

论儒学的宗教性

宗教学研究系列丛书

(美)

杜维明 著

段德智 译

林同奇 校

——对《中庸》的现代诠释

|| 武汉大学出版社 ||

论儒学的宗教性

宗教学研究系列丛书

(美) 杜维明 著

段德智 译

林同奇 校

——对《中庸》的现代诠释

|| 武汉大学出版社 ||

第一章 文 本

或许《中庸》的读者所遇到的最为困难的问题在于它的表达方式。《中庸》同孔子的《论语》一样，所运用的不是辩论时使用的分析式语言，而是警句格言式的语言。《中庸》的整体规划貌似简单，从集中研究这种结构来开始形成我们的诠释性回应，是颇具诱惑力的。但是，《中庸》里的诸多陈述是一个复杂结构不可或缺的组成部分，这种结构包含着经过精密思维的许多层次。诚然，我们可以很容易地从《中庸》的上下文中摘录一个陈述，而依然不失其为一条可资引证的意味隽永的格言。其实，中国学者和西方汉学家一直把这部儒家经典著作视为格言集锦。然而，作为一部哲学著作（在陈荣捷看来，“在儒家全部古典文献中，它或许是哲理性最强的”^①），它具有自己的完整性。事实上，仅从字面上读孤立的段落并不能使我们登堂入室，因为除非对这些警句格言的表达从其内在联系的角度予以理解，则误读的危险十分严重。因此，为了开始对《中庸》的讨论，以文本第一章为例，对《中庸》结构的运作方式进行细致研究，或许

是很有帮助的。第一章的全文如下：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也。可离，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致^②中和，天地位焉，万物育焉。（《中庸》第1章，第1节。）^③

《中庸》开宗明义提出了三个定义性的陈述：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”显然，这些陈述不是作为有待论证的新命题提出来的，而是作为一些从《中庸》的观点看来是不证自明的命题提出来的。随后我们将探索这些论断的哲学意蕴；这里，我们需要注意的是《中庸》的立场在于：正是天命所赋予的人性界定了“道”是什么，而后者又界定了“教”应该是什么。在把“道”界定为人性的展现，并把“教”的特征界定为“道”的彰显之后，《中庸》继续说道：“道也者，不可须臾离也；可离，非道也。”从表达方式看，这两句话似乎和前面三句话不大相干；它们不是定义性的而是格言式的说法，旨在强调道与我们的日常生存的不可分离性。

接着，在事先没有任何提醒的情况下，说话的方式就

转到了另一个层面。《中庸》进而断言：“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”表面看来，君子的这种“戒慎”和“恐惧”似乎与道和我们的日常生存的不可分离性没有什么关联。人们会感到诧异，“是故”这个词在这种脉络中是如何发挥作用的。紧接着的两句使得语义情境更加令人费解：“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”然而，如果考察这些说法时，不是把它们作为一种线式的论证程序，而是把它们作为一种思维方式，我们就能发现它们的整个思想导向。事实上，这些话语似乎全部集中在所谓君子的“主体性”这个问题上。

君子的“戒慎”和“恐惧”是与道和我们的日常生存的不可分离性密切相关的。因为如果道为人性所固有，则它的实现就依赖于我们对自我的认识。君子的自我认识比我们大多数人都要深刻，因而他特别关切自我的内心状态；他所看不见和听不到的恰正是道彰显自己时所依据的内在的自我。我们或许可以把这种向内的转化描述成：能够离开我们人的日常生存的道，如墨家的鬼神之道和道家的自然之道，都不是《中庸》中的儒家之道；作为儒家人格之楷模的君子，必须对人性作为道之彰显的内在过程有一种敏锐的意识。因此，完全可以设想，君子对内在自我的戒慎和恐惧是他意识到道与自己人性的不可分离性的自然结果。

因此，接着的一句“莫见乎隐，莫显乎微”也可以看作是对同一个观念的不同表述：尽管内在自我作为视听的对象是“隐”而“微”的，但它对于君子的真诚的反思心灵来说却又是最显然可见的。正是由于这一点，《中庸》申言“君子慎其独也”。

强调所谓“个我的知识”，视之为对内在自我的体征，成为《中庸》第1章第2部分的主要内容：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”“中”与“和”的关系若干世纪以来一直是儒家哲学中的关键问题之一^④；后面我们将较为详细地讨论这问题。这里只需要说明一点，即按照《中庸》的思维方式，君子的自我修养（“修身”）决不是一件私人的事情，因为对人性中原本的宁静状态的体验，不仅只是一种对于这些基本感情出现之前的平静状态所进行的心理学意义上的体验，而且还是一种对终极实在所作的本体论意义上的体验，或者用《中庸》中的话来说，是一种对世界“大本”的体验。同样，一个人的种种基本感情能按照人类社群准则而取得和谐也不仅在心理学意义上而且在伦理宗教意义上都是为人之道的一种体现。其实天人合一乃《中庸》的基本主题；它构成《中庸》所有哲学论述的基础。这一点可以从第一章结尾的一句话看出来：“致中和，天地位焉，万物育

焉。”

即使在对第一章的这一初步探究中，我们也可以看到：《中庸》的表达方式与我们通常视为修辞技巧的东西大相径庭。在这里找不到任何说服对方的技巧，所有陈述都不是作为精心制作的论证结构的各种成分而提出来的。相反，它们之间的逻辑联系并不是明晰的，从一个概念到另一个概念的语义运动也不构成一种线式的进展。然而，如果《中庸》第一章从论辩修辞学的角度讲显然失败的话，则它的表达方法，由于以高度简洁的语言表述了具有多层面的意义，倒容易使人联想到诗学的精神。实际上，作为一种思想导向看待，我们至少可以说，这种诗一般的表达方式，由于强调人的内在共鸣，要比企图通过游说技巧影响读者的论辩术，对《中庸》来说更为适宜。因此，我们必须牢记在心的一件重要的事情是，通过与整个文本作综合性的交流，以取得一种整体性的感受。

除表达方式外，《中庸》的读者还经常遇到若干其他问题。这些问题大体可以区分为两类：一类是应该怎样从总体概念上来把握这部著作，另一类是它的起源问题。在探讨《中庸》时所遇到的概念方面的一个主要困难来自于它的“有机整体观”。《中庸》第1章实际上在阐释它所有主要关切的落实处：人道。由于人道既上源于天又植根于每个人的人性之中，它就既具

有形而上学的又具有心理学的意涵。一方面,《中庸》断言人性是天命所赋予的,从而认可了古代中国的一条信仰,即存在着一个有意愿的又眷顾人间事务的最终裁定者。另一方面,《中庸》又坚持认为“教”所包含的不是任何别的东西,而是自我实现,而且只有通过理解身边的事务,天的真实意图才能彰显出来,从而肯认了古代中国的另一条信仰,这就是“人能弘道”,而“非道弘人”^⑤。因此,人道既不是神中心的,也不是人类中心的。毋宁说,它指向了天人之间的一种互动性。由于坚持天人之间的互动,人道一方面要求必须使人的存在具有一种超越的依据,另一方面也要求天的过程得到一种内在的确认。构成这种取向之基础的是伊利亚德所谓“天人一体”的统一性的体验^⑥,此乃《中庸》中所有伦理宗教符号的源泉。

在犹太-基督教传统中,承认天人之间存在着本体论上的隔障至关重要。人作为一种被造物是根本不同于作为其存在之终极依据的上帝的。说人可以通过自我努力,无须经历一场信仰的飞跃^⑦,就能够同造物主合成一体,这在犹太-基督教框架中,如果不是亵渎神明,也是十分新奇的。诚然,我们可以强调神性是每个人所固有的,而不必更多地强调原罪概念^⑧,但是要接受自我认识乃认识基督教上帝的充分必要条件,依然是极其困难的。既然《中庸》的思维方式根本不同于西方占主导地位的宗教思潮,则对其精神导

向的理解便必须以下面这种意愿为基础，这就是：决意悬置（至少是暂时悬置）可能受犹太-基督教观点影响的一些判断。

另一个困难在于天人之间的关系，这种关系隐含在《中庸》的人道思想本身之中。《中庸》虽然承认天人合一，但却既不否认也不轻视超越的实在性^⑩。实际上，既然人性是天所赋予并且肯认的，则从《中庸》的观点看来，人在任何本质的方面能够同天相疏离都是不可设想的。天的创化过程的一个有机部分不仅赋予人以宇宙之“中”，而且也要求人身承担起促成实现宇宙转化圆成的使命。因此，道不是别的，只是真正人性的实现。在一种严格的意义上，天人关系并非一种创造与被创造的关系，而是一种相互忠诚的关系^⑪。人知天的唯一方式就是深透到他自己存在根基中去。于是，任何一种哲学和宗教的探究都必须从对此时此地的人的问题的反思入手。

然而，《中庸》把人看作它的出发点并不必然地要持守“人是万物的尺度”的信念^⑫。诚然，人们可以坚持认为，《中庸》中的“学”和“教”基本上是同如何成为一个人这个问题相关的，而且诸如天人合一和人与自然的和谐一类的学说都体现了这种人文主义的关怀。神灵主义和自然主义本身在《中庸》中都不起关键作用。但是，我们如果把《中庸》的人文主义解

释成人类中心主义的一种形式，而无视它的神灵主义和自然主义的层面，那也是错误的。

最后，我们还应当注意到，在理解像《中庸》这样一类文本究竟是什么以及如何解读这些文本时将会遇到的由于严重的文化和历史的差距所产生的困难。在帝制的中国，对经典文献所采取的儒家取向与研究中国思想史的现代学者肯定不同。例如，明代（1368～1644年）受过通常教育的人用于理解《中庸》的时间和精力对现代大学中攻读中国思想专业的博士候选人来说是完全不适当的。传统的儒生很可能早在八岁的时候就开始学习《中庸》。在熟背文本之后，他还有充分时间在耳濡目染之中把握它的意义。在没有把任何一种预先设想的诠释框架强加其上的情况下，他可以通过“个我知识”努力体悟它的内在逻辑。系统的背诵虽然现在常常被曲解为盲目的死记硬背，但在那时，却是一个经过精心设计的长期的和奋发努力的过程，通过此一过程把理解文本的认知层面和体验层面结合起来，以便培养一种整全的观念或构想。当朱熹回答他的学生关于研读儒家经典是否有方便之门时，他只是教导他们要通过把它体现到日常生活中来品尝其“味道”^⑩。他这样说是绝对认真严肃的。这样一种指点，对于现代读者来说，如果不是完全非理性的，也必定非常古怪。我们既没有时间，也没有耐心去把《中庸》的文本内在化；我们甚而对它是否真

的值得如此化费精力都没有把握。对于许多人来说，不管《中庸》是否只是貌似简单，它似乎短得只要化费几天时间就足以把它读完，分析清楚，并完全消化掉。

我不敢担保我的研究可以克服在理解《中庸》时我所指出的概念方面的所有困难。我的目的并不在于保护《中庸》免遭误解，因为我自己尚不清楚如何才能达到对文本的“正确”诠释。我深切地意识到，保持客观性对任何形式的学术研究都是非常必要的，而且一般说来，在分析性探究与个人体悟之间有很大差别。前者对争论敞开胸怀，因而允许进一步考查，而后者则往往容易变成一种僵死不变的东西。然而，我的研究不是在这两种方法之间作出选择，而毋宁是努力把它们结合起来。如同宗教哲学方面许多别的研究一样，我承担其写作一部系统反思《中庸》的著作，这个事实本身已经显示了一种对这本书的强烈的个人承担。尽管我从事这一工作部分地是由于我认为《中庸》是儒学传统中最重要的文本之一，但它也反映了一个事实，即这个文本对我个人来说具有非常巨大的意义。

除去刚刚讨论过的概念上的困难外，导致最近学界对《中庸》相对忽视的另一个因素在于这个文本本身的情况不明。因此，在系统讨论《中庸》之前，对读者

可能碰上的一些文本起源问题作一个扼要的交待似乎是适宜的。

首先是《中庸》的作者问题。如所周知，这个问题实际上对于所有的儒家经典来说都是存在的。然而，困难并不仅仅在于确定究竟是谁写了某一特殊文本。由一个作者在某一个特定时间写出一部书，这种观念只适用于少数古代中国文本。大多数文本都是许多学者累积努力的结果，其中包括大师、弟子以及随后若干代的追随者。再者，文本的真实性质也常常为注疏者、诠释家，不时也为串改者弄得更加扑朔迷离。在大多数情况下，要查明某一特定文本的谱系，如果不是不可能的，也是极其复杂的。例如，《易经》的主体部分很可能在其获得其相对固定的形式之前就已经发展了若干世纪。

所幸的是，《中庸》的历史的复杂性要少一些。传统的学者，包括经学家孔颖达（574～648年）和哲学家朱熹（1130～1200年），都接受了史学家司马迁（公元前145～86年）的观点，认为《中庸》的作者是孔子的孙子子思（公元前492～431年）。然而，从清初起，对文本的分析开始对此提出质疑。多数人相信，这部著作很可能是在战国时期（公元前403～222年）编撰的。一些人则坚持认为，《中庸》成书当在公元前200年左右秦统一天下之后^⑬。

由此便提出了几种新的理论。既然这部著作首先是作为《礼记》中的一章出现的，而《礼记》又被认为是由西汉（公元前206年～公元8年）的戴圣编定的，这就使人想到《中庸》的作者很可能就是戴本人^⑮，但是却没有文本上的证据可用来证实这种说法。清代学者俞正燮（1775～1840年）提出了一种更为精致的论证。他坚持认为在秦始皇焚书以后，汉代学者不得不重新著述大多数经典著作。《中庸》也不例外。俞争辩说，现存的文本很可能是汉王朝建立后不久汉代“博士”们共同努力的结果。俞进一步提出，这些博士必定参考过这个题目上所有可资利用的材料，因而这部著作的基本结构必定基本上保持了子思文本的原貌。他由此而得出结论说，尽管后来的窜改有一些明显的证据，司马迁认定子思为《中庸》的作者依然是正确的^⑯。然而，一些更具批判精神的学者从一开始就不相信子思为《中庸》的作者。他们认为，仅以司马迁的《史记》这一个孤证立论是不充分的。这些学者认为，《中庸》是由不只一个人经过长期努力编定的，而且只是到了西汉才完成了编写工作。著名的清代学者崔述（1740～1816年）是这一观点的突出的辩护者^⑰。

第二个困难集中到思想内容的历史问题上。朱熹通过把《中庸》选出来，连同《大学》（《礼记》中另一

章)、《论语》和《孟子》，一起构成《四书》，从而在使之获得突出地位这方面起了很大的作用。因为《四书》构成国家文职人员考试的基本科目，所以在1313年到1905年期间，它对帝制中国知识精英所产生的影响远远地超过了《五经》。但是，即使在班固(32~92年)编辑第一部内容广泛的中国文献目录时，《中庸》就已经被看作一部独立的论著了。隋代(581~618年)一篇关于经典文献目录学的论文也把《中庸》作为一部独立著作列入参考书目。梁代的开国皇帝武帝(464~549年)也被认为他个人曾经写过一篇有关《中庸》的评论。这篇评论虽然早已佚失，但它在梁武帝的宫廷里必定会鼓励人们去研究《中庸》^⑦。

根据一篇报告，宋仁宗(1010~1063年)曾经赠送了一本《中庸》给他的著名宰相王尧臣(1001~1056年)。这本《中庸》据说是这位皇帝本人按照他自己的书法风格抄写出来的。此后几十年，《中庸》常常成为帝王赠送给大都市会考的出色考生的礼品。因此，至北宋(960~1279年)，《中庸》在儒学传统中已经获得了主要经典的声誉^⑧。范仲淹(989~1052年)曾经指示年轻的张载(1020~1077年)研究《中庸》而不是去研究军谋。这个著名的故事很可能不是一个孤立的现象^⑨。司马光(1019~1086年)对《中庸》的评论进一步表明，人们对这本虽然很短却

极有启发性的文本的兴趣到宋代有了新的高涨^②。

因此，一千多年来，《中庸》一直作为儒学传统的至为紧要的遗产受到高度赞扬。清代语言学家，著名的袁枚（1716～1797年）、叶酉（生于1739年）和俞樾（1821～1906年）首先对它的显赫声望提出质疑。他们提出的质疑主要集中在作者及何时写作的问题上^③。然而，只是到了最近，学者们才开始对《中庸》的思想内容提出了严重怀疑。例如，钱穆曾经提到《中庸》深受道家思想的影响，因而在一定意义上是遵循庄子的精神写出来的^④。其他一些诠释者倾向于接受这样一种观点，即尽管《中庸》从性质上讲基本上属于儒家的，但也深受道家思想的影响。一些人指出：既然《中庸》曾受到智圆（967～1022年）和契嵩（1007～1072年）这样两位高僧的热情称赞，其中前者自称“中庸大师”，后者曾写过一篇关于《中庸》的评论，则它的基本的哲学论说就必定同佛家的某些学派有相互融通之处。这样，《中庸》究竟在多大程度上是属于道家 and 佛学的就成为研究中国思想的学者所特别关心的问题^⑤。

第三个困难涉及到《中庸》的组织结构。就篇幅而言，《中庸》确实是儒家经典中最短的一部。毕竟，其文本主体部分只有3544个汉字^⑥。按照郑玄（127～200年）《礼记正义》的说法，它传统地分为

两个大的部分和 36 章。在对文本次序作过稍许变动之后，朱熹把文本分成 33 章。另外一些人还作过其他一些尝试，包括宋代学者晁说之（1059～1129 年）把文本分成 82 章，清代学者李光地（1642～1718 年）分成 12 章，以及介乎其间的许多其他分法^②。

实际上，这样划分章节对于解决文本结构的难题来说，充其量只是一种浅尝辄止的作法。同《论语》和《大学》一样，《中庸》从文体上说是高度浓缩的精品。既然它的警句格言的形式貌似简单，人们也就很容易轻信：这一文本是由许多关系松散的陈述组合而成的，其间没有任何系统的连贯性。如果读者寻求的是一种逻辑理性构建的命题组成的线性展开的论证，则《中庸》的结构必定看起来是无可救药的混乱，从而诱使读者为了使这些材料对于分析头脑显得清楚明晰而按照一套预设的标准来重新组织文本。这种作法存在着一种严重的危险，即以具有说服他人的合乎理性的名义，把某种外在的结构强加到《中庸》上面，从而导致各种误读。然而，除非一个人希望避免作出任何概括性的诠释的承担，而把自己的工作局限在语文学的和文本的问题上，则一定程度的概括，尽管近乎强加，看起来还是难免的。

在研究《中庸》时，人们遇到的另一个方法论上的困难是在术语方面。以非表意符号的语言来写作有关

《中庸》或者任何一部儒学经典的主要问题之一是，具体的象征符号所具有的联想含义和富有成果的精微区别都不能不忍痛割爱。《中庸》的一些关键性概念具有特殊的意涵，这些意涵即使那些熟习古汉语的人也往往会感到非同寻常，而这个事实使问题更加复杂化了。很清楚，这样一类难题是不可能只凭字面含义的精确予以解决的。除非我们着眼于可读性，则关键术语的翻译就必定会极其笨拙，甚而不可理解。

为了避免用语的歧义，我们所能作的就是在语境方面尽量贴近原著。同一个术语出现于不同的语境中应该可以提供足够的根据把从术语原意中流失掉的意蕴包含进来。例如，我将把“君子”译作“profound person”^{②6}，以期我们的讨论可提供一个思想的框架，把理想人格的政治的、社会的、道德的和宗教的层面都包容进来。另一方面，我往往干脆采用罗马拼音的形式，即“cheng”，它常常被不恰当地译作“sincerity”。如果我通过文本的和哲学的两个方面的分析说明：“诚”除了通常所用的“诚意”概念外，“诚”还内涵诸如“真正”、“真诚”和“实在”的意义，那么这个关键性词语的复杂性就可以得到较全面的理解^{②7}。

我们要考察的最后一个方法论问题是文本的题目。詹姆斯·莱格曾将《中庸》译作“The Doctrine of the