儒家思想：
以创造转化为自我认同

杜维明　著
曹幼华　单　丁　译
邓　辉　校

生活·讀書·新知　三联书店

需要全本请访问 www.ertongbook.com

悼　念

唐君毅：重建儒学的文化巨人
李相殷：光大儒门的思想先进

目　录

序　1
导言　1

一　东亚思想观念中的“道德共范”　1

二　存有的连续性：中国人的自然观　22

三　儒家论做人　43

四　先秦儒家思想中的人的价值　63

五　仁:《论语》中一个充满活力的隐喻　81

六　孟子思想中的人的观念：中国美学探讨　99

七　自我与他者：儒家思想中的父子关系　126

八　宋明儒学的宗教性和人际关系　151

九　宋明儒学本体论初探　174

出版后记　202

序

对作者而言，一本新书的问世，总是“一则以喜，一则以惧”。当然，书是文化生产中历史悠久而意味深长的现象。正如保罗·利科（Paul Ricoeur）所说的，当理念落实为象征符号，并体现为具有物质基础的白纸黑字之后，它的精神便取得可以社会化的性格，让任何有语文能力的读者都可从检视其象征符号而对作者的理念进行解读。既然因理念的文字化而使信息广为流传，当然是值得欣慰的。

但我依稀记得，好几年前在美国科罗拉多州的艾思本人文中心，曾和当时在斯坦福大学担任驻校作家的瓦勒斯·施德格勒（Wallace Stegner）教授聊天。他刚出版一本散文集，竟自嘲地说，把作品推向世界，就像一个在大峡谷边飘下一片羽毛的人，殷切地期待不久的将来，谷底会传来轰隆的回声。如果被称誉为美国当代一支健笔的作家也有这种缺乏自信的疑虑，深恐自己辛辛苦苦的笔耕成果完全不受到重视，应是人之常情了。

不过，学术界的出版物，特别是突出哲学思想的论文，本来就没有考虑到市场效应，因此，所喜所忧也未必随着读者共鸣的程度而转移。所喜的是，这本论集的出版，可以为

中文世界提供一些我思索有年而且已在北美学坛开辟了论域的观点；所忧的是，不同的语境指涉不同的意义结构和价值系统。我的观点虽然都是自觉地立基于儒家的“为己之学”，但置身于西方知识论辩的习俗之中，便不能不采取权宜之计，特别究心于申述一些在中文世界已耳熟能详的概念。职是之故，英语中的新鲜感便完全消失了。

我并不担心因重复读者熟悉的概念而导致老生常谈的印象。本来，儒学的特性即是温故知新。可是，在英文语境中，一些从艰苦工夫中获得的成果，竟因中译而完全不显精彩，总有点可惜。当然，翻译总难免有丧失原味的损失，但只要力求“信达雅”，也有可能创造崭新天地。不过，我应当声明，这些原属英文的议论，居然能以中文的形式公之于世，其中曲折甚多，也牵涉好几位无名英雄，在此无法交代清楚。我要特别提出感谢的是林同奇教授，没有他的鼎力协助，这本书一定会遭到难产的厄运。

这里所收的九篇论文，与其说是我因回应各种外来机缘而对儒家人文精神作出的现代诠释，不如说是通过多元渠道和北美几位师友之间的人物共商旧学而获致的些许心得，要更符合事实。

我在柏林发表《道德共范》的论文时，评讲的是文化人类学的巨擘吉尔兹（Clifford Geertz）教授。吉尔兹教授不仅把评讲形诸文字，而且同意由《东西哲学报》发表，给我很大的鼓励。我考虑“存有的连续性”一议题，则是针对牟复礼（F. W. Mote）和李约瑟的观点而发；后来，这一构想又

需要全本请访问 www.ertongbook.com

和张光直先生反复商榷。《儒家论做人》则是为北美宗教学祭酒史密斯（Wilfred Cantwell Smith）教授荣休而作。我在哈佛攻读博士学位时期，即亲炙史密斯教授，研习广义宗教传统和精神文明的互动关系。1983 年，我回到哈佛执教才两年多，又接任他掌理多时的宗教委员会。三十多载的情谊使我真切体认到，他的学思历程确是问学与求道可以相得益彰的典范。

《先秦儒家思想中的人的价值》得益于艾律克森（Erik H. Erikson）、利科（Paul Ricoeur）和波那里（Michael Polanyi）甚多。我选过艾律克森的课，和利科也论学多次。虽然没有直接向波那里请教的机会，但通过长期和格林（Marjorie Grene，波那里思想权威）教授的交往，对波那里的“体验之学”并不生疏。以《〈论语〉中一个充满活力的隐喻》来界定“仁”的意蕴一文，则是长年和芬加勒特（Hebert Fingarette）及史华慈两位宿儒对话的结果。

《自我与他者》及《宋明儒学的宗教性和人际关系》两文，受到贝拉（Robert Bellah）的启发最多。还记得 60 年代，贝拉在哈佛讲授宗教理论的情景。那时，他从知识社会学及比较文化学切入，对宗教演化和现代精神有独到的见解，但我却认为他因受帕森斯和韦伯的影响太深，对儒家的“宗教性”并没有真切的体悟。我在伯克莱加州大学历史系任教的十年，还经常扣此一课题和他辩论。最近听友人麦迪生（Richard Madsen）说，贝拉明年退休后（1998）的主要工作是重新考察宗教演化与现代精神。我相信，他对儒家，特别

是宋明传统和东亚现代性的关系，会有新的诠释。

另外，《孟子思想中的人的观念：中国美学探讨》和《宋明儒学本体论初探》，都受惠于坐落在纽约北部艾德龙达（Adirondacks）山庄的德夏堂书院的创始人贾保罗（Paul Desjardins）。保罗曾介绍我认识他的至交，如本斯廷（Richard Bernstein）和罗蒂（Richard Rorty）。通过他的文字和面对面的沟通，使我对英文中的哲学语境略有所窥，也加强了我和西方哲人共探新知的意愿。虽然我考虑的课题未必和当前美国哲学界所关注的焦点有什么直接关系，但是，既然认识到他们行文的风格，用英文诠释中国美学、伦理学和宗教哲学的异化感便逐渐消解了。

必须指出，正因为我这几篇儒家论说纯粹是英文语境的产物，中译本即使大体传神，难免仍有隔了几重公案的距离感。我希望有中国文化背景的读者，不要率尔抹杀这距离感，直接评价理据的得失；或许在咀嚼那格格不入的生涩处，还能稍稍品味我奢想融汇中西而每每缺失的艰苦。

不过，既然这几篇论文都不仅是我的独白，而且是我和师友们长期对话之后的谐音，它们所象征的共鸣绝非个人私见而已。《以创造转化为自我认同》不是一本一气呵成的专论，但其中所体现的“问题意识”却首尾贯穿，相互联系。虽然九篇文章相隔的时间跨度很长，而且是在各种学术情境中因针对特殊课题而作出的不同回应，可是它们却环绕着儒家的身心性命之学而展开。我希望儒家的“自我”，即所谓安身立命的成己之学的核心课题，可以通过我这些尚在发

展、尚待成长的诠释而成为大家共同研究和探索的领域。

最后，我要感谢波士顿大学神学院的南乐山院长，他多次提到儒学创新将是世界哲学界体现承先启后精神的大事。他的鼓励使我振奋，他的预言则使我心持惶恐。

我相信，儒家论说业已进入欧美学坛，但面向21世纪，儒学在思想方面的创新能否为其第三期发展提供优良的条件，则现在尚言之过早。任务是艰巨的！

杜维明
哈佛燕京学社（美国麻州康桥）
1997年10月7日

导　言

在关于伯克莱—哈佛大学社会价值比较研究五年规划最近主办的一次会议的开场讨论中[①]，我的老师和二十多年来的朋友罗伯特·贝拉对我的论文《东亚思想观念中的“道德共范”》（即本书第一章）作了评论，他提出“什么是儒家的自我”这个富于挑战性的问题。收入本书的九篇文章，试图就这个问题作出回答。但是，它们并没有给出一个简单的答案，而是探讨了思想的诸多层面。这些层面可以阐明作为创造性转化的儒家自我的含义。

如果说我们儒家确实有一个关于自我的首尾一贯的概念，那为什么我给贝拉一个直截了当的回答还会那么困难呢？这个问题的一部分是由语境造成的。除非我们充分理解这一个问题，否则，我们就不能指望给出正确的答案。提出问题的方式往往貌似简单，而赋予问题以意义的背景却极为复杂。由于这个问题是从提问者的据说所谓“问题性”中产

① 伯克莱—哈佛大学社会价值比较研究规划（亦称比较伦理学规划），由伯克莱高等神学协会和加利福尼亚大学宗教研究所副教授马克·尤金斯梅尔和哈佛大学比较宗教学教授、世界宗教研究中心主任约翰·卡门共同指导。

生的，我们就不仅需要弄清楚问题本身的含义，而且需要了解潜藏于其后的那个思考者。因而，对我来说，贝拉的提问所引发的不只是个资讯的交换，而且是一种活生生的人与人之间的交流。在这个意义上，本书的每篇文章都是活生生的交流（encounter）。诚然，它们提供了有关儒家传统的基本资讯，不过，从根本上说，它们是儒家自觉地对人类所永恒关注的那些问题所作的答复。

假如有别的什么人，例如一个研究语言的学生，向我提出同样的问题，那么，我会简单地列出一组英文词语予以回答。从完全实用的目的着眼，可以把这些词语看作英文self（自我）与古汉语和现代汉语中起相当或同等作用的一批词（这也许正是该学生真正追求的东西，尽管他可能同时会继续怀疑在某些情况下一一对应的翻译是否可能）。不过，贝拉的问题的分量并不在这里。因为在我为辨认东亚思想共同倾向而进行思考时，他对我以“自我修养”（修身）为中心特征去概括思孟学派、庄子道学及禅宗学说的特征感到不解。如果按此说法，那对于东亚文化的其他重要特征，诸如群体观念、对神圣经文的重视、传统或习俗以及可共享之价值的势力、为人师表的重要性、政治秩序的首要地位等等，又应如何看待呢？另外，修身还略微含有对人的个性、人的内在精神性，甚至人的私我的偏执之意。贝拉是一位对我们社会中个人主义的最有力的批评家，他特别关注激进个人主义的种种倾向，此类倾向正在暗中破坏着美国公众宗教的社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

会结构[①]。

受到这个“问题性”（Problematic）的启发，最引起我兴趣的探索领域之一就是：是否真正有可能找到一种新的自我观。这种自我一方面植根于和他人共同生活的现实之中，另一方面又与超越的真理不可分割。本书第一章是针对社会生物学家们主张进行跨学科考察而准备的背景材料，它简要描述了东亚思想中自我实现具有的双重取向的理据：（1）每个人都拥有进行终极自我转化的充足的内在源泉；通过自我努力，我们就能成圣、成佛或成真人，因为圣性、佛性或道就内在于我们的人性之中。（2）通向至善、涅槃或与道为一的路径是漫长坎坷的。自我修养永无止境，在我们一生中的任何时刻，我们都不可以说自己已经功德圆满了。对日常生活中人的力量的信念和对个人成长具有无限潜力的慧识这两者之间相互产生影响，使三种东亚传统都把自我视为动态的、整体的和开放的系统。这种系统恰好与私我化的自我概念相对立。不过，这种自我是否有可能既立足于社会而又不失去对超越实有的向往，则尚存疑问。为了说明这个问题，我们需要审视一下构成这种自我概念之基础的形而上学的假定。

---

① 关于贝拉对“公众宗教信仰”的最近反思，见 R. N. 贝拉和 P. E. 哈蒙德：《多种多样的公众宗教》（San Francisco：Harper & Row，1980）。关于他对个人主义的批判，见他的《宗教与大学：无信仰的危机》（W. B. N. 讲座，哈佛大学，1982 年）。

第二章提出下述观点，即“存有的连续性”观念作为中国宇宙论思想的一大特色，把修身问题整个纳入了一个特定的框架。尤其值得注意的是，其中隐含着一套概念架构，它可以容纳一种自我观，这种自我观与贝拉追随阿拉斯戴尔·麦金太尔之后称之为“科层制式的个人主义”的自我观显著不同[①]。为人们熟知的那种二分模式，诸如自我与社会、物质与精神、宗教与世俗、文化与自然以及造物主与创造物之类的概念，依据“存有的连续性”观念，都被降到不那么显眼的地位。一个强调部分与整体、内与外、表与里、本与末、体与用以及天与人的不同的思维模式，则成为支配的思维模式。其中心问题关注的不是静态的、机械的、分析的特性，而是微妙的联系、内部的共鸣、双向互动和相互影响。其结果是，中国思想家心目中的宇宙，就成为“自发的、自我生成的生命过程”。这种生命过程所固有的，“不仅仅在于它具有内在联系性和相互依存性，而且还在于它具有无限的发展潜能”[②]。这样，中国人就把宇宙理解为一个如同自我一样的开放系统。“由于不存在时间上可指定的开端，因此也不能期望它有一个终点。宇宙永远在延伸，大化流行不止。”[③]这种观念对我们人类有如下的启示：

---

① 贝拉：《关于神学教育中的旧的和新的规定》（致神学团体联合会，匹兹堡，1982 年 6 月 21 日），8 页。见麦金太尔的《道德之后》（Notre Dame，Ind.：University of Notre Dame Press，1981），33 页。

② 同上书，204 页。

③ 同上书，205 页。

> 我们能参与自然界生命力内部共鸣的前提，是我们自己的内在转化。除非我们能首先使我们自己的情感、思想和谐起来，否则，我们就不能与自然取得和谐，更不用说“独与天地精神往来”了。我们确与自然同源，但作为人，我们必须使自己与这样一种关系相称。[①]

儒家强调的人文主义，也许初看起来与道家的自然主义相冲突。但是，按照他们对自我修养的共同关注，我们不能说儒家坚持社会参与和文化传承与道家追求个人自由不相容。道家批评儒家的礼仪，儒家批评道家的避世，都体现一种对话式的交互作用，它反映出两家之间存在着更深沉的一致。这并不是要否认两种精神传统的微妙差别，而是表明，尽管它们存在分歧，它们却属于同一个符号世界。在其中，两者不仅共存，而且由于相互影响而有助于各自的发展。

《儒家论做人》（第三章）原是为一本论文集而写的，出版该文集是为纪念 W. C. 史密斯教授的工作，它阐述了当时宗教研究的某些观点[②]。史密斯曾坚持不懈地努力解决在人类笃信宗教的过程中历史积累的传统与个人信仰这一双重性问

---

① 贝拉：《关于神学教育中的旧的和新的规定》，213 页。

② 《世界宗教传统：宗教研究的最新见解——纪念 W. C. 史密斯论文集》，弗兰克·韦林编（Edinburgh：T. & T. Clark，1984）。

题[①]。在这个背景的衬托下，贝拉的问题就获得了新的意义。儒家论学做人这一构想，曾被孔子定义为“为己之学”，它以生活在此时此地的具体的人作为出发点。这个表面看来似乎具有特殊意义的、有时间性的、世俗的和个人主义倾向的观点，却是建立在对人性的整体理解之上的。这种见解不仅超越自我中心、裙带关系、族群中心主义、国家主义和文化主义，而且超越人类中心主义。确实，儒家所谓“与天地万物为一体”[②]的境界是属于天人兼容的境界，即自我的完全实现，也就是人性的充分现实化，必然导致天人合一。因此，儒家坚持认为，自我实现的过程始于自我的具体经验。这不应被解释成它主张以有限的、历史的和特定文化的东西去排斥无限的、超历史的和普遍性的东西。按照一种比较宗教学的观点来看，儒家学习做人之构想的意义就在于，它洞察到在我们深嵌于俗世的同时，却具有巨大的自我超越的潜能，两者之间存在着一种创造性的张力。

如贝拉提到的，“科层式的个人主义”是马克斯·韦伯所深入分析过的“工具合理化过程的合乎逻辑的结果”[③]。为

---

① W. C. 史密斯的学术主张在《宗教的意义和目的：人类宗教传统的一条新路》（New York：Macmillan，1963）中简洁地提出来了。这本书自问世以来多次再版：纽约，新美图书馆（蒙特书库）1964 年版；旧金山，哈帕和劳联合出版公司 1978 年版。

② 王阳明：《大学问》，见陈荣捷译《王阳明传习录和其他新儒学著作》（New York：Columbia University Press，1963），272 页。

③ 贝拉：《关于神学教育中的旧的和新的规定》，8 页。

了主宰世界而开发经济资源和心理资源，就像韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中所描绘的那样，可能严重地歪曲了加尔文主义的精神。用韦伯的生动的说法，曾经轻盈地披在近代西方肩上的斗篷，如今已变成工业世界的“铁笼”[①]。当然，这里不是估价韦伯解释历史的准确性究竟如何的地方。我们也不会因为儒家伦理未曾对从根本上转变西方并进而转变广大世界的工具性合理化过程产生过推进作用而感到什么自慰。但是，韦伯在他的《中国的宗教》一书中，把儒家的精神取向描述为“适应世界”[②]，倒与我们的讨论有关。儒家所提倡的社会的和谐化，似乎是对泛滥西方的个人主义的一种合理矫正。韦伯所发现的儒家伦理中缺少合理化的潜力，如今却被认为是一种铸造社会团结一致的力量。

尽管儒家带来的信息可能和我们很有关联，《先秦儒家

---

① 韦伯的原文表述如下：“清教徒原是在神的感召下去努力工作，而我们则是被迫工作。因为当禁欲主义超出了寺院的范围，进入日常生活，开始支配世俗道德时，它就成为构建近代经济秩序这个巨大体系的组成部分。现在这一秩序与机械生产的、技术的和经济的状况结合起来，以不可抗拒的力量，不仅决定着直接关心经济收益的人们的生活，而且决定着一切诞生于这种机制中的个体的生活。对他们的这种支配，也许将持续到挖出最后一吨煤燃尽为止。按照巴克斯特的看法，对外在物的关心，应当仅仅是像披在信徒肩上的轻盈斗篷一样，随时都可以扔掉。但命中注定：斗篷将变成铁笼。”见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，T. 帕森斯英译本（New York：Scribners，1958），181 页。

② 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教与道教》，汉斯·H. 格思英译本（G1encoe，lll.：Free Press，1951），235 页。

思想中的人的价值》（第四章）却转向更为广泛的关注。就儒家传统本身可提供的符号资源而言，这种讨论，可为自我观念提供一个新视角，同时又不至于引起个人主义的情调。正如我在这章的结束语中所说的：

> 在历史上，个人主义作为西方社会推动力的出现，可能曾与某些十分特殊的政治、经济、伦理和宗教传统交织在一起。因此，人们似乎可以合理地认为：我们可以赞同把自我视为平等和自由的基础，而拒不接受洛克的私有财产观念、亚当·斯密和霍布斯的私人利益观念、约翰·斯图亚特·穆勒的隐私观念、克尔凯郭尔的孤独观念，或早年萨特的自由观念。[①]

最近的学术成果，特别是托马斯·墨子刻（Thomas Metzger）的《摆脱困境》一书已指出：韦伯将加尔文派清教徒内在禁欲主义与儒家士大夫的入世性格截然区分开来，很可能是错误的[②]。儒者像清教徒一样，也从对自我价值的内在估量中汲取巨大动力，其合理化潜力同清教徒的潜力一样大，尽管它没有产生与资本主义精神类似的现象。实际上，儒家利用他们的具有转化能力的伦理，也许已经把东亚社会

① 马克斯·韦伯：《中国的宗教：儒教与道教》，240页。

② 托马斯·A. 墨子刻：《摆脱困境：宋明儒学与中国政治文化的演变》（New York：（Columbia University Press，1977），3—4、18—19、198—204页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com