



杜维明作品系列

青年王阳明  
行动中的儒家思想

杜维明 著



杜维明作品系列

# 青年王阳明

(1472—1509)

行动中的儒家思想

杜维明 著

朱志方 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

青年王阳明：1472-1509：行动中的儒家思想 /  
杜维明著；朱志方译。

—北京：生活·读书·新知三联书店，2013.6

(杜维明作品系列)

ISBN 978-7-108-04323-8

I. ①青… II. ①杜… ②朱… III. ①王守仁 (1472~1528)

②王阳明—研究—文集. ①B248.25

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第250792号

责任编辑 孙晓林

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](http://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 8.5

字 数 163千字

印 数 0,001—8,000册

定 价 29.00元

(印装查询 01064002715 邮购查询 01084010542)

## “杜维明作品系列”序言

三联书店提议出版“杜维明作品系列”，计划收入我从上个世纪60年代中期开始，到80年代末这二十余年间的八本学术专著和论文集。我欣然同意。借着出版的机会，我把近半个世纪的学思历程和围绕这几本书的写作前前后后的情况，向读者，也向我自己，做一个大致的回顾。

### —

首先让我们回到千禧年之前。武汉大学的郭齐勇和胡治洪建议出版一部《杜维明文集》，我最初得悉此事即断然拒绝。程颐有六十之前不宜作书的教言，如果遵守，那么不要说王弼，连程颢、张载、陆象山、吕祖谦和王阳明都不会有传世之作了。虽然如此，我所景仰的儒门高人，从孔孟开始即不以书写文字为本业。固然，“最为老师”的荀子即充分展现了书写论文的权威与魅力。但总体来说，儒家的“道”所体现的形式是多彩多姿的。不过深受现代自然科学的影响，今天有志于成学的儒者泰半以著书立说为本业，教学、行政及社会服务都显得次要。于是，摈弃一切外在的干扰，像专业作家一样独自笔耕已成为学术界公认的生产正途，好

对典籍作切身的理解比读书更重要。他本人重身教而不只是言教，为这种新学说提供了一个示范。在他的影响之下，孔孟之道不再被看作是只有读书人才能走的路。孔孟之道成了一切人的道路，其初衷就是如此。可以毫不勉强地说，在这个特定的方面，阳明对儒学所作贡献同马丁·路德对基督教所作的贡献一样深刻。

阳明对儒学的改进，还表现在他能够唤起人们的决心和坚决的行动（*sincere purpose and firm action*）。担任知县、刑部主事、兵部尚书和都御史的官场经历，使他直接面对宫廷政治的现实，并对公共事务（*public service*）有丰富的经验。这些都给他这位身心合一的导师的毕生事业增添了新的维度。他既有思想创新，又能把新观念创造性地应用到军事谋略、社会组织、地方政府的治理上。在这两个方面都闪耀着灿烂光芒的儒学宗师，中国历史上惟有王阳明一人。确实，在明朝中期，他在前线平息匪患取得辉煌的成功，他巧妙地捕获一名最残暴的叛军的首领，为他赢得了明朝最卓越的学者—将军的声誉。毫无疑问，对阳明思想的全面理解，必须包括对明朝中期社会的了解。我们将看到，尤其是在叙述并力求准确地表达他的哲学的第一次尝试时，这种了解是必须的。

16世纪初的中国称为明朝中期。那时，上层日益残暴的统治和下层与日俱增的不满严重威胁着国家和社会的稳定。夹在其中的学者—官员，敏锐地感觉到步步逼近的危机。危机的标志是宦官专权、任人唯亲和深重的社会不安全

文著作中所表达的感情和思想在中文世界里是不可能引起任何共鸣的。二十年间，我通过诸多的书写形式向英语的学术、知识和文化界传播我的儒学信息：汉学论文（sinological articles，如刘因、王阳明、李退溪、刘宗周和颜元的个案研究），哲学探索（philosophical inquiry，如“作为人性化的‘礼’”，“主体性与本体论的实在性：王阳明思维模式的诠释”，“自我与他人：儒家思想中的父子关系”），学术专著（scholarly monographs，如对《中庸》的解析），“知识公论”（intellectual essays，如《文化中国：以边缘为中心》）。这些发表在 *Harvard Journal of Asiatic Studies*（汉学），*The Monist*、*Philosophy East and West*（哲学），*The China Quarterly*、*Journal of Asian Studies*（中国研究）和 *Daedalus*（“知识公论”）上的“学术成绩”为我在美国学术界开辟了发展空间，但这离我认为是“著书立说”还隔了好几重公案。因此我虽然在“不出版即灭亡”（publish or perish）的经院氛围中获得了多种发表科研成果和学术观点的渠道，我内心深处经常痛切自责为什么真正的凝道的笔耕迟迟不能着手。其实在那二十多年的岁月中，发表公论和韦伯所谓“以学术为志业”的纯学术著作同时并进，形成了具有创造性的张力。从我学思整体的取径而言，我的经院学者的事业和知识分子的发议是紧密相连的。我自以为能体现这种行文风格的是在美国人文社会科学院的机关报 *Daedalus* 上发表的《文化中国》一文。该文曾入选 *Daedalus* 的五十年纪念专号，还获得了奖状。当时我并没有感到是殊荣，后来看到委员会精选的其他十二篇才知

道我确是幸运者。

我用双语传达信息有年。在 70 年代分工明确：中文多属感性之作，以笔名发表的《西樵偶语》是代表；英文则以学术论文为主，以 *Humanity and Self-Cultivation* 一书中所收的论文为代表。上世纪 80 年代我开始用中文写学术论文，由英文翻译而成的中文论文的数量也明显增加。三联书店准备同时刊行的这八本书，从 1976 年出版的《青年王阳明》和《中庸》，到《儒学第三期发展的前景与问题》和《道·学·政：儒家公共知识分子的三个面向》，都是 1989 年前就已经出版的著作。

## 二

回想我 1962 年到哈佛留学，整整四年（包括寒暑假）都在美国的剑桥学习，几乎没有浪费过一天一夜。一千四百六十天，在人生旅途中不算长，但这使我从台湾东海大学的中文系义理专业到哈佛大学历史及东亚语文博士候选的转型，触动了我身心灵神中每一个部位，调动了我每一个细胞的能量。如果用一句话来概括就是：这一转型使我超越了民族文化认同的儒家论说而进入了在轴心文明的视域中反思儒家人文精神的场所。值得强调的是，宽广的时空视野，并没有迫使我离开自己生长的精神家园；正好相反，我扎根中华文化的意愿加深了，自觉提高了。我对“具有全球意义的地方知识”不仅心知其意而且深有体会了。

1966 年通过博士口试后，我获得了研究院“哈佛旅游学

者”（Harvard Traveling Fellow）的奖学金。虽然是由哈佛燕京学社全额奖金资助留学美国的，但我攻读博士四年的大半费用却来自条件更优厚的研究院。1966年夏天我选择了绕道欧洲回归台湾并访问香港、汉城和京都的路线。我仔细参观了伦敦、莱顿、斯德哥尔摩、巴黎及柏林的汉学中心，不断地想象“儒家的话语”如何在当前两希（希腊和希伯来）文明中获得新生命，提供新思路。回到母校（台湾东海大学），我在通才教育的计划中开设了“文化认同与社会变迁”这一专门探索中国思想现代化进程中儒学复兴的课，选修的十三位同学中至少三位选择了以学术为志业的路。我还指导了高承恕以“比较马克思和韦伯历史分析”为主题的学士论文。

回到台湾的那几个月，秋季在台北，春季在台中。在台北期间，我在台湾大学做了两场报告，参加了为《知识分子》撰写专论的工作，和殷海光订了忘年交，结识了陈鼓应和李敖，担任哈耶克的翻译，与这位20世纪新古典自由主义经济学大师朝夕相处十来天。我还到汉城拜访了高丽大学的李相殷，到香港在业师牟宗三家问学一个多月，然后把他刚完成的《心体与性体》三册书稿亲自带到台北交给正中书局，还和唐君毅一同游览京都、天理和奈良。1967至1971年，我任教普林斯顿。那时正值台湾旅美学人因受美国大学生的反战运动、黑人民权抗争和华裔族群意识高涨的激励，抗议精神在校园勃然兴起。钓鱼台运动在普林斯顿开始是偶然也是机缘。五位从台湾和香港到普大攻读物理学博士的青年，要求我为他们组织“习明纳”（seminar），讨论鸦片战争以来



中华民族的命运，关注的重心是当时国际风云变幻剧烈的氛围里中国知识分子如何自处的文化认同问题。其中一位是胡朴凯。如果不是他父亲胡秋原那时访问美国，提醒大家正视当下关系民族尊严的重大问题：“因为国民政府软弱，钓鱼台主权被日本侵占”，从台湾到美国大半专修理工科、对文化历史所知甚少的留学生听说钓鱼台的可能性不大；如果不是我安排让普林斯顿“习明纳”的同学和哥伦比亚大学及纽约地区关注国事的“公共知识人”——像学术界的唐德刚和媒体界的郑心元——一起建立了一个非正式的学习型组织，用来交流信息、观点和思想，胡秋原提供的消息即使激起强烈的义愤，也不可能导致任何有政治意义的集体行为。由普大同学发起，通过纽约的网络，短短的几个星期就在大纽约地区动员了上千名同学、侨胞和国际友人在联合国大楼举行抗议。如果抗议行为没有获得任何反应和认可，最多也就像无数在纽约街头乌合之众的游行示威一般烟消云散了。我想 CBS Walter Cronkite 的重点报道完全出乎意料，确是一大助缘。不过使得钓鱼台事件成为钓鱼岛运动的基本原因是台湾留学生和华裔青年的政治自觉。当威斯康星大学——特别是加州伯克利大学——的文科同学积极投入时，我预感到这将会成为有“历史意义”的“爱国运动”。

从 1971 到 1981 年我在加州伯克利大学任教十年。我和《儒教中国及其现代命运》的作者列文森的同事和友人——特别是魏克曼——的对话，和欧美思想家，像 Raimon Panikkar, Herbert Fingarette, Burt Dreyfus, Paul Ricour, Benjamin

Nelson, David Nivison 的论学，和艾思本人文中心的公共知识分子，如《纽约时报》的执行主编 Seymour Topping、可口可乐的资深副总裁 Cliff Shillinglow、外交家 Winston Lord、议员 John 及其夫人 Marion Jarvis 的交流扩大了我对美国公共领域的理解，深化了我对儒家现实性和公共性的体认，也加深了我展现儒家人文精神的信心。

在伯克利期间，我获得了美国学术联合委员会（American Council of Learned Societies, ACLS）的长期资助，主持了一系列“儒学习明纳”（Confucian Seminar）。这个区域性的学术月会每周五举行，报告 45 分钟，评讲 15 分钟，讨论至少一个小时。酒会用餐后，部分教授及研究生即步行十分钟到 1729 Spruce Street 的杜宅进行思想沙龙。周六早晨九时总还会有十来人团聚教授俱乐部“会读”报告者预先提供的文本，午餐后散席。经常与会的同道包括倪伟德（David Nivison），Lee Yearly，墨子刻（Thomas Metzger），余佐翰（John Ewell）和 David Keightley。还记得有一次席文（Nathan Sivin）从宾夕法尼亚州前来做报告，“会读”期间，因文本解读的分歧，与墨子刻发生口角。后来两人又通过群发电邮争论不休，从学术交锋变质为人身攻击，我最终决定制止。1977 年，ACLS 邀请我组织为纪念戴震逝世二百周年而举行的国际会议。陈荣捷、徐复观、冈田武彦、余英时、倪伟德、狄百瑞都提交了论文。在加州大学历史系任教期间，我担任了全校通选的中国哲学课，也主持了调研哲学学科在伯克利如何发展的委员会，投入大量时间和精力认识分析哲学在英美学界

的地位、角色乃至功过。我和桑特巴巴拉校区的芬加勒特（Fingarette）和 Raimon Panikkar 协商后，一度想转入该校的宗教系集中培养突出精神性的儒家学者。伯克利的文艺复兴教授 William Bousma 和宗教社会学大家罗伯特·贝拉（Robert Bellah）约我共同为伯克利本科生建立一个宗教专业。这不仅对加州大学系统的博雅教育有象征意义，对美国坚持政教分离的教育政策也有参考的价值。我认为，作为能够促使儒家身心性命之学进入美国大学教育的助缘，宗教学的影响远远超出哲学。更值得注意的是，只从朴质的唯物论和平实的理性主义来宣扬儒家的先进性是不够的。我相信马克思或杜威对诠释儒家哲学都能提供很好的参照，但亚里士多德的伦理、保罗的爱、马丁·路德的信、佛的慈悲，乃至马丁·布伯的对话才是相应的精神资源。

在伯克利我开设了集中细读朱熹、王阳明和刘宗周《人谱》的研讨课。《青年王阳明》完稿后，我决定进一步探讨阳明的“致良知”和“大学问”。我特别想了解阳明的事功和讲学的关系，但把阳明的哲学文本细细体味后，我觉察到如果不能掌握朱熹的问题意识，即无法精切地理解阳明的晚年定论。于是我设置了广泛阅读朱熹原始文献和诠释论著的日课，详读《朱子文集》和《朱子语类》后，我即开始撰写全面介绍朱子思想的书稿。1981年移教哈佛，我写定的两章在旧电脑中变成了乱码无法取出。当时很沮丧，事后感到长篇大论写朱熹的时机还没有成熟，如果勉强为之，不仅不能成说，对自己的学术事业并无深远的价值，反而会增长傲

心。不过，我现在已经没有精力从事这种“攻坚”的学术工程了。其实，我放弃写大部头的专著不是因为力不从心，也未必是开会太多，演讲的频率太高，根本的理由是我主动自觉地选择了一条自以为符合儒家身心性命之学的“做哲学”（doing philosophy）的道路。

记得1980年的初夏，我和陈荣捷老先生在意大利的科莫湖（Lake Como）畅谈。他劝我放弃英文写作，减少开会、讲学和国际交流，投入三年时间，用中文写一本以考据为基础的学术专书。然后每年发表两篇论文，五年出版一本专著。他说，如此奋斗二十年，必然成为学问大家。使我感到惊讶的是他的自况：如果他重回四十不惑之年来选择学术路线的话，他不会为数以千计的美国学生用英文写 *A Source Book in Chinese Philosophy*，而会用中文写一本只有三五位哲学同道才会欣赏的讨论朱熹思想的专著，因为这才是学术。他坦率陈词：六十多年在美国传道、授业、解惑，发表了数百篇论文，演讲上千次，但心灵深处并没有真正的满足感。最近到台湾，特别是“中研院”，和同行论学时才真正感受到从事有知音回应的学术研究是多么幸运，多么愉悦。他的忠告对我的触动极大，我感谢他的爱护和关怀。我觉得他对我很高的期待也有很深的忧虑，他所指点的道路是学术界的正途。我既然已经走上了学术之旅，在世界顶级的学府任职，从事教研当然是我的本业。陈老先生的建议合情合理而且的确可行。

不过，我诚实地表示了不能接受他忠告的苦心。我的

学术事业在广袤的神州大地乃至国际学坛，而不只在宝岛，我必须绕道纽约、巴黎、东京和首尔才能回家。我不能也不愿走法国汉学和乾嘉朴学的路，我的儒家之道随时随地激励我，使我不得不和世界各地体现轴心文明的大师大德交流、讨论、辩难和对话。会议、演讲、面谈和访问是我以学习为精神磨练所不可或缺的功课。当然，我深知“笔耕凝道”是关键。如果不能用一笔一画形成文字，空口腾说的观点只不过是沒有血肉的意見，无法落实为确有意蕴的思想。不过，我坚信有历史意义的思想绝不是主观的臆度，也不是个人的私产。正相反，它必然能够感动一群人融汇成一股具有群体性和批判性的自我意识。

### 三

这八本书都是为上面所说的理由做准备的。转眼二十多年了！从我个人学思之旅来看，这八本在1965到1989这二十多年间通过各种机缘凝结而成的文字，都是为我过去几近三十年悉心耕耘的论域做准备。我对所谓“首发权”兴趣不大。我的工作以“温故知新”和“推陈出新”为主调，能否契合前贤往哲的旨趣则对我至关重要。当然我确有创新的志向，但有学者曾对我的儒学诠释轻松地引用“六经注我”之类貌似赞美实是讥评的判断，我感到极度不安而且引以为深戒。我一般读书力求眼到心到，读古书尤其是圣贤书更是精益求精，一字一句亦不敢轻轻放过，很辛苦也很愉悦。对时人的作品，特别是和我意见相左但又属同行的专论，总是

反复核查生怕有误解之处。有时还当面请教或向对作者旨趣有同情理解的友人及门生核对。至于古人的“陈迹”，尤其是我所向往的大师大德所遗留下来的记录，每次相遇都心持惶恐乃至战战兢兢，因为读其书想见其人听其心声谈何容易。我对顶礼膜拜的佛门子弟和虔诚的基督徒如何面对经文的心态深有体会。其实我也是如此这般地听讲、会谈、交流和对话。我在没有阅读 Martin Buber 的 *I and Thou* 之前就有丰富的聆听经验，培养听德和磨练听的艺术可以说是我的童子功。我要感谢父亲从小培养我欣赏古典音乐的能力。我最美好的记忆之一是晚饭后入睡前，关掉所有的灯全神贯注地深刻地听卡罗素的男高音、克莱斯勒的小提琴、卡塞尔斯的大提琴，或托斯卡尼尼指挥的贝多芬交响乐。另外，父亲也喜欢教我朗诵唐诗和十九世纪英国的浪漫诗。

我也没有刻意去争夺“话语权”的野心。我相信“圣人不可欺也”。程颐十七岁问颜子为学的乐趣在哪里时的“初心”、王阳明十五岁问老师何为天下第一等人的神态，乃至《孟子》引颜渊说“舜何人也，禹何人也，有为者当如是”时的气象，对我而言，不只是历史资料，也不只是知识，而是荡漾着生命力和感染力的儒者、儒生或儒士的自我期许；这是孟子所谓的“先立夫其大者”，也就是陆象山和王阳明一再强调的“立志”。孔子的道德说教可以从曲阜的“地方话语”成为中原士君子的共同语言，是七十二弟子和三千弟子发展老师论域、为夫子争取话语权的成果。这一现象应如何研究、分析、认知和理解，是汉学、儒学、国学、中国研

究，乃至人文学及社会科学共同关注的重大课题。固然，一个源远流长的精神文明，从少数甚至一个人的“体验之知”，经过好几代人的积极参与，逐渐成为一个民族的显学，其中必有复杂的地理、经济、政治、社会、文化、心理和其他的因素，必须通过多学科、跨文化、超时代、分地域和分层次的合作研究才能一窥全豹。

所有关于“轴心文明”的研究，包括对希腊、希伯来（以后发展出来的基督教和伊斯兰）、印度和中国的研究都是如此。其实，对任何有全球意义的文化的研究，包括原住民传统，如神道、爪哇宗教或夏威夷精神性的研究都必须如此。举一个例子可以说明问题。20世纪文化人类学的高人 Clifford Geertz（格尔兹）提出了“厚实描述”（thick description）的方法，他通过细致描绘巴里文化中的“斗鸡”现象来显示爪哇原住民的宗教特色、社会习俗、人际关系和权力结构等课题。必须严肃对待的是，孔子的自我定义是什么？他转达给弟子的信息是什么？儒家文化运动的目的何在？参与者的精神境界如何？他们所体现的内在价值如何运作？

我以王阳明为研究课题。除了孔子、子思子、孟子、董仲舒的哲学思想外，还要面对儒学第二期，也就是佛教在中国发扬光大之后，儒家已从中原文化主流波及越南、朝鲜和日本的宋明时代。我原来想大张旗鼓地把王学摆在孟子心学的传统脉络中做一全面的理解，但当我细读《阳明全书》及大量诠释文章（以中、日、英三种资料为主）之后，我开始

重新型铸问题意识，经过几番思索，我决定集中探讨阳明在思想旅途中首次提出的划时代的哲学命题：“知行合一”。因为和 Erik Erikson 论学的机缘，我提出了从阳明“认同危机”切入的方法进路。使我感到振奋的是，两位不属于儒学研究的哈佛教授看了我的初稿之后对我的计划给予大力的支持。费正清写信给哥伦比亚的狄百瑞建议邀请我出席由 ACLS 资助的国际明代思想会议。我不仅被邀参加，而且取得提交论文资格。如果不是陈荣捷先生坚决反对，据主编狄百瑞称，我 1966 年提出的论文就会和唐君毅、柳存仁、冈田武彦、吴纳荪和 Nivison 等资深教授的论文一起，收入《明代思想中的自我和社会》( *Self and Society in Ming Thought* ) 一书。陈先生的理由是，我这篇论文受心理分析学的影响太深，不易为台湾和香港的汉学家认可，对我将来在中国学术界的发展有害。杨联陞教授在我 25 页的文稿中眉批多达 80 条，还劝我不要写一篇他怀疑是日本人作伪的阳明诗序。《青年王阳明》一书本来提交哈佛大学出版社，但一位审稿者对阳明哲学毫无兴趣，坚持我应该补充传记资料。我拒绝了。加州大学出版社从接收到刊行仅数月，否则我在伯克利获得“长期聘约”( *tenure* ) 的可能性就会大大减少。

《中庸》的撰写虽只花了一个暑假，还不到三个月时间，但从修身哲学、社会实践(经世致用)和道德形上学三路并进来展示《中庸》的儒家仁学则是我从本科生年代就不断在思考的课题。我突出儒家“宗教性”是受 Wilfred Cantwell Smith 的启发。在哈佛教授中他是极少数“既是经师



又是人师”的学术泰斗。2011年11月参加北京论坛期间，Robert Bellah（和我的关系是“师友之间”）在茶余酒后吐露：Wilfred（Smith）和 Talcott（Parsons）是两位赐予我学术生命的恩师。Smith 教授的《宗教意义及其终结》（*The Meaning and End of Religion*）使我认识到，儒家虽然不是基督教、伊斯兰或佛教之类的宗教，但它确有“宗教性”（religiousness/religiosity）。必须强调的是，如果不重视儒家的宗教性，甚至把儒家定义为凡俗的人文主义，对儒家的认识一定是片面的、肤浅的，而且会带来严重的误解。台湾“中研院”的黄进兴在《研究儒教的反思》一文中，为了强调“孔庙祭奠的宗教意义”，对“受西方启示”的新儒家因礼教沦亡而不得不“高扬心性之学”的失误做了明确的批判：“只顾抉发形上层面的[宗教性]、[精神性]，顾此失彼，其前景委实令人担忧。”（《东亚细亚文化交涉研究》，别册8，36页）这一观点反映了一种我极力排拒的方法取向，和印度大哲 R. Balasubramanian 以有别于现代西方凡俗性（secularity）的“精神性人文主义”（spiritual humanism）来理解儒家形成鲜明的对比。这是当前儒学研究中的一大公案。在由中国人民大学向世陵编写的《克己复礼论仁》一书中，收入了我对何炳棣的苛责的较全面的回应，也触及有关这一讨论的诸多课题。

前面已经提到，我在《仁与礼之间的创造性张力》一文中所要处理的，不只是“仁”，也不只是“礼”，而是仁与礼之间的关系问题，因此与仁和礼都有不可分割的关系。其中牵涉方法学中的核心课题。在儒家的基本典籍中，“即此即

“杜维明作品系列”序言