一厢情愿的思考中,他完全没有

^① 见《读经》,卷二,31~32页。

^② 例如,见《语要》,卷二,102页和卷三,72~73页。

辨别出其中所涉及关系之错综复杂性。西化论者的弱点在于他们只采取了单一层面的进路来研究西学。他们坚决要向西方学习的努力并没有为中国人的思想带来丝毫实质性的变化,这是因为他们把西方的“用”从它的“体”中抽离了。当这些思想与它们的存有论结构分离时,它们就成了支离破碎的意见,仅仅对宣传家的意图有用。全盘适应不是西化的捷径,而是死胡同。熊十力深信对西方思想零星散乱的幻想绝不能导致对西方思想基本结构有周密细致的赏识。如果有关中西两方“体”的问题均未触及到,那么任何试图利用借来的思想的企图必定是徒劳无益的。

人们希望知道熊十力把哪一类问题视为“体”的问题。杰出的汉学家彼得·包弼德(Peter Boodberg)把“体”翻译为“form”或“body”,“体”当然表达了基本结构的含意^①。但是,如陈荣捷指出的那样,从王弼(226—249)在《老子注》里把“道体”解释为“无”以来,这个术语就具有“实体”或“本质”意味的形上学意义^②。“体”,作为佛教和宋明儒家思想中最重要的概念之一,意指的是最深实在。因此“ontology”一直被翻译成“本体论”,是可以理解的。所以,关于“体”的问题就是本体论的问题。

对于熊十力来说,哲学的主要任务是从事本体论的探索。他宣称,本体论不是一种玄想之形式或对外在真理的探求;他坚持认为本体论上的探求是要彰显人类文化和宇宙中创造性转化的终极极源。这种主张的基础是假定本体论——它常常被看做是一小群专业哲学家脑中所玩的智力游戏,应该理解为是与人民的福祉密切关联着的。作为对创造性转化终极根源之反思的本体论,它不仅讨论连续不断的宇宙起源过程的问题,而且也研究人性的问题。

^① 包弼德(Peter Boodberg):《一些根本儒家概念的语意学》(The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts)《东西哲学》(*Philosophy East and West*),卷二(1953),327~330页。

^② 见陈荣捷:《资料书》,791页。关于此论题在本体论上之叙述,见牟宗三:《才性与玄理》(香港:人生出版社,1963),128~139页。

在熊十力的哲学里,本体论不是一个属于既定社会政治系统的变化。确切地说,经由它对实在结构的觉察,它事实上塑造了社会变化的大方向。当然,熊十力可以说是一个唯心主义者,但是把他的研究进路说成是唯心主义,就如同把王夫之说成是唯物主义者同样是空洞的。熊十力认为,意识可以决定存在之模式;他进一步辩称,人的意志不仅能理解而且能塑造这个世界的实在。在这个意义上,本体论不仅反省而且创造思想,而思想的信仰接着指引了社会变化的一般方向。因此,本体论以曲折而实质的方式影响人的生活。

即使对熊十力本体论洞见作一个概要介绍也超出了本文的范围。我只想说明,熊十力假定本体论能够从根本上重新组织既有现实,并且他以一种高度虔诚的态度从事这项工作。他的工作不应该被认为仅仅是一个行动取向的事业,因为它主要关心所在不是社会思想或政治意识形态。但是,他相信他所从事本体论上的任务,对中国的生存是重要的;而且,一个有生气、富于活力的中国文化传统的延续也要依于此。尽管这种信念之中有其过度的自傲,但它反映了熊氏对他参与拯救中国全民族的努力中所应努力的方向而作的真诚而又痛苦的理解。这样,他在本体论上的探究就带有了强烈的民族主义情感色彩,但是,他思考这项任务的方式和执行这个任务的途径,都不容许我们用简单的社会心理学上的注解来加以化约说明。

熊十力对五四以后时期出现的思想危机的自觉反应,无疑可以由他对当时历史形势的认知来加以解释。当然,熊十力不能避免那个时代每一个有思想的中国人都感到的心理压力。事实上,如果能注意到和分析这些压力的影响,人们会更加赞赏他的著作。他独特的写作风格和他著作的刊行版式都是他那一代人的心声与愤怒。然而,论称他的本体论可以化约为追寻根源的社会心理上的需求,是完全错误的;把他的探究解释为“试图避免历史感情和价值认知之间的冲突”,同样也是错误的。因为他明显不是列文森所想象的“从他所

致力于使其不朽者淘空了现代价值”的“传统主义者”的一个例证^①。因此,把它说成是一个陈腐的思想融合者或一个象征性的整合者都是不恰当的。

而且,从他的本体论观点来看,熊十力不仅直言地驳斥了偶像破坏主义;他也认为“从东方和西方筛选出最好的思想”这种普遍流行的口号也不过是一厢情愿。他认为,严肃的选择依赖于体验的知识和批判性的考察。熊十力之倾向是试将中国文化本体论层面的探索,作为批判性地审察西方文化哲学基础的途径。他相信,只有这样,中国知识分子才能真正吸收西方智慧。熊十力试图传播的不只是研究西学的进路。他的意图是系统地阐述一种本体论上的知觉,这种本体论知觉将可作为中西方欣赏文化价值的基础。人们可以很自然地问熊十力“所被设想的只是对价值体系的献身,对普遍可接受之观念的献身,是否掩饰了他对它的特殊的、历史起源的关切”^②?总之,熊十力是否仍旧陷身于列文森所说的困境之中:“一个中国人在赞扬中西价值融合之美时,他的惟一动机将是一种愿望——完全与价值领域无关——把中国和西方看成是平等的伙伴?”^③

如果我们接受这种观点,认为在认识的意义上,对于中国后五四时期的知识分子来说,让他们与其文化传统发生联系的惟一办法,是以输入自西方的法则来衡量它,那么,我们当然必须把熊十力的本体论卓识归为心理调节的范畴之下。根据这样的论证途径,“美丽新文化”的到来将迫使熊十力面对一个基本上是一个非儒家的世界。作为一个深深植根于中国传统的哲学家,熊十力不得被西化过程所异化了。对中国过去在情感上的依恋,一种形式的排他主义,在他自己和他的门人心中盘桓,而且他要建构一个新本体论的总目的,只不过是一个哲学上的策略,其设计目的在于使他的民族主义情感能获

① 列文森:《儒教中国》,卷一,132~133页。

② 列文森:《儒教中国》,卷一,110页。

③ 同上。

得学术上的尊重。

这样的推理路线实际上是立足于化约论的信条之上,即西方化是一个不可逆转的、单层面的、直线的进展。一旦这样一种解释性的观点发生动摇的话,那么,只是因为熊十力的本体论洞见具有儒家的特征,它就必然是对历史的依恋而不是对价值的承诺,这种看法就不再有什么说服力了。同样地仅仅因为熊十力自觉地试图从一个特殊的观点来进行哲学探讨,就把他的思想方式看做是一种党派主义,看来也是不恰当的。同理,把他的总目的说成只不过是一种民族情感的表现,那就排除了一种可能性:在迷惑和混乱的环境之中,一个有原创性的心灵仍然能够察觉到基本的人文主义价值的本身。

本心与终极实在

虽然很少有人曾试图研究熊十力思维方式之起源,但人们一般却认为“印度佛教唯识传统里的形而上唯心主义”在他的哲学训练中扮演着非常重要的角色。他公开承认他思想上受到欧阳竟无的影响,欧阳竟无的支那内学院对现代中国系统研究唯识宗工作之恢复极有助益。这个学派以唯识论闻名于世,亦称为法相宗^①。

法相宗的一个显著特征是它对心(意识)了解的精致。整个唯识传统中由于心之地位突出,因此产生了对此主题的大量精细的分析。首先心被分为八识。前五识属于感官知觉:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。第六识是感官中心,是意识心或一般的感知机构。第七识是思想中心(末那识),是自觉心或思维的意愿、推理的认知基础。第八识是意识的仓库(阿赖耶识)。八识之中的每一种都被假定是一个可区分的实在,都要求一种适合它本性的分析。虽然前六种感官知觉

^① 有关法相(唯识)宗之扼要说明,见陈观胜:《佛教在中国》(*Buddhism in China*) (Princeton: Princeton University Press, 1964), 320~325页。又见陈荣捷:《现代中国中之宗教趋势》(*Religious Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, 1953), 105~106页,关于熊十力与此传统之关系的简要叙述,见于《宗教趋势》, 126~135页。

可以很容易依普通心理学来理解,最后两种则需要较为复杂的分析模式^①。特别值得注意的是阿赖耶这一观念。唯识宗的“阿赖耶”识说,不是关于无意识的机械论诠释,而是包含了许多类似心理分析的洞见。下列引文即是一例:

种子生现行,
现行薰种子。
三法(种子、现行、薰习)辗转,
因果同时。^②

一个印象,一个人类主体行为或思想的种子,必然要在外部世界产生一个表现(现行)。这样,个人的心理状态不是一个孤立的私人事务,而是一个必然要影响世界变化而充满活力的动因。这个表现使我们感知为宇宙的一个组成部分。同时,这一表现接着经由熏染过程对种子的性质产生影响。但是,它们之间的关系不是一种简单的因果关系。确切地说,与依赖而生的原理相一致,它们是“同时”发生的。因此,对这个理论进行分析的方法是双重的:一是为了启发性的目的,而把实体分化为各自独立的部分;二是为了全面的理解,合成不同层次的观察结果。

这个学派的目的是“深入到转瞬即逝的面纱背后以获得超越一切条件性和相对性的绝对知识”,因之它把注意力集中在阿赖耶的净化上。除了其他事项之外,这个任务牵涉到意识水平之升华。这部分地解释了为什么这学派一直被认为是中国佛教中最具知性取向的传统。陈观胜指出,虽然龙树的中观设想两种层次的真理,唯识学则提倡三层次的知识。而此三层次知识指涉了三种获致真理的进路。遍计所执性的观点,以“单纯的想象”为基础,以一种歪曲和零散的方

^① 见陈观胜,321~322页。

^② 见陈荣捷,《宗教趋势》,107页。这段话又为陈观胜书所引,323页。

式来掌握真理。依他起性的观点,以因缘合原理为基础,只能认识到真理的暂住和无常面。圆成实性的观点,以对终极实在的洞见为基础,包含了对真理的“圆满的理解”。因此,这个学派的主要目标是经由分析探索来指点通向觉悟的道路。

熊十力在南京佛学院学到的不仅仅是佛教的基本哲学和唯识论的教义。作为佛学院大师欧阳竟无(他是现代中国最杰出的佛教思想家之一)最忠实的信徒,熊十力受到了十分特殊的教育,即将体证知识和严格超然的分析方法相结合的特别教诲。事实上,在他“皈依”儒学之前,他已经成了研究中国佛教的主要人物之一了。他的《佛家名相通释》和《因明大疏删注》对佛学的贡献极大。这也许可以解释为什么布里尔神父(Father Brière)在他的《五十年来的中国哲学》(1898—1950)里把熊十力说成是一位有原创性的佛学思想家,他综合地重建了“唯识”哲学学派^①。事实上,当熊十力 20 世纪 20 年代末期在欧阳竟无指导下从事系统地探究窥基的不朽著作《成唯识论述记》时^②,他已被认为是这位大师潜在的继承者了。

根据熊十力自己的回忆,只有在经过长期精神上的探索过程之后,他才决定改变他的哲学立场:

有人说,我的哲学是援儒入佛的。这话,好像说得不错。其实,个中甘苦,断不是旁人所可知的。我从前有一个时代,是很倾向于印度佛家思想的。我研究佛家学问,绝不是广见闳矜博雅的动机,而确是为穷究真理,以作安心立命之地的一大愿望所驱使。我常问无著和世亲一派之学于欧

^① 布里尔(O. Brière):《五十年来的中国哲学》(*Fifty Years of Chinese Philosophy*),汤普生(Laurence G. Thompson)译,(New York: Frederick A. Praeger, Inc., 1965), 42 页。

^② 此书在中国已佚失数世纪;在 1880 年著名的佛教学者南条文雄将它赠送给杨文会。此书在中国重刊流行标志了佛学在现代中国复苏之始。见陈荣捷:《宗教趋势》,109~110 页。

阳大师,也曾经服膺勿失的。其后,渐渐离开百家之说,佛家和其他(连孔家也在内)一概不管,只一意反己自求。我以为,真理是不远于吾人的。决不是从他人的语言文字下转来转去可以得到真理的。所以,我只信赖我自己的热诚与虚心。时时提防自己的私意和曲见等等来欺蔽自己。而只求如陈白沙^①所谓措心于无。即是扫除一切执著与迷谬的知见,令此心廓然,无有些子沾滞。如此,乃可随处体认真理。久之我所证会者,忽然觉得与孔门传授之大易^②的意思,若甚相密契。因此,才把旧日所依据无著和世亲一派的主张而造作的唯识论,全毁其稿。又誓改造新唯识论,以救其失。我之有得于孔学,也不是由读书而得的。却是自家体认所至,始觉得和他的书上所说,堪为印证。这个甘苦,也无法向一般人说了。^③

根据像这样自传性的描述,陈荣捷认为,熊十力对唯识宗的新解是从《易经》的观点来批判佛学的,陈荣捷诠释性意见与熊十力自己的论证非常一致:“评判佛家空有两宗,而折衷于易”^④。我们可以根据历史事实不赞成熊十力“易者,儒道两家所统宗也”的看法^⑤。但是,不可否认的是:《周易》作为中国思维模式之最古老和最有特性的表现之一,为我们提供了“令人叹为观止的宇宙论,和一种认为在宇

^① 陈白沙(字献章,1428—1500),明代新儒学思想领袖,一直广为人宣称是王阳明动态唯心论的先驱。

^② 这里大易指的是《易经》中的“大化”观念。

^③ 熊十力:《新唯识论》(台北:广文书局,1962年重印本),卷一,82~83页。以下简称《新论》,参见陈荣捷:《宗教趋势》,126~127页。

^④ 熊十力:《新论·序言》,1页。

^⑤ 同上。

宙进程中人类拥有创造性行动和自由之潜能的哲学”^①。用杨格(Carl G. Jung)的话来说,《易经》是从中国人的观点来探究“内在人格”和“个人完整性”,就其作为一种探究方式而言,《易经》具有特殊意义^②。

在《易经》的深刻洞见中,最直接激励熊十力的是“大化”这个本体论的概念。与唯识论所说的现象都是暂时的、不确定的、转瞬即逝的,因此是虚假的理论相反,《易经》断定大化的实在性。当然,熊十力坚称,外在世界,就其被设想为绝对独立于意识之外而言,是不存在的。不过,熊十力认为大化是本心的必然呈现,他因此完全拒绝了唯识宗所断言的境由识(阿赖耶)生的主张。他相信,终极实在或本心,绝非一个静止的实体,而是一个源源不断的生命之流。现象世界与大化不可分离,应该被认为是实在的一个组成部分。

陈荣捷注意到,在熊十力的新见识里,实在之最终意义为——“连续之流”。这样构想的终极实在不仅是一个存有的状态而且是一个变化的过程:“体是显现为无量无边的功用,即所谓一切行的。所以说是变易的。然而本体虽显现为万殊的功用或一切行,毕竟不曾改移他的自性。他的自性,恒是清净的、刚健的、无滞凝的。所以说是不变易的”^③。事实上,《易经》中“易”的概念蕴涵着两重意义:基础的恒常结构和变化的动态过程。因此,终极实在也被熊十力在概念上界定为不断的变化,这是可以理解的。与佛教所说的“变化的现象之流”是暂时的,无自性的,因而是虚幻的观念根本不同,熊十力坚

^① 牟复礼(Frederick W. Mote):《中国的思想基础》(*Intellectual Foundations of China*, New York: Alfred A. Knopf, 1971), 15页。关于易经的一般性诠释,见卫礼贤(Richard Wilhelm)译:《易经》,由尼斯(Cary F. Baynes)转译为英文(Princeton: Princeton University Press, 1967), x/vii-xii页。

^② 见杨格(C. G. Jung)《易经》前言,收于卫礼贤, xxi-xxxix页。又见杨格(C. G. Jung):《心理学与宗教:西方和东方》(全集,卷十一),贺尔(R. F. C. Hull)译(New York: Pantheon Books, Bollingen Series, 1958), 82和96页。

^③ 见《新论》,卷一, 28~29页下。引文出自陈荣捷:《宗教趋势》, 34页。

持认为它(变化的现象之流)是终极实在的具体呈现。因此,现象界的复杂多样性,绝非心灵的幻象,它具有本质上的意义,因为它以有形的形式显示了终极实在的创造性。用熊十力所喜爱的比喻来说,这个关系就像大海和众沓的关系。大海是根据众沓而被感知的,而众沓则是大海的必然表现。众沓不能与大海分离,大海是众沓存在的必要基础。在这个意义上,熊十力阐述了“本体”和“作用”的统一。

无疑地,熊十力本体论上的视境与宋明儒学大师们的学说,特别是张载(1020—1077)的学说相似^①。事实上,熊十力的宇宙论二元论,翕与辟,使人想起张载论气的聚散,“此虚实动静之机,阴阳刚柔之始”^②。熊十力本人承认他思想上受到张载的启发。虽然他对张载宇宙论的赞赏首先是经由王夫之的哲学作为媒介而引起的^③。对熊十力来说,翕意味着“凝聚的势用,是最成为形质与趋势的”^④。这种形体化发展的倾向是形形色色世界和复杂多样存在的本体论基础。但是,翕是始终处于辟的选择性和指导性活动的笼罩之下。辟——作为心的界定特征——强迫“这个表面上处于对立紧张状态的宇宙之流”变为“一个秩序井然的,恒常的大化流行,而不是互动势力的静态平衡”。这就导致出了这样的观点:终极实在是“功能或过程,从不曾完全是被动的,而是始终产生和不断产生天、地、人的和谐之综合。”^⑤

^① 关于张载哲学的简短叙述,见唐君毅:《张载的心学及其形上学基础》(Chang Tsai's Theory of Mind and Metaphysical Basis)《东西哲学》(Philosoph East West),卷七,第二期,(1956年7月),113~136页。又见陈荣捷:《资料书》,495~517页。

^② 陈荣捷,《资料书》,503页。

^③ 本研究省略了王夫之对熊氏的影响。但在关于熊氏思想的知性构造之较全面的分析中,必须把王夫之关于实在的哲学思考看做是(熊氏思想之)背景。关于王夫之对体用之方法,有一易引起争议的研究可供参考,朱伯崑:《王夫之论本体和现实》,收于《中国哲学史论文集》(北京:中华书局,1965),66~99页。

^④ 见《新论》,卷一,57~66页。关于引文,见戴氏(Clarence Burton Day):《中国的哲人》(Philosophers of China, New York: Citadel Press, 1962), 328页。

^⑤ 戴氏:《中国的哲人》,328页。

要指出王阳明对这种看法的影响并不困难。熊十力一再认为王阳明是儒家之道的真正传承者,而且是他自己的哲学先驱^①。有意思的是,熊十力对王阳明“心”的概念的赞扬——这个概念被王阳明同时期的批评家看做是禅宗的思想而加以猛烈攻击——正显示了他自己的思想方向;这一方向也被恶意批评他学说的人说成是基本上源自佛教的直观传统。熊十力对唯识宗因果关系理论的驳斥或许可以理解为佛学论域内的一项思想冲突^②。但是,由于强调终极实在及其显用之间的统一性与不可分性,熊十力明显意味地违反了佛教关于世界虚幻性的断言。而且在熊十力的哲学里,人类活动和关系是真理最高表现的组成部分,这个观点是任何佛教学说都难以赞同的。

熊十力忠于王阳明能动的唯心论的精神,他主张心不仅是认识上的知,而且是具感情的行。知和行的统一是熊十力思维方式的一个十分重要的部分,以致任何缺乏存在含义的纯粹知性都不为他考虑,视为无价值的东西,或至多只是一种玩弄光景的游戏而已。熊十力认为,心永远不可一分为二。它不可分的统一性在创造性的过程中已彰显出来,在那里,外与内的分别都完全被超越了。因此,心活动着,创生着,以及领悟着。实际上,正是在心的感受性里——它的感觉和关怀的能力——人的创造性潜能真正存在着。在严格的意义上讲,“mind”,这字用来翻译中国字“心”是不够的,其实应译为“mind heart”(所包含之义)。它比一般心灵哲学上的心要意义丰富得多。事实上,熊十力宣称,作为人性本质的本心,以与终极实在彰显自身同样的方式,在诠释和指导大化之流。作为一个诠释性的动因,它赋予宇宙意义;作为一个指导性的动因,它塑造了真正实在。因此,意向不仅是意愿,而且是有塑造和创造意义上的意愿。熊十力

^① 见《语要》,卷二,85页。

^② 从佛教观点对熊氏新近路的严肃批评,见印顺:《评熊十力的新唯识论》(香港:成文出版社,1950)。

看到,心灵的定向力量是“生命力量”,不断地发展和变化,然而不会失掉它内在的主体性^①。

熊十力认为,经由内在的自我转化,人的状态是可以改变的。他对心高度复杂的理解就是以这种强烈信念为基础的。心,经由它经验性的领悟,不仅理解着,而且定向着和主宰着。暗含在这种本体论见识中的是一种信念,借着提高人民的觉悟水平,知识分子必然会塑造社会变化的方向和影响国家的命运。但是,这种形式的精英主义是以自我知识、自我定向和自我主宰为基础的。因此它指向一个道德群体的开放系统,而非指定的层层控制的阶层组织。根据这个理由,孟子“劳心者”的概念实际上指那些对社会意义结构之完整性负责的道德领袖^②。注意宇宙过程和法律及礼仪秩序保持一种和谐状态是他们的责任。当然,他们主要关切的不是维持现状。从熊十力的哲学来看,停滞意味着退化。如果终极实在被理解为大化流行的动态过程,那么,去改变和去创造的勇气便是生存的先决条件。因此,和谐状态不能仅仅经由平衡互相冲突的力量而获致;不管内在的矛盾如何,只有经历了持续不断的创造性的整合过程才能实现。因而,那些拒绝赞同单一层而进化的简单思维模式的知识分子对变化的真正秩序贡献良多。毕竟人类群体是“实然”与其成员所坚持的“应然”之间辩证的相互作用。对心的本体论探索,绝非是形而上学家的消遣,它成了人们不可剥夺的权利和不可避免的责任。如果知识分子没有完成他们作为意义结构保护者的任务,那么,用孟子的话来说,他们将不再为“劳力者”所“食”^③(供养)。

要注意熊十力对心的内在性的强调是以“群体意识”(sense of

^① 应该注明的是,熊氏界定本心为绝对无得的全体。第一它被称作“心”,因为它是万物的真正实体,但本身却非一物。其次,它被称为(真)意,因为它依据自性所有的不断创造性而发展。第三,它被称为(纯粹)意识,因为它既创造又领悟。心、意、识三者统一之中即为本心真意之所在。见《新论》,卷二之一,100~101页。

^② 《孟子·滕文公上》。

^③ 同上。

community)成为自我实现之基础为先决条件的,这是很重要的。当然,作为社会幸福组成部分的个体价值是被承认的。但是,由于一个人从未被理解为一个原子化的实体,而总是各种关系的中心,那么人的尊严可以透过灭尽私欲,也可以透过争取公民权利的奋斗来证实。

熊十力本体论中的仁

与宋明儒学中的王阳明学派一致,熊十力说:“仁者本心也,即吾人与天地万物所同具之本体也。……盖自孔孟以达宋明诸师,无不指本心之仁,以为万化之源、万有之基,即此仁体。”^①如同人们所预料的,“仁”在熊十力的本体论中处于一个关键性的位置。这使戴氏(C. D. Day)能够得出这样的结论:“在熊十力一生的哲学探索中,他把‘仁’放在中心,并全然相信所有的人都能分享它,由此证明他自己在精神上是真正的儒者。”^②

熊十力把“仁”当做生命之力来强调可能已带给布里尔神父(Father Brière)一个印象:他过去所成就的只不过是种折衷主义,“把(唯识)宗的经典理论和宋明儒学的阳明学基本原理融合在一起,并从柏格森(Bergson)的唯心论里汲取灵感”^③。这里,提及柏格森之处需要一些解释。我所考察的用西方语言写的所有有关熊十力的资料实际上都至少附带地提到了熊十力在某些方面而受到了柏格森哲学影响的事实。汉密尔顿(Clareme H. Hamilton)在他给大英百科全书写的一条目中就这样说到,“从西方思想中他对分析方法和柏格森的创化观念颇为赞赏”^④。从什么意义上说,熊十力是一个柏格森主义者呢?

实际上,这个问题是由谢幼伟写给熊十力的一封长信引起的。

① 《新论》,卷三之一,79~80页。

② 戴氏:《中国的哲人》,329~330页。

③ 布里尔(O. Briere):《五十年来的中国哲学》,42页。

④ 在其他方面,汉弥尔顿(Hamilton)的研究是戴氏哲学取向的适当概括。

谢幼伟认为熊十力领悟“本体”的方法似乎与柏格森直觉性的接触实在的方法十分相类。但是，熊十力直率地驳斥了这种比较，其理由是他的本体论上的识见与柏格森哲学上的假定根本不同。他认为，柏格森的假定是以生物学上的模型为基础的。熊十力对柏格森的了解确实是二手的。看来，在他收到谢幼伟的信时，他仅仅读了他的朋友、著名的西方哲学教授张东荪所译的《创化论》(Creative Evolution)。熊十力断然否决了他的本体论上的识见与柏格森的“直觉”有任何关系。他进一步认为柏格森的本能概念真正地只在“习心”的层次上发生作用，而不是在“本心”的层次上发生作用^①。

我们必须立即补充说，熊十力不愿意赞同柏格森的哲学，绝不意味着说用西方哲学的其他办法对其本体论进行分析也要被排除。对他来说，这一类的比较研究，绝不是要不得的，而是极有意义的。在给谢幼伟的回信中，他接受了这样的诠释，即布拉德雷(F. H. Bradley)的《现象与实在》(Appearance and Reality)所包含的见解与他自己所坚持“本体”与“显用”的统一非常相似。但是，他警告说，他“体验的领悟”本体论之方法——他把它看成是“中国哲学的显著精神”，可能在基本上与布拉德雷的理智推论不同。同样，虽然他保留地说，这样的类比可能会产生误会，但熊十力还是赞赏张东荪的比较性观察意见：他的《新唯识论》与怀海德(Whitehead)的《历程与实在》(Process and Reality)里的哲学意图是同类的^②。

可能在强调基本儒家价值“仁”的重要性时，熊十力主要关心的是创建他自己的本体论，而不是根据西方的新观念来抬高儒家概念的威望。康有为曾试图使“仁”普遍化以适应他所处时代的要求。与康有为不一样，熊十力不太关心他的哲学是否在那些熟悉西方思想

^① 《新论》，卷三之二，66页。见刘述先：《熊十力的因果论》(Hsiung Shih-li's Theory of Causation)《东西哲学》(Philosophy East and West)，卷十九，第4期(1969年10月)，407页，脚注18。

^② 《新论》，卷三之二，65~66页。同处也提及杜威和罗素。同样地，他对社会达尔文主义的批评是出自一个本体论的观点，见《新论》，卷二之二，10页。

最新潮流的人眼中有多么新或多么世界性^①。他惟一关心的是把注意力集中在透过长期而辛苦的体验过程,以发现“真理”和“价值”,这类看起来似乎是不可能的使命上。虽然他没有把他的工作看做是一个离群索居思想家的孤军奋战,但是他强烈相信他在哲学上的追求,必须从探求自己文化的特殊性和他自己存在的独特性上开始。用孟子的比喻来说,探究智慧的源泉要从发掘一个人真实的自我开始。然而,其目的既不是在宣称其民族性的力量,也不是断言其文化传统的力量,而是肯定“真实存在”的普遍关联性。这样,“仁”就是一个不具政治色彩的本体论的人性理念。在这个意义上,熊十力的哲学有意识地试图证明,这样一个任务不仅在经验上是可能的,且在道德上是绝对必要的。

如果我们像列文森一样把思想史说成是“人进行思考的历史,而非思想的历史”,那么,熊十力在本体论上的识见确实没有指向一个如逻辑架构般的思想体系,永远传递它本质上的意义。确切地说,作为心理活动和哲学追求的“思想”,它“意味着脉络(变化)而非与现实分离,(因为)人们在完全不同的环境里思考思想时,他们意指着不同的事件”^②。人们很可以这样辩说,作为一个儒学思想家,熊十力所据以从事哲学活动的社会脉络清楚地显示“一套儒家态度,即使人们可以认为它们尚未被腐蚀的话,也不会融合成完整的心理形态(gealt)”^③。在理论上企图抹煞“历史作为过程”,而赞扬历史是“本质的过去”(essential past)之持续,这当然是站不住脚的。但是提出“意义”的根本论题,作为理解看似冷酷无情之历史过程的途径,却是一个思考者的天赋权利。如果各类思想都可以化约为仅仅是社

^① 这儿应该注明的是,虽然熊氏对谭嗣同十分推崇,他一再批评康有为为了使儒家思想与现时相关而毫无批判地摄取西方思想。

^② 列文森(Joseph R. Levenson):《儒教中国的源起及其现代命运》“The Genesis of Confucian China and It's Modern Fate”,收于小寇蒂斯(Perry L. Curtis, Jr.)编:《史家研讨会》,《The Historian's Workshop》,New York: Basic Books, 1972), 258页。

^③ 同上。

会变化中不可逆转潮流的反映的话,那么,“人在思考”的意义是什么呢?“‘在那儿’,在人为的历史中,网子从未扯裂,并且思想、社会、政治、经济、文化各种线索都交织在一起”。^①但是,交互关联的解释模式不必意味关系的固定不变。重新组织的可能性总是存在的,而思考者从未“固定于”现状之中。

布拉德雷主张,作为一种思想反省的形式,哲学不应该干涉社会事务。熊十力和他不一样,熊十力相信主体论上的认识必然导致既有现实的重组。熊十力忠于儒家“知行合一”的观念^②,相信思考不仅仅是反省,而且是定向、塑造和创造。在熊十力对研究“仁”之后的基本信念:(本体的)认识不仅是现实之表现和真理之召唤,而且是事务基本结构的重新组织。有了对人的状况深刻的认识,才能产生对历史特殊性的强制性了解,也才能创造人类社会的新秩序。因此,系统地探询一个既定文化中最深刻的观念,是阐述作为根本性变化和适应先决条件的本体论最真实的途径。熊十力可能会这样认为,如果中国将会作为一个完整国家生存下去,某部分是因为它有勇气发掘其根基,钻研其存在理由(*raison d'être*)的真正基础。事实上,熊十力使自己承担了这种“探赜索隐”的任务。因此,他在本体论上的认识,绝不是进入超然的观念领域里之逍遥游,而是历涉他自己文化传统根基的痛苦奋斗。同时他是以深厚思想上的激情来完成这项工作的。

十五、儒家思想:近来的象征和实质

在这篇文章里,我将根据“文化大革命”和随之发生事件的观点来讨论儒家思想的象征和实质。虽然我完全知道权力问题,及经济层面的、政治层面的和社会层面的政策问题,可能在今天中国残酷的

^① 列文森:《儒教中国的源起及其现代命运》。

^② 列文森所引,同上。

生活事实中发挥着更大的转化性作用,但是在本研究中我的工作主要是意识形态上的问题。

我将先考察列文森(Levenson)在关于儒家思想之命运的著作中讨论到的“红与专”或“价值优先性”的著名论点。我认为这种“列文森式的”诠释需要扩大和修正,如果它要解释“文化革命”中意识形态的斗争的话,这样做表面上看来似乎离题了,实际上并没有离题。在讨论毛泽东式的对中国生死攸关问题的处理方式中,我们将提出儒家思想的因素,以便说明尽管毛泽东思想形成了新的“全国性崇拜”,儒家观念仍然在当代中国大多数的思想讨论中占有中心地位。至于儒家象征在中国追求一种新的价值体系时,是否与实质性的课题有关,则在本章结束时进行一些反省。

一、列文森的论点

在1966年9月号《外交官》(*Diplomat*)杂志上,约瑟夫·列文森(Joseph R. Levenson)写了一篇题为《马克思主义与中土之国》(*Marxism and the Middle Kingdom*)的文章,他提出了以下看法:

……乾隆宣称:天朝德威远播,故他骄傲地写信给乔治三世(George III)说,“(天朝)并无更需(尔国制办物件)……”。但是,毛泽东欲知道是多么迫切地“需要”——这中间的一个半世纪已经摧毁了任何优越感,和所以产生这优越感的儒家自命有德的主张——并且他解决这种需要的处方是科学(与儒家的价值相去甚远),特别是要包括某种“社会的科学”。红与专的“红”,既不是儒家的也不是共产党的中国式的永恒要求——要求官员信奉一种超越技术和专业的世界观。它另有所指:现代世界与儒家是不相容的,是不相合的——如此之不相容以致科学和技术在任何一个角落都处于优越地位,并且马克思主义必须占有它们,否则,将

失去它自己的优越地位。^①

虽然这种看法似乎与伟大的无产阶级文化大革命的“精神”不一致，但它确实指出了当代中国的一个中心问题领域：怎样使它适应现代化中的世界而又不丧失自己的文化认同。

从这种观点来看，红与专的争论被解释为一种冲突，这冲突一方面是一种感情上的需要，需要依恋那使得中国成为中国的东西；另一方面是种理智上的抉择，要发展高度复杂性的科技。当然，认同与适应之间的冲突不是什么新东西。实际上，它带有张之洞“体用”模式里企图调停纠纷的味道。而且，列文森的开创性的著作本身也暗示了这种冲突，也明显地在梁启超（1873—1929）之心中^②体现出来。《新世纪》的反传统主义和《新青年》对民主与科学的提倡，可以被理解为红与专之间不可避免之对抗的副产品，这并没有歪曲事实。科学主义在现代中国的胜利清楚地指明了所谓不成熟的“红”将最终被“专”的“技术和专业化”所取代。对儒家思想和马克思主义的真正考验即：是否有能力“掌握”科学和技术。

实际上，人们广泛地认为“文化大革命”所代表的只不过是孤注一掷地企图挽救即将熄灭的红色热情之努力。从这种观念来看，年轻的毛派激进人士害怕革命的精神已严重地遭受到党的干部、工厂的领导人、学院的教师所腐蚀，害怕接班的一代在心灵上已成了资产阶级，在态度上已成了修正主义者。因此，他们坚决主张，除非在政治文化领域中产生重大的转变，否则，中国将面临牺牲社会主义而走上资本主义道路的危险。“文化大革命”的任务，如中国共产党中央委员会（1966年8月中共八届十一中全会）通过的决定所说：“在当

^① 重印于《现代中国：一诠释性文集》（*Modern China: An Interpretive Anthology*），列文森编，（New York: The Macmillan Company, 1971），231~232页。

^② 列文森：《梁启超与现代中国之心灵》（Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953），参见他论证的摘要，收于他的《儒教中国及其现代命运：三部曲》（Berkeley: University of California Press, 1968），总序，ix—x页。

前,我们的目的是斗垮走资本主义道路的当权派,批判资产阶级的反动学术权威,改革教育,改革文化,改革一切不适应社会主义经济基础的上层建筑。^①

这个纲领很可以被看做是高举红旗,反对党的官僚主义化、经济的系统化和大学的专业化的政策指南;也可以被看做是反对马克斯·韦伯(Max Weber)所说的政治、经济、教育制度奉一种超越技术和专业的世界观,同时科学和技术的优势地位是不可抗拒的。如果他说的是正确的话,那么“文化大革命”也将注定失败,红最终也将成为“一个幽灵,仅仅活在许多人的心中,在产生它和需要它的社会开始解体之后,它之所以在人们心中受到珍惜,仅仅是因为它本身的理由(红)”^②。

列文森的论点可以在现代中国历史的背景下作进一步的发展。关于现代中国的历史,他在《地方、国家和世界:中国认同问题》一文里的描述是:

一个从儒家派系的政治(有时起源于地方的狭隘同乡感情,但是在一个,整体说来,受到共同的儒家情感所指挥的世界中),转向新世界的政治,即根据阶级字眼设想的国际政治发展的历史。^③

暗含在这段描述中的是他的强烈信念:像在工业化、普遍化过程

^① 见《中国共产党中央委员会关于无产阶级文化大革命的決定》(十六条),1966年8月8日通过(北京:外文出版社,1966),1页。这段话取自谭春霖(Chester C. Tan),《二十世纪之中的中国政治思想》(*Chinese Political Thought in the Twentieth Century*, New York: Doubleday & Company, 1971), 370页。

^② 列文森,《儒教中国及其现代命运》,总序, x页。

^③ 原收于费徐凯(Albert Feuerwerker)、墨菲(Rhoads Murphey)及芮玛丽(Mary C. Writy)编《研究现代中国史之门径》(*Approaches to Modern Chinese History*), 268~288页。重印于《现代中国:一诠释性文集》, 68页。

中所表现出来的科学和技术将产生“随着专业化而来多样化的职业类型”。这既不是一个儒家也不是一个当代中国共产主义者的价值观念。而且,因为“专业化将产生新的专业精英,而非依循儒家模范的非专家”,于是,他下结论说:专的领域最终将提供“特定的认同”^①。而我们可以进而这样说,将被看做是一种儒家的业余爱好并且丧失了影响力,逐渐贬抑为次等角色。

如果我们认真地思考这个论点,那么,我们怎样解释“文化革命”期间“中国开始深浸在难以置信的意识形态狂热中”,其方向不仅仅反对专,而且也反对历史的过去呢?列文森用所谓危机意识来解释这种明显的困境,“有爆发一场不能交由专家们去处理的战争的危险,因为他们不会选择战争,并且仅仅依靠他们的专长,他们不可能赢得战争。”列文森若有反讽意味地继续说:“正是这种危险提供了文化革命的双重攻击目标:两个文化——西方的和传统的。文革对后者的攻击证实了文革的危险是它要攻击的是前者、是专家们所代表的世界主义精神之源头。因为把过去‘博物馆化’,而非连根去除的倾向,是属于自信的年代。在早期奋斗的时代中,当共产党人充满了奋斗的热情时,它一直不在那儿;并且它现在消失于可能毁灭的备战年代中。历史之神再一次扮演一位隐藏起来的神祇。相对历史主义,冷静地说明过去的敌人,并给予他们适当的地位,也变得过时了。死者不再是纪念碑,而是要再被屠杀的牛鬼蛇神。”^②

二、超越红与专的对立

不过,尽管上述说法具有耸动性,列文森的解释有两方面的缺陷;一是缺乏概念的复杂性;一是缺乏历史的准确性。在这位杰出的

^① 《现代中国:一诠释性文集》,68页。

^② 列文森:《民族主义在中国之过去及将来》“The Past and Future of Nationalism in China”,《观察》(Survey),67期(1968年4月),28~40页。重印于《现代中国:一诠释性文集》,15页。

学者不幸早逝刚刚五年之后，我们就已亲眼看到了后工业社会的太多带有根本性的问题，以致我们不再能欣然地无条件地作出“科学和技术在任何一个角落都占有优势地位”的断言。维持生活的资源是有限的，供大众消费的可用能源是会枯竭的，全世界的生态系统正在分解中，人类的环境正在迅速恶化。这些理解至少暗示了工业化意义上的现代化不再被设想为一个量的成长过程。最近出现的全球性意识认识到，不仅在经济发展，而且在科学技术发展中都存在着基本的限制。1972年召开的联合国斯德哥尔摩人类环境会议，和最近石油输出国组织策划的自然资源政治化运动，进一步证明了高度工业化国家的脆弱性。人们会问，如果列文森接受这些后见之明的话，他是否还会坚持“专”，而不是“红”的未来浪潮呢？

从历史的角度来看，列文森解释的事例更是无可辩驳，从现有的“文化革命”文献资料看来，可以证明红与专的争论并非始终成为中心论题。中国没有出现任何确实企图贬低专的尝试。只有极少数科学技术专家在公共场合受到羞辱。据说毛泽东曾提出保护科学及工程专家免受红卫兵攻击的特别指示。实际上，技术上的专完全被认为是肯定的价值。“先红后专”的口号并不意在贬低专业化的知识；它仅仅要求这样的知识应当放在意识形态的、政治的、经济的总体背景中加以运用。毕竟“科学”的唯物主义被认真地接纳为行动指导原理。以从实际经验中获得的特殊技能来解决具体问题，具有这样的能力是被高度赞扬的。如果一个专家受到批判，如钱伟长之例，通常不是由他的专长所造成而是他的观点被认为限制了其专长的运用。

高级干部和文科教授的不幸境遇是完全不同的故事。他们是列文森描述的真正的“没有根的世界主义者”^①。因为专家既不是无根的也不是世界主义者。当然，对于毛泽东来说，他们在意识形态上不

^① 列文森：《民族主义在中国之过去及未来》，《现代中国：一诠释性文集》，14页中所使用的一个词汇。

像农民或工人可靠,但是,他们在全面“建设社会主义”的事业中已找到一个永久的位置,虽然他们尚不能宣称科学的普遍性,并且,像列文森所说的,“尚不能看见他们在国家和意识形态阵线的另一边与专业化的同事们的联合”,但是他们欲植根和定位在中国既有的科学和技术机构中。干部和教授,特别是那些在文学、历史和哲学领域中的干部和教授,是传统中国的“官僚文人”或“学者官僚”的现代对应者。他们成了攻击的目标,是因为从科学的观点来看,他们是可以牺牲的(无根的);然而,以他们笔杆子的威力,他们在整个中国发挥了巨大的影响(世界主义的)。

吴晗的情况是众所周知的。他是北京市的副市长,他的政治力量结合了历史知识、文学,使《海瑞罢官》(1961年1月)具有极大的影响。这个剧本不仅针对毛泽东对“右倾机会主义者”的处理——特别是1959年对彭德怀(毛泽东的首任国防部长)处理的一个讽刺,且是一个挑战的行动。吴晗表面上看来是为彭德怀恢复名誉辩护,但是贯穿于戏剧情节中的基本思想则是提倡一种新文化模式的严肃尝试。当然吴晗不是孤立的。廖沫沙(中共北京市委统战部部长)和邓拓(人民日报前总编辑)都加入了这个阵营。他们三人,从1961年10月开始,共同用吴南星这一笔名在中共北京市委机关杂志《前线》上合写了一系列道德方面的故事。在“三家村札记”的标题下,这些故事对教育、艺术、道德和时事都作了评论。整体来讲,他们巧妙地运用了历史寓言^①。再一次,其政治上的讯息虽是微妙却是清楚的……革命生活方式的根本转变是适宜的。

吴晗、廖沫沙、邓拓和其他人提倡的新的文化模式或生活方式是什么呢?初看起来,它是绝对无害的。人们总会感到奇怪,为什么他们的一些看来谦和的主张会被说成是极端有毒的。对从1961年3

^① 有关这个发展用英文写成的简述,见艾斯敏(Jean Esmein),《中国的文化革命》(The Chinese Cultural Revolution),由珍纳(J. F. Jenner)译自法文(New York: Anchor Press, 1973),43~54页。

月开始在《北京晚报》刊登的《燕山夜话》中对邓拓的一篇短文的简要分析可以提供部分答案。邓拓在他的文章选集第一集里解释说,《燕山夜话》本来的目的是为工农兵创作的。但是,因为大多数读者是干部、教师、学生、科学技术工作者、文艺工作者,因此《燕山夜话》不能满足眼下广大群众的需要。邓拓继续说,干部和上面提到的那些同志的要求毕竟与群众的要求不一样。他承认党的、政府的和军队的主要干部虽然都是代表工农兵的利益,但是在目前的具体情况下,他表示将继续努力做到在某些方面适合并满足具有相当文化水平的工农兵群众的需要。

邓拓的《燕山夜话》有150多篇文章,都是用优美的白话写的。从风格上说,它们使人想起明朝(1368—1644)晚期的“小品文”。这些文章历史引喻极其丰富,只有那些在文学欣赏领域有高度修养的人才能充分正确地欣赏它们。邓拓的确谈论到具有现实意义的各种事物,如最早记录下来北京工人的政治运动和传闻中台北的悲观主义。但是,他的文章大部分属于历史知识和艺术趣味的范围。他谈论书法艺术和绘画,理解经典之困难,正确鉴别考古遗址的必要性和许多其他的话题。他对自然现象和人文时事各类话题的评论都具有一个显著的特点,即他一贯地在文章中引用从史书中,特别是从明朝的史书中得来的原始资料。

事实上,邓拓的《燕山夜话》大量地直接引用《四书》、《五经》、先秦哲学家的著作、历代史书、宋朝思想家的著作和明朝学者各种“笔记”里的话。他的文章对孔子最心爱的弟子颜回(公元前521—490)^①、汉朝名将吴汉(死于公元44年)^②、《三国演义》里的英雄张飞(死于公元221年)和政治家诸葛亮(死于公元234年)^③、唐朝诗人

① 邓拓(笔名为马南邨),《燕山夜话》(北京:北京出版社,1965),182~185页。

② 《燕山夜话》,110~112页。

③ 同上,469~472页(张),315~318页(诸葛)。

贾岛(779—843)^①、东林派学者顾宪成(1550—1612)^②、明朝政治家兼科学家徐光启(1562—1637)^③、和比较不太知名的明朝官员李三才^④的描写,都进一步说明了他对传统中的杰出人物的专注。

实际上,如果我们去掉文中对马克思、列宁和毛泽东的敷衍性的提示——这些通常是不显眼的和非必要的装饰,那么,邓拓的《燕山夜话》正适合那些欣赏京剧、高级龙井和其他高雅文化展览品的老北京人的口味。邓拓对一品红^⑤、雪花^⑥、鹰^⑦、蜜蜂^⑧、狗^⑨和早已遗忘的“弹棋”^⑩游戏的令人愉悦的评述甚至会让人产生一种错觉:似乎北京的“文化精华”在十二年的革命教育之后仍然完整无缺地保留着。或许,更重要的是渗透到邓拓已出版著作里的基本价值观念:它包括对过去事务的尊重,对高雅口味的关切和对任何形式极端主义的戒心。人们很容易从它里面发现一种近乎传统“文人”讲求博雅的自我陶醉。

显然,燕山的风雅生活(名字本身就让人想起老北京)是极有感染力的。说文化大革命前,在中国大陆的首都,“知识分子”的风尚还反映了邓拓在《燕山夜话》里所提倡的文化价值,这并不牵强。从外面看,这些文化价值不是必然与“建设社会主义”不相容的。但是,当它们事实上成了权力精英的主要关切——取代了革命思想,特别是“斗争”的思想时,它就成了“反动”的真正原因,尤其是对那些不愿亲

① 《燕山夜话》,18~20页。

② 同上,156~158页。这篇文章的标题是“事事关心”,取自顾宪成在东林书院前所题著名的对句的一小段话。

③ 同上,339~342页。

④ 同上,530~532页。

⑤ 《燕山夜话》,277~279页。

⑥ 同上,280~282页。

⑦ 同上,473~476页。

⑧ 同上,359~362页。

⑨ 同上,477~480页。

⑩ 同上,113~116页。

眼看到“延安精神”消失的人来说,更是如此。毛泽东和他那些激进的同志们对这种“不健康”发展所表示的愤慨是完全可以理解的。

在意识形态战线上,“革命的形势”必定同样使极左分子深感不安。在1957年到1965年间出版的42期《哲学研究》杂志中,仅仅只有一期注意到大众的哲学观点。而这是在1965年冬天的最后一期杂志上出现的。在那以前,对有声望的杂志之编辑们来说,哲学研究可以由普通老百姓而不是由专业哲学家进行,这样的念头可能根本不曾出现过。可以理解的是,那些在中共政权成立很久以前就已获得声誉的学者继续主宰着思想舞台。仅仅提一些明显的例子就够了:逻辑学家金岳霖写的一篇关于客观证明原理的文章引起了相当大的注意^①;美学家朱光潜写的几篇美学欣赏技巧的专门性评价文章唤起了人们极大的兴趣^②;佛学家汤用彤写的关于考证的精致文章是极为珍贵的;而他的学生任继愈在其他学术争论上也极为活跃^③。惟一新出现的人物是“真正的马克思列宁主义保卫者”关锋。但是甚至关锋也把他的大部分时间花在对《老子》和《庄子》的历史分析上。

在这六年期间,好些争论都展开了。冯友兰作了相当多的冗长的自我批判,不断地驳斥他自己早年关于宋明理学的思想,并宣布他曾坚持以发扬超越历史的真理为目标的“抽象继承法”是极其错误的。但是在1965年夏天出版的一期文章中,他再次提出传承中国哲学遗产的问题。他提议:(1)古代的语言表达方式应予以适当地运用

^① 金岳霖曾写过关于客观事实验证的文章,以及关于形式逻辑中前三条基本思想法则的文章,见《哲学研究》,1962年第3期,1~11页。又见金岳霖关于阶级性及逻辑推论中的必然的文章,《哲学研究》,第5期(1962),69~83页。

^② 朱氏关于康德美学的文章,见《哲学研究》,1962年第3期,72、93页;他关于康德美学的文章,见《哲学研究》1963年第2期,62~74页。

^③ 汤用彤的文章,见“论中国佛教共十宗”,《哲学研究》,1963年第3期,47~54页。很明显,任继愈在当代中国是以一领袖学者身分出现于世。见他的《汉唐佛教思想论集》(北京:三联书店,1973)。应该注意的是毛泽东对任继愈的作品曾极有好评。任继愈的作品基本是用辩证唯物论的观点对中国佛教思想所作的批判性分析。

(如毛泽东用宋词的风格写现代诗词),(2)自觉地试图联系过去的哲学问题(如毛泽东在《实践论》和《矛盾论》里所为),(3)古代哲学著作中的故事应被用来作比喻之用(如毛泽东对《列子》中〈愚公移山〉寓言的巧妙运用),(4)过去的经验应被用来作为现在的教训之用(如毛泽东对古代军事战术的创造性运用)^①。

“传统”的突出几乎在每一个论题上都是明显的。除了如1962年冬天发行的一期关于19世纪印度哲学家斯哇密·唯帷卡南达(Swami Vivekananda)的研究文章是明显例外之外^②,大多数人写的都是关于中国历史的哲学诠释。虽然方法论上关锋、林聿时和其他人坚持“历史哲学领域是唯物主义和唯心主义斗争的阵地”^③,但更多的作者似乎对用西方的范畴强加于中国哲学研究的观点表示怀疑。一些人更极力主张研究的重点应放在中国哲学对世界的特殊贡献上,特别是对教育、伦理学和精神生活这些领域的贡献上。刘节甚至宣称儒家“仁”的观念是哲学的原始象征,并主张对儒家“天人合一”的理想作重新评价^④。

全国孔子学术讨论会(1962年11月6—12日)在离这位圣人的诞生地不远的山东省济南市召开,因此不是一个孤立的现象。160位哲学工作者和历史学家代表16省市出席了“学术讨论会”。会议审阅了一些不同观点的学术论文并听取了著名学者冯友兰、杨荣国、赵纪彬、吕振羽和关锋的评论^⑤。根据《哲学研究》上的一篇报导,高赞非的文章《孔子思想的核心——仁》引起了很多人的重视。高赞非

① 冯友兰:《中国哲学遗产的继承问题》,《哲学研究》1965年第1期,63~67页。

② 这篇文章的作者是黄心川,见《哲学研究》,1962年第6期,81~91页。

③ 这当然只不过是重述察达诺夫(A. A. Ehadanov)在他的《关于亚历山诺夫西欧哲学史的讨论中的演说》(*Speech in the Discussion of G. F. Alexandrov's History of Western European Philosophy*)中所提出的主张。见关锋、林聿时所写关于“在研究哲学史时关于阶级分析的一些问题”的文章,《哲学研究》,1963年第6期,29页。

④ 刘文原刊于《学术研究》。关于对他立场的批判及对他论证的摘要的一篇文章,见刘元彦:《评刘节先生的唯仁论和天人合一说》,《哲学研究》,1964年第1期,32~39页。

⑤ 关于这次会议的一个简讯,见《哲学研究》,1963年第1期,54~57页。

认为孔子“仁”的观念的“全部思想内容”必须和它的具体“表现形式”区别开来。因此，他主张从孔子思想的发表上，从其各方面思想内在的联系去探求“仁”的全部思想内容。从而实事求是地分析哪些是积极的东西。另一方面，杨荣国主张“阶级分析”对任何形而上的结构都是不可少的，所以孔子的思想必须以他所处的时代真实的经济和社会条件、以及他自己的阶级地位和阶级立场为背景，来进行考察。关锋、林聿时则进一步断言，高赞非严重地背离了马克思主义的指导原则。但是，吕振羽则认为研究杰出人物最好的方法，应根据批判性的学术作品来看待他；把外来的范畴强加于他之上将不会促进马克思主义科学精神的发展^①。

和列文森的诠释相反，儒家观点的复兴并没有反映出中国共产党有任何要把儒家传统当做考古学遗物“送进博物馆”里去的企图。确切地说，它代表了重新塑造官方意识形态的巨大努力，或说是代表了重新界定“红”的整个概念之尝试。

无论刘少奇在这些学术交流成为可能的努力上是否曾有所贡献，但他们表现出来的精神气质已被贴上了刘少奇式“右倾”的标签。这其中的意思不是说因为刘少奇和他的追随者已牺牲了“建设社会主义”而走“资本主义道路”，或是他们已过分强调了“专”而轻视了“红”。看来真正的问题在于“上层建筑”本身之中：在此人民共和国的特殊关头，正确的意识形态的路线应该是什么？党内官僚主义应该鼓励吗？学术精英主义是正当的吗？高等教育的正常化应该继续下去吗？应该维持中央授权的经济决定吗？在这些课题中较突出的议程当然是和“价值优先性”有密切的关系。应该培养什么类型的干部？在社会主义国家，“知识分子”意味着什么？教育为了什么？如何推行经济发展的战略？“右派”当然会选择渐进的、正常的、制度的和精英的办法处理这些问题。运作原则将是和谐面不是斗争，是计划而不是自发，是领导指导而不是群众参与。这会要以社会的高度

^① 见《哲学研究》，1963年第1期，57页。

整合化为先决条件,即使整合是由怀柔与妥协措施取得的,也是可容忍、甚至是令人向往的。

我们如果遵循这条思维路线,那么,毛泽东思想的核心“矛盾”将会贬谪到幕后。无论哲学家杨献珍是否实际上受到刘少奇的怂恿,他是坚决主张这条思维路线的。1964年,杨献珍提出了他的“合二为一”的理论,这是对毛泽东《矛盾论》的公开挑战^①。毛泽东断言“一分为二”和“事物的矛盾法则,即对立统一的法则,是唯物辩证法的最根本的法则”^②。而杨献珍则主张列宁关于矛盾同一性的论点意味着人们应该寻求“共同点”、“共同的东西”和“共同的需要”^③。他进一步主张对立面不可分割的思想,并认为学习辩证法意味着“学习怎样把两个对立的意识形态联系起来”。在他看来,“综合”比“分析”代表了一个更高的发展阶段。这样,他呼吁“调和矛盾”,甚至“阶级调和”^④。

杨献珍在哲学上对毛泽东思想的攻击得到了冯友兰在同一时期发表另一篇文章的支持。表面上,冯友兰设想的超越阶级差异的“普遍的形式”,与杨献珍的“合二为一”的观念殊少共同之处。但是,和杨献珍一样,冯友兰的意图是确立一个不同阶级出身的人们能够开始分享某些“基本价值”的共同基础,冯友兰专题研究的实质是对毛

^① 有关杨献珍争论战有两个相当不同的诠释,见陈凤,“一分为二的论战与杨献珍的是非真相”,《祖国月刊》(1965年2月号3月号合刊),以及“合二为一的理论是要恢复资本主义的反动哲学”(The Theory of Combine Two into One Is a Reactionary Philosophy for Restoring Capitalism),收入《中国哲学战线上的三大斗争》(Three Major Struggles on China's Philosophical Front, 1949-1964)(北京:外文出版社,1973),48-66页。

^② 毛泽东,“矛盾论”(On Contradiction),引自《三大斗争》,48页。

^③ 《三大斗争》,54页。

^④ 同上。

泽东“阶级性”理论及其引申“阶级斗争”战略的批判^①。这种调和论是与吴晗的《海瑞罢官》的思想完全一致的，而且，我们可以这样说，它也是与邓拓的《燕山夜话》的精神完全一致的。

三、毛泽东思想的透视

在毛泽东看来，整个形势对他是极具挑战性的。他这个时期的非正式谈话记录显示他确实对正在发生的事情深感不安。他沮丧地说，我们有十年搞阶级斗争^②，至于怎样搞社会主义，就不清楚^③。他同意这样的看法，即知识分子比较说来是最没有知识的^④。他说，过去《人民日报》我从来不看^⑤。并且，他可能好些年拒绝严肃地接纳《哲学研究》里的思想讨论。他对繁琐哲学的厌恶变得更强烈了，他

^① 冯友兰的情况颇为复杂，我不可能在此作适当的简述。仅从本研究来看，他在文革之前的思想奋斗可以说，是在当时的意识形态潮流中，企图对儒家的思想进行一积极正面的阐释。见《哲学研究》，1963年第6期，45～53页。然而，冯友兰最近的自我批判（在他1949年以来几次批评他自己关于孔子的诠释立场后）所采取的形式是彻底的斥责儒家传统。见他的“对于孔子的批判和对于我过去的尊孔思想的自我批判”和“复古与反复古是两条路线的斗争”。这两篇文章原刊于《北京大学学报》，1973年第4期，它们重刊于《光明日报》，1973年12月3日—4日。

^② 最近可见的材料包括毛泽东的纪录谈话，批示，文章及其他史料。它们之中的大部分从未出版过。这部文集似乎是由虔诚的当代中国共产主义者在文革期间编纂的。序言的日期是1968年8月。我的复本是源自胡佛图书馆的版本。因为这些材料尚未广泛地流传于世，它可以说是毛泽东未刊出的言论《Mao's Unpublished Statements》（简称为言论）。这段话是1965年3月28日说的，见《言论》，480页。

^③ 这段话是1964年4月15日说的。见《言论》，487页。

^④ 见《言论》（1964年3月），477～478页。应该注意的是毛泽东这儿并非意在反智，他试图表达的仅是社会实践作为获取有用知识的真正基础的必要性。在一次与他的侄女王海蓉（北京：外语学院英语系学生）1964年6月24日非正式的谈话中，毛泽东问王海蓉，在英文中知识分子怎么说。在王海蓉不能回答毛泽东的问题后，毛泽东自己试图在一本汉英字典中查出这个字。让他感到遗憾的是，只有知识两字的英译被找到。见《言论》，503页。毛泽东对知识分子的关注也在其他的谈话中出现过。特别是，见《言论》，469页。

^⑤ 这段话是他和毛远新1964年3月交谈时说的。虽然毛批评《人民日报》枯燥，它对《解放军报》和《中国青年报》有好评。见《言论》，471页，和579～580页。

对专业哲学家的不信任也越明显了。他公开地坚决认为,在中国哲学家中,王充(27—91)、范缜(450—515)、傅玄(217—278)、柳宗元(773—819)、王船山(夫之,1619—1692)、李贽(1527—1602)、戴东原(戴震,1723—1777)和魏源(1798—1856)……都不是专门搞哲学的。在马克思主义的传统中也存在这样的情况。他讽刺地说,利用写小说搞反动活动是一大发明^①。仅仅是半开玩笑地,他甚至建议,要把京剧演员、诗人、作家、戏剧家,都赶出北京,轰下去^②。毛泽东以俄国修正主义的例子警告说,苏联的高薪阶层,先出在文艺界^③。

在1963年5月杭州会议的讲演中,毛泽东指示说,党应该贯彻五个“要”,以确保干部在落实他们的社会主义责任中具有高度的效率:(1)阶级、阶级斗争,(2)社会主义教育,(3)依靠贫农、中农,(4)“四清”,(5)干部参加集体生产劳动。1964年6月16日,毛泽东提出了关于培养“接班人”的问题。而且,他指示说要考虑到五个条件:(1)要搞马列主义,不要搞修正主义,(2)要为大多数人服务,(3)要能够团结大多数人,(4)要有民主作风,(5)自己有了错误,要自我批评^④。毋庸置疑,毛泽东深深地关注他最珍惜的“社会实践”,“阶级斗争”、“群众路线”和“继续革命”等原理的命运。因此,他实际上提出的不啻是现存“价值优先性”的重组问题。他不久就认识到了仅仅靠发布命令是不能完成这项任务的^⑤。

从历史角度而言,“文化革命”是从1965年11月10日上海《文

^① 这段话是1962年9月24日在中共八届十中全会讲话时说的。见《言论》,435页。

^② 这段话是1964年2月13日说的。毛泽东心中真正想的是把他们迁移到乡村地区去。见《言论》,462页。

^③ 这段话是1964年6月6日谈到第三个五年计划时说的。见《言论》,499页。

^④ 《言论》,443~445页,关于这方面有一专论研究,见包姆(R. Baum)和推维士(F. C. Teiwes),《四清,1962—1966之间的社会主义教育运动》(*Ssu-Ch'ing, The Socialist Education Movement of 1962—1966*),中国研究专论第一号(Berkeley: Center for Chinese Studies, 1968)。

^⑤ 《言论》,501~503页。

汇报》登载姚文元对吴晗的《海瑞罢官》的猛烈批判开始的。最近获得的消息证实了毛泽东曾亲自参与了这篇文章的发表之说^①。这样,在某种意义上,毛泽东促成了“文化革命”可能的舆论气候之产生。无论毛泽东实际上是否监督了红卫兵组成,他对学生运动的认可和鼓励清楚地显示了他完全支持这种运动。军队在这期间的稳定作用,也说明毛泽东透过林彪和其他军队领导人明显的(如果不是真诚的)合作,处于真正统帅的地位。只有当刘少奇 1966 年垮台后,毛泽东思想的最高统治才完全确立。这一事实进一步指明了毛泽东不仅发动了“革命”,而且实际上引导它达到它的逻辑结论。但是,毛泽东在“文化革命”中的积极角色并不意味着他亲自“制造”了所有的东西,也不意味着他完全控制了文化革命开展时的每个阶段。

在 1966 年 3 月 17 日政治局常委扩大会议上的一次讲话中,毛泽东认为,吴晗、廖沫沙和邓拓反社会主义的影响极其广泛,文、史、哲、法、经要搞文化大革命,要坚决抵制^②。同样 1966 年 4 月 28 日,毛泽东在对彭真(他在 1966 年被列为党的六个最有影响的成员之一)的批判中指出,北京局势被“右派”严密控制着,“针插不进、水泼不进”^③。毛泽东无力在北京施展直接影响,在他从上海发动“文化革命”煞费苦心的决定中得到证明。1967 年 2 月 3 日,毛泽东的谈话记录说明,他最初打算在北京发表批判吴晗的文章,但是没有人可以被托付承担这个任务。因此,他不得不到上海,与姚文元讨论了这个问题。毛泽东附带提到说,上海这个基地是江青建立起来的。姚文元的文章写好后,为了慎重起见,江青坚持文章既不给周恩来看,也不给康生看,因为怕刘少奇、邓小平或陆定一可能得到它,会干涉

^① 关于这件事最广泛的声明是 1967 年 2 月 3 日发出的。见《言论》,664~665 页。又见他 1967 年 3 月 1 日的话,收于《言论》,673~675 页。然而,似乎毛对姚的文章并没有特别的印象。他只是说,到处是点了名,但却没有得到解决。见《言论》,626 页。

^② 见《言论》,640 页。

^③ 见《言论》,641 页。

文章的发表。毛泽东抱怨说,文章发表后全国转载了,北京不转载^①。但是,应该注意的是《哲学研究》1965年的确在重点方面有了显著变化,1965年发表了一期特别关于工人、农民和士兵的哲学文章。毛泽东高兴地说,他怀着极大的兴趣读了其中的三篇文章,并要求其他人也先睹为快^②。

1966年所发行的三期《哲学研究》是这个刊物突然被迫取消发行前的最后几期。在第一期和第三期上只登载了斥责吴晗和思想精英主义的文章;第二期则登载“对立统一”原理的100个具体例子。1966年5月25日,北京大学哲学系七人发起了对大学校长陆平的攻击。他们的批判文章贴在校的墙上,这就是众所周知的大字报。它是“文化革命”期间学生向教育权威造反的第一个信号。毛泽东亲自决定将大字报在6月1日向全国广播,这给了北大、清华、南开和其他著名大学即将来临的学生运动以极大的鼓舞。“文化革命”的“发起者”,被新闻界通称在大字报上签名的七人,用简短的文字打开了文革洪流的闸门^③。虽然关于毛泽东“反潮流”活动的诠释继续在增加中,但随之而发生的事件现在是人人皆知了。不可否认地,上述思想的对抗可能只是许多中国问题专家深信的一个更为本质的问题,即中国共产党领导最高阶层内部剧烈权力斗争的表面现象。但是,“权力斗争”的论点是不恰当的,这不是因为它是“错”的,而是因为(如目前文献所提出的)它太局限了,甚至不能解释“文化革命”中权力在实际上的运用。

不用说,权力一直是一个核心问题。刘少奇的垮台和后来林彪的死亡,以及所有“行政”部门中大多数领导人的被罢免,很可以说是

^① 见《言论》,664页,641页中出现的同样的表达方式在这儿重复出现了:“北京一根针也插不进去,一滴水也滴不进去?”

^② 见《言论》,624页。

^③ 艾斯敏(Jean Estmein):《中国文化革命》(*The Chinese Cultural Revolution*),99页,因为这七位签名者事实上都是教职员,所以从严格的意义上说,他们自己并不代表学生造反的开始。

在中共政权上出现了史无前例的权力行使方式的变化。在这个特殊意义上，“文化大革命”一直是“夺权”运动。并且，说毛泽东在上海“激进派”的支持下，从二线重返一线并设法毁灭其竞争者的权力基础；刘少奇的党、林彪的军队，再想得远一点，可能还有周恩来的政府，这样说似乎的确是有道理的。但是，这种解释过于简单化了。在人民共和国过去十年特定的复杂情况下，把整个“政治的”过程都归为权力斗争，认为那儿存在着一个有意的计划来重建领导层，让那些“当权派”被那些原来无权者毫不留情地取代。这样的观点是极其幼稚的。当然，“造反有理”的口号在“文化大革命”的高潮期间，极容易被认为是一种把权力从一群人手中转移到另一群人手中的战斗性尝试。也许有人认为，毛泽东发动红卫兵并透过人民解放军的支持，成功地摧毁了党；透过政府巧妙地操纵又使军队领导陷入瘫痪；而他激进的支持者又使政府威风扫地。但是，我们必须全盘接受这种推测吗？即使人们从现象上可以察觉到这样一种模式，但是它作为一种解释只能给人们提供一种印象式的描述。这是因为它没有考虑其背后价值优先的问题，没有这个问题，文化大革命首先就不可能发生。

众所周知，毛泽东发动全国性革命的真正力量不是源于日常政治控制的权力中心，而是来源于意识形态的权威。但看来矛盾的是，毛泽东在过去十年里能够在塑造全民族情绪的方向上发挥深远影响的能力，应归于他决定退居第二线，不再完全透过党的机构直接行使权力的策略。如果毛泽东与党的政治教育确有密切的联系，那么，他就没有力量有效地处理1968年夏天的学生运动^①。事实上，这不是讽刺，毛泽东可以完全赞同阿克顿勋爵(Lord Acton)的看法：权力易于腐化，而绝对权力则必然绝对腐化。在这个意义上，“文化大革命”的斗争甚至可说是寻求一种不会腐化的权力基础——“无产阶级专政”的尝试。无论这是否是革命的浪漫主义，毛泽东的战略是把权力

^① 毛泽东和学生领袖之间令人着迷的会见于1968年7月28日举行。见《言论》，687~716页。

限定在一个广泛和全面的脉络之内,使他绝不会被合法的“定位”起来,以至成为某一特殊利益集团的武器。并且,通过按部就班地处理公众问题而建立的坚固的秩序,被认为是革命的直接威胁,因为看来植根于其权力关系中的是一种特权主义倾向。不只是权力,更是基于意识形态之上的权力,给了毛泽东向国家事务日常管理挑战的权威。

众所周知,作为“文化大革命”后盾的意识形态,毛泽东思想强调的是:(1)社会实践,(2)阶级斗争,(3)群众路线,(4)继续革命。这里无须阐述每一原理的具体内容,但简要地讨论一下它们一些意识形态上的含意可能是有帮助的。

社会实践表面上与现代存在主义“真实参与”(engagement)的概念相似,但是因为它的哲学基础不是个人主义而是集体主义,就指向了一个完全不同的关切领域。个人选择要去面对未知的世界,以作为证实个人真正存在的举动,这种选择与作为真正实践的前提“去私”的观念是完全相对的。毛泽东思想认为,个人是集体的组成部分,其真正价值似乎仅仅只能透过客观化的过程而得到彰显,而在这个过程中,私欲被克服掉,与“大我”的统一得到实现。个人的内在真理经由探索其精神主体性的基础而发现的观念,是完全与这种思维模式相反的。毛泽东思想认为,实践必须可在经验上获得证实,在社会上得到认可。实践之意旨在于使局部的需要服从整体的需要。它以总体解决而非个人对某一局部情况的回应为目标。

作为社会实践形式的阶级斗争,其目的在于保证平等主义的措施能够普遍地得到贯彻。“斗、批、改”(用当时流行的话来说)的目的,就是要透过粉碎表面的秩序从而在社会中获致更高层次的公正。这种看法以一判断为前提:由商品分配的不平等、社会特权和政治权力带来的人们之间潜在的矛盾,惟有经由斗争才能重新解决。妥协的安排常常成为延续不公正的借口。透过增强“阶级”之间的冲突来消除不平等的运动,代表了社会致力于革命变化的指针。从实践意义上而言,因为矛盾不可能清除,因此,斗争不得不继续坚持下去。

群众路线的目标是迫使干部、知识分子和其他领导人不会抛弃斗争的革命精神。“和群众打成一片”的思想是为了培养自我牺牲的模范和道德风尚。因此,社会主义教育的任务包括设置训练具有高度使命感的革命分子的中心。集体主义的特征主要体现在“继续革命”的原则上。大部分的重心都放在人民的力量之上,借着他们自己的意志以创造一个平等主义的社会。当然,革命依赖于“创造大规模的和高度严密的组织形式的力量”^①。但是,群众的无限创造力是作为社会主义改造更可靠的基础。毛泽东极其庄严地说过:“人民,只有人民,才是创造世界历史的动力”^②。

但是,和大多数人的信念相反,社会革命作为一种实践形式不是必然反智的。毛泽东完全知道思想活动在建设社会主义中的意义^③,他也承认知识分子在社会革命中扮演着关键性的角色。对他来说,干部在马克思列宁主义的“理论”方面有彻底的训练是极其重要的。因为除非他们充分地以适当的意识形态武装自己,他们就不能完全认识到群众的创造性^④。毛泽东曾经说过:“真理,一切的真理,开始的时候,总是在少数人手里,总是要受到多数人的压力”。他并举了哥白尼、伽利略和其他一些人的例子来说明他的观点^⑤。因此,能知道在具体情况中如何真正运用马克思列宁主义的常常是少数人的特权。他“反潮流”的论点即是以这种断言为基础的。但是,只有经由与农民、工人和士兵一起学习和工作的亲身体验,这种创造性的少数人之卓识才具有社会的实践意义。

^① 白鲁恂(Lucian W. Pye)的措辞,见《中国政治的精神》(*The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), 235页。应该很清楚的是,所谓的控制现象与发展实质之间的问题在我的研究中不是主要的关心点。见《中国政治的精神》, 235~240页。

^② 毛泽东:《选集》,四卷(北京:人民出版社,1961),第三卷,257页。

^③ 见《言论》,496页。

^④ 见他1964年8月29日报道尼泊尔教育代表团的谈话,收于《言论》,574页。

^⑤ 见《言论》,472页。

同样，“阶级斗争”和“群众路线”也不是必然反理性的。确实，相信人民是无穷无尽之能量的源泉，相信认同下层阶级的内在价值，这无疑是毛泽东思想的“根本假定”。但是，完成社会目标的真正过程，绝不是一种情绪上对中国“权威危机”的解答，而常常是实际和有计划的。对研究与探索的强调，进一步暗示了对经验主义的承诺；但这种承诺不是把经验主义看做是一种哲学理论，而是一种实际上的需要。于是，“继续革命”与其说是反对结构本身，不如说是反对任何形式的本质先于存在论(essentialism)。毛泽东相信，能动的过程而非人所成就的平衡，是一个解放群众创造力的更有效方式。看来毛泽东坚决主张，现在的混乱要比将来的停滞好^①。

显然，毛泽东的路线根本上是与吴晗、邓拓和其他在北京的知识分子所提倡的儒家路线(因为没有其他更适当的词汇取代)对立的。就“文化大革命”作为意识形态层面上的斗争而言，这两条路线的对抗很可以描述过去十年文化领域里一直存在着的争论要点所在。1971年林彪事件之后，出现了批孔运动的高潮。看来对儒家传统的攻击可以说是“文化大革命”的逻辑性扩展。如果把运动产生的原因搁在一边，我们对儒家思想的批判可以说是毛泽东思想的崇拜运动的自然结果。当然，这种解释是以毛泽东思想与儒家思想绝对不相容和毛泽东本人对儒家文化极为反感为前提的。

尽管表面上毛泽东似乎对儒家主流文化作全盘否定，但是根据可靠的资料显示，他本人对儒家传统却充满着一种矛盾心理。确实，毛泽东一再攻击思想精英主义、学院式繁琐的哲学和缺乏经验基础的书本知识。然而这并不意味着他前后一贯地批判儒家思想的本身。他可能更欣赏革命家、发明家、诗人和民间传说中的英雄而不是

^① 魏克曼(Frederic Wakeman Jr.)曾对毛泽东思想中一些思想论题作过精密复杂的分析，见魏氏著：《历史与意志：毛泽东思想的哲学观点》(*History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*, Berkeley: University of California Press, 1973), 302~303页。

儒家学者,但是没有任何证据显示他有系统地根除儒家思想对他的影响。

富有启发意义的是,毛泽东多次承认,他在少年时受到的六年儒家教育对于形成其世界观具有深远的影响。他读过《四书》和《五经》。例如,他能大段大段地背诵《诗经》^①。他曾说过他希望通读整部二十四史^②。他还特别提到他在战争方面的知识不是像许多人想的那样来自于《孙子》,而是来自于与儒家传统更有密切联系的书,如《左传》、《资治通鉴》、《三国演义》^③。甚至在他的哲学著作中,尽管具有明显的马克思列宁主义的立场,儒学长期争论的问题也都列入严肃的考虑。1964年春节期间,毛泽东在一次与章士钊、黄炎培和其他人的座谈中几次提到儒家的“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)。他遗憾地说,儒家思想的“显学”已经消失了,并希望他的追随者们不要抛弃儒家传统^④。

对待儒家传统这种表面上的开通态度,一个更明显的证据可以在1972年1月号的《考古》上找到。《考古》是文化大革命后恢复发行的第一个学术期刊。社论反复重申了继续开展两条意识形态路线斗争的必要性,也强调了在考古研究上应用毛泽东“古为今用”方针的重要性^⑤。但是,第一篇由中国科学院院长、毛泽东几十年的密友郭沫若写的,即是关于一本孔子《论语》的手抄本的文章。这个手抄本注明是710年写的,并有各种各样的注释加在后面^⑥。它是1969年在新疆吐鲁番发现的。抄写人卜天寿是一个边境村社学校的学

① 见《言论》,550页。

② 他进一步指出《旧唐书》比《新唐书》好,而《南史》、《北史》比《旧唐书》好些。他最不满意的是《明史》。见《言论》,466~467页。

③ 应该注意的是毛泽东真正的意思是拘泥书本知识的无益。虽然他从这三部书中比从《孙子》中学到更多战争技巧的知识,它们对他从事战役时一点帮助也没有,他宣称,惟一学习战争之道的方法是牵涉进去,见《言论》,627页。

④ 《言论》,461、463页。

⑤ 《考古》,1972年第1期,2页。

⑥ 郭沫若:“卜天寿《论语》抄本后的诗词杂录”,《考古》,1971年第1期,5~7页。

童。郭沫若认为,卜天寿的书法技巧和创作诗般语言的能力充分证明了即使在边陲地带对中国文史哲的熟悉程度在唐朝也是相当高的。郭沫若骄傲地得出结论说,如果边远西域的一个普通村社学校十二岁的学童,一千多年前能够在儒家教育上表现出这样层次的能力的话,那么,苏联的所谓“汉学专家”所持的中国的北界是长城,西界从未超出过甘肃和四川的观点就明显是错误的^①。这里,要附带提一下,这份“儒家”手抄本列在巴黎、伦敦和多伦多巡回展出的“中华人民共和国考古发现展览”之中。只是在批孔运动开始之后,它才被一张“土地契约”所取代。

四、历史脉络中的儒家象征

林彪死后所发动的大规模有组织的批孔运动,甚至对毛泽东内部圈子里的一些人来说,可能也是一项不意之举。反对儒家思想的政治运动,或许与清除林彪意识形态在党内的影响是不可分割的,不过这个课题远远超出了本研究的范围。只能这样说,虽然这里直接涉及到了“权力”斗争问题,但如报纸所说的,这其中暗含着对周恩来的攻击,则至今尚未获得证实。有些推论完全是猜测性的,如试图借“仲尼”(孔子的字)与“总理”在发音上的相似,来证明攻击的目标确实是周恩来总理。不过,应该注意的是,尽管存在着不确定的政治后果,最近的反孔情绪高潮在现代中国思想史上则非新奇的现象。

事实上,这些不确定情绪和时而出现的荒谬言论的背后存在着一个贯彻始终的主题;这主题不仅出现在中华人民共和国的政治思想里,而且也出现在20世纪初期帝国体制崩溃以后整个思想发展的过程中:文化上的偶像破坏主义。换句话说,希望中国自己重新建立起独立于西方影响之外完整之政治体制的强烈承诺,与希望看到它的文化价值被西方输入之新思想所取代的同样强烈的承诺是紧密联系在一起。在不同政治主张的现代中国知识分子中广泛共享着一

^① 郭沫若:“卜天寿《论语》抄本后的诗词杂录”,《考古》,1971年第1期,7页。

个信念：对政治自主的追寻必然涉及到抛弃代表大部分中国文化遗产的传统之意愿。这样，儒家思想，从它 11 世纪复兴以后，是中国最有影响的价值体系，即变成了反对偶像崇拜的主要攻击目标。

实际上，自从 1919 年五四运动以来，儒家象征体系一直处于在外部遭到攻击和在内部遭到腐蚀的困境之中。的确，20 世纪有组织地打倒“孔家店”的运动，可以追溯到 1907 年《新世纪》的出现和 1916 年新文化运动的开始。其实，《新青年》在作为反对儒家思想的武器方面是极有效果的，而它对德先生（民主）和赛先生（科学）的传播方面，却力有未逮。对著名的反孔英雄们作一个简要的考察应当证实以下主张：几乎 20 世纪初所有的站出来说话的中国知识分子，他们惟一的共识是儒家传统的根基必须先被铲除，中国才能“现代化”。社会主义者陈独秀（1879—1942）、作家鲁迅（1881—1936）、国民党领导人吴稚晖（1864—1953）、经学家章炳麟（1868—1936）和无政府主义者刘师培（1884—1919）之间除了共同的反孔情绪之外，几无相通之处。

无疑，由于这些有影响的思想家的过激行为，儒家思想想要在中国思想界中重新作为有意义和有创造力的象征，其可能性是微乎其微的。但是，具有讽刺意味的是，那些表面上是儒家思想的忠实捍卫者才真正把儒家思想给摧毁了。袁世凯把儒家思想封为“国教”以使他当皇帝的野心合法化，这个煞费苦心的设计对儒家声誉的打击可能比《新青年》所有的反孔文章加起来还要大。军阀们，像孙传芳和张宗昌之流，为了抬高他们的声望，随意地提倡儒学研究，他们的举动挫伤了充满热情的青年对儒家象征的认同。民国期间，儒家思想的政治化进一步加强了人们的信念：儒家价值，作为一种政治的意识形态，一直总是支持着帝制中国的专制体制。

在外部遭受打击和内部被腐蚀的情况下，儒家思想体系似乎在中共政权建立之前很久就已经崩溃了。这就使得列文森能够如此描述儒教中国的现代命运：

在中国,可能仍然能感受到(或再度感受到)孔子的圣人之德,如同在欧洲感受到苏格拉底的圣人之德一样。但是,儒家文化和希腊文化一样,将是“历史的”;并且,现代中国文明如同任何形式的世界文明一样,都是世界性的,像西方文化在现在一样,借平装本普及性,接触到了“孔子的智慧”。在一个真正的世界历史中,当过去的一切成就都进入了没有围墙的博物馆时,每一个人的过去将是每一个其他人的了,这意味着相当非儒家的事物,即传统感的失落。^①

然而近来在西方以及中国发生的事件无法促使我们对这种见解表示同意。

举个例说,不可想象的是,一个反苏格拉底的运动(如果这个运动能够在现代欧洲发动起来的话)能够在学院的象牙之塔以外产生影响。文化上的反偶像崇拜——以及近来的批孔运动在某种意义上是同一主题的变奏——可能它本身就是儒家传统在当代中国尚具有潜在力量的微妙显现。坦率地说,这是非常令人迷惑的。一个可能的解释是:尽管半个多世纪以来许多人都在努力根除儒家文明在中国社会植根之深、流传之广,它的影响现在仍然处处可见。当然,许多儒家的象征符号已遭到了彻底嘲弄和摒弃,它们也许再也不可能被重建为富有意义的社会价值了。但是,儒家力量的“本质”,即彰显于那些在结构上还可以指认出是源起于儒家的“新”价值的生命力,就完全是另一回事了。当然,这种说法只有透过对所谓的儒家象征体系的现代转化进行精致的分析后才能证实。现在只须指出:有明确的迹象显示,这条研究探索的道路可能会是硕果累累的。

人们自然会想起一个例子。许多现代中国知识分子在力图有系统地根除儒家影响的同时,他们的努力又经常“不自觉”地与儒家价值认同的现象相随。例如,胡适对儒家消极倾向毫不留情的驳斥,丝

^① 列文森:《儒家中国及其现代命运》,第三卷,123页。

丝毫没有妨碍他本人成为一个“温、良、恭、俭、让”的君子^①。刘师培对王阳明的迷恋，驱使他下结论说这位明朝最伟大的儒学思想家在本质上是“反儒家”的。吴虞对儒家制度的无情痛斥，没有改变他对中国道德复兴重要性的垂青。章炳麟一边投身于革命活动之中，一边又献身于“古文”经学的研究。也许，不仅仅是具有讽刺意义的是，反儒斗士陈独秀本人现在被说成在感情深处是一个“儒家信徒”。另一方面，那些试图利用儒家象征来攫取政治资本的人的日子也不好过。鲁迅对那些所谓的“反动分子”尖锐的讽刺，使他们成为笑柄。大多数阐述具有儒家色彩政治意识形态的企图也都遭到了失败，这是有目共睹的事实。

因此，儒家的象征是不能仅仅借着思想上的批判就能被摧毁掉的，它们也不可能轻易地为政治上的方便而被利用。这种现象似乎是在暗示：潜藏在表面上的反偶像崇拜倾向之下的是一种强烈的自信感；无论可能有多大的破坏，中国的认同（本质）将仍然是元气旺盛。这部分说明了为什么几十年来对传统权威的攻击迄未导致儒家象征体系的完全解体。完全可能的是，在当前反孔运动的愤怒喧嚣声中，潜伏着一种急切的需要，需要证明中国意识形态路线的独特性。

把儒家思想等同于中国文化的独特性，这显然是错误的。这不但犯了界线的错误，而且也缺乏思想见地。但是，因为儒家思想对基本的中国文化特征的形成一直都有极大的影响，那么，要想对现代中国政治文化的显著特征提出解释，却对儒家的基本价值毫无所知，那是缘木求鱼的办法。令人遗憾的是，问题远比这儿所谈到的还要复杂得多。首先，因为儒家传统没有形成一个巨大的整体，没有显示出

^① 这是《论语》中描述孔子德性的一段话，它为毛泽东在“关于湖南农民运动的调查报告”中所引。应该注意的是这儿毛泽东关于革命残忍真实的描述与胡适对社会变迁自由主义式的进路大异其趣。毛泽东辩称：“革命不是请客吃饭。”见(Stuart R. Schram)：《毛泽东的政治思想》(The Political Thought of Mao Tse-tung, New York: Praeger, 1969), 252~253页。

牢固的一致性。所以,就不能随意地把它化约为像祖先崇拜、孝道、“三纲五常”这类几个少数的核心观念。而且,儒家思想作为一个世界上最古老最悠久的人文主义传统,涉及一高度复杂的整合过程,包括了极长时期中的宗教、哲学、艺术、经济、政治和教育方面多种多样的思潮。先秦儒家的精神取向十分不同于汉朝制度化了的儒家价值体系;唐朝中央官僚体制对儒家思想的汲取又完全不同于反映在宋朝学者官僚气质中的对儒家的关切;儒家“知识分子”反对明朝专制暴政统治的奋斗,绝不能同清朝文字狱控制下儒家官僚的困境混为一谈。

儒家遗产的多样性和丰富性使它可以容纳许多表面上自相矛盾的主张。儒家思想的这种“普遍适用”(ecumenical)性质,有利于它一方面与各种各样的相异的势力共存,另一方面在发展过程中吸收大量外来的力量。瞿同祖对法律儒家化的分析^①和陈观胜对佛教中国化的研究^②是这方面杰出的例证。此外,由于曾适应过许多不断变化的社会和政治状况,儒家思想已经变得近似于一种折衷主义(eclecticism),有时甚至濒临其内在特性(认同)完全崩溃的边缘。因此耶稣会学者利玛窦(1552—1610)能够强烈地批判宋明儒学,又同时发现古典儒家思想和天主教两者之间有实质上的一致性^③。同为例证的,但在完全不同之脉络中的,如谭嗣同能够在他的《仁学》里宣称儒家思想中“仁”与佛教的“慈悲”和基督教之“爱人如己、视敌如

^① 见他的《传统中国中的法律与社会》(*Law and Society in Traditional China*, Paris and the Hague, Mouton, 1961)267~279页,这本书原刊于1937年,书名为《中国法律与中国社会》。

^② 见他的《佛教的中国转化》(*The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1973),3~13页。

^③ 见利玛窦(Matteo Ricci):《天主实义》(序言,1607,万历本),第一卷,37~57页,特别是46~47页。利借召唤古典儒家思想的权威来批评宋明儒学及佛教思想。

友”是完全相同的^①。许多其他例子都可以引用来说明儒家象征中可能性的范围确实是相当大的。应该强调指出,它的适应性也可以说明它对帝国制度的巨大影响。儒家象征在中国文化中的弥漫渗透,确实是为什么自从19世纪中期西方思想影响以来,中国掀起了许多空前反孔运动浪潮的根本原因。

但是,人们依然还是可以有理由抱怨说,像“儒教中国”这一类一般性的概念是非常容易产生混淆的。我们不应该忘掉像道教和佛教这些其他重要的传统。我们还应该考虑19世纪以来基督教在中国的发展和伊斯兰教明显存在于中国西南地区的情况。如果我们着手探索民间文化的源泉和社会下层信仰体系中调和的倾向,那么,否定儒家思想在中国文化中占据统治地位的例证似乎就更使人无言可答了。有意思的是,这正是五四反孔这一代致力形成的策略:将儒家思想相对化,只认为它是中国的几个主要传统之一,并把它说成仅仅是知识精英的意识形态,以便消除其影响。在某种意义上,这正是当前反孔运动的策略。要预言它是否会真正起作用可能还为时太早,但是根据历史上的经验,要察觉某些严重的问题并不困难。

当前批孔运动的序幕是由郭沫若关于古代中国历史分期问题的文章拉开的。这篇文章发表于1972年夏天,比这个运动正式的开始早一年多。郭沫若的文章表达了官方的观点:经过多年的争论之后,中国奴隶社会的结束和封建社会的开始,现在被确定为从春秋(公元前722—前481)到战国(公元前403—前222)的转变时期^②。作为奴隶社会的产物,孔子(公元前551—前479)在不可避免的社会变化发生时,一种过时的意识形态。所以,把孔子说成是极端的“反动分子”正是适当的。这种历史主义的论证不仅试图把孔子在中国历史上的

^① 陈荣捷:《谭嗣同的仁的哲学》“The Philosophy of Humanity (Jen) in T'an Ssu-t'ung”,收于《资料选译》(A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton: Princeton University Press, 1973), 738页。

^② 郭沫若:“中国古代史的分期问题”,《红旗》杂志,1972年第7期,56~62页,这篇文章重刊于《考古》,1972年第5期,2~4页。

影响加以相对化并加以消灭,而且试图在一个确定的历史脉络中把儒家思想“定位”。但是,这就留下了一个未能解决的关键问题:奴隶社会的意识形态是怎样继续在两千年的封建时期起着支配性的作用?

杨荣国强调阶级分析的观点在1962年的孔子学术讨论会期间已备受注目。他是以批孔运动中主要的理论家出现的。在他近来写的一本《孔子:反动阶级的“圣人”》书里,杨氏再一次把他的注意集中在孔子的阶级出身和阶级立场上。他断然否定了孔子的“仁”、“忠”、“孝”、“恕”、“善”和“正名”的思想可以从它们的历史独特性中抽取出来,因为它们具有某种永恒价值的说法^①。他承认封建制度下儒家象征可以有效地运用。他解释这种现象的存在是因为:(1)地主阶级改变了它的历史个性并牢牢地抓住它的政治权力不放,(2)封建政府,在寻求能控制人们的意识形态时,为了自身的利益,抛弃了更为进步的法家思想而采纳了儒家思想^②。他然后简要地概括了汉朝的主要哲学家董仲舒,怎样综合了儒家思想的主要成分,并详细地阐述了他的“唯心主义先验论”,这一思想最终成了中国封建统治的反动意识形态^③。

杨荣国先把儒家思想说成是封建统治阶级的反动意识形态后,接着进一步辩说道,中国思想史的主流甚至可以理解成不断摄取和运用儒家象征而为专制政府服务的过程。这就自然得出了这样的解释:那些反对儒家传统的人是中国历史上真正革命的代表。到目前为止,仅仅一小部分人已确定为先进。除了历史上争论的人物柳下跖、少正卯之外,这些人包括韩非(死于公元前233年)、李斯(死于公元前208年)、桑弘羊(公元前150—前80)、王充(27—约79)、柳宗

^① 杨荣国:《反动阶级的圣人孔子》(北京:人民出版社,1973),26~65页。有意思的是这本书的第一版印行了五十六万本。英译见杨荣国:《孔子:反动阶级的圣人》(北京:外文出版社,1974)。上面提及的页数指中文版面数。

^② 同上,71~72页。

^③ 同上,73~75页。

元(773—819)、王安石(1021—1086)、李贽(1527—1602)^①。在现代作家中,也只有鲁迅的反孔立场被认为是毫不妥协的。伟大的“唯物主义者”如张载和王夫之都不再被提及。长期被冷落的法家思想突然间作为一种进步的意识形态而浮现出来。秦始皇,虽因他致力于中央集权的强制性措施一直在整个中国历史上遭到普遍的谴责,现在却被重新发现是一位反孔英雄^②。

当然,批孔运动绝不是一个思想运动或哲学争议,其主要目的是产生一个全国性的群众运动以便“解决”上层建筑的问题。这意味着许多事情,其中之一是要完全消除精英主义的思想毒害以达到真正的“无产阶级专政”之目的。把理论上的争议搁在一边,仅仅借着把儒家思想说成是最阴险最反动的意识形态就可以达到这个目的吗?或许,批孔运动仅仅是意在肃清林彪思想的流毒。如果是这样的话,那么,所阐述的新政策在艺术、文学、哲学、历史甚至考古学方面都将有远大的影响,而其含意就不能只限制在任何一个具体的政治事件上。今天的中国领导人可能都相信,一旦摆脱了儒家的“枷锁”,群众真正的创造力将自然而然地解放出来,并且,这将最终消除当代文学所描述的儒家思想的“幽灵”之影响^③。或当列文森说“死亡的东西不再是不朽的遗迹,而是之后一再遭受到屠杀的鬼魂及怪物”。

重要的是,我们不应忘记通常的看法儒家思想的“命运”在中华人民共和国建立以前就已经决定了。而且,因为大多数海外研究中国思想的历史学家们仍然认为,儒家传统确实在民国以前就已经终结了,那么,20世纪30年代和40年代挽救儒家传统的企图若非完

^① 有关这段,见《中国历代反孔和尊孔的斗争》(香港:三联出版社,1974),景池等编;《论尊儒反法》(香港:三联出版社,1973),及赵纪彬:《关于孔子诛少正卯问题》(北京:人民出版社,1973)。说这份名单几乎列尽了中国历史中“真正”的反孔英雄(虽然王安石的例子仍是暧昧的),一点也不牵强。

^② 见洪世濂:《秦始皇》(上海:上海人民出版社,1973),55~72页,应该注意的是自从本书在1972年5月第一版以来,它曾重印过四次,总共印数一百三十五万本。

^③ 见沙明:《孔家店及其幽灵》(香港:文教出版社,1970),53~68页。

全反动的話，就被一般人認為是一種新傳統主義，有些學者憑借他們的有利條件，進一步認為：1923年關於科學和形而上學的爭論，或1919年的五四運動，或是1905年科舉制度的廢除，是真正對儒家象征性的最沉重的打擊。這就不可避免地引出了這樣一個費解的問題：為什麼在儒家思想死亡很久之後，儒家的“鬼魂”還必須一次又一次地重遭打擊。我們如果認真地思考楊榮國的观点，這種表面上非同尋常的現象實際上一直是好幾個世紀來中國思想的特征：儒家象征體系本應在公元前3世紀隨着奴隸社會的消逝而煙消雲散，但是它的“幽靈”兩千年來一直在中國人的心靈中徘徊不去。如果不是過分諷刺的話我認為，現代中國人被儒家思想體系中幽暗面所“困擾”其本身就顯示：在中國新的上層建築中儒家傳統與確定實質性問題還是有關連的。

五、價值優先性的實質問題

總之，我將只說明這些論題是怎樣微妙地與“儒家思想中之永恒問題”糾纏在一起。但是，強調儒家象征與界定當代中國的一些主要問題領域上有關連性，絕不是認為毛澤東思想在某種意義上仍然具有儒家的特點。實際上，毛澤東思想的價值取向與儒家思想的道德性宗教意向是背道而馳的。因此，絕對沒有任何途徑可以證明：只要透過對毛澤東中國的意識形態進行清楚的分析就應該全盤地把握儒家傳統的“內在感”。如果一個人能在中國對“價值優先性”有深刻的了解或批判卻對儒家層面（作為難駕馭的過去實在以及作為將來可行的選擇途徑的儒學層面）一無所知，這將是不可思議的。

（一）作為一個無所不包的人文主義傳統，儒家思想試圖找到關於社會政治問題整合性和全面性的答案。任何人只要一談《大學》和

《礼运》^①就应有一印象：儒家的进路在特性上是综合。与道教、佛教或其他历史上的宗教不同，儒教倾向于平和而根本地改造这个世界。虽然儒家的抉择是与现存状况保持和谐而不是彻底决裂，但一个坚定的儒者常常与现状处于张力和冲突的状态中。结果，儒家传统的中心关切之一是怎样使自己成为社会集体的一个组成部分而又不丧失个人作为道德存在的意识。一个儒者是一个社会存在，但绝不仅仅是一个群众中原子式的实体。继续革命的观念也意味着在寻求总体解决，当然，它的目标是激进地而不仅仅是渐进地改造现存社会，但是，由于把注意力集中在人的因素上，它迄今避免了对人类环境造成不可弥补损害的危险。非常重要是去了解：强调继续动员群众，配备着高度先进的控制机制，在没有任何企图要与现存状态保持和谐的情况下，如何能够继续采用一种从“生态学”上说来健全的社会发展的政策。干部作为全体一个不可分割的部分，同时又作为全体可靠的批评者是可能想象的吗？回答如果是否定的话，那么，“反潮流”现象是不可思议的。

(二)儒家思想的核心之一是修身。《论语》里关于这个问题的关键的一句话是：“克己复礼为仁”^②。据说林彪特别欣赏这句话，因此，1974年春天出版了对这六个字进行批判的两本包括二十多篇文章的集子^③。无论“复礼”是否意味着无条件地接受周朝奴隶社会的意识形态；“克己”作为学习成人的方法当然与“去私”的整个思想是相似的。确实，与自我批评不同，儒家的修身是要使人成为君子而不是成为干部，但这两者都强调道德上自我约束的首要地位。当然，培养干部的整个意识形态上的背景与儒家对“变化气质”的强调毫无共

^① 陈荣捷：《资料书》，84～94页，又见狄百瑞(Wm. T. de Bary)、陈荣捷(Wing-tsit Chan)及华生(Burton Watson)合编：《中国传统的史料》(Sources of Chinese Tradition)二卷本(New York: Columbia University Press, 1960)，第一卷，175～176页。

^② 《论语·颜渊》，第一章。

^③ 见《批克己复礼文章选集》(香港：三联书店，1974)及《再批克己复礼》(香港：三联书店，1974)。

同之处^①。然而,完全可能的是,一旦道德品质受到重视,指认领导者的方法就变得不仅与儒家价值体系里社会流动的模式相一致,而且也使人联想起这种模式。而且,即使规定的条件,如阶级出身,被设定为挑选的主要标准,干部仍将以他的人格特性和后天的态度而受人品评。“红”作为一个伦理和政治范畴中的语言,毕竟常常是与儒家的道德哲学语言难以区别的。可以确定的是,至少在最近的将来,儒家象征将不会像刘少奇在他的《论共产党员的修养》里那样获得运用^②。但是,实质性问题的讨论仍然很可能在相类似的背景下为人讨论。

(三)儒家的人性思想被认为是与阶级性理论根本相冲突的。如果可普遍化的人性绝对不存在,那么,不论孟子关于人道德倾向的信念或是荀子对人能领悟善的内在认识能力的信念都将被看成是虚假的。因为在孟子性善论和荀子性恶论表面矛盾之下的是对人透过自我努力之可塑性、可变性和可完善性的坚定信奉^③。这是以下列假设为前提的:尽管人的环境不同(它当然包括各种各样的自然环境、原始的关系和社交方式的不同),但所有的人都分享了共同的“人性”潜能。没有这样一个假定,儒家对普遍教育的主张将失去根基。我猜想,阶级性的理论意图是经由阶级斗争创造一个更为平等的社会,于是,“无产阶级专政”的目的不一定是用纯粹的武力消灭其他不合需要的阶级;因而一个更好的选择或许是应用教育的转化力量,这

^① 这是宋明儒学文献中一极为常见的观念。它与宋明儒学中的程朱学派有密切关系。

^② 原题为《论共产党员的修养》。它是本依循儒家传统而强调自我修养对塑造共产党员人格之重要性的短篇论文。据说毛泽东曾认为这本书的性质绝非是马克思主义的。

^③ 有关这论题一个分析的讨论,见孟旦(Donald J. Munro):《古代中国中关于人的概念》(*The Concept of Man in Early China*)(Stanford: Stanford University Press, 1966), 49~83页,关于这论题之当代含义的讨论,见孟旦:“人、国家及学校”(Man, State, and School)收于《中国的发展经验》(*China's Developmental Experience*),奥森尔格(Michal Oksenberg)编,《政治科学学会年报》(*Proceedings of the Academy of Political Science*)第31期(1973年3月),12~43页。

样,政治的目标经由说服的技巧能够达到。因此,阶级斗争需要意识形态上的自我批评和心理上的转变。阶级性和阶级立场可以由教育过程加以改变,而且这样的过程不仅仅是从外部强加进去这样的觉醒,会使人们怀疑改变人这个目标怎样才能达成呢?如果这种觉醒的确存在,那么,寻求真正群众性的参与将可能导致这样的问题:人性是否真正只能由阶级性加以界定?

(四)到现在为止,中国的正式教育仍然是以实用和科学的方法占优势。当然,在毛泽东近来发布的关于教育指示中,原有的大学入学考试制度实际上被废除了,大中小学校的全部课程缩减了,知识的实际运用受到重视,生产和科研之间的密切合作建立起来了。表面上,教育的“政治化”看来可能对理论科学有不利的影响,用“红与专”的语言来说,这似乎清楚地表明牺牲专来强调红。但是,重申一下早先的观点,真正的问题不是技术上的专的事实,我相信,无论这个国家变得多“红”,“专”将继续受到高度重视。中国的大学本质上是科学和技术的研究机构,这一事实应该清楚地说明了这一点。当然,在理论科学基础研究之发展方面的问题是更令人感兴趣的。但是,没有理由相信中国将因为教育的改革而削减数学、物理学及与医疗健康有关的科学之经费。人文科学和社会科学中的现象则是完全不同的问题。从一般的意义上,这与定义或重新定义“红”这一复杂问题是不可分离的。看来,“价值优先”的问题将继续是中国的一个关键问题。某些传统的儒家价值取向,像反对追求利益活动和热衷仕途,将可能仍旧是强有力的。其他的倾向,如宁可当一个通才而不愿当专家的倾向则可能受到更严重的挑战。

(五)当前,文学艺术必须为人民服务的方针与历史延续性的观点似乎没有冲突。群众的创造能量也不必采取反传统的形式。事实上,中国民间文化可以展现出广泛的可能性,超出“大传统”中文学及艺术既有的表达形式与理解之外。但是,“两种文化”的概念并不是能理解中国历史的分析架构。事实上,人们能够从《三国演义》或《红楼梦》中学到的实质性的儒家论题和从《十三经》中学到的一样多。

“文化工作者”无法重新发现足够的、尚未被“帝王将相”的儒家“封建”思想污染的戏剧表演,也是一个相关的例子。京剧和其他地方戏剧的全部传统剧目都遭到灭绝。据说林彪是一个“反对知识”的人,所以他甚至不读书、不看报。但是,如果他在事实上精通儒家的基本思想的话,那么,在有知识的中国人中,有类似思想的人一定是相当多的。毕竟,毛泽东本人在与王海蓉一次非正式的谈话中透露,他读过五遍《红楼梦》,并发现其中第四回对了解中国封建社会阶级状况是极其有益的^①。那么,微妙的问题在于区别反儒家思想和反传统主义,这样的区别可能也会导致把传统象征挪用为政治控制的工具这样的策略和这些思想的原始意义之间的区别。仅仅因为吴晗已“误用”了明朝的历史,而认为历史的比拟将不在政治教育中扮演重要的角色,这是难以令人置信的。

(六)对儒家思想的一个最严厉的抨击是其精英主义的倾向。关于这方面经常被引用的一个证据是孟子对劳心者和劳力者的区分。因为这个区分被认为是有指涉劳心者较高贵的意义,所以有人下结论说,儒学的孟子传统对劳动人民怀有强烈的偏见。但是,在历史上孟子是在与一个重农主义者的争辩中提出他的观点的。他的意图仅仅是指出,让每一个人都去从事农业生产是既不可能也不值得追求的事。他强调劳力分工在功能上的必要性,并认为学者(或者知识分子)可以不直接与生产发生联系仍能证实他们的存在和作用。因为学者,作为社会知识成员,必须履行其他同样有意义的职责,如为国家服务和从事教育^②。因为孟子也肯定人民比君主更重要,而且人民有反抗暴君的权利^③,那么,他当然不会有意识地选择要成为人民的敌人。当前让知识分子靠边站,招收知识条件最差的人当大学生的政策想必会让孟子感到十分震惊,但孟子对知识分子在社会中的

^① 有关毛泽东提到《红楼梦》的地方,见《言论》,444、529、556和567页。

^② 《孟子·滕文公上》,第四章。见陈荣捷,《资料书》,69~70页。

^③ 《孟子·梁惠王下》,第七、八章,及“离娄下”,第三十二章。

作用之关注,仍然是一个非常相关的问题。

(七)儒家对文化多样性的强调被认为是一种“复辟”的形式,正受到猛烈的攻击。“兴灭国、继绝世、举逸民”^①是儒家解决亡国之民及其珍爱之传统问题的方法。据说这是林彪最喜欢的另一句语录。这个思想与法家要求统一完全相反。这个问题部分地属于中央集权对应非中央集权的问题,但是,从一个更大的意义上来说,它是两种不同政治整合方式之间的冲突。目前,法家的统一性路线看来占上风。但是,在少数民族关系和国际合作这样的领域内,和平共处精神展现了它的生命力。对黑五类(地主、富农、反革命分子、腐化分子和修正主义分子)的政策在一段时间里可能不会改变。但是,看来最终调和措施之提出是不可避免的。继续革命是以社会差异和社会矛盾的继续存在为先决条件的。

(八)儒家思想作为一种伦理宗教的哲学,极力强调社会是一个“信赖的共同体”。在儒家政治教育中,调和人们之间的关系占有首要地位。这一现象是上述强调的诸多表现之一。甚至基于才能而不是门第,来建立等级结构的经世观念也是这种对社会稳定之关注的反映。常有人认为这种儒家的社会模式已经由透过全体群众动员来建设社会主义的需要所取代。而且儒家社会思想中的调和意图被认为是一条通向停滞、不平等,用当前的术语来说,修正主义的道路。但是,这并不表示必须断然抛弃儒家“信赖社会”的模式。很难设想这里对儒家思想的批判可能会导致依据与之相对立的法律系统来重新改组社会。看来,在现存中国“法律”实施的限制下,中国不太可能在不久的将来成为像美国社会那样“法律至上”的国家。相反,社会结构的内聚力将继续依赖于人民的基本信任。并且因为控制的外貌与集体参与的实质是根本不同的,那么,对群众路线的真正挑战不仅仅是秩序化的增进,而且是对创造性动力的训练有素的表达。这只有当绝大多数人都具有群体意识时才能达到。像“自豪”、“信心”和

^① 见《林彪是地地道道的孔老二的信徒》(北京:人民出版社,1974),86~89页。

“献身”这样的心理学意义上的术语都是描述同一现象的不同方式。对安东尼奥尼(Antonioni)拍摄关于中国的纪录片^①所表达的愤怒和对西方无标题音乐^②的强烈抨击,也可以在这个背景中理解为建立新的集体自我定义的尝试。随着中国进入多元化的世界,她的自我形象可能将经历许多变化,但是看来“信赖社会”的观念将仍然是强烈地维持着。

不可否认,尽管儒家思想仍然在厘定当代中国的本质问题上有其关联性,儒家的象征系统就整体而论已威风扫地,腐败不堪,几乎到了一蹶不振的地步。具有讽刺意义的是像“文化大革命”期间,每一个红卫兵组织都呼喊毛泽东的名字来证明他们行动的合理性一样,所有可想象的“人民的敌人”现在却被标上“儒家”的称号。在1967年2月12日“上海文化大革命指示”中,毛泽东谈到即使中国完全公社化了,仍然应该还有一个党一个中心。至于这个党的名称,用他的话说,“叫共产党也好,叫社会民主党也好,叫社会民主工党也好,叫国民党也好,叫一贯道也好”^③,都无关宏旨。或许,在儒家“幽灵”完全被收服之后,一个崭新的意识形态结构将会浮现。说他是社会主义、人文主义、马克思主义或毛泽东思想(都好)……因为象征和一完全整合的价值系统的实质相比较,究竟还是实质性的意义更为重要。

^① 见《批判安东尼奥尼拍摄反华影片〈中国〉》(香港:三联书店,1974)。这本文集包括二十多篇愤怒斥责安东尼奥尼的拍摄方法及动机的文章。

^② 见《关于标题音乐无标题音乐问题的讨论》(香港:三联书店,1974)。

^③ 《言论》,671页。

文化认同与创新

文化两极与两栖文化

——海外中国知识分子的适应与认同

诸问题初探

海外有一千万的华裔,他们究竟代表什么?一群有家归不得的寄客?一批谋求基本生活的异乡人?还是一种司空见惯的移民?也许他们并不代表什么特殊的文化集团,他们之间因为地域环境、政治空气、社会阶层以及经济力量的差异,早已丧失了文化的共同性与共通性。因而用来描述他们的名词,如“华侨”,只能算是一般的称呼,并没有深刻的象征意义。

举些明显的例子:菲律宾的华裔零售商,曾受尽无理的经济压迫,印尼的许多华裔子弟已惨遭暴力的屠杀(据美国的新闻报道死亡的同胞在25万人以上),马来西亚的华裔公民,正忍受着政治的残害,但是在欧美生根的华裔人士,并未感到有切肤之痛。他们免不了会受些刺激,当然也引发一些愤怒,但多半还是抱着隔岸观火的态度。就实际行动而言,对中外各种报章杂志的报道和评论,简直视若无睹。这种现象,假使拿来和欧美各种犹太团体,最近对苏联歧视同宗所作的种种声讨略加比较,就可以发现一个明显的对照:如果说世界各处的犹太团体,含有共同的宗教和文化的意识,那么海外的华人团体,只能算是因为血统关系和生活习惯而组成的社群。这是值得每一位羁留海外的中国知识分子加以深思熟虑的问题。

一、传统知识之士的文化认同

“知识分子”这一观念,本来不能脱离学术修养与道德责任两个

环节而独立自存。没有通过学术所培养出来的智慧和见识，一个人即使有强烈的意念，想要为社会作一番事业，往往因为急于小成，忽视了时代潮流的历史性与局限性，结果变成了满腔热血的牺牲者。没有基于道德所发出来的责任感与使命感，一个人即使有充分的知识能为社会服务，多半因为畏首畏尾，放过了文化价值的现实性与直接性，结果变成了漠不关心的旁观者。

传统中国的“知识之士”，一方面“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”地建立自我，以达成“以天下为己任”的抱负；另一方面又博览群书，精研史例、作为经世济民的资具。他们虽常受专制政治的迫害和社会风气的腐蚀，然而他们是中国乡土的主人翁，同时也是中国文化的见证者。他们而临时代危机的时候，有过好几次挺身而出，批判现实，改造现实的辉煌纪录。因此，先秦的大儒、西汉末年的太学生、魏晋的名士、唐朝的诗人、宋代的理学家、晚明的东林诸友、清季的六君子，乃至五四新青年和抗战的爱国志士，用血和泪为中国知识之士浇灌了一株以道德责任为根，以学术修养为茎的大树。两千年来，中国的知识之士，在它的荫护之下，从来没有发生过，也完全不必意识到“文化认同”的问题。

固然，中国的知识之士，在外族入侵或西学东渐之际，曾经丧失过民族的自尊与自信，因此有改服易俗或师夷长技种种措施。但是，植根于自己的乡土之中，广被于自己的文化之内，知识之士还可以痛切陈辞大声疾呼，唤起民族的自觉，在引导中国走向富强康乐的大理想下找到安身立命之处。高唱全盘西化，要把线装书丢人茅厕的五四时代，中国的知识分子，仍是影响中心，仍可以用文化的最佳表征——中国语文，向国内的广大群众播放内心的感情，而且通过各种类型的媒介物获得各方面的热烈反应。梁启超执笔的时候，有多少关注的心灵随着振荡；胡适发言的时候，有多少同情的声浪随着赞叹！他们虽然深深地体会到李鸿章早在19世纪中叶就洞悉的所谓“三千年未有之大变”，他们虽然也深深地体会到传统中国的价值系统正面临解体的危机，但是“站在中国知识分子的立场，用中国语文向全世

界的中国人发言”这个基本肯定是存在的,而且从来没有也根本不会发生任何疑难。

二、海外知识分子的文化两极

近20年来,有数以万计的中国知识分子流亡海外,特别是美国。这种现象可说是不合理的,甚至仅是短期的失调。但是作为其中的一分子,我们不得不承认而且正视这个事实。只有如此,我们才能有较深的自知之明,才能进一步地去了解,去分析,甚至去改变这一既成的事实。如果我们因为它的不合理性而否定其存在,因为它的局限性而忽视其重要,目前也许能像鸵鸟一样享受到片刻的安静,只要反省和自觉的能力不停止,终究会受到侵蚀,甚至迎面的痛击。因为积累越多,心灵的担负越重,求解脱也就越难了。所以,为了自救,我们不能不设法了解自己的处境,或许应该说是窘境吧!

凡是一个有血性、有理性的动物,从胸怀大志的留学生,突然变成一个四无傍依的“幽灵”,总会引发出许多实感。由于看法的不同,这群知识分子大略可分为两类:

(一)有一些人相信我们是一群没有乡土,没有文化,没有历史根源,也没有未来展望的“现实存在”。我们对家国天下的抱负,早已成为随手抛去的“文化包袱”,再也不必捡回来了。我们只要尽力向外扑腾——美国本来是外向的——金钱、学位、职业、家庭,按部就班,循序渐进,总可以打入美国中上层社会,既可免除神经崩溃的危险,又可以拥有国际人士的头衔。根据这一派的看法,适应环境是中国学人在美国生存下去的惟一途径,而且“中国味”洗得愈清,“美国味”加得愈浓,适应的本领也就愈高。相反地,如果我们不肯放弃“中国味”,口口声声要宣扬中国文化,那么我们势必遭受他人(也就是主人)之嫉,结果排华力量势必兴起。东南亚华侨之所以受到压迫,这是主要的原因,可以作为我们的殷鉴。

依此类推,美国的中国城实在代表中国人食古不化,冥顽不灵的

文化积习。中国城的存在,对中国知识分子而言,只是一般中国侨民不知通变,不能适应现代文明的征候。因此,他们觉得除了买些中国菜、吃顿中国饭以外,不必和中国城打交道,甚至应该和中国城完全断绝关系。不但如此,而且应当写文章,提意见设法扫除中国城维护中国文化的心理,为在美国生存的中国人找出一条如何适应环境的归化大道。

(二)另一些人相信,我们现在虽然身处异域,但是“生为中国人,死为中国鬼”,既不应推托掉我们的“中国性”,也不能摆脱开我们的文化约束。我们因为血统、肤色、容貌的不同,想要学习英国或德国或意大利人,移居美国就归化美国的“转移忠贞”,是不可能的。我们即使勉强挤入美国的中上层社会,最多不过是客行地位。事实上,我们仍免不了要遭受第二等公民的命运。因此,我们不应当放弃自己的生活习惯,让人家牵着鼻子走。适应环境是应当的,但绝不能丧失我们的中国味。如果我们把中国东西全忘了,只想要跟着别人走,结果变成东施效颦,把最基本的人格尊严也放弃了。

根据这一派的看法,人必自侮而后人侮之,东南亚的华人受到残害,并不是中国人要想保存中国文化而遭受到当地人的妒嫉,其实完全是利益争夺的问题。如果中国人真有文化意识,大家团结起来,形成一股势力,谁也不敢欺负。不要说菲律宾、马来西亚、印尼,就是欧美大国也要怕我们三分。如果在海外还不积极提倡中国文化,让人家有计划的个别击破,那么将来只好任人宰割了。

依此类推,美国的中国城确是中国文化的象征。固然有待改进之处尚多,但大体而言,中国人能在美国各大城拥有自己的社会,这正表示中国文化的持续性与凝聚性。我们不但不应批评它,而且应当尽量维系它、支持它,甚至袒护它。因此,中国的知识分子,不应当和中国城只保持一种利用而又歧视的边际关系;相反地,中国知识分子应当向中国城学习,并且有义务直接参与中国城的重建工作。

三、文化两极的原因——适应与认同的分裂

上述两派的主张,都不免有偏颇之处,但是它们正好代表海外中国知识分子设身处地、自我反省以后所得到的两种互不相容的结论。中国当代外交斗士蒋廷黻先生,以及许多留美的职业学人,都曾提出过类似第一派的看法。华侨领袖,以及中国文化界的权威,则多半坚持第二派的观点。在这两派之间,尚有许多错综复杂的组合,可以衍生出三派、四派乃至数十派不同的意见。这些意见,虽有层次高低的的不同,但都环绕着两个最基本的争论点:①为了能够适应,务必放弃认同;②为了保持认同,不惜牺牲适应。

所谓“文化两极”,实在即指因为“认同”与“适应”两个范畴的不相容性而导致内部的分裂与矛盾,使得拥有同一文化的自觉分子,采取了两条互相冲突与排斥的途径。结果,同是关切中国前途的知识分子,却表现出两种对海外华人的现状及展望完全相反的评断。在目前,能够分裂海外中国知识分子的力量,本来很多:例如社会根源(台湾、香港、东南亚或欧美),教育背景(学士、硕士、博士;读书或教书),职业类型(理工或文法、任教或研究、业商或打工),以及政治立场,都是促使我们之间互相猜忌、仇视乃至倾轧的重要因素,然而在表面上不显痕迹。将来在内部割裂中国知识分子,最深最大的危机还是文化自身的两极趋向。

事实上,这不仅是海外中国知识分子特有的问题,这确是中国现代化过程中第一阶段每一层次都接触到的大难题。如何吸收西洋的奇技淫巧,而不摧毁传统的价值系统?如何通过“中学为体,西学为用”的途径,找出一个接受西方洗礼而还能保持故国庄严的办法?如何采取全盘西化的权宜之计,以达到富国强兵的目的?如何提倡传统文化,提高民族自觉,以抵抗外来的侵略?如何加速工商业的现代化,而又同时加强历史文化的意识?从19世纪中叶以来,这些一直都是中国知识分子们最关切、最用心思索的难题。

百余年来,中国知识分子,一方面从局部适应(师夷之长技以制夷),到大体适应(西学为用),到完全适应(全盘西化);另一方面又从完全不顾认同(五四风潮),到提倡认同(抗战精神),到追求认同的开始(今天的海外知识青年)。在局部适应的时代,认同不发生问题;在大体适应的时代,认同变成了装饰品;到了完全适应的时代,认同又已经是过去的陈迹了。在五四时代,适应是绝对的真理;在抗战时代,适应变成了奢侈品;到了今天,在许多年轻人的眼里,适应简直跟亡国灭种一样的可耻。

提倡适应派三点特色

回到前面提出的两派意见。主张“为了能够适应务必放弃认同”的第一派,大体有下列三点特色:①他们多少受到五四风潮的波及,对中国文化持着批判的态度,认为中国文化和现代文明是不相容的。②他们多半有较稳定的职业,而且他们的职业训练,是超国籍的,因此他们在美国的良好适应,似乎与他们的中国性毫无关系。③他们虽然也染上了一些中国人的习惯,但是除了口味以外,他们对美国的衣、食、住、行及娱乐都相当内行。美国本来是世界人种的大熔炉,交流其中也有怡然自得的生趣。

保持认同派三特色

主张“为了保持认同不惜牺牲适应”的第二派,情形就大相径庭了:①他们是中国文化传统的维护者。他们从来没有怀疑过自己是中国人。为了要做一个现代公民面必须放弃自己的中国性,在他们看来,根本是逃避现实的勾当。②他们虽然也有生活的保障,但是他们的收入并不高,职业的类型也不固定,而且多半和中国人的特殊营业有关。他们在美国的现实生路,就是他们的中国性。③他们对美国社会的衣食住行,都无法适应。他们偶然也赛马、跳舞,但是他们的习俗完全是中国型的。他们不愿意、也不能够被美国社会所同化。他们认为美国虽是人种的大熔炉,然而非高加索的少数民族,如黑人

及波多黎各人,到如今还是熔炉外的杂渣,因而他们必须凝聚在一起另谋发展。

因此,海外中国知识分子的文化两极乃是现代中国如何适应世界潮流,如何保持传统认同两大难题所引发出来的特殊现象。这种现象的特殊性,固然是近 20 年来的政治环境所造成的,但它的全部意义,必须在中国现代化的大前提下才能显豁。

四、文化两极的批判

除了上述的两派主张,和由这两派主张的不同组合而衍生出的许多看法以外,还有一种由少数知识分子所提出的观点。这种观点既不偏重“适应”,又不偏重“认同”,而且也不只是适应和认同两大重心的均衡组合。它是站在另外一个层面,来思考海外中国知识分子的适应与认同诸大问题的。

根据这种观点,适应而无认同只是片断的假适应,认同而无适应只是虚幻的假认同,因为适应与认同本来指向同一真实,只是为了说明与分析的方便,才勉强割裂为两个范畴。主张“为了能够适应务必放弃认同”的第一派人士,表面上看起来好像能够把中国文化像包袱一样抛到九霄云外,然后从超国籍的职业训练(物理学、数学、工程、股票之类),昂首阔步地跨向世界人种的大熔炉。其实他们并不能适应美国文化的价值,他们的热忱也得不到美国社会的同情。他们终究会发现自己不但没有取得应得的报酬,而且失去了原有的美德。他们学会了美国人的侵略性,但是他们不能欣赏侵略性的价值内涵;他们学会了美国人的交易手腕,但是他们无法了解市场精神的庄严意义。这就好像他们侥幸地赢了几场球赛,但是对子球规却毫不知悉,因此只有在人家告诉他们“你赢了”的时候,他们才突然感到一阵欣喜。真正的适应不能只停留在社会习俗的层次,但是自以为能把文化像包袱一样抛掉的人,多半跳不出习俗性的适应。因此,他们虽然不屑与中国城的侨胞为伍,他们绝对不会放弃到广州楼或上海村

去打一顿牙祭的机会。至于如何能保持中国人吃、喝、玩、乐的习俗，而又能甘心情愿地作一个中产阶级的美国绅士，那就不是本文的范围所能触及到的了。

主张“为了保持认同不惜牺牲适应”的第二派人士，表面上看起来好像背负中国文化的使命来到了美国，然后通过各种特殊的营业（餐馆、洗衣铺、家庭车衣店之类），一点一滴地把中国文化的信息，散布于美国各处的商埠，为世界人种的大熔炉添加了一些奇香异味。其实他们并不能保存中国文化的认同，他们凝聚在一起，不是为了创造或重建中国的文化价值，而是因为茫茫人海，无处是归宿，只好像一些相濡以沫的岸鱼，为了延续生命，不得不团聚在一起。他们只要稍有办法，就会离开这块不屑告人的地方。将来即使再度回归，最多只是席不暇暖的过客，绝不会以中国城为永久栖身之地。如果中国文化必须以现阶段的中国城的心理为代表，那么，不惜牺牲适应而去保持这种类型的认同，也就未免太悲惨了。

事实上，如果老的文化认同，并不能引导我们去适应一个新的社会，那么我们又为什么要忠于这种虚幻的死认同，而不在适应生存的基本需求中寻找一种有血有肉的活认同呢？因此，真正的认同不能像鸦片烟一般，只能满足心理习惯的暂时饥渴，在最得意忘形之际，表现出最无可奈何的丑态。“义和团的心理”，对现代中国的影响，实在太可怕了。

但是，如果我们只能提出一些投机取巧的适应办法，对中国的传统文化以及现代中国所面临的大问题，都没有任何较深入的见解，我们又如何能站在“中国”知识分子的立场，来批判甚至转化中国城里某些激进青年的价值取向？大体而言，五四以来的中国知识分子，对中国文化传统多半抱着批判甚至否定的态度，但是这种为了追求富强不惜牺牲一切的精神，即使在国内曾经发生过效用，对于今天羁留于海外的中国知识分子来说，实在是很肤浅的权宜之计。我们现在如果再不对中国近 300 年的思想潮流作一较深切的了解，对中国现代史的紧要关头作一些较仔细的分析，对中国文化的精神价值有些

真实的体验,我们即使可以僭取学人的雅号,实在没有资格自命为现代“中国”的知识分子。

相同地,如果我们只能激发一些妄自尊大的族类感情,为中国人打打气,对世界思想大势,以及当前所处的环境都没有什么广度的认识,那么我们又如何能站在中国“知识分子”的立场,来攻击甚至改变学术界里某些适应专家的心理状态?

大体而言,因为海内外的刺激,近 20 年来,中国学人,尤其是文史哲方面的研究员,对中国文化已逐渐从愤恨与仇恨的心理转向于欣赏与宣传的态度,随之而起的是一种希望被承认、被接受、被推崇的欲求。这种想要在一月之间为中国文化,特别是现代中国,一雪百年大冤的狂热,即使可以暂时为中国人出一口闷气,归根究底,不但毫无学术文化的意义,常常还会导引许多不必要的误会与反感。我们现在如果再不跳出狭隘的文化约束,再不从人类世界的立场来了解自己的处境,再不接受超国际的基本价值,我们即使念念不忘自己是个百分之百的中国人,我们仍旧没有资格僭取“现代”中国“知识分子”的头衔。

五、两栖文化刍议

所谓“两栖文化”,是指一种以“认同”与“适应”的辩证发展为其内容的活文化。首先,我们必须指出,“认同”与“适应”并非该文化的两个属性,而是用来描述该文化的内在创造性时必须假借的两个观念。因此,前文已提到,适应与认同,“本来”指向同一真实。换句话说,认同而不能适应,或适应而没有认同,根本是自相矛盾的。因为,不能适应的认同,并非认同的本来面目。认同的本来面目,是有创造的作用的。它既不是装饰品,又不是目的物,而是活文化在自我呈现的过程中所显露的终极意义。没有认同的适应,同样地,并非适应的本来面目。适应的本来面目,是有内在的结构的。它既不是应时,又不是手段,而是活文化在自我呈现过程中所显露的当下形式。

作为现代海外的中国知识分子,我们不能只顾适应环境,以为经过了大熔炉的提炼,就可以很自然地嵌入“国际文明”的大机括之中,变成一个有用的世界公民。这种看法,不但是违反人性的,而且是不切实际的。同时,我们也不能只顾保存认同,以为中国人永远是中国人,虽然生处异地,如果意志坚强,总是可以突破难关,逐渐地排除外来的压力,苟全性命于外邦的。这种看法,不但不能为外国人士所接受,而且也与中国传统文化的涵容性不合。

相反地,我们应当面临认同与适应两极分化的危险,来作一个存在的抉择。究竟我们只顾做一个廉价的现代人,一个虚脱的中国人,还是一个为中国文化、为现代文明做见证的现代中国知识分子?这实在是个“非此即彼”的抉择,没有任何中间路线可走。如果我们不愿意“自命不凡”(其意非骄傲和自大),那么我们不必了解我们在历史传统和国际现况两大洪流的交汇处所应扮演的角色。否则,我们不能不以平心静气的态度来分析这些问题,也不能不以任重道远的气魄来承担这些问题。海外的中国知识分子,究竟是否因为文化的两极分化而永远不能凝聚成一股活生生的精神力量?还是可以从自己的反省和自觉为起点,终于开拓出一条通向两栖文化的康庄大道。这是我们的抉择!

(周阳山编《知识分子与中国》,台北:时报公司,1983年)

以开放的心灵接受传统的挑战

我们应当以不亢不卑的心态走向世界,同时以兼容并包的心胸让世界走向我们。这点,不会引起很大的争论。如何对待传统,如何批判地继承传统,这个重大的课题则足以引发各种不同乃至互相矛盾的观点。一种比较容易为青年朋友们接受的想法是:中国传统(特别是儒家传统)无非是由小农经济、宗教制度和官僚政治所汇成的“封建意识形态”,为了改革,为了现代化,我们应当鼓起勇气,乃至发扬牺牲的精神,继承五四的历史任务,和传统再度决裂,彻底消除阻碍我们在 21 世纪内成为先进文明大国的一切陈旧的、腐朽的东西。这种观点很自然地使得青年理论家们对西方现代思潮,特别是提倡解放个性的自由、人权和民主的学派,鸣炮致敬。排拒传统中国,拥抱现代西方便成为一时风尚。

我建议大家以开放的心灵接受“传统”的挑战。一方面是深深地忧虑“和传统再度决裂”的激情主义,难免导致全盘西化和义和团两种极端意识在同一层次、同一坐标系中互为因果的激荡所造成的变态心理;这种心理曾对中国知识界的现代化起过很坏的影响。另一方面是感到“传统”的多样性和复杂性。如果我们只抱着奢求现实速效的心情来打击“传统”,也许不仅没有清除封建遗毒,连“自家无尽藏”也一股脑儿都丢光了。曾几何时,为了破四旧,破坏的竟是国务院重点保护的文物,应该彻底清除的近亲繁殖、权威主义和既保守又封闭的心理反而大行其道。这是惨痛的教训,我们应当时时记取。

美国的妇女运动我是赞成的。我认为妇女运动的真谛是站在自由、人权和民主的人道主义的立场来争取妇女的权益。可是,极端的

妇运领袖,为了彻底摧毁大男性中心主义,强调妇女全盘自给自足,甚至坚持以自力更生和同性恋的方式解决饮食男女的基本要求,这种论调我就不敢苟同了。严格地说,中医虽然明确指出阴中有阳而阳中又有阴,但是男女确实有别,尽管一个妇女如果决定自今以后绝不与男性沙文主义社会中的既得利益者(一切男人)打交道,以严守其清白,可能性还是有的。

现代化的过程要想和传统决裂有可能吗?就以“封建意识形态”为例,这种渗透在我们骨髓之中,在我们的行为、态度和信仰各层次发生影响,在中华民族文化和心理结构底层长期、继续起化学作用的势能,我们能把它像包袱、像糟粕般抛弃了事吗?如果我们以为真能和传统决裂,就好像一个犯人经过心理治疗之后,完全超脱了他根深蒂固的罪恶感,那我们也未免太乐观了。

我们都知道“忠孝节义”是封建社会的产物,因此是封建意识形态的组成部分,应当抛弃。可是在社会高度发展的文化环境里,谁敢怀疑热爱祖国和敬重父母的价值?我们痛恨宋明儒学的节烈观,但是一个离婚或再婚的妇女在我们的社会里就不会受到歧视了吗?离家出走的“娜拉”(易卜生所塑造的时代妇女)曾在五四时代引起极大的回响,但是在中国宣传自由主义的大师们(包括男女大师)真能欣赏独立人格吗?我想他们如果真碰见了“娜拉”型的女性,即便不背后非议一番,也会摆出“敬鬼神而远之”的架子。在打倒“孔家店”的热潮中,和父亲决裂也许不难,有允许女儿自由恋爱那种雅量的知识分子就不多见了。美国民权运动者常常质问举双手反对种族歧视的“开明”教授,如果他们的女儿和黑人小伙子谈恋爱而且已经到了婚嫁的地步,他们会欣然同意吗?在20世纪60年代后期,美国学生的政治运动达到了一个高峰,当时,知识青年组成了不少反对传统习俗的“公社”,大谈否定家族占有式的自由恋爱,甚至主张婴儿是共产,由大家同心协力来抚养。结果,这些“公社”都经不起鸡毛蒜皮琐事的考验:谁买菜、谁烧饭、谁洗碗、谁带孩子之类日常细节而纷纷解体。

除了“封建意识形态”之外,传统也是塑造“文化认同”的不可或缺的层面。这个传统,譬如儒家知识分子群体的批判的自我意识,和中国农民坚忍勤劳的性格,不仅不应放弃,而且要大大地发扬。其实,今天中国青年知识分子自觉和不自觉地已承继了五个(至少五个)传统:

一、源远流长的、连续不断的(既是封建意识形态又是文化认同的)中华民族的文化历史传统。这个传统在一般青年心里只不过是“遥远的回响”。一位坚持《论语》是封建遗毒的大学生,经我相询之下,就说《论语》的498条教言只有三条对他有意义:“唯女子与小人为难养也”,“民可使由之,不可使知之”,“克己复礼为仁”。《论语》这个传统在他心里只不过是“遥远的回响”而已。

二、鸦片战争以来,西洋的坚船利炮破门而入,清代的士大夫勉强、被动而委曲地接受了欧风美雨的洗礼。中国从一个文风鼎盛的富强大国沦为半殖民地半封建的东亚病夫。这个悲愤感伤的传统,在我们的文化心理结构中占有重要的地位。

三、五四以来“反传统”(彻底和传统决裂)的传统。在鲁迅、陈独秀和胡适笔下,早已凝成中国现代知识分子意识形态中的主导思想。不仅在大陆,就是在海外华人社会(包括港台、新马泰、欧美地区)的“中国”知识分子,这个反传统的传统——一种救亡图存的爱国热情和冲决罗网的反抗意识合流的愤愤不平之气,远较只是“遥远的回响”的中华民族的文化历史传统(儒、道、释及民间宗教等等都包括在内)更有生命力和说明力。在国内学术界,鲁迅研究是显学,中国哲学史研究只能算是在逐渐茁壮中的科研,就能说明问题。

四、长征、延安和建国以来的革命传统。这个传统,通过各种渠道,特别是全国的正规的教育渠道,已成为年轻人最熟稔的共同语言。正因为马、恩、列的经典是西方近现代思潮中的组成部分,他们的引语、典故、范例都取自欧洲文化和历史。一个大学生对“辩证法”的理解,肯定比宋明儒者所谓“身心性命”之学的认识要深入得多。在毛泽东思想里,固然有许多前述第一类的传统的因素如《资治通

鉴》、《红楼梦》、儒家经典，但“反传统”的意识也许更强烈些。因此，革命传统应是目前涵盖面最广的意识形态。

五、“文化大革命”、“造反有理”的传统。这个传统经过好几年群体的自觉的“彻底否定”，在社会上已成为罪恶自身的代名词，但“文革”遗毒比比皆是，有目共睹。道德观念的减灭和人际关系的淡泊，不过是痛定思痛之后还未能重新构建的两个密切相连的层面而已。这个传统对我们的挑战还是极为严峻的。

胡适之先生曾说过他的提倡“全盘西化”并不是因为赞成这个观点，而是因为深感传统积习的惰性不能不采取矫枉必须过正的办法。好几位青年理论家也一再对我表示，因为他们的“现实感”太深刻了，不能像我一样，还“含情脉脉”地迷恋传统，特别是儒家的传统。我想，在我们这个开放的时代，出几个“爆发性的人物”大有可能；不过，要想爆而能破，乃至进一层从事掘井及泉以引发源头活水的哲思，那么以开放的心灵接受“传统”的挑战是必要的。

（武汉：《青年论坛》，1985年第6期）

与张系国、沈君山谈 21 世纪

《天下杂志》在 1984 年 12 月，特别邀集张系国、沈君山、杜维明三位学者专家齐聚一堂，针对 21 世纪可能面临的价值观改变的问题，作了一次脑力激荡。

台湾清华大学理学院院长沈君山从科技的角度出发，哈佛大学教授杜维明从人文的观点着手，伊利诺斯理工学院电机系教授、本身也是作家的张系国则二者兼得，指出了今后 15 年人类价值观可能会有改变、我们应该如何应变、传统中国文化在未来可能扮演的角色，以及 21 世纪工商企业界将应担负的责任。

殷允芃：今天请三位来，希望能够集思广益，探讨一下 21 世纪可能会发生什么样的问题？人的价值观念会有什么样的改变？我们应该以什么样的态度来准备应付或减轻这些问题？今后 15 年，我们还能做些什么事？古老的中国文化中，有没有可以借鉴的地方？

张系国：我想我先简述一下我在《天下杂志》1985 年元月写的《爱智的世纪》一文。这篇文章有几个重点：

一、未来的世纪是个爱智的世纪。不过，爱智并不是为了知识本身，而是把知识看成一个工具，也就是知识的物化。人们把知识收到电脑里头去，在电脑里面，它变成了硅晶片、VLSI（超大型集成电路）、变成了聚集资讯的知识模块（knowledge module），这样的模块可以帮助我们解决许多实际的问题。可是，同时也使知识有一定的市场价格，人人可以购买。

二、电脑成为人们的“小兄弟”（相对于《一九八四》书中的“老大哥”），变成一个可随身携带的小工具，可以帮助人们记忆，解决许多

个人的问题。从好的方面看,人的负担减轻了,有更多的时间去思考;往坏的方面看,人可能会变得更懒,更不会用头脑。

三、将来的贫富不均,不只是财富的不均,知识上也会有贫富不均。事实上,能够掌握知识的人,他的本领就比别人要强得多。将来人与人之间的差距似乎会更大。

四、社会走向世俗化,人们因为精神上的空虚,可能恢复到追求宗教以及各种主义。

五、富裕国家的工业会相当自动化,生产力更高;贫穷的国家可能更穷,或许会有更大的社会不安出现。

六、城乡基本关系改变,将来可能有一个进步的农村。

沈君山:张系国提到知识物化、工具化以后,可能知识变得有价格了,产生贫富不均的问题。我的看法是比较乐观的。

我觉得知识的本体不会因为其他因素的改变而物化,就好像用笔写字,你可以把毛笔变做钢笔或任何笔,这样比较方便,但字体本身的价值还是存在。就这一点讲起来,工具本身更方便以后,让电脑做一些记忆的工作,你可以有更多的时间做一些电脑无法取代、需要智慧的事情。

关于知识贫富不均的问题,我想,人有一个最大的本领,就是自我调适,使得社会可以稳定。假如人对社会不能自动调节的话,那么,发展之后又会被破坏。

过去,纸张和印刷术的发明,使知识忽然爆炸起来,对社会造成很大的冲击,把原来大家一直接受的、固定的价值观念推翻。但是,文艺复兴之后,它就稳定下来了。

工业革命以后,资本主义兴起,后来,因为贫富不均带来一些社会问题,所以资本主义就慢慢社会主义化;同样的,社会主义和共产主义也会慢慢自动调整。今天的资本主义和社会主义已经和当年不一样了。

所以,当资讯社会来临后,社会是有可能趋向贫者愈贫、富者愈富的情势,但很快就会自动调节。知识的不均,反而会因科技的发

展,使获得知识愈来愈容易、愈来愈便宜而有所改进。这是我的第二点看法。

我想提出的真正问题,是价值观的改变。我觉得社会的进步有三个层次:科技的文明进步最快,因为科技知识是可以积累的,且积累会愈来愈快。其次是社会、经济结构的改变,这是跟着科技改变而来的。最难的是伦理观、价值观的改变。

生命科学面临挑战

所以,科技产生两个问题,一个是社会结构怎么样跟上它?一个是伦理观、价值观又怎样跟上它?将来问题最多的还不是出在电脑上,而是在生命科学上。譬如,生、老、病、死,从前是自然帮你解决,现在是人可以解决。假如一切都人工化了以后,一个人的身体可能其他部分都死亡,只有一部分维持生命,但照样可以生存。

这个时候,“见死不救”怎么定义?如果见死而救,大家都不死,最后怎么办?整个群体能够延续生命,对群体而言,是一个很高的价值标准,但对个体而言,个体的延续生命也是一个很高的价值标准。以后,这两者会冲突,个体拼命延续自己的生命,本来该死掉,却花很多钱以人为方式延续生命,而社会的资源是有限的。老的不死,年轻的人怎么办?这些是生命科学进步所产生的问题。

近几世纪连续发生了几次重大革命,第一个是机器代替手,就是工业革命;再来是电脑革命,机器代替脑;然后是生命革命,机器代替上帝——许多上帝替你解决的事情,现在机器替你解决。这许多事情的发生,对中国的伦理道德会产生一些问题。要怎么解决?

电脑或电子革命取代人脑,这可以解决,就是把智慧和智能分开来,智能用工具化、物化取代。

新的价值观

机器代替上帝之后,你怎么解决?就得有一套新的价值观念。像《一九八四》、《美丽新世界》、《华氏四五—》这许多科幻小说、电影所表现的就是一套新的价值观念。这些价值观念对整个群体的延续或发展也许有增强的作用,但对个体的发展,则是全盘控制。

以我们现在所接受的价值观念想起来,这些非常可怕。可是,科技的发展势必愈来愈快,整个人类要生存下去,价值观念就得自动调整。尤其中国的文化向来与科技可以说最没有关联。但是,无论如何,也要能适应,从生命革命所带来的冲击当中探讨出一些问题。

张系国:所有的预言都是悲观的,因为只有悲观的预言才有人听。科幻小说也都是悲观的,悲观的目的就是自我调适。有人做一个悲观的预测,大家才会晓得有这个问题,才会想到要改。

知识的层次有四种:第一是资料,本身没有什么意义,仅仅是一些数据或文字。第二是资讯,在某一些应用上有意义。第三层次才是知识,它是整体的、有架构的、有运作意义的资料。第四层次是智慧,包括综合判断的能力、价值观、伦理观。

我刚刚说的“知识的物化”的意思是说,电脑因为不断地进步,已经到了知识这个层次。知识可以放到电脑里,这无异是一个世俗化的倾向,威胁到智慧的层次。人的创造力也好、美感也好,都属于智慧的层次。我说的“爱智”,是指爱知识,是在第三个层次,我们希望能第四个层次解决一些问题。

杜维明:张系国提了不少问题,沈君山又把这些问题扩大。我想我再提出一些在他们提出的问题以外更大的问题。

问题外的问题

首先是知识的问题。西方古典时代所了解的知识,是爱智的观

念。爱智的观念,基本上是苏格拉底所说的“了解自己”,有一种自知之明——就是我有很多东西是不知道的——是一种相当谦虚的、自反的、有很深道德智慧的一种反省。到了培根讲“知识即力量”以后,知识开始和权力结合起来。孔德以后又提出,人类在进步过程中,有三个重大阶段——从宗教的阶段到哲学,然后从哲学的阶段到科学。在宗教的阶段,是迷信的世界;在哲学的阶段,是形而上学的幻想世界;到了科学的阶段,是个经验事实的世界。这是个很有趣的问题,值得反省。

第二个是关于均富的问题。中国的老传统,比较注重平等的观念,西方比较注重自由,而自由的观念是跟进步的观念合在一起的。因为,如果这个社会进步,贫富不均不是很严重的问题。

事实上,美国的贫富不均超出世界上许多其他发展中的国家,最有钱和最贫穷的人中间的差距,有的几百倍,有的几千倍,可是,并没有产生太大的问题。因为它的进步过程,使得蛋糕愈来愈大,所以,大家虽然分得不平均,可是每个人每年总是有所改变。因此,进步的观念和分配不均的观念,有的时候可以并用。

不过,发展到某一程度以后,继续无限发展的可能性很小。这时候,如果贫富不均,就会发生暴动。这也是一个非常大的问题,值得做一些全面的检讨。

第三个是智能的问题。孟子曾经提到人有四端——仁、义、礼、智,即恻隐、羞恶、辞让和是非——这四端是一个整合体。所以人本来是一个相当复杂的综合体,如果我们完全只从智能、智商或记忆方而去看人的话,就把问题弄得太简单了。

第四个是全球意识的问题。自七八十年代太空旅行开始以后,在太空中反观人所在的这个地球,无疑是广大虚空中的一叶扁舟,使人类共同感觉到地球就等于是这个星际里的小乡村。

星际中的一叶扁舟

而绝大多数人,即使以前相信人类的进步或科技的本领是无限的,也认为要想在我们这有生之年,能够把部分的人移到另外一个星球去再继续生存的可能性不大,因为代价太高了。所以,把力量集中在我们现有这个地球小村庄,希望能够把它再重新整理一下,或者美化一下。这是一个大潮流,在五六十年代特别突出,七八十年代依然维持。

可是,另一个潮流的出现使得这个潮流更复杂了,就是“寻根”的潮流,也可以说是一种认同感的出现。

如果说全球意识是一个整合的方向,寻根就是一个分裂的倾向。这个情形的出现,事实上相当严重,像英国并不是一个很大的国家,但是有爱尔兰、苏格兰、威尔斯的民族自觉,就是分裂的倾向。

另外,以色列和巴勒斯坦之间的冲突,不仅牵涉到种族意识,也有很强烈的文化、历史的意识。印度有很多的暴乱,不完全是宗教的暴乱,有很多是语言的暴乱。

所以,本来以为在现代化过程中或全球意识出现以后,可以逐渐消除的个体性、区域性、部分性的意识,20世纪70年代以后,发现这些力量特别大。现在世界上最残忍的冲突,多半跟宗教、种族、语言、人的地域性有关系。大的社会都逐渐发生动荡的事件。

以美国为例,加利福尼亚州到了公元2000年,可能变成美国第一个由少数民族占多数的最大的州。苏联到公元2000年,又会有什么大的问题出现?许多预言家说,苏联可能也有分裂的倾向,因为苏联的少数民族力量太大。印度也有这个情形,现在锡克教的力量出现,就造成很大的冲突。

所以,将来世界可能一方面是全球意识,一方面是区域化分裂倾向两大潮流相抗衡的局面。

沈君山:你是不是可以再解释一下第一个潮流?

杜维明：就是说由于科技、资讯、大众传播和交通工具的发达，地球给人的感觉是愈来愈小了，面对面的交流很容易，互相的依赖性愈来愈强。

虽然如此，整个地球的分裂性也会愈来愈明显。譬如，在纽约所碰到的问题，和伊索匹亚碰到的问题，不仅在地域上有很大的分别，在时间上也可能是一两千年之差。有些社会可能进步到21世纪，但很多其他的社会可能还停留在15世纪、17世纪。而这两个世界在很短的时间内可能就会照面，也可能冲突。

在这情形下，可能面临许多问题：

第一个就是宗教的问题。宗教从健康的一面讲，可以给人一种安身立命的感觉，但因为宗教所发生的流血冲突会愈来愈严重。

第二个是文化价值取向分裂的问题。东方西方、南方北方，还有城乡之间的价值取向，愈来愈不同。

第三，就是政治制度。许多人觉得将来政治制度会愈来愈接近。可是，事实上，东方、西方是两个很大的、完全不同的社会——苏联和东欧所代表的是计划经济，欧美所代表的是市场经济。两者中间，冲突还是很大的。

如何自我定义

另外是社会组织，尤其是家庭的问题。一般认为家庭会逐渐由大家庭变成小家庭，小家庭变成个人，这是不可抗拒的潮流。但是，又有很多不一样的情形发生。譬如新加坡，现在提倡三代同堂，美国现在三代同堂的趋势也很强。并不是因为大家愿意住在一起，而是经济上要成立小家庭很困难，现在要每个人都买到房子，并不容易。在台湾的情形也一样，很多人当然希望结婚后，自己有自己的家庭，但是经济的条件不许可，大家还是住在一起。

此外，可能有三个问题特别严重。

一个是代沟的问题。以前，也许三十年算一代，以后，可能十年、

五年就是一代,因为发展太快。

还有就是男女关系、女性主义的问题。尤其是女性主义,它的牵连是不得了的。它发展成熟之后的情形,可能与整个我们现在构想的世界截然不同。在美国,各种不同的调节多半已经产生。在东亚社会,即使最开明的领袖,也多半是男性主义者,这问题怎么解决?

第三个更核心的问题是人。人怎么样自我定义?现在许多人已把人的价值物化了。价值这个观念不是从物体的本身产生出来的,而是从外在附加上去的。譬如说一本书的价值,一定是在拍卖的时候,大家叫价以后所得到的。它有很大的弹性。

分离与整合

商品的价值是因供求之间的关系而造成的。人的价值跟商品的价值,应该有“值”的不同。但一般人在讨论问题时,并没有顾及症结所在——就是人的自觉。到底人是怎么样的动物?人的终极关切应该是什么?

张系国:杜维明提了很多的问题:分与合、知识和权力、均富和进步、人与物。其实,讲人生的问题,都脱不开分与合的问题。

我们生而为人,一开始就是一个个分离的个体。可是,我们又常常认为我们是一个整体,像全球意识的观念,是把地球看成一个整体。可是事实上,我们不是一个整体,而是分开的个体。所以,分离、整合的倾向都存在。现在,整个地球不只是地域的切片,更有时间的切片,时空错离。

将来的代沟问题,除了两代之间的代沟,技术人员间的代沟也会非常明显,尤其是资讯这一行,差不多是五年一代。五年前的专家,可能现在已经报废。

再谈到男女问题。我个人感觉是,自动化的趋势使得男、女完全可以做一样的事情。过去,男、女在体力上有所不同,将来体力完全不是一个问题了。在这个意义上看,将来是不是需要婚姻?似乎没

有太大的必要。现在,在美国,在中国台湾,很多三十几岁未婚的女性,假如事业上很成功的话,不一定要结婚。

将来,婚姻制度一方面得重新估价,但另一方面,人会为了爱的需求,还是想要一个家庭。但是大部分人还是不大愿意三代同堂,可是社会条件、经济条件不允许,面被迫住在一起,中间可能有很大的摩擦。

杜维明:我想再提一个问题,这可能跟前面没有太大的关系,不过总有一些联系,就是极端主义,或者两极分化的出现。

有极少数人,因为感到他的土地、基本人权被剥夺,或者他的宗教信仰被污染,有很多怨恨,面惟恐天下不乱。在 20 世纪这复杂的社会里,这少数的人可以把经过长期积累下来的结果毁之一炬。这是使我感受相当深的一个问题。

以印度锡克教为例。当锡克教的金殿被占领以后,绝大多数人都希望印度人不要派人去占领圣殿,慢慢把问题解决是最好。因为占领圣殿的锡克教徒是极端派,他们就是惟恐天下不乱,希望印度人去打他们。只要一打、一占领,整个锡克教的社会就要分裂。而分裂之后,正是他们将来达到独立的一个手段。

但是,甘地夫人一下就用武力解决金殿的问题。这事情一发生,锡克教整个社会分裂,很多人就走到地下革命,到后来一直演化到甘地夫人被暗杀。双方结仇很深,变成印度一个大的问题。

我想,在东亚社会,这种情形也很厉害,虽然大家的意愿是维持现状。可是,如果维持现状的基础很薄弱,两极化的可能性就会很大。

我前面所提到的,不管是代沟问题或女权运动的问题,都可能造成两极分化的问题。

张系国:我想补充一点,就是领导阶层的僵化。像废止核弹的问题就是个例子。

美国前一阵子拍了一部电影《浩劫后》,紧接着就有一场辩论,讨论为什么不能废止核弹。反对者主要的论点是苏联越是造得多,美

国必须比苏联造得更多。永远都是这个争论。这是很僵化的想法。长此以往,将来不得了。

我想讲的是,领导阶层经常会有僵化的倾向,主要因为资讯经过一连串的过滤,到了总统的时候,他只留下一两个选择。他最后的决定永远是一个僵化的决定。这跟政治上、宗教上的两极化,是互为因果的。

沈君山:我的看法比较乐观一些。两极化到后来也许变成多元化,最后历史的潮流一定是慢慢和谐化,然后又慢慢多元化,就是反反复复在那里进步。

杜维明提出来的寻根、资源等等问题,我想只是在改变过程中的一个反动,任何进步都是依照这样一个螺旋状的方式前进。

价值观不同或是两极化的问题,有朝一日总会慢慢走到和谐化的进步。在改变过程里,当然会有新的问题产生,新的东西本身又会再分裂、再异化。但是,最大的问题是,人改变到最后,所产生的新价值观念,是不是真的很有价值?

中国文化一向是和谐包容、中庸之道、讲求天人合一。说不定这套价值观可以解决今天的一些问题,或是作为一些标准。

美丽小社会

殷允芃:台湾是世界、或是“地球村”里的一部分。当然,世界发生的许多问题都会对台湾有影响。各位是不是可以从刚刚谈到的问题中,找出一些对2001年的台湾有更大冲击的问题,更具体的来讨论?面对未来,我们到底能做些什么样的准备?譬如纽约、日本发生的一些问题,台湾目前还没有。在这样的情况下,我们能够做些什么?

张系国:我想回到我自己最关切的问题,就是城乡问题。

整个现代化的过程,就是城乡结构的改变。这跟我们刚刚讲的分合也有关系。从人口分布的观点来看,人口慢慢会从乡下搬到城

市里去。可是,我们的小说也好、诗歌也好、乡土文学也好,歌颂的都是回到乡土、回到过去。当然,你可能说它是乡愁、寻根,但是,也表示了现代的社会缺少些什么东西,人才会想到过去。

人是不能没有梦的动物,不能没有幻想,不能没有神话。当然,现代人的神话可能就是小说、科幻作品,这些作品里表现出我们的一些憧憬。这憧憬不见得是对农业社会的憧憬。尽管一个人讲乡土,但他不见得就能回到过去的乡土。那个对他也是太狭窄了。

林怀民的小说《辞乡》是最佳的写照。里面讲一个年轻人陈启后,回到他鹿港的老家,看到房子好旧,祖父在那里看电视,电视上刚好是太空人登陆月球,一幕非常强烈的过去与现在的对比呈现眼前。陈启后最后选择还是到城里去。这是不得不作的一个选择。

现在,一个二十几岁的年轻人,他再有理想,也可能很难生活在一个比较封闭的农村里面,于是人口流向都市,产生许多都市的问题。

可是,再往后看,是不是所有的乡下会消失,台湾会变成一个大城市呢?我想大概也不会,可能只有50%或60%的人集中在城里。

未来,台湾可能会是一个美丽的小社会,大家可以很快地交通往来,很快地传播资讯。一个住在乡下的人,也可以相当程度地享受到城里的便捷。例如,美浓的年轻人事实上白天是在高雄上班,每天有工厂交通车往返,从美浓开出来,然后晚上回到美浓去。美浓人日出而作——到城里工作,日人而息——回到乡下去,美浓等于是高雄的一个郊区。

哪里安身立命?

再往前看,如果将来资讯传播工具普及,美浓可以有很好的学校,有视听教学的系统,可以上空中大学。在乡下可以享受到城里同样的文化、经济生活环境。假如能做到这样的话,住在乡下不见得比城里差。

刚刚沈君山提到“和谐”。我认为要和谐,单看城市的一面还不够,而要往大处看,看看未来理想的城乡的关系是怎样的。

我们中国传统的根一直是扎在农村的,未来农村可能会变。在未来,我们怎么安身立命?这又回到儒学上去了。我们不可能把传统的东西都抛掉。日本人的生活可以取得一个和谐的境界,白天上班,晚上去喝喝酒,在家里一样养鱼。我们的安身立命之道在哪里?

杜维明:有些人说中国传统有都市化的倾向,因为在中世纪马可·波罗到中国旅行的时候,欧洲最大的都市威尼斯——的人口大概不超过三十万,但是当时中国超出一百万人的城市至少有四个。唐代的长安已经超出一百万,后来的开封、杭州,都是非常大的城市。所以,如果以人口集中来看都市化,中国都市化很早就出现了。

可是中国认为城乡是一个连续体,而不是分开的模式,分开的模式是西方的发展模式。西方城市的发展和西方文明有很密切的关系。在英文里很多代表好意思的字,如 civilization(文明),civil,urbanity,都从“城”(city)这个字出来。而有坏的意思的字,如 rustic、乡巴佬、土,都跟乡下有关。在中世纪时,法国文学对于农民有一种歧视感,认为他们没有反省,很保守。

回归自然

在中国,没有这种情形。一般人,特别是士大夫,即知识分子,一半的时间在城里,一半的时间在乡下,可能在乡下的时间比在城里多。他的家庭、最大的图书馆、最好的花园都在乡下,城里是政治的中心,商业中心如赶集的镇,多半是在城乡之间。所以,中国的城和乡之间互相交融、和谐的情形较多。

如果说一个人所碰到的大问题是人和自然的关系、人和人之间的关系、人和天的关系。那么,在城乡有某种和谐关系的状态下,人和自然所能维持的关系可以有。可是,在 20 世纪,人所在的社会是一个人工所造成的钢筋水泥的社会。所以,很可能一个在纽约住的

人,他除了到郊外旅行,根本没有乡土的意识,也没有乡村的感觉。这对于人格的发展,一定有残缺。

有一位人类学家告诉我,回到自然,是人类心灵里一个相当强烈的要求。将来科技发展愈来愈成熟后,一个年轻人可能经过几十年的奋斗,到了五六十岁的时候,在社会上获得一定的地位和经济基础,然后他可以回到大自然,买一个小房子,靠自己劳动来生活。他觉得这样可找到人生的价值。

事实上,现在在美国已经有这些现象。

台湾未来发展的重点也许是技术密集的工业,而不是农业,这个趋势是不可抗拒的。将来的农业大国一定是美国,或加拿大、澳洲等国,这跟土地资源有关系。将来高度技术工业的发展可以在东亚,可是在还没有到达工业密集或技术密集的过程中,空气、水源等各方面的污染情形非常可怕。到时候,可能没有一条清溪,没有一块真正未受污染的土地,没有一片未受空气污染的空间。

没有清溪净土

台湾号称“宝岛”,但真正能发展农业的地方非常少,不过有深山幽湖的地方还很多,可以大量发展观光旅游业。因为现在的人生命延长了,退休以后,剩下来可活动的时间还很多,所以观光业是个可行之道。

除了风景之外,古物也是一大资源。台湾有很多相当好的古迹,应该怎么样去发现它,让它变成很有情趣的东西?可能要从观光业和文化、艺术、古迹的保管、个人对自然环境和自己社会的价值观念连成一体来做。

希腊这方面就做得很高明,每年希腊有许多七八十岁的老先生、老太太花大把钞票去观光,为的只是看几个柱子或断垣残壁。如果完全从功利的观念来看,这是不可理解的,但这些东西让他们看到希腊文明的发展。最近,尼泊尔在这方面也做得相当好。

农业不能破产

张系国：我很反对把台湾变成一个观光胜地。当然，保存古物我是不反对的，但我反对把观光变成少数精英分子的享受。

再谈到农业的前途。目前，台湾土地很狭窄，而因为人口增加的关系，将来耕地面积日益减少，所以，我们一定要控制人口。假定在公元 2050 年时，人口能控制在三千万左右，台湾的农业还是可能养得起的。

不过，那时候的农业形态可能跟现在不大一样，就是不只种稻米，还可以有人工合成的食物。只要科技进步，我们还是可以发展出以人力为主的、小规模集约农业。

农村必须要维持健康的状态，假如我们把农业完全破坏掉，统统变成一个观光国，第一，对社会而言是个不健康的发展；第二，假如我们被人封锁，该怎么办？

刚才杜维明讲到现在美国有很多人追求第二春——回到自然，因为他们在工商界达到一定的成就后，没有挑战了，倒不如回到自然去追求另一种生活。中国人一直有这种境界，所以，农村不应该，也不可能被消减掉。假如台湾只讲工业化，那是一个很可悲的现象。

杜维明：事实上，农业和观光业并不相冲突。一般说来，观光事业是比较世俗、庸俗化的，但它不一定要走这条路。所以，可以使它成为精密工业以外的无烟工业，并不是把台湾完全变成一个观光区。像新加坡、日本、英国等都是观光胜地，但都没有破坏它本身的农业。

另外，我也很赞成农业自给自足的观念。农业破产是非常危险的。怎样防止这点呢？应该是减少农业人口，提高农业生产效率，并保存农业区域。像空气、水源污染这些问题，都是会导致农业以及观光业不能发展的危险因素。

殷允芃：由于资讯的发达，未来城乡发展的远景有可能是美好的。但因为知识的不均，是不是也有可能造成一些负面效果？

张系国:科技有能力把我们带到一个和谐的社会,但也可能带我们走到一个很可怕的社会。往坏的方面想,公元2001年时,台湾或许会有90%的人口挤到都市,乡下完全破产。

在经济不景气时,农村往往扮演缓冲的角色,失业的人口倒流到农村。如果把城乡这种联系打掉之后,以后就再也没有了。这对台湾是很重要的。

讲到农村知识不够的问题,这就得用新型的教育制度来补救。我的意思是,要在传统的小学、中学、大学教育制度之外,另辟蹊径。

杜维明:不过,最危险的是发展模式的问题。有些发展模式可能造成不可改变的错误,譬如能源带来的污染。

危险的发展模式

像核能发电现在在美国很难发展。因为大家对污染问题有相当的自觉,因此,很多在美国不能发展的公司行号,就到第三世界国家去发展,造成一些意外事件。台湾对这种情形要特别提高警觉。有很多发展模式可能是很廉价的,可以得到一时的效果,但从长期看,可能留下一个不能弥补的伤痕。空气、矿水、山林是任何一个国家和地区最宝贵的自然资源,一旦发生长期污染现象,那就很危险了。

沈君山:乡村在中国扮演两个角色,一个是文化的角色。古时候知识分子进则儒、退则道,不做官了还可以回乡下。一个是经济的角色。文化上的角色可以持续下去,但经济上的角色要修正,不是完全不变的。

台湾的乡村如果要发展观光旅游,一定要维持自然,而且给予清洁卫生和交通上的方便。同时,不要加上太多的人工化和西洋化,而维持中国文化的特色。这样,一方面可增加我们对自己文化的认同感,另一方面也能符合功利的观点,吸引更多观光客。此外,不要庸俗化、大众化,到处去立个碑、造个庙、刻些字,这是很可怕的现象。

杜维明:中国古代,乡下有很多书院,扮演了欧洲很多大教堂所

扮演的角色,是精神上的隐退处。

现代社会的发展,竞争愈来愈激烈,这个模式实际上跟浮士德精神所代表的征服自己、征服世界和社会达尔文主义所强调的适者生存的观点有关。这种观念和中国传统讲求人与人之间的协调或天人合一,有很大的冲突。

如果从长期发展来看。一个社会除了竞争性,即阳刚的一面之外,还应有阴柔的一面,即有一个可以退隐、反省、寻找自己内在生命的自然环境。譬如泰国年轻人要当一两年和尚,这其实是让年轻人发展自己的内在资源,认识自己。如果从另一个角度来看,它可以塑造很杰出的年轻人。

教育到底为什么

我们现在的年轻人没有这个机会,中年人也没有,大家都在竞争,到后来,可能很多应该发展的价值、了解问题应有的智慧,都不能成长。

张系国:讲到书院,我一直有个想法:将来自己办个大学。这个大学,不是很大的大学,是像过去的书院一样,只有几百个、甚至几十个学生。

事实上,以后科技发达,有了很便宜的知识模块,你不需要有几千个学生才能办大学,而且只要你有心教,几个人就可以办个好学校。

未来教育形态可能有根本的改变:超级的大学没有了,而有许多“迷你大学”。在提供学生知识、技能、训练学生解决问题的方法这些方面,学校大与小没什么差别。

但是在“迷你大学”里,师生的关系密切,真正达到传道、授业、解惑的理想。此外,在课程方面,也容许更大的弹性。这种新型的“迷你大学”,和所谓的 Liberal Arts College 不同,因为它一方面强调科技实用知识的传授,一方面也注重人文基本学科的训练,以培养兼备

人文修养及科技知识的科技人才及管理人才为重点。

杜维明:中国大陆在湖北等地开始建造书院,宋代的白鹿洞书院也开放了,这种趋势或许可以提供他们新的教育方式。韩国也有一个大潮流,就是大学生到了暑假,就住到书院去。

我想,将来大学可能会发展得更大,但是除了原有的大学之外,也可让其他人去发展另外的教育方式。根本的问题还是在:教育到底是为了什么?

现在很多国家的成人再教育非常蓬勃,美国有很多人在社会上做了很久的事或退休以后,发现知识或心理上很空虚,纷纷回到学校里。所以,一般人本来以为大学生人数会减少,现在反而学生愈来愈多。并不是年轻学生没有减少,而是年纪较大的又补进来了。这是把教育当作很广泛而且是长期的发展。

殷允芄:除了教育以外,是不是可以提出一些建议,供大家作未来的参考?

沈君山:我认为教育应该有两个目的,一个是教人如何生存,一个是教人如何生活。现在台湾的教育太重视第一个目的,而忘记第二个目的。

我有个建议,就是把公立的教育和私立的教育分开来,公立的教育可以配合国家求生存的基本方针,私立教育所受的约束应该放松。譬如放宽私立教育的学费政策,不要去管它,把自由经济的原则运用上去,自然会有竞争淘汰。

国立教育可以用来培养使国家生存下去的人才,让私立教育有机会发展本身的特色。最重要的是,要使整个国家的生活层次提高。

人文学面临危机

杜维明:我很赞成沈君山说的生存和生活的教育意义。一般说来,大学教育至少应该有四个相互影响的层面或功能:

第一是服务社会。但如果服务社会的观念很狭隘,大学教育本

身很多其他的功能可能会被抹煞。

第二是文化的传承。文化传承的工作多半要靠人文学的努力，但是目前人文学在岛内面临相当大的危机。举个简单的例子：哲学是一门很艰深的学问，可是现在联考分数最低的可能就是哲学系。换句话说，可能是程度最差、又没有研究意愿的学生，要研究最困难的学问。

整个文化传承工作的目的，不是为了服务现代社会，而是关乎一个社会有没有认同感的重要环节。因此，至少政府或民间应有各种不同的鼓励，让少部分有能力的精英也有意愿去做这样的工作。这是很重要的。

第三是自我实现和自我完成。所以，成人教育很重要。这个工作不一定是私立大学，公立大学也可以办。世界各地有许多公立大学都有 extension course(推广课程)，特别是艺术欣赏、文学欣赏、世界文化史等课程。因为这些学问是在人比较成熟时才会觉得需要它，它不是生存的依据，而是美化、丰富生活的必要条件。这种工作要有共识才能发展。

第四是培养批判的精神。以前中国就有这个老传统，汉代的太学生有三万多人，都属于清流，批评时政。明代有东林书院的传统，一直到清代，也有这制度。

传统的中国知识分子虽然由政府出钱培养，但并不是政府的属员。他们的意愿是以天下为己任，生活多半比较穷。政府给了他们基本的生存条件，目的是要使政府更好——由他们来批评贪官污吏，批评比较狭隘的、肤浅的，或只是为了一时效益的政策。因为执政者在推行政策时，通常比较短视，只顾到燃眉之急的问题，而这些太学生，是有长期构想的，可以看到政府看不到问题。

这种传统，等于是官吏制度中的一个反馈系统。

现在的大学知识分子应该离开实际的政权，对政治问题发出负责的言论。这个负责的言论，如从社会长期的发展来看，不仅很有价值，而且是必须的，因为旁观者清。

今天的当政者必须培养这样的一批人,但是要让他们独立发展。当政者不能控制消息,而应该让这些人知道,这样,他们才能够提问题、作批评。同时,当政者要给予他们一些弹性,作负责的批评,否则,社会上就会有反抗的言论或暴戾之气产生。

我想,大学教育在这方面应扮演更积极的角色,但是目前这方面的力量比较薄弱。

反资讯·反思考·反智

沈君山:中国古代有清流系统,在西洋也有舆论扮演批判的角色。现在我们这两套系统都没有。

我们现在有“三反”现象:反资讯、反思考、反智。一个人本来可以用他得到的资讯作依据,去思考,思考了之后才有智慧。现在,我们的资讯很贫乏,这样,智者从哪里来?

俗话说:“当局者迷,旁观者清。”我们是“当局者迷,旁观者‘盲’”。有许多学者专家自己对许多问题也并不怎么清楚,老讲那一套。他再不去获取资讯,再不去想问题,清议的力量怎么来呢?

杜维明:资讯有两种情况,一种是一个组织或政治结构,为了要发展内部的反馈系统,自己花钱去找专家来批评。另外一种,是像中国太学或东林的老传统,批评权是争取面来的,不是授予的。这个争取要透过很大的技术和艺术,且可能触犯一些社会的禁忌。

每个社会都有它的禁忌,怕的是因为有些禁忌不能碰,使得很多应该可以活动的领域都没有活动。

沈君山:我有两个问题要提出来,第一,孟子说大丈夫或知识分子应该“威武不能屈,富贵不能淫,贫贱不能移”,我觉得现在还要再加上一点,就是“掌声不能惑”。知识分子不能因为言论受重视、或得到喝彩,就昏了头。

这点对舆论界尤其重要。舆论的影响是最快、最大的,也最能腐蚀人心或害人。现在大众传播的效率如此之高,电视或报纸界的判

断很容易左右一般人的思想,掌声是控制在他们手里的。如果这点不突破,将来可能会是一个绊脚石。

第二,我们常把自由思想和自由主义混为一谈。台湾所谓自由主义(liberalism),是指政治上的一种反派的舆论,但自由主义往往不是有自由思想的人。一个有自由思想的人,不一定是自由主义者。自由主义者常有一种强烈的权威主义。我们需要的不是这种人,而是需要肯去探讨问题、有兼容并蓄看法的自由思想的人。

杜维明:由于大众传播本身力量很大,它变成了一个人有没有知名度的惟一标准。知名度、影响力、权威感都和大众传播结合起来。

这里面有个结构上的大问题,就是知识分子多半以孤立的个人出现、发言,没有西方所谓的群体批判的自我意识(communal critical self-awareness)。知识分子没有自我意识,本身就缺少一套标准。

目前,学术界的标准和知识界没有关系。学术界并未影响到知识界,因为学术界过分闭塞,而知识界多半受文化界、大众传播界的影响。

我想很多社会,如美国、日本,都有知识界本身没有标准的情形,所以美国在选举的时候,电视扮演很重要的角色。但是,他们知识界本身有群体批判的意识,所以哗众取宠、在大众传播界知名度很高的知识分子,在知识界的影响力实际上不一定很大。有些在知识界影响力非常大的人,知名度可能很高。

知识分子本身必须有套标准,而且这套标准应和学术界结合,也就是说,谈什么问题,一定是经过调查研究、有学术基础。只有一些经过动心忍性,能提出负责言论的人,他的言论才有客观性和持续性。哗众取宠只能造成昙花一现的标准。可惜我们现在只有昙花一现的标准。

知识分子的自觉

我常有个感觉：我们的社会可以捧你，但不培养你；可以宣传你，但不愿了解你。因此，知识分子的自觉很重要。而这个自觉不是个人的，一定要和其他人合作。

另外，我对自由主义和权威主义也有点意见。事实上，“权威”本身并不是一个不健康的名词，在西方，“权威”(authority)这个字的字根 author，有“创造”的意思。

如果我们说某人的父亲是权威主义者，多半是坏的意思，表示他以权威控制子女。但如果说某人是莎士比亚的权威，这个权威是正面的意思，是指他经过长期的努力奋斗，掌握住了莎士比亚著作的来龙去脉。这种知识权威非建立不可。知识的权威不是权力。

东亚社会，尤其是中国文化的社会，常有个可怕的现象，就是官愈大，似乎他的知识、道德、意识形态的影响力也就愈大，三位一体。

一个小学老师在还没有成为校长以前，和其他的同事也许没有两样。但是一旦成为校长后，他就要训话了，不但训学生，还训他以前的同事。这种权威感是使社会动力不能发展的重要因素。我们应该鼓励尊重学术、专业知识的权威。

沈君山：如果要对 21 世纪的社会有影响力，权威和权力必须结合在一起。杜维明强调的是要扮演好知识分子的角色，但从这点到能够影响社会、把社会带到和谐美好的境界，中间还有很大的差距。要怎样使得知识分子发挥影响力呢？

杜维明：影响力和权力是可以分开的。知识分子应该掌握他的影响力，但不一定要有政权势力。像美国，影响力很大的人不一定直接参与政治，知识分子在社会上占有一席之地。现在台湾这种情形也明显地出现了，以前有影响力的言论，都是从政治核心出来，现在不是。台湾现在的言论，可达到一定的实质政治作用。

可是，目前发生一种比较不健康的情形：愈是唱反调的人，影响

力愈大,这是因为有批判性的、来自知识分子群体自觉的言论很少。于是发生两极分化现象,多元化就很难形成。

21世纪,多元化的倾向会是不可抗拒的。

殷允芃:工商企业界是现在台湾比较大、也是比较自由活泼的一股动力。在这种情况下,他们应该拒负些什么责任?

杜维明:目前,企业界的知识性不怎么高,就长期来讲,可能会发生问题。

企业界除了第一流的科技人才和管理人才以外,也要有第一流的领袖人才。企业界的领袖和一般科技、管理人才最大的不同,就是他的视野要比较广,各方面的问题要看得比较深。他不一定是未来学者,但他可以反省大的问题,而且有很深的价值观念。

举个例子:美国前国防部长麦克纳马拉本是典型科技人才,他在福特公司总经理任内,曾被人批评是“没有灵魂的机器人”。进入国防部之后,完全以在福特公司做事的方法,改革国防部。后来,他曾一度濒临精神崩溃。由于看了许多人文学方面的东西,精神逐渐恢复正常,价值观念也为之一变。他在拒任世界银行总裁时,对很多世界大问题都很关心,到处演讲。这段时期,完全脱胎换骨,成为重要的有人文精神的企业领袖。

可口可乐公司在考虑找接班人的时候,曾列了两个选择,一个是找对公司完全忠心、有极高才干和组织能力,可以使公司将来的利润继续增长,但思想比较狭隘的年轻人。另一个是找对美国、世界局势都很清楚,可是对公司不一定忠心,可能会跳槽的年轻人。后来他们用了第二个选择。

理由很简单。现在可口可乐公司在世界各地都造成很坏的形象,大家总觉得它是代表美国比较肤浅、庸俗的资本主义。要改变这种形象,不能用市场行销,一定要靠对国际上各方面问题有见识的人来做。这是考虑到知识性。

今天有很多真正的大企业家不喜欢谈钱,如果你跟他讲追求利润、扩充利润,他会认为你侮辱他。他从事企业可能有很多意愿。比

如：训练自己分析的能力、表现个人存在的感受，或是要把竞争对手打倒，像玩游戏一样等等。总之，有很多动机，不完全是为了追求利润。

沈君山：柏拉图说过，一个理想的社会是“知识王”——由智者统治的社会，也就是权力和知识合而为一的社会。这很难做到。另外，是让权力和知识之间有一个很好的联系。这个恐怕今天也不太能做到。还有一个方式，就是互相制衡。

提高社会的力量

杜维明：中国文化一向是政治力量很大，社会力量很小。美国正好相反，它的社会力量比政治力量要大，主要原因是中间组织（mediate structure）的影响。这个中间组织可能是教堂，各种不同的企业组合，也可能是很多不同的压力集团、利益集团，再加上学校的知识分子等。它和政府之间有时候是抗衡的关系。以前中国的会馆就有点类似这种组织。

台湾现在除了政治力量以外，也应该加强一点社会力量，并不是和政治抗衡，而是提高它本身的自觉性。最近十年，消费者运动盛行，这很明显是种社会运动，面对每一个消费者的困难。这类的组织，政府应该要鼓励，它和民主的多元化有关系。如果完全由政治的现实来看，这种组织愈多，社会的安定性愈强。

此外，应让各种不同的社区有自己的通讯，能自己讨论社区的问题。大家愈有社区感，对自己可以看到、触及到的社会就愈爱护、愈关切，也愈能够向中央各方面争取权益，社会的中间力量就愈强。

21世纪以后，如果这种组织增多，相信权威性可以减少。这样，即使实际参加政治的人知识水准不是特别高，社会上的一般的共识也可以很强。

另外，我想谈谈女性运动的问题。

为什么我认为它是个大问题呢？因为这关系到性别歧视的突

破,和一个社会的自我形象、人际关系都有关。

将来世界几个大宗教,基督教、回教、犹太教最大的考验是:在这些大宗教传统下,妇女的地位如何?女性是否可以变成 pope priest……进入领导的地位?

现在固然对女性的门户开了,有女教授、女企业家、女副总统……但这只是个别的突破,整个的意识观念形态不一定突破了。东亚社会就可以找到许多例子。

新加坡是个非常现代化的社会,但也是个男性中心的社会,非常难变。日本、香港地区也如此,台湾地区的情形可能也差不多。这在将来一定会碰到很大的问题:女性运动或女性主义将来在东亚社会可能扮演什么角色?在美国,它是一个政治运动,在东亚,它不是一个政治运动,而是一个该如何重新定义人性的运动。也可以说是一套人文思想运动,对整个社会的权力结构可能提出一些挑战。这时候,要怎么样回应?

女性主义的冲击

譬如,哪一种权力、资源的分配,是大家认为合理的?是不是男女各占50%?也就是要考虑政府官员、大学教授、企业领导人的男、女比例应该是多少?

另外,也要顾及哪一种人际关系的模式比较合理?例如,照顾孩子这件工作,是应该50%、50%,还是40%、60%?家庭的内人、外子之分,是不是已经过时了?如果过时,要怎么样调节?

还有,像日本应酬以个人为中心的模式——男性企业家下班后,可以自由和公司行号的朋友出去喝酒,酩酊大醉以后再回家,是否可以继续维持下去?台湾的情形怎么样?这些都是值得讨论的问题。

沈君山:男性始终可以以一个一贯的身份发展下去,但是女性要扮演双重的身份——在事业上要扮演一种角色,在两性关系上扮演另一种角色。传统的社会,女子无才便是德,女性不需要到外面抛头

露面,只有单一的身份,所以男女调和得很好。现在就不一样。

有一首歌的歌词大概有这么两句话:“宝岛姑娘上山能砍柴,回家能做菜。”这就显出社会对女性的要求是两方面的,这是双重标准。

此外,女性所受教育的要求和社会对女性的要求也不一样。女性从小被教育成跟男生一样,要能同其他人竞争。而出社会以后,男性可以继续发展,女性却往往与社会脱节。比较土的,就天天打麻将;比较聪明的,则经常言不及义,知识层次没办法提高。这是一个很大的问题。

杜维明:如果放眼 21 世纪,台湾社会最重要的资源之一,就是 intellectual resources(知识分子的资源)。如果这些资源无法动员,要想变成一个杰出的社会,不容易。

沈君山:对,很多人可能浪费掉了。

杜维明:还有一个现象就是:整个社会的老化,因为现在医疗技术愈来愈发达。日本、美国都是如此。

如果将来老年期延长,从六十岁到八十岁,而家庭制度又逐渐崩溃,他们将会扮演什么样的角色?此外,退休之后的老人如果仍然很有活力,将来要怎么样消遣?我想在 21 世纪,这都是相当严重的问题。

未来资讯发展多了以后,上班时间可能减少到五天、甚至四天半,那么,其他的时间该怎么打发?休闲活动怎么样发展?跟国民的健康有怎样的关系?这也是一个重要的课题。

肤浅的泛道德主义

这里要附带提一点。现在黄色书刊在社会上相当流行,这可能与性别主义(sexism)有关,也可能是性教育发展得不够成熟的结果。但是,对年轻人而言,对这方面有正确的认识很重要,如果这问题不能很公开的谈,将来可能会引发一些爆炸性的问题。

沈君山:我想这和“伪善”有相当的关系。中国文化里本来一直

就有道学思想,现在的社会进化得愈来愈快,但是我们的道德价值观念的改变跟不上,结果使得现实社会与道德脱节了。

在脱节情况下,订下了许多法律规范,成为表面上的禁忌,又缺少许多人性之所需要的东西,因此使得我们的社会成为滋养许多不安定的温床。

杜维明:你所讲的道学或是很肤浅的泛道德主义,事实上跟中国儒学传统所代表的人性思想有很大的冲突。

儒学中对人性有很清楚的定义:不把人看做一个孤立绝缘的个体,而强调人和人、人和自然、社会、天合起来的全面形象。

我们可以用“五经”——《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》来说明。

《诗》代表人是感性的动物。《诗经》里所表现的是男女相悦之情,肯定人是需要感情的动物。

《书》代表人是政治的动物。传统所谓的“政治”,事实上与道德有很紧密的结合。有资格担任政治领导者的人,也就是道德水准比较高的人。所以才会有“内圣外王”的观念。

《礼》代表人是社会的动物。传统所说的“礼”,绝不是约束人的一套僵硬的法规,而是为了方便人跟人之间的交流所拟定的一套客观语言。

《易》代表人是形而上的动物,人除了本身之外,还要认识大道、宇宙。

《春秋》代表人是历史的动物。人有共同的记忆,不仅要为自己这一代和将来的子孙负责,同时也要为祖先负责。

历史、社会、政治、感性,再加上形而上,是内容非常丰富,而且各方面都顾及的人性思想。

后来的人用一套政治化的仁义道德、三纲五常来讲儒家,首先就把儒家讲死了;其次是变成政治控制的意识形态,和儒家原来要发扬人性的意愿根本是相抵触的。所以,现在儒家学说中较黑暗的一面表现得比较突出,健康的一面反而不能发展。

传统、现代大结合

有一个观念我要特别提出来,那就是以前认为 20 世纪或 21 世纪是从传统过渡到现代的时期。我想现在这观念非改变不可。到了 21 世纪,应该是传统和现代化互相影响、紧密结合的时代。因为 60 年代大家认为是属于传统的一些价值,如宗教、种族、地区性的文化倾向等,在 21 世纪,可能都要发生很突出的作用,尤其宗教的力量可能愈来愈大。

殷允芾:你的意思是说,21 世纪是传统与现代大结合的时代?

杜维明:21 世纪很可能是各种不同的文化传统互相撞击、互相融合的时代。在 19 世纪,甚至 20 世纪中期,基督教、佛教、回教或是儒学的传统,从未有过直接、而对面的交流,以后,多元的倾向一定是不可消解的。

从政治或社会组织来看,以前有东、西的问题,后来又出现南、北的问题,这就是一种多元倾向。

再看中国大陆沿海十四个特区,将来的发展可能跟香港、台湾非常接近,而和长江流域、内地的发展有非常大的不同。中国以后可能变成好多不同的地区,中国人的经验又会有相当程度的多元化。

中国人的世纪?

另外,我认为“21 世纪会是中国的世纪”。这是什么意思?是说中国人要控制世界吗?不是的。而是指中国要摸索出一条路,这条路可给世界其他地方的人作借鉴。

我相信将来中国可能有走台湾模式的路,至少也是走东亚文明发展的模式,这就包括了日本、韩国、新加坡等。这条路能不能走得出来,很难说。但是,如果走不出来,可能天下大乱;走得出来,可能提供世界其他国家一条可依循的途径。

张系国：谈到 21 世纪是否会是中国人的世纪，中国人是否能摸索出一条路，给世界其他地方的人作借鉴，一个关键的问题，就是对中国文化妥协性的一面，做根本而彻底的反省与批判。

杜维明提到儒学的新发展，是在人际关系的调整，这又牵涉到妥协性的问题。我们一方面是政治思想方面的独断性，一方面是文化及人际关系方面的妥协性，两者互为因果，变成柏杨所说的酱缸文化。将中国台湾模式、新加坡模式及中国大陆模式加起来除以三，并不能创造出令人满意的中国模式。

其实我们并不完全了解这三个模式。例如新加坡模式，有许多优点，但也有许多缺点。但每个不同的模式，都说明了如果条件许可，能够做到怎样怎样，也就是数学上的“存在证明”（existence proof）。我认为应集合一批人做持续的小规模对话，寻找三种模式的融合条件及限制因素。

殷允芃：在这样的情况下，我们台湾地区要做什么？

杜维明：一般有这样一个说法：发展特别快的国家，受伤害性特别大；发展速度很慢，受伤害性不一定大。东亚地区最近三十年发展特别快，受伤害性也特别大，因为它变成国际经济中间不可分割的一个环节。

殷允芃：可否举例说明？

杜维明：譬如油价的政治化，或油价的波动，对东亚社会会造成很大的震荡。另外，美元如果有大波动，对台湾地区也有很大的影响。因为台湾地区本身不够 diversified（多样化），非得跟世界上所有可以发展的利益结合在一起不可。

台湾将来有一个重要问题：意识形态。到底这个意识形态能不能走得比较宽一点？台湾地区的软体发展是不是够多样化，足供中国大陆借鉴？

台湾愈能将政治逐渐民主化、政权转移合理化，并调节社会的贫富不均，使社会不受少数利益集团控制，而能将民族自尊转化，危机就愈小，且愈能给中国大陆一个比较健康的模式。否则，将遭到许多

批判。

现在,台湾有很多社会的力量都出现了,我想这是过去大陆从来没有想到的,可以提供很多借鉴。

殷允芑:你刚才提到21世纪是传统与现代撞击或融合的一个大时代。在这样的情况下,你觉得有哪一些传统上的,或是我们中国文化方面的东西,是我们应该努力再吸收,对我们未来比较好的呢?

有血有肉的人

杜维明:我想儒家讲的“自觉”是很重要的。儒学应该算是一种哲学的人学,偏重对人的全面的、深入的理解。它是构建于人学的学问,不是从宗教出发,也不是从自然出发,而是从人本身的自觉出发。

21世纪儒学的发展有个重要的课题:到底儒家传统的本身,有没有第三期发展的可能?(第一期是先秦到两汉,第二期是从宋明到鸦片战争,这时儒家已成东亚文明的一部分。)也就是说,到底这个传统对西方思想上重要的流派,如基督教、马克思思想、弗洛伊德的心理学思想,有没有创建性的回应?

最近,中国大陆有位学者到美国演讲。有人问他:“儒学在中国大陆将来要怎么样发展?会不会被消灭了?”他说:“一定有发展,在什么地方发展?人际关系。”但是他所说的,只是儒学思想的一个侧面。儒学思想的核心是如何全面了解“做人”,其中有相当强烈的宗教意识,但并不是一般所谓的宗教,而是道德自觉的问题。

儒家把人看做一个在永恒发展过程中间活生生、有血有肉的人,不是一个抽象的观念而已。

沈君山:我想你讲的宗教,不是传统的宗教。传统的宗教以信仰或忠诚作基础,因此产生一个教条的问题,而教条是反映当时某个社会的一些道德,不一定适合现在。现在的社会所需要的是一种伦理的观念,也就是一种人文式的宗教。

基督教、天主教有相当强烈的排他性。你觉得这样的宗教会更

加盛行吗？还是会有其他的发展？

杜维明：我基本的观点是这样：一个宗教到底怎样发展，和我们希望它怎么发展之间是有距离的。从一般现象来看，不仅是基督教、天主教，甚至一些迷信非常强的民间信仰，在 20 世纪，恐怕还要大行其道。

我们必须承认，基督教或天主教会，是 20 世纪，甚或 21 世纪的宗教，因为它不是过去的宗教，它一直在发展，一直有生命的泉源，一直有新的神学解释，也一直在谈我们现在所谈的大问题。

有时候讲起来很令人难过。上古时代，南亚的佛教、印度教；中国的道家、儒家；西方的犹太教、基督教；中东的回教差不多占有同等重要的地位，可是今天，命运最惨的就是儒家。

为什么儒学这样一个重要的中国传统，到了 21 世纪，它的形象是这样残破呢？简单地说，它过去受到两种势力的打击，一种是最有影响力的知识分子联合阵线的批评，如胡适之、陈独秀、鲁迅……另外一种是受到最有权势者的腐蚀，如袁世凯、阎锡山等各种不同的军阀。这两批人，一个明枪，一个暗箭，把儒家打得头昏脑涨，到现在只剩下一道潜流。

儒家虽然被打得这么惨，但是也可能是经过了全面的洗礼，所有坏的事情都已暴露出来，所以，儒家要是能在一些健康的力量发展出来的话，以前的渣子都可以割得掉。因为只要一句话有问题，每个人都会接二连三的批判。大家的眼睛变得比较明亮了。

如果将来儒家的人文精神能在中国有新的发展，它就可能在中国扮演像基督教在其他社会所扮演的角色。但是，我们不能否认，将来基督教、回教、佛教或道教在中国都有大发展的可能，至于是不是主流，是另外一回事。

去除残渣

殷允其：你说的第三期儒家，是过去去除渣子以后的儒家？

杜维明:假如儒学又起来了,我相信它可能是一个基于伦理道德,而且又比较健康、内容丰富的一套思想。

在中国,甚至东亚社会,有批判性的知识分子,都应该了解儒家在未来可能扮演什么角色。这不仅是台湾知识分子的问题,也是韩国知识分子的问题。现在韩国的知识分子可能已经走在我们前面好几年了,他们对儒家问题作了很多的反省;日本的知识分子也是如此;甚至连新加坡也要讨论这些问题,而且他们讨论的是整个文化认同的大问题。

另外,我想问,你们对核子对立的看法如何?欧美许多人都很担忧这个问题,很多人认为,他们这一代要想和平的活到退休,可能都有问题。

沈君山:中国有句话叫做“止戈为武”,我认为核弹发展到一定程度,就会稳定下来。因为假定人是有理性的动物,就不会继续盲目地扩充。

对于这个问题,当然有很多争辩,但是至少我们有了四十多年的和平。我想,任何事情只能因势利导,与其用示威、游行去反核,不如用一种理性的方式去诱导。这是比较积极的做法。

未来,要毁灭世界,并不一定要靠核弹,工业化所带来的伤害也可能毁灭世界。

你在前面提到,发展速度愈快的国家,受伤害的可能愈大。我以为,以人作资本的国家,受伤害的可能愈小;以资源作资本的,受伤害的可能愈大。因为人在环境改变时,可以自我调适。日本在战后的崛起,就是例证。台湾地区也是因为老百姓有弹性,才能发展到今天。像伊朗就不行,它靠的是石油。

杜维明:你是说,人多好办事?

沈君山:也不是人多好办事,而是靠人的脑力、弹性和适应力来发展。

走向信赖社会

中国的传统文化其实一直都是很有弹性的,所以有个很有趣的现象:不景气时,工厂不关门,每个工人少发点薪水,或让他休假。而工人一旦无事可做,回家吃闲饭,家里也不觉得有负担,最多多一双筷子而已,调和得很好。在美国,如果遇到类似的情形,工人早就被解雇了。

杜维明:我想将来还有一个问题很值得重视:服务部门的人数愈来愈多,生产部门的人数愈来愈少。

现在美国发生了一个严重的问题,就是所谓的服务阶层不服务。不仅如此,而且变成安排现代社会的既得利益集团。

举个很简单的例子:律师。律师本来的职责是要维系社会的秩序,但是现在的律师创造了许多条件,使得律师的工作变成是生活必须的,所以整个社会完全法律化。平常有任何冲突,家庭的、商业的、人与人之间的,完全要通过法律予以解决。而律师们惟恐天下不乱。天下愈乱,他们的收入愈高。这很严重。

怎么样能让台湾在进入高度工业发展,服务阶层人数愈来愈多,律师行业也愈来愈大时,不变成像美国一样的抗衡制度的社会,而成为一个信赖社会?是21世纪的一个重要课题。

(白琼芳、姚巧梅、谭家瑜整理,台北:《天下杂志》,1985年2月)

儒学发展的前景问题^{*}

——中国社会科学院哲研所座谈会评述

1986年8月15日下午,美国哈佛大学教授杜维明先生应邀到中国社会科学院哲学研究所,与部分学者座谈了儒学发展的前景问题,澄清他在儒学问题上的观点。参加座谈的有哲学所、历史所、《中国哲学史研究》编辑部、《孔子研究》编辑部等单位的辛冠洁、巫白慧、陈克明、邝柏林、李曦、冯增铨、马振锋、徐远和、陈静、张春波、步近智、唐宇元等。杜教授先发言,然后大家提出问题讨论。杜教授所谈内容以儒学为中心,但也涉及古今中外与儒学有关的多种问题。与会者皆能畅所欲言,既坚持严谨的科学态度,又谈得生动活泼。对儒学发展的前景,与会者都持有自己的一定见解,然而大家都想先听听杜教授的看法。所以整个座谈主要是杜教授发言,其他人则多是提出一个问题,并未正面阐述自己的观点。座谈进行了近三个小时,因时间所限,热烈的座谈最后不得不强行停止,未尽之言只能相期于来日。

杜教授首先说:

我谈的题目是《儒家发展的前景问题》。从题目上也可以看出,我强调的是问题。儒学有没有发展前途?应不应发展?哪一种类型的儒学应发展?应采取什么形式发展?在学术界它现在面临的挑战是什么?这些都是问题,都是值得讨论的。我本人对这些问题并未做出结论,我也没有很强烈的意愿(去解决这些问题)。我的一些朋

* 本稿由张春波记录整理。

友因我提出儒学发展前景问题,断定我是在宣传儒学,这与我的本意有相当大的距离。

我把儒学发展前景作为问题提出来,但怎样弄清这些问题,我以为有几个前提或背景需注意。

第一,多元文化的前提。现代化有多元化倾向,特别是进入 80 年代,寻根意愿很强,特别强调多元化,多样性。我提出儒学前景问题,就是在多元化背景下产生的,所以跟什么儒学独尊、本流、主导思想等等不相干。

这段话的意思是:探讨儒学发展前景,不能单从儒学本身,而应把它放到整个世界精神文化中去考虑。

杜教授接着说:

第二个前提是儒门淡薄。鸦片战争以后,儒学不大被重视,五四以后竟被彻底抛弃。美国有位学者叫列文森,他用了十年工夫写了一本书,名为《儒教中国及其现代命运》(Confucian China and its modern fate),60 年代初期出版。这本书很能代表绝大多数美国学者对儒学的理解。他以为儒学的命运极为悲惨。五四以后,儒学的生命已经结束,已经博物馆化。“自强”运动和洋务运动想用儒学改造中国,都失败了。辛亥革命后,儒家意识形态基本垮掉。袁世凯想复辟儒学,其力量微乎其微。五四时期,中国第一流知识分子,如社会主义的陈独秀、自由主义的胡适之、无政府主义的吴稚晖、文豪鲁迅及巴金等,一致认为儒学是妨碍西化的障碍。批判儒学已形成联合阵线。随之,马列主义在中国兴起。在列文森看来,儒学已丧失生命力和说服力是不待言的。这说明儒门淡薄是客观历史事实。

第三,要继承五四时期的批判精神。五四时期对儒学所做的背叛最为彻底。在现代化的过程中,几乎任何精神文明都受过批判,但都没有像儒学所受到的那样深重。儒学在五四时期几乎是被彻底铲除。那些批判儒学的健将,想让儒学断根。有的政治力量希望把儒学作为新的意识形态,其实这是内部腐化,儒学根本没有内在生命力

了。儒学的阴暗而，经五四时期的批判，已毫无隐藏地暴露出来。因此，如果要进一步研究儒学，谈儒学，探索儒学前景，就应站在五四批判精神的基础上，不过要站在比五四精神更高的水平上。

第四，弄清儒学的渊源。要对儒学发展前景做出估计，有个很重要的工作要做，那就是弄清儒学本身发展的渊源。现在这个问题并不清楚。

杜教授所谈的四个前提成背景，值得注意。遗憾的是，他对儒学发展前景并未谈正面看法。虽然听起来创建的思想倾向性已隐约地有所显露，但很明显，这是严肃的态度。然而听者不满足，所以他刚谈完，辛冠洁即提出希望：“我和马振锋、徐远和等曾就儒学发展前景与杜教授多次交换看法。在中国，杜教授一直被认为是儒学复兴的倡导者，而且杜教授还提出儒学发展的第三期。这次听到杜教授的新解释，当然从我们听来是新解释，很精彩，不过我们更希望杜教授对儒学发展前景做一个展望！”

杜教授接着说：

你刚才讲的当然不能说是对我的误会（指认为他是儒家复兴的倡导者），是有一定道理的。不过我认为儒学不是复兴，而是淡薄。基督教将会成为 21 世纪精神文明的一部分，毫无争议。回教在 20 世纪发展特别快，目前世界上有很多问题与回教有关，如中东，21 世纪将有发展也没有问题。佛教，我认为是很值得研究的大课题。不论史料、思想、仪式，都要花大力去研究。我在美国 20 年，眼看着佛教，特别是禅宗，一家一家地相继发展起来。包括出家在家佛教信徒，很多都是有学问的，其中博士、硕士相当相当多，日本人都很惊讶。佛教在 21 世纪能发展更无问题。道家、道教也要发展。李约瑟（他是位很了不起的人）说：“如果有道教，我愿意做个道教荣誉会员。”巴黎早成立了道教研究中心，集中了欧洲五个国家的学者整理《道藏》。中国的王明、陈国符先生也参与了这方面的工作。至于儒学，我认为是儒门淡薄。这样讲绝非危言耸听。儒学 21 世纪能不能

发展是个未知数,肯定是个未知数。台湾搞儒学复兴,根本搞不好,而且越搞越坏,只能是内部腐化。我既然是这样的看法,自然不愿意被尊奉为儒学复兴的倡导者。

至于“儒学第三期”,我曾经有过这样的提法。第一期指先秦,第二期指宋明以至于清。而所谓第三期,那是三四百年后的事情。那时或者会出现一种哲学的人学。很多台湾杰出学者认为一百年后儒学可以有新方向。我基本接受这种看法。不过讲三期也好,五期也好,甚至八期也好,这都不重要,重要的是儒学面对西方的挑战有没有“创见性的回音”。第一步是儒学本身有没有进一步发展的可能。没有这一点,尽管探索、寻找,那也只能是在故纸堆里找……

从最后这几句话看,好像杜教授又认为只要儒学自身有“创见性回应”,到21世纪仍可占有地盘,而不至于成为古董。

邝柏林提出什么时候东西优秀文化才能融合成一体。

杜教授回答:

精神文化肯定要融合,但肯定是多元的,虽然任何精神文化都是有机的整体,但也都都可以分解,互相吸收有益的东西是完全可能的。有人认为21世纪是中国文化的世纪,理由是中国文史资料多。我看这不大可能,鸦片战争时期中国文史资料就多,况且至21世纪还有14年。说14年后,世界上讨论的文化问题都是中国的,这种可能性太小了。

21世纪精神文化将是多元的,杜先生说得很清楚,但并未回答什么时候能融合得很好。

杜教授对东西方文化的理解都有相当的深度。鉴于此,陈克明建议他做如下一些工作,即在综合比较东西文化的基础上,给儒学发展前景画一蓝图。

杜教授说:

研究哲学思想有两种方法:一是建筑型的,二是挖掘型的。如方

东美、梁漱溟就是建筑型的,他们是先搭架子、画蓝图。这是一种研究方法,不过我是后一种。我要做的是发掘工作,创造在哲学源流上有生命力思考的条件。这样做困难很大,但还是有信心做下去。

困难是:第一,知识界、学术界、文化界的关系问题。这三者理想的关系应该是:学术界尖端研究的突破影响知识界,使知识界提高群体批判的共同意识(按:共同意识,意谓公认的结论性看法),知识界的共同意识又影响文化界(按:使整个社会都提高意识水平)。而目前的现实却恰恰相反。首先是文化界的要求,文化界的要求又与政治有关。这样,政治上的要求影响知识界,使知识界没有独立的方向。学术界又受知识界的影响。我想反过来,以真理为对象,在学术上做尖端、精细的研究,不以现实的需要为转移。如以研究儒学为例,在研究中可能发现它确实无价值,那就放弃它。

第二,儒学有无普遍性的问题。这是个很重要的问题,但现在并无结论性的看法。照蔡尚思先生看,儒学没有进一步发展的可能;如果发展它,就是倒退。而照匡亚明先生看,只要有人存在,儒学就有引导作用。如果研究结果证明儒家学说只是特定时代的产物,只在特定时代起作用,没有普遍性的因素,那么儒家学说也只能是历史的陈迹。

第三是属于解释学方面的。从解释学角度说,有孟子的孔子,有董仲舒的孔子,有朱熹的孔子,有现代的孔子。解释权是多元的。可以有一千种对孔子的解释,但并不是都有价值的,也不都是没有价值的。因此,研究孔子就不能越过王阳明、朱熹等人直接跳到孔子本身,仅凭一部《论语》看孔子。这样,研究孔子就面临很多知识乃至现实的问题。困难虽很多,但我还是觉得,立场上的对错远远不如层次上的高低有意义。我可以在高层次上错,这对学术界也是有好处的;而仅从立场上考虑,即使在某个问题上对了,那也是肤浅的。

杜教授致力于挖掘型的工作,并未给儒学发展前景绘蓝图。这段话很有意义。他强调以真理为研究对象,这是实事求是的精神。

他还特别强调层次的高低。所谓层次高,也就是学术水平高,研究成果质量高,深度与广度的级位高。以这样的态度进行科学研究,即使某个结论错了,也不是毫无价值的,至少可以从反面给人启迪。而那种为了符合某立场的研究,即使某个结论对了,也是肤浅的,僵化的。

接着,徐远和再次就儒学发展的前景问题提出疑问:面临现代化的挑战,儒学的命运今后有两种可能:一是自己的积极因素被未来其他思潮吸收;二是儒学自身获得发展,有自己的独立体系。如果是这样,儒学本身应不应有自己的经典和原理,以及所尊崇的对象?辛冠洁把这个问题进一步明确化:儒学发展的第二期有自己的基本范畴,即“理”,有自己的基本著作,即《四书集注》,到第三期是不是也有自己的基本哲学范畴和基本著作?

杜教授说:

这是大问题,我仅想提出有助于推测此问题的背景。关于文化结构,美国在60年代提出一个概念,叫“大熔炉”。这个大熔炉受容一切有成就的文化,并以此作为美国文化。而到70年代,情况发生变化,许多民族寻根意愿越来越强,说“大熔炉”是个大骗局,把其他民族的文化都吞没在白种人的传统文化中。他们提出种族性文化,皮肤越黑越美丽。这也不行,因为它的实质是在搞分裂。到80年代又提出镶嵌艺术(Mosaic Art)。它包罗各种优秀文化。各种色彩汇合成一体,有整体的美,而各种色彩又各自保持自己的特色。其前景如何,不好推测。

有一种观点我不能接受,就是把儒家学说加以分割,由各家分享,像佛教舍身那样。也有很多人主张单独发展儒学,以为儒学有强大的生命力。英国有一位思想家,前国会议员,在《人文经济学报》(这是一个很有影响的刊物)上发表了一篇文章,名为《后期儒家社会的挑战》(1981年)。他在那篇文章中说,人们都以为美国的挑战来自苏联和阿拉伯。军事上的挑战来自苏联,经济上的挑战来自阿拉伯石油输出国组织。其实不然,这些挑战对美国的威胁并不大。对

西方文化的真正挑战是工业东亚。它们所代表的是深远的文化传统,是另外一种生活方式。这叫做后期儒家生活方式。他的看法好像是东亚工业的发展与儒家有关。是不是这样,不清楚。不过,如果哲学的人学有创见性的突破,言之有理,持之有故,得到国际公认,而这又与儒学有关,这种学说可以成为有生命力的思潮。但这只是预言,不是事实。在事实上正好相反。如果儒学能复兴,复兴什么呢?现在谈儒学复兴、搞复兴的人很多,都不成气候,远不如佛教。

徐远和插问:您的意思是不是,如果有以儒学为根的哲学的人学得到发展,儒学将具有普遍意义?

对。但它现在没有这个条件。有很多人曾对儒学抱很大希望,结果都破灭了。

谈到这里,杜教授的思想倾向性已清楚。那就是,他以为儒学在今后,至少在几十年内不可能形成新的东西,即使将来出现了新的哲学的人学。有人提问:这是不是说它已经不是儒学?杜教授回答说:是这样。既然如此,关于儒学今后是不是还会有自己的基本范畴和经典的问题,杜教授当然也就不必回答了。

至此,关于儒学发展前景问题的讨论就算告一段落。辛冠洁曾多次与杜教授谈此问题。他说:“这一次谈得最好,最精彩。”

在座谈中还涉及一些其他问题。这些问题虽然跟儒学发展的前景无直接关系,但对研究儒学,理解儒学,以及作为一般研究方法还是有关系的,而且谈得也比较好,有必要转述于下。

一、儒学在中国传统文化中的地位。杜教授说:“现在很多人把儒学在中国传统文化中的地位估计得过高。如徐复观先生说,孔孟之学是中华民族命脉之所寄。还有人说儒学是中国文化的主流。我想这样看至少是不会不引起争论的。”接着杜教授列举了自先秦以来几种主要学说各自发展,交替起主导作用的事实证明:“儒学并不从来都是中国文化的主流。如果说是主流,那只能看它在哪个特定时代,哪种特定历史条件下。”他还举现代中国研究儒学的队伍为例说:

“把现在所有研究儒学的人加在一起,也赶不上研究《红楼梦》一本书的人多。”

二、关于继承传统和接受西方文化的问题。杜教授认为要处理好这两方面的关系,必须注意四个问题:(1)如何批判继承文化遗产?(2)如何彻底扬弃传统的东西?(3)如何深入引进西方文明?(4)如何严正排拒西方不好的东西。杜教授再三强调:必须同时解决好这四个问题,缺一不可。

三、关于中庸之道。杜教授说:所谓中庸,是在特定条件下取得最好的安排,就是恰到好处意思。一般人一提到中庸,就以为是折衷、乡愿、无力。这不对。真正做到中庸,力量是很强的,也可以说是力量的最优点。

四、他还很强调研究越南的儒家学术,越南在历史上曾是儒学发达的国度。

(北京:《中国哲学史研究》,1987年第1期;
台北:《中国论坛》1988年8月,第26卷第9期。)

再谈儒学发展的前景问题

——读张春波《座谈会述评》后的两点感想

首先,我要向张春波先生表示由衷的感谢。1986年8月15日,在中国社会科学院哲学研究所的一次座谈会上,我就“儒学发展的前景问题”作了即兴发言。事前并无准备,座谈中又是随便提问而骋思,讲得相当散乱。张先生根据记录清理出一篇可读性很高而且确实能够反映当时观点的《述评》(见《中国哲学史研究》1987年第一期第120~124页)。套句英美流行的俗语,颇使我感到“高兴地惊讶”!两年来,看到国内外不少知识分子对我在儒学问题上的观点表示不同看法的文字。由于种种原因(其中主要是自己不能掌握“详为之说”的时间),我无法一一作答,但又不能效法陶渊明那种“欲辩已忘言”的洒脱。常常陷入进退维谷的孤独。张先生的《述评》,真可以说是空谷足音了。

不过,《述评》中有两段文字应该提出来作一番解释,否则容易引起非学术性的误会。一段是引语:

台湾搞儒学复兴,根本搞不好,而且越搞越坏,只能是内部腐化。我既然是这样的看法,自然不愿意被尊奉为儒学复兴的倡导者。(同上,第121页)

仓促应答,间有言略而未尽其意。这段话,我就没有讲清楚。如果孤立地看,好像我在这里对台湾的“儒学复兴”不仅作出了全盘否定的结论,而且采取了猛烈抨击的态度。这和我坚持在台湾不贬抑大陆,在大陆不讥评台湾的原则大相径庭。其实,先后我说过好些

话。当时我想说的是：为了政治目的而提倡“孔孟之道”是对儒学的健康发展有百害而无一利的“内部腐化”。这种不能以身作则而昧着良心进行道德说教的统御术，不论出现在什么地方（中国台湾、韩国、新加坡、或中国大陆）都会导致“越搞越坏”的后果。我呼吁从事于儒学研究必须强调五四运动的批判精神，不能引袁世凯或张宗昌那种军阀式的“尊孔读经”为同调，正是这个意思。三十多年来，台湾学术界在儒学研究方面取得了极大的成绩，这是有目共睹的事实。对此，国内最近也常有报道，虽然作出正确评价还需要进一步的调查研究。

另一段是张先生的“述评”：

谈到这里，杜教授的思想倾向性已清楚。那就是，他以为儒学在今后，至少在几十年内不可能形成新的东西，即使将来出现了新的哲学的人学。有人提问：这是不是说它已经不是儒学？杜教授回答说：是这样。（同前，第123页）

我从历史现象和哲学涵义两方面对儒学进行反思有年，总希望这个曾经塑造中华民族认同并体现东亚文明的儒家传统能够生生不息，日新又新。但我深知主观意愿并不能改变“儒门淡薄”、儒学在现代中国命途多舛的客观事实。今天，经过一个甲子以上反传统的狠批，“儒学复兴”（这个提法因为宣传的意味较浓，不能如实地反映国内外儒家学者在各种知识领域里默默耕耘的精神，所以一般我不采用）最多只不过是“一阳来复”的态势。因此，“在几十年内不可能形成新的东西”，如果我记得准确的话，意指要靠一两代人的努力，才能初步看到儒学第三期发展的曙光。这种预言，是一种期待，一种自勉，而不是悲观的感情发泄（当然也不是一厢情愿的空想）。

两千多年来，洙泗渊源能逐渐壮大而成为中国文化的主流，乃至体现东亚文明的长江大河，不知经过了多少曲折多少盛衰的历史过程。今天，正如列文森所称，“儒教中国”的现代命运极为悲惨。

缅怀过去，正视当前，儒学的前景是一个发人深省的课题。儒学

要能对西方文明的挑战作出创见性的回应,才会有第三期的发展,这是我一贯的主张。如果比照佛教在中国播种、生根、开花和结果的宝贵经验,一两百年也许还嫌太短。举一个例子即可说明这一点。今天中文的佛经远远超出梵文的佛经,这是中土佛教的大师大德经过好几个世纪的努力,才将印度佛教彻底中国化的例证。正如宋明儒学的发展是对佛教作出的创见性的回应一样,儒学的第三期发展必须建立在消化西方文明的基础上,才能真正推陈出新。试问要通过多少人多少年的努力,我们才能把象征西方文明的宗教、哲学、科学、历史、文艺等论著译成中文?要等到哪一世纪,中文才会像日文那样拥有西方文明的丰富的精神资源?

儒家学者如果没有开放的胸襟来迎接西方文明的比试,只是一味坚守其业已僵化了的儒学的内核,那怎么会有儒学再生之理!如果在最近的将来出现了新的哲学的人学,站在多元文化的立场来描述其性格,我们当然不能在接受了“儒门淡薄”的客观事实之后,又断言这种人学必然是延续了两千多年的儒学一根独结的果实。至于说接受了西方文明的挑战而作出创见性回应的新儒学(这种可能性如何成为现实,正是我们努力的目标),是否能为世界新出现的哲学的人学作出贡献,甚至在其本质特色的核心地带发挥塑造的作用,那就要看儒学思想家如何进行知己知彼的“创造转化”了。我认为,站在多元文化的立场,接受“儒门淡薄”的事实,继承五四的批判精神来认识、了解和评价“儒学及其演变与发展”,期望儒学传统有“第三期”的可能,乃是意义深远的学术工作。

(北京:《中国哲学史研究》,1988年第1期;
台北:《中国论坛》,1988年8月,第26卷第9期)

中国文化的认同与创新(提纲)*

一、关于文化根源的多样性

我基本接受王元化先生去年在《文汇报》上发表的观点和谭其骧先生关于《中国文化的时间差异与地域差异》的见解。中国传统文化,从根源上讲,不是一根而发,而是殊途同归,是各种文化的大汇合。从哲学思想的层面看,不是一枝独秀,更非惟我独尊,而是各种思想互相影响,互相渗透。即使从儒学发展的层面看,汉武帝独尊儒术,罢黜百家,并不表示儒家占领了思想界,因为汉武帝本人不信奉儒家,而民间流传的多半是道家、黄老和阴阳五行。各种不同的思想,即使在宋明所谓理学大盛的时代,具有中国特色的禅宗和净土宗,也在继续发扬。道教在宋代、元代、明代也有一定的影响力。另外,民间文化非常丰富。中国文化特色之一,是大传统与小传统之间互相激荡、互相冲击所造成的民族文化。

二、历史发展的特殊性

从中国历史发展的特殊性来看,中华民族以汉族为主确实有其特殊的轨道。在国外有从亚细亚生产方式,像卡图·维特弗格尔从

* 根据发言提纲和录音整理,未经作者本人审阅。

东方专制主义立场来理解这一现象。有从农业与草原文化互相影响来了解所谓亚洲内部的边防,也就是汉代的匈奴和汉代王朝之间的互相激荡。也有从所谓“五胡乱华”,唐代和突厥,乃至宋代以来蒙古、辽、西夏、女真、满族各种民族之间的互相冲突,来理解中华民族历史发展的特殊轨道。也有从文化帝国,即开明专制的文化帝国的角度来了解传统文化,认为中国的封建结构很早就没落了,特别与西方和日本的封建制度的比较来看,没有“封建的”这样一个特殊的社会。

另外,从上层社会到民间社会文化、大传统与小传统之间互相激荡来看。中国传统社会,从比较学的立场,特别从与欧洲中世纪和日本的比较来看,是相对开放的,社会阶层不特别稳定,属于横向和纵向流动比较顺畅的一种发展模式。而农民革命的次数特别多,平均思想的出现和贵族制度的不能维持,都表示了中国历史发展的特殊性。因此,可以归结到这样一个看法,就是用比较简单的五种生产方式,特别提到中国的封建社会比较长,这个提法本身有不适用的地方。例如,站在中国历史的角度,我们不要求西方的学者回答下面的问题:罗马帝国崩溃以后,为什么西方不再统一?为什么西方农民革命的次数不是很多?为什么欧洲的文化、知识分子不能从古到今,贯穿成一个特殊的意识形态?为什么西方所提出的所谓希腊、希伯来、罗马所代表的传统,没有一起整合起来?如果我们不向西方学者问这一类型的问题,那我们要了解中国历史的真相,可能也不能以欧洲中心、欧洲经验为基准的一些西方历史的模式来要求中国社会,来定封建时期历史的上限,来讨论资本主义的萌芽。因为中国社会的动力发展的方向是与西方不同的。毫无疑问,在中国历史发展的进程中,知识分子扮演了相当重要的特殊角色。在以农利国,商业的发展有其特殊的轨道,但未形成类似西方的资本社会。官僚组织比较严密,家庭、宗法制度比较完备,而受到儒家政治理论影响比较大。这种文化传统,它有其特殊性、方向性,甚至有其目的性和价值系统。如何从内部去了解它,是一个比较严肃的课题。

三、价值系统的整合性

迄今为止,我们既没有像《资本论》理解资本主义社会那样比较全面地对中国社会的理解,也缺乏像《德意志意识形态》理解德意志价值体系那样理解传统中国社会价值体系的著作。因此,在评价中国现代化过程中,发生了很多历史学和方法学上的问题。可是,中国历史发展的特殊性是和中国特有的价值系统的整合性相联系的。而这一价值系统,张岱年先生《论中国文化的基本精神》(见《中国文论》研究集刊第一辑)已作了完备的分析。这种天人合一与天人交胜,知行合一和知行相知,在价值系统中比较重视“义”与“德”,而比较轻于“利”与“力”,乃至公私之间的冲突,注重动机而不一定注重实效,从来没有出现过西方崇拜“力”与英雄主义这种类型的思想动向。其基本精神方向是刚健自强的一种对个人修养的特别重视的思想模式,以德育代替宗教的优良传统,乃至因为道德与政治不能分割,而政治化的倾向比较突出。

这种模式,也可以说,中国出现的价值取向与19世纪以来西方的价值取向有极大的不同。西方在理论思维上出现的排斥性的二分法,即理性与感性、创造者与创造物、科学与宗教、灵魂与肉体、心与物、精神与物质、个性与集体,这种排斥性的二分法,归结到所谓唯心、唯物的二分法。用这一种二分法来了解中国传统思想的繁杂性,特别是中国价值系统内部的模糊性和整合性,也有片面的地方。西方所代表的极端主义、奉献精神,乃至规约主义,和中国传统比较强调的整合性和统一性也有所不同。用唯心、唯物方式不能理解在中国的价值论,中国的天人合一强调非排斥性二分法的思考模式。

最近,从范畴学和从中国思维方式来理解这个问题也比较突出。西方从崇拜上帝到改造社会,从新教伦理到资本主义精神,以动力横绝天下、向外追捕的一种浮士德的精神,造成了集体主义和个人主义互相抗衡的一种模式。乃至对英雄的崇拜,对僧侣主义、禁欲主义所

代表的一种精神,与传统中国文化的精神事实上有极大的冲突。因此,西方文化在19世纪破门而入,便成了中国知识分子乃至整个中国社会不能不接受的一个重要的挑战,是使中国传统社会在现代变革的过程中陷入了一种极为复杂、极为艰难的困境。这个从19世纪以来基于欧洲中心主义而发展出来的解释模式,不能适用于传统中国,也不能适用于理解中国现代化演化过程的复杂性。

四、现代变迁的复杂性

传统中国的现代命运,可以归约地说,是一个强烈的认同危机。也就是说,由传统中国所创造出来的整个价值系统,因为无法挡住欧风美雨,而逐渐崩溃。从魏源“师夷之长技以制夷”到洋务运动,从变法维新到辛亥革命和直到五四“全盘西化”口号的提出,可以说,在中国思想界造成了一种全盘西化和义和团心理恶性循环的激荡形势。在这种恶性循环的激荡形势中,即使张之洞所提出的表面比较平实的“中体西用”也完全不能适用。“中学”成为无用之“体”,“西学”成为无体之“用”,更加强了全盘西化和义和团心理恶性循环所造成的庸俗化、浮浅化和无思想性各种不同的表征。在这种情况下,源远流长的文化传统,在某些方面和比较断层的现代中国知识分子及集体记忆形成了一个鲜明的对比,某些方面有强烈的传统文化源远流长之感。

同时,在近代一百年、二百年、三百年这段历史里,断层的现象特别突出在现代集体记忆断层、现实和传统文化源远流长这个历史记忆交互影响之下,我们发现了封建意识形态的极为深厚的影响和极为宽广这样一种现实,面大传统成为一个遥远的回响。中国的近代历史有着许多断层,每隔五年、十年就发生一次根本性的转折或翻腾。各个断层时期的历史构成极其复杂的多层传统文化心理,使得现代中国人缺乏一种统一的、明确的、持续的历史感。

五、认同与创新的交互关系

从思想史的角度考察,基本上无法在比较平实的心态下,重新浮现于中国人的意识之中。汉代的思想家中,真正杰出的、真正影响大的是董仲舒,但对董仲舒的研究是非常薄弱的。隋唐以来,重要的大师大德,比如说智者大师澄观、宗密,这是塑造当时中国思想水平比较重要的学者,然而我们的理解比较片面。宋代的朱熹、明代的王阳明,我们了解得也比较少。因此,对于传统整个发展的脉络、内在的逻辑性和其精华,无法作一个全面的理解。因而发生了大传统作为一个遥远的回响,该继承的未必能继承发扬,该舍弃的也未必能舍弃而消灭。

五四运动以来,一般知识分子认为传统的包袱比较沉重,但从把传统当作可以抛弃的包袱这一侧面来看,对传统的现实意义的理解可能有其片面性。在文化心理结构中,发生化学作用的各种传统的势能,仍旧发生着极大的威力。要想彻底批判封建意识形态,不能只从西方引进新技术、新架构。如何吸取传统的源头活水,其实是一个当务之急,但这个问题在全盘西化和义和团心理恶性循环的思想激荡中非常困难,不能够提到日程上来。

比照日本明治维新的过程,认同是成为创新的基础,而创新是使认同成为活的认同而不是死的认同的必要原因。已故的列文森教授在提到中国问题时指出,近代中国的认同是死的认同,是抱残守缺的认同;创新基本上是表面现象的引进,深厚的西方文化不能引进,因此认同与创新都落空了。我认为这两个问题有内在联系。如果没有对自己活生生的认同感有一个理论性、也是实践性的基础,创新的能力就比较薄弱。创新的过程是使得认同的内涵更丰富。

六、四个问题的内在联系

在现代多元文化的背景下,现代化不仅是一元趋向,也可能是多元趋向。我想有四个内在逻辑性的极重大的问题必须同时解决。

(一)如何扬弃封建意识形态,不把封建意识形态只当作包袱而扬弃,而是当作渗透到民族文化心灵中各个阶段的化学积淀。从这方面来理解传统所代表的封建意识形态,理解其势能和其影响的各种不同侧面。从知识分子群体批判的自我意识这个角度出发加以扬弃,也就意味着能够批判和继承传统文化。

(二)假如不能批判和继承传统文化,不能构建比较康庄的认同大道,没有所谓主宰和自作主宰的观点,要想真正扬弃封建意识形态,中间一定会发生很多片面性。

(三)对于西方的传统文化和西方现代文明,如果要加以引进,不能只从科学技术、企业管理的侧面,而必须从科学技术其特殊的价值,追溯其源头,以了解西方文化精神后面所代表的价值系统。这一工作可能意味着对西方的宗教神学、基督教神学,对西方的古希腊的文化、中世纪的文化、希伯来的文明、罗马的律法进行研究和探讨,使西方价值观念能在中国的土壤中播种、发芽、开花、结果。这一过程将是非常漫长曲折的。

(四)如果我们没有这种对西方文化长期、系统和全面深入的反思,很难排拒欧风美雨所带来的浮面现象。西方文化的价值,我们不能引进,而西方文化的浮面现象,我们不能抗衡,主要也是这两个问题我们处理得不够周全。而对于西方文化深厚的价值加以引进,对它表面的现象能够有所排拒,这就是说对西方的适应能达到比较高的水平。这个适应一定意味着对传统文化作批判的继承,对封建意识形态作比较全而深入的扬弃。如果这个工作能做得比较周全,这四个题目一定要同时解决。把四个题目变成两个题目,两个题目变成一个题目。结果,认为两点之间直线最短,而其实这个道路变得更

迂回曲折。我觉得比较严峻的课题是对扬弃封建意识形态这个课题整体的意义掌握如何。

一般理解,封建意识形态是传统的包袱,但实际上并不如此,而是传统的包袱与现代在权力关系网络中所突出的一些问题结合起来的这样一种形式。传统的封建社会有很多的机制,如官僚上的避讳制度,敬神阶级在社会上所起的批判和导引的作用,乃至传统社会因为比较松散的价值结构有许多伸缩和发展的余地。而现代因为各种不同的需要所造成的集体思想,和传统意识所结合的比较堕落的一种政治文化,实际上所发生的危害作用远远超过传统的意识形态。如何了解传统中国积淀在民族心灵里可以起化学作用的一些潜势,以及现代本来是因为革命需要或其他原因,有创建性的一些价值,因为长期发展而堕落。这两种力量的结合,形成了非常复杂的所谓传统封建意识形态。如何全面理解它,我认为是比较严峻的问题。

七、儒学第三期发展前景

儒学是中国传统文化中的一个侧面,不能涵盖其全部,但也是在传统中国文化中一个源远流长的重要传统。这一传统能否继续发展,也就意味着传统中国文化中很多其他有优良价值的传统,如道教、佛教乃至民间优良文化能否有生命力。

在我看来,有两个迹象可以进一步讨论儒学是否有进一步发展的可能。一个迹象,五四时代真正有创建性的思想家,人数虽不多,但说服力大,影响力大。不管是自由主义的胡适、社会主义的陈独秀、大文豪鲁迅,乃至作家巴金、文士吴虞,他们所形成的联合阵线,打倒孔家店,人数虽然很少,但说服力很大。今天,在中国大陆、台湾与香港,在美国的中国知识分子,对于儒家传统的复杂性、内容的丰富性及其可以引进的一些新的人文思想这一课题,考察得比较全面。人数虽比较少,但说服力较大。看今天对这一问题进行反思的朋友们,像庞朴、汤一介、陈俊民、朱维铮各位先生,对这一问题都认为要

进行探索。在美国像余英时、张灏、林毓生、李欧梵先生,在香港像劳思光、刘述生、金耀基先生,在台湾的几位先生,对这一问题的严肃性与多样性,在某些方面都给予了肯定的评价。

另一迹象,因为人文思想最近在西方从不同的层面出现,如基督教神学中的深度心理学、社会学等各方面的出现。所以,西方的学者对这一课题都有着浓厚的兴趣,也在进行探索。相信在不久的将来,对这一问题会有比较全面的考察。

(《中国传统文化的再估计》,上海人民出版社,1987年5月)

中国文化的认同及其创新(全文)

今天,就中国文化的认同及其创新和从东西方文化的比较,看中国文化发展的前景两个专题,发表一些不太成熟的观点,请大家指教。

这两个题目都很大,而且有着内在的联系,在内容上不免有些重复。但我希望从不同角度把五四以来的大问题,也就是中西古今之争这个问题讲得比较全面、深入。应该事先申明的是,我就这个大问题公开发表意见,决不是因为自己有什么定见或陈说要一吐为快;恰恰相反,我对古今中西之争这个大问题还没获得任何自觉满意的结论,我的意愿是把这个问题提到议程上来,提醒大家正视这个严肃的问题,以获得更多深入的讨论。

我关于儒学第三期发展前景的提法,在国内外都已引起一些讨论,这给我很大的鼓励。我并不担心自己的观点在某种程度上被误解或曲解。有位比较熟悉的朋友告诉我:你的命运就是被误解或曲解。我只是希望这种误解或曲解是在高层次上的。我相信,在理论水平的高层次上误解或曲解,比肤浅的正确理解更有教育意义。

一、如何评价中国传统文化

面对中外文化研究这个大课题,如何评价中国传统文化是我们这次讲习班的主题之一。我发现对这个主题的理解至少有三种态度,并由此导致三种不同的传统文化在我们心目中的形象:

一是国内对传统进行反思和知识分子对传统与现代化关系比较

敏感。比较正视现实的知识分子,尤其是那些投身于改革浪潮中呼吁中国要腾飞的青年理论家,多半是从比较痛切、焦虑的角度来认识。考察和认识为什么在发展、腾飞的过程中,翅膀是那样沉重,难以展翼高飞?为什么会碰到那么多困难?不仅是体制上的,还有观念上的、意识形态上的困难。由于这种深层的感觉、切身之痛,对封建的意识形态,特别是当它落实到现实的权力关系网中所发挥的消极作用,有比较明确、深入、全面的洞察。因此,他们对中国传统文化,特别是儒家文化,是带着批判、扬弃态度的,因为这种封建意识形态,是小农经济的保守主义、官僚的权威主义、家庭制度的封闭主义。它在社会、政治、经济活动中无不表现出消极作用。因此,如何同封建意识形态,也就是传统文化彻底决裂,丢掉这个沉重的包袱,承继五四以来的批判精神,是国内感觉敏锐的青年理论家的共同意愿,也是一种思想主流。

二是在最近十几年中我所接触的一些西方理论家,有一种到东方来寻求智慧的意愿。在这一特别的氛围中,一战以后,斯宾格勒提出过西方的没落一说;二战以后,虽然西方人乐观了,认为现代化是有其前途的,但到东方来寻求某种智慧却是很多西方思想家的意愿,特别是那些敏感度高、文化视野较大的思想家。这种意愿难免有某种猎奇的心态,但不完全是玩赏古董的那种好奇心。他们觉得东方精神神奇,不可理解。最近有些年轻的西方朋友,在思想上颇有洞见。他们为了个人精神生命的安顿,也对东方智慧,如对佛教、禅宗、老庄之学、孔孟思想,乃至宋明性命身心之学,发生很大兴趣。这和中国传统中的逃禅逃道有点相似。因为他们对自己的文化有些不满,有不安全感。从这种感觉引发出一种要寻找个人生命安顿的意愿。

三是西方有汉学,从学术角度对中国传统文化进行分析,以扩展其学术视野。在国内,青年批判传统文化的现实感与西方人试图从东方寻求某种智慧以超越现实的意愿之间,是没有共同语言可说的。传统文化在这两个学术群体和氛围中当然有两种不同的形象。包括

我在内的一些分布在美洲、澳洲的华裔学者,分别从事中国历史、哲学、宗教研究。在我们的教学和研究过程中,基本上是把中国传统文化中最精致的语言、文字、思想介绍给国外朋友,因为弘扬国粹不仅是我们的意愿,也成为我们职业不可或缺的环节。如果把中国传统文化尽讲成糟粕,那不但不能弘扬国粹,自己的职业也会发生问题。这中间必然有较强的民族情绪乃至爱国情操。一种长志加志趣的方式,要把中国文化讲得特别好,内容特别丰富。

以上三种形象各不相同,有不同的历史因缘,有不同的现实考虑。可是我的意愿是,参加这样的讲习班,应该能帮助我们逐渐超越这三种态度和形象,使得对中国传统文化的多样性、复杂性,对内容健康的和不健康的因素作比较全面而深入的反思。就第一种形象而言,它试图彻底扬弃封建意识形态,把它当作包袱扔掉,这本身在理论思维方式和现实感上是片面性的。传统文化不是身外之物,如果它仅是包袱,那么经过五四时期以后那么多知识分子猛烈批判,应该老早就被抛弃掉了。因为它不是包袱,而是浸入我们血液、深入我们骨髓的积液。经过长期的积累后,它并非像沉静的山川那样凝重却缺乏动力,而是真正深入我们生命发生化学作用的一种势能、动力。因此,只靠一厢情愿是扬弃不掉的。可能要通过对传统文化的了解、认识,获得评价的资格后,才能达到批判继承的目的。否则,我们很可能变成像王阳明所说的“抛却自家无尽藏,缘门托钵效贫儿”。抛尽自家的宝藏,托钵去外面行乞,讨来的也可能是别人的糟粕。

对西方思想家来说,我们希望他们不仅是为了安顿个人生命而来东方寻取智慧,希望他们放弃和突破西方中心论或欧洲中心主义。

欧洲中心主义是19世纪欧洲思想家中一种狭隘的意识。与18世纪相比,19世纪的欧洲势力横决天下,19世纪的欧洲思想家以欧洲社会发展的特殊规律为世界人类将来发展的必然趋势。现在加以反省,当时的欧洲中心主义无疑有其文化、历史、地域、空间的局限性。18世纪的思想家如伏尔泰、莱布尼茨不仅从东方文化中吸取智慧,而且从其中找到使他们的哲学思想赖以发展的源头活水。19世

纪的思想家,从黑格尔开始,都是欧洲中心主义者,一直到今天才有一部分知识分子突破它。

我们希望西方思想家们放眼 21 世纪,进一步了解太平洋地区,对多元文化的前景能有较全面的探讨。因此,东方文化对他们不应仅是猎奇的对象,而应当成为达到一种高度文明的不可或缺的环节。华裔学人包括我自己,应当成为一个桥梁,将我们的爱国热情和民族感情加以升华,对中国文化,站在比较严实、客观的立场作更深刻的考察,宣传中国文化的特殊性、独一无二性。

孔孟之道自鸦片战争以来经受过很多摧残,已经千疮百孔。我们若想进一步发展这套学说,要经过多少艰难困苦的奋斗!在这个奋斗历程尚未开始之前,有人曾预言说:21 世纪是儒家的世纪。这在理论上行不通。从比较文化学角度来看,基督教不仅是 20 世纪的重要思想潮流,而且到 21 世纪将仍有其影响力;佛教是世界的重要文化传统;回教方兴,而且在各个不同领域皆有其独创性;甚至印度教、犹太教、日本的神道,还有朝鲜的巫教,多多少少比当代儒学更有生命力。这是不可否认的。

事实上,儒学能不能有进一步的发展,我是以问题的方式提出来的,要得到答案,需经过相当长时间的反省。因为在今天,儒学不仅不是显学,而且可能是被扬弃的没落的传统。只有在此基础上从事较长期的深入的文化反思,进行一番创造性的对话,海外学人、国内的青年理论工作者,乃至西方的理论家,才可能对中国传统文化所创造的价值有比较平实、客观的态度。从整个文化发展前景来看,应有比较乐观的态度。

二、中国文化的多样性与统一性

要想讨论中国文化的认同及其创新,我们应先了解中国文化的多样性。中国文化是多源头、多侧回、多层次、多方向的。它是东回南北各种不同文化价值汇集而成的。以前,曾有一种辐射性的说法,

即从渭河、黄河流域一带逐渐向各个方向辐射。最后通过考古发现，中国源远流长的文化，在很早以前其源头就有其多样性。有齐、鲁、燕、晋、荆楚、西秦、巴蜀文化，它们逐渐汇合起来，形成波澜壮阔的中国文化。比如：古代代表中国文化特色的龙的形象，就是各种文化综合的结果，是各种图腾的综合：虎头、蛇身、鱼鳞、羊角。这一形象，实际上是中华民族的祖先通过想象、创造、协调逐渐产生的，是各种图腾的综合体。

中国文化有其统一性，是由多民族共同建造起来的。当然，汉族扮演了很重要的角色，但汉族并不是西方人类文化学的民族观念，它本身也是一个融合综合的民族。现在国内已找到五十多个民族。就是辛亥革命，也是汉满蒙回藏五族共和。以人数来说，有人口数千万的少数民族，如壮族；也有人口极少的民族，不过一两千。有的民族，其历史与汉族相近，有数千年之久，像蒙族（匈奴）、女真族都有几千年历史。这些不同民族有其寻根意愿，有创造其文化价值，创造新观念乃至新哲学的意愿。比如宗教问题，就是处理民族关系时互相忍让、融洽的重大课题。有很多人认为，中华民族是在草原游牧与农业民族交互影响中形成的，这至少是其中的一个侧面。从思想史来看，百家争鸣可以说是中华民族的哲学思想的主流。许多人到现在还认为，独尊儒术是中华民族思想发展的一个重要特色。这是可以争论的。中华民族的各种不同的多样性的思想是同时存在的。至少春秋战国时期是这样。只是到了秦代，法家独尊，焚书坑儒，才有统一规范的思想。汉代早期黄老之学，汉武帝时独尊儒术，但他本人并不信奉儒术，而信方士之术，即民间的迷信思想。而汉代民间思想中，道家思想非常重要，还有谶纬之术。汉朝本身是王霸杂用，儒法兼用。从《盐铁论》可以看出这一点，它代表了比较倾向于道家的儒家思想和比较倾向法家的儒家思想之间的一场论战。魏晋虽是玄学时代，但它也不完全是老庄玄学，也有自然与名教之争。儒家传统在魏晋时代仍有发展，在宗法社会中更有其独特发展。

佛教传人后，隋唐是佛教传统挂帅的时候。但即使在这一期间，

由《贞观政要》所代表的唐代政治文化中,儒家传统也占一席之地。在唐代佛学大盛的时候,经学、礼学也有一定的发展。《十三经注疏》是经学的体现。一般认为,宋明后理学居主,佛教被批判,没有多大发展。但正是在这时,带有中国特性的佛教如禅宗、净土宗教却大行其道。元代宗教大汇合时,喇嘛教、回教也有大发展。以后中国呈现三教合流的局面。但即使在这种时候,仍有其他的传统(比如民间传统),不是三教所能概括的。

西方文化输入后,基督教无疑已成为中国传统中的一部分,利玛窦所代表的天主教和后来传入的新教,不能说不是中国传统的一部分。西藏的密教、红教、黄教、花教,现在又有黑教。后者就是西藏的密教和中国传统道教合流而成的。因此,从思想界来看,除了秦朝极短的一段时间外,从来没有仅由一种思想领导。即使在儒家思想独尊时,民间的思想、信仰也是花样繁多。从这个角度来说,中华民族的文化是多源头、多民族的。思想是百花齐放的,并不表示中华民族文化从哲学思想来看没有基本的观点、倾向,没有其基本的范畴体系和基本的思维方法。

1980年,我回国留学,就读于北京师范大学。与几位老先生商榷后,我尝试写了篇文章《中国哲学的三个基调》,提出存有的连续、有机的整体和辩证的发展是中国哲学的三种基调。最近看到,北大的张岱年先生在探讨中国哲学的基本倾向时,特别标出两个课题,即天人合一和天人交胜,知行合一与知行相资。这可以说是中国传统思想中主要的课题、主要的倾向。

从价值观来看,中国传统思想也许受到了儒家思想的影响,但不仅限于儒家。在义与利、利与德的争辩中,董仲舒所提出的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”的观点最近受到很多批判,因为现在搞商品经济,要注重利。董仲舒当时提出的观点是不从实际效验考虑人的价值,而是从动机来讨论人的价值的。私利在今天也还是受到批判的;公利虽然从传统来说是可以的,但也不是最高价值。最高的价值是人格的真善美的体现。

西方文化传统中,其价值标准也不完全是功利的、现实的。不过,西方传统中有对力的崇拜,在中国不管是哪一家,即便是法家也没有这种对力的英雄式的崇拜。因此,张岱年先生所提的中国传统文化的基本精神,我是可以接受的,而且完全赞同。这是一种刚健自强的基本精神,即“天行健,君子以自强不息”。即使道家追求人与自然的天籁和谐,但基本上也很重视个人修养、修身和个人人格的培养。

中国传统文化中,宗教不是很凸显。以德育代宗教,有强烈的宗教性的情操,但并没有出现像西方那样由僧侣阶级开出的宗教传统。这种道德理想主义,有很多人认为是应该批判的。

三、研究理解中国历史的几种观点

中国哲学的基本观点、倾向、价值观念乃至其精神动向,在多元化、多种族、百花齐放、多思想脉络和发展的大背景下,既有多元性,又有一致性。既有多元性,又有整合性。这是从哲学一般的价值体系方面所作的粗浅的描述。但是,如果我们来研究中国历史发展的特殊性这个课题,我们会发现中国文化的认同与历史的研究水平紧密相关。到底应以什么样的模式来研究、理解中国历史?这个问题在国内外都有很激烈的争论。我提出以下几个流行的观点,当然这并不意味着我赞同这些观点,而是在我们研究中国历史的特殊性时应当考虑到的。

一种观点是重新提出亚细亚生产方式。这不一定是马克思的观点。法兰克福学派成员的维特弗格尔曾经提出东方专制主义的产生与其特殊的地理环境密切相关。农耕导致重视水利,水利中的大型集体工程需要集中的领导和管理制度,以致权威主义盛行。而这些都与专制主义的产生密切相关。这是东方的生产方式、政治组织制度。他所谓的东方,主要指中国,甚至把俄国也包括在内。这种生产方式有其稳定性、延续性以及独一无二性。

与这种提法没有根本冲突但有很大差别的是由欧文·拉特摩提出的另一种观点。他认为社会的发展主要是由农业社会和草原游牧社会的交互影响所致。南北问题在中国历史悠久：汉代与匈奴的关系；唐代与突厥的关系；宋以后北方民族逐渐进入中原，最后建立蒙古大帝国，以及到后来清帝国建立。在中国整个历史发展中，与农业交互影响的草原社会包括两种：蒙古的纯粹草原以及女真族的森林草原。但是要了解中华民族历史的发展过程，一定要从亚洲的内部边防，即河西走廊一带（也就是草原与农业交互影响的缓冲地带）这一角度来理解中华民族发展的方向。

第三种提法是所谓文化帝国的观点。

文化帝国的出现，是由于中国的封建结构。与我们现在使用的“封建”一词有不同的意义。原来说的封建，自西周后就没落了，它是传统史学中所说的封疆建藩。自那以后就没有类似西周社会的那种封建。由此，中国社会的发展与欧洲截然不同。中国是一个大一统的，有分有合但以合为主的社会。即使在分的时候，它的社会结构、政治制度也还有相当强的延续性。如政治制度突出，官僚制度突出，影响到经济、文化意识以至社会。这种独特的文化帝国，是中国社会发展的特殊规律。这种提法与国内 50 年代就古史分期展开的全面辩论有很大不同。

古史分期的最大困难是确定封建社会的上限：从西周到魏晋，相差竟达千年之长。另外一个课题是资本主义萌芽于何时；或说隋唐，或说宋明，争论不休。海外看法是：这场争论并不是因为国内史学界前辈缺乏对史料的真实掌握，也非中国历史的发展不符合世界历史发展的规律，而是因为人们是以不同的理解模式来研究历史，这就不能说既成事实是不合规律的。它毕竟已经出现了，问题就在于五种生产方式这种解释模式本身的片面性。

封建是什么意思？如果是西周的那种封建制度，那么中国的封建制度早已崩溃；如果是欧洲学者包括马克思所说的 feudalism，那么中国从来没有出现过与欧洲类似的封建制度。封建的第一特点是

统一的帝国崩溃后,出现各种分裂的情形。日本、西欧有这种情形。中国则不然,崩溃后又统一起来,所以只好用统一的封建帝国这一观念。严格地说,这是有矛盾的。

假如我们不用五种生产方式理论来考察中国社会发展的特殊性,那么我们可能要进一步反省中国社会发展的特殊性及其内在的逻辑性究竟是什么。到目前为止,我们还没有一部类似马克思《资本论》的著作。《资本论》对资本产生的历史因缘、内在动力、结构都作了完全深入的调查研究,并对电的发展动向作了预言。而中国史学界还没有做类似的工作来研究中国社会之所以延续发展的内在动力、机制及其发展趋向,因此,我们并没有资格对传统中国社会的发展的特殊性作出结论。如果没有这种深入的研究而断言中国封建社会漫长没能进入资本主义,因而进入社会主义后存在补课问题,就很难使我信服。

第四种提法,认为中国社会发展的特殊性是与儒家思想、官僚制度有关系的上层社会和民间文化,亦即大传统与小传统的交互影响。因此形成较开放、动力和弹性较大、社会阶层不特别稳定的、横向和纵向流动特别迅速的一种社会结构。这些都是比较研究的结论,不是偏颇之见。

所谓开放的,指中国封建社会比中世纪欧洲要开放;动力、弹性大,则指中国自宋至明清的社会上升、下降的弹性大,这与科举制度密切相关。上层社会与民间文化交互影响是中国社会发展的一个特殊规律。如果我们观察日本乃至部分的朝鲜、欧洲文化,我们发现朝鲜有文武两班,因此朝鲜文化中有部分贵族思想和贵族结构,一直延续到 20 世纪初。在日本,等级森严,农民不可能上升为武士阶层,武士不可能降为农民,二者也不能通婚。中国农民是可以变为知识分子的。另外,任何家族不管其荣誉多高,财源多丰富,能将家风继续三至五代的非常少。绝大多数到第二三代就没落了;贵族制度到唐代基本已经被消灭了,而新出现的阶级制度(所谓缙绅阶级)究竟属哪种制度,在国内外皆争论不休。

第五种观点,认为虽然大传统小传统交互影响,农民革命频繁。但这并不表明中国社会发展的动力来自农民革命本身,因为农民革命往往玉石俱碎,对生产力的发展有很大的消极作用。平均思想是一个很大的潮流。“不患寡而患不均”,到后来甚至一穷二白地平均,这与欧洲(贵族制度下要求自由的情形)是大不一样的。

还有一个课题是大家研究较少的,即知识分子在中国社会发展的特殊性中的地位,他们所扮演的角色,所发挥的作用如何?也许只有在中国文化这一层而中,可以写一部知识分子史,而在其他大陆文化传统中是不可能的。这部从古到今的知识分子史,包括秦代儒生、汉代博士、魏晋越名教而任自然对传统进行批判的竹林七贤、唐代佛教的大师大德、宋代的士大夫、明代的东林、清朝的公车上书,甚至后来“文革”中吴晗所代表的“东林精神”。这个传统可以从头到尾一直写下来。西方早期的哲学家与中世纪的僧侣阶层,到19世纪的 Intellectual(知识分子)之间是有断层的,没有一脉相承的关系,历史意识也不是一脉相承的。

总而言之,中国社会发展的特殊性是以农立国,有自然经济、小农经济的保守封闭倾向。但是我们也不应忘记,中国的商品经济也曾发展到高峰,商人在社会发展中扮演着非常重要的角色(当然,这种商品经济不是资本主义类型的)。对中国社会发展大方向的维系,官僚制度起了重要作用。它是一种专制政体。但这种官僚组织比较松散,不能直接以官僚权力控制各个阶层。即使官僚政体达到最高峰如明清两代,绝大多数中国百姓都不是处于官僚的直接控制之下,因为没有现代技术,官吏能掌握的信息和控制范围都很有有限。举个简单的例子:衙门里的县长,如果是从浙江来的,为了避嫌,多半都会去江西等地赴任。由于语言不通,县官掌握情况只能靠幕僚和别的官吏。一个县长可能要控制二十五万人,而他真正能控制的不过二三十人。真正的军队在省府,没有动乱,不得轻易调动。因此,县长不管是否想做好官,他的控制都不能是直接的。可能是用礼法、乡约等各种不同的形式来维持社会的秩序。由于整个社会的官僚结构比

较松散,家庭制度则扮演了很重要的角色。血缘宗法观念用来维护社会的安定性,由此又导致男性中心主义,这使得社会有其封闭性。从政治文化角度来看,知识分子所起的作用很薄弱,他们依附于官僚结构,成为统治者用以控制广大民众意识形态的宣扬者、承继者,因此有其软弱性。但是,以农立国并不意味着必然保守,有官僚制度并不表示必然专制,家庭制度也并不意味着必然封闭,而以儒家代表的知识分子并不必然软弱。所以,传统社会能够成为几千年来人类物质文明和精神文明的体现,绝非偶然。

世界上有很多有古无今的文化,如古埃及文化、古巴比伦文化、波斯文化,甚至希腊、罗马文化;也有很多灿烂光辉的有今无古的文化,如美国文化、加拿大文化、澳洲文化、新西兰文化、东亚的新加坡文化。有古有今且有承继的文化例子很少,印度可算一个,但缺乏历史感。印度的历史非常难念,重要的思想家生于何时都难以了解,难以确定。塔莉达莎是印度的伟大诗人,声望不亚于李白、杜甫,但印度学者在确定他的具体年代时,相差竟达一两个世纪。他们认为这无关紧要。只要了解他的诗章就够了。而中国从公元前 841 年起,每年历史都有明确记载,孔子生于前 551 年,这种历史很确定,且有承继性的文化。这在人类文明史上是个例外。对传统中国文化的弹性、多样化怎样去理解?在分析这一问题时,我们不应仅是现代的、经历了鸦片战争屈辱的愤怒的理论家。如果从这种角度去理解,那么,传统就只能是牵制人们的封建糟粕。我们的传统文化实在太丰富了,源头方向也多,值得我们从事各种不同层次的反思。

这里介绍一个方法学的论点,以帮助我们进行反思。即从多层次来了解一个社会的特殊的文化、政治、经济、社会。排列次序是经济、政治、社会、文化。经济是基础。但这个排列意味着两个不同的指标:其一是适应,这是一种能量。从这一角度来看,其方向是从经济到政治到社会再到文化递层影响,也有反作用,这是基础结构与上层结构的交互影响;另外一个指标是认同(Identity)或者说软件、信息、意义结构。从这一角度讲,是文化决定社会,社会决定政治,政治

决定经济。文化对经济的影响不是反作用,而是一个独立的范畴。文化中的价值观念变了,可以促使经济转向另一种发展渠道。一种是方向性的,一种是动力性的。比如火车行驶,有快慢,这由其动力决定,但它朝南或向北则由轨道决定。这轨道不是由经济力量本身决定的,经济力量非常大,它决定火车行驶的快慢,但它不能决定火车朝南还是朝北。

以前的中国传统社会有很大的动力,政治有动力,社会有动力,商业有动力,但它就是没步入资本主义。并不是说人类步入资本主义惟独中国没有进入,乃是由于中国传统文化有什么缺点。这种提法当然可以争论。不同的文化有不同的动力和方向性,二者相互影响,但动力来源与方向性的关系并不是必然的。从这个角度来看,经济决定政治、社会、文化是从它的适应能力和能量来看的。

由此可以说,中国社会发展的特殊性就在于政治力量远远超过经济、社会、文化的力量。这一现象从古到今越来越明显。汉代已有迹象,唐以后贵族制度崩溃到宋代时高度集中,明清政治决定一切,虽然经过了辛亥革命,但这一趋向却越来越明确。因为政治力量强大,使经济力量不能全面发展。政治力量引导的方向与经济力量发生冲突,冲突后经济力量的发展方向被抹杀,被政治力量控制。这是与西方不同的特殊性,不能以西方模式来解释。

中国文化力量很大。有塑造力,有渗透力,有腐蚀力量。它渗透到各个阶层。整个社会政治结构中所表现的都是文化中的价值观念。而这些文化价值有些是没经过反思的,因此属于文化心理结构中的沉淀;当然,也有经过反思而创造的灿烂光辉的文学艺术乃至宗教传统。这其间的交互影响是非常复杂的,如果以单一的基础结构决定上层建筑这个模式去解释,是有片面性的。

四、中国传统文化与西方文化的比较研究

如果仅是根据过去的一些关于中国传统社会结构、价值取向的

片面肤浅的结论来勾画中国文化的形象,肯定不佳。要想进一步对这一形象作全面的描述,需要更多的知识分子对其资料、观念作长期的集体的探索。不过,就是在作了以上浅显的描述后,已经可以看出中国传统文化的特殊性,而且可以明了东西方的价值取向是非常不同的。如果说现代西方(我指的自西方启蒙到19世纪中叶西方撞击东方这段时间)文化的动力来自矛盾和冲突的多元背景,这正好说明西方文化的多样性。

西方文化的源头至少有三:希腊文明是其一,我这里只谈西方文明中的精华。有趣而且值得一提的是,以前在比较研究中有一种强人政策,即拿自己文化的精华与对方文化糟粕相比,以突显自己文化的优越性。英国人在与德国文化相比较时常这样做,德国学者在与英国文化比较时也用这一方式。比如:尼采说英国文化是懒惰的猪罗文化,英国学者则说德国文化是浪漫和非理性的;法国学者则认为美国文化中没有产生思想家,充其量只有一些投票的暴民;美国则认为法国完全是官僚制度,拿破仑的出现表明法国人完全没有独立精神;日本学者则认为日本文化是最高的,集东方文明之众长,跟中国与欧洲文化相比都有一种特殊的傲慢。

自五四以来,中国的第一流思想家不用强人政策,面用“矮人”政策,即以自己之糟粕与外人之精华相比,越比越矮。胡适对中国文化的简要概括是:裹小脚加鸦片烟,西方文化则被他简单地概括为民主、科学、自由、人权;鲁迅认为中国国民性是奴性,面西方人的反抗心理则是其个人独特个性的表现,竞争体现其社会年轻,充满活力。

现在我所采用的方法是对西方文化尽量采取同情的态度,而不是用强人政策。所说的西方文化的矛盾冲突背景来自三个源头,面这三个源头带来了一些对西方文化到今天仍有意义的价值。一个是希腊文明,这是一种科学精神,是一种很高水平的辩证逻辑思维,还有探索哲学的科学精神及民主精神;另一种是希伯来精神,即对超越的向往,强烈的宗教情操,以及对个人的尊严,面对上帝人人平等,通过上帝可以完善人的各个方面以及罗马所代表的法律、政治制度、军

事。可是,希腊传统与希伯来传统在西方文化的发展中并没有完全整合,时有冲突。

正因为如此,西方人的思维方式在我看来是一种排斥性的二分法或绝缘的二分,理性与感性的二分,或阿波罗(太阳神)精神与狄奥尼修斯(酒神)精神的冲突。前者体现纯粹理性。去希腊旅行,会发现她的建筑、雕塑的造型等都体现了一种纯粹理性之光;后者是纯感性的。在希伯来的传统中,最重要的分别是创造者与造物。创造者是万能的上帝,而造物像我们自身,即使有人性,也永远无法了解上帝为什么创造我们。这二者之间有个无法逾越的鸿沟,唯一的办法是通过信仰的飞跃。因此,科学和宗教是两个完全不同的范畴,哲学与宗教也不同。在佛教、儒家、道家、印度教的传统中,这是不可理解的。灵魂与肉体、精神与物质、心与物、个性与集体、善与恶、真与伪分得非常清楚。这一大传统中有很大的矛盾性,因而有极大的张力、动力。西方文化中有极端主义,而且往往是很健康的,可以说是真正的“择善而固执”。中国的中庸本来是讲“择善而固执”的,但西方文化中表现出的是一种奉献精神,一种向外追求、勇往直前、追求真理、创造新的价值、环境、开拓新的疆土的精神。也有一种强烈的归约主义,把复杂的问题变成简单的问题,把简单的问题变成一元的问题。像希腊哲学家,总要探求宇宙的最后根源是什么。这种探索的意愿能解开自然之谜,能创造光辉灿烂的科学价值。

中国的思想则有较高的模糊性,没有排斥性的二分。仅举一例可以说明这个问题。比如:中国哲学中的“气”的观念。有些学者一见到“气”就发现了唯物论,但“浩然之气”呢?并没有唯物的倾向。浩然之气是仁义而成的极高的精神体现。还有精气、灵气。现代所用的神气,与古代是不同的。气是从最普通的物质(草木瓦石),一直到最高的灵性的表现。一气贯穿。所以,我的中国哲学的三个基调之说中,以气这观念描述所谓存有连续这个观点。存有认为各个环节都靠气的观点连续起来。气的观点既是精神的又是物质的。气质之性的气,可能是物质的,但精气、灵气、神气乃至浩然之

气,又是精神的。最精神和最物质的是有联系的。所以,中国的“身心性命之学”中的“身”、“心”,不是二分的。身、心的分离在西方也是经过笛卡尔才达到的。没有笛卡尔,西方不能有完全的身心平行二元论的倾向。所以,现代西方的价值取向同中国的价值取向是有很大区别的。在中国传统的价值取向中,很突出的观点如义的观点,在西方却被利的观点所取代。中国传统中也不重视利和权,而西方则特别重视。这个价值观点对西方民主制度的构建以及法制的健全完成起到主导作用。

西方基本上有一种怀疑的倾向,强烈地不信任外界,不信任权威,认为社会是有冲突、有矛盾的抗衡社会。在希伯来传统中,人性本恶,而且有原罪,再好的人总有犯罪的可能性。政治本身是罪恶,但又不可避免。这是西方一个很强烈的观点。因此,绝对不能相信任何政治领导。任何政治集团形成后,就是某种罪恶的体现。因有些罪恶不可避免,我们的工作尽量防止它的扩散,以保障人权,达到和平共处的目的,于是乃提出人权的神圣不可侵犯性。

对于义务的观点,在西方来讲其前提是人权,没有人权便可不尽义务。这不仅不能妥协,而且必须争夺。在自由主义传统下,“不自由勿宁死”的口号常常提起,它也有实质上的不可侵犯性。有个很有名的例证:有位自由主义者在与其论敌的辩论中讲道:“你讲的一切一无是处,于人类的进步、社会的发展都有极大的害处,我的任务便是清除你的影响。但为了维护你的发言权,我情愿牺牲性命。”在这种思想下而又有一种强烈的批判精神,这是自由主义常常提及的:权力即是倾向于堕落,绝对的权力是绝对的堕落。因此不能有绝对的权威,应保障人权,包括隐私权。

在中国文化环境中,没有办法理解正面价值的一个观点是“私”。要破私立公,“存天理,去人欲”。不管大家实际上怎样有私心,在哲学辩论中也不能公开提倡私字。西方私的观念则有很庄严的意义。私即 Private,译成中文后意义有变化。西方人认为隐私权是神圣不可侵犯的。私函(Private Letter)即使是夫妇之间也不得擅自拆看。

如果信上附有 Personal(私函),任何人都不得拆看,否则是要犯法的。美国私立大学大多很杰出,毕业于 University 是很值得自豪的事情。私产观念也很重要。这些都是争来的,不是上帝赐予的,也不是社会赐予的,都是经过群体自觉争来的。每一寸权力都是争来的。

穆勒在提出隐私权时,认为社会里的每个人都应有一定的范围,这空间是属于他自己的。有了这个小圈圈之后,整个社会、政治给他的压力,他能承受,否则他只是社会关系网中的一个变数。这个社会一定会消解其能力,因为个人独立的尊严立不起来。这个观点的提出,与西方的宗教观念密切相关:面对上帝,作为一个孤立的、赤裸裸的灵魂,有其庄严性,任何人不能侵犯。这个观点发展后成为个人主义。这种个人主义当然暴露出它的很多缺陷:过分强调权利,不强调义务;过分强调个人的私,不强调公众的义务。自亚当·斯密后,人们认为大家都知道追求属己的利,社会财富就会增加。这是西方市场经济所谓自由世界的基本原则。所以,一个人如果不能照顾自己的利,那是自己糊涂,只有自认倒霉,没有人去同情他。美国一直到今天的外交政策中,总统绝对不敢放弃自己的利益(self interest)。因为利在其整个传统中是很健康的价值原则。

毫无疑问,从西方文明的源头——希腊文明到今天的现代文明之间,创造出了很多残忍的事实。希腊的精神是追求真理,到了培根以知识为力量,从追求真理转到征服世界的科学主义。原来科学、哲学是追求智慧(苏格拉底就认为哲学是为了认识自己),到了现代文明,它变成一种强烈的向外追求的精神。现在一般浮士德精神,概括言之,就是情愿以自己的灵魂换取新的价值、经验,也像游历者尤利西斯一样,宁愿到处流浪,寻求新的价值。鲁滨逊精神与此类似。追求真理,追求智慧的精神,可以转换成征服世界的科学的的人文主义,让自然界成为科学实验、研究的对象。到现在,自然被征服后,人类整个生存环境被污染了;特别是核武器出现后,更出现生存危机感。

但自启蒙运动后,西方确实发展出一种以动力横决天下的精神:

崇拜上帝的希伯来观念,经过启蒙运动后变成了改造世界的力量。现在国内有韦伯热。韦伯在其重要著作《新教伦理与资本主义精神》一文中,认为新教伦理与资本精神的合流是使得资本得以发生的重要原因。这并非批判马克思的观点,而是于其外去分析文化价值观念对经济、社会发展的作用。他们的提法当然是针对马丁·路德改教到加尔文改教这一线索而提出的。举个简单的例子:从早期的加尔文时代的资本家到后来美国的资本家,有一共同的精神特色:工作非常勤奋,能创造积累很多财富和资金,但生活都非常简朴,简直到了禁欲主义的程度。他们可以积累很多资本,但不是耗费而是再投资,用到资本发展的经济轨道上,而生活则非常清苦。他们从事企业管理不是为了自己的享受,而是为了上帝的荣耀。因为在西方的那段时期内,加尔文主义是一种绝对的命定论:一个人之是否能成为上帝的选民不是自己能决定的,作为僧侣的父亲也不能将其地位让儿子承袭。如何得知自己能否成为上帝的选民,靠自己的行动:早晨六七点起床,锻炼,然后工作,非常疲倦的时候才入寝。这种人才是上帝的选民。如果早晨晚起,有酒便喝,这种人一定是被上帝遗弃了的。所以,社会价值决定了他是否能成为上帝的选民。资本的兴起与这种社会价值有着密切的关系。

西方以动力横决天下的浮士德精神,与希腊精神既有联系又有分疏,与希伯来精神既有联系又有分疏;后来所创立的民权等一系列制度,与罗马有联系又有分疏。在这个大背景下,西方理想的人格一方而是英雄豪杰,另一方面是持禁欲主义的僧侣阶级,有一种强烈的对外追求、开拓精神,同时又向内追求精神动源、侍奉上帝。社会的很多动力得自这种价值,而这常常摇摆 in 集体与个人之间。但是,他们没有出现类似中国传统中的知识分子。

自19世纪后才出现知识分子的概念。Intellectual一词来自俄国。俄国19世纪用这个观念时,主要指沙皇时的西化派(受法国大革命影响的一批知识分子)。他们有两个特色:其一是绝对主张西化,其二是反对政治。知识分子参加政治变成干部,便不属知识分

子。这是俄文原意中的知识分子。西方则自 19 世纪一直到 20 世纪,才有现代意义上的知识分子。

知识分子与政治是有冲突的,即参加政治又不属政治结构的一部分,视野广阔,有文化感受,有历史意识,有社会良心;从长远而不是从实用的坐标系考虑问题,更多地从理想的坐标系中考虑问题。他因而与现实政治中运作的人有些距离和冲突,因而有其批判精神。这些都是逐渐出现的西方的价值取向,与我上面所提的中国传统中的价值取向当然有所不同,有其特色。

五、传统中国文化的现代命运

现在要提的问题是:在西方文化的撞击下,传统中国文化的现代命运是什么?本来,如果照中国的特殊性而发展其文化,其趋势将如何?这是一个无从考察的问题。这主要原因是 17 世纪后西方文明和平输入,19 世纪西方文化破门而入。原来的发展方向与 19 世纪后西方的现代文明结下了不解之缘。必须了解它撞入中国文化后所发生的重大作用及与传统文化的区别,因为这两种价值是完全没有同构可言的。

我不能完全接受这个观点,即:西方自启蒙后代表着现代精神,而且是所有世界文明都须朝向的。至少明清思想家没有这种理解。西化、现代化观念出现得很晚。西方帝国主义撞入中国,这是中国社会发展的内在逻辑无法导引出来的,这是个历史的变态。李鸿章说:这是三千年未有的大变。今天我们站在现代的高度来看,自 19 世纪后,传统中国社会的发展就与西方文明结下了不解之缘,有着各种微妙的联系。自鸦片战争到五四运动的近代史大家都很熟悉,我要强调的一点是认同的危机感,这是以前历史中从来没有的。以前的印度佛教逐渐渗入中国文化,蒙古人主中原曾使中国有认同危机感,但与西方文明撞入中国后在短短的两代时期内发生巨大的变化而产生的认同危机是不可同日而语的。

在魏源时代,当他提出“师夷之长技以制夷”时,基本上是把西方文化撞入这个事实理解为海防问题,如果解决了海防问题,则中国文化认同不可有大的变故。到了洋务运动,注重了国防工业,船坚炮利,乃至某种程度的技术引进如轮船、火车、电讯……这时认为中国可以适应外来的文化冲击,而整个文化,乃至社会政治制度不会有大的变故,只要自强运动成功,就可引进西方的技术、文明,然后再阻挡西方对中国文明的进一步入侵。不过,当胡林翼坐在马上见到英国军舰迅猛地游弋于长江江面时,极度忧虑乃至口吐鲜血,这显示当时较有远识的中国知识分子已理解到西方的船坚炮利后面还有很多因素。这不是简单的海防、国防工业和技术引进所能解决的。

甲午战争前,日本在短短的一代人三十年时间里,不仅学会了西方的科技,而且学会了西方的帝国主义,开始侵略中国。甲午一战,中国海军战败崩溃。康有为、梁启超所倡导的戊戌变法基本上是政治改良,不再仅囿于海防、经济,而提出要使政治有大幅度的变革,不然应付不了西方的挑战。到孙中山先生革命运动时期,提出要彻底变革政治制度。五四全盘西化的提出,则要求社会、政治的革命,而且更要求整个文化的脱胎换骨。

从“师夷之长技以制夷”到五四的全盘西化,从19世纪中叶到20世纪初,可以说是经历了从认为文化认同不会出现问题到全盘否定或抛弃传统以适应西化的巨大变化。而这段历史为时不过两代。在这个大背景中,可以说张之洞的“中学为体、西学为用”乃是由于无法对这个问题进行反思而提出的权宜之计,以满足当时的心理需求。它无疑是说“中学”是无用之体,而“西学”则是无体之用。这基本上是两不着边的,没有思想性的,没有辩证性的空洞的提法,它基本上没有认识认同的破灭。因此,中国近代化过程中出现了这样一种特殊现象:强烈的爱国主义、民族主义与反传统主义同时出现。

日本民族主义高涨时,也是其国学大盛的时候;以色列建国时,提倡要恢复古希伯来文;美国建国时,强调要与英国划清界线,发扬美国传统。如何提倡自己的传统,从自己的传统中吸取新的源头活

水,是现代化过程中不可或缺的环节。而中国则不然,在民族主义高涨、反对帝国主义侵略时,同时也有强烈的反传统主义。这造成了以后的全盘西化和义和团精神,即强烈排外心理的恶性循环。过分提倡全盘西化,大多数人就会仇外反外;同时,一群人表面强烈媚外,希望以西方东西治国而内心却是强烈仇外;也可以是仇外面又媚外。这种情形造成一种恶性循环。“中学为体,西学为用”克服不了它,而企图采两方之长的融合论也克服不了它。所有的路都走穷了。更严重的是,源远流长的文化传统在知识分子群中变成了遥远的回响,实际在生命中它没起作用,而真正的现代集体记忆是非常短暂的,而且到处是断层。从鸦片战争到五四,可以说每十年有一次大的动荡:鸦片战争、太平天国、自强运动(洋务)、戊戌变法、辛亥革命、五四运动。这个速率后来越来越快,每五年即有所变化。因为有这么巨大的变化,所以中国知识分子的群体记忆越来越短暂,更与所谓源远流长的文化断了根。

另外一方面,传统力量却越来越加速发展。那正是不需要的东西,即封建意识、遗毒,而且是不需要反思的。民族文化心理结构中正在发生化学作用的积淀,它渗入我们的血液和骨髓发生作用,它不是对个人而是对群体的。鲁迅的所谓“奴性”,确实是国民性。这些力量如阿Q精神,在受到西方文化撞击后,其丑恶面貌日益显露,而真正的儒家精神则不能沉积,孟子的大丈夫精神荡然无存。但是,《儒林外史》中的小儒则比比皆是。听说鲁迅先生写了文章后常收到朋友来信,责问他为什么在文章里骂他们。可见,他塑造的人格形象是普遍存在于现实之中的。

这种文化心理维持了相当长的时间,封建意识的积淀极为深厚,影响极为宽广,有相当强的沉积性。今天的青年理论家将传统文化理解为封建意识,而且痛切地取之于身,这是不可否认的现实感。事实上,封建意识的确发生了很大作用,而能塑造中华民族的大传统已经成为遥远的回响。该继承的没有办法继承发扬,该舍弃的没办法舍弃消灭。这是我们现在面临的两难困境。如果把这个问题摆在比

较研究之中,则更加突出。

美国文化是很年轻的,有今无古,但它有很长的连续不断的现代史。这个现代史至少有三百多年。因此,它的文化,它的历史感受,它的知识分子的群体的记忆,至少有三百年。如果说它的文化与欧洲文化有一脉相承的关系,那它的历史更是源远流长。这不是学理探讨的结论,而要看实证。比如:美国的政治制度是1776年构建的,三权分立,宪法、两院、白宫所代表的政治结构中,其宪法是神圣的。从1776年到今天,只有违背宪法而受制裁者,而宪法的大经大法没有更动一字。它可以有很多的解释、发展,但基本宪法没有受到任何挑战。甚至连大选的政治结构也未改变,罗斯福想执政更长时间也没成功。美国的报章杂志、自由企业联合体有二三百年历史的多得很,尤其是教会组织,更是如此。这是有谱,有记事录明确记载的。

以前我在北师大讲演,有的同学说美国没有文化,有点小东西稍有历史就大加吹捧,而中国文化源远流长,传统的东西打掉它几个没有关系。但是,我们应知道,能维持三百年是很不容易的。明年,我所服务的哈佛大学建校三百五十周年,将有近四万校友回校参加学术讨论。1636年,该校建于麻省康桥,最老的房子差不多建校不久就有了。1636年在中国正是东林时期,甚至更早。中国从东林到李自成革命,清兵入关,康熙乾隆盛世,到戊戌变法、辛亥革命、五四运动,一直到“文革”这段时间,人家的记录就没有中断过。

举个很简单的例子:1983年我去北大参加汤用彤先生学术讨论会,读到他的公子汤一介先生在美国时作的讲演,其中曾提到汤用彤先生到过美国,而且在哈佛攻读三年。此事在国内无从查找有关资料。我给哈佛校友会挂了个电话,很快得知汤用彤先生在哈佛学习的具体时间是1918至1921年,但1921年他回国后哈佛对他所知甚少,因为他没有捐款。但仍然知道他在中国很有名。汤用彤先生当时研究范围很广,擅长印佛,也研究中国哲学、西方哲学。但汤先生在哈佛时都选了些什么课,导师是谁?我给哈佛注册组挂了电话,对方告诉我查清并不难,成绩表全在,但这是隐私权,你没权过问,除非

他本人或直系亲属才能得到一份成绩单的影印本。于是由汤一介先生同意,签名取到了成绩单的影印本。成绩单最后附有一条:汤用彤先生来自美国中西部的哈姆莱顿大学,也就是说是用庚款在1917年就去美国了。我又给哈姆莱顿挂了个电话,告诉他们贵校有一位很有名的校友,名字是TANG,能否帮助我们查找有关他的档案。对方一口答应,不久即来电话告知,1917年汤先生确在这所大学,选修政治学和社会学两门课程,因为成绩优异而被推荐到哈佛大学,而且当时该校校报还有两篇报道描述了汤先生的情况。

可见,美国文化有一种承继感,他们的集体记忆非常完全;而我们的情形则是,源远流长的文化经过近一代集体记忆的断层,要想推到更远的地方则较难。北大是历史悠久的一所大学。现在北大的校址是原来的燕京。有些燕京校友回来后说,这是我们的地方,不是北大,北大在红楼。北大的发展从京师大学堂、同文馆,再到五四时期的北大,再经过“文革”,其间变化巨大,有人说是不堪回首。哈佛可以说有保守甚至封建的传统,但历史上的片言只字却能保存下来。

从这一点我可以作一简单结论:在西方文化撞击以后,中国文化本身的动源和价值取向基本上是没落了,破裂了,因此造成五四以后的各种恶性循环。

有人曾说马列主义能传入中国,其间有很复杂的社会政治原因。我想从思想史的角度可以这样看:1921年共产党成立时,真正理解马克思主义的很少,参加第一次代表大会的12位成员中,第一流的马克思主义理论家也不多。当李大钊提倡马列主义时,可以说他是一枝独秀。五四时期,各种思潮涌现,可以说是百家争鸣,有自由主义,实证主义,柏格森的生命哲学,叔本华、尼采的唯意志论、互助论以及无政府主义,英国经验论,社会达尔文主义。可以说西方重要思想都发生了作用,都有传入,都有宣传家、评论家。杜威到中国演讲引起极大震荡,后来的颜、李之学大兴与此相关,因为颜元、李熾的实证倾向与杜威的教育思想有很多相似之处。罗素、泰戈尔来中国演讲也都有很大影响。真是百家争鸣。当时很少有知识分子能想象到

马克思主义理论会变成中国的现实,可是经过很短时间,在二三十年代,从事任何社会问题的研究中,马列主义的影响如火如荼。

为什么在那么短的时间里,在那么多的西方思潮中,惟独马列主义起了那么重大的作用?原因很多,但从思想史角度来看,自全盘西化的口号提出后,有一个信念:认为中国传统文化都是腐朽的封建意识,已经失去了生命力,不可能在中国传统文化中引导出源头活水,真正能救中国的文化、价值只能来自西方。这是当时第一流的知识分子的共识,包括社会主义者陈独秀,自由主义者胡适,还有无政府主义者,乃至大文豪巴金、鲁迅。但是,西方的某种思潮如社会达尔文主义,往往与其帝国主义相联系。西方的任何思潮都能满足中国知识分子从西方找到灵感,找到救世的意识形态的这种要求。但是,西方的某些思潮像社会达尔文主义,却不能满足中国知识分子的强烈的民族感情与爱国情操,即反对帝国主义,尤其是反对日本侵略的这种意愿。而马克思主义虽是西方的,但它强烈批判资本主义社会。列宁对马克思主义再加发展,对帝国主义的批判更有其独特的见解。因此,列宁代表的马列主义,经过俄国革命的胜利,再加上苏联对中国有归还沙俄侵占领土的部分承诺,这种氛围也对马列主义在中国的传播起到了促进作用,从而使得它在中国的影响如火如荼。

马克思主义的发展并没有使五四所提出的一些问题得到解决。也许政治构建、社会转化、统一等问题解决了,但思想上的全盘西化、“义和团精神”并没有得到合理的解决。即使解放后,有一段时期由于客观原因而很封闭及新情势的出现,五四后的中西古今之争这个大问题又出现了。而且在鸦片战争、戊戌变法、五四运动中出现的问题又重新出现。从体制到观念的改变,有一派主张全盘西化,认为所有从西方来的价值观念,都是有意义的,对传统则全而批判,甚至有某种程度的媚外、崇外思想。

五四时代,没有现代化观念,只有西化观念,不能想象除欧美的发展模式外,还有任何别的发展模式。五四时代也有强烈的有机的文化整体观。有些深刻的思想家认为,根本不能靠所谓集各家之长

来解决问题。因此,提出全盘西化有一种相当程度的悲剧感,虽然我们也许不愿意,但非如此不可,否则无从自存。如他们所提出的一些口号:“科学与民主”,都是些如何引进西方东西的大课题。但是,在很短的时间里,为救亡图存,很多知识分子投笔从戎,参加了实际政治生活,而在反思方面很多应该做的课题刚经提出又因其他更大更急的问题的出现被放弃了。因此,当时提出的很多问题没能解决,没能达到相当高的理解水平。

今天情形非常不同。以前的西化是单元的,而今天的现代化已具有多种模式,倾向于多元。只有在狭隘的经济观点中,如瓦斯多的《经济的历程》中才是单元的。现代化的模式如果从政治、经济、文化多种角度来考虑,其多元化是不可抗拒的潮流。另外,西方文化中很多第一流的思想家也在进行自我反思,以突破西方中心主义。他们认为,以西方为主的思维模式是有片而性的。比如英国,是它打开中国的大门,使天朝礼仪大国逐渐沦落为东亚病夫,备受屈辱。19世纪中叶的大英帝国横行全球。今天的英国则千疮百孔,再发展下去也许不能与西班牙抗争。可见文明的起落、国势的消长在现代史中很多,是常有的事。有很多国家发展速率很快,但他们所受伤害性也往往最大。曾几何时,西方思想家认为按照韦伯的观点,是新教伦理促进了资本主义的兴起,这是基督教的偏见。他们认为,伊斯兰教没有作用,阿拉伯国家不能团结起来。可是到了20世纪60年代,阿拉伯国家居然团结起来,变成了石油输出国家。在很短时间内,把世界资金作了一次大转换,一下子富了起来,看起来欣欣向荣。马上有西方学者承认伊斯兰教的作用,说阿拉伯国家将越来越有力量,弄不好基督教倒可能没落。又曾几何时,油价大跌,作为石油输出国的阿拉伯受到很大的震荡。以前曾认为宗教不妨碍20世纪成为科学的文明,但过去几十年中的冲突无不与宗教相关,霍梅尼现象不过是个例外。印度的锡克教与印度教徒的冲突,英国的爱尔兰天主教与非天主教的冲突,中东的以色列所代表的犹太教与伊斯兰教的冲突;两种不同的伊斯兰教如伊朗、伊拉克间的冲突。各种宗教间的冲突出现

了,怎样理解?

确实,现代化进程的多样性是不可避免的。美国社会学家皮特·贝格提出:今天世界上至少出现了三种工业文明;一种是西欧、美国所代表的新教伦理的工业文明;一种是苏联、东欧以计划经济为主,以马列主义为价值系统的工业文明;再有即日本、韩国、新加坡、中国的大陆、台湾和香港所代表的工业文明。也许儒家伦理有些生异作用,这是有待考察的。这三种不同工业文明的出现,显示着将来还会有不同模式的工业文明出现。也许东南亚将会出现受佛教影响很大的工业文明,印度也可能变成一种工业文明,拉丁美洲也有可能,而且肯定它的工业文明将不同于以上三种工业文明。

中国大陆走哪条路?这也是值得大家思考的问题。以前曾考虑过欧美模式;后来由于一边倒,模仿苏联;后来也考虑过东欧如南斯拉夫模式;甚至也考虑过日本、中国台湾模式;中国香港模式已成为国内的两种体制之一。这期间有很多思想值得思考、选择。不可否认的是,近二三十年来太平洋地区的兴起这一事实。世界的经济动力可能导出文化的创新,从大西洋传到太平洋;中美、工业东亚、澳洲、东南亚文明。这是一个新现象。西方的第一流学者如果要对人类文明前景作个反思,他绝对没有办法回到19世纪的黑格尔、马克思时代。那时世界动力全在欧洲,现在则不然。能否以那时的模式了解现在,这是值得考虑的。

站在知识分子的群体的、批判的意识这一立场来看,我有一个可能片面的提法:要想使中国文化有进一步发展,关键在于传统文化能否对西方现代文明所提出的挑战有创建性的反应。而西方所提出的问题是花样繁多的,有基督教文明的问题,有马列主义所提出的社会改革问题,有深度心理学的问题,有科学、民主的问题。佛教传入中国是和平渐进的,而且中国知识分子主动拥抱佛教,其间经过了几个世纪才变成中国文化的一部分。

西方文化是19世纪撞入中国的。中国知识分子并没有任何准备,也不是同构的。要想消化这个庞大的西方文化,谈何容易! 照国

内提法,有个马克思主义中国化的问题。这是从延安时期就一直讨论的。如果要对西方文化的挑战作出创建性的回应,那么马克思主义的中国化是一个非常重大而又牵涉范围非常广的思想上的大问题。这个进程是短期还是长期的?有些人从研究佛教的角度认为这个时期较长;有些人则认为由于现代科技的发达,现代意识的出现,将使这个时期缩短。但问题在于,所谓中国的特色这一课题并没有提到日程上来,我们现在所做的工作还很片面。

如何使西方文化中被消化了的的价值到中国土地后能播种、发芽、开花、结果?正如佛教传入中国后能发展出中国特色的佛教如禅宗、天台、华严。什么时候能有中国化的西方文化?如果从比较佛教输入中国这一角度及西方所提出的挑战之困难来看,一百年确实太短。这个过程以后,才可以谈有了新的生命力的传统文化如何不卑不亢地走向世界,而成为世界主导文化之一。

佛教中国化而成为禅宗等中国佛教后,有其强烈的生命力,被吸收、发展出宋明理学。而这一历史因缘与现在是否有同构,可以借鉴。我们的设想当然是肯定的。实际上却很难说。因为,西方文化毕竟与当时佛教文化有很大不同。印佛所带来的是宗教信仰,在哲学、文学、民间习俗各方面起一定的作用;而西方文化的来临,至少在传人的早期,对中国文化产生了致命的影响。

另外一而,没有理由不相信中国文化有可能被吸收到西方文化的大传统中去。这个现象非常明确。现在有些青年理论家认为,传统文化中的封建糟粕太多,而所谓民主与科学的精华极少,最强的民主思想也不过是孟子的“民为贵,社稷次之,君为轻”的民本思想。没有西方那种民主政治的构建;科学,照李约瑟的说法,在中国当然有些科学技术的发展,但相对于西方科学在19世纪的迅猛起飞和现代发展,中国科学已是历史现象,不是有生命力的科学。也许只有医学,而医学中的针灸原来被说得神乎其神,成了万金油。当然,中国医学还有草药等。但如何与现代医学结合还须进一步研究。

也许中国传统文化在某个时候会完全被西方文化消融而不复存

在。我们现在日常语中有许多来自西方——经过日本而来。曾有些主张全盘西化的学者提出要废除汉字，这真是把西化与现代化完全混为一谈，以为废除汉字后，中国就可全盘西化。这些工作在东南亚已有人做过，朝鲜就废除了汉字。现在朝鲜的青年知识分子已没法读懂他们 19 世纪的历史文献，更不用说李朝时代的那些典型的古文体文献。最近，韩国特别新成立 16 个中文系，培养青年读古典的能力。我因为对儒学研究的强烈兴趣，也研究了朝鲜儒学，受朱熹思想影响的朝鲜哲学家李退溪的著作，有些韩国学者读不懂，我能读。

如果中国文化能对西方文化的挑战作出创建性反应，能够消化西方文化（包括它的作用），就能够引发其源头活水，使之成为中国文化中的一部分。然后发展一系列有中国特色的西方文化价值，比如有中国特色的民主制度、人权思想、中国特色的经济构建，中国特色的社会主义，然后再回到世界文化背景中。因为中国知识分子自鸦片战争后对西方的了解已变成中国文化能否生存的必要条件，而现在西方知识分子还没有自觉要求了解中国，我们有条件达到知己知彼。类似的情形在美国与欧洲的交往中早已出现过。美国学者由于难以掌握德语，对其情况不甚了解，而德国学者对美英情况却很了解。现在第一流学者在美国较少，而在德、法却很多。比如解释学派重要学者从海德格尔到伽达默尔到波雷克，不是法国人便是德国人。在比较文学中，法国学者较多，如福柯、德里达；人类学中有列维·斯特劳斯。这是由于英美自大。在中国，如果我们能了解西方文化，又能引发传统文化的源头活水，思想将走上康庄。

值得注意的是，近几年韩国很多学者懂英文、日文、民族文字，如果再将传统挖掘（即中国文化的一部分），十年二十年后，这批学者将发生重大作用。文化交流和学术发展渠道的开拓是个困难事情，但我基本上是乐观的。

（中国文化书院编《中外文化比较研究》，
北京：三联书店，1988 年 12 月）

海外中国文化研究概况

我在讨论中国文化在海外研究概况这个大题的同时,也想特别提一提曾向各位介绍但尚未详尽探讨的关于所谓儒学第三期发展的前景这一问题。上次只是把问题提出,还有很多实际的内容,一些复杂的观念,现在尚未理清,只能是点题而已。

一、提出儒学第三期发展问题的背景

在我上次提到儒学哲学和现代化问题时,特别介绍了两个同时出现的观念,也可以说是同时在 20 世纪后期涌现的两种意识形态。一种是全球意识的出现,一种是寻根意愿的强化。全球意识形态的出现,也可以说是天下一家的意愿的出现,它特别与科技的发展有密切的关系,也是 20 世纪在人类文明发展中一个相当突出的意识形态;寻根意愿的强化,也可以说是一种各显精彩的意愿——各种不同的文化、不同的社会环境都表现其独特性。这在过去的近二十年发展得特别突出。因为这两种看似矛盾而实际上又有内在密切联系的意识形态的出现,一方面是全球一家的全球意识,一方面是寻根意识——各种文化要求表现其独特性,并以不同的模式各显其精彩。这两股大潮流的撞击,对现代化问题,尤其是近二十年来可以说有了一种新的在知识和学术上的转进。

在 20 世纪初期,只讨论西化,根本没有所谓现代化;现代化这个名词,可以说在二次大战后才较具体地提出来。以前对现代化的理解是认为只有单一简化的发展模式,而这个模式即以西欧和美国为

代表。任何一个文化,任何一个地域,任何一个民族要现代化,就必须西化、欧美化。即使在 60 年代,西方学者对这个观念仍坚持不放。特别是在社会学方面,有所谓结构功能学派的社会学,就坚持现代化的模式是单一的这一观点。而对当时世界各地的情形是一种两极分化的理解,即资本社会和共产社会两极分化。但是,现代化模式只有一种,任何一个国家要经过现代化过程即所谓经济起飞,都一定会碰到欧美所碰到的特殊的社会问题。

到了 70 年代 80 年代,特别是 70 年代后期和 80 年代初期,比较杰出的西方学者可以说放弃了现代化单一简化的发展模式,同时也逐渐放弃了两极分化的分析问题的方式,取而代之的是一种多元的、多层次的、多渠道的研究方式。认为现在全世界发展的态势是多样的,也就意味着现代化发展的模式可能是多样的,至少不会只是一种模式。尤其是 80 年代,因为东亚工业文明的出现,即日本、韩国、中国、台湾、香港和新加坡五地区工业文明——第三种(现代工业文明现象模式)的出现这一新的事实和现象,更使得一些西方学者认为现代化的过程可能是多样的。将来的东亚、南亚、中南美、非洲的现代化,可能都有不同的模式。欧洲长期是现代化的前哨,可是由于 70 年代阿拉伯集团的兴起,尤其是油价政治化的倾向,带来了欧洲经济的大振荡。有些欧洲学者认为,欧洲将来发展的前景是相当暗淡的。从比较悲观或乐观的立场来看,多半学者都开始考虑到现代化的多元化倾向。也可以说,欧美、苏联东欧和东亚的现代化模式,将来都可能成为如东南亚、非洲、中南美等所谓落后或发展地区现代化的借鉴。因此,在西方社会科学界重新掀起了一股反思韦伯(Max Weber)思想的浪潮。

韦伯这位思想家,在很长时间里影响了几乎所有欧美对现代化进行科研的思想家和学者的运思方式和解释的策略。韦伯有个突出的理论,即认为西方资本主义的兴起和新教伦理有很密切的关系。所谓新教伦理,即马丁·路德改教后所发展出来的基督教文明,而后来又经过加尔文的改造,变成西欧最重要的精神文明。而这个精神

文明,与西欧特有的资本主义的兴起有相当密切的关系,以后这一发展的模式影响到美国资本主义的兴起。美国的资本主义和美国的新教徒所代表的思想和精神方向有密切的关系。我们从具体实际的例子来考察,韦伯的这个论点很有说服力。因为绝大多数在美国早期资本社会影响很大的人物,像卡耐基,都是非常虔诚的新教徒。他们资本积累很多,但生活非常勤俭,说明宗教的力量影响到他资本积累的模式。这个问题当然可再探讨,其中有很多复杂的关系、中介。不过从方法学上,韦伯特别强调精神信仰,特别是宗教信仰和资本形成之间的一种交互影响的关系。

因为比较研究这一提法,现代西方学者对第三种工业文明,也就是东亚工业文明背后的动因、文化心理结构到底从何处导引而来这一问题很感兴趣。由于这一原因,才提出儒家伦理和东亚企业精神的关系问题。以前,儒家伦理只被认为是中国农业社会的产物,在塑造中国知识分子这方面作出了很大的贡献。而在欧美和国内学术研究中,一般认为儒学这套意识形态和工业文明的发展是有冲突的。但是日本、韩国、中国台湾、中国香港和新加坡,在二战后工业文明的发展显得很突出,而这些社会又都是所谓后期儒家的社会,即受儒学思想影响很大的社会。到底原因何在?是不是以前在农业社会中所发展的一套意识形态或做人的方式在东亚工业中发生了一定的积极作用?当然,工业东亚的兴起和制度、历史的偶然因素、及其他的文化因素,如日本的神道、韩国的巫教、东南亚的华人民间宗教都很有关系。儒学重视家庭,重视集体,重视教育,重视政治领导,还有其他很多特殊的价值。在这个环境中所起的积极作用到底是什么?怎么会发生这种作用?这些都是现在从不同角度长远地加以考虑的研究课题。

如果想了解儒学第三期发展有无可能性及其发展前景,我想应该结合儒学第二期发展的问题来讨论。所谓儒学第二期的发展,是在公元10世纪,特别是针对印度文化在中国文化传承里面发生极大影响,即佛教所引导出来的问题所作的比较创建性的反映而发展成

宋明理学。宋明理学,按岛田虔次的看法,可以说是东亚文明的表现——它不仅仅是中国文化的一部分。作为东亚文明体现的宋明理学之所以出现,是因为传统中国思想之儒学面对印度文化在中国文化中所发生的极长远极深厚的影响作了较有创建性的反思,因而造成了一股文化洪流。

如果儒学要有第三期发展,比较以上的提法,也就是说儒学可以对西方文化从19世纪中叶到了东方以后,在东方所引起的重大变化这一事实有比较创建性的反思,能对西方文化所提出的问题作一些答复。如果说儒学第二期的发展是对影响中国文化长达几百年的佛教等外来文化的反省,那么儒学第三期的发展肯定要相当长的时间,即使一百年也只能算刚刚开始而已。

如果从这个角度来看,按照西方一些研究者所得的片面结论来说,儒学至少要在三个层次方面能面对西方的挑战。第一层次即所谓超越宗教的层次,亦即对西方基督教所提出的问题,儒学能不能有回应;第二即社会政治经济的层次,特别是对马克思思想所提出的一些重大问题,儒学能不能有一些创建性的回应;第三是心理的层次,亦即对弗洛伊德及与弗洛伊德有关的一些西方杰出的心理学家所提出的问题,儒学能不能作出有创建性的回应。与以上问题都有关系的是,对自五四以后的科学和民主传统所提出的重大问题,儒学能不能作出有创建性的回应。

对这个问题我想提提自己的想法(这也是值得大家反省的问题)。西方哲学家在20世纪西方文化大行其道,影响到世界各个角落的时候,也有一个可说是源远流长、影响也很大的意愿:他们都想做世界性的哲学家!由此他们希望在东方文化中也能寻找到一些灵感和启发。这个意愿在西方文化现代化过程中一直很强烈。但也有不同的阶段。

最早在19世纪启蒙运动以后,西方一些杰出的思想家对中国文化就有很高的评价。如大家都知道的伏尔泰和卢梭,在长期的辩论中,认为中国所谓开明专制的文化是一种理性主义的高峰。伏尔泰

对西方宗教神学的反击常常以中国文化为例证,认定一个没有神引导而道德水平非常高、政治秩序井然的文化,事实上是存在的。另外,在西方哲学发展中具有极重要地位的哲学家莱布尼茨,在其数学思考甚至整个哲学思想中,对当时中国所代表的理性主义,即现在所说的朱熹代表的理性主义,有很高的评价。通过当时在中国的传教士,一部分宋明儒学(包括先秦的)典籍被译成拉丁文,再转译成法文、意大利文、德文。他们了解到当时中国的文化、思想并予以很高的评价,对西方最大的哲学家康德,尼采就曾作过玩笑式的评论:“康德可能是从柯尼斯堡来的伟大的中国人”(柯尼斯堡是康德的故乡)。说康德是中国人,意指康德在其哲学思想中以理性消减了形而上学,同时认为道德理性是神学的基础。这在西方哲学发展过程中是非常突出的观点。这个观点的提出,可以说是西方哲学思想的重大突破。当时有些思想家特别强调情致,尼采就认为康德所提的这一套和中国的理性主义——18世纪欧洲思想家所理解的中国理性主义——有些相同的地方。可是18世纪和19世纪的情形可以说完全相反。19世纪的欧洲思想家,几乎没有例外地都是欧洲中心主义者。很可能(19世纪的思想家)因为欧洲有极大的经济政治社会的改变,有如谭嗣同所说:“以动力横决天下。”19世纪的欧洲思想家有两种情态出现。一个是把他们思想的目标集中在认识欧洲,特别是自18、19世纪以来欧洲剧烈的变动,因此他们多半只能考虑欧洲思想的树,而对整个世界思想的森林置之不顾。另外,还有一个特性,这些思想家多半是从欧洲文明特有的具体经验所归纳的原则来解释人类文明发展的必然归趋。一方面,他们的注意力集中在欧洲,另外一方而把集中在欧洲后所得出的结论来了解世界。这和18世纪思想家从中国哲学中吸取一些养分这种做法有相当的不同。像代表科学实证主义的孔德、社会达尔文主义如斯宾塞和赫胥黎。经济思想方面的亚当·斯密,讨论社会、法律方面的思想家如孟德斯鸠,都曾对欧洲一些有燃眉之急的大问题作全面而较深刻的反思,而对世界其他地区则不能顾及;同时认为欧洲的问题就是将来世界的问题,能解决当时

欧洲剧烈的变动,也就能解决将来世界的问题。

在这些思想家中,影响较大而且较全面的是黑格尔。有很多人认为,黑格尔可能是欧洲出现的第一位全球性的思想家,他全面考察整个人类的精神文明、思想的发展问题。黑格尔对中国文化、思想存有误解(对此,西方学者有专门研究),认为中国文化、思想是早熟的。中国文化的灿烂发展时期是先秦,此后则停滞不前,因此,中国思想的表现,按照他的唯心主义来看,不是思辨的,不是深切反省的,而是一种比较散离的、伦理性的人生经验,不能成为严格的哲学;只能算作一种情感性的偶有理性光辉,因而只是散离的智慧。所以,中国人只有实质的自由,而没有自觉反省的自由。真正有自觉反省自由的人只有一个,那就是皇帝;其他绝大多数人则只有实质上的自由,而没有理智的自觉反省的自由。因此,他认为世界文明的发展(包括中国、印度)是逐渐走向欧洲,而当时文明的发展渐至高峰的是日耳曼民族,更具体地说即是黑格尔本人。这是人类思想文明——所谓精神主体发展的必然归趋。

因为有了这一提法,自黑格尔以后的欧洲思想家,对东方文明,包括中国文明,不再有18世纪思想家们那种企望从中国文明中吸取养料的心愿了,多半都是欧洲中心主义者。对这个复杂的问题,我想举个简单的例子供大家参考。在马克思的经典中,提到过五种生产方式,即原始公社、奴隶制、封建制、资本主义和社会主义。这是他根据整个欧洲文明经历的五种形态所作的全面深入的分析,也可以说《资本论》是对欧洲当时兴起的资本主义所作的全面深入的反省,以期解决欧洲所面临的大问题。由于这个原因,西方一些学者认为(我们的了解较片面,但也有这样的感觉):马克思当时注意的重点是欧洲的问题,关于亚洲,他曾经提到过亚细亚生产方式,这是对亚洲问题留下了一个尚不能完全解决的模式。他原来的意愿,并未曾想把这五种生产方式同样运用到亚洲。甚至有人举出这样的实际例证:当有人想把这五种生产方式运用到当时的俄国时,马克思很生气地表示反对说:我并不是一个马克思主义者。可见在研究这个问题时,

他的范围是比较具体的,对象也是比较明确的。

韦伯基本上受到马克思思想的刺激,可是,他在承认生产方式、生产力、生产关系、生产工具等的重要性时,特别想强调精神文明的重要性。他认为,精神文明所谓上层结构对下层结构不仅仅只有反作用,而认为精神本身有其发展轨迹,而这个轨迹和下层结构中有一种非常复杂的交互影响。他提出这样的问题:为什么只有西欧发展了资本社会?为什么世界的大文明、文明古国像印度、中国、中东(阿拉伯集团、伊斯兰文明),以及早期基督教文明的希腊、罗马和犹太文明都没能发展资本主义?为什么西欧发展了而东欧却没有发展?为了解决这些问题,韦伯写了很多书。其中有一本对中国的社会结构、经济制度、政治文化和价值、宗教之间的交互影响进行了研究。该书的结论认为,中国未能发展资本主义,主要的原因是因为儒学,因为儒家学说所代表的生命形态、政治文化、农业社会,基本上不是朝向资本主义路线的。因为这一提法,引起了很多的西方学者对中国文化的兴趣。而这个兴趣之旨则在于想了解:为什么一个源远流长、影响很大的文明,从各方面来看都可以发展成现代的物质文明,但在十八九世纪瞠乎其后,没有西方发展得那么快?

第一,如果说都市形成是现代化的一个特殊表现形式,中国都市在春秋战国时就有相当的规模,特别是在隋唐以后,百万人口以上的都市在中国已经出现了。马可·波罗所居城市威尼斯(当时欧洲最大的都会)只是三十万人口的城市,而他所到的中国就有杭州和开封这种人口过百万的大都会。从都市的形成来说,中国的现代化老早就开始了。因此,日本学者内藤虎次郎就说,中国的现代化是从宋朝就开始了。这在西方也引起很多争论。

第二,如果从科技方面来看,按李约瑟好几大卷的《中国科学技术发展史》的研究成果所说,中国科技在宋代即是世界的高峰。如果仅从数学、物理学来看,中国科技有其落伍的地方,但从生物学、医学来看,中国的科技也有其突出的地方。可是,很明显的,中国的科技自明以后无法与突飞猛进的西方科技相比。但即使是在 15 世纪中

叶,中国的物质文明如技术(不是指科学思想)仍有很多突出的地方。如农业改革,大规模的航海业的发展(如郑和下西洋,能组织那样庞大的舰队直达非洲东部,力量很是惊人),再有手工业等其他各方面的发展。

中国如果要想走向类似于西方的资本世界,从物质条件、生产力的带动,甚至从各种不同的生产结构来看,其可能性并不是没有。然而为什么没有走向这条路?在韦伯看来,是由于中国整个的政治文化的方向不同。中国很多一流商人积累很多资本之后,不再愿意重新投资,重新在经济上发展,而愿意把他所积累的资本用于文化事业。他要发扬自己博雅的精神,可能去学诗词歌赋了,不再在经济上运筹。政治和经济有密切的关系。很多由中国社会、中国文化培养的人,离开了中国的政治环境(比如明清的大一统的轻商的、牵制企业精神发展的政治环境),从文化心理结构来说还是中国人,到了东南亚、欧美却可以充分发挥企业精神,创造出很多奇迹。如东南亚的橡胶业、米业等很多企业,资本的积累都为中国人(华人)操持。可是在明清,特别是清代的中国政治环境内,并没有得到发展。可见,能否得到发展,与文化心理,也与政治和其他社会力量有关系。

这些问题被提出后,有人开始觉得韦伯所要解答的问题不是为什么在其他文化没能发展资本主义,而是为什么在西欧发展了资本主义。没有发展资本主义是世界文化发展的一般情形。大的文明像印度、伊斯兰教文明、犹太文明、早期基督教文明、中国文明,都没有发展资本主义,而惟独西欧发展了。由于这个原因,一些西方学者提出这样的问题:所谓西欧文明的特殊性(尤指十八九世纪以后),是否能变成解释世界其他地区发展的必然性?大多数学者认为是不可能的。

这里有个较尖锐的哲学问题:西方的唯心主义的出现是从笛卡尔之后。笛卡尔是现代西方哲学的创始人,所有现代西方哲学思想,都是因笛卡尔的问题而引发的。笛卡尔提出的命题“我思故我在”,这是思维决定存在最突出的表现。后来导致休谟的怀疑论:我知道

我存在,我有意识,但是当我在书房里从事哲学思考的时候,我怎么能肯定外在世界是存在的?怎么能肯定外界也有与我同样的心灵?他说当他离开自己的书房,在咖啡馆或沙龙里与别人讨论问题的时候,这个问题就不存在了。但在书房里,这却是个非常重要的问题,而这个问题正是笛卡尔带给他的。在笛卡尔的思想里,有非常明显的心物二分的倾向。心非物、物非心,心没有延展性,物有延展性,心可以反思,物绝对不能反思,是心就不是物,是物就不是心,这是决然排斥、分割的二分法。以后发展出像黑格尔那样突出的唯心主义思想。在反击黑格尔的过程中,又发展出一套较突出的唯物主义思想。笛卡尔的思想模式,从正而来说影响了西方科学精神的发展。以后像培根提出的知识就是力量等观念,很多都与西方现代哲学自笛卡尔开始的转变有密切的关系。

这些复杂的问题(情形)都在西方出现了。这些问题在哪些层次上可以和东方的大哲学思想比如印度和中国的,或早期西方如中世纪基督教文明接上头,这都是大家觉得非常困惑而且难以解决的问题。到了20世纪七八十年代,欧美学术界有一强烈愿望,要求突破笛卡尔所提出的心物二分的思想模式——从某一层次来看,这一模式有简化的倾向。西方现代哲学,尤其是二战后所发展的哲学流派,多半是想突破笛卡尔后所带来的问题。海德格尔、胡塞尔、哈特曼是从现象学、存在论的立场来突破;存在主义不管是萨特的无神论存在主义还是马塞尔所代表的有神论的存在主义,也想加以突破;甚至英美的维特根斯坦后期的语言哲学像吉尔伯特·赖尔乃至科学实证论分析哲学所谈论的问题,也是想作进一步的突破。

韦伯所提出的问题,使得西方学者和我们一些在西方从事中国哲学研究的学术界的从业者,对中国文化和中国历史发展的特殊性等问题进行反省时,也考虑到它们到底和西方19世纪思想家在论证欧洲中心主义时所提出的论据有哪些联系、分歧等。

在西方学术界,我常常接触到一些问题。比如在讨论资本主义萌芽时,如果西方学者据韦伯的观点提出中国为什么没有发展资本

主义这个问题。我的回答一般是：为什么欧洲长期不能得到统一？表面上看来这是个风马牛不相及的回答，答非所问，问未得答。但其间却有个很有趣的事实：他所提出的问题是西方社会文化、思想发展过程中突现出来的问题，要在中国文明、学术发展的过程中寻找答案是困难的，或者一定要把中国的历史现象结合西方发展的模式才能寻找答案。我所问的欧洲为什么没有能够统一，则是中国文化的大问题，中国文化是长期的统一、长期的延续；欧洲自罗马帝国崩溃以后进入封建时代，一直没有统一。到了今天，欧洲所结成的安全共同市场，只有经济上的合作，并没有统一的倾向，也没有统一的意愿，而且也没有统一的远景，是各显精彩的方式，而不是大一统的方式。如果要问一个欧洲学者，为什么自罗马帝国后欧洲没能统一，他们会回答说这不是欧洲的问题，因为欧洲本来就不统一。如果他们要问为什么中国没能发展类似西欧的资本主义，我们当然也可以作类似他们的回答。不然的话，我们也许就不能较周全地弄清中国历史发展的一些内在的问题。由于这原因，欧美学者研究、反思中国学术发展这个课题的日程(安排)是很松散的，与国内自解放后有统一规划、重视几个大课题的研究倾向很不相同。

二、欧美中国文化研究概况

我现在利用简短的十五分钟介绍一下欧美的研究情形。对中国文化的研究在西欧和美国都不能说是显学，甚至可以说是影响不大的学术研究，但其传统较深厚、潜力很大。在直接介绍欧美情况之前，我想举个例子。在中国文化讲习班的开幕式上，汤一介先生希望这次学术讨论会能勾画出中国文化走向世界的远景，我们当然希望中国文化以不卑不亢的心态走向世界。这里有个例子，是东方文化的一个走向世界的例子，可作为借鉴。

前面我曾简单地提到，自18世纪后(甚至更早)，西方有些学者，特别是第一流的思想家，有从中国古老的文明中吸取灵感、得到启发

的意愿,尤其是自二战以后,这个意愿更加强烈。东方学术思想的一个重要环节禅宗,在第二次世界大战后通过日本传到欧美,并产生了一定影响。这是东方文化以不卑不亢的心态走向世界的最好例证。这个过程非常复杂,我所了解的不过是其中一部分,简单地介绍一下。

日本受到中国文化的很大影响,经过长期的发展,尤其是经过大化革新以后,也发展出所谓有日本特色的各种不同的思想,禅宗即是其中一种。禅宗在日本得到传播,在哲学上与京都学派西田几多郎等人的思想发生合流。京都学派的思想与日本的禅宗和德国后期海德格尔思想有密切的关系。这个学派中的一些学者到过德国留学。所以日本的京都学派事实上是禅宗思想和欧洲大陆理性主义发展的汇合。他们把禅宗这套思想带到欧美,是通过了很多渠道的:很多英美学者在日本学了禅宗之后再把其典籍译成英、法、德等文字;同时,这个学派中一些学者在日本国内享有较高学术地位后,也到英美去讲学,其中最突出的一位是铃木大拙。他在美国住了十三年,专门从事佛教特别是禅宗的解释和翻译,组织了很多研讨会,然后很有系统地组派一些大和尚去美国弘法。他们有的不通英语,有的学了一点英语后在美国再练习。我曾经结识其中的一位,名叫佐佐木承周,那是60年代的事。

那时日本东京学派中的西谷启治(现在可以说是东京学派的祭酒了)带着这位禅师(佐佐木承周)到普林斯顿大学去访谈。我们见了面并会谈过。那时正是美国有禅学热的时期,坐禅的人很多。我曾问他为什么不去纽约,那里爱谈禅、坐禅的人更多,条件也更好。他回答说:在中国禅宗里有达摩面壁九年之事。他虽受礼遇,甚至当时政治权贵也希望达摩传授教义,但他不希望走捷径成为利禄之徒。佐佐木承周接受教徒的条件极为严格:“我现在去纽约肯定是一窝蜂,不能这样。要使之细水长流,找一些大学,让一些有意愿的人慢慢接受它,行‘不愤不启、不悱不发’之教。”那是1967年的事,十年之后,他在洛杉矶成立了第一所禅学研究中心,到现在时间已相当长

了。他是目前在美国宣扬禅学最重要的学者之一，每年有无数大学教授，及攻读博士、硕士学位的佛学专业研究生去他的研究中心，念《金刚经》及其他经典。

毫无疑问，禅学现在已经成为在美国的一般社会阶层，尤其是知识界中一个重要的东方思想，而且佛教还会继续发展。美国已经有一些大规模的庙宇，而真正进入佛教系统的美国的年轻人，也是在美国社会很突出的。像大学生、博士、硕士学位研究生也很不少。举这个例子是想说明，中国文化要想以一种不卑不亢的心态走向欧美世界，需要有一个长期的过程，还需要有见证者，有人——不仅是个人，而是社团甚至基金会——愿意以细水长流的方式把这套思想带到欧美去。

另外，在西方确有研究中国文化亦即汉学的传统。而且这个传统相当深厚，也有一定的影响。在欧洲有三个地方研究中国文化较突出，它们是荷兰的莱登、法国的巴黎（巴黎大学）和德国的慕尼黑。莱登自20年代甚至更早，对中国文化的研究一直颇有贡献，特别是对中国法律思想或法家的研究很有成果。国内较突出的学者像瞿同祖先生早期著作《法律与社会》的英译本，就是莱登出版的。巴黎长期对中国民间宗教和佛教有较浓的研究兴趣，现在又兴起研究道教的兴趣。欧洲学术联合会把《道藏》的索引和提要全部译成英文和法文。慕尼黑对少数民族或中亚的研究较突出。欧洲的汉学学报《通报》已办了几十年之久，学术水平也相当高，每年一期。两年一次的欧洲汉学讨论会，与会者过去几次都达几百人。除以上几个地方较突出外，最近在挪威也有研究中国古代文化的学者。

瑞典则因高本汉的关系，其博物馆中收藏的中国青铜器和仰韶时期的文物特别丰富。苏黎士（瑞士）、意大利，尤其是柏林的达伦博物馆，专收藏中国民间艺术品是有名的，而且他们不只收藏民间音乐乐谱，还收藏20世纪初期评剧、京剧演唱的录音制品（目前国内已很难得）达成千以上。伦敦大英博物馆所存关于中国的文物当然很丰富，特别是研究中国自鸦片战争后近代史的文物，不管是偷

去,还是抢去、骗去的,都很多、很全面。在梵蒂冈(教廷所在地)藏有大量自东西交通后传教士从中国呈回的报告(尚未公开)。在台湾有位神父名叫罗光,现在可能已成为天主教领袖,他利用三十年时间,在梵蒂冈附近一所专门训练教士的学校用拉丁文讲授中国哲学。在欧洲,虽然研究人数不多,但研究汉学的传统比较深厚,而且学术水平比较高。

在美国,有两个不同的潮流,一个是汉学研究,主要受巴黎如伯希和的影响;另外有当代研究,有两个不同的轨道。研究人数比较多,资金也比较雄厚。可以说,美国顶尖的大学都有东方研究,特别是中国研究。从西往东看(包括加拿大),西部有四所大学:加州大学的伯克莱校区、斯坦福大学、西雅图的华盛顿大学、英属哥伦比亚大学。这儿所大学研究中国都很突出,所藏中国书籍也都在三十万册以上。在西雅图大学,肖公权先生、施友忠先生曾教过很长时间;中部有三所大学:芝加哥、麦迪逊和密西根大学;南部有亚利桑那、德克萨斯大学;东部更多,如哈佛、耶鲁、普林斯顿、哥伦比亚、宾夕法尼亚和加拿大多伦多等,都是汉学研究中心。

在美国学术界研究中国方面的学术有几个特色。第一是多元的,学术比较独立,有学术为天下公器的观念。学术研究完全是公开的,特别是图书的应用方面。如美国国会图书馆、哈佛图书馆中文书籍有近五十万册,都是开架的,研究者可以自由翻阅善本书和一般书籍。由于有电脑咨询,其图书量虽与东方特别是中国和日本的藏书比起来要少得多,但编目全,流动量大,流动速度快;学术界竞争性较强,故对资料图书公开的原则掌握得很严格,任何资料性的东西必须公开。若不然,会受到学术界的非议。资料完全公开,各处学者都可索用。

美国的研究有基金会的资助,政府也拨款。对中国当代的研究,可以说是因为美国政府的鼓励而兴起的,不然的话,美国对当代中国文化的研究可能会像欧洲对汉学的研究一样。但从50年代起,美国有了对当代中国的研究,政府拨款资助,其目的是政治性的。所以在

美国的学术界有句玩笑说：“美国特别注意研究它的敌人。”二战时期，美国对日本研究兴起；冷战时期，美国对苏联研究兴起；朝鲜战争时期，美国又兴起对中国研究；现在美国对中南美、对阿拉伯集团的研究又开始兴起。虽然政府拨款的目的是政治性的，但学术界研究的方向、兴趣却是政府无法控制的。政府本想培养汉语人材，但学生学了汉语后开始对中国文学感兴趣，转而研读《红楼梦》、《金瓶梅》等文学名著，所以研究结果往往与政府的政治性目的不一致。到了80年代，美国政府对此作了全盘性的反省，成立人文基金会，此后，不再是国防部——政治机关直接拨款，而是这个人文基金会资助。这样，学术研究的独立性也就更能得到保障。

就儒学研究来说，在美国可分为三个阶段：1955年至1965年，1965年至1975年，1975年至1985年。1955年至1965年，美国的研究多半以儒学为政治意识形态，目的是想了解中国社会的权威主义、政治结构，而儒学在他们看来则是传统的中国专制社会用以控制人民的意识形态。1965年至1975年，比较突出的是哥伦比亚大学，很系统地对宋明儒学——身心性命之学进行了详尽研究，其态度则是同情的了解，尽量把宋明儒学所提的问题从其内部加以研究，不是简单地把它当作封建社会意识形态的反映和专制政体为了控制人民而发展出一套意识形态，而是把它当作一套哲学的人学，当作一套身心性命之学或为己之学加以研究。1975年至1985年，儒学的研究与行外（即中国文化研究自身以外）的研究交流比较多，与人类学、社会学、研究西方哲学和宗教的专门学者都有一些交流，特别是过去十多年，对韦伯的思想作了全面反省。

德国海德堡大学成立了韦伯研究中心，其十年的计划为：以韦伯所提出的为什么其他大的文明没有能够发展资本主义这个问题作为研究课题，开过五次国际学术大会。其中有一次是1982年在德国召开的，集中讨论韦伯的著作《中国宗教》，与会者三十多人，一半是研究韦伯的专家，一半是研究中国的学者。大会的结论是：韦伯所提出的问题可能有局限性，也许我们可以把他的问题倒转过来，不应问其

他大的文明为什么没有发展资本主义,而应问西方发展了资本主义对西方文化发展的方向、特殊性有什么较全面的掌握?也就是源远流长的文化传统都有其特殊的发展轨道,而它的发展现代化的来龙去脉与西方不尽相同。有些社会发展了国家资本——这不是欧美式的资本主义,如苏联和早期德国的方式就是国家资本。还有不同的资本积累方式,如日本的资本积累方式,按韦伯的观点来看,既非国家资本,也非欧美式的个人积累,而是很复杂的集体和个人积累互相交融所导致的方式。

所以,现在开始对韦伯所提出的问题进行了反省,更突显了西方思想多元化的倾向。现代化一定是多元的,各种不同的社会可以用各种不同的方式发展现代化,而其发展过程一定会有不少方面与西方(问题)结合起来,但也会有很明确的分歧。但是,事实上中国并未按其历史发展的规律发展,这是因为帝国主义的原因,导致中国发展的模式有所改变。世界上很多其他地方也是因为19世纪后欧洲的发展面受到影响。但就现在状况来看,这些社会的发展也决不会重蹈欧洲发展的覆辙,且不谈迎头赶上,至少是以不同的方式来发展;不一定要重走欧洲所走的片面、曲折的发展道路,而会探求不同的模式。因而如何掌握各自社会发展的内在动力便成为学术界普遍关注的研究课题。

由于这个原因,最近欧美的学术界也对中国社会发展的特殊性作了讨论和反省,其间尤以对中国历史分期之研究为甚,与国内提法大体不同。国内的中国史研究所谓“几朵鲜花”(兰州赵俪生教授言)即很重视古史分期、农民革命、资本主义萌芽、土地运用等重要问题。古史分期的问题讨论最多,论辩也最激烈,也发现了一些很有价值的材料。

1980年在吉林召开了一次古史分期讨论会,结论大致有六大派,十几个小派,或持西周封建说,或春秋封建说,或战国封建说,或持秦汉封建说,甚至有持魏晋封建说的。早先一般认为资本主义萌芽期在鸦片战争前后,后来则认为是在明清之际就有了资本主义萌

芽。日本有些学者(国内也有)认为,唐宋之交就有了萌芽,并且是中国资本主义发展的重要阶段,最近又有持隋唐说的。在古史分期和资本主义萌芽时期问题上,如果取隋唐为封建之上限,同时又认为资本主义萌芽于唐宋之交,那么,封建社会在中国时间竟很短了,而一般则认为中国历史发展的特色就是封建社会历史漫长。这里牵涉到一个很有趣的问题:怎样理解封建?以前在中国有封建的提法,即“封疆建藩”,现在我们所用的封建概念是译自西方的“feudalism”。这正像我们以道家的“自然”概念翻译西文中的 Naturalism 后反而使之含义发生改变一样。“封建”现在的意义与中国原有的含义有所不同。这就使得对中国封建社会概念的意义的理解变得很复杂。

怎样把握中国社会发展的特殊性?比如中国社会统一的局面相当长。从韦伯的观点来看,中国社会发展的动力是延续不断的。假设我们认为在漫长的中国封建社会里有上升期和衰落期,上升期至唐末,然后是衰落期。从这种分析来看整个宋明儒学,其消极意义就比较大,因为它是维护应该改变而没有改变的社会态势的,而且维持的时间相当长。可以说,中国文化自宋一直至 19 世纪是处于衰落时期,应该向前发展而未发展,所以落在欧洲后面。这和日本学者岛田虔次说宋明儒学是东亚文明的精神体现这一提法就有了冲突。

由于以上问题,使如何理解、探寻中国文化发展的轨迹、它的内在动力及其发展的特殊性就变成了一个重要课题。这和西方自 19 世纪以来第一流的思想家所做的工作有相同的地方。他们所做的工作旨在全面深入了解当时西方社会发生的剧烈变动及其代表的历史意义。

这里牵涉到另一个在西方学术界讨论的奴隶社会的问题。可以说希腊、罗马,尤其是罗马后期是奴隶社会,因为那时奴隶的比例很高,没有奴隶存在,社会就不能维持,经济结构就要破产。到底中国什么时候是奴隶社会,又是怎样的奴隶社会,很值得反省。到底什么时候有 25% 以上的人口在中国变成奴隶而且成为维系社会经济结构的主要生产力?西方那种没有身份权的奴隶与中国的农奴是否可

以相提并论？西方自罗马帝国崩溃后完全没能统一这一模式是西方封建社会发展的必要条件，没有罗马帝国的崩溃，没有外族入侵，没有基督教发生相当大的影响，就没有西方封建社会的兴起与发展。有些学者甚至认为，日本在德川之前相当长的时期内有类似于欧洲的封建。而中国在春秋战国时代，周代大的统一局而崩溃了，从社会结构来看比较像欧洲的封建社会。但是从发生学来看，中国历史的发展是汉朝大帝国崩溃后的魏晋时代，外族入侵，新的宗教兴起（如佛教），各种士族大家族形成，又比较像西欧封建社会的发生，但结构又有不同。到了隋唐，实行了大一统，这是欧洲历史上未有的。又因为中国幅员广阔，要把日本和中国的现代化相比较，有如以英国和整个欧洲包括苏联的现代化相比较一样，根本不成比例。

所有以上问题，在欧美都成为激烈争论的课题。对这些问题的研究可能要和中国文化在中国历史发展过程中到底扮演什么角色及将来现代化多元化模式更明朗后，中国文化可能扮演什么角色等课题结合起来进行研究。

三、日本中国文化研究概况

下面继续介绍日本的研究情况。对欧美的研究情形我再补充一点。欧美的研究虽不像国内一样有统一规划的学术讨论，但集体合作的情形却相当普遍。在美国有个“全国学术联谊会”，每年要资助五六次与中国文化研究有关的国际学术讨论会。平常这种学术会议多半是研讨会，人数一般限定二十五人，提前一年半发邀请函，确定论文题目，会后大约三至五年将会上的文稿集结、修改、出版。通过全国学术联谊会中国委员会的资助，这种论文集已出版了几十种。在海外的研究中，如果从队伍的齐全、资源的丰富、研究的谨严各方而来看，数日本最为突出。台湾地区对此也比较熟悉，这里仅就我所知的简单地谈谈。

在日本有东京和京都两个不同的研究学派，就像国内有“京派”

和“海派”之别一样。东京对现代史的研究比较有兴趣,受马克思主义影响较大,常用阶级分析、经济结构、生产方式等了解、分析中国历史,有东洋文库、东京大学等研究机构,队伍比较齐全。京都的中国学术思想研究比较传统,有人文科学研究所和京都大学等研究机构。日本还有全国性的研究机构,如“斯文会”,亦即孔孟学会;另外还有一个国际性的中国学会,举办过许多学术讨论。

我觉得对中国文化的研究有个特色,比较像国内的小型学术研究:由一位导师带几个研究生,作漫步式的长期研究。是师带徒的方式,他们称之为会读。这种方式已有几十年的历史了。如同年级的研究生进到中国文化研究教室,按各自的兴趣组织几个会读。比如说在星期四的下午,大家在一起读中国的古典,可以是《史记》,也可以是杜甫、白居易的诗。每次由一个学生先弄清字、词及考据,一句一句地读、讨论。较有历史的会读可以维持十年、二十年之久。从做大学生到毕业做副教授、教授到离休,会读不断。开始可能有十来人,到后来只有两三个人,而且研读方式颇像中国传统经学,可谓皓首穷经。他们编了很多索引、字典等工具书。人文科学研究院就有很多会读。《抱朴子》有会读、《盐铁论》有会读。平岗武夫的白居易会读收集了白诗的全部片言只字,这是很多年会读的结果。还有《朱子语类》会读。这个会读最近编出了所有《朱子语类》的索引。有时会读也宣读论文,这时会读就变成了研讨会,提交的论文经修改后出版专集。由于解释不同,形成很多学派。

日本学术界有一点特别值得我们尊敬:这就是敬业乐群、安分守己的精神。日本近年经济繁荣,物质诱惑很大,企业界突出的人家有万贯,社会气氛趋向浮华,消费颇盛。而学术界则很是清苦,薪水不高。但学术界多半不与外界交通,可谓日本社会之清流。我认识一位九州大学的退休教授岗田武彦,治学生活就很清苦,早些年只能吃素,一星期只能见一次荤,但学术工作却不曾中断。

日本学术传统很深厚,有好处也有坏处。坏处是有门户之见,好处是学统历史相当长。再举岗田武彦一例。他所在的九州大学在德

川时代受朝鲜儒学影响,从十七八世纪起,由师带徒的方式传授下来,完全没有中断。日本有个严格的规定,教授六十岁必须退休,但从国立大学退休后可在私立大学兼课。一直教下去,代代相传。从武彦教传给荒木见悟,再传给福田,现在好几代的学者还经常在一起会读,从十七八世纪一直到现在,研究从未间断,所以材料的掌握比较周全,而且颇有“家传”的学风。

一般美国学者认为,日本的研究者创发性不够,他们是经师,考证详细,又是集体合作。我不这样认为,不是其创发性不够,而是他们的学术研究一方而历史比较长,另一方面他们在日本学术界的地位非常崇高。像吉川辛次郎(已去世)曾在抗战前来北京留学,专门研究宋词元曲。他是地道的京片子,普通话讲得很好。他在台湾讲学时批评台湾学者国语讲得不好、文字不顺当,得罪了很多学者。还有宇野哲人,也是地位较高的老教授。另外有位曾获物理学诺贝尔奖金的学者汤川,特别强调他的思想曾受中国道家思想影响。汤川的家族很大,他们兄弟三人,都过继到不同的家族,后来都变为很重要的学者。小川、贝冢茂树与汤川是三兄弟。小川是京都大学中国文学教授,贝冢则是甲骨文研究专家。汉学家在日本的学术地位非常高,他们都可以说受到类似日本“国家财”(国宝)的礼遇。他们既有家承,又有传统和很多弟子,所以其学术研究蔚然成风。

美国哈佛大学的杨联升教授曾这样说:如果把中国学问分作一百种(课题),每一种里而都找一批有成就的学者,在世界其他地方不容易办到,但在日本则大有可能。这就是说日本研究队伍大,齐全。现在情形虽然难说,但其研究传统至少是得到了保持,其藏书也相当丰富。我曾陪唐君毅先生往访天理大学。日本有个天理教,是日本民间宗教和佛教合流的产物。还有天理寺,文物受到天理教重视,被看做信物,收集很多的文物。天理大学所收藏的中国文物就很惊人。他们甚至藏有王阳明真迹长卷,尚未收进王阳明全卷,有关苏东坡、杜甫的文物也可见到。一些大的庙宇藏有大量自与中国交流后中国到日本的大和尚(如鉴真)从中国带去的文物,包括书籍等(有些是研

究俗文学的孤本和善本)。

日本有规模的图书馆相当多,但书籍流通较慢。另外,他们提倡研究自己民族的文化。如前首相田中去美国访问时,发现那里研究中国颇盛,影响较大,乃提倡日本研究,向美国十所大学各捐赠一百万美金用作研究费用以发展日本研究。最近他们成立了日本基金,向愿意研究日本的任何美国人提供资助。现在美国的日本研究渐渐兴起,这对中国研究也有好处。我们鼓励对德川幕府的研究,不要仅囿于研究当代。这种研究肯定会在某些方面和中国文化研究结合起来。

四、韩国中国文化研究概况

最近几年,韩国的中国文化研究发展得比较突出。一方面其经济发展得较好,另一方面韩国以前有文武两班制度,等于是贵族制度。按照美国学者的研究来看,贵族制度在中国从唐朝开始,由于考试制度的兴起,就已开始衰落。唐朝还有一些大贵族如崔家,甚至可以和皇家分庭抗礼,可是宋以后就没有了。社会的上升方式可以使一个农民跃为宰相,而且很少有一个大的家族能将其财产维持三代以上的时间。所以,中国自宋以后有贵族制度崩溃、平民政治兴起的倾向。甚至有人这样认为,除明代王庄控制的土地数目较大以外,清朝以后的大地主控制的土地数目和拥有的财富,与欧洲的地主比起来只能算是小地主。从比较文化的角度来看,中国财富平均现象较突出。韩国历史上的两班制度维持着较严格的贵族制度,一直到现在遗风犹在。其弊病是等级观念深厚。现在韩国联姻时仍要叙谱,有的可以追溯到李朝(14世纪)甚至更早。

李朝时有一特殊现象:受儒学影响的儒者和两班联合起来后,比王室的力量还要大。“为王者师”的观念自李朝始一直维持到现在,故其政治抗议精神较强。知识分子以天下为己任,认为自己就是社会的主人翁。现在韩国学生运动很频繁即是例证。

另外由于有贵族制度,其学术传统也得到维持。李朝的时候有书院一千多所。后有“反智主义”,一个李朝王摧毁很多书院,禁止在书院讲学。虽然如此,今天的韩国还有二百多个书院旧址。最有名的叫陶山书院,即李退溪讲学的地方。《李退溪全集》的初刻还存在书院里,现在由李退溪家族的后人掌理这个书院。除了这个书院以外,有名的书院还相当多。

去年我到汉城开会,应高丽大学学者金容沃之邀,去陶山书院附近的另一书院——屏山书院。书院面对高山,前有溪流淙淙。这个书院有三百多年历史,木结构建筑,很通风。从长廊进入后有左间正间,后有纪念书院创始人的纪念堂,基本上是中国式样。现在已无人把它作书院之用,只有高丽大学学生假期在这里举办讲习,研究中国典籍,特别是研读孟子。为了体验古时书院生活,他们完全按院规生活、学习,甚至身着白色古装。

最近几年,韩国在恢复对传统的研究方面做了很多工作。自1945年后,他们基本上废用汉字,面用朝鲜传统的拼音,但大多数大学生仍有汉文基础,程度不高,相当于国内中学水平。但专门研究中国古典或朝鲜哲学的则要求较高。

最近在韩国有学习汉语热,很多大学、讲习班都开中文课。如果有人既懂朝鲜文又懂中文,就会受到礼遇,因为那里需要大量的中文教师。主要是为了想进一步理解自己的文化传统。李退溪在韩国的地位相当于朱熹在中国的地位。国际退溪学会每年召开一次学术讨论会,而且到处设立分会。这个学会会长千方百计要邀请国内学者参加退溪哲学讨论会,并且主动寄赠有关资料。经过努力,1985年岛内约有十名学者被邀在8月到日本参加退溪哲学讨论会。退溪思想基本上是朱熹思想的进一步发展。我初看有关资料时,就觉得他的体系博大精深、内容极为丰富。通过这些资料,还可以了解李朝大儒的思想。而且这些资料都是汉文,是研究儒家传统的重要资源。

韩国目前研究队伍虽然大,但还不够理想,一定要有一些对中国文化、古典特别是对中国哲学有兴趣的学人参加。他们也是这样希

望的,而且这种研究有助于对第二期儒学的发展作全面的了解。这使我想起一件很有趣的事。有位老先生告诉我,在编纂四库编目中,发现对李退溪全集有如下批语:所言皆正学,但不知何朝人也。可见其文字水平很高。这些资料只有掌握了中国古文的人才能有较全面的了解,而韩国废用汉字已久,除非搞这个专业的才能深钻。

但韩国的研究也有其特色,不管在哪个大学,在国外研读后再回国的教授很多,对欧美学术研究的状况很熟悉,而且大都较好地操四种(英、日、中、朝)语言。这些学者中,有不少曾受一个重要思想家高丽大学退休学者李相殷的影响。李教授是硬凭考试进入北京大学哲学系读书的,毕业后在高丽大学研究哲学。这些学者有较强的抗议精神,当初带领学生高呼打倒李承晚的就是李相殷。由于这个原因,他们不把儒学和维护专制政体、压迫人民联系在一起,而认为儒学有其大丈夫的抗议精神。

由于研究资源丰富,留学风气颇盛。很多研究中国文化的韩国学者都去台湾留学,然后去日本,接触面较广。将来到中国大陆留学的可能性也许会有。譬如目前在高丽大学任教的金容沃,他原是高丽大学毕业的,美国夏威夷大学向他提供助学金,让他去东西文化中心深造。他谢绝了,而决定先去台湾研究中国哲学。拿到硕士学位后,西雅图的华盛顿大学又向他提供助学金,他也谢绝了,而决定去日本东京大学攻读第二个硕士学位,然后才去哈佛攻读博士学位,论文题目是王夫之哲学。这种类型的学者在韩国屡见不鲜。若假以时日,这些学者很可能会崭露头角。他们以前是比较西化的,不愿讨论东方文化问题,希望多了解西方。现在已经有了—种自觉,特别对东方文化有兴趣,也有了相当程度的民族意识。但也有不好的现象,就是狭隘的民族主义比较突出。去年开会时就令我很惊讶。这次会议是由精神文化学院主办的,该院院长说:敝国是儒教之宗主国,即儒学是在朝鲜起源发展的,因为箕子讲《洪范》、《九畴》,带到朝鲜后就一脉相承地发展下来,相形之下孔子反面晚出,是后期儒家。可以说这种提法是政治化的,是不好的倾向。但大体上,一些年轻学者对

日本、台湾、欧美研究动态、状况较了解,进行具体的研究工作时就能有较周全的考虑。

五、台湾、香港等地区中国文化研究概况

台湾地区的情形,大家了解的可能多些,资料较多。我简单地说说自己的印象。学术界力量不大,但知识界很蓬勃,出版物、学术讨论较多。最近有一相当突出的杂志(在美国报刊上也有介绍)《天下》,虽是讲企业的,但文化思想也讲,影响较大。《中国论坛》讨论时事,两大报《中国时报》和《联合报》,销售量都有百万,资金都非常雄厚,竞争激烈。各种不同言论因此可在这种报刊上见到。出版界盗印情况日甚,《二十四史》经台湾地区的学者几十年努力断句加标点,出版界盗印加精装,在台湾以外市场倾销。英文书籍一出版他们就盗印,而且连大英百科全书也印。爱读书的人找书很容易。

真正代表台湾地区学术界研究中国文化的还是“中央研究院”。院下分很多所,较突出的是历史语言所,其所刊水平很高,主要是搞考据。他们基本保持了像顾颉刚、陈寅恪等老先生们的传统,对中国文化主要从史学、材料学方面加以研究;另外,在哲学界有个很突出的现象。台湾共有六个哲学系。由于政府提倡儒学,所以年轻人较反感。在所谓中西论战中,主张西化的人易占上风,说服力大,思想也比较活跃;主张中国文化的人则思想比较僵化,是国粹派的提法。这是五六十年代的事,那时有个杂志《文星》,后来又有《大学生杂志》。

70年代,可能是由于经济的发展,从岛外留学回去的人越来越多,西方对他们来说不再那么神秘富有魅力了;西方的弊病也暴露出来,开始有了强烈的民族意识。文学上表现为乡土文学,以前是现代主义挂帅,专写朦胧诗,后来乡土文学兴起,不单只借助传统文学,尤强调用地方语言即闽南语言写作,泥土气息浓。而提倡乡土文学的,也有不少是留学生。

最近从知识界到文艺界,如侯德建所言龙的传人,都以各种不同的色彩宣扬中国传统文化。学术界则较沉默。原因很多。原因之一是教授们为了生计,兼课较多,没有时间深入研究。社会风气较浮躁,学术界与自居清流的日本学术界不一样,研究者易受亲朋压力,为了改善经济条件,不能安心从事研究。知识界的蓬勃,文化界的花样繁多,与学术界的沉寂形成鲜明对比。但学术界也有一些很突出的科研,有的是“中央研究院”自己领导,比如每年举办讲习会,把一些研究经济史或思想史的学人集中起来一起研讨。这种活动已持续了很多年。最近在清华大学举办了一次中国思想史讨论会,特别集中讨论中国传统哲学范畴,有很多国际上知名学者参加,讨论很是热烈。台湾清华已准备成立人文社科研究所,在历史方面集中思想史的研究。

在香港,主要是两所大学即港大和中大(中文大学)。中文大学是三个学院联合起来的,即崇基、联合和新亚。就中国文化研究方面来说,新亚所做的贡献特别多。新亚在香港成立后,培养了很多人才,它自己的一套书,完全讲授、研究传统中国文化,特别是传统哲学思想的研究很有成绩。现在新亚变成中大一部分,但基本保持了其传统。以前有《新亚学报》、《新亚学术年刊》,现在由中大学报取而代之。在香港,由于社会商业化,要纯粹从事研究不很容易,但中文大学却得天独厚,它地处新界,离市区较远,面对大海,环境幽雅,可谓世外桃源。自然美,藏书多,设备好,都属国际水平,因此有自己独特的学术研究。

香港知识分子的自觉是从1967年开始。此前,没有太多的文化讨论,相反,赛马、斗狗、赌博的气氛倒很浓厚。香港知识分子有了彻底的自觉,出现了一批像样的知识杂志。此前只有《大学生活》和《人生》,后者与新亚大学很有关系,专讲儒学,但社会影响不大,由老先生们撰稿,是同仁酬唱的学术刊物。1967年后,有了《七十年代》(现改为《九十年代》)、《明报月刊》、《抖擞》、《百姓》、《争鸣》等很多知识性的杂志。《抖擞》是受英国文化影响较深,以前也许想做太平绅士,

专用英语讨论问题,但目前由完全认同中国文化的学者联合创办。所以,香港自1967年后变成海外讨论中国学术问题特别是联系现实的政治、经济等学术问题的重要据点。思想活跃,各种观点都有,肯定是东亚文化区最自由的环境,形成了真正的百家争鸣的局面。

最近,在新加坡大学校址内成立了东亚哲学研究所,对中国学术的研究会有一定的贡献(以前并不突出)。马来西亚大学也有中国文化研究。在不久的将来,可能会有新的看法。新加坡是以英文为主的社会,但华人占70%以上,他们母语一般都是汉语,但受的却是英文教育,要花很大力气才能提高汉语水平。虽然如此,《南洋商报》、《星洲日报》或其他学术刊物却有悠久的历史。《南洋商报》已有六七十年历史。他们有自己的研究中国文化的方式,特别注意研究海外,尤其是东南亚的华人社区。我听说澳洲王庚武先生(以前是马来西亚大学教授),要召开一个(全世界)东南亚华人文化认同会议,讨论在新加坡、马来西亚、菲律宾、印尼、泰国、缅甸等东南亚国家华人文化认同这个问题。这个会议约六七月份在澳大利亚召开。

六、儒学第三期发展三代人的努力

综合以上各方面,再来考虑一个开初我提出的问题:儒学第三期发展的前景如何?有很多人以为这个新问题是最近才提出来的。由于工业东亚的成功,使得很多在日本、韩国、中国台湾、中国香港、新加坡的知识分子反省自己的文化根源,提出儒学第三期发展的问题。其实,对儒学有无进一步发展这个问题的探讨,至少有三代人作出了努力,虽参加工作的人少,但作为潜流却有相当长的时间。

五四时期,有全盘西化的口号,儒学一方面受到第一流知识分子的正面打击,被全盘否定;另一方面又受到在中国政治势力影响特别大的军阀的内部腐化。很多国内和西方学者认为,儒学的现代命运已经被判定,不可能有进一步发展。有人指出,1905年废除科举后,中国知识分子不再靠四书五经登第了,儒学也就因此完结了。有人

说自 1911 年辛亥革命推翻清朝政府后，儒学赖以生存的专制政体已崩溃，我们已进入共和时代，儒学也就因此不可能有进一步发展了。有人说自五四以后这就已经不可能了。可是就在五四时期，梁漱溟先生发表了《东西方文化及其哲学》（1921 年出版），就已经对这个问题作了全面的思考、反省。

梁漱溟认为，印度、中国、西方三大文化系统都要受到西方文化影响，中国文化要西化或面对西方文化挑战才能站立起来。但是，西方文化是以“动力横决天下”，经过一段时间发展后，会发生心灵空虚，而印度佛教文化可能要对西方文化发生影响。在当时西方文化大行其道的时候，梁先生作出了这样的预言：中国文化受到西方文化的迫压会有所改变，而西方文化则可能会受到印度文化的影响。这当然是长远的说法，也许是好几代以后的事情。而中国文化，特别是儒学的复兴在他看来是不可抗拒的潮流。当然那时没有人听这一预言，那时在中国影响很大的是杜威、罗素。印度思想家泰戈尔也来过中国，但影响不大，因为那时先进的学人都向西看，正是蒋梦麟所说的“西潮”滚进的时候。

中国思想界有一个很特殊的现象：对西方又爱又恨。一方面要打击帝国主义，所以对西方文化有排拒心理，另一方面又觉得西方是先进的。而对印度文化则抱鄙视的态度，因为中国虽不如西方发达，经济发展上却要比印度略强。但这种情形与学术思想的发展是不相同的。中国思想家——那种受过很严格的分析训练能提出自己的见识，对问题不是从表面而是从本质上去理解，有强烈的历史感受，而不是从目前态势来理解问题的思想家。用庄子的话说即是“博大真人”。——在中国的当时受两种不同文化的训练：一是西方文化的影响，一是佛教思想的影响，特别是唯识论的影响。很多人提到早期的思想训练方面源头有两个：一个是希腊文化，一个是印度佛教后来发展出的因明学。而唯识是非常严格、深奥难懂的学问，在某些方面并不亚于西方人以心理分析或逻辑思考来了解社会现象。

这个时候有一重要的事，就是欧阳渐（竟无）成立了支那内学院。

可以说那时对中国儒学、中国文化有深刻反省的思想家中，不少受了唯识论或支那内学院所代表的传统的影响。我想梁漱溟先生就受到印度佛教、文化的影响。而这些思想家中，受其影响及最突出的要数熊十力先生。

熊十力先生 1968 年 5 月 24 日在上海去世。他生于 1885 年(湖北人)，今年是他的百年诞辰年。他以前就在支那内学院，从欧阳竟无先生问学，因为欧阳先生思想敏锐，是唯识宗的传人。但从他的自传可以看出，他的思想有很大的改变，从唯识论转到新唯识论，而后提升到儒家易经学说，在大易思想基础上建立其本体论和思想模式。直到去世前，他的思想灵光不断进发，而且都是从这个立场来反思问题。对五四前后全盘西化、有被“西潮”淹没之势提出了很多发人深省的看法。但他并不是狭隘的传统主义者或国粹派，认为学习西方应单刀直入，操戈入室，要接触其最核心的问题，而不是很表面的问题。西方的科学并不就是技术，科学后而有非常严谨的逻辑思考方式，有很多很深厚的文化因素，只是取其技术以之为用，结果只能是无体之用，西方文化也就不能在中国文化中扎根。

所以说，在西方文化高唱入云的时候，绝大多数中国知识分子都受到某种程度的西方文化的影响，不仅受到资产阶级自由主义、无政府主义影响，也受到社会主义思想影响。但是，全面深入地把各种问题配合中国思想发展脉络、内容作反省的根本没有，或者很少。绝大多数都是政治化的，因为那时知识分子都愿意参加政治运动，因而牺牲了思考问题的全面和深刻性。当然，还有很多其他的原因。用王龙溪的话说，是一种“气魄承担”的方式。熊的《读经示要》，还有很多早期著作如《十力语要》，是对佛教的理解。而在 20 世纪现代中国，最有系统性、原创性的书，可能就是《新唯识论》，难读但理论的系统性严谨。西方对该书也有讨论。在讨论佛教《名相通释》后，再写《读经示要》。语录书信集合起来的就是《十力语要》。建国以后，他一直对这些问题进行思考，著有《原儒》、《乾坤衍》、《明心篇》以及《本体论》。都是他自己从纯哲学思想层面来了解、反省中国文化的结果，

也是了解所谓大易的精神本体论精神的努力。从认识论角度来看，也有很多极有启发的观点。

梁漱溟先生早期参加村治，后来长期沉默了。参加村治的时候，触觉敏锐，后来著《中国文化要义》，多半是从社会政治方面了解中国文化。还有一位后来在海外过世的思想家张君勱，晚年独自一人编《自由钟》，一个人讨论中国文化问题——完全是从民主政治方面反省中国文化问题。《自由钟》出了一百多期。他在西方最早出了一本《宋明儒学》（两册），此前他著文讨论过王阳明哲学。这是50年代最早在英美出现的讨论中国文化的专著。他是梁启超的学生。在欧洲旅行时，发现第一次世界大战后像斯宾格勒等人，都对欧洲文化有很深刻的批判，而中国当时却大唱向西方看齐，提倡科学精神，把中国文化传统精神文明破坏殆尽，心里颇觉不安。回来后，与丁文江发生激烈争辩。后来胡适称之为科玄之战，通过电台把张君勱称作“玄学鬼”，所以一般不重视他的思想。但那时他提出的是人生观之问题，科学能解决人生观的问题吗？科学技术的发展能解决世界观的问题吗？这些在现在也还有其一定的意义。

所以说，五四时期，像梁漱溟、张君勱、熊十力等已经对儒学能不能有进一步发展（第三期发展）的问题，从各个不同层面如政治的、社会的，纯哲学、形而上学上作了不同程度的反思。

在海外，对中国哲学思想的发展，特别是对当代哲学的研究，影响越来越大。以前研究胡适的人很多，因为他的自由主义影响很大。现在看来，他的思想当然有其健康的一面，但似乎韵味不足，很平实，不深奥，其中所谈到的一些问题太接近杜威的实用主义。杜威的思想事实上受到黑格尔影响很大，而这些方面在胡适思想中表现得很少。胡适虽然是自由主义大师，但在晚年时说他并未仔细研读穆勒的《论自由》，而且他很后悔做了哲学家和新文学家。他说，如果在康乃尔念大学的时候像蒋梦麟一样没有改行，专攻农业，也许对中国会有较大的贡献，后来改行搞哲学、历史，讲了一些大话，实无益处。所以他认为哲学的思考和知识分子对人问题的反省无实用性，效验不

大；如果他一生从事农业建设，倒会对中国有大贡献。

第二代的知识分子在海外有很多，一位是熊十力的学生牟宗三。牟宗三先生在对宋明儒学，特别是对儒学的道德的形而上学作全面反省上已成一家之言。他写了很多书，多半是自五十多岁到香港后所作（现已七十多岁，尚健在）。早期写过先秦哲学专著，后又研究魏晋玄学，有《才性与玄理》，有《宋明儒学》三大册，佛教专著《婆罗与涅槃》、《智的直觉》、《心物》——从康德哲学中物的自身反省中国哲学。他做了很多工作，从非常专业化、纯粹的哲学角度反省中国哲学。

另外，新亚大学的创始人之一唐君毅先生，对中国文化作了很多解释和重建。他的感情很丰富，思想的层面比较广，尤其是对西方各种哲学思想接触比较多。他写了很多一般的哲学概论，如《中国人文精神之重建》、《中国哲学原论》，一共六大册，是对各种不同哲学思想的比较研究。还有徐复观先生（两年前去世），对中国学术，尤其是对政治文化有独到的见解。他是台港知识分子的最佳体现者之一。徐先生对乾嘉考据工作下了很大功夫，研究史学在中国思想发展过程中所代表的意义问题，对《史记》的研读颇有造诣。对文学批评也有独特见解，研读《文心雕龙》，写过《中国艺术精神》。另外著有《两汉思想史》。去世前，对两汉经学有深入研究。经学代表什么意义？经学是官学，但也有很多经学大师是地方经学院讲学。这是什么意思？怎样从经学的发展澄清传统文化？另外如钱穆先生写了很多关于文化史的著作。还有方东美先生，也写了不少关于哲学思想的书。

从以上来看，自五四后至少有三代人参加了这方面的学术研究，人不多，做的工作不过几十本书而已，还没有形成强有力的文化运动。在台港有些影响，在欧美、日本或国内则影响甚微。

既然有了对以上问题的反思，将来儒学能否进一步发展的问題，要与另一个前提结合起来。这就是，从现在到 21 世纪，在东亚的知识分子之中能否出现一种群体的批判的自我意识，并有深厚的文化内容与社会基础，使这种自我意识落实在具体的政治生命之中？没有经过对这些问题的切身的反省而提出的空想是没用的。另外，绝

对是批判的,绝对不是说只是一厢情愿地出于爱国热情而希望这种传统对国家是有用的。另外,工业东亚及国内的知识分子有了交流后,是否可能有一种文化共识或共同语言。如果有了这种共同语言,将会对东亚文化传统包括佛教、道家思想、儒学、各种民间宗教、信仰的功过等各方而的问题作些反思。我想这些工作开始肯定是在学术界进行。学术界所达之水平,一方面可帮助知识界提升对这一问题的理解,另一方面也可帮助文化界对这些问题作广泛的解释。

儒学是历史现象,但不仅如此而已,它也是一种思考方式,一种生命形态。李泽厚先生在《孔子再评价》文中就指出,中国人(包括农民、一般人士、知识分子)的民族文化心理结构与儒学思想关系很是密切。这是不自觉的,只是在生活习惯上未达到群体批判的自我意识的层面。按照黑格尔的观点,这是习俗性的,而不是批判性的、哲学性的。如果没有批判性的、群体性的自我意识的浮现,它不过是生活习俗的一部分,逐渐地就销声匿迹了,不可能再继续下去。所以西方有些学者提出一些令我们深思的问题:将来中国传统文化(如儒学)在世界文化中是有词汇的贡献,还是有语法性的贡献?这是从语言学角度提出的问题。语言有其语法,词汇是丰富语言的素材。将来中国文化无疑地会成为世界文化的一部分而丰富世界文化,而它所扮演的角色只是词汇——增加素材,而文法、语法则不是中国文化所扮演的角色。就是说西方人在讲授英美哲学时,可以用中国文化的例证,作为丰富英美哲学的词汇。如果要作出所谓语法性的贡献,则需要东亚知识分子对传统文化作群体批判自我意识的反省后所构建的思想,能够对西方为主的思想提出挑战。而将来的汇流则是只有当东方对自己的一套思维模式、范畴、概念作出相应的改变,才能适应这一挑战。而现在如果我们只用散离的、零零碎碎的反思或说一些勇于承担的话,在国际学术界上不会有很大的影响。

所以,从哲学和思想史两方结合起来看,有很多工作要做:到底儒学能否有自己的一套认识论出现?即儒学本身能不能开创一套认识论?能不能开创与现代文明紧密配合的伦理,而且是自己的创建

性的伦理？到底它能不能成为东方的部分知识分子的终极关切，成为他们的人生观？而这个人生观是怎样的人生观？它与基督教、伊斯兰教、现代西方其他大的思想关系又是如何？怎样才能互相交融，怎样又会互相冲突？

我觉得比较容易发展而且在国内学术界有一定成绩的是美学。儒家的人学哲学能不能对美学作一些创建性的贡献？日本有位杰出的美学家今道有信，他是在欧洲受的基本美学训练，现在是国际美学中心（联合国教科文组织设立）在东京美学中心的主任，可以说是美学界的权威思想家。他说美学在西方发展的轨道与亚里士多德所提出的摹仿论有很密切的关系。如果东方思想家要对此有所贡献，应该能发展出一套美学上的表现论或体现论。表现论的最好线索是从《论语》下手。一般人读《论语》时只把它当作一套伦理思想，只讲道德问题，没有接触到美学问题。事实上，《论语》虽比较散离，但有三分之一的材料基本上可以和美学联系起来。我们当然希望从对音乐、美术，对时间的感受，对人格的欣赏，对人的理解，也就是从人学发展出一套美学。

现在如果我们从较狭小的范围即哲学、学术的角度提出这个问题：到底儒学能不能有第三期的发展？第一关就是在学术界到底儒学能不能有其生命力、新的动力和创发力？亦即它是否有可能对认识论、伦理、宗教、美学等其他的所谓终极关切的问题作出经过长期反思而产生的有创建性的思想？

这里，我只是提出问题。从现在看，儒学第三期发展的可能性是绝对有的，而且很大，但工作不做，则永远不能得到实现，永远也只能是存在于人们心中的可能性而已。这些问题和工作，虽只是我的印象，但却是通过很多交谈、考虑，特别是对工业东亚的学术界动向有了些片面的了解后所得出的结论。我基本上是乐观的，但这种乐观是有保留的，不是一厢情愿的乐观。

（中国文化书院编《论中国传统文化》，北京：三联书店，1988年1月）

从东西方文化的比较看 中国文化发展的前景

一、东西方文化比较研究的两个动向

一个动向是所谓对轴心文化重新反省。所谓轴心文化,是讲公元前六百年这个时期,世界几个大的文明都出现很重要的“精神的飞跃”。这是德国的一个学者雅斯贝尔斯提出来的。有很多人认为,从1980年开始放眼21世纪是第二个轴心时代的出现。这是第一个大的课题。

另外一个新动向是马克斯·韦伯所提出的现代化的问题。从比较文化的角度谈为什么现代化在西欧出现。马克斯·韦伯是19世纪至20世纪的人。今天,我们发现,现代化是多元的。现代化的多元倾向,马克斯·韦伯根本无法理解。

从轴心文化的多样性,到以韦伯的眼光看现代化的单一性发展,到今天现代化的多元性,和我们现在所面临的中国现代化的问题,以及中国文化如何继陈开新的问题,都是有联系的。我从这个角度来谈,希望在结论时,能对为什么批判封建意识形态,对于中国文化的创新有积极意义作出回答。

轴心时代观念的提出。本来雅斯贝尔斯并没有考虑到现代化,现代化的多元,乃至其他一些大的变化能否为中国文化进一步发展开新这些课题。他只是作为一种感受比较深,而且视野比较广阔的哲学来欣赏各种不同文化的类型。所以,他写了一系列的小书,讲柏

拉图,讲孔子,讲老子,讲释迦牟尼,讲摩西等。这一系列的论文和书刊出来以后,在欧洲的学术界,乃至美国的学术界,引起了很大的反响。最近欧美的学术界想要突破欧洲中心主义的模式,雅斯贝尔斯提出的观点,说服力更强。他这个观点是说,在公元前6世纪(这在时间上讲当然是一个比较粗的提法)这个时候,世界上出现了好几种重要的文明,在印度、中东、希腊和中国。而这些重要的文明,好像并没有哪个影响哪个的痕迹,好像在人类新石器时代的慢慢发展中,有一种新的文化的动向。在印度,就是早期的所谓婆罗门教,以及《圣灵书》、《奥义书》所代表的一种对超越的向往,要使得个人和梵天合起来这种思想。这种思想,至今天在欧美还有很大的影响;在印度可以说一脉相承,根本没有切断。这是使得印度文化成为世界文化重要环节之一的理由。

在中东,当时出现了摩西时代的犹太教。特别是提出一元的上帝观点,影响非常大。这个一元教的观点提出以后,发展到基督教,由基督教在某种程度上影响到伊斯兰教,所以世界一元教的三大宗教,都是从中东这个脉络来的。

还有一个传统,就是苏格拉底时代的希腊,对哲学的反思,对世界物质最后根源的向往、分析和掌握的希腊哲学。

在中国,基本上是儒家和道家两个传统。

十多年以前,哈佛有位教授,叫史华慈,曾回国讲学。他受美国国家艺术科学院之托,组织了一个国际学术会议。在美国国家艺术科学院的机关报发了一个专号,来讨论轴心时代的文化,得出了一个结论:轴心时代文化的共同性,是一种超越的突破。这话怎么说呢?就是轴心时代的文化,在印度、中东、希腊和中国(这是他们的提法,没有中国学者参加),人不满足于他所生存的空间,而对永恒未来的世界有一种新的理解,新的崇敬。一种理想主义的出现,一种超越思想的出现,一种由存在感受引发的对不能知、不能把握但又和人的生命有紧密联系的这些大的观念、大的实体的反思。这种超越的突破,是轴心时代的特色,虽然表现的形式截然不同。如果我们说轴心时

代有不同的价值取向,就好像有不同的火车通道,有的向东,有的向南,有的向西,有的向北。但是从层次上说,有其共同性,即超越的突破。

在过去的五年内,欧美的一些学者(其中也包括我自己)对史华慈的这一观点作了进一步的研究和批判。发现“对超越的突破”这个观点可能受中东犹太教、基督教和伊斯兰教的影响比较大,和中国、印度乃至希腊的情形不尽相同。现在,针对他们的观点又提出了另一个观点,在这个时代,它的特点不是对超越的向往或突破,人的反思在这个时代进入了第二序的反思,即思考的思考在这个时代出现。所谓第二序的反思——思考的思考,就是不安于对现实的直接反映,而要想探索现实后面一些基本元素、基本价值。这是人的思想的一次飞跃。希腊的数学可以说是第二序反思最突出的表现。但上帝观念的出现,从宗教神学的角度看,也是第二序的反思。即对世界之所以成为这个世界,它的造物主如何,是怎么来的等问题进行了一些反思。印度的文化也是如此。

根据这个提法,中国的文化是对人的反思,特别是儒家的传统。而对人的反思,最突出的观点就是儒家所讲的个人为己之学于修身,怎样通过自觉反省使人变成一个完美的人。不把人当作一个自然的、生物的存在,而当作一个道德的存在,当作一个创造价值的存在。这个提法比较合情,也比较合理,因为中国的传统特色由来很早,它的宗教性——和西方的基督教、犹太教、伊斯兰教相比——从商到周就逐渐为它的人伦精神所取代。商代所谓的“上帝”观念,它的宗教性比较强;到了周代的“天命”观念,它的宗教观念就比较弱;到了孔子时代,人伦思想大行其道,当然也有一点宗教色彩。这和西方提出的上帝观念的这种超越的突破是不同的,因此对人的反思也属于第二序的。

希腊的传统是对物的反思,是对自然的惊异感面引发出要追求物质的最后根源到底是什么的探索。当然,苏格拉底也讲要认识你自己,但它的主流是要了解自然,寻找最后的“逻各斯”。比较这个提

法,犹太教是从对上帝的敬畏感中引出一系列宗教教义。而中国的情形呢,儒家和道家是对人的生命问题,人的存在问题,人的价值问题进行比较全面的反思。虽然儒家和道家的途径不尽相同,但是,“人”的问题都是相当突出,这一点是可以肯定的。

雅斯贝尔斯的这个提法,有一个很重要的理由,即人类文明的发展是多元的。在很早的时候,当民智大开的时候——不管你讲它是超越的突破或者第二序反思的出现——都可以理解到它是多样性的,不是一根所生,不是一个模式所能涵盖所有其他模式的。印度的文化和中国的文化可能是达到同样的高度,但是其内涵不同,发展方向不同。不能说在那个时候希腊的理论水平是非常高的,而中国的理论水平非常低;不能说在那个时候犹太教充分表现了超越的存在,而中国文化完全只是内在的,只是世俗的、现实的。在那个时代是多样性,各显精彩,殊途不一定同归,但各种精彩都是各个不同文化取之不尽、用之不竭的源头活水。这些文化能够发展好几千年,正是因于原初所展现出的智慧。它的大方向已经定了,而内在的活水是动之欲出。这是雅斯贝尔斯他们的提法。所以,20世纪的人来反省“轴心文化”,不仅是了解社会历史现象,也是了解世界文化多元的一个重要因素,重要途径。

可是,从另一个角度来看,有许多西方学者,特别是在第二次世界大战以后到70年代,所谓现代化思想影响越来越大这个时代,认为只有希腊文明配合了希伯来文明而发展出来的西方文化,特别到后来基督教所代表的文化,有彻底转换的痕迹,其他重要的历史传统,如中国的儒家、道家、佛教、印度的婆罗门教等等,都没有一个脱胎换骨的重大改变。这怎么说呢?就是说只有从希伯来的文明发展到后来的基督教——原始的天主教,经过马丁·路德改教,再经过加尔文改教,而成为影响资本主义经济的传统,才有一度重大的飞跃。其他如历史的宗教,历史的传统或精神文明,都只是逐渐地在历史长河中发展下来,没有经过突变。这是从第二次世界大战以后到70年代,西方学者,特别是美国的学者,认为为什么西方的资本主义能发

展而其他地方不能发展的主要原因,至少是主要的原因之一。也就是说,他们的精神传统本身有突破性、有创造性。因此,大家把力量集中在马丁·路德的改教和以后的启蒙运动,乃至文艺复兴所代表的新的价值。

马丁·路德的改教,使得一个庞大的、内容非常丰富、礼约制度非常严密的天主教的传统——任何一个人必须经过职业的僧侣阶级,通过教皇所代表的权威,才能得救——彻底突破。因为马丁·路德所提出的观点是人靠信心得救,而信心得救是每一个人自己可以掌握的,不需要通过僧侣阶级,不需要通过他们的照顾,也不需要内在于一个特殊的宗教传统之中。所以有很多学者说,当马丁·路德得出个人靠信心得救以后,僧侣就变成凡俗,而每一个俗世中的人都可以成为僧侣,不需要借助社会的力量或政权的力量,即所谓教皇所代表的政治力量而得救。这个改教以后,西方当然发生了很大突变,路德教在德国大行其道,以后又有不同教派出现。基督教经过这次大的改变,就成为一个非常复杂的宗教运动,各种类型的教派都出现了。你现在到美国去,不要说到一个大的城市,到一个小城,美国的所谓 denominations,所谓的宗派,是不能想象的。这类谊美教会、尽兴会、路德会等有几十种,都是从路德以后发展起来的。加尔文教也是其中的教派之一。

我前而已经提到,加尔文教派和西方资本主义的兴起有密切关系,这就结合到我前而所提到的马克斯·韦伯的观点。马克斯·韦伯认为,如果要了解资本主义的兴起,除了经济的、政治的、社会的因素以外,要了解到新教徒的价值取向和他们的伦理。

马克斯·韦伯做了一个非常广泛的比较文化学研究。他研究了中国、印度,研究了早期的基督教,研究了犹太教,也想研究伊斯兰教,但这个工作没做完。他是以全球的视野问这样一个问题:为什么资本主义不在中国出现,不在印度出现,不在早期基督文化传统中出现,不在犹太教文化传统中出现,而在而欧出现?他做了很多研究以后发现,信仰加尔文教的新教徒社会,资本主义精神的表现特别突

出。早期的美国也是如此,新教徒和资本家好像结了解不解之缘。从资本家的人格塑造,从新教徒的工作方式等方面来看,西欧出现资本主义不是偶然现象。他的这个结论,现在引起很多争论。他讨论中国的一本书《中国宗教》,很值得我们作进一步研究。

韦伯是19世纪末期20世纪初期的思想家。他只活了58岁,这中间有十五年间受了严重的神经衰弱症或者神经病,不能讲学,不能做学问。在他短短的一生中,他写出的东西极多,一直到现在,对欧美学术界的影响极大。他的《中国宗教》这本书,是从各种角度来了解中国社会的。不看书名,只看这本书,好像它只是一个社会学的论述,并没有谈到什么宗教问题。他谈什么呢?他谈中国的各种不同的组织结合、社会结构,谈中国的政治制度,谈中国的官僚制度,谈中国的士大夫缙绅阶级,谈中国的商品经济,最后归结到儒学、道家和民间宗教,然后把儒家的价值传统和新教伦理传统作了比较。

韦伯从都市化的过程,即我们现在说的现代化过程,对中国为何不走向资本主义进行了分析(都市化是现代化的一个指标)。中国的都市化在宋代就很突出。当时,中国就有一百万人口以上的都市,到后来马可·波罗到中国,这对他是一个大的震撼。马可·波罗是从欧洲最大的城市威尼斯来到中国的。我们现在知道,威尼斯的人口当时是三十万,而开封的人口已经超出一百万,杭州人口也是一百万。所以,他是从一个极不现代化的社会,来到一个现代化的社会——中国。从各种不同的企业组合,特别是行号、商人的各种企业组织,从政治结构各方来看,中国社会的合理化程度(根据韦伯的观点:现代化的指标之一是合理化)超出了很多欧洲社会。这个社会有极大的动力,商品的流通非常活跃,手工业等各方而的发展也是如此。这个社会有那么多潜在的力量,但它没有向资本主义社会走,是什么原因?不是说它不能走,也许它的价值取向的内在动力和内在的逻辑性使它不向那方而走。这是韦伯的结论。

马克斯·韦伯对中国历史的理解是很片面的,他所得到的资料都是第二三手的资料。当然,他也不可能作实际调查。我们曾经对

他这个课题从另外一个侧面作过一种考察。就是分析在中国历史上曾出现的一个很有意义的课题：对郑和下西洋如何评价的问题。我1978年参加美国一个学术代表团，第一次到北京，在北京师范大学作了一次报告，就是讲郑和下西洋的历史意义。和韦伯的思想配合起来看，这个题目非常重要。

从现在各种不同的资料来看，郑和从1405年到1433年差不多三十年，七次以庞大的舰队，远涉重洋是非常了不起的。我们现在无论是从马欢还是其他人那里看到的记录，当时去的不是二三十人的组织，而是几千人甚至上万人。他这种企业管理和组织，他的分工合作，他带的军队和所谓的后勤，乃至还有跟着记录的历史学家，队伍如此之庞大，组织如此之复杂，人员如此之多，以及航海的技术水平、船的吨位、帆的技能等科学之高，在人类文明发展史上是很突出的。他们从南京那边下海后，不仅经过太平洋，而且一直跑到红海，有部分进入欧洲的丹麦；也有一个小的队伍，一直到麦加。没有理由不相信，这个庞大的组织如果进一步的话，就可绕过好望角，这是一定可能的。我们要了解这个时间，是1405年，美洲大陆的发现，新航路的开辟，都是七八十年以后的事。从古代科技发展来看，七八十年以后像哥伦布他们所代表的航海技术和郑和下西洋的航海技术相比，到底有多少的突破性？他们的队伍非常小，财源非常窄，人员也很稀少。

郑和那么庞大的组织，有那么高的航海技术，又有七次之多，有三十年的历史经验，居然就停了。现在我们大家叹息说：“那个时候如果再进一步，那还得了！”可是，从当时的历史环境来理解，如果了解价值取向的问题以及文化价值各方面的问题，当时不进行更广阔或更深入的海洋探险，是非常明智的决策。

从当时的文化环境看，郑和下西洋所带来的是什么呢？宣扬国威。他们找到长颈鹿，说可能像麒麟，但又不真正像。大家经过研究后，决定不能说它是麒麟。他们并不是保守主义，而是从当时的大局来考虑。郑和下西洋所带来的，不管是声威也罢，商业上的一些成就

也罢,或其他的地理知识也罢,和当时的费用,以及当时在中国政治环境中它的价值系统相比,进一步发展是不明智的。而不进一步发展是明智的。海洋,从来没有成为中国考虑国防边防的一个重要的课题。从国防边防来看,重要的问题都在西北。

从政治组织来看,它是一个官僚制度,需要稳定,以钳制各种非官僚制度控制的一种精神的发展,一种新的趋向的发展。如果商业大行其道,肯定商人抬头。商人抬头,海洋开始有了各种不同企业的发展,那么政治的稳定性以及以农立国的那些基本价值一定会动摇。在中国,总是到了紧要关头选取了以农立国。其官僚制度的确立,以及西北边防军事管理措施,表明了这个传统在当时完全了解到他们自己的既得利益是什么,它的方向是什么,它应该在什么地方投资,应该在什么地方拒绝投资。从我们今天来看,受到西方文化的撞击,都是从海洋上来的,受到那么大的屈辱,当然觉得是非常惋惜的事情。但是,站在明朝那个时代,就很容易理解的,它就是这个趋向。

从美国研究价值取向的角度来看,后来很多西方的学者,特别是牛津大学的马克斯·艾尔伦,这位很年轻很杰出的经济学家(同时也是中国历史学家)说,中国没有进一步发展到资本主义社会,是因为中国达到了一个高度的社会平衡。这个高度的社会平衡本身使得中国安于它的现状,而没法进一步超越。这个所谓高度的社会平衡,是说它的经济制度、政治制度、社会制度和文化制度在某方面取得了某种整合,并有它的延续性、内在的动力和自己发展的方向。也就是国内许多学者提到的它的容纳度很大,它的内壳非常坚硬。它可以把各种外来的压力转化为它自己内在的动力。它基本上是变,是适应,它的认同核心没有受到撞击,也就没有进一步飞跃发展。很长时间,中国走的路线,就是这样的路线。

从美国来看,西方资本主义的兴起,这种巨大的变化,是新教伦理没有预期的后果。我们现在看韦伯引用的一个观点(是一位很重要的神学家讲的话)。他说,财富,对我们来讲就是披在身上的一件外衣,作为一个基督徒,碰到了真正的危机,要把财富抛弃,就像把一

件旧的大衣抛弃一样，一丢了之。他又说，曾几何时，经过一百年以后，财富变成了欧洲人的铁笼，大家都关在铁笼里，以为是件很简单的外衣，一下子就可以丢掉。但不仅没有丢掉，在开始发生机器动力以后，资本的积累量越来越大，工业化开始了，都市化的力量越来越大，科学技术的水平越来越高。正因为这个动力有它的势能，而这个势能越来越加速发展，经过长期加速发展以后，这些人就套在这个发展过程中的铁笼里跳不出来。所以西方以动力横行天下。而从很多新教徒的角度来看，这完全是没有预期的后果。

那么，中国没有发展资本主义，是不是也是没有预期到的后果呢？还是当时的政治权势配合当时的知识分子所谓上等阶层的价值动向本身决定的？韦伯可能有这个观点：西方人不想要资本主义，但资本主义却来了，这根本是没有预期的后果；而中国在当时的发展——也包括印度和早期的犹太教——根本不向那个方向走。这是韦伯思想里的一个重要的课题。但是，韦伯真正想研究的不是资本主义兴起这一历史现象，而是现代化这一课题。

二、关于现代化问题*

什么叫现代化？一般讲，从现象的描述来看，现代化从欧洲 16、17 世纪已经开始。19 世纪以来，现代化的力量来自科技，所以有的学者讲，韦伯可能抓错了问题，资本主义的兴起不是最重要的问题，最重要的问题是科技的突飞猛进。科技从韦伯的眼光看是一个合理化的过程。社会合理化的过程是科技的突出表现。官僚制度、市场经济、金融、统一规划的方式，乃至大众传播、企业管理，在韦伯看来，都是合理化过程中的环节。现代化是一个包含众多子系统的文化现象和历史现象，而在其发展过程中涌现出了许多矛盾现象，其发展的速度越来越快。

* 本节及三、四节标题为本书编者所加。

现代化这个观点是第二次世界大战以后才用的,在五四时只有西化这种观念(Westernization),后来认为西化的接触面太广,不能完全从西方中心主义来了解,所以改用现代化(modernization)的观点——使得传统的社会和现代社会的差距越来越大。这样发生了怎样的现象呢?就是现代和传统的距离越来越大。有所不同的是,传统世界都有某种程度的同构,而任何传统世界和现代化所造成的新现象,都有断层。这是一个很有趣的理解。

另外,现代化不仅是一个整合的模式,同时也是一个分裂的模式,就是因为越现代化,这个世界就越分裂。这就是说,有两个观点:一个观点是现代化开始时,它和任何传统都有断层,包括和西方的传统,而所有传统的世界,虽然大家都没见过面,也没有接触。按雅斯贝尔斯的提法,还有一种相当强烈的文化多元感。可是,传统所碰到的问题,都有某种相似点。另一个观点是,现代化的过程不是使世界越来越融会贯通,而是越来越分裂。这种力量非常大,而它的出现,又不是任何一种文化能预期到的,它是一种 unanticipated consequence(非预期到的后果)。因此,怎样去了解现代化变成了一个非常复杂的问题,因为我们都处于一种动荡的过程中。

如果只从都市化的立场来了解现代化,那中国老早就现代化了。但不能从这个角度来了解,而必须从合理化、科学技术,从工业化这些角度来理解现代化。

现代化的发展速度越来越快后,从韦伯的角度看,人类原来的价值文明——就是我们刚刚讲到的轴心时代的价值文明——都要冲破。因此,现代化纯粹是一个凡俗化的过程,世俗化的过程,即 Secularization。所有神圣的价值,任何宗教传统都逐渐被消亡掉了。

韦伯在提这个观点的时候,受到从孔德以来的实证主义的影响,即人类文明的发展是从宗教时代到形而上学的哲学时代,再到科学时代。到了科学时代,你可以做一些社会工程,而宗教的价值、哲学的思辨都会被超越。现代化是站在一个科学的高峰,回顾过去。所有的过去,都是如何达到现代人思维水平高峰的一个历程。而在这

个历程中,过去人所创造的,和现代化过程中所创造的价值相比,那是微不足道的。现代西方学者称之为现代西方人的傲慢。

这个观点在 19 世纪以后到 20 世纪大行其道。可是,现代人的傲慢并不意味着现代化所带来的理论思维水平、科学思维水平,必然突破了从轴心时代出现的价值系统里面所代表的一些所谓精神方向。事实并非如此。虽然现代西方和过去的西方相比,有断层现象,但是归根究底,资本主义的兴起,科技文明的发展,工业化的过程,都是从西方出现的。特别是从西欧出现,以后发展到美国。和西方相比,东方的异化感更强烈。因为从中国文化发展本身的脉络、动向等各方面来看,西方这个大的变局在东方文化环境里没有任何消息可寻,也没有任何理由可找。突然一下子破门而入,它就来了,出现西化的狂潮。

在西方,这些思想家反思西化问题,虽然知道有断层,但他们是在一个比较全面、比较深入的角度来看自己文化的变迁。而对东方文化,特别是像中国这样一个大的、古代的也是现代的文明大国,这完全是一种没法理解的狂潮。虽然如此,在 70 年代以前的美国学者,特别是所谓西化派或现代派的学者,基本上认为现代化的潮流是单元的,是从西欧起来后,一棍而发,而且要涵盖天地,波及世界各地的。任何一个文化都要经过现代化的洗礼,都要碰到欧洲和美国所碰到的问题,虽然时间的先后不同,但最后都要变成现代文明——不管是好还是坏——或中间的一部分。这个现代文明不能从宗教立场来理解它,当然也不能从轴心时代所提出的印度、中东、希腊、中国各种不同的文化传统的法规和典范来理解它。现代化是和传统决裂,现代化是新的现象。不管你喜欢它还是不喜欢它,它都是你不可否认的事实。这个观点,基本上是韦伯的观点,基本上也是马克思的观点,也是孔德的观点。

19 世纪的思想家和 20 世纪初期的思想家,基本上认为这个发展是不可抗拒的潮流,因此才提出很多叫做历史发展的必然规律的课题。必然规律就是任何文化、任何传统必须走这个过程。可是到

了70年代以后,绝大多数的西方社会学家、经济学家,开始对这个解释模式发生怀疑。这并不是理论的探讨而已,而是事实上必须让他们重新反省从韦伯以来所提的现代化独一无二的单元发展这个模式的解释。

我们应该指出,因为现代化这个观点的提出,在世界上出现了一种所谓的“全球意识”,这是在人类文明发展史前阶段根本没法想象的。一定要有真正的科学技术的突破,才能很具体、很现实地提“全球意识”。因为以前在欧洲(特别是培根以来),认为知识就是力量,要想征服世界,要想改造自然环境,要想转移物质,——马克思也提到这个观点,就是物的人化——这种转化物质的力量是建造在这一基础上,即物质是取之不尽、用之不竭的,大自然的丰富宝藏永远用不完,我们只要运用我们的聪明才智,去改变这个世界,去应用这些财物,我们就可以丰富我们的生活。人再多也没问题。

可是,到了过去这十五年,特别是到了卫星时代,卫星放出去后,反观地球,发现不仅地球很小,连空气层都有一定的限度。如果空气层里面污染发生变化,气候就会发生变化,整个生态系统就会发生矛盾。在19世纪的思想家,不管他的未来学的眼光有多强烈,他是根本不能考察到这个问题的。而现在,太空旅行一下子就能看到。在这种情形下,“全球意识”的出现,——特别在生态学这方面,变成了一个人类共同关切的课题,所以1972年世界开了一次全球环境卫生的学术讨论会议。同时,发现以前,强烈的科学人文主义——即人可以改造自然、自然资源“取之不尽,用之不竭”的乐观主义根本站不住脚。因此,提出了“成长的限制”的问题。这些问题提出来以后,更感到整个人类的命运是休戚相关的。有些人开始提出,整个地球,从太空来看,只不过是一叶扁舟。所有的人都是同舟共济。你把地球的生态搞坏了,大家都倒霉。尤其最近一段时期,因为核战的危险,这也是第二次世界大战以后出现的新现象,人类已经掌握不仅可以使自己死亡几千次,而且使整个生态系统崩溃的武器。从核战的角度看,不管你从哪个策略来看,人类的命运休戚相关。如果一个拥有核

武器的强国的领袖发了疯,按一个电钮,这就是人类的大祸。这是一个摆在眼前的事实。比如最近里根有一次相当糊涂地在无线电里想表演一下,假装谈一谈说要苏联进行核战,结果不幸被记者录音,造成了很大的反响。世界上这些自大狂的人相当多,政治领导上的一些庸俗自卑的人也相当多。如果照西方的不信赖的、怀疑主义的理论,政治确实是不可避免的罪恶。从政治核心,特别是强大国家的政治核心,冒出一些危害世界的错误决策,这种可能性不能说绝对没有。大家的忧虑是很明显的。

一方面是生态系统方面的问题,一方面是核战,使得“全球意识”弥漫世界,不仅一般的知识分子,或者讲“仁者与天地万物为一体”的理想主义者,就是美国、日本的中学生、小学生也具有这种“全球意识”的感觉。在甲国发生的事,影响到乙国,乙国发生的事影响丙国。也就在全球意识达到高峰的这十几年、二十年,这种寻根的意愿突然加强。所以有很多人提后期工业社会,后期现代工业社会,因为这些价值的出现,和马克斯·韦伯以来所了解的现代化是完全冲突的。

以前我们认为现代化是从宗教逐渐进入哲学的形而上学观,再进入科学的高度水平。可是,寻根意愿加强以后,以为在现代文明中不会发挥很大力量的传统价值,反而发挥了无比的力量。这中间,一种是种族的观点。在英国,爱尔兰人要求独立的斗争,特别是苏格兰人——发现他们的海岸中有很多宝贵的石油——和威尔士人都要求某种程度的独立,大英帝国已经是“小英帝国”,而英伦三岛中还有很大的分裂。我记得,在好几年以前的一次座谈中,当有人介绍一位苏联专家,说是研究苏联思想史的专家时,他说,“不对,我是研究乔治亚思想史的专家。”这在我们国内则很少见,这里种姓是一个大问题。

其二则是语言,在五四时,有一部分中国的语言学者提出要汉字拉丁化。庞朴先生讲得非常对,这就是混西化为现代化的一个突出例子。整个认为向西方学习,向欧美学习就是现代化。把汉字废除,用拉丁文。也就是说,将来中国的语言也跟印欧语系有某种关系。那么你废除汉字,是不是中国的语言就能现代化了呢?我记得那时

肖伯纳特别提倡世界语。听说国内的世界语学会还相当活跃。我想,如果举行鸡尾酒会,用世界语谈天,大概三五句以后就谈不下去了。这个语言不可能变成很灵活的语言,因为它没有历史,没有文学,怎么可能变成一种很重要的活的语言呢?以前认为语言的问题通过现代化的过程应该可以解决,现在看来,为了语言发生流血事件的非常多,印度是特例,但其他地方也有。

语言有一种强烈的根源感,以色列是最有名的例子。以色列为了建国,为了创造它新的文化认同,强调要用希伯来语。他们有一些杰出的语言学家,杰出的学者,尽量用希伯来文交谈。这是1945年以后出现的现象,以前当然有,但是很分散。国家投以重大的资本,决心讲希伯来语。经过一代人的努力奋斗后,今天,希伯来文已经是活的语言,不仅在以色列是活的语言,在美国也是活的语言。美国的犹太人也学希伯来文,而且学习得很好的相当多。如果你是犹太人,要回归到以色列讲学,第一年可以用英文,从第二年开始就非得用希伯来文不可。而希伯来文要变成活的语言,为了文化认同,反现代化之道而行,寻找一种新的根源。这已变成很普遍的现象。更有趣、更重要的是宗教。以前认为宗教已逐渐销声匿迹了,对20世纪来说不会有很大的影响力,因为人类文明的发展是从宗教、宗教的神话到哲学的形而上思辨到科学的高度,这是一个理性化的过程。但是,宗教在20世纪的后期,尤其是最近十几年,它的影响是非常难以理解的。爱尔兰的冲突是天主教和新教,也就是基督教的冲突。在以色列、南亚、东南亚等地的情况我们很清楚。伊斯兰教代表一种新的认同感,伊斯兰教的极端主义影响非常大。

基督教现在各地广为流传,特别在美国。不过到东亚,基督教第一次变成了一种极重要的宗教力量。在韩国,基督徒已超出20%。这个潮流的发展是不可抗拒的。新加坡基督徒的力量也非常大。

这些发展,这种寻根,不管是从种族、语言、宗教、地域等各方面看,“全球意识”与各种不同的文化之间的差异性,被现代化的统一性所掩盖,它和寻根意愿基本上是冲突的。虽然如此,但这两种现象在

20 世纪的后期同时出现。你如果只了解全球意识,认为现代化使得人越来越接近,这绝对是片面的;如果只了解寻根意愿,而不了解寻根意愿是在现代化的大背景下进行,也是片面的。

在这个情况下,西方思想家开始进行一次比较有意义的工作,就是如何突破 19 世纪以来,欧洲中心主义所提出的现代化模式。这个工作非常艰巨。他们的策略是,一方面重新回到欧洲文化的传统里,作一个比较深沉的反思;一方面进行比较文化的研究,了解非西方文化在各个地方发展的特殊形态。还有一个工作,就是了解“初民”文化。像施特劳斯,从人类学的立场,了解各种不同的初民文化。这个初民文化可能在新西兰、澳洲,也可能在美洲。他们从三个方向设法突破欧洲中心主义:一个是回到传统;一个是想办法了解非西方的重大文化传统;再一个是了解初民文化的传统,初民文化的价值取向。在这方面,最近几十年来做的工作很多,而且影响非常大。

这些工作意味着现代化的多元倾向已是一个不可抗拒的潮流。马克思·韦伯基本上是错误的,认为 19 世纪中期新教徒所代表的资本主义的动力要横扫天下,要横扫千军,世界上的各民族都将关进这个铁笼里面去。其实,欧洲本身也不是完全被这个模式所局限,很多以为没有办法再发展的,没有价值的东西,突然又有了新的生命。到今天,从工业文明本身来看,以前是二元分化,就是资本主义的社会和社会主义的社会。现在,这个模式也无法解释现代世界的多样性。至少有三种不同的工业文明。在这种情形下,对我们意味深长的是,如何理解工业东亚的兴起,怎样去了解在全球意识为大多数人所接受而寻根意味又非常强烈的时代,工业东亚所提出的一些新的价值、新的问题。

三、关于“工业东亚”问题

所谓工业东亚,大家都已很熟悉。就是日本,韩国,中国台湾、香港地区,以及新加坡所代表的一个新的工业文明。从发生学的角度

来说,这个工业文明的出现,与美国从 50 年代以来围堵共产主义的扩张有很密切的关系。这些地区自从 50 年代以后,多多少少受到美国文化的影响,乃至受到美援。可是,不容否认,美援只能算助援,这个地区的兴起,不能从美援来理解,要从它内部的动源——它能创造新的生产力,改变旧的生产关系,形成新的制度,新的结构来理解,特别是过去二十年。

这些地区有两个特性,一是它的增长率特别高,和世界其他地方相比是最高的,有的是 8%,有的是 10%,有的是 12%,平均增长率也很高。另外,这些地区的增长率能持续二十年以上。今年这些地区的增长率受到了很大的影响,新加坡可能是零,台湾可能是 2%—3%,日本可能是 4%或略低。这是二三十年发展中的例外。二十年来,这些地区维持了相当高的增长率,拉丁美洲没有这种现象,任何其他发展中的国家和地区都没有这种现象。所以大家说这些地区是二十年来动力最大、改变最快、发展最迅速的地区。这决不是危言耸听,是事实。我记得,1962 年我离开台湾到美国念书,1966 年回台湾教书,仅离开四年,回到台北时,很多应该找得到的大街小巷都找不到了,整个市容都变了。在新加坡住的人外出只五六个月,市容就有变化。这个动力是非常大的。台湾地区现在的发展,特别是大的都市,使得很多经济学家想到东亚社会发展的趋向。

这几个社会其实是相当不同的。日本从政治结构上讲比较趋近民主——它受美国控制的时间较长,虽然是一党专政,但选举是自由的,而且新闻的自由度非常高。韩国基本上是一党专政的控制,政治文化的压迫性比较大。现阶段的香港是美国经济学家诺坦·费克门所说的自由市场的最突出表现。新加坡虽然是一党领导持续了二十多年,却是自由选举。从人种血统多方面来看,日本可以说是清一色的,新加坡是多元的,华人占 70%,还有马来人、印度人等许多其他民族。从一般的价值取向来看,日本除了儒学以外,有佛教,还有神道;香港、台湾除了三教以外,还有其他民间宗教;韩国还有巫教;新加坡的宗教更是多元。从各个地方来看,这些社会的内部结构不尽

一致,尽管如此,在过去二三十年的高速发展中,它们有没有共同性?很多人想了解它,因为它和苏联、东欧所代表的社会主义的工业文明,和西欧、美国所代表的资本主义工业文明不太一样。它不纯是美国的资本社会在东亚的体现,当然也不是社会主义社会。所以有人提出,如果以西欧、美国作为古典的资本主义,那东亚就算现代资本主义。

资本主义从广义来讲是不是有两种不同类型,从同构的角度来看,这个地区确实有很多东西、很多现象是其他地区所没有的;第一个最突出的现象是教育,特别是考试制度。在香港、日本、韩国、新加坡都有会考,和台湾地区的会考几乎一样,这在其他地方没有。教育基本上是“养成”教育。这个“养成”教育是对一个人从小学开始就对他的公民道德进行非常严格的训练,比较接近法国的模式,而与美国的不同。如最近新加坡,决定把宗教、伦理课题带进中学,把基督教的圣经知识、伊斯兰教、印度教、锡克教和儒家伦理都变成中学生必选课目之一,选读以后,还要考试。

另外一个非常突出的现象是政治领导。日本、韩国、中国台湾、香港地区、新加坡企业界和政治界并没有多大冲突,由政治界来领导企业界。这个现象在欧美很难见。和计划经济相联的统筹管理的办法,也与其他地区不同,它的弹性比较大,没有统得很死。但是,它的政府是通过主要的银行如日本银行,用各种不同的方法贷款,来鼓励企业界在国际上竞争成功。因此美国有人说,这个竞争是不公平的,我们可以跟日本任何一个企业比,但是我们不能跟整个日本的国家相比。这种由政府领导而进行的竞争,在其他地方也比较少。

还有,这些社会的家庭制度,是使得这些社会能安定长期发展的主要原因。这些家庭制度,也在很多地方刺激、帮助了企业的发展。譬如,家庭企业,在日本、韩国、台湾地区乃至新加坡、香港,影响很大,储蓄率非常高。各种不同的、非现代化的人际关系起着某种积极作用。在别的地区,这种人际关系钳制现代生产的发展,而在这些地区不仅没有钳制、阻碍,反而促进了生产的发展。这是一个很奇怪的

现象。

再则,在这些社会中,对社会成为其基本价值的理解和西方社会绝不相同,特别和美国相比。美国的社会是一个抗衡的社会,社会是由各种不同的压力集团所形成,每一个压力集团都了解到自己的利益,珍惜自己的利益,为自己的利益而奋斗。在这个过程中,在平等的法律关照之下,大家进行抗衡。而我刚提到的东方几个社会,基本上是一种信赖的社会,不是一种抗衡的社会。最近,出现了一些问题,由于油价下跌,美国的经济不景气,国际上很多其他企业也有萎缩现象,对这个地区发生了很大影响。像对新加坡,影响非常大。在英国,这种现象出现后,第一个表现就是劳资之间的重大斗争出现,罢工一定会出现。而新加坡的情形呢?不仅没有罢工现象,而且工人主动提出不要加薪,帮助政府渡过难关。这不是政府的压力。这和日本的劳资之间也有同构的地方。这表明,它们和西方、英国发展的模式完全不同。

还有就是储蓄率高。储蓄率高表示这个地区有一种对未来负责的感觉。美国现在最大的问题就是储蓄率低,外债借得很多,完全是寅吃卯粮的办法。在美国,每个人口袋里都有一大批信用卡,信用卡就是用来借钱的,吃饭、住旅馆都用信用卡。你在1985年所花费的可能到1987年还不能偿还。这是就个人而言。就政府而言,可能到了2000年还不能偿还,因为大家都借债。将来也许他们的子孙会倒霉,这是子孙们的事,不过现在他们能享受还是尽量享受。这是一种很奇怪的心理。但是在东亚社会正好相反,储蓄率非常高。

有一种言论——这当然是从怀疑主义的立场看——说这个地区之所以能创造这么大的财富,生产力那么高,是因为有一种强烈的不安全感。大家都惶惶不可终日,以为明天就会出现问题,所以大家拼命赚钱,不管他赚了多少钱,总觉得还不够。这种提法不能说完全错。日本从明治维新后就有这种心理。台湾地区也有这种强烈的危机感。新加坡,一个城市国家,没有任何后援可言,其他国家可以犯错误,而它自己则不能犯错误。中国、美国犯了很大的错误,中国依

然是中国,美国依然是美国,而新加坡要是犯一点错误,就不是新加坡了。香港也是如此。记得我在称之为“黑色星期五”的那天到了香港。那时香港的计程车司机罢工,整个香港的经济面临崩溃的危险。当时我在尖沙咀看到,有两部计程车被砸坏,一些人在摇旗呐喊。这种动乱与美国和欧洲的法法相比。因为香港社会是构建在诸种矛盾的基础之上,香港人有一个共同意愿,就是希望同舟共济,不希望他们这个地方有一点风吹草动。所以,任何小的变动,在香港人看来都是大的震荡。香港社会是一个相当敏感的社会。在经济发展过程中,这种敏感度在岛内是无法想象的,因为一句话可以使市场股票跌下几百,甚至使股票市场关门。这表明,这个社会存在着强烈的不安全感。正因为如此,大家的积极性全都调动起来了,能够创造很多财富。这是一种提法。

另外,值得注意的是,它是一个发展速度非常快的社会,它的受伤害性是非常高的。如果一个社会是农业社会,发展的速度比较慢,它的受伤害性不会很大。当它发展到高度工业化,技术高度密集时,其中任何一个环节发生任何一点小毛病,整个系统就会崩溃掉。纽约与北加拿大的电网系统是密切联系的。有一次在输运电方面出了一点偏差,纽约停电了。我在武汉时也停电过几次,不太方便时,点几支蜡烛就凑合过来了。可是,纽约如果停电,那就不得了。你很可能吊在120层楼的电梯里,也很可能使整个输送系统停止,24小时后便会窒息。这可是非常严重的大问题。工业东亚到现在,其动力非常大,它的受伤害性也很大。如果有一点偏差,就可能发生很大的问题。

从各种角度来看,我觉得我们应该正视这样一个课题:到底工业东亚的出现——摆在全球意识和寻根意愿的角度看——它代表的价值方向,它后面的文化因素是什么?有很多人认为,其中儒家扮演着比较重要的角色。譬如:新教伦理和西欧、美国资本主义的关系,马列思想和苏联、东欧的关系,可以等同于儒家伦理和工业东亚的关系。我只是把这个问题提出来,对这个问题我并没有作什么研究,也

没有发言权。但是,这个问题大家讨论得非常多,所以,可以用两个完全不同的坐标系统来考虑儒家伦理与工业东亚的关系:一个是公认的坐标系统,一个是理想的坐标系统。

从公认的坐标系统,我们值得考察的是:所谓的儒家伦理,和工业东亚之成为今天的经济发展急速前进这种情况的关系如何?有很多人,儒家伦理在工业东亚所扮演的角色,从作用上等同于新教伦理在资本社会所扮演的角色,特别是它对工作伦理所作出的贡献。这怎么去考察呢?要从比较经济学、比较社会学、比较人类学去了解。我没有发言权。不过,我觉得应该注意的是,假若儒家伦理居然对现代的东亚工业文明有所贡献,而使很多企业家受到儒家伦理的影响,那对儒家伦理本身讲是一个凡俗化或者“堕落”的现象,对儒家伦理不懂得有什么特别的好处。

从理想的坐标系统来看,到底儒家伦理将来在工业东亚能不能成为一种新的思想动向或价值动向?有没有知识分子群体批判意识的出现,把儒家伦理与这个社会里的教育制度、文化、文学艺术联合起来?我想,这是一个未来学的问题。在现阶段,并没有看出很多使人得到鼓舞的迹象。从这方面,我将提到要讲的最后一个问题:就是面对现在国内,从东西文化比较这个角度,进行对于封建意识形态的全面批判这个课题。

四、从中西文化比较看批判封建意识形态

我有一个构想,就是封建意识形态或封建遗毒要彻底地批判,这是一个非常明显的事实,而且是一个重大的课题,甚至可以说是一个燃眉之急的问题。一般提法是说,除非你有很强的现实感,你对这个问题的考察永远不会很深刻,要真正在这个环境里理解到封建意识形态在社会各种不同的权力关系网络中所发挥的消极作用,你才可能了解它的严重性。

我从1978年以来,常常讨论关于儒学的问题,关于中国传统的

问题,过分强调了传统中国的价值,特别是儒家传统的健康方面的一些因素。我这样强调,是因为我从小学五年级到大学毕业一直在台湾。在海外从事学术研究,所面临的多半是西方学术文化的挑战。因此,站在跟西方文化对话的角度上,能够观察到中国传统文化中的一些健康因素,特别是儒家传统的一些从身心性命之学、人文主义和它的道德哲学,或哲学的人学这方面肯定的价值。假若我生活在另外一个环境,而有相当长的时间了解到这个封建意识形态在我们社会里所发挥的消极作用,那我的注意力一定会转向对封建意识形态的批判,甚至不会过分强调传统文化儒家文化的重要性,可能会更多地考虑到如何引进西方社会的一些价值、希望引进的价值能够至少在某种程度上冲击传统意识形态,特别是封建意识形态的枷锁。因此,我们有些论点就被描述成带着强烈的理想主义色彩,乃至空想的理想主义,而这个空想的理想主义和现实中大家所感受的封建意识形态的消极作用是有冲突的。这个,我想可能是事实。

不过,我自己的理解,从五四以来,“全盘西化”和“义和团精神”所造成的一种恶性循环,实际上根本没法以张之洞所谓的“中学为体,西学为用”那种模式来解决。我认为,我们也许对五四以来批评传统所代表的精神方向,以及它的现实感受掌握得还不够周全。因为五四以来对于批评封建意识形态,包括所谓“打倒孔家店”,和传统决裂,把传统的包袱抛弃,这些提法有一定的现实意义。因为救亡,知识分子投笔从戎是真正的存在决定,而到书房里对这些大的问题作一些比较全面的反思,在当时则既没有这个权力,也没有这个条件,也没有这个心情。在这种情形下,直接参加政治运动,变成了知识分子存在的抉择。这样,很可能把一个很复杂的问题简单化。因为,严格地说,这个封建意识形态,如果是中华民族文化心理结构中的积淀,它既然进入了我们的血液和骨髓,发生化学作用,发生消极作用,那么,要想像包袱一样抛弃,根本是不可能的。如果不能像包袱一样抛弃,又要通过怎么样的途径才能彻底把封建意识形态消除?假如我们不在这个理想的坐标系统里谈最好的方式,完全从现实的

功能坐标系统里讨论它的策略,我感觉用西方文化(不管是从开放的心灵、隐私权、个人主义哪个角度的西方社会的价值)来对抗封建遗毒,这个力量都是非常薄弱的。可以说薄弱到只有少数知识分子可以理解它的意义,而广大的群众乃至各方面受到封建遗毒影响非常大而且现实权势非常高的,根本没法照察。

对于这个封建意识形态的消极作用,要想不仅加以照察而且加以去除,一定要有两个同时并进的渠道:一个是引进西方资产社会所代表的价值如个人主义、竞争等;另一个是必须从传统本身引出一些源头活水,否则就没有自我主宰的基础,没有真正的认同感;西方的比较健康的那些价值,不一定能带进来,而它的表面现象也不能抗拒。

所以,我觉得有两个题目要同时并进,而这两个题目又同时有两面。即四个问题必须同时解决。以前把四个问题变成两个问题,有时又把两个问题变成一个问题,以为两点之间直线最短。但是,如果直线不能通过,就非得绕道而行不可。所谓四个问题,就是说批判与继承,以彻底扬弃封建意识形态,这是一个问题的两面;能够全而又深入地引进西方的文化价值,同时能够自觉地批判和扬弃西方文化的表面现象,也是一个问题的两面。这四个问题必须同时解决,否则就会变成一种恶性循环。

要想突破全盘西化、媚外思想和仇外思想的恶性循环,不能矫枉过正。如果因封建意识形态阻碍的力量、钳制的力量和它的惰性太大,就矫枉过正,一定会激发更大的、而且更残忍的封建意识形态,即义和团心理。比如可能出现少数有远见的有志向的西化知识分子要提全盘西化,然后其他大多数对西方文化理解不够的,变成封建意识形态乃至义和团心理的表现者。即使同样的一个人,也可能同时体现两种完全自相矛盾的心理:一方面要了解西方科学技术的重要性,同时也对西方文化的其他价值有一种生疏感、痛恨感。这都是可能的。因此我觉得,如何能把传统的源头活水引出,即自作主宰的这个课题,和彻底批判扬弃封建意识形态根本是同一问题。日本的成功,

是明治维新的志士能顶天立地地做日本人，讲大和精神，环绕着它的明治天皇。而这个中间还有个神化的观点，跟天皇所代表的整个日本万世一系这种神话结合在一起。这中间有一些不仅是封建的，而且是迷信的色彩，弄不好就会发展到后来的军国主义，武士道的军国主义。这是非常可怕的。但是，如果能在现代化的过程中，把它的积极性调动起来，和它传统的大和精神中一些健康的东西结合起来，则是另一回事。所以，明治维新的志士，不是完全的全盘西化论者，而是充分的西化。要充分西化，就要站在你知道“自己如何做”这个基础上。这叫自作主宰。这个角度不可能从全盘西化的理论中找到任何消息。

中国要走哪条途径的方向性，不可能从全盘西化中得到。所以，自作主宰的方向性必须从自己的文化传统和现实中涌现出来。这个自作主宰，也就是构建文化的认同。假如说，从五四以来所提的观点，只是全盘西化中国才能现代化，就可能导致一个非常困难的情况：中国人不是现代的，也许我们要经过“飞跃”，先要把“中国性”整个地消除，然后变成现代化，再来发扬中国的传统。假如我们相信中国文化可以像凤凰一样自己在灰烬中重新起飞，可以走那条非常极端的途径，不知道将来如何是好，反正就是拥抱西方。这种一厢情愿希望达到转世功能的可能性，不是太大。可是，如何从中国的传统引发它的源头活水，谈何容易！

其一，至少不要有意地糟蹋传统的理想价值。这个工作表面上应该是人人都可做到。其实不然。我举一个简单的例子，站隐其名。

有人认为要创建开拓性的人格，向西方学习，第一个要把中国儒家那一套“中庸之道”彻底批判。这个意味着什么呢？意味着“中庸之道”在儒家传统里面是和开拓性的人格冲突的。那么，儒家的“中庸之道”讲的是什么呢？很简单，折中主义，软骨头，骑墙，两边倒，没有任何独立性。如果你从儒家传统来看，刚才的描述和中庸之道有什么关系呢？关系不大。真正的儒家传统所描写的乡愿人格，——孔子所谓“乡愿，德之贼也”。所谓“乡愿”，就是刚才描写的那种折中

人格。折中的，骑墙的，没有骨头的，只有依附权力的，这是儒家传统里痛恨的一种人。你把儒家传统的糟粕，和它所要体现的“中庸之道”这种儒家传统中极高的人格价值混为一谈，这是糟蹋自己的传统。

从儒家传统本身讲，要达到“中庸”这个水平，只有开放的心灵还不够，要有开拓的心灵，开放的人格。如果在儒家传统里讲就是“狂狷”，“中”是不可得也。这种各方面都能顾到，又有内在的动源，又能够发展事业，各方面都能达到最高水平的这种人格，是很难找到的。所以“必也狂狷乎”。这种狂，也就是一种开拓性的人物。这种人物是勇往直前，奋不顾身，要发展他自己的人格形象。虽然不是中行者，没有那么高的水平，但是他有他的价值，也就是一般西方所谓英雄豪杰式的人物。西方代表的开放的心灵，当然是英雄豪杰式的人物。这个英雄豪杰式的人物，在儒家传统里也就是“狂”或“狷”这种人物。绝对不是和儒家所谓最高的中庸的圣贤人格相冲突的，圣贤人格要比英雄豪杰人物还要升华。你现在把圣贤人格所体现的最高价值解释成“乡愿”，然后来批评“乡愿”，批评儒家，要向西方引进开放的心灵。而从西方引进的豪杰人士，在儒家传统里还是第二义的，还没有达到最高的理想。这就是说“抛尽自家无尽藏，沿门托钵效贫儿。”

因为这个问题非常复杂，你得到怎样一个结果呢？得到我前面所说的“矮人政策”的结果，总是把自己的糟粕来和人家的精华相比，认为真正的精华没有办法从自己的文化的源头活水引出来，一定要从外而引进，结果引进的很可能也是人家的糟粕。所以，没有自我的主宰，要想真正狠批封建意识形态，只是把西方的一些表面的观点带进来，绝对不够。这两个课题必须同时进行。这就意味着，我们对西方文化要取得某一种评价批判的权利。如果我们全盘西化，表示我们放弃了对西方文化的评价批判的权利，我们就没有任何标准可寻。他们的标准我们不理解，就等于说，我们自己原来训练的是打篮球的，现在我们都去打美国的橄榄球，对它的球规也不懂，对它的

法则也不懂,只能是一场混战。即使打赢了,我们也不知道是怎么赢的;打输了,我们也不知道为什么输,因为球规、法则必须自己首先掌握的。现在我们连球规、法则也放弃了,只是乱踢乱打,当然不可能把西方的精华引进来。

问题在于,如果对自己文化传统的反思不够深,对西方文化的科学、民主、人权后面的源远流长的价值传统就不可能考察得非常深刻,只能从表面上引进。而引进的表面现象不可能发生积极作用,不可能带引着社会的精英向更远、更高的学术水平或知识水平提升。因此,这个门一开,下流的东西先进来。而下流的东西正是无知识、没经过反省的这批人物所能够理解的,如黄色、黑色这些东西他可以理解,因为他很喜欢。而比较深刻的、有意义的问题,如人权问题、人道主义问题,乃至各种深厚的问题,不一定会注意到,不一定会了解到。用简单的模式,就可以把这些比较有价值深度的思想问题、文化交流的问题变成政治化。这是一个非常严峻的事实。如果我们不考察这个事实,基本上只从功能的坐标系统用拿来主义,很简单地以全盘西化的模式作一种矫枉过正的方式,想办法突破经过多少年的积累而和现在的关系网络发生千丝万缕联系的封建意识形态,那是以卵击石。这中间问题相当多。

我觉得这四个问题需同时解决,并不是说把一个简单的能够激发大家反省的问题模式变得复杂,而是这四个课题如果不间时解决,从五四以来的全盘西化和义和团心理的恶性循环无法避免。困难的是什么?困难的是,我们想要引进的,就是我们想要批判继承的,是断层的,在我们的心灵里而并没有发生很大的作用。要主动地自觉地去发掘去研究,这个工作非常困难,而且不是个人可以达到的,一定要经过知识分子群体批判的自我意识去继承。如果我们不了解我们自己的文化,不了解我们自己文化中间所代表的意义,不了解塑造这个文化的最重要的文化精英,不了解他们在传统思维过程中的艰苦,我们听不到他们的声音,那我们跟他们之间是没有关系的。这个工作很艰巨,尤其经过断层以后,这个工作更艰巨。

所以,要继承优良传统,要批判地继承传统,这个工作非常艰巨。同时,我们想要批判的封建意识形态,因为它渗透到我们的血液里,在各个地方发生作用,我们只要不警觉、不考察,就会被它吞噬,被它拖住,被它束缚。熊十力先生是一位极高明的哲学家。他说,他看《儒林外史》的时候,就会全身发冷汗,好像《儒林外史》中每句话都是针对他自己讲的;这里面所暴露出来的丑恶形象,都在他自己的生命里而体现出来。

西方的问题,有认同才能适应。在适应过程中,对西方问题怎样考察?我想,如果不是很深刻地由它的支流追溯它的源泉,对它的传统文化作一些比较全面的考察,了解它的内涵,批判地同时也是同情地了解,那对西方比较深厚的价值就没法引进。从五四以来,真正的西方价值,除了少数的例外,没有在中国的土壤里面播种、发芽、开花、结果,而西方的表面现象,也就是西方文化的糟粕,那是比比皆是,而且其流传速度,影响范围极大。因此,批判地继承传统,特别是优良的传统,塑造中华民族的文化认同,和彻底地批判封建意识形态,这两个课题,是一个问题的两面;深入地引进西方文化中一些价值源泉,同时扬弃批判西方文化的表面现象,也是一个问题的两面。而这两个问题,一个是认同的问题,一个是适应的问题,又有内在的联系。四个问题必须一起解决,否则还会碰到五四以来碰到的困境。

(中国文化书院编《中外文化比较研究》,
北京:三联书店,1988年12月)

儒学与西方文化^{*}

我很高兴能代表敝校(哈佛大学)儒学研讨会和《当代》杂志来参加唐君毅思想国际会议。我很荣幸能有机会把自己的一些感受,在大会正式进入研讨唐君毅先生思想之前表达出来。

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

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

一、儒学能否成为西方文化的受惠者

儒门淡薄,这是一个客观的事实,即使我们有些人认为现在已有一阳来复的生机,但唐先生所说的花果飘零的情形,依然是一个事实。

从祖先文明发展宏观角度来看,为什么从祖先时代发展的重要的思想传统、精神文明,如佛教、回教和基督教,放眼仍有生命力。在21世纪,基督教、回教、佛教,这世界三大宗教必有重大发展,这是毋庸置疑的。希腊的文明成为现代文明的体现,也有极大的生命力。

* 此为作者1988年12月在第一次唐君毅思想国际会议上的发言。陈尚珉整理。

所以,儒学能否再生,不仅在国外,在国内也成为大家广泛争议的课题。这是我们从事儒学研究的人所要深思的。如果说在第二期的儒学发展中,宋明儒学是佛教文化的受惠者。也就是说,人类文明从比较学观点看,有一次成功的文化交流。在数百年中,成千成万的大师大德,不断钻研,把具有印度特色的佛教,逐渐变成为中国文化中内在的资源,因此为宋明儒学的发展创造了条件。到底儒家文化、儒家传统今天是否可以一样成为西方文化的受惠者,或相反成为牺牲者?是必须严肃思考的。

我今天想提一个问题:如何从全方位、较深层次引进西方文化?这不是“抛弃自家无尽藏,沿门托钵效贫儿”,而是为了儒家传统本身进一步深化、扩大,能确实达到为第三期的儒学发展创造条件。不仅为它广结善缘,而且是在一个相当严峻的情况下,面对西方文明的挑战,作出创建性的回应。回顾这一段历史,刚才牟先生提到的三百年,从清代算起;若自鸦片战争以来,不论自强运动、戊戌政变、辛亥革命,一直到五四,真正在中国知识分子心里引起极大震荡的,不是具有中国文化特色后又成为东亚文明体现的儒家传统,而是一种悲愤的、屈辱的、扭曲的复杂心态。这是中国知识分子的救亡心态,也是我们团结一致的背景。

二、最近几年西方学者对欧洲中心主义的反思

1985年我有幸在北大哲学系讲儒家哲学曾经提出:我想讲的课题,在大家心里最多只能说是一个遥远的回响,在大家心灵中引起比较大的振荡,可能是悲愤的、屈辱的,来自反传统的各种不同的现代意识。这也是为什么从感情上、理智上,我们能了解认识,甚至能体验到儒家传统在中国文化发展的过程中发挥了极大的导引转化作用的原因;而面对西方文明的挑战,其生命力至少从表面看是非常薄弱的。此情况一直延续到唐先生逝世(1978年),仍没有很大的改变。为什么?就因为现代文明,即刚才牟先生提到的18世纪第一流欧洲

思想家：伏尔泰、卢梭、莱布尼兹……和一些大百科全书式的学者，他们用 enlightenment(启蒙)的观点，描述他们所憧憬的另外一种文明。这种文明他们不理解，其实就是中国的文明。可是 19 世纪欧洲思想家，从黑格尔以来，没有例外，都是欧洲中心主义者，都是把中国传统文化和来自印度的、早期犹太的、中东的，当做是人类文明发展的初阶；太阳可能从东方升起，但是它的降落却在西方。甚至许多中国学者（像牟先生说中国是大器晚成是很例外），大多数认为中国学说是早熟而又不成熟，好像他的生命力在秦汉时已经发展完了。

直到最近十多年，西方最杰出的学者开始对西方文化，特别是以欧洲为中心的西方文化进行深入的反思，此一情况才有所改变。这和第一次世界大战以后斯宾格勒提出的“西方的没落”是大大的不同，因为在斯宾格勒提出这一课题时，世界各地的学者反而一致认为现代文明的发展是从西欧开始的，而且这种文明优势是放之四海而皆准的，不管你是迷恋自己的文明如儒家文化、拉美文化、非洲任何地方文化，将来都要被现代化声浪所冲击，只有一条路可走。因此，当时最突出的全盘西化的观点是废除汉字，即废除表现自己文化的母语，才真正能脱胎换骨，否则，不能达致全盘西化的目的。可是今天，最极端的全盘西化论，不管在大陆或海外，已很少，或几乎无人提出废除汉字。那些反传统、批判儒家传统的学者，仍用方块字表达他的心声。废除汉字这种极端的西化思想，在今天已经没有说服力，把西化完全认同为现代化，也没有很大的理由。

最近十年西方学者所理解到的，是这一情况，我们可以接受此一观点。就是现代的西方文明，启蒙运动后，特别是十七八世纪以来为人类创造了很多史无前例的价值领域，科学技术只是其中之一，此外如民族的独立、人权、法律、自由乃至隐私权，和各种不同的、与自由民主有关的精神价值。这些有的可溯源希腊文明，有的溯源罗马，有的溯源从文艺复兴后西方文化所发展的各种资源，因此开出各种不同的价值领域。这些价值领域将在相当长的时间内成为人类文明的共同的产业，大家都这样接受。不仅西方学者如此，东亚学者，经过

几十年的西化,基本上亦认为这些价值是任何一个文化必须要发展的价值。因此,充分的现代化不一定是完全的西化,充分的西化只是现代化的一个不可或缺的条件。

从另一方面看,现代西方文化一方面创造了很多价值,但同时也把人类带到了不仅是自我毁灭,而且可能把经过亿万年才逐渐发展出来的有利于人类生存的生化环境亦同归于尽。不仅是核战问题、环保问题,还有其他许多问题。现代西方文明完全以动力横决天下,以达尔文的进化论和浮士德精神的无限的扩张、无限的发展、无限的争夺这种心态作为主导,对此必须重新反思。西方所讲现代主义,或现在所说的后现代主义,基本上都是对当代西方文明代表的工具理性所占领的各种不同领域作出的一种反应。但西方主流思想家,通过一种群体批判的自我意识,而对欧洲中心主义的思考模式进行全面的反思,还是最近的事情。

有了这样的反思,唐先生提出,从人的最基础的价值,即他的道德主体性,对人的最高理想作全面深入的反思。这个课题本身有光辉的生命力。这光辉的生命力表现于:如果我们承认可能有不同文化形式的现代化,则这是具有中国特色的一个,即以儒家为主导思想,可能也是现代化过程中的一个方向。如果这一思考成立的话,我认为至少有如下几个前提:

1. 建立“文化中国”

放眼 21 世纪,回顾过去一百多年悲愤屈辱的民族命运,儒学既是人类文明的发展过程中一个有生命力的文化传统,又是一个命运多舛、受挑战最大的人类文化的传统。它今后的发展一定是在多元化的背景下进行,不可能一枝独秀。它要跟基督徒、回教徒、佛教徒、犹太教徒在一起。它是各种古文明传统中的一枝,又是受到最大考验、最大屈辱的一枝,它如何能再生?有一可能条件是:能否建立一个“文化中国”,团结分散各地的知识分子,养成一种群体批判的自我意识,面对这严肃课题进行反思。中国知识分子可以是基督徒、回教徒、佛教徒,也可能有其他宗教信仰、价值取向,这些都不影响他的文

化立场。因为儒学能否进一步发展,是每一个人都应关心的课题,甚至是对人类文明进一步发展有感受的人也应该正视的大课题。

这即是说,人类文明所碰到的危机和唐先生所体现的人文主义,此中健康互动的幅度应该如何?在现代化漫卷时,提倡现代化的思想家可能忽视了人存在的最基础的条件:人的种族、语言、地域、性别、宗教等问题。这样,现代文明的发展,可能使各种不同文化领域,不同宗教、种族的分别性、歧异性丧失而变成统一规划的方式。都市化,工业化,大众传播的普及,使人们居住在东京、伦敦、纽约、巴黎、北京都一样。最近十几年发现,不只第三世界或发展中国家,即使在高度发展的西方国家,如美国,它的种族、语言、地域、性别、宗教等问题都很敏感,这是寻根意识,以找寻人存在的本体。又如英国是现代西方文明发展的典范,英国以鸦片战争侵人中国,其大英帝国已开始没落。到了今天,曾几何时,英国爱尔兰的独立运动,苏格兰、威尔士的独立运动,不仅使英人在英伦三岛以外的地区撤退,它自己内部也有分裂的危机。大英帝国的起落与变化很大。

2. 吸取不同资源的文化养料

中国没落的时候(约1860年),即美国从南北战争结束而逐渐兴起时。最近十几二十年因为工业东亚的兴起,因为各种不同帝国涨落的情况,经过许多历史分析,大家更觉察到,完全从社会达尔文主义来观察文明起落,有其片面性。有很多有古无今的文明,如巴比伦、埃及;有许多有今无古的文明,如美国,苏联;有古有今的如中国这样的特殊情况是不多见的。在这一情况下,如在多元文化的前提下能建立起知识分子的群体批判意识,对儒学进行比较全面深入的反思,是对西方文明和世界各地不同文化,特别是中国文化所提出的挑战作比较全面的回应。

从五四到现在,内在于儒家文化的根源而进行深刻的哲学反思已经过好几代了。从大处看,应有信心。例如中华民族在过去曾经以四百多年的时间,很自然的逐渐从印度文化中吸收养料,来壮大中国文化的资源,而今天我们吸收西方文化的使命,二百年都太短。

举个简单例子：现在佛教成为中国文化中不可分割的一部分，有客观的事实根据。例如在佛教的经典中，用中文书写的佛经数量已超出梵文、巴利文的总和。我们可想象西方文化的主要典籍译成中文能与英文、西班牙文、葡萄牙文相并，所需时间一定很长。现在大陆除极少马列经典是被完全翻译之外，其他的西方作品很少。而马列不过是西方文明的一部分，现代西方的重要思想家，康德以来，没有任何一个思想家的全集出现在中文里；同日文相比，相差太远。这一工作是使儒学能否进一步发展的前提，也是对我们的极大考验。

唐先生博大精深，读的书多，考虑问题也多。他常有一种悲情，以推动他的工作。今天大会所悬挂的两句话，就是唐先生常说的：“世界无穷愿无尽，海天辽阔立多时。”也许把我们所有的时间都集中起来，面对西方文化的挑战，进行一全面的回应，是我们的愿望。这一工作可能需要好几代的努力。世界无穷，亦可能因我们自己的限制而不能完成任务，但我们知其不可而为之，至少是心向往之，用不亢不卑的态度来面对，最后终有与世界融和的一天。

（《唐君毅思想国际会议论文集》（I），
香港：法住出版社，1992年1月）

大陆儒学新动向的涵义

自从 1985 年以来,大陆的学坛,特别是中国哲学史界,已对儒家传统形成了新理解、新共识:五四运动后的这 70 年,除了西化思潮和马列主义之外,还有“儒学复兴”这派学说也必须列入考虑。较平实的提法是,把儒学、西化及马列看做三个鼎立的、互相抗衡的价值系统。西化的呼声也许最高,马列的影响也许最大,但儒学却是承继性最强、哲学性最明显的当代中国知识传统。

马列氛围中的儒学研究

在 1949 年以前,即已成学的大陆哲人如冯友兰、张岱年、贺麟,和任继愈,都曾心甘情愿地接受过马列的思想(其实就连熊十力和梁漱溟两位新儒家第一代的典型也不例外)。也就是说,他们曾确信马列辩证唯物主义不仅体现了人类文明思维的最高峰而且彻底扬弃了儒家(封建主义)和西化(资产阶级思想)两股思潮所显示的负面价值。的确,封建主义和帝国主义(资产阶级思想赖以生存的权力结构)两座大山在中国人民心里被彻底推倒之后,社会主义的康庄大道是在马列的指导之下而成为中国现代化的惟一归趋。

儒家传统在马列真理的检验之下,自然而然地沦落为糟粕何其多而精华何其少的历史陈迹。即使毛泽东一再强调从“孔夫子到孙中山”都要继承,而且要在“去其封建糟粕,取其民主、科学精华”的大原则指导之下进行批判的继承,但在以马列为现代思潮高峰(站在启蒙运动的前哨又全面而深入地转化了社会达尔文主义的不合理性)

的氛围里，儒家传统中因有朴素唯物论倾向而值得继承和发扬的人物也确实太有限了。荀子、王充、柳宗元、刘禹锡、张载、王夫之、方以智、吴廷翰、戴震和章太炎是少数“过关”的历史先进人物。

殊不知“文革”结束之后，被打倒的东西又突然复现，而且以无比的威力直接威胁到马列的合法性。这是促使马列理论家重新估量儒学（特别是新儒家）的背景理由。尽管如此，大陆学者确认马列在理论思维、现实关切和未来展望诸多层面远远凌驾儒学之上的老中青理论家仍占绝大多数。可是马列理论家远较西化派更重视儒学的挑战则是有意共睹的事实。

最近宣布的七五规划（第七个五年计划的通盘设计）中以“新儒家”为中国哲学史研究的重点项目，是件值得正视的学术信息。据项目的主持人方克立（南开大学中国哲学史教授，国家教育委员会中哲组的学部委员。编者按：应为国务院学位委员会哲学学科评议组成员）称，这个计划准备集结 18 个科研单位，40 多位专业人员，以 10 年的工夫，对 10 位新儒家的代表人物进行研究：熊十力、梁漱溟、冯友兰、贺麟和张君勱（第一代）；钱穆、方东美、唐君毅、徐复观和牟宗三（第二代）。通过学案评介和批判的方式，一套 30 册的全集已列入出版计划之中。不管学术水平高低如何，学术成果大小如何，这种有组织、有计划的长期集体科研，确是大陆儒学研究的特色之一。在此不妨附带指出，由中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室的侯外庐在 60 年代主编的《中国思想通史》，在目前仍是概括最全的儒家学说史，而由 1972 年国务院筹组的古籍标点注释项目，仍是目前搜罗最广的整理儒家经典的计划（和宋明清儒学有关的专书就选定了 140 多种——《朱子语类》全套只算一种）。

作为重点科研项目的儒家传统

马列理论家因对意识形态及人伦道德课题特别敏感，比较容易把“儒学复兴”当大事来抓。西化派受工具理性（甚至泛科学主义）的

影响,很难正视儒学在价值理性的领域里可能发挥的积极作用。因此,马列理论家对儒学进行深入的反思和西化论者以轻佛之笔驳斥儒家传统便形成一鲜明的对比。

应当指出,不少海内外学者认为,马列能在当代仍大行其道,至少成为中共的官方意识形态,是有深厚的文化理由的。如果我们忽视了儒家的层面,就绝不能一窥毛泽东思想的全豹。因此,我一贯主张要全面深入地理解具有中国特色的马列思想(不仅毛泽东思想,刘少奇《论共产党员的修养》之类重要文献也包括在内),绝不能忽视儒家(特别是遭到扭曲面变态的儒家)。但是,我们想通过毛泽东思想来了解儒家传统,那不只是缘木求鱼,恐怕难逃强辞夺理之识。可惜不少大陆学人,不能不透过中国化的辩证唯物史观来品评儒家人物。职是之故,儒家传统的有机整体被割裂了,儒学的生命力也被大大的灭杀了。

不过,儒家传统虽然在理论界没有什么说服力,也不受到重视,作为纯学术(特别是和家国天下不相管束的经院式)的研究,儒家从来没有丧失主流的地位。只要检视历年来在大陆主要学刊发表的论文(如《历史研究》、《文史哲》、《中华文史论丛》、《中国哲学》、《中国哲学史研究》及各大专院校的学报),儒家传统所占的比重和分量都很惊人。根据1985年的统计,专门研究孔子的论文(长短不拘,水平高低也不计)的篇数就超出1000,撰稿者也高达500;这个数字还不包括“文革”10年纯属影射的政治论文。

但是,孔子研究的蓬勃景象并不表示儒家传统普遍受到重视。相反地,对孟子(相对于荀子而言)、董仲舒(相对于王充而言)、二程(相对于张载而言)、陆象山(相对于朱熹和陈亮而言)和王阳明(相对于李贽而言)都没有作出有水平的科研成果。一般来说,对先秦的研究较有水平;宋明因属封建下降期,至少是封建后期,作为意识形态的儒学便绝无进步意义可言。这个根深抵固的成见,在学术上造成了一种普遍的印象:先秦儒学也许可以说是中华民族的精神体现;宋明儒学则肯定是炎黄子孙开始没落的表征。

尽管如此,在大陆学坛从来没有提出过儒家传统和今日中国是否相干的质疑。把儒家当作具有深刻现实意义的课题来进行反思,可以说是大陆知识分子的共识。即使激烈反孔的学人,也不怀疑儒学传统是中国思想的主流,甚至也不排拒把儒家传统视为华人文化认同的看法。最近一些中青年学人,从文化心理结构的层次来剖析中国人的价值取向,更有扩大儒家在当前政治文化中塑造中国人性格的负面作用。

儒学复兴

改革的深化——从科技引进、制度重构,到文化反思——使得青年知识分子不满于表面的现象描述,而想从民族的价值系统和精神取向的层次来剖析中国长期贫穷落伍的根源。目前,儒家传统受到比五四时代更深刻更全面的批判,正显示大陆学人痛彻自省之后不惜充分暴露丑恶中国人的勇气和决心。这是恨铁不成钢的悲愤(张岱年先生曾指出,抗战时期痛恨中国人无能无力的青年,竟发出“四万万同胞,一个个浑蛋”的自责自咎)。儒家传统成为中国现实政权改革受阻、意识形态进退维谷的替罪羔羊,当然是经不起分析的,但把儒家传统(或说封建遗毒)当作严重的课题,必须进行狠批,必须再度决裂的“呐喊”,确是切肤之痛的真实感受,有深厚的文化意义。

我一贯主张五四运动的批判精神(包括全盘西化的极端思想)对儒学再生有积极的厘清作用。陈独秀、胡适、鲁迅、巴金、吴虞和陈序经,都是儒门的诤友;至于高举儒家旗帜甚至大力宣传尊孔读经的军阀政客,如袁世凯的筹安会,因为从内部腐化了儒家的象征系统,才真是儒门的劲敌。以前我常有明枪易躲暗箭难防的叹息,其实较正确的观点应是:诤友难得,必须从善如流,而且应借机彻底展示“丑恶的儒家”(儒家传统本有阴暗的一面,如为专制政体服务的道德说教),防御的力量应集中在内部腐化儒家的劲敌(即使能像康德为凸显绝对意志,而不轻许人性的高度警觉,也难免为甜言蜜语所惑,更

不必说什么权宜之计了)。固然,儒学复兴在中国大陆已蔚然成风,而且也受到官方的默许,和青年知识分子的反传统、反儒家造成了两极分化的态势。1989年10月初准备在北京人民大会堂召开孔子诞辰2540周年的纪念学术会议,能否在浓郁的学术氛围里进行文化反思,是件有象征意义的大事。

不可否认,儒学第三期发展的前景,在大陆最多只能说是一阳来复的情况。不过,中国文化如何以不亢不卑的态势走向世界(也意味着以开放的心灵来迎接世界思潮)的大课题,经汤一介,庞朴(中国文化丛书),甘阳、陈来(文化:中国与世界),朱维铮(中国文化),萧萧父、冯天瑜(启蒙运动),李泽厚(西体中用)等提到议程上之后,儒学再生的问题已无法回避。

近来高水平的国际学术会议已如雨后春笋般在各地展开,儒家的大师大德(如孔子、朱熹、黄宗羲、戴震和熊十力)又逐渐成为研究的焦点。各地民众借旅游、外贸、交流乃至统战等理由召开研讨会以发乡圣乡贤潜德之幽光的例子也愈来愈多。南海之子康有为,余姚之于王阳明,邹县之于孟子(例子极多不胜枚举)很可能也效法曲阜之于孔子而进行全盘性“慎终追远”的文化事业。至于大专院校各显精彩的分头并进,那就更有利于学术发展了。以往集体创作的方式,近年来已被“单干”所取代。南京大学的中国思想家研究中心,准备以15年的时间,为100位思想家立传,从孔夫子到孙中山,重要的儒家哲人都包括在内。但因为他们采取了委托任命的办法,将来的具体成果必然以百花齐放见长,而不可能是统一规划的呆板形式。即使对新儒家的研究所标明的立场是“批判”,但既然撰稿者发挥自己的观点又没有严格的为大家共同遵行的指导原则起作用,将来的具体成果也必然是品类繁多的。谁能保证一个花下十年来专研钱穆、方东美、徐复观、唐君毅或牟宗三的学术队伍,不会对他们所分析的对象作出“反潮流”的结论?

自觉认同与彻底决裂

中国大陆的人文学研究,在现阶段还是以人为中心,酷似传统社会中师傅带徒弟的办法。这种办法不仅有深厚的历史理由,而且也已纳入教育制度(和北美的学风大异其趣,但和欧洲的有许多相似之处)。譬如教育委员会的博士训练方案,就不以该系设备而以教授资历为先决条件,因此授博士学位的权力不在重点校系而在资深教授。近来研究生和导师闹矛盾的例子层出不穷,但师徒制本身并没有受到严厉的批评。在儒学研究的范围里,像冯友兰、张岱年(北大)、冯契(华东)、萧蓬父(武汉)或赵光贤(北师大),不仅是带博士生的经师,也是培育英才的人师。海外学人对冯友兰的评价,因忽视了他所处的存在环境以及他绝不放弃反思的权利和义务在哲学工作者群中所起的导引作用难免失之苛刻。1949年以来,几次重大的哲学争论如“抽象继承与具体分析”,都与冯老有关,道理即在于此。

目前大陆学人中主动自觉认同儒家(不是“自居儒家”而是以儒学自勉自励)的哲人并不多见。汤一介曾撰文讨论“儒学第三期发展的前景”。他是马克思主义者,但是否愿意接受“具有儒家特色”的封号,则不得而知;有人公然表示他是“批判的文化保守主义者”(这个自我定义和以前确认继承传统——当然包括儒家传统——的惟一办法即是和传统彻底决裂,虽大异其趣但仍有“辩证”的关系),而且强调从纯学术(经院式)的观点来研究儒学的必要性与迫切性,但他的精神资源多半来自西方的人文学,是否有深扣儒家传统的意愿则不得而知;陈来在北大讲“四书”,强调其“精神性”,而且和西化派直接辩难。他对儒学有礼之于身的受用感,也许不会严拒儒门,但对“新儒家”一辞则不甚了了。

“儒门淡薄”是大陆儒学研究的常态,但近年来的文化讨论,已迫使海内外关切中国文化命运的知识分子重新考虑儒家传统与当代中国不相干的结论。东亚工业的兴起,显示现代化可能采取非西方的

文化形式,因此中国的现代化也不必等同于西化。大陆的西化浪头正盛,反传统的气势极壮,好像儒家传统又成为被彻底打倒的对象。但这股文化热是导源于深刻的传统反思,有着浓郁的泥土气息,重新(乃至从正面重新)估价儒家传统的可能性很大。

五四以来,中国知识精英为了现代化的远大目标,不惜割裂传统的存在抉择。目前的困境则有目共睹:我们所熟悉的,也就是把我们塑造成当前这模样的,都是我们所不要的;但是我们坚信可以教我们的,也就是可以帮助我们彻底超越过去的,又是我们还不知道的,至少是没有任何体验可言的!中国知识分子正面临着该继承的未能继承,该扬弃的未能扬弃,该引进的未能引进,该排拒的未能排拒的四大难题。因为这四大难题无法解决,而不知何去何从,正是当前中国思想界的困境。这个考验是严峻的,因为这四大难题必须同时解决;如果把古今中西之争的立体问题压缩成面或线的问题,甚至放弃反思,把豪情集中在不回顾过去只拥抱将来的“西化”焦点上,五四以来自媚外面仇外(全盘西化和义和团心理)所引起的两种极端主义的恶性循环势必加剧,以“气魄承当”代替深层反思的学术大忌绝难清除。中国知识界即使掀起一股又一股的文化热浪,以肤浅代替肤浅、以极端对付极端的心态并不能彻底转化。儒家研究是考验中国知识分子能否继承、扬弃、引进和排拒四头同时并进的重大课题;如何建立“群体的批判的自我意识”,对儒学进行科研是回答这些问题的起点。假若黄河必须流入蔚蓝的大海(我们必须扬弃“黄色”,拥抱“蓝色”),它的归趋应是太平洋而不是大西洋。的确,工业东亚(“儒教文化圈”)是太平洋兴起的象征,我们不应忽视这个文化现象。

(台北:《中国论坛》,1989年10月,第27卷第7期)

大陆知识分子的儒学研究*

今天很高兴能到海基会,与各位谈一谈有关中国大陆知识分子在儒学研究上的发展过程。

我个人是从事中国文化研究的。在十多年前,我提出“文化中国”的观点。此一观点在当时引起了一些反响,也引起一些争议;尤其是在90年代后的北美地区,以及台、港地区,都会有相当热烈的讨论。1987年,大陆三联出版社的负责人,包括董秀玉、沈昌文等人,联合了北美、香港、台湾、大陆的学者,想出版一本针对全世界华人社会,以讨论文化与知识分子问题为主要内容的刊物。当时大家很自然地形成共识,接受了我的建议,把这份刊物定名为《文化中国》。不过这个想法,北京接受了,香港也接受了,但台北还没有了解清楚,所以不能接受,最后无法落实。

提出“文化中国”的概念

1988年,我有机会回台湾,在台湾大学的历史系和哲学系开课,我讲的题目是“现代精神与儒家传统”。我开课的第一天恰巧发生5·20事件。这是一场很重要的社会运动,是自从2·28惨案以来,最严重的流血事件,故令我记忆深刻。我的课程只有13讲,授课内容经学生整理成文字后,目前已由联经公司出版。

当时参与《文化中国》刊物筹划工作的学者,大家都有一个共同

* 本文由王思远记录。

的宏观视野,即将来哪一个党派、哪一个政体会如何发展我们不能预计,但散布在世界各地的华人、中国人则已觉醒了。这一觉醒必然是20世纪文化中国最值得重视的现象。如何了解这一觉醒的现象呢?第一个大家最容易发现的角度就是经济。除了台湾、香港、新加坡的杰出经济表现以外,其他各地方的华人经济也很蓬勃,有人说有3 600万人,有人说是5 000多万。无论如何,其经济实力是不容忽视的;再加上近年来大陆快速的经济成长,若以华人这一范围来说,其所涵盖的经济力量是相当庞大的。

华人的经济力量兴起了,这自然也伴随着一些政治与军事力量的提高。因此,目前美国与西欧便流行起“中国威胁论”的看法。“中国威胁论”在西方是一个根深蒂固的大问题。从汤因比开始,即使当时的中国是处在一个极为贫弱的状态下,毫无竞争力可言,他都已经提出——如果中国兴起了,这个世界的秩序便要改变的看法,甚至担忧基督教文明的前途。更远的拿破仑也说,中国是睡狮,若他苏醒将惊动天下。而到目前为止,我们可以说,中华民族在经济力量上已经兴起了。可是提倡“大中华经济圈”不合时宜,也不明智。

不过,当时我们对这一现象的关注点,是希望知道它背后透露出来的文化讯息是什么,它是否跟西方帝国主义兴起的讯息一样,代表社会达尔文主义弱肉强食的竞争原则?是否从前白种人压榨其他民族,现在华人强大了,便取代白种人压榨他人的地位?显然,我们也相当期望它的背后还有更深刻的文化讯息。因此,当时我便提出“文化中国”的看法。

我当时把“文化中国”作了深一层的定义,将它分成三个意义世界。第一个是大陆、台湾、港澳、新加坡这几个主要由汉人组成,同时也包括五六千万少数民族的地区。第二个是散布世界各地的华人社会,例如占马来西亚人口28%的华人、占泰国人口10%的华人、占印尼人口2%~3%的华人,以及其他地区的华人。第三个则是比较引起争议的,即一批跟中国既无婚姻又无血缘关系,甚至不会讲中文的外籍人士;他们透过外交、政治、经贸或学术研究而与中国结下了不

解之缘。这些人存在于各国的政府、媒体、企业、学校或研究机构之中。我为何把这批外籍人士也包括在“文化中国”之内呢？因为我认为，文化不是与生俱来的，它在某一个层次上可以透过反省、自觉争取而来。一个人花了很多的时间去研究某种文化，他虽不属于这种族群，但他可以取得这个文化的发言权。最明显的例子，目前研究中国科学史最全面的是英国人李约瑟；研究古代汉语相当权威的，有瑞典人高本汉；研究美国民主政治最好的，是法国人托克维尔；研究美国黑白种族之争最负盛名的，是瑞典人莫尔道。这些因投入心血而争取到其他文化发言权的例子非常多，不胜枚举。

总而言之，“文化中国”这一概念的提出，已经引起美国、中国、香港、台湾等地文化学术界广泛的讨论，无论各方的意见如何，我认为这个层面的思考是很有意义的。

“文革”后的知识动力令人吃惊

我是在昆明出生的，4岁到9岁在上海，从小学5年级到大学毕业在台湾，1962年到美国。而我第一次去中国大陆是1978年，时间是一个月。那次给我一个感觉：若我不能了解大陆，我个人的儒学研究必然流于片面，因为大陆毕竟是儒学发展的母体。于是在1980年通过中美学术交流委员会，我到北京师范大学研读了整整一年。在这一年中，我所接触到的学生，恰巧是“文革”结束后，1977、1978年间考进大学的精英分子。因为“文革”的关系，他们考进来的年龄从二十几岁到四十几岁都有。如今，这批人才在世界各地都发挥了一定的作用。我认为他们是精英中的精英。师范大学给了我一间个人的办公室，常常有学生或单独，或三五人的到我办公室与我长谈。这期间，我注意到一件很特别的事，即这些经历过“文革”又刚考上大学的年轻人，在不到一年的时间中，串连了全国各地18所大专院校，联合创办了一本季刊，由各校轮流负责编辑。这本杂志的言论尺度极宽，而文章的水准也很高，可惜第一期出刊后就被禁掉了，因为它的

内容太尖锐、太敏感。虽然这一杂志被禁,但其他类似的杂志仍如雨后天春笋般一个接着一个冒出来。这令我感受到,这股知识的动力非常强大,虽然经历十年“文革”,但他们并没有放弃独立思想的权利和义务,也没有完全受教条式的意识形态所束缚。当时这种思想活跃的现象令我十分惊讶。

那时,我很想探讨两个问题:一是严格定义下的,具说服力、生命力的儒家传统,在大陆是否有发展的可能;二是大陆有没有相对于政府而独立,且具有批判性的自我意识的知识分子群体。

我还想再举一个例子说明“文革”后大陆知识分子思想活跃的程度。1978年,我在北京历史学会所主办的会议中发表一份报告,主题是《郑和下西洋的历史意义》。我借此把韦伯的观念介绍给大陆学者。为何要谈韦伯?因为从马克思的观念来看,上层建筑是受经济基础制约的,但韦伯的观念认为,意识形态、价值取向,乃至社会群体的基本信念,可以影响整个社会经济的运作,这即是《新教伦理与资本主义精神》的论述。我当时想把这种修正马克思主义但不完全反马克思主义的思想介绍给大陆,结果来听我报告的同学反应非常热烈。演讲结束后,仍有三十几位同学到何兹全教授的办公室席地而坐,继续与我谈了好一阵子。虽然当时“文革”才结束不久,但他们所提出的问题却非常尖锐,思维非常活跃。这证明在“文革”期间,他们也想了很多问题。

学术风气渐趋独立自由

1985年,北京大学邀请我去开课。我原本想拒绝,但他们说这门课我一定感兴趣,他们希望我去教“儒家哲学”。我回信说,我讲授的立场是“同情的了解”。他们回应说,“不必过虑意识形态的问题”,于是我去了。本来这门课只对研究生开放,但后来大学生要求,便也不设限了,到最后有一二百名学生来听课。每一次上课后,学生都会写条子提问题。从问题中我发现,北京的学风是相当自由开放的。

从某个角度看,我们会觉得大陆很闭塞,与外界接触不多,但从另外一个角度看则不然。例如北京有很多东欧、苏联、朝鲜的学者,也有来自日本、美国学习文史哲的学生。像北大,即有400至600名外国学生。所以在北大,一方面觉得很闭塞,另一方面又觉得很开放,来自世界各地的观点都有。当时有一个苏联学生鲁宾,他父亲是苏联研究美国的第一号专家,对中国儒家传统很感兴趣,跑来找我,希望我能带他去见梁漱溟先生。最后,这个年轻人便以梁漱溟先生研究为题,写了硕士论文。梁漱溟告诉我,1923年他在北大教过儒家哲学,之后便没有人开过这门课,一直到1985年才由我重开这门课。

在这段期间,我也常利用机会到其他院校作学术交流。例如南开、清华、人民、复旦、华东师范、中山大学,也到过昆明、重庆、武汉等地进行学术交流。从这些交流当中,我感受到一股强大的知识分子动力。因此当时我便认为,儒学不但可以在大陆发展,而且会发展得非常快;同时我也认为,独立的知识分子也有很多,这便解答了我的两个问题。许多政治性的工作,教授是可以拒绝参与的,真的不能拒绝参与,也可以表现得消极;而那些既参加又表现积极的人,其学术身份就要遭人非议了。这其中的分寸是很清楚的。之后,我经过香港,想把这种情况告诉牟宗三和徐复观几位老师,但他们根本不相信,反说我被热情蒙蔽了。在他们的观念中,大陆全是官方,不存在非官方,所以我无法进一步与他们深谈我的经验。

反传统的思想浪潮再起

在1989年1至5月,我接到从大陆各地寄来的好几封有关文化讨论的学术会议邀请函,主题全围绕在五四、现代化之类问题。我都没接受,因为当时我觉得学术问题已不能谈了,政治的气氛笼罩一切。

关于这一波的反传统与西化思潮,我可以再举几个例子。1986年年底,我在上海参加王元化主持的一个会议,会中有学者不很赞同

我的意见,并说“最好杜教授 50 年以后再来”。因为 50 年后等我们把眼前复杂而迫切的现实问题解决了,再来思考儒家的思想,而现在是没有时间搞这个了。还有学者主张,我们目前应在“功能坐标系统”下讨论问题。换句话说,即是要看各种论点是为社会哪些势力服务的。传统文化被反得更厉害、更激烈。由此可见,当时西方论述的力量是十分强劲的。

另外,我又曾与有的学者谈过。我认为他的心态是一切造成眼前熟悉事物的东西都必须抛弃,像传统文化这些都是;而他认为能教自己、救国家的东西,却都是完全陌生的,像西方文化、现代思潮等等。因此我建议他去新加坡看看。1988 年他去后觉得十分不自在,因为那种环境对他太生疏了,他真正能运作的的环境还是北京。对他来说,这实在是一个矛盾。

大陆推动新儒家研究计划

1989 年以后,我有好几年未涉足北京,也没有参加 1989 年 10 月在大陆举行的一场国际学术会议,即纪念孔子诞生 2540 周年的会议,不过这次会议大陆官方却很重视,江泽民亲自参加并发表演说。

一直到 1994 年,我才再度去大陆,参加邹县的孟子学术研讨会。那时大陆有知识分子想成立世界性的儒学联合会,简称“儒联”,希望我参加,我便加入了。“儒联”这个组织很有趣,背后推动者是谷牧。谷牧是学经济的,负责大陆经济特区的发展,可是因为他是山东人,所以大力支持“儒联”。除了谷牧以外,大陆目前大力支持儒学的官方人士还有李岚清。李岚清在国务院里是负责教育的,他最近要求召集一群学者重新编注《论语》。有人反应儒学中有精华也有糟粕,李岚清说糟粕也要研究。我认为这个态度是对的,因为以前的标准太狭隘,把许多精华都刻画为糟粕。我想他们接下来会把《论语》和“四书”重新介绍进小学、中学与大学的课程中。

大陆是一个很容易把问题政治化的地方，而幸好目前支持儒学的政治人物，都是心境比较开阔，且对改革有较多的心血投入，这是很难得的。

1987年时，南开大学的方克立获得教委的支援，推动了一项针对当代新儒家的五年研究计划，结果被批准了。这项计划选了10位学者，分1949年前与1949年以后两个时段，作重点研究。重点研究五四时期的学者是张君勱、贺麟、冯友兰、梁漱溟、熊十力；1949年以后的学者是方东美、钱穆、唐君毅、牟宗三、徐复观，共10人。他们每人编一学案、一论文集、一以马列主义为观点的评论集，10人共编30本书。研究人员有47名，分别属于18个大学，而各项资料亦由各大学负责收藏。例如四川大学集中唐君毅的资料、武汉大学集中熊十力的资料、山东大学集中牟宗三的资料等。当初此项研究计划是允许研究人员自由发表看法的，即“不定调”，结果出现一种以前未曾想到的现象——研究人员居然真心地认同他们研究的人物。例如罗义俊便很欣赏钱穆，成了钱穆专家，并且宣扬钱穆的观点；颜炳罡大力推崇牟宗三；郭齐勇则心仪熊十力的思想。这些人在计划外发表了许多论文，阐述自己的观点，结果五年之中，有关新儒家的书，出版了好几十本。

重新发掘传统资源

1989年后，大陆年轻一代的知识分子对儒家的东西开始念出味道，比较能同情了解，他们称此为“重新发掘传统资源”。这在早几年前是不可想象的。另外，90年代以后，很多学术界的人下海从商，不过真正优秀的学者还是紧守学术岗位。有趣的是，有些下海成功的人，反而回头资助学术界，办了一些很有活力的文化刊物。例如北京的《东方》、《中国文化》、《战略与管理》，上海的《学术集林》；而香港的企业家也在广州支持了《传统与现代》杂志。整个中国大陆大约有10份这种类型且水准很高的文化刊物。反过来看台湾，1988年后，

社会力量解放了,但文化研究却受到损伤,所有之前有影响力的文化杂志,如《人间》、《文星》、《南方》、《岛屿边缘》等等都停刊,《当代》也有维持下去的困难。现在台湾文化杂志是一个也没有。这是很严重的问题,因此我最近一直努力想让暂停的《当代》复刊。

大陆现在的文化研究队伍很庞大,将来还会继续成立一些高水准的研究中心,只不过他们因经费缺乏,与国际间的连系不够,所以在国际视野上无法与台湾的学者相比。但我想这是时间的问题,再过五年,儒学研究的重心就要归大陆所有了。过去台湾吸收很多华侨和外国学生,表现的气魄很大,但现在在数量上已减少许多。过去,对外籍汉语人才的培养,台北是北京三倍,现在恰好相反。再往下发展,台北可能只占10%。

(台北:《交流》第29期,1996年9月)

儒学第三期发展的涵义(提纲)

(一)汉字文化圈所指涉的范围至少包括工业东亚(日本及“四小龙”,即韩国、台湾、香港和新加坡)和中国大陆、朝鲜、越南。如果把海外华人社会也列入考虑,那么东南亚、北美、欧洲乃至世界各地,都不在圈外。可是,汉字文化圈所指涉的范围虽大,所触及的人口虽多,对当前人类文明的影响却很小。主要的原因是19世纪中叶以来这个地区受现代西方文明的撞击,产生了巨大的认同危机,不仅在军事、经济、政治及社会各层面引起了史无前例的震荡,文化的失调和脱序,更造成了价值体系的崩溃和意识形态的混乱。因此,文化符号的载体本身——汉字也成为争议的对象。

(二)究竟汉字是否能适应现代文明中大众传播技术日益更新的要求,不是本文关注的重点,但电脑和传真的广泛应用,弥补了汉字在打字和电报时代所暴露的缺陷则是有目共睹的现象。今天我们可以肯定地说,五四时期要求“废除汉字”以达到迎头赶上西方先进的目标,是混“西化”为“现代化”为一谈的显例。中国的文字改革曾一度以汉字拉丁化为目标,现在看来也是未经深思熟虑的冒动。日本教育界在美国占领时代曾接受了把汉字锐减为八百字的策略,但目前在日本通用的汉字已回升到两千之上,正说明了汉字不仅不是现代文明的桎梏,而且可以成为现代文明的资源。

(三)毫无疑问,汉字是东亚社会(也包括新加坡、越南及海外华人社会)所共同拥有的文化资源。汉字的现代命运虽然很坎坷,但从人类文化史的宏观角度考虑,这一现象有极深刻的价值。如果比照西方文明发展的轨迹,只有用一个完全不符合历史事实的譬喻才能

说明问题。试想今天欧洲通行的语言,如英、德、法、意、西班牙,都没有书写文字,而惟一为知识大众所熟悉的文字工具即是经院拉丁语。也就是说,欧洲人可以用英、德、法、意或西班牙语进行口头交流,但只要涉及文字,则只有运用拉丁语一途。那么,欧洲共同体就是既成事实了。

(四)儒家传统是东亚文明的体现,这点毋庸置疑。固然,儒家在东亚社会的发展有各种不同乃至相互矛盾的形式,但是作为涂尔干(Ernst Durkheim)所称的“集体良知”(collective conscience),它确在东亚社会发挥了“民间宗教”(civil religion)的作用。儒家的经典,特别是朱熹选注的“四书”(《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》),在汉字文化圈扮演中心课程的角色至少已有三个世纪之久。儒家伦理和汉字结了解之缘是很可以理解的。

(五)从比较宗教学的角度来分析,世界三大宗教(基督教、伊斯兰教和佛教)都没有一定的文化形式。佛教导源于印度,因此原典以巴利文及梵文为主,但普及东南亚、中亚、东亚及欧美之后,中文、藏文以及英、法、德等欧洲文字,都成为弘法的工具;基督教和伊斯兰教也有类似现象。神道之于日本和犹太教之于犹太民族,则充分体现了另一极端:它们的宗教性和特定的文化形式结合,因此必须通过特定的文化形式才能体现出来。儒家或说儒教,是介乎这两种极端之间的文化现象。儒家虽起源于中国,但却不局限于中国,因为儒家不仅是中国的,也是朝鲜的、日本的和越南的,同时也可能通过各种渠道(譬如散布全球各地的华人社会)而成为北美的乃至西欧的。但必须承认,既然儒家传统所指涉的范围和汉字文化圈相等,我们可以说它是东亚文明的体现,还不能一厢情愿地推断它可以脱离汉字文化圈而普及更广阔的天地。固然,我们不必否认儒家伦理可以通过西方语言(如拉丁文和英文)而传达的可能,但我们还不能想象脱离汉字媒体的儒家伦理会以什么形式出现。

(六)在第一期发展的时代,儒家从洙泗源流(鲁国曲阜一带的地方文化)逐渐成为华夏文明的思想主流。在第二期发展的时代(宋、

元、明、清),儒家从程、朱、陆、王的身心性命之学扩展为东亚文明的体现。随着汉字文化圈的动力,特别是工业东亚的兴起,儒家学术第三期发展的前景如何便成为知识界所关切的课题。值得一提的是朝鲜现象。就以韩国为例,韩国一方面是突出儒家伦理的现代文明,一方面又是刻意废除汉字的东亚社会。朝鲜朝(跨明、清两代)以儒术治国,文化遗产绝大部分保存在古代汉语中。既要构建独特的文化认同,又要继承精致的文化遗产,如何在不亢不卑的胸怀中继往开来,耐人寻味。中国大陆强调具有中国特色的发展道路,如何在恢复汉字生命力的基础上汲取儒家传统的资源,应是当务之急。

(七)“文化中国”包含三个意义世界:1. 大陆、台湾、港澳及新加坡以汉族为主体的社会。2. 海外华人社群。3. 散布全球各地关切中国文化的知识群体(学人、媒体从业员、企业家、政府官员)。作为文化认同和沟通理性,在第一及第二意义世界发挥积极功能的象征符号,汉字的生命力是文化中国的知识分子能否培育群体的、批判的“自我意识”的动源。即使在第三意义世界(目前以英文和日文为主要传播媒介),汉字的普及现象,特别是在北美和澳洲,亦极明显。如果汉字有生命力,儒家学术进一步发展的前景便有恢复光明的态势。的确,汉字的流传会为儒学创造再生的条件。固然,废除汉字并不表示儒家伦理便荡然无存,但失去了汉字的载体,儒学伦理的历史根源便被阻塞,活水源源而来的景象便无法预期。儒家第三期的发展和汉字文化圈的健壮有相互依存的关系。

(八)站在比较文化学的立场,儒学第三期发展还有两层涵义,即现代性中的传统及现代化的多元倾向。假如希伯来文是因以色列建国而在犹太社群大放异彩,以色列的现代性便与其深厚的传统意识结为一体。同理,工业东亚的兴起既是导致儒学进一步发展的动因,又是儒家伦理现代转化的结果(当然不是简单的因果关系,但确有韦伯(Weber)所谓的“选择的亲和性”(selective affinity)。具有东亚文化特色的发展模式,意味着导源于西欧、大盛于北美的现代化,在汉字文化圈出现了另一种和儒家伦理有同构关系的形式。

致林同奇

同奇教授吾兄：

十二月十五日大札敬悉。刚从巴黎返家，又逢东西中心领导层危机（总裁李浩已被迫辞职），颇有忙乱之感。不过巴黎之行以儒家人文主义的现代转化为题和当地汉学家及旅法中国学人交谈和辩论，收益良多，稍可告慰。

所提 communal critical self-consciousness“群体的批判的自我意识”一观念，确为弟“杜撰”。曾在 90 年代某期刊出，并用“涌现”一辞，想说明近年来在“文化中国”的知识分子中体现了一种意味深长的群体的“自我意识”，使我乐观地认为继承并且超越五四，不仅可能而且逐渐落实。吾兄以“民族魂再铸造”刻画此文化事业，令人感奋。

这次群体的“自我意识”的特色是“批判性”，也就是一种反馈、分析、评鉴与超升的机制。大陆学人，很容易把批判的“自我意识”误解为某种类型的“自我批判”(self-criticism)，实是大错！其实“自我意识”在此即有层层限定与层层破除限定的含义。吾兄举出“毋意毋必毋固毋我”，甚佳。这本是建立深层和动态主体性(subjectivity)的吾儒家法，不过这种自我意识正是社会实践的动源和基础，因此和个人主义的取径不同。

儒家“为己之学”的“己”不是孤立绝缘的个体，而是“仁以为己任”的“己”，是文化传统、社会良知和超越感悟方面凝聚和陶冶的结果。因此，我强调儒家的自我创造转化的功能，是一个开放的系统。宗教学者 Wiffred Cantwell Smith(曾任哈佛宗教委员会主席)，是弟师友之间的人物。正在神学院攻读的蔡彦仁同学，对其思想知之甚

稔。他曾有 Corporate critical self-awareness 的说法,针对宗教界学人的文化事业而发,和我提出群体的批判的自我意识用义相同。

正如吾兄所说,这次涌现的“自我意识”因为有很强烈的批判性,因此和多元主义的精神不谋而合(弟曾有“多元主义,中心价值与共同基础”的提法);正是如此,才能彻底转化狭隘的“种族主义”、“大汉族沙文主义”、“男性中心主义”、“权威主义”及“中原文化心理”。譬如我自己究心于儒学第三期发展的前景问题,但我完全能接受王元化先生为五四运动一辩的新启蒙思想。我也认为,必须充分发挥五四的批判精神(其实五四对国民奴性及封建遗毒的批判,不是“过火”而是不够深刻不够全面)。但是“民族魂再铸造”不能只破不立,因此更艰巨的思想工程是如何丰富精神资源,拓展价值领域,在更广阔更丰富多彩多姿的天地里进行继往开来的文化大业。值得注意的是,五四以来,特别是最近十年,文化中国的学风极其浮夸,如何“切入”深层的哲思工作,困难度很大。弟欲以鞭辟入里的切己工夫达到孟子所谓“深造自得,居安资深,左右逢源”的境地。虽苦思有年而所获尚浅,但愿能广结善缘,共同努力!

顺颂

尊安

弟维明上

一九九〇年十二月二十六日

《儒学发展的宏观透视》序

八年前的儒学盛事今天还有意义吗？以经济、政治或社会现象为议题的学术会议，不要说八年，有时事隔半载便有过时的感觉。其实，文化讨论亦复如此。在瞬息万变的信息世界中，代沟不必父子，就是同辈之间也会因为背景和经历的差异而出现各种分歧。显然，八年前的纪实，即使有历史价值也未必和当前有关。再则，参与会谈的学人经过八易寒暑的再思考再认识，肯定已有崭新的见解，至少不会坚持以往的旧说了。

不过，《儒学发展的宏观透视》所展现的是“文化中国”——包括大陆、香港、台湾、新加坡和北美等地“儒学第三期发展”的里程碑，有承先启后的作用，不仅没有被历史的浪潮所淹没，而且既有预见性又有前瞻性。有预见性，因为1988年提上议程的课目，如儒学发展的方法问题、儒学传统的内在资源及其限制和西方现代文明对儒学传统的挑战等，都是近年来为文化中国的知识界所关注的课题。有前瞻性，因为从文明对话和多元主义来审视儒家传统的现代转化，正是面向21世纪汉字文化圈不可避免的思想挑战。

固然，支援1988年会议的“东亚哲学研究所”已不存在，新加坡的儒学研究虽曾发挥过导引的作用，目前已无法和大陆的相比，甚至势力还不如马来西亚那么强劲，但当时广结善缘的盛况，还是值得回味的，还有现实意义。的确，大陆改革开放以来，三大思潮的代表人物都聚集一堂，共同讨论儒家在当代中国的坎坷之途以及儒学在现代世界的自处之道。这种情况，1989年后并不多见，但面向21世纪却又有新鲜之感。判定儒家民主资源薄弱的自由主义者（韦政通、林

毓生)和强调儒家可以开出民主科学的新儒家(蔡仁厚、唐端正)也很少有对话的机会。至于士林哲学家(沈清松、傅佩荣)和中文系出身的人文学者(张亨、梅广、戴琏璋)也未必有相同的思想语言。大家能共聚一室,相互辩难,充分体现“沟通理性”的精神,应是文化中国学术界一件值得庆幸的大事,也为文化中国学术、知识与文化三界的通力合作树立了典范。大陆(萧萧父、汤一介、孙长江、朱维铮、余敦康、金春峰、方克立),北美(余英时、秦家懿、张灏、傅伟勋、林毓生),香港(劳思光、唐端正、刘述先、赵令扬)和台湾(蔡仁厚、戴琏璋、张亨、梅广、沈清松)的资深学人及新加坡当地的青年才俊(梁元生、李焯然、王心扬、刘国强),或在会中的正式交锋,或在会后的私人交流,为这次会议创造了热络的氛围。从第一场劳思光检讨反儒学思潮、余英时刻画儒学困境到第二十场以圆桌会议方式谈西方现代文明的挑战,都维持了踊跃发言、各抒己见、虽针锋相对而不失祥和之气的良好学风。

参加会议的三十多位学者,在新加坡的滨华旅店用华语,从多侧面、多学科、多层次和多元主义的角度,对文化中国的儒学传统作了宏观的透视,留下了珍贵的记录。我要感谢每一位会友,没有大家积极的参与,这一论域早已沦为明日黄花了,根本不可能公诸于世成为大家的共业。

陈来为会议撰《儒学传统的评价与反思》,吴光在《导言》中为此次国际儒学研讨会作了述要,方克立特别提供有关大陆新儒学研究大型计划的信息,开拓了大家的视野。会议的东道主、东亚研究所所长吴德耀博士,不仅领导筹划大计,而且亲自安排细节。新加坡课程发展署儒学计划的主持人刘惠霞博士邀请全体组员旁听,为大会增色不少。他们为纪实成书创造了条件。吴所长已于1994年辞世,但他的德音在新加坡的儒学运动中永远不会消失。

会议的录音先由东亚哲学研究所的张夏韩聘请专人作成文本。夏威夷东西中心文化传播研究所的朱小康,在90年代根据初稿,组织工作人员把全部资料输入电脑,再由正中书局综合整理,才成完稿。

这本纪实(包括论文、讨论和附录)经过亚太三地十多位有心人士的整理,方逐渐形成文字。我虽然自始即有集结成书的意愿,但历经新加坡东亚哲学研究所、夏威夷东西中心及台北正中书局三大阶段,信心虽从未丧失,但确常有举步维艰之叹。编书比写书更难,对我来说绝非虚语。这本纪实能够问世固然是大家努力的结果,但正因为经过数人之手,失误疏陋之处必多。我是编者,校读甚苦,自觉花费不少心血,却无暇逐字检索,因此不论对作者或读者而言,这本纪实的文责一概由我个人承担。

学术事业,特别是能够在知识界发挥启迪作用、在文化界产生提携功效的学术事业,不能只靠单干,还得依赖协作。80年代的新加坡为促成儒学论说作出了意义深长的贡献,值得大书特书。我从1982年初访星洲,便和新加坡的儒学运动结下了不解之缘。西方媒体以及受自由民主思潮影响的华裔知识分子,对这一运动的来龙去脉所知甚浅,也没有进一步理解的意愿,便作出许多不合情理的揣测和判断。甚至有些学者认为,新加坡的儒学运动完全是为权威主义造势的,因此参与其事的学人,难免有助纣为虐之嫌,甘愿为官方刻意筹划的社会工程服务而自鸣得意!这种攻击缺乏理据。

1982年8月,我在新加坡国立大学发表的第一篇演讲,即是《儒学的抗议精神》。我相信儒学的长久生存之道,必须扎根学术,落实民间。除非儒学传统能够成为新加坡知识分子主动自觉的认同对象,开发儒学的精神资源便大有困难。其实,作为心灵积习的儒学,已是新加坡民间社会习以为常的做人道理,单由官方通过意识形态的构建来推展儒学伦理是无济于事的。可是,我认为新加坡的领导阶层有勇气,有见识,而对文化认同的挑战,而作出创造性的回应是值得称道的。不过,文化事业必须从根源处着手,令其源远流长,绝不能一蹴而就。因此,我深信董仲舒所谓“正其谊不谋其利,明其道不计其功”才是发展儒学的正途。

不必讳言,新加坡是讲求效率、重视权益的社会,突出工具理性、强调竞争能力是新加坡的风格。尽管如此,东亚哲学研究所还是成

立了,儒学伦理教学计划还是开展了。有人说,东亚哲学研究所既已变质为东亚政治经济研究所,而儒学伦理教学计划业已中止,证明我们十年的努力毕竟落空了。我想这种判断未免太功利主义了。也许新加坡(包括政府、学术和民间)永远不会把“社会资本”和“文化能力”列入发展策略之中,但儒学运动在星洲掀起阵阵论说和文化反思之后,不仅政府、学术和民间,连媒体和企业也都积极参与。这种不能测量而且无法预期的后果,对于构建星洲的公众空间实际上起了推波助澜的作用,这点不容忽视。

还记得1982年初访新加坡,两周之内分别用中、英文举办的大型讲座就各有八九场,几乎每天早晚都卷入论辩风暴。英文的讲座已在1984年集结成书(中译本由北京三联出版),反映了当时公开辩难的一个侧面。在那疲于奔命的十几天,我直觉的感受是身陷重围: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。前者酷似英美自由主义学人,批评儒学是东方专制主义、权威主义的意识形态;后者雷同五回时期的知识精英,斥责儒家是封建迪毒乃至吃人的礼教。有意愿同情理解儒家伦理的则多半是民族情怀使然,真正想一窥孔孟之道,特别是宋明儒学所谓身心性命之学的,也许只有地方委员会中的几位道友。

今天儒家论说在星洲的媒体、政府、学术、企业及民间社群都耳熟能详,为弘扬“斯文”而献身学术的也大有人在。新加坡在欧美知识分子心目中已成为现代儒学的策源地,也许并非无稽之谈。

1988年夏天,从不同的角度对儒家传统的过去和未来作出评估的知识分子云集星洲,不仅是新加坡儒学运动的大事,也是文化中国学术反思的盛会。事隔八年,当时的情景还历历在目。我希望读者也能分享我在校阅文本中重新回味当时交谈的兴奋之情。并谨以此书纪念吴德耀先生。

1996年8月24日序于北京大学勺园
(《儒学发展的宏观透视》,台北:正中书局,1997年)

从亚洲危机谈工业东亚模式

访问人：哈佛大学东亚语文文明系博士候选人周勤

周：面对最近半年来的亚洲金融风暴，尤其是危机中波峰迭连的所谓“多米诺骨牌效应”，20世纪80年代以来关于东亚经济发展模式、亚洲奇迹等论说很自然地受到了质疑和挑战。您如何看这个问题？

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

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

大,恒生指数在几个月内下跌了40%以上。

由此,所谓东亚经济发展奇迹、“二十一世纪是亚洲世纪”等论说,都受到很大的冲击。李光耀和马哈蒂尔倡导的以“亚洲价值”取代西方价值等说法也受到质疑。二十年来东亚经济发展的积累似乎付之东流。那么,以前所谓不同于西方资本主义的新的现代性的出现等论说是否都发生了动摇?

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

周:这是不是正说明货币投机者们首先看中了泰国经济结构的弱点?

杜:当然。但必须分清是经济结构的弱点还是金融结构的弱点。股票市场反映一个社会的投资兴趣,但不一定反映经济发展的实力和趋向。泰国的问题很复杂:政治不稳定,而且有军人当政的危险,其金融制度有很大的困境;同时,因大举外债而致债台高筑,整个发展趋势类似泡沫经济。也就是靠玩股市和炒地产致富,实质生产力没有上升。一旦被打击,就自然出现所谓骨牌效应。自然,这里还有信心的问题,股票市场本身不可揣摩的因素等。

周:但是,信心问题在西方的经济危机中为什么不那么突出?

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

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

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

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

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

杜:这次危机,虽说欧美尚未受到直接干扰,而且美元的力量越来越强,但它绝不是一个地区性现象。危机出现后不久,美国就通过国基(IMF)介入其中,而且找了原哈佛大学教授萨莫斯(Summers)

当首席经济顾问,还请了美国国防部长柯恩(Cohen)就安全问题特别关注亚太地区的发展。这足以说明,这次风暴对美国的利益已形成威胁;除了经济利益以外,还有安全问题。它不能隔岸观火,也不能幸灾乐祸。当然,美国的处理方式是根据市场经济的理念,又是以美国的利益为主,因此在亚洲引起普遍的反美情绪。但这至少说明,东南亚的危机绝不是一个地区性现象,已威胁到全球社群的利益。

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

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

所谓政府干预问题,有很多不同的情况。如苏哈托的干预是家族性的,对市场经济控制得很厉害;而台湾、日本、韩国的干预都各不相同。新加坡的政府干预很成功,政府的宏观调控和对金融组织的强有力的纪律(discipline),在这一风暴中显出和印尼不同的途径。甚至政府部门变成大企业,很多大企业完全控制在政府手里,如新加坡航空公司、一些大的金融组织等。现在看来,新加坡的政府干预反而有助于对付这次风暴。如果因为一些不太成功的政府干预而得出结论说,正由于政府力量太大,所以经济力量不能带起来,而以此来否定原来亚洲模式中经济发展与政府引导之间的关系,这个结论还为时过早。并不是因为政府干预太多而造成的缺陷,关键在于如何干预。应区分政府领袖和所谓“朋党”资本主义,即政府高层领导的家庭和大企业联手以逞一己之私的腐败作风。

周:除了实际运作过程中出现的问题以外,市场机制本身和政府

调控之间的冲突是否可能避免？比如，中国也有类似韩国的问题，一些受政府保护的大企业容易获得贷款，而且并不考虑偿还能力，因为个人不用负责，由此造成银行呆账率不断增长，引起金融结构坏死，最终必将导致危机。

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

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

杜：所谓金融风暴，主要是一个东南亚问题，还没有完全涉及与儒家有关的东亚模式。对儒家的东亚模式挑战最大的是韩国。毫无疑问，韩国的经济发展是靠政府。当时朴正熙选了十个大财团作为国家利益发展重工业，并以政府的力量给予这些财团几乎无限制的大宗投资，由政府引导的金融机构予以贷款。其企业利润和贷款之间的差距十分巨大，支付外债的能力也出了很大问题。如果从市场运作机制来看，这是完全不应该的。它和社会整个经济发展的福祉既紧密联系又有背道而驰的倾向。韩国经济发展的成功或失败，和政府与大企业之间的良性或恶性循环有关。这十个财团可以不受市场机制的约束。韩国学者金容沃写了一本书，描述他与大宇(Daewoo，十大财团中最大之一)的总裁乘私人飞机到东欧大量购买企业的情况，从中看出他们的大宗投资几乎不考虑利润等问题。这种大手笔的利弊显然和政府结构有关。以前从朴正熙开始是靠这个做

法取得举世瞩目的经济奇迹的,仅哈佛大学出版社就出版了十多种研究专著。现在又是因为这一模式而出现经济危机。不少人由此得出结论,政府、金融、企业三合一的东亚模式现在崩溃了,而东亚模式的崩溃当然一定导致东亚价值的崩溃。

但一个值得注意的现象是,韩国在危机发生后用以救援危机的基本力量还是来自于这种模式。目前韩国正是用政府的力量调动了全国资源。面对危机,韩国从上到下体现了一种“共赴国难”的精神,甚至民众,包括家庭主妇,可以捐献出两千万美元的黄金。从数量上看虽属杯水车薪,但这种精神是很了不得的。这样的方式和心态,还是亚洲模式的体现。不管是否成功,它能调动资源的模式还是政府宏观调控和企业间互相配套的模式。现在看来,如果韩国顶过了这个危机,则绝不是原来模式的崩溃,恰恰相反,一定会导致经济上更大的发展。因为共赴国难所依靠的就是政府、企业、工会、社会,而不是走向纯粹的市场经济,像美国一样依靠金融制度、工会组织之间的抗衡。目前韩国的市场已经开始复苏。他们现在的反美情绪很强,不能接受国际货币基金组织给他们的压力。而美国所代表的、由国际货币基金组织所采取的纯粹市场机制(market discipline)的方式,是否在东亚社会的困境中对症下药,很多人表示怀疑。看来,解救亚洲危机的方式大概还必须要政府宏观调控、企业和民间团队精神协调,不可能有另外一个离开东亚价值取向的发展模式。

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

杜:从危机的缘起而言,大概不能说是因为东亚模式的阙失所造成,即东亚经济模式并不是产生危机的主要原因。危机的产生和金融本身的机制有关,并不是东亚模式所必然导致的。以前索罗斯也以同样的方式企图压低英镑的币值,造成英镑下跌。当时英国也非常受伤害,后来才慢慢复苏。至于所谓骨牌倒塌的效应,到底是否仅

局限于东亚模式？目前美国和西欧都参与救援，不是正说明骨牌现象可能会成为全球性危机？在我看来，这不是地域性灾难，而是世界资本主义(global capitalism)的困境。

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

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

杜：我相信这是很难成立的，除非有人认为世界上只有一种现代化经济发展模式。

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

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

目前的危机需要一个复苏期，短则一到一年半，长则三五年。这是一个国际金融发展中的转型期，并不表明亚洲的没落。如果这二

三年的调节成功的话,力量会更大。这是值得注意的。我相信,在这一过程中,亚洲的传统价值,如团队精神等仍然会起中坚作用。值得注意的是日本的情况。至少在目前,日本的政治领导好像对经济萎缩现象束手无策,令人失望。

不过在此,我想特别提请注意的是韩国的金大中现象。他本人是天主教徒,但最近几年特别突出儒家伦理和民主可以配套的理论,这是他最大的贡献。他在《外交季刊》上和李光耀辩论。李光耀认为东亚模式是权威主义,是和人权相冲突的,所以我们不要人权、自由,要发展权威,发展经济。金大中则认为,儒家伦理恰恰就是提倡人权的观念,反对把亚洲价值和反人权的权威主义合在一起。在他看来,儒家伦理不仅不反人权,而且非常突出人权。他引了很多孟子的观点,如政府的透明度等,这些都在儒家伦理中有很多讨论。他的出现,是以韩国社会清流的高姿来处理危机,因为他在政治上没有军工大企业的牵连,是三十年来一贯的反对党。他一出现,索罗斯第一个就和他合作。他在《大西洋月刊》(The Atlantic Monthly)发表了两篇很重要的论文,特别是最近的一篇,强调人权的重要,但又对整个市场经济持很大的怀疑,认为如果不加任何控制的话,后果是非常可怕的,提出和克鲁曼针锋相对的观点。他认为宏观调控是不可避免的,因为不可预见性太大,否则整个国际金融组织太不稳定,有些经济发展良好的社会可能在一夜之间毁灭。

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

杜:日本在这一风暴中所扮演的角色有点微妙。如果不是它和美国的合作,印尼不会接受国际货币基金组织的条件。日本作为世界第二经济大国,正在进行大幅度的重组。一般认为它的泡沫经济每况愈下,可能会导致整个经济体制的萎缩。但如果仔细看,问题不在于经济能力,传统经济学所理解的经济能力还都在。日本仍是世界上最大的出口大国。如果日本决定以出口解救其经济危机的话,那说不定全世界都是日本货,任何国家都不能阻挡。它在出口能力

上的超额(overcapacity),对西方来说是一个很大的负担。美国批评日本本国的消费不够,美国再花功夫,总是销不进去。这是全世界都担忧的。日本对任何国家都出超,而无法入超。日本政府现在用大量的减低税收等办法来刺激购买力,但日本人的勤俭精神根深蒂固,所以很难奏效。而且日本“国富民穷”的经济结构决定了日本人无法不勤俭。整个社会是在一个相当节俭的结构之中。在日本,一个大学教授几乎不能负担请人到像样的餐馆就餐。在美国,中下阶层的生活水平在日本相当于中上阶层。因此,日本问题不仅是经济,而且是整个社会的组织和心灵的积习。

周:是不是因为物价太高而造成实际购买力的低下?

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

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

周:这种“韧性”靠的是什么?

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

周:您如何估计中国大陆的情况?

杜:中国大陆已取代日本面成为美国最大的入超国。中国大陆的经济和日本、台湾地区、香港地区等有复杂的互动关系。大陆目前受到来自美国的极大挑战,如果美国对大陆的出口压得厉害,大陆可能出现大问题。目前大陆在国营企业转化过程中失业率很高(约二

千多万人失业),同时人民币贬值的压力太大;如再不贬值,在整个东南亚和东亚就会丧失竞争力。在这样的情况下,大陆怎样办?这是一个非常大的未知数。台湾地区用了很多不同策略在各方面迫使大陆进行变革。不过,目前看来大陆决定不贬值,颇能体现泱泱大国的风范!

周:这里是不是有意识形态的因素?

杜:当然,台湾地区和大陆至少现在来看是不合作的。

周:这是不是也会伤害到它自己的利益?

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

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

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

周:“土魂商才”和“和魂洋才”的区别何在?

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

其实,日本的发展模式和中国原来可以走出来的现代化道路没

有截然不同的不同。而中国没有发展出来,是因为满洲所代表的政权和地方的力量无法协调。当时真正从事改革的都是儒者,如曾国藩,以及洋务运动的发起者等,但基本上都是地方的努力,而没有全国力量的调动。而在日本,全国的力量调动起来了,靠的是明治时代的很多志士,如伊藤博文等人。他们多半都是士魂商才的典范,一方面有企业精神,另一方面是儒家传统。在他们身上体现出儒家的个人主义,即把个人的积极性调动起来共赴国难的精神,而不是西方意义上的个人主义。所以,日本明治时代的巨大成功所运用的资源,并不是以前所认为的西方的资源,而是德川时代儒家传统的影响对日本社会各个领域的渗透。

周:这很有意思。在近二十年来的东亚模式的论域中,您曾经提出一个观点:工业东亚模式中的儒家因素要追溯到儒家传统的第二期发展,即宋、明时代所体现出来的儒家精神。这种精神在中国的宋明时代、韩国的朝鲜时代和日本的德川时代都有突出的表现。有人把它称作东亚的“儒学时代”。

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

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

杜:可以这样说。我们可以姑且不理睬西方中心主义和历史进化论的思路,贝拉在现象的描述上就犯了很大的错误。现在我们发现所有非基督传统都有所谓“前现代”,如兴都教、回教、佛教等。而

儒学第二期发展的这个“前现代”的最大的不同在于，经过整个印度文化的洗礼，儒家传统出现了脱胎换骨的转化。从这个角度来看，儒学第二期发展是回应、吸收另一个大文明的挑战，从而成为整个东亚文明的体现。

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

杜：这很值得一问。儒学第二期发展，其实比西方的新教改革影响大得多。梁启超想把康有为当作中国的路德，这完全是时代错误。他们那一代人甚至一直到今天，很少能够真正了解宋明儒学。整个宋明儒学是人类文明发展史中一个非常独特的现象，因为从来没有发生过两大文明经过一千多年的和平融合发展出来的果实。这和基督教受到希腊哲学影响发展出来的神学以及新教有同构之处，但影响则完全不同。这是一种渗透到政治结构乃至百姓人伦日常各个层面的文明传统。内藤虎次郎认为，中国的现代化从宋明已经开始。宋代都市化的出现，科技发展的成功，国际贸易一直到阿拉伯，社会结构则从贵族政治通过科举考试变成士大夫官僚结构。文学、艺术、宗教等，都有令人瞩目的发展。而当时的西方还在中世纪。马可·波罗从14世纪只有十二万人的威尼斯到开封、杭州等上百万人的都市，感觉上差不多是刘姥姥进了大观园。

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

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

杜：可以这样说。中国如果没有西方人侵，当然还会发展，但也可能有其他机制的出现，导致慢慢走向萎缩，如罗马大帝国。而中国

如果朝自己原来的方向发展,不会走向西方的民主、自由、科学、市场经济等,这也可以肯定。但从19世纪西方进入后,中国原来的路向确实被打断了,从而不得不进行重大的重组。现在,在一百多年后再来进行反思,西方的因素已成为中国现代发展不可消解的因素。不过,有争议之处在于,不少人因为西方的人侵及其随之而来的全方位的价值形态的带人,反过来到中国历史当中去寻找与西方价值相似的东西,如认为中国从明末开始,商人伦理已取代了儒家伦理,士的价值结构为商人价值结构所取代,儒家士大夫大多向商人靠拢,如黄宗羲所谓“工商皆本”;而且,商人的力量越来越大,几乎走向海洋文明。商人伦理又经过凡俗化的几个阶段:从禅宗,道家,到儒家。这些论点我都不能接受。因为中国本身就是凡俗的世界,但不是西方那种凡俗化;至于禅宗,是因为禅宗接受了商人伦理,才引导其他社会层面出现商人伦理,还是禅宗所体现的正是中国社会中长期习以为常的一些观念。这些都很需要分梳。有些学者似乎认为,肯定中国文化内在的发展,就减弱了西方的冲击,证明中国本身已有这样的内在逻辑发展,西方的进入只不过是冲撞和刺激,创造出更大的发展空间。其实问题不那么简单。在这方而我比较接受钱穆的看法,即应该分析到底满人入关对中国文化的影响是什么。不分析这个因素,就不能了解后来中央和地方发展的矛盾。

周:您对满族人主中原的看法如何?

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

对孔孟之学,尤其是宋明以来的儒家传统,没有亲和感。

周:这就是说,宋明时代的儒家传统确实是被打断了?

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

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

杜:这个情况我完全了解。宋、明所发展的文明价值受到西方文化的攻击,被打断了,所以才有一百多年的灾难,才要提出重新发展的问題。但不要忘了,从更宽广的文化发展脉络来看,中国是否又可能成为西方最重要的参考社会?我想这大概也是没有什么可争议的。印度也有这种可能。如果可能,则这个参考模式中的很大的一部分资源,可能还是来自宋明儒学以来的价值。当然,这些都受到西方文化的洗礼,要对人权、民主、市场经济、法治等最基本的现代文明的价值,作出创建性回应,使之成为自己的资源。否则,儒家传统是无法生存的。儒学与回教的原教旨主义、印度的精神文明有很大不同,他们可以在另一个世界中创造价值,不和当下的凡俗世界发生纠葛,但儒家不可能。所以一定要经过创造性的转化。

周:这可能导引出来自左翼,或更具体地说,来自后现代主义的批评。如美国学者德里克(Arif Dirlik),他认为儒学近二十年的时来运转完全仰仗于东亚资本主义的发展。

杜:德里克本人属于新马克思主义者,当然坚持社会基础结构对意识形态的决定作用。他认为儒学当代生命力的出现和东亚“四小龙”的经济发展不可分离,没有东亚的发展,就不可能有儒学的复兴。很多人持这样的看法。这是相当片面的。其实,儒学当代发展的根是在它最倒霉的时候培植出来的。如果照德里克等人的说法,我们又是否可以说,基督教之所以有当代发展,是因为美国社会的强大呢?

周:这当然是相当表面的解释。不过,这一解释的背后隐含着—

个后现代主义的批评,即认为儒学的当代复兴,是想在一个全球资本主义权力重新分配的时代获得一席之地。

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

周:儒家的批判精神和眼下铺天盖地的后学家们的批判有什么不同?

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

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

杜:所谓本质主义的意思,很简单,无非是说,如果你是从一个小农经济、家庭制度、权威主义的社会发展出来的价值,只有在这一领

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

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

杜:这在英文叫做 functional equivalence(功能等价——编者注)。这种倾向是存在的,但这不是我的模式。在1998年的一次学术会议中,当时最好的韦伯专家史鲁克特(Wolfgang Schluchter)认为,我们现在碰到的问题和韦伯原来的命题最大的不同是:韦伯是资本主义产生后一百年对现象所作的反思,并由此得到结论。所以,韦伯的命题是历史分析,并不是韦伯而对现代性的出现所提出的伦理问题,比如责任伦理(ethical responsibility)。而我们现在开始能够对现代性进行反思,当时韦伯是不可能的,他是对现代性的出现有预

见的学者。当时他认为,美国和苏联这两个大文明要特别加以注意。韦伯只是认为现代性不可避免,而且与资本主义精神有关系,但这个现代性对于人类是祸是福还不能预期。我们现在绝对可以对现代性作出严厉批判,从生态环境各方面。这一批判是调动儒家的精神资源。如果认为儒家的精神资源只是为了促进东亚的现代化和资本主义,这不是我们的重点所在。我们的重点在于,面对人类社群出现的困境,如何调动儒家资源进行长期批判?如果我们不这样做,就是失职。这与韦伯完全不相同。他认为现代化以后就是专业化,然后知识分子的风骨就消失了。中国很多知识分子对政治的关切、对社会的参与等传统,更应该在各种不同领域中发挥作用。韦伯认为只有两种选择:一种是政治,一种是科学。现在看来,整个东亚社会为学术与社会之间的公众知识分子提供丰富的资源,这就是植根于儒家传统的现代精神。

1998年2月于美国康桥

儒学的理论体系与发展前景*

儒学的缺失和长处是纠缠在一起的,对儒学的缺失了解得愈彻底,对其开发就愈全面;反之,对儒学的缺失了解得愈少,对其开发也就愈少。儒学要坚持自我批判,对此我相当敏感。90年代以来,港台、北美对儒学和新儒学及其有关人物批评不够,我们这几次儒学研讨会对各方面的批评作了全面的介绍和回应。儒学的自我批判有一个原则,就是绝不能把论敌当作稻草结构。而自由主义对儒学的批评力量太弱,这样儒学的演进就使不上劲。这里,我试图用如下图象来表示儒学的理论体系与发展前景:

图中:S:自我

F:家庭

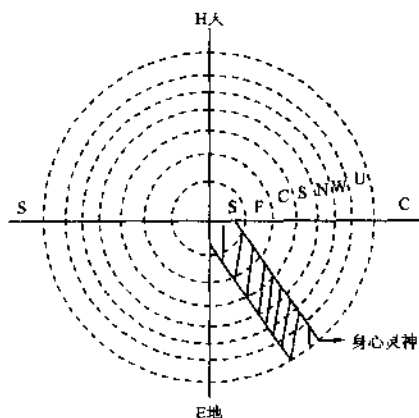
C:社群

S:国家

N:民族

W:世界

U:宇宙



* 本文系涂秋生据杜维明先生1997年在哈佛大学第九次儒学研讨会上的发言记录整理,征得杜维明先生同意,摘要发表。——《中华文化论坛》编者注

上面这个图是对儒学一个简单的表述,是一个缩写。这个图我常常用,也在变化之中,大家正集思广益,希望把它弄得更全面。宋明儒学以来,儒学的中心课题是身心性命、为己之学、圣人之学、性命之学,其核心在于个人转化。很多学者认为儒学只有社会,没有自我。实际上它有自我的问题。儒学对自我的理解是摆在家庭的网络之中,家庭又摆在社群的网络之中,社群则和社会联系在一起,社会则和国家联系在一起。儒家不是人类中心主义,对儒家不能从狭隘的人文学来理解,它的最高理想是与天地万物为一体,天人合一。图中外围的一圈松散,可以向外扩散,故用虚线来表示,其涵义可以说是宇宙,也可以说是超越。从个人到家庭,从家庭到社群、到社会、到国家、到世界,甚至超越,这些问题儒学的人文学都接触到了。

在西方政治学中,最大的问题是个人和国家的关系问题,是如何保护个人的权益,不让个人权益受到国家侵犯的问题。很多学者发现,从洛克以来的西方政治学,很少涉及这样一个课题,即:家庭在政治中到底扮演什么角色? T. de Bary 认为,在家和国之间,传统中国社会缺少一个 civil society(公民社会),而我们从人类学、历史学、社会学角度研究传统中国,认为传统中国的家和国家之间的空间,是被民间各种社会组织所填补的。儒家语境中的社群,如学校、族群、各种商业组织等,是家和国之间联系的群体。传统的讲学,不是家庭事业,一定是在家族和国家之间组织进行的。儒家知识分子不是区域性而是全国性的。譬如朱熹,他出生在福建,事业在福建,但他亲自去湖南、江西辩论。知识分子在家庭和国家之间的空间活动,通过讲学、通信,形成全国性网络。我们讲个人和群体的关系,这个过程很复杂,可以放在家庭、社群、社会、国家、人类中进行讨论。儒家在这方面有很多资源可以发掘,但也受到很多限制。讲到限制,儒家的一个缺陷可以说是自私自利,一盘散沙。由于有个人独立完成的人格,因此出现完全的个人中心主义;由于特别注重家庭,因此出现了家庭主义;由于注意族群,因此出现地方主义;由于注重自己的国家,因此出现 ethnocentrism(民族中心主义)。

此外,儒家是人世的,但义不是凡俗的。儒学图中的纵轴,下面是地,上面是天,表明儒学有超越的向往,而“天”义是与人文世界有密切联系的。正因为如此,儒学系统是立体性的,它有若干课题,展现出若干层面。第一是个人与群体之间的关系,儒学希望二者是一种健康的互动关系。第二是人与自然的关系,儒学希望二者保持一种和谐。就是提出人定胜天观点的荀子,也强调天人和谐,达到天人合一的最高境界。此外,人格的内涵至少有四个层面,即身心灵神。说到身,现代汉语叫“身体”,而古代汉语的“身体”是体置于身。体置于身的“体”是动词,所以出现了“体会”、“体认”、“体察”、“体证”等词。体与 body 有关系, body 实际上不只是肉体之躯,其中有很多深刻的内涵。除了 body 之外,还有“心”的问题。孟子讲:学问之道无他,求其放心而已。心的问题,从 De Bary 开始,很多人谈到不能仅用 heart,也不能仅用 mind,面要用 heart-mind,含有感情、意志等等因素。至于灵和神,它们是很复杂的。我翻译“灵”为 soul,“神”为 spirit。灵和神是不同的,但它们可以互换。在儒学中用身体(身)、心知(心)、灵觉(灵)、神明(神)来体现个人,中间有很多层面,不能把它看得过于简单。哈贝马斯认为:发展现代性,真正要解决的问题是个人与社会的问题。只是因为最近受到生态学的批判,他才考虑人和自然的关系,直到今天为止,他还不能回应宗教的挑战。即使用我们这样一个简单的图象来衡量,他所考虑的问题也是相当狭隘的。与哈贝马斯相反,一些神学家,甚至一些最杰出的神学家,他们对人和天的关系问题下了很大的功夫,提出很多精彩的论述,但对社会层面展现很少。所以,从最简单的问题意识来看,我们很容易在批评他们的时候,从单线切入看出它所暴露出来的缺陷。那么,我们作回应时,究竟是对他们所切入的那一点来讨论呢,还是放在一个更广阔的视野里来审视?这值得研究。

还有一个问题,儒学确实是农业社会的产物,它与小农经济有非常密切的联系。很多人认为,儒学由于受到小农经济的影响,所以它有保守的倾向。但是,儒学在一个完全没有农业经济的社会中发挥

作用,如在新加坡,这是什么原因?究竟是新加坡误用了儒学,还是儒学在现代所起的作用不一定与农业经济有不可分割的联系?日本也是农业社会心灵积习很强的国家,但日本现在完全是一个工业社会。

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

自从五四以来,对儒家的批评既不深入也不全面,对儒家的潜势考虑较少,情绪化较重,最明显的表现就是把传统当成包袱。刘宗周对儒家的阴暗面认识很全面,胡适讲中国有一百个不如人,为什么到现在变本加厉?熊十力看《儒林外史》,觉得其中所描写的儒家形象在他和他朋友身上的体现比比皆是。即使是在典型的自由主义人士身上,权威主义仍然有烙印。儒家的理想人格,在现代自由民主的氛围中比在专制条件下更能实现。以前一直说政治化的儒家和具有人文精神的儒家是不相容的,要把他们区分开来,可问题并不简单。其实,政治化的儒学也有健康的一面,王圣是政治利用道德,尽管有虚伪性,也比完全不谈道德的政治家如法家好。过去,新儒家的自我表述是防御性的,缺乏深刻的自我批判;儒家没有深刻的自我批判,就不能开发其思想资源。基督教神学正是在对自身的批判中得到发展的。儒学需要从内部暴露其阴暗面,目前是暴露阴暗面不够。还有,对于儒学本身的现代化,很多人担心引进外来的范畴会阉割自身的

范畴和体系。对此我并不担心。大陆有位学者,用马克思主义关于社会发展五种形态的观点写了一本中国经济史,尽管有其缺陷,但我们从中可以发现古代中国的商业伦理。利玛窦从天主教理解儒家的宗教性,虽说有曲解,但仍有价值。在多元文化互相撞击的背景之中,了解基督教及其他思潮的研究课题,对儒学的发展有利。如果儒学一成不变,问题更严重。

对于儒学,可以视为一种文化现象,一种政治意识形态,一种学术思潮,一种人生智慧。这四者互相关联,互相补充,但又各有不同的领域。有一个非常有趣的现象,就是很少有非基督徒的基督教神学家,也很少有非佛教徒的佛教思想家,也很少有非伊斯兰教徒的伊斯兰教思想家;即使有,也比较少。但是,一大批从事儒学研究而作过贡献的人,他完全没有自觉到或者没有必要作一个存在的诠释,追问自己是不是儒家。这个现象表明儒学有它的特色。儒学作为一种文化运动,它的动力可能不一定来自学术界,而是来自企业界、政界、民间(心灵的积习)。面向 21 世纪,我相信儒学的发展在前述几个非学术领域会非常之快,以致我们难以想象。此外,儒学将来一定会与民族主义、华夏意识,与东亚文明、亚洲伦理,与各种不同的反对西方的比较保守的思潮或者希望矫治西方弊病的思潮发生关联。

最后,我们的自我定位是什么?我们的学术研究要做些什么工作?在我看来,有两个课题无法回避。

第一,重新发掘、阐释儒学传统的各种思想资源,其中一个重要方面就是开发宋明儒学的思想资源。对于宋明儒学的研究,中文的学术工作做得较差,往往是历史的描述较多,对身心性命之学的深刻开掘较少,不一定比得上英文和其他语种在这方面的学术研究水平。宋明理学的“存天理,去人欲”,不能简单地理解为禁欲主义,它的内涵很丰富,其中有很复杂的问题。说到朱熹,实际上他是一个感情极为丰富、内心纠葛极多、心理面向极广的人。陈荣捷老先生研究朱熹的 100 个题目,都是不见经传的,涉及朱熹的宗教感觉、迷信、忧虑、出版事业及对金钱的理解等各种不同的侧面。此外,对现代中国知

识分子如胡适等人的儒家层面怎样理解？实际情况与我们现在所想象的恐怕有相当距离。还有，要研究韩国、日本、越南的儒学，很多东西在中国不能想象，在韩国习以为常，在日本、越南已经出现。

第二，面对西方特别是启蒙以来西方的挑战，对启蒙心态进行儒学反思，把握整个西方现代精神的复杂面向。有这样一个核心课题：面向 21 世纪，儒学作为一种有涵盖性的人文思潮，可不可以全球化？研究这个核心课题的工作，不是一个人做得到的，也不是一群人做得到的，也不是一个时代做得到的。从表面上看，儒学是一种“地方知识”，是中国、东亚某一群人的知识。但对于这种“地方知识”，我们要深刻理解其内容的复杂性，我们要追问：这种“地方知识”是否有全球意义？如果说，这种很有地方性、根源性、族群意识的“地方知识”具有全球意义，那么它的全球意义体现在什么地方？对此，不同的人可以从不同角度进行研究，其中一个重要课题是全球伦理的问题。我们从事这项工作，不仅与中华民族的前途有密切关系，而且对非华裔的人类也有意义。这就彻底突破了关于儒学就是华夏民族的自我表述的说法。在文明对话的过程之中，现阶段很难想象有信奉基督教的回教徒，信奉回教或犹太教的基督徒，信奉犹太教的回教徒，但却有基督教徒的儒家，回教徒的儒家，佛教徒的儒家。那么，所谓“儒家的回教徒、基督教徒、佛教徒”这个词的意义是什么呢？我认为，它一定是入世的，一定是关切政治的，一定是参与社会的，一定是能够考虑多元文化、考虑当今人类的生态环境、社群解体、贫富不均等社会问题的。其所以如此，与儒家的人文精神有密切关系。

从上面的图象可以看出，儒家是身心性命的为己之学，是突出家庭家族的学说，是关切政治、社会福祉和人类社会所面临的困境的学说。它有强烈的根源性，是扎根于人文社会的实学，它将活生生的具体的人作为出发点。正因为如此，儒学中的人会有各种不同的限制，有性别、年龄、地域、族群、阶级和基本价值取向的限制。儒学与其他各种不同的宗教传统最大的差异，就是它把每一种限制都当作一种资源，它并不消解人的主体、人的性别、地域等。面很多神学、宗教，

却通过消解人的根源性的方式来消除人在现实世界中受到的限制。在这方面,佛教最明显,要出家,要舍要离;基督教也一样。

儒学接受人的限定性,但把它作为超越的机制,把它转化为自我完成的资源。这中间儒家出现了很多麻烦。正因为有这些麻烦,儒家才能面对 21 世纪的挑战,为根源意识与全球意识之间复杂的矛盾关系,提供一条解决的途径。对于西方文化中陷入困境的很多问题,如身和心的分裂,超越和内在的分裂,此世和彼世的分裂,儒家恰好具有另外一种解决的机制,恰好能发挥它的长处,展示它的力量。说到内在的超越,汤一介先生提出:除了内在的超越,还应该有外在的超越,借来超越外在的上帝,使儒学变得健康。这个观点我不能接受,因为基督教神学已经陷入巨大的困境。以为把超越外在的上帝带到儒学,就能使儒学转化;把狭隘的工具理性带到儒学,就可以发展科学;把西方的自由民主观念带到儒学,就可以开出民主。这种想法未免简单了。牟宗三先生讲“良知的坎陷”,这是他的一个说法,也还嫌简单了些,我也不能接受。开头我讲过,儒学的长处和毛病是纠缠在一起的,它的长处也正是它的毛病。为了去除它的毛病而接受、引进一个与它原来整个结构网络大相径庭的机制,是不是代价太高?我们不能不考虑这点。

(成都:《中华文化论坛》,1999 年第 1 期)

传承与创新*

日期:2000年1月7号(星期五)

地点:中研院中国文哲研究所二楼会议室

主讲:杜维明教授

钟主任,各位委员,各位嘉宾和同道:我感到非常荣幸能够在文哲所筹备处创建十周年纪念活动的最后一天,在咨询委员会开会前和大家见面、论学。我没有资格做任何主题的报告,对题目本身的理解也相当片面。不过近年来,因为和筹备处的同仁一起论学,和每一位都可以说不是泛泛之交;我们不仅有面谈、讨论,也有很多机会参加学术讨论。今年暑假,还请了本处几位同仁到哈佛进行学术讨论。所以,过去的五六年能够参加文哲所的工作,对我来说是一个非常珍贵的经验,同时也是一个受教育的经验。这次能够有机会来和大家交流、讨论一些课题,在我看是一个回报。不过,我虽然很珍惜这机缘,心里确相当惶恐,因为我从1995年担任咨询委员会的召集人,面文哲所前几年,在吴宏一、丁邦新、戴璿璋三位先生的领导下,已过了筚路蓝缕的关键时期,我只是在后一段,等于是文哲所成立的受惠者。我为了本处十周年纪念论文集匆忙地草拟了一个前言,希望这个前言是对我自己与对我们的共业的一个期许,也希望是我们大家的一种共识。

根据这个前言,我想向各位提四个课题。如果还有足够的时间,

* 本文由王清信先生整理。王清信,东吴大学中国文学系博士生。——《中国文哲研究通讯》编者注。

对这些议题可以进行一些讨论。

一、“站在文化中国的视野”^{*}

第一个议题就是“站在文化中国的视野”。中华民族有源远流长的文化,但是近百年来,这种断裂的情况,造成了集体记忆无法积累,甚至可以说是一种集体健忘症,在学术界,在政治,在社会广为流传。这个困境,从事于人文学研究的我们,怎么样再重新起步来进行一种知识的积累和智慧的凝聚?中华民族可以说是一个有古有今的民族,现在经过考古的研究,可能不止五千年,甚至可以远至新石器时代。世界上有的文明有古而无今,如巴比伦、埃及甚至古希腊,两河流域的很多文明;也有的有今无古,如美国、俄罗斯是时间比较短的。又有今、又有古的文明,如西方从古希腊、罗马,经过中世纪发展到现代;除了西方以外,就是印度和中国。印度这个文明,它的历史意识比较淡,它是一种超越的文明。譬如说印度有个诗人叫卡低拉隆。丹·英格斯——我们学校一位资深教授,研究卡低拉隆。你问他卡低拉隆属于哪个世纪?他说何必担心哪个世纪呢?他的诗极好,15世纪、11世纪,对我们来讲没什么关系。那么,印度这种有源远流长的文化,但历史意识很淡,和中国文化有长期的积累,而且历史意识非常强,形成鲜明的对比。正因为如此,150年来断裂的情况,至少在知识分子中间,引起的震荡更大。我们如果说,从鸦片战争到1949年,这110年吧,大概每10年,整个社会就是大的动荡,而且有很大的改变。从鸦片战争到太平天国,到因为天津教案而造成的不平等条约、甲午战争、义和团、辛亥革命、军阀割据,再加上日本的侵略和国共的抗争。所以,我们的祖父辈、我们的父亲辈能够有三五年安定的时间,就不太容易。从1949年以后,到1979年这30年,以中国大陆为例,每5年就有比较大的动荡。中华人民共和国建国

* 此处和下面各节的标题为本书编者所加。

开始,就碰上朝鲜战争,1953年到1957年,大概有4年的安定,然后是大跃进,造成三年困难期。三年困难期以后,就是前期的“文革”和后期的“文革”共10年,因此真正可以安定地从事学术研究、开展学术,是从1979年到现在的20多年。

香港的学术研究,1949年以后新亚的情况,大家是比较熟悉的。新加坡1965年才建国,非常年轻,所以学术的积累起步较晚;台湾地区是比较幸运的,1949年以后,基本上是安定的,所以在台湾,从中华民族近百年来学术发展视野来看,是非常难得而且值得珍惜的学术积累的经验。

虽然如此,台湾地区从政治的高层一直到学术界,比较重视经济资本的积累、科学技术能力的培养,比较注重智商(cognitive intelligence),物质条件的改善;相形之下,现在我们常常谈到的社会资本,也就是需要经过长期的辩难、讨论、沟通,才能聚集的,没有办法量化。但是,对于整个社会,对于学术很重要的社会资本的积累,相形之下比较薄弱。

科技能力的培养,并不表示文化能力的增长;文化能力最主要是人文学领域,包括了语言、文学、哲学、历史、宗教学的力量,相形之下也比较薄弱。那么,在智商的培养方面,下了很大的工夫,所以台湾的年轻人,如果在国际上数学的考试,不一定是名列前茅,但是一定是站在前面的。可是除了这个以外,我们还有伦理的智慧(ethical intelligence),有人称“情商”。在这一方面呢,我相信有很多可加以改进的地方。

物质条件的发展,并不表示精神价值即可自然而然地发展。精神价值到底是不是厚实,可以从整个民间社会的动作来看。一方面我们可以欣慰,即使集大地震这样大的危机,从民间的社会、宗教、团体所起的积极作用,可以看出来台湾民间的社会力量是非常强大的。但是,我们也不要忘了,在民间社会里也会出现宋七力及其他的倾向,甚至很重要的政治方面、学术方面的人,也被弄得头昏脑涨。正因为这个原因,人文学如何积累,在我们这个文化中是困难的。中研

院现在能成立中国文哲所,我觉得参与其事的人,应该感到很庆幸,也感到责任重大。

最近的一段时间,大陆这方面的学术力量非常强盛。比如哈佛燕京社和大陆十六七个大学有直接的联系。我过去三年,每年去大陆至少要访问五六个大学。如果从北向南看:吉林大学、北京大学、中国社会科学院、中国人民大学、中央民族大学;南开大学、山东大学;上海复旦大学、上海社会科学院,再加上武汉大学、南京大学、浙江大学、厦门大学、中山大学和四川大学。今年我大概访问了差不多七八个大学,一方面进行访问学人的面谈,另一方面也进行一些学术的交流。毫无疑问,如何发展传统的资源,如何加强学术的品质,大陆学术界已有共识,而且这个力量是非常强大的。只要能够安稳地向前发展,进入WTO以后,政治和经济应更加开放。这种积累的工作会继续进行,经过十年、二十年的努力,成绩就很可观的。

举一个简单的例子。郭店所出土的这批文物,使大陆的学术界提出“走出疑古时代”。也就是说,要重新检讨古史辨、崔述乃至阎若璩的疑古时代。当然,他们做出来的成绩我们要记取。但是,把很多传统文物,比如说《礼记》的这些文物,都认为是汉以后出现的,认为很多我们所讨论的问题,都没有真正的历史证据。像这种观念,现在开始有非常大的转变。正因为如此,举一个范例。北京的清华大学本来不是我们交流的对象,也不是一个严格说来在人文方面有贡献的大学,但是最近几年,清华要想重新恢复他的国学研究的基础,建立人文学、人文思想的研究,请了李学勤主其事。就在二三年间,从北大和其他重点大学延揽人才。目前这支人文学的队伍已相当可观。

所以,现在走出疑古时代,还要走出崔述那个时候所提出的问题,甚至要对阎若璩他们所谈到的,当时大家以为定论,乃至以前(如宋代)对整个五经的怀疑。比如说《春秋》是断烂朝报,《尚书》是诘屈聱牙,《易经》就是卜筮之书。那些宋代以来对传统儒学的一些基本典籍所进行的批判,我们要重新了解,重新批判。所以首要的问题

是,如何像中研院,特别像我们文哲所,有那么良好的“硬件”和“软件”,我们怎么样进行长期的知识的积累,我们可以考虑十年的计划、二十年的计划、三十年的计划。在哈佛,任何一个领域,我们常谈的都是十年以后怎么样、十五年以后怎么样。现在像这样的情况,我们应长期的考虑,细水长流地让一些人文学的研究领域蓬勃发展。

二、关于方法问题

第二个问题就是关于方法的问题。我想简单地说,就是如何继承启蒙,又如何超越启蒙?如何能够继承傅斯年先生他们所提出来的、很扎实的学术研究工作,但是要超越。也就是说,我们要了解到科学主义和学术规范严格意义下他所规定的一些基本功。如果我们每一位每天都能对我们的文本,进行日课(半个小时也可以,一个小时也可以的日课),学日本人的会读,非常有价值。学德国学者的seminar,真正严格的学术研究,职业性非常强的seminar,这是有好处的。其实,真正讲起来,这个现代化,就是一个职业化的逻辑。因为职业化,必须突出学术研究的职业性、职业分工。韦伯在讨论现代化分工时,他说有两种召唤(calling):一种召唤是政治(politics as a calling),另一种召唤是学术(science as a calling)。在他看起来,这两条路是非常不同的;政治的热闹和学术的冷清,一个是热的,一个是冷的,形成一个鲜明的对比。中研院是一块可以进行纯学术研究的净土。当然,我们用的是一个佛学形象的名词。能够真正从事纯粹的学术研究,不受政治干扰,而且真正能够积年累月的,已有很多好的典范。像陈槃先生的工作、严耕望先生的工作,更早的关于文字学、语言学的研究,关于考古的研究,这种学术的积累有目共睹。

这个传统,也就是从科学主义来讲,我认为基本取向是健康的。如果我们不继承,就是大陆的学者讲的,在学术界会遭到硬伤。假如我们从硬伤减成轻伤,轻伤减成无伤,而且我们的元气很足,就表示我们对基本典籍、基本功夫的重视,不管从注释、考据,最基本的都不

犯错,从基本上建立起来。

但这是不够的,因为文史哲这种人文学,是人对人的自我反思、自我理解、自我认识最贴切、最直接的一种。和一般的社会科学和自然科学有很大的不同。自然科学研究的对象,可以确实客观化、对象化;社会科学多多少少从量化来理解也可以;人文学则没有这种可能,与自然科学、社会科学之别,正如参与者、旁观者之间的不同。正因为如此,一般说人文学的主观性很强。如果说我们找些科学界的人来评断我们的成绩,总是说你们的主观性太强:有人说好的,一大批人说很糟;有人说很糟,另外有些人说极好。如果问世界上最高明的十五位数学家是谁,不管是在美国、在日本、在德国做评判,即使不能把十五名排名搞得很清楚,至少有共识。人文学不同,于是人文学的方法自我反思便非常重要。人文学的创新,是通过对本、以及对我们的问题、意识进行非常深刻的研究、反思以后所创造出来的共识。共识能够逐渐形成标准。所有关于文、史、哲的研究,有价值的地方去吸取,我们自己暴露出的弱点要充分承认,逐渐形成一个标准。这个标准有它客观的价值,是一种互为主体或主体之间所形成的客观价值(intersubjective objectivity)。

要形成这样的标准,因为今天的课题是“传承与创新”,我们应该理解西方发展出来的学术规范。西方的大学是从神学出来的,因此有强烈的反宗教、反神学的力量;同时,发展出来的专业性愈来愈强。事实上,学术的谨严的训练和创造性,是分途的。简单地说:真正的音乐家、音乐作曲家、音乐演奏家,不在学术界而在音乐学院。在茱丽亚,而不在哈佛和耶鲁,尽管这些学校都有音乐学院。大学的音乐学院学什么?学乐理、学创作的原理。但是,真正好的音乐创作家跟音乐演奏家不在这里。现在学术界为了使艺术创造有一些发展的空间,请有成就的艺术家来学校作为 artist in residence,高薪请他们来驻演帮助学生。但是在学术界内部,最好的、最有创意的,文学作家、诗人、小说家,都不在这里,他们是自由创作;学术界从事的是文学的批评、文学历史、文学研究。当然,现在开始有些在学术界的人也写

小说,也要创作。他的创作力量虽然压了十几二十年,他还要爆发出来,要创作。像 T. S. Elliot 就是有相当深厚的学术功底,同时又创作。但这中间是有矛盾的,即便不是矛盾,也有张力,是很明显的。另外,在艺术界,好的画家,不会在学术界,但艺术评论家,专门研究毕加索等重要画家、艺术家的人在学术界。

怎样从很严谨的学术研究、文学批评、哲学的分析和理解来了解这个创造性,这是一个大问题。学院中人文科学的领域里面,拒绝把创造和研究分开的,就是哲学。但是对哲学的压力,特别美国的哲学界的压力,是一种非常不健康的压力。哲学家,不是研究人家的哲学,他要创造自我哲学。所以后维特根斯坦的哲学家,多希望他所讲的就是跟维特根斯坦水平一样高的哲学论述。这种可能性当然不太大。就如一个作曲家每天就想写出超过贝多芬、莫扎特或者马勒的作品,他知道他写不出来,但是又希望能够写出来。这个压力很大,因此在哲学界里面出现很多奇怪的人。以前,维特根斯坦在剑桥讲学的时候,有一个问题没有想透就不讲。大家就等他,可以等上十几分钟,真正是完全沉默,等着维特根斯坦想透他的问题。现在一个哈佛大学的教授,不管再有名,站在上面三分钟不讲话,一半的人就走了。所以在崩因以后,哈佛的哲学界就出现了很多怪事。像罗尔斯(Rawls),很有名的哲学家。他说:“我的哲学是有创造性,所以我从来不教同样的课。”总是教新课。现在他教了一段时间,看样子新课是开不出来了,可能要提前退休。

正因为有这样的问題,怎样把有创意的东西带到学术界,是非常大的挑战,非常大的痛苦。所以,这中间牵扯出了这样的问題。就是说:如果我们要培养文化能力,要发展伦理的智慧的情商,同时还要注重精神价值。我们至少要训练自己对有创意的东西有敏感度,有能够欣赏的品味。我们自己不一定在这方面做,但我们有欣赏的品味,要有标准,要跟他们做朋友,要为他们开拓空间。不要变成一种狭隘的学术圈。自己做的是非常细微的,当然很有价值,但也是干枯无味的。对人家做的有创意性的东西,一方面不能承认他的价值,同

时把他的价值当作非价值,这也是悲剧。我们在文哲所中有研究道教、民间戏曲、民间文学和中国哲学的,不管是儒家、大乘佛教还是道家。假如我们对这种精神性的东西,对宗教大师大德所创造出来的价值没有敏感度,这行吗?像汤用彤先生,他所做的魏晋南北朝佛教史的研究,考证各方面做得非常全。可是他的序言里面讲过这样的一句话:假如我对这些佛教的大师大德没有一种谦敬之态,我能够花那么多时间从事这种研究吗?陈寅恪毫无疑问是学术界的典范。假如他对于民族的悲痛和民族文化所碰到的困境,没有一种很深刻内在的感情、体验,他能够写出这么重要的历史思想作品吗?他花那么多时间研究柳如是,难道就是突然找到很好的材料,能够“上穷碧落下黄泉”辛辛苦苦找材料,把柳如是的全面的東西展现出来,这就是目的本身吗?他有没有更深刻的价值、更深刻的意蕴、更深刻的理由,我们要进去采挖。

我举一个例子可以了解这种情况,因为现在也是大的潮流,不仅是我们碰到的问题而已。Hilary Putnam,一般我们翻译成普特南,是美国哲学界里的怪杰。Rorty说他最像罗素,因为他是数学逻辑第一流的哲学家,长于认识论等方面。他在退休前一直从实在论发展认识论,成绩不是特别显著。我认为他可能做不出来。最近他要退休了,他开了一门课“四位犹太思想家”(Four Jewish Thinkers)。他以前的领域,完全是分析哲学,绝对不会接触到精神领域,更不会接触宗教,尽管他自己是虔诚的犹太教徒。现在到了晚年,他说:我要把我的学术和我的生命联系起来。我因为跟他同时指导一位以色列来的学生 Galia Jatt-Shmia,一位很有才华的哲学人才。他专门研究西方哲学,现在研究中国哲学,并在以色列特拉维夫教中国哲学。他研究周敦颐的《通书》,问了一个问题:周敦颐的《通书》里面提到“成圣人”。如何成为圣人?他从维特根斯坦的一个问题下手,有两种谜,两种 riddles。一种谜你把他翻成另一种语言,就解了,就像我们现在说的“灯谜”。另一种谜,是永远没办法解的,这个谜就是人生的谜,生命的谜,价值的谜。你要在谜里面透视、理解,增加你的智

慧。他就是从这个途径来了解的。我因和普特南共同指导他的博士论文,接触较多。普特南说他最近看了一本书,是法国的哲学家 Pierre Hadot,书名翻成英文是 *Philosophy as a Way of Life*(哲学是作为一种生命的途径)。下面有一个副题: *Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*(从苏格拉底一直到福柯的精神锻炼)。他把哲学当成精神锻炼,那跟我们理学家、道家、大乘佛教的传统完全一致,现在发现和古希腊的哲学传统也是一致的。分析哲学尽量不要讨论这方面的问题,现在最好的分析哲学家却面对他自己人生的困境,这是值得我们注意的现象。

我看 Hadot 那本书,他说 Foucault 是后现代主义的重要人物, Derrida 受他的影响很大。Foucault 晚年,问了一个问题,那是在 20 世纪 70 年代吧。他在伯克莱做演讲的时候特别提出修身,我觉得非常惊讶,因为我以为这并不是他所关切的课题。他对西方的中心主义、西方的权力、西方的语言暴力,有非常深刻的感受。他说,我们现在已经走人穷途了,想不出问题来,不能突破。我们一定要通过实践才能前进。如果严格地说,他是把他的身体当作实验品。这个体之于身所付出的代价是不得了的。巴黎,是一个保护得非常好的环境,他是巴黎法兰西学院的院士,到了伯克莱,那就是完全另外一个世界。在伯克莱他进行修身问题的考虑。晚年他最欣赏 Hadot,认为 Hadot 是他的导师,给了他很多资源。但 Hadot 在批评 Foucault 时,说他根本不懂得什么叫做修身,因为 Foucault 在后现代、现代里面所碰到的一些以情欲为主的论域、身体的论域,并不能完全了解整个古希腊发展出来的一套修身哲学的意义是什么。举一个简单的例子就是斯多噶学派。他们就是每天面对死亡,明天就是我的最后一天,我该怎么办? 所以 Marcus Aurelius 的《冥想录》(*Meditations*),里面写的都是一种好像马上就要死了,就只有一天怎么办的那种心情。他后面的背景是精神训练,每天面对死亡。如果不能超越死亡,你就没办法真正了解人生的价值。很多现代的学人对这个大的传统已经失去任何敏感度,说 Marcus Aurelius 可能是患有严重的胃溃

病,可能是极端悲观主义者,可能面对精神分裂。

唐君毅先生在香港中文大学做讲座教授的时候,第一篇演讲就是“对中国的古典和研究的对象要有敬意”。当时分析学派对他进行很多非常严厉的批评:我们应该批判,我们现在如果有敬意的话,就变成古人的奴隶。但是“敬意”是什么意思呢?值得我们进一步的思考。

三、关于国际化问题

第三个课题,我想谈一下关于国际化的问题。因为李远哲先生、杨国枢先生都要求我们,甚至给我们很大的压力:你们要国际化。如果你们的成就,不为国际学术界欣赏,你们再努力、再发展,在中央研究院,你们的地位是有问题的。好,那么我们来谈国际化的问题。

以前张光直先生在《亚洲周刊》发表过一篇有关国际化的构想:任何一个西方的理论,假如不通过中国学术的考验,是站不住的。比如说,西方的文明起源。西方的文明比较突出的是市场经济和科学技术的力量,也就是贸易和科学技术。一讨论文明起源的时候,总是朝着这两个方向。他认为中国的文明起源,其动机可能是宗教或政治权威占重要的地位。你不能说科学技术和市场的贸易一定是文明起源最重要的动机,政治权威和宗教的体悟也可能最重要,这是人类学界的大辩论。我记得我参加过类似的大辩论。张先生说:你来,我们有十几个同学,大家讨论一下,给你做个报告。结果到了会场,竟有四百个人类学家参加这次大辩论。在这次辩论中,张先生提出:中国的学术作为一个基地,有很多现实的基础,假如不通过中国的材料和现实的基础,要建立一个普世性的理论是站不住的。这一点大家都赞成。但是后来呢,他又提了一个观点,中研院要想国际化,必须用国际的语言来表述我们的成绩。他当时并没说明什么是国际语言,如果是英文,那么,我们文哲所的问题就很严重了。当时他有这样的看法,这是我不能接受的。

他认为,在人文学的领域里面只有两个领域是得到国际承认的存在:一个是考古,一个是语言学。事实上是中国的考古学和语言学在国际上受到重视,这并不表示中国的文学、哲学、经学有一种内在结构上的缺陷,使得它不能国际化。为什么?假如说中国的文学一定要用英文来表述,而使得对中国文字一个大字不识的重要的思想家或者是文学批评家说:“你有好的文学。”你觉得让我们心安还是不安?假如说,中国的哲学,比如说儒家的哲学,要靠一批受到严格训练的分析哲学家来进行评断,你这个是哲学,这个不是哲学,这使我们心安还是不安?我自己的经验:在伯克莱,我那时候在历史系,后来 John Searle 他是哲学系教授,请我开一门课,就是“中国哲学”。当时我有很强烈的意愿,希望把一半的时间或是三分之一的时间,移到哲学系。他们是否欢迎不得而知。但是那时候,文学院院长要我主持一个评鉴:伯克莱哲学系的委员会(review committee)。在西方的 review committee 是非常重要的,他最后的评论一定要落实的,对系里有很大压力。因为要做评鉴,我邀请所有伯克莱哲学系教授面谈。我们有一个八人的委员会,对美国整个哲学界到底怎么发展的来龙去脉,都做调查研究。那时候我发现,如果我们真正要使伯克莱哲学系健康发展,而不使它开始解体,那就不能够要求它承认太平洋彼岸的哲学,只能让它先构建大西洋两岸的哲学。让它对大陆哲学,就是欧洲哲学,先开始重视。当时哲学界并没有那视野,也没有那评价的能力。所以那个时候,经过我们的介绍,要请 Foucault 做伯克莱哲学系的教授,Foucault 很可惜在 80 年代即病逝了。当时我就这样想:我不愿意进入哲学系了。为什么?因为你进到哲学系里面,他要求你表现的不是你的专长。你如果能教一门一般哲学的课,或分析哲学之类的,你才能取得在哲学系教学的权利。你的长处,你的中国哲学,你可以去发挥,但是不会成为评价你的标准。这是哲学系本身的狭隘。我们为什么一定要接受这样的评断?问题在于我们自己没有建立起我们的标准,就好像中医内部的标准还没有建立,常常出现毛病,所以西医对你有很大的压力。但这情况会改变,需要我们自

己的标准能够建立,我们自己的传统能够建立,逐渐地发展,我们的价值就可以充分体现。但是这个价值的体现,绝对不是和启蒙带来的基本价值矛盾、冲突,视野应该可以更宽广。

这个国际化如果严格地说,就是地方知识的全球意义。就是立足我们的特色、我们的文本、我们的生活世界,都是相当地方性的,有我们的根源。但是,如果讲得非常细微,全面而有水平,它的价值绝对不仅是我们的研究的,就等于“掘井汲泉”,如果掘得深,一定会有泉水流到那里去。举一个例子说明。在史学界影响力最大的一个学派,就是“年鉴学派”。这个学派所做的工作都是中世纪、法国文化、基督教文化、乡村,还有其他地方。他们把非常细微的东西,全面的给你展现出来。不仅在法国有很大的影响力,在欧洲世界也有很大的影响力。现在很多中国的、日本的学者也都学习这个学派处理的方式。我们的经学,我们的文学,不仅是纯文学、诗学、词学,是不是也能够发展到同样的深度?但是绝对不放弃文本,而不是说以西方的标准来评断我们。因为这一百多年来,东亚的知识分子都向西方取经,我们这边现在有很多人在美国、日本、德国、法国得到了学位。所以你们诸位都有国际的视野,你知道国际学术界里面的评断的标准。但是,你如果能够应用这难得的机会,深入你自己的文化传统里面的基本意义,最细的关节都不要放过,便逐渐地可以开发出来。儒家传统里面最细微的问题,能不能够成为普世伦理的资源?能不能够成为西方社群伦理的资源?或者和自由主义进行对话?就看我们自己挖掘得够不够深。马上去跟人家凑泊,说我们也有,那你没有他的高明。

我举个最简单的例子,这是大陆学术界耳熟能详的。如果说辩证唯物论是最先进的一种分析问题的方法,而荀子有朴质的唯物论的思想,所以荀子是进步的。但荀子即使进步,水平不是很高的,所以第一句话:荀子是中国封建时期、战国时期的思想家,因为受到时代的限制,他所能发展出来的智慧只有朴质的唯物论,没有办法达到辩证唯物论。假如我现在是一个南京大学哲学系的学生,我现在有

一种不仅是传承的而且是创新的野心,我现在要发展我的学术生涯,我的策略是什么?如果我现在开始去念古代汉语,经过十几年古代汉语的训练,看懂他的文本以后,又把荀子的糟粕去掉,吸取他的精华,最后得到结论是荀子确实很了不起,当时受到时代限制,可是还有朴质的唯物论的思想。那个时候,我大概已经四五十岁了。但假如我现在开始学习辩证唯物论,那三个月的时间就行了。我把辩证唯物论理论的武器掌握了,可以对传统哲学进行全面的批判,面向未来,而且在学术界里面有相当大的影响力。我何必做这个笨瓜,去学习古代汉语呢?

现在我们文哲所大家都是笨瓜,为什么?因为我们有一个不同的想法,这个不同的想法和搞希腊哲学、搞希伯来,和世界的学术界是完全同步的。是什么问题呢?譬如我以前曾经在美国的哈佛大学访问了一个星期,早上八点钟,五六个教授,聚集在一位教授家。那时候我们只念了三段亚里士多德,就像《论语》的三句话,先希腊文,念完了,英文翻译,念完了开始发言。一位就说:“我认为这句话就是这个意思。”“哎,不对,你这个意思太肤浅,可能是那个意思。”三个小时就是讨论这三段话。后来我照那办法在纽约北部的山庄,每一个暑假,找了一批研究生和教授十六七个人,我们念过《大学》、《中庸》、《孟子》、《荀子》、朱熹的一些关于中和说问题的基本素材、王阳明的《传习录》,也念过刘宗周的《人谱》。我们念《大学》的时候,有一位大陆学者,说花一个星期到山里面念短短的《大学》,那不闷死?我说没关系,你去好了,De Bary 也会来啊,Nivison 也会来啊,这些人也不是笨瓜,我慢慢念嘛。我们念《大学》的第一天早上,为了“明明德”,就讨论得面红耳赤,结果我这位朋友念到一半就已经睡着了。后来他突然醒了说:“我有一个建议。”大家马上都静下来。他说:“你们搞‘明明德’,搞了那么多时间,主要的问题就是,既是‘明德’何必要‘明’呢?所以我的建议是去掉一个‘明’字。‘大学之道在明德,在亲民,在止于至善’,问题不就解决了吗?”Nivison 那个时候简直是脸都发红了。他说:“你看到过关于这方面有这样的解释,是谁呀?”他说:

“不是，是我啊！”结果，没有人跟他讲话。所以他来问我：“我得罪了谁啊？”我说：“你没有得罪人，你只是改字讲经，得罪了圣贤。你在基督教的文本，改了上帝的话。你现在要去理解，这不通的，根本不能够允许的。”后来，一个礼拜以后，他跟我说：“我完全改变了，我回去要搞会读，慢慢地读。”你以为你已经懂了，事实上你没读懂。所以这个至少是值得我们借鉴的。

四、关于“公众知识分子”

最后一点，从事学术研究，来自政治的压力也是非常大的。但是我不是说现实的政治，也不是说总统大选的政治。我现在讲的政治有个特别的意思。在1995年，美国建立了美国人文学的总统顾问委员会(Presidential Committee on the Humanities)。在1995年美国全国的人文学，包括学术的研究和一般的发展，政府所提供的资金比所有民间累计的资金要高出一倍。政府考虑把研究经费减少70%，一般的经费要减40%。这是人文学的一个大的危机，因此组织了总统特聘的人文学的委员会。

在洛克菲勒基金会(Rockefeller Foundation)开会。在讨论中间，我们提出一个观念，就叫“公众知识分子”(public intellectuals)。原来讨论的是人文学能不能在美国进一步地发展，现在我们更扩大为人文学能不能进一步地发展。这不能够完全靠人文学的学者，而要靠“公众的知识分子”把它当作共同事业。什么叫做“公众知识分子”？我的理解是：关切政治、参与社会、注重文化是最基本的要求。这种人物，学术界绝对能产生，而且人文学是培养这种“公众知识分子”的主要道场。毫无疑问，美国 liberal arts college 通识教育培养这种人。但是媒体、政府、各种不同的企业和不同的专业社会的组织，包括社会运动，都应该能够做这样的工作。大家提出讨论，我做了一番发言。主席问我能不能把发言写成一个文本？后来他们把我写成的文本放在最后的报告中。我当时并没有很强烈的感觉，但是

现在回想起来,觉得有一个很有趣的问题,就是这种类型的知识分子在西方文化的资源非常薄弱。为什么呢?这种类型的“公众知识分子”不是希腊的哲学家。希腊的哲学家,很明显他是一个真正精英、是追求真理的而且思想特别敏锐的,他一定是极少数的人。甚至你可以说,希腊如果没有奴隶来维持这个社会,就很难出现这种很少数的、不事生产的知识精英。这当然是现代民主社会很难接受的概念。

比如柏拉图的“洞穴”,我们都在洞穴里面。我们只有一个向度,我们的手脚都被绑住了,我们只能看到后面的火所造成的墙上的影子,没有看到外面锦绣的山河大地。但哲学家出去,他看到了;哲学家回来以后,他再努力,也没有办法把他的智慧、他所看到的告诉人家。因为我们没有经验,惟一的办法,就是把我们的铁链切断了,牵着我们,把我们带出去,可能还要先蒙住我们的眼睛,因为我们不能够面对这强烈的阳光。如果你说这个是“公众知识分子”,那有谁不愿意接受这种观念?也不是希伯来里所谓的“先知”(prophet),因为希伯来传统里的“先知”有一个特殊意思,就是只有先知才能听到上帝的声音。他通过他的诠释,把他听到的上帝的声音传达给我们。没有通过他的诠释,我们没办法了解。所以,他也是属于另外一个世界的人。也不是中世纪僧侣阶级的教士,也不是印度所谓的 guru——长老,或者和尚,也不是出家人。西方意义下的知识分子来自俄国,19世纪的俄国。而19世纪的俄国沙皇时代,有一批抗议精神非常强的、完全认同西化,特别认同法国大革命所代表的启蒙的人。这一批他们叫 members of the intelligentsia。这一批人后来就成为西方的所谓 intellectual。可是这一批人呢,一直到今天,俄国知识分子最突出的就是批判精神,而这批判精神一定是对现实政治的。所以,知识分子是绝对不能从政的,也是不能不批判政府的。他们和政治之间一定具有非常强烈的疏离感。所以沙卡洛夫是知识分子的;戈尔巴乔夫都不能算是知识分子。

这个俄国知识分子所代表的典范,不能适用于美国、德国、法国,当然更不能适用于东亚社会。东亚社会的知识分子比较宽广,学术

界和政治、企业复杂的互动,绝对不可也没办法消除。这不是“学而优则仕”这种儒家传统所造成的,这中间有非常复杂的互动。因此在中国要从事学术研究,特别在一个全国最高等的学府从事学术研究,不管从院长到学术研究员,政治干扰或要求非常强,是没办法拒绝的。现在问题在这儿,是不是我们从事人文学的学者都要成为公众知识分子?这是一个大问题。我自己的私见是不仅不应该,而且应该拒绝这个要求。

我再说回来,就是人文学之所以能够在社会发展,要靠“公众知识分子”,而不能靠人文学本身。但是人文学者是不是一定要成为“公众知识分子”?这是个人的选择。但是我们要创造的条件是要为人文学者创造最好的学术研究条件,而这条件是要能够对政治上的压力或政治上的要求做出回应。在20世纪60年代,在美国社会及现在的台湾地区非常普遍。我想李远哲先生基本上也是接受的,是学术要为社会服务。这是60年代加州大学校长寇克所提出的观点。最近在大学理念所提到的:有学识要为社会服务。要不然,要这个学识干什么呢?但是韩南(前哈佛燕京社的社长)他有一句话,我是完全支持的。他说:“我们所支持的就是‘无用之学’。”就是没有用的东西,特别从简单的、肤浅的社会效益来看是没有用的。但是那个无用之学,经过一段时间的累积,如果那时没做成,现在要想把中国古典变成电脑里的东西,不知要多花多少工夫。所以挪威的一个学者, Harbsmeier 现在在挪威主持一项非常大的研究计划,全世界包括在内,要把中国先秦的 Keywords,直至最重要的语言,都要放入电脑。他说:我们要继承哈佛燕京社那时候的索引工作,这个工作就是它的效益,它的价值,不是从社会功能去判断。假如以简单的社会功能,特别是政治领袖定的社会功能,那一定是最糟的。这是非常严峻的一个课题,不能够只是为了社会功能、社会福利。所以在1960年提出大学是一个知识和智慧积累、发展的场所,它所创造出来的价值,也许五年无用,十年无用,但是三十年后有用。你不能够用这种简单的社会效益来看,这是一点。

另外,学术界如果从韦伯那个时候来讨论,事实上分工以后,学术作为 calling,作为召唤,和政治作为召唤是不同的。学术界工作本身是创造学术界的价值,而是否有价值要由学术界内部来评断。当然,学术界会犯错,但这是一种共识,是通过评比,有客观的标准,有信用度、有透明度所拟订的标准,是学术界本身的尊严,它的发展不能够从社会效益、从社会作用来谈。如果说现在国家有难,有很多大的事情,你们全部暂时不要从事人文学的研究了,大家都进入生产、进入其他工作,做一个“公众知识分子”。如果我要做这个选择,我是自觉的、自愿地做这个选择,乐观其成的。但不是所有的人都进来。若有一批人不愿意做这个选择,从今天开始,就像罗近溪所讲的:“定眼看‘六经’。”什么家国天下大事、总统选举,都不闻不问,就搞学术。我们要为这种人创造条件,让他们发展;如果我们不能为这些人创造条件,那就是失职。因为“公众知识分子”应该是学术的领导、学术的行政各方面的共同创造。假如没有这种环境,那就很糟。就像哈佛 Sanskrit(梵文研究),选课的学生二三个人,而对教授要求很多,所需要的条件非常多。假如学校完全从功能来考虑,老早就停办了。但为什么要留置?并不是要表示他们也有梵文,而是有自己内在价值,你不可能从工具理性来了解。所以不愿做“公众知识分子”的专家学者,他有他的内在价值;而从事“公众知识分子”的人,不理解也不为他们创造条件,那“公众知识分子”就没有履行自己的责任。在这方面来看,我们所碰到的外在环境非常恶劣,不是很健康。为什么?外境第一个是非常强烈的科学主义,而且是肤浅的,对于历史、文学、哲学、经学的深刻意蕴是一无所知的。这是一个大问题,这个氛围是我们不能改变的。

比如说最近大学校长之间的对话,我参加过几次,主要的议题差不多,都是科学技术上的议题,人文学的非常少。最现实、最靠工具理性来导引的社会如美国,对于人文学,比整个东亚社会(包括日本)还更敏感些。这使我感到非常意外。美国这样的社会的大学校长,像哈佛大学校长是搞英国文学的,加州理工学院校长当然是科学家,

麻省理工学院校长是经济学家,斯坦福大学校长是法律学家;但最有趣的是哥伦比亚大学校长 Corgr Rupp, 以前是哈佛神学院院长,是神学家。我们有共同语言,一谈就知道我们所学的是什么。在整个东亚社会,比如日本京都大学校长是研究法国文学的,牛津大学校长是研究历史的,毫无疑问,其他大学的校长,或者研究院的领导,则属于科学技术的,他有另一套评断的标准。如果人文学不发展自己的标准,一定被它整个给掩盖。这是一个很困难的情形。另外一个商业大潮。因为商业大潮能够创业,得到外面的资金,得到企业的认可,它有发展。譬如说企业管理,其他像我们做的,有些大陆的历史系,就发展文化旅游,或者发展其他方法来创业,这也是很无奈的。虽然如此,现在大陆学术界这点值得我们注意:大陆学术界有重点保护的政策,像现在的四川大学的道教研究,已经成为重点保护。而这个道教的研究,有如卿希泰先生发展的,李丰楙先生跟他们非常熟。虽然是非常地方性的,有地方道教的考古,有道教文学,有道教文化,因为青城山也在附近。所以在世界道教研究界,他们受到非常大的重视。那个地方的知识绝对有全球意义,而且由于卿希泰先生几十年的培养,使得老、中、青的学术队伍很齐全,成为一个值得学术界重视的地方。

除了科学技术、科学主义的压力,除了商业大潮,还有政治的干扰。所以我们的困境很大。虽然如此,我认为作为中研院的文哲所,最晚明年,我们要让各位单飞了。由你们来发展这难得的任务,既能够传承,又能够创新,这个可能性在大家的努力中必须成为事实。

讨论(从略)

杜维明先生综合答复:

我想根据大家所提的归纳出几点来供大家参考。

第一,现在人文学所碰到的困境。我想起一个很有趣的例子。在中国大陆发展了一个“夏、商、周三代工程”,拨款是一千万人民币来做这个工程。第一次会议在北大召开的时候,北大校长陈佳洱,他

是一位科学家,他说断代工程要有科学性,所以他建议由北大请一批科学家,利用碳十四做检验,将误差从一百年缩到五十年。这样的话精确度就很大,结果所有的人文学者都同意,便问大概需要多少资金。我们有一千万的资金是很雄厚的。他说不需要太多,大概七百万可以开始了,于是这七百万就给了这批科学家,但是有一个条件,就是我们尽量努力,但不知道是不是成功。你想想看,如果在美国或其他的学术界,你有一千万让人文学或社会科学的学者从事研究,你会马上拱手让出七百万给人家做研究吗?这是一个态度、信念和自我了解的问题。因为当时所有参加的人都认为要精确,那就是科学,而科学必须要靠科学家,最好是自己国内的科学家,这是大家强烈的意愿。所以人文学的一千万就去掉了七百万。这只是道听途说,是否真实,无法证明。

那么这个中间有没有民族主义呢?当然有,这是毫无疑问的。今天我们谈了很多,我们有自己的文化认同,我们有自己的学术标准,为什么不把中文翻成英文,为什么不让西方的学者来学中文,这都和民族主义感情或学术研究有关系,这中间是非常复杂的。但问题在这儿,就是我们现在了解到,网络90%是英文,5%是法文,所有其他的语言加起来是另外5%。中文,作为一种口语,是世界第一大语言,快要被英文超出了,但还是第一大语言。用中文讲口语,因为人口多。但实际上,在网络上已经低于1%了。另外,汉字在相当长的一段时间,连我们最好的语言学家都提出废除汉字,想把汉字废除了,变成拼音语言,让我们国际化。一直要到70年代,通过电传和现在的电脑,大家才感觉到汉字不必废除,而且也并不妨碍汉字进一步的发展。原来汉字跟打字机、TELEX、电报没有办法配套。这个情况的改变是非常缓慢的。韩国总统金大中,最近宣布说希望韩国能够恢复汉字。就是把汉字和韩国拼音文字结合在一起。韩国浸润于儒学非常深,他有无数的资料是中文的,不论是哲学、文学、经学。相当长的时间,这些被认为是外国文化,现在要再重新把它改回来,这个工作非常艰巨。这个工作牵涉中文本身如何发展的课题,需要相

当长的时间研究。

杨晋龙先生谈的国际语言。比如说 Bernard Shaw(肖伯纳),他一直在发展国际语言标准 Esperanto,但是 Bernard Shaw 所写的好的东西没有一篇用 Esperanto 写,都是用英文。所以不存在没有地方特色、没有文化特色和历史特色的国际语言,这是毫无疑问的。那么问题在这儿,比如德国的哲学家,或是德国的社会学家、文学家,有没有感觉到他的德文不变成英文,便是国际化不够,压力非常大。德国的学者像 Habermas(哈贝马斯),他也讲,我的东西翻成英文以前,没有太多人注意;翻成英文以后,就有很大的影响。韦伯,他的资料用德文印行的时候,了解的人不多,但变成英文以后,就流行了。所以英文是强势的,这个我们没有办法不学的。但是,是不是我们一定学英文才能国际化?我觉得这大有问题。因为你如果看英文世界和其他世界之间的互动,所有的西方学者,德国的,法国的,甚至西班牙的、意大利的学者,没有不懂得英文的。如果你了解好几种语言,你是 multi-lingual;你懂得两种语言的,是 bi-lingual;你懂得一种语言,是 American。他只用一种语言这个方式,表面上看起来是强势,实际上是弱势。为什么呢?现在美国的学术界,比如在思想上,受法国的结构主义、后结构主义、后现代主义的影响,这都是从巴黎来的。发展启蒙的思想还是来自 Frankfurt School(法兰克福学派)翻译过来的影响,为什么呢?他知己知彼。

现在东亚的知识分子,基本上是知己知彼,但是问题是他的“己”,他不认为是价值,“彼”才是价值。是把西方的价值认为是典范来做的,就在东亚,包括日本。但是,日本现在慢慢在改变,因为日本除了全球化和本土化成功以外,它现在开始要再亚洲化。所以,日本对如何恢复亚洲传统问题讨论比较多。这是一个过程。在这个过程中,我认为有一种心态要突破,就是说我现在只研究中国的经典,我对政治各方面不闻不问,我想没问题。但是我对国际学术界任何其他讨论都不闻不问,就只做我的经典,我写出来的东西希望人家将来来翻译,这是没有可能的。就是说,你在从事经典研究的时候,要

有全球视野,要能够了解到人家在做什么。另外,你的水平要和人家一样,那个时候才能够发生影响。其实,真正讲就是棋高一着的问题。譬如说下棋,九段的高手可以看到后面五十步,七段、八段的也许看到的只有十几步。假如我们只有一段,不管我们用什么语言,三段的人一看,就知道你的水平在哪里,没用。

另外我们不要忘记,我们从事文、史、哲研究常常是最后的选择,就是说在其他的领域都无能为力的才来。西方现在研究中国学问的,都是精英中的精英,没有例外。像在哈佛、伯克莱、斯坦福、普林斯顿,都是最好的一批人。有些人在 quantity(计量)或是 verbal(语文)都是拿八百分,就是全分。他到任何领域里面都是知识精英:法律界要抢、医学界要抢、物理界要抢。他就要搞中国学问,念了十几年二十年工作都找不到。为什么?这是思想挑战。所以西方有一批真正最好的知识精英在这个里面。假使我们掉以轻心,本来是要念其他东西的,结果没进那行,转而搞中国学问,又闭门造车,却要我们的东西马上让人家承认,结果人家一看我们只是“一段”的水平。不论用什么语言,都是“一段”的。前面提到的梵文学者英格斯曾有一句妙语,说你如果讲的是胡言乱语,即使这个胡言乱语是用梵文写出来的,还是胡言乱语。为什么年鉴学派已经变成“七八段”了。我们一看他们的研究,哎!我们这个问题没有考虑到,他考虑到了。这跟我们的心态有关系。我们有很多东西,譬如民间宗教,很多丰富的资源,我们都认为是迷信,不是资源,结果,我们自小门户。这是一个非常复杂的大问题。

张寿安女士提的问题,我大体都能够接受,我也有同样的意愿。是不是成立一个古典研究中心,当然希望能够有这个可能性。现在中研院考虑筹设的中心,事实上都是无中生有的学术创造,就是要打破各个所的疆界而形成一种联合研究的方式。假如你有几个人,有这个意愿,形成一个跨所研究的队伍,而且可以做出成绩来,我相信李院长、杨副院长,都是乐观其成的。这个可能性很大。

石磊先生的亲属架构研究,我想那就是一个凸显地方意识的问

题。南非的 Capetown(开普敦)世界宗教会议,讨论地球大宪章,我做他们的讲评。我就问 Hans Küng:我想知道,你作为一个基督徒,面对现在的挑战,以前说基督教不是通过教会,不能得救;马丁·路德改教以后,不通过教会,由信仰也可能得救。现在在基督教之外,能不能得救?是不是一定要成为基督徒,才能得救?他回答说:我是天主教神学家,但我认为,不一定要通过基督教也可以得救。那在神学上是一大突破。如果你说不通过基督教能得救,那有些人就不要作基督徒了。那将来传教会有问题。所以这普世伦理的问题和宗教多元怎样地对话,成为很重要的议题。在这个情况下,就是厚与薄(thick and thin)的交互影响,这成为大家讨论的焦点课题。谢谢。

(台北:“中研院”《中国文哲研究通讯》,
第10卷第1期,2000年3月)

宗教向度

宗教学：从神学到人文学 ——哈佛大学的宗教研究

将“宗教研究”纳入人文学科

1963年美国的“人文学委员会”(Commission on the Humanities)决议把“历史和比较宗教”(history and comparison of religion)列入人文学科之后,宗教研究(religious studies)便和语言、文学、历史及哲学一样成为人文学科之一,成为学术界和自然科学及社会科学鼎立而三的知识领域之一。1972年由当时任职宾夕法尼亚大学的教授魏而旭(Claude Welch)主编的有关北美宗教学研究动向的综合报告问世,魏而旭推测,宗教学高深研究的队伍,也就是大学毕业之后再专门从事宗教学研究的人文学专才,有逐渐壮大增多的趋势,并且声称伯克莱、芝加哥及康桥,将会成为北美宗教学研究的重镇。

我1962年到哈佛从事以比较思想史为主的人文学研究,1967年任职普林斯顿的东亚系,1971年移教加州大学伯克莱校区的历史系,十年之后又回到哈佛东亚语文文明系,负责中国历史及哲学的课程。我在美的这26年,正是宗教研究方兴未艾的时期;虽然表面上看来,我的专业和宗教学的关系不大,但却因为种种原因,和这个人文学的新项目结下了不解之缘。我想把自己的切身经验形诸文字,也许能为有兴趣认识这门新兴学科的朋友,提供几条线索。

哲学界因固步自封，“公众哲学家”消失

在哈佛留学的四年(1962—1966),正是社会科学现代化理论如日中天的时代,同时又逢越南战争,也是美国知识界“群体批判的自我意识”突然高涨的关键期。哲学界因受英美分析学派和普通语言学派的影响,专业性的倾向极其明显;经院哲学家和时代脱节的现象,也最为醒目。还记得贝拉(Robert Bellah)曾愤愤地表示,为什么当时代表美国哲学高峰的蒯因(Quine)先生竟对燃眉之急的大问题不赞一辞。我也感到,杜威所代表的“公众哲学家”(public philosopher)传统好像在哲学界中已销声匿迹了。

我虽然没有接受过哲学专业的科班训练,但哲学系的课却旁听了不少。交谊颇好的艾肯(Henry Aiken)先生,因为不能忍受同行的狭隘,终于辞去哈佛哲学正教授之职,而到附近的伯兰戴斯(Brandeis)大学讲授“观念史”(history of ideas)。另外想起一位来访的年轻教授抱看重振宗教哲学的雄心,辛苦地分析上帝、天神等辞汇,结果自己讲得乏味,才登坛数次便借口推说克尔凯郭尔(Kierkegaard)的语言晦涩难懂,纯属不能分析的感情符号而罢讲。难怪当时引人入胜的哈佛大师不是神学家如蒂利希(Tillich, Paul Johannes)、社会学家如帕森斯(Talcott Parsons),就是心理学家如艾律克森(Erik Erikson),即使在加州风靡一时的新左翼哲学家马尔库塞(Herbert Marcuse),在哲学主流看来,也只是以新弗洛伊德和新马克思为幌子的旁门左道。因此,贝拉赞成我的看法:“公众哲学家”的消失,是哲学界固步自封的必然结果。人生的价值问题,生命的意义问题,真善美的理想问题,乃至人的自我超升问题,一旦被逐出主流哲学的领域,便成为神学、社会学、心理学所共同关注的对象。由于这个缘故,我在帕森斯的宗教社会学、贝拉的宗教理论研究、艾律克森的人格发展和史密斯(Wilfred Cantwill Smith)的世界宗教等课中才获得了存在的“受用”感。这是宗教研究能够大行其道的契机。

史密斯当时担任哈佛“世界宗教研究”中心(Center the Study of World Religious)的主任。这个属神学院领导的中心,却以平等互惠的原则,探索世界各大精神文明。我和史密斯的“对话”,多半环绕着儒家身心性命之学而发,虽然次数不多,但对我的学术道路,却有了决定性的影响。后来反省康桥四年的经历,史华慈(Schwartz)教授对我思考“儒术”的方式有极大的启发,也和他的深契西方精神文明、特别是犹太传统,有密切的关系。帕森斯从涂尔干(Emile Durtheim)及韦伯(Max Weber)的问题入手,当然对宗教价值和社会变迁的交互作用有精确的掌握。有一次上帕森斯的课,对他引用韦伯的“中国宗教”中有关儒家价值动向的观点表示不满,特别前去申述,辩难多时,他终于首肯。第二天上课,帕森斯不仅立即修正他的观点,而且当众宣称自己改变看法的原委。我一方面感到兴奋,同时也引发了几分伤感:为什么这几位从来没有受过中国文化熏陶的美国导师,对儒家传统的“精神性”(spirituality)竟有如此鞭辟入里的认识,而在中国文化区里,儒门却淡薄如此!

宗教研究可以磨炼思想的高度和深度

的确,五四以来中国的学坛高人,多半不重视宗教研究,即使在宗教学方面作出极大贡献的学者如陈寅恪、汤用彤和陈垣,也都不愿深扣教义;更不谈个人的体验和受用。我曾想,当代中国学术界在史料、史实和史论各层次都有突出的表现,但却不能超越实用和实证主义的樊篱,或许与此有关。如果从更广的视野来观察,我也曾经认为,中国现代文学正因为缺乏对“终极关切”的向往、缺乏宗教体验而无法剖析人类深层的存在感受。在毫无真善美理想可言的功能坐标系统中,既不能一窥西方精神文明的动力,也不能吸取中国儒、释、道三教的源头活水。这个论调,在今天看来,太过偏激,但是当时的感触是深刻的。至今我仍坚信,研究宗教可以磨炼我们思想的高度和深度,希望借闭门不谈以摆脱宗教问题,只是鸵鸟心态的表现。

60年代是哈佛大学的宗教研究脱离神学(theology)而成为人文学中基本项目的过渡。这过渡期间的关键人物,即是前面所提到的史密斯教授。他1964年刊行的《宗教的意义及其结束》(The Meaning and End of Religion),可以说是哈佛学派宗教研究的宣言。在这本具有革命性的论著里,史密斯宣称,宗教学的目的不是为了研究业已定型的、并且为教义所范围的有组织的“宗教”,如基督教、回教、犹太教、佛教。其实,英语中的“宗教”(religion)一词,意味着一个静态的有本质的结构,既不能反映在世界历史的长河中各大小宗教传统的动态发展,又不能掌握宗教信仰者的终极关切。他建议取消“宗教”名词,面用“宗教的”(religious)和“宗教性”(religiousness 或 religiosity),来体现宗教学中传统(cumulative tradition)及信仰(faith)的两大课题。根据史密斯的构想,宗教研究应采取“历史”和“比较”双管齐下的方法;由前者来了解不同时代、不同文化背景、不同社会环境、不同政治形式和不同经济发展中,传统的认同与适应;由后者来体会宗教信仰者的自我认识、自我定义与自我理解。史密斯强调:宗教学主要是研究人的学问,而不是脱离活生生的人而研究教义和组织的学问。

史密斯虽是哈佛学派的创始者,而且对宗教研究的前景极有洞见,但他想把宗教研究脱离神学院而成为人文学的一部分的理想,在60年代的哈佛并没有实现。尽管“人文学委员会”已有此决议,而且后来成立的“国家人文基金”(National Endowment for the Humanities)也把宗教列入当然项目,哈佛的文理学院不接受宗教研究的阻力却不能排除。等到贝拉移教伯克莱,支持神学院的校长卜西(Pusey)退休,而新任院长又反应冷淡,史密斯教授也就满怀失望地回到他的祖国加拿大,在一间高水平的小型大学里专门从事撰述!

芝加哥大学成了宗教研究大本营

史密斯离开哈佛之后,“世界宗教研究中心”由卡门(John Car-

man)负责,一部分神学院教授会合人文学同道继续奋斗,想要把宗教研究带人文理学院的努力并没有间断,但当时美国宗教研究的重镇,则非芝加哥莫属。芝加哥学派的创始人爱里亚德(M. Eliade)出身罗马尼亚名门,精研印度瑜伽术。他所采用的学术途径,号称“宗教现象学”(phenomenology of religion),是同情并了解地把各色各样的宗教观念、现象等量齐观地全纳入解释王国的方法。他的渊博和深沉,把芝加哥神学院变成了宗教研究的大本营,连哲学界的中坚人物如图尔敏(Stephen Toulmin)和吕刻(Paul Ricoeur)都变成宗教研究经常的谈友了。近年来,我每次到芝加哥作客,总要经历几次脑力震荡,而且只要涉足神学院,便有不虚此行的感觉。爱里亚德教授已于去年仙逝,但他悉心耕耘的田园,仍是宗教研究中人才辈出的道场。

1967年我在普林斯顿任教,普大的宗教系虽然规模有限,但历史却相当悠久。在长春藤联盟中,普大是第一个设有独立于神学院之外的宗教系的高等学府。我服务的东方语文学系不久就扩展为东亚及近东研究两系,史密斯教授即是宗教系的博士。也许是1968年吧,史密斯为参加他指导教授退休的集会,特别访问普大。我们谈到宗教研究发展的前景,他深信哈佛的宗教研究必有展翼腾飞的一天。他说他对宗教研究的抱负,必须通过高深学府的人文学院才能充分体现。教会是助缘,有其一定的社会功能,但和经院式的学术探究毕竟不同;神学院虽然大有可为,但因历史的包袱太沉重,不容易对人类各大宗教传统都一视同仁。我叹息地表示,天主教的汉思·昆(Hans Küng)在抨击教廷时口口声声不离“全球性”(oecumenicity),但归根究底,他最多只肯谈基督教范围内的“全球性”;他想了解其他宗教的意愿,未免太薄弱了。听说蒂利希和京都学派的祭酒西谷启治对话之后,眼界大开,颇有从比较文化角度反观基督教传统的宏愿。可惜他那时年事已高,只有兴发心有余而力不足的浩叹了。由于史密斯的邀请,我在1970年举家迁居“世界宗教研究中心”住了六个月,虽然他已离去,能和梅达(Mehta)、潘里克(Pannikar)、倪伯

(Richard Niebuhr)、卡夫曼(Gardar Kaufman)及卡克斯(Harvey Cox)等学人交流,也确有所获。在普大两年,我结识了华特·卡夫曼(Walter Kaufman),他的宗教哲学课提供了我许多研究的途径。

只有涵盖性极大的综合学府,才能设宗教研究

1971年到达伯克莱才两三个月,便应贝拉之邀,和包士马(William Bouwsma)及汝能(John Noonan)举行几次四人餐会,商谈在伯克莱发展宗教研究的策略。不久贝拉出掌社会学系,包士马移教哈佛(后来又返回伯克莱,承担历史讲座,今年刚出版了有关加尔文的研究,在知识界引发很大的反响)。汝能属于法学院(目前已是具有资格提名最高法院的资深法官),我便联系了一些文学院的同事,对伯克莱设立宗教学的可行性作了调查研究。当时虽然魏而旭报告书尚未广为流传,他声称伯克莱潜力极大的观点则我已知之甚稔,但使我感到惊讶的是,尽管伯克莱并无宗教系,而宗教研究实际上已经成为显学了。就以我所服务的历史系为例,至少有十二位资深教授回答问卷时,明确表示他们研究的对象是“宗教”。譬如专攻中世史的戴维斯(Natalie Davis,今年度美国历史学会会长),和布伦塔诺(Brentano)两位权威,就自认是宗教学的同道。其他在英文系、东方语文学系、斯拉夫语系、法语系、西班牙语系、德语系、比较文学系、南亚及东南亚研究、人类学系、社会学系乃至修辞系里的同事,正在从事于宗教研究的人数就更可观了。即使在当时尚待完成的博士论文中,也有几十篇堪称宗教研究。

据我们当时的了解,要成立一个有水平的宗教学系,至少应具备两种科研范围:区域研究(regional studies)及社会科学专业(disciplines in social sciences)。我们要靠区域研究来提供“比较”的宽度及深度。没有梵文系,便缺少发展婆罗门教研究的条件,不能讲授希伯来文及希腊文,便无法培训《圣经》知识的专业人才。至于佛教研究,所需的条件就更多了。我曾在一次讨论博士任选是否需兼通法、

德两种“学术语文”的集会上指出,一个想专攻韩国佛教的研究生,必须通过英、德、法、梵、巴利、中、日、韩八种文字,才有资格参加一般考试的残酷事实。社会科学专业,必须配备齐全才能开设宗教社会学、宗教心理学及宗教人类学等课程。因此,只有像伯克莱这种涵盖性极大的综合学府,才具备发展宗教研究的潜力。另外,和伯克莱加州大学毗邻的山丘上,十多年来业已发展成北美最大的联合神学院(Graduate Theological Union),其中的太平洋宗教现任院长是伯灵(Judith Berling)教授,哥伦比亚博士,专攻中国宗教;特别是林兆思的三教学院(The Pacific School of Religion),还是极富盛名的宗教研究中心。可是,事与愿违,伯克莱只在大学部成立了一个小型的宗教专业,在研究院里除佛学成立了博士班之外,其他或在东方语文系(如道家),或在南亚和东南亚系(如婆罗门教及耆那教 Jainism),或在历史系(如基督教、天主教及儒家),或在近东系(如犹太教及回教),或在社会系(如新兴宗教),只得随个别教授的缘分各自谋求栖身之处。不过,由“美国学术联谊会”(American Council of Learned Societies)支援了一个区域性的“儒学研讨会”,每个月可以在湾区聚集四十多位同道“共商旧学”,给予我一个能和宗教界的朋友进行三五年定期交流的好机会,聊以自慰而已! 1975年暑假,我曾在加州大学惟一拥有宗教学博士研究计划的圣巴巴拉校区讲课,反应极好,颇有事半功倍的成就感,几乎想辞去伯克莱历史系教授之职,全身投入宗教哲学的专研之中。

宗教学界与哲学界成强烈对比

值得一提的是,宗教研究从60年代成为人文学的基本项目以来,虽然已逐渐发展为独立的学科,但和基督教神学那千丝万缕的联系总是“剪不断、理还乱”,因此经院派的学人多半对宗教研究的合法性,也就是纯粹学术探究的客观性,抱着几分怀疑。伯克莱历史系一位讲授意大利史的同仁,对犹太教的研究极为深刻,而且近乎狂热的

程度,但他绝不承认自己是宗教学家;不仅如此,甚至把别人恭维他在宗教学上的造诣当作是一种嘲讽,一种侮辱!其实,在宗教系的学人,也因为不能超越“传道”的公众形象,而常有自惭形秽的挫折感。本来,学术界要求站在较高的视野来检视人类共同的精神文明,是促使宗教研究兴起的基本理由之一;宗教研究为了达成其历史使命,不得不以开放的心灵来照顾各种有待拓展的领域。相反地,哲学系固然因为过分强调“分析性”而自小门户,但其专业性却特别突出,教员的素质不受污染,没有出现宗教学界滥竽充数者层出不穷的情况。结果,宗教学界的人满之患和哲学界的门可罗雀,形成了一个强烈的对比;进宗教系易如反掌,而进哲学系则难于登天的假象也逐渐形成了。其实,我到圣巴巴拉去讲中国哲学,原是接受哲学系的邀请,但真能神交的则多半是宗教研究的师生。

1978年我应伯克莱文学院院长之邀,担任了审核哲学系的特选委员会的主席。花了一年多的时间,对美国哲学界的一般情况和伯克莱哲学系的特殊问题作了全面而深入的调查。在这样的基础上,我们建议伯克莱应首先缩短大西洋两岸的距离,也就是先加强欧洲大陆哲学的阵容,再设法而对太平洋的挑战,逐渐开设东方哲学的课程。近年来,伯克莱的哲学系不仅设法争取福柯前去任教,而且也已聘请专人讲授中国哲学。这都是令人欣喜的动向。在比较研究方面,哲学界起步较晚,至少需要一二十年才会稍见起色。相形之下,宗教研究反而还有普遍性及客观性。

史密斯离开之后,哈佛的宗教研究沉寂了几乎十二年之久。但在这一个甲子内,宗教研究竟成为北美人文学中发展最迅速的专业。伯克莱、芝加哥和哈佛至今没有宗教系算是例外。不过,芝加哥因神学院的阵容坚强可以不设,伯克莱靠联合神学院近水楼台的支援不必设,哈佛则由神学院和文理学院通力合作成立了“宗教研究委员会”(Committee on the Study of Religion),设有系的行政机构,但因采取委员会的形式,而且还享有较大的人事权。这个新发展又和史密斯有关。

哈佛终于有了“全球性”的宗教研究

70年代末期,哈佛因大势所趋,决定在大学部成立宗教专业,然后又根据专业的构想彻底改革博士班的教学计划。经过十多年的努力,哈佛目前的宗教研究,在美国已俨然成为一个崭新的典范。史密斯被院长鲁索夫斯基(Henry Rosovsky)从加拿大请回哈佛主持“宗教委员会”的工作是1980年。1981年秋季,我一回到哈佛(还只是访谈教授的身份)就被邀参加了委员会的工作,一年后即担任博士班小组的组长。这个委员会共由十八人组成,文理学院和神学院各九人,由文理学院教授一人担任主席。史密斯答应减薪回到哈佛的主要原因,是院长安排把他的教授职位摆在文理学院的近东系(他本是伊斯兰教的权威),薪水则由近东、世界宗教中心及校长室三方面分摊,这样他可以合理合法地把宗教研究和人文学紧密地联系起来。

根据史密斯的设想,宗教研究的博士班可以由三个学术领域组成:一、比较研究,除了自己的宗教传统之外,精研一个和自己的信仰大不相同的宗教传统(如基督徒研究佛教,佛门子弟专攻犹太教之类)。二、传统及文化,研究一个传统及其产生、演变和发展的文化(如回教及中东文化、道家及中国文化之类)。三、宗教及其他专业(如宗教和哲学、宗教和社会学之类)。宗教委员会的成员,如普特南(Hilary Putnam)属哲学,谭伯雅(S. Tambiah,本届亚洲学会会长)属人类学,默道(John Murdoch)属科学史,恩歌(James Engell)属英国文学,卡夫曼属神学,辜叩(James Kugel)属希伯来圣经,艾可(Diana Eck)属印度,和葛瑞汉(William Graham)属中东。涉及的学术领域很多,提供的资源、讯息和观点确有名符其实的“全球性”。

正因如此,拟定中心课目就煞费苦心。经过许多次大小集会的共同推敲,我们设定了攻读博士的几大步骤:一、第一学期修宗教思想家研讨课;二、第四学期必修宗教学专题(这两门课为同年入学的研究生提供了对宗教学进行反思、形成共识的机会);三、硕士口试;

四、德法语文笔试；五、一般考试（笔试三场，每场三小时，之后再口试）；六、论文提纲审核；七、论文口试。这种过七关才能取得博士资格的规定，在文学院也许是最严格的了。譬如，历史系和东亚系都只有一道手续，即两个小时的一般口试，如果顺利通过，交出论文也就皆大欢喜，有时连论文口试也免了。不过，研究生如果没有充分的准备，一般不敢面对三四位考官空口大说一番。因此一拖再拖，两三年也就匆匆过去，总要弄到第四年才开始着手撰写论文。难怪在六七年内获得学位的便算顺利。宗教学研究的博士候选，每年从数以百计的申请书中精选的十来人，多半要作十年打算。有些人学前就已身经百战（取得了两个硕士，曾游学西欧、东亚有年，或曾担任华尔街律师三载有余之类），到了完成学位的时候，或是儿女成行，或是作业等身，总是三十开外的人了。

我从1984年史密斯退休以来负责讲授宗教思想家的研讨课达四次之多，但每次都和一位专业绝不相似的同仁合教。不仅担任了宗教委员会的主任三年，而且从艾可、卡夫曼、安扣(David Eckel)和卡门的合伙经验中，对妇女神学、系统神学、解放神学、密教、婆罗门教、禅宗等课目都有所接触。但获益最大的还是和各地前来的英才，针对主要宗教学思想家所提出的观点进行一丝不苟的辩难。如果现在我对黑格尔、詹姆斯(William James)、涂尔干、韦伯、弗洛伊德、艾律克森、德纳(Victor Tunner)、道格拉斯(Mary Dorglas)、西谷启治、史密斯及马耕泰(Alasdair Machityre)的思想还有一些浅尝的经验，那么都是这几年参加宗教研究教学所获得的善报。

宗教研究已成为哈佛人文学中不可分割的环节，这是有目共睹的事实。让我举三个例子来说明这一现象：一位在宗教研究领域属于中等人才的博士候选，转入历史系后竟成为他们的明星；上学期和普特南参加一位新生的硕士口试之后，他感叹地说这是近年来罕见的哲学人才，而且坦率表示哲学系里好几位同事正在劝她转行。我说只要她提出，必定欣然同意。去年一位同时申请宗教研究委员会及东亚语文文明系的学生（哈佛允许同时申请两个或两个以上的不

同专业),被宗教入学审核委员会评定录取,但不提供奖学金,而东亚系不仅提供奖学金,而且把他列为榜首。

行远自迩、抱负宏大的宗教学研究

宗教学研究是门吃力不讨好的学问。记得在一次院长联席会上,争论“委员会”是否应当以“系”级对待时,一位资深的哲学教授脱口说出,“宗教”是“做不得”(undoable)的学问,大家何必自苦如此。后来,据了解,他反对宗教学研究有年,但自己却对犹太教教义坚信不移。他反对的“哲学理由”是:在宗教研究的领域里,无偏见的、外在的观察者(disinterested outside observer)和主动的、内在的参与者(active inside participant)极难分开。我反驳他说,这本是人文学的特色,即使在哲学领域中的伦理学、美学和宗教哲学,也有同样的困难。还记得十多年前在圣巴巴拉一次争论宗教学研究发展前景的集会上,一位学者俏皮地说,物理学家和化学家不必认同原子分子,我们从事宗教现象的研究,也大可不必认同我们研究的对象。我立即表示英国文学家也许不必认同莎翁或弥尔顿,但如果他把《哈姆雷特》和《失乐园》都归约成原子分子,他的分析结果必干枯无味。我不相信,我们能把宗教现象完全客观化、对象化,而成为科学家分析的素材。正如弗兰克(Charles Frankel)教授1978年12月在德州奥斯汀(Austin)的演说里所宣称:“人文学是一种呈现认知者的知识。当这种效验显示的时候,当我们感到不仅对议题而且对议者也必须进行反思的时候,当我们听到在口述语言背后的人的声音的时候,所有的知识(科学的或艺术的)都成为了人文的。”人文学的特色,即是主客交融的学问。宗研究和文学、哲学、艺术、音乐,乃至象征人类学或深度的理学一样,必须靠观察者和参考者两重身份的辩证关系,来展现它的丰富内容。

我在最近一次研究院的迎新会上表示,从事宗研究所要求的条件很多:既要循序渐进地学习语文,又要骋思宇宙之外,深入人生

真谛；既要磨炼辩才无碍的弘法利器，又要涵养各得其所的听德；既要掌握专业的细节，又要一览天地万物浩浩大化的胜景；既要深契传统的内在泉源，又要放眼将来为人类至高无上的理想痛彻陈辞。我认为，宗教研究正是为现代乃至后现代社会培育知识分子的学问！

（台北：《当代》，第23期，1988年3月）

苦参·传心·弘法 ——禅宗在北美发展的内因

从三教鼎立到百家争鸣

20世纪60年代初期,美国的社会学理论家帕森斯曾比照中国儒、释、道三教合一的提法,宣称美国也有三教:新教(也就是一般所谓的基督教)、天主教和犹太教,并且指出肯尼迪——一个天主教徒——居然应选总统,而作为新教信徒的约翰逊总统上任后第一次公开活动,即是参加一场犹太教的葬礼。这充分可以作为美国三教并存乃至互补的例证。也许从美国宗教的主流来说,容忍天主教和接受犹太教的现象,应有社会学上的意义,因为代表美国精神倾向的新教,有极强的排他性,所谓 WASP(White Anglo-Saxon Protestant, 信仰新教的盎格鲁-撒克逊白种人,即指纯种美国人),其排斥的对象不仅包括其他人种,也包括连天主教和犹太教在内的其他宗教。

尽管如此,第二次世界大战以来,特别是60年代的越战以来,许多新兴的宗教却在美国大行其道。虽然,美国目前绝非中国盛唐时代那种各大宗教兼容并包的景象,但宗教界各显精彩的情形,确是史无前例的盛况。特别是以创新著称的加州,在这片宗教沃土上争奇斗艳的神教或魔道,那就真是无奇不有了。

看看今天百家争鸣的热闹,回顾帕森斯的现象描述,以新教、天主教和犹太教为美国三教的观点,就显得有点狭窄了。禅宗能在这个转型期(从三教鼎立到百家争鸣)脱颖而出,成为美国异军突起的

“教派”，为佛教在北美奠定了深厚的基础，是宗教学界普遍关注的大事。我想根据自己有限的经验，对这件大事提出一些不成熟的看法。

禅与六十年代

一般的印象是，禅宗能在欧美蔚然成风，是因为禅宗学者如铃木大拙灵活运用佛门的方便善巧，以迎合美国失落青年的存在需要。的确，禅(Zen)曾一度成为嬉皮士文化的组成部分。60年代稍有存在感受的青年，几乎都受到禅的影响，“参禅”甚至和抽大麻、性解放、反击文化以及抗议精神结下了不解之缘。有些学者因深恶痛绝反战的美国青年的逃禅风尚，竟把美国部分知识精英自甘堕落的现象，归罪于代表东方神秘主义的禅的腐蚀所致。不过，禅在美国的宗教、哲学、文学、艺术乃至生命取向各领域，都发挥了极大的作用，则是有目共睹的事实。

一位专攻美国诗学的同事告诉我说，自从60年代以来，几乎每一位具有创发性的美国诗人，都多少有些禅味。1985年与我合开主要宗教思想家一课的哈佛神学院同事卡夫曼(Gordon Kaufman)教授，建议采用西谷启治的《宗教与无》(Religion and Nothingness)作为教本之一。当时有些同事怀疑这本以禅宗思想为指导原则的宗教反思，能不能引起深受基督教文化熏陶的宗教学博士候选人任何共鸣。殊不知那批来自全美各地的知识精英，不仅对西谷的禅识能有同情的了解，而且还可以运用禅味十足的机锋品题西方神学家的偏颇之见。

这虽然只是两个散离的例证，但参禅的话头和《圣经》知识一样，已成为部分美国青年学人的共识，则是不刊之论。

西谷和阿部的苦参

说到西谷启治，这位有“日本的海德格尔”雅称的京都学派的大

师,经过二十多年的苦参,今天已成为美国宗教哲学界共许的最有创见的思想家之一。这个历程我知之甚稔。初会西谷先生是1969年在夏威夷参加第五届东西哲学家会议的那几个星期。他和阿部吉雄战战兢兢地在东西哲人群中为禅学陈辞的精神,给我留下了深刻的印象:他们针对西方哲人的存在困境,提出禅的思考途径;他们虚心聆听各地哲人的高见;他们不遗余力地导引业已认同禅门的美国学人如瓦格(Robert Wargo)和蒂马庭若(DeMartino);他们广结善缘,特别究心于提携后进。

1967年我在母校(东海大学)教课一学期后,由台返美途中,特别到京都拜访西谷先生。不巧先生正外出讲学,我只向夫人问安并留条致敬而已。但在哲学家会议初次见面时,一经自我介绍,西谷先生便表示在京都未能相会,颇觉怅然,而且立即邀约长谈。在会议期间(共五周),虽然没有和西谷先生朝夕与共,但笔谈和通过口译的交谈,总有十多次。会议结束前,西谷和阿部两先生特别亲来住房,而且诚恳地邀我为《东方佛学者》(Eastern Buddhist)撰稿。那时我刚在普林斯顿大学任教,在学术界是名副其实的初出茅庐者。他们两位代表京都学派的高人,不仅毫无不可一世的霸道,而且充分体现了不耻下问的古风,确实令我心悦诚服。

另外,阿部先生因在西谷大师前执弟子礼,后来和我见而还表示,既然西谷以我为忘年之交,我和他应是师友之间的关系,就更不知从何说起了。最近十多年,阿部在美国各地(普林斯顿、哈佛、克拉蒙等等)讲学,直接影响美国神学界。如克拉蒙的著名神学家科布(Cobb),对“基督徒可否成为佛教徒”(Can a Christian be Buddhist)这一设问,提出肯定的答案,即是长期和阿部对话的结果。还记得1982年在瑞士苏黎世的一次禅学集会上,阿部和荷兰莱登大学的佛学权威知荷(Erik Zürcher)同登法坛。知荷以外在分析者的立场,抨击禅学的社会功能,阿部则以内在参考者的立场解说禅学的精神境界;一个是反禅学家,一个是禅学家,各有见地,各显精彩。我夹在其间,本来不必多言,但忍不住还是为阿部辩解了一番。会后,知荷半

开玩笑地说：“我还以为你是儒家哩！”我回了一句：“没想到你这位佛学权威居然比我更儒家！”

的确，50年代胡适和铃木在《东西哲学学报》所展开的辩论，可以说是儒、佛之争。胡以史学家的观点抨击铃木，虽为当前日本的禅学祭酒柳田圣山所首肯，但我觉得胡先生站在“理性主义”的立场，深斥铃木的神秘主义，是不公允的。最近仙逝的《禅学之源》的作者张钟元教授，在纽约时曾担任胡先生和铃木辩论时的顾问。他曾亲口对我说，胡先生太看轻铃木了，幸好辩论适可而止，否则坚信佛教传入中土是华夏民族悲剧的胡先生，难免不暴露出歧视宗教的偏见。

佐佐木的传心

铃木一生努力为禅学西渐创造了良好的环境，但是如果没有西谷和阿部等思虑深细的哲人，勇猛精进地再接再厉，禅宗在北美绝不可能有今天的景象。相形之下，很多类似走江湖的东方宗教，即使因美国商业社会的某种需要而突然生意兴隆，不久便因“教主”个人的缺陷而宣布破产，至于只能在少数民族的社群中自吹自擂而毫无深意可言的新兴宗教，那就和招摇撞骗的“邪说暴行”相去不远了。这和禅宗在美国发展的情况大不相同。

不过，应当指出的是，禅宗在北美生根，乃至开花结果，必须归功于真能身体力行的禅师——铃木等居士的创业，西谷及阿部等哲人的貂续，只能算是助缘。我在美国所结识的禅师不少，但最受感动的则非佐佐木承周莫属。第一次和佐佐木大师晤面是在普林斯顿，引荐人即是西谷先生。大概是1970年，西谷乘访问费城圣殿大学之便，到普林斯顿的寒舍作客，正巧佐佐木云游纽约。西谷想让我一识禅门的真面目，特别请佐佐木来聚。只对话片刻，便觉此老谈吐不凡。后来我为他安排了一个参禅会，和普大几位慕道者一起打坐调息。当时美国东部禅风鼎盛，以重金礼聘佐佐木前去弘法的邀请极多，特别是纽约一市，富商大贾、权贵名流，接踵而来一窥风采的比比

皆是。但佐佐木一概婉拒，只悉心教导普大的八九位道友。我好奇相询，他严肃地说，禅法本是自我超升的苦行工夫，世间耳闻禅道的男女，多半不脱利欲熏心的格套，把打坐调息当作健身术，乃至行一己之私的工具。如果不能彻底转化，即使家家户户谈禅，于佛法何益！？他并且表示，假若禅宗真要能在美国这个商业挂帅的社会生长，必须以传心方式，接引几位确实心知其意的慧根，让其如细水长流般逐渐壮大。他而且申称，绝不到纽约等大都会去凑热闹，也许先到加州郊区置一道场，培养几个高才再说。

转眼十八易寒暑，佐佐木已是八十老翁了，但他在加州的道场不仅已成为北美最为士林所重的禅学中心之一，而且是欧美，甚至澳洲培养禅师的大本营。以前曾在普大从佐佐木打坐调息的罗斯(Hal Roth，以《淮南子》为论文题目，已获得加拿大多伦多大学博士，现在布朗大学宗教系任职)最近对我说，大师老当益壮，虽常云游天下，到世界各地弘法，但最关切的还是提携后进的百年大计。

禅门新锐的弘法

1981年我应邀参加了由桂格芮(Peter Gregory，以圭峰宗密为论文题目获得哈佛大学东亚语文文明系博士，现在伊利诺斯大学宗教系任职)教授主持的禅宗会议，议题是“顿悟与渐悟”。提出报告和担任评讲的学人以三十刚出头的青年才俊为主。相形之下，加州伯克莱大学的艺术史教授高居翰(James Cahill)和我便成为“资深教授”了。其实，我虽虚长几岁，但全无资深的感觉；相反地，站在门外汉的角度，静静地观赏这十多位北美禅学界接班人敬业乐群的精神，为他们所树立的优良学风所感动，竟不觉引发阵阵由衷叹服之情。最近翻阅桂格芮根据会议部分论文而编成的专著《顿和渐——觉悟在中国思想中的取径》(Sudden and Gradual: Approachs to Enlightenment in Chinese Thought)，其中所收专著，篇篇可读，我的《后案》是全书惟一的薄弱环节。但能和学术界这几位青年才俊交游论道，确

是平生一大乐事。譬如以研究北宗而成绩斐然的马克瑞(John Mcrae, 耶鲁大学博士, 曾从柳田教授游, 目前在哈佛宗教委员会任职, 讲授中、日、韩三国的禅宗异同), 不仅担任了我在哈佛讲授中国通史的首席助教(head tutor), 而且成为共同探讨中国宗教的益友!

我深深地感到禅能在美国生根, 固然有许多外在理由, 但铃木大拙、西谷启治、阿部吉雄、佐佐木承周以及柳田圣山这类可以激发有志青年向上之机的人师, 才是真正的内因。

日本禅与中国禅

1970年西谷先生来访时, 送给我一本名叫《禅的本质与人间真理》的论文集。这本厚达500页的大书, 据说是先生和道友在京都“会谈”(一种具有东洋特色的研讨会)禅宗八年的集体的结晶。这种日本学者专精本业的例证, 俯拾即是。欧美一般知识人士只知有Zen(日本“禅”)而不知Ch'an(中国“禅”)为何物是很可理解的。前面提到的张钟元先生用英文撰写《禅宗之源》, 就是想向国际学坛申述Zen归根究底还是导源于Ch'an。然而, “抛却自家无尽藏”早已成为中国学术界的风尚, 要想在中国文化区(包括大陆、台、港、星、马、北美各华人社群)里寻找禅学的大师大德极不容易, 张先生的孤掌难鸣是可预料的。

想起十多年前我有幸在士林的报恩小筑访得正在闭关的印顺大师。大师的经说在佛学界有崇高的地位, 他对禅宗的解释, 也极受中日学者的重视, 但他等身的论著, 却没有英译, 连“成佛之道”也不为欧美学坛所知。不过, 既然有此法力, 迟早总会有转世的功能, 说不定哪天印顺之学也可以在北美广为流传。可惜像印顺大师这样的人物也实在太少, 未免太孤独、太寂寞了。

禅在北美

以禅宗为先锋的佛学,在美国生根乃至开花结果,已是有目共睹的事实。放眼将来,作为轴心时代文明之一的佛教,历经南亚、东南亚、中亚、东亚几大阶段之后,走向欧美的势头正盛,谁敢保证 21 世纪美国的主流宗教,不包括佛教呢?爱默士大学宗教系一位公开以弘扬西藏密宗为天职的教授,在自我介绍时坦率宣布自己是个 WASB(White Anglo-Saxon Buddhist,信仰佛教的盎格鲁-撒克逊白种人),在一群 WASP 之中,他的幽默居然引起哄堂大笑,可见从 P(基督教徒)转向 B(佛教徒)已不是大逆不道了。至少可以这样说,佛教,特别是禅宗,那种直指本心的宗教,已经是北美的宗教现象了!

(台北:《当代》,第 26 期,1988 年 6 月)

重建理性沟通和开放心性

——与梁燕城先生就儒学和基督教的一场对话

前言：去年十一月，在哈佛大学举行一场非常特别的文化对话会议，名“道之交辉”，由杜维明、傅伟勋和梁燕城分别从不同宗教文化来探讨对话沟通的可能性。所谓“对话”，就是在不须放弃自己信仰的立场下，尝试着去了解 and 尊重对方之不同，从而维持一个和谐多元的文化交谈空间。现将已整理的杜维明和梁燕城部分对话内容发表于此。

儒学的安身立命

杜：自从70年代以来，海外开展了文化中国运动，寻索政治经济以外的文化意义的中国。“文化中国”理应拥有丰富的精神资源，从美学、社会学、政治学、历史学、哲学及宗教学各领域来观察灿烂光辉的华夏文明是世界上罕见的、有古有今、延续数千年而生命力自强不息的精神传统，当然应有取之不尽用之不竭的源头活水。但毋庸讳言，鸦片战争以来的一百五十多年，五四运动以来的这八十多年，特别是中华人民共和国成立以来的这四十多年，深受现代西方思潮影响的中国知识分子，因痛感中国经济政治和社会“处处不如人”（不如西欧北美），在悲愤、急迫和焦虑的心情中倡导富强，并一致确信西方的今天是中国未来，而且形成共识：只有西方的科学和民主才是中华民族救亡图存的不二法门。相形之下，中国固有的精神文明，不论儒、释、道三教，伦常道德，天地君亲师的民间信仰乃至天人相应的宇宙观，都因不符合以现代西方思潮为典范的评价标准而被扬弃，成为

有识之士不屑一顾的封建遗毒；即使所谓尚且有科学性和民主性的“精华”，也只是朴质粗糙的原始资料而已。

今天，“文化中国”正从“天地闭，贤人隐”的颓势走出低谷，处处荡漾着生机。这个现象应从第二次世界大战以来“儒教文化圈”的再兴来理解。

我认为，从儒家传统的现代转化为例，可说明“文化中国”的精神资源可以从开发传统价值和创建现代意识双轨共进的策略获得丰收。经济成长、政治民主和社会繁荣的民族振兴之道，必须要有深厚的精神资源来滋润、来培养。集中考虑儒学第三期发展的前景，可以为道家、佛教、伊斯兰教、基督教和民间信仰在中华大地重新开花结果提供借鉴。这是一种沟通理性的重建，使宗教间能有对话。

到底儒学作为一个学术传统，这么一个生命形态，它的安身立命在什么地方？像余英时先生所说，儒学已变成游魂了，它以前的政治组织、社会结构，它的各种可以依靠的结构都涣散了。照我看这是福，而不是祸，很好。专制跟儒学不再挂钩了，完全被政治化的家庭伦理崩溃了，儒学既无权，又无势，又无钱，很好。儒学在什么地方生根？在知识分子群体批判的自我意识下生根。而这种所谓知识分子群体批判的自我意识，有几个特色。就是说你并不是一个孤立的自我，个人自我实现的问题也是社会发展和改善的问题，要有参与感。你有自己的职业，但是你的职业不能规定你的人格形态，要有社会性，要有政治的参与，但是你又不是完全政治化的。你要有丰富的精神资源来从事一些学术或者社会的工作，但是你又不是属于任何金钱或阶层的代表。这也就是西方从19世纪发展出来的Intellectual。这里有正名也有实质的问题。在中国，现在就是指知识分子。得到了一些知识的人，专贩卖知识，不是真正的知识分子。原先Intellectual的精神的和道德的含意，是像孟子所谓居天下之广居，然后是正位、大道。这个广居、正位、大道，基本上不和实际的政权势力那些组织挂钩，是一个人的自觉发展的高峰。

理性的沟通

梁：杜教授的这种开放心性对我有很大启发，从这里可以寻找和重建理性的沟通。不过，在肯定中国文化的价值之同时，我们又面对着真实的生活。这是历史的世界，近代中国的历史世界却很难真见到中国文化的价值和光辉，而是苦难重重。

历史是一个具体的世界。只要在时空的延续里活下去，就是在历史之中。我们在历史中行、住、坐、卧，生存奋斗，经历快乐和痛苦。这是具体的生活世界。我们在里而生、死，也在里而遇到其他人，遇到社会政治，遇到文化，遇到时代的洪流。但是，正如我近年所经常思考的，活在中国近代历史时空中，是一大苦难。这苦难不是个人，却是群体共同创造的局而，大家共造困境，大家又共同陷在其中受苦。这是“历史的共业”，历史构成的共同罪恶，又称为“历史的原罪”。任何中国人出生在中国历史时空中，都分担着这种共业，大家共造，又大家共受其后果。这不是个人修德可突破的，也不是个人自己造成的错误，而是一个时代、一个洪流中共同的错。

如何突破这深重的“原罪共业”呢？一个民族怎样复兴呢？突破之道，在对传统的错误有所警觉，有所悔悟：彻底正视民族文化的病源，而加以更新转化。悔悟须有勇气，须敢于揭开自己的黑暗和伤痛。悔悟须有情的投入，对民族文化美善的爱护，对其丑恶的痛心。悔悟须有超越历史的眼界，承认真理超越历史，可审判历史，改造历史，在历史中有望，但又知历史未完成，永恒地奋斗下去。相信当中西文化都有悔悟更新、而摒除惟我独尊的傲慢时，宗教和文化就可互相对话、沟通 and 了解。

在文化的十字路口面前，沟通更显得必要。我发现一个很有意思的共同点，这就是我们虽然有着不同的宗教文化和信仰，但近年来都尝试着进行互相的沟通和交流，都把开放的心性作为自己的治学目标。当代哈贝马斯(Habermas)强调沟通理性的重建，寻求多元世

界中不同观点间由沟通而至共识。如今我们面对一个走向全面文化整合和沟通的世界,宗教间的对话和了解是一重要的精神文明交流。人如何能在持守自己宗教真理的信念下,又开放地去了解他人的宗教和文化的价值呢?

儒学可向基督教学习什么

杜:我在好几个场合中讲过,自己是一个基督文化的受惠者。这不是泛泛的客套话,而确实是从自己心路历程讲起来的一个很重要的环节。哈贝马斯虽强调沟通理性的重建,寻求多元世界中不同观点间由沟通而至共识,但他不重视精神文明,因此在宗教对话方面没有什么贡献。至于开展不同宗教和文化的对话,这个实际上是我六七年来一直做的工作。开始在香港中文大学,然后在美国伯克莱大学,最近又在波士顿,与基督教文化的对话一直都在进行。

所谓儒家从基督教学到一些什么,这个问题其实刘述先先生已经谈过。即使是牟宗三先生,在我从他念书的时候,他就重视对基督教的对话。还有50年代后期周联华牧师,在美国念博士回来在东海大学发表一系列的演讲,就是专门讨论神学存在主义和宗教的存在主义。我都参加了。而且是每次谈完以后,都有相当长时间的座谈,气氛是非常好的。

那么儒家传统可以从基督教神学里而获得一些什么灵感和启发呢?我觉得超越上帝的观念和体验,可以彻底消除把任何相对事物绝对化的危险。我的一位师友和同道贝拉(Robert Bellah)写过一篇文章《父与子》,就是关于父子关系在基督教和儒家中的不同。那篇文章对儒家的批评就是其过分地强调家庭,强调亲情。那么家庭亲情都可能被绝对化,绝对化以后就变成约束真情至性甚至沦为礼教吃人。这当然是一个很大的问题。因此,像余英时先生提出的超越内在的优秀中国文化的特色,以及汤一介先生好几篇论文提出用基督教外在的超越来补内在的超越之不足。这里面涉及到整个中华民

族的文化构建问题、法律制度独特性的问题以及多种相对性不应绝对化的问题。这是儒家第一步可以学习基督教的地方。其次，是人性的阴暗面，亦即人的原罪问题。我理解原罪是人所以成为人的片面性，有深刻的神学意义，是指距离和异化感，是人与全能、全智、全在、全爱的上帝之间出现自我的异化。从人存在感受上说，人自我发展上不可能达到完美。中国儒者罗近溪也提到真正的仲尼（孔子），临死前也须叹口气。而刘宗周写“人谱”，全面而深入剖析人的“过错”。我想，如不了解人的阴暗面，很难适时对人的善性提出督责。基督教在这方面有很多可借鉴的东西。

神学可向儒学借鉴

梁：当代中国的悲哀，是在面临文化精神之沦亡。在经济迅速发展之下，人心归向世俗化。中国文化正在失去其灵魂，民族的骨气也日减。人人为了赚钱而疯狂，甚至不择手段。中国人不怕艰苦，不怕被侵略。在那些日子，中国人更有气概。如今最怕的是中国人自我腐败。这也使我想到从前所提的历史共业及杜教授所讲的人性阴暗面问题。这在基督教称为“罪”。

有关罪的概念，神学又可从儒学的窗口里获得什么启发呢？儒学强调性善，强调了人的尊严价值，提醒了神学也应正视人被造时的灵性和上帝形象，是人尊严的根源。但神学的罪又如何了解呢？罪是什么？我们一般误解罪就是荀子讲的性恶。如果人天生就有恶性的话，那么谁造罪的问题就来了。难道是上帝造恶性吗？所以奥古斯丁认为，上帝没有造这个恶性。罪恶是怎么来的呢？罪恶是一种美善的亏损。这灵感来自圣经：“世人都犯了罪，亏欠了上帝的荣耀。”上帝创造了人的美善性和灵性，但在罪的状态下，善性被亏损扭曲了。原来罪不是上帝所造的本性，而是一种状态，即人选择与完美的上帝隔绝面成的自我封闭心灵。人和天地的完美断了亲情，就进人这状态。但因他追求美善无限的上帝，于是这追求无限的美善性，

就扭曲为追寻有限的事物。把有限而可朽坏的事物都变成神,把我们要看到的金钱、物质、君皇看成神。把一切任何有限的东西变成神,把可朽坏的东西看成是不可朽坏的上帝,是保罗写罗马书时谈论罪的观点。从这个角度讲,跟儒家没有大冲突。

儒家肯定人本体的善,基督教没有人说人本体的恶,但人本体是善的歪曲,这个就是罪。这里是否有一个共同点。儒学肯定天命之谓性,坚持人性是天理,此中有强烈的忧患感。当见天下纷扰,群丑并起之际,仍坚持善的真实存在,这是很悲壮的,并不是一些人以为那种幼稚的乐观,却是忧患中的持敬。这肯定也自然趋向对宇宙本质之善的肯定。“天”就是善的根源。基督教在此也体会到对人性尊严的无条件尊重和敬爱,因人确有“天命之性”,是上帝创造的“有灵活人”,不过也同时强调这一个善发挥出来是歪曲的,创造了偶像。从这沟通点里面,大家对人性的善和罪都有共同的一些起点,背后当然也有很多不同。基督教讲到罪的共同性,所以我就提出了共业的问题。人创造很多文化、政治、社会制度,以为是伟大的、是理想的,后来这东西把人捆了,最后就变成共业,变成一个意识形态。意识形态是怎么来的呢?基督教从人的本体的根源来看这一问题,和神的亲情关系的破裂而产生群体的共业,直至耶稣建立天国来批判历史共业。重建天国是指人与上帝回复亲情关系,它是 *Already but not yet*,即神圣世界在人间开始了。但因上帝是无限的,人不能把自己所体会的上帝绝对化地封在自己头脑中,而须开放内在灵性,永远追求他。这开放性即是信心,永远不独断和自我绝对化,因此天国尚未完成,直到耶稣再来的新天新地为止。由于天国在现今未完成,同时又开始了,故永远开放。批判任何意识形态对人的思想操纵,突破历史共业所造成的悲剧,可称为“既济未济”。

关于原罪和历史共业

杜:关于原罪和历史共业的提法,使人可以看到基督教的传统对

人类的阴暗面和罪的方面的理解有深刻的地方。这也是我觉得儒学可向基督教借鉴的第三点。梁教授提出的历史共业,如果用佛教来说的话,业就是集体的意思。中华民族应该要充分发挥忏悔意识。

我曾经提议说:中国知识分子有一个群体批判的自我意识。但中国大陆的学者多半认为近四十年大家批判也够多了,对批判有一种很大的反感。但忏悔意识和政治上的自我反省批判不太同。集体的共业,事实上可以跟责任伦理联系在一起,就是反傲慢。不管这个文化多么光明、灿烂,你傲慢的话,你这个文化就变成狭隘的沙文主义。我们必须设法突破那种狭隘、粗暴的富强论,尽量同情地了解其他文化的精华,特别是和自己生命取向大异其趣的精神文明的基本价值。比如对西藏文化进行一种全面而深入的理解,对印度文化进行恰如其分的认识,而不是用富强的观点来了解世界上一切精神文明。从这个角度来看,培养当代中国知识分子的忏悔意识很重要。多种困境基本上也关联到共业的事实和忏悔的需要。因此,犹太基督教文化突出这个忏悔意识有很深的含意。

有一个字,我们以前不太理解,就是 Redemption,意思是从罪恶的束缚中拯救出来,灵魂拯救的问题。原来狭义地看是因犯罪、堕落、靠上帝的拯救而得释放,但是广义地看,这个也有修理、修复、改善、摆脱的观念。通过还债而赎出受苦的人,这在文化上有深刻的含义。早年华侨们卖身来美以偿债,这也是中国文化经验的 Redemption。在这些方面,儒家可从基督教的理论和实践中获得很多启发。我觉得儒家传统的发展可以和各种不同的宗教传统,特别是基督教对话,那么讲起来,理解我意思的话不会觉得很荒谬,但是不理解的话会觉得很荒谬。做基督徒是有选择,走儒家这条路是没有选择。

为什么会没有选择?做佛教徒是还有选择而且必须要选择。儒家这个有点像印度教。印度教对印度人讲,它没有选择。它自然是这样,它也不会受到一个有形组织的规定。严格地讲,绝大多数的儒者都是不自觉的。他知道自己为儒者,但自觉地宣扬自己是儒者,这是背叛儒家精神,这等于是自己吹嘘了。而基督徒必定要选择,因为

在这个原因下面,可以有儒家式的基督徒,可以有儒家式的佛教徒,可以有儒家式的回教徒。

·梁:杜教授讲到无论你做基督徒或者佛教徒,你都要做选择,但是你做儒家是不能选择的,你生出来就是。这是一个最高明的对儒家的看法。儒家要成为宗教的共法,之所以共同,是因为儒家是讲做人的道理。做个真正的人是所有宗教共同的,其他的宗教都要经过自觉的反省,包括基督徒和佛教徒。杜教授把儒家带回我们生活之中。从任何一个匹夫的生命里面都发现了儒家,这就是一个最主要的精神。这也是儒家真正精神的复归,儒家不仅应存在于大学中,在教授的口中,而且应该在我们每一个人的生活当中。这里儒家是指成为一个真正的人,无论你是自觉的、不自觉的。我认为这是杜教授观点包含的更深的意义。

同时,我立刻想到有没有不自觉的基督徒呢?我说我是基督徒,是因为我接受耶稣基督的救恩。把基督徒一词更深的本质涵义扩大一点来说,就是成为上帝的后嗣,上帝的儿女,也是追随基督,接受了救赎的人。但一些还未决定是否接受救赎的人,在神创造的世界中,有没有上帝儿女的身份呢?从创造角度看,上帝创造天地万物,万物都从上帝的话语开始。所谓话语,在圣经称为“太初之道”,万物都从这个道而来。这道就是基督,是创造意义的基督,为生生不息之生命源头,而“道成肉身”,则是救赎意义的基督。在万物创造的道里面,任何一个人自觉或不自觉地体会这个道的时候,他多多少少发现了人和宇宙的亲情关系,也发现了他与基督的关系。所以保罗在罗马书第一章里讲到,神是人所能知,原显明在人心里,从天地万物就明明晓得他的存在。从这意义上说,儒家、佛家都体会和分享了这太初之道,而有创造上的上帝儿女身份,但又不自觉其为上帝之儿女。故基督教之创造观也是一种共法。至于人和道之隔绝,或和上帝恩情的隔绝,则成一种共业,即所谓罪或善的亏损。人创造了不少共业在历史中,如何能突破共业呢?

文化的开放和持守

杜：对共业，可以有不同的理解。一种是历史流传的业，大家所共同承担的十字架。苦难怎么来的，人所面临一些大的灾难的事情，是共同的，不是个人的。但是共业，在现代汉语里也可把它当作术语，这是共同事业。这一个共同事业，应有一种群体批判的自我意识出现。我们所有的现在里面的人（人当然是一个群体性，当然不是个人），我们这个群体性，不是要创造一个没有反思的狭隘的民族主义，或虚脱的精神领域，而是一种共识很强自觉很高的文化事业。一方面是开放的，个人对自己的环境作创造性的回应；另一方面也是持守，但并不是封闭的，是开放的，但又不是散漫的，它有核心。

我一直思考三个问题，第一，体，特别是中国传统文化，它有它的生命力，我们不要随便放弃它，因为体不是 Substance，古代汉语的身体，是体之于身，或者是身体之体。像中文里面的体会、体认、体验、体味、体悟，甚至说体恤、体现。这种认识上面的价值，但不是严格定义下的理性主义，也是我们正在考虑所谓体知的问题。这一个精神领域，要把它开发出来，要能够创建这些中国传统文化在今天我们大家都能够体会到的认识方式、沟通的方式、自我理解的方式、个人和群体互惠互利的沟通方式。但怎么样把它充分展现出来，困难很大但极有深意，应由大家一起来思考。特别是对西方的哲学、希腊的哲学、中世纪神学、或者对现代神学理论比较熟悉的朋友，可以帮助我们重新去思考这个在认识论上很有价值的课题。如果我们在比较研究方面有新突破，这可能会变成具有中国特色、生命力非常强的考虑问题的方式。

其次，怎么去理解超越也是我们今天的问题。我想不单是内在的超越和外超越如何配合的问题，而是怎么样去理解超越。从基督教的传统里面了解的是超越上帝。如果说严格意义的罪是和超越分割的一个征候，是个异化，是一种隔绝，那么如何恢复和回归，把这

个隔离、分歧汇通呢？汇通表示上帝不是一个超绝的存在，而是在我们生命里面随时随地都要起作为，所以我们能够体知、体验上帝。在这个情况下面，一定要内在于本性。怎么能够真正的内在化呢？我们了解到，如果从批判的理解，一般的内在化会把相对的东西绝对化。但是另外，假如我们反过来，就是说，把我们所有的个人、群体、文化社会能够掌握的资源全部放弃，而认为一个超越外在而没有任何办法理解的全能的神才真可以为我们造福，这又会形成另一个大的困境。康德曾说过真正最高的福乐，实际上是以信心为前提。那么尼采说康德是哥尼斯堡的伟大的中国人。为什么说康德是伟大的中国人？因为他的理性信念，很像中国传统的。当然，单是理性的学理、理想性还是不够的。所以我们讲到人也有恩情，有慈悲。但是人能够掌握最核心的理性。是不是因为超越了外在而必须放弃，是一个很大的问题。那么从这一方面可以说信任群体怎么出现，体知是大家共同有体验，具有超越的外在性，同时又有它的内在性。这是使人与人之间可以沟通的体知，是沟通的基础，由此才可产生信赖社群。我相信肯定是非多元不可的。

最后，有两种东西我们是不能接受的。第一是非常强烈的，排斥性排它性理论。例如原教旨主义的绝对排外，这是我们大家都反对的。另外，就是一种涵盖性很强但只以一种传统涵盖一切的态度。在佛家里面已经看到这种逻辑的运作方式，在基督教里也有每个人都是不自觉的基督徒的提法。在儒家里面，不管你做什么，你要学做人吗，一定是儒家。这种涵盖性的后面使得不同的宗教都“各得其所”，但有危险。有危险的是佛教的判教系统说具备有其他宗教的价值，但佛教才是惟我独尊。从基督教说，其他宗教文化都很好，但到我最后的时候，是比你更绝对。在儒家的话，最高的一层就是儒家。我想这是有问题的。假如走多元的道路，我想应接受两大原则，要从己所不欲勿施于人的基础上面，找到大家的共同点。我认为这是最好的。我希望我的邻居来了解我，但是我不能强加于人。但是这方面不是消极的，积极面是己欲立而立人，己欲达而达人。对我好的我

希望能分享,分享是承认其他人的他在性。但是,分享当然是自愿的。所以不要以为自己最珍贵的信念一定能放诸四海而皆准。人的思考是需要时间的,慢慢去了解 and 体会其他信仰。我自己在思考过程中,就感觉到基督教对我有很大的吸引力。基督教本身是多元性的,吸引力更大。这些吸引力使得我能够通过沟通理性的关系,丰富我对精神领域的理解。但这不是一个简单的选择而已,这里要经过一段相当长的历程,可以说历程还刚刚开始。但我认为这个开始对我不仅是很健康的,而且是很有意义的。

基督徒做儒家与儒家做基督徒的讨论

梁:讨论到这儿,我们似乎已经进入宗教对话互重的核心,也转向整个文化的沟通。不但是中国文化内部的沟通,而且也是中国文化与世界文化的交流。中国文化与包括基督教文化在内的西方文化的交流,显然是我们大家注意的。杜教授一面提到中国文化须学习基督教所讲的超越性,一方而又从儒学的角度去了解,提到上帝与人沟通,须经人去体知,因而也是内在的,与人生活相关的。这一点和基督教信仰非常符合。

基督教的上帝是三位一体的,即是以感通和关系性为基本体。我觉得西方哲学的“体”字(Substance)不妥当,那是用哲学上的静态实体来讲上帝。“位”(Persona)一字在当代也很易混淆个体人格。我想若用中国概念,上帝之体是其恩情,这恩情启示于人时,以父、子、灵三感通来与人相关。三感通之位格又原是一体恩情,此为三感通一恩情之神,不是西方哲学中那纯超越外在而与人不相干的上帝,故其必与人生活相关,其与人感通,即能如《圣经》所谓“住在众人之内”。当上帝恩情临在而与人感通时,就进入人生命之内,而有其内在性。从儒学角度言,先从人心性的内在性去理解上帝之超越性,这有其恰当的一面。除了杜教授所讲,从前唐君毅先生也谈到信仰上帝时,也须有人良知的自觉决定。人必须先成为一个真正的人,而后

接受上帝,这是由儒家通向上帝的路。而基督教信仰的神学,也须正视人的心性,不能因人彻底败坏,就全然藐视人的尊严。《圣经》明显地指出,人有了罪以后,仍没有失去神的形象,故创世纪中不容许杀人,因人有神的形象。诗篇又说人以尊贵荣耀为冠冕,这是人尊严的根源,也是人内在的价值,亦是中庸所谓“天命之性”。基督教可从人的良知心性上找到和儒家之间的通路。我觉得基督徒自应好好的做人,即为儒家的人格。故基督徒可以做一个儒家,有孔孟的道德素养。但从另一面说,儒家又可不可以开出信心和悔悟心,接受耶稣基督的救恩,而由儒家同时成为一基督徒呢?

杜:神学家纳勒(Kah Rahner)有这样一个观点,叫做不自觉的基督徒。这是一个引起争议但也值得讨论的课题。是不是可以有儒家学养的人主动、自觉地做基督徒?这个我讲不但可能而且相当普通的。比如说我熟悉的非常尊敬的狄百瑞(De Bary)教授和秦家懿教授,都非常自觉地说是儒家的基督徒。从这个情况下面就出现一个很有趣的现象,如果说是基督徒和佛教徒的对话,我们知道谁是基督徒,谁是佛教徒?基督徒和回教的对话很明显,甚至基督教和犹太教的对话也是,但是和儒家对话却是一个很大的问号。有很多基督徒是代表儒家,在进行基督教和儒家的对话,我觉得很正常也很好。比如说我最近组织的一次儒家学者和回教在哈佛举行的对话,这是很理想的。

另外,方东美先生曾提出高度心理学的构想,一般程度心理学是要帮助我们从不正常走向正常。基本上说,因为我们不能适合这个社会,我们发现心理压抑太大已不能过正常人的生活了,才要求心理治疗。我们怎么能够变为正常?是否还有一种高度的心理学?不单是深度心理学,高度心理学是使正常的人变成超常,不是做一个凡俗的正常人,要变成一个有灵性、出类拔萃的人。这个我想是基督教、佛教出现的真实理由,使人有一个彻底的精神上的自我超升。从中庸的角度讲,你要经过一个自觉奋斗,那么在这自觉奋斗过程中有一批人要认同基督教、佛教,不仅是很自然的,而且也是很好的事情。

在相当长的时间里,事实上我们现在对儒家传统的理解,跟原来的路子、精神是违背的。因为现实上的儒家三纲之说,原来的根源是韩非子。经典根据三纲:父为子纲、君为臣纲、夫为妇纲。依我看,三纲是约束性很大的一种意识形态,因为父为子纲突出权威主义,君为臣纲突出专制主义,夫为妇纲突出男性中心主义。假如有人认为儒家主义就是这三纲,那不要说别人,我也要反对。还有一个很值得注意的,从鸦片战争以后,到了戊戌政变,所有杰出的知识分子都反对礼教。因为反对礼教,很多人反对家庭。这是非常有趣的现象。比如康有为他就认为一定要突破家庭,五伦之中只有一伦有价值,就是朋友。要冲决罗网也就是要打破五伦中的四伦。熊十力先生更妙了,说家庭为万恶之源。这是儒世的气氛下面反对这个家庭的吃人礼教。从巴金的小说里面大家都有共识,反对儒教就是反对三纲。那么,反对三纲是要在另外一个角度突出仁,因此我曾写过探讨反对三纲突出五伦的文章。因为孟子的五伦观点是相对的,父慈子孝、兄友弟恭,夫妇也是。在中国传统里,认为各人是关系网里的中心点,突出这个天人合一的观点,讲这个内在超越有特别关系。那么从这个角度上讲起来,真正的在现实上面,人既是创造者又是破坏者。作为一个历史的角色,在现代生态环境里面,最大的麻烦是人,不是自然。人可以成为创造者,也可以成为破坏物。人间佛教,比如现在的星云、慈济,当然是佛教精神的体现,但是这中间就碰到西方学者认为的当前宗教的问题,特别是基督教商业化、政治化问题。佛教是否也在商业化和政治化呢?真正的佛教须守戒,其核心价值是不着相。走商业化和政治化的路就总有问题,不过真正能入人间佛教,从儒家立场上讲当然很好,跟儒家没有什么分别,但是这中间还有一些儒家传统没有发掘出来的智慧。那个智慧在今天 21 世纪怎么样体现,是个大的问题。

从苦难中寻找对话

梁：杜教授的意见也引起我很深刻的思考。有儒家学养者可以信而成基督徒，那么一个有深沉灵性素养的基督徒，也应可以成为儒家，因儒家君子是指有仁义和良知、正直真诚的人。基督徒也应有这修养，且基督徒也应有承担中国文化的心，成为堂堂正正的中国人。不过我在基督教的世界里面发现有一些问题。基督徒自觉地对儒家进行肯定和发现很少，这是应该反省的。很多中国的神学院，连一门中国历史或儒家的哲学课程都没有。我念神学时是令我非常痛心疾首的。基督徒须自觉做一个对历史负责的中国人，不是被中国历史淘汰的基督徒，而《圣经》本身也很重视任何一个先知和那个时代有关系。在基督教讲天国神学传统中，也有“人间基督教”的意思，即在人间开展神的天国，但又不是在政治地界定一个乌托邦，而是永远去实践爱与公义，去除人间的咒诅，带来人间的祝福。这是基督教对历史和时代的讯息。基督徒在守其纯正信仰的同时，也须对时代有见证，这也涉及到与马克思主义对话的问题，因马克思主义是对时代有承担和理想的。从前我们也讨论过基督徒可不可以成为共产主义者，争论很大。如果我们把马克思主义看成不是一个政治的体系面是一种对罪恶现象与意识形态的批判，也寻求更高的公平和正义。从这意义看，基督徒可以同时表达马克思主义者的理想。但基督教要在神学上有很多反省。我看这个对话和反省的年代现在应该来临了，否则的话，基督教对中国就没有意义。

我们整个人类面对 21 世纪的前途怎么样？我们整个民族的前途又是怎样？儒家、佛教、基督教在过去是有很多的互相批评，但一百多年从来没有会面，大家都在不了解的情况里面来看对方。现在我们坐在一起讨论，大家可以互相了解，由对抗走向对话。我们面对共同的课题，就是如何医治民族心灵的创伤。中国的历史，整个近代的历史，是一个轮回的苦难。在每次我们以为美好的前途的时候，

我们发现原来美好的盼望又变为新的暴力,新的残忍。另一个问题,每一次发现越爱中国的人,被人越是批判或反对,最高峰就是“文化大革命”的时候,整个民族文化都在自杀。经过多年苦难后,每个中国人心里都带着恨、带着怨,为什么我们国家不能搞得好一点。这种深沉的民族伤痛可以怎样治疗,而让这个民族再站起来向前进呢?全人类的问题已经走向后现代的世界,中国还是刚从前现代到现代,但是人已经从现代到后现代。所以中国如果现代化后,下一个问题立即面临后现代挑战。刚才讲历史的共业,人的心灵治疗后天的虚无,我们怎么处理?我想到内圣外王的问题。什么内圣外王?事实上,我们民族一路重新地犯了错误。这里因为我们在人的世界里而滚了下去,给历史现实捆住了。我要搞好历史的业,要创造新的业。这个业再把后来的人给捆住了,我们又把这个互相捆住盖住。怎样打破循环不息的历史共业呢?这须先发现自己的有限。在基督教的天国神学中,有“既济未济”观念,即人可当下体会到永远无限的爱和恩情,但自己当下也发现有限。眼下以自己作为历史的教主,反而知道是有限,进而承认人家的不同,承认人家的价值和尊严。以这个自觉有限然后忏悔这个错误,不但向历史、向民族忏悔,向最高真理忏悔,永远打开一个通气口。由这个通气口,在永远自我批判里面再而对社会诸多问题,不会因历史上一些问题而投降。我看这是一个基本的态度。而慢慢对民族、对人的心灵治疗的时候,我们共同建立的这样的—一个心性,这样一个群体,我们都在互相扶持、互相宽恕、互相爱、互相坚持公义的一个群体。如果每天都对抗互斗,这个群体就麻烦了。

面对一个深受伤害的民族,我们把这种互相的宽恕带给我们的民族,让我们的民族重建理性的沟通,摆脱绝对化的独断和无限性的虚无,以开放的信心走向 21 世纪。

(加拿大:《文化中国》,1995 年 3 月号)

儒学的超越性及其宗教向度

时 间:1995年7月12日

地 点:美国康桥思博史街13号

访问人:哈佛大学东亚语文文明系博士

候选人周勤

一、从凡俗的人文主义走向宗教反思

周:杜先生,您一定注意到,关于文化的宗教层面的讨论近年来已进行得十分广泛。最近这一讨论(discourse)在超越和内在、神圣和世俗、天道和入道这类反差较强的论题中有进一步的深入,主要表现在中国大陆和北美的部分出版物以及各种宗教对话和学术交流的聚会中。文化的宗教性,尤其是中国传统文化的宗教层面的问题,是您多年来一直思考与研究的课题。我想就这个问题请您谈谈看法。

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

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

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

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

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

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

一个明显的西方的问题意识。在这个问题意识中,上帝和人,心和身,精神和物质,创造者和造物是相分离的。

周:这是一个明显的二分架构,而这个架构是特定的历史造成的。

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

很明显,这都是西方的问题意识中所展示出来的课题。假如说中国的知识分子在五四以后被这类问题意识所彻底征服,这表明了中国知识分子的命运和印度以及回教知识分子最大的不同,即中国知识分子无条件地接受了启蒙心态、无神论和科学主义、现实主义、实证主义。一直到今天,中国大陆的知识分子还基本认为这是进步思潮。在他们看来,这一进步思潮不仅和马克思主义、社会主义理论十分合拍,而且在中国哲学传统中也可以找到非常珍贵的资源,即中国传统的唯物论和无神论思潮。有一种较为普遍的看法,认为儒家是一种反宗教的理性,儒家知识分子所起的积极作用正在于这种无神论的反宗教思想。比如,不少人认为荀子比孟子更进步,因为他提出人能胜天,而孟子“尽心知性天”则是唯心主义的糟粕。再如,孔子“未知生,焉知死”、“未能事人,焉能事鬼”,都是健康的反宗教的无神论。胡适早期受到自由主义的影响,认为儒家的反佛教,以及范缜的《神灭论》等,都是健康的发展。这些传统的思想,经过现代人以启蒙心态(源于启蒙思潮的一个特支,特别突出人类中心主义和凡俗化的这一支)所进行的诠释,又发现中国文化,尤其是儒家传统中,有这些因素。这些汇合成中国意义下的现代启蒙和现代文明。鲁迅甚至很

讨厌中医,因为中医所讲的“气”等都是神秘主义。神秘主义在中国知识分子中是一个负面象征符号(negative symbol)。这个力量相当大。到了今天,开始出现一些反省和回应。上面我们谈到的就是两种这样的回应:一种是老年的知识分子经过长年摸索,发现“天人合一”是中国文化中的本质特色;另一种是年轻一代受西方文化的冲击,或受自身文化如回教文化和其他少数民族文化或中国化了的基督教的影响,开始对这个现象作出了回应。

二、一元上帝与儒家的宗教性

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

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

周:这是非常关键的。在我们刚才谈到的当前的讨论中,有一个

有趣的同构现象。超越问题、信仰问题的提出,应该说是五四以来工具理性、科学主义模式的一种补充,对中国的传统文化结构也可能注入新的因素。但在超越和内在、神圣和世俗这类二分架构中,人们看到的是科学主义模式之外的另一个西方模式——绝对外在的上帝的模式。中国没有上帝,这就是中国文化的阙失,甚至走向归约论,即中国文化近代以来的种种弊端,都因为没有一个超越而外在的上帝。当我们都在谈论超越,谈论中国文化的世俗主义倾向时,是否应该对这个问题意识本身的由来作一下检讨呢?

杜:这非常有趣。从中我们可以归结出中国传统文化的两种阙失:五四时认为缺“科学民主”,现在又认为缺“宗教传统”。这都是从西方文化出发的问题意识。前者从启蒙思潮,后者从一元宗教。一元宗教的特色就是超越而外在、和世俗不可沟通的、全在、全识、全能的神。这个模式,严格地说,还是西方问题意识的一个突出表现。

我们从西方关于“轴心文明(Axial Civilization)”的讨论可以看到这一点。1972年,根据德国存在主义哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)的“轴心时代”(Axial Age)的理论,西方学术界认为,从公元前一千年到前6世纪左右,世界几大文明几乎同时出现“超越的突破”。当时把“超越的突破”理解成一元上帝的出现。这是以犹太文明的特定模式作为典范,而用这一典范来了解中国的天、道、上帝,印度的梵天,甚至佛教的“涅槃”,结果都出了偏差。其错误在于,把“超越的突破”定义为要肯定一个超越而外在的实体,以作为对现实意义世界的最后评判标准。经过十年,到1982年,犹太思想家艾恺纳(Yehuda Elkana)对“超越的突破”进行修正,提出以“第二序反思”(second order thinking)的出现作为轴心文明的特色。反思的对象可以是超越外在的上帝,也可以是人的本身;可以是人的精神发展,也可以是自然。中国的“第二序反思”是儒家所代表的对人本身的反思。

周:由此,我们是否可以把超越理解成人的一种反思能力,即人把自身从当下环境中分离出来的能力?史华慈教授将英文的“超越”(transcendence)解释为“后退一步,向远处眺望”(A kind of standing

back and looking beyond)。这种能力也正是超越的源泉和依据,因为它和现实世界之间永远有一个距离(gap)。

杜:可以这样理解。其实,关于超越外在上帝的观念,在西方本身已经发生了很大变化。从我所了解的西方神学界,包括基督教和回教,它们现在用心所在,是如何把排斥性的二分填补起来。这是他们正在努力的工作。比较突出的是哈佛神学院的霍夫曼(Gordon Kaufman),我曾和他一同为宗教学的博士生开设当代宗教思想家的研讨课。他在最近由哈佛大学出版社出版的书《面对神秘》(In Face of Mystery)中的观点,和我的观点有很多相契之处。此外,芝加哥大学的神学家崔西的《譬喻式的想象》(Analogical Imagination),属于天主教神学,也提出了类似的问题。现在,几乎所有我所认识的西方神学家,因为受到后现代论说的影响,都在考虑如何在神学中把超越面外在的上帝和现代人的世界,和我们的自我反思连在一起。现在的问题是,基督教是否要通过一个多元文化的考验来发展其新的神学,新的哲学。禅味浓郁的穆顿(Thomas Merton),通过禅宗和道家发展出一套基督教神学;科布(Cobb)则通过日本,尤其是京都学派的阿部正雄,将基督教教义和禅宗学说相结合。还有不少神学家,如南乐山和白诗郎,则从儒家传统中得到一些新的资源来发展其论说。

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

杜:这是很重要的。可以这样说,西方的上帝是从一个特殊的文化历史中发展出来的宗教性。其精神性(spirituality)对世界上很多人而言,不仅是实在的,真实的,而且是惟一使他们能超越转化的助

源。舍此,则无法进行超越转化。对此,我们不仅可以同情、理解、欣赏,而且一直可以从中吸收新的养分,使我们对儒家宗教性的理解不会变成魔道,变成狭隘的人类中心主义。但是,如果他们进一步说,在人类文明发展中只有这一条路才是真理,才是生命,才是正道,那在基督到来之前的真理、生命、正道如何定位就出了很大问题,对不对?比如在耶稣之前发展的孔子思想,如何能通过耶稣来理解?同样的问题在犹太教神学中就很难解决,不要说基督教神学。

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

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

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

大多数的宗教传统对于世俗的态度是,我们接受现实,但在现实之外要再创造一个价值世界。在那个价值世界中,真正的平等、真正

的人的价值的充分体现都可以达到,而这些价值在这个现实的人世间是不能达到的,所以叫凡俗。这些宗教传统对凡俗是排斥性的,所以才有神圣性的开拓。儒家的宗教性在世界各大宗教传统中不说独一无二,也是非常突出的:儒家的宗教性就是要在一个所谓凡俗的世界里面体现其神圣性,把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源,把 conditionality 变成 resource。前面我谈到,中国在轴心时代的“第二序反思”的突出表现,是儒家对人本身的反思。它采取了一个很有特色的方式,即把一个具体活生生的人作为一个不可消解的存在来进行反思。如果把他作为不可消解的存在进行反思,首先要否决和扬弃的就是一种简单的归约论(reductionism)。如史华慈很早就提出,中国思想最妙的一点就是尽量不走向归约论。当然,你要用一套概念和范畴来理解。但如果不走归约论的话,整个体系就出现了一个特色,即各个不同的概念、范畴之间的互通性、重叠性。一个具体的、复杂的现象要用各种概念来理解,而且要从这些概念之间的重叠、冲突、张力、融合等不同角度来理解。

从这个角度来理解人,将人作为反思的对象,至少有四个大的层面必须考虑到:

第一个层面是个人的问题,即自我(self)。何谓自我?有些人说中国没有发展出一套很深刻的对于人的自我的内在资源的反思,这不但从儒家,就是从道、法、阴阳等诸家来看,都很难成立。特别从中国医学的角度来看,把人当作具体的活生生的不可消解的对象,从各种不同的角度来理解,这在中国的大传统中有非常强的生命力。从这一角度来理解人,可以克服排斥性的二分法。二分法要用,如果没有人和非人的分别,没有己和群的分别,就无法谈问题,不能进行思考。但在用的过程中,必须排除它的决然冲突的二分。

第二个层面是个人和群体的关系,即群己关系。这很早就在中国传统中讨论很多。

第三个层面是人和自然的关系。

最后是人和天的关系。

这四个层面在原始儒学中都已展开,而且内容非常丰富。所以,即便是从凡俗的意味来看,人的本质也不仅仅是属于凡俗世界。如荀子对人的定义:相对于有气而无生的矿物,有生而无知的植物,有知而无义的动物,人是有气、有生、有知、有义的存在物,人的价值是在这基础上进行超升的,人不能和自己所在的基础分开。所以,人对自己的身体、精神性的理解,是人的自我超升的必要途径,而不是将身心决然二分。这和西方特别从希腊、希伯来发展而成的基督教的排斥性的二分哲学,比如心物对立,有极大的不同。所以,在儒家学说中,人是可以开发无穷价值、创造无穷精神资源的实体。这就是“天地之性人为贵”(《孝经》)的意蕴所在。贵就是价值,把人当作一个价值的载体,人是最高的价值。人在这个世界中,又不属于这个世界。他把凡俗的世界当作神圣的,这正是因为他将神圣的价值在凡俗的世界中来体现。体现神圣的这个凡俗,不是凡俗和神圣决然二分的凡俗,而体现于凡俗的这个神圣,也绝不是脱离凡俗而外在超越的理念,而是内在于凡俗世界的可能性。所以,在这个结构中的人,从个人与最亲近的他人的关系,到个人与群体、社会乃至动、植、矿物的关系,还要拓展到和天的关系。表面上看起来都是实然,但同时又是应然。就是非常深刻的价值理念,具有复杂性与多样性,也有很强的张力。这种类型的反思,作为一个思考模式,一方面有强烈的根源性,即和中国原始的宗教传统,包括民间的一般人所理解的传统,有千丝万缕的联系,另一方面又有一种与日俱新的可能性,可以在一个长期的转化创造的过程中不断发展。这和《易经》所谓大化流行的观点相合。

三、人的神圣性与人类中心主义

周:儒家的超越精神能否说成是一种人文自觉,因为它显然没有受到一种绝对他在的力量的制约。如果能够这样说,那么,他不断自我超越的本质理由何在,又如何排除人类中心主义的嫌疑?这是儒

家传统受到挑战最多的问题,即认为把超越的依据放在人本身是危险的,这可以从近代以来人类的许多灾难中得到佐证。

杜:当然可以这样说。这个批判主要是把人当作实然中的孤立绝缘的存在物,这是对人的理解本身有问题。要突破个人中心,甚至亲情的中心,社会的中心,国家的中心,世界的中心,人类的中心,其中有一个悖论,一个最有意义的悖论,许多人还了解得不太够,即人在儒家的学说中一定要在具体的关系网络中实现自我。所以,在他开始思考的时候,就没有将人作为一个没有任何关系的孤立绝缘的个体,而是当作社会的实体,家庭网络的中心点来考虑。如果照我刚才所说的四个层面来理解,人为贵,是因为他有深刻的不可消解的价值:人和社会之间一直有一种复杂的沟通;人和自然也是一个联合体;人和天有一种亲和的关系,但并没有将天消解在人的现实结构之中。从生态学的角度来看,要对人从其生物性一直到最高的价值体现的各个层面的语境(contexts),以及其文本在整个语境的脉络中的关系,作一个真确的掌握。一定要通过每一个人的具体的特殊情况来体现人的价值,而这一体现的过程又必须把我们所处的具体环境经过一个创造转化。这一创造转化,正说明你并没有因为自己的特殊环境面变成一个封闭绝缘的个体。一方面要有文本,要有语境,另一方面要有超越转化文本和语境的潜力。所以,人是一个动态发展的过程,而不是一个静态的结构。

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

杜:对。这和人类中心主义是两条截然不同的路径:把人的结构尽量扩展,扩展到能够和天结合,和把天异化为人类性,甚至个体化成为人内部的资源。这是完全不同的路径。在西方,如果隔绝了天,就是人的无穷膨胀,才有自我主义(egoism)的出现。个人的膨胀,社会的膨胀,国家的膨胀,以及人类的膨胀,这本来就是天和人之间的张力所造成的弊病。

儒家传统不从狭隘的自我中心来定义人,也不从社会中心、人类

中心来定义人,所以是一个开放的结构,即永远要对其异质的东西保持亲和感。这一亲和感是永远不能被人现阶段的发展所包容,所以,永远向外通透,永远有外在的资源要进来。如把可能性切断,即人和天绝,则整个对人的理解就异化了。近代以来出现的个人的无限膨胀,到底是从敬天和畏天来的,还是所谓天不怕地不怕的精神?这正是从启蒙以后所发展出来的彻底凡俗的科学主义所代表的异化精神。如果将此当作是中国传统文化内部的阙失,则对传统文化内部复杂的资源的理解有很大的片面性。上述不信邪、不畏天的现象,在传统中国是不可能出现的,正好和冯友兰、钱穆等所理解的传统完全相冲突。儒家的宗教性,和原始基督教以及现代比较深刻的基督教神学家所讨论的宗教心理学是相合的。那是一种敬畏感,不仅畏天,还畏大人、畏圣人之言。畏,即可以使表面外在的超越进入到人内在的结构,不是自我傲慢或人类中心的傲慢,而是责任,是深刻的对人的期许,同时是对人的复杂问题的一种谦敬的理解。如果没有了这些,就是真正的狂妄。

周:敬和畏的对象可不可以是人本身,即人本身有没有什么可敬可畏的东西?

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

周:您在《现阶段儒家发展与现代化问题》一文中曾提出,20世

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

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

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

我认为现在时机相当成熟,把儒家传统的现代意义,包括在神学上的现代意义,在哲学上的现代意义,在认识论上的现代意义,作一个比较全面的展示。在这个展示的过程中,当然从基督教、回教、希腊哲学、中世纪和现代哲学都可以吸收非常多的资源,这是没有问题的。但是不是要放弃内在超越这一思考路线而接受外在超越,很值得我们进行深刻的思考。

四、“回到学术去”的自我设限 与知识分子终极关怀

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

杜:这是一个很值得分疏的问题。最近在一次电视访问中,记者对我完全采取同情了解的态度,说我花了很多时间宣扬儒学,提倡儒学发展的第三期。其实严格地说,我自己做的工作事实上就是了解,就是想理解儒学的内在逻辑性,即它的那些文化资源的逻辑性。但这种了解不是主观的做法,而是一定要通过辩难,通过讨论,通过分疏,并在这个过程中把这个传统的文化资源逐渐变成为大家的共同意识,共同为培养良好的学术风气而努力,而不是个人所拥有的片面的认识。这一工作就是文化事业。这一文化事业绝不可能由少数人的努力而达到,这就涉及你提问的文化事业的承担者。我的基本设想是,要主动自觉地从知识分子的群体批判的自我意识这个方向来做。

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

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

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

杜:我想,这首先应该是从事于儒学研究的这一批人,人数不会很多,然后是和这一群体相关的中国知识分子。这些知识分子不一定要认同儒家,比如陈鼓应,他自称道家。再扩大,就可能包括和中国文化有血统关系的华人。再扩大,可不可能包括东亚?以前东亚都是和西方联系,比如日本。而在东亚内部,由沟通而发展的群体性不够,现在有所改进。这样一个群体的概念,我们可以称作“儒家文化圈”,它和“文化中国”的概念有交互重叠的地方。从“文化中国”的三个意义世界而言,“文化中国”的范围要超出儒家传统,而从儒家的多元文化形态来看,东亚的儒家传统即儒教文化圈,又要超出“文化中国”。这种群体的批判性,不仅仅来自儒家本身的资源。比如它对启蒙心态所造成的弊端的批判,其资源绝对不只是来自儒家,甚至不仅仅来自东亚文明,而是来自世界各地,包括回教、基督教和其他文化传统。

这个群体不是孤立的、妄自尊大的,而是和知识界的其他群体,和社会的其他阶层有密切的关联,形成有机的整体。所以,这个自我意识的主体不但超出从事儒家研究的知识分子,而且超出学界本身,一直扩大到文化界、企业界、大众媒体甚至政界。这涉及知识分子的自我定位问题。

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

它本身的安身立命之处何在？

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

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

杜：当然可以。但韦伯有很大的局限，最大的局限是理性主义的所谓解咒。整个世界被解构以后，进入一个干枯无味的现代文明，即铁笼。宗教已无法发挥其积极作用了，只剩下两个领域知识分子可以找到安身立命之处：科学研究（广义的，即学术）和政治。这是他最后的两篇重要论文的主题：《作为召唤的政治》(Politics as a Calling)和《作为召唤的科学》(Science as a Calling)。从儒家的传统来看，这一观点过分悲观、过分狭隘。儒家所代表的知识分子的人格形态和哲学家、先知、僧侣最大的不同在于：哲学家在希腊传统中，其睿智

(insight)是完全无法和众人分享的,只能通过他的诠释告诉大家,但别人是不能直接听到的,中间有一个不可逾越的鸿沟。僧侣阶级所创造的世界,正好是在这个凡俗世界之外,而凡俗世界之所以存在,是靠那个神圣世界。但是放眼 21 世纪,我们的意义世界一定要在这个凡俗世界中寻找。现在越来越少的人认为这一意义世界要脱离地球,脱离人的自然语言,脱离人际关系,脱离现实的政治、社会、经济结构。所以,僧侣阶级在复杂的现代文明中存在的最核心的理由,在很多地方已被批判得体的无完肤。一个神父,自己不结婚,应该完全是上帝的使者,每个周末要听年轻人来向他坦白讲出自己所做的坏事,这个任务越来越困难了。天主教本身,其僧侣阶级自身的神圣性也出了问题,更不用说他们婚姻的问题、性的问题,将来独身主义(ceibacy)如何维持是非常成问题的。另外,哲学家所代表的那种哲学的观点,在当今世界根本没有任何作用。在西方,哲学家基本变成一种在社会发展中不起作用的、极少数的、职业性地进行观念游戏的人物。所以在美国知识界中,如果有人说那是哲学(That's philosophical),意即那是不相干的,是一个贬词。而且,作为一种职业,尤其是以哲学为职业的教授,和社会上的关键问题越来越脱节。这是一个很奇怪的倾向。僧侣只有在他自己的信仰集团中才可以使用一套规则,但出了这个宗教集团就不能产生其影响力了。其实,这里有一个饶有哲学涵义的悖论。离世而非避世所培育的隔离智慧,正可以成为人世和转世的活力。其中精义目前暂不深究。

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

就是这个道理。这是儒家传统从一开始就注重的自我定位的问题。

周：1989年以后，中国知识分子中回到学术去的呼声很高。这不仅是知识分子彻底边缘化的现实格局使然，更体现了中国知识分子对学术自身价值的重新确认。和五四以来急功近利的救国救民风尚比起来，现在似乎更多的知识分子把心智投入学术积累和学术规范的建立上。

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

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

周：杜先生，最后我想再回到儒家的宗教性层面上来。历来对于儒家学说的界定，大多认为它是一个伦理体系或道德哲学。您刚才从儒学对人的反思入手阐发了其特定的超越性及其入世而不凡俗的宗教情怀。作为一种有强烈宗教情结的文化传统，儒学有没有心理层面的宗教体验，比如像基督教的神启或圣灵感动一类的经验？

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

回到你的问题。我们可以先问这样一个问题：为什么说超越面外在的上帝在中国文化传统中出了问题(problematical)，你即使想把它带进来都很成问题。严格地说，就是因为它是不能体知的。这是一个在西方神学发展中非常重要的预设，即人与上帝之间一定有一个鸿沟，而且认为是一个不可逾越的鸿沟。所以一定要通过信仰。在基督教传统中，这个观点尤其突出。即在了解上帝的认知领域里，人类的理智局限性太大，必须悬挂起来(suspended)，因此就没有经验的可能。这是儒家不能接受的，正如儒家所不能接受民间宗教中的灵魂附体概念。儒家认为信仰者必须是一个自觉的个人，如果别人的灵魂附体，则我的自我何在？那是巫道(Shamanism)。圣灵感动在基督神学中是一个非常基本的假设，它认为上帝的恩宠不是我赢取到的，我再努力、再工作、再勤奋，我是没有资格得到这种恩宠的，因为我有原罪。这意味着我和超越外在的上帝是决然分离的。所以，所谓灵感，即英文 inspiration，一定是外在的，不是内发的。灵感来的时候，像触电一样，是外来的。这时我们变成了工具，一个超

越外在力量——神的工具。

周：但是，这也是要由人来体验的，对吗？

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

我觉得，基督教神严格地说不是神学的问题，而是基督的问题。神学(如天主教)是从天、自然神的角度去理解，其沟通的可能性很大。而基督教，特别是基督学(Christology)，预设了一个道成肉身的中介。这个中介在绝大多数的基督徒是不能扬弃的，但现在有不少神学家已经扬弃了。这个中介有人性、历史性，还有文化性。当前基督神学中巴特(Karl Barth)对这一课题体认深刻，影响极大。如果严格地说，儒家的历史性、文化性，以这样有特殊性的传统普世化，当然有困难。但是，要想把基督教的历史性、文化性和特殊性普世化，在理论上要艰巨百倍，因为那太特殊了。

周：可是，您如何解释它在现实中的普世化，而且百分比相当大。

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

最后我想提一下在过去的二十年,在西化的同时又有一种新的论说出现,即社会科学本土化的论说。所谓本土化,即把西方的方法、论说真正在中国经过消化以后才成为大家接受和相关的解释模式。这多半在港台,大陆也已开始了。很多知识分子在西方受了很好的教育,拿了博士学位回去后,把西方的心理学、社会学、人类学、民族化学本土化。下一步怎么走,有没有第三阶段的发展?这表面上看起来,根源性、文化特殊性非常强。以前认为不符合现代化的那些模式,以及在中国有深厚的历史根源的论说,包括中医、中国哲学的一些范畴,如气、理、体等,不仅没有消亡,在整个社会中,特别在民间社会中,还有很大的影响力。也许可以说这是狭隘的民族主义、地域主义、不健康的民间宗教,但从哲学思想考虑,我认为那些具有中国特色的论说,如再有发展的可能,其解释力与解释的范围大概不仅仅是在中国文化以及受其影响的地域,而是能够普遍化、普世化。就像韦伯的理论是为了解释西方资本主义的兴起,而他的论说后来成为解释现代化的一个重要模式。启蒙思潮是在法国等地出现的,后来成为解放人类心智、走出中世纪的精神资源。很多人认为中国现在还没有走出中世纪,因为中国还没有经过启蒙。这个可能性现在在印度已经出现。印度的文化论说在现代论说中,已成为非常有创见性的一支。完全是从印度特殊的经济、社会环境中经过深入研究后导引出来的一些规律,现在成为整个发展理论,甚至文化研究中的主题论说。基督教的中国化(本土化)是否也应该走这样的道路呢?

我相信本土化的工作不仅很值得做,而且会有一些新的可能性出现,即逐渐和西方的霸权论说后面具体的文化性摆在一个等量齐观的大背景下重新讨论。比如,对人体的理解,通过解剖学发展而来的西方医学,与从“望闻问切”等体知途径发展出来的中国医学,哪一个在现代论说(不是实际权威,那当然中医无法和西医相比)中更有价值,以及将来可能的发展前景如何,实际上都还很难说。当人类进入一个更复杂的现代社会,以前认为天经地义的霸权论说不断解体,其他可能性则陆续出现。但本土资源不可能只维持原来的形态,因

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

总之,历史到了现阶段,每一种经过轴心文明发展而来的宗教传统,都面临着多元多义的后现代考验,面临着转化的必要性。我们应当看到儒家传统中很多珍贵的资源,很多可以和时代相契的地方。在当前的文化意识中,不能为了要为文化中国创造精神资源开拓一种宗教领域,而把自家文化中还相当有说服力和生命力的价值,在没有深入研究分析之前就消解掉。如果我们竟然放弃这些资源,认为不放弃就不能够吸收外来先进思潮,这叫做“抛却自家无尽藏,沿门托钵效贫儿”。正如阳明所说的,家产丧尽以后只剩下一本账簿,账簿中记得很清楚我曾经拥有过什么,但现在都亡失了。你要想通过账簿给你安全感是不可能的。但认为账簿都是虚假的,真正的财富都在外面,那也是没有自知之明。现在有了账簿,还有散在各地的资源,如果再进行对自身资源的发掘,我相信具有中国文化特色的宗教性和精神资源,经过现代创造诠释的内在超越,会有很大的生命力和说服力,甚至可以成为世界宗教对话的一个焦点。不过,我并不认为这个问题已经谈透了,我的观点也并不成熟;现在有的好像只是一些慨叹,还有待作深入的反思,对目前的宗教情境还值得作进一步的解读。但我要强调,在我们对自家“无尽藏”还没有进入严格分疏和深入探究的时候,就开始主动认为儒家精神传统中的内在逻辑性并没有什么价值,甚至对自己文化传统中的内在精神也丧失了起码的尊重,而不加选择地把当代西方某种特殊理念作为普遍真理来接受,这种音盲、色盲乃至自惭形秽的心态是令人担忧的,是必须化解的。

《《中国文化》,第十二期,1995年12月;
美国:《倾向》,1996年总第7、8期合刊)

儒家人文精神与宗教研究*

一、从人文学看宗教研究

(一)人文学的内涵

我的题目是《从人文学(也就是美国学术界或是西方学术界所谓的 Humanities)看宗教研究》。作为一个研究领域,宗教研究究竟是什么?而人文学又是什么?中国大陆的学术界有自然科学和社会科学二分的习惯,人文学是包括在社会科学之内的。这样的分类突出科学理性的价值,有不科学即非学术的含意。美国学术界的看法很不一样。美国在1964年成立了一个国家人文基金会,对人文学的方法取径、价值内涵乃至社会功能都进行了考察反思。我自己对这一议题的理解还很片面,不过我在这里要特别强调人文学有其独立的研究领域和研究方向,不能用“科学方法”一种观点来统辖。

什么是人文学?我认为人文学是一门对人的自我了解、自我认识、自我定义最贴切也最直接的学问。当然,我们可以说社会科学乃至自然科学都和人的自我了解有关系,但人文学对“人”进行反思,进行自我理解、自我认识等课题时,肯定是最贴切而且最直接的一种学

* 本文为杜维明先生于1998年6月1日在国立政治大学文学院宗教研究中心主办之“宗教特别讲座”所发表之讲稿,经杜先生修改后特允本刊刊出。

问。我所谓的“人”，可以说是具体的个人，或者人的群体。举例而言，语言是人要传达自己心声的一种象征符号，一种传播工具，也是一种自我表现不可或缺的助源。从维特根斯坦的角度来看，要思考不能不用语言。某些语言学甚至直称语言能力是在定义“何为人”时，常被征引的本质特性。人是能够用语言来表达自己的情感、自己的理念的一种动物，所以语言毫无疑问是人文学重要的领域。文学，是人的内在感情通过细致的象征符号来传达的心声，文学也是人的身心灵神各层次的实感的表现，自然也和人文学有密切的关系。艺术，特别是研究艺术创造的学问，如美学，此一领域属于人文学可以说是不言自明。历史，是人的纪录，共同的记忆，也是塑造人之所以为人，是人的自我认识、自我理解不可或缺的一种学问。哲学则是对人的反思能力、反思领域的再反思，再讨论。从上面对于人文学内涵的讨论来看，那么宗教就是研究人的终极关怀。我所谓的“终极关怀”有两个意思，一是关怀是终极的，也就是说关怀一直在发展，关怀的东西不是个人的事业、个人的前途，而是有终极永恒的转化，这叫做终极关怀；另外一个意思是指关怀的对象是终极的，从基督教的传统讲，这个终极是上帝。我在用这个观点的时候，是比较松散的观点，不只是基督教传统的观点。也就是说所关切的是人的最终价值，人的精神世界这些课题。前面所说的语言学、文学（包括文学批判）、艺术如美学、历史、哲学、宗教，甚至文化人类学，我们都称之为人文学。

比较而言，人文学和经济学、政治学、社会学、人类学，甚至心理学等所谓社会科学之间，有非常复杂的互动关系，既有重叠，又有不相管属的特性。那么有没有它一定的方法？有没有它特别的研究对象和领域？人文学会碰到什么困境以及将来发展的前景如何？

（二）人文学方法和特性：“体验之知”

人文学的方法和自然科学当然不同，和社会科学也有所不同。从美国的学术体制来看，把人文学当做一个和社会科学、自然科学鼎

足而三的门类,现在基本上已是有共识的,没什么值得争议的了。这种学术研究和职业学院(例如法律、企管、神学、卫生、建筑、医学)的学术研究却又有所不同。在美国的大学里,文理学院主要处理的是人文学、社会科学和自然科学。另外,在实际职业运作方面有突出的研究领域,比如说法律学、医学、建筑、企管或神学,研究活动都是在研究院里发展,而不是在大学发展。所以美国的学术传统是通识教育导向,而其通识教育的核心,就是人文学。以哈佛大学为例,通识教育的中心科目分为五个范围,第一个范围是自然科学,特别是量化的观念;第二是社会和历史分期,主要是历史学,但有社会学的分析在里面;第三是艺术文学;第四是外国文化,假若说你要研究和西方文明很接近的外国文化,例如西班牙、意大利、法国、德国,那就一定要修习一门以其语言讲授的课程;第五是道德推理,用专业的辞汇来说就是伦理学,基本做人的道理。这五类都是人文学的范围,任何一个受教育的大学生,都应该有基本的人文素养,没有人文素养就不能成为大学毕业生。不管你将来从事哪一方面的研究,人文学是一个基础,其理由在于它是属于人的自我反思,是针对个人或群体的自我反思而言最贴切也最直接的学问。

那么人文学各种专业的共同特色又是什么?我对这问题虽思考有年,理解还很片面。我认为有几个观点可以提出来:一、是人文学在研究方法上的特色,也就是人类学家常提到的旁观者与参与者这两个角色间复杂的互动关系。也就是说,人文学的研究者既是旁观者又是参与者。从严格定义下的自然科学研究方法来看,我的研究对象和我之间有一定的距离。因此用这个标准来看人文学的研究,常常认为人文学的研究有主观因素,不够客观,不能站在更高的理论基础上来从事现象的描述。这当然是很有争议性的课题。然而,自然科学所代表的学科研究典范在世界各地影响愈来愈大,直接影响到社会科学(特别是经济学)要向自然科学看齐,而自然科学中又以物理学与数学在方法学中的影响最大,因为它提出中立的观念。就是说我不把我个人主观的意愿、主观的偏见、主观的构想渗透到我研

究的对象中,也就是必须和研究对象保持一定的距离,否则无法从事严格的科学研究。由于自然科学研究方法的力量特大,因此社会科学也多向自然科学看齐,于是乎就特别强调社会科学的研究如果采用量化程度愈强,分析方法愈精和分析的对象距离愈大,就愈符合科学性。在此标准下,社会科学中的经济学,尤其是计量经济和数理经济学,即被认为是最能体现科学性的社会科学。因此,发展经济学就常被专业性特强的经济学家认为是方法不够严谨,训练不够严格的软性功夫。硬性工夫即是非常严格的数据分析和逻辑推理。采取这种研究途径的研究者当然要和研究对象判然分明。如果以经济学为社会科学中最具科学性为评判标准,其他的领域像社会学、政治学的科学性就低于经济学,而社会学好像又比政治学好一些。社会学可以用各种计量、调查的方法和研究对象保持距离,政治学中例如有关权力的研究,就更困难些。从以上的说明可以看出,自然科学标榜的客观中立原则对于判断学术价值的影响有多么大。

如果从科学性的角度来讲,整个人文学的领域都出了很大的问题。因为认真地思考,我们便会发现人文学基本上很难有所谓自然科学意义下的科学性。如此一来,它在学术研究领域中的合法性便出了问题。我举两个简单的例子来说明。如果两个天文学家在进行辩论时,甲方可能批判乙方在方法运用和资料掌握上不全而,但他绝不会怀疑对方不是天文学家而竟是星象学家,如果产生这种怀疑,就立即失去学科交流的可能性。但在社会科学或人文学的领域里,却会出现你的论敌对你研究的合法性本身加以质疑,认为你研究的不是—种学问。这是值得我们注意的现象。这部分是因为人文学中旁观者和参与者之间复杂的关系所导致的结果。

第二个例子是伯克莱大学在1971—1981年发展宗教研究时,曾经有过一次非常大的会议辩论宗教研究的方法问题。当时有一些支持科学主义的学者,坚持只要成为学问,研究宗教的学者不能和他所研究的对象之间发生所谓的认同问题;认同是一种心理状态或主观的意愿,与学术没有关系。他们坚信,我和我研究的对象认同,这本

身是一个矛盾。他们举例说：一个物理学家在研究物理时绝不会认同分子、粒子，但如果一个宗教学家认同他研究的对象，那么和科学的研究就有了距离。但是另外一批学者，包括我在内，认为这种论点很偏颇。一个文学家热爱文学，一个宗教研究者信仰他研究的宗教，这和高深的学术研究一定有冲突吗？这是非常值得研究的问题。这个争议其实早在维科(Vico)及赫德(Herder)时代就开始了。如何消解这个争议，问题非常复杂。

我想提出一个很不成熟的想法，当然现在就提出这个想法有些冒险。我认为如果没有“体验之知”，或者说是“体知”，则人文学研究是很困难的。我以自己的经验为例。我在留学哈佛之初，很想以哲学为专业，而且对美学、伦理学、宗教哲学的兴趣最为浓厚，但这三个范围在当时的哈佛大学哲学系都是被忽视的范围。因为逻辑实证和分析哲学的影响太大，有些哲学教授甚至认为这三个领域在哲学界并不是中心课目，哲学领域的中心课目应是逻辑、认识论、语言哲学、心灵哲学和存有论。但从60年代初期到今天三十多年，这种情形已整个改变了，目前几乎所有哈佛哲学系的教授都对这三个领域有着浓厚的兴趣。这三种在哲学领域的学问，大概都需要有“体验之知”作为先决条件。如果没有美感的经验或伦理学或宗教哲学的经验，没有体知，是很难进入情况的。我举个例子。当时有个年轻的、极杰出的哲学家，受了严格的分析哲学的训练，而且认为受了分析哲学的训练后，有了这套科学的方法，任何问题都可以谈，任何问题都可以分析，哲学系就是训练人的分析性。因此他决定在哈佛开一门以分析哲学进行宗教研究的课。但这门课三星期后就无法进行下去，最后他认为这种分析方法在有些领域是无法突破的。这就是因为他最初不了解某些领域是需要有所谓的“体验之知”的。

“体知”这个中文的“体”字，杨儒宾先生做了贡献极大而且比较细微的研究。他的研究也许受欧洲学者梅洛庞蒂(MerleauPonty)等人的影响。“体知”如果从“体验”的角度来看，一定是既是旁观者又是参与者。这种认知和研究的方式到底在人文学的研究当中起了怎

么样的作用？我们应该如何去重视它？是不是可以有深刻的体知而不仅不会和分析冲突，并可提高分析的水平？我爱我所研究的对象是否会妨碍批判的认识？有没有可能不仅不妨碍，而且可以帮助我从非常严格的科学意义深入分析研究对象的寓意及其内部的结构并展现其如实的面貌？如果有这样的可能，应如何使其成为事实？这是人文学上非常值得研究的课题。正因为如此，人文学在方法学上的挑战远比自然科学和社会科学更为严峻。从事人文学研究如果缺乏提升反思的能力，就是不但能自我反思，而且也能对研究对象和课题的复杂心态及情境进行反思，则研究者将会因缺乏自知之明而无法进入情况。因为人文学的研究，好坏之间差异甚大，无法量化。有时也不足为外人道也，但其中确有评价标准，即使不能定量客观化，却能在主体间考究证成。因此，人文学在评价上很难采用自然科学那种评比方式。人文学中问题意识的产生及解决问题的意欲与途径，和自然科学不同。自然科学的研究，往往是寻找问题—解决问题—重新开发其他问题的循环模式。人文学则不同。人文学中常常同样的一个问题，要经过长期的回味、长期的钻研，才能得到一些发展。例如哲学探究，可能是环绕一个问题而展开，但这问题却愈来愈复杂，永远无法解决，研究者只能一辈子和这问题生活在一起。一方面受问题的折磨，受其激励；另一方面因为问题的折磨、压榨、挑战，而使得研究者内在的资源借此机会开发出来。这种乐趣是任何其他学术领域所无法领略的。

(三)“启蒙心态”对宗教研究的影响

在我谈宗教研究之前，我还要提出一个观点以为“背景了解”，否则不能确认宗教研究在现代学术界中的困境。这个观点我称之为“启蒙心态”。我说的不是18世纪以来欧洲所进行的“启蒙运动”，也不是如哈贝马斯(Habermas)所说的那个虽然已经过时，而如自由、民主、人权、法治及个人尊严等启蒙理念尚待充分落实的“启蒙计划”。我强调的是一种“心态”，特别是受到西方启蒙运动的影响之

后,中国知识分子的“心结”。我所谓的中国知识分子,是广义的“文化中国”中的知识分子,也就是包括大陆、台湾、港、澳、新、马以及散布在世界各地的华裔知识分子。大部分的人都有这个启蒙心态的心结,这与五四以来的思想或意识形态的发展有密切的关系。那个时代的知识分子面临国家民族救亡图存的危机,极力希望透过西方启蒙以来所开展出的价值而能使中华民族苟存性命于乱世。在这种急迫感引导下,开始推崇“现代化”或“西化”的力量,含有非常浓厚的科学主义色彩。

启蒙心态在西方的出现是以反宗教为前提的。这个心态强调理性,特别是工具理性,而且不期而然地突出人类中心主义。人类中心主义就是不仅反神学,而且要争夺自然,征服自然,控制自然。这个思潮从黑格尔(Hegel)发展到马克思(Marx),势力愈来愈强。我们不可讳言地说,这种强势的启蒙心态,是西方学术能发展到现在这种形式的主要动力。没有启蒙的出现,很多我们现代的价值领域(如自由、民主、专业化等等)是开发不出来的。从事科学研究的一个特性就是专业化。专业化的特性之一就是在各个研究领域内,它要突出那个科学性特别强的方法。所以韦伯(Weber)曾讲过科学是一种“志业”(vocation),或召唤(calling)。因此,科学研究一定要去除个人的偏见,这种信念本来从宗教蜕变出来,但又不自觉地染上浓郁的宗教色彩,使西方学术界从中世纪的经院中逐渐蜕变出来,并且形成非常强烈的反宗教力量,但又把科学(应该说是科学主义)转化为宗教信仰。正是因为如此,所以现代意义下的科学,是一定要将宗教逐出学术的大门之外。信仰的领域让教堂和教会去关照,只是个人的私事,不是真正的学术研究。韦伯认为自己在宗教信仰上是患了“音盲”,但他一生的努力都在研究宗教。当然,他所研究的宗教不是宗教体验性的宗教,而是研究宗教的社会作用。但他自己的确不愿也不能进入宗教体验的领域,因此他坚持他的研究不会成为神学家式的研究,也没有这种“体验之知”。哈贝马斯的情况也是相当明显的,在他的文化构建中,宗教所扮演的角色非常少。

受到现代西方启蒙心态的影响,自五四以来,以科学主义为先导的学术,在中华大地成了显学;不仅成了显学,而且成为知识分子心灵中一种强势的“积习”。我们举个明显的例子来说明问题。当时很多中国的学者面对西方的挑战,提出要充分地现代化或“全盘西化”,但包括胡适之、陈序经都不把宗教放在西化的内容里。胡适之先生很突出这样一个观点,就是宗教本身根本不应进入学术界,他甚至认为中华民族的悲剧就是“印度化”。他自己花了很多时间研究禅宗,但他研究的主调就是禅宗是融合中国道家合理性因素的内部革命,把印度的那种神秘主义(也可说是宗教性)的因素给消除掉,变成凡俗的,具有中国性的,而且理性成分比较高的一种思想形态。这个工具理性色彩特别鲜明的实用主义,也同样地在傅斯年成立中研院史语所的信念中再度标明出来。譬如他强调要把历史研究做得像生物学一样地精确,即以自然科学为历史研究的典范。正是在这样的大潮流之下,没有宗教研究可以进入中国学术大门之内,因为宗教没有科学根据,没有理性根据,只是一种个人的经验或社会习俗。

欧美的学术传统毕竟与中国不同。宗教虽然一度被逐出学术大门之外,但基督教神学院在学术界和知识界的崇高地位不仅没有受到不可抗拒的冲击,而且宗教研究的相关议题在大学里面一直有其重要的影响力。经历了二三十年的苦斗之后,宗教研究合法性又逐渐建立起来。虽然在相当漫长的岁月中,宗教研究不能进入美国的精英大学,因为宗教学研究不涉及传教是相当困难的。比如说新加坡,在80年代准备通过宗教教育来发展道德伦理,当时便发展基督教、佛教、印度教、伊斯兰教和比较宗教五大领域。李光耀提出一个挑战,就是说很多华裔假如不信这些宗教,是不是可以讲授儒家伦理。如此新加坡开始发展儒家伦理。发展一段时间后,基督教和佛教开始相互抗衡,形势日益紧张,最后终于迫使当局取消宗教教育以避免冲突。这种反应在美国大学中也存在,不只在伯克莱,在哈佛要发展宗教研究时,也有许多学者认为宗教要进入文理学院的可行性不大。

但宗教现象研究既然是人类社会中绝对不可忽视的现象,如果学术界不去研究,那是失职。可是美国的宗教学研究在文理学院的发展不是来自美国学术界内部自觉的推动力,而是外来的压力。值得我们注意的是,到底是什么理据,是怎样的分析方式,使得人文学的领域向宗教开放,而使宗教成为人文学研究重要的一环?这点值得我们深思。有一个很重要的助缘,就是学术界慢慢受到全球化思潮的影响,以及来自本土化思潮的刺激,使得学术界逐渐突破狭隘科学主义的局限,而本土化的思潮最强的动力之一就是宗教。

除宗教外,还有族群意识、性别、地域、年龄和阶级等。以前我们担心的是宗教与宗教之间的冲突,现在我们也担忧宗教内部的冲突,而且这种冲突,如自居正统的犹太教派和改革派间的对立愈来愈严峻。这是目前国际社群无法相安的主要原因之一。另外,愈进入后现代社会,愈是受理性化影响的社会及人群,从比较宗教学来审视,都有愈趋向神秘主义的倾向。一个受过高深专业教育的人,很可能在学术研究的领域中有很突出的表现,但在精神领域方面却幼稚无知,甚至可能相信最没有科学性,最缺乏理性的原教旨主义。而那种原教旨主义,甚至是可以对社会造成危险,于是乎各种不同招摇撞骗的行为都在现代社会中透过宗教的幌子而大行其道。这种现象十分普遍。这种现象使过去启蒙心态坚持现代化即是理性化发展的论点濒临破产。宗教的力量如此之大,最好的学者,最有反思能力的人,对这问题却避而不谈;最重要的学术单位,对这些问题更不加以理解。这岂不是失职?在这种情形下,如果再不透过严格意义的学术方式研究宗教,那么就是学术界放弃了研究社会现象的权利和义务。

美国的经验可以提供我们参考。美国学术界最初是透过哲学来研究宗教的,但是因为哲学界本身自我设限,而使宗教学朝向独立的领域慢慢开展出来。这中间有个悖论,因为照理讲哲学是有普世意义的学问,世界各种不同的智慧它都应该有研究。如果按照科学分工的方式,哲学应是最能够中立,各种有关人类精神议题都能等量齐观的学问。反观宗教,它往往有其根源性、特殊性、局限性,看起来似

乎不太能成为普世的学术领域。但是实际上,美国的宗教界虽然受到基督教文化的影响,但却反而向世界各种不同的宗教开放,逐渐形成“宗教对话”的领域;学院里的哲学界反而受到科学主义狭隘意识形态的限制,无法像宗教界那样开放地研究各种宗教。当然,美国宗教界的开放并不表示真能如实欣赏其他宗教,但它为了了解宗教在政治、经济、社会及文化各层次的积极与消极的影响,不能不对其教义有所认识。所以,这种原非学术性的刺激,终于在学术界发生影响,其结果是使得宗教学成为过去二十年间美国人文学领域中发展最快的学问。如今在美国最好的大学,几乎没有不具有严格意义下的宗教系。如果精英大学没有宗教系,那只是例外。

这个发展的过程是很复杂的。最初在70年代,以伯克莱的GTU(也就是神学院研究院的联合学院)为中心,形成世界上最大的神学院联合组织。这个机构与伯克莱大学没有关系,它们走着面向全球的普世主义的路子,各式各样的宗教,都在他们的研究范围内,因此发展相当快。除了伯克莱之外,费城是另一个被看好的宗教研究中心,当时哈佛的反宗教势力太强,但经历三十年的发展之后,现在美国宗教研究发展的两个重点已移到芝加哥大学和哈佛大学,而哈佛的研究在很多方面还超过芝加哥。

哈佛从排拒到发展成美国现在最全而的宗教研究的转折因素是什么?关键就是哈佛有一个极重要的学者史密斯(W. C. Smith)。这位教授一生就想发展宗教学,使宗教学成为严格意义下的学术研究。他说当初他有个选择,要么就去传播宗教,直接参与宗教活动,要么就从事宗教学的学术研究。这两个领域,一个领域是教会,另一个领域是学术界。如果他要进入学术界,最好选择凡俗性最强、反宗教最强烈的学校。哈佛是最好的对象,所以他选择在哈佛奋斗。他在神学院教书,当时神学被认为是宗教传播。史密斯是在神学院里发展了一个世界宗教研究中心。世界宗教研究中心本身摆在神学院十分不合情理,因为神学院是研究基督教,神学院应该在世界宗教中心之下才对。史密斯的目的是利用世界宗教中心来拓展宗教研

究,特别是比较宗教的研究,而最终的目标是要把宗教研究带到哈佛的文理学院。当时哈佛的文理学院其实很早就发展了宗教研究,但只是一个委员会,没有成为一个系,所以宗教研究仍属边缘。哈佛当时的校长叫普希(N. Pusey),特别同情宗教,甚至把蒂利希请来当教授。正因为他同情宗教,所以常受自由主义学者的讥讽和批评,但他以及史密斯的努力,终于使得哈佛的学风开始转变,于是大学部历史系、哲学系、人类学系等不同领域都有从事宗教研究的人,而且这些人也确实具有“体知”。所以在选拔同道和战友时,他们特别注重对宗教的学术研究有共鸣的学人。他们不但了解宗教,而且由于对宗教课题真理解,使得他们在专业领域中更为突出。就是在这样的氛围中,哈佛文理学院的宗教委员会逐渐成为跨院的多科系的组合,实质上是一个系的规模,但运作上又不受系的限制。其实宗教委员会比系更大,是一个既能把各种不同系的资源调动起来,能在大学部发展,又能在研究院里教导学生,最后甚至结合神学院的力量,颁发各种宗教研究的博士学位。这个宗教委员会是个相当好的组合,目前的地位已很稳固,前景非常看好。所以,如果以哈佛为例,作为人文学的宗教研究,目前有不断向上成长的机会。

(四)人文学宗教研究的范围与学院训练的旨趣

接下来我想简单介绍一下人文学宗教研究的范围是什么。我认为,第一,我们一定要把宗教学研究摆在人类精神文明对话架构下来研究。我们不能把宗教当做孤立绝缘的个案来研究,我们要有全球性的视野,要有一个基本信念:就是主要精神文明的发展,多少都与其他精神文明之间有交流,而不能孤立发展。当然,也有一些宗教传统和某一文化传统结下了不解之缘,最明显的就是神道。神道是日本文化,很难想象非日本人的神道徒,也很难想象神道离开日本会是什么景象。犹太教与犹太文化也有密切关系。儒家当然和中国文化结下了不解之缘,但儒家传统却和神道及犹太教的情况不太一样。儒家传统不只是中国文化的体现而已,因为还有日本、韩国、越南的

个案。所以岛田虔次说,宋明儒学是东亚文明的体现。所以儒家的情形更为复杂。虽然有人主张儒家传统离开了古代汉语就很难发展,余英时就认为如此。在新加坡的时候,余英时、我与李光耀讨论能不能用英文来讲儒家伦理。余英时说绝对不可能,但我认为不仅可能而且大有可为。余先生认为不可能是有道理的,但我认为这是儒家能不能进一步发展的最大挑战。假如儒家不能透过翻译,那它许多新的发展可能就受到一些阻碍,因为宋明理学之后,它已经进入日本、朝鲜、越南文化之中;也发展出与中国不同的特色,像日本儒家对“孝”的观念就与中国不同,而越南儒家则强调并以爱国主义为特色,要建立自己的独立性。

从前面的说明可以看到,即使是所谓中国传统的儒家,其所代表的精神文明就绝不是孤立发展的。这个例子说明,宗教研究的第一个共识就是宗教研究一定要放在世界文明的整体架构来看。延续此一主题而需建立的第二个共识,是宗教学研究不能够和其他文化形态分开。如果接受宗教研究应具有全球视野和比较文化的基础,那么我们就应该认清宗教研究是科际整合的学问,具有多元多样的特性,不能只从某个角度来观察。这样说来,宗教学应该是人文学里而比较复杂的综合学科,而宗教学研究也会为人文学的研究领域开拓出很多不同的价值源头,并可提升人文学的精神领域。没有宗教学的人文学,一定会受到狭隘的甚至肤浅的科学主义的影响,人文学本身会变成一套干枯无味、小考据或毫无生命力的实用主义。所以,宗教学重新进入人文学的领域中,使人文学研究的各项方法重新组合。现在哈佛宗教委员会的博士训练班,基本上就是希望研究生要能对整个人类宗教发展的大关大节有所理解;第二要对树立宗教学具有主要贡献的典范研究有所理解;第三要对宗教的基本理念如信仰、祭祀、圣者、神迹、教堂、庙宇及其背后所反映的终极关怀能有所体知。不过,这是一个理想。一个研究生要能够通过这个理想的挑战,是要投注极大的心力,花费很长的时间才有可能。譬如,假设有个研究生想做韩国佛教发展的研究,在哈佛的传统中,人文学训练

必须要会使用英文、法文及德文，这是“基本功”；亚洲研究的起码语文要求是中文、日文，针对韩国佛教这个主题，研究者至少要懂韩文及梵文。想想看，光在语言训练上，可能就要耗上八年十年才有可能过关，其他就不必提了。

虽然哈佛的宗教研究看起来颇有成长，但整个研究仍然完全是欧洲中心主义，而且基督教的色彩还是太浓厚，因此还要进一步开展其他宗教领域。这其中，“儒家算不算宗教”就是个问题。史密斯就曾问，儒家是不是宗教，在中国传统中是从来没有出现的问题，而在西方现代学界中则是从来没有解决的问题。为什么会出现这样的情况，我们可以在下面集中讨论。

二、儒家人文精神的宗教含意

下面我要谈的这个课题，我个人比较熟悉，但也比较紧张，因为这个课题有很多不同的面向，也比较复杂，就是儒家人文精神的宗教含意。

最近在中国大陆有一场相当激烈也很有意义的人文精神的辩论，这是由上海几位学者如张汝伦和朱学勤所提出的“人文精神失落和重建”的问题。北京方面的反对非常激烈。像中华人民共和国文化部前部长王蒙就说：“我们从来没有过人文精神，怎么现在又失落了呢？又何来重建呢？”这个争议在《读书》、《东方》、《现代与传统》、香港的《二十一世纪》、《明报月刊》和《九十年代》等杂志里都有报道。

（一）启蒙心态

我想应该区分两种人文精神，一种就是我前面提到的，通过西方启蒙运动发展出的“启蒙计划”及其所蕴含的启蒙心态和所体现的人文精神。大陆大半的学者，包括因提倡新启蒙而又精研《文心雕龙》为士林所重的王元化，甚至五四以来的学者，大家都公认启蒙所代表的人文精神、人文主义或人道主义，是西方从文艺复兴以后所发展出

来的一套思路。前面也提到,这套思路可以说是19世纪中叶以来迄今仍然最强势的意识形态。

为什么说它是最有力量或者影响最大的意识形态?因为不管社会主义或是资本主义,都和这个启蒙心态有密切的关系。现在我们环顾世界各地,不管是发达国家或是发展中国家,所开辟出来的利益领域,多半和启蒙心态所代表的人文思潮有关系。譬如说市场经济、民主政治、各种不同的新兴社会组合、职业团体,乃至大学研究的单位,这些领域大概都是启蒙运动所引导出来的。当然,西方的很多大学含有深刻的欧洲中世纪宗教传统文化的影响,但大半在东亚的现代大学几乎没有例外,都是这个潮流所引导出来的。今年是北京大学建校一百周年纪念,从京师大学堂开始到五四时代的北大、军阀割据的北大,到抗战以后、1949年以后、“文革”以后的北大,到今天改革开放的北大,事实上在每一个阶段都可以说是完全不同的大学。可是不管是属于哪一个形态,北大这一座在现代中国思想界扮演重要角色的高等学府,确是从启蒙心态所发展出来的一种内容深刻而复杂的文明现象。不仅是利益领域,包括很多我们现在认为应该是普世的价值,如自由、人权、平等、法治、个人尊严,也都和启蒙运动、启蒙心态引导出来的人文思潮有密切的关系。

当然,如果我们要细分的话,启蒙至少有两种类型,一种是法国的启蒙,另一种是英国的启蒙。法国的启蒙突出革命精神和宗教决裂、批判神学,要走出中世纪,走出封建时代、封建社会、贵族世界。英国的启蒙,特别是苏格兰所代表的启蒙,则突出经验主义、怀疑主义、实证主义以及渐进主义,和传统有很密切的联系,同时宗教的问题不那么严重。这是不同的启蒙。从时间流变来看,18世纪的启蒙和19世纪的启蒙及20世纪所发展的启蒙,三者之间也有非常大的不同。18世纪主要的启蒙思想家,像伏尔泰、卢梭、莱布尼兹,或者是百科全书派,他们认为理性主义是要打倒宗教的权威,要开拓出人的世界,所以特别强调个人。当时很多思想家把中国当做最重要的参考社会,儒家当作最重要的参考文化。这当然和利玛窦通过拉丁

文把很多儒家经典和中国情况介绍到西方有关。

19世纪的西方情况就不同了,从黑格尔开始,把世界非西方的文明(包括中国、印度、波斯)定义为人类文明发展的曙光,而坚信将来人类文明的发展会像太阳一样,必然落到西方。也许是普鲁士的德国,甚至黑格尔的哲学的本身才是人类精神的最后归宿。这是欧洲中心论,而且相信社会发展有其必然规律,人类文明的重要发展阶段来自演化论。这些观点都反映了19世纪的启蒙特色。站在这一视域之中,东方被边缘化了,西方不再把中国当做参考社会,而且沦为一个反面教材了。受到黑格尔影响的学者像马克思、韦伯,甚至晚近的哈贝马斯,都一致主张真正的人类文明发展的重大阶段,以及所体现出来的人文思潮,都与西方现代精神和现代命运不可分割。

可是这个现代西方的启蒙心态所代表的人文精神,在今天而向21世纪时又有了新的觉醒,认识到启蒙心态过度突出了人类中心主义,结果一方面消解了神学世界,另一方面则对自然形成一种掠夺。这两者都和我们现在所赖以生存的大环境产生矛盾冲突。这种反神学、反自然的意识形态如果继续发展下去,不仅会破坏生态,也会产生人类社群的分裂和解体。其实这些问题在70年代就已出现。当前,面对这样的困境,我们充分认识到,当代知识分子不论东西南北,多多少少都是这种启蒙心态所代表的人文精神的受惠者和牺牲者。面对这个困境,我们何以自处?

中国大陆的学者对这类问题的讨论很值得借鉴。最近我在厦门、广州、南京和武汉进行了一系列的学术讨论,基本议题就是:不能够从儒家传统的人文精神来对现代西方的启蒙心态进行反思。这个议题在80年代是不可想象的,是痴人说梦,因为当时大家注重的的问题是如何进一步学习现代西方的启蒙,如何能够用新的启蒙来突破帝王将相之类封建遗毒在政治文化中造成的困境。现在,反而要用过去交相指责的所谓“过时的封建意识形态的儒家思想”来而对西方先进的思想。好像说绕开最先进的社会主义,用过时的封建主义来理解资本主义,那不是痴人说梦?我们先抛开这一带讽刺意味的

转折,也暂且不说这两种人文精神的关系如何。我首先关心的是,有没有和启蒙心态所代表的人文精神相当不同但又可以进行互补、互动的一种启蒙,或者说另一种类型的人文精神?

(二)传统文化的弃置

我现在要讲的就是儒家人文精神的根本指向问题。在讨论儒家人文精神能对西方启蒙精神所面临的困境提出什么样的回应之前,我想先就我所理解的传统现象做一描述。假如我们前面所提到的人文精神的本质特性之一是人类中心主义,它强烈凡俗化的过程就是解咒以及征服自然。所谓“人化自然”的意思,其实就是“人定胜天,征服自然”,因此表现出强烈的物质主义。它也强调理性,但着重的却是工具理性。正因如此,现代很多学者面对西方启蒙心态所带来的困境,也纷纷做出回应。譬如说哈贝马斯提出除了工具理性之外,还有沟通理性的问题;有些学者像福柯,特别注意国家机器利用象征资源进行宰制的措施;或像德里达开始解构现代性中最核心的论域之类。可是当西方在 20 世纪末试图解开启蒙心态的束缚时,启蒙心态却仍然和中国现代思想界的走向关系十分密切;甚至更扩大来看,整个东亚社会都是如此。因此,值得特别一提的是,当启蒙心态在英国的剑桥和巴黎大受抨击之际,它在北京、东京、台北和汉城却惟我独尊,俨然一切价值的标准都在其裁判之中。

在中国现代文化的语境中,启蒙心态早已成为强势的科学主义,并且挟带着物质主义、现实主义、实证主义和工具主义,在知识界、学术界产生非常大的说服力。因为有很大的说服力,因此环顾世界各地的华人社团,几乎都是技术官僚挂帅。可是当我们回顾五四时期时,我们会发现,在五四运动以及后来的新文化运动中具有举足轻重的人物,如果不是文科出身,即是从其他学科转到文科领域的知识分子。像胡适是由农业转向人文研究,而大文豪如巴金、鲁迅,更是弃医从文的范例。可是到了三四十年代,当时引领风骚的大半都变成了理工人才,除了像北大、清华以及后来迁校整合形成的西南联大培

养出像杨振宁这样一批人才之外,陈立夫担任教育部长时也希望能以科学救国,于是所有奖学金和教育政策都以培养科学人才为主。在这个潮流发展下,不管是在大陆、台湾、新加坡,所有教育经费想要培养的对象,基本上都是科学主义所导引的技术官僚,这固然只是概览,但确能反映出一个非常重要的学术信息。

我们可以这样说,由于启蒙心态的影响,现代中国知识分子的文化传统中,也就是心灵的积淀里,传统文化的资源已非常薄弱。当代知识分子的心态中有悲愤的积淀,有狭隘民族主义的积淀,有科学主义的积淀,造反有理的积淀。这种种积淀不是一种地质的积淀,而是一种化学的合成,因而可能发生各种复杂的、根本的变化,并常会引发一种爆炸性的作用。五四运动反传统的意念非常强,可是就我看来,五四的反传统,不仅很健康,它所反的那个传统,还得继续扬弃。五四的知识精英,在反传统的工作上做得还不够。譬如说只是把传统当做包袱,以为包袱丢掉就好,而他们侧重的,也只是所谓负面的传统或者畸形的心灵,像鲁迅等人所讲的国民性,或者像柏杨所称的“丑陋的中国人”。以今天的眼光来看,他们想要祛除的畸形心灵,事实上消除得还不够多,包袱也并没有真丢掉,可惜它所造成的影响,却是使得传统文化在后来知识分子的心灵积淀中愈来愈稀薄。我们知道有三五千年的历史,知道中华民族源远流长,但是在我们的生命、行为各方面,没有经过反思的那一畸形的部分可能作用更大,经过反思而成为我们可以充分发挥的资源则愈来愈薄弱。真正在我们心里面产生影响的那个启蒙心态,却又不是像西方那样波澜壮阔多元并起的景象;在我们的文化心理中起作用的,反而是相当偏颇的部分。正因如此,中华民族的知识分子在面对全世界的挑战时,能够掌握的精神资源,能够开拓的价值领域,两方而都有很大的缺失。这是一个困境,而现在我们正极力走出但还不能够完全走出困境。这困境是非常复杂的。在这个时候我们来重新回顾到底儒家传统它所代表的人文精神是什么,是怎么样的人文精神,这困难度是非常大的。我只能很简单地做一个描述,而且我自己也还在对这个问题进行考

察、反思的过程之中,并没有定见和大家分享。

让我举一个简单的例子来说明问题。日本德川时代一些连儒学都弄得不很清楚的二三流学人,从他们的文集里,我们竟然发现他们对于中国文化传统的熟悉程度,竟远远超出现在各个大学里面专门研究文史哲的教授。我们与传统文化的割裂可说是愈来愈严峻。中国大陆的情况更令人忧心如焚。这个情况和西方的学术界是完全不同的。在西方的学术界中,即使是最强烈的反传统主义者如尼采、德里达等,他们对于希腊哲学以及整个西方学术发展谱系的那种熟悉程度,是我们根本不能想象的。中国大陆的学术界因受“文革”十年浩劫的影响,长期认为真正有现代意义的传统知识分子或古代思想家,大概只有屈指可数几位值得研究。他们能够接受的,从荀子一跳为王充,王充下来是刘禹锡、张载,张载下来就是王夫之或者李卓吾、戴震,然后章太炎、鲁迅,其他的都很难过关。荀子在古代思想家中被认为是比较突出的一个,但大陆学者看重荀子,是因为认定荀子具有朴质的唯物论色彩,所以算进步的,不像孟子是唯心的,那就不屑一顾了。我们可以想象,在这种意识形态影响之下,假设有两批学生,一批花了五六年功夫研究古代文献,好不容易掌握古代汉语之后,还不见得能看懂荀子,即使念通了,他们所掌握的思想武器也不过是朴质的唯物论。另外一批学生通过翻译的现代汉语,花个三五个月的时间,大体就可以把辩证唯物论搞清楚。这一批人只要花三五个月就可以面向现代世界提出他的一些感觉,另外一批则虽花了五六年功夫,只要是有一点点自知之明的人,能够对自己的利益世界有一点了解的人,他会花时间去搞古代汉语研究荀子,掌握朴质落后的唯物论吗?

相反的,现代西方的学者如果花时间去念希腊哲学,了解柏拉图,他在西方的学术界就有很多的发展空间,而且可以被认为是了解西方智慧泉源的重要人物,他有解释权。就像海德格尔所说的,西方哲学只是为柏拉图做注脚而已。这是非常重要的一种态度。对自己传统文化发展出来的智慧,它体现出来的一些精神价值,如果是非价

值,当然你不会花时间、力量去对那些非价值进行阐述或了解。对照来看,现在中国在各方面的情况都是非常残破的。中国传统文化中重要的大师大德,完全没有人做研究,因为没有人认为它是有价值的。

西方的德里达,现在被认为是“后学”的主要人物,抗议精神非常强烈,甚至对西方语言运作的本身表示反对,但因为他是犹太人,在法国受教育,整个希腊哲学从柏拉图、亚里士多德一直发展下来的这个线索,对整个犹太文化发展的线索,那种耳熟能详、精细的程度,很难为不知底蕴的趋时者所想象。大举解构主义、后现代主义大旗的西方人,对他们自己文化传统都已如此,其他人就更不用说了。

我所认识的每一位西方哲人、学者和研究生,不管是学古代还是现代的,只要是拿到哲学学位的人,对西方文化的谱系都耳熟能详。如果说没有研究过康德,没有好好地读过黑格尔,不知道海德格尔是何许人,没有听说过圣奥古斯丁的,那即使有,必然是少数例外。可是在文化中国,我们训练最好的哲学专业博士班,对儒家传统里的大师大德,不要说是董仲舒这类人物,不仅没有任何的理解,而且更有甚者,所获得的片而印象又多半是错误的。最糟糕的是,即使面对“四书”,不仅不了解《论语》的全貌,还常把“惟女子与小人为难养也”这样的句子当做口头禅,并信心十足地宣称“这种落伍的思想我们还值得做研究吗?”对待孟子就给他一个唯心主义谬论的帽子,荀子则是朴质的唯物论。这是一个非常糟糕的情况,香港、台湾、新加坡,虽不是因意识形态的关系而使得大家对传统文化不熟悉,但是因为商业大潮或其他各方面的因素,在认识掌握传统文化资源上问题也是很大的。甚至学术界的领导把研究文史哲作为浪费资源的也大有人在。

(三)儒家精神的四个侧面

如果把儒家的人文精神和西方启蒙心态的人类中心主义作一对照,应注意四个侧面,我论说的根据是孟子的这个传统所体现的人文

精神。第一个侧面是个人的问题,也就是人的主体性的问题;第二个侧面就是群体的问题,群体就是能从家庭到国家所开展的各种“公众领域”;第三个侧面是自然的问题;第四个是天、天道的问题。

近来有些学者,像哥伦比亚的狄百瑞教授,指出《大学》提出齐家治国平天下,所以中华民族没有开拓出社会的观念。意思就是说,中国人有家的观念,有国的观念,但没有民间社会的观念。但我们要了解一点,所谓的传统社会,不管邻里乡社或是其他的民间社会的结构,从个人到国家这中间各个不同的社会领域,都由人际关系、人际网络所填补充实。怎么样去理解它,是我们的问题。所以说第一个问题就是个人和群体的问题,这中间是如何配套的?可以这样说,它是层层限定又层层破除限定的。这个动态而有辩证关系的联系,刚好可以把公私的概念在这个领域里面体现出来。“我”就是私,面对家庭是私,家庭才是公;家庭是私,面对族群才是公;族群和家庭在面对更宽广的社群、国家时是私,但国家的利益面对人类社群算私;整个人类社群面对大化宇宙时可以算私。如此推衍不断。在这动态辩证的关系里,要有一个强烈的认同,要修身齐家,使得在人类复杂的人际网络中,有尽量协调、发展、开拓的机制。这个开拓出来的各个不同的社会领域,事实上也就是现代哈贝马斯所处理的人和社会的问题。中国传统社会有各种不同论说的方式,资源是非常丰富的,而且这个资源不是一两个思想家随便想出来的,而是经过长时间的社会实践所呈现出来的,内容相当丰富。

第二个问题就是人类作为一个群体和自然有关系。儒家希望和自然有持久性的和谐关系,对自然有一种敬畏感、和谐感,它根据的基本信念是人类的欲望无穷而自然的资源有限。但这个基本信念在启蒙心态所发展出的人文思潮中间,不仅荡然无存,而且正好一百八十度改变,认为资源是无限的;不仅资源是无限的,人类的智慧和人类发展出来的科技,可以达到万能,所以启蒙时代特别标举“理性之光”这样的形象。理性之光能照耀一切,越有理性之光就越能祛除黑暗。当理性的光芒继续不断地向四周照耀,宇宙的一切就像这间教

室内的家具般都能一目了然。在黑暗的时代,宗教迷信可以有作用,一旦理性之光芒照耀,一切看得清清楚楚,那就无迷信可言了。

毫无疑问,这个观点今天看来的确有很大的失误,智慧或理性之光芒向前拓展,无知和黑暗可能拓展得更快。你越知道,你就越想知道你所不知道的;你越研究,就越发现你研究中间的困境。人类的智慧再提升,也永远没有办法掌握一切。《论语》里所讲的“知之为知之,不知为不知,是知也。”那个“不知”是了解我的无知,是很大的智慧。苏格拉底是至高无上的智者,因为他有自知无知的自知之明。在启蒙时代,这样的信念没有办法发挥其应有的功能,因为相信培根所说“知识就是力量”,相信这力量要是能够拓展出来,知识就可以无限的发展。资源是无限的,没有想到资源是有限的。一直到了60年代,太空人到了月球上一看,才发现不仅地球资源有限,连空气、大气层都非常有限,现在还穿了个洞,出现直接危害人体健康的情况。1972年当世界环保大会在斯德哥尔摩开第一次会议时,包括苏联在内的与会国家都同意签署一项有关环境保护的文献,就提出了成长是有极限的,科技的能力也是有极限的观点。中国大陆也有代表参加世界环保大会,但那时正值“文革”时代,结果中国的代表是惟一拒绝签署的代表。理由是科学技术是无限的、万能的,成长是无限的,如果不接受成长,中国就没办法再进一步发展,因而拒绝签署。二十年后,现在中国大陆对环保的敏感度当然提高了很多,但1972年所体现的,正是启蒙心态所代表的科学主义的意识形态方兴未艾的表现。

这种科学技术挂帅,用工具理性通过社会工程来组合、发展社会的意愿,在新加坡、中国台湾、香港及大陆,目前还有很大的说服力,因为主要的政治领袖多半都是技术官僚。中国大陆十所最重要的大学的校长,最近和美国十所精英大学的校长举行了一次会议。有趣的是,美国的十位校长中,只有一位是自然科学家,而中国大陆则是只有一位不是自然科学家。我们都知道,为了维持一个复杂的现代社会的活力,除了要积累经济资本外,还要积累社会资本;除了发展

科技能力之外,还要发展文化能力;除了突出智商,还要突出伦理的智慧;除了要发展物质条件外,还要开拓精神价值。这些面向如果不能开拓,还想抱着最狭隘的科学技术、社会工程的理由来提升国家的竞争力,这等于是缘木求鱼。一个以知识和信息为导向的新型社会所呈现的复杂景象,绝非单纯的科学主义所能设计得了的。假如一个社会不能开拓科学主义之外的其他资源,未经开发的精神领域就会被迷信、假借宗教之名而行招摇撞骗之实的神棍之流所占有,连高级知识分子和政治领袖都被唬得头昏脑涨,面却完全没有力量去回应这种社会病态。

假如不能发展伦理价值,整个社会运作的纽带就会像汽车的润滑剂没有了一样,即使有很大的动力,在运作的过程中必会出现大纰漏。假如没有文化能力,只有科技能力,连要了解社会内部机制如何运作都有困难,不可能有知己知彼的群体意识。所以,积累社会资本是非常重要的问题。所谓社会资本,就是要通过对话、沟通,但前提是无目的性的,就是为了对话而对话,为了要积累不能量化的资本所做的工作。

譬如哈佛的政治学者普特南(Robert Putnam)研究意大利的两种社会,两种都是同样的经济水平,同样的人口分布,同样的失业率,但其中之一的社会民主政治发展得非常好,另一则非常糟。这不能从简单的政治社会量化的方式来理解,中间的差别就在于有无社会资本。具有社会资本的地方,其沟通理性特别突出,有各种不同的层次的沟通在进行;如果没有这样的沟通,它就会出很大的失误。这个研究是非常有趣的。另外一份针对印度的拉克农(Lacknou)这个地方的研究发现,其他和这个地方种族分布、经济情况相同的地区,都出现了暴力,但拉克农长期以来都没有出现暴力,主要就是这个地方有一个习惯,每隔十天或一个星期,兴都教和伊斯兰教的长老一定聚在一起谈话、沟通,而且有填补代沟的机制,如年纪大者和年轻人也常常谈。这个谈天习惯化解了很多东西。如果说完全从抗衡、冲突而非沟通的角度来进行,整个社会资源就很难发展。

这些研究意味着个人和群体的关系、人类和自然的关系,以及人心和天道的关系都应协调。一个复杂的现代社会必有超越的一面,宗教的、神圣的领域能否开拓,成为人们日常生活中不可或缺的一部分,是考验一个社会精神资源是否多元多样的重要标准。儒家的人文精神不是人类中心主义的人文精神,儒家的最高理想是人心与天道合一,也就是天人合一的境界。这不是像希腊哲学所谓“人是评断一切的标准”那种狭隘的人类中心主义。在儒家的传统中,这是私,是人类之私,而更高的理想,如果借用宋明理学的辞汇,即是以天地万物为一体。

如果把儒家的人文精神与启蒙所代表的人文精神相比较,我认为儒家的人文精神所触及的面向比较宽,除了个人与社会之外,还有自然和天道,一共四个面向。它不突出人类中心主义,它要开发各种不同的社会资源,培养每一个人的文化能力。儒家传统在中国社会功过如何,自然有不少的讨论,但很多人是非常反对儒家传统的,他们认为儒家传统里的阴暗面太多了。像我的同事包弼德(Peter Bol)也承认,儒家传统,特别是从比较文化学的角度立论,对中国传统社会确有不可否认的功能。也就是说,它是在政治势力——权和经济势力——钱二者之外开拓另一个以教育(或说教化)为主的价值领域。换句话说,就是在这个社会上,最有钱的人不一定是最有权的人,最有权的人不一定是最有影响力的人。有一批无钱无权但居然有很大影响力的人,长期在这个社会发挥作用,扩大影响。所以千万不要低估了儒家价值在传统中国乃至东亚社会所起的作用。

儒家传统开拓了在钱与权之外的意义世界,这是很重要的。我不认为儒家传统是重农轻商。假如要谈重农轻商,法家的传统是比较明显的,因为它主要是耕战,农业和军事是重要的,商业是不重要的,特别讨厌“士”,所以才有焚书坑儒的极端行为。但儒家的传统从孟子的分工思想以来,便认为士、农、工、商是任何一种社会不可或缺的四职业。孟子的这个观点,主要是为“士”这个阶层创造生存条件和价值的。因为农工商的价值都无可争议,都是在生产阶层上不

可或缺的层面。但是“士”既不能生产亦不能制造，又不能通有无，所以要说明他们的用处和价值比较困难，也就是上下与天地同游的价值何在。重农学派认为任何人都要农耕才有吃饭的权力，儒家认为不行，要了解分工。而分工之中有没有士所能掌有的活动空间？这个活动空间就是能够创造人类大众福祉的，是为民请命而不是为了自己狭隘的单一阶级服务的。无恒产而有恒心，通过自觉、努力、学识去创造大多数人的福祉，而不是代表君王或社会任何一个利益集团。这当然是一个理想，但有没有可能在中国社会落实，或者是转化中国的政治，这点很值得我们深思熟虑。我们现在对这一课题的理解很不够。譬如说中国的专制社会很少有英主，也很少有暴君，大多数都是昏庸之辈。从心理学上讲，是一种从小被道德说教压抑出来的人格，不会出大的乱子，也不会做很糟糕的事情，当然也很平庸。提到这一点，绝不是为专制政体辩解，而是指出即使在消极性方面，即防止暴君的出现，儒家教育的确起过正面的作用。

从孟子的人文精神所显示的四个方位（个人、社群、自然和天道）是通过三个基本的坐标而综合的：一、个人及社群的健康互动，二、人类与自然的持久和谐，三、人以及天道的合一合德。简单地说，儒家传统中三个基本的坐标、四个方位，是根据一个表面上看起来非常简单而且我们可以直接感受到的一个理念，这理念就是“仁”。根据孟子的理念，仁即是从不忍到忍的人道，从不能忍受自己亲人受苦受难这个温情慢慢推出。这就是推己及人，就是恕道。任何人都有推的可能。我们也许有任何人都不爱的情绪，但一般说起来对自己的父母总有一分情。这种自然流露之情，在儒家认为是非常有价值的。这种情能不能推，就是一种能不能完成人格最重要的条件。恻隐之心最为基本。向外推，从不忍到忍，开始我能忍我不认得人的痛苦，到最后我可以不忍我不认得人的痛苦，甚至可以推到人类以外的世界。这个推的过程并不表示我的爱没有等差，爱还是有等差的。好比水位的高低，水位高就流得远，水位低就流得近，每一个能流的水位都有价值。假如我是一个绝对自私自利的人，所有的人我都不爱

只爱我自己一个人。在儒家传统中这也是有价值的,至少这个还不是社会的累赘。假如我能够推到两三个人,这价值就比一个人要多一点;如果说从家庭能够推向社会,慢慢扩展下去,价值就越来越大。假如你能够己所不欲勿施于人,能够推己及人,能够己欲立而立人,己欲达而达人,那各种不同的中心点之间的互通就会为社会创造很多的资源。这个社会的大多数如此这般行仁,便会成为一个人道的社会,讲理的、可以互通的社会。当然,从我们现在复杂的社会机制,如抗衡、法律制度、人权看起来,这很肤浅,但是不要忘记它的后面的理据以及实践的可能。

假如说我们刚刚所描述的一些儒家传统的基本理念,它有重新让我们来反思启蒙心态所代表的人文精神的价值及可能,那到底儒家传统中所能突出的这些价值,面对现在人类如此复杂的社群时,它是不是可以作为一种资源?这是我一直在考虑的问题,现在不能细说,就提几个简单的例证,说明问题。

1993年全世界的宗教会议于芝加哥举行。这个宗教会议第一次举行是在一百年前,地点刚好也是芝加哥。1893年时,清朝曾派一名官吏参加,代表儒家,发表了一套己欲立而立人、己欲达而达人的说法。可是1993年并没有儒家代表(其实我是特邀对象,但因事不果行,很遗憾)。不过孔汉思所主持的一个委员会中,提出了全球伦理的两个原则,大约有一百多个宗教代表签名赞同。这两个原则都可以称为儒家原则。第一个原则就是“己所不欲,勿施于人”。在犹太教中有同样的金科玉律,也就是恕道。恕道基本上是消极原则。假使恕道不能突出,完全是强制性的理念,就一定会造成很大的冲突。第二个原则是待人以仁道。翻成儒家的语言就是:己欲立而立人,己欲达而达人。这是一个积极原则。为什么?因为任何一个人都是一个关系网络的中心点。正因为是关系网络的中心点,所以在这个人自我完成的过程中,一定要牵涉到其他的人。这不是利他主义。所谓的利他主义,是说我可以满足我的利益领域,多出来的资源我可以帮助他人;己欲立而立人是说我要完成我自己的人格,就必

须要帮助他人完成他们的人格,没有第二条路可走。人是一个关系的网络的中心点,一个滚滚而来的长河,而不是一个孤岛。

第二个例子与环保思想的发展有关。前而提过,1972年斯德哥尔摩世界环保会议之后,环保思想就在全球各地展开。到了90年代,特别是在1995、1996年于里约热内卢召开的环保会议,形成了《地球大宪章》。此宪章和生态学特别有关系。这门学问中最突出的一个思想家贝瑞(Thomas Berry),他从生态学的角度提出一大原则,即是仁者与天地万物为一体的原则。王阳明的大学问里面所讲的大人者与天地万物为一体,此与贝瑞的思想有不谋而合的地方,很值得我们注意。每一个地方、社区、社团,都有自己的资源,要为自己的利益把积极性调动起来。但是这种积极性只能够为自身的利益服务,不能为其他人的利益着想。这就违背了基本原则。这种自己利益的保存和其他利益之间要通过怎样的协调才能发展,这和差等的爱如何向前推进是同样重要的课题。说仁者以天地万物为一体,人作为一个种类,有一个特性,就是世界上任何东西、任何地方的东西,和人心所能够包容的程度都是有关的。我们现在发现,世界各地的小学生,都可以发展出一套跟生态环境直接联系的、全球性的视野。但有这种潜力并不表示人类将来发展的前景就非常乐观,正好相反。最不乐观的说法就是,人类智慧所掌握了解的情况,使得我们越来越觉得假如我们这样做,或顺着这条路走下去,一定会导致自我毁灭乃至整个地球生态的毁灭。但这世界上的权力结构,不论政治、经济、社会、心灵等各种其他的力量,使我们的理解越来越明朗,却越来越无力。以美国社会为例最容易了解这个现象。我们越来越清楚我们是怎样被自己的贪婪而毁灭,到后来甚至都可以用数据来证实,但是就是没有办法改变现状。

还有一个例子是几位政治领袖,特别是从前曾在政坛上飞黄腾达如今已不在位的人物之间的合作,包括德国以前的首相施密特、美国前任总统卡特和苏联的戈尔巴乔夫。他们这一批人联合起来发展一个叫做“全球责任宣言”。这个责任宣言中重要的两项精神,也就

是宗教会议中的两个原则：己所不欲，勿施于人和以仁道待人，己欲立而立人，己欲达而达人的基本问题。联合国的教科文组织最近也在发展一个全球伦理宣言，已经在巴黎和拿波里开会讨论：到底哪一种思潮、哪一种人文精神可以面对人类现在所碰到的困境提出有创意的观点。尽管这种做法对整个全球各方面的发展可能毫无用处，因为经济的力量如此之大，政治的斗争如此凶狠，文化的力量是微不足道的，但还是应该提出来。

从这几个线索来看，儒家的人文精神，确实有丰富的资源，能够对西方所代表的强势的，不论社会主义或资本主义，或是比较狭隘的、排斥的人文精神，做一种深刻的反思。更值得注意的是，最近十多年来，在文化中国地区，一些较年长的学者，在文、史、哲方面的研究，在两岸三地不同的文化环境、政治氛围中得出的结果是相同的。其中最突出的是钱穆，他在九十六岁的时候口授了一篇很短的文章，提出人心和天道的合一是中华民族对人类所能做出的最有意义的贡献。这篇文章在《联合报》刊出后，在台湾学坛并没有引起什么反响。大陆的资深学者季羨林，首先开始对这篇文章做出强烈的回应，不仅认同而且大肆宣传。后来在大陆的《中国文化》期刊中又重刊，还加上了钱夫人胡美琦女士的序言。其中提到钱穆榻上要求夫人记下他要讲的东西，就是天人合一，自称是晚年的彻悟所得，值得重视。冯友兰在“文革”期间的《论孔丘》，把儒家批判得体无完肤，但他最后的一本书引用了张载的一句话——仇必和而解。这就说明了他还是愿意回归张载的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的人文精神，而这四句话毫无疑问也是体现了天人合一的思想。北京大学一位研究西方哲学的长者张世英，最近出了一本书叫做《天人之际》，里面所讨论的问题也就是天人合一与知行合一的问题。但他有一个观念，儒家的人文主义，必须经过西方启蒙精神人文主义的洗礼、考验。如果经过了它的挑战、冲击，还能够发展，这个儒家的人文精神，就能对西方的启蒙心态所暴露出来的困境做出创见性的回应。这基本上也是我的议题：儒家的传统一定要接受最严格的西方

哲学的洗礼、考验、挑战和冲击。

今天我们所讨论的儒家人文精神究竟能不能经得起西方价值的洗礼、冲击呢？举例而言，我们当今在文化传统而不是传统文化中，民主、自由、法治、进步、现代、科学的理念都已根深蒂固，但是仁、义、礼、智、信是否在意识的层面充分发挥还值得我们深思。仁、义、礼、智、信其实和民主、自由、法治、进步、现代、科学这些启蒙价值没有冲突矛盾之处，而且这些传统理念在批判和诠释之后还有旺盛的生命力。从“述而且作”的发展策略如何开展既有传统性又有时代性和预见性的人文精神的时机已经成熟了。我们当然要通过辩论和研讨，但是怎么样通过辩论、研讨把儒家的价值体现出来，这个过程是非常曲折艰难的。因此我设想：如果确有儒家的人文精神，那么要通过什么社会角色，才能把这些理想开拓并落实？我想提出“公众知识分子”的观念作为结语。

(四) 儒家人文精神与公众知识分子的角色

所谓“公众知识分子”，简单来说就是一群关切政治但不一定要从政，参与社会，而且对于文化有敏感度且有责任感的人。在美国，这些多半是大学通识教育所培养出来的人才。以前我们希望是靠人文学来培养，现在人文学变成一个专门的领域，本应和人文关怀配合，但是目前又每每不能配合。譬如说，在学术界一个人文学研究者的身价，不是看他具有多大的人文关怀来判断，而是以人文学的专业研究为标准。换句话说，人文学者不一定要有人文关怀，有人文关怀的未必就只是人文学者。一个物理学者或生物学者的人文关怀也许要比人文学者来得高。人文关怀要靠公众知识分子，就是在各种不同的知识领域之内，除了研究专业之外，应有更高远、宽广的视域。这样的人应该在大学、学术界出现。但学术是个象牙塔，所以虽然有一些出身学界的公众知识分子，但是人数还是有限。

现代的公众知识分子往往从媒体崛起，如媒体的政论与报道者。所谓公众性的媒体，是不受政治势力影响或收买的媒体。有些媒体

创造新闻没有什么公共性,这是世界各地都有的现象。例如美国社会在1995年被辛普森案这个号称世纪最大的审判所充溢,因为这段时间里,世界上其他问题一概进不到美国媒体的视域,这就暴露了美国媒体私有化的程度。我们也不否认政府核心中会出现直接参与政治的公众知识分子,大部分的官僚虽然没有公众性格,但在政府服务的官员中还是会出现一批有良心理性的公众知识分子。企业也是一个可以发展的领域。至于专业组织如律师、建筑、医学等公会乃至各种不同的社会运动,如环保、妇女运动、消费者权益运动等,当然也包括宗教组织,都是公众知识分子活动的场所。但针对法家的自我定位和社会的功能而言,西方文化所能提供的借鉴资源是相当薄弱的。

公众知识分子不可能从希腊哲学家的角色中蜕变出来,因为哲学家追求真理所代表的意愿常是与世割裂的。以柏拉图的理想而言,哲学王就是负责把在洞穴中的人之锁链打破,把无知的盲从者带出愚昧,这是一种精英主义。公众知识分子也不是希伯来传统中所谓的先知,先知和凡人之间有着不可逾越的鸿沟。当然更不是僧侣阶级,他们早已放弃了世俗的牵连。那么应是什么?在我看来,最早是19世纪在俄国沙皇体制下的一群贵族知识分子,他们受到启蒙运动的影响,要将法国大革命的价值引进俄罗斯文化。在20世纪俄国革命时代,这种知识分子做出了很大的贡献。我们今天英文中的知识分子(intellectual)的字源就是来自俄文的知识阶层(intelligentsai)。这个主题是艾赛柏林(Isaac Berlin)关注的重点之一。

但俄国的知识分子和我们今天讲的公众知识分子有很大的不同。因为俄国的知识分子不但都是贵族,而且是绝对反政府的。所以有很多西方学者用这个观念来研究中国,不反政府的都不算知识分子,跟政府有关系的都不是知识分子,结果发现中国没有几个人可算是知识分子。这是分析的失误还是中国文化本身的缺失?这种公众知识分子到底和儒家文化的“士”有没有关系?为什么许多彻底反传统的知识分子,他们在自我定位及社会功能竟和儒家的士、君子如出一辙?因此说只有在中国才能写一部从古到今的知识分子史,其

他的文化很难做到。这是不是资源？

我认为这的确是非常重要的资源。余英时认为儒家传统残破到今天，在中国社会的地位有如“游魂”。认同儒学的实在是一批无权无势的游魂，因为基督教有教堂，佛教、道教有寺、观，而儒家在家庭制度、专制政治崩溃后，没有依靠的地方，变成游魂了。可是我认为，游魂变成了公众知识分子，在各种不同的领域里都大有活动的空间。如果今天的公众知识分子是一种士的代表，那么应该可以体现涵盖性的人文精神，可以通过西方启蒙心态的批判和反省，借此走出一条儒家的新路来。

(五) 儒家传统的宗教性

那么，到底儒家传统的宗教性是什么？在西方所谓人的宗教、世界的宗教，儒家都是包括在里面的，但在学术界里，儒家到底算不算宗教，还是很有争议性的。大陆有很多学者认为，儒家是哲学，不是宗教。因为无神论是进步思想，儒家是无神论哲学，是人世思想，不迷信，不是人民的鸦片烟，所以它不是宗教。但也有很多学者想说它是宗教，因为宋明理学以来，它在社会上发展出强势的宗教性格，并举例如天、地、君、亲、师与祖宗崇拜这类传统，对中国民间社会确有很大的影响力。像孔子在民间有很多庙，已是一种民间信仰。从这个角度来看，认为儒家是宗教。认为儒家不是宗教者，从哲学的角度来看，是提高了儒家的理性和现代性；认为是宗教者，则主张儒家和中国传统社会有千丝万缕的联系。这些都可以成为研究的问题。

但是，若对儒家的现象要做一个简单的回顾，在文化中国和东亚社会里，儒家在何处体现？我觉得至少要从五个方而来观察。第一方面就是政治文化中儒家所体现的积极和消极作用。西方只了解这个侧面的一部分，所以把儒家当做是权威主义。从这个方面看来儒家和威权政治当然有密切关系，因此是反人权的。但是儒学的人文精神能否和民主合拍，不反对自由，很值得讨论。第二方面我们要了解现代东亚社会如何体现儒家，我们就要了解现代东亚社会的知识

分子,儒家是不是支撑当代东亚知识分子的一种精神资源?如日本的武士道、韩国的士林和中国的大丈夫精神。五四运动乃至以后的学运后面,有没有儒家的理念和实践的支撑?很多学者正加以研究。美国的学生政治性不强,但东亚的学生几十年以来就拥有很强的政治性。原因为何?第三方面是华人社会的企业精神之中有没有儒家伦理在里面起作用?儒商的观念,如日本的士魂商才是什么?第四方面,最重要的是,整个东亚社会一般人民心灵的积习,这中间有没有儒家的因素?如对教育的投资,牺牲自己的事业为孩子创造教育的机会,并不是世界上所有文化都是这样的。第五方面儒家确实在海外或中国大陆学术界成为重新讨论辩难的一个议题。如果要批孔,是不是有一个相关性的符号在那边?在民间流传什么不是政治强势可以控制掌握的,而是心灵积习的一个体现。

最后值得注意的是,在进行宗教对话的过程中,我们常发现,如果是其他的宗教之间的对话,对话的双方会清楚地知道谁是谁,但一有儒家参与,就产生混淆,于是乎出现了儒家式的基督徒或儒家式的佛教这类的词眼。“儒家式”为什么可以变成一个形容词?这是值得探讨的。我们可以这样说,儒家式的宗教信徒,他本身一定是入世的,一定是参与社会的,另外就是一定究心子文化。从这几个方式来看,儒家是不是宗教,对儒学研究者而言不是很关键的课题,但如果是研究儒学的宗教层面,则可能触及儒学的多种面向,意义与内涵都十分深刻。假如有人说儒家一定是宗教,他可能是把马克思主义和其他的意识形态都定义为宗教。在这种情况下,从事宗教学研究怎么样处理儒家传统,怎么样了解儒家的价值取向。这些都将成为我们从事宗教研究时必须关注的课题。

启蒙心态,儒家人文精神及公众知识分子,是我近年来涉及较深的议题。其实这三个议题又跟文明对话与文化中国有密切的关系。儒家的宗教性是儒家人文精神的本质特色,也是儒家人文精神和启蒙心态所显示的人类中心主义大异其趣的基本理由。正因为儒家的价值取向是既人世又要根据道德理想面转世,它确有和世俗伦理迥

渭分明的终极关怀。正因如此,儒家才能在文明对话中扮演中介和共法的角色。研究儒家的宗教性,不仅可以帮助我们一窥中国传统社会三教合一的哲学基础,也可以为我们提供儒耶、儒犹及儒回对话的理论方法及实践途径。

我相信,了解儒家的宗教性,还可以为文化中国积累丰富的精神资源。

(台北:《台湾宗教研究》,第1卷第1期,2000年10月)

论著选译

儒教东亚兴起的涵义

二十多年来,我一直在进行跨时代、跨文化、跨学科的讨论,讨论儒学人本主义的现代意义。儒学传统是一种不断发展的轴心时代的文明,经历了若干重大的转变。与天主教和新教之间的差别相比,古典儒学与新儒学之间的差别得到了响亮的论证;而且,主要由于西方的影响,新儒学(Neo-Confucianism)与20世纪的当代儒学(New Confucianism)之间的跳跃超过了传统基督教与“上帝死亡”的神学之间的跳跃。照当前研究文化中国的学者的惯常做法,我们可以把二千年的儒学史大致划分为三个时期:古典儒学、新儒学和20世纪的当代儒学。古典儒学始于孔子(公元前551—472),由于孔子把自己说成是古代学术传统的传述者,古典儒学的起源可能还要早几个世纪;它终结于3世纪汉帝国的解体。

新儒学始于宋朝(960—1279)的儒学复兴,其标志是新儒学思想在越南、朝鲜和日本的传播。在19世纪中叶西方势力突然侵入之前,东亚的政治、社会和文化都高度融合了儒家学说,以至于中国、越南、朝鲜和日本的行政管理、社会伦理、甚至心理习惯在语言和行动上都以儒家思想为特征。儒家学说的柔韧性和可以适应各类风格不同的政体、教育、组织(包括家庭)的特点,使它能够在各种不同环境下保持一种融贯的世界观。然而,与基督教、伊斯兰教、佛教不同,由于儒学在极大的程度上是东亚文化的一个有机成分,是华语世界的一个极为突出的特征,以至于常常被看做一种区域现象而不是一种世界宗教。然而,如果我们从多种学科的观点看儒学现象,它引出的问题所具有的一系列普遍含义就会给我们留下深刻的印象。换句话

说,这种历史上和文化上的特殊生活形式,为我们在学术上和精神上对突然出现的全球共同体这种人类处境的持久关注,提供了许多洞见。^①

现代性既是一个历史现实,也是一种概念框架。在我们对现代性的综合探讨中,儒教东亚有助于我们理清三类问题:(1)现代化过程中的传统问题;(2)非西方文明对于现代西方的自我理解的作用问题;(3)局部知识的全球意义问题。这些问题都极为复杂,它们之间的相互作用使画而有些模糊,但是,把它们合并在一起讨论可能使一些新可能性在这种创造性的融合中显示出来并表明我们处在一个临界点,即将超越三种虽然盛行却已经过时的、相互排斥的二分:传统/现代、西方/非西方、局部/全球。我们要努力超越这些二分,这对于促进全球共同体中各文明间的对话有着深远的意义。因此,我将专注于东亚的兴起,把它看做这种非二分的思维方式的例证。

在黑格尔的历史哲学中,儒学与其他非西方世界的精神传统一起被归结为“精神的曙光”(意指自我意识的开端)。不管黑格尔的历史哲学是否标志着一个关键的转折点,在文化中国,把儒家伦理定义为“封建”伦理的惯常做法依赖于黑格尔观点中所隐含的历史必然性这个强大的论题。我们需要拆解“儒教中国及其现代命运”^②的这种高度浓缩的形式。全凭它所处的背景把它看做欧洲中心主义的大声叫嚷,这是再容易不过的事了。毕竟,绝大多数东亚知识分子接受这样一个判断:儒学同其他轴心时代的文明一样,已经过时了。黑格尔宣扬,历史的重任要由他这位普鲁士思想家、这位在人类历史上第一个作为世界哲学家来做哲学的人承担,即使不这样,最终也要由现代西方的反思的思想家来承担。近期关于“历史终结”的争论表明黑格

^① 见《我们的宗教》(Our Religions)一书中杜维明撰写的关于儒学的一章,该书由萨玛(Alvind Sharma)主编,旧金山:Harper and Row公司,1993。

^② 列文森(Joseph Levenson):《儒教中国及其现代命运:三部曲》(Confucian China and its Modern Fate: Trilogy),三卷本,伯克利,加利福尼亚大学出版社,1968。

尔的说教具有持续的影响力。^①

康德划时代的问题“什么是启蒙”抓住了整个启蒙运动计划的关键,这个计划在最初形成阶段肯定了西方之外的文化传统,特别是儒教中国,她虽然没有任何启示宗教的帮助,却是秩序井然的。这真是一大讽刺。在19世纪,现代西方的物力论把世界卷入无休止地追求物质进步的浪涛之中,这时所发生的事情决不是直接实施启蒙运动计划的结果。相反,解除枷锁的普罗米修斯,对完全解放的不懈追求,彻底瓦解了这种进步。虽然在东亚崇拜者的眼里,摆脱一切权威和教条束缚的解放要求是以现代西方的物力论的转变作为特征的,但是,我们不需要成为后帝国主义的社会批判家,也不需要成为后殖民的文化批判家,却能够认识到,现代西方也象征着征服、霸权和奴役。只有在这个背景下,才能理解哈贝马斯主张继续实行未完成的启蒙运动计划的一贯努力。

黑格尔、马克思、韦伯有一种共同的心态:现代西方不论有多少缺点,却是能够取得有意义的世界进步的惟一舞台。精神的展开、历史必然性的进程、现代性的“铁笼”,本质上是欧洲的困境。儒教东亚、伊斯兰教的中东、印度教的印度、佛教的东南亚,处在这个西方现代化进程的接收端点。最后,现代化成为同质化,这样,文化差异即使不是完全没有意义,也会失去作用。在这个问题上,难以设想儒学或其他非西方精神传统能够对现代化进程的形态产生影响。从传统到现代性的发展是必然的、不可逆转的。

从全球范围来看,结果表明,最杰出的现代西方思想家认定为自明真理的东西,其实是区域性的,是一种局部知识形式,已经在很大程度上失去了它的普遍的感召力。不论是在西方还是在非西方世界,计划中的从传统到现代性的转变从来没有实现。传统在现代性中继续存在,这成了一个规范。其实,现代化进程本身是由扎根在各

^① Francis Fukuyama,《历史的终结和最后一人》(The End of History and Last Man),纽约:自由出版社,1997。

种特殊传统中的各类文化形式来定形的。启蒙运动思想家认识到,彻底的异己者(radical otherness)(如儒家人本主义)对于[西方]18世纪的自我理解是有意义的,这种认识更适合于眼下全球共同体的处境,与之相对立的态度是对现代时期的西方心理结构受到的任何挑战都无动于衷。随着我们向21世纪迈进,与19世纪和大半个20世纪的排外性相比,18世纪的开放性为各文明之间的对话提供了更好的指南。

在亚洲和比较宗教领域,人们早就确立了一个信念:由于宗教多元论是不可避免的,所以宗教之间的对话既是必要的,也是值得追求的。的确,所有关于人类精神的重大学说,都受到大都市普遍存在的文化差异现象的激励,对世界各宗教都采取了一种大视野的态度。早在亨廷顿(Samuel Huntington)提出“文明之间的冲突即将到来”^①这个有争议的假说之前,人们已经做了许多尝试,探讨不同信仰共同体之间和之内的交流、协商、接纳和融合的可能性。亨廷顿针对国际政治中的一些重大错误路线提出的警告,进一步加强了文明对话和探讨全球伦理的紧迫性。这种紧迫感包含着一种日益增强的意识:即将出现的“地球村”远远不是一个一体化的信念共同体,而将以分歧、差异和极端歧视为标志。

在法国革命所倡导的启蒙运动价值中,博爱这个在功能上与共同体相等的观念,在现代政治思想中很少受到注意。自从洛克的政府论之后,人们全心致力于确定个人和国家之间的关系,当然,这并不是现代政治思想的全部图景,但不可否认的是,在西方学术论述的主流中,共同体,特别是家庭,被当做不相干的东西给忽略了。黑格尔所设想的处在家庭之外、国家之下的“市民社会”主要是由资产阶级的物质动力论引起的,是一种独特的都市现象,威胁到所有的传统共同体。那是对未来的预言而不是对共同体价值的承认。从共同体

^① 亨廷顿,《文明的冲突和世界秩序的再造》(The Clash of Civilization and the Remaking of World Order),纽约,Simon and Schuster公司,1996。

(Gemeinschaft)到社会(Gesellschaft)的转移被认为是一大跳跃。结果,韦伯把普遍的“四海皆兄弟”说成是一个过时的中世纪神话,在魔法失灵的现代世俗世界中是不可能实现的。

最近北美对共同体的兴趣高涨出自一种危机感:社会的解体是对合众国的福利的严重威胁,但是,由于民族和语言的冲突而产生的美国和加拿大的局部条件可以扩大到整个高度工业化的(即使并非后现代的)第一世界。“地球村”的到来,加剧了在财富、权力、影响力和获得商品、观念、信息的途径等各方面的实际的不平等。各种全球化趋势——包括贸易、金融、信息、移民、旅游等等——与根植于民族文化、语言、土地、阶级、宗教信仰的局部主义之间的冲突似乎是不可调解的。

从儒学立场看,更重要的是平等而非自由、同情而非合理性、市民生活而非法律、人情而非个人主义,这看起来与启蒙运动的价值取向直接相悖。毫不奇怪,李光耀、马哈蒂尔等政治领导人倡导的“亚洲价值”在西方常常引起强烈的嘲讽。从北美和西欧的人权团体的观点看,亚洲价值的修辞学是为实施不民主的极权控制机制做大声的恶意辩护。然而,从家庭到民族,看一看一切层次上社会解体的危险,全世界对社会正义、互通情感、互相理解、责任和共济感的需要是显而易见的。如同亨金(Louise Henkin)所强调的,这些所谓的亚洲价值或儒学价值同启蒙运动价值一样,也是普遍的。^①

1960年以后的工业东亚和1980年以后的社会主义东亚,经历了儒学的复兴,它成为政治意识形态、学术话语、商业伦理、家庭价值,还有抗议精神这许多因素的结合。虽然存在着根源于血缘纽带的紧张和冲突,但东亚的总体生活模式包含着共识结构,这种共识结构赖以建立的价值显著地不同于现代西方强调契约关系的价值。然而,东亚知识分子致力于学习西方学术已有一个多世纪。拿日本来

^① 亨金,《跋》,载《儒学与人权》,狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)、杜维明主编,纽约,哥伦比亚大学出版社,1997。

说,武士—官僚(samurai—bureaucrats)向荷兰、英国、法国,第二次世界大战后又向美国学习西方科学、技术、制造业和政治制度等方面的先进知识。同样,中国的学者—官员、朝鲜的两班(yangban)、越南的读书人(literati)都从西方获取知识来重建他们的社会。他们投身于实质性的、广泛的、甚至全面的西化。通过他们对现代西方操作方式的学习和亲身体验,他们彻底转变了他们的经济、政治、教育体制,甚至社会。这种正面认同西方和积极参与他们的“生活世界”的根本重建的做法,使他们对西方的模仿能够取得极大的成功。在这个大规模的文化吸收过程中,东亚国家有意将它们自己丰富的精神资源置于后台。然而,这使它们更加需要(常常是不知不觉地)凭借本土模式改造它们从西方获得的东西。这种创造性的改适模型有助于它们在策略上把自己置于这样的地位:铸造启蒙运动理性和儒学人本主义的新型综合。

有意思的是,在19世纪中叶西方对中国造成影响之前一百多年,法国、英国、意大利和德国的知识分子已经通过耶稣会使团的报告了解到中华文明的人本主义的辉煌成就。中国人的世界观、宇宙论思维、仁政和世俗伦理,令伏尔泰、魁奈、狄德罗和重农派学者着迷。虽然在欧洲上流社会风靡一时的中国热只是对中国物品的狂热,但是,对于西方一小批最有创造精神的人,儒教中国对他们的自反思维在理智上提出了挑战。有讽刺意味的是,欧洲理性主义的结果是变质的、令人沮丧的,与儒学人本主义的有机论观点风马牛不相及。

现代西方的二分法的世界观(精神/物质、心/身、物理/心理、神圣/世俗、造物主/造物、主体/客体)与中国的整体主义的思维方式是针锋相对的。有证据表明,它也远远地偏离了古代希腊、犹太教和早期基督教精神的传统。启蒙运动精神接受了培根的知识就是力量的观点和达尔文的生存竞争的观点,与中国学者熟悉的任何一种思想风格都有天壤之别,因此在所有层面上都是对华语世界的挑战。虽然启蒙运动对工具理性的信仰受到探索、求知和征服自然的浮士

德精神的鞭策,促使科学和技术取得了惊人的进步,但它也成了为帝国主义霸权和殖民掠夺做辩护的口实。当舰炮外交把财富和权力决定一切的国际游戏规则强加给中国时,中国知识分子接受了西化的必然性,把它看做必须采取的生存策略。

五四运动(1919)的知识分子有意识地猛烈攻击儒学传统的丰富文化资源并走上物质主义的救国之路,这是经过理性计算做出的选择:现代化的捷径就是全盘西化。有效行动和可见结果的要求是如此紧迫,以至于无暇思考,更不用说沉思了。结果,对精神生活的尊重被撇在一边了。对哲学和宗教来说,后果是灾难性的。人们期待的“捷径”变成了走向革命浪漫主义、走向全民科学主义(populist scientism)的曲折道路,对于好几代知识分子来说,则是走向奴役之路。印度知识分子在几个殖民世纪里保持了他们的本土精神,与此不同,中国知识分子的半殖民地位促使他们拒绝一切铸造了华夏灵魂的精神传统。我们刚开始看到,有迹象表明中国思想正在从这种外部强加的、也是自找的病症中恢复过来。

启蒙运动虽然有着无限的能量和创新的冲劲,但至多只是一种利害参半的神赐。虽然留下把人类精神从宗教教条主义的桎梏下解放出来的永久遗产,但它的人类中心的自主自信,就像破坏意志一样,对人类的昌盛是有害的。鉴于生态危机和社会解体的严重危险,需要恢复古希腊的自知的智慧、犹太教的畏惧感、基督教的敬畏意识,这种需要在今日的西方学术界得到了普遍承认。

与此相反,启蒙运动心态在今日中国却很有生气、很活跃,这是令人奇怪的。确实,绝大多数中国学者拒绝把人看做有理性的动物,生来就有不可转让的权利并受自我利益的驱动去追求市场利润的极大化。然而,帕森斯(Talcott Parsons)所说的现代性的三个不可分开的层面,即市场经济、民主政治、个人主义,却在中国的学术讨论中声势显赫。最近,在北京有几次激烈的争论,都是围绕着哈耶克(Friedrich von Hayek)的市场观念、伯林(Isaiah Berlin)对自由的解释、罗尔斯(John Rawls)的正义理论进行的。许多青年学者深信,在

中国现代化的悲壮历史中,基本的思想问题是救国的民族情绪冲淡了深入理解启蒙运动的需要。这部分解释了中国向现代化进军的可悲结果。

这里面有一个假定:对民族生存的渴望阻碍了向西方学习的一贯努力。结果,时间太短促、心理太急切,以致于自由、平等、理性、适当的法律程序等启蒙运动观念不能在中国的精神土壤里成长壮大。西欧和北美也许费了几个世纪才充分确立科学和民主,但是,亚洲西化论者,意即现代化论者,感到他们只有几十年的时间运用科学和民主把中国从政治和社会解体的危急中拯救出来。

然而,在更深的意义上,困难在于启蒙运动遗产本身有着不同的含义。那些理直气壮地把自己认同为现代化倡导者的西化论者,是一些有献身精神的政治活动家,有着把中国从黑暗的落后历史和封建状态下拯救出来的激情。不幸的是,他们没有认识到儒学传统的转变潜力。例如,他们本来可以学习日本的明治维新,这是动员本土资源进行现代化的知名事例。结果,在明治时代的日本,儒学作为行政管理、社会组织、道德教育的方式得到了繁荣。虽然日本故意拒斥中国模式并试图加入西方,但她并没有选择把割断传统当做出路。

作为封建时代的遥远回声,儒学传统靠边站了,它的帝制基础被永远割除了,然而,它的根基仍然是以农业为基础的经济体系,以家庭为核心的社会结构,以家长制为特色的政治。不用说,在西方的冲击下,这一切都以新的组合方式得到彻底的重新配置。儒学的政治意识形态为日本和“四小龙”(台湾地区、韩国、香港地区、新加坡)的发展提供了丰富的符号资源。它在中国大陆、朝鲜、越南的政治过程中是很明显的。随着资本主义和社会主义的东亚之间的界线开始模糊,跨越这条大鸿沟的共有伦理规范完全可以由儒学观念来解释。在东亚、在中国(包括台湾、澳门和香港),经济文化、家庭价值、商业伦理也由儒学词汇表现出来。当然,我们可以否认这种说明,把它看做事后的辩护。然而,即使我们赞成儒学阐述只不过是一种事后的思想,但网络资本主义、温和极权主义、集体精神、共识政治学在整个

东亚经济、政治、社会中的广泛渗透,表明儒学传统在东亚现代性中有持续的影响力。

把这个问题置于历史场境之中,这里似乎适合于引证赖肖尔(Edwin Reischauer)的一段预言,该文写于1973年,后来以《华语世界展望》(The Sinic World in Perspective)为题发表在《外交》(Foreign Affairs)上:

东亚人共有一些关键气质,如集体友爱、强调政治齐一、高超的组织技能、严格的工作伦理、巨大的教育驱动力。正是由于这样一些气质,日本人才能以前所未有的速度振兴,从19世纪中叶一个不发达的小民族变成20世纪初的一个大帝国——现在则是一个经济超级大国。……如今,没有受到战争摧残或在经济上没有受到共产主义笼罩的其他一切东亚国家和地区都正在刷新日本人的记录——这些国家和地区即韩国、台湾、香港和新加坡。

在东南亚的非东亚各国,占少数的华人仍然有着经济上和教育上的极大优势,以致引起一些严重的政治和社会问题。人们不得不考虑,如果越南(只要取得和平)、中国大陆和朝鲜的政策发生重大变化,为经济发展提供足够的空间,那么这些国家将会出现什么样的经济增长,那里的人民无疑有高强的经济能力。^①

赖肖尔根据他对工业东亚(日本和四小龙)及社会主义东亚(中国大陆、朝鲜,从文化上说,越南也包括在内)共有的深层价值的深刻洞察,以令人惊讶的简洁风格,勾画了儒教东亚兴起的轮廓。

具体地说,在儒学传统的影响下,东亚现代性呈现出一幅连贯的图景,至少具有六个突出的特征:

^① 赖肖尔:《华语世界展望》,载《外交》杂志,1974年1月号。

(1)政府在市场经济中的领导地位不仅是必要的,而且是合乎愿望的。原则上,政府被看做维持社会稳定的正面力量而不是一个必不可少的恶魔。即使市场本身能提供一只建立社会秩序的“看不见的手”,也需要有一个外部的调控和分配机构来监视经济活动,这一点是没有争议的。

在东亚,有许多种行政管理的风格,从新加坡的直接参与到香港的“正面的不干预”。但是其中有着强有力的共识:政府要顺应公共的需要、对民众的福利负责、为整个社会操心,因此它对创造和维持秩序是极其重要的。而且,所有的东亚国家都认可一个儒学原则:政府不仅有责任维护法律和秩序并提供基本的生活必需品,而且有责任为民众提供教育机会。

(2)虽然法律是社会稳定所必须的最低要求,但“团结和睦”只能产生于仁爱的交往礼仪。文明的行为方式是不能强迫的。以身示范是一种标准的鼓动措施,引发自愿的参与。单靠法律不能产生那种指导文明行为的羞耻感;礼节促进人们养成自己的志向。法律可以提供社会稳定的最低条件,但只有以礼仪实践为途径的品德修养才能为人类的繁荣创造文化空间。

(3)家庭是社会的基本单位,核心价值是由家庭来传播的。家庭内部的双向定位(Dyadic)关系,有着年龄、性别、权威、地位、等级的差别,为学习如何真正做人提供了结构丰富的自然环境。人类交往中的互惠原则规定了家庭内人际关系的一切形式。在人类群居的原始环境里,年龄和性别是潜在的两大最难跨越的鸿沟。而儒学却使它们成为人与人相互关怀的亲密情感的不绝之源。对紊乱的家庭关系的意外不良后果的关注,使儒学社会认识到,家庭事务是公共利益,而不是家务私事。

(4)市民社会之所以繁荣,不是因为它是家庭之上、国家之外的自编自演的剧场。它的内在力量来自于它与家庭和国家之间的动态互动。家庭即国家之缩影的形象,国家即家庭之放大的理想,表明家庭的稳定对于治国安邦极为重要,也表明国家应该力保家庭和睦。

市民社会提供了各种居于两端之间的文化制度,这些制度能够在家庭与国家之间进行富有成效的调配。公与私之间的动力学的互动,使得市民社会能够为人类的繁荣提供各种各样的丰富资源。

(5)教育应该成为社会的全民信仰。教育的首要目的是性格的锻造。教育致力于培养完整的人,应该既重视知识也重视伦理。学校应该传授通过交流积累“社会资本”的艺术。除了提供知识和技能的教学之外,学校还必须为文化能力和精神价值的鉴赏力的发展提供适合的环境。

(6)由于修身是齐家的共同基础,所以,国家的治理、天下太平和一个特定社会的生活质量,依赖于其成员的自我修养水平。一个把自我修养当做人类繁荣的必要条件加以鼓励的社会当会喜爱以美德为中心的政治领导,把相互勉励当做修身的共同道路,把家庭看做学做人的园地,把文明看做人与人交往的规范模式,把教育看做对性格的锻造。

当然,这些社会理想在东亚并没有完全实现。东亚社会常常呈现完全非儒学的行为和态度,这是观念与现实之间的鸿沟似乎不可跨越的典型事例。的确,一部分由于帝国主义和殖民主义所造成的屈辱经验,东亚的兴起显著地表现出西方现代主义的一些最消极的方面:剥削、重商主义、消费主义、吝啬、自私、粗野的竞争。然而,由于它是第一个现代化的非西方地区,“儒学”东亚的兴起有着深远的文化含义。现代西方为全世界的社会转变提供了原动力。西欧和北美的现代化过程的历史动力却不一定是现代性的结构成分。的确,工具合理性、自由、权利意识、适当的法律程序、隐私权、个人主义等启蒙运动价值,都是可以普遍化的现代价值;这个儒学范例表明,同情、分配正义、责任意识、礼节、公心、集体精神等“亚洲价值”也是可普遍化的现代价值。正如前一种价值应该被纳入东亚现代性之内,结果表明后一种价值对于现代西方的生活方式提供了批判性的、及时的参考。

儒学的现代性表明现代化在本质上不是西化或美国化。这是否

意味着东亚的兴起标志着旧范式取代新范式呢？不。但是它表明西方，特别是美国，需要改变自己，不仅成为一个传授的文明，而且成为一个学习的文明。东亚现代性所意含的是多元论，而不是另一种一元论。儒教东亚成功地完全实现现代化而没有彻底西化，这显然表明现代化可以采取不同的文化形式。

因此可以设想，东南亚能以自己的方式实现现代化而不必西化或东亚化。儒教东亚为泰国、马来西亚、印度尼西亚提供了一种可供选择的现代化模式，这一事实意味着佛教的、伊斯兰教的和印度教的现代化形式不仅是可能的，而且是很有希望的。没有理由怀疑拉丁美洲、中亚、非洲和世界各国的本土传统都有潜力发展它们自己的、不同于西方现代主义的现代性。虽然有许多不同于西方现代主义的选择，如好战的宗教原教旨主义，对于想象的全球共同体曾经是灾难性的，但多元的现代生活形式的出现是可喜的事情。

我非常清楚地知道，我们由于信服多元论而得出的这个概括性的结论，也许还不够成熟。以为这种事情大概会发生、把它看做一种历史必然性的想法，是头脑简单、一厢情愿的暴露。要知道这种情景发生的可能性，我们不必做一个固执的实在论者。如果“第一世界”坚持它的过度发展的特权，如果东亚以加速的增长向前冲，如果中华人民共和国不惜一切代价地埋头干“四个现代化”，50年后的世界将是什么模样？东亚现代性是一个希望还是一场噩梦？这些都难以预料。

尽管目前出现了金融危机，但是，在最近四十年里，儒教东亚从饱受战争摧残的废墟转变成史无前例的、最有活力的经济带，这是不容否认的。日本从美国监护下的驯服的学生转变为美国经济优势的最强有力的、独一无二的挑战者，迫使我们反省这种深度现代的、却又与西方显著不同的现代性形式。1979年以来，在“改革开放”政策的推动下，中国大陆已变成一个羽翼丰满的发展国，它系统进入全球共同体的宏伟计划正在顺利实施。社会主义的东亚正在现实面前重新塑造自己，即使在名义上不是如此。

也许看起来有理由认为,由于中国蒙受了西方帝国主义的一个多世纪的羞辱,雪耻是她重建世界秩序的主要动机。对第二次世界大战的太平洋战场、朝鲜战争、尤其是越南战争的记忆,似乎印证了黄祸神话。富裕的中国人从东南亚、台湾、香港移民到北美、澳大利亚和新西兰,似乎进一步加深了这样的印象:华人阴谋在全球共同体中重组权力关系和控制宝贵的金融资源。这些广泛流传的假设、神话和印象编织出一幅失真的图画,对中国慎重选择的加入全球共同体这个现代化策略,造成了全面的歪曲。在美国的大众媒介上,彻底异己的中国被看做国际和平的威胁。把中国描绘成妖魔、贱民国家,中国代替苏联成为“魔鬼帝国”,这种做法到处可见,有可能成为一个自我实现的预言,这个问题应该引起政府和社会各界公众知识分子的重视。对可持续的中—美关系采取一种全球视点而不是政治化的局部视点,这一需要比以往任何时候都更加紧迫。

虽然儒教东亚的兴起说明现代化可以采取多种不同的文化形式,但是并不表明西方现代主义正在受到东亚道路的侵蚀,更不用说被东亚道路所取代。有人断言,亚洲价值,而不是西方启蒙运动价值,更适合于当前的亚洲条件,言下之意,也更适合于21世纪即将到来的全球共同体。这样的话即使不算有害,也太草率了。当前的任务是扩大全球文明对话。这是和平的世界秩序的一个前提。我们看到的文明之间的冲突使这种对话势在必行。于是,真正的挑战就是,不仅要有志向、有勇气理解那种扎根于不同轴心文明的“彻底异己者”,而且要有智慧把传授的文化转变成学习的文化,这种转变是把我们的自我知识从局部关怀提升为全球关怀的一条途径。与常理相悖的是,由于每一个生活共同体都是由初始纽带圈定的,这是我们的日常生存的不可否认的现实,所以我们要学习做全球公民,就要沿着我们的民族、性别、语言、土地和信仰的路子走下去,而不是背离它们。富有成效的相互交往建立在一个基本的信念之上,我们可以持守我们的根而不必排斥异己或排外。的确,迫使我们进行文明间对话的,正是局部知识的全球意义。

东亚范例表明,虽然所有的传统都由于现代化而重构了,但它们仍然从各种不同方向塑造着现代性并以实质性方式规定着什么是现代。如果接受这一点,那么,主张现代性要从市场经济、民主政治、个人主义三个不可分割的方面来理解的观点还说得通吗?

毫无疑问,市场经济是推动全球化的强大动力,然而,东亚已经释放出来的经济力量,需要受到警惕的政治关注。政府有效地参与市场机制的顺利运行并非全无可能、政治领导常常为稳定市场提供必要的调控杠杆。不论是在国内竞争还是在国际竞争中,精通经济的政府机构和官员能够成为创造健康增长环境的工具。官方和商界的合作在东亚社会中是很常见的。实际上,东亚政治经济的一个本质特征是在西方所说的公和私之间有着经常的互动。在经济领域,政府的参与可以采取不同的形式——直接管理(新加坡)、积极引导(韩国)、信息指导(日本)、有选择的干预(台湾地区)和正面的不干预(positive noninterference,香港地区)——但是,在一切重大的经济决策中有中央政府出面,这不仅是商界和社会各界所预期的,而且是它们所需要的。这里的含义是清楚的:市场力量促成的全球化急需有效的、可靠的、跨民族的监管机制。仅仅这一个事实就足以表明,我们需要多元思维和合作精神。

民主化趋势看来不可阻挡,但是,从实践上说,民主远非选举文化所能涵盖。民主观念在东亚的表现有力地说明,民主化是一个进化过程,与行政任贤制、教育精英制、特殊论的社会联络(particularistic social networking)观念是相容的。在英格兰,实用主义、经验主义、怀疑论和渐进论等传统显著地影响了民主经验的形态;法兰西的突出特色是反教权主义、理性主义、文化主义、革命精神;德国民主则有浪漫主义、民族主义、民族骄傲等特征,而强有力的市民社会的持续存在则是美国独有的。通过自我努力改善人类条件,忠于作为社会基本单位的家庭,信守作为社会稳定基础的家庭伦理,信赖道德教育、自力更生、勤劳、互助的内在价值,与日益扩大的关系网络融为一体的观念等儒学信仰为东亚民主发展它自己的独特风格提供了丰

富的文化资源。

的确,在讨论亚洲价值时,在批评那种不分青红皂白地把西方观念强加给世界各国的做法时,儒学修辞学可以用做一个框架。可以认为,把人权从单纯重视政治权和公民权扩大到经济、社会和文化权利的新举措,是亚洲领导人把人们的视线从东亚严重侵犯人权的事件上引开的策略计谋。虽然东亚社会显然需要摆脱裙带关系、极权主义、男性沙文主义,但具有儒学特征的民主不仅是可想象的,而且是可以付诸实践的。

这不是要低估世界人权宣言中的一些明确条款,这些条款宣布国际共同体有义务阻止一个政府剥夺它的人民的基本政治权利。不应宽恕那些打着国内安全的幌子去侵犯人权的行为。例如,以社会团结为借口否认言论自由的作法是根本不能用儒学作辩解的。虽然诸如印度等政府可以选择在宪法中列出一些无法制定司法程序的权利(如工作保障、普及教育),但是,以经济权利取代政治权利的观念不可以当做一个儒学观念来接受。

东亚知识分子已开始探讨儒学传统为经济发展、民族振兴、社会稳定、文化性格提供的精神资源。但是,由于现代时期的科学主义、物质主义、功利主义在气势上咄咄逼人,其中许多人对儒学传统的博大的人本主义精神视而不见。那些领会儒学义理的人一定会发现,儒学的人格理想(本性的人、贤人、圣人)在自由民主社会可以得到更充分的实现,而在帝王独裁和现代极权制度下则要难得多。他们也批判地意识到,儒学伦理在成为现代西方过度的个人主义、恶劣竞争、恶意诉讼的批判武器之前,必须对照启蒙运动价值改造自己。同样,当前西方近于傲慢的自信——“我们的”现在必定是其他人的未来——不仅令人反感,而且是严重错位的。即使我们能够从经验上证明普通美国人理所当然地当做生活基本必需品的那些物质资料是一切发展中社会所追求的,但若我们完全模仿美国人把全部生活规定为寻求那些东西,追求实践利益;对我们自己来说,这也是可悲复可笑的。

再次强调前面提出的一点,儒学世界里的知识分子致力于学习西方学术已经有一个多世纪了。当他们沉湎于现代西方普遍的启蒙运动价值之中时,他们开始复兴来自于他们自己本土的精神传统的价值。儒学价值的改造作为对西欧和北美的霸权言论创造性的反应,看来是这种文化间的相互交流的自然结果。由于文化中国再也不纯是多数人同土地牢固地拴在一起的农耕社会,由于它也是世界上有着众多最活跃的移民群体的社会,中国民众的习惯和中国知识界的社群意识为儒学传统的现代变形提供了新型的场景。

海外华人约有 3 600 万,这一估计清楚地表明,炎黄子孙在正在形成的全球共同体中不仅形成最大的农业人群,而且也形成了最有活力的商业阶层。如果我们承认儒学文化仍然起作用,它的价值仍然受到喜爱,至少受到华人的无意识地维护,那么在儒学传统的影响下形成的现代性形式对于世界其他国家理解人类条件应该是有意义的。反过来说,如果儒学伦理再也不能为华人社会提供行动指南,如果儒学价值对华人的经济行为既无影响亦不重要,那么我们就急需研究什么样的伦理思想能够提供一个足够有力的道德基础,使中国人能够在全球大家庭中起到世界和平所必须的积极作用。

中国大陆的领导人决意单纯从科学技术、经济发展、军事装备几个方面来设想现代化,这就使得事情极为复杂。通过改革开放政策,中国加入了走向财富和权力的无休止的长征。国内移民的规模已超过一亿人,主要是从乡村向城市迁移,特别是东南沿海城市,这些地方经济发展最为迅猛。商业化大潮席卷了所有中国大城市。按西方物质标准定义的舒适生活水平给政府、劳工、军队、专业人员和学术团体都造成了压力。在中国完成调整、开始平稳进入 21 世纪前,人口预计达到 16 亿。“一个孩子”的政策造就了新一代小皇帝,伴随着性别失衡和加速老龄化的负面后果。最严重的是,环境恶化造成了空气和水污染、洪灾、土壤流失、森林减少等严重问题。大众媒介上出现的可持续增长、甚至生存危机等议题并得到广泛讨论。面对这种严重局势,人们广泛地求助于佛家的素食主义、道家的禁欲主义和

儒家的节俭伦理。

中国能否成功地度过这个关键的转变期,对于全球共同体极为重要。在这个重大关头,我们要提醒自己注意,自鸦片战争(1840)以来,中国经受了許多灾难。1949年前,中国人每十年都要经受一次人为的大灾难,而帝国主义是主要的祸根。中华人民共和国建立以后,大陆社会经受了持续的动乱,几乎每五年就要经历一次根本的重组,这主要是由领导人反复无常和政策错误造成的。虽然有数以百万计的中国人死亡,但邻国并没有受到多大的影响,外部世界对于实际发生的事基本上漠不关心。1979年后,中国迅速成为国际经济体系的一个有机部分。30%的中国经济依赖于国际贸易。乡镇企业,私营自主权与公有制相结合的一种形式,成为发展的动力。香港与广州之间、福建与台湾之间、山东和韩国之间出现了天然的经济区。实际上中华人民共和国的所有省区都有了香港人、台湾人、海外华人、以及欧洲人、日本人、美国人的投资。香港回归中国,海峡两岸的冲突,海外华人社群之间和海外华人与祖国之间的经济文化交流,东亚的区域内交流,东南亚国家联盟的政治和经济融合,亚洲——太平洋地区的崛起,对我们的即将来临的全球共同体都会有实质性的影响。

如果我们把眼界扩大到整个文化中国,我们就会看到,第二次移民潮正汹涌而来。第一次移民潮是在19世纪,广东和福建两省数百万华人移居东南亚。在最近二十年里,东南亚、香港、台湾的金融资源丰厚的中国人,出于政治安全、经济机会、子女教育等各种理由,开始移居澳大利亚、加拿大和美国。在美国,近期来自越南南方的华裔移民和来自中国大陆的学生,极大地改变了美国各地唐人街的面貌和留学生社群的形象。另一方面,应该看到,亚洲高级科技专业人才返回东亚工业国的人流源源不断。如果我们把眼界进一步扩大到东亚的工业国家和社会主义国家,我们会看到日本人、韩国人、越南人的社群出现在世界各地。这样,把文明间的对话理解为一个动态过程的需要,就进一步加强了,谈论儒学东亚仍然是有意义的吗?

在伦理——宗教的意义上把东亚称做“儒教的”，就如同用“基督教的”、“伊斯兰教的”、“佛教的”等词语来识别欧洲、中东、印度、东南亚等地理政治区域，它们有着类似的效果和局限。“儒教东亚”的宗教多元性应该受到我们的特别注意。一点也不难想象，神道教或佛教的日本，萨满教、佛教或基督教的韩国，道教或佛教的中国，都是东亚精神图景的组成部分。结果，在东亚，“儒教的”一词可以做形容词，用来修饰佛教徒、基督教徒、穆斯林，在世界其他地方也是如此。不用说，经过这样的理解，儒学伦理并不是经典儒学或新儒学学说的简单再现。它是一种新的概念化方式，对那些曾有几个世纪受儒学教育影响的社会的生活形式、思想习惯或社会实践做了理论概括。

由于我们面临着新世界秩序取代超级大国强加的相互排斥的二分法(资本主义与社会主义)这个问题，所以我们弄不好就会提出一些轻率的概括：“历史的终结”、“文明间的冲突”、“太平洋世纪”等等。面更困难、更有意义的研究思路是探讨全球共同体面临的、真正处于根本地位的伦理问题：我们是孤立的个人还是人际关系网的节点？我们能够把我们同我们的文化联系在一起的精神纽带一刀切断吗？如果我们没有愿望和兴趣去理解别人认为有意义、有价值的东西，我们如何能够期望他们会尊重我们的生活方式？如果不建立一种基本的道义感和责任感，我们的社会能够持续和繁荣吗？为了一体化，我们的多元社会应该刻意培养共有价值和人类理解的共同基础吗？随着我们对地球的脆弱有清醒的认识、对社会解体日益警觉，为了我们的生存，我们应该走向哪个方向？

儒学言论的新生可以对东亚知识分子急需的、共同的、批判的自我意识做出贡献。完全可以说，我们正在目睹全球历史的开始而不是历史的终结。从比较文化的观点看，这种新开端必须以文明间的对话为出发点，我们认识到根源于民族、语言、国土、宗教的文化冲突，这就使对话的必要性特别紧迫。我们必须探讨多种可持续发展的模式，它们都要重视人类繁荣的伦理和精神层面。

我们早就应该打破直线进步式的现代化所造成的思想方式了。

随着霸权政治的衰退,我们欢迎交流、联络、商谈、互动、接触、合作时代的曙光来临。即使我们深信美国一国能够在全球共同体中施加主导影响,真正的美国强势也在于“怀柔的力量”(道德说服)而不在于军事实力。正是由于这个理由,我们希望东亚领导人在修身、齐家、治国、仁政、平天下等儒学精神的熏陶下,在管理他们的国内事务时实践责任伦理。我们也希望,随着中国人、日本人、朝鲜人、越南人移居到世界其他地方,他们也带去了他们的丰富的文化遗产让人们共享。归根到底,我们能否欢呼文化的多样性而又不落入有害的相对主义的陷阱,这对于全球大家庭有着深刻的意义。

在《戴达罗斯》杂志关于“早期现代性”问题的讨论中,艾森斯达(Shmuel N. Eisenstadt)和史卢希特(Wolfgang Schluchter)说道:

五六十年代阐述的现代化和现代性理论是建立在趋同假定上的。那时人们相信,现代化将会消灭文化上、制度上、结构上和思想上的差异,如果不受阻碍,将会走向齐一的现代世界。按照这些理论,由于前现代因素的顽固,会有一些微小的差异保留下来,但它们终将会消失。^①

在20世纪80年代,当东亚的经济势头格外强劲时,有几位现代化的理论家或者清楚地阐述了反向趋同的论题,或者强有力地隐含了这个论题。“亚洲价值”、“网络资本主义”、“亚太世纪”等说法风行了十年有余。1997年夏的金融危机引发了新讨论。由于极权主义和裙带资本主义被确认为亚洲金融制度缺乏透明度、公开审计和公平竞争的主要原因,反向趋同的论证失去了许多说服力。随着日本和韩国经济开始好转,东亚大概将再次成为西欧和北美的重要参考点。

^① 艾森斯达和史卢希特:《导言:通向早期现代性之路:从比较的观点看》(Introduction: Paths to Early Modernities— A Comparative View),载《戴达罗斯》(Daedalus)127(3),1998年夏,2页。

威特罗克(Bjorn Wittrock)指出：“全球各地现代社会的多样性是很显然的”，“其中任何一个社会单独宣称它具有文化优越性，看来都只不过是傲慢的表现而已。”^①因此，各社会之间的相互参考是不可避免的，文明间的对话既是人们的愿望，也是必要的。

儒教东亚的兴起表明，传统在现代性中起着积极的作用，这也意味着现代化进程可以采取不同的形式。现代化起源于西欧，它是人类历史上改造世界的最强大的经济、政治和社会力量，这是一个既定的事实。虽然如此，现代化一开始就是各种相矛盾、相冲突的取向的混合。如果我们难以对英国、法国、德国的现代性一概而论，那么美国的现代性也必须被当做一个独特事例。因此，我们可以把现代化的故事描画为一个主叙事(master narrative)，包含有各种不同的有全球意义的局部知识。正是由于具有全球意义的局部知识的事例绝大多数起源于西方(西欧和北美)，东亚现代性现在就特别有吸引力。

放眼未来，看来有理由期望，越来越多的常规的、甚至范例性的现代性事例将会出现在非西方世界。富有成效的比较已经跨越了地理、语言、民族、文化和宗教的边界。随着“相互参考”的进展，东亚也可以同南亚和伊斯兰世界进行文明对话并从中受益。在北京、在东亚其他学术中心，我一直在倡言，如果中国把印度当做一个参考社会给予认真对待，她将丰富她的符号资源，有益于她理解她自己的历史和认清西藏是一个悠久的文化遗产的现代形式。我们从多元现代性得到的一个有意义的启发是：不迷恋财富和权力，我们一样可以是真正的现代社会。

(朱志方译，原文载美国科学院学刊《戴达罗斯》，
2000年冬，第129卷第1期，195~218页。)

^① 威特罗克：《早期现代性：差异和转变》，载《戴达罗斯》127(3)，1998年夏，38页。

修身

中国哲学可以被视为基于修身的洞见而形成的思想。白乐日(Etienne Balazs)断言,所有中国哲学都是社会哲学,即使中国思想家们专注于形上思考,但他们迟早会回到当下世界的实际问题。^①对于具体生活领域的关怀给人一种印象,即中国思想界特别关注涉及人类境况的社会层面,以至于群体的观念优先于个体自我的概念。人类学研究对于中国人的耻感与西方人的罪感的对比进一步强化了这种印象,即外在的社会评价而非内在的心理约束界定了中国社会的道德结构。社会学文献中普遍记载的“要面子”的技巧是理解中国人的人际关系的管钥,这也突出了中国人在伦理上是以外在境况为中心的。

遵循这一思路,便不难想象中国哲人何以既不关心超越的对象,也不关心内在心灵。他们对于造物主、宇宙生成、上帝存在一类终极实在的问题并不特别感兴趣,也不究心于意识、自我、道德抉择一类精神问题。确实,作为社会哲学的中国哲学仅仅只沉浸在行为正确、家庭和谐、政治有序、天下太平这些问题之中。甚至是那些强调自我美感经验的思绪,也都被密切联系于高度礼仪化的人际关系世界。事实上,按照意识反映并且批评社会及其固有的社会学这一观点,作为社会约束之解放的自发精神应该受到赞许。

^① 白乐日《政治哲学与社会危机》,载《中国文明及其官僚体制》,耶鲁大学出版社1964年版,第195页。

包容的人文主义

然而,为许多人所持有的关于中国哲学的这种见解是有严重缺陷的。尽管这种见解给出了通常感受到的中国思想的轮廓,但却并未把握界定中国思想方式的主要轨迹的基本理据和实际进程。陈荣捷指出了中国哲学的更易于理解的特征:

如果用一个词来概括整个中国哲学史的特征,那就是人文主义——不是否定或轻忽至上权威的人文主义,而是申明天人合一的人文主义。在这一意义上,人文主义自其历史的发端便主导着中国思想。^①

注意到这样一种“人文主义”完全不同于作为现代西方启蒙心态之显著特征的世俗人文主义是至关重要的。西方人文主义诞生于对唯心主义的深刻批判以及与自然主义的彻底决裂,它是世俗化的产物。与之相对,中国人文主义倾向于在全面整合的观念中包容精神与自然的层面,这种观念将人性及其功能内在于宇宙之中。

以人文主义面非社会学为其特点的中国哲学之极致,在于广泛涵纳美感、宗教、形上学以及伦理、历史和政治洞察力的可能性,由此型塑了中国思想的外在表现。这种综合的而非归约的方式更能把握中国思想的实质,因为并非思维的推演而是历史与社会的演进,才是作为中国哲学之特征的人文主义自然发生的助缘。

中国哲学的发端并不以与原始的万物有灵论的神话和宗教相决裂进而导向理性思维为标志,而是以天命与人德交互影响一类的道德论说为标志。正如前儒家时代的经典《诗经·周颂》所载,公元前12世纪的周代文明的兴起乃是德行的结果:

率见昭考

^① 陈荣捷编译:《中国哲学资料》,普林斯顿大学出版社1969年版,第3页。

以孝以享，
以介眉寿，
永言保之，
思皇多祐。^①

为着与天命保持和谐并寻求福祉而修养德行的观念为修身提供了根源性隐喻。

作为精神追求的哲学：孔子

修身观念中蕴涵的宗教诉求与知性思考浑然不分的情况，对于理解中国哲学的性质具有深远意义。与纯粹的思辨活动不同，中国哲学是一种指向人的发展的精神训练。那种毫不关注日常生活实践的抽象理论被拒斥于恰当的心灵生活范畴之外。在“天人合一”观念中，思想必须以人的具体生活状况为基础实在是一项硬性规定，基于这一观念，人通过自我努力，可能充分尽性，从而参赞大化流行。

孔子对于他的生命历程的精炼表述，作为一个范例，说明了修身在其学习成人的每一阶段的重要作用：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。^②

孔子以十五岁作为其精神旅途之发端表明，心志的抉择规定了他的生命指向；从给定条件和意志转变范围觉悟的标志在于学习。只有当一个人决定通过自我努力去学习成人的时候，有意义的生活方才开始。脚踏实地以及适当定位的能力意味着进行内在的自我修

^① 《诗经·周颂·载见》。

^② 《论语·为政》。

养必须涉及社会层面。然而,尽管学会明智必然要求将社会生活各个方面的规范加以内化,但内在的自知力却并不依赖于外在强加的标准。确实,当人免于迷惑的困扰之后,就会获得深度的自我意识,进而引发深远的方向感。

五十之年的超越层面取代这位“人文主义者”最初对于自我实现的追求而给出了对于人的状况的全新洞识。天命引发的意义具有两个层次:一方面,它表明一种随着年岁增长而必然获具的对于结构局限的批判的(如果不是悲剧的)意识;同时它也表征了自我意识中的超越的突破。前者表明,由于我们只不过是人,终不免于一死,所以生命是有限的。正如孔子所说,知所不知是为智;我们可以推论,充分承担所不能承担者为勇。那么,“超越的突破”意味着,尽管我们存在着局限性,但我们作为人所从事者以及所成就者均具有宇宙论的意义。

有意突出听觉而不是视觉能力来描述孔子六十岁年龄段的修身之道是颇具深意的。听的艺术需要心境的宁静以及不带成见地接受所有信息的耐心。对于一个成功的听者来说,变动不居的事物可以拓宽并加深他对外在世界的感知而又不影响其内心的安宁。因此,本性驱动的自发行为与道德责任指令的应当行为的和谐就在于训练听觉,使之进一步完善。在这一文本中,孔子七十岁时所经验的作为数十年持续修身结果的自发和自由的精神,成为中国道德哲学中具有激励意义的准则。

由于孔子生命历程本身就是一部垂范示教的修身课程,因此它意味着为人的卓越性树立了一个有力的模范。孔子的成就很大程度上取决于经济状况、社会阶级、政治形势、文化环境等条件的综合,因而具有惟一性和不可重复性。一旦这些历史条件不复存在,没有人得以成为孔子。儒家后学不赞同模仿孔子,而主张以孔子作为效法的榜样。效法孔子的最佳方式是实践他的学习之道,通过修身以成人。致力于将孔子垂教的核心价值内化并将其整合到日常生活之中乃是必要的。这是否意味着悬置我们自己的理性思考和批判性判断

而接受儒家的致思取向？回答是否定的。心智上的探求与精神上的转化都要求修身哲学以经验性的易懂的语言加以表述，以指导实际操作；而对于不可检验的信条以及不确切的学理的肯认都是不必要的。

在回答“有一言而可以终身行之者乎”的询问时，孔子说：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”^①在儒家道德哲学中，这一“黄金法则”表面看来是一个教条，但实际上它是否具有“汝不得逾此”一类的强制力呢？它是一种评论、一项建议或一个忠告。其内涵的意蕴是：将这一法则置于日常的人际关系中去了解它的实际作用。可以想见，由于对方缺乏同情的回应，这种体贴他人的要求有时无法进行，那么这种活动是否还能继续下去呢？作为具体的实践而非抽象的原则，在应用儒家这一黄金法则时，对于现实状况的评估要有批判性。当孔子被问及以德报怨是否为美德时，他不是鼓励弟子们去修养那种体贴他人的较高的德行，而是反诘道：“何以报德？”如果我们基于互惠原则而以德报怨，那么我们将难以有适当的方式去报德。以直报怨、以德报德的忠告意在要求我们在确定回应方式时注意情况的特殊性。

然而，将儒家的修身归结为一种情境伦理就大错特错了。作为以美德为中心的道德哲学，首要的关注在于通过建树德行而修养人格，从而得以尊严而且开放地应对一切情况：

君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，
事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。^②

具体情境提供机缘，以将一般原则——如黄金法则——付诸实践，但修身作为学习成人的方式，则以培养中行人格为基本目标：

^① 《论语·卫灵公》。

^② 《论语·季氏》。

质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。^①

应该注意的是，儒家自我修养中的自我并不是一个孤立的或可以被孤立的个体，而是各种关系的中心。作为中心，围绕这一自主和独立的自我，各种社会角色逐渐形成一种独特的关系结构。自我作为目的而非手段，决不可能消解于这些社会角色之中。孔子关于“君子不器”的指示清楚地表明，人的尊严不可能仅仅视其社会角色和功效而被充分认识。诚然，辩证地看，每一个社会角色（诸如父母、子女、教师、学生、顾客、委托人、雇主、雇员、农民、工人、商家、经理、律师、医生、记者、艺术家、作家或电脑操作员）也都为自我实现创造条件。作为各种关系的中心，自我通过与他我的持续的影响及交往而得以丰富与加强。然而，中行人格并非一味迎合外在环境的变化，其内在的自觉的定见才是其丰富的精神资源的始达之泉。

终极证明：孟子

孟子对于儒家事业所作的伟大贡献在于精确地设定了人性中的这种内在定见：

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，则取之左右逢其原。故君子欲
其自得之也。^②

这一陈述中包含着一个吊诡，意图在自身发现“道”的君子却将自己沉浸于“道”之中。假如“道”已经内在于我们，那么我们所要做的一

^① 《论语·雍也》。

^② 《孟子·离娄下》。

切就只是通过反省自察而把握它。看来孟子的确相信这种情况：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。^①

但是，只有沉浸于“道”，我们方才获得借自觉努力去实现与“道”相契的本性的强制力。这便意味着，既然我们并非必然成为我们之应然，那么我们就很容易犯错，即一些人会将与“道”的冲突作为真实的自我。因此，修身的艺术应当认识差异并采取相应行动。孟子清晰地表述了他所体认的修身的中心课题：

耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。^②

尽管我们并非我们所应是，但学为如此的过程却可从我们当下具有的实在条件开始。这一假定的理由是，修身的终极证明就存在于情感、意志、知性以及觉解的心量之中。只要我们的心智能够感受他人的苦痛，这便具有了修身的真实可能性。在这种意义上的人便是具有了基本感知能力的存在。包含了理性的感知能力可以使我们直接体验同情，并与他人以及广大的世界产生互惠的共鸣。

然而，认识人性中的“大体”与“小体”的差异是必要的。我们必须力避受食色一类欲望所支配，也不能被“小体”的要求所惑乱。否则，基于普适于所有动物的游戏规则，我们的行为可能仅被界定为生存与繁衍。另一方面，如果我们修养“大体”从而实现“万物皆备于我”，我们便具备了普遍联系的巨大潜力。孟子善养浩然之气的艺术

① 《孟子·尽心上》。

② 《孟子·告子上》。

以似乎神秘的语言说明了这一点：

其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。
其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而
取之也。行有不慊于心，则馁矣……必有事焉，而勿正，心
勿忘，勿助长也。^①

由这段论述来看，孟子性善论提供了修身的终极证明。我们可能修身的理由是，情感、意志、知性以及觉解的心量是人性所固有的。仁、义、礼、智等德行可以通过直接诉诸人的基本感知力——同情、同感、耻恶心、辨别义与非义的能力以及恰当的意识——而获得涵养。

文化转型：荀子

公元前3世纪的伟大的儒学思想家荀子一方面与孟子抱有相同观点，认为人的状况可以通过修身而改善，道德教育对于维护社会秩序绝对必要；同时也怀疑人性可以自动引发将人导向卓越的创造过程。他坚持认为，法律的强制力、礼乐的感化、统治者的权威、教师的指导以及良好风俗的持久存在对于社会和谐均属必需。他对于修身的证明是双重的：在社会学意义上，修身是必需的；在心理学和认识论意义上，则是可能的。

荀子赞同人类发生的进化论，尤其强调人的社会性。他认为，一切存在均有活力，植物有生命，动物有意识，而人则沿着这一序列发展出了义。义的观念的显著特征就是能够知道需求，并具有设计人类社会组织结构以求生存与发展的智慧。修身是人类社会稳定与团结的核心。人的欲望是无穷的，而满足人的物质财富是有限的。如果欲望不能恰当地疏导，社会秩序便不能维持。尽管外在的强制措

^① 《孟子·公孙丑上》。

施是必要的,但从长远作用来看,最可靠的方式还是道德上的修养。可以肯定,充斥着食欲、性欲及攻击情绪的人性不可能自行发生亲合社会的情感,而心灵的认知功能却具有辨别和抉择的智能。

荀子将心灵与器皿中的水相比较:

故导之以理,养之以清,物莫之倾,则足以定是非决嫌疑矣。^①

可以理解,荀子的道德教育主要关心的是从迷乱之中解放心灵:

故为蔽:欲为蔽,恶为蔽,始为蔽,终为蔽,远为蔽,近为蔽,博为蔽,浅为蔽,古为蔽,今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽,此心术之公患也。^②

然而,尽管心智面临这些危险,它所具有的三个显著特性却可能拯救人性于自我毁灭之中,此即虚空、单一、宁静。^③

心灵的接受能力是无穷尽的,无论它获取了多少信息,总还是有容纳新信息的空间。心灵的虚空为学习提供了巨大容量。荀子认为,尽管与其他动物比较,人在体能方面显得拙弱,但通过学习,人可以社会化,从而成为最具智慧的动物。心灵还具有综合力,能将零散的观念整合成连贯的思想形式。心灵可以在不丧失其内在特性的情况下做到这一切。同样地,当心灵能动地回应外在刺激时,它总能保持内在的宁静。这些特性使心灵能够锻炼其认知功能以控制人性中的情绪。

基于上述,荀子主张以心智宰制性情,以此作为修身的中心任

① 《荀子·解蔽》。

② 《荀子·解蔽》。

③ 《荀子·解蔽》。

务。他特别注重人类运用巧智所建立的文化形式,认为借此帮助心智遂行主宰作用是必要的。法律、礼仪、音乐、规范及风俗在帮助心智转化性情以便将其对于社会的破坏作用减至最低程度方面,是至关重要的。孟子和荀子都懂得控制欲望的必要性。他们并不倡导禁欲主义,但他们也充分意识到,涵养心智的最佳方式就是尽量消解欲望。

人类卓越的根基

古典儒家人文主义关于修身的中心思想具见于《大学》中的一段精炼的论述:

自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者,否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。^①

这里蕴涵的深厚意蕴是,修身的根本及其重要性被推扩到家、国乃至天下。这不仅仅是青年人道德教育的课题,也是作为整体的国家的主要关切:

古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家。欲齐其家者,先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。^②

按照这种观念,修身在自我与形形色色的政治、社会、文化团体构成的社群的链环中居于中心地位。就个人方面而言,修身涉及复杂的

^① 《大学》。

^② 《大学》。

经验学习与心智锻炼过程。就人类总体发展而言，修身则为家庭稳固、社会有序和世界和谐的基础。

儒家或许特别关注修身的社会和政治意义，但在整个中国哲学中，亦即由伦理学、美学、形上学和认识论所构成的中国核心思维方式中，修身都具有突出地位。在中国人的精神生活中，伦理上的基本关切在于如何通过示范方式为年轻一代树立激励准则，美学上则在于如何通过严格锻炼培养真正的美感，形上学方面在于如何内在地把握终极存在，认识论方面在于认知中正和体贴的精神。确实，修身的核心地位促使中国思想家们将伦理付诸实施，将审美作为经验，将形上学转化为智慧，将认识论运用于沟通。与“未经审思的生活是没有价值的”这一希腊格言相应的中国训诫是：未经修养的人尚不成其为人。学习成人的定义即是投身于无止境的修身过程。按照这一观念，哲学既非抽象理论，亦非推理思维，而是精神锻炼。作为精神锻炼，爱智便成为一种具有转化作用的行为。

道的体现：道家的进路

道家修身讲求无知的艺术。在知识的追求方面，人们日有所获；而道家却要求人们放弃知识，保持静默：

希言自然。
故飘风不终朝，
骤雨不终日。
孰为此者？天地。
天地尚不能久，
而况于人乎？^①

^① 《老子》第二十三章。

因此,自然的经常与持久之道是非戏剧性的,非暴力的,和平的,宁静的,平淡的。与自然相匹侔的前提是承认我们不知我们所无知的命定的缺陷:

知不知上,
不知知病,
夫惟病病,
是以不病。
圣人不病,
以其病病,
是以不病。^①

根据道家思想,承认无知,我们便会赞同修身并非行为方式:

天下之至柔驰骋天下之至坚。
无有入无间。
吾是以知无为之有益。
不言之教,
无为之益,
天下希及之。^②

尽管道不可言说,但却能够经验。无为的心知有助于把握道。经验道或体味道是道家修身的主旨:

知常容,
容乃公,

① 《老子》第七十一章。

② 《老子》第四十三章。

公乃王，
王乃天，
天乃道，
道乃久，
殁身不殆。^①

庄子对于道作了生动的描述。在日常生活中实现道乃是经验地理解道的最有效的方式。对于道的领悟与通过精神游历而践履道是互相关联的，这种关联通过由自然符号自发生成的语言、恒常的流变以及永不停歇的更革而实现：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。^②

对于道的这种理解的精神意蕴相当于一切事物和观念，摒弃了各种类型的自私，趋入“大知”和“美德”境界而得以破块启蒙。在庄子独特的表述中，得道之人能够超越现世，超越一切物质事物和尘世生命。

已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不生不死。杀生者不死，生生者不生。其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁，撝宁也者，撝而后成者也。^③

① 《老子》第十六章。

② 《庄子·大宗师》。

③ 《庄子·大宗师》。

这种对于道的形上学解读以及对于真人的实存的理解之卓越的融汇，在疏离而不可捉摸的道与具体而实际的道家经验之间指示了一种富于成果的互动，因为道作为观念是永难企及，而作为生存方式则总是当下经验的。

天人观

不难理解，儒家因其政治关切、社会参与以及文化敏感而将修身作为普世性的价值取向，而道家因其对政治、社会、文化缺乏兴趣而将修身界定为超脱此世的价值。然而，在深层意义上，儒道两家均致思于相同的问题：人如何可能在本有心境不丧失安宁的情况下回应每况愈下的世事变迁？用汉代杂家文本中的言论来说，人如何可能与物同化而又不致丧失本性？这一核心问题的古典性的表述见于《中庸》：

喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。^①

深蕴于这一表述中的天人观既是儒家的，也是道家的。当然，这一表述被认为出自《易传》的形上思想：宇宙的伟大转化乃是人类修身的最高激励标准；人类通过修身，可以辅相天地化育，从而与天地参。这就意味着，我们的私下所为以及日常践履有着深厚的宇宙学和心理学的意义。

^① 《中庸》。

心的训练：佛家的洞见

印度佛教的传入极大地丰富了修身哲学的内容及其包容性。佛家对于中国修身哲学的最显著的贡献即为心的训练。早期佛家慧思(514—577)指出,入定可以达致澄心,由澄心所生发的洞见则可使入认识到一切有情均一体和谐。这种定力不仅使人获得安宁、寂静和澄心,而且达致无功之功和无行之行。这就颇类于道家在精神上以无行为行的观念。

佛教的传入也带来了大量与道家不相适应的精神训练方法。这些新观念进而从根本上重塑了中国修身哲学的基本原则。在这一新的思想体系中,附生的观念陡然增大。正如吉藏(549—623)所说,如果心灵有所附著,就会有所束缚,这样就不能超脱生老病死和忧惧苦难。为了由附著得以升华并认识事物之本象,需要将冥思与智慧结合的功夫。而慧能业已指出,冥思与智慧本为一体,并非两种分别的训练:

定是慧体,慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。若识此义,即是定慧等学。^①

以体用界定思与智的关系是很有意义的。由冥思的实践所产生的这一深刻见解本身即为思想的闪光。既然人之本性即智慧源泉,那么,冥思的实践作为澄清心灵的方法,能使入的本性自我呈现。因此,冥思乃是本性的复归与发现,而智慧乃是纯净心灵的特性。慧能坚持认为,内在而直接的方式是彻悟的可靠手段。如果我们并不将信念寄托于外在实践,而是在内心修养有关本性的正确观念,那么自我觉悟总是可能的。不幸的是,我们受蒙蔽的心灵往往驱使我们

^① 《六祖坛经·定慧品第四》。

外在实践中寻觅智慧,从而使我们被排斥在本性觉悟之外。

表面看来,慧能忽略了“意志薄弱”问题。顿悟的力量源泉何在?他的辩难者神秀(606—706)通过强调良好习惯的力量而给出了合理的渐进式的解答。神秀以黄金与矿石为喻,认为只有加以提炼精选,黄金和矿石才能分别开来;提炼愈精,黄金愈纯;这种经过不断提炼的黄金就类似于佛性。这便是神秀在其著名的修身偈子中将身比作“菩提树”,将身比作“明镜台”的原因。修身的方式类似于时时刻刻勤勉地拂拭明镜而不使之沾惹尘埃。

然而这种常识性的方法为慧能所断然拒绝,他认为这种方法是不充分的。他转而提倡顿悟,认为这对于理解心灵在自我精神修养方面的作用不仅更加有效,而且是惟一正道。即使对那些充斥着激动与感伤情绪的感性生物来说,顿悟也是可能的:

百川众流,却入大海,合为一体。众生本性,般若之智,
亦复如是……内外不住,去来自由。能除执心,通达无
碍。^①

顿悟的实现或许是冥思与智慧共同作用而偶然获得的一种自由体验,既非积累所得,亦非循序修成,一切均在瞬间成就。可以理解,慧能回应神秀的偈子便否定了渐进修身方法的可靠性:

菩提本无树,
明镜亦非台,
本来无一物,
何处惹尘埃?^②

^① 《六祖坛经·般若品第三》。

^② 《六祖坛经·行由品第一》。

然而,在深层意义上,中国佛家修身哲学的力量在于作为指导日常生活践履之基础的业经整合的思想。顿渐两派富有成果的相互影响致使佛家,特别是禅宗赞同顿派的观点属于形上智慧,但也并不遗弃渐派所致力生存训练。例如法藏(643—712)提出了一多相融的形上学见解:

此情尽,体露之,法混成一块。繁兴大用,起必全真。
万象纷然,参而不杂。一切即一,皆同无性。一即一切,因果历然。力用相收,卷舒自在。^①

法藏在此所论既是心的获得情态,又是诸如心的感知一类终极真实的自性。关于修身,法藏的形上学洞见与黄檗关于净化心灵之具体步骤的陈述完全不相冲突:

缘起无碍一,染净缘起二,拣理异情三,药病对治四,理事无分五……^②

毫无疑问,佛教思想家通过严格的苦行修持、不间断的冥思以及精深的智慧,从根本上重塑了中国修身的精神景观,但是,兴起于中土的这一独特的佛教传统表现出崭新的形态,明显不同于印度原始佛教。禅佛教作为佛教在中国传衍过程中发生创造性转化的实例,具有典范意义。对于人性本具佛性、肉身可以充分实现性以及人可以在此生达成佛性的肯认,使佛家群体得以扩展并投入广大世界,在禅习者中间还形成了紧迫而强烈的现世感。在这一点上,义玄(?—867)用以激励其门徒的简捷的方法可为例证:

^① 法藏《华严金狮子章》。

^② 法藏《华严经明法品内立三宝章》。

时光可惜，只拟傍家波波地学禅学道，认名认句，求佛求祖，求善知识意度。莫错！道流，你只有一个父母，更求何物？你自返照看！古人云：“演若达多失却头，求心歇处即无事。”^①

慧能明确指出，人的自性内在于肉身，乃与佛陀三身（法身、报身、化身）相关涉。在古典的三身论中，法身即佛身，其真正的原初自性乃是空无（完全不存在实体）；报身即明智身，具有知晓事物“究竟”的洞察力以及永恒极乐的自悦；化身是佛性之同情心的显现，表现为各种各样的度人形式。尽管三身为一，为所有菩萨所呈现，并为一切人的潜在的现实性，但其实现条件却十分复杂而且需要漫长的时间，以至于在肉体生存的时间内想要达到这一境界简直是不可想象的。陈荣捷对于慧能所主张的“三身固于于肉体之性”一说的意蕴予以回应，他说：

“此身成佛”的学说是来自原始印度观念中的一种遥远的吁求，它以身体为解脱的蔽障。人们不禁想起儒家总是将身体视作父母的恩赐，因此身体成为一种神圣的责任而必须尽心呵护。数百年来，道教采用服食、修炼、性技巧、调息等多种方式，试图使身体适应尘世间的永生。而这正是禅宗本质上中国化的某些根源。^②

身体的修炼

从总体上看，中国传统确实对肉体之性亦即身体极其重视。修身作为肉体与精神发展与更新的形式，乃是古代中国人的一门艺术，

^① 《古尊宿语录·镇州临济(义玄)慧照禅师语录》。

^② 陈荣捷：《中国哲学资料》，第437页。

涉及身体运动的节奏以及呼吸技巧的练习。这便不难理解古代中国人的医药观注重康复而非仅仅是治病,因为医药的基本功能不仅为了祛病,而且在于整体上恢复身体的活力。由于相对特定个体的具体状况来说,其健康所要求的活力的水平不同,故而身体在总体上乃是随机地呈现活力周期而不是一个静止的结构。相应地,健康的维护涉及环境、饮食、生理、心理诸因素的恰当的平衡。由于身体具有时间以及空间的特性,所以身体的活动节奏也是有季节性的。身体随着春夏秋冬而发舒、生长、收敛、藏闭的因应性表明寿命既属主体的修为,又是自然的过程。

身体不仅仅是生理的实体或各种器官的聚合,而且是活力的存在方式。身体的功能的确类似于“动力站”和“交往中心”。因此,身体像一个导管,据此我们与各种能源相互交流,从而在日常人生中实现生命的终极意义。道教发展了修身在这一方面的最为丰富的传统,以之作为精神的训练,在其追求永生的仪式中尤其如此。

学为圣贤:新儒家之道

对于新儒家而言,修身哲学的中心问题即如何学为圣贤,这一点,由其关于完美人性的信念可以判定。周敦颐(1017—1073)明确答复了圣贤能否被学习的问题,并简要列述了这一精神发展的行为过程:

圣可学乎?曰可。有要乎?曰有。请问焉。曰一为要,一则无欲。无欲则静虚动直。静虚则明,明则通。动直则公,公则溥。明、通、公、溥,庶幾乎。^①

圣贤人格作为仁之最真实的体现,乃是修身的结果。诚然,无欲

^① 《易通·圣学》。

状态在实存意义上是任何人都不能达到的。这是因为我们从感性方因观察人的状况。设若我们关注心灵而非感觉,我们实际上可以理解超逸欲望乃是可能的,这种超逸或许只是非常短暂的。如果我们能够片刻地经验这种状态,我们将认识到,圣贤人格并非毫无根据的理想,而是日常生活中的激励准则。正如张载(1020—1077)所指出的,如果我们不受感性的障蔽而使自己充分实现心灵所能达到的内在能力,我们将能够在日常经历中体验圣贤品格。

我们的形上所是与我们的实存能是及必须奋斗所成的区别,乃是修身哲学的关键所在。儒释道三教对于作为修身之必要和充足条件的人性均持有充分的信心。既然形上的圣贤人格、道或佛性均为人性所固有,那么我们也就是潜在的圣贤、真人和佛。然因在实存意义上,无论我们作出多么艰巨的努力,我们也决不可能充分实现圣贤人格、道或佛性。进一步完善的余地总是存在着。但是,尽管我们不是我们所应是,而我们必须奋斗以达致的那种理想状态却内在于我们的本性亦即我们的身体之中。

这种非二元论的思维给出了把握心/身问题的方法的基本区别。故意的和独断的自我分裂将迷失自我。身体决不会降低为物化的肉体。活生生的个人的思维和反应功能在总体上也不会被纳入心智范畴的规范之内。与心之尖锐对立从总体上动摇了作为人之本质特征的情感层面的基础。人类无疑具有意志、感觉和认识能力,而情感乃是整个身心活动的基础。没有意志力的表达,感觉和认知可能就是无情的。以为意志、感觉或知识可以独立于情感确实是超乎想象的。人必有情感。由他人的遭遇引发的自然情感方可确定我们是谁。

仁、义、礼、智、信一类道德价值的修持依赖适当情感的培养,例如同情之于仁,羞恶之于义,恭敬之于礼,是非之于智。程颢(1032—1085)在评注《孟子》时提出了这一观点:

仁者,公也,人此者也。义者,宜也,权量轻重之极。礼者,别也。知者,知也。信者,有此者也。万物皆有信。此

五常，性也。若夫惻隐之类，皆情也。凡动者谓之情。^①

这种以人性和心灵为背景、整合了价值与情感的观念使新儒家能够在日常生活的基础上进行修身实践。例如程颢曾指出，当他练习书法的时候，他是恭敬有加的。他的目的并不在于书法臻于完美，而是将其作为一种道德涵养。

程颐(1033—1107)更明确地指出，修身可以被认为是性情争斗的焦点，但是由于性即在情感中显露，故而这一争斗乃是在恤、耻、敬、是非一类情感与喜、怒、哀一类情绪之间发生：

形既生矣，外物触其形而动于中矣，其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情始合于中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。^②

遵循程颐的教诲，朱熹(1130—1200)单拈出一个敬作为修身的最佳心理状态。秉持渐修观点，朱熹强烈主张通过积累过程培养正当信念、态度和行为的必要性。他要求学生将修养心灵作为日常课程，

夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，为主而不为客者也，命物而不命于物者也。故以心观物，则物之理得。^③

① 《二程全书·遗书第九》。

② 《二程全书·伊川文集卷四·颜子所好何学论》。

③ 《朱文公文集·观心说》。

朱熹相信,心处于恭敬状态时,自然会为人的升华培养端正的性情。他坚持认为,学习的进步在于知识的拓展。其寓意在于,对于事物的查究——一种基于观察的探讨——关乎甚至实质上就是道德上的修身。

然而王阳明(1472—1529)批评了程朱一系的思想,因为他们并未充分理解德性之知。他认为,在修身实践中,知识限制了行为的转化。他的这一观点乃是其知行合一说的基础:

今人学问,只因知行分作两件,故有一念发动,虽是不善,然却未成行,便不去禁止。我今说个知行合一,正要人晓得一念发动处便即是行了,发动处有不善,就将这不善的念克倒了,须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中,此是我立言宗旨。^①

表面看来,王阳明的理论基本上是一种疗救术,其主要目的在于使道德行为获得具体结果。但是,尽管具有疗救功能,知行不分终归是以“良知”作为修身的核心。

“良知”有各种不同的说法,诸如“生知”、“善知”、“慎觉”或“良心”,王阳明以其作为人性以及终极实在的真实功能。这种知识具有原本的创造性,本身便可引生新的实在。严格地说,“良知”不是对于外物的反应或沉思,毋宁说它是通过将在不断扩充的心灵感知中的内在事物具体化而发生的一种意识。按照这种观念,修身需要通过类比思维而获得“良知”的支持。心灵的品质是极其重要的。无论积累了多少经验知识,道德力的提高都须持心灵的恰当修养。因此,在王阳明的修身哲学中,作为净化动机之努力的诚意优先于对于事物的探究。

在刘宗周(1578—1645)的思想中,朱熹主敬合礼的艰苦修身与

^① 《传习录下》。

王阳明心灵自明的“直捷”方式达到了新的综合。一方面,刘宗周提倡慎独以强化人们意向之根本;另一方面,他又提倡在强调内在修身的同时必须注重日常行为细节。学习做人的可靠方式在于检查并修正错误。修身是与不断拓深的主体的净化相结合的,这一过程伴随着对日常生活中所犯错误的矫正。对于心灵之细微初萌念头的警觉与对于身体礼仪化的严格训练,这两者的相互作用为修身提供了一种平衡的方式。

17世纪对各种不同学说和宗教加以融合的学者林兆恩将修身界定为分作九个步骤的复杂工程,他试图将儒释道三教整合为有益于人的发展的统一观念。林兆恩借助《周易》意蕴丰富的卦象结构表述其理论。他那种将由心灵所指引的人体作为运行的小宇宙,以之与天地大宇宙的运行相媲的观念,在流行宗教的所有修身方式中都是别具一格的。

现代意义

体验的首要性、训诫的中心性以及超理性的个人承诺的必要性表明,这种进路是宗教意义而非哲学性质的。然而,修身普遍存在于中国社会各阶层及其各历史时期的事实清楚表明,以反映修身观念作为中国哲学的特质是合乎情理的。甚至在中国的马克思主义者的著作中,修身也被认为是政治意识形态的组成部分(如刘少奇的《论共产党员的修养》)。冯契的智慧哲学作为对马克思主义作出贡献的中国最具原创性且有争议的体系之一,特别关注将实用性转化为以德行为中心的伦理学。修身为冯契的思想提供了必要的背景。修身也是人文主义的主要特征。20世纪新儒家的明确特征确实是在其哲学著述关于心灵的学说中突出了道德性的论说。

冯友兰(1895—1990),一位受新实在论影响的主要思想家,以人类精神、自我反思以及关于思想的思想作为其哲学的特征。在高度原创性的哲学活动中,他围绕四个基本概念——理、气、道体、大全

——创建了新理学。他也将王阳明的“良知”作为哲学的假设,当作前提术语加以运用,这遭到了新儒家人文主义奠基人之一熊十力(1885—1968)的尖锐批评。熊十力坚持认为,作为体验的“良知”是一种亲证,是人类精神的实现。如果将“良知”仅仅界定为一种假设,那么哲学的普遍照顾的优点将被其与精神的无关性所抵消。一种假设何以可能引发深厚的充分实现的自承感?表面看来,冯熊之异在于分析的反思与伦理—宗教诉求的不同选择,前者属于哲学,后者则带有提倡宗教或神学的意味。然而,在我们的哲学定义中,对于未知领域的关切正是修身的特性与功能。

如果哲学本身是一种精神探索并且其目的在于自我认识,那么在洞察力方面的训练有素的反思应该导向人的发展所必需的智慧。“良知”这一天赋知识和能力使我们得以通过自我努力进行修身,因此不应该仅仅被指认为是一种假设。毋宁说,“良知”应该如同实存一样被证明为现实的和可体验的。前提术语的危险性不仅会导致错误的观念,使整个修习的意义模糊不清;而且会发生将真实的存在与意象中的可能性相混淆的错误。在将“良知”作为真实的现实与可体验的实在加以实现的过程中,我们可能体察到某种教条的意味,但是,这种结果正表明哲学家们必定具有共同的通过亲证而理解其所以如此的识见。如果“良知”如哲学家们所相信的是关于人的条件的天才洞见(作为新儒家思想家的冯与熊当然持此看法),那么它必定不止于一种假设。从表面看,这或许表现了不同哲学思维方式的冲突。冯在充分证明“良知”的确当性之前将它仅仅作为一种假设,看来是正确的。他可能遵循一系列假设论据最终达到一个结论,即:没有“良知”,他的整个哲学建构将会崩溃。而熊可能会争辩说,这种哲学思维方式削减了精神修习的严肃性,将它降低为一种繁琐的文字游戏。

新儒家人文主义的基本信念是,根源于修身的哲学适合于一切人并为一切人所必需,而远不只是局限于象牙塔之中的专业小团体的学术训练。按照《大学》的说法,自上层统治者和文化精英直到贩

夫走卒,都应以修身作为根本。根本不立则道不得流行。所有为着人的发展的道德的、社会的以及政治的制度设施都依赖于修身,由此方可达致家庭稳固、社群规整、邦国安定乃至天下太平。这种与道德、社会和政治相通的个人主义基于一种简单的观念,即整体健全取决于它的各组成部分的活力。人的终极完善意味着家庭、学校、社群、国家乃至天下之每一以及一切成员的良好修养。然而,将修身的意义简单理解为以社群的福利为目的片面的。修身本身也是目的。判断家庭是否和谐、学校是否发挥作用、社群是否有秩序、国家是否政治清明以及天下是否太平,就看它们是否为修身提供了有益的环境。

修身哲学与复杂的现代社会有什么关系?市场功能的调适、民主制度的活力以及社会对于个人尊严的尊重,所有这些都待于参与社会之中的人的德性。随着人们变得越来越自私、趋利、健讼、好争、利己,发展公心、正义、文明、诚信以及集体精神的要求也日益受到关注。那种引导我们将平凡意识提升为美善意识并且将我我转化为一种开放的、有活力的、创造性转化的自我的哲学,对于我们的精神生命来说是极其重要的。

修身对于时下强调分析技术的哲学思维方式的最持久的贡献或许是拓展了精密思维的范围,包括对于身边事物的反应、对于终极关怀的冥思以及对于日常生活事物的考察。在这一意义上,哲学不再是受过专业训练的小团体的特权,毋宁说哲学是一种修身艺术,与人类社群中一切有反思能力、思想能力和考察能力的心灵相通。虽然高度复杂抽象的推论仍然可能是哲学教师和研究者特有的工作,但自我认知的哲学活动则对于一切珍视精神生命价值的人都是开放的。诚然,在修身方面,不同个体的成熟与至善水平是不同的,而且一如艺术、文学或音乐,初学者与名家巨匠在熟练与造诣方面的差异可能是极大的,但是,就哲学作为修身的观念而言,它是接近人类社群的一切成员的。尽管没有必要将哲学与逻辑、认识论和自然科学解纽,但是作为修身的哲学或修身哲学(它们当然是有区别的)必定

涉及人文和社会学者。的确,为了使哲学重新获得它曾拥有的“爱智慧”的意义与活力,哲学必须超越象牙之塔的域界。关注修身正是达此目的的实质所在。

(胡治洪译)

个人、社群与道

——古代群体批判的自我意识的出现

在中国传统中,典型的儒家思想者是那种具有深沉的历史意识、娴熟的琴棋书画艺术技能以及对政府日常事务深切关注的地方学者一官员。如果将哲学宽泛地定义为由洞察力方面的训练有素的反思而形成的教言,那么儒家思想对于人类境况的观察与承当确实是卓越的。它是一种具体的思想形式,其洞察力发生于实践生活。不同于希腊哲人、希伯来先知、印度教宗、佛教僧侣或基督教牧师,儒家学者参与社会,投身政府,并且致力于现世文化的创化。

我们可以发现儒家学者与现代西方知识分子的观点具有某些显著的类似,但构成这些观点的观念却各不相同。源于俄国知识阶层的现代西方知识分子观念是启蒙运动的产物,是一种世俗的人文主义。而儒家学者则从宇宙学以及人类学的观念得到启示,从而完全摒弃了人类中心主义。马克斯·韦伯(Max Weber)认为,对现代西方知识分子具有号召力的两种恰当方式是科学与政治学。儒家知识分子在关切政治、参与社会的同时,必须通过教育致力于文化结构的调整与发展,以免社会和政府仅仅被财富和权力所统治。随着神秘境界或普遍友爱的解魅,现代西方知识分子——如同韦伯自己承认的那样——已被科学、技术和专业主义所支配,因而变得与宗教事务不再和谐,而且对于独特的本土知识也予以忽视。然而,从近几十年来北美和西欧学界对于民族、性别、语言、领土、阶级以及信仰的兴趣高涨的情况来看,韦伯的植根于抽象普遍主义的现代观似乎已与时代相悖。

儒家知识分子的观念——关心政治、参与社会、创造文化——看

来对于学界、政府、传媒、企业、宗教以及公共组织中的那些关心世界事务、参与社会实践、献身于文化风俗完美的从业人员具有特别的参考作用。在这一意义上，儒家学者无论是精神上的自我界定还是社会功能，都比希腊哲人、犹太先知、印度教宗、佛教僧侣或基督教牧师更令人联想到现代知识分子。而且，基于对环境恶化、社会分裂、分配不公的普遍关注，儒家具有包容性的人文主义看来比启蒙时代以人类为中心的世俗人文主义更加切合当前的时代精神。

十多年来，我一直基于儒学进行启蒙反思，因为我强烈地认为，现代西方强势意识形态盲目否定的后果已使中国传统精神资源边缘化，并且威胁到中华世界的核心价值乃至人类的未来生存。我确切地意识到，启蒙心态业已成为现代中国意识的明确特征，而且由于1919年五四运动以来某些最时髦观念的推波助澜，它已基本上摧毁了儒家传统，以至任何对儒学进行重新思考或使之恢复活力的努力都必须以启蒙主义的评判为出发点。我对于启蒙主义的批评力图从总体上对它加以拓展、深化和丰富，而不是加以解构。

艾得温·赖肖尔(Edwin Reischauer)教授于1973年由亚洲学会主办、在日本举行的“东北亚的道德活力”会议提交了一篇具有思想挑战性的文章，认为“儒家世俗伦理”“在东亚发挥了基督教在西方所发挥的一统作用”。他指出：

东亚四国(中国、日本、朝鲜和越南)的基本伦理观念以及价值体系令人惊异地相似。例如他们都非常强调家庭稳固、子女孝顺、个人服从集体、与权力冲突之平衡相对的群体和谐观念、社会组织、细致的政治(而非宗教或纯文化)的整合、以勤奋工作为价值、节俭、以教育道德提升以及个人和家庭达致成功的正道；诚然，日本人在这些价值之外还特别强调根源于其封建历史的坚忍、尚武以及超家族的忠诚。由这些基本观念可以看出，东亚在许多方面过去是而且现在仍然是完全不同于西方的文化单元。

关于“儒家知识分子的人文精神”的反思——儒家知识分子指那些献身于政治关切、社会参与以及文化创新的东亚以及北美(仅指现代新儒家)的知识分子——我试图提供一些尝试性的、希望有所进展的思想；知识分子问题是一个有待探讨的领域，在这一领域中，文化交叉以及多学科共同参与可能在东亚研究方面取得丰硕成果。

伯克莱历史学家戴维·凯特利(David Keightley)在其《关于中国人如何形成的思考》中认为，从新石器时期到汉代(公元前 206—公元 220)，文化传统的扩展与延续成就了今天的中国人，他列举了七个特征：

1. 社会等级的区分；
2. 大规模动员的劳动；
3. 对子群体而非个人的重视；
4. 对于生活各个层面的礼仪的强调；
5. 对于正式场合以及典范的注重；
6. 义务、责任和竞争伦理；
7. 悲剧感和幽默感的缺乏。

与《圣经》中挪亚的故事意义相当的禹的神话使我们发现凯特利的看法是有见地的。禹的故事代表了中国人对于世界范围的洪水传说的反映。这位中国文化英雄运用人的创造力抗御自然灾害。他通过对各个方面的卓越的协调而得以控制洪水。首先，他通过示范来激励人民，治水九年他从未回家。其次，他的领袖魅力增强了他的自我奉献精神，从而使他能够动员成千上万的民众进行这一巨大的、常识无法理解的系统工程。再次，与其父采用筑坝拦洪的方式招致失败不同，禹研究地势，分析灾害的性质，形成了一套总体的可操作的方案，从而治服了洪水。他最终疏导了华北平原的洪水，将帝国划分为九州，并且根据土质，将水源均衡分配给各封建君主。传说禹始建中国第一个朝代——夏(公元前 2205?—公元前 1766?)。

关于中国文明起源的“主流理论”注重宗教和政治，哈佛考古学

家张光直就主张这一理论；根据这一理论，凯特利的看法似乎过于世俗和理性化，以致与古代中国政治文化中的深厚的宗教意识不相吻合。在原始宗教的事务规则中，权力、威势、影响力以及声望均以通达上帝的强烈愿望为中心。如果我们将儒家人文主义传统作为与商代巫文化既相联系又相分离的辩证过程，那么这种发生于原始政治文化的特殊形态的人文主义就既是伦理的，又是宗教的。事实上，伦理效应与宗教真确性的相互作用为包容的人文主义的生命取向提供了潜在势能。迄于西周，随着天命观的出现，巫教的特殊形式业已显示其确证现实社会政治秩序的本身价值的内在特征。然而，吊诡的是，这种内在的特征绝非虚无的超越物，注意这一点是极为重要的。

人的自省

从周代早期铜器铭文所反映的社会秩序建构、劳力动员、群体精神、礼仪体系、艺术装饰、工作伦理以及改善现存状况的信念中，突出表现了人的特征。通过对这一文献的研究，陈荣捷将中国哲学的特征归结为人文主义，看来具有自证的正确性，但总体上却过于简单化：

如果用一个词来概括整个中国哲学史，这个词应该就是人文主义——不是那种否定或轻忽至上权威的人文主义，而是确信天人合一的人文主义。在这一意义上，人文主义从中国历史的黎明时期开始就居于思想的主导地位。

兴盛于春秋时期（前 722—前 481）的中国古代思想以其学派纷呈而引人注目。所谓“百家”代表了那一时期的生命取向，而儒家所持有的“人文主义”观念看来过于狭窄，并不足以对应当时中国思想所展开的整个哲学领域。A. C. 葛瑞汉（A. C. Graham）在争辩时所持的“道”的观点看来更宜于作为将古代中国学术世界概念化的方

式。例如公元前3世纪聚集于齐国都城稷下的七十多位学者中,就有博物学家、宇宙论者、辩者、逻辑学家、重农主义者、军事谋略家、原始法家、墨家以及儒家人文主义者,如著名的荀子。

然而,如果我们用人文主义表示对现世的充分担当,对于社会关系和政治秩序首要性的注重,那么中国古代观念世界实质上是人文主义的。不宁唯是,传说中的圣王尧、舜以及上文叙及的禹这些在古代被生动描绘的文化英雄都是对人类状况具有深刻洞察力的政治家。晏婴和管仲是卓越的典范。郑国宰相子产(活动于公元前535年前后)的德行特别值得注意。在一次深思熟虑的政治行动中,子产试图抚慰一位因过分暴力而死亡的高官伯有的鬼魂,伯有死后经常作祟,引起郑国人的恐惧。子产令伯有之于继承其父职位,并解释说:“鬼有所归,乃不为厉。”这则佚事至少具有三重涵义:(1)人类世界与精神性存在是紧密纠结的;(2)人类灵魂是天地能量的复杂混合物;(3)人事通常须与宇宙进程相谐调。毋庸赘言,这个故事也突出表现了等级、劳作、群体、礼仪、责任及命运。

天人观

孔子(前551—前479)非常赞赏子产。这位宰相对待作祟鬼魂的理性方式肯定在孔子的伦理—宗教思想中引起了同情的反应。当有人向这位人师请教“事鬼神”时,他反驳道:“未能事人,焉能事鬼。”时下的诠释者常常将此语理解为孔子惟独对人生感兴趣,而忽视死亡与鬼神。我以为这是对儒家人文主义关于生死和人鬼关系的意蕴深厚的表述的严重误解。主张知生为知死的前提决不意味着否定知死的必要性。相反,恰恰由于不能首先理解生的意义,才不可能明白死;而充分地玩味生才会引发探究死之意义的要求。同样地,对于人的境况若无提前一步的认识,要想把握鬼神一类精神性存在也是难以操作并且确实是不可想象的。而充分领略人生意义也便要求我们去理解鬼神一类精神性存在。

现代学者基于对孔子的实用主义和无神论的印象,很难解释儒家关于孝道的格言所谓子女按照恰当的礼仪,对其父母生则侍奉、死则安葬,并且时常祭祀,一如他们总在近旁一样。事实上,儒家传统之引人注意正在于它的繁缛的丧葬礼仪以及富积的纪念与崇敬祖先的文献。如果孔子对死丧和精魂都不感兴趣,人类学家何以可能将祖先崇拜界定为儒教的特征?《论语》中有丰富的关于死丧和精魂的材料,如:

祭如在,祭神如神在。子曰:吾不与祭,如不祭。

在孔子看来,人的生存形式不是以人类为中心的,而毋宁是天人交感的;在人类世界与宇宙秩序之间,存在着内在的相互影响、持续沟通和活力交流。儒家人文主义作为一种包容性的有机的人类发展观念,涉及生、死以及精神性存在。

作为生存实体的人性

儒家关于“人能弘道,非道弘人”的主张不同于“人为万物尺度”的希腊观念和“人拥有知识和力量驾驭自然”的启蒙理性。诚然,禹的神话隐喻着,人们通过辛勤劳作、合作奋斗、有号召力的领导、知识、决断以及虔敬,可能将紊乱(例如洪水)转化为有序(例如水利设施良好的“九州”);然而,儒家的人先验地赋有丰富的自我转化的内在资源,本质上是上天的侍从、伴侣以及合作创造者。作为侍者,天命通过人的中介得以实现;作为伴侣,经过修身的人传播体现上天意志的文化;作为合作创造者,人参与上天事业,共同完成宇宙进程:“天生人成”。人的弘道能力使人成为谦卑的侍者、负责任的伴侣和恭敬的合作创造者。恰恰由于上天强化了人作为天人合一而非人类中心的存在,人类方才获具谦逊、负责和诚敬等美德。

这种人的观念的意涵,借用本杰明·史华慈(Benjamin Schwar-

tz)教授的术语,即人性的非归约观念。孔子对于人类自我认识的惟一贡献或许就是他所宣称的当下实存的个人乃是人类自我反思的基础。如此构想的个人是一个动态过程而非静态结构,他必然变化并且有意识地趋向转化。作为儒家学派主要精神资源的《易经》,在其重新解说的部分,明确指出了天运与人道之间的联系“天行健,君子以自强不息。”人类个体和群体的自新过程以三个相互联属的阶段为标志:诗、礼、乐。美感使人与自然发生同情的共鸣,则为人类发展提供可靠途径。

基于这种观点,实存的个人并非孤立的个体,而是各种关系的中心。作为各种关系的中心,个人尊严决不可归约为他或她的社会实用功能。正如孔子所强调的,学习的目的在于为己。而从与中心相关的各种关系的角度来看,人们永远与日益扩展的人际沟通与交流网络相联系。“为己之学”诚为个人本职,但他人的意义也是不言而喻的,故“为己之学”必然是一种群体行为。

从词源学角度来看,通常认为,《论语》中的儒家基本德行——仁——以双向对待关系为前提,因为仁看来是由“人”和“二”构成。伯克莱汉学家彼得·布伯(Peter Boodberg)对于这种组合印象深刻,从而聪明地将“仁”解释为“合作的人性”。的确,在儒家文本中,仁是被理解为合作的人性。尽管这决不意味着个人的尊严可被归约为社会性(也不意味着人的价值被外在地决定),但却强调了对话与交流确是学习做人的适当方式。

作为实存的个人,我们通过礼仪行为学习做人。我们可以将儒家的教化过程界定为礼仪化过程。只有与他人不断交往,人才可能发展。儒家基于亲子关系的生物性而建立起的文化规则依据于这样一种信念:亲代对于子代的抚爱以及子代对于亲代的依恋是一种最直接最自然的人类情感表达。这种情感是道德力的原生资源,也是侵略行为和自我毁灭的基本动因。因此,至关重要,从启蒙教育开始就逐步转化儿童依赖其父母的生物需要,将其导入子女的孝道伦理之中。

修身的具体化

因此,儒家教育以个体作为出发点及其持续的见证。六艺——礼、乐、射、御、书、数都是基于个体陶冶的精神锻炼。修身,从字面上理解意即“修养身体”,乃是个人通过感知能力的完善而获取知识的一种形式。食、立、坐、行、言的恰当方式是启蒙教育的重要课题,借此使日常生活中的这些基本礼仪具体化。

的确,孔子将仁界定为克己复礼,并要求弟子们遵循而视、听、言、动。通过身体的礼仪化,我们才能适应文明的交往方式。也只有在文明的交往规则被具体化之后,我们才能通过形体表达自己。将礼仪具体化的艺术乃是严格和反复训练的结果,而这正是学习做人的过程。

基于儒家的这种见解,孟子(前 371—前 289?)认为,圣人之作为仁的最真切的见证,在于其形体上的充分实现(践形)。然而,作为——据说是——孔子之孙子思的门生,孟子强调人性中天赋的精神资源不仅是自我实现的理论根据,而且是其实践方法。他将心作为君子之广居与大道,特别关注心的具体化。那些渴求成为君子的人们的终极关怀便是在这个世界中实现仁义。通过修身,亦即实现其终极关怀的过程,君子将外在条件视为次要,而吸取内在力量以完成其使命。

孟子宣称,“尽其心者知其性,知其性则知天矣”。人具有通过自知而知天的潜能以及通过养心而自知的能力,这一信念应该形成于不仅将感性身体作为心灵的理想居所,而且将其作为人性的真切见证的基础之上。

赋有上述特征的身体并非一件私有物,而是天地与父母的馈赠。我们并不拥有自己的身体;我们成为自己身体的过程即是充分认识作为实存的人的自己。在此应该注意三个突出特点:

(1)身体是一个载体,作为上天合作创造者的人借此投身于参赞

化育和承担道德责任的伟大转化之中；

(2)身体是一种成就，作为天、地以及万物的受惠者的人借此保持并丰富其作为尽孝的子女以及尽责的守护者的性质；

(3)身体是一支导管，人借此与各种生存方式相沟通，从而在普遍的人类存在中认识生活的终极意义。

儒家对于通过修身转变人的境况的信念从作为这种转变之起点的身体的礼仪化而表现出来。身体尽管存在着结构上的局限，却是自我实现不可或缺的资具。它是心灵和精神的理想居所，进而通过积极参与智性和精神生活，身体适应于人的周围环境，并且创造以人为目的的宇宙和谐的真实可能性。因此，当孟子宣称“万物皆备于我”时，他不是作出一种万物一体的神秘表述，而是在作出一种伦理指令，即我们应当通过严格的互惠互让的实践，建立与外部世界的沟通，从而扩充我们的人性。

人类境况的五种见解

在人的完善这一课题中，至少蕴涵着五种关于人的境况的见解：诗的、社会的、政治的、历史的以及形上学的。诗的见解涉及心灵语言，它道出了人类情感的普遍性以及人类关怀的互通性。它着重于同步韵律，诸如与激情音乐和舞蹈相应合的自然情感宣泄。人是诗性的存在，并且在隐含的意义上也是音乐和艺术的存在。在美学意义上，人与自然合拍，并且能够与人本身乃至天、地以及万物产生内在的共鸣。

社会的见解使人们借以学习自我表达的礼仪形式成为必需。六艺被用于转化身体这一给定的生物性实存，使之变得适应社会，甚至可以合乎美感地表达自我。通过程序化训练、树立对照榜样和相互影响，启蒙教育可以很好地培养身体的礼仪化。

《论语》第十章生动描述了孔子的服饰、面容、姿势，甚至表现了这位人师应对各种场合时的完美的与众不同的行为举止。对于孔子

的弟子来说,他的身教,即其立、居、行、食、言之道,是令人敬畏而又富于魅力的。人是社会的存在。人们以交流与沟通构成实际生活。人的身体必须按社会规范礼仪化,如此方能充分切入人际关系网络之中。

政治的见解植根于善良政府的观念。对于道德与政治密不可分以及统治者以其德行作为治理民众的前提条件的强烈信念,使得作为控制技巧的政治成为难以想象的。毋宁说,真正的政治是矫正的技巧,因而始终是一种教育行为。我们的确可以设想政府是统治者与人民之间的一种契约,其目的在于双方互相劝勉和互相依赖。民众完全不是无所作为的群盲,而如同载舟之水,他们可能支撑政府,也可能颠覆王朝。既然“天视自我民视,天听自我民听”,那么统治的权力就决不是稳固不变的。维护统治者的最佳方式在于其政治作用为民众认可。

历史的见解以深存于人们意识中的集体记忆为前提,这一记忆帮助人们确认自我。历史以生动的细节叙述远古的特殊事件对于当下人们生活的直接关系。历史还表明,人是累积的自我创造的文化总体中的一部分,而这种对于事件何以能够如此及其应当如何的评价。历史的功能是对于当前以及未来的明智的忠告,因而它也是对于那些制造对人类群体发生持久影响力的主要事件的人物的评判(或赞扬,或指责)。按照这种看法,历史学家就是社会的良知,集体记忆的卫士,政治的批评者。如同《孟子》书中所载,孔子对撰作《春秋》这一事业是怀着战战兢兢的感觉的。这表明真正的历史著述是大胆地作预言,并且是以审判的方式认定那些与和谐、群体、沟通一类可贵价值发生根本冲突的人的罪责。伟大的历史学家司马迁关于他的个人事业的观点很好地把握了儒家的历史使命精神:“究天人之际,通古今之变,成一家之言。”

形上学的见解令人信服地表明,宇宙间所有存在形式都是互相联系的。荀子认为,万物皆有活力,植物有生命,动物有意识,人则进一步具有义。荀子这一认识意味着人物同宗,与万物共享活力,与植

物共享生命,与动物共享意识。确实,按照《周易》的观点,在最完美的意义上,人与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。因此,可以理解儒家最高的自我实现是天人合一。

由上述五种见解构成的儒家关于人类境况的认识表明,在儒家看来,人不仅是理性存在、政治动物、工具使用者或符号运用者;作为诗性的、社会的、政治的、历史的和形上的存在,人能够吸取丰富的文化资源以涵养自我认识,并深化对于世界的认识。不过指出,这五种见解并非必然结合以形成整合的人性观念。例如孟子带着悲感讨论了诗性见解与历史见解之间的张力。“诗亡而后春秋作”似乎表明,群体精神的同情的共鸣被基于历史想象而非政治现实的粗硬心灵的判断所取代了。在《论语》中也有大量证据表明政治见解与形上见解之间的张力。孔子无从实现其政治理想从而陷入哀伤之中,“知我者其天乎!”

然而,这五种人性的见解提供了精神自我实现的丰富结构形式;通过精神的自我实现,社群被纳入复杂的礼仪程序,其目的在于人的完善。

社群:超越集体主义与个人主义

在孟子思想中,礼仪程序涉及个人经验的四个层面:自身、群体、自然和天道,它们相互联系形成三个层次的问题:自身与群体的依存,人类与自然的和谐,以及人心与天道合一。孟子奉持的这种具有广泛包容性的人文主义取径乃是对两种有影响力的知识分子倾向的回应,即阴柔的集体主义和阳刚的个人主义。在孟子看来,阴柔的普遍之爱妨碍亲子关系的建立,而阳刚的自我中心则使政治及社会秩序的维持难以可能。儒家择取中道,借此,作为各种关系之中心的自我可以成为群体政治的基础并与天地进行富有成果的相互作用。

由此可以理解《大学》特别将修身作为齐家、治国、平天下的根本。将人的完善的条件规定为道德作用,这一逻辑同样适用于社群。

荀子(生活于前 298—前 238)对此作过深入观察。他对孟子人性本善的理论进行了批判,但却与孟子一样相信,通过自身努力,人的状况可以改善。荀子将修身视作道德转化的积累过程,并将人化视作礼仪化。为了实现礼仪化,荀子强调那些重要社会角色的榜样作用,如父母、教师、长者、官吏和朋友。不过他也认为,学生主动参与到自我道德教育之中乃是形成有序社会的惟一重要的因素。

荀子对正名、富国、君道、臣道、致士、议兵、礼论、乐论、正论以及天论作了系统的探究,这表明他的政治兴趣相当广泛。在他看来,政治的矫正作用包括语言的正确使用,对统治者的适当引导,管理的恰当措施,以及良好的社会风气。而且,社群功能的顺利发挥,如对个人的成功整合,需要持续的关注与严格的训练。君子之心是有接纳力的、统合的和宁静的,总是存在着接受新信息的空间、整合能力和平衡的天赋。认知力一如心灵的主人公,能够将零散、矛盾、混乱的信息转化为智慧形式。当贪婪的欲望和暴乱的情绪所构成的人性企图将社会导人纷争的时候,心灵受到认知的帮助从而确知义之所在并凭借意志力而采取相应的行为。既然人只能在群体中生存,那么正确的行动应该是维持并增强社会的和谐。

按照这种观念,政治乃是礼仪程序的组成部分;通过礼仪程序,道德群体得以形成。政治的目的在于为人的完善提供良好的环境。与霸道相对的王道对于新观点是开放的,对于不同的声音是容忍的,对于一切人都是善意的。其政治风格是群体的、参与的和民主的。与心满意足的人民的情感要共鸣的基本音调是诗性的。霸道也可能赞成仁义,以之装点权威统治的门面,但是对于霸主来说,政治不过是一种攫取财富和权力的技巧。然而,只要霸权政治维持法律和秩序,那么即使其道德是虚伪的,也仍然能发挥其有效的社会功能。在孔子时代,霸权体制业已崩溃,财富和权力的新的角逐者大体上都抛弃了道德原则。迄于战国纷争最剧烈的孟、荀时代,统治者们已感到没有任何必要赞同仁义。的确,在政治上,暴力即使不是惟一的、也是最有效的方法。

不同的声音

尽管孟子的道德理想主义或许比阴柔的集体主义和阳刚的个人主义更加盛行，儒家事业也有荀子这样的强有力的捍卫者，但儒家仍然受到道家的严峻挑战。《论语》记载了孔子与一些隐者的遭遇，其中楚狂敦促孔子放弃社会责任，断绝人际关系，并且抛离尘世；既然政治之混乱一如湍激的洪流冲荡天下，不可止息，那么任何改变这种历史必然进程的企图都是徒劳的，即超脱当下的尘世而培养精神上的圣园。基督教的“上帝之城”或佛家的“彼岸”验证了这种普遍超越的突破。孔子力图通过在“道”所由构成人类群体中的工作而恢复“道”这种存在选择是一种异常行为。

群体批判的自我意识

儒家知识分子与道家隐者一样，相对于其时的权力结构是比较脆弱的。胡适试图从字源上对“儒”字加以定义，“儒”（思想性格软弱）与“儒”的关联足以引发联想。然而，认为儒家在政治上失败而法家由于得以通达政治中心施展其理念因而获得成功——例如商君运用权宜手段和华丽辞藻将仁义转变为富国强兵之道，这种诠释乃是基于中国古代狭隘的权力、影响和权威概念。

儒家由于缺席及其选择，从未进入少数统治者的决策群。但是，作为文化精英，他们是社会意义的施赋者以及政府权威合法性的论证者。这主要通过教育得以实现。特别是儒家浸润于集体精神之中，献身子积累符号资本的长期性投资，以之作为在于社会的基础重建策略。按照儒家的话语，其文化的传播需要终生的期许：“士不可不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”吊诡的是，这种英雄使命感乃是基于这样一种信念，即改善在政治领域中形成的人的境况以及实现普遍人生的终极价值。

孔子教育的民主化(有教无类)使社会底层释放出巨大的能量。随着孔子的学生逐渐增多,儒家学派形成并由地方思想发展为中原王国的主导精神。儒家师生代复一代培养胸怀大志的读书人,这种共同努力导致了一种始料不及的结果,即新的政治态势的出现。权力角逐者的强大不再仅仅取决于暴力。无论君主在军事上如何强大,其官僚体制在很大程度上都依靠文人运作,诸如推行法令、编户齐民、鼓励耕织、规划都邑、征收赋税、裁断争讼、确定礼仪、建立学校乃至折冲樽俎。

儒家在建立中国文官体制方面的贡献不应被夸大,其教育上的最卓越的成就在于儒家知识分子的形成。通常印象是,儒家知识分子会在官僚体制之内申说他们的不满,而在政治秩序的重构方面则无能为力,不能运用其丰富的文化资源进行社会变革。一般认为,儒家知识分子总是宁愿从事政治中心同样需要的行动,而不对这种行动作深入探究。

受他们所担当的核心价值所驱使,儒家知识分子为其政治行为吁求三种根据:自我良知、人民福祉和天命。最具概括性的社会相关(人民福祉)与最具普泛性的伦理宗教约束(天命)的合一,使儒家知识分子为其政治行为找到确当的方向。他们的自我定位使之在君王面前保持尊严与自信。例如,孔子训诫子夏说,既然他具有年资和德行,集此两种权威于一身,而君王仅仅拥有统治权力这一种权威,那么他便享有以道的名义指教君王的特权。荀子明确要求他的弟子遵从道而非君意、遵从义而非父命。孟子以崇高的词句描绘了这样一种儒家知识分子:

居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志,
与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。此之谓大丈夫。

在象征意义上,“广居”即仁,“大道”即义,“正位”即自我发现的定命。

儒家知识分子从其独特的生存方式中汲取文化资源,而不依赖财富、权力或影响力。他总是能够独自“行道”。

《孟子》一书最卓越的部分在于为儒家知识分子的存在价值所作的辩护。可以说孟子力图找到他所属“阶层”存在的终极证明。尽管儒家知识分子不事耕种,不劳体力,也不营商贾,但却是必不可少的社会成员:“夫君子,所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?”儒家知识分子对于社会的最大补益分三个层次:道德转化、政治服务以及天人相通。

在针对将一切价值都归于农业生产这种重农主义观点的辩论中,孟子明确表述了他的上述看法。他首先精辟分析了劳动分工的必要性:农民、工人、商人均为一个社会有机体的顺利运行所必需。接着他令人信服地论证了“服务部分”之必要及劳心者与劳力者的相互依赖的愿望。他的结论是,统治者的时间和精力应该全部投入治理国家。有人会问,如果不为统治者服务,儒家知识分子的首要任务又是什么呢?

即使我们承认作为服务部门成员的儒家知识分子必须以智力帮助统治者治理国家,但他们从事的方式也使之非常不同于一般官吏。儒家知识分子代表人民为统治者服务。他们须自我修养,鼓励他人向善,尚友古人,效法圣贤,建立文化范型,阐释天命,且传扬天道。

作为师表的儒家知识分子明显不同于希腊哲人、犹太先知、印度教宗、佛教僧侣和基督牧师。他们关注人民的日用常识、理性良知和真情实感,从而建立世间秩序。诚然,作为教师、顾问、督察、官宦和吏员,儒家知识分子属于领导阶层,但是从根本上说,他们乃是农夫、工人和商人,在理论和实践上,他们总是与人民保持着有机的联系。

注意孟子认定的那些伟大的文化英雄的社会出身是很有意义的,他们是东鄙野人、农夫、工匠、囚犯和商贩。孟子借此企图传达的涵义是,这些人物通过严格修身成为对仁道作出重要贡献的伟人:

人恒过,然后能改。困于心,衡于虑,而后作。征于色,

发于声，而后喻。……然后知生于忧患而死于安乐也。

从阶级出身的角度看，儒家知识分子只是平民百姓。通过教育和严格努力的修身，他们形成了群体批判的自我意识。基于这种意识，他们将体现天道、通过榜样施行教育作为毕生的使命，以便将社群转化为有益于人的完善的道德群体。

在《古代中国的思想世界》一书跋语中，本杰明·史华慈教授重申他所持有的古典时代文化路向共同性的观点：

我再次强调以下观念：以基于宇宙论的普遍王权概念为中心普遍的、总体包容的社会政治秩序观念；更加广泛的包括天人范围的至上秩序观念；以及在主导倾向上关于秩序的整体“内在”观念。这三种路向无疑是互相关联的。

可以想见，对于儒家知识分子来说，“普遍王权”自尧舜时代以后就不具备实现的可能，而由权力中心重建“总体包容的社会政治制度”的梦想也自周公以降便消逝了。但是，儒家知识分子从内在方面转世的受托与承诺驱使他们关心政治参与社会。他们确信，自天子以至庶人的修身教育乃是秩序的最基本的方式。秉具由这种信念所获得的力量，他们认识到，尽管社会政治领域存在着毁伤人性的强力，但是天道作为“天人范围的至上秩序”的终极见证，却通过寻常百姓的生活实践面持久流续。于是，从日常生活的终极意义中获得了真实意味的儒家知识分子担当起实现这种生活方式及其文化的内在价值的责任。“在主导倾向上关于秩序的整体‘内在’的观念”意指每一个人身心内在资源的转化力量。而就“普遍的、总体包容的”人文精神而言，儒家知识分子既是学生，也是传播这种精神的教师。

（胡治洪译）

对全球社群之核心价值的儒学透视

在《危机和创新：对第二次轴心时代文明的儒学回应》^①这篇论文中，我提出了这样一个问题：对于儒学思想家来说，是否存在此种可能性，即在为启蒙工程增添精神资源的同时，又不致动摇其立足于这个世界的根基及其对社会状况变迁所作的承诺？在呈示全球共同体“核心价值”中的儒学视角时，我想将此问题作为出发点来提出。

首先我必须介绍一下这个问题滥觞之际的一些背景。我清楚地知道，绝大部分中国思想家出于使中国尽快步入现代化的苦心，都力图沐浴在启蒙思想的辉光中，这种提问方式即令不算无理，也足以令人困惑。他们认为，准确地说，正是让中国加入到由启蒙思想引发的现代化进程中来的强烈愿望，促使 19 世纪后期大家齐心协力、共同超越儒家心学传统。儒学复兴已成为文化保守主义或政治反动的象征。所谓故步自封的思想家真能为启蒙运动的规划添砖加瓦的想法，不过徒为愿望甚或更糟，竟成了为害甚深的文化沙文主义。

可是，以生态学视角观察人类生存环境，却清楚地显示“理性时代的”心态并不能适应持续性发展之需，而且长远地看，甚至危及人类生存。根植于启蒙思想的人类中心主义同人类得以生存发展的宇宙起源学说如此相悖，以致启蒙心态要想继续作为人类万古长青的激励泉源，它就必须扬弃那些过时落伍的部分。为此，我们呼唤一种精神考古学，来从深层次理解启蒙心态实际上在 18 世纪是如何真正

^① 见史蒂文·L·切斯编《理解之门：兄弟般的全球精神对话》(Quincy, Illinois, Franciscan Press, 1977), PP. 399~417。

受着应有重视从而自然演进为自己的历史渊源的。身为对这个重要论题有创见的学说的受惠者,我只想提请大家注意一点,那就是正是受到关注的儒教中国的世俗伦理,激起了诸如伏尔泰、魁奈和莱布尼茨等启蒙思想家的极大兴趣。正当有关宗教问题的观点颇有市场时,18世纪欧洲兴起的人文主义则既反神学又反自然。那种认为人类理性单枪匹马就足以以为伦理学提供某种先验裁断的信念,可被视作一种典型的启蒙式思维。

显然,人们倾向于相信确有一个由康德开创的理性时代。以牺牲其他形式的理性为代价,工具理性、随后又发展成为启蒙心态的大行其道则是一段复杂的历程。然而,现代西方以动力横决天下——在那些为它的外在创造或破坏能力所钦服者看来——就不仅仅只是工具理性而是浮士德精神争夺自然、征服自然和控制自然。狭隘地应用于文明间竞争的社会达尔文主义,往往加速了冷峻超然的分析能力与浓烈激情之间的结合,而这种结合则进一步发展了那种只在财富和强权范畴内进行游戏的国际规则。

殖民主义和帝国主义也许赋予我们足够的理由来拒绝将启蒙心态视作为人类共同体的激励泉源,进而拒绝由它构成的现代西方文明。然而,启蒙心态的生命力却可表述为两方面:其一,事实上所有全球化的“利益领域”都与此息息相关:科学和技术、市场经济、民主政治、大众传播、跨国公司和研究性大学;其二,对这些“利益领域”的注解——彰显的自由、平等、人权、私有产权、隐私和法治也同样根植于启蒙心态。设想我们不考虑这些内容却能发展一种可选性的伦理,无异于缘木求鱼。可是,引发启蒙运动的心态却带来如此多的不曾预料的后果,以至于重构其基本价值取向变得极为必要。

首先,尤为重要的是将启蒙心态置于文化比较的视野中,这样其历史根源才能在逐渐形成的全球共同体的语境中进行透彻研究。只有不同文化的共同参与才能造就出在价值领域和启蒙运动核心价值中都能被普遍化的东西。有人以为不必参考形态众多的非西方文明,现代西方文明凭借自身复杂、丰富的符号资源,就能够按激励人

性的标准重塑自己的生命形态,这在理论上立足不稳、实践上行而不远。事实上,既然对启蒙之渊源的充分理解要求我们站在批判性转换的接合处,重新审视西方的主要精神传统,那么启蒙运动那万古流芳的深远意义,在相当大的程度上就有赖于对全世界非西方精神遗产的参照及非西方文明自身的具体展现。

从儒学对启蒙心态的反思和批判,可以管窥到一种视域的扩大,人们开始把文明间的对话当作不断进步的知识分子联合事业壮举之一部分。然则启蒙思想家当年对中国投以极大关注的历史意义何在?启蒙运动价值取向的肇始者都将儒学中国视作首选参考社会的事实表明,其实在他们对启蒙运动的最初设计中,是且应是有利团结的。莱布尼茨自然神学的哲学思考便是这种观点的反映。

不管黑格尔历史哲学是否导引了一场批判性的转变,决定性地 将儒家学说连同其他非西方精神遗产一道化入绝对精神的黎明期,普遍地在文化中国中把儒学伦理形容为“封建的”这一事实却是黑格尔观点暗含的历史决定论的论断。具有讽刺意味的是,正是那一直思考有划时代意义的康德式问题——什么是启蒙——的整个启蒙心态,恰恰肯定了西方世界以外的文化传统、特别是中国儒学不必受惠于居首要位置的启示宗教,就能证明自身存在的正当性。19世纪现代西方借以动力横决天下之势横扫整个世界,脚步不停地迈向物质进步,而这其实并不是启蒙运动的题中之义。相反,普罗米修斯(象征对彻底解放的不懈追求)被松了绑,启蒙运动的价值也大打了折扣。当启蒙运动被赋予从各种权威和教条的管制中求得解放的性格后,现代西方文明之于非己族类也就成了征服、霸权和奴役的代名词。

抛开其短处不说,启蒙心态引导的现代西方是造成世界其他文明真正差异的惟一舞台——这种时代精神气质由黑格尔、马克思、韦伯三人共同开创。绝对精神的展开、历史决定论的进程或者现代性的“铁笼”本质上已是欧洲的困境所在,儒学之于东亚、伊斯兰教之于中东、印度教之于印度或者佛教之于东南亚则被视为对此进程终结

的接替。现代化作为同质化,如果不是全然无意义的话,也会逐渐扼杀文化多样化的可能性。在这个问题上,无法想象儒家学说抑或其他非西方精神传统能够对现代化进程施加什么决定性影响,从传统到现代的发展过程不可避免也不可逆转。

放到全球的语境之下看,现代西方的一些最了不起的思想家认为不言而喻的真理却被证明为偏颇之见。在世界上的其他国家以及在西方和北美(可以商榷的),预想的从传统到现代的明显转变并没有发生。典型的是传统在现代性中继续占有一席之地,而且,事实上现代化进程自身往往就由根植于地域传统的各式文化形式形成。对全球社群的当前处境而言,18世纪将根本异己物同主体的自身理解相结合的思想,比起19世纪现代西方无视对其思维模式的任何挑战,看起来更受用。展望21世纪,与19世纪的排他性形成鲜明对照,18世纪的开放心态似乎更能为文明对话以有益的指导。

基于“未来文明的冲突”^①这一颇有争议的假说,文明的对话和开创全球伦理的需要将会日益迫切。在法国大革命提出启蒙运动的价值中,博爱,即各社群功能平等这条原则并没有得到现代政治理论家的足够重视。自从洛克关于政权的论说诞生以来,确定个人与国家间固定关系的这一首要之务当然已不再是现代政治思想的全部内容了,但无可否认的是,社群尤其是家庭被视为与现代政治话语主流不相干,竟也给忽略不计了。黑格尔那个超出家庭之外、受辖政权之下的所谓“公民社会”的幻想,其地位由于资产阶级以动力横决天下而得以擢升,后者是一种出现于城市、危及所有传统社团的不可小觑的现象,它以对未来所作的先知式的憧憬与展望来取代对社群价值批判性分析。从社会到社团的转变,被认为是一种断裂,以至到了韦伯那里就成为在当前的凡俗世界永无实现之可能的、过时了的所谓

^① 萨缪尔森·亨廷顿的观点,首度出现在《外交》1993年夏季号,认为问题主要反映为他的“西方与非西方”的两分法。见《文明的冲突与世界秩序的重建》(New York: Simon and Schuster, 1996)。

“人人相爱、天下一家”的中古神话。在社会学范畴内，康德的终极王国的观念不过是一个哲学式想象的乌托邦。

近几十年，一种危机感刺激了北美对社群研究的兴趣空前高涨，该说认为社会分化是对共和国兴盛的严重威胁；但是，在美国和加拿大，由种族和语言冲突积淀下来的本属一国内务的情形，却在高度工业化、如果还算不上后现代的第一世界中普遍开来。“地球村”的来临就成为差异、差别性、完全的差别待遇以及整合（共同化）的象征。全球化趋势（包括贸易、金融、信息、移民和疾病传播）同地方保护主义（根深蒂固于种族、语言、土地、阶级和宗教信仰之中）的冲突使得创建全球伦理的重任异常艰难。

表面看来，启蒙运动的基本价值取向似乎是解决此任务的惟一救命稻草。可以理解的是，那些对启蒙运动恋恋不舍的人一定会拒绝考虑将理性、自由、平等、人权、个人尊严及法治作为现代性核心价值。现代西方一些有着开放心态思想家中进行的关于全球伦理的少数派讨论，依据的是这样一个想法，他们相信只有对启蒙运动作严格描述（“人权”话语便是适当的例子）方能克服对多元文化主义的抵触情绪。然而，来自经济学家、女权主义者和宗教多元主义者的批判表明，即便如此也难以充当解决难题的转机。如果还没有查清在起码水准上共识的形成何以“问题性”重重，我认为，作为创建全球伦理可能性的先决条件，有必要对启蒙运动重新作基础性厘清。任何努力，无论在多大范围内，只要不跳出启蒙运动自身，就都不可能超越启蒙心态所含的结构性限制。由宗教伦理的敏感性启发的文化比较方法也许是进行文明对话的可行方案。

作为此种方案的范例之一，儒学人文主义被委以从战略上重新考察启蒙运动的重任，以扩大后者的人类学视野，加深其道德基础。当然，这样一项事业异常复杂艰巨，要使之顺利进行必须克服一些主要障碍。而且，从根本上看，它本是需要跨学科、跨专业合作的联合壮举。在初始阶段，我所提议的，只是这一计划的大纲、要略。

我在别处曾讨论过，儒学人文主义既是人类学的，又是宇宙学

的,可以称作宇宙人类学^①的。按照儒家的观点,人类作为具体的生物,属于当下眼前的这个世界,从这样一种生命事实看,我们必是自我拯救的。也使我们把我们的有限性、确定性当作构成人性不可分割的向度。根本说来,我们的尘世性、生物性、生理性、肉身性、家庭性和社会性,使我们不至远离或超出我们的地球、身体、家庭、社群而变成“纯精神性”的。只有积极地参与宇宙大化之流我们才真正成为有灵魂的。我们是宇宙的参与者,身为个体的或是群体的人,我们负有一项神圣的使命,即将我们的身、家、国、天下转化为天地自然之化育,生生不息。

有一种形而上学的视角,可以以一种兼容并包而非排斥抵制的人道主义整合宇宙生成的诸多说法,我所力主的这一儒学天人观虽显出这种需要,却并非与启蒙运动不相容。那么,重建后的启蒙心态不再以人类中心主义的形式示人,不再缺乏对精神深深的敬畏感以及对自然发自内心的崇敬。严格讲来,天人合一的儒家价值取向并非韦伯所谓“此世修行”,倒更切合赫尔伯特·芬加勒特“以凡俗为神圣”^②的创见。儒学涵盖性很强的人道主义中想象和实践着的生命形态,将身、家、国、天下作为人类通向大同之境的康庄大道——“圣礼”的不可或缺的组成部分。

修身、齐家、治国、平天下在天人合一观照的人性中均已被编码,各居其位。万物皆有灵性,它们(日、月、星、动植物、山川)都由气运而成,是气的具体形态而已。我们和存在的一切其他形式之间存在某种类似血缘性的关系。意在使我们本性得以蓬蓬勃勃地发展的修身,正是将身、家、国、天下的现实转化成视自己为宇宙进程参与者的一种无所不包、全而充分的表达。这是一门艺术,使我们变外在的结

^① 见杜维明《中与庸:论儒学的宗教性》(Albany, New York State University Press, 1989), 结语。

^② 见赫尔伯特·芬加勒特《孔子——以凡俗为神圣》(New York, Harper and Row, 1972)。

构性特征(种族、性别、年龄、籍贯、阶级、信仰等)为自我转化的工具。将修身的理论和践履植入启蒙,无疑至关重要、影响深远。苏格拉底认为,生命不经检验不如放弃;殊为遗憾的是,在启蒙理性中,这种观念已经阙无踪影。浮士德式的追逐财富和权利的冲动,注定西方文明发展的模式必定如此,加诸精神生活之上的现代性“铁笼”使所有启蒙运动的价值消弭于无形。

在修身的儒学观看来,“大同”作为一种精神吁求并非外在于身、家、国、天下,而是坚信生命的终极意义需通过常人的真实存在来实现。可是此项事业之践行异常艰难,惰性、局限与自欺都会使我们将之视为畏途。事实上,本体论意义上的我们与存在论意义上的我们之间的鸿沟应该是不可能作根本性跨越的,而且,天是无所不在也许还是全知的,却不是全能的。天人之间若有感应(契约),则人这端需做的一定要由我们自己完成。即使我们的自我认识日益加深仍不能得见天道之真面目,我们依然不能奢望任何神佑插手,我们要为我们所为向自己、向子孙后代、向我们生活着的世界承担全部责任。这种不仅在政治领域、也在我们日常生活实践中的责任伦理,其重要性不言而喻。我们是宇宙参与者故而对个中事物的秩序全权负责的意念,对启蒙运动里隐含的反自然的倾向是一种更正。

身为宇宙进程的参与者,我们的本性带来的却是我们的破坏力。只是在近几十年,摆在我们面前的事实才让我们明确地意识到,我们已使我们的家园遭受严重污染,我们使我们所能获得的不可再生资源日益枯竭,我们使大量物种濒临绝迹,我们使不计其数的文明被破坏——它们比我们借理性构想的更贴近人类创造的最高理想,我们置成千上万的社团于一无所有的境地。简而言之,我们已经充分施展了我们破坏的本领,踏上了一条通向自我毁灭的无尽长途。在这样的语境中,儒学以其吁求人与自然间的和谐、追寻人心与天道的感应,而不是天地万物都能在我们的感性中一览无遗的浪漫奢望,必能承担起作为衡量启蒙运动的激励标准的角色。

对启蒙而言,大势所趋似乎要解除其作为人类大同的向导之职。

要扭转这一乾坤,对它最起码的要求就是要培养一种群体的、批判的自我意识,意识到一种责任伦理、担当意识对开始出现的全球社群何等必要。在国际舞台上,自身利益无论有多么宽泛的定义,也要受这样一条以消极形式表达出来的金科玉律的制约:“己所不欲,勿施于人”^①。这一条在《论语》中地位非常突出的原则,植根于互谅互让的美德。站在他人的立场同情地理解他人的能力,是对差异的尊重,而且这还使得我们的人性更加宽广深厚从而具有兼容并包的气魄。互相让步不仅是被动地承认我们固有的局限性,还是主动地设身处地地理解溺身困厄之人的所思所感。因此,这条金科玉律还需补充一条积极性的律令:“己欲立而立人,己欲达而达人”^②。在大多数情况下,人类大同是互惠的,即便在明显的无序条件下,仍然存在着交流、和解及达成共识的空间。基于这样的观察,我们说,那是一种群体参与的兼容感。

如果印度可以作为文化中国,或者更广一点,整个东亚的可供参考的社会的话,那么儒学对启蒙运动群体的、批判的自我意识发展的贡献就会大大加强。如果华人世界的儒学人士认真地把印度智慧看成是对他们自己文化抉择的一种精神挑战,他们就会在重拾本土精神遗产(特别是大乘佛教和道教)时处于有利位置。倘若如此,他们以财富和权力作为衡量尺度来定义世界秩序的看法将随之改变。以接纳少数民族(人口超过六千万,占中国国土面积的2/3)的多元文化观和宗教观,将在自我理解的范围内极大地丰富概念工具和符号资源,当然为了作为一项共同事业的启蒙。这种自我理解对重构后的启蒙心态的全球化来说,有启发性的价值。

1995年在马尼拉开始的伊斯兰教与儒教对话,为儒者提供了一次难得的机会,开创了以整个儒教来实践加入其他轴心文明的可行

^① 见《论语》。

^② 见《论语》。

性^①。因为儒教不是严格意义上的宗教,我们就会经常看到一些精神性的自定义以及学术性描述,诸如“儒教基督教徒”、“儒教佛教徒”、“儒教穆斯林”之类。在这场文明的对话中,儒学追随者能扮演什么角色?他们能把宗教间对话简化成对第三党的同情吗?儒家的生命指向总体上被误读为“适应世界”^②。可是,全球性危机要求我们不要退避三舍,相反,东亚具体环境造就的儒家担当意识一定要扩展到全球社会,惟其如此,它才能成为启蒙运动的积极合作者。

也许,在哲学的意义上,儒学思想家的最富挑战性的任务,是如何从自身活生生的具体生存状况中,来反思由受着基督教人文精神照拂现代西方造成的整个人类生存状况。儒学的四个维度自我、群体、自然和天命,都要在人类大同的同情理解视角中加以整合。创造转化的自我,不仅标明了主体性和自主性,还使从家庭到全球各层社群共处的圈子日益膨胀壮大。各种方式构成的群体的同情,如威廉·詹姆士所说,不仅对保持个体冲动的健旺极有必要,更为重要的,它是作为各种关系的中心的自我充分实现其身、心、灵、神四种潜能不可或缺的条件。

人类中心主义并非人之为人的真正内涵,这一存有(本体)论的洞见引起了自我与群体间富有成果的互动。宇宙起源的传说与人类的自我理解有着颇为密切的联系,而同那种认为与人种仅仅是一种遗传性渊源关系的观点大相径庭。我们与自然之间的和谐关系的表达既不是浪漫主义的也不是意愿良好的想当然,而是一种全新的信念,深信我们有能力完成宇宙进程参与者应负的职责。这种思考方式意味着人心与天道的交互而不是“人是万物的尺度”所刻画出的儒家传统的最高理想。

如果吸收了儒家人道主义的启蒙能够将自我、群体、自然和天(或者精神的更为普遍化的概念)统一为一种整体性的视角,那么它

^① 三月份由马来西亚大学在吉隆坡组织的一次专题讨论会。

^② 马克斯·韦伯《中国宗教:儒教与道教》(Glencoe, Free Press, 1951), P. 235。

的智慧和地平线将被开拓得更远,道德敏感日益加深。把核心价值视为全球社会必需的渴望,其结果就是要设想另一个群体。既然如此,全球共同体还只是一个假想的可能和明确表达出的优先感,核心价值就是个颇有争议的问题,朝着正确方向迈出哪怕仅仅一小步,也值得我们集中所有的创造性的力量。

(汤澄译)

心、性、情

——新儒家精神性文化观的增势

尊敬的嘉宾、各位同仁、东亚研究所的同学们：

昨天下午，在探究古典时期儒学知识分子群体批判的自我意识出现时，我推断他们在现实中的使命是体现“道”，并示以身教，使国家可以成为一个道德群体，为全人类大同提供完全的环境。今天，我想追寻植根于心学文化观之中的儒家知识分子为了内心世界精神性的转换怎样变得关心政治、参与社会。

《大学》是一部对东亚教育有着深远影响的精炼简短的儒家经典，它在开篇提纲挈领地显示了道德修养、政治纲领的特征：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”

视儒学为政治意识形态并对之发生兴趣的许多现代学者往往将他们的注意力集中在儒家把修身作为齐家、治国、平天下的根本。然而，新儒家知识分子主要关注于自我修身内向的维度，即正心、诚意、致知、格物。他们强烈地相信如果根（人）坚实地建立在自我修身的基础上，干（家庭、国家、世界）将要茁壮成长。同时，根的建立诉诸精致、完备的价值系统。这个文化观要求新儒家们（包括睿智深沉的思想家和在地方事务上发挥作用的活动家）在政治和社会舞台上扮演一个有意义且具有建设性的角色。

一些新儒学思想家们试图再次拥有“道”，在这方而已有先例。

孟子仅仅返回古典资源并且通过像禅那样直接、快捷的传播方式注入了新生命,从而再现“道”。然而,他们时代的精神性风貌却是充满了佛教徒的思想。尽管表面上有说服力的断言,却很难设想没有几个世纪大乘佛教思想的介绍、吸收、喜爱、转化,新儒学思想家们能够发展出如此深奥的哲学思想和复杂的实践方法。事实上,中国精神的印度化可以看做新儒家精神性心学发达的非常重要的惟一固有的原因。

但是,相对而言,唯识宗提供了有关印度精微思想的大量描述,它对意识结构的精神分析有着深远的影响,却没有俘获中国人的想象力。尽管有唐帝国宫廷的支持和玄奘——一位在中国历史上非常受尊敬的知识分子——的极具才能的领导,唯识宗在中国佛教思想中并没有成为主流。经过巨大的译经工程,在后来的中华帝国,对意识逐层作复杂分析的唯识训练并没有成为中国人精神性自我中心课程的一部分。

三个中国化的佛教(天台、华严和禅宗)认为并且确信,通过心的醒觉实现佛性,不仅有着人类的可能,而且蕴含着人性的本体论结构。具有讽刺意味的是,孟子主张心的完全实现包含着人性的真实知识,他关于每个人都具有成为圣人的潜力的思想被看做是特有的中国佛教思维模式的类推。这种设想是不牵强的,即佛教在中国精神土壤上的本地化而形成的独特风格是被类似孟子“心的醒觉”的观念——建立在通过在世界上此时此地人类状况的转化能力和完美化能力之上——所塑造完成的。

不仅如此,紧密地忠实于孟子思想路线的所有新儒家们致力于中国佛教、主要是禅宗的普遍性影响之下解放出来。刘宗周(一位17世纪的儒学家)悟性地觉察到,朱熹试图努力远离禅宗以至于无意中承认了儒学的边界(特别是孟子的心学)。另一方面,陆象山因十分自信他的思想与禅宗思想的一致性而忽视了两者的间详彻的差异。至于王阳明,表面上看来与禅无异,但在本质上,他不是禅教徒。他谨慎地努力协调,弥合禅的方法和儒学教学两者间细微的区别,但

这仍然使他受到抨击。有时他因太精巧甚至连他亲近的学生都不能充分理解,当然这并不意味着这些追随者作为孔子之道的传播者是不成功的。

新儒家们保持孔孟之道的连贯性除去佛教影响之外,一个重要的原因是他们有能力在道德论述中集中探讨人性中心问题。程颢,11世纪的儒学大家,自豪地宣称,尽管他的学说多来源于他的前辈,但天理的思想完全基于他自己对儒学事业的经验性理解。他的语录式的建构——被新儒家们认作是与别人合作的知识事业——是围绕作为天理显现的人性独特性的命题组织起来的。

周敦颐,在他对太极图的开创性解释中,把人性定义为在宇宙创化过程中的最完美的气的澄明凝定。这使得张载在他的《西铭》中能够清楚地表达这样的论题,即人类应该学习成为宇宙的孝子:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之帅,吾其体;天地之塞,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。”紧随这一思想线路,程颢规定人性应包含同情心和侧隐之心。因为人类是最纯化的知觉生命。每个人和每个事物都在人的感受性范围之内。因此,人类以最真实和诚挚的方式表明,人和天地万物形成一体。

在发展这种人的感受性理论时,新儒家对两种情作了严格的区分,为了方便起见,我们称之为情感和情绪,亦即孟子所谓的大我和小我。情感和情绪内在于人性中。情绪(小我)使人成为“人仅仅是人”,情感(大我)使人成为在本体上和伦理上所应该成为的人。孟子“四端”(侧隐之心,羞恶之心,辞让之心,是非之心)的发育培养为人道、权利、正当、智慧提供了基础。所谓“七情”(喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲)的极端表现不可避免地导致个人的不幸和社会的不和谐。认为他们对此也有所贡献。基于佛经里情感和情绪之上的使得早期一系列批判家诸如李翱按照性和情(尤其是激烈的情绪)之间的斗争形成了他的有关心的训练的思想。受过训练的心使人们相互去爱,做适当的事情,使事物有序化,理解正确和错误并遵守对至善的承诺。如此构思的心学是表现思想的一种方式。心的训练通过纯化情感和融

治情绪的日常践履,正如人格建立的谨慎和尽责的途径表现于日常生活中而不是隐士和修道者的精神技巧中。

值此之际,我们应该承认朝鲜儒学的主要贡献。所谓的“四七”辩论包含了新儒家哲学一些非常睿智的思想,它主要是在李退溪和李栗谷两人极富有建设性思想争论的书信往来中形成的。这种书信往来式的交流持续了几十年,留下了东亚关于心、性、情最具启发性会谈的珍贵纪录。他们强调的论题对于新儒家知识分子的自我定义是十分必要的。

孟子宣称尽心则能尽性,尽性则能知天。那么,使我们能够获得真实的自我知识和理解天命的能力是什么呢?按照孟子的说法,内在于心的情感(四端)是我们自然的能力,因为它们真实地显示了仁爱的要求。这个对子权利的要求是以仁慈(同情心和怜悯心)的情感而不是以抽象理性形式表现出来的,四端作为自发道德的基础和前提与七情有着本质上的区别。四端为人类的繁荣和平提供资源,七情容许我们表达强烈的感受并对情感施以确切性的影响,从而造成了社会的冲突与不和谐。倘若施以正确的培养,心的情感、意志、认识、感觉功能使我们能够发展出入道、权利、智慧和中道的美德。但是假如我们被强烈的情绪所支配,内在于人性中的天理将不会显现出来。

因此,李退溪认为四端首先是由人性内部格式(道德规范)造成的,然后气包容了四端并使之发育起来。另一方面,七情是气直接造成的,它们必须被道德规范所引导,正如骑马者使马的动作合乎规范一样。尽管李退溪明显的两分法受到李栗谷的强烈挑战,但通过对新儒家心学创造性的阐释,他对孟学框架的再现统治了朝鲜知识界几个世纪。

我提及这些仅仅表明新儒家传统中孟子思想路线的再生是一个知识分子严肃的合作事业,这个再生对精神学、哲学人类学、伦理和宗教产生深远的影响。在新儒家与孟子特殊的关联中,既不是政治意识形态也不是社会践履促使儒学思想家再次拥有道,确实性的争

论围绕着人的特殊性、人类社群适当的友爱生活以及心学中其他一些重要论题展开。日本将孔子之道总结为 jiri ninjo(正确的道德规范和人类情感),虽然是以后的事,但似乎很好地把握住了这个独特的精神。

浸润了心、性、情的理论并践履的新儒家们,在功能上和东亚社会的思辨哲学家、先知、印度宗教师、祭师和僧侣是不等同的。白乐日,著名的欧洲汉学家,认为儒学在本质上是社会哲学,“甚至儒学试图离开世俗世界去追寻一些纯粹、先验的形而上学形式时,倘若没有认识到它的起点和终点是一致的,那么理解儒学是没有希望的”。无论新儒家是中国和越南的学者—官员们,还是朝鲜的两班,抑或是日本的武士官僚,他们都是行动的知识分子。

新儒家因沉浸于因心、性、情的讲道中,从而关心政治和参与社会。确实,因受到严格的智力和精神训练,他们学习成为真正的文化传承者。作为文化传承者的使命是由有关心、性、情的讲道所鼓励,所以新儒家们的角色不仅仅在于政治和社会关系方面。也许,白乐日视儒学思维模式为一种社会哲学是片面的。心学以它自身为目的,决不是为了实现一些政治和社会目标而成为心理学的手段。孟子求其放心(或错误的想法)的思想事实上被所有的新儒家全盘严肃地接受。

确实,四端和七情的争论不是关于“纯粹、先验的形上学”,它是关于“自我的训练”,自我应被认为是关系的中心并且是动态、开放的精神发展过程。它是关于心的道德功能怎样使身体易受激动的情绪和谐。它是关于规定了的人类独特性的情感怎样滋长。它是关于把人性恰当地理解为天理的显现。它打算提出批评性的论题影响我们的行为举止——我们应该生活在我们的日常生活中。它对社会和政治有着实际应用的一面。虽然心学是一种根基于形上学视域的哲学人类学,但它不能化约为对社会有用或对政治有利。真正来说,它限定了一种观察的方法、思考的模式、生活的方式,它是一种文化精神,一种世界观。

儒学知识分子,包括那些没有直接卷入心、性、情的哲学讨论因而没有原初贡献的人们,认为这是理所当然的,即由学究气的商谈获致的智慧对他们所牵涉到的政治事件和社会活动产生作用。由持续不断的心学商谈所赋予的意义结构使他们的信仰、态度和举止固定化。在新儒家的天职里有这样的含义:他们有责任将精神的洞察力付诸世界的具体事件中。确实,他们对世界上具体社会和政治事件的认识是被心学所影响的认识本身。他们不怀疑他们的自我修养哲学,他们坚持认为这是“真正的知识”,而不是抽象的思想或无根据的思考。这与他们行动知识分子的角色相应并对之有巨大的意义。

植根于心学文化观的新儒家知识分子为了内心精神性的转化而变得关心政治和参与社会。儒学困境的想法——按照内部构想的道德理想没有能力再影响外部的世界——似乎误解了主要的儒学问题性,不是内圣与外王之间的无法沟通的隔阂导致的进退两难产生了无法承受的焦虑。新儒家完全知道,按照“真正的政治”规定的世界不可避免地会反对他们。他们基于自身状况而作的现实主义估计的天职在政治上强有力或社会上有影响不是为了自身,而是改变他们自己在游戏中的角色以使转化的力量在有效性和有影响力方面对人类的大同确实有意义。任何对这种痛苦、艰巨任务的完成都有理由庆祝。如果新儒家们在外部环境的改善方面没有取得进展,他们仍将坚持他们对社会的不懈追求或自动检讨他们自身的缺点。因为他们可利用的符号资源十分丰富,指导他们工作的方法多种多样,在政治和社会舞台上他们的功能是开放的,他们总是能够找到恰当的场所使心的训练付诸实践。

让我们主要检查朱熹——可作为范例的儒学知识分子——的情况。一般的印象是朱熹为东亚几代知识分子成为儒家指定了正统的方法,这是严重的误解。确实,作为鼓励的标准,他大大增进、丰富了儒学事业的符号资源,但决不是垄断了儒家教育的途径,而是提供了详细的儒学教育指导方针。作为参考点,指导方针或被接受或被拒绝但总是受到尊敬。在朱熹之后,没有儒家知识分子能够对他视而

不见。

朱熹不仅是北宋新儒学复兴中所有重要知识倾向的集大成者，而且是从13世纪以来儒家思想架构的主要建筑师。他继承了范仲淹的改革精神，胡瑗的古典治学方法，司马光的历史学，韩愈的文学作品，但是本质上他既不是政治哲学家也不是文学家。将朱熹自我形象规定为儒家之道的传承者和阐释者是按照北宋四大家（周敦颐、张载、程氏兄弟）——他个人选择将之作为自己精神的谱系——伦理宗教的取向定位的。虽然朱熹的集大成被看做是对北宋四大家根本概念的一系列自觉的回应，他的知识动力主要归功于和当时的思想家主要是张南轩、吕祖谦、陈亮和陆象山之间强烈的对话、讨论和争辩。纵览其一生，他接触古典文献的存在方式——通过阅读和分析，彻底、全面地探查事物内部格式作为惟一的方法——规定了他作为儒家知识分子的角色。

他选择了《大学》和《中庸》（《礼记》中的两章），把它们和《论语》、《孟子》编辑在一起，形成了四书，这是一次彻底的创新。四书和朱子的集注一起被官方认可作为科举考试的基础——对中华帝国后期从1313年到1905年间的文人而言，一个最重要的社会流动模式。所以，“在过去的六百年间它对中国人的生活和思想产生了远较其他经典更为巨大的影响”。确实，几个世纪以来，总的来说四书构成了东亚核心课目的一部分。不仅如此，朱熹终生对《礼记》——因强烈的为社会行为提供广泛指导的欲求而接受的一部经典——的承诺使他对中国社会的思维习惯产生了深远的影响。他对家庭礼仪的贡献是使之在新儒家文化里成为正统践履（正确的实践）的标准。朱熹处于权力中心的边缘，他的社会政治效能来源于他的文化研究。

朱熹努力阐释从根本上重写改组了儒学传统，并创造了在儒学“第二期”连成一体的具有逸出倾向思想的权威基础，对此人们能够做出有说服力的理由。新儒家通过集中注意力于心、性、情的共同经验来推动拥有道的活动，它涉及经验性的层而不能笼统地归约为基于权威的场所。难以理解的是，历史学家钱穆，在他的五卷本关于

朱熹生活和思想的研究中,坚持认为心学的特征最主要的在于朱子全面的知识和精神的关切。朱熹与陆象山于1275年著名的鹅湖之辩标志着对心的理解存在着细微但却是本质的区别:陆象山把心理解为人性明确的显现、自我实现的现实功能和终极依据,朱子则坚持认为心是性和情(一种道德规范和气的混合物)的综合并视之为现实功能但不是自我实现的终极依据。

他们都认定,归根结底,心的训练的确在于真正实际生活的体验面不是对古典文献的正确阅读。朱熹坚持认为“格物”作为精神的训练方法必须采取严格的、程序性的途径,使之确实可行;并且因为心受到情感和情绪的影响而不稳定和脆弱,所以在自我更新的日常仪式中必须培养敬畏的态度。朱熹的教学控制着官方文化。陆象山的挑战在几个世纪以后受到王阳明的支持,后者在16世纪以来占据着中国知识分子的想象力。朱子在李朝朝鲜是独尊的、无与伦比的,陆王心学的译本在日本幕府发挥着巨大的作用。但是总而言之,朱子对儒学传统的重新改组增强而不是减弱了以心为中心的讲道。

在《古代中国的思想世界》结论章节对五种古典“精神”的讨论中,本杰明·史华慈教授指出了儒家事业的中心论题,结论如下:

最后根本问题是在孔子和孟子曾经寻找——在人类的心——的地方去寻找。只有心拥有“使它自身真实”的能力和拓展这个超凡的能力,并能够认识到道存在于人类社会的结构中。从这个视域观察是四书基本的信条。从更深的层次上看,在面对道教玄学、佛教神秘主义的不断挑战时,四书为了信仰这个超凡的伦理能力也指向本体论的依据。

新儒家事业关于心学的本体论依据使得在中华帝国后期、李朝朝鲜和德川幕府的知识分子在国家和家庭之间创造了一个文化的空间。这解释了儒家知识分子从来不离开家,但却积极地参与社区事务并且深深地扎根于当地的、地区的或“国家”的政治中,他们不仅仅

调整自己去适应世界。马克斯·韦伯对儒学生活取向的全面断定遗漏了这一点。支撑儒家知识分子社会行动主义的精神资源来源于关注他们自己的责任。它们包括,正如我已经在最后的谈话中提及的自我修养,教别人向善,“尚友古人”,赶超圣人,建立文化典型,阐释天理,传播道与将世界转换成道德社团。

作为应负责任的家人、有效率的社区工人和有责任心的公仆,新儒家知识分子对居中调停的文化机构特别敏感并受其影响,这个文化机构在家庭和国家之间充满着隔阂,它包括社区学校和社区协定、当地寺庙、慈善组织、文学俱乐部、诗人社会、出版社、戏剧团体、家族组织、同业公会、节日和许多以仪式为中心的活动。

确实,儒家参与政治传统的真实情况是他们都满怀从政治当中修复完美社会秩序的希望。孔子雄心勃勃去实施他的道德影响力并视之为在周公精神感召下的主要使命,这是儒家坚持不懈追求的主旨。难以理解的是,王安石,通过他做宰相的进取心,对他那个时代的政府产生了深远的影响,支起了对新儒家文化的非凡注意和强烈批判。在他的批评者眼中,王安石滥用了皇帝相信他的权威,错过了将儒家理想付诸实践的黄金时机,他个人对职位的垂涎使他被非难为一位搞阴谋的重要人物。但是,大多数新儒家无疑是社会文化精英的核心,处于宫廷政治的边缘。他们的政治关切通过外部官僚政治的进程经常表现出来。当然这不是否认他们当中许多人事实上作为地方官吏并因此不可避免地卷入政府事件中去。

无可怀疑的是,新儒家自我定义的一个显著特征是参与政治。许衡加入蒙古朝廷的返祖现象被认为是对儒道实现有利的途径,刘因多次拒绝接受忽必烈的征召,其姿态被赞赏为与儒道受到尊敬一样具有同等意义。关键不是参与的原则,而是在实际的参与进程中发生作用的方式。换句话说,新儒家对政治的有效性发生浓厚的兴趣,但是他们的精神取向决定了权力运作的具体仪式,所以从功利主义推断指责他们政治运作的笨拙和管理的无效率总的来说没有意义。儒家能够选择处于权力的边缘,但他们从来不放弃政治关切、社

会参与和文化传播。事实上,即使承担作为高官的责任,他们仍然保持参加学习和教育的活动。17世纪明朝东林书院作为学校座右铭的高攀龙的对句昭示了这个精神:“风声雨声读书声声入耳,家事国事天下事事事关心。”风雨声象征着自然界的骚动不安。这是那些享受教育权、在民族危亡时刻大声疾呼的知识分子的个人责任,但是关切政治、参与社会的知识分子的觉悟不是狭隘的政治上的,事实上作为改正的政治在伦理—宗教的意义上具有教育功能。

因此,通过强调从一个根本的人文主义者的途径看政治的意义,新儒家知识分子不仅发展了有关政治参与的明确体系,而且形成了东亚政治权力运作的方式。诚然,由于没有理解政治进程为人类活动的一个独立舞台,批评新儒家坚持道德和政治的不可分割性是很容易的。他们不可避免地疏远权力中心也许有必须采取行动来完成政治道德化的意图。对“自我修身”范畴进入“真正的政治”课程中的感叹似乎是天真的。确实,现代学者对此已作了广泛的阐释并视之为儒学困境的特征:内部精神性的自我修养根本不能导致积极的社会和政治意义。

实际上,恰好因为儒家地方官吏、社区工人和公仆从文化研究进入了政治领域,他们的力量来源于他们作为家庭户主和教师日常生活的经历。孔子对质问为什么他不寻求一个官位作为实施政治理想途径的答复对这个关联具有巨大意义,他仅仅答复按照适当的礼仪关心他的家庭事务已经是参与政治了。

表述家庭美德和政治效能之间关系的企图是深思熟虑的,它倾向于显示用官方措辞来说的政治关心不需要解释,但宽泛的政治定义必须包括家庭事务。上述思想暗含着这样一层意思,即在公众和私人之间的辩证关系。个人从家庭需要方面看是私人,家庭从社区的权利方面判断是私人,社区从忠于国家要求来说是私人,国家从与世界利益比较角度出发看是私人,人类从宇宙的视域观察是私人。公众精神通过被描述为公正的美德,不是抽象的普遍主义理想而是一个自我超越的动态过程,不是离弃人的来源而是更宽泛和深入的

没有忽视人的感受性,这种感受性根基于身体、家庭、社区、社会和世界。自相矛盾的是,作为根本的自我修养是通向世界和平的起点,它是朝向普遍公正的公共高速公路。我们在家庭的静居中所做的对社会和政治具有重大深远的意义。

新儒家的理论和实践在家庭和国家之间有一个明显的空白,对此的批评看来是错误指导。儒学教育的力量正好在于家庭和国家之间。通过超越家庭的限制、拓展家庭美德和使家庭事务具有政治意义,他们发展了一套仪式程序。经由这套礼仪程序,政治领导人,一种特质建构,作为初步和广泛学习的不可分割的部分,在早期生活中开始着手建立起来,这个表面上培养精英和性别明确的教育目标,在作为文化精神和生活态度方面广泛的传播,从面对社会的所有方面产生了影响。《大学》断言“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,有着深远影响的实际含义。农民、工人和商人以及学者—官员与以美德为中心包括教育纲领在内的仪式进程有关联,这根本不是无法想象的。

事实上所有的儒家学者—官员积极地卷人到纯化团体、社会生活准则和恢复社区精神活力(移风易俗)中去,这一老生常谈假设了在道德秩序自任的领导者看来,他们对社会转换的承诺昭示了他们对政治的参与。中华帝国晚期、李朝朝鲜、德川幕府和前近代越南的儒家伦理学不仅和士大夫、两班、武士、官僚、受过教育的妇女而且和农民、工人、商人与其他两性平民都相关联,这一点也不奇怪。确实,政治意识形态、社会伦理学、家庭礼仪、文化、绘画、书法和文学都包括在儒学价值借以发现同情表述的范围。但是,在形成东亚民众思维习惯方面,儒学信念存在着持续的影响。儒家生活取向的广泛普及使儒家伦理学在道德课本、农民起义、娱乐、宗教运动和通俗文学中显示出它自身。毕竟,在社会学的关联中,许多重要的儒学教育是由母亲口头传承的。一位17世纪的母亲教导她的儿子——后来成为一位杰出的儒学思想家——以两个没有父亲的孩子为榜样。当然,她指的是孔子和孟子。甚至瞥一下主要新儒家人物的传记,我们

都能证实母亲作为一个言传身教的楷模和文化传播者的重要性。强调性和情的心学在东亚社会实践中成为行为的语法规则，因在道德推理方面完美的逻辑而成为不必要，它在普通百姓日常实际生活中的合理性解释了它为什么具有说服力。

泰德·狄百瑞在他的一篇引人深思的演讲《先知和民众》中评论道：“很难想象，儒家在宫廷或地方社区作为一个‘上帝恩赐的’领导人。一名儒学士绅甚至一名可能符合贵族男子标准的人在民众中很少有魔力般的吸引或粘附一大批追随者并对之加以善用。他可以有非常忠实的学生、赞赏他博学的同僚和甚至欣赏他管理的当地民众，但是没有政治观众或宗教追随者——在他们面前，他能履行作为上帝恩赐的人物的职责。”他进而观察得出通过提升民众教育主要经由家庭生活和地方社区有纪律的自治中的个人自我修养，新儒家在这个层次上的学习和更高形式的学识或公务员所需专门技术层次之间留下了一个相当大的鸿沟。泰德·狄百瑞这一看法明显是正确的，即被新儒家创造或者说利用的整体系统之各部分在局部和地区层次上履行了经济的、社会的和宗教的功能，它没有构成我们所称的政治进程。“他们忙着从事于实施一个明确的论题，这个论题关心更多公众利益到如此程度以至于官员或学者认为‘人民’无论如何是一个积极肯合作的群体，能有效地支持一个确定的政治纲领”。

然而，从马克斯·韦伯和卡尔·雅斯贝尔斯的视域看来，判断新儒家是否确实履行了先知的使命是一件事。他们当然不会激进到从根本上破坏已经建立起来的秩序这一地步，但是假设只有在明显例外情况下，新儒家没有注意到家庭和国家之间的中间舞台，这是一个完全不同的问题。一般的新儒家（不仅仅朱熹、王阳明、黄宗羲和顾炎武）特别留意于“在核心家庭和已成为利维坦式国家之间缺乏对整体系统之各部分作斡旋的危险”。事实上，他们的主要贡献在于保证充足的起着斡旋调停作用的文化机构被创造并使社会繁荣滋长，尽管存在着颠覆国家的势力和对经济的腐蚀性影响，城市主义、商业资本主义和社会流动性没有导致中国国内社会资产阶级的的发展不仅仅

是历史的不幸。新儒家知识分子不是上帝恩赐的领导人,然而,他们的影响通过直接的政治参与和尽责的社会批判——根据心学文化观对东亚社会的生活取向产生巨大的影响——被感觉到。

我十分清楚,在《大学》所谓“八条目”的最初形成中,没有家庭和国家之间的社会或社区范畴。不仅如此,我认为新儒家的经验清楚地显示儒学知识分子履行的最大事务是将基于家庭之上的自我修养和信托社区——在它普世教会的包括中,也包含了国家、世界和宇宙——的发展之间的伦理联系接合起来。

儒家知识分子显然没有从根本上改组专制政体,但是,总的来说,在管理方面作为工具的政府官僚似乎阻止了内部宫廷专横权力在政治舞台上的统治。也许他们一致努力将礼仪修养作为政治的文化精神有助于阻碍军国主义和商业主义指令国家物质资料的分配。不仅如此,只要军事权力的正当力量和经济实力保留在政府官僚机构的学者—官员手中,儒家知识分子仍能对士兵和商人实施极大的象征性控制。

儒家知识分子在创造一个文化宇宙时自身是工具性的;这个文化宇宙包括人类经验的四维:自我,社会,自然和上帝(天),它们从人类宇宙的视域看来是紧密结合在一起的整体。自我和社会的相互作用,人类和自然的和谐,人类的心和上帝的道的共通性,为精神的自我发展和社会人类的繁荣滋长提供了丰富的构造形式。这个全盘的视域的合理性被东亚社会超越人种、阶级、地位、职业、教育和宗教界限的可扩展的民众网所分享。

但是,宣称欧洲炮舰外交和传教士活动的重要性明显是令人惊诧的。一位大阪的商人,一个伊豆的武士官僚,汉城的许多两班,北京的一位学者—官员,余姚的一位乡村教师或者河内的一位文人都有平等地进入心学——贯穿了复杂正文中的诠释和高深阐释的谋略——通道的权利。表面上,大阪的商业活动,伊豆将军的政治,汉城的派系斗争,北京的宫廷阴谋,余姚的地方教育和河内的文学场景似乎和新儒家有关心的论述根本没有关系,进一步说,设想词藻华丽的

论述(儒家伦理思想显著的风格)和这些表面上完全没有关联的现象之间的联系是不困难的。

在五伦仪式、核心价值、教育精神、政治意识形态、社会伦理、经济文化、宗教信仰和践履以及在政治、商业、宗教方面普通民众的动机结构中寻找心学的显现,这是合情合理的。肯定地说,掌握新儒家心、性、情的思想确实渗透到东亚社会里,如果不是不可能的,也是极端复杂的;但这是不困难的。即设想大阪的商人有责任意识而不是权利意识,德川幕府意识形态受到儒学伦理的影响,两班的派系主义和关于正统教学的争论纠缠在一起,中国学者—官员的宫廷政治活动经常涉及到仪式的辩论,在更低的长江三角洲山村学校以朱子为白鹿洞书院制定的教学法规则为准绳,或者越南文化界非常熟悉四书。确实,这里有丰富的基本资源帮助我们支持这些论述。我们需要发展先进的方法学上的装置并从跨学科和穿逾文化联结的事业中去着手调查仍旧保留在历史纪录——从官方文件到通俗文学,从帝国大学到地方学校,从哲学论文到道德书籍,从考试文章到宗教宣言,从具有某种风格的墓志铭到具有不同性质和特征的笔记,从有组织的仪式活动到自发的政革运动,从文人社会到农民组织——中的详尽的文化产品。

日本价值的事例在此受到特别关注。当 Hiroshi Watanabe 强烈地怀疑武士作为勇士究竟能否成为忠诚的儒教徒时,他们的举止一定不像欧洲中世纪的骑士。Okada Takehiko 对 19 世纪日本新儒学的一般描述引人联想:“虽然他们的训练主要在伊豆和大阪的大城市地区,他们倾向于返回他们老家地区避免积极参加他们那一时代的政治转换。他们通过教育和树立个人典型把道德责任视作主要的义务。他们特别关心存在已久的新儒家心和性的问题,但是当他们的(经常坦率地)证实他们对这些问题以更深层理解的承诺时,他们同时倾向于藐视这样的证实,此时他们已经堕落到他们所认为的乏味的智识主义的地步。”正如 Tetsuo Nagita 和其他人已经证实的一样,甚至前现代日本商人也没有免除这种道德劝诫的影响。

这里必须提及一个限制。尽管心学诉诸共同性和普遍性,正如它和许多局部知识相交叉一样,新儒家的论述事实上已变为人类中心的,特殊文化的,讲究性别和精英人才。一个非常显明的例子是王艮在庆祝他自己的生命时,他自豪地评论到他很幸运成为人,一个中国人,一个男人并且出生在文学家庭。这里有足够的证据表明新儒家知识分子提升了中国文化主义、男性至上主义和文人精英主义。

例如,刘因认同程朱文化并且藐视南宋爱国主义。Yamasaki Ansai 在认同儒家传统没有损害他的 Shinto Roots,认为中国作为外来文化没有必要值得模仿。李退溪特别是李栗谷强烈地相信是他们而不是明代中国儒家追随者们真正地传承了朱熹的遗产。中华帝国后期产生的数百位女诗人,她们文学作品的繁荣在某种程度上在人类历史上是史无前例的。依陈寅恪的判断,妓女柳如是培养了一个完整人格(按照心学,我们可以补充说)比她的两位著名的同伴更能感动人,这两个同伴是钱谦益和陈子龙。当陆象山提出即使他不认识一个字,他仍能自豪地站起来并被视作一个值得尊敬的人,他是从根本上断言在心学传统中,会读书和写字不是道德价值的先决条件。拒绝显示文化复杂性的读书和写字,它包含的是对口头传承和善的品行的欣赏。

通过构想出体现在新儒家心学中的宇宙中心的视域反对人类中心主义,王阳明扼要地表述了这一事实。让我们在他的《大学问》的开篇中结束此次演讲:

大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉……大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物而为一也。岂惟大人,虽小人之心亦莫不然,彼顾自小之耳。是故见孺子之入井,而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也;孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣觝觫,而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也,鸟兽犹有知觉者也,见草木之摧折而必

有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之“明德”。

（康庆译）

修身作为体现人性的教育

儒家教育的首要目的是性格塑造,而性格塑造的起点和灵感之源则是修身。这个貌似简单的断言是基于人作为学习者这个视野,人作为学习者赋有将其被给予的结构限制转化为自我实现的动态过程的本真可能性。教育作为性格塑造的真正功能是“学做人”。Paideia 或 humanitas,就其核心关怀而言,是教育以身体现的艺术。通过以身体现,我们把我们自己(身、心、灵魂、精神)在社群、自然和天中实现出来。

儒家传统中处于主导地位的关怀是教育(“教”)。儒家教育的首要目的是性格塑造,而性格塑造的起点和灵感之源则是修身。儒家道德教育的四篇基本课文之一《大学》断言:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”这是一个关于道德理想的主张和一种对信仰的阐释。此外,它也是这样一种道德推理的自然表达:修身被当作齐家的基础,齐家又充当着治国的基础。最终惟有国治才天下平。因此,一切人,从最有权势的到最无影响的,都必须积极投身于这种通过他们自己修身这一道德努力来完成的自我实现这个人文主义的共同事业中。《大学》之所以把修身确定为其综合性教育项目的枢纽地位,是因为它意识到人的生存和滋养完全依赖于这种社群性和批判性的自我意识。与其说是道德理想主义和教育乐观主义激励儒家以修身作为齐家治国平天下之本,不如说是对人性状况可以通过个体努力的不断积累而得到改善的信仰促使他们将道德教育奠基于修身之上。

这个貌似简单的断言是基于人作为学习(“学”)者这个视野,人

作为学习者赋有将其被给予的结构限制转化为自我实现的动态过程的本真可能性。在这一点上，“学”就是我们的身体由以被发挥成我们的自我之审美表达的程序。“教”作为性格塑造的真正功能是“学做人”。通过“做人”（“人性化”或“人文化”），我们以身体现(embod-y)我们本性中内在固有的人性。通过开掘一条通达我们的存在之根据的源泉，我们能够汲取我们的生命之水的精神资源，去创造、滋养和维持一个不断扩展的人际关系网络，实现我们作为感受着、思维着和意愿着的个体的全部潜能。

这种似乎放纵的裴拉鸠斯式的人性观的根本假设是，人类社群的所有成员都拥有一颗赋有情感能力、认识能力和意志能力的心。诚然，从一种进化论的观点看，人、动物、植物和岩石都是同宗亲缘的。我们人类和其他动物共有我们的许多基本的本能，我们对我们自身的认识实质上都能通过研究其他生命形式不但如狗和马、而且如蜜蜂和蚂蚁等而加以促进。然而，有一些人类经验的维度却不能根据动物的行为而在意义上加以解释；例如不论动物的行为得到多么精妙的解释，它都不能说明人类在食物和性中所发现的重要性。尽管没有必要将“做人”的惟一性特殊化，而使人与动物王国的其余部分决然对立起来或完全分离开来，然而将人的显著特征都化约为单纯动物行为的一个范例，纵然依据社会生物学术语也是不可能辩护的。

个体的多样性在“做人”的惟一性中起着非常重要的作用。正如中国古代谚语云：人如其面，各不相同。每个人由于其种族、性别、地区、时代和自然禀赋的不同而被构造为有其特殊的特定性。完全相同是不可能的，即使人们共有同一种基因。人一降生，其所存在的个体性就是绝对不可重复的。存在主义的观点的一个核心真现是，我们的死全都是孤独的死。的确，我们每个人走的路在总体上都是惟一个人的。儒家“为己而学”的律令充分承认人们的特定人性状况的特殊星座的中心性。没有任何外在的要求，包括社会的鼓励和父母的认可，优先于理解自我和发展自身适当的方向感。为性格塑造之

故而学是一种内在的价值,而非一种达到某个目的的手段,不论那个目的自命是多么崇高和多么高贵。

当学是为己而非为人,当我们每个人最终分析说来都需要个体地和孤独地求索道路时,我们不是被隔离成分散的实体,而是被联结成关系的中心。为己之学鼓励、其实迫使我们同各式各样的社群——家庭、邻居、学校、社会、国家、地区和全球社群联结在一起。儒家意义上的修身要求把“待人接物”作为自我认识的体现。通过与他人和更广泛的世界的关系,我们学习把自己不是作为抽象的概念、而是作为具体的人格实现出来:母亲、父亲、妻子、丈夫、女儿、儿子、朋友、同事、教师、学生、店主、顾客、捐助者和受益人。被嵌入社会关系中的自我在与其他自我的动态相互作用中实现其中心性。像一条流动的溪水、而非一个静态的结构,自我在遭遇其他自我时就转化其自身。这种在与其他自我遭遇过程中的自我转化要求一个人性化或人文化的过程。用儒家的术语说,人性化或人文化(我们在人类社群中成长的方式)必然包含礼仪化。人通过礼仪(“礼”)过程而学做具有友爱精神的人。

我们可以把这个礼仪过程预想为一个双重教育的工程。首先一重是基于生物学实在而建构一种文化典范。尽管宇宙中一切模态的存在都具有连续性,人却是通过将其本能需要转化为其自我的社会性和偶尔审美性的表达而学习充分地实现自己。作为一切赋有感知能力的存在物中最敏感和最负责的存在物,人积根地参与其社会化。他们通过与他人一道工作和生活面学习成为文明的、礼貌的和仁慈的。正如没有私人语言一样,也没有私人礼仪。礼仪化作为一种社会性的行为要求自我与日益复杂的人类关系网络之间保持不断的交换。缔造人格和缔造文化这种创造性的活动是社群性的、而非个体主义的。然而,人格尊严不应当被归入社会效用的范畴。儒家“为己之学”的格言清楚地表明,独立和自主是修身哲学中宝贵的价值。

这个工程的另一重方面包含着在一个人际关系的社群中实现我们自己的特殊的个性。无论我们的自由感是否是基于一种疏离于社

会的意识,家庭的和谐和(隐含地)社会的稳定都是至高无上的。对独立和自主的批判意识与我们必须适应于社会角色这个认识并不会必然地发生冲突。除非我们不断地反思我们的关系的性质,否则我们就会缺乏有意义的生存。由于按照苏格拉底的传统未经省察的生活是不值得过的,我们不在良心上领悟人际关系作为我们的自我关怀的一种表达的价值,就不能实践孔子的观念:“己欲立而立人”(《论语》)

内在个体化这一岩礁妖魔和外在社会化这一漩涡之间看似狭窄的分野为由修身所表达的礼仪过程提供了一个开放的空间而在儒家教育中占据中心的地位。在这个礼仪过程中,人不是被构想为个体自足的灵魂或没有内容的由机械程序控制的机器,而是承担着自我转化并能够自我超越的感受着、思维着和意愿着的人格。我们可以把儒家的礼仪过程表征为“人性化”或“人文化”,一种综合的和整合的学做人的方式。这个教育工程的全部意义既不能通过自我关怀、也不能通过人际关系来说明。无论个体化或社会化都不足以传达本真人格的实现所必需的动态交换。

“人性化”或“人文化”这个观念预设了既作为体、又作为用的“人性”或“人文性”(“儒”)。作为体,人性是一种品质。它像种子或内核一样构成人类社群的核心和人类社群所有成员中最重要的一部分。人无论如何被提升,没有能高于人性的,无论如何被贬低,也没有能低于人性的。尽管惟有当我们深思熟虑地从事于关心我们自己时,我们才能被认为真正拥有我们的人性,然而只要我们活着,我们就自然和自发地进入我们的人性。人性是我们每个人因之而成为人的东西。然而,正是种子或内核的转化潜能使它成为一种实在的存在、而非一种想象的可能性。如果我们假定,正如孟子学派大多数儒家所做的一样,“做人”的最普遍的特征是“恻隐之心”(或者直接地说“同情”),那么人性,在其最首要的意义上,就必须被理解为“情感性”。只有在其次要的意义上,它才被认知为合理性或意志性。儒家传统中关于同情的观念与关于理性和意志的观念是相容的:实际上,人性

作为同情不仅是感受,而且是意愿和思维。

作为用,人性首先体现在人际关系的境况中。对我们周围的人敏感和意识最低也要求一种建立与他人同情共鸣的能力。我们的心是至少在原则上有能力回应宇宙万物的任何方面——一棵草或一颗遥远的恒星。敏感和意识是心的与生俱来的品质。当实际上我们对世界上绝大多数事物和事件往往并不敏感,对我们周围许多亲近的事物并无意识时,我们的心被打动和被触动的能力总是存在的。儒家人文主义信奉人心通过其敏感和意识能够与天地万物形成为“一体”。

然而,通常说来,唤起我们的敏感和意识的特殊的他人是那些接近于我们的人。当我们所爱的人遭受痛苦时,感到不适自然是人性的。按照孟子,我们之不忍他人遭受痛苦,作为恻隐或同情的一个例证,是人性之“端”。实际上,“他人”恰恰是那些用生物学和社会学术语来说与我们最亲密的人。这种对我们的首要关怀者的孩童般的依恋,几大宗教传统都视作利己主义的基础,而在儒家关于事物的秩序中,却并不必然是我们的自我实现的障碍。的确,倘若这种关系得到正确的认知和有利的培养,它将会为人格的成长提供丰富的精神资源和能量供应。儒家基础教育的焦点可以被构想为:父母和子女之间的情感,人类情感中最神圣最复杂也最成问题的情感之一,被当作一种能够使我们领悟原生形态的人际关系的不断的精神锻炼的中心。由于这样一种情感的缺乏会对人类的繁荣导致严重的消极的后果,如何提出一个适当的标准以使父母和子女之间的爱永不丧失就是一个重大的挑战。儒家敏锐地意识到念念关注人类经验的这个特定维度的代价。然而他们坚持,由于人性状况的一个定义特征是父母关怀(或其功能对应物)的必要性和可欲性,将父母和子女之间的关系看做教育人性的基础就是自然的和合乎逻辑的。

基于生物学实在而建构一种伦理、一种精致的文化典范似乎是一种以必要性来制造德性的策略。然而,父母——子女关系之所以在教育学上有意义、正是因为它在生物学上是被给予的,这一认识是

基于这个伦理智慧：学做人始于一种对人并非孤独的、人的依恋之情对于其道德成长具有深远意义的意识。的确，关怀适当理解的自我不是与人际关系完全不容的。自我和不断扩展的关系网络之间富有成果的交流界定作为人性化或人文化的礼仪过程。

信奉“对于我们来说，真理意味着什么的最终检验是它所命令或激发的行为”的 William James 说：

没有个体的冲动，社群就会萧条；没有社群的同情，个体的冲动就会衰退。

个体的冲动和社群的同情之间的这种相互作用有力地表明，我们的“思想之流”不仅是一个内心发生的心理事实，而且是对我们的周围世界的想象的或实在的回应。信仰“个体的神圣自足性”并拒绝承认恶的肯定存在的 Even Ralph Waldo Emerson 提倡学者作为社群和传统的能动成员的责任伦理。

然而，James 的“宗教信仰之为‘真’就在于它提供情感满足”这一实用主义的个体主义的断言与儒家的对天的敬畏感之间存在一个重大的差异。尽管 James 对唯心主义形而上学的拒绝和对自命绝对物的批判与儒家对生活具体性的偏爱可能存在一致，然而 James 的实用主义中的行为主义音调在儒家听来却似乎过于以目标为取向。同样，当儒家和 Emerson 一样对人类本性的转化潜能怀抱坚定的乐观主义时，他们也可能很难同他一样对自我依赖怀抱相同的情感。

从儒家的视角看，作为具体的活生生的个人，我们每个人注定是一个特殊的人。我们不能选择我们的父母、我们出生的时间和地点、构成我们身体的存在的特定种类的生命能量、以及我们可能获得的社会化模式。简而言之，对于我们是什么人和我们能够做什么，有一种结构限制；我们越批判地意识我们自身的限制，我们就变得越智慧。然而，就我们能够管理教育过程和在上良心上按照我们的志向塑造我们的性格而论，我们是自由的。我想这就是“为己之学”的意义。当孔子以“吾十有五而志于学”作为其简洁的自传反思中的第一件事时，他似乎表明他的经过省察的人生之开端采取了自我教育的形式。

在那之前,他的生存主要决定于结构限制。他的有意义的生活开始于他在塑造自己的成长中扮演能动的角色而实现他的程序自由之时。

结构限制和程序自由的两分法所蕴涵的信息是误导性的,倘若自由仅仅被理解为拒绝和脱离限制的话。儒家对于人性状况的一个重要洞见是对我们的注定性并非作为一个必须逃避的困境、而作为一个认识自我和实现自我的机缘的坚定把握。我们此时此地在世界中的“被嵌入性”不是人心的一个虚构,一种抽象,一条确定不移的原则,或一个词语的发音,而是一个不可否认的事实和一个已经经验的实在。当然,我们在思想上和行动上是受限制的,但是规定我们的目的性的那种结构限制也在赋予能量。作为一种机缘,它为我们每个人提供一种独一无二的机会去实现我们的特殊的可能性星座的充分潜能。我们不是拒绝我们的限制,而是在它之上建立我们的价值;我们不是脱离我们之所是,而是通过彻底了解我们的身体而回归我们的存在的内核。

在这个意义上,精神的真正的自由就既不是拒绝、也不是脱离,而是肯定和回归。身体是灵魂和精神的真正的家园。正如礼仪过程所表明的,包括六艺的基础教育(礼、乐、射、御、书、数方面的锻炼)旨在训练和培养身体以使之成为自我的合适的表达。实际上,我们不是拥有、而是变成我们的身体。在某种意义上我们的身体就是我们的财产,这个错误的观念是基于一个已经衰落的观念,即,我们最终分析说来是思维着而非感受着、意愿着和感觉着的自我。由于我们学习以我们的身体来表达我们的自我,我们的身体就变成精神的自我转化的工具而非阻碍。我们的精神不是摆脱作为灵魂的囚笼的身体。毋宁说,它通过身体来实现它的力量和潜能。当孟子宣称惟有圣人才能充分实现他们身体的形式时,他赞美的是人的那种将我们的结构限制转化为自由的充分表达的本真可能性。我们能够通过修身而将我们的生物学实在(身体)转化为人的精神(自我)的审美表达,这个观念在孔子的自传反思中关于人格成长的最后阶段得到实

现：“从心所欲，不逾矩。”如此构想的身体就不只是一种被给予；它也是一种获得。

身体的获得需要人类经验的四个维度（自我、社群、自然和天），这四个维度又形成三条根本性的原则：（1）自我与社群之间不断的富有成果的交流，（2）人类与自然之间持续的和谐的关系，以及（3）人心与天道之间相互的回应。

自我与社群

自我作为关系的中心在不断扩展的同心圆系列中占有枢纽的地位。不同构造的社群（家庭、家族、邻居、学校、公司、社会、国家、世界和宇宙）总是呈现在我们的自我理解中。当我们与不断变化的复杂的人际关系模式相互作用时，我们就十分珍视我们的中心性获得丰富而不失去其内在同一性这个希望。当我们坚持自我作为一个中心的尊严、独立和自主时，我们就努力使之变得对他人的存在所经常带来的利益足够地开放性和灵活性。毫无疑问，正如哈贝马斯令人信服地论证的，正是交流理性而非工具理性使我们能够在社会中进行不断的富有成果的交流。对于经由对话、谈话和商议而达到礼仪和交叠共识的需要是相当显著的，以致不论新古典主义的“经济人”概念还是洛克的“自然状态”观念都似乎不足以说明人类的有益的相互作用中那种富有成果的暧昧性。古代的苏格拉底和孔子的智慧似乎更适合于为自我和社群提供伦理基础。

苏格拉底的对话和孔子的对话有着一种深刻而重要的差异。他们两人都以唤醒每个人去自我修养为己任，他们两人都表示相信常人能够经由自我努力而转化，然而他们对于所需道德能力的种类的理解却有显著的差异。苏格拉底偏爱逻辑分析和侧重理性论证，这促使他对一切人和物都采取质疑的态度。由于他除了推理的心灵拒绝依赖任何其他知识源泉，因而他没有注意（倘若不是直率轻蔑的话）既定的礼仪、悠久的习惯、或深厚的传统。此外，他也严肃地怀疑

经典的权威对于达到“幸福”(亚里士多德式的作为普通希腊人之教育理想的概念)的有用性。

孔子也承认对广泛接受的概念进行批判考查、心灵的敏锐以及理智好奇心的价值,但是他相信,通过熏陶古代文明的悠久价值和习俗而进行教育是极其重要的,它不必是对权威的不经批判的盲从。相反,严格说来,道的真正的传承者不是流氓。要唤醒灵魂而非折磨灵魂就需要身教,而身教往往诉诸常识,因此那些适应于各种习惯信念的人可以认知到单纯他们所认可的价值和习俗的深远意义。

儒家远不是默默地接受现状,他们对人生的终极意义能够在人类日常生存中实现出来的信仰是一个对在自我和社群的关系中同情既必要亦可欲的信念。批判性的反思是与使我们成其为礼仪过程整体之一部分的那种和谐的情感之流相辅相成的,但是理性分析本身,倘若那些相关的人没有事先同意变成对话的自愿参与者,就不可能产生预期的苏格拉底式的结果。独立心灵的激活和合理话语社群的产生,正如需要交流理性一样,需要同情共鸣。

人类与自然

Mary Evelyn Tucker 和 John Bethrong 在总结最近出版的《儒学与生态学》论文集时评论说:

……儒学可以成为我们依照目前的生态学关怀来重新思考我们的宇宙学和伦理学关系的一个丰富资源。它的有机的整体主义和动力学的活力主义给予我们一种对一切生命形式之相互联系的特殊领悟力,并更新我们对这种内在生命网络的固有价值的感觉。“气”这一共有的心理物理实体成为在人类世界和非人类世界之间建立一种互惠关系的基础。按照这同一种方式,儒家传统中的修身伦理学和养德法就为同自然世界和谐一致和完成人在三一关系(天地

人的相互关系)中的作用提供一个广阔的构架。

因而,人类与自然之间持续的和谐的关系是儒家教育的一个基本方面。

当然,要假定古典时期的孔子、孟子和荀子或帝国时期的朱熹、王阳明和戴震在生态学这个术语的现代意义上都是自觉的则是误导性的,但是通过赞同“存在的连续性”这个论点,儒家总是把“与天地万物形成一体”不仅看做人类的崇高志向,而且看做可以达到的普通经验。这个假定是,人的身体是自然世界整体的一部分;我们的一呼一吸、一饮一食的方式都清楚地表示我们同自然的联系。单单这个事实就表明,这种联系不但是—种想象的可能性,而且是一个已经经验的实在。因此,张载(1020—1077)《西铭》的著名开篇就不是关于宇宙友爱的浪漫断言,而是对于作为孝的道德基础的人对自然的感激之情的精神说明:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞,
吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。

在这种观点下,我们是而且应当是天和社会和家庭的孝敬的子女。

笛卡尔的身体/心灵、精神/物质、自然/人类的排他性的两分法与儒家的思想方式是格格不入的,它甚至不值得被当作一种被抛弃的可能性。维柯的新科学和赫尔德尔的历史哲学的教育意义与儒家的人文关怀当然是较为相容的,但是他们的文化预设从儒家的视角看确实是成问题的。即使是康德的启蒙计划也根本没有宣扬同自然和谐一致的观念。黑格尔的精神现象学,更不用说马克思的辩证唯物主义,从儒家的观点看都是彻头彻尾地人类中心主义的。此外,儒家传统中学做人所不可或缺的修身项目在笛卡尔以来的现代西方哲学中几乎没有受到注意。

当我们人与作为我们生存的真正家园的自然不可避免地联系在

一起时,我们不是与岩石、树木和动物形成一个没有分别的整体而淹没在自然中。毋宁说,我们的心的敏感和意识使我们能够领悟我们作为宇宙过程整体之一部分而与天地万物的连续性和同宗亲缘性。通过修身,我们学习变成自然秩序的管理者。我们通过把我们自己转化为自然的守卫者而有助于地的神圣性。“天生人成”这句格言不仅表明一种和谐的关系,而且表明一种伙伴关系。

天道与人心

在《中庸》开篇,“教”被界定为“修道”,而“修道”又被界定为“率性”。因此,人性充当着道的基础,而道又提供着教的基础。这可能是孔子自信地评论“人能弘道,非道弘人”的理由。人性、道和教在孟子的儒家人文主义传统中非常紧密地相互联系着,以致教作为文化建构的一种形式植根于我们自然之所是。

诚然,在这种观点下,我们在道德上之所应当变成,大体上与我们在生物学上之所被给予是毫不冲突的。然而,相信教并不必要、只要我们遵循本能我们就会自然成就善,却是天真的。纵然我们不遵循荀子关于人为设计的社会工程是“人文主义”教育所必需的断言,遵循道和人性的教也决不意味我们能够将我们的教建立于本能冲动之上。尽管对食物和性的需要构成我们本性的一部分,然而正是恻隐之心(同情之本)才使我们惟一地成为人。人对食物和性的需要是合法的动物本能;这些需要形成我们身体的一部分,但是由于它们自身并不形成联结和产生价值,我们就可以将它们称为“小体”。与此相对照,由于恻隐之心可以为形成联结和产生价值提供取之不尽的源泉,它就被表征为“大体”。吊诡的是,“小体”和“大体”,孟子的这两个古典概念,一方面旨在标示人作为动物王国之一员(小)的弥渗性意义,另一方面旨在标示那种使人能将其自身作为宇宙过程中岩石、植物和动物当中最富有感知能力者(大)实现出来的特殊品质。

具体而言,激发“道”和隐含地传达真正人文主义的“教”的“性”,

是大体而非小体。然而,注意到大体和小体并不相互排斥是极其重要的。可以理解,修身的一个重要方面是处理小体以使其强度不致压倒大体。孟子“养心莫善于寡欲”的教诲清楚地表明,由于本能需要不能充分地满足,当我们试图使我们的其他不可满足的冲动达到秩序与和谐时,我们就必需实践节制。孟子推荐节制;我们应当与我们的感官知觉不断地接触和交流,以使我们了解它们没有压倒我们的恻隐之心。实际上,恻隐之心的伟大就在于它能包容小体的本能需要。反之,感官知觉却不自动产生同情;由于各种明显的利己主义理由,它们倾向于破坏人际关系的情感,倘若它们得不到适当宣泄的话。适当而有效的处理欲望的方式与其说是禁欲,不如说是节制。于是,孟子的这个教诲就是要注重大体的修养面不忽略小体的自然需要,以将我们本性中的恻隐之心修养成充分实现的同情。

人不仅有能力弘道;他们在道德上还有责任弘道。这得以实现的途径是自我认识。孟子相信,如果我们充分实现心的同情潜能,我们就会认识人性。通过认识我们自身的本性,我们就会认识天。这可能给人这样一个印象:孟子提倡一种内在的一元论,倘若不是一种强的世俗人文主义的话。这样一个印象是完全错误的。孟子主张的不是人类中心主义或人的自负,而是天与人的互动。在这种联系中最重要的主题是,人性是由天所赋予的。道之源和教之源是天,而非人性自身。人能弘道的理由是因为,人性是天命的、因而接近于天的内在实在。而且,由于天的密码被输入到人性中,我们的自我认识,亦即那种由大体的同情所传达的认识,就等于天的自我揭示。天道与人心的互动既是自我实现的最高志向,又是学做人的最普通的经验。

Paideia 最初是指古希腊可与儒家基础教育中“六艺”相媲的教育学科目:体育、文法、修辞、音乐、数学、地理、自然历史和哲学。源自 paideia 的 humanitas 这个拉丁文观念,为中世纪基督教教育和现代人文科学教育提供基础课程。这些科目至今仍是人的自我理解和自我反思的最直接和最精细的训练。儒家通过这种话语的途径,正

如《大学》中修身的中心性所例示,是由其始终坚持 Paideia 或 humanitas 作为学做人的过程必须以此时此地具体生活的个人作为出发点来区别的。

对个人生活的具体性的这种强调有力地表明,具体的认识而非抽象的思考应当是道德教育的基础。通过学会反思身边的事物,我们开始领悟诚以待己和宽以待人之间富有成果的相互作用。对自我作为关系的中心的认知承认,人作为独立自主的个体的尊严与作为社群中回应负责的成员的正直之间不必发生冲突。的确,自我关怀与人际关系之间创造性的相互作用产生学做人的动态过程。当理性论证是自我认识所必需的时候,同意的修辞学就会扩大和丰富人的滋养所不可或缺的同情的源泉。当我们学习把我们侧隐之心从家庭、学校、社群扩展到社会、民族和世界时,我们就会越来越充分和深刻地领悟与天地万物形成一体的意义。惟有那时,我们才能真正见证人性观念作为一个已经经验的实在而非一个抽象的概念。Paideia 或 humanitas,就其核心关怀而言,是教导以身体现的艺术。通过以身体现,我们在社群、自然和天中把我们自己(身、心、灵魂和精神)实现出来。

Tu Weiming, "Self-Cultivation as Education Embodying Humanity", in David M. Steiner (ed.), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Vol. 3, Philosophy of Education, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University. 1999, pp. 27~39.

(杜维明:“修身作为体现人性的教育”,载 David M. Steiner 编:《第二十届世界哲学大会论文集》第3卷“教育哲学卷”,Bowling Green 州立大学哲学文献中心,1999年,第27~39页。曾晓平译)

中国哲学概览

中国思想家的范型是士君子。他有浓厚的历史感；在诗、乐、书法等方面有良好的艺术修养，且能一心专注于政务当中。如果我们把哲学大体上定义为对于人类洞见的反思，那么中国哲学对人类生存条件所做的努力及洞察都可以说是卓著的。中国哲学的反思植根于对现实生活的洞见，因而中国的思想家与希腊的哲人、犹太教的预言家，印度的师傅，基督教的传教士以及佛教的僧侣有所不同。他要投身于社会，参与到政治中去，力求从世界的内部对其进行精神转化。

我们可能会发现，中国“士”的基本性格与近代西方的“知识分子”有颇为相近之处，但实际上二者存在着视野上的差异。近代西方的“知识分子”从概念上源于俄国的 *intelligentsia*，它是启蒙运动的产物，是一种世俗的人文主义。中国思想家的视野则不仅是人类学的，而且是宇宙论的。决非人类中心主义。按照马克斯·韦伯的说法，现代西方知识分子的“天职”有二，即科研和参政。而中国的士人虽然也关心政治，积极投身于社会，但同时还必须努力通过教育等途径调整文化结构，以免社会和政治组织为财富与权力所侵蚀。随着传统理想的祛魅，现代西方知识分子忙于回应科学、技术和职业化的要求，逐渐变得如韦伯所自承的那样，对于宗教事务缺乏真切的体会，我们还可以在此补充一句：对于地方知识不予理会。然而从近年来欧美学界对于种族、性别、语言、地域、阶级、信仰问题日益高涨的兴趣来看，韦伯那种基于抽象普遍性和工具理性的现代性思想已经开始显得不合时宜。

一个现代的中国思想家本应是启蒙心态的批判者，因为这一强势的意识形态所造成的未预期的负面后果已经使得中国传统精神资源日益边缘化，摧毁了中国世界的核心价值，并使人类的生存问题重重。然而由于启蒙心态已成为中国人现代意识的一个鲜明特征，对启蒙的反思、批判与其说是为了解构它，还不如说意在扩大、深化和丰富它。

中国人思想的初塑

中国哲学开始于中国古人对人之为人的意义的反思。殷商卜辞表明，当时的人就气候、庄稼、捕猎、献祭等问题进行问卜，自觉地通过这种预测和沟通来了解及改善人的生存条件。伯克利大学的历史学家大卫·凯特利曾断言：商代的巫师有意识地运用占卜来要求祖先的神灵为那些王者认为有益于国家的事情负责，开示国家应采取什么样的相应行动以及如何保证统治者个人的健康等等。一些学者可能会对凯特利的断言进行质疑，但甲骨卜辞和青铜铭文显示，当时已经有了细密的礼仪、复杂的官僚政治、以劳动分工为基础的经济、阶层社会和以这些为背景的复杂的世界观。

哈佛大学的人类学家张光直对原来的人类文明起源理论提出了挑战。他认为，中国的经验表明，促使中华文明形成的主要动力与其说是经济和技术发展，毋宁说是政治与宗教的需要。经济活动的作用固然不可否认，市场的出现和技术的进步，如农业、渔猎工具的发明的确对中国古代文明的出现起了促进作用，但真正促使统治者去创建一套为中国古文明的出现所必须的制度结构的动力，则是政治秩序的需要和与至上神沟通的愿望。

以前一般认为中华文明起源于渭河流域的中心地带，然后经过辐射型的发展，逐渐扩展到中国的其他地区。但是随着近年来考古学的新发现，这种假说越来越站不住脚。而那种认为中华文明是由几个彼此相当的新石器时代文明（从彩陶到黑陶到青铜时代）逐渐互

动交融而成的说法似乎更有说服力。我们用“龙”这一概念作一譬喻,来说明交融的过程。龙是力量、创造及变化的化身,是一种多元图腾的组合体。它有狮头、羊角、蛇身、鹰爪和鱼鳞。它那种跨越图腾界限的能力及与任何现实物缺乏相似性的特点似乎昭示出:龙从一开始就是一种有意识的文化建构。现在中华民族自称“龙的传人”,意味着中国文明来自多个源头。尽管我们这样说可能会有时序倒错的危险。

中国人对于人之为人的意义的反思要比中国意识的出现早出几个世纪。这一说法初看有些奇怪。但如果我们明确这一点,即从甲骨卜辞和青铜铭文来看,“中国人”的反思并不必然以中国意识或中国人集体自我意识的出现为前提,我们就可以对进行这种反思所需的条件做一番描述,而不必事先申述究竟哪些因素构成了中国意识。

大卫·凯特利在《对于中国精神如何形成的反思》中指出了从新石器时代起到汉初,逐渐浸透到文化传统中并构成中国人独有特征的七项因素,即:

1. 严格的等级制;
2. 劳动力的大批动员;
3. 对集体的强调甚于个人;
4. 在生活的各个领域都强调礼;
5. 重视行为的界限及典范的作用;
6. 伦理方面重视义务、责任、仿效;
7. 缺乏悲剧意识和讽刺感。

禹的神话大体上和《圣经》中诺亚方舟的故事相当,我们可以由此对凯特利的看法作一个大致了解。在这一中国式的大洪水传说中,中国的文化英雄禹发挥其人文才智与自然灾难相抗衡,最终在众人的协作下控制住了水情。首先,禹以身垂范,治水九年,三过家门而不入;其次,他的自我牺牲精神加上感召力使他得以调动成千上万的民众参与浩大的治水工程;第三,禹没有像他的父亲鲧那样一味采取“塞”的办法,而是考察了地形地势;分析了水灾的性质;制订出一

套周详可行的方案。最后使平原上的水得以疏导,划九州,根据土质及自然资源的情况对诸侯进行分封,从而开启了中国的第一个王朝——夏。

人的自省

众所周知,中国人十分重视人的作用。这体现在社会秩序、劳力动员、礼俗系统、工作伦理、群体精神以及艺术创造等诸领域。他们相信可以通过人力的作用不断改善生存条件。从这一点来看,陈荣捷对中国哲学的特点所做的论述似乎是不证自明的:

如果要用一个词来概括整个中国哲学史的特色,那么这个词应当是人文主义——不是那种否认或蔑视神的人文主义,而是信奉天人合一的人文主义。从这一意义而言,中国人的思想从有史之初就是人文主义的。

有的学者可能会觉得这段话儒家味太浓了。他们会争论说:在春秋时代,中国传统思想以其多样性而著称。“诸子百家”代表了多种生活方向,儒家的“人文主义”不足以涵盖中国思想家展现出的广阔哲学视野。比如在公元前三世纪在齐都就有七十多位稷下先生,其中儒家人文主义者,也有阴阳家、名家、纵横家、农家、兵家、法家、墨家等。

然而,如果“人文主义”指的是对世界的强烈使命感和对社会关系及政治秩序的关注,那么当时的思想界可说是彻底人文主义的。除了传说中的尧、舜、禹三位圣王以外,中国历史中所刻画的文化英雄形象也多是对人类生存条件有深刻洞见的政治家。郑相子产的例子就很典型。郑将伯有横死之后鬼魂为祟于郑国,子产立伯有之子以抚之,并解释道:“鬼有所归,乃不为厉。”还说明了伯有死后何以能为鬼:

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉，况良霄，我先君穆公之冑，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣……能为鬼，不亦宜乎？

在这则轶事中至少包含了以下三点内容：(1)人的世界与鬼神的世界是密切交融的；(2)人的灵魂是尘世力量与神圣力量的结合体；(3)为达到宇宙进程的和谐，人的参与和介入是必要的。由这则故事中体现出的等级观念、工作、群体、礼仪、责任及命运等问题更是明显，无须赘言。

宇宙人类学的视野

孔子(前 551—前 479)对子产评价颇高。子产处理鬼魂为祟一事的理性方式一定在孔子的宗教伦理思想中产生了共鸣。当孔子被问及“事鬼神”问题时，他回答说：“未能事人，焉能事鬼？”被问及死亡问题时说：“未知生，焉知死？”(《论语·先进》)很多人认为这段话表明，孔子的全部兴趣都集中在生和人上，而对死及鬼神问题不以为意。我认为这是对孔子这段本来含义极深的话的一种误读。这段话表明了孔子对于生死关系、人神关系的态度。说“未知生，焉知死”，把“知生”作为“知死”的前提，并不是否认人有“知死”的必要。相反，一方面，人不了解生的意义，就无法真正“知死”；而另一方面，人要对“生”有全面深入的理解就必须探寻“死”的意义。与此类似，一方面，我们难以想象在对人类生存条件还不了解之先会对鬼神有所了解；而另一方面，要全面理解人生的意义，我们必须尽力去“知鬼神”。

把孔子看做实用主义者和无神论者的现代学者们很难解释孔子论孝的话：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”儒家的葬礼仪节繁缛，追念先祖的篇章也为数可观，如果孔子真的对死、对鬼神毫无

兴趣的话,人类学家们怎么会把祖先崇拜作为儒家宗教思想的一个显著特征呢?《论语》中也不乏对死亡和鬼神问题的论述:

祭如在,祭神如神在。子曰:“吾不与祭,如不祭。”(《八佾》)

王孙贾问曰:“与其媚于奥,宁媚于灶,何谓也?”子曰:“不然,获罪于天,无所祷也。”(《八佾》)

子疾病,子路请祷。子曰:“有诸?”子路对曰:“有之。诔曰‘祷尔于上下神祇’”子曰:“丘之祷久矣。”(《述而》)

孔子视野中的生命决不是人类中心论的,而是宇宙人类学的。在他看来,人的世界与宇宙秩序是彼此联系、相互沟通、交互作用着的。儒家的人文主义以整体的、有机的眼光看待人的发展,其内容不仅包含生,也包含着死和鬼神。

人性——活生生的具体实在

孔子曾说:“人能弘道,非道弘人”。(《论语·卫灵公》)这与希腊哲人的思想“人是万物的尺度”或人要改变自然的进程不能等同。诚然,禹的神话表明,通过辛勤的劳作、共同努力、富有感召力的领导、运用知识以及牺牲精神等,人类有转乱(如洪水)为治(如九州)的能力。然而在儒家看来,被赋予了自我转化的丰富内在资源的人,是天的仆人、伙伴和协同创造者。作为天的仆人,天道要通过人来实现自身;作为天的伙伴,人要通过自我修养,使天所意愿的文化得以传承;作为天的协同创造者,人要参赞天地之化育,使宇宙进程得以完善,也即“天生人成”。正因为天让我们做宇宙人类学的存在而非人类中心论的存在,我们十分珍视谦、负责及敬等品德。

很显然,这里的人是一个不可化约的人性概念。孔子对人理解自身的独有贡献就是把当下具体的、活生生的人作为人类自省的起

点。这种意义上的人不是一个静态结构的人，而是一个动态过程中的人，一个不断更新变化的人。作为孔学思想来源之一的《易经》中，用自新来表述天道与人道的联系：天行健，君子以自强不息。个人及人类全体的自新是通过诗、礼、乐的教养来实现的。这三者彼此之间存在着内在的联系。美的感受让我们体会到与自然的共感；礼的训练帮我们找到自己在社会中的合适位置；在自然和社会中，己与他的和谐使人类的发展成为可持续性的。

人首先是一个具体的、活生生的人，是人际关系的中心点，而非孤立绝缘的个体。我同时是父、子、兄、弟、翁、婿、师、生、友、叔、侄、同事、伙伴。严格说来，我并不占有这些社会角色，只是社会学家出于概念的方便将这些角色分派给我。我决非这些社会角色的简单相加。我是人际关系的中心点，我作为一个人的尊严永远不可化约为我的种种社会作用。当然，我有责任也愿意作为社会的一员服务于社会，但我不是实现外在目标的工具或手段。为学作为一种成德之学，本身即是目的，是为我自身而学，不是为名、利、实用或父母的赞许而学。然而作为人际关系的中心点，我与一个日益扩大的人际关系网络不断发生着内在的联系。我虽在“为己而学”，最终实现的却是群体的福益而非个人私利的满足。

一般认为，从语源学角度来看，《论语》中的核心概念——仁本身就预设了一种双轨的关系。“仁”字由表意的“人”和表数的“二”组成。伯克利的汉学家彼得·布德伯格认为这一组合有深刻的意义。他富有创见地提出：仁是“共处的人道”。在孔子那里，仁的确被理解为共处的人道。当然这并不意味着人的尊严可以化约为其社会性。（也并不意味着人的价值要由外在因素来决定。）它强调交流、对话和交谈可以作为人人学做人的适当形式。

作为具体实在的人要通过习礼来学做人。在孔子那里，成人的过程也可说是一个礼仪化的过程。我们在他人的关心之下逐渐对生存环境有了了解和认识，学会了如何行、住、坐、卧、视、听、言、动。没有他人的参与，人就不可能生存。孔子把文化准则建立在父子关系

之上,是基于这样的前提,即相信父子之爱是人类情感最直接、最自然的流露。情感是道德力量的始源,但如不善加引导也可能成为攻击性乃至自我毁灭的初因。因而早期教育的第一步就是把儿童对父母的依恋这种自然需要逐渐转化为孝德。用精神分析学的术语来说,就是要及早从恋父或恋母的状态中升华上去,使自我的力量能够得以发展。

自我修养的体现

儒家的“修身”特别标举了“身”在人自我实现过程中的意义。修身是通过习艺来逐层深入的,礼、乐、射、御、书、数这六艺既是精神修习,又都与身体训练密切相关。人在孩童时代就要学习如何站立、行走、坐卧、视听言动,以便在日常生活中所行合于礼。

孔子言:“克己复礼为仁”,教导弟子“非礼忽视,非礼忽听,非礼忽言,非礼忽动。”(《论语·颜渊》)身体的礼仪化使我们的言行举止彬彬有礼,我们以此来表达自身。这种不断“体之于身”的过程实际也是学做人的过程。

在此基础上,孟子提出惟有圣人能“践形”。他把内在于人性中的精神资源作为人自我实现的理论基础,把心的体现——仁义比作天下之广居和天下之大道。一个人若要成为君子就必须把行仁义于天下作为毕生的追求,不计外在条件,勤于修养,努力发掘自身的内在精神资源。

人都有天赋的四端之情,如始达之泉,始燃之火。这就是人实现自我的根据。四端之中恻隐之心最为重要。如我们不忍见亲人遭受痛苦,这就是恻隐之心的一种体现。没有人能保证恻隐之心不会消灭殆尽,但只要泉未竭火未息总还有恢复的可能。人不是木石而是有感受性的存在,只要通过修养把本源之情扩而充之,就会有一个日渐博大的胸怀。

学做人的关键就在于恻隐之情的充养。恻隐之心是无限的,可

以充满于天地之间，因而人类能以恻隐包容天地万物。孟子云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”（《孟子·告子上》）即是说恢复那颗放失了的恻隐之心是教育的首务。

“践形”是人内心之仁的充分体现，蕴含了君子修身的全过程。孟子用六个阶段来描述君子不断进行自我超升的身心历程：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”（《孟子·尽心下》）心怀恻隐即为善；善德实具于身称为信；内在资源丰富，充满全身为美；内在的美、善光辉地表现出来为大，能够以其善融化人心即为圣，圣德达到神妙莫测的境界即是神。我们从恻隐之心出发，经历善、信、美、大、圣、神的修养阶段，使人性的幼苗逐渐壮大，终至“践形”。

孟子言：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）这是一条由修心而达于对自身的了解，再由自知达于知天的思路。这一思路的前提是把身心视作人实现自身的广居和大道。

政治：超越集体主义与个人主义

在孟子思想中，人的视野是从四个维度展开的，即自我、社会、自然与天。人的三重追求，即对个人与社会和谐，人与自然和谐以及天人合一的追求将这四者内在地联系起来。此一中道思想的提出是孟子对盛行于当时的墨家学派与杨朱学派思想的回应。墨子认为，人应顺天之意，爱人之身若爱其身，摩顶放踵以利天下。应简约礼乐，以等级严格有序的组织取代家庭，应以天的意志作为行为的指导。总之，兼爱、非攻是墨子学说的主要内容。杨朱则倡导极端的个人主义，认为个人最为重要，自我保全是最高行为准则。孟子指出，墨子兼爱，是无父也，削弱了父子之间的天然联系；杨氏为我，是无君也，使政治秩序无法得以维持。儒家的中道与此不同，是把自我这一社会关系的中心点作为政治的基础。

《大学》以修身为齐家、治国、平天下的根据。培养道德人的修身

原理同样适用于国家政治。荀子在这—点上作了阐发。荀子虽然批判了孟子的性善论,但在相信人可以通过自身努力改善人类生存条件这一点上,他与孟子是一致的。他认为人的自我修养是一个积善成德的渐进过程。人由礼化而成人,在此进程中,父母、师长、在位者及友人起着不可忽视的示范作用。当然,每个为学者自身的精勤修为才是建立有序社会的最关键因素。

从《荀子》一书《正名》、《富国》、《君道》、《臣道》、《致仕》、《议兵》、《礼论》、《乐论》、《天论》等篇章中可以看出,荀子的政治关怀是广泛的。在他看来,政治应起到“正”的作用,包括语言的正确运用。君主的正当举措、适当的统治方法及淳正的社会风气等。政治要有效地运作,还需要人时时对它予以关注和调整。君子之人的心灵虚、一而静,有接受能力、整合能力和平衡能力。心智就像房子的主人一样,能够把支离、冲突、混乱的信息整理为有序。尽管人性多欲好利,若任其发展必会导致社会混乱,但所幸心被赋予了知善的能力和行义的意志,人们借此可以与他人共处,维持和增进社会和谐。

儒家哲学的特征之一是强调政治秩序。在荀子看来,道德的社会产生于礼治。政治是礼治的一个组成部分,其目的是为人的成长提供一个健康良好的环境。王道政治的特点是思想开明,乐于接受不同意见,以包容的仁心对待大众。其政治形式是公众参与的、民主的。其基调是诗意的,与王道政治下人民轻松愉悦的心情相应。霸道政治看似仁义,实则是把政治作为获取财富和权力的工具。霸道政治在道德上是伪善的,但只要它能守信义,维持有法有序的状态,就能够在社会中有效运作。在孔子生活的时代,霸道也已式微,统治者们竞相追逐着权力与财富,多数对道德原则弃之不顾。到了孟子和荀子所处的战国时期,统治者们更觉得没有求之于仁义的必要,暴力成为政治运作的最有效方式。

一种不同的思想

虽然孟子以道德理想主义战胜了杨墨的个人主义与集体主义，荀子也有力地捍卫了儒家传统，但是儒学却面临着道家学说的挑战。据《论语》记载，孔子遇到过一些隐士，如楚狂接舆。他们劝说孔子放弃社会责任，切断与人类社会的联系，做一个避世之士。在他们看来，既然政治上分崩离析的局面已如洪水滔滔一般势不可挡，就当听其自然，任何试图改变历史进程的努力都是徒劳的。隐士们的看法实际与许多大的伦理宗教传统的主张相一致，即在现实世界之外建立一个精神家园。基督教的上帝之国和佛教的彼岸就是此类超越型突破的典范，而孔子于现实社会中求道与达道的路则是一个特例。

道家与儒家在对当时种种社会弊病的提示上差别不大，但在思路上却存在着根本差异。老子从根本上对支撑人类文明的价值系统进行了新的检析。他对人文主义所带来的未预期负面影响提出了疑问，同时也对人文主义者思想的前提——仁义进行质疑。他认为，权术固然损害人性，但即使是最好的文化也同样有损于人的自然真性。真、善、美等正面价值中内在地包含有负面因素。老子不是愤世嫉俗者也不是相对主义者，他只是将我们的目光引向自然，引向道，让我们超越理智分析和言说，直接去领会、体道。

老子用一种新的话语方式向人们展现道。道不可言说而又无处不在，能够被人直接体验到。老子主张无为。他用看似消极的价值，如弱、下、后、退、失、昧、柔等描述道初始之微小，又用水、谷、溪、玄牝、朴、石等一系列喻象告诉我们，道作为始源有着无限的可能性和不可穷竭的力量。人生的准则就是要效法自然的持续与长久，以身载道。

自由与自然

庄子哲学倡导自由和自然。庄子敏锐地捕捉到道家的精神,建立了独具特色的语言风格、论辩方式、认识论与形上学。在这里,语言的目的是推论,也不是为了表达真理,而是被巧妙地运用来激发、诱导人的思考,起着暗示、启发、指导或解构的作用。尽管《庄子》一书中有一定的怀疑论思想和相对主义式的论辩,庄子本人却既非怀疑主义者也非相对主义者。《庄子》一书以诙谐的寓言、深入的分析 and 敏锐的观察表达了对人生的深刻洞见。如庄周梦蝶的寓言(昔者庄周梦为蝴蝶……不知周之梦为蝴蝶与?蝴蝶之梦为周与?)即涉及到物化的问题,是对人类中心论的一种批判。再如庄子与惠子濠上论鱼之乐的寓言似乎说明,通过体验式的了解,我们交流的范围应当不止于我们这个主观世界。如果我们从自限于人的状态中超越出来,就可达到与天地精神相往来之境。

自由与自然是经自我修养而达到的精神境界。庖丁解牛的故事中,庖丁那合于乐舞的精湛技艺是长年修道而成。实际上,“忘”的历程要比求知的历程更艰难,只有精神最专注的人才能真正达到“忘”。庄子主张忘仁义、忘礼乐,表面看来是反人文主义的,非儒家的。但从更深一层意义上来看,庄子是希望达到一种真正的洞彻,让一切形式结构隐去,让大智慧和大德显现出来。这也是中国历史上儒家的士君子多推重庄子形象的原因:

独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不谨是非以与世俗处……上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。其于本也,弘大而辟,深闳而肆,其于宗也,可谓稠适而上遂矣。虽然,其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者。(《庄子·天下》)

儒家很重视道家对儒学人文主义的批评,它在回应道家挑战的过程中逐渐吸收了一些道家思想,使儒家传统发生了道家化转向,形成一种温和的人文主义,思孟学派就是这一系的代表。在孔子的门生中,孔子最看重的颜回是最有道家气的一个,《庄子》一书中把他描述为得道之人大概并非偶然,或许在道家思想发展的进程中也同样有一个儒家化转向。

道的论辩者

格莱姆在论述中国古代思想时把儒、道、杨、墨、阴阳、法家称作道的论辩者。人们一般认为,中国的思想家没能像希腊和印度哲人那样建构起严密的认识论系统或成熟的演绎推理法。而格莱姆却说,以严密的逻辑推理为基础的论辩艺术对于中国古代思想家来说十分寻常。他们提出及探讨了一些认识论问题,如:我们是怎样知道我们所知道的,判断一种观点真假的标准是什么,证明一种论述的正确性的标准是什么,等等。墨家尤以论辩技巧而著称,他们关注知识问题,探究了知识的来源,名言概念的使用以及推理的方法。

儒家在名实关系上注重伦理意义上的“正名”,道家对诡辩持否定态度。这表明中国古代思想是以伦理学与形上学为中心,但认识论问题也一直作为相关问题,有时也作为重要问题存在于哲学论述当中。怀疑主义就是对儒道学说的一个挑战。在这里我们还要提到名辩学派,他们提出了一系列悖论命题,令人联想起爱利亚学派的芝诺。他们表现出的语言与逻辑才能昭示着中国式的抽象思维发展的可能性。正如约瑟夫·尼德曼所言:在数学方面,中国人偏爱代数学而非几何学;在天文学方面,中国人偏好赤道天文学而非黄道天文学。这表明中国人在建立理论的方式上与西方人存在着显著的差异。的确,中国人重视科学的经验观察方面,这是因为中国思想家关注的中心是我们这个生活世界以及人类生存条件的改善。关切政治、投身社会、对事关国计民生的思潮有文化敏感是中国知识分子的

特点。

国家意识形态与思想的融合

在汉代,法家化的儒学成为官方意识形态。法家的代表韩非曾从学于荀子。法家一系思想可追溯到管仲、商君、申不害和慎到,商君重法、申不害重术、慎到重势。韩非综合以上学说,形成法术势相结合的思想。韩非思想的基点是反儒家的,其思想前提在儒家看来是非道德的、反人文主义的。具有讽刺意味的是,儒学虽然成了官方意识形态,但受统治者垂青的却是法家化的儒家而非道家化的人文主义的儒家。

治国之术确实是儒学一个不可分割的部分。儒家的理想是“内圣外王”,把服务于社会和政治参与看做自我修养的自然结果。儒家希望通过政治途径把社会转变为一个道德的社会,这必然要求学人们有政治抱负,要求在位者注重自我修养、以身垂范。因而学者们总是力图将政治秩序道德化,在位者们又总是希图把儒家道德政治化,汉代的意识形态可以看做是这二者之间的较量。儒学在汉代的政治文化中得到了广泛的应用,如奉儒家经典为正宗、用儒家道德标准来选拔和考核官吏、将儒家措施纳入法律系统之中,在全国各阶层推行儒家教育等。但统治者们自己也并不讳言,他们治国的指导原则是“王霸杂用”。

汉代思想史的一个重要特点是不同思想的融合。董仲舒的天人感应说就是哲学融合的一个代表。他们《春秋繁露》一书思想来源甚广,包括法家、道家、阴阳家、墨家及一些民间思想。董仲舒对子以“王者承天意而行”为基础的政治运作方式作了系统的理论论述。与其说他在为王者的无上权威做形上论证,不如说他主要为我们提供了一种批判现实的超越世界观。如果把董仲舒的学说看做以儒家伦理为基础的思想融合,那么由淮南王刘安的宾客编著而成的《淮南子》就是以道家学说为基础的融合,而1972年马王堆汉墓出土的《黄

老帛书》则可看作以法家为基点的思想融合。

此外我们还要注意一点,就是汉代谶纬神学与术数的盛行。这反映出汉代学者对天道与人事之间关系的注重。历史学家司马迁在《史记》一书中这样说道:“究天人之际,通古今之变,成一家之言。”

玄学经典之一——《易经》

魏晋南北朝时期,王弼注的《易经》成为玄学尊奉的经典之一。《易经》是宇宙人类学视野的典范。如果要选出一本书作为中国人思想的代表,那么《易经》当推首选。八卦起源甚早,早在孔子出生前一千多年,它就开始对中国宗教与政治发生影响了。孔子作《易传》,从哲学角度阐释《易经》,使之成为形上智慧的丰富宝藏。与此同时,《易经》也作为一种民间智慧在预言者、占卜者当中广为流传。《易经》同时吸引了最渊博的学人和文化甚少的人,这本身足以表明其丰富性。《易经》形式易简(共64卦),卦爻变化多端,为后人提供了很大的诠释余地,因而成为中国思想史上一部被反复注疏,研究最多而又理解最少的经典。

魏晋学者尚“清谈”。清谈是一种抗议世俗传统与价值的反文化运动,王弼注的《易经》、《老子》,郭象注的《庄子》被清谈者们称为“三玄”。清谈者探讨有无等哲学问题。其中的竹林七贤倡导超越是非善恶、贫富美丑、贵贱穷达等分别而一任自然的视野。他们提出了许多形上学问题,极大地扩展了中国知识分子的视野,开辟了美学创作的新天地。一些品题人物、探讨文艺风格的作品得以形成。

中国人思想的重塑

玄学为中国人接受印度佛教作了理论上的准备。佛教东传是中外文化交流史上一场波及范围至广,影响至深的运动。前后历时八个世纪,上至帝王将相,下至士农工商,中国社会各阶层、各地区的人

都受到了深远的影响,中国人的思想面貌发生了巨大改变。这场“佛教征服中国”的转化实际是和平的、自觉的转化。中国学者不远万里地跋涉到印度,求取度己度人的真经。今天,中文佛经的数目远远超出了印度梵文和巴利文的佛经,这表明了中国僧人为引入佛教付出的努力与艰辛。

大规模的译经由中亚的鸠摩罗什等大师发起,而后为玄奘等中国僧人所继续。中国僧人在译经时采用了“格义”的方法,用中国式的方式表述佛法,使其易于为中国知识阶层所接受。僧肇论述了“物不迁”与“不真空”,对“中道”思想作了新的阐释。他主张“立处即真”,不为物累,这与儒道的即生成圣有许多相似之处。吉藏却与此相反,他试图让习惯于有机论、一元论的中国人接受真俗二谛截然二分的二元论思想。吉藏的父亲是安息人,母亲是中国人。吉藏对“中道”的解释实际是符合龙树“一切皆空”等理论的真精神的。但龙树的八不缘起说、批判精神等只是对魏晋时期的反传统思想起一些激发作用,而无法为中国人真正接受。

同样,玄奘试图使唯识宗成为中国佛学主流的努力也以失败而告终。其“八识”学说对人所做的细密繁琐的分析仅仅能引发中国人的理论兴趣却不能使他们信服。真正成为中国佛学主流的是天台宗、华严宗和禅宗。它们都不同程度地融合了中国传统的核心价值于其学说之中,如通过此生的努力实现自我转化、重悟性、重体验、关注现实世界等。

天台宗,因其创始人智顓常居于天台山而得名。天台宗主张用空、假、中三谛观悟诸法实相。诸法无自性,为真空;因缘所在,为假有;空假为一,不可分离,非假非空,即为中道。通过禅修,于一心中观悟三重真理,就达到了三谛圆融的境界,明了三千大千世界存于一念之间,一色一香无非中道之显现。

华严宗,由法藏创立,理论上受《大乘起信论》影响较大。《起信论》主张一心开二六,心真如门和心生灭门,二者之间不离、相即、无碍。华严宗据此提出“圆融无碍”说,即不仅理事无碍,各种现象之间

也都相即相入，彼此无碍。其实这已在一定意义上肯定了现实，为在日常生活中修行成圣提供了形上根据。

禅宗是中国式的佛法修炼，是对佛教教义、教规、经典、修习方法的解构。无论我们是否把禅文化看做中国思想对自身的再肯定，我们都须承认禅宗以深刻的哲学思考重新塑造了中国宗教。

禅宗的慧能据说并不识字，他对佛法的了悟是由其师的口传身教而来。他曾作一偈云：

菩提本无树，
明镜亦非台。
本来无一物，
何处惹尘埃？

慧能的偈子是对神秀禅修观的回应。神秀云：

身是菩提树，
心如明镜台。
时时勤拂拭，
勿使惹尘埃。

神秀把大智慧安顿于身，把心比作明镜，这与儒道两家对个人体悟的理解相似。他主张通过宗教修习时时求自新，这一进路也与孟、荀、庄所倡导的通过渐进努力实现精神的自我转化相一致。慧能对本质主义、渐修方法、宗教仪式以及文字作用的否弃可能与道家的反传统思想相关，但已偏离了中国思想的主流。这是印度佛教定、慧理论中国化的结果。

在慧能生活的时代，中国已堪称佛教之国。禅宗是印度佛教与中国本土儒道思想相融合的产物。中国人思想的佛教化转向为我们理解 11 世纪儒学的复兴提供了必要的背景。没有中国化的佛教，尤

其是禅宗的挑战,我们很难想象儒学的复兴会以什么样的面貌出现,或者更进一步说,是否会有儒学的再度复兴。

包容性的思想

新儒学又称儒家人文主义的第二期发展,是在经典、文法、教育机制、政治参与及社会意义等诸方面重建传统的一次创造性转化。新儒学的大师们深信自己接续起了一度中断的道统,恢复了儒家精神的生机,切实体验到了孔孟所开创的心性之学的真意。原始儒家的宇宙观看似过时,实则蕴含了丰富的哲学原创性和精神资源。宋代新儒学从中汲取了巨大的创造力量,产生了深远的影响,最终成为包括明清时代的中国、朝鲜朝时代的朝鲜、李朝时期的越南以及德川时期的日本在内的东亚文化的表征。

周敦颐通过对《易经》的诠解来阐释宇宙大化与人的自我实现之间的关系,中国独有的天地人合一思想为他的学说提供了形上根据。周敦颐认为:天赋予人性仁、义、礼、智、信之德。圣是人性的最完美体现,是精神创造之源。圣人至诚,诚可与天相通,给予人的存在以终极意义。张载更把人比作宇宙之孝子。他在《西铭》中说:

乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,
吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。

这一关于天地人亲缘关系的论断基于如下前提:(1)存有的连续;(2)万物的有机统一;(3)人的无限感受力。与此相应,程颢也有仁者以天地万物为一体之说。

朱熹虽不赞同把仁看做无差别的感受性,但他认为万物皆是禀气面生的,仁作为“心之德、爱之理”可以贯通万物,恻隐之心的包容性是无限的。朱熹曾以四德之充论仁:天地之心有四德,元亨利贞,元统四德;发用流行而为春夏秋冬四季,四季虽不同,皆是阳春之生

意行乎其中。同样,人心有四德:仁义礼智,仁包义礼智。发而为恻隐、羞恶、辞逊、是非之情,恻隐之心统四情。

程颐曾言:“涵养须用敬,进学在致知。”朱熹继此之后提出循序渐进的治学方法。他认为为学当日积月累,积习多后自然贯通,而禅宗顿悟无非是不能真正起作用的省力方子而已。陆象山则与之相反,他直言“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”,认为孟子之所以教人要“先立乎其大者”,原因就在于天与人在本体论上的合一。如此则宇宙可以为仁心所涵容,宇宙之事即吾分内事。

王阳明《大学问》中的一段话可看作对象山之说的论证:

大人者,以天地万物为一体者也。其视天下犹一家,中国犹一人焉。……大人之能以天地为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其与天地万物为一也。岂惟大人,虽小人之亦莫不然。

而后阳明举了一些例子,如人见孺子入井而有恻隐之心,见鸟兽哀鸣而有不忍之心,见草木摧折而有怜悯之心,见瓦石毁坏而有悯恤之心等,以此来说明人的感受性可以使人不同程度地与一切存有相联系。从这一意义而言,学做人的过程也就是由切近的亲亲之情推广开去至于仁民爱物之境的过程。

启蒙思想的挑战

16世纪,利玛窦等耶稣会士将天主教传入中国。尽管他们为使中国士人接受天主教教义而借用了古代儒学的话语形式,但其二元论思想很难与新儒家的思维方式相调和。后来他们用儒家的天、帝与天主相比附,引导中国士人重新发现原始儒家对天、帝的尊崇,并批评新儒家是受大乘佛教自力拯救说的影响而脱离了与天帝的原初联系。在利玛窦去世后的半个世纪里,传教活动曾一度兴盛。而后

由于在祭祖之礼一事上的意见分歧(即中国人祭祖究竟是一般礼节还是异端祭祀),天主教会内部发生争执,耶稣会士宽容儒家礼仪的观点受到了攻击。礼仪之争持续了一个世纪之久(1640—1742),天主教团体最终得以在中国存留。(18世纪上半叶在华传教士约有300 000人。)

耶稣会士来中国所带来的未预期后果之一是中国思想在欧洲的传播及其对启蒙运动的贡献。通过传教士们的介绍,法、英、意、德等国的知识分子意识到中国文化有着丰富的人文内涵。孟德斯鸠、伏尔泰、魁奈、狄德罗以及当时的一些哲学学者、重农论者、自然神论者为中国人独有的世界观、宇宙观思想、仁治主义及伦理观念所深深吸引。可惜18世纪欧洲的中国热更多的是对中国古玩的兴趣而非对中国人哲学智慧的寻求。更具讽刺意识的是,启蒙思想,尤其是19世纪欧洲中心主义的启蒙意识,成了中国人所遇到的最具冲击力的思想。

现代西方二分式的思维方法(精神/物质、心/身、圣/凡、造物者/被造物、神/人、主体/客体)与中国人的思维习惯截然不同,以培根的“知识就是力量”和达尔文的生存竞争说为特点的启蒙思想不同于中国人以往熟悉的任何思想,这使中国社会的各个领域都受到了前所未有的冲击。在启蒙运动标举工具理性和浮士德式的探索、了解、征服、控制精神的驱动之下,西方社会在科学技术、工业资本主义、民主政治、法制系统、教育体制、国家建设以及军事装备等各个领域都取得了巨大的进步。当他们以“战船外交”将“富强”这一国际社会公认的准则加给中国时,中国知识分子开始意识到西化的必要性并采取了相应的行动。

五四时代的知识分子有强烈的危亡意识。他们倡寻全盘西化,认为这是救中国的先决条件。他们抛弃了自身丰富的精神资源,试图以物质主义之路挽救中国。这导致了革命激情主义与科学主义的出现。随着讲求实效呼声的日益高涨,人的精神生活也日益边缘化。人们几乎无暇反思,更谈不上深入思考了。这对哲学来说无疑是灾

难性的。从这一方面而言,中国知识分子的现代命运甚至不如印度学人。几个世纪的殖民统治没有摧毁印度人的文化精神,而半殖民地地位却使中国知识分子彻底抛弃了塑造中国魂的文化传统。现在我们还只是刚刚可以看到中国学人从这一内外交困的痼疾中恢复过来的迹象。

启蒙思想虽有巨大的活力与创造性,却缺乏反思的智慧,不注重沟通理性,不懂得自我修养的人生艺术。在一段时间之内,现代性的三个侧面——市场经济、民主政治和个人主义仍将是中国知识分子探讨的重要议题,但我们同样不应忽视从人文主义角度对启蒙心态进行批判的重要意义。

儒家的士君子关心政治,参与社会,对文化有敏感。这一形象似乎与现代公众知识分子的概念相合。公众知识分子可以出自学术界,也可以出自政界、新闻界、商界或其他社会组织。他关心社会事务,投身于文化事业,有着深切的人文关怀。他可以从儒家士君子的精神自我定义和社会作用当中汲取丰富的资源。此外,由于地球生态环境的恶化和社会分裂的加剧,人们期待着危机的缓解和全球伦理的出现。与启蒙运动人类中心主义的人文主义相比,儒家包容涵盖性的人文主义似乎更符合我们这个时代的精神。

(原载《世界哲学指南》,布莱克威尔出版社,
1997年第一版。孟娟译。)

全球社群

——探寻社会发展的精神资源

为回应现代精神的挑战,我作为一个研究亚洲学与比较宗教学的学者,提出如下诉求:

我们需要这样一种伦理,它与社会达尔文主义那种强调个人利益与生存竞争的模式不同。我们必须从增长的前景是无限的、能源的供应是无穷尽的这一意识中超脱出来。“世俗人文主义”之所以具有破坏性,并非由于它是世俗的,而是因为它是人类中心主义的。它对物质主义的认可固然使我们的生活更加丰富多彩,然而它把人看做衡量万物的尺度,认为人对自然具有毋庸置疑的统治权,这就把精神生活领域降到了一个无关紧要的位置,也把自然降低为人类的消耗品。

有时我们也遥望星空,但我们始终扎根于地球上,并日益感受到地球的脆弱。有人曾设想要在外星球为人类开辟一个新的栖居地,让人类迁移过去,然而这一设想即使在科幻小说里也已失去了说服力。开发代用能源困难重重,创造一种新的生存方式则几乎不可能。这使我们意识到我们在地球上的生活是惟一的。随着知识领域的不断扩展,我们开始意识到经济增长的速度和数量都有其限度;自然资源有耗尽的可能;环境的破坏会给人类带来灾难性的后果;基因和物种的消失正威胁着生态系统的平衡。人类若要继续生存下去,发达工业国就必须采取可持续性的发展方式。自然语言正迅速消失(每年约200种),在各级群体中,小自家庭、邻里、学校、公司,大到社会、国家、世界,人们都发觉越来越难以维持群体的整合感。

我们不得不承认,在法国大革命以来的两个世纪中,尤其是在二

战之后,我们对自然与社会的所作所为已经把我们带上了自我毁灭之路,让我们产生了危机之感。空气和水受到严重污染,环境不断恶化,我们不计后果的莽撞已把我们这块栖身之地损害得越来越不适于居住。此外,我们无力阻止各种分化与分裂的倾向,没能对人类的相关性做出完整清晰的论述,这也加剧了知识领域里相对主义与唯我论的盛行。在这一背景之下,重新定向我们的思想,重新塑造我们的生活已经显得迫在眉睫。

启蒙精神是人类文明历史上最强势的意识形态,是现代西方得以兴起的精神动源。现代社会特有的诸领域,如科学技术、工业资本主义、市场经济、民主政治、大众传播等等都来源于启蒙精神或与之相关。我们所珍视的价值,包括自由、平等、人权、隐私权、民有、民治、民享的政府、法制等等也与启蒙精神密不可分。18世纪以来,我们在这些精神价值的指引下取得了各方面的进步,我们的生活世界也因此而能更加有效地运作,更富有意义。我们很自然地认为工具理性可以帮我们解决一切主要问题,发展(尤其是经济发展)对于人类全体来说既是值得向往的,也是十分必要的。

我们对启蒙精神如此熟悉和适应以至于我们未经批判就假定了它的合理性。很明显,无论资本主义还是社会主义都赞同现代意识之下的人类中心主义的观点:人不仅是万物的尺度,而且是经济进步、政治稳定和社会发展的惟一动力源。启蒙精神对发展、理性和个人主义的尊奉曾受到现代西方学术界一些最有见地的学者的质疑。然而从世界范围来看,各国学界与精神界的领袖们依然将启蒙意识奉为精神准则。要制定任何一项国际规划(包括生态科学方面的规划),都必须首先认可如下前提:人类的生存条件是可以改善的;应该用理性的方式来解决;人作为个人的尊严应当得到尊重。启蒙精神唤起了人的觉醒,发现了人类转化世界的潜力,实现了人类想成为万物主宰的愿望。它在当代政治文化中依然发生着深远的影响。几十年来,无论在发达国家还是在发展中国家,统治者与知识精英们都把它作为一种毋庸置疑的设想。若想对启蒙精神作一个客观公正

的评价,我们有必要以坦诚的态度探讨一下现代西方社会的黑暗面。“解脱的普罗米修斯”象征着技术的发展,这在工业革命早期可算是人类智慧的一个巨大成就。尽管启蒙精神也曾受到浪漫主义运动的回应和人文科学先驱的批判,但最终在浮士德式的探索、了解、战胜、征服精神的推动之下成为现代西方最主要的意识形态。而今,东亚各国也把启蒙精神看做社会发展的理论基础。

然而从现实来看,我们会发现现代西方社会的许多方面与它所谓“理性时代”的形象并不相称。在它的强势话语中,“发展”总要牵涉到不平等、个人利益和私欲等。美国梦——在日常生活中拥有一辆车、一栋房子,挣一份合理的薪金,享受言论与宗教自由、可以自由地旅行等,在我们美国人看来是情理之中的,可是从全球的角度来看,这显然不能作为现代需求的普通标准。实际上即使在美国,对于相当一部分美国人来说,美国梦也仅仅是一个遥远的梦想而已。

对那些关注生态问题以及社群分裂问题的人们而言,当务之急是敦促现代西方社会的领导者和知识精英们积极参与到反思启蒙遗产的活动中来。当前我们所面临的悖论是:一方面,我们不能不加批判地接受启蒙精神的内在逻辑,因为它给我们的生态系统带来了许多未预期的负面影响;另一方面,我们又不能完全弃绝它,它与我们的精神自我定义,与我们的现在和未来都有着千丝万缕的联系。没有两条非此即彼的现成道路可供我们选择。要寻找一种与启蒙精神截然不同的伦理或建立一个独立于启蒙精神的新的价值系统显然不现实,甚至可能会显得愤世嫉俗。我们所要做的是探寻社会发展的精神资源,使启蒙精神得到充实,深化其道德意识,对其限制进行创造性的转化,充分发挥其作为全人类世界观的潜力。

实现这一目标的关键是要看到在启蒙精神中明显缺乏群体意识,遑论全球社群意识。法国革命时提出的“博爱”与群体意识相近,但始终未能在西方经济、政治、思想领域得到充分注意。对不平等的容忍,对个人利益的信奉以及对极端个人主义的纵容严重毒化着进步、理性和个人主义的理念。如今,越来越多的有识之士感到有必要

树立地球村意识,为我们这个日益支离的世界重建联系,让全人类成为一个整体。他们提出要用“己所不欲,勿施于人”这一金律来取代自利的原则。这条金律是用否定式表述的,我们还可以用肯定式的“己欲立而立人,己欲达而达人”的原则来补充它。建立一种以群体批判的自我意识为基础的共识既是一种哲学理想,也是伦理宗教所追寻的目标。

我们至少要从三类精神资源当中汲取养分。第一类是现代西方的伦理宗教传统,尤其是希腊哲学、犹太教、基督教的传统。它们曾对启蒙精神的产生起到巨大的作用,这一事实本身就要求它们重新检视自身与现代西方的兴起之间的关系,以便为重估西方价值开辟一个新的公众领域。必须超越物质与精神、身与心、圣与凡、人与自然、造物主和被造物之间排斥性二分的思维方式,让一些重要的价值,如大地的神圣,存有的连续,人类与自然的良性互动,天与人的联系等观点在哲学、宗教、神学思想中得到应有的地位。

希腊哲学强调理性,《圣经》中塑造了人为大地管理者的形象,新教提出了工作伦理,这三者为启蒙精神的出现提供了必要的精神资源。然而现代西方的兴起所造成的未预期后果极大地削弱了原本内在于希腊的公民思想、犹太教的选民思想和基督教思想当中的群体感。这三大传统至今仍与启蒙精神保持着复杂而有张力的联系,它们有必要对启蒙精神中的人类中心主义进行反思和批判。群体伦理反对把人单纯视为受利益驱使的理性的、经济的动物。它要重新思考亚里士多德、保罗、亚伯拉罕的伦理与当代人的道德反省之间的联系。哈贝马斯则强调社会交往当中“沟通理性”的重要作用,以此来扩展理性的范围,用新的概念充实了启蒙传统。

第二类精神资源来自轴心时代的其他文化传统,包括南亚和东南亚的印度教、耆那教和佛教;东亚的儒家与道家思想;伊斯兰教。从历史上看,伊斯兰教应被看做现代西方的主要文化遗产之一,因为它对文艺复兴做出了巨大贡献。然而现在北美和西欧的大众传媒界都把伊斯兰教视为“他者”,这既是不明智的,也是缺乏文化敏感的,

妨碍了现代西方对自身的理解。伊斯兰教等非西方的伦理宗教传统在 worldview、礼仪、教育方法以及人的相关性等方面为我们提供了丰富而有实际价值的资源,值得我们取法和借鉴。比如儒家文化影响之下的工业东亚就发展出了对立性较小,个人主义与私利意识较淡的现代文明。在这里,市场经济与政府调控并行,民主政治和选贤与能的精英政权并存,个人的主动性与集体意向相协调,使得这里成为二战之后世界上最具经济与政治活力的地区。儒家伦理对工业东亚的兴起所做的贡献意义深远,它让我们意识到印度教、耆那教、佛教和伊斯兰教式的现代性也可能会出现。

儒家文化圈(包括日本、韩国、朝鲜、中国、新加坡、越南)的西化可能永远改变了此地人们的精神世界,但这一地区本土的精神资源(包括大乘佛教、道教、神道、萨满及其他民间宗教)仍有以新的面貌重现的潜力。这里需要注意的一点是:曾受西方帝国主义与殖民主义统治的屈辱长达一个世纪之久的工业东亚实际上表现出的是一种更深程度的工具理性精神。日本和四小龙的发展方针就是商业主义与国际竞争。中国大陆自1979年改革开放以来也采取了类似的发展战略,表现出同样的思想方法。工业东亚也许会开辟出一条更合乎人道,更具持续性的发展之路,这一可能性不应被夸大,但也不容低估。

第三类精神资源来自原始传统,即美洲土著人、夏威夷土著人、毛利人等各部落的本土宗教传统。他们以力与美向人们展示出人的生活从新石器时代开始就是可持续性的。他们的生活方式并非一种凭空想象而是实际存在于当今时代,其意义值得我们进一步反思。

原始传统的重要特征之一是深深的根源感。每种本土宗教传统都代表了某一地人们看问题的特定角度、思维的方法、生活的方式、态度及其世界观。我们可以从中汲取许多有益的经验。原始部落的人久居于一个地方,对于自身所处的环境十分熟悉而且有一种亲和感。人的栖居地与自然的界限也不明显。这样的生存方式必然要求在人类世界与宇宙整体之间建立一种互动互惠的关系。所以我们可

以从原始人那里学到一种新的看问题的角度、新的生活方式、新的世界观。重新理解与诠释原始意识,并从这一角度反思和批判启蒙精神,这对我们来说应当不无启发意义。

原始生活方式的另一个重要侧面是日常交往中人与人之间的关系。原始部落的人重视血缘关系,人与人之间面对面的交流很多,对周围的自然与文化世界有着具体入微的体察,与祖先有一种关联感。原初联系在他们的生存与活动中发挥着巨大的作用。哈斯顿·史密斯认为原始部落的人具有如下特征:他们的行为动机是参与型的而不是控制型的;他们认识事物的方式是同情的理解而不是观察实验;在 worldview 方面他们认为当敬仰超越者而非统治自然;在心理体验上他们有满足感而非疏离感。现在我们开始重新思考以往我们所珍视的一些思想是否真的具有合理性。我们曾把知识看做力量而不是看作智慧;我们曾一味提倡物质进步,尽管它侵蚀了人的灵魂;我们曾坚持人类中心主义的那种“统治自然”的观点,尽管我们已为此付出了破坏生态系统的代价。或许原始意识可以作为我们思考的灵感之源。

当然我并不是在这里宣扬怀旧情感。我是想,为了建设全球社群,同作为启蒙精神受益者与受害者的我们应当认真反思这三类传统,用这些精神资源充实、转化与重建我们的文化。法国革命时提出自由、平等、博爱三原则,博爱是最受忽视的一个。近年来群体问题得以重新提出,这象征着两种彼此对立的力量,即现实中的地球村与理想中信息时代的全球社群;人际分裂与各层次整体感的重建开始在 20 世纪末汇合。

我们正从启蒙理论的核心开发出第四种精神资源,这样说并不为过。我们进行的反思不是个别人的孤独奋争,而是大家共同努力朝新的方向迈出第一步。女权主义者对传统的批判,全球对环境问题的关注以及宗教多元主义的出现就是这种新的群体批判自我意识的表征。要超越启蒙精神(不是解构启蒙精神,也不是要否弃它对理性、自由、平等、人权、正义等价值的贡献),就必须对现代性与现代化

的问题进行全面而深入的检视与思考。

检视的基础是对现代性中的传统这一问题的思考。以往二元论的思维方法把传统与现代看做两种彼此对立的生活方式。然而经过更细致的考察,我们发现作为理性化产物(韦伯语)的现代与作为心理习惯(托克维尔语)和思想定势的传统之间是不断相互作用的。现代性中的传统并不仅仅是沉淀于现代精神中的历史残余,也不仅仅是发展之路上有待清除的障碍。相反,它既作为一种限定性的力量,也作为一种推动力量,规定着某一地方现代性的具体面貌。有人在探讨现代化问题时简单地把传统归为残余,这在方法论上无疑是错误的。现代化不是简单的西化过程,而是一种复杂的文化现象。深入了解传统对于我们理解现代化有着至关重要的意义。

帕森斯把市场经济、民主政治和个人主义看做现代性的三个侧面,这一观点似乎是正确的。冷战之后开创了世界新秩序,市场化、民主化和个人主义是其显著特征。苏联社会主义的解体更让我们觉得市场经济、民主政治和个人主义比计划经济、集权政治、集体主义更符合历史发展的潮流。无论我们是否相信人类将进入一个以国际合作、信息高速公路、技术驱动的科学、大众传播以及消费为特点的发达资本主义时代,我们都应清醒地意识到全球化的力量已经通过各种网络将地球变为一个小社会。地域上的遥远并不妨碍人们通过电子信息自由交流,而地域上的接近也并不意味着人们之间有实际的接触;我们可以与千里之外的同行经常对话,却可能与我们的邻居、同事、亲戚并不相熟。

现实中的地球村与儒家理想中的大同世界相去甚远。地球村内存在着种种差别、分歧、对立、纷争乃至歧视。尽管整个世界被压缩成了一个在生态、金融、商贸和电子等领域彼此互联的系统,但是人与人之间的差别并未因此而缩小。相反,他们在财富、权力和影响力等方面的差距拉开得越来越大了。地球村的出现并不值得庆幸。

在历史上任何一个时期,富人与穷人、显赫的人与无足轻重的人、在内者与排斥在外者、见闻广博者与信息闭塞者、关联者与孤独

者之间的差距都没有表现得像今天这样明显。前者组建起大量跨国网络系统,对于他们而言,地域上的远近、民族间的界线、文化与宗教上的差别似乎都不足以成为障碍。而另一个方面,居住在同一幢楼的居民接受到的信息和观点可能有很大差别,他们获得有形资源(如金钱)与非物质资源(如威望)的机会也许大不相同。同一选区的人所支持的政治观点、遵从的习俗、持有的世界观也可能完全对立。在个人、家庭、社会、国家等各个层面,拥有者与非拥有者之间在生存体验上的差别十分明显,这一点可以很轻易地用统计数据加以证明。此外,大众传媒对高消费的渲染也大大加重了人的相对剥夺感。即使在经济发达的国家,如北美、西欧、日本和四小龙,也弥漫着一种不满、焦虑和失意的情绪。

如果我们把注意力完全集中在二战之后对人类社群产生重大影响的几大潮流——科技、传播、贸易、金融、娱乐、旅游、移民等之上,我们会错误地认为世界已经大大改变了,现代人的生存条件是由那些与历史文化传统无涉的全球化因素构成的。20世纪末我们所做的最有意义的反思之一就是开始承认全球化不等于同质化;现代化在某些方面减少了,却在另一些方面加重了国内与国际间的经济、政治、社会、文化和宗教冲突。原初联系(民族、语言、性别、地域、阶级、信仰)在形成内部的文化统一体与外部的宗教排他体方面显现出巨大的力量,这也促使那些思考全球问题的人们不断发掘新的资源,以便更好地理解我们这个时代的精神。有人把原初联系的力量看做对全球化进程的地区性反应,这种看法未免过于简单。波黑、非洲、斯里兰卡、印度地区发生的冲突绝不仅仅是抵制全球一体化的“分裂化”。美国的种族问题、加拿大的语言问题以及三大一神教的原教旨主义问题都使我们意识到寻根已是一种世界性的现象。

如今我们面临着两种彼此对立乃至相互冲突的倾向:全球化倾向和本土化倾向。联合国是全球化精神的产物,现在却要处理根源性问题(即上述原初联系的几个方面)。从科技、大众传播、贸易、旅游、金融、移民乃至疾病等方面看,全球化的进程正在以前所未有的

速度向前推进；然而另一方面，那种深层的族群意识却不能轻易地被启蒙精神的工具理性、个人自由、个人利益、物质进步、权利意识等价值所代替或转化。人的相关性只有在一种关注合理性与分配公平，懂得同情理解，倡导责任意识，重视人的尊严和内在价值的伦理中才能得到充分理解。

如果联合国仅仅是一些成员国为了有限的国家利益而聚合在一起，时时受着财富与权力的干扰，运用着诡计与策略（这些策略是任何一个正派的外交官都不会将其作为日常生活的游戏规则教给自己孩子的），那么联合国也就无法有效率地运作。我们希望联合国能够实行自身转换，成为一个讨论人类社群所面临的重大问题的公开对话场所，成为一个能够表达人类最深切忧虑与渴望的公众领域。

我并不是在建议联合国为理想主义者建立一个交流乌托邦思想的精神避难所。相反，我认为联合国可以通过与非政府组织的密切合作，开辟出一条探寻全球社群核心价值的现实之路。我们在颂扬文化多样性的同时也为相对主义的问题而忧虑，它把我们想象中的全球社群变成了一个充满差别、对立、分歧、冲突和歧视的支离的村落。我们意识到宗教有着巨大的潜力，它既可能促进人类的繁荣发展，也可能导致人类集体毁灭。所以我们希望人们注意，个人的行为一定要对群体负责。我们正努力把精神的维度加入到关于人类生存的国际讨论中，这也要求我们今后的宗教内与宗教间对话要更具普世意义。

联合国表面上是一个政治团体，但正因为它由之而生的政治具有伦理与宗教意义，所以在那些有着全球关怀的人们眼中，联合国是普遍伙伴关系的象征，在本质上是一个道德团体。联合国的政治应当建立在责任伦理的基础之上。联合国做出的批准与认可应能反映世人的共识，应是超级大国与世界各地有良好愿望的人们共同筹集起来的一笔财富。实际上，正是政坛主要人物不妥协的要求与无助者（战争、饥荒、疾病的受害者、难民）微弱呼声的彼此交织才使联合国这一历时最久的综合国际组织成为维护世界和平，促进地球村发

展的重要机构。

既然联合国在关注全球化问题的同时也开始着手解决本土化问题,那么它就应当学会倾听来自无助者与被压迫者的呼声。全球思想新框架的基本单位应是人而不是国或州。各地非政府组织(尤其是在里约热内卢、埃及、哥本哈根、北京)展现出的巨大活力清楚地表明,一种新的参与性的民主精神已经像一股大潮一样在全球展开,任何防止它的企图都将以失败告终。我们看到,在一系列新运动的背后是技术的革新、国际间的合作以及知识分子群体批判自我意识的崛起。这种群体批判自我意识表现在生态(里约热内卢)、人口(埃及)、发展(哥本哈根)、女权(北京)等问题上,体现了人们对普世性伦理的渴求。

儒家把人的自我转化看做一项共同的事业,这是它对普世性伦理的一大贡献。儒家认为生命的终极意义要在现实生活中逐渐得以实现,自我修养与家庭生活是实现自我的基础。从这一角度来看,联合国的真正力量不在于用理想化的语言表达抽象普遍性,而在于对行动方案的具体实施。在儒家看来,我们在家庭生活中的所作所为也有政治的意义,这一点显然与联合国目前讨论的个人应对地球的圣洁,生命的神圣,增长的可持续性以及教育、工作、领导诸领域男女的平等负责一类话题相关。儒家认为修身不仅必要而且有着深远的意义,这一点对于希望在个人、家、国乃至天下各个层面建立全球伦理的人们来说不无启发。

我很荣幸能够作为一名嘉宾(不是作为一名国家代表团成员、非政府组织成员或联合国工作人员)参加这次社会发展高峰会议。参加非政府组织的论坛活动、哥本哈根知识界组织的学术会议和本次高峰会议对我来说是一次极富教益的经历。虽然联合国工作之浩繁令我惊叹,牵涉的问题之复杂令我困惑,但它那种合作、协商、寻求一致的精神依然鼓舞着我。“世界各国、各民族为和平与正义的共同事业联合起来的想法”(罗伯特·莱特语),即超级大国与小国携手合作,所有成员国共同努力,在人类面临的环境恶化、人口膨胀、经济霸

权、性别歧视等问题上达成一致,这看起来似乎“太陈腐,与人的天性和世界历史的发展太不相称,因而无法为任何一个老成的人所赞同。”(罗伯特·莱特语)虽然如此,对于我们当中的一些人来说,联合国的吸引力就在于它代表着为人类寻求全球伦理的希望。

(原载《社会政策与社会发展》,联合国特刊。
1995年3月,哥本哈根。孟娟鹏译。)

阅读此文的还阅读了:

- [1. 卷卷和卷妈](#)
- [2. 秀容与肆卢](#)
- [3. 杜维明:先为己后能为人](#)
- [4. 论品牌修养\(肆\)](#)
- [5. 追求宏肆萧散](#)
- [6. 论品牌修养\(肆\)](#)
- [7. 从长安到罗马——《王蓬文集》卷六·丝路卷自序](#)
- [8. 儒学与现代化的反思——《杜维明文集》读后](#)
- [9. 肆又躲过一劫](#)
- [10. "走近"杜维明](#)
- [11. 交大“肆”年](#)
- [12. 守株待兔肆](#)
- [13. 曾昭炳文集·日记书信卷](#)
- [14. “肆机”窃取?](#)
- [15. 论杜维明学术思想——以新出《杜维明文集》为中心](#)
- [16. “走近”杜维明](#)
- [17. 《刘国光文集》10卷本出版说明](#)
- [18. 讲古说今 讲法\(肆\)](#)
- [19. 鲁煤文集话剧卷《红旗歌》出版](#)
- [20. 钱币别称 肆](#)
- [21. 锋芒肆起 洞见真我](#)
- [22. 肆 情色还是色情](#)
- [23. 我要卷卷卷](#)
- [24. 杜维明:我不承认有“新儒学”](#)

32. 罗洛散文论——读《罗洛文集·散文卷》
33. 标贴(肆)
34. 心灵的星光——读《那沙文集·诗歌卷》
35. 《明太祖文集》卷十八
36. 浅草肆的味道
37. 走进诗人的情感世界——读《贾漫文集》诗词卷
38. 谢无量的『逸而肆』
39. 肆:学校管理
40. 锋芒肆起 洞见真我
41. 奥博纵横,瑰丽奇肆——常考名作·《龚定盦文集》
42. 序《刘成文集——文艺评论卷》
43. 卷卷和卷妈
44. 黄源文集(翻译卷)(共三卷)
45. 唐代药肆新探
46. 地火明夷【第贰卷肆】
47. 序《刘成文集——文艺评论卷》
48. 肆热图·浮世绘
49. 肆?创6髯??
50. 旅肆情思(四篇)