

BOSTON CONFUCIAN

波士頓的儒家

HARVARD-YENCHING
ACADEMIC SERIES



哈佛燕京学社 主编

凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社

哈佛燕京学术系列

波士顿的儒家

哈佛燕京学社 主编

图书在版编目(CIP)数据

波士顿的儒家/哈佛燕京学社主编. —南京:江苏教育出版社,2009.10

(哈佛燕京学术系列)

ISBN 978-7-5343-9404-1

I. 波… II. 哈… III. 儒家—研究 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 189205 号

- 书 名 波士顿的儒家·
作 者 哈佛燕京学社
责任编辑 吉祖斌 任 晖
出版发行 凤凰出版传媒集团
江苏教育出版社(南京市湖南路1号A楼 邮编210009)
网 址 <http://www.1088.com.cn>
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京星光测绘科技有限公司
印 刷 江苏新华印刷厂
厂 址 南京市张王庙88号(邮编210037)
电 话 025-85521756
开 本 787×1092毫米 1/16
印 张 18
插 页 2
字 数 293千字
版 次 2009年10月第1版
2009年10月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5343-9404-1
定 价 36.00元
批发电话 025-83657708,83658558,83658511
邮购电话 025-85400774,8008289797
短信咨询 02585420909
E-mail jsep@vip.163.com
盗版举报 025-83658551

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换
提供盗版线索者给予重奖

编者手记

黄万盛

从策划选题、组稿、翻译，到编辑校订，终于可以付梓，前后整整两年时间。这个工作告一段落的时候，却发现余绪未尽，仍有很多值得深入探讨的话题。择其一二，简而述之。

虽然波士顿的出名是因为哈佛、麻省理工学院这些名满天下的学府，但是，查尔斯河却是波士顿的美丽，一如巴黎的塞纳河，一如泰晤士河之于伦敦。宽广的河面由东向西，从波士顿港向着内陆蜿蜒伸展，夏天的粼粼水波，冬天的冽冽冰封，宁静而又生动。恰到好处的画面是那河边悠然踱步的人们，年年岁岁、恒长如斯，经久地陪伴着川流不息的河水。有含辛茹苦的莘莘学子，也有令人肃然起敬的学界泰斗，就像大河的宁静生动，那样和的面容后面，总是翻飞着各式各样的思想风暴。这就是波士顿的历史，它的无与伦比的城市记忆！

在查尔斯河的北面是哈佛和麻省理工，在河的南面是波士顿大学，往西去，还有波士顿学院、卫斯理学院和布兰代斯大学。就在这查尔斯河的两岸，云集了一批情系中国的学者，他们的玄思绵延寄托在中国远古的文化情怀中。人们把这个群体叫做“波士顿的儒家”。曾经是波士顿大学神学院院长的南乐山教授更是命名查尔斯河南是“荀子的儒家”，查尔斯河北是“孟子的儒家”。虽然有人不接受这些封号，可是毫不妨碍人们体会和感受查尔斯河畔“波士顿儒家”的欣欣气象。

“波士顿儒家”不只是今天的现象，它的出现不是一朝一夕。早在“波士顿的荀子”、“波士顿的孟子”之前，这里就有研究中国问题的深厚传统。当中国从五四开始无休无止地清算儒家和传统以来，以哈佛为中心的美国儒家研究却在蓬勃发展方兴未艾。一批从法国来的汉学家创建了哈佛的中国研

究,他们摆脱了传教士的眼界,开始了哈佛汉学的百年荣景。在查尔斯河畔培养造就了一大批深具影响的重要学者,有赵元任、陈荣捷、费正清、史华兹、杨联陞,有列文森、余英时、魏斐德、罗思文、杜维明等等,这些人代代相传、桃李天下,深刻地影响了现当代美国的中国研究。不仅如此,哈佛的中国研究,尤其是中国传统思想文化研究,也影响了中国本土的学术研究,陈寅恪、汤用彤、周一良、梅光迪、吴宓等等都曾在哈佛求学,其他国家,例如日本,它的不少汉学家也曾是哈佛的学生。为什么在现代中国儒家和古代思想传统的研究几乎中断了,而哈佛却如此重视中国古代思想的研究呢?哈佛是美国民主思想的大本营,也是美国现代性成长的摇篮,但却如此重视传统的研究发掘,而且,不只是关心自身的传统,异国他乡的传统也是哈佛汲取的源头活水,对传统的深切认同已经是哈佛的传统了。因此,那种在中国直到今天还广泛流行的意识形态,为了现代化必须反传统,在哈佛的语境中不仅格格不入,而且荒诞诡异。事实上,整个西方的现代化历史已经表明,现代化不仅不是反传统的产物,相反,它是传统的绵延继续。文艺复兴,启蒙理性都是古代希腊思想传统的谱系传承。即使韦伯这样的学者,也要在新教的传统中开掘现代性的源泉。为什么中国的现代性寻求偏要那样执著地跟自身的传统过不去呢?非常悲剧的佐证恰恰是来自中国本身,它越是不遗余力地疯狂反传统,它的群体性的非理性狂躁就离现代性越加遥远。现在,是时候了,应当清除这种偏执的意识形态对我们民族无休无止的纠缠了。

很难给传统下定义。大到最高理想,小到细枝末流,无一没有传统的渗透;从宇宙天道的精神探求到凡俗生活的方方面面,都可以体会传统的无所不在。内涵需要形式,形式包容内涵,传统既是内涵又是形式,很难把它完全切割。对一个民族、一个生存共同体而言,传统就是它的生活方式,就是它的存在理由,就是它所以是它的规定性。望文生义地说,传统就是“传而统之”,它既是历史的又是现实的。它是传承,是延续,是恪守,是因应,不变中有变化,变化中有不变,它是有生命的存在。所谓文化生命,它的基因就是传统。在这个意义上你可以理解愤怒之极、走投无路的那些激情而又年轻的五四精英们为什么终于要打倒传统,要彻底改造国民性。也正是在这个意义上,你可以了解为什么他们的努力最终是失败的,他们要打倒的是根本不能用打倒来处理的对象,因为他们自己也是这个对象的存在形式。我绝不认为他们的努力完全没有意义,相反,我对那一代的精英才俊始终怀有深深的敬意。他们是真诚地把民族苦难的十字架扛在肩上的志士仁人,与今天那些玩

弄苦难而炫耀自己的苟且之人,简直是云霓粪土之别,尽管今天的那些人总是刻意地掀扬着“五四传人”那件华丽的斗篷,就像拙劣的斗牛士只会格外花哨地甩弄他的披肩。对于五四那代人,需要认真探讨的是,他们确是严肃面对着现实的苦难,可是为什么他们没有在现实的处境中寻找原因,却把现实的罪过轻易地归咎于传统?鲁迅是个典型的例子,他的锐利甚至刻薄的文字始终瞄准着祥林嫂、阿Q、孔乙己这些底层的小人物,难道他们真的要比西太后、袁世凯、八国联军对那个悲惨的历史承担更大更多的责任?老实说,我从来不相信历史的罪过要人民,尤其是普通老百姓,来承担的神话。可是,这的确构成了五四那个时代的基本立场,而后,它发展成一套现代的意识形态,现实的苦难总是把传统当做替罪羊,这个简单的模式事实上为现实开脱了很多现实本身应当承担的责任。在五四时期,那种偏激的狂飙式的反传统还能激发对传统的反思,而后来那些画虎不成反类犬的反传统,除了对传统的破坏再没有任何积极的价值了。因此,仅仅只对五四而言,或许最好的理解就是这也是传统,他们的演出就是演绎了传统这个脚本的另类表现,是不变中有变的一出小品。因为他们打倒传统的努力,反而使我们对传统的理解更加深刻,这个贡献是真正可以传诸后世的。

希尔斯在研究传统时曾经认为,传统的形成至少要三代的努力。一个民族的传统却何止是三代,它和这个民族的存在生命与共。尤其是中华民族,文字历史最为久远的伟大民族,它的传统是几千年生活智慧的积淀。每一代人既享受传统的恩惠,又用自己的生命经验为这个传统添砖加瓦,使其生生不息,厚重而又光彩。因此,传统是做人处世的原则和方式,是一个民族所以能够生机盎然万古长存的智慧的集大成者。在这个意义上,传统的最高明处其实就是一个民族的核心价值。在中国,这个核心价值的传承谱系就是儒家传统,此外,还有道家、佛教。这些智慧构成了我们民族最基本的存在方式。这是值得尊重和敬仰的!是真正伟大的智慧。或许这样,我们就能理解,为什么哈佛的那些学者会对中国的智慧如此重视,为什么在查尔斯河畔会有波士顿的儒家。中国的智慧不仅仅属于中国,它是属于整个人类的,所有伟大的智慧,都不仅仅是地方性经验,它们注定也是普世的资源。这是远比四大发明更为重要的中华民族对人类的贡献,它的光芒将会持久地照耀人类前进的步伐。

一些人以为,经过五四到文革的狂暴摧残,儒家已经灰飞烟灭,成了孤魂野鬼,它已经不存在了,儒家中国现在仅仅只是个物件、摆设、记忆。它是那

样容易被轻松打倒的吗？如果那样，它真不能算是伟大智慧。且不说儒家学问在当今中国的复兴和三十多年前的文化革命是多么大相径庭。我的老朋友法国的人类学家杜瑞乐教授最近五六年，一直在中国华南农村做田园调查，他的工作证明，即使经过文革的洗劫，即使经过市场经济大潮的冲击，农村草根社会最根本的生活方式和处世原则仍然是儒家的。伟大的智慧是不会轻易被消解的，它所以伟大，就因为它的久经考验的核心价值能够引领人们渡过激流险滩走上康庄大道，能够保障做人的尊严，能够焕发人性的光华。伟大智慧的神圣光芒，尽管阴霾蔽日，也能穿云透雾。就此而言，大可不必再去在意那些还在反传统的英雄好汉了，着眼于下一代，培养我们的下一代对传统的敬重，或许是当务之急，这既是厚重缠绵的历史情感，又是庄严肃穆的生命理性，是人之为人的根本！

杜维明教授在很久前曾经说过，也许儒家在中国的复兴，需要经过巴黎、纽约、东京。我但愿儒家的复兴之路不要那么辛苦。我没有和他具体交流过这个提法的寓意，但是，可以想见的是，他那时的语境是面对鼎盛一时的启蒙心态，想必他是用心良苦地展示儒家作为普世价值所必经的学术轨迹，法国的经典汉学的训诂学考验，美国的学院化的学理检讨，日本的东亚现代性的实践，也许经过这样洗礼的儒家智慧更能以一种普世的价值唤醒启蒙心态的迷失。这个过程还在继续，但是，我们大概不必再等待如此之久了。一个日益开放的中国，本身正在塑造儒家的现代性和现代性的儒家，尽管任重道远，但是前程可待，大有希望。

希望这本《波士顿的儒家》能够推波助澜，略尽绵薄。

是以为序。

2008年仲夏，写于哈佛

目 录

编者手记	黄万盛
波士顿儒学具有讽刺性的几个方面	南乐山(1)
波士顿儒学：对北美“新儒学”的思考	白诗朗(13)
把文本变成自己的：原原本本地阅读中国哲学之反思	安乐哲(28)
从全球化背景下的人权视域看儒家的角色伦理	小亨利·罗斯蒙特(44)
儒家经验与哲学话语：对当代新儒学诸疑难的反思	杜瑞乐(65)
论理	安靖如(99)
人权底线论：我们的最大希望何在？	乔舒亚·柯恩(122)
一个儒家版本的有限民主	白彤东(147)
儒家学说的关键层面——功夫	倪培民(165)
儒家的神学观：三种模式	黄 勇(183)
儒家宗教性及其世界意义：从西方儒学研究的新趋向前瞻 21 世纪的儒学	彭国翔(205)
“儒学第三期的三十年”讨论会	(215)

波士顿儒学具有讽刺性的几个方面

南乐山
波士顿大学

由于受到我的同事杜维明的鼓励,我曾长期认为,儒学不仅仅只是东方民族的意识形态,而且是一种批判哲学。对于我们的晚现代世界哲学的发展局面来说,它有许多东西可以提供,而这种哲学的发展局面深受西方文化的影响。^①正如柏拉图哲学能够从古代雅典传到今天的北京一样,^②儒学也能够从古都北京传到今天的波士顿。然而,将柏拉图哲学与儒学这二者进行比较是有些令人怀疑的。当某位当代的中国哲学家说他从柏拉图那里获得灵感时,没有人会笑话他的。但是,当我告诉人们说我既是一个儒学哲学家,又是一个柏拉图学派的哲学家时,得到的即使不是表示怀疑的大笑声,也总是那种含义相同的微笑。甚至连我自己都感觉到了这种类比的怪异之处。当杜维明说我是一位优秀的儒学家的时候,为什么我会有如此的自豪感呢?而当波士顿大学出色的柏拉图学者骆思典(Stanley Rosen)说他承认我是一位优秀的柏拉图哲学家的时候,我却只是认为“假以时日”即可呢?在波士顿的儒学事业中,出现了一些具有讽刺性的微妙的东西,我在这里谈谈其中的四个方面。

① 参见《波士顿儒学:晚现代世界可移植的传统》(*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, 纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,2000年)。这一卷包括一些几乎十年前所给的最新版论文。特别参见杜维明的前言。

② 跨越巨大文化差异和巨大时间跨度的哲学的可移植性,本身就是一个令人困惑的哲学难题。《波士顿儒学:晚现代世界可移植的传统》一书提出了对儒学成分进行取舍的问题。

一、作为革命哲学的儒学

在我们大多数当代人的心目中,儒学是与极端反动的保守主义联系在一起的。它对礼仪的强调,对任何正在应对变化压力的社会都没有价值;它对始于家庭的爱的强调,导致了裙带关系——这甚至在主要的儒家文化体进入严格的全球经济市场时都表现出来了;它对权威和服从的强调,已经成了反对女权主义的一道壁垒。第一次去中国时,我的夫人在飞机上警告说,她不会跟随在我身后八步之遥的地方!

然而,波士顿儒学的前提,乃是它认为,孔子在他的文化中并不是个保守派。完全相反:孔子认为他所处的那个时代的中国,实在太需要重新恢复秩序了。他是一位严厉的批评家,在他所创立的哲学之中,有一股像革命性力量的东西,即我们可称之为与其文化之间的一种辩证关系,但这还不是它的全部。大多数学者现在同意,当孔子说不要发明创造的时候,只是要将古人那些较好的传统传承下来,他实际上是在发明创造。如果对他有什么可以进行指责的话,那么他对圣王盛世的吁求,可以被指责为一种“背道而驰的革命乌托邦主义”。

关于礼的问题,孔子之所以怨怼,乃是因为在他所生活的社会中,缺乏起码的进行和平生产的文明生活礼仪。^① 他所建议的礼仪,其目的是要使他所处的生活环境文明化。我们自己的社会环境,在许多方面迥异于他那时候的环境。例如,他所生活的社会主要是一个农业社会,非常需要对耕地农民和土地贵族的大家庭进行文明化的教育。我们所处的晚现代社会是城市社会:它具有精英管理的经济生活环境;里面有对机会平等的强烈要求;而它的流动性是如此之高,以至于许多的人际需求必须靠非家庭成员来满足——而孔子的时代并非如此。在不同文化之间的人们具有高度面对面互动的意义上来说,流动性意味着我们的社会是多元的。因此,我们需要彬彬有礼的都市生活礼仪,我们需要在竞争性精英领导制中理解和支持失败者的礼仪,我们

① 参见罗伯特·厄诺(Robert Eno)的《儒学对天的创造:哲学及其对礼仪掌握的捍卫》(*The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, 纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1990年)。

需要通过尊重多样性来保护平等的礼仪,我们需要形成对人们家庭般的支持和友谊的礼仪——这些人离家上学,许多人在其生涯中奔波于十来个不同城市,在十来个不同领域里从事他们的工作。波士顿儒学的礼仪内容,应该与孔子时代,甚或朱熹时代大为不同。

关于爱的问题,杜维明曾指出,对于儒学,尤其是在中庸之道中所体现的儒学来说,人的基本慈爱之心需要在幼儿期习得,因此,家庭对儿女的抚育是社会的基本传统,是社会、劳动力和政治中的众多其他人的关系基础。^① 现代心理学——甚至神经心理学——证实了有关人的发展的这一观点。杜维明号召培育“信用社会”,儒学家长期以来将之与大家族联系起来。但是在目前的情形中,家庭成员间活跃的观点交流,更可能仅限于小家庭的范围,而所有其他的各种社会团体,尤其是教育和宗教机构,则承担起曾经与家庭相关的角色。尽管从来就是如此,但信用社会还是需要根据当代的情形来进行重新定义。然而,不存在什么理由将慈爱之心和公平正义仅限于施行于自己的信用社会的成员身上。儒学像轴心时代的佛教、犹太教或基督教等宗教一样,它们都认为每一个人——不只是一个人自己团体内的那些人——都应得到尊重。“爱有别”(love with differences)这个口号的意思,是你应密切关照你身边的人,而不是你可以不去爱、不去尊敬、不去尊重那些人——原因仅仅是因为他们与你之间关系疏远或者因为他们与你来自文化上完全不同的群体。裙带关系的弊端,并不是因为你向自己身边的人表达了自己的爱意,而是因为你公正地对待与你关系疏远的人。波士顿儒学正确地强调了这种特殊情况,而最后也是特别的原则,它被要求具有人深深的慈爱之心。

关于妇女地位问题,波士顿儒学应该绝对是革命性的。既然我们知道,从启蒙时代的欧洲到其他地方,妇女因被迫处于从属的社会角色而未受到适当的尊重,那么波士顿儒学就应该完全朝着发展出新的方式方向前进,尤其是礼仪,尊重妇女的个人特点、才干和她们全部的慈爱。非如此则会将妇女拒于信用社会的门外。因此,波士顿儒学家应该是女权主义者——以及种族公民权、尊重少数性别、支持任何目前社会中占支配地位的安排没有给予全部慈爱的倡导者。

① 参见他的《中心特性与共同特性:儒学的宗教性随笔》(修订增扩版)(*Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*,纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1989年)一书。

二、作为实用主义语言符号学的儒学

在向西方哲学家具有开创性意义地介绍儒学时,赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)强调了儒学的两个主题:仁(*jen*)和礼(*li*)^①。西方有许多类似仁的东西。但他在推广礼的时候却颇为困难。西方人倾向于将礼看做是静态的、形式的行为传授,是人为的、非自然的东西。他们或者只将它限于教会礼仪或政府仪式。但儒学的礼的观念却认为,对于恰当地待人接物和使社会公平正义、繁荣兴旺来说,城市化的行为模式是必要的;只有通过礼,人们才能够弄得清楚身份和处境,受到适当的尊敬,并且与使他们得到公平正义的社会体系相协调。西方人难以理解礼将如何做到这一切的。

荀子是古代一位有关礼的伟大理论家,相关内容尤其是体现在他的《天论》一文中。^②他认为礼仪不仅仅限于仪式、言语或举止,相反,对于使个人融为天地的一分子而言,礼仪是至关重要的。人生于世,有许多事情可做;人生来就具有许多感情、理解和自我管理的能力。但是,自然却不足以说明人的躯体移动,单靠自然不会使情境恰当地联系在一起。如果要发展出躯体移动、眼神接触、相互招呼、说话和表达最重的事情,就需要人们的传统惯例。人的文化,特别是高级文明,要求传统惯例使得重要活动成为可能,而这些传统惯例是通过习得而来的。一个人学习说汉语或者说英语并不重要,只要他有某种语言即可,而且与之相关的其他人说的是同一种语言。在某些文化中表示尊敬的眼神接触方式,在其他文化中有可能是表示不敬;文化之间的接触,需要更高层次的礼仪来协调其不同的表达尊敬的方式。荀子把所有这些领域都看成礼仪,在这些领域中,需要人类广博的传统惯例,来将未定的自然

① 参见他的《孔子:即凡而圣》(*Confucius: The Secular as Sacred*, 纽约州纽约市:哈珀与罗公司,1972年)一书。

② 英译过来的荀子章节能够很容易在陈荣捷(Wing-tsit Chan)的《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*, 新泽西州普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1963年)一书中获得,最近重要的版本是在约翰·诺布洛克(John Knoblock)的《荀子:全译和研究》(第三卷之第17至32书, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 加利福尼亚州斯坦福:斯坦福大学出版社,1994年)第17书。马克(Edward J. Machle)的《〈荀子〉中的自然与天道:〈天论〉研究》(*Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun*, 纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1993年)。

有组织地融入到人的生活之中。

巧合的是,在查尔斯·S.皮尔士(Charles S. Peirce)和威廉·詹姆斯(William James)的作品中,波士顿正好是美国实用主义哲学的发源地。在皮尔士的那些富有创造性的主张当中,其中有一个主张,认为人的行为是功能性的习惯。^①有些习惯融入了人的血肉之中,就像自然(天)的馈赠一样。但是,它们中有许多是通过习得而来的符号标记。以符号标记为基础的习惯渗入到经验之中,而皮尔士小心地避免在习得的习惯与自然生成的习惯之间,划上一条清晰明了的界限。当代科学显示了这些习惯性行为有多么复杂,因为基因型的习惯,经常是通过环境和习得行为的协调,才得以明确地表现出来。

皮尔士将他的符号标记理论,发展为成熟的符号语言理论。他通过这种理论,来解释对人的生活具有意义的一切事物。像儒学的礼仪理论,而非像专注于文本阐释的欧洲符号语言学,实用主义符号语言理论认为,适当地给自己以及万事万物在世定位,是通过阐释而实现的。阐释要求人们需要拥有符号——行为习惯(至少是心理行为习惯,当然并不仅限于此)。通过符号,我们才能分清世间什么才是真正重要的,包括我们自己。如果没有符号的话,我们就认识不了现实环境。有了符号,我们才解释得了自己与世界的相互一致。

在实用主义符号语言学理论如何通过阐释而与世界发生联系这一问题上,荀子以那个非常宽泛的礼的概念,为之绘就了一幅齐整的图画。我们的礼仪未曾为我们定位的世间现实,是那些我们并未认识到的现实。对于荀子和儒家来说,每个人都在某些方面与世界相关,因为每个人至少都会遵守、使用和通过语言进行基本的礼仪交流,等等。但是,许多人缺乏足够的礼仪,并对他人应该受到尊敬的权利视而不见,对社会的义务视而不见,对事物的

① 皮尔士在他的许多作品中写到过符号,但却没有一本书以此为主题。一些最突出的文章在《查尔斯·桑德斯·皮尔士 皮尔士文选》的第二卷之中[查尔斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorne)和保罗·韦斯(Paul Weiss)编,马萨诸塞州剑桥:哈佛大学出版社,1932年]。至于高质量的研究,可参见文森特·M.科拉皮特罗(Vincent M. Colapietro)的《皮尔士对自我的研究:一种关于人的主体性的语言符号学视角》(*Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*,纽约州奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1989年),以及罗伯特·S.科林顿的《查尔斯·桑德斯·皮尔士导论:哲学家、语言符号学家和入迷的自然主义者》(*An Introduction to C. S. Peirce: Philosopher, Semiotician, and Ecstatic Naturalist*,明尼苏达州兰哈姆:罗曼和李特菲尔德公司,1993年)。

真实原因视而不见。礼仪缺乏的代价,是我们遗漏了那些最重要、最有价值、最精致的东西,而仅以野蛮人的眼光来看待它们。儒学的礼仪方法明显具有道德尺度:人们要求用礼仪来解释生活中何者是重要的,何为各种不同人的重要性。实用主义符号语言学传统张臂欢迎这一观点。如果没有分清各种价值的符号,那些有价值的事物将被错过,尽管实用主义的传统并未强调这一点。然而,实用主义的传统确实强调过的,是分清符号如何与规则内在地相连。也就是说,礼仪的行为,是以并不显露于外的方式复杂地相互交织在一起的。对那些不懂得它们的人来说,礼仪似乎显得繁琐不堪,其原因乃是人周边的礼仪只是一个远为博大的礼仪网络的一部分而已。

将基本儒学礼仪理论与实用主义符号语言学理论进行适当的结合,其结果是开创了一项有利于这两个传统的思想道德事业。实用主义符号语言学的细节和对科学的赞成,能够为儒学传统的丰富作出贡献。进而言之,实用主义表明,儒学内的礼仪位置,并不仅限于是一种工具,用来组织社会生活和外在地表达人的内心感受。事实上,实用主义对于阐释作用——阐释与其环境相关的构成人的本质——的理解表明,儒学礼仪从根本上来说是形而上学的。儒学家可以说,没有礼仪,人们解释不了自己与环境的关联。具有讽刺意义的是,实用主义显示,儒学有一种身处世间的形而上学的符号语言学含义,而那种身处世间却被认为只是一种社会道德而已。

三、使人为的东西自然化

尽管芬格莱特将仁慈与礼仪等同看待,但是从孟子以来的主要儒学传统则强调前者胜于后者。仁慈包括善待他人。但是变得仁慈需要集中关注的,是完善自身而变得诚实,是培养自己得到提升的情感、问心无愧的良知、意志的力量以及其他的内在美德。唯如此,善待他人才有可能、才有效果。《大学》对此有过经典的表述:格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。在这些关系之中,前者是后者的条件;内在品质是外在行动的条件。在这些被强调的关系中,礼仪是内在道德品质的外在表达形式。正如杜维明在其早期的一篇重要

文章中所表述的那样,“在具体的社会环境中,礼可以被看做是仁的外在化表现^①”。

现在,行礼几乎总是一件二者以上对象之间进行互动的东西。或许鞠躬进入寺庙的礼仪,可能只是鞠躬者与建筑物之间的互动。但是,大多数的礼仪都涉及人们的共同行动。荀子对礼仪进行全面捍卫的原因,是因为礼仪使得不同的社会阶层得以共处。然而,从孔子、朱熹到杜维明,对礼的大多数讨论都主要集中在个人自身的礼仪问题(原文如此):一个人对礼持什么态度?对礼有什么诚心?对礼的专注如何?对礼的理解力如何?这强化了对个人内心生活进行优先关注的传统。

然而,如果上面所赋予礼的基本角色是正确的话,即礼是与所有、所思、所感、所为的语言符号行为同样历史久远,那么,礼的作用讲的就不是有关使内在仁慈外在化的问题,而首先是关于使仁慈实现的问题。孟子认为,人的“中心”,乃是使之能够认清事物价值的天赋(中庸之一翼)本性以及正确表达自己的欲望。他这样认为有可能是对的。哪怕是最卑微者都存有这种欲望,即使在受到严厉对待时也会冒出,就像从满山覆盖的树丛中冒出的嫩芽一样。从这种意义上说,人的本性是善的。然而,从这种意义上说,人的本性还不是人性的。因为荀子的观点也是正确的。他认为,即使包含于可能的物质力量之中,天赋也不足以使规范性的识别力和欲望,与需要辨别并据以行事的东西等同起来。同样需要的是礼仪传统,它提供给我们符号,使我们根据自己的思想、情感和行为来阐释我们的世界。众所周知,荀子认为,如果人的本性没有在一个人的语言符号和自然的社会中加以礼仪化^②,那么人的本性就是“恶”的。一个没有学习礼仪的婴儿,无论如何只会是一具大呼小叫的躯体而已、自私自利(恶)的躯体而已。他有一种自私的全神贯注的奇特能力,就是哄骗成年人教他整齐和秩序的礼仪习惯。婴儿一学会对父母的触摸、味道和声音作出反应,他就走上了通往孔子的贤明、礼仪之道——无论此后会有什么障碍。荀子会这样认为,人的真正本性,涉及天、地、礼仪学习

① 参见杜维明的《人性与自我修养: 孔子思想论文集》(*Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*),有新序言和前言的重印版,马萨诸塞州波士顿: Cheng & Tsui Company, 1998年),第10页。关于仁与礼的主题,参见该书的前二章:《仁与礼之间的创造性紧张关系》(“The Creative Tension between Jen and Li”)和《作为人性化过程的礼》(“Li as Process of Humanization”)。同时可参见此卷上我的序言——该序言讨论到那些章节,以及本文中引用的段落。

② 《荀子》第23篇,也可参见上文引用的陈荣捷和诺布洛克的著作卷。

三者的重要作用。

作为儒学伟大传统的一个本地流派,波士顿儒学呈现出一种紧张的创造性关系——一方是以杜维明为代表的查尔斯河北支,强调的是秉承孟子的仁;另一方是以白诗朗(John Berthrong)和笔者为代表的查尔斯河南支,强调的是礼仪使仁慈的实现成为可能。二者在应该着重强调什么的问题上观点不一。由于朱熹将荀子从古典作品中剔除出去,因此任何对礼仪的强调,都使得波士顿儒学在我们的时代有点朝发展整个儒学传统的新方向前进。

关注这一新方向的一种方法,是注意上面的那个观点——使可能被看做是人为的东西自然化。也就是说,它利用人的礼仪传统、语言符号系统,并使之怎样成为人的内在物:天和地(作为特定的生物学意义上的人,加上有关存在的具体生活环境)、礼仪学习。就像实用主义者会指出的那样,指号过程(semiosis,指语言或非语言起记号指代作用的过程。——译者注)本身就是一个自然的发展,即使是一种语言符号系统的符号——例如讲汉语者,不同于另外一种语言符号系统的符号——例如讲英语者。对人类来说,制造物品(技能)从根本上来说是自然的,它需要蕴涵于礼仪学习中的符号。说符号语言系统是传统性的,意指每种符号语言系统都有其自身的历史根源和内在形式。但是,它并非与现实不相关的:只有在用于辨别世间什么东西重要,并且指导人的恰当举止时,一个语言符号系统才能够为人所用。礼并非指任何旧的礼仪模式,它指的是那些辨别事物关联的模式,人们因而能够使自己的举止与那些真正重要的东西相符。通过辨别重要的东西以及指导人们进行恰当的行为,无论某一特定社会的礼仪模式是否足以使情形文明化,它们都应被称之为礼的仪式,至少是未果的礼仪仪式(attempted propriety)。孔子认为他所生活的时代缺乏礼仪,因而教授两样东西:如何在礼仪行为上有更深的造诣,从而心怀仁慈;如何采用那些可能改善他那一时代礼崩乐坏的新礼仪。如何在礼仪行为上有更深的造诣,从而心怀仁慈,乃是查尔斯河北岸儒学家们的首要功课;如何找到可能提升文明的更好礼仪,以便拥有仁慈、文明,则是查尔斯河南岸儒学家们的首要功课。二者共同构成了一个儒学思想流派。

在这一复杂的画面上,还有一个方面的内容需要添加上去。在西方,一直很容易对自我采用比喻的方法,将它描述为具有内在的真实,并随之进行外在的表现。正如道德传统认为的那样,人们所发现的事物的价值,乃是因人们投射于其上的,自然本身的价值是中性的,笛卡尔哲学的认识论传统即

是例证。个体被认为将他人看成外在的客体,对于是否存在“其他的人”(other minds)这一问题,有的哲学家对此兴奋不已。在这一区分中,内在的自我——它恰恰被克尔凯郭尔(Kierkegaard)和其他哲学家弄得深奥了——发现外在的自我是人为的,而这实际上威胁到内在自我的完整性。克尔凯郭尔认为,真相是主观性的。对他而言,礼仪毁了基督教。在西方传统的这一支派中,自我的象征性含义是孤立遗世的原子论个人主义或者比这更糟。

儒学传统能够改善这幅画的内容。确切地说,礼仪的符号语言传统,正是使一个聒噪不已的婴儿具有人性的核心。与他人发生联系是自我的内在本质。孩子成长为一个与他人进行礼仪互动的人——行路方式的礼仪、尊敬或不敬的手势姿态、言谈的礼仪。礼仪是一种语言符号的舞蹈,通过学习这种舞蹈,孩子变得具有仁慈之心,首先是对父母,然后是对他所接触的更大舞蹈圈中的人们。行礼仪者就是个舞蹈者,他通过与家庭成员和社会之间进行的舞蹈,成为一个个体。与将礼仪看做是外在人为的东西的人相比,这是一个非常不同的比喻模式。儒学将人为的东西自然化,波士顿儒学学派尤其是如此。既然我们知道儒学是一种哲学技巧,那么有谁会相信这种讽刺性呢?

四、波士顿儒学与第二次质朴

本文中迄今为止的这一系列讽刺性的东西,导致了一系列的争论。由于号召以新的礼仪来使晚现代世界文明化,朴实保守的儒学在波士顿体现的,实际上是革命性的特点。然而,我们所需要的礼仪不仅仅只是社会的互动模式,它们是对世界进行阐释的根本方法。具有实用主义特点的儒学教导人们,礼仪不仅是表面的行为,而且是构成作为阐释的形而上学或本体论的基本元素。形而上学的阐释结果是将礼仪的因袭传统自然化,并展现礼仪语言符号是如何使一个人得以形成。人的形成首先不是表现为一个个体,而是一个行礼仪者——他经由学习礼仪,或经由与自然相关的更大社会范围中的语言符号含义而成为一个个体。由此出现了最后一个具有讽刺性的问题。

对此你怎么会相信呢?问题不在于学问是否出色,以及儒学的创造性延展是否适合我们的情形,尽管这也是一个很好的问题。问题在于这种哲学如何能够生存下来。或者说,我们波士顿的儒学家怎样才能要求人们来帮助进行创造和依照礼仪——我们的个体和共同身份恰恰是由这些礼仪构成