



杜维明作品系列

道·学·政

儒家公共知识分子的三个面向

杜维明 著





杜维明作品系列

道·学·政
儒家公共知识分子三个面向

杜维明 著

钱文忠 盛勤 译

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

道·学·政：儒家公共知识分子三个面向 /

杜维明著；钱文忠，盛勤译。

—北京：生活·读书·新知三联书店，2013.6

(杜维明作品系列)

ISBN 978-7-108-04314-6

I. ①道… II. ①杜… ②钱… ③盛… III. ①儒家—
知识分子—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第280127号

责任编辑 李学军

装帧设计 蔡立国

责任印制 郝德华

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 北京鹏润伟业印刷有限公司

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 7.75

字 数 150千字

印 数 0,001—6,000册

定 价 33.00元

(印装查询 01064002715 邮购查询 01084010542)

北美版自序

这本论文集原来由东亚哲学研究所于 1989 年在新加坡出版，收入 1982 年至 1987 年间因各种机缘撰写的文章。尽管当时我并不完全清楚，但我试图理解身兼儒家之道、历史典范和现代体现的儒家知识分子，而深深地沉浸在这种艰苦的努力之中。由此而来的这些文章各有侧重，对儒家知识分子进行了历史的和比较文化方面的考察。基本论点是：在苦心孤诣地重新找回“道”、传播文化、调适政治方面，儒家知识分子（他，或现在日见重要的她）正体现了知识分子精神。就我们今天的理解而言，这种精神被假设成最先出现在 19 世纪的沙皇俄国，再通过西欧北美的无数辉煌化身传遍世界。

尽管似乎可以将儒家知识分子（或具有道德修养的人）和作为投入政治、关心社会的学者的现代知识分子用同一标准予以衡量，我的任务却仍然是利用估量儒家传统典范的重要性的方法，详尽阐发儒家知识分子的显著特征。目的在于使儒家传统丰富的象征资源承负相当困窘的现代中国“文化人”（knowledgeable person）观念。我尝试重新发掘出隐藏在累积而成的儒学人文传统中，学做一名学者（知识分子，或具有道德修养的人）的深厚蕴涵。希望这种研究能使我们增

强现代中国“文化人”观念的力量，并且或许还将丰富成为一名知识分子的现代西方概念的内涵。

本书所收九篇文章，分成彼此关联的三个部分。第一部分（含文章四篇）探讨古典时期的概念设置和象征资源，集中讨论道、学、政的观念，重点则在标明儒家知识分子总的精神趋向的道德形而上学，孔子及其弟子所体现的核心价值通过修身与为己之学，为儒家伦理打下了基础。第二部分包括三篇文章，是走进新儒学纪元的知识远足，从意义深远的不同阐释方法的角度，具体描绘了儒学的面貌。新儒学袭用了古典儒学遗产，其中蕴含的多元主义很大程度上决定了通过作为公共行为的自我努力，有可能改变人类处境的儒学信仰。主动参与政治、对哲学见解充满活力的回应、对人文学术的真挚爱好，都是正当合理的儒家追求。况且，儒学的方式要求道德的正当纯洁优先于政治上有关自身利害的权宜之计，社会责任感隐身于沉默的思想之下，历史意识和文化意义在学术研究中完全连贯一体。

作为一名富布莱特学者（Fulbright scholar），我曾于1985年春在北京大学指导一门有关儒家哲学的课程，这段经历使我清楚地回忆起我与约瑟夫·列文森（Joseph Levenson）、维托利·鲁宾（Vitaly Rubin）著作的邂逅。列文森哀叹儒教中国的现代命运，而鲁宾则称颂新儒学的兴起是“共产主义中国以外中国人的文化、知识生活中特具意义的现象”。我亲眼目睹了当时中华人民共和国知识界的兴高采烈，及其对儒学研究的深远含义，深切感受到列文森、鲁宾截然不同的阐释

模式尖锐刺人的挑战。不过，第三部分的两篇文章远不止是对这两位老师兼朋友挑战的回应，同时也是受到一种渴望的激励：彻底思考自 1979 年以来中国大陆一些最为卓越的人物发起的破除偶像、抨击封建秩序运动中涌现出来的诸多问题，以及我在儒学传统方面的工作所具有的意义。

确实，就儒学研究的真正创造性而言，重新发现已然失落的传统的意义，或者用狄百瑞（Wm. T. de Bary）的话来说，“重新找回‘道’”是必不可少的。我们为了获取新的，需要使旧的复活。然而，文化中国（大陆、台湾、香港，以及新加坡、全世界的华人社团）和东亚（基于文化原因包括越南）的知识动态，已经在儒家传统的核心价值及其多元化表现形式之间造成了如此严重的紧张状况，我们（儒学研究者）被迫准备接受同样巨大的断裂。在这个意义上，这部论文集所收文章不仅标志着一种回归，同样也意味着一种出发。无论在何种情况下，它们只不过是对于一项错综复杂而又兴趣盎然的课题的提示，这个课题永远也不可能完全为人们所认识，但是，作为一项通力合作的事业，通过坚持不懈的协作努力，将会日益明朗。

杜维明

马萨诸塞，剑桥

1993 年 1 月

新加坡版自序

在比较文明研究学会（Society for Comparative Civilization Studies）创始人本杰明·尼尔森（Benjamin Nelson）的不断催促下，我在1977年春将自己所发表的讨论儒家思想的十二篇文章汇集起来，其结果是我的第一部用英文写作的儒学论文集《仁与修身》（*Humanity and Self-Cultivation*, 1979）问世了。当我在1983年秋访问斯汤尼·布鲁克的纽约州立大学（State University of New York at Stony Brook）时，产生了编辑第二部论文集《儒家思想：以创造性转化为自我认同》（*Confucian Thought: Self-hood as Creative Transformation*, 1985）的想法。罗伯特·纳维尔（Robert Neville）、朴松柏（译音，Song-bae Park）、郝大维（David Hall）和安乐哲（Roger Ames）诸教授的鼓励帮助，将一个犹疑未决的念头变成了现实。现在这部论文集是对儒家知识分子的系列研究，是我渴望积极参与在新近成立的新加坡东亚哲学研究所（Institute of East Asian Philosophies）举行的、尚在进行之中的对话的产物。

儒家知识分子的生命模式体现在轴心时代诗人、历史学家、政治家、思想家的精神追求之中，对于中国文明历程中屡见不鲜的具有公共情怀的年轻人一直是某种标准的激励。

的确，众所周知，把典型的儒者称作学者官员，正强调了儒家将为公众服务视作职业的志向抱负。儒家的“职业”，要求远为深厚的人文主义情怀，而不仅仅是政治上的参与，不管这项要求是多么宽泛，都要予以满足。儒者用于自身个人发展，以及将关于仁的共同观念付诸实现的象征性资源，既是伦理—宗教的，又是政治的。事实上，他们对“政”的看法不仅是用经济和社会的手段来管理世界，而且还要在教育 and 文化的意义上改变世界，这就推动他们要将政治上的领袖资格扎根在社会良知之中。儒家知识分子不会主动寻求官位，以求将他们的理念付诸实践，但是，却总是通过诗歌的感受、社会责任感、历史意识以及形而上学见解干预政治。

本书所收文章很难做到正确无误地对待作为历史现象的儒家知识分子。近年来，儒家知识分子吸引了海峡两岸学者的很大注意，作为犹如希腊哲人和希伯来先知的人格典范，他们依然激发着我们的心智。我希望，这些文章中提出的某些特殊思路能得到进一步探讨，我对儒家知识分子总的阐释性见解能得到深一层批评。这样，就可以大大促进对有关这一重要的课题所进行的讨论。

我要感激新加坡、韩国、日本、中国（大陆、台湾、香港）、欧洲和北美的学者们，他们使研究所成为儒学研究名副其实的国际中心。我还要感谢吴德耀校长，自从他在 20 世纪 50 年代担任我的母校东海大学的终身校长以来，作为我的老师兼朋友，他一直是支持我的动力。在他的领导下，精干的工作人员承担了颇费心力的编辑工作，诸如替英文文本配

上汉字，这倒不太麻烦，甚至还是轻松愉快的消遣。我特别要感谢研究所图书馆馆长李金生先生和研究所研究助理兼编辑张夏炜先生，他们以职业水准和奉献精神指导了整个印制过程。普林斯顿大学牟复礼教授用他的序言为本书增添了光彩，我倍感荣幸。他提出的问题是对我的阐释态度同情而又精确的点评，对我而言，明确了进一步研究儒学的课题。

儒学的道德合理性能否凭借取自历史上的主要宗教，如犹太教、基督教、伊斯兰教、印度教、耆那教、佛教的宗教理念而得到充分重视呢？这些伟大的传统能否丰富儒学的“基本课程”（core curriculum），而又不失落儒学非宗教的人文主义物质？儒家知识分子的伦理生活在何种意义上不仅在政治、社会方面有意义，同样还具有宗教上的意义？这些问题构成了我近来将儒学视作一种天人观（anthropo-cosmic vision）加以思考的方向。

尽管本书中的文章都按编辑需要进行了修订，但总的说来，并未加入原来发表时没有的学术观点和解释意见。下列是文章的首发书刊，我感谢出版者惠允重印：

《古典儒学中的道、学、政》，新加坡，东亚哲学研究所，单刊第2种（1985）。[“The Way, Learning, and Politics in Classical Confucian Humanism”, *Occasional Papers*, no. 2 (1985), Institute of East Asian Philosophies, Singapore.]

《中国古代儒家知识分子的结构与功能》，载 S. N. 埃森斯塔特编《轴心时代文明的起源和歧异》，360—373 页。[“The Structure and Function of the Confucian Intellectual in Ancient

China”, in S. N. Eisenstadt, ed., *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1987), pp. 360–373.]

《儒家圣人：为己之学的典范》，载约翰·S·豪莱编《圣人与德行》，73—86页。[“The Confucian Sage: Exemplar of Personal Knowledge”, in John S. Hawley, ed., *Saints and Virtues* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 73–86.]

《儒家修身的痛苦》，载《东西方哲学》34: 4 (1984年10月)，379—388页。[“Pain and Suffering in Confucian Self-Cultivation”, *Philosophy East and West*, 34: 4 (October 1984), pp. 379–388.]

《刘因儒家隐逸主义解》，载陈学霖、狄百瑞编《元代思想：蒙古人统治下的中国思想与宗教》，233—277页。[“Towards an Understanding of Liu Yin’s Confucian Eremitism”, in Hok-lam Chan and Wm. T. de Bary, eds., *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 233–277.]

《刘宗周哲学人类学的主体性》，载唐纳德·孟罗编《个人主义与整体主义：儒家和道家价值研究》，215—238页。[“Subjectivity in Liu Tsung-chou’s Philosophical Anthropology”, in Donald Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan 1985), pp. 215–238.]

《清代前期思想中“学”的观念》，载《唐君毅教授纪

念文集》(台北:学生书局,1983),27—61页。[“Perceptions of Learning in Early Ch’ing Thought”, in *Symposium in Commemoration of Professor T’ang Ch’üni* (Taipei: Student Book Co., 1983), pp. 27-61.]

《论儒学第三期》,载伊瑞纳·艾伯尔编《儒学:传统的动力》,3—21,188—192页。[“Toward the ‘Third Epoch’ of Confucian Humanism”, in Irene Eber, ed., *Confucianism: Dynamics of a Tradition* (New York: Macmillan Company, 1986), pp. 3-21, 188-192.]

《反传统、整体观、耐心谨慎:关于当代中国学术思想追求的反思》,《戴达鲁斯》,116: 2 (1987年春),75—94页。[“Iconoclasm, Holistic Vision, and Patient Watchfulness: A Personal Reflection on the Modern Chinese Intellectual Quest”, *Daedalus*, 116: 2 (Spring 1987), pp. 75-94.]

杜维明

马萨诸塞,剑桥

1988年3月

牟复礼序

杜维明作为一名儒学教师和著述家，已经显示了令人瞩目的能力，能够唤醒现代心智，激发对其儒学观，或对其称之为人类“儒学课题”的有力回应。现在这部论文集集中的一些文章，曾以讲座的形式向中国听众宣读过，它们清楚地告诉了我们之所以如此的原因。我们从中看到了在中国及东亚文明的较大范围内，对儒家传统的学术性把握，并且发现这种把握与集中讨论诸多问题的能力契合无间。这些问题对 20 世纪晚期的人们——华人和非华人——来说，具有特殊意义。基本上，这些都是明确我们的人性，探讨我们人类自我实现能力的问题。要理解儒家的看法，当然必须联系它的兴起，并在历经两千多年社会不断变迁之后依旧在其中持续不衰的各种文明。他还要求我们将儒学当作一种活生生的力量来加以考虑，它在后现代化的世界中仍然重要，现代学者曾经轻而易举地一笔勾销了这种可能性，现在则必须重新估价。这些文章把我们径直带入此类关怀的竞赛场，假若不受诱导，不相信这些等待我们回应的观念关系重大并且极其重要，我们是不可能去了解它们的。他向我们表明，是什么在历史上组成了儒学的命脉，引导我们去理解它何以依然存

活。他让我们看到了儒学在当今世界中的存身地，特别保存在现代东亚人的意识深处（无论他们是否意识到），而且日益出现在全世界哲学家和思想史家的意识中。

儒家学说找到了杜维明来充当其现实意义的忠实倡导者。但是，他的忠诚并没有使其批评能力受到局限。多年来，他一直在修正自己的观点，即使他此前已将这些观点讨论到相当的深度了；由于进一步的反思与研究，他一直在重新检讨自己的立场，一直对不同的观点保持开放的姿态。这与儒家传统的非教条主义本质相当吻合。人们总能将杜维明拖入绝对自由的争辩和讨论之中，了解他真诚地欢迎不同意见，由此使自己作为学者和思想家更上一层楼。当他请我为这本集子写一篇“批评性导言”时，我想过或许应该拒绝，但绝非因为怀疑他催促“越批评越好”的真挚，而是我能谈的任何“批评的观点”，都不可能像他的学术论文那样深刻渊博，也不可能经过像他那样周详深切的哲学思考。不过，他对中国文明过去与现在的本质的关怀与我绝无二致，而且我发现他的著作如此发人深省，促使我斗胆在此提出这些论文逼迫我思考的几个问题。下面我就提出来以供讨论，就我看来，它们对我们理解本书很有意义。如果这就可以称作“批评”，那么披上“前言”的外衣，就可充作他要我撰写的“批评性导言”了。

杜维明儒学观令人注目的特征之一，就是日益强调儒学的宗教性。我从未否认宗教思想和态度在中国人过去及现在的生活中起到很大作用，但是，儒学可能是一个完整的观

念与价值体系，在哲学层面上不要求人们接受任何特定的宗教内容，这种看法是我所赞同的。荀子能够将所有非理性解释的需要，甚至是对最神秘莫测的自然现象，都坚决置若罔闻，并且追随孔子，将对自然（天）本质的深一层探究贬黜到无关紧要的领域，对我而言，似乎颇具说服力^①。诸如“孔子是不是不可知论者”此类的讨论，在我看来（可能对杜维明也一样）反映了西方人狭隘的、受文化局限的态度。但是，我现在打算相信，我从儒家荀子一派的观点上比杜维明多走出了几步，让这些观点为我证明无论在哲学意义层面上还是在实践层面上，儒家体系根本就不具备超越的作用。我说的“超越”，指人们视作真实的要素靠纯粹理性的手段是不能完全理解的。荀子在这一点上显然拒绝接受孟子的思想^②，仔细考虑一下大一统前最后一位伟大的儒家思想家强调重申周代的理性主义，我尤觉满意。

尽管我还不准备就此问题举出太多证据，但是，我明白自己在阅读孔子、孟子、荀子的有关段落时，多少犯了时代误置以今律古的错误。古人和当今绝大多数儒者一样，也许对狭隘的理性心态不如 20 世纪知识分子那样感兴趣。我想起自己学生时代的一堂讨论课，讨论莎士比亚的预兆和天命观。指导教师提醒我，占星术和天文学在 18 世纪以前的

① 见萧公权《中国政治思想史》第三章第七节（206—213 页）对《荀子》卷十七的讨论。

② 同上书，180—181 页，注 84。

欧洲科学著作中尚未得到明显区分，只到后来晚得多的时候才在一般意义上区别开来。以为两千多年前的思想家可能会和今天的我们一样，明确界定“理性的”，这种过于轻率的现代假设，不管现代人多么喜闻乐见，无疑是一种以今律古、文化上狭隘的、未经检验的类推假设。

倘若真是如此，那么，问题就在于我们如何纠正这种错误。为了眼前的讨论，我想对“宗教”加以明确：无论“宗教”一般而言多么具有理性意识，它仍然必须在某种程度上采纳其信仰即真理的特定观念，必须在其思想体系中导入一定程度的非理性。如果某位儒家思想家这样做（例如，孟子就有商榷余地，一些主要的新儒家则更为明显），我们是将此看作所有儒者的应有标准呢，抑或是某些个人的特点呢？不管在哪种情况下，这和早期中国思想所共有的宇宙论基础是否圆融一致？或者，是否代表了某种尚未得到解答的不一致性呢？

让我们再跨前一步。假如承认存在着可以由非理性证明的真理，并且这种承认与早期中国思想的宇宙论基础并不矛盾，那么，我们如何才能在而今广为接受的对中国有机世界观的描述中安置这种观点呢？“真理”（“真理”在此指当时的哲学家认为真实者）的非理性方面，尤其是和宇宙论及自然因果律有关的方面，会不会对我们关于中国机体论的观念形成挑战？我当然可以相信，儒学中存在着某种程度的非理性，可能与有机宇宙论并不矛盾，但是，如果从根本上怀疑有机的、宇宙自我生成的观念，我就难以接受了。

此外，我更倾向于将荀子的立场看法视作早期儒学的标准，而以孟子的观点为变态，后者反映出它派定的超越性因素所应起的作用和宇宙论的要求之间，存在着尚未得到解决，或者也许尚未被察觉的矛盾。我姑且假定杜维明会表示异议，而且我相信，他会完全纠正我的看法，但是，就眼前来看，这终究还是一个学术问题，通情达理的人可以合情合理地不同意。

杜维明对我们理解由中国思想中的宗教概念所决定的问题作出了具有重大意义的贡献。然而，此类讨论所必须采用的许多术语都可以有多种理解，与之对应的中国术语也是如此。我相信，首先必须搞清楚这些术语曾经或仍然在其中得以运用的包罗万象的语境，尤其是宇宙论语境，才能知道应该对这些术语下什么样的定义。例如，怎样才能在宇宙论范围内表述“圣”的概念，它根本没给“神圣的（或完完全全的）他者”[*holy (or wholly) other*]留有余地？我们怎样才能将作为儒家著述家思想体系组成部分的，似乎可以称之为“神”、“上帝”或“神圣”等概念的原始含义译成英语呢？所有上述术语在本书中都已译成英语。最紧要的是，我们怎样才能在现代，与现代人讨论这些问题，而又避免文化上的不一致、严重的以今律古呢？

杜维明在探讨儒家思想的宗教性时是小心谨慎的。他意识到了，并且几乎成功地避免了倾向于与西方思想暗中进行不恰当类比的习见做法。虽然如此，他仍然把比通常估计的大许多的范围与意义，归因于包括先秦儒家思想在内的中

国思想的纯粹宗教性部分。为了便于讨论，我应该简要评述一下相关的问题。

他在本书第一篇文章里审慎地将“神圣与世俗的二分法”作为外来概念加以拒绝，然而还是指出，孔子自称不过是古代学问的传播者，正象征着“自觉地努力为人类文明提供超越的精神支柱”。为了支持这个观点，他写道，儒家为文明制定的规范不仅是人类的手段，而且还得到天命的认可与支持。他引用孔子的话“天之未丧斯文”（《论语·子罕》，还将“heaven”（天）小写。尽管他引用了陈荣捷的译文，但陈译与其他绝大多数译本一样，都大写作“Heaven”。这表明他不希望读者如同西方人一样将“Heaven”解读为“上帝”。不过，这里略有些模棱两可。如果有人类以外的什么东西认可和支持文明的伦理规范及仪礼实践，那就似乎意味着在自足的有机进程之外的什么地方存在着某种指导力量。在杜维明经常引用的文献中，“天”被描写成“知”甚或“见”的原动力。因此，“天”是人类天赋的源泉，有目的地引导人们去了解与生俱来的特性。那么，我们就能够将这些观念理解阐释成为表达这样一个概念的语言符号：宇宙（即自然的，“在自然之中的”）力量的功能运作可以凭借理性得以理解，由此就可与有关宇宙进程自生自发的概念相容不悖。杜维明还在整本书中屡次将我们引向那种可能性的外在极限，他将儒家信仰描述成对人性的“伦理—宗教”（亦即非理性的，超越的）规范。虽然他对儒家信仰的宗教旨趣强调到如此程度，却