导 言

在关于伯克利—哈佛大学社会价值比较研究五年规划的最近一次会议的公开议论中[①],我的老师和 20 多年来的朋友罗伯特·贝拉，对我的论文《东亚思想观念中的‘道德概念’》(即本书第一篇论文)作了评论，他提出“什么是儒家的自我”这个富于挑战性的问题。收入本书的九篇文章试图就这个问题作出回答。但是，它们并没有给出一个简单的答案。毋宁说，它们探讨了儒家思想的诸多层面，这些层面可以阐明作为创造变革的儒家所谓自我的意义。

如果儒家有一个关于自我的首尾一贯的概念，那我给贝拉一个直截了当的回答还会有什么困难呢？这个问题的一部分牵涉面很广，除非我们充分地理解一个问题，否则我们就不能指望给出确切的答案。提出问题的方式往往貌似简单，而使问题之所以有意义的背景却极为复杂。由于这个问题出于提问者的诘难，

①伯克利—哈佛社会价值比较研究规划（亦称比较伦理学规划），由伯克利高等神学协会和加里福利亚大学宗教研究副教授马克·尤金斯梅尔，和哈佛大学比较宗教学教授、世界宗教研究中心主任约翰·卡门共同指导。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

我们就不仅需要弄清楚问题本身的含义，而且需要了解潜藏于其后的那个思考者。因而对我来说，贝拉的提问不只是信息的交换，也是一种激励的交流。在这个意义上，本书的每篇文章都是激励的交流。诚然，它们提供了有关儒家传统的基本信息；不过，从根本上说，它们是具有自我意识的“儒家”对人类所持久关注的那些问题所作的答复。

假如有别的什么人，例如一个研究语言的学生，向我提出同样的问题，那么，我会用简单地列出一组术语的方式来予以回答。出于完全实用的目的，可以把这些术语看作与古代及现代汉语中跟英文语词 self（自我）相当的种种专用名词具有等同的意思（这也许正是该学生真正追求的东西，尽管他同时会继续怀疑在某些情况下一一对应的翻译是否可能）。不过，对贝拉的问题来说，其着眼点并不在这里。因为在对我分辨东亚思想共同倾向的尝试加以思考时，他对我以“自我修养”为中心去概括思孟学派、庄子道学及禅宗学说的特征感到没有把握。这样做的话，那对于东亚文化的其他重要特征，诸如群体观念、重视神圣的经文、传统的势力、习俗和可共享价值、为人师表的重要性和政治秩序的首要地位等等，又应如何看待呢？另外，自我修养还带有对人的个性、人的内在精神性，甚至人的自私本性的偏执。贝拉这位对我们社会中个人主义的最有力的批评家，特别关注着激进个人主义的种种倾向，此类倾向正在暗中破坏着美国公众信仰的社会性结构①。

受到这个诘难的启发，最引起我兴趣的探索领域之一，就是寻求对于自我的一种新见解的现实可能性。这种自我同人的其他

①关于贝拉对“公众宗教信仰”的最近反映，见 R·N· 贝拉和 P·E· 哈蒙德：《公众宗教信仰种种》（San Francisco：Harper & Row，1980）。关于他对个人主义的批判，见他的《宗教与大学：无信仰的危机》（W. B. N. 讲座，哈佛大学，1982）。

特性一起植根于它们所共同经验的生活现实，并与超越的真理不可分割。本书第一篇论文是为对社会生物学家们的真理主张进行跨学科考察所准备的背景材料，它概括了东亚思想中自我实现的双重方法的基本原理：(1) 每个人都有一个无限自我变革的充足的内在源泉：通过我们的自我努力，我们就能成圣、成佛或成真人，因为圣性、佛性或道就内在于我们的人性。(2) 通向至善、涅槃或圆融于道的路径是漫长坎坷的。自我修养无止境，在我们一生中的任何时刻，我们都不可以说自己已经功德圆满。对日常生活中人类力量的信念，和对个人发展的无限潜在智慧的信念两者之间产生的相互影响，使得三种东亚传统都把自我视为动态的、圣洁的和开放的系统，这种系统恰好与自私化的自我概念相对立。不过，这种自我是否可能立足于社会而又不失去超脱于现实的境界，尚存疑问。为了说明这个问题，我们需要检查一下构成这种自我概念之基础的那些形而上学假定。

第二篇论文深入讨论了下述的观点，即“生存的连续性”观念作为中国宇宙论思想的一大特色，把自我修养的整个问题纳入了一个特定的框架。尤其值得注意的是，这个含蓄的概念工具促成了一种关于自我的见解：它与贝拉追随阿拉斯戴尔·马克因蒂莱的，被称之为“官僚政治的个人主义”这样一种对自我的见解有显著不同①。为人们熟知的那些成对事物，诸如自我与社会、物质与精神、宗教与世俗、文化与自然以及创造者与创造物，依据“生存的连续性”观念，都被降到不那么显眼的地位，一个强调部分与全体、内与外、表与里、本与末、体与用，以及天与人的不同的思维模式，则成为支配的思维模式。其中心议题不是专注于

①贝拉：《关于神学教育中的旧的和新的规则》（致神学团体联合会，匹兹堡，1982年6月21日）第8页。见马克因蒂莱的《道德之后》（Notre Dame. Ind.: University of Notre Dame Press, 1981）第33页。

种种静态的、机械的、分析的特性，而是特别关心微妙的联系、内部的共鸣、双向交流的互相影响和相互间的感化。其结果，中国思想家想象中的宇宙就成为“自然地自我发生的生命过程”。这种生命过程所固有的，不仅是内在联结和相互依存，而且具有无限发展的潜能①。这样，中国人就把宇宙理解为如同自我一样的开放系统。由于不存在时间上可指定的开端，因此绝不能期望它有一个终点。宇宙永远在延伸，大化流行不止②。这种观念对我们人类有如下的启示：

> 我们参与自然生命力的内在共鸣的前提，是我们自己的内在转换。除非我们能首先使我们自己的情感与思想和谐一致，否则，我们就不能与自然取得和谐，更不用说“与天地精神往来”了。我们确与自然同源。但作为人，我们必须使自己与这样一种关系相称。③

儒家强调的人道主义，也许初看起来是与道家的自然主义相冲突的。但是，按照它们对自我修养的共同关注，我们不能说儒家坚持社会参与和文化传播与道家追求个人自由不相容。道家批评儒家所奉行的礼，儒家批评道家逃避现实，都体现着双向交流性的相互影响，这些影响反映出两家更深沉的一致之处。这并不是要否认两种精神传统的细微差别,但是,尽管它们存在分歧,它们却属于同一个符号世界。在其中，两者不仅共存，而且由于相互影响而有助于各自的发展。

《儒家论学做人》(第三篇论文)原是为一本论文集而写的,出

①见本书第 37 页。
②同上。
③见本书第 47 页。

版该文集是为纪念 W·C·施密斯教授的工作，它阐述了宗教研究的某些最新观点①。与施密斯以不懈的努力专注于解决积淀的传统与人的宗教信仰之间关系问题的背景不同②，贝拉的诘难蕴含着新的意义。儒家论学做人这一命题，被孔子定义为“为己之学”(译按,孔子这句话见《论语》第 14 篇第 25 章，大意是：学习应当履而行之），即它以生活在此时此地的具体的人作为出发点。这个表面看来似乎具有特殊的、短暂的、世俗的和个人主义倾向的观点，却是建立在人性至善的见解基础之上的。这种见解不仅超越自我中心、裙带关系、种族中心主义、国家主义和文化主义，而且超越人类中心主义。确实，儒家所谓“与天地万物为一体”③ 的见解，正是这样一种意义上的人类宇宙学见解，即自我的完全实现,也就是人性的充分现实化,需要天人合一。因此,儒家坚持认为自我实现的过程始于自我的具体经验，这不应被解释成它主张以有限的、历史的和特定文化的东西去排斥无限的、超历史的和普遍性的存在。按照一种比较宗教学的观点来看，儒家学习做人的方案，其意义就在于它洞察到在人被置身于无法摆脱的尘缘和巨大的自我超越的潜能之间，存在着具有创造性的紧张关系。

如贝拉提到的“官僚政治的个人主义”就是马克斯·韦伯所深入分析过的“工具合理化过程的合乎逻辑的结果”④。为支配世

①《世界宗教传统：宗教研究的最新见解，纪念 W. C. 施密斯论文集》,弗兰克·韦林编(Edinburgh：T. &T. Clark，1984)。

②W·C·施密斯的学术主张在《宗教的意义和目的：人类宗教传统的一条新路》中简洁地提出来了。这本书自问世以来多次再版：纽约新美图书馆（蒙特书库）1964年版；圣佛兰西斯科、哈帕和劳联合出版公司 1978 年版。

③王阳明:《大学问》,见陈荣捷翻译的《实践生活的教训和其他新儒家的作品》（New York：Columbia University Press，1963）第 72页。

④贝拉:《关于神学教育中的旧的和新的规划》,第 8 页

需要全本请访问 www.ertongbook.com

界而开发经济资源和心理资源，就象韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中所描绘的那样，或许非常严重地歪曲了加尔文主义的精神，用韦伯的生动的说法，以致于曾经轻巧地披在近代西方肩上的斗篷，如今已变成工业世界的“铁笼”[①]。当然，这里不是估价韦伯解释的历史准确性究竟如何的地方。在韦伯提到儒家伦理没有对从根本上改造西方并进而改造广大世界的工具性合理化过程作过贡献时，我们也不会感到很自在。但是韦伯在他的《中国的宗教》一书中，把儒家的精神取向描述为“与世界相适合”[②]，那还是颇为中肯的。儒家所提倡的和谐的社会，似乎是对在西方横行的个人主义的一种合理矫正。韦伯在审视儒家伦理合理化的潜能时曾当作缺陷的东西，如今却被当作炼就社会的团结一致的力量。

除了讨论儒家言论对我们可能具有的意义外，《传统儒家思想中的人的价值》（第四篇论文）还转向更为广泛的关注。与儒家传统本身的符号资源相联系的这样一种讨论，可为自我观念提供一个新见解，而决不会引起个人主义的情调。如我在这篇论文的结语中所说的：

①韦伯的原文表述如下：“清教徒原想在神的感召下去工作；而我们则是在被迫工作。由于禁欲主义超出了寺院的范围进入日常生活，开始支配世俗道德，成为建构近代经济秩序的巨大和谐的组成部分。现在这一秩序与机械生产技术的和经济的状况结合起来，这一状况如今以不可抵挡的力量，不仅决定着直接关心经济收益的人们的生活，而且决定着一切个人的生活。对他们的这种支配，也许将待续到挖出的最后一吨煤燃尽为止。按照巴克斯特的看法，对外在物的关心，应当仅仅是象披在基督教徒肩上的‘轻巧斗篷一样，随时都可以扔掉，。但命中注定：斗篷将变成铁笼”。见马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，T·帕森斯英译本（New York：Scribners 1958）第 181 页。

②马克斯·韦伯：《中国的宗教 儒教和道教》，汉斯·H·格思英译本（Glencoe，Ill：Free Press，1951）第 235 页。

> 在历史上，个人主义作为西方社会推动力量的出现，也许一直就与完全分列的政治、经济、伦理和宗教传统交织在一起。然而，似乎合理的是，人们会赞同把自我视为平等和自由的基础，而拒不接受洛克的私有财产观念、亚当·斯密和霍布斯的私人利益观念、约翰·斯图亚特·穆勒的独处观念、克尔凯戈尔的孤独观念，或早年萨特的自由观念。①

最近的学术成果，著名的托马斯·墨子刻的《摆脱困境》一书已指出，韦伯将加尔文派清教徒内部的禁欲主义与儒家学者的善于处世严格区别开来，大概是错的②。儒家象清教徒一样，也通过对自我价值的内在估量而获取巨大能量。他的合理化潜力同清教徒的潜力一样大，尽管它没有产生与资本主义类似的精神。实际上，儒家利用他们的有变革能力的伦理学，也许已经把东亚社会塑造成具有特殊类型的社会-政治秩序的世界，尽管他们没有按照中产阶级的资本主义倾向去改塑自己的社会。

如果儒家的方案，无论在精神的自我限定还是在它的历史功能方面，都不是‘与世界相适应”，那么，它所根本关注的人类共同体的本体论状态又是什么呢？赫尔伯特·芬伽莱在他的富有开创性的论著《孔子——以风俗为神圣》中令人信服地说明，儒家把社会与“神圣礼仪”视同一体的观念，使得内在灵魂的假设成为多余③。明白地说，当我们按照孔子的《论语》来理解‘个人的位置”时，无需插入心理学上假设的自我概念。尽管我极大地受

①见本书第 77 页。

②托马斯·A·墨子刻：《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》(New York：Columbia Press，1977)，英文版，第 3—4，18—19，198—204 页。（该书的中译本已由江苏人民出版社出版。——译注）

③赫尔伯特·芬伽莱：《孔子——以风俗为神圣》(New York：Harper & Row，1972)，第 1—17 页。

惠于芬伽莱的富于洞察力的见解，但我仍然不完全赞同他对儒家核心的价值观念——仁的解释。因此，我在《〈论语〉中的“仁”:一个能近取譬的不朽观念》(第五篇论文)中的研究,就是为了对芬伽莱关于儒家方案原初结构的看法进行估价和批评。

芬伽莱研究的一个重要贡献，在于他强调儒家关于“礼”的思想的普遍性。这就把荀子作为对于儒学之道的重要贡献者的地位突出出来了①。但是，传统的以及现代的中国诠释学派一再指出，没有自我修养作为可参与的道德群体的根本，那么，由那些杰出人物强加给轻信不疑的群众的种种礼仪规则，就易于蜕化成权威主义的东西。孟子，这位儒道的传播者，也对以下方面怀有浓厚的兴趣:道德群体的延续,经典的维护,圣贤传统的活力,完善规定的仪式和人民善良的共同意识的生命力，师道尊严以及政治秩序的稳定。尽管如此，他还是把个人的最终的自我转换当代实现社会价值和政治价值的关键。他的人性论，决不是要对人的完善性提出浪漫主义的辩护，而是把我们的注意力引向精神发展的内在源泉。在孟子看来，学习做人，就意味着要陶冶我们自己，以便我们能变成善、真、美、大、贤、圣。第六篇论文从身、心、神三方面来描述孟子的自我，意在对中国美学作一个入门性的介绍，作为研究中国艺术理论的参考。

本书的前六篇论文应已说明,在回答贝拉的挑战性问题时,为什么我不愿转移对于自我修养的强调，并以此来避免一种可能发生的误解。儒家把自我看作是各种关系的核心的观念，与西方的个人主义的差别是如此明显,以致通过强调儒家人格的社会性,我们也许进一步加深了一个错误的印象，即个人的尊严、独立和自

①芬伽莱对孔子的解释是以他对《论语》的解释学阅读为基础的。他没有将自己的解释立场和荀子的传统统一起来。但是，他将“礼”作为共同的行为来强调，这有助于我们欣赏荀子的道德教育的重要层面。

主不属于儒家的深层价值。我坚持以自我修养为中心的一个更重要的理由，是我在对儒家关于如何学习做人的方案作了最好的理解进而加以条理化的过程中所领悟到的它的正义性。必须补充说，这种正义意识并不是暂时性的东西。这既不是启发的方式，也不是意在权宜的矫正措施，而是个人的体会。换言之，我深思熟虑地选择从这样一种方式着手，不仅是因为我力图采取最好的阐析方式来处理这一课题，而且也是被我自己对于儒家精神取向的全部理解激发起来的。

我不相信我们能用 20 世纪的美国英语来讨论儒家思想，仿佛孔子、孟子和王阳明使用的古汉语术语经过翻译仍能辞文清晰，毫无含糊之处。有时，在美国大学任教的我的同胞要我相信：与讲英语的听众讨论儒家论理，其特有的好处在于我们不受一层层推迭起来的注疏以及注疏之注疏的妨碍干扰。每当遇到这种说法，我都感到极其不安。举一个例子来说，我不认为在例如有关自我观念之类的诸多重大问题上，有可能提出一种无差别的儒家主张，仿佛存在一个超越现实存在的智慧，它一旦展现，就会始终在本质上保持同一似的。实际上，根本谈不上会有那种天衣无缝且一成不变的儒家的自我观念。

我试图探讨特别与儒家的自我有关的那些儒家思想的层面，这已是十分艰难的。我深刻地意识到，依据孟子而不是荀子的解释去理解孔子，或按照王阳明而不是朱熹的思路来理解孟子，使我能够从一种特别有利的关节点上进行思考。由此看来，即使是在儒家传统的范围内，我的学术观点所具有的普遍性，或者也可以说是宗教统一性，仍然是有限的。尽管如此，我不可避免受到约束的这种狭小眼界，仍然从比较的观点为探索人类永久关注的那些事情提供了一个具体实在的基础 。诚然，当我第一次接触这些见解时，我并没有将它们当作自明的真理来把握。如果我相信它们不能成立，那我就决不会试图去维护它们。主要是在鼓励我

将自己的专门研究与涉及更广泛一般的种种问题联系在一起的人们的启发下，我才一直以这些观点的代言人行事，现在我倾向于认为这些观点是通则性的，确实带有普遍化的性质。

依次经过孟子、王阳明的体验所揭示的孔子，会如何回应由贝拉的诘问引起的那个自我问题呢？第七、八两篇论文试图表明，构想这一种回答的可能性本身就是意味深长的。第七篇论文谈到一个带有普遍性的设定，即儒家的自我，在诸种社会角色所构成的等级结构背景中，不可避免地会淹没于集体之中。父子关系似乎提供了一个极好的例子。在这个例子中，儒家学说支配下的儿子为了维护社会秩序而顺从父亲的权威。贝拉认为："儒家对父子关系的规定，阻止了任何恋母情结式矛盾心情的发生，剩下的只有顺从，这种顺从在最终分析的意义上并不针对个别人，而是针对一种保证终极价值实现的个人关系类型的。"①这种对政治的和家庭的权威之首要性的强调，使贝拉产生下述见解：由于儒家文化"缺少一种超越性的忠诚观，因而妨碍了新教文化所曾产生的那种创造性社会变革的发生，而上述超越性忠诚观原可以为变革提供合理论证的。"②

但是，如果我们严格地把握儒家传统中自我修养的中心意思，父子关系的支配性原则就是一种互惠的，而不是使一方屈从另一方的原则。儿子所以要孝顺，不仅是为了对父亲的尊重，而且也是在实现作为父亲的自我理想的需要。进一步说，按照儒家的看法，社会的二分体不是一种固定不变的统一体，而是卷入丰富多彩和不断变迁的人际关系网络之中的生气勃勃的一种互动体，这种人际关系网络始终是在种种重要的其他二分体关系的参与下编

①罗伯特·贝拉：《基督教和儒学中的父与子》，收入他的论文集《超越信仰 论后传统世界中的宗教》（New York：Harper & Row，1976）第 95 页。

②《超越信仰 论后传统世界中的宗教》，第 95 页。

织而成的①。从这样一种广阔的背景出发来看问题,儒家思想中的父子关系，为人的自我实现规定了一种特定的、却又可以变化的身份地位。但是，说儒家的自我必须有他人的参与，这并非暗示，它既然是一种杰出的社会学观念，因而也就缺乏深刻的宗教意味。

> 理解这一点的关键在于，儒家不仅将自我概念当作种种关系的中心，而且当作一种精神发展的动态过程。在本体论上，自我，我们原初的本性，为天所赋予。因而说到底它是天赐的。在这个意义上，自我既是内在的，又是超越的。它为我们所固有；同时，它又属于天。②

第八篇论文《新儒家的宗教信仰和人际关系》进一步阐述了我对上述主题的思考。这里重申了一个我原先提出过的观点，即学者为己，这就是说，学习就是通过履而行之来把握自我。既然作为种种关系核心的自我是一个开放系统，那么，自我实现的过程就会把一个通过层层扩大而确立的人际关系领域包融进来。这种逐次扩大的人际关系场必定是通过自我、家庭、国家和天下等层次结构而发展起来的；它也必定超越自私、任人唯亲、种族中心主义和人类中心主义而保持自己的动力和真确性③。自我的这种扩展和深化的特征，用孟子的话来说，就是“大我”的显现以及随之产生的“小我”之消融④。

孟子主张，人心的无限的感受性为无止境的自我成长提供了基础。通过我们人的感受性的充分实现，我们就能真正地理解我们的本性；而通过对我们的本性的理解，我们就能知天。由于单

①见本书第 122 页。
②见本书第 130 页。
③见本书第 144 页。
④《孟子》,第 6 卷（上），第 15 章。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

个人的自我修养不仅被当作人的自我认识的根本，而且被视为获得天赐良知的根本。因此，孟子认为，自我的最终转换不是个人对其内在精神的孤立追求，而是人们的一项共同的行动。也就是说，人际关系是个人追求精神实现的不可缺少的组成要素。然而，个人能够安心于由各种成对的人际关系所构成的一个特殊网络中的既定地位，并不意味着他已经完全服从于所规定的社会角色的需要，而只不过是说他已认清了那条得以开拓并且最终完成学习做人的任务的最切近和最富成效的途径。总之，按照儒家的看法，生命的最终意义决不会在另一基础中找到，因为它与我们普通的日常生活不可分割。

最后一篇文章《新儒学本体论初探》,考察了新儒学的主要思想家们理解人性的形而上学基础。对他们来说，在致力于弘扬孟子关于通过自我努力达到人性完善的信念时，其中心问题是：应该怎样地学习以便使自己成为圣人？由于圣贤意味着人性的最真实无误的展现，因此，这个问题实际上等于是说，我应该怎样学习去做一个完美无缺的人？进一步说，既然如我们在上面讨论的，在儒家看来，学做人必须通过把握自我的学习来实现，那么，这个问题也就相当于：我何以才能真正地认识我自己？或者用新儒家更精致的话来说，我何以修养我的“身心”以便我能真正地理解我的为人的本性，并进而知天？

从一种对比的观点看来，似乎新儒家的本性论恰好同康德的形而上学相对立，前者建立在对于人类的感受能力——也就是对于人类具有把不断扩展的现实当作自我全体中的一个组分部分来加以感觉、领会和体验的能力——确信无疑的基础之上，而后者则以排除任何情感内容的道德意志的客观性为显著的特色。但是，自从我在差不多 10 年前写了“初探”以来，我就不断地被隐藏在这两种外表看来互相冲突的形而上学观背后的种种相同的观点打动。如果我们探查一下康德为“目的领域”中的自主道德奠定

形而上学基础的令人敬畏的尝试①,那么,康德对‘绝对命令’所赖以产生的形式和原则的深切关注,就可以在新儒家关于内在于人性的“天理”是道德创造性的真正源泉的主张中发现共鸣。在前述伯克利—哈佛会议上被贝拉强烈否定的康德学说的形式主义,其实或许只是康德学说的一种表面现象,我相信新儒学的思想家们对人欲、自私自利和自我蒙蔽的正当忧虑也是如此。

通过与我的良师益友本杰明·I·史华兹的多次切磋,我认识到:在广泛的对比研究中,规定东西或南北的明确界限,对深入的思考往往并不提供必要的智力上的推动作用。毋宁说,在两者之间的微妙的和细小的差别,为批判性的学术研究提供了更大的机会。儒家自我的“富有成效的模糊性”②,使我们无法对贝拉的挑战性问题给予直截了当的回答,但它可以促使我们按照新的观点来思考这个问题本身。这九篇论文是在一个相当长的时期内出于种种不同的目的写成的,用罗伯特·C·内维尔的友好的说法,是“作为对孔子本人的自我理解的转达和解释的尝试”③。不过,这些尝试不仅仅是对儒家自我概念的传达和解释,它们还对应当如何发掘考察儒家传统中的丰富资源提出了一些方法,以便我们能够充分利用它们,来解决如何把儒家的自我作为创造性转换的观念而加以理解的困难。

①伊曼努尔·康德:《道德形而上学的基础》,刘易斯·怀特·贝克英译本《纽约,博斯-梅里尔,1959年)第58—61页。

②我得益于史华兹的这个发人深省的观念。他反对把不容忽视的细枝末节草率地拼凑在一起的主张,无论是作为一种学术风格或是比较思想史研究中令人钦佩的精细方法,都对我们工作具有十分重要的启发。他将要发表的《古代中国人思想中的世界》(哈佛大学出版社),将使我们进一步看清他对还原论的卓越的批评。

③见本书R·C·内维尔的“前言”。

一　东亚思想观念中的“道德概念”

东亚思想的显著特点体现在一个为世人普遍接受的命题上，即人可以在日常生活中通过自我努力而完善起来。这个命题是以两个相互关联的观念为基础的：（1）人之为人的独特性是一个宗教伦理问题。若把它还原为生物学、心理学或社会学问题，就不可能得到适当的解答；（2）自我发展的实际过程不仅是对纯粹道德或精神性的追求，而且它必然要涉及人类生存的生物学的、心理学的和社会学的现实。为了方便起见，我把第一个观念称为本体论假设，而把第二个观念叫做经验主张。我先对上述那个命题作些总的考察，指出东亚思维方式中与目前研究有关的某些显著特征，然后，较集中地研究一下上述两个基本观念。出于简洁之目的，关于东亚思想的讨论只限于儒教的孟子学派、道教的庄子传统和佛教的禅宗思想。

首先应当指出，我们所研究的“三教”最注重的是自我认识①。由于根本就不存在作为道德或精神性终极来源的“造物主”的概念，因此无需求助于“全

① Self—Knowledge ，又译“自知”——译注。

然超脱者”来作为人的完善性的真实基础。毋宁说，重点是学习做人。这种学习以一种永无止境的内启和自我转换的过程为特点。儒家的理想是成为圣人,道家寻求成为‘真人’,佛家关心返回人的‘本心’,这些都表明东亚思想的目的可以说是走那种向后回到真我的出发点的认识道路。

如此设想的‘知’,并不是对客观真理既定结构的认知性把握，也不是内化技能的获得。它基本上是对一个人的精神状态的理解和内在情感的体验。由于假定对自我的真正认识必须通过改造自我的行动来实现，因而在这个意义上的知，就不仅是反映和理解，而且是塑造和创新。认识自我同时就是完善自我。我认为，这就是东亚思想之所以像注重于解答真正的自我是什么的问题那样，注重于解答如何磨练自我的问题的主要理由。对儒家、道家和佛教徒来说，自知主要是一个宗教伦理问题，尽管它不可避免地充满认识论内容。

在更深一层的意义上说,自知既不是要‘知道什么对象’,也不是要‘知道对象的状况如何’,它实质上是一种无对象的意识,是人类“智的直觉”的可能性的实现。自知不过是人的真正的本性(即儒家的圣贤之本和禅宗的佛性)的显现。真正的本性不仅是一种可以被认识的存在,而且是一种自我创造和自我导向的活动。不过，虽然自知不依赖于经验之知，但是它并非与感觉经验或“见闻之知”不相容。因而，自知同经验之知的关系，可能既相互对立，又相互补充。道家以一种极端的形式认为，为了体现道，人们在求道的过程中必须首先放弃自己所已获得的一切。但是，放弃关于世界的零散混乱的观点是一回事，把自己封闭在一个完全自我陶醉的状态而失去现实感则是另一回事。一般说来，东亚思想在集中注意自知的终极价值的同时，也是认真对待经验之知的。

这里有必要对“智的直觉”的观念作一些阐发。“智的直觉”观念与非理性主义和神秘主义有重大区别。诚然，它确实主张直

接认识现实而无需逻辑推论或推理。但是，与那些通常和神秘主义联系在一起的东西不同，它与神秘的启示几乎没有什么关系。事实上，祈祷作为一种不用理性思维而直接认识上帝的真正本质的方式，其整个传统是与东亚思维方式不相容的。可以这么说，每一个人都具有“智的直觉”的可能性是以这样一个假定为基础的：既然人与天地万物形成了不可分割的统一体，因此，他的感受性在原则上是无所不包的。造物主和创造物之间的神学区分，意味着在神的智慧和人的理性之间存在一条不可逾越的鸿沟，但在这里则变成了被李约瑟称为有机论的见解①。因而，人被看作生来就具有把握物自体的潜能和洞察力，或用禅宗的话说，即具有看穿“轮回”②的见识。这与基督教关于人性中生来就有神性的观念相似：人是按上帝的想象创造出来的；在中世纪基督教的思想中，人有时被定义为有限的神性。

如果这种有机论观点被理解成不过是原始物活论的一种形式，即一种显然与自然现象的科学解释相冲突的教条，那是不幸的。有机论的见解决不是对个体的脱离肉体的精神的连续存在和相互作用的盲目信仰，而它似乎是一种既不否认也不轻视人的独特性的哲学人类学结论。事实上，它同意非进化论的见解，即人类发展史有它自身的特殊结构，而这种结构不可能根据支配整个动物界的一般法则来加以充分地说明。不用说，有机论也拒绝将分立的内在精神归属于任何现实的物质形式。因此，把有机论见解当作一种生态学的洞见，将人性放到一个极其复杂的相互依存的网络中，或许并不牵强。

①李约瑟等著：《中国科学技术史》，6 卷本（剑桥：剑桥大学出版社 1954 年起出版），第 2 卷第 287 页。

②“轮回”为佛教用语，意为如车轮回旋不停，众生在所谓三界六道的生死世界循环不已。——译注

假如把有机论(而不是物活论①)的见解看作是人类中心论的一种形式，也同样是不确切的。人的“智的直觉”的可能性不应当被看成是一张让人的意志强行操纵自然的许可证。晋罗米修斯式的挑战和浮士德式的焦虑，与东亚思想所珍视的和谐——既作为社会目标又作为宇宙理想的和谐——的价值是不一致的。相反，人的意志的真正表现应视为是最终的自我转换，是一种自我解放而不是一种对内对外的征服。对儒家、道家和佛教徒来说，知即是启蒙，一种自我启发的力量。只是在其扭曲的形式中，知才变成一种征服的力量。按照这种思路，要完全成为人，就需要有使自我与日益扩大的关系网络经常保持和谐的勇气和智慧，这就需要一种超越人类中心论限制的视角。

但是，这个超越的视角决不允许脱离我们所生活的此时此地的世界。东亚一切主要精神传统之所以都强调把内部经验当作宗教伦理考虑的基础，其部分原因即在于兹。这种内部经验不仅仅是为系统分析提供思想范畴的那种非具体的“内部经验”，而且是进行哲学思考的思想家的具体的内部经验。宗教和哲学的界线不可避免地被模糊化了。通常与心理分析学科相联系的东西，在宗教上和哲学上变成了相关的和有意义的东西。东亚思想有意识地拒绝，或者也可以说是没有能力使自己遵从具有现代高等教育特征的学科划分。这不仅是东亚思想缺乏分化的标志，而且也是它那带有一切富有成效的模糊性的整体性的象征。确实，日常经验例如吃喝、行走等，都被看作对道德和精神的自我发展具有重要的象征意义而受到重视。

举例来说，在儒家看来，每个人的行为都可视为一种古老仪式的重演。每一姿态，例如吃东西，在采取适当的形式以前都需

①物活化，亦译“万物有生论”。认为自然界所有物体都具有生命和精神活动能力的哲学学说。——译注

需要全本请访问 www.ertongbook.com