



同文馆

The Trouble
with
Confucianism

Wm. Theodore de Bary

儒家的困境

海外中国哲学丛书

〔美〕狄百瑞 著 黄水婴 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

海外中国哲学丛书

儒家的困境

〔美〕狄百瑞 著 黄水婴 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字 01-2008-0470

图书在版编目(CIP)数据

儒家的困境/(美)狄百瑞(Bary, W. T.)著;黄水婴译.—北京:北京大学出版社,2009.1

(海外中国哲学丛书)

ISBN 978-7-301-14815-0

I. 儒… II. ①狄…②黄… III. 儒家-研究 IV. B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第200087号

版权声明:

The Trouble with Confucianism, second edition

by Wm. Theodore de Bary

0-674-91016-8

Copyright © 1991 by the President and Fellows of Harvard College.

First Harvard University Press paperback edition, 1996 Published by arrangement with Harvard University Press. Simplified Chinese translation Copyright © 2008 by Peking University Press. All rights reserved.

书 名: 儒家的困境

著作责任者: [美]狄百瑞 著 黄水婴 译

责任编辑: 王立刚

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-14815-0/B·0777

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印刷者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16开本 10印张 100千字

2009年1月第1版 2009年1月第1次印刷

定 价: 25.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024

电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

总 序

北京大学出版社的这套丛书精选了赫然于汉学家案头的那些奠基之作。这些著作是西方学宿公认的经典,在西方学界理解中国思想的进程中,这些经典奠定了范式和框架。我们希望,通过这套丛书推开一扇窗户,中国的知识分子可以藉此领略海外中国哲学和文化研究的图景。

二十年前,在研究中国思想的中国学者和西方学者之间还横亘着一条鸿沟。西方学者在撰写著作之前,需要阅读中国杰出学者和西方同行的作品,然后才能自己落笔著述。但在中国人看来,西方人对中国思想的研究顶多是边角的余兴。中国是孤悬于西方学者研究边缘的对象,中国学者也并不重视西方人研习中国文化的著作,于是,两个学术群体之间几乎没有对话。

今天大量汉学家们的作品被翻译出版,充盈着中国的书店卖场;学者们则在中西学府之间往来切磋,络绎不绝。顶尖的中国学者臻缮了他们的外语技能,在他们的著作中对西方同道们的研究兴趣也与日俱增。西方学者也终于能用中文和中国同行一起参加中国的会议和研讨。西方学者认识到中国的哲学和文化仍然鲜活,生活在其中的中国人就是最好的体现。

中西交流之间这个奇妙、重大而健康的转变,其缘由可谓多矣。

其一,二十年间中国已经握紧了国际政治和经济巨大餐布的一角。这个古老的国家需要一个自我理解的平台,这是她构筑新国际关系的基础。自我理解需要内部和外部两个视点。对此中国人早有慧见:“不识庐山真面目”所言即是。当把中国的哲学和文化置于

国际化、语境化的世界文明脉络中时,中国文化就会获得新的定位。

其二,对西方人而言,中国的持续开放使他们有机会直接就教于中国学者,并分享其研究之硕果。曾经遥远神秘的中国如今已经成为世界学术群体中不可或缺的一分子。

进入21世纪的第二个十年,世界陷入了经济和政治的泥淖,文化的处境也差相仿佛。政治和经济上的超级大国已经穷途末路,旧的国际秩序亦岌岌可危。不过这个“危机”既是危险也是机遇。我们可以期待政治上的寡头霸权将要被万国协商式的全球社群所取代,经济上寡富众贫的不公要重新调配,以期天下同此凉热,仁爱泽及四海。

不过,如果我们不能在个体、群体、国家的层次上,涤除主导世界文化的个人主义之荒谬,不能认识到人类经验的有机性、生态性,不能领会人类大家庭里彼此在各个层面上的唇齿相依,上述政治经济的改善就不可能发生。

其三,众所周知,由于西方帝国主义在政治和经济上的孽因,两个世纪以来中国文化沉暗无闻。今天中国的经济和政治影响被广泛承认,而中国文化对外国人来说仍然神秘。我们也知道,在不远的将来,日益强大的中国将更有力量改变世界秩序,这将使中国文化成为那个美丽新世界(很有可能比现在的好)中举足轻重的因素。中国将成为文化交响的重要旋律,世界将再次听到中国文化的声音。

既然中国文化将为这个新秩序贡献良多,我们就需要尽可能透彻地了解她。我希望这套丛书翻译的著作能使此前已结硕果的研究增添一个层面:面对当代西方对中国传统进行的丰富阐释(有时也是误释),我们去追溯西方的中国思想研究历程中泽被最为深远的学术经典。

安乐哲

前言

ix

前言

不久以前,人们应该还无法想象会提出“儒学对于今日世界有何意义?”这样一种问题。在30年前甚至是20年前的东亚,除了少数几个很可能被视为尚久好古的学者之外,儒学是一个没有前途的课题。人们常说,儒学仍然存在,但是它已经变成了一件博物馆的展览品。在“文革”之前,孔子在中国如此受到忽视,他的形象在大多数人心目中是如此模糊不清,以至于“四人帮”在开展“批林批孔”时才发现,孔子实在是不堪一击。因此,他们必须首先让孔子复活,然后才能给他套上颈手枷,再把他钉到十字架上。可是,从此以后,孔子便阴魂不散。就像希区柯克的电影《怪尸案》(The Trouble with Harry)中的哈里一样,孔子拒绝被埋葬。

时至今日,尽管人们重新开始并且更加谨慎地关注孔子,却依然无法确定他的位置和地位。对于更年轻一些的人来说,他们在“文革”之后经历了痛苦的幻灭。至于说其他人,尽管从来也没有受过儒家经典的熏陶,然而,作为五四运动的继承人,他们却深受鲁迅的反儒学讽刺文学的影响。儒学对于他们就像一个反动专制的历史幽灵潜伏在四周,依然保留在反民主政权的“封建”特征中。对于那些在解放四十年后仍旧寻求获得解放的人来说,他们担心维护现状的保守意识形态正在日趋复苏。从这些人的角度看,甚至连西方人对儒学的新一轮兴趣都是不合时宜的,而且也不可能有所建树。实际上,对于那些仍然倾向于把宗教看成人民的

壹

x

鸦片的人来说,西方人无论怎样同情儒学,恐怕那也只是一种浪漫的幻觉。西方人一厢情愿地理想化中国历史,正如他们妄想东方神秘主义、禅宗或者超验冥想中寻求逃避一样。

这些歧见并不仅仅出现在后毛泽东时代的中国。在后儒家时代的东亚,许多地区都提出过相似的问题,表达过相同的疑惑。新加坡的李光耀曾经领导他的国家以令人叹为观止的奋斗精神在亚洲实现了快速工业化。然而这位老人却担心世俗自由主义的放任对儒家传统价值和社会约束力的腐蚀。他认为,儒家的传统价值和社会约束是新加坡获得成功的基本要素。然而,年轻的一代对李光耀的为政方式持有极大的异议,他们担心儒家任何一种形式的复兴都会成为进一步实施政治镇压的前奏曲。

同样,在韩国,虽然政府似乎一直把儒学当作一种保守力量加以推广,但是,学生和许多知识分子却始终不信任儒学(就连韩国科学院的正式出版物《韩国研究导论》(*An Introduction to Korean Studies*)都反映出许多现当代学者对儒学的批判,而且低估了儒学对韩国历史发展做出的贡献)。儒学毕竟是中国文化遗产的一个有机组成部分,因此,在台湾,人们以更严肃的态度关注儒学。然而,年轻人并不总像老一辈那样觉得有必要忠于儒学,他们更愿意对儒学视而不见。在日本,人们普遍相信,日本崛起成为世界经济强国的过程中,儒学扮演了一个微妙却又深刻的角色。但是,在罗纳德·多尔(Ronald Dore)的著作《重视日本:以儒家的视角分析主要经济问题》中(*Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*)(斯坦福大学出版社,1987年版),将信将疑的读者却很难看出,就传统而言,在作者所描写的日本人的态度中,哪些是儒家特有的态度。

ix 在这样一种大环境中,出现了一个很好的迹象。中国的官方说法中提出了只有深入儒学的“优劣”才能做到“实事求是”。

实际上,对于儒学这一课题,只有包容和开明的态度才是可取的方法。然而,如果我仍旧很难回答“儒学对于今日世界有何意义?”这种问题(在上述国家或者地区,我经常被问到这个问题),那并不是因为我像那些典型的院士或者所谓“持无功利态度的学者”一样不愿意公开表态。在不放弃一切价值判断的前提下,我有必要提出这样一个问题:“我们在谈论谁的儒学?”如果答案是《论语》中孔子的教导,那么,今天几乎所有关系到儒学的言论都不是在针对它。实际上,就连本世纪初那些指责儒学的言论都很少触及孔子本人的观点,而只是在批驳后世对孔子思想所做的变通和曲解。此外,假如人们所指的范围不仅仅是孔子的教导,而且还包括其他先哲的教导(例如孟子和荀子),那么,就算我们可以辨认出这些古典儒家的共同特征,我们凭什么把儒学的范围界定在朱熹和王阳明之前呢?毕竟,包括他们二人在内,后世的儒家极大地发展和扩充了孔子的教导。既然我们希望了解儒学在昨天或者今天的作用,那么,如果把儒学的范围定格在某个遥远的历史时刻,这样做又能达到什么目的呢?再者,既然整个东亚和东南亚地区都提出了类似的问题,那么,必然会出现许多不同的答案:中国的、韩国的、日本的、越南的。严格地说,我们需要根据每一种具体情况思考人们如何理解和实践儒学。也就是说,在这段时间和那个地方,人们如何传播、诠释、接受、贯彻和实践儒学。

尽管问题非常复杂,我却依然大胆地给出较为宽泛的答案,并希望读者能够不去计较我以《儒家的困境》作为书名,接受我有意通过“困境”一词传达出来的模糊性。我希望用“困境”的说法覆盖儒学陷入的各种困境、儒学给自己和他人制造的各种困境。在我看来,就其作为一种生活方式和仍在继续的言说,儒学从一开始便问题丛生。儒学对每个时代的挑战都做出了回应。儒学在应

对这些挑战时,有些处理得更好,有些处理得不那么好,因此,它既有成功也有失败。用这种方式去看待儒学,“儒学的优劣”也就趋向于相伴而生。与其把优劣当作一个静止系统中的固定点,还不如把优劣看作曲折历史进程中互为镜像的事物,正如在中断和困难中存在着常数与关联。

再者,如果把“困境”当成儒家本身的问题或者当成后来出现的问题,那么,我们必须首先考虑应当“依据什么尺度”进行判断。我的答案是,应当首先以儒家摆在他自己面前的标准和目标评判他的失败。虽然设定这样一项衡量标准是一个超乎我们想象的工作,但是,标准的确立总比我们希望提供的任何一种历史判断都更重要。

最后,我应该指出,在儒学首要或者特别关注的众多话题中,必须把治国术和领袖品质,学术和学校,家庭和人际关系,礼仪和宗教包括进来。在本书所收录的论文内,我把焦点放在了“领袖品质”上。因此,不仅涉及学术和宗教的地方比较少,而且几乎没有提及家庭。毕竟,孔子第一次处理这些话题时就是按照这样的一个顺序。家庭和我所谓的“人类礼仪”的确重要,我不可能在书中对它们只字不提。尽管它们在这本书中所占的篇幅很小,但是,作为这么重要的主题,我们理应给予更加全面的关注,并且另做专题研究。

“儒家的困境”是跟随我一生的问题。在三十年代末和四十年代,当我还只是一个学生的时候,主要存在两种不同的儒学观。一种观点认为儒学要为中国近代大部分弊端负责。这种观点不仅在中国而且在西方也很流行。另一种观点来自政治性不那么强的圈子。他们认为,孔子是典型的中国圣人。人们不止在算命用的签饼中发现后面一种观点。在认为孔子的教导历久弥新的人当中,就有那些任何一个受过教育的读者都不会错过的作家,例如林语

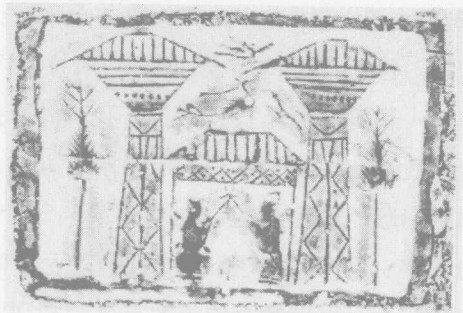
堂、顾立雅(Herlee Creel)。此外,还有庞德(崇拜庞德诗歌的人是这么看庞德的)。当然,也不只有那些执意要摧毁旧秩序的激进分子和革命者才批判儒学。自由主义者和社会学家如果不贬低儒学的话,至少也倾向于把儒学留给过时的东方学去处置。

以上两种观点虽然大相径庭,但是却很容易共生。孔子本人倒是可以高枕无忧、舒舒服服地躲在公元前6世纪,尽享后人的崇拜。可是,多少个世纪以后,他的追随者们却被粗暴地丢进19世纪腐败王朝的泥潭中。尽管两种观点都跨越了这一历史鸿沟,但是,它们仍然势不两立。无论持有哪一种观点,几乎没有人认真思考过这当中到底发生了什么,或者说,这样一种永恒的教导为何会落得如此不合时宜和不相称的下场。现代人很容易相信,中世纪无论如何都是人类最黑暗的时期,饱受一场无名瘟疫的困扰。而那些将信仰放在未来的人也可以欣赏历史。不过,历史必须足够久远,不会向他们的未来提出让人头疼的问题。

最近,在我受邀去加州大学伯克利分校作特纳系列讲座(Tanner Lectures)第一讲(一个令“普通听众感兴趣”的大众话题)的那天,碰巧雅克·巴尔赞(Jacques Barzun)向我咨询了一些关于儒家历史的问题。由于问题的涉及面很大,所以我不可能在午餐会上的交谈中一一作答。但是,出于习惯,我对老师提出的问题都尽量作答,因此,我决定在特纳系列讲座中给出答案。也许有一天巴尔赞可以拿到出版的讲座内容。这本书源自于1988年5月在伯克利分校的讲座。后来,我在新加坡大学东亚哲学研究所的讲座中,在向1988年6月香港举行的儒教与基督教研讨会提交的论文中,在哥伦比亚海曼人文中心高级学者协会举办的讨论中,都对其中的内容进行了大幅度的扩充。第四章的部分内容取自我在1986年5月给法兰西学士院(Collège de France)所作的讲座。经哥伦比亚大学出版社同意,这部分内容从1989年出版的《心法》

(*Message of Mind*) 一书中抽出来重印。他人的评论和建议对本书也很有帮助。为此,我特别要感谢加州大学伯克利分校的大卫·约翰逊(David Johnson)教授,新加坡的吴德耀和林毓生,法兰西学士院的谢和耐(Jacques Gernet)、加州大学圣地亚哥分校的墨子刻(Thomas Metzger),以及我在哥伦比亚大学的同事卜爱莲(Irene Bloom)、陈荣捷、路易斯·亨金(Louis Henkin)、约瑟夫·马瑟欧(Joseph Mazzeo)和大卫·韦斯-哈利夫尼(David Weiss-Halivni)。

xiv 除非有特别提示,否则本书中的汉英翻译都是出自我的手笔。但是,对于本书前几章中反复援引的孔子的《论语》,我的译文也不排除理雅各(James Legge)、魏礼(Arthur Waley)和刘殿爵(D. C. Lau)等人对我的影响。这些年来,我经常参考他们的翻译作品。



目 录

总 序/1

前 言/壹

第一章 圣王与先知/〇〇一

第二章 《论语》中的君子/〇二九

第三章 帝国圣人与儒家君子/〇五五

第四章 专制背景下正统理学中的先知思想/〇六九

第五章 方东树:近代早期的一位先知/〇八七

第六章 先知与民众/一〇三

参考文献/一二九

索 引/一三五



第一章

圣王与先知

圣王对孔子及其追随者来说渐渐失去了直接的意义，君子的模范作用就显得更加有意义。

“君子”的意思由原来没落世袭贵族中的一员，转而代表那些立志通过培养个人的美德和智慧为公众服务的人。也就是说，君子从出身高贵的人转变为高尚的人。



1 从一开始,儒学的困境就来自于奠定了仁治理想的传统神话,以及儒学后来取得过的短暂和表面的成功。这种世俗的成功恰恰显示出帝国统治的失控。因此,儒学的困境变成了一个永久的挑战,进退维谷的窘境让儒学在历史的长河中饱受煎熬。当我们在《尚书·尧典》中第一次接触到儒学的困境时,发现了一个理想化的圣王形象:

曰若稽古,帝尧曰放勋,钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下。克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。^①

人们无须深刻的洞察力就可以看出,尧的身上集中体现了一个好的有教养的儒家统治者应当具备的种种美德。尧才智出众,历经磨练后成为多才多艺的人;尧为人恭敬、克己、谦虚、尊敬关爱他人。这些品质显露在他对百姓慈爱如父的关怀中,在对百姓进行道德感化的过程中发挥了神奇的作用。尧的美德光芒四射,恩泽九族天下。天下百姓和睦相处,亲如一家,与天地合一。

2 但是,请注意,古人在展现这一英雄理想时,简单地认为英雄身后的背景理所当然是一个完完全全的人的世界,一种家族的秩序。其中,男性首领不仅已经处于统治地位,而且他的统治地位已经位于家族的中心。这里没有关于开天辟地的神话,没有《创世记》。作为一个奠基性神话,《尧典》里甚至没有展现征服或者争斗的场面,没有要战胜的敌手或竞争对手,也没有即将面临的抗衡力量。圣王孤身一人。除了自我约束,圣王既不会受到挑战也不

^① 《尚书·尧典》。我根据理雅各的版本,对译文做了一定的调整。理雅各:《中国经典》(Legge, *Chinese Classics* III, 1966),第15—16页。

会受到制约。在描述了尧身上那些令人景仰的美德之后,接下来的问题只是寻找贤明的继任者。这一过程里不存在角逐或者争辩。人们的当务之急是再找一个像尧那样具备谦恭美德、可以被委以统治重任的人。

不论儒家这一奠基性神话是否起到了含蓄批判既定秩序、祛除其神性的作用,由于它包含着依赖个体美德而非继承权进行统治的理想,所以这个神话看起来很容易被家长制的王朝政权盗用。人们很久以后才发现,《尧典》不过是被塞进《尚书》里的一篇伪作。然而,这一事实既不会削弱《尧典》在儒家圣王传统中的神话功能,而且,在中央集权统治下,也不会妨碍人们对《尧典》做一番变通以适应帝国圣人在意识形态方面的需要。毕竟,不论是神话内容还是中央集权统治,它们都不只属于儒家。早在孔子在神话和中央集权上留下自己的烙印之前,二者就已经在中国的原始记载中恭候他的出现了。不仅大多数古典典籍早于孔子,而且,孔子之前的一些文本里也已经出现了对理想化圣王的赞美。例如,《诗经·大雅·文王》中就把周朝创始人周文王比作承载天命的人。

文王在上,於昭于天。

.....

穆穆文王,於緝熙敬止。

假哉天命,有商孙子。^①

鉴于孔子向后人传授《诗经》等经典,我们有理由相信《论语》中孔子对自己的评价——孔子自认为是一个忠实于传统的传播

3

^① 《诗经·大雅·文王》。我根据理雅各的版本,对译文做了一定的调整。理雅各:《中国经典》(Legge, *Chinese Classics* III, 1966),第427—429页。

者。由此可见,中国人的圣王观念早在它上升为一个儒家神话之前就存在了。考古发现可以有力地证明以下猜测:早在孔子登上舞台之前,集权统治以及集政治宗教权威于一身的单一君主统治就已经是历史的事实。而且,吉德炜(David Keightley)近期的研究结果也表明^①,那时集权统治已经高度合理化和官僚化。因此,我们完全可以认为,在这一个重要的方面,商朝末年的政治预示了秦汉帝国秩序的基本特点:它必须包括一个对称的权力结构。虽然其外围实行不同程度的控制或者自治,但是权力最终必须集中到一个密度由外向内不断升级的中心上。从官僚化的行政、经济控制和文化影响上来说,这个中心并不一定总意味着权力的升级。中央集权的趋势在商末进入了一个新的阶段,而且在秦汉时期被进一步合理化。当然,中央集权的不断加强并不意味着与历史的彻底割裂。至少从理论上说,“封建等级”或者封臣制度需要一个委派中心(如果不是指挥中心的话)。正如许倬云在总结“封建等级”的特征时所说的那样,王权处于一个庞大的宗族组织的中心,它同时还伴有一个强大的政权结构。^②

既然如此,当我们发现《论语》里默认了上述金字塔式的权力结构时,也就不会感到惊讶了。“天下有道,则礼乐征伐自天子出。天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣。自大夫出,五世希不失矣。”(《季氏》2)

1. 君子与圣王的对比

《诗经·文王》中另有一节专门描写周室的后人,其中提到了

① 吉德炜:“献身宗教:商朝神学与中国政治文化的起源”(David N. Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture"), 见《宗教史》(*History of Religions*), 17 (1978), 第211—225页。

② 许倬云:《西周文明》(*Hsü Ch'ü - yüan, Western Chou Civilization*, New Haven: Yale University Press, 1988), 第146—147、159、163—171、380页。

商朝失天命于周朝。

命之不易，无遏尔躬。

宣昭义问，有虞殷自天。

上天之载，无声无臭。

仪刑文王，万邦作孚。^①

由此可见，周室的权力受制于上天无形的道德约束。这是保证周室行使其统治权的不成文的条件。尽管周文王是道德约束方面的典范，然而他的家族和后人身上却集体肩负着对百姓负责的道德重担。

我们在《论语》里也会看到上述责任，但它的形式却是全新的。虽然《论语》里仍然保留了将权力托管给公众这一观念，但是，当孔子论及天命时，他并不是在对一个统治家族演讲，奉劝统治家族成员忠于先王典范，以此作为家族昌盛和长治的条件。相反，天命在《论语》里被重新理解为个体的使命和个人对于为天下人效力所做的承诺。此番话是孔子说给他的学生和同伴听的。作为受过良好教育的精英分子，这些人哪怕没有实权，也依然怀有强烈的领袖使命感和为公众服务的责任感。对他们来说，天命并非王朝的一份委任状；天命要求他们作为个体具有政治和道德上的良知。

同样，作为一朝楷模的圣王对于孔子及其追随者来说也就失去了直接的意义。随着旧贵族的没落，孔子这批人中很难再成就一个圣王。因此，君子的模范作用就显得更加有意义，尽管那时君

^① 《诗经·大雅·文王》。我根据理雅各的版本，对译文做了一定的调整。理雅各：《中国经典》（Legge, *Chinese Classics* III, 1966），第429—431页。