

孔祥來 陳佩鈺 編

杜維明思想學術文選

孔祥來 陳佩鈺 編

杜維明思想學術文選

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

杜維明思想學術文選 / 孔祥來, 陳佩鈺編. —上海:  
上海古籍出版社, 2014. 8  
ISBN 978-7-5325-7281-6

I. ①杜… II. ①孔… ②陳… III. ①杜維明—儒家  
—哲學思想—文集 IV. ①B260.5-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 101514 號

杜維明思想學術文選

孔祥來 陳佩鈺 編

上海世紀出版股份有限公司 出版  
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji1@guji.com.cn](mailto:guji1@guji.com.cn)

(3) 易文網網址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷 安徽新華印刷股份有限公司印刷

開本 787 × 1092 1/16 印張 37 插頁 5

2014 年 8 月第 1 版 2014 年 8 月第 1 次印刷

印數: 1 — 2,100

ISBN 978-7-5325-7281-6

B · 868 定價: 98.00 元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

## 儒學第三期：探索，自覺與 創造性轉化(自序)

我的學術自覺是建立在文化自覺的基礎上，而文化自覺的前提是個人的自覺。我有幸(“靠天之靈”)個人的自覺甚早，應該在“十有五而志於學”之前。現在回憶，那時學術和文化的自覺主要體現在對當時廣義的政治生態的不滿。我在臺灣成長的時代(1949—1962)是中國文化復興高唱入雲的時代，也是民族精神教育普及中小學的時代。我是這種氛圍的受惠者，但理由是複雜的，曲折的。正因為我有勇氣、有毅力徹底嚴拒了和名利糾纏在一起的政治論說，才在學術文化上建立了自我。這是一條紮根體驗的“身心性命”之途。走出這條複雜和曲折的道路很不容易，熊十力有“為學不易，做人實難”的歎息，於我心有戚戚焉。我相信即使沒有周文傑老師的啟蒙，牟宗三和徐復觀兩位業師的愛護，以及多位同學，如洪銘水、梅廣和劉全生的互勉，我還是會走上以儒學為主的學術之旅，但困難必然更大，中途而廢的憂慮必然更多。不過這條路的確是靠自己走出來的，也就是張南軒所謂“工夫端的貴躬行”，其他都是助緣。

東海大學的通才教育為我提供了超越馮契所謂“古今中西之爭”的人文視野。中文系通過專書導讀的途徑和文史哲並重的課程，讓我認識、理解和體會到漢字、詩詞歌賦和歷代文章之美，甲骨文及個體書寫文字史料之真和諸子百家思想智慧之善。我雖是中文系本科畢業，但外文系的課也修了不少，特別是19世紀的英文詩和長篇英譯的俄國小說讀了很多。來自英美精英大學，如劍橋、奧柏林、耶魯和普林斯頓的青年英語教師把只有600名本科生的東海校園點綴成了跨文化交流和對話的道場。自由開放而非保守封閉的基督教氛圍，雖然常受到認同儒家師生的問難和挑戰，還是為校園凝聚了精神的活力。我不是教徒，但經常參加教友們的活動，從查經班學到誦讀古典的方便法門。對我的思想磨煉而言，更有價值的是接觸到像周聯華那樣有神學素養的牧師，通過他們，我對克爾凱郭爾(Kierkegaard)及田立克(Tillich)等古今闡釋《聖經》的學術路徑有了認識。

1961年，我獲得了哈佛燕京社所提供的到哈佛研究院進修的獎學金。這份厚禮是吳德耀校長在畢業典禮上頒發的，我事先一無所知。當時男生畢業必須服役11個月才可以出國，因此獎學金是一年前即提供的，我既沒有申請也沒有任何心理準備，至今我

還不知道是通過怎樣的程序才獲得了這一殊榮。其實那時我雖然和大部分同學一樣有出國的意願,但並沒有採取任何行動,連美國大學研究漢學的一般情況也毫無所悉。追憶當時的心態,即使沒有出國的機會也不會感到有什麼遺憾。如果沒有哈佛的選擇,我走的路也許會和我的學長梅廣相似:報考臺灣大學的中文研究所。臺大教授在東海兼課的不少,如戴君仁(曾從馬一浮游)、王德昭、董同龢等。我也和沈剛伯通過信,一直認為自己能够在臺灣攻讀碩士、博士然後覓得一教研崗位是很好的安排。我甚至覺得學成後再出國講學比在美國創業更能安身立命。

我當然對我在美國“創業”幾達半個世紀的心路歷程沒有悔恨的情緒。能在普林斯頓(4年)、柏克萊(10年)和哈佛(33年)體驗學術生涯,經常向學術界領袖、思想界高人、知識界權威、文化界的博雅之士請益,和他們辯難、對話和交流,是精神訓練,也是智能考驗,更是心靈深處的享受。“得天下英才而教育之”的愉悅,我有“體之於身”的實感。不過,說我運氣好,在學術界一帆風順則完全與實情不符,其中艱苦不足為外人道也。我既然選擇了一條在美國創業的路,閉門不聞天下事惟筆耕是務的閑適之趣,不管我多麼向往,便和我徹底絕緣了。正因為我在講學,參加學術會議,和發展文化事業上投注大量的心血和時間,我特別珍惜研究和寫作的機會,可以說分秒必爭。所以,我還是在寫作上花的功夫最多。寫作不僅是我的事業,也是我的志業和我的愛好,幾十年來我幾乎沒有一天放棄用我手寫我心的權利,隨時隨地都在爭取用方塊字抒情表態的機會。因此,我積累的文字甚多。但這泰半都不是學術生產。對我而言,寫作是享受,是自娛,現在回溯恐怕也是一種不自覺的心理治療。

可是,學術界,特別是美國的精英大學,“不出版即滅亡”的壓力極大。一個學者必須把研究的成績公諸於世才能存活和發展。我選擇了一條在人文學領域不多見但在自然科學界則習以為常的方式,即以學術論文而不是長篇大論的專書來形成論域。我的論文皆是圍繞着幾個主題而展開,它們之間有嚴謹的內在邏輯性,而且都指向一個在逐漸形成但脈絡基本清晰的理論體系。如果用宋明儒學的專有名詞來說,這是一種“理一分殊”的論學途徑。不過,我的途徑和預先把藍圖和策略設計好然後順序漸進的方法大相徑庭。比如李約瑟的《中國科技史》是按照40多年前即規劃妥善的大方針進行的。我沒有任何長期的具體方案,但要通過對儒家大師大德的“體知”逐步展現儒家身心性命之學的精義則是早已凝定的志向。

我選擇了這條“做哲學”(doing philosophy)的路到哈佛,發現當時哈佛的哲學系對我的“儒家哲學”毫無興趣。他們關注的“五朵鮮花”是邏輯、認識論、存有論、心靈哲學和語言哲學,而我的儒家哲學則是以美學、倫理學和宗教詮釋為主要內容。幸好1960年代的哈佛正是思想大師爭奇鬥豔的光輝時期,後弗洛伊德心理分析的艾律克森(Erik Erikson)、現代化理論的帕森斯(Talcott Parsons)、宗教社會學的貝拉(Robert Bellah)、比較文明學的艾森斯塔特(S. N. Eisenstadt)、宗教歷史學的威佛·肯維爾·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)、神學的考夫曼(Gordon Kaufman)都與我成為了“師友之間”的

忘年交。還有漢學和中國研究的長者、專家學者，像楊聯陞、費正清（John King Fairbank）、史華慈（B. I. Schwartz）、方志彤（韓裔漢學家，每次研討課限額三人）、貝爾賽（John Pelzel，拒絕發表任何論文而升任人類學正教授並主持哈佛燕京社長達十年的學術界奇才）和傅高義（Ezra Vogel）對我的教導和提攜，確有在精神家園“耕讀”的安全感。哈佛讀書四年，我没有打過一天工，雖然結婚生子却没有家務之累。45 個月將近 200 個星期，我的任務就是思考再思考，學習再學習。

1966 年暑假，我獲得“哈佛旅行獎學金”，回到臺灣收集博士論文資料，並在母校開設了一門“文化認同與社會變遷”的課，集中探討儒教中國及其現代命運。那時，我對儒家“道”（基礎理論）、“學”（系統學脈）和“政”（政治實踐）的交互關係及優先順序已有初步設想，對“韋伯命題”（以新教倫理和資本主義精神的關係為參照來審視儒家傳統和東亞現代化的關係）也有初步的認識。在臺灣期間，正逢自由主義大師哈耶克來臺。這是他第二次到中國講學，我擔任他的翻譯，朝夕與共十天。他系統地為我介紹了他的學術譜系，也扼要說明了《自由憲章》（*Constitution of Liberty*，哈耶克高足周德偉的譯名）的思路。他相信為我提供背景理解可以避免我在翻譯上犯離譜的錯誤。我也乘機把我的儒家哲學向他彙報。我對他完全不接受任何類型的福利社會的執著感到驚訝。他對我很友善，後來也有提攜之恩，直到他晚年回歸德國福萊堡後還繼續與我保持聯繫。哈耶克所代表的是傳統意識極強、權威心態極厚而反民主情緒極深的“自由主義”。在突出政府的作用和責任而且強調民主人權的自由主義者，如後來與我成為鄰居的蓋博斯（Kenneth Galbraith）眼裏，哈耶克和他在芝加哥的同道如費理曼（Milton Freeman），則是地道的保守主義者。我所認同的自由主義，也就是徐復觀定義的“自由主義的儒家”的自由主義，與哈耶克，乃至他的親密戰友、《開放社會及其敵人》的作者波派（Karl Popper）的價值取向迥然異趣，但我從哈耶克那裏感受到濃郁的精神貴族的氣息和一種堅守學術真理的尊嚴。

遊學臺灣期間，我還到香港，在業師牟宗三家住了一個多月。時正逢他的《心體與性體》完稿前夕，深深地體會到他“苦參”朱熹“中和新舊說”後深有體悟的自信和愉悅。我也到漢城造訪朝鮮碩儒李相殷，辭別前他送我一本《栗谷全書》，開啟了我研究朝鮮儒學，尤其是李退溪的興趣。我特別去探望那時在京都治眼疾的唐君毅老師，有緣和他一起從京都經天理到奈良。“王陽明和周道通的論學書”就是在天理大學圖書館發現的。與唐先生一路談心學，集中討論“知行合一”和“致良知”的關係，受益良多。我寫《青年王陽明》是受到艾律克森“認同危機”（identity crisis）理念的啟發，但我決定不依“生命史和歷史”（life history and history）的方法取徑，而回歸儒家身心性命之學。當時我有參透陽明“致良知”之教的雄心壯志，可是我更有自知之明，要真切地掌握陽明哲學的全貌所需的學養和智慧都還不具備，因此我的任務是闡釋青年陽明做哲學時第一次關鍵性的思想突破：“知行合一”。

在撰寫博士論文期間，我完成了一本討論先秦儒家核心價值的英文書稿——只是

習作，並沒有形成定本出版的意願。我發表的第一篇英文專論《仁與禮之間的創造性張力》，就是在這本書稿的基礎上完成的。這篇我在英語世界的處女作，二十年後竟成為何炳棣攻擊我論學方法的重點，乃至唯一資料。如果何公能心平氣和地閱讀《作為人性化過程的禮》一文，他也許不會遽下結論，否定我哲學方法的合法性。但讀其《閱史六十年》後，我理解到他在盛怒之下根本沒有任何溝通的意願，只有出重拳狠擊他認為對學術有百害而無一利的方法。對一批鄙視“儒家心性之學”，對“內在體驗”毫無興趣，不知“本體論”為何物，而且聲稱儒家哲學不是學問的學術權威，應該採取什麼態度呢？這是一個不應該也不能夠回避的問題。我在有關“克己復禮為仁”爭議的一篇長文中對此問題作出了回應。

在普林斯頓任教的四年（1967—1971）是一段值得回味的美好時光。本科生如若斯（Hal Roth）的學士論文《孟子的四端研究》，對思孟心學即有相契的體悟。後來他專攻《淮南子》，在布朗大學任教有年。他與七八名本科生組成的禪宗靈修小組，為當今在英語世界極有影響的日本禪師佐佐木承周創造了在北美開闢道場的初機。這是一段禪宗在美國紮根的佳話，將來應該詳為之說。同仁中如牟復禮（F. W. Mote）、高友工、李偉（Marion Levy）、若斯曼（G. Rozman）和詹森（Marian Jensen）都是東亞研究的高人，他們也都成為我的儒家論說的欣賞者和批評者。博士生中如魏根深（E. Wilkinson）和孟克文（Christian Murck）原來都投身學術，但為環境所迫而改業，一位成為首任歐盟駐華大使，另一位擔任兩屆美國駐華商會會長。在哲學方面，華特·卡夫曼（Walter Kaufman）為我進入“存在主義”特別是如何平實地評價尼采提供了思路，韓木夏（Stuart Hampshire）則為我創造了認識英國分析學派的條件，我也從韓木夏那兒理解到斯賓諾莎哲學在當代英美哲學界的意義。在普大任教期間，我結識了在社會研究新學院（New School for Social Research）講學的韋伯專家納爾孫（Benjamin Nelson），他曾建議與我合作對儒家的“心”和中世紀基督神學中的“良心”（conscience）進行一系列的比較和哲學反思。他在1975年猝死於德國之前，還囑我集結已經發表的十來篇論文準備收在他主編的由《紐約時報》贊助出版的叢書中，《仁與修身》能以論文集形式出版要感謝納爾孫教授的提攜。也是在普大任教期間，我成為哥倫比亞大學東方思想研討會和宋明儒學研討會的積極參與者。我和哈發佛（Haverford）大學的德夏堂（Paul Desjardin）教授建交是哥大提供的善緣。1980年代我在哈佛任教期間，德夏堂在紐約北部山區營建的書院成為儒家經典“會讀”的道場長達十年之久，好幾位從內地到哈佛訪問的學者都是書院的常客。

二戰之後美國公立大學興起，柏克萊即是那時崛起的高等教育重鎮，位於代表軍工高科技和好萊塢娛樂企業新財富（New Money）的加利福利亞州。普林斯頓是常春藤聯盟中唯一堅守精英博雅教育的大學，加州大學柏克萊分校則截然不同。1971年，我從普林斯頓到柏克萊，感受的文化震撼不亞於1962年從東海到哈佛。在普大，我的中國思想史只有30位選修，但却是東亞系有史以來最大的課。在柏克萊，我第一個教學任務是負

責中國史從唐末到清中的一段，應該是冷門，居然來了 70 多人。普大以本科生教育為重點，仿效牛津或劍橋的導師制，即使研討課也以 8 人為限。柏克萊則徹底是研究型大學。普大學生文化中有等級意識，有流品觀念，更是精英掛帥。既然大家都是特權階級，享受一流的生活便視為當然，做出頂級的貢獻亦是不可逃避的責任，不過“一流”和“頂級”經常是可以金錢、權力和影響衡量，這點我總覺不安。柏克萊沐浴在灣區（Bay Area）的陽光和海風之中，到處是數不清的奇樹鮮花，一年四季都是遊山玩水的好時光。人與人的交往打破了族群、語言、年齡、地域、階層、信仰和性別的界域，像是一個男女、老少、黑白、上下、貧富和東西不分的“大熔爐”（melting pot）。還記得第一次參加歷史系的師生聯誼會，一位西裝革履滿臉鬍鬚手握煙斗和我大談本體論的竟是剛進研究院的一年級新生，而一位穿運動衫和球鞋面帶羞澀擠着要和我交換地址的却是位大名鼎鼎的講座教授，這種情況在普大是不會發生的。

自從 1964 年由學生領袖沙維歐（Mario Savio, 1942—1996）掀起了“言論自由運動”（Free Speech Movement），柏克萊的校園文化便成為開放、獨立和抗議的象徵。記得 1966 年帕森斯從加州講學歸來，在課堂上對柏克萊的學生運動作了簡短的即興分析，他說可以從“異化”的社會根源來理解，加大的領導和學生的衝突是因為信賴機制的崩潰，可以從大公司的經理層和勞工之間的矛盾窺得幾分消息。在哈佛，乃至美國其他的精英大學，這種情況是不會出現的。而且他斷言柏克萊的學生運動是特殊的地方文化表現。沒料到的是，兩年後即 1968 年的學生風暴却席捲了哈佛和普林斯頓。帕森斯的“結構功能學派”（Structural-Functional School）竟因不能預期和解釋美國乃至資本社會（“後工業社會”）內部的矛盾而被批判為保守和落伍，幾乎面臨在思想界被束諸高閣的命運。不過，作為結構功能學派的受惠者，回溯這一段歷史，我認為哈貝馬斯的思想譜系（馬克思—韋伯—帕森斯）在 21 世紀還會有旺盛的生命力。相形之下，學術界中極端的左派反而顯得進退維谷。美國知識界流行的對新左翼的描述是“吃高檔魚子”或“坐豪華轎車”，反映了值得我們正視的現實：自居窮苦大眾代言人的公知，如果他們的個人生活完全沉溺在徹底腐化的金錢、權力和影響的資本社會之中，即使他們的理論可以自圓其說，他們的公信度也是很難樹立的。葛蘭西（Gramsci）在《獄中筆記》裏所說的“有機知識分子”（organic intellectual），也就是和自己代表的群體大眾有機結合在一起的有人格操守而且有公共性的知識人，只有他們才會發光發熱，影響繼續不斷，像阿蘭德（H. Arendt）和桑達（Susan Sontag）。儒家的士君子就是“有機知識分子”的典範。

在柏克萊任教的十年，美國最大的人文學學會聯盟（American Council of Learned Societies）為我提供長期的資助，使我能夠按照自己的理念設置了一個區域性的儒學研討會（Regional Seminar in Confucian Studies）。經過數年的努力，紮根柏克萊，和斯坦福的倪德衛（David Nivison）緊密合作的學術共業，不僅在美西，就連彼岸的學者也大有欣然來聚者。每月的“習明納”（seminar，費孝通翻譯為“席明納”，取席地而坐越辯越明海納百川的意思。我把“席”字改為“習”字）定在星期五下午舉行，提報告的學者不超出

兩人,但參加討論的少則二三十,多則五六十。從兩點到六點中間休息三十分鐘,會後參加聚餐的總有十來人,餐畢七點半有興趣的便步行到離開校園只一街之隔的思普世(Spruce)1729號杜宅作長夜談。對我而言,最有學術意義的活動則是周六早晨九點到下午一點在教授俱樂部的“會讀”。儒學研討會邀請作報告的學者事先都會要求分發與講題有密切關係的核心文本,多半是大家都熟悉的經典,只不過一兩頁。“會讀”由我主持,採取的方式是“細讀”(close reading),扣緊文本逐字咀嚼。有時爲了某個關鍵詞大家爭得面紅耳赤,好像終身的事業人格都會因一字之差而受到極大的傷害。印象特別深刻的是“克己復禮爲仁”的“克”字,究竟應作“能”還是“勝”解。這一公案關係巨大,我在上面提到的回應何炳棣的論文中有詳細的說明。另一例是由席文和墨子刻的爭議引起的,後來發展到群發電郵上的論戰,歷時數月,我因激烈的程度已超出學術交流禮尚往來的原則而強行終止。“會讀”是我在普林斯頓、柏克萊和哈佛教研的基本形式,但在柏克萊教授俱樂部的“會讀”經驗則是最具“審問明辨”(inquiry)價值的哲學探究。從未缺席的倪德衛、伊理(Lee Yearly)、墨子刻和余左翰(John Ewell)三十年後提起此事仍記憶猶新,回味無窮。收在本書“價值探索”篇的論文泰半都是在這種學術氛圍中寫出來的。

1970年代,我每個暑假都要到坐落於科羅拉多州山區的“艾思本人文中心”(The Aspen Institute for Humanistic Studies)講學兩周或一個月。艾思本是滑雪勝地,美國富豪和知名人士聚會的佳所,但暑期則是音樂家、科學家、企業家、政治家和媒體明星雲集的道場。艾思本人文中心(後來改名爲“艾思本中心”)是目前美國獨一無二的“思想智庫”。我加上“思想”,是想把艾思本和蘭德(Rand)、布津斯(Brookings)或胡佛(Hoover)之類以提供政策爲主的智庫作一明顯的區分。艾思本人文中心是一位芝加哥企業家帕步基(Walter Paepke)爲了培養有操守有學養的商人而設立,其理念酷似“儒商”。1949年,帕步基爲慶祝歌德逝世200周年在艾思本舉行了爲期20天有兩千人出席的大型集會。他還精心地安排史懷哲從非洲到科羅拉多講學。西班牙思想家奧提格·伊·伽瑟(José Ortega Y. Gasset)也出席了盛會。在這些基礎上,中心在1950年正式成立了。數十年來,中心的特色是以培養美國企業界領袖的人文素質爲目標的終身教育,舉辦爲企業中堅開設的“行政主管習明納”(Executive Seminar)是中心的主要活動。習明納的內容以古典希臘哲學、特別是亞里斯多德的德性倫理爲主,一般以25人爲限,主持者不是講師而是導讀(facilitator)。導讀類似普林斯頓負責“理念班”(perceptorial)的教師,只是激發大家分享心得的志趣而不宰制會話的內容或方向,若非離譜太遠絕不輕易干涉。每一位參與者都是獨立、自主和受尊重的,習明納是否成功以參與者參與的深淺,論辯的冷熱和思想的層次而定。古典之所以永恒,是因爲它絕非死物(一堆沒有生命力的文字),而是蘊涵着無窮智慧的泉源。習明納的共同目的,是通過相互之間的思想碰撞領悟似乎與我們日常生活無關的哲人雋語。艾思本的教育理念立基於芝加哥“偉大典籍”(Great Books)的傳統,《大英百科全書》的主編阿德納(Mortimer Adler)是這一傳統的守

護者，他所選定的 50 本“偉大的典籍”長期以來一直是以芝加哥大學為首的美國博雅教育的基本讀物。

1971 年，我應“亞洲協會”總裁達柏（Philip Talbot）的邀請，在從普大遷往柏克萊的第一個暑假期間赴艾思本和他共同主持新建的“亞洲思想”習明納。中心主任爲了把這一獨特的習明納辦好，親自邀請了幾位代表各領域的強人參加，其中包括《紐約時報》的執行編輯拓彬（Seymour Topping）、可口可樂的執行副總裁西林諾（Cliff Shillinglow）、茱麗葉四重奏的首席提琴曼恩（Robert Mann）、帕步基夫人、共和黨全國委員會的主席和一位獲得普利茲獎的作家。會讀的文本選自四書、《老子》、《莊子》、《壇經》和印度的《吠檀多》等。習明納進行了兩周，早上細讀文本，下午自由交流，晚上有講座、電影、音樂會或表演之類的節目。14 天在一起“共商舊學，共探新知”，與前面提到的三位及後來結識的幾位，有的成爲忘年交，有的成爲知音。艾思本這一人間勝境爲我提供了一個深層理解美國文化魅力的公共空間。我在柏克萊任教的十年裏，每個暑假都舉家在艾思本居住兩周或一月。1990 年代我在艾思本主持“海外華人”（the Chinese in the Global Community）習明納也有七八次，我利用機會每次介紹一兩位在文化中國具有國際視野的知識人擔任嘉賓，通過艾思本和美國政界、商界、學界和媒體精英交流過的華裔學人至少有趙復三、李慎之、金耀基、王賡武、劉海平、倪世雄和資中筠。

艾思本中心的這群“知識分子”就是中國傳統的“士人”，他們所凝鑄的人格形象在中國之外的軸心文明中沒有歷史先例可尋。不過，他們與 19 世紀俄羅斯沙皇時代湧現的所謂“知識階層”（intelligentsia）的貴族倒有幾分相似，其理想主義與抗議精神也可以從托爾斯泰的《戰爭與和平》中窺得幾分消息。所以，以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）認爲今天在歐美現代知識社會影響越來越大的這一知識群體就是根源於俄羅斯，英文“知識分子”（intellectual）的語根也正來自俄語的“知識階層”（intelligentsia）。“五四”運動以來，文化中國的學人幾乎清一色地接受了俄羅斯沙皇傳統中知識分子的社會角色，大家一致認爲知識分子是一批有理想而且有抗議精神的熱血青年。一種有典範意義的提法是這樣的：他們不滿現實，不畏強暴，爲愛國情緒所驅使，憤然投入反帝反封建的革命事業之中。順着這條思路，不反體制，不反既得利益群體，乃至不反政府就不能凸顯知識分子的風骨。直到今天，在俄羅斯和中國，這種觀念依然很流行。比如還有不少人覺得學者如果參政便是放棄了獨立思考的清高而同流合污了。其實，俄羅斯沙皇時代的“知識階層”（intelligentsia）的貴族與傳統中國的士有很大差別，那種模式在法國、英國、德國和美國也都不適用。1968 年的薩特固然是法國公知的典範，擔任過文化部長的馬魯（A. Marleau）和戴高樂的首席顧問阿宏（R. Aron）也是法國學術界公認的知識領袖。德國的教授直到最近都有政府的官銜和身份。英美學術界和政府的關係就更緊密了。能從康橋到華府，對哈佛教授而言不是出賣學術良知而是擡高身價。在今天充分現代化的公民社會較寬的知識分子定義應該是“關切政治，參與社會並重視文化”的讀書人，也就是受過高等教育的文化人。

一般的理解是，公知的大本營是學術界，尤其是人文學和社會科學領域中有影響力的專家學者。實際情況並不如此，因為學術界的知識人一旦成為專家學者之後，他們很可能已失去了在公共領域發揮作用的興趣，公共性對他們不僅無益而且有害。職業性強的學者回避媒體，拒絕和政府官員打交道的情形已屢見不鮮。韋伯曾預言，資本主義導引的現代化社會必然是專家和經理人的天下。這種人未必有社會良知，也不一定能發揮開展“公共領域”(public sphere)的作用。職是之故，現代公共知識分子的大本營不止是學術界，也包括政府、媒體、企業和非政府組織，這一意義下的公知才是今天公民社會的良知理性。這種公知的歷史模範肯定不是希臘的哲學家、希伯來的先知、基督教的僧侶、佛教的和尚或印度的長老，而正是傳統中國的“士人”。從軸心文明的角度立論，只有儒家的士君子才是 21 世紀公民社會的公共知識分子的歷史典範。

希爾斯，芝加哥大學“社會思想委員會”(Committee on Social Thought)的資深教授，是在英語學術界研究“知識分子”和柏林齊名的權威。他晚年連續開設有關中國知識分子的習明納，而且一再強調孔子是公民社會最重要的“精神源泉”。我因和他合作有年，也在編輯的兩本論文集集中收有他的專文，我認為他的詮釋是“言之成理，持之有故”的。我寫了一系列介紹儒家大師大德的論文，多半是為學術會議而準備，但絕非應景，更不是命題之作。我的“問題意識”很堅定，如果和我的初衷有違，我不會因為任何外在的原因參加會議，發表演講，或提供諮詢。因此，我發表的論文篇篇都是自己真要寫真想寫的，絕無因政治考量，礙於情面，或違反心願而勉強為之的。我所寫的陸象山、劉因、王陽明、顏元、劉宗周、劉智、熊十力、錢穆和徐復觀皆是真能體現孟子“士的自覺”的儒家的公知。他們如果重新出現在艾思本的習明納，沒有例外，都會是今天英語世界的思想界舉足輕重的人物。我為什麼會有這種信心？因為我通過自己的詮釋實踐真切地體會到儒者所處理的問題不是某家某派的特殊語言，不是必須通過洗禮(“洗腦”)才能在接受了教義教條的基礎上認同的信仰，而是做人的道理。用今天的話說，即是如何紮根於自己的地方文化，全面深入地體認自己做一個活生生具體的人不可或缺的“在地經驗”，也就是如何做一個紮根自己文化而具有全球意義的中國人(“華人”)。

1978 年，我應美國科學院新成立的“中美學術交流委員會”(Committee on the Scholarly Communication with the People's Republic of China, CSCPRC)的邀請，參加海洋學代表團到中國考察一個月。海洋學在自然科學界是名副其實的綜合性學科，代表團有海洋學家(oceanographer)，也有化學家、生物學家、物理學家、天文學家，乃至專業海產分類、水質鑒定、海岸形成和海洋變化如何影響氣候的前沿科學家。我原是以文化顧問身份加盟的，但團長，一位人文氣息濃郁的科學院士，嚴肅地公開表示：如果杜教授對海洋史有任何興趣，他就是我們團隊的組成部分。9 月，我在北京公開發表“鄭和下西洋的歷史意義”的演講，雖是接受剛成立不久的北京歷史學會的邀請，也是美國海洋學代表團的節目之一。其實，我能和國內學者，尤其是 77 和 78 兩屆入學的本科生分享美國社會學界歷史分析的方法，特別是把和馬克思歷史唯物論和經濟決定論大異其趣的“韋伯

命題”通過案例作一簡要介紹，和中美學術交流的初衷是吻合的。當時播下的善種居然在一二十年後仍有着未預期的優良效果，確是一大樂事。1980年，我獲得首屆中美教授交換計劃的獎助，在北京師範大學歷史系講學（實際是進修）了半年。我已決定把這兩段在學思歷程中對我“做儒學”極其關鍵的記錄公諸於世，不在此贅述。

在柏克萊的十年可以說身心兩健，科研和教學相得益彰，學術行政和社會服務也都勝任愉快，真是所謂左右逢源的大好時光。最難得的是有幾位互相扶持勉勵的知音和道友爲了共同的事業而勇猛精進，幾乎沒有浪費任何時間和心血在學術政治上，更不必提內耗了。柏克萊的中國思想研究乃至歷史系的“思想史”（intellectual history）專業在美國學術界獨領風騷數十年絕非偶然，這是一段值得回憶也值得大書特書的美好經驗。我在歷史系開設的“中國哲學”（Philosophies of China）課，哲學系主任瑟爾（John Searle）特許列爲哲學系選修，當時我也正在考慮把百分之二十的時間轉入哲學系。對我而言，在柏克萊最有意義的兩項課外活動，一項是和貝拉（R. Bellah）及鮑士馬（B. Bouwsma, 1923—2004）共建大學部的宗教專業，另一項是主持評審哲學系的調查報告。爲了寫好這一報告，我和十多位委員投注了極大的精力和時間，我自己更是對英美哲學界的整體情況和發展前景作了詳細的調研。據說我的報告對柏克萊哲學系的發展起了關鍵性的作用，但我覺得自己才是真正的獲益者。自此以後，我對自己作“儒家哲學”有了更明確的方向，更堅實的自我意識。同時，我也對英美分析哲學的來龍去脈有了明確的認識，對歐陸哲學的存在環境有了進一步的理解，對哲學的未來走向也有了自己的構想。

如果在柏克萊定居，按照既定方針學習，教研，享受灣區的新鮮空氣和人情濃郁的生活，應該是理想人生。即使達不到天地精神的境界，至少可以做個按部就班逐漸體究“天命”甚至企及“耳順”的專攻儒學的知識人。1976年，我的兩本論著《中庸》和《青年王陽明》出版了，好幾篇自感言之有物的論文也完成了，開始積極投入系統閱讀朱熹的著述，爲進一步“體證”陽明的“致良知”作學術準備工作。1977年，我接受 ACLS 的邀請組織了一個紀念戴震逝世二百周年的國際學術會議，提交論文的有徐復觀、陳榮捷、岡田武彥、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）、倪德衛和余英時等，我的博士生余佐翰擔任助理（他後來的博士論文是在翻譯《孟子字義疏證》的基礎上完成的），可謂當代漢學界的一時之選。不過，記憶猶新，當陳榮捷老先生勸我減少學術交流，集中精力用中文撰寫大部頭學術專著，甚至放棄英文寫作時，我婉拒了。因爲我深知我的學習之旅路途遙遠，英語世界是儒學能否國際化的關鍵，如果遽然終止，開始自以爲是的筆耕，不僅不能凝道，而且徒增慢心而已。當時陳老所關注的是臺灣的學術界，根本沒有考慮到和大陸學術界交流的課題。毫無疑問，我的婉拒很可能被理解爲只是藉口，或不堪寂寞的逃避心理，甚至是因恐懼無法寫出够格的作品而自圓其說（rationalization）。但事實是我從來沒有面臨無法下筆的心理障礙，寫作對我而言是一種享受，我常自責是寫得太多太快而不是寫不出來。然而，我自己必須面對的挑戰是，深刻的、系統的、長篇大論的專書不僅

需要足夠的時間,更需要平和的心態才能寫得出來。我既然沒有安排數月乃至數年摒棄一切干擾而創造一個可以全神貫注的筆耕環境,就沒有資格奢談什麼時機還沒有成熟,乃至選擇以論文取代專書的策略——那不過是託詞而已。

1980年到中國學習和1981年移教哈佛,是我人生的轉捩點。回哈佛固然是主動自覺的選擇,但也經過了一番心靈的掙扎。柏克萊對我有很大吸引力,但我心裏也十分清楚,在思想界要想真正的創新談何容易?在儒家哲學領域紮根學術的“創造轉化”(creative transformation),是我第一篇英文論文即關注的課題。我和西方一流哲學家、神學家、社會思想家、心理分析學家、文化人類學家和政治理論家的長期溝通,使我充分認識到漢學界在以考據(philology)為看家本領的史學界人才輩出,但一涉及原創性的思想則顯得蒼白無力,尤其在宗教哲學方面更是慘不忍睹。我若想在國際學壇發展儒家哲學,必須攀登的階梯還很多。哈佛的哲學、神學和宗教領域經過了一段長達十年的低谷後,已恢復了欣欣向榮,我和院長魯梭斯基(Henry Rosovsky)、兩位老師史華慈和楊聯陞、宗教委員會主席史密斯(Wilfred Cantwell Smith)、世界宗教研究中心主任卡門(John Carmen)及負責說服我回母校任教的傅烈澈(Joseph Fletcher)分別長談後,決定重返哈佛。在柏克萊一切都好,但要想更上一層樓,我必須再接受一次嚴峻的考驗:儒家身心性命之學的當代哲學意義何在?比如,陽明經過百死千難所悟得的“致良知”究竟只是儒門自家獨具的體驗,還是人類普遍共有的本體真理?

我在哈佛重新起步,創業維艱,但也做了幾件有意義的事。繼史密斯擔任宗教委員會的主席,把宗教研究正式建立在文理學院之中,而不再只是神學院的附庸;經過三年的努力,將“儒家倫理”納入“道德推理”(moral reasoning)項目之中,成為核心課程;在擔任東亞語言和文明系系主任期間,徹底解決了空間、編制、生源及語言教學等棘手問題,使其在邁向哈佛人文大系的旅途上向前跨了一大步;出任哈佛燕京學社社長13年(1996—2008),為文化中國及儒教東亞的人文學者提供了到哈佛進修的機會,更是舉世大端。不過,在學術領域值得強調的是開展了幾個論域:文化中國,文明對話,東亞現代性,對當代西方“啟蒙心態”的反思,印度啟示和全球倫理。在這幾個論域所形成的“可以啟迪思想的會話”(edifying conversation)的氛圍中,儒家哲學所體現的“精神性人文主義”(Spiritual Humanism)獲得了發展的空間。我致力於儒家傳統的創造性轉化已跨越了半個世紀,不過直到現在才可以肯定地說時機已漸臻成熟,儒學第三期的發展已從願景和期待成為事實。

展望未來,以對話、交談、會語、論文、專著、研討、會議和演說等各種形式推動儒學第三期發展的工作,必然會在世界各地繼續推進。每一論域的開展,也都會凝聚各路英豪各顯精彩,為儒學提供成長的機遇。儒家哲學是“為己之學”,是“身心性命之學”,是“孝悌忠信之學”,是“修齊治平之學”,因此必須建立群體的批判的“自我意識”才能落實。只有落實到每一個人的日常生活世界之中,儒家做人的道理才有生命力和說服力。讓我回到張南軒的教言:“功夫端的貴躬行。”不同的時代、年齡、地域和環境,都要求不

同的躬行途徑。孔子說“切問而近思”，正是要求我們每個人都主動自覺地找到自己躬行的途徑。儒家哲學就建立在每一個人探求自己躬行途徑且必須“反身而誠”的基礎上。不過，這種“道中庸”的“大眾哲學”絕不是凡俗的人文主義，因為它還有“極高明”的一面。我不遺餘力地思考儒家“精神性”之所在，正是要為日常生活的終極價值，也就是做人的價值，樹立“天人合一”的堅實基礎。

# 目次

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| 儒學第三期：探索，自覺與創造性轉化（自序） ..... | 1 |
|-----------------------------|---|

## 一、價值探索

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| “仁”與“禮”之間的創造性張力 .....     | 3   |
| 作為人性化過程的“禮” .....         | 11  |
| 儒家心性之學                    |     |
| ——論中國哲學和宗教的途徑問題 .....     | 23  |
| 內在體驗：宋明儒學思想中的創造性基礎 .....  | 30  |
| 儒家的成人觀 .....              | 35  |
| 宋明儒學本體論初探 .....           | 48  |
| 從“意”到“言” .....            | 62  |
| 孔子仁學中的道、學、政 .....         | 67  |
| 仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻 .....    | 77  |
| 存有的連續性：中國人的自然觀 .....      | 86  |
| 從身、心、靈、神四層次看儒家的人學 .....   | 96  |
| 自我與他者：儒家思想中的父子關係 .....    | 102 |
| 論儒家的“體知”                  |     |
| ——德性之知的涵義 .....           | 114 |
| 郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位 .....    | 122 |
| 修身：體現人性的教育 .....          | 126 |
| 儒家人文精神與宗教研究 .....         | 134 |
| 儒家視閥之創造力 .....            | 155 |
| 仁的反思：面向 2018 年的儒家哲學 ..... | 164 |

## 二、士的自覺

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 儒家自我修養中的痛與苦 .....            | 173 |
| 中國古代儒家知識分子的結構與功能 .....       | 180 |
| 孔子：人的反思 .....                | 190 |
| 孟子思想中的人的觀念：中國美學探討 .....      | 194 |
| 孟子：士的自覺 .....                | 207 |
| 魏晉玄學中的體驗思想                   |     |
| ——試論王弼“聖人體無”觀念的哲學意義 .....    | 225 |
| 論陸象山的實學 .....                | 235 |
| 劉因儒家隱逸主義解 .....              | 250 |
| 日本天理大學藏“王陽明講學答問並尺牘”卷初探 ..... | 271 |
| 主體性與存有論實在                    |     |
| ——王陽明思維模式的詮釋 .....           | 278 |
| 王陽明“四句教”探究 .....             | 292 |
| 劉宗周哲學人類學的主體性 .....           | 300 |
| 顏元：從內在體驗到實踐的具體性 .....        | 315 |
| 劉智的天方聖學及其在中國思想史上的意義 .....    | 333 |
| 早期清代思想中“學”的觀念 .....          | 354 |
| 熊十力對真實存在的探索 .....            | 368 |
| 人心與天道：儒家的終極關懷                |     |
| ——如何回應錢穆先生的“徹悟” .....        | 391 |
| 爲往聖繼絕學 .....                 | 400 |
| 徐復觀先生的胸懷                     |     |
| ——爲紀念一位體現了憂患意識的儒學思想家而作 ..... | 403 |

## 三、創造性轉化

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 東亞思想觀念中的“道德共範” .....             | 407 |
| 邁向儒家人文主義第三期 .....                | 417 |
| 反傳統、整體觀、耐心謹慎：關於當代中國學術思想的反思 ..... | 430 |
| 宗教學：從神學到人文學                      |     |
| ——哈佛大學的宗教研究 .....                | 441 |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| 儒家人文主義與民主 .....              | 449 |
| 文化中國：以外緣為中心 .....            | 460 |
| 超越啓蒙心態 .....                 | 480 |
| 對全球社群之核心價值的儒學透視 .....        | 490 |
| 家庭、國家與世界：全球倫理的儒學探索 .....     | 497 |
| 全球倫理的儒家詮釋 .....              | 507 |
| 儒家東亞興起的涵義 .....              | 513 |
| 新儒家人文主義的生態轉向：對中國和世界的啓發 ..... | 527 |
| 全球化與多元化中的文明對話 .....          | 548 |
| 個人、社群與道                      |     |
| ——古代群體批判的自我意識的出現 .....       | 560 |
| 編後記 .....                    | 572 |