



杜维明作品系列

中 庸
论儒学的宗教性

杜维明 著



杜维明作品系列

中庸

论儒学的宗教性

杜维明 著

段德智 译 林同奇 校



生活·讀書·新知 三联书店

Chinese Copyright © 2013 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

中庸：论儒学的宗教性 / 杜维明著；段德智译。

—北京：生活·读书·新知三联书店，2013.6

(杜维明作品系列)

ISBN 978-7-108-04333-7

I. ①中… II. ①杜… ②段… III. ①儒家②《中庸》

—研究 IV. ①B222.15

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第250788号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任印制 徐方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

经 销 新华书店

网 址 www.sdxjpc.com

印 刷 北京昊天国彩印刷有限公司

版 次 2013年6月北京第1版

2013年6月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 5.625

字 数 111千字

印 数 0,001—6,000册

定 价 36.00元

(印装查询 01064002715 邮购查询 01084010542)

献给吾师牟宗三先生
一位富有原创性和启迪性的思想家

英文初版序

《中庸》在儒家传统中是一部极为重要的经典。两千多年来，《中庸》作为“五经”之一《礼记》中的重要一篇^①，在中国思想史上一直是创造性心灵的灵感的源泉^②。从伟大的儒学综合大师朱熹（1130—1200年）把《中庸》选作“四书”之一时起^③，它对传统的中国教育所产生的影响就和《论

① “五经”为《易经》、《诗经》、《书经》、《礼经》和《春秋经》。《礼经》，古有经礼三百，曲礼三千。后人汇编、整理为《礼记》、《仪礼》、《周礼》等。《礼记》又分为《大戴礼记》和《小戴礼记》。《中庸》原为《小戴礼记》第31篇。

② 应当指出，尽管从汉代（公元前206—公元220年）起《中庸》一直被看做一部独立的论著，但是在后来的帝制中国，它就已经被普遍地看做人性的极为重要的陈述。李翱（772—841年）在其《复性书》中，依据孟子的哲学解释《中庸》。对《中庸》感兴趣者尚有宋代政治家范仲淹（989—1052年）和宋代哲学家张载（1020—1077年）等。13世纪以来，许多著名的儒家学者，对这部论著作了大量的注疏。有关李翱的《复性书》，请参阅张君勱：《新儒学思想的发展》（纽约，文友出版社，1957年），106页（下引此书，不注版本）。

③ “四书”为《论语》、《孟子》、《中庸》和《礼记》的另一篇《大学》。尽管朱熹在“四书”选择上起了很大的作用，《中庸》之为儒家基本经典的重要性，在朱熹正式把它们集中到一起之前很久，就已经为人们认识到了。

语》同样深广。在前现代时期，每一个中国文人在其青少年时代都要背诵这部著作；从 1313 年到 1905 年，它更成了文官应试的基本科目之一。其实，《中庸》所体现的思维方式依然可以看做当代中国许多哲学反思的鲜明的规定性特征^①。

尽管《中庸》的意义得到广泛承认，但是却很少有人对这一文本做过系统的和整体的分析。传统的中国和日本学者一向假定：既然这一完整文本作为本真的儒家经典是无可争议的，则学者的任务便只是对它作一些注释而已。自 1919 年五四新文化运动以来，激烈攻击崇尚儒学的风气一直很盛行。在其影响下，近来研究中国思想的学者，已经对这一文本的逻辑连贯性提出了一些根本性的质疑。结果，不少汉学家现在都相信这部著作只不过是一些格言警句的汇编而已。

① 例如，当代中国儒学的主要代表人物之一牟宗三的哲学，就反思了《中庸》的思想方式问题。请参阅他的《心体与性体》（台北：正中书局，1968 年），第 1 卷，1—24 页（下引此书，不注版本）。也可参阅唐君毅：《中国哲学原论：原性篇》（香港，新亚研究所，1968 年），1—68 页（下引此书，不注版本）；冯友兰：《中国哲学精神》，E. R. 休斯译（伦敦，基根·保罗，特伦奇，特鲁布纳公司，1947 年），全书（下引此书，不注版本）以及熊十力：《读经论要》（重印本）（台北，广文书局，1960 年），第 1 卷，15—17 页（下引此书，不注版本）。我还想提到尹圣范最近根据“诚”的概念建立朝鲜本土神学的尝试。作为朝鲜的一位主要神学家，尹创造性地运用了《中庸》中的这一关键概念，已经被赞为神学思考中富有成果的发展。参阅尹圣范：《韩国的神学性解释学》（汉城，宣明文化社，1972 年）（下引此书，不注版本）。边鲜焕的一篇英文书评可以在《朝鲜杂志》（1973 年 2 月）找到。我非常感激加利福尼亚大学的杨昌浩先生在圣塔巴巴拉为我提供了这一信息。

我对《中庸》的研究是诠释性的而非注释性的。这种研究基于下面这个假定，即《中庸》的内在逻辑是不可能仅仅通过对它的语词、句子、段落或章节作一些注释就能予以阐明的。而诠释学的分析则具有启发性，有时甚至可以启迪心智。其所以能够如此，乃是因为这种分析有助于我们获得有关该文本的根本主题的某种洞见，而这又能够使我们理解，用时下流行的话说就是，该文本的特殊的“语言游戏”规则是如何形成的。诚然，作为一种治学方法，我们绝不应对本文本的可资利用的注释置之不顾，尤其是那些被认为是这一领域的权威性的注释成果。但是，我们之所以必须从注释进展到诠释，乃是为了对该文本的意义作为一个整体进行认真的考察。

应当指出，我并无意使这种探究方法成为结构主义的某种形式。的确，我的目的部分在于清楚地说明《中庸》中存在着一个深层次的和完整的结构，而且只有通过对本文本作出整体性的解读，才能透过它的表层语义达到对其内在意义的理解。我这样强调解读的整体性，很可能会给人一种印象，即我把文本的历史性边缘化了。诚然，我这部著作首先关心的，是把《中庸》作为一种人文主义构想的展开来进行研究的。但是，我也考虑到文本的原作者及写作日期之类的历史上的起源问题。然而，我却主张，尽管起源问题同我们寻求对文本的广泛理解密切相关，但是却也不能因此而把它们同文本的符号表达所环绕的语义核心问题混为一谈。实际上，尽管这种做法有陷入故意谬误之危险，我还是很想把自

己同诠释学的技巧联系起来，而把下面一点作为它的出发点，这就是：一个精神传统的中心文本，绝不是一种诸多孤立陈述的选编，而很可能有一种为其所特有的有机统一性。

因此，我的任务并不是倡导一种关于《中庸》的原教旨主义的立场，而是通过诠释来阐明文本。既然诠释在这种特殊的情势下不是把一种固定不变的理性概念强加到文本上去，而是一个不断向文本敞开自身的过程。因此，即使在写作过程中，我也体验到一种深切的有所发现的感受以及一种想证实自己见解的强烈愿望。这样，最终的产品就只是一部期盼着学术群体来证实或证伪的探索性论著。然而，正是在这种学术群体中，这类学术追求才有望首先获得意义。因此，我对《中庸》的解释只不过是历史悠久的儒家“礼意”（礼的精神）的一种重申或再现。如果这种重申或再现还有某种客观价值的话，它也需要得到主体间的证实，尽管它很可能永远得不到经验的或实证主义的验证^①。

所以，在这部探索性的论著里，我将认真严肃地对待上述传统设定，努力表明《中庸》中那些表面上看来不相关属的警句格言式的陈述，如何可以作为一个有关个人人格、社会和宗教的首尾连贯的论述的组成部分而言之成理。我的

① 我非常感激保罗·利科，他使我得以明确地表达出这一方法论立场。他1975年11月6日在伯克莱加州大学做的关于“结构主义与诠释学”的讲演以及随后的讨论，使我能够以一种更富于批判精神的眼光来审视我所做过的工作。

探究是从对流行看法进行批判性考察入手的。按照这种看法，文本的内容形形色色，似乎缺乏一种逻辑连贯的形式。我则希望表明：《中庸》的所谓“神秘”层面，基本上符合儒家思想的孟学传统^①，而且，即使对文本不作任何重新安排，这个层面也可以作为以人道和天道之不可分割性为基础的一种伦理宗教构想的展现而得到理解和评价。

通过对文本的三个核心概念——“君子”、“政”和“诚”——进行诠释学分析，我希望证明：诸如自我与社会之间的紧张、伦理与宗教之间的冲突一类大家熟知的种种二分法，同《中庸》的精神方向完全不相容。我的这种解释很可能动摇一种习俗信念，即认为儒学主要是一种社会哲学或伦理体系。但是，我的目的与其说是强调从《中庸》中挑选出少数几个要素，不如说是为了引进一种新的方法用来分析它所有的显著特征。《中庸》对投身于不断深化主体性^②的过程的君子，对作为一种“信赖社群”^③而不是作为一种敌对体系的社会，以及对作为构建“道德形而上学”^④的首要概念的“诚”都进行过认真的反思。如果我的诠释性立场站得

① 《孟子·尽心上》，1—4章。

② 参阅罗杰·普尔：《走向深层的主体性》（纽约，哈珀火炬丛书，1972年），12—43页（下引此书，不注版本）。

③ 参阅迈克尔·波兰尼：《个我认知：走向后批判哲学》（纽约，哈珀火炬丛书，1972年），203—245页（下引此书，不注版本）。

④ “道德的形而上学”这个术语，是以牟宗三的“道德的形而上学”的观念为基础的。牟宗三的观念见其著作《心体与性体》，第1卷，138—189页。

住脚，这种反思就会给我们提示一种饶有兴趣的取向，来探究人类某些历久弥新的关切。

在写作这部论著时，我从几个朋友和同事的长期讨论中获益匪浅。我要特别感谢约翰·尤厄尔、斯蒂芬·海、劳思光、伦纳德·内森、欧文·莎伊纳以及弗雷德里克·韦克，他们对文本的早期版本提出了敏锐的批评。我非常感激佩奇·威克兰德，她在编辑方面做了不少工作。我还要感激弗洛瑞司·萨卡莫托，她极其友好地协助我整理手稿，准备出版。我向陈荣捷教授致以最深切的谢意，他的论述中国哲学的开拓性工作，一直是我写作灵感的重要源泉；也正是由于这层关系，我希望对普林斯顿大学出版社允许使用陈教授《中国哲学资料》（1973年）中的有关《中庸》的加注译文表示感激。

杜维明

于美国伯克莱城，1976年

英文二版前言

自从这部探索性论著被列入亚洲和比较哲学学会的专著丛书发表以来，至今已经十年了。当初我为强烈的愿望所驱使，想努力表明《中庸》的内在逻辑能够通过集中到三个相关问题上予以推证，这就是君子、信赖社群和道德形而上学。我觉得，只要不把某种外在的结构强加给文本，我们就能够在《中庸》中清楚地看到一种全整的人文主义理念的展开。这种理念把人生筹划的终极实现看做是对天人一体观的承诺的践履。

我非常感谢从事中国研究的同事和朋友们，他们把我的诠释作为基本上站得住脚的，至少也是有一定启发性的东西接受下来；我也非常高兴地看到，从事比较宗教研究的学者们发现，我对儒学传统的探究，有助于从全球的视野理解人的宗教性。当然，当获悉这部原本为有限读者写作的论著正在第二次印刷，而且对它的需求还持续不已时，我实在是感到惊喜。

在出版增订本时，我并不想为了满足专家的需要而修订参考文献的书目。那些引人入胜的学术专题，可以在专门为学术杂志写作的专题论文中得到处理。诚然，例如 1974

年在马王堆发现的所谓“儒家佚文”这样一类史料，无疑能够极大地增进我们对《中庸》中的“主体性”观念的理解。但是，把这部分文献吸收到这部论著中，虽然从汉学研究的角度看颇有意义，但却不会影响本书立据的总体框架。

相反，我决定增加第五章来强调一种在我的诠释中已相当明确的思想进路：儒家思想作为哲学人类学的一种形式，充满了深刻的伦理宗教的意蕴。它对人的宗教性的唤起和它对人的理性的表达一样充分。然而，信仰与理性，或理性与启示的二分，对于儒家的思想方式来说，是相当陌生的。在这新加的一章中，我的主要目的在于表明：儒家的终极关怀是自我转化。这种转化既是一种社群行为，又是一种对超越的诚信的对话式的回应。我认为，我们之所以能够对《中庸》作出这种解释，是建立于下面的看法上的，即：如果我们把儒家之道规定为人文主义，则这种道所象征的便是一种兼容的而非排他的人文主义。

在增订这部论著的时候，我从罗伯特·N. 贝拉、傅伟勋、刘述先、本杰明·I. 史华慈、休斯顿·史密斯以及威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯的著作中受益良多。我非常感激赫若山·史密斯和贝齐·莎伊纳在编辑方面的帮助，也感谢托马斯·W. 塞洛弗在准备索引方面所付出的辛劳。

杜维明
于美国麻省康桥

中文版代序

儒家人文精神的宗教含义

《论语》的《先进》篇有：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死？’曰：‘未知生，焉知死？’”这段话常被近代学者所引用，而且判定为孔子坚持事人而不事鬼，知生而不知死的铁证。既然儒家的“创始者”突出人事和生命世界而忽视鬼神与死亡论域，儒家价值的基本取向便是人世的人生哲学，而绝非宗教信仰。

把儒家规定为人生哲学（引申为社会伦理）而非宗教信仰，在文化中国的学术界早已形成共识。提倡充分现代化的胡适、坚守唯物主义原则的张岱年和信仰自由主义的殷海光，大概都接受儒家不是宗教的观点。其实，中国内地和港台以及东南亚、欧美的汉学家多半认为，把儒家当作宗教不仅违背事实，而且严重地抹杀了儒家传统的价值。

严格地说，现代化即有世俗化（“消解魔咒”）的含义，不论社会主义所揭橥的唯物论或资本主义所弘扬的自由思潮，都有反宗教的一面。这点和塑造西方现代精神的“启蒙心态”（Enlightenment mentality）有密切的关系。让我举几个简单的例子，来说明现代西方反宗教（特别是基督教）的人文背景。

在18世纪，写《罗马帝国的衰亡》的吉本（Gibbon），

即极端鄙视早期基督教的原始信仰 (primitive beliefs), 站在理性的角度, 认为它根本不能和希腊与罗马的哲学观念相提并论。由休谟 (Hume) 的经验主义所导致的怀疑主义, 当然也和信仰大相径庭。至于康德的哲学革命, 因把存在理解成心灵的反映, 上帝的客观存在亦不得不依赖理智的客观设准, 基督教信仰的绝对真理便被架空了。

到了 19 世纪, 世俗的人文主义 (secular humanism) 大行其道, 宗教信仰和科学理论形成鲜明的对比。孔德 (Comte) 的人文教即是以推崇科学取代宗教。穆勒 (John Stuart Mill) 虽然赞美耶稣为伟大的道德改革者, 却坦率指陈基督教对自由形成威胁。尼采宣布上帝死亡, 并把基督教义贬为奴隶道德。即使肯定信仰的卡莱尔 (Carlyle), 也坚持上帝的信息须在历史或自然之中显露。恩格斯更进一步表示, 一切宗教的可能性都在历史唯物主义中充分呈现。当然, 对基督信仰 (特别是无中生有的创世理论) 最具杀伤力的, 是达尔文的《进化论》。

五四新文化运动以来, 中国知识分子因深受西方启蒙心态的影响, 对宗教多半抱着否定和排拒的态度。宣传“全盘西化”的陈序经, 并没有强调研究犹太—基督教义的必要, 这点值得深思。但在五四时代的西化论者, 既然浸润于反宗教信仰的科学理论的氛围之中, 把西化规定为当时流行的将基督教 (乃至一切宗教) 排斥在外的科学主义是很可以理解的。

值得注意的是, 18 世纪的吉本、休谟和康德及 19 世纪的孔德、穆勒、尼采、卡莱尔、恩格斯和达尔文, 虽然都是构建现代西方人文论域的巨擘, 但这群知识精英所代表的只

是欧美现代思潮的一个侧面。我们即使对这一科学主义气息浓郁的价值取向有深刻的认识，也未必能够一窥现代西方思想世界的全貌。

法国大革命当然是启蒙心态大放异彩的新纪元。反皇权和反宗教的理性精神在这一划时代的文化运动中发挥得淋漓尽致。百科全书学派的狄德罗（Diderot）在他的一句名言中刻画了这种反皇权反宗教的情绪：“让我们用最后一位教士的肚肠来扼死末代皇帝！”不过，孔德的文明发展指标——从迷信的宗教经过形而上的哲学而进入理性的科学，并没有在欧洲实现。相反地，旧的秩序虽一再重组而并未消灭，宗教信仰虽频遭非议而势能犹存。摆在比较文化的格局里，法国的极端主义只是一个特例，和英国的渐进主义、德国的浪漫主义或意大利的古典主义都大不相同。即使在法国，坚持和传统决裂的激情既没有扫除“*ancien régime*”（法国 1789 年革命前的政治和社会制度）的余威，也未能消解宗教（特别是天主教）的作用。

其实，把“世俗化”（*secularization*）规定为现代化的本质特性虽然言之成理，持之有故，但我们必须清楚地认识：即使信奉入世主义是现代西方价值取向的特色，这一事实也并不能否定宗教因素在欧美文化传统中一直发挥巨大作用的命题。就连前面所提到的人文思想的巨擘（包括康德和尼采），也都深受基督教文化的影响。如果我们对西方从文艺复兴以来的精神世界（特别是基督教神学本身的曲折变化）毫无所悉，我们便无法理解反对宗教信仰而突出科学理性的

西方哲人的学思历程。五四以来认同“世俗人文主义”的思想先进，如胡适，对欧洲历史上延续了好几个世纪的政教之争固然耳熟能详，但对基督教神学的现代转化在欧美学坛引起巨大回响的背景则估量不足，因此也没有研究其深层结构的意愿。文化中国的学术界至今不能开展基督教神学的高深研究，因此，没有为基督教（包括天主教与新教）创造本土化的坚实理据。这确实是件令人扼腕叹息的憾事。

回顾西方现代思潮，除了上述的以启蒙心态为主调的哲学家，我们也不能忽视重视重振基督教义的神学家。同时，我们应该进一步探索欧美哲学家和神学家之间错综复杂、相互渗透乃至两位一体的独特情况。施莱尔马赫（Schleiermacher, 1768—1834年），这位在德国浪漫主义运动中扮演重要角色的哲学家和突出新教信仰的神学家，在1799年所发表的有关宗教学的演讲，即是反映这一现象的显证。同时代的黑格尔虽然以心灵哲学和历史哲学闻名，但他在宗教哲学方面亦用心良苦，而且有很高的造诣。

克尔凯郭尔（Kierkegaard, 1813—1855年）这位在有生之年鲜为人知的丹麦奇才，一反黑格尔的客观哲学（objective philosophy），而突出“真理即主体”的信仰哲学。由于德国哲学泰斗海德格尔（Heidegger）及雅斯贝尔斯（K. Jaspers）和法国存在主义大师萨特（Sartre）及加缪（Camus）的鼎力推荐，克尔凯郭尔的神学慧解在当代欧美学坛异军突起，充分发挥了攻坚的威力，在宗教学界已成为家喻户晓的共识。一位有生之年在丹麦首埠也只赢得愤怒、叛逆、古怪、孤独

之名而死后葬在公墓一角数十年无人凭吊的神学家，居然成为 20 世纪可以傲视康德而享誉全球的思想奇才，的确可以看做宗教界的异类。

从克尔凯郭尔现象，可以窥得宗教因素在现代西方一直发挥积极作用的真消息。其实，现代化理论本身即和宗教因素结了解之缘，只要浅尝 50 年代以来在欧美最有影响力的现代化理论家的基本著作，即可发现：我们若想理解现代西方，宗教的确是个不可消解的因素。帕森斯（T. Parsons, 1902—1979 年）判定的对社会理论最具创意的两位思想家——涂尔干（F. Durkheim, 1858—1917 年）和韦伯（M. Weber, 1864—1920 年）都集中讨论宗教课题。不过，宗教学（religious studies）的价值不能只局限在现代化理论乃至现代西方的藩篱之中来评断。

1957 年，正当以哈佛大学社会关系研究为基地的现代化理论运动方兴未艾的时候，雅斯贝尔斯发表了他的巨著《伟大的哲学家》，充分体现了他长期在神学和实证主义之间寻求第三思路——“日新哲学”（perennial philosophy）的智慧。他定义苏格拉底、释迦牟尼、孔子和耶稣为世界历史的“典范人物”（paradigmatic individuals），并阐述“轴心时代”（axial-age）的观点，为“文明对话”（dialogue of civilizations）提供了发展的空间。

1962 年，我在台湾东海大学中文系毕业之后，获得哈佛燕京学社的资助负笈留学。本来的意愿是在哈佛攻读美学、伦理和宗教，可是当时的哲学系受蒯因（Quine）所代