

三 年 的 畜 艾

原书底本系台北志文出版社 1970年 10 月初版本。

序

我是 1962 年来美国的，8 月中旬从台湾中央山脉的游击训练调返嘉义退伍，9 月下旬就在大西洋岸边的康桥过起研究院的生涯。天气、土地、风俗人情的转变都太突然了。置身于英文的环境，又加上勤修日文和补习法文的压力，常会感到一种无名的文化疏离。只有在深夜或清晨用方块汉字来传达心声的时候，才觉得真正地亲近了自己的根源。记得在大学时代，为了锻炼英文，逐渐地养成了运用英语思考的能力；出国以后，我又自然地恢复了运用国语思考的习惯——一种内心的“对话”。有时还“挤出”一些时间写散文，间或也向台湾的报章杂志投稿。

1966 年回台湾一趟以后，想用中文撰稿的要求更强烈了；加上心里本来藏着许多积郁经年的问题，又再受到各种新思想的敲打，有时竟耐不住阵阵怒潮的撞击。在万分忙碌中痛下决心，通宵达旦地写多半停笔后即撕去，间或也有稿成，朗诵几遍，投递发表的。如果没有那些极不正常的“自我迫压”，现在我也许不会轻易动笔。不过，我真应该沉住气，等到 10 年、20 年后再发表成熟的学术论文，在现阶段就把一些切身的感受传达出来，真是大逆不道吗？

如果不是林衡哲先生一再的督促和帮忙，我绝不会有把后面这几篇文字搜集发表的意念。因为文字是思想的表征，而这几篇文字所表征的思想还是太贫瘠、太散乱了。当然，路是人走出来的，怕摔跤的人永远不能履行“任重道远”的古训。

不过我应当指出，真正促使我出版这个集子的动力，却是我自己内心深处对一位时代见证者的怀念。我和这位业已作古的先生虽然

只有淡如水的六面交谊，但是我们之间确有一种隽永的默契。他是一位热情洋溢的诗人(海德格尔说诗人是呈现真实的灵魂)相较之下我反而变成了冷血的理智动物。他对我的关切在文字和行动上都表露无余，我反而显得太“淡如水”了。我总觉得我应该和他再谈几次，可惜现在已经太晚了！不，仅从和他一个人谈话的立场而言也许确是太晚了，但是从知识分子全体之间相互的对话而言，现在正是晨光熹微中处处闻啼鸟的时辰呢！

一、知识分子与时代信息

每一个时代都有一项特殊的‘信息’要传递给全体人类。知识分子的任務之一 就是如何把这项‘信息’不折不扣地表达出来 记载下来 使它长久地保存在人类历史的传承之中。因而 知识分子既是时代的发言人，又是时代的记录者。如果以上的构想还代表相当程度的意义 那么我们必须假定在某一个时代确实有某种看法、想法可以代表这一个时代的人 至少是多半以上的人。顺着这条理路 我们可以推想某个特定的地域环境、职业集团、宗教、种族都有相当程度的“共性” 否则 任何集合名词都没有真正的意义。世界上除了自然景观物外 剩下的只是孤零零的个人了。

不论是一个时代、一个地域或集团，“共性”多半是抽象的 并且自觉或不自觉地存在每个分子的意识之中。换句话说，同一住宅区，同一学校 同一都市 同一职业 同一教会、种族、国家乃至国际集团的人 都共享着某种特殊的意识形态。这种特殊的意识形态 或者通过自觉的了解 或者只是不自觉的接受 在每一个分子的生命中都具有深厚的影响力。举例而言 在台湾每一位经过小学、初中、高中的阶段 同时又是大学联考中取得胜利的同学 不知不觉地会以为自己在求学的过程中没有受到什么挫折 好像是一帆风顺的幸运者 又好像自己可以把握自己求学的志向和命运。其实，真正在背后推动的力量 是所谓‘升学主义’等社会风气所形成的观念 而我们大家都是这种风气下的副产品。所以，在表面上我们好像各具所长，各有千秋 但是如果和其他教育制度中所培养出来的学生一比较 许多特别的属性就都彰显出来了。一群经过良好训练的社会调查专家，甚至

可以具体地指出，在台湾教育制度中所培养出来的学生，一般而言，有什么优点和缺点。不过站在学生自己的立场来看，自觉地了解与不自觉地接受划分开两种完全不同的结果 能够自觉的同学 常常可跳出环境的限制 利用环境的特长 不自觉的同学不但无法利用环境的特长 而且会因为受到环境的局限而无法发展自己的个性 甚至变成了环境的牺牲者。可惜不自觉的同学常常要占多数。

一个时代亦复如此。大多数的人对其自己所处时代中的“信息”或说“意义”根本没有自觉的了解。譬如说：“中国传统社会的农民，在意识形态方面 两千多年来都没有什么显著的改变。”这个命题 大体上是可以承认的。然而，农民事实上代表着中国 80% 以上的人口。如果 80% 以上的人口对所谓时代的“信息”或“意义”都没有自觉的了解 那么我们上面所说“在某一个时代确实有某种看法、想法可以代表这一个时代的人 至少是多半以上的人”乃至所谓“共性”的问题 不是都落空了吗 其实不然。

当我们提出每一个集团都同享着某种特殊的意识形态的时候，我们并没有特别地指出这种意识形态所产生的原因，我们也没有承认这种意识形态的产生必须由同一集团的大多数人所同意。我们虽承认环境对于意识形态具有相当程度的决定力，也相信对于社会上大多数不自觉的分子，环境决定意识形态的力量几乎达到绝对的程度 但不愿意接受环境和意识形态间的单线关系。我们认为 环境和意识形态事实上保持着一种交互的关系。这种关系是多元的，而且是错综复杂的。

如果环境与意识保持着微妙的交互关系，而且某个特定环境中 的大多数分子，对于他们所共享的意识形态都只停留在不自觉的状态之中，我们不能只从环境本身的物质条件来解释意识形态产生的原因，必须也从环境中少数自觉的个人对其环境的了解和体悟来观察。从这个立场来看 时代的“信息”和“意义”并不是内含的 而是外加的。换一句话说 时代的本身并没有要转达的“信息”也没有什么特殊的“意义”（黑格尔的绝对精神 只有在象征的层次上才显得精

彩 如果讲死了、讲僵了，很容易造成“观念的灾害”。时代的“信息”和“意义”事实上是由少数自觉的个人 根据自己对其时代的了解和体悟所赋予的。因为每位自觉的个人对其时代的了解和体悟有程度上的深浅 他们所宣称的“信息”和“意义”也自然有程度上的深浅。

这样说来，是否因为每一位自觉的个人都被自己的主观条件所限制，他们对时代的了解不但有程度上的深浅，而且人各异辞了。在某个层次上，这当然是必须正视的大问题。不过，我们也可以批判客观环境决定意识形态的方法转过来批判主观主义决定意识形态的命题。事实上，凡是能够自觉的人，必能对其所处的环境和时代作一番理智的反省工夫。因为一个人要能发现自己，必须经过一番自我定位的本领，否则，他所发现的自己既不属于一个时代，又不属于一个环境 同时也未必能超越环境或时代 不过是反环境、反时代的“失落者”并且从较深一层来看 没有任何人会真正的“失落”了 因为现实上的失落者，乃是一群人为抗议某种特殊的政治形态、经济制度或社会风气而一起失落的，他们不但没有离开时代和环境，并且竭力地争取时代的发言权，提出改变环境的呼声。所以，真正的自觉乃是关联着时代和环境的自觉。程度固然有深浅，有主观的限制，但并不是没有客观的价值。

因此，知识分子在传递时代的“信息”中扮演着重要的角色。我们甚至可以说，只有负起传递时代的“信息”者才配称知识分子。但是 前面我们又曾提到时代的本身并没有什么“信息”时代的“信息”乃是少数自觉的个人——即知识分子所赋予的。表面上看起来，确是不够明确的地方，虽然每一个命题的本身如果孤立起来观察，又似乎都有些道理。那么我们到底应该为了理清思想以便于一目了然而把许多表面上互相抵触的观念统为一呢，还是为了顾及问题的复杂性暂时不打破砂锅纹（问）到底地去寻找简单合理的解释呢？我们的选择是后者，而且我们相信，只有在愿意忍受矛盾的困惑下才会解决真正的矛盾。凡想把复杂的问题清理得像成数学公式一样清楚明白的，很少能把握住问题的核心。

根据上面的讨论，知识分子与时代的信息保持着一种多元性的复杂关系。知识分子一方面担负着了解和传递时代信息的责任，另一方面又实在是时代信息的创造者。但是，正因为知识分子是时代中少数能够自反、自觉的人物，他们必须把主观的能量向外扩展，把同时代其他人的感受和遭遇都予以同情的了解，以达到‘廓然大公’的境界。否则他们的自反、自觉并不能引起共鸣，也没有广泛的客观意义。因此，知识分子虽是时代信息的创造者，他们并不能无中生有或者闭门造车，他们必须经过奋斗和考验才有资格成为他们同时代其他分子的发言人。在这里，洞见、学养、气度和胸襟都是重要的条件。

从较深一层的意义来看，知识分子在了解、创造并传递时代信息的任务中，不但要对同时代的人负责任，而且要对历史潮流中的知识分子负责任。在某个层次上说，对历史负责和对时代负责一样的重要。我们如果作进一步的分析，每一个时代的信息虽有其独一无二性，但却不是突然出现的空中楼阁，而是关联着整个历史文化的传承，对新环境和新发展所作的了解、探讨和选择。因为这个缘故，我们甚至可以说，同一时代不只代表时空的观念，并且可以有超时空的意义。譬如孟子是战国时代的发言人之一，他对杨朱墨翟的批判一方面，是时代所赋予的使命，另一方面却是出自对历史文化的责任感。从象征的意义来说，孟子和孔子才是同一时代的人物，因为他们都超越了自己时代的限制，自觉和反省地了解了、创造了并且传递了自己时代的信息。

因此，在讨论知识分子与时代信息的关系时，有两个大问题都必须予以同等的注意。第一个是‘认同’的问题，也就是知识分子所以能够了解时代精神、创造时代信息，甚至超越时代限制的根据。在历史悠久的文明国家中，“认同”多半来自自己的文化传承，而且只有在自己的文化传承中，“认同”才能根深蒂固。第二个是‘适应’的问题，也就是知识分子必须接受时代考验，探求时代趋向，甚至忍受时代束缚的理由。从“认同”处，我们正视传统文化；从“适应”处，我们正视现代思潮。这两方面不但息息相关，而且错综复杂地纠缠在一起。我们

可以在思辨上勉强地把它们分割开来，但我们不能一刻忘记它们在实质上是根本不能独立存在的！

1966 年 10 月于台北

二、现代中国知识分子所面临的抉择

—

五四的时代已经过去了，今天中国的知识分子既不能海阔天空地在北大或清华讲学，又不能在政坛的边缘作客卿，在社会的顶尖作名士，甚至不能享受中等以上有闲阶级的清福。我们惟一的出路是接受国际学术界的考验，在本行中建立自己的地位，发展自己的前途，把视野从现实政治拓展到新中国的未来。因此，今天中国知识分子所面临的挑战不仅是政治的、经济的或社会的，更是学术文化的；今天中国知识分子所接触的敌人不是其他类型的毒害，而是知识分子本身的幼稚无知和浮夸肤浅。

二

40 多年前，中国第一流的学者，不论是文法或理工科，都不甘愿奉献终身从事于纯理论性的学术探讨。他们安心立命的地方是现实政治，是广大的社会群众，是直接参与建设富强康乐的新中国。他们不必深入西方文化就可以堂堂正正地负起宣扬民主、科学的重任；他们也不必研究中国思想就可以大刀阔斧地斩断一切传统的牵连。在地域上，他们可以纵横大江南北，甚至游学东洋以及欧美各国；在职业上，他们可以由名教授转换成政府大员；在学识上，他们可以一方面评论家国天下，另一方面又从事于狭隘的专题考据，而且毫不自觉

地摇摆于这两种大异其趣的心态之间；甚至不着边际地玩弄博雅，沉醉在骚人墨客的格调里。他们本来没有资格在学术界挑大梁，在文化界执牛耳而鼓动新风潮，开辟新局面。但是他们有舞台，有剧本，有角色，而且有观众，居然任情地在中国这片广大的文化荒漠上驰骋起来，结果还导演一场有声有色的闹剧，开创了一系列的“新”方向。

三

20多年前，中国最杰出的青年学子大半都滚入战争的洪流，受到人类史上最入骨也最广泛的侮辱。他们变成流亡学生，变成青年军，变成政客运动下的牺牲品。他们不能忍受干枯的考证主义，于是摆脱了乾嘉学派，但是却变成了激情主义的奴隶。他们煽动学潮，批评时政，反对贪官污吏，斥责奸商国贼，慨然以“气魄承当”天下。虽然从政客的立场看来，他们若非成事不足，败事有余的破坏者，即是空理想、空希望而勇往直前的敢死队。他们的爱国热忱变为笑柄，变为失败的借口，变为巩固私人权力的工具。但是，他们有发言的自由，有影响国策的潜力，而且有明确的目标去奋斗，去把握。在“中华民族不会倒”的呼声中，他们找到了中国知识分子的归宿，并且为现代民族奋斗史写下了光辉灿烂的一页。

四

今天，当我们自觉地要成为现代中国知识分子的一员时，我们发现五四精神的跃动实在带着几分幼稚的浪漫情调；我们也意识到抗战期间的激情主义虽然有利于爱国热忱的高涨，但却因为经不起学术文化的考验而转成盲目的冲动。不过，我们对前两代知识分子的不满并不表示我们自己能够向前迈进一大步。相反地，我们被现实的淫威所压迫，连起码的真诚都丧失了。我们被国内外各种无情的

风浪所冲击 即使曾有过几次反抗和挣扎 到而今 好像已是动弹不得、麻木不仁了。我们一方面对任何刺激都毫无反应，一方面又脆弱到不能适应任何环境——在穷困中 我们牺牲研究 牺牲读书 甚至牺牲人格去争取‘饭票’。在富裕中 不但我们的生活 就连最起码的学术兴趣都被腐蚀掉了。我们痛恨专制的迫压，但只要有一分一杯羹的可能性，我们从不放弃尽量歌功颂德的机会；我们标榜自由民主，但只要受到一丝的挫折，我们从不肯开罪一两个人来维护最基本的人权。我们虽然分散在中国的大陆、台湾与香港、东南亚、日本、澳洲、美洲和欧非各地 但是我们并没有自由行动的权力和财力 我们都变成了孤零零的个体，被政客所迫压或收买，受生活的煎炸或腐蚀 遭受社会人士的怒骂或奚落。我们虽然面临着不同的政体 接受不同的生活方式 属于不同的社会阶层和不同的文化背景 但是 我们都失去了知识分子最希罕也最普通的‘发言权’。

五

深一层地看 不论在海内或海外 作为现代中国的知识分子 我们仍有说话的权利。但是我们所讲的 并不发自内心的感受 而是来自外力的制约。我们变成了政治命令的传声筒，变成了社会风气的应声虫 甚至变成了非学术、非文化的情报贩子。这当然是中国现代史中的大悲剧。然而比这更悲惨的是当我们可以自由自在地说话而且应当倾吐肺腑之言的时候 我们居然说不出话来 甚且竟根本无话可说。我们对自己的了解实在太少，太可怜了！由于我们对自己现在所处的环境毫无了解 对于导致今天的过去也毫无了解 对将来可能的发展更是毫无了解，我们能说些什么呢？因此，我们并非真是“说不出话来” 乃是丧失了“发言”的凭藉。我们对政治问题所发的狂言 不但没有正面的意义 甚至不能符合起码的学术真诚 我们对经济问题的了解，比专家学者或参加实际工作的政府官员要逊色得多 我们只能拉拉扯扯地谈社会风气 但对于社会风气之所以形成的

特殊问题完全没有分析。所以 当某种政治、经济或社会怪相突显出来的时候 我们除了发牢骚以外 实在讲不出几句动听的话来。我们既然落到了这步田地 哪里有资格讽刺五四精神 抨击抗战期间的知识分子？相反地，我们应当对同年同代中了解面极狭隘而谈论面极浮泛的‘文化人’提出警告 作一番自反自觉的功夫。

六

因此 我们所面临的挑战不是外在的环境 也不是过去两代知识分子所遗留下来的风气 而是我们自己的幼稚无知 我们自己的浮夸肤浅。当然 我们所以变成这副样子总有历史的因缘。但是 现在我们的关切不应在自我惋惜，而应在如何设法就凭这块材料来担负现代中国知识分子的重任。首先，我们必须要有隔离的智慧和耐得住寂寞的勇气 我们应当从实际政权争斗中退出来 回到书斋去 回到图书馆和实验室里去。只有能在国际学术的领域里堂堂正正地昂首阔步以后 我们才有资格不向政治低头 并且进一步去教育政治 领导政治。不过 我们的退避并非要想在象牙塔里苟全性命。因此 我们又必须保有对当代中国政治、经济和社会诸大问题的责任感。但是 我们不对某人、某派、某党或某地负责任 我们的责任对象是广义的中国人民和中国文化。只有在这个层次上，我们才能真正超越个人的恩怨、党派的倾轧与地域的分歧 我们的生死荣辱才能真正地与中华民族的生死荣辱息息相关，我们的一言一行才能真正地代表着中国。

七

近 20 年来 西方——尤其是美国的学者，为了要应付中国大陆的突变 把研究中国的范围从只重考据的‘汉学’扩展到学术的全面。于是 不论人格、社会、文化任何一个层次的问题 都成为他们所钻研

的对象。他们不但写专书来讨论林则徐、曾国藩、李鸿章、严复、梁启超乃至袁世凯、张謇、盛宣怀等人 并且毫无忌惮地大谈儒家的命运甚至中国的命运。我们在海内外的学人对这股浪潮多少有所悉，但不是视若无睹就一味否定 好像每年国际学坛上成千成万的书籍、论文和会议都不存在一般。作为现代中国的知识分子，我们不能采取鸵鸟的精神，更不能以无知为后盾而只表现子路之勇。我们应当把愤怒和怀疑化为冷静而深入的分析精神，我们应当去学习和了解。我们虽有立场 但不必以立场为评判的标准 而应以程度的深浅为取舍的原则。有些外国学者对我们或有微辞，我们不应立即群起而攻之 应当先分析这些学者所以如此推论的来龙去脉。说得有道理 我们虚心接受 没有道理 我们再逐渐疏导。有些外国学者对我们或有赞美 我们也不可立即引以为知己 我们必须对他们的称许作一番研究 倘毫无学术根据 我们便应当推拒 否则也应自我警惕。只有如此 我们才可能有自知之明 才可能有建立自信和自尊的希望。

八

同时 自从第一次世界大战以来 欧美第一流的学者 都有对本国的文化传承加以批判和分析的雅量。他们已经能够不站在犹太及基督教的立场来研讨佛教、回教、印度教和儒家 也能够不从希腊、罗马的传统来批判东方的哲学、政治以及生活方式的全面。这股潮流的意义 与其说是这批学者想要摆脱西方文化的约束而另辟途径 不如说是他们自觉地要想把西方文化扩展为世界文化而作的努力。因为他们对自己文化的批判乃是为了成全西方文化，使其一方面更富有弹性和包容性，一方面更具有统一性和凝聚性。现代中国的知识分子应当了解这批学者的苦心 并且进一步参与其中 使得以一种文化传承取代或融化一切其他文化的运动，变成真正以各种文化形态互相交辉和滋润为前提的世界文化运动。为了达到这种崇高的理想 我们必须潜下心来了解自己的文化传承 因为只有深入自己文化

传承的知识分子，才能真正欣赏其他各种文化价值。同时，也只有能够真正欣赏其他各种文化价值的知识分子，才能深入自己的文化传承。凡此种种都指向一个原则：现代中国的知识分子必须是一群具有文化意识和社会良心的学者，他们的重心在好学深思。因而，他们可以容忍不同的立场、不同的方向，甚至由不自觉而造成的错误。但是，他们绝不允许无知的幼稚病和肤浅的浮夸病，因为幼稚无知和浮夸肤浅是否定他们成为知识分子的致命伤。只有好学深思，才是使他们成为知识分子的真血脉！

1967 年 4 月于九龙
《大学生活》19 期

三、在学术文化上建立自我

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

我们不反对在学术上有成就的知识分子敞开学术的大门，直接面对现实社会的挑战，但我们更希望年轻的知识分子能回到书房，回到教室，回到学术界，作一番潜沉内敛的真工夫。满腔热血和坦诚直率确是难能可贵的，但是，今天中国知识分子所面临的考验不仅是经济的、社会的和政治的，而且是文化思想的。所以，我们如果不能在文化思想的领域里奋斗出一条路来，我们也许天翻地覆地叫嚣一番，然后一哄而散，让别人去收拾残局。但这样做绝不会有长期的贡献的。

要想有长期的贡献，我们即使没有宋儒争百年不争一日的气魄，至少也应有“只问耕耘，不问收获”的抱负。自然，我们都急于发生一点“实际”的效用，为中国找出一条通向富强的捷径。但是，今天在中国知识分子之中，最缺乏的莫过于“隔离的智慧”了。没有这种智慧，

我们免不了又变成另一批激情主义的牺牲者。50 年来 中国的知识分子一代一代地走出校门，去追逐实效和富强的影子。今天中国的知识分子已经僵化了 连这名称的本身都好像是时兴的舶来品 因此我们不能重蹈实用的覆辙，再来一次毫无意义的挣扎。

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

事实上，真正的学术成就都是由十年寒窗和锲而不舍的长期努力所获得的。如果我们仍以为靠自己的鸿鹄之志，不作埋头苦干的工夫 就能够跳出专家形态的限制 直接迈向思想的新境界 在学术文化上建立自我 那么我们尽可再来宣传‘全盘西化’让世界各地研读中国现代史的外国学生又找到些笑料。

在国际学坛上，中国文化的发言人实在太少了。英国的汤因比；法国的萨特、马塞尔 德国的海德格尔、雅斯贝尔斯 奥国的哈耶克；以色列最近去世的布伯 印度的拉达克利希南和日本的西谷启治 都曾飞越重洋到世界各处去传播祖国的文化思想，使得全球各地的青年学子对英国的史学精神、法国的存在主义、德国的现象学、奥国的自由经济学派、犹太教的精义、印度文化的内涵以及日本的东方哲学皆有所了解。我们如果再来宣传在美国也早就过时的杜威哲学，试问国际学坛的第一流学者会发生什么感想？我们当然不能拿连自己都不相信的古董来搪塞外国学人，但是我们必须开始有系统地先了解自己！

我们虽然生为中国人 但对中国自己的东西 不论古往今来 都

了解得太有限了。学文学的不懂莎士比亚是耻辱，但没有摸过杜工部是可原谅的，学哲学的不能不知道康德，但可以完全忽视朱熹，学历史的没读过《罗马衰亡史》是遗憾，但没摸过《史记》却很平常。再进一步来观察，我们对现代中国的经济文化发展、社会变迁、政治情况又能了解多少？我们对自己的历史和现实环境不了解，对欧美的形形色色更是格外生疏，于是在国内时感到自己是失落的一代，在国外又觉得自己是异乡人，出国前以为出国后就会万世太平，出国后又觉得在回国前一切都是毫无意义，未能出国的以出国为终极目标，既出国的却以回国为最后归宿，于是从失落的一代到异乡人到无根的浮萍。在这种心情下，中国的知识分子再陷到“谓之懦则复类于悍也，谓之激则复类于同也，谓之虚则复类于琐，而谓之靡则复类于鄙”的风气之中，能够不相胥于溺已是万幸了，还能有什么终极的贡献！

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

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

现代的中国知识分子是一个在永恒的奋斗过程中了解自己，战

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

《大学杂志》3期，1968年3月

四、争取国际学坛的发言权

—

去年 8 月在美国召开的“东方学会”给我们带来了一次反省的良机。学会本来是学术探讨的集会，即使有些政治波澜，主要精神仍在学术的本身，因而所谓“反越战”的宣言，公开讨论如何研究中国历史的临时集会，访问现代中国史专家的节目，以及密执安州州长的演说，都只是少数学人的“社交”活动而已，既没有真正的记录，又没有长期的影响。当时一番热闹，会后飞短流长，谈不到有什么客观的价值。将来评断学会成果的标准，当然还是要从发表的学术论文及与会学者的素质两方面来观察。这本是国际学会的惯例，和政治谈判在本质上完全不同。

但是，国际学会确是反映学术趋向的最佳场合。第一流的学者们相聚一堂，不仅学术的论点要接受考验，学者的风采也在无形中受到品题，各国各地学术研究的大概趋向自然更引起评论。在这种情况下，爱国的热忱必须有客观的理论作基础，否则，满腔热血并不能换来一滴同情之泪。激情主义在大众宣传方面或者有些帮助，在学术研究的领域里可以说毫无裨益。因此，我们在“东方学会”受到最大的委曲，并不是没有发言的机会，而是发不出具有权威性的言论，我们虽然说了许多话，但仍丧失了学术界的发言权。

二

如果想要在国际学坛上争回中国学人的发言权 首先 我们必须以开放的心灵来接受现代学术的考验。我们不能再以抄袭前人代替创见 以堆砌旧典代替渊博了。学术是客观知识的积累 不是主观感受的外射 是共同努力的结晶 而不是个人独占的商品。因而 在理论上, 中国学人不一定即是中国学术的主人。假使在事实上中国学人确是中国学术的主人, 那并不因为中国学术根本不能脱离中国学人(学术本是天下公器)而是因为中国学人经过了长期的奋斗 终于掌握了中国学术的权威性。自然 由于语言及其他背景的因素 本国人研究本国的学术总应该比外国人高明。但是, 应该并不等于实在。在有些特殊的情况下, “应然”往往变成了不可企及的目标 与既成的事实恰恰相反。譬如荷兰的学者在研究印尼文物方面大概仍旧凌驾印尼学人之上 印尼虽然在政治、经济及社会上已经独立 但是在学术文化上却还没有完全争回主动权。

我们今天所面临的“境域”虽然与印尼不同 但其严重性却极为相似。50年来, 中国的知识分子饱受内忧外患的摧残, 能够不中断地置身于学术界的就只占少数。在这少数之中, 宁愿付出鬻鬻不继的代价来换取学术生涯的, 那就更少了。在这极少数的学术志士中, 又有几位肯或者能探讨外国学者近年来研究中国历史文化的方法和成就呢 我们在国际学会中感到无比的“疏离”本是极容易了解的现象 但是国际学术界是无情的——只问收获不问耕耘——惟有客观的学术成绩才是论断的标准。我们如何抗拒环境的压力, 如何超脱内心的纠缠, 乃至如何在一无凭借中挣扎向上, 都不会引起任何共鸣。当然 在学术界奋斗的中国知识分子 尤其是以研究中国文化为终身职责的学人 都忍受了不少委曲 但是争取国际学坛的发言权却不能凭借内心的愤愤不平。如果没有国际会议的刺激, 我们也许还可以暂时忽视别人的成就, 关起门来顾影自怜一番。有了类似东方

学会的镜子 鸵鸟似的心理再也行不通了。如果局势大体不变 最近几年我们已不可能取代京都而成为世界汉学研究的枢纽，不可能超过香港而成为中国思想研究的重镇，也不可能超过美国而成为中国现代史及语言学研究的中心；我们甚至不一定能比荷兰的莱登大学造就出更多的中国法律学专家，或者比日本九州大学培育出更多的宋明理学专家，但无论如何我们应当开始了。我们应当开始根据国内现有的典章文物及专家学者，在中国文化的领域里构建几个世界第一流的据点。

事实上 如何争取中国文化在国际学坛应有的地位 已不只是学术界单独可以解决的问题，而是所有现代中国知识分子的责任。学者们的自勉自励或者可以振奋一时，但是如果在政坛的知识分子不采取政策性的决定 在工商界的知识分子不提供经济上的支援 终究仍是无济于事的。

三

其实 每一个现代中国的知识分子 在理论上都是现代中国文化的见证者 因为知识分子不仅是职业的分类 而且是推进新思潮的原动力。不幸 这股原动力已经消失了 整个社会的“意义结构”也面临着崩溃的危机 年轻人的自我“认同”更是破裂不堪。于是 现代中国的知识分子像一群东倒西歪的醉汉 连自己最真切的“存在感受”最强烈的“恐惧与战栗”和最痛苦的失落 都要凭借外来的词汇才能言之成理。然而萨特的哲学是基于法国存在主义的思潮，克尔凯郭尔的神学是建在丹麦基督教新教的运动，海明威的文学是来自美国流亡作家的气氛。他们的成就都不是独立于文化社会以外的空中楼阁 而且只有在相关的文化社会里 他们的贡献才有真正的意义。我们如果不肯在自己的文化社会中作一番反省批判的工作，一味想在别人的田园里寻找边际型的归宿，那么不管我们有多少存在的感受，有多少恐惧和战栗的经验 有多少失落的痛苦 在哲学上、神学上或

文学上都会毫无所获。结果，存在的感受不但不能引发出伟大的哲学思想，反而点燃了不可收拾的无明业火；恐惧和战栗不但没有升华成崇高的宗教感情，反而引起了如死灰般的麻木不仁；失落的痛苦不但未能转化为创造的文学动力，反而导致神经质似的叫嚣。

20年来，台湾第一流的高中青年大半进入理工学科，第一流的文法学士又大半献身于外文、经济，真正从事于研究中国文化的人才仅限于中文、历史和哲学三系中的“硬汉”。这个局面确实是够悲惨的了。但是，正当我们倾全部之力来发展自然科学的时候，欧美各国却又掀起了大规模研究中国文化的浪潮。尽管我们的天分特别高，语文的基础特别好，文化的修养特别深，而且对自己的历史传承有与生俱来的敏感性，我们又如何能靠酣睡了几十年的兔子和按部就班地走了几十年的乌龟来一争长短呢？！我们都知道，文化和地域有着密切的关系，但是文化的使者并不靠大家的选举，因而中国人最多的区域并不一定就是中国文化精华的所在地。没有中国知识分子们自觉的积极的努力，中国学术文化的精神和泉源很可能会在中国人聚合之处枯萎掉，干涸掉，造成一种文化沙漠的现象。这是我们在国际学坛一蹶不振的主要原因。

四

因此，我们的结论是：国际学坛的发言权不能在会议召开的时候才去争取，必须在平常就打好了稳固的理论基础。这不但牵涉到学术界本身的潜力问题，而且关连着整个文化水准的问题。但是，如果现代中国的知识分子能够深切地体认识到这个问题的严重性及迫切性，那么既存的精神方向必可逐渐地转变，某种程度的连锁反应也就不难预期了。

《大学杂志》4期，1968年4月

五、从建立自我到国际学坛

—— 一些杂感似的答复

作者刚在哈佛获得哲学博士学位，明年起将在普林斯顿大学讲授中国哲学思想。

—

我写出《在学术文化上建立自我》和《争取国际学坛的发言权》两篇短文以后，引起了某些读者的误会与苛责：以为我不知道专家学者与知识分子之间的区别；以为我不顾 20 世纪的参与精神（*Spirit of Participation*），仍旧在宣扬象牙塔式的经院主义。有位稍具幽默感的女士，甚至以为我在野人出版社所发行的《大学杂志》上贩卖野人头。

然而，除了毫无根据的人身攻击以外——事实上 比较尖刻的人身攻击，都已被编辑们善意地删去了——我愿意接受所有的批评。因为误会多半是由于我的文字不够精炼所引起的，有些苛责也确是由于我的语气过分强烈所激起的，至于无名的怒火，本来也是值得谅解的。不过，只根据文句中所带的几分狂气来揣测我的为人和我的写作动机 那就未免离谱太远了。首先让我从自己的“立言宗旨”也就是我写那两篇短文的机缘和对象开始。

二

我虽然很钦佩西方哲人“为知识而知识”的精神 并且承认追求

真理的本身即含着庄严的意义。但是，把全部生命投注在图书馆或实验室里作研究，与外在世界毫不发生关涉的专家学者，却不是我最向往的“人格形态”。我更欣赏敢于面对现实，勇于战胜自己并且能够开拓人生境界的“知识之士”。因此，我总觉得儒者以天下为己任的抱负，君子以践仁为职守的气魄，都比只通一技一艺的专业人才更为难得。可惜我们当今所面临的问题不只是缺乏有大志的青年，而且在这极少较有大志的青年中，许多又不自觉地走入狂想之途。也就是不经过磨炼或训练，就想发生很大的影响和力量。

在传统中国，读书人可以做的事情极多。他们进可以对国家政策直接发言，甚至斥责权奸批评天子，退也可以在地方上推行县治，提倡乡约、社会。即使完全脱离政坛，也可以在社会上作领袖，在山林里作名士。现代中国的知识分子，自然也可以在政治、经济或社会上一显身手。因此，每一行每一业都有让知识分子们施展才华的机缘。现代中国知识分子的伟大精神就在于不畏强权，不顾风险，甚至不顾惜性命地向‘现实’挑战——黄花岗七十二烈士之于满清，五四学生之于军阀，抗战青年之于日帝，都是极明显的例子。不过，儒家君子的潜力不只表现在“政治意识”（Political Consciousness）而且表现在学术文化。如果我们想要发扬“士”的精神，不能不仔细体味君子无一朝之患而有终身之忧的古训。

三

50 多年来 我们从未缺少“愤怒的青年”。今天海内外的知识分子都有所谓“失落”或“无根”的感觉。顺着这种莫名其妙的感觉 到处都有需要发泄的文人和需要出气的骚客——在学术界服务的人士以及在家庭里服务的主妇，都在所不免——因此 我觉得今天中国知识分子中最欠缺的，不是暴虎冯河死而无憾的壮夫，而是好学深思，有文化的感受，有“终身之忧”的“勇士”。要想履行“勇士”的职责 我们自己必须先能在学术文化上堂堂正正地站起来；“隔离的智慧”和

“孤独的灵魂”只有在这个层次上才有确定的含义。有人以为知识分子一旦脱离了社会他就失去了影响力，终至被大家所遗弃。这种观察不但是静态的，而且与事实不符。从人格发展的立场来探索，文学家像托马斯·曼（Thomas Mann），哲学家像罗素（B. Russell），神学家像保罗·蒂利希（Paul Tillich），史学家像汤因比（A. Toynbee），物理学家像爱因斯坦（A. Einstein）这些在塑造 20 世纪的价值观念中发生了极大影响的人物，都经过一段智慧的延展期（Intellectual Moratorium），也就是“一番潜沉内敛的真工夫”。有了这一段工夫，他们的感化力才远比宣传家和煽动家的五分钟热度来得广大，来得深刻。所以自我建立的工夫不但是形成知识分子的必要条件，而且也是知识分子的影响力能够深入社会人心的主要因素。鲁宾斯坦（Rubinstein）受观众们喝彩叫好的盛况是显而易见的，而他日以继夜的苦练精神以及临场时战战兢兢的恐惧心理却很少为外界所知，这本是人之常情。但是，如果我们连知识分子必须先建立自己才有资格谈影响社会的论点都不能忍受，那就未免太浮夸了。这是我写《在学术文化上建立自我》一短文的主旨。

如果在学术文化上建立自我确是现代中国知识分子的主要任务之一，那么中国文化的研究在国际学坛上所占据的地位以及中国学人在世界学术界所扮演的角色，应该是每一位现代中国知识分子所关切的问题。我写《争取国际学坛的发言权》一短文的主要用意，即是点出这个问题的严重性，提请大家注意。我举出日本的京都、荷兰的莱登以及香港等地研究中国文化的特色，也不过是盼望海内外的青年朋友能够扩大视野，开拓心胸，跳出自己的门户之见，争中国文化的“百年”而不争个人恩怨的“一日”。固然我的选择只能代表主观的抽样，但是我的立论却根据着客观的事实以及亲身的经验。现在分述如下。

四

“汉学”一名词的本身是否有贬斥之意？Sinology 是否已经过时？是近年来在学术界常常争辩的问题。《亚洲研究学报》(Journal of Asian Studies) 两年前曾经刊载过一连串有关“社会科学”(Social Sciences) 及“汉学”两行间互相合作的论文，现在担任香港大学中文系教授的周法高先生有《汉学论集》(正中书局, 1965 年) 一书对这问题阐述甚详，我不拟在此多谈。但是，有两点常识必须稍加说明：第一，日本人可以认为“东洋鬼子”是侮辱，中国人不必逃避“汉人”或“唐人”的称呼。因此，我们尽可对支那学表示反对，而似乎不需要痛恨汉学。第二，中国文化可以从语言学、人类学、社会学或心理学等学科所提供的方法来分析，今天也尽可以没有“中国的物理学”，但是学术界有关于中国文学、中国哲学或中国宗教的研究是必须承认的。因此，我觉得有志于研究中国文化的青年学子，若要想争取国际学术界的第一线，既不能忽视日本的汉学家，也不能忽视欧美的 Sinologists。当然，谈到日本京都的汉学成就，难免要牵涉到民族情感的问题。我应当先把自己的立场表白清楚。我生在抗战时期的昆明，对日本军阀的暴行至今仍有切肤之痛，也许永远忘不了在日机轰炸下侥幸生还的情景。但因为我在建国中学读书时有一位私交极好的日籍同学，在哈佛大学读书时又结识了几位日本学人，加上去年亲自到日本京都大学及人文科学研究所去参观过，所以不愿意因为痛恨日本帝国主义而抹杀掉当代日本学者们在学术界的成就。现在根据周法高先生的记载只举一个例子来说明，日本京都及东京两座大学里，以毕生精力研究中国文化的专家学者就有 70 多位。京都大学在 1964 年所开的课程竟包括下列诸种：中国思想史、汉初思想史论、陆贾《新语》、以宋钊为中心之道家思想、王守仁《传习录》、刘知几《史通》、清代财政之研究、辽金元的研究、中国之神话传说、隋唐帝国史之研究、清末之革命思想、敦煌与西域、一条鞭法与地丁并征、北朝隋唐之均

田制度、《资治通鉴》、中国古代美术史概说、中国地方志之研究、中国文学史、中国语学概说、北宋之散文、明清小说、六朝诗人论、蒙古语学等等。这些课程或是大班讲授 或是小组讨论 有些还由闻名全球的学人如宫崎市定、佐伯富、贝冢茂树、吉川幸次郎及小川环树等亲自主持。这不过是一个例子，至于学术论著，那就更是洋洋大观了。我们能够忽视这些成就说汉学已落伍了，欧美人现在讲“区域研究”或“东亚研究”了 日本学者的成绩可以一笔勾销了吗？

五

谈到欧洲的情形 凡是对中国学问稍微注意的人 不会不知道法国由沙畹（Eduard Chavannes, 1865—1918）、马伯乐（Henri Maspero, 1883—1945）以及伯希和（Paul Pelliot, 1878—1945）筹学者所建立的学统 因此法国的巴黎大学文学部授课之所 Sorbonne 便公认是欧洲汉学研究的中心。另外，德国的福兰克（Otto Franke, 1863—1946），瑞典的高本汉以及英国的李雅各（James Legge）也分别在自己的国家里开辟了重要的汉学园地。这也是大家所熟知的。荷兰的莱登（Leiden）大学在研究中国法学思想方面的造诣虽然是学术界的常识 但却不为一般人士所注意。我在《国际学坛》一文中特别提示出来，无非想对这批在荷兰的学者们表示敬意。我访游莱登大学是前年7月初旬的事 当时的感想很多 留下了一些杂记。其中与本题有关的可以摘录几句：

“刚刚参观完 Leiden 大学的 Sinological Institute。在一座独立自足的红砖房里，楼下是印度尼西亚的研究中心。他们中文藏书约有8万册 研究生40多名 名教授像 Hulsewe 和 Zurcher 虽没见着 但由两位助教带领我参观了他们的书库——在荷兰看到那么多中国书并接触到极为认真的学人 也确实是件不太容易的事。然而 以中国的地大、物博、人众 在欧洲研究中国文化的田园仍有急待开展的必要……欧洲的汉学家乃至学术界全体 都是各自为政 我行我素 他们

没有什么骇人听闻的大计划，也不重视什么规模庞大的会议，然而他们写出来的东西都极有水准，他们的思想也有足够的深度。一般说来 美国学者究竟心浮了些 粗枝大叶在所难免。Leiden 本来以研究法律著名于世，在中国方面也以法学为主，然而现在力求兼顾 Catholic，真是包罗万象，可是没有人专攻中国哲学。他们的中文教本倒是包括“四书”《荀子》及《韩非子》。希望不久的将来 荷兰的中国研究也像美国一样变成一大王国，但并非由于军事、政治或情报的要求所促成……

荷兰的汉学传统由 G. Schlegel 开其端 早在 1877 年即担任莱登大学第一任的中国文化讲座，并与他同时的法国名学者 H. Cordier 创办在汉学界声望极高的《通报》（1890 年出版第一期）承继 G. Schlegel 的是 J. J. M. de Groot（1854—1921）以研究中国宗教而名震欧洲汉学界。他的著作包括有关大乘佛教、道家、儒家以及民间宗教的书和论文。但是莱登学统的最大功臣还要推著作等身的戴闻达（J. J. L. Duyvendak）他不仅是莱登大学汉学研究院的创始人 也是培育年轻学者的一代大师。他翻译过《商君书》和《道德经》并且有不少水准极高的专题研究，尤其是他敢于认错的精神，更是常为学者们所称道。现在主持莱登中国研究的何四维（A. F. P. Hulsewe）即是他的高足。

何四维以研究汉代的法学思想而成名，有 *Remnants of Han Law*（Leiden, 1955）一书，翻译班固《汉书》中的礼乐（二十二）及刑法（二十三）两志 并且有详细的解说及注释。另外 M. H. Vander Valk 教授也是以研究中国法律为终身事业的名学者，有 *Conservative Tendencies in Modern Chinese Family Law* 的论著 姑译为《现代中国家庭法的保守趋向》在 1956 年由莱登大学出版。至于莱登大学的 Zurcher 教授在中国佛教方面的造诣就不必在此述说了。莱登大学成为在欧洲研究中国法学思想的中心已有几十年的历史，如何评价该中心的一般贡献却不很容易，也不是我的能力所及。总的来说，欧洲学者研究我国法律的在 Jean Escarra（1885—1955，巴黎出身）以前有

Staunton, Andreozzi, Kohler Boulais, Alabaster, Jamiesow, Deloustal, Pelliott 和 Schmidt 等人。根据何四维的报道，到今天仍是代有人才出，他们多半与莱登有关。瞿同祖先生的 *Law and Society in Traditional China* (1961 年) 虽在美国成书 却出版于巴黎及海牙 并请何四维先生写序。这也许不只是偶然的机缘而已。

事实上 美国集中财力、物力、人力对中国法律作全面性的研究，也不过是近 5 年的事。在华盛顿大学执教的 Bilancia 博士，3 年前因为研究工作的关系，曾有一段时间常常驾临我们在康桥木兰街的小阁楼。他开始搜集中国大陆的法律词汇有年，是学术界的青年企业家 说他在主持‘最大的中国法律辞书纂修工作’也许不很恰当。哈佛大学的 Jerome Cohen 教授 在 5 年之内创建了一个研究中国法律的中心 并且‘训练了不少台湾来的学生’。这也确是一件耐人寻味的事。根据这些现象 我们至少可以引申出一个结论 在国际学坛研究中国法律学的人才实在不多 但是在这少数的‘专家’中 我国旅外学人却没有占几席。徐道邻先生的《中国法制史论略》（正中书局，1953）已出版 15 年了，《唐律通论》（重庆，1945）更有 20 年以上的历史 而且徐先生的学术领域极广 他对一般社会科学的兴趣也许比法学更浓，现在密执安州立大学（Michigan State University）讲授的课程以及研究的题目都超出了法律学的范围。再谈瞿同祖先生，他的《中国法律与社会》成书于 1947 年 前面所提到的英文作品即是该书的增译本。其实他最重要的著作还是《中国清代地方政府》（*Local Government in China under the Ch'ing*），1962 年由哈佛大学出版。他确是美国哥伦比亚大学出身，曾在哈佛大学讲授地方志（1961）几年前也曾执教于加拿大的哥伦比亚大学，但是现在即使打起灯笼也不会 在欧美各地找到他的踪影了。

六

至于推崇香港在中国哲学思想研究方面的贡献一点，我曾经在

《人生杂志》第 22 卷第 5 期所载《从中国思想研究看台湾》一文中提到过，不必在此赘述。当时钱宾四先生还寓居沙田，现在的情形自然有所改变，但是我认为香港，特别是香港中文大学的新亚书院，在研究中国哲学思想方面仍是亚洲的重镇。我的看法免不了包含一些主观的成见，也许和我去年在香港逗留 6 个星期从游牟宗三及徐复观两位先生有关（徐先生现已返回东海大学执教，牟先生则由港大移教新亚）。不过，我必须申明，研究哲学思想，尤其是中国的哲学思想，档案根本无关紧要，高薪不过是助缘，适当的环境也不一定是必要的条件，知识分子自身的反省深思与奋勉精进才是最重大的因素。香港的唐君毅、牟宗三、谢幼伟、程兆熊几位终身奉献于研究中国哲学的先生们可以在那种“极不平衡的社会中”写出百余万言的巨著，是何等毅力！何等精神！我们忍心以香港学人们都在“拨弄人事”、“搞派系拉交情”之类不负责任的话而把他们的心血一笔勾销吗？

1946 年在夏威夷召开的第四届东西哲学会议，中国文化区应邀的代表三位：方东美先生来自台湾，唐君毅、谢幼伟两先生都来自香港。在中文刊物里，10 多年来专以中国哲学思想为主题的，也只剩下香港的《人生杂志》；在学术界用中文讨论中国哲学思想最具权威性的年刊也还要推香港的《新亚学报》近年来在美国《东西哲学学报》（*Philosophy East and West*）用英文发表有关中国哲学研究的亚洲学者，也以唐君毅先生居首。香港的青年学人中，像劳思光、李杜、唐端正、郑力伟诸先生，在研究中国哲学思想方面，都花下了 10 多年的工夫。游学美国的像余英时（执教哈佛大学）、陈启云（执教加州）、陈学霖（参加哥伦比亚大学编纂明代名人传记的大计划）等先生，也都是中国旅美学人中的佼佼者，我们能忽视他们的成就吗？

七

现在国际交通愈来愈方便，学术交往也愈来愈需要。因此，凡是研究中国文化的学人，对世界各地的“汉学行情”都应该有所了解。

我对荷兰、京都和香港的些许常识，局外人不免假以“吹嘘”的罪名，洞悉内情的人都知道这不过是要想在学术界生存的起码条件。如果我们在 1968 年的今天还必须举出俞樾、章炳麟、黄侃、王国维等人物的贡献，我们的学术界也就够悲惨的了。至于洪煊莲及何廉两位长者所开拓的工作，我们这些自命为“接棒子”的少壮派现在有资格、有毅力，有适当的环境去承继吗？因此，我在那两篇短文中的呼吁，不但不是责人，而是自责自咎。因为我相信，能够改变这种“尴尬”场面的力量不会来自“平日袖手旁观不谈学问，偶而心血来潮痛骂儒生”的“雅士”，而是来自学术界知识分子们本身的自我建立。确实，知我者言我心忧，不知者谓我何求。

1968 年 6 月于普林斯顿
《大学杂志》8 期，1968 年 8 月

六、消弭学术界的趋时风气 ——介绍熊十力先生的《戒诸生》

我国近代大儒、湖北黄冈的熊十力先生在《十力语要》(卷一—46页至 47页下)中曾有一段《戒诸生》的文字称“中国学人有一至不良的习惯 对于学术 根本没有抉择一己愿学的东西。因之 于其所学，无有不顾天不顾地而埋头苦干的精神。亦无有甘受世间冷落寂寞而沛然自足于中的生趣。”熊先生对“吾国学人 总好追逐风气。一时之所尚 则群起而趋其途 如海上逐臭之夫 莫名所以。曾无一刹那 风气或变，而逐臭者复如故”的情形更是痛心不已。

记得我在高中三年级准备报考大学的时候，一位在美国只能算是第二流的实验物理学家，堂堂以贵宾的身份回国讲学，并且通过大众宣传的工具，一周之间突然变成了青年们所崇拜的偶像。于是报考物理的人数急剧增加，好像聪明才智之士不学物理就是自甘堕落。在这种单线追逐的风气中，有能力攻读理工而以兴趣选择文法的少数“英豪”反而被同侪们视为怪物。事隔 12 年 这种毫无道理的精神压迫不但没有解除，反而与日俱增。青年学子何辜！竟结队地被社会上的影响之谈牵着鼻子走，牺牲自己的事业，出卖自己的性灵，去迎合权贵们的“错觉”？！

其实 这种“随众势流转”的学术风气 并不只是近 20 年来目睹的怪现象。根据熊先生的观察：“民国洪宪之变以后 时而文学特盛，则青年非为新文学家，不足自慰。时而哲学特盛，则又非哲学不足自宠。时而科学化之呼声过高 则青年考大学者 必以投理工 弃文哲，为其重实学去浮虚之最高表示。实则文学、哲学、科学，都是天地间

不可缺的学问，都是人生所必需的学问。这些学问，价值同等，无贵无贱。我若自信天才与兴趣，宜于文学，则虽举世所不尚，吾孤往而深入焉，南面之乐，不以易也。乃至自信我之天才与兴趣，宜于哲学，或科学 则虽举世所不尚 吾孤往而深入焉 南面之乐 无以易也。如此 则于其所学 必专精而有神奇出焉。试问今之学子 其习业 果非逐臭 而出于真正自择者 有几乎？”《十力语要》卷一所收的笔札 都是熊先生民国二十四年以前所撰写的，距今不觉已有 30 多年的历史了。读其书 想见其人 真是感慨万千！

去年我曾有一篇刊在《大学杂志》的短文，其中用了“隔离的智慧”一词 原想表达宋儒“先立乎其大者”或禅宗“截断众流”的意思，否则和全篇宗旨“建立自我”有何关涉？但是，许多读者都以为这个名词是“英文书上看来的”和科学从业者“不偏”（Disinterested）的精神有关。这也难怪，在海外攻读的留学生中不肯深入一家、一人，甚至一本有分量的学术作品，而专门拣取时髦。新奇的“逐夫”实在太多了。于是，不经分析、不经选择地套用英文名词便成为世所崇尚的学术捷径。现在“存在主义”、“行为科学”、“社区发展”乃至“心理分析”都变成了我们常用的词汇，但是在学术界却找不到几本有关这类问题的专门著作。将来人云亦云，即使中学生都能谈“存在的感受”，社会人士都知道行为科学的伟大，农民都赞成社区发展，大家都要求心理分析。但这些学问仍旧无法在中国的土地上生根！

在这方面 熊先生 30 年前所发的慨叹又是一针见血：“西洋诸名家思想 经介绍人中国者 如斯宾塞 如穆勒 如赫胥黎 如达尔文 如叔本华 如尼采 如柏格森 如杜威 如罗素 以及其他都有译述 不为不多。然诸家底思想，不独在中国无丝毫影响，且发生许多驳杂、混乱、肤浅种种毛病 不可爬疏。此何以故 则因诸家之学 虽经译述其鳞爪 或且逐陈其大旨 然当其初入 如由一二有力者倡之 则大家以逐臭之态度而趋附。曾未几时，倡者已冷淡，而逐者更不知有此事。夫名家显学，既成为一派思潮，则同情其主张而译之者必有继续深研之努力，方得根据其思想而发挥光大，成为己物。今倡之者，既出

于率尔吹嘘。逐之者更由莫名其妙之随声附和。若此，则诸哲学家之精神，如何得人中国耶。”

熊先生已于去年 6 月以 86 岁的高龄在上海逝世了，哲人其萎。我们不禁要问，为什么在西学大盛的现代中国，一位睥睨狂流，躲在书斋里苦读儒经佛典的长者，对青年学子们的病痛有如此精辟的诊断，而抱着西化的旗帜到处呐喊的“医生”们，却连最显而易见的征候都看不明白？也许时代的动脉只有神凝气聚、好学深思的人物才体认得到。在学术潮流的上层浮动的趋时者，即使偶然发生一些片面的影响，最后仍免不了要遭受到灭顶的命运。

《大学杂志》14 期，1969 年 2 月

七、从博士到教授

——漫谈美国的学术界

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

一般而言，大学毕业后要想完成博士学位，理工方面需要三年以上，文法方面需要五年以上。通常攻读博士分成三个阶段：第一步是选修课程。大约需时两年，共修 16 门。平均成绩要维持 B 以上才不致退学，达到 A 减才有获得奖学金的机会。严格一点的学校，如果是大班制，给 A 不会超出上课人数的 1/10。因此，一班有 30 人的话，只有四五个可以得到最好的成绩。第二步是通过考试。包括笔试和口试，有些学校称之为“一般考试”，意即与主修科有关的各种问题。理工方面范围比较确定，文法方面则是海阔天空，无所不包。譬如考西洋现代思想史时，教授可以从“何为浪漫主义？”之类的哲学问题，突然跳到“穆勒哪一年去世？”之类的历史常识。置身其中，真好像坐升降机一般，忽上忽下，完全不由自主。因此，准备起来也就毫无头绪。大约读历史的，每门要阅览一百多本够水准的书才算稍有

把握。博士考试至少包括 4 门，加起来要看的书就相当可观了。第三步是缴论文。根据美国去年的调查，通过博士课程及口试而缴不出论文的几达全部候选人的 30%。有很多人，经过四五年的磨炼，已是精疲力竭了，于是想在写论文时轻松一下，结果一拖再拖，五年八年，时间很快地就过去了。现在美国各大学都有规定，必须在通过考试后若干年内缴论文，否则取消资格。哈佛大学的限期好像是 5 年，可是仍有允许延期的规定，延两三次后也就变成老博士了。

博士学位，尤其是名大学的博士学位，得来并不容易，但是在学术界里，博士不过是最起码的要求。只有最优秀的博士才能挤入讲师之林，因此取得博士学位后能够留校或到更好的学校去当讲师，是件极为荣幸的事。一位中国留学生在哈佛大学获得物理学博士后，曾有家大公司愿出年薪 1.4 万美元的高价礼聘他，但他毫无考虑地接受了普林斯顿大学年薪不及 7000 元的讲师职位。因为留在学术界才有冲到第一线的可能性。然而讲师只是第一关。在 3 年之内，如果不能升到副教授，就必须离职，另谋发展去了。这位先生曾在私下表示，若用最机械的方式来计算，将来他可以升上去的机会只有 12.5%。换句话说，另外有 7 位和他的资格不相上下的讲师，也在争取同样的关口。

衡量升等的标准本来应有两种：一种是教育学生的情形，一种是著作出版的表现。但是，因为前者难于评价，重点很自然地转移到比较容易客观化的后者。因此，美国的学术界流行着一句“不出版即灭亡”的口号。出版并非全是量的问题，譬如报章杂志乃至其他通俗性的文字都不能算数，只有刊载在学报或学术季刊的专门研究才予以考虑。美国学报的审核制度非常健全。刊载一篇论文必须经过专家评议、委员投票和编辑修改等手续。就以第一流大学的博士论文为例，能够在学报上发表的不会超过 1/10。至于出书，那就更困难了。能在交博士论文后 5 年出版第一本学术论著的青年学人，就算是佼佼者了。

从副教授升副教授共有 5 年的时间。机遇一错过，又只好卷铺

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

在一般美国的大学里，取得副教授的资格以后就可以享受“长期应聘”的权利，直到 65 岁退休为止，不必再为解聘而烦恼了。但是有些学校对副教授仍不肯减轻压力。譬如耶鲁大学，有很多副教授随时随地还是要受到解聘的威胁，而且因限于年资和编制的关系，有不少杰出的副教授，尽管具备了充分的资格，结果也只好终其身而不能更上一层楼了。

因此，美国的正教授，尤其是第一流大学的正教授，自然地拥有崇高的学术和社会地位。但是，他们依然不能稍微松懈。上至学术界的权威，下至研究员或大学生，都会对他们施以压力。因此，他们既要经常发表论文、书评甚至专著以满足学术界的要求，又要随时周旋于青年学子之中以提拔后进。一位教授如果不能在学术界担任自己专长的领导工作，他不但会受到同事的耻笑，甚至会遭到扣薪之类的打击。不生产的教授就好像不生蛋的母鸡一般，难免有被宰割的危险。同样地，如果他不能指引学生，带着侵略性的美国青年就会毫不留情地举行示威游行，提出各种要求。所以，第一流大学的名教授都同时担任 3 种课程。第一种是通才教育的大班课。听讲的多达数百人，采取演说的方式。第二种是专题研究的小班课。大约收 20 多位，采取问答的方式。第三种是论文指导。常是个别讲授，采取讨论的方式。只有这样，他们才能一方面作广泛的接触，一方面又作深入的研究。

在美国的学术界里要想崭露头角，并不是件容易的事，至于冲到第一线那就更难了。然而，在美国的中国学生，如果不肯违背留学的

初衷，只有在学术界打天下才真能心安理得，虽然并非“全是皆傍蹊小径 断港绝河”但也相去不远了。

《东海文学》12期，1967年2月

八、美国学术“市场”概况

这篇文字是根据我在东海大学所作的一次非正式的谈话而写成的。原载《东风》后来又经《东方杂志》转载。但是其中疏陋之处很多，只能算是一种杂感性的介绍。

“学术界”本应是高尚的、严肃的，怎能用“市场”来形容呢？我在这里用“市场”一词来形容美国学术界有两个理由：

其一、因美国现在的学术界里面竞争激烈，它的情况和商业市场可说非常近似。

其二、“市场”一词在中国人的观念中，总与“闹哄哄”、“毫无秩序”联想在一起，但是在美国，“市场”却是一非常严肃的名词，它蕴涵着自由竞争的意思，因而绝无贬损的含意。

这个题目，我将分作三点来说明，来讨论。

其一、美国的大学如何争取学生。

其二、美国的大学如何争取教授。

其三、谈了别人，自然也要讨论一下自己。因此，最后我想根据我们的环境、条件来讨论我们应该如何利用它来充实自己，俾使在台湾和海外学术界的竞争中获得胜利。

—

在美国，高中毕业生要通过一个全国性的考试，它的目的在测定资格和程度，以作为进大学的参考，然而并不是绝对的，选举标准和

我们联合招考不同。事实上，一个高中毕业生若要申请大学，主要是依据老师的介绍信。介绍信很重要，而且学生本身是看不到的；其次就是填申请表格，交各种成绩单；再就是面谈。通过这 4 关 才可进入大学。

美国的大学为数极多，每年它们为争取优秀的学生，都非常紧张，大做特做宣传，像工厂介绍工作环境似的。它们的宣传方法各色各样。譬如有的学校 宣传它的位置好 在郊外 但离城市也近 学生既可享受郊野的安静、原野的美丽，也可以享受城市中多彩多姿的生活。有的学校以其学校小作宣传，它的学生能和教授常接近。有的学校，则以它有多少得诺贝尔奖金的教授来吸引学生。各种方式都有。这种宣传风气，不仅在美国盛行，而且影响到欧洲。譬如牛津大学原是从不作任何宣传的大学，但近来，因牛津给人的印象是保守，而剑桥给人的印象却是自由，所以许多优秀学生都被剑桥争去。这么一来，牛津也被逼得去请一家广告公司代为宣传，来对抗剑桥了。

各大学间的竞争并非全是各个独立的，也有采取联合阵线来打天下。美国地大，因此造成它们人民的一些区域感。这种联合阵线就是以这种区域感为基础而组织的。最初，美国的学术风气以东部为最兴盛 后来西部兴起 与东部竞争 而最近中部也兴起 以各种方法向上发展。东部的大学是用“传统”做它们的后盾，西部的大学则是以雄厚的财力来策划建设。美国大学间最早的联盟是长春藤联盟 由哈佛、普林斯顿、耶鲁、哥伦比亚、康奈尔……等 7 个大学组成。西部则以加州大学为主。其实它已不能说是一个大学，它在全州许多地方都设有校区，各校区都是一完整的大学，所以有的学者不称加大为 university (uni 含着单一的意义) 而称为 mutiversity (muti 含着多元的意义)。它是拿加州的力量，集中财力来做有系统的计划；它想以伯克莱为重镇，成为美国学术的中心。但在加州，另有几个大学 如斯坦福、加州理工学院、南加大 并不服气 也与之竞争。但它们都有个一致的目标，就是如何使最优秀的学生到西部来。

加大最近闹了几次学潮，原因是学校发展太快，学生太多，一个

学生见教授要先登记 往往需要等上几天 等到和教授见面后 又只能略谈 几分钟后教授就起立送客了。因此 学生们为了要求学校给予较多接触教授的时间而大闹了几次。这情形颇有点像工厂工人要求加薪罢工一般。加大的校长是学工厂管理的，因此有人讥他将加大当工厂管，才闹出这些学潮。其实问题还要深刻。

由于东西部的竞争 优秀的学生不是往东跑 就是往西奔 中部的大学看他们往来奔波 不是滋味 也痛下决心 要使学生跑到中部就不再跑了。因此 中部的大学正在策划一个大校联盟 任何一在此 10 个大学内念书的学生，可以任意转校。也就是说，如果你高兴的话 4 年可念好几所大学。这么一来，学生们可在 4 年中 领受各种校风 接触许多教授 而且还可玩遍美国中部 岂非一大乐事 这一决策如果付诸实施 也许会收到不少效果。另一大学康奈尔 即胡适之先生的母校 更进一步 跑去和伦敦大学联合 学生可跨到欧洲去念书和游玩呢 而斯坦福大学 干脆在英国买下几个古堡 让学生研读其中。同时 斯坦福大学在全世界设了许多中心 学生可到那些中心去研读当地语言、历史和文化。现在在台湾也设了一个。

其他的宣传花样多着呢 例如有的大学以“运动”来宣传 尤其是橄榄球。在美国 如果哪个大学使它的橄榄球打入第一流 就能使校名常在报上出现。因此有些大学就为此跑去收买球员，答应给他汽车，给他钱，读不读书也无所谓。但这多半是一些野鸡大学干的事。

二

一所大学想出人头地 专从学生身上下工夫究竟只是一方面 另外必须还要有优良的师资。一个学校的好坏，其决定性实际是在该校教授身上 而校长多半是行政人才 并非学校精神所在。因此 各大学对教授的争取便形成一个热闹的局面，尤其是有些可以成为第一流而尚非第一流的大学 对于争取名教授更为热心。

争取教授的方法如何呢？其实也是花样繁多。譬如有一大学，想争取某一系的教授 就举行一个全国性的属于该科的学会 请各地教授来参加 并借机向他们试探 拉拢。有一个例子 即是伯克莱对付芝加哥大学物理系的例子。芝大虽有许多财阀支持 实力雄厚 但是不幸 它的校园附近渐渐被黑人包围 时常发生种族冲突 教授因此也受到威胁。伯克莱就乘机派人与芝大物理系的教授接触，向他们介绍该处的环境是如何优美，研究条件是如何的好……。慢慢地，每年拉一两个教授并带几个研究员去，逐渐地几乎整个芝大物理系搬过去了。

另一例，是哈佛争取伯克莱的一政治学权威教授 S. M. Lipset。方法是这样的：Lipset 有一半年的假期，哈佛的社会系主任 Parsons 为美国社会学权威 就请他来讲学半年 并在这半年期中 与他共同研究问题。Lipset 在政治学已达极高境界，要想继续有所发展扩充，则与社会学结合是一大好机会 于是 Lipset 与 Parsons 的共同研究就由短期而发展到长期。终于 Lipset 最后决定留在哈佛。再举个伯克莱拉哈佛教授的例子。这位教授名叫 R. Bellah 是一前途很大的教授 他还没有到 40 岁 却已升为教授 学校甚至考虑以他为 Parsons 的继承人。哈佛有一传统 就是教授需要常与学生接触 而 Bellah 为了他的前途 正需要大量研究时间 有点厌烦学生的干扰。伯克莱知道这一点 首先邀请他去参观 并接触该校社会系各教授 其中有许多国家的人 对许多国家的社会问题都有研究 然后介绍伯克莱的环境及优良的研究条件 并保证不会受学生的打扰 于是 Bellah 就逐渐地心动起来。

教授的争取目标不仅在国内 而且还越洋到欧洲 甚至到中东和亚洲。例如哈佛曾想以非常优厚的薪资及有利的研究环境来争取以色列希伯来大学的名教授 Eisenstadt，他也是世界社会学权威之一。但我想他 既是 Martin Buber 的继承人 代表以色列的知识分子 大概不容易心动。以色列这个国家 到现在建国不过 18 年 建国时决定以希伯来语文为国语。经过长期的共同努力，他们把希伯来文起

死回生。现在，他们的成就简直不可思议，不仅全国上下一致用希伯来语说话，而且大学里讲课也是用希伯来语，论文也是用希伯来文写出。现在世界上许多第一流的哲学、科学论文、文学作品都是希伯来文的。以色列的学术水准已挤入世界第一流，而在以色列人口中，博士的比例也是世界最高的。

再举几个例子。在美国，教育当局对各大学各系每年都要做一个比较，然后按其优劣，作一排名。在经济学上，MIT（麻省理工学院）与哈佛竞争第一把交椅颇为激烈，而有段时间，MIT 争赢了。Samuelson 是 MIT 经济学名教授，去年他休假，哈佛就拿非常高的待遇请他去，只要他在哈佛校区住上几个月，偶而参加一下讨论会就行了。在这几个月中，Samuelson 果然对哈佛大有贡献。

另外，杨振宁先生原是普林斯顿高深研究所的永久会员之一。那里面都是世界第一流的学者，有许多诺贝尔奖的得主，进去很不容易。杨振宁在里面，即握有考核新会员一票的权力，有人称其为提拔中国科学家的关键。最近，纽约州立大学在洛克菲勒等几个大财阀赞助之下，在纽约州各处选择最好的地点，建立校区，并在报章杂志大肆宣传，想要夺取美国学术界的领导地位。譬如，它设立了 10 个讲座，每一讲座年支 10 万，其中 4.5 万是薪水，5.5 万是研究费，可由讲座教授主聘几名研究员。杨振宁先生即是他们所争取的对象。当时正逢奥本海默因年岁大，从高深研究所辞去主持人之职。由于要找新的主持人产生一点小混乱，纽约州立大学就借机会邀杨振宁去参观，然后向他提议请他主持该校的物理研究所及物理讲座。杨振宁见这所大学环境优美无比，研究条件又好，真具有成为美国学术重镇潜力，并且也请几个中国科学家来帮忙，于是就答应了。

不仅对于名教授争取激烈，美国的大学对于年轻的新锐，也非常重视。我有一个同学，他尚未拿到博士学位时，得克萨斯州的一所大学就以年薪 1 万以上的高价来请他，但合同需签 5 年。在那个学校看来，我那位同学具有很大的前途，而且未婚，5 年中必会安顿下来，以后就难以离开了。因此一开始就以 1 万以上的高薪请他，还是很

划算的事。

美国大学虽对新人的争取非常重视 但并不是说 新人进入学术圈后就一帆风顺。相反地 他们随时都有被赶出来的危险。因此,一个个进去后 都很紧张地做。他们进去 先是讲师,3年后如不升 就必须离开。升为助教授后,5年内需出版一本书,经该校研究会严格审查,然后再升为副教授。如5年后不升,也将离开。因此 要在学术界奠定地位 可不是简单的。于是 美国的学术界流行着‘不出版即灭亡’这句话。学人如不出版 就像不生蛋的鸡 难逃被宰割的命运。所以在学术界里,常有因紧张过度而精神分裂的例子。

美国大部分大学退休制度都很严格,65岁一定要退休 至多再延3年。但事实上 有许多教授在那个时候正是他的巅峰期 因此有一个名叫柏森思的大学 就专请这种退休的教授。同时 它专收别的学校不要的、被赶出来的学生。这学校里学生的运动衫上面往往写上‘哈佛’划个×;‘耶鲁’划个×;‘伊利诺’划个×……最后剩下一个干净的‘柏森思’这学校教授的薪水几乎是全美国最高的 而学生的奖学金也很多 只要拿到 C 就可以得奖。但是由于教授都是一流的,他们给分数仍维持其一贯的标准,而学生们都是三四流的,因此很少人拿到 C。一所大学 如果收的都是一流学生 所造出来的人才都是一流的 并不值得骄傲。因此有些大学 每年吸收一批有专长 如音乐、绘画、体育等方面的 但一般成绩很差的学生 看4年下来能将他们造就到什么程度,用来检讨学校本身的教育制度。

美国大部分的大学,不论是学文的还是学理工的,一律是授予 BA(文学士)不给 BS(理学士)它们并不认为大学是培养专才的场所,那是研究院的责任。它们的教育制度称 Liberal Arts 类似我们的通材教育。其教育的目的 在使学生能成一领袖人才 将来不论进入哪方面 都能鹤立鸡群。因此 大部分的大学 学生进去时不分系 只要你高兴 4年可念4个系。大部分学生到三四年级才决定念哪一门。有的在大学念物理系 进研究院却去念历史 有的在大学念的是政治 进研究院却去念医科。这种情形很普通 不足为奇。

美国的大学并不是关起门来自己作研究 往往和企业公司及政府联络，替它们研究一些问题，由它们供给经费。例如麻省理工学院，就和美国政府及几家大企业公司订有研究合同。这学校有一林肯研究中心 有 2000 多名博士在里面。他们研究出来的结果，往往变成政府的决策。例如其中有一研究部门，研究当地的街道交通的改善。他们的研究结果一出来，立刻就被当地政府拿去实施。学校教育绝不会和社会脱节。

麻省理工学院办校的方针固然一方面尽量吸收优秀学生，另一方面也采取人海战术，想使它培育出来的人才能在社会上占一大比率。和它对抗激烈的是加州理工学院。它采用精兵主义，学生仅有 1000 多人，几乎个个都是天才，而该校教授研究员的数目也与学生差不多。麻省理工学院除了它的理、工科有很高的水准外，也办政治、经济等系 并且都是第一流的。加州理工学院自然不落人后 最后也设一历史系来对抗。

总之 美国的学术界充满了蓬勃、旺盛、紧张、竞争激烈的气氛。无论是学校 是个人 都不能丝毫放松 停止创造。谁一放松停止创造 就会落后 就会遭到淘汰。

三

最后，我想讨论一下我们自己的环境，看我们应该如何利用它以增进自己的“竞争能力”。

现在大学里有一很大的矛盾，就是学生们一方面对留学很向往，一方面却对学问本身没有兴趣，因此学校里学术气氛很低。现在的同学们似乎比较现实。几年以前不难找到一些有着一股读书求知劲儿的傻人，那时大家并不知道将来会怎样，但只知拼命地求知，打破知识上的难关向前冲。现在同学都想在大学 4 年中拿到一把钥匙，既可开财富之门，也可开留学之路，因此只看重分数。但是取得高分和真正的研究学问相差很远，往往 4 年结束后 才发现自己什么钥匙

都没拿到，才后悔在大学 4 年中没有好好利用 没有参加各种课外活动，没有真读几本书。

学问是急不来的，不花下 10 年 20 年的工夫不会有成就。因此，我认为在大学 4 年中 同学最好抱有 两种态度：一方面要多接触 尤其各系间要多交往，不要各守其象牙之塔。因为学问必需通风，否则很快就会被堵塞住了。在台湾的 大学里，同学们好像有点小家气，大部分的人都把自己缩在狭小的圈子里。例如外文系成一小圈，中文系成一小圈……。这现象很不好。各系间应有相当程度的来往，无论是娱乐性的或学术性的。譬如，各位自己可在各系找几个同学，每星期找一个晚上，聊聊天，谈谈各人所学，或者请一个教授来指导并参与讨论。当然，自己要准备一点东西和他交谈，不然只是摆龙门阵 有什么意义 又如 有些学校有些社团 如东海大学的东风、东海文学、北极星等 各位不妨以社团为基础 组织小型研究会 每年发表一点像样的东西。此外，在学校的环境中，各方面最好都去利用去享受，尽量对学校生活作广泛的认识。

但是，除了让自己开放，做多方面的接触与认识外，同学们最好还要有一自我磨炼的精神，就是每星期找几天把自己关在图书馆里，什么事都不管，好好下工夫钻研一些东西，纯粹出于一种求学求知的精神。例如发现一本书是有价值的，就应下决心将那本书从头到尾仔细地、有深度地通读一遍 把握它的主题 同时也照顾到它的整体，这才是真正求学问的态度。如果真的心得，甚至能发表一篇好论文，那么对将来在学术上的前途远比成绩单有价值。譬如当年和我同届的一位外文系同学，全系师生都公认他程度最好，但是他不重视分数 喜欢的课 下工夫去念 不喜欢的课仅随便应付过去 结果到 4 年级平均成绩很低，甚至没资格写毕业论文。但是现在他在美国念得很好，已拿到英国文学史的硕士，正攻博士中。至于当年许多佼佼者，现在已不知跑到哪个角落去了。因此，我奉劝各位同学，不要太现实，现实的结果仅能拿到一把开不开任何门的钥匙。最重要的是发现自己的理想，创造自己的理想，不必盲从现实潮流中的价值标

准，不必畏缩，要拿出勇气拿出胆量来，迎接各种考验以建立真正的自己。只有这样，在学术界中才有光辉灿烂的成就。

《东方杂志》复刊 2 期，1967 年 8 月

九、以学术为市场的弊病

首先我必须指出，《东方杂志》复刊第二期所载《美国学术“市场”概况》一文实是由周榆君执笔。内容确是我去年应东海大学政治学会之约，和该会同学们谈谈美国学术界的特色时所作的报道，是否会在该校《东风》杂志刊出不得而知。但我觉得有义务在此把稿源表白清楚，这样一方面不辜负东方杂志的雅意，另一方面也好对母校的朋友有所交代。不过我现在写此文的真正目的，是想把美国学术市场的弊病也提出来供大家参考。

—

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

于是学术界不再是世外桃源，而是政治界的智囊团和工商界的研究室了。学术界变成了领导社会的原动力，同时也付出了很大的

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

二

学术市场因为竞争激烈，通常充满了蓬勃和紧张的气氛。这种气氛固然可以引发新噱头，但往往不能培养深厚的创造力。一翻开美国大学的课程表，我们立即发现其中花样繁多。单单旅馆业一项，就有洋洋大观的感觉。当然，旅馆业是一门“综合学问”。其他如观光事业、股票、电脑、舞蹈，真是应有尽有，所谓行行出状元。但是以文学、绘画、音乐以及哲学创作为终生职责的作家，在学府里却不易生存。自然，美国学术界有“不出版即灭亡”的口号，但“出版”一词带有特别的含意，即必须是有关学术的作品。不但报章杂志不能算，就是第一流的文学创作如小说、诗集，都不行，必须是学报型的论著。对自然、社会两科学而言，这不是苛刻的标准，但对哲学、文学和其他

艺术来说，这常常是致命伤。因此，作家中很少部分能在学术界生存。艾略特（T. S. Eliot）不过代表极特殊的例外。现在有些著名的大学为了补救这种缺陷，采取了一项新的措施，即所谓“驻校艺术家”。他们由学校支薪，但不受学术界升迁的限制。但这些都是已经成名的作家，他们可以为学府带来一些新气象，但他们自己都不是学府的产物。

学府的产物多半是批评家、文献家或考据家。他们固然有值得称道的贡献，但只挑剔不生产，只搜集不整理，只铺陈不论断，结果著作等身而没有一两个知音；图书馆扩张了，年岁增加了，学术的境界并没有拓展。自然，我们尊敬只问耕耘不问收获甚至以毕生精力穷究一章一句的学者，但我们必须批判为了符合出版率专找无关痛痒的小问题而大发议论的倾向。哥伦比亚大学一位英文系教授公开承认，他的博士论文在图书馆已摆了 35 年，但却没有第二个人翻阅过。哈佛大学的元史专家有一次半开玩笑地表示，他的论文只有 3 个人看，除了他自己以外，就剩下学报的编辑和他的献赠的对象了。但是，这两位都是知名之士，他们在自己的专业中还具有举足轻重的地位，至于学术圈的边际人物，那就更可悲了。

单以美国研究为例，“南北战争”一件史实就有成千成万的书籍和论著，如果一篇博士论文想写南北战争，不但前因后果无法下手，就是专攻其中某个特定的人物和地点也极其不易，因为想要通过既存的材料就不是三五年可以完成的事。至于美国的印第安人，本来可以发掘不少趣事，但在人类学家的眼里却变成了非常棘手的难题。因为要想找到没有被博士论文碰过的对象，就不是一年半载可以解决的。由于这个缘故，开拓新范围或寻找新题目变成了学术界的“当务之急”。可是这种需求不一定会带来创造力，有时反而会促成见风使舵的坏气氛。就中国留学生而言，太空法、图书馆学和中共研究都有过一窝蜂的现象。事过境迁，除了浪费精力和时间外，并没有任何学术上的意义。换一个角度来观察，美国学术界近来对中国文化和历史特别重视，一方面固然是国际政治的刺激，另一方面实在是因

为中国文化和历史 从现代学术的眼光来考察 根本是一片荒原 凡是钻入其中的 甚至尚未升堂的 都会有所得。我们自然因为外国学人肯下工夫来研究自己的文化和历史而感到欣慰，同时也应当对他们刻意求新的态度提高警惕。因为，真正伟大的学术传统当有独立的创造精神 不应随着外在的机缘而流转。真正伟大的历史文化 也应当有顶天立地的气魄，不因外来的毁誉而喜怒。

三

现在我们来看看涵泳性的问题。不论是中国书院的精神或者欧洲寺院的气氛，学术界似乎应当有一种静穆庄严和优游自得的传统。因此 学术界和五花八门的凡尘保持一段距离 既可陶冶性情 又是客观研究必备的条件。当然 和社会脱节是不应该的 但把社会当作一间大学校乃至让学府随着社会的风气而转变，不仅违背了学术的目的 同时也丧失了学术本身的“认同”。英国的牛津、剑桥 荷兰的莱登及德国的弗莱堡 正是因为拥有许多足不出户的大师 才变成了世界第一流的名大学。如果这些大师们投入到美国的学术市场，也许大半都被解聘了。

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

有礼聘第一流人物的气魄和财力，但还缺乏造就第一流学者的智慧吧！

来美国留学的中国知识青年将会发现，我们所珍惜的美德像谦虚、礼让和刚毅、木讷 都不适用了。在课堂上懂了而不逞能不会被人称道 反而会被视为傻子 在讨论中不出击甚至不发言 教授绝不会许以颜回之“愚”。美国的学术市场看起来是熙熙攘攘的 货物流通的速度很快 如不抢先一步 很容易空手而回。固然过分矜持害羞的留学生应当挺身而出，自我宣传一番，我仍以为适可而止总要比“全盘暴露”妥当些。美国学术界缺少涵泳的精神实在是一种缺憾。我们不但不应委曲求全地去适应，而且要立下决心去改变它。

四

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

因此 第一流的大学一半以上的开销都花在教授薪金上，其中大

部分又都集中在名教授身上。对于刚进学术界的年轻博士，则施以高压。哈佛有位经济学家 Galbraith 曾说过，每个大学都有两种类型的教员。一种是拉着学校走的，因为学校靠他们而有名；另一种是被学校拖着走的，因为他们要靠学校来成名。这两种教员，一种是欺负学校的，另一种是被学校欺负的。凡是截腰二分总犯粗枝大叶的毛病，但这个说法确实刻画出一一般的情形。教授和学校的关系既建立在名利上，无名可得，无利可图，自然就劳燕分飞了。美国各大学的起落如此迅速，这也是原因之一。

至于教授与学生的关系，那就更微妙了。教授只管传授知识，对学生的生活言行一概不闻不问。学生也仅视教授为知识的权威。如果教授作出鬼鬼祟祟的行为，学生们也不会引以为奇。因此，有许多名扬四海的大教授，简直望之不似人师。如果在台湾也许早因桃色案件或行为不检而身败名裂了。当然，把知识水准视为学术界的惟一标准也有特殊的意义——其庄严性不建设在道德行为而植根于学术造诣。否则西哲中如笛卡尔、黑格尔之类都变成“斗筭之人何足道也”了。但是，把师生关系仅仅立基于知识传授一端，而知识传授又变成了获取利禄的手段，人情就未免太淡薄了。

在这种气氛之下，师生相夹持的精神完全变了质。以自然科学为例，初入研究院的新生多半参加由教授们所组成的各种研究计划——许多是由中央政府或大工厂所资助的。运气好的，可以步步晋升，将来自己独当一面，但大多数的研究生都仅有为教授效劳的资格，有论文发表则由教授挂头牌。学生们如果榜上有名就是万幸，多半花了劳力而完全得不到任何客观的承认，终于变为大教授们脚下的无名英雄。有些八面玲珑的教授，整天去拉新的合同，申请补助，把研究的担子完全放下，结果，名义上是生化权威，实际上不过是社会关系专家。从另一个角度来观察，毫无疑问地，每一行里都应当有些大师，他们不必从事于某种特殊问题的探讨，而只需致力于本行发展的方向及途径，因此，他们可以平时袖手旁观，偶而提出一些政策性的建议。这些大师当然都是真正有见解有思想的人物。但是有些

专家们 其中包括中国现代问题专家及中国法律专家在内 自己对本行还没有摸到边 更不必说升堂入室了 却专门施以小惠 利用年轻的中国学人 号称学术研究 事实上不过是整理一些素材 以便于查考或者情报研判而已！

五

在工业高度发达的“大社会”里 灵光一闪似的“创造性”应当“常规化”(Routinized) 藏诸名山似的“涵泳性”应当“加速化”(Accelerated), 乡村似的人情味自然也必须要有重大的转变。但是, 并非因此而学术界就无法造就第一流的思想家, 无法容忍长期奋斗的精神, 无法接受人与人交往的基本感情。事实上, 正因为学术界变成了举世瞩目的舞台, 以往孤芳自赏的创造性, 可以升华为有利于国计民生的研究; 以往闭门造车的涵泳性, 可以开拓为促进国家世界的发展; 以往地域性的人情味, 也可以扩大为对人类文化负责任的悲愿。这种思想在美国第一流的知识分子中已经播下了种子。无论是自然科学家、社会科学家或人文学家, 没有一个人再敢或肯高唱知识分子独立于一切的口号了。奥本海默把原子武器当做科学家们的“罪孽”。在越战的风潮中, 许多第一流的科学家都自动出来宣传自己的政治见解和社会思想 他们再也不愿意只是“为知识而知识”因而对于知识的后果不负责也不关心了。

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

六

以上 我特别指出美国学术市场的毛病 也好让看过《概况》一文的读者们有个比较均衡的看法。我知道, 如果想对美国的学术界或

者任何一个大问题真有所了解，不是道听途说似的报道可以达到的，但是我相信除了纯学术性的研究以外，留学生有义务（其实也是权利）把自己所见所闻忠实地报道出来，一方面可以发抒情怀，一方面或许也有小补于台湾的青年学子。

1967 年 8 月寄于普林斯顿
《东方杂志》复刊 4 期，1967 年 10 月

十、维也纳之行

——记第十四届国际哲学大会

—

这是第二次到维也纳。1966 年的夏天我们曾在这欧洲的故都里浏览了一个星期，现在观光的心情淡了，印象却更深刻些，对这到处是鲜花绿草的名胜也愈加喜爱了。从雄市隆宫（Schonbrunn）的顶端环视这与布达佩斯（Budapest）及布拉格（Prague）齐名的东欧首府，才发现三面环着青山，东北牵着蓝河的维也纳竟有如此广阔的腹地。当然这是以前拥有 250 万人民的大都会。奥匈帝国的余威通过许多高人云霄的大建筑像国家歌剧院（Staatsoper）、史帝汶教堂（Stephansdom vom Graben）以及国会大厦，在市容上还留下了显明的标志。今天的奥地利虽然是中立的小国，但它毕竟和永久中立的瑞士不同。无论是风俗习惯或文化政治，似乎都还留下了大帝国那种神圣不可侵犯的气氛，谁敢断定奥国的“大鸥”再也不会从灰烟里飞翔起来震撼全球？

维也纳也有柔美的一面。如果丛林是她的外衣，花园是她的裙钗，喷泉是她的呼吸，那么莫扎特的琴声和施特劳斯的舞曲就是她的风姿和韵律了。确实，有谁忍心说她是普鲁士战犯的同路人？她欣赏美酒 喜好歌曲 热爱舞蹈 在她红润的面孔上我只能找到南欧、巴伐利亚（Bavaria）的浪漫情趣，看起来好像战火已和死去的英雄一般悄悄地躺在艺术宫的旁边再也不作声了。

然而维也纳并非世外桃源，它的脉搏不论是金融的、政治的或社

会的，都随着国际局势的变迁而跃动。从这里到捷克的边境不过 40 分钟的汽车旅途，到布拉格也不过几小时的行程。当俄国及其附庸的坦克大炮逼进捷克时，维也纳引起了阵阵骚动。如果战争的怒火真的燃烧起来，维也纳也许仍要受到浩劫的创伤。第二次世界大战留下的疤痕已是够大够深的了，因此奥国的年轻人并没有沉醉在荣华富贵的享乐中作个自了汉，他们要求改革、要求进步的呼声，与柏林、巴黎和纽约的愤怒青年遥相呼应。这种呼声不但反映在散离的言谈之中，而且反映在有组织、有计划的“演说抗议”（teach-in）中。

二

抵达维也纳是 8 月 31 日的下午。从欧洲最美的花园机场驰进市区的时候 刚逢薄暮 天气相当凉爽。在马德里还像是仲夏 经过 3 小时的飞行，就好像投入初秋了，一阵清新之感不觉涌上心头。两年前从柏林飞来的时候是晚上 9 点钟，那时到处都开着淡黄色的灯，“维也纳”这个名字顿然变成了神秘的象征。我们好像一对无知的幼童，怀着好奇和饥渴的心情，想在短短的几天中把这座向往已久的大殿看个清楚。这次我只身前来，不想再东奔西跑，只希望利用短短的十数天多接触些西方哲人，增广自己的见识，开拓自己的心胸。维也纳变成了一大盛会的助缘。

9 月 2 日的上午 10 时，第十四届国际哲学大会正式在国家歌剧院揭幕了。奥国的元首乔纳思（Franz Jonas）博士亲临参加 主席由维也纳大学的哲学家盖伯律尔（Leo Gadriel）担任 第一篇演说由德国海德堡（Heidelberg）大学的教授伽达默尔（Hans Gaüamer）提出，题目是《论理智的力量》，用德文宣读但附有英文的译稿。他建议哲学家应当是为理智服务的专家学者，哲学家的主要职责是拓展人类理智的境域，使人类对自己的环境、命运、前途都有一种反省的了解。但是 哲学家不能独占理智 不敢自居为理智的发言人 因为‘我们不

能由单一的途径而获得如此伟大的奥秘”。

当天下午，在维也纳大学的大厅就展开了一场论辩，题目是《马克思及现代哲学》。按照大会的规定 德文、英文、法文是官方语言，因此备有耳机可以同时聆听其他两种语言的翻译。这场论辩的性质由哲学转入政治，焦点集中在俄国代表奥斯曼 Oiserman T. I. 的论文。攻击他的人物不来自西方世界，而来自东欧共产集团要求民主独立的国家，如南斯拉夫、罗马尼亚和捷克。俄国最近武装占领捷克的事实，变成了攻击的真正对象。从俄国代表们的反应，也可以看出一些在国际学坛上交战的艺术和限制。俄国的代表大约分成两类，一类是莫斯科及其他大学的教授，一类是政府指派的特务。教授们都有委曲调停的本领，偶然还获得一些掌声。特务们就只能红着脸，狠着心，把早就准备好的稿子拿来宣读。喉咙都叫干了，但终于还是被嘘声和笑声哄下了台。

9月2日的晚上 由维也纳的哲学组织举办了一个盛大的酒会 席设维也纳大学的宴会厅。环厅而立的是维也纳大学数百年积累下来的半身雕像——都是杰出的教授与学者。和来自 60 多个国家的哲学代表相聚在这名闻全球的学府之中，饮酒谈天本来是极热闹的场合，但寂寞生疏之感却油然而生。奥国的葡萄酒确实不坏，几杯下肚之后，我这个好像是带了一把二胡来参加世界交响乐团大合奏的陌生人也健谈起来了。我想印度音乐大师拉维·尚洽 (Ravi Shankar) 的路数是对的 我们不能只是想“适应” 我们应当先重建自己的“认同”，即使我们暂时没有真正的国际知音如门纽兴 (Y. Menuhin) 之于印度音乐，那只是机缘。我们能否诚实地欣赏自己，才是最吃紧的问题。能够幻想总是幸福的 在不觉中已是杯盘狼藉的时分了。

三

从9月3日到7日短短的5天中，一共举行了5场全体大会、8场中型集会和十几场分组讨论。全体大会都在早上举行，每次共三

个半小时。先由名哲人宣读论文 继之以专家讨论 最后由与会者自由发言。9月3日的专题是“精神、世界与历史”(Geist, Welt und Geschichte)。宣读论文的共有4位 分别来自西德、法国、意大利及英国。英国的代表波普(Karl Popper)所发表的论著题为《有关客观心灵的理论》。4日的专题是“自由：责任及决定”(Freiheit: Verantwortung und Entscheidung)。在3位宣读论文的哲人中，法国的利科(Paul Ricoeur)最受崇敬 他冷静而有系统地把“决定”、“责任”及“自由”三观念的连锁性 以西方哲学的传统 尤其是黑格尔的理论为对象，阐述得非常清晰明朗。5日的专题是“语言：语义学及诠释学”(L. Sprache: Semantik und Hermeneutik)。用英文宣读的论文极少 主持的先生即是前面提到的海德堡教授伽达默尔。6日的专题是“哲学及意识形态”(Philosophie und Ideologie)。美、俄、东德及奥国的学者都分别宣读论文。表面上是探讨哲学与观念形态的关系，实际上是美、俄两国哲人及德、奥两国哲人一方面想要坚持自己的立场，一方面又想表现客观精神的拉锯战。7日的专题是“哲学及自然科学”(Philosophie und Naturwissenschaft)。英国牛津大学的艾耶尔(Alfred Jules Ayer)以《哲学及科学方法》为题 承认30年前逻辑实证论的哲学立场确实太过狭隘，并宣称科学哲学的责任是讨论一般原则，如科学解析的特质，理论概念的合法性，科学模式的角色，理论与被观察的事实两层次间的分别以及科学假设必须满足的条件。

四

中型集会都在下午举行 共有8个题目 我听了4门。没机会听的包括“综合在整体思考中的意义——有关全盘结构的问题”、“电脑及技术科学的哲学”、“论时间”以及“义务逻辑及其对伦理与法律正义的重要性”。有关“义务逻辑”的讨论 我只听了芬兰名逻辑家莱特(G. H. von Wright)定名为《义务逻辑以及规范的本体论》的论文 但是除了略知他想把道德哲学的“必然”也在这套逻辑系统中显示出来

之外 真是一窍不通 所以等于白听。

我所参加的中型集会共有 4 组，“马克思与当代哲学”前面已经提到 不必详说。另外 3 组中 规模最大的是“人的本性及其和平问题”（*Die Natur des Menschen und das Problem des Friedens*） 由美国的森麦维勒及帕森思（H. Parsons，请勿与哈佛大学同姓的社会理论学家 Talcott 相混）所主持。印度的拔塔查雅（Bhattacharya）担任批评。因为这场讨论是由“美国辩证唯物论哲学研究会”组织而成的 中心题目定为《马克思与基督教的对话》 想要通过哲学的交谈 找到一些共同或共通性。我虽不敢说这些努力都是白费，但距离真正的“对话”为期尚远。于是担任批评的印度代表也只好提出自己的“理想主义”把美、俄诸国代表所宣读的论文置之不理了。哲学 从理论上来说 应该讨论最具普遍性的问题 但是在这场论辩中的哲学家与逻辑家及科学哲学家大相异趣）根本没有共通的语言 好像圣经上的“巴比塔”突然失去了表达与交往的基本条件。如果用莎翁的名句来描写 即是“充满了音响与愤怒 没有任何意义。”

五

另外两个中型集会确实也充满了音响与愤怒，但都有极深的意义。维特根斯坦（Wittgenstein）和布伦塔诺（Brentano）这两位现代哲学的开派大师都曾与维也纳有过深厚的关系。在他们发迹的文明故都讨论现代哲学史上与他们有关的两大公案，自然非常适当。 3 日下午的论题是“布伦塔诺 心理哲学以及现象学运动”由美国布朗（Brown）大学的教授契松（Chisholm）发表论文 西德的朗德格雷贝（Landgrebe）及捷克的帕托茨卡（Patocka）担任主席。契松的论文受到了许多批评。耶鲁大学的芬德莱（Findlay）教授认为 他把布伦塔诺的“描述心理学”看得过分简单 另一位费舍（Fischer K. R.）教授认为，他没把布伦塔诺的意思抓住；有位名叫田锐（Terrell）的先生，甚至说他把布伦塔诺的德文原稿中相当紧要的一段译错了。契松在

美国是声望很高的哲学家，他的态度虽然极冷静，但是碰到这许多严厉的批评，也有些招架不住的难色。真正的学术论辩，有时是冷酷无情的，打倒权威也是后起之秀的责任。不过，有客观的学术水准为依据的针锋相对，和理不直而气壮的叫喊自然大不相同。

“维特根斯坦，维也纳集团及分析哲学”（Wittgenstein, der “Wiener Kreis” und die analytische Philosophie）的讨论会是在 4 日下午举行的，由美国康奈尔大学的柏莱克（M. Black）、奥国的克拉夫特（V. Kraft）以及前面已经提到的芬兰逻辑家莱特共同担任主席。波兰的渥尼耶维克斯（B. Wolniewicz）提出《维特根斯坦及卡尔纳普》的论文；美国的凯特 D. Keyt 提出《维特根斯坦 维也纳集团及精确概念》的论文；英国的马可库勒思 B. Mc Guinness 提出《维特根斯坦及维也纳集团——1929 至 1931》的论文。根据他们的讨论及礼赞，维特根斯坦不但是一个学派的祖师，而且是现代哲学的恩师，没有他的贡献，现代哲学或许还在盲目的摸索中呢。于是维特根斯坦这个名字，在维也纳大学容量最大的礼堂（Auditorium Maximum）变成了神圣不可侵犯的权威。主席柏莱克也许想要打破这种气氛，俾便恢复哲学界的批判精神，特别把英国牛津的艾耶尔（A. J. Ayer 前面已提到）从观众中请上台来发表意见。艾耶尔原先属于“维也纳集团”，而且是把这套思想介绍给英美学人的功臣，但是他的立场和维特根斯坦不很相同，更不愿意一般大众尊奉维特根斯坦为“维也纳集团”的发言人。他不但否认维特根斯坦对“维也纳集团”有不可抗拒的影响力而且宣称有些‘集团’中杰出的分子根本不肯接受维特根斯坦的观念。哲学界中当然也有“吃醋”的心理因素，但在争取哲学立场或者重新评价历史人物的时候，客观精神还是不能舍弃的。因此，尽管艾耶尔的言辞之中带着浓厚的感情因素，他的立论仍是建筑在实例上，他的私见并没有披上权威的外衣，而是清清楚楚地和可以验证的事件分开来陈述的。这种学术的真诚，值得我们钦佩和效法。

六

如果全体大会是哲学权威散发影响力的场合，中型集会是哲学前辈争取发言权的场合，那么分组讨论才是哲学同好交换意见的最佳良机。分组讨论一共包括 13 个范围：一、逻辑；二、知识与科学的理论；三、语言哲学；四、本体论与形而上学；五、伦理与价值哲学；六、美学与艺术哲学；七、自然哲学；八、文化哲学；九、历史哲学；十、哲学的人类学；十一、法律哲学、社会哲学及政治哲学；十二、宗教哲学以及十三、哲学史的研究。在这 13 组中，我参加了“宗教哲学”及“哲学史的研究”两组。前者只是旁听，后者则宣读了一篇有关儒家哲学的论文。“哲学史的研究”是分组讨论中范围最大的一组，因此又再分为 12 个项目，包括前苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、阿奎那、康德、莱布尼茨、罗士米尼、黑格尔、费尔巴哈、亚洲哲学、其他等项目。“亚洲哲学”由日本哲人藤田主持，台湾旅美学人张钟元先生和旅德学人萧师毅先生也都分别宣读了有关禅宗及阴阳问题的论文。“宗教哲学”组的人数不多，但芝加哥大学教授克芮则（R. J. Kreyche）提出的论文却非常精彩。看起来，这门在哲学界还相当年轻的学问，不久就会变成一大王国。因为随着比较宗教学的浪潮，许多哲学上的大问题如体验与思辩的关系、理论与实践的关系，都有重新估价、重新讨论和重新解析的必要。

从分组的类别来观察，哲学界所论及的范围已不是任何一派甚至一个文化区域可以包罗的了。哲学家的兴趣已经伸展到数学、电脑、经济、政治、社会、艺术、宗教各种不同领域之中。哲学不可能只扮演“科学之后”的角色，更不可能只限在“语言分析”的范围里。哲学的重心是否已从欧洲大陆转移到英美还是一个悬案。我觉得欧洲的学者多半精通英、德、法三国语文，一般的美国学者就只略读德、法两种文字，因此在知己知彼的战略上，欧洲的学者似乎仍占上峰。“亚洲哲学”也许是第一次列入讨论。大体而言，美国学者对这方面

的兴趣比较大，是否了解比较深刻那就很难说了。从亚洲前来的哲学家，以日本和印度占绝对优势。日本哲人以专攻佛教的最出风头，印度哲人则多数是研习婆罗门教的专家。但是，亚洲人士参加现代哲学部门的例子也屡见不鲜。台湾旅美学人成中英先生就参加了“知识与科学的理论”一组，宣读了一篇有关“科学理论”的论文。

七

第十四届国际哲学大会虽然在 9 月 9 日正式地结束了，各地前来的代表也都纷纷离去，但是从 9 日到 14 日由维也纳大学会同奥国哲学界举办了一连串极富教育意义的演讲。我特别多留了 3 天，听到了哈佛大学蒯因（Quine）教授有关知识论的新见解，也欣赏了西德的布洛赫（Ernst Bloch）和法国的马塞尔（Gabriel Marcel）两位大哲人的神采。我原以为自己对哲学家的浪漫崇拜早已随着童年而消失得无影无踪了。但是，当这两位年届古稀的人物披着满头银发，带着微笑，曳着缓慢的步子，在热烈的掌声和期待的注视中登上讲坛的时候，我突然感到刚刚在眼前呈现的不只是哲人，而是哲学的化身，我们的喝彩也不只是一时的礼赞，而是历史的见证。当然，在生前享受荣华的幸运者，常在短短的数年间就被遗忘了，而在寂寞中死去的悲剧英雄像王夫之、章学诚或克尔凯郭尔（Kierkegaard）反而能够流芳百世。也许我当时的感觉只是一时的兴奋，但是完全由衷的喜悦和欢呼总是难能可贵的。我参加过不少热闹的场面，但是不管旁人多么疯狂，我常是冷静的旁观者。这次算是例外，即使我是木石，至少我曾被大哲人的“精诚”所感动。我深深地觉得，像布洛赫和马塞尔这种哲学的化身，确是五四以来台湾最需要，可惜也最缺乏的“现象”了。

9 月 12 日上午十一时半，我乘泛美航空公司的客机从维也纳经过比利时直飞纽约，只不过 10 多个小时的旅行，就在美国东部时间下午 5 时许抵达肯尼迪国际机场了。20 世纪的技术发展早就超越

了空间的限制，但是人的心灵还是必须在各种不同的社会和文化的关联中一点一滴地呈现自己，完成自己。心灵的路程是没有捷径的。

1968 年 9 月

《大学杂志》11 期，1968 年 11 月

十一、漫谈儒家的品题人物

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

在政坛上，老成持重、深谋远虑的领袖才是大家信赖的人物。理想的政治家，不必尽量表现个人的才干。在担任日理万机的重任上，“知人善任”似乎比其他美德都来得重要。在许多史家的眼里——他们不一定是道家的信徒，像文帝那样清静无为的格调，就比号称雄才大略的武帝要高些。至于像秦始皇，天下之事无论大小都要躬亲处理，弄到“以衡石量书，日夜有呈，不中呈，不得休息”（《史记·始皇本纪》）反而遭到耻笑和批评。

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

在工商界，良贾深藏若虚的道家观念，同样地也是儒家作为价值判断的准则。一个铺张扬厉的商人或许真有吃着不尽的财富，但在

一般人的眼里，无谓的挥霍不过是暴发户的表现。一般人相信，在工商界真有成就的人物应该能够守得住财富，能够驾驭资本，能够看起来好像并没有什么钱的样子。就连描写女性的仪态，大多数的人也是把风姿绰约摆在罗绮珠翠之上。娇羞答答，现在看来不一定比得上大方，但是总比搔首弄姿要好多了。

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

其实，这种不崇拜英雄，不特别表彰天才，不过分宣扬聪明能干的心理，正是儒家即以道德修养为中心的文化系统所具有的特色。从道德修养方面来评论人物，当然以孔子“七十而从心所欲不逾矩”的境界为最高。从学理上说，道德实践本来是无限的过程，不应该悬空，即抽象地说哪一种境界最高。可是根据儒家的共同信念，在中国文化的传承里，自生民以来，孔子的人格修养实在最为圆熟，也最近乎理想。这个信念虽然也曾被神化过——像汉儒把孔子奉为教主一般的神圣，但多半是大儒们如孟子、朱子、王阳明等身体力行，从工夫上体认、印证所得到的结论，并不单是从理智上的思辨所推想到的，当然更不是盲目的崇拜。所以，我们有理由相信，品题人物的最高标准应该是“从心所欲不逾矩”的境界。

这个境界，从理智上或学理上来了解（与在道德实践的本身已契及此种境界不同，其分别恐怕就在知及之而仁不一定能守之）是义精仁熟的艺术境界，即是不必要下工夫、用力量，而行为表现的一举一动都能恰到好处。当然，凡是恰到好处的都是温和文雅的，能使“老者安之 朋友信之 少者怀之”的。可是这种不过分也没有不及的圆融境界 用孟子的词汇来描述 是要经过积义、养气、知言等长期

的修养后才能达到的，这和肤浅的自然主义所提出的尽量发泄自己的情欲冲动，真有天地之别。从这个角度来判断人品的高下，当然是有才而不露才比恃才傲物好，老成持重比天才纵横好，深藏若虚比铺张扬厉好。

所以，在儒家的传统里品题人物，最紧要的是道德实践，也就是“做人”。至于从事何种职业，具有何种天生的才质，都只是次要的。做教授，做军人或做商人，其间并没有绝对的高低。但是，一个好军人、好商人或好教授，在能打胜仗、赚大钱、写第一流的学术作品之外，甚至之前，必须先是一个堂堂正正的人，否则，军人只是武夫，商人只是小贾，教授只不过是教书匠而已。

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

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

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

甚至我们可以进一步地说,只有对历史文化有抱负、对人文精神价值有体验的,即是具有君子人格的物理学家,才有资格做时代的发言人,像爱因斯坦。否则,也像白首诵一经的腐儒。一个科学从业员的终身事业,只不过是构建一架原子炉的几枚螺丝钉罢了!再进一步地说,即使一生只研究一些章句上的小问题(如国外许多知名的汉学家)或则一生的事业只是大建筑物里的一块小砖头(如先进国家的技术人才)原来也并没有什么可悲的。因为解决一些小问题,对学术界就有新的贡献;庞大的工程,也只有靠一块块的砖头才能建造起来。紧要的是,一个人除了做专家之外,更须在道德生命中站得起来。

就中国人品题人物的标准而言,一个人如果在做专家方面失败了,他还可能得到别人的原谅和同情,因为做专家的条件,常常为外在的环境以及自己的才智所限制。但是,一个人如果在道德上的“做人”方面失败了,那么得到同情和谅解的机会就很少。自然,根据现代心理学和人类学的研究,每个人的一举一动,都要受到外力的牵制,有时根本不能由自己作主。但是无论如何,比较而言,一个人虽不能勉强自己做个第一流的数学家、文学家、哲学家或运动家,他在某个程度上,至少可以勉强自己做一个诚实无欺的好人。

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

1965年元月10日于康桥
《征信周刊》,1965年2月6日

十二、从中国思想研究看台湾

——向台湾大专教育进一言

数年来 台湾教育当局倾力发展自然科学 是否能够获得预期的效果姑且不论 这种努力的方向和热忱却是可喜可贺的。但是 如果因为过分重视自然科学而令社会科学及人文学自生自灭，甚至对中国文化 尤其是哲学思想都漠不关心 那么不但得不偿失 而且会把台湾学术界最能把握和最应把握的一环轻轻放过。结果，不但播的新种不能发芽，就是该收成的也被连根拔起了。

一、明显的事实

譬如，每年从建国中学毕业的 20 多班学生中，大概只有三四班是报考文法科的。他们不选择理工科，多半是知难而退，只有极少数才是主动的决定。这些学生中，以中文、哲学或历史为第一志愿的不曾出 1/5 而真能考取大学 留在上述三系中修完学位的更是寥寥无几。其他男中的情形大体相似，女中也不例外。因此，台湾各大学文学院的核心组织——文、史、哲三系——每届能够培养出三五位尚可造就之才就算大幸。何况文学院中具备三系的大学并不很多。但是，有关中国文化的研究在哲学系仅是陪衬，在历史系不过稍占上风，只有在中文系才是主流，而中文系一蹶不振的情形，在三系中却又特别严重。再加上中文系不以思想（或义理）为主，而宗考据与辞章，因此，最能代表中国文化精神的中国思想，在大学教育中反而最受忽视。

让我们举几个实例 中央研究院有历史语言研究所(史语所)但没有哲学研究所。固然,研究中国思想可以附属在史语所之中,但实际上全所中对中国思想有兴趣的学人也只有三五位。台湾大学哲学系从去年开始,为了物色一位够水准的先生来担负中国哲学史的课程,不知用尽了多少心血,到现在还在多方进行中。全省任何一所院校的历史系,自光复以来就没听说有开过中国思想史课程的,现在虽有了转机,但又多半找不到适当的人选。中文虽有不少专书的课程,如老、庄、荀、孟之类,但大多数是讲解文章而不是探索思想。东海大学的中文系曾有一度以哲学思想为重心,现在已是往事了。

二、海外的刺激

由于这个缘故,哥伦比亚大学专攻晚明思想的东方学系主任狄百瑞(de Bary)教授在今年 1 月访问台湾的时候,竟找不到一两位可以谈谈本行的中国学者;有数的明史专家,又都不以哲学思想为对象。他的学生丁博(Dimberg)以何心隐为博士论文的题目,来台湾已摸索了一年多,除了语文训练外,恐怕又要失望而归了。罗马大学的费那索(Finazo)教授坚信台湾是研究中国哲学的乐园因此越洋而来。幸好他的目的不在访问专家学者,而只在欣赏一下中国人的生活情调。京都大学人文科学研究所所长平冈武夫先生去年访问台湾的时候,对中央图书馆的善本藏书称道备至,但对汉学研究的风气深表惋惜。他也许不便直说京都大学对中国文化许多方面的研究都远超过台湾的最高学府(事实上,已有好几位中国留日学生在京都大学专攻中国历史或哲学)他只幽默地表示中国有“易子而教”的古训,因此,日本能够参加教育研究中国文化的中国学者是件极为荣幸的事。根据周法高先生的报道,哈佛大学燕京社中国历史讲座杨联升教授曾经语重心长地表示,如果现在把汉学分为一百门,每门选一位最杰出的专家,日本学人也许要占半数以上。虽然杨教授后来正式反悔说了这句不中听的话,但就世界汉学发展的态势来看,我们也

觉得大体是不会错的。事实上，我们不应该担忧这种说法是否对日本学人估价太高，而应虚心自问：台湾在那不及半数的名额里究竟能占几席？乃至我们是否能够凌驾香港、欧洲或者美国之上？

先看美国，单以主讲中国思想史的名教授为例，就令人有洋洋大观的感觉。除了陈荣捷、萧公权、施友忠和梅贻宝几位著作等身的中国学者以外，美国学者中像哈佛的 B. Schwartz，耶鲁的 A. Wright，普林斯顿的 F. Mote，宾州的 D. Bodde，加州的 Levenson，斯坦福的 Nivison 和前面已经提到过的 de Bary 等各大学的名教授，对中国思想史都下过十年以上的工夫，也都有专题论著流传于世界各处。譬如 Schwartz 的严复研究，Mote 的高启研究和 Nivison 的章学诚研究三书，就大量地利用了原始材料，同时也广泛地参考了现代中、日学者们的作品。在欧洲，像荷兰莱登大学的 Zurcher 和 Huselwe，英国伦敦大学的刘殿爵和 Graham，德国弗莱堡大学的萧师毅及汉堡大学的 W. Franke 或对先秦诸子(刘)或对老庄(萧)或对两汉(H)或对佛教(Z)，或对宋代理学(G)，或对明朝思想(F)都有很深的造诣。就是在以商业著称的香港，研究中国文化的风气也很蓬勃。单看中国历史方面，香港中文大学的教授阵容就非常杰出，像牟润孙先生的史学史，全汉升先生的经济史，严耕望先生的制度史和李定一先生的现代史，都可以说是今天中国史学界的最佳人选。至于中国哲学方面，以儒家精神为主的牟宗三及唐君毅两位先生，分别主持着香港大学及中文大学的中国哲学研究。牟先生最近所完成的《心体与性体——宋明儒学之分析》长达百万余言，将分三册在正中书局出版。唐先生虽以眼疾在京都治病，最近所完成的巨著——《中国哲学原论》下册也正在印行中。另外，史学大师钱宾四先生，名义上虽已退休，然而正在沙田公馆孜孜不倦地从事于朱子学案的整理工作。再加上徐复观先生利用休假在新亚书院讲授中国古代哲学，并积极地研究汉代思想；劳思光先生也利用在崇基书院讲授中国哲学的机缘，撰写有关中国古代哲学的论文。南海这饱受殖民教育的一隅，实际上变成了当代研究中国哲学思想的重镇。

三、国际的警钟

我们不妨扩大眼界，看看其他国家研究自己的文化，尤其是哲学思想的情形。事实上，在国际学术界，每一个先进的国家都以各种方式吸引外国学人前来研究自己的文化。美国新闻处的宣传，不过是千百种方式之一。这些先进国家，对于研究自己文化的本国学者，更是尽量给予方便和协助。因此，美国学府中以研究美国思想的学者最神气活现，英国学府以研究经验主义的学者最趾高气扬，日本学坛上也以研究日本“国学”的学者最受礼遇。不但如此，就是领导世界思想界的领袖也多半是深入自己文化的一流学者。譬如，保罗·蒂利希是基督教的大神学家，他的立场并不代表某个教派，但他用力最深的仍是德国的路德教义；帕森斯是当代最杰出的理论社会学家之一，但他研究得最精辟的还是美国社会；艾森斯塔特是以比较古代帝国的政治制度而成名，但他最大的关切与最深入的了解仍是以色列的现代化；汤因比以研究世界史而名震全球，但他实在是基督教文化了解最深，对大英帝国用心最多；即使去年逝世的禅宗大师——铃木大拙，也是对日本的禅宗最有研究。其他如萨特（Sartre）之于法国，海德格尔（Heidegger）之于德国，罗素（Russell）之于英国，真是不胜枚举。因而学术界流行着一句俗话：“愈深入自己文化的学者愈能了解他人的文化。”

自然，世界上第一流的学者都能跳出他们自己的“文化束缚”站在更高的层次谈论问题。但他们是通过了解自己文化的优良传统才达到这种境界的。其实，只有对自己的文化有过反省和批评的了解，才能跳出它的限制。凡是任意抹杀自己文化的，反而会在不自觉中受到无谓的毒害。因为不经由正常的接触，好的文化传统无法内化，坏的社会风气又摆脱不掉，结果真正的变成了“文化包袱”的牺牲者。这类的病例，在社会心理学中，已是普通常识了！事实上，传统文化并不一定是现代化的绊脚石，有时却是现代化的惟一凭借。如以色

列，它一方面用民族意识和宗教情感来吸引欧美各地的犹太人，要他们带着知识、技能和金钱回到“祖国”来服务；另一方面，又用现代化成功的实例来提高民族意识，加强宗教情感。由于这两股浪潮的交互影响，以色列人民对他们自己的文化传统特别尊重，海外的犹太人也对“祖国”的文化特别向往，于是以色列同时保存了犹太文化的优良传统，又吸收了欧美最新的现代知识——这项事实可在去年度的诺贝尔文学奖由以色列的大文豪阿克依与另一位犹太作家分享，以及今年度的国际物理学会在耶路撒冷召开两个例子中找到证明。

因此，我们真能吸引海外学人归台湾的法宝，绝不只限于金钱。在美国有名的教授，月入多半超出 2000 美元，我们即使供给他们一个月三五万台币的高薪，他们仍觉损失惨重。即使香港的名教授月入也高达七八千港币，就是讲师也在 3000 至 5000 港币之间，要比台湾的教授薪水高出 5 倍以上。我们的生活所需虽低，但诱之以利总嫌力不从心。但是，有不少羁留在美国的华裔教授，很想把自己的子弟送到台湾来接受中国语文的熏陶，也有不少第一流的国际学者为了参观台湾故宫博物院而特别在行程中加上台湾这一站。凡是这些都警告我们：对自己的文化传统给予正确的了解和批判，不但是培养第一流知识分子的必要因素，更是建立最高学术庄严的先决条件，而且也是吸收海外各种人才回台湾服务的重要途径。

《人生》32 卷 5 期

1967 年 9 月于香港

十三、有关儒学研究的几重障碍

在世界文化的大流中，受到曲解最多、误会最深的，也许要推中国的儒家了。从儒家是否哲学、是否可以称为宗教等范围很大的问题，到“克己复礼为仁”的“克”字究竟作何解释，孟子“知言养气”章的“气”一观念应当如何了解等目标非常确定的问题，都曾引起讨论和争论。这固然表示儒学本身确有不少混淆的名词和概念必须予以澄清，同时也指出，儒学研究从现代学术的立场来观察，实在是一片尚未开发的处女地。本文并非企图解决任何业已形成的问题，而是想指出研究儒学所面临的几重障碍，借以提请大雅君子正视儒学研究在国际学坛上应有的地位和应采用的途径。以下暂且分为语言文字、社会科学、现实政治及价值观念四个项目来讨论。

一、语言文字的障碍

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

一个简单的文字符号，常常用来表示复杂的哲学观念。研究其字形和本义，固然可以了解该文字符号本身的根源和发展，有时也

可反映某些社会风俗和思想模式。但从字形和本义下手，多半无法引申出哲学思想的全豹。这本来是普通常识，但由于中国文字的特殊性和神秘性，许多学者往往陷溺其中不能自拔，结果逐渐地把哲学思想层的问题化归为语言文字的问题了。

譬如“仁”字是儒家的经典要义，是《论语》一书中最重要概念之一。西汉董仲舒称“仁之为言人也。”许慎《说文解字》云“仁亲也 从人二”。郑康成《礼记·中庸注》“仁读如相人耦之人”，阮元谓“人耦者，犹言尔我亲爱之词也。”于是，解经家多半从“人与人的关系”处来解释“仁”的含义。有些现代学者甚至坚信，只有从人伦关系处来观察，才可以显豁“仁”的意思。这是企图从文字构形来决定哲学意义的例证之一。自然，“仁”的哲学意义确实含有人伦关系的一面，但只从这一面去了解，对于“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣”，“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”，乃至“克己复礼为仁”等等意义，便都无法有确切的领会。

屈万里先生曾对仁字的涵义作过“史的观察”，证明其流行甚晚。徐复观先生则根据《论语》中释仁诸条，断定仁的哲学意义乃由孔子所创发。孔子所称之“仁”，虽有因袭原始含意的痕迹，但“仁”的确解必须从《论语》中所触及的各个角度去把握；否则，最多只能根据“仁”的字形和本义来臆断儒家经典中论仁的片面意义，而不能看清“仁”一概念在儒家学说中的真正地位（以上参考徐复观著《释 论语 的仁》，见《学术与政治之间》乙集 44 页至 62 页）。牟宗三先生曾以“创造性自己”一观念来规定“仁”的形而上意义。从语言文字的立场来分析，当然无法承认这种见解。也许正因如此，近年来研究儒家多半还停顿在训诂名词的阶段。所以，纯熟地运用语言文字固然是研究儒家的必要条件，过分地依赖语言文字的原始意义，却变成了多余的限制。

二、社会科学的障碍

用社会科学的方法来研究儒家，是学术现代化的最佳途径之一，但并非毫无弊病。马克斯·韦伯（Max Weber）在《中国宗教》一书中，对于儒、道两家的价值取向、社会背景、政治理想和经济因素的研究，都有划时代的贡献，但最后却把儒家解释为向现实低头的一种功利主义。这样不仅把宋明大儒的内圣之学完全忽视了，把儒家和专制政体从秦汉以来的长期斗争也抹杀了（此点后面还要提到）。

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

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

等人生奋斗的阶段最后才达到的精神境界，竟被解释为随俗浮沉的乡愿。这样，不但孔子内心策励向上的过程完全被忽视，儒家哲学的中心问题——“修身”，也就完全被曲解了。

最近美国的名政治家白鲁恂 (Lucian Pye) 根据心理学，尤其是后期弗洛伊德的人格心理学的方法来分析中国政治思想的“精神”。结果认为，中国历史上的成就以政府组织及社会安定为主，而在精神方面 (Spirituality) 毫无成就。并且特别强调“仇恨”一心理状态在现代中国政治思想中的地位。Pye 虽然是麻省理工学院的教授，对 Erik H. Erikson 的“自我心理学” (Ego-psychology) 有过“深入”的研究，又曾对东南亚各国尤其是缅甸的现代化问题提出独到的见解，但从他已发表的论调来观察，他即将出版有关中国政治哲学的新书，或许仍脱离不掉向壁虚构的主观陈见。

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

三、现实政治的障碍

近 20 年来，国际学坛，尤其是美国，普遍地重视对中国的研究。一方面固然是因为欧美学者自动要求扩展视野，俾使跳出“欧美中心”的文化约束；另一方面，实在是因为中共政权业已构成欧美诸国称霸世界的威胁，为了认清中共就必须研究中国文化。从前者的立场着手，虽然可以接触儒家的本质意义——即以同情的了解，采用儒者的角度，由内部来分析儒家。Wilfred Cantwell Smith 在《宗教的意义及归趋》(The Meaning and End of Religion, New York:

Mentor Book, 1964) 一书中所指的方式即是此类。但从后者的立场出发，就不免由现实政治的种种形迹来臆测儒家了。

欧美许多中国现代史专家，本来的目的是想从研究传统儒家的价值系统来了解现代中国的思想形态，这比只从政治结构或生产方式来论断已高明不少，但是因为急于求成，没有经过循序渐进的步骤，不但现代中国的思想形态无法把握，连传统儒家也被误解了。于是想藉研究传统儒家来了解现代中国的初衷，竟引发出因为不了解现代中国而歪曲了传统儒家的结果。事实上，从研究儒家的圣王、修身、内省、乡约和社学等观念，是否可以帮助我们了解中国大陆的王圣、红专、坦白等现象已是一大问题。反过来，从王圣红专等现象来推测儒家学说本来的意义，那就未免太荒谬了。当然，现代中国政治、经济、社会各方面的弊病，儒家文化不能完全不负责任，但把一切弊病都盲目地归罪于儒家，是经不起分析的。因此，把儒家抽离中国现代化的过程以保有其纯真的思想面貌，固然不能取信于人，把中国大陆的现实视为儒家传统的延长，更是毫无根据。

在欧美汉学界流行着“儒教国家”(Confucian State) 一名词，这正显示儒学研究的原始性。儒教是文化层的观念，国家在此处是政治层的观念。儒家因有外王的一面，本来比基督教、佛教或道教富有现实性及政治性，但不能由此而推论中国的专制政体与儒家在理论上确有不可分割的关系。在中国历史上，儒家被专制政治所利用的例子比比皆是，汉武帝罢黜百家尊儒术不过是这股潮流的开端，清代建国诸君不遗余力地利用儒家来巩固政权，也不过是这股潮流中较大的波澜。我们如果把汉代政权称为儒家已属牵强，把清代政权称为儒家更是荒唐。事实上，假使我们不能分辨叔孙通和董仲舒的差异，又不能看出儒家“道统”和专制“政统”之间的冲突，那么许多错综复杂的因素和问题都将不经过思考，笼统地、生吞活剥地便划归到“儒教中国”这个单纯的概念中去了。

研究中国现代史的欧美学者们，如果还不能脱离新闻采访或观

光旅行的研究方式，仍不能跳出外交政策或社会舆论的现实目标，即使有成百成千的“机构”，成群结队的“专家”，乃至取之不尽用之不竭的“基金”，从学术立场来考查，他们对中国文化，仍将处在隔靴搔痒，对儒家毫无所知的迷雾里。

四、价值观念的障碍

如果语言文字、社会科学和现实政治三大障碍已足使儒学研究在国际学坛上无法开展，错误的价值观念更造成一种肤浅的“意见的气候”（*climate of opinion*），使得研究儒学的动机本身都受到了感染。近 50 年来，在台湾，儒学流浪于学术大门之外，或被斥为传统遗毒的替身，或被捧为政治宣传的工具，既免不了被人盲目的谩骂或攻击，又逃不掉一厢情愿的赞美或歌颂。难怪在庄严的学术研究中，儒学研究逐渐变成了令人“退避三舍”的“禁地”了。

在国外，以英国为例，从李雅各到 H. H. Dubs 的牛津传统，几乎完全站在基督教传福音的立场来研究儒家。他们在翻译经典上，固然有不可忽视的贡献，但在哲学思想方面确实留下不少漏洞。Legge 在 1892 年曾宣称，如果中国人民不把孟子性善之类的邪说抛弃而皈依耶稣，则中国永无获救之日（见其所译《孟子》序言，74 页，香港大学版）。经过了 70 多年，直到最近，Dubs 还在用表面上比较接近博爱的墨子兼爱理论，来批判儒家的仁学。

至于认为中国文化的创造精神尽见于先秦诸子，那更是欧美学者普遍的说法。在这种气氛之下，宋明儒学完全变成“陈腐过时”，毫无创新可言。事实上，在反礼教、反玄学的气氛里，有些中国学者曾经不负责任地表示过：“程朱、陆王学派之不同乃是由于对大学中格物一段章句采取了不同的疏解而来”。这种因果倒置的论调，早使儒学在国际学坛上一蹶不振了。难怪加州大学的 Joseph Levenson 可以不窥宋明儒学 600 年的传统而大谈《儒教中国及其现代命运》（*Confucius: China and Its Modern Fate*）。

其他把中国科学技术不进步，资本主义不发达，民主制度不建立等等统统归罪于儒家，就更不待说了。这些观念形成之后，不但儒学研究的方向和内容受到了种种限制，即是起码的落后处也都无法把握。因此，如何客观地、分析地去研究儒家，是现代中华学人们最大的挑战。要接受这项挑战，我们不但要能超越语言文字的限制和社会科学的约束，并且要能逃脱现实政治的利害观念和价值观念的影响。只有如此，我们才能善于利用语言文字和社会科学的工具，对现实政治保有批判的精神，对价值观念采取欣赏的态度，以发展真正现代中国的儒学研究。

1967 年 8 月于普林斯顿
《明报月刊》香港；1967 年 10 月

十四、儒家的新考验

—

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

斯宾格勒 (Spengler) 《西方文明的没落》确实早已过去了。西方的学者们现在对自己文化的批判和反省，可以说是以往学术界闭关自守、固步自封所引起的反动，其目的在寻求更广大、更深厚的文化基础作为世界文化大汇合的根据。在这种学术界的新趋向中，我国的儒家能扮演什么角色？应扮演什么角色？会扮演什么角色？下面是我根据基督教神学、存在主义、心理分析学及社会学的新发展所作的推测。我的目标不在作学术的论断，而在提供一些极为浅显的线索，以备海内外知识分子参考。

二

基督教神学本来具有浓厚的学院气息，而且从不跨越神学院的大门。现在经过保罗·蒂利希 (Paul Tillich) 等人的努力，神学不但变

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

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

事实上，神学走出象牙塔不但不违背基督教的原始精神，而且彰显了耶稣布道的初衷。然而从神学理论上观察，基督教确实在本质上起了变化。由于这种变化，儒家把道德修养与政治抱负连接在一起的观念，乃至不从外在事物上区分神圣与凡俗的精神，有了新的意义。以前当乱世，佛教徒可以逃进庙宇，回教徒可以逃进寺院，耶教徒可以逃进教堂，惟有儒者，在理论上无处可逃，即使在只能独善其身的穷世，孔子还是免不了要发出‘吾非斯人之徒与而谁与’的叹

息并在‘知其不可为而为之’的心态下奋斗到底。现在基督教从神学理论的根源上看来，也走上了儒家必须生存在现实社会中以改变现实社会的途径。

当然从基督教的发展史看来，社会工作原是基督徒们宣扬教义的具体表现，并非近几年才有的新现象。但是从神学界下手，建立基督徒必须在现实社会中发扬道德精神的理论基础，却是自第二次大战以来才掀起的新浪潮。由于这片浪潮，引起了基督教神学的大变化。所谓‘境遇伦理’、‘无宗教的基督教’、‘无上帝的宗教’、‘由宗教性或宗教的取代特定的宗教’等神学上层出不穷的新口号，都是基督教神学在正视现实社会并开启道德良心的过程中所溅起的水花。

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

三

西方的哲学传统向来以知识论为主。翻开任何一本西洋哲学史的著作，在西方文化中占据崇高地位的耶稣、保罗以及中世纪的神学大师，都没有什么分量。在哲学界显赫一时的人物，多半是在知识的构建上有成就的学者。他们的著作和他们的生活言行，甚至宗教信仰和道德实践，并没有什么直接的关系。存在主义的兴起，使西方

的哲学界发生了质的变化。存在主义不能算是一个严密的学派，欧美逻辑实证论或者语言分析派的哲学家，甚至不承认它是一门学问。但是存在主义在哲学界的地位已经确立。讲哲学概论而不提及存在主义，不但不表示纯净，反而显得孤陋。存在主义最大的贡献，是在西方的哲学界开辟了一个崭新的园地，使一部分西方哲学家的注意力转了一个方向。

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

克尔凯郭尔在西方是一位空前的怪杰，但他所努力的方向大体和儒家的原始精神不谋而合。儒家的道统不从思想论辩方式去表现，而从道德实践的方面去彰显。因此，儒家没有洋洋大观的知识论，可以用来表现思想论辩的复杂性，但却留下了无数圣贤人格的印证经验，可以用来彰显道德实践的庄严性。在道德宗教的领域里，思考论辩和身体力行必须并行不悖，便相得益彰，否则对道德宗教诸问题所作的哲学探讨，不但不能相应历史中伟大的道德人格或宗教信仰徒所达到的境界，甚至会变成毫无凭借的臆说。萨特虽不一定能代表存在主义运动的真精神，但他所宣扬的“存在先于本质”的口号，确实代表了存在主义注重实践性的趋向。

在美国当代的哲学论著中，我们已经可以找到比较儒家和存在

主义的专题研究了。譬如去年 12 月份的《国际哲学季刊》中发表了一篇《王阳明和存在现象学》的学术论文，其中提到的存在主义哲学家几达 20 位之多。作者先分析存在主义中几个基本的观念，接着介绍王学中“心”、“良知”及“知行合一”的哲学意义，最后再作综合比较。该作者并且叹息地表示，王学与存在主义最近发展的趋向有许多不谋而合的地方。如果现代中国的哲学家不利用存在现象学分析的方法来整理这宝贵的材料，那将是中国哲学界重大的损失。我们也可以接着说，如果存在现象学忽视了宋明理学这一传承的存在，那么也未必不是西方学术界中一件值得可惜的事！于是，我完全同意这位作者的结论：中西哲学可以从王阳明哲学与存在现象学在精神上和趋向上的相似处寻找到接头的地方。

四

中西思潮另一个接头之处，则是后弗洛伊德心理分析学派及儒家自我人格发展理论的相似点。谈到后弗洛伊德心理分析学派，我们不能不先提到心理分析学开派大师弗洛伊德的贡献。在西方现代思潮中，弗洛伊德占据着划时代的地位。他所作《梦的解释》出版于 1899 年的 12 月 31 日，因而被哈佛大学一位教授被誉为 20 世纪知识界中第一颗原子弹。这本富有爆炸性的巨著，实在是弗洛伊德自我分析的结晶品。他的勇气、智慧和创造力，在西洋现代思想史中确是值得大书特书的一页。然而，他毕竟没有跳出西方传统的束缚。他的学说，如对“下意识”、“自我”、“超自我”和“伊得”(id)等观念所作的分析，虽然都有相当程度的客观性和普遍性，但概括而论却深深地受到犹太教以及基督教的原罪等观念的影响。即使他用“理性”来剖析人性的“非理性”面的方法，实在也受到当时哲学思潮的限制。因而，他所描述的人性是极为可怜的：一方面受到来自内部的性欲所左右，一方面又受到来自外部的礼俗所控制。根据他的分析，个人的超拔必须借助外在的规约来转化或升华内部的“非理性”超拔的原

动力不是自主的也不是内含的。

后弗洛伊德学派（在此所指者，系以安娜·弗洛伊德为始祖的“自我心理学”，*ego psychology*）亦以自我分析为主。但是根据这一派的理论，人格成长的原动力是内含的而不是外铄的。所谓“自我原力”，即是一种内在的要求和力量。这种内在的要求和力量，可以由后天来涵养但其存在却是先天的。因此，“自我原力”具有独立性和创发性。一个人在生长的过程中必定会受到各种类型的刺激，然而他的人格并非纯由应付这些刺激的反应组合而成，也不一定由内部“性要求”的升华而成。真正左右人格发展的力量是内在的而且是自主的。于是被弗洛伊德描述得既可怕又不可避免的“杀父娶母”的性要求在此转变为人格发展过程中一种“情况”而不是人人都推却不住的“窘境”。

从儒家的立场看来，“自我心理学”的发展正可彰显孟子性善说的真谛。孟子并没有否认现实世界中的罪恶以及食与色是人性的基本欲求，更从未宣称世界上的人都是善良的。他的“性善论”实在是为“人人皆可自发地从事道德实践”，或者“人人都能靠自力成圣成贤”这一信念找出哲学上和心理学上的根据。他所说的“仁义内在”、“良知良能”、“知言养气”以及“尽心知性知天”因此可以解释为承继孔子的学说，点出“克己复礼为仁”的工夫。从哲学或心理学的立场看来，不但是自动、自发、自主的，而且必须从自己身心上下手。

“自我心理学”点出了人格发展的原动力，但没有加上任何道德哲学的观念。然而这种“道德中立”的纯科学立场究竟能维持多久？艾律克森（Erikson），自我心理学派的领袖人物，根据其研究马丁·路德和甘地等宗教领袖所得的结果，把自我心理学和其他的人文学如历史、文化、哲学等连接在一起。他所涉及的范围和采取的途径，已不是狭义的社会科学所能限定住的了。如果“自我心理学”不能完全不在哲学上找根据，不能只从实验科学中求证明，东方哲学，尤其是儒家，将会扮演重要的角色，何况到中国文化里来寻求启示，早在荣格（C. G. Jung）的时代就已经开始了呢！就是最保守的估计。如

果‘自我心理学’要想跳出西方文化传承的束缚 不再重蹈弗洛伊德的旧路 单就实验科学本身的立场来观察 中国历史上成百成千个儒家 人格发展的实例无论如何是不容忽视的。

五

最后我们再从社会学的新发展来讨论儒家的时代性。近十年来 美国社会学界蓬勃的现象自必专家学者才能略窥全豹 这里所 所述的自然免不了要挂一漏万。然而哈佛大学名教授帕森斯 (Parsons) 的行动论,毫无疑问地,是当代社会学理论中最重要的一支。帕森斯的学术背景相当广博深厚 他的行动论 利用结构及作用的分析方法自称受益于德国的韦伯和法国的涂尔干 (Durkheim) 最多。根据他最新的研究 文化、社会、人格三个层次,一方面可以用解析的方法 分别来讨论 另一方面又必须把它们视为一个整体 俾便了解其间相互的关系。韦伯最大的贡献之一,就在发现了文化价值影响社会变迁的实例,即其所提出新教伦理与资本主义精神的关系。韦伯所研究的实例本身虽然受到各方面的修正,但他所提供的大原则已获得 了学术界普遍的重视。涂尔干则对社会层上错综复杂的问题提出许多独到的见解。他对社会分工以及自杀现象的解析,都已成为社会中必读的经典。然而 他最大的贡献之一 则是真切地体认到文化与社会 的不可分性。因而他所说的“社会”根据帕森斯的解析 实在包括文化价值在内。这也就是他所提出“集体无意识”一观念引起许多误解的原因所在。

由于帕森斯行动论的提出 在分析一个特定的社会时 人格、社会、文化各层的问题都要兼顾,使得以前散离的研究有了综合的指标 以前被忽视的整体性有了崭新的意义。同样地 用这套方法来分析儒家 必定也会有很大的收获。根据帕森斯行动论的分析 儒家哲学里许多久被遗忘或者数百年来只是用陈腔滥调来解去的观念,都会赋予新的意义。例如 儒家哲学的最高原则——仁 不但含有超

越的普遍性，而且有现实的差等性。孟子在公元前 5 世纪即以分工的理论批判农家，《大学》《中庸》里就以自我人格建立为中心同时伸展到“家国天下”和“性命天道”——政治与宗教两个范畴之中以及宋明诸大儒从身体力行方面自证应用儒家哲理影响，并转化社会风气及政治制度的实效。诸如此类，都是值得用行动论的方法重新去了解 and 评价的大问题。

另外 儒家哲学在其原始型时代 就把人格、社会、文化三个层次视为一个整体。根据儒家，个人不但通过五伦的关系和自己的亲友们连接在一起 并且依靠推己及人的原则 逐渐和社会上其他个人取得联系和交往，最后并由成己成物的心愿达到与天地万物为一体的境界。于是 人格、社会与文化三个层次 在个人道德的自我实现中融合为含有差等性的整体，即所谓人格相辉映的大和世界。这种既没有忽视个人 又没有忽视社会和文化的哲学理想 从行动论的立场看来，应有极深长的意义。事实上，从现代社会学发展的历史来观察 儒家并不是一个陌生的名词。在韦伯的遗作中，《中国宗教 儒教与道教》一书所占的地位就很重要 其中自然以儒家为主。韦伯的结论虽然有许多值得推敲的地方，但他分析儒家的方式至今仍为专攻中国社会学的中外专家所称道。涂尔干自己虽没有在中国文化方面下工夫，但他的弟子葛兰言 (Granet) 却是法国汉学界利用社会学方法研究中国思想史的先锋。现代的帕森斯本人，对儒家就更重视了。他也许因语文的限制无法深入儒家 但在他的著作中，“儒家”并不是生疏的字眼。他的高足贝拉 (R. Bellah) 虽以研究日本德川时代的价值系统而成名，对儒家所下的工夫那就更深厚了。这些学者如果要想建立一套较具普遍性的社会学理论，对儒家作广泛的研究可以说是无法避免的。

六

以上是我根据基督教神学、存在主义、心理分析学及社会学的新

发展，对儒家的时代性作了概括性的推论。对于上面 4 门学科的选择 纯是我自己主观的限制。否则 如文化人类学、道德哲学、一般宗教学、社会心理学乃至存在心理学等，都应当提出来讨论。不过，假使这种大而无当的介绍还有任何宣传性的价值可言，我宁愿把它当作对有志于研究儒家思想的学人们所提出的警告，而不当作“儒家将来必会再发扬光大”这一信念的保证。学术界的竞争是无情的 如果研究儒家的学者们再不能提供出一些超乎国际水准的作品来相应或批判西方学术界的新思潮，那么儒家虽有影响国际学坛的潜力，西方学者虽有追求新价值的热忱，两股力量仍旧没有接头的地方，真正受到打击的仍是儒家。这确是时代给予儒家的新考验。

《人生》三十一卷八期 香港 ;1966 年 12 月

十五、全盘西化的最后一课

——评居浩然的《义和团思想与文化沙文主义》

“30年来 我一直在深思默索下列一连串问题 中西文化究竟有什么不同？能否会通？能够的话，如何会通？不能的话，为什么不能 时迄今日 这些问题可说都有了答案 部分答案并已写成文章发表，但汇集所有答案在一篇文章之内则以此为首次。”——这是居浩然先生所作《义和团思想与文化沙文主义》（《明报月刊》39期，1969年3月）一文中的第一段。因此 该文可以说是居先生30年来探索中西文化诸问题的结晶，也可以说是居先生在现阶段对这一连串问题所提出的定论。

居先生在《义》文中承认当代大儒熊十力先生的“破功”和哈佛大学帕森斯教授的“立论”对他的影响最大 但他认为熊先生的学问不免归结于信仰 因而有“易破难立”的危险 帕森斯则“善自反省”并且不顾索罗金（Sorokin）教授的攻击：“破得越凶 立得越牢。”所以只介绍了帕森斯的“理论”完全没有触及熊先生的哲学思想。

居先生相信 帕森斯的理论“不但可说明中西文化的差异 而且可说明怎样形成两者的差异。”根据他的分析“中国文化主要与众不同之处在早熟”。他认为从秦始皇到汉武帝“其间的100多年铸成一个铁桶 困住中国历史2000年之久”。因此 黑格尔断定“古代中国只有一人自由”是“见解卓越”。他用《大学》上治国平天下的“平”字来翻译 *Pax Romana* 的“Pax”字 得出“所谓平天下乃是以武力压

平’的结论 并且宣称“所造成的天下 又必须继续靠武力镇压 才能维持下去。”因此儒家思想与大一统专制皇权结合，要拥护民主非反对孔教不可。

关于中西文化能否会通的问题，居先生的回答很简单：“由此可见，在今天讲中西文化会通等于北极圈附近的爱斯基摩人和美国人签订文化交换条约，美国人送上一套暖气设备，爱斯基摩人的冰屋全部融化。爱斯基摩人若想投桃报李，能拿得出手的恐怕只有几张北极熊的熊皮而已。”中国文化与爱斯基摩文化所不同的地方，根据居先生的分析，在后者没有什么文化包袱可丢，因而容易西化；前者因为有丢不掉的文化包袱，结果妨碍了中国人进取向上的心愿。

居先生还引用了胡适之先生 39 年前在《介绍我自己的思想》一文中要求中国少年“必须承认我们自己百事不如人”的呼吁，劝勉今天的中国人一同“死心塌地地去学人家”。他说：“若干年来我一直指出：摆在我们面前的，已不是应否全盘西化，而是事实上正在全盘西化中。”最后 他预言：“……全盘西化势在必行 而且是唯一的生路……。”

以上介绍居浩然先生的思想，“显然失之过简。但这本是一部书也解答不清楚的问题，我这里若能指出这问题的关键所在，也就很满意了”。现在姑且根据居先生推论的线索 提出三点批评：（一）有关帕森斯的四层次理论（二）有关中国文化的性格（三）有关全盘西化。

二

帕森斯确是当代美国最有影响力的社会理论学家。他生于 1902 年，1924 年从爱默斯特（Amherst）大学生物系毕业后，即前往伦敦经济学院 London School of Economics 攻读社会学 并亲领当时英国人类学界权威马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）的教诲。1925

年他获得奖学金到德国海德堡 (Heidelberg) 大学进修时 初次听到社会学大师韦伯的名字。可惜韦伯已于 1920 年去世。通过韦伯的作品, 帕森斯逐渐了解到价值系统 (Value-system) 影响经济行为 (economic behavior) 的实例。1926 年回到美国 在他的母校担任经济系的讲师。1927 夏天再度前往德国, 以论文《韦伯与松巴理论中的资本主义观念》(“The Concept of Capitalism in the Theories of Max Weber and Werner Sombart”) 获得博士学位 (Dr Phil 与一般的 Ph. D. 不同; 德国当时的 Dr Phil 也许相当于现在美国第一流大学的硕士)。1927 年帕森斯开始在哈佛执教, 先担任经济系的讲师 (1927—1931 后来又担任社会系的讲师 (1931—1936), 助教授 (1936), 副教授 (1939), 正教授 (1944)。并曾利用暑假在哥伦比亚及芝加哥大学讲课。1946 年, 他成为哈佛大学社会关系系第一届的系主任。现在帕森斯虽已届退休之年, 但仍是哈佛文理学院及法学院中极活跃的教授。

帕森斯的理论结构虽与生物分类有关, 但他的基本训练还是在经济学, 尤其是马歇尔 (Alfred Marshall) 的古典经济理论和社会学, 尤其是韦伯及涂尔干 (Emile Durkheim) 的理论。他不但翻译了韦伯的名著——《新教伦理与资本主义的精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)——而且把韦伯的思想有系统、有步骤地移植到英美的学术界来。有一次, 帕森斯极郑重地告诉他的学生: “30 年来我诵读涂尔干的劳力分工 (Division of Labor) 已有几十回了。”自从 1937 年他出版了《社会行动的结构》(The Structure of Social Action) 以后, 帕森斯一直是美国社会学界专攻社会理论的领袖人物。1950 年他发表了一篇《心理分析与社会结构》(Psychoanalysis and the Social Structure) 的论文 认为心理学的范畴在社会科学 (包括社会、政治、经济等学科) 中所扮演的角色, 相当于生物化学在生物科学 (Biological Science) 中的地位。他对弗洛伊德心理学下了 10 多年工夫, 最近又特别致力于后期弗洛伊德学派的发展。

三

帕森斯是一位极富创见，极有分析能力而又极擅长综合的理论学家。他成功的因素固然很多，但我以为有两点特别值得我们重视。根据立论的方式 帕森斯是一位具有‘历史意义’的学人。他的理论基础建筑在深厚的社会科学传统上。他不但精研韦伯及涂尔干，对于马歇尔、弗洛伊德都下过真工夫。然而他却不敢自居为美国社会学论的拓荒者，只承认自己属于第二代，承继了森姆勒 (Sumner)、派克 (Park)、孤雷 (Cooley) 及托玛斯 (Thomas) 等美国学者的衣钵而已。另外 根据求学的态度 帕森斯是一位能够自强不息的学人。自从 1928 年在《政治经济学报》(The Journal of Political Economy) 发表有关资本主义的论文以后 他对经济行为、政治制度、社会结构、价值系统都有许多专题研究；对行动论 (Action Theory) 也有过许多次的修改。近年来 有些社会学家批评帕森斯所领导的‘结构——功能学派’ (Structural - Functional School) 只适于分析静态的社会现象 不足以解释社会变迁，于是他又积极地撰写新书来应付这些批判。

如果上面的叙述大体不错，那么帕森斯绝不会提出如居先生所描写的‘四层次理论’。因为分辨生物、心理、社会及文化四个层次是普通常识，也是大多数社会理论学家共同采用的基本观念。帕森斯的贡献或在分析经济、政治、社会、文化四范畴之间的交互关系 或在讨论社会科学的整合问题 或在增加我们的‘普通常识’ 或在厘清我们的‘基本观念’ 但似乎不必把‘四层次’当做帕森斯的创见。

生物层与心理层的不同 自从有所谓‘人禽之辨’以后 已渐为人类所知，但心理层如何影响生物层，生物层如何刺激心理层诸问题，到现在仍是医学界及生物界的争论中心。最近加州大学的詹逊 (Arthur Jansen) 教授提出黑白人种因为社会环境不同而影响智能差异的理论，就引起了一场大风波。

心理层与社会层之间的关系当然更复杂，社会习俗只是许多问

题之一。在艾律克森的《儿童期与社会》(Childhood and Society)一书中，有精辟的见解。如果“张先生握李太太的手”算西化，那么英国人喜欢喝茶就变成汉化了。如果隆胸是美国化，那么半裸就变成非洲化了。居先生举的这些例子很能引人入胜，但没有什么理论的价值，不知道真正的意义何在。

在分别文化与社会两层次方面，居先生的论点很有商讨的余地。首先我必须指出，文化与社会分别并没有生物与心理或社会的分别那么清楚。有些学者甚至不承认在理论上可以明显地区分文化层与社会层。譬如普林斯顿大学的教授列维(Marion Levy)就坚持帕森斯讨论文化与社会区别处有很多混淆不清的地方。居先生用已定型与未定型来分别文化与社会，并宣称“父母之命，媒妁之言”属文化层，新式婚姻属社会层，这是很特殊的看法。至于把思想归于社会层，把文化喻为“笼中之鸟”，那就更新奇了。

四

居先生用所谓的“四层次理论”来说明中西文化的差异，归结到中西文化在生物层没有差异；在心理层没有根本上的差异；在社会层有很大的差异；在文化层，因为语文的隔阂，有不可消除的差异。他甚至把“差异”改成“困难”，干脆断言中国人的全盘西化在生物层没有困难，在心理层没有根本的困难，在社会层有很大的困难，“到了文化层，更是困难重重”。

其实所谓“四层次理论”只不过是分析问题的基本工具，不能说明中西的差异，也不能说明怎样形成两者的差异。与帕森斯的思想内容更是毫无关涉。帕森斯以前曾批评过斯宾塞(Herbert Spencer)所代表的社会达尔文主义(Social Darwinism)，认为这套思想早变为历史的陈迹了。最近他虽然也谈进化(Evolution)，但他的见解和五四时代所流行的达尔文主义是格格不入的。贝拉(Robert Bellah)，帕森斯的高足，现执教加大并担任日本及韩国研究中心的主

任所写的有关“宗教进化”(Religious Evolution)的论文即是很好的证明。

居先生讨论中国历史，用了许多过分夸张的解释。我现在只拣出三点来讨论：

(甲)用“早熟”来表征中国文化，又称中国文化自汉武帝时代开始，2000年之外完全停滞不前，这和世界各地的学者公认直到1750年左右中国在经济生产、政治组织、社会结构和文化价值诸方面并不亚于西方的结论不符。韦伯的《中国宗教：儒教与道教》(Religion in China)和李约瑟(Joseph Needham)的《中国科学技术史》(Science and Civilization in China)虽然在细节方面尚有值得商量的地方，但已足够否定居先生所提出来的主观论断了。

(乙)把儒家仅仅视为被皇帝利用来维持其统治的工具，正好像现在欧美某些中国专家混文化层的哲学思想和政治层的专制皇权为一谈而得出了“儒教国家”(Confucian State)的观念来。如果我们不能分辨叔孙通定朝仪和董仲舒上天人三策在本质上的差异；如果我们不能区别官方的意识形态(Official ideology)和一般人民的价值取向(Value-orientation)；如果我们不能看出文化层、社会层与心理层之间的冲突，又不能了解社会、政治、经济三方面的独立性与相关性，那么陈独秀在五四时代的口号当然还可以适用。不过这只能算是个人主观的愤恨之词，和客观的学术分析大不相同。

(丙)提出“保留这么一点中国文化，则胃里会起呕吐作用，吃下去的西菜西点全给吐出来”的趣论，也许会引起某种感情上的满足，但完全经不起普通常识的考验。居先生也许对文化认同(Cultural identity)的问题毫无兴趣，但不要忘记帕森斯最大的贡献之一是在《宗教社会学》(Sociology of Religion)。根据他的分析，文化价值是社会上不可或缺的凝聚力。如果保存任何自己的文化都会发生呕吐的现象，居先生何不提出停止新陈代谢作用的建议——为中国找出一个一劳永逸的办法。事实上，居先生也承认“语言文字是任何一文化的重要项目”，中文当然是中国文化的重要项目。如果全盘西化是要

把中国文化完全消除，那么宣扬全盘西化的居先生为什么还要仰仗“中国文化的重要项目”向中国人传教呢？

五

我觉得全盘西化不但不可能，而且不必要。现在虽然还有极少数的信徒（已经屈指可数了）仍在高唱半世纪前的老调，但是盲目摧毁中国传统价值的阶段已经过去了。时代的巨轮正开向重新研究中国文化，了解中国文化，欣赏中国文化，创造中国文化的新天地。为什么居先生还一定要我们退回到“吴虞”的荒原去？这也许不是文化层次的问题，而是一种没有经过反省的社会心理。是的，全盘西化不但在实际上行不通，在理上也讲不通。它只能算是一种信念。50年来，有不少知识分子曾相信全盘西化是通向富强的捷径，但是现在这种看法已为大多数的学人所扬弃。我们已从迷信西化万能的死巷转进到分析现代化的康庄大道了。今天在海外动心忍性的知识分子，早就超过了“但求全盘接受，不问有用没用”的程度。事实上，我们既已亲自目睹西方文化的风云变幻，我们还肯面对7亿同胞大声疾呼：“往西走！往西走！西方才是极乐园！”不！我们应当站在中国文化的立场来批判现实政治，绝不能因为痛恨现实政治而抛弃中国文化。其实，打倒义和团思想的力量不会来自全盘西化。全盘西化只会激发更多的义和团思想。近年来，全盘西化与义和团思想确是两股互为因果的力量。一个在文化上宣扬全盘西化的人，往往在社会习俗上充分地表现出义和团的精神；一个提倡义和团精神的人，在内心深处多半早已全盘西化了。这两种极端主义在表面上虽然是完全相反的，但是在实质上它们都代表中国现代化过程中因为短期间的失调而引起的暴戾之气。

附记 拙文脱稿后，重新翻读《十力语要》在周通旦所记的附记的附录中，找到熊夫子讨论“民无信不立”的一段，现在把有关的几句抄在下面：“夫曰自古皆有死，民无信不立，则是以诚信立国。而与以

强立国者根本截异。以诚信立国，则不待以民力立强，而实以诚信结集民力 自无不强。根据这段话 如果熊夫子赞同‘学无信不立’的含意 大概也是从诚信处立论的。居先生把‘信’字解为‘信仰’甚至‘迷信’因而对熊夫子有‘指出别人的学问是迷信容易 要别人相信自己的学问不是迷信却非易事’的批评。

1969 年 3 月 6 日

《明报月刊》香港 1969 年 8 月

十六、有关文化认同的体验

—

再过 10 天就是龙儿 4 岁的生日了 那时我已抵达维也纳；9 月 1 日正是开会前夕，也许忙得把这件事整个都忘了。本来，为儿子做生日是美国习惯，他们怕老，所以年纪愈小生日过得愈热闹。满了 20 岁的女孩子 是绝口不谈生日的 有些敏感的男孩子 也不喜欢别人为他们筹划三十而立的大典 甚至 90 多岁的老翁，还要隐瞒真实年龄 只肯承认自己是八九年华。中国人不但敬老 而且认为生命积累的本身 即有崇高的价值 因而四十的不惑 就比不上五十的知天命；六十的耳顺境界固然很高，但是要到七十才是古来稀的人瑞。

对于年龄和生日的态度，不过是中美文化取向不同的一端。其他如男女的社交、父子的关系、朋友的情谊以及师生的道义 都是迥然异趣的。凡是在中国文化区长大人 不论来美国留学、做事 免不了要受到这些问题的冲击和困惑。有些人很顺利地就打入美国社会 变成其中的一分子 不再受‘过去’的干扰 他们的适应能力似乎很强，但接触的层面多半是浮浅的；有些人很不容易进入美国社会，要变成其中一分子尤其艰难 他们的变通能力似乎很差 但接触的层面多半是深刻的。我一方面感到自己很容易接受美国社会的情趣，譬如看球赛、听音乐、谈政治、参加鸡尾酒会之类 另一方面又觉得自己不容易欣赏美国社会的观念 譬如金钱第一、风头至上、成功万岁以及过分夸张男女恋情之类。我对美国社会的态度，不免影响到我

对龙儿教育的看法 这是近来冲击我、困惑我最多、最大的问题。

二

我去维也纳开会，大半是因为民族感情的缘故。事实上，在现阶段我是没有资格要求学校支持我去参加这 4 年一度的“国际哲学会议”(International Congress of Philosophy)的。在哲学界 这不仅是声誉最高，而且是影响最大的会议，因此也是世界第一流哲学家云集的场所。被邀发表专题演讲的即包括罗素 (Bertrand Russell)、蒯因 (William Van Orman Quine)、萨特 (Jean Paul Sartre)、布洛赫 (Ernst Bloch)、马塞尔 (Gabriel Marcel)、拉 宙 (P. T. Raju)、弗兰克 (Victor E. Frankl) 及日本的西谷等人。我知道这个盛会的大要，是去年 8 月的事。当时发现有“亚洲哲学”一组时 真是雀跃三尺 很想前往看个究竟。后来才知道，被邀的东方哲学家，只有印度和日本的代表，我的兴奋不免打了折扣，但要想以私人身份参与的决心却增强了不少。于是尽管我所提出的论文大要 (Communication) 相当的疏陋 我在一般哲学方面的训练还只是初出茅庐，我仍说服学校当局，几乎在名不正、言不顺的情况下，给我一些经济上的补助。

维也纳我已去过了，而且逗留了五六天之久，该参观的也都参观过了，因此游历的动机不会太强。当然，能够一睹世界大哲人的风采也是值得的。但是 我早就对哲学失去了“浪漫的崇拜”罗素的人生哲学引不起我的共鸣，虽然我很欣赏他自传的笔调；蒯因和布洛赫的系统，现在还不懂；萨特的存在思想已逐渐褪色了，留下的只是些扣人心弦的文学作品；马塞尔和弗兰克似乎比较合脾胃，但是他们的书还读得不够多；拉宙和西谷只能代表印度及佛教哲学，不足以拥有东方哲学的发言权。那么，我为何要花那么多时间和精力去参加这个聚会呢？也许我只是怀着愤愤不平的心情，想去看看这个号称最具国际性的哲学大会，为什么遗忘了世界 1/4 的人口？真的，连东德、捷克、波兰、罗马尼亚、保加利亚都有代表参加，但是把我自己算在

内 报名的中国人 还不超出 5 名 而且全都是居住在美国的。

三

如果我去参加一个远在千里之遥、为期两周的国际会议 都受到民族意识的左右 我在教育自己的孩子方面 一种近在眼前的终身事业，又如何能免除虽然身居异国而念念不忘应该如何堂堂正正地做一个中国人的心愿呢？很多朋友为了自己的孩子不肯说中国话而发愁。他们常说：“小凯在四五岁时中国话说得挺好的 但是一上小学就不肯再说了 现在满口洋文 真可惜！”然而 孩子们的教育只是语言运用的熟练问题吗？他们将来能否在社会上做一个有用的人？他们在求学的过程中能否取人之长去己之短？他们能否多面性发展自己的人格？能否勇于面对现实？能否独立自主？能否临事而惧好谋而成？他们将来是否只是大机制里一棵随缘运转的螺丝钉，还是创造新境界、开辟新天地的拓荒者？他们能够在极其公式化的社会里寻求到音乐、艺术的情趣吗 能够在极其紧张、俗气的社交中找到较高的人文世界吗？这些都是孩子们将来所必须面临到的“认同”（identity）问题。语言只是观念的表征，观念却来自无穷的内化过程。做父母的似乎不能只从语文一个层面来观察孩子们的教育。

四

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

1966 年我们果然回到台湾了，那时他才两岁。在短短的一年之中，他不但发窍说话了，而且学得一口标准的国语。可是当去年我们再度来到美国的时候，他不仅无法和同年纪的欧美孩子交谈，甚至无法和他们相处。他的脾气变得非常暴躁，态度也由防御性变为攻击

性 邻里的孩子们都把他当作惹事鬼。经过 3 个月的痛苦经验 他终于交了几个朋友 吵嘴打架在所难免 但次数逐渐地减少了。幸好我们住的教员宿舍等于是个小型的联合国——世界各地的学人都有，和我们同占一楼的就包括日本、瑞士、德国、法国、英国、美国和以色列等地的人。既然都是外国人，外国腔就变成了大家所接受的共通语言。

现在从语言的适应程度来看 龙儿似乎正值黄金时代 他在家讲国语 词汇算是相当丰富了 和欧美朋友们玩的时候 他可以用稍带中国腔的英语来表达自己的意思。他似乎还能分辨在什么时候，对什么人应该用何种语言。暑假刚开始的时候，我们举行了一次野餐会 参加的同学有美国、中国及日本人。当一位在台湾住过 3 年的美国同学用纯正的国语发表高见时 龙儿又惊又喜地叫了起来：“他怎么也会说中文呢？”但是当一位日本同学对他一连串的问候不置可否的时候，他简直弄不清楚真正的原因所在。

五

但是，劳动节 9 月 2 日 以后 龙儿就要以 4 岁的资格正式上学了。从那时起，他的教育将完全托付在美国教师身上。他以后是否会拒绝讲中文，是否不再把自己当中国人，是否完全像美国孩子一样的天真、活泼、捣蛋、讨厌？！每一个中国家长都要经过这一关。起初总不肯袖手旁观，最后免不了顺其自然。难道这是“第二代的发展公式”？有人说他们终究要变成美国人的，这是大势所趋，根本无法阻挡的；又有人说他们多少受到中国文化的熏陶，只要黄皮肤、黑眼珠，永远脱离不了中国的怀抱，不必过分担忧。

龙儿的父母都是中国人，站在中国宪法的立场，他应该是中国人；但是他生在麻州的康桥，并且正要受美国的基础教育，因而根据美国的宪法，他应该是美国人。我们做父母的固然希望他将来成为一个地道的中国人 尤其是他的母亲：“龙儿当然是中国人 这还成问

题！”但是我们有权帮他选择吗？我们凭什么一定要把自己的价值观念加在他的头上呢？然而，我们应该完全由他自己去发展吗？我们是否必须尽父母的职责给他一些规劝和指导呢？譬如“龙”这个字是岳父取的 因为他生在龙年 我生在龙年 我的母亲生在龙年 我的岳父自己也生在龙年，而且在中国龙是最祥瑞的神物。圣乔治也许以刺龙为荣，但在中国的天地里，龙是可以翻滚飞翔的。这些“希望”、“关注”、“鼓励”当然一定会在他幼小的心灵里留下深刻的印象。

六

4年前，哈佛的中国同学会召开了一次以“中国人在美国的婚姻、事业和社交三大问题”为主的讨论会。参加的中国学生共有40多位 来自18所不同的院校。中国人？凡是有中国血统的人都算吧 因此有来自台湾、港澳、南洋、日本并且会讲中国话（国语、粤语、闽南语不拘）的中国人，也有在美国生长只谙英语的美籍华人。我特别请了一位来自台湾的外省人，一位来自台湾的本省人，一位来自港澳的广东人以及一位生长在美国的华侨，作主要的发言者。

因为形式很随便，顾忌不多，大家都能剖心相谈，短短的两三小时中，交换了不少宝贵的经验。一位来自台湾的本省女士说，她的姐姐是依照父母之命媒妁之言而成婚的，但她自己觉得和美国男朋友在一起时比较轻松愉快。一位在美国生长的小姐说，她在小学时完全不知道自己和其他的美国孩子有什么不同，中学时代每当她有杰出的表现时 她的老师总会说：“看呀 这位中国女孩真聪明！”朋友们也开始问她有关中国烹调和中国习俗的问题，她才慢慢地自觉到自己是一个中国人，因此她在进入哈佛的女校蕾克利芙（Radcliffe）以后，就决心专攻中国研究（Chinese Studies）。她并半开玩笑地说，如果她有选择，她愿意嫁一位中国人。一位从香港来的男士大声斥责国际婚姻的罪恶，并且举出一些他亲眼看到的实例来说明“杂种”们的悲剧下场。一位在麻省理工学院攻读的研究生却郑重地宣称，不

同种族的婚姻最符合优生学的原则，并且指出中国人即是各色人大混合的产品。一位擅长交际的同学认为，约美国女孩子出去玩比较痛快而且不必破费，但要结婚还是中国人比较可靠。一位读工商管理学的同学表示，在美国开创事业比登天还难；但另一位读同系的同学认为，在美国的机会极多，只看当事人有否冒险的决心罢了。一位攻历史学的研究生觉得，美国社会毫无人情的温暖；但一位经济系的大学生，却非常欣赏美国尊重个人自由的企业精神。

七

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

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

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

八

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

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

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

也许我们自己做中国人是习惯使然，也许我们从未反省过做中国人的意义所在，也许我们根本不愿意去追究这些看起来不着边际的问题。这是我们的“福气”。但是我们不能要求在美国生长的中国子女，也有这种习惯，也不必经过反省，也不必经过追究，也一定享有这份“福气”。他们如果想要做中国人，必须接受考验，必须经过自觉的奋斗，必须依靠有意识的抉择，因为他们的“中国性”并不是与生俱来的。

九

进一层来看，难道我们自己真是在中国文化的熏陶中长大的吗？

我们的语文、口味、嗜好、想法都已打上了中国的烙印 因此我们的举止也就是中国人应有的举止吗？我们在中国的土地上多住了几年，因此我们就拥有中国味的保单吗？

在台湾时我常想 香港弹丸之地受英国殖民教育甚久 中国味一定太不够了。但是，当我在香港亲眼看到清明节一把香烛和一束鲜花的扫墓行列时，我又不禁叹息道：这是台湾所见不到的故国遗风啊！在美国住了 5 年之久 我一定“西化”了不少 但是不来美国我哪能接触到那么多现代中国的问题？我也许连近代史的基本观念都没有 我也许根本不了解今天中国真正的忧患所在。那么 来美国是减少了我的中国味呢，还是增多了我做中国人的意识呢？

也许我们应该分辨三种不同层次的中国人：一、自然生命的中国人；二、社会习俗的中国人；三、文化意识的中国人。只要有中国血统 也就是有“中国根源”(Chinese Origin) 的人都符合第一类。会搓麻将 懂得欣赏京剧 喜欢吃大鱼头 能够陶醉在剑侠小说里的可以算是第二类。但是，只有经过自觉的反省而能够把中国的文化价值内化(Internalized)的 才有资格达到第三类的境界。因此 前两类是推脱不掉的中国人，第三类则是很难企及的中国人。我们自己多半属于前二者 但我们的子女不能也无法只停留在第二类的格调 那是现阶段中国城的心理。他们如果没有中国人的文化意识，那么他们只剩下了中国人的自然躯壳。但是，如果我们只肯做习惯性的中国人 我们又凭什么望子成龙呢？

十

这些杂乱无章的思绪常在心湖里波动着，有时不过泛起些涟漪，有时简直是巨浪滔天。我虽然逃脱不了第一、二类的中国人，但极不甘愿只停留在这个层次中。茫茫大海，我又到何处去寻求真正的文化归宿呢——海岛？异国？还是童年的回忆？去维也纳不过是这永恒追扑的一站，教育孩子也不过是这考验的一端 不知道哪一年我们

才敢想像托玛斯·曼说‘我在哪里 德国文化就在哪里!’时的神态。如果我们自己达不到，儿女会挺身而出吗？但是，如果我们自己真的达不到，我们又凭什么要把这个十字架压在儿女身上呢？

《联合杂志》3—4 期；纽约，1968 年 12 月

十七、历史、文化上有分量的牺牲者

—

人才外流是大家所公认的不合理现象。但是，当“流而不归”的留学生愈来愈多、时间愈来愈长的时候，大家又开始动脑筋，想办法，为这不合理现象找出一些可以自圆其说的理由。于是人才留美，变成了在国外储蓄国力的最佳途径，变成了解决台湾劳动力过剩的惟一办法，甚至变成了减少经济及政治压力的巧妙安排。好像每年把数以千计的留学生投入到美国庞大的金融机制里之后，台湾将来就会拥有一大批忠贞的技术人才，现在挥之即去，到时候呼之即来；好像这每年数以千计的学生，如果都滞留在台湾，不但会增加严重的失业压力，而且会导致各种类型的社会不安。根据这些推论，在岛内教育制度下培养出来的精英，如果不出去，是有百害而无一利的。于是“来来来，来台大，去，去，去美国！”就变成了台湾学生们“举业”的抱负。根据最近的调查，及龄入学的儿童们，也每每以“留学”为平生大志。我们应当了解，在纽约华埠“四五六”吃饭的时候，在“荣发”买中国菜的时候，虽然常会碰到一些同学和朋友相谈之下，“好像大家都出来。”其实，这不仅是一种毫无事实根据的幻觉，而是一种主观需求的反映。从岛内专科教育的立场来观察，百万以上青年学子的精神力量，竟集中在千余名“漏网之鱼”的身上，这个比例是很可怕的。即使明朝的八股取士，也不会比今天的疯狂留学要断丧性灵。每当我目睹一女中（或建中，或附中）的“考试专家”在

台大的校园里抱着笔记硬背甚至高声朗诵的怪现象，心理总是一阵冰凉。想不到“五四”的愤怒青年和抗战的热血青年，不过只一代之隔，已是万事皆下品，惟有留洋高的信徒了。

二

20 年来，长住美国的留学生已有 1 万多人。这批为台湾上下所瞩目、所羡慕的幸运者又是如何的飞黄腾达呢？不论从婚姻、事业，从社会地位 从经济能力 或者从心理健康来观察 这数以万计的中国知识分子 多半逃脱不掉问题人物或者边缘人物的头衔。固然 在学术界和企业界确有一些杰出的中国专家，但是他们的人数实在太少 而且大部分是清华和西南联大的底子 抗战以后才出来的例子那就微不足道了。一般的留学生在干什么呢？这是中国现代史上的“谜”。官方的机构不肯也不敢作一个全面的调查。在台湾报章出现的“大人物”，十之八九是毫无客观标准的吹嘘。从“东家长西家短”以留学生活为背景的小说里，更不能一窥全豹。

在没有正式的研究报道以前，我们只能凭借一些零星的描述。大体而言 这 1 万余人不外乎读书、教书、做事、打工 4 大类。当然，除了纯粹读书、打工外 有些是半读半打 有些是藉打供读 有些则是假读真打。至于半读半教 半教半做 或者纯粹做研究之类 可以有十数种不同的组合。这 4 大类又可以略加界定：打工以餐馆业为主，其他种类的工都有工会为后盾 又需要如牛一般的体力 很不容易适应 做事以各种公司的研究部门为主 也包括打字、秘书之类的杂务。在研究部门工作的 多半不属于基础研究 而是以技术发展为主 教书可以分为两大类，一类是理、工，一类是文、史。理工方面 工多于理 实验多于理论 研究多于教书。台湾的报章杂志常常告诉我们中国留美学人在物理界的成就，但是在美国名大学讲授物理学的中国教授，仍是凤毛麟角（哥伦比亚及纽约州立大学的盛况并不多见），文、史方面以教中文及从事中共资料搜集为主。因为各大学开设有

关中国文化的课程逐渐地增多，讲授中国哲学、历史及文学的专任先生们也就屡见不鲜了！

这些粗浅的概述如果大体不错，我们至少可以断言，在美国的留学生不但不能担负将来建设中国的使命，而且是泥菩萨过江，自身难保。确实，一个毫无心理准备，又毫无技术准备的留学生，从纯靠父母为生的小圈子里，一夜之间突然放在四无傍依的国际都会，不但要打破文化、种族的界线，而且要谋求生存的最低需要，能够苟且偷生不因环境的剧烈改变而神经失常已是万幸，还谈什么理想！在岛内最大的抱怨是“苦闷”在海外最大的奢求是“生存”。苦闷的人还可以花钱去解闷去浇愁，奢求生存的人不但忘记了自己的国家而且连自己的名字也抛弃了；只要找到一个可以卖力的差事，其他都是假的。这不是人才外流，而是外流的人才摇身一变不再是人才，而是受人蹂躏、轻忽的牺牲者。

三

我们都是留学现象下的牺牲者，我们被牺牲的程度尽管不同，但是内心所受的委曲和纠缠是相通的。我们有的还在嘶声叫喊，有的已是麻木不仁了，但是我们的命运是相同的。基于这相通的感受和相同的命运，我们应该从失落中寻得一些失落的线索，从偷生中找到一些生存的理由。表面上，这也许只是自我安慰，自圆其说，为我们的既不敢回归又不肯归化的变态心理寻找一些似是而非的借口。在现阶段，我不得不承认，留学生们大批流亡美国，失去了留学的初衷，失去了留学的目标，甚至于丢掉了自己的“名字”。这种现象不但对中国的前途没有正面的意义，对留学生自己也没有正面的意义。而且社会风气既已形成，积重难返，我们都不自觉地受其腐蚀，受其摆布，所谓“相胥于溺，其何能淑”？

但是，如果我们这批看起来势必在时代狂流中被牺牲的中国知识分子，能够正视自己的命运，了解自己的遭遇，大胆地承认其不合

理性，不再随俗浮沉，仍旧可以从这万死一生的迷魂阵里超脱出来。表面上这是极不合理的循环论证，但真实的生命之光确实是从矛盾的存在中发出来的——能够自觉到自己是陷在极不合理的现实命运之中就是超脱限制的必要条件。能够自觉到自己的生存根本没有意义，常是发现“存在意义”的必经途径。我们也许只是一个毫无灵性的异乡人，但是我们所代表的“现象”对于中国和世界，难道没有任何意义吗？

四

在中国历史上，知识分子总是中国的主人翁。在异族入侵的时代，知识分子们常会受到奚落和打击，但是他们仍是中国的代表。他们从来没有大批地流亡异域。满清末固固然有不少知识分子逃亡日本，五四时代也有不少知识分子留学英美，但是他们都只是短期的旅居，他们的事业理想还是在中国的锦绣山河。近 20 年来，中国的知识分子大批留居美国，这是一个极不正常的现象，因而不论在餐馆打工，在工厂做事或在学校教书，我们都参与了一次新的中国知识分子的奋斗史，这是逃脱不掉、推卸不开的责任。打工没有什么了不起，但是中国知识分子的打工如果可以打出餐馆，打出企业，这种奋勉向上的精神是可佩的。做事没有什么了不起，但是中国知识分子的做事如果可以开拓工业界的新方向和新内容，这是可喜的。教书没有什么了不起，但是中国知识分子的教书如果可以把中国传统文化的智慧变成现代欧美文明的精神食粮，这是可贺的。我们如何再忍心自甘堕落或自叹命苦呢！

世界的大潮流是趋向融合背弃隔绝的，不论表现在交通工具的科学技术，表现在观光事业的心理状态，或是表现在艺术作品的思想潮流，都指向种族和文化的大汇合。从社会学或人类学的立场来观察，我们每一个人都是东西文化交流的见证者；我们的成功或失败，正是将来人类共同生存的借鉴。我们能否在欧美社会里堂堂正正地

做人，一方面可以考验西方文化的涵容性，一方面也可以考验中国文化的持续性。基于上面的理由，我们虽然逃脱不掉牺牲者的现实命运，但是并非不能尽己之心，作一群在历史上、文化上有分量的牺牲者！

五

事实上，如果我们真能尽己之心，我们不妨效法犹太人的传统，深入美国的企业界和学术界。在企业方面，我们虽然以炒杂碎与洗衣服起家，但是我们不能就操此两业以终老。我们应当鼓励第一流的人才走进工商界，走进管理界，走进股票市场，我们必须和中国城的有识之士合作，并且以开放的心灵，以公平竞争的态度，参与美国朋友们的事业。我们要证明，传统中国的封建官僚固然轻视技艺，但是中国的知识分子却特别重视企业。在学术方面，我们虽然以专门技术见长，但是我们不能只停留在惟命是从的阶段。我们应当竭力培养学术界的领袖人才——不但能够独当一面，而且可以开拓新境界的角色。我们必须互相勉励，互相夹持以奖掖后进，培养一种力争上游的风气，并且从客观的立场，以坦诚相待的心情和美国同事们交往。我们要承继中国历来尊重读书人的传统，并且宣扬学术为天下公器的观念。从现阶段看来，只有通过企业和学术两条途径才能逐步确立我们的自信，提高我们的见解，加强我们的凝聚力。但是，当我们在生活上站稳了，并且获得了应有的发言权以后，我们自然可以进一步谈论天下大事。确实，地域和语言都不能限隔我们，只怕我们自己因为不肯接受考验，不敢面临挑战，而致不能开创一种超越现实权势但却内含文化价值的“同体感”。

《联合杂志》二卷二期 纽约，1969年6月

十八、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 1 千多万的华裔，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，但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，并不感到有切肤之痛，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俄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。这是值得每一位驻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”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 想要为社会做一番事业 往往因为急于求成 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 作为经世济民的资本。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。他们面临时代危机的时候 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。2000 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——中国语言 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 大批流亡海外 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，因为它的期限性而忽视其重要，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 终久会受到侵蚀 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” 总会引发许多实感。由于看法的不同，这群知识分子大略可分为两类：

第一 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。我们只要尽力向外捕捉——美国本来是外向的 金钱、学位、职业、家庭 按部就班 循序渐进，总可以打入美国的中上层社会，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“中国性” 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。东南亚侨民之所以受到压迫 这是主要的原因 可以作为我们殷鉴。

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。

第二 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，最多不过是客卿地位。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力。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

上述的两派主张 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。中国当代外交爵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 乃至十数派不同的意见。这些意见 虽有层次高低的不同 但都环绕着两个最基本的争论点：(一) 为了能够适应 务必放弃认同；(二) 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。这些分裂与矛盾 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、经商或打工) 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每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 而且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也最用心思索的难题。

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：（一）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。（二）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。（三）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：（一）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而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。（二）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。（三）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渣杂 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问题的。

根据这观点 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，而且失去了原具的美德。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，但是对于球规却毫无所悉，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。至于如何能保存中国人吃、喝、玩、乐的习俗而又能甘心情愿地做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着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的地方。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。每当我看见某些中国城的热血青年的过激情绪与行为，我总觉得心如刀割。这不是现代海外中国华人的真认同，这实在是自取灭亡的假认同，甚至是变态心理的反认同呀！

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，对于今天旅居于海外的中国知识分子来说，实在是肤浅的权宜之计。我们现

在如果再不对中国文化近 300 年的思想潮流作一些较深切的了解，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 次体而言 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视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。这种想要在旬月之间为中国文化 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应。我们现在如果再不跳出狭隘的文化约束，再从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的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，是有内在的机构的。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”的大机制之中，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，虽然身处异地，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，为现代文明作见证者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状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。海外中国的知识分子，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！

《联合杂志》二卷四期 纽约,1970年2月

十九、华裔青年跃动中的知识分子

一、知识分子的行动性——前言

正当少数在美国求学和教书的中国“知识分子”^①想通过反省自觉的内在联系掀起一阵海外中华的文化浪潮在美国对中国前途诸大问题向世界人士发言的时候，号称文化大熔炉的美国自身却因为越战及许多其他经济、政治和文化的因素，发生了一连串的危机。中国旅美的知识分子连自己的文化认同还没有得到合理的安排，突然又不知不觉地被卷入美国当前的群众运动之中。已是自顾不暇，又平添许多身心的压力，再加上因为美国不景气的现象日趋严重而受到失业的直接威胁，对大环境更感到茫无所知，对自己的将来更感到困难重重了。

在这大变局的过程中，任何一种展望都要随时接受修正，任何一种方案都不免无的放矢。但是，如果我们连目前的种种迹象都毫无

^①“知识分子”是 *intellectual* 一字的意译，该字源于俄文 *intelligentsia*（亦即英文 *intelligentsia* 所本），代表一种具有抗议精神和社会良心的学人。本文则以“知识”作为智慧与见识二词的缩形，以有文化思想的智慧和有政治社会的见识来规定知识分子。因而知识分子不必出于学术界，更不能限于学术界。事实上，一个饱学之士不一定有文化思想的智慧，一个专家学者也不一定有政治社会的见识，而一个没有进过大学的人，却可能具备了上述的两个条件。因此，前两者都不能算是知识分子，而后者不能不算是知识分子。至于一个从来没有受文化陶冶的人能否有“智慧”，一个从未表现社会良心的人能否有“见识”，就不是本文的范围所能触及的了。

所悉，那么不仅见微知著的智慧谈不上，就是最起码的展望也不能有最粗浅的方案也不能提。除了闭起眼睛受命运的摆布外实在找不出什么其他的途径来。当然，要想走出一条问心无愧的康庄大道，甚至只是明哲保身的羊肠小径，绝不是单单躲在书房里痛切陈词所能达到的。必须大家精诚团结，“以行动导引思想 以反省修正行动”才能拓展出新的境界。但是我们如何才能精诚团结 如何才能有经过反省修正而又能导引思想的行动？

其实，了解的本身即是一种以精诚团结为基础的真行动。因为行动并不限于必须以体力直接参与的工作。撰文、会谈、讨论、辩解、演说，都是行动的具体表现。如果没有属于知性的行动——不是经院式的思考 大方向一定不会明朗化。如果大方向不明朗 所采取的行动很容易被当下的现实力量所左右 往往行动得愈激烈 离开理想的目标愈遥远。结果 侥幸者白白地浪费了精力 不幸者甚至牺牲了生命。这些严重的后果，是每一位行动领袖所推脱不掉的责任。

二、在美华人的特色

了解当前在美华人的^①问题，不但是中国知识分子的学术职

华人、中国人、汉人、唐人，这些名词究竟应当如何区分，这是一个相当复杂而且免不了掺入许多感情因素的问题。我私下以为，唐人是美籍华人的自称。如广东话，特别是台山方言称“唐话”中国城（Chinatown）称唐人街。汉人原是中华民族的大支，以别于满人、蒙人、回人、藏人及苗人等少数民族，因此带有种族的含义。然而在西方，研究有关中国的学问统称 Sinology，并根据日文用法译为“汉学”。中华民族既是以汉族为主的民族，偶尔也看到用汉人代表一般中国人的例子。中国人原是极普通的用法，但因为和“中国”——代表一个或数个特定的地域及政权——有密切的关系，容易引起误会。譬如一个拥有美国籍的华侨，通常不承认自己是中国人（Chinese），而自称美籍华人（American Chinese or Chinese American 在美国华人或有中国血统的美国人）。基于这些原因，华人也许是最宽的用法（近年来也有人建议汉学应当改为华学）。不但新加坡的中国人可以称为华人，中国的回族同胞也可称为华人。也许这种用法还会碰着困难。华人问题或中国人问题的复杂性我很了解，用“华人”一词概括全体就算是权宜之计罢。

责 而且是每一个中国人的道德要求。虽然就人数而言 寄居在美国的华人并不多。根据非官方的统计约有 30 万人 远比东南亚的侨胞为少。但是这一批人的教育水准、经济基础以及政治潜力都是值得重视的。第一 不论在自然科学 特别是物理、数学、航空工程、生物与化学诸方面 在社会科学 特别是实验心理学、社会学与人类学几方面 在人文学包括历史、文学、艺术与哲学等科目 这批人将来对中华民族的教育前途都会有举足轻重的影响。第二，在美华人的经济基础究竟如何 当然还是一个没有经过探讨和分析的谜。但是 根据历史的事实 在美华人通过侨汇以及捐赠的方式 对中国内陆的农村经济乃至中国沿海的民族运动（如孙中山先生的革命）都有过显著的贡献。这批人士对中国的爱护和帮助，现在也许还不能赶上美籍犹太人（多半居住在纽约市）对以色列卖力的程度 但是 他们的平均经济水准比任何其他华人社群的都要高，他们的总合经济能力也比许多其他华人社群的要强。这是不容忽视的现象。第三，美国的华裔人士虽然在今天美国的现实政治中没有什么特殊的表现，并且因为人数有限 最近的将来也不可能有什么惊人的发展 但是他们对中美外交以及国内的政潮都有极大的影响力。这自然和中华民族的前途有密切的关系。其实 在美华人的工作本身 也就是民族前途是否光明的重要指标之一。美国的交通便利 行动自由 因此消息传播极为迅速。由于在 20 世纪消息确是力量 在美华人因天时地利的关系 实际上比其他任何华人社会都拥有更多的“消息力量”加上这批人士的接触面广 活动性大 适应力强 以及对于历史得失和时局分析也较客观 将来应当在政治上对中华民族有积极的贡献。

可惜上述的三大特色——教育水准高 经济基础厚 政治潜力大

在美华人究竟有多少还是个谜。希望 1970 年的户口调查可以获得一个较正确的数字。30 万是根据美国官方现有的资料配合纽约及旧金山的实际情形所作的猜测。提起华人的数字问题，很容易联想到国际新闻刚报导印尼华人被残杀的经过：最少的数字是 25 万 最多的竟达到 50 多万。草菅人命这是实例，千万华人的生命价值究竟何在？华人确是一批无告之民。

——并没有使得在美华人凝聚成一股具有创造性的动力。相反地，在美华人竟顺着这三个范畴割裂成三个互不了解的社群。在“文化两极与两栖文化”一文中我们曾以“中国城”为对象描述了两种类型的价值取向——为了达到‘适应’‘不惜牺牲’‘认同’的归化派和为了保全‘认同’‘完全不顾’‘适应’的传统派并且提出警告认为由于最基本的观念和信念无法调和而导致相互敌视乃至抗拒的心理，实在是海外中国人目前所面临的最大危险。本文的目的则是想以华侨青年近年来的动向为中心，再对我们的切身问题作一些初步的探讨。

三、何谓华裔青年

首先我们必须指出，以下的讨论并非通过经验解析或实地观察所获得的结果，因而从学术的立场来看，它的有效性并不大。但是，在全面研究尚遥遥无期而各种困难又都已重重呈现的时候，一些透过反省的主观评断总还有些时限的价值，否则一切都无从说起了！

近年来 华裔青年因受美国少数民族 尤其是黑人 的民权运动以及美国学校青年 尤其是大学生 的反战抗议的刺激 逐渐地从离散的水珠汇集成一股颇有可观的湍流。但是，这股因为美国社会内部的动荡而涌现出来的湍流 究竟对在美华人有什么直接的影响 它和中华民族的前途又有什么特殊的关系？这是我们想要追索的问题。

让我们先把‘华裔青年’一词予以理清。当我们用这个名词的时候 不自觉地已有主观的感情掺入其中 好像凡是属于这个称呼的分子都和我们‘中国人’有某种亲密的关系。当然 华侨是侨居国外的中国人 华裔青年则是这批中国人的子弟 既然侨居海外的中国人是炎黄子孙 他们的子弟自然也就是同胞了。根据这个联想，“华裔青年”的问题无可质疑地即是中国人的问题。但是 如果进一步地去观察这一对象 我们立刻会发现所谓的‘华裔青年’实在是美籍华裔人士的后代。除了血缘以外 不论以文化环境、社会背景、政治意识以

及教育形态任何一面来归纳，他们都是地道的美国人：他们生在美国，长在美国，受的是美式教育，讲的是美语，关切的是美国的内政。因此，以往在检讨海外华人问题的时候，我们常把这一群看起来像中国人而一举一动都是美国人的“华裔青年”忽略了。我们甚至觉得他们既然是十足的美国人，他们不会在美国发生所谓“文化认同”的问题。这些推测现在看来如果不是错误的，至少是肤浅的。

四、在美华人的地位

中国人曾在美国受到各种类型的歧视——如居住区域和职业范围的限制，这不仅是不可抹杀的历史事实，而且在今天仍是极为普遍的现象。当然，这和 19 世纪的华工有很大的关系。这批从中国长途跋涉来美求生的同胞，在国内是无告的穷民，投落异乡以后连语言也不通，能够获得一个仅可糊口的饭碗已是万幸，更谈不上什么社会地位与人格尊严了，于是英语中，“He does not stand a Chinaman's Chance”（他连一个中国人的机遇都没有）就变为“注定失败”的成语。但是，这些一贫如洗的同胞经过几代的苦厄，不但创建了许多俗称“中国城”的华人社会，而且根据在美国的各种社会调查，他们的子弟（华裔青年）不论在智能、学识、体力还是一般课外活动方面，都与美国最杰出的少数民族——犹太人不相上下。这已是华人在美国的地位必然提高的明证了。加上近 20 年来许多中国学人，尤其是自然科学家流亡美国，华人的公众形象更是大大地改观了。再因为近年来移民法案的修正，“美籍华人”已不是少数“选民”的“特权”，而是许多中国人的归化大道了。

就在这由于适应能力的增强而使得华人参加美国中上层社会的机会与日俱增的时候，美国内部的价值转向——特别是前面提到的黑人民权运动与学生反战抗议，却又触发了“华裔青年”们的认同危机。以前只要能够被美国中上层社会的人士接受，甚至默许为同等就引以为无上光荣的华人，突然发现自己的子弟不但对美国中产阶

级的价值 如郊区住宅及乡村俱乐部之类 并不重视 而且对自己穷毕生之力方才获得的这点“地位”竟也怀着敌视。不但如此 这批年青人还把他们的命运和在美国的黑人、印第安人、波多黎各人以及墨西哥人相提并论，甚至大谈联合以平等待我之弱小民族而共同奋斗的革命理想。

五、华裔青年的新适应与新认同

在我旅美 7 年的记忆中 华裔青年 也就是俗称的 ABC (America-born Chinese) 和从港、台诸地前来的留学生 以往并没有什么显著的感情交流。前者对中国的大势毫无所悉，后者对美国的大局漠不关心。加上彼此语言表达的能力不同 社交活动的方式不同 学问事业的趋向不同 虽然可以交换经验的地方很多 愿意谈心的欲求就很少了。换言之 留学生有适应的问题 更有严重的认同问题 而在华裔青年间两种问题似乎都不存在。

近年来 其实也就是 1968 年哥伦比亚大学罢课风潮之后，从西部的伯克莱到东部的康桥，华裔青年随着黑人学生争取“黑人研究”(Black Studies) 的例子 纷纷联络美籍日人 要求设立有关美籍亚洲人的研究课程 (Asian American Studies)。同时步“黑色权力”(Black Power) 的后尘 提出“黄色权力”(Yellow Power) 的口号。一些较激烈的分子更效法学生运动中的极端派，由改造教育制度的局部要求扩展至打倒整个社会结构的全面革新 在旧金山、纽约的“中国城”大肆活动 所谓“义和拳”、“红卫兵”等结社 都是在这种心态下形成的。

本来既无适应又无认同问题的“华裔青年”为什么在短短的两 年之中不但和一般美国的青年学生相似，对美国的价值系统发生了基本的怀疑，而且更深一层地感受到种族歧视的威胁？前文已提到，根据实际的情况 不论从经济、政治、法律或社会任何一方面来说 华人在美国的地位近年来确实增高了许多（其他少数民族，特别是黑人的地位更有显著的进步）可是 这种点与线的局部改善已经无法

满足华裔青年的“全面理想”(Total idealism)了。他们发现 美国的私有企业 在军工大组合下早已成为教科书里的口号了 美国的民主制度 在大众传播的控制下已快要变成空洞的形式了 美国的自由平等, 对少数民族来说也只不过是宪法中的虚文罢了。

也许华裔青年现阶段的困惑可以在美国社会本身的动荡中找到答案。据此类推, 我们甚至可以假设这不过是美国少数民族要求较多权力的短期失调而已。但是, 问题发生的原因常常不能解释其所导致的后果。譬如 黑豹党的兴起 确与黑人期望参与美国式生活的主流有关。但是 就现阶段的发展来观察 他们的目标已和他们之所以兴起的原因大相径庭——退出美国式生活的主流, 寻找黑人的新认同, 以改变甚至摧毁既存美国价值。华裔青年发生适应与认同的问题, 自然和美国近年来因在越南的军事行动而导致的经济紊乱和民心涣散有关 但是这批青年将来的归趋如何 却不是从美国内部的改变就可以预期的。因为当一股湍流形成之后, 它即有了自己的力量, 而这股力量的运动轨迹却不能仅从其发生的原因中求得。因为有相当程度的未知数, 必须在其冲进的过程中才能逐一解答。

六、华裔领袖与留美学人的反应

一般来说 华裔社会对这批‘蓄长发、喊粗话’的青年同胞不但不能谅解 而且也不愿去了解 对待他们就如对待一群因家教不好而溺坏了的野孩子, 甚至就如对待一群受国际阴谋所控制的小鬼队。在以美国现有的物质文明为绝对价值的华裔社会里, 对这批青年好像除了痛骂一场或狠打一顿外, 就没有其他更好的教育办法。留美学人跟中国城已隔了好几重障碍, 跟这群在中国城内活动的华裔青年更是风马牛不相及。他们觉得只要自己的子弟不上钩, 绝没有浪费宝贵的时间去和这批‘无聊的家伙’打交道的理由。在社会经济方面得不到‘中国城’的支援 在文化教育方面得不到中国学人的导引, 这群有热忱、有理想、有政治潜力的华裔青年将来究竟趋向何处 确

是值得忧虑的大问题。

前面我们已经提到 在美华人虽在教育、经济和政治三方面都比许多其他地区的华裔社团有较好的条件，但是这些条件还不能使在美华人凝聚成一股具有创造性的动力。不但如此，而且我们看出来，在美华人竟顺着教育水准、经济基础和政治潜力三个范畴割裂成三个互不了解 甚至互相牵制的社群。根据这个粗浅的模式 我们可以对上述的问题作进一步的探讨。

简单地说，在学术界服务的华人——包括在学校和公司各层级服务的研究员及从业员——虽然有较高的教育程度和较多的知识能力，但是对中国城和华裔青年既没有深入的了解，也没有负责的关切。同样地 中国城的华侨领袖——包括各种会馆、公所、乡会的负责人——虽然有巩固的经济基础，但是对于有关社会文化种种大众教育的工作尚缺乏认识，他们对于上述华裔青年的支援那就更微不足道了。固然 华侨领袖重视学校教育 热爱祖国 但是他们对大环境没有分析和了解 因而人生的目标多半局限在狭隘的传统价值 养儿防老、恭喜发财之类。结果，学校教育变成了提高物质生活的手段，爱国热忱有时也变成了没有文化理想的自我宣扬。夹在有专业知识而缺乏社会良心的留美学人和有能力而缺乏政治意识的华侨领袖之间 青年华裔子弟们竟变成了在美华人中最受嫌恶的“三明治”。

这个窘境不能靠只有专业知识的学人 只有大批美钞的商贾 或只有政治冲动的青年来打破。单一的力量是不够的，惟有这三群人的精诚合作 由文化维系理想 由经济巩固生活 再由政治争取权利，在美华人才能从一盘散沙甚至互相煎逼^① 的窘境转化为一股具有创造性的动力。

但是，这三群人如何才能精诚合作呢？我们觉得在现阶段惟有

^① 一家华侨报纸曾在社论中用“本是同根生，相煎何太急”的诗句来描写“土产华侨”也就是本文所称的华裔青年 与“国产华侨”也就是能够运用中文并且自称唐人的华侨人士之间的冲突 见《龙报》5月10日的社论。

借助知识分子的力量。所谓知识分子 既不代表某种职业 又不代表某种阶级 而是超职业超阶级的“自愿组合”。他们来自知识界 来自中国城 也来自年轻的学生 但是他们的视野不仅不受制于他们的社会根源，而且不局限在美国当前的现实形势。这批知识分子究竟如何产生，产生之后究竟代表什么意义呢？^①

七、知识分子的产生及其意义

今天 在美国的华裔人士既然以教书研究、经商开馆和求学读书三大范畴为主，旅美的知识分子自然应该从这三方面产生。教书研究的知识分子，即是在学术界服务并且积极地应用其专业知识和一般常识，为了大众的福利参与社会工作以充裕文化生活的分子。留美的中国学人中应当产生这样一批有文化理想、社会良心和政治意识的知识分子。他们可以来自文科也可以来自理工科；可以来自学校 也可以来自公司 可以来自国际知名的教授学者 也可以来自初出茅庐的研究职员。他们的特性不在教育水准的高低处显豁，而在如何可善用其专才以发挥一般的效能处表现。

经商开馆的知识分子，即是在工商界服务并且积极地利用其专业才能和一般技能为了大众的福利参与社会工作以充裕经济生活的分子。旅美的中国商人也应当产生这样一批有文化理想、社会良心和政治意识的知识分子。他们可以来自餐馆 也可以来自工厂 可以来自城里 也可以来自郊外 可以来自家有万贯的富商大贾 也可以来自小本经营的零卖贩子。他们的性格不由赚钱多少来显豁，而由如何利用其所处的特殊环境以协助一般环境的改善来表现。

同样地 求学读书的知识分子 即是一群不肯作自了汉并且积极地发挥其青年的动力性与理想性，为了大众福利参与社会工作以充

我们曾就这个课题举行了一次学术讨论会。这次讨论会约有 150 人参加 会期是今年的 3 月 21 日，地址是普大的美术馆礼堂，讨论的记录将由普大中国同学会摘要发表。

裕政治生活的分子。华侨青年中事实上已经产生了一批有文化理想、社会良心和政治意识的知识分子。在现阶段，他们虽然多半来自学校，将来逐渐地一定也会影响其他行业中有血性、有见识的青年。这批知识分子的特征不在直接的抗议行为中显豁，而在负责任、有计划的革新运动中表现。

这三种新兴的知识分子虽然根源于三种不同的社会环境，而且分别在与他们直接相连的社会环境中进行着发酵的作用，但是他们的意义必须在更高（也就是更有概括性的）文化层面上才能凸显出来。事实上，也只有在文化的层面上才有超越职业类型、政治立场与社会背景的精诚合作，才有开拓新境界的力量，才有导引思想的真实行动。我们虔诚地希望在美国的华裔“学人知识分子”（Scholar-intellectual）“商人知识分子”（Merchant-intellectual）和“学生知识分子”（Student-intellectual）能够携手共进，为海外中国人打开一条在文化的面上有历史价值的大路来！

《联合杂志》三卷一期 纽约，1970 年

二十、三年的畜艾

——为纪念一位泪干丝尽的知识分子而作

—

“七年之病 需求三年之艾。百年大病 最少需求三十年之艾。”一个批判传统儒家 并且痛斥‘我族中心主义’的自由斗士 为什么要引用孟子的话来结束他对中国文化的评价呢？如果没有受到这个问题的撞击，我绝不会把前面那些散离的文章搜集发表。因为它们既不代表任何学术性的研究成果，又不能形成任何思想性的问题方向。同时，我也不相信它们会对一般读者有什么特殊的好处。如果不是一连串的偶合 它们最多只是我个人在摸索的过程中 因受外界的刺激而引发出来的一些叹息罢了！正像无数现代中国人的叹息，在人潮汹涌的大海里，似乎再也激不起什么浪花。像这位最近逝世的自由斗士 他一生想作番惊天动地的学术事业 在逻辑 在思想方面为苦难的中国青年学子们打开一条能够安身立命的大道来。可是他毕生的精力竟浪费在争取孤单的‘发言权’上 在别人是与生俱来的 像空气和水一样廉价的日用品 在他却是绞尽了脑汁 流干了心血 腐蚀了胃囊还争取不到的幻影。凡是稍有幽默感或者懂得洒脱的人，都不会去做这种‘损人而不利己’的傻事。一个太过庄严 太渴求真诚的人是会招来杀身之祸的 在虚伪黑暗的社会里 光明除了会呈现丑恶 惹些不必要的麻烦外 实在没有什么用处。

但是，每一个时代都有一个特殊的信息要传给永恒的人类文化，知识分子的任务就在如何不折不扣地把这个信息传递出来，体现出

来，证验出来！于是，争取发言权变成了知识分子的天职。如果在逻辑思考的外衣里没有一股诗人的真性情在其中跃动着，这位自由斗士绝不会变成时代的见证者，最多只是位学术界的名流罢了。从现实的尺度来衡量，名流既可享盛名，又可以受到生命和财产的最大保障，而时代的见证者多半在潦倒中默默地死去。他们不但得不到社会的支援，恐怕连最低限度的同情也不会有。可是在人类的潜意识里，名流往往像浮光掠影般瞬间就流散了，时代的见证者却像一株四季常青的古松愈来愈劲直了。名流只会引起我们一时的起哄，而时代的见证者却常常会震颤我们的良心。

因为这个缘故，我突然觉得前面那篇不够学术水准的东西实在象征着某种一时还无法言喻的精神。可惜几年来这种精神在我只是若隐若现——有时像一团烧遍全身的猛火，有时又仅是一粒灯油将尽的火种。如果再没有下肯定的勇气，理性的自省有时反而变成了懦弱的借口，结果在迟疑中浪费了许多宝贵的创造活力。运思及此，不觉对那位受尽心理压迫而还能不断地用正楷方块字经年累月地写文章的知识灵魂起了一种由衷的敬意。除了把自己在同等关切下流露的心血奉献出来以外，还有什么更好的纪念方式呢？

二

中国近代的知识分子自严又陵、康有为、梁启超以降，在推动中国现代化运动和历史性的变动上，无论是直接或间接，多多少少有所贡献。到了五四运动，这一发展到达一个新的高峰。从清末到1949年为止，就我们所知，中国知识分子对新知识的灌输、新思想的介绍、新观念的启迪、新制度的推行、风俗习惯的改革，都表现了罕有的热诚和高度的锐气。中国近代和现代知识分子，在近代和现代中国历史的舞台上曾扮演着新时代催生者的重要角色。然而，曾几何时，面目全非，斯人憔悴！于今，一部分知识分子飘零海角天涯，一部分知识分子被穿上紧身夹克，一部分知识分子过着蹉跎淡漠的岁月。这

是一幅秋末的景象。凉风起天末 草枯木黄 无边落叶纷纷下。只有几片傲霜叶 高挂枝头 在寒风里颤抖 任漫步怀古的诗人悲吟！

中国知识分子是失落了！

去年在夏威夷举行的第五届东西哲学家会议 是以“疏离”一观念为论争的主题。会期共有 5 周 分别以心理的、社会的、政治的、宗教的和哲学的五层疏离为 5 周的讨论主题。当代中国知识分子的失落正可以透过这五层疏离的分析模式来了解。

所谓心理的疏离 实在表示一种内在认同的分裂。换言之 就是知识分子的自我形象已经散乱了，破碎了——他不但不能在知识的领域里寻找到安身立命的地方，而且必须从非知识的范围如金钱和权势里去寻找价值的归宿。结果，知识分子自己反而变成最轻视和最仇视知识的分子。他们有时甚至不惜出卖知识的灵魂向商人或官僚集团换取一些微不足道的“钱”，“势”。当一个知识分子完全失去了自信时，他很容易变成一个自暴自弃乃至利用权谋来摧残同道的知识敌人。这不仅是自杀心理，而且是一种同归于尽的变态心理！

社会与政治的疏离和心理的疏离属于两个不同的层面。前者表示内在认同或自我形象的分裂或破碎 后者则可以从各种类型的“群己脱节”来了解当代中国知识分子的处境确好似一堆无根的浮萍。与家庭脱了节 与经济来源脱了节 与社会基础脱了节 与统治构建脱了节。当“知识分子纷纷变成脱节人”以后 内在的联系只是一些言不及义的空谈，真正的生命力都用在非知识性的追扑上了。于是，知识分子成了一种寄生式的职业：或取法商人扮演着文化买办的角色 或投靠军政势力扮演着师爷幕友的角色 甚至效忠异国甘愿扮演着情报贩子的角色。

宗教与哲学的疏离属于文化层，表示与历史传承与精神价值的脱节。当代中国知识分子的思想 不论是科学主义、自由主义或激进主义 都是一种毫无性格的拼盘思想。历史传承既已割断 精神价值不得不借助外缘。可是当传统文化的标准完全被抛弃以后，借助外缘的选择能力也随着丧失殆尽了。知识分子的动源一枯竭，学术研

究变成了考据游戏，没有宗教的关切，也没有哲学的智慧，只剩下一些只宜束之高阁的档案。20年的民族大变，竟没有产生一部可歌可泣的巨著。这是文化疏离的结果！

难怪那位悲吟的诗人要深深地叹息：“中国知识分子是失落了。”我很了解以上的讨论并不能把那片“高挂枝头在寒风里颤抖”的“霜叶”精神烘托出来。确实，受尽“疏离”的蹂躏还去不掉“傲”气的灵魂，在今天已是凤毛麟角了。

三

当代中国知识分子最欠缺的实在是一种基于道德勇气的批判精神。知识分子因受学术专业的熏陶，本来拥有较其他社群更丰富的“消息力量”。但是这样的力量是无色彩的，可以为各行各业所利用。如果知识分子不珍惜“消息力量”的独立性及领导性——即一般所谓学术界的主动性，反而用它去依附现实的权势为少数的特权人士而服务，那么知识分子不但不代表社会良心，而且直接或间接地参加了反社会公义、反良心理性的活动。

“不可不弘毅”的儒者，也就是传统中国的知识分子，本是以基于道德勇气的批判精神来唤起民族灵魂的。弘扬儒学而不能体认到这一层，等于是做画虎不成反类犬的勾当。固然，儒家该忠孝，但是儒家的忠孝绝不是对现实权势尽忠，对一家一姓尽孝。“平时袖手谈心性，临危一死报君王”是腐儒的行为。真儒像孔孟，只对人格的尊严和人类的永恒价值尽忠尽孝。因此，孟子“为王者师”的气魄就可以表现为海瑞骂皇帝的精神，孔子“成仁”的终极关切就可以表现为文天祥绝不甘愿作亡国奴的存在决定。

近年来，儒家这种以天下为己任的真血脉，已经被一批像厘定朝仪而洋洋自得的叔孙通或曲学阿世而荣华富贵的公孙宏之流所切断。于是，稍有思想的青年学子多半逃进科学主义去做自了汉，对于天下国家的大事也就像井底之蛙一般受到先天的限制，只能不闻不问。

了！

儒家的真精神必须在人格相辉映的多元社会里才能彰显。因此，把儒家定为一尊的汉武帝却在政治上任用法家权术，在信仰上迷信神仙方士，结果孔子的批判精神随着司马迁的叹息而消散了！我们如何能把后来《白虎通》的三纲五常捧为儒学真传？那是认贼作父般的愚昧。事实上，儒家和专制政体是不相容的，就连董仲舒的“对策”也内含强烈的批判精神。至于宋明大儒，更是人人皆在政统和治权以外另树一个“为天地立心 为生民立命 为往圣继绝学 为万世开太平”的道统。譬如光风霁月的周敦颐以在庐山的莲花峰下作“立人极”的工夫 也就是从体验哲学上建立人性的尊严 为终身事业 就根本不把政权放在眼里。张载早年喜看兵书，和“先天下之忧而忧”的范仲淹一席谈之后就改习《中庸》。他的《西铭》是一篇向人类全体尽孝的不朽名著 前面所引用的“立心 立命”一段也是他的杰作。像有这样大气魄的真儒，哪里会趋炎附势，事奉权贵？

另外，像以天地万物为一体的程明道，以“王者师”自居的程伊川，以道统自命的朱熹，以及把宇宙事当作自己分内事的陆象山，都是要在皇权政统之外建立一个文化学统以作为价值根源的大将。至于提倡“知行合一”和“致良知”的王阳明 因为深受专制政权的迫害，更进一步地把文化理想通过普及教育深入社会民众，从根本处转化民族的灵魂，于是，不论是王龙溪、王艮、李贽或何心隐所代表的王学，便成为明代批判精神的主流。到了黄宗羲和王夫之的时代，儒家的抗议之笔更是直刺专制皇权的核心。顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”即象征在儒学陶冶下的知识分子超越专制皇权直接负起了承担天下的重任。这是何等胸襟，何等气魄！因此，我们不难了解为什么清朝大皇帝在圣谕里标榜儒学的时候，真正有良心理性的儒士却躲在穷乡僻野里著书立说，而大谈“圣学”的只是一批招摇撞骗的应声虫。

我写这几段文字无非想说明一个明显的事实：真正的儒者是一个有道德勇气而且能发扬批判精神的知识分子。在口头上宣传孔孟

之学而不能履行这个条件的，最多只是假儒；在行为上证验这种精神而只在口头上痛斥儒家的，至少在潜意识里还是一个真儒。

我们如果不能分辨一个批判儒家的人究竟在批判哪一种儒家，以及一个赞美儒家的人究竟在赞美哪一种儒家，那么，我们不但在知识上对不起历史上的大儒（这还值得原谅），而且在道德上对不起近在眼前的真儒（那就太可悲了）。其实，一个有社会良心的自由斗士可以大呼“理学废物”而儒家的真精神不会死亡。但是，如果一群没有道德理想的趋炎之士竟不停地高唱“孔子万岁”那么，儒家的真信息恐怕就一时无法传达出来了。

四

“……而且，近 20 年来，有些人士有意以修筑泥沼为职志哩！他们自己泡在泥沼里取乐还不够，并且拉人在泥沼里一齐打滚；弄得大家昏头昏脑，不知今日是何世！实实在在，我们的心灵需要多一点的成熟。然而，成熟的心灵竟是这么少！”

“在这样的背景下，我独自出发来寻找出路和答案。当我出发时，我像是我自己曾经涉足过的印缅边境的那一条河。那一条河，在那无边际的森林里蜿蜒地流着。树木像是遮蔽着它的视线。岩石像是挡住了它的去路。但是，它不懈怠，终于找到了出路，奔赴大海和百谷之王汇聚在一起。现在，我发现了自己该走的大路。我认为这也是中国知识分子可能走的大路。我现在看到窗外的蓝天、白云的舒展和遥远的景色。”

知识分子最大悲哀就是看不到窗外的蓝天，呼吸不到新鲜的空气，因为看不到蓝天的知识分子很容易被局限在“感情的浮岛上面”，结果表现出一种局促不安的暴戾之气；呼吸不到新鲜空气的知识分子很容易丧失掉良心的敏感性，结果变成一种麻木不仁的知识贩子，也许应当说是“愚昧”贩子！当暴戾之气弥漫学界、愚昧贩子充斥学府的时候，青年学子就一届一届地被牺牲掉，知识分子也就“像朝露

般地消失在广漠的时空里”了。

我常想 为什么一个充满了浮士德精神的心灵 经过几十年的苦斗还不能在知识的领域里挺立起来，真正接上罗素、波普尔（K. R. Popper）和哈耶克（F. A. Hayek）的学术大殿 其实 了解这三位哲人并不是太困难的事。从某个角度来观察，他们实在代表第二次大战以前的自由精神，而且他们的言论中有很大的部分也已经褪色了 当然 这可能只是个人自身的限制 诗人的火热和哲人的冷静常是不相容的。一个想要通过逻辑来传达时代信息的狷介之士，一失足就会坠入两难的窘境之中。这种解释或许能为一般人士所接受，但是还未能接触到问题的核心。

其实 罗素、波普尔和哈耶克都同时兼有专家学者与自由斗士两种性格。前者表现在纯属理智思考的哲学创作上，后者则表现在文化性的时代批判与政治性的行动抗议上。他们或在恬静的乡村别墅中著书立说 或在繁荣的世界都会里评论时政 退可以传道受业 进可以振奋民心。在英国的君主立宪式的民主制度下 知识分子 尤其是他们这批贵族型的自由哲人 真是如鱼得水 如鸟翔空。但是 在一个“荒芜而又枯干”的思想和学术的原野”里，一个有理智兴趣而又满怀理想的学人能做些什么呢？在无法亲师取友的书房里，他只能闭门造车 写些介绍性的通俗文字 在无法高谈阔论的人群中 他也只能佯狂一番 说些声东击西的“微言大义”。

我们实在不应该苛责这位在罅隙中求长进的知识分子。他所开垦的田园虽小 但是能在“荒芜……的原野上长出新绿的草”已是奇迹了。

五

知识分子固然与专家学者不同，但是他们和学术界却具有血肉相连的关系。知识分子如果完全脱离了学术界，他们的立论必然会失去客观的妥当性 知识分子如果常提出一些毫无客观性的言论 他

们在大众心目中的‘基本信赖’就会逐渐消失。结果 知识分子变成了‘文化人’和互相轻视的无行文人并列在一起 同属专门写刻薄文章来维持生活的职业墨客。知识分子经过了这三千丈的大坠落以后 只有气息奄奄地等待命运的摆布了。同样地 当学术界的人士完全和知识分子绝缘后，学术界就成为与社会毫无关涉的象牙塔。如果学术界不能拥有影响大众、教育大众和导引大众的消息力量 学术研究即变成无用的废物，研究的动源接着也就枯竭了。

知识分子是一群有智慧有见识的行动学人，他们可以来自社会的任何一个阶层——农、工、商、军、学、政。因此，有农业界、工业界和商业界的知识分子，也有军界、学界和政界的知识分子。但是 知识分子的职业尽管不同，他们的社会关切则是一致的——通过基于道德勇气的批判精神，以负责的言论和实际的行动拓展“集体意识”的领域 增进现实存在的合理性 并充裕大众的文化生活。

“基于道德勇气的批判精神”前面已经提到过了。批判是属于理智的活动 本来可以只停留在认识的阶段 但是以道德勇气为基础的批判 必须要经过由知到行的‘跳跃’。因为道德勇气必含着一个特定的行动方向 而且必然导致某种行动的结果。但是 知识分子的参与精神不一定限于直接干涉的范围。其实，争取发言权是知识分子的天职 不过知识分子所发的言是有物 也就是有所实指之言 和纯理论的观念构建以及毫无根据的宣传都大不相同。

因此 知识分子的言语和行动必须超过职业、年龄、性别和籍贯的‘地方主义’，俾便在心理层拓展大众全体对天下国家的共同了解和关切 在社会层改进政治及经济的现况 在文化层提高哲学、文学及艺术等心灵活动在大众生活中的地位。

尽管如此 知识分子和学术界必须保持最紧密的联系 从根源性来看 学术界是培养‘职业知识分子’(Professional intellectual)的最佳场所 从实际情况来看 农、工、商、军、政的知识分子都和学术界有直接的关系；从理想性看，学术界比其他集团较能彰明知识分子的本质。

但是，知识分子不能仅栖身于学府，他必须通过学术和整个时代连接在一起。根据儒家的传统，学校本是养士的地方，也就是要培育有经世之才的知识分子。这和西方中世纪以纯学术研究为宗旨的经院学统很不相似，和今日美国大学的新趋向却有不谋而合之处。其实中国知识分子的抗议运动并不始于‘五四’的爱国游行，也不始于康有为的公车上书，也不始于晚明的东林、复社和几社，甚至不始于东汉的太学生。因为中国知识分子的批判精神早在孔孟周游列国和墨子不惜牺牲性命以防止侵略的时代就已大放光明了！中国学术传统的主流，即表现在这种知识分子的批判精神上。

“读圣贤书所学何事？”对中国知识分子而言是一个指向终极关切的大问题。读书人在膂力、气力和势力方面都不会有什么特殊的表现，但是在学府里通过一些撞击——也就是人类心灵的交互影响之后，他的历史意识增强了，文化理想提高了，分析现实的洞识也加深了。这种强度、高度和深度的发展，使得一个读书人和他所处的时代发生了一种紧密的辩证关系：他一方面通过知识的反省对所处的时代有了超越时空限制的体认，（体认的本身当然不能是超越时空的，但读书人因为有历史意识和文化理想两种开拓心境的修养，对时代的体验可以超越他自己所在的时空。）因此，他可以站在较客观的立场来批判所处的时代。另一方面，他又自居为时代的发言人，并自命为时代的见证者，因此，他又必须把自己的内在生命和时代的脉动连在一起。这也就是为什么知识分子既不能作盲目的宣传家，又不能作极端的煽动者——他的批判必须是良心理性的批判，他的改革必须是道德勇气的改革。

六

近年来 因为旅行的机缘 参观了一些著名的大学 包括英国的牛津、剑桥 法国的索本（Sorbonne），荷兰的莱登（Leyden）德国的弗莱堡（Freiburg），奥国的维也纳（Vienna）和日本的东京及京都。我

深深地感到这些大学都正进行着一种质的改变，和美国大学如哈佛及伯克莱的情形极为相似。这种世界性的学潮，不能仅从经济失调、社会变迁和政治革命三方面来观察，虽然从这三方面都可以提出相当合理的解释。除了经济、社会与政治的问题之外，我们绝不能忽视价值系统的基层动摇以及文化思想的根本转化。

青年学生们所要求于学术界的是“关联”(Relevance)、“参与”(Engage)和“转变”(Change)即是和整个社会，尤其是社会上的重大问题直接地连贯起来，进而参与改革运动，以转变和化除现有的不合理性。记得我在1962年初到麻州康桥的时候，曾看到一本美国政府向外籍学生介绍美国大学一般情况的小宣传册。其中有一段提到美国大学生的课外活动说，他们多半对政治抱着漠不关心的态度。可是当我在1967年再度游美的时候，从西边的伯克莱到东部的康桥，处处都已呈现出极端的行动主义(activism)。再经过1968年哥伦比亚大学的罢课和1969年的华府示威，美国的大学生已被激进化了(Radicalized)。也就是对美国的整个控制制度发生了批判的关涉。在这里我们暂且不去探讨这种改变的原因，而只把这一现象和我们上面提到的知识分子作一些初步的连接。

如果美国、欧洲及日本的大学生，从学府走入社会和走向政治，确实代表一种世界性的新潮流，那么最近的将来，我们不难看到一群超越地域、职业、种族甚至超越国籍的知识青年，决定从爬满了长春藤的中古建筑走人工厂、农村乃至贫民区，并走向军工企业和政治权威，去宣扬他们的理想主义。

事实上，他们的理想主义带着浓厚的人文色彩，和康有为的冲决网罗以打破各种阻隔的精神很相似。因此，我们对所谓的“新左翼”(New Left)、“嬉皮”(Hippies)、“雅皮”(Yippies)、“妇女解放”(Woman's Liberation Front)以及学生运动诸集团的分子，都不能仅从容貌和表面的行为来判断。譬如一个披着长发、留着胡须、经月不洗澡的“真”嬉皮(不是嬉皮或习癖)根据外观他很可能被判定为一个游手好闲的无赖，可是如果和他深谈以后，我们不难发现他的行为实在是

经过反省的抉择。他不仅有一套人生观，而且对于最近发生的国际大事也有些特定的看法。也许我们不能完全接受他的观点，对某些问题他确有洞见，但是我们必须承认他是一位有关切、有体认的社会抗议者。

在今天的欧美社会里，青年人的动态实在太大了，这正象征着一个开放社会的弹性。当然，太开放的心灵会导致一种“认同扩散”（Identity diffusion）的危机，需要内在的收敛工夫。这个问题我们现在不能深谈。

相反地，我们今天所面临的危机，却是一种封闭的心灵。封闭的心灵最需要外来的激励。因为心灵被封闭后，敏感性就逐渐递减，时间一久，恐怕连最后的半点灵性也会被麻痹掉。在这期间，必须仰仗崭新的消息力量，就像医生有时要靠强心剂来恢复心脏的机能一般，把逐渐失去知觉的封闭心灵重新振奋起来。但是，我们必须了解，如果外界的消息力量来得太多太忙的话，对封闭的心灵不但无益，反而有害。这就像心脏病患者因为服用了过量的强心剂，反而把微弱的机能完全瘫痪了一般。因此，如何善于运用外来的机缘作建设性的批判，以达到自立自强的目标，即成为封闭社会的知识分子们权衡轻重的大关键。这不禁又使我想起那位被逐出学校大门的文化英雄，如果他黄泉有知，他会说些什么呢？固然通变常是懦弱的表现，但是我们不能忽视了“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”这段话的智慧。

七

《在学术文化上建立自我》是我近年来写得最快、最草率、最失败，因而引起误会也最多的文字，但同时也是我私下最珍惜的一篇记录。其实，我当时想要传达的信息很可以由下列这段话来说明：

“……从事社会文化的创建，正同从事一切根本之图一样，收效是比较缓慢的，但确会宏大。让一切短视的现实主义远离我们。我

们应须走一条沉长的路。这一条远路以外，别无近路可抄，也无近功可图。曾国藩说，‘天下之事，有其功必有其效。功未至而求效之遽臻，则妄矣。’……”

讲这段话的知识分子已在 200 多天前瞑目了，但是他所指出的“根本之图”，至少需要两三代中国知识分子的共同努力才会逐渐呈现出来。没有长期的积累和广泛的基础，学术文化的创建工作好像杯水车薪一般，完全无济于事。但是，如果我们因为困难重重而不肯花费工夫，那么，反知识非文化的野火就会继续扩展，直到把一切既有的成绩都烧成余烬为止。

学术文化的工作固然可以用逆水行舟不进则退的成语来比喻，但是事实上学术文化的“不进”，其后果要较退步更加严重。因为一般性的暂时退步总还可以靠后劲补足，而学术文化的退步常会引起覆舟的危险，以致使一个民族落到永无翻身的地步。凡是到过埃及或希腊凭吊古迹的知识分子，都不难想像存放在大英博物馆陈列室里的雕刻和直接反映当时文化生活的艺术品之间的分别。一个民族如果只能在存放千年古物的博物馆里才感到自豪，那该是多么可怜的处境。

学术的创建必须从去除浮华和崇尚实务着手，但是，当我们大声疾呼‘去除浮华 崇尚实务’的时候，我们又自觉或不自觉地离开了学术的岗位，站在非学术的立场来宣扬学术工作的重要性了。当我们把精力花费（有些朋友干脆断言为浪费）在这些激励人心的行动上，自己的学术工作就会受到阻碍，阻碍一多我们就在无形之中被逐出了学术的大门。譬如，一生想要从事于研究逻辑的人，如果把太多的工夫花费在非科学的政治抗议上，他的逻辑学就一定无法深入学术界的堂奥，甚至连基本的学院水准也达不到。这是一个残忍的事实，也是任何一位置身于学术界的知识分子所不能忽视的事实。

学术界有其内在的逻辑性，凡违背这逻辑的知识分子，都无法被学术界所承认。固然，许多领导时代的伟人和学术界并无关涉，许多形成思潮的哲学家也和学术界只保持边际的关系，许多创造文艺的

工作者甚至逃离学术界，主动地和它保持一段距离以培养自己的想象力。领导时代的伟人、形成思潮的哲学家以及创造文艺的工作者，都不必和学术发生什么紧密的联系。但是，如果没有健康的学术界，复杂的教育结构就会倒塌，既有的文化成绩就会沦亡，结果，整个价值系统也就会面临崩溃的危险！

表面上，学术界的工作对“利用厚生”并没有什么显著的贡献，“书生之见”常是学术或非学术人士讥笑读书人不懂政治的成语。好像任何蕴藏在典籍里的“正德”只要离开讲台，离开教室，离开学校，就变成了一种自我陶醉的理想主义。但是，学术界拥有知识和道德的力量（虽无近路可抄，也无近功可图）是一个国家能否取信于民的枢纽所在。凡对“民无信不立”一语的含意有所了解的人，都不会忽视这个机构的重要性。

八

一个人的精力本来是有限的，一个现代人因为接触面广，行动性大，其精力更是有限。而一个现代的中国人，一方面受到生活的煎熬，一方面又受到心理的迫压，再加上体质的先天不足和营养的后天失调，其精力就太有限了。一个现代中国的知识分子，又用什么精力来从事终身不断的学术工作，并且“冒悲剧性的危险，不逃避，不诡随，把自己所认为正确，而为现实所需要的知识，影响到社会中去”呢？

当我眼睁睁地望着现代中国的知识分子，或为了一碗饭，或为了一张纸，或为了一句话，而一个一个倒下去的时候，我禁不住像那位开放的心灵般发出了一些微不足道的叹息。但是，我深深地体认到自己所向往的“蓝天”，和那位疾风中的劲草大致相似。也许我是侥幸的生还者。无论如何，只有把对过去的悲戚转化为道德的及知识的浩然之气以后，我们才会把握现在，才能策励将来。孟子说：“今之欲王者，犹七年之病，求三年之艾也。苟为不畜，终身不得。”³年只

是一个开端，我们每个人都需要立下 30 年的大志：

“首先，我们在从事这一金字塔式的工作时，我们的胸襟必须是‘为万世开太平’而铺路。我们希望透过自由文化的默运力，中国终于能够消解目前的种种暴戾之气，而出现一个重道德，有自由，行民主的境象。就知识分子来说，还有什么事比这更值得做？还有什么工作比这更巨大？还有什么境界比这更开阔？照我看来，将我们的才智和努力放置在这一背景之中，我们就会觉得人生有了意义，人生有了价值，人生有了确实的目的。”

（编者按 本文是作者为纪念 1969 年去世的殷海光先生而作的。鉴于当时台湾政治局势，作者没有明指殷先生，所引殷先生的话也没有注明出处。）

人文心灵的震荡

原书底本系台北时报文化出版事业有限公司
1976年5月20日初版本。

序

文字不但是思想的表征，而且是心灵的脉动。读书写作对我来说都是大难题、大公案。有些朋友可以一目十行地读，一挥而就地写，不必费神就可以把书中的大意掌握住，不必润色就可以把主题恰如其分地表达出来，并引起读者们很大的共鸣。我的情形正好相反：反复诵读几遍的书仍是疑问重重，更改数次的稿件仍觉词不达意。

也许词和意之间确有一条永远无法填补的裂痕，尤其是想表达“言语道断，心行路绝”的意。确实，我虽然一提笔就好像有泉涌河决般的文思，但把一个个方块字串连起来之后，外出散个步，再回来逐句细读时，立刻就会发现，在文字中所显示的贫瘠和当时心湖里的波澜，几乎完全没有因果的关连。

六十度月圆，多少阴晴圆缺，多少悲欢离合，多少国际风云的大变幻，然而收在这本集子里的体察竟是如此零星，时论又是如此散乱。5年的积稿当然不只这些，但这短短的20多篇文章，已是目前可以约略向国内的读者表示敬意的全部心血了。在词不能达意的裂痕中写作颇觉辛苦。我因为对岛内知识界的情形不够熟稔，想写的常不知如何下笔，连显而易见的道理也好像要转弯抹角才勾画得出来，有时转了好几个弯把自己也弄糊涂了。去年在东京的神田闲逛，随手翻阅了几位当代日本哲人的体察和时论，对他们在东西思想中自由飞翔的幅度特别感到“震荡”，更觉得变成一个畏首畏尾不能畅所欲言的作家，还不如永远默默无语要好些。这使我想起禅宗里如人饮水冷暖自知的教言。也许一个没有真正喝过水的人才会上动辄万言地高谈冷暖。我自己也是一个没有尝过山泉的沙漠行商，怎么能

体味幽谷里的奇花异草呢？加上我又是个不擅长运用比喻和暗示等文艺技巧的人，因此只有战战兢兢地用一些平淡无奇的学思感言和旅美短评，怀着诚敬的心情向大家致意。

杜维明 1965.2.8. 伯克莱

上篇 学思感言

一、体验边缘的问题

—

今年立夏以来，因为各种不同的机缘，东西南北地游览了许多名胜古迹——庄穆的大峡谷（Grand Canyon）秀丽的艾思本（Aspen）怡人的旧金山（San Francisco）优美的阿木湖（Lake Como）古雅的佛罗伦萨（Florence），雄伟的罗马（Rome），以及英国诗人拜伦最喜爱的沁拉（Sintra）。短短三个半月之间，不但两度横跨了美洲大陆，而且还飞越重洋在意大利和葡萄牙旅居了一番。当然，凌虚御风的“此起彼落”，永远不会像行万里路的古人那样能够深入大自然的怀抱中，慢慢地品味山林里的清新之气。可是时空的骤变，把高处的浮云和幽谷的深潭，把都会的浮嚣和乡村的纯朴，把繁杂的学术论辩和简单的交易手势，甚至把国界和种界都在瞬息之间麇杂在一起。这种 20 世纪的“广度经历”，也是宋明大儒乃至清末民初的学人所无法幻想的人生体验。

置身在 1970 年的美国，要想谈论已被大多数青年同胞们所遗忘、所唾弃的“心性之学”免不了会引发许多内心的交战和外来的挑

战 加上西学大盛之际 套用时髦名词早已蔚为一时风尚 如果不用西方专有的术语来作一番‘格义’的工夫 不但不容易变成一门为新中国究 专攻一种学科训练 discipline 而获得博士学位 Ph.D. 的人才所认可的学问,恐怕连自己作现代人的资格都会遭到怀疑。往年教书研究的时候常接触到这一类型的问题 虽然受困扰的机会很多 但是因为百思不得其解而至彻夜失眠的频率却不大。但近来旅行的波动,竟使得这个问题像一把千斤重的利剑直射心口,不管如何震荡,总不能把它甩脱分毫。

究竟我所面临的问题是什么?这个问题曾跟随着我度过建国中学、东海大学、服兵役、哈佛大学几个生命的旅站 或是谈论通宵的话题 或是中夜冥思的对象 或是习作研读的课目 它从来没离开过我的‘终极关切’但也从来没有给我带来不可忍受的痛苦。相反地 它是我的‘定盘针’我的‘掌舵人’。它帮助我超越一个普遍在台湾受小学、初中、高中和大学的‘考试教育’所必不可免的存在限制,它也像一盏明灯,让我欣赏了许多如果顺着自己的脾性绝不会看见的奇花异草。我常暗自庆幸——自己总算找到了一枝芦苇,不必像大多数有时代感受的中国知识青年 因为遭遇到‘认同破裂’的袭击 竟终其生像一些无根的浮萍,随着西向的波流而一去不返了。

自从 1967 年秋季开始在普林斯顿大学教书以来,我的安全感逐渐地被一种无可名状的恐惧所取代。记得 1966 年一个凄风苦雨的早晨,我曾在克尔凯郭尔(Kierkegaard)的安息地(丹麦首府的城市公墓)徘徊很久。他是最感到亲切的西方哲人之一。因为我早就读过他的《恐惧和颤抖》(Fear and Trembling) 当时以为自己深深地了解他而且还能分享他的存在感受。现在回想起来,那时的感觉只不过是一种浪漫的兴会而已。如果我那时真知道什么是“存在的感受”,也许不但不会去追扑它,恐怕连奔逃还来不及呢?!正如艾律克森(Erik Erikson)所说,“认同”是无法获得(achieved)的,凡是用“目的观念”(teleological concepts) 或说“手段——目的”的方式去描述“认同危机”(identity crisis)之类“心理实体”(psychological reality)的都犯了

方法学上的错误。因为认同问题的来临是不由自主的。

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

二

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

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

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

研究中国哲学的人本来不多，在这少数人中要想找到能够自我批判的就更是凤毛麟角了。但是，我们如果不能真切地反省自己哲学活动背后的动机，那么我们和一位在演算数学时头脑清晰而在品题人物时一团糊涂的自然科学家到底有什么不同？事实上，我曾接触过不少在职业范围内（如数学、物理）超乎国际水准而在意义结构上深陷“我族中心”的海外中国学人。如果哲学家只是一种职业的表征，那么我们不难想象一个在课堂上进行形式推理时有条不紊而平常整天胡思乱想的“哲学家”，也不难想象一个在公开场合高唱国际主义而私下完全为狭隘的种族主义所驱使的“哲学家”。重建中国心性之学的重任，当然不能付托在这一类型的专家身上。

也许我对哲学从业人员的要求太过苛刻了，也许心性之学根本无法生存在职业哲学家的手里，也许儒家的基本精神就和目前欧美大学数百门分类科目之一的‘哲学’大相径庭 因此我们不但要问如何通过现代的语言文字把儒家的体验精神一丝不苟地展示出来？而且要进一步的追问为什么（也就是基于何种动机）？我们要在 20 世纪的今天积极地钻研心性之学。然而我所面临的问题还不尽如此。

三

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

正因为如此，我深深地感到儒家今天所最迫切需要的，实在是一批活生生、气昂昂的“见证者”——因为深入智慧的源泉而有活生生的风姿，因为内涵道德的大勇而有气昂昂的胸襟。基督教所以能够在凡俗化大盛的 20 世纪开拓新的神学领域，犹太教所以能够在以色列民族生死存亡的关头大放光明，禅宗所以能够在功利主义至上的社会里开花结果，印度教所以能够在饥饿的边缘仍保存古代传统的庄严性，固然由于很多经济、政治、社会、文化等外在因素的交互影响，但是真正的动源仍来自各精神传承内部的见证者。所以我总对蒂利希（Tillich）、布伯（Buber）、西田几多郎、铃木大拙、拉达克利希南（Radhakrishnan）几位 20 世纪的宗教发言人怀着无比的尊敬和向往。事实上，儒家的血脉所以还能通过五四时代不断如缕的危险关头默默地远流，也靠熊十力和梁漱溟等几位哲学大师的奋勉精进。

从纯学术的立场来观察，宗教性的见证者必然会失去客观的妥当性，结果研究的课题也就不自觉地被许多异质的价值判断所混淆，

这是教统所以不见容于学统的基本原因，所以学术界人士对体验之学总抱着怀疑的态度。那么儒家的心性之学是否必须脱离学术界像基督教一般在穷乡僻野里‘传道’呢？其实明代阳明学派的地方讲学和定期集会，尤其像王心斋和王龙溪等大儒以毕生精力在社会的基层里作提携后进的圣贤大业，就是这种精神的具体表现。但是今天我们根本一无所有，连最起码的栖身之处都不容易找到。在这样艰难困苦的环境之中，哪里能谈广度的影响。确实，基督有教堂，释迦有庙宇，孔子连一个土高三寸的讲台都没有。“知其不可为而为之”的精神该需要多大的毅力和忍耐！

然而，留在学术界却要讲体验之学又如何可能呢？假使可能的话，究竟儒家的心性之学应当通过哪一种历程才能真正地深入国际学坛呢？

四

对我个人而言，儒家的心性之学不但是哲学思想，而且是宗教体验。读《论语》、《孟子》是要在生命的底层引起质的变化，读宋明语录，是要在人格的内部涵养真的性灵。这即是所谓的“实学”。我从来没有怀疑过儒家的时代意义，也从来没有忧虑过儒家的内在价值，这固然与师承有密切的关系，但我总觉得亲近儒家、接受儒家是一种心甘情愿的自然归趋。现在我虽然不敢自居为儒者，但我也不能背弃想要努力做一个儒者的志向——我是在尝试着做一个儒者的过程中。我的问题究竟在哪里呢？我所谓的一种不可名状的恐惧又何所指呢？

在旅行期间我反省近年来的经历，发现自己已打破了许多在一般人心目中业已根深蒂固的儒者形象。正如一位好友所说，远游异国 7 年，连讲中国话都要夹带一些英文单词，还做什么儒者，真是自欺欺人。言下之意，好像在美国研究儒家哲学，最多只能作些理智的思考，要想在生活践履上体认儒学，就未免太天真了。因为离开了中

国的土地，就必然地和儒学绝了缘。这种规劝我是无法接受的。

如果儒学只有在中国人的社会里才能生根，而事实上，20多年来在中国人的社会里，儒学几被全盘铲除（现在只有一些边际性中国人的社会里还残余某些儒学的种子），那么我们势必推到儒学已无路可走、无处可逃的结论。这种结论不但违悖情理，显然也与海外知识分子的精神趋向不合。我认为20世纪的儒学不但要超越地域环境、经济条件、政治权威和社会习俗的限制，而且也要超越文化遗产的约束。儒家惟一不能超越的是人的本身。实际上，如何作一个儒者，即等于如何作一个真实和完整的人。只有在人性的本质层引发自觉的真己，才是儒家体验之学的灵魂。如果没有儒家的灵魂，即使循规蹈矩地服从道德的制约，最多也不过作个乡愿型的迂儒罢了！

在历史上，儒家曾超越了地域环境的限制，从鲁国传播到东亚世界的每一个角落。日本在德川时代可以被称为儒教国家，这是大家所熟悉的；朝鲜的李朝受儒家文化的影响极深，这也是大家知道的。然而直到1967年我亲到汉城去拜访韩国大儒李相殷先生并参观奎章阁藏书之后，才略略知道儒学在朝鲜李朝独立发展的实情：李珣、李滉等几位在朝鲜历史上大放光明的饱学之士，其实都是极富创造性的儒学思想家。近来翻读李珣的《栗谷全书》感触更深了——儒学在理论上必能超越地域的限制，在事实上也已经超越了地域的限制，儒学本身有世界性的潜能是不容忽视的。

儒学又如何能超越经济条件、政治权威和社会习俗呢？在儒学一蹶不振之后，这也是不难解决的问题。当前儒者最大的使命就是如何从钱、权、势三毒中超脱出来，建立一个以学术文化为标准，以生命批判（criticism of life）为中心的知识堡垒。自然，任何文化运动都需要经费，都需要力量，都需要影响，但是由文化精神的感召所聚集的经费，所发挥的力量，所传播的影响和用金钱收买乃至用权势压迫所形成的‘文化’圈，在本质上就有天壤之别，这是绝对不可不辨别清楚的。

至于儒学如何超越文化遗产的约束，那就比较复杂了。浅近的

说 只有当儒学跳出了“我族中心主义”的魔障之后 才会有超越文化约束的一丝希望。固然，两千年来绝大多数的儒者都出于中土，而且我们还要继续不断地力争上流，重新负起弘扬儒学的天职。同时，我们也必须要有真理为天下公器的雅量，期待陆象山所称心同理同的西方圣人、南方圣人、北方圣人和东方圣人。不管天南地北，不顾东洋西洋，只要有真儒，我们就去求教；只要有狂狷之士，我们就去提携。这才是弘扬儒学的正途。我们希望三四十年之后，世界各处都有践行儒术的志士仁人。但这不是因为中国儒学应当传遍全球，而是因为儒学的存在真理应当为人类全体所共享。当我们把精神上提而高瞻远视的时候，好像什么问题都会迎刃而解了。其实不然。

五

儒家最基本的关切是如何成圣成贤。今天我们一提到圣贤，就会有一种可望而不可及的感觉。如果有人宣称自己已立下作圣贤的宏愿，我们一定会在背后讥笑他的迂阔和骄傲。“能够作个诚实的人就足够了，不必太好高骛远。”这是大家常常挂在嘴边的话头。其实，我们假使进一步地去分析儒家所谓圣贤的意义，就会发现儒家的圣贤其实就是最纯粹最完整的人，也就是最精诚最真实的人。所以，做个诚实的人，这件说起来极为轻松的事，就是儒者穷毕生之力而还不一定能完成的圣贤大业。

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

今日欧美的思想界究竟能否相应儒家论学的基本途径呢？这是

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

1969 年第五届东西哲学家会议在夏威夷召开的时候，方东美先生曾针对西方时兴的深度心理学 depth-psychology 提出高度心理学 (height-psychology) 一名词。最近我常思考这一观念所代表的意义。自从弗洛伊德 (Freud) 建立心理分析学以来，西方学者已提出极精辟的科学理论来解析人性的深度面，尤其是下意识层 (unconsciousness) 之类的问题。对病态心理学，或应称心理病理学 (psychopathology) 有极大的贡献 但是东方的体验之学并不仅是养生之道 而且是宗教哲学上的自我超升，属于健康心理学的层面。如果心理分析学想要对人类的“自我知识”(self-knowledge) 有更进一步的了解 除了深度心理分析学外，务必发展一套相应东方体验之学的高度心理分析学。我举出这个例子无非是要说明：在创造地和批判地接受欧美现成的方法之前 必须先建立自己的鉴别标准。只有如此 我们才能发展独立自主的学术精神。

六

儒家的问题是从“如何”下手的。只有环绕着如何一问题 才有真正的道德实践 才能知行合一 才会由用显体。然而 在 1970 年的今天，一个身处异国往教他方的人 又“如何”做一个儒者呢 这是一个没有往例可循、没有教条可依的大问题。每思及此，总有一种无可

名状的恐惧涌上心头。确实，旅居海外的现代中国知识分子，免不了都会有失落和无根的感觉。有些人开始对“知识分子”一观念进行批判，有些人对所谓“现代”一观念加以审查，有些人甚至对“中国”一观念也提出质疑。儒家所注视的是做人的基本问题，因此我们也不得不反省“人”一观念的全部意义。

海德格尔似曾说过，去得一分经院哲学才能存得一分哲学思考。今天我们一无傍依：既无学统可去，又无道统可存，只能靠自己孤独的灵魂在遥远的天边作回归的大业。三个半月可以旅游万里多路，但却不能凝结出一个真实的问题，重建心性之学的艰难可想而知。“穷则变，变则通”这是儒家的古训。究竟这里所谈的是不知通变的穷途末路，还是极尽穷困之后而涌现出来的变通之道。如果是前者，那么我所说的不过只是随着烟消云散的光景而已；如果是后者，也许这篇感叹之辞确还象征着一些内在的体悟。无论如何，至少要花上三四十年的工夫，才能把此刻的心境真正定位。

1970年9月康桥

《大学杂志》36期，1970年12月

二、儒家心性之学

——论中国哲学和宗教的途径问题

哲学与宗教两大观念的分野，在西方可以用来描述两种泾渭分明的历史现象。在以儒家为主的中国，则常用来介绍同一类型的文化传承，这是一个显而易见但却关系重大的事实。当然，任何一本讨论西方哲学通史的大作，都不会忽视圣·奥古斯丁(St. Augustine)、圣·托玛斯 Thomas Aquinas 以及克尔凯郭尔 Kirkegaard 等宗教家对哲学思想的贡献；任何一本讨论西方宗教通史的大作，也都不会忽视康德(Kant)、尼采 Nietzsche 和威廉·詹姆斯 William James 等哲学家对宗教思想的贡献。而且，近年来分析派哲学家对宗教问题的兴趣愈来愈浓厚，基督教神学家对哲学思考的方法问题愈来愈正视。哲学家与宗教家携手合作的机缘一多，相互“对话”(dialogue)的意愿自然地加强，哲学与宗教的区别，至少从学术探讨的层面来观察，也就无形地减少了。譬如马丁·布伯 Martin Buber 是犹太神学家，但他在《哲学的人学》(Philosophical anthropology)一方面的造诣就有举足轻重的影响力。马丁·海德格尔 Martin Heidegger 是德国哲学家，但他对基督教的神学发展实有极大的导引力。保罗·蒂利希 Paul Tillich 曾说过，他在思想摸索的过程中常陷在选择哲学或选择神学的迷惘里。

但是，我们仍可宣称，在西方，哲学与宗教代表两种相互影响但却各自独立的文化遗产。哲学的问题与方法，和宗教的问题与方法根本不相同。我们甚至可以借助一些肤浅的二分法，如理智—信仰

及思辨一体验，把哲学与宗教绝然地划分开。因此，以希腊传统为起点的哲学通史对基督教的新旧约、耶稣的福音、中世纪的圣徒、马丁·路德 (Martin Luther)、加尔文 (Calvin)，乃至当代的神学大师如卡尔·巴特 (Karl Barth)、李察尼布尔 (Richard Niebuhr) 都可以置之不顾；以希伯来传统为主干的宗教通史，也可以把许多极富创见的哲人如笛卡尔 (Descartes)、莱布尼茨 (Leibniz)、马克思 (Marx)、萨特 (J. P. Sartre) 一笔勾销。这种现象固然表现出西方传统的多面性、多元性与多样性，但也同时指出“哲学”与“宗教”这些发源于西方文化的观念本身，实在带着相当程度的局限性。如果要用这些观念来描写非西方的精神传统，我们不能不自觉地感到它们的不妥性。在这里我必须声明，我并不反对利用西方观念来讨论儒家思想，我甚至以为我们应当而且必须利用许多根源于西方的观念，才能对儒家思想作系统的解析。但是，我仍要坚持一点：只有当我们对西方观念的定向性与局限性有了明确的认识以后，我们才能适当地借用它们，灵活地运用它们。否则，很容易陷入作茧自缚的窘境。我国在吸收印度佛教文化的初期 曾经过“格义”的阶段 现在消化西方思想是否也应如法炮制，还是有更高明的途径，这是有志于沟通中西的人士必须再三思索的大问题。

二

从历史发展的线索而言，哲学与宗教在西方确代表两个传统，但在中国最多只能指向同一传统的两面。其实，哲学与宗教不分的现象出现在回教的阿拉伯文化、婆罗门教的印度文化、佛教的东南亚文化和西藏文化及儒家的东亚文化。从世界大势来观察，哲学与宗教互相转化，互相制衡，并且独立自存的现象是西方文明的特殊性而不是人类文化的普遍性。因此，我们不必追问儒家是否哲学、是否宗教以及中国是否有哲学、有宗教之类的问题。除非我们确想知道中国是否有类似希腊的哲学思辨，是否有类似基督教的宗教体验。否则，

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

三

我们是否只有通过哲学的思辨和宗教的体验才能深入儒家的心性之学？我们逐步地探究儒家心性之学的内涵以后，我们对哲学思辨和宗教体验是否会有确定的把握？表面上这好像是一套文字游戏，当我们将“哲学”、“思辨”、“宗教”、“体验”、“儒家”以及“心性”等大名词都还没有界定以前就把它贯串起来，或说拼凑起来，这是非

常不合科学条理的混淆。现在让我们把这个极为迫切的问题先厘清一番。有过‘语言分析’训练的朋友也许会说我们在此所作的探索不过是些逻辑的‘循环论证’罢了，并无实质的意义。我们承认前面所用的六大名词没有一个是可界定清楚的。也就是说，不管我们采用哪一种时兴的定义我们都无法把‘哲学’或‘宗教’等名词规划明白。事实上在人类自觉反省的精神发展史中，绝大多数的问题都不能仅依赖定义的方式来解决。定义的重大作用之一，是帮忙我们把要说的话说得清楚明白，但是许多重大的观念并不能只靠陈述的方式来传达，有时必须除此之外别无他法，用指示的权宜之计。譬如“道可道非常道”就是一个很好的例子。道既不可道（不能言说）我们又为什么费了那么多唇舌和心血来谈论道呢？因为道虽不能由语言来把握，语言借用布伯的话，却可以指向真实的道（pointing to the way）。同样地，我们在此所作的工作并不是描述“道”（道是“无”如何能用直陈式的语言来描述？）而是指出一条“如何”趋向道的途径。也许我们所指出的方向完全错了，谬误的危险本来极大，但是我们仍希望“如何指向”的本身即是值得用心用力加以探讨的问题。因此，我们的目的不是要作一番把上述的六大观念予以厘清的工夫，而是想凭借常用的名词指出通向儒家心性之学的道。这也就是我们为什么采用“途径”一词的根本理由。

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

何”。

“如何”必须含着一套随时加以修正的方法。它是一个尚在发展和探究中的动态过程，而不是一个业已停顿了和完成了的静态陈列。“如何”必然地带着相当程度的未知数，被“如何”一问题所困扰的人，是一个在黑暗中摸索前进的“忧患”灵魂。他的怀疑使他不安，他的恐惧使他心虚。因为他不安，所以他必须再接再厉地磨炼自己；因为他心虚，所以他不能不随处感受时空的挑战。这和一个自以为已获得真理并且踌躇满志的人大不相同。马塞尔（Gabriel Marcel）称他的论文集为《探索》（*Searchings*，这是1967年英译本的名字，原版为德文，在1964年发行，名字是 *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeith*），萨特称他的近著为《一个方法的探索》（*Search for a method*，原名为“*Questions de Méthode*”属于 *Critique de la raison alectiqueid* 的序文，*Critique* 一书长达755页，出版于1960年，是萨特继 *Being and Nothingness* 一书后最重要的哲学巨著）海德格尔在其讨论“思考”一文中（*Conversation on a Country path about Thinking*）也战战兢兢地提出探索沉思（*Meditative thinking*）的途径问题。这三位皆是欧洲当代的思想大师，如果他们都不愿意也不能够自鸣得意，我们初出茅庐的思想者哪里还敢心高气傲？！

四

现在让我们重新正视前面所触及的问题：如何在哲学思辨和宗教体验的中间探索儒家的心性之学？首先我们必须指出，“中间”一观念并不含着空隙的意思。我们并不想在哲学与宗教间的空隙里去寻找儒家的心性之学。如果哲学与宗教之间真有空隙的话，其所能代表的最多亦是哲学以及宗教的边缘问题；任何一种哲学或宗教都在探索人类的智慧和感情所能企及的最基本的真实和关切，它们的边缘问题对儒家又有什么特殊的价值呢？因此我们用“中间”一词的意思，并不是要在哲学与宗教之外来探索一条狭隘的中间路线。

相反地，我们的目的是要在哲学与宗教互相交汇的核心处，探索一个既是哲学又是宗教的中间点。只有这个中间点，才能作为指向儒家心性之学的起点。

借用一个吊诡的方式，儒家既不是一种哲学又不是一种宗教，正因为儒家既是哲学又是宗教。如果仅把儒家当作一种哲学，一种理智的思辨，一种纯智的解析，一种逻辑的争论，一种思想的厘清，那么儒家的体验精神就会被忽略了；如果仅把儒家当作一种宗教，一种直觉的体验，一种灵魂的信仰，一种绝对的皈依，一种感情的超升，那么儒家的学术精神就会被贬低了。儒家的哲学思辨不应变成观念的游戏，也不应变成玄学的戏论，因为儒家哲学的思辨是“实学”，是要在具体生命的气质变化中表现出来的。儒家的宗教体验不应变成盲目的信仰，也不应变成反理智的迷信，因为儒家的宗教体验，借用熊十力先生的名词，是“证智”，是要在人性的智慧关照下成就人伦社会的圣贤大业的。这种“极高明而道中庸”的体验哲学或智性宗教——也就是“宗教—哲学”(Religio-philosophy)，只能在哲学与宗教的交汇处与共通处找到安心立命的“场所”。但是，因为哲学与宗教两观念的本身受其历史陈迹、文化趋向与社会风气各种类型的时间限制甚大，它们之间的交汇处与共通处往往因时而异：或为广大的平野，或为细小的孤岛，或为多数学人的共信，或为少数哲士的期望。无论如何，儒家的心性之学，只有在这现在还不易了解、不易描述、不易掌握的土地上才能生根，才能开花结果。

哲学与宗教的关系一直是思想家们所正视的大问题，就现代思潮发展的趋向来观察，这个问题的重要性必会更加明朗化。哲学思辨的初衷，本来即是宗教精神的普遍化。苏格拉底的终极关切“认识自己”，并不只是理智的观赏。认识自己即是体现自己，成全自己——一种发自人性内部的宗教要求。因此，“人是理性的动物”不仅表示一种客观的陈述，而且指出一种极为庄严的神圣责任。据此类推，“纯理性批判”的最终目的是要肯定道德秩序的超越性，“绝对精神”所以必须自我展现的理由，也是为了要指出人类的价值趋向。即

使是唯物论 也无非想要从社会经济的具体现实中 点出人类如何从存在的限制里创造价值之源以图自解自救的途径。从另一个角度来考察 宗教体验的初衷 本来也即哲学精神的具体化。耶稣基督“道成肉身”并不只是信仰的体现。“道成肉身”即是通过具体的生命把上帝的爱 也可以说是哲学上最后的真实(道)呈露在现象世界之中。我们虽然不必墨守基督教的象征系统(symbolic system)但我们不能忽视“基督”这一具体的象征符号所代表的普遍意义。事实上,基督教的神秘大师如马斯特·艾赫特(Meister Eckhart)就有类似道家体无的感受。我们不能因为他所运用的象征符号都属于基督教,就否认他证道的普遍性。换句话说,他的宗教体验确有深厚的哲学意义。

五

从中国历史发展的探索来观察,儒家是许多中国大思想家由具体的文化现象通向永恒的普遍价值所采取的途径。因此,儒家和世界上其他精神传承如犹太教、基督教、回教、印度教、佛教及道家一样,也是人类由现实的具体存在通向永恒价值的途径之一。如果我们要想重新证验儒家的心性之学,我们必须从我们自己的具体性出发。只有如此,才能逐渐展示心性之学的普遍性。这是一种掘井及泉的方法 我们愈能深入自己具体存在的‘场所’(借用日本哲人西田几多郎的观念)我们愈能接近普遍人性的泉源。如果我们不能沉潜内敛而一味想去拾取别人的智慧,那么我们即使飞越重洋环游世界,我们仍无法了解‘普遍性’的真实意义。

我们又如何了解我们自己的具体存在呢?当下的宗教承担和隔离的哲学智慧都是不可或缺的要素。没有承担,我们即使对自己有深入的理智分析,我们仍是一群毫无真实生命和真实动力的“脱节人”(irrelevant men) 没有智慧 我们即使对生命有强烈的宗教感受,最多只是一群被热情焚燃的盲动者。进一步来说,以仁德为动机的

宗教承担 必然包含着存在的大智大勇 因为当我们把“赞天地之化育”当作自己为乾坤尽孝 为万物“践形”的“终极关切”(ultimate concern)的时候 我们已把自己的“意、必、固、我”一一化除。“廓然大公”的心灵 自然会涌现人性最内在也最真实的智慧之光 相同地 以证验为基础的哲学智慧,必然包含着生命的创造力,因为当我们把“极高明”的灵觉转而用来“成己成物”以达到“反身而诚乐莫大焉”的境界的时候 我们已从“智及之而仁不能守之”的分离状态跃进到“与天地万物为一体”的仁者胸怀了。

上述的最高理想并不是脱离现实的乌托邦。相反地,儒家心性之学的起点和终点,都必须落在当前的凡俗世界(secular world)。其实人的生物性、生理性、心理性、经济性、政治性、社会性和“宗教—哲学”性,都是儒家心性之学所关切的重大问题。通向心性之学的道路绝不能跨越这些具体的层面。否则,如果不背上“玩弄光景”的罪名,至少也是犯了“悬理以限事”的谬误。但是,儒家的心性之学教我们作人 作真人(真实无妄的人 或许这也是道家真人的本来意义)作勿自欺的君子儒。这门学问不应受年龄、性别、职业、种族、国籍和信仰的限制,它是一门普及四海的学问,因此这门学问的对象不是一套观念和一串命题,而是每一个有血有肉的、具体存在的人。

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

因此所谓‘具体的普遍’即指出儒家心性之学所接触的是普遍人性的价值问题，但是通向这问题的途径必须是探索者的自证自验。然则探索者的自证自验不仅是反躬求证的内在体验，而且是有血有肉的人在现实社会里的修身齐家治国平天下——他有姓名，有生日，有籍贯，有年龄，有家庭，有职业，有社团，有国家。不过这些具体的条件不但不限制他证验普遍真理的终极关切，而且是他所以能够和人性的最高价值发生血肉关系的具体保证。如果我们想要有系统地来展示儒家的心性之学，我们一定不能忽视了儒家原本智慧（*primordial wisdom*）的精神方向。

最后我们必须指出儒家的原本智慧不能只靠少数哲学的思辨者和宗教的体验者来彰显。除非现代中国每一层面的知识分子，包括政治家、企业家、艺术家、文学家乃至社会工作者、新闻评论者、教育从业人员都起来响应，儒家心性之学不绝如缕的险境还会继续延展下去。我们这批在旷野里呼唤的游魂，也终究无法避免‘知其不可为而为之’的悲剧命运。尽管如此，我们仍然坚信，普遍真理的具体呈现必须依赖自启自发的见证者。而且，惟有通过有血有肉的具体证验，儒家心性之学的普遍价值才能重新活现于今世。这是当前有志之士的百年大业。

1970年11月康桥
纽约《联合杂志》

三、印度行感言

如果我们必须依赖当今美国社会科学家所坚持的方法来测量印度文明 那么无论是经济成长、人口控制、大众传播、区域发展、社会福利或交通联系这些所谓现代文明的表征，在印度都还相当地落后。加上多元文化、多种语言以及阶级文化等等离心力的干扰 如何把印度建立成一个统一富强的大国，在许多印度地方领袖心目中还不是大家共同接受的政治理想，而只是少数中央政客的宣传武器罢了。但是 如果我们改换一种测量的尺度 从文化价值的延续性、普及性及创造性来观察 那么印度不仅是人人钦慕的宗教故国 而且是批判当今机械文明最有力的现代文化。

1966 年我曾想借返台湾之便旅游印度，可惜花了几个月的工夫 手续仍旧没有办妥 加上西藏边界的冲突尚留下了许多阴影 只好从伊斯坦布尔直飞曼谷，跨越了这片到处是名胜古迹的大国。这次能够应邀到马德拉斯去参加该国独立以来规模最大的世界哲学会议，不能不说是一次难得的机缘。关于会议的内容及意义将来应在专文中报道，现在先把一些感触写下来供大家参考。

印度的哲学界极为活跃 从事于哲学研究的专业人才从 80 多岁的拉德克律辛那到大学部的青年学子 每一时代 每一阶段 都有许多要以哲学为终身职责的从业员。单以马德拉斯大学的高深哲学研究中心为例 他们的研究员就被分为后博士、博士、前博士、硕士等级 每一级都有确定的研读项目。譬如以印度哲学为主的硕士班 必须通过八项考试，包括印度逻辑及认识论、印度伦理学及社会哲学，“吠檀多”各家、佛教、其他印度哲学宗派以及当代印度哲学发展等科

目。

马德拉斯是婆罗门教 尤其是‘商羯罗’所代表的吠檀多一元论的中心 因此梵文研究极为普遍。为了配合国际哲学大会 当地的负责人并安排了一项完全根据古法的梵语辩论大会。据称，许多研究生都还能听懂这种极为典雅的语言。

其实，以婆罗门教为主的印度哲学，不仅是少数学人的智性活动 而且还是大多印度平民的精神寄托。有一次利用郊游的机会 我们被带领到一座外观相当质朴的古庙，原来这是南印婆罗门教“圣人”的住家。世界哲学会议的主持人马赫德坊自己就是这位圣人的弟子 因此也袒肩露臂和许多其他弟子一起站在圣人的右手边 并按顺序把在场的哲人一一向他介绍。几乎每一位来自印度的代表，包括从斯里兰卡来的佛教徒，都向这位圣人行最庄严的顶拜之礼。在西方固然不容易看到这种现象 就是在禅宗大盛的日本 这种以宗教体验涵盖哲学思辨的精神 也不多见。圣人的态度和蔼 谈话亦极亲切。最后他提出一个向大家请教的问题：在世界各大派思想的主流中 是否都能承认自己的内在限制 并接受其他途径也有通向最高真理的可能性？

这个问题从儒释道三家的立场来回答并不困难，但从犹太—基督教的文化传承来观察，就很不容易应付了。英国伦敦大学的路易斯教授指出 保罗·蒂利希的神学确有这种雅量，但他无法进一步地断言蒂利希的神学已能代表当代基督教的主流。

除了哲学宗教以外，在印度最令我向往的要算是音乐与舞蹈了。记得去年 8 月在美国科罗拉多州艾思本开会的时候，曾聆听过拉维商卡的琴声 当时已深深地感到印度音乐能在 20 世纪的欧美大放异彩实在并非偶然。尤其和拉维商卡本人见面谈天后，更觉得今天欧美的音乐大师如小提琴家梅纽因对印度音乐如此倾倒，归根究底实是因为印度的音乐不仅是一种娱乐，而且是一种神秘的宗教礼赞。经过几十年苦修所奏出的音乐和唱出的歌曲，果然有其感人肺腑之处。这次由大会的安排，竟能欣赏到当代最受尊敬的古典音乐家苏

布拉克西米的歌喉真是格外荣幸。当这位女声乐家在台上高唱‘阳春白雪’的时候，全场数以千计的听众好像凝成一股沉默的人潮，随着她声浪的抑扬顿挫而起伏摇荡。这虽然是我第一次的经验，但置身于许多知音之中，自己也禁不住手舞足蹈了。

印度的舞蹈那就更是叹为观止了！我曾欣赏过不少观光饭店举办的民族舞蹈。在我的印象里，只要有好的身段，加上三五个月的练习，就可以粉墨登场宣扬国粹了。印度的古典舞蹈却和我国的京剧相似，需要经过严师的设班训练才有资格正式出场，因为印度的古典舞蹈如同印度的音乐，是一种终身奉献的宗教事业。一场表演常历时数小时，而多半只由一位或两位舞蹈专家来主持，伴奏则由师父亲领乐师们共同担任。这次我们所欣赏的都是女性的舞蹈表演。据称，乐器家拉维商卡的长兄，即是闻名全印的男性舞蹈专家。

印度古典舞蹈最引人入胜的是表情，除了动作，尤其是脚底极其复杂的节拍以外，面部从眉毛到嘴唇都有特定的作用，观众必须凝神贯注才能真正的捕捉到整体的形象。印度哲人达亚克辛那会后告诉我，印度的《舞谱》是一项极其完备的巨作，其中把全身各种肌肉的运动方式以及每一表情的象征意义都分析得淋漓尽致。如果把这本书翻阅一遍，对印度的舞蹈一定会更加喜爱了。

我在印度只逗留了两个星期，然而短短的十数天，我接触了 40 多位杰出的印度哲人，又观赏了南印度最美的舞蹈和最妙的歌唱，我虽目睹了许多贫穷，耳闻了许多动乱，这些当然也都是必须正视的大问题，可是我心里所领受的却是印度最好的一面。

1971 年 1 月康桥
香港《华侨日报》

四、一个真实的人

—— 为纪念王阳明诞辰五百周年

两种纪念

王阳明生于 1472 年 10 月 31 日，距今恰好五百周年。为了对这位体现“身心之学”的大儒表示尊敬，以东京大学宇野哲人为首的日本学人，在数年前就已拟定了一项出版《阳明学大系》的计划，准备陆续刊行十二大册有关阳明研究的论文。第一册命名为《阳明学入门》的精装本业已问世。除了宇野哲人的序说外，内收安岗正笃的《王阳明传》、冈田武彦的《陆王学谱（上）》、山井涌的《陆王学谱（下）》、中村八郎的《王阳明及明代之政治军事》、中村治兵卫的《王阳明及明代之经济》、多贺秋五郎的《王阳明及明代之教育制度》、柳存仁的《王阳明及明代之道教》、荒木见悟的《阳明学及明代之佛教》、目加田诚的《阳明学及明代之文艺》、酒井忠夫的《阳明学及明代之善书》、藪内清的《阳明学及明代之科学》、陈荣捷的《欧美之阳明学》、阿部吉雄的《韩国之阳明学》、山下龙二的《日本之阳明学》、唐君毅的《阳明学及朱子学》以及山室三良的《阳明学及现代》。这 17 位撰稿人都是国际知名的权威学者，其中包括 3 位执教海外的中国教授。他们的论文是由中文撰写然后分别从澳洲（柳）、美国（陈）及香港（唐）寄往日本，再由日本学人逐字翻译成日文的。其中固然有些疏漏的地方，但这种促进国际间学术合作的精神是值得敬佩的。

在美国，规模宏大的亚洲学会，特在其年会中安排了一项纪念

王阳明诞辰五百周年的座谈会。这项在 3 月 28 日纽约华道夫旅馆举行的学术座谈会，由陈荣捷先生主持，参加研讨的包括哥伦比亚大学的狄百瑞（W. T. de Bary）及斯坦福大学的列文森（D. Nivison）。另外，夏威夷的“东西哲人会议”准备在今年召开一项以阳明哲学为题的国际学会。应邀参加的学者现已包括台湾的方东美及香港的唐君毅及牟宗三诸位先生。以夏大哲学系为骨干的《东西哲学》学报，并将以专辑刊载在该学会所提出的论文。

这两种纪念阳明的方法虽然不同，但都代表极庄严的学术意义。固然，阳明是经过千锤百炼的考验才提出致良知教的力行者，因而纯学术的研究永远无法深入其人生哲学的堂奥。但我觉得，通过慎思明辨的学问工夫，不但可以把阳明的历史意义渐渐地展示出来，而且可以把阳明的哲学内涵层层地解析出来。这种形态的努力，在表面上似乎不如大肆宣传阳明的思想来得有效，但归根究底，文化上潜移默化的力量，总比政治上向壁虚造的捧赞高明多了。

一些回忆

记得有一次到台北近郊的阳明山去欣赏樱花的时候（那已是十年前的事了），我忽然觉得把草山改名为阳明山是多么明智的抉择。固然，周敦颐因为他喜欢观赏万物的生意，而不肯剪除窗前的春草，是极富诗意的史实，但是王阳明知行合一的精神，在天崩地裂的时代却更有振奋人心的功效。我第一次接触阳明的诗文和学说是在初中一年级，那时就意识到他的价值趋向和世俗的忠孝单元论很不相类。后来逐渐摸索，才发现阳明与天地万物为一体的大人之学，根本和专制王朝所要求的“同心合德”大异其趣。阳明所表现的是一种强烈的抗议精神：他反对虚伪的社会礼俗，反对毫无灵性的考试制度，更反对受宦官污吏所僭取的政体。因此他不怕世人的耻笑而高唱身心之学，不惜牺牲自己的事业而痛斥科举，不顾自己

的性命而向专制势力挑战。刘瑾虽然利用受宦官秘密控制的锦衣卫把他逮捕下狱，利用灭绝人性的廷杖把他狠打数十大板，并利用各种违背常理的法术把他贬谪到贵州一带，但他在《龙场答生问》一文中，仍清清楚楚地分辨出妾妇之道与大臣之道在实际政治中的不同。前者是嫁鸡随鸡、嫁狗随狗的态度，不管君王格调如何昧着良心侍奉到底；后者则是根据群臣以义合的原则，不合则谏，则去。对于当政者总保有一种批判的态度，因为这种态度一丧失了，那么当权派很容易就会变质为一个私欲横流的大集团。阳明这种不妥协的风骨和孟子所谓杀一独夫的气魄，真是先后大哲如合符节。

有了这一层了解，我在王学中找到了一种极富动力的人生哲学，就是他根本不重视外在的事功，他拒绝把“百死千难”中悟得的“内在真理”笔之于书（因为他不相信没有实行的空谈），他尤其反对装着一副圣人模样而到处干诳己诳人的勾当。阳明宁愿抛弃一切虚伪的荣耀，而去做一个真实的人。

几则感叹

一个现代的中国知识分子要想做一个“真实的人”的确不很容易：无论是社会风气的腐蚀性，政治权势的局限性，或经济结构的迫压性，都会使一个本来胸怀大志的读书人，慢慢地物化成一具毫无灵性，但却塞满了酸气的躯壳。程明道在《识仁篇》里借用医书里“麻木不仁”的观念来解说这种现象。阳明又把明道的意思加以引申。如果用他的见解来分析现代中国知识分子的大悲剧，那么最严重的表征即是失去了作为一个真实的人必须具备的“敏感性”。知识分子应该是一群代表人性光辉的社会良心。他们应有极敏锐的触觉和极高远的见识：他们应和人类全体保持精神的交通，和社会大众保持紧密的接触，和自己所属的群体保持血肉的关连。只有如此，现代中国的知识分子才不致陷入这样的窘境：在岛内是投靠现实权势的特权阶级，在海外是依附国际资本的买办阶级。

但是，当知识分子一旦自弃了读书人应有的敏感性，那么不仅阳明以天地万物为一体的大人之学变成虚脱，就连颜元所说的转世精神也变成空谈了。一个为世风所转，为金钱所迷的人，常会作出一些损人不利己的事；一个拥有大量知识而毫无感性的读书人，难免不参与助桀为虐的勾当。

我以前常想，为什么现代中国许多提倡民主科学的自由人士总是要打击传统，摧残儒学。现在我才了解，他们所打击的并不是中华民族的精神命脉赖以维系的“滴骨血”，他们所摧残的也不是中国文化的内在价值借以厘定的“真认同”。他们抗议的对象是利用传统的专制政体和利用儒家的专制思想。可惜他们未能洞悉我国传统文化中的内在动源，尤其是儒家大流中有如阳明所代表的抗议精神，因此把一切批判性的价值取向都归功于欧美世界，而把自家丰富的遗产抛诸九霄云外。可是当他们心一横地把儒家规约为御用思想，贬斥为吃人礼教之后，中国文化竟变成了一套封建社会的奢侈品，随着迷信和玄谈的阴魂而消散了。结果，一个现代中国的知识分子，必须先否定了自己的“中国性”才有资格谈现代，谈知识。这是多么凄凉的景象！难怪现代中国的自由人士一个个遭受到认同破裂的命运，乖离了民族意识，拔脱了社会根源，变成了一群散离的高级华人；或为社会的名流，或为政坛的客卿，或为文化界的骚人墨客。固然，他们在宣扬民主科学方面留下了珍贵的纪录，可是在现代中国知识分子的奋斗史中，这些纪录还只是一些尚待实现的梦境。

阳明立志作“人”的精神抉择，是任何一个想为中国构建民主、开创科学的知识分子不能不深切体认的道理。人的“身心之学”是引导文化发展的大指标、大动源。累积性的知识是愈新愈有价值，“身心之学”则是愈深愈有价值。这种深入性的学问，不但是现代人心灵交通的基础，也是通向精神世界，展示历史智慧的泉源。

我们万万不能因为现实环境中的某种不满，而抛弃了自家的无

尽宝藏。从纯学术的立场来纪念王阳明固然有极庄严的意识，如果我们能从《大学问》或《传习录》中体会到真实存在的人生价值，并从身心之学处发扬真儒的抗议精神，那么纪念阳明的意义就更深长了。

1972 年 5 月 10 日于伯克莱
《中国时报》人间副刊,1972 年 5 月 26 日

五、唐君毅的悲愿

—

最近读到香港新亚书院唐君毅教授的两篇文章：《海外中华儿女应为创造 21 世纪之人的中国而发心努力》（《天声》双月刊 日本大阪，1971 年 3 月）及《谈中国现代社会政治文化思想的方向与海外中国知识分子对当前时代之态度》（《明报月刊》香港，1972 年 6 月），使我想起唐先生 9 年前在香港《祖国周刊》所发表的《中华民族之花果飘零》一文及 7 年前为答复 10 多篇回响文章又为该刊撰写的《花果飘零与灵根再植》一文。这 4 篇感人肺腑的文字，虽然相隔几达 10 年，竟好像是一气呵成的宣言。他呼吁海外中华的青年学子共同奋发兴起，形成一种社会文化上回流反哺的运动，以促成大陆中国人民之“人”的觉醒。他说“此一工作是海外 3000 万中华儿女共有的责任。积以 10 年、20 年、30 年的努力，必然可以旋乾转坤，而使中国在 21 世纪成为人的文化之中国，而世界人士之共同努力，则可使 21 世纪成为一真正的人的世纪。此世纪中之政治经济将不是 19 世纪以来之帝国主义，狭义的民族主义，资本主义与共产主义之政治经济，而是为成就人的文化之政治经济，亦即人文主义之政治经济。此当是我们一切生于 20 世纪的人，为未来世纪应抱的理想，应尽的责任”。

二

唐先生是当代中国人文思想的大师。他的立论虽不是根据对现存局势的分析，但却是立足于以儒学为骨干的悲愿。我不知道我们这一代究竟能否使中国逐渐步入一种不但与孔孟理想不相违背，而且直承宋明‘身心之学’的人文社会主义。但我确信，向唐先生所指出的目标去奋斗，对中国及世界人文思想的发展都会有极大的贡献。举个明显的例子，10多年来在东欧掀起了一股‘马克思人文主义’的巨浪，直接对苏俄所代表的大斯拉夫主义提出严重的批判。这股力量和最近在西欧及美国产生的种种抗议运动，如新左翼、妇女解放及少数民族有一共同点，即是坚信人的存在具有真实而完整的价值。也就是说，他们都反对利用经济力量、政治权势和社会控制来割裂人的完整性，反对以肤色、性别、阶级、背景来消解人的真实性。

这种从“自觉人之所以为人”处立论的精神，和中国儒家以立人极为基础的仁学确有不谋而合的地方。但是，正如唐先生所说，首先我们“应该自觉到自己是历史意义的中国人，而以之为自己生命的本质。”否则，牵强附会地宣扬世界思潮，不免把自己抽离为一缕国际游魂。

当然，我们应该超越狭义的民族主义，但是我们必须牢记：在文化生命上作个“仰不愧于天，俯不忤于人”的中国人，才是由具体存在而通向普遍价值的康庄大道：“若问中国在哪里？就在诸位的生命里。我们每一个人，皆有资格代表中国，毫无惭愧。要说认同，即要先认同于自己个人心中之中华民族，与中国文化生命。”

三

我第一次见到唐先生是在台北近郊，淡水河畔的竹林，当时我还

是建国中学的高中生。犹记得在那次聚会中，我不但向唐先生讨教了有关《中庸》里“鬼神之为德其盛矣乎”一句的解释，并曾请他在我新购的《心物与人生》一书上签名留念。1956年的8月25日是我在求学的历程中一个值得回味的日子。

过去5年虽然旅居美国，向唐先生请益的机缘却大为增加。在伊里诺斯州的向榭（1966）、京都的人文科学研究所（1967）、纽约的哥伦比亚大学（1970）、意大利的舸木湖（1970）、香港的新亚书院（1971）、夏威夷的东西中心（1972）或是短短的三五天，或是六七周，都留下了难忘的记忆。然而印象最深的还是1968年的夏季。唐先生因参加第五届“东西哲学家会议”，顺便在夏威夷大学哲学系的暑期班讲授宋明儒学。我荣幸地聆听了5个星期的课，获得了许多启示。

四

今年6月下旬我应邀在艾思本山庄的人文研究中心访游了半个月，和来自印度、德国、日本、英国、加拿大等地的知识分子交谈之后，益觉唐先生所关切的问题，如“中国文化之精神价值”、“人生之体验”以及“人文精神之重建”，不但对当代中国思想发展的方向有导引的作用，而且对人类来自自觉自救的努力也有深刻的意义。

自从1962年古巴危机以来，美国因为越南战争、学生运动、都会暴乱、经济失调、人种冲突、毒品蔓延等一连串相互影响的因素，已逐渐失去了立国以来的精神动源。今天美国所面临的不仅是政治和社会结构的危机，而且是道德或宗教价值的危机。为了应付这些史无前例的困难，许多美国的知识分子都承认单从制度改革已嫌不足，必须从基本信念处转化，从心髓入微处用力才是治本途径。固然，儒家的“身心之学”在现阶段还只是学术里少数有识之士的研究课题，但是我相信，随着当代美国思想界新兴的人文思潮，儒学将来在新大陆必有一番盛况。其实，真儒的价值不应从效验处衡断。正如唐先生所说：“天行健，君子以自强不息。地势坤，君子以厚德载物。云

雷屯 君子以经纶。经纶于雷雨之动中 即人生之所息。吾人以此心存此志，则皇极已立于吾当下之心中透过吾此心以显。则此雷雨之动之世界，亦即皇极之理想人文世界正向之而立之世界，又岂远乎哉。直下承担 见诸行事 是待善学者。”

1972年7月26日 伯克莱

《中国时报》人间副刊,1972年8月30日

六、根源性的抉择

初次聆听德伏扎克（Dvorak, 1841 – 1904）的第七交响乐已是好多年前的事了，当时只觉得它起伏动荡，层出不穷，像是狂风暴雨来临前冲向岩岸的巨浪。可是“新世界”交响乐的名声究竟太大了，尤其是“念故乡”那段反复旋回的主题，更是家喻户晓的曲子。于是一提起德伏扎克，就会联想到他运用美国民间小调的结晶品，他的第七交响乐虽曾引起我的共鸣，但总还是隔着几重公案的外在经验。

今年 2 月 2 日星期五，在旧金山歌剧院欣赏由德国音乐家韩士·西米（Hans Schmidt-Isserstedt）客串指挥的演奏时，我深深地感到德伏扎克的第七交响乐实在有一种不可抗拒的吸引力：整个乐曲的结构固然表现出一股排山倒海的气势，但其中或如袅袅的垂杨，或似深山的瀑布，刚才万念俱灭，转瞬间又是百感交集。在此起彼落的乐句中，也刻画出许多微妙的心境。它所象征的不是突然爆发的感情，不是一朝之忿，而是无数心湖的漪澜所荡漾而成的精神乐章。演奏刚完，我即随着成千的听众起立鼓掌，但是直到指挥家第三次谢幕，全场灯光放明后，我才突然惊醒，发现自己竟汗流浹背、热泪满眶地呆立在人群之中。

德伏扎克在撰写第七交响乐时，捷克艺术正走向“日耳曼化”（Germanization）的途径。作为一个国民音乐家，他决定挺身而出，为苦难的祖国鸣冤。但音乐是世界语言，要想藉助超种界的艺术来传递信息，他不得不和国际间最富创发性的人才交通，也不得不常来往于国际间文化水准较高的城市。音乐评论家韩立克（Eduard Hanlick）劝他放弃民族主义而采取一种以四海为家的开通路线。组

织庞大的奥地利集团，也为他安排了许多演奏会，并建议他洗脱掉带着浓厚地方色彩的“捷克性”。连大音乐家布朗姆士（Brahms）也要求他离开捷克首府布拉格（Prague）而定居在当时西乐的中心——维也纳。他们都认为德伏扎克的才华在国外才真能发扬光大。

凡是对艺术有敏感性的人物，面临这些难得的机缘不免会心动的。德伏扎克也不例外。但是通过内在生命中无数的交战之后，他选择了自己的根源性——放弃了国际的荣耀而去耕耘父母之邦的泥土。因此他的音乐里充满了捷克的人情味，好像每一只曲调、每一个音符都是捷克民族心灵的震荡。基于他不甘愿作一个国际游魂的存在，决定他的精神方向和他自己祖国的血脉终于连成一体。结果他到哪里，捷克的艺术灵魂也就伸展到哪里。1885年德伏扎克的第七交响乐在伦敦首次演出，当时就大放异彩——经过长期深入自己根源的凿掘工夫，他已穿透狭隘的地方主义，尝到了通向四海的泉水，因而他的音乐蕴含着一种超越时空的感通力。

德伏扎克确是一位脚力大、志趣高的人物。对一个“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”的异乡客，他的第七交响乐实有当头棒喝的威力。然而，如果当时的布拉格比维也纳更日耳曼化，当时留居祖国的捷克人不但媚外而且鄙视自己的根源性，那么德伏扎克又能栖身何处呢？

1973年2月11日 伯克莱
《中国时报》人间副刊

七、与日哲西谷启治一夕谈

1969年7月25日在夏威夷东西中心附近一家日式的酒店和日本当代哲人西谷启治先生相对论学从晚上10时许谈到子夜后两点半钟，直到打烊前片刻才慢步离去。那是我第一次和日本京都传统的哲学祭酒对话，也是我参加第五届东西哲学家讨论会最珍贵的收获之一。次年秋季西谷先生应邀来美讲学，定居宾夕法尼亚州的费城，离普林斯顿不远。我曾两度乘火车去“圣堂”(Temple)大学聆听他的“研讨会”(Seminar)，他也趁假日之便来普大在舍间小住数日。通过他的介绍，我认识了日本旅美禅师佐佐木承周。此外在纽约和康桥也有两三度同游美术馆的经验。1971年腊月，我趁前往澳洲开会之便，特别到京都去访问他，可惜事先没有联络好，适逢他讲学东京，没有见面。两年来我虽读到他在《东方佛学》(The Eastern Buddhist) 学报讨论“空观”的文字，也从他的门生源了圆处听到有关他的消息，但总找不到直接请益的机缘。上个月从德国海德堡友人处转来西谷先生短筒一封，寥寥数行，对大家未能通消息颇有“残念”之意，引起我一些感触。

西谷启治是日本近代哲学界大宗师西田几多郎的及门弟子，受禅学及德国存在主义的影响极深，有“日本海德格尔”的雅称。他的巨著《何谓宗教》已有英译本问世，对生命之学中内在体验的问题有极微妙的探索。西谷虽然已届古稀之年，但精神健旺，目光中带着邃思的智慧。他很少动笔，就连《何谓宗教》也好像是口授后由弟子笔录成书的。据说他有时苦吟终日方得三五句。犹忆两年前西谷先生曾借我一本他自己主编的论文集《禅的本质与人之真理》内中所收

多半是讨论禅与世界其他宗教传统之关系的哲学作品。因为许多成名的日本学者都有等身的著作 而且常常一年之内就出书数册 所以我以前总有日本学人倾向‘速成’的印象 于是我打趣地问他编印该书前后共花了几个月。经他思索再三 慢慢地叙述原委后 我才晓得这本论文集是由京都一群教授在西谷先生领导的‘研讨会’中通过 8 年以上的相互切磋才逐渐写成功的。其中所收每一篇论文，都是经由正式宣读、集体讨论、逐段修改等阶段才发表的 都是名副其实的数易稿。当然，我们仍可以说其中的论断，譬如有关禅与道家一文，尚有商榷的余地，但这种合作的精神与庄重的态度是值得钦佩的。这使我想起日本汉学界的‘会读’制度。听说最长的会读 也就是同年级几位志趣相投的朋友定期聚会标点解读中国古书，有达四五十年之久的。

在夏威夷初次见到西谷先生的时候，站在我旁边的一位朋友半开玩笑地说，没想到这位鼎鼎大名的日本哲学家看起来竟好像是奈良郊区的农夫。现在回想起来，西谷先生激励我最深刻的地方也确是他的泥土气息。固然 他游学德国 对西方的哲学、宗教和艺术都有精辟的论断。耶鲁大学一位希腊哲学的专家就曾亲口对我说，西谷是他所接触到的东西哲人中最有玄思的一位。加上他德文和英文的造诣，西谷毫无疑问地是国际学坛的领袖人物。正像美国禅学家迪马廷菴 Richard DeMartino 所说 西谷逍遥于欧美哲学之中时都有“如归”的感觉。但是 他的精神动源和日本的民族生命有忧戚相关的联系 他的哲学方向 也就是他由禅慧自悟的工夫途径)是从他自己所在的时空交会点处层层逼人的，因此他能透显一种原初的智性之光。我想 在当今熙熙攘攘的学术市场中 很难能找到这样的光辉了。也许 只有像他这样在‘泥土’里生根的灵魂才确有通向普通真理的睿智。

记得那天深夜在日本酒店对话的时候 因为语言的隔阂 我用英语较方便 日文会话甚难 德语则一窍不通 西谷先生说他的德文最熟练 英语较生涩 中文会话则困难重重)于是用了许多笔谈的办

法。我提到熊十力先生以大海众沤比喻体用关系的思想途径，他介绍我西田几多郎先生“绝对自相矛盾之统一”的哲学模式。临别前他并以玄觉大师证道歌中“三千世界海中沤，一切圣贤如电拂”二语见赠。在为期 5 周的东西哲学家大会将要结束的时候，西谷先生和京都传统另一位哲人阿部正雄很恳切地邀我为《东方佛学》撰文。这种不耻下问的精神使我惊愧交集。西谷及其前辈师友如铃木大拙等以京大及大谷大学为中心的日本哲人，使禅学不但挺立于战后的日本思想论坛而且大盛于今日的欧美知识世界，岂是偶然？！

我自己对文化社会的一些观感虽然不自惮悦得来，对西谷这种风格实有由衷的叹服。

1973 年 4 月 8 日 伯克莱

《中国时报》人间副刊，1973 年 5 月 9 日

八、追扑富强的影子

从纽约直达孟买不过是十七八小时的事。然而高度资本化的美国和经济尚未起飞的印度，不但代表两种截然不同的社会结构，而且指出两条大相径庭的思想路线。究竟谁真能显现人类的新希望呢？自从五四时代提倡西化以来，中国的知识分子早已作了明确的抉择：印度所象征的是必将为现代化过程所唾弃的落伍传统！美国固然处处暴露资本社会的丑恶，但不失为趋向富强大国的指标。因此，印度虽近在咫尺，而且是我国大乘佛教的发源地，在倾慕西化的现代知识分子心中，它的存在价值是有限的。譬如杜威的实用主义在欧洲和日本好像都没有发生什么特殊的影响，在中国却会大放异彩；泰戈尔的体道诗章在科学主义高唱入云的 20 年代哪能引起什么共鸣呢？

胡适之先生在讨论中国哲学思想史时，对我国文化思想的“印度化”，也就是对大乘佛教在隋唐时代位居精神领导的历史事实表示惋惜。从理性主义的立场来观察，印度的“玄想”虽然可以把人类的心灵提升到较高远、深刻的境界，但是中国人本有的实用智慧却被转移到毫无社会价值的宗教礼赞上去了。结果，禅宗的兴起被解释为中国佛教徒凭借道家遗产向印度传来各宗派宣战的革命运动，是理性压倒玄思的重大史实。难怪胡先生和铃木大拙在《东西哲学》报的辩论是大象和鲸鱼之争完全没有“共同的基础”(common ground)。

印度和中国都有成群结队的留美学生。同是来自亚洲大国，但炎黄子孙和吠檀多的后裔最多只是相安无事而已。一发生争执，少则怒目相视甚至大打出手——不论价值取向或生活形态，中印青年真好像毫无相通之处。1962 年西藏边境的军事冲突以后，这些既有

的裂痕似乎更加深了不少。

我常想，为什么同是东方文化的子民，连相互了解的意愿都没有，亲切感更不必谈了。记得 1970 年 12 月参加在南印故都马德拉斯举行的哲学研讨会的时候，我曾向许多印度哲学家表示，中印学术界毫无联系的窘境是当代亚洲思想论坛的悲剧。但是，这两年来我自己竟找不到向国人报道印度之行的机缘。一提到印度就会面临一些不自然的反应。有些平时宣传自由思想或开放心灵的饱学之士，也会突然变成偏激蔽塞的顽固分子——把当代印度在文学、音乐、舞蹈、思想种种方面的辉煌成就一笔勾销，用些‘全年总生产量’与‘平均国民所得’等统计数字，斥印度为不屑一顾的落后地区。他们对印度多元文化的特征完全不闻不问，却武断地判定凡是用手吃饭的民族就太贫穷、太原始了。这使我想起 10 年前初到康桥读书时，一位美国老师曾以颇带同情的口吻对我说：中国在现阶段还是太困苦，不得不用竹制的筷子进食，等到经济正式‘起飞’之后，总有享用刀叉的一天。

如果反躬自问，我们很容易就会发现，对印度人的疏离甚至歧视，多半建筑在浮浅的富强决定论上。我常听朋友说：中国人虽没有欧美先进那么神气，若与印度人相较就会显得绰绰然而有富裕了。这种心态即使在知识分子群中也相当普遍。揭穿了，很简单：金钱（富、势力、强）是决定一个人或一个民族是否有尊严、有价值的基本条件。凡是贫弱的个体或集团，都是受屈辱、被取笑的对象。在物质文明高升的社会里，想作个有骨气、有性格的穷人好像比登天还难。因此，个人的身份要靠拥有财富的多寡来衡量，国家的地位也要靠军火和资源的数量来决定。超级大国要不断试爆才能加入“原子集团”，富商大贾也要不断发财方能享用‘百万俱乐部’的权利，于是聪明才智之士都立下了赚钱的‘大志’。为公为私，只有通向富强才是安身立命的坦途。

然而，富强的代价极高，有时即使像浮士德一样甘愿出卖灵魂，也未必能捕捉到富强的影子。美国 1970 年的‘全国总产值’就已高

达 9765 亿美元，同年在国防消费方面用去 802.95 亿美元——仅从这两项庞大的数字来观察，美国，正如亚拉巴马的华勒士 (Wallace) 州长所称 确是世界上最‘富强’的国家。但近年来 美国各大学绝大多数的优秀青年 也就是智能兼备的荣誉学生 不仅对美国的‘富强’不引以自豪 而且认为‘富强’是美国人的精神累赘。这种意识形态的产生，当然基于错综复杂的社会背景和历史因缘。从同情的立场来评断 不论起因如何 美国大学生自我批判的态度 实象征着美国当代青年中的才俊之士已毅然从“唯利”和“唯力”主义的平面存在逐渐地向宗教哲学的价值领域里深入。许多印度的民间信仰和传统音乐，也许是因为这个转机才在美国大行其道的。

人不能仅靠面包和手枪而生存。除了经济和政治条件以外，我们不能不要求知识摄取、艺术表现和宗教信仰等权利。因为没有知识基础、艺术兴趣和宗教价值的经济和政治存在 就像追扑富强影子的“浮士德”终会导致丧失性灵的悲剧下场！

1973 年 7 月 伯克莱

《中国时报》人间副刊 1973 年 8 月 14 日

九、了解自己的发掘工作

德尔菲(Delphi)是雅典北部的一个小镇,据说居民只有数百户。但是,凡对古希腊有兴趣的人都会知道这个坐落在青山之中,面临科林斯海湾的“佳境”不仅是今日欧美人士极向往的游览名胜,而且是西方文明发源期中最受礼赞的圣地。在这里,雅典、斯巴达以及无数小国的领袖都曾祈求过“预言”(Oracles)的导引;在这里,曾存放过许多希腊文化世界中最珍贵的宝物;在这里,也曾举行过一些西方历史中最早的国际政治集会(Amphictionia)。的确,在世界史上,德尔菲——阿波罗(Apollo)天神的栖居地,占了永不可磨灭的一页。

自从罗马帝国兴起之后,德尔菲的宗教意义逐渐消失了。公元4世纪初期,康斯坦丁大帝从德尔菲盗窃了不少精品去“美化”新罗马,到了信基督教的君王开始残害“异端”的时代,德尔菲的命运就更为悲惨:只剩下一批家破人亡的流民而已。再加上地震、暴雨、塌土等灾难,经过千百年天怒人怨的遭遇,到了19世纪,德尔菲早已不是个名胜——连古迹的遗址也找不到了。从荷马的诗章及古代史家的记载(如Herodotus的史书)德尔菲的清泉曾滋润了多少英雄豪杰的精神生命。然而它的脉动竟停息了将近2000年之久。

19世纪以来,法国、英国和德国的考古学家接二连三地共同来发掘这片神秘的天地。他们的动机不仅是为了纯学术性的好奇,也是想要进一步地去探索西方文化的根源,俾便提高欧洲人士的“历史意识”。因此,虽然经过不计其数的失败经验,“浪费”了许

多财力和精力，他们仍再接再厉不断地进行着探索的工作。果然，在 1892 年，法国学者荷莫莱（Theophiel Homolle）所领导的考古学院，在法国政府的资助之下，终于找到了这个消失千余年的遗址。他们的发掘工作进行到 1903 年才告完成。于是，好几个世纪未见天日的希腊古迹，竟在考古从业员的努力之下重新活现于世人之中，再度受到各地知音者的礼赞。如果我们是一批功利主义的信徒，我们一定会问，何必自苦如此？考古总不能和增加全国总生产量之类可以直接由数字来计算的成绩较量一下短期的功效吧！

其实，现代社会的发展是一个多元的综合过程，凡是只注重科学技术以谋求经济成长的单元模式，必定会坠入失调的窘境。就以希腊为例，近年来观光事业已成为该国争取外汇的最大宗，这岂是 19 世纪希腊政府鼓励考古学所能逆料的？如果古希腊的文明古迹都被摧毁了，这个地中海的半岛也许只能靠阳光和沙滩来炫耀世界，那和美国佛罗里达州的迈阿密又有什么显著的不同？一个没有历史文化的风景区，绝不能引发礼赞和幽思的情怀。吸收游客也许只有经济的价值，但是因为凝聚深厚的历史陈迹，而使“有朋自远方来”则是一种不能量计的文化价值，非财富所能换取，亦非强权所能攫夺。

今晨从古剧场的遗址漫步走向阿波罗的圣殿，置身于大理石柱和精巧刻文之中，不禁引发许多思绪：为什么成群结队来自英、德、意诸国的“游客”要来到这片颓垣偏处的废墟，在地中海的烈日下流汗喘息；而且，他们不仅毫无倦容，还兴致勃勃地嗟叹不已？尤其是年逾古稀的长者，拖着沉重的步履，一阶一阶地欣赏着，留情凝神于一瓦一石，好像生怕忽视了什么惊人的大手笔一般。难道他们完全不能领会一杯清茶、一支好烟，陶醉于武侠小说的清福？或许人不只是经济或政治性的社会动物，同时也是历史和文化性的精神实体。他不但有生存的要求，也有向往艺术感受和宗教体验的意愿。其实，人类探索种姓根源的动力，有时比保存家庭或事业更要强烈。从这个层面来观察，文化和历史意识并不是温饱

之后才能兼顾的荣辱问题，而是界定一个人乃至一个社会之存在性格的指标。没有文化和历史意识的个人或民族，即使拥有一辈子享用不尽的财富，仍不免是缺乏灵性的产物。

近百年来我国因为饱受屈辱，聪明才智之士多半以“富强”为终极的关切，宁愿牺牲固有文化以换取在国际中生存的权利。吴稚晖先生要把线装书抛到茅厕里三十年，以把全部精力用在鼓吹物质文明的决定，正是象征五四以来我国知识分子的精神趋向。然而，富强并不是单线地积累财、力所能企及的。即使全国上下都知道科学技术对经济发展有举足轻重的影响力，如果“社会支援系统”，包括各种类型的知识训练与价值抉择，并不能达到相当“深沉”的整合程度，那么，科学技术对经济发展的贡献，常会被其导致的社会失调等副作用而抵消了；有时甚至弄到得不偿失的地步。现代社会的复杂性，是不能用简单的因果关系来了解的。想要采取捷径的如意算盘，最多只是短暂的权宜之计，虽然能够得到一时的效验，对长期筹划而言，总不免衍生许多毫无裨益的后果。

人性的需求是多方面的，社会的发展总要靠各层面之间的协调，融和并进。试想，如果一个教育制度仅能培养出一批毫无文化和历史意识的科技人才，他们既对国家民族没有真切的认同感（真认同和不经批判地接受权威是大相径庭的），那么他们又如何能超越自己的有限存在，为一较大的群体而进行适应现代化的工作？实际上，我们常会碰到一些在事业知识方面有超乎国际水准的成就，而在文化和历史方面尚不能摆脱武侠小说（指意识形态而非指个人兴趣）的科技人才，这确是令人忧心如焚的现象。

今天的希腊已和公元前的雅典世界毫无关涉了，但德尔菲的遗址仍能引起无数西方人士的关注。我们自觉是汉唐盛世的后裔，怎能不进一步地去发掘故国的遗产，整理故国的文物呢？！德尔菲的《天神启示》中曾称许苏格拉底为当时第一智者，使我想起西方哲学之父曾有“了解你自己”（Know thyself）的格言传世。要想了解我们自己，我们不能只去追扑富强的影子。相反地，我们应当从发

掘自家无尽宝藏的创建工作中去拓展一条继往开来的康庄大道。我们的“富强”必须建筑在和平康乐的文化意识和存亡继绝的历史意识上。

1973 年 德尔菲
《中国时报》人间副刊

十、反省的证道者

——为纪念马塞尔而作

前天在飞往芝加哥的旅途中，偶然看到法国当代宗教哲学大师马塞尔（Gabriel Marcel）在 10 月 8 日逝世的短讯，心里立即泛起阵阵悲戚，同时也引发了不少感想。虽然开会甚忙，暂时把内心的思绪推向脑后，但总觉得有好些话非要倾吐出来不可。等到提笔行文之际，却又感到不知说什么好了。马塞尔以 83 岁高龄寿终正寝，本来不能算是学坛的悲剧，但对我个人而言，实在是一种不可补偿的大损失。

我第一次见到马塞尔是 1968 年，在维也纳参加第十四届世界国际大会的时候。当时马塞尔以法国哲学导师之尊发表公开演说。本来他准备好的稿子是用法文撰写的，临时应观众的要求改用德语宣读，通过英文翻译，微言大义必定丧损了不少。但我在兴奋之余，仍有聆听大哲一席话胜读几年书的感觉。马塞尔虽早逾古稀之年，但精力充沛，声音宏大，举动亦极自然，从炯炯的目光中射出智慧的光芒，表现出一种道术精湛的学人风范。我自 1962 年留学美国以来，在西方学术界所接触到的有识之士总有数十人，其中不乏有见地、有思想的学坛领袖，但像马塞尔这种有宗教体验、有艺术修养，并且有哲学睿智的“真人”却没有亲炙过，因而他的光和热竟像一阵雷轰电闪痛击下来，使我如木石般动弹不得。

近 50 年来，我国内忧外患战乱频数，为了争取生存的基本条件，读书人不能不正视残酷的现实，把全部精力集中在政治统一、经济稳定等急不容缓的大目标上，学术界也因而被科学主义和实用主义所控制，造成一种只要求在社会中当下兑现的意识形态。于是在三千年未有的大时代，我国出现了不少在军事和政治方面能够激励人心

的领袖，培养了许多在外交方面能够运筹决胜的怪杰；即使在科学技术和企业管理方面，也训练出一批超乎国际水准的专家。但是，在文学、哲学、宗教、历史等人文学术的领域中，这半世纪真是不堪回首：连最具创发性的的心灵，也因受环境的驱迫而洗脱不掉酸腐的文人气息；等而下之者，不是缺乏真实生命的悠悠名士，就是依附权势的清客幕友，能够择善固执为文化事业作一番独立思考的知识分子就不多见。至于有历史意识，有社会良心，并且有文化展望的思想家，那就真是如凤毛麟角般的稀有了。也许这是我对马塞尔所象征的人格特别向往的原因。

我曾读过一篇有关马塞尔的中文评介，对他在戏剧方面的造诣有所论述，但没有涉及他的哲学思想。我对马塞尔的文学简直是一窍不通，对他哲学的精奥处也没有什么升堂入室的体验，但却深受其人格，包括运思途径及思想模式的感召。在一般教科书中，马塞尔常被归类为当代欧洲大陆的存在主义思想家。因为他的哲学和无神论者如萨特（J. P. Sartre）并不相似 所以他又常被界定为“宗教的存在主义者”（religious existentialist）。其实，马塞尔很不喜欢这个称号。他曾多次指出 他的思想和存在主义有显著的分别 即使加上“宗教”一词，也并不能理清他和萨特等哲人的歧异。于是他自称为“新苏格拉底者”（Neo-Socratic）并特别强调“反身而诚”的重要性。在《形上学日志》（*Metaphysical Journal*）一书中 他宣称没有内在经验的哲学构建实在是一种概念的游戏，并不能触及“终极的实体”（ultimate reality）。在《创造的诚信》（*Creative Fidelity*）一书中 他特别提出“掘井及泉”的方式是哲学的正途。他说哲学工作不是一种依照理智分析的蓝图而建成的观念系统，而是一种永无止息的“问难”（questioning），一种深入自我的“挖掘”（digging）因而哲学不是静态的、平面的构图 而是动态的、立体的探索 是不能自己的钻研 是一种自强不息的反省，一种不可须臾离的证道工夫。

马塞尔的运思途径虽与宋儒身心之学有相通之处，但他是基督教的信徒，对超越真体的掌握实和儒家尽心知性知天的“逆觉内证”

相去甚远,又因为他是天主教徒,对耶稣和教会都有虔诚的信念,他的思想模式不仅和东方宗教中的修心养性迥异,即使和蒂利希 Paul Tillich 的人文精神也是不尽相同。然而,马塞尔对“反身而诚”的真切体认实代表极高的哲学智慧,并不因为他的神学或宗教的特殊立场而受到限制。正如布伯 (Martin Buber) 虽是站在犹太教中“和瑟地传统”(Hasidic tradition) 的立场发言,但他的信息,如人间“我—汝关系”(I-Thou relation) 的哲理,却有放诸四海皆为准的内涵。其实,马塞尔的精彩处,就在这种既能忠于自己价值传统的具体性,又能超越特殊文化而归向普遍真理的精神。

今年9月底我曾应邀到瑞士的苏黎士 (Zurich) 去参加了7天的思想讨论会。该会是由以德国海德堡为中心的世界象征学会所主办的,而马塞尔即是该学会的创始人及督导人之一。这次的讨论会共分两组,另一组是在9月上旬召开的。两组的会员大约各有30人左右,因此有许多小组或个别谈话的机会。我本来是排在9月上旬的那组,因为8月曾到艾思本人文研究中心开会,临时打长途电话要求改属第二组,这种非官方式的集会既无预定议程又无先发论文,专以思想对话为目的,所以有变卦的可能,否则半年前一切节目就都已成定案了。到了苏黎士和主持该会的先生费希·般里克 Fischer-Barnicol 相谈之下,才发现马塞尔竟不顾80以上的高龄,风尘仆仆地从法国赶去参加9月初旬的讨论会,并发表了几次动人的谈话。据说他精神健旺,开了七八小时的会之后还是不休不眠提出新问题,探索新方向。我因为自己的疏忽,竟失去了一次向马塞尔大师直接请益的机缘,心中甚不愉快。费希·般里克安慰我说,以马塞尔先生的精力,90岁也不会深居简出的,并且表示也许明春即可安排一个机会让我到法国和马塞尔尽情畅谈一番。没想到事隔不过一两周,马塞尔竟哲人其萎了。近几年来使我心悦诚服的西方哲人如蒂利希、布伯、雅斯贝尔斯 (Jaspers) 和马里坦 (J. Maritain) 都相继谢世,马塞尔瞑目后只剩下海德格尔 (Heidegger) 这位80多岁的老翁了。欧洲的思想界当前正是人才辈出的大时代,不怕后继无人,但是有马塞尔这种风骨

的人格总是踏破铁鞋也无觅处了。

1973 年 10 月 21 日 芝加哥旅次
《中国时报》人间副刊

十一、三万英尺高空的梦想

50年代的社会学家，像帕森斯，特别喜欢用整合的观念来刻画美国。纽约，世界各色人种群居的都会，的确给游客留下一些“大熔炉”的印象。甚至有人说，天主教、基督教和犹太教实在是代表美国必趋合一的“三教”黑白人种的冲突通过民权运动的演进，也逐渐会销声匿迹了。

自从1964年伯克莱大学“自由言论”运动以来，美国经济学者的乐观和自信逐渐地丧失了。美国社会制度突然显得问题重重。“整合”的意愿被“闯击”的模式所取代；“大熔炉”变成了争权夺利的大混乱。三教合一的观念，摆在精神生命急速世俗化的背景中，简直是与现实问题完全脱节的空谈。黑白人种的问题，因为其他少数民族（包括波多黎各、墨西哥、印第安及亚洲人）政治意识的飞跃，变得更尖锐、更棘手了。另外，加上学生、妇女以及大都市里贫穷人士接二连三的抗议行为，美国社会几年之间就从一个相安无事的大乐园沦为千疮百孔的破落户了！

越战也许是暴露美国弱点的重要条件。但是，除了实际军事行动以外，美国的经济结构、政治实质、社会组织以及宗教趋向，在最近都发生了根本的动摇——贫富不均、中央集权、吸毒犯罪和信仰丧失种种现象，使得美国的立国精神，如基本人权、个人企业、私有财产、公平竞争、民主参与、选贤与能、奉公守法、信仰自由等价值，都被批判得体无完肤。美国必须重建，必须从根处转化，但几近200年的老大共和又如何抛弃旧包袱，开拓新境界呢？这是当代美国有识之士不能不正视的大问题。

4 小时前在旧金山登机升空之际，鸟瞰海湾区的景色，正逢阳春三月，到处是青山绿水。但只不过 1 小时的行程，到达内陆一带时，窗外却变成一片银色的荒山平野了。刚刚滑过科罗拉多像瑞士一般盖满了新雪的峭壁悬岩，现在已是接近底特律人烟稠密的工业区了。不过是乘观光号从台南到台北的时辰，已横渡了大半个美国——这确是人间不可多得的沃土，但是透过悲观的眼镜，这片美好的山河并不能掩盖既有整合已经破碎的形象！

我到密西根的安娜堡，是去主持一项亚洲学会（号称世界上研究亚洲问题最大的永久学会，拥有 5000 以上的会员）。在今年年会中，讨论“美籍亚人在亚洲研究中的地位”一项公开集会的筹备会。这项集会的召开自然和亚洲人士在美国争取社会地位有关，因而和美国少数民族的“夺权”运动以及近来一般受歧视的美国人士要求政治发言权的奋斗有关。一些极端派的领袖，很想利用这次机缘攻击学会中的“当权派”，甚至不惜采取脱离组织的措施另外创办一个纯属亚洲人的学会。由于政治立场、文化传统、社会背景的歧异，亚洲人（包括中国、日本、印度及东南亚各国移居美国的人士）究竟能否团结一致，这是很难预料的。不过我相信，以教授并研究亚洲文化社会为职责的亚洲移民（其中自然包括生长以及世居美国的人士），能够聚集一处，共同讨论他们“独特的经验”对美国的亚洲研究应扮演何种角色的大问题，就不仅对美国的学术界有所贡献，对美国近年来探索新认同的努力也应有导引的作用。

1962 年初来美国时，发现在大学里对东方文化思想感兴趣的美籍亚人真是屈指可数。譬如华裔子弟，一旦脱离了“中国城”之后，他们的目标即集中在可以直接帮助将来在现实生活上立足的科系——如工程、医学、商业之类。攻读社会科学以及人文学的已甚少，对中国文史哲有特别关切的那就更是凤毛麟角了。这当然是环境压力和历史因素所造成的现象。我国最初移民美洲的华侨（以来自广东台山

地区的同胞为主)多半属于劳工大众。靠赤手空拳能够在美洲大陆东西岸都创建了多彩多姿的社团,这已是人类学中的奇迹了。华侨后裔因饱受当地人的歧视和排斥,100年来只有在食堂及洗衣两种职业方面发展。能够就学,然后走入企业界去发展自己才华的人数实在比例不大。因此,一有机缘,他们就想纳入美国社会的“主流”——即效法中产阶级的生活模式。这本来是人之常情。的确,60年代的华裔子弟 尤其是在长春藤学校攻读的优秀分子 根本不把自己当中国人看。他们的言行完全仿照美国中产家庭的习惯;他们生怕自己的美国性不够强烈,对从中国地区来美留学的研究生则毫无亲切之感。

最近五六年 随着少数民族争夺民权的声浪 美籍亚人的种族意识增强了 政治意识提高了 认同根源性的意愿也大大地加深了。这种“极端化”的倾向 使得他们对美国社会的价值结构采取了省察、批判甚至否定的态度。一些比较敏感的美籍亚人,不仅衣着发式独创一格,言行举止也尽量和美国中产家庭既有的精神方向背道而驰。他们所象征的 和黑人、波多黎各人、墨西哥人及印第安人相似 是一种“反文化”——对美国文化的主流而言 他们所提倡的是异端 是邪说。但他们并不只想另外开宗立教 自居为旁门左道而已 他们的目标是通过种族、政治及社会的新认同,开创一条思想和生活的新途径,然后从根本处转化美国中产社会的精神价值。这种努力自然带有强烈的破坏性 但假以时日,“反文化”必会刺激新观念 形成新思潮 并创建一些新价值。也许美国社会的实质并不是一个大熔炉 而是由各种不同的压力集团所逐渐凝成的结晶体。高压的反击,在这个层面上应当可以导致美国社会走向更稳健的整合。

其实 美籍亚人和美国境内的其他少数民族 在文化根源方面有根本不同的地方——他们不能忽视亚洲宗教、哲学、文艺、美术等历史传承的时代价值。他们的实力似乎不应只建筑在如其他少数民族一般 因被忽视而愤愤不平的情绪上。当然 受歧视的痛苦可以升华为政治抗议的大勇 但我仍觉美籍亚人的真使命 是把亚洲的新旧文

明，通过有计划、有步骤的反击运动，带入美国学府，深入美国民心。如果美国的中小学生都有选读中、日文的自由，一般美国群众对东亚史地都有和对英法史地相等的熟悉程度，那么，美籍亚人就可以像欧洲移民的后裔一样，变成塑造美国文化的英雄了。

在现阶段，这不过是一场空话而已。三万英尺高空的梦想也许永远不会在中国城里实现，但是每当我和华裔青年对话时，我总会深深地感到阵阵期待之情涌向心头：他们的前途是光明灿烂的！

《中国时报》人间副刊，1974年4月12日

十二、玄谷与偶思

“玄谷”是美国科罗拉多州南部一个群山峥嵘的胜景。置身其中，目及山势的潜伏和层峦的脉运，突然想起石涛画谱中刻画山川及海涛两篇文章的共同意境。所谓“邃谷深崖”，所谓“岷嶂突兀”，所谓“岚气雾露”，本来是描写山脉的，可是“玄谷”四周的层嶂却像洪流吞吐的大海。山不再是孤立寂静的峰岭，而是石涛笔下波澜壮阔的潮汐了。确实，这里的山有纵横交错的节奏，有风雨晦明的气象，也有疏密深远的排比，真像是变幻无穷的汪洋。王阳明诗中“山灵应秘惜，不许俗人看”的句子不觉脱口而出。为什么这个美国中西部的“自然环境”竟带来了许多毫不相干的联想，难道这是受文化熏习之后不能超化的“自缚”？

以前我总以为真正“荐灵”的山岳只有在中国大陆才能欣赏到：庐山的幽深、华岳的宏大、黄山的神奇以及泰山的雄浑。虽然并没有亲自游历的经验，但通过绘画、文字、图片、电影种种传真的方式，在心田里早就留下了深刻的印象——只有中国的名山才真能体现天地的形势。在欧洲曾欣赏过不少青葱秀丽的好山，尤其是瑞士的滑雪胜地，每一座倒映在碧湖里的白色峰顶，都曾带来阵阵清新的美感。但我总觉得如果不能一窥庐山的真面目，或是一登小天下的泰山，即使一步步地爬上阿尔卑斯的高峰，也等于没有真正领会到为形万状的“山之质”。

现在我知道，这实在是一种根深蒂固的错觉，一种狭隘的执著。如果我能放弃自己因受社化影响而积累的私见，那么加州的“游神默谛”也许可以和华山比美，而黄石公园的风云也许比黄山更要神奇。

其实，大瀑布的跃腾和大峡谷的倾覆所象征的山水精神，又哪里是笔墨可以形容的？

10多年来，在美国看到了许多气势磅礴的险峻奇峭，但像“玄谷”这样令人神往的景象，真是从来没有体验过。但是，当我独立在“玄谷”的“龙端”时，我不禁自言自语地说道：如果是中国的名山，也许眼前这块岩石上就会刻下“纵览云飞”四个大字。

1974年10月，伯克莱
《中国时报》人间副刊

十三、有关‘传统包袱’的感言

经过了好几小时的辩论，我终于说服了几位在系里教美国史的同事。美国独立虽然还不到 200 年，今天一般美国知识分子受传统包袱所“压迫”的程度也许远较号称拥有五千年文化的中国读书人为重。这个结论乍听起来好像是无稽之谈，如果仔细思考一番，实在是显而易见的现象。

美国独立于公元 1776 年，是世界上历史最悠久的共和国之一。美国现行的三权分立制，是国际间延续最长的近代政治体系之一。中国的帝王专政在 1911 年被推翻以后，经过列强瓜分、军阀割据、北伐、抗日等几大阶段，现行的政治体系最多只有二三十年的历史。因此，当代美国政治的传统包袱远较中国政治的传统包袱为重。

美国现行的经济结构固然和 19 世纪初期的私有企业和自由竞争的原则大不相同，但个人营利的动机以及以私有产业为基础的公司组合，仍是美国的经济实质。我国自从变法维新以来，或而官督商办，或而国民资本，或而计划经济，到现在远没有摸索出一条融汇贯通的道路来。因此，当代美国经济的传统包袱远较中国经济传统包袱为重。

中国社会经历过李鸿章所称三千年来未有之大变以后，三代不衰的书香门第已经荡然无存，家庭的观念也已逐渐被集体意识所冲淡了。以老牌正宗为号召的行业，不论是富商大贾或小本经营，也多半是毫无根据的附会。如果我们要追问，到底哪一种传统的社会组合现在还健存于中国，或许连有调查训练的专家也要费一番周章才能指点出来。美国呢？100 年以上的社团几乎每一个大城市都

有。连新兴的宗教，像摩门，也有四代以上的传承。至于博物馆、美术馆、图书馆等文化事业，那就更是年代久远了。因此，今天美国社会的传统包袱也比中国要重得多。

然而，对照最尖锐的也许要算教育制度了。现在中国一般的大学，从所开设的课程到行政管理的方式，最多只有二三十年的历史。一座 10 多年的大专院校，也就够称颇具传统了。伯克莱是美国‘新兴’的公立大学，它的历史竟也有 100 年以上，在东部具有 200 年以上历史的私立大学就好几家。哈佛是 1636 年以前创建的，比美国建国史还要长 140 年。在中国现有的教育制度下，我们能想象自己走进一座自明朝‘东林’、‘复社’以来就健在的高深学府吗？至于学会、学报以及研究中心等与大专教育有关系的结构，中美异趣的情形那就更明显了。因此，和美国相比，中国根本没有教育的传统包袱可说。

从知识界方面来观察，在中国要想找到一份发行几十年的报纸就很不容易。出版 20 期以上的杂志已算难得。至于能维持十易寒暑而不受官方支援的刊物，那就更是凤毛麟角了。这种情形和美国小城小镇也能维持一两份好几代不中断甚至 100 年以上不倒闭的地方报纸的现象当然不能同日而语，更不必和闻名全球的新闻网，如《纽约时报》相比了。因此，今天美国的知识界也有当代中国读书人不能想象的传统包袱。

其实，正因为美国并没有数千年光辉灿烂的文化历史，朝野上下对可以显示美国历史的文物和遗址总特别加以爱护。凡是凭吊过盖德斯堡古迹的游客，都可以感受到把这样一个数千亩的地区保存为讲南北战争史的大课堂要花费多少心血，奉献多少钱财！但是，毫无疑问地，置身其中，对林肯面临古战场发表‘民治、民有、民享’演说时的神态，曾有一种特别亲切的体验。这又哪里是一般风景名胜所能兴发的意味。

现代中国知识分子同心协力地花了几十年的努力，终于把传统的包袱抛弃了。今天，在我们的政治组织、经济结构和社会制度中已

找不到什么传统的影子，连学术界和知识界也表现出一种无‘传’可承、无‘统’可绪的风格。我们惟一无法超脱的只是旧社会的积习罢了！

深夜，当我漫步回家的时候，我想，多妙，美国才是传统社会，而我们早就把过去抛诸九霄云外了。譬如教美国史的同事，为了写一篇简短的学术论文竟要参考数十种论文专著，因为美国历史虽然不长，研究美国史的学术领域却很大，几乎每一个时间片断，每一位历史人物，每一件社会大事，都有百数种的描述、分析、解释和评论。这种热闹的情形，和我们踏破铁鞋也找不到几位唐史专家或汉史专家的冷清正好是一个鲜明的对照。也许我不应当和同事们讨论传统包袱的问题。现在夜更深，心境更冷清了！

1974年10月31日 多伦多

《中国时报》人间副刊，1974年11月12日

十四、神秘主义在美国

我们用理智来认识外在事物的能力永远赶不上我们在感情上想要进一层地去了解各种环境的欲求。这种理智和感情之间的鸿沟，是任何人都绝对无法弥补的。于是，稍有自知之明的人，总不免会发出“吾生也有涯而知无涯”的叹息。然而一个显而易见的道理，如果没有通过真切的体认，并不一定会自然而然地就进入我们的意识之中而成为指导我们思考和行动的原则。不仅是个人，即使是家庭、社会，甚至国家、民族，也可能因为受到习见的影响而忽视了人性中一些放诸四海皆为准的基本限制。

譬如，没有一个人可以自觉地选择自己的父母、性别、出生地和社会化的模式。不论科学技术发展到什么程度，这个命题总是可以成立的。但是，有些迷信科学主义的“现代人”在宣扬试管婴儿的优生学时，好像竟完全忘记了他们自己来到这个世界里的偶然性和神秘性。我们有太多的东西不知道了，我们又如何忍心以 21 世纪人类的无知来决定 21 世纪人类的命运呢？

我并不相信宿命论，但我愈来愈觉察到自己生命中的未知数确有真实的意义。固然，劫数或命数的观念常被具有科学常识的现代人斥为无稽的迷信。我自己也从来不理睬手相之类的玩艺。就连影响建筑和营造事业极大的风水之术，在我看来，也没有什么值得大书特书的地方。不过我对《易经》却有由衷的敬畏。美国海湾区的知识青年，常常用铜钱和蓍草来占卜。有些人甚至把每天得到的卦辞当作指导日常生活的准绳。在伯克莱的电报街上摆摊子算命的人虽然还不多，但也已屡见不鲜了。

凡是常在美国大学城逛书店的人，都会发现近年来美国知识大众对神秘主义的兴趣有与日俱增的趋势。西藏的密教、印度的民间信仰、日本的禅宗以及其他各种类似的宗教思想，都已在美国的知识界大行其道。以印第安巫术为背景的《唐璜的门徒》（时报曾以“先读为快”方式披露过，能够变成在全美畅销的奇书，也许只不过是这种潮流的例证罢了。否则，《禅和机车保养》另一本奇书，绝不会被《新闻周刊》的编辑们选为本年度十大佳作之一。

表面上，美国的知识大众，不仅是喜欢标新立异的大学新生，开始对“非理性”的知识热衷起来，是一种“失落”的症候，也就是对笛卡尔以来的理性传统已丧失了信心。很多分析学派的哲学从业人员，如澳洲的派世莫（Passmore）和哥伦比亚大学的但托（A. Danto）就一再的表示东方神秘思想和西方理性主义是不相容的。如果欧美的知识大众不顾科学的批判精神而逐渐沉湎在毫无实证可能的神秘经验之中，那么西方文化的柱石——“理性”就有折毁的可能。赫德逊思想的主持人康（H. Khan），甚至宣称古罗马的衰亡就和神秘主义有关，并呼吁美国朝野要对这些威胁美国基本价值的思潮提高警觉。就连英国史学大师汤因比，也针对这个问题提出种种忠告。

但是，神秘主义在美国知识界大行其道，并不是一种单纯的现象。举一个简单的例子，最近在美东引起一场风波的电影《大法师》（The Exorcist）对美国知识界的影响，虽然不能和几年前《梁山伯与祝英台》风靡台湾知识界的情形相提并论，但“祓除妖魔”这种在天主教里早就废止的旁门左道，突然又活现银幕，唤起千万人的注目，并且导致一连串的学术辩论，使得教会也不能不采取诱导的决策，确是一件耐人寻味的趣事。至于经院派的天文学家，决定在科学年会中公开讨论一些星相家的推测，传统心理学家甘愿接受瑜珈术的基本训练，以及其他类似的例子，更显示出神秘主义不但已经侵入知识界，而且在高深学府中已找到若干信徒了。

今天为一般美国大学生所推崇的书籍中，和神秘主义有关的作品所占的比例，确是愈来愈大。要想找个对星相、练气、坐禅、服药、

太极拳和修瑜伽术毫无所悉的美国知识青年，已不容易。如果想得到一个在大学里攻读 4 年而完全没有听过克里辛那慕谛 (J. Krishnamurti)、华兹 (Alan Watts)、宗喀巴 (Chögyam Trungpa) 或赫斯 (Hermann Hesse) 的美国青年，那就更难了。这已不是“嬉皮”(Hippie) 和其他“反文化”(counter-culture) 的特殊现象，而是在美国中上层社会里也是显而易见的普遍现象了。

其实，我们不难想象，一个在物理界崭露头角的美国专业人才，白天用最精密最严格的科学方法处理他的实验，下班以后把全部精力放在毫无“实证”根据的星相学上。这种看起来好像不相容的知识途径，在美国社会里已逐渐变成两条并行不悖的道路了。以前科学主义的信徒总以为人类的进化是从宗教和哲学转向科学——在理性的科学时代，玄思的哲学和迷信的宗教最后都会销声匿迹的，因此理性绝不能和玄思或迷信之类经不起事实考验的心态并存于天壤之间。

还记得在“科玄论战”的时代我国知识界一些泛科学主义者竟把人生哲学也划归到因为不可证验所以毫无知识价值的玄学领域里。结果整个中国的儒学传统，尤其是宋明的心性之学，都因为不合“科学”而被曲解成过时的封建遗毒了。现在虽然距离科学主义弥漫中国学术界的 20 年代已有半个世纪之久，但迷信科学万能的“玄思”在社会上仍有极大的潜力。这也许是文学、艺术、哲学和宗教仍不能在岛内知识界开花结果的主要原因之一。

固然，神秘主义并不能由一套简单的量化方式来证实，但内在经验是一种虽然尚不能清楚地被界定但却是人人都能领会的真实感。如果我们因为现有的科技对这种类型的感受还不能加以解析就觉得它们是玄之又玄的迷信，那么不但禅宗的“顿悟”，就连宋明大儒的“变化气质”也都会成为和现代文明不相契的历史陈迹了。然而，一个生在 20 世纪的科学从业员为什么一定不能同时接受严格的宗教训练并作一番修身的工夫呢？也许这正是神秘主义为什么在欧美知识界重新受到重视的部分理由。

前面已说到，人类求知的感情需要永远无法被其获知的理智能力所满足。因此 知识的领域愈扩展 求知的欲望就愈强烈 可以获取知识的力量愈大，想要掌握的知识领域就愈多——这是永远无法填补的空缺。在科学主义大盛的时代，这种心灵上的空缺曾促使许多有大志的青年献身于科技研究之中。只问耕耘不问收获，为知识而知识 根本不考虑其他的价值。譬如在肯尼迪担任美国总统时 政府当局决定登陆月球是实现美国太空理想的大目标，于是建立了一个“国家航空太空署”(National Aeronautics and Space Administration 简称 NASA) 集中联邦政府的科技力量 希望在 1970 年前达到嫦娥上月的新境界。而美国的科技人才竟在不到限期内就完成了肯尼迪所付托的使命 写下了人类科学史上重要的一页。但是 正当美国国旗飘扬月球的时候，许多美国青年人却因为反对越战，反对军工复合体 并反对政治上的特权阶级 把美国国旗当众撕破 烧毁。科技可以把国威升高到月亮上去，但不能防止国内知识青年对国策丧失信心的现象 是近年来在美国有目共睹的悲剧。如果 60 年代的上半期是美国一般人士相信科技万能的巅峰状态 那么 60 年代的下半期就已是另一个新纪元的开端了。到现在为止，究竟这个新兴的观念世界应如何称呼还是众说纷纭，并没有一定的术语。信奉星相的人说我们现在正进入黄道带十二宫的第十一宫，因此“艾扩律亚士”(Aquarius 黄道带第十一宫的图形象征“提水者”就变成了鸡尾酒会里的谈资和流行歌曲的主题。社会学家则用“后工业社会”(Post-industrial society) 或“后现代社会”(Postmodern society) 等极绕口的名词来描述这个出现不久的“意识形态”。无论如何 泛科学主义者相信人类的技术进步可以永不休止的时代已经过去了。人类心灵的空缺并不能靠理智所获取的新知识来填补 这个事实已为多数学人 包括不少自然科学界的领袖们所接受。也许“艾扩律亚士”、“后工业社会”或“后现代社会”的最大特征就是人类从征服高山、征服海洋、征服太空等等向外追扑的心情，转回来采取一种认识自己，了解环境，并设法和自然界取得协调的态度。浮士德为了勇往直前，不惜牺牲

自己灵魂的气魄已转化为一种明哲保身的智慧了。在这个世界里，单线的科技进步也许会缓慢下来，但人类也不至于变成一群梦想控制宇宙的“罗勃”(robot 机器人)，在不觉中沦为电钮和机关的奴隶了。

神秘主义并不足以显示当前美国知识界的价值趋向。其实，东方体验之学是不是可以称为神秘主义还是一个待考的大问题。局外人也许认为坐禅极为神秘，但身历其中的人很可能会觉得，这实在是和挑水砍柴一样既普遍又自然的经验。同样地，一个从来没有勤习瑜伽术的人也许会认为这套工夫非常玄妙，但真正修道有成的人很可能会提出完全不同的看法。在这里，我并不坚持东方体验之学必定是神秘主义的一种，我只是想指出不通过一般的感官和理智，而由直觉、洞识、灵明以及其他非科学的方式所获得的“真理”在今天美国的知识界已占有相当重要的分量。以前西方的人文思想是和神秘主义大相径庭的；今后欧美新兴的人文主义，很可能会建立在宗教的体验上。一个真正的当代人不仅要具有运用理智思考的能力，而且也应当以开放的心灵来了解、来领会人性中极内在也极普遍的感情——一种景慕“最后真实”(ultimate reality) 的玄妙之情。

1974 年 12 月 28 日 伯克莱

《中国时报》人间副刊,1975 年 1 月 25 日

十五、胸中的风暴

——自萨特访问记而想起的

《纽约书评》最近刊载了一篇萨特 J.P.Sartre 访问记，沉寂两年多的法国存在主义大师突然在我的心里激起了大风浪。如果不把抑郁经旬的感想宣泄出来，杂思一定不能平息，也许连必须在月内寄交的英文特约稿也无法完成了。确实，自从 1967 年我开始在台湾的报章杂志撰写短文以来，用方块汉字诉告胸中大苦，好像变成了一种心理治疗。难怪行文之中张皇造作之态比比皆是。要不是事后再三修改，在发表的文字中慌忙急躁的语句必然更多。朋友们常说我的英文论著太过理性化，而中文写作又缺乏条贯性。也许正因为英文论著的学究气太重，一用中文就欲罢不能地横冲直闯。假如像现在子夜后方动笔，也许又非等到通宵达旦，才能止息了。为了把研究的成绩公诸于世，我必须勉强自己按照预定的计划大纲，在打字机上把英文稿整理出来。这份工作需要极大的自我迫压才能顺利完成。但是，为了内心的平静，我又必须抽空借助方块汉字“用我手写我口”。这不是工作而是享受——然而享受应有限度，因此我尽量磨炼自己如何适可而止。于是，该写的总觉写得不够，而不该写的又嫌发表得太多了。这是我自己写作经验中所碰到的难题。

在儒家传统中，写作只求辞达而已，因此少写甚至不写都无关大体，因为人生最吃紧的关头是人格的陶冶。变化气质比著书立说要重大多了：如果积养不厚非但不能盈科而进，恐怕连发言的资格都不应该有。因此，刚毅木讷是深厚的表征，而巧言令色根本是肤浅浮夸的病态。这类看法对我写作的态度一直有着极大的影响。这也许是为什么每当我提笔抒怀时，即使全身都感到痛快，内心深处却多少仍

有一丝不安的缘故。

萨特是名副其实的作家。写作不仅是他几十年来从未间断的活动，而且是他存在的理由。已届七十古稀的萨特虽然在 3 岁就眇失右目，用一只眼力他阅读了千万种书刊，撰写了数十本自出机杼的论著。他的写作时间——早晨 9 时半到午后 1 时半和下午 5 时许到晚上 9 点钟——每天约 8 小时。几十年没有间断过。他的哲学专著像《存在与虚无》固然一气呵成，没有什么修饰的地方，但是他的文学作品，像《厌恶》至少是六七次易稿。他说哲学专论是说理的文字，必须直陈，就连笛卡尔“我思故我在”一语，虽然见解深刻，却也是达辞，完全没有模棱两可之处。文学的造句就大不相同了。一个作家为了顾及意境、声调、含意等效果，不得不左思右想，仔细推敲一番。所以，萨特的哲学手稿都整洁清楚，很少更动，而文学初稿乃至定稿，都满是修改的痕迹。

不幸，两年来萨特患了对作家，特别是他这种文笔隽永的作家最残酷的疾病，他的左眼也因充血过多而失明了。现在他只能粗略地感觉到事物的轮廓，完全丧失了读书和写作的能力。然而，根据康达 (Michel Contat) 访问萨特的法国作家的报道，他不但没有愤怒自怜的表现，而且勇敢地接受了命运的挑战，准备用耳朵来教育自己，并用唇舌来传达心声。他的终身伴侣西蒙·德·波伏瓦 (Simone de Beauvoir) 当代法国最杰出的女作家，《第二性》的作者，每天念新书和报刊给他听，同时他正在接洽利用一系列的电视节目来发表他对法国文化和社会的意见。

然而萨特的遭遇确实太悲惨了。他说看书应当是一种不受牵制的浏览，有时短短几行要徘徊嗟叹，很长的时间才觉得精彩，有时厚厚一大本，随手翻翻就可以了然，而现在这些都不可能了，尤其是自己不能亲自逛书店，拣新鲜的看个痛快，更觉难堪。说到写作，那就愈发辛苦了。康达建议用录音机口述初稿，然后再反复修改。萨特答应试试，但接着又说这和自己动笔相差太远了。以前用手写，边想边写，一行两行之后，或者一段两段之后，停下来逐字修改润色，可以三番五

次地斧正。如果靠录音机，有了时间的限制，这种功力完全用不上了。他而且强调“讲”和“写”根本是两种不同的表达方式，写可以精益求精，层层逼人，讲最多只能获取一时的效果。

写作对萨特而言是一种神圣的事业，写的本身（固然包含一切凝聚于文字的智慧、洞识和体验）即是一种精诚的存在过程。通过一笔一画的文字修养，他最内在也最珍贵的心灵脉动，或缓或急地展示出来了。反观我自己近年来的“写作”，也真是太草率、太鲁莽了。几个月前我曾到东亚一游，在九龙、台北和东京街头看了不少当代中国青年作家的文章，也多半是一挥而就的急就章。想起萨特曾拒绝接受诺贝尔文学奖，因为在他眼里独立行文的作家根本不必靠外在的荣誉和报酬来提高自己的身价，有了一字千金的大手笔，何处不是发言的场所？

1975年8月1日 伯克莱
《中国时报》人间副刊

下篇 旅美短评

十六、美国大学教育的认同危机

美国学术界目前正进行着一项广泛而深入的反省工作。从“何谓教育”等哲学课题到“如何平衡收支”等经济问题，都在检讨和改善之中。这种全盘性的反省工作，一方面受经济因素的影响，使得每间大学都必须摸索出一条较长远生存之道，另一方面则是由于知识界面临价值危机的考验已接近紧要的关头，知识分子不得不跳出象牙塔直接参与广大的社会群体。前者将迫使许多教育机构走向关门大吉的命运，后者将导致教育革命，把许多根深蒂固的“学者”形象一一摧毁。

根据卡耐基有关美国大学的报导，50及60年代是美国高等教育的黄金时代。由于苏联人造卫星的刺激以及就学青年人数骤增种种因素，全国上下，不论是联邦政府或地方贤达，都把“研究和发展”当作最重要、最迫切的大目标，于是每年以千百万计的经费都注入高等教育。当时几乎每一个大学都在扩大，有的在短短三五年之中就扩展两三倍之多。加州大学的成长计划变成人类有史以来规模最宏大的教育蓝图，所拟经费以百万为单元尚显不足。连两三百年来都在小心翼翼的心态下逐渐发展的“长春藤联盟”如哈佛、耶鲁和普林

斯顿等校也不甘落伍地大兴土木。其实全美约 1500 所大学几乎参加了这项争取经费、提高声誉的竞赛。当然，许多新大学也应运而生。据说从 1955 到 1965 年的 10 年之间，美国大学竟增加了 500 多个，平均每周都有新开设的大专院校，结果培养大学师资的研究院也如雨后春笋般地生长起来。1962 年我来美国留学的时候，正是美国大学教育最兴隆的阶段，我对美国“学术市场”的观察和批判也是针对当时的情形而发的。

加州大学以前的校长克尔曾打趣地说，在某一特定的时空之中，伯克莱的名教授至少有一半在天上——或因开会，或因演说正从甲地飞往乙地。他的原意是想夸耀一下伯克莱教授的“动力”，但这也反映当时美国学术界因经费充足而具有的弹性。我还记得在 1965 年选读社会宗教学的时候，哈佛社会学家帕森斯，常利用周末横跨美洲大陆到西岸去讲学。有位法国教授甚至每星期往返巴黎和纽约之间，在大西洋两岸同时开课并利用飞行的时间写书。这种在其他国家不易发生的事情在 60 年代的美国确是屡见不鲜。至于运用重金争聘名学者，甚至把一系、一院连人才及设备一起从东搬到西的怪现象如伯克莱“袭击”芝加哥大学物理系的策略那就早已成为美国学坛的普通常识了。

究竟过去 10 年全美上下支援高等教育有没有什么显著的成果呢？也许再过一代这个问题才能找到较正确的答案，不过就从目前的情况来检讨大学教育近年来的研究和发展的对美国经济、政治、社会和文化诸层面不但有巨大的贡献，而且有决定性的影响：除了登陆月球之类显而易见的科技史实之外，最有长期意义的人文史实也许要算美国大学的民主化了。（据称，今天美国正在就学的大学生就已超出 900 万占同龄青年总数的 1/3 以上。有了那么多具备大学教育资格的人才，全国文化水准、社会关切和政治意识都曾被提高，被加强。这种从多元教育的制度中所培养出来的公民，也许并不整齐划一，但他们对工业发展、大众传播、政治组织、社会结构及价值取向各种领域，都应有举足轻重的影响力。

可是好景不常,1968 年以来,学生的抗议运动,包括游行示威、罢考罢课及占领校区等行为,竟从西部的伯克莱到东部的哥伦比亚横扫美国大陆,连中部素来循规蹈矩的肯特基州大学(Kent State)也因为抗议政府轰炸柬埔寨的措施而发生伤亡的事件。学运在中国现代史上曾写下辉煌的一页。凡是稍具历史意识的人士,都不会忘记大学生在五四和抗日等爱国青年大团结的时候,曾一再发扬了知识分子以全国大利为职责的优良传统。所以,在中国的学生运动,从抨击外戚宦官的汉末太学到事事关心的东林,都象征着知识良心的高峰。美国的大学则本来缺乏政治抗议的传统。读书的目标不外乎谋求高薪职业,提高社会地位,或延长发育阶段而已。校园以外的事,在没有离开象牙塔之前是不必过问的。因此,1960 年以前的美国大学生花费在橄榄球、图书馆、汽车和胡闹上的时间和精力远比在“家事、国事、天下事”上要多了。为了家国和天下大事而组成集体行动的例子几乎不存在。因此,在 1962 年古巴危机发生的时候,长春藤联盟的大学生,像美国其他居民一样,只好呆坐在电视机前静待美苏两国的原子冲突。有些较敏感的外地新生,恐怕苏联攻击的目标因计算偏差而从华府或纽约误落康桥,竟决定暂时休学保身。但是,古巴危机提高了美国大学生的政治意识,他们突然发现校区并不是世外桃源,而是和现实世界不可分割的一环。60 年代以前的美国大学生,只有到南方参加民权运动的少数先进,才有实际的政治经验。古巴危机把冷战直接带入宿舍后,政坛的风雨和教室的读书声开始一同侵入耳际,书生再也不能对政事不闻不问了。

1963 年肯尼迪被杀以后,约翰逊政府因自大无知而陷入越战的深渊之中。美国的大学生在电视新闻和报章杂志上目睹无辜百姓被伤害,无数良田被焚毁的镜头。加上当局者以反共产保民主为借口的宣传,又逐段逐条地被所谓激进知识分子所驳斥。于是,由密执安大学发起的“强教”(teach-in)仿效民权运动的“强坐”(sit-in)就如如火如荼地遍布全国。等到大学生不能免役的训令发布之后,直接受到征召威胁的大学生就从“强教”的斯文抗议演变成占领行政大楼,

乃至用枪用刀的武装械斗了。1964 年在伯克莱首先发起了“自由言论”运动，也就是争取在校区内公开发表政治演说的权利。到了 1968 年哥伦比亚的大暴乱，4 年之间，美国的大学生不但对政权结构即所谓“军工复合体”(Military-industrial Complex) 失去了基本的信赖，而且对位居要津的学者也大起反感。因为他们发现参加肯尼迪及约翰逊政府的高级顾问，多半是名大学的名教授。但这些学术界的专家，对权位的贪求似乎比军工界的外行还要厉害。一个毫无知识良心的学者为了自己的现实利益，上者可以贩卖专长为政权势力作参谋，等而下之者甚至不惜牺牲道德原则，运用欺骗伎俩以取得官方的信任。于是在许多年轻人的眼里，学术界的领袖已从一个追求真理的知识之士沦为越战的帮凶了！

其实，美国的大学，尤其是拥有数万学生的高深学府，是一个极复杂的组合。如果没有经过详尽的分析，很难得到一个整合的印象（这个问题非本文所能涉及），然而，正因为大学不是单纯的组合，只要其中某个单元发生大变化，整个制度就有瓦解的危险。学生自然是大学结构中最重要单元之一（虽然在许多名大学的预算中，学费收入尚不及全年支出总额的 30~40%，其他经费则来自联邦政府、基金会和校友捐赠等方式），因此当学生因反对政府而反对一切既存制度，尤其是直接影响切身利害的教育制度时，大学结构就面临着生死存亡的大考验。不幸的是，学生的暴动激怒了社会人士，他们把年轻人对现实不满的反应归罪到教育制度本身的不健全，甚至责怪校长无能和教授失职。自从 1968 年全国学运以来，大学校长被董事会撤职或被学生轰走的总有几十位，自愿洗手不干的也许更多。在这种内忧外患的局面下的美国大学，从东岸的哈佛到面临太平洋的伯克莱，都发生了极严重的财经问题。

前面已提到，美国大学是一个相当复杂的组合。其中有关财经问题，更是非专家不能了解的难题。如果提出一些有关大学每年收支的数字，局外人一定会大吃一惊。因为有些大学定期的经常费用简直比一个拥有数百万人民的国家的全年总预算还要多些。譬如最

近加州大学校长向州政府提出的 1975 年度预算 即高达 5.882 亿美元。这还只是向州政府要求的数字，联邦政府及其他来源并不计算在内。这项预算比 1974 年度的实际花费要高出 7700 万美元。固然 加州大学共有 8 个校区 和其他州立大学不同 但就伯克莱一处而言 其全年预算也超出了 1 亿美元。因此 美国大学 从某一个角度来观察，实是一座规模庞大的金融机构。没有州政府支援的私立大学 如普林斯顿 就要靠校友捐赠、学费、基金会、联邦政府的研究合同及资产的增值等来源的支援。单是教授年薪一项，就要支出将近千万美元 而普大的全部学生 包括研究员在内 也许只是 4000 多人。美国大学的费用确是惊人。据说，耶鲁的学杂费每年要高到 4000 多美元。这也是为什么美国的大学校长多半不是德高望重的学术长者而是精力充沛的经理人才的缘故。过去 3 年 美国大学因为经费不足而倒闭的竟有 60 多所 连哥伦比亚这种历史悠久的名大学 在两年半前也濒临破产。

美国大学的财经问题，实是由于许多历史和社会因素聚合而成的。60 年代是美国高等教育的黄金时代。前面已提到，为了应付大学生人数的急剧增加，10 年之内美国添设了 500 所新大学。现在因为战后出生率上升而加多的人口已超过了在学的年龄，于是大学生增加的弧线逐渐地拉平了 等到 80 年代，也许上大学的实际人数也会减少 因此不但不必添设新大学 连现有的大学也必须考虑紧缩的措施。美国大专教育的领袖人物 因习惯而养成的发展心理 要想在短期内改变方向实在不是一件容易的事。但是 如果不继续发展 现有的研究和教学会不会走入僵化的死巷？如果要保持新血液的继续输入 既存的科系是否必须重新转化 这些都是亟待解决的问题。

然而，美国大学今天所面临的最严重的考验还不是财经问题。经费不足可以迫使许多私立的小型大学关门，但并不会影响到整个高等教育的生存。但是 如果“大学教育究竟为了什么”这个基本的哲学问题得不到合情合理的答案，那么整个大专教育都会面临崩溃的危险。

今天美国的青年可以不上大学而获得比受过高等教育的人还优厚的待遇，可以到电子计算机及其他训练班学到大学里无法获取的专业技术，也可以通过各种校外的途径而领受到比任何大学课程都还要更完备的特殊知识。大学毕业，除了一纸文凭外究竟代表多少实质的教育意义？美国大学一向不重视人格教育，对实现自我的精神教育也从来没有加强。如果大学只是传授一般常识的园地，那么也许教育电视更能获得预期的效果。

最近两年，因为通货膨胀和普遍失业两大逆流同时袭击美国的经济制度，大学生的抗议精神和浪漫情调渐被现实的考虑所取代了：多半的新生都想进入医学、法律和工程三系，因为医生、律师和工程专家是今日美国社会比较容易谋生的职业。但是，美国这个复杂的社会，部分失调的现象是很容易发生的。七八年前物理人才的巅峰状态就是一个很好的警钟。当时的物理学博士是学校、政府、工业三方面争取的对象，但是如果当时一个大学新生因就业‘市场’的关系而选择了物理，那么正当他撰写博士论文的时候，他就会发现自己的前途竟已好像被人储藏起来的剩余物质。（一位物理界的权威最近半开玩笑地说，以前因为苏联放了一枚人造卫星，美国的物理学受到联邦政府的支援，一转眼就变成了大学里最吃香的科系，曾几何时，今天理论物理的空缺竟像发射到太空的人造卫星一样的稀少。很多人相信，只要美国社会的基本架构不改变，医、法、工是一定不会没落的。但谁又能保证美国社会的基本架构一定不变呢？如果大专教育只是为了培养一些可以靠专长吃饭的谋生者，那么 80% 以上的科系都要关门大吉了。那么，大学教育究竟为了什么呢？这确是一个值得深思的问题。

如果 1955 年到 1965 年是美国大学的发展时期，1965 年到 1975 年当是美国大学的转向时期，1976 年将是美国独立 200 周年纪念，也许美国的知识分子应当为将来 10 年的高等教育指出一个新境界。苏联的人造卫星刺激了美国的科技研究，越南战争在美国掀起了一股人文精神的浪潮。不管美国大学的未来如何，知识分子对科技的

人文化一问题也许不会忽视吧。

1974 年 9 月，伯克莱
《大学杂志》

十七、美国的分离与整合

50 和 60 年代，许多欧美的社会学家都认为，现代化过程是一个统一化的过程。由于科学技术的发展，地球的体积虽然没有变化，但在一般人的意识中，世界确是愈来愈小了。

如果从台北的西边步行到新店，也许要花费好几小时，但是乘坐波音式座机，几十分钟就可以纵贯台湾全岛了。最近美国超音速军用机只花了 1 小时 40 分钟就横跨大西洋抵达英伦。这还只是正式公开的数字（尚在试飞的记录可能更高）。如果英法合作的或苏联制造的超音座机正式飞行，那么，从东京到旧金山不过是 5 个多小时的航程。因此，以前认为是远在天边的陌生地，现在忽而变成了近在咫尺的邻居。以前梦想不到的情形，如每周横渡美洲大陆两次，分别在华盛顿和旧金山两地任职，现在虽然仍不是司空见惯的事，但至少也不再是奇闻了。听说有位法律教授曾每周来往巴黎和纽约之间担任两家大学的讲座。

交通进步带来冲击

其实 航空旅行只是国际交通的一种方式 越洋电话和由卫星转播的消息，更使得一般知识界人士的闻见之知在分秒之间就大为增进。在新闻封锁不严的国家，一般知识大众真可以足不出户而知天下大事了。以美国为例 所谓的“电视奇观”就曾把慕尼黑的奥林匹

克和登陆月球的实况 直接传真到千百万家庭之中 连尼克松的访问中国大陆 包括啜茅台、用筷子的细节 也直接从北京播放出来。至于水门事件 把议员们审问白宫高级官员的详情 通宵达旦地从华盛顿转呈于全美国人民眼前，那就不仅是交通而且是批判了。

这些还是一般人士所知道的常识，其他利用卫星、U2 飞机、电子器材等方式搜集情报以达到知己知彼的秘密“交通”那就更神速 更精密了。一位太空人曾感叹地说，地球看起来就好像是大洋中的一叶扁舟，人类全体都应是同舟共济的旅客。

世界正在紧缩中

除了科学技术之外 从都市化、企业化、制度化等现象更可以看出，现代化的过程正把国界和人种界逐渐地消除掉。纽约客和东京客所面临的问题 好像是大同小异。可口可乐的经理 可以常和三洋公司的负责人交换生意经。在五角大厦工作的行政人员，也许和外务省的高等秘书负相似的职责——日本和美国虽然隔了几千里的重洋，但因为现代化的程度相当好，因而有许多可以直接交通的地方。其他正在成长的社会达到了同等的经济繁荣，也必会产生类似的现象。

根据这个看法 世界的“紧缩”是现代化的必然结果 而这股不可抗拒的力量，必会导致全球的统一。就是目前影响极大的意识形态，也一定免不了遭到“过时”的命运。有些学者甚至把越战和以阿之争，也解释为因现代化过程的等级和层次不同而引起的冲突。于是美国人认为 美国必将成为世界人种的大熔炉 西欧共同市场可能使自从罗马帝国瓦解后就无法恢复的统一局面重新实现，日本的经济成长是维护亚洲安全的最佳保障。

所谓熔炉原是幻觉

经过 60 年代末期全球性的学生抗议运动，以及各种类型的“反文化”到了 70 年代，所谓现代化过程终必导致全球统一化的命题，已被大多数社会学家所放弃。一群批判在 50 及 60 年代领导美国的社会思潮——结构与功能学派——的知识分子指出用“现代化”一词取代“西化”的原意确实代表了学术界的开放心胸即把归功于西方文化的许多现代潮流摆在全球性的背景中来观察。可是在实际分析问题如以经济成长来标示现代化的程度许多社会学者几乎把美国现状当做现代化的绝对指标犯了比“西化”学者更严重的错误。这种以偏概全的办法很容易引起一种错觉，即认为愈像美国的社会就愈现代化结果连“西化”这个狭隘观念中所具有的多样性也被抽离了。譬如德国名学者德伦道夫第一位被聘为伦敦经济学院院长的“外国”教授研究社会中阶级冲突的巨著在 60 年代初已有英译本问世。当时信奉结构与功能学派的教授一致认为“阶级冲突”是共产社会的观念，完全不能适用于已达整合阶级的美国。但是现在事隔 10 年，许多美国社会学导论的课程，都把德伦道夫的作品列为主要参考资料之一。这是一个相当重要的转变。

大众要求分离认同

促使美国社会学者把注意力从“整合”转向“分离”的力量极多，其中最具影响力的也许要算民权运动了。最近 3 年，美国知识界在报章杂志上，几乎每个月都有关于所谓少数民族争取基本民权的消息。有些学者甚至宣称在 70 年代的社会思潮中以环绕“种族性”（ethnicity）观念的言论最为壮观。不仅是黑人，就连波多黎各人、墨西哥人、印第安人以及亚洲人都在美国东西两岸声讨“大熔炉”的偏见，并提出一套新认同的观点。他们坚持，美国社会在过去 200 多年

来皆以高加索人种的欧洲新教伦理为价值标准，对其他种族毫无一视同仁的雅量。因此，美国大众的富裕是建筑在少数民族的痛苦上。这种打破美国既有的整合而要求建立“分离认同”的力量，并不是要摧毁美国联邦制，而是要使号称多元文化的美国变成一个名副其实的民主共和国。但是，在达到理想之前，冲突、斗争甚至流血都很可能发生。

随着少数民族的民权运动，在美国又展开了妇女的解放运动。这项争取妇女职业平等的运动，从长远的视野来观察，对美国整个社会的结构当有决定性的影响力。如果二三十年后在美国社会的职业集团中如教授、律师、医生、新闻从业人员、建筑师以及其他各行的专家的社群中，妇女的比率升高到 40% 或 50% 那么既有的传统如家庭，必会全面革新，婚姻制度也必会彻底改变。目前，美国人口的增长率已达到“零”的阶段加上新式避孕法的方便与普及同居而不结婚的生活方式会更流行，将来可能要取代婚姻制度。

青年不再信任权威

由于越战的影响年轻人尤其是知识青年对美国的“当权组织”(establishment)不论是政治权势或是企业实力都抱着不信任的态度。加上水门事件的刺激以及油荒的教训，大家更对政治和企业的黑暗面有了较深的认识。尼克松的垮台，显示了美国三权分立的基本精神还没有荡然无存但是一个惟利是图的独夫居然以极高票当选连任而且可以在遭受全国舆论唾弃之后苦撑数月这不能不是值得长太息的大事。年轻人对国家的领导阶层采取了抗衡的立场之后许多聪明才智人士宁可修道逃禅视“正当职业”为畏途。中上家庭的子弟甚至专靠父母的接济，变成一群游手好闲的“非学生(non-student)”。

自觉鄙陋返归自然

60年代初期的美国处处表现出自信和富强，今天的美国虽然仍是世界上资源最富、军势最强的大国，但在心理上已从惟我独尊的阔人，变成了自觉是千疮百孔的破落贵族了。这个意识形态的大转变，一方面反映了美国政治和经济上的实质问题，另一方面也促使知识分子从最基本的文化和社会层面来反省美国的精神方向。美国受高等教育的人们已逐渐从愈大、愈多、愈快就愈好的心理，逐渐转向节省、自律和安步当车等类型的传统价值，并且对东方文化中尤其是印度思想里“反观内敛”的工夫发生浓厚的兴趣。近年来对环境卫生的注意 对生态学的研究 对自然界的保护 都和这种新思潮有关。

经济成长非无极限

两年前“罗马俱乐部”曾委托麻省理工学院的教授用电子计算机的方法研究世界资源分布、储蓄、开采、消耗等问题。经过各种复杂的推论 他们仅得出世界经济成长有限的结论 而且断言 如果全球各地的能源 再像目前美国一样地浪费 那么 25年之后人类就会陷入大荒乱的情形。这项研究所采用的方法，虽然受到许多专家学者的批判 但是大家都承认它所提出的警告并非危言耸听 而是人类面临的大考验。美国的知识界于是提出经济刹车的论调。日本的经济学权威大来武次郎，也响应迟缓经济成长的呼吁。可是经济成长率一降低 贫富不均的现象就要加剧。美国钞票贬值、通货膨胀及股票跌落的情形，已显示经济制度本身的毛病极多。如何接受保护环境的原则而达到生产适度增长的目标 确是一大难题。最近 因为阿拉伯集团利用石油作为政治交易的手段，造成世界油荒的大危机。如何坚持环境卫生而又能大量采煤掘油，更是不易解决的悬案。

竞相采取调解方式

这些生存的大问题，迫使美国的知识领袖逐渐放弃了“科学万能”和“技术至上”的信念，并大大地修改了达尔文“适者生存”、“竞争”、“进化”的价值观念，开始对少数民族、妇女及青年采取调解的方式。福特出任总统以后，最常使用的字眼都和调解有关。他认为美国的各种矛盾，不能让它再尖锐化，因为尖锐化带来的冲突，很可能导致更严重的分离。所以，必须用“护伤”的办法，把经济、政治、社会、思想各方面的斗争逐步医治，以期达到新整合的境地。福特究竟能否如愿以偿？现在不得而知，但是如果他的见识或能力不够，美国的前途一定更加黯淡。

美国的知识分子（现在正接受大专教育的青年就已超出 900 万，占同龄人数的 1/3 以上，如以大学程度为知识分子的准则，人数当在数千万）虽大都意识到国际间相互关连的重要性，但是因为社会内部各种棘手的紧要问题，一般政客很容易以国家利益为借口，宣扬一种新的“孤立主义”。福特虽仍会重用基辛格，但他的注意力已集中在国内的经济，他对于尼克松政府所构建的国际“均势”当然不会放弃，但是一个以密执安球员发迹，花了几十年在众议院当和事佬的人物，也许对国际大势没有什么创见。

十八、科技的限度

10 月中旬，欧美两地同时举行了两项规模宏大的国际会议。

在德国柏林召开的集会以“人类社会的公平发展”为题，是由“罗马俱乐部”所主持的，重点集中在讨论美国教授米亚若·麦萨罗维克（Milajlo Mesarovic）和德国教授爱都亚·比斯塔（Eduard Pestal）合写的报告。

倡导有机发展

麦萨罗维克及比斯塔的报告是针对“罗马俱乐部”在 1972 年所公布的《成长的限度》（*The Limits to Growth*）一书而发。根据《成长的限度》一书的推测，如果世界各地的工业发展和人口增殖再不取得全面性的新协调，一个世纪之内，人类社群就会因为资源枯竭而遭受到完全崩溃的命运。因此，欧美各国应当立即转变“进步、繁荣、发展”的方针，把注意力放在如何保存能源，如何节制生育，如何爱护环境种种问题上。有些敏感的学者专家甚至提出如何使全球的经济制度达到绝对平衡，也就是完全不增加人口生殖率、不加速工业成长的计划。

“麦一比”的新研究则呼吁一种计划周详的“有机发展”（*organic development*），要世界各地都参加协调发展的工作。他们并建议工业进步国家每年拿出 2500 亿美元来帮助贫穷地区达到经济自足的

目标。如同《成长的限度》所采取的方法，“麦一比”报告也是利用电脑分析，把各种相互依存的因素经过详尽的关连，才得出了上述的结论。

但是参加柏林会议代表 38 国的 150 名学人对“麦一比”报告还是提出了许多异议。有些第三世界的代表指出，在这项报告中，对政治结构和社会实质诸问题只作了一些避重就轻的探索。他们认为，经济发展不能脱离政治和社会的因素；要对国际大势发言，不能不正视欧美地区以军政势力垄断市场，压迫贫穷国家的问题。

出现择存现象

在费城的集会 是“富兰克林机构”(Franklin Institute) 为纪念该组织成立 150 周年而召开的科学大会。洁·费罗斯特(Jay Forrester 麻省理工学院工商管理系)在大会中宣称，最近的将来，全球各地都会发生“择存”(triage) 的现象。“择存”本来是军用术语，意即选择在战争中生存希望较高的伤患战士优先加以医护的治疗，因为在设备不周全的情况下，其他病患者就只好令其待毙了。费氏的含意是，最近的将来，世界各地都会因粮荒和瘟疫种种情形而导致严重的死亡现象。由于科技的进步率已很有限，想要加增生产方式，在短期内彻底解决这些问题已不可能，因而只好用“择存”的权宜之计来应付人类的大悲剧。

费氏也曾利用电脑的方式对经济发展的局限作了许多广泛的研究。他的学生丹尼斯·麦道斯(Denis Moadows) 即是根据他的理论而写成了《增长的极限》一书。

当然，费氏的悲观论调引起了许多学人的不满。这些专家甚至讥笑他是“世界末日”的布道员。赫德森机构(Hudson Institute) 纽约著名的“思想槽”(think tank)，就对费氏的理论提出了许多责难。赫门·康(Herman Khan，赫德森思想槽的主持人)在艾思本人文中心的一次集会中宣称，如果美国真像罗马帝国一样的衰亡下去，其中一大

原因就是这些‘世界末日’的谬论被美国的知识大众信以为真了。但是在费城的集会中，几十位国际知名的科学家从全球各地飞来探讨“科技的限度”至少也象征着‘科技万能’的信念已被一些欧美知识界人士认为是过时的迷信了。

人文思想大行其道

“增长极限”和“科技限度”两观念的出现，反映当代欧美学人对西方文化中的“浮士德精神”也就是毫无极限、顾忌而向外追扑和拓展的价值倾向，已发生了根本的怀疑。人不再是个“控制自然”、“探险太空”，乃至“征服宇宙”的天之骄子了——他必须正视自己的限度，逐渐达到“以天地万物为一体”的境界。这也许是近年来人文思想在美国又大行其道的缘故吧！

自从所谓“石油输出国组织”把石油价格提高，引起了工业先进如西欧及美国的经济危机以来，欧美学人的悲观论，包括“西方没落”的老调，更加如野火般地兴旺起来。

但是，如果美国和西欧的政治领袖竟利用这种心理而加强保护自己权益的孤立路线，并拒绝以粮食援助“第三世界”，那么贫穷地带，如南亚，将会受到空前未有的大灾难。国际间的依存关系虽然越来越紧密，但世界上暂有的和平只是建筑在权势的均衡上。因为“成长”和“科技”的“限度”，全球每年的总生产量和解决生存条件的新技术和新技术，都会逐渐达到饱和的状态。假使人口的数量继续不断地增加，贫富不均的现象必会更加严重，目前的秩序一定不能继续维持，世界上暂有的和平也许要被长期性的武力斗争所取代。这些都是值得顾虑的大问题。

《新闻天地》，1974年11月9日

十九、美国的知识分子

哥伦比亚大学社会学系的查里士·卡都逊 (Charles Kadushin) 教授最近出版了一本分析美国“知识”(Intellectual) 界的专著。

虽然根据学术研究的尺度来衡量，卡氏的方法和结论有许多值得商榷的地方。譬如他所采取的询问方式，就因受地域环境的影响而没法符合随意抽样的原则。至于他宣称只有经常在报章杂志上发表意见的人物才算“知识分子”的观点，更会引起许多争论。不过在近年来讨论美国知识界的论文和书籍中，卡氏的专著算是分量较重、影响较大的好书。

与专家学人不尽同

何谓“知识分子”？这是欧美学术界近年来常讨论的课题。如果把研究美国知识界的专书 100 多种按时间先后略加分类，就会发现 80% 以上是近 10 年出版的，50% 以上则是最近 5 年才问世的新作，而且研讨这类题目的学术论文似有愈来愈多的趋势。加州大学圣巴巴拉校区的克利 (Robert Kelley) 教授认为这是近年来美国知识界人士社会地位上升，并且自觉责任重大的必然结果。

今天，在美国大学任职的教员人数已高达 40 万，加上自由作家、新闻从业人员、神学家、剧作家，以及在基金会和研究机构服务的专家，所谓“学人”这一行当，有百万以上的成员。可是知识分子和专

家学人不尽相同。其实 自然科学界的教授 如物理学家、电脑专家、生化科技人才,90%以上都不能算知识分子 只有极少数不被某一科系所阻隔而能 顾全大局(“包括具有洞悉科技专长和社会群体的关系等知识)的科学家 才配称为知识分子。同样地,一个精通莎士比亚的英国文学教授,并不一定即是知识分子。如果他已成为一个知识分子 那么他必能把自己的专长摆在较高或较大的文化背景中 以显示莎翁佳作和当代人类社会所面临诸大问题的关联性。这当然不是说,一个专研莎翁文学的知识分子一定得拿莎士比亚的剧本来解决美国当前的社会难题。如果我们把“关联性”(relevance)一概念局限在过分狭隘的实用范畴里,那么文、史、哲的精义都会被丧失掉。但知识分子并不仅是专家学者,而且是对社会和政治负责任的学人,这一个基本原则是必须承认的。

发表意见的人物

卡都逊教授的专著所讨论的不是美国的专家学者,也不是美国的知识大众,而是在专家学者中影响知识大众最深的知识分子。因此,卡氏定其书名为《美国的知识精华》(The American Intellectual Elite)。

前面已提到,卡氏认为美国知识界的精华,是一批经常在美国第一流报章杂志上发表意见的人物。根据他在1970年所作的调查(其实真正到实地去访问的多半是他的研究助理)从1964年到1968年4年之间,在美国第一流的报章杂志上发表过意见的共有8000多人。在这8000多人中,卡氏及其助理共访问了110名影响最大的“作家”。这些作家发言的场所从偏左的《纽约书评》(这本定期发行的周评和《纽约时报》的星期书评是两份各自独立的刊物),到偏右的《公众利益》共有20余份报章杂志。卡氏的结论是:这批学人在最具影响力的刊物(不一定是销售量最大的刊物)上发言,他们的意见造成的舆论形成了一种“意见的气候”(climate of opinion)并且

影响到国家政策的方向——通过文字的力量，他们运用了智慧和见识，在美国的社会和政治中扮演了重要的角色。卡氏的结论并非无稽之谈。美国知识界对实际政治的影响确是与日俱增。自从罗斯福当政任用知识分子为智囊以来，这个潮流真有不可抵遏之势。肯尼迪重用哈佛教授以及近年来基辛格的飞黄腾达，都是明显的例证。

有资格的二百作家

在卡氏的眼里约有 200 名“作家”(包括被访问的 110 人)可以称为美国知识界的领袖。这批“领导知识分子”共有下列几种属性：他们一半以上住在纽约(其实 70% 以上的美国第一流杂志的编辑部都位于纽约市曼哈顿区中心 10 里半径之内)他们之中在学术界服务的有一半以上是属于哥伦比亚、哈佛(各占 16%)、耶鲁及纽约(各占 9%)4 间大学。如果以人种和宗教来分，他们之中 50% 以上是犹太人，新教徒约占 1/3，天主教徒则极少。另外，这些知识领袖比较熟悉外交及国际问题，对国内大事，如经济不景气之类，则显得生疏。他们的政治立场是自由温和派；真正代表左翼的极端派和右翼的保守派，和他们的立场是格格不入的。连 60 年代的学生运动及反文化，好像也没有使他们改变既有的价值系统。他们自居为西方文化的保护者，因此对理性、严谨(尤指行文及推理的严谨)及训练(尤指对各种专业知识的掌握)特别重视。

知识分子的使命

芝加哥的社会学教授西尔斯曾表示：知识分子应具有敏感性和反省性，而且可以超出时空的限制，对人类负文化和历史的责任。固然，知识分子应当和大众沟通，把特殊的知识传达给一般的社会人士。但是，知识分子的作用不能只是形成舆论和发生影响。的确，知识分子的使命不仅在传达时代的信息，而且在创造新价值，开拓新境界。因

此，真正的知识分子不能不本着良心来批判现实，为道德理性作见证。这层意义，虽然在东方人文思潮，尤其是孔学为主的儒家传统中甚为显豁，但在今天的美国知识界，则还只是方兴未艾。在卡都逊的书里，也仅是略略提到而已。不过“道德性”已是近年来美国知识界常谈的课题。将来在探讨美国知识分子的性格一问题时，“人格修养”、“内在体验”等道德层面的价值，应当会占较重的分量。

《新闻天地》，1974年12月21日

二十、东方思想在美国

有关东方文化的课程，虽然在美国东西两岸的著名大学中开设了几十年，但是，东方思想在美国的高深学府中，一直到目前还未受到应有的重视。

固然，最近因为一般知识大众对东方的宗教和哲学的兴趣愈来愈浓厚，为了符合学生的要求，学校行政当局，不得不设法加强这方面的教授阵容，但东方思想的研究在美国，最多只能算是极有发展潜力的“训练”(discipline)而已。

其实，在美国的高深学府中设有东方语文学系的大学已相当多，因此，位居密执安大学的亚洲学会，一个由美国学人发起的机构，经过 20 多年的努力，已变成世界上研究东方文化组织最庞大的学术团体了。该学会的定期年会总有 1500 到 2000 名学人参加，其全体会员据称已超出 5000 人，所发行的《亚洲研究学报》也有 7000 以上的订户。这不过是一个明显的例证。其他像东方学会等规模不大的学术团体还有好几个。那么，为什么东方思想在美国的学术界还被忽视呢？

尚未能大行其道

美国大学中的科系非常重视前面所提到的“训练”一观念。所谓“训练”是指获取某种专长必须通过的知识途径。在自然科学方面，每一科系都有比较明确的范围，加上获取专长的知识途径比较容易

规定 作为评断各种成绩的标准也有很高的客观性 因此“训练”的内涵相当清楚。人文学和社会学的情形就大不相同了。譬如历史、文学、人类学、社会学或政治学的“训练”就常引起争论。如果加上学派的分歧和学术立场的差异，争论的情形就更严重，甚至达到互相矛盾的程度。对东方文化比较能够容忍的科系，如历史系和政治系，正好是对“训练”一观念尚不知如何界定的科系。这也许并不是偶然的现象。对行内的“训练”较有确解的科系（像经济系则对东方文化（或任何以地区为对象的题目）毫无兴趣。哲学系的情形和经济系有相似之处。

“东方思想”在美国的学术界不能大行其道，和目前美国大学的哲学系的“训练”有密切的关系。美国脱离大英帝国的控制而宣布独立虽然已有 199 年的历史，但是美国的哲学界好像还只是英国剑桥和牛津两校的附庸。今天美国哲学系的“训练”，如果用一个名词来表示，即是“分析”。分析本来是任何学术研究不可或缺的基本工具，但是今天美国哲学系的分析变成了“分析哲学”（一种英国哲学的流派）所规定的“分析”。经过了这一规定，“分析”不仅不只是基本工具，而且成为极强硬的哲学立场，甚至变为迷信的教条了。这就好像“实事求是”本来是每一个科学家都应当采取的态度，但是在“科学主义”盛行的时代，这个基本的要求曾被信奉为放诸四海而皆准的大原则，而且当作衡断天下一切学问的尺度，结果是凡不能被客观事实所证验的洞见，都被斥为不屑一顾的玄学，连历史学和心理学的知识也都受到了鄙视。

将来仍大有发展

分析哲学在美国哲学界当权已有 10 多年了。这个学派的最大贡献，是把美国的哲学界转化成 一个尺度极严的职业团体。因此，凡是在美国立案的 大学里任教的哲学教员，绝大多数都是经过科班分析训练的哲学博士，对逻辑、方法学、知识论都有极精细的了解。但

是“哲学”根据分析学派的方式而职业化以后，在大学任教的哲学从业员和一般讲授自然科学（如数学和物理）的教员已没有什么显著的区别了。这样的哲学家对社会人生不必有什么特殊的观察，对文化历史也不必有什么特殊的体验，和哲学为“爱智”的原义已相去甚远。“东方思想”被拒于美国哲学系的门外，也是可以想见的。

今天在美国大学哲学系专门讲授东方哲学的教授真是屈指可数，以中国哲学为主要研究对象的那就更少了。据我所知，斯坦福、密执安、南伊大和匹兹堡各有一位。夏威夷大学有两位专攻中国哲学的教授，好像是绝无仅有的例子。

其实，不但是东方思想，就连当代欧洲大陆的哲学传统，如存在主义、现象学和诠释学，在美国也只是略有所悉而已。分析哲学的地域主义使得“宗教哲学”在哲学界一蹶不振，社会哲学、文化哲学和人类哲学或称“哲学的人类学”也只是敬陪末座而已。

东方思想受到分析哲学的妨碍，不能在美国哲学界占一席之地，虽然值得长叹息，但这并没有阻止东方思想将来在美国的高深学府里开花结果的必然发展。因为在历史系、宗教系和语文学系中，东方思想早已生根了。相反地，分析哲学的狭隘已把哲学系本身缩小到不能自保的地步，如果关门主义继续延长下去，许多很有意义的哲学工作都要靠非职业性的哲学家来处理了。到时候，真正有创发性的思想家也许根本不愿意被人称为是哲学的从业人员。

《新闻天地》，1975年2月8日

二十一、神秘主义和道德性

《神秘主义和道德性》是哥伦比亚大学哲学系教授但托 (Arthure C. Danto) 近年来因反省东方思想究竟对将来西方文化的道德取向有否导引作用一大问题而写成的专著。

但托是一位受过“分析哲学”训练的道德哲学家，因此他研究东方思想是从分析哲学的立场出发的。他所要提出的问题和所要解决的疑难，也都和今天英美的道德哲学，即是以分析哲学的途径处理道德语言的“训练”，有密切的关系。但托为了使他的结论能引起一般知识大众的兴趣，运用了简明流畅的文笔，把许多艰深的术语用深入浅出方式表达出来。于是一本哲学专著，经过他的点化之后，变成了人人易懂的畅销书。

分析态度较为温和

但托的书只有 120 页，共分六章，每章所讨论的题目都是东方思想的重要课题，如“业”(Karma)、“梵天”(Brahma) 和老庄哲学中的“道”等观念，但由于篇幅有限，都只是点题而已。不过他的目的并不在显示东方思想的特性，因此只举几个例子并不妨碍他的立言宗旨。但托有关东方思想的知识不来自第一手的资料，他的英语和法语好像都有很高的造诣，《神秘主义和道德性》一书的序言即标明他曾在巴黎和纽约两地任教），但是他并不懂梵文或中文（至少他完全没有引用这一方面的论著）。根据他的自序，他对东方思想的认识，受益

于哥伦比亚大学有关东方思想的“教授研讨会”。哥大现任的副校长狄百瑞对他的帮忙很大。在中国学人中，他特别感谢夏志清和蒋彝两位先生，并把蒋先生当作该书的献赠人之一。这当然并不表示他的观点必然反映哥大东方学教授的意见，但这些教授们一定向他提供了一些有关东方思想的线索。

大体而言，但托对东方思想的了解并不很离谱，和另一位澳洲的分析学派教授派世莫 Passmore 确是不能同日而语。派世莫在其《天国在眼前》(Paradise Now) 一作中，把东方思想和美国当代的“反文化”(counter-culture) 混为一谈，把日本军阀的横行霸道归罪到禅宗，把神秘主义当作一团昏黑的反理性。这一类的“无知”在但托的书里几乎完全不存在了。派世莫对东方思想所表现的那种感情冲动，如果代表某些分析哲学家对自己因为不懂而不能分析的现象所采取的蛮横态度，但托的研究则代表一些开明的分析哲学家为了尽量设法把分析的方式应用到其他的知识上所作的新努力。

东方哲学救不了西方

但托研究东方思想的态度，确比一般在美国哲学界当权的分析哲学家要温和多了。可是，他虽然很能欣赏东方思想中的一些洞识，但对东方文化中的体验之学还是隔了好几层公案。在他的引言中，但托宣称：“当然我们能够欣赏和了解一些在生活上对我们完全隔绝的思想形态。”换句话说，东方思想作为一种思想形态是很可以为西方人士所欣赏和了解的，但是要西方人把东方思想当做立身处世的准则，那是根本办不到的事。因此，但托向美国的年轻人呼吁：“除了我们自己，没有任何人可以救我们。”言下之意，西方哲学的没落虽是显而易见的事实，但要想重振旗鼓，逃禅修道，向东方思想靠拢，并不是长远之计，只有西方哲学本身的再生才是正途。

在但托的眼里，所谓西方哲学，当然是指以希腊传承为背景的理性主义。根据这个观点，以希伯来传承为背景的宗教信仰，是完全没

有哲学意义的 即使近年来大为盛行的神学思潮 也都被摒绝于哲学的大门之外。这本是分析学派的通病，不仅是但托个人的褊狭而已。也许但托的悲观论只适用于当前英美的哲学家。欧洲大陆的思想家，大概并不认为西方哲学已到了穷途末路的地步。譬如以海德格尔为代表的德国存在主义和以萨特为代表的法国存在主义，虽然受到不少年轻哲人的批判，但在德、法知识界的影响力却还没有褪色。就是在美国 职业哲学家对社会的影响力虽然愈来愈小了 但是取代以前大哲人 像杜威、詹姆士和桑特亚那的地位 为了文化价值而向知识大众发言的人物 并没有减少。尤其是在宗教学、心理学和生物学方面，这类人物似乎有与日俱增的趋势。

在西方思想界已落伍

因此 但托认为 东方思想不能当作今天西方人士立身处世的准则，只不过反映他自己的哲学本身有了限制而已。他的武断和当前西方一般知识领袖的涵容和开通是极不相似的。也许在分析学派里，但托确是格局比较大的学人，但从西方思想界一般的迹象来观察，他已相当落伍了。难怪加州大学哲学系的教授史达在书评里把但托对神秘主义的了解批评得一文不值，而且讥笑他的研究结果根本经不起分析的考验。其实，史达本人也是专门研究语言分析的哲学家，但是因为他的博士学位是从印度的马德拉斯（Madras）获得的，他对东方思想 特别是印度哲学 确有较深的体会。

但托立论的基础是构建在道德哲学和“事实的信念”（factual beliefs）的必然关系上。譬如 他认为“业识流转”的观念在印度哲学中的重要性和“轮回”一信念又有密切的关系 而轮回一信念不能脱离印度的阶级制度来了解。经过这样的分析，但托认为婆罗门教中的僧侣阶级要求解脱的思想和他们因为自觉在轮回中要经过永无止息的转化而产生的“厌倦”有必然的因果关系。他对佛教的四谛（苦、集、灭、道）的解释虽然比较高明 但是还是把释迦牟尼的大慈悲讲成

一种宿命论。他对印度经典《天神之歌》中类似“无为”观念的说明很有独到之处，对《庄子》里的庖丁解牛和《论语》里的曾点言志也有极细致的描述，可是他认为儒家的道德哲学是东方思想的“例外”。这点却大可商量。

儒学在宗教界受礼遇

《神秘主义和道德性》一书中最应受批判的地方是把“神秘主义”（其实但托即指东方思想中的宗教体验和“道德性”也就是分析学派所标示的西方道德哲学）认为是互不相容的两个学术范畴。这个分野当然反映了西方文化中宗教和哲学殊途而不同归的独特现象。在东方文化里，哲学和宗教是不分家的，因此，中国的三教（儒、道、释）、印度的三教（婆罗门、佛和耆那 Jainism）以及日本的神道都是既属哲学又属宗教的精神传统，而且哲学思辨不离宗教体验本是东方思想的一大特性。但托把道德哲学当作一门和神秘主义绝不相类的学问，又把东方思想和西方传统中的宗教信仰混为一谈，当然不能了解到东方体验之学的时代意义。

根据最近去年 12 月 6 日到 9 日盖洛普民意测验的调查报告，如果 1972 年到 1974 年的发展方向不变，宗教精神（不仅指基督、天主与犹太三教，也包括近年来新兴的东方宗教）在美国社会的各阶层又有大行其道的趋势。但托在他的引言里说，幸好西方神学的没落并没有把道德哲学的基础从根挖掉。这是指近代西方的道德哲学向基督教宣布独立以后，可以不因为神学本身的衰亡而受到创伤而言。也许哈佛大学教授罗尔斯的近著《公义之一理论》（*A Theory of Justice*）可以作为但托的例证。可是但托对神学的观察并不正确。从各种迹象来推断，神学在西方并没有遭受到一蹶不振的命运；即使在英美两国，神学界还是大有人才辈出的气势。其实，东方思想如果要在美国的学术界扎根，宗教和神学两种相辅相成的学术研究将会扮演极重要的角色。就既成的事实而论，今天在美国宗教系和神学院开

设有关东方思想的课程，就远较哲学系为多。即使道德哲学不必建筑在神学上，庄严的道德感受为什么和宗教体验必无相通之处呢？这或者就是儒学在美国的宗教界（包括基督教神学）反而比在哲学界更受到礼遇的原因之一。

至于东方思想（如印度的瑜珈、日本的禅宗和中国的易经）为什么对美国的年轻人会发生很大的影响力，则不是三言两语可以交代清楚的了。不过，但托等人把这些现象都归到表面上和道德哲学毫无关系的神秘主义上，是经不起考验的推论。也许填补现代西方人心灵空虚的真正价值，还是要来自东方式的体验之学。当然，基督教本身的转化也很可能为西方文化提供一条和这种学问并行而不悖的途径来。

《新闻天地》，1975年3月1日

二十二、美国大学言论自由遇考验

美国加利福尼亚州斯坦福大学的索克利教授，去年在耶鲁大学准备发表有关黑人智能低落乃由于遗传因子关系的演说时，因为学生们嘘叫抗议之声的干扰太大，被迫罢讲。

这种例子自从 1965 年学生运动展开以来已是司空见惯的现象，就是发生在索克利教授身上恐怕也有 10 多次了（去年他在哈佛和纽约大学演说也都受到同样的“待遇”），可是耶鲁事件之后，该校董事会聘任了一个 13 人委员会（五位教授、三位研究生、两位大学生、两位行政主管及一位校友）对所谓校内“言论自由”作了一番通盘性的检讨。这个由名史学家吴豁主持的委员会提出研究报告，其中对美国大法官何慕斯在 1928 年所坚持必须肯定每一个公民都有发表言论的自由的宪法原则特别申述了一番。《纽约时报》在 1 月 26 日的“星期回顾”中特别刊载专文来报道这件事，并且认为吴豁委员会的意见一定会引起美国知识界广泛的重视。

少数意见也应尊重

言论自由本来是民主社会的基本人权之一。根据自由主义的信息，只有让各种不被多数人接受的“怪”论也都有申述的机会，民主制度才能健全。服从多数固然是民主精神的表现，但是如果少数的意见不被尊重，那么藉大众利益之名而剥夺基本人权的趋势一定不能避

免，等到滥用职权的例子多了，行专制之实的政客就很可能乘虚而入。因此，言论自由不仅是保障少数人的基本权利，而且是维系民主政体的必要条件。当然，言论开放之后各种意见充斥市场，难免不造成众说纷纭莫衷一是的局面，对于社会的安定性是有副作用的。但是，一个有弹性的社会即使在某一阶段出现混乱的状态，等它发展到较高的层面之后，“整合”(integration) 的程度会更加增大。这和畏首畏尾不敢越雷池一步的封闭社会恰好相反。

无言论自由的恶果

学术界应当是一个海阔天空无所不探究无所不钻研的开放世界。如果没有言论自由 或者言论自由受到了极大的限制 学术界必然会变成一个死气沉沉、既无独立性又无创发性的荒原。拓展知识领域、寻求客观真理、综合历史智慧种种文化事业 都要靠开放的心灵来完成。假若研究的范围、方法和结论都要受到监视 那么 学术研究的起点已无法厘定 更不必谈什么“思考不可想象的 讨论不足挂齿的 难题了。”大学的基本功能是通过研究和教学的方式以达到发现和传播知识的目的。“没有自由发表意见和交换心得的环境 旧的观念不会被批判 新的思潮即无法形成”，知识 不再是思考和讨论的结果 而变成一堆僵化的材料了。

威胁学术基本信念

索克利曾是诺贝尔物理奖的得主，但在优生学方面他并不是一个科班出身的科学从业员，最多只能算是鼓吹某种学说的宣传家罢了。但是，由于他的学术地位，他的言论在知识界引起了不小的风波。这种情形和成名的文学家宣扬某种政治立场有相似之处。不过索克利引用了各种类型的统计资料来支持他的“理论”和社会上一般的无稽之谈又不尽相同，因而给学术界带来了难题。耶鲁的学生

攻击他，不让他有发言的机会，是基于强烈的社会良心——近年来美国才刚刚渡过一连串种族冲突的大关头，将来黑白斗争的事例必然还会继续发生。在这个时候提出黑人智能的低落，不只是由于文化社会的原因 而且有更严重的遗传因素在内 当然有加深种族歧视的作用。但是 剥夺了索克利在大庭广众散布‘妖言’的权利 对他‘惑众’的企图最多只能阻遏于一时 而对学术界的基本信念——言论自由——却有极大的威胁 这或许就是吴豁报告不能不特别强调‘何慕斯理想’(Holmesian ideal) 的理由。

其实 耶鲁的 13 人委员会中，只有 12 位签名认可吴豁报告 其中一位法律系的研究生不但不接受这份绝大多数会员经过好几个月的共同努力所获得的结论 而且提出了他个人的‘少数者报告’并坚持凡是有中伤种族之嫌的言论，都不应给予发表的自由。这个例子似乎更显示了言论自由的可贵。

《新闻天地》，1975 年 3 月 8 日

二十三、美科学界“ 基础研究 ”受考验

最近美国的知识界对科学技术的研究和发展展开了广泛的讨论。2月初“科学促进协会”在纽约召开年会时环绕这个问题而组成的“座谈”似乎比往年都多，是科学家们对自己所从事的学术活动，开始作一番全面反省的好例证。这种现象固然和美国当前的经济情形有密切的关系，由于通货膨胀和大量失业两大危机同时发生，美国的联邦政府和工商企业都已采取紧缩开支的措施，因而可以任凭科学家从事多种“基础研究”以利将来“发展”的资金也大受限制。在经费充裕的60年代，科学家不必顾虑研究课题的实效性。只要是从探求知识的立场值得尝试的研究，都可以获得支援。

现在政府和企业已经把目标集中在和现实问题有直接关系的课题上。换言之，他们已想取代科学家来决定科技研究和发展的途径了。

其实在尼克松当政时，科技研究的方向就因受政府拨款政策的影响，已逐渐从基本的理论探索转到一些在短期内可以见效的实际应用上去了。这个倾向现在更加明显。但是，由政府和企业来决定到底哪一类型的研究应当受到支援是否会影响到整个科学界的独立性？本来在美国极端派的眼里，资产世界的科学家根本是为军工大企业服务的寄生阶级，因而他们从来没有享受过实际的独立性。但一般在学术界从事科学研究的学人多半认为，只要自己所获得的结论可以公开在学报上发表，并不受到所谓国防机密的干扰，那么他自己不但有独立性，而且有发言的自由。在这种情形之下，他的研究不可能只为某一个特权阶级所拥有。根据这个推论，美国的科学界

在过去 30 多年 确实是世界上从事不保密的基本研究成绩最辉煌而且具有相当独立性的学术集团。

但是，如果将来美国的科技研究和发展完全要由短视的政治家和图利的企业家来决定，真正以发现知识和传播知识为目标的理智活动 也许要被摒绝于科学界之外。美国的议员们现在已表示 要咨询‘国家科学基金’的运作方式 许多专门从事基本研究的中心 也已受到闭门大吉的威胁 不少赶时髦的理论科学家 甚至脱离理论科学的岗位转而研究容易申请补助的课题。探求真理本来是一种极崇高也极容易被伤害的心灵事业。美国的科技人才虽多，但受到政府和企业两大组合的夹攻后，其中究竟还有几位能够不受威迫或利诱仍愿作以基础研究为职责的‘真理信徒’呢？

《新闻天地》，1975 年 3 月 8 日

二十四、生态学的四大原则

生态学本来是一门研究生物群体和自然环境之间交互影响的专门学问。自从空气污染，水源中毒，土壤变质以及自然资源枯竭种种直接影响人类生存的现象为一般知识大众所重视以来，生态学已不只是学院里少数专家所探求的尖端科学，而且是所有关切社会大事的知识分子必须正视的危机信号了。

可是人类的生态学牵涉到阳光、空气、土壤和水种种层面的问题 如果没有丰富的知识 包括生物学、物理学、化学和其他有关的科技知识，是根本无法一窥全豹的，但又有谁真能具备那么多基础训练呢 因此 所谓“人类生态学的专家”是自相矛盾的观念 凡是以研究人类生态学为目标的科学家 都不可能只是“专家”而已。

康孟勒的四大原则

康孟勒 (Barry Commoner) 圣路易·华盛顿大学教授兼“自然系统的生物学研究中心”主任 本来是专攻生物学的专家 自从发表《科学与生存》一书后 他的视野扩展到人类全体和自然环境交互影响的大问题上，对原子能试爆后带有放射性的元素随着原子尘而侵袭人体等现代人所面临的灾害，以及其他因科技发展而造成的自然失调等现象尤其注意。现在他的言论，不仅为一般关切人类生态学的社会组织所采纳，而且直接影响到美国政府对环境卫生所作的种种决策，

如限制汽车发动和排除二氧化碳的成分等措施。因此，他在《正在关闭的圆周》(The Closing Circle)一书中所标示的生态学四大原则 很值得提出来加以讨论。

康孟勒认为 在了解‘自然人及科技’的相互关系中 第一大原则是‘物物相连’也就是每一件事物都和其他任何一件事物发生关系，天下没有绝然孤立自存的事物。任何一个“生态系统”(ecosystem) 都包括许多相互联系的部分 其中固然有本末先后的次序 但牵一发而动全身的情形是很普遍的。如果对该系统的内部结构没有完全弄清楚，盲目的更动很可能导致整个系统的崩溃。好像下围棋时到了紧要关头，一步之差就会造成全军覆没的窘境。

保护自然转化自然

生态系统的微妙关系绝不能只从简单机械的因果律来了解。康孟勒表示，前麻省理工学院的教授维勒(Norbert Wiener) 所发明的控制学(the science of cybernetics) 曾提出过一套比较接近生态关系的学问。英文“控制学”一名词的语根是来自意为“舵手”的希腊字 因此，控制学是关涉因导引或管理某一系统的行为而存在的“一连串的事件”。舵手是属于由指南针、方向舵和轮船组成的系统成员。当他从指南针处发现轮船的航向有偏差，他即转动方向舵使轮船纳入正轨。这一连串的事件，必须经过多次的调整才能达到导引的目标。如果舵手对他自己所属的系统没有明确的了解，扶得东来西又倒的情形是不可避免的。根据这个譬喻 控制的艺术不是单面的强制执行 而是富有弹性的调节。

如果用宋明大儒的观念来说 生态学的第一原则即是人类当‘以天地万物为一体’不应狂傲地宣扬征服宇宙或控制自然等以人为中心的世界观。人类和自然环境所形成的生态系统千变万化，多彩多姿 现阶段的科技知识还不能把其中奥妙一一刻画清楚。其实 所谓征服宇宙，最多只不过是登上千百万星座中的一枚卫星作些初步的

勘察和实验罢了。现代科学家之中固然不乏聪明才智之士，但要想对宇宙作深入一层的系统研究 由于受到经费和技术的限制 即使连规模庞大的美国国家太空科学署，也有行不得也哥哥之叹。至于控制自然，表面上看起来人类似乎已是移山填海无所不能的万物之灵了。其实 人类改变自然外观的本领虽然强大无比 适应新环境的能力却非常脆弱。如果生态系统有所改变 或是海洋温度增高 或是大气层厚度减低，人类立即会面临生死存亡的考验。和一般生物相比，人类真可以说是万物病夫。为了生存，人类不应再谈什么控制自然，而应提倡保护自然，转化自然，使人类的生态系统不受到严重的损害。

事物均具特定作用

生态学的第二大原则是“物质不灭”也就是在任何一种自然系统中，每件事物都有其特定的作用，浪费或消耗的观念完全不能成立。康孟勒教授举了一件含汞的家庭用具为例来说明这种现象。譬如一具干电池用完之后就被弃置了。究竟这件含汞的废物到什么地方去了呢 根据一般的情形 它先被抛入垃圾桶 然后由清道夫倒进焚化炉 汞被烧热后即变成带汞的蒸气（一种可以伤害人体的毒物），从烟囱里喷入空间 随风飘荡 然后因雨或雪降到地上。假设带汞的蒸气流入山湖之中，汞就因冷却凝结而沉淀，以后因为受化学的作用 沉淀的汞就逐渐变成一种可以溶解的“甲基汞”很可能被鱼类吞食。因为汞是不能被鱼类的新陈代谢所转化的，所以就积聚在鱼的器官或皮肉之中。如果人吃了带汞的鱼，汞就会侵入人体而造成不易察觉的病患。近年来 因为所捕鱼类带汞的成分太高 政府必须宣布禁售的例子愈来愈多，这和湖泽受带汞的工业渣滓所污染的程度是很有关系的。其他含化学性及放射性的毒物，通过各种曲径而进入人体的例子真是不胜枚举。

自然趋向最为可靠

因此生态学的第三大原则是“自然趋向最可靠”。这个看起来好像和“道法自然”相似的老庄思想并不是说任何人为造作都是有害的。其实在某种范围之内，人类确实可以改善环境，美化自然，把沙漠灌溉成绿洲，把荒野开耕成良田之类的努力都是值得奖励的。但是，在工业大盛的时代，许多人造的“有机化合物”(organic compound)已大量地侵入了人类的生态系统之中。康孟勒教授举了一个浅显的譬喻来说明这种现象。就好像一个不懂手表内在结构的小孩把表背打开，盲目地用支铅笔去乱搅。这种毫无目的的干扰，把精巧的工艺品弄坏的可能性当然极大。

根据进化论的解释，人类的生态系统是经过大自然千百万年的“研究”和“发展”才逐渐形成的，其中有各种精巧的安排。我们现在对其奥秘所知尚浅，就有意或无意地用粗暴的方式去干涉它。这和拆坏手表的小孩又有什么不同？康孟勒宣称，只要是自然界以外的人造的“有机复合物”进入了生命系统之中，其有害性必然远超过其有益性。其实，在任何一个生命系统中，凡是由生物自身造成的有机体，必然会让自然界中某种酵素所消解。也就是说，每一种由生物自身所合成的有机体都会衰亡。在这种情况下，“再循环”(recycle)的过程是永远不会间断的。可是当人为的有机体被合成之后，因为它的分子结构和生物自身的有机体的分子结构常有显著的不同，很可能不会被自然界的酵素作用所消解而长存于天地之间。当这种有机体积累到了相当的程度，危害人体是必不可免的。

使自然保持均衡状态

去年秋季在瑞士的达沃斯(Davos)曾举行了一项有关操纵遗传因子的国际会议。美国斯坦福大学的遗传学教授伯格(Paul Berg)向

参加大会的科学家呼吁，在比较完备的保护制度还没有建立起来之前，全球的遗传学家都应当暂时停止在这方面的实验。因为如果一些尚不知如何消除的生物病菌一旦侵入人体，人类的遗传因子也可能像水和空气一样地被污染了。伯格的警钟虽然被大多数与会的科学家所忽视，但他的关切并非杞人忧天而是必须严加防范的恶性发展。这种情形和大量利用原子能发电而不顾忌放射性元素的废料可以长期危害人类生存的现象，确有相似之处。

生态学的第四大原则是“取此失彼”。这个原则和所谓大自然有取之不尽用之不竭的资源一观念正好相反。砍伐的树木可以造房屋这是“取”但是树木制造氧气和保护土壤的功能就被剥夺了这是“失”。如果只顾取用而不致力于补失那么大自然就会逐渐变成小自然最后只剩下钢筋水泥和假花假草了。因此伐木必须继之以培林，才能达到使自然保持均衡的状态。可是人类取而不补地毁坏自然界已到了极严重的关头如果再不自制，一代之后也许人类赖以生存的基本能源都要枯竭了。有人说，只要科技的研究和发展继续不断地推进原子、太阳都会成为能的来源。但是即使这种推想变成事实，生态学的基本教训还是值得牢记的。

每当我看到太空人拍摄地球的照片时，总觉得这个飘浮在亿兆光年中的“一叶扁舟”真是太微小、太孤单了。凡是在地球上生存的人和物都好像是同舟共济的旅客。如果船翻了，不知道又要经过几百万年的进化过程，宇宙中才会再度出现一个数百世纪而不“关密的圆周”！

二十五、美国的‘汽车文明’开始没落

美国四家汽车制造大企业正受到经济失调的痛击，虽和油价高升、通货膨胀、商业萧条、国际竞争有关，但从较长远背景观察，似是美国的汽车文明走向穷途末路的征兆。

福特汽车公司在其最近公布的报告中正式宣称，该公司 1974 年冬季的收入总额是 2200 万美元，比 1973 年同季收入总额 5700 万美元减少了 61%；1974 年全年的收入总额是 3.6 亿，比 1973 年全年收入总额 9.07 亿也减少了 60%。因此，福特的股票已从每股 9.13 美元跌到仅值 3.86 美元的价值。如果这个趋势继续发展下去，两年之内福特就会濒临倒闭。

根据同一报告，福特去年汽车的销售量虽然高达 221.4658 万辆，但仍比前年降低了 17.1%。

单从这一个例子就可以看出，组织庞大的企业不论历史如何悠久，经营如何妥善，有时受到经济大环境的左右，要比一般中小工业更厉害，因此更不能掌握自己的命运。亨利·福特在美国发迹曾被歌颂为私有企业和自由竞争可以造就工业巨子的好例证——一个企业家因为能够灵活地运用社会资金，合理地提高工厂效率，并及时地掌握市场现状，终于摇身一变而跻登百万富豪之林。但是，大企业的形成和发展，多半是由于各种外在的经济、政治、社会以及文化价值的因素所推动的，企业家个人的努力固然重要，但是如果碰到适当的机缘，就是不休不眠地奋斗，仍是无济于事的。这并不是说只有时势才能造英雄，而是在企业界，尤其是经济关系极复杂的美国企业

界，真英雄最多只是识时务的经理人才罢了。

汽车工业在美国大行其道，当然要归功于老福特等极有洞见的企业家。但福特家族的企业精神只能象征美国汽车工业早期的拓荒时代。近 20 年来，美国的大企业和以政府为主的军工复合体已发生了难分难解的多面关系。私有企业和自由竞争等经济观念已不适用了。举一个明显的例子 凡是到美国观光的游客 都会发现在新大陆到处都有通行无阻的高速公路，这确是美国人工环境的特色。有些欧洲人士认为 公路网才真是美国的世界大奇观。如果我们追问 为什么公路网竟取代铁路网而变成了美国运输交通的血脉，也许答案要从联邦政府的决策及美国人民的价值取向两方面去寻找。企业界本身的动力，相较之下只能居于次要的地位。设想假使美国联邦政府没有运用税收的方式拨下大批款项专门作为构建公路之用，而把相等的金额用来发展公共交通 如铁路运输之类 今天美国的私家汽车会如此众多 而公营的交通事业如火车 会如此萧条吗？

但是，私家汽车在美国各地盛行的现象不仅靠联邦政府的决策，而且和美国中产社会人士的价值趋向也有很密切的关系。其实，美国文化中个人主义的色彩在汽车文明上表现得最为突出。至少在表面上，一个人跨入自己拥有的座车在畅行无阻的平坦大道上疾驰而去 好像和单枪匹马地在旷野里我行我素的西部牛仔一样 最足以表现美国式的个人主义。据说加州第一大城洛杉矶，就是为汽车而造的。

最近美国一般人民已逐渐体会到汽车文明应带来的个人方便，由于交通淤塞及停车场不够种种限制，已愈来愈不能兑现了。譬如，纽约的长岛快速公路就因为常常发生停顿的现象，已被某些专栏作家讥为世界上最长的停车场了。根据我自己的经验，从旧金山飞行到纽约长达 3000 余里只需 5 小时，但从肯尼迪机场驾车到曼哈顿城中心 不过 50 里吧，有时也要花上两个多小时。行动受到限制，还只是汽车文明的弊病之一。至于因汽车过多使空气大受污染直接影响到人体健康 那就不只是驾车人士的自作自受了。生态学家 如康孟

勒已指出 假如美国政府不通过新法律严格限制汽车排泄废气的总量，许多人口集中的大城市都会走向洛杉矶式的慢性自杀。

其实 早在生态学家开始攻击汽车文明之前 美国政府所搜集的有关意外伤亡的统计数字即已显示 高速公路对美国人民来说 是比海外战场更危险的地带。假如把每年因车祸而死亡和残废的人数加起来，也许要远超过美国历来在战争中伤亡的人数。

现在福特公司及美国其他三家以制造汽车为主的大企业，正受到经济失调的痛击。这个窘境固然和油价高升、通货膨胀、商业萧条、国际竞争（如每年从西德及日本进口许多省油轻快的小型轿车）等特殊情况有关 但从较长远的背景来观察 这似乎也是美国的汽车文明已走向了穷途末路的征兆。

不过 汽车文明的没落 并不一定表示美国的工业社会已在退化之中。相反地 如果美国政府把科学技术的实力转向公共交通 发展一些像北加州海湾区的快速交通网，对新大陆将来的人造环境也许不仅只有亡羊补牢的功效而已。

《新闻天地》，1975年3月29日

二十六、工农二分法此路不通

以工业代表现代化 以农业代表落后的观念 在今天这个错综复杂环境中，已不适用。国际间经济依存的现象，不能只从贸易关系来了解。

根据台湾现用的经济学教科书，工业代表现代化，以农立国则是落后的表征，因此大量输出高度加工品即显示进步；假若依靠原料来维持国际贸易的平衡，则多半反映发展成长尚未到达起飞的地步。这些观念虽然是知识大众所接受的一般常识，但摆在当前繁杂的国际贸易的背景中，常识性的观念如果运用不当，很容易就会变成一些似是而非的意见。

譬如，美国农业部长白次 (Butz) 最近在电视访问中表示，今年美国小麦的产量将高达 22 亿蒲式耳(每蒲式耳约合我国三斗余)而国内总消耗量只不过 8 亿蒲式耳。因此，可以外销的小麦竟有 40 多亿斗。苏联今年小麦产量大降，因而变成购买美国小麦的大主顾(业已成交的就已达数亿美元的价值)。

美可能成农业帝国

近年来 美国的汽车、钢铁、造船以及电器工业 因受日本、西德和其他工业国的威胁，已有落伍的趋势。美国的军火企业，尤其是旧式的武器制造，好像也已屈居苏联之后。但是就农业品的生产而言，美国确是遥遥领先的现代大国。在 60 年代世界援外的粮食中 以美

援占绝大多数 但近 5 年来美援的数额大减 而且美国政府要把剩余农产品作为政治资本的意图也愈来愈明显。美国代表在罗马粮食会议提出的美国政府拨百万吨粮食救济饥饿地区的建议竟不被白宫接受 就是例证。将来美国很可能变成一个以工业为辅的“农业帝国”。

原料国家身价万倍

相反地 所谓石油生产地区 本来总被认为是被工业先进国 即指美国、西欧和日本 所剥削的对象。最近两三年 石油输出国组织（简称 OPEC）完成了联合对外的协议 在短期内达到石油“政治化”的目标，突然高升油价，使得日本、西欧和美国蒙受空前的经济冲击。资源丰富的落后地区 如中东和印尼 在这个新情况下 其远景竟好像比高度机械化的工业大国还更要乐观些。中东几个油田密集的回教国，一旬之间获得了必须用天文数字来计算的外汇。美国参议员杰克逊（Henry Jackson）曾讽喻这是人类有史以来最大和最快的资产转移。现在阿拉伯集团正大量收购欧美各国最新也最贵的军火企业。据说这个趋势如果继续发展下去，到了 1980 年 他们在国外的投资就可能凌驾美国之上。基辛格已表示，阿拉伯集团所采取的石油政策 如禁卖、加价之类 假若直接危害到欧美现有经济结构的安全，美国政府将被迫而采取军事报复的途径。这固然只是一种模棱两可的警告，但美政府当局对国际贸易中这个新现象不知如何应付才好是可以想见的。

不能只从片面观察

就从这两个例子来观察，农业和工业，或者原料与加工的关系，并不一定是落后和先进 或者被压榨与剥削的关系 很多其他因素也应当详加考虑 才有一窥全豹的可能。其实 国际间经济依存的现象不能只从贸易关系来了解。一个政府常常因为受到政治立场和意识

形态的影响，而放弃许多一本万利的贸易良机。当然，有些在表面上看起来似乎是极佳的投资政策，也许用长期发展的尺度来省察，根本是饮鸩止渴的绝路。在今天这个错综复杂的经济环境里，用黑白二分法来看世界的思考方式，已行不通了。

《新闻天地》，1975 年 8 月 16 日

结语 体察与时论

3年前腊月时分，我在华盛顿的国会图书馆看了几天明朝初期思想家薛瑄所著的《读书录》。正逢严冬，一层收有古今中文书刊超出50万册的大厅，最多只有10多人出入其间，有时整个上午竟连人影也没出现过。当时的心境和1971年4月10日在华府参加2000多名留学生的行列，为钓鱼台而示威抗议，高呼爱国口号的情绪当然完全不同。但我却以为，在书库里屏息凝神徐读线装书和以实际行动显示政治关切，都是当今不可或缺的知识行为。其中的内在关连虽然隐而不显，但交互影响的痕迹却是很容易察觉的。至今我的看法仍没有改变。

《读书录》是薛瑄研读儒家经典的笔记，是一位读书人穷尽毕生精力来证验身心之教的结晶品。表面上，正如容肇祖在《明代思想史》中所说，薛瑄因为不敢自立己说，只是做了古人言语及古人思想的奴隶。其实他通过长期性的反省修炼，已把他自己所选择的文化传统和他自己的精神生命融合无间了。

“七十六年无一事，此心惟觉性天通”这两句晚年证道的话头，正是这种境界的反映。诚于中而形于外的心语，好像是最精醇的陈酒，滴滴有味！

但是在书库里运思精读，无论如何虔敬，如何辛苦，总好像是少数对国际大事毫不关切，对社会实质毫无真见的学究们才能忍心享受的清福。在世界各地的学术都趋向政治化的70年代，两三年不受外力干扰的研究计划就很容易如期完成了；5年以上的学术工作，即使受到政府机构的补助，也难免不陷入虎头蛇尾甚至半途而废的格

套。薛瑄那种穷毕生之力只渗透到‘性理’观念的体察工夫，恐怕不但引不起当今青年学子们的共鸣，还会被讥评为迂腐的自我陶醉呢！

相反地，成群结队游行街头参加各种‘外抗强敌、内除国贼’的示威活动，则是五四以来常见的爱国现象。凡是对中国当代史有兴趣的人士，都不会忽视这种现象的历史意义。我自己也坚信，既然民族生命的发扬光大要靠知识青年的政治觉醒，那么大中学生的政治关切就变成了衡断一个社会是否有政治弹性和政治前途的重大指标。因而青年的大团结，如五四以前的辛亥革命和五四以后的八年抗战，都显示了中华民族精神大振的辉煌史实。

表面上，直接参加爱国运动，负起实际的政治责任，在具体的社会环境中体现自己的理想和置身于图书馆之中静静地研读写作，远离现实政治，好像代表两条大相径庭的生命路线：一条是行动的、落实的、参与的；另一条则是静止的、脱离的、超越的。这两条路线似乎指向两种截然不同的存在形态，其中毫无相通之处。根据这个看法，有政治抱负的青年才俊必须立下‘投笔从戎’的大志，只有抛弃了学术事业才真能为政治效命。读书人是没有资格过问政治的，因为在文化思想里，追求新知的人理想性太强烈，根本无法洞悉现实政治的复杂面，即使勉强发言，最多也只是书生之见而已！

这种类型的推论也许正是实际情况的写照，但是如果我们完全接受这个看法，那么不学无术的政客和闭门造车的学究，就会在政治和学术两大领域的权力中心拥有长期聘约。在政治上负实际行政责任而学术良心不泯灭，以及在学术上专习文化思想而政治关切不灭杀的人，在这种政学二分的气氛下，也许只有在缝隙里讨生活的命运了。

其实，今天世界各地知识分子所面临的问题，不仅是政学二分而已，更严重的应当是学术的全盘政治化的危机。明初的薛瑄至少还可以著书立说置身政治之外，他对宦官王振虽只能怒目而视，但是因为他的学术声威有其独立的崇高的社会价值，王振即使可以杀伤他，也无法屈辱他。如果学术完全被政治化了，文化思想就会丧失超越

政治的意义，于是连可杀而不可辱的读书人也不可能存在了。在这种情形之下，不闻不问的学究还算是有风骨的，至于无行文人、帮闲清客和出卖灵魂以谋求个一官半职的“学人”，那就更不必说了。这种现象在华盛顿固然很普遍，但根据马来西亚一位专门研究“笨瓜政治”（正好和选贤与能的原则背道而驰的政治路线）的社会学家称：政权掌握在一批既无原则又无才干的庸人手里的现象，在发展中国家，特别显得严重。因为这些国家的“学人”，大多只想在极短的时限内求个人表现，以取得当政者的青睐，结果连三五年的中期计划也无法提出来，长远的考虑和设计更不必谈了！

儒家有“不在其位不谋其政”的教言。其实这个立场和读书人的政治关切是完全不冲突的。在位的人从政权的立场来看政治，当有许多现实性的顾忌，非局外人所能知；“学术思想”在他眼里也只是政权运用的方向之一而已。从学术思想的角度来批判现实政治的读书人，正因为和政权势力有一段距离，可以观察其动态，了解其趋向，甚至洞悉其为公为私的本质。所以，读书人讨论国事，应以学术思想的大原则为准，不能只顾一时的效验而牺牲百年之忧的胸襟。

寄自伯克莱

《中国时报》海外版，1975年3月7日

儒学第三期发展的前景问题

大陆讲学、答疑和讨论

原书底本，系台北联经出版事业公司 1989 年 5 月初版本。其中“北京访谈”部分原有《儒家传统的现代转化》和《传统文化与中国现实》两篇，现已抽下，因为这两篇访谈又收入《儒家自我意识的反思》中了。见本卷第四种著作。

自 序

1978年秋季，我参加了美国国家科学院的海洋学代表团到中国大陸进行了1个月的学术交流。在北京逗留的7天中除访问北京大学参观北京图书馆以及和马王堆古籍整理小组的成员论学外也向300多位史学工作者以“郑和下西洋的历史意识”为题作了介绍韦伯分析方法的学术报告。10年来我和大陆的学术界特别是专攻中国哲学的理论界，一直保持经常的、广泛而深入的沟通。1980年我由美中学术交流委员会安排，到北京师范大学历史系讲习了9个月亲领赵光贤、何兹全和白寿彝三位先生的教诲。刚恢复的北京哲学学会曾邀我在一次座谈会中做报告记录《哲学的整合与分化》刊于北京市社会科学联合会筹备处所编的《社联动态》第42期（1980年6月20日）我的三篇论文《儒家仁学中的道学政》（《中国哲学》第5期）《中国哲学中的三个基调》（《中国哲学史研究》第2期）和《从“意到言”》（《中华文史论丛》1981年第一辑）都是在北京撰写的。那年在大陆期间，我也曾到武汉、兰州、昆明和上海进行学术交流。1983年我参加了汤用彤先生冥诞百周年的纪念学术会（北京大学）和中国古代哲学的范畴会议（西安）我的论文《魏晋玄学中的体验思想——试论王弼“圣人体无”观念的哲学意义》（《燕园论学集》北京大学，1984）虽然没有引起什么反响但却达成了“共商旧学”的任务。

1985年春季，我以富布赖特访问学人的身份，在北京大学的哲学系开设了一门专讲“儒家哲学”的大班课而且参加了新成立的中

国文化书院的学术活动。同时，我也在社会科学院、北京师范大学、人民大学、第一外语学院（北京）、南开大学（天津）、复旦大学、华东师范大学（上海）、华南师范大学（广州）、深圳大学、山东大学（济南）和曲阜师院等高等学府提出了有关儒家再出发的构想。我从和老（如梁漱溟、冯友兰、张岱年、冯契、石峻）中（如庞朴、汤一介、孙长江、余敦康、李泽厚、陈俊民、金春峰、包遵信、方克立）青（如陈来、甘阳、金观涛、阎步克）三代学人的交往中体味到法国沙龙、日本会读和宋明时代地方讲学的风味。固然，面对儒学第三期发展的前景问题，我和大陆学人的观点不同，立场不同，就连取径也有迥然异趣之处。但把儒家传统当作严肃的、重要的思想课题，为了中国文化的认同和创新，必须对儒学进行全面和深入的分梳则是大家的共同认识。有了这种共识，前面所提到的老中青三代学人和我的关系多半是师友之间而且都是我“直、谅、多闻”的益友。

虽然多次前往大陆而且在北京一共居住了 17 个月之久，但我并没有“旅游”的经验，更没有“作秀”的感觉。固然，我确涉足中华大地的名山大川，也参加过不少为数百人（乃至千人）的讲学集会，但我一般不带相机，不加入游览队伍，不住观光旅馆，也不接触可以提供特殊条件的单位。我所领会的大陆风光，虽是通过知识人士的有色眼镜，但我也有不少挤公共汽车，在二等舱罚站通宵，买不到水饺充饥，以及和内宾同宿一元人民币一铺的深刻印象。可是，我毕竟是海外学人，有时还享受到连高干也不易奢望的特权。我的大陆经验难免不是散离的、片面的。

1985 年腊月，我在湖北的黄州参加了熊十力学术讨论会，接着到上海，参加了由复旦大学主办、在龙柏宾馆举行的中国文化国际研讨会。我所提有关中国文化的认同与创新的观点，引起了不少讨论。在沪期间，应中国人民解放军空军政治学院院长吴侠之邀，和教师及学员进行了一次中西文化比较研究的座谈。在警卫森严的军事重地，和数百位着戎装的预官谈学术课题，却毫无疏外的感觉是难得的经历。1986 年暑假，我参加了新加坡东亚哲学研究所的代表团，到

曲阜和孔子基金会协商在 1987 年 8 月共同举办国际儒学会议的各项事宜。在曲阜期间，我曾禀告徐师复观在天之灵，求允代其履行参谒孔庙的遗志。

在大陆期间最值得回味的，是以“内宾”身份参加学术讨论会。譬如 1983 年在西安杨虎城故居举行的范畴会议，就是纯属国内学人交流的场合。置身其中，不仅能窥得哲学辩难的真消息，还能亲睹中国哲学史界中坚人物力争学术独立的风骨。我对大陆学坛人物不敢轻易臧否，和这类经验有密切的关系。1985 年 9 月我参加了一个由上海华东师大主办集中讨论冯契先生《中国古代哲学逻辑发展》一新著的学术会议。我的室友是包遵信，住在同一套房的还有庞朴、李泽厚、沈善洪、黄万盛和方克立。晚上闲聊，听人民大学的前辈石峻先生以逸事趣闻的风格谈他曾亲炙的学界高人，如熊十力、陈寅恪、马叙伦、刘文典和孟森，真是一饱耳福。《儒学第三期发展的前景问题》就是在庐山撰得的。

1987 年 8 月在曲阜的阙里宾馆召开的国际儒学会议，是大陆哲人的群英会。我的发言稿《孟子——士的自觉》虽然不算什么科研成果，但确是由衷之言，不吐不快。还记得 1980 年初进谒孟庙的情景（我应属文革以来国内外最早前往邹县参拜亚圣的一批）：陆象山的诗句“墟墓兴哀宗庙钦，斯人千古不磨心”，一再萦绕耳际。我深信，要想重建中国知识分子一脉相承的“群体的批判的自我意识”，孟子的“深造自得”和“终身之忧”是不可或缺的。《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》虽在曲阜起草，但却是在美国的明尼苏达州一个小岛度假时写出的。当时邀得的朋友中有汤一介和乐黛云，也有在费城的哈伐佛大学讲授儒家哲学，特别是《大学》和《中庸》的德夏堂教授。大家都关切儒家发展的前景问题。话锋一转，便触及世界思潮和儒学动向的关系。不过，这篇文章只“点题”而已，离详为之说还隔着几重公案；若能发挥把议案提到日程上的作用，也就心满意足了。

最后应当说明，这里所收的 10 篇文字虽然都曾见诸报章杂志，

但并不能代表我的定见；它们只不过是我近年的思想痕迹而已。我决定把自己对《儒学第三期发展的前景问题》尚在进行反思的经历公诸于世，是想邀请大家同来探索这个具有时代意义的文化课题。让我把目前所知这 10 篇文字刊行的情况作一交代，借此对海内外出版界协助我传达心声，广结善缘的机构表示谢忱。《儒家传统的现代转化》的节本曾以《文化价值与社会变迁》为题在北京的《读书》（1985 年 10 月刊出，《新华文摘》转载 全文刊在纽约的《知识分子》（1985 年秋季号）；《传统文化与中国现实》由香港的《九十年代》（1985 年 11 月）一次刊出；《创造的转化》则由已停刊的海外《中报月刊》（1986）分五期连载；《认识传统》和《超越而内在》两篇 发表于新加坡的《亚洲文化》（1987）；《中国文化的认同与创新》收在由复旦大学历史系主编的《中国传统的再估计》（上海人民出版社，1987）因为是“据发言提纲和录音整理”所以有“未经作者本人审阅”的申明 由刘刚记录整理的《谈中西文化比较研究》没有正式发表，但前面提到的政治学院曾刊印成单行本流传大陆军中；《儒学第三期发展的前景问题》由香港的《明报月刊》分三期连载（1986 年 1、2、3 月）；《孟子士的自觉》和《从世界思潮的几个侧面看儒学研究的新动向》两文 则发表于《九州学刊》（1987, 1986）。

一、北京访谈

薛涌记录整理

创造的转化

—— 批判继承儒家传统的难题

一、儒家学说在今后发展的可能性

薛 杜维明先生 儒家在 20 世纪 乃至 21 世纪 有没有第三期发展的可能，这是您一直非常关注的问题。我想，儒家要想在现代社会中有所发展，首先应该对其本身有一个深刻的自我批判，并且要面对西方文化的挑战，进行一系列思想上的构建。我今天想请教于您的，就是有关这种批判与构建中的一些问题。

儒家学说与现代人的矛盾

首先我想问，儒家关于人的学说，是否和做一个现代人矛盾？这里有两个问题 第一 如您所说 儒家超越而内在 它把人理解成为一个复杂的人际关系之间的中心点，它接受使我们成为具体的人的条件。那么，它是否会使人在其人格的发展过程中，接受很多现实束缚 比如‘五伦’的观念 父子、君臣、夫妻、兄弟、师友 这些各种各样的关系交织在一起，形成一张很大的网，使人在其个性发展中，不能不有所顾及。比如在传统社会中的爱情问题。爱情本是人一生中要进行的重重大选择之一，也是人格发展的一个不可多得的机缘，然而，

由于有了“父母之命”等等传统伦理的限制，使本可以体现人性光辉的爱情变得黯然失色。所以，在儒家所塑造的传统社会中，人们不得不过分地妥协、适应、顺从。最后，人格的发展就可能变为人际关系之中的最大公约数，根本无内在生命可言。

与此相关的还有第二个问题，即儒家为人们提供的生活道路可能过于狭窄。全部生活的内涵，仿佛都包含在“修身、齐家、治国、平天下”之中。除此之外，像为科学事业而献身，为追求爱情而牺牲等等价值，似乎都不属于人生的正路，似乎都是愚不可及的。我们且不谈儒家这条生活道路在现实中是否能够打通。就以“修、齐、治、平”四个环节本身而言，它们彼此间就有很多矛盾——“齐家”也许妨碍“治国”，“治国”又可能干扰“齐家”。公私之间、义利之间，永远有着纠缠不清的矛盾。如果要给活生生的人生历程加以“修、齐、治、平”的道德规定，那么就等于在“五伦”之外，又给人性罩上了一张碍手碍脚的网，使人变得瞻前顾后，亦步亦趋，过分地考虑世俗关系，过分地讲究现实功利，甚至使儒家堕落成为一种猪猡哲学，造就一大批没有任何个人追求、没有任何道德信念的人格。在现实生活中，中国知识分子一般都显得过分拘谨，过分小心，喜欢藏而不露，喜欢在求同中表述自己的意见，这恐怕和儒家那一套面面俱到的伦理也不无关系吧？您曾打过一个很好的比喻，来说明儒家那种通过转化世界来完成自己的人格形态：把一块石头投入水中，它所激起的涟漪，是一圈一圈地不断扩大……但是，这个比喻也可以说明相反的问题：涟漪在一圈圈地扩大的同时，也一圈圈地减弱，以致使人根本感觉不到。儒家所塑造的人格，也许在经历了“修、齐、治、平”的历程以后，耗尽了生命之中的光彩，完全丧失了主体性。对此您如何解释？

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

任何一个文化，其价值都有方向性，因而也有特色。所谓特色，

不外乎积极性的特色和局限性的特色两种。任何一个文化的价值取向都不可能把所有人性的光辉、真善美的价值完全体现出来。你刚才所提的问题，正好接触到了儒家的理想人格和现代化所提倡的企业家开创性的心灵之间明显的冲突。这一点我想大家不仅应该接受，而且应该作进一步的认识。因为现代社会是逐渐趋向于专业化、职业化、科技化、合理化的社会。现代人可以有两种不同的意义，一个就是他的目标比较集中，和传统中那种面面俱到的君子人格截然不同。以前儒家所欣赏的君子人格，可能是一个艺术家、诗人，同时可能还会弹中国的古琴，人际关系处理得比较好，既在社会上负有重要的责任，又在家庭中担任举足轻重的角色，既是家长，又是政治官员，又是社会贤达……他可能很全面，但从现代职业化的观点上看，这不过是属于一种分工特性不明显的人格类型。就像你刚才说的，把石头投入水中，所激起的涟漪虽然波及很广，但又很微弱。因此，在这种全面性的人格之中，很多积极因素，如艺术上、科学上乃至宗教上的热忱，都没有得到展开。另外，儒家体现出一种超越而内在的道德形而上学，超越而内在的人，首先是各种不同人际关系网络中的一个环节，并且通过家、国、天下种种渠道来展现他的理想。你也可以说，在这样多侧面、多层次的人格发展中，那种集中目标而表现出来的勇往直前的宗教感情、强烈的艺术生命、浪漫的爱情、为捕捉真理而不惜一切的科学精神，乃至为某种政治目的或理想牺牲自己性命的狂热，相形之下，好像都被削减了。这是儒家人格对年轻人鼓舞不够的地方，而且很可能就如你所说的，变成一个最大公约数，走向妥协与实用的折衷主义。

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

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

现在一个值得考虑的问题是：西方所代表的、以动力横绝天下的、充满浮士德精神的价值取向 发展到 20 世纪后期（事实上 20 世纪初期已经有苗头），导致了许多非常严重的后果。第一个严重后果是人类有史以来首次掌握了可能毁灭人类世界乃至整个生态系统的科技，这就是核战的危机。第二，人类因为要征服自然，因为要以浮士德的精神，以侵略性极大的力量来转化自然，使之为人所用，结果已经把自己所赖以生存的生态系统（不管是空气还是水源）都给污染了；再加上对环境以实用的、斗争的、掌握控制的方式进行过度的剥削，造成了能源枯竭的危机。由于上述原因，到 20 世纪后期我们才发现 地球的资源有限 而以现在的科技水平、财源状况 人类至少在 50 年或 100 年内没有可能到另一个生态系统中去，即使有也限于全人类中的极少数，因此，需要有一个新的人文主义的出现。这个人文主义，起码要构建在人与自然和平共处的基础之上，要把以前西方那种以科技为万能灵丹，以及以动力横绝天下、征服自然的意愿收敛一下。

儒家传统所代表的价值取向，不仅没有把中国带到西方的、以达尔文主义弱肉强食为主导思想的资本主义社会，也没有给中国带来科技高峰、民主制度以及个性解放所唤起的灿烂文化，而且事实上还起了阻碍作用。所以，为了实现现代化，对儒家这套思想非批判不可。但是，现在西方文明又碰到新的难题，站在这一角度看，儒家的思想肯定还有很大的说服力和现实性。就是说如果人类再像西方过去那样以个人主义为中心，以无限进步、无限发展为最高价值，而不进一步

对人进行超越而内在的反思，不对人际关系有一个全面而深入的理解，那么结局可能就是人类的集体自杀。

关于儒家理想人格的现代化意义

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

儒家所塑造的人格是全面性的人格。它既有开放性又有无穷的内在动源既非窝囊的“乡愿”又不是以个人主义为中心的自了汉既有开拓的心灵又有一种群体的自我意识以强烈的社会关切，对人类各方面的问题都加以照察。我们不妨设想一下：21世纪的知识分子形象是哪一种类型？是不是早期资本主义社会那种以个人动机为中心完全不顾人际关系不顾生态不顾家国天下的“斗筭之人”？我想这个可能性很小。21世纪知识分子所代表的人格形态，很可能和儒家所提出的那种对各方面问题都顾及关切对人与人人与自然乃至人与天的交通，理解得比较多的人格形态有很多相通之处。因此在不同的进程中儒家可能有不同的发展。

另外一个问题就是我们能不能作为一个中国人作为一个能够对中国文化问题从事比较全面深入的反思的中国人，对儒家的优秀传统和封建意识形态有所分别？儒家传统中除了那些使人格发展成为“最大公约数”的东西外还有一些精彩的内涵。就人与人之间的关系而言在儒家的理想中人与人之间的关系不仅不是一个使人成

为被动者的枷锁 不仅不是用来维系不合理社会的僵化的戒条 反而是一个使人在完成自己的人格的过程中必须凭借的助缘。举个例子来说 现在国内狠批“中庸之道”认为它是闭塞的、落伍的、妥协的、折衷的 不能培养人的开创性。这样的批判 是把作为儒家最高理想的“中庸之道”和达不到这一理想 最终堕落为凡俗间八面玲珑的“乡愿”小人等而同之 是从糟粕的角度 来理解其菁华的价值。况且 儒家传统本身 已经开始对“乡愿”进行了深刻的批判——这种批判可以说是儒学在自身内部的道德推理中所建立的一个反馈系统。孔孟以来 儒者真切地了解到 他们所要塑造的人格和鱼目混珠的乡愿(“德之贼”)必须划分界限。

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

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

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

儒家在道德上有两种形态

薛：您谈到了“泉源活水”，又不免碰到另一个难题，就是说我们即使找到了泉源活水，它到底又能够浇灌多少土地？我觉得，中国文化有着强烈的贵族化倾向。这种贵族化，不是指外在的、制度上的贵族化，而是指内在的、精神上的贵族化。关于这个问题，我们过去曾经讨论过，但谈得不很充分。您认为，孔子的学说是关于人的反思。其实，这里的‘人’是有特定范围的人。在《论语》中我们可以找到很充分的证据。比如“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”，“民可使由之，不可使知之”，“唯小人与女子难养也”，以及“上智下愚”等等观念。在孔子那里，人是有不同的等级的，虽然他强调人的反

思 但他又把人分成有反思能力和无反思能力的两类 实际上把反思的权利只交给了某一部分精神贵族。您谈孟子时,认为孟子学说体现了“士的自觉”这样就把话说得比较明白了,是“士”的自觉,而非“民”的自觉。“士”显然是一个特定的阶层。我们不能说儒家文化就是士大夫文化,我起码可以说士大夫文化是儒家的嫡系文化。那么这种文化又造成了什么后果呢?它造成了广大民众缺乏自觉,缺乏主体性,缺乏独立精神,习惯于被灌输,被统治,习惯于被动地生活。在这个意义上讲,所谓农民的坚韧性格,就常会体现为奴性,体现为呆板的螺丝钉精神。相反,士大夫及统治者则有一种心安理得的优越感,天生要教育别人,统治别人,他们在文化心理上享有一种生来就有的特权。这样,统治者与被统治者之间,产生了一个强大的矛盾。若用福泽瑜吉的话来说,就是“愚民之上必有苛政”,使专制政体越来越根深蒂固。

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

二、平等主义、道德精英主义以及礼教的实质

杜孟学中有一种强烈的平等主义。很多人认为,在中国,平等主义的思想要远远超出西方。所谓平等主义,就是把整个社会往下

拉任何与平等思想不能结合的那些主张 都得不到充分的发展。因此 贵族专政、寡头政治在中国都没有成为主导思想。贵族政治在唐代以后就崩溃了。士大夫阶层的出现，和宋明儒学的兴起有很密切的关系 而这一阶层出现后 就担负起在有无限权威的专制政体和完全没有任何力量的老百姓之间维系某种控制机制的使命。其他的社会力量 如贵族的力量、宗教的力量、商人的力量 都纷纷消解了。在这种情况下，以人民的共同福祉、共同利益为社会良心的知识分子，便体现出了强烈的民本思想。

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

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

儒家平等思想在现代化进程中的局限性

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

杜：这个问题和前面的问题有相通的地方。从政治文化上看，我说儒家是道德的精英主义，它把转化社会的动力摆在知识分子群体批判的自我意识这个基础之上。但是，在这种精英主义的倾向中，它的教育大门是敞开的，所以才有“有教无类”这种思想的出现。在从贵族教育进入平民教育的过程中，孔子作为一位伟大的教育家，在人类文明发展史上作出了较为突出的贡献。在他的弟子中，士、农、工商乃至一贫如洗的人都有。孟子的确讲“士的自觉”，但孟子也讲：

“舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能……”。在这一段中，举了很多有趣的例子，有奴隶、有监狱里的犯人……他们都是社会最底层的人。舜，虽然不一定是历史人物，但他代表了儒家传统中最高的圣贤人格。他是“东夷人也”，即野蛮人。可是因为他“闻于善言，见于善行，如决江河”……自觉性显得相当高。所以，儒家的道德精英主义或文化精英主义是构建在人的自觉的基础之上的，它的价值取向是构建在通过知识分子群体批判的自我意识来转化政治、转化世界的基础之上的。当然，你所提出的被动性、盲目性、奴性等等，在儒家所塑造的社会中有很多例证，从其政治文化的权威主义，以及道德的权威主义方面看，它也确实成为阻碍中华民族进入现代化的重要障碍，特别是在文化心理方面的障碍。不过，值得注意的是：儒家所代表的道德理想主义、道德精英主义，和政治化的儒家在实际政治文化之中的表现，一直是冲突不断的。在中国的传统里讲儒法斗争没有什么历史根据，但政治化的儒家和以道德理想转化政治的儒家之间的对立，则是显而易见的。可以这样说，儒家在历史上有两种形态，一种是被政治化以后依附于现实政权，利用儒家的一些价值作为控制人民、维护既得利益者权力的工具。这样的儒家在中国社会中比比皆是。可是我们所要强调的则是塑造儒家价值系统的那些重要人物，从孔、孟、荀、董仲舒，一直到北宋诸子、朱熹、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武、戴震……他们则完全是属于另外一个形态。事实上，他们是为民请命的，是站在天下为公一面的，是代表人民群众意识的。他们的自觉，等于发挥了孟学中所提出的民本思想和平等思想。

还有一点，就是中国究竟有没有宗教的机制。任继愈先生认为儒家有某种程度的宗教作用，我接受这个观点。但儒家既无教堂，又无庙宇，它的宗教机制事实上是构建在一种道德信赖的基础上。这就是认为大家都能够成为社会发展中间的一个成员，而社会的发展

可以使得每一个人都可以完成自己的人格。这个观念对于西方人来说可能很奇怪，因为西方人认为个人和社会有很多冲突，这种意识是使其民主制度、法律、人权能够出现的非常重要的因素。由于他们有强烈的个人主义精神，所以要求隐私权，要求个人权利的保证，而对执掌政权的人基本上不信赖，要用各种不同的法律、各种不同的方式来进行限制。而中国这个以儒家道德为基础的社会，是构建在“信赖”的基础上。但是不必讳言在中国历史发展的过程中值得信赖的统治阶层、值得信赖的制度、值得信赖的时代并不多，因此导致了刚才所提到的老百姓习惯于被灌输，被控制，被动、盲目等等后果。这些和儒家不能说没有关系。但是，儒家原来所代表的道德精英主义，也不能因此被纳入巩固封建制度的工具之列。儒家的道德精英主义要求领导人以身作则，所谓“礼不下庶人，刑不上大夫”也是让人要求自己严，要求别人宽，承认各种机制在同时运作。再有你提到的“唯上智与下愚不移”这不是说儒家特别强调“上智”和“下愚”而是说“上智”、“下愚”不在它的考虑之列。因为“上智”按比例讲起来微乎其微，也许是 0.01%，是指尧、舜、禹、汤、文、武那样的人；“下愚”则是指根本无法反思、无法生活的人。用现代生理学、心理学的术语来讲，就是“低等”乃至真正的“白痴”。而绝大多数人，包括孔子在内，都属于“上智”和“下愚”之间。处在这个中间环节中，怎样提高理想性，造成一种道德精英主义？这是儒家的课题。这种精英主义是要鼓励每一个人都充分发挥自己的潜力，每一个人都奋发向上，都有一种必期精英的理想。像“苟日新，日日新，又日新”啦，“天行健，君子以自强不息”啦，这些道德信念，即使在现代社会，也能体现相当健康的价值。

薛：我想，即使评价儒家精英主义的理想，也不能仅仅孤立于其理想本身。儒家一个最大的问题是：它的理论本身常常很动人，但它缺乏一种起码的自我控制，以保证它在现实中能够有效地运作而不被歪曲，不被政治化、庸俗化。为了具体地说明问题，我们不妨提出一个可能有些假设成分的模式：儒家在整个中国社会中的运作，可以

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

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

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

要理解这一问题 可以从两方面入手。首先 到底受儒家影响的传统文化 它的优劣如何 在我看来 这个问题我们照察得还不是很

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

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

在我看来，现在大家对“礼”的理解非常片面。从“吃人的礼教”提出来以后，人们对于“礼”基本是从它的糟粕、从它的阴暗面、从它残酷的约束性来理解，大不了举出什么贞节牌坊啦，“饿死事小，失节事大”啦等等的东西来。可是我觉得，我们应该了解中国文化之所以能够有一个相当长的发展过程，和在这个发展过程中被“礼”所转化的“法”有密切的关系。它作为社会上的控制机制，也不是一个靠儒家的知识精英自我自觉的方法就能够完成的。其实，中国的社会不是没有起码的控制，而是控制太全面，太深入了。你现在提的问题和前面提的问题有很大不同。前面的问题认为，中国人最大的问题是身处各种不同的网络之中，不知道怎样冲决网络，发展个性。现在回过头来看，又感到缺乏最起码的控制。我想，问题的实质是人们对不

合理的权威结构有无监督和抗议的可能，有没有独立于现实权威之外、对现实权威乃至皇帝进行制约的力量。在这些方面，凸显出了中国文化中的一个大病病，就是如何对付专制政体的问题。假如有圣君贤相当然很好，但现实中绝大多数都不是圣君贤相，你怎样去控制？这个问题越来越严峻。

中国有没有一套类似于西方的宪法？表面上看当然没有，但传统中国是否有人人遵循的大经大法？我认为有的。我对中国传统文化的控制系统的理解，和现在一些年轻朋友有一定的距离。我认为皇帝的自由也是非常有限的。在中国的传统里，皇帝多半是心理学上所谓被压抑的人格，真正能够发挥其雄才大略的皇帝真是太少了。即使像汉武帝这种人，严格地说也受到很多其他机制的制约，不能充分发挥他的能力。像唐太宗、忽必烈、康熙、乾隆这样的皇帝，在历史上真是屈指可数。绝大部分中国皇帝都是被中国社会中各种不同的控制机制所约束。因为制度本身是专制的，皇帝本人也是受专制制度控制的成员。你看最近有些人研究明代社会，皇帝早晨4点钟起床，然后上朝。他生活的每一个步骤——衣、食、住、行，乃至性生活和娱乐每一方面，都有起居注记载得非常详细，走错一步不得，而且可供他伸缩的地方也极小。因此“英王”难得，雄才大略者就更少了。还有一个非常有趣的例子，在中国的传统中，暴君比较少，庸君则非常多。像西方荒淫无道的那种暴君，也就是像张献忠那样的人物，也许在外族入侵时，比如“五胡乱华”、五代十国时，有一些在真正中国的大传统中则非常少，想暴也暴不起来。反而由于政治权威的控制机制太过于复杂，出现了像宦官专政、军人割据等等中央政权的机制无法控制的恶性事例。

另外值得注意的是，到底士大夫阶层（我叫它“文化精英”）和统治阶层是不是一个同构的关系？我认为不是。“文化精英”和统治阶层就像是两个圆圈，它们不是同心圆，但中间有交叉。因为有交叉，它们之间就有内在的张力和矛盾，这种内在的张力和矛盾有时导致非常惨烈的斗争。特别是到了明清，譬如东林党人被残杀的情形是

非常惨的，清代的文字狱也极残酷。因此，即使像比较保守的刘宗周，也不可能有一种强烈的士大夫的优越感。他们确实是忧国忧民的，在最悲惨的环境下面也不放弃自己最高的理想原则。很多遗老也都是这样。可是必须指出 在中国政治传统中影响最大的、真正的主流 是政治化的儒家。但若要进一步考虑 政治化的儒家有无积极的一面 我想还是有的。举个简单的例子：一个皇帝 如果很虚伪地要用儒家这一套来控制人民 提高自己的声望 这个皇帝无形中也要受到儒家一些思想的制约。我刚才讲的昏君、庸君多 暴君少 便与此有关。他可以 不闻政事 自己花天酒地 但他要面对知识分子的权威进行一种暴戾的、残杀性的侵犯 要完全地逞才使气 就不太容易。所以儒家在这方面的功过不能判得太绝对。

至于中国面临现代文化挑战时 民智未开 因而造成了“愚民之上必有苛政”这种现象 儒家确实要对此负责任的。但是 从另一方面看 到底在传统中国社会中 中国一般人的知识水平如何 这是值得深扣的课题。几年前，这个课题在美国的汉学界引起了一场很大的争论。一般的印象是 从中世纪以来 中国社会中人民的识字率是比较高的。如果像武松那样颇识几个大字也算识字的话，文盲的比例就相对减少。因为大家尊重书写文字 尊重知识分子 所以中国传统社会的文化水平比欧洲高得多。如果要结合现实来说，这个问题极为复杂。不过 应该指出 那种不仅不把知识分子当成社会的主人公 而且把这一阶层当做依附现实政权、剥削人民的寄生虫 认为他们是软骨头 尾巴翘得很高 没有实际用途等等观念 都是近现代的发展。在传统社会中 即使包括秦政的“焚书坑儒”是没有先例可援的。

薛然而 识字率的高低并不能完全说明愚昧的程度。这里还有个知识传统和行为传统的问题。道德信条、伦理观念、价值判断之上 必须建立一套相应的、有说服力的社会制度、生活方式 就像整个西方的民主制度 都是建立在西方人最基本的道德、伦理、价值观念之上一样。然而儒家在这方面的表现 未免令人失望。社会制度、生

活方式对人的文化心理结构的制约和影响，常常超过单纯的道德说教。若从英克勒斯等人的研究结果看 对于发展人的现代性来说 社会生活环境往往比教育还要重要。您经常说要发扬儒家的真精神，来对治封建遗毒。然而，所谓儒家的真精神，不过是一些价值取向、道德信念，而政治化儒家所代表的，则是整个社会制度、生活方式。难道儒家那些孤零零的道德信条，足以抵抗整个社会生活的压力吗？

现在的问题是没有真正的儒学

杜：我想基本上可以这样说，在文化心理结构中还沉淀着、还要起作用的那些价值，它在行为、态度、信仰各方面都会发挥作用。因为你在现实中国社会中所碰到的弊病，不仅是行为问题，还有态度问题、观念问题以及基本信仰的问题。信念上的偏差，导致了态度上、行为上的偏差，这是个整体性的毛病。举个简单的例子：我今年在南京上飞机，按规定应该在起程前 1 小时报到 经过安全检查 然后上飞机。可是我比规定办完手续的时间只迟到了 5 分钟。这时乘客还未登机，安全人员也都在场，随时可以检查，行李要运上去事实上也是举手之劳，但是他们就是不办，理由是你迟到了，是你活该。于是我和他们争执起来，一直吵到领导那里。而领导的第一个反应是“要分清是非对错”。首先 他认为我要认错 因为是我晚到了 他们对此没有责任，也没有义务帮助我，我应向他们求情才对。接着，他又振振有词：乘客什么时间到，都有严格的规定，如果每个人都这样晚来，事情就没法儿办了……总之，各种道理讲起来，就是不让你上飞机，哪怕只有举手之劳。你再生气也没有用。可是就在这个民航局的大厅 有赫然三条标语：“旅客第一”、“信誉第一” 上面还有一个大型标语是“为人民服务”……。当我回想这件事时 渐渐明白 在这些人看来 民航不是一个服务单位 而是一个政府组织、权力机构 因此得行使权力，得让你按规定办事。你违反了规定，晚来了 5 分钟 不没收你的机票，让你等下一班的飞机，这已经很不错了……。你可能觉得他们行为蛮横 但若讲起理来 他们全对 完全是照章办事。可是 若

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

这里的问题 不是孤零零的道德信念和行为脱节 也不是说有行为的传统 有道德说教的传统、知识的传统 更不是说在道德说教的传统里是天花乱坠的 在行为的传统里是破绽百出的。事实上 天花乱坠的道德说教 正是腐蚀性最大、最堕落的行为系统的反映。一个社会 如果连什么十个文明礼貌字都得提倡 就表明这个社会最基本的人与人相遇的规范已非常欠缺。所以 那种天花乱坠的传统 即你所说的知识传统 实际上就是行为传统的反应。现在的问题 是没有真正的儒学。外面什么都是“第一” 里面则在为特权服务 口头上的文明礼貌和实际上的缺乏道德是相辅相成的。所以，你不能说儒家表面上讲得很好，实际上是吃人的礼教。英克勒斯讲的现代人的文化心理结构所应具有的特色 和实际生活中的行为也有很大距离 这点我们应当能够了解。什么近亲繁殖啦，走后门啦……这些都是国内一般所谓的“封建意识形态”。儒家传统固然要对此负责 但是这些又不能完全从儒家传统来理解，还应从反传统主义达到高峰时出现的一种新的权威结构来理解。举个很简单的例子：现在大家都认为“文革”是最狠毒、最落伍的封建遗毒的大泛滥 但同时我们也要理解“文革”是反传统主义的高峰 它要“破四旧” 打倒一切。这种现象在传统中国没有出现过。“文革”背后所根据的“极左”思想 不能和儒家的传统合在一起。这中间的悖论是非常复杂的。所以我基本

上不能接受这样的前提：封建主义的遗毒都要归罪儒家传统。在某种意义上说，现代的日本、韩国以及现代的某些华人社会，确有儒家的积极因素在起作用。现代的中国社会，儒家根本没有起积极作用。从鸦片战争以来，传统在中国经历了几次大的决裂，真正以儒家为主导的价值结构，基本上已经崩溃了。

我觉得，若是进一步考察现代政治文化塑造下的行为、态度、信仰、观念等所谓文化心理结构的问题，很可能导致我们面临这样的局面：我们的社会，目前已经基本上和传统决裂了。它在进一步的发展中，能不能使人们具有英克勒斯所谓的现代的文化心理结构？能不能汲取传统社会的源头活水？如果不能，就会发生一个有趣的现象——所谓有趣，只是讲得轻松一些罢了——就是真正塑造中华民族认同的儒学在 20 世纪后期和 21 世纪的中国，不能发挥积极的作用；而它很可能在非中国的地区、在受中国文化影响较大的地区，发生深刻的影响。有两个可能性：一个可能性是儒学的传统和中国文化不一定是完全不可分的，当中国文化被弄得百孔千疮，儒学在其中一点积极的作用都不能发挥的时候，日本文化、韩国文化、东南亚文化、欧美文化以及海外的华人社会，却为儒学的发展提供了丰厚的土壤。

在我看来，另外一种可能性更大。就是不管是从理想的坐标系统，还是从功能的坐标系统，大家真正地照察到了封建意识形态在现代中国所起的消极作用。五四时代的知识分子在这方面已经作了相当有益的工作，但是情绪化的倾向过于严重。当然，其中有相当深刻的沉思，甚至相当痛切的沉思，但我想不会达到现在这样的深度。应在这种批判工作全面展开的时候，紧接着我们就要提出这样的问题：有无这样一种可能性，经过了一番激烈的批判以后，中国青年知识分子能够重新理解到塑造中华民族文化传统的儒家的健康、积极的一面，和现在社会上所表现出来的负面的东西并没有直接的联系，更不是封建主义的帮凶，相反地还是专制独裁的劲敌，于是，儒学便以一种崭新的面貌重新浮现。因为一个传统在它还没有完全崩溃时，你

对它的反思，由于和现实社会各种价值取向有千丝万缕的联系，而变得不十分敏锐。可是我相信，当儒家传统在中国现实社会及政治文化中没有直接被利用的价值的时候，我们对之进行的思考反而可能更加全面。这也许是置之死地而后生的涵义？那么置之死地而后生的意思是什么？我想有两种意思：一是说它已真正死亡了，然后像凤凰那样在自己的灰烬中再腾飞起来；一是说它所有的阴暗面，经过最全面深入的批判后，完全凸显出来，它健康一面的发展和它的阴暗面截然分割，因而它所具有的生命力是经过考验的，受其阴暗面再污染的可能性也相对减小。可以这样说，从轴心时代以来重要的精神传统的比较研究着眼，20世纪受到的批判和否定最严峻、最全面、最彻底的，就是儒家传统。如果它还有进一步发展的可能，我相信它将彻底的摆脱你刚才所提到的那些当前现实社会政治中的一些浮面现象，也希望不要紧扣现在所宣传的一些象征符号。它应是以一个完全崭新的面貌重新出现。如果它的新面貌又和现在的一些宣传式的象征符号结了不解之缘，那么它的公众形象又将是庸俗的、残破的。我最担心的是最近三五年内，在政治上大家觉得宣扬儒学有好处，于是蜂拥而来……。

三、发扬儒学与继承五四传统

薛：这种可能性是否能够排除？中国近代思想史上，应该说的不是这种先例的……

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

析它。

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

薛 我想您的意思大概是 我们必须对传统进行深刻的反思 进行“同情的了解” 然后才能够取得评价、批判的权利。现在的问题是 我们手中并没有掌握这种权利。其实真正讲起来 这又是一个争议很大、很难下绝对断语的问题。到底中国知识分子有没有对传统进行过可以称得上是“深刻全面”的反思 到底反思到什么程度才算是掌握了“批判的权利” 或者 五四时代对传统的批判算不算深刻的反思？当今的现实政治文化是否已完全和儒家传统决裂？我想这些问题若仔细谈起来一定非常复杂。

我们不妨回到一个更为本质的问题上来。中华民族发展至今，所面临的最为迫切的挑战 是怎样建立一个康庄的、有生命力的现代

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

其实 不仅陈独秀、鲁迅、胡适属于五四时代 熊十力、梁漱溟、张君勱、冯友兰也属于五四时代。虽然反传统是这一时代的主流 但在这期间，知识分子对传统文化的挖掘、研究，其成就也远远超出了 1949 年以后的工作。可以说，五四时代的中国知识分子，已经开始踏踏实实地构建中国的现代文化。可惜的是，他们的工作后来被战争打断了。建国以后 又由于极‘左’路线的干扰 真正的文化工作一直难以进行。您曾谈到五四时代的情绪化问题，然而我认为更为严重、更为迫切的是五四精神的庸俗化 即在极‘左’路线的指引下 对所谓‘封、资、修’的大批判。这种文化扫荡到‘文革’更加登峰造极，无论是传统文化还是西方文化，都受到了致命的摧残。五四时代中国先进知识分子刚刚建立起来的一点东西 统统被毁弃掉。所以 我们现在仅仅谈情绪化的问题 也不能简单地归结到‘五四’而应归结到庸俗化之后的所谓‘五四精神’。正是因为这种庸俗化 不仅使我们对传统文化 就是对西方文化也缺乏‘同情的了解’而且更缺乏“批判的权利”。现在中国重新开始对外开放 我们要走的第一步 应该是回到真正的五四精神上来。

杜：庞朴先生曾提到过两个很能说明问题的数据：1919 年至 1949 年 30 年间 国内文化史方面的译、著总共出了 200 多种；1949 年

至 1979 年 30 年间只有蔡尚思先生的《中国文化史要论》一种（1979 年湖南人民出版社出版）。这可以证实你刚刚提到的问题。正因为有相当长的时间我们对文化重视不够，现在提出观念现代化的课题就十分困难。这中间牵扯的问题太多了。一个没有文化水平、对文化问题照察不深刻的社会，很多东西都可能扶得东来西又倒，乃至泛滥成灾。一开放，既有的现实权力结构往往要乘机通过各种渠道获取更大的利益，仅仅说是“不正之风”恐怕过于轻松了。像海南岛事件就是个很典型的例子。

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

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

如果说要发扬五四精神，我想应站在他们的基础上面，这点毋庸置疑。至于应该从哪几方面超越前进，如何对科学和民主背后的精神文明进行鞭辟入里的剖析，都是重大的课题。因此，要继承先贤所创造的业绩，重要的任务之一，就是要把五四精神提升成为比较系统的学术与知识的研究。这个工作我们根本没有开始。如果回想以前中国接受印度文化的过程，从早期的鸠摩罗什到后来的玄奘，对外来文化介绍的系统性、全面性远远超出了洋务运动以来吸收西学的情况。像玄奘的译场，即是大唐帝国所支援的一个庞大的计划，总共集聚了 1000 人以上的专家学者。到现在，中文的佛教经典远远超过了梵文。这就好比我们经过一番倾全国之力的大奋斗，使中译的西方典籍在 23、24 世纪超过了西文本身的数量。这种情况在今天简直无法想象。不知要等到什么时候，我们的中文典籍才有可能把西方的文化系统地介绍进来，把其思想的来龙去脉给理清清楚。这完全不是简单的“拿来主义”所能解决的。现在很多人讲“拿来主义”我认为他们根本拿不来。因为你只看到了它的头绪，用力一拉，后面的东西都跟着出来，你没有思想准备，很多东西一看就怕，只得又没头没脑地抵制、清除……所以，你要能够溯源，要能够真正地掌握其根本动向，然后再慢慢引进。这一套工作非常复杂，不仅是学派的问题，还有其基本的精神价值问题。因此，不能采取一个“中学为体，西学为用”的态度，而应该真正地把西学当成一个严肃的课题。在五四时代，中国知识界虽然对西学在理智上接受，在感情上则有相当大的排拒，而且也没有真正动心忍性地以一种宗教的热忱来继承西方的传统，基本上采取的是一个非常肤浅的实用主义态度。弄弄不行，眼见潮流改变，译了几章几节就不再译下去了，根本谈不上什么强烈的宗教式的情感。而佛教进入中土时的译经工作，是带有强烈的宗教情感和奉献精神而逐步完成的，因此影响深远。

还有，五四因为它时代的局限性，对西方的科技、政治等方面的照察力比较高，对西方深厚的哲学、宗教的理解和体验则太肤浅，特别是宗教。当时有一种实证实用主义，一种强烈的反对宗教的情绪，

认为人类文明的进程是经过迷信的宗教阶段，到形而上学的哲学阶段，再进步到实证的科学阶段。似乎进入科学时代以后，哲学、宗教都不必搞，结果造成一种干枯的科学主义。

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

薛 这也就是说 现在我们要进行文化的构建 要反省传统 条件要比五四时期好得多了。具体到儒家，情况也不会例外。那么，今后儒学生存的土壤在哪里？它要进一步发展，起点又是在哪里？这里所谓的土壤，主要是指儒学今后的发展天地。所谓起点，则有两种含义：第一，儒学发展至今，它已经达到的水平是怎样的？它作为哲学的人学，在前两期的发展中，其中心课题各是什么？第二，它的第三期发展 必须面临 20 世纪的世界文化。那么，当今世界上各种文化传统所共同思考的一些前沿的、尖端的问题是什么？儒学在哪一方面可以作出自己的贡献？

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

这三个不同的环境，一个是指中国大陆，一个指工业东亚，一个指更加广泛的世界，特别是欧美地区。在中国大陆，毫无疑问，因为儒家传统和封建意识形态有紧密的联系 而对外开放、促进“四化”进程 又是当今中国最迫切、最重要的课题 因此 要逐渐从科技上的引进 深入到制度的改革、观念的变更 乃至文化心理结构的翻新。因此，要对封建意识形态进行一个比较广泛深入的批判和思考是当务之急。这种批判和思考需要多长时间，目前很难预料。不过，无论如何，这都将是对儒学能否有进一步发展的最严峻的考验。如果儒学

在大陆没有发展，那么我相信它在其他方面的发展也都将是散离的、浮光掠影的，大的动力肯定不够。这就是为什么我特别重视国内在这方面问题的讨论的原因。

第二个环境是工业东亚。有相当一部分人认为，二次大战后工业东亚在经济上的一些特殊表现，实际上和儒家的价值系统有内在的联系。可以这样说：儒家的价值系统，不仅和工业东亚的发展没有冲突，而且还为塑造工业东亚的现代企业精神作出了积极的贡献。可是在工业东亚 儒家所面临的最大的考验，一个是政治化，一个是庸俗化。儒学作为一个比较深入的哲学的人学，如果仅仅像在韩国、台湾以及某种程度的新加坡社会那样，变成一种官方思想，和现代知识分子对官方意识形态反击的能力没有什么特别的联系，那么儒学的前景也是很悲观的。不过，值得注意的是，正因为 1949 年以来台湾地区确有一批真能动心忍性的儒学思想家已为儒家传统的现代转化作出了极大的贡献，儒学的第三期发展在工业东亚早已开始了。不过，从大趋向看，正因为儒家传统在东亚的表现比较现实，和现代企业、现实政治都有很实际的联系，它的理想性，即在塑造理想人格方面的动源，就很可能得不到充分的展示。如果说儒学只具有帮助东亚企业家和西方企业家竞争的一些价值，如刻苦耐劳之类，那么最了不起也只能塑造那种子贡式的大商人，和儒学自身的精神本质之间还有很大的距离。

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

回响。

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

大陆知识分子在学术界所作的工作，有些是非常扎实的学术工作。比如对各种经典版本的注释、学术界内部各种课题的论争，我相信对东亚知识分子会引起很大的震荡。大陆学术界所提出的各种问题，都会对他们产生影响。欧美知识分子也不例外，而欧美知识分子所作的工作——特别是由于他们的环境比较安定，心境比较平和，所以往往可以考虑较长远的课题——也不可能对东亚没有影响。表面上看，在这三个不同的环境中所作的工作，属于三个不同的历程。在大陆 儒学要脱胎换骨 争取生存的权利 在东亚 儒学已经取得了相当的认可，并且方兴未艾；在西方世界，儒学和未来学等等还有相近之处，它就好像一个远景，而这个远景又非常开阔……我相信在这三个不同的地理环境、文化背景里所提出的问题，在今后互相激荡的可能性非常之大。

那么我为什么说发扬儒学也必须继承五四精神？因为在五四时代 在“打倒孔家店”的风潮中 在西方呼声响彻云霄的关口上 以儒学为基础的哲学反省就已经开始了，而且事实上到今天已包含了

三代人的努力。这种反省，虽然是形而上学的，但是有着深厚的文化感受和社会关切。其中 梁漱溟、冯友兰、熊十力、张君勱、贺麟属于第一代人。熊十力基本上是从本体论、存有论的角度从《易经》的形而上学的视野来反省儒学。他的训练是从佛学，特别是唯识宗来的，他所面临的，则是西化的挑战。他对儒家进行的形而上学的重建，不只是民族意识问题 而且是本体论的构建。这从《新唯识论》、《乾坤衍》中都可以看出来。梁漱溟则从社会文化的角度对儒学进行全面反省。从《东西文化及其哲学》到《人心与人生》 他的道路是相当曲折的，很值得我们佩服。张君勱基本上是在政治上进行他的构建工作，虽然在西方文化与中国文化相互撞击的大潮流中，他对现实没有产生很大的影响，但他对于中国封建专制制度弊病的批评和民主制度的构建，对民主运动确有深厚的价值。另外，像贺麟，一方面介绍黑格尔，一方面介绍阳明的心学；冯友兰则从朱熹的学说出发，试图把儒学和西方的新实在论思想结合起来……总之，他们这一代人一个基本哲学思考是在 20 世纪西方文化的撞击之下，要作为一个堂堂正正的中国思想家，是否可能立足于儒家的集体智慧中？如果可能，那么如何可能？儒家在社会上如果表现？能否成为一股健康的力量？面对西方文化，它将作出如何的反应，如何与之对话？

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

我们则属于第三代人。回想一下，这三代人的课题是不大相同的。五四时期事实上是争取发言权，因为当时西化的风潮涵盖一切，

必须找个立锥之地。但是 抗战以来 特别是 1949 年之后 儒学基本上变成了探讨中国现代思想的重要课题之一。最近有人统计，文革以来仅就关于孔子的评价问题，在国内写过论文的人就有 500 发表的论文高达 1000 多篇。这仅是限于孔子一个人，还不是讲整个儒学。如果把儒学的问题贯穿起来看，可能近 40 年 大陆的主要思潮就是对传统文化的批判和反思。其实在海内外，关于儒学的功过是非 都争论得相当激烈。

四、现代儒学的起点 儒学 对于现代世界的意义

我们现在继续着前人的事业。这一工作怎样推动？儒学能否很健康地发展？会发展成什么形态？能产生什么力量？这些都是未知数。五四时代儒学争取发言权，1949 年以后对它进行的各种批判和继承的工作也做得不少，现在则可能进行一些开创性的努力。这不仅是个批判继承的问题，而且还要和西方的各种思想进行对话，以检验它在进一步的发展过程中是否有生命力。

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

宋明儒学的特色与历史影响

关于宋明儒学 最主要的有两种提法。一种认为 宋明儒学的出现，是中国封建社会下降期官方意识形态的表现。如果站在这个立场上看 那么毫无疑问 宋明儒学就变成了阻碍中国现代化的一个潜力。另外一种看法 基本上能够代表我的观点 即认为宋明儒学首先可以说是东亚文明的体现，它使得儒学的主流传统从中国文化的主流变成了东亚文化中不可分割的部分，特别是在教育和政治方面。因此，儒学可以说是一个在东亚影响相当大的主导思想。在人类文

明的发展史上，儒学在宋明时期的发展对东亚文明所产生的影响，可能要比马丁·路德的宗教改革对西方文明的影响还要大。因为它是使得东亚社会之所以成为东亚社会的主要动源。这是儒学的第二期发展。有了这一发展，东亚社会才出现了一个共同的文化语言。这个语言的主要内容基本上就是经过朱熹解释以后的“四书”。

有一点我们要注意，朱熹是一个非常有创发性的思想家，他基本上以“四书”的传统取代了“五经”的传统。这是一个很大的改造。比如“五经”里面的代表著作《书经》朱熹称之为咬文嚼字，难以理解；《春秋》被王安石称为断烂朝报，他也不反对；《诗经》他很重视，但他认为这是男女相悦之情的表现；《易经》他认为是卜筮之书。在“三礼”之中，他特别重视《仪礼》，很愿意研究礼学，希望以此来构建制度，构建社会的制约系统。他提出“四书”就是把非常繁复的儒家文献集中成核心的几个课题来表现，而且其先后秩序绝对不能乱——必须先念《大学》，再念《论语》，然后《孟子》，最后念《中庸》。《大学》是个蓝本，《论语》是儒家思想很平实的表现，《孟子》是使人发越之书，到了《中庸》就可以“极高明而道中庸”了。这套经典又通过很多媒介（比如善书），普及到社会的各个角落。它基本上讲的是为人之学，即如何做人。在这个如何做人的学问中所出现的理想人格，即圣贤人格，在现阶段还有相当大的说服力。可以说，在经受 19 世纪中叶西方文明的撞击以前，宋明儒学所代表的传统构成了东亚文明基本的价值体系，而这个价值体系体现了一个比较全面的人文思想。

在儒家的传统中，本体论、认识论、道德修养是合而为一的。所谓儒家的伦理，一方面要有超越性，要通透到天人合一的境界；一方面又要落实到人伦日用之间。在儒家所塑造的学术传统中，美学、伦理学和讲天人相遇的超越的神学、形而上学，是一气贯穿的。在西方，感性的美学，由社会道德、社会规约所控制而以理性为指导的伦理学，和以信仰为特征的神学，是绝然分割的。西方文化的多元性和动力都与此相关。一个人常常摇摆于灵肉之间，不断地在魔鬼和上帝中间征战。中国传统的思想，则把这些都联系成一体。它强调知

行合一 有强烈的实践与理论相结合的倾向。相形之下 纯粹的理论探索比较薄弱 而入世精神又非常之强 因此塑造了一种特殊的知识分子性格。

我以前曾强调，儒家的传统是有古有今的。要写一部从古至今完整的知识分子史，只有在中国才有可能。宋明儒学所提出的关于知识分子的风骨问题，发展到高峰时就表现为东林的所谓“事事关心”。这和现代西方知识分子有很多契合之处 和过去西方的僧侣阶级 和希腊的一些哲学家 和犹太的先知也有不少共同点。另外 由于通过乡约、社学等等社会组织，中国文化精神的普及性又非常之高 即使是愚夫愚妇 也都是儒家传统的成员。而且 这个传统的承继 在相当的基础上是靠一种非常特殊的力量 靠不能够用书写文字表达自己意愿的口头传承 即所谓‘身教’。这一特点很集中地表现在母亲身上 因此有所谓‘贤妻良母’。如果我们仔细考量一下就会发现，传统社会中许多体现儒家精神的人格，相当一部分竟然是文盲。他 她 们是通过身教 不言之教 来传递儒家信息的。

儒学在现代社会中的价值地位与取向

所有这些儒家的价值取向，都是使中华民族走上一条特殊的发展模式的不可缺少的条件。这样一个发展模式，如果用西方的观点（不管是启蒙运动的观点还是现代资本主义发展的观点）来理解它，都有某种程度的片面性。举个简单的例子 郑和下西洋 没有发现新大陆、新航路 在当时的文化传统里 是很可以理解的抉择。通过理智的思考和全面的反省 中国不应该 而且也没有什么特殊的理由要走这条路。中国当时是一个农业大国，有相当程度的都市化和商业资本的发展 它还有一个比较全面的官僚控制系统 而这套官僚控制系统即使不是 17 世纪欧洲思想家所谓的‘开明专制’ 也有相当程度的合理性，也就是韦伯所谓的技术和工具的合理性。不仅是在科技方面 就是在文化的进展、都市的规模 乃至商业资本的繁荣各个方面，明清之际的中国我想还是凌驾西方之上的。真正出现问题是在

所谓“乾嘉盛世”，即中国闭关自守，自以为处于最繁荣和平的时候。这段时间不过 100 多年，可是等 19 世纪中国再次出现在世界舞台上，一下子就暴露了很多缺陷。但是，我们要了解儒学第二期的发展，得着眼于 10 世纪、11 世纪到 19 世纪几百年的历程，不能把 19 世纪暴露的缺陷，归罪于整个几百年的发展进程。现在大家在分析西方现代化进程中间所出现的一些毛病时，往往得回溯到中世纪来理解，对于中国现在的问题我们也应该做这样的工作。可惜五种生产方式、唯物唯心等等许多教条束缚了人们的手脚，使得在史学界、哲学界真正能够发挥力量的工作者，不能够照察传统文化在这一段历程中的内在规律性。我们现在还没有类似于马克思的《资本论》的那样一部《封建论》或是《中国传统政治文化论》。我们也没有类似于黑格尔的《精神现象学》的那样一部《中国心灵现象学》。现在大家虽然刚刚从范畴体系、思维方式、辩证逻辑等方面开始探索，但那些大的划时代的工作还没有出现。没有出现就表明我们还缺乏最基本的训练，因此尚不能洞察中国前现代时期的来龙去脉。不过，至少现在可以肯定，儒学第二期的发展是人类文明史上光辉灿烂的一页，是使中华民族的文化传统源远流长的不可分割的一个环节。这是好几百年的进程，不能断言其缺乏动力，也不能随意把它抹杀掉。

如果从人类文化现在所思考的问题上看，我们可以肯定，19 世纪中叶以来的 100 多年，确实是儒学的没落期；西方文明破门而入，而我们落伍了。我们原来是打篮球，现在不得不改踢足球，而且似乎世界永远取消了篮球，只允许足球这一运动的存在。我们踢不过人家，只好尽量地改变自己，发展脚下功夫。这中间当然就会有各种各样的委屈、悲愤……但是过了 100 多年，我们站在 80 年代放眼 21 世纪，再回溯这 100 多年的历史，结果又照察到现代西方文化所面临的前沿或者尖端问题。五四时代，人们认为现代化就是西化，现代化只有西方这一种模式，即使梁启超、张君勱等人面临斯宾格勒所谓的“西方的没落”要回过头来提倡人生哲学，还冒着被西化派一棒子打死的危险。因为当时人们认为，中国惟一的出路就是西化，而西方文

明是个有机体 要学就得彻底地学 即使有毛病也得拥抱 没有任何其他的途径可求。现在很多年轻的理论家也都是这样的观点，这是五四的观点的延长。可是 现在我们看待这个世界的视野 已和五四时代大不相同。我们的选择多多了 虽然不能说是后来居上 至少可以说可走的路不只一条。

让我回到刚才所提的问题。从大的趋向来看，西方过去所讨论的题目 不管在哪个方面 大部分都还是在讲我们怎样到了现代 对于再往前走可能碰到什么大问题 即认识了“我们 怎样到现代”是否能帮助我们了解怎样再往前走，正是一个越来越引起人们注意的大问题。我想至少有这样一个理解 以前所谓的古今中西之争 把现代西方文化和传统中国文化截然对立起来，目前已经站不住脚了。由于多元倾向的出现，传统和现代的界限越来越难以分清。现在已有很多人提出“后现代”的问题。“后现代”意味着什么？“后现代”意味着现代或者现代化这个名词本身，已经发生了认同危机。什么叫现代化？假如美国学生与学生之间的竞争越来越激烈，于是开始有一种类似东亚的考试制度出现，那么考试制度是不是一种现代化的征候 反过来说 中国以前废除科举考试制度 是不是反现代化 这些提法有时本身就非常奇怪。以前认为宗教和现代是不相容的，谁料想 20 世纪后期宗教势力越来越大。你可以说霍梅尼把伊朗带回了中世纪，但你无法否认霍梅尼是现代世界上重要的力量之一。伊斯兰教原教旨主义的出现 宗教上的各种斗争 寻根意愿的加强……这些都是现代问题。面对这种类型的现代问题 我们对“后现代”的发展就比较容易理解。环境的破坏、核战的威胁、宗教的各种冲突、贫富的分化、寻根意愿的加强、各种文化之间的相互影响和渗透……所有这一切构成了当今这个纷杂的世界。在这种纷杂和不确定中间，逐渐产生了一个普遍的意愿，就是要求共同意识的出现。具体地讲，就是要在世界上，既能够使各个民族、各种文化发挥自己的潜力 各显精彩 又能够保证大家和平共处 创造一个多彩多姿的现代文明。因此，不管从哪一个方面讲，现代世界都应建立一个共同意

识。

与此密切相关的，就是新的人文主义的出现。所谓新的人文主义，其基础不是了解何为上帝的问题，而是何为人的问题。20 世纪人类的尖端问题之一，就是人的问题。人是什么？何为人？下一步怎么走？这不是讲散离的个人，不是讲散离的国家，是讲散离的文化。它讲的是人类的共同命运，讲的是人类应该向何处去。现在统一规划的模式已经破坏了，任何统一规划都是以一种文化强制其他文化。西方文化曾经这样干了很久 西方最杰出的思想家 现在都要突出西方中心主义。那么在什么基础上能够构建一个新的，可以促进文化与文化之间、宗教与宗教之间互相对话的人文主义？

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

薛 那么具体到对人的理解 儒学对于现代世界有什么意义？

杜 我对儒学的一个最基本的信念 就是认为它所讲的做人的道理 可以适用于全人类。它的价值取向 在于如何使人深入到身、心、灵、神各个层面进行通盘的反省，在于促进人格的无穷无尽的发展，从个人修身一直到成圣成贤……它的意义，绝对不仅仅限于道德实践的范畴 而是有着相当深厚的宗教内涵。因为在现实世界中 任何人都不能成为圣人 即使孔子也不敢以圣人自居。但是 圣贤人格作为体现其超越性的最高理想，却可以激励人们进行长期不断的奋

斗成为现实世界中的人体其生命价值的内在动源。孙奇逢曾说 他 90 岁时才知道 89 岁时的错误 80 岁时才知道 79 岁的错误。他这种长期不断地自我改造的精神 就是儒家做人的道理。所以 真正的圣贤人格虽然我们永远也无法达到，但是它可以具体地落实到现实世界的修养功夫上来。

根据我片面的了解，基督教那种把上帝作为完全超越外在的神圣力量，跟现实世界完全脱离关系的所谓与凡俗世界彻底割裂的神学倾向 在 20 世纪受到了严重的批判。基督教思想在 20 世纪面临的重大课题之一，就是上帝如何在现实世界具体的人与人之间的关系中发挥其博爱的作用，也就是如何发挥它的社会性。这在目前的新教和天主教中都引起了极大的关注和反省。所以现在看起来，儒家和基督教接头的地方正渐渐地增多。

刚才我们已经提到 现代思想的趋势是以 20 世纪人类全体的生存条件、人生意识、社会及文化所面临的危机、未来的展望等课题为起点 对各大宗教、各大传统重新进行反省、评价。20 世纪的问题是人的问题。人不仅是动物的存在 也是社会的存在 而且还是神圣的体现 人有永恒、超越的一面。如何对人的问题进行全盘的反省 人道与天道如何结合 也就是说如何建立“哲学的人学”这已不仅是哲学课题，而且也成为宗教神学的课题。儒学对这一课题可以提供一条线索 这条线索对 20 世纪乃至 21 世纪人类的自我反省应有相当的启发性。

若再讲得具体一些 儒学的一个重要的价值 就是所谓平凡中的伟大。在现实世界中 人是一个活生生的肉体 他的生存 就构建在很多人之间，以及人与其他事物之间各种不同的关系之中。人是在各种不同关系集合中所组成的存有。如果用佛家的话讲，就是“因缘假合”。但儒家并不是从因缘假合的关系来理解人的终极意义，而是从这些关系的永恒价值来肯定人的特性。若从表面来看这些关系 比如，一个具体的人生存在一定的时空中 他有他的性别、种族和生理结构。所有这些，都不是靠他个人自觉的反省所能控制的

条件。儒家的特色 就是接受这些使我们成为一个具体人的条件 并进而把这些条件转化为完成我们人格的一些依据、一些助缘。以前特别注意超越的宗教传统，它们的重点都不是从个人现在存在的具体环境出发 而是以上帝存在的命题为起点 或从如何达到‘涅槃’的境界来立论。儒家对它们的挑战是：如果现在要重新反省作为 20 世纪的人的问题，就必须从一个现实具体的人所遇到的存在的考验出发。因此 儒家才有这样的信念：人是由各种不同的关系网络组织而成的，但他又可以转化这些关系网络的制约。他的发展过程可以用不断扩展的人际关系来表达。人要超越自己，超越家族，超越国家，甚至超越以人为中心的世界观 这样才能充分完成自己的人格 体现“天人合一”的境界。所谓超越，一般有两个意义，一个是超离 离开原有的基础；一个则是扩展、提升 站在原有基础上“更上一层楼”突破自身的限制。比如 过去跑 100 米的记录是 10 秒 我能跑 9.9 秒就是一种超越。儒家的超越不是超离，而是一个能逐渐扩展和突破限制的观念。现在很多神学家认为，值得对这一观念进行深一层的探索。上帝不是完全超越而外在的实体，不是人的理性所不能理解的至高无上的全能，仿佛只有通过对它无限信仰和祈求才能得到福赐。上帝很可能存在于我们内心深处 作为我之成为我的最根本、也最自然的终极基础。而这个精神实体必须通过我个人的自觉和反省 通过人与人之间互助互爱所表现的共同德性 也就是全体人类的自觉和反省，才能充分体现出来。这种上帝的新观念不是超越而外在的 它恰恰是超越而内在的。

薛：您所谈的这些，我想大部分都属于儒学第三期发展的内容。儒学的第三期发展 是您经常谈起的问题 但是它具体的哲学内涵是什么？它的中心课题是什么？我还从来没有听您正面谈起过。我想要在 20 世纪重建儒学，所要作出的飞跃恐怕要比它第二期的发展大得多，就像西方文化的挑战要比当年印度文化的挑战大得多一样。那么 在经过这样一个飞跃之后 儒学的基本面貌将是什么 您能否描绘个大概的轮廓 或者预言一下它基本的前景？

杜这个问题比较难谈。儒学的第三期发展从五四以来虽然经过了三代人的努力，但从整个宏观的发展进程上讲，现在还处于初期，还是“一阳来复”。站在这样一个阶段的立场上，我10年前曾写过一篇短文叫《儒家的新考验》。立足20世纪，放眼21世纪，儒家的这个传统到底有无进一步发展的可能，这就是我们提出的儒学第三期发展的前景问题。提出这个问题，并不意味着我们说它一定有前景，或者前景一定光辉灿烂，甚至什么“现在形势一片大好”。我们基本上是把当成一个严肃的哲学课题。

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

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

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

已经看到了一些消息，对儒家的辩证逻辑，对它所塑造的理想人格，对它的大同思想的理想性，已经有人进行了初步的研究。开始时也许参加的人很少，但这支队伍会逐渐壮大，像一些散离的萤光，最后布满了整个田野……

五、现阶段对儒学的批判和对传统儒学的再认识

现阶段的中国，批判传统的情绪也许比五四时期还高。五四时期人们大多数还是在旧文化的环境中生长的，多多少少还接受了传统的一些正面的影响。因此，他们的批判是入乎其内的批判，是心知其意的批判。现在的批判，则大多是虚脱的、隔靴搔痒的批判，而且往往难以击中要害。所以我觉得，当我们从现实功能的角度把封建意识形态照察得比较透彻以后，应该有一部分人开始对真正的传统文化，特别是对儒家的精义进行深度的思考。当然，他们的角度可能也是批判的，但深度的批判和谩骂式的排拒终究有很大的距离。一个是有其独立的学术价值，一个则只不过是满足了个人的一时之愤。现在有不少人跳过应当从事的基本工作，认为必须立即把传统当作包袱丢掉，免得继续受它的拖累。那么，传统到底在多大程度上拖累了我们呢？目前对这个问题的认识就很含糊。不用说和日本这种高度尊重传统的国家相比，就是和美国比，我们对传统的漠视和无知也是令人吃惊的。所以萧蓬父先生到美国去感到很惊讶，认为美国是个传统意识很强的国家。有人说我们的历史太长了，这话又不知是从何说起。我们的历史长在什么地方？是长在现实的生命里，还是长在现实的政治文化之中？讲个简单的例子：现在一个外国人到内地来旅游，他所能看到的，东西要么是自然景物，要么就是古代的一种完全没有文化意义的劳动力的产物，比如万里长城。现在讲“爱我中华，修我长城”，但是长城在中国文化里能够体现什么呢？或者他可以去看看兵马俑，这的确令人叹为观止。再大不了，可以让他去黄山、桂林、庐山，让他去看长江大河。但这些能够代表中华民族

的什么文化精神 现在一些比较重要的庙宇 正在慢慢恢复 但是在这块大地上 真正能够体现儒家文化传统的东西毕竟太少了 就是通过孔庙,也很难说能够感受到儒学在中国整个思想文化中的影响。因此 对儒家传统的再认识 乃至对儒家传统的再创造 同样是儒学第三期发展的先决条件。在这方面 已出现了很好的机缘 我是比较乐观的。从 1978 年到 1985 年,我看到的一些情况不仅和预感相契,甚至比预感还要好些。

应进一步拓展儒学研究的领域

我们现在面临的一个大课题,是要建设一个有中国特色的社会主义现代化社会。这个“中国特色”如何理解 儒学是中国传统的一部分 到底儒家传统在中国文化中的地位如何 很多人认为 儒家至少在教育学、伦理学方面有它的突出之处 也很可能从伦理学的角度把它的美学、形而上学贯穿起来 甚至可以发展一套儒学特有的认知系统、知识论。我最近在新加坡、台湾的有关讨论中 提出了“体知”的问题。所谓“体知”和一般所谓的认识就大不相同。我们用“体”(身体力行的“体”来表达对各种不同事物的理解 譬如“体察”、“体会”、“体味”和“体验”这些词都不容易翻译成英文。你翻译成“认识”就不准确 因为它不是简单的认识 不仅要“知”而且还要体会、体验。这个认识的基础是人与人之间的。在西方的哲学传统中,认识系统完全是由于对物的捕捉而来的。物的连续性比较规则,不是散殊的个体 你可以做实验 也可以孤立于某一物或某一物的某一部分来进行理解。因此,对物进行了解时的认识结构比较简单。人与人的交流则不然 两个人从开始认识 到相互熟悉 到彼此无所不谈 最后到真正的心灵交通 成为难得的知音。在这一步一步的历程中,双方不知要经过多少复杂的抉择和内心的反省。在儒家所提到的“知人”的问题上 我们必须区分两种思维:一种是数学家的线性推理,一个是人类学家的图案识别。线性推理是严格地按照因果关系而进行的一个逻辑进程 图案识别则从各种表面看来是散离的、互

不相关的点出发 逐渐构绘出一幅完整的图形 比较接近儒家‘能近取譬’的推理方式。正如文化人类学家的认识不能只是外在描写之知一样，儒家的知人包含着主动而自觉的内在体知。知人不仅是图案识别，也是助长自知之明、自我意识的必要条件。这样的人际交通 不管出现在什么时空之中 都必然牵涉到人文价值 而这种人文价值有它特殊的认识 或体知 结构。我们怎样去理解 英国哲学家赖尔在其《心的概念》中分析了两种认知。一种是‘知道外面的气温是几度’，‘知道一加一等于二’ 知道某种客观的东西 另一种则是“知道怎样骑自行车”、“怎样踢足球”。严格地说 在后一种意义里，用‘知道’不是很确切 应该用‘会’即‘我会骑自行车’，‘会踢足球’。这个‘会’是一种内化的技能 和一般的客观知识有所不同。“会”作为一种内化的技能 和你的行为配合在一起 可以提升为儒家所讲的“体知”。它有它的一套系统，一套逻辑。从这方面 我们也许可以构建出一套中国特有的思维体系，乃至中国特有的文化价值。这并不是说要凸显我们文化的优越性，而是要尽量去发掘中国文化的内在泉源。在这个基础上 我想还可以进一步拓展儒学研究的领域 提升研究的层次。

对儒学的反思已是国际性的学术课题

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

……

杜（笑）可惜我还没有离开美国 巴黎还进不去 更不要说东京了……

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

还是‘现代儒学思想家’？

东西方儒学发展的前景大有可为

不过更重要的，恐怕是这样的问题：儒家这个传统，在美国社会中，有无发展的前景？我们这些在美国从事儒学研究的人，经过美国文化的强烈冲击以后，将会遇到哪些难题？这是两个问题。关于儒家传统在美国，特别是在美国知识界有无发展前景的问题，我的态度是非常乐观的。在美国讲儒学和中国讲儒学，我觉得最大的不同点就是：美国人对儒学一般了解得不深刻，但想要接受儒学这一套思想的意愿却非常强烈。在美国讲儒学，你常常要尽量提出儒家传统的阴暗面，让你的听众不要过分兴奋，不要过分拥抱儒学。当年我在哈佛念书，然后从哈佛到普林斯顿，接着在加州的伯克莱任教10年，最近又回到哈佛。在这样一个讲学的过程中，我的经历虽然曲折但并不坎坷，而且我常常觉得是有一种左右逢源的惬意。社会的支援、学术上的支援非常多，甚至使你感到人家对你有些溢美，感到人家把儒学看得太完善了，很多层面的问题还未照察到。在美国，人们对儒学排拒的情绪非常淡，要么欣赏，要么从知识上进行探求，甚至在身心生命的层次上接受。大家都想千方百计地多了解一些儒学的内涵，而偏偏讲儒学的人又非常少。我最近获得最热烈的反响的一次讲演，是前不久在北京对160位来自世界各地的年轻人。他们来自世界各地，是各种不同宗教的信徒：有信基督教的，有信回教的，有信东正教的，有信佛教的，有信犹太教的……我向他们谈起儒家的人文思想，谈起我在正反两个方面遇到的挑战，最后他们简直就不肯让我走。在那样的场面里，你可以感受到很大的共鸣，感到很强烈的共同意愿。所以，从比较宗教文化的立场看，儒学的发展有相当开阔的道路。最近美国南方一个大城——亚特兰大，准备在孔子诞辰时举行一个大型的儒学讲演会，请我去作一个“基调讲演”。他们一共获得了10个社团、5个大学的支持，其中还包括可口可乐之类的大企业。当然，儒学今后的情形怎样，现在还很难说，奢想它变成显学不太可

能，也不像佛教那样有庞大的组织形式，但要它成为一个为士林所重的学说则很有希望。根据我个人的经验，特别是和美国学术界、文化界，和从事文化人类学乃至哲学、宗教学研究的人士的接触，感到他们有一种强烈的需求：希望多了解一些儒家的东西。所以，我认为儒学走纽约、巴黎、东京、北京这条路线不是完全没道理的。很可能在西方社会，特别是像美国这样的社会所发展的儒家传统，和中国在批判了封建遗毒之后对儒学的积极探索结合起来后，会爆发新的火花——一个是太生了，生得一无所知，一个是太熟了，熟烂了，非要经过一番摧枯拉朽才可能看看里面有无新的光芒。这两种不同的境界将来相互照面，其间所爆发出来的火花我想应当是很健康的。

关于儒家传统本身，从五四以来已经经过了三代人的思考。熊十力、梁漱溟、冯友兰、牟宗三、唐君毅、徐复观等人的探索，都是站在东西文化比较的层次上讲的，而并非孤立于儒家传统本身。像牟宗三对康德哲学的理解，唐君毅对黑格尔文化哲学的理解，都是成为他们能够对儒家问题有一个比较精确的把握，而且取得比较突出的成就的重要原因。但是，真正站在儒家的立场上和西方比较杰出的思想家进行公平的对话，这种现象目前还没有出现。五四时代，杜威对胡适以及整个中国思想界都有相当大的影响，但是他虽然来中国进行了两年之久的讲学活动，中国思想界对他的学术好像没有什么影响。罗素的中国之行，对他的人生观有很大的启发，对他的专业哲学也没有产生什么影响。到了 40 年代，一些知识分子进一步从比较文化、比较哲学的角度去照察儒学，而且他们的思考比较深刻，也接触到了西方文化的核心问题，但是并没有和西方第一流的思想家进行任何对话。在西方学术界，他们还是未知数。因此，同国际学坛第一流的思想家进行彼此有益的对话，确是我们这一代人义不容辞的责任。

目前国内对我的挑战是，不管我讲儒学有什么了不起的价值，人们都能提出它的阴暗面来对照。有“圣王”就有“王圣”，有“中庸之道”就有非常窝囊的“乡愿”。1985 年 9 月在庐山开会，我和一位青

年记者谈起儒家 无论我讲到什么儒家值得肯定的价值 她都有一个现代知识青年的解释，而且解释得正好和我对立。就好像照妖镜一样，我无论讲出什么价值来，用她那面镜子一照，就都彻底变形了。这样的挑战 对我是非常有益的。我本来就已经意识到，一个崇高的理想，也可以变成丑恶的现实。比如信仰上帝，这是很崇高的价值，但是落实到现实权威的网络之中，人们也可能为了上帝而干出穷凶极恶的事情来。你不能因此说信仰上帝必然会带来各种极丑恶、极残忍的事情 但对这方面的问题又非照察不可。如果不照察 完全迷信信仰上帝只有好处 没有坏处 那当然是非常无知的表现。

我们和西方的对话 则是要突出一些最尖端、最前沿的问题 要强调儒家传统中最高峰的价值。我们要把儒家的理想性尽力提高，不必有其他方面的顾虑。因为你的东西再高明，也不一定比别人更高明。面临当今世界大问题的挑战，你必须真正在最菁华的价值里，反省传统的内在动源。我在西方的好处是，不管怎样去讲儒家的最高价值，都有人来指出你水准不够的地方。比如我讲儒家有超越的一面，那么你的超越性够吗？会不会被它的内在性所钳制？有没有办法达到西方那种超越的水平？或者你想不想达到？通过什么途径达到？你说它有辩证思想，那么它真的够辩证吗？这些问题随时随地会冒出来 强迫你招架 也强迫你把传统里应该发展的潜力全部调动起来，把它的内在的逻辑性完全展示出来，这样一步步地向上推。国内的情况正好相反。你还没有讲得太高明，只不过刚刚提一些基本价值，它所有的阴暗面就都暴露出来了，使得你不得不回过头来，处理阴暗面的问题 等处理完了 才有向上推进的可能。可是等你处理完成 精力也消耗得差不多了。所以 在这个意义上讲 我对儒学的思考和国内的同行、道友确有不同。

国内青年学者对传统文化的隔阂

记得前不久 我在广州的一所大学作了一次讲演。讲完以后，一位中年教师对我说：“听您的讲演 有两种完全不同的反应。像我们

这些人知道您讲的内容是什么，也觉得可以从中汲取些东西，而那些 20 来岁的学生，对您讲的内容基本是生疏的，是没兴趣的。他们喜欢的是您讲话的形式。‘我的形式’的确可能和国内同行有所不同，而且也的确可能和我在西方受教育的时间较长有关。我的发问方式、阐述途径以及运用的词汇，也许都有西方的痕迹。但是我基本上不能接受这样的观点，即认为我的思考方式是西方的，或者我所表现的思想在根本上是西方的思想。我们首先得考察一下，这里的“西方”是什么意思。假若因为是西方的，所以不是中国的，这我完全不能接受。这个问题要细谈起来比较麻烦。我和许多研究儒家的学者有很大区别，我在开始到西方‘取经’时，基本的文化认同和价值方向已经大体确定了。我并不是进入社会学、人类学或其他学科、学派之后才发现儒家的价值，而是在进入这些学科、学派之后，对儒家问题的复杂性有了比较精确的掌握。当然，这并不是说我在进入一门新学问之前已有了先人为主的成见，自以为儒家传统一定会发扬光大。正好相反，我是抱着不管是什么学说，只要有可接受的新观点、新价值，我都要积极吸收。即使是去其旧学，把过去信奉的东西都破坏掉，也以在所不惜的态度去接受西学的考验和挑战。但是，虽然面对西方的精神价值、学术思想，我要求自己毫无保留、全力以赴地钻进去，我的思想并没有经历一个‘全盘西化’的历程。而国内的一些知识分子，则恰恰有一大部分人经过了脱胎换骨的转化，不管是叫‘全盘苏化’好，还是叫全盘什么化也好。我们不谈文革，就讲反右以前的社会主义早期，很多最杰出的知识分子也曾彻底弃其所学，认为自己过去信奉的东西一无是处，要重新学步，把革命理论家们的著作拿来从头念起。类似这种在中国相当大的一部分人身上发生过的“重新做人”的经历，在我身上并没有发生过。从西方学术界的角度来看，我虽然能够把西方那套学术语言运用得比较熟练，使他们不会感到很生疏，但我思考问题的方式和对西方学术界所进行的一些批判，确实来自和他们相当不同的文化背景。所以，人们当然可以说我是西方的，但同时我又是比较传统的，而且绝对比国内的很多人更要

传统些。

在我看来 国内不少青年学者对传统文化显得非常隔阂 而且是主动的隔阂。在我心目中觉得足以代表儒家传统的一些大师大德，在国内许多学者的眼里，常是不屑一顾地早已成为明日黄花的老朽。这方面，可能他们自认为完全是代表现代西方的，但是在我的研究中 现代西方和传统中国的距离越来越小 起码它们并不构成完全冲突的对立面。我反省中国的传统 受到现代西方的刺激 而对现代西方的批判，又得助于中国传统的滋养。中国的传统对于我的学术研究来讲 绝不是遥远的回响 而是我真正的文化认同。我上泰山 上庐山 或者去西安 我的感受常常和一同去的人们有很大的不同 我觉得这些地方的历史性和我有强烈的、内在的有机联系。

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

一个文化的特殊性格，不通过比较就很难突出它应该突出的东西。这非常有趣。一个没有离开基督教社会的基督徒，和一个离开了基督教社会 并经过了犹太教、回教的强烈挑战 经过了和佛教文化、中国文化的长期对话的基督徒 他们对基督教的理解可能有非常大的不同。没有离开基督教社会的基督徒，他对基督教的理解可能比较纯 但批判性不够 经过对话和挑战的基督徒 他对基督教的理解可能不那么纯，但对其特殊性和多样性的掌握可能就比较周全。在这些问题上 非得比较不可。就以社会习俗而言 如果你要找能够真正体现传统中国的价值的社会习俗 那么在北京当然可以找到 但在海外的华人社会里也未必不能找到。我在美国就有很深的感受。在美国长期居住的华人 和刚从台湾或大陆去的华人相比 他们往往显得更传统一些。起码在 60年代台湾那种西化的狂热程度 他们并

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

认识传统

对儒教中国的回顾和反思

从解释传统中创造哲学

薛 杜维明先生 您曾反复强调对古代先哲们的“同情了解”并
为

言都应该符合某种规则或文法，这种规则或文法是从初学者到炉火纯青的成熟人物都不能违背的。你只能在有限的自觉范围内用不合文法的语言来表达你的创造力。你说莎士比亚的英文特别好，这并不是说他的英文和以前的有什么规则上的不同，而是他用同样的英文把一般人不能达到的微妙的感情内蕴用纯熟的技能体现出来，把一般人不能表达的意愿和心境圆熟地表达出来。就好像中国北宋的古文运动 那时出现的一些大文豪 像欧阳修、苏轼或黄庭坚 他们运用古文的纯熟 已真正到了一种能够‘捕风捉影’的程度。事实上 中国现代的白话文 还没有达到这种水平。所以 要把一个人都经常使用的语言驾驭得灵活圆熟，表现出一种崭新的形态，这也是创新。这种创新与科学上的创新不同，它有一定的承继性。

中国的传统 若按现代西方的语言来说 就是通过解释来创造哲学 即所谓‘诠释学’的创造。你一定要吸收传统经典的养分 才能发表你突出的观点 你发表你突出的观点 又可以帮助你或其他人对经典中的微言大义进行进一步的阐发。这是一个循环，但它不是炒冷饭的循环，而是把视野逐渐扩展的循环。中国的传统是一个历史意识非常强烈的传统 特别是和印度相比。印度文化的特点是超越的向往 即向往一个和现实世界毫不相关的超越的精神世界 对于很深厚的文化传统的历史进程并没有什么顾及。历史的发生在一个追求永恒的印度哲学家心里，也不一定有什么深远的价值。而中国至少在公元前 9 世纪，即有不间断的历史记载。其实，早在商周甚至传说的夏朝乃至新石器时代，就对现实历史发展的进程留下了信实的记录，表现出一种强烈的承先启后的意愿。同时，也产生了一种很奇特、也很有普遍价值的观念，即认为历史有很多高峰。历史的发展，就是高峰与高峰之间的承继，这也成为中国有强烈历史意识的政治家所向往的一脉相承的共同意识。当然 在文学、哲学以及社会制度的构建中 也存在着历史意识。因此 中国历史中的‘古人’是有讲究的 并非所有以前的人都可称为‘古人’。‘古人’是指那些塑造我们这个文化的功臣。这里有很严格的选择，因而才有道统观念的出现。

我不太能接受一些人对中国文化的看法，认为它向后看，不向前看。我想它是推陈出新，而且一直有强烈的生命力。不然，它就不会有古有今。世界上有古无今的文化很多，有今无古的文化也很多，而有古有今的文化则相当少。像中国这样波澜壮阔的文化传统，简直是独一无二的历史现象。中国的文化传统有这样的承继性，正表明了其生命力长期旺盛。用《易经》的话来说 这是一种‘自强不息’的成果，不能简单地断定它是“自体中毒”。

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

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

另外还有一个问题。以前我们认为中国文化是一根而发，从黄

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

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

现在我们回到你刚才的问题上，中国文化确实有一个评价传统，

解释传统。从传统中寻找智慧的强烈意愿 这是它的历史意识 也是中国文化之所以源远流长而且动力不断的原因之一。它有它自己的发展模式 有它特有的承继性。但是 这并不意味着它是封闭的、自大的、自足的 是一种‘自体中毒’的现象。

我觉得现在可能有这样一种情况，就是大家对传统中国的发展脉络，从病理学角度去理解的比较多，从生理学角度理解的比较少。这两个角度有相关性。我们面对的是一个相当长的历史，这恐怕没有异议。若从病理学的角度 人们就要问 为什么它本该在世界文明中消失却没有消失？为什么它惰性会这样大，拖了这样长的时间？或者说，为什么它会死而不僵？为什么它该死不死，该亡不亡？我想，除了这种病理学的角度外，我们也应该强调一下生理学的角度。就是说，我们应该去探究它为什么会这样长寿？为什么它会有那样强的生命力和那样大的兼容并包的气魄？这些也是西方学者特别关注的问题。

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

中国文化比较整合，但动力不如西方文化

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

杜：这没问题。西方是多元文化撞击而成，它们彼此间经过两三

千年的激荡，并没有完全整合起来。可以说，西方一直是两个或三个传统的相互斗争、渗透。一是希腊传统，一是罗马传统，一是希伯来传统。希腊和希伯来——一个哲学传统，一个宗教传统，它们之间有交互影响、转换的痕迹，但并没有完全整合。此外，还有从罗马发展起来的一套法律制度。人经常摇摆于神善之间，缺乏真正比较健康的人文思想，现代西方的人文思潮带有一种侵略性，不是涵盖性的人文思想。

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

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

杜：这我完全可以理解。中国文化有它的保守性，由于它的历史意识太强，很难突破过去的一切牵连，完全面向未来。像尤利西斯的那种英雄气概，像鲁滨逊的那种冒险精神，乃至像哥伦布那样，为了证明地球是圆的，面对茫茫大海顽强突进的勇气，可以说都是西方文化表现出来的精彩之处。这些精彩之处，也正是中国文化所欠缺的。但是，要把这些精彩之处移植进来，并不是件简单的事。因为你原来之所以没有这些东西，是说明你没有发现这些价值，你没有了解这些价值。就好像我们这些人原来都是很好的篮球队员，现在突然发现人家足球踢得很好，也想学学，那么只能引进足球，从根本学起。要想用打篮球的方法来踢足球，肯定很糟糕，它们之间的模式太不同了。现在，我们又进入了一个多元世界，很可以用西方之所长补我们之所短，但这不能用一种简单的体用观念来进行。要想以我们的体来融合人家的用，我们的体首先要变，要和人家的体结合起来，幻想

着以人家的用来改造我们的体是行不通的。

我赞成这样的看法 就是和西方相比 特别是和启蒙运动以后的西方相比，中国文化显得动力不够。但是，我们不能用启蒙运动以后 即西方 17、18 世纪 乃至 19 世纪所发生的现象，来对整个中国传统文化作一个全盘的、笼统的评价。我想我们还没有这种资格。

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

清末中国现代化失败的原因

薛 您的意思是 中国的落伍 是清以后的事。记得您曾说过 儒学到了清代 进入一个没落期 此时西方文化便“乘虚而入”……这样说来，儒家文化并非比西方文化矮半个头，它之所以在西方文化的冲击面前节节败退，是因为它不幸在衰落时期碰上了正处于强盛期的西方文化。就好像一个正患病的拳击运动员，他在比赛中被打败是因为竞技状态不佳，时运不济，而不是实力不如对手。但是，我们还可以进行这样一个假设，就是假如 19 世纪的那种西方文化不是在清代 而是在宋明时期（即儒学文化的繁荣期）一头撞进门来 情形会是如何呢？难道我们不是照样会被人家打得落花流水吗？中西文化这两个拳击家，同在它们状态最好的时候交交手，高低强弱不是很明显的事吗？

杜：我想不能这样说。我们可以换个角度。众所周知，康熙的气魄是比较恢宏的，他花了很多时间学习西方，身边有很多欧洲的传教士、科学家。可惜这种开放的心灵经过雍正的政争而被消灭了。雍正认为传教士介入政争，后来又经过和罗马的冲突，于是把和西方交往的途径几乎都给斩断了。以后西方突飞猛进，中国则夜郎自大，尤

其是在所谓“乾嘉盛世”。假若不是如此，中国和西方的接触就可能进一步扩大，就好像日本的“兰学”而中国以后的面貌可能会大不一样，因为中国领导人的影响面是相当大的。

薛：您是说当时中国也有走日本的路的可能？

杜：对。有一点我们应该搞清楚，有人认为日本现代化的成功和我们的失败是一种文化结构上的原因。其实不仅仅是如此。日本究竟是比较小的国家。1840年左右，在了解西方方面，中国是先进，日本则几乎蒙昧无知。日本想要了解西方，还得通过中国。魏源的《海国图志》就被译成好几种不同的日文版本。在1868年明治维新前后，中国在对西方的了解以及引进的科技等方面，基本上都比日本领先。真正和日本的发展脱节是在1868到1895这20多年。即使在1895年中日甲午海战之时，中国也不是注定失败的。当时中国的海军实力在量上还比日本好，这中间还有很多策略上的原因。当然，我并不认为甲午战败只是一件偶然的历史事件，它背后确实有很多深厚的原因，比如慈禧挪用军费修建颐和园等都只是浮面现象。但我们不能说在明治维新时，日本的现代化就一定会成功，中国的现代化就注定失败。

具体地讲，我认为造成中国近代的问题的，除了军事、政治等方面的原因以外，文化上的原因应该是这样：整个满清政府所代表的意识形态，完全和中国的主流思想契合无间，满清政府成了儒家的代表者。康熙、雍正、乾隆，他们在中国历史上是相当突出的皇帝，特别是和明代皇帝相比。康熙在某种程度上可以说还有圣王的假象，至少从政治化儒家的角度看是如此，明代的万历则完全没有资格。这样的“英主”掌握了意识形态，它的政治结构彻底控御了文化结构。文化结构被政治结构吞没，大皇帝就成了文化的塑造者（当然，实际情形不会这么简单），所以到了后来，要打倒满清政府和要摧毁儒家的封建意识形态成为同一个课题。在日本，天皇大权旁落已久而且闲居京都，代表封建势力的幕府大将军则在东京。人们可以打着京都天皇的大旗来宣扬日本的传统精神（大和魂），甚至宣扬某种受儒家

影响的武士道精神，来打倒代表封建势力的大将军。日本在所谓“象征泉源”方面活动的余地比较大，中国这方面的活动余地则极小，一打便如摧枯拉朽一般。一切发展绝不能完全以文化本身来理解，还有其他一些历史的因素也要列入考虑，如经济活动的情况、社会组织的弹性和政治领导的素质。

薛：您是说，是有许多偶然因素？

杜：不完全是偶然因素，是许多因素的配合。现在有人提出这样的问题：若按中国过去的老模式发展，再发展 1 万年，也不可能发展出类似西方的民主与科学。这个观点我基本同意。不过，老模式如果没有受到西方的冲击，一直发展下去究竟会成为什么样子呢？我想即使如此，我们也很难断言它命中注定必然是一个失败的模式。

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

薛：这就是说，我们在进行历史反思的时候，既不能排斥“偶然因素”，又不能根据一个文明特定时期的发展来否定其整个的发展，那么，我们就还回过头来讨论中国文化结构内部的一些问题。人们在谈到中国文化本身所固有的保守性的时候，常常谈到文化的“独尊”

问题。也就是说 从古到今 中国文化有一种惟我独尊、目空一切的倾向。这种倾向，不仅排斥外来文化，而且加深了自身文化的惰性。您对这一问题 究竟怎样看？

中国文化中的惟我独尊意识的形成

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

我觉得，面对上面所说的一些情况，还有必要进行深一层的分疏。不可否认，中国确实有一种文化中心主义的思想，但是在这个大的背景下面，具体情况却很复杂。唐代是中国文化发展的高峰，但唐代不是华夏文化中心主义，它有兼容并包的气魄。唐以后，中国汉族不仅国势弱 而且受草原民族（如蒙古）森林民族（如金）的威胁特别大，因此，它的文化中心主义又和它所遭受的生死存亡的考验密切相关。特别是在中国近 1000 年的历史中，惟我独尊的观念很难有说服力。宋代对辽、金、元几乎都称臣。朱熹这样的思想家，既有强烈的华夏文化意识，又有强烈的忧患意识和恐惧感，就是觉得世界的中心动力不在我们这里，我们被人家侵略，而且已面临了亡国灭种的大灾难。到了元代 整整 80 年 完全受异族文化的干扰。到明代 边防一直吃紧，一方面是蒙古，它有再度兴起的可能；另一方面就是满洲。经过“土木堡之变”皇帝也被人家抓走了……这种情形之下 要当一个自大狂恐怕不太容易。王夫之所体现的强烈的危机感和顾炎武所提出的“天下兴亡，匹夫有责”，代表的不是自我中心主义的情

绪，而应该是忧患意识。

所谓惟我独尊，主要形成于清代。满清是外族入侵后，由入侵者建立的王朝。清政府为了完成它内部的控制，所采取的策略就是完全认同儒家文化。尊孔读经……明代政府办不到的它都办到了。可以说，满清王朝完全解除了中国知识分子的武装，知识分子对一些大问题的判断能力也受到了政治的干扰。同时，知识分子，特别是汉族知识分子，已不再可能当家做主了，他们有一种不属于这个时代的疏离之感。虽然有些人对西方文化所带来的风暴有很深的感触，但也很难转换成一种实际的政治力量。所以，“天朝”的自大狂并不足以概括从宋代以来的发展。即使是清代的惟我独尊，也是由于和外界100年没有接触，对西方文化毫无了解所造成的困境。

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

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

关于“独尊儒术”，我想可以从两个角度去理解。第一，儒学作为一种国教式的意识形态，到底在中国维持了多长时间，有多大影响？第二，儒学在中国，除了作为官方意识形态外，它对中国社会，特别是对民间，还通过哪些渠道产生影响？我认为，我们不应该过分强调作为官方意识形态的那种影响，因为“独尊儒术”虽然在汉代确实下过诏，但汉武帝就不是一个儒者，他像秦始皇一样，好大喜功，受方士的

诱惑 并且具有强烈的法家思想 用桑弘羊就是法家思想的胜利 这些在《盐铁论》中都有反映。另外 魏晋、隋唐也都不是儒家的天下。一直到了元代，四书五经才变成科举考试的标准。我并不否认作为治国准则的儒学在中国政治文化中具有相当大的影响，尽管其中还渗透着法家等其他思想的因素。我只想提醒大家注意：儒家之所以能够渗透到社会的各个方面、民间的各个阶层 决不完全是政治化的原因 还有其他种种因素。我们可以回顾一下 汉代儒家在政治上虽然取得了很高的地位，但对社会上盛行的黄老之学不能随便批评。魏晋可以说是儒家逐渐在社会上取得地位的时期 当时重视宗教 讲究家法，使得儒学，特别是经学和礼学，在社会构建方面有所发展。但是 这又很难从政治化的角度来解释。由于外族入侵，一些大家族逃到南方。他们为了维护家庭的地位 需要一套规范、理想。到了唐代，儒家的经学和礼学更大行其道……但是毫无疑问，从魏晋到唐，在思想层面是以佛教和魏晋玄学为主 直到宋代 儒学重新复兴 才把它的身心性命之学提出来，作为对佛教的一个创建性的回应。所以 观察儒家的问题 不能仅仅从“独尊儒术”一枝独秀这个角度来观察 还要看它渗透到社会各个阶层的那些脉络。从汉代以来 不管哪一个朝代 要进行政治的构建 都需要儒生 这也许和儒家在政治文化中能够扮演这样的角色有关。儒学突出地反映了中国特有的文化感受和历史意识。是不是这些也助长了中国的惟我独尊、狂妄自大 我想 这中间的许多具体环节我们并不清楚。清代确实如此 但在以前并不一定根深蒂固。

中国知识分子没有强烈的自我批判意识

薛：如果这种惟我独尊不是长期以来根深蒂固的观念，那么为什么在近代古今中西的文化撞击中，在中国文化节节败退的过程中，中国知识分子没有很快地形成一种清醒的自我意识？没有很快地体现出对自身文化进行自我批判的勇气？

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

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

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

再有，任何文化都有它的方向性，都有它精彩的一面，也有它不能照察的一面。儒家文化在处理人与人的关系，在道德哲学、人生哲学这些方面颇显精彩，而对自然的探索，对科学的关注，对客观的政治制度的构建，对无限理想的追求，对超越而外在的神的敬畏和向往……所有这些，都是使西方文化大行其道的原因。在儒家文化内部，这些都不很突出，也没有得到很健康的发展。所以，儒家文化自成系统，有一定的自足性，它虽然不是一个封闭的系统，但有一种排他性，有一种过分强调同构的意愿。那些和它的模式不同构的思想，往往被认为是价值很低，甚至没有价值的知识游戏。从这个角度讲，它向外拓展的那种强烈的自我批判的意识没有出现，确是有相当深厚的理由的。

在中国文化的发展中 过分强调协同、和谐、渐进 以至于对既有的现实制度，对那些即使是最不合理的政治统治集团，也要以一些委曲求全的方式来容忍它，希望从内部来转化它。因此，在中国这种类型的文化圈里，最大的恐惧就是农民革命。农民革命是大风暴，一切都得摧毁。即使中央政权腐败到了极点，知识分子深受其害，他们中有一些也不希望革命。王夫之就是个典型的例子。以此来说明中国知识分子的软弱性，当然也有道理，但这也是中华民族得以源远流长的重要原因——是要求同存异 是要委曲求全。即使在最痛苦、最困难的情况下，也不能放任让既有的秩序解体，因而中国传统的知识分子中，有许多人认为农民革命是不幸的，甚至不可容忍的。可以说，这是一个非常复杂的文化现象，它的优点和缺点事实上有很微妙的内在联系，有很多交互的影响。那些使得中华民族文化能够源远流长的动源，又往往是使得中华民族文化中许多应该发展起来的价值没能够发展起来的原因。我们很难用是非、功过、前进与落后之类二分的模式来评价它们。

超越而内在 ——儒家精神方向的特色

儒家传统是体现‘终极关切’的精神文明

薛：杜维明先生，您曾从比较文化学的立场，特别是从雅斯贝尔斯所谓“轴心时代”发端的几大文明传统的发展，来讨论儒家的现代命运问题。我想我们是否还可以换一个角度，即把儒家和现在大行其道的精神传统（特别是基督教传统）相比较，看看儒家在现代社会的曲折表现，和它本身的内在动力有什么联系。其中，一个比较突出的问题是与基督教的“上帝”观念相比较，儒家的学说——不管是它要继承的“礼”也好，它所提出的“仁”也好，还是它由之而产生的“忧患意识”也好——是否能够构成一种“终极的”问题，即所谓“终极关切”？这恐怕和它是否有资格做一个壮大、健康的精神传统的出发点有内在的关系。

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

在孔子的思想中“郁郁乎文哉，吾从周”这里的“周”既有很具体的历史内涵，但同时，它又有一种在哲学上能够普遍化、规律化的潜力。近年来我们常常把儒家的一些经典给讲死了，比如“克己复礼”的观念，一般都被理解为复周礼。其实，这个观念较深层的涵义，

就我的理解 也表达了这样的感受:人所创造的文化是有价值的。表面上看 这样的感受在目前中国学术界基本上被普遍接受 似乎没有什么讨论的必要 然而 在人类文明的发展进程中 这是一个很值得反复考虑的问题。比如从道家的立场看,人类创造的文化究竟有没有深厚的价值便大有问题,一些坚持‘为道日损’的求道者认为 文化是人之所以变成目前这种悲剧形态的主要原因。在很多精神传统里,要想超越文化的意愿极强。在他们眼里,文化是对人有所局限的 比如传统、生活习惯、思考方式 都是枷锁。要超越文化 才能够获得终极永恒的人生真理。实际上,轴心时代的几大宗教传统都有超越文化的倾向。印度的佛教,根本没有祖国的观念,它从印度出发 以后发展到南亚、中亚、东南亚、中国、日本等地 在各种不同的文化背景下体现它的佛法。基督教也是如此,它在中东出现,发展至今 有中东的基督教、美国的基督教、朝鲜的基督教 当然也有中国的基督教。儒家呢 它确实和东亚文化 特别是中国文化有内在的、难以分割的关系,有点像犹太教和希伯来文化、神道和日本文化的关系。但是 它和中国文化还不完全是一种截然不可分割的关系 因为儒家文化事实上已变成了日本文化、朝鲜文化、东南亚文化的组成部分 不像犹太教和神道那样 因和本土文化契合无间 而无法广为流传 所以它有普遍化的可能。回溯儒家传统的发展 它本来是在鲁国出现的一种具有地方特色的文化形态,先是环绕着孔子和他的弟子们 然后影响到齐国文化、晋国文化 变成了中国文化的重要组成部分。到了宋明时代,进一步成为东亚文明的体现。我们要理解这一文化传统 首先要对人类所创造的文化采取一种敬重其存在 欣赏其发展 不忍其沦亡的态度。这是一个大问题 它直接关系到忧患意识的出现。

相反地,一种比较极端的态度是 即使‘斯文’坠于地 完全毁弃掉,文化的传承整个了结也无所谓。其实,在其他轴心时代的传统中 我们都可以找到这种态度的理论根据。比如在基督教、佛教、兴都教、道教 甚至早期希腊文明的传统中。儒家‘存亡继绝’的观念,

有其独特的价值取向 确是塑造中国文化特色的重要因素 它强烈地要求延续 要求继承。这种意愿可能是出自一种生物的原初感受 即对人之所自来含着无限的向往和关切。在儒家看来，人类不是全能而不可知的上帝突然间从无中生有而创造出来的，也不是为了一个特殊目的而被塑造出来，只要达到了目的也就必然烟消云散了。人的出现也不是单纯地为执行某种社会功能的结果，因为人类本身即象征着一个源远流长的生命流。有个观点我觉得很值得重视，就是儒家哲学的突出特性之一 在把最高的哲理和最平实、最简单、最容易为大家所理解的人们在日常生活中的本性、本能结合起来。这也是儒家的生命力能够延续很长的原因。

比如‘孝’这个观念 其实在某方面讲起来 它是最原始的 是人类要求传宗接代 要求生命力能够延续 能够正常繁衍的观念的哲学体现。在儒家的伦理中，最基本的关系是父子（引申而为双亲与子女）这是从发生的角度 从传宗接代的连续性上 把它的价值提得很高。在这个基础上 要维系政治制度 于是有君臣 要拓展文化价值，于是有朋友……不过 儒家的五伦 每一伦都有其内在的逻辑性 不可能为另一伦所取代或归约。你不能把父子关系和君臣关系交换，因为‘君臣以义合 不合则去’。就是说 在某些情况下 比如君主成了独夫 那么君臣关系就可以取消。然而父子关系不能取消 手足之情也不能取消，在这上面你永远没有选择的余地。因为无君之臣是可以想见的 而且事实上也存在 但没有父母的子女是不可能的。这是一种非常原始、非常直觉的感情 而它又正巧变成了儒家传统中最高深的哲学思考的基础。有人甚至用现代语言来表达，认为这是把生物性的密码和最高的哲学密码融会在一起的思维方法，也就是儒家所体现出来的一个很独特的思考模式。它一方面和现实人生所碰到的世界有千丝万缕的联系，一方面它又有非常深远的而且可以普遍化的理想境界 并且把这理想境界提升到天人合一、万物一体的高度。我觉得从这方面来考虑 它的缺点和优点 都和这‘极高明而道中庸’的特殊形态有关系。它的优点反过来看又是它的缺点 而它的

缺点在某些方面又与能否充分体现其优点有密切的关系。因此，在知识分子群体的自觉里，自我意识能不能提到较高的水平，是儒家能否进一步发展的必要条件。

在最坏的客观条件下表现出最好的人性光辉

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

杜：这一点我同意，即孔子要复兴的周代文化和既成事实的周代文物有相当大的距离。他把“仁”的问题提出来 以补礼之不足 使整个的周代礼仪制度构建在“仁”的基础上面，这不能不说是一个非常伟大的哲学创见。如果没有“仁”的基础 周代的礼仪、文物就变成了形式主义、道德说教，而孔子则把它的内在生命、它的源头活水引了进来，告诉一般的人：你不要以为现在似乎已整个垮掉的周代文化是完全没有道理的，它下面有很深厚的价值泉源，你可以从这种价值泉源来了解整个周代文化，这对于你现在（春秋时代）能够重新建立一个比较健康的人文精神有很重要的启发意义。这是他的信心。他这个信心本身，在政治立场上看，当时并没有被接受，所以可以说他是一个失败者。但是，我们讲他是失败者，所依照的又是一个非常狭隘的成败标准。事实上，孔子不仅成功了，而且像他这样在人类文明史上影响之大、层次之高的人，是非常罕见的。世界上很少能找到像孔子那样塑造人格、塑造文化的精神力量。

孔子的学说里有一个很重要的基点，我们经常都忽视了。孔子一向是把政治问题摆在文化感受、历史意识和道德关切这种广大的人文背景中来进行反思。即使后来有政治化的儒家出现，他的意的某一方面，也得到了人们一致的肯定。比如现在很少有人否认他是一位伟大的教育家。从他以后，整个中国文化的发展趋势、素质、

形式、方向，和他的思想都不可分割。中国人的价值标准，对人与人、人与天、人与自然、个人与群体的关系的理解，很多都是从他的思想中放射出来的。

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

颜回这个人，若按一般世俗的价值判断，是个彻底的失败者。所谓“福、禄、寿、喜”这些中国民间肯定的价值，他都没有沾到边。他有帝王之才，但政治上却一无所成，子贡、子路在政治上还有所表现，颜回则完全没有。他居陋巷，结过婚没有，有没有家庭生活，我们不太清楚，看来似乎没有，而且他是短命的，三十一二岁就在贫困、寂寞中死亡，生前不能照顾父亲，死后还得由他父亲来行葬礼。为了葬他，颜回的父亲向孔子借车，孔子不借，认为这不合礼。就一般的儒家伦理而言，他不仅不能治国齐家，也许连起码的孝道也不能尽。总之，他就是这样一个一无所成的人。可是，宋明儒时常喜欢问这样的问题：“颜子所学何所乐？”也就是说颜回这样的人，他应该是没有任何条件、资格可以享受到人生乐趣的，然而他居然每天在智慧、思想、人格等方面都有飞跃，一生都没有停止过。所以孔子每次和他对话，都能够感受到他的进境。有人问孔子：你的学生中是否有好学的？孔子说：以前有个颜回，现在没有了。孔子认为，真正称得上“好学”的只有两个人，一个是他本人，一个是颜回。颜回是他最大的弟子。

那么现在有一个问题值得大家来讨论：颜回所体现的究竟是什么价值呢？简单地说，颜回是在最坏的客观条件下表现出最充分的人性光辉。在儒学中常常有这样的例子，比如舜，他为什么是位伟大的圣王？他的父亲人很坏，对他也很恶毒；他的继母对他极端不亲，而且想残害他；他的同父异母弟，对他更是不仁不友。在这样的环境中，他本应是不孝、不友、不恭、不悌的人，但他居然能体现最好的人

格理想、人性光辉，所以他才达到圣王之尊的崇高地位。无论颜回也好，舜也好，都拥有强烈的内在生命、丰富的内在资源。这也就是为什么儒家所提倡的“为己之学”的理由所在。这里有深刻的内涵。这里的“己”既是“反躬修己”的“己”，又是“以天下为己任”的“己”。这一点梁漱溟先生一直强调。它既有强烈的内在主体生命，又有强烈的社会实践和高远的超越理想。所以，我认为它不仅有影响社会礼俗、进行伦理说教的层面，也有它的内在性和它的超越性。这两方面都值得进一步发挥，然后再配合起来，不然它的创发性的生命力就显得薄弱不堪。

可贵的抗议精神——超越性与现实性的结合

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

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

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

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

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

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

杜 对。可是我又要强调它不属于现实的那一部分 强调它的抗议精神。我最担忧的，就是儒家的政治化，就是它完全为政治服务。因此，1982 年我第一次到新加坡时，在国立大学发表的第一次中文演说 就是讲儒家的抗议精神。

中国传统知识界所代表的知识领域，和现实统治者所代表的政权势力 是两个不同中心的圆圈。这两个圆圈之间有交叉的地方 但绝对不是完全契合无间的，我们千万不能把它们等而同之。大体上说 儒家的抗议精神可以从三方面去理解 第一 在政权自身的官僚中，有一个内部反馈系统，这就是谏议制度。政府出钱养一批谏官，让他们批评政府 批评政策 甚至批评皇帝本人。如果没有儒家的批判精神 这样的制度绝对不可能出现。另外 政府还培养了一批太学生 这些人并没有参加实际政治 也不是西方所谓的“思想库” 但有相当大的政治影响力。从东汉末年 3 万大学生在京城搞政治运动，类似今天写大字报，上街宣传，动员市民向政府施加压力的抗议行

为，一直到康有为的公车上书 都充分体现了这批人对行使政治权力的人有相当的影响力。再有就是地方讲学 比如东林学子 特别是复社的知识精英，影响了整个明代政权。此外，还有各地的隐逸之士、缙绅阶级。每个朝代开始都要招隐，以增加其政权的合法。这在政治权势的动用上是一个相当重要的筹码，不可无所顾忌。而缙绅阶级也绝不是我们过去所说的‘土豪劣绅’的形象 他们在社会的安定与发展 乃至向中央、地方政权行使压力方面 起着相当重要的作用。所以 中国传统社会的知识阶层 不管是在政权的内部、政权的边缘，还是远离政权，都发挥了抗议精神。他们在整个社会中扮演的角色是多元的，不能简单地把知识分子划入剥削阶级，当成执政者的帮凶。知识分子常常是社会良心的体现 是先知先觉 不然这个社会的动力就不能充分发挥作用。

两个圆圈的交叉与分殊

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

杜：西方有这样一个提法 叫“时序倒置”。即由于 20 世纪出现的一些问题 使我们这些在 20 世纪从事历史反思的人，常常用理解现代文明的方式来理解传统社会。这必然会出现很大的偏差。举个简单的例子：政府有它独立的意愿，企图利用各种不同的象征符号（如爱国主义 来行使某种有利于安定团结的控制 比如用大众传播，

塑造一些形象 给大家一些发言的机会 然后再收紧 进行变相控制……这种运作方式，在传统社会中就很难理解。这里有很多原因。首先 传统社会不能采取总动员的模式来达到其控制的目的 因为它并不具备现代社会那种高度的宣传工具和技术。另外，不仅在传统社会 就是现代社会也有这个问题 即利用自己不相信的意识形态来控制人民，这个可能性是非常小的。一定要出现一个非常突出的自我意识，才可能利用自己不相信的意识形态来作为控制人民的工具。比如我不信基督教，但要利用它来控制基督徒，以达到政治上的安定。这种情形，在传统社会几乎没有。传统社会官吏制度中的人和发扬儒家抗议精神的人 他们所具有的共同意识非常强 而且他们所接受的价值系统是一样的 大皇帝也不例外。在这种条件下 政府很难跳出意识形态对他们的影响，回过头利用政治意识形态作为控制人民的工具。传统社会是由多侧面而不碍有机整合的社群所组成的 其中有很多微妙的关系 需要进一步的分疏。很可能有一个皇帝因为受到宦官的包围、外戚的影响 再加上内廷的诱惑 因而大权旁落 不能直接参加塑造道德教育和意识形态的工作 引起知识界的强烈的不满，进而发生党争。但这也不能说他们属于不同的价值系统。当然，这个一元的价值系统内部又非常复杂，中间有很多斗争。然而 我们若是对它整个价值系统所追求的理想理解不够 那么我们对它内部冲突的解释也可能会有片面性。

薛 既然同属一个价值系统 又如何理解那两个圆圈的交叉与分疏呢？

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

在政权势力内部没有直接权力的思想家、文学家，可以在知识阶层扮演举足轻重的角色，比如朱熹，但他和南宋政治权力却有相当大的距离。所以，我们不能把政治影响和政权势力混为一谈。

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

杜：到底儒家将来有无进一步的发展，它在什么地方活下去，这必须要以 20 世纪后期乃至 21 世纪知识分子群体批判的自我意识的涌现为前提。你要向前看，希望就非常大。

现代化的一个重要指标，就是服务阶层的扩大。服务阶层和生产阶层的关系在传统儒家中讨论得相当多，即所谓“劳心劳力”的问题。服务阶层的一个主要组成部分是知识分子。知识分子在 20 世纪怎样定义？我想，首先应当注意的即是站在自我意识较高的水平，关切家国天下大事，而在历史和文化智慧的导引之下，不丧失高瞻远瞩的批判精神。知识分子不是一种纯粹经院式的专家，仅仅在某一专业方面有较高的学术水平，甚至一个从事尖端科学研究的科学家，在西方也还不能被承认为有存在感受和参与精神的知识分子。知识分子不仅学有专精，而且还一定要能跳出专门的职业，和更广大的社会取得存在的联系，成为社会的良心。

由于服务阶层的增加，特别是信息时代的来临，知识分子掌握了知识的资料、知识的信息、知识的系统，乃至智慧。也就是说，掌握了社会的神经系统，掌握了世界的意义系统。人不能只凭吃面包就可以完成自己的人格，这一工作也不能从职业的角度来把握。因此，知识分子群体批判的自我意识，不仅会在学术界出现，而且会在企业界、大众传播界、军队、政府等各个地方出现。他们具有较高的知识水平、强烈的参与精神，而且重视独立人格的发展，不放弃批判的权利，所以他们的言论会和政权势力之间有相当的距离。政权势力总是有燃眉之急的问题要处理，而把问题放在历史文化的背景下进行长远考虑的可能性不大，意愿也不强。知识分子则可以在这些方面发挥

作用，对民族文化的发展进行了一些比较全面、深入的反思。20 世纪后期及 21 世纪服务阶层的壮大、信息社会的来临，更加强了这种可能性。

不是超越而外在，而是超越而内在

薛 这是不是说 由于社会结构的变化 过去失败的东西 在今后有可能成功？

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

所谓“忧患意识”可能跟现实世界所存在的特殊政治牵连有内在的联系。儒家一直希望能够在现实既有社会政治结构中发挥转化的功能。从这个角度说，它可能比较现实，它超越的理想性、终极关切，和其他宗教相比可能比较薄弱。更确切地说，它不是超越而外在，而是超越而内在。它不是打破既有制度，完全从不同的角度再建立一套新的制度，就像基督教那样，天国所代表的价值和世俗的价值截然不同，或是像佛教那样，把最原始的、人与人相遇而组成的社会结构打破，再以庙宇为中心，重新构造一个理想世界。儒家正如我们前面所讲的，它最高的道德理想是在人的基本情感和生物本能上建立起来的。因此，它对于社会原初的联系，比如家庭联系，采取了积极承认的态度，不仅不把它当作妨碍个人人格完成的禁锢，而且认为它是促使人格完成的真正现实基础。这是一个很值得我们理解、研究的课题。

儒家既然接受了凡俗世界的一些基本的社会结构，也就没有必要把既有的权威完全摧毁，而是希望通过以身、体之的见证的方式，把这些权威设置在一个比较健康的基础上。所以，它强烈的现实感，导致了它的保守性。但是，如果从另外一个角度来批判它，它可能又是一个过分的理想主义者。人家的理想主义是要在一个完全不同的

世界里构建 而它则要在最复杂、最凡俗的世界里构建 即所谓“百姓日用而不知”。无论是一般人伦日用之间的交通也好 生活起居以及食色男女各方面也好 它都认为有很深刻的人伦价值。所以 后来它的思想就变为“极高明而道中庸”。每个人都有这样的感受、这样的情操 但要让它在实际上转化到一个高峰。在这个过程中 我们不能离开这个世界去另搞一套，我们一定要和现实世界的脉动契合无间，在这样的基础上转化它。这方面，儒家可以说是非常乐观的。它认为人是可以过个人的、群体的功夫修养来转化世界 对于人的自我塑造性 对于创造文化、转变文化抱有很深的信念。颜元说要“转世”而不为“世转”就是这种人文精神的体现。

儒家具备强烈的宗教情操

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

杜：也许是受宗教哲学的影响。我现在对这个问题的看法和一般同道有相当大的距离。我认为 不仅孔子 包括孟子、荀子 都有相当强烈的宗教情操。儒家基本上是一种哲学的人类学，是一种人文

主义。但是这种人文主义既不排斥超越的层面“天”，也不排斥自然。所以，它是一种涵盖性比较大的人文主义。

以前有这样的提法 认为人类的发展是从宗教的神学时代 到哲学的形而上时代 再到科学的实证时代。“五四”以来中国的知识分子，多少受了孔德这种三分法思想的影响。说作为中国主流思想的儒家宗教性很淡 或是没有超越的宗教性 这在“五四”以来的知识分子心目中一直是褒词，是对儒家的现实主义较高的评价。因为它至少说明 在我们的文明中理性思想、人文思想很早就出现了，它们把一些迷信思想、宗教思想给冲淡了。我想 现在很少有人能够接受这种用宗教、哲学、科学来划分人类心智发展几大阶段的提法。显而易见的是，20世纪宗教的影响还相当大，哲学也有很强的势力 就是在科学的世界里，人们也不认为科学就是最先进的，哲学是中世纪的，神学是古代的。

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

当时的宗教环境，基本上承认鬼神是存有界的一个环节。不仅承认鬼神的存在，而且认为它对人文世界有着很强的影响。“未知生 焉知死”；“未能事人 焉能事鬼” 很多人引用这些话来证明孔子既不愿意讨论死的问题 也不愿意讨论鬼的问题 他把精力都集中在生和人上 因此他是一个强烈的人文主义者 缺少宗教精神。正是这

个缘故 他非常重视生命 而对死亡则存而不论。然而我觉得 在对人和宇宙的理解上 孔子也有两个进程。一个是最低的要求 ,一个是最高体现 ,一个是最初步的实践 ,一个是最后的完成。从最低的要求和最初步的实践看 儒家所要求的出发点一定是活生生的人 是呈现在当下这个具体的“我”。这种精神就是朱子和吕祖谦合编《近思录》的依据。近思:《论语》中有“切问而近思”。切问 问的问题要很切实 不能乱谈。从一个活生生的、有血有肉的人来进行反思 以此作为运思的起点 这在儒家是要求非常严、抓得非常紧的课题。但这是很低的要求 我们不能躐等 我们如果不知道人、生 就没有资格谈论鬼、死。然而 如果从最高的体现和最全面的完成来看 甚至可以这样说:我们如果要对生有真正全面而深入的理解,非要知道死不可;如果要对人有全面深入的理解 非要知道鬼不可。也就是说 把“未知生 焉知死”,“未能事人 焉能事鬼”反过来讲 两者完全不冲突 而且都可以在《论语》中得到文献的证明。以前有人把儒家当成一种祖先崇拜 我认为不符合事实。但是 祖宗 特别是祖父、父亲这两辈),对于一个人进行活生生的道德实践有非常密切的关系。《论语》中说:“慎终追远 民德归厚矣。”这句话常常被人们实用主义地引用 以为这是告诉政治领导对祭祀一类的事虽然不必信,但应该认真对待,做给人家看。老百姓看了以后 则“民德归厚”了。其实这种理解绝对不正确。因为“祭如在 祭神如神在” 孔子对祭祀是非常重要的。当时所理解的人伦世界,和我们今天所想象的一个凡俗而现实的人伦世界有很大的不同,它和超现实的乃至超人伦的鬼神世界有着内在的联系。按中国的老传统,人有两个灵魂:一个是魂,一个是魄。魂和心灵有关 魄和身体有关。人死之后 魂上天 魄下地。为什么马王堆女尸两千多年不腐朽?为什么中国传统的葬礼那样重要,以至于有死者托梦,告诉亲属他的棺木进水需要改葬的说法?因为死者的身体保存好了 魄可以不离他 那么你在坟地中祭祀 他的魂还可以回来。如果死者是和活着的人们有血肉联系的祖先,那么真正虔诚地祈祷、祭祀 特别是在祭辰、生日的时候 祖宗的灵魂 确实

还有回来的可能。这种‘真实感’在《礼记》中描写得很精微。一般的祭祀祭的是父亲、祖父和曾祖，高祖以上往往就不祭了，因为他离得太远，子孙没有记忆，也没有内在的联系，即使祭他也未必回来。只有天子有七朝，他的接触面广，根源深厚。要祭开国之君，还要祭好几代。但过了七代，也还是要迁的，并非祖先都要一视同仁地祭。所以在儒家传统里，我们生存的这个世界是个内容非常丰富的世界，不仅有生，也有死，不仅有人，也有鬼神。我曾写过一篇文章叫《存有的连续》。在中国传统的宇宙里面，整个无机界、生物界、动物界、人和各种不同的灵魂乃至上天，即各种存有界，都有内在的联系，并且是一气贯穿。“气”的观念，从最物质性的东西到最高神灵的体现都包括在内，有所谓浩然之气、精气、灵气、气质等等。因此，在中国的传统观念中，石头都可以分成具有不同等级灵性的存有，表现不同层次的精神实体。最能表现灵性和精神的石头当然是玉。《红楼梦》中的宝玉就是由玉变成的。这虽然是神话；但可以反映出玉石得天地之精英可以成人。孙悟空也是如此。在《白蛇传》中，白蛇可变成美女，也属于存有的连续。因此，人的世界和其他动物、植物、无机物的世界，神灵的世界，都有内在的联系。要维持一个社会和平、健康发展，各种各样不同的世界就都应有一个合理的安排。从中国的老传统看，世界不是一个静态的结构，而是一个动态的发展进程。用现代的语言讲，人应该在这一大化流行的过程中，使各种不同的生态系统达到高度的平衡。从这个角度看，从孔子开始，儒家就有强烈的宗教情感。

世界是在无穷发展中体现出来的

薛：以后有无减弱？

杜：正相反，越来越厉害。朱熹就是一个非常虔诚的人。陈荣捷老先生研究朱熹的宗教生活，举出不少极有启发的事例。王阳明一直被人们批评为主观唯心主义。批评者最爱引用一句话就是“良知

无所不在”，连草木瓦石都有良知。有人说外在的东西和我们无关，如山上的野花，没有看到它时，它是自生自灭的，不能说我们的良知和野花有什么关系。王阳明则说，我们没有看到它时，野花和我们的良知“同归于寂”。野花的良知和我们的良知无任何牵连，但看到野花后就不能说无牵连了。他的意思是：一朵被看过的花，就不是没有被看过的花；一个看过花的人，就不是一个没有看过花的人。看了后就有内在的联系。不是说我看到了花，花就被我的意识创造出来，存在被思维所决定，这是很荒唐的唯心论，并非王阳明的本意。他的《大学问》你有空可以看看，真是太精彩了。他一开始说，一个“大人”与天地万物为一体。“非意之也”，不是他想要这样，而是他的心量本来就是和天地万物为一体。其实“小人亦复如此”，我们大家也一样。举个例子说，《孟子》中有“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”，即人们见到小孩落井，自然而然产生了惊惧的同情感。这时你的心和小孩的心有了内在联系。这里说的是人与人的关系。人与动物呢？如果见到鸟兽受摧残，会有何感觉？齐宣王见牛“若无罪而赴死地”，心里不安，于是“以羊易之”。这时的同情感是因为他的心和牛的情境发生了内在的联系。如果你见树被砍伐，心里有所不安，这就是说你的感性和树发生了血肉联系。甚至你看到一些瓦石被打破，觉得十分遗憾。这种感情也使你 and 无机界发生了联系。固然，一个人与他人之间、与动物之间、与生物之间、与无机物之间，感性的强度是不同的，即使人与人之间，也各别不同。如对最亲近的人和对路人，感情强度就不同。但是，从整个人的心量能够受到各种不同的外界事物感染而有所反应来看，人的良知良能和世界上任何地方任何东西都有内在的联系。

薛：看来这是明显的超越？

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

超越要扣紧其内在，其伦理必须拓展到形而上的超越层面才能最后完成。伦理最高的完成是“天人合一”，但它最高的“天”，一定要

落实到具体的人伦世界。既要超越出来，又要深入进去。有这样一个张力，中间的联系是不断的。因此，可以出现理学家所谓的“太极”、“天”、“理”等观念。这些观念一方面可以说即使是圣人也不可不知，另一方面它又很平实，没有西方的那种神秘主义。

神秘主义在西方体现为上帝的观念，是人的理性永远无法突破的和孟子的‘掘井及泉’相反。你愈能贬斥你的人性，你愈能强调你的罪恶感，你愈能否定你的存在价值，你就愈能体现上帝的光辉。因此，需要一个相当艰难的质的信仰飞跃，才能从现性世界进入神学世界。中国还没有类似于西方的那种创世观念，即一个外在超越的全知全能的上帝突然创造了世界。在中国人的心目中，这个世界是从一个无穷发展的过程中体现出来的。

“百姓日用而不知”——儒家思想核心的体现

薛：您上面所谈的这一大套理论，的确相当精彩。但是，在某种意义上说，理论本身怎么样是一回事，它在现实中扮演什么角色又是另一回事。儒家的思想，高则高矣，但高不可攀。在儒家思想统治下几千年的中国社会，确实有过那么几个能够体现‘颜子之乐’的大儒，但更多的是那些糊里糊涂地生活、自我满足、自我陶醉、自我欺骗的阿 Q。可见，真正健康的、能够起一些积极作用的儒学，在中国社会的运作天地是非常狭小的。

杜：我想有一个历史事实我们应该接受，就是儒家文化在中国社会各个阶层都发生了长期的影响。它不是一个有强烈阶级性的伦理，特别是和希腊文化相比。柏拉图曾讲得很露骨：要用奴隶的劳力来维持哲学家的玄思。儒家没有这种思想，我们若承认儒家是中国文化的主流之一，就表示它在中国的影响不限于知识精英，而是渗透到了“百姓日用而不知”的层面。为什么在中国文化中，精英文化和民间文化、大传统和小传统之间，会有许多交互影响的痕迹，我想这和儒家文化有很深刻的关系。我认为，儒家最高的哲学陈述，即用哲

学语言来表述的儒家哲学，在很多地方可以说是一般中国人普通常识凝聚而成的菁华 是对普通常识的提炼。西方哲学 则往往是和常识大相径庭的 只有等到 20 世纪普通语言哲学的出现，才肯定从一般的语言表述中能够找出深厚的哲学意味。这也是维特根斯坦晚期哲学思想的动向。另外，中国民间所根据的一些“百姓日用而不知”的做人道理，又是儒家哲学思想最核心的部分在社会各个不同阶层的体现。所以，不能把儒家哲学看成精英主义。法国文化有精英主义色彩 有贵族特权。在中国 贵族思想一直站不稳脚跟 唐以后贵族就没落了。在一套严格的考试制度之下，每个人多少都属于一般的群众。仕宦人家若想维持三代家风不落，都相当困难。

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

我想 对这些问题 我们仍然可以从这样两个角度来看：一个是最低的要求，一个是最高的体现。从最高的体现来看，儒家对个人、对知识分子所提出的要求 远比基督教或其他传统复杂、多样。但从最低的要求来看 儒家的一套做人的道理 又非常平实 非常简单 非常宽容。有这样一个问题 我觉得非常值得考虑：“仁”，《论语》中说：“我欲仁斯仁至矣。”我想为仁仁就来了。“仁”即是人性的高度表现，但任何人都有人性 都有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。其中表现最普遍、最基本的就是同情心。一个无同情心的人就不是

人。所以 治理一个社会 最好不要用法律制裁 而要激发人们的同情心和羞恶感。对人最基本的要求是你不要做一个妨碍他人、侵犯他人基本权益的人。并且 任何一个人 见到小孩坠井都会有同情之感或悲戚之感。但是 人性最高的体现也是“仁”所以孔子说“若圣于仁者吾岂敢”。他不认为天下有什么人可以称之为“仁”可以完全体现人的价值高峰。像颜回 他有强烈的意愿要向上奋进 即使外界条件很坏。这充分体现了他面对最险恶的环境从事哲学的（特别是道德哲学的）自我反思、自我超生的强烈的主动精神。儒家的这个精神很重要。“不愤不启 不悱不发。举一隅不以三隅反 则不复也。”首先要有主动向上的意愿。《荀子》中讲得非常好 老师、儒者 应该像铜一样 小叩有小的回声 大叩有大的回声 不把自己的观念强加于人 而要等他的动机结构基本完成了 跃跃欲试了 你再去引导他。到后来，《礼记》中甚至说“往教非礼也”。跑出门去传道是不行的 应该人家来求。所以孔子说“学而时习之 不亦悦乎 有朋自远方来，不亦乐乎 人不知 而不愠 不亦君子乎？”从这个角度看 阿 Q 精神的出现 是自觉与不自觉的问题。颜回是自觉的自我超越奋斗 体现了颜子之乐 代表了儒家的最高精神 阿 Q 精神基本上是一个情绪上的反映 没有提升到任何自觉的道德实践。所以 儒家最痛恨的就是乡愿。“乡愿 德之贼也。”他要让大家都喜欢他 但没有任何内在精神、内在生命。这样讲来 儒家从最低的要求到最高的体现 这中间的过程是无限的 每一个人都有不同的体现。同时 它又不赞成躐等。你没有达到那一水平就是没有达到 人家棋高一着 你自己棋力不够。想跳过去不大可能，一定要经过一个长期的发展过程。

儒家还有一套经常被误解的思想，就是中庸。中庸不是折中主义，而是比狂狷形态的英雄主义更难企及的理想人格。中庸的基本观念，实际上是在最复杂的时空交汇点上取得最好的解决问题的途径。“中”这个观点 不是指静态的中心 而是对动态过程的把握。比如射箭 要想中的 先得正己 射不中不能怪靶子 而要怪自己 要反身。因为射箭是一种艺术 我们要经过长期的磨炼 才能够把握射箭

的基本形式 即其运作的姿态、步骤、架式 不然即使偶然射中 以后也不会老有这种运气。整个形式把住以后 还要把握发箭的时机 要在最关键的那一刻把箭发出去。因为除了风向的问题以外，不管怎么站立 身体也在晃动 我们即使屏住呼吸 心脏还在跳动。这就是说，我们一定要在动的过程中选择最佳时机把箭发出去才可中的。这是一门很高的艺术。“礼之用 和为贵”但礼是以“时为大”。时间过去了再也不会回来 所以差之毫厘 失之千里。

再比如听音乐。音乐是时间的艺术 注重节拍 你漏掉一拍就再也赶不上了 所以《孟子》中讲孔子是“圣之时者也”。他不仅是“圣之清者”不仅是“圣之任者”，也不仅是“圣之和者”。所谓清者、任者、和者，都有很高的境界，但时者的境界最高。它所处的环境更纷乱，面临的挑战更多 选择更为复杂。“圣之清者”可以独行其道 不受环境的污染 不考虑其他的事情 比如伯夷；“圣之任者”只要有机会就去为人民服务 别的也可以不大考虑 比如伊尹；“圣之和者”就是协调各种不同的条件 使之达到一个有机的和谐 如柳下惠。而“圣之时者”比所有这些都要高明。因为“时”是在上述这些圣人形态中综合而成的一种最高的形态。这种形态若用音乐来比喻，就是各种不同的乐器都要通过一个有机统一的节拍来体现其最后的演奏水平。只有如此 才能最终综合成一个“金声而玉振”的完整的交响乐。

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

但是 同时每一个人又都可以参加这一工作 只要肯学。儒家的理论 基本上学习做人的理论。学做人对于人格的发展而言，一方面是一个逐渐扩展的方式，一方面又是个逐渐深入的过程。在儒家思想中 人就是仁。学则有“觉”的含意 即要提高自己的自我意识，要经过长期反省的磨炼。所以 它有强烈的精英主义色彩 有一种以“先觉觉后觉”的意识 甚至可以说它的理想是高不可攀的 即使颜回

也不过“三月不违仁”而已。这些都是事实。但是，若把这一理想摆在整个儒家教育中来看，似乎又别有天地。黑格尔就讲过，儒家没有什么高远的道理，没有深厚的内在生命和杰出的思辨，它讲的不过是人与人日常相处之间的礼俗及为人之道，是散离的道德主义。很多人说中国人完全是儒家塑造的，缺乏思辨性，缺乏逻辑，因而也就出不了大的思想家。这样的批判，能够和我们刚才对儒家的批判摆在一起吗？能够摆在一起。这就是说儒家从它的最低要求到其最高体现之间，有各种不同的进程……

自觉与反省——继承和发扬文化之道

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

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

我过去曾经提过这样一个观点，认为我们通常所谓的传承至少应有三个层次：

第一，生物性的层次。生物性是天然存在的，比如肤色。你想丢丢不掉，想变变不成，反省与否也都没关系。以前租界的一些东方人，主要是上海和香港，也包括东京，因为过分西化，于是要染发、隆

乳、开大眼睛，改变肤色，想要改变不必改变的事实。譬如用各种美容手术改变自己的外形，结果，生物性并没有变动。

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

第三，文化层次。生物层次是无可奈何的事，也是无所谓的事，中华民族本来就没有强烈的种族主义倾向。习俗因为长期的浸润，丢掉不容易，保持也不费劲儿。但不管保持也好，丢掉也好，你的人格价值都不会因此而被贬低。然而文化这个层次，非要经过自觉的奋斗才可能继承。不是说你生长在这个文化区，就一定成为这一文化区文化的见证者、代表者、发扬者。举个简单的例子：要认识一个伟大的思想家并不容易，常常是那些和他朝夕相处的人，也许是他的妻子，也许是他的至亲好友，对他在最深刻的生命里所要体现的东西却一无所知。他们也许知道他这个人的背景，知道他的习俗，知道他日常各种不同的细节，但他内在生命里所要体现的东西他们并不一定清楚。文化也是如此，常常是生长在这个文化区的人，对这一文化的内在动源、内在逻辑性以及它的精神生命所在，不仅没有深刻的洞察，而且是采取排斥、抛弃的态度。而对于精英文化，若不经基本的语言训练，不经过反思，不经过奋斗，如何能继承下来？举个简单的例子，现在中国文化区（包括大陆和港、台）的大学里的一些文科学生，本来对文化问题就很感厌烦，只因理工科考不上，不得不入此门。4年下来，什么也没念进去，把老师传授的东西又都交了回去。而一些美国人，他们中文还不太行，但要进行自觉的奋斗，去深入中国文化的一些课题，并且身体力行，搞3年不行搞5年，搞5年不行搞10年，乃至终生奉献……国内的人们也许听起来很惊讶，我则觉得很可以理解。所以，可能有这样一个看来很奇怪的结论：一个经过自觉奋斗来了解中国文化的美国人，他可以成为中国文化的继承者和发扬

者，而一个在中国文化区土生土长的中国人，正因为他过分熟悉，把中国文化的一些很深刻的价值完全当作一个不需要反省、不需要奋斗、也不需要努力继承的习俗，因而他不能成为一个中国文化的继承者，更不可能是个发扬者。

现在国际上出现了很多有趣的现象。对于某些文化问题，内在于这个文化区的人不一定能够照察、理解，而一些外国人却从中挖掘出了很多菁华。像瑞典的诺贝尔奖金获得者孔纳·默道，他从 1960 年开始对美国黑白文化斗争的问题进行研究，写了《美国的两难》成为一本典范性的著作；研究法国大革命成就比较突出、而且感性相当强的，是英国那位保守主义者艾德门·柏克，研究美国民主政治史很有权威而且至今仍脍炙人口的，是 19 世纪法国贵族思想家托克维尔；研究中国宋代历史的国际权威，是日本的内藤湖南……这些例子相当多。了解苏联知识分子最杰出的学者，不一定是苏联人；在研究中国科技文化方面的头号权威，是英国的李约瑟。所以，在学术文化这个层面，不经过自觉的反省就不能继承和发扬。有可能中国文化区将会变成对中国文化精神最忽略乃至歧视的地区。也许这有些危言耸听，不过有些已变得很明显的现象不能不引起人们的注意。在东亚，特别是在中国，真正从事中国文化研究的年轻知识分子中，精英不多。可是研究中国文化的美国学者，都是美国文化界、学术界精英的精英。假如拿比较笨的中国人和比较聪明的美国人在中国文化研究的领域里竞争，而那些在文字训练、对习俗的了解等方面有着优厚条件的中国人又缺乏强烈的意愿，那么那些富于献身精神的美国人，经过 10 年、20 年集体的反省、研究，难道不可能有所突破吗？

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

在美国，研究中国文化的学者备受礼遇，条件优厚，在中国则大为不同。当初我在台湾要念中文系，很多人，甚至是亲友，都觉得很

奇怪。他们对我说：“你英文本来搞得不错，如今怎么自甘堕落，难道中国人还不懂中文吗？”至今这还是相当普遍的现象。在美国，我们的宗教委员会最近收了一位学生，简直是个天才。他大学毕业以后，三个地方要他：一个是芝加哥大学化学系，让他去念博士；一个是美国最著名的朱莉亚音乐学院，让他去学钢琴；另外一个就是我们哈佛的宗教委员会，让他来搞比较宗教学。对于他来说，最容易的是去学化学，成功最快，而且生活有保障，困难较小，但目标比较集中的是学钢琴。当时他钢琴的程度已经很高，即使成不了著名的演奏家，也能成为一位著名的教授。最困难、最无保障的是来搞宗教，搞上10年也不一定有饭吃，可是他居然来了……

过于理性，造成中国文化的动力不足

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

杜：说起来这也是中国文化的一个侧面，一切从实际出发……

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

杜：对这一点我完全赞成。特别是宋明以来，儒家文化也许由于其早期人文化的精神，可以说对一切都看透了，一切都服从于理智的分析。在信仰结构里，缺乏一种对超越世界的神秘感，所以不容易有西方宗教界那种奉献精神、那种不可知论。在西方的宗教传统中，上帝是通过人的理智永远不能理解的，是无上的权威，但人们不仅可

以对它表示一种敬畏感，而且要通过一种信仰的飞跃，才能真正了解它。这种强烈的宗教情操，是西方科学发展、民主制度与人权思想发展的动力。在这方面，中国比较欠缺。中国的民间宗教，讲起来多少跟日常生活中柴米油盐等一系列最物质、最实际的需要联系在一起

.....

薛 看来层次比较低吧？

杜：比较低。有一位社会学家在台北附近从事社会调查，跑到一个私家小庙中。主持人是属于台湾的一种巫师，家里的墙上摆着很多神像，人家来朝拜他收些香火钱。有一次，他把那些神的位置进行重新的排列组合，有的神晋升上去，有的神则被贬下来。那位社会学家见了很惊讶，问他是怎么回事。他说是因为有的神灵，有的神不灵，有些地位本来很高的神，人们拜了半天就是不显灵，所以得降下来；有的小神突然一拜便灵，所以得升上去。他的标准就是对世俗名利的祈求灵与不灵这一庸俗的尺度！以前中国的土地庙，也有因为县官求雨时不显灵，最后被降级，被铲掉的事。那些中国人的心理是 我们对你不错 香火不断 从未亏待过 可是搞了半天 你怎么也不照应照应？有点儿太不够意思了。所以干脆铲掉。也有地方的贤达，成了神，而要求中央赐封的。中国的一切都非常实际，即使不说是“向钱看”也是非常考虑实效的。现在我要谈儒家哲学，马上就会有人出来问：你是在哪一个坐标系里谈？是理想的坐标系还是功能的坐标系？如果在理想坐标系，我们不感兴趣，我们要了解它的现实功能。上次和一些同学聊天，有人批评董仲舒的“正其谊不谋其利 明其道不计其功”认为这是非常荒唐的理想主义 因为“利”和“功”都是很重要的 岂能不谈 其实 董仲舒的这个理想主义 要求的是动机的纯净。这种动机纯净的理想主义，在西方正是能够发展科学，能够塑造宗教人格，能够培养为真理而献身的精神的真正原因。它既不为利也不计功，但为了动机的纯正，为之奉献出生命，甚至仅仅为了内心的一种需求，也要奋斗到底。这些精神在中国也体现过，特别是在儒家的最高的理想之中。王阳明他们经常讲，一方面

“哀莫大于心死”，一方面一落功利俗套，就“不足观矣”。因为你的理想性根本抬不起头来。

没有强烈的法律传统，使中国人缺乏竞争意识

薛：据说在现代西方，即使是企业家，也不会承认他们的行为是为了赚钱的。

杜：不仅不承认，你若说他们为了钱，他们会认为是一种污辱。

薛：那么他们为什么仍具有那样强的竞争意识？

杜：有很多原因。一种是宗教，这就是所谓早期的新教伦理促进了资本主义的发展。作为一个清教徒去经营企业，他常常感到上帝的召唤。当然，现在很多企业家的动力并不一定是出于宗教，他们有可能是出于一种趣味、一种心理的自我满足。就像游戏一样，一定要赚得越多越好，一定要打垮劲敌。这些当然不一定有很深厚的道德基础，但也绝非为了牟利而已。百万富翁既可深陷利欲的巢臼里，也可彻底超脱利欲之想。

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

杜：这些是值得重视的大问题。在上海，有位同学对我说，你讲的理想主义那一套，我心知其义，但最好 50 年以后再来发扬。现在我们要开放，要打击封建遗毒，所有传统都要反。什么董仲舒，什么寡欲、节制，这些在现代社会统统要不得。现代人就是要充分表现个性，冲破一切束缚。

他的这种讲法我感到很奇怪，这是什么意思？难道是提倡私欲横流吗？难道要从这个角度来引进西方文化？其实，西方社会能够维持，是因为有着很深厚的道德自律和很高远的宗教情操。你要为你的利益，我要为我的利益，但是人们在为他们的私利而奋斗的过程中，有强烈的职业道德在限制。绝不能通过不公平的、违法的竞争来打倒对方。中国本来就没有强烈的法律传统，没有强烈的尊重他人

隐私权等等这些西方社会习以为常的价值观念和商业道德。在这样的条件下，如果打破一切道德自律，搞什么私欲横流，那么真正能够私欲横流的，必然是社会的既得利益者和违法干部。在这种环境中，根本不可能出现一个公平竞争的社会。

传播文化，并不一定得依靠书面文字

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

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

在中国社会，文化的传播渠道是相当丰富的，当然这需要大量的社会调查才能证明。我们发现，在儒家的传统里，是文盲而又是主要

的文化传播者的人相当普遍。这到底是功是过，当然不好一概而论。其中一个比较典型的情况，就是母亲在儒家传统中所扮演的身教的角色。从孟母开始，一直到欧阳修、岳飞的母亲……例子太多了。有人在这方面进行了初步的调查研究，分析了宋明时代的人物传记。这些人小时候接受母亲的影响往往超过父亲，因为父亲长期出门在外，很多基本的价值观念只有从母亲那里得到，而母亲常常是文盲。另外在中国社会里文化价值的传播和书写文字的传播关系究竟如何，有待于我们进一步研究。现在看来，传播文化的形式有好几种。比如明代社会有所谓“乡约”即一个乡村里每10天大家聚会一次，共同讨论儒家伦理。另外，还有社学，就是某一个声望比较高的家族找一个课堂请位老师来讲学，亲戚中很多人都可以参加。再有就是善书，像《太上感应篇》当然也有深厚的道家成分。日本有位学者叫酒井忠夫，他对善书进行过研究。现在日本著录的善书就有1000多种。过去来华的传教士，也做过很多报道。譬如，根据一位传教士的观察，19世纪在中国流行的《太上感应篇》的数量也许超出了圣经在欧洲流传的总和。此外，特别值得我们注意的是地方讲学。目前在国国内这方面的研究还非常少。地方讲学本属佛教的传统，为弘法、讲经之用。宋明以后逐渐普及，其文献多半叫语录。当时政府中有日讲官，专门教皇帝念书，民间的讲学则从东林以后越来越盛。在此之前，王阳明的学生王艮、王龙溪都可算为儒家的职业传道者。他们多半是在长江下游一带讲学，平常10日一会，听者少则几百，多则几千，甚至上万。那时没有扩音器，人若太多就由老师先讲给主要的大弟子们，然后再由这些人分头去传达。罗汝芳的讲演据说常有数万听众。王龙溪每10天一讲，每讲都聚集成百上千的人，一直到他八九十岁。明代都市发达，人流动起来比较方便，这种讲学有很大的影响力。就是在宋代，朱熹开设白鹿洞书院，请陆象山来讲“君子喻于义，小人喻于利”，当时也有几百人来听。陆九渊在象山一带活动了5年，前后和他一起游学、请教者总也有千人之谱。根据一项资料，他每次开讲都按照一定的成规，也许是当时的惯例。

前来听讲的都要在小牌上签到，牌上写着自已的名字和年龄。每次开讲前由主事的资深学生按年纪唱名，学生们随之进来，年长者居前，依次排列坐好。那些民间的、乡下的人愿意旁听，可坐在后面或旁边，若有绅士来，则可请他坐在前面。由于陆象山的口才很好，所以听者甚众。有时讲得高兴，还主动要后座的年幼学童答话。

从上面讲的情况看，我们很难否认儒家在中国民间的影响。陆象山讲过，我即使一个大字不识，也须还我堂堂正正做人。马丁·路德教导人们不要通过教会和僧侣阶级，可以直接靠个人信仰得救。王阳明弘扬孟子“先立乎其大者”的精神，要求我们直接靠良知来完成自己的人格，这对于各个阶层的人来讲，都有兴发志趣的作用。最好的例证就是中国很多农人有一种难能可贵的风骨：“士可杀不可辱”，这讲的是知识分子，然而“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，这说的就是一般人了。这种道德信念在传统社会中影响面非常广，很值得我们作进一步的认识，为开发新的价值领域创造有利的条件。

顺便可以讲一个有趣的故事。王艮原来叫王银，是个盐商。此人没受过科班的正式教育，但很有哲学慧根。他在江浙一带讲学，有一大批学生。后来听说有个叫王阳明的也在当地讲学，于是就穿着古服，到王阳明那里探访。王阳明见到了一位穿着古服的陌生人，很是惊讶，立即请他坐上席，王银自然当仁不让。于是两人便开始论学。然而越往下谈，王银越觉得自己不行，情不自禁地把坐席慢慢往下移，最后一直移到次席……谈完回家一想，还是有些不大服气，结果准备了一番之后，又去找王阳明谈，王阳明还是请他上坐。这次谈完以后，王银觉得王阳明确实“段数”比自己高，于是立即拜之为师。王阳明觉得他名字太俗，便把“银”字去了“金”，改成“艮”（取《易经》里象征山的意义），王艮后来成为弘扬王学的健将。这段故事很可以体现那时民间讲学的风气和民间讲学学者的风骨；同时它也说明，精英文化可以通过很多渠道渗透到民间，民间也能够出现一下子就接受这种文化的人物，不一定非得靠书面文字。

西方宗教传统给予我们的启示

薛：我想谁也不能否认儒家在中国社会中的普遍化，谁也不能无视儒家对中国社会各阶层的影响。问题是这种影响本身是积极的，还是病态的；是儒家精神的健康体现，还是儒家理想的庸俗化。

在西方的宗教传统中，上帝体现最高的、惟一的价值。它不给人们留有任何其他的退路，不给人们提供任何其他实现自我价值的途径；它要求人们的绝对信仰，要求人们无偿地拜倒在它那凌绝尘世的精神价值面前。因此，它的超越精神是绝对的、无条件的。也许正是这种绝对的超越，培养了西方人那种坚定不移的道德信念，对真善美的绝对追求 那种无所畏惧、勇往直前的性格 以及为了真理和正义而献身的精神。儒家传统则不然，它处处留有余地，既有最高的体现，又有最低的要求。此外，还有什么“达则兼济天下，穷则独善其身”啦，什么“太上有立德，其次有立功，其次有立言”啦，等等。它先为你提出一个最高的理想，马上又十分好心肠地来告诉你：不要慌，即使达不到最高的理想，也还有其次、其次……这样，在超越的层面上，儒家面临着两难：首先，任何人都不是上帝，任何人都有弱点，任何人都必须内在于现实之中生活。因此，对于人的任何过于绝对的要求，似乎都有悖于人性。从这个角度看，儒家的宽容似乎是建立在对人性比较全面的照察之上——它似乎想告诉人们，在现实世界的沉浮中，不管穷也好，达也好，在什么位置，就有什么使命，就可以体现什么价值。所以，无论在何时何地，都不应放弃自己的责任，都没有理由自暴自弃。但是，反过来说，对于有弱点的人，往往非得置之死地而后生不可，非得让他不在其位也谋其政不可。如果你给他提出最高理想的同时，又提出最低的要求，那么他可能连最低的要求也达不到。如果“太上”之外还有一连串的“其次”，那么他也许会顺着“其次”的通道堕落到地狱之中。所以，从这个角度看，过于善良的儒家，对于人性阴冷、脆弱的一面，又可能照察不够——它为人们提供了一套过于周全的准则，过于复杂的

信念。表面看起来好像左右逢源，实际的运作中则可能八面玲珑。因此，它在塑造颜回的同时，又塑造了一批寡廉鲜耻的伪君子、一批随遇而安的文弱书生、一批昏蒙不堪的阿 Q。因此，它的宽容变成了油滑，它不仅要被政治化，而且命中注定要被庸俗化。

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

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

我同意你的看法，基督教的超越性很强，它可以完全独立于现实政治和现实世界之外，在另一个全然不同的领域里创造其精神文明，因而它总有办法保持它的纯净性。儒家没有这个选择，可以说儒家主动放弃了这个选择，它要进行内在的转化，因此在运作过程中很可能庸俗化、肤浅化，变成现实世界里惟利是图者的一个理论上的借口。这还不是指政治化所带来的危险，而是说一个儒者，为了他自己的生存等等功利原因，把所有的理想都作了妥协，而儒家给了他一套自圆其说的理论借口，使他更没有积极性，更没有创发性。可以说这是儒家传统和现实世界结了不解之缘后难以逃脱的缺陷。因此，我觉得要充分发挥儒家主观能动的积极价值，不能不全面而深入地掌握孟子“先立乎其大者”的主体精神。这是建立儒家人学“立人极”不可忽视的严肃课题。我相信，如果我们有志拓展儒家“超越而内在”的道德形上学，我们应该吸取基督教神学中的智慧结晶，从当代基督教神学家中得到启示。

二、上海论学

中国文化的认同与创新

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，因为汉武帝本人并不信奉儒家，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、明代仍有一定的影响力。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，以汉族为主的中华民族，确实有

其独特的文化风格。在国外，有从亚细亚生产方式，像卡尔·维特福格从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，也就是从汉代的匈奴和汉代王朝之间的互相激荡，从所谓“五胡乱华”从唐代和突厥，乃至从宋代以来蒙古、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。中国没有封建，特别与西方和日本的封建制度的比较来看，中国从来没有经历过“封建的”这样一个特殊的社会阶段。

另外，从上层社会到民间文化、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活跃的一种发展模式。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，就是用简单的五种生产方式，特别提到说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，也就是罗马帝国崩溃以后，为什么西方不再统一？为什么西方农民革命的次数不很多？为什么在欧洲历史中，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，没有很好地整合起来？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，应当也不以欧洲中心、欧洲经验为基准的一些西方历史的模式来评价中国社会，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。中国以农立国，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，因而受到儒家政治理论影响比较大。这种文化传统，有其特殊性，有其方向性，也有其目的性。这表示它有自己

的价值系统。如何从内部去了解它，是值得正视的课题。

三、价值系统的整合性

迄今为止，我们既没有像《资本论》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》那样理解传统中国的价值体系的著作。因此，在评价中国现代化的过程中，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《中国文化》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、知行合一和知行相须，在价值系统中比较重视“义”与“德”而比较轻乎“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”与英雄主义的思想动向，值得我们作进一步的疏。其基本精神方向是刚健自强的，特别重视个人修养的思想模式，有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，而有政治化的倾向比较突出的权威主义。中国出现的价值取向，与 19 世纪以来西方的价值取向有绝大的不同。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、个性与集体之类排斥性的二分法，归结到所谓唯心唯物的二分法，不能适用于中国传统的思维模式。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，是片面的。西方所代表的极端主义、奉献主义乃至规约主义，和中国传统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中国的价值论。譬如中国的天人合一，即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类问题已取得很好的成绩。西方从崇拜上帝到改造社会，从清教伦理到资本的精神，以动力横绝天下、向外追扑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。西方对英雄的崇拜 乃至僧侣主义、禁欲主义所代表的精神，与传统中国文化的价值取向确有绝大的冲突。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，使得中国传统社会在现成变革的过程中，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，可以概括地说，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。在这种恶性循环激荡形势中，即使张之洞所提出的表面上比较平实的‘中体西用’也完全不能解决问题。“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的集体记忆，形成了一个鲜明的对比：一方面有强烈的传统文化源远流长之感 另一方面又有深刻的脱序之感。

同时 在近代 100 年这段历史里，断层的现象特别突出。在现代中国知识分子的集体记忆中，断层的现实和传统文化源远流长的历史记忆，形成了交互影响，使我们意识到封建遗毒的影响极为深厚、极为宽广这样一种现实，而大传统反而成为一个遥远的回忆。中国的近代历史有着许多断层 每隔 5 年、10 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次的传统心理 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

从思想史的角度来考察，这种历史感基本上无法在比较平实的心态下，重新浮现于当代中国人的意识之中。汉代的思想家中，真正杰出的、真正影响大的是董仲舒，但目前对董仲舒的研究还非常薄弱。隋唐以来重要的大师大德，比如说智者大师、澄观、宗密都是塑造当时中国思想比较重要的学者，然而我们的理解却很片面；对宋代的朱熹或明代的王阳明，我们的了解也很片面。因此，对于传统整个发展的脉络，其内在的逻辑性和精华，都无法作一个全面的理解，因而发生了大传统成为一种遥远的回忆，该继承的未必能继承发扬、该舍弃的也未必能舍弃而消灭的困境。

五四运动以来，一般知识分子认为传统的包袱比较沉重，但就从把传统当作可以抛弃的包袱这一侧面来看，对传统现实意义的理解还是相当肤浅的。在我们的文化心理结构中，发生化学作用的势能，是各种传统积习的势能。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是当务之急，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很难提到日程上来。

参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认同，是抱残守缺的认同；创新基本上是西方浮面现象的引进，深厚的西方文化反而不能引进，因此认同与创新都落空了。我认为这两个问题有内在联系，如果没有自作主宰，对自己活生生的认同感有一个理论和实践的基础，创新的可能性就不会大，以创新过程来丰富认同内涵的努力也必致落空。

六、四个问题的内在联系

在现在多元文化的背景下 现代化不仅是一元趋向 也可能是多元趋向。我想有四个极重大的问题必须同时解决，这四个问题又有其内在的逻辑性。

1. 如何扬弃“封建”意识形态。不把封建意识形态只当做包袱而扬弃，而是把它当做渗透到民族文化心灵中各个阶层的化学积淀。如此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 然后从知识分子群体批判的自我意识这个角度出发 把封建遗毒彻底清除，以达成批判和继承传统文化的任务。

2. 假如不能批判和继承传统文化，不能构建比较康庄的认同，没有所谓主宰和自作主宰的观念 要想真正扬弃封建意识形态 难度极大。只借外力 现代西方文明的价值 是不够的。

3. 对于西方的传统文化和西方现代文明，如果要加以引进，不能只当做科学技术或企业管理之类的实用价值来引进。我们必须追溯其源头，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希伯来文明、基督教神学 西方的古典文化、中世纪文化、罗马律法都进行研究和探讨 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和曲折的。

4. 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，就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处理得不够周全。能够对西方文化深厚的价值加以引进，对其浮面现象有所排拒，也就意味着对西方的适应能力达到了比较高的水平。这个适应一定意味着对传统文化作批判的继承，对封建意识形态作全面而深入的扬弃。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 认为两点之间直线最短 便把这个道路变得更迂曲。我觉得自

前比较严峻的课题是扬弃封建意识形态。我们要努力掌握这个课题的全部内涵。

一般理解，封建意识形态是传统的包袱，但实际上并不如此。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政治文化，才是今天中国特有的“封建意识形态”。传统社会有很多机制，如官僚上的避讳制度、缙绅阶级在社会上所起的批判和导引作用，乃至比较松散、有许多伸缩和发展余地的上下关系。现代因为各种不同的需要所造成的集体思想，实际上所发生的危害作用远远超过传统的积习。如何了解传统中国沉淀在民族心灵里可以起化学作用的一些潜势，和本来是因为革命需要而有创建性的一些现代结构，但因为长期发展而堕落成专制的结合是当务之急。

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、佛教乃至民间文化能否再现生命力。在我看来，有两个迹象可以帮助我们讨论儒学是否能进一步发展的可能。一个迹象，五四时代真正有创建性的思想家，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，是以打倒孔家店为目标的。人数虽然很少，但说服力很大。今天，在中国大陆、台湾、香港和北美的中国知识分子，对于儒家传统的复杂性、内容的丰富性以及其可能引进的一些新的人文思想这一课题，照察得比较全面。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李泽厚、庞朴、汤一介、陈俊民、朱维铮都认为要对这一问题进行探索。在美国像余英时、张灏、林毓生、李欧梵，在香港像劳思光、刘述先、金耀基，在台湾像张亨、梅广、钱新祖，对这一问题的严肃性与多样性，也都给予肯定的评价。

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、深度心理学、知识社会学、诠释学、批判理论和沟通学，使得西方的学者对这一课题也有浓厚的兴趣，也在探索。相信在不久的将来，对儒家的发展前景会有比较全面的照察。

谈中西文化比较研究

刘刚记录整理

中国文化比较研究的方法问题

比较文化研究，在中西方都是个新兴的课题，有各种值得探讨的方法问题。去年底和今年初，我在大陆的几个学术讨论会上，分别提出了“对传统进行反思的现代意义”、“中国文化的认同及创新”和“从中西文化的比较看中国文化发展的前景”的报告，今天就中西文化比较研究的方法问题，提一些个人的看法。这些讨论的内容，难免有一些重复的地方，但我觉得这些课题因为有紧密的内在联系，重复也是可以理解的。我希望从不同的角度，来探索“五四”以来中国学术界和思想界所碰到的大问题，即古今、中西之争的问题。

这个问题范围宽广，内容丰富，我所提出的，只是一个侧面，很不周全，请大家包涵。

我觉得传统中国文化，在国内和国外有三个不同的形象。“五四”以来，国内对传统文化的糟粕提得比较多，在对传统进行反思的时候，特别顾及到塑造封建意识形态的消极面，对小农经济、官僚组织、家庭制度等落后的东西看得重。因此，传统中国文化在大陆很多年轻的知识分子心目中，是个比较消极的形象。甚至还有这样的提法：要继承“五四”发扬科学和民主的精神，则必须与传统进行一次大

决裂。当前，对传统进行反思的年轻知识分子，正置身于改革的声浪中，呼吁中国要腾飞。可是他们有一种痛切和焦虑的感觉，中国要腾飞，但是翅膀比较沉重。这是第一种形象。第一次世界大战以后，西方的思想家提出西方没落的观点。于是，他们要到东方来寻取智慧，对中国文化有一种好奇，甚至是猎奇的心理，觉得个人精神生命的安顿和寄托，在西方文化里找不到源头活水，希望在中国传统文化中找到安身立命的场所。中国传统文化，在这些西方思想家的心目中有很高的地位。但是，这里边有着空想的理想主义成分。为了达到自己内心的某些要求，而把中国传统文化美化了。这是另外一种形象。这个形象和国内年轻理论家批判传统文化的形象正好相反。在国外从事中国文化探讨的华裔学者，不管是从事教学的，或是学术研究的华人都有一种“宏扬国粹”的心理，有一种爱国的情绪，要长自家的志气，因此，特别强调中国传统文化健康、精华的一面，而把糟粕减低到最少的程度，重点是放在谈论中国传统文化精华上。这是第三个形象。

我觉得这三种形象都应该突破，把传统中国文化的研究摆在一个较高的水平上，进行全面的反思。国内年轻的理论家，要想彻底地抛弃传统文化的糟粕，我觉得应该进行一个全面的批评和继承的重大工作。首先要对传统文化取得正确的认识。有了正确的认识和全面的了解，才能有评价的资格，才能达到批判继承的目的。否则，我们很可能像王阳明所说的那样，把自己家里无尽的宝藏丢光了，拿着讨饭的盆以乞食的心态到现代西方去寻找智慧。即使找来一些，也可能是西方文化的糟粕。西方的学者想到中国文化中寻求东方的智慧，希望他们设法突破 19 世纪以来所谓欧洲中心主义的模式。从现在世界发展的大趋势看，太平洋地区的政治、经济、文化等各方面地位都愈显重要。西方的学者应该放眼太平洋，在一个多元化的背景下来研究传统中国文化。华裔的学者特别强调中国文化的精华，这当然是健康的。但是，华裔学者应该突破这一些片面、狭隘的形象，不做卫道家，而是扮演一种桥梁的角色。应该从事长期的、深入的文

化反思 能够在西方文化多元的挑战之下 对传统文化的精华进行进一步的提升和创造转化, 对其糟粕进行比较严厉的批判。

中国文化是源远流长、延绵不断的。从比较学的角度看 世界上有许多有古无今的文化。像古代的巴比伦、埃及、波斯、希腊和罗马, 都曾有过光辉灿烂的文化史实 但那都是过去的历史陈迹 不是一个活生生的现代文明。比如埃及的文化, 现在只能在伦敦的大英博物馆、纽约的大都会博物馆或今天埃及的国家博物馆中看到其光辉的过去。世界上也有一些有今无古的文化, 美国就是特例。它有现代 300 多年极为辉煌灿烂的文化 尤其是最近一段时间 在经济、文化、艺术等方面有突出的表现。但是, 美国这个文化历史是相当短暂的, 没有长远的过去。另外 当今重要的文明大国 像俄罗斯 也没有很长的历史文化。中国文化则是有古有今 源远流长 有着相当程度的连续性 内容非常丰富。

中国文化具有多样性, 它是多源头、多方向、多侧面、多层次的。从源头来看 最近 10 年国内考古学所取得的成绩显示, 中国文化并不像以前所想的那样 是一种辐射性的文化 即从渭河流域、黄河流域, 开始由一点逐渐地向西方扩散开来。中国文化在新石器时代就是一个多样性的 多源头的。有齐鲁的 有燕晋的 有荆楚的 有西秦的。这些文化慢慢地汇集成波澜壮阔的中国文化。它是一种综合性的文化。在古代中国的图腾时期, 出现了最有象征意义的形象——龙。这个形象在自然物中是找不到的, 它是由虎头、蛇身、鱼鳞、鹰爪、羊角等多种动物图腾所集合起来的一个整合图形 是很多人的想象所汇集成的一个特殊的形象。一方面表明它的源头很多, 另一方面又表明它是整合统一的。中华民族是以汉族为主, 我们比较强调汉族在中国文化塑造过程中所扮演的重要角色。但实质上, 中华民族是多民族融合的集合体 有 50 多个少数民族 有的人数达数千万, 有的只有数千人; 有的历史长达千年以上, 有的历史只有三四十一年 各个民族都有自己的文化, 都有它特殊的价值, 有它特殊的文化趋向。不可否认 少数民族的文化在中国文化的发展过程中 起了不可

缺少的重要作用。中国文化既是多源头、多侧面的，又是统一的整合体。

从思想来看，中国文化的思想流派也是多元的。公元前 6 世纪，世界上各种不同的文化倾向产生的时代，出现了印度文化、希腊文化、中东文化、犹太文化，还有中国文化。那个时代，中国的思想界非常活跃，呈现出百家争鸣的盛况。在以后漫长的发展过程中，又形成了各种的思想流派。春秋时期产生了孔子思想，奠定了儒学的基础。大一统的秦代以法家思想为主。汉代初期出现了“黄老之术”的道家思想，汉武帝时虽然儒家思想特别突出，民间还是有很多人信仰道家。魏晋玄学时代，有老、庄、易各种不同的传统。就从这时开始，印度文化和中国文化有一段长期的交融，佛教传入中国。宋、元、明时出现了宋明理学。这个时候，宗教的发展是比较丰富的。道家的传统发展成道教，主要在民间流传。佛教的传统，主要是禅宗，在全国影响较大。后来，从蒙古传入伊斯兰教，西藏带来喇嘛教，17 世纪又从西方传入了天主教。这些宗教对中国传统思想的发展，有着不同程度的影响。从整个中国文化发展的大势趋向来看，它的思想是多元的，是各种思想互相撞击、融合的过程。

虽然中国文化具有其多样性，是多源头、多方向的。但是，它的主要哲学动向和主要思想动向又是比较整合的，是多种思想经过交融后形成的一个有机联系的整合体，并不是一种散离思想。我在 1980 年《中国哲学史研究》上提出了一个看法，认为中国哲学有它的基调，有它的基本文化动向。这个基调可以从三方面去理解。一是中国很早的时候，就超越了宗教的感情和宗教的向往，而发展成一套以伦理和美学为主的思考模式或生活形态，特别注重“存有”的联系。在中国哲学看来，世界上任何物质和精神的实体，它们中间都有内在的联系。最突出的就是“气”的观点。“气”可以把各种不同的物质世界联合起来，也可以把各种不同的生命形态联合起来，构成一个有机的整体。世界就是一个有机的大整体。有机整体并不是一个静态结构，而是辩证发展的。最近上海华东师大的冯契教授出版了一

本三大册的《古代中国哲学的逻辑发展》的书，里边特别强调了辩证法。中国古代的辩证法思想是非常突出的，它认为“存有”界各种不同实体是互相牵连的，是有机联系的，世界是辩证发展的。北京大学张岱年教授提出的两个观点，反映了中国哲学的特色。一个是“天人合一”。不仅董仲舒提过这个问题，古代的儒家、道家、阴阳五行说和其他传统都有这个提法。这是中国传统思维方式的特色，与西方的宗教哲学迥然异趣。最近国内有很多杰出的学者，从事古代中国思想范畴体系的研究，也特别强调了这一观点。另一个是“知行合一”。这就是理论和实践紧密联系的观点。中国古代杰出思想家的理论体系，不是他们坐在屋里空想出来的，而是通过游说、辩论、交谈、察访等实践活动总结出来的。

中国哲学基调的第二个表现是，中国的价值观特别注重“义利之辨”和“公私之辨”。注重义，不一定轻视利，轻视小利，不轻视公众的大利，但是公众的大利一定要提到义的层次上。强调德，强调个人的修身，不一定轻视私，但是不强调私。中国传统里并没有对私利的崇拜，人们所崇拜圣贤人格，是德的化身，而不是私利的表现。这与西方传统中崇拜私利的现象截然对立。因此，中国传统哲学比较重视动机，虽然不轻视实效，但特别注重动机，认为动机和实效应该联系起来。中国传统哲学的基本精神方向，正如张岱年先生所提出的，是一个刚健自强的精神。整个宇宙是大化流行、源源不绝地变化发展的。在这个变化发展中，作为一个人，应该是“天行健，君子以自强不息”。在一个永恒的动态中，强调个人发展、个人完成，同时也使得群众通过“己立立人，己达人”的方式，完成他们这种刚健自强的精神。从古到今，这种自强不息的精神，对亿万中国民众起了积极的作用。中国农民有着真诚、朴实、忍耐、坚韧、奋发向上的性格，这种精神和素质，与中国传统文化的刚健自强有着密切的关系。

以德育代替宗教，这是中国哲学基调的第三个表现。中国的宗教传统不突出，并不是说中国人没有一种超越向往的意愿，而是在很早的时代，中国的宗教传统就人文化了，成为德育的传统。德的教

育，对塑造中华民族的优秀素质起了非常重要的作用。但德育的传统也有缺陷，这个缺陷就是过分强调德和利的分离。德利分离的倾向，可以说是中国传统文化的一个重要弊病。

在人类文明史中，中国历史的发展有其特殊的规律和特殊的方向。这一点国外学者现在都特别重视。中国传统文化的多样性和中国历史发展的特殊性，必须联系起来，这样才能对传统中国作一个比较全面的了解。到底中国历史的发展属于什么样的轨道，这个问题大家讨论得比较多。我先把西方讨论的一些观点介绍给大家，作为借鉴。一种观点认为，中国历史的发展是亚细亚生产方式。这和马克思的思想有联系，又有分疏。这些学者认为，中国是传统的农业社会，因此特别重视水利，并且形成了一套与之相适应的、特殊的制度和工程。在作比较神话研究的时候，发现世界上不少地区的原始农业时期，都有关于洪水的神话传说。圣经《旧约全书》中描绘了诺亚用船载着人类和动物的孤种，躲避了洪水的吞噬，使人类和动物得以繁衍下来。埃及和印度也传说因为上帝愤怒了，发起洪水，摧毁了整个人类文明，以后另外一个文明出现了。比较世界上所有的洪水神话，中国大禹治水的传说更富有启发性。当时面对洪水的挑战，大禹的父亲鲧采用围堵的方法，结果没有治好洪水，反而带来更大的灾难，最后鲧被处死。大禹继承父亲的遗业，发扬为公忘私精神，采取了疏导的科学方法，终于治服了洪水。中国所代表的亚细亚生产方式，有一种强烈的人定胜天的观念。人们通过集团的智慧，通过水利工程，通过各种不同的组合，可以把重大的天灾逐渐解决。因此，中国很早就出现了一套与亚细亚生产方式和观念相适应的、特殊的政治制度——封藩制，即封疆建藩。这个复杂的政治制度，与宗法制度有密切的关系。权威主义在传统中国的出现，对中国的政治、文化、经济影响特别大。以上这些现象，都反映了中国历史发展的特殊性。

另一种观点认为，中国历史的发展，是不同的生活方式和文化相互撞击而造成的。中国历史发展的进程，也是汉族与少数民族、少数民族与少数民族之间，不同的生活方式和文化相互冲突、融合的过

程。农业文化和草原文化互相影响、渗透，是值得考虑的重点之一。从宋、明、清等朝代的发展和消亡，可以明显地看出不同的生活方式和文化相互撞击、融合的特殊的发展过程。

还有一种观点认为，中国历史的发展，是大传统与小传统互相交融和影响的过程。西方社会认为，上层社会的大传统和下层社会的小传统，属于完全不同的价值体系和生活方式，两者是冲突和排斥的，没有交流的可能。可是在中国的历史上，有很多大传统与小传统互相影响、互相交流的痕迹。儒学、道教、佛教这些上层社会的大传统，逐渐渗透到民间，成为民间文化的一部分，而民间的一些风俗、信仰也影响到上层社会。民间的集体智慧，成为哲学家体现哲学思想高峰的源头活水。中国的思想家，从古到今多半不是在书房里造出大的理论体系，而是通过与下层社会的接触，通过亲身的体验和对民间智慧的汇集，逐渐形成了自己的思想体系，出现了论语、语录、语类等特殊的著作形式。这同西方常由作者一人通过严密的推理，从前提推到结论的论著方式大不相同。

鸦片战争以前，中国社会具有一定的开放性，它的动力和弹性都比较大，它的社会阶层不是特别稳定，横向和纵向的流动比较广。这也是为什么农民革命的次数多，平均思想特别突出，贵族制度在唐以后就逐渐崩溃这些历史现象形成的原因所在。在传统中国，各个不同阶层可以相互转化，农民、工人可以转化为商人，商人也可以转化为农民、工人。一个大家名门，如果他的子弟在科举中落榜，很可能两三年后这个家庭就没落了。如果一个普通的人金榜题名，一登龙门，顿时就身价百倍，家族也随即振兴起来。这都说明社会的横向和纵向变化比较大。相形之下，中世纪西方的等级制度是非常严格的，不同职业不能轻易转换，贵族永远是贵族，而平民永远是平民，不能进入上层社会。一些在中国已经消失很久的贵族文化，在朝鲜和日本却一直流传到今天。

中国历史发展还有一个特性，就是知识分子在传统中所扮演的重要角色。从比较研究的角度来看，在世界任何重大的文明中间，都

没有办法写一部从古到今的知识分子史，只有中国可以写一部从古到今的知识分子史。古希腊有哲学家，但当时的哲学家和现在的知识分子概念有很大的差距。古代西方有“先知”而先知是一个宗教观点。中世纪有僧侣阶级，西方重要的大学多数与僧侣阶级创办的经院、庙宇有关系。传统中国在春秋战国时就有游士的知识分子。汉代有博士、太学生。魏晋有“竹林七贤”所代表的谈“三玄”的知识分子。唐代有魏征、房玄龄、杜如晦在《贞观政要》中所代表的宰相型的知识分子。宋代有欧阳修、王安石、苏轼、程颐、程颢、张轼、朱熹、吕祖谦、陆象山等士大夫型的知识分子。元、明、清各代也都有杰出的知识分子。整个知识分子形象，一方面自我形象、自我定义；一方面是由历史所塑造的公众形象，另一方面是他们在政治、文化中的重要作用，组成了有继承性的知识分子史的不同章节和面向。西方传统文化中找不到这样的形象，印度也没有这种情况。

众多的学者研究证明，传统中国基本上是以农立国，商业的发展和商品的流通在不同时代起了不同但都很重要的作用。不过，商人的地位比较低。这种以农立国的意识形态趋向于保守。再者，中国很早以前就出现了科层制度（现在有些人称之为官僚制度），这种制度与科举制度、专制政体有密切关系，有相当程度的权威主义在中国传统文化中起了重要作用。另外，中国社会是以家庭为主，注重宗法血缘关系，因此造成了一种相对的稳定性和相对的封闭性。还有，传统中国的知识分子主要信奉儒学，儒学在传统中国扮演了主要的角色。

正确理解儒学正面的和负面的、积极的和消极的作用，这对了解中国传统文化，特别是了解中国哲学思想，是一个不可缺少的课题。儒学在鸦片战争以前曾有两次重大的发展。第一个发展时期是从先秦到汉代，出现了孔子、孟子、荀子和董仲舒等大儒。这一时期的发展，使得儒学在众多的思想派别中逐渐成为中华民族的主导思想。这个主导思想对于社会、政治、文化、家庭制度的建立，对于知识分子性格的塑造，农民素质的培养，乃至整个国家礼乐，都有相当深远的

影响，延续了两千余年。后来由于印度文化的输入，从魏晋到唐代，儒学有一段没落期。虽然这一段儒学处于没落时期，但儒学所代表的精神方向 所代表的经典 所代表的礼俗 在传统社会的影响仍日益加深。儒学在这一时期还是有特殊的发展。唐代中国第一流的思想家都受到佛教的影响，像玄奘、智 顒既是当时第一流思想家 也是佛教徒。到了宋代，儒学有了第二期的发展，一直延续到明末清初。它是面对佛教的挑战做了创建性的回应。根据许多东南亚国家（中国、日本、朝鲜、越南等国）的学者研究表明 儒学通过第二期的发展，它不仅是中国文化的主体思想，而且也成为东亚文化的一个重要组成部分。有人称儒学是东亚文明的体现。15 世纪的朝鲜、16 世纪的越南和 17 世纪的日本 可以说是儒学时代 影响非常大。

19 世纪西方文化撞击到中国，一种以欧洲为中心、以动力横决天下所代表的西方价值突然闯入中国，这和佛教逐渐引入中国文化是完全不同的，通常称之为破门而入。当时中国对西方的理解是极其片面的 现在我们从比较文化的立场出发 可以看出当时的西方文化具有以下一些特色。首先一点，西方文化的动力是来自西方文化内部的矛盾和冲突。西方文化从罗马帝国崩溃以后，一直到今天没有办法统合起来。罗马帝国崩溃与中国汉代沦亡约是相同时期，可是汉代以后中国又有唐代大一统的局面出现 宋代部分统一 蒙古族统一、明清统一的局面。而西方罗马帝国崩溃以后 就进入了封建式的时代。这个时代的主要特点就是分离 各种不同的集团、不同的种族组成不同的政治核心，造成内部的矛盾冲突乃至军事斗争。西方的宗教战争是非常残酷的 国与国之间的争夺 民族与民族之间的抗衡 都印证了达尔文“适者生存 优胜劣败”的竞争规律。从文化发展的过程来看，西方文化至少有三个源头。一个源头是希腊的文化传统。古希腊虽然消失了 但希腊所代表的精神价值 在整个现代西方文化中扮演了非常重要的角色。希腊文明的代表是科学和民主。科学方面主要是思维理论，特别是探索世界最后根源的哲学理论。希腊民主制度的出现，与希腊城邦制度有很大关系。只有在居民集中

的城邦里 市民才能集合起来参加议政 参加选举 参加辩论。另一个源头是希伯来的文化传统，也就是犹太的传统，后来发展成基督教 再发展为回教。这个传统提出了上帝的观念 具有强烈的宗教情操 形成西方特有的信仰结构 在西方影响很深。例如现代科学高度发达的美国，基督教的势力仍方兴未艾，总统和他的政治官员 80% ~ 90% 都是基督徒。西方文化还有一个源头就是罗马的传统。罗马的传统给西方带来了法律、人权、政治制度、军事思想等观念。希腊、希伯来、罗马这三个传统 在现代西方文化中都起了重要的作用。但是 它们之间是相互独立的 甚至是冲突的 并没有成为一个整合统一的形象。

西方文化中有一种极端主义 有一种奉献精神 也有一种归约主义，即把复杂的问题归约为简单的二分模式。排斥性的二分法是西方特殊的思考模式，用中国俗语来表示，就是非此即彼，非彼即此。理性和感性是分开的、冲突的 创造主 上帝 和创造物 自然物 是完全分割的，两者间有条不可逾越的鸿沟。科学所代表的理性和宗教所代表的信仰之间是冲突的，靠信仰拯救世界和靠科学改造自然是完全冲突的。这两股力量在现代西方都有着相当大的影响力。美国是一个发达的工业文明国，但它的宗教势力也非常大。灵魂和肉体是冲突的 西方有强烈的重欲主义 也有强烈的禁欲主义 如僧侣阶级。精神和物质、个人和集体的冲突也是非常明显的。个人主义在西方发展到了高峰，美国现在可以说是个人主义挂帅的时代。但是，西方也有强烈的集体主义 拿破仑时代 特别是纳粹时代 集体主义都曾达到高峰。这种类型的个人主义和集体主义，在传统中国是难以找到的。

西方文化有着强烈的怀疑主义。有这样一个典型的例子：哲学家休谟曾说 当我在书房里进行思考时 我知道我存在 但怎能知道我以外的东西存在呢？任何要了解的东西都要通过我的感官和心灵 如果我的感官和心灵带来的信息不正确 那我们所了解的外在的人和物到底存在不存在？这个问题他越想越复杂，越想越觉得外在

事物存在的可疑性极大。只有当他离开书房到咖啡厅谈天时，心灵才能得到暂时的安宁。但一回到书房思考时，怀疑主义又出现了。这种极端的怀疑主义，和笛卡尔提出的“我思故我在”的绝对的主观主义有深厚的因缘。认为我不能接受其他任何的教条规约，但是我必须接受我是存在的，而我的存在是靠我的思维。在中国传统中，很难找出像休谟这样的极端怀疑主义和笛卡尔的绝对主观主义。中国的老庄思想可能有些怀疑主义成分。比如说庄子一次梦见自己是蝴蝶，醒后不知道自己梦成蝴蝶，还是蝴蝶梦成庄周。他怀疑人的存在是不真实的。这种美感的经验，有人说可能与怀疑主义有关系，但这与西方哲学上的极端怀疑主义相比，它只有一种软性的不绝对的怀疑主义成分。

西方文化和传统中国文化有个最大的不同是相信“人性本恶”。这与基督教原罪感有很大的关系。这种原罪感在政治文化中表现得很突出。西方认为“政治”是不可避免的罪恶，不能相信思想领导，更不能相信政治领导。因为任何权力都会倾向于堕落，绝对的权力是绝对的堕落；而人性又是本恶，私欲横流。我们要得到某种保障，首要的是不相信领导，不相信政治，因而提出了人权保障的问题。这在西方文化中有着非常深刻的价值。举一个简单的例子：西方的一位自由主义者与其政敌辩论时曾这样说：“你所提出来的观点，我认为对我们社会没有任何好处，任何人接受了这种观点都会造成很大的祸害，我的使命就是要彻头彻尾地批判你的观点。但是为了保障和维护你发表观点的权利，我愿意牺牲我的生命。”这种保障人的言论自由的观念在西方很流行，人们对保障人权的要求很高。

在中国从古到今的文化中，总是对“私”字持批判、排斥态度，认为它没有任何健康成分，至今为止也没有人去理解“私”字的正面意义，认为“公”是好的，“私”是坏的。而西方认为“私”字有其庄严神圣的一面。譬如说私函是任何人不能拆阅的，如果拆阅他人私函是要诉诸法律的。美国私立大学的声望特别高，很多著名大学都是私立的。私产是神圣不可侵犯的，侵犯私产和侵犯人身一样，私产巨大的

人为了自卫其私产，可以把侵犯他私产的人当场射杀。

资本主义在西方兴起，与基督教的清教伦理有密切的关系。希伯来传统从原先的崇拜上帝，逐渐发展到中世纪以后改造社会的观念。这过程中有很多复杂的内在环节，其中最主要的环节是马丁·路德和加尔文改教所创立的清教伦理。清教伦理与西方政治、经济、文化的发展有着重要的关系。有一位叫马克斯·韦伯的学者对这个问题作过系统的分析研究，发现西方重要的资本家多半是在西欧，而且多半是在新教中，特别是受加尔文思想影响的新教中。他采取比较的方法研究了中国的宗教，研究了古代犹太教、早期的基督教等文化传统。在所有这些传统中间，社会上都有相当大的动力，也有某种程度的商业资本，有比较完整的政治体系，有相当程度的科学技术，但它们并没有走上资本主义。而西欧很多受清教伦理影响的国家如英国、瑞士、比利时、荷兰和早期的美国，资本家多，资本主义的发展也特别快。他还发现这样有趣的现象，一批加尔文的信徒，他们工作非常勤奋，投资欲很强，把积累的资金拿去投资，获得了利润再去投资。这样循环往复，引起了资本的迅速发展，但他们自己的生活却十分俭朴，不会享受。他们信奉工作要勤奋，资本要累积，生活要俭朴。中国过去也有富商大贾，赚多了钱就要置房地产，放高利贷，然后用钱买官，有时还花钱附庸风雅，没有再投资的意愿，没有形成长期的资本积累。这和工作勤勉、投资欲望强烈的西方加尔文教徒有较大的差别。美国有个叫卡耐基的企业家，他创造了一个非常大的资本王国，是美国资本发展的重要人物之一，到了六七十岁还每天早起晚睡，勤奋工作，生活清苦，过着清教徒的生活。同僚们都劝他说，你已是亿万富翁，年纪又这么大，何必自苦如此？于是每天中午给他 100 美金，建议他出去买点吃的用的享受享受。10 多年后卡耐基去世了，同僚们在他的抽屉里发现了 4000 余张 100 元的钞票，清点一下，十几年一块钱也没有花。这突出地说明清教伦理与资本发展的关系。

传统西方人士认为，向外追求的浮士德精神是西方动力的主要

来源之一。浮士德是英雄豪杰的象征，同时也包含僧侣阶级的禁欲主义。它有一种超越价值的向往，宁愿牺牲自己的灵魂，丧失自己的一切去获得新的知识，新的经验，创造新的价值，拓展新的境界。这种浮士德精神表现在政治上，就是造就了一批打倒贵族传统、创造新价值的政治家；表现在科学上，就是科学家们通过各种艰难途径去发现真理 表现在学术上 就是动心忍性 十几年、几十年地埋在图书馆里思考问题，著书立说；表现在文学，就是全力以赴创造新的文学价值。在社会其他各方面，都有浮士德精神的表现形态。

以上这些西方文化的特点和“浮士德”式的价值体系，与传统中国的价值体系冲突很大，没有同构的可能。

17 世纪中西文化曾有过一段频繁的交流，1610 年至 1660 年间，通过耶稣教会把西方一些科学文化引进中国。这个时期，中国的一些思想也影响到欧洲。18 世纪的西方思想家，很多就受到中国的传统思想，特别是儒家思想的影响。莱布尼茨、伏尔泰和一批重视农业的思想家，都是向往中国文化的知识精英。这个时期的欧洲思想家，对中国基本上持赞美的态度。可是到了 19 世纪 从黑格尔开始 欧洲思想家对待东方就持批判的态度，形成了欧洲中心主义的观念。什么原因呢？因为 19 世纪西方资本主义突飞猛进地发展，它的船坚炮利触及全球。很多欧洲思想家认为，世界上任何大事都应摆在欧洲这个特殊问题中解决，所以就以欧洲的特殊历史、欧洲的特殊经验来了解世界。19 世纪欧洲突飞猛进的时候，也正是中国闭关自守、夜郎自大的时候 虽然康熙、乾嘉时代中国的文化、政治、艺术等方面都有突破 但是比照欧洲当时的发展 从科技、工业、商业和对外征服的力量看，中国都落伍了。19 世纪中叶西方文化破门而入，以后 100 多年，中国所遇到的大问题都和西方文化的破门而入有密切关系。

由于西方文化的破门而入，造成了现代中国命运的严重认同危机。这个认同危机有个变化发展的过程。西方文化刚撞击到中国时 中国当时先进的知识分子如龚自珍、魏源 第一个反应就是“师夷之长技以制夷”，利用西方先进的来对付西方。魏源和龚自珍所理解

的西方文化，就是船坚炮利，就是海防。只要中国把海防做好了，就可以阻挡西方文化的撞击和侵扰。魏源所著的《海国图志》，是当时中国知识分子对西方理解的最高峰。19世纪四五十年代的日本想了解西方，还得把《海国图志》翻译成日文再从中认识西方。到了洋务运动时期，中国的知识分子发现西方的船坚炮利实际上是一种工业文明，西方侵扰的问题不是单纯从海防上所能解决的，应该全面引进西方的技术，建立自己的工业，要有自己的造船业、铁路业、电信业、军工业，增强国防实力。一次，有位清朝官员胡林翼在长江边骑马散步，发现有条西方的轮船在长江上行驶，他就打马疾奔，力图与轮船并驾齐驱，可是没多久轮船超过了他，他下马后大口吐血。这并非他的身体虚弱，而是由于国家工业虚弱使他内心气愤、焦虑所致。人们看到西方船坚炮利后面的工业、科技的挑战是非常严峻的，所以李鸿章提出“三千年来未有的大变”，开始了轰轰烈烈的洋务运动。但是甲午战争给中国知识分子以巨大的震撼，日本在19世纪四五十年代还要从中国的《海国图志》中来了解西方，1868年日本明治维新成功，1905年日俄战争后日本就逐渐崛起。甲午战争之前，中国海军经过多年经营，舰队的吨位在世界上已是屈指可数的，可是与日本一交战竟全面溃败。日本这时不仅西化了，而且学到了西方帝国主义的方法。这时中国知识分子的认识又更深了一步，认为中国不仅要引进西方的工业技术，还要有基本制度的改变；不改变基本制度，不变革体制，要想进一步西化是不可能的，于是引发了变法维新运动。康有为、梁启超、谭嗣同不是仅从工业技术进步，而主要是从基本制度改革上来理解西方的强大和日本的崛起。到了孙中山领导的革命时期，就认为整个满清制度已经不能阻挡西方的入侵，应该彻底推翻。五四运动提出全盘西化的口号，中国不仅制度上要改，思想、观念、文化的价值趋向等方向都要改革。魏源、龚自珍时代认为中国文化的认同还没有受到毁灭的威胁，只要想办法在海防军事上有所适应就行了。到了五四时代，中国文化的认同就全部破裂。

如何适应西方文化的撞击，能否使中国从被瓜分的状态下获得

统一，能否从东亚病夫的陷阱中崛起，这个问题为所有中国人所关注。张之洞提出的“中学为体，西学为用”虽然很平实，但只是一厢情愿。“中学为体”使得“中学”成为无用之体，“西学为用”使得西方的学说成为无体之用。应该引进的不能引进，应该继承的不能继承，应该扬弃的不能扬弃，应该排拒的不能排拒。五四以后全盘西化和义和团运动，使中国思想界发生了很大的混乱。全盘西化是比较媚外的方式，义和团心理是比较仇外的方式。两者同时出现，造成了一种恶性循环，使得源远流长的文化传统被抛弃。抛弃了传统文化的主要内容，并不表示其中封建意识的糟粕也被彻底清除，小农经济的保守思想、官僚主义、家长作风和裙带关系等旧习，不仅没有消亡，而且加速发展。中国传统文化的精华没能很好地继承下来，封建意识的糟粕没能受到深刻的批判，西方一些进步的文化价值也没能引进吸收，以构建有自己特色的科学、民主和人权价值，而西方的浮面现象却吸收了不少。

从比较文化学的角度看，中国近代文化历史具有断层感。这一点可能难以理解，但只要把近代中国和西方一些国家加以比较，就不难看出这种现象。就拿美国来作个比较，虽然美国的文化有今无古，历史很短，但它又是世界上最古老的现代共和国，有着 300 多年没有间断的历史。中国文化历史悠久，有古有今，但是中国社会从鸦片战争以后发生了剧烈变化，每隔 10 年就有一次重大的震荡，经历了太平天国、洋务运动、西方列强瓜分、百日维新、辛亥革命、五四运动、抗日救国等具有决定性的历史转变。反映到文化上，就有一种强烈的断层感。美国的 300 多年历史就没有这么剧烈的变动，它的继承性非常强。我现在服务的哈佛大学是美国最古老的大学，建校 350 周年了，与中国明朝东林书院建院时间大体相同。东林书院建立后，经历了李自成起义、满清入关、鸦片战争、洪秀全革命、百日维新、辛亥革命……等社会变动，该书院早已不复存在，而哈佛大学由于社会变化不大，它有一部悠久完整的发展历史，具有很强的承继性。现代中国的大学是难以与其相比的。哈佛对历任校长和教工人员的情况、

毕业学生和校友的情况、教育改革和经费使用情况 都有详细完整的纪录，随时可以查出。举一个小例子可能说明这个问题。北京大学汤一介教授 1983 年访问美国来到哈佛。他说他父亲汤用彤先生五四运动前后来过美国 并在哈佛念过书 但因‘文革’缘故 有关汤老留美的历史竟连亲人也不得其详。我当即在办公室用电话和校友会及注册组联系 查到汤先生入校、离校、取得学位的时间和学习成绩，并得知汤先生 1918 年前来哈佛研究之前曾在美国中部汉姆敦大学念过一年书。我又给汉姆敦大学挂了长途电话，4 小时之后就接到有关汤先生在该校情况的回话，3 天后又收到载有汤先生情况的影印件。这个例子是从学校方面来说明美国现代历史的承继性。这种承继性是多方面的，我们还可以从政治制度上看到这一点。美国 1776 年建国以后就制定了一套宪法，宪法是神圣的，至今基本上没有改变。它的三权分立、4 年一次总统选举、大法官选举等政治制度都一直没有改变。从某种意义上讲，美国倒是一个非常保守的社会，而中国倒很不保守 表现在它的变革动乱很多 近代历史具有断层现象。从纵向来看 对比源远流长的中国历史 近代中国的变动就更显得突出。

“五四”以来我们碰到这样的四个问题。第一个是如何正确对待封建的意识形态。“五四”以后国内过分强调抛弃封建的意识形态，提出打倒孔家店的口号 对传统进行一再的批判 要把传统作为包袱丢弃，直到今天还有一些人提出要与传统再次决裂。鲁迅、陈独秀、胡适、巴金 尽管他们思想方向不同 但是要抛弃封建意识形态的意愿是一样的强烈。如何对待封建意识形态是一个复杂的问题，不能简单地用包袱来理解它。包袱是身外物 身外物是可以抛弃的 可是封建意识形态决不是包袱 这种意识形态是长期的历史积累 经过漫长的岁月逐渐渗透到我们的血液里 深入到我们的骨髓中 在社会各个方面起着很大的影响 它是一种潜能。想用简单的方式 像丢包袱一样丢掉是不行的，清除封建意识的糟粕是一项非常艰巨的工作。第二个问题是如何批判地继承文化传统。要继承首先必须了解。对

于鸦片战争以前中国文化传统的多样性、内在动力、发展渠道、经济模式、社会组织、政治结构、文化价值等等 我们了解得并不周全 对于各个时代进步和落后的方面,尤其是落后的方面,缺乏全面的照察。比如说我们了解汉代的思想,常常是较多地研究王充,因为他的思想先进,而忽视对董仲舒的研究。可是汉代影响最大的恰恰是董仲舒。要想实事求是地了解汉代历史,非要了解董仲舒不可。唐代有一些重要的思想家具有浓厚的佛教思想,在现在许多人看来是迷信落后的 但是 如果我们对智 顓、玄奘的思想不了解 那么对唐代思想的认识肯定是片面的。顾炎武、王夫之、黄宗羲、刘宗周都是明清时代的重要历史人物。我们现在对王夫之了解得比较多,但是王夫之在当时无甚影响,他的作品在他去世 100 多年后的曾国藩时代才在湖南发现的。当时对社会影响比较大的是黄宗羲、刘宗周这些人物。如果我们不了解他们,那对 17 世纪的理解就有片面性。我们了解了文化传统,还要进行艰巨的批判继承工作。对于封建意识的糟粕如果不加以照察,不加以批判,它自然会在社会上发生副作用,而优良的传统、文化的精华,如果不经过广大民众的共同努力,不会自然地继承下来。现在有一种困难的情形,人们对传统文化的糟粕看得过多,而很少提及其精华,使得人们觉得整个中国传统文化的主流就是糟粕。很多富有才华的学者在故纸堆里滚了许多年,人们觉得他接触的都是糟粕。于是有些人想:为何不用这么多的时间去研究企业管理、旅游观光或其他现代学科 而偏要对传统的文、史、哲投入这么大的精力呢?这是传统文化研究的一个困难局面。第三个问题是如何引进西方的现代文明。西方文化也是多源头的,它有希伯来、希腊和罗马的传统,其中有进步的成分也有落后的成分。我们要引进西方文化进步的东西,必须对西方进行深入的研究,真正地了解西方文化。五四时期‘救亡图存’的风暴中,鲁迅提出的‘拿来主义’是有健康意义的,能拿什么就拿什么。可是在哲学的领域里只拿来还不够,还要了解拿来的是什么,它的价值源头是什么,要从浮面现象去溯源,去真正地理解它。早期马克思主义的发展,如果没有马克思

本人几十年在大英博物馆里动心忍性、苦思冥想、追根溯源地去研究西方的经济、文化，他也无法与恩格斯一起写成《资本论》这部巨著。《资本论》对资本主义社会的内在动力、历史因缘、社会性质、经济结构等各方面问题，进行了全面而深入的照察。中国的史学界、哲学界、经济学界，还没有出现一本类似《资本论》的、对中国传统社会进行全面深入分析的著作，也没有出现类似《德意志意识形态》的对中华民族意识形态予以全面深入分析的书。第四个问题是在引进西方文明的同时，如何排拒西方文化的糟粕。西方文化的精华与糟粕是混杂在一起的，怎样以不卑不亢的态度，在吸收其精华的同时，批判排拒它的糟粕，这也是一个相当艰巨的工作。

这四个问题实际上是两个课题，第一个是如何批判封建意识的糟粕，继承优秀的文化传统；另一个是如何积极引进西方的文化价值，排拒西方文化的落后东西。前一个课题是认同的问题，就是如何了解自己，后一个课题是适应的问题，就是如何创建性地回应西方的挑战。这两个课题有着内在的联系。愈有自知之明，就愈能自由主宰自己的命运，在比较健康的心理态度下吸收西方精华，排拒西方的糟粕；愈是对自己了解得不够，就愈可能盲目地批判自己的文化传统，把有价值的传统说成不科学的、没有意义的、不应该存在的，丢尽自家的宝藏。这四个问题要同时解决，不能走向两个极端。以全盘西化的极端态度来接受西方文化是不行的，以义和团的极端心理来排拒西方也是行不通的。实践证明，张之洞的“中学为体，西学为用”是行不通的。现在有些学者又提出“西学为体，中学为用”的主张。这个主张和“中学为体，西学为用”在结构上相似，只是它强烈反对“中学为体，西学为用”和全盘西化的口号。但是“西体中用”的主张能否真正对中西文化的多样性作比较深刻的照察？这很难说。要彻底批判封建落后意识，不能光从引进西方文化下手。许多年轻人以为引进西方现代文明就是批判封建余毒的惟一办法，这显然是片面的。中国五四时期的思想家所理解的西方，就是现代文明的代表，西方以外没有任何现代文明的模式可言。要现代化就得西化，混西化

与现代化为一谈。经过两次世界大战，世界上至少出现了三种不同的工业文明：一种是以西欧和美国为代表的工业文明。另一种是以苏联和东欧为代表的工业文明，还有一种是以日本、台湾、韩国、香港、新加坡为代表的东亚和东南亚工业文明。太平洋区工业文明的重要性愈来愈显著。我们应该引进哪一种文明呢？既然现代化不是一个一元的发展，而是有多元的渠道，那我们中国的选择也应该是多元的。

从知识分子群体批判的自我意识来看，现代中国文化的前景，大概有三个课题，我想把这些课题提出来引起大家的研究。其一，对鸦片战争以来现代西方文化的挑战，如何做出建设性反应。这个课题和国内许多学者提及的马克思主义中国化的问题有密切关系。其二，被消化、被中国化的西方价值，与传统中国文化的内在联系是什么？其三，有了新的生命力的中国文化，怎样以不卑不亢的态度，以兼容并蓄的胸怀走向世界，吸收世界各种文化的精华，丰富中国的传统和现实，使中国文化既成为世界文化的重要组成部分，又可以为世界各种不同文化提供一个可行而且具有长远价值的道路。

杜维明教授答听众问

问：能否请你谈谈台湾研究中国文化的情况？

答：可以。我们可以把学术界、知识界、文化界理解为三个相连的环节。学术界是搞尖端性科研的；知识界包括新闻界、出版、大众广播；文化界包括电影、音乐、戏剧等。台湾给我的印象是知识界比较蓬勃，比如它的出版业很发达，出版周期短，种类很多。台湾没有参加国际出版委员会，因此，世界上任何地方的书它都可以翻印。有很多外文书大陆已经不能印了，因为大陆已经参加了世界出版委员会。日本的书价非常高，有些书很难买，美国也是如此。由于台湾可以不受限制地翻印世界上任何书籍，所以它的书籍流传很广，知识界十分蓬勃。台湾引进的西方思想也非常快，一方面是通过旅游业，另一方面通过学术交流。它的学术交流活动比较多。台湾对中国文化

的研究是比较多样的 虽然它提倡三民主义 提倡儒家哲学 但是对中国文化没有一个严格的主导思想 各种研究中国文化的方法、渠道和派别都有。很多国外的学者认为 台湾这个环境 特别是民间的艺术、民间的宗教、民间的社会价值，很能体现中国传统文化的精神。但是 台湾的学术界是个薄弱的环节 大学教授由于教课任务和其他社会活动多，难以长期从事尖端的学术研究。台湾和大陆没有正常的学术交流。从中国的传统学问文、史、哲来看 如果这种局面不改变 特别是台湾的学术界不向大陆开放 三五年后台湾的文、史、哲研究就要受到很大影响。

问 能否谈一谈新加坡儒学文化第三期兴起试验的情况 现在取得了哪些成果。

答：新加坡并不是想全面推行儒家伦理，他们现在讨论儒家伦理，是在中等教育改革这个大的活动中提出的。1980 年左右 新加坡教育部对苏联、日本、法国、台湾的中小学养成教育作了一次调查，发现苏联比较强调意识形态教育，生活道德的养成教育并不十分重视。日本最强调生活道德教育 而意识形态教育比较薄弱 他们是教育学生怎样成为日本人。我们现在看到的日本企业家、科学家 他们的生活典范、思考模式是很多同构的现象 这和他们中小学养成教育有很大关系。新加坡长期是走英美化的道路，它主要语言是英文。他们发现新加坡人有逐渐西化的倾向。为了重新发扬传统的道德教育 教育部长吴庆瑞先生就提议 在中小学讲授宗教知识 基督徒念圣经 伊斯兰教徒念古兰经 佛教徒念佛经 印度教徒念印度教经典。如果和这些宗教都无关，就念比较宗教，希望这五门课能在中学推广。这时 有些华裔知识分子提出儒家伦理也应该算作其中之一 特别是李光耀总理也有这个建议。这个问题提出后，在新加坡引起一场辩论。教育部部长吴先生接受了这个意见，认为在传授其他宗教知识的同时 也应该介绍儒家伦理。

开设其他宗教课程非常方便 圣经、佛经、古兰经都有现成的多种文字教本，有许多教徒可以帮忙。可是儒家伦理的教本就很难编

辑。当时国内对儒家还没有正名，很少系统地论述儒家伦理，台湾讲的儒家伦理又非常政治化。所以，他们就到美国同一些华裔学者商谈，设法编辑一套适合于新加坡社会需要的儒家伦理教本。从 1982 年开始，我们参加了这项工作。我们有个先决条件，讨论时不要把儒家伦理政治化，不要从封建意识形态的角度只谈忠孝节义。另外，我们建议，需要得到社会的支援，要公开地来讨论儒家伦理，公开辩论儒家伦理的阴暗面，采取批判继承的方法。同时，我们也强调要作学术上的基础研究，不要只写个中学教育课本。他们接受了这个意见，同时成立了一个民间的财团法人——东亚哲学研究所，让它学术独立。编写课本的具体任务给了新加坡课程发展署，由该所的刘惠霞博士主持，我们参加顾问工作，提一些意见。刘博士主持这项工作时，也要求不能有任何政治干扰，教育部同其他部门不能干涉。编写工作是先做大纲，然后做提纲，再做摘要，最后找一批写作的人来写。经过两三年的努力，先后八九次易稿，现在已编成了中、英两套教本。这两本书基本上能反映儒家伦理新的面貌。最近刘惠霞女士访问北京，在中国文化书院的讲习中，就新加坡儒家伦理推行计划作了个报告，我也参加了那个讨论。新加坡学者很希望知道大陆或台湾对他们这一活动的看法。

问：能否再简要地介绍一下西方研究中国文化的主要流派和一般的情况？

答：西方主要指欧洲和北美。美国的情况我可以简单的介绍一下。

50 年代美国的汉学研究大行其道。有一点必须指出，50 年代美国研究中国文化有一个深厚的传统，这个传统和法国早期的所谓“汉学”有关系。他们完全是经院性的研究中国，也可以说是一种猎奇的做法，只研究一些很小的具体题目，不一定涉及到总体的思想方向。多半研究古代、中古，很少涉及现在。有一个时期美国政府参与对外研究，政府多半是把注意力集中在敌对国家上，很少研究友好国家。但是政府拨款后它没有办法控制和引导学术界的研究方向。例如，

它拨款要培养一批中文研究生，这些学生学会了中文可以帮助他们进行咨询，处理中文情报。可是这些学生却根据自己的意愿，去研究有关中国的各种课题。后来美国国防预算就减掉这笔钱，不再拨款支持这项研究。但民间捐款赞助很多，许多基金会参加了对中国的研究。1950年以来，对中国的研究每年都有进展。美国比较有名的大学中，都有三五十人从事中国的研究，他们对中国的研究做出了很大的贡献。现在从事中国研究的年轻学者，汉语水平提高极快，老一辈的学者能够用汉语对话只是凤毛麟角，到我们这一代40多岁的人中，能够用中文交谈的比比皆是，不算稀奇。现在二三十岁的研究中国的学者，如果不能用中文交谈，那他很快就会被淘汰。

美国一些在复旦、北大、四川、南京留学的学生，他们是美国学术界精英的精英。这一批人来研究中国文化，并不是没有其他路子可走，他们有很多的选择，可以选择医学、法律、企业管理这些热门学科，但他们“自讨苦吃”选择了中国文化的研究。首先汉语这一关就很难通过，要花费很长时间，念到博士常要花10年的苦工，即使拿到了博士学位，也可能失业，因为美国没有那么多教中国文化的教职，可是申请研究中国文化的学者还是逐年增长。1971年至1981年，我在加州大学历史系服务了10年，其中有六七年的时间是甄选委员会成员。每年历史系获得奖学金的10名最优秀学生中间，就有三四名是研究中国历史的。这些学生的确是精英中的精英。我有一个同学念中国哲学，非常艰苦，念了5年还没有摸到门径，于是他想改念律师。念律师竞争性很强，报考的人很多，他的考试竟得了满分800分。很多学校都要他，最后到了哈佛法律学院，3年后毕业，现在在法律界颇有成绩。最近他和我说，将来赚了钱还要搞中国哲学，这是他个人的兴趣。很多来中国的留学生，生活条件比较差，收费又很高，但他们仍然要来。这种精神值得钦佩，代表了一种世界潮流。我有几位念到博士学位的同学，因为找不到工作无法维持生活，最后决定参加银行界，其中有一位3年后成为很重要的银行主管。他说银行界的人才太缺乏了，如果我们这些搞中国研究的人从事银行事业，几年后

肯定可以控制几家大银行。

从事中国研究的出路并不好，为何还有这么多的人从事中国研究呢？这并不是说他们热爱中国，而是为了迎接思想和知识上的挑战。年轻人很富有理想，任何其他学科的挑战都太简单了，很容易攻破，自己存在的价值满足不了。中国的学术研究挑战性太大了。中国文化像一个难以想象的知识迷宫和理想世界，可以研究的题目很多，不管什么课题都值得研究，都可以研究出成果来。

问：李泽厚说东方文化是乐感文化，西方文化是罪感文化。你同意这个说法吗？如果同意，如何理解文艺复兴与西方快乐主义思想逐渐成为主导思想？又如何理解中国的老庄哲学提出的厌世主义和怀疑主义？

答：李泽厚先生这次在上海开会，我们在一起常常谈到这个问题。李先生思想敏锐，常常想提一些尖锐的问题引起大家思考，鼓励大家朝这个方向去研究。他提出这个问题，并不表示这个提法就很成熟，很周全。中国文化不能简单地说成是乐观主义文化。我觉得中国文化，特别是儒家文化，有一种强烈的忧患色彩。这种忧患色彩同希伯来传统对上帝的敬畏感是不同的。老庄的哲学是十分深刻的，有刚健自强、勇往直前的一面。如果说乐观也许就是比较达观的意思，认为人不仅可以创造自己、改变自己、转化自己，而且通过转化自己可以转化自然，达到‘天人合一’的境界，那么儒家、道家的思想确实有乐观的一面。西方的思想源头比较多，希伯来的传统由于对上帝的敬畏感和原罪感，可能在某方面是悲观的，有一种幽暗的色彩。但希腊文化就不一定如此，它有一种强烈的快乐主义。当然，它也有斯多噶学派，代表一种强烈的禁欲主义。孔孟和老庄的哲学是对人生认识得非常深刻的哲学，并不是一个浮浅的快乐主义的哲学。

问：当代中国文化对西方有哪些的影响？中国有哪些思想家在西方影响较大？

答：如果从传统的发展来看，18世纪的中国文化，对西方启蒙运动时期的思想家有相当大的影响，像伏尔泰、莱布尼茨都受到中国文

化的影响。当代的中国文化（即“五四”以后的文化）对西方影响比较小。这几年美国的学者有一种自我中心主义，对欧洲的印象不怎么好，对亚洲的理解就更片面。正因为这个原因，现在美国学术界发生一个很大的危机。由于马歇尔计划的实现，二次大战后欧洲恢复得很快，欧洲的学者对美国非常关注。德国、法国、意大利的学者英文都非常好，对美国的学术发展了如指掌。而美国学者中间，德文、法文、意大利文很好的不多，对欧洲了解不够。最近几年，美国理论界受欧洲的影响特别大，欧洲的思想家对美国的哲学、历史学、人类学和文艺界的影响都很深。欧洲的学者是知己知彼，既知道传统又了解美国，而美国的学者知己有差距，知彼更谈不上。当代欧美有学者对东方理解得很片面，可是东方的学者，如中国、日本、朝鲜的学者，对欧美的研究比较下功夫，了解比较深。如果这种情形进一步发展下去，到 21 世纪，很可能欧美的学者因视野狭隘，慢慢地被区域化，世界上真正的大问题很可能由亚洲的学者提出来。当代中国曾吸引了很多杰出的欧洲思想家，最近五六年美国许多有创发性的学人也来到中国旅行讲学。一般而言，中国经验对他们有很大的挑战性，他们也承认中国之行对他们的学术观点有影响，但这不一定表明他们对中国文化有深刻的理解。举一个例子：西方有一位著名的神学家，近几年影响非常大，他曾在中国居住了 10 多年，曾是个考古学家，他的神学理论是在中国孕育的，但他从来没有学好中文，也没有跟当时中国重要的思想家有什么交流。你可以说他的神学受到中国文化的影响，但不是高度自觉的，他对中国的传统和现实的理解都有片面性。

现在还很难说中国有哪一位现代思想家对西方影响非常大，但也有一些有影响的学者。如熊十力先生，国内知道的人不是很多，但在港台名声比较大，在西方也有人研究他。他是比较有原创性的哲学家。冯友兰著了《中国哲学史》，他的学生花了 11 年时间把这部书全译成英文，在世界各地都有教本，所以他的思想在海外影响比较大。梁漱溟先生，海外至少有一两本研究他的专著。毛泽东的影响

当然非常大，海外对他的研究很多。有位德国汉学家，他把所有的毛泽东文集收集起来，做了一个语言分析，把所有的引语回归原书，统计一下他引用了多少次马列经典，多少次儒家经典，多少次民间文学和民间谚语，试图找出他的思想源头。对这个分析方法学术界还有争论。过去 10 年中，有六七次国际学术会议讨论这个课题。李大钊、陈独秀、胡适、鲁迅在西方都有一定的影响。

问：你认为近百年来中国在吸取西方文化、坚持民族传统方面有什么经验教训？如何处理这个问题？

答：五四以后，中国出现了一个世界上少有的现象：在强烈的民族主义出现的同时，强烈的反传统主义也出现了。一般的常态如日本明治维新以后，强烈的民族主义和强烈的传统主义，即“大和魂”和“国学”同时出现，在认同上取得了较好的协调，因此，初期能在比较健康的条件下充分地引进西方文化。可是，由于过分地强调民族主义和传统特色，导致了军国主义。到今天日本还有这个问题，过分强调日本文化的民族特色、种族特色。而中国是强烈的民族主义和强烈的反传统同时出现，这就导致了在比较文化学上叫“强人政策”的反作用。所谓强人政策，就是以我之精华跟敌对文化的糟粕相比，越比越觉得自己优越。德国的一些思想家，曾严厉批评英国哲学是一种没有思考的猪猡哲学、懒人哲学。英国人在批评德国文化时，认为德国人尽是一些玄想，与英国人实在的分析精神是背道而驰的。美国人和日本人批评欧洲文化时都有强人政策。五四以后，中国很多第一流思想家情愿采取一种矮人政策，以我之糟粕同西方文化的精华相比。例如，胡适之先生曾说，中国文化就是裹小脚、抽鸦片烟、搓麻将、蓄长发留辫子，西方就是科学、民主、自由、人权。这样越比越矮。这些思想家认为，中国地大物博，文化源远流长，怎么批判它也可以发展下去，不必忧虑；值得忧虑的是中国文化中的封建意识的基础太强。尽量把它讲得糟糕一些，主要目的是为了提醒中国人的反省，反对国粹派和保守派抱残守缺。这算是一种策略。但是它引起了全盘西化和义和团运动的恶性循环。

问：当代中西文化的民族性和一般社会心理态度最大的差异是什么？请你谈谈这种差异对社会有何影响。

答：不仅东方和西方的文化有差异，就是西方各国间的文化也有所不同。欧洲人认为现在突出问题不是东西问题，而是南北问题，即欧洲南部和北部的问题。德国现在许多劳力工人都是来自欧洲南部（如土耳其、意大利、西班牙）造成了南北之间很大的冲突。德国和法国实际上是两个截然不同的文化体系，法国在许多地方与中国相像，它的烹饪技术非常高明，对自己的语言有一种特殊的感情。法国人认为德国人比较野蛮，而德国人认为法国人不仅保守而且软弱。法国人喝葡萄酒，德国人喝啤酒，两者差异很大。欧洲大陆的文化与英国的文化也很不同，就像中国文化与日本文化的不同。

从中美文化的民族性和社会心理状态来看，两者有很多不同点，有几点可以指出。最近，美国社会出现了个人主义异常突出的现象，美国的思想家认为，美国将来最大的危机是个人主义的泛滥。个人主义有多种不同的形式，一种是征服西部的形式，里根在某方面表现出这种形式，有的漫画把里根画成西部的牛仔，拿着一根枪骑在马上。这种个人主义在美国影响非常大。另外一种官僚型的个人主义。美国是一个抗衡社会，社会是由压力集团所组成，社会力量远远超过政治力量，政治核心对社会的控制力有限，必须与社会力量进行一些妥协。社会上有学术界、知识界、文化界，有各种不同的自由组合，还有企业集团。这些社会力量互相抗衡，政治要渗透到社会各个阶层困难度很大。举一个学术界的例子：最近哈佛大学在进行建校350年学术纪念会的准备工作，按惯例这样大的纪念活动一定要邀请总统参加，通常还要授予总统荣誉博士学位。这次邀请总统参加，能否授予他荣誉博士学位呢？学校里展开了讨论，许多人认为里根是演员出身，对学术问题接触甚少，给予他荣誉博士学位有点对不起学校的名声。这个辩论很热烈，渐渐变成公开的，现在基本上否决了授予荣誉博士学位的意见。考虑到请里根来不授予他荣誉博士，如果再授予别人这样的学位，这对他就太不礼貌，所以，最后决定在建

校 350 周年学术纪念会上，邀请里根来演讲，不授予任何人荣誉博士学位。由于这个缘故，里根拒绝了邀请，免得难堪。以前尼克松是很喜欢得到几个博士学位的，但除了他的母校授予之外，很少有别的名牌大学给过他。基辛格是很有名气的，他也是哈佛教授，退出政治后他要求到哈佛教书，于是政治系开会投票表决，结果否决了，理由是他这许多年在政治上虽有突出的贡献，但是他没有作科研工作，学术上不一定胜任。他一怒之下就留在华盛顿，不回来了。这说明政治人物的影响力是有限的。

我参加过美国科罗拉多州艾思本一个人文研究中心，那里除了政治界的人物参加之外，还有大众传播界的、企业界的、学术界的人物参加。我的印象是这样，政治界的人总觉得他的力量不够，他们以为大众传播界的影响可能比较大，但是问到电视新闻工作人员时，他们说我们哪有什么影响力，只有发生的事情我们才能报道，我们不能创造新闻。大家又以为学术界的影响比较大，学术界的人却说我们学术界是象牙塔，我们出的书籍销售量有一两千本就不错了，而大众传播界写的小说有的要销售 10 万本，我们没有什么影响力。问到企业家，企业家说我们虽然有钱，但有时想买电视广告他们不一定卖，要参加竞选也不一定选得上。现在竞选捐款有规定，不能超过一两千块钱，即使有几十万，你必须将它分散，使你的影响力不能集中。所以，企业家也觉得自己力量不够。这说明了美国是个互相抗衡、相互制约的社会。这样的社会要达成一个统一协调的观点是非常困难的。美国的总统选举有 45% 的人参加就不错了，你如果拿到 50% 的票就是压倒的多数；而东方很多国家，如果以 70% 的票当选就觉得很不正常，认为有信任危机。

因为美国是个抗衡社会，所以它的律师很多。美国的律师和工程师是 7:1，而日本的比例正好相反。美国的律师既起着维护社会秩序的作用，同时也是既得利益者。他们惟恐天下不乱，违法的事件越多，他们的收入就源源而来。哈佛是训练律师的大本营，训练时只教他们如何在竞争中胜诉，至于什么道德、原则都不管。所以有人对

这种情况提出疑义。现在校方强调伦理教育，是一种亡羊补牢的措施。美国社会有很大的动力，动力的来源就是允许不同的矛盾、不同的抗衡都同时并存。

问：中国儒家关于人的学说和西方关于人的学说有什么异同，应该如何评价？

答：这次在复旦的学术讨论会上有人提出这个问题。我觉得儒家的人学是一个有涵盖性的人学，而西方的人学（人本主义、人文思想）从文艺复兴以后，它是从反对神学、反对自然中发展出来的一套人学。它强调人的主动性和特殊性，强调和神学决裂，向自然开刀，所以它具有相当程度的侵略性。19世纪这个人学有突出的发展，是西方向外扩张的一个重要动力。现在这种人本主义发生了问题，如环境保护问题、生态平衡的问题、人与人交往的问题，西方还出现了寻根的问题即寻找文化、种族、语言、宗教的根源。西方这种具有科学性和机械性的人本主义，有着相当严重的片面性。儒家传统的人文思想是消化了宗教思想基本上有三个动向第一是主体精神强调建立个人独特的人格，体现大丈夫精神，威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫；其次是客观精神，就是修身齐家治国平天下，这是理想主义，但不是空想的理想主义；儒家还有一种超越现实的向往，《中庸》一书中有充分的表述，就如张岱年先生提出的“天人合一”的精神。儒家人文思想是由主体精神、客观精神和超越精神组合起来的，所以它的涵盖性大，它与西方文艺复兴以后发展起来的，对宗教神学加以批判、对自然加以控制、带有侵略性的人文主义有很大的不同。

问：儒家的忠恕之道对现在的社会人际关系有什么意义？

答：国内以前有很多文章批判中庸之道，也批判忠恕之道。我觉得这个可以商榷。如果把中庸之道或忠恕之道理解为折中主义，即骑墙主义见风使舵软弱虚伪那我觉得它们不值得宣扬。但是以上的描述，绝不是儒家所推崇的忠恕之道和中庸之道，它正好是儒家批判的对象。忠恕和中庸在儒家的传统中是比英雄豪杰更高的思想境界。中庸所体现的思想是一种高度的综合性和稳定性的思想，这

种思想并不是软弱的没有力量的，它是力量达到最高峰的时候，就像两军对垒力量达到最高峰的时候所达到的稳定平衡。它是一种刚健自强的精神，是一个更净化更崇高的思想境界。

问：中国传统思想中是否有以功利为原则的学说？国外学者对申、韩（申不害、韩非）的法家学说有何研究？如何理解儒家学说中“礼”的观念？

答：中国传统思想中当然有以功利为原则的学说，不仅管子有功利思想，儒家中与朱熹学派相抗衡的就是功利学派，如陈亮、叶水心等所代表的思想。儒家的功利学说事实上是构建在道德理想主义上，不是一个单纯的功利主义，儒家批判申、韩就是从这个立场下手。申、韩的思想世界上有很多人研究，比如芝加哥大学的一位学者，对申不害思想作了全面的研究。他得出结论，认为申韩哲学在行政管理思想方面有突破。美国有位学者 10 年以前写了本书，书名就叫《礼》书的副题是“孔子以凡俗为礼圣”书里把礼的观念提到一个非常高的哲学水平。这个礼和我们通常所说的礼俗或礼貌的礼不相同，礼就是一套人与人之间的交互影响而不必诉诸于语言的一种规范，任何一个社会如果没有礼就不能存在。譬如怎样行走，怎样用餐具怎样谈问题 都有一定的规程、一定的方法 这些规程和方法就是礼的展现。从这个角度来看，传统中国所谓的礼和鲁迅时代吃人礼教的礼有很大的不同。吃人的礼教的礼，是传统文化中的礼变成了僵化形式以后所表现出来的一种极端的保守势力。传统中国文化中的礼，可以说任何典章制度、文化形式都属于它的范畴。这种礼如果完全崩溃，社会就不能存在。礼所体现的社会秩序不是外力强加的，如果是外力强加的那就是法。礼是经过长期文化熏陶所形成的内在自发的一种做人的规约。如果把礼的内容规定为三纲五常，变成一种外在的约束，那就是把礼僵化了，把礼政治化了。传统儒学中的礼的现代意义是值得深究的课题。

三、庐山反思

薛涌记录整理

儒学第三期发展的前景问题

前 言

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

把古今中西之争界定为西方现代文明和中国传统文化的冲突，是五四运动以来绝大多数中国知识分子的共同认识。本来，中国有中国的古今，西方有西方的古今，这是显而易见的道理。只从古老文

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

19世纪中叶 鸦片战争以来 西方的坚船利炮破门而入 中国从天朝礼仪之邦只经过一个甲子便沦为殖民地和东亚病夫。这段令人悲愤、辛酸的近代史 激发了中国有血性的青年志士的使命感和爱国心。我们应该从这种危机意识所引起的强烈的振兴中华的意愿，来掌握现代中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想。

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

马克思主义在中国大行其道，也是西化论战胜本位论的例证。不过 马克思主义既是西方的 又因列宁的创造转化而坚决反对和西方资产社会紧密联系的帝国侵略，能在中国知识界引起很大的共振是很可以理解的。五四时代还只是李大钊、蔡和森等少数人所引进的西学 经过 10 多年便成为现代中国的显学。这个惊人的现象，更说明了西化论是现代中国思想界的主流。

今天我们对中国传统文化进行反思，也必须正视这个历史事实。如果我们再回到本位论的格套 保守反动之议尚且难免 还谈什么创新？

儒家传统的现代命运

美国加州大学伯克莱校区历史系的列文森教授曾以《儒教中国及其现代命运》为题，写了一本分三册出版的巨著。他的结论是儒家这个源远流长的人文传统因经不起西化的考验，逐渐在现代中国销声匿迹了。这个悲惨的命运可以从哲学思想、政治文化、社会心理、官僚制度和理想人格等层面去理解。列文森是史学家，他用现象描述和个案分析的方法，生动地刻画了近现代儒家传统走向衰亡的历程。借用他书中的一个例子即可说明问题。

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

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

也许可以这样说，五四运动以来，中国第一流的知识分子，由于

救亡图存的使命感和爱国心的激励 形成了一股打倒孔家店、反对儒家传统的浪潮。社会主义的陈独秀、自由主义的胡适、马列主义的李大钊、无政府主义的吴稚晖和巴金 文学家鲁迅 四川才子吴虞 都是这股新文化热浪的成员。他们接受西化的层次和内容尽管不同，但他们不约而同地组成了一个和儒家传统彻底决裂的联合阵线，一而再再而三地痛击孔家店 把儒家的价值系统拆散 然后各个击破。他们的策略可以分为正反两面。从正面，他们强调传统文化中非儒家主流思想的积极因素 墨子的兼爱、墨经的逻辑、韩非的法治、老庄的自由、道家的科技 乃至民俗学方面的神话、格言、传说、口头文学等；从反面，他们抹杀儒家在传统文化中的影响。譬如从知识社会学的观点 把先秦儒家界定为百家争鸣、百花齐放中的一鸣一放或从文化人类学的角度把宋明理学归约为官学，属于上层社会控制系统中的意识形态，和一般人民的信仰结构迥然异趣。儒家被相对化和等级化之后，即成一套专制政体为了自身利益而强制执行的礼教。如何狠批‘吃人的礼教’便成为青年志士的首要任务。

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

中国现代化的坎坷道路

其实，儒家传统的现代命运和中国面临西方文化的冲击和挑战而不得回应却又不知如何回应的困境，有密切的关系。回溯鸦片战争以来从魏源“师夷之长技以制夷”历经曾、左、李洋务运动的片面适应康、梁、谭变法维新的极力改革孙中山辛亥革命的彻底更新到“全盘西化”的全面适应不过一个甲子中国知识分子就从基本思想和体制不变，只需加强海防、引进工业即可阻挡西潮的乐观心理，转为不脱胎换骨改变国民性则无以自救的危机意识。

本来幅员如此辽阔人口如此众多、历史如此悠久、文化如此深厚、经济如此落伍、社会如此复杂、政治又如此腐化的文明大国不能靠一个单纯的模式来达到富强康乐的目标，这应是显而易见的道理。高瞻远瞩的知识分子，亦应洞察这三千年未有之大变绝不能靠激情主义来应对。然而，救亡图存的迫切感使有血性的青年放弃深思熟虑的智性事业而投身于“气魄承担”的革命行动以燃烧自己生命来发光发热。在革命洪流中，不参与即是堕落。针对民族自救的大课题进行全面而深入的反思，无形中变成了不可企及的理想主义。

中国主流知识分子把古今中外绝然二分的极端思想，正是这种危机意识的体现。既然振兴中华的当务之急是富强，一切与富强没有直接关系的价值都可以暂时舍弃。科学，尤其是实用性较高的军工技能自然应当优先引进民主建国也不从自由、平等和博爱的原则来设想，而是从发挥群众潜力以达到政治统一的角度来考虑。解放个性和尊重人格并非终极关切，而是提高国民的主观能动性以加强推动建国大业的力量和作用。提倡法治乃至强调人权，都是从社会实效的立场着眼。商品经济和市场机制既然可以调动生产力，价值就更高了。露骨地说，西方现代文化所以在知识分子心目中有如此崇高的地位和如此美好的形象不是因为其内涵的真善美而是因为其中实用的价值同样地中国传统文化被贬得一钱不值也是因

为在富强的前提下它丧失了利用的价值。

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

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

严格地说，胡适和鲁迅都不是实质的全盘西化论者。固然，他们为了和国粹派以及本位论划清界线，有时不免提出较偏激的主张。在特殊情况之下，他们也可能赞同全盘西化的口号。不过，他们即使宣扬西方文化，却并不鄙视中国传统的价值。相反地，他们在整理国故、发掘文物、解析历史和提供方法等学术文化的领域里有着启迪新知的贡献。

可是，不必讳言，以全盘西化的极端态度来对抗狭隘的国粹主义，不仅没有达到目的，反而助长了义和团心理的发展。全盘西化及义和团心理的互相激荡，导致媚外与仇外两种变态反应，结果对西方

文化造成了免疫性和过敏性同时并存的矛盾现象。列文森在分析现在中国知识分子的两难困境时曾指出，他们虽然在理智上接受西方文化的价值，但在感情上因迷恋中国的历史而不能心悦诚服地学习外来的精神文明。譬如“中学为体 西学为用”的提法就是一种把西学当作“无体之学”的拿来主义。中国古代的知识分子曾排除万难，把印度的佛教通过各种渠道移植中土，在人类文化交流史上创造了光辉的一页。如果没有鸠摩罗什、法显、玄奘之类的大师大德 没有全国上下因宗教信仰而心甘情愿的奉献，没有积年累月的艰苦工夫，这项伟大的文化事业显然无法顺利推展。以佛教输入的历史为衡量现代知识分子接受西化的情况 也许在基本态度上就出了问题 有了偏差。中国现代化的道路如此坎坷是可以想见的。

反传统主义的‘强人政策’

由于全盘西化及义和团心理的互相激荡而导致媚外与仇外两种变态反应 知识界摇摆于两极化的倾向之中 很难超脱是非善恶的谴责以进行全面而深入的反思。

拥抱西方文化而不了解西方文化，难免产生一厢情愿的盲目性。主张西化的知识分子，根据列文森的分析，都面临了进退维谷的挑战：一方面在理智上全盘接受西方文化的价值 但在感情上却排拒西方 另一方面在感情上和中国的历史文化难分难解 但在理智上又扬弃传统。王国维决心摆脱哲学的藩篱 因为他所爱的叔本华和尼采的唯意志论 不可信 而他所信的科学的实证主义 又不可爱。积郁在西化论知识分子心中的大苦也有类似的情况：势在必行的富强之道并不可安身立命，而源远流长的精神资源又不能经世致用。不过，极端的西化论者已彻底否认传统文化有什么源远流长的精神资源。在他们心目里，必须用西方现代的精华来取代中国传统的糟粕才是自救之途。

在比较文化学上有所谓‘强人政策’也就是以自己文化的精华

和敌对的文化糟粕进行比较，为的是突出自己文化的优越性。在现代的历程中，以强调自己文化传统的优点来提高民族意识，达到调动群众积极性的例子，比比皆是。日耳曼民族，从黑格尔到希特勒，都使用过“强人政策”。即使在文化多元主义盛行的今天，西欧和美国的学者在进行古今东西的比较研究时，也还常常不自觉地陷入狭隘的惟我独尊的格套之中。日本明治维新以后，“国学”大盛，颇有以东洋大和魂取代西方浮士德精神的野心。日本学人对中国文化实行强人政策的个案极多，不胜枚举。

值得注意的是，“五四”以来西化论者在比较中西文化时，也采取了强人政策，可是他们所用的强人政策却和一般运作的程序恰恰相反。也许可以说是地道的弱者政策：用中国文化的糟粕和西方文化的精华比较，为的是突出自己文化的劣根性。胡适以缠足、娶妾和抽鸦片为国粹，鲁迅把自私、敷衍、无聊、妥协、愚昧、狂傲、庸俗、陈腐等等社会心理中的奴性部分归结为国民性。把胡适所理解的国粹和鲁迅所认识的国民性与西方现代文化的民主、科学、自由、平等、博爱、人权、进步、公义、法治乃至个性解放等价值相提并论，西方的优越性和中国的劣根性便了如指掌，无可争议。但是，如果中华民族竟堕落至此，根据社会达尔文主义的提法，理应在生存竞争中屈居下流，向优胜者低头。但是，胡适和鲁迅都是爱国主义者，他们的“弱者政策”是在浓郁的悲剧意识中沉痛反思的结果。

鲁迅在他父亲临死前的呐喊，体现出一个痛苦孩子对昏睡中的祖国连声呼唤着“醒来吧，站起来吧！”的悲切情感。西化论知识分子对国粹和国民性如此严峻的剖析，当然不是“丑化、歪曲人民”相反地，他们强烈地反对传统，把批判的刀锋指向积淀在民族文化心理结构中的封建遗毒，为的是扫除进步的障碍。他们沉痛地感受到中国深远的文化已经“发霉发烂了”。不仅抱残守缺无济于事，即使动心忍性地在传统文化的基础上进行灵根再植的工程，也是徒然的。振兴中华，使人口众多的文明古国腾飞，和传统决裂是先决的条件。

西化论的认识局限

“五四”以来的主流知识分子 树起反传统的鲜明旗帜 除了沉痛的悲剧意识之外，至少还有两个认识层次的理由。

当时还没有现代化的提法，因此也无所谓把现代化和西化混为一谈的谬误。西化即是现代化 这是当时知识分子的共识。因此 西方现代化文化也就是振兴中华的典范。如何从中国传统较迅速、较顺利地进展到西方式的现代社会，变成为大家共同奋斗的目标。目标厘定之后，总体方向也就判然明确。任何阻碍我们通过既定的渠道来完成任务的势力 都是保守的、落伍的、反动的。复古派居然想恢复黑暗腐朽的封建价值体系 那是反动 本位论者梦想以传统文化之体统摄西方科技之用 那是落伍 国粹主义的卫道士不忍和过去的光荣一刀两断 那是保守。如何通过富强之道以振兴中华 也就是如何引进西方的民主科学以达到中国的独立自主，便成为知识分子的主导思想。三纲五常那种吃人的礼教，是使得中国人民不能昂首阔步于现代的包袱 必须铲除。尊孔读经那种僵化的德育 是钳制开放心灵和创造精神的枷锁 必须抛弃。线装书和机关枪、大炮相比 其价值实在微不足道 因此也不妨冷藏 30 年 等到国家富强之后 再从冰窖里取出解冻不迟。

第二次世界大战结束后 以色列为了建国 决定恢复只在宗教仪式中才使用的希伯来文作为日常通行的语言。这就好像要把天主教徒举行隆重弥撒大典时才使用的古拉丁文起死回生，变成今天的意大利人人可以说、可写、可读、可看的语言。经过一两代专家学者配合政府国策的努力 这个艰巨的文化事业竟成绩斐然 希伯来语不仅已成为耶路撒冷大街小巷中的生活工具，而且也逐渐成为纽约犹太人追寻文化根源的凭借。新兴的马来西亚共和国，为了强调文化的统一性，坚持以马来文为国语。这个本来并无书写文字的口头语便应运而生，大有成为东南亚的一种通行语文的趋势。同样的现象

在世界各地都可以找到例证。这种在近二三十年产生的怪现象，当然不是五四时代的西化知识分子所能理解的。

文字改革是五四新文化运动的组成部分。新文化运动者认为，中国的落伍保守和方块汉字有不可分割的关系。他们提倡白话文，强调口语文字，进行简化汉字的工作，甚至主张汉字拉丁化，以达到废除汉字的最后目标。今天我们回溯这段历史，站在现代化趋向多元模式的基础上，可以断言，这种努力是混西化与现代化为一谈的特例。譬如，日本无条件投降并由美国占领之后，曾有一度因受美国语文专家的影响把小学生的汉字减少到 800 左右。朝鲜战争，特别是越南战争以来，日本的现代化突飞猛进，在工业制造方面大有凌驾西欧及美国的趋势，可是通行语言中的汉字不仅没有废除，反而增加了一倍以上。目前电脑处理汉字的技术问题基本解决，从普及教育和大众传播的实用观点来批判汉字的言论更缺乏说服力。

如果现代化与西化之间的混淆是使得‘五四’主流知识分子不能和国粹派或本位论妥协的理由，文化的有机整体观是使得他们无法接受任何层次和形态的折中主义或调和倾向的理由。站在文化为有机整体的观点，要拥抱西方现代文化就不能挑三拣四。所谓‘学其长处而去其缺陷’、‘取其精华而去其糟粕’乃至‘融汇东西’都是讨便宜的心理作祟。西化是要付出代价的。固然，西方的基本文化内涵不限于‘德先生’和‘赛先生’两个项目，其中如以动力横决天下的浮士德精神造成了弱肉强食的人间悲剧，过分膨胀的个人主义养成了六亲不认的社会风气，极度扩展的竞争机制带来了惟利是图的掠夺和自相残杀的抗衡，强调权利而轻视义务的诉讼制度导致紧张、冲突、计较等心理状态，也都是当代西方文化的表现。但是，为了“挣脱千百年来的封建礼教束缚，打碎宗法社会所特有的种种有形无形的精神枷锁”，这些代价即使不可免除，也是值得偿付的。

梁启超和张君勱在第一次世界大战之后欧游返国，他们目睹了西方世界浩劫之余的惨状，领会到弥漫于整个社会的悲观情绪和斯宾格勒所描述的没落感，于是对国内的西化论者提出警言，掀起了所

谓科学和人生观的论战。姑且不问他们的论据是否确凿，运思是否缜密 他们所提出的问题是发人深省的。回顾‘科玄之战’这一段历史公案 我们可以心平气和地说 站在实证科学的立场 把不能验证的人生观问题消解成不可理喻的玄学，和不可知乃至神秘主义等而同之 未免太偏颇了。但是 这种偏颇之论 居然在辩难中占了上风，也许和当时知识界混西化与现代化为一谈，并且坚持西方现代文化为有机整体的观点有密切的关系。

既然代表惟一现代典范的西方富强之道是振兴中华的必经途径 而民主与科学 富强之道的内涵 又是西方文化的组成部分 那么彻底西化和全盘西化便是救亡图存的康庄大道。这个结论是沉痛的，含着多少无可奈何的感觉和悲怆的情怀。王阳明七绝中的两句正是这种思路的归趋：“抛却自家无尽藏 沿门托钵效贫儿！”

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

假若中国传统文化绝大部分是封建遗毒和糟粕，而通过哲学史的解析 从故纸堆里寻找遗忘多年而尚有进步意义的思想 所获得的文化遗产（如荀子的自然观）又是极为粗糙的历史陈迹（像朴素的唯物论）那么“五四”西化论者要求我们把传统像包袱般一丢了之 或像赘肉般割得个干干净净 不是很合情合理吗？

今天 中国的青年才俊一窝蜂地学理工 学企管 学国贸 学外

语 视中国哲学为畏途 视中国历史为死巷。致力于中国传统文化研究的队伍已出现老成凋谢、后继无人、资金短缺、士气消沉等弊病。即使和专攻美国印第安土著文化的学人相比，也难免有窘迫之感。这不是偶然的现象，是值得我们考虑的。

文化认同的现代涵义

“五四”以来的西化知识分子 由于把 20 世纪的欧美社会理解成独一无二的现代模式 同时又把西方文化认定为有机整体 必须全盘接受。他们对传统的批判是尖锐的、彻底的、极端的。据说那时出现过“四万万同胞，一个个浑蛋”的对联。那种恨铁不成钢、爱之深而责之切的急迫感、沉痛感 在类似的自嘲、自咎的文字中表露无余。中国传统文化既然和世界潮流不相容，适应西方现代文化也就成为不可抗拒的趋势。

然而 西化论者所理解的中国传统文化 除了封建遗毒之外 还有什么内容呢？把传统文化等同于封建遗毒，固然可以产生振聋发聩的一时效验，但忧国的沉痛感若不能引发创造转化的智慧，那么，无可奈何的悲观主义便应运而生。“五四”西化论者痛斥国人的奴性 甚至把中华民族忍辱负重的美德讥刺为麻木不仁 固然表现了爱国的悲情 有其健康的意义 但是 文化的开新终究不能从悲愤的绝望之情处起步。有人说中国传统文化必须置之死地而后生，这不失为有感而发的论点。必须详扣的是“生”的基础和泉源究竟在哪里？如果说 传统文化的根必须枯萎之后才有再生的可能 那么再生的文化是否以引进的外来思想为种子，和传统的关系只是共同的土壤上先后变成胚胎、发芽而已 如果说 传统文化的根已腐烂 枯萎是不可避免的 我们不如自觉地将之铲除 让新种早日开花结果。那么这是否意味着我们已置身传统文化之外，只是观赏者而非参与者了？这类设想使我们不能不正视“文化认同”的问题。

“认同”在英文里和逻辑术语“同一性”或“一致性”是同一个词。

这个专有名词在 50 年代末期由新弗洛伊德学派的心理分析大师艾律克森 E. Erikson 所采用 作为描述青少年在人格发展过程中危机感特别强烈的阶段 即所谓“认同危机”。在欧美社会 认同危机的出现虽因人而异,但大半是在 17 岁左右,也就是在刚进大学必须面临塑造自己成人形象的挑战的年龄。通常认同危机的出现和人生意义等哲理问题紧密联系,又和生理发展、特别是性机能的成长有不可分割的关系。因此在心理分析学里,认同危机是一个多方面、多因素的复杂课题。艾律克森在研究马丁·路德的少年时期就用了这个概念来剖析路德改变的心理背景。注重客观条件的史学家多半认为艾律克森的“心理历史”(以心理分析的方式来阐述历史中举足轻重的人物)是一种心理学上的归约主义,也就是片面地夸大了心理分析的解释力。不过“认同”一词从 60 年代就在欧美学术界广为流传,几乎贯穿了人文学和社会科学的各种领域。目前应用更广泛 学科有学科的认同,譬如美国的建筑学乃至哲学都遭遇过认同危机;社会有社会的认同,譬如美国的民主党,经过兼容并包的扩展历程之后,最自由、最保守的成员都纳入其中,目前也有出现认同危机的迹象;文化当然也有文化的认同。如果我们追问一个特殊文化的基本价值取向是什么,我们也就接触到该文化的认同内核了。

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

“文化认同”的概念的提出,说明了文化的特殊性和具体性。世界上不存在任何普遍而抽象的文化。固然,作为西方文化特色的民

主和科学，可以用超越欧美特殊文化现象的范型标出（在此我们必须进一步区分民主和科学在普通化和抽象化可能性上的歧异），但是严格地说，西方文化应当落实到英国文化、法国文化、德国文化和美国文化的层次才能分析得比较精当。既然每个文化都有其特殊性和具体性，那么一个特殊而具体的文化应当有其个性。从一个文化的基本价值取向来掌握其个性，便成为探索该文化的内在统一性（也就是文化认同）的课题。

在把现代化等同于西方的时代，大家相信现代化这股西化的浪潮势必把古今的差异熔为一炉，将来只有西方的现代文化，不可能有任何其他类型的现代文化。殊不知，在所谓现代化即西化的历程中，英国、法国、德国和美国都有其特殊而具体的文化认同。在费希特发表《告德意志同胞书》时（相当中国洋务运动的阶段吧）德国和英法相比在经济和政治方面都比较落伍的，可是德国的现代化不仅不是英法化，而且在意识形态和政治结构方面还和英法长期保持抗衡的关系。其实，英国由不流血革命而发展成君主立宪的稳定结构，和法国经过大革命之后政局一直动荡不安的共和制度，代表两种极不相同的政治文化。五四时代知识分子所认识的都属进取的西方先进大国，其中最典范的要算殖民地遍布全球的大英帝国了。曾几何时，今天英国已变成历尽沧桑的没落王朝。照目前的趋势看来，如果英国在处理劳资纠纷、爱尔兰独立运动、种族冲突及青年人的享乐主义等大问题上不得法，将来要想和西班牙在国际经济竞争中一较短长就不很乐观，不必提美国、日本和德国等工业强人了。这些散离的印象并不有什么特殊的信息可言，但至少说明了一点：在现代化的历程中，西方多元化所代表的是一些特殊和具体的实例（各有各的文化认同）而不是放诸四海皆为准的一般原则。

今天，现代化的多元倾向已是有目共睹的事实，但是即使迟至60年代，美国专门研究现代化的结构——功能学派的社会学家仍坚持现代化是一单元的模式，甚至把现代化和美国化当作同义词来使用。无怪乎直到目前，还有不少人把美国文化的特殊现象误认为现

现代化的必然归趋。现代化一名词取代西化而在学术界广泛应用，是近 30 年的现象。要等到所谓后期工业社会出现了许多文化矛盾的现象，欧美学人对现代化的价值和意义问题才开始进行深刻的反思。这种反思被提到西方社会科学的日程上也只是近 20 年的事。最近又有后期工业社会即由工业社会转化为信息社会的过渡阶段的提法。现代化是否必须经过工业社会的阶段也变成了争论的课题。这个争论很有现实意义。假若我们判定农业人口减少和工业人口增加是现代化的重要指标，同时又决定以美国的农工比例作为高度现代化的准则，那么要等几个世纪中国的农民才会像美国一样降到不及全国人口 3% 的数字？假若必须如此才算先进，是否中国的现代化就遥遥无期了呢？难道中国一定走不出一条和西欧、美国乃至日本大异其趣的现代化途径来？

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

从文化认同的角度来检视我们的民族性格、社会心理和价值取向，就不能武断地判决传统文化为封建遗毒，不能用强人政策或弱者政策来丑化曾在塑造民族性格、培养社会心理、规定价值取向方面发挥巨大作用的精神资源，不能以西方现代文化的标准为标准，不能把传统文化当作业已死亡或僵化的历史陈迹，更不能盲目地反对传统。我们应当培养自知之明，对传统进行全面而深入的反思，认识其个性，了解其内容，体会其动源，掌握其来龙去脉，如此方可争取到评价的资格，才能开展批判继承的文化事业。儒学第三期发展的前

景问题就是以此为先决条件而提出的。

儒学、儒家传统与儒教中国

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

一般的理解是，阻碍中国强大、进步的潜势都和儒教中国的惰性有关。自然经济的保守思想是儒教中国重农轻商的组成部分，家族社会的近亲繁殖是儒教中国重礼轻刑的现代模式，权威政治的官僚主义是儒教中国重人轻法的必然结果。儒教中国的现代命运虽然悲惨，但它赖以残存的余威却像一条死而不僵的百足之虫，紧紧缠住苦难的中国，使它不能腾飞。今天有血性的青年谁不真切地体察到礼教的约束、权威的压迫、思想的禁锢和宗法的腐蚀，更严重的是在民族的文化心理结构之中（也就是渗入我们的血液之中，对我们的行为、态度以及信仰各层次起决定性作用的领域）还残存着许多有形无形的封建遗毒。这种在民族的集体下意识中根深蒂固的精神枷锁，用理智将其照察就困难重重，要想根本铲除更是谈何容易，只有通过知识分子群体的、批判的自我意识的涌现才能达成任务。这就牵涉到如何正确对待儒家传统的问题了。

列文森判定儒教中国的没落，但他似乎忽视了没落的儒教中国在中华民族的文化心理结构中尚潜存着无比的威力。当他在 60 年代初期得悉国内举行孔子学术讨论会，并对孔子作出肯定评价时，他

断言这不过是儒教中国寿终正寝之后，把孔子“博物馆化”的一项没有什么现实意义的措施罢了。可是等到“文化大革命”突然爆发，运动的矛盾又指向儒家传统的时候，他困惑了：难道早就宣告死亡的历史陈迹居然也有如此巨大的现实涵义？即使批判儒家传统纯属政治斗争，这个传统的象征意义和当今中国的政治文化仍有密切的关系。可惜列文森在“文革”前期就去世了，如果他能亲睹中国近 10 年在意识形态方面的发展，他还会坚持《儒教中国及其现代命运》的结论吗？

“儒教中国”可以理解为以政治化的儒家理论为主导思想的中国传统封建社会的意识形态及其在现代文化中各种曲折的表现。这也是国内一般所理解的封建遗毒。根据前面所提从三个层次来认识文化内涵的观点，“儒教中国”或封建遗毒是属于风俗习惯的课题，和儒家传统应有分疏。

社会的风俗习惯，由于长期的积累和沉淀，有一种沉重的惰性，很不容易彻底变革。同时，一种价值、一个观点或一组行为既然成为风俗习惯，必有其合理的成分，而且已在广大的群众中树立起神圣的权威，要想主动地移风易俗，需要通过精心设计的教育秩序，只靠说理是不能达成任务的。譬如我们认识到培养开拓型的人才在改革事业中有举足轻重的作用，决定大力宣传。但要想改变社会上认为好孩子是“乖、听话、顺从”的风气，不能只停留在盲目批判孔夫子讲究“温、良、恭、俭、让”的层次上。试问我们如果真相信文明礼貌和开拓型的人才不相容，那么我们是否应当提倡不排队买票、不爱惜公物、不体谅他人的“现代”伦理来取代谦虚、朴实的“落伍”道德？据说开拓型的人才必须在性格上有强烈的竞争意识，在思维方法上有强烈的求异欲望，而且有一种强烈要求表现的本能。表面上这些素质似乎和儒家谦谦君子、求同存异和慎独修身的教言截然相反，但是，我们应当注意，竞争意识不应堕落到欧美青年习称的“老鼠竞赛”。因为如果竞争意识的格调不高，即使名列前茅也还是只老鼠。求异欲望固然可以另创天地，但是有深厚基础（也就是有训练有纪律）的创造精神毕竟和哗众取宠大不相同。表现的本能是有积极意义的，但

缺乏自知之明的炫耀和实事求是的精神也有距离。这些例子足以说明移风易俗绝不是一时兴之所至即能讲得清楚的课题。要想攻击已经成为风俗习惯的常识，我们不能不从正反两方面设想。

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

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

如果封建遗毒的确是儒教中国惹的麻烦，那么这个症结还是要靠儒家传统来解决。不过，解铃和系铃人虽然是通称的儒家，但一个是尚未经自觉反思（也就是没有开悟）的凡夫俗子，一个是能主动批判创造人文价值的知识分子。

儒学在汉武帝时定为一尊，《白虎通义》以三纲五常为主线所构建的儒教中国，和孔孟之道所体现的人文精神确有千丝万缕的联系。但我们反思历史，总不能得出孔子仁智双修的为己之学，和孟子深造自得的大丈夫精神必须导致汉代王霸杂用的政治文化吧？董仲舒以天下感应的学说，为专制政体厘定一套超越王权的大经大法，和公孙弘以曲学阿世的手段开辟利禄之途，也应当有所区分吧？元代王室尊奉朱学为官学，我们不能说朱子的哲学是在意识形态上为蒙古入主中原预先作准备吧？如果说宋明理学是为封建社会服务的奴化人民的礼教，那么王阳明乃至其后学，包括王艮、何心隐、李卓吾，竟掀起反礼教的狂风暴雨，又作何解释？17世纪启蒙运动的健将黄宗

羲、顾炎武和王夫之不是明末三大儒吗？如果儒教中国是提倡吃人礼教的恶魔，那么戴震的儒家传统即是唤起知识良心正视“以理杀人”的先知。

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

儒家传统具有 2000 多年的历史，源远流长，不仅是中华民族文化认同的基础，而且根据日本京都大学岛田虔次的提法，也是东亚文明的体现。这个传统，既成为中国学术思想的主流和中国知识分子的共信，又通过各种渠道（包括“贤妻良母”的身教和“乡约社学”的潜移默化）渗入民族文化的各个阶层。即使民间的说唱文学、戏曲、格言、善书，也都深受其影响。可以说，儒家传统是中国民族文化的构成要素，在人伦日用之间起着决定性的作用。

不过，儒家传统在先秦百家争鸣的诸子时代，只和道、墨、法家等并列，没有成为一枝独秀的显学。就是在罢黜百家、独尊儒术的汉代，儒家的五经虽然获得官学的正统地位，阴阳五行、养生方技和黄老治术等思想，在朝野都还有极大的影响力。魏晋南北朝时代，即使门阀名教势力犹存，儒学寝微则是有目共睹的史实。在魏唐佛学大盛时期，儒家经学和礼学的发展并没有中断，但中土最杰出的思想家多半是皈依佛法的大师大德，儒门淡泊的现象竟维持了好几个世纪。宋元明清是理学鼎盛的阶段，但在儒学复兴的宋代，中国南北分裂长达 100 年，北方的经学和文学（金代文化）和周程张朱的身心性命之学了无关涉。元代把朱熹的《四书集注》定为取士的标准，其官吏制度也打上了儒家文治的烙印，但佛教、道教乃至各种民间宗教都大行其道，儒家传统的影响并不突出。明清两代颇有以儒术治国的倾向；

科举取士、圣论乡校、尊孔读经都是崇尚儒学的表现。但描述当时的宗教气候和精神文明，不能忽视净土佛教、禅宗、白莲教以及林兆恩的三教等在社会基层广为流传的情况。这些例证明确表示，儒家传统虽是中国学术思想的主流，但绝不能以儒学来涵盖中国民族文化。

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

举一个历史现象即可说明问题。在中国宋明儒学发展的过程中朱学成为官学之后阳明心学在 16、17 世纪以解放思想、培养开拓人才的姿态横扫学坛，取代了程朱理学的统治地位。这个史实曾诱导中国哲学史家得出心学兴起而理学衰颓的结论，甚至认为程朱理学那套僵化的教条主义是抵挡不住强调主观能动性的陆王身心之教的。可是我们如果检视朝鲜儒学的发展趋势，便会发现 16、17 世纪的李朝大儒如李滉（退溪）和李珥（栗谷）不仅创造地转化了程朱理学，而且站在认识中国陆王心学大盛的基础上，继续承接并发扬了程朱理学。不管我们如何评价朝鲜儒学，有了这层理解，我们至少不能武断地判定程朱理学被陆王心学所取代是儒学发展的必然规律。

我们正视儒学研究的重要性，一方面想要指出儒家传统是和中华民族文化中许多其他的大、小传统之间，经历了既排斥又吸收、既抗争又融合的长期过程，才使其文化认同的内核变得丰富，变得博大精深。我们应当以平实的史学家的态度，配合开放的哲学家的心灵，来对这人类文明史中多彩多姿的一面作全面而深入的描述；另一

方面 为了把儒家传统 主要是由孔子以来用全部生命在现实人生中体现儒学精义的知识精英通过群体的、批判的自我意识而创造出来的 和儒教中国区分开来。把儒教中国弄成半封建半殖民地 也就是东亚病夫这步田地 儒家传统是要负责任的。但 别忘了 儒家传统也是使得中华民族‘苟日新 日日新 又日新’的源头活水 它是塑造中国知识分子涵盖天地的气度和胸襟的价值渊源，也是培育中国农民那种坚韧强毅的性格和素质的精神财富。

儒学第三期的发展

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

列文森曾引用过一个发人深省的犹太故事。当传统尚未开始没落的时代 在进行祭祀的当儿 主祭者一举一动的象征意义 参与祭祀的人都能一目了然。他们都知道怎样行礼，也都知道为什么要那样行礼。经过了一段时间 传统逐渐没落了 主祭者和与祭者虽然还能循规蹈矩地进行祭祀，他们对于为什么要那样作的理由已相当模

糊。等到传统已衰亡的时代 祭祀不再举行了 大家只剩下了祖先们曾如此这般的记忆而已。现代化是一把摧毁传统的利器，没有任何精神文明可以幸免。

最近 20 年来 欧美学界掀起一股重新估价各种现代化理论的浪潮 好像‘现代化’概念的本身也出现了严重的认同危机。至少 坚持下列观点的学人明显地锐减了 代表现代化的科技、企管等各式各样的新兴专业必然取代精神传统，而把全世界浓缩成一个统一规范化的物质文明。相反地，愈来愈多的社会科学家，或从宏观的现象分析，或从个人的价值取向，不仅肯定而且强调源远流长的精神传统。他们一致认定德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”的主流思想，如印度的兴都教、印度教和佛教、中东的犹太教和以后发展出来的基督教、回教、希腊哲学以及中国的儒家和道教 既然是人类共有的精神遗产，就应当成为现代文明的组成要素。60 年代以前对精神传统所作的反思，多半是从配合现代化这股不可抗拒的大趋势来设想的。好像精神传统的价值必须从其现代化过程的积极作用这个功能的坐标系统中才能获得确定。

今天 站在某种精神传统的基础上 对现代化进行批判认识的学者却大有人在。传统和现代已不是绝然分割的两个概念，从传统到现代也不能理解为单线的进程。我们固然可以站在现代科技文明的高度来评价传统的得失，我们也不妨以传统的理想人格来批判现代专家学者的狭隘。人类文明的发展是曲折的、辩证的。肤浅的现代主义和顽固的传统主义，都不足以照察这曲折而辩证的洪流。

雅斯贝尔斯提出‘轴心时代’一概念时 是站在一个哲学史家的立场 对在公元前 1000 年即已开始的人类文明的大突破进行了提示性的考察。70 年代的初期，美国艺术及科学学院以雅斯贝尔斯的提法为基调，举行了一个以欧美学者为主的国际会议。哈佛大学的史华慈教授提出“超越的突破”一概念来描述轴心时代主流思想的特色。根据他的论点 上帝、梵天和天命等大观念的出现 显示了这一阶段人类文明发展史的共同趋向 即是把思想的焦点集中在体现‘超

越”的价值上。不过近 5 年以来，学者们对这个论点提出了异议。突出超越性的解析模式既不能适用于中国的儒道，也和佛教的舍离与证空大不相契。“超越的突破”一概念似乎是立足于犹、耶、回三教而提出的论据，颇有以一神论为中心的意味。比较平实的提法是把“对终极问题进行反思”这个文化色彩不鲜明的心智活动作为轴心时代主流思想的特色。由于反思的途径不同，表现的精神文明的形式也大异其趣。犹太教突出上帝观念，以之为一切价值的泉源是一种形式；希腊哲学家从追寻宇宙的最初根源和物质的最后基础而导出“逻各斯”和“第一因”的观念是另一种形式。兴都教的真我、梵天以及佛教的苦集灭道，虽然都是印度文化的体现，但其间的分别似较联系更为紧要。至于兴都教或佛教的价值取向，都不能用“一神论”的观点来涵盖，这一点是更可以肯定的。中国的儒道两家也有类似的情况。因此，轴心时代的主流思想是多元的这个命题逐渐为大家所接受。

假若多元的轴心文明在 20 世纪的末期都还有历久弥坚的生命力，甚至放眼 21 世纪，它们好像仍然方兴未艾，那么列文森的忧虑，乃至他对儒家传统的哀悼是否过分悲观了呢？提出儒学第三期发展的前景问题正是要说明，从五四时期的西化论知识分子到列文森一代痛惜传统没落的知识分子，对现代化和传统之间的复杂关系好像隔了几重公案。这既是时代的局限性，也是学术界主动自觉地坚持一种观点，即现代化必然和传统决裂的结果。列文森的悲观，在感情上不愿意看到传统的没落，在理智上又不能不得出传统必然没落的结论。和“五四”知识分子的乐观，传统可以像包袱般一丢了之，虽然形成一个鲜明的对比，但他们对传统，特别是儒家的传统的理解，和对现代化，特别是以科技为核心的现代文明的认识，颇有相似之处。在他们看来，儒学绝对不可能有第三期发展的前景。

所谓第三期，是以先秦两汉儒学为第一期，以宋元明清儒学为第二期的提法。这种分期并没有历史的必然性，也未必是最妥善的方法。先秦和两汉的儒学之间就有法家和黄老之术所造成的鸿沟。魏

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

北宋的儒学复兴必须渊源到韩愈和李翱。他们提出道统和心性的课题，确为北宋六先生（周敦颐、司马光、张载、邵雍、程颢、程颐）打开了一条从儒学发展的内核谈身心性命之学的先河。不过，唐末和宋初是中国经济、政治、社会和文化各方面都发生巨变的关键时期。根据日本汉学家内藤湖南（虎次郎）的解析，唐宋之交是中国古代和近代的分水岭，贵族制度的崩溃、士大夫阶层建立专制政体的完成、江南地区的繁荣、商业资本的兴起、都市化现象的出现都是例证。宋代儒学的复兴究竟象征什么？象征后期封建社会官方意识形态的强化，还是象征贵族制度崩溃后，由通过科举考试而参与政权的士大夫阶层所代表的新社会的共同意识？

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

大有人说庞杂的系统 这点是可以肯定的。

近年来,海内外的学者不约而同地比照西方近代史的发展阶段,把17世纪中国思想的蓬勃现象称之为“启蒙运动”。根据这个看法,满清入关之后,以程朱理学为官方意识形态的控制系统便成为启蒙运动遭受挫折 岛田虔次:《中国现代思维的挫折》的重大理由。固然,17世纪的实学(包括从西方引进的实测之学和关心家国天下大事的经世之学)可以理解为对空谈性命的王学末流的批判 但是 如果把实学家和宋明儒学家当作对立面来处理,那就难免不犯范畴错置的谬误了 至于清代儒学 特别是乾嘉朴学的兴起 应当从宋明理学发展的内部规律(譬如程朱和陆王有有关尊德性及道问学的争议)或从满洲高压控制的外部条件来理解,那就更是众说纷纭了。

像以上所提 有关儒家传统中尚无定论的课题还相当多 可谓俯拾即是。有这么些必会继续引起争议的历史悬案,显示儒学的多样性 真是“横看成岭侧成峰 远近高低各不同”了。可是 我们虽然“不识庐山真面目”但既然对其发展的大关节有所认识 也可把先秦两汉及宋元明清当作儒学史中的两个高峰峻岭。如果有人根据不同的观点把儒学史分成四、五 乃至更多的阶段 并且提议大家来讨论第五、第六或第九期发展的前景问题 我们也不必执著“第三期”的提法。本来 分期是为了讨论方便起见而运用的权宜之计 并没有定然的客观有效性。

不过 我们必须正视宋元明清时代儒学的复兴 也就是我们所界定的儒学第二期的发展 在比较哲学、比较宗教学和比较文化学的领域里都有深厚的意义。在欧洲史中 只有马丁·路德的新教改革堪与伦比。60年代,当时在哈佛任教、目前担任加州大学伯克萊校区社会系讲座教授的罗伯特·贝拉先生,在一篇极有影响的论文中指出,从比较宗教学的立场来看人类文明的进化,只有基督教经过了宗教的改革,才从中世纪的信仰转化为推动西欧资本主义的精神源泉。其他的历史宗教 也就是前面所提的“轴心时代”的精神文明)好像都没有起过促进现代化的作用。这个解说的理论根据来自韦伯。我

们现在不必详扣韦伯名著《新教伦理与资本主义精神》的理论体系，值得一提的是他把宗教改革以来出现的基督教的工作伦理作为西欧工业资本主义兴起的重大原因。这种推理是构建在一个极为精巧的悖论上：加尔文教派因强调宿命论，反而激发了教徒们在拓展企业上奋勉精进而在日常生活中刻苦耐劳的清教徒精神。这种发自内心的律己和勤奋，原是为了体现上帝恩宠的，但其非神学所预期的社会效验，却是资本主义的形成和发展。我们姑且不问韦伯理论的功过，但他把新教伦理和资本主义精神联系起来，确有发人深省之处。

近年来，贝拉教授已修正了他惟独基督教才和现代文明有特殊关系的论点。宋明理学根据他已修正的看法，可以说也是一种有创造转化功能的意识形态，因此和中国乃至东亚的现代化有密切的关系。把宋明儒学理解成阻碍中国启蒙运动向前推进的精神枷锁，是把儒教中国和儒家传统混为一谈之后所导致的结论。其实，启蒙运动的健将无一不是儒家传统的成员。晚明三大思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武不待说，躬行实践的颜元及其弟子李璠和痛斥“以理杀人”的戴震也不例外。要想把 17、18 世纪开拓型的知识分子划到儒家门墙以外，就好像要把狠批教会腐化的丹麦神学大师克尔凯郭尔排出基督徒的行列。

不必讳言，儒学第二期的发展是中国 19 世纪中叶以来因受西方的撞击和挑战而被迫走上一条曲折坎坷的现代化道路的重要背景理由。然而，若要进行比较深刻的历史反思，我们不能只注视 19 世纪后期才出现的困境，就得出宋明理学在中华民族文化中所起的作用以及所有的功能都属消极的结论。概括地说，儒家传统成为东亚文明的体现，是经过了 13 世纪的中国、15 世纪的朝鲜、16 世纪的越南和 17 世纪的日本几个漫长而艰苦的阶段。儒家传统所塑造的价值取向，其内在逻辑是什么？其本体——宇宙论的基础又是什么？其理想人格如何培养？其认知方法又如何掌握？都是很值得探索的。我们可以从认识儒家的价值取向着手，来理解儒家的文化认同。也许我们永远没有一窥儒家真面目的福分，但既然身在其中，我们不

能放弃提升自我意识和加强自知之明的权利，也不能逃避承担过去和策划将来的义务。

前景问题

环视我们这个变幻多端的世界，一种忧患意识的出现，确是 20 世纪人类自我认识的特色。凡是科技万能和资源无穷等人定胜天的乐观主义在成长极限和生态平衡等新人文主义的照察之下即显得肤浅而片面。人既是万物之灵，又是足使天地同归于尽的恶魔。轴心时代主流思想所体现的精神文明经过两三千年的努力所积累的人生智慧，很可能被掌握在我们手中的爆破力毁之一炬。以动力横决天下的西方现代文化为人类创造了史无前例的富强但也把人类带到了永劫不复的地狱边缘。因此，为人类的继续生存和全体福祉寻求一条可行之道，已成为东西方知识分子进行比较文化研究的共同意识。

由于交通电讯、大众传播、旅游观光和商品供销等现代企业的急速发展，地球显得愈来愈缩小。人种与人种、社会与社会、文化与文化之间的交流和渗透频繁之后，求同存异的普遍性和求异存同的特殊性都一起涌现。综观人类文明发展的全部历程，我们生存的 20 世纪可以说大整合及大分裂都达到史无前例的程度。远在天边及近在眼前的经验，通过卫星电视已是世界各地人民司空见惯的常识。不论从能源枯竭、环境污染乃至核战威胁的危机意识，或从和平共存、同舟共济乃至天下为公的大同精神立论，全球各地已普遍出现了整合的倾向，意味着东西南北表面上迥然异趣的地带都将成为一个复杂而庞大的世界体系中的有机组成部分。跨国公司不过是这种倾向的侧面之一。

和这种倾向冲突、矛盾但却同时出现而且继续并存的另一现代文明特色即是大分裂。在纽约，足不出户毫无旅游经验的坐贾可能和经常奔波道途每月往访东亚的行商住在同一层楼的公寓里；诺

贝尔物理奖得主的邻居可能是深信上帝在 7 天之内创造世界的基督教原旨主义的信徒 情同手足的兄弟 因为政见上的歧异或商业利益的冲突而成为路人的现象也相当普遍。这都表示，像纽约那样体现当代文明的大都会 不仅不是一个有机整合的社群 而且是由无数不同价值、不同信仰、不同种族、不同语言的群体和个人所形成的社会。在 60 年代初期，美国的知识界还强调大熔炉的观点。近来，取而代之的是寻根意愿的强化。因此，象征美国精神的图案已不是被主流同化 也就是被以盎格鲁·撒克逊后裔为主的信仰基督新教的白种人的文化所消解的大熔炉 而是由各种族、各文化共同镶嵌的多彩多姿的艺术精品。这种不求必同而希望在异中发现共性的意愿，是想综合特殊性和普遍性所作用的一种努力。

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

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

譬如 社会上流行着批判中庸之道的观点 以为这是“我们几千年来来的‘大国粹’ 随大流 怕冒尖 取法于中”。其实用这种“人怕出名猪怕壮”的世俗观点来责备儒学精义 是把孔孟痛恨的“乡愿”当作中庸之道的见证者 把刺面不痛、麻木僵化的“德之贼”和体现“择善固执”的道德勇气和在复杂的条件中取得最佳配合的道德智慧的儒

者混为一谈。如果我们不甘愿停留在“文革”时代的理论水平，我们就不应盲目地把“枪打出头鸟”之类的俗见和儒家传统中的金科玉律相提并论。当然，即使是儒家传统中的金科玉律，可以乃至应当扬弃的必然很多。不过，这要靠较高水平的理论解析才能完成任务。扬弃的工作必须立足于批判继承的事业上才不致堕入莎翁所谓“满是音响和愤怒，却毫无意义可言”的格套之中。中庸之道确是儒家传统中值得汲取的源头活水，但“哀莫大于心死”如果一个人已经死心塌地坚信他所理解的中庸之道是正确的，而且作为儒家“四书”之一的《中庸》是不屑一顾的老古董，那么至少对他而言，中庸之道已经没有任何说服力了。

二、在东亚，不少知识分子（特别是在经济发展、政治文化、社会心理、价值系统等学术领域里从事科研的专家学者）已意识到儒家传统在工业东亚的五个地区（日本、韩国、台湾、香港和新加坡）发挥了导引和调节的作用。具体地说，儒家传统从重视全才教育、提倡上下同心协力、培养刻苦耐劳的工作伦理和强调为后代造福等方面树立了一个东亚企业精神的典范。目前，因为国际市场的外在压力和国内企业结构本身的弊端，除日本之外的东亚四条龙，正面临着二次世界大战以来最严重的经济危机。儒家传统所体现的勤劳、沉毅、坚韧及勇猛精进的优点，更是不可或缺的精神资源。

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

三、在欧美，儒学作为一种哲学的人学，不仅是学术界的科研课题，也是注意通才教育、道德推理和人文思潮的知识分子所关切的学说。但和耶、犹、回、印、佛及希腊哲学相比，儒学在西方可以说还是个未知数。不过，正因为如此，儒学研究可以在和现实牵连较少的象牙塔里推展，不失为一种养精蓄锐、隔离沉思的机缘。可是，儒学研究必须从不探求价值、不深扣哲理、不研究宗教的传统汉学的实证和

实用主义里解脱出来，和西方的社会学家、哲学家、神学家和比较宗教学家进行长期而全面的对话。严格地说，儒学能否对今天国际思潮中提出的大问题有创建性的反应，是决定其能否在欧美学术界作出贡献的重大因素。

儒家传统是入世的，但又不属于任何现实的权力结构。它和中国乃至东亚社会复杂的关系网络有千丝万缕的联系，但它又不只是中国和东亚社会的反映。儒家传统没有教会、庙宇、道观之类的组织，但它却成为塑造中国知识分子文化认同的主导思想。儒学是对人的反思，是知识分子自我意识的体现。从事儒学研究不能离世而独立，只作个自了汉，但更不能随俗浮沉，沦为政治权力结构中的奴仆。儒学要有进一步的发展，必须接受西化的考验，但我们既想以不亢不卑的气度走向世界，并且以兼容并包的心胸让世界走向我们，就不得不作一番掘井及泉的工夫，让儒家传统（当然不排斥在中国文化中源远流长的其他传统，特别是道家和佛教）的源头活水涌到自觉的层面。只有通过知识分子群体的、批判的自我意识，儒学才有创新和进一步发展的可能。

四、曲阜回顾

孟子 :士(知识分子)的自觉

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

首先必须指出，孟子是站在高度自觉的理论水平上，对知识分子自我定义、社会职责和天地精神进行反思的。要想一窥其丰富的价值内涵，我们应当设法跳出归约主义的谬误（譬如把孟学判定为主观唯心论或把孟子划分为保守主义者），以严肃的心态来认识、理解和体会这个 2000 多年来在中华民族的历史长河中曾激励过无数志士仁人的文化资源。

孟子确认他所处的时代是极端个人主义（杨朱为我）和极端集体主义（墨翟兼爱）泛滥成灾的时代（《滕文公下》六·九）为了彻底改变这种斫丧人性尊严、忽视人伦关系、否定人文价值的意见气候，他提出人性之中自然有可以成长、发展和浩然壮大的源头活水，并且强调这种源头活水即是独立于一切外在权威的自律道德，植根于民本原则的信赖制度以及“万物皆备于我”（《尽心上》一三·四）的宗教情操能够具体实现的充足条件。

一个有历史意识和文化担负的知识分子，也就是孟子所谓的大丈

夫总以关心全体人民的福利为首务，决不甘愿“以顺为正”用“妾妇之道”来事奉权贵（《滕文公下》六·二）。因为真正的人性光辉是要通过人禽和义利之辨的价值判断，在“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（同上）的抗议精神中才能体现出来的。人的主体性不是从外面添加的，更不是由上面恩赐的，而是靠自己汲取那“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海”（《离娄下》八·一八）的有本之源，进行存心养性的内在积聚和知言养气的身体力行而证成的。

孟子所重视的主体性，一种“深造自得”（《离娄下》八·一四）的道德境界是和社会性，也就是孟子反复提示的“仁政”和“王道”所象征的群体意识，是不可分割的：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《公孙丑上》三·六）不能通向社会、成全人己关系的道德主体，在孟学中是不可思议的。孟子所体现的道德自我，是开放的，活泼的，左右逢源的。

知识分子不直接参加生产劳动，但是作为服务阶层的组成要素，他们所负的职责绝不亚于农工商大众。试想一个社会如果没有文化的创造和继承者，制度的建立和维护者，礼乐教化的设置、解释和执行者，人文理念的开拓者，知识技术的传授者，以及政治经济的管理和批判者，那么多少古今文明必备的价值领域就荡然无存了。孟子有机分工的学说，明确地为知识分子的文化、社会和政治作用建立了深厚的理论基础。他批判许行的重农主义，正要说明在一个多元、多样性和多层次的经济体系中，强迫知识分子乃至政治领导从事农耕（因为许行主张“贤者与民并耕而食”是“下乔木而入于幽谷”（《滕文公上》五·四）的愚昧行为。

知识分子可以通过道德主体的建立（“先立乎其大者，则其小者不能夺也”（《告子上》一一·一五））和不断的社会实践以达到“所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《尽心上》一三·一三）的境界。应当说明，站在人人皆可为尧舜的基本信念上，每个人都可以通过自己的修养而达到神圣的境界：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，

充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”《尽心下》一四·二五 这个提法如果和“仁政”以及“性善”的命题联系在一起，就不难看出孟子所理解的知识分子，既是为民请命的社会良知，又是忧患意识极强烈的替天行道者。

孟子接受了“天视自我民视，天听自我民听”（《万章上》九·五）的古训，并且站在广大的社会群体和高远的性命天道的立场，向那些“望之不似人君，但却作威作福的”独夫，争取知识分子大无畏的权利和义务：“在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？”（《尽心下》一四·三四 孟子揭橥“仁政”的理想即是要反映“暴政”的残酷现实。不过，既然除了自暴自弃的行尸走肉，任何人都有“不忍人之心”（《公孙丑上》三·六）那么即使在“仁义充塞，则率兽食人，人将相食”（《滕文公下》六·九）的悲惨世界之中，人性的光辉仍有照耀的可能。

孟子自认“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”，而把公孙衍、张仪那些显赫一时的权谋之士当作恭顺警惕的妾妇（《滕文公下》六·二）是对知识分子的期许，把士君子 and “曲学阿世”的政治动物截然分开，为的是申明知识分子以天下为公器的风骨，和依靠权势而行一己之私的斗筭之人是泾渭分明的两种生命形态。彭更或者认为孟子“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯”（《滕文公下》六·四）有点狂傲，但孟子却有自己的立命之道：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《尽心上》一三·一）

在杨朱和墨翟两种极端思想弥漫天下的时代，以悠远的历史意识、深厚的文化感受、强烈的社会责任和高屋建瓴的视野，抱着孤臣孽子的危心，胸怀“舍我其谁也”（《公孙丑下》四·一三）的鸿鹄大志，开辟出一条具有普遍意义的人文大道：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。”（《离娄上》七·一〇）为中国知识分子树立了张横渠所称“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的典范，是孟子精神的写照。

从世界思潮的几个侧面 看儒学研究的新动向

前 言

在全球意识的趋向同一和寻根要求的导致歧异两种思想都弥漫世界各地的今天 站在比较文化学的立场 对儒家传统的现代意义进行反思 既要正视其普遍性 又要掌握其特殊性。首先 必须指出 全球意识和寻根要求这两种思想虽然在表面上有明显的冲突，但是从辩证发展的观点，它们可以在较高或较深的层次获得对立的统一。这个提法不是基本假设 也不是主观信念 而是通过现象分析和理论探索而获得的结果。可是，正因为同一和歧异在一般人的印象里是背道而驰的两条思路，它们展示在眼前的确像是绝然不同的精神方向。从辩证发展的观点，把它们的对立统一作为我们反思儒家传统的理论基础，是容易引起误会的。让我们先举一实例来说明这种现象。

50年代 在美国社会里最具说服力的象征符号之一是“大熔炉”（melting pot）。这种宣扬全球意识 又称国际主义 的思潮 在 60年代被批判得体无完肤。取而代之的 是“种族性”（ethnicity）之类突出“寻根要求”的口号。显然 想把美国变成一个民族大熔炉的希望和坚持少数民族文化特色的努力是不相容的。但是，这种同一和歧异之间的表面矛盾，不仅可以而且必须在较高或较深的层次达成协议。理由是：50年代提倡大熔炉思想的自由主义者，因为过分强调多数人民所接受的同一价值而忽视了少数民族自我认同的意愿和需要，

结果造成主流文化沙文主义色彩极为鲜明的美国主义的勃兴。60年代新左翼反对以盎格鲁·撒克逊族信仰新教的白种人（White Anglo-Saxon Protestant 简称 WASP）为主体的美国主义和目前海内外中国知识分子批判所谓“大汉沙文主义”或“中原文化心理”的论点有许多相通之处。可是，70年代的极端主义因过分强调歧异的价值（包括少数民族的种族、文化、语言、宗教等特性）对美国文化的共同意识（如以英语为通行国语和以新教为主要宗教之类）提出了全面的挑战，结果导致保守主义的抬头，“种族性”并不能取代“大熔炉”而成为美国社会的主导思想。由于“种族性”（寻根要求的歧异）和“大熔炉”（全球意识的同一）之间一段曲折的辩证历程，80年代应运而生的思想是由“大熔炉”和“种族性”的对立统一所达成的。这种以镶嵌艺术为象征的思想，实是歧异和同一两种倾向在较高或较深的层次所达成的协议。这种协议的目标既非求同存异，亦非求异存同，而是同中有异、异中有同——从歧异彰显同，从同一成全歧异。

因此，我们在开始起步对儒家传统进行反思的阶段，就应当超越普遍性和特殊性绝然分割的思考模式，排除大汉沙文主义（或民族自卑）等心理障碍，在全球意识和寻根要求互相激荡的思潮中来掌握儒家传统的现代意义。

同时，在西化的单一模式已被现代化的多元模式所取代的今天，把传统只当做过去的陈迹和当前的现实以及将来的可能毫无关系的意见，也已站不住脚了。把传统限隔在既定的时间坐标系统中，是肤浅的现代主义者所犯的通病。为了彻底消除20世纪初期科学实证主义者所宣传的“现代”观点，解释学的大师们提出现代和传统不可分割乃至必须从对传统的阐述来了解现代的理论。这套从欧洲中世纪经院神学传统中注释圣经的训诂章句之学蜕变出来的新兴学科，特别究心于从批判继承传统的基本工夫下手，以导致创造转化传统的哲学思辨。解释学是否能把早期科学实证主义所遗留下来的反传统意识一扫而空，目前尚难遽下断语。但是，因为解释学的兴起，传统一观念的积极意义为国际学坛所肯定，传统的现代价值为知识分

子所关注，则是有目共睹的事实。

传统不仅不只是过去的陈迹，而且是掌握当前现实和开拓将来无穷可能的基础。传统意识是现代人从认识和了解现在以达到批判现在和创造将来不可或缺的条件。一个知识分子如果没有传统意识 就像一个手无寸铁的武士 只能凭借赤手空拳 譬如自己那虽是切肤之痛但却极为有限的直接经验）来闯天下。这种武士很难不坠入王龙溪所谓的“气魄承担”的格套之中。其实 把传统意识譬喻为知识分子的武器并不恰当。武器是身外之物，可以拿来作防身或出击的工具 也可以弃之不顾 而传统意识则是知识分子自我定义的组成部分。没有传统意识的知识分子是自相矛盾的命题，即使是彻底反传统的知识分子，也不可能没有传统意识。

既然传统是从过去通向现在而且是从现在展望将来的必经道路 传统意识又是知识分子自我意识的组成部分 把传统过去化的思考模式早已成为明日黄花了。值得注意的不仅是应否继承传统（答案必然是肯定的）而且是如何继承传统的问题。应当说明的是 在这里我们不讨论“何谓传统”的大问题 只想预先申明 我们所说的传统 不是只有历史意义的陈迹 而是紧密联系当前现实并且面对将来潜存着无穷可能的，因此是生命力充沛的传统。

从传统与现代不能武断分割的角度反思儒家传统，我们既要超越僵化教条式的静态描述，又要排除必须和黑暗的过去一刀两断的极端心理。我们要采取动态发展的运思模式，站在比较文化的立场，把儒家这条波澜壮阔的长江大河作一番系统而全面的分疏。但是，儒学研究能否有新的进境 要看儒学从业员能否具备知己知彼 特指对自己的缺陷和对论敌的优点有充分的理解）的自知之明。只能通过儒学从业员群体的、批判的自我意识，才能为儒学研究开辟新天地、新境界。

文明起源

在世界思潮中值得为儒学从业员所借鉴的一个侧面，是最近考古学及文化人类学中有关人类文明起源的讨论。这个讨论是环绕着哈佛大学张光直教授有关古代中国及其人类学意义一文而展开的。既然张教授在《九州学刊》的第一期（1986）已有专文现身说法地把这场讨论的始末交代得非常清楚，我们只需略述文明起源的讨论，以说明其对儒学研究的启示。

根据张光直的观点，中国文明的起源所根据的典范和苏美尔文明以市场经济、城邦政治和科学技术为典范的文明起源不尽相同。而且，站在比较研究的立场，中国早期文明重视宗教和政治权威的典范和美洲大陆（如玛雅文化）的古代文明却有相似之处。那么，苏美尔文明（西欧文化的远祖）所体现的典范是否属于人类文明发展史中的一种异军突起（breakout）呢？换句话说，是否中国—玛雅所体现的典范才是人类文明发展史中的“常态”（这种常态可能也包括古埃及）而苏美尔文明的典范才是需要详加解说的突变呢？姑且不追问这个提法的依据是否坚实。（在学术界所提出的观点如果不能言之成理、持之有故，根本不可能引起同行的注意。张光直的解释因为有一定的说服力，才会在考古人类学界掀起一场大辩论。但既然引起辩论，就意味着正反两方面的争议都有，还不能说他的解释业已成为公认的事实。能够提出这个问题，就显示人类文明起源早在新石器时代就已有多元的迹象。因此，用苏美尔文明起源的典范来解释一切文明的起源，即有以偏概全之失。如何探讨中国文明的起源，便不能不同时照顾到其普遍性和特殊性。

所谓普遍性，即人类文明起源的共同标志（如冶铜、科技发展）、书写文字、城市、等级制度、宫殿及庙宇建筑，这些因为法律和武力为后盾的社会分工而产生的文明象征。所谓特殊性，即中国文明起源的个别因素，如政治权威和经济财富的高度集中以及天地人交互影

啊“存有连续”之类观念的出现。根据这一提法 我们甚至可以说，大一统的王权思想和天人合一的信仰，便是亘古以来中国文明的标志。

儒学从业员面对这场讨论 可以获得什么启示呢 首先 我们应当认识，中华民族的历史源远流长。如果中国文明的起源和玛雅乃至埃及文明的起源有相似之处 那么 玛雅和埃及都早已沦为历史陈迹，我们肯定不能只从起源的典范之中来寻找中国文化生命力的全部内涵。再说，假若大一统的王权思想和天人合一的信仰是中国文明的标志 那么汉儒提出‘定于一尊’和‘天人感应’的观点是否只能视为早期中华民族文化心理结构的反映？假若答案是肯定的，那么中国思想史中创造转化的问题应如何理解？

儒家传统因孔子而发扬光大 但严格地说 孔子并不是儒家传统的创始者。孔子和儒家的关系不能从释迦牟尼和佛教的关系或耶稣和基督教的关系来理解。孔子提出‘述而不作’的自我认识虽然是谦词 但也明确表示 如想对儒家的兴起有所认识 我们不能不溯源到更早的中国文化。夏商周三代的考古发掘不待说，就是新石器的文物乃至创世神话、初民宗教、巫术、古礼、传说 都是研究儒家传统 当然也是早期道家传统），或说孔子以前的儒家传统所不可忽视的材料。最近有一部分汉城的学者宣称，朝鲜才是儒家的宗主国。固然，他们推尊箕子为朝鲜的先圣先贤，而且强调箕子的洪范九畴是儒学的先声 在理论和事实上都没有值得深扣的基础 他们的看法其实并没有被朝鲜的学术界所接受，但是 这种溯源的工作 如果能够落实到考古发掘的文物基础上，对了解儒家还是有裨益的。中东的考古学、神话学、民俗学、古文字学 对研究犹太传统的起源和发展作出了极大的贡献。中国文明起源的研究，对帮助我们认识儒家传统的最初形态当然也有深厚的意义。

值得说明的是，中华民族的古代文化是孕育儒家传统的源头活水 同时 儒家传统又是中华民族古代文化的继承者之一。由于孔子所体现的文化意识和历史意识是以创造性地转化中华民族的古代文

化为其具体内容的“存亡继绝”是儒家特别强调的为国之道)儒家便逐渐成为一个主动地自觉地延续中华民族文化使其“苟日新 日日新 又日新”的传统。尽管如此 我们仍不能武断地把儒家传统等同于中华民族的文化传统。即使我们愿意同情地去理解徐复观先生遗嘱里所谓“孔孟思想为中华文化命脉所寄”的哲学涵义 我们也不能忽视中华民族古代文化的内容远较儒家传统来得丰富！

轴心文化

轴心文化的概念是根据德国哲学家雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers) 所提出的“轴心时代”(Axial Age) 而来。雅斯贝尔斯在 40 年代重新检查塑造人类文化的精神传统，把印度及中国和继承苏美尔文明而成为欧美文化先驱的以色列及希腊相提并论。他这种宏观的论述，在当时的思想界是独具慧眼的提法。

他认为 若以公元前 1000 年为上限 在古代的以色列、希腊、印度和中国 几乎同时都出现了空前的哲人时代 降生于这个时代的大师大德如苏格拉底、老子、孔子、释迦牟尼、犹太教的先知和兴都教的僧侣，都是轴心文化的开拓者。而轴心文化经过了两三千年的发展已经成为人类文化的主要精神传统。对现代人进行全面而深入的反思 就不能不溯源到以色列的犹太教 以及后来由此演化而出的基督教及回教)希腊哲学、中国的儒道两家和印度兴都教及佛教。雅斯贝尔斯这种独具慧眼的提法 在现代化多元倾向益趋明朗的今天 应是不刊之论了。但 40 年前，正当欧美学者高唱现代化即西化的时期 他的提法并没有受到重视。可是 他对肤浅的现代主义者 特别是根据“科学万能”的口号而消解传统的实证主义者 所作的批判在学术界却有极大的说服力。

19 世纪欧洲杰出的思想家，多半跳不出“欧洲中心主义”的藩篱。黑格尔以普鲁士为绝对精神的具体表现和马克思以西欧为共产革命的希望所寄 是两个较明显的例证。根据这类观点 东方文明是

人类心智开创期的初机，但又是世界文化发展轨迹以外的历史陈迹。东方专制主义、亚细亚生产方式乃至中国文化早熟而又不成熟等等意见 都反映了这种观点。

“五四”以来的中国先进学人 为了清除封建遗毒在经济、政治、社会和文化各层面所起的消极作用，面对北洋军阀政府既软弱无能又作威作福、知识分子既自惭形秽又趾高气扬、一般群众既愚昧又狂傲种种从文化心理结构底层所涌现的暴戾之气，不惜高呼打倒孔家店的口号，要为中华民族走上科学民主的现代化作出贡献。可见他们也多少受到欧洲中心主义观点的影响，常常不自觉地就采用了文化比较学上的“强人政策”以西方文化的精华（民主、科学、自由、人权）和中国文化的糟粕（鸦片烟、裹小脚、贪官、污吏）相比 结果一代一代的知识分子深陷王阳明所谓“抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”的法障而不自知 还感到反传统的斗志不够坚强。

不过 五四时代狠批封建遗毒的努力 确实为儒学研究开辟了新道路 打倒孔家店的口号固然有偏激之处 但也起了把儒学和政治化的道德说教区别开来因而对儒家传统文化的真精神有净化作用的功能。严格地说 如果没有五四的反传统（反封建遗毒的传统）儒家的真精神就不可能以崭新的面貌重新起步。五四时代真正糟蹋儒家传统的，是那批以尊孔读经等表面上庄严体面的说教而从内部腐化儒术的军阀政客。因此，我曾发出明枪易躲暗箭难防的叹息。如何继承“五四”的批判精神来研究儒学的现代意义 是我们必须关注的大课题。把最近在大陆掀起的那股研究儒学的热浪理解成“反”“反传统”因而是反五四新文化运动的回潮是片面的 不正确的。

最近，国内有些青年理论家鉴于封建遗毒在政治文化中的危害几乎达到无孔不入的程度，又信誓旦旦地要和传统再度决裂。这种极端思想是很可以理解的。相信他们走过了一段全面否定传统的道路之后 会认识到“五四”以来打倒孔家店的呼声不谓不高而封建遗毒依旧甚至变本加厉的理由，和我们对自己的传统掌握得不够精确，理解得不够深刻有密切关系。今天我们所面临的大问题，不仅是封

建遗毒的扩散，也是传统精神的沦亡。如何批判封建遗毒和如何继承传统精神，是同一课题的两面；把封建遗毒和传统精神混为一谈，在理论上站不住，在实践上也行不通。如何对我们自己的传统进行再认识、再理解和再体会，确是当务之急。我们不能摆脱这个复杂的课题而长驱直入现代化的领域。60 年来的历史经验告诉我们，由全盘西化和义和团两种变态心理所造成的恶性循环，正是欲速而不达的明证。

我们认为反传统乃至打倒孔家店的口号，在一定的客观条件下确有积极的意义。其实，如果“和传统再度决裂”的“传统”本来即是封建遗毒的代号（特别是封建遗毒在当前政治文化中所起的消极作用），那么任何一位有理性良心的知识分子，都应是反传统的大力支持者。问题是，消解封建遗毒是极为艰巨的文化事业，如果不能引发传统精神的源头活水，只想找条捷径假借外来的资源以洗刷不堪回首的过去，必然会导致得不偿失，甚至得到的是人家的糟粕而失去的却是自己的精华等种种失调的现象。雅斯贝尔斯突出轴心时代的重要性，虽然是针对当时西方肤浅的现代主义和狭隘的欧洲中心主义而发，但在我们当前对儒家传统进行反思时，也确有启发的作用。

值得说明的是，雅斯贝尔斯的提法代表第二次世界大战之后欧洲思想家的构建心灵，和第一次大战末期斯宾格勒在《西方的没落》一书中所暴露的愤恨和悲观大不相同。雅斯贝尔斯也没有一般失意落魄的西方知识分子想到东方来吸取智慧以谋求个人解脱的浪漫情调。他的反思是创建的，也是严肃的。这种不亢不卑而又满怀忧患意识的哲人心态，正是对儒家传统乃至中国文化进行反思时所需要的。

1975 年美国艺术及科学学会针对雅斯贝尔斯的论点，举行了一次国际学术会议，集中讨论轴心时代的精神传统，提出“超越突破”（transcendental breakthrough）的观点。与会的学人在探索轴心文化的共同性时，多半认为，凡俗与神圣两界的分离并导致超越而外在的创造实体的出现，如希腊的逻各斯、以色列的上帝、印度的梵天、中国的

道、上帝与人是轴心文化共有的特色。史华慈在《古代中国的超越观》一文见 1975 春季号 *Daedalus* 中支持了这个观点。

不过，近年来大家对超越突破的观点有所修正。由希伯来大学社会系教授爱森斯达 (S.N. Eisenstadt) 所主持的一系列有关轴心文化的国际会议，已把轴心文化的同一及歧异问题提到了更高的学术水平。轴心文化的多样性受到高度的重视。空泛地说某种文化因先天不足而缺少什么其他文化具有的因素 站在比较研究的角度 已成为不合情理的要求。如何理解一个特殊文化的价值系统及其精神方向 (又称价值取向) 当然也包括文化兴起的物质条件、权力结构、社会基础等等，才是大家所关注的课题。

举例而言 在对儒家传统进行反思的时候 我们首先应设法去认识原始儒家所关注的“问题性”(Problematic)——譬如孔子是通过什么渠道来掌握他所处的时代？他所忧心忡忡的是什么？他的自我定义是什么？有了初步的认识，我们可以进一步去了解儒家所体现的价值系统及其精神方向。这样，我们才有可能争取到批判继承儒学的权利。如果我们一开始就斥责儒家传统没有开创出希腊式的民主和科学 因而空泛地判定儒学是一种知性不足的道德说教 那么我们只是根据先人为主的陈见作出武断的结论而已，对认识儒学的内涵并无积极的意义。如果我们真想了解儒家传统为什么没有开出希腊式的民主和科学 我们首先应对其价值系统及精神方向有所理解 然后才能知道其中的底蕴 是根本不相容 是重点不在此 是发展不够，是自觉排斥 还是其他什么更根本的理由？

肯定轴心文化的多样性，并不排斥这些精神传统确有共同或互通之处。近来较有说服力的提法 是轴心文化的突破不能只从“超越突破”来理解。“超越突破”特别适用于以色列 (即犹太文化) 超越而外在的创造实体最符合西方上帝的观念。其他文化的突破都有向往超越的内涵 但逻各斯、梵天以及中国的道、上帝与天 都不能用犹太教中出现的上帝来理解。如果我们从“第二序思考”(second-order thinking) 或者即称“反思”的能力来理解轴心文化的突破 那么希腊

哲人对自然根源的反思，犹太先知对一元神的反思 印度大师对舍离俗世的反思和儒道对人生的反思 虽然导出各种不同的精神传统 但反思能力的出现则是轴心文化共同互通之处。这种突破，或者就称为‘反思的突破’似乎较‘超越的突破’更能体现轴心文化的特色。

儒学研究可以从世界各地学人探讨轴心文化的努力中吸取经验和教训。固然 希腊、以色列和印度经典的研究在当代学术界都有深厚的基础——几乎到了片言只字皆不放过的精细程度。在传统中国 这类无微不至的经学研究当然也是成绩彰著。相形之下 目前儒家经典的研究不论在人才、制度或经费方面 都显得单薄。在今天的祖国 把全部从事儒学工作的人才加在一起 还远远不如研究《红楼梦》一本书的队伍那么庞大 不必说什么皓首穷经的专家学者了！但是 我们可以从当代分析哲学家疏解柏拉图和亚里士多德 当代神学家阐明《新旧约》教义和当代宗教思想家解释《奥义书》的方法和进路 获得一窥儒学大殿的途径。我们当然不能用牵强附会的办法把别人的智慧结晶轻松地占为己有。宣传孔子和苏格拉底一样是位伟大的教育思想家并不济事，能够效法欧美学人苦参经典的敬业精神，把“为己之学”的价值内涵通过思辨的语言逐步展示出来 才是‘格义’的正途。若能指出‘为己之学’和‘了解自我’的同一和歧异 并进而检视孔子‘反思人生’的微言大义（也就是深层结构中所蕴藏的理趣和意旨）那么儒学研究才有进入坚实的一天。我们虽然不必接受芬加勒特 Herbert Finlayson 教授对《论语》中‘礼’这一观念的解释 但他那种积养十数年之久的功力终于把孔子以‘凡俗为神圣’的风貌用简洁而精湛的文字刻画出来的敬业精神，是值得我们效法的。

轴心时代的研究体现了欧美学者突破现代主义和欧洲中心主义的决心。他们把人类文明中主要的精神传统摆在同样的学术水平进行等量齐观的探索 既非带着赎罪的心理来批判自己的传统 更非妄自菲薄——彻底否定自己的过去以谋求现在生存的意义。相反地，他们是站在人类文明的高度 检讨过去策励将来 对现代人的存在意义进行全面而深入的反思时，才提出必须认识轴心文化的要求来。

因此 我们在清除封建遗毒时 也不应忽视如何批判继承儒家的传统 在扬弃政治化的权威主义时 也不应忽视如何平实地认识儒家伦理的优劣 在分析官方意识形态时 也不应忽视如何评价儒家身心性命之学 在打破天朝礼仪的封闭心理时 也不应忽视如何正确理解儒家‘以天地万物为一体’的涵盖胸襟以及在斥责士大夫的保守倾向时，也不应忽视儒家士君子的忧患意识。要想一窥轴心时代的儒学在中国传统文化中的曲折表现，我们需要进行各层次的科研。假若我们能把一般美国大学在开设柏拉图研讨会时那种‘持敬’乃至‘战战兢兢’的态度用来研习孟子 我们也许可以想见当今美国的希腊哲学从业员在研究柏拉图时所体会到的自得之趣！的确，只有培养这种自得之趣 我们才能领会‘读其书 想见其人’的真乐。

新教伦理

在表面上 韦伯 Max Weber 有关新教伦理和资本主义兴起的历史分析 因为集中解释现代化的问题 和雅斯贝尔斯对两三千年来以前人类文明中精神传统的反思是属于不同时代、不同层次乃至不同性质的学术工作。的确，韦伯是美国社会学界以帕森斯（Talcott Parsons）为首的结构—功能学派所推尊的现代化理论大师。他运用工具理性、职业分工和官吏制度等内容丰富的观念来理解现代化 把新教伦理 特别是加尔文新教中的清教徒伦理 和资本主义的兴起联系起来，并且从比较价值取向的角度解说了资本主义在西欧和美国出现的理由。这些都明确地表示 韦伯的理论 应该说是由帕森斯译述韦伯的文稿而提出的理论，即使不是反传统的，至少也是消解传统的。退一步说 韦伯理论因为过分强调和传统截然不同的现代 无形中把传统的实质意义弃置不顾，而只从传统在现代化过程中所起的积极和消极作用来评断传统的功能意义。这种只在功能坐标系统中衡量传统的学术进路，和雅斯贝尔斯站在对现代人进行反思的层次上来理解传统的学术进路 是大不相同的。

然而 即使只从新教伦理和资本主义的关系来掌握韦伯理论 也就是从帕森斯的结构—功能社会学的角度来认识韦伯理论)我们仍不能忽视这种学说中极其复杂而精微的地方。根据韦伯的推论,新教伦理和资本主义不是通过机械的因果关系而联系起来的。新教伦理虽然在激发资本主义精神方面起了重要的作用,但是资本主义的“势能”一旦形成之后 即有其独特的发展趋向 它那横决天下的动力即完全不为新教伦理所范围驱驰了。严格地说,新教伦理所体现的清教徒式的禁欲主义,和资本主义纯属物质性的追扑和积累是泾渭分明的两条路线。如果新教伦理事实上是资本主义精神勃兴的“因”那么资本主义只能说是新教伦理既没有预期得到 更没有希望达成的“果”。

韦伯在研究资本主义的兴起乃至现代化更根本的属性,如理性化(rationalization)方面 取得了一定的成就。但韦伯本人对他自己在学理上推断为不可抗拒的洪流却深恶痛绝。他曾把以资本主义为特色的现代化描写成一个窒息人类的“铁笼”(iron cage)。“铁笼”虽然在他著作中只出现了一次 但这绝非一时气愤之词 而是对整个导源于西欧的资本主义洪流所作的象征意义极丰富的描述。韦伯花了如许工夫来分析资本家的文化心理结构,他的目的并不在歌颂他们的开放心灵和创业维艰的毅力 而在于冷静地理解那群自律甚严、生活甚苦并且信仰甚坚的清教徒究竟通过了什么途径不仅把自己的子孙辈 也把 20 世纪愈来愈多的芸芸众生关进“铁笼”这一显而易见的史实。

韦伯正处在资本精神方兴未艾的时代,他不能想象有什么其他的力量可以彻底改变这股不可抗拒的洪流。传统的价值系统崩溃了 可以安身立命的宗教圣殿瓦解了 取而代之的是干枯无味、冷酷无情的合理化、制度化、官吏化、职业化和科技化 的现代文明。韦伯在感情上不能认同但在理智上又不能排拒现代文明。这种心中的大苦 也许是使得他在短短 50 多年的生命中竟有 19 年之久因为患了严重的神经衰弱而不能正常工作的理由吧!韦伯曾说过,他没有皈

依宗教的脾性，但从他终生致力于科研的敬业精神和他晚年想把现代人的政治活动提升到终极关切的努力来看，他仍然是基督教奉献精神的继承者。

为了凸显新教伦理和资本主义的关系（这也是根据帕森斯的理解）韦伯特别采取了比较文化学（具体地说，应是比较宗教学）的方法，检视了中国宗教、印度宗教和犹太教的价值取向。他从判定中国、印度和犹太传统都缺少相应的新教伦理来说明资本主义为什么只在西欧出现的理由，从而反证新教伦理和资本主义必有关连的复杂命题。这个命题虽然受到史学界的挑战而显得证据不足，但在宗教社会学里却一度成为大家共奉的基本假设。

根据这个假设，帕森斯的高足贝拉（Robert Bellah）教授在 60 年代曾提出宗教演化共分五大阶段的理论：初民期、远古期、历史期、前现代及现代。历史期相当于前面所提及的轴心时代，因此历史宗教（historical religions）即包括轴心文化的精神传统。值得指出的是，贝拉认为只有基督教才因马丁·路德的改教而进入“前现代”（premodernity）这一阶段，因此也只有基督教才和现代化有不可分割的关系。相形之下，犹太教、兴都教、佛教和儒道两家虽然都和现代化有关，但和现代文明都没有不可分割的关系。贝拉并没有把欧美现代化说成是基督教文明的产物，但如果从中世纪基督教文明蜕变出来的新教伦理确曾是推动现代化的主要力量，那么基督教在轴心文化中脱颖而出，并堂堂跨入现代文明的国度里，是不可否认的事实。固然，受过现代文明洗礼的基督教和中世纪神学挂帅的时代相比，已是面目全非了，但正因为它是现代宗教的组成部分，它的生命力还是相当兴旺的。至于回教、犹太教、佛教、道家和儒家，则因为没有开展出“前现代”的阶段，在进入现代文明时就会碰到各种失调的现象，乃至引发和现代文明究竟相干或不相干的问题。

根据韦伯理论，儒家传统没有开出资本精神的主要原因，是缺少和新教伦理在作用上性质相同的那股冲劲。儒家强调和现实取得妥协的精神方向，是不可能通过工具理性来认识、控制、改造和构建客

观世界的。儒家没有清教徒那种孤独、内向、赤裸裸面对上帝的禁欲苦行，因此也不可能塑造真正独立自主的人格。

不过近 10 年来由德国海德堡大学斯鲁克特 (W. Schluchter) 教授所主持的韦伯研讨会对韦伯命题进行了系统的分疏并彻底地批判了美国结构—功能学派对韦伯命题的解释。简单地说，斯鲁克特和他的同行(包括世界各地一批杰出的韦伯学专家)经过一系列(多半采取国际学术会议的形式)对韦伯命题的反思之后认为把韦伯从帕森斯那业已破产的单元现代化学说里解救出来，还归其文化多元的宏观背景之中重新探讨其理性化的涵义是开展韦伯理论或说是使韦伯理论再度出发的首要任务。由于这些学者的共同努力，韦伯的形象已从创导现代化理论的先知转化成潜心于比较文化研究的学人。韦伯和帕森斯之间的距离拉大之后，和雅斯贝尔斯的分歧就相对缩小。我们不难想象韦伯提出新教伦理和资本主义精神的观点，并不只是为了说明新教伦理在促进西欧的现代化上作出了积极的贡献而已。我们即使接受帕森斯的解释，也只能承认这不过是韦伯理论中的一个子题。如果用雅斯贝尔斯的语言来表示，韦伯所关切的是轴心文化的精神方向和其经济、政治及社会的交互关系。每一个轴心文化的精神传统，都会受到它所体现的价值取向的影响而发展出其特有的形态。换一个譬喻，由经济动力、政治权威和社会组织交互影响而形成的基础结构只是文化形态的硬件至于一个文化传统如何在具体历史进程中发展其积极和消极的作用，就要看软件的处理是否得当了。得当与否是价值判断。既然不同的取向可以导致不同的价值判断，那么价值取向就成为迫使基础结构面对天地间无穷可能性而加以选择的标准了。价值取向从何而来，韦伯没有交代清楚但它像火车轨道一样在文化传统中起着厘订方位的作用则是韦伯理论一再强调的观点。不过应当说明价值取向虽有强烈的制约性，但绝非一成不变的静态模式。火车轨道的比喻只有提示的意义，如果执著既定的成规，就会堕入文化命定论的格套。这和韦伯理论是不相容的。另外，韦伯虽然不接受马克思以生产力和生产关系为

基础结构的观点 但他并不因此而走上意识决定存在的思路 这也是必须声明的。

站在轴心时代文化价值多元的立场，把清教伦理当做前现代宗教的惟一代表是偏颇之见。贝拉教授早已修正了他 60 年代有关宗教演化的观点。较平实的提法是，把轴心文化的其他精神传统都视为从历史宗教流向现代宗教的长江大河。因此，每一个传统都有其前现代的阶段。即使现代文明是以受新教伦理导引的资本主义为其特色，也不能从发生学的理由来判定现代化过程在其他地域所表现的形式必然和新教伦理有类似的地方。譬如，儒家传统经过宋明时期所转化而成的前现代阶段，就和新教伦理有很多基本的歧异。近来不少儒学从业员为了要证明中国确有和新教伦理相似的工作伦理（work ethics），结果花了九牛二虎之力还是不能跳出由帕森斯译述韦伯文稿而提出的理论架构。试问 如果儒家传统中确有工作伦理 特别是指导商人如何奋发理财的经权之道 那么中国没有发展出资本主义 只有各式各样的萌芽 是不是更说明了新教伦理那种特殊的文化心理结构才是导向资本主义的不二法门？

韦伯理论的探讨，特别是近年来对联系轴心文化而修正的韦伯理论所进行的探讨，把儒家传统和现代化的关系问题提到议程上来了。具体地说 在解释现代化时 儒家传统和东亚的关系 就像基督教和欧美 回教和中东 佛教和东南亚以及兴都教和印度的关系。对基督教 尤其是新教 一无所知 就很难理解西欧和美国的现代化 回教之于中东，佛教之于东南亚和兴都教之于印度亦复如此。难道我们可以抛开儒学研究而直接掌握中国现代化的曲折道路吗？

新教伦理作为促使资本精神勃兴的动机结构，已经不是神学意义中基督徒自证自验的人生价值了。因此，我们必须也从社会效应方面来掌握新教伦理的全部内涵。同样地，儒家伦理不仅在士大夫阶层发挥了作用 同时对广大的农民群众 对商人 对工人乃至对贩夫走卒 都有极大的影响（古人说“潜移默化”，今人说“腐蚀麻醉”！）我们必须从善书、民俗、谚语、传说、通俗文学、地方戏曲和民间

宗教等等资料，来认识儒家伦理在传统社会各层面所起的积极和消极作用。否则，批判继承儒家传统的工作就不能全面展开。

工业东亚

儒家传统和现代化的关系在美国的汉学界《中国研究》已经讨论了长达 30 年之久。60 年代曾集中这个课题举办过两次国际会议（一次在日本，一次在韩国）一般的结论是 中国和朝鲜的儒家传统肯定牵制了中国和朝鲜的现代化，但日本的儒家传统却似乎对日本的现代化作出了积极的贡献。

首先 必须说明 日本、朝鲜和中国虽然都受到儒家传统的影响，我们甚至可以说宋代以来的中国（11 世纪）李朝以来的朝鲜（14 世纪）和德川幕府以来的日本（17 世纪）是东亚文明的儒家时期，但这三个地区的儒家传统在社会结构和功能上的深浅广狭却大不相同。举两个例子即可说明问题：中国有完备的科举制度，朝鲜的考试制度只适用于文武两班的贵族，而日本则根本没有发展（或采用）这一种取士的方法。日本有类似西欧的封建制度，朝鲜有世族大姓的贵族传统，因此，士类的权力和影响常常凌驾王室之上，中国则有既非封建又非贵族的专制政体。另外，站在比较宗教研究的立场，日本的佛教及神道 朝鲜的佛教及巫教 中国的佛教、道家及民间宗教 也都是东亚文化中源远流长的精神传统。要想认识儒家传统在东亚社会中的曲折表现，还需要深入研究它和这些精神传统之间交互影响的情况。

既然儒家传统（和官僚制度、权威主义和保守思想难分难解的儒家传统）曾经阻碍了中国和朝鲜的现代化，在日本面对西方挑战而作出创建性反应的儒家究竟是什么传统呢？贝拉在《德川宗教》一书中 针对这个问题 提出日本特有的“心学”（一种阳明力行哲学和武士道精神合流的人生态度）。其实，丸山真男教授在《日本政治思想史》一书已表示，由狄生徂徠批判继承伊藤仁斋而发展出来的“古

学”因成功地脱离了朱学(程颐—朱熹的理学传统)在构建日本的“国学”方面作出了极大的贡献。“国学”(神道和儒家糅合而成的意识形态)即成为明治维新以来日本政治文化的指导思想。根据这一线索,对日本早期的现代化曾发挥积极作用的儒家传统,好像是东洋大和魂色彩极其鲜明的“心学”及“国学”和中国或朝鲜的儒家传统既有联系又有分歧,也许歧异之处远较同一之点为多。

不过,贝拉和丸山的论说都受到日本新兴一辈学人的批评。目前真可谓意见纷纭。有把儒家传统剔出考虑的,也有特别突出儒家传统的。值得我们正视的是,站在历史发展的观点剖析儒学从德川到明治逐渐深入日本政治、教育及社会的具体研究。曾担任美国驻日大使的赖世和教授的提法,儒家伦理在日本所产生的作用和基督教在欧美所产生的作用一样,虽然像是没有经过科学分析的老生常谈,但只要我们不放弃进一步研究日本儒学的权利和义务,我们应从各角度、各层次来检视这个命题的涵义。

随着日本战后的复兴,韩国、台湾、香港和新加坡四个地区也在经济上取得了惊人的成就。30年来,亚洲五条龙成为世界上发展最快、现代化最迅速的区域,是有目共睹的事实。如何解释这个史无前例的现象便成为80年代学术界(乃至知识界)所关注的课题。一般的策略是先从经济因素的本身(如美援、技术引进、劳资关系、资本积累、企业管理、劳动力等)来认识这一现象,然后再考虑非经济的结构和功能因素(如政治制度、政府策略、社会支援系统及国际关系等)。可是这个地域虽然都曾是美国反共阵营的成员而且多少接受过美援,但美援即使有刺激的作用,也绝非经济起飞的充要条件。况且世界各地接受美援的国家极多,却并没有造成类似东亚的经济奇迹。其他的经济因素也只能提供片面的解释。至于非经济的结构和功能因素在这个地域的歧异性,则远较同一性为大。例如,日本和新加坡是一党民主,韩国和台湾是大权独揽,香港是自由放任。新加坡的一党民主以英国的文官制度为基础施行全面统一规划的家长政治,而日本的一党民主则派系林立,是美国的平等主义和元老门阀传

统混成的政体。就从这一点即可看出，东亚的政治和社会在结构和功能方面都大不相同。那么，这五条龙共通之处在哪里呢？

把工业东亚称为后期儒家文化的地区（H. Kahn, R. MacFarquhar）是最近几年的事。这个概念一提出便在学术界引起很大的兴趣。从经济因素及非经济的制度因素进而考虑到文化因素，显示学术水平的提升。把目前有关工业东亚的讨论说成是“制度论”和“文化论”两军对垒的形势是不合事实的。只强调经济的因素而忽视非经济的制度因素固然失之偏颇，不考虑文化的因素也很难一窥全豹。不过文化的因素错综复杂，又不能作定量的分析，要想面面俱到极不容易。韦伯命题所以能够历久不衰地激发新思，正因为它提示了一个从价值取向探究文化背景对经济行为发生影响的方法。如果我们因为文化因素不易掌握而弃之枉顾，甚至把它们归约到制度或经济的因素之中，那么我们对工业东亚的理解也许还不能超出韦伯命题的水平。

儒家伦理和东亚企业精神的关系，最近成为用边缘科学的方法进行综合研究的热门课题。东亚企业家的价值取向、东亚企业管理的策略、东亚家族企业的风格乃至东亚经济文化（economic culture）的特色等科研项目都可以帮助我们了解这一课题。固然没有经过调查研究单凭儒家一向有勤劳、俭朴、坚韧、苦学、敬业、乐群和自力更生的美德就断言儒家伦理创造了工业东亚的经济奇迹，是无稽之谈。但是，因为儒家伦理可能只是东亚经济发展的一个不易掌握的变项，就不再深扣其原委也是不负责任的态度。

波士顿大学的柏格（P. Berger）教授最近提出“世俗化的儒家伦理”以区别于作为官方意识形态的孔孟之道和工业东亚的关系和近年来人类学家、社会学家及历史学家研究海外华人社会的价值系统，而得出民间儒家伦理和企业精神的关系颇有相似之处。不受中国现实政治干扰的商人能够调动儒家伦理的积极性而官督商办的“儒家企业”在现代化进程中只有消极的作用这两个命题并不冲突。至于阻碍经济发展的家长式政府，在有利的客观条件之下居然能够成为开展企业精神的助缘，这类的提法就必须进行具体分析了。不

过 贤明的政策 包括政府主动厘定的发展战略 有时在促进经济增长方面比灵活的市场机制更具关键性这类命题，则在工业东亚的经验中可以找到例证。在公有制占主体的社会主义国家与工业东亚国家和地区一样，也有政府干预过多的问题。在这些国家里能发挥同样的作用 尚需讨论与观察。儒家重视贤人政治 提倡政府主动为民造福的思想和西方政治文化中以不干预为上策的传统绝然不同，但这种以身作则的政治领导，对经济发展不必有害而且可能大有裨益，也是工业东亚的经验事实。凡此都显示，如果我们能对儒家传统的多样性通过各种渠道来把握，我们在探讨儒家伦理和企业精神的关系时 就不会陷入“单因论”的格套之中。至于工业东亚甚至在后工业社会能够发挥积极作用的儒家伦理是否肯定不适用于尚在前工业阶段而正进行“四化”建设的社会主义中国 那就更不能“单因论”来解释了。

工业东亚的兴起还提出了一个更能启迪新思的课题：现代化如果是多元的，后期儒家社会的经济起飞是否能开辟一条和西化不同而且具有儒家特色的现代化道路来？柏格认为，目前在世界上已出现了三种工业文明的模式 西欧和美国的古典资本主义、苏联和东欧的社会主义以及工业东亚的新兴资本主义。姑且不问“新兴资本主义”这个概念是否适当，如果新教伦理是古典资本主义的价值取向，马列思想是社会主义的指导原则 推动“新兴资本主义”的动机结构是什么？难道和儒家伦理毫无关系吗？

结 语

我在《儒学第三期发展的前景问题》一文中，曾对儒学研究的新动向这个课题进行了初步的探索。现在根据有关“文明起源”、“轴心文化”、“新教伦理”及“工业东亚”这四大论争 又对同一课题提出了不少粗浅的意见。儒学研究的推展可以为上述论争提供信息，这是可以肯定的，但我们如果要想在国际学坛上对此类问题进行论争时

所使用的“文法”不仅是“词汇”也有所贡献 那就必须首先提高我们的思维水平。对自己的传统缺乏批判的认识，即不能以开放的心灵和国际学坛的高人在平等互惠的原则下进行对话。不论是为了探索人类文明的起源 为了检视轴心文化的特色 为了掌握韦伯命题的内涵 还是为了理解工业东亚的价值取向 我们都不能回避儒家传统的问题，而儒学研究也正因为这些论争的刺激而逐渐蓬勃起来了！

从探索文明起源的论争 我们知道儒学研究必须采取多学科 人类、考古、神话、民族、古文字等 的途径；从检视对轴心文化的反思，我们知道儒学研究应可借助于解释学的方法；从掌握韦伯命题的内涵 我们知道儒学研究可以联系东亚现代化的课题而展开 从理解工业东亚的价值取向 我们知道儒学研究不仅有历史意义 而且有现实意义。

研究儒学是‘寻根要求’的结果——因为只有‘操戈入室’（探我们自家传统的究竟 才能培养深厚的认同感 传统意识本是认同感的基础）同时 正因为我们是多元化、多角度和多层次的观点来研究儒学 我们的研究也是全球意识的体现。有了深厚的认同感 超越了“封密的文化沙文主义” 而培养出来的一种群体的、批判的自我意识）我们才真能广结善缘 和其他‘轴心文化’的继承者进行‘礼尚往来’的交通 在国际学坛进行广泛而深入的交通 可以为儒学研究创造较好的条件。

儒家自我意识的反思

原书底本 系台北联经出版事业公司 1991 年 10 月
第二次印行本 (初版为 1990 年 10 月)

前 言

《三年的畜艾》(志文出版社,1970)宣泄了 60 年代旅美求学的情怀,《人文心灵的震荡》(时报书系,1976)吐露了 70 年代浅尝施教滋味的感触。这里所收的是 80 年代初期主动自觉地为儒学创造生机所作的反思。

其实,30 多年前在建国中学读书的时期,就因受周文杰老师的启蒙,而有志于儒学探究,1957 年考进东海大学,跟随牟宗三及徐复观两位老师一窥孔孟堂奥,也是为成全这意趣而作的存在抉择。可是在北美求学任教的 28 年,虽然童心未泯,所走的思想道路却很复杂。

《儒学第三期发展的前景问题》(联经,1989)刊行之后,面临海内外各种论说的挑战,开发传统的精神资源,让儒家的源头活水流向世界的意愿更强,而且更迫切地感到重新认识和了解儒家是为“文化中国”创造崭新的价值领域所不可或缺的思想事业。在这种心境里,校读以“西樵偶语”为标签的 30 篇文章,便觉得每篇都只点题而已,都有重新起步“详为之说”以阐明主旨的必要。但既然是副刊短篇,点题的笔法是难免的。在这里我只希望读者谅解:设法从有限的文字去捕捉那多元多样但又坚守凝定的自我意识吧!

“儒学访谈”所收的四篇,因为是根据对话的实录,而且通过删节或摘要的形式,见诸海峡两岸的报章杂志,应该算是“儒学论说”(confucian discourse)的公产了。不过,必须申明:“访谈”是严肃的课题,即使空口腾说,不必像笔耕那样句句皆辛苦,其困难度却常常超过书写文字,因为出口的声浪必须入耳之后才成为信息。让自己珍爱的信

息通过知音者的‘听德’传播给广庭大众不仅要靠信念 也要有几分勇气。我希望读者正视‘访谈’所提出的构想 充分利用这份公产并积极参与论说。

西樵偶语

从认识、了解到批评、创造

最近常在报章杂志上看到‘创造转化’这个醒目的名词。在美国的重点大学中，加州的伯克莱是特别强调创造性的高等教育机构之一。伯克莱的研究成绩不仅数量可观，而且常常有崭新的见地。和美国东岸传统深厚的学府相比，伯克莱因为敢想敢做，往往出奇制胜。在尖端科技方面傲视群伦。然而，真能持久的创见绝非一时灵感所导致的突破。过分夸张独创的重要性，有时反而会研丧引发洞见的真机。在伯克莱任教的 10 年中，我亲炙过好几位神解卓特的师友之间的人物，但也接触到不少自己以为前无古人，其实不过靠廉价的怪论来提高个人声誉的投机分子。

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

“认识自己”是苏格拉底和孔子都重视的教学宗旨。苏格拉底以理性作用的阐明为训练学生的权法，和孔子由德教启发后进的潜移默化代表轴心时代两种精神取向歧异而自成体系的思想，不过他们主张为己之学的意愿却是相通的。对自己有深刻的认识并不容易；要

想达到自知之明的境地，更需要长期不断的反省。这种应该在自家身心上贴切用功的学问是终生大事，比获得一技之长要难得多。可是如果连认识自己的意愿都没有，那么在起步处就有偏差，将来即使侥幸有所建树，根基不坚固的危险则永远不能去除，更谈不上什么创造的转化了。

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

了解对象不是以自己主观的限制，对选定为目标的人物或思想作无理的要求。美国学术界对所谓强人策略，也就是虚构敌人的幼稚可笑，以显示自己的威风，已有警觉。如果一个学人宁愿采取这种无法提升智性交通的下策，明眼人一望即知，而且多半只从特殊心理的层次去理会，绝不轻易辩解，免得每况愈下成为莎翁所谓‘全是音响和愤怒，毫无所指’的混乱。另一种借题发挥的策略，也可作为不能或不愿了解对象的例证。我曾深受其苦，不妨把自己的经验提供大家参考。加州大学出版社在 1976 年刊行了我所写的专门分析阳明少年时代的论文。在那本不到 200 页的小书里，我明确地指出研究阳明“知行合一”这一观念的哲学心理背景是我撰稿的目的所在。一位兴致勃勃的读者写了一篇数千言的书评，完全不顾我的立言宗旨，更不讨论我运思途径的得失，却把他自己积年累月想要倾吐的学术意见和盘托出。编者要我回应，我拒绝了，但心里不免有些哑巴吃黄连的滋味。

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

1983 年 7 月 24 日

一阳来复

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

严冬后的春阳特别和煦可爱，这是享尽亚热带气候的人所不能领会的滋味。当那温而不热、明而不亮的阳光突然拥抱全身的片刻，由衷的喜悦油然而生，真是惬意。这种好像是以前习以为常，但因为是太久的以前又好像是早已失落的，也就有似曾相识的新鲜感。除了那些在雪夜里忍着饥寒赶路回家，或在华氏零下 10 度、雪积三尺的黎明前起身出门清除路面的人之外，又有谁真能领会呢？

如果说只有失去以后而又获得的经验才弥觉珍贵，那么春阳的和煦可爱，是一扫冬藏几达 4 月之久的封闭心理而自然呈现的快感。动了大手术之后第一次下床，也许寸步难行，但兴奋之情可想而知；黑暗中搜索前进，突然见得一丝光明，那种像噩梦初醒原来只在这里的放心之感，也是大家可以自知自证的。

不必否认，是 3 月的春阳才那么和煦可爱，4 个月之后到了为酷暑所苦而向往秋高气爽的季节，这可爱的春阳恐怕也就变成那可恨的烈日了。

人就是那么脆弱，冷不得也热不得，冷了会僵直，热了会昏倒。如果常住不冷不热的人间天堂，习惯成自然，难免也会疏懒。可是就在这一阳来复的佳节，我们的感性增强了，悟性提高了，即使昏聩终

日 总也觉得有几分灵性在跃动着。这是值得珍惜的初机。

1984年4月21日

建立自我的体上工夫

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

表面上，“为人之学”显示强烈的社会关切。这种求学的态度初看起来比带有浓厚个人主义色彩的“为己之学”要高明得多。根据这个观点，近年流行的口号如“为人民服务”虽曾被人利用，作为幌子标榜自己；或作为其他的工具，但这只是人病而非法病。归根究底，为大众的福利而牺牲小我的群体精神总是值得赞扬的。但是我们如果作进一步的理解，为人之学破绽百出，而和肤浅的自我中心主义背道而驰的为己之学，则确有深意。“为人”固然是美事，但我们如果把“为人”的动机从何而来，行为的规范以何为准，最终的目标向何而去，这类问题都加以分疏，就不难察觉，不立足于“体上工夫”的“为人”，常会是虚脱外在乃至私欲横流的表现。我用了“虚脱外在”和“私欲横流”两个批判性很强的词语，颇有道学家责备人的口吻。其实，如果举例说明，这个现象显而易见，绝不是空泛的说教。在传统中国以及现代东亚的社会里，为人之学最突出的表现即是为父母、师长、亲友及社会而读书求学，因此，读书求学的经验无法进入自己的生命之中，不能在自己的心灵深处引发共鸣，只不过停留在浮光掠影的层次而已。用流行的语言来说：读书求学仅是由于外面的压力而不是为了自己的人格修养和学术进境。不从建立自我下手，即表示心中没

有主人翁的照管。这种毫无定力的心态，哪里能抵挡得住社会上升学主义之类积习的压迫和诱惑？结果一生作客，逢迎外来千变万化的时风而已。

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

我坚持“体上工夫”的重要性，并不表示这仅是个人内在和社会现实绝然分割的精神世界，也不表示心理建设可以脱离政治、经济和客观的文化活动而独存。我只想指出，在消费主义、趋时风尚和权威思想大行其道的时代，真有学术文化理想的知识分子，千万不要忘记中国哲学思想里的无尽藏——如何堂堂正正做人的道理。这个道理不假外求，端视自己的存在抉择而定。

1982年9月4日

该学哪一样

一位关心家国天下事的新加坡知识分子，寄来他用笔名发表的短诗一首：

“老师，
为什么有人养大象来做工，
不也养狗熊来做工？”

“孩子呀，
那是因为大象禀性驯善，
狗熊太凶恶。”

“老师，
为什么有人养绵羊杀来吃，
不也养狐狸杀来吃？”

“孩子呀，
那是因为绵羊性格憨直，
狐狸太聪明。”

“老师，
为什么有人养水牛来做工，
也杀来吃，
不也养花豹做工也杀来吃？”

“孩子呀，
那是因为水牛驯善又憨直，花豹凶恶又聪明。”

“老师，
那么，我将来长大之后，
应该学哪一样呢？”
“哦，这个，这个……”

这篇题名为《该学哪一样》的短诗当然不是无的放矢。我们如果要教导孩子们养成大象的驯善、绵羊的憨直乃至水牛的驯善和憨直，我们应当怎样去理解优胜劣败、适者生存的进化伦理呢？我们如果要提醒大家认识狗熊的凶恶、狐狸的聪明和花豹的既凶恶又聪明，我们对文明礼让、克己忍人的儒家道德，又应怎样去体究呢？

工业化的亚洲地区，如日本、台湾、韩国、香港及新加坡，近年来所表现的企业精神，到底是大象、绵羊和水牛的傻劲，还是狗熊、狐狸和花豹的狡黠？抑或是这两种表面上不相容的行为模式的巧妙的配合？见仁见智，大概不会有什么定论。

固然，工业亚洲目前在国际市场竞争所占的优势，和第二次世界大战以后东亚社会的不安全感有密切的关系。新加坡和香港的危机心理不待说，即使多少因韩战和越战的外缘而跻登工业大国之林的日本，也和强烈的‘时不我与’的震撼有关。可是，以傻劲和狡黠应付外来的挑战，还需要文化精神的后援，这就不得不归功于祖宗的阴德了。

东亚社会受儒家道德影响极深，不论自我修养、社会伦常和政治操守——也就是日本人所谓‘义理人情’所指涉的范畴，都和孔孟之道结了不解之缘。这个缘固然曾阻碍了中、日、韩三大儒家地区独立自主地发展出一套类似西方以资本主义为核心的工业文明，但放眼 21 世纪，谁又能断言由儒家道德为基石的东亚，不能开拓出一个既驯善又憨直而且能够转化凶恶为大勇、聪明为智慧的人文世界！

1983 年 7 月 2 日

沉 默

有“道可道非常道”的沉默，有“欲辨已忘言”的沉默，也有“此时无声胜有声”的沉默。体道真切的人，心知其意，不必诉诸语言文字，就可通过身教来传达信息。保持沉默并非故弄玄虚，而是惟一既合情又合理的方便善巧。也就是说，在体道的层次，最适当的交通必须不落言诠而能在没有表意音符的干扰之下进行。因为只要让可以言说的知解掺杂其中，就会导致远离“常道”的结果。不说话并非无话可说，而是只要一开尊口就会得不偿失。

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

对“知音”一义体会深刻的都能了解，人性至情至性的流露绝不是舞文弄墨、在热闹场中讨生活的文士可以捕捉得到的。钟子期弃世之后，伯牙再也不拨弄他那能使“六马仰秣”的宝琴了。人生难得一知己。友情的孕育要经过多少次面对面的谈心。从认识到了解，到神会，确是一个漫长的对话历程。但是，朋友之间有了透体通明的默契，无言的会心一笑就能把关切祝福的意愿表露无遗，语言文字有时反而变成累赘。

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

1986年2月2日

观画断想

我对西洋绘画艺术从来没有下过研读的工夫，因为种种机缘却欣赏了许多好画，聆听过不少精彩的画论。这种像进大观园的刘姥姥所谓‘虽然没有吃过猪肉至少也见过猪走路’的片面知识居然给我带来了漫谈视觉艺术的信心，我自己也不知何故。

或许去年在苏黎士碰上了马蒂斯（H. Matisse）的回顾展 在巴黎的罗浮宫和伦敦的大英博物馆浏览了数 10 间画廊 今年又赶上纽约大都会博物馆为纪念马奈（Edouard Manet）逝世 100 年的特展 加上经常参观华府的国家画廊和波士顿的美术馆，这些耳濡目染的经验使得我对塞尚、梵高、高更、毕加索甚至对挪威的孟希（E. Munch）、法国的德连（A. Derain）和移居美国的蒙德里安（P. Mondrian）都渐渐有些亲切之感 即使还没有取得发言的资格 也想野人献曝一番了。

我对印象派以后的西画动态所知甚少，直接照面的体会却很多。每次置身 20 世纪大师的名画之前 总被其色彩的光辉、线条的粗犷、布局的精巧和质地的复杂所吸引 因此徘徊关注不忍离去。其实 孟希的色彩并不光辉 那幅题名为《狂叫》的暗红落日不仅不鲜艳夺目，而且带着一层又一层的灰黑。据说孟希想反映的不是无限好的夕阳，而是现代人的困境。蒙德里安的线条当然不能说粗犷。他对直线、纯色和方形的喜爱众所周知 但又有谁真能理解他逝世前不久的心情：想以极细致的线条配合由红黄绿白等色所构成的小方块来体现爵士乐的节奏感？1975 年，一位鼎力推动大众艺术的鲍尔先生（J. Powell）曾送给我一幅有李登斯坦（R. Lichtenstein）亲笔签名的石印。当时我对他以放大卡通美女为艺术的手法一笑置之而已，现在看多

了琼斯 (Jasper Johns) 以北美地图和美国国旗、华和 (Andy Warhol) 以玛丽莲·梦露为对象的大众艺术，李登斯坦好像已有古典意味了。不过我还是比较欣赏博洛克 (J. Pollock) 的粗犷和克利 (P. Klee) 的原始。

说到粗犷，我还是觉得墨德威尔 (Motherwell) 较善于表现粗厚的线条而蓝哈 (Ad. Reinhardt) 的全黑大画才可以说是够旷达的了。毕加索和马蒂斯都擅长刻画现代人的原始野趣。相形之下，高更的初民裸女反而显得宁静、安详而斯文了。有人说马奈是印象派的先驱。他的《午餐》、《笛童》、《吧女》、《铁路》以及用莫律淑 (B. Morisot) 的造型为主题的肖像处处表现出色彩特别是浓黑色的感染力。马奈对颜色和结构的敏感虽然不及某些 20 世纪的现代画家但他勇于突破俗套的志趣以及对其同时代墨守成规的经院画士一再提出挑战的勇气正是现代精神的特色。德连的《浴女》今天看来无论结构、色彩、线条都极悦目当时一定也引起不少争议。

去年在苏黎士欣赏马蒂斯回顾展时，德国海德堡大学的艺术史教授谢克特别提醒我注意他如何承先启后的痕迹。如果不是把马大师早期的摸索和晚年的定见按时序先后在同一空间展出，我们怎能想像以蓝色剪纸捕捉少女舞姿的野兽派健将，竟也曾在油画人物肖像方面下过一番苦功？毕加索的回顾展我没有机会品尝，从专集中可以略窥这位现代画的导师如何突破限制、超越自我的真消息。从纽约现代美术馆珍藏的毕老手稿中，我们更可以看出这位雄视古今的现代画元老，在线条艺术上拥有多么深厚的学养。譬如他在刻画西班牙内战一幅大画上所下的功夫，真可媲美贝多芬在苦参命运交响乐如何起句时为了几个音符所花的精力。现代美术馆拥有一幅米罗 (J. Miro) 的成名作初看简直杂乱无章像是信手拈来的一大堆没有任何内在关系的散离形象如果不是专家指点我们很难想象这其实是米罗精研中世纪名家神品的结果。换句话说，我们原先以为只是米罗随兴之所至而勾出的主观遐思，竟是他通过对一幅古典名画一丝不苟地详加分析之后所作出的现代诠释，甚至可以说是他针对古典大师所留下的成绩所作出的委婉的临摹。

固然 20 世纪的艺坛高人如果没有相识者的提携、画廊的青睐或同好的鼓励 连吃饭问题都不易解决 很难在同侪中脱颖而出 更不必说什么精益求精了。但是支援他们，促使他们成为大画家的源头活水却是自发的、自动的 好像一种不能止息的动力鼓舞着他们用手、用眼、用全部身心去画 去创造。

1983年 10月 16日

听的艺术

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

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

不过，声音的接纳可以普及四面八方，视觉因为有方向的限制，必须偏于一隅。如果我们要看其他地方的东西，我们的身体非得先扭转定位才可达到预期的效果。正因为视觉较具主动性，中文即有“目击”之类的词汇。好像要看见什么东西需要先把视线外投，等到触及固定的对象之后，再把它摄入眼帘之中，否则也许只停留在视而不见的摸索阶段。视觉比听觉较具侵略性，是大家都能领会的普通常识。怒目而视不必经过什么训练就可学会，用耳朵来表态那就困难重重了！

美国有位饱学之士，曾用视听两种感官经验来分析希腊及犹太

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

那么古代中国又如何呢？比较周全的策略当然是坚持目明耳聪双管齐下的想法。但是如果进一步去推敲，又好像两者并不完全占据同等的地位，其中确有高下深浅之分。譬如人格发展最高峰的“圣”字，即以耳为根。孔子陶醉雅乐之中，而有三月不知肉味的美感经验，最近出土的战国编钟、琴瑟箫笛等精品，这都显示还在先秦时代，听的艺术已有极高的造诣。孔子自称六十而耳顺，有些学者因不懂“听德”在儒学中的地位，竟有认为“耳”字是衍文的，也就是说“耳”是因为错简关系而变成多余出来的一个字，原文应是“六十而顺”。

中国思想家重视听的艺术，在庄子“无听之以耳，而听之以心，无听之以心，而听之以气”的启示中表现得特别精彩。记得 20 多年前在东海大学选修通才教育人文课的时候，一位从菲律宾前来执教的音乐家，曾私下指点欣赏小提琴演奏的一些诀窍。经他教导之后，又经过一番直接体味的经验，我开始对弦乐四重奏发生兴趣。积年累月，聆听室内乐，特别是贝多芬的晚期四重奏，便成为我欣赏古典音乐的偏好。近年来因结识朱丽亚四重弦乐团首席小提琴家罗勃·曼（R. Mann），更获得一些直接参与行家们现身说法的机缘。就根据我自己这点片面的体会，听之以耳、以心、以气，的确代表三种层次不同的听的艺术。只有听之以气（在此处也可说是听之以“神”）才真能达到情景交融的化境。这种境地虽然不可多得，但即使领会片刻，也自然有心旷神怡的感受。

本来写这篇文字只想指出因为听觉所感受的经验，必须在时间的流转中体现。培养听觉的第一步是训练自己获得起码的耐性，先

听清楚对方在说些什么，只有如此才能达到声人心通的层次。如果我们跳不出张皇做作的心理 抱着争胜的态度姑妄听之 那么也许连听的能力也丧失殆尽，更不必谈什么听的艺术了。

1984 年 9 月 25 日

从祭祀涌现的艺术

——正餐酒会

哈佛大学的福格 (Fogg) 美术馆为了扩大纪念沙克勒 (Arthur M. Sackler) 特藏的商周铜器 特别举办一个展出盛会。一连举行了三项节目 5 月 13 日星期五晚上 7 点由“福格之友”(Friends of the Fogg) 招待正餐 当晚 8 时半由大学举办香槟酒会 次日由“沙克勒基金会”赞助学术座谈。先谈谈前两项较轻松的节目。

我们到达昆乃 17 号 (以前是校长公馆,60 年代改为招待所,是新英格兰典型的豪华砖房) 才 7 时 5 分 已有八九位盛装的来宾在内高谈阔论了。因为请帖上注明是“黑领带”(black tie)——即正式礼服的代号 男士都是黑白二分 女士们则争奇斗艳 反映了纽约和波士顿名门大家的遗风。相形之下,哈佛同事不论男女都朴质无华。费正清的礼服上挂了一个较显眼的由黄绿两釉彩制成的菱形小章,据说是在一次偶然和基辛格见面的集会上,联邦调查局的保镖所赠,作为识别敌我好歹之用。另外一位鹤立鸡群的经济学界高人葛柏尔士 (K. Galbraith 至少有 6 英尺 5 英寸的身长) 则穿了一套可以捐赠“救世军”的古董。他虽然已逾 70 仍是生气勃勃 妙语如珠。

晚宴设在旁边一个以挂灯和明镜装饰得近乎富丽的餐厅。席开九桌 客人共有 80 多位 从外地前来的嘉宾几达 1/3。主食之后,甜品刚上之际,福格美术馆的代理馆长、专攻佛教塑像的罗森弗雷德 (J. Rosenfeld) 起身致辞,特别感谢沙克勒先生支援哈佛东方艺术研究及发展的美意。接着史莱弗 (Slive) 教授追述他和沙克勒先生商谈为“福格”建一特别展出东方艺术的大楼的经过 最后沙克勒先生本人致辞 推崇学术研究的重要 借机把这次铜器展出的目录数册分赠

出力最多的学术从业员，并特别感谢提邦可夫人（Mrs. Delbanco）——即任职克利夫兰美术馆何辉健教授的女公子——为这份目录埋头苦干 3 年 应居首功。

宴会结束后 步行 3 分钟即到昆乃 32 号的“福格”。香槟酒会在正厅举行，参加的人士当在 500 以上 多半也是盛装赴宴 颇觉壮观。在酒会中碰见了苏联研究专家派普士（Richard Pipes）有一度传言他要出任里根政权要职，但在国家安全局工作两年后即销假返校任教。他说离开康桥不久就大有疏离之感，不知何故。想起 1965 年度我曾选了一门由史华慈、沙弗朗 Safran 及派普士 3 人合教的研讨课——“在西方以外的西方观念”东亚、中东及苏联每一地区选 4 位研究生参加。这门师生 15 人而旁听多达 20 余人的课 虽只开一次 在参与者的心里却留下了深刻的印象。

商周铜器在二楼展出 共分 4 大间 布局、灯光和背景颜色都和远古宝物配合得相当顺适。我虽然纯属外行，但因学术旅行的机缘，确也亲睹过不少珍品，外双溪的故宫博物馆、旧金山提扬美术馆的布兰德吉 Brundage 特藏、北京故宫、兰州的甘肃博物馆 文革期间出土的甚至 1978 年湖北随县出土的文物，都有过一睹为快，乃至细细品尝的经验。沙克勒的个人收藏能有如此高超的国际水平，令我惊讶。当我凝视饕餮形象之前，晚宴的烤鲑渐渐被香槟消溶殆尽，心里不觉有股飘然的意味。

1983 年 5 月 29 日

爱那看不见而不死的事物

从麻州的康桥驾车到以高雅著称的佛蒙特州（Vermont）的小城格兰弗顿（Granftan），本来只需两个多小时，但是前夕正逢新英格兰区降雪，沿途竟好像渐渐驶入白雪公主的银色世界，神秘而生疏地驰行了 150 英里 还不知去向。幸好临时购买了详图 终于找到了这个号称美国东北部最有情调的旅舍——老酒店（Old Tavern Inn）。今晨醒来 环视一周 四处寂寥 果觉名不虚传。不过要等我到摆设各种“殖民时代”家具的客厅旁一个专供写作的小方间 传统的新英格兰韵味十足的陌生地才在我心中唤起了一些亲切之感。

这个小方间，八尺见方吧，专为纪念一位名叫马西（Dean Mathy）的人物而设：正面墙上挂着他的油画像，猛一看还以为是考克·道格拉斯。除窗柜外 左右墙上也陈列了一批与他有关的照片、剪报和信札 书桌上还有校刊、奖状等文献。最醒目的则是普林斯顿大学校长在为他逝世（1972 年 4 月 16 日）而举行的追悼会上所发表的悼词。这篇不过 700 多字的祭文 指出马西在担任普大校董的 34 年内为美化母校环境，特别是筹建教授宿舍，作出了极大的贡献。马西曾说过 美 尤其是人与自然交融的美 最有价值。我在普林斯顿初尝美国学术生涯的那段时日（1967—1971）正好住在面临卡内基人工湖的青年教员公寓里 每天漫步到校 穿过一片野趣盎然的丛林 常常陶醉其中，不自觉地就徘徊于小径之间，10 分钟的行程总要拖上半个小时。没想到我也曾分享过马西先生因对母校的灌注而创造的美感。

在中学里绰号叫“小虾”的马西，在财经方面曾有辉煌的业绩。

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

1938 年，马西 47 岁的时候（1891 年 11 月 23 日生于纽约布克兰区）新泽西男校品格芮（Pingny）中学赠给他一份荣誉校友奖，称他为“学者、业余体育家、财经专家、爱国者、青年人的朋友和品格芮的忠实校友”。从他曾攻读拉丁文、希腊文并荣膺最高学生奖等迹象看来，说他是学者并非溢美之辞。马西在晚年特别究心于修复历史性建筑的文化工作。新泽西历史学会曾把他在这方面作出的贡献列入会史。他自己在普林斯顿经营了 45 年的田庄——美溪庄（Pretty Brook Farm）也变成了一种为美国上层社会所向往的生活情趣。他所筹建的维登基金会（The Windham Foundation）便成为修复格兰弗顿小城的主要机构。“老酒店”能够享有目前的美誉，不能不归功马西。

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

这位中学的小虾，一登普林斯顿的龙门，便成为美国上流世界的

翘楚。他虽然不能说是美国财经大海中的巨鲸，但他的关注确也有其多彩多姿的一面。普大校长在祭文的结语中引用了马西先生自己的诗句：

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

老酒店的柜台顶前的墙上排列了以前曾来此歇脚的贵宾名单，其中韦柏斯特 (D. Webster)、爱默森 (Emerson) 和梭罗 (Thoreau) 还是常客。如果他们地下有知，对马西先生的古趣也许会首肯吧！

美国佛蒙特州、格兰弗顿 老酒店 马西斗室

1983 年 4 月 3 日

百寿人瑞

——为萧太夫人百年高寿而作

她总是笑眯眯的，眼神里透出安详，嘴角边带着和善。我不能想象她生气的模样，也从来没有听过她带怒的语调。她的脸上虽然有些皱纹，但总体的形象却不失圆满和谐，只是有时显得质弱些而已。她不大说话，听德则高人一等。和她倾谈时，她总微微点头，不时发出心知其意的赞赏。她的听觉已逐渐衰退，但她所体现的却是耳顺的境界——以关切而不评断的开放心灵，迎接外来的各种声浪。她从不责人，更无闲言闲语，只是默默地、带着深情地关切大家。因此，她即使足不出户，在自己的小天地里念经、拜佛、静坐休养，大家庭的每一成员，不论男女老幼都能感觉到她的温暖。

我第一次见到她是 1959 年的夏天，那时她已接近古稀之年，看起来好像只是刚刚还历而已，尤其是她那不加修饰而自然光泽红润的肤色，更是寿征。我曾和她一起参加过善导寺的讲经会。和年高德劭的佛门道友相聚一堂，她更给人一种和蔼可亲的印象。她说温州话，我听不懂，我讲国语，她却能了解七八分。享受了半个多小时的独白之后，我发现她虽然不是足不出户便知天下事的秀才，但她对外界事物的敏感度是惊人的。有这样高的感性而又能如此安详，可以想见她内心的源头活水以及她表现在外的深厚的涵养。

心理分析学大师艾律克森 Erik Erikson 最近到波士顿讲学，已是 80 岁以上的老翁，还是神采奕奕，令人肃然起敬。他在回答听众的问题时坚决地表示，过去 10 年他才深刻地体会到，自觉地不断地成长是老当益壮的不二法门。17 世纪的老儒孙奇逢到了 90 岁，还能发现自己 89 岁所犯的 error。这种精益求精、永不懈怠的人格发

展 实是孔门为己之学的家法。

还记得 3 年前向她辞行的情景。已届 97 高龄又经过几次大丧元气的手术，她那种安之若素的神情却一点没有灭杀。我和她握别并亲吻其面颊 她笑得很甜。我想她虽然已不认得我是什么人了 但她那珍重祝福的意愿 竟像暖流般涌进了我的心田。我常想念她 她在我内心里所勾起的是虽不能至而心向往之的境地，以万物静观皆自得的智慧 随缘随份地享尽了四代 再过两三年也许即是五代 的天伦之乐。我默默地虔敬地为她唱个生日快乐，也要为她喝杯寿酒。

1984 年 1 月 25 日

又见到了利科

保罗·利科 (Paul Ricoeur) 是欧美哲学界的高人。他在哲学的解释学方面有突出的贡献而且享誉文学、神学、史学等专业哲学以外的科系，成为当今在大西洋两岸的思想界都极活跃的尖端人物。我第一次欣赏到利科的风采，是八九年前在加州圣塔巴巴拉的海边。那时加大的宗教系为 50 多岁的利科举办了一个专门讨论他的哲学的周末集会，我应邀参加并且在会上发表了一些意见。利科及其夫人从欧洲经过加拿大远道前来赴会 风尘仆仆 但对大家提出的批评都一一作答，毫无倦容。又因为集会的人数不过 20 余位 会外交通的机缘很多 我荣幸地和他长谈了两回 对他有关符号象征、暗喻等理论有了较明确的认识。他的渊博使我眼界大开。

其实，在亲领利科教诲之前，我因师友之间的同事罗伯特·贝拉 (Robert Bellah) 的介绍已先拜读过利科解析基督教‘罪恶’观念的成名作以及他以解释学 (Hermeneutics) 剖析弗洛伊德的大书。这两本从法文译成英文的专论在美国学术界能有很大的影响 固然是因为利科的学养深厚 接触面广 给大家一种开卷有益的印象 更重要的，我想 是他那运思精细 层层逼人 常在山穷水尽中另辟蹊径而令人神往的哲思。后来我购得他尚未译成英文的有关“隐喻”(Metaphor) 法文原本 虽未能细读 对他旁征博引而又条理井然的文体则由衷叹佩。在另一次集会里，我特别请他在新书上签名留念。那时不过午后 3 时左右 我们谈到了中国哲学思路的问题 他穷追不舍地问 我根据自己的理解设法作答 几经反复 也就是日落西山的光景。他说受益不少 使我想起古人不耻下问的美德。

利科在巴黎第六大学和芝加哥大学两校同时任教多年。1981年3月我到芝加哥参加有关宗教哲学的演讲会，听说他患了血管硬化的老年病，行动已不方便，也许不能再到芝加哥讲学。他的同事们都猜想他不休不眠地勤于撰述，连在旅途中也不放弃奋笔疾书的权利和义务，精神耗费太多，再加上饮食失调的问题，因此得了这种不治之病。我只有默默地为他的健康而祈福。

半年前，芝加哥友人来信说，利科身体已复元，又开始来往欧美两地传道授业了。果然，上星期波士顿法国领事馆来函邀请参加一个特别为利科教授安排的晚宴。我虽因教书的缘故，失去了一次聆听他在哈佛所作的学术报告的机遇，但在餐会里见到他时，发现他好像比五六年前更是红光满面。他说确有硬化现象，但因受阻血管接近脑神经，不能动“旁通”手术，只得靠药物治疗，没想到结果竟出奇良好，已能照常工作了。

说到照常工作，他目前正从事于有关“叙事体”(narrative)的撰述，第一册讲小说(fiction)已脱稿；第二册讲历史，大体写完，第三册讲时间，正在进行取材的阶段。我说，您思考这类问题已历有年所(他告诉我，在芝大所开设的“想象”(imagination)一研讨课就重复了好几回)正是书写定论的时机。他笑着说，希望不要因为身体关系弄得半途而废。利科辞别后，另一位被邀的客人，美国哲学大师、已退休的哈佛教授蒯因高兴地说，今天真是个值得庆祝的好日子。我以为他因利科大病之后仍是老当益壮而发，但蒯因接着说，今天是我把自传写就交给出版商审稿的日子！大伙即在道贺声中个别散去。

1983年5月22日

苏黎士午餐

10年前曾在这个高雅的瑞士名都和一群关切天下大事的东西哲人过了难忘的旬日聚谈。这次重游，是应苏黎士大学哲学部的邀请前来参加一个向知识大众介绍禅学的演讲会。会后“瑞士交谈”（Zürich Discourse）的主持人之一凯斯特波夫人（Marian von Castelberg）邀我到她的别墅午餐。我乘计程车到达南街36号时才12点一刻，下车后在田野漫步10多分钟正好依约赴会。刚按电铃，凯斯特波夫人即笑容可掬地敞开大门，我轻轻地吻其双颊行见面礼后，即脱去大衣走进客厅。想起曾和东西哲人在这里坐而论道的往事，不觉有些感伤的意味。

入座之后，发现夫人的头发已呈灰白，脸上也加多了不少皱纹，但是风韵依旧，嘴角的微笑像是一股暖流滋润了眼神的喜悦。我立刻觉得她邀我午餐并非只是人情世故而已，心情也感到舒泰多了。她说喝点酒吧，有伏特加、白奔、意大利红白之属，也许你喜欢威士忌？我虽然对杯中之物颇有偏好，但中午即灌烈酒的经验则绝无仅有。我望着伏特加的瓶子，随口说出这个牌子我不熟悉，夫人说来自苏联，应无问题，要掺些橘子汁吗？我举杯祝福大家健康，才目击墙上粗线条的油画，像是马蒂斯剪贴期之前的作风。夫人拿出10年前“交谈”的留影，都是黑白照片的人物特写：有京都的西谷启治、夏威夷的张钟元、加州的弗格林（E. Voegelin）、印度的克辛拿（D. Krishna）、新加坡的阿拉塔斯（Alatas）、巴黎的托玛斯（Thomas）和黎巴嫩的百拉顿（Breton）。或是高谈阔论，或是凝神静听，或是手舞足蹈，或是若有所思，其中也有三张以我为主题的镜头。我对那时洋洋得意满天比

划的狂态感到有些不自在。夫人含笑地说，也许记不得那时高兴的样子吧。叙旧一番之后，女仆轻轻地走进客厅，夫人已干杯了。我勉强把橘水伏特加一饮而尽，走进饭厅前又被那张像是马蒂斯的油画吸住了，只不过片刻却有尽收眼底的整全印象。

餐厅只隔着一个通道，但走进之后，即被其静谧的气氛所转化。客厅是温暖的，躺人大沙发里更有如归之感。和夫人面对面地同在一张足可容纳 20 多人的长桌前时，突然觉得必须收敛精神挺胸端坐，否则和墙上挂着的几个遒劲的方形大字（是一位日本禅师的墨宝）就太不相称了。穿着白色制服的女仆两手捧着银器先走到我旁边，稳重地把主食伸到我的左前，是一连串切得极为整齐的烤肉。我用刀叉夹了两块。等到同样的程序重复了三次之后，我的盘里已呈现了五彩图形：有肉，有菜，有酪，还有酱。进食不久，夫人说让我为你酌杯红酒吧。我说最近才知道瑞士也是产酒的地方。她说正是，到处都有专为酿酒而用的葡萄园。我品尝了一口后，不假思索即表示赞赏之意。她说这瓶却来自法国，是亲戚家里的特产。不过，她接着说，北加州近年在酿酒业方面颇有凌驾法国“波透”的趋势，只可惜阳光太充足，土质又好，缺少一些潜沉的后劲，稍欠余味。

甜品来的时候，女仆向夫人使了个眼色，夫人轻声地回了一句，摇摇头笑得很开心。接着对我说玛利亚有些发愁，怕你不喜欢这种用当地土法调制的软糕。我说她不必担忧，我的口味很宽，想起了大学的一位室友，取笑我是个除了桌子和椅子之外，只要是四只脚都无任欢迎的肉食者。果然，这种用板栗磨成的甜品极为鲜美，添了两次才适可而止。餐后我请夫人告诉玛利亚说，因为她的手艺高明，我简直变成个饕餮人物了。夫人起身时轻松地表示自己虽吃得不多，但也没资格做个美食家。“其实我的兴趣并不在此。”她漫不经心地说。

走出餐厅，她问我要先回客厅喝咖啡还是到楼上去参观。我说先上楼走动走动吧。楼上第一大间，有张卧椅，也有一套可供 10 多人开会的上好家具，中堂挂着“一味禅”三个大字，还有一幅题款是苏轼两字的墨竹，桌上摆的则多半是非洲部落祭祀用的裸身木雕。她

说：“这是我的工作室。”我问什么工作，她说：“你来苏黎士好几趟还不知道当地人做些什么？这里有闻名世界的两大职业：银行和心理分析。银行家管理我们的物质生命，心理分析家调节我们的感情生活。我痛恨银行界，只有走向心理分析一途。”我说：“还记得 10 年前我们曾谈过弗洛伊德、卡尔·荣格（Carl Jung）和达阡分析（Dasien Analysis）没想到你竟失足其中而且挂起招牌来了！”我以为她要反唇相讥说我愈讲修身而身愈不修，可是她居然严肃起来：“不瞒你说，在我的朋友中，心理最不正常的还是这批心理分析学家，成天分析来分析去，又以长期接受分析来维持自己的定见，真是一团糊涂。目前大师已不多，持门户之见的徒子徒孙们各以小道占据地盘，完全变成一种权谋和势力互相争夺的战场，既无知识内涵，更无精神意义。我的安心立命处绝不在此。”

走出工作室，通过一个陈设了不少小型雕刻的长廊，来到一间摆满书籍的大厅，好像都和犹太神学有关。经她解释，才知道她的安心立命处是“供养”一位年高望重的犹太精神领袖。她把这位名叫元律（F. Weinreb）的学人奉为神明，他的片言只字都录音编目，还拥有专人从事秘书校讎及视听技术之类的工作。元律不愧为多产作家，除了已出版的 20 多本书外，还录得成箱成柜的胶带，和他有关的资料足足摆了三大房间。

回到客厅，她抱歉地说咖啡也许已经凉了。可是坐定之前，她又带我到隔壁一间布置特别高雅的书房去看一只挂在壁上的三彩陶人。她说专家们对这件号称唐俑的价值，还持有不同的意见，“不过，她指着桌上一只古趣盎然的石马说：“这件祖传的宝物却是千真万确的汉代工艺。”我问起以前曾欣赏过的两幅夏加尔（Chagall）的名画，她黯然神伤地说最近刚刚割爱，给一位收藏家买去了。接着她说她的兄弟也已和夏加尔的女儿仳离了。这两件事之间虽毫无关系，但让她感到突然和夏加尔这位可以和毕加索或马蒂斯相提并论的艺坛亲人疏离了。

喝咖啡时，她说这座构建于 1644 年的石砖别墅，曾是欧洲知识

界名流云集的宴会场所。她随手从书架上取得一本题为《莎乐美》自传的精装书，里面收了好几张作者的肖像，是一种希腊古典和法国浪漫的矛盾情调交织而成的造型。她说莎乐美曾是这间别墅的千金小姐，不仅姿色动人，而且有相当深刻的见解，尼采就狂热过这位女中豪杰。我说尼采患了神经病也许和莎乐美有关吧。“这个难说，不过尼采很可能曾在这里吃过闭门羹。不过，莎乐美的传世之作却是写给弗洛伊德的信。他们的来往书札刊行不久，已成为心理分析学历史的基本文献。”她才说完我便接着问：“那么你的传世之作呢？”她说：“你还记得我卧室里那个‘佛’字吗 右边那笔总有 1 米之长。有一次我住院梦见自己从下面顺着那直线往上爬，爬到顶尖，累得筋疲力竭，突然惊醒，虽然满身大汗，但心里却感到一阵无可言喻的喜悦。现在我已有自知之明，我想如果能帮助元律，或其他有希望而且有志向的人更上一层楼 也就心满意足了！”

辞别凯斯特波夫人之后，我立即乘车赶到苏黎士的法朗穆斯特 (Fraumunster) 教堂，本想看一眼夏加尔特制的彩色玻璃，只花了十多分钟即达目的地，但教堂却已在午后 4 时关门了。

1982 年 12 月 7 日

从异乡到失落

在巴黎友人家里重读王尚义的论文集——《从异乡人到失落的一代》突然浮现眼前的是台湾 50 年代末期到 60 年代初期那段受存在主义的冲击，因而追求人生真义的学生生活。

想起了曾在伯克莱加州大学讲授中国文学的陈世骧教授。他不但直接影响了美国当代诗人，如深体寒山禅味的施耐德（Gary Schneider）及研究古典形式的拉森（Leonard Nathan）等人，另一方面他又是一个向中国青年介绍存在思潮，也就是他所谓的“唯在主义”的先驱。回顾 40 年代正当法国反战、反集体、反系统哲学的呼声高唱入云的时候，中国却因陷入抗日与内战的风暴中，而思想界几乎为政治言论所掩盖。相形之下，从存在的基点反省个人的人格尊严，变成了毫无现实性可言的奢侈品。

朝鲜战争以后，东亚的局势渐趋稳定。从大陆随父母或亲友迁台的小学生，转眼已变成不得不向升学主义低头而又不甘愿自居科技专才的知识青年了。他们沉醉在田园咖啡厅的贝多芬交响乐里，凝视于凡·高、高更和其他印象派大师的画册之前，有时甚至放下一切到山林的庙宇去寄宿，到海边去漫步，到穷乡僻野去寻思。他们向香港的《大学生活》投稿，创办自己的《现代文学》，组织自己的“五月画会”，也追求自己的文化认同。他们既无梁启超那样的一支健笔，也没有那种气魄能够把动力横绝天下的西方精神引进中国，同时也没有“五四”诸公的干脆，决定和儒家文化一刀两断而把线装书丢进茅坑里去。但是，他们却小心翼翼地，在极冷漠的大环境里开拓了自己的田园。

王尚义论文集里最感动我的是那篇纪念一位亡友的悼词。在沙滩上找到的克尔凯郭尔的英译本到底象征了什么？那位才华高超体魄雄武的知己是为了厌世而自杀的吗？难道加缪所描绘的真是“异乡”萨特所提倡的真是“失落”而只有志愿随考甲组当医生才是荣归故里？为什么有存在感受而不愿随俗浮沉的青年要受到那么多心灵的折磨？

确实 为什么一个有艺术敏感 有文学情趣 有哲思慧解 而且有宗教体验的知识青年，竟没有一条可以让他走出来的路？王尚义本人不但中举登科 而且进了台大医学院 但他的忧郁而死 才 20 多岁吧！) 和在自己家里作异乡客，在最高学府沦入失落的一代毫无干涉吗？

1968 年学生大暴动之后的巴黎，已不是存在主义的天下。越战后的 70 年代几十万难民，多半是华裔，已在这个西欧名都安家落户了。今天 我们寄居的休华西一带 竟变成了名副其实的“中国城”，随时随地都可以吃到云吞面 买到大白菜 连汉语华文也好像有了再生的新契机。短短几天置身其中，颇有既非异乡人又不失落的印象。不过 王尚义给我带来的 虽是往事 它的真实感却远胜于目前这个散离的、片面的印象。

1982 年 10 月 21 日

美国阳光带的兴起

过去 20 年，美国政经界最显著的趋势是权力中心逐渐从东北转向西南，也就是从霜雪带移往阳光带。新英格兰和纽约的威望为得克萨斯及加州所取代是有目共睹的事实。美国的精神文明曾和清教伦理有密切关系。所谓清教伦理，根据社会学家韦伯的分析，实是促使西欧资本主义兴起的基本动力。受这种价值取向影响的企业家，有奋勉向上的志趣、刻苦耐劳的毅力和节俭自律的美德。他们在美国东北所建立的豪族事业，有严谨的家规，有既定的作业程序，也有服务社会的传统。取而代之的“新财阀”多半是靠广告、法律、工程和冒险投资而致富的，属于白手起家的暴发户。既无成规可言，更无传统可说。他们的成功多半来自大众传播和特殊技艺，以噱头、新奇、险怪或花招取胜。

肯尼迪的豪门不能算是典型的波城世家，但究竟还有些东部望族的遗风，尼克松和里根所代表的那就完全是南加州的意识形态了。纽约和波士顿出身的政治家，常在福利和教育方面有突出的表现。他们对民权、种族、老年及学府的基本要求抱着极大的关切，常常走向宁愿削减军费而不肯取消医疗劳动保险的变通之策，即使政府大举外债亦在所不惜。南加州以房地产、新兴工程、广告宣传或影剧等娱乐事业而发迹的中上阶层，前面已提到，既无文化传统可言，又缺乏起码的社会关切，常易陷入惟金钱权力是问的心理而不自知。他们强调美国雄厚的财富和强大的军势，并根据自己的特殊经验，以“美国第一”的高傲，而迷信自由市场和个人私利是促使美国，因此也是“文明世界”跻登霸权的主要条件。因此，他们对少数民族是抱着排

挤抗拒的态度，对贫穷大众是采取拖延塞责的策略，对第三世界则满怀轻忽的意味。近年来美国政坛保守倾向极为强烈，已和美国社会以民主自由为主流思想的一贯精神相左。这个发展和南加州所代表的政治文化不无关系。从目前的态势看来，由尼克松当政以来的保守潮流或会转向。这个可能性已不是少数在象牙塔里宣扬自由主义的知识分子的幻觉了。

其实，阳光带的兴起本可代表美国拓展新境界的开放心灵。认识太平洋更是意味深长：可以象征美国突破欧洲为中心而正视亚非的价值取向。加州文化，尤其是以北加州海湾区为典范的加州文化，确有容忍度大和敏感性强的好处，和粗犷的、以大男性的角度藐视弱者的个人主义绝不相类。60年代美国年轻人勇于向军工权威思想挑战，在社会里已结下了不少善缘。我以为，今天最能代表美国精神的人物不再是拔枪决斗的牛仔，也不是狂呼美国至上的传教士，而是各行各业中奋勉精进好为人善的乐道者，这正是60年代“反文化”所结的善果。固然，这也许只是我个人的心愿而已。但是，正因为我接触到的那一大批容忍度大、敏感性强而且知识水平极高的美国青年，多半都自认是“反文化”的受惠者。我相信，我个人的这份心愿绝不是全无凭据的空谈而已。

1983年3月19日

以道德实践对治‘共识’破产

伯克莱加州大学社会系主任贝拉（R. Bellah）教授去年 11 月应邀来哈佛发表两篇以信仰沦丧、危机四伏为主题的演说。第一日他先讲凡俗主义的胜利，分析欧美自十七八世纪以来实用及情欲两种个人主义如何逐渐取代圣经社群与共和政治两种人际关系的文化现象。次日则针对西方世界尤其是美国目前‘共识’破产的困境提出他对宗教价值的新体认。

这两篇演讲是由哈佛教会的‘诺布’讲座所安排的，因此都在‘纪念教堂’举行。听众大半与神学有关。贝拉曾在康桥住过 20 年（从大学一年级到升任正教授都在哈佛，只有两年‘下放’加拿大）虽然移教加州大学也已是 10 多年前的往事了，他在此地的门生故友仍多，而且经常保持联系，因此他很兴奋地说：回到母校总有如归之感。

还记得 1962 年我从台湾初来康桥留学的时候，贝拉是位刚刚 30 出头的青年教授，对现代化充满了信心，完全站在帕森斯所标示的结构功能学派的立场来分析人类宗教演进的大课题。他的成名之作——《德川宗教》即是用帕森斯的理论来解释日本现代化动力泉源的样板。他对儒学的理解和帕森斯一致，都是韦伯的路数。也就是说，儒学因为和现实妥协，缺乏类似新教伦理的转化功能，结果扼杀了中国文化从内部引发资本主义精神的可能性。

那次他在纪念教堂所发表的两次演说，则对现代化作了全面而深入的批判，甚至毫无保留地申说，今天美国的社会科学家，如果再不从本出处转向，正视道德宗教的终极价值，他们根本没有立足学府的权利。他特别对以企业管理和心理治疗来取代道德宗教这种

所谓社会工程的现代设置，表示反感。他说社会工程所代表的，把人类的生命和灵性层次的大问题归结为技术处理的怪现象，正显示由实用个人主义和情欲个人主义导向官僚个人主义的必然结果。他提出对症下药的办法是，重新强调实践的重要性，也就是重建希腊哲学、希伯来神学和中国儒家所谓的身体力行的道德宗教精神。

会后有位同学问他，你现在的看法和以前追随帕森斯模式时的观点好像大相径庭。他直率地表示正是如此，但接着又说，不过必须指出，帕森斯崇信美国为现代化的高峰虽然失之偏颇，但他绝不是个实用主义者。正因为帕森斯终身的努力都和了解“实践”价值有关，他所遗留下来的教言至今仍有值得我们钦佩的地方。又有位同学问他究竟有哪些重要的典籍可以提供“实践”的线索，他说空谈无益，要亲近良师，古人跋涉长途寻访教益的精神，值得我们效法。

听众纷纷散去，和贝拉走向招待会时，我半开玩笑地对他说，近来你常在教堂出现并且公开弘扬身心性命之学，很有布道的意味。他很严肃地表示：佛教弘法、儒家讲学的风范，正是西方圣经社群和共和政治为官僚个人主义之类的社会工程所取代以后，最应鼎力发扬的“大学”教育。我想，儒门淡泊的凄凉景象虽然于今为甚，但如果几位像贝拉这样的学坛高人不期而然地变成了难得的知音，即使淡泊凄凉又何妨呢！

1983年5月8日

寒流下的暖流

—— 高标理想的美国研究生

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

自从 1967 年在普林斯顿大学任教以来，我认识的美国研究生总有几十位之多，都是专攻文史哲；如果加上只有一面之缘的，那就要上百了。在这几十位认识的研究生中，有些已有 15 年的友谊，可以说是亲密的战友了；有些曾一起研读中国哲学典籍，共同度过了好几载艰苦运思的岁月；有些是因为学术会议——如亚洲学会、伯克莱儒学研讨会、由美国学术联合会资助的工作会之类，而成为道友同志的；有些是专程来访而结识的；也有些是偶然的机遇——在故宫观画 在北图找书，在京都的南禅寺散步，在汉堡的东方学院访问，或在庆州的陶山画院参观时认识的。

这些来自美国各地的青年才俊，有大资本家的继承人，也有毫无积蓄可言的单身汉；有家教谨严的书香子弟，也有谱系中找不到高中毕业生的工人后裔；有遍游各大名都见闻极为广阔的国际旅行家，也有足不出户连百万人的大城市也从来没有经历过的乡下人。但是，他们都是美国的青年才俊，这点毋庸置疑。30 年来 美国大学中的精英，摒除高薪的诱惑，到研究院来深造，这股潮流和趋势，即使在

80年代经济不景气就业极困难的情况之下，也没有显著的变化。美国的研究生特别是水平较高、规模较大的高等学府的研究生不仅是美国大专教育的精英而且是从世界各地选拔而来的精英这点也是有目共睹的事实。在美国大学研究院攻读中国文化的同学，是美国研究生的组成部分，他们当然都是美国的青年才俊。

不过专攻中国文史哲的美国研究生不仅是精英而且是精英的精英也就是西谚所谓纯奶的纯奶，这个证据凿凿的事实却不为局外人所知即使关心国际学术动向的学人也所知不多。有些朋友听到某个美国留学生犯了一些普通语法上的错误，归结出洋人绝不可能理解中国文化的论断。其实，老一辈西方汉学家中不谙华语的大有人在，但他们对古代汉语语法、先秦哲学、汉代历史、魏唐佛教、宋明理学、清代政治、五四运动和中国现代史之类课题作出了贡献是无法否定的。过去20多年美国的对中国研究特别是文史哲方面确有突飞猛进的现象。今天的留学生可以用流利的口语交谈乃至论学，已不能算是特例了。但是我说他们是精英的精英不仅想指出他们在语言文字、文化背景、政治敏感、历史意识或社会关切各方面都远远超过了60年代也就是我刚到康桥进修那段时日的水准而是要说明他们在美国研究生中的特殊地位。

提到这一点，我便有不堪回首的感觉。不可讳言，就一般而论，在中国文化区决定报考中国文史哲的高中毕业生，并不是程度较好的特殊人才因此大学里中文、哲学和历史三系的同学和外文、电机或企业管理等系的同学相比，就难免有略逊一筹的慨叹。固然有例外。还记得在东海大学中文系攻读的情景我们那7位（全班只有男女7武士而已！）自命不凡的同窗如果不是父母的谅解、老师的鼓励和自己相互之间的提携，哪能禁得住外来的转系压力？有位父执得悉我转入中文系之后很惋惜地表示因为这一“失足”恐怕锦绣的前程就从此断送了。有位亲戚还质问道说：“你不是会说会写吗？还学中文干什么？”

相形之下美国这批可以读医学、法律、企管、数学、电脑或工程

的精英 竟放弃了似锦的前途 甘愿‘失足’到这个为聪明的中国人所不屑一顾的专业 岂非 20 世纪目睹的怪现象？有人说中国研究在美国大行其道，和联邦政府配合福特基金把巨款投入区域研究有关。根据这个说法 美国大学毕业生从事中国研究不过是‘利禄之途’而已。固然，没有长期的投资 20 多年来支援中国这个区域研究的经费 每年都要以百万美元计)美国的 中国研究不可能有今天这样丰富多彩多姿的发展。可是，美国第一流的大学毕业生愿意献身于中国文化事业，绝非长期投资的必然结果。苏联研究在美国学术界曾有过昙花一现的历史 目前虽有死灰复燃的生机 但即使有哈里曼这种千万以上巨额基金的支援 远景并不乐观。“利禄之途”的解释有片面性是显而易见的。

我认为美国大学的精英 肯放弃‘利禄之途’而献身于中国文化事业的主要动机 纯出于‘理想性’。试问一个花 4 年工夫就可跻登上层收入的医学预科 费时 3 年就可开业的法律预科，或刚毕业就可获得 2.5 万元年薪的电脑学士 为什么放弃似锦的前途 甘愿忍受苦习‘四声’之罪而自觉地、主动地走进这个到处是‘生疏’是‘异化’的研究领域 美国是个功利挂帅、现实第一的商业社会 如果我们以外来访客对美国粗略而一般的印象对比看来，这批精英的理想性就更明显了。举几个实例应可说明这一现象。

我曾在加州大学历史系的研究生甄选委员会里服务了 6 年。每逢冬季（从 12 月初到 2 月中），都要从数百位美国乃至世界各地前来申请的候选人中甄选四五十位合格的精英。参加委员会工作的同事代表美国、欧洲、古代、中世、现代、中南美、苏联、中东、南亚及东亚几个地区。在合格的精英排名时，有意专攻中国史的四五位同学多半是名列前茅。有一次 前 5 名中我们竟占 3 名之多。一位教授美国史的同仁半打趣地说：“你的葫芦里卖的是什么膏药 怎么好学生都囊括去了？”我当时毫无愧疚之感 而且心里自然泛起一阵喜悦。

中国文化这个学术领域能够吸引美国高等教育的才俊，是因为其中有真乐。这种不足为外人道也的真乐 可以从唐诗宋词、先秦典

籍、甲骨文、云岗石雕、扬州八怪、魏晋玄学或敦煌壁画中体味，也可从太平天国、五四运动、辛亥革命或抗战建国中吸取。有位从事比较研究的同事曾告诉我说，专攻中国文史哲的同学不仅研习中国文化，而且认同中国文化，这个现象在其他区域研究中并不多见。当然，认同中国文化并不表示接受当前中国的政治文化，或赞赏现代中国的民间社会。中国文化在国际上受到重视，祖宗的阴德，也许比时贤的努力更有说服力。

献身中国文化的美国研究生，都有一股为理想所激励的冲劲，这点和他们都是美国社会的青年才俊一样，毋庸置疑。但是，他们的理想性却和传统中国所谓“修齐治平”的鸿鹄大志没有什么关系。他们从事中国文化的研究，多半是发自内心的兴趣。否则，我们又怎么理解游君为了搞通戴震的范畴体系，而 3 年苦读戴氏的《孟子字义疏证》；司马君为了一窥王符的知识世界而把《潜夫论》全部草译出来；麦君为了认识明代苏州的望族，而详阅上百篇干枯无味的墓志铭；赫君为了分析《四库全书》的编纂经过，穷 10 年的精力考察乾嘉朴学这些极富启发意义的个案呢？

最近，因为生活的压力，这批精英的精英中难免出现被迫转业、半途而废的现象。就从这个令人伤心的现象看来，也可以反映一些情况。一位目前在《纽约时报》担任记者的同学即是很有代表性的例子。他在伯克莱历史系攻读时，曾拒绝了《华盛顿邮报》的聘约。他的野心是成为一个以中国中世纪社会思想为专业的历史学家。但是经过长期的考虑之后，他知难而退了。因为即使他再花两年准备口试，1 年留学，3 年写论文，获得博士学位以后，多半还是面临失业的危机。附带提一句，在美国从大学毕业后一般要奋斗 8 至 10 年才可完成研究中国文化的基础训练。（获得博士学位只能算取得大学教书的起码资格而已！）即使在这样艰难困苦的情形之下，美国专攻中国文化的研究生仍是代有人出。前面提到过的研究生中的一位，为了学术事业，确实放弃了不少一般美国年轻人都认为理所当然的权益：她的财产几乎全是书籍，已届中年而尚无结婚之想。我问她，她

淡淡地一笑：“后悔当然不 和我那些家庭主妇型的同学相比幸福多了 再说 研究我这课题的人那么少 我有责任把它交代清楚。”

5年来 拥有中国研究博士 包括以语言、文学、历史、哲学为主的人文学及以政治、社会、经济为主的社会科学 的人才投入银行界、法律界、电脑界和政界的已很可观。从中国研究的提升和发展这个角度来看，这种人才外流的现象确为国际汉学界带来一股寒潮。可是 正因为如此 我对研习中国文化 特别是专攻文史哲的美国研究生更增多了几分敬爱之情。每想到和他们谈人生、谈理想的乐趣 即使积雪三尺 也觉得阵阵暖流涌上心头。

1983 年 12 月 18 日

探讨“轴心时代”

德国哲学家雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers) 曾有“轴心时代”(Axial Age) 的提法。他从比较思想的观点来检讨人类精神文明的发展,认为大约公元前第六世纪,也就是儒家、犹太教、佛教及希腊哲学同时存在的时代,可以说是决定世界文明多元倾向的轴心时代。

今年 1 月 2 日至 7 日,希伯来大学的社会学权威艾森斯达 (S. N. Eisenstadt) 先生,根据雅斯贝尔斯的提法,在德国法兰克福附近的温泉胜地巴洪堡 (Bad Homburg) 召开了一个小型的国际会议,专门探讨“轴心时代的起源及分化”(The origins of the Axial Age and its diversity)。在短短的 5 天议程中,与会的 20 多位学人就希腊、希伯来、美索不达米亚、中国、印度、基督教及回教等课题交换了意见。与中国有关的报告,按照原定计划应由慕尼黑大学的弗兰克 (Herbert Franke)、牛津大学的埃尔文 (Mark Elvin)、匹兹堡大学的许倬云和我 4 人提出。但因埃尔文临时改变计划,未能出席,而弗兰克只作了口头说明。在中国组提交论文并参与讨论的,只有许教授和我两人。问题焦点则集中在儒家现象的兴起及儒学所显示的意识形态。

欧美学人对所谓“轴心时代”的特色问题进行全面而且综合的反省,已有相当丰富的经验。其实,10 年前美国艺术及科学学会所资助的国际会议,是由史华慈 (B. I. Schwartz) 及孟米奇雅诺 (A. D. Momigliano) 联合主持的,就对轴心时代的超越 (transcendence) 观念,从各种不同的角度作了极富启发性的分析。而这次会议的成员,至少有两位曾参加了 10 年前的讨论。艾森斯达在总结时也特别指出,我们的探讨实是承接了过去的成绩,并依照先贤的指标而向前迈进

的。

不过 应当说明的是，“轴心时代的起源及分化”一会所采用的方法 已跳出了以犹太教为标准的运思模式。换言之 即不以“超越”为导线 而从各大传统本身的精神动源、社会结构及政治组织来厘定各文化独具的发生及发展途径。譬如，中国以创造转化（creative transformation）为特色的“突破”（breakthrough）和犹太教以远契神旨的超越向往为特色的突破就有很多不同的地方。

如何从历史学的角度来理解儒学在中国兴起的来龙去脉以及如何从哲学的层面分析儒学和其他轴心思想的异同，便成为今后进一步探讨此类大问题的重点之一。

1983 年 3 月 5 日

从“轴心时代”看儒学兴起

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

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

徐复观先生指出，“忧患意识”是儒家人文精神的特色。这种“有终身之忧而无一朝之患”的君子心理，如果用现代流行的观念来表示，即是以大公无私的共识作为自己的终极关切，而置小我的生死荣辱于度外。不过，“忧患意识”必须扣紧文化慧命（即孔子所谓的“斯文”）才有实义。为了一家一姓而勃然捐身的匹夫之勇，连独善其身的自知之明的格调都够不上，更不必说什么以身殉道了。正因为儒者有“绝学堪忧”的学术使命和“悲天悯人”的宇宙精神，他们所体现

的“忧患意识”既非恐惧又非焦虑，而是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的抱负和“任重而道远”、“死而后已”的担当。这就是中国知识分子的本来面目。

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

从轴心时代看儒学兴起，正是我们运思的起点。

1983年3月12日

站在“大家”这边的劳心者

“五四”以来，孟子劳心劳力的观念曾受到中国知识界各路英豪的狠批狠斗，以为这是为统治阶级服务，为压迫劳苦大众造舆论的封建论调。即使对孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”的贵民思想以及声称杀一独夫不算违背忠义价值的“革命”理论大加赞扬的儒学先进，对劳心劳力的观念也避重就轻地表示。这是前贤受时代限制的特例，不能援引以为孟子言论落伍的证明。

其实，劳心劳力的观念，在孟子原典中，是根据分工的理论而提出，其背后的价值结构不是权力运用，而是合作互惠。有了这一层的初步认识，我们探讨“治人”及“治于人”的实义就方便多了。一般对“治人”及“治于人”的了解，是立足于统治与被统治的二分对立。用这个尺度去揣测孟子立说的意图，就得出：不事生产的有闲阶级代表社会上少数的既得利益，是属于统治者，而真正胼手胝足从事农耕的劳苦大众，便成为被迫害、被压制的沉默多数的结论。这种由剥削阶级宰割人民的结论，能否从孟子劳心劳力的观念引申出来，是值得深思的课题。

首先应当指出，孟子提出“劳心”的观念是针对农家学派只肯定价值导源于农业生产的主张而发。孟子表示，假若大家（也就是士农工商各行各业）都直接参加农业生产，必然导致经济大混乱的结果。因为治理国家的“士”、发展企业的“工”和互通有无的“商”都是社会不可或缺的组成分子，他们的作用如果都为农耕所取代，社会赖以生存的其他力量就突然瓦解。士工商的消散不待说，就是农耕必须用的铁器和农人必须有的衣着，也无人生产了。因此，孟子是站在较高

层次的社会分工的理论，来抨击农业生产惟一至上的教条主义。这种分工论是有现实意义的。譬如 1958 年大跃进时期的土法炼钢把全民包括知识分子和农民都动员起来搞单线生产，虽然不是农业生产惟一至上的教条主义，但其违背孟子所理解的分工论则比农家更有过之。

肯定了分工的必要，我们可以进一步追问“劳心”所代表的是哪一种类型的作用，乃至一个有生气有动力的社会是否需要这种作用？如果用现代经济术语来解说“劳心者”即是服务行业的成员，这些成员并不直接参加生产劳动，但是他们在维系社会结构、加强社会弹性和丰富社会情趣方面作出了贡献。没有他们，除了吃饱穿暖外，其他的人生要求就不能满足了。的确，在现代化高度发展的国家中，常出现直接参与生产的人数，也就是孟子所谓的劳力者，愈来愈少，而服务行业，也就是劳心阶层，在人口中的比重愈来愈大的现象。

我们不要忘记，在孟子提出劳心劳力观念的时候，他特别指出“劳心者治人”，但同时“食于人”。也就是说，服务行业的成员虽然掌握了治理国家的权利和义务，但同时也依赖劳力大众而生存。这个论点所涵摄的意义是很清楚的：假若负有服务权责的劳心者没有把任务完成，劳力者应当惩罚他们，不给他们饭吃，甚至革他们的命。照中国的老传统，天命是因人民的拥戴而降临，因此“天视自我民视，天听自我民听”。如果劳心者不仅不肯为民服务，而且变成了压榨群众的特权阶级，大家应该团结一致把他们打倒。

在上面这句话里，我用了一个含混的代名词“大家”。究竟“大家”在这里指什么？劳心者、劳力者，或两者兼有，在孟学里虽然没有明说，但确有线索可寻。这就牵涉到士君子，也就是知识分子的职责。治理国家的君王和辅理天下大事的士君子，都属于劳心的范畴。但士君子的道德理想和全体人民的福利是打成一片的。也就是说，士君子是为了造福人民而参政的。假若掌握政权的少数分子不能向这个显而易见的目标努力，士君子就应挺身而出，走向劝导、批判乃至反抗的康庄大道。用现代语言来分析，知识分子是为了天下国家的

千百年大利而参加政治活动的 只要他们认识了当时政权的实质 他们的取舍是不难决定的。因此 根据孟子的思路 维护特权阶级 甚至出卖自己的良心理性而为现实权威效命的劳心者，根本不配称为士君子。弘毅之士 也就是真正的知识分子 永远站在‘大家’这一边。

1982 年 8 月 13 日

伊尹之“任”

接到陆彬 (Vitaly Rubin) 夫人从以色列希伯来大学杜鲁门研究中心寄发的邮件 其中除了短函、照片之外 还有几页由她亲笔翻译其亡夫日记中研读当代儒学的文字。

我虽然在 70 年代初期，就从那本历史悠久的欧洲汉学学报《通报》上接触了陆彬的思想。后来读到他有关先秦儒者因维护个人尊严而与政权势力抗衡的专论，对他的知识关切有了较深的体会。可是直到今年 2 月到希伯来大学参加纪念陆彬的儒学讨论会之后，才深深地体味到他的用心所在：通过自己存在的感受来阐述儒家传统中人格独立此一价值的政治意义。

陆彬在《通报》上写过一篇专门评论慕尼黑大学鲍尔教授 (W. Bauer) 解释中国传统社会如何追求幸福的大书。可是以书评方式撰写的那篇长文，主要的观点则是反驳汉学界因常把儒学思想和官方意识形态混为一谈而得出的错误结论：孔孟之道必为专制政体服务。他认为儒家在中国传统社会中能有深厚的影响，应从道德理性及人格教育的政治价值去理解；只从政治文化的负作用去评断儒家的保守、落伍和妥协是不公允的，也是经不起学术考验的偏见。

近年来 陆彬对孟子讨论伯夷、伊尹、柳下惠和孔子的政治抉择一段作了极富启发性的分疏 可惜他刚开始全面考虑“君子与政治” (profound person and politics) 这个大问题不久，即不幸因车祸丧生。他认为伊尹所体现的“任”——也就是能为生民福祉不顾现实政治的困难而任劳任怨的精神 在孟子检讨出处进退的课题上 有深厚的意义。正因为“任”的要求 即使“天下无道”，也不能采取隐退的权法。

相形之下 伯夷的‘清’未免显得过分重视自己的清高 乃至放弃了“斯人之徒”的权利和义务 柳下惠的‘和’也好像太玩世不恭了。如果孔子的‘时’也就是恰到好处的圆融化境不能企及 那么伊尹的‘任’应是值得知识分子效法的途径。

当然，这个提法在中国历史中例证很多。在不同时代不同环境和不同背景之下 对伊尹的‘任’、伯夷的‘清’以及柳下惠的‘和’都有不同的理解和评价。然而 陆彬从孟子这一段话标出伊尹之‘任’来，重新反省儒学中人格独立此一价值如何联系政治参与的存在抉择，是有现实意义的。

1983 年 6 月 25 日

“实学”的含意

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

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

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

明代中叶的大儒王阳明，也是弘扬实学的健将。他的“知行合一”理论，就是以实学痛斥虚文的利器。在思想的战线上，他抨击的

对象是完全不能体之于身、验之于心或证之于性命的虚文，又称时文。王阳明所处的时代（1472—1529），聪明才智之士多半因威迫利诱而陷溺于研习八股、效命科举的格套。他们之中虽然有不少志趣高远的青年才俊，但是社会风气的腐蚀性太强，经过长期的浸润之后，也就随俗浮沉了。试问在升学主义挂帅的今天，我们中间又有几人真可冒天下之大不韪（包括至亲好友的苦口婆心）毅然以个人志趣而自立？！摒去虚文专业实学说来容易，真要扭转习已成性的方向，挺拔而出，另辟新径，则非有勇猛精进的大气力、大工夫不可。

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

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

1983年3月26日

妻者齐也

在以男性为中心的传统社会，即使先知先觉的大贤可以在理论上提出男女平等的主张，实际情况却完全是另一回事。因此“妻者齐也”这种儒家根据字源学以“齐（一样高）解释‘妻’字表示夫妇平等的主张，并未在传统中国社会中实现过。而以一般妇女与小人等量齐观那种曲解《论语》本义的男性沙文主义，却好像和儒家文化结了解之缘。直到今天，受儒家影响较深的东亚世界，仍不能彻底扫除歧视妇女的偏见。可是“女权”这股不可抗拒的潮流，迟早是要改变现况的。能否创造一个崭新的秩序，就要看客观环境而定了。美国目前的趋势或许可以作为借鉴。

女权运动虽然是一种提升意识和加深敏感的政治运动，但我认为，它是以科技为后援，以经济和社会力量为基础的人道主义，不只是政治抗议而已。男女不同取决于生理差异，生育虽由男女交媾而成，但怀孕十月的“终身大事”却是女性的权利和义务，男性可以分劳但不能取而代之——至少目前还不可能。因此，近 10 年来的医学发展，使得妇女可以有怀孕和生育的选择，不仅是科技上的突破，也是妇女运动必须具备的条件。只要接触到妇运领袖有关避孕和堕胎两大课题所发表的言论，就可知道因为有安全而简单的避孕乃至堕胎的方法，才使女性获得怀孕和生育的选择。因此，女性知识分子对这个由科技而争取到的权利，极为重视。

然而，科技的后援只提供了妇权运动的必要条件而已。要真能在政治上达到男女平等的目标，还要靠在经济和社会的基础上进行扎根的工作。在这方面的努力，美国的妇女也已取得了显著的成绩。

根据最近人口调查局的报告,1981 年有将近 600 万的美国妻子获得比丈夫要高的年薪。1982 年的统计数字显示只有 34% 的从业丈夫是家里惟一的收入者(1958 年这个比率高达 58%)。更有意义的是,同年有 12.1% 的从业妻子是家里惟一的收入者。这个数字在黑人家庭竟高达 19.5% 也就是大约 5 个家庭中就有 1 个是由妇女 1 人承担全部家用。虽然,一般而言 妻子的收入仅是丈夫的 40% 但是多数美国家庭必须靠夫妇的共同努力才能平衡收支。不过,夫妇都有正常收入的家庭,如果丈夫薪水较高,中间(median,和平均 average 不同)年入是 30,112 元 如果妻子薪水较高 中间年入则降至 23,547 元。这可以说明 妻子收入较高的家庭多半是因丈夫失业(只领取救济金 或半工所致。

美国的妇女目前已进入财经、政府、学术、新闻及娱乐的领导阶层。假若名校的大学女生可以代表将来妇运领袖的价值动向,那么这个现象只是初机而已。将来她们展翅高飞,在各行各业中表现精彩是可以预期的。就从生活形态的抉择来看 结婚而自愿不生育 或不结婚而自愿生育的例子已屡见不鲜。有些妇运的极端分子曾提出妇女完全独立的论调 甚至主张以同性恋方式领养子女 组织妇女家庭。这个想法幸好影响不大。相反地 最近中年妇女 特别是教育程度较高以及事业较成功的中年妇女(30 到 40 岁之间)现身说法主张生男育女的却大有人在 蔚然成为一时风尚。不过 夫妇关系必须经过大幅度的调整则是一股不可抗拒的潮流。

对我们这批做丈夫 或者尝试着学做丈夫 的来说 妇女运动最大的副产品之一是让妻子出外谋职 丈夫在家烧饭 也就是说打破了内外有别的老传统 把夫妇关系拉平了。如果有了孩子 分工合作便成为每天协调的对象。我认得的一位女教授,最后终于和她同居数年而且求婚多次的‘老伴’结婚了。不过 他们的结婚协议中却特别标明 如果将来仳离 孩子归妈妈 法律不得质问一项。我说这也未免太过火了 不伤和气吗 她直率地表示 属于原则问题必须据理力争。

妇女运动所标榜的究竟是哪种人道主义呢？我想应该是儒家“己所不欲 勿施于人”的人道主义。也就是说：“把我们看做和你们一样 都是充分发挥潜能的万物之灵”吧 只要这个运动不偏激到化阳归阴 乃至纯阴无阳的程度 就总有值得同情的地方 何况这还可以帮助我们大家体现‘妻者齐也’的理想呢。

1984 年 2 月 21 日

儒家的女性主义

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

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

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

东亚女性虽然没有因神学哲理的缘故而受到精神禁锢，但却因浸淫在虚伪的社会习俗之中而受到了不可言喻的心理迫害。加上高等教育的普及化，以及女性大学生在文化及思想的素养上又远较一般男性大学生为高 自觉性较强的女性知识分子 因看不惯自己的姐妹们在父兄丈夫的男性社会中逐渐变成了一群缺乏反省能力的附属品 决定挺身而出 揭橥女权的旗帜走向社会抗议的危途 甚至牺牲自己的正常生活，为妇女解放而效命。儒家的女性主义是针对这批令人肃然起敬的女中豪杰而提出的。可是 不得不承认 儒家虽有放诸四海皆为准则的仁学 乃至以天地万物为一体的胸怀 但儒家历史在女权运动方面不仅无法和基督教相比，而且远逊佛教和道教。

女性在基督教、佛教和道教的发展过程中都扮演了举足轻重的角色——圣母、龙女、西王母之类的大传统不待说 就是夫妇携手传播福音 比丘尼亦可立地成佛 以及仙姑到处显灵等民间流行的小传统也都可显示女性的重要性。在儒家的传统中，从大思想家到三家村学究，道统都由男士来继承。即使如孟子、欧阳修或岳飞的母教，也只不过是助缘而已。如何发展儒家的女性主义，是当今重建儒学人文精神的重大课题。这个课题更应由女性的儒家来推动、来完成。

1982 年 12 月 13 日

儒学在美国的初机

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

会后 狄百瑞和我漫步到哈佛广场去喝咖啡 正是蒙蒙细雨满地黄叶秋意已浓的时节，怀德纳 (Widner) 图书馆的灯光呈现出一片幽明。狄百瑞却很兴奋地说 我们真是幸运 虽然纯属学术探讨 但愈研究愈觉得这个历久不衰的文化传统，和当今美国乃至世界的新思潮实有深厚而紧密的联系。他提到蕨林 (L. Trilling)、柯恩 (Mannice Cohen) 和弗兰克 (Charles Frankl) 几位对美国人文通才教育——也就是俗称自由教育 (liberal education)——极有贡献的人物。他们对美国学术界因走向价值多元而丧失了文化传承的共识，以及由此而带来的意义危机体认颇深。他们以为 如果要想重建人文精神 必须从人类根本共性处下手，才能引发真诚做人的源头活水。狄百瑞相信儒学在这方面可以提供一个很好的线索。因此 讲中国的 特别是儒家的自由传统 既能点出宋明大儒建立人格独立的终极关切 又能提醒西方自由人士正视道德修养的庄严意义。

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

唐、徐是儒学大师，在台湾地区偶然主动向他们请益的，多半也是儒术的同情者。至于真能有幸亲炙的，虽不必是信道笃实的门人，大概总有以儒学立身的志趣，所谈的课题还是比较深入的。在美国从事儒学的教研工作，情形就大不相同了。知音难遇不待说，就连基本典籍也必须从句读开始。社会支援系统当然不存在。留学生中对儒学稍微熟习而且想进一层去理解的，又因生活压力及大环境的驱使，只能停留在玩票的阶段。和其他宗教传统在学术研究方面欣欣向荣的情形相比，儒门淡泊真是于今为甚了。

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

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

1983 年 7 月 31 日

儒家伦理和东方企业精神有关吗？

亚洲工业地区——日本、台湾、韩国、香港及新加坡 过去 30 年来，在企业发展方面有突出的表现，这个事实已受到国际——特别是欧美知识人士的重视。如何去认识、分析并了解这个事实，也已成为学术界科际合作的新兴课题。

首先 必须指出 所谓亚洲工业地区在历史上和中国文化——特别是儒家文化 有密切的关系。因此 有些学者 比照马克斯·韦伯 (Max Weber) 基督新教伦理和西欧资本主义精神的提法 把儒家伦理当做东方企业精神的动源。美国社会学家彼得·伯格 (Peter Berger) 所主持的“现代资本主义”计划就是采取这个观点。曾经膺选为英国国会议员的中国政治学教授马法华 (R. MacFarquhar) 在 1980 年 6 月的《经济人》以后期儒家社会的挑战为题 发表了一篇发人深省的专论。他认为放眼 21 世纪，将来取代以基督新教伦理为核心的西欧资本主义精神，很可能即是以儒家伦理为动源的东方企业精神。儒家地区何以自第二次世界大战结束以来，在企业发展方面突飞猛进，便成为耐人寻味的研究题目。

所谓儒家工业地区 是根据历史文化而立论的。固然 日本、台湾、韩国、香港及新加坡都可划入儒家工业地区的范畴 但是它们各具特色 无论政治体制、社会结构或宗教价值 都不尽相同 日本有类似西方的封建传统、武士的英雄崇拜、根深蒂固的神道和第二次世界大战因军国主义勃兴而导致遍体鳞伤的惨痛经验；韩国直承朝鲜朝 (14 世纪末到 20 世纪初) 500 多年的“两班”贵族文化 社会上重视家谱出身，政治一般走大权独揽的路线，儒家乡校在民间代表保守势

力 巫术的影响显而易见 佛教信徒特多 基督教则是一股动力颇大的新潮流 台湾从魏晋以来就和中国发生血肉相连的关系 郑成功的反清和甲午 1895 年后爱国志士的抗日 可以说是中华民族的共识在台湾的体现。但是 不必讳言 因为台湾曾受日本控制长达半个世纪之久，在风俗习惯方面多少还带些东瀛情趣。30 年来 台湾的中国意识自然大大的增强了 但在 50 和 60 年代 美国的影响也极为显豁 香港确是华人社会 又因和广东只有一水之隔 南海中国的意味很浓厚，每逢过年过节更是处处洋溢着传统中国特有的喜气。可是香港是英国属地 英国文官制度深入社会各层面 太平绅士的地位仍历久不衰 直到 1967 年才开始出现广泛的中国知识分子的自觉运动 新加坡的情况和香港有许多相似的地方 但这个坐落马来世界的现代工业港城，是主动以多种语言和多元文化为标志的新兴独立国。固然 华人在新加坡总人数中占 70% 以上 但马来、印度和欧洲人也都是这个揭橥民主、并以工商自立的国度里受到同等待遇的公民。最近新加坡推行儒学，引起了世界各地的注视。这正是为什么国际学坛要追问儒家伦理和东方企业精神之间关系究竟如何一课题的重要助缘。

值得一提的是 亚洲工业地区的新兴经济伦理 以及企业巨子所代表的价值取向 和西欧强调牟利动机、市场竞争、征服自然、优胜劣败和个人主义的资本主义精神有许多显著的分别。他们提倡忠于职守的集体合作 要求政府协助指导 反对惟利是图的心理 注意节约、修身、自律之类的人格修养。这些不能说和儒家伦理了无关涉 但关系究竟如何 那就非深扣不可了。

1983 年 11 月 12 日

介绍《海岳文集》

《海岳文集》是釜山春海病院院长金永韶博士先大人的心血结晶。1982年金院长访问美洲时，特别由幼女陪同转道康桥，亲自到哈佛大学把业已出版几达30年之久的文集一册签赠，而且还附送了两首即兴诗。从他那两首五言绝句，得悉金先生想要重刊《海岳文集》的意愿。金先生以古稀之年，风尘仆仆地从釜山飞到美国，专程寻访可能为其先大人重刊文集写一序文的知音，这种追慕亲情的志趣令人感动。我虽深觉自己昏聩如昔，极难应命，却不敢辞其所请，遂答应受而读之了。

《海岳文集》的著者金先生（讳光镇，字仲度，1885—1940）是位“风声、雨声、读书声，声声入耳；家事、国事、天下事，事事关心”的知识分子。他的文集20卷，几乎全用五言体写出，深感亡国、亡天下之痛而哀鸣，而怒吼，而苦思默想。这位曾经直接参加本国独立革命运动，并因事败亡命辽东的读书人，能在日本军阀控制之下，发挥东亚文明的抗议精神，一丝不苟地写出30多万个方块汉字，倾吐胸中积郁经年的悲愤以激励后进，是何等毅力！何等胸襟！

更难能可贵的是，《海岳文集》所体现的不仅是热情奔放的感性，而且也是经过动心忍性的工夫而凝定的理性。金先生的志趣不只是为历史作见证而已。他所留下的，固然是韩国独立志士不屈不挠的风骨，但《海岳文集》的基本精神是以检讨过去和把握现在为策励将来作准备。这种不只为过去流泪，为现在焦虑，而且要为将来拓展新希望、新境界的抱负，本是金先生那一代，也就是比中国‘五四’更早的三一运动的韩国知识分子的共识。因此，《海岳文集》的思想很有

代表性，是当代东亚史中值得大书特书的一页。

自从鸦片战争以来，深受儒家礼乐教化影响的东亚文明，因不堪西方船坚炮利的袭击，暴露出柔弱、退缩、消极、内向和自卑种种弊病。只不过半个世纪，曾维系朝鲜社会长达 400 年的儒家伦理，就因抵挡不住西化的浪潮而变成了历史包袱。

甲午战争之后，日本的军国主义扬弃礼乐教化而以霸权争夺为生存之道，处处表现出社会达尔文主义的侵略意识。金先生目击朝鲜民族惨受蹂躏的命运，也不禁发出反儒的呼声：

可怜儒教入朝鲜 阶级服从为道德
南北老少分四色 互相倾陷不顾国

为了救国，金先生以为必须彻底消除儒家“高谈性命”、“轻视功利”、“居易俟命”、“收敛”、“主敬”和“伪善”等等弊病。他的反儒思想和五四时代中国学人群起而攻打“孔家店”的反传统思想，有许多相类似的地方。他责备安裕不该把儒学带入朝鲜，贬斥为“朝鲜共慕名”的退溪为不能挺身担当的隐士，甚至宣称汉文是钳制民族创发生机的祸源。

不过，金先生的反儒绝非盲目地向传统进军而已。他的目标是想突破腐儒和陋儒的限隔，俾便在传统中引发可以浇灌新田地的源头活水。他以“不治儒术习韬兵”自况，提出机学、进取、用奇、伸收等策略为救国之道。他坚信“世间大小事非气不能行，天下伟功业尽是血汗成”，所以仁人志士必须勇猛精进，培养英雄事业。他强调决心的重要，提倡极端思想、神速行动和断绝狐疑是“决心法”的三个特性。他呼吁爱国人士要学子房的勇气和胆力：“英雄大事业，俱从决心强；子房真有怒，怒秦秦乃亡。”他心仪诸葛亮的智慧和韬晦：“知机最精者，千古惟孔明。”他称誉唐太宗的“尚欲减情”是将家制敌的良策。他认为从子房的血气之勇入手，配合孔明的玄默深沉，终可达到太宗的霸业。

《海岳文集》为了凸显“兵家虽贵谋，不如血汗圣”和“欲上立志者，智勇始为贵”的运思途径，特别采取了比较研究的方式。他从各种不同的角度反复讨论儒、道、兵三家的优劣。他的结论是：在今天这个天崩地裂和弱肉强食的危机时代，儒家的平实、虔敬和德育已不能应付顽强的敌人，必须以脱俗的静观、融会知机的决断，才可能杀出一条生存的血路。《海岳文集》的主旨即是为此悲壮的民族自决提供心理建设的方案。他讨论沉浮、刚柔、缓急、动静、伸敛、质情、知行等极能启发实践动机的课题，都是针对这个主旨而立言的。他的“阳明论”对王学“知行合一”、“心即理”、“致良知”及“事上磨炼”几个基本命题作了一番分疏。在以朱学挂帅的朝鲜儒学史中，他提出不少发前人之所未发的见解。不过，金先生虽对阳明的豪情及其打破生死一关的勇气再三致意，他基本上并不赞同阳明在心上作工夫的儒门家法。

放眼将来，金先生认为韩国的富强之道必须构建在科学和宪法的基础上。培根的经验科学和英国的《大宪章》便成为金先生所谓“国家长久保”的基础。不过，金先生的思想虽有浓厚的西化色彩，他对中医却下过很大的工夫，而且对许多细节的药理问题提出了自己的看法。从他的诗里得知，他曾身体力行三全之法，也就是保全精气、神以为修养身心的基本法则。其实，从《海岳文集》所引用的典籍，可以得知金先生是位博览群书的文士。他的“华阳讲会日记”短短 10 天之内就浏览了几部大书，正是“弱冠历访国内贤硕，多所见得”的注脚。他能旁征博引，用各种资料来说明自己的观点，也是涉猎经史子集而尤其致意于实学的明证。

1983 年，我应退溪学会之邀访问汉城，永韶先生携夫人从釜山专程赶来晤谈。他特别珍惜金先生临终前的三首七绝：

中郎高义天上雪 学士芳名翰花春
万里逢君今握手 蓝田生玉始知真

一片台湾泛海中 如今回忆郑成功
吾人安得乔松寿 聊把沧桑见始终

可怜天上麒麟谊 散降人间未尽情
每遇难时飞锡救 旁观不禁感叹声

这首“赠苏学士景松君”的诗反映了中韩交谊的一段佳话。据永韶先生的记载，祖籍高雄凤山的苏景松医师和他原是东京同志社中学的同学。苏先生曾补助他就学医专 4 年的学费。在老先生病笃时，他又特别辍其课业从日本赶去探望，并且代理医务数月，使其专心侍病。苏金两家结交 50 年之久，目前还常往来，情谊更笃。

金先生去世满 5 年后韩国才光复独立。40 年来又经过多少变革，目前的时代已不大相同，但《海岳文集》是有实感而发的心语，只要设身处地，不难想见一位豪杰之士因痛感时艰而奋笔陈词的神情。

1984 年 7 月 8 日

儒家的动力

——为纪念陆彬教授而作

为了纪念维达里·陆彬 (Vitaly Rubin) 教授 以色列希伯来大学的杜鲁门研究中心及东亚研究系 从 3 月 14 日至 17 日在耶路撒冷联合举办了一个小型的国际会议。从北美前往参加的有华府美国大学的列文 (Steve Levine)、哥伦比亚的狄百瑞 (Wm. T. de Bary)、多伦多的秦家懿及我。匹兹堡的许倬云及密执安的墨菲 (Rhodes Murphy) 因故不能赴会，但都提交了论文。希伯来的社会学家爱森斯达 (S. N. Eisenstadt) 和提阿维弗 (Tel Aviv) 的哲学家沙弗斯廷 (Shaffestein) 也在会上作了学术报告。

这个由中国现代史教授谢扶林 (Ewi Shifferin) 及中国思想史教授尹栢 (I. Eber) 共同主持的会议以“儒家——一个传统的动力”为题，分别从孔孟之道的思想背景、宋明心性之学的精神价值以及当代儒学的创造转化三方面，对儒家传统及其发展作了哲学的分析和历史的评价。另外，也以儒家的道德哲学为背景，讨论了自由人权这个具有现实意义而且导源于西方文化的价值。陆彬夫人表示，这个筹划了一年多的儒学研讨会是哀悼 1981 年夏天因车祸而丧生的亡夫最适当的形式。接着她说，如果甫及 60 的维达里还在人间，这也必是他所向往的一种学术交流。

我第一次听到陆彬的名字是在 1971 年。当时一位访问伯克莱加州大学的苏联汉学家给了我陆彬用俄文发表的一篇文章：《中国古代权威的两个来源》。请同事把大意译出后，才知道是探讨儒、法思想并且坚持尊儒抑法立场的专论。

1972 年陆彬发表在《纽约书评》(New York Review of Books) 的一

篇投书，引起了学术界极大的震荡。针对苏联当局不让犹太知识分子移民的高压政策，他发出了抗议之声：“知识分子有自由吗？”他的呼吁引发了风起云涌具体而全面的支援。以哥伦比亚、密执安、伯克莱三大学及亚洲学会等民间学术组织为基地的美国学术界，配合以色列的犹太学者，呼吁声援陆彬。广泛的签名运动于是在欧美各地展开了。有些学术团体甚至以断绝科学交流作为对抗苏联当局的高压手段，连在巴黎召开的最后一次世界“东方学会”（好像是1974年）也动员关心陆彬事件的学者作为声讨苏联违背基本人权的道场。经过长期的奋斗，最后才逼得苏联当局不得不让陆彬出境。

陆彬是在苏联出世、生长和学成的犹太儒学知识分子。在他离开莫斯科移民以色列之前，曾长期担任苏联国家科学院中国古代思想特别是先秦儒学的研究员。他是杰出的汉学家，以研究与《左传》有关的历史课题取得博士学位，对法家、名家以及道家也都广泛研读，并有论文问世。他的教研重点则是先秦儒学的人文思想。的确，他在儒学中找到了安身立命的存在意义。他的专著的特色，即是从个人与社会的关系来考察中国古代哲学中孔孟之道建立自我尊严的运思方式，因此特别强调孟子所标示的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫精神。1975年，他获准移民以色列，开始在希伯来大学讲授中国哲学以来，对儒家“君子”的内涵用心最深。他在台北召开的汉学会议（1980）即提出了有关君子一观念的哲学论文。

陆彬纪念学会的第二天，我从“创造转化”（creative transformation）的角度，对当代儒学因主动地、自觉地接受西化考验而“灵根再植”的现象提出了自己的看法，引起不少讨论。会后，陆彬夫人耐心地留下，等和我交换意见的教授和学生都纷纷离去，才走过来说：“如果维达里能参加这次的对话（dialogue），他一定会喜形于色，你们的思想有许多可以交通的地方，他一直希望能和你见面论学。”接着，她递给我一个大信封，并且告诉我里面的6页影印，出自陆彬日记，本来是评论我的一本论文集随手写下的感想。她知道我不识俄文，还答应说译稿完成后，也寄一份给我。

陆彬教授评我《人性与修身——儒学论文集》的长文已在《纽门》(Numen)学报刊出。去年12月，我在纽约参加美国宗教学年会的时候，曾在书展里偶然看到他以“儒家的价值”为题的专评。因为那时，我已从友人处得悉陆彬逝世的消息，站在书展的人群中，把专评细读一遍后，不觉悲从中来。这位没有见过面的同道，从我已形诸文字的散离思想中，竟对我内心的终极关切有如此一针见血的评断，应是难遇的知音了。当时即许下到他灵前致敬的心愿。

离开耶路撒冷前一天的下午，由陆彬夫人伴同，和狄百瑞教授一起驾车到一座圣城景色尽收眼底的公墓，在维达里灵前行了三鞠躬礼，又仿效犹太民俗在地上拾得小石子轻轻地安放在他的石棺上：我们总算相遇了。

1983年4月17日

一阳来复的儒学 ——为纪念一位文化巨人而作

在美国麻州的康桥读了友人寄来联合报《中国论坛》的当代儒家专号之后，才3天就应邀到这个以湖光山色著称的欧洲名都——苏黎士来参加由苏黎士大学哲学部主办的国际禅学讨论会。能和莱登的许理和（E. Zürcher）、加州的阿部正雄、东京的杜慕兰（H. Dumoulin）及海德堡的谢科（D. Seckel）等学界高人聚谈请益，已有不虚此行之感。又因东道主贾保罗（R. Kramers）的安排能和从事研习中国文化的瑞士同学交换求学经验，更觉机缘难得。

我虽以中国哲学从业员的身份来此发表有关早期禅学特质的公开演说，但因为我的教研重点集中在儒学，同事和同学们在会外提出的问题多半和“孔孟之道”有关。贾保罗教授曾在香港从事学术工作有年，又曾负责编辑专门介绍中外新思潮的《景风》，因此对当今儒家的代表人物——唐君毅、牟宗三和徐复观三位教授有相当程度的认识，话题常自然地转到儒家与现代化的领域。有两位研究生正分别从事于以陆象山和刘宗周的思想为重点的论文撰述，交谈的对象不期而然便触及到宋明心学能否为当前西方道德哲学提供新方向之类的题目。会议结束之后，我参加了“苏黎士交谈”（Zürsicher Gespräch）的主持人之一——凯士特波（M. von Castelberg）女士为我安排的午餐。因为唐先生10年前曾在她的别墅和欧洲思想家，如马塞尔（G. Marcel）进行过对话，不免又谈到儒学。

《中国论坛》的当代儒家专号对我在苏黎士所接触到的课题提供了一些运思的线索，帮助我对儒家的现代转化获得了一个较客观、较全面的理解，使我能站在学术立场，心平气和地申述自己的观点，

因此获得了对继续反省这类课题极有教育意义的回应。我写这篇感想的目的之一，即是对参与儒家专号的海内外学长们表示敬意。不过 儒家专号对唐、牟、徐三公的哲学探究、学术成绩乃至公众形象，都只是根据个人的认识提出想当然的意见，难免给人一种浮光掠影的印象。当然 这本是座谈纪录的特色。其实 儒家专号不论从发言内容或编辑形式来看 都可说是水准极高的座谈记录。可是 要求评价当代儒学 谈何容易。至于品题五四运动以来献身‘斯文’的新儒，那就更非只宣泄情怀所能达成的了。由于这个原因，我虽然肯定专号从各种角度来介绍‘新儒家和中国现代化’的大胆作风 对其评价当代儒学和品题当代儒家的结论则大有保留的余地。其中最难使我心服的 是对唐君毅先生的理解。举例而言 林毓生教授在发言纪录中竟毫无保留地斥责唐先生思想含糊不清，并特别表示唐先生从黑格尔哲学和华严佛教的观点来分析中国哲学的方法是其糊里糊涂的病症所在。这种提法既对前贤往哲缺乏起码的敬意，又暴露出借题发挥的武断，颇令人费解。这是我不顾旅途奔波的干扰而决定动笔行文的另一目的。然而，真正激励我自知浮荡心境不易成思而又不得不勉为其难申述己怀的动机 则是对唐君毅这位‘文化巨人’（牟宗三先生语）表示一点怀念和钦慕之情。这才是撰写这篇感想的主旨。

严格地说 我因无缘长期亲聆唐先生的教诲 不能算是他的及门弟子。但自从 50 年代因‘东方人文友会’的关系 在台北和他初次见面并向他请教《中庸》里‘鬼神之为德其盛矣乎’一句的含意以来 我从未间断过私淑其人的意愿。60 年代我曾到香港向他请益，后来因参加各种学术会议的机缘，也和他一起同游过纽约、京都和佛罗伦萨。1968 年夏天乘第五次东西哲学家会议之便，我还一偿宿愿在夏威夷聆听了他向美国大学生介绍中国哲学特质的演讲课（lecture course）。

唐君毅先生到苏黎士参加‘交谈’不久 也许是 1971 年吧 我在海德堡碰到两位刚才亲睹唐先生丰采的德国学人。他们很兴奋地表示 能够列席唐先生和马塞尔‘对话’的盛会 真是三生有幸。他们对

唐先生引用西方哲学传统的譬喻阐明儒家智慧的方便善巧感到由衷的叹佩。他们还特别告诉我说，年届 80 的马塞尔和唐先生对话之后，兴致勃勃地和大家畅谈到深夜，并且再三嘱咐年轻的朋友们千万不要忘记东西文化继续交流的重要性。

在东西文化交流史上，保罗·蒂利希 P. Tillich 和日本以禅宗为基础的京都哲学学派的“问答”可以说是一次高峰。不幸蒂利希从日本返美后不久就谢世了。他在哥伦比亚大学发表的、有关基督教因遭受非西方文化的挑战而涌现新思潮的演讲集，只透露一些晚年定论的消息而已！和蒂利希问答时代表京都哲学的，也即是目前荣任日本哲学界祭酒之尊的西谷启治教授，也参加了苏黎士交谈。他曾亲自对我说，唐先生的学养和洞识是当今绝无仅有的文化现象。日本学术界推崇唐先生为中土硕儒，绝非捧赞而已。哥伦比亚大学的狄百瑞 Wm. T. de Bary 教授则决定把一次由美国学术团体联合委员会 American Council of Learned Societies 所资助的国际宋明儒学研讨会的论文集，献给也参与其会并提出论文的唐君毅先生。当时在会上发表专论的还有日本山崎闇斋学派的传人冈田武彦，参加讨论的还有日本汉学界的元老吉川幸次郎。但是，唐先生在大家心目中还是众望所归的长者。

我曾陪伴唐先生乘火车从米兰前往佛罗伦萨观光。还记得他老人家一路论学，几乎没有片刻休息的念头。谈到西方哲学，他的渊博和洞识竟像源头活水般地涌现出来。我虽然以前曾到过这个意大利的名都，而且也已旁听过一些专门介绍文艺复兴的大班课，但是当唐先生面对米开朗琪罗的石雕，阐述西方人文精神的时候，我只觉沉醉其中，意味无穷。

唐先生对西方哲学曾下过系统而深入的工夫，从苏格拉底以前的希腊到海德格尔后期的德国，都在其观照之中。他对黑格尔自然知之甚稔，不过说他因为用黑格尔的思考方式来研究中国哲学，结果犯了语无伦次的毛病是无稽之谈。推崇英美自由主义的学者，常不自觉地就暴露出对欧洲大陆哲学，特别是德国哲学的偏见和无知。

最近德国海德堡大学的海里希（D. Henrich）教授在哈佛大学访问，特别开设了一门介绍黑格尔哲学的课程。根据我听讲的经验，黑格尔哲学中确有不少艰深难懂的地方，但这绝不是因为语言运用不够精炼，更不是逻辑思考尚欠紧密所导致的不良后果。唐先生的接触面极广，思想极丰富，行文时又常主动地采用辩证的方式。如果用一般所谓文从字顺的尺度来衡量，自然会得出糊里糊涂的结论。但是我们假若肯以“学心听”的态度慢慢地去体味他的心迹，即使不能登堂入室，至少也会意识到唐先生鞠躬尽瘁以毕生精力开拓心灵境界当有其庄严雄伟的门墙。

说到心灵境界，唐先生在佛学方面确也下过系统而深入的工夫。他对华严宗有精湛的妙悟是可以想见的。其实，当代儒学大师对佛教有一定的理解是常态而非例外。熊十力先生以造《新唯识论》而归宗大化流行的《易经》固然不待说，梁漱溟、方东美、牟宗三诸先生也都深体中国佛学的“波罗”与“涅槃”。如果一个从事东方学术思想研究的学人对佛教竟毫无兴趣可言，那才是不可理解的怪现象。陈观胜先生曾对我说，梁启超的佛教思想并不容易掌握。中国现代化的先驱受佛教影响的当然不止任公而已，章太炎即是一例，谁又能判定他的弟子们不曾受大乘思想的熏陶呢？至于高唱实证主义的胡适，为什么花大气力从敦煌文献中重建神会和和尚为南宗夺回法统的声威，那就更耐人寻味了。

然而，必须指出，唐君毅先生“任重道远，死而后已”的学术生命，是当代儒学经过好几代花果飘零后得以灵根自植的明证。他这种夙兴夜寐不辞辛劳地既研读哲学名著向西方智者如黑格尔学习，又细嚼佛教宝典向中土大德如杜顺学习的求道精神，是使得淡泊如今的儒门能够一阳来复，逐渐光大其思想境地的动源。

1982年12月2日，《联合报》副刊

徐复观先生的胸怀

——为纪念一位体现了忧患意识的儒学思想家而作

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

孟子所标示的“劳心者”，绝不是骑在劳苦大众头上，为统治君王服务的寄生阶级，而是主动地、自觉地为芸芸众生的大义大利争取生存、生活、教育、艺术和宗教等基本权益的社会良心的代表。这批体现社会良心的知识分子，不论从原始儒学的理想形态或儒家伦理在中国政治文化中的特殊表现来检查，都不是超脱现实而究心于抽象思考的旁观者，而是扣紧存在，以体验人生为天职的参与者。严格地说，他们不仅不脱离由农、工、商以及其他社团所组合的沉默大众，而且他们是通过身体力行的实践工夫，因和各行各业的全体利益紧密连接而获得为沉默大众发言的知识劳动者——既劳心又劳力。

知识劳动者是中华民族足可引以自豪的优良传统。儒家传说中的大禹，正是既劳心又劳力的知识劳动者的典范。大禹有洞悉天文地理的睿智，有全盘认识如何解决洪水泛滥成灾的见解，有大公无私的心胸，有以身作则亲自参加劳动的实践精神。这种和劳苦大众共患难、共生死，惟天下太平是问的悲愿，说明了中国知识分子的本色。

希腊哲人探索宇宙根源的惊异之情，希伯来先知礼赞上帝伟大的敬畏之感 表现在古代中国 即是尧舜禹汤文武等圣王的忧患意识。

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

徐复观先生逝世已有一年之久。读其书想见其人，我深深地意识到在他心灵里所荡漾的精神命脉实是前面所说，从中国泥土里涌现的源头活水。他是一个真正能认同（也许应说是体同）广大农民千百年大福大利的读书人。同时 他是一个奉献民主的斗士，一个敢向现实政权挑战的人文自由主义者。他的耿直，他的悲愤，他的怒吼，都是力的表现 不是王龙溪所谓的气魄承担的勇力 而是经过无数转化和超升才逐渐凝成的智力。他的接触面广，涵容性大，敏感度高，所以能够广结善缘 让淡泊的儒门获得各方道友的支援。但是 作为一个知识劳动者 他不向任何学术权威低头 也不接受师承家法 而是以独来独往的情怀，阐述中国文化的内在动源。他是身体力行的儒学思想家。

1983 年 5 月 1 日

孤往探寻宇宙的真实

——重印《尊闻录》

熊十力先生（1885—1968）是中国当代“规模广阔，神解卓特”的哲学家。他以“清、奇、秀、逸”之气，对毫无真性情、真感受的青年学子作狮子吼，让他们一窥学术思想的存在意义；他以雄浑的健笔，为体现原始生命和原始智慧的大易传统写下了可歌可泣的证词。在西化狂飙吹散中土自家无尽藏的时代里，他直接反求本心，摒除浮泛世俗的杂说以及没有源头活水的曲见，自定方向，以孤往的大勇，终生在学问思索中作冥会“见体”的功夫。他曾深入佛教唯识宗的理念世界，后因苦参“轮回”问题，转而究心于儒家万物一体的仁学。但是，他虽以儒者自励，并不专守儒术，因而在他的哲学论著中，对孟荀宋明诸儒都有直恁坦率的批评。有人以为他的学问从王阳明入手，他只承认：“不若谓吾自得而后于阳明之言有深入也。”他对王夫之（船山，1619—1692）因痛感时艰而绝迹人世，以大雄无畏的悲愿著书立说，为接续华夏慧命而奉献一切的孤往精神，则衷心叹佩。

熊先生的“孤冷”是“大感触”之后的存在抉择，是坚决不只作个“空疏迂陋”、“规行矩步”而“没有一点活气”的道学家的人生志向。他在30多岁的时候初读《儒林外史》，“觉彼书之穷神尽态，如将一切人及我身之千丑百怪一一绘出，令我藏身无地矣。”这也是他为什么痛斥李塨（恕谷，1659—1733）耐不住寂寞，往来公卿名流之间，虽然号称弘扬身心性命之学，而“实伏有驰骛声气之邪欲而不自觉”的原因。熊先生对社会上的坏习气——“贪婪、残酷、愚蠢、污秽、卑屑、悠忽、杂乱种种”——认识深刻，因此

大声疾呼，要有志人士忍着“生命被侵蚀”的“创痕”，跃然而起为了自己的人格尊严“而与侵蚀我之巨贼相奋斗”。因此，他的孤冷，不是高傲，不是避世，也不只是独善，而是决意突破以“贱心”“轻心”而随俗浮沉的至情至性。熊先生所揭橥的进学途径是“变化的，创造的，不是拉杂的，堆积的”；他的终极关切是“做鞭辟近里切己工夫”以达到孟子所谓深造自得居安资深左右逢源的境地。他不赞成梁漱溟先生的“含蓄”，以为“人不孤冷到极度，不堪与世谐和”，正是因为他深信“等闲识得东风面，万紫千红总是春”的。圆融自足是要靠“自身有一个主宰，浑然与物同体，健行不息”的大彻大悟，因此，他坚信，要想见得这个主宰的真面目，必须通过长期“孤守”、“保聚”和“凝摄”的反身工夫。

由反身工夫所体现的哲学思辨，是以证会“本体世界的真实”为意旨的，不离闻见亦不脱经验，但不能从一般知识积累或逻辑推论而得。工夫的起点，是从本心的“萌蘖”处下手。熊先生以为，我们如果积极地究心于自家本有的“这点萌蘖去努力创生，若火始然，若泉始达”，终必“可望此萌蘖之滋长盛大，若火势燎原，若泉流洋溢成江海。”所以，熊先生一再表示，为学切要工夫必从收敛精神集中心力以扩展自家本有的这种萌蘖开始。熊先生的哲学巨著《新唯识论》，自署为“黄冈熊十力造”并声称“今造此论，为欲悟究诸玄者，会知一切物的本体，非是杂自心外在境界，及非所行境界，惟是反求实证相应故”，正是这个意思。《新唯识论》共分三卷，上中两卷的文言本早在 1932 年即由私人集资刊行，语体本迟至 1942 年才在重庆问世，下卷 1943 年春完成。全书由中国哲学会赞助，付商务印书馆出版则在 1944 年。1947 年该书在上海重刊，同年又以四册本收十力丛书中。

《新唯识论》是当代中国哲学界以纵贯旁通、辨析入微的系统结构来阐明推扩体验身心之学的奇书。这本书从《明宗》点题起步，以性智的反观自照，考索“唯识”、“转变”、“功能”、“成物”四大课题，历经无数曲折，而归结到“明心”章“自性毕竟能成”

的结论。其弘扬“即用显体”、“天人合德”以及“性修不二”的大易精神一气呵成，足证数十年的深思熟考果是以“变化的，创造的”初机解决哲学发端的根本问题：“宇宙实体之探寻。”熊先生在40多岁的时候曾发宏愿说，俟《新唯识论》成书后，还要撰写评判佛学，论述中国哲学思想以及略论中国文化三部大书。熊先生提出这个悲愿时，正当卧病医院濒临个人生命“虑将不起”的危险关头。他一方面以“不及著述为惧”，但同时对自己的文化使命亦处之泰然：“吾即著书，天地间何尝增得些子，吾不著书，天地间又何尝减得些子。”（《尊闻录》页五十七）

从大易流行的宇宙宏观，即使孔子无言，“四时行焉，百物生焉”的浩浩大化，亦增减不得些子。但是站在学术文化的立场，熊先生以“心理的势力”“起生理的废坠”，确是中国哲学界的大事。熊先生尝说“做人不易，为学实难”。他以毕生精力，苦心孤诣地开创出一条做人为学的康庄大道，让慑服于功利富强之风，陷溺于浮夸轻率之习的青年学子得以猛发真心，以至诚变化气质，荡除时人的颓风与积习，俾得在茫茫混乱中“当门定脚”，以实现尚友千古的高远志趣。这种气魄宏壮人格旷达的学术事业，虽然如熊先生坦然自喻，不免“黄河万里，拖泥带水而行”，但就提携后进的“向上一机”而言，真是振聋发聩，“岂曰小补之哉”！

正如牟宗三先生所说，《新唯识论》“融摄孟子、陆王、与《易经》而为一。以《易经》开扩孟子，复以孟子陆王之心学收摄《易经》。直探造化之本，露无我无人之法体。”根据熊先生的存在观，法体即本心，亦即生生不息的创化之源。熊先生对宇宙实体的探寻至此趋向方定，以后评判佛学，论述中国哲学以及略论中国文化的语言文字，都环绕着这个主导思想而展开。1936年完成的《佛家名相通释》，1945年冬季刊行的《读经示要》以及1947年付印的《十力语要》，都是例证。熊先生锲而不舍，“掉背孤行，以亢乎往古来今而无所悔”的志趣，在50到60年代这10多年间表现得最为突出。早在冥思《新唯识论》的20年代，熊先生已清楚地意识

到“在此欧化时代，唯物思潮汹涌之际，吾所为者，极不合时宜”。然而熊先生在 1956 年竟勇于刊刻以“外王”和“内圣”为主题的《原儒》一书，正如陈荣捷先生所说，实是儒学不坠明证。接着，熊先生在 1957 年写出《体用论》，1958 年撰就《明心篇》，完成了自己的晚年定论。同时，他以警世的心情作了《韩非子评论》。熊先生老当益壮的风骨，在《乾坤衍》——以广大悉备的易道阐明中华民族精神实体的哲学论著里表露无余：“余患神经衰弱，盖历 50 余年。平生常在疾苦中。而未尝一日废学停思。余之思想，变迁颇繁。惟于儒佛二家学术，各详其体系，用力尤深。本书写于危病中，而心地坦然，神思弗乱。此为余之衰年定论。”《乾坤衍》刊行于 60 年代，上距最初刻印的《十力语要》与书信——《尊闻录》——忽忽已是 30 多年之久。

《尊闻录》是根据熊先生最初授学时随侍左右的及门弟子高赞非亲炙先生教诲四五年（1924—1928）的心得日记所辑成。高氏原稿有 10 万多字，本来只是个人进学历程的成绩，并没有广为流传的意思。可是“自丙寅（1926）以来，先生脑病忽厉，背脊且虚，心情焦苦殊甚。”亲近的朋友和学生都“深以先生未及著述为惧”，于是才获得熊先生的首肯，由另一位年事较长的弟子张立民“就斯录而加以拣择焉”。经过张氏大刀阔斧的删节——把全部谈论时事及大半问学的材料概行去除——只剩下“关于高深学理之谈话，记得不差者”3 万余言。这批珍贵的记录，加上高赞非手抄熊先生的论学书简 1 万多字在 1930 年付梓刻印。这就是《尊闻录》刊行的原委。

《尊闻录》这本保存熊十力思想本源形态，特别是有关新唯识论运思趋向的第一手资料，世间流传极少。这有两个原因：一、刻本最初只暂印 150 部，即使有续印，总数不会超出 500，而且多属“分赠友好”。二、在 1947 年《十力语要》增订本刊行时，熊先生决定“以昔时高生所记《尊闻录》，编入《语要》，为卷之四”。不过，编入《语要》卷四的高氏记语没有张立民的序言，《尊闻录》

的本来面目也就暗而不彰了。前年暮春，承汤用彤（锡予，1893—1964）先生的哲嗣，正在北京大学讲授魏晋玄学的汤一介教授赠送原版《尊闻录》一册。这部线装书虽然历尽沧桑，但没有脱缺现象。而且，毫无疑问地，是所有目前在海内外所刊行的熊十力著作中印刷最精美、款式最大方的本子。因此，重新印行《尊闻录》是对熊先生表示尊敬，也是为愿闻夫子之道的读者大众服务。

1983年8月13日

儒学访谈

工业东亚与儒家精神

白琼芳、谭家瑜整理

在今天的 80 年代 可以看出世界上有三种类型的工业文明，一个是美国和西欧，一个是苏联和东欧，再就是工业东亚。工业东亚早期（指 50 年代）是美国为了阻止共产主义的扩张而形成的反共阵容中的一个环节。因此，即使没有美援，也多少受到美国文化的影响。受了美国文化影响后，这个地区逐渐成了开发中的国家，而它的发展模式是资本主义社会的发展模式。到了 60 年代后期和 70 年代 工业东亚的发展形成了一股动力，这时候，它所表现的资本主义的精神和社会学家韦伯（Max Weber）所研究的古典资本主义精神 即美国和西欧的资本主义精神，已不尽相同。

古典资本主义的特点是：市场经济的机制突出，个人主义兴起，个人牟利的动机受到重视，经济制度和政治制度之间是相抗衡的，且有相当程度的冲突；企业的发展和政治的领导是不相容的。因此，财富变成大家追求的目标。韦伯研究古典资本主义时，发现基督新教（特别是加尔文教）伦理与资本主义有很密切的关系。他曾说过一段话：“财富对基督徒来说 原是轻轻披在身上的外衣 随时可抛弃。没想到 经过 100 年之后，这个轻轻披在身上的外衣变成了一个铁笼（iron cage） 大家就在这个铁笼里面 跳不出来了。”这个描写说明了

新教伦理和资本主义之间的关系是事先没有预期到的一个曲折的发展。真正的基督徒当然不是要赚钱。新教伦理有一说法，就是个人必须衷心面对上帝，他在社会上的表现，例如财富的积累以及生活的勤俭，都和上帝的召唤有关。韦伯曾对一些大企业家作过调查研究，发现他们都有一些特色，就是非常勤劳节俭，可以赚很多的钱，但是生活非常朴实，积累了许多资本不用，又花了很多力量发展出新的创造资本的方式。可是，后来新教伦理和资本主义的关系有了改变，形成一种新式的资本主义。

最大的差异

工业东亚发展的模式和西方最大的不同是，它是在以前受儒家文化或儒教影响非常大的社会出现。从历史上来看，13 世纪的中国、15 世纪的朝鲜李朝、17 世纪德川幕府的日本在西方文化撞击东方以前都是受儒家文化的影响，特别是在政治文化方面。当然，中国除儒家外，还有佛教、道教等民间信仰，日本有神道教、佛教，韩国有巫教、佛教的影响。但是，他们政治文化、家庭制度以及社会文化精英、知识分子所受的正式教育等，多半是儒家的熏陶。从 1840 年到 1940 年，儒家没落了 100 年，最明显的是在知识层面、知识界。但是，儒家思想对社会上一般老百姓，不管是商人或工人，是不是仍有它的作用？经过西方撞击，尤其是美化、美援后，所带动的一些生产力，除了西方模式之外，是不是还加上了当地的一些源头活水？

有趣的现象

从一般现象来看，工业东亚有一些很有趣的特点。

首先，这些地区教育占有很重要的地位，不论是正面或负面。从负面看，这些地区都深受考试制度的影响。在台湾、日本、韩国、新加坡，都有为考试不及格而自杀的现象。许多人为升学主义而考试，不

但动员学生全家，甚至整个社会的注意力也集中在升学考试中，这种情形在欧美、南亚乃至中东都很少见。

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

再有就是，以前一般人认为现代化的重要指标之一是把传统的牵连打破，但是工业东亚在西化或现代化过程中，这种现象不很明显。相反的传统中的家族观念、乡土观念、同学、亲朋各种机缘所凑成的大家族观念等，在这些社会表现十分突出。

现在，研究工业东亚的西方学者最感兴趣的是所谓“龙脉”(dragon path)——从印尼首府雅加达、马来西亚、新加坡、香港到台湾——由一群人直接控制和导引的发展模式。这些人多是华商，彼此都有某种关系——或是亲戚，或是婚姻关系。这批人不是一个企业团体，而是一个金融团体，为了各种不同的目的，可以集结很大的资金，与西方现代资本发展的方式根本不同。

是什么样的关系使这些人联合在一起？其中牵涉许多社会、文化的因素，不是西方人所能理解的。在西方，即使最好的朋友，在商业上的来往，仍要签约，甚至盖章。东亚社会则完全是面对面的关系，速度很快，有时一个电话、一张字据或一句说话就可以解决很多问题。有时候，政府的一个保证，一般人不见得能接受，而与某个财团有关系的人一做保证，马上就有信用。这种资金运用的方式可以说很“土”，但又很现代，因为它确实在复杂的社会中发生作用。为什么有这种现象产生？一些东亚研究专家指出，从外在因素来看，就是二次大战后，这地区有强烈的不安全感，惶惶不可终日，所以大家拼命努力发展。日本毫无疑问是如此。日本有一度幻想小说盛行，假想日本突然陆沉，生态环境不宜生存，但日本有无穷的资金，可以设法跟澳洲等其他国家打交道，谈判移民，甚至移到外太空的星球。香

港也是个极明显的例子，一有风吹草动，整个社会就动荡起来。台湾也是如此。新加坡的感觉是“我们没有第二线，我们完全地暴露，所以不能犯任何错误，只要犯错，我们就完了。”这些学者认为，是这种不安全感促进工业发展、资本累积、储蓄资金。但是，这种解释有它的片面性。因为，最近西欧也有不安全感。

不依赖法律

西欧认为将来美国起来了，亚洲起来了，西欧就要没落了。但他们的反应并不是积极朝向工业发展，反而是享乐主义，今朝有酒今朝醉。譬如，西德许多人到泰国旅行，挥金如土，根本不要储蓄，认为没什么远景。东亚社会的储蓄相当可观，比例很高，如果说是纯由不安全感引起，怎么可能放着这么多钱不用，所以外在因素并不能完全成立。

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

最近，有一项对日本的调查指出，日本全国律师不超过 39,000 人，美国去年出来的律师就有 35,000 人。日本律师、工程师的比例是 1:7，美国正好相反，7:1。美国律师如此之多，显示任何事都要诉诸法律，日本则不同。日本最近有个极有趣的例子：一对夫妇外出，把孩子交给邻居看管，由于邻居的疏忽，孩子受了伤，于是这对夫妇告到法庭，法庭判决邻居赔偿。这件事公诸于世后，这对夫妇收到来自全国各地谴责他们的信，信中指责他们太不应该了：邻居帮他们看孩子，他们不但不感谢，反而诉诸法律，而且还拿赔偿费。最后这对夫妇退还赔偿费，与邻居言归于好。美国律师讨论起这件事，都感到无法理解。

送礼的哲学

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

另外，这个社会也没有发展出强烈的个人主义色彩，而是群体集体主义。所以 日本企业管理对美国有了威胁 美国却无法学 因为日本的企管虽与技术有关，而与文化之间的复杂关联才是特色。

除了教育、礼俗、社会组织、储蓄习惯、政府领导等特色之外 东亚社会有它的文化认同感 也就是社会同体感 说羞耻感也可以。譬如日本皇军在其他国家有暴力行为，会引起日本全国的震荡。台湾近年来对少棒的狂热也是一种表现。这种同体感是怎么出现的？很难说 也许是危机感造成。同体感很容易被政治所利用 因为它拥有很多的精神泉源，要动员起来非常容易。

动员的力量大

美国因为是抗衡的社会 政治上要发生负面作用不容易 但要有人团结起来为共同目标努力也不太容易。而东亚社会则是统一规划 因此动员的力量很大 将这种力量政治化以后 可以发动很多暴乱。韩国的情形很明显 日本也有暴动 但多半是一种礼俗的 (ritualized) 暴动 学生和警察之间有某种默契 闹到差不多要暴力升级的程度就解散 所以整个大的社会看起来较安全。这种共识的出现 可能与种族、文化、政治、教育有关。

由这些现象来看，工业东亚与西方古典资本主义发展的模式有距离。韦伯在研究古典资本主义时 曾提出一个问题 很值得我们探

讨。他指出：儒家文化为什么没有把资本主义带动起来，主要是因为儒家文化的精神方向是与现实世界取得妥协，不像基督教文明是和现实脱离，要征服世界，转变世界。所以儒家没有发生很大的动力。

内在的矛盾

但事实上 儒学是一种可以转化政治、社会道德的精神泉源。可是 儒家有它内在的矛盾性 这可从两个角度来看。一是整个东亚文明 尤其是中国的儒者 都是以道德理想转化政治 即将政治道德化。但实际上 中国的政治文化却往往表现出儒家政治化 政权势力利用儒家的力量来维系 不让社会有动力 只求安定和平 但不发展。所以，忠孝节义这些观念都用以维持其政权。这两股力量在中国大陆和东亚的政治文化上互相撞击、冲突。

同样接受儒家文化的传统，为什么中国大陆和东亚社会在表现模式上完全不同？可能是大陆受苏联社会制度影响，东亚受西方资本主义社会的影响。但从文化心理结构来看，中国大陆所以特别注重政治安定、等级制度，这并不完全是马克思主义思想带领出来的。

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

举个简单的例子 在中国社会受到最大的歧视 没有任何经济条件的人 跑到海外以后 勤劳刻苦 赚了钱后寄回家 以养育家庭。这些家庭的牵连是一股很大的背后动力，推动他进一步发展。这些动力有的来自家庭观念、个人修身 有的来自三国演义、岳飞的故事 都与儒家文化思想有关。以此导引他们 可以做很好的企业 且其精神方向和经济伦理可以配合起来。如果在中国大陆上想发展企业，由于外在环境压力太大 企业精神无法完全发展。所以 在中国海外发展的企业精神，与在中国大陆上受政治文化影响而无法发展的企业精神 是儒家伦理的两种形态。

鸦片战争以后 没落的儒家被视为与现代化根本不相容。但是，

二次大战后 儒家在工业东亚又有一些新发展、新契机。到底工业东亚现在这个模式将来对中国大陆，甚至欧美可能产生哪种类型的挑战或提供哪些借鉴，或许值得大家再做进一步的讨论。

知识庸俗化

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

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

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

看看日本，他们的学术界是一股清流，任教高等学府的导师中，不少过着非常清苦的生活 与其他行业没有许多往来 但是他们可以做自己要去做的工作，有一种庄严感、使命感。如果做出很杰出的工作 对知识界的影响就很大。

为什么台湾会有这种现象？可以从几方面来看。

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

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

第三，学术界人士因兼课或其他外务，直接从事学术研究工作比较困难，因此不但不能将知识界、文化界领导起来，反而受他们的影响，情愿做有一时效验的工作，而不是做一些尖端性的学术研究，这种情形在人文学方面尤其显著。人文学像一株很脆弱的幼苗，要摧残很容易，要培养却很困难。

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

为何扭曲？

问：为什么台湾会产生这样一个扭曲的现象？

答：我想工业东亚除了日本之外，都有这现象。

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

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

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

在此情况下，如果没有碰到突发问题或外来影响，那还好，但如果碰到挑战，步调就会出现紊乱。所以，我们可以发现在文化界中，影响力很大的，多半格调并不高。比如说，愈是人身攻击厉害、不负责任的政治言论，或是愈讲得离谱、暴露某种肤浅、骂得尖酸刻薄的

论调，大家愈觉得有兴趣。但能够顾及全面、从长远考虑各种问题的安排、着重思考的言论较少见。

共识本来应靠民间，尤其要从知识界的自觉反省中慢慢涌现，不能靠上面的领导以指令的方式来催生。

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

知识分子的关怀

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

问：台湾有这么多不好的现象，如果开始要改的话，要从哪里做起？

答：知识界的自觉可能最重要。

问：怎样培养知识界的自觉。

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

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

中国虽有 5000 年文化，但自鸦片战争以来，由于这 100 年间所受到的屈辱、挫折，大半的文化事业都是较短视的。美国虽然建国才 200 年，可是文化、社会甚至经济制度的继承性却非常明显。中国文

化自鸦片战争后 每 10 年有一次改变。五四运动以来，绝大多数的报章杂志都是出了第一期就停刊了，能维持一年的可能只有 20%，维持三五年的大概不及 10%。新加坡的《南洋商报》《星洲日报》都是二三十年代开办的，到现在还存在。这在整个中国文化区，包括中国大陆，是绝无仅有的例子。美国哈佛大学 1636 年建校 和中国明代东林书院同期，但是他们最早的学生做些什么事、历任校长是谁，资料到现在都很完整。此外，美国教堂、私人企业组织及职业社团中拥有数十年乃至百多年历史的例子屡见不鲜，而在现代中国，这种情况已属例外。

长的历史·短的记忆

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

我去新加坡时 看到新加坡人种树种得很快 但他们是搬大树来种 而不是从树苗种起。我告诉他们：“新加坡的树需要 5 年、10 年才能长成，但是要培养人才，却必须百年树人，不能没有长期的计划。”

文化认同薄弱

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

答：新加坡在科技方面有很多突出的表现，年轻的部长几乎都是

科技人才。但是新加坡人的文化认同非常薄弱，因为他们有很多人才都是从外面高价聘请来的，能力很强，但远走高飞的动力也很大。在这种情形下，新加坡政府感觉到新加坡将来的命运不能完全操纵在科技人才手中。所以，他们开始对整个教育，尤其是道德教育做了一次反省。

6年前，现任不管部长的王鼎昌针对新加坡的道德教育，和台湾、日本、美国、苏联作比较，历经3年研究发现，台湾和苏联的政治教育色彩很浓，但道德生活教育却很薄弱，日本的道德生活教育较全面，政治教育则相对淡化。所以，新加坡开始改革道德教育。在改革过程中，教育部长吴庆瑞认为，宗教教育可帮助新加坡人提高精神素质，免除新加坡人过分倾向物质主义。于是提议，新加坡既是个多元社会，要提倡宗教伦理，应该以回教、基督教、印度教、佛教、比较宗教的课题为主。提议宣布后，占新加坡70%人口的华人反应并不热烈，他们多半说自己信佛教，但事实上，他们信的是一些民间宗教。于是，李光耀就对吴庆瑞说，也许中国人信的是儒家。

哪里找儒家？

但儒家是什么呢？一提基督教或回教，有许多国际组织可以提供支援；至于提倡儒家，则只有一些捕风捉影的揣测。没有人说得清楚，到什么地方去找儒家。后来他们找到胡佛研究所的吴元黎，由吴元黎物色人选。吴元黎和吴庆瑞是伦敦经济学院的同学，他找到我和其他八九个人，和吴庆瑞讨论了一次，然后就由我们制订了一些推行大纲。但是，到了新加坡后，引起了很激烈的讨论和辩论。儒家的问题有爆炸性的潜力，要么就不提，一提就会引起许多争议。希望发展儒家的人，理由也很复杂。

简单举个例，批判儒家的人有两种类型：一种是“五四”反传统奶水长大的新加坡知识分子，因为，基本上，新加坡受中国大陆的影

响很大 他们以前读的多半是《阿 Q 正传》之类的文章，一听到儒学就反感；另一类是受英文教育的知识分子，他们对儒家很生疏，一听儒家就把它跟封建制度、反对民主、推崇传统权威联想在一起，马上将它与现代化分开。而新加坡赞成儒家的人，基本上是基于民族的情感，认为新加坡的华文教育既然无法发展，推行儒学有助于发展华文教育，就是所谓的中国的大国沙文主义。

但是，新加坡是不会发展中国文化的。因为新加坡要睦邻，不要凸显文化大国沙文主义，这样才能与印尼、马来西亚人和平相处。如果到处宣传大国沙文主义，与他国的平衡就要打破，对新加坡而言这是非常危险的策略。所以，新加坡很顾忌这方面。虽然儒家在新加坡像个醉汉 扶得东来西又倒 但是 经过一些辩论后 新加坡群体自觉性提高，终于决定要推行儒家，并开始课程发展署之下，组织一个儒家伦理撰写小组，开始编材料，写课本。

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

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

儒家运动快快开张

本来推行儒家是五年计划，但是现在，新加坡推行的步调愈来愈

快，没有耐心等。目前，有 2000 名学生正在上第一年级的课，二年级和英文课本正在编订中，100 多个教师刚刚训练出来，其中有英文教师 40 多名。

除此之外，他们也将范围由在中学推行，扩大到基础的学术研究。于是，新加坡运用一笔与中国大陆贸易所积累下来的资金（约 1000 万新币）以 3 个月时间成立了东亚哲学研究所，以研究儒学为主。现在，他们又成立一个董事会，把各大银行界的人士请进来，预备筹集 2500 万新币作为研究基金。此外，也成立一个图书馆，准备容纳 5 万多册书。所以，短期内，这个中心就会很热闹了。从长期看，新加坡推行儒学很难说完全是为政治目的，但若说没有政治目的，也不可能。不过毫无疑问地，它关切的是一个文化认同的问题。因为新加坡，尤其是李光耀，特别相信社会工程（social engineering），并且认为社会工程是做得通的。台湾正好相反，社会工程很少。

台湾怎么做？

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

答：在 10 年、20 年前，我还在念大学时，就觉得台湾在儒学研究方面有很好的条件。如果成立一个世界第一流的学术中心，就不怕别人不来。但是直到现在，台湾并没有做到这点。这里面有许多问题不容易解决。原先最严重的问题也正是学术界最重要的条件之一，即是消息的流通，要知己知彼，不能说作博士论文时，重写别人作过的题目。在中国学术方面，来源除了日本、香港以外，就是中国大陆。如果中国大陆出版的学术作品看得不够，了解不多，那么起步就比人家晚了。

目前在中央研究院或其他国际研究中心没有消息不流通的问题，但一般社会大众乃至知识分子却有困难。不过，问题是可以解决的。如果为了政治的安全，当然是要考虑哪些文献不能进来，但决定

时最好有学术界的人参加筛选工作，才能作全盘性的考虑。目前台湾要成立世界一流的学术中心是有可能的，财力、意愿、人才都有。

悲惨的命运

近 100 年来，是儒学第三期的发展，这时期可说是儒学的倒霉期。加州大学教授列文森 (Levenson) 写了一本叫《儒教中国及其现代命运》的书 指出了儒家命运的悲惨。

他指出，1905 年科举考试制度取消之后，四书五经不再是培养中国知识分子的必经途径。到了辛亥革命，儒家所赖以生存的专制政体崩溃。1919 年，全盘西化的口号提出之后，儒家在中国知识分子中的文化形象已十分残破。儒学是否能再进一步复兴，就好像凤凰死了以后 重新在灰烬中站起来的情形。这种说法很悲惨 但可能也有些问题。列文森并不了解‘五四’时代 如社会主义的陈独秀、自由主义的胡适、无政府主义的吴稚晖、大文豪鲁迅等人 形成一条联合战线 打倒孔家店。这个反传统的力量对儒家有健康的影响 它把儒家跟原来中国传统社会的一些千丝万缕的关系切断了。

也就是说 儒家以前是农业社会的产物 和专制政体有很密切的关系 即政治化的儒家 比较反对企业、商业 而与父权、夫权、君权等权威主义有复杂牵连。这些在‘五四’时都被批倒了 但是 儒家的伦理精神、人生态度、宇宙认同等并没有在中国社会里完全丧失 而且对一般中国人的文化心理结构影响很大、很深。“五四”以后 真正对儒家有致命伤的，并非前述的联合战线，它对儒家反而有厘清的作用 所以儒家的复兴可以继承‘五四’的精神。从内部腐化儒家 才是儒家的致命伤。第一号人物是袁世凯 他做皇帝 推行儒家 是政治化的儒家。中国社会里不少军阀 也提倡尊孔读经 也是政治化的儒家。

明枪与暗箭

“五四”的批孔运动是明枪，袁世凯由内部腐化儒家是暗箭。明枪易躲，暗箭难防，从内部腐化儒家是最糟糕的。儒家的一些象征符号——像仁或义本来确有庄严的哲学意义，中间有很多内在的联系。被腐化之后，这些象征符号不仅被曲解，而且被利用。所以“讲‘忠’”变成只是效忠某人而已。虽然如此，从“五四”以来，还是有少数学人从各个不同层面对儒家的哲学思想做了长期性的反省。第一代是熊十力、梁漱溟、张君勱，分别研究纯哲学、社会运动和政治文化，第二代有唐君毅、牟宗三、徐复观等。到现在，可算是第三代。

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

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

1984年10月1日台湾《天下杂志》

儒家传统的现代转化

薛涌访问整理

从“轴心时代”看儒家传统

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

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

这种说法是否能够成立 从比较文化的角度看 它如果成立 在世界文化的发展中也是一个特例。这里，我们不妨借用德国哲学家

雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers) 所提出的一个观念。他把公元前 800 年到公元前 200 年在世界各地出现了光辉灿烂的精神文明的时代，称之为“轴心时代”。

在这个时代，中国出现了孔子、老子、墨子、庄子等一系列思想家；印度出现了优波尼沙 (Upanishad) 和佛陀；巴勒斯坦拥有一批希伯来的先知；希腊则产生了足以代表其理性精神的一系列伟大天才。总之，在轴心时代最初发动的、对人类社会产生巨大影响的文化（如犹太教文化以及后来发展出来的基督教及回教文化）印度教文化、佛教文化、希腊文化等等，不但在 20 世纪有着巨大的生命力，而且放眼 21 世纪，肯定还会继续发展。在这种背景下，儒家的文化是否将独自没落下去，从中国文化的发展看，这一源远流长、持续了两千多年的文化传统，是否真的将被取而代之？

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

问题是不是这样？我们的态度是什么？这对我构成了一个挑战。

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

我想，问题绝对不会这么简单。

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

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

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

认同危机

问 你所说的“认同”在文化领域中应该是个比较新的观念吧？

答 这个观念是 60 年代在美国提出的。所谓“认同”最早是心理学上的概念。心理学上讲，一个人的人格发展到某一阶段，会发生一种“认同危机”，就是人的自我定义问题——我是谁？我是什么？我到底做了什么，应该做什么？这种危机可以给人的心灵带来很大的创伤 也可以使人变得更成熟 更深沉 更有自信。后来 这个概念用得比较广泛：一个社团有社团的认同，一个文化也有文化的认同，甚至一个学科也存在着认同问题。比如社会学家可能就有一种认同危机：到底他们和政治学家、经济学家、人类学家有什么区别？这些学科的相互关系和独特之处是什么？

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

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

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

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

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

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

为己之学的复杂内涵

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

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

所以，儒学基本的精神方向，是以人为主的。它所代表的是一种涵盖性特强的人文主义。这种人文主义，和西方那种反自然、反神学

的人文主义有很大不同 因为它提倡天人合一、万物一体。这种人文主义 是入世的 要参与现实政治的 但它又不是现实政权势力中的一个环节。其实 儒家的人文主义具有相当深厚的批判精神 即力图通过道德理想来转化现实政治。所谓的‘圣王’思想 才是儒学的真血脉。

但是 儒学在中国的实际发展情况又相当复杂 对中国政治文化起了积极和消极的作用，其中还有不少矛盾。总起来说，有两股潮流。一股潮流就是我们刚才说的企图以道德理想转化政治的努力。这种努力 影响不很大 而且常是失败的 但其精神源远流长 从未断绝 并且一直成为中国优秀知识分子生命力的表现。另一潮流 则是政治化的儒家，也是中国封建时代思想文化的主流。一位欧洲政治思想家曾有这样一个提法 最高的理想 当它纳入现实社会的权力网络之中 也可能变成残酷的事实。这样的过程非常复杂 但在中国传统的政治文化和现代政治文化中都有现实意义。毫无疑问，“圣王”是中国儒家的最高理想 而实际上的表现 则是政治化的儒家 即不是用道德理想转化政治 而是在通过其他途径取得政治权力后 用政治来干预、歪曲学术 使‘道统’变为统治者对人民进行思想控制的工具。这种‘王圣’的现实 显然和儒家发扬人性精神的意愿是根本相违背的。

继承“五四”的批判精神

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

答 我认为 当时中国第一流的知识分子形成联合阵线 对儒学进行猛烈的批判 有极健康的意义。儒学在政治化以后 成为封建意识形态的一部分，进而成为保留在中国人的文化心理结构的下意识层中的一些价值观念。它的弱点 如软弱性、妥协性等等 在这次批

判中被充分暴露出来，如鲁迅笔下的阿 Q。应该说，这是一大功劳。陈独秀提出新青年应该有开拓的、前进的、面向未来的志趣，和胡适提出的自由主义的一些基本价值观念，以及对科学与民主的提倡，在当时都有深刻的意义。

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

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

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

我认为应该继承‘五四’的批判精神和‘打倒孔家店’的传统 但这一继承一定要构建在一个比较宽、比较深的反思的基础上。对政治化的儒家（特别是从袁世凯以来）保持高度警觉，对传统文化进行更深入的挖掘。这样，就不但能了解中学之体，而且还能了解这个中学之体在中国社会如何运用。同时，也要从西学之用进一步了解西

学之体。中西学术、文化的交流有体的问题，有用的问题，也有体用交互影响的问题。只有这样，交流的局面才能打开。那种狭隘的民族主义、种族主义和完全丧失自信的媚外思想、全盘西化思想，可以说是两股缺乏思想性、知识性的情绪化的浪潮。

超越‘五四’的反儒情结

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

答：你是说那种强烈的优越感和强烈的自卑感？

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

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

现在我们所面临的问题，已经大不一样了。特别是世界近 30 年的发展，多元化的倾向已经很明显，至少已出现了三种或三种以上的、各不相同的工业文明的发展形态：除了西欧美国的、苏联东欧的模式外 还有东亚的 将来还可能有中东的、澳洲的、南亚的、中南美洲的、非洲的。过去那种欧洲中心主义的思考模式，已经逐渐被多元化的思考模式所取代。在这种情形下面，过去那种在传统与西化之间纠缠不清的情绪，会有很大的改变。

站在今天这样的位置反观传统，我们发现：轴心时代发展起来的

思想，儒学受到的摧残最大最全面。为什么鸦片战争以后中国儒学的发展会如此曲折？为什么它会被中国最优秀的知识分子所批判，又被中国最有权势的野心家和政客所利用？这些都是值得反思的课题。

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

批判地继承传统

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

答 要摆脱封建意识形态 和要发展代表文化认同的中国文化的特殊价值，是一个问题的有内在联系的两面。要想根本摆脱封建遗毒 非要发扬文化认同的精神不可 要想发扬文化认同的精神 也必须彻底批判封建遗毒。实际上 在儒学的传统中 以孔、孟、荀、董仲舒、北宋诸子、朱熹、王阳明、刘宗周、王夫之、黄宗羲、顾炎武和戴震等人所代表的儒学的真精神，和政治化的儒家一直有着斗争。有这样一种观点，我很难接受。即有不少人认为，我们这些在海外的人，现实感不强 所以美化了儒学 误把儒学的理想当成了现实。这样的思考模式 又把问题弄得比较简单 等于把传统的多样性和矛盾性变成了一种类型，只把它看成是从理想到现实的一个曲折道路而已。其实并不如此。不管你在海内还是在海外，你要通过知识分子群体的、批判的自我意识 来发扬作为文化认同的那些价值 和让大家来

同心协力地清除封建遗毒，并不是两码事，而是同一个问题。不掌握这一问题的内在逻辑性，而把它简化为理想和现实的问题，认为海外学者没有经过现实的打击，只能理解儒学的理想主义一面，而国内学者经受了现实打击，就只能从现实的一面去理解。若真是如此，海内外学者就没有共同语言了。我想，海内外学者所面临的思想挑战是共同的，不是不同的。这个挑战就是：我们对传统文化的理解，到底能否跳出“五四”以来那种简单的二分模式。

问：你这次在北大讲学，时间不算短了。你对中国目前学术界的状况，有什么感受？

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

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

在日本，在一些东亚社会，资料常常不公开。这到底是为什么？这难道能归结于东亚社会的儒学传统吗？这只能归结于一种相当狭隘的封建意识。

同情了解的学术取径

问：那么现在美国对中国文化的研究状况如何？

答：情况比较复杂，不过有几点值得国内同行们注意。

首先，现在美国从事中国文化研究的那些研究生们，是美国大学毕业生中第一流的人才，是精英的精英。他们无论是搞物理，搞数学，搞经济，或者进医学院、工学院，都将是最优秀的，但是他们偏偏选择了中国文化。这一点，我们至少可以庆幸。那么为什么会有这种现象？是什么原因？我想一大半是由于他们感到了一种文化的挑战。很多人有个人安身立命的感受、存在的感受，所以要研究中国文化，特别是研究中国的身心性命之学，研究禅宗。这些人投入中国文化的研究，语言障碍非常大，要努力学 10 年，才刚刚可以达到独立研究或在大学教书的水平，而美国鼓励这种研究的资金很少，他们多半要面临失业的威胁。尽管如此，还有很多人来学。我们不要轻视那些从美国来的留学生，觉得他们中国话都讲不好，很难从事中国文化研究。他们可能像龟兔赛跑中的龟一样缓步而行，但爬到一定程度就会有成就。

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

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

答：这不是危机，而是多元化的倾向越来越明确，了解认识的意愿越来越强烈。我在美国讲儒学，感到个人精力有限而同道的队伍

太小。一般人对这方面的兴趣却越来越大 不仅在学术界 而且在知识界、文化界都有进一步了解中国文化的意愿。从美国的学术发展看 50 年代至 60 年代，人们主要把儒学作为一种政治意识形态，从 1965 年开始到 70 年代 则把儒学当成一种身心性命之学。这是一个很大的转变。现在从同情了解的方面来掌握儒学的人越来越多了，特别是工业东亚的出现，使人们重新考虑儒学的问题。不少人把工业东亚看成是一种代表儒学精神的工业文明。

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

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

对于古人 我们有“后知之明”因为我们对其以后的发展了解得比较多 从“当局者迷”的角度来看 我们对当时情况的了解也可能会超过当时人的认识，但切不可因此过分自信。在当今世界的人文学研究中 流行着一种“现代人的傲慢”即认为我们这些生活在计算机时代的人类 在各方面的认识水平 都明显高于古人。于是常常喜欢用一种居高临下的目光来藐视古代的思想家。事实上，在这种目光中 经常流出现代人的肤浅。我们应该充分意识到 要进入古人的领域 作同情的了解 并不是件很容易的事。首先 我们要在时间上回到古代 但更重要的是 我们要在思想层次上达到古人的水平。孔子、孟子都代表着中国哲学史的高峰 他们和我们在思想层次上有高低之分。我们要达到他们的层次 理解他们的学说 非得经过相当的

奋斗才行。所以 我们不能一开始就骂他们 批判他们 ,和他们吵架 ,而应该先听 听他们说什么 ,了解他们的问题和问题性。只有从这个角度入手 同时不放弃自己批判的权利 才能进行一些比较深入全面的反思。这是一种科学的方法 ,是一种人文学的科学方法。可以说 ,人文学、社会科学所要掌握的方法 比起自然科学来要麻烦一些、复杂一些。

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

答 不能说矛盾 而是一种创造的转化。任何一种哲学思想 只要是活的、有生命力的 就一定用现代的语言来陈述。这个陈述本身 就是一种哲学思考。这不是削足适履的方法 也不是曲解原意的方法。你要进入哲学家的哲学领域 ,了解他的哲学内涵 ,对他的语言、范畴、文字、时代了解得越多越好 同时 你是站在 20 世纪现代人的立场上来了解古典 ,不能把现在所处的条件、环境给消解掉。所以 我们在研究过程中 对自己所采用的方法的自觉程度很重要。每个时代的人都在用自己的方法进行思考 ,这里有个“语境”(context)的问题。我们的研究 ,常常是几种不同的语境交织在一起。举个很简单的例子 :一位在国际学坛具有影响力的文化人类学家吉尔兹(Clifford Geertz)曾对我的一篇论文作了评价。他首先就对语境问题进行了分析 第一 我是用英文讲中国哲学 英文和中国哲学的语境就很不相同 这中间需要一个飞跃 第二 我以一个现代人的身份来讲古典 时间上也有变化 另外 就是我自己的环境 我的文化色彩。一般地说 我是一个美籍华人 是美国文化与中国文化两种不同语境相互交错的产物。在这样一个位置上 对传统哲学进行反思 同时又要面对西方的思想家 ,这中间又有好几次翻译和跳跃。

总之 古今、中西学术上的语境不同 你越是自觉到你在做什么 ,你在方法学上就越不容易有一些先人为主的成见 ;你越能顾及到各

种不同的语境，你所讨论的层次就可能越高。你若不顾及这些，则很可能发生问题。一些你自以为是天经地义的真理，其实很可能仅仅是某种特殊文化时代的情绪的反映。

意识形态的限制

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

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

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

这个问题，本是作为西方哲学的基本问题而出现的，自笛卡尔以来，由于哲学观念中心物互相排斥的二分、神圣与凡俗的二分、人的身体与灵魂的二分，因而导致出一套独特的哲学思辨、哲学反思的方法。这套方法，有浓厚的欧洲哲学思想，特别是 19 世纪欧洲中心主义哲学思想的色彩。用这种方法去了解理论思维水平很高、文化内容很丰富的中国哲学，肯定会有片面性。

我也尽量去研究中国哲学中的唯心唯物问题。我认为，这一问题大家认为是哲学的基本问题之一，但它是西方哲学的基本问题之一，不一定能适应复杂的中国文化环境，特别是中国哲学的环境。中国哲学的基本问题，涉及到其他许多比较复杂的内容，其中我特别强调对人的反思。这不仅是儒家，道家也有他们的提法。我们应该诚实地面对中国哲学的遗产，来发现它的基本问题，研究它的基本问题，然后再进行比较，看看这些基本问题和西方的基本问题，特别是唯心唯物的问题有什么异同。比如中国哲学中对人的理解，它作为

一种生命哲学，无论从什么角度看，都很难服从唯心唯物这种绝然二分的规约。这一问题若不得到基本解决，我们要对中国哲学思想进行大幅度的、海阔天空的研究，可能性有，但很有限。

关于五种社会形态的问题，主要是在历史学界，这里特别突出的，就是中国封建社会的问题。中国文化的特点，是封建社会特别长，这一点已在国内学术界得到了公认。但是在分期上，封建社会的上限一直没有统一，而且看样子永远得不到统一。各派在上限问题上的差距，从西周一直到魏晋，长达 1000 多年之久，很少有人愿意改变自己的立场；而关于资本主义萌芽问题，同样有许多争论。这样前后一夹，得到公认的中国封建社会，实际上变得相当短。这种状况的出现，可能是由于五种生产方式这套模式本身的局限性。我认为，我们至少可以从两方面对中国历史进行重新反思。一个是政治文化方面，即研究中国历史上大一统的政治体系，以及合久必分、分久必合的周期性循环问题。另一个方面就是中国知识分子在这大一统结构中所扮演的角色。这一问题过去研究得不多，它可能和中国文化的长期连续性以及宗法制度、小农经济有密切的关系。严格地说，像欧洲、日本那样分裂的小国封建制，在中国基本上没有出现过，古典的奴隶制也很难在中国找到。历史的规律如果有，中西也应是不同的。因此，中国历史上的许多问题，如动力问题、思想结构问题、近现代分期问题、内部发展规律受到西方撞击后所遇到的困难等等，都很难用五种生产方式的模式来套。

儒学的现代命运

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

答：我很难具体地预测，只能谈一些个人感受。

中国文化现在所面临的挑战，是前所未有的。中国文化要获得

彻底的复兴，也必须经过相当曲折的道路。儒学在 21 世纪是否有生命力，主要取决于它是否能够经过纽约、巴黎、东京，最后回到中国。具体地说 儒学在 20 世纪后期放眼 21 世纪有很多战场，有很多奋斗目标。我认为它必须面临美国文化、欧洲文化、东亚文化（即工业东亚）的挑战，并在这些文化中播种生根，然后才能以康庄的心态回到中国，否则不一定回得来。从现在的情形看，儒学在这些文化中播种生根的可能性很大，我对此相当乐观。我们在和任何一位西方思想家讨论这类问题时，都应以严肃的态度全力以赴。我们双方都应尽可能地了解对方的问题。像这种深入的学术交流，目前已成为通例，而不是什么偶然现象。比如霍金（Richard Hocking）美国哲学界的一位长者，他在美国曾和我谈过几次有关儒家人文思想的问题，后来一定要访游北京，想让我介绍他和梁漱溟先生见一面。最近他果然来了。这位 70 多岁的老先生一句中国话也不会说，但是他不等我去接，就急急忙忙地从华侨饭店先后换了几次公共汽车，赶到北大来找我。他是一位非常严肃的思想家，他来北京，完全不是来旅游，而是一位地地道道的求道者。

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

问：将来儒学的复兴，决定性的东西是什么？

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

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

大陆学坛的反应

问：你带着这样的信念到中国大陆讲学，是否获得了某种反响？

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

假若中国年轻一代的学者经过同情的了解后，对儒学进行了批判，我也很高兴，因为他们把儒学的菁华浸润到另一套他们自己的体系中去了。但现在的情况，就像我刚才谈过的，大家对儒学还是比较隔膜，还未掌握到批判的权利，特别是存在着情绪化的倾向。一些年轻朋友，还包括一些中老年学者，往往连对象都没找对，却花了很多

时间在那里攻击。这样当然不可能对封建遗毒进行全面深入的批判。一些批判意见最强的人，往往受传统的腐蚀最深。这种现象不仅在中国有，在美国、日本、新加坡都比比皆是。我们很容易发现许多信誓旦旦地要西化的人，其思想深处保留着相当多的中国传统的糟粕，如权威主义等等。我曾认得一位大力提倡西方文化的先生，平时对西方文化推崇备至，但到了美国后什么人也不肯见——他了解的西方和他见到的西方差距太大了，但他又不想对他过去的了解来一个根本的改造，完全生活在一个理念的世界里。他可以高唱西化，但并不了解西方，不能身临其境，不能用开放的心灵去接受现实。无怪乎人们开玩笑说：像这样的 19 世纪的自由主义者，现在真是打着灯笼也找不到了。而一些美国学者对中国的了解，也同样存在着这种问题。他们所理解的中国，他们所迷恋的东西，在中国现实社会中已很难找到。

儒学第三期发展的课题

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

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

我想只能这样说：如果儒学第二期的发展，是针对印度文化，或者说佛教文化的挑战，作为一个创造性的回应，即消化了印度文化，提出一套中国特有的思考模式，那么儒学有无第三期发展的可能，也

就取决于它能否对西方文化的挑战有一个创造性的回应。

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

第一，超越的层次，就是以基督教为代表的宗教传统。在美国，从事基督教神学研究的人大概要比中国所有从事文化研究的人还要多 10 倍，这是一支很庞大的队伍。儒家对于基督教所提出的问题，对于超越的理解，对于他们的身心性命之学，是否可以有创建性的回应？

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

第三个层次，就是指深度的心理学，比如弗洛伊德的学说，特别是其中对人性阴暗面的涉及。存在主义等等思想，和这种深度的心理学也有着某种联系。儒学对人性的阴暗面的理解比较肤浅，完全从修身、齐家、治国、平天下这样一个通道来掌握人性，能够完全打通吗？

西方现代哲学的发展，确是波澜壮阔的。有分析哲学、语言哲学，还有欧洲大陆哲学。除了存在主义外，还有现象学的发展。解释学、结构主义、解构哲学的发展等等。另外，“五四”时期对西方文化的提法是科学与民主——一个政治制度，一个科学精神。除此之外，自由人权的思想也是西方文化的特点。对于这些，儒学应该有一种什么态度？

儒学第二期的发展，是从北宋开始，一直到 19 世纪中期。在此之前，佛教进入中国文化也已有 800 余年了。现在文化发展的节奏也许比较快，但儒学第三期的发展，大概至少也得 100 年后才能看出某些比较明显的迹象。从现在起到 21 世纪，东亚的知识分子能否形成一个群体批判的自我意识，他们之间的交流能否形成一种共识，这是问题的关键。西方学者提出：儒学在以后的发展中，对世界的贡献

将是语法还是词汇？我想这主要决定于儒学是否能够开创一套自己的认识论，是否能够开创一套与现代社会相适应的自觉的伦理，以及是否能够成为东方知识分子的“终极关切”。我们幸运得很，赶上了一个大时代，大概可以把初期的问题提到日程上来，尽管击中要害的可能性不很大。

1985 年秋季号 北美《知识分子》

儒家的现阶段发展

吕武吉访问整理

儒家的终极关切

吕 杜教授 我想向您讨教的第一个问题是：“成圣成贤”是儒家思想中的终极关怀，但在现代人的生活中，追求道德的理想与探索做人的道理，只能说是一个重要的课题。这种本质上的差距，会不会使儒家伦理思想变得和现代人不相干？

杜 很多人总认为“传统”与“现代”是代表两个截然不同的文化系统和两个互不相容的社会环境。例如有些传统中的重大关切，在现代人的生活中并没有占据中心的地位。这主要是由于现代人通过分工的发展，接触面比较广，多半的力量与精神皆花在事业与职业方面，所以只把道德的成就当作重要的课题，而不是终极的关怀。在我看来，这是现代人所碰到的一个“存在”的问题。儒家的思想以做人对象 所以在《论语》里面 孔子就提到儒家基本的思想是“为己之学”，如何修身与做人。做人可以从道德的实践来理解，也可以从知识的追求、生活感受、艺术生命、宗教体验各方面来了解。所以儒家所谓的做人，意义很广，涵盖面很大，不仅是局限于目前一般人所谓的“道德实践”而已。儒家的道德包含的内容很丰富 因此 在古典儒学里的做人道理，不管是与宗教、与政治、与艺术或与个人身心的成长，都有关系。我想，做人的道理在现代不但具有积极的意义，也仍

然是一重大的课题。今天在欧美与东亚，大家对儒学重新加以重视和关注，正是这个缘故。从这个立场上看，儒学和现代人的生命之学并不脱节，跟其他的重大宗教一样，对于如何做一个现代人的存在意义，从各种不同的层面仍可作出贡献。

吕：这种说法和西方的通才教育有什么根本上的不同？在欧美大学里虽然不一定有道德教育的课程，但往往有所谓综合或通才的课程（general studies），包括“人生的意义”、“音乐欣赏”、“球类与舞蹈”、“汽车驾驶”、“电脑”以及其他各种现代知识，都可以在大学一二年级的阶段找机会选修。那么，儒家的教育和西方这种通才教育有什么原则上的不同？

杜：所谓通才教育（general education）是受西方自由主义思想影响的结果。最近在美国对于通才教育曾作过全盘的反省；检讨大学教育的目的何在，这种基本问题。一般看来，共有三个不同的说法：第一，认为教育的目的是服务社会；第二，认为教育的目的是为了发展个人的潜能，也就是完成自我；第三种说法主张教育的目的是要把人类的智慧，通过学府一代一代地传递下去，也就是传授知识。这三种观点在美国社会里都很有说服力，可是通才教育在以前欧美的发展，似乎是过于偏重客观知识的追求，对于人生意义、宗教体验、道德实践种种问题，都相对忽略了。现在经过改革后的通才教育，开始重视道德实践这方面的探讨。譬如哈佛最近改革通才教育，设立基础课程（Core Curriculum），其中即包含了道德推理（moral reasoning）这一项目。现在对于道德教育如何推广与发展，已成为社会上大家所关注研究的课题。如何能够知行并进，理论与实践合一，这类课题在目前美国通才教育里已面临了重大的考验。儒家讲做人的道理有它自己的文化特色与历史渊源，它可以为欧美教育提供一个方向。但这个方向并不能涵盖一切，因为它确有相当程度的局限性。不过，儒家所讲的做人道理的原则，可以适用于人类全体，它的价值取向是针对一个人人格的无穷发展，如何深入地在身、心、灵、神各层面都进行全盘性的反省而设置的。儒学的伦理结构，从个人的修身到如何成圣成

贤对现代人仍然有很大的启发。另外 我们应该理解到 儒家之成圣成贤的终极关切 不仅是具有道德实践的意义 而且有很深刻的宗教意义。任何人在现实世界上都不可能成为圣人。在存在的层次, 孔子也不敢自居圣人。但是, 以圣人这种最高的人格典型为目标而进行不断的、长期的奋斗 是体现儒家精神的康庄大道。举一简单的例子 孙奇逢在 90 岁的时候说 他那时才知道 89 岁时的错误, 80 岁时才知道 79 岁的缺点。孙奇逢所体现的这种长期地不断地自我改过的精神, 就是儒家的做人道理。所以, 圣贤的观念并不是高不可及、虚无缥缈的理想, 而是必须在现实世界上具体落实的修养功夫。虽然我们永远无法达到这最高的境界 但是它至少可以启发我们 使我们有向上提升的意愿。

吕 儒家之伦理思想不仅仅是讲人与人之间的关系 它有所谓天道与超越的层次。而基督教也要我们在人际关系的伦理层面上去表现我们对上帝的爱。这两个传统是以不同的方式来表现超越的层次。您同不同意有些人的看法, 认为儒家思想对于华人来说很重要, 因为它是中华民族用以表现他们终极关怀 (Ultimate concern) 之最适当的象征。换句话说 对于一个非华人而言 假如他具有基督教的背景与信仰 也可以经由基督教价值观念的启发或由于上帝的恩赐 而发展成一种高尚的道德品格。那么 照这样说来 儒家思想只是对于华人而言才相对地有其价值与功用。您对于这种说法有什么意见。

杜 我基本上有这样的看法 任何伟大的宗教或思想体系 都有它内在的逻辑性, 也同时有它客观的局限性。今天我们生活在各大思想传承、各大宗教传统同时并存的伟大时代。我基本上是向往所谓殊途同归、百川汇海的大同世界。儒家虽然是一个波澜壮阔的思想大流 但它不能涵盖世界上所有的问题 它有它的内在逻辑性 也有它的客观局限性。以 20 世纪后期而言 我并不以为儒家思想特别适合于华人社会而已。儒家有它的普遍性, 也可以传播到非华人的社会去。实际上 历史已经证明 儒家不仅是在中国发挥过主导的作用 在日本、韩国、越南也都发挥过举足轻重的作用。而且根据我自

己的经验 过去 20 年来 儒家在欧美也找到一些知音 虽然人数不多 但放眼 21 世纪 意义很大。所以 儒家也有它的普遍性 这点我们必须接受。而且，我们也应有信心把儒家发展成可以普遍化的文化传统。但从历史的角度来看 我们也不能否认 儒家的普遍性没有佛教、基督教、回教来得大。佛教在印度产生之后 在东南亚发展 接着传到东亚，现在又在美国发生作用。基督教在中东起源之后 传布世界各地。儒家在鲁国 即今天之山东曲阜 兴起 在中国文化上产生了很大影响 后来传播到韩国、日本、越南 但对于南亚、美洲、欧洲、非洲或澳洲的影响 可以说是微不足道的。因此，一般人总认为儒家思想是中国人或华人特有的文化产品。我的看法是，历史显示出儒家思想曾在华人的社会里成功地发展过，但却不局限在华人的社会里，它也可以在其他的社会中发展。如果大家对于儒家做人的道理、成圣成贤的理想及天人合一的理想有所认识，它可以在美国、南亚、欧洲甚至在非洲发展。可是我们需要认识 儒家在超越层次的表现 没有像基督教的表现那么显著。所以 作为儒家的研究者 我们可以从基督教里超越的表现汲取很多智慧，获得很多启发。儒家如何和基督教对话 怎样通过这个对话来丰富自己的内容 并把自己对道德实践的理想与体验提供给基督徒 对于我来说 这是一个可以落实的理想。我很希望能在这方面做些工作。

1984 年 2 月 27 日 新加坡《联合早报》

二

儒家的超越性

杜：另一方面我也理解到超越层次的天道与人道的关系，基督教的神学在这方面也有丰富的内容。根据我片面的认识，把基督教上帝作为完全超越外在的神圣力量，跟现实世界完全脱离关系，这种所谓“Wholly Other”的神学倾向 在 20 世纪受到很严重的批判。基督教

思想在 20 世纪所面临的重大课题之一即是：上帝如何在现实社会的人与人之间的具体关系中发挥博爱的作用，也就是如何发扬它的社会性。这在目前的新教及天主教中都引起极大的关注与反省。所以 现在看起来 儒家与基督教接头的地方比它们的分歧处渐渐增多了。不过你刚刚提到的 儒家思想是华人社会的特殊文化表现 这个命题在历史上来说，是有一定的说服力的。但从理论与其他例证来观察的话 它的普遍性也不可以忽视。希望儒家的发展，一方面注重它的文化认同性（identity），一方面也能强调它的普遍性（universality）。儒家的学术思想和中国文化中间，在什么地方有联系，在什么地方有分歧 这个课题值得作进一步的检讨。同时 把儒家到目前为止在东亚发展的情形 以及儒家在非东亚地区 比如新加坡发展的远景来加以探讨的话 这个问题会谈得更深入 更周全。

吕 方才您提到儒家和佛教、基督教比较之下 在实际上普及程度都不如后者 同时又提到基督教目前神学发展的倾向是 其超越性逐渐落实到现实社会的层次。假如儒家之天道确是表现在人道的层次 那么基督教这种神学发展的倾向 似乎是愈来愈儒家化或现世化了。既然历史告诉我们 本质较为超越、较为他世的佛教及基督教比儒家历来较为普及，较有普遍性。譬如，当初佛教传入中国时，这种超越性就吸引了无数中国的信徒 那么 今天我们在比较宗教的启发下 反省今后儒家发展方向的问题 正确的路线到底是应该天道落实到人道 或应该是人道升华到天道？

杜 我觉得这问题很值得深谈。我个人初步的意见是这样 儒家不是一个布道性极强的传统 在儒家经典里有所谓‘往教非礼也’的说法 到外地去传道是不合‘来求’之礼的。理由是 如果给人家知道你的道德修养与实践有很高的水平 他们会来向你学习 所谓‘有朋自远方来不亦乐乎’不是‘往教’而是‘来求’才合乎礼。而基督教和佛教都有很强烈的传教意愿 基督教特别是如此 所以它的普遍化及广为流传和它的福音要传到世界各地的意愿很有关系。

吕 换句话说 佛教和基督教的较有普遍性 不是因为它们的超

越性。

杜 不完全是基于它们的超越性 超越那面当然很重要。我觉得现代思想的趋势是以 20 世纪人类全体的生存条件、人生意义、社会及文化所面临的危机、将来的展望等课题为起点 而对各大宗教各大传统重新反省、了解、评价 不仅是基督教、佛教和回教对这些问题都有新的理解。20 世纪的问题是人的问题，既非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。人不仅是生物的存在，也不仅是动物的存在，也是神圣的体现。人有永恒、超越的一面。如何从人的问题全盘地反省，也就是如何建立“哲学的人类学”(philosophical anthropology)。现在这个课题不仅是哲学界的课题，同时也是宗教神学上的课题。儒学对这个课题可以提供一条线索，这条线索对 20 世纪乃至 21 世纪人类的自我反省应有启发性。我认为儒学是人类思想上一个很重要的精神资源 我们应该利用它既有的成绩 了解它的发展趋向以及其正面和负面的历史意义 从现在面临的人的具体问题出发 重新反省做人的道理。儒者要扮演这个角色 他自己应有开放的心灵 并应与基督徒、佛教徒的大师大德做进一步的对话。以学心听，以公心辩。

超越而内在的价值取向

吕 也就是说在 20 世纪的今天 设法使人道与天道合而为一 是儒家对于其他宗教传统可以有所贡献的地方。

杜：另外一方面就是所谓平凡中的伟大。在现实社会里，人是一个活生生的肉体，因为他的生存就是构建在很多人与人之间，还有人与自然以及人与其他事物之间的关系中。人是在各种不同关系集合中所组成的存有，如果用佛教的话就是“因缘假合”。但儒家并不是从因缘假合的关系来理解人的终极意义，而是从这些关系的永恒价值来肯定人的特性。若从表面上来看这些关系，譬如，一个具体的人生存在某一空间与时间，他的种性，他的生理结构等等，都不是他一

个人靠自觉的反省所能控制的条件。儒家的特色就是接受这些使我们成为一个具体的人的条件，而把这些条件转化为个人发展的一些依据、一些工具、一些帮助我们完成人格的助缘。以前特别注重超越这一面的宗教传统，它们的重点都不是从个人现在存在的具体环境出发而是以上帝存在的命题为起点或从如何达到“涅槃”这种思想与境界来立论。儒家对它们的挑战就是：如果现在要重新反省作为20世纪的人的问题，就必须从一个具体现实的人所遇到的存在考验这个基础上出发。因此儒家有一个信念，认为人是由各种不同关系所组成的，他的发展过程可以用逐渐扩展的人际关系，或逐渐扩大的圆圈的方式来表达。那圆圈的外缘是永远不能封密的，可以用虚线来表示。所以站在理想的层次人要超越自己，超越家族、种族、国家，甚至超越以人为中心的世界观，才能充分完成自己的人格，才能体现那“天人合一”的境界。就好像把一块石头丢在湖里，那波澜逐渐扩展一直到与整个湖合而为一。超越有两个意义，一个意义是超离，也就是远离原有的基础，另外一个意义是扩展、提升，也就是能够站在原有的基础上作更进一步、更上一层楼的努力，以突破自己的限制。譬如，我以前100米要跑11.5秒，我现在能跑10秒就是一种超越。儒家的超越不是超离，而是一个能逐渐扩展与突破限制的观念。现在很多神学家认为，对这一个观念值得作进一步的探索，上帝不是完全超越而外在的实体；不是人的理性所不能理解的动源，并非惟有向他作无限信仰与祈求才能获得福赐。上帝很可能是存在于我们内心深处，作为我之成为我的最根本也最自然的终极基础。而这个精神的实体，是需要通过我个人的自觉和反省；不仅是个人的自觉和反省，也要通过人与人之间的互助互爱所表现的共同德性，也就是全体人类的自觉和反省，才能体现出来。这种上帝的新观念，不是超越而外在的，而是超越而内在的。表面上看起来似乎有矛盾，实际上并没有。也就是孟学所说的“掘井及泉”，挖得越深扩展得越大，愈内在愈超越。这是中国学术思想的基本方法之一。

1984年3月2日新加坡《联合早报》

三

平实之道需要见证者

吕 中国哲学里最终极的真理就是“道”我们刚刚也提到“人道”与“天道”以及两者之间的关系。我们今天推行儒家思想，总希望能说服一般年轻人，但我们怎样向年轻人说明这表面看起来似乎是虚无缥缈的道。

杜：我认为儒家的道平实具体而绝非虚无缥缈。道是一条路，一条人走出来的路。儒家主要的是讲人人都能够而且应当身体力行的做人的道理，所以它并非先提出一些空洞的观念作为运思的起点。譬如说朱熹和吕祖谦合编的《近思录》即是取《论语》的“切问而近思”的意思：问要问得切，而思要思得近。基本上是从一个具体的、有血有肉的人，也就是自己为出发点。譬如《论语》所说的：“未知生焉知死”；“未能事人焉能事鬼”。很多人说儒学是注重人而不注重鬼，注重生而不注重死。我想这是一种误解。儒学固然强调养生，但也重视送终。对于鬼神，儒家谈得很多。可是儒家的基本起点是人的具体存在问题、生的问题、发展的问题、完成人格的问题。其实任何一个宗教或伦理道德的传统，都需要有见证。若只有一套空谈的观念而没有见证，这个传统必然成为僵化的传统。儒家在“五四”时之所以受摧残，并不是因为它没有精彩之处，而是因为它精彩的地方没有通过具体的生命而表现出来，也就是真正能够把儒家传统的精华体现出来的人物太少、太弱。

在这种情形下，儒家很自然地变成年轻人心目中的老古董，怪不得他们认为只有在书本里才可以找到儒家所描写的人格理想。若要分析的话，其原因是很复杂的。我认为最大的原因是儒家思想被政治化的结果，变成了帝王愚弄人民、控制人民的一套工具，所以儒家在有理想而心灵非常健康的年轻人中没有发挥它积极的作用。这种

现象自从“五四”时代到现在，已经经过了好几代的发展。到了现在，我认为儒家已经进入“一阳来复”的阶段。也就是说，它孤立、柔弱的时期已慢慢过去了，现在它有一个生机，快要重新振作起来了。任何一种力量要想复兴，总要引进很多源头活水，而这种源头活水的供应在目前这一阶段还很薄弱，因为它正处在《易经》复卦中“一阳来复”的阶段。但是，它的力量虽然薄弱，却是上升的，而不是下降的。上升的力量如果能激发一些人去身体力行，见证的人就会多起来。希望在学术界、政治界、企业界等方面，儒家的思想都能逐渐壮大起来。目前，儒家伦理仍在华人社会中扮演重要的角色，这些例证真是不胜枚举。可是，儒家伦理是在不自觉的，没有经过反省思考、没有系统的情况下发生作用的。如果这些作用能够结合起来，提升到意识的层面，儒家伦理就会像许多水珠合成细流，许多细流汇成大江，成为可观可叹的波澜。

吕：您的意思是说，目前儒家思想源头活水的薄弱、力量的微小，主要是由于见证者的缺少，因此，无法在现实社会里充分地发挥其影响力。

杜：对的。

儒门淡泊乡愿盈门

吕：这使我想到了有关儒家思想在现实世界表现的另一个问题。比如您刚刚提到过的儒家思想的政治化。我们都说政治化是一种歪曲、误解，但有时候提倡儒学的人，却用儒家思想在政治及典章制度上之表现来证明其影响力。这其间是否有一些论据上的混乱与矛盾。我的问题是，儒家思想在典章制度上之表现，在何种情况下是正常而健康的，在何种情形下可以被认为是一种歪曲？

杜：我们今天所处的环境，不论是在台湾、中国大陆、新加坡、香港、日本或韩国，都不是所谓“儒家的时代”，而是西方文化挂帅的时代，是商业及科技文明挂帅的时代。但是在历史上有没有儒家的时代？有的。儒家在东亚曾发生过很大的影响。我们可以说东亚从

10 世纪到 19 世纪中叶是儒家的时代。在这段期间内，中国的宋元明清、日本的德川、朝鲜的李朝以及越南，都受到儒家政治文化的熏陶。此外，还有没有儒家的时代？春秋战国是儒家产生的时代，汉朝是儒家影响政治的时代，即使从魏晋南北朝到唐朝这段时期，算是玄学和佛教的时代吧，但儒家在社会习俗、政治组织、学术思想，特别是经学、礼学和史学方面，仍有突出的表现。所以，我们要知道，我们目前所处的时代，相形之下，并不是儒家的时代，不但不是儒家的时代，反而是儒家自先秦以来受到摧残、误解与歪曲最厉害的时代。因此，我们所目睹的多半是《儒林外史》里所体现的儒家的阴暗面，而不是宋明儒学，或是先秦儒学，或是汉唐盛世所体现出来的儒家的真正精神。

当我们看到许多乡愿型的人物，各种崇拜权威丑态，向现实低头，没有理想，走后门，近亲繁殖，注重家族裙带关系，以及过分强调现实性、功利主义，这些在今日东亚社会常有的现象，我们都可以说是儒家的阴暗面，或类似于《儒林外史》里的儒者所表现的可恶的儒家。如果儒家真能“一阳来复”，在东亚社会里重新兴起，产生一股文化思想的新力量，那不能只靠学术思想上的努力，必须在各行各业，特别是在年轻人中，出现见证者。总而言之，如果儒家的健康思想能够在政治界、在学术界、在企业界、在艺术界启发一些有志气的青年，能够指引出一条新的道路，那么儒家还有复兴的可能，否则不过只是少数人的梦想和希望而已。因此，我们应该承认，从理论上来说，儒家不一定会复兴，假若环境不允许，真正从事这方面工作的人力量太薄弱，或由于种种不利的外在条件，儒家很可能再过一段很长的时期还不会有什么大发展。如果不经过一批道友深切地共同努力，儒家思想，即使有很好的助缘，仍旧不能超脱“淡泊”的窘境。譬如一个献身布道的基督徒，初次到一个陌生的地方，他要经过多少的考验、多少的奋斗，才能真正地把基督教的博爱精神，也就是福音体现出来。如果那些传教士没有用自我牺牲的精神来传播上帝的福音，相反地，却利用基督教来压迫人民，那么基督教也是一片空谈，也不会产生实

际的效果。因为我们现在表现儒家精神的例证很少，所以儒门才会变成这么一个“淡泊”的局面。在过去儒家的时代，这种见证的人物，当然是数量大而素质高。讲得较为具体些，在 20 世纪即是《儒林外史》里所代表的形象最显著、影响最大的时代，在什么地方还可以看出儒家的真精神并没有全然消失呢？譬如，在一个华人的社会里，人与人之间能够表现出那种互敬、互爱、互助的友情，这就是儒家伦常的精神的一种例证。又如东亚社会里许多父母愿意牺牲他们应有的享受，来培养他们的孩子受教育。他们这样牺牲，并不是为了期待他们的孩子将来受完教育后能够反哺报恩，这也是儒家亲情的明证。另外，在工业东亚社会里，还有许多公仆愿意牺牲小我成全大我。这些精神，和儒家为民服务的大公无私的精神是一致的。

儒学的当代转化

吕：您方才提到儒家思想在某一时代之所以强大或薄弱，主要条件之一在于没有足够的见证者。但除了这个条件外，儒家思想表现之所以薄弱，会不会是基于其思想本身之不适合于某一个时代的环境？我记得您 1982 年在新加坡公开演讲时曾说过，儒家思想需要重新作一番创造性的转化才能适应目前新加坡的社会。若是这样，那么儒家在某一时代之所以不发生作用，不一定是见证者不足够的问题，而可能是思想本身有限制或无法充分适应的原因。

1984 年 3 月 5 日 新加坡《联合早报》

四

杜：这当然是值得我们加以考虑的大问题。我们可以问人是为了什么而生存的？假若某一个时代的人是为了享乐，为了金钱，为了外在的条件而生存，那么物质享受变成主流的思想，当然跟儒家的思想是背道而驰的。这正是春秋战国时代的社会情况，和我们目前的情形有相似的地方。但这并不表示儒家思想在这样的社会就不会发

生效果 它也可能形成时代的中流砥柱 局部地、在重要据点上逐渐转移社会风气。我想这不仅是儒家的课题，同时也是其他宗教和传统的课题。儒家这个思想传统自从它在所谓轴心时代出现以后，即像长江与黄河挟泥沙而下，形成了一条源远流长的思潮。这条思潮曾经过了很曲折的发展。譬如 像宋明理学这么大的转折发展 世界上除了天主教由马丁·路德改革而改变成新教 在基督教传统里面有这么一个转折发展以外，我相信很少再有其他例子。从中国历史的长河来看 儒学接受佛教的挑战 经过长期的奋斗后 终于发展出宋明儒学这种体现东亚文明的大思潮。它的影响以及在理论上的涵盖性，可能比天主教转成为新教那股力量还要广还要大。儒家由于有这样的历史因缘，所以使我们今天会考虑到它有没有第三期发展的可能。而在这个情形下，创造的转化成为儒学能不能够在今天继续生存和发展的必要条件。但这个创造的转化需要靠人，而这些人不能只是空谈的思想家，同时也必须是能够在道德实践上身体力行之见证者。不仅如此 思想之能不能够在现实世界上发生作用 必须经过知行合一的过程 如果只是停留在理念的层面 凭空推理 跟现实世界的大问题不接头，它的影响力还是有限的。

吕 您刚刚说 儒学在某一时代往往由于其他宗教传统的挑战而产生一些创造性的转化，而我们今天很可能就是这样的一个时代。这使我连带地想起一个问题：第三期儒学发展的性质与内容是什么？这问题和最近一些台湾、香港的学术人士所谈论的“新儒学”有关。而且从哪个角度来看新儒学的形成是一种创造的转化？

杜 从历史的发展来看 毫无疑问地 儒学曾经经过了好几次的创造转化 宋明儒学所体现的转化之一 就是把佛教的修养功夫消化成儒学自己的身心性命之学。其转化的过程一方面具有批判性，另一方面也具有容受性。而批判性就是重新发扬原始儒学或先秦儒学 特别是孟学所代表的精神 容受性就是从佛教乃至道家里吸收很多精彩的新东西 比如明心见性的学问、形而上学的体悟、辩证推理的方法以及语录的表现形式之类。在西方文化没有入侵东亚之前，

儒家这套思考方式是东亚精神文明的体现。这并不是说除了儒学外没有其他的思想，如佛教、道家、日本的神道、韩国的巫术以及其他的民间信仰，也都在东亚发生过很大的作用。儒家之成为东亚文明的体现，有很复杂的历史背景。譬如属于知识分子的士人阶级，都受了儒家教育的陶冶，即是光大儒门的因素之一。

这段时间相当长，有好几百年的发展，从第 10 世纪一直到 19 世纪。我们今天想知道影响东亚文明几百年之久的这个传统，对于西方文明的撞击，应有如何的反应。这个问题如何解答，可以决定儒学可不可能有第三期的发展。今天西方文化对于儒学的撞击远超过当年佛教对于中国文化的撞击，因为时间短而接触面大，想要以历史经验为准来了解西方的撞击，好像要把佛教传入中国的历史压缩成几十年，又加上蒙古铁骑横扫中华的历史，两者合一才可和西化经验相比。

西方思想对儒学的挑战可以从三个层次来看：第一是超越精神的层次，也就是基督教所代表的文化方向，同样地犹太教及回教都是属于这一系统的宗教；第二是社会的层次，是社会构建的问题。目前对东方影响最大的是马克思主义；第三是心理的层次，是弗洛伊德 (Freud) 古典心理学及继之而起的心理分析学。我们可以说，心理的层次、社会政治经济的层次，代表西方文化的各种领域。另外，从“五四”以来中国知识分子认为西方文化中最可提供新方向的是民主与科学。我们不能把民主与科学所带来的新课题当做技术性的问题来处理。

民主在西方文化里面有很深厚的文化传统，也跟西方的宗教体验、社会制度和对人性的基本了解有很密切的关系。科学的根源也是这样。科学不只是技术，科学在西方的发展跟它的宗教与社会结构，跟西方人对自然的理解、对个人的理解都息息相关。所以，西方文化对于东亚文化的撞击，对于儒家的撞击，是全面的。从鸦片战争到“五四”东亚文明，尤其是儒家文化，应付这种撞击的过程真可说是堪回首。中国对西方文化撞击的反应愈来愈防不住。开始是国

防 后来是政治结构 社会、文化各方面皆节节败退。到了“五四”时，提出全盘西化的口号，就意味着彻底承认我们在各层面都不行了。其实戊戌政变时 梁启超提出“新民”的观念 便说明我们整个意识形态要换，全部的人格典范与哲学内涵都须改变。但是，我们应该了解 从“五四”后 有一股非常有意义的思想力量出现了。它虽然不是主流 但在哲学思辨上却非常深刻 希望能站在儒学的立场对东西文化的交流作全面而深入的反省。这股力量是由少数的儒家思想家所形成的。

在“五四”时代西化呼声高唱入云的关头 以儒学为基础的哲学反省就已开始了。这种反省虽然是形而上学的，但却有浓厚的文化感受和社会关切。梁漱溟即是例子。又譬如熊十力，基本上是在本体论、存在论上的反省 在哲学思辨上的反省 而他的训练是从佛教来的，转过来做儒家形而上学的重建工作。从基本的哲学思考上来说 在 20 世纪西方文化的撞击之下，要作为一个堂堂正正的中国人，能够成为儒家信徒有没有可能？如何可能？儒学在社会上如何表现？在社会上能不能成为一股力量？跟西方文化所带来的种种不同影响应该有什么关系？如何反应？如何对话？比如说张君勱，在政治上也曾做过构建的工作，在西方文化撞击到中国来的大的潮流中，他这工作虽然没有发生很大的力量，但却有很深的意义。当时真正代表中国思想的是西化思潮 以自由主义的胡适、用一支健笔打倒孔家店痛斥礼教的鲁迅，以及社会主义的陈独秀和李大钊等为代表。可是 即使后来当马克思主义形成了主流 代表儒家精神的几位先生所做的工作仍有深厚的意义，并不能说它完全没有发挥作用。在抗战期间，冯友兰和贺麟就做过以儒学和西方思想结合的努力。唐君毅、牟宗三、徐复观在抗战及 1949 年后，继续张君勱、梁漱溟与熊十力对儒学的现代发展作了进一步的提升。又如钱穆及后来到台湾发生很大作用的方东美，也都是在这大潮流下曾经对整个西方文化的冲击作过反省的人物。我们现在是近七八十年来新儒家的第三期发展中的第三代。这个工作将来怎样推动？能不能有很健康的发展？

会发展成什么形态？能产生什么力量？都是未知数。所以我只能用“一阳来复”的观点来描述目前的情况，这不是个人一厢情愿所能达到的，要靠大家努力来创造。我想，现在外在的客观环境是很好的，就是大家有这个要求，有这个意愿要谈做人的基本问题，而这些问题和儒家的基本精神有很多不谋而合的地方。但这并不表示儒家的思想精神因外面的要求突然就可以康壮起来，还是需要有见证者一步步地、慢慢地向前发展。而我所谓见证者的范围很广，不只限于学术界 同时 在企业、政治、文化、艺术各方面都应有所表现。

第三期发展

吕：所谓儒家的三期发展是……？

杜：所谓儒家的三期发展是根据第一期，即雅斯贝尔斯之所谓的轴心时代 从公元前 6 世纪到第三四世纪那段时期。那期间很多重要的思想同时出现……

吕：这是全世界性的哲学发展现象吗？

杜：从雅斯贝尔斯的立场来说是世界性的。在中国就是儒家和道家 在中东是犹太教 以后发展出基督教和回教 和祆教（又称拜火教），在希腊是苏格拉底时代，在印度是婆罗门教和佛教。这些思想在公元前第六世纪同时出现，而且它们彼此之间互相交通的痕迹并不明显。这可说是儒家的第一期发展：从孔子、孟子、荀子到汉代的董仲舒。从魏晋到唐宋虽然佛教发展很盛，儒家的经学传统并没有中断，儒家在社会礼法方面的影响还非常大。比如魏晋时代的士族，多半遵循儒术。真正思想上的突破，要等到宋明理学的周敦颐、二程、张载、朱熹、陆象山、王阳明和刘宗周这些人。所以宋明理学是第二期发展的前段。到了清代，因为受经院性的考据学术思想的影响，在思想上虽然没有什么创新的体系（戴震例外），但在训诂解释方面确有突破性的贡献。而在这个时候，西方文化撞击到中国来了，也就是说西方文化在儒学第二期发展的末梢乘虚而入，使得儒家文化所孕育而成的东亚文明受到空前的打击。我们今天所面临的是第三期

的发展。问题是可能性如何？前景如何？应朝哪个方向努力？

1984年3月9日新加坡《联合早报》

五

吕 儒学的第三期发展 从张君勱、梁漱溟、熊十力、方东美、唐君毅、徐复观、牟宗三，一直到杜教授您本身 以及余英时、劳思光、刘述先、傅伟勋、张灏、林毓生等较年轻的一辈 在方向上有没有改变？

杜 你也了解在去年台湾之《中国论坛》杂志 韦政通组织了一个座谈会，对于新儒家作了一些反省。那个反省基本上是站在现代化的立场来看新儒家，一般的结论是认为新儒家该产生的作用已经产生了，我们应当超越前进。我的立场可能和其他师友们的看法不尽相同。这几年来对于新儒家的反省给我启发较大的是劳思光为了纪念唐君毅所写的一篇文章，而这篇纪念文里面，就对于儒家第三期发展所可能遭遇到的两大难题，作了一番分析。

他认为第一个难题是熊十力、梁漱溟、唐君毅、牟宗三、徐复观等对于儒家思想同情的了解多于批判的分析，因此对于儒家文化为什么在传统中国受了政治化影响以后，同专制政体和封建制度结合这个大公案没有很清楚解释。因为，如果儒家思想的确是那么伟大，它是不应该没落的，而应该长期在中国发生积极的影响。如何认识儒家的阴暗面是很重要的，因为一个思想越能了解自己的阴暗面，它越能健康地发展。而儒家难得的一点是从“五四”以来 中国知识界第一流的人才多半成为批孔的健将，所以儒家的毛病，是众所周知，就等于是月亮的阴晴圆缺一样，大家都很清楚。甚至于儒家经典中一字一句难于了解的地方，可以引发误解的地方，可能被歪曲的地方，都在放大镜中凸显出来了。就是因为这样，我们过去的师友们为了要把儒家身心性命之学的真骨髓发扬出来，对于儒家如何堕落成专制政体的附庸或成为利禄之途，甚至对于像《儒林外史》所表现的一些人格形象 像《阿 Q 正传》里所提出来的那方面的反省与批判不够

正视，我们应该作进一步的工作。

另外一个难题是儒家的运动，多半以人为中心，还没有成为一个客观的以制度为基础的学术运动。这方面的努力到现在才开始。这个运动需要很长的时间才能建立一套成为儒学发展的依据的制度，也许不是我们这一代的人可以完成的。假设儒学是以学校为主，那么应有怎样的学术环境？是否应该像基督教、回教一样成为一种宗教？这些问题都值得我们讨论。当然，儒学没有庙宇教堂的结构，从一方面来说固然是缺陷，它的组成能力和基督教比较起来就差得很远。但也因为如此，儒家反而没有通过世俗化的过程而扣紧人生课题，它本来就一直在人伦日用之间起作用，因此它的影响比较广。从研究儒学的立场来看，一个基督徒、佛教徒或回教徒愿意同时作为一个儒者，是毫无问题的。因为儒家不是宗教，所以具有这样的弹性，任何人都可以对‘如何做人’的道理参加讨论并进一步地加以反省。

哲王观念与知识分子的独立精神

吕：您的意思是不是说，若希望儒家思想能够落在现实世界起作用，必须要有一位儒学的哲学王（philosopher king）兴起，他不但具有政治权力，而且对儒家有同情的了解，能够起带头作用？

杜：我基本上是不接受这种观念的，不但不接受，而且怀有很大的排拒的意愿。我私下以为，在 20 世纪的末期，若用政治力量来推动儒学，参与其事的儒者所要付出的代价可能比获得的收益大得多。如果要讲策略的话，那么，基本上由知识分子来发动较为有效，就是希望这个思想能够成为有理想、有理性、有学养的知识分子所共同接受的对于人的价值的基本信念。

这种思想的发动者可以是基督徒、回教徒、佛教徒、犹太教徒、印度教徒或其他宗教的信仰者，但在原则上对于人现在所面临的大问题是运思的起点，而且希望获得一些相通的看法。儒家对于形成这种相通的看法，也就是形成人类对人类自身命运的共信和共识，应能作出贡献。

吕：假如一个政府的领导人同时也是知识分子，他愿意为儒家的宣扬与推广尽一分力量，到底有什么不可以的地方？

杜：当然是可以的，但是他必须以身作则，不能够利用儒家来控制他的社会，稳定他的政权。所以，我们所需要的圣王或哲学王是可遇而不可求的。在 20 世纪的今天，想遇到这种人是很困难的。我们所谓知识分子，并不是专指学术界里的人，有些学术界里的学究根本不是知识分子，因为他对天下国家大事完全不感兴趣，他只是一个专家而已。所谓知识分子是在政治、社会、艺术、企业、文化界或军队内都可能出现的，他（当然也包括她）应该有文化的理想、道德的关切，同时对世界各方面的问题都能够、都愿意去作有深度的思考，可以牺牲小我完成大我并有远见。也就是传统孟子所谓的“士”。士不是一种阶级的观念，士应从洞见、学养、意愿来规定，所以士无恒产而有恒心。他虽然没有经济的基础，却有理想。他可杀而不可辱。一旦这种人物能够在文化界、思想界、财经界、政治界、文艺界、军事界出现，那么，儒家就已经是迈向了有见证者的康庄大道了。

吕：您刚刚提到对于由政府领导者来推行儒家有点抗拒心理，但又谈到所谓哲学王（philosopher king）可遇而不可求。您主要的顾虑是怕儒家思想被政治家所利用与歪曲。假如可以避免被利用与歪曲的话，您还会不会抗拒由政治人物来带领儒学的推广？

杜：基本问题是这样的。任何一个思想须要独立于政权外，成为批判的中心。如果行政立法的决策机构结合为一，那就一定造成自由主义大师阿克顿爵士（Lord Acton）所说的“权力必倾向于堕落，绝对的权力，就会绝对的堕落”。这是人类历史发展的规律。儒家要想发展，就不能借助于现实的政治势力，要有独立思考的自由环境。如果一个政治上的领袖愿意以身作则，用儒家来进行他的政治理想，而自己变成推行这理想的成员，这当然是可遇而不可求的好事。

新加坡的考

吕：能不能把我们讨论的方向转移一下？您所说的第三期儒学

发展，可否发生在新加坡？您已经去过新加坡两次了。您在新加坡公开演讲时曾一再强调说，儒学若要适应新加坡社会，须经过一番创造的转化（creative transformation）。您方才也提过到目前为止的第三期的儒学发展过程 由于“五四”以来的极端误解 用同情的了解来强调儒家之永恒康壮的一面是需要的，但同时也不可忽略批判的工作。那么您认为儒学在新加坡的发展，是否需要先经过一番批判的过程？

杜：新加坡对于儒学能否有第三期的发展是很大的考验，而且是一个非常难得的机缘。在新加坡现阶段之推行儒家伦理有很多困难。第一个困难是意识形态的困难，因为新加坡的知识分子是吃“五四”的奶水长大的，对于儒家思想多少有一种排斥的心理，也就是说儒家在新加坡的公众形象还具有深厚的封建与专制色彩，被认为是重视父权、君权与夫权的权威主义，被认为是对于青年文化、妇女运动与民主政治的发展都具有负面意义的保守主义。从另一方面看，目前新加坡为了要与西方经济作长期的竞争，商业化与凡俗化的倾向也非常明显，这些都是使儒学的发展特别困难的原因。这些困难也有好的作用。譬如，对新加坡前途作深刻反省的有识之士，除了政治领袖外 尚有企业界与学术界的人物 因为他们受了“五四”的影响而对儒学的阴暗面有高度的警觉、深刻的体会，所以能够在新加坡发展的儒学必然是较为健康的儒学。“五四”的传统所造成的气候，从反面来看，也会使儒学的发展困难重重，不会是一帆风顺的，一定须要经过一番艰苦的奋斗与深刻的反省。一般受过“五四”洗礼的人，不会轻易地接受儒学的基本教条。参加儒学重建工作的人，一定要有很深度的反省以及强大的说服力，须要花九牛二虎的力量才能产生效果。

吕 您的意思是说 在新加坡 发展儒学虽然有困难 但也因为那里的知识分子受过了五四运动的洗礼，又由于英文教育的关系，而对西方文化里健康的一面也较有了解，所以儒学的发展虽然困难重重，却也比较不容易受歪曲与利用。

杜：对的。我想儒学在这种环境之中，能够发展的是经得起考验

的一面，经不起考验的部分也许在提出来以前或一提出来就被批判掉了。这是极好的事。

吕：那么在新加坡推进儒学是否须要与外界多联系？若答案是肯定的，须要以何种方式与外界多联系？

杜：因为新加坡是一个转口港，也是一个重要的金融中心，商业界、企业界与外界之交往一向是相当频繁的，但这并不表示新加坡的学术界也是同样地开放。我感觉到新加坡的学术界、知识界和企业界、商界比较起来，似乎是比较闭塞的。正因为这个原因，如果新加坡要变成一个脑力资源的重点，它的文化水平、知识水平都需要向上提，不仅要了解世界各地的商业行情，也要了解世界各地的学术动态。因为新加坡的读书风气现在还在慢慢培养中，真正的学术讨论、音乐会、艺术修养各方面都还得发展。在这种情况下，越能有外面的刺激，对新加坡之文化素质、文化动力就越有助益。文化的交流可以通过不同的方式，一方面可以尽量鼓励新加坡的学人去参加国际会议，另一方面也可设法变成各种不同的学术讨论的基地，或成为东西文化对话的中心。虽然在短期内不一定能看出它的结果，但长期从培养、训练人民的心智各方面来看，它还是会有一定的价值的。

吕 新加坡最近成立的“东亚哲学研究所”对于您方才提起的工作方向是否会有帮助？

杜：据我的理解，这个研究所可能是将来全世界研究东亚哲学资源最雄厚的机构。如果在人才方面有适当的选择，在图书设备方面有长期的发展计划，毫无疑问地在 5 年、10 年之内这研究所将成为全世界研究东亚哲学的重点之一。这个重点一方面可以带动新加坡本地学者对东亚哲学的问题作长期性的反省，另外一方面也可以提供给海外对这些问题有兴趣的人士一个继续研究的据点，同时也可成为培养儒学伦理师资的重要基地。

文化中国的儒学交流

吕 虽然您这么强调儒学研究交流的重要性，但台湾、中国大陆、

新加坡、香港以及其他地区的学人 会不会因为政治思想的差异 而阻碍他们彼此之间的对话与沟通？

杜 因为政治立场的不同而使得学术文化的交流受到阻碍 甚至于完全切断，这是有目共睹的现象。台湾的学者与大陆学者，30 年来几乎没有交往。在现阶段看起来 彼此的联系还是相当薄弱的 而新加坡和台湾的学者虽有一些交流，但与大陆学者交流却很少。在东亚地区如台湾、日本、韩国之间 学者的交往也不密。就以儒学交流课题来看 我自己的构想是这样的 在未来的 10 年 儒学研究的核心地带应以日本、韩国、台湾、香港与新加坡这个所谓东亚的 5 条龙为主。这个核心地带若要想丰富儒学研究，就必须突破中国文化的限制，而设法跟第一流的日本学者、韩国学者作进一步的对话与交流。所以说东亚工业地带的日本、韩国、台湾、香港以及新加坡等地区的学者 若在儒学研究上精诚合作 互相提携 那么在将来的 10 年、20 年内，这地区有可能成为儒学研究的基地。我们也应该了解到 中国大陆经过 70 年代的思想改变，到了目前的 80 年代 儒学的研究也已成为一个重要课题。

我 1980 年在中国大陆停留了 6 个月时间，其中 4 个月在北京。我认为大陆目前在儒学方面的工作做得非常深刻，而且可以对儒学第三期发展提出创新观点。他们也出了一些具有启发作用的人才，可以举几个我个人有过直接交流的例子。如北京大学哲学系的汤一介 虽然基本上是研究魏晋玄学与佛教 但他对于儒学方面的关切是很明显的。他这次在加拿大蒙特利尔（Montreal）第十七届哲学大会所提出的论文 就是讨论儒学 又如庞朴 现在是《历史研究》的主编，他在儒学上的造诣海内外很少可以比拟 又如李泽厚 对这问题已提出不少经过沉思的结论 张立文著有《朱熹思想研究》他功力的深厚以及对问题的心得，也赢得了海内外人士的重视；陈俊民研究张载，金春峰研究宋明 方克立研究知行合一 刘蔚华主持孔子研究会 都有突出的成绩。至于前辈学人如冯友兰 严北溟 匡亚明、张岱年、朱光潜、贺麟、赵光贤 成绩就更可观了。

台湾方面根据我个人片面的了解，研究儒学或中国哲学的动力，中文系似乎比哲学系更大。就以台湾大学为例，中文系里如梅广、张亨等所指导的中国哲学的论文，可能比哲学系里要多好几倍。师大中文系有戴琏璋。又如清华有成立文史研究所的计划。不过，东海哲学系最近有突出的发展，值得重视。至于辅仁，能在中国哲学方面有如此显著的贡献，更是难得。新加坡现在才刚刚开始，如果这方面能够跟日本、韩国和台湾合作，又能积极进行和中国大陆的学者交流的计划，即使不能直接交流，也可通过香港与美国作间接的对话。我们在欧美的学术从业员可以负担后援的任务，也许还可以提出一些东西比较的课题，提供对这些问题作进一步思考的方法。由此来看，儒学第三期的发展可能会有一支相当坚强的队伍。另外，儒学不能在欧美社会发生作用，对于基督教神学、西方马克思主义（或法兰克福学派），甚至对于弗洛伊德心理学以后的发展，能否有一些对话的可能，这也是儒学第三期发展之重要课题。我想再经过 10 年、20 年，儒学和其他宗教、哲学的对话绝对可能，它可以站在不卑不亢的立场同基督教和弗洛伊德的思想交流。

研究方向

吕：最后一个问题是，您目前研究工作的方向是在哪一方面？

杜：我的研究可以说是蜗牛式的，比较缓慢，也可以说是螺旋式的。以前有人认为哲学研究有两种做法，一种是以题目为中心，一个题目做完了再做另一个题目，所以视野是比较开扩的。另一做法是钻研一题目，愈钻进去愈复杂，它的范围愈广。而我的方法比较是属于后者。基本上我一方面把儒学当作历史现象，因此，可以从思想史眼光对这历史现象作一比较平实客观、较深入全面的理解。另外，我也把儒学当作思考的方式、生命的形态（form of life）因此可以从比较宗教学、哲学、比较伦理学的立场和从事这方面学术工作的人员作一交流。具体地说，我是从孟子下手，因此对孟学里面的一些问题感受深切。我的博士论文是写王阳明的，目前研究工作是对朱熹、刘宗

周的哲学问题作一反省 希望通过王阳明、朱熹和刘宗周对于儒学第二期发展的问题，再配合第一期发展的问题奠定较为扎实的基础。但也不能够很明显地分为不同的阶段，现在对于第三期的研究也已开始。

基本上方向是如此，而接触面多半和宗教哲学及社会科学的人交流。大家想要做的课题是把韦伯（Max Weber）对儒学思想的解释作全盘反省，这也可以说是从儒学思想的立场来重新反省韦伯的课题 我也已提过对基督教神学、西方马克思主义和弗洛伊德心理学的兴趣。

吕：对于以上我们所谈过的问题有没有其他的补充？

杜：可谈的问题当然很多 但我们也已接触到不少一言难尽的课题。

吕：那么我们就此结束这次的访谈罢！谢谢杜教授在百忙中给我机会。可以向您请教有关儒学现阶段发展的一些问题，使我个人以及读者对这方面的问题增加不少的新见解。

1984年3月12日 新加坡《联合早报》

传统文化与中国现实

——有关在中国大陆推展儒学的访谈

薛涌访问整理

近年来中国大陆知识界掀起一股对中国传统文化进行反思，对东西文化进行比较的浪潮。儒学也成为老中青三代思想家、理论家辩难的焦点。山东曲阜孔子基金会的设立，以及北京中华孔子研究所的组成，显示有集中人力物力探索儒学的意愿和决心。但是投身改革运动的知识分子，特别是青年理论工作者，目睹封建意识形态在观念现代化中的阻力，对儒学传统则抱着批判和否定的态度。这篇访谈是在这个背景中进行的。接受访问的杜维明教授，在美国哈佛大学讲授中国历史及哲学，今年应邀到中国大陆讲学半年。他在这个访谈中，提出了研究的心得。访问员是北京大学中文系出身的记者薛涌，他的观点很能代表大陆青年知识分子的心声。访谈时间是 1985 年 7 月，地点在北大勺园。

当今中国的五大思想潮流

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

杜：我想在国内，我们目前正受着 5 种大的思想潮流（或者说传

统的影响。

第一个传统 我叫它是一种比较遥远的回响 能够听得到 心里有感觉, 但和现实很难接得上头。这就是我们一般所说的那个源远流长的老传统。儒学也罢、道家也罢、佛教也罢, 它们的真正精神都可以归入这一传统。这是一笔丰厚的精神财富, 我们至少得通过知识分子群体批判的自我意识 才能把它继承下来 不然就永远是一个遥远的回响。另外 这一传统的负面 则体现为在人们下意识层运作的封建意识形态 它无论是对统治阶层 还是对大众群体 都有着相当广泛、直接的影响力。这种我们希望它不发生作用、希望能够把它当作包袱扔掉的“封建遗毒”因为主要在下意识层运作 所以若不通过群体批判的反思来对治它, 那么, 我们也无法把它扔掉。这一问题, 上次我们曾经谈过。你可以说你要做一个完全不受封建传统影响的现代人, 但是不知道通过什么渠道。传统中那些根深蒂固的封建意识形态 在你的行为、态度、信仰等等各方面都表现了出来。举个简单的例子 我接触过很多“自由主义者”特别是在台湾、港澳等地 当然大陆也有。西方的自由主义者特点很明显 他们常拥有一些做人的基本品质 比如他们首先是一个很好的听众 希望了解别人的意愿 而且有在各种不同的意愿之中取得某种协调的雅量。因此 他们的胸襟一般都比较豁达 思想也比较开放。中国的自由主义者 则往往不能摆脱权威主义的枷锁, 甚至是强烈的权威主义者。他们宣扬自由主义, 所采用的态度、方式和宣扬封建主义的顽固派差别不大 感情上很有爆炸性 当然也不会是一个好的听众 只能讲 不能听。你要不同意他们的观点, 他们会同你火并。你不能说他们在主观意愿上想成为一个自由主义者 但是影响他们的行为、态度、观念、信仰等方面的东西 很多都和自由主义完全没有关系 甚至格格不入。由此可见 尽管中华民族的文化有其辉煌的一面 我们在感情上也对这种文化有着很深的依恋, 但当它落实到现实的权力网络之中, 它的价值怎样体现? 这还是一大疑问。

第二个传统 就是鸦片战争以来 中国从一个富强康盛的泱泱大

国变成了一个受人欺辱的“东亚病夫”。这一巨大的历史潮流猛烈地冲击着中国大部分知识分子的心灵和情感，使他们产生一种非常强烈的悲愤感，从而构成了一个至今还有很大影响力的愤怒传统。所有生活在现代中国的人只要在中学读过中国近代史就难以回避这一传统的影响。

再有就是“五四”以来反传统的传统。这个传统不仅在大陆而且在台湾、香港、新加坡、马来西亚和欧美的华人社会都有很大的声势。现在 50 岁左右、或者 50 岁以下的知识分子由于受过严格的古典训练的人非常少，他们所接触的有关中国文化的材料，大部分都是鲁迅、胡适、陈独秀、巴金等“五四”一代的文化精英用白话文所写的东西。因此一讲“国民性”，马上的反应就是鲁迅笔下的阿 Q 精神、奴性等等；一讲中国的传统，就联想到胡适的包小脚、歧视妇女等等。可以说，传统在这里经过了一段暴露弱点的历史进程，人们对它有一种普遍的抵触情绪，即要清除它、扬弃它。当然，这和西化思想的冲击也有着很深的联系。

第四个传统是万里长征以及延安革命斗争以来的革命传统，它有一套概括性很强的理论，并且通过一套完整的教育制度，很系统地把这套理论带到了中国知识分子的心灵之中，因而成为目前中国知识分子分析问题最熟悉的观念架构。不过，也许这一传统还不如一些人想象的那样单纯，其中不仅包括马列的经典理论和毛泽东的基本思想，而且还包括苏联早期、特别是 30 年代在把这些基本的经典思想变成教科书的过程中所制造出来的一些模式。这些模式，应该怎么理解？我以为，这些模式和马克思、恩格斯在奋斗过程中所提出的观点有一定的距离。马克思主义在 20 世纪初叶还不是显学，还处于一种被压制的、要求发言的阶段，有很多内在的动力和生命力。到后来，苏联把它变成了一种“官学”。为了维持这种“官学”的系统性、完整性，他们对马克思主义进行了很多统一规则的“解释”，使之变成一种教条模式。每个人都得经过这种教条的洗礼。应该说，这种苏联的传统也是根深蒂固的。

最后一个，也是离我们最近的一个传统，就是造反有理的“文革”。现在说要彻底否定这个传统，但真正要彻底否定谈何容易。在现在青年人身上，有“五四”以来反传统的意愿，有“封建遗毒”，也有革命的传统。所有这些加起来，力量太大了。相比之下，那个古老的、遥远的回响则显得十分微弱。中国的近代历史有着许多断层，每隔5年、10年在经济和政治层面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。于是便提出了一个问题：我们不知要经过多少代人的努力，通过系统的、全面深入的反思，通过主动的、自觉的奋斗，才能够把那个遥远的传统变成在现实中有生命力的东西。

美国是一个历史很短的国家，但近代美国历史的统一性和持续性却很强，使美国人有着强烈的历史感和传统精神。在中国，我们虽然也能够经常听到人们歌颂几千年的辉煌灿烂的文化，但这是否能够作为一种真正有生命力的文化意识，作为一种深刻的哲学思想来理解，还是个相当复杂的大问题。中国传统文化的真精神能够在中国重新复现吗？有人认为，即使它能在海外发扬光大，也根本无法回来，即使能回来，也必须经过纽约、巴黎、东京。就是说包括儒学在内的老传统必须现代化，必须在美国文化、欧洲文化、日本文化中开花结果，取得一定的说服力，然后才能康壮地回到中国。这也许是比较极端的看法，不过它可以反映一个事实：中国的老传统，虽然在中国社会，从最高领导到民间，特别是在习俗方面，还有一些生命力，但距离一种真正有创见的、有说服力的哲学思想、哲学体现，还差得太远。它还远不能和现在那些已为大多数人所接受的东西相抗衡。在这种情况下要讨论孔子，那可太难了。前一些时候有个成立孔子研究所的会议，我觉得是一次了不起的聚会，参加者有冯友兰、梁漱溟、贺麟、张申府、杜任之、陈元晖以及孔子研究所所长张岱年。他们有的已年逾90，七八十岁的前辈当然不少。若在日本学术界，这些人就要被称为“国家财”（即国宝的意思），因为他们体现了一种智慧的结

晶。然而在国内，他们并不受注意，新闻报道基本上都语焉不详。由此可以看出，所谓传统的回响，在整个社会中所起的积极作用微乎其微。乐观地说，只有“一阳来复”的契机而已。人们的主要注意力绝对不在这里。

薛：我看这也许不是什么坏事。现在对此注意的人若是太多，反而不太妙。

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

薛：所以，我来采访您时，心情有些矛盾。

杜：哦，为什么？

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

学术政治化之下的知识分子

杜：我接触了国内的几位道友（讨论为学之道的朋友），他们也有同样的担心。不过我想，还有另外一方面的问题也许更严重。这也许是我缺乏“现实感”——不少人这样说，我在某种程度上也能接受这个批评。可是，还有一个“现实感”，我们也许注意得不够。这就是把中国文化摆在整个国际学术的发展趋向上来检视。其中有些相当难得的机缘，如果我们不去把握它，对历史文化缺乏一种强烈的了解意愿，或是为顾虑某种现实效应，放弃对真理问题的探索，那么这本身就是一种过分现实乃至纯属政治性的考虑。以前我们在这方面吃亏太大了；“五四”以来整个知识界都为此付出了代价。

薛：您是说“五四”以来有学术政治化的倾向？

杜：这很明显。当时，大家对现实政治问题都特别敏感，因此胡适曾表示，他根本不赞成全盘西化，但由于传统的情性太厉害了，非

要矫枉过正不行。在鲁迅的言论中，国民性基本上就是奴性。若按此方向分析下去，也许会得出一个谁也不愿接受的结论：要做一个现代人，就不能做中国人。做中国人和做现代人是相矛盾的。然而，“五四”时代最重要的两种意识，一个是反传统的意识，一个就是爱国的意识。这在别的国家很少见，是世界文明发展史上一个相当特殊的现象。

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

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

然而，正是这些知识分子，事实上多多少少地成为古今中外文化相互渗透、相互激荡过程中的牺牲者，带有强烈的悲剧色彩。比如吴虞，他的日记已经发表了，大家都可以看到。在思想上，他可以打倒孔家店，甚至和他的父亲决裂；而在感情上，又不能不摆出一副严父的面孔，来对待自由恋爱的女儿，甚至感到人心不古。胡适，他对易卜生笔下的娜拉，评价非常之高，认为她代表了时代女性，这种时代女性，有其独立人格，有自己的事业，有抗议精神，当然不被传统的习俗所束缚。但是，胡适本人的婚姻，却被他的母亲所安排。据说他的夫人是裹小脚的，文化水平不一定很高，因此，在知识层面和他交流的可能性不大，但他居然接受了这桩亲事。这种行为，在当时曾被称为新时代的旧道德，为士林清议大加推崇。至于鲁迅，他早期的婚姻

也是被母亲安排的 尽管他和他夫人之间并无“夫妇之实”可表面上也行了“夫妇之礼”直到后来才同许广平结合。他的老师章太炎的学术观点有很保守的地方 但他对章执弟子礼甚恭 好像从来没有批判过自己的恩师。总之 在兄弟、夫妇、师友这些问题上 他和传统有很多千丝万缕的联系，多少带着几分不得已的悲剧感。他对魏晋时代的人物、风气、字画等方面的兴趣，也多少反映了他的念旧情绪。另一方面 我看他照片里的装束好像又相当日化 即东洋化 仿佛是一位日本知识分子的形象。他的日本朋友很多，留日对他的影响肯定相当大。

再如王国维在他的时代所碰到的问题 我所爱的我不能信 我所信的我不能爱。他所爱的 是叔本华、尼采所代表的唯意志论、超人哲学 但他认为那不可能是事实 他所信的 是杜威等人所代表的实用主义或实证主义思想，他认为这些是事实描述，是属于科学之真，但又不可爱。可见 即使在了解西方文化方面 他也感到了感情上的纠葛。后来，他从哲学转到了文学，又从文学转到古典文化的研究，成绩斐然。可惜自杀身死时正是壮年。王国维的自杀和他晚年的保守主义乃至文化遗老的自我定义有着很深刻的联系。至于他和罗振玉的关系 过去很多人认为是罗振玉利用他 现在罗振玉的孙子把他给罗振玉写的信完全公布出来。从这些材料中可以看出，王国维确实处处表现出一种以满清遗老自居的心态。他认为他应该殉国，认为共和以后的发展不仅是政治上的大堕落，而且是文化上的大堕落。严复早期 毫无疑问是中国思想界第一流的先进人物 但晚年相当保守 甚至参加了袁世凯的“筹安会”……这是一个复杂的时代 在这复杂的时代中间 很多最先进的东西 往往和一些受封建遗毒影响的因素纠缠在一起。在这样的背景下，有一个潮流，即政治化的潮流，也就是说知识分子为了救亡图存，参加到了一个大的历史运动之中，知识分子群体批判的自我意识 逐渐被强烈的、为政治服务的意愿所取代。只要能够找到一个使中国强盛起来的力量，大家就愿意终身奉献。这种以革命行动为救亡图存的必然归趋的意识，使得知识分

子产生一种强烈的罪恶感，认为国家已到了生死存亡之秋，自己不能报效国家，不能抛头颅、洒热血，只会坐在屋里摇笔杆子，起不到什么实际作用，是志在四方的男子汉的奇耻大辱。对于献身革命、牺牲性命，他们感到新奇、佩服，也感到自己软弱无能。在这样一种压力下，他们就很容易和现实政权所代表的政治路线认同起来。这和西方知识分子的抗议精神有很大区别。西方知识分子的抗议，比如像罗素，他们有很深厚的经济基础，在学术界、知识界能够获得很大的支援，在政治界又能获得相当的礼遇，所以，他们不会感到自己是孤零零的、手无寸铁的个人，而且可以从事一些所谓“象牙之塔”中的工作，也没有一种罪恶、无能或起不到任何实际作用的感觉。

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

杜威这套思想，生长在美国，是针对美国的教育、政治等很多具体问题而发的，美国的一些大的、根本性的、有燃眉之急的意识形态方面的问题当时已经解决了。他是在没有这些问题压迫的文化环境中从事哲学思考的，心态相当坦然、舒泰。罗素的中国之行，对他本人的生命、思想是一个很大的震荡。但杜威来中国，我看对他的哲学几乎没有什么大的影响——他完全是作为一个已经成熟的学者，来教导中国人怎样从事比较正确的教育哲学或哲学的探讨。所以杜威在中国宣扬他所代表的一套工具主义或实证主义哲学时，对中国所面临的政治斗争以及一些生死存亡的大问题并不十分敏感。胡适也认为，从长远看，这些主义之争并不能达到运作实效，它们应该落实到一步步的、循规蹈矩的、改良主义的具体研究。这种观点，从长远看不一定错，但在当时很难有什么说服力。当时有燃眉之急的大问

题 胡适这种从事学术研究的心态和时代的大潮流有冲突 而马列主义思想经过斗争以后，影响力越来越大。

马克思主义何以能进入中国

这里，还涉及到一个马列主义为什么能够在那样短的时间对中国产生那样大的影响的问题。我认为，这和政治化的潮流也很有关系。当时的知识分子感到，能够救中国的意识形态应该来自西方，他们必须从西方寻找一条切实可行的救国途径。在早期，他们多半到西欧或美国去找，《新青年》所代表的意识形态就基本上属于这一范围。甚至陈独秀在《新青年》中宣扬的青年价值，和现在一些青年理论家的思想非常相契，比如要解放个性、要有竞争性、要能够否定传统、要拥抱未来、要有开放的心灵、要有冒险精神 甚至提倡个人主义等等。在这样一种努力向西方寻找救国真理的背景之下，胡适那种实际上把现实中燃眉之急的大问题给消解掉了的思想路线，一旦失去了说服力，就会留下一个非常大的空隙需要填补。只有一种既来自西方，又是完整的、各方面问题都涉及到、能够指导中国独立自主的意识形态，才可能适合中国的需要。另外，近代中国两个最凸显的意识——强烈的反传统意愿和强烈的民族主义精神，又制约着人们对外来思想的吸收。因此，中国需要西方思想，同时又不能忍受那种类似于社会达尔文主义的、和帝国主义有明显联系并足以伤害中国人的民族意识的意识形态。而马克思主义在这些方面都显示了他特有的优点。它是来自西方的、是比较完整的、能够指导革命实践的；同时，它又相当激烈地批判西方，和中国人民所仇恨的帝国主义不仅界限分明，而且势不两立；再有，它和中国的一些传统思想有某种同构的关系，特别是和儒家那种注重实践、那种强烈的道德理想主义、强烈的社会意识和历史感受等等，有不少可以找到结合点的地方。所以，形形色色的西方思想在中国几乎都是昙花一现，只有马克思主义真正进入了中国社会，并且取得了相当的成功。其中具体的体现，

就是农民和知识分子的联合阵线。以前过分强调了农民的作用，其实如果没有知识分子的参加，马列主义根本不可能在中国变成一个政治文化的洪流。

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

中国文化能否“再出发”？

杜：“五四”的功绩，是不可否认的，这一点我完全赞同。甚至我认为，要发扬儒学的真精神，必须首先发扬“五四”精神。不过现在问题恐怕在这里：从文化的长期发展来看，中国文化是否能够从零开始“再出发”——这是“五四”以来一直就有的一个非常强烈的意愿——过去不堪回首，将来还有希望，为了将来，我们不妨彻底抛弃过去，从头干起。这种意愿，很有一种全盘的味。就像你刚才说的，干完一件事再干一件事。这就好比一个人突然间发现自己有很多非常不好的积习，于是决定重新做人。他重新做人的第一步，就是要把过去的一切痛苦的记忆从他的意识乃至下意识层中洗刷干净，先来个彻底的忘却，然后再从一张白纸上重新开始。从心理的立场看，这种做法不仅不可能，而且会造成很多变态和纠结。事实证明，要对付自己丑恶的过去，一个比较好的办法就是对治，就是要了解自己，要有自知之明。所谓自知之明，就是要对自己传统的复杂性进行一个全面深入的反思——到底它在你内心的积淀是怎样的积淀，到底它的影响是怎样的影响等等。

我想，无论是儒家，还是任何一个重要的精神文明，它的存在，都不仅仅是观念的问题、制度的问题或者传统的问题，它在根本上还是

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

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

强人政策——文化比较的策略

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

我想谈一种情况：在西方学术界，特别是在比较文化研究领域，有一种大家都应该避免的禁忌，即“强人政策”。具体地讲，就是为了加强我们对自己文化的信念，加强我们自己的文化意识，乃至对自己文化的感受，我们就用我们文化中的精英来同其他文化（特别是敌对文化）中的糟粕进行对比。这是很不公平的事，也是在比较文化中经常出现的事。比如法国知识分子在从事法德文化比较时，常常自觉或不自觉地突出了法国文化的精彩一面，藐视德国文化。德国人在比较德英文化时，也犯过同样的毛病。像尼采，他就认为英国的实证主义、功利主义是一种猪猡哲学，没有强烈的精神生命的飞跃，更无法和他所奉行的超人哲学相比，只是一种很平实的、和现实世界取得某种妥协的学说。类似的例子还有许多。比如日本学者在进行东西文化比较时，常易过分强调大和魂的精神作用。中国的学者也常常运用这样的方法。但是，“五四”以来，以鲁迅、胡适、陈独秀等人为代表的先进知识分子，他们在进行中西文化比较时，正好反用了上述那种“强人政策”，即为了对付那些抱残守缺的顽固派，为了证明中国文化不行，就要特别把中国文化中乱糟糟的一面凸显出来，以为通过这样的策略，就可以把西方文化中的菁华，如民主人权、科学精神等等都输入到中国社会之中。

薛：既然是策略，那么就并不一定能够说明采取这种策略的人，在他们的内心深处对传统文化的精彩一面真的没有任何照察吧？

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

人们常常说，我们要把从孔夫子到孙中山的文化继承下来，取其民主科学的菁华，去其封建糟粕。这几乎是公认的继承文化遗产的正确态度。然而在我看来，最大的困难是，如果我们用西方文化的标准为标准，我们很难在中国的传统中找到类似西方“民主科学”的菁华。这并不是说它本身没有菁华，它有的是和西方现代文明性质不同的菁华。它有哲学的人学的菁华，有修身养性的菁华，有天人合一、情景交融等等很多伦理学和美学思想上的菁华。它们既非民主，也非科学，但是在对人进行全面深入的反思方面，在启发知识分子的自觉方面，以至在政治、经济、文化等领域里构建信赖机制方面，都有其独特的价值。如果我们不内在于传统本身的逻辑性来把握它的菁华，而用一些完全外在的标准来把握它、评价它，那么你能够找到的菁华当然不会很多，进而使你死心塌地地认定，传统已经失去了继续存在的理由；甚至满怀悲愤地表示：我们如果有勇气面对西方的挑战，面对 20 世纪，我们就应该割断和传统的联系，不管是在理智上还是在情感上，否则，中国就永远站不起来。

探讨传统的两种方法

薛 这样的思想 (或者说情绪)我想每一个思想敏锐的、生活在现实中国的人,都应该很容易理解。也许如您所说,中国文化没有“再出发”的可能。“五四”以来知识分子对文化的反思有着明显的局限性。但是不知您是否考虑过这样的问题:“五四”以来知识分子在传统文化上所采取的“策略”还不仅仅是由于整个民族生死存亡的命运的压力问题,也不仅仅是由于传统文化在现实政治中被一些最反动的势力所利用的问题。在我们民族文化心理结构的下意识层,潜存着一种根深蒂固的“权威主义”观念。在充满了“权威主义”观念的文化环境中发表自己的见解就不能不有很多特殊考虑。比如您是一位研究儒学的学者,为了使大家意识到儒学的精彩一面,您无论走到哪里,都不免要谈论一些儒学中的精彩内容。这是理所当然的事。您可以很真诚地认为,儒学是许多值得发扬的文化中的一种,应该用开放的心灵来挖掘它的真精神。但是在“权威主义”的文化环境中,您的听众——不管是拥护您的还是反对您的——都很可能把您的观点看成是一种“独尊儒术”的学说,一种排斥其他文化的学说,甚至是一种强迫人们必须接受的学说。再比如,国内一些人写文章,他的主旨明明是批评某一事物的缺点,可是偏偏要浪费笔墨来肯定这一事物的人所共知的优点,以示其“全面”。表面上看,这可能是“文革”的后遗症,实际上,它也体现了作者对于“权威主义”的恐惧。在这样的社会心理状态之中,像您那样对儒学进行正面的、同情了解式的研究有无可能?您能保证您的研究扩散到社会中后,不变成一种保守主义思想或阿 Q 精神吗?

杜:我确实感到对儒学的反思应该从一个开放的心灵起步。中国的传统有很多,不仅有儒家,还有佛教、道家以及各种类型的民间宗教,不仅有知识分子的传统,还有军人的传统、宦官外戚的传统、农民的传统等等。我要对儒家进行反思,就意味着我认为对上述这些

各种不同的传统都有反思的必要。至于某一个人要从事哪一个方面的具体课题，要看他个人的兴趣、背景、学历等各方面的条件而定。他想致力于某种学术课题的探究，必须由他自己来选择。只有这些工作都开始了而且每一个参加者都真正深入进去了我们对传统才可能有一个创造性的反省。你刚才讲的那个‘权威主义’的问题倒使我想起一件有趣的事。有一次我在一个大学演讲，有位老师问：“中国的传统思想除了儒学之外总还有其他吧？”这个问题问得很唐突，我当时甚至没有意识到他是针对我所讲的课题而发的。后来，我才渐渐有些感觉：因为我讲的是儒学，所以在他的思想或潜意识中就认为我是在宣扬儒家，宣扬儒家就意味着我要把它的地位无限提高，把它的地盘无限扩大，以至于排斥其他思想。最后的结论，自然就是我根本没有了解到在中国传统文化中，除了儒家以外还有其他有价值的东西。

薛 这恐怕就是一种‘权威主义’的听众吧？

杜 对我确实感到非常奇怪。在西方很少碰到这种情况，所以现在我就比较小心了。我觉得要深入地讨论一个传统，有两种可能性。一种是采用排斥性的方法，我既然研究儒家，就认为它是中国文化中最好的、独一无二的代表，不发扬儒学，中国就没有任何希望。很多从事儒学研究的人都有这样的情感。特别是在海外，有些学人讲孔孟之道，有着强烈的排他性乃至孤臣孽子的情怀。像港台的一些卫道者，可以说是‘党性’非常强的道统论者，你的调子若和他们不同，他们就不接受你是儒学，而且还要对你进行批判。这样的方法，完全不符合我的心愿。我所希望采取的，是另外一种迥然不同的方法，你要突出一个思想传统，就要从同情的角度来理解它，在理解的过程中，它的阴暗面也随之突出了（‘五四’时代知识分子的一大功绩就是使传统的阴暗面得到了较充分的揭露），这样的反思其实也是一种思想的创建，而它的背景是多元的、复杂的。我不相信儒家会一枝独秀，这绝不可能。我的问题是，在雅斯贝尔斯所讲的轴心时代中出现的几个大传统，不管是印度教、佛教，还是犹太教、基督教、回

教以及希腊的文明传统在 20 世纪后期乃至 21 世纪 都将会有进一步的发展。为什么只有儒家碰到了这样多的曲折？它在未来的文明发展中还有没有生命力？如果有，它的内在动力在什么地方？需要什么条件？这些问题，不仅不含着排他性，而且恰恰是通过多元文化的比较研究，和以学术为天下公器的信念才提出的。

权威的正负两面性

至于你提到的“权威主义”，也十分复杂。在西方权威 (authority) 这个观念，有正面和负面两种意思。正面的意思是争取到的对某一学术课题、思想课题的比较全面深入的理解，以及在这方面发言的权利。比如我对莎士比亚缺乏了解，碰到有关问题，就要听一听那些对莎士比亚有足够了解的权威们的意见。在这个意义上，权威是非常健康的观念。如果一个社会没有任何权威，没有思想的权威，没有学术的权威，没有宗教的权威，乃至没有其他任何科学权威，那么，这个社会的整个价值系统就无法维持。因此，我们可以说，权威是维持一个社会的价值系统中最精致之内涵的见证者，是通过自觉的努力而达到学术界最高水平和最尖端境地的研究领导。这种权威是应该提倡和发扬的。

一般我们讲的“权威主义”，在很多场合是指某些政治领导因为在政治上的地位，他对各方面的问题无形中有了一种控制权，很容易滥用。阿克顿爵士有一句名言：“权力是趋向腐化的，绝对权力绝对腐化。”这里的权力，就含有权势的意味。

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

杜：对，完全正确。如果在一个社会中，政治的权威、思想的权威、学术的权威、宗教的权威乃至军队的权威、警察的权威都无法正常地运作，那样维系这个社会的一些基本法则和基本精神就会受到摧残。如果一个社会没有任何权威感，那么是非、好坏、美丑、强弱等

等一切都没有了客观标准，出现一种相对主义，这就给政治权力的滥用提供了更多的可能性。

国内面临的一个大问题，就是要建立独立的学术权威、思想权威乃至宗教、文学、艺术、文化、经济各方面的权威。现在政治权威的干扰性太大，影响太大，不管其他权威多么高，比起政治权威来就要矮半截，就要服从政治的需要，甚至干脆为政治服务。在美国和其他民主制度较完备的国家里，绝不可能允许这种现象存在。作为总统，里根有很多决策权，但是 he 要想干预某某大学的校政，那就完全不是他的政治权威所能掌握的，因为他没有学术权威。

我们可以把权威当作一种影响力，它不是用法律、权力来强迫人们接受，而是一种不可抗拒的感染力、说服力，使人们不得不接受。

另外，当权威僵化以后，也会带来很多问题。因为它已不代表什么学术和知识上的高峰了，只是由于某种历史因缘，或是由于某种世俗的、政治的影响，仍保留有很大的发言权而已。现在有些人即使在学术界作报告，也完全是指令性的，是企图强加于人的，是自上而下的传达。这种行为，也是对权威的一种腐化，是一种“权威主义”。

听的艺术被遗弃了

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

杜对我也一直认为这是个重大课题。“五四”以来，我们逐渐失去了一个在中国传统中本来是十分丰富的宝藏。什么宝藏？听的艺术。“五四”以来的思想家，包括我非常佩服的那些宣扬儒学的思想家，常常是经过一段时间的沉默，经过内心的奋斗、纠结、反思，然后开始发言。他们的发言，也确实达到了相当的水平，有相当深厚的理论基础。但是，他们很难真正做到荀子所讲的“以学心听”，即以学习的态度来听，或是庄子所讲的“勿听之以耳，听之以心，勿听之以心，听之以气”，就是那种心斋、坐忘的人生境界。在佛教中，真正的大师大德，耳朵都非常修长；“观音”二字是意译，特别用“音”里面是有讲究的。孔子说自己“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……”；“耳顺”是什么意思？“耳”的观念在中国古代思想中有非常突出的意义。西方学者有一种解释，认为希腊传统是一个以目明为主的传统；希伯来的传统是一个以耳听为主的传统，上帝在旧约中出现，总是一种声音，在中国，则两者并重，但听更重要。譬如“圣”字就从耳从口。视觉是有方向性的、空间的，听觉则是无方向性的、时间的。我曾写过一篇“听和讲”的文字，认为听是一种真正的时间艺术，一定要听到最后一句话，才算完结。朱熹讲“声入心通”，若是心境不很平静，那么在听的过程中，不仅心不能通，恐怕连声也不能入。从这里听进来，马上又从那里溜去，入耳出口容易得很。或是你讲这一问题，他则想着另外一个问题。我很小时就有这样的感觉，有些事你常常以为听懂了，很简单，但再听一听，发现并没有懂。特别是对于一些思想比较深厚的大师大德，初读他们的书，听他们的话，也许感到很平实，你怎么体会其中的味道，怎么了解其字里行间的意义以及他们的弦外之音？这需要很深厚的听觉功夫。“五四”以来的思想家，真正喜欢听的很少，他们多半都特别喜欢讲，并且热情洋溢，抓到你就说个不停，完全不把对方当成一个对话的对象，而仅仅当成一个接纳的对象、宣传的对象、斗争的对象，或同志之间互相鼓励以增强自信心的对象，不是在一种比较宽厚、平和的心态下进行真理的探讨、智慧的沟通或感情的交融。

薛：这恐怕就是因为受到现实环境的挤压吧？

杜：这种压力太大了。人们都处于一个非常焦虑的心态下，急于一下子都把话讲出来，灌输给人家，所以对话非常困难。由于肤浅的语言太多了，斗争性、排斥性的语言太多了，简单化、概念化的东西太多了，结果每个人头脑里都形成了某种固定不变的思维方式，形成了很多“箱子”。当他们想了解他人的意愿时，就匆匆忙忙听上一两句，然后马上按那套既定的方式归类，把各种不同的思想按他们先人为主的理解，装入不同的贴好标准的“箱子”中。你若是被他们装进去，不管你愿意不愿意，反正是再也出不来了。我在台湾，这种感觉就非常强。有些人捧我，对我非常好，但是他们所捧的是他们心中的某种形象，是某个箱子里的东西，和我几乎没有什么关系。

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

杜 我完全同意。

误解可带来深入的反思

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

杜 我现在有这样的感觉——也许每个人都有他的命运吧——我们都不希望被误解，但无论谈什么问题，被误解的可能性都非常大 而且是各种不同角度、不同层次的误解。记得美国杰出的文化人类学家吉尔兹 Clifford Geertz 在我的一篇论文作评价时 特别提出了不同语境的问题，谈得非常深入。我的文章还给他一个让我感到惊讶的印象。他说 在我的字里行间 涌现出一种强烈的、希望不要被误解的意愿 但又有一种强烈的、认为可能会被误解的恐惧。我当时觉得很奇怪 他过去没见过我 只看了我这篇论文 怎么会有这样的感觉 他说很简单 因为我的行文之中常用这样的表达方式 这个

问题 既不能这样去理解 也不能那样去理解 表面上看是这样 其实并非如此 你们以为是这样 实际上不是这样……总之 有一种要想详扣、深扣的愿望 也隐藏着一种非常明显的不安之感。这一点 我以前没有照察到 现在倒不太在乎了。误解是不可避免的 如果你再多谈一些问题 也许就会发现 你被误解并不一定得怪别人 而是你本身比较肤浅 以至于非被误解不可。这中间 我们自己要经过一个努力过程。倒不是说真理越辩越明 而是要争取即使被误解 也是在一个较高的层次上被误解的权利。

欧美学术界现在常常讨论这样的问题：一本书所给予读者的信息 能不能由作者来控制 我想即使有某种程度的控制 其效果是完全无法预期的。作者写出一本书就如生了一个小孩一样，孩子一出生，就开始了他自己独立的生命，你不能擅自左右。一本书一旦写成 它的前途、命运就和读者有着千丝万缕的联系 你只能像父亲对孩子一样，祝愿他以后所走的道路不要太坎坷，但绝对控制不了读者。回想宋明时代的儒学家 从二程到陆王（朱熹也许是除外）都特别强调面对面的对话和直接的交通，而且竭力避免直接诉诸文字。我想也是同样的原因。面对面的对话是比较灵活的、容易把握的 引起误解的机会自然也相对减少。可是到了 20 世纪 你讲的话变成录音录像后 就立即脱离了你 使你无法控制。在台湾 也常有类似的情形 你会碰到很多连你自己也想象不到的对你的“理解”。当你讲的话 经过很多渠道又回到你这里时 常常会吓你一跳 原来这就是我 面对这种情况 我反而不那样担忧了。各种各样的误解 会促使你从另外的角度，对这些问题进行更深入的反思：你为什么会被误解？是你对现实的了解不够，还是你对听众的了解不够？是你的观点没有击中要害 还是由于现在的气氛、语境使你无论怎样讲 都将遭到不同程度的误解 经过这样的反复思索 问题就有可能展开、深入。你可能受到很多委屈，但实际上在学术交流、思想创建等方面，它有一定的积极作用。

过去 我在这些方面曾经有很多顾忌 无论讲什么、发表什么 都

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

放弃儒家的立场？

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

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

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

即所谓‘世界语言’的立场，凡是好的思想都只管拿来，它可以是印度的，可以是中国的，也可以是西洋的。这是一种形态。我虽然对此也很能欣赏，但我的运思形式却与之不同。这只能说是我的选择——一种进行哲学反思的选择。

事实上，我 60 年代在美国从事学术研究时，遇到了很大的挑战。我对自己有一个很明确的要求：不管是面对弗洛伊德也罢，面对其他各种人文思想也罢，我首先必须‘进去’。所谓‘进去’就是要内在于它的逻辑来掌握它的真理性，要看看它到底会在我的身心性命之中引起怎样的共鸣。我“进去”就是为了使我主动地接受西方学术的考验，即使其结果可能导致和儒学划清界限也在所不惜。因此，常常出现这样的情况：我‘进去’后，马上产生许多和我以前所理解的儒学格格不入的思想；再经过一定的进程，发现以前自以为想透了的、没有问题的问题，又出现了问题，而且还导出一连串以前连做梦也不可能想到的新问题，结果再进一步地思考，发现以前认为和探索的西方课题没有任何联系的儒家思想又有了深层的联系。

薛：不知我现在能不能谈谈我对您的理解？

杜：哦，请谈，我很有兴趣听。

薛：在我接触您以前，有个先人为主的印象，以为您会有这样一个坚定的信念——儒家在未来的东亚社会，乃至整个世界文明的发展中，将起决定性的作用。现在我们谈得多了，这种印象也就很快消失了。我觉得，您虽然对儒学在未来的东亚社会，乃至全世界所可能起的作用寄予相当的希望，但您也仅仅是把它看做是多元文化背景下许多优良传统中的一种，绝对不会独尊。目前，儒学的命运比较曲折，您试图在这种曲折的命运中，将它那些不大为人注意的价值挖掘出来，使之对社会起到健康的作用。

儒学与现代化

杜：这种理解，我大致可以接受，不过还应该有一个前提。因为

我的基本想法（或者说思考的重点），还不是使儒学在一个多元的文化环境中起某种作用，或者是让儒学对东亚的现代化，乃至中国的现代化作出积极的贡献，虽然我确实有这方面的心愿。我觉得，能否这样提，还必须先站在一个更根本的基点上，就是儒家如果有第三期的发展，它要经过怎样一个创造性的转化？在 20 世纪或是 21 世纪 儒家传统有无再生的可能？有无真正的生命力？这里，除了很多客观的、外在的条件需要考虑外，我最为关注的，是在对儒学没有下最后结论之前（过去很多人都对它作了最后的结论甚至判决），怎样对这一精神传统进行一个全面深入的反思。

话说回来，在国内儒家肯定会发生极大的作用，其实现在它的作用就非常之大，大到大家对它感到无可奈何，只不过这些都是消极的作用罢了。很多年轻人看到这些，决心要冲破几千年来的文化束缚，狠批传统。对此我很能理解。然而，我是从另一个角度来考虑儒家的问题的。具体地讲，我接触这一问题不是在功能的系统中，不是着眼于它现实的效验。这不是说在功能系统中的反思没有价值，也并不意味着我对这方面的课题不关心。而是因为我看到，“五四”以来大家都只在这一个系统中考虑问题，所以很难深入。我觉得，现在还有一个重大的课题值得我们思考，这就是如果我们自觉地做一个现代人，立志做一个有理想、有文化的中国知识分子，我们能不能从儒家的传统中找到一些精神源泉？我们能不能站在批判继承儒家传统的基础上，对当今人类文明所碰到的重大挑战有一个创见性的回应？我之所以强调要自觉地做一个现代人，是考虑到很多现代人都愿做一个现代人，而且自觉地设法和现代文明划清界线。在美国，我认识很多著名的汉学家，有些专攻唐宋历史和文学的杰出人才，根本没有到今天中国来观光的意愿，有些甚至拒绝任何来华科研的邀请。他们认为唐宋文化在现代中国早已消失了，他们的工作即是从文献、诗词、绘画、艺术中重新发掘业已死亡的传统。因此，在伯克莱的图书馆中，在纽约的大都会美术馆中，才能身临其境地体验这种文化。我想我研究儒学，和他们的心态是大异其趣的。

中国文化统治世界？

薛：这种区别确实很明显。不过我现在在想：为什么在接触您之前，我会有上面说的那种先人为主的印象呢？是因为我也无法摆脱“权威主义”的心态，还是因为我没有掌握“听的艺术”？也许两方面的原因都有。不过，更主要的原因，恐怕是和我对许多从事传统文化研究的人的印象有关。他们常常有这样一个提法，即未来的世纪是中国人的世纪，中国文化必定会在世界文化中取得统治地位……

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

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

杜：误解总是多种多样的。前一段时间，在上海碰到一位当演员

的亲戚 他见了我说：“哎呀 想不到你变成了一位尊孔的知识分子。”这句话后面 显然是包含着许多想要善意规劝的感情。所以，一位年轻的同行半开玩笑地对我说：被误解就是你的命运。

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

中国的现代化——四个问题一起解决

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

再讲具体一点，我们能否以开放的心灵来了解自己的传统，和我们能否对西方文化的复杂性作广泛而深入的照察是有密切关系的，是完全成正比的关系。对传统的认识越深刻，就越能以一个正常的心态面对西方的挑战；对传统理解得越肤浅，就越要走盲目的全盘西化的老路。而后一种情况，正好造成一种回流，就是全盘西化必会导致狭隘的义和团精神，义和团精神又会更进一步地激起全盘西化的情绪。这是一种极为变态的心理。如果不转化价值取向，根本无法跳出来。我们毫不奇怪地看到，许多主张全盘西化的人，心里有非常狭隘的仇外情绪；而一些强烈地表现出义和团精神的人，同时又可以是 一个非常媚外的思想家。

薛 这使我联想起一个非常近的例子 就是 5 月份北京的球迷闹事……

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

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

杜：这里其实还有些更复杂的问题。1980年我来时，碰到了些非常奇怪的现象。比如在杭州，一家工厂生产出一种产品，但自己对产品的质量无法检验，必须请某家德国公司来鉴定，以取得说服力。结果，生产这一产品的大部分利润，都被那家德国公司赚走了。而就在这家工厂附近，有另一个厂家想买这个产品，可是明文规定，非得“国际标准”才能引进。因此，在外国人没有“判决”以前，这个产品就卖不出去。甚至有这样的情况，一个国产产品，销售到国外，然后又被国内厂家买回来。产品没有自己的信誉，往往要经外国人转手才行。当然，这可能仅仅是一个特例，但它反映的问题非常深厚，也非常复杂。也许这正符合谚语所谓：“本地姜不辣”或“外来和尚好念经”。我恐怕儒家传统将来的发展也可能有这一侧面。也就是说儒学要进一步发展，必须先在国内的某些地方发生影响，即如上面所说的要经过纽约、巴黎、东京，在外面取得了发言权，再回到中国来才比

较有说服力。这中间 有一些很不容易突破的关口。就比如中医 它要在中国社会发展 必须突破中医的自卫堡垒 和西医联系起来。若是能够在西医的讨论中确立它的科学性，那么就会取得较大的说服力。在现阶段 有些人 为中医辩护 其实他们实质上 也往往瞧不起中医 是用西医的观念来讨论中医。中医所代表的 是完全不同的一套理论系统，就是阴阳五行那一套。它是不是迷信？我想不是。现在的问题，是怎样用现代语言很系统地把它展示出来。中医有很实际 很具体的运作实效 譬如针灸 同时 它也容易出毛病。一位医道高的中医和一位医道低的中医 水平相差非常之远 无法进行有效的控制 西医则可以保证一个基本的水平 不会出那么大的毛病。所有这些都使得中医无法确立自己的标准。在国外，这方面的辩论非常多 我参加过几次 问题很复杂。比如疼痛经验的问题。西医主要着眼于静态的结构，拿死人进行解剖分析，所以它的理论是很严格的；中医则要掌握一个活人的动态过程，它面对的是不可进行解剖的生气勃勃的人 只能通过脉搏 通过观相等方式去理解。它的一套认识系统比较复杂，而且弹性很大。但我想不能说它没有客观标准。关于这些问题 我们以后还可以慢慢来讨论。

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

仍有共振的心灵

薛 这次你来大陆 有什么感受吗？

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

不同，中间的间隔太大了。我想，最坏的事情是像两只海轮，在漆黑的夜色中面对面地驶来，然后默默地擦身而过，谁也没有感到对方的存在。我们所谓的“交流”大体有两种方式，一个是辩难，一个是共振。现在虽然共振者相对少些，但有辩难就有希望。因此可以说，我首先感到了很大的鼓舞。

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

杜 哦 这恐怕很难免。在台湾也有类似的情况。五六十年代，台湾长时期不能坦荡荡地讲民族文化，因为怕和大陆认同。它在文化上受美国影响很大，受日本影响也非常大。现在台湾的日本味仍很重。所以，在某种意义上讲，我们在台湾成长的中国人的心理纠结，恐怕比大陆还复杂得多。在这样的情况之下，人们听的只是他们想听的话，和所讲的话关系不大，当然也不想获得什么真正的信息，只是加强自己先人为主的陈见而已。不过，近年来台湾的知识分子确能以不亢不卑的心态对西方文化进行批判的认识，并以知己知彼的策略对传统文化进行批判的继承。可惜他们受到政治气候的影响，无法站在较高的视野，对今天的大陆思想界的动向作一较深入而全面的掌握。但是，儒学研究在台湾已有很健康的发展，值得正视。不过我更担心另外一个问题。在上海，一位同行对我说：有些人对你的观点不能接受，但是见了面、谈过一两次后，发现你这个人以及你的提法还不像他们想象的那样落伍，于是多多少少接受了你的一些观点。请看，一个是信息，一个是传达信息的工具。我作为一个传达信息的工具，基本上又变成了信息是否被接受的重要条件。那么等我消失了，信息就很可能变质。有人爱讲这样的风凉话：即使所有人都恨我，我也不在乎，只要他们接受我的信息。如果把这句话反过来，大家都很喜欢你，但就是不接受你的信息，那岂不更糟糕？这在思想史

上是个大问题。譬如说康德的哲学 无论在何时何地 人们都正视他的哲学思辨，因为它有很高的客观水平，至于存在主义以及体验之学，就不如此了。这是什么原因？我非常关心。假如你的信息无论在思辨方式上 还是在其所根据的理由上 都有很大的片面性 但由于某种传道方式 由于某种传递信息的心灵 它居然产生了效果 那么这种效果也一定是片面的。这还不仅仅是由于它来自西方，适应了人们的某种心态的问题，它还涉及到其他一些我现在还不能理解的原因。

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

中国的发展没有捷径可寻

杜 你提的后一点是对的。在台湾念大学的时期“五四”以来的思想性较强的东西很难得到。所以，60年代我到了美国后，就如饥似渴地补课 从“五四”一直到“文革”什么都抓。经过这段补课 我想我们在海外看到的材料要比在国内看到的还多一些、全面一些。我们讨论问题的方式，也和国内乃至台湾必须顾及政治现实的情况有很大的不同。

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

薛 这是不是说“新的不来 旧的不去”？

杜 可以这样提。我一直强调我的这种强烈的感觉 要对儒学进行深入的哲学思考 必须要经过纽约、巴黎、东京 面对各种思想挑

战，把它真正的内涵在一个多元的文化背景下展示出来，然后，再回到中国那种感情纠结非常严重、思想斗争非常惨烈、现实问题非常突出的文化环境中，这样它才能健康地发展。现在大家多半局限于功能的坐标系统，不管你讲什么，其真理价值都仅仅是一个侧面；另一个重要的侧面，是它落实到现实中以后，所起的作用是积极的还是消极的，是保守的还是进步的……即便讲的是真理，它在现实的运作过程中也很可能遭到批判；即便讲的是谎言，那么只要它在现实中能够起一些有利的作用的话，也不妨给它一席之地。从儒学的长期发展看这样的讨论是不可避免的，但它不是问题的本质，也不是核心。

薛：如果我们抛开现实问题，关起门来“了解传统”，您认为能够贯彻到底吗？

杜：当然不可能，这是闭门造车的办法，我根本无法接受。我认为，现实感越强，对现实问题的复杂程度理解得越深，我们的反思才越可能鞭辟入里。如果暂时不顾及现实，硬着头皮钻研传统，那绝对不可能达到目的。中国本有自己的发展脉络，但鸦片战争以后被打断了。要讨论鸦片战争以后的问题，就不得不讨论西方的问题，因为它已经破门而入，在你家里安家落户 100 年，并且自称大爷。虽然曾有过民族主义意识的高涨，企图把它驱逐出门，但这种逞一时之快的举动，反而把自己弄到了几乎被瓜分的地步。现在开放，也是你有求于人的多，人有求于你的少，这当然会引发一种不舒展的心情。面对这样的现实，我们没有其他捷径可寻，只能像上面所谈到的那样，四个问题一起解决。在这个前提之下，“隔离的智慧”（也就是不紧跟着现实翻滚的知识性的反思）才有真切的意义。

1985 年 11 月，香港《九十年代》

阅读此文的还阅读了：

- [1. 李观文集校注](#)
- [2. 杜维明儒家思想探析](#)
- [3. 倪瓚诗文集版本考](#)
- [4. 杜维明:先为己后能为人](#)
- [5. 杜维明心影录](#)
- [6. 杜维明道德自我思想简论](#)
- [7. 访新儒学大师杜维明](#)
- [8. 《于靖嘉先生文集》《戚桂宴先生文集》出版](#)
- [9. 儒学与现代化的反思——《杜维明文集》读后](#)
- [10. 《吴宗宪文集》](#)
- [11. "走近"杜维明](#)
- [12. 杜维明的知识分子观](#)
- [13. 作文集里的母爱](#)
- [14. 《于靖嘉先生文集》《戚桂宴先生文集》出版](#)
- [15. 吴组缙文集](#)
- [16. 论杜维明学术思想——以新出《杜维明文集》为中心](#)
- [17. “走近”杜维明](#)
- [18. 杜维明：寻找儒家文明的普适性](#)
- [19. 《当代记者文集》《中国作家文集》图书征稿](#)
- [20. 王维与他的《王右丞文集》](#)
- [21. 杜维明文化观研究](#)
- [22. 《任继愈文集》出版感言](#)
- [23. 杜维明:我不承认有“新儒学”](#)
- [24. 杜维明论“内在超越”与儒学的宗教性](#)

- [32. 论社会儒学的三重向度——兼与杜维明对话](#)
- [33. 杜维明再谈东亚认同](#)
- [34. 《魏寿昆文集》读后](#)
- [35. 万斌与他的文集](#)
- [36. 论杜维明的儒学宗教观](#)
- [37. 杜维明与文化中国](#)
- [38. 杜维明先生访谈录\(二\)](#)
- [39. 王维与他的《王右丞文集》](#)
- [40. 杜维明与“儒家文化归谬主义”](#)
- [41. 对德性之知的再阐释——论杜维明的体知概念](#)
- [42. 杜维明论“诚”与“成人”教育](#)
- [43. 杜维明谈儒家和儒学](#)
- [44. 杜维明:中国文化不会死](#)
- [45. 试析杜维明的先秦儒家文化观](#)
- [46. 《杜维明学术思想文选》](#)
- [47. 他喜欢和杜维明交朋友](#)
- [48. 杜维明文化要“和”而不“同”](#)
- [49. 杜维明领军新儒家](#)
- [50. 一本为别人立传的文集——读《荆桦戏剧文集》有感](#)