

哲學

東大圖書公司

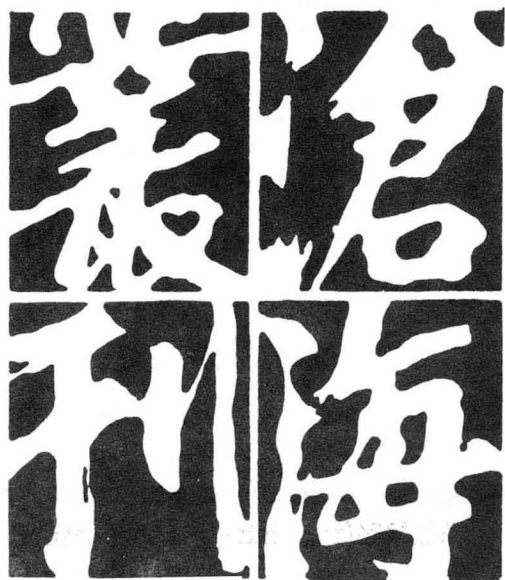
儒家思想

——以創造轉化爲自我認同

杜維明 著



滄海叢刊



儒家思想

杜維明 著

東大圖書公司 印行

儒家思想：以創造轉化為自我認同／
杜維明著．--初版．--臺北市：東大
發行：三民總經銷，民86
面； 公分．--(滄海叢刊)
ISBN 957-19-2159-9 (精裝)
ISBN 957-19-2160-2 (平裝)

1. 儒家-論文，講詞等

121. 207

86013205

國際網路位址 <http://sanmin.com.tw>

© 儒 家 思 想
——以創造轉化為自我認同

著作人 杜維明
發行人 劉仲文
著作財產權人 東大圖書股份有限公司
臺北市復興北路三八六號
發行所 東大圖書股份有限公司
地 址／臺北市復興北路三八六號
電 話／五〇〇六六〇〇
郵 撥／〇-〇七一七五——〇號
印刷所 東大圖書股份有限公司
總經銷 三民書局股份有限公司
門市部 復北店／臺北市復興北路三八六號
重南店／臺北市重慶南路一段六十一號
初 版 中華民國八十六年十一月
編 號 E 12110
基本定價 叁 元
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

ISBN 957-19-2160-2 (平裝)

悼 念

唐君毅：重建儒學的文化巨人

李相殷：光大儒門的思想先進

序

對作者而言，一本新書的問世，總是「一則以喜，一則以懼」。當然，書是文化生產中歷史悠久而意味深長的現象。正如律克(Paul Ricoeur)所說的，當理念落實為象徵符號、並體現為具有物質基礎的白紙黑字之後，它的精神便取得可以普世化的性格，讓任何有語文能力的讀者都可從檢視其象徵符號而對作者的理念進行解讀。既然因理念的文字化而使信息廣為流傳，當然是值得欣慰的。

但，我依稀記得，好幾年前在美國科羅拉多州的艾思本人文中心，曾和當時在史坦佛大學擔任駐校作家的史德格勒(Wallace Stegner)教授聊天。他剛出版一本散文集，竟自嘲地說，把作品推向世界，就像一個在大峽谷邊飄下一片羽毛的人，殷切地期待不久的將來谷底會傳來轟隆的回響。如果被稱譽為美國當代一支健筆的作家也有這種缺乏自信的疑慮，深恐自己辛辛苦苦的筆耕成果完全不受到重視應是人之常情了。

不過學術界的出版物，特別是突出哲學思想的論文，本來就沒有考慮到市場效應，因此所喜所憂也未必隨著讀者共鳴的程度而轉移。所喜的是，這本論集的出版，可以為中文世界提供一些我思索有年而且已在北美學壇開闢了論域的觀點；所憂的是，不同的語境指涉不同的意義結構和價值系統。我的觀點雖然都是自覺地立基於儒家的「為

2 儒家思想

己之學」，但置身於西方知識論辯的習俗之中，便不能不採取權宜之計，特別究心於申述一些在中文世界已耳熟能詳的概念。職是之故，英語中的新鮮感便完全消失了。

我並不擔心因重複讀者熟悉的概念而導致老生常談的印象。本來，儒學的特性即是溫故知新。可是，在英文語境中，一些從堅苦工夫中獲得的成果，竟因中譯而完全不顯精彩，總有點可惜。當然翻譯總難免有喪失原味的損失，但只要力求「信達雅」也有可能創造嶄新的天地。不過我應當申明，這些原屬英文的議論，居然能以中文的形式公諸於世，其中曲折甚多，也牽涉好幾位無名英雄，在此無法交待清楚。我要特別提出感謝的是林同奇教授。沒有他的鼎力協助，這本書一定會遭到難產的厄運。

這裏所收的九篇論文與其說是我因回應各種外來機緣而對儒家人文精神作出的現代詮釋，不如說是通過多元渠道和北美幾位師友之間的人物共商舊學而獲致的些許心得，要更符合事實。

我在柏林發表《道德共範》的論文時，評講是文化人類學的巨擘杰爾茲(Clifford Geertz)教授。杰爾茲教授不僅把評講形諸文字而且同意由《東西哲學報》發表，給我很大的鼓勵。我考慮「存有的連續性」一議題則是針對牟復禮(F. W. Mote)和李約瑟的觀點而發；後來這一構想又和張光直先生反覆商榷。《儒家論做人》則是為北美宗教學祭酒史密斯(Wilfred Cantwell Smith)教授榮休而作。我在哈佛攻讀博士學位時期即親炙史密斯教授，研習廣義宗教傳統和精神文明的互動關係。一九八三年，回到哈佛執教才兩年多，又接任他掌理多時的宗教委員會。三十多載的情誼使我真切體認到他的學思歷程確是問學與求道可以相得益彰的典範。

《先秦儒家思想中的人的價值》得益於艾里克森(Erik H. Erikson)、

律克(Paul Ricoeur)和波那里(Michael Polanyi)甚多。我選過艾里克森的課，和律克也論學多次。雖然沒有直接向波那里請教的機會，但通過長期和格林(Marjorie Grene，波那里思想權威)教授的交往，對波那里的「體驗之學」並不生疏。以《「論語」中一個充滿活力的隱喻》來界定「仁」的意蘊一文，則是長年和芬伽萊(Hebert Fingarette)及史華慈兩位宿儒對話的結果。

《自我與他者》及《宋明儒學的宗教性和人際關係》兩文受到貝拉(Robert Bellah)的啟發最多。還記得六十年代，貝拉在哈佛講授宗教理論的情景。那時他從知識社會學及比較文化學切入，對宗教演化和現代精神有獨到的見解，但我卻認為他因受柏深思和韋伯的影響太深，對儒家的「宗教性」並沒有真切的體悟。我在伯克利加州大學歷史系任教的十年，還經常扣緊此一課題和他辯難。最近聽友人麥迪生(Richard Madsen)說貝拉明年退休後(一九九八)的主要工作是重新考察宗教演化與現代精神。我相信，他對儒家，特別是宋明傳統，和東亞現代性的關係會有新的詮釋。

另外，《孟子思想中的人的觀念：中國美學探討》和《宋明儒學本體論初探》都受惠於座落紐約北部艾德龍達(Adirondacks)山莊的德夏堂書院的創始人賈保羅(Paul Desjardins)。保羅曾介紹我認得他的至交，如本斯鼎(Richard Bernstein)和羅蒂(Richard Rorty)，通過他的文字和面對面的溝通使我對英文中的哲學語境略有所窺，也加強了我和西方哲人共探新知的意願。雖然我考慮的課題未必和當前美國哲學界所關注的焦點有什麼直接關係，但是既然認識到他們行文的風格，用英文詮釋中國美學、倫理學和宗教哲學的異化感便逐漸消解了。

必須指出，正因為我這幾篇儒家論說純粹是英文語境的產物，中譯本，即使大體傳神，難免仍有隔了幾重公案的距離感。我希望文化

4 儒家思想

中國的讀者不要率爾抹殺這距離感，直接評價理據的得失；或許在咀嚼那格格不入的生澀處還能稍稍品味我奢想融會中西而每每缺失的堅苦。

不過，既然這幾篇論文都不僅是我的獨白而是我和師友們長期對話之後的諧音，它們所象徵的共業絕非個人私見而已。《以創造轉化為自我認同》不是一本一氣呵成的專論，但其中所體現的「問題意識」卻首尾貫穿相互連繫。雖然，九篇文章相隔的時間跨度很長，而且是在各種學術情境中因針對特殊課題而作出的不同回應，可是它們都環繞著儒家的身心性命之學而展開。我希望儒家的「自我」，即所謂安身立命的成己之學的核心課題，可以通過我這些尚在發展，尚待成長的詮釋而成為大家共同研究和探索的領域。

最後我要感謝波士頓大學神學院的南樂山院長，他多次提到儒學創新將是世界哲學界體現承先啟後精神的大事。他的鼓勵使我振奮，他的預言則使我心持惶恐。

我相信儒家論說業已進入歐美學壇，但面向二十一世紀，儒學在思想方面的創新能否為其第三期發展提供優良的條件，則現在尚言之過早。任務是艱巨的！

杜維明

哈佛燕京學社（美國麻州康橋）

一九九七年十月七日

儒家思想

——以創造轉化為自我認同

目次

序	
導言	1
一、東亞思想觀念中的「道德共範」	15
二、存有的連續性：中國人的自然觀	33
三、儒家論做人	51
四、先秦儒家思想中的人的價值	69
五、仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻	85
六、孟子思想中的人的觀念：中國美學探討	101
七、自我與他者：儒家思想中的父子關係	125
八、宋明儒學的宗教性和人際關係	147
九、宋明儒學本體論初探	167
杜維明論著編年	193

導言

在關於伯克利—哈佛大學社會價值比較研究五年規劃主辦的最近一次會議的開場討論中^❶，我的老師和 20 多年來的朋友羅伯特·貝拉，對我的論文《東亞思想觀念中的「道德共範」》（即本書第一章）作了評論，他提出「什麼是儒家的自我」這個富於挑戰性的問題。收入本書的九篇文章試圖就這個問題作出回答。但是，它們並沒有給出一個簡單的答案。毋寧說，它們探討了儒家思想的諸多層面，這些層面可以闡明作為創造性轉化的儒家自我的含意。

如果說我們儒家確實有一個關於自我的首尾一貫的概念，那為什麼我給貝拉一個直截了當的回答還會那麼困難呢？這個問題的一部分是由語境造成的。除非我們充分理解一個問題，否則我們就不能指望給出正確的答案。提出問題的方式往往貌似簡單，而賦予問題以意義的背景卻極為複雜。由於這個問題是從提問者的所謂「問題性」中產生的，我們就不僅需要弄清楚問題本身的含義，而且需要瞭解潛藏於其後的那個思考者。因而對我來說，貝拉的提問所引發的不只是個資

❶ 伯克利—哈佛社會價值比較研究規劃（亦稱比較倫理學規劃），由伯克利高等神學協會和加利福利亞大學宗教研究副教授馬克·尤金斯梅爾，和哈佛大學比較宗教學教授、世界宗教研究中心主任約翰·卡門共同指導。

2 儒家思想

訊的交換，而也是一種活生生的人的交遇。在這個意義上，本書的每篇文章都是活生生的交遇。誠然，它們提供了有關儒家傳統的基本資訊；不過，從根本上說，它們是「儒家」對人類所永恒關注的那些問題所作的具有自覺性的答覆。

假如有別的什麼人，例如一個研究語言的學生，向我提出同樣的問題，那麼，我會簡單地列出一組英文詞語予以回答。從完全實用的目的著眼，可以把這些詞語看作英文 self（自我）與古漢語和現代漢語中起相當或同等作用的一批詞（這也許正是該學生真正追求的東西，儘管他可能同時會繼續懷疑在某些情況下一一對應的翻譯是否可能）。不過，對貝拉的問題來說，它的分量並不在這裏。因為在我為辨認東亞思想共同傾向而進行思考時，他對我以「自我修養」（修身）為中心特徵去概括思孟學派、莊子道學及禪宗學說的特徵感到不解。如果按此說法，那對於東亞文化的其他重要特徵，諸如群體觀念、對神聖的經文重視、傳統或習俗以及可共享之價值的威力、為人師表的重要性，政治秩序的首要地位等等，又應如何看待呢？另外，修身還帶有對人的個性、人的內在精神性，甚至人的私我的偏執。貝拉是一位對我們社會中個人主義的最有力的批評家，他特別關注激進個人主義的種種傾向，此類傾向正在暗中破壞著美國公眾宗教的社會結構^②。

受到這個「問題性」的啟發，最引起我興趣的探索領域之一，就是：是否真正有可能找到一種新的自我觀，這種自我一方面植根於和

② 關於貝拉對「公眾宗教信仰」的最近反思，見 R·N·貝拉和 P·E·哈蒙德：《多種多樣的公眾宗教》（San Francisco: Harper & Row, 1980）。關於他對個人主義的批判，見他的《宗教與大學：無信仰的危機》（W. B. N. 講座，哈佛大學，1982）。

他人共同生活的現實之中，另一方面又與超越的真理不可分割。本書第一章是針對社會生物學家們主張進行跨學科考察而準備的背景材料，它簡要描述了東亞思想中針對自我實現所採取的雙重取向的理據：(1)每個人都擁有進行終極自我轉化的充足的內在源泉；通過自我努力，我們就能成聖、成佛或成真人，因為聖性、佛性或道就內在於我們的人性。(2)通向至善、涅槃或與道為一的路徑是漫長坎坷的。自我修養無止境，在我們一生中的任何時刻，我們都不可以說自己已經功德圓滿。對日常生活中人的力量的信念，和對個人成長具有無限潛力的慧識兩者之間產生相互影響，使三種東亞傳統都把自我視為動態的、整體的和開放的系統，這種系統恰好與私我化的自我概念相對立。不過，這種自我是否有可能既立足於社會而又不失去對超越真實的嚮往，則尚存疑問。為了說明這個問題，我們需要審視一下構成這種自我概念之基礎的形而上學的假定。

第二章提出下述觀點，即「存有的連續性」觀念作為中國宇宙論思想的一大特色，把修身整個問題納入了一個特定的框架。尤其值得注意的是，其中隱含著一套概念架構，它可以容納一種自我觀，這種自我觀與貝拉追隨阿拉斯戴爾·馬金蒂萊之後稱之為「科層制式的個人主義」的自我觀顯著不同^③。為人們熟知的那種二分法，諸如自我與社會、物質與精神、宗教與世俗、文化與自然以及創造者與創造物，依據「存有的連續性」觀念，都被降到不那麼顯眼的地位，一個強調部分與全體、內與外、表與裏、本與末、體與用，以及天與人的不同的思維模式，則成為支配的思維模式。其中心問題不是種種靜態的、

③ 貝拉：《關於神學教育中的舊的和新的規令》（致神學團體聯合會，匹茲堡，1982年6月21日），頁8。見馬金蒂萊的《道德之後》（Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981），頁33。

4 儒家思想

機械的、分析的區別，而是微妙的聯繫、內部的共鳴、雙向互動和相互影響。其結果是，中國思想家心目中的宇宙就成為「自發的、自我生成的生命過程」。這種生命過程所固有的，「不僅僅在於它具有內在聯繫性和相互依存性，而且還在於它具有無限的發展潛能」^④。這樣，中國人就把宇宙理解為一個如同自我一樣的開放系統。由於不存在時間上可指定的開端，因此也不能期望它有一個終點。宇宙永遠在延伸，大化流行不止^⑤。這種觀念對我們人類有如下的啟示：

我們能參與自然界生命力內部共鳴的前提，是我們自己的內在轉化。除非我們能首先使我們自己的情感、思想和諧起來，否則，我們就不能與自然取得和諧，更不用說「獨與天地精神往來」了。我們確與自然同源。但作為人，我們必須使自己與這樣一種關係相稱。^⑥

儒家強調的人文主義，也許初看起來與道家的自然主義相衝突。但是，按照它們對自我修養的共同關注，我們不能說儒家堅持社會參與和文化傳承與道家追求個人自由不相容。道家批評儒家的禮儀，儒家批評道家的避世，都體現一種對話式的交互作用，它反映出兩家之間存在著更深沉的一致。這並不是要否認兩種精神傳統的微妙差別，但是，儘管它們存在分歧，它們卻屬於同一個符號世界。在其中，兩者不僅共存，而且由於相互影響而有助於各自的發展。

《儒家論做人》（第三章）原是為一本論文集而寫的，出版該文

④ 見本書頁 39。

⑤ 見本書頁 40。

⑥ 見本書頁 49。

集是為紀念W·C·史密斯教授的工作，它闡述了當時宗教研究的某些觀點⁷。史密斯曾堅持不懈地努力解決人的宗教性中歷史積累的傳統與個人信仰之間的問題⁸，在這個背景的襯付下貝拉的問題就獲得了新的意義。儒家論學做人這一構想曾被孔子定義為「為己之學」，它是以生活在此時此地的具體的人作為出發點。這個表面看來似乎具有特殊主義的、有時間性的、世俗的和個人主義傾向的觀點，卻是建立在對人性的整體見解之上的。這種見解不僅超越自我中心、裙帶關係、族群中心主義、國家主義和文化主義，而且超越人類中心主義。確實，儒家所謂「與天地萬物為一體」⁹的境界是屬於天人兼容的境界，即自我的完全實現，也就是人性的充分現實化，必然導致天人合一。因此，儒家堅持認為自我實現的過程始於自我的具體經驗，這不應被解釋成它主張以有限的、歷史的和特定文化的東西去排斥無限的、超歷史的和普遍性的東西。按照一種比較宗教學的觀點來看，儒家學習做人之構想的意義就在於它洞察到在我們深嵌於俗世的同時卻具有巨大的自我超越的潛能，兩者之間存在著一種創造性的張力。

如貝拉提到的，「科層式的個人主義」是馬克斯·韋伯所深入分析過的「工具合理化過程的合乎邏輯的結果」¹⁰。為了主宰世界而開

⁷ 《世界宗教傳統：宗教研究的最新見解，紀念W·C·史密斯論文集》，弗蘭克·韋林編(Edinburgh: T. & T. Clark, 1984)。

⁸ W·C·史密斯的學術主張在《宗教的意義和目的：人類宗教傳統的一條新路》中簡潔地提出來了。這本書自問世以來多次再版：紐約新美圖書館(蒙特書庫)1964年版；聖佛蘭西斯科，哈帕和勞聯合出版公司1978年版。

⁹ 王陽明：《大學問》，見陳榮捷翻譯的《實踐生活的教訓和其他宋明儒家的作品》(New York: Columbia University Press, 1963)，頁72。

¹⁰ 貝拉：《關於神學教育中的舊的和新的規令》，頁8。

發經濟資源和心理資源，就像韋伯在《新教倫理與資本主義精神》一書中所描繪的那樣，可能嚴重地歪曲了加爾文主義的精神，用韋伯的生動的說法，它導致曾經輕盈地披在近代西方肩上的斗篷，如今已變成工業世界的「鐵籠」^①。當然，這裏不是估價韋伯解釋歷史的準確性究竟如何的地方。我們也不會因為儒家倫理未曾對從根本上轉變西方並進而轉變廣大世界的工具性合理化過程產生過推進作用而感到什麼自慰。但是韋伯在他的《中國的宗教》一書中，把儒家的精神取向描述為「適應世界」^②，倒與我們的討論有關。儒家所提倡的社會的和諧化，似乎是對泛濫西方的個人主義的一種合理矯正。韋伯所發現的儒家倫理中缺少合理化的潛力，如今卻被認為是一種鑄造社會團結一致的力量。

儘管儒家帶來的信息可能和我們很有關聯，《先秦儒家思想中的人的價值》（第四章）卻轉向更為廣泛的關注。就儒家傳統本身可提

① 韋伯的原文表述如下：「清教徒原是在神的呼召下去努力工作；而我們則是被迫工作。因為當禁欲主義超出了寺院的範圍，進入日常生活，開始支配世俗道德時，它就成為建構近代經濟秩序這個巨大宇宙的組成部分。現在這一秩序與機械生產的、技術的和經濟的狀況結合起來，以不可抵擋的力量，不僅決定著直接關心經濟收益的人們的生活，而且決定著一切誕生於這種機制中的人的生活。對他們的這種支配，也許將持續到挖出最後一噸煤燃盡為止。按照巴克斯特的看法，對外在物的關心，應當僅僅是像披在信徒肩上的「輕盈斗篷一樣，隨時都可以扔掉」。但命中注定：斗篷將變成鐵籠」。見馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，T·帕森斯英譯本(New York: Scribners, 1958)，頁181。

② 馬克斯·韋伯：《中國的宗教：儒教和道教》，漢斯·H·格思英譯本(Glencoe, Ill.: Free Press, 1951)，頁235。

供的符號資源而言，這種討論，可為自我觀念提供一個新視角，同時又不致於引起個人主義的情調。正如我在這章的結束語中所說的：

在歷史上，個人主義作為西方社會推動力的出現，可能曾與某些十分特殊的政治、經濟、倫理和宗教傳統交織在一起。因此，人們似乎可以合理地認為：我們可以贊同把自我視為平等和自由的基礎，而拒不接受洛克的私有財產觀念、亞當·斯密和霍布斯的私人利益觀念、約翰·斯圖亞特·穆勒的隱私觀念、克爾凱戈爾的孤獨觀念，或早年薩特的自由觀念。¹³

最近的學術成果，特別是托馬斯·墨子刻(Thomas Metzger)的《擺脫困境》一書已指出，韋伯將加爾文派清教徒內在的禁欲主義與儒家士大夫的入世性格截然區分開來，很可能是錯誤的¹⁴。儒者像清教徒一樣，也從對自我價值的內在估量中汲取巨大動力，其合理化潛力同清教徒的潛力一樣大，儘管它沒有產生與資本主義精神類似的現象。實際上，儒家利用他們的具有轉化能力的倫理，也許已經把東亞社會塑造成一種特殊類型的社會——政治秩序的世界，儘管他們並沒有按照資產階級的資本主義方向去改塑自己的社會。

如果儒家的構想，無論就其精神上的自我界定還是就其歷史上的功能而論，都不是「適應世界」，那麼，在它的終極關懷中，人類群體的本體論地位究應如何理解？赫爾伯特·芬伽萊(Herbert Fingarette)在他的富有開創性的論著《孔子——以凡俗為神聖》中力求說明，把

¹³ 見本書頁83。

¹⁴ 托馬斯·A·墨子刻：《擺脫困境：宋明儒學與中國政治文化的演變》(New York: Columbia Press, 1977)，英文版，頁3-4，18-19，198-204。

社會視為外在「神聖禮儀」，使得內在心靈的假設成為多餘¹⁵。這意味著，當我們理解《論語》中「個我中心所在處」時，無需假定一個心理意義上的自我。儘管我極大地受惠於芬伽萊的富於洞察力的見解，但我仍然不完全贊同他對儒家核心的價值觀念——仁的解釋。因此，我在《仁：「論語」中一個充滿活力的隱喻》（第五章）中的研究，就是為了對芬伽萊關於儒家構想的當初形成的看法既表示欣賞也有所批評。

芬伽萊研究的一個重要貢獻，在於他強調儒家關於「禮」的思想的普遍性。這就把荀子作為對於儒學之道的重要貢獻者的地位突出出來了¹⁶。但是，不論傳統的或現代的詮釋儒學的著作都一再指出，沒有修身作為參與道德群體之本，那麼，由那些精英分子強加給輕信不疑的群眾的種種禮儀規則，就易於蛻化成權威主義。孟子，這位儒者之道的傳承者，也對以下諸問題懷有濃厚興趣：道德群體的延續，經典的維護，聖人傳統與既定禮儀以及人民常識的生命力，師道尊嚴，以及政治秩序的穩定。不過，儘管如此，他還是把個人的終極的自我轉化當作實現社會價值和政治價值的關鍵。他的人性論，決不是對人的可完善性提出天真浪漫的辯護，而是把我們的注意力引向精神成長的內在源泉。在孟子看來，學習做人，就意味著要陶冶我們自己，以便我們能變成善、信、美、大、聖、神。第六章從身、心、神三方面來描述孟子的自我，是為了向一個研究中國藝術的會議提出一個研究

¹⁵ 赫爾伯特·芬伽萊：《孔子——以凡俗為神聖》（New York: Harper & Row, 1972），頁 1-17。

¹⁶ 芬伽萊對孔子的解釋是以他對《論語》的解釋學閱讀為基礎的。他沒有將自己的解釋立場和荀子的傳統統一起來。但是，他將「禮」作為共同的行為來強調，這有助於我們欣賞荀子的道德教育的重要層面。