

道·学·政

论儒家知识分子

「美」杜维明 著 钱文忠 盛勤 译

上海人民出版社

777a

道·学·政·

论儒家知识分子

〔美〕杜维明 著 钱文忠 盛勤 译

上海人民出版社

一 古典儒学中的道、学、政

1

儒学是东亚最错综复杂、最具影响力的现存传统之一,若想通过分析求得对它的理解,其困难主要蕴含在以孔子(前 551—前 479 年)对人类状况独创性的深刻洞察为中心的,高度一体化的关怀领域之中。为了真正理解这个传统在古典时期(前 6—前 3 世纪)的内在动力,我认为,我们应就其三个互相关联的基本概念加以考察。先将起源与界限问题搁置一边,儒家思想是对周代文明衰亡的回应,它的兴起提出了特定的问题(Problematiken),后来成了儒学的明显特征。儒家《论语》的三个核心观念标明了这些问题:道、学、政。

“道”所关注的问题是人类存在的终极意义。这个问题的提出具有符号思维复杂精密的水平,堪与基础神学或神学宇宙论所提出的问题媲美,尽管“道”在本质上是人类学的,或更为恰当地说,是天人学的(anthropocosmic)问题。现代阐释者,特别是那些受五四时期实证主义和实用主义影响的人,对儒学的大量误解都归因于对这种趋向的漠然与忽视。孔子强调将我们的注意力集中在生活而非死亡、人而非神上,但是,如果因此认为孔子以世俗人文主义的态度仅仅只关心当下生活着的人,那就大错特错了。孔子根本就不对俗世全神贯注,也没有简单地对待神圣一如对待世俗。就他对“道”的理解,就当时文化英雄们的传统所体现的而言,具有范式意义的生动例证可由周公当之。 2

他不仅只是一个人,而实际也是我们托身其中的世界的共同创造者,是自然进程的守护者,是天地创造性转化的参与者。^① 鉴于历史悠久的信念“人能弘道,非道弘人”,^② 有关人类存在的终极意义的问题因此就是一个天人学的问题。

如果为了比较的目的敢于采用这样一个会使人误解的表述,“超越的突破”,那就假设了儒学有某种特殊的意义。标志着新时代的显著特征的,既非神圣与世俗截然二分的兴起,亦非逃离古代宗教的神秘花园;而是孔子坚定不渝的好古,以及对自己是传播者而非创造者的执著,^③ 象征着他试图为人类文明提供一个超越的精神支柱。对孔子来说,人类社会中已被创制出来的事物,尤其是“礼乐”,不仅是人的,还得到了天命的承认与支持。因此,孔子“天不欲丧斯文”^④ 的强烈信念,一定只能理解为他的使命感受到了“知我者其天乎”^⑤ 自觉意识的激励,断非保守地意欲复古。这种自觉意识取决于一种根深蒂固的信念,即人类文明的延续不只是历史的事实,而且也是超越的实在的展开(the unfolding of a transcendent reality),使孔子能够培育出一种使命感。“斯文”这一观念于是也就充满了宇宙论的意义。

① 人是天地的共同创造者,这个观念的典型表述见于《中庸》:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”英译见陈荣捷编译《中国哲学资料》(Wing-tsit Chan, trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1969) 107—108。

② 《论语·卫灵公篇》,英译见 *Analects* 15:28; Chan, 44。

③ 《论语·述而篇》,英译见 *Analects* 7:1。

④ 《论语·子罕篇》,英译见 *Analects* 9:5。完整表述是:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”(Chan, 35)。

⑤ 《论语·宪问篇》,英译见 *Analects* 14:37。

孔子对找回周代文明深层意义——创造以礼乐为基础的人类社会的共同努力的结晶——的关注，促使他在当下生活着的人们身上寻找“道”。^① 他的发问方式受到他所珍爱的文化遗产和他所认识的历史时代的限制，不允许他在天启宗教与思辨哲学中找寻答案；而是通过对被视作“斯文”黄金时代代表的至善至美道德典范的经验感受，在天人合一（anthropocosmically defined）之人的内在力量中找到了“道”。

仁的观念在《论语》里居于最重要地位，引发出累累硕果，这是古代中国思想符号世界中的划时代事件。仁在中国历史上首次意指超越生死的终极价值：“子曰：‘志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。’”^② 从这个意义上讲，清楚地表明这种“突破”是“超越的”。

认识到仁是人类存在的终极价值逐渐成了一名儒者精神上的自我定位，即使在孔子的时代，已被其弟子广为接受。孔子的门生曾子可称仁士，他说道：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^③

孔子相信，人的本性可通过自我努力得以完善，这是对他所处历史时代非人化倾向的回答，引导他致力于由内及外地转化这个世界。孔子相信，人类存在的终极价值近在咫尺，对仁的渴望就是实现这一价值所必需的力量。这种信念决定了孔子心无

① 有关儒家这一意见的伦理—宗教含义的讨论，见杜维明《论学做人的儒学观点》，载弗兰克·涅尔林编《世界宗教传统》（Tu Wei-ming, “A Confucian Perspective on Learning to Be Human”, in Frank Whaling, ed., *The World's Religious Traditions* [Edinburgh: T. and T. Clark, 1984]), 55—71。

② 《论语·卫灵公篇》，英译见 *Analects* 15:8; Chan, 43。

③ 《论语·泰伯篇》，英译见 *Analects* 8:7; Chan, 33。应该注意，陈将“士”译作 officer（官员）。

旁骛。^①

- 4 儒家认为人生而正直,^② 孟子(前 371—前 289 年)关于人类道德倾向的理论是这种观点的详尽发挥,为将修身视作学做人的必要方法提供了超越的正当理由。荀子(前 298—前 238 年)虽然批评孟子的人性理论,却也承认思想的认识功能可以认识并且由此控制人的欲望。^③ 荀子确信,修身是必须而且可欲的,仁以圣人为形式的最高表现是可以获致的。因此,他完全赞同孔子的信念,即可以通过自我努力改善人的本质。用神学术语来讲,儒家学做人的观念表明,通过个人努力,人类有可能变得“神圣”。这种观念一定是孟子在论述人类完善六阶段时的预设前提:

可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神。^④

就进程而言,通过个人修身,我们不仅可以善、信、美、大,而且还可以圣、神,孟子所能举出的理由正蕴含在其道德形而上学对天人关系的基本假设之中:

尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。^⑤

① 孔子强调,通过自我努力实现每人自己的仁的可能性始终存在,他说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而篇》,英译见 *Analects* 7:29; Chan, 33)。

② 《论语·雍也篇》云:“人之生也直,罔之生也幸而免”(英译见 *Analects* 6:17; Chan, 29)。

③ 荀子有关思想的认识功能的讨论见《荀子》卷 21。梁启雄《荀子简释》(北京:中华书局,1983)颇便利用,可参见 294—300 页。

④ 《孟子·尽心章句下》,英译见 *Mencius* 7B:25。英译文参见 D. C. Lau(刘殿爵)译本(Middlesex, England: Penguin Classics, 1970)。本文所引《孟子》英译均据刘本。

⑤ 《孟子·尽心章句下》,英译见 *Mencius* 8A:1。

仁与天的连续性、共同性,乃至有机的一致性自相矛盾地象征着儒学的“超越性突破”,无论是靠天启神学抑或神学宇宙论,都不可能获得确解。它确实代表了轴心时代的另一种符号思维类型,与犹太教或希腊迥然相异。

假如我们认为儒家有关“道”的看法与基本神学相类似,那么,上述第二个关注领域,儒家的“学”,所提出的问题就可与系统神学中的问题相比拟。今天名为“五经”的儒家经典可能晚至西汉(前206—公元8年)的公元前2世纪方始定型。秦朝(前221—前206年)焚书之后重编的几部经典肯定由汉代的编者进行了影响深远的改动。然而,倘若我们将经典不仅视作文献,而且还视作集思广益的人文学,那么,它们就能够向我们展示古典时期儒学的大致面貌。据当时的记载,“学”可分成互相关联的五部分:诗、政、社会、史、形而上学。综合起来,它们代表了一项包容广大的计划的展开:找回处在危机之中的人类文明的深层意义。

诗唤起人类社会的内在共鸣,需要使用心灵的语言。它诉诸人类共同的感情和关怀,无恃于争辩的技巧。受诗感化而和谐融洽的社会具有一种同步的节奏。在这样的社会里,人民之间的互动犹如对熟悉的歌曲舞姿产生的深契于心的回应,好似一种自然的流动。也许,儒家的历史记载将这种“原始公社”理想化了,诗在其中占统治地位。古典时期必定早已成了暗淡渺茫的回忆。但是,即使在孟子高度复杂的统治哲学里,它对于心灵的感召力依然强烈:“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心,斯有不忍人之政矣。以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”^①

^① 《孟子·公孙丑章句上》,英译见 *Mencius* 2A:6。

仁政的观念是儒家政治学的基础。^① 坚信道德和政治密不可分、统治者的修身和对人民的统治密切相关,使人们很难将政治理解为独立于个人伦理之外的控制机制。确实,“政”的语源是“正”,含有显而易见的道德寓意。不过,知识精英的道德信仰能够轻而易举地影响并左右人民大众的假设,是以一种深思熟虑的观点为依据的,即政府的重要作用与功能是伦理教化,而不能立足于认为人民大众头脑简单并因此易于驱使的预设。^② “德”的概念是儒家政治思想的显著特征,其意义即由于“天视自我民视,天听自我民听”,^③ 因此稳定长期统治的真正保证就在于其行为可为人所接受,而不在于其先天命定。人民有权反抗暴虐的王朝,贵族有权赶走不公正的王室,王族成员有权更换不胜任的国王,官员有权劝诫玩忽职守的统治者,这些都得到一种根深蒂固的信念的支持:政治上的领袖资格在本质上表现为道德上的说服力,王朝的改革力量主要建立在帝王官吏的伦理品质之上。

社会决非敌对体系,而是与己息息相关的公共体。志趣相投的人受参与观的促使和责任感的维系,成为“有机统一体”的组成部分,他们正是在这个统一体中,并且通过这个统一体,才认识到自己是完全成熟的人。礼仪为他们提供了在社会中自我表达与互相交流的恰当环境。礼仪并非某种外在权威所附加的规范,而是人们借以学习如何按自己意愿、别人又喜闻乐见的方式站、坐、行、食、说、致意的载体。儒家六艺——礼、乐、射、御、书、数——大致来说,都是规范人们身体和思想,让他们在任何

① 《论语》中《颜渊篇》、《子路篇》、《宪问篇》、《卫灵公篇》(英译 *Analects* 12:19,13:3,14:45,15:5),即“仁慈的统治”如何被看作最好的政治行为的一些例子。

② 《论语·颜渊篇》,英译见 *Analects* 12:29。

③ 《孟子·万章章句上》引《太誓》语,英译见 *Mencius* 5A:5。

场合都能有举止妥当的礼仪。学做人就此意义而言,可以理解为礼仪化的过程,包括服从常规仪式,遵从阅历丰富的长者,效法公认的典范,找到与别人交往的最合适的方式。《论语·乡党篇》生动记载了孔子视各种场合的不同而采取相应举止的能力,^① 就是绝佳说明。 7

有关孔子的服饰、表情、姿态、习惯的记载生动而有说服力,明确传达了这位大师的仁爱。孔子行走、说话、吃饭、上课的方式几乎毫无“神奇”可言,他就像自己所说的那样,是一位孜孜不倦的学者和教师,他的人格也毫不神秘。然而,对其弟子和后来追随其学说的人来说,孔子平淡无奇的生活风格是令人敬畏的。对他们而言,孔子是可作楷模的教师,他的伟大力量正在于朴素平淡。他有意识地选择不求助于非凡的、强有力的、超人的或超俗的事物来加深人们的印象,这一点被视作内在力量的表征,受到极大的尊崇。

儒家社交观强调人际交往的礼仪,针对的是我们和别人自然而然、司空见惯的交流方式。语言作为社会财富,是所有置身社会之中的人都熟悉的。大师之所以能鼓舞我们,并非因为他使用与我们不同的语言,而是由于他精通我们以为完美掌握了的语言,因此经常能够利用令人愉悦的细微差别使我们感到吃惊。我们敬畏他,因为他能扩展和加深我们对平常使用的语言的感觉。

儒家的历史观同样为我们当下生活的世界带来了新的意义。它经常生动详尽地告诉我们,遥远的过去是如何与我们的切身体验直接相关的。集体记忆不会将对现实完全不同的理解强加给我们,而是就领悟我们将什么变成了自己的独特之处提

^① 尤其可参见英译 *Analects* 10:3,4,13,16,17。

供了更为全面的方法。在儒家看来,历史是对事物为何没有成为它们似乎应该成为的样子的明智判断,不是已发生事情的编年记载。然而,这种“道德化的历史”并非简单的就是预设褒贬标准的随意武断的应用。历史的功能更是对未来、现在的充满智慧的告诫,是由博闻多识的观察者撰著而成的公众判断,而不是某种私人意见。

历史学家就这样被视作我们共同分享的集体记忆的良心。他的责任不仅是描述业已发生的事情,还要在一切恰当的时候提出可能存在的其他可能性,以及何以认识不到它们会导致不幸的后果。所以,撰写历史就是一项以整个人类社会的名义而实施的政治行为。孔子改编《春秋》时所怀的战战兢兢的感觉,一如《孟子》中所评说的那样,表明编纂历史需要某种预言的氛围,以及为来世树立标准的庄严态度。^① 在公众参与得到高度评价的传统里,编纂历史的褒贬行为是不能轻易付诸实践的,并且总是被看作悲剧性的。孟子指出,只有当诗的时代过去了以后,历史的时代才会到来。^②

对儒家有关人类状况观点的系统研究,如果不涉及其形而上学观,就不可能完整。一般认为,孔子既非有神论者,也非无神论者,但是,将其态度归结为神秘主义则会产生误导作用。孔子从未宣称对超自然的事物有什么肯定的知识,然而却又暗示,他拥有对天不言而喻的理解。这是一种双向的关系:他说五十而知天命,^③ 又在极度窘迫中哀叹只有天才了解他。^④ 尽管有关天的看法在《论语》里没有清晰的表述,但是,孔子继承的传统

① 《孟子·滕文公章句下》,英译见 *Mencius* 3B:9。

② 《孟子·离娄章句下》,英译见 *Mencius* 4B:21。

③ 《论语·为政篇》,英译见 *Analects* 2:4。

④ 《论语·宪问篇》,英译见 *Analects* 14:37。

中蕴藏着很多天人合一的观念。儒家的形而上学在《孟子》、《中庸》和《易·大传》中得以完成。就天、地、通过个人知识及修身参与宇宙的转化三者之间形成一种三位一体的关系,这个观念后来成了儒家道德形而上学的显著特征。在这个特定意义上,学做人不仅需要超越人的领域的可能性,而且还要求超越人类中心主义的不懈努力。正是在此意义上,只有在天人合一的天人观中寻找真正的仁。

我们在对儒家思想的简单描述中,就与儒家对人类状况的观念有关的五种看法进行了评说。据此,一个人就是诗的人、政治的人、社会的人、历史的人、形而上学的人。这种高度简约而又复杂的观点使人难以将儒家的意识形态理解为实践的现实。儒家思想中与实践神学相应的部分经常被误解为“对世界的调适”。近来,针对马克斯·韦伯(Max Weber)对中国宗教的解释所进行的反思,确实纠正了典型的儒者只不过是完全调适的人这一过时论点:“一个完全调适的人只是将其行为合理化到适应所必须的程度,并不组成有系统的统一体,而更多是有用的和独特的特点的复杂综合。”^① 不过,简单地说明在儒家传统中存在着与自主人格相同的功能并不够。面对韦伯式的提问模式,我们必须进行既是历史的又是哲学的分析,搞清楚儒学究竟是什么。至此,我们在初步的研究中已经概括出了儒家之“道”的基本要旨,以及构成儒家关于人类状况看法的关怀领域。这为我们理解仍在起作用的儒家思想提供了必要的背景。

孔子以反思人的问题为路径,以求重新找回人类文明的深层意义,这种存在主义的抉择使儒家不可能完全脱离现世。他

^① Max Weber, *The Religion of China* (《中国的宗教》), trans. and ed. Hans H. Gerth (汉斯·H. 吉尔士编译), New York: The Free Press, 1968, 235.

们只能在现世中工作,因为对通过自我努力可使人性得以完善的信念要求他们这么做。假如让儒家将属于恺撒者归于恺撒,属于神者归于神,帝王关心政治事务,允许儒家全身心地投入到精神事务之中,他们或许会加以拒绝。圣俗分离在他们看来是武断而肤浅的。然而,即使他们身处现世,却并不认同现状,也没有发展出完全独立于自己参与其中的政治文化之外的一套价值。他们还拥有可供支配的符号象征资源的丰富蕴藏,其中超越的特征是意味深长的。

儒家和利用天启神学或思辨哲学作资源的同时代人走上了基本不同的两条道路。由于他们以人类文明的守护者自居,因此原则上就无法切断与政治、社会、历史的联系。结果,他们自己承担起吁求人民尤其是掌权者的真诚感情、正当理由、常识的任务,以求重新确立世界秩序。于是,第一点区别在于,儒家相信人类社会内在固有的美德,人类社会终究是可以转化的;第二点区别在于,既然不能改变历史进程,不能为世界带来天下太平,那么,儒家就在“体系”中创制出一个贯穿社会、政治结构的价值王国,而这些结构和儒家有关道德秩序的观念基本上是格格不入的。因此,尽管他们身处现世,却显然不属于现世。和选择变成隐士的道家不同,远离权力中心的儒家凭借对符号象征世界老练精密的操纵利用,赢得了很大的影响力。政治权力正是在这个符号象征世界中获得定义、合法化并得以实践。具体而言,儒家就成为了教师、顾问、监察人员、大臣、官员。

儒家从未建立起完全成熟的教士制度。无论是出于选择或由于疏忽,儒家文化中从未有过政教分离。儒家视知识和精神上的自我定位而发展出来的政治风格看来好似一种混杂的认同。一方面,儒家有能力使政治道德化,使崇尚严刑峻法或由军人统治的社会转变成道德社会,我们看到了给人深刻印象的有

关历史记载。然而,我们也必须认识到,儒家的道德价值经常被政治化,为残暴的极权统治服务。同时,儒家的政治道德化成了中国政治文化的显著特征,儒家符号以极权主义施控的意识形态为形式而政治化,一直是中国政治史的最重要的传统。

由孔子积极投身春秋时期(前 722—前 481 年)政治所代表的儒家对国家政治生活的全身心参与,使他们既不可能成为教士,也不可能成为哲学家。然而,他们意欲改变世界的一致努力受到对人类问题的广泛关注所驱使,因此,他们既不能安于现状,也不能允许自己接受限于狭隘的权力关系之中的游戏规则。他们对礼仪、行为规范、保存常识信条、为人类价值提供超越基础的关怀,引导他们在社会中发生可与教士相比拟的作用。他们对知识、智慧、做人的尊严、社会准则、理想生活的追求,又促使他们扮演哲学家的角色。

儒家学者在公众形象和自我定位上兼具教士功能和哲学家作用,迫使我们认为他们不仅是文人,而且还是知识分子。儒家知识分子是行动主义者,讲求实效的考虑使其正视现实政治(realpolitik)的世界,并且从内部着手改变它。他相信,通过自 11
我努力人性可得以完善,固有的美德存在于人类社会之中,天人有可能合一,使他能够对握有权力、拥有影响的人保持批评态度。孟子的“大丈夫”观即是此例。在将当时最有权势的大臣归结为驯服的妾妇之后,孟子论述了儒家的生活方式:

居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志,
与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。^①

应该注意到,孟子清楚地将仁定义为“人之安宅也”,定义为“人

① 《孟子·滕文公章句下》,英译见 *Mencius* 3B:2(原文漏“B”——译注)。

之正路”^①也,因此,所谓“广居”、“正位”、“大道”都是儒家知识分子可以用来形容自己与众不同的生活方式的象征符号。

的确,《孟子》中有些很有意义的段落,可以当作就儒家知识分子的价值所进行的“特别游说”来读。儒家知识分子在生产劳动中虽然无所贡献,却是道德社会必不可少的一员:“夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉?”^②儒家知识分子的这种伦理—宗教角色和功能的自觉意识,在孟子针对重农主义者一切价值来自耕种土地的言论所作的争辩中尤见明确。孟子首先就所有复杂社会中劳动分工在功能上的必要性予以分析,然后详尽说明了劳心者与劳力者彼此依赖。他以下面的意见作为总结,管理国家十分费心,需要无微不至的关心,完全占用了统治者的时间和精力:“尧舜之治天下,岂无所用其心哉?亦不用于耕耳。”^③孟子含蓄地表示,知识分子作为社会上的“劳心”^④成员也有自己的要紧工作,诸如修身、育人,“尚论古之人”、^⑤效法圣贤、建立文化规范、阐释天命、传播道,将世界转变为道德的世界。

简而言之,儒家知识分子努力地试图认识仁的完整意义,仁不是孤立的个人行为,而是一种公共行为,一种对超越的回应。

① 《孟子·离娄章句上》,英译见 *Mencius* 4A:10。

② 《孟子·尽心章句上》,英译见 *Mencius* 7A:13。

③ 《孟子·滕文公章句上》,英译见 *Mencius* 3A:4。

④ 现代术语“服务部门成员”(service sector)与“生产部门成员”(production sector)相对,与孟子劳心者、劳力者的区分出奇地相似。见上注。

⑤ 《孟子·万章章句下》,英译见 *Mencius* 5B:8。

二 中国古代儒家知识分子 的结构与功能

13

古典儒学在公元前 6 世纪的兴起,是轴心时代的一种表征,意义深远地决定了中国文化的伦理—宗教取向。^① 尽管由孔子和其众多传人中的两位——孟子、荀子,所倡导的思想模式只不过是秦统一中国(前 221 年)前普遍流行的几种知识思潮之一,却是逐渐使否则会模糊不清的概念“中国文化”得以明确的主要精神力量。

冯友兰在中国文化大革命中参加了批儒运动,近来却试图对儒学详加阐释。他注意到,儒学作为一个确实的文化存在,有助于激发中国人的自我意识。^② 冯友兰的看法并无特新之处,只不过肯定了钱穆、唐君毅、徐复观、牟宗三和其他新儒家几十

① 关于“轴心时代”的概念,见 K. 耶斯贝斯《历史的起源与目的》(K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zurich: Teil Weltgeschichte, 1949) pp. 15—16。有关以“超越的突破”的观点对中国问题进行的讨论,见史华慈《古代中国的超越》,《戴达鲁斯》(1975 年春季号), 57—69。(Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China”, *Daedalus* [Spring 1975], 57—69)。

② 他关于这个问题的近期思考,大致可参见他在哥伦比亚大学荣誉学位颁授仪式上的答谢辞,刊于《海曼中心会议纪要》(*Proceedings of the Heyman Center*)。

14 年来一贯坚持的意见。^① 不过,在李文森看来,他之意欲重新审议儒学问题具有历史意义,因为这样就给马克思主义历史学者打开了一道门,可以用儒家术语来探索中国文化之根,而不用直接面对就儒学在当代中国的作用进行评估的问题。我们不知道,这样一步步的发问是否将不可避免地导致对儒家中国及其现代转型的彻底反思,但是,中国大陆的学者已经对儒家现象进行了大规模研究,视之为更加精确地理解中国文化之形成的必要步骤。^②

在新近复兴的儒学研究中,冯友兰的工作是打算彻底考察古代中国思想与社会的明确特征的集体计划的一部分。这项计划由一些最为睿智的中国知识分子所领导,即使不能导致对儒家中国及其现代转型的彻底反思,也必将导致对儒学内在逻辑、儒学在传统中国的作用、儒家伦理对当代中国的实用意义予以根本性的重新阐释。^③

对儒家伦理与工业化东亚企业精神之间关系的兴趣日益高涨,针对韦伯的论点提出了富有挑战性的问题,所依据的理由不仅是儒家伦理特别适合中国,而且它作为现代化进程的解释模式普遍有效。作为展现 20 世纪多元主义世界观的复杂性的一

① 对新儒家共同假设的一般讨论,参见张灏《新儒学与当代中国的知识危机》,载夏洛特·福司编《改变的限度:中华民国保守主义丛论》(Chang Hao, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", in Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976)。

② 见中国社会科学院哲学研究所编《中国哲学年鉴》(北京:中国大百科, 1982), 104—114 页。

③ 在这一方面特别值得注意的是李泽厚、庞朴、汤一介的著作。参见李泽厚《孔子再评价》,载《中国社会科学》1980 年第 2 期。

条道路,对韦伯式现代性解释的儒家回应也许会引出有助于比较文明研究的新的概念框架。^①

我发表这项有关儒家知识分子在古代中国的结构与功能的简要分析,有两个目的:提供轴心时代一个重要历史事件的现象学描述,即儒家文化价值的制度化;提出对于这一事件深远意义进行评估的一种方法,旨在从总体上理解中国政治文化。我知道,这是一项难以应付的任务,而且迄今为止我的研究只允许我对这些问题浅尝辄止。然而,我接触的近期东西方儒学研究论著,再一次坚定了我的信念:正是通过使旧事物复活,我们才能够获得新事物。^② 我所说的“获得新事物”并非指儒学的未来,而是指某种更为恰当的方法,或如我早就指出的,某种新的概念设置。

我在第一章中说道:

儒家学者在公众形象和自我定位上兼具教士功能和哲学家作用,迫使我们认为他们不仅是文人,而且还是知识分子。儒家知识分子是行动主义者,讲求实效的考虑使其正视现实政治(realpolitik)的世界,并且从内部着手改变它。他相信,通过自我努力人性可得以完善,固有的美德存在于人类社会之中,天人有可能合一,使他能够对握有权力、拥

① 有关对这一问题的总览,参见 S.N. 艾森斯塔特《现世超越与世界结构——韦伯〈中国的宗教〉和中国历史及文明的表现方式》(S.N. Eisenstadt, "This worldly Transcendentalism and the Structure of the World-Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilisation")。该文的德文本收入 W. 施鲁赫特编《马克思·韦伯的儒教与道教研究》(W. Schluchter, ed., *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 363—411。

② 杜维明《仁与修身: 儒家思想论集》(*Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), xxii。