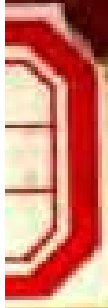


【美】墨子刻 著  
颜世安 译  
高 华 译  
黄东兰 译

# 摆脱困境

——新儒学与中国政治文化的演进

海外中国  
研究丛书



宋代以后儒家学者寻求宇宙—人生问题的困境意识，不仅影响了中华帝国晚期的政治文化，而且影响着现代中国政治的发展。一部中国近代史不仅是在外强侵凌下救亡图存的历史，也是过去久远年代里绵延不绝的寻求道德根基的文化精神在新的历史条件下的延续。

本书责任编辑委 姚大力

# 摆脱困境

——新儒学与中国政治文化的演进

【美】墨子刻 著  
颜世安  
高 华 译  
黄东兰

**书 名** 摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进  
**编 著 者** 〔美〕墨子刻  
**责任编辑** 周文彬  
**出版发行** 江苏人民出版社  
**地 址** 南京中央路 165 号  
**邮政编码** 210009  
**经 销** 江苏省新华书店  
**照 排** 南京金花园印刷中心  
**印 刷 者** 南通韬奋印刷厂  
**开 本** 850×1168 毫米 1/32  
**印 张** 9.375 插页 2  
**印 数** 4051--5050 册  
**字 数** 230 千字  
**版 次** 1996 年 2 月第 1 版第 3 次印刷  
**标准书号** ISBN 7-214-00407-0/D·61  
**定 价** 10.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

## 出版说明

我国的社会主义现代化事业迫切需要理论上的借鉴与创造。为此，我社在优先出版以马列主义、毛泽东思想为指导的、关于坚持走有中国特色社会主义道路理论著作的同时，也适当选择一些海外学者研究中国的较有影响的著作出版。海外学者占有的丰富资料，他们的研究视角和某些方法，对我们认识中国的国情，评估中国文化的传统、心态及其前景，从而推进我国的改革开放和两个文明的建设，都有着启迪和借鉴意义。当

然，他们的著作也存在这样那样的局限，甚至同我们存在着某些原则分歧，这是需要读者加以认真审察和辨识的。同时，任何借鉴都代替不了自己的创造，具有中国特色的社会主义理论要靠我们自己从中国当代的实践中去概括和总结。我们编辑出版的这套丛书只求为此提供某种有益的参照和比较。如果这套丛书能在这方面发挥应有的作用，我们将感到欣慰。

江苏人民出版社 1992年

## 序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和将来。因此，不仅要向国内读者移译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感。它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就将被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大大

触动的文明。也正因为这样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

**丛书编委会 1988年**

## 鸣 谢

我在本书中所作的研究，起始于在 H·D·哈罗特南的友善鼓励下，写一篇考察中国人对中国文化某些流行看法的评论文章。现在这本书仍然带有对这些看法进行分析批评的形式，而且它也没有融涵第一手和第二手的全部有关资料。无论还有多少不足之处，本书已经由于我针对许多学者的批评所作的多处修改，而获得了有力的加强。为此，我要真诚地感谢这些学者们，尤其是其中的艾恺（G·S·Alito）、R·N·贝尔拉、张灏、狄百瑞（Wm·Theodore de Bary）、傅乐诗（Charlotte Furth）、D·K·戈登、刘广京、刘燕龙（Yen-Lung Liu）、D·S·拉费特、马若孟（Ramon H Myers）、A·J·纳森、D·C·普赖斯、L·A·谢里顿、杜维明和 F·小韦克曼。我还要感谢马若孟教授在我写作书稿的最初阶段所给予我的精神上的支持；感谢刘广京教授 1974 年 6 月 15 日在我家主持了一次令人难忘的讨论会，会上提出的一些重要问题，促使我重新考虑我的各方面的观点；感谢张灏教授再一次



作为我的良师，对我多所指教。本书中的若干想法，来源于 1973 年至 1974 年我与 G·杰克逊教授一起在加州大学圣地亚哥分校开设的一门课程“传统与现代性在欧洲和中国”。这并不是说，所有这些著名学者都必然地赞同本书中的所有观点。其中有一些观点，与在中国意识形态转向西方的问题上推出的两项最出色的研究成果——张灏对梁启超的研究和本杰明·史华兹对严复的研究——并不一致，不过我从这两部著作中获益良多，仍然是十分明显的。最后，读者可能注意到，在我的研究中对唐君毅的著述有一种奇特的多样化的反应，有时对他提出批评，有时又把他当作权威加以引证。我至今仍在研究他的思想，但是我越来越深信，他的事例已经显示出人们在 20 世纪会如何地哲学化：为了追求对人的存在的普遍本质的探索，甚至宁可担当风险，去重申那些在一种文化中比在另一种文化中更受到珍视的观念。唐君毅所从事的冒险探索，迫使读者们跟随他一起这样做，证实了他作为一个哲学家和历史学家，是何等博学精深。

这项研究的较早一个写作稿，曾于 1974 年 5 月 10 日在加州大学伯克莱分校中国研究中心地区性讨论会的春季会议上提出。

这个讨论会对我极其有益，它使我对于原来曾经忽略的那些问题有了更为明晰的看法，如果没有这次聚会，我可能至今都不能达到这样的认识程度。在参加1975年8月间在加州大学伯克莱分校举行的，由美国科学研究委员会发起、杜维明教授组织的关于清初思想研究规划的会议时，我也领受到一些很有价值的批评。此外我还从杜维明教授于1975年至1976年间在加州大学伯克莱分校中国研究中心主持的地区性儒家研讨会上，得到了很多的收益。

我还要特别感谢哥伦比亚大学东亚研究所对本书的出版所给予的支持，感谢纳森教授的厚爱和帮助。东亚研究所W·I·奥尔逊女士也对我极有帮助。我也深切感谢哥伦比亚大学出版社的责任编辑B·格隆纳特先生和文字编辑L·皮亚尔勒先生。文稿的相当一部分，是由L·J·休金斯和D·C·斯威特兰两位女士打印的。最后，我还要感谢我的妻子苏珊·凯·墨子刻，在我备稿和写作本书的过程中，她也给了我极大的帮助。

**T·A·墨子刻**

1977年3月于特拉华州

# 目 录

---

## 导言 1

- 1 问题 1
  - 2 中国现代思想史的背景 3
  - 3 基本方法论的思考 9
  - 4 本书主要论点概述 14
  - 5 方法论问题补论 18
- 

## 第1章 依赖性与中国家族主义的人文理论 20

---

## 第2章 唐君毅的儒家自我完成的概念 27

- 1 导言 27
  - 2 中国文化和西方文化 29
  - 3 对体验的阐释 31
  - 4 道德自主 36
  - 5 感情化的、激烈的自我确认 38
  - 6 个人主义问题 41
  - 7 自主和权威 44
-

第3章	新儒家的困境意识	47
1	方法论思考	47
2	新儒学的目标是一个“活的东西”	58
3	绝对道德净化的目标	60
4	认识上绝对清晰的目标	62
5	一致性、控制和稳定性目标	66
6	普遍联系的目标	68
7	宇宙和政治力量的目标	74
8	欣乐与社会一体性的目标	76
9	最终目标与现实世界	77
10	作为实在的善的宇宙力量	78
11	精神的自然发展阶段	82
12	朱熹与精神发展阶段问题	89
13	王阳明与精神发展阶段问题	94
14	恶的既定力量	102
15	现实的人的干预意志	107
16	作为既定意志的宇宙	119
17	朱熹和王阳明	126
18	朱、王对形而上学与经验相互关系的主张	128
19	朱、王对精神修养的主张	130
20	朱熹关于普遍联系的主张	131
21	王阳明关于普遍联系的主张	137
22	朱与王论实践和政治行为的范围	144
23	新儒家的困境意识	147
24	清初的新儒家	150

---

第4章	新儒学与中华帝国晚期的政治文化	155
1	文化和腐败	155
2	内外压力的聚合	157
3	对腐化官员的谴责和惩罚	158
4	内部的压力：行政的、哲学的、心理学的证据	160
5	自主和领袖魅力	164
6	三角模式的权威	166
7	作为一种伪装角色的“君子”	167
8	官僚的抗议	169
9	官僚的精神	171
10	官僚的实践和普遍主义	173
11	普遍主义和皇帝权力	175
12	权威、温和现实主义和激进主义	176

---

第5章	高涨中的乐观主义和西方化时代中相互依赖的精神 气质	179
1	西方化	179
2	历史的惯性	181
3	模棱两可的变化	183
4	相互依赖的精神气质	184
5	难以捉摸的内在性	186
6	一次被压制的变革	190
7	理性主义和极权主义	192
8	相互依赖与权威	193
9	恐惧失败	195
10	现代的相互依赖	198

- 11 变革传统的传统动力 198
  - 12 新乐观主义与方法 201
  - 13 新乐观主义与激进的政治重组 206
  - 14 新乐观主义与观念进步 207
  - 15 意识形态，中国中心论和民族主义 208
  - 16 新乐观主义与文化绝望问题 209
  - 17 新乐观主义与现代中国哲学的主题 212
  - 18 结论：毛泽东的成就与相互依赖的精神气质 216
- 

注 释 221

---

译校后记 279

---

# 导 言

## 1 问 题

尽管人们担心会陷入斯宾格勒式的笼而统之的断言，近来对处于现代化前夜的晚期中华帝国文化的宏观讨论，仍然十分热闹。在研究中国的文献中，有关帝制社会的“价值体系”、“精神”、“世界观”、“意识形态”等等概念随处可见。这类概念中有相当一部分，作为分析问题的基线，不仅对于揭示其本国发展方向的中国思想家们，而且对于试图判定中国现代化进程的连续性和非连续性的西方学者，都是十分需要的。费正清最近谈到，在今天的中华人民共和国，“中国人关于他们自己在世界上自成一体的观念真象是一种宗教的信念”<sup>(1)</sup>。显然，如果我们想理解中国历史的发展线索，就必须尽最大努力去描述这一“信念”及其历史渊源。因此在这里，我们不可能太讲究学术的严格性，把孜孜以求的努力局限于能明确加以限定的那些课题中，而更应当力求从目前可资利用的各种散乱的观点

和材料中，发掘出尽可能多的意义来。

最近，学者们开始使用“政治文化”的概念来处理这一课题，这个概念有助于引导我们去注意宇宙观念和对待权威的态度之间的相互联系<sup>(2)</sup>。权威观念总是与自我和宇宙、自我和集体或社会之间相互关系的观念分不开的<sup>(3)</sup>。同时，权威观念给每个个体留下的怀疑传统规范的可能范围如何，也是一个关键性问题。马克斯·韦伯是第一个认真提出这一点的人。他指示我们去考察任何一个历史社会的文化是否提供了精神的“杠杆”，使该社会的秩序得以发生变革，或者使社会得以接受外部世界的变革观念。因此对于任何政治文化来说，具有核心意义的是那些决定着变迁样式以及它所期望的道德秩序的观念。

在这整个的探讨中，韦伯是把儒学纳入比较文化背景下进行考察的。这种杰出的并且至今仍然无与伦比的见解，一直起着主导作用。他的论点是，儒学“把人对于世界的紧张感减轻到绝对的最低限度……在儒家的伦理中完全没有……伦理要求与人类缺陷之间的紧张关系”。在很大程度上，他是引用儒学关于“人类天性在伦理上是善”的观念，来解释这种道德紧张的缓解的。上述观念也可以这样来表达：“个人在面对这个世界时，绝对没有与之抗衡的自主性。”<sup>(4)</sup> 韦伯的观点，反映在S·N·艾森施塔特基于第二手文献资料进行的广泛研究所得出的结论中。他认为，尽管“理”（宋明儒学的形而上学概念——译注）有某种超越性，但“停滞的……不能转化的……儒家思想”并不注重与现实政治制度相分离的道德秩序<sup>(5)</sup>。白鲁恂也持有类似的想法<sup>(6)</sup>。然而，韦伯在写作时，没有能注意到另一些学者的工作，他们从那时起即已致力于重新阐释儒家思想，使之更易于为现代观念所理解。韦伯关于儒学极其缺乏“对于世界的紧张感”的观念，与在现代中国人中影响日益增大的认为儒学传统“停滞不前”的科学主义幻想相



吻合。但是他对于儒学人性观念和道德生活观念的理解却显然是错误的，它确实是所谓“失之毫厘，谬以千里”的一个显著例证。

最近出现一种与韦伯的见解多少有些不同的新观点，强调即便儒家人格没有“对世界的紧张感”，那么他仍以一种道德上的紧张感为特点。因为，儒家人格被一种需要依赖其社会上层以求得权威指导的沉重焦虑所支配。但是，这个几乎同时被美国的和中国的行为主义学者们所提出的论点，业已遭到尤其是用人文主义观点研究中国历史的学者们的质疑<sup>(7)</sup>。行为主义者，很难与那些主张一种道德意义的“精神”是中国历史之根本的中国学术权威取得一致的见解。

## 2 中国现代思想史的背景

在这个问题上，对中国文化的宏观讨论，显然已经不仅同行为问题上的人文主义模式及行为主义模式的分歧纠缠在一起，而且也与各种哲学的和意识形态的争论纠缠在一起，在20世纪的中国以及西方，这种争论深刻地影响着关于传统中国文化的各种流行的解释。对这些问题的复杂性，无论如何估计也不会过分。张灏最近指出，许多面对本世纪困难局面的中国知识分子，都不仅仅关切设计现代化发展战略问题，而且关切如何解决更持久更深广的关于痛苦和意义的存在主义难题<sup>(8)</sup>。他们思考这些问题的艰深程度，至今构成我们研究工作中的又一重困难。他们通过广泛自觉地吸收世界性的知识传统，根据他们的具体情况，发展起一种新的批判眼光，其中许多人能够使用西方人为研究中国而提出来的分析概念。例如，著名的唯心主义哲学家，冯友兰（1895—1990）的朋友贺麟，1945年在昆明完成了一本回顾康有为（1858—1927）以后中国哲学发展的篇幅不大的书<sup>(9)</sup>。他在这本书中对一系

列问题的看法，至今仍对我们产生着影响。这些看法包括：大多数现代中国思潮具有“世界性”的特征<sup>(10)</sup>；需要一种宏大的精神对全部中国哲学，包括右倾的和左倾的哲学，进行建设性的批判<sup>(11)</sup>；中国知识分子有不知不觉地采取他们明确予以否定的传统态度的趋势<sup>(12)</sup>；中国问题面临的，是一种能够同时探明中国和西方思想深度的前所未有的挑战<sup>(13)</sup>；粗略的文化比较研究包含着一定的危险<sup>(14)</sup>；以及面临马克思主义批评的思想史还是否有效、处于被维也纳小组的哲学家们推向高潮的实证主义攻击之下的形而上学知识还是否完善等等<sup>(15)</sup>。他对这许多问题的敏锐的看法，表明我们正面临着一种文化的反思，要从其中辨别出任何一点特殊的中国成分，即使不是完全不可能，至少也是极为困难的。中国知识分子不再固守其旧有的文化界域——即便他们过去的确如此——因而与我们原来作过的种种分析尝试都不相协调，这对于我们力图按照一个展示了某种特定历史影响的特定文化对象去分析他们，造成极大的困难。不仅如此，他们的思想十分典型地以特别复杂的方式思考互相关联的许多问题，诸如在一定文化传统和地理环境中的既成世界的性质，这个世界的认识论和本体论基础，中国人所应选择的伦理和政治目标，以及达到这些目标所需要的策略手段等等。

尽管面对这样复杂的研究课题，我们仍然能够分辨出现代中国思想史上两种主要的发展趋势。约瑟夫·R·列文森曾经把它们描述为“反传统主义者否决传统的进步趋势和传统主义者维护传统的僵化趋势”<sup>(16)</sup>。不过也可以尝试作另一种不同的概括。人们可以谈到对中国文化和制度遗产所作的痛苦激烈的否定批判，可以谈到许多人从信奉传统向激进否定方面的转变。但是直到最近这些年，才有更多的西方历史学家开始意识到，仅仅把眼光盯在现代思潮反传统的问题上，是无法深刻理解上述两种思想趋势各

自实际包含的真正态度的。

此外，这两种思潮也不能看作是彼此完全水火不相容的发展潮流。这一点被在两种趋势之间互相转移的现象活生生地证实了。例如哲学家冯友兰在完成他博大精深的研究后，即以朱熹(1130—1200)哲学为基础，构造出一种系统的现代世界观以后，大约十年左右，又转而拥护马克思主义对中国传统的攻击<sup>(17)</sup>；再如殷海光(1919—1969)，在经过多年的努力搜寻西方人类学和社会学文献来证明儒学秩序的病态性质以后，又转向了传统的理想<sup>(18)</sup>。

给予殷海光于1966年出版的重要著作《中国文化的展望》以深刻影响的，是“五四”反儒学的科学主义思潮<sup>(19)</sup>，它无论在毛式的马克思主义，还是在诸如杨国枢和李亦园这样的行为主义者的审慎研究中，都仍然非常有生命力。杨和李都是台湾国学界的学者，在1970年和1971年组织了一个研究中国人格模式问题的讨论班。它的成果反映在1972年出版的一部重要的专题论文集中。尽管杨、李二人都清醒地意识到，必须避免将一般“现代”人格模式同特殊的西方模式等同起来，但迫于专门性学术的特殊性质，他们还是按照诸如亚历克斯·英格尔斯等美国行为主义学者所制定的“现代”行为规范，来评价中国传统人格。他们经常使用像“权威的”和“忠于特定对象的”这一类词汇，把中国传统行为特征归类为病态的，或至少在今天看来是非常不可取的东西。他们关于“传统人”在中国同在其他地方一样，正在逐渐地但无可挽回地被“现代人”所取代的信念，使得任何一种想回到传统中去寻求当代生活所需要的道德价值之源泉的人本主义努力，都难以实现<sup>(20)</sup>。

然而，一些杰出的中国知识分子，一向从事着、今天也仍然在从事着人本主义的努力。他们的工作也包括同传统的某种剧烈的分离。具体地说，他们反对把制度化的儒学和儒家教条主义

(见第5章)——尤其反对把西汉以来朝廷所倡导的具有官学地位的儒学——当作真正学问的唯一源泉。毫无疑问，即使是在帝制时代，儒家学者们也在不断作出努力，以区分什么是承夫子之道的真儒学，什么是鱼目混珠的假儒学。但是，儒学哲学的现代信徒们，或许将这种区分强调到了前所未有的程度。他们希望通过对已经不纯的文化遗产的筛选，提取出一种可能适用于未来的道德“精神”。因此在一定程度上，他们已经接受了“五四”时“反对传统权威”的原则<sup>(21)</sup>，期待着一种既受益于中国和西方学派渊源的，又批判地发展起来的“新”学术。他们已经普遍接受了科学和民主的思想，接受了对子文化地理和世界历史的非常西方化的解释。

可是，他们一直在追求的，与其说是消除，还不如说是转换中国人对于传统理想的信从态度。尽管他们在寻求一种“新哲学”，但在他们看来它应当以被他们净化了的传统理想和行为方式为基础。可能像有些人指出的那样，他们是被这些理想中的“宗教信仰”所激励，或者是被从西化潮流的毁灭性压力下拯救祖先传统的道德责任感所促动<sup>(22)</sup>。列文森曾把这些学者坚持传统文化中优秀“价值”的行为，看作是缺乏适当学术判断的“情绪化”的执著态度，而殷海光受到罗伯特·N·贝拉关于发展中国家价值取向类型学的影响，分析他们是在鼓吹一种“新传统主义”，这种主义有可能“激发无根的中国知识分子的怀旧感情”，促使他们“尽其可能维护现实”<sup>(23)</sup>。我们甚至可以有一种更带挖苦味道的看法，那就是这些学者总是下意识地希望通过下述证明使儒家学者阶级能够恢复过去曾有过的传统地位、特权和权力。这个证明就是，即使在一个完全现代化、工业化的世界，如果要建立国家力量的道德基础，他们的专业技能在哲学和历史领域内仍然是不可或缺的。同时，用威廉·詹姆斯和阿瑟·奥·洛弗乔伊的术语来

说，他们也可以被看作是追求“形而上学情感”的“软心肠”知识分子，依靠这种形而上的感情，他们才能够应付存在的压力，反抗西化的“硬心肠”的技师们。

但是，我们凭什么坚持认为这些人本主义学者们的观点要比其他知识分子集团的观点更多地建立在隐蔽的动机或者是“情绪”之上呢？有什么思想能比“五四”激进派“打倒（孔家店）”的口号所表达的对传统秩序的“强烈仇恨”更带情绪化的色彩呢？有传统倾向的思想家们也曾经“有意识地”关注客观世界的问题。显然他们接受了新儒学思想的一个核心前提，即对本体论问题的理解是解决道德问题所必需的先决条件。在这里他们与德国唯心主义哲学的境界相当一致，事实上，关于宇宙和人类精神之间相互关系的本体论问题对新儒学与德国唯心主义哲学同样具有核心的意义。他们为下述希望而激动不已，就是这种哲学上的一致性与科学问题复杂地联系在一起，将能导致一种对本体论问题的新理解，并进而导致新的道德精神与政治复兴（见第5章）。

这不是说，以上种种观点对于所有那些推动向传统理想回归运动的知识分子都产生过同等的作用。正如贺麟所指出的，有些人譬如欧阳竟无（1871—1943）和熊十力（1885—1968），就主要依靠佛学思想传统和新儒学中陆王唯心主义传统来解决本体论问题；其他一些人，譬如王静安、张颐、张东荪，主要以其擅长的德国思想研究来讨论这个问题。而正如本书第2章将要说明的，唐君毅则属于那种能够同时对中国与德国思想传统都有所继承的知识分子，通过一种使人联想起康德“先验推论”和胡塞尔现象学的方法，他从道德经验的具体事实中推演出一个有道德意识的宇宙存在。

另一方面，哲学家冯友兰也深受实用主义和伯特兰·罗素的新实在论影响，接受了这样一种关于宇宙的“神秘”观点。在他

看来，“真实的”世界仅仅是由“现象”构成的，不可能与人的道德意识组成一个连续统一体。不过冯友兰还是不得不指出，生命的“崇高”有一个客观的普遍基础。与逻辑学家金岳霖相似，他发现它存在于逻辑上具有普遍意义的“存在的理由”或范畴中，后者可以从任何现象的存在中抽象地推演出来。由于受到佛教思想和斯宾诺莎的影响，他对于能在“最完备的形式”中展现事物，并且超越任何利己情感的范畴的纯粹“形式”领域富有想象力，而且在道德上受到这样一种想象力的感化。冯友兰指出：朱熹以其“理”的概念已经差不多把握了这个纯粹形式领域的性质，由此可知，中国哲学的全部历史是逐渐朝着这种本体论理解发展的。于是他就能够以这种本体论理解为基础，提出一种可以施用于当代中国和世界其他地区混乱环境的道德的和政治的哲学。倘若儒学家的任务是激励芸芸众生，同时使历史与文化交错影响的复杂过程变得可以理解，那么冯友兰以其清澈的风格、广博的学识、天赋的能力及其道德的理想，可以称得上是一位真正的哲学家<sup>(24)</sup>。

西方学者到现在才开始领会整个这一群人本主义知识分子的贡献。在对他们进行估价时，我想或许可以提出四个要点，对这四个要点，下文中还要进一步加以讨论。第一，他们创造了世界思想史上若干伟大的时期之一，并且也应当因此而赢得他们应有的声誉。第二，虽然他们的思想有很多来自儒学传统，但也受到张灏所谓的中国“思潮转变”的重大影响。第三，部分地因为这个事实，他们对新儒学进行了新的解释，这种解释对历史富有启示意义，但远不是归纳得十分协调妥当的。第四，他们对新儒学认识论所作的种种证明一直不能令人信服。但是，他们或许已经成功地表明，儒学传统的基本理想同任何其他文化传统一样高贵，对现代世界一样具有重要意义，并且在认识论上一样能够替自己辩护。

正当面临着本民族持续的经济和政治危机、中国知识分子愈来愈多地转向马克思主义时，这个主张重新思考中国传统“精神”和现代问题之间相互关系的具有多重面貌的思想运动，在位于昆明的国立西南联合大学，即战时中国知识分子的中心，完全形成了。从当时颇有影响的冯友兰和古怪的学者沈有鼎身上可以看出，这个倾向于传统的思想运动，在某种程度上赞同社会主义以及对中 国进行大规模社会改造的观点（见第 5 章 14 节）。他们同共产主义者之间的争论，主要不是在最终的伦理和政治目标上，而在于认识论和本体论、文化历史、阶级阵线以及实现这些伦理在政治目标的策略等等方面。

### 3 基本方法论的思考

上述两种相互交错发展的思想倾向——否定传统和回归传统的倾向——无疑都片面地理解了中国人对其全部传统文化的贡献。这只是说，20 世纪的争论已经在某种程度上决定了中国学者在分析儒家传统时的种种观点，使他们不是诅咒传统就是赞扬传统。但即使历史环境对他们的解释传统产生复杂的影响，我们从中仍能看到一种独特的专长和洞察力。因此，无论分析他们的历史境遇可能是一件多么使人感兴趣的事，我们也不能无视他们的洞察力。斯图尔特·休斯把马克斯·韦伯看作一位体现了他那个时代的特定思想倾向的历史人物，塔尔科特·帕森思却把他看作是那些研究社会行动结构问题的专家中的一员<sup>(25)</sup>。这两种看法都有意义。同样，在本书中，我不打算着重分析对唐君毅等人思想有着影响的诸种历史因素，而侧重于揭示他们在所从事的专业领域中的不凡成果，它体现了晚期中华帝国的共同文化倾向。

我相信，进一步分析这些共同的文化倾向需要一些方法上的

变革，以便能广泛采纳不同专业的剖析角度和手段，而又避免它们各自的偏狭。有关本课题的学术探讨，从刚才谈到过的中国学者的两种思想倾向，以及我们更为熟悉的西方研究倾向中，目前可以分为五种不同的处理方法，即新韦伯主义的、人本主义的、人类学的、行为主义的以及思想史家的。我所说的新韦伯主义者，是指那些追随着韦伯，对帝制中国的知识阶级共同倾向发生研究兴趣的行为主义学者们，其主要代表是李亦园、杨国枢、索罗门、白鲁恂、艾森施塔特，在某种程度上还包括殷海光。人本主义者，像唐君毅、冯友兰和唐纳德·J·芒罗，也都分析过这种古代知识阶级的倾向，不过他们是从一种哲学观点出发的（在第3章第1节里，我要尽力解释文化研究方法和哲学方法之间的不同）。人类学家的村社研究对了解中国社会的普遍倾向有很大贡献，但他们不研究知识阶层的普遍倾向，因为他们大多不重视历史文献的记述。所谓行为主义者，是指这样一些历史学家和社会科学家，他们认为只有可以定量分析或者明白无误的行为才是精确研究的合适对象，而文化倾向虽然重要，<sup>25</sup>只在简单的笼统的术语中才能理解。许多研究现代中国的历史学家，尤其是费正清学派，很接近这一研究方向。最后，思想史家能深入钻研到有关的文献材料之中，但由于过分看重知识分子个人经历和风格，由于习以为常的哲学癖好，他们一向忽视普遍文化倾向的问题。已故学者约瑟夫·R·列文森对中国现代思想史所作的独创性研究，即根基于一种独一无二的宏观风格，就像卡萨尔的演奏风格一样，无法为他人所摹仿。通过研究列文森尚未全部思考过的材料，我不得不加入不同意他的基本结论的学者行列<sup>(26)</sup>。

在这本著作中，我将尽力利用新韦伯主义者和人本主义者的研究成果。虽然这些学者比较粗陋地假设，古代中国在文化上有充分的一致性，因而同意使用诸如“民族性格”、“原型人格”和



“文化精神”一类的概念，但这种假设至少就其启发性而言是有价值的。这些权威的中国学者，由于既受过个人训练，又有个人经验，因此功力精深。当他们继续作这种假设时，拒绝它是很困难的<sup>(27)</sup>。由于我的论点仅适用于明清时代（1368—1912）知识精英的政治文化，并且是建立在对本阶段复杂的文化和制度环境进行再考察的基础之上（见第3章1节和24节，以及第4章），所以我自己的假设与新韦伯主义者和人本主义者相比，面要窄一些，与有关历史材料的结合也更紧一些。

再者，韦伯主义者对知识精英的强调也是有道理的。F·G·贝利最近曾经写道：“人类学家有两个任务：发现人们想的是什么，重视的是什么；解释是什么历史原因使他们有这样的想法和价值观”<sup>(28)</sup>。中国的知识阶层也是“群众”的一部分，而且是有影响力的一部分，不只是韦伯主义学派才特别强调思想或宗教倾向的重要性。甚至像卢西恩·毕仰高这样一位重视一般群众物质条件的历史学家，也写过“中国革命的思想根源”这样的话。中国的马克思主义者们遵循马克思的似是而非的观点，认为宗教观念像鸦片一样有麻醉人民的力量，他们以极典型的积极态度主张思想倾向对政治行动有重大影响。例如成为马克思主义者后的冯友兰认为，在现代中国，“封建主义的腐朽哲学思想”同“腐朽的西方资产阶级哲学思想”相结合，是“帝国主义和封建主义”势力实行政治控制的“最有效的工具”<sup>(29)</sup>。确实，似乎只有在象牙塔里玩弄纯粹学问的美国实证主义者，才会怀疑思想倾向对实际行动的重要性，而被这些“硬心肠”的知识分子所仰望的现实主义政治家，却常常由于过分聪明而害怕文人们可能会带来的麻烦。此外，如本书第5章讨论的那样，中国对于作为道德基础的“正确思想”有传统的重视，这已经导致思想运动与政治行为之间特别紧密的联系。中国政治文化的知识化因素无疑不能包含整个思想倾向，不

过如果我们要想把握晚期中华帝国的知识阶级“想什么和重视什么”，我们就必须理解在这本书里讨论的他们全部态度的复杂性。

尽管我力图利用中国人本主义者和新韦伯主义者的研究成果，在方法论上还是要对他们提出几点批评，这在第3章第1节中还会有进一步的阐述。第一，对于研究价值取向问题十分有用的涉及面很广的材料，还有待于充分挖掘。在本书第4章使用的有关制度和官僚政治历史的材料，就是一个例子。虽然并非每一种规范都能实际运用到真实的组织程序之中，但每一种管理程序却必然表现一种规范取向。

第二，哲学的、人本主义的研究方法引导我们仅仅注意重要历史人物的道德理想，而不是他们理解现实问题的全部方式，包括他们自身的软弱及其生涯中的种种不协调现象。由于新儒学派的志趣所在是探讨如何达到他们的目标，而不是分析他们自身的思想方法，因此他们用以分辨真知灼识和一般概念的尺度，就难以为其他也想作出这种区分的人所采用。可是，现代学者们对新儒学派认为理所当然的区分没能很好分析，就普遍接受了他们有关一般概念的看法。在这个问题上，我们宁可向人类学家的态度看齐。这种态度是偏好于把语辞符号等一般概念作为普遍文化倾向来加以研究的。否则，我们许多西方的学者就仍然不可能熟悉组成新儒家观念体系的那种一般概念，更不用说去勾勒出由这些概念构成的完整形态的新儒家思想模式了。诚然，许多出身在中国的知识分子对这些概念十分熟悉，能够很容易地理解其意义和前后关联。可是他们仍然不能摆脱眼前的实际，从面对新儒学的思想方式、一般概念和所有问题，作出一种客观的分析。只有这样的分析，才能使他们不致于陷入中国现代史上不是诋毁就是美化新儒学的顽固的片面性思维定势中去（对“新儒学”的定义，见第3章第1节）。

第三，方法论上的批评，特别适用于韦伯和新韦伯主义者，这就是知识阶级的普遍倾向，如果缺乏对其观念的对照分析，是不能真正被理解的；而后者长期以来一直是思想史家们所从事的工作。我认为正是在这个地方，我们必须把思想史家的智慧同中国的人本主义者、新韦伯主义者和人类学家的智慧结合起来。我们经常看到人们谈论新儒学有这样或那样的信条，可是他们不赞成什么，这一点也具有同样重要的意义。本书主要的方法论前提是一个被忽略了的不言自明的道理：我们理解一群人的最好办法是去理解他们为什么东西所困扰。一组共同倾向以何种方式限定它所争论的问题，最能够说明这组倾向本身。新儒学的各种论点经常被分析是否在逻辑上或经验上有根据，但我对它们的分析，目的在更切近地理解新儒学的全部论辩，理解他们所不能确定的和予以关注的那些问题。

因此我提出，应当把新儒学看作一种十分广泛的共同“语法”，它通过设定生命目标与实存世界之间的差异，解释思想斗争的问题。新儒家的学者们正是使用这同一的语法，以不同的词汇解决他们的问题。当我们从这个观点来进行分析时，他们的设想和争论显然就互相关联起来了；他们学术思想上的关注也被置于共同文化倾向的背景之中；这些文化倾向现在被理解为一种活的思想，而不再是一套凝固不变的教条；而他们在思想斗争上的紧张感，也变得更加明显了。

确实，即使理解了这种语法，人们还是会犯新韦伯主义和人本主义的基本错误，把中国文化抽象为一个单一的、同质的整体。斯宾格勒式的幽灵已经弄得我们过于胆小谨慎了，实证主义对于行为细节的过分夸大也已把人们的注意力引离意义和观念的前后连贯。一般地说，人们必须寻找一条能同时避免“空谈”和“支离”这两种危险的道路。如果说历史现象总是展现出非均衡性的

复杂局面，那么它也包含着均衡性的复杂局面，比如共同的语言，或是共同的学术思想的“语法”等等。哪一种复杂局面也不能被忽视。要想在全部复杂性中描述一个社会的精神，就不应过分简单地对待这个社会的学术思想态度，而应将它置于特定的历史背景中去加以解释。

## 4 本书主要论点概述

除了这些方法论上的思考，我的论点在许多方面都同有哲学倾向的人本主义者、新韦伯主义者、思想史家以及中国现代史学家提出的时下颇为流行的那些重要观点有本质的不同。

这起始于下面这个看法，即对于儒家生命之道德意义的人本主义的和哲学的解释，揭示了一种自足和自强的心理学模型，可以与研究依赖性的行为主义学派所描述的那种焦虑感相抗衡。在这一点上，我极大地受惠于马丁·M·C·杨的家族主义理论和唐君毅关于儒家自我完善的观念。但在第3章，在把新儒家作为“语法”来分析时，我认为它包含一种目前对新儒学的解释，包括唐君毅的解释，都未曾提及的“困境意识”。因为其他研究新儒学的思想史家都没有像我这样注重说明一种文化的共同“语法”，所以我的这样一种倾向性观点，在某些方面与他们不同也就不奇怪了。鉴于有这种不同，我为我的结论提出了相当详细的证据。

我们的另一个问题是如何把这种困境意识同依赖性理论所强调的焦虑感，以及唐君毅所强调的儒家自我完善的“精神”联系起来。这个问题放在第4章讨论。在该章中我还力求把上述诸种因素，同我在《清代官僚制度的内部组织》一书中提出的那些“取向”相联系，后者以常规惯例的形式呈现，起着行政规范的作用。其结果，就是在第5章中加以总结的“相互依赖的精神气

质”的论题。该篇围绕焦虑感和自主性或自我完善之间的相互作用展开。看来我们需要指涉一种典型的人格类型，按照这种类型，对于焦虑的控制确实依靠一种可以看作是外在于直接自我的力量；但在很大程度上，这种力量在精神上并不被指归于社会的上层，而是指归于一种超越性的源泉，也就是说，与其将它指归于其他社会角色，不如认为它是自我的内在化。因此我宁可把相互依赖的行动说成是一种道德上的自我确立，而不是一种“依赖性的社会取向”。

当我们采用对那些以比较方法研究文化的学者们的十分有用的术语，来研究这种相互依赖的精神气质时，我们就可能形成若干有意义的观点。儒家自我确立和相互依赖的模式可以被拿来与西方的个人主义进行粗略的比较，但我们不能够无条件地用依赖、情感压抑、对进取性行为的憎恶、缺乏自尊、缺乏合法抗争观念、家族主义、集体主义、权威主义、忠于特定对象论等等术语来描述儒家人格模式。这种人格出之于西方人看来像上帝一样的自我力量，但它同时包含着一种害怕道德上失败的焦灼，包含一种把自我欲求纳入道德上能够认可的范畴的愿望。另外，以一种公认的“正确”学说来阐明这种相互依赖之中的共同道德目的，也有其显著的重要性。正像丹尼尔·贝尔所说的“意识形态化”的学说那样，它设想正确的规范能够全然客观地从可予以核实的诸条件中严密地推导出来<sup>(30)</sup>。对应于相互依赖的主题，这些学说也要求对于一体性，对于人类思想和物质世界的完全一致性，有一个本体论的意识。这种思想在一定程度上加强了道德理想与现实之间的紧张感，不能被称作“停滞的”。这些就是我在本导言开头提出的两个问题时所试图阐明的部分论点。问题的核心是，确定着追求中的道德秩序和变化形式的晚期帝制时代文化取向，究竟具有什么样的性质？

在最后一章，我论证了在 20 世纪的中国，这种相互依赖的精神气质不仅有力地影响了保守主义思想，而且影响了改革运动甚至革命运动，其中包括毛泽东主义的运动。这些运动不得不相当猛烈地抨击儒学传统的腐朽和病态，这一点本身并不能证明儒学传统对他们追求的理想就没有影响。我们有意识加以排斥的东西会在无意识中为我们自己接受，这种现象毕竟太普遍了。中国学者对此也已有所察觉。这固然是老生常谈，但却蕴含着中国现代历史上许多待考的命题。从这个观点来看，现代中国与前现代中国之间意识形态上的连续一贯性，要远远超过为大多数历史学家的研究所已经认识的那种程度。唐·C·普赖斯的新近研究，针对那种把对西方认识的增长当作中国现代思想史分期标准的普遍倾向，提出了很有力的挑战<sup>(31)</sup>。

也是从这一点出发，我们对于中国现代思想基本趋向的看法有一点改变。无论已发生的“文化认同”或是“文化绝望”的危机有多么深刻，当我们注意到“困境意识”在帝制晚期各阶段的儒学思想中具有首要意义时，便不能不认识到现代中国的思想领袖们一直在表达一种新的乐观主义信念，他们相信中国社会有实现自己目标的能力，无论它与传统之间有着何种意识形态上的延续性。这种乐观主义的兴起，同左、右各色思想派别交错在一起，业已构成思想发展上非延续性的一个重要环节。

这就是说，中国人不断发展着的实现现代化的决心，到本世纪之初并不简单地基于西方的某些方法要优于中国这样一种发现之上。我们毋宁认为，西方方法被证实是广泛需要的，正是因为它似乎对于解决儒家长期以来一直苦恼的问题，对于实现儒家一直追求的社会理想有帮助。这仅仅是说，正如拉尔夫·林顿指出的那样，文化传播是一条双轨线，它同时取决于输入的观念的有效性和促成这种输入的内部刺激的广泛性。二者中任何一方都不

可或缺。中国人的头脑不是一块可以随意接受外部知识的白板。我的论点是，在相当程度上，正是一种持续了几个世纪之久，希冀从形而上学的、心理的、政治的和经济的困境中摆脱出来的强烈愿望，引导许多中国人满腔热情地去献身于推翻他们原先所崇奉的制度而接受生疏的外国方式的事业。

确实，财富与权力的匮乏被看作是这种困境的一个组成部分，对财富与权力的寻求是促使许多中国人转向西方的部分原因之一。但如果我们同意在现代化的前夜儒家思想深刻影响着许多中国人的思考方式和理想，我们就有理由追问：用这种思想模式建立起来的对于现实世界的文化界定究竟是什么？一旦这样做，我们便发现有一种心理上根深蒂固的困境意识、不满足感和存在的不和谐感，远远超出关于财富和权力问题的工具性烦恼。我们还发现一种现代中国人对之异常忠诚的人格理想和社会理想。诚然，中国文明在现代史上的急剧转换不能纯粹从知识和文化的角度来加以解释，可是，我们至少应该充分地描述这一转换之知识和文化的方面，不带偏见地注意到确实存在的、刺激着转换发生的种种内部动力。

显然，在 20 世纪的中国，现代化进程起始于传统的基本线索，我们对这条基本线索的考察愈是充分，就愈需要调整对于现代化进程中包含着的延续性和非延续性混合状态的理解。对这种混合状态的很多情况我们早就有所了解，没人会否认随着关于民族主义、政治参与、科学、技术和经济发展等西方观念的涌入，中国在很大程度上摆脱了过去。但我们必须追问：导致上述转变的冲动，在何种程度上自相矛盾地依赖于固有的思想渊源？其间又有何种文化模式一直未遭破坏而得以存续下来？新旧脱节在何种程度上将中国知识分子置于形而上学的和心理的彷徨及绝望的境地？当我们更仔细地思考现代中国的基本发展倾向，当我们回想

起在现代中国占据领导地位的理论家更关心反驳他们的论敌，而不是在国际学术界面前阐明自己思想的性质和根源时，那种认为发生了以西方观念为依据的全盘否定传统的运动，从而导致“文化毁灭”危机的流行理论似乎就站不住脚了。在追寻思想文化的影响时，表面上最容易看到的东西并不一定是最本质的东西。历史活动家们在动乱、灾难、凌辱中奋斗，以期重建世界的摩尼教式的精神定势，注定要产生我们上面所说的偏颇。作为西方学者，我们必须要在一种前有偏颇或盲从、后有相对无知的困难境地中寻出一条路来。

## 5 方法论问题补论

根据上述思路，我不准备过于注重马克斯·韦伯在儒学的宗教经验和清教徒的宗教经验之间进行的比较社会学研究。韦伯寻求对两种宗教经验进行系统的比较研究，而我的注重点主要不在于比较；韦伯有兴趣的是广泛的宗教问题，而我仅仅讨论某些流行的文化取向，其中夹缠着诸如紧张、焦虑、依赖和自主这一类的问题。虽然韦伯在紧张问题上的见解与我的讨论有关，但我力求把他的见解同其他学者的各种不同见解放在一起加以考察，我注重的是中国学者对这个问题的某些重要贡献。在全书中，尤其是在本书的前四章中，我力求把研究依赖问题的理论家描述的“焦虑”，同像唐君毅这样的人本主义者强调的“自主”精神联系起来。这两个论题都超出韦伯著作的研究范围，他的著作无可避免地受到多重因素限制，特别是半个世纪以前欧洲学者手头可以利用的研究材料的不充分的限制。在评价和利用关于这两个论题的研究成果时，我们不能仅仅批评韦伯和艾森施塔特将晚期帝制中国的取向视为“僵化”的那种至今仍有影响的观点，而应积极



地为赋予这些取向以新的概念化分析奠定基础。

我也应当说明我非常重视理查德 H·索罗门的“社会依赖倾向”理论，它与中国的行为主义科学家如曾炆煜和徐静等人的观点惊人地相似（见第 1 章），这对我研究上述两个论题之一带来很大启发。在某种程度上，这本书是对索罗门研究的一个回应。虽然在一篇关于索罗门著作的评论中，我对他在依赖和权威主义方面的论述确曾加以赞扬，但我当时过分执著于说明他研究的局限所在，以致对他著作的最终评价过于苛刻。没有他对焦虑问题的系统丰富的论述，我在本书中的论点就提不出来，而对于先后成为我们两人的著作课题的文化取向问题进行真正广泛深入的解释，就会推迟到多年以后。

我把“倾向”理解为包含着一个隐蔽的句式结构的词（除了它可能也包含其他什么外）。因此在叙述时，我尽量清楚地展开这个隐蔽的句式，同时引导读者注意中国人在它当中包含的关键性意义。当本书中出现一个或一组用罗马字母拼音的中国字后面有括号的英语时，那是对中国字的准确意译。当英语出现在引号中——后有括号的罗马字拼写的中国字时——英语除了与中文在句法上不同外，通常是精确的意译。有时也仅仅写上英语译文，那是出于行文风格的考虑。（译文对此所作的处理是，罗马字拼音的汉字照原字写出，如果中国读者一般能明白意思，括号中的解释就不再译出。如果中国读者不好理解，就把解释译出。——译者注）

## 第1章 依赖性与中国家族主义的人文理论

为了将焦虑和依赖性问题纳入其特定背景，我们可以转而回顾一下台湾学术界最近的一次讨论，即对传统性中国家庭内部诸种社会化范式之性质的讨论。这场讨论见于由杨国枢教授和李亦园教授主编的一本1972年出版的专题讨论集。书中收有国立台湾大学医学院精神病学讲师曾炆煜的一篇论文。《从个性发展的观点看中国人的性格》。这篇论文着重强调与R·H·索罗门相似的依赖性概念<sup>(1)</sup>。曾炆煜受到H·埃里克森的影响，把讨论建立在他自己的生活经验和一个精神病学家的临床实践、中国和西方的科学文献以及儿童故事和教学资料等其他来源的资料基础之上。他把中国人的个人生活按年代顺序分为八个阶段，并且认为，每个阶段上的不同的活动会导致：“口腔的”，即与食物相联系的、对于与个人密切相关的团体中其他成员的种种依赖感；一种在自我和他我之间界限不甚明确的意识<sup>(2)</sup>；以及对于个体所依赖的权威无可置疑的尊崇。服从着这种权威，人们通过压抑本能的食色之欲的冲动，通过遵守一种实践的伦理，通过恪守

“顺从”和“互惠”规范在内的难以把握的礼仪规矩，来与他人相处，从而学会避免“羞辱”的制裁。被迫限制自己对直接需求的满足，个人蒙受着强烈的——尽管也许是压抑着的——受挫感和忿恨感，大概还同样蒙受着缺乏自尊的痛苦。

曾文煜的报告提示我们，虽然六岁左右对儿童来说是一个转折点，这时他“突然地”受到了严格得多的看管，但实际上早在孩子一岁半的时候，当他们打算触摸东西时，可能会听到“不要动”的吆喝，这种严格教育甚至已经开始了。在过去，成年人甚至每每捆绑住这般大小的孩子的手脚，以此限制他的活动，并由此防止他越来越“调皮”。曾文煜毫不迟疑地赞同“西方人”让他们的孩子“独立地、自我把握地”成长的方式，而典型的中国人，当他年复一年等待获得“地位和权利”时，却感到在心理上深受挫折，而后又带着这种受挫感重新开始自我控制和压抑的新一轮循环<sup>(3)</sup>。

徐静，更新医院的一个精神病科医生，也有一个类似的报告，更充分地探究导致痛苦和挫折感的诸因素。“口腔依赖型”的儿童对那些不能满足他需要的被依赖者“感觉到一种刻骨的仇恨”。于是家长讨厌使其失望的孩子，而临床经验则显示，要求孩子绝对地顺从家长，导致孩子产生“强烈的憎恨感和不满”。李美枝运用反应形成的概念提出，传统时代对孝行的“病态的”和“极端的”强调，使儿童对其父母产生“压抑着的敌意情绪<sup>(4)</sup>”。

曾文煜有关社会化对于性格形成影响的观点，在讨论会上受到直接的批评，尤其是李亦园。他指出：这里所牵涉的因果关系无法得到经验上的证明，曾的印象主义的描述缺乏任何能由此进行精确的比较“规范化”陈述的架构；同时，曾也未能将童年时期的社会化对于性格形成的影响与其他经验的影响进行很好的比较估量<sup>(5)</sup>。然而，如果对中国人这种依赖性全部综合症候的前因后果因此而产生了怀疑，那么，直接涉及徐静和曾文煜论文的这场

讨论就是有积极意义的。没有人会对此种综合症候的存在和极端重要性表示怀疑。这个综合症候对于马丁·M·C·杨来说，正可以归之于他关于中国“家族主义”的社会学看法。上述看法，被普遍认为吸取了人文主义智慧的结果。

将杨的人文主义看法与上述心理学看法相比较，可以发现对于人类行为的不同设定。我认为，中心的问题是，人的行为本质上是不是自我对种种需求的直接满足，即对于生存、食欲、财富、权力和声望的追求；或者自我是否也具有对某些无形价值的基本欲求，即追求关于理性认识过程以及道德秩序的知识，这种知识与意味着超然死亡的种种情感和象征纠缠在一起，而追求道德价值及其与之休戚相关的意识，是包括献身于所属团体的机会的种种情感的。用心理学的方法解释中国人的家庭生活，基本上依据了前一种假设。而人文主义的方法则依据后者。更为特别的是，心理学的方法假定，自我对直接满足的追求是基本的，此种要求的结构随文化的不同而变化，某一类文化的社会化实际上会预设地使个人接受属于此种文化的那些褫夺和满足的结构范式，他就以这样的结构范式而存在。这个心理学的方法似乎假定，只有高层次的无形价值还不能提供人的真正的满足，如果没有直接满足的增长相伴随，那么人们所能做的，只是掩饰自己的受挫感而已。

杨坚持人文主义的方法。他认为，在分析“国民性”时，人们应当将关注焦点集中于被一代又一代的中国人有意识地加以强调的那些美德上面，而不是去关注“缺乏活力”的行为模式，即受挫感和焦虑感等等。这些东西每每在国家混乱时期受到“悲观主义者”的格外重视。不是无意识的感觉，而是“情操”才成为他的主题内容。杨使用中国人文主义者所喜爱的词汇声称，“国民性”是一种“文化的精神”，国民性是从“宗教、伦理（体系）或生命哲学”中产生的“大众信仰”，它的“思想”最初出现在孔子

或马丁·路德这种伟大哲人的精神之中。“情操”这一类的思想意识，恰恰不是自我对直接满足的追求所能产生的——前面所提及的——各种无形的美好东西。杨尤其强调“情操”可以“引出焦虑、恐惧以及与死亡相联系的忧伤”，并且还能满足所有“文明人”对“高水平的”社会、文化和道德生活的需要<sup>(6)</sup>。因此，即便如李美枝所称，儿童在他的家庭内缺乏“自由表达意见的地位”<sup>(7)</sup>，但是他们仍能根据他生命状态中的“情操”而寻得自身的满足。

换句话说，假如人们认为儿童被阻止形成其“自尊”感，那么，在普遍伦理上强调个人作为一种道德存在应当具有“深刻的受尊重感”，也就是用“自尊”、“自爱”、“自重”等字眼来加以强调的观念，又应作何解释呢？荀子（前3世纪）说，有善行之人是一个真正自尊的人。扬雄（前53—18年）也说，自敬乃礼之最高完成<sup>(8)</sup>。读者可能会反对说，这些概念以及杨教授所强调的“情操”，仅是对中国人家庭活动的部分虚饰，它并未有效地缓解处于从属角色的人们所遭受的挫折感。可是，不管怎么说，人怎么能经验地去判定这个问题呢？很有意思的是，基于对诸多事实的真切知识和一个传统乡村研究者所掌握的大量证据，杨教授对中国人家生活的描述所作的过分理念化的解释，在会上被加以讨论，却没有遇到挑战<sup>(9)</sup>。

除了强调在中国人的家庭生活中存在较多无形的满足外，杨的分析指出，这一类满足与更为有形的那些满足死死地交织在一起。他实际上还对强调单方面依赖性的观点提出了挑战。让我们看一看他的主要观点，我在这里把它们陈述如下，并且加以稍微详细的阐述：

儿童是否会感到他们已处于“依赖的”状态，或者业已进入一种互相依存的关系之中呢？互相依存的命题在持依赖性论者重提“养子防老”的观念时，也已被提出来了<sup>(10)</sup>。对依附的感觉显

然也会使依附者体察到自己又反过来成为被别人依附的对象。在儒学观念里，个人的这一发展过程不仅依赖于榜样的影响，而且也依赖于他自己的“功夫”。如同“孝顺”这个中心概念，同“感恩报德”概念所概括的那样，儿童也以其对父母的充满活力的感谢之情使他的双亲获得欢娱<sup>(11)</sup>。“养”的基本概念平等地适应于儿童和他们上了年纪的父母的自然秉性，这一点是十分重要的。

顺从于权威的过程，不仅充满痛苦和受挫感，而且也与各种重要的满足情感纠缠在一起。传统的伦理说教并没有试图掩饰被现代心理学家所揭示的家庭中父母的严苛。正如《易经》所说：“家人有严君焉，父母之谓也。”<sup>(12)</sup>然而我们必须记住，“情操”与对父母的“事”是互相联系的。“事”并非必定是一种含羞忍辱的奉承情状。“事”不仅可表示感激之情，而且也被理解为展示圣人性格中那种显著的谦卑品质。正如历史学家韦政通指出的，孟子所描述的圣王舜，曾经“竭力践履事亲之道”<sup>(13)</sup>。

再者，和徐静的观点相反，杨认为，家长的权威受到道德的约束，并非是“无限制的”<sup>(14)</sup>。父母作为子女仿效的榜样，所维系的是他们的祖先，而不仅仅是他们自身的情绪。杨指出，中国人历来普遍地与经过他们美化了的祖先“保持认同”，儿童们常常能听到有关他们祖先德行的生动叙述，这里面不但有娱乐的成份，而且还充满道德的劝诫<sup>(15)</sup>。并不是家长们自己的意志，而是代代相传的程式化的观念，才使双亲权威合法化。甚至即使如此，在家庭中，在道德思想与生活在直接权威下的现实人之间，也存在着某种变异，这种变异使中国政治思想具有生命力。同样地，在学术界，权威也与对过去的尊崇互相交织在一起，正如“不成文法”所表明的，“传不能违经，疏不能违传。”<sup>(16)</sup>的确，除了控制所有活着的各种辈份的人们的那些规范以外，传统主义还意味着什么？

一个孩子自然是忍痛学会被权威认为理所当然的理性行为规

范的，不过，我们也应该考虑到孩子十分看重对作为规范的传播者和学习内容的那种情感。孩子感激并且主动热烈地“认同”于前者<sup>(17)</sup>，他感觉到他所学的东西是有价值的，因为它将使自己转变成一个有道德修养的人。一个人要做到将自己的直接满足置之度外，在儒家理想中被概括为“克己”和“淡泊”。它甚至曾得到像殷海光这样西化的个人主义崇拜者的赞同<sup>(18)</sup>。在杨的眼里，社会化即是“施化者”和“受化者”之间的一种联系<sup>(19)</sup>。

此外，这种敬业的伦理自有其意义所在，在一种极度匮乏的经济中尤其如此。学会“勤俭”的习惯，不仅是为了使父母欢悦，而且也是获得个人满足的一个合理途径。通过“竭其力”从事生产劳动，儿童就能表达他对于父母的无穷感激，避免羞愧；不仅得到别人的羡慕，而且最终也为他自己获致物质上的满足。

顺从于权威的过程不仅包含了上面提到过的无形满足，而且也和自我对直接满足的追求相偶合。理解这一点是十分重要的。杨注意到中国人家庭中的父母有炫耀自己子女成就的欲望。而没有获得成功的孩子，往往以其“不孝”而悲惨地受到父母的责备<sup>(20)</sup>。然而，如果一个孩子的成就是其父母造成的，那肯定也是孩子自身的。保持身体的健康，获得婚配，培养孩子等等，也满足了子女们自身在幸福、地位以及某些掺杂道德超越的连续统一体方面的某些欲求。这些行为同时已经和孟子的贵戒相符：“不孝有三，无后为大。”同样地，如果一个人的祖先追求某个目标——譬如说举人的功名——而未能成功，那么对他的子女来说，没有任何行动比由自己来实现这一目标，更称得上是孝顺父母的了<sup>(21)</sup>。

既然这种包含部分痛苦的服从于家长权威的过程中也含有一些直接满足，那么与此相反，在家长那种包含部分欢愉的对其孩子施行权威的过程中也交织着一种痛苦的责任意识。父亲以含有痛苦的严厉态度把行为伦理灌输给他的孩子，这种痛苦的严厉中不仅夹

杂着他要体验的对于支配的种种快感的意欲，而且还怀有一种担忧，生怕他的孩子没有把握这种敬业的伦理，因此导致祖宗统绪的中断，使之坠入永远不再被记起的历史深渊中。在这样的情势下，他就会对祖宗统绪怀有极为沉重的负疚感。因此，他之施行权威本身就是一种顺从父母和祖先旨意的忧心忡忡的延续。为肉体的和道德意义的生存而斗争，是一件充满担忧的危险的事情，在一个物质极度匮乏和没有普遍确定性的世界尤其如此。为了获得较高的社会地位，人们无法从这些令人担忧的危险中逃避出来。

正是由于对责任的焦虑和家庭内部休戚与共的满足如此交融错杂，并为处于支配地位和顺从地位的成员所共同体验，所以将生命循环中因顺服而导致的受挫感和因支配而获得的欢悦截然对立的理论，似乎显得过于简单化和机械化了。这种反差无疑是存在的，但是它仅仅存在于更为一般的心理活动之中，即只是通过承担家庭生活的各种责任，个人才能感受到他正在同时获得生活中物质的和精神的这两方面的好处。

杨并不否认中国人的家庭生活导致许多滥用权威和继之而产生的个人悲剧，但是他觉得，具体家庭生活的很大一部分事实上仍是由他所描述的那种伦理来塑造的<sup>(22)</sup>。和E·埃里克森不同，杨没有试图阐释中国人家庭生活之意识和无意识因素之间复杂的相互影响关系，但是在这个讨论会上，也没有其他任何人做这样的阐释工作，并且我也不相信，杨所描述的情操意识，在没有作武断的心理学假设的前提下，能被归结为其他的心理学因素。

尽管杨所提出的社会化问题最终还需要充分的心理学和社会学的分析，但是他似乎很有理由指出，根源于各种不同的被褫夺感和受挫感的焦虑，乃是与种种比较欢悦的情感，尤其是出自积极参与有道德意义的道德超越连续体的那些无形满足，复杂地交织在一起的。



## 第2章 唐君毅的儒家自我完成的概念

### 1 导 言

唐君毅完成于1951年的运思巧妙的著作《中国文化之精神价值》，也阐明了那种更难以名状的自我满足的重要性，尤其是阐明了那种把握着道德价值的自我意识，这种道德价值乃是激发对于被体认之宇宙运作的敬畏感的一个重要部分，以及自我由认识、理解这个宇宙过程而产生的心理满足<sup>〔1〕</sup>。在这方面，唐君毅有力地发展了一种儒家自我完成的概念。他沉迷于一种斯宾格勒式的风格，对于哲学观念大感兴趣。这些观念作为唐进行分析的预设，构成了一种精神生活的基本范式，它比在不同社会角色之间进行交流的各种规范更具普遍性，并且决定了上述诸种规范以及其他文化特征，或者构成了它们的基础。未尝不可说，在所有这些事情上，都产生了不能仅仅依据文献资料来简单地予以解答的关于行为的问题，而且对那些有影响的文献资料中所体现的态度本身，还应当加以掂量。

现在在香港中文大学执教的哲学教授唐君毅，是本书导言部分提到的思想运动中的一个主要人物，他试图对古代儒家理念的一种新倡导作出界定。所以，对以下事实人们不会感到惊奇，即唐迫切地要想显示出，由于中国传统的“精神价值”在某些方面非常崇高，因此，中国人不必以“自我贬损的钦羡态度”来看待西方<sup>(2)</sup>，从而使自己蒙受羞辱。再者，他对西方文化带有否定意义的分析，充其量也只能说是尖锐的，却从来不得要领。例如，他不去揭示中国人不重视体育在教育中的地位，却批评希腊人的奥林匹克竞赛，认为这表明，西方人总是把具有重要文化意义的活动和日常生活区分开来，这是一种不幸的趋向<sup>(3)</sup>。从“知识分子纯粹理性”出发，他关于希腊的那种出于先人之见的简单化观点，证明“毫厘之差，千里之谬”的现象，并不仅仅适合于西方人对中国思想的研究<sup>(4)</sup>。不过，一个人是可能小心防备他所真正相信的东西的。尽管而对西方，他有一种采取防御姿态的明确倾向，这被列文森鉴定为中国现代思想一个重要方面的，但是唐君毅在文化上提倡儒学普遍价值的真诚性，仍无可置疑。

由于受到新儒学一个特别学派（陆王之学）以及现代中国各种思潮的深刻影响，唐对人生体验的解释，总的说来未必是一种典型的中国人的思想。的确，从严格的意义而言，它有别于新儒家的解释（参见第3章第11节）。况且，唐君毅的书既不通俗，也缺乏严谨的哲学性。他主张人可以通过道德体验去认识太极或宇宙的本体实在，他根本漠视康德对取得这些知识的可能性的怀疑，而不是去系统地展示如何解决这些怀疑。这个任务留给了牟宗三。在1969年完成的《智的直觉与中国哲学》一书中，牟宗三捍卫了新儒学的假设，通过详尽地检验康德的论据（他使用的是N·K·史密斯的《纯粹理性批判》英译本），确认智的直觉是可能的（参见下文）。尽管对于所涉及的认识论方面的困难更为敏感，牟宗三

捍卫新儒家地位的论证，事实上却与唐君毅在早得多的著作中所发展的理论相同。唐君毅著作的最大优点在于，尽管他用于研究西方疑点的精力较少，但是，他的著作在一个易于被熟悉现代思想方式的人们所接受的分析架构中，提出了对新儒家地位的一种极其详尽和广泛的解释。

## 2 中国文化和西方文化

通过基于广博的学术根柢和深刻思考从而建立起若干主要观点的精湛的比较研究，唐君毅说明，中国和西方的流行观点如何完全不同地对待基本的精神现象，诸如体认感，自我中心感，决定能力，以及抽象思维等<sup>(5)</sup>。体认感被理解为“善”，并且有别于在中国和西方思想中都可以看到的自我中心的种种情感。在这里，唐引用了基督教关于“信心”和“爱”的观念<sup>(6)</sup>。然而儒家思想的主流迥异于西方思想，它关注这些情感，是把它们当作了人类本性的一种基本的、理性的和完整的東西，当作了“善”的本体论实在的直接组成部分。因此，儒家的一个主要命题就是“情”、“礼”、“性”息息相通，以及关于“性本善”的观念。另一方面，在西方的精神学说中，这些有关人的精神体认的情感十分典型地起着第二位的作用，而与人的理性能力恰成对照，并且也不是直接根植于一个善的，本体意义上的终极实在。由此唐君毅注意到，与汉语的“情”这个观念相对照，英语“feeling”的概念“偏重主观之所感”，sentiment的概念则同理性的概念保持一定的紧张状态，而所谓“emotion”则含“激动意”，至于海德格尔的mood，也因它的特定含义而失去了文化上的普遍意义<sup>(7)</sup>。当然，弗洛伊德有关人的下意识欲望的概念，乃是将人的感觉世界，置于远离理性之处，而且弗洛伊德有关性欲的感情甚至直接指向人们自己的父

母和同胞兄弟的观念，给唐留下了“十足的异想天开”的印象（这也是1940年代西方对弗洛伊德理论的普遍反应）<sup>(6)</sup>。

一般说来，西方的各种理论不把注意焦点放在上述那种体认情感之上，而是关注于被中国人称为“欲”的自我中心的情感，如同洛克和功利主义者强调“追求欢娱”那样<sup>(9)</sup>。西方理论家讲究对“环境”的“适应”或“反应”，以满足“人心的欲望”，中国哲人则讲“感应”或“感通”<sup>(10)</sup>。心的另一方面作用是它的决定能力，西方理论家以他们对“自由意志”的强调，把注意焦点投射于此；而中国哲人尽管也试图将“自由意志”充分概念化，但他们从不把它看成是人的精神生活的一个关键层面<sup>(11)</sup>。中国哲人亦曾对抽象概念给予相当的注意，他们一般是以“念”这个说法提到这些概念的，但是他们完全不像柏拉图和亚里士多德那样，强调作为人的根本属性的人类“理性”，和人“认识普遍永恒之‘理念’或‘形式’”的理性“能力”，也不像康德那样，对分析抽象概念的不同种类以及它们据以相互联系的那些法则感兴趣<sup>(12)</sup>。

唐君毅也解释了中国人是如何建立一种被称为是正确的精神生活范式的，他用一种斯宾格勒式的方法，分析了社会和文化形式的极大变异，据说这是与中国和西方范式的不同联系在一起。可以这样说，在他看来，西方人着眼于精神生活的“理性的”层面，由以导向一种现实的观点，据此，存在的种种终极单元都是彼此“外在地”相关联的一些独特的实在，它们之间与其说是通过交互发生的移情作用，不如说是通过作为手段的行动而互相发生关系，并且最终陷入冲突之中的<sup>(13)</sup>。因而，与别人进行竞争以及征服自然，在西方就成了一项具有决定意义的事情。

唐君毅说，中国人以其“实在感”，发现了一种更为整体论的途径<sup>(14)</sup>。他们能够直接就人心对其自身之体验以言心性<sup>(15)</sup>。在这里，传统地顺其自然而然的意境，对唐君毅的认识论分析是至关重要

的。唐认为，要分析现实世界的本质，我们必须随着变化的诸过程而顺藤摸瓜<sup>(16)</sup>，因此，我们必须避免沉溺于任何特殊的、定型的反应模式即“滞”，并且我们应体认地去参与并感知事物，在没有任何障碍物或人为依附的情况下，去寻求保持事物的静态的内在运动（“执著”）。而西方文化对理性的固执，正是这样一种阻碍着与“体验”真正相接触的“执拗”。这种对“执著”概念的运用，反映出王阳明思想的影响，它在唐君毅的认识论和跨文化分析的<sup>(17)</sup>思想中占有绝对地位。

唐君毅认为，自汉代以来<sup>(18)</sup>，在大多数中国人的体验中不同程度地得以实现的精神生活范式，可以被概括为是自我对体认的实在过程的参与。唐君毅所描绘的自我，能感受到对宇宙内在有序变化诸过程的体认所产生的种种情感，而不是休谟那种除了一连串破碎的感觉印象以外，与宇宙本体割断联系自我。他试图从哲学家的角度，证明中国人关于自我的这一概念，是建立在对于体验的普通本质可加以系统验证的理解之上的，唐君毅提出一种对体验的解释，它可以分为六个步骤。

### 3 对体验的阐释

首先，体验的终极主体是“我心”、“直觉”和“当下呈现”。

第二，自我意识“同时兼知”新的对象物和储存于在先前体验的记忆之中的事物。这就是说，它在持续着一种比较的过程和包含着理的“范畴化”过程。

第三，意识自我“不利用它所储存的过去的感觉去损害它将要获得的感觉”。这就是说，体验的观照和范畴化过程是完全客观的，它允许过去的感觉和新近获得的感觉保持一种非程序性的联系。根据荀子的观点，心能够同时地做到既“储存”记忆，又在

接纳新近体验时处于没有任何偏见的“虚”的状态。对这个观点，唐君毅甚至未予任何诘难，就全盘予以接受了。如同荀子极其简单朴素地所表述的那样，我们能够“知道”宇宙所固有的、并且应当为人所遵循的那种行动方式<sup>(19)</sup>。

就这样，唐君毅完全没有受休谟传统的影响，这种传统对于人是否可能将价值当作可以客观地予以检验的命题来加以系统表述深为怀疑。自相矛盾的是，唐君毅（以及荀子）却又相当强烈地意识到，人的观点很容易被自身利益所扭曲。由于存在着私欲的力量，以及通过片面地“执著”于某一抽象教条而使这些私欲理性化的倾向，人必须学会以怀疑的态度检查自己的思想，并且不断防止“固执己见而武断地拒绝大多数人的看法”<sup>(20)</sup>。

然而，对于怀疑自身观点有效性的这种强调，并不如休谟的看法那样激进。从唐君毅的观点来看，个人在道德上的充分努力，能够导致产生一种剔除了偏见的“虚”的境界，而且历史上的“大哲人”，事实上已经为后代提供了比较明确的有关道德行为的书面准则，这种道德行为充分表达出那种“虚”的境界。于是唐君毅自己确信，他能够以谦虚的态度来“综合中国先哲的种种见解并解决某些难点”<sup>(21)</sup>，他或许能向他的读者提供一种客观的、有把握的看法。因而，不管可能出现什么困难，人们力图将社会建立在一种其客观性和普遍真实性可予证明的道德价值，亦即贝尔所谓的“意识形态”之上，这样做是可行的。

然而，按照休谟的观点，道德努力本身以种种受历史和文化条件制约的先入之见为根据。因此这种观点赞同建立在上述那种被认为是普遍事实基础之上的怀疑和心灵开放的意识，而反对确立一种意识形态的武断决定。当胡适想在儒家思想中寻找这样一种激进的怀疑意识时，他发现最接近的乃是吕祖谦（1137—1181）的观点：“明白何谓善殊为不易，探究万物之理也亦不

易”<sup>(22)</sup>。

那么自我能够客观理解的既定实在到底是什么呢？唐君毅引征怀特海和柏格森等哲学家，来拒绝休谟所谓“片断的意识印象”构成人与经验最初的联系的观点，他认为，这个关于印象的概念，仅是被用来描述经验的一个理性的架构，而体验在它初始的、直接的形式中展示了它自身作为内在于秩序和法则的事物的运动和变化，包括“原因和结果”在内。因而，与康德相反，这些“事”并不是被我们的种种意识所接受的现象，而是“处于它自身之中的东西”，即本体<sup>(23)</sup>。

第四，自我意识能对它所领悟的“事”作出反应。如果回到《礼记》和《易经》中的概念，那么其中的关键词语就是“感物而后动”。当这种反应对蒙受苦痛的对象采取同情和怜悯的道德情感形式时，这种同情就与它的客体对象发生了有意识的联系（我在这里使用了现象学的术语），而且它并不像某些心理学学说所断言的那样，是出于主体由自我在过去的痛苦经验而产生的“联想”<sup>(24)</sup>。

第五，自我也“直接意识”到，这种对于其他事物的体认感情，并不产生于和受制约于自我，勿宁说，它是由客观的本体世界（天）“给予”自我的，这种体认情感为客观的本体世界所固有，正如同它存在于自我意识之中<sup>(25)</sup>。在这里，与儒家传统相吻合，唐君毅的意思是，这种相互体认的关系甚至存在于意识与动物以及诸如石头之类纯粹物质客体之间<sup>(26)</sup>。唐补充道，“意识印象”只能在“分享体认感”“之后”才会浮现出来，他就是这样再次反驳休谟的经验主义的<sup>(27)</sup>。

既然体认可以这样分享，那么体验的终极单元就可以被称为“交感之际”，尽管在唐君毅的思想里，如上所述，包括“自我意识”在内的本体的“物”，同时也被他当作存在的终极元素来看待。

唐君毅以怀特海的方式，认为所谓“事”，也“包括”事物内部的种种“变化”，这些变化产生于事物本身所经验的交感<sup>(28)</sup>。

唐君毅大胆地把这些交感都归结为由一系列的客观特性所引起的结果。他没有从怀特海那儿学到对于把抽象的东西具体化的怀疑态度，他没有任何迟疑就相信像“天德”这类词语不仅可以表达某种“形而上的情感”（如洛弗乔伊曾表述的），而且也具备客观存在的对象性<sup>(29)</sup>。他的中心观点是，严格地看起来，客观的实在乃是某种充满“价值”的东西。

这些“物我一体”的互感观点，首先充分地存在于“普遍意识”设定了现实世界的存在这样一种思维方式中。依照唐君毅的看法，中国思想家从未体验过对一般意识世界实在性的怀疑<sup>(30)</sup>。物我一体的每一种交感都有它的“具体性”、“特殊性”和“唯一性”<sup>(31)</sup>，使物我互感得以“由隐而现”的，乃是由人内心固有的“无穷无尽”和“无边无际”所展现的，“无尽创造性之复苏”<sup>(32)</sup>。对“生”这个字模棱两可的解释在这里是至关重要的，它表达出下述观念，即物我互感之流程是内在活动的，甚至当它在向纯粹的物质目标伸展时也是如此。除了生命，“自由”之重要也是不言而喻的，因为这些互感能够摆脱由过去积累的“习惯”，或者摆脱从“外部世界”施加的“力”所形成的“机械控制”而酌量“变化”<sup>(33)</sup>。（这种对于自由的见解于是便与纯粹客观性联系在一起。）

由于体认的每一次互感都使自我意识超出它本身，都有一种不可穷尽的来龙去脉，并且可以内在地被纳入种种普遍的范畴之下，于是诸如“超越的”、“普遍的”、“无限的”和“包摄的”等等修饰词语均可适用于它。唐君毅尤其着迷于“具体”和“普遍”的趋同现象<sup>(34)</sup>，并从这个“包摄”意象中导出了包含着“持久忍耐”、“博大坚实”、“极致”等等观念的无限的恻隐之心<sup>(35)</sup>。而对于某种事物的巨大、生动、不可穷尽和超越的意识，又通过



“天心、天性和天德”的观念具体化了<sup>(35)</sup>。最后，既然天无所不在，因此一切事物都被视为具有相等的价值，一切事物都象原子那样包含着宇宙间的所有价值。“不仅每个人都是一‘终极价值’，人所遇见的每一个物也都具‘终极价值’”<sup>(37)</sup>。

就此而论，有关体认感的本体论根源的观念包含着一种极端的乐观主义。由于物我感通的产生内在地渗透、贯穿在体认感之中，所以，它就最终地排除了冲突和对抗，包括主客体之间的任何隙距<sup>(38)</sup>。甚至政治的和家族的义务也被认为在“本质上”是互相一致的，尽管在那些充满悲剧色彩的年代里，它们实际上并不如此<sup>(39)</sup>。唐君毅充分认识到存在之痛苦，尽管对于孟子的体认概念来说它是何等重要，但是对痛苦的体验还从来没有被作为实在的终极范式加以运用。西方人基于历史进程不可避免地要以无罪生命为代价的观念之上的那种普遍的痛苦挣扎，对唐君毅来说完全是陌生的：“在人类的所有活动中，在生命的各种情况下，人都理解并以自己的体认去把握其中所包含的绝对价值”<sup>(40)</sup>。痛苦的终极含义是简单明了的，那就是它导致了人们要将它驱除的欲望<sup>(41)</sup>。及时救世的念头，而不是自身需求的念头，才是人的原始本性，并且生命的目的论意义，它的“价值”，也是毫无疑问的。作为一个思想家，尽管唐君毅拥有关于欧洲思想的惊人知识和作为一个思想家的真正才华，但他完全没有被荒谬意识、无意义意识、虚无意识等等对现代存在主义来说极为重要的观念所影响。他的哲学有一种令人愉快的基督教青年会式的形而上学意味。它表达了孟子述及与宇宙成为一体的感受时所说到的“乐”。

作为他解释体验的第六步，唐君毅揭示出，体认的回应是如何采取不同形式，构成种种不同的道德生活<sup>(42)</sup>。在这里，最重要的区别，乃是对给予自身以生命的人的感激之情——据此一个人应当孝顺地侍奉双亲（不论他们是否遭受不幸），与对于一般不幸

对象的体认感——作为对无亲属关系的人们之义务的一般道德基础，它无区别地适用于相处甚得的公民同胞——之间的不同，从而为忠于特定对象观念提供了一种道德的基础。

## 4 道德自主

然而，道德生命不仅仅是“感”，它也是“成”。如同《中庸》指出的，一个人可以“成己成物”<sup>(43)</sup>。而且一个人也有“责任”去这样做。在这里有一个从仅仅去经验体认，到按照它们去行事、去自我确认的转折。这是一个关键的问题。不揭示这个自我确认的问题，人们甚至不可能试图弄清诸如个人主义、集体主义、权威主义，和互相依赖一类的问题。

首先，如同已经揭示过的，儒家思想把“吾心”视为道德行动的动因。不管我们考虑《中庸》“成己成物”的概念，还是《大学》中描述自我从最初获得关于“物”的知识，进而逐渐将整个世界秩序化的那八个著名步骤（格物、致知、诚意、正心、齐家、治国、平天下。——译者注），这一点都是十分明晰的。在这两个例子中，道德活动的关键是自我与“物”之间，亦即与作为整体的自然和社会的宇宙之间，而不是仅只与他人，更不用说仅只与他的家庭和政府之间的直接联系。正如唐君毅所说：各种不同的人际关系……就像轮辐围绕车毂一样，是等距地围绕着个人人格展开的”<sup>(44)</sup>。孝顺和虔敬对唐君毅特别重要，因为它是个人道德体认的一种重要体现，对于“完成自我是必不可少的”。“侍奉”双亲绝不意味着父母的道德体认可以取代自己的道德体认。父母不过是与“自我”相联系的“物”，而个人对父母赐予其生命的感激意识基本上被指归于宇宙自身，只不过派生为对父母的感激之情而已。《孝经》中说，在孝顺中间，没有比“配天”更为重要的事

情了<sup>(45)</sup>。

自我既是道德活动的终极动因，而且还有巨大的、神似的力量，有助于它去完成道德的使命。正像唐君毅告诉我们的那样，“世上发生的每一件事都是一个‘最高实在’”。我们经常忽略了人是“万物之中真实的精神存在”（这个流行的语辞来自《书经》）<sup>(46)</sup>。但是唐君毅也指出，“人”的确非常独特，乃是对于宇宙固有功能十分重要的一种独特的道德能力的源泉，尽管这种产生生命的能力对于宇宙来说十分特殊，宇宙却缺乏“力”，“因此为了使他自身和世间万物趋于完成”，人应当“竭尽”他的全力。

唐君毅对人的潜在道德力量的解释，在儒家眼里似乎是不成问题的。对儒家来说，人在通常条件下具有一种他自己可以利用的力量，而在犹太—基督教传统里，这个力量是为上帝设定的。人利用了“天”所赐予的道德力量的源泉，他不是神但又很像神，因为他是实现使世界秩序化的道德主张的唯一现实媒介。人之经验的其他方面，如前面已提及的，也增进了儒家自我确定的像神一样的性质，即：包含着一种无限动情力的与“天”合成一体的情感；对于一个实在的、极端乐观主义世界的直接经验，这个世界摆脱了焦虑，并且在目的论意义上是毫无问题的；完全客观地把这个世界作为实在和价值去加以理解的知识能力；以及建立在利用人的独特道德力量和完全的知识客观性基础之上的本事，依靠这种本事，便能够造就一个避免为个人私利所扭曲的社会。作为对这些神圣性质的反映，唐君毅强调人和早期宗教思想中的神性之间的“距离”问题，其重要性是十分明显的。他认为，这种距离在犹太—基督教传统中很明显，而在中国传统中则很小。据我所知，还没有找到与上述观念相冲突的证据或理由<sup>(47)</sup>。中国人并不只是按上帝的想法创造出来的，他们甚至能“配天”。正是在“配天”中，自我展示出以上所描述的那些神一般的性质。

## 5 感情化的、激烈的自我确认

在如此努力地与天沟通的过程中，从道德上加以确认的自我，用强调“勤俭”的儒家敬业伦理典型地表述自己。不过它趋向于通过反对世间的腐化来实现自身。没有这种包括自我内部由自私引起的种种破坏力在内的普遍道德衰败背景，儒家思想就完全没有意义了。这个明显的观点一直被传统主义社会学的神话和马克斯·韦伯的有独创性的推测搞得晦涩难解，韦伯的观点犯了一个错误，他认为儒家思想排除了一种向人自身和世界的恶的力量作激烈斗争的意识，因此，儒家思想不能提供变革所需要的意识形态的“杠杆”。非常清楚，韦伯不知道，尽管儒家倾向于相信人能凭借其自身内部与天相通的善来克服“欲”（参见第3章第14节），他们实际上还是承认不正当的物质欲望之强大力量的。

儒家思想由此将其关注置于与现存权威结构不一致的普遍主义的理念之上，并且还认为持有异议是正当的。它并不具有“盲从权威”这个词义范围上的那种权威主义观点。唐君毅表达了一种儒家的共通观点说，当人不是“出于自身要求”，仅在执行其他人的命令，实用主义地接受习惯的观点，或是模仿他人的行为时，人的行动就缺乏“是非善恶的特性”<sup>(48)</sup>。

无可置疑，在唐君毅的思想中，道德确认的痛苦所起的作用，要比它们在帝制时代许多儒家思想中所起的作用小得多。正如我在下一章中就要论证的，唐君毅掩盖了困境意识，这种意识披露出新儒家对于在开发存在于自我之中的道德力量时的力不从心的努力所作的种种讨论。唐撇除了当时人所体验的精神上不确定的苦恼，撇除了被肆意滥用的帝制权力、官僚的腐败、绅士和商人的压迫以及经济的衰败，对传统时期作出了一种过分夸张的理

想化描绘。在他看来，那时候在社会、宗教、思想以及政治方面将会实现“最大可能”的“自由”；丈夫和妻子互称贤夫和贤妻，相敬如宾；孝敬忠诚的关切之情弥漫于社会和政治的关系中<sup>(49)</sup>。唐君毅所描绘的帝制社会的特征，更像是生活在帝制时代的儒家对三代的理解，而不像生活于帝制社会之中的人们对当日社会自身的体察。

然而，唐君毅充分认识到，儒家特别强调追求产生于社会现状的道德理念，强调反对时习，强调摆脱乡愿<sup>(50)</sup>。根据《论语》和《孟子》中最具权威性的章句，这个关于乡愿的基本概念蕴含着自主的重要性，因为它明确地和这样一个思想相关联：一个人不得不准备着向那玷污道德的世俗舆论和现实权威的世界挑战。唐君毅在对于传统道德的不同范例的讨论中，详细论述了这个主题。他描绘了像刘邦这样“以其个人的正确克服千百万人的错误”的“豪杰”。其他种种理想的个性范式，诸如“侠义之士”和“气节之士”，也都同样地被理解为能不顾身居高位者甚至公众舆论的反对而决定正确行动<sup>(51)</sup>。这个自主的精神被表达为《礼记》中所谓“特立独行”的概念。

值得注意的是，此种精神已被灌注了情感的力量、正像我们所看到的，在“气骨”、“气格”、“志气”、“义气”以及“气节”等语辞中，都反复使用“气”这个字眼，所有这些语辞都含有从情感上激起的一种道德力量和勇气的意识。在朱熹看来，至诚至德的伟人……荡涤天地间的道德污垢，他们的鲜血在燃烧，他们的举止像一股清风，因此，怎么可能会有万事不怒的人呢？<sup>(52)</sup> 儒家用“力”的概念来讨论道德的“功夫”，它直接含有以“气”和“情”等等语辞加以描述的性格的肉体情绪诸因素。要说儒家学说扼杀情感的种种表述，这意味着它对情感的定义进行某种武断的限制，更不用说它不赞成混淆“情”和“欲”之间的区别了。当

然，在儒家道德中如此重要的体认的情感，它本身也是情感性的。如果说有关私人冲动的情感表达是有罪的，那么追求正义的炽烈情感却不是如此。难道我们应当将反映了现代中国所有政治运动、尤其是那些被称为“传统主义”的运动特征的炽烈情感，都看作是一种外在于自我的东西吗？

再则，情感的行为可能十分激烈，根据“豪杰”思想和其他概念，激烈的冲突和战争被儒家视为政治行为的一种合法的工具。唐君毅把上面提到的各种人格理想，包括“豪杰”的人格在内，看作是同一种的精神的不同状态<sup>(53)</sup>，而不是把它们视为与儒家价值相冲突的，且比之更加明显地具有能动性的态度，这些态度通常可以在中国秘密社会里看到，有时也会被看作是存在于儒家社会之内的一种潜隐的“反制度”形态。因此，毛泽东对于“豪杰”理想的那种众所周知的仰慕本身，并不标志着与儒家价值观念的任何决裂。儒家精神看起来似与“斗争”的见解（“斗争”、“奋斗”、“奋战”、“战斗”）无关，上述概念在20世纪曾被马克思主义者、自由主义者和国民党作家当作一种政治行动的范式广泛地加以应用（参见第5章第15节）。然而“奋然勇决之志”的观念，对于朱熹的自我修养见解十分重要，并且与类似于“斗争”的心态有关。这个观念在类似“奋勉”这样的词语中获得共鸣，这个词作为对于被谨慎地纳入每个人职责之中的“力”的普遍强调要素，在清代官僚制中被普遍使用<sup>(54)</sup>。十分清楚，能使人“激发”精神，把“恐惧和焦虑”摒弃的这个“奋勉”观念，完全相当于道德勇气的观念和热忱地从事日常工作的观念。应当承认，与儒家的这种刚毅意识相比，“斗争”的观念与外在的尚武行为更有关系。可能有人坚持认为，陆九渊（1139—1193）所提倡的“冲决”不道德的“罗网”，实际上与“瓦尔特·米提式”的幻象并无二致，而与谭嗣同冲决传统社会网罗束缚的激情号召恰成对照<sup>(55)</sup>。即便

如此，这种针对外在束缚和非道德力量的激烈斗争观念，乃是植根于儒家传统的道德行动的一种重要意象。

## 6 个人主义问题

然而，即使儒家自我确认的范式排除了对进取性行为的疑惧以及对情绪抑制、依赖性、家族主义或集体主义的任何简单化的强调，它仍然明显地区别于被唐君毅和大多数学者视为与儒家伦理相对立的“个人主义”<sup>(56)</sup>。由于我们西方人很难想象一种缺乏个人主义、却一直强调自我确认的社会制度，某些学者便简单化地把中国文化当作集体主义的和缺乏对个人重要性的任何强调的一种文化来加以描述。为了说明这个流行的误解，我们应当力求分清自我确认的不同形式，尽管有关的全部问题至今仍极为不确定。

从形而上学的符号层次看这个问题，我们能较容易地发现一个特征，它涉及着以上讨论过的自身内在超绝力量的问题：在儒家的传统中，个人确认的价值存在于那些被看作是神性的特质中，而在与J·S·穆勒这样的思想家以及与浪漫主义运动相联系的西方传统中，个人的重要性恰恰存在于不同于神的无限力量的特殊人类状况之中。以上说法所含蕴的意思之一是，当儒家向往着那种实现使所有个人都能认同某种情感的个人能力时，19世纪欧洲的个人主义却像阿瑟·洛弗乔伊所说的那样，在赞扬个人的“不同性”<sup>(57)</sup>。唐君毅敏锐地注意到，尽管孔子和孟子对个人表示深切的尊敬，但他们所尊重的，是人可以与至高的慈仁本性，与人所共有的慈仁之心相通的能力。唐君毅说，在描述一个成为行为典范的人物时，儒家传记作者的兴趣在于将传主的行为当作一种普遍道德精神加以表述，而完全不在于传主这些行为所由以发展起来的细节原委和经验<sup>(58)</sup>。上面讲到的每一种神性特征，与19

世纪浪漫主义、个人主义思想中那种与自我经验相联系的“太人性”的种种特征，事实上是对立的。应当承认，作为现实的人们身上的种种污点，不论对于浪漫主义者称道的创造性或者儒家学者高度评价的神性特质来说，都是外在的东西。尽管唐君毅对“形而下”竭力予以称道，他仍然如此地趋向于一种消除普通人类种种弱点的道德转变，这确是十分令人吃惊的。当然，他的人文主义并没有表达出一种对于现实当中人们的简单的挚爱和热情，声称“我从未遇见一个我所不喜欢的人”的，是威尔·罗杰斯，而不是唐君毅。

与神性的、非神性的自我确认之间充分的符号区别相联系的，是情操之中的一个基本差异。我们可从唐君毅那儿看到，体认的各种情感在被儒家思想正统化地自我确认的精神过程中，扮演了一个中心的角色。与此相反，这个精神过程包含着这样一种文化趋势，它压制或者否定了其他那些在西方个人主义当中似乎表现得十分突出的精神范式。

由于强调自我情感同与之休戚相关的团体之间在体认上相融汇，儒家思想正应了精神病学家徐静所慨叹的，是“一种在自我与他人之间的无明确界限的意识”<sup>(59)</sup>。而且，尽管与被动性尚有不同之处，儒家的体认观作为对于进入人的经验世界的那些事物的回应（“感物而后动”），逐一记录了一种经验的律动，自我在此种经验中，虽然也积极地追求着自己的目标，但却将行动的发端留待于自我之外的种种力量。与此同时，注入了儒家自我确认的正统体认感的，是社会上的积极情感，它直接导向其他人们的需求，更甚于导向自我对直接满足的需求。它们都是社会依赖性的情感。

毫无疑问，自我满足在儒家眼中是至关重要的。没有哪种文化像儒家文化中的个人那样地焦虑于荣誉的配置，焦虑于应当由



谁向谁表示“尊敬”的苦恼问题，在毛泽东有关阶级关系的著述中，对于这种人与人之间的痛苦关系分析得淋漓尽致。因此一点也不奇怪，生者的感情经常地被漠视，却大量地赋予死者以哀荣。不过，如同唐君毅揭示的，由于知恩报德伦理如此有力地制约着种种社会关系，一个人就不能直接地追求个人自身的最大满足而不被视为“小人”。更况且一个人享有的利益是由其他人赋予他的，而他也必将利益赋予其他人作为回报，甚至能给予他人以最高的顶礼膜拜<sup>(60)</sup>。自我确认就这样与互相依赖紧密结合。正是在这种背景下，我们才能理解儒家所具有的间接的马基雅弗里趋向和狡猾的行为策略，政治学家日益把它们视为是中国固有政治文化的一个重要方面。正是依据那种更强调个人从其他人那儿获致利益，而不是直接地去追求私利的伦理法则，个人工于心计地发展自己的私利，他大概要使用种种精细安排的线索和间接手段，去采取既适合于他的目的，而同时又似乎与互相依赖的伦理相一致的行为。自然，像这样的互相依赖性，在它错综复杂的各个方面，都仍不同于依赖理论对顺从于自身以外“无限权威”的强调。

相反，这种儒家的精神过程避免或抑制了那种个人主义，即以明确界限划出自我的心理空间，在此种界限之内，行动的起步定位，明确地被强调具有个人特质的创造力，允许对自我直接满足采取更为强调的态度和公开的表达。而且，甚至对艺术上的天才人物，对那些被看作无视常规性道德的人们，儒学观点似乎仍认为应当避免那种不是以他人需求为取向的、具有个人特质的自发的感情<sup>(61)</sup>。而浪漫主义对个性和“差别”的追求中一个十分突出的主题，则是颂扬个人主义，哪怕它是一种邪恶情感，对灵魂的阴暗和混乱给以肯定的评价，也就是肯定叶芝所谓的“心灵之船的腐朽碎片和残骸”。斐立帕·福特写道：“只愿接受秩序和澄澈无垢的人，一定只能自欺欺人。”<sup>(62)</sup>与这种多少有点酒神文化式

的观点相比，儒家精神绝没有走得这么远。

所以，关于自我确认的这两种形式，每一种都意味着其他那一种是病态的。一方面，儒家思想由于确实压抑着构成一种自我的可靠意识的精神过程而受到批评。马克斯·韦伯的见解就是这种批评的经典表述。他认为，儒家学说不允许人追求统一个性以及个性观点相联系的竞争的内在渴望存在<sup>(63)</sup>。按照韦伯的这个观点，被我称为“儒家自我确认”的术语就不过是一种语意学上的诡辩。但是另一方面，按照唐君毅的观点，正是西方的个人主义，以其具有明确界定的自我泰然自若地追求种种的直接满足，歪曲了人类经验，并且阻碍了人的“成己”。唐君毅指出，这个令人慨叹的西方观点，是建立在“执著”的精神行为之上的，这种“执著”切断并且妨碍体认感自然“涌现”的自我欲望理性化。根据这种儒家的观点，再也没有什么比西方人羡慕大企业家更显得滑稽可笑了，这些企业家“为了追求他们的个人的成功，一直进行不屈不挠的和无休止的斗争”。与此相似，西方哲学家主张建立自己的哲学体系来取代古代思想对他们的影响，却被很多中国人认为是荒谬地着迷于自我夸饰<sup>(64)</sup>。由于没有显而易见的方法可以对有关善和精神健康的本质问题上互相冲突的看法作出公断，李亦园和弗朗西斯·L·K·许等人类学家都感到，需要一种人类行为理论，它应当避免对西方个人主义的偏见，这种个人主义，正是他们要从西方种种有关个性的理论中间去加以探讨的对象<sup>(65)</sup>。

## 7 自主和权威

无论自我确认有什么样的不同形式，唐君毅的儒家自我完成概念——它涉及到自我抗拒群体压力的能力——有充分的文献资料基础。在整个帝制时期，这个概念一直极其普遍，这是勿庸置

疑的。确实，集中主义和权威主义的强有力趋势一直存在。在其他诸因素中，维护权威的主张不仅为儒家所支持，后者强调从道德上确定对于在上者感恩戴德的情感，而且也受到下述强有力的假定的支持，即这些在上者理智上有能力准确把握有关道德义务的诸种有效规范。因为一种客观上行之有效的道德法典，既已出版印刷，以经典形式存在，那么对于上层官员来说，只需要他们表明，自己能够清楚明确地将它施用于眼下的具体条件而已。的确，这样的声称是虚妄的，这是常识问题，而将今上当作“圣人”的说法也不过是一种制度化的虚妄。然而，部分地是由于提出相反主张的某些人很容易受到追求自我利益的指责，把一种非道德的意识转化为一种对于权威意识的挑战十分困难。所以，当社会被划分成无数社会互动的领域时，在每一个这样的领域里，道德的主张和相反主张的消长变迁，经常构成一种意识上十分痛苦的压抑和挫折的戏剧场面。君主专制主义可以在各不相同的社会环境之下，在无数人的行为中得到反映，这些人使用赤裸裸的权力去奴役别人（“称霸”），或者为攫取财富不受任何良心的谴责（“为富不仁”）。这些压迫的范式，既可以看作为前面提到过的马基雅维里式的行为趋势所加剧，也可以看作为被它减缓了。

然而，还应注意十分重要的一点。对儒家社会所作的某些很有影响的社会学分析的错误之处在于，他们对儒家的权威主义趋向所作的评述是断章取义的，他们未能指出，这种权威主义倾向，只是儒家在有关道德主张方面不断进行着的心理冲突的组成部分。取消政治异议也不必然意味着抑制人们自我确认的精神活动。在一个场合，例如在朝廷上，政治异议被取消，一个人仍能在其他场合确认自己，诸如在地方官署、基层社会、学校和家庭生活中，或者甚至在被流放的偏远的边塞，那里的士兵和官员仍然充满仰慕地并且合法地视他为先生。即使是后者，社会也总是给他

留下活动的余地，对专制君主当然更加如此。更为基本的是，R·H·索罗门认为被取消表达政治异议的人只能“强咽下”被压迫者激起的怒火，这种看法忽略了经常牵涉的“情操”问题。根据已融入佛教和道教内涵的儒家思想的观点，一个人也能通过变阳“狂”为阴“狷”的方式对这种严峻考验作出回应<sup>(66)</sup>。把人格理想降低为处置愤怒的“口头”方式确然是完全不必要的。此外，如在第4章所讨论的，儒家的道德自主理想是官场举止措辞中不可缺少的一部分<sup>(67)</sup>。

然而，儒家观念在行为科学上的含义，不是本书的主要关注点。首先必须搞清楚它的思想背景，这样我们才能更好地理解它所涉及的真实情感和心里实质。

## 第3章 新儒家的困境意识

### 1 方法论思考

唐君毅的分析阐明了儒家的信念，即个人能够并且应当在他自身唤起一种神圣的道德力量；但是，这一信念又与无法将它加以践履的担忧意识矛盾地纠缠在一起，因而陷于一种基本的困境之中。现代思想对新儒学的解释也时时涉及这个困境意识，但习惯性地把它视为理所当然的问题<sup>(1)</sup>。在大量一般性的解释中，它被视为一种贯穿始终的“情景限定”或行动的“语法”，据此，新儒家的学者们至少从12世纪起，就已经在进行他们的讨论了。有人也可以说，这个困境意识构成一些游戏规则，从这些规则的角度看，有的思想家表现得超凡出众，有的则被视为平庸之辈。也就是说，引起新儒家争论的，并不是他们发现自己已置身其中的可怕困境，而是他们提出来如何摆脱这个困境的各种思路。但是因为新儒家如此集中地关注这些思路，我们这些希望从总体上理解他们的各种思想倾

向的人，就不得不分析在他们只是偶尔提及的困境意识。不首先理解朱熹和王阳明（1472—1529）对于困境的共同意识，要比较他们各自提出的超脱困境的思路，就像不懂棒球规则却想看懂棒球比赛一样。

要叙述这样一个贯穿始终的“语法”，必须先研究新儒学所习用的词藻，用牟宗三的话说，这些词藻就是新儒家餐桌上的“家常便饭”<sup>(2)</sup>。这个任务过去从未实现过，学者们更愿意选择那些符合现代哲学口味的观念来加以研究，而将别的都作为附带现象忽略过去了。我的准则是，如果一个词句被经常使用，并合乎逻辑地、自然地与其他这类词句联系使用，那么它就构成成为一个基本概念，而不是附带的现象。

现代人关于什么是有意义的现象，什么是附带的现象，什么观念有“价值”，什么观念没有“价值”的种种假设，对那些希望考察历史人物究竟怎么想的人来说，无疑是设置了一道障碍。为了检查这些假设对我们阐释新儒学所发生的影响，我不仅归纳地集中了所有组成新儒学基本术语的语词，而且分析了这些术语所表现的人类生命的基本直觉。基本直觉这个词在这里是指那一类在任何思想方式中都可能找到的东西，也就是对于生命目的的各种直觉：实际的、特定的生命条件，人们不得不在这种条件限定下为实现生命目的所作的奋斗；以及进行此种斗争的有效方式等等。在搜集限定这种生命活动结构的所有这些普通语词的表达方式时，我相信我们有一个客观的分析标准可以平衡我们自己的主观感觉，虽然它不可能使我们完全摆脱主观性的陷阱。

除了对这些生命活动的基本方面有种种直觉，人们还可以就这些基本方面提出自己的主张。我定义一种直觉为可以表达一个事实，一个理想和一种尺度的观念，或是表达一种关于事物真实性和有效性问题的观念，这种真实性和有效性是一个特定文化沟

通区域里所有人都能认可的。大略地说，一个直觉差不多必然有一个约定俗成的词，而主张则是一种看法，其真实性在这样的文化区域内是要受到怀疑和争论的。在新儒家思想中，关于如何实现生命目标的各种相互争论的主张通常称为“说”（学说）。例如一个学生可能会询问朱熹“格物之说”的有效性。为表示某种疑问，虚词“盖”经常用来引出一种主张。而为支持自己的主张，人们又要寻找“证据”。相比之下，“天”作为实存世界的一部分就是一种直觉而不是主张。一个新儒家学者不会花功夫去为“天”的存在寻找“证据”。与此相应，最初由程颐提出来的“性即理”观念能够为新儒家学者普遍视为当然，而“心即理”却一直是一个引起争议的主张。

从哲学的观点出发，人们可能感兴趣的是这两个观念的含义究竟是什么，它们代表了哪一种哲学理论（唯物主义、一元论等等），在多大程度上它们能从逻辑和经验的角度为自己的真实性辩护。而对我们历史学家来说，一个命题能在多大程度上引起当时人和后来人争论，并且打动他们，也是一个核心问题。如果不理解历史上的人们所担心的是什么，我们就不能理解他们的思想状况和文化取向。正是通过对人们争论什么进行考察，思想史家才得以窥探社会科学家关注的问题。因此关于直觉和主张的区分是必不可少的。

不管儒家大师轻视庸碌之辈是否正确，被所有新儒家学者使用的这类儒学文献中的常用词汇，实际上已经达到了一种深刻的世界观的程度。罗伯特·穆西尔提出过一个时常被思想史家们所忽视的观点，他说：“我彻底地相信，所谓个人成就指的是从别人那儿接受精神财富的一种转换结果，而这种转换往往令人难以察觉。”<sup>(3)</sup>即使这些常用词汇缺乏哲学的“价值”，它们也必定表达了种种普遍的取向，这些取向与各种重要的行为因素一起构成某种

“情景界定”。否则它们就不成其为表达一种思想倾向的语词。研究这类取向是考察普遍性格类型的心理构造的一种方法，其可靠性不亚于心理学的态度测量方法，而后者是无论如何无法在历史研究中应用的。一种思想，即使以只有知识阶级才能懂的词汇表达，如果能够吸引一代又一代精英人物付出毕生精力，能够和基本文化符号和制度协调一致，就像新儒学做到的那样，那么它一定很有感染力，并局部地满足了人们基本的心理需求。

描述新儒家的种种倾向，并不意味着描述帝制中国晚期知识阶级所载负的全部政治文化，这是大家公认的。虽然西方名词“新儒学”有时用来指整个宋代（960—1279）那股企图复兴儒学理想的思想潮流，但更经常地严格用于指黄宗羲（1610—1695）称为“理学”<sup>(4)</sup>、李贽（1527—1607）称为“道学”<sup>(5)</sup>的精神运动。这样，新儒学主要应当包括两个学派，程颐（1033—1107）、朱熹学派，和陆九渊（1139—1193）、王阳明学派。〔牟宗三分出第三派，即程颢（1032—1085）、胡五峰（1100—1155）和刘宗周（1578—1648）这一派。〕<sup>(6)</sup>同时必须注意，在明清时代，程朱学派既是一种有生命力的思想运动，又是国家的官方意识形态，尽管这两种形式之间的重要区分尚有待于分析。

从这个观点看，新儒学至少应当分成八种不同的思想范式。此外还需要作深入细微得多的研究，以便解释这些彼此之间部分重合的所有思想范式之间的相互关系是怎样随着时代推移而变化的，而这些变化又是怎样与明清时代广泛深刻的社会经济发展相关联的。第一，有一种发展比较充分的思想运动，侧重儒家的伦理、学问和宇宙论，不谈“理学”所强调的天人一体的“内心”形而上学追求。宋代有影响的大学者欧阳修（1007—1072）和司马光（1018—1086）是其代表<sup>(7)</sup>。第二，宋代注重“功利”的思想家倾向于法家，反对新儒学注重“圣王”的纯粹道德<sup>(8)</sup>。当11世纪



新儒学逐渐修正其激进的唯心主义观点，并采取一种可以称为“温和现实主义”（见第 22 节）的政治观点时，这种半法家的观点在某种程度上与之混合在一起了。对“经世”（有关政治制度的具体学问）的再度强调实际上就属于这股思想潮流。第三，部分产生于新儒学形而上学的 16 世纪泰州学派也受到非儒家的游侠传统观念的影响。尽管泰州学派思想家比如李贽，能够发展一种比新儒家更带个人主义及平等色彩的新的个人意识和社团意识，他们仍然似乎已经表达出那些一向广泛存在于无知识群众中的态度取向。李贽是一个处于伦理危机中的学者，对实际生活中的勇敢行动有兴趣，他比新儒家更像农民，没有儒家学者那种寻找一个原则去拯救世界的焦虑。他的伦理英雄主义有些像对他进行大张挞伐的明末东林党人<sup>(9)</sup>。第四和第五，佛教和道教分别在新儒学中有一定影响<sup>(10)</sup>。第六，清代学者攻击宋明时代的“空谈”，这与新儒学之间的关系尚待推究，但最近的研究表明，这个清代学术运动无论如何也根植于新儒学之中（见第 24 节）。第七，还必须考虑到不同于新儒家的另一些人，他们通过研究自然世界的细部特征，通过艺术的愉悦，似乎即已求得了精神需求方面的满足。可以把这些人代表的思潮称为儒家世俗主义。这使我们想起方以智（1611—1671）或者蒲松龄一类人物<sup>(11)</sup>。新儒家学者似乎已经准确地将这种世俗主义看作一种重要潮流。就像清教徒阴郁地看着英国王政复辟时期的狂欢宴乐一样，他们抱怨地指出：“有词章之学而侈之以为丽，若是者纷纷籍籍群起角立于天下……学者如入百戏之场，欢虐跳踉，骋奇斗巧……”<sup>(12)</sup>。

除了以上七种思想倾向，还应当注意到部分地与其中一些倾向相一致的大众文化，这一点十分重要。马丁·杨曾经指出，在帝制时代的中国，除了“极少数”人有高级学术文化兴趣外，“建立一个家庭，把它经营好，保持不衰，这是中国人生活中最重要

的事情，（在这之外）……几乎没有其他任何事情是重要的”<sup>(13)</sup>。这种家族主义与所谓经济主义，即对于“财富”和“地位”之类私人经济目标的明确张扬结合在一起，中国农民以其“勤劳和节俭”追逐着这样的目标。中国人这种经济主义也反映在吴聪贤的理论中，他指出，中国农民的许多传统准则和谋略都出自一个基本的信念，世界上的财富总数是不能增加，而只能重新予以分配的<sup>(14)</sup>。家族主义和经济主义的此种结合实际上形成一种综合性哲学，它与新儒家在道德人格的自我设定、他的活动目标和活动范围方面，基本上是可以区别得开的<sup>(15)</sup>。像许多现代知识分子一样，新儒家高傲地轻蔑那些“问舍求田”的人，但是这种经济主义乃是规范着多数中国人生活方式的诸文化取向之核心的一部分，正是这大多数人事实上造就着中国经济的基础。如果大多数中国人像朱熹说的那样属于“小人”，那么正是这些小人参与着社会的意义重大的文化进程。我们也应当注意到，这种大众文化亦部分地与以“温和现实主义”为特征的新儒家和官僚政治思想的不少观点互相协调。确实，本书一再涉及的官僚机构中的通讯规范也构成了一种文化范式（见第 22 节和第 4 章）。

尽管已经提出要把新儒学与其他那些和新儒学部分相一致的各种取向区别开来（这一问题在第 24 节还要进一步讨论），我们仍然没有理由向中国学者普遍赞同的一种观点提出挑战，那就是新儒学不仅支配着晚期帝制中国的学术思想界，而且支配着它的整个社会。台湾中央研究院人类学家文崇一在美国讨论中国的“价值趋向”发展时说：“从宋代一直到清代结束都是新儒学的时代。”<sup>(16)</sup>

最后一个有关方法论方面的问题必须提出来，以便读者能把我的论点同西奥多·狄百瑞所编的两卷文集丰富的见识联系起来，这两卷文集是《明代思想中的自我与社会》和《新儒学的展

开》。在我的研究中，新儒学的语法被理解为“直觉”和“主张”的一种语词化的和在文化上被特别限定的安排，但狄百瑞的深刻研究，对于语词化方面在新儒学中的核心意义，对于如果像我们这样把新儒学归纳为一种特定的文化精神状态，它还能否被精确地描述，都提出了怀疑。狄百瑞教授写道，新儒学传统“甚至不止是一种道德准则或哲学体系，它是一种生活方式，一种精神状态，一种性格类型，和一种很难明确界定的精神理想”<sup>(17)</sup>。因此，在我的研究中给予很大关注的新儒学“形而上学结构”不是最重要的问题<sup>(18)</sup>。狄百瑞认为，新儒学给晚期帝制中国带来了一种“扩大了更为广阔的观念，它指示了人的含义究竟是什么”<sup>(19)</sup>。

如果我们冒一点过分简约化的风险，努力把这种态度归纳为一组方法，就发现狄百瑞有四个假定。第一，对人类普遍的存在经验给予一种精神的理解是可能的。当狄百瑞说新儒学教导人们“人的含义究竟是什么”时，很难把他的意思归纳为这种观点，新儒学帮人们更好地履践一种特定的中国人格类型。第二，有关这种精神或道德的普遍层面的知识常常不可能完全用文字表达，这一点唐君毅在他的综合性的哲学研究里已经作过系统的说明<sup>(20)</sup>。第三，新儒学，特别是陆王学派，正是这样一种在一定程度上不可言喻的关于人类普遍状况的知识，而且这一学派的某些思想家有意识地对此大加发挥，认为道德知识主要是一种经验而不是语词。第四，要想说明这一学术传统，人们不应着力于分析它的语词表达，而应更多地研究它所鼓励的那一类行为方式。自然也用不着重视它的“形而上学的上层结构”。

像几乎所有有活力的人本主义方法一样，这种态度导向一个自相矛盾的境地。我们不能否认新儒学建立在一个经验的“很难明确定义的精神理想”基础上。但中国思想家仍然是很善于表达思想并且经常明确谈到文字的重要性的。朱熹称赞圣贤的表达能

力（见第15节），他曾经说：“斯理也，虽吾之所默识，然亦未有不可以告人者”<sup>(21)</sup>。朱熹的再传弟子吕晚村（1629-1683）说：“一个人究竟有没有理解生命之理，只有从他的说话和文章才能看出来……我认为说话是思想的声音，而文章是思想的铺陈”<sup>(22)</sup>。王阳明确实比朱熹更重视不可言喻的知识，他有一次极为典型地说过，中和的境界“须自心体认出来，非言语所能喻……”<sup>(23)</sup>。可是，他实际上非常注意文字的运用，确实是靠语言的、本体论的命题来争取使学生理解他的思想。他曾经反对把学习的对象说成“心与理而已”；他感到连接词“与”在这里导致了偏差<sup>(24)</sup>。他也说过，“言语无序亦足以见心之不存”<sup>(25)</sup>。

此外，即使新儒家的思想超出他们的文字叙述，他们的文字仍然表达了这些思想的一个部分，并且这一部分无疑也是我们今天最便于分析研究的。因此他们的语言表达可以被看作是一条线索，显示出他们的思想状况。而且，纵使新儒家更感兴趣的是确立一种面对“存在”的精神态度，而不是提出形而上学理论，他们的无数形而上学问题的陈述仍能被理解为他们所寻求的那种精神态度的象征。我们不一定非要接受新儒家的文字表述未能表达出他们思想这种看法。如果一部分今天的哲学家强调道德知识非语词能表达，那么另外的一些哲学家会告诉我们，我们的语言提供了可以筛选经验的各种范畴。的确，当我们思考新儒家所习用的表述方式中隐含的广义本体论预设时，就会看到后者的观点是有道理的。

与此同时，可以认为几乎所有的道德传统，都是既面对着宇宙问题，又表述了具有各自文化特点的预设的。在某种意义上，这一点是无可争辩的。例如在唐君毅思想中，这些文化特点被归诸古代不同文明的地理和经济条件差异。但唐认为，中国的原始地理经济条件被证明是刺激了一种对普遍人类实在的真实感觉（实

在感)的发展,这种真实感觉同存在主义以及其他西方后康德主义倾向有一致之处。正如他1959年前后所写下的,“东方哲学”注重人的伦理“特征”问题,而且他们处理这个问题,是以“一种内在的方法,着力于实际的行动(而不是理论),以自己特有的语言(而不是一般性的语言)把握住特殊性,寻找到理解终极原理的不可言喻的证据。这种处理在西方存在主义者那儿称之为存在的思想或者存在的反省”<sup>(26)</sup>。

这种从不同的哲学传统中寻求理解人类存在的普遍精神“价值”的思路,对研究新儒学的西方学者有很大影响。而冯友兰或侯外庐则把中国哲学当作一系列与马克思的唯物主义,康德的唯心主义或是伯特兰·罗素的新实在论等等西方哲学部分一致的思辨宇宙论来加以分析,相对于此种努力来说,唐的新思路乃是一种值得欢迎的解脱。可是,只要一个人的议论拘泥于任何形式的文化趋同现象,在他思想中无视文化特殊性的倾向就一定很强烈。没有一个中国读者会从唐君毅的观点中悟出,新儒学通过“存在的反省”达到的“直觉”与西方存在主义的直觉不同。通过对宇宙中渗透着的神圣超越力量的广阔呈现进行“存在的反省”,新儒家感到一种孟子似的“喜悦”,这与存在主义者被“荒诞地”掷向虚无边沿的那种意象正相对立。怀着这种神圣的感觉,新儒学强调若干本体论的、认识论的、伦理学的和社会的观点,这些观点构成第5章所总结的那种“相互依赖的精神气质”,它与存在主义的个人主义背景同样是不相容的。西方的“存在的反省”经常包含生命自省中情绪的以及性的难以预测的变化,它至少可以追溯到卢梭,与更有阿波罗精神的儒家很不相同。儒家可能把卢梭孩提时代从护士的哄拍中感受的快乐视为“淫”,但他们更会对卢梭成年以后在公开出版物中忏悔这件事的动机迷惑不解。相反,对海德格尔和萨特来说,有什么能比渴望做一个能“主宰天地”的

“圣贤”更令人迷惑不解呢？

也许，“存在的反省”能最终导致对人类状况的某种统一的、有普遍意义的可靠理解。但即使在牟宗三对“直觉”这一把握普遍本质的方法所作的严格检查中，我们也至多得到这样一种普遍意义的理解，即我们的道德经验是本体实在之自我意识的一个部分，一种“虚灵明觉”（即纯粹自然的，宇宙一体的清明意识状态，不含有任何特定的观念和感觉，见第4节）。可见，一种实际的生存方式，准确地说，是一连串构成诸如互相依赖的或者个人主义的精神气质之类的“特定观念和感觉”，而牟宗三还没有能给出一个标准，来确定哪一种文化特性丛结最能真正代表这一超越所有特性的意识。没有这样一种标准，我们如何能够在各种不同的哲学传统中找到一个对人类道德统一的、最可靠的理解呢？然而，一个人类学家却能够完全同样地通过找寻存在于不同社会中的统一、可靠的社会存在样式，来研究那些不同的社会。

不过，把一种哲学传统当成一种能够作为一个整体来加以描述的关于“人类现实”的观点（它是可以作为一个整体来描述的）来处理，在认识论方面并没有障碍。有点断章取义地引殷海光的话说，这叫做“是什么就说什么”。归根到底，一针见血才是态度敬重的最高标志。将一种思想方式作为整体加以叙述并不是陷于文化相对主义，而是体现了对那个真正具有普遍“价值”的事物，即人类对“价值”本身——无论它是精细的或者粗野的——的追求的尊重。我们也无需对这样做的结果感到失望。如果我们的研究不能够得出儒家哲学出色地将认识导向某种完整真理这一结论，那不正可以使人们从另一种民族主义的神话，即儒学能满足个人寻求稳固不变的自我协调原则（“执著”）这样的神话中真正解脱出来吗？

我们既不能仅仅在新儒学中寻找具有普遍意义的对人类存在

的可靠理解，也不能仅仅从中去寻找高贵的理想，无论它们是否由这一文化的特性所规定。这一点对于一个行为主义科学家来说是不言而喻的，但与中国思想研究中已经形成的倾向却相抵牾，所以应当在这里加以讨论。

确实，体现在哲学传统中的人性的特殊理想是一个绝对的中心问题，在实证主义和享乐至上的虚无主义的长期发展中，我们已经常常忘掉这个中心问题了。理想以最内在的方式指引我们的行为。假若没有古希腊哲人的伟大发现，即聪明人应当虚心提问而不是“述说”真理，那么今天的人类生活将不堪言状。同样，当冯友兰和唐君毅竭力为儒学传统的理想辩护时，他们深刻地重新解释了思想的历程，这是毫不足怪的，即使一些现代人不欣赏这种理想。我们从狄百瑞的下述观点中也能受到很多启发，他认为“新儒家精神”在于强调一种“对生命的虔敬态度”，“一种生命的自然本能的愉悦”，“无私地为别人服务”和“不懈的努力和自我克制”<sup>(27)</sup>。

相反，我们都非常熟悉那些总让人感到不那么满足的市俗的生活方式。仔细考查这类生活方式，很难发现它含有什么哲学。我们去旅游部门打听各地的情况，却不希望得到一张自己居住小城的详细地图。可是道德哲学的关键却正在这里，它教我们如何把握住自己经验中的深层结构，寻找唐君毅称为“精神价值”的那种东西。

不过，在任何道德哲学中，上述坏的和市俗的世界并不是一个简单的既定事实。相反，它是对我们理想的一种具有文化意义的否定。当世界被视为道德或是不道德时，它不是作为一种纯客观的状态出现，而是被价值判断和理智化感情所制约的一组感觉系列。对于一个思想体系来说，没有什么东西比它对主体自身弱点的思考，对道德奋斗意义的思考和对外部世界罪恶的思考更能

体现这个体系的特点了。我们也不能同意那些把罪恶视为假象的哲学家，以及像王阳明那样力求抹杀潜在的善与真实的善（见第18节）之间的区别的哲学家，对他们来说，压根不存在道德奋斗的问题。无论在理论上作如何构想，没有一个思想家能在把握住与他的理想发生冲突的种种现实之前，就确认一种合意的存在状态。

因此我们必须把新儒家著作中许多偶一提及的议论，与那个被他们视为可能使人格修养失败的不和谐现实联系起来考虑。这些议论是对实存世界的特定文化解释的一个构成部分，而它们又与新儒家确定他们的理想或目标的方法密不可分地联系在一起。只有理解了他们的目标和他们对实存世界的直觉之间的相互关系，我们才能理解他们的困境意识，理解他们提出的如何摆脱这个困境的种种主张对他们所具有的意义。正如我们将会看到的那样，朱熹学派和王阳明学派主要是在这些“主张”方面不相同。而他们对共同目标和实存世界的“直觉”，即使不完全一样，至少也大体相同。

## 2 新儒学的目标是一个“活的东西”

新儒学的目标可以作各种不同的描述，比如说“自我修养”、成就“圣贤境界”、或实现“天人合一”等等。尽管这些儒学固有的概念已经相当精确，但仍然把意义的多样性和心理感受的细微差别弄得模糊不清，对于儒学文化圈以外的力图要理解这些概念所含心态的人们，区分这种多样性和细微差别是很重要的。我们也可以把这种目标描述为是要达到第2章所列举的那些神圣的品格，但如果以归纳方法考查中国的古典文献，我们就能获得一种更加切近的理解，它会使我们对于总是被视为人们无法企及的某



种东西本身所固有的难以捉摸性有更为清楚的意识。实现这一目标需要避开各种思想方面的“弊”（不正当的思路）以及“病”或“病痛”（有害的缺陷）<sup>(28)</sup>。

在唐君毅的不朽著作《中国哲学原论》中，我们还看到了另一种解决这个问题的途径。他在这本书里指出：“盖凡此（新儒学道德修养之）功夫，原皆所以直接间接去此气禀物欲之杂”。<sup>(29)</sup>（意指天生气禀杂有私欲，须以各种努力去除之——译注）这个观点把新儒家的目标归结为一种伦理的关切或者精神的关切，这种关切对我们现代人有重要的意义，并与遍布全世界的各种精神运动息息相通。但这个在“道德净化”的标题下展开的伦理关切，实际上还仅仅是新儒家目标的一部分。无论如何，新儒学不可能仅仅满足于个人的道德净化，因为他们被下述企求所驱策，那就是寻找一种“‘圣人’的”力量，引导整个世界走向善。因此，要理解新儒学的历史地位，我们必须考察他们在描述自己追求的目标时所用的全部概念。

首先，他们的目标是人们必须以一种“活的”的方式来把握的东西。与西方不同，中华帝国是一个传统社会，它的古代圣贤已经具备了完善的智慧，但他们智慧的观念并不能以一个人使用其工资那种方式简单地得到传播。当代人不仅必须通过“活的”思考来吸纳他们的观念，而且必须以更高程度的紧迫性和明晰性来表述这些概念。继陆九渊之后，王阳明特别大胆地坚持，如果一个人自己心中发现了错误的观念，那么，哪怕它是孔夫子的，也必须加以拒绝<sup>(30)</sup>。朱熹也有同样的看法。例如他认为，在建立“礼”时必须要有“活法”（活的原则），就像古人那样。只有当一个人把握了孝情的全部广大无边的含义时，履践孝情才是一个“活物”，否则它是“僵死”的<sup>(31)</sup>。此处所谓“活”的涵义，可以从谢上蔡（1050—1103）的话里看得很清楚。他说“活者为仁，死者

为不仁”<sup>(32)</sup>，人不应当“因袭”或“因循”<sup>(33)</sup>。朱熹主张，某种原则，只有当它的真实性获得了经由人们自身努力而达到直接的、活生生的体认（自得）时，它才成为“活”的。一个人必须对“疑信之传”（什么是该怀疑的，什么是该相信的——译注）<sup>(34)</sup>作出自己的决定。否则他就不可能做到“仁”。

### 3 绝对道德净化的目标

这一“活的”条件包含道德净化，即超然于“禽兽”的行径之上，实现人作为“万物之灵”所固有的高尚德性。完全破除“私”或“欲”，从而避免如王阳明所说的那种“尔我胜负”的毁灭性的竞争情绪<sup>(35)</sup>。

这个道德净化的要求与另一种要求联系在一起，由于没有更恰当的词，我们可以称之为“绝对主义”。涉及此种绝对主义的词汇经常可见。强调“唯精唯一”被比作培植“绝对纯白的稻米”<sup>(36)</sup>。一个人“竭尽全力”来“穷理”和实践终极的最高意义（“极”）的善，这样，就达到“至诚”和“至善”。但一个人的道德修养必须持之以恒，“不暇稍懈”。否则，王阳明说，一个人终“不免于毫厘千里之谬”<sup>(37)</sup>。一个人必须有“纯粹与天理合一”的精神，这样他就能“随时随地与天理协调一致”。朱熹说：“此一个心，须每日提撕，令常惺觉。顷刻放宽，便随物流转，无复收拾。”<sup>(38)</sup>因此“一毫私意”也必须清除<sup>(39)</sup>。这种词汇使人想起那些从事钻研以至“废寝忘食”的学者。朱熹曾讲过关于一个学者的笑话，来形容这种“竭尽全力”修养德行的人迷状态，这位学者在他入坐的身边放两只容器，“每起一善念，则投白豆一粒于器中。每起一恶念，则投黑豆一粒于器中。初时黑豆多，白豆少。后白豆多，黑豆少。后来遂不复有黑豆，最后则虽白豆亦无之矣”<sup>(40)</sup>。朱熹称这

种做法是“死法”，他不赞成这种办法，而认为一个人必须“无时不涵养，无时不省察”<sup>(41)</sup>。朱熹还说：“实（理之‘诚’或‘信’）则无间断，圣贤教人只是要救一个间断。”<sup>(42)</sup>

这种绝对主义因素也使新儒家用来描述终极实在的概念“太极”变得重要起来。朱熹把这种至高无上的终极实在看作是每一个个体生命存在之要素的观点，意味着终极的绝对性质源于全部道德生命。甚至在日常生活中，保持（“存”）天理也意味着绝对的敬畏恐惧，就像紧紧抓住某种马上就会丢失的东西一样。在朱熹思想中，明显有担忧“丧失”这一存在的焦虑感，而在王阳明思想中，这种焦虑感则成为最基本的东西。他谈到大多数人都已“丧失”了自己生命中的这一“存在”，他认为，“只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂”<sup>(43)</sup>。像王阳明的《传习录》那样对这一问题喋喋不休地反复述说，甚至连用的字都一样，正是这种急迫需要的直接结果，也就是需要那样绝对地、无止境地重复践履的道德修养。

这种绝对主义还表现在颜元（1635—1704）的仪式主义中，杜维明对此作过生动的描写：“确实，他在自己穿衣、吃饭、行走、交谈的方式问题上如此遵守仪式，以至每一有过失即被忠实地记录下来，以戒再犯。他甚至坚持记下尚未付诸实践的恶的念头。”<sup>(44)</sup>颜元对仪式细节的注重在新儒家中不一定具有典型性，但他主动勉励自己“竭尽全力”扫除瞬间私念这一点却具有典型性。

唐君毅明确地表示这种绝对主义是他自己道德信念的一个部分：“当下暂得之纯一不已，并不保证未来之纯一不已，则相续者终可断，不杂者终可杂。人于此如念其可断，则此念即可使之完断；如念其可杂，则此念已为杂念”<sup>(45)</sup>。可是与唐的看法相反，这种绝对主义态度的普遍有效性并非不证自明。能够明确的只是，它作为新儒家总体目标的一个内在组成部分具有明显的意义。

## 4 认识上绝对清晰的目标

朱熹说：“诚是在思上发出”<sup>(46)</sup>。虽然道德净化的中心是“情”，但它不可避免地要与一种认识过程，一种完整的理想，以及关于终极实在的理性知识相联系。在阐明这种联系时，新儒家并不关心它在方法论上的有效性。就像他们的绝对主义一样，他们的理性倾向也无所不在，而且对他们自己来说，这种倾向无非是实在本身的反映。新儒家对“理”感兴趣不是偶然的，从周代以来，这个概念就几乎延续不变地内含着知识的理性形式，例如一个物质对象离得愈远就显得愈小这种知识<sup>(47)</sup>。甚至“情”这个概念本身在新儒家看来，终究也包含认识意义的“正确和错误感觉”（见第 11 节）。与情绪化的狄俄尼索斯迷狂完全不同，他们总是在寻求从关于事物性质的知识中推导出来的道德秩序。

因此新儒家思想中充满着有关认识清晰这一方面的词汇。最基本的是“格物”和“致知”。这两个引自《大学》中的术语有时被简称为“格致”。其他有关的术语有“道问学”，“博学”，“读书”，“审问”（检查和探询），“问辩”，“明辨”，“思”，“思辨”，“慎思”或“谨思”，“论事”等等<sup>(48)</sup>。

不仅朱熹，王阳明也赞同需要认识的明晰性。不错，余英时曾指出王集中体现了明代“反智主义”的泛滥。但我相信这一个词用到任何新儒家学者身上都有些问题（见第 5 章第 7 节）。无论怎么理解，余都是在指王注重道德净化和实践，反对学究式的博学（“学”、“读书”），而绝不是指王反对“思”的作用。尽管王谈到过知识的不可表达性，但他仍强调语词的作用（见第 1 节）。他似乎反复谈到过，原理的明晰性就是道德的根本，他关于世界一体性的概念实际上就是一个令人敬畏的概念化体系（见第 21

节)。王尽管要求把思想与行动结合起来，但仍然强调思想在其中的意义：“盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也；又不能无疑，则有思，思即学也，即行也；又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学即能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。”<sup>(49)</sup>

在寻求认识的明晰性时，新儒家探索某种把握事物的系统性方法。在人能够应付宇宙和帝国的复杂性这个意义上，“思”是发展一种正确的有普遍意义的道德态度所必需的，朱熹尤其重视这一点。仅仅在日常生活中做到真诚无私是不够的。这种单纯践履乡村社会规范的态度被朱熹讥评为：“不免为乡曲之常人，妇女之检押而已”。这种善不是“活物”<sup>(50)</sup>。朱熹说：“人谁无知，为子知孝，为父知慈，只是知不尽，须是要知得透彻……如君仁臣忠，父慈子孝，此理甚显。然若阴阳性命鬼神往来，则不亦微乎”<sup>(51)</sup>。在明显的道德要求里面可能有家庭伦理的合适的根基，但没有人们所要寻求的“出而应天下事”的道理<sup>(52)</sup>。

在追寻这一更为广阔的视野时，人们就把道德生活的细节归于诸种抽象范畴之下。家庭和政治的善被归于更普遍性的善（即仁、义、礼、智这四个形而上学原则）之下<sup>(53)</sup>。然后以几个高度概括的道德概念，特别是“敬”、“诚”和“仁”，进行进一步抽象推论。“敬”作为基本的善，渗透在道德行为的各种形式中，这正像“诚”一样，它指引着人们的道德目标。同时从程颐开始，“仁”被视为可以“包”摄其他三个形而上学原则即“义”、“礼”和“智”<sup>(54)</sup>。把握了“仁”，一个人同时就认识了所有特殊的善，如孝和对于“天人合一”的体验等等<sup>(55)</sup>。从另一个角度，“礼”则被归结为“理”的一个方面。它们是“天理在其中得以文饰的外显形式”；或者“仁得以文饰的外显形式”。朱熹根据抽象化的概念把“礼”解释为用以指导人类行动的各种特殊原则。他也多少有

些居高临下地谈到“礼”具有“教化”作用<sup>(56)</sup>。因此荀子在《礼论》篇如此重视的“礼”的种种细节，被置于居“吾心”尚有一段距离的地方。它们局限于“境界”（具体事物的领域）（原文如此——译注），不能构成新儒家所重视的事物的“大头脑处”（最重要的方面）<sup>(57)</sup>（详下）。

认识之所以重要，也是因为行动需要“准则”<sup>(58)</sup>。更具体地说，“辨”别事情和情感的意象对于这种对待道德的理性态度至为关键。新儒家对事物与事物之间会弄混淆有一种明显的担忧。对他们来说，以绝对的明察辨别头脑中好的和坏的观念有特别重要的意义，因为完善的道德境界在于确立纯粹不杂的内在道德情感基础（见第21节）。至少从汉代起，“失之毫厘，谬以千里”就是一个有重要意义的说法，朱熹和王阳明在谈到这类问题时都引述过这一说法<sup>(59)</sup>。因此新儒家对明察辨别的重视反映了绝对主义观念，反映了把道德视为出自某种“源泉”的观念（见第3节和第10节），以及道德辨别有客观标准的观念。

此外，如要做到“明辨”，还需要光。“光”的意象在新儒家强调认识明晰这个问题上也具有基本的意义。朱熹用“蜡烛”的“明光”作类比来说明问题<sup>(60)</sup>。理解一个事物就是要“见得”，从“昏昧”中走出来。因此人可由“明辨”而释“疑”，而决定何为可“信”。这种对光的重视使人联想起荀子将人心称为“神明之主”的说法<sup>(61)</sup>。

在能够辨别不同事物以后，还有一个工作必须要做，那就是理解这些事物是怎样互相联系的。因此认识明晰的目的，与把握整体连续的目的是互不可分的（见第5节）。而且这两个目的都是构成绝对主义的范式的要素。在关照到每一件事的整体联系之前，人无法真正理解任何一件单独的事。朱熹指出：“盖致知本是广大，须用说得表里内外周遍兼该方得”<sup>(62)</sup>。

于是在追求对事物的全面认知时，一个人就避免了观念上的“偏内”（片面强调内在的精神生活）或是“偏外”（片面强调外在的东西），他就能够在思想上不“偏狭固执”。一个人同样应当拒绝“浅近”的观点，拒绝因“僻陋”而偏颇的观点，更不必说那些完全虚假（“伪”、“邪”）的观点，这样最终就达到“无所不知”<sup>(63)</sup>这个全面性的绝对要求。“竭尽”人的精力去学习，理解事物到“极”（钻研到最深处）的绝对要求，是新儒学目标的一个不可分割的部分，虽然它并不一定意味着要掌握所有方面的细节知识。

新儒学关于认识明晰的主张恒定地包含一种本体论观念，即认为人的理智意识和思考能力并非来自人类智力本身，而是来自宇宙的既定秩序。他们设想“知觉”（纯自然意识）有一种精神的或者甚至不可思议的品质，这种品质用中国古代哲学的概念来描述就是“灵”，“明”，“神”，“虚”<sup>(64)</sup>。所以朱熹说：“灵处只是心”<sup>(65)</sup>。新儒学还设想这种作为知觉的“纯自然意识”是与宇宙合为一体而不可分割的。这一设想与他们对人与宇宙有机统一的信念，对精神的超自然力量可以主宰宇宙的信念（见第15节）息息相关。虽然这种不可分割性在陆王学派中强调得多一些（见第18节），但朱熹自己也赞同这一思想，他说过，尽管“人心”与“道心”不同，但“‘人心惟危，道心惟微’论来只是一个心，哪得有两样。”<sup>(66)</sup>

因此，对事物相互联系性和区别性的观察过程，必须超出常规的经验理解视野之外。一个人必须不停地努力，直到把握住作为一个整体的世界的“大头脑处”，而随着这种理解的最终完成，人便渗透到宇宙的内在本质即“道心”，并与之融为一体。这种认识目标的设立体现了最典型的西西弗斯精神。

## 5 一致性、控制和稳定性目标

认识的明晰性联系着一种一致性感觉。至少从董仲舒开始，儒家就主张在他们的政治程序中要有“序”，这与儒家需要一种自主控制的内在意识是相应的。朱熹对此特别重视，他认为不适当的知识有一种“杂出”（事物纷乱促迫地涌现）的感觉，一种“无统纪”（没有统一秩序）或“意象纷纷”（精神意象处于混杂状态）的感觉。这种认识的无条理感包含有被抛离宇宙的终极根据的观念，以及陷于“支离”的观念。它还包含有对于疲软无力和被敌对力量征服的畏惧焦虑意识，这种情绪经常用“恐惧纷扰”或“恐惧忧虑”来表述。朱熹警告人们不要有“杂乱纷纠之心”。他用惊涛骇浪的比喻来形容这种情绪。一个人没有“道心”的引导，犹如“船无舵……入于波涛”<sup>(67)</sup>。他还描述了他努力寻求“未发之中”（见第12节）时所感到的焦虑。

在这样一种焦虑中，寻求自我控制的意识是最核心的。朱熹说，一个人“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉”<sup>(68)</sup>。朱熹的弟子胡居仁（1434—1484）也同样说到过“自身的主宰”<sup>(69)</sup>。至少对朱熹来说，面对强烈的焦虑而达成自我控制的问题，是与在“胜”于（即征服）自我的持续有力的趋势中去感知“事事物物”的过程分不开的。就像朱熹的另一个弟子吴与弼（1391—1469）所说，如果对自己的身体和精神缺少一种适其所处的意识，那么此人的日常生活就会因为患得患失而心事重重，神烦意乱。为避免这种“外物的裁制”，吴极力主张通过阅读书籍来加强学习<sup>(70)</sup>。

面对外部力量征服自我的威胁，要求有一种内在“主宰”实行自我控制，这种感情渊源流长，可以追溯到先秦的道家和儒家，以及公元3世纪的新道家，它也反映在新儒学有关最终控制了存



在的“主宰”观念之中<sup>(71)</sup>，被表述为朱熹所谓“裁制万物”和“包容天地”的企望<sup>(72)</sup>。它也反映在陈献章（1428—1500）的观念中，他认为，一个人正确地理解了“理”，就能认识到“我创造了天地，万物皆自我出，宇宙与我同在”（陈的观点也可能源于陆九渊把宇宙看作一种不可分割的精神的观点）<sup>(73)</sup>。

主宰意识又常常含有一种固定的平衡力量的观念，一个人通过这种稳定力量可以“应事之变”。这种稳定力量就像孟子所说的“不动心”那样，必须不为经验世界的喧沸所动。荀子也说过应当做到“定”，这是会“应”（应外物之变）的先决条件<sup>(74)</sup>。用朱熹的话说，应付“万变之纠纷”需要一种“定力”<sup>(75)</sup>。否则人就会像“船无舵”，像一个人“游骑无所归”<sup>(76)</sup>。

大家都知道，王阳明反对把人们未曾涉及的外界事物与用以应付这种外界事物的内在精神力量置于相互僵硬对立的状态，他强调人不能在心灵上把现象事件同终极的善分割开（见第18节）。他还向将内在稳定性看作是终极存在表现的观点提出挑战（见第21节）。尽管如此，他仍然相信有某种内在的精神稳定性和主宰性，在很大程度上他同朱熹的看法一样，认为（外在）“事物”包含着一种必须予以克服的分裂性混乱。首先，他和朱熹都同意一种传统的观念，即经验是外部世界对精神的刺激，人又对此种刺激作出反应。这些思想家彼此之间不论有多大分歧，他们对经验的理解大体上都是从古代传下来的一些互相联系观念中演变而来的，这些古代观念认为精神在对外部刺激作出反应之前是一面被动“反射”的“镜子”，精神作用是“应变”（对变化的事物作出反应），是“感而后动”（先意识到事物然后反应）<sup>(77)</sup>。

第二，王阳明的形而上学偏好，以及他决定性地转向心灵，含有寻找一种摆脱了外部纷乱事件的精神基础的需要。对他来说，和对朱熹一样，精神的“本体”——人必须回到精神，才能执

“中”（平衡）——不用超越纷乱事件的概念（“静”，“寂然不动”，“未发”），是无从表述的（见第 13 节和第 21 节）。

第三，王明确地注意到意味着孟子所谓“不动心”的内在稳定性和自主性品格。他反复提到“主宰”是精神和宇宙的核心部分，视“主宰”为“千变万化”中的“常定”。王说：“若无主宰，便只是这气奔放，（人心）如何不忙？”<sup>(78)</sup>无论“道”怎样内在于现象之流的混乱中，这混乱仍然是需要被消解的东西。

## 6 普遍联系的目标

一致性、自主性和稳定性感觉有赖于从认识论角度把所有事物把握为相互联系的协调一致整体的概念化方法。正反两方面证据都表明了这个问题的重要性：事物的相互联系既被阐述为最终目标，大部分新儒家思想从这个角度去理解也许最适合，因为它们无非是要阐明事物的联系性（见第 20 节和第 21 节）。这是新儒家两大学派产生分歧的主要焦点。程朱学派认为陆王学派认识不到人心中的恶，就不能清除妨碍人心和“理”完全合一的因素，因而仍然陷于精神不能“穷理”的困境。陆王学派则认为程朱学派注重恶与理之间的缝隙，“把人心与理分为二”，从而瓦解了它们可以统一的精神基础<sup>(79)</sup>。但这两个学派都同意人心和理最终是一体的，都同意没有对这种一体性如何可能达到一种认识论把握，人就不能成为真正道德的。

朱熹认为以认识论的眼光考查特殊事物之间的分界和联系是理解“事物”的最重要一环，这种观点深刻影响了他把握事物联系性的方式。正像钱穆指出的那样，朱熹解决一体性问题时喜欢“区域分辨而不害其同，脉络贯通而不害其别”<sup>(80)</sup>。朱熹描述事物联系性的概念是“贯”（把一个线索贯穿到事物中），用孔子的话

说叫做“吾道一以贯之”<sup>(81)</sup>。他曾经打比方说，就像有一根索，可以把“许多散钱”串到一起<sup>(82)</sup>。他还说过：“只此一心之理，尽贯众理”<sup>(83)</sup>。在谈到知识的总目标时，他说需要达到一个“贯通处”（可以把所有事物联系在一起的高度）<sup>(84)</sup>。在把握形而上领域和经验领域之间的相互关系时，朱熹阐明了最能代表他思想特征的观点，“天理”要有“安顿处”：“安顿得不恰好，便有人欲出来”<sup>(85)</sup>。朱熹还从略微有些不同的角度谈到，如果没有“气”，“理”就“无挂搭处”<sup>(86)</sup>。同样，一个人要把思想摆正，就要寻求一种“执著”，寻求“捉摸处”（把握问题的地方），“着手处”，或是“下手脚处”<sup>(87)</sup>。一个类似的形象化描述叫做避免任何“间隔”（事物之间的阻断或豁口）或“缝隙”<sup>(88)</sup>。清楚看到“天理和人欲”<sup>(89)</sup>之间的“交界处”非常必要，因为“道心”和“人心”“杂于方寸（即人心）之内”，所以必须要“察夫二者之间而不杂”<sup>(90)</sup>。只有这样先从思想上把“道心”区分出来，人才能以之作为自身的“主宰”，从而“克制人欲之私”。通过这种对事物之间分界和联系的认识论把握，人可以获得“表里内外周遍兼该”的知识。这样人就能够从私欲的混乱纠缠中走向一个明晰的一体世界。

对事物联系性的重视可以溯源到古代儒家经典以及其他思想学派中关于“一体性”、关于宇宙和其他事物的相当多样化的论述<sup>(91)</sup>。尽管这样，对于寻找事物间相互联系程式的关注却以一种全不同于先秦或汉代思想的方式渗透在新儒家的学说中。新儒家认为他们的工作基本上是阐释古代经典。但先秦儒家在很大程度上注重阐明“君子”的伦理准则，把有极大权力的“君”纳入与“君子”进行道德政治协作的体系之内，而这些角色在新儒家思想里都处于边缘地位<sup>(92)</sup>。新儒家注重的是“圣贤”，这些在道德上达到纯粹境界的人通过把事物相互联系形式上升到概念化体系，能够实现宇宙的和谐。当然，汉儒也对阐述存在的各个方面如何相

互联系，组成一个均匀的整体有兴趣。新儒学看来确实普遍地接受了汉儒关于事物相互联系思想的主要原则，存在的各个方面通过这个原则可以组成同质的系统或同类事物的系统，它们依次分别相“配”。朱熹也明显赞同以仁、正义、道德原则和道德理解分别与春、夏、秋、冬相“配”，或与金、木、水、火相配，就像汉儒所说的那样<sup>(93)</sup>。但对汉儒来说，这种相“配”是毫无问题的程序，它恰当地表述了宇宙一体性的明显的法则，而新儒家则把事物相互联系看作是一个复杂困惑的难题，并且像我们将要看到的那样，他们通过不断更新的概念体系力图在理论上解决这个难题。

因此，宋代新儒学与先秦和汉代儒学的不同，不仅在于它提出了更明确的天人一体观念，而且在于它把这种一体性看作尚未解决的问题<sup>(94)</sup>。考虑到佛教的影响，这种不同并不意外。按朱熹的说法，佛教徒把具体经验的领域（或更确切地说是“气”）视为“渣滓”。朱熹指责这种看法“灭绝人伦”<sup>(95)</sup>。不论他是否仔细考查了佛教的道德内涵，他对佛教本体论态度的评价是相当正确的。先秦两汉的儒家，还有道家，都没有对终极存在和具体经验之间的有机一体性提出过疑问。不论在《道德经》还是在董仲舒的宇宙论里，“生”之流程都被视为能使经验“事物”与“天”或是“道”联成一体，阴阳之间的交互作用也同样把“事物”与终极存在联系在一起。但在佛教那一面，佛陀的基本教导却是“生即是苦”，人生的正确目标是脱离“苦海”。因此中国的佛教徒，至少在很大程度上会自然地拒绝儒家关于生之流程是使“事物”与终极存在联成一体的辉煌流程的观念。生对他们来说无异意味着投入被限定的存在。生的流程使“事物”显得污浊而不是神圣，这使佛教徒产生一种新的怀疑，即怀疑“事物”的真实性。活跃在东晋于朝京城的一位著名僧人支遁（314—366），在论证“事物”与终极实在之间的旧的有机联系难以成立上发挥了重要作用。他

论证这个问题采用的办法很简洁，就是用“理”而不是“道”或“天”来表示终极存在领域。“理”用于先秦两汉的种种文献中，有各种不同含义，如包含在特殊物理事实和政治制度中的原则和道理之类<sup>(96)</sup>。带有这样一种抽象，“理”不能像“道”或“天”那样内含整个宇宙过程的有机一体性。因此，中国佛教徒摒弃阴阳理论，把“道”与“物”之间的有机联系丢在一旁，而用“理”和“事”来概括终极存在和现象存在之间的区别时，这两个层次之间相互断裂的难题立即出来了。正如肯尼思·陈所说，在4至10世纪的佛教文献中，“理”作为绝对性，与“事”，即世俗的事务，或经验的事实，处于规则的对立之中。后来新儒学接过了这一对概念，保持‘理’的绝对真理意义，但设立了另一个对立概念‘气’，即具有活力的能量或物质<sup>(97)</sup>。

佛教通过明确设定终极存在与经验之间的断裂，使事物的相互联系成为一个核心的和尖锐的问题，此种断裂，对于界定新儒学在寻求上述联系时亦已领悟到的那些危险，同样是很重要的。先秦儒家不像新儒家那样十分关注于避免过分笼统的概念，这种概念会使与经验世界的任何联系都显得“空”，同时，先秦儒家也缺少那种与前者恰成互补的关注，即避免过于沉浸在经验世界的细节里面，从而产生“支离”的感觉。不论是笼统的抽象原则，还是沉浸在经验世界的细节里面，都不能证明形而上学领域与经验领域的相互贯穿。因此，即使人们批驳佛教明确提供了新儒学主要的形而上学原则这一论点，他们还是可以在新儒学中看到佛教的影响，这就是提出问题的程序，和确定有效性的标准，它们决定了新儒学的思想形式。同时，由于佛教引起了对存在的另一个领域的新重视，在那里事物的普遍联系也必须予以证明，这就使得事物相互联系的问题更趋复杂化。这个领域就是“人心”中情感和意识流动的领域。朱熹指出，孟子最先说明了人心性质，所

以值得后人称道。但正如钱穆所说，新儒学对精神活动的细致分析体现了佛教禅宗的影响；而儒家从汉代开始起，注意力就更集中于伦理的、实际的和政治的事务上<sup>(98)</sup>。

钱穆的看法是极有意义的。狄百瑞曾经写道，佛教的影响主要是在“深化新儒学的精神”方面<sup>(99)</sup>。这使我们想起冯友兰的评论，他说：“李翱和所有宋明新儒家……都是想要使人们从儒家方法的路子去接受一种儒学化的佛学”<sup>(100)</sup>。不论新儒学注重的精神研究包含什么特定的内容，这样被确定的精神活动状态本身，都是一个不同于专门社会和政治领域的新的侧重点。事物相互联系本身的本体论问题成为一个超越了社会政治领域种种特殊性的问题。由于解决这个本体论问题的需要与儒家“思无邪”的禁令结合在一起，道德于是部分地建立在社会存在的抽象形态基础上，这一形态习惯性地可以由诸如“无太极”（未实现的最高实在），“静”和“寂然不动”这一类术语来表述。这些高度概括的观念虽然部分地源于古代儒家经典，特别是《易经》，但也反映了佛教的基本倾向，即把社会日常生活和家庭生活归结为仅仅是物质欲望的非真实领域内的“事”，并撇开社会道德如“仁”，更不用说“孝”、“礼”和“制度”等等，来探讨精神生命。这种倾向的超越性，也反映在新儒家强调的中心问题上，即将具有社会特定含义的善，亦即“五伦”，归结于“敬”、“诚”、“仁”这些普遍的和抽象的善之下，并且把具体道德的现象世界作为一个“领域”，对之保持精神上的疏远<sup>(101)</sup>。这种把精神从特定社会关切中分离出来的倾向，也与佛教强调的下述观点协调一致，即人心受制于自私欲望和以假乱真的虚幻见解，所以才会使道德脆弱<sup>(102)</sup>。

不仅如此，对“人心”的注重还与王安石（1021—1086）在人们心目中的失败所造成的创伤性影响交织在一起。先秦两汉的儒家曾乐观地认为儒家辅臣所制定的种种政治措施，例如任命一

个完全由“优秀”人物组成的政府机构（识别这些优秀人物不存在任何认识论意义的困难），减轻赋税，停止一切不必要的杀戮等等，能导致政治经济事务“外部”领域的直接回应。从这个道理出发，正像我们刚才提到的那样，在古代儒家的心目中“君子”和“君”的政治角色就具有极其重要的意义。王安石和 11 世纪的其他儒家学者都具有这种孟子式的信念，钱穆曾雄辩地论证过这一点。但王安石改革失败以后，新儒家开始普遍认识到这一“外部”世界是极难改造的，在精神的“内部”世界先有进步之前，外部世界缺乏能“更新”它自身的任何内在力量<sup>(103)</sup>。不愿实行明摆着是好政策的统治者，在孟子眼中曾被视为敌人，而朱熹和王阳明的敌人，则是充塞在儒家臣民内心的导致道德堕落的“内部”力量。

先秦两汉的儒家曾一致赞同只有“君王”及他的制度才有改造社会的力量，与之相反，新儒家却渐渐认为只有“吾心”才首先具有这种力量（见第 5 章第 5 节）。中国思想发展的这一转变无疑受到佛教很大影响。人们确实可以通过把新儒家看作是一种强调“精神自我”，强调开掘内在精神超越力量的绝对热情，以及强调董仲舒的有机宇宙论和儒家伦理的混合体，很方便地把它与其他儒家学派区别开来。正因为是“人心”，而不是“君王”，才是主要的希望所在，所以阐明事物普遍联系的精神能力才变得如此关键。

面对阐述普遍联系的任务，新儒家在某种程度上重申古代儒家的信念，即宇宙是一个有机的整体，而人是解决一切宇宙问题的超自然力量的道德化身。荀子曾赞誉“真君子”有“理天地”的力量，朱熹则特别提到：“盖天下事有不恰好处，被圣人做得都好”<sup>(104)</sup>。我在第 15 节的讨论中将提到，儒家关于人类精神具有超自然力量的观念，与佛教对于精神的观念完全不同，它构成新儒

家设定人有能力解决普遍联系这一难题的要素。当然人的这种能力必须通过积极阐明形而上学领域与经验领域之间，亦即“理”、“心”与“物”之间的相互联系，才能展开。

恰恰是这种对世界如何相互联系的阐述似乎总是不尽人意。由于普遍联系的问题始终是一个未能解决的难题，人们可以说新儒学的成功之处只是在确定了宇宙游戏的规律，而不在提供使人能够协调宇宙活动的准则。正是难题的设定，而不是某一种解决方案的提出，改变了宋代中国文化的发展趋向。阐明某些希望与提出任何声称满足了这些希望的经不起推敲的理论相比，确是一种更圆滑的意识形态策略。如果人们想要实现他自身的协调万物的力量，他就必须把握万物相互联系的法则，而这个法则甚至连孔子也没有能明确给出。朱熹说：“凡看道理，要见得大头脑处分明，下而节节只是此理散为万殊。如孔子教人，只是逐件逐事说个道理，未尝说出大头脑处……圣人言语，当初未曾关聚（构成相互联系的整体），到程子始关聚出一个“敬”来教人”<sup>(105)</sup>。但“关聚”的任务仍然基本上没有完成。

## 7 宇宙和政治力量的目标

伴随道德净化和对普遍联系的认识论把握，人就达到了董仲舒所赞美的那种存在的状态，即自身参与到本体实在无限的、内在的善的涌流中去。通常的说法就是“与天、地、万物合为一体”，这句话在明代尤其广为流行，而朱熹虽然反对它的模糊不清，但仍能原则上接受它<sup>(106)</sup>。一个人具有这种与天地一体的意识，他的活动就不再置于社会或政治压力之下，而是作为宇宙的体现者凌于其上：“继天地之志，述天地之事”<sup>(107)</sup>。甚而至于，正因为人作为宇宙力量的体现者，他能够改造整个社会和政治生活。人就



这样地从历史积压的道德衰败尘垢（积弊）中重新恢复宇宙精神，重新赋予人类新鲜的生命。这就是新儒家所向往的革命性行动的范式。也许张载（1020—1077）把它表述得最富有感染力，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”<sup>(108)</sup>。认识到人的目标，人就无需仅仅“听天由命”，而要实现“天命在我”<sup>(109)</sup>。

而且至少在朱熹那儿，人体现了统驭宇宙的力量这一主题是明确的，“人者，天地之心，没这人时，天地便没人管”<sup>(110)</sup>。像我们上面指出的那样，宇宙力量的意识联系着“自主”的愿望，在朱熹那儿还联系着一个不仅能净化人的心灵，而且能使帝国政治协调经济繁荣的圣人的偶像。朱熹没有忘记圣人应具有改善整个现实世界的“大力量”，他说“天能生物，而耕种必用人……圣人赞天地之化育，天下事有不恰好处，被圣人做得都好”<sup>(111)</sup>。

王阳明并不强调统驭宇宙和帝国之力量的意识。他比朱熹更远离 11 世纪的激进乐观主义，在那个世纪里人们如此热烈地渴望全面改革“外部”政治世界。王复杂的本体论观念（下面要讨论），使他认为不直接关于个人道德条件的问题都不重要。他说作为一个圣人，唯一重要的“只是其心纯乎天理”<sup>(112)</sup>。这种观念将圣人在实际改造帝国中的作用置于隐蔽的背景意义上。王的一些言论，诸如“其格物之功只在身心上做”，“心外无物”<sup>(113)</sup>等等，也给人留下同样的印象。他甚至特别把圣贤资格的问题与“外部”世界的成功分割开来，他说：“圣人之才力大小亦有不同，犹金之分两有轻重。”<sup>(114)</sup>

此外，他的著名论点“知行合一”还隐含这样的意思，对于道德个体来说，作为统治者的圣贤的行动并不是最要紧的。“知行合一”在王所说的意义上就是，理解了孝情必然意味着行孝道。但王不得不承认，未能成功地建立适当政治制度的孔子，仍然“凡帝王事业无不一一理会”<sup>(115)</sup>。这个能知不能行的例子并未动摇王

关于“知行合一”的信念，这一事实只能以如下的推论来解释，当王说到“行”时，他首先想到的是个人伦理，而不是改造帝国。

因此，王的思想似乎能与狄百瑞所说的17、18世纪追求圣贤人格完整理想的兴趣不断降低的趋势联系起来<sup>(116)</sup>。但王本人却始终矛盾的。他仍然极庄重地看待《大学》中包括“治国平天下”在内的著名的人格实践八步骤。他不能回避“仁”负荷现实世界的责任：“仁者以天地万物为一体，使有一物失所，便是吾仁有未尽处”<sup>(117)</sup>。

正如本杰明·史华兹曾经指出的那样，在朱熹和王阳明分歧的背后，是儒家思想向来在人格自我完善和政治行动这两极之间摇摆的深刻事实。例如在《孟子》中就能同时看到对这两极的强调，一方面是政治改良的热情，另一方面是道德个体的情感，这种道德个体已经达到最终的充实状态，独立于一切外在的进程：“君子有三乐，而王天下不与存焉”。同样，杜维明和狄百瑞也都说明，新儒家的宁静超越了任何对个人行动实际后果的依赖。但尽管如此，与个人宁静同样重要的还有对“仁”的强调，后者必然包含希望有一种力量能“拯斯民于水火”。可能对我们来说，仁与静在这个意义上是彼此矛盾的，但在新儒家看来并不矛盾，他们喜欢说：“静中有动。”因此新儒家很奇怪地既不特别希冀宇宙和政治力量，同时又能以一种最庄严的方式去追求这种力量。

## 8 欣乐与社会一体性的目标

与宇宙一体性的意识还包含一种身体和精神上的愉悦感。正如程颢所说，通过克服把人的生存当作一种与世界其他事物“相互分离和对立”（“对”）的“事”的意识，人就获得了孟子所说的“至乐”，获得一种从我们上面提到过的“恐惧与焦虑”中解脱出来的感

情。这种愉悦感在王阳明哲学中也具有根本的意义，他的哲学包含一种消除社会分裂和距离的情绪的需要。程颢清楚地注意到，怀着宇宙分裂感而达不到“仁”的境界，与医书上把精神麻木当作“不仁”状态的提法十分相似<sup>(118)</sup>。这些线索都提醒我们，进一步研究将更加清楚地揭示出新儒家目标的那些纯粹形而上的方面会更加明显。与此同时，除了精神上的愉悦感，实现仅仅是追求这一目标，也会带来令人愉快的社会优越感（见第16节）。

此外，个人达到与宇宙的一体性，同时也就达到了与团体的一体性。新儒家确实尊重表现在“五伦”基本观念中的等级价值和家族价值，但它也倾向于“大同”（全体人民的和谐一致）的普遍的乌托邦理想。“大同”思想出自儒家经典《礼记》，后来为康有为这样的现代人所接收。确实王阳明与毛泽东对于理想社会的想象有许多共同之处。王阳明说：

圣人之心以天地万物为一体，其视天下之人无外内远近，凡有血气皆其昆弟。赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念……唐虞三代之世……（担负各种职责的人）惟知同心一德以共安天下之民。苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱……其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间<sup>(119)</sup>。

## 9 最终目标与现实世界

因此新儒家的目标，是通过道德净化和对宇宙和谐一体的认识论把握，获得一种活的、直接的精神宁静以及对宇宙一体和宇宙力量的精英主义意识。达到这种精神境界，就能实现社会的和谐一体，使整个世界井然有序。这样，一个人就不再生活在一种“死的”、“坏的”和自我中心的方式中，不再由于偶然事变而不知

所措，不再感到终极实在虚无飘渺，并在“压倒”自我的强大外部世界力量面前，陷于虚弱无力和无目标的焦虑感，失去与本体世界的联系，从而没有能力实现社会的和谐并拯救这个世界。

在努力达到这一目标的过程中，新儒家意识到，他们自己是在一个独特的本体论世界和一个独特的现实力量的实存世界里面活动的，这个实存世界的性质，就像他们目标的性质一样，被广泛地按照“情景限定”这个普遍概念来理解，于是，它与其说被宋代到清代新儒家的思想争论所决定，还不如说是为这一思想争论预先设定的。这个实存的本体论系统从三种互相联系的、但各自具有不同性质的变化过程的交互作用中，能得到最充分的理解：第一，有一个善的宇宙力量使时空世界从浑沌中显现出来，并给出实现上述目的的可能性；第二，有一个恶的宇宙力量产生上面提到过的那种负面意义的现象世界；第三，存在着一个决定这两种力量相争孰胜孰负的过程。这个过程本身还包括着两种部分地有所不同的力量之间不断发展的，在一定程度上相互竞争的关系，这两种力量指的是宇宙最高意志（“天命”）及人的意志。后者能干预宇宙过程，充分实现善的力量，并阻止恶的力量统治世界。

如何利用人的意志源泉，这是新儒家争论最激烈的问题，但如果我们先分析他们在三种变化过程相互影响问题上的共同的基本观点，就能更好地理解他们的争论。

## 10 作为实在的善的宇宙力量

我们的分析从善的宇宙力量开始，在这里我们要处理新儒学有关宇宙论的几乎全部概念。这些概念可分为四个部分。首先，有一些概念术语如果不是绝对地指涉“形而上”的存在，至少也可以理解为与形而上学领域的讨论特别有关。这些概念中有“天”、

“道”（宇宙内在的行动方式和应当遵从的行动方式），“阴”和“阳”（消极的和积极的宇宙力量），“太极”（最高极限）、“理”，具体事物背后的“所以然”，和具体事物之“性”等等。朱熹往往还会提出一个不知什么缘故而高于“天”的“主宰”，王阳明也说到过“主宰”（见第4节）。

第二类概念或是直接关于“形而下”（普通经验形式领域）的，或是非常接近“形而下”领域的实在层次。这些概念中有“情”，“心”，“气”，“形气之中”（在普通的经验事物和物质之流中），“器”，“形象”等，还有一些概念用指普通经验中的事物，如“万物”，“万事万物”，“事事物物”和“千头万件”。“万物”包括自然的和人为的事物如“典章”（政府制度），历史的和现实的“事务”，以及自我即“吾身”或“吾心”，还有普通人众等。

当然，这个形而上领域与经验领域的区分并不就是相当于一种严格的二元论。即使在朱熹思想中，这种区分也与对形而上学和经验事物内在一体的强有力的信念结合在一起。像所有新儒家一样，他经常使用一些沟通这两个领域，或是使这种区分变得模糊不清的范畴，如“天地”，“天命”（天的命令），和“人”等。不宜过分夸大“天地”这个范畴的重要性，在儒家古典文献中它已是一个基本的范畴，现代学者普遍认为不值得对之多加注意。它的意义就在于使形而上学层次与经验层次之间的界限变得模糊不清，它表现了一种普遍流行的观念，据此，这两个层次是有机地统一在一起的<sup>(120)</sup>。

像王阳明那样倾向于一元论宇宙观的新儒家学者，避而不谈《易经》对“形而上”和“形而下”的明确区分，而把它们描述为仅仅是同一事物的不同方面<sup>(121)</sup>。然而同一事物的不同方面也好，两个不同层次之间的区分也好，所有新儒家学者总之都同意宇宙在不同形式上有某种意义的区分。而且，他们经常谈到的在本体

上二分的统一序列（见下），并不能从对这两种不同样式的直觉中分割出来。新儒家普遍认为这两种样式构成一个客观的真实的宇宙，但他们却不使用普遍意义的词汇对这个真实宇宙作概念化描述。各种观念导致他们倾向于把宇宙视为一个单一的整体，在每一个不同的部分中得到完整的显现<sup>(122)</sup>。

第三，与上面两种名词性概念不同，还有一组概念是指涉形而上学与经验两个层次相互渗透、重叠的运动过程的。其中最有形而上学意味的是“静”与“动”这对概念。由“静”到“动”的运动过程主要地体现并且全面渗透在普通的经验世界里，构成一个“循环不已”的过程<sup>(123)</sup>。“动”也就是“发”，这个概念特别用指情感的活动。相应地，“动”的初始阶段可以认为是一个“发用”（在经验中运用）的过程，而回归到“静”则可看作是一个“收敛”的过程。这些运动状态从总体上就叫做“易”、“变”或“化”。朱熹用流水的形象对上述过程进行概念化描述，其中包含着“事物”的“流行”、“流转”和“滚滚将去”。朱熹说：“道理出来处只是一个源”，也可以叫作“流水之源”<sup>(124)</sup>。王阳明曾经把宇宙生命永不衰竭的精神比作“有源之井水”<sup>(125)</sup>。

第四，由于有上述种种运动变化中的形而上学和经验的要素，一些成对的概念就出来了，我们不能夸大这些成对的概念在新儒学文献中的使用率，也不能夸大它不被重视的程度。虽然其中少数概念曾经引起学者们的注意，但是它们被使用得看来如此平常，以至于汉学家迄今为止并不认为值得把它们串到一起，没有人想到这些概念的意思串到一起表达出了新儒家普遍认可的一种单一道德本体的特性。这种对子中最重要有十多个，包括“道”和“器”，“体”和“用”，“本体”和“发用”；“纯”和“杂”；“寂”（对外部事物无知觉的完全沉静的意识状态）和“感”（对外部事物的感觉）；“内”和“外”；“微”（几乎不可觉察的微妙状态）和

“显”或“著”（完全显现）；“始”和“成”（完成）；“常”和“变”；“本”和“末”；“源”和“流”；还有一些词组短语，例如某物的“本然之妙”（终极的最佳本质）与“所乘之机”（可以实现的具体机会）相对。

实际上，在所有这些例子中，第一个概念都指涉一种有所期望，但在普通经验事物中却很难找到的状态。人们的普通生活状况往往远离“道”，丧失自己的“终极本质”，不能回归事物的“常”、“始”、“根”或“源”，丧失“纯”的意识和内在的“微妙”意识，不能从混乱的感觉中超脱出来。相反，具体器物、器具，经验应用（“发用”），“杂”，“外部感觉”以及变化，末节等等的“全然显现”，则常常是在我们经验中普遍存在并容易发现的令人不满的世界。一个人全然不必再为“回归”这个置身于其中的世界而奋斗。即使在那些力图将“道”只能于现象世界中被体认的感觉夸张到最高限度的哲学思潮中——如王阳明说“道就是事，事就是道”，——也常常有两种经验的区分，一种是与“道”无关的经验，一种是微妙地体现着“道”的经验。

正如下一节将要进一步表明的那样，这些成对的概念是一个单一过程论的内在组成部分，它也体现于人心在“未发”和“已发”之间反复摇摆的观念中，并且是建立在上面所说的那种动与静之间反复变化的基本样式基础上的。新儒家学者大体都同意这样一种过程论。据此，日常的经验实在总是根植于微妙、潜在的实在，后者乃是绝对的善和宇宙内在生生变化的力量之所在。相反，经验的现象过程却始终有脱离这个潜在实在的危险，因此需要以道德的努力来防止这种危险。儒家的政治观念甚至也受到对宇宙过程这种看法的影响<sup>(126)</sup>。新儒家关于人心的洞察，毫无疑问是建立在这个统一过程基础上的<sup>(127)</sup>。

## 11 精神的自然发展阶段

新儒学关于个人精神活动的观念是最复杂的。首先，精神是某种控制肉体的东西，用朱熹的话说，是“身之主宰”<sup>(128)</sup>。因此它必定以气的形式表现出来，但它也是“虚灵明觉”的表现（见第4节）。这样，按朱熹的说法，它一定是“气之精爽”<sup>(129)</sup>。新儒家这样把物质视为一种有内在意识的东西，避免了至少自笛卡尔以来对西方哲学来说如此具有根本意义的那种精神与身体的二分，他们以一种差不多可以互换的方式使用“心”“气”这些概念，使得力图判别它们究竟是“唯心主义”还是“唯物主义”的马克思主义学者大惑不解<sup>(130)</sup>。同时，人心处于形而上学层次与经验层次以及善的宇宙力量与恶的宇宙力量二者的交叉点。不仅如此，“人心”还加入了一种影响和改变这种交叉点的能力。为了更清楚说明新儒家所理解的人心的活动方式，我把它分为人心的自然状态和喜欢介入宇宙过程的意志状态。

新儒学主要揉合了古代典籍中三种观念，建立起他们关于精神生命的哲学。第一，他们接受了所有生命都包含“静”与“动”这一对矛盾的观念。第二，周敦颐在分析精神的这两个方面时，分别使用了《易经》中的两个概念来描述它们，即“寂然不动”和“感而遂涌”。他还注意到《易经》中“几”这个概念。唐代著名注疏家孔颖达解释“几”是某种东西“处于若有若无之间”。新儒家用“几”表示精神的萌动<sup>(131)</sup>。“几”意味着运动之物的初始的、难以察觉的状态，它还表示一种先于任何运动的完全静止的天然状态。

第三，程颐注意到《中庸》第一章所描述的情感发动过程，他说这一过程表明了儒家的人格修养方法<sup>(132)</sup>。《中庸》这一章把追求



“道”的过程等同于努力把握既不可“睹”也不可“闻”的超越实在的过程。读者于是知道：“喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和”。

我们也应该记得这个情感发动过程的观念与本体论的成对观念（见第10节），尤其“内”与“外”的观念是相符合的。情感发动意味着使内在的品质外显化和运作化（而决不意味接受外部品质注入内在生命）。反过来，用唐君毅的话说，实现“未发之中”就是“正本清源”<sup>(133)</sup>。

因此精神活动是对“来”到自己面前的“事物”（它们自己“动”）的“反应”，所以朱熹说是“事事物物接于吾前”<sup>(134)</sup>。对此种接触的反应包括“感”（感觉和反应）以及继之而来的“喜、怒、哀、乐”四种情感的“发”。这些情绪活动渗透在人的一切行为举止中：“世间何事不系在喜怒哀乐上……哪里有无怒底圣人”<sup>(135)</sup>。一个人卷入情绪活动的过程，他就经历了“已发”的经验。而“未发”，我认为是指某种“感”已发生，而感情尚未反应出来的瞬间。当情感处于这种未发已发之间时，就是一种“几”的状态。朱熹曾把这种状态概括为“几微之机”（刚刚萌动的感情处于难以察觉的微妙状态）<sup>(136)</sup>。在对外物有所感之前和未发之前的状态称为“寂处”。也叫“寂然不动”，它与“静”、“虚灵明觉”意思差不多。

因此精神活动的这个虚拟时间过程可以分为五种阶段：完全寂静，对外物有所感，未发，始发和已发阶段。正是在这个过程的意义，精神处于双重宇宙力量的交叉点上。就是说，这个过程有一种善的和形而上学的根源，它至少相应于精神活动的前三种阶段。当精神活动处于后两种阶段时，人不仅进入经验领域，而且而面临着被恶的力量征服的危险。

把与善的情感根源相关的术语加以分类是很重要的。“天理”

为何影响着情感活动，本来应是一个论辩的主题，但事实并非如此。朱熹说：“天下之理，源其所自，未有不善。喜怒哀乐之发，怎会不善？”<sup>(137)</sup>情感按其最初形式可分为四种“端倪”，即孟子所说的“恻隐”之心、“羞恶”之心、“辞让”之心和“是非”之心<sup>(138)</sup>。显然只有刘宗周曾就喜怒哀乐之情与四“端倪”之间的联系立论，他认为每一种感情分别是一种“端倪”的“变”<sup>(139)</sup>。孟子曾把四种“端倪”与四种德行（仁、义、礼、智）相配，新儒家则转过来争论对四“端倪”与四种德行之间的区别可否作二元论的解释。例如朱熹就对之作出二元论的解释，认为四“端倪”是道德生命的经验因素，四种德行则涉及相应的形而上学因素（理）。

除了喜怒哀乐四种感情，“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”四种“端倪”和“仁义礼智”四种德行之外，《易经》中提到的四种天德（元、亨、利、贞），也可以用来描述道德情感自然流动的特性，它同样可以视为人的“良心”或“良知”（孟子所用的术语）。无论用哪些术语，总之这些善的宇宙力量在“自我”中充分流涌时，它不仅是道德规范和道德力量的根源，而且也携带一种权威的标志，一种必须服从这些规范的绝对命令。在与天相感通的时候，一个人也就处于“天意所定”的状态（见第16节）。

在新儒家的世界里，这个善的宇宙力量的存在，几乎是无可怀疑的。不过，重要的是，朱熹明确地否定下述理论，即善行不是来源于这种自然的道德感情，而是源于自我利益的意识——一种“计较之私”<sup>(140)</sup>。

问题在于如何服从天意的绝对命令，如何保持善意的萌蘖健康发展。正如我们上面所说，这也就是“发而皆中节”（感情发展完全合乎中道）的问题。只要达到“中节”的程度，一个人就达到了“诚”的至高之善，即能始终与体现在道德情感萌蘖中的“理”保持一致。

我们应当非常清楚这种分阶段发展的精神生命是经由何种方式成为了新儒家学者所把握的实在的。下引刘宗周一段话就是一个例子，“当寂然不动之时，人之喜怒哀乐四德自在，未始沦于无，及其感而遂通之际，此四德亦未始滞于有”<sup>〔14〕</sup>。

刘宗周通过把四种“端倪”说成“德行”，巧妙地提出四“天德”（元亨利贞）与这些“端倪”是协调一致的，从而否定了朱熹所强调的天理与具体情感之间的不同。这种对“德”的用法在王阳明那儿也能看到。就像“德”没有混杂于日常经验一样，四“端倪”也没有陷入非道德性的情感活动，而始终保持着它们在“完全寂然不动时”获得的“中”的品质。

因此刘宗周这段话的意思就是，通过认识情感的“端倪”具有“天德”的性质，人就理解并获得了精神的统一性，否则这种精神就会在情感已发的状态中分裂。另一方面，刘宗周在这段话里其实无需提出“完全寂然不动的时刻”，四端倪的存在，“意识到一个客体，并在其回应中充满同情地渗入这个客体”的时刻的存在（上述最后一种状态包含着“陷入现实存在”的危险），以及需要以一种特殊的精神努力来阻止不同情感活动阶段之间的断裂等等。所有这些都是被领悟到的真实，它规定了关于道德斗争的种种术语。换句话说，除了对“德”的解释外，刘这番话纯粹是被大家说滥了的话，它所涉及的是所有新儒家都提到过的同样那些被领悟的真实。

精神自然状态的存在所提出的内在统一性问题，往往被看作是最重大的问题，是讨论如何进行“功夫”（有效的道德锻炼）修养的关键。在很大程度上，宋代的情形就是如此。程颐集中地探讨这个问题，并留下一大堆明显相互矛盾的说法。部分地出于这些说法，有两种不同的观点在这以后发展起来。一种经胡五峰传到他的学生张南轩（1133—1180），还有一种经杨龟山（1053—

1135) 和罗豫章，到朱熹的老师李侗 (1088—1163)。如下所述，朱熹用了几十年艰苦的努力，试图解决这两种观点之间的不协调<sup>(142)</sup>。

如果陆九渊把这些关于精神发展阶段的讨论认作从一开始就把自我实现的进程导入歧途的话，那么王阳明只是简约地提到这种可能性，同时他却反复谈到精神发展阶段问题，由以辩明他所说的自我实现究竟是什么。王阳明关于“功夫”的讨论，确实并不直接以精神发展阶段所引起的问题为关注焦点。但这是因为他像朱熹在 1169 年以后一样，确信这个问题已经解决了，而不是因为他并不把这些阶段看作是道德努力的现实领域。而且，在朱熹和王阳明感到精神阶段问题业已解决的那种程度内，他们基本上同意这种解决的性质，而他们各自侧重的概念，尤其是“敬”和“良知”，就解决这个问题的设定效能而言，准确地说来仍然是有区别的。换句话说，在很大程度上，正是这个取什么能力的问题，使这些关键概念对新儒家有特别重要的意义（见第 12、13 节）。

如果新儒家不把精神发展阶段看成真实的，那么他们关于如何沟通这些阶段的不同“主张”之间的情绪冲动的争论确实毫无意义。在 17 世纪，当像刘宗周这样的思想家站在与胡五峰和张南轩很接近的立场时，一种新的沟通此种裂缝的观点出现了。这种新观点是针对后来时常被看作是清代“自然主义”或“唯物主义”的思想的根基的一种打击（见第 24 节）。

我认为当前的研究工作忽视这种精神阶段性发展问题，很大程度上是因为受到新儒学研究中现代哲学思潮的影响。在新儒学文献的译本中，在哲学和历史学的研究中，在钱穆这样的学者们对哲学难题所进行的基本上是传统的分析中，确实可以经常看到有关精神阶段发展的概念术语，但是，在力图以更有现代哲学的眼光去探寻新儒学意义的研究中，我们却找不到对这个问题的清

楚明确的分析。

冯友兰在他的两卷本哲学史中，力图从新儒学哲学里抽出一种以“理”为基础的柏拉图式的本体论，从而完全忽略了精神活动“未发”与“已发”之间的差别，这两卷本哲学史已对英语世界产生了十分重大的影响。他后来在《新理学》（一个以朱熹学派为基础的新哲学）中试图建立一种针对现代哲学批评标准的新实在论的本体论时，还是忽略了这个问题。侯外庐以他的马克思主义观点批评新儒家的“唯心主义”，说朱熹是把伦理学归结为“个人主观自我意识”。他很简单地引证了精神活动未发与已发之间的神秘的差别，作为朱熹对自我意识的分析的一个例子<sup>(143)</sup>。但侯和冯一样，完全围绕第10节列出的那些熟悉的宇宙论概念来评论新儒学。

唐君毅揭示出新儒学思想的关键是道德奋斗的“内在”生命而不是宇宙论。在对新儒学思想更专深和更有历史眼光的分析中，他确实说明了精神发展阶段之间的区别是何等重要。他指出，新儒家相信通过“学习”达到圣人那种绝对天然的境界是可能的，按周敦颐的说法，圣人是“静虚动直”（即静时空无一切，唯宇宙自现，动时从容中道）。因此，如何达到“未发之中”，是一个“最急迫，最深厚，最严重，最困难的问题，它是摆在所有宋明新儒家面前的难题，贯穿于整个宋明新儒学的思想历史中，……对此一问题不能善答，圣人即终有不可学之处”<sup>(144)</sup>。

但在唐较少历史分析，而更有哲学体系性的著作中，他几乎没有提到精神阶段的问题。唐的哲学思想引导他脱离了精神发展阶段的构架，因为他的主要论点，是认为新儒学对人类经验得出了一种从存在主义角度来看是有效的说明，把这种经验看作一种道德情感的内在能动生命。于是，正如我们在第2章所说的那样，最根本的实在在唐看来就是一种运动状态。存在的终极单元是

“交感之际”（情感发生交互感应的地方）。这种交互感应又依次体现了宇宙的“生生不已”。唐自己说，1940年前后，当他最终超越新实在论僵硬、抽象的形而上学观念时，最能打动他的是牟宗三的洞见：纯粹理性生命的不断实现就是一个运动过程<sup>(145)</sup>。确实，在下一个十年中，他的思想的基调是“感而后动”。而在这十年他对于经验的解释里（第2章研究过这个问题），“寂然不动”的观念和“静”的观念没起什么作用<sup>(146)</sup>，精神发展阶段观念也没起什么作用。精神发展阶段观念毕竟只是有关精神从静止到运动的转变的，如果不重视静止，精神发展阶段之间的区别就毫无意义。

不过，新儒家尽管也谈到“交感”的观念，但并不认为这是最基本的。在他们看来最基本的东西是从寂然不动到交感状态的转变的过程。也就是说“寂然不动”和“感而遂通”这两方面对他们都重要。而且如果其中有哪一方面对新儒学更重要的话，那应当就是“寂然不动”这一方面，用王阳明的话说，就是“收敛”比“发散”更重要<sup>(147)</sup>。正如以下讨论王阳明时将会看到的那样，新儒学对“寂然不动”的强调，与一种唐君毅所不具备的形而上学倾向有关。新儒学追求的不仅仅是道德进化，它还追求改造世界的力量，由于处于运动过程的经验世界的力量都有所偏颇和不足，他们不得不在运动的形而上学的“寂静”“根源”处寻找这一力量。既然认准了关键之处在从寂静到运动的变化，那么精神发展阶段之间的区别对他们就是很自然的和不可缺少的了<sup>(148)</sup>。

但是19世纪以后的历史事件，已经激烈地改变了中国人对于变迁过程的想法。新技术设备和政治制度的出现迅速提供了改造“外部”世界的可能（见第5章）。结果，再也无需强调在“内在的”、超越的领域寻求这一改造世界的力量，中国哲学家们开始有可能放弃对运动的形而上学“根源”和“寂然不动”状态的关注。这种状态不再是宇宙力量的核心，宇宙力量现在可以被理解为一

种基本的、客观化的物质力量。张灏曾说明，正是这种朝宇宙力量转变的观念，突出表明了1890年代康有为、谭嗣同（1865—1898）、梁启超（1873—1929）等人思想的特点<sup>(149)</sup>。到1930年代，在物质世界和世界历史上业已被证明的客观物质动力论观念已经作为事实被普遍接受，唐君毅正是在这些年中完全接受了这些事实，同时进行一种专注的、富有创造性的学术活动，以重新解释中国文化的“精神”，克服科学造成的普遍的怀疑主义，满足正在抗战的处于现代化发展中的国家在意识形态上的需要。因此他决定要去证实新儒家并不是一个超出了具体经验真实性的守不住阵脚的形而上学体系，但他在哲学上的系统性阐释，却没有公正对待他自己从历史角度对新儒学的偏执所作的说明，在那个历史的解释中，新儒学的核心课题被把握为具体经验与改造世界力量的超越根源之间的联系。

## 12 朱熹与精神发展阶段问题

正如钱穆史料丰富的论证所证明的那样，在朱熹思想中没有比从精神未发与已发之间的区别中引出的问题更重要更深奥的了。朱熹为从这一区别引出的自我修养难题苦恼了十几年（大致从1158年到1169年），他对这一问题的解决是他生命中一个有决定意义的时刻，可与王阳明1508年的彻悟相比拟。

精神的未发与已发之间的区别对朱熹如此重要，是因为它包含着在一个在达到“中”之前必须首先解决的难题。用朱熹的话说，就是如何使“此在中之理发形于外”<sup>(150)</sup>。他在1169年致“湖南士人”的一封著名的信中宣布了对这个问题的最终解决，在这封信中，他对这个难题的困境概括得特别清楚，“然未发之前不可寻觅，已发之后不容安排（以便实现未发之中）”<sup>(151)</sup>。同时，失去这个

“中”就打破了作为统一过程的精神发展，从而也就打破了经常在每一轮精神发展之初体验到的与天的接触。因此，在精神的已发阶段，实现中庸是一种重新把握内在统一性的方式，在新儒家有关精神发展问题的讨论中，充斥着有关这种内在统一性的词汇。例如朱熹在早期尝试解决上述难题时曾说，人们若依据他所提出的解决途径，“则庶乎可以贯乎大本达道之全体而复其初矣”<sup>(152)</sup>。张南轩批评朱熹的看法，认为照这种看法，人就陷入了把（精神的未发与已发）视为两个东西的困境。朱熹于是提出另一个希望刚好能克服这个困境的观点：“发者方往而未发者方来，了无间断隔截处，夫岂别有物（在统一流程之外）可指而名之哉”<sup>(153)</sup>。我们下面将要看到，重建精神发展的统一性，正是朱熹在强调“敬”时所寻求的目标。

钱穆曾细致地追踪朱熹关于精神未发与已发问题的思考如何经历了三个主要发展阶段。第一阶段始于1158年他成为李侗门生之时。其次是他倾向于以张南轩为首的湖南学派的阶段，这一阶段里他的思想发展在1167年底到湖南访问张南轩的两月中达到顶点。通过这次访问，他放弃了李侗的观点，改从张南轩的看法。最后一个阶段始于1169年前后。经过一段时间对程颐思想的钻研，朱熹终于想通了这个问题，并说服张南轩也同意了他的观点，此后他一直坚持这一观点，只作过一些次要的修正。钱穆生动地描述了1163年朱熹业师李侗之死给他留下的极大苦恼，一方面他希望进一步钻研并捍卫老师的教导，另一方面他却对张南轩的对立观点兴趣日增，这一观点与他一直存有的对李侗观点的怀疑不谋而合。一个成熟学者的此种苦恼，以埃里克松（德国精神分析学家——译注）式的方式与种种困境的感觉互相影响，这种感觉必然伴随着一项努力，就是从道德上已经不纯的实际精神活动中滤出超越性的踪迹。当1169年朱熹觉得他已经解决了这个难题



时，他以这种想法安慰自己，就是他最终把握了他已故业师的思想，并对之作出了更深刻的理解，如果李侗还活着，他自己一定会达到同样理解的<sup>(154)</sup>。

正如钱穆告诉我们，当 1158 年朱熹开始师从李侗时，他猜想“中”必须通过“日用处”的道德努力才能达到<sup>(155)</sup>。这个见解受到程颐一个观点的支持，即“精神”必须在活动的过程中来考察<sup>(156)</sup>。如果这样，精神对“中”的追求就必须导向处于精神已发阶段的“日用处”。确实，就连李侗也强调日常生活中的这种道德努力<sup>(157)</sup>。但朱熹一面接近这个观点，一面却从一开始就对李侗的另一个观点感到难以接受，即一个人应当通过无思无虑的静坐和内心的净化，力求在喜怒哀乐未发之先就看到它们的端绪<sup>(158)</sup>。

这个方法蕴含了“收敛”（向内凝聚精神）这个普通的观念。1166 年前后，朱熹回顾李的教诲，认为他的老师的观点是，一个人应当以超越语言的理解从内心去把握见之于未发已发之间的萌动状态的真实，我们应当记住，这种观念对儒家学者来说要比对于我们容易理解得多，因为他们如此普遍地把认识过程理解为是设法使自己置身于被认识的事物（体）之中的一种方式。但朱熹接着又说：“向虽闻此，而莫测其所谓。由今观之，始知其为切要至当之说，而竟亦未能一蹴而至其域也。”<sup>(159)</sup>朱熹表示对李侗思想的此种折服，恰恰是在 1166 年，即他赴湖南对张南轩进行为期三月的访问的前一年左右。因而，在 1167 年，经过充分的讨论，朱又动摇起来，他拒绝了李的观点而接受了张的观点<sup>(160)</sup>。张的思想很大程度上得自胡五峰，与程颐的观点是一路的，即认为精神是一个处于发展过程中的事物。不过张在这个方向上走得更远。他提出精神的发展就体现了全部存在，是一个不可分割的流程，在其不可分割状态中它包含了精神未发状态的中道。因此理解中道就是修正和拓宽对精神活动过程的理解，也可以说，是到这个过

程中，而不是到它背后去寻找“中”。这个观点的好处，是通过把“中”置于极其明显的经验形式，不仅使道德努力指向儒家所谓“日用处”的种种事务，而不是指向佛教的空寂，而且使“中”显得更容易理解了。下一年，亦即1168年，朱熹给张南轩写了四封著名的信，述说他在修正对精神活动过程的理解上所作的努力。例如他在第一封信中写道：

人自有生，即有知识。事至物来，应接不暇。念念迁革，以至于死。其间初无顷刻停息，举世皆然也。然圣贤之言，则有所谓未发之中，寂然不动者，夫岂以日用流行者为已发，而指夫暂而休息，不与事接之际为未发时耶？尝试以此求之，则泯然无觉之中，邪暗郁塞，似非虚明应物之体。而几微之际一有觉焉，则又便为已发，而非寂然之谓。盖愈求而愈不可见。于是退而验之日用之间，则凡感之而通，触之有觉，盖有浑然全体，应物而不穷者，是乃天命流行生生不已之机，虽一日之间万起万灭，而其寂然之本体，则未尝不寂然也。所谓未发，如是而已。

朱熹接着指出，因为“天理本质”这样恒久不变地展现出来，“学者于是（当）致察而操存之”<sup>(161)</sup>。这种“先致察，然后操存持养”的见解，是张的湖南学派以及胡五峰思想的标志<sup>(162)</sup>。

朱熹在1167年还认为张的道路是正确的，但在不到两年的时间里他就改变了看法，他在对他的学生蔡季通（1135—1198）解释自己的观点时突然怀疑自己的理解（予忽自疑）<sup>(163)</sup>。显然，他对否定先师的学说感到有些内疚。他也感到由于专注于精神活动中寻找“道德情感的发端”，而放弃从精神的根源处去把握它的努力，他正丧失掉自己的精神力量。在描述自己的困惑时他抱怨自己经常感到“胸中扰扰，无浑潜纯一之味。而其发之言语事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风。盖所见一差，其害乃

至于此，不可以不审也”<sup>(164)</sup>。朱熹感到他“如在洪涛巨浪之中，不容少顷停泊”，业已失去了第5节中所说的那种稳定感和自主感。他曾提出：应当把精神活动理解为前后相继的动的过程，据此来追随和把握住张的精神流动不可分的观念，现在，1168年前后，他却抛弃了这一“但觉粗厉勇果增倍于前，而宽裕雍容之气略无毫发”的观念<sup>(165)</sup>。带着这些疑虑，他再次转向程颐的著作。

这次，他“读之未及数行，冻解冰释”<sup>(166)</sup>。然后当他根据程颐关于精神未发和已发的似乎有点矛盾的说法，来思考程颐的所谓“此持敬之功，贯通乎动静之际者也”的观点时，他觉得问题解决了。朱熹曾经讶异程颐何以既说“存养于未发之前”，同时又宣扬“善观者却于已发之际观之（善的道德情感萌蘖）”<sup>(167)</sup>。现在他明白了，只要人的思想充满“敬”，精神活动和静寂状态的功能就都能实现，因为“敬字功夫贯通动静”<sup>(168)</sup>。钱穆指出，正是在朱熹达到这个新的理解之后：“始于此心之已发未发，能两面兼顾，〔更不专著一边〕”<sup>(169)</sup>。

因此这个后来成为程朱学派标志的对“敬”的重视乃是以下述观点为基础的，即人在思想上保持“敬”，就会有一种特殊的能力以克服精神的未发与已发间的裂缝，这一特殊能力源于对静止与运动之间的差别的超越，而且在这种超越中，“敬”着重于精神的既定素质。朱熹曾经在张载的著作中发现过类似的在精神发展诸阶段之间的沟通，现在他把这种沟通用来补充和强调“敬”的观念。张载曾经说过，“心统情性”，朱熹则在1181年前后写道：“善性为体，情为用，而心则贯之”<sup>(170)</sup>。同样，在最终解决了精神发展阶段的难题之后写给张南轩（他同意朱的解决方法）的信中，朱熹指出，精神的性质总是始终如一的，同静止与活动状态之间的任何摇摆也没有关系<sup>(171)</sup>。

因此，精神已发阶段的感知，作为道德努力的特定领域，必

然导致对于一种超越时间的相互联系的概念，它是修复我们自身中永存的超越力量与日常经验运动之间的断裂的唯一途径。反过来，正如朱熹所承认的那样，我们依赖如此深奥难解的观念所建立的联系，却难以用文字清楚表达，更遑论为之辩解<sup>(172)</sup>，这确实又明白地显示出此种联系的脆弱。

### 13 王阳明与精神发展阶段问题

当我们想到，陆九渊和王阳明是何等明确地致力于把全部哲学问题归结为自然地表达人的善性这样一个简单任务时——用陆九渊的话说：“须还我堂堂地一个人”<sup>(173)</sup>，——很难理解像精神的未发与已发之区别这样几乎不相干的问题，如何会对他们中间的任何一位有什么真正重要的意义。如果我们相信，他们的精神与现代人本主义观点大体接近，那么这种精神阶段之间的差别可能只是一种文学隐喻，或者某种古老、神秘的思维方式的不合时宜的残余表现。不仅如此，陆九渊还曾劝导人们不要从这种精神差别的角度思考问题。他指出，充塞着人们精神的和流动不止的一切，无一不是理。虽然陆和王阳明一样，并没有真的把头脑中无论什么都看成是“理”，但他感到理在精神中如此充盈洋溢和易于把握，不可能把它看作是被限制在精神未发阶段的东西，因此人们不应当关注精神发展不同阶段之间某种未必真正存在的鸿沟<sup>(174)</sup>。

但陆九渊的观点，并没有否认道德问题与精神发展的过程是相互联系着的。他的观点，勿宁就是力图通过更加自信精神发展内在洋溢着“理”来解决这个问题，唐君毅解释陆的思想时也这样看<sup>(175)</sup>。在王阳明的《传习录》中，这个思想更加清楚。“《传习录》是王阳明思想的体现……，是自13世纪初叶以来中国哲学

中无可争辩的最重要著作”<sup>(176)</sup>，王阳明在书中认为，自我实现呈现为一种特殊的精神过程，不注意精神发展阶段之间的区别就不能识别和描述这一过程。《传习录》中有 17 处涉及到这个精神阶段区别的问题，其中只有一处模模糊糊地暗示这个问题可能使人误入歧途。但即使在这里，王阳明也明确注意到精神的两个阶段确实是存在的。他的想法只是在寻求内在一体性和统一性时，人必须把握住这些不同阶段之间的相互渗透。他认为当学者把它们分开讨论时<sup>(177)</sup>，这种把握就会很困难。王阳明把阶段性问题视为精神的一个客观方面，这可以从几个不同的方面看出来。

第一，我们应当注意王对《中庸》第一章中有关精神阶段问题的经典阐述（见第 11 节）非常入迷。《传习录》中引用的那些章句，如果不说绝大多数，也有许多与这一章有关。但除对这部古代著作的虔诚外，王对精神的未发与已发之间差别的运用，显然也构成一个逻辑上一贯的概念，如果没有这个概念，他的见解就很难表述。通过把精神发展设想为一个超越性融注于日常情感的过程，王阳明不仅反复地将超越性描述为有显现可能的东西，而且把超越的种种善行界定为某种表现在精神发展过程中的品质。在力图弄清楚诸如“格物”之类的基本问题时，他也时常会利用精神发展的概念。

王显然赞同新儒学的形而上学倾向，相信“要成为一个人”就必须达到一种超越的素质。他有时把这素质称为“道心”，认为“未杂于人谓之道心”，如果入心能“得其正”，则成为“道心”<sup>(178)</sup>。与此相似，王还说要努力“养得此心纯是天理”<sup>(179)</sup>。“复其本然”<sup>(180)</sup>，或是实现“至善”，至善被视为“心之本体”<sup>(181)</sup>。就像我们下面将要看到的那样，王在使用这些基本上可以互换的术语时，一心要阐明纯粹形而上学领域的性质，而完全撇开了这一领域与经验领域相互联系的问题。对他来说，这个形而上学领域不仅不

与绝对人性的东西混杂在一起，超出可“睹”可“闻”的范围，而且明确超越时空界限的差别，甚至超越善恶差别（见下面第21节）。因此把它叫作“超越性”是毫无问题的。

新儒学中的超越性公认有两种表现，一是基本上在我之外的宇宙存在，一是我的精神即其一部分的不可分割的宇宙意识。后者就是王阳明的见解。他自然要强调，超越性必须被理解为人类经验的一个方面。他最有魄力的论断之一就是：“事即道，道即事”<sup>(182)</sup>。在第18节，我们将要进一步分析，王对统一性的基本态度是努力消解潜在的善与真实世界之间的差别。因此他大胆宣称“心即理”<sup>(183)</sup>，“心即道”<sup>(184)</sup>，宣称路途中人皆可为圣贤<sup>(185)</sup>。王坚持道德努力是“容易”<sup>(186)</sup>的，因此人应当怀着更多的“自信”<sup>(187)</sup>听从内在的召唤。

但不论王关于超越性的观念如何复杂，他所理解的存在的性质是如此不易把握，以致一般的人照他的说法，都已经将它“丧失”了。正如我在第18节将要讨论的那样，他完全意识到世上邪恶的流行，并一再提到这一点。他坚持把超越的状态当作情感活动的目标，这反映出他关于道德的绝对主义观点，即把道德当作是与任何瞬息的私欲完全不能相容的某种东西。

我们在看出王阳明需要把道德界定为一种超越的或极其难以把握的状态后，必须进一步注意他另一个同等重要的基本主张，即这种状态完全渗透在我们的实际情感活动中：“除了人情事变则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱患难生死皆事变也，事变亦只在人情里，其要只在致中（内在平衡）和（行动谐调）”<sup>(188)</sup>。

可是，如果要劝导人们把超越感引入他们日常的情感活动中，就必须设想和描述出一个具体的可以完成这种引入的程序。对王阳明以及其他新儒家来说，除了一些互相关联的概念如“发”、

“动”、“应”等等之外，并没有其他关于此种程序的确实可行的观念，尽管此外还可以加上一些补充性术语如“表”（外部显现）之类，可被用来描述超越性在经验领域的表现形式。除了下面要说到的一些例子，对王阳明来说，这种“发”的过程的实现已经被他以下述见解很好地说明了：“精神道德言动大率收敛为主，发散是不得已，天地人物皆然”<sup>(189)</sup>。

王既然规定了“发”的过程，便反复地将超越性说成是有助于发的过程的某种东西。因此如果一个人理解了“精神的最高实在”，他便理解了“未发之中”<sup>(190)</sup>。关于“天道”的知识也相应地被等同为对“未发之中”的把握<sup>(191)</sup>。王阳明在类似的论述中反复使用“未发之中”这个术语<sup>(192)</sup>。对于把超越性理解为处于“待发”边缘状态的深切关注，也从下述事实得到证明，即他不仅十分重视，而且也赞同程颐和李侗关于如何在精神未发阶段领悟情感的著名见解，王阳明认为以上两种见解是趋于一致的<sup>(193)</sup>。

由于超越性具有待发的潜在可能性，它如何表现在精神发展和运动过程中便成为中心的问题。王与陆原静之间的意见交换很能说明这一点。陆在写给王的一封信中提出的几个尖锐问题，对于通过设定一种超越任何时间程序的相互渗透来确定精神发展各阶段之间概念化联系的可能性提出了怀疑。陆认为，首先，如果精神活动被等同于自私的物质欲望，而精神静寂状态被等同于“理”的话，那么运动与静止之间超时间相互交流的观念就不能成立。无论如何，私欲与理之间是完全相互排斥的。王同意这个看法，他甚至不屑于直接回答这一点。

陆接着问，静止即意味着精神完全宁静，对外物毫无感觉，并处于与日常事物无涉的境界，而运动又是否意味着意识到有一个外部世界，对之作出回音，将情感去影响它，并处于涉入日常事务的状态。王同意说它们应当是这样的。陆指出，如果这样，那

么运动和静止就是两种不同的状态，认为它们相互渗透交流仍然说不通。

王对上述质难的回答，是指出另一个概念即“良知”，作为精神的一个要素来捍卫精神活动相互交流的见解。这种“良知”，不同于以上所提到的那一对状态，它确实超越了运动与静止状态的任何差别。王的论点是，“良知”是“心之本体”，作为终极本质，它超乎运动与静止的矛盾之外，因为它是运动与静止状态之间的某一瞬间。

因此，朱熹强调“敬”作为一种超越时间尺度的精神状态，用以架通精神发展各阶段之间的联系；而王阳明则将解决问题的关注点集中在良知观念上，赋予它以同样的能力<sup>(194)</sup>。这两位哲学家之间趋于一致的重要观点，又由下述两个原因而得到加强，一是他们都同意“心之本体”具有超越时间尺度的特性，二是王阳明仍能部分接受朱熹“敬”的观念。唐君毅谈到“慎”、“惧”等等出自《中庸》的那些相互联系的概念时解释说，……虽然王在讨论“戒慎恐惧”时有疑于朱熹，而朱熹之以“戒慎恐惧”融涵未发、已发者，实无异于王阳明<sup>(195)</sup>。

陆又继续提出，如果精神的未发阶段“先”于已发阶段，则“是至诚有息也”。由于“诚”必定得之于人的外部行动，即得之于精神的发展状态中，于是（按未发“先”于已发这种设想）每当一个人要实现“未发之中”这种“先”在状态，就必须暂时中止精神的发展。王完全同意这个推论。即假定“诚”的必要的中断是十分荒谬的，因此未发不可能“先”于已发。

可是陆又提出一个把精神未发状态置于何处的更严重难题。如果未发状态并不存在于已发状态之“先”，那么它能“在已发之中而为之主乎”？王以为确实如此。陆在这种情形下又说，他弄不清未发与已发之间的区别和静止与运动之间的区别究竟又有什么



关系：“未发已发具当主静乎，抑未发为静已发为动乎？抑未发已发俱无动无静乎；俱有动有静乎？”

王对这个难题做出两点回答。首先，他虽然同意未发状态“在”已发状态中，但并不认为这个理论是他用来解释这两个精神发展阶段相互关系的主要途径。他宁可采纳陆也提到过的另一个解决方法，即认为精神的已发与未发之间的关系，作为精神的最高本质，是一种无前后内外而浑然一体的超越时空的存在。这与以上讨论过的朱熹的观点又刚好吻合。从这点出发，精神的未发和静止与运动之间差别的关系不存在任何问题。精神的未发阶段可以直接理解为超越时间的“心之本体”，正如我们已经看到的那样，它处于“静止与运动之间的某个瞬间”。因此，陆试图把未发阶段与运动或静止联系起来，而不是与这种“瞬间”联系起来，是错误的。

不过，王也力图表明未发阶段同时也“在”已发阶段中。为了替这观点辩解，王阳明说，这并不意味着“已发之中别有未发者在（这个特殊精神发展过程由以开始的未发的初始状态不在此例）”。为了确证这个几乎不可理解的论点，——它的说服力可能恰恰就在于深不可测的微妙（“微”）——王阳明再次回过来求助于新儒学那个著名的断言，即运动与静止之间的区别不适用于此处的讨论<sup>(196)</sup>。

王的深奥论证的极其脆弱，就类似于他的一“事”即有一目的的论断竟被陆原静粗浅的、常识性的反诘所补充一样，这本身就是一个有意义的历史现象，它表明王关于精神统一性的观点和朱熹一样，确实是一种“主张”，而不是“直觉”。在许多学者眼里，王阳明思想的曲折微妙，与孔子在《论语》中的简易风格实在相去太远，这使他极易招致空谈和倾向佛教的指责，而在17世纪他也确实遭到了这样的指责。

不过，此处我们的主要目的是想说明，在王阳明的思想里，自我实现不仅是实现一种超越的品质，而且还特别显示出它如何贯穿在精神的未发阶段和发展阶段统一连续的过程中，或者更确切地说，在精神发展五种阶段统一连续的过程中。正因为道德自我被看作是通过这些精神发展阶段来实现的某种东西，理解孟子所说的四种“端倪”和四种德行（仁、义、礼、智），也就是要懂得它们会出现在精神发展阶段的那个关节上。不理解这一点，下面的这段对话就会毫无意义：“陆原静问：‘（孟子的四德）仁、义、礼、智之名因已发而有’？王阳明日‘然’”<sup>(197)</sup>。与之相应，这些阶段作为根本实在，其重要性还表现在它们被用来解释各种形式的道德努力之间的不同：“修身是已发，正心是未发”<sup>(198)</sup>。王阳明还用这种阶段性观点来阐述他所持的格物理论。他否认了格物应先从认识客观事物开始，解释说：“人只要成就自家心体，则用（与体相关）在其中，如养得心体果有未发之中，自然有发而中节之和，自然无施不可”<sup>(199)</sup>。

最后，除非我们理解了王在思考这些被视为真实存在的精神发展不同阶段问题，否则对黄宗羲把王阳明的思想发展分为三个阶段就会莫名其妙，黄可能是17世纪研究明代学术思想最伟大的学者，据黄的说法，这三个阶段是在王1508年最终摆脱了佛家和道家的诱惑以后开始的。

第一个时期大约在1508至1517年，王把道德的进展视为一个连续的过程，其中他更重视精神未发阶段的养心。他认为外在的行动是这个发展过程的结果：“以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已”。

在第二个时期（大约1517—1522年），王已经克服了他的发展过程的想法，抓住孟子的“良知”概念，把它视为体现在所有

发展阶段中的共同要素，并领悟到有一个消解这些不同阶段的超时间的统一体，于是使道德活动的各个方面都互相联系。黄宗羲解释王这一时期的思想说：

江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也……

这段话确实表现了一种整体性感觉，它消解了现实的精神发展阶段的一切差别。这种整体性确切地说是全体新儒家的共同目标，包括朱熹在内，这一目标在本书中我称之为整体性联系。我的意思当然不是说，王阳明把这些阶段视作简单地是一种被经验到的事实。恰恰相反，他是把这些阶段作为属于整个实存世界一部分的一种难题去经验的。人必须同时找到一种观念和一种行动方式，在这里精神的已发阶段不再处于分离状态，这种状态会使人失去始终不变地存在于精神未发阶段的内在平衡性（中）。正因为“良知”中发现的超时间因素这一深奥概念能具备这个功能，所以它对王阳明至为关键。如果自我实现的难题没有被作为论证超越统一体——这项努力始终受着精神发展循环过程的威胁——的问题摆在王阳明和他那个时代的人们面前，王对“良知”的强调就不会引起那样的激动。如果仅仅是赞同孟子的天赋善性观念，王阳明的著作不可能引起人们任何兴趣。

在第三个也是最后一个发展时期（大约1522—1529年），黄认为王已达到一言一行无非出自“本心”的境界，无需再凭藉任何理论来作解释<sup>(300)</sup>。有人可能会说，这种与“本心”一体的境界，消除了对精神发展阶段的传统争论的任何关切。但在他思想中对精神一体性或联系性的关注仍然很明显地居于主导地位，而且其

中还暗含着对已被他克服的分裂倾向的关注。如果不是王的同时代人意识到这种分裂倾向，王这个精神英雄的形象对他们又能有什么意义呢？我相信，离开了任何精神均衡的历史经验由以产生出来的种种不协调，这种均衡就无法理解，在这里，种种不协调指的是那个跟随着精神发展循环过程的可以体察到的趋向经常导致自私的欲望。同时，不考虑促成了这种精神均衡的宗教信念，均衡也无法理解，这个信念就是指人的神性完全能够实现，因为它天然地可以“发用”。

总之，王阳明最后的思想境界不管怎样完善，精神未发与已发之间的差别仍然作为新儒学的基本问题继续存在。因此它继续可以描述人们这样一种情感活动状况，即尽管神意能渗进人的精神，我们所切近的那最日常的精神活动却总是趋于吸引我们离开这种神性。

## 14 恶的既定力量

这种日常精神活动的吸引力量是强大的。我们刚刚已经提到，不论是在朱熹还是王阳明看来，它强大到我们唯有依靠与对时间程序的常识性理解相矛盾的形而上学技能的帮助，才能重新恢复“丧失”了的精神未发阶段的根基。“善”与“恶”之间的紧张确实是新儒学的关键，是一个被马克斯·韦伯错误理解的特征，而且常常被注重“和谐”主题的学者们所忽略。

对许多新儒家学者来说，一些冲突性的术语在这个问题上具有关键意义。朱熹有时把这种紧张描述为“理”与“气”之间的斗争，他认为前者“弱”而后者“强”。张载则把这种紧张说成“德”与“气”之间的斗争，提出谁胜谁负的问题。朱熹也说“气”与“德性”之间“两者相为胜负”<sup>(201)</sup>。他从另一个角度描述

这场胜负冲突说：“人只有个天理、人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理”<sup>(202)</sup>。他还为“天所命”经常导致罪恶而伤脑筋（见第 16 节），像王阳明一样，他把历史看作由“横决恣肆”的人欲潮流所主宰。正如第 18 节所讨论的那样，王阳明也强调罪恶的存在，常常谈到天理与人欲之间的无条件冲突：“天理人欲不并立”<sup>(203)</sup>。在王的思想中，最根本的想法是：“只要去人欲、存天理就是功夫”<sup>(204)</sup>。陆九渊与王阳明不太一样，他感到如果拿天理与人欲对比，人就会错误地认为天理是人心之外的东西。但他并不反对指责“人欲”，他所反对的，只是那种认为与天的纯粹性相比，“人心只是人欲”<sup>(205)</sup>的观念。他像所有新儒家一样，强调自我在“善”与“恶”之间危险地徘徊，他曾指出，历史的核心问题是“理”能否战胜“势”（客观环境的强大力量）<sup>(206)</sup>。

最重要的是，就我所知，对这种洪水猛兽般的邪恶的感知和认识充斥着明清两代的历史文献和官方文献，至少是这些文献中的一大部分。同样不应忽视的是，现代中国政治观念，无论是马克思主义的，自由主义的或者保守主义的，都有这种善恶冲突的典型摩尼教性质。唐君毅曾赞扬中国和印度哲学避免了西方思想类型的抽象兴趣，他认为从前者出发，对人显得更重要的是消除烦恼，净化德性，驱除邪恶，而不是抽象地探寻这些问题的根源<sup>(207)</sup>。因此即使在唐那儿，把人类存在理解为与邪恶斗争的需要也取代了对这种理解会以道德感扭曲真实的怀疑。在精通美国社会科学的著名自由主义哲学家殷海光身上，人们准确地发现了同样的与邪恶作“斗争”的摩尼教意识（见第 5 章第 16 节）。毛主义中也充满了这种意识。毫无疑问，这种现代摩尼教深深根植于传统的观念中。

确实，“恶”的潮流无论怎样泛滥，它并不是不可战胜的。那种突然之间驱散阴霾的可能，常常诱人地让人感到它的真实性。新

儒家以一种令我们西方人非常迷惑的方式，一面强调恶的力量，一面自相矛盾地认为恶在本质上是终归要被驱散的。孟子常有一种乐观的信念（尽管有时被儒家学者认为过分了一些），认为造就一个永久完善的现实是可能的。如果说世界是个被恶污染了的织物，那么它是绝对能重新洗净的。人确实能够“洗涤乾坤”。但是一次又一次的失败却证明恶的力量强大有力，无论它最终是否可以战胜。那么按新儒家的看法，什么东西应该对世界驱向邪恶负责呢？确实，由于上面所说的形而上学倾向，显然新儒家在很大程度上把邪恶与经验领域联系在一起。西方人一般习惯于对邪恶进行谴责的哲学传统，这种传统是建立在将具体经验领域与超越的、体现至善的形而上学领域截然区分的基础上的。如果情形刚好相反，至善竟能体现为具体个人的某种内在自然性，恶怎么可能也来自这同一个人的内在性呢？但是恶又确实从这个内在自然性出发而“横决恣肆”。对此，人们可能解释说，新儒家并不主张这种内在性，或者解释说，新儒家主张内在性，但与他们关于恶的观念没有关系。可是，更仔细的分析却导向不同结论。

一方面，不论新儒家多么热心于沟通形而上学和经验领域，他们确实极其明确地持有我们称为内在性的观点。像王阳明这类的思想家，无论是主张意识之流（心）为终极实在，还是主张物质之流（气）为终极实在，都强调形而上学内在于经验领域，而指责朱熹思想为谬误的二元论。刘宗周、黄宗羲、王夫之（1619—1692）、颜元（1635—1704）、戴震这些认为形而上学实在（道）与具体事物不可分的思想家也无不这样看<sup>(208)</sup>。甚至连朱熹也曾说，真的理不是一个单独存在的东西，它就在气中。他认为恶和善都能在形而上学领域和经验领域同时找到。天德之“机”存在于经验领域中，反过来，恶之“机”也存在于形而上学之中<sup>(209)</sup>。因此，我与冯友兰的看法不同，我认为不能把儒家思想构架中“善”与

“恶”的区别和形而上与经验领域的区别相提并论，譬如认为“本体”是“善”，“发用”是“恶”<sup>(210)</sup>。事实上正是这种终极之善在经验领域的内在性，同时说明了现实世界中“善”的巨大潜在力量，和恶的奇特的可消解性。

另一方面，这种内在性又体现在不同的程度上。说真的，如果新儒家相信绝对的内在性的话，那他们关于恶的概念本身就不能成立了。相反，他们实际上相信的是一种不完全的内在性，或者说微妙难识的内在性，这种不完全和微妙难识仅仅用另一种方式表明了，对他们来说，建立精神与实在联系是一个严重的难题。更具体地说，新儒家所谴责的恶的起源有三种因素：一是个人随便作出的坏的选择；二是人类意志的普遍软弱；三是存在本身固有的腐败力量，及其不断的“制服”自我的威胁。正因为有这些基本观念，关于邪恶起源的更专门性的理论便不可能成为理学的主要难题。

最重要的是，并不是人类行为，而是宇宙的缺限，造成人们所赞美的道德情感——它的不断涌现，激起人们如此的崇敬之情——的可悲的衰弱。所谓道德感情不是别的，就是人们实在的感情活动之“端倪”或“机”。甚至像陆九渊、王阳明这种喜欢思索“理”在人心中涌流的新儒家，也终究不能对《书经》所说的“道心惟微”提出异议<sup>(211)</sup>。相反，反抗道德的私欲冲动却并没有什么“机”，它的“机”只是在形而上学的层次上。朱熹分析过这个相关力量的问题，他说在形而上学的层次，“天理之胜人欲甚易”；而在经验层次，“人欲之胜天理却甚易”<sup>(212)</sup>。

善的宇宙力量的微妙难识该如何解释呢？新儒学著名命题“变化气质”（对人的自然禀赋进行道德转化），主张恶是物质之流（气）所固有的，朱熹就说到过一种“坏气”。但如果新儒家强调这一点，他们就会被迫倒向佛教徒那种把“人心”和“感情”视

为邪恶“渣滓”的观点，因为心和情都被认为是“气”的表现。就像孟子相信心具有超自然的力量那样，新儒家也必须找到另一种观点。他们的回答是把恶的根源归诸特定环境的结合，这些环境本身可能是道德的也可能是不道德的。这种回答反映了他们的“基本”观点，即恶源于既定的现实环境，这环境先在于具体的人类努力，同时这回答也使人们若隐若现地感到善的宇宙力量。

与普遍联系的难题相关，形而上学与经验领域之间存在着不协调，它还被运动的内部摩擦和气中某些超道德性缺陷所加重，这就是朱熹所指出的邪恶和私欲之根源。他指出，“盖天理中本无人欲，惟其流之有差，遂生出人欲来”<sup>(213)</sup>。同样，气是理“安顿”的地方，如果“安顿得不恰好，便有人欲出来”。可能大量的“气”本来就“杂”、“不齐”、“不好”，使得“理”“安顿得当”变得很困难<sup>(214)</sup>。此外，虽然“动”的观念本身并不联系着恶，朱熹仍对具体的运动过程忧虑不安。他说：“二气五行何尝不正？只是滚来滚去，便有不正”<sup>(215)</sup>。

有关流水的比喻把朱熹对运动会导致混乱的疑虑说得更明白，“心譬如水，水之体本澄湛，却为风涛不停，故水亦摇动。必须风涛既息，然后心之体静”<sup>(216)</sup>。水动的观念还与一种游动不稳的品质有关，这种品质更加深了那些萌动着的情感（“天理”即反映在其中）的微妙难察。朱熹曾用过滑动的水银珠的比喻：“要先见个天理在前面，方去做，此正是病处。若把这天理放不下，相似把一个空底物（空的东西——译注），放这边也无顿处，放那边也无顿处，放这边也恐擗破，放那边也恐顿破。那天理说得荡漾，似一块水银，滚来滚去，捉那不着”<sup>(217)</sup>。

与此相似，人所必须加以“控制”的情感和思想，似乎必然地倾向于抗拒控制，“或问静时多为思虑纷扰。（朱熹）曰：此只为不主一。人心皆有此病。……或问人之思虑有邪有正。若是大



段邪僻之思，却容易制。惟是许多不头面不紧要思虑，不知何以制之”<sup>(218)</sup>。这种不知如何“制”住自己的不安自然会导致“恐惧与焦虑”。

最后我们应当注意，至少在某种程度上恶的存在被新儒家视为一种宇宙意识。正如钱穆所说：“但理必附着于气，气禀必不能齐，此乃是命”<sup>(219)</sup>。正因为恶最终是宇宙意志的产物，它被视为超出认识能探测的限度之外，朱熹对自己只能用笨拙的暗示解释恶的存在已经感到满足了。因此，他把恶归因于终极实在的根据这件事再次表明，与韦伯的看法正好相反，他有一种恶必然会从宇宙闯入人类经验的“基本”观念。

## 15 现实的人的干预意志

这个问题无论怎样表述，也难以找到完全清楚明白的解释，谁也不能坚持说“情感”转向“私欲”需要经过巨大艰苦的努力。这一转变其实是相当容易且完全自然的，尽管一切本体论上的优先性都被说成是道德情感的“萌蘖”。确实，虽然新儒家同意孟子所说的人可以开掘天性之善的强有力源泉，他们许多人却具有一种孟子所没有的情感流动观念，因为他们强调这种流动几乎不可遏止地趋向于恶。孟子曾说：“人之性善如水之就下”，朱熹却用这个水流的形象来描述恶的力量：“物欲如决堤之流溢出两岸”。他还用“波涛”的比喻描述混乱的情感<sup>(220)</sup>。朱熹明白他的人性观比孟子的人性观更为阴郁。在他看来，孟子没能考虑到人的自然禀赋，即他所谓的“气禀”（见第16节）的恶劣后果<sup>(221)</sup>。也许朱熹强调作为道德努力之手段的人心的脆弱，反映了佛教的影响<sup>(222)</sup>，陆九渊，较低程度上还有王阳明，都曾竭力反对朱熹的这个观点。无论如何，私欲的力量既然是现实存在，那么很明显，情感之流

如果不艰辛地运用某种干预力量，就不能符合“中庸”之道。

新儒家认识到，这种干预的意志与自发过程不大相同。尽管他们认为这种意志是“人心”的一部分，但却从没有对它作过系统的分析，大概是因为这种系统分析在他们看来与他们追求的目标关系不大，虽然我们今天从心理学角度对这种分析很感兴趣。这种情况造成的结果是，一些现代学者忽视了新儒学思想中的这种泛意志论方面。

有两种粗略的二分方法可以说明所谓自然状态与干预意志之间的不同。“本体”与“发用”之间的区别与自然状态有关，而“本体”与“功夫”之间的区别则与干预意志有关。这两种区别合在一起就构成了一种三角模式，它能很好地概括新儒学关于精神的概念。

我们已经看到新儒家认为自然的精神状态由各种“情感”组成，这些情感不断地通过五个阶段“向前发展”。但新儒家又体悟到人心中有某些东西控制着情感，决定情感朝两种最终完成形态之中的一种发展，或是中道，或是私欲。所以朱熹称许张载说的一句话：“心统性情”<sup>(223)</sup>。同样，王阳明也看到人心有能力作用于情感流动，他说：“善念发而知之，而充之，恶念发而知之，而遏之。知与充与遏者，志也，天聪明也”<sup>(224)</sup>。

这种“控制”能力可以大致分为新儒家反复提及的四种精神特征。第一是认识和表达的能力，我指的是有点类似于被芒罗称为“评价意识”的那种能力<sup>(225)</sup>。人的头脑有“思”并把所思内容转化成语言文字与他人交流的能力。朱熹认为“说”特别关键。他经常通过谈论某人能或不能“说”某物的方式来提出他的论点：“（才说太极，便带着阴阳。才说性，便带着气。不带着阴阳与气，太极与性哪里收附。）然要得分明，又不可不拆开说。”朱熹说，程颐曾用一种前人从未尝试过的方式来“论”“理”与“性”。如果

一个人把“那天理说得荡漾”，那他就不能真正理解天理，他的道德修养也就至少受到影响。最重要的是，“天地不会说，倩（请）他圣人说出来”<sup>(226)</sup>。学者只有通过“说”，才能阐明宇宙普遍联系的形式。在王阳明那儿，似乎没有把语言表述提到这样重要的地位，但他也同样强调认识和语言表述的关键作用（见第1节和第4节）。

在认识和表达功能之外，“人心”还有意志力量，虽然“自由”这个词当时并不存在，但自由意志的观念是很明显并得到大力强调的。除非一个人“肯”行使道德努力，否则，道德努力就不会存在。所以朱熹说：“志是心之深处”，能够使人“不向别路去，只向这一路来”<sup>(227)</sup>。这里一个基本的词就是“立志”。“罪”在这里如果不能从“原罪”（基督教所指人类祖先传下来的天性中的罪——译注）的意义上使用，那么它就指一种个人须对之负责的罪行。“若人为不善，非才（材）之罪也，是人自要为不善耳”<sup>(228)</sup>。王阳明也说“立志”很重要，人必须“肯”去追求所立之志<sup>(229)</sup>。

选择自己的目标就是选择他所追求的“着力”处：“（书不记，熟读可记。义不精，细思可精）。唯有志不立，直是无着力处”<sup>(230)</sup>。王阳明可能因为想要使道德努力显得很“容易”，故他没有像朱熹那样频繁地使用“力”一词。但王阳明不可能避开这个从《论语》以来一直具有根本意义的观念。他说一个人如要在“微妙处”把握“天理与人欲”的区别，就要“心时时用力省察克治，方日渐有见”<sup>(231)</sup>。他还说：“如今要正心，本体上何处用得功？必就心之发动处才可着力也。心之发动，不能无不善，故须就此处着力”<sup>(232)</sup>。与此相应，王还指出“持志”中包含“心痛”<sup>(233)</sup>。我们还应当记住，这个同样的“力”在明清两代的官僚集团中，也具有重要的意义，官方文献经常提到那些“不力”的官员，或是那些“出力”的官员<sup>(234)</sup>。

在新儒家心目中，“力”是一个可以观察到的事实，其重要性不言而喻，不是一个需要加以分析的范畴。与此相应，现代学者们费尽心思去解释新儒学所谓的“心”、“情”、“立志”、“天性”等概念究竟意味着什么，但却从未把“力”视为需要加以分析的范畴。可是因为“力”是新儒家指述精神活动方式的核心观念，故我们必须考察这个观念与构成这种精神活动方式的其他观念是如何联系在一起的。

因为“情”是自发的，所以无论是精神未发阶段的自然之“情”，还是精神活动已趋向私欲阶段的“情”，都与“力”不完全一样（力更多地体现在那些成功地转向合乎中庸之道的情感活动中）。同样，“力”也显然不能与精神未发阶段的绝对寂静或意志行动（“立志”）本身相等同。因此，作为新儒家精神活动方式的一个方面，“力”是自成一体的。它像精神活动的其他方面一样，是“气”的一种表现形式，但是，如果它是一种能决定情感活动的物质力量的话，那么在“喷涌”的道德情感“萌蘖”和“横流”的“物欲”之外，心智领域内可用的能量又是什么呢？

只有一种回答是可行的，而且从心理学的观点来看也是有重要意义的，那就是恐惧。恐惧是一种经常被提到的情绪，很容易察觉到，几乎在所有问题上都可以方便地运用，它与私欲和“萌蘖”都不是一码事。虽然在《礼记》中，恐惧是七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲——译注）之一，但新儒学标准的四种情感（喜、怒、哀、乐——译注）却将它排除在外，因为像七情中的欲一样，它不能轻易地认为是构成孟子所说的四种端倪（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心——译注）的情感基础的组成部分<sup>(235)</sup>。但它却扮演了一个很关键的角色，它是精神已发阶段经常起作用的恐惧忧虑意识，人们试图对之加以克服，但它也是与人们的努力过程融为一体的。

我们分析这个问题的线索是那些充满激情的术语，朱熹把这些术语与“立志”观念联系在一起。其中一些术语也是当时宋儒谈论“奋斗”问题的基本术语，如“奋”和“愤”等。学习是一种需要“发奋”的事。一个人必须“如人在战阵，雷鼓一鸣，不杀贼则为贼所杀，又安得不向前”。因此一个人必须“于自己方寸间若有个惕然愧惧奋然勇决之志”。朱熹用《诗经》中的诗句来描述“真君子”的行为是“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”<sup>(236)</sup>。同样，《中庸》强调在把握“道”时要“谨慎”、“戒惧”，这对朱熹和王阳明的“功夫”观念产生了根本的影响。与此紧密相联的是对“敬”的强调。特别在程颐那儿，“敬”是一种基本的德行，是使精神凝聚于道德修养上的方法。朱熹在强调“敬”和需要避免“糊涂和懒散”时说应当“（整齐严肃自持），常加鞭策”<sup>(237)</sup>。王阳明在下面这段话中暗指到“敬”：“如果一个人能不断努力做到谨慎戒惧，他就能始终接近天理……人心之本体，就会在纯粹的、自然的形态上表现……不会丧失在恐惧和忧虑中”<sup>(238)</sup>。朱熹也同样说道：“（至于谨独），又是或恐私意有萌处，又加紧切”<sup>(239)</sup>。最后，我们在第3节讨论过的“绝对主义”也与这种恐惧不可分：正因为一个人时刻惧怕道德努力的失败，他才永不放松戒惧之心。

把新儒学中无所不在的绝对主义主题，和恐惧的主导作用，还有经常运用的水流的比喻结合在一起考虑，我们能隐约看到一个各种心理因素互相促进的单一格式塔。由于水流的比喻象征绝对的持续不断的过程，它表示宇宙永恒地再生（生生不已），故“波涛”就可怕地提醒淹没的危险，而对淹没的畏惧是永恒的，这反过来又暗示奋斗不息以自我拯救的观念也是永恒的。这三种因素相互作用，似乎总是既带来乐观精神，也带来畏惧感。一方面，只要人们自己的道德努力仅仅依靠人们自身孤独的“力”，那么这些道德努力就必然是忧虑重重而无所成效的。另一方面，在某种程

度上，人们像挣扎着寻找“着手处”的溺水者那样，又从善的宇宙力量中得到了支持，这种力量尽管很微弱，但持续不断地涌流而出。

在善的、强有力的宇宙力量与努力奋斗的自主意志之间建立这种联系是至关重要的，这反映在朱熹的下述观念中，即一个人除非决心开掘这种最终的宇宙力量，也即决心成为圣贤，否则追求德行的决心（“立志”）就很可能是毫无意义的：“须以圣贤为标准，直做到圣贤地位，如此则功夫自然勇猛。若无必为圣贤之心，只见因循荒废了”<sup>(240)</sup>。而人们如果开掘这种最终的宇宙力量，就获得了圣人的“大力量”，这种力量可使人得以“做”任何“天地做不得底”事<sup>(241)</sup>。朱熹清楚地意识到把这种独一无二的力量归属于人显得有些不合理，他说：“夫人与天地并立为三，自然当思量天如此高，地如此厚，自家一个七尺血气之躯，如何会并立为三”。这个问题的答案是，只有人有能力建立上述的与宇宙的道德联系。朱熹对人的这种能力十分感动，他说：“人者，天地之心。没这人时，天地便没人管”<sup>(242)</sup>。”

这种在人的自主意志与至善的宇宙力量之间建立联系的观念提醒我们，对新儒学的精神概念不能纯以人本主义的术语来解释，更不能以自然主义的术语来解释。外界宇宙被认为是趋于把终极实在与经验事件有机地融为一体，而人心却具有使这个趋向得以彻底实现的普遍的、超自然的力量。也就是说，个人的伦理活动能引起社会和自然世界的巨大变动。不论新儒家们有没有在字面上提到这种超自然力量，他们至少是强调了这种力量的精神体现，并大量使用了能使他们描述和象征这种力量的术语。

这一点应当引起认真的考虑，尤其因为它似乎是新儒学与先秦儒家主要的分歧所在。自H·G·顾立雅以来，学者们已经列举了种种证据来证明孔子、孟子、荀子是从人本主义或实用主义的

角度分析道德生活的。甚至《孟子》一书中那些坚持个人道德能引起迅疾而巨大的社会反响的观点，也可以理解为是一种相信人民有崇高道德和拥戴仁君倾向的现实乐观主义。虽然孟子把道德视为一种人的本性的再现过程（这种本性根源于“天”的终极本质），虽然这种再现对个人来说含有一种力量感，但却很难说孟子认为这种力量具有超自然效应。同样，荀子也常常被认为是对人的精神活动进行了人本主义的或自然主义的分析，但我觉得荀子也确实在某种程度上是以超自然的眼光来界定精神活动的<sup>(243)</sup>。由于帝国还没有统一，因此像孟子这样的先秦思想家有可能对统一将自然切实地带来的好处抱如此乐观的希望，以至对他们来说，赋予未来统一的君主任何超自然力量都是多余的。

在大约公元前 2 世纪的儒家经典《中庸》里，出现了一种更明确的超自然力量观念。《中庸》第 22 章写道：“惟天下之至诚，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。”生活在这个世纪的汉代最伟大的儒家学者董仲舒就明确强调超自然的进程，特别是帝王的德行与自然界阴阳对演之间的因果关系。这一理论与普遍的信念是交织在一起的。甚至到了清代，许多有文化的人还相信地方督抚不行德政或执法过严，都有可能引起旱灾（见第 4 章第 5 节）。

就我所知，新儒家并没有对汉儒关于宇宙和伦理程序之间因果关系的有机统一理论提出置疑。但他们与董仲舒确实不同，这种分歧逐渐导致他们到了 12 世纪不再相信“帝王”是道德——宇宙体系的中心角色。但他们根本无意放弃董仲舒赋予帝王的那种支配乾坤的能力，而是把这一能力转而赋予“吾心”。结果，他们不得不提出，这样一种令人敬畏的“天子”可能会有的超自然能力怎么能在人心中找到。

正是解决这个难题的需要，在某种程度上促使了新儒家坚持把伦理问题与一些现代思维特别难以理解的观念结合在一起：如强调意识具有贯穿宇宙的不可分割性，充满着半带神性的力量（“神”、“灵”）（见第4节）；由阴和阳的互相作用，还有静止与运动之间永不停息的振荡组成的所有事物，包括我们的思想，被普遍设想为属于这个不可分割的意识流程；以及静止状态，“绝对宁寂”和“未发”状态与道德奋斗的结果即“诚”、“仁”属于同一个整体的观念等等。正是这些观念使朱熹能够声称个人道德努力具有如此巨大的“明显效果”，以致如果一个人达到了道德完善，整个客观世界也将随之而完善（见第18节）。或许这个观念并没有经常在字面上表现出来，朱熹也没有说一个人应当直接追求“功利”效果。但他表达了这样一种新儒学的最重要情感，即通过道德的努力，人们可望像《中庸》里所描述的那样获得圣人所具备的那种改造整个物质世界的巨大能量。因此这种力量所体现的精神是与新儒家对同一性及自我实现过程的感觉结合在一起的。

有两点补充的批评也表明新儒家领悟到了人心中的超自然力量。第一，新儒家指出他们在佛家关于人心的讨论中没有看到可以从心中接触天的力量的观念，正如在佛教思想中看不到日常经验与终极实在有机统一的观念一样（见第6节）。所以唐君毅指出，新儒学的奠基人（周敦颐、张载、邵雍）都相信“吾儒立命于天”，而“佛立命于心”<sup>(244)</sup>。换句话说，佛不懂得通过人心可以汲取天的力量。同样，朱熹说“我把心和理看作一物，佛看它们是两回事”。也就是说佛没能看到人心尽管脆弱，却能联系着宇宙的形而上学基础。事实上很明显，新儒学对佛教的这种批评再准确不过地反映了两种文化的差异<sup>(245)</sup>。

相反，正是这种认为圣贤有主宰现实世界的超自然力量的观念，被冯友兰认为是新儒学思想的主要谬误。冯友兰发展了一种



新实在论的观点，认为“理”或“气”等形而上学观念是纯粹“形式的”或“逻辑的”，形而上学“促使人们把握最高境界”，但却根本不能“增进关于现实世界的知识或影响现实世界的能力”。冯继续写道：“过去大多数中国哲学家所犯的错误不在于他们发展了一种缺乏具体内容的学问，而在于他们自己没有意识到，或没搞清楚他们的学问缺乏具体内容。他们倾向于认为圣人仅仅因为他是圣人就具有关于现实世界的最广阔的知识，和控制现实世界的最大能力。即使他们当中有些人没犯这样的错误，但他们描述圣人所用的词也会诱使别人犯这样的错误”。

正如冯注意到的那样，这种超自然力量的存在或范围确实受到过怀疑，冯感到王阳明在一定程度上，但也仅仅是在一定程度上，避免了这种关于圣人的谬误观念<sup>(246)</sup>。但这些怀疑达到什么程度却很难确定。正如我们在第7节和22节所说的那样，王阳明以一种含糊的方式赞同新儒学的一个流行观念，即不把治国平天下，“参天地”这种大目标看得很重，而是专注于修身。但是在他看来，如果离开与不可分割的宇宙融为一体的进程，个人的自我实现是说不通的，从这种一体进程的意义上看，现实的恶和潜在的善之间的任何差别都被消解了（见第18节）。此外，王阳明从他的形而上学倾向出发，还强调这种“心之本体”与整个宇宙的终极实在的同一性。这种同一性是他一再回归的论点（见第21节）。我们也不应忽视下述事实，即在王看来，终极实在显然也包括由阴阳力量协调控制的外部世界<sup>(247)</sup>。如果我们设想王阳明主要是想寻求生命的真实存在，而不追求以渗透控制一切的不可分割的宇宙力量来充实自己，那我们就是拒绝相信王自己说的话。

因此人的自主意识不仅体现着意志力，而且体现着认识和表达能力，体现由畏惧而产生的道德勇气，以及开掘善的、超越性的宇宙力量的超自然能力，这种宇宙力量与人的天然心灵紧密相

联，并有机地塑造着外部世界。最后，被统称为“功夫”（有效的道德努力）的各种行动最好被看作是这种自主意志的各个方面。这些行动确实不同于自然的精神状态，它们都是人们可以借以作用于“内部”精神发展过程和外部世界的各种途径（而这种自主意志在内外世界的作用），是为了在选定依中庸原则行事以后能履践这一目标。

达到中庸之道的三种途径是精神修养、学问研究和身体力行。重要的是，虽然传授、著述和普及儒家真谛被认为是必需的工作，但它们并不是“功夫”的关键所在。创造力是一个复杂的问题，但就新儒学明确的主张而言，它并不要求创造性意志给这个世界带来新的观念。孔子“述而不作”的原则得到了普遍的坚持。所以王阳明像孟子一样，不得不为自己出类拔萃的阐述能力进行辩解<sup>(248)</sup>。这种对“清晰明确”的创造活动的贬低以及对精神修养的重视，是新儒学教育和道德训练传统与我们当代美国人所熟悉的传统突出的区别之一。

精神修养的主要特征是第三节讨论过的绝对主义。一个人要绝对地进行两种道德努力：一种是“克己”、“去人欲”、“破”；还有一种是“求”、“查”、“存”、“收敛”、“养”、“充”和“积”。后一种道德努力对我们来说特别费解。人们用什么来“充塞万物”（“充”）呢？其答案只有新儒家才明白，他们理所当然地认为“天理”就像一种活跃在他们生命的“物质之流”（“气”）中的能扩充的有形存在，像一种能“发”的“内在中和”一样存在于自己心里。一个人使其内心处于持满充沛状态，就像孟子所说的以“浩然之气”“充塞于天地”一样。同时，精神修养的自我克制方面和“破”私欲方面，也随着这种天理观而变化，私欲之“蔽”的被“破”除，与这种天理的“扩充”自身是同步的。

由于努力保持“天理”，就是努力把握“未发之中”，因此精

神修养就与一种深奥复杂的反省融为一体，即既然精神只有在活动状态才容易体验到，那么如何可能在未发阶段把握住它。这些关于把握“内在中和”之可行性的复杂而微妙的思考，正如第12节、第13节所说，是寻求内在统一性的一个部分，它有时会倾向于把这种把握理解为一种内心的自我审视。因此，精神未发与已发之间的差别包含着追寻一种如此难以捉摸的想象，它特别容易提醒学者这种精神修养的目标几乎是难以实现的，因为它需要如此痛苦地净化自己和超越自己的至诚努力。新儒家通过同时“培育”内心的天理，理智地把握超时间状态的普遍联系，以及“驱除私欲”来追求这种想象，他们往往感到时时静坐沉思能够帮助他们<sup>(249)</sup>。确实，不介入形而下的活动和不卷入日常事物，常常联系着形而上学的“静”，尽管朱熹和王阳明两人都倾向于否定这种联系。“静坐”的日常行为之所以有意义，只是因为在这种状态中天理可以体验为一种内心的活力。这种精神修养方式证实了唐君毅的观点：新儒学在一定程度上是以一种有特殊文化含义的宗教信仰为基础的，这种信念相信人类能够接近神性（见第2章）。

王阳明的“自信”观念提示了精神修养的一个更深入的方面。精神的意志因素也包含在恭敬与勇敢之间寻找适当配合的自由，人可以通过这种自由来追寻内心的“天理”。所以顾宪成（1550—1612）批评王学“缺乏节制”，而朱熹则“过于自我约束”<sup>(250)</sup>。

经常用以表示这种精神修养过程的术语有“省察”、“存养”或“涵养”、“尽心”、“知性”、“居敬”（保持恭敬的精神）、“尊德性”以及“诚意”等等。

精神修养很大程度上是一种扩充善性，摒弃私欲的努力，而认识活动则是提高上面提到的那种纯粹意识（“虚灵明觉”）的努力（见第4节）。由于这种纯粹意识必然与人的“寂处”（绝对宁静的境界）协调一致，从而也与“天理”，或者更明确地说，与

“天赋之心”协调一致，故认识活动也就必定与精神修养协调一致，这是新儒学的基本精神，不唯王阳明如此。因此所谓“穷理”同时包含认识活动和精神修养这两个方面。

但是，认识活动基本上是朝向人生的客观对象的。即使对于王阳明，它也是一条联系“物”的途径。即使“外在”可以被重新解释为某种“内在”的事物，但它作为“外在”的显现就必须被当作一种道德行动的对象来处理。不论你把“外在”理解为客观存在的事物，还是“有意图的存在”（王阳明语），它仍然持存在那儿。通过认识活动，人们希望理解某一外部事物的作用，以及人们的行动与其相关时所应依循的准则，但正如我们在第4节中所说的那样，人们还希望获得一种更广阔的绝对的知识。至于“实践”，则无疑意味着使知识得以应用，实现一个人的目标（“力行”）。

因此，人在实行自己的意志和努力实现新儒学提出的目标时，可以采取各种各样的灵活方法，但这个过程是充满危险的，因为尽管人心具有潜在的神性，但它与生俱来就是脆弱的，容易遭到伤害的。人心的活动与道德和混乱这两股巨大力量相比，毕竟是一个变幻无常，充满痛苦和偶然性的过程，意识作用和艰苦努力在这两种力量的发展面前几乎毫无意义。像《书经》所说的那样，人心天生有“病痛”的倾向，处于“危险的境况”中。它就像容易被“风涛”搅动不安的“水”一样<sup>(251)</sup>。就人的认识能力可以“显示”（“具”、“备”）所有宇宙规则来说，人心可比作“物来能照”的一面“镜”，但这个清楚明白的比喻恰好暗示了人心在任何繁复的外部刺激面前消极被动，易受损伤，它完全被置于“事事务务”及其持续不断打击的伤害之下。这种被动的易受伤害性与“感物而后动”这句话体现的基本精神活动方式也有关系<sup>(252)</sup>。而且，人心被视为天然地容易趋向无意识，“往往随其所偏堕于物欲

之私而不自知”<sup>(253)</sup>。

记住下述情形是很重要的，古代儒家并不把理解的失误单单归咎于自私。他们看到一个朝思维混乱，轻信“空谈”和缺乏理解普遍联系之复杂性和微妙性所必须的智力方向发展的持续趋势。正如孟子指出的那样，不幸必须为真理而“辩”是因为没有别的办法来正人心，否则人们很容易轻信“邪说”。荀子也非常关切如何能“驱散谬误认识的黑暗”（“解蔽”——译者注）。孟子荀子都认为战胜“邪说”的唯一途径是理智的传布，没有这个，无论是经济的发展还是环境的改进都不能使社会道德化。陆九渊和王阳明有“反智主义”倾向，但没有任何人比他们对邪说的流行更愤慨。这种理智的懒散加剧了各种被视为堵塞“道”的流通的基本条件。正是由于所有这些脆弱的易受伤害性，人心才需要依赖一些道德力量的外部根源（见第5章第5节）。

总之，新儒学关于“人心”的观念只能被看作是复杂、深奥的，在文化上独特的，并具有丰富的心理学内涵的观念，但我们需要把它视为一个整体，而非一些孤立因素的组合，诸如价值判断能力或实现天人合一等等。正如我在第11、12、13、14和15节指出的那样，新儒家认为人心不仅包含情感的阶段性的发展（这种发展朦胧地源出于善的宇宙力量，但却倾向于恶）而且还包含一种干预意志，新儒家们认为这种意志是一种易受伤害的脆弱机体，它体现为种种不同能力，即意志能力，认识和表达能力，因畏惧而“努力”自救的能力，以及把这种自救“努力”贯穿到精神修养、认识和实践活动中，以开掘善的宇宙力量的能力等等。

## 16 作为既定意志的宇宙

可是，人心的功能还有另一个必须注意的方面。所谓“命”或

“天命”的观念，难道不是暗示了人的意志不仅易受伤害，而且即使不受外部力量支配而丧失其自决能力，也至少是软弱无能的吗？精神负荷着这样的“天命”，还能真正在“善”“恶”斗争中有效地发挥作用，决定孰胜孰负，从而“主宰天地”吗？回答是肯定的，或至少在一个有决定意义的范围内是肯定的。但精神必须面临一种经常同它作对的力量，从而加深了源于它自身的软弱的困境。这里，我们再次注意到钱穆对朱熹观点的论述，从中可以弄清楚这个非常困难的问题的基本要点。王阳明希望培养人的“自信”，几乎不谈“天命”问题，至少在《传习录》中没有谈。可是，他对这个问题的少量的评论表明，他的“天命”观与朱熹是差不多的<sup>(254)</sup>。

新儒学的“命”的范畴已表明最难与我的分析相协调。大多数新儒学文献甚至没有明确涉及中心的宇宙论和伦理学问题，而且，现代中国学者对新儒学“精神”的解释也大体忽略了这个问题。人们容易把它比作一个误入某一聚会的陌生人，在这个聚会中毫不起眼，发挥不了任何作用。但这个范畴实际上涉及了新儒学难题的各个方面，正如本书对这个难题展开的特殊分析表明的那样。第一，它涉及新儒家的目标和新儒家自己意识到的既定处境，这个目标的实现似乎意味着“天命”的安排。第二，当我们把这个现实世界分成一种善的宇宙力量和一种恶的宇宙力量时，就发现这两种力量中都包含“命”的观念，它使善的过程带有道德必然性的色彩，同时又至少在一定程度上作为恶的终极根源发挥着作用。最后，在考察新儒学关于善恶对抗如何作出胜负决断的观念时，我们再次遇上了“天命”的观念，这次它是作为决定性因素，以一种复杂难言的方式与人类意志展开较量的。在考察这个问题时，我们应当牢记，对新儒家来说，“命”的观念同它的对立项，即人类干预意志观念一样深奥难解。排列宇宙中的各种

事物，描述它们可能的整合方式，即使很复杂，却总是个相对容易的工作，但如果要阐明这些事物的目的性的本质，以及能带来世界整合，也能摧毁这种整合的力量的性质，那就要深入到本体世界，考察在帷幕后面发生的事情。而在这里，只能运用一些隐晦的暗示，“凡事事物物上须是见它本原一线来处，便是天命”<sup>(255)</sup>。

更具体地看，当某个特殊“事物”及其有关事件的特殊过程的形而上学与经验性特质是先在地给定而不是由这个事物产生之时，这个事物遇到了“天所给予的东西……不是任何人力所能为的东西”。这种既定性具有权威主义色彩，可以与一种帝国制度相比，朱熹曾把它分解为几个方面。他本人通常通过在两方面之间作出区别来设定问题，试图把“命”的观念与形而上学领域和经验领域（“理”和“气”）之间的区别联系起来。在朱熹看来，每一个特殊事物从这两个领域接受的先天之“禀”（天赋）就构成它的“命”。不过，经验领域本身还包含一种更基本（尽管是模糊）的区分。但是不管我们把这些领域看作是三种还是两种，它们在朱熹看来最终都是一体的，是一种“天所赋予”<sup>(256)</sup>。

第一个方面由生命的外部环境构成：即个人的经济条件，社会地位，和寿命长短等。从无数个人环境集合的角度看，它形成某一个阶段历史发展的趋势，并因此包含王朝循环中某一个统治家族的特殊地位。这种外部环境被认为是具体事物特殊的先天“气”禀造成的，比如许多邪恶的君王并未早丧这一不幸事实，就是由于他们“都禀赋了那种长寿之气”。一个具体事物含有什么样的天赋之气是“偶然的”，并不具有任何天意，也不具有“规定好的程序”，只有一种大致类似我们西方人“命运之轮”的模糊概念涉及到这个问题。朱熹说：一个人的气禀决定他的关键性外部境遇，而所谓“定数”就包含在这种决定的方式中：“天地哪里说我

特地要生个圣贤出来。也只是气数到那里，恰相凑着，所以生出圣贤。乃至生出，则若天之有意焉耳。”正是在这个意义上，朱熹说人的命运是“前定”的<sup>(457)</sup>。

朱熹似乎认为，这种外部境遇构成“命”，是从人的偶然遭遇的角度来看的，不同于“人的天赋之禀”。但正如刚才所指出的那样，这种区别事实上是很模糊的，因为一个人的遭遇正是由于其所“禀”决定的。可是朱熹确实反复地在外部境遇和人的内在“反应”能力，即智力和道德倾向之间进行区分。这种内在能力就是他在更严格地提到一个人的“气禀”时所意指的东西。这里面包含了那个有名的问题，即一个人的“气禀”是“净化”还是“污染”的问题。

这种先天的内在能力或才能可以被看作是我们的“命”的第二个方面。如果说第一个方面已经暗示了宿命论的前景，那么第二个方面就更是如此。朱熹的理论如在逻辑上发挥到底，那就是，不仅像人的身份这种外部问题是由宇宙力量而不是由人自己的努力所决定，就连人的内在能力对外部事件能作出什么样的反应也是由宇宙力量决定的。至少对我来说，这种理论与“功夫”修养的基本原理显得相互矛盾。朱熹说：“大凡清浊厚薄之禀皆命也，所造之有浅有深，所遇之有应有不应，皆由厚薄清浊之分不同。”朱熹进一步认为，一个人能不能履行他的道德责任是先天之“禀”的问题，在这个问题上他不提任何关于“功夫”的话<sup>(258)</sup>。

可是，在估量这种命运观念或决定论观念的心理力量之前，我们必须考虑一下天赋的第三个方面。前两个方面完全是或基本上是与“物质之流”（气）相关的，第三个方面则与纯粹的形而上学领域相关。它“源于真的理”，是“具体物中所禀之理”。也就是说，它不仅仅是人们主动选择的道德标准，而且被看作强制性的道德准则。“命之正”或“正命”是朱熹对命的这个方面所下的定



义。这个意义上的“命”不是某些预先决定人的外部境遇和能作多少道德努力的东西，而是人们通过道德努力“达到了”的东西，也即“穷理尽性”所达到的东西<sup>(259)</sup>。

但既然前面已经指出，人的经验，不论是道德的还是物质的经验，都不是由人主观上努力追求什么所决定，而是由人的天“禀”的性质所决定，那么这个“命”的第三个方面如何与之协调呢？答案是，儒家很容易满足于一种含混的因果关系概念，至少朱熹是这样。虽然像寿命长短这种外部境遇一再被看作是由“天”决定的，但朱熹仍能援用张载的下述观点：即使是寿命这样的问题也可以通过人的主观努力加以改变<sup>(260)</sup>。朱熹甚至说一个人应当“拒绝”“气禀”的发展趋向<sup>(261)</sup>。当尧决定把帝位传给舜而不传他的“不肖”子时，就出现了“本是个不好底意思，却被他一转转得好”的情况。因此，圣人能够“赞天地之化育”（这本是《中庸》中的一句话，朱熹把它引用到了这个问题上）<sup>(262)</sup>。朱熹还提示了模糊因果关系的另一个范例：“以非义而死者，固所自取，是亦前定。益其所禀之恶气有以致之也”<sup>(263)</sup>。朱熹虽然开始时这样来看待选择的作用问题，却能一下得出下述结论：“有罪无罪，在我而已”<sup>(264)</sup>。到底是谁具禀“坏的气”并不确定，这是最重要的。我从未看到有什么证据表明一个典型的儒生因怀疑自己“气禀”不好而感到痛苦，像加尔文派教徒为惧怕命定该入地狱而痛苦那样。妨碍道德修养的“不良之气”是某些在别人身上，特别是在未受教育的普通人和罪犯身上发现的东西。至于“我的”可能性，用孟子的话说，叫做“圣人与我同畴”，这个信念使青年时代的朱熹充满一种“喜悦感”<sup>(265)</sup>。

因此，由于一个人能行使他的意志去努力做一个有道德的人，这就成了他不可推卸的责任。他努力这样做，就是“恭顺地服从”。朱熹所说的“正命”（真的命运），即第三种意义的“命”。反

过来，一个人应当“拒绝”被朱熹称为“道德上通向歧途”的“命”，即前面所说的两种使人的外在经验和内在能力都受制于天的“命”。在最低限度上，人也“不应当去关注什么是被决定的”，也就是说，不应当以前两种“命”为借口来回避自己的道德责任。

但在同时，道德努力有时也会接受源于所“禀”之“气”的倾向或境遇，而与“顺命”相一致。只有在这时，我们所说的“命”的三个方面才能在逻辑上和情感上融为一体。在道德行为与痛苦结果难分难解地交织在一起的情形下，人们仍然要合乎道德地行事，这样就得既行使自己的意志，同时又接受痛苦的命运：“人仅仅关注什么是正义的要求，如果正义要求他去死，他就一定去死。”命运在这里不是让人放弃道德努力的借口，而是道德努力的代价。此外，在这种时刻的悲哀之中，甚至痛苦代价的观念也不得要领，因为这时人的愿望与命运的必然性之间的一切冲突都消除了。这种悲哀往往与明末东林党人的英雄主义联系在一起，朱熹则充分地理解了这种悲哀，他称这种悲哀为“圣人无不得已底意思”。只有在这个时候，人才能“知命”，即理解命运的全部意义和明显的矛盾。这一道德英雄的宿命论与道德失败的宿命论不可同日而语，后者曾被朱熹憎恶地称为一种“苟且见识，所谓听天由命者也”<sup>(266)</sup>。

我们在前面已经指出这种道德英雄主义是如何与天人合一的目标以及裁制万物的感觉相协调的。这里的社会优越感内涵也不应忽视。一个不能在道德上严格要求自己 and 不能努力向学的人，只能完全受其自然“禀赋”（即前两种“命”）的支配，只能“服从天意；但一个能“自强”向学和从道德上严格要求自己的人就会发现“天命在我”，甚至能够“转命”<sup>(267)</sup>。这一点表明学者们自信能参天地化育的高人一等的优越感，与顺从不可抗拒的宇宙力量的感觉之间的对比是多么鲜明，后一种感觉至少被朱熹归诸一般

群众，它确实体现了农民世界观的一个方面，有一句很流行的农民格言“靠天吃饭”，就表现了这种思想。

被我们称为道德英雄的宿命论和道德失败的宿命论之间的区别，是朱熹思想的一个主要出发点，这一现象具有重要的文化意义。它表明儒家关于道德努力事实上不得不与宿命思想作斗争的心理，后者的力量是不可低估的。阅读清代官方文献，会不断看到指责官场的松垮现象，指责不负责任的官员“以一种虚浮马虎的态度处理事情”（“虚应故事”），“把政府指令视为一纸空文”（视为具文），以及“因循旧习，对坏行为过分宽容”（“因循姑息”）。在官方文献（至少是清代文献）中，对一种精力充沛，认真彻底的工作作风的强调与对破除“私”利的强调一样的突出。这是非常值得重视的现象。同样，在现代，胡适也痛斥那种做事马虎，不求认真彻底的“好好先生”。这种马虎作风不论作为一种行为习惯，还是作为一种主要的伦理态度，都被朱熹显然与宿命论信条联系在一起。他曾提到那些认为“不须欲如尧舜三代”的官员，那些感到“做人也不须做到孔孟”的学者。这些人认为“十分事且做得一二分也得”。朱熹正是把这样一种态度称为“苟且见识”和“听天由命”的态度。此外，这种观点尽管使儒家感到愤慨，但用道家或佛家的观点来看也许是正当的。道佛对宿命观点的认可肯定大大助长了马虎行为的影响。

但是，这并不等于说“苟且见识”支配了人们的行为习惯，从而抵消了儒家对意志和道德紧张感的强调。儒家文献痛斥这种宿命的消沉思想，反复强调人格修养的“功夫”，我们为什么认为它们所产生的实际影响就一定不如宿命思想？马虎苟且的观点在构成文化主流的儒家思想研讨中从未成为一种受到尊重的正统观点，这无疑限制了马虎行为的蔓延。一个儒生如果要享受精神上的优越感，他就不能有意识地赞同这种道德失败的宿命思想。回

样，一个富有劝世思想的儒家模范人物或典范故事也决不会表现出这种宿命精神。儒家文献中经常出现的“性命”概念，说明“命”的观念在习惯上是与“性”（天赋之性）的观念联系在一起的，这一联系表明要把“命定”的含意与道德努力的绝对责任分开，即使并非完全不可能，也将是非常困难的。确实，至少在某些最古的含义中，“命”似乎恰恰具有这种道德意义<sup>(268)</sup>。儒家对某些会暗中毁掉人们道德热情的观念是有所戒惧或避口不谈的，如荀子人性“恶”的观念，人的“天赋之性”是“空无”的观念，或是晚明泰州学派主张天性之善可以体现在物质欲望（“欲”）中的观念等等，但“命”的观念决不属于这一类。相反，甚至那些17世纪的学者在强调“功夫”的人格修养时，还很自然地用“命”的观念来加强它的说服力<sup>(269)</sup>。

可是，虽然“天命”观念首肯了人类干预意志的重要性，但也强调了这种意志所处的困境。由于“天命”观限制了人类在善恶冲突中决断胜负的能力，故朱熹所说的“人”能“裁制天地”的论点也就充其量不过是充满热情但过于简单的空话，因为它忽视“天”的力量。天不仅作为道德力量的源泉，发挥这个力量的绝对命令，和通过发挥这个力量去征服的对象而存在，它还能阻碍自我可以调集的任何道德力量的展开。自我注定要永无止境地、在客观世界难以预测的波谲云诡和令人敬畏的无限性中穿行，一忽儿感到一个弱小的牺牲者的悲哀，一忽儿又感到一种半神的尊严。自我具有无限的能力，但却只能在变幻不安的宇宙中施展这种能力。

## 17 朱熹和王阳明

因此，摆在新儒家面前的难题，是如何使精神修养、认知理解和实践活动融为一体，通过这种融合，他们开掘善的但幽微难

识的超越宇宙力量，实现世界和谐统一的伟大理想，同时又与他们自身的软弱，社会的邪恶，以及经常阻碍他们的努力的宇宙意志作斗争。仅仅指出被新儒家视为既定事实的这一局面，就足以表明，他们曾设法把生活限定为一种实际上无可摆脱的痛苦困境。但如果我们考察一下他们解决这些难题所采取的立场，以及这种立场给他们的精神带来的困惑，就能更清楚地体会他们的困境感。我论证新儒家困境意识的主要证据是他们的心目中对什么是明显真实的和什么是大可怀疑的东西所作的区别。他们的目标，追求这目标的需要，以及阻碍这种追求的力量都是真实的；他们彼此之间提出的解决难题的办法是否有效则大可怀疑。结果，他们的目标总是可望而不可即，而他们的奋斗则总是劳而无功。

虽然像侯外庐这样的马克思主义者认为，帝国晚期知识界的思想分歧应当归因于学术活动的“宗派性质”，或归因于阶级利益<sup>(270)</sup>。但在能够把这些思想分歧的细微差别与社会趋势的变迁联系起来之前，必须先对这些分歧本身作更充分的理解，何况社会发展的过程也是远没有弄清楚的问题。由于新儒家试图解决那些他们自己提出的事实上无法解决的难题，因此，一些无疑是真诚的学术分歧就必然要产生。新儒学的两个主要流派——程朱学派与陆王学派——在11和12世纪的学术思想环境中有一部分重合的渊源。程颢、程颐、谢上蔡、杨龟山和胡玉峰的观点，后来都在朱熹和陆九渊的学派的思想中有所反映<sup>(271)</sup>。

钱穆指出，像冯友兰那样把程朱学派和陆王学派分别称为“理学”和“心学”是不恰当的；因为这两派都既关心“理”的问题又关心“心”的问题<sup>(272)</sup>。冯友兰和唐君毅注意到另一种区分也不对，即认为程朱把“道问学”放在首位，而陆王把“尊德性”放在首位。这两人都指出，不仅是陆王，就是程朱也重视“尊德性”，即重视精神修养。唐还进一步认为他们的不同是在如何进行

道德修养方面。<sup>(273)</sup> 冯友兰提出过一个类似的可以解释得通的观点，即程朱学派比陆王学派更重视钻研学问（认识论研究），这个观点后来在余英时那儿得到了进一步的发挥<sup>(274)</sup>。

但是人们感到疑惑的是，这两种观点是全面解析新儒学所包含的各种有关的主要区别，还是仅表明哪些区别是基本的，哪些是派生的。我认为，这两个问题——精神修养的性质和认识论研究的地位——只有放到一个包容更广的问题之中才能讲清楚，这就是实现普遍联系的目标的问题。

## 18 朱、王对形而上学与经验相互关系的主张

在阐述这种普遍联系的模式时，朱熹和王阳明首先以不同的方式来表明形而上学与经验层次之间的基本关系。正如钱穆强调指出的那样，朱熹相信这两个层次之间有明显的不同。《易经》在“形上”和“形下”之间所作的区分是不可忽视的<sup>(275)</sup>。

但王阳明却试图忽略这种区别，在我记忆中，《传习录》甚至都没涉及到这个问题。冯友兰把王的这种态度追溯到程颢那儿<sup>(276)</sup>。王虽然从来都承认我们面临着两种形式的存在，但他努力把它们简化为一种暂时性的区别，他有时还采用一种多面的单一实体的解释。例如他说：“理者气之条理，气者理之运用。”<sup>(277)</sup>

按王的观点，超越《易经》在两个层次之间所作的区分，就得到一种不可分割的宇宙意识。诚然，朱熹也明确赞同这种“纯粹意识”（“虚灵知觉”）的观念（见第4节）。但他的思想的主要特征，是强调形而上学的“道心”和经验的“人心”之间的对比，主张“人心每听命于道心”<sup>(278)</sup>。王阳明同陆九渊一样，不同意朱熹这种有两个心的说法<sup>(279)</sup>。

在陆王哲学中，不可分割意识的精神可以包容全部儒学内涵。

他们认为“仁”是弥漫在宇宙中的力量，认为“全部善都显现在”道德的纯粹感情中，认为这种感情在任何人都是一样的，所有的圣贤有它，我也有它<sup>(280)</sup>。

不过，“吾心即宇宙”的观念还与禅宗有着渊源关系<sup>(281)</sup>，它确实颇像贝克莱主义。而且，由于在不可分割的精神之外不存在难以驾驭的真实世界，这精神同时也就是一种不可分割的意志，任何潜在的善与真实的恶之间的分裂，都是由于不能把这个意志贯彻到底而引起的。令人惊讶的是朱熹也表现过这种思想：“盖天地万物本吾一体，吾之心正则天地之心亦正矣，吾之气顺则天地之气亦顺矣，故其效验致于此。此学问之极功，圣人之能事，初非有待于外。”<sup>(282)</sup>

连朱熹也宣称意志是第一位的，这表明不可分割宇宙意识（“虚灵明觉”）的存在对于新儒学来说是何等重要的信念。但陆九渊比朱熹更强调这个信念，他说：“此理在宇宙间，何尝有所碍，是你自沈埋，自蔽蒙。”<sup>(283)</sup>

正如我们已经指出的那样，王阳明同样也寻求打破潜在世界与真实世界之间的区别，对此他有许多不同的说法，诸如“心即理”，“途之人皆圣贤”（见第15节）等等。陆九渊试图消解形而上和形而下两个世界的区别，这肯定与周儒和汉儒大不相同，而是受着佛学的很大影响。

确实，陆王的努力处在一种矛盾的心境之下。他们完全意识到恶的存在，尤其是王阳明和朱熹一样，体验到世界二元分立的本体状态，这包括精神未发与已发之间的差别，它使对善的追求变成对高深莫测的形而上存在的追求。他们两人，还有陆九渊，都赞成《书经》中“道心惟微”的说法<sup>(284)</sup>。朱王二人都把物质之流（气）与必须加以控制的道德混乱状态联系起来（见第4节）。他们教导学生要永远“戒惧”与这种道德混乱相关的私欲冒头，甚

至连王也提出：处于活动状态的人心不可能与不善的东西绝缘（见第5节）。他们都把现实世界，尤其是“外在”的历史过程，视为被“人欲”所主宰的一片无道德的荒野，它经常“遮蔽”住“心之本体”，他们为隐约起始于三代的一段历史中人类道德的堕落和人类原则的堕落感到悲哀<sup>(285)</sup>。他们都为人们在探索任何道德重建所依赖的真知时将面临的困难而感到沮丧，这些困难连他们的学生也难以幸免。王阳明对徐爱的反对意见报以“一声叹息”，他说：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟，今姑就所问者言之”<sup>(286)</sup>。虽然王喜欢说道德努力是“容易”的，但在这个问题上他显然意识到并不真的容易。事实上，道德努力决不会像顺从物质欲望那样容易。恰恰相反，它依赖于对普遍联系的深奥观念的把握，而这个观念，甚至连王本人也不太能说得清楚（见第21节）。

但朱熹却清醒地强调潜在世界与现实世界之间的这种断裂，他一直仔细地考察道德努力的困难，即恶的存在和恶的根源<sup>(287)</sup>。他反复强调《书经》中所说的“人心惟危，道心惟微”。他解释说：“人心易私而难公，固危。道心难明而易昧，故微”<sup>(288)</sup>。

## 19 朱、王对精神修养的主张

由于对潜在的善与现实的恶之间的断裂持上述这些不同的看法，朱和王在关于如何进行精神修养以超克这一断裂的问题上也有着不同的意见。一个人是在一开始就承认潜在的现实（即内心的天理）呢，还是一开始就承认阻碍潜在的善得以现实的恶的现实（即私欲冲动）？在这个关节点上作出错误的选择就意味着“毫厘之差，千里之谬”<sup>(289)</sup>。

由于新儒家相信他们心中的天理是自然的，并且可以“扩充之”，直至实现他们的全部目标，因此他们在这个出发点上就决



不能出差错。此外，这两种选择本质上是相互排斥，不容折衷的。没有人能够既尽情地渲泄私欲，同时又体验天的内在无限力量；这两种行为是天然相冲突的。如果有一条这样的中间道路，就像王阳明设想的那样的话，它只能在非常精妙的沉思中慢慢摸索出来。

所以王与陆九渊持同一信念，一旦人体验到他情感中存在的天理，他就能“信任他自己”（“自信”）。而且，王阳明认为，“把握人心未发之中”要么是一个虚幻的问题，要么是已经解决的问题（见第15节），这一看法也加剧了他关于人应当“自信”的信念。从这种自信出发，陆认为人的精神修养很简单，使“自明其本心”就行了<sup>(290)</sup>。但王的类似观点“致良知”，却力求把陆的“自信”与朱熹的敬结合起来。王经常说，在“去欲”问题上用人的“良知”区分天理和人欲毕竟是必要的。此外，王如唐君毅指出，王还以对“戒惧和谨慎”的强调补充了“自信”的思想<sup>(291)</sup>。

但在朱熹看来，精神修养要完全依赖于“敬”。他感到，情感中的理除了道德努力以外太微弱了，以致人不可能以关注着理的情感为基础“自信地”实施其努力。而通过“敬”的努力，人就能充分意识到天理是自己应当追求的人格尺度，就能压制私欲，就能把握精神的超时间要素（精神未发阶段的中道就是通过这种超时间要素来扩展到已发阶段的），就能不断在精神的各种不同冲动之间作出正确的选择。

## 20 朱熹关于普遍联系的主张

但是，如果一个人不懂得理是如何影响情感活动的话，他就不能扩充情感中的理。仅仅有直觉是不够的。由于新儒家有一种理性倾向，他们就必然坚持把理论论证当作“明辨”什么是理，什么是私欲的根据。他们还设想，由于贯穿于宇宙的不仅有理，而

且还有意识（见第4节），因此这种理论论证就将探讨人心、理和万物之间的宇宙性普遍联系。精神修养和宇宙论之间的相互依赖在我们看来是令人迷惑不解的想法，但对新儒家来说却是不言而喻的。

朱熹坚持必须重视形而上学领域和经验领域之间的差别，他为此寻求公正对待这两个领域的普遍联系理论。他也警惕那些或流于“空谈”或陷于“支离”的理论。他对程氏兄弟的批评揭示了这一想法：“伊川说仁者以天地万物为一体，说得太浑，无捉摸处……明道言学者须先识仁，仁者浑然与物同体一段话极好，只是说得太广，学者难入”<sup>(292)</sup>。

因此朱熹期待一些既避免“空谈”和“支离”的毛病，又能描述形而上学与经验领域之间联系性的系统阐述。他的方法几乎与王阳明完全不同，它以一种灵活的推论方法来思考宇宙的相互关系，由此检验种种理论陈述。在前面我们已经提到（见第4节），他所喜欢的原则是“区域分辨而不害其同，脉络贯通而不害其别”。与此相应，他很重视“一而二”的原则。他说：“大抵心与性似一而二，二而一，此处最当体认……心性至为难明。谓之两物，又非两物。谓之一物，又非一物。惟就一物中剖分得两物出来，方可谓之知性……所以阴阳做一个说亦得，做两个说亦得。”<sup>(293)</sup>

朱熹像王阳明一样，也坚持认为存在着超越时空世界的交往关系。正像我们在14节提到的那样，为了克服精神发展不同阶段之间的断裂现象，使精神成为一个贯注着中庸超越性质的不可分割的整体，他提出了一种消除时间程序的敬的状态概念。他还说，在一种“理”与其相应事物之间的关系中，“无先后秩序之可言”<sup>(294)</sup>。同样，“而今人说阴阳上面别有一个无形无影底物是太极，非也。”<sup>(295)</sup>朱熹同时不得不使用“系住”或“安顿”这类描述时空

性质的概念，因为他需要解释形而上学与经验之间的联系。

归类是朱熹所用的另一种相互联系概念。从这个角度看，“仁”能“包含”其他三种道德原则，即义、礼、智（见第4节）。只要两种事物明显处在形而上学的水平，那么说他们是相等的就往往显得很有道理。“性即理”就是新儒家提出的关于世界普遍联系的重要公式。这个由程颐首次提出的公式似乎不顾佛教的明显挑战，重把伦理世界与形而上学的实在世界联系到了一起。朱熹说：“自孔孟后无人见得到此，亦是自古无人敢如此道”<sup>(296)</sup>。

其他一些使用简单的连系动词的例子是：“太极……只是一个理而已……盖道即理也”，肯定系动词“是”的这种用法具有模棱两可的性质，它不是在一种严格的逻辑意义上使用的。例如一个人不能用逻辑的方法从上述命题推论出天赋之性就是道。（相反，朱熹提出的是“性者道之形体”。）系动词“即”常常被有意识灵活地，模棱两可地使用：“仁即心也……天即人，人即天”等等<sup>(297)</sup>。

除了归类（“包含”）和同一（“是”）的概念，“开始”的概念也可以推导出相互关联或联系的规范。虽然阴阳的交感运动“无始”，但指出具体事物一定有开始却是不会出错的。所以朱熹能够说：“元者，天地生物之端倪也。”<sup>(298)</sup>与此相应，几乎所有事物都有“所以然”。所以朱熹说：“（天地之间，只有动静两端循环不已……）而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。”<sup>(299)</sup>一切事物实际上也都有其“本体”。故通过声称不可分割的宇宙意志（“虚灵”）是“心”的本体，就可以把“虚灵”与人心联系到一起<sup>(300)</sup>。朱熹还曾试图用“体”和“用”这一对基本范畴来描述终极实在与运动和静态之间的关系。他说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病。后已改之曰：太极者，本然之妙也。动静者，所乘之机也，此则庶几近之。”<sup>(301)</sup>这样一些定式表明了我们在第10节列出的那些成对的相互关系概念是如何为建立

普遍联系理论提供方便的。

在另一种情形中，在时空构架之外的关系领域中也出现了运用“体—用”之别的难题：“问太极解（在周敦颐）何以先动而后静，先用而后体，先感而后寂。（朱子）曰：‘在阴阳言，则用在阳而体在阴（因此如果动先而静后，我们确实可以得到用先而体后的结论），然动静无端，阴阳无始，不可分先后……毕竟动前又是静，用前又是体。’”<sup>(302)</sup>

在涉及新儒学争论最激烈的问题，即“心”、“物”与“理”或“性”之间的三角关系时，朱熹也曾力图用“体用”概念来寻求答案：“理遍在天地万物之间，而心则管之。心既管之，则其用实不外乎此心矣。然则理之体在物，而其用在心也”<sup>(303)</sup>。

陆九渊认为“心”与“理”是同一的，朱熹对这种理论的看法是，在一个人具备“仁”的品德的情况下，可以说“心便是理”（陆九渊在这里用的是连系动词“是”，朱熹换成略有些进退余地的词“便是”）。<sup>(304)</sup>但这种情况是有限的，在一般的情形下，朱熹试图用“在”、“安顿”、“显示”等概念寻找一种不同于同一性公式的关于事物普遍联系的规范：“理无心则无着处……（心即理，）不是理在前面为一物，理便在心之中……（问：心之神明，妙众理而宰万物……）妙众理，犹言能运用众理。运用字有病，故又下得妙字。……问，孟子集注言，心者具众理而应万事，此言妙众理而宰万物，如何？（朱子）曰：妙字便稍精采，但只是不甚稳当。具字便平稳”<sup>(305)</sup>。同样，朱熹喜欢邵雍（1011- 1077）的一句话，“心者性之郭郭”，但这个静态的比喻对他来说不如他从张载那儿接受来的“心统性情”观念那样有用<sup>(306)</sup>。

除了“控制”及其暗含的政治权威意义外，朱熹还直接用官僚世界的类比来描述本体概念的相互关系：“天便是天子，命便似将告勅付与自家，性便似自家所受之职事，如县尉职事在捕盗，主

簿职事便在理簿书”<sup>(307)</sup>。

朱熹还大力强调讲话人的观点在决定哪种相互关系概念最适合某个特定情形时起着作用。虽然他警惕不要滑入相对主义，但他确实一定程度上试图通过坚持具体情况具体对待来解决建立相互关系理论的难题：

盖谓太极含动静则可，以本体而言也。谓太极有动静则可，以流行而言也。……问：前夜说体用无定所，是随处说如此，若合万事为一大体用，则如何？〔朱子〕曰：体用也定。见在底便是体，后来生底便是用。此是体，动作处便是用……看文字须活着意思，不可局定。知对仁言则仁是体，知是用。只就知言，则知又自有体用……却不须执一而论，须循环观之。<sup>(308)</sup>

总之，朱熹运用了下述种种观念：即：多样性的一致，超时空的关系，归类以及同一性。此外，他在解释普遍联系时，还采用了广为接受的本体论二分法，运用了普通经验世界中行为与关系的类比，要求人们灵活地变换自己观察问题的角度，并求助于对不言而喻的事物的普遍情感和信念<sup>(309)</sup>。朱熹认为事物的普遍联系是不稳固的和难以言说的，我觉得这一点的证据，不仅有他对精神修养之困难的强调以及对形而上学与经验范畴之间对立的重视，而且还有他对那么多关于普遍联系公式的批驳，他有时是暧昧地论述这些普遍联系的。最重要的是，我们能感到在他建立的普遍联系原则和他追求的认识明辨目标之间存在着不一致。当把一个个的外部事物作为客观研究的对象来考察时，朱熹表现了一种尊重外部真实的清醒合理态度，这是符合儒家传统的，也是王阳明所不可企及的。但这种清醒合理的认识态度是怎么导出朱熹自己所追求的那种包容了“内”与“外”各个方面的基本理解的呢？（见第4节）。王阳明说他曾一根一根“格”竹子，终于不能

理解何为其理，这个有名的故事正是针对朱熹强调的认识方法和他最终追求的普遍性知识之间的不协调的。

如果我们暂时不管朱熹建立普遍联系理论所用的方法，而是看他希望在其中建立联系的具体对象是什么，那么他和王阳明之间在这个问题上的分歧就会更加明显。我们发现，无论在什么情形中，朱熹总是在探求宇宙的客观存在之间的普遍联系，一部分是纯粹形而上学领域的联系，如终极实在与理之间，理与天赋之性之间，终极实在与事物的静止和运动之间，或是终极实在与阴阳力量之间等等。另一部分则是形而上学领域与经验领域之间的联系，如天赋之性与心之间，理与心之间，精神的未发与已发之间，终极实在与万事万物之间，或天与人之间等等。朱熹在努力跨越理想与现实之间的断裂时注重的是思想和行动的对象，不论这些对象是“内部”生命还是“外部”生命。

另一方面，精神作为主体，作为自主意志，并没有被朱熹看作是普遍联系问题的一部分。他试图参悟“本体”与“发用”的一致性，这两种一致性之间的区别在这里最好看作是下述两种活动之间的区别：一种是与其触及的对象联系在一起的活动，另一种是其本身就构成了人们所企望的联系的活动的活动。对朱熹来说，一个人进行精神修养、认知和实践活动，是为了造成理、人心和事物之间的相互联系。他没有把一些联系性词语加诸这三种作为自主意志的活动，而只是用教诲的方式来讨论这些活动。朱熹关心的是“同时进行”这几种活动，而不是在进行这些活动的过程中表明心和理的合一。所以他说：“既涵养，又须致知。既致知，又须力行。亦须一时并了。非谓今日涵养，明日致知，后日力行”<sup>(310)</sup>。

## 21 王阳明关于普遍联系的主张

但在王阳明看来，干预意志不仅是“功夫”达到客观世界的途径，它本身就是普遍联系的核心和焦点。他指出，意志活动——精神修养，认识论研究，和身体力行——是一个整体；它们本身又与精神的“本体”构成一个整体；而精神的“终极实在”又与整个宇宙的终极结构合而为一。后来黄宗羲敏锐地指出王阳明是相信“功夫”与“本体”的一致性，这实际上也是他本人和许多东林党人所抱的看法<sup>(311)</sup>。西方学者过去一直没弄清楚朱熹和王阳明之间的这个根本区别，但唐君毅注意到了，他以（与西方学者）多少不同的术语点出了这种关于客观世界与干预意识之间相互关系的新的思维方式之发展：

前数章述周、张、程、朱之心性论，于其言德性功夫者，多略而不论。盖于此二者，在诸家犹多分别说之。自象山、蕺湖以降、由白沙阳明至王学各派，以及东林学派及刘蕺山，则于心性论与功夫论，乃更罕作分别说。大率皆谓离心性上之觉悟别无功夫，而离此觉悟功夫，亦不能言心性之何若。而此诸家之言心性功夫，皆恒指归在一语，此亦始自象山<sup>(312)</sup>。

王阳明通过解释“功夫”内部的同一性和“功夫”与“本体”之间的同一性，以一种小心谨慎和有点绕弯子的方式，寻求解决普遍联系的难题，他的解释常常引起震动并招致非难。他的精微见解尽管首尾完全一致，但人们一直觉得很难理解。当他说：“知行合一”时，并不只是鼓吹行动主义<sup>(313)</sup>。同样，当他论证“格物是诚意的功夫”，“穷理是尽性的功夫”，“道问学是尊德性的功夫”，“博文是约礼的功夫”，“至静与穷理是……一事”时，他也并不就是一个相信学术知识与道德发展是一回事的人本主义教育

家<sup>(314)</sup>。

人们公认，王在解释自我修养的各个方面如何相互依存，相互影响时，有一种特别富有魅力的方式。不过上面引的这些话对所有儒生来说都显然是至理名言。朱熹不是也说过精神修养，认识研究以及身体力行必须“同时进行”吗？王与朱熹的不同之处在于，王的观念包含一种震撼力，这从他著作引起的反应就能看得出来（徐爱〔1487—1518〕的转变过程是一个典型的例子）。

王的观点并不能理解为：一个人如果能使精神修养，认识研究，身体力行臻于完美，他就回到了精神的“本体”，达到了普遍联系的目标。朱熹也曾说过“当一个人做到仁时，他的心就是理”，也就是说，形而上学领域与经验领域就合而为一。

王的观点实际上是：只有当一个人理解了各种精神活动方式如何相互联系以及如何与精神的“本体”联系时，他才可能使这些活动臻于完美。换句话说，他一直想说明的，也是他的读者们感到新颖和欢欣鼓舞的，是这样一种观念，如果个人是不可分割的精神的一部分，那么他的干预意志活动本身就必须被视为这个不可分割精神的一部分。阐明宇宙普遍联系的形式就意味着阐明“功夫”本身是如何与这种宇宙精神融为一体的。通向普遍联系的意志并不是不可分割宇宙精神之外的什么东西，它本身就是这个不可分割精神的关键所在。

我们曾经提示过，被王阳明视为精神修养不可或缺的“自信”，来源于知道“天理”就体现在自然的情感中，这情感呈现为流动不息的不可分割的精神。但这个问题需要更精确的界说（见第4节）。一个人不得不对这种情感中的天理呈现与人欲横流的相互交错感到焦虑，因为他必须确信他的情感保持着原始的纯洁性。不断地“畏惧私欲会冒头”，与在其“源头”就澄清情感的需要是结合在一起的。



这样一来，如果不能细致入微地体察这个不可分割的宇宙精神的结构，人就不能分辨和体悟情感活动中的天理，他的精神修养就缺乏“自信”。因此，王关于这种结构包含着干预意志本身的观点是具有决定意义的。这完全是把已经熟悉的常规教育方式置于一个全新的角度加以展示。一旦认识到自我的道德努力本身就是不可分割宇宙精神的生命，自我就最终真正把握和体验到了自身情感活动中这种宇宙精神的涌流，就能自信物质欲望不再渗入自我的心灵，而天理无所滞碍地“充塞”了自我的全身心。此外，孟子提出的重要概念“自己体验真理”（“自得”）也以一种“活的”方式被赋予了新的含义（见第2节）。一个人之所以不能机械地学到别人传给他的真理，就是因为“自己体验真理”这个行动本身就是宇宙精神的本质。朱熹说：“掌握知识，必须能切入要害处（鞭辟近里）”。这看来也正是王阳明所要说的。

因此王阳明思想之所以“震撼”人心，是由于它构成了关于天理如何体现在入心中的一种新的理解，从而为找到精神修养的坚实基础指示了新的希望。所以，离开王对心、理、物三者间内在联系的特别关注，就无法理解他的学说对人们产生的震动。如果王不能展示他的方法可以解决普遍联系的难题，那么，很明显，他的见解对他那个时代的儒生们是毫无意义的。

例如，王在论证“格物是诚意功夫”时，专注于表明，如果把理和物仅仅看作是“意”的不同方面，那么就能把握理与物的一致性。他的深奥难解的论证是这样展开的：首先，一个人如果诚其意，就能在内心“存天理”。而“意（向）”作为精神既定状态的一个部分，必然产生于与天理协调一致的“寂静状态”。由于“天理”也与“物”相联系，“存天理”就顺理成章地与“格物”有所联系。但外部之“物”与“意向”仍然显得各不相同，正如王的弟子们反复申说他们很难理解的那样。消除这种疑惑的唯一办

法是，重新把“事物”规定为意向的各个方面。王阳明说，“物”就是一个与意向有关的东西。他提出“物就是事”来加强他的论证。因此“事君”就是“物”的一个绝好例子<sup>(315)</sup>。而“真诚”地事君，就是在这种特定情况下的“格物”。

因此，“物”与“理”之间的联系就以一种新的方式被建立起来，它们二者都是“意”的一个方面。如果不是这样的话，“诚意”就不能同时就成为“格物”的一种方式。反过来说，这两种努力方式合为一体的观念之所以激动人心，正是因为它暗示通过这种合一就能实现理与物之间的相互联系。如果理与物的统一不是王阳明时代的儒生们普遍关切的大问题的话，王对认识研究与精神修养的统一性的强调对他们就不会是一个重要难题的答案。同样，当陈九川（1495—1562）告诉王阳明他对“格物”就是要做到“诚意”感到困惑不解时，王为了使他能够理解，指出，“人的身、心、意、知和物”只不过是“一物”的不同方面，在这里他同样再次以这样一个假定作为他的观点的前提，即“一物”“指意之涉着处（即心意指涉的对象——译注）”<sup>(316)</sup>。

王对普遍联系难题作出的解答太复杂，太精微，也太容易引起争论，以至他对如何阐述这一答案颇感头痛。对于精神修养与认识研究的合一，以及认识研究与身体力行的合一，许多人感到怀疑，要消除这种怀疑是很困难的。直接告诉这些人精神修养与身体力行是一回事（比如说“笃行是尊德性功夫”）是不可能的。这样会引起更大的怀疑：“收敛”（即修养）与“发散”（即力行）怎么可能是一回事呢？把这两种行为理解为非此即彼的倾向几乎是不可抗拒的。此外，黄宗羲及其同时代人很容易理解“本体就是功夫的最终效验”的观念，但在王阳明的时代，这个把“功夫”与“本体”观为一体的大胆的观念还不能公开加以鼓吹。

众所周知，王阳明确实明确地提出了“功夫”与“本体”的

统一性。他用《中庸》第一章的术语阐发这个问题，指出，不能以为“功夫”是人的努力（“戒慎恐惧”），而“本体”是超越这种努力的实在（“不睹不闻之物”）就把二者割裂开来。他说，人应当认识到人的努力与存在的现实性最终是一回事，“本体原是不闻不睹的，亦原是戒慎恐惧的”<sup>(317)</sup>。尽管如此，只有在他那引起争议的“四句教”里，他才试图把包括终极实在，精神修养，认识研究和身体力行在内的普遍联系的各个不同方面都融合在一个概念里：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”<sup>(318)</sup>。

但是，如果我们仅仅注意王阳明关于人的本体存在和道德努力是一回事的观点，还不能够理解他的哲学，即他对普遍联系问题的回答。这一观点与现代存在主义确有诱人的一致之处，但如果我们简单地把它视为王的核心思想，我们就放弃了作为进行归纳研究的学者所应有的职责，并把另一个他经常重复的基本主题武断地贬低为附带观念。

这个主题与任何重要的现代观念都没有一致之处，在我们看来它就像一套华丽繁复而没有实在意义的陈词滥调。尽管王阳明强调道德是一种经验，但他也不可避免地具有新儒家的形而上学倾向。正是由于这种倾向，所有的新儒家虽然特别关注形而上学领域与经验领域之间相互联系的概念化问题，却在同时总是对纯粹形而上学领域内的联系问题心神不安。这种不安是从程颐开始的，他提出的命题“性即理”是新儒家关于纯粹形而上学联系的经典概念。我们可以考察一下王阳明解决这个问题的方法，然后看看这个问题何以对他有如此重要的意义。

在这里我们确实已远离了让-保罗·萨特的世界。对王来说，重要的是要坚持精神的“终极实在”与“天理”及天然心态的第一阶段（绝对静止和未发阶段）是合一的，故精神的“本体”必

然含有德行的意味，这体现在《中庸》所说的“未发之中”的观念中，也表达在下述这些概念中，如“廓然大公”、“天德”、“至善”、“明德”等等<sup>(319)</sup>。此外，因为精神在绝对静止状态是一种纯粹意识，“本体”就可以被理解为参与了作为整体的不可分割宇宙意识（见第4节）。“知是心之本体”<sup>(320)</sup>，而“心体即所谓道”<sup>(321)</sup>。这个“知”也可称为“良知”，它本身与“中”又合为一体<sup>(322)</sup>。而且，“本体”作为“知”，可以被看作是“恒照”<sup>(323)</sup>。而本体作为“照”是很容易把握的，这不同于朱熹喜欢谈论的那个几乎难以察觉的“萌动”。同时，由于“本体”很容易与“性”合为一体，因此它还可以被看作是源出于“天”，从而也就渗透着“天”的创生能力（生、造化）。一个人如与本体合一，也就与阴阳的和谐整体合而为一。<sup>(324)</sup>

王同意朱熹的看法，认为这个形而上学的本体是超越时空差别的。但他同时也把它看成超越善恶差别（因为对这种差别的认识是以体现在已发阶段的观念为基础的，自觉地趋善愿望并不是德行的终极根据）<sup>(325)</sup>。此外，他强调连续不断的运动过程是本体的一个方面，而不像朱熹那样对运动表示怀疑，他也不同意朱熹关于运动的暂时性中止的概念（“二而一”）。朱熹通常以“执著”来表示把握真理的最初成功，王则带着一种道家和佛家语气轻蔑地使用“执着”一词，他说“道无方体，不可执著”<sup>(326)</sup>。同样，他说“义和理皆非一成不变”，他反对朱熹关于道德准则是一种“定理”的说法。他认为达到道德境界不是接近某种“固定”的东西，而是实现一种持续不断的过程，是“明明德”，这个过程不能由任何不自然的“执著”来打断<sup>(327)</sup>。

王的形而上学确实为他解决普遍联系问题提供了更充分的理论依据：如果不可分割的宇宙意志是一种纯粹行动，那么它与作为道德行动的人类干预意志的统一在理论上就是无懈可击的。的

确，王不得不以另一种形而上学取代他那个时代的儒生普遍服膺的周敦颐的形而上学。周的宇宙结构是从庄严地独立于任何人类心灵的终极存在中引申出来的，王尽管不能全盘拒绝这个结构，但他却必须把它理解为人类心灵的“丧失了的”东西，而不是人类心灵可以从中引申出来的东西。

但是，还有着—个更根本的问题。王阳明的广泛的形而上学关注之意义在于：如果“心之本体”并非宇宙力量本身，那你就根本不满足于“心之本体”的恢复。正是这个宇宙——“天，地，和人”——使王像所有新儒家那样倾慕不已。他像所有新儒家—样“立足于天”，而不是仅仅立足于心灵。天的实体不可能仅仅意味着“心之本体”，仅仅意指“人心”或“吾心”。个人远不是回归他自己灵魂的隐秘处，而是必须依赖给予他生命的宇宙力量。王阳明不得不声称人们在自我实现的过程中，逐渐与天的力量合为—体。通过“终极实在”、“天理”、“道心”、“天德”等概念的相互联系，王最终正是为了指向这个目标。对新儒家来说，所有这些概念都同样重要，它们并不重复，因为它们分别意味着实体的不同方面。

我所说的新儒学的形而上学倾向，归结到底就是一条，对新儒家来说，个人不只是自我满足的道德行为者，仅仅做到伦理净化是不够的。他们需要感受到超越直接自我的无限力量的支持，并希望依靠这个力量以改造世界。甚至在他们怀疑这个力量的有效性时，他们仍在寻求只有在这种力量背景中才能体验的精神。

换句话说，新儒家以他们的人本主义精神为依据，相信心灵是有控制宇宙的超自然力量的。王阳明在明代的最重要的思想先驱陈献章说：“若我知理，则天地由我所立，万化由我所生，宇宙与我—体。执此以往，何物可虑？”<sup>(328)</sup>

## 22 朱与王论实践和政治行为的范围

我们在考察朱熹和王阳明的分歧时，要指出哪些分歧是基本的，哪些是派生的几乎不太可能。朱王二人对如何进行道德修养有着基本的分歧，但这些分歧与王阳明的下述观点是分不开的。王阳明认为，由于不可分割的宇宙精神消除了形而上学与经验之间的分界线，因此朱熹强调这种分界以及理想的善和现实的恶之间相互对立是错误的。人们可以假定这些分歧是根本性的，正是由于这些分歧，朱和王才得出了关于理、心、物之间普遍联系的如此不同的概念化理论。

另一方面，朱比王更重视学问研究，这是他们之间占第二位的分歧。正是因为王关注认知、修身和实践活动的一致性，认为这种一致性构成了不可分割宇宙精神的直接存在，所以他排斥学术研究，除非这种研究与上述活动直接融为一体。即使我们可以把王称为“反智主义”者，我们也必须问一问他为什么是“反智主义”者。他的目标是通过一切必要的途径去达到他所理解的一致性。除此之外，很难说他贬低学问研究还有什么其他意图。

但在此同时，朱和王对形而上学与经验差异的意见分歧本身也许在某种程度上源于另一种基本的分歧，即关于外部世界中的行为方式的分歧。从宋代开始，学者们渐渐脱离了11世纪那种激进主义，转向一种可称为“温和现实主义”的倾向。这个变化主要是由政治条件和官僚体制条件的变化引起的，但我认为，这个变化反过来又为形而上学的倾向创造了条件。

激进主义和温和现实主义是一系列归纳性的观念模式<sup>(329)</sup>。从激进主义的立场出发，一个人应从政治舞台的中心，即从为君王出谋划策，来影响社会；而从温和现实主义观点看，一个人考虑

的是作为地方或地区官员对一个地方或部门施加影响。从激进的观点看，政治行动一旦纳入正确原则的轨道，将很容易实行并很快奏效，因为社会是可以改造的。而从温和的观点看，政治行动是困难的和逐步性的，因为社会很难改造。从激进的观点看，国家应对社会进行严格（“密”）的全面的控制。从温和的观点看，则只可进行松散（“疏”）的不完全的控制。从激进观点看，国家应当直接动员人民群众，而从温和观点看，则应通过中间的精英阶级来完成这种动员。从激进观点看，私有财产的权利必须让道于国家和“人民”的需要，而从温和观点看，私有权利应当得到尊重。从激进观点看，国家积极的经济行动（“有为之政”）是可取的，有益的，而温和观点则强烈反对这种看法。从激进观点看，应当制定法律以影响社会风俗，而从温和观点看，立法者应当理智地尊重并遵循不断变化的风俗习惯。从激进观点看，国家应加强威慑性和道德影响，或同时以这二者训导人民。温和观点则强调利诱，认为国家应当设法拟定一套制度使遵从法律比反抗更有利，从而诱导人民服从。从激进观点看，提高全社会的道德水准（“风化”）是至关重要的，而温和观点则更多地寄希望于提高官僚阶层的道德水准，让他们来对人民追逐私利的行动行使仲裁，在这一观点看来，官僚阶层内部的人事政策常常比对“人民生计”的关切更重要。从激进的观点看，政治纲领是从总体的宏观角度拟定的，它们或是符合古代的原则，或是符合某些抽象的纲领（例如法家的纲领）；而温和的观点则强调对特殊体制作细微的分析，并强调需要研究古代以后的全部历史，以寻找目前可资借鉴的相应经验。

令人惊讶的是，这里描述的激进主义竟然体现了典型的现代中国思想，特别是毛泽东思想（见第5章）。它也体现了典型的先秦儒家和法家思想，在王安石变法中，这种激进主义达到了顶

峰<sup>(330)</sup>。这次变法令人失望的结局导致了后来向温和现实主义的转变，但激进的理想仍保持着生命力。正像我们在别处已经指出的那样，儒家政治思想固有的矛盾性加深了在两种行为模式之间的游移不定，这种游移不定常常导致含糊不清的态度。

顾炎武（1613—1682）和黄宗羲是最重要的激进主义思想家，他们鼓吹进行根本的、全面的改革，回到像井田制那样的理想制度，结果被批评为不能把握正在变化的环境，适应当前的条件<sup>(331)</sup>。反过来，激进主义对温和派的批评以17世纪初叶东林党人强调的一种观点为根据，即一个人必须“明辨孰是孰非”，不怕明确自己的态度，反对“乡愿”（无原则地随波逐流，虚伪地文饰个人小算盘）。东林领袖顾宪成在提到那些“害怕是非一旦分得明白，事情就不能顺利协调发展”的人时，对这些出于善意赞同政府模棱两可的人多少作了批评。他说这些人都相信做事要“含糊”（小心地处理问题，避免过深地触及要害），以为“对的事情总有几分错，错的事情也总有几分对”<sup>(332)</sup>。

反对“含糊”是新儒家道德对政府事务的坦率要求，但它几乎不可避免地导致对古代社会的向往和对明清时代向一个更大、更复杂、更分工化和更商业化社会发展的总趋势的怀疑。后一种社会无论如何也缺乏新儒家追求的那种单一性。因此新儒家不像亚当·斯密那样，认为这种商业化过程能够体现历史进步和道德活力。例如朱熹的学生吕晚村说，那些认为回到井田制和西周封建制是不切实际的人，实际上是缺乏“仁”的动机，担心危及他们家族的物质利益<sup>(333)</sup>。他的观点生动地说明了新儒家原则与大众文化及温和现实主义的精英哲学都赞同的经济主义之间的冲突。

但新儒家本身也具有那种最终倾向于非道德政策的儒学固有的矛盾心理。例如，朱熹感到执行法家政策的秦王朝废除周朝的古代制度是顺应不可避免的历史潮流，他重复了司马迁对这个千



古唾骂的王朝所作的肯定评价，即皇帝的地位在这个王朝得到了适当提高<sup>(334)</sup>。此外，由于他和王阳明都强调个人道德的新生是进步的先决条件，因此在政治改革问题上采取激进主义态度就愈益显得无意义。

因此，朱王二人的思想都体现了一种矛盾心理，与温和现实主义不无相容的一面。但他们为拒绝参与帝国政治舞台中心的儒家观念提供了各不相同的理论基础。朱熹更接近 8 世纪的激进主义，他仍然抱着参与实际行动和最终主宰政治世界的理想。他的思想的许多方面都表现出与这个理想的一致性：如强调认识并打通理想与现实之间的断裂；认为普遍联系的焦点是在现实世界而不是在自主意志；强调对外部世界及其历史进行学术性探讨；赞扬语言的作用，认为只有通过语言才能交流关于外部世界的知识；赞扬圣人改造外部世界的“行动”（“做”）能力；认为圣人的力量不是来自不可分割的精神，而是来自一个无限的宇宙，这个宇宙的广阔显然足以包容战胜巨大的“外部”恶势力所需要的全部力量。

王的相反立场体现了这样一种流行的并且正确的说法，即明代思潮转向了“内部”。他的方法特别符合只想从事个人和地方活动的儒生的需要，也特别符合这样一个社会的需要，这个社会变得如此庞大和复杂，以致地方主义作为中央集权失控的后果不断加强。不论明清时代中国的“资本主义萌芽”是否带来新的个人主义意识，它们确乎鼓励了一种在王阳明思想中得到很好表现的地方主义精神（见第 7 节）。

## 23 新儒家的困境意识

新儒家的困境意识现在已经很清楚了。无论现代学者如何分

析宋代社会出现的伟大“革命”，但随着对王安石改革的失望，政治和经济事务的“外部”领域已显得毫无希望了。新儒家把他们的社会看作是一个耽于追逐私利且受着制度化弊端限制的社会，故他们只能在实际事务中转向温和现实主义的立场，却不能再希望去追求社会和谐，政治清明，经济繁荣的传统理想。

然而他们仍然决意要追求这一理想，于是就转而把道德努力的“内在”生活作为千里之行的第一步。但在程朱学派和陆王学派看来，他们在这里又面临着基于不可避免的宇宙条件之上的强大的道德失败趋向，这在他们自己内心之中就能很容易地体验到。世界是一片道德荒芜的原野，过去如此，现在依然如此。不论是陆九渊和他的哥哥（陆九韶、九龄——译注）、二程兄弟，还是朱熹，都认为孔子孟子以后一千多年里“没有一个真儒”出现过，北宋时期，也只有一个或至多几个学者试图恢复儒教真学（至于他们是谁，上述几人的意见也不一致）<sup>(335)</sup>。朱熹和王阳明一样，认为自己生活在一个“异端蜂起”<sup>(336)</sup>的时代，朱说这些邪恶的思想比孟子的时候更加“（害深而）难辨”<sup>(337)</sup>。他感到身处一个各种思想混杂叫卖的令人厌恶的市场，其中有“千歧万路”<sup>(338)</sup>。他指出，因为“以事言……人欲之胜天理却甚易……故君子常少而小人常多”<sup>(339)</sup>。朱熹还说，他已渐渐认识到成为一个圣人“难”。（原文为：“某十数岁时读孟子，言圣人与我同类者，喜不可言，以为圣人亦易做，今方觉得难”——译注。）<sup>(340)</sup>最值得注意的是，他相信由于世事变得越来越复杂，在他那个时代做一个圣人已经比过去更困难了<sup>(341)</sup>。

虽然王阳明力图把目光从痛苦的现实中移开，主张人必须把潜在世界理解为实在，但这种主张是从深奥难解的论证中引出，他发现甚至对自己的学生都很难解释清楚这一主张（见第21节）。而且，由于他时常不得不提出与这一主张相矛盾的观点，他也承认

了朱熹所强调的大部分严酷的现状（见第18节）。更重要的是，关于如何达到普遍联系的陈述仍然仅仅是主张，这些主张是在令人怀疑和容易引起争论的基础上提出来的，而关于需要一种普遍联系和阻挠它实现的各种因素的陈述，则反映了现实世界的普遍状况。

但是，一个服膺新儒学观念的知识分子却不能因为这些“内部的”和“外部的”障碍就放弃最终目标。那样做意味着放弃与道德宇宙融为一体的内在真诚的愿望，堕入“恐惧和焦虑”的生命状态，放弃达到圣贤“地位”（用朱熹的话来说）的权利<sup>(342)</sup>，放弃认同于有领袖魅力的优秀人物的努力，并放弃寻找某种途径以实现《大学》所说的“修齐治平”最高理想的希望。此外，放弃了这个最终目标，不论做什么，生命都是“死寂”的和无意义的。

因此，新儒学的困境表现为真理的可望而不可即。不管怎么说，朱熹虽然抱怨他所生活着的道德荒芜环境，却仍然同意“物物各自有理，事事皆有仁”<sup>(343)</sup>。朱熹下面的话就表达了这种荒谬的疏离感：“人之一身便是天地，只缘人为人欲隔了，自看此意思不见……，天下只是一个善恶，不善即恶，不恶即善。人人有此道，只是人自远其道，非道远人也”<sup>(344)</sup>。

本世纪从哲学上解释新儒学的诸大家偏偏忽视了新儒学这种同宇宙终极意义的“间隔”意识。他们大概认为这种意识没有什么价值，或只是一种附带现象，即使这种“间隔”意识包含一种动人的和颇有说服力的关于人的定义——人既脆弱又崇高，它也没有多少“价值”，或者只有一些次要的价值。但不管从普遍的意义上看这种意识有多少“价值”，它作为一个历史事实，对我们来说是饶有兴味的。

毫无疑问，当我们说新儒学有一种困境意识时，我们说的是他们自己不可能说出的某些东西。在他们看来，宇宙的统一性是

从来就有的，古代圣人完全能够理解它，而他们自己也正处于再一次正确理解它的努力过程中。他们不断地努力清除堵塞达到这一理解的障碍，使这个庄严的统一性愈益明确地超然于任何困境之上。可是我们这些 20 世纪的怀疑论者对这种统一性几乎毫无所知，我们知道的只有，虽然新儒家相信这种统一性是潜在的存在，但他们也感到，使这种统一性在理论上成立既是采取积极道德行动的前提，也是一个永无止境的难题，实际上是他们的终身难题。作为后来者客观地分析他们的思想，我们能够看到，由于他们始终不能实现这种统一性，他们事实上把世界看成是令人畏惧的，而他们的哲学努力很大程度就是在为这个永无止境的难题寻找最终答案。

## 24 清初的新儒家

如果我们对程朱学派和陆王学派共同的观念所作的分析是正确的话，下一步就必须考察一下这种观念在清代的传播范围。显然，有清一代，新儒学始终是一股重要的力量。正如陈荣捷最近指出的那样，清初明确追随程朱学派的学者势力很大。而且清朝政府自始至终有力地加强这一学派的影响。陈说康熙皇帝“敬慕朱熹”。1715 年编纂的《性理精义》，是由官方汇编的程朱学派文集，被“刊行以备全国塾学之用”<sup>(345)</sup>。朱熹为《四书》作的注释在清代始终是钦定的科举试题内容。

但新儒学与清代其他学术倾向之间的关系仍然是一个需要进一步加以研究的问题。正如我们在第 1 节中所说，当时发展中的不平衡的学术状况至少还有另外八种交互渗透的倾向，新儒学就是其中的一部分。新儒学有两个派别在清代特别受到一批聚集在“实学”、“汉学”和“校勘学”等旗帜下的学术巨臂的明确攻击。

这些人代表的学术运动经常采用语言学或音韵学方法，对古代文献进行大规模的考据研究，目的在于搞清楚古代文献的确切含义，他们对具体事实重要性的强调经常带有本体论的含义。狄百瑞曾恰当地把这个本体论描述为一种“生机论”（vitalism）<sup>(346)</sup>。

历史学家对于应当如何解释这一学术运动的兴起至今意见不一。一些人坚持认为清代的“文字狱”把学者们吓得躲开学术上的是非之地。但如果把不同意见的缄默归因于社会环境，人们同样可以争辩说，18世纪的经济繁荣有助于消除滋生反抗情绪的土壤，而且清政府的不干预政策在某种程度上也刺激了经济的发展。钱穆等学者一致认为，18世纪中国知识分子的反抗情绪和道德热情都衰退了<sup>(347)</sup>。“温和现实主义”逐渐蔓延开来并在一定程度上与儒家经济主义和现实主义结合起来，这反过来使追求博学本身成为正当的目的。

另一些学者把清代考据之风追溯到陈第（1541—1617）和焦竑（1540？—1620）等明代学者身上，还有一种观点认为，17世纪许多学者面对明王朝的残破困窘局面，纷纷把精力投入“经世”之学的研究，这一趋势最终导致了清人注重历史和文献研究的学风<sup>(348)</sup>。同样，把明的沦亡归咎于儒生“空谈”心性的清代学术者也宁愿选择“实学”的研究道路。总之，非常清楚，清代学风的兴起一定有儒家思想内部发展变化的原因。

从这一点出发，人们必须考究清代学风与宋明儒学之间的关系。余英时教授最近分析了这个问题。梁启超和胡适曾把“汉学”即清学解释为一种对新儒学的学术反抗，但汉学与理学的渊源近来已经普遍被人们认识到。钱穆指出晚明时代的汉学开山宗师“全部受惠于宋学”，冯友兰也持同样看法。余英时曾指出，宋明理学分裂为两个派别是由于寻找古代圣贤对形而上学问题的权威解答，正是这种寻找，使清代学者沉湎于“汉学”的训诂之风<sup>(349)</sup>。

此外，刘宗周对新儒学关于精神未发与已发阶段问题的解答，也被钱穆明确地与黄宗羲、王夫之、颜元、戴震等人的“生机论”联系起来。现代学者们曾把这些思想家的倾向解释成“唯物主义”或“自然主义”，这现在已普遍被认为是错误的了。确实，他们的思想中有一个与唯物主义非常相似的方面，他们也确实把全部存在归结为一种具体的、物质的实在。但一旦仔细考虑一下他们关于这种具体实在的观念，就会发现它充满着我们在第10节列出的那些形而上学和经验性的内容，其中包含着新儒学的全部本体论构想<sup>(350)</sup>。西方的唯物主义把客观的宇宙归结为物质和能量，把上帝逐出这个客观世界之外，而清代的生机论者却把全部存在归结为具有目的论色彩、充满神圣意味的具体实在。他们根本没有拒绝新儒学的本体论，而是仍在试图解决普遍联系的难题。

他们一直回归到张南轩和其他一些学者的观点，这些学者认为由于理和精神活动构成一个不可分割的整体，因此不能认为理和精神未发阶段是对精神活动过程的某种超越（见第12节）。刘宗周远没有否认应对人的天赋之性专注探索，相反，他希望通过引导人们到具体情感中去寻找天理来帮助这种探索。因此，他否定了“未发乃天性，已发乃情感”这一假设的敌对论点。他试图以另一个更隐晦不明的区分来说明这个问题：我们应当“从情感的角度来谈论天性，而不是把天性视为某种渗透在情感中的东西”<sup>(351)</sup>。

有一个类似的解释差不多可以代表所有生机论者的观点，这个解释就是，理只能存在于明确的经验形式中。而且，正如唐君毅指出，黄宗羲对“实质性”历史和制度研究的强调也恰恰与这个形而上学的观点密不可分<sup>(352)</sup>。

但在张南轩看来，下述观念是真切的，即理解理和明确的经验的不可分割性，是把握圣人的“未发之中”的途径；而在清代，

这种理解却趋向于使所有明确的经验形式理所当然地成为细节研究的对象。诚然这种理解在某种程度上证实了学院性的研究是“功夫”，而“功夫”本身就是“道”。这样，新儒学用以探求圣贤品格和改造社会的原则，在清代帮助了使背离这种探求，转向世俗追求的趋向合理化。

但是，清儒这种精神气质的转变究竟是怎么回事，仍然不十分清楚。那些把新儒家的追求视为空幻而加以摒弃的学者们有没有感到他们自己也丧失了希望呢？或者，在现实地经营家业，处理地方事物，以及研究按宋明儒学来说是“支离”的学问细节时，他们仍然感到自己是在履行儒家之徒的职责吗？很明显，如果宋明新儒家的追求在某些人看来显得空幻的话，那么放弃这种追求并不一定能驱散陷于困境的阴影。像高攀龙这样的东林党人坚信，在紧迫“关头”的勇气比阐述普遍联系更加重要，他们在自己的事业已经完全绝望时表现出来的令人肃然起敬的刚直不阿，即系于这种勇气。这里一个关键的问题是，这样的绝望究竟在多大程度上给生活在清朝统治下的学者们的心灵投下了阴影。

在最低限度上，清代学者仍然强烈地感受到《四书》所阐扬的理想与他们在内心世界和外在世界都能体会到的道德荒芜之间的断裂<sup>(353)</sup>。我们也知道，一旦他们中止了新儒学追求的理想，那么，在19世纪末叶以前，他们就再也看不到他们生活中还有什么其他东西可以弥补这一断裂了。因此，一旦放弃新儒学的理想追求，他们的危机意识似乎只能更加深刻。

这样我们回到了他们道德热情衰退的问题上。这里引进厄恩斯特·特勒尔奇（德国社会学家和哲学家——译注）对教派和宗派所作的区分是有助于说明问题的。他把“教派”定义为一种信仰集团，这种集团具有一种与现政权的利益相协调的现实主义的灵活道德意识；而“宗派”则是一种完全建立在激进地追求绝对

精神纯洁目标之上的自愿组合，它绝不在道德上与世俗秩序妥协<sup>(354)</sup>。从更广义的角度来看，知识分子集团可以被认为在两种态度之间摇来摆去，在一段时间内，他们充满道德热情，决心整治社会疾病，而在另一段时间内，又慢慢适应了无法改变的罪恶的社会现实。

众所周知，在儒学的历史上，教派倾向和宗派倾向常常是交织在一起的，新儒家思想、世俗主义、温和现实主义和官方儒学的混杂就说明了这一点。但新儒家追求内心纯洁和社会改造的热情，确实使他们具有特勒尔奇所说的“宗派”的性质。他们充满热情，决心把握世界的普遍联系，把握内心的“未发之中”，把它们当作改造世界的前提。朱熹和王阳明一再告诉他们的学生，必须“立志”去达到这个目标，新儒学中著名的争论无一例外都产生于那些决意追求这一目标的人的热情，这些人强烈渴望，只要再给出一个关于普遍联系的公式，他们就能最终达到这个目标。他们的所有“主张”全部源出于这种热情。在18世纪，这种宗派式的热情似乎消沉下去，儒家学者们更接近“教派式”的道德。因此，钱穆提出的认为文献考据学缺乏道德献身精神的命题，仍然是一个最重要的命题。

可是，如果我们暂把新儒家追求目标的热情放置一旁，而去考察他们把握这个目标以及现实世界的方法，那么我们就很难把他们的思想与形形色色的儒家思想区分开来。确实，他们的观点在去掉其热情之后与官僚政治文化的观点很接近。当我们回想起我们所谈的新儒家观点都是由一些面孔似曾相识的字眼构成时，也无须吃惊，倘若这些字眼不是表达了普遍的，缓慢变化的深刻心理倾向的话，它们也就不会在多少个世纪里反复出现了。



## 第4章 新儒学与中华帝国 晚期的政治文化

### 1 文化和腐败

假如我们把政治文化当作可以导致明显的政治行为规范的一组态度和动因，我们就必须首先承认，在帝制时期的中国，因人们普遍缺乏对儒家信条的真诚的信奉，大量的政治行为是建立在对物质利益的现实追求之上的。这一时期，中国所有的政治制度都涉及到几分被马克斯·韦伯称为“实用理性”的非道德的、手段性的合理性，以及由于人们追求私利和个别需要而公然践踏社会准则的现象。清代官僚大量腐败的现象已证实了这个看法。更有甚者，依照上述一些文化模式，诸如儒家的家族主义、忠于特定对象的经济主义和儒家的现实主义，这种腐败是合法的（参阅第3章第1节）。

然而，腐败的官员以及剥削贫困阶层的地主的存在在中华帝国并非罕见。更为清楚的事实是，各种政治特征如社会联姻和组织结构，使这些官僚和地主抱

成一团，以谋求自己的利益，并动员他们的社会组织。换句话说，由自我利益模式失调而造成的腐败现象侵蚀了明清朝廷机构的活力，这是至关重要的，但是当我们注意到朝廷组织的复杂程序和农民组织的落后之间存在着明显的对立时，官僚的腐败看上去就显出不同的样式。部分原因在于农民没有受过教育，在他们心中并不具有那种能消溶不同地域之间的文化障碍的观念。他们的组织能力和社会上层人物组织能力之间存在的鸿沟，通常大到足以维持皇帝政治的稳定。因此，当朝廷机能失调时，假如固执的批评家经常用夸张的词语为之悲叹并告谕天下，我们也必须注意到这些能起作用的方面，朝廷可以堵塞住这种失调行为的趋势，以维持权威的施行，并促成为实现权威目标所需要的联合。

我对政治文化问题的看法受到 T·帕森斯影响，接近于帕森斯所强调的共同价值说，帕氏这个看法来源于韦伯和涂尔干的思想，我在这里并不试图评价最近针对帕森斯的批评。李普赛特注意到社会学家至今还不能使韦伯和马克思主义者调和起来，韦伯强调“价值是行动的主要核心（源泉）”，而马克思主义者强调“利益的重要性”<sup>(1)</sup>。毫无疑问，这种困惑也反映在对中国的诸多研究之中。在 R·H·索罗门对中国政治文化的研究中，他注意到，我们所接触到的“中国人的社会和政治的态度，十分强烈地反映了儒家传统的价值观——甚至于在根本就没正式受过儒家经典文献教育的人那儿也是这样”<sup>(2)</sup>。然而，这些价值观念究竟是如何铸成了个人无限追求自身目的的行为方式的呢？当然，不讲道德的中国人——按朱熹的说法，他们占中国人口的大部分——也受过“文化环境的影响”，但是承认这一点还不能解开存在于他们的文化与行为之间的谜团。

我将提出一种观点，以期抛砖引玉。行为愈具相互合作的特征，这种行为模式的时间稳定性就愈强，这种行为模式就愈依赖

于共同价值观。假如追求现实利益而置道德禁令于不顾，可以被称为激烈冲突和不同阶级之间剥削关系的特征，那么对于同处一个特殊的社会阶级的人们来说，他们之间平行的组织上协调的联系，则更依赖于宇宙观和道德上的信仰。由此，对社会行为的横向和纵向的两方面原因都必须加以全面考虑。特别是至少在帝制时期的中国，合作建立组织行动所需的信任关系是与共同的道德感和自我辩护结合在一起的，这反过来又把对自我和社会的共同感觉设定为一种道德剧。没有这种共同的倾向，官僚政治就不能作为一种派别的混和剂和限制冲突的整体发挥作用。

现在要对晚期帝制政治文化作出综合的说明还不可能。我在这里所试图说明的只是这种共同功能的倾向推进了官僚体制的协调。尽管我的部分分析所论及的是明显的事实，但是读者将看到我对帝制晚期政治文化的解释有别于新韦伯派和中国的人本主义者（参见“导言”）。在讨论这些倾向之后，我将描述某些基本的方面——它们直接地对政治行为产生影响。

## 2 内外压力的聚合

新儒学和这些倾向存在着密切联系，确实，我一直认为，新儒学用特勒尔奇的观点来看只是一个教派。然而，就这样，我已涉及一个事实，这就是新儒家不仅要体悟存在于宇宙善恶力量交叉点上的心性，而且他们还充满热情地决心消除宇宙间恶的力量（见第3章第24节）。除了这种热情，他们对充满风险的道德交叉点上的直觉也并不奇怪。这毋宁是一个影响到官员们形成关于自己和世界的意象的普遍倾向。

让我们开始对这个交叉点进行部分的剖析。新儒家认为人心的观念如此纠缠于一种恶的趋向，如此困扰于“恐惧和忧虑”，以

至道德体现为“在其细微之处难以感觉到的东西”。这种人心观念与清代官僚的自我形象相一致，给人以强烈的印象，后者可以从对清朝行政实践和思想的研究中推断出来。当官员们遭受到外部官样文章的抨击，以及行政禁令判定他们为道德堕落时，他们才能在内心里体察到他们自己一向极端自私。这样一种外在压力和内心紧张相聚合的证据是有说服力的。

### 3 对腐化官员的谴责和惩罚

作为由内阁掌管的清代行政惩处制度，其思想和惯例的渊源可以回溯到大约 1800 年前。当官员们的严重罪行被刑部掌握后，他们可能被处以罚款、降级和开革官职。这种行政惩罚是如此频繁，以至它已成了官员日常生活的一个方面<sup>(3)</sup>。尽管现代学者有时会认为，这些惩罚破坏了儒家等级荣誉的观念，但是根据明确建立在儒家思想基础之上的所谓“监察伦理”，这种惩罚实际上是合理的。

例如，经典性的《史记》赞成“黜陟”，我认为，没有一个儒家会反对这个思想。甚至孟子也赞成罢免坏官吏。某些儒生走得更远，同意对腐败的官员处予严厉的刑事惩罚。某些儒生甚至相信，应对犯了罪的官吏课以比对普通罪犯更为严厉的惩罚，因为他们背叛了作为行为楷模的职责。

某些公众舆论也对这种思想作了补充，这种舆论认为，大多数官员事实上并不是超越物质考虑的“君子”，而是十足的“庸才”，只有被一种适当的外部刺激所促动，他们行为举止才能合乎礼仪<sup>(4)</sup>。

清朝皇帝在对他的监察官员的申诉中表达了一种观点，即官员作为凡人总是容易道德堕落的（在我的实例里这个文告的背景

是1651—1745年)。这些监察官员被称之为“科道”(六科监察官员和地方监察官员),他们有责任揭露在政府里工作的所有人的缺点,包括皇帝本人的缺点<sup>(5)</sup>。

一个引人注目的事实是皇帝几乎总是对他们发怒。当他们大胆地提出批评意见时,皇帝总会怀疑他们是为了博取敢于直谏的好名声。另一方面,当他们避免大胆批评时,皇帝又会不时谴责他们根本不能恪尽职守、畅所欲言,皇帝会因这些监察官员所讨论的仅是些枝节问题和繁文缛节,因他们只会受虚幻的谣传的影响,为避免自己丢官而谄媚讨好,以及泄露帝国秘密,对皇帝态度游移,或在皇帝背后散布谣言等事由而谴责这些监察官员。皇帝焦急地想得知一切消息,他想公正地奖赏或处罚某些官员,想减轻百姓们长久的痛苦,而他认为这一切努力都因这些官员而受挫。

由于这种种毛病,皇帝指责官员不能履行他们对皇帝应负的基本道德的责任。他抱怨说,自己以“诚心”对待下属的批评和奏章,但是官员们却不能以“诚心”来“报答”他<sup>(6)</sup>。在直率和诚意方面,他们应该“披肝沥胆”,但是他们经常仅假装为公事出力,而实际上追求更多的私利。正是因为官员们不能矫正这种性格,他们无力偿还因皇帝的恩惠所欠下的道德债。在某些情况下,由于丧失了所有的道德规范,他们甚至觉得他们从普通人那儿得到的“小惠”要比他们从皇帝那儿得到的“大惠”更须报恩。通过这种忠于特定对象的观念,他们阻碍了皇帝努力建立一个“上层与下层有共同感情”的政治形态。1736年,乾隆严厉谴责这些监察官员,他惊叹道:我以特别的提升恩赐他们,而且是当着知道我这做的真正含义的众儒的面宣布的,他们这些监察官在这儿怎么这样毫不感到羞耻<sup>(7)</sup>!

换句话说,皇帝再三指责他的监察官员在官僚体制内不断进

行的道德斗争中站在错误的一面。作恶多端的人像走马灯似的川流不息，构成一个无形的团体，他们无时无刻地出现。皇帝常常用概括性的、具体的词语把他们称之为潜伏在黑暗中的恶魔般的人，这些人以某种仇恨的方式在幕后拨弄事端。恶行应当像医生切除脓胞和肿瘤那样被根除。

所以，监察官员和其他官员总是有道德污点的。他们是汇入邪恶之流，还是“检举不法分子”并帮助扼制它？如果没有他们的帮助，皇帝就是耗尽全部精力也无法取得成功。面对每天成千上万的案件，皇帝不可能采纳孟子的建议，简单地依靠他自己的仁慈和善行。1726年，雍正皇帝说，若欲正人心端风俗，必先始于臬台和六科都察的戮力同心。但只有这些人自身不存于贪吝之心，方能举察那些贪吝者<sup>(8)</sup>。当监察官员踌躇畏缩时，皇帝常常准备“宽恕”他们。但是皇帝也不倦地警告他们去掉“欺诈之心”，“荡涤他们自身的恶习”，并要“道德自新”。

#### 4 内部的压力：行政的、哲学的、心理学的证据

然而，监察伦理并非仅由坏官吏应受谴责和处罚的情感所构成。这种情感既适用于自我本身，同样也适用于他人，因为贪官污吏的形象一般是可以内在化地为良知所认识的。这能够从多种多样的行政实践和条款规定，特别是从官员身份和一个罪犯之间并没有严格而正式的界限这一事实推断出来。例如，一个受审和被判罪的官员，甚至在服刑后还能挽回他的官职。如果官员们的自我意象和荣誉意识建立在他们是超越罪恶的体面人这种理性之上，那么他们就不能若无其事地接受一个曾犯过罪的官员回到他们的圈子里去。强调赎罪也反映了罪感与羞愧感的内在化。最普

遍的一个惩罚是“带罪留任”。受到这种处分的官员被称为“将功赎罪”。而且，这样一个事实已得到明确承认，假若外部法令要想正常运行，那么羞愧的内在意识是需要的。如一个清代官员所说：只有当官员们被认为是道德正直的人时，他们才能被任用，这样的官员被奖励时，他们明白为什么他们被鼓励，被惩罚时，他们懂得为何受惩戒<sup>(9)</sup>。

因此，官方文献中的“监察伦理”之基本意义，即人倾向于恶的观念很可能也已表现在知识分子的著述中了。当第一次考虑这样的问题时，我推测这个正统观念仅可溯源到荀子关于人性恶的理论。在那时，我受到孟子之乐观主义人性观统治了新儒学这一错误想法的影响。实际上，如我们已看到的，正是新儒学自己强调了每个人心中的私欲力量。的确，朱熹本人指出过，他的思想已因这种强调而背离了孟子的乐观主义。新儒学可以在依赖孟子关于心之道德感源于天这一观点的同时，拒绝孟子的乐观主义（参见第3章第15节）。

更有甚者，这种官僚的道德辞令的特色也类似于新儒家对道德努力的讨论。正如不断地对监察官和官员进行的谴责所揭示的那样，官员们也像知识分子一样沉溺于自我反省，他们的动机因缺乏“真诚”和屈从“自私”而不断遭到批评。

确实，某些清代学者把“物欲”作为人受之于天的本性加以辩护，但是他们的意图仅是表明了一种生机论者的立场（参见第3章第24节），是为了阐明天理的地位，而不是为了证明私欲。例如，陈乾初（1604—1677）论证“道”、“天理”必须在人的物欲之中方可理会。当一个人知道并发现人的物欲恰是正当的，这就是天理。黄宗羲在他1676年给陈乾初的信中，坚持认为物欲和私欲不能如此区分，并且重申正统的新儒学观点：天理和人欲是严格对立的。陈乾初给黄宗羲的回信，表明了自己的悔悟，他表白

自己仅仅打算澄清某些来源于陆王学派的儒学的误解<sup>(10)</sup>。与此相似，戴震认为，物欲是人受之于天的德性的一个方面，但戴震的目标是“仁”，并且理所当然地认为成“仁”意味着不能堕入私欲<sup>(11)</sup>。

因此，人对私欲之羞愧的感情基本上和监察伦理相一致，新儒学和生机论倾向在清代是因此种伦理而产生的。我们可以从官僚组织的实践和言论推断，这种感情已全面内在化，而新儒家和其他理论家的作品，本身就是那些渴望达到这种内在化的灵魂斗争的记录。

进一步说，这种感情在童年社会化综合症中有一心理基础似乎已很清楚，这种社会化综合症在有关“依赖性”的文献中有所描述（参见第1章）。首先，这种感情和散漫的无意的焦虑有关，本书第3章的内容表明，那些试图解决在新儒家著作中讨论过的问题的人，对克服痛苦的“恐惧和焦虑”有兴趣，这种以经验可感之形式显现在他们情感生活中的“恐惧和焦虑”，其存在是如此普遍和平常，以致完全被认为是理所当然的。假如他们没有因这种持续的焦虑感而苦恼，那么新儒家著作系统阐述的有关人的精神生活问题的方法对他们就没有意义，他们就会转而信奉其他的哲学，并用浮夸的词语表达他们对现实的看法。

确实，这种焦虑部分地源于对特定的客观环境的反应。范仲淹（986—1052）的著名训令表明了儒生对皇帝的经济和政治问题担忧的倾向<sup>(12)</sup>，而学者们也为他们的事业担忧。然而，引证一个备受欢迎的儒家道德公式来说，他们恰恰不“贪求物利和官俸”。从朱熹的忧虑中，我们可以察觉到常人为自己世俗职位的变迁而怀有的痛苦烦恼。朱悲叹学子们不能用他们着力应付考试和谋取官职的力气来追求真正的“学问”，“他们从早晨起床的那一刻就不断地开始思考谋官位的问题”。他也阐述过“驱除与世俗成功者竞争之愿望”的必要性<sup>(13)</sup>。恰恰是这些由世人考虑的“利与不



利”所引起的忧虑，被吴玉佩称作“人为外物所制”<sup>(14)</sup>。

即使不特别地联系到个人利益，新儒家对竞争和充满威胁的社会现实的理解也是混乱的，他们是把这社会现状作为包围他们的实在而加以体悟的。这些对社会现实之混乱理解的观念从朱熹的抱怨中也可以看出，即时常感到忧虑与混乱，缺乏一种纯粹性与一体性，缺乏深刻的、隐而不见的内在整体感，在言论和行动上总是窘迫仓促，对外界作出的反应没有含蓄感，并且缺乏一种轻松的自信和由内在深沉的灵光所激发的高贵行为（参见第3章第1节）。R·H索罗门生动地描述过一种中国人畏惧和躲避“情绪紧张、相互冲突的欲望，……以及人与人之间敌视”在内的社会环境的普遍倾向<sup>(15)</sup>。当然，这种畏惧普遍地反映在新儒家对社会一体化的强调中，反映在人们对这样一个世界——人与社会环境的关系是“人们之间相互心平气和地交流情感”（交感）——的寻求中。因此，程颢哀叹在社会里个人彼此之间是“分离和对立”的，王阳明也谴责“尔我胜负”的精神<sup>(16)</sup>。然而，事实上这种精神在帝制社会是十分强烈的，它尤其盛行于官僚阶层。在斗争中生怕被吞没的恐惧感，既是客观环境的一种反映，又是使知识分子避免与社会对抗的混乱焦虑感的投影。清楚地表达在新儒家宇宙观中的永无止境的困境意识，同时反映和加剧了这些焦虑不安。人们试图弄清楚，这种多层面的焦虑与导致清代官僚机构无数人事问题的极频繁的偏颇之举之间到底是一种怎样的联系。

除了这种混乱外，新儒学的“恐惧和焦虑”还涉及从心理上暗示的对一种依赖于善的宇宙力量的需要的联想。在新儒家看来，个人和这种力量的分离只能使人孤立无援地忍受毁灭性的焦虑的折磨，使人无法获得所希冀的控制、一体性和稳定的内在意识（参见第3章第5节）。人们必须依靠外部的善的力量对正确和错误作出权威性判断的看法，对那些成年人来说显得非常有理，正

如有关依赖性的心理学文献所描述的那样，这些成年人在孩提时已被培养成有一种对权威人物的道德指导的依赖感（见第1章）。

## 5 自主和领袖魅力

然而，行为科学家还不能对权威的力量应当存在于何处的问题作出充分深刻的研究。他们错误地假定这个力量总是体现在富有权威性的社会角色之中。假果真如此，中国人就会对新儒学困惑不解，因为新儒学思想家并不认为能在个别的社会上层人士那里确定权威，不管这个人 是父亲、教师或是统治者。这些角色和人们对他们的关系，对于新儒学来说仅具表面意义，完全不能契入问题的核心。新儒家所关注的权威力量是始终如一地、毫不含糊地存在于宇宙自身结构之中的，而且每个人无需苦思冥想就能凭意志体察到这种权威力量。依心理学的观点，这种神秘力量在具体的自我之中已趋内在化，尽管由于某种不同的冲动这种内在化的神秘力量在不同个体中可以有所区别。在既定的内省道德斗争过程中，个人可以对他所处社会环境中的角色作出自主反应。正是在这个意义上，唐君毅正确地把儒家的自我描述成道德过程的体现者，他唤醒潜伏在人自己精神中的神一般的力量，通过热烈而艰苦的奋斗迸发出能量，裁决社会上层角色在道德上是否合乎资格，从而判定是遵循还是反对（不论这种反对激烈与否）这些上层人物的行为，或是通过投入“外部世界的勇敢行动”，或是通过“从世俗关切退回到持养自身人格之纯粹性”，而对环境变迁做出反应。假如人们经常能察觉到这种道德自主意识已经消失在汹涌污浊的情感之流中，那么为维护道德自主而斗争就成了一种持久行为的一个组成部分。除此之外，没有别的方法可以解释如此多的中国人在许多世纪以来对新儒学符号居之不疑这一事实，

可见这些符合代表了并非一种附带现象的真正情感。

新儒学思想在现代的重大复兴，不只着力于对家族主义和政治秩序的使人厌烦的说教，而且竭尽全力来阐述天人合一，这是令人瞩目的。根据新儒学观点，人们对道德力量的主观感受有一种心理上的需要，这种道德力量被认为可以不受当代社会结构和政治权威的影响，而且在一种必须具体化的哲学背景中，它不得不概念化地体现在“天”这一可以确实地超越社会结构的事物中，没有“天”之超越，这一结构将具有威胁性。的确，如果人的感情没有这种无可比拟的砝码的支撑，那么新儒家个人甚至无能力使其道德意向概念化，并且不能在一种政治秩序中认可他的角色，不论它是权威的还是非权威的。换句话说，渴求权威，就是渴求与自己道德意识这一必须履行的责任结合在一起的那种权威。

这种道德自主的内在意识和超越力量，与学者们充任“君子”角色时一向要求的政治上的领袖魅力相关联。假若领袖魅力如埃茨奥尼暗示的，是“一个行为者对其他行为者的常规行为倾向施以一种渗透性的强烈影响的能力”，那么它就可以体现在“尊”这个字中，即使有权威主义倾向的荀子也认为，统治者在和学者打交道时应采取“尊”的态度。孟子更有高傲的要求，他把“正义”和“天爵”跟一个统治者微不足道的“人爵”加以对照。在这个对于“尊”的要求中，学者们主张对皇帝的命运承担最高的道德上的责任，这尤其表现在当“宰相”并以此推行道德-政治改革的这种传统抱负中。是官员，而非皇帝，对求得自然的赐福（如降雨）负责，这一事实也说明他们因此而被赋予其角色的神奇魅力<sup>(17)</sup>。当然，由于怀有深沉的恻隐之心（见第2章）和一种天人合一感，学者们感到自己的力量比统治者更大，更有力。

但他们的领袖魅力有一种脆弱性，它脱不开监察伦理的焦虑。内心的恐惧，对自己和别人的道德失败的体悟都是经久不变的。官

僚组织的辞令完全取决于官僚们对一面照旧趋向腐败，一面仍然不断怀疑道德努力和领袖魅力之影响的政治舞台的体悟。由于这种体悟，官员们可以经常在使他们蒙受羞辱的官僚组织中多少保持道德感，由此维持一种初露头角的圣贤的自我意识。正是领袖魅力意识和监察伦理的结合，形成了官僚们的责任观念。

所以，这个处于危险的道德交叉点的思想是极为普遍的。根据新儒学的观点，自我虽能汲取善的宇宙力量以获得圣贤资格，但是仍被恶的趋向所纠缠。而根据官场辞令的观点，官员们既能是拥有领袖魅力的“君子”，也可以是一个常常为私欲所驱使的小人。这两种观点均适应于同一个精英阶层，并密切了这个阶层的内部关系。它们的确是某个特定阶级之精神气质的各不同方面。而且，根据清代官方文献当然的看法所表达的观点，世界本身在它的现存形式和历史中也是处于道德的交叉点上的。我在别处也曾论证过这个问题，对这种道德交叉点的把握，对于了解清代官僚组织的灵活性是至关重要的：

政治过程的核心被理解为道德的交叉点，在这交叉点上，好的和坏的在一定程度上以一种含糊不清的形式交织在一起，……许多儒家官员感到他们自己被嵌入了这个道德的交叉点，他们认为他们不仅寻求改善自己，也寻求改善环绕着他们的世界，……因为他们对里里外外的坏事，对作为最好政策和组织形式的非确定性有深刻感受，因而他们在一个部分地并不赞同的复杂的组织结构中工作，能够感到道德上的“安心”<sup>(18)</sup>。

## 6 三角模式的权威

在官员们所担当的角色中体现出的领袖魅力，尤其和政治文化问题有关，因为它和权威的问题紧密相联。假如我们仅仅考虑

监察伦理，清代政治文化就可以简单地被描绘成是独裁主义的了。然而，儒家官员们难道没有把他们上司对他们违法的指控内在化吗？权威的垂流流动被官员们的领袖魅力复杂化了，它表现在一个关于权威的三角概念中：“君”（统治者）的至高无上的权威，被“君子”作为道德考察的潜在终极担当者的角色所抗衡，而经典著作的权威，则凌驾于这两个角色之上。尽管统治者被清代官员在正式场合赞誉为一个“圣人”，但这只是一种制度化了的伪善模式。他也被认为处在一道德交叉点上，他对来自学者们的批评的需要，被一再重申为是他的角色的一个仪式化的方面。

## 7 作为一种伪装角色的“君子”

这个三角的权威概念，在作为明清时期官员教育基础的那本《四书》中表达得一清二楚。然而，对于在两个具有领袖魅力的角色“君”与“君子”之间存在着的这种紧张关系，却非常奇怪地在绝大多数关于儒学的社会学讨论中被忽视了。通常，在这些论述中儒学被错误地理解为“颂扬家庭生活道德为一种国家模式”<sup>(19)</sup>。作为一种制度化的局面，“君”与“君子”之间这个戏剧性对抗确实不能简单地被确定，并有意识地强调为一种理想关系，如“三纲”或“五常”。被强调的倒是“父—子”、“君—臣”之间的平行关系，这两种准则设立的关系模型不会使人想到“君”和“君子”之间的道德紧张。在理想社会的意象中，这种对抗被排除了，那里，统治者作为一个圣人已无所需要。就此而论，“君—君子”关系与其说是一种使人向往的理想，不如说是伦理调节的场所。

然而，尽管“君子”的角色并不是一个最终的偶像，即像“臣”忠诚地追随圣王的训导一样，但是它仍然决定学者们作为道

德行动中心角色的自我意象。换句话说，“君子”充当一种“教师”的角色，站在一边指导人民专心于他们应了解的等级制度结构。然而，儒生就是按这种说教行为而不是按等级制度下角色本身来确定他们自己的社会角色和道德态度的。这在现代也被认为是理所当然的，上述道德态度仅仅表达了一些有关道德一体性的普遍重要原则，而不是特别的儒家角色。由于这一点，中国人甚至能在谴责儒学和推进“全面西化”时，也能继续维持这种道德姿态。这种突出的模棱两可态度，是在不暗中损害道德的情况下对权威和等级制度的一种强调方式，但是它也一直掩饰了儒家道德对现代思潮的影响（参见第5章第3节）。

假使家族伦理提供的仅是一个传统时代关于权威教义的普通观点，那么我们就不得不强调在君—臣关系和父—子关系中的对立。为做一个“君子”，学者在一定程度上就像一个儿子对他的父亲那样和“君”保持着联系，但是又与任何儿子不同，这个学者和上司的另一层关系（至少根据他的意识形态是如此）是把自己放在一个“教师”的地位，要求从上司那里得到“尊崇”，并且在与上司谈吐中依靠形面上学的砝码（天），同时扮演着全体选民也就是“人民”代言人的角色。而普通人，至少在某些学者眼中，仅仅只能“遵循天命”，学者则能发现“天命在我”，而且他甚至能感到自己正在“确立天命”。不管这些字意味着什么，他们表达的是一种信心，即一个人对道德见识可以有一种不可征服的要求。与此同时，“真君子”可以典型他和明确地与他的社会上层保持一种因充满彼此不信任和失意而十分脆弱的关系，这种关系发展至顶点，常常是下级被放逐到社会下层，并至少在理论上允许上级执行合法处置。在统治者和学者之间的“纲”，则是一种能够被取消也可以以一种特殊的灵活性重建的关系，一个高级官员即将被处死时，皇帝可以取消死刑，并且随时可使这个官员恢复原先高层

官僚地位（这是一个普遍的现象）。相反，却没有一个父亲能忍受失去“天命”的危险。这种怀疑和互相排斥的倾向，作为一种规范和制度化了的状况，与家庭内部的关系是不一样的。似乎伴随着师生关系、一种唯一的政治的全体选民意识和形而上学的神力，三种有关家庭的经验被挑选出来，其价值在一定程度上被转换成一种新的社会关系的规范：儿子尊重他父亲的权威，品行不端的儿子被逐出家庭；儿子谋杀亲父。这种标准的关系在帝制时代任何阶段总是处于中心地位，并且事实上儒家学者对它的详细研究大约远超过对皇权规范的研究。

## 8 官僚的抗议

即使官员们的领袖魅力意识已涉及一种三角权威的概念，我们仍然不得不询问这个概念是如何对官僚的行为产生影响的。的确，它使抗议方式成为合法，历史上官方长久认可的“谏”和“清议”的传统即可作为一种诠释，被儒家道德认可的造反观念同样如此。必须承认，明清时代的官员们不能做到宋代御史那样直言不讳，宋代御史有时批评当朝皇帝使用的是一种接近黄宗羲谴责专制政治那样的语言，黄宗羲作为非官方学者于1662年写下一篇针对专制主义的著名的评论。在宋代，官员们经常因皇帝发布诏令越过相府而批评皇帝，相府有权检查所有帝国法令是否得体 and 切合实际。在一次针对这种非正规行为的抗议中，刘福在1270年前后写下一备忘录，严厉告知皇帝国家的事必须由国人来办理，统治者不能视国事为自己的私事。十分引人注目的是，宋代官员们有时甚至拒绝接受这些不规范的帝国诏令<sup>(20)</sup>。

在明清时期的某些年代，稍许大胆地说话也需要非凡的勇气，特别在像明朝开国皇帝明太祖（1368—1398）那种嗜血暴君的非

常统治时期。然而有勇气的官员们确实敢于挺身而出，他们因追寻同样传统理想，而始终得到同僚们的钦佩。例如，大约在1376年明太祖不公平地把数百名官员处以死刑，他认为从地方官员到京都户部在支取加盖印章的空白财政单方面存在普遍的腐败行为，户部无论何时认为需擅改帐目，这些财政单据皆能非常便利地填写。在京都将空白的表格备好，可以对付有关各级行政机构的一整套内容大致相同的报表，可以节省因错漏需退回地方官署修正和签字所花的时间。大部分官员不敢向这个半疯狂~~的~~皇帝指出，这个固定下来的惯例是一个便利的行政措施而非腐败。但有一个叫郑士利的就敢这样干，他还告诉皇帝，不事先宣喻某事违法即为此事杀人是不公正的（但明太祖仍然执意杀了这批官员）<sup>(21)</sup>。

一个更著名的例子是东林党人，东林党中的75人在1624年上奏一份请愿书，谴责皇帝最宠信的一名宦官的罪恶，其中一些人不久即被处死，但是东林党人的抗议至今对于中国人仍是一个庄严的回忆<sup>(22)</sup>。

1721年，御史谢济世与皇帝在朝廷上辩论，谢济世坚持说皇帝最宠信的一个官员是腐败堕落的。结果，谢被指控为无端攻击。当他被问起与谁有勾结时，谢答复道：“孔夫子与孟夫子。”他解释道：我在孔子和孟子的书中读到，一个人应该用一种真诚的方法表示他的抗议，眼见腐败泰然处之就是不忠。他被判定有罪并遭放逐至蒙古，在那儿平静地度过了他的岁月，附近满洲官员都把他作为他们的教师加以尊敬。当他1736年又重新复职为御史时，又很快冒嘲弄朱熹的风险，要求以自己~~对~~《大学》、《中庸》的注释取代已成为官定教本的朱注《大学》与《中庸》。谢济世在退休后回到他原来的出生地，安逸地打发了他的晚年<sup>(23)</sup>。

谢济世具有特别非凡的自我意志，但是我们不能得出结论认



为，抗辩统治者的清议在清代已是一个严重的事件。重要的是，这件事没有激起人们较多的注意。对下述这一事件历史学家几乎也没有注意过。1884年，当时至少有三个官员向皇太后送交请愿书，要求撤回她让幼帝的父亲参与军机处议事的诏令，他们强烈地批评她的主意与“正常的国家制度”不一致。她驳回了他们的抗议，但要求官员们“谅解”这种作法是一个必要的权宜之计<sup>(24)</sup>。薛允升（1820—1901）在晚清作为一杰出的刑法专家而著名。几乎没有人注意到发生在1896年的一个事件，当皇太后为两个被判定抗拒逮捕、怂恿混斗并致毙伤人命的宦官谋求较轻的刑罚时，薛允升作为刑部长官两次强烈坚持他对法律的解释。他尤其驳回了皇太后从法律上提出的根据。他的传记作者写道，由于深知他会坚持法律而不屈从，统治者最后只有同意他的拟议。就在第二年，由于一个与上述案件毫无牵扯的问题，薛允升被调动，并受到轻度降级，但这仍然反映了皇太后对他坚定个性的恼怒。然而他仕途的结束是体面的，当他死时，还因主管刑事审判时表现出的正直受到皇太后褒扬<sup>(25)</sup>。

## 9 官僚的精神

不管这种勇敢的独立态度是否典型，我们必须记住，清朝皇帝们毫不含糊地支持这种立场，他们公开承认自己的错误，并对鼓励恪守成文条例和帝国列祖列宗遗规的精神有明确的兴趣。而且，如在别处已经论证过的那样，他们控制属下官员并非是单靠恐怖的专制手段，而且依靠一种复杂的混合措施，包括在很大程度上强调坚持特别仁惠，以及对社会精英的情感认同。官员们则反过来有许多令人满意的机会去表现他们不畏惧严厉惩罚的固执态度，他们也确实从中捞到了好处，包括大和小的好处在内<sup>(26)</sup>。精

英们那种孟子似的领袖魅力传统所具有的重要行为影响，必须在这个复杂的环境中被视为一个整体。这些影响可以根据两个相互关联的主题来分析：官员们的精神和尊重法律条文的大大普遍趋向。正如下面的考察应该能够说明的那样，这种普遍精神虽然受到损害，但仍然是官僚组织效率的必不可少的基础。

无论官僚政治怎样腐化，如果没有一些最基本的精神，它就无法发挥作用。在政府文献中，形容这种基本精神的常用字是“气”。官员们经常为官场上的“气”担忧。“气”是大量常用字的重要组成部分；这些字接近我们的“guts”（勇气、干劲）或者“back bone”（骨气），并且在官僚的习惯语中，它是和“君子”的理想和监察伦理相联系的。由此，它可以回溯到孟子“浩然正气”的观念。如孟子所说，假如持“养”得当，“浩然正气”将“充塞天地之间”，赋予人以顽强不屈的力量，使之以一种沉着的心情来执著“道”。这个生命的力量涉及到一种令人欣慰的自尊感。当朱熹十多岁时在孟子书中读到圣贤和凡人都属于同一类人时，兴奋得无法用文字表达。每一个官员都有获得这种兴奋的权利，因为根据官方辞令，政府崇尚“尊贤”。官员们这种内在的自豪被认为是履行他们职责、全力承担他们的责任、忍受其中的艰辛和怨恨而不逃避所必须的勇气的一部分，逃避职责被最广泛地谴责为官僚们的罪行<sup>(27)</sup>。假若这种自尊很少导向对皇帝的直接抗辩，那么它经常导向对各种官员和政策的优点和缺点发表自信的见解，正如从给皇帝的奏章以及非官方文献中大量的批评、提议和驳论里可以明显看出那样。

假若可能，清代官员会对现代心理分析观点认为他们因患有“依赖”综合症而缺乏“自尊”大为吃惊。当他们习惯性地痛惜他们称为“豪杰”的上级官员的缺点时，他们也总是对社会中私欲横流的现象感到震惊，那些自视为天定圣贤的人，身为高级官员

私人幕僚的前官员，都不满足于他们的地位，并且无一例外地像有权势的人那般专横招摇<sup>(28)</sup>。在一定程度上，正是由于这种傲慢的趋向被认为是有力量的表现，因而王阳明对于“自信”的提倡被批评为释放了一种危险的冲动。一些中国人把“自尊”的旧儒家观念看得太重了！最重要的是，假如官员缺少孟子精神，那么针对他们的道德谴责会使他们无动于衷，听来只是如蠢话一般。

因此，领袖魅力感对于批评政策和贯彻法律所需的精神具有根本意义，即如监察伦理使失职官员受惩合法化一样。但对法律的尊敬由多种现实因素而得到加强，这些因素强有力地促动皇帝和官员的行为普遍化，即强调行为的普遍准则，而不是归之于酬劳分配和法令中的性质。

## 10 官僚的实践和普遍主义

在官员这方面，我们必须记住伦理的普遍主义与他们的领袖魅力形象之间的联系，由监察制度和惩戒制度（处分则例）的普遍主义而得到补充。以强调普遍性的方式写成的惩戒性法律不同于大部分刑法。此外，由于调换地方官员的回避制度便于阻止官僚间私人联系的增长，所以为了应付组织的特别危机需要某种程度的普遍主义，需要以一种中立、调和的方法运用已证明可行的法律，作为解决官僚内部纷争的手段<sup>(29)</sup>。

官员们不仅易受到惩戒法令的纠葛，而且他们也被置于一个精心设计的使猜疑和告发的矛盾倾向增加到最大限度的官僚结构中，在京都“主管”官员和地方的“下属”官员之间，这种倾向尤为显著。官员们为保护他们自己，需要互相竞争，力图向皇帝证明自己是忠于法律的。平庸官员的口头禅对大家更熟悉，他们为了保住自己的职位，避免一切冒险行为，盲目固守法律条文

（“拘泥”）。常常可悲的是一些地方行政官员的行为，他们一心想避免触犯行政法令，而不顾境内人民的需要<sup>(30)</sup>。值得注意的是，大量的腐败行为采取的形式并不是对抗法律，而是在法律裁决过程中采取非道德的手段。吏员和官员们受到不断的谴责，因为他们寻找法律上的前例来证明他们做出的有利于朋友和诉讼委托人的判决的正当性。官员们不断地以此种方式追求私利，证明法律权威是受到极大的强调的。尽管某些法律被人们习以为常地“视为具文”，但通常被忽略的法律条文都是难以实施的，或者因为这些条文本身的不切实性，或者因为有一种特殊的根深蒂固的习俗惰性。在法律程序可以执行并且有利于豪强利益的地方，对法律的尊重就愈益加强。

我们必须记住，即使是恶棍，也会做出许多合乎既定文化观念的事，以求得他们同时代人的认可，而在他以迂回虚伪的方式进一步追求自己的利益时，他还将继续力图利用文化上的认可，利用社会关系和组织形式的合法性，用来描述那种最普遍的社会上层非道德现象的古典名词“乡愿”不正是指的这种情况吗？由此，寡廉鲜耻和文化上遵奉的行为常常得以和谐共存。

最终，对法律的尊重和执行法律的能力得到了更进一步发展，这是因为在官僚阶层内部，存在着虽然受到制约，但仍明显向法律功能和地方专门化发展的趋势，对这个问题，历史学家现在刚刚开始研究。例如，尽管清代官员的“业余性”观念已经与私人幕僚的专业性形成对照，但是官员和私人幕僚之间的界限事实上还是被弄得模糊不清。由于缺少有经验的官员，官员们背地里兼职做私人幕僚，这使清代中叶的帝王大为头疼。在1747—1847年期间，几位皇帝在一系列诏令中，一直对官员们这种地下活动加以谴责<sup>(31)</sup>。

## 11 普遍主义和皇帝权力

完全没有根据设想，官员们利己的和特殊的驱动力必然强于普遍主义对所有这些因素的吸收。同时，这种吸引力被皇帝的职责和兴趣所加强。皇帝享有巨大的权力，他的确要对官员们的行为产生影响，而且他必然要以一种基本的兴趣，明确地在官僚职责的普遍行使过程中使用这一权力。除此之外，他如何能保得住王位并加强自己的权力？毫无疑问，皇帝公开表示他是遵守法律的。《大清会典》主张，国家的法律应由朝廷和人民共同遵守。1724年雍正皇帝激烈地斥责他的一些高级官员，原因是他们不曾反对他的一项违反惯例的诏令<sup>(32)</sup>。

不仅如此，使人感到敬畏的皇帝地位，妨碍了官员们的忠于特殊对象；而且他极为富有，通常使行贿不可能（在朱熹时代，朝廷的受贿被认为是骇人听闻的）。帝国行政过程中受理上诉的机构促使人们对法律更加尊重。通常，清朝皇帝自己不提建议，而仅对由官员根据法律上的前例提出的建议和批评作出答复。最后，儒家对法律的强调并没有局限于一些在典籍中附带的评论。相反，如此大量的法律，尤其在清代，已被按照“例”（旧例）概念化，这些“例”既体现对法律的尊敬和神圣往昔的尊崇，又体现对帝国祖训的尊敬；毕竟，这是一个“传统的”社会，但是在一个传统社会里，传统的价值不仅由特殊的规则所构成，而且也包含对昔日智慧的尊敬<sup>(33)</sup>。

当我们认识到这种行为影响不仅源于高贵的思想，而且还源于无穷尽的自我利益、自傲和权力时，那么普遍主义众多征兆和孟子精神，在行为举止上的抵牾就更清楚了。权威的三角结构不仅以道德价值为基础，而且还建立在一种错综复杂的规范网络以

及为皇帝及精英分子利益服务之程序的基础之上。

然而，假如新儒学所强调的内在道德的脆弱与官僚组织关于道德谴责的权威辞令互相吻合，那么新儒学关于内在道德潜在性的直觉，对官僚的领袖魅力意识就是至关重要的了，它反过来导致与基本行为纠缠在一起的一种三角权威概念。确实，作为一个现职官员，新儒家不得不频繁地把对真正圣贤品格的注意转移至对当今皇上的权威的仪式化虚构上去，从而在是否利用他自己的领袖魅力去实现新儒家所要求的改造世界的任务上趑趄不前。不过，我们不能夸大学者们道德自主的理想主义哲学和他们在官僚政治中所碰到的严重权威主义之间的对立。相反，他们自发地寻找圣贤品格即包含一种道德不满足的焦虑感，这对官僚的监察伦理和官僚制度来说具有根本意义。因为全部的权威主义，依然依赖于精神与无处不在的领袖魅力，它与官僚们作为初露头角的圣贤的自我意象交杂在一起。

## 12 权威、温和现实主义和激进主义

为了对清代政治文化作出充分的分析，我们必须把这个有关权威的三角概念和其他所有构成政治行为的看法加以联系，这是一个需要进一步作大量研究的艰巨任务。不管怎样，我们将接触到激进主义和温和现实主义之间所具的明显联系的问题。如同已经讨论过的那样，“激进主义”涉及到古典儒家对社会的看法，即社会是由政治活动中心散发出来的变革动力所支配的。“温和现实主义”则涉及到一种并不怎么乐观的政治学观点，这种观点看出中央控制冲动的弱点（参见第3章第22节）。按激进的观点看，皇帝的君主权威的最高核心应得到道德上的加强，它追求政策和道德合理原则的一致，唤起道德顿悟的热情，重建整个社会和经济，

并且成功地使人的内在道德能力引进“外部世界”。因此，激进主义和权威的观念是有联系的，在这种联系中，“君”和“君子”之间的分离，即君主权威和具有道德顿悟能力的魅力领袖阶层之间的分离，可以减少到最小程度：当政治领域中心已达到可以被看作是充满道德活力的程度时，困境意识就淡化了，并且追求道德净化的全部精力就可以从“内心”生活转向“外部”世界。

在另一方面，就温和现实主义来说，自12世纪以来，新儒学就与它紧密相联，政治领域中心在道德上被认为是衰弱的。董仲舒拯救社会的“王教”思想对于明清新儒家仅仅是一种表面上的希望。引用黄宗羲抨击专制主义的著作的标题来说，他们一直是在“待访”这样一位贤明君主<sup>(34)</sup>。由此他们只能转向“功夫”的“内在”生命，并且把自己的政治努力局限于所处的地方环境，他们接受了在君主权威与道德洞察力之间明显分裂的事实，并把这一点作为他们基本困境的一部分。

因此，在谈到权威的三角概念时，君主权威和道德洞察力之间分裂的看法，不断地与此种分裂即可解决之希望混合在一起。激进主义和温和现实主义之间的差异与此种希望之起伏是相互关联的。实现这种希望必然意味着使君主的中央权威增添活力，使之能根本地、完整地支配“外在”政治领域；无力实现这种希望则易于把学者的注意力从这个衰弱的中心和“外在”世界移开，而这个衰弱的中心乃是通过地方行政体制跟“外在”世界相联系的。

这并不是说，支配了明清时期政治思想的温和现实主义是一种必然使人绝望的政治。确实，在道德原则与君主权威之间的显著分裂并不能被明清两代皇帝的自夸所克服，他们明确地宣称他们的统治与“天理”或“道”相一致。这种分裂也未能由明清时代兴起的商业繁荣所克服。就儒家关心民生的情况而论，单纯经济发展获致生活改善给他们留下的印象，不会比给今日台湾开明

派人士留下的印象更深刻。明清儒家对政治和经济环境的一般理解，最好的也不过是由古代“霸”的概念所表达的一种非道德的及缺乏稳定性的成功，霸政君主不能实现稳定和执行自己道德的政令，但能通过最大限度的威慑和“信任”来维持安宁和秩序<sup>(35)</sup>。然而这种社会没有使儒家学者陷入绝望，因为社会不仅让他们获得财富和声望，而且让他们在能够使其终极关切充满活力的“内在”功夫和现世主义的美学享受之间处于飘飘然的舒适状态。

在19世纪后期，这种微妙的平衡受到了西方资本主义冲击的威胁，因为帝制政府显然不能维持这种平衡，中国人不得不思索如何重新设计他们的政治结构。他们中的多数人无疑试图重新系统地阐述清代的温和现实主义，寻找某种制度上的妥协，既能促进渐进的现代化，又能推动知识分子为振兴他们自己的道德耐力，拓宽他们的知识及指出一条通向乌托邦的途径所进行的持续的努力。然而，在另一部分人之中，西方的冲击复活了一种彻底改革的传统热忱，这种热忱伴随着一种激进的希望，即希望通过由政治中心真正把握道德和宇宙的终极原理来焕发转变动力以重整社会。对于他们，黄宗羲的漫长“待访”已经结束。然而外圈的思想怎能复兴一种传统的希望呢？这个难题将是最后一章所要论述的内容。



## 第5章 高涨中的乐观主义和西方化时代中相互依赖的精神气质

### 1 西方化

从鸦片战争(1839—1842)和太平军起义(1850—1864)开始,清帝国经历了一系列内外政治冲击,这使帝国的权力逐渐受到削弱。与此同时,也进行着另一种开始采用西方方式、旨在增强国力、使国家现代化的活动。最初,人们看到的只是西方的军事优势,中国的精英分子经历了数十年时间认识到,这种军事优势有其经济、政治、社会和文化的基础。到1912年清帝国覆灭之时,人们已经普遍认为“共和制是公认最好的国家形式”,新共和国的《临时约法》在1912年3月11日颁布<sup>(1)</sup>。然而中国的种种政治困难只是更加加深了。1917年到1923年间遍及全国大部分地区的五四运动表达了这样一个思想:中国必须以更为根本的方式进一步同过去决裂,以“科学与民主”的信仰来取代儒家的价值体系。曾经一度盛行过“全盘西化”的口号,而马克思主义也在对儒家传统的一片攻

击声中发展起来。当重建中国社会的不懈努力与被剥夺者的革命激情逐渐结合起来时，退而转向儒家学说以寻求道德价值的知识分子被激烈地嘲讽为现代化的反对者和反对派的帮凶。当中国共产党在1949年建立中华人民共和国时，他们带有民族主义、政治参与、科学和经济发展的观点，这是与传统观点截然对立的。接着他们又继续推行了一场革命，这一革命重新确立了他们国家的国际地位，急剧地改变了政治机构及其与城市、乡村、家庭和个人的关系，改变了经济生产和分配的方式以及人与人的关系。

于是，在人与人的相互关系方面强调等级和谦恭敬重的传统观念，通过两种方式发生了变化。首先是充满道德尊严和个人尊严的参政权利大大扩展到许多先前被视为下等的或尚未充分发展起来的阶级，主要是妇女、青年和体力劳动者，尤其是农民，而在此之前，参政权利仅仅属于某些精英集团。甚至可以说，这种参政权利的扩大伴随着对一种新的不平等状态的确认，因为从某种意义上说，农民与青年被认为比老年人和知识分子更合乎道德。毛泽东的“群众主义”的确是革命的。其二，除了重新界定道德上的特权集团的成员资格以外，充满道德尊严的人与人之间的关系在平均主义方向上发展起来，尽管儒家将这一关系——指君子同“朋友”关系——一概视为等级关系。

除开改变了谦恭敬重的传统方式而外，社会集团间保持团结的方式也被重新规定了。可以说在拓朴学意义上相互依赖的关系业已改变。如下文将要讨论的那种前所未有地使政治机构、乡村和家庭的道德感化融为一体的民族团结新方式，似乎与下述这种热烈的情感相联系，即中国人似乎正进入一个将使他们比以往更成功地实现其道德目标的新时代。虽然这些新的团结方式已经被一些新的对抗方式所限定，但这些阶级的新对抗本身就被视为不断巩固和加强道德一致选择的创造性历史进程的组成部分<sup>(2)</sup>。与

此同时，始终是儒家思想之根本的经济生产的实际问题，现在也得到了前所未有的系统化的强调。此外，这种对实用性的新强调与一个更平等的大众社会所具有的热情之间日益增强的相互作用，本身就可以被看成是传统倾向的瓦解。无疑，这种重大的变化作为一个整体来说，大大加速了儒教的根本（即认为一切真谛在“三代”都已基本实现，并充分表述在儒家经典中的信条）和制度化了的儒家教义（传统的宗法制度、三纲五常、科举制度、帝王统治，以及诸如朝贡制等一些政府制度）之终结。

因此，西方历史学家普遍认为上述趋势是“儒家世界观之寿终正寝”也就不足为怪了<sup>(3)</sup>。中国的知识阶层不管对这一转变是褒是贬，都认为这种转变与传统文化的“精神”是背道而驰的。中国的现代化倡导者自认为他们是在“摧毁”“罪恶”的传统，在他们看来，那种认为正是这一传统可能促使他们形成自己的某些立场的观点是荒谬的；而在那些希望复兴儒家“精神”的学者们看来，那种认为这一“精神”可能对旨在摧毁它的运动产生了影响的想法，同样也是不足取的。

## 2 历史的惯性

学者们在最近几年内才开始对这种把中国的现代化看作为西方化的观点提出疑义<sup>(4)</sup>。诚然，新的技术、新的组织形式以及现代化的其他一些表现形式主要是西方化的结果。然而是什么东西促使中国人采纳他们那种具有独特风格的集体主义呢？最为重要的一点是，他们成功的秘诀何在？整个第三世界中受过教育的精英分子都赞赏西方式的技术和组织形式，但中国政府却能通过动员人口高达8亿的农民阶层来使这些形式成为现实。这一动员的成功并非来自任何独特的经济条件，因为就人均收入而论，大陆中

国仍然是世界上最贫穷的国家之一。它也不能被解释为中国接受了世界主义化影响的结果，因为这种影响也波及了其他许多同样贫穷、但动员程度却低得多的第三世界国家。相反，正如拉尔夫·林登所强调的那样，文化的传播是一种双向运动，“传播问题的真正核心……(是)接受一方团体对它所面临的各种因素之反应。”要理解中国对世界主义化影响的反应之根本动机，仅仅考察那些被林登称为“关键的观念和价值”的东西是不够的，因为这些东西“远低于个人意识的水平”，且“不易受到文化传播的影响”<sup>(5)</sup>。这些态度包括对下述问题的看法：权威的本质、自我与宇宙及群体的关系，以及社会动员和社会变革的最终意义。

因此，中国的历史学家们开始重新思考上述这些观念的惯性问题。根据传教士们积累的知识，我们西方人往往设想急速的文化转变是可行的，类似于这种认为会出现茅塞“顿”开情形的观念，中国在好几个世纪以前就存在了。然而儒家价值观念竟衰落得如此之快却是悖乎常理和始料不及的。怀特海声称整个西方哲学只不过是柏拉图思想的诠释而已，这或许是诙谐的评说，但它却道出了古老思想在世界上最有活力的文明中的巨大惯性。正如一些西方教科书所指出的那样，日本在1894—1895年的胜利所带给中国的创痛，足以使有着3000年历史的文化信仰解体。然而无论在大陆还是在台湾，中国的现代化倡导者们直到今天还在抱怨传统观念的顽固性。我想中国的学者们今天都会同意台湾人类学家文崇一所说的话：“我们中国人常常跟着西方文化的路子走，但我们肯定还没有消化它。”<sup>(6)</sup>的确，那在现代中国扎下了根的新型的社会和政治结构如果不在很大程度上与久已存在的传统意向交织在一起的话，要想在全体国民，其中大部分甚至还是文盲中得到承认，是不大可能的。半个多世纪中关于自由民主理想的宣传是广泛的，但这些理想并未能生根；像殷海光那样细心的观察者

也并不少见，他们将这一失败部分地归因于文化的排斥性。如果我们接受这一观点的话，同时我们也难以否认以下这一事实，即：“文化的排斥性也确实促使那些扎下了根的思想为人们所接受。唐纳德·J·芒罗指出：“共产主义思想中无意识的历史遗产是由关于人或自然的观点构成的，这些观点最初见于哲学之中，但随着时间的推移，它们在受过教育的中国人心目中成为无可置疑的设想。”<sup>(7)</sup>我认为芒罗的这些话切中了要害。

### 3 模棱两可的变化

教义和公开行为中的间断性变化毕竟不一定反映心理学意义上的根深蒂固的观念之变化。在辩论中痛斥“三纲五常”是一回事，而揭示并改变关于权威和自我的某种程度上说是无意识的信念，则又是另一回事。

此外，“君子”标准的含混不清使中国的现代化倡导者们有可能在全面抨击传统秩序的同时，仍然保留这一理想（见第4章第7节）。他们显然决心在应予抛弃的旧方式和应当采用的新方法之间划清界线，所以他们抓住了旧的儒家方式与西方方式之间的明显对立之处，轻率地将儒家观念的整体与后世对它的信奉区别开来，而把道德自律感归之于西方思想。但事实上，这些倡导者本人和他们的祖先从小就被灌输了这种道德自律感。殷海光就是这样一位君子。殷是一位老资格的“自由主义者”和赞赏“个人主义”的西化人士，他把五四运动的理想和对美国社会科学的浓厚兴趣结合起来。但是在以下这两种西方概念面前他退缩了，这两个概念一是把独立的个人看作最高之善，另一是把民主看作是各种利益集团之间相互作用的对立体系；他宁愿在“个人主义”和“自由”特征的标签下面偷偷加进一些本质上与孟子的道德自律概

念相一致的理想。事实上，殷在阐述中国人在克服儒家遗产中的缺陷时应当追求何种性质的理想时，经常引用《孟子》中的话（或者是《礼记》中的“特立独行”），这种立场从未使他陷入自相矛盾的困境。就他对这一立场的解释来说，他明确指出：总体上难以接受的儒家传统有时确实包含着一些有价值的理想。（他在去世前的最后几年里，更加充分地提倡崇尚儒家传统<sup>(8)</sup>。）

一些学者认为“毛的人格中与中国传统文化模式尖锐对立的主要方面是强烈的独断因素”<sup>(9)</sup>，他们得出这一结论是由于误解了中国文化的内涵，肤浅地理解了中国人大谈中国如何抵制儒家传统的辩解。无疑，这类辩解应该被看成是中国思想史的一个组成部分，而非对中国思想的确切分析。其中大多数所表达的普遍憎恨以及与之相关的激烈的阶级斗争，也不能表明基本的文化倾向已被否定。在中华帝国的历史上，充满对上层腐败之仇恨的民众暴动在好多个世纪以前就已发生，但它们通常只是造成了政治统一的破坏，并没能导致新的道德和社会理想的形成。

因此，理智地看，正如在魏克曼和普赖斯的著作中所特别指出的那样<sup>(10)</sup>，以往的否定基本上是模棱两可的。此外，在中国历史上，思想动荡和变革的时期往往伴随着坚持传统的浓郁色彩。汉代史学家司马迁在评论先秦的百家争鸣时说，天下一致而百虑，殊途而同归。自梁启超以来的历史学家们认为，清代汉学的兴起只是对宋明新儒学的反叛，但汉学的一些根基来自理学，这一点现在已为人们所承认（见第3章第24节）。

## 4 相互依赖的精神气质

要理解一种变革必须首先明确其基本线索。只有当中国传统倾向的特性更为明了之时才能深入了解这些倾向在20世纪中的

发展。要解释中国在近代时期的失败，关键在于透彻研究上个世纪的经济和制度问题。然而我们又立即遇上了如何解释中国的成功这一问题。先前用以分析其失败的系统方法就显得不太够用了。与失败的原因不同，其成功的根源主要在于思想史而不在经济史中，它们可上溯到许多世纪以前。如果专心考察中国的失败，那我们将很容易接受这样的解释，即：中国的传统倾向是停滞的、特殊的、权威主义的和病态的。任何不符合这一模式的本国思想都会被斥责为附带出现的诡辩。然而当我们现在试图解释其成功时，就开始明白这种诡辩如何发挥着行为与环境的组成部分的作用，并维系和规定着共同的情感。

我们在这里开始分析这些情感时，可以先综述一下各个不同学科中业已形成的观点，这些观点我们在前几章中已经讨论过了，所以我们可以把这些传统倾向描述为包含着一种相互依赖的精神气质的倾向。这种精神气质与儒家的宗法思想一样，都是中华帝国末期混杂活跃的文化氛围的核心部分（见第3章第1节）。正如在第4章中所讨论的那样，这种精神气质强烈地表现在理学之中，而且至少在受过教育的阶层内广为传播。这种精神气质可以用下列五个标题来表述，这五个标题是：关于难以捉摸的内在性的本体论；强调作为认识和论证目的的普遍道德真理之可知性的认识论；影响本体论、认知论、伦理观念和社会观念的“极权主义”趋势；包含相互依赖和权威这两种概念间紧张关系的社会规范；以及由道德成功与道德失败之间危险的区分所带来的道德—心理上的生命观念。将这种精神气质称为内涵丰富的、持续不断的“宗教信仰”，并不夸张。

## 5 难以捉摸的内在性

我所指的“内在性”，是指这样一种宗教信仰，即相信宇宙中倾注着一种神力，这种力量是按天然法则存在于一切“事物”的“内部”，特别存在于作为“万物之灵”的自我之中，而自我在充分实现这种神力时就能具备这种神力。正如唐君毅所言，儒家所说的自我是具有神性的，这种自我试图达到一种天人合一的境界。如若不然，它将无法克服忧虑并将感受被控制、僵化和受限制的痛楚。下述观点的冥顽不变表明了这一立场中的宗教或形而上学偏见，即：认为神性的充分实现是一个将“内在”扩展到得以渗入“外在”世界的过程。从这个立场出发，相反的一种观点就显得不可思议了。这种相反的观点是：一个人可以以詹姆斯式的方式在外部世界发现其精神本质，并随后将这一精神本质注入到“内在”的自我之中。由此产生了对“内敛”的不断的强调。

由于没有一种“外在的”社会力量、甚至没有一位宗教人物可以中断或促成这种与神的内在交往，自我就是自主的了。由于存在着实现天人合一的潜在可能性，宇宙内部就包含有一种变化的力量，圣人可以驾驭这种力量。冯友兰对儒家传统形而上学的批判，最清楚地揭示了儒家关于人的意识能够驾驭宇宙变革力量这一重要思想，冯友兰批判儒家的这种传统的形而上学正是因为它假设了这样一种人的力量（见第3章第15节）。

还应指出，虽然事物中的神性是如此含蓄，事物本身却是一种相当神奇的从目的论上说意味深长的东西。因此中国的那些将一切存在都归结为一种事物形态的一元论企图，具有与否定宇宙神性思想的西方唯物主义理论大相径庭的精神内涵。<sup>(11)</sup>

然而，这种自我神性的存在不断受到威胁。韦伯认为儒家传



统缺乏一种源于本体论终极前提的性恶论“激进”观念，这一点使人无法苟同。相反，按照朱熹所说的宇宙环境，无论是“内在的”意识领域还是“外在的”历史领域，神性总是“难以捉摸的”。这两个领域都被物质二元论广泛地限定了，根据这种二元论，事物的“终极本质”存在于“消失”的过程之中。无论是在历史领域还是在思想领域，“道”的充分本质恰恰处在能轻易记起或感知的范围之外。当然，儒家教义的传授实际上遇到了困难，然而，交流上的这些障碍却逐渐形成了这样一种历史模式，这种模式加强了“道”朝虚幻方向发展的固有趋势。所以孔子抱怨说他无法“确证”三代的事件。《汉书》说，从很久以前孔子去世之时起，就不再流传他的没有明确表达的深奥思想了。公元前 213 年的焚书使人们在 2000 年间无法确认什么是权威的儒家经典。

还有众所周知的有关“三代”资料的缺乏和儒家典籍的含义隐晦，与人们意识中“天理”的模糊是相对应的。在当今政治体制中仍然可以找到的一些圣人制度的“痕迹”，与人们心目中的天国情感的“初始性”也相对应。注意“培养国家之元气”与注意“尊养”又相对应。“弊”这个字同时用来指人的内心和政治领域中所发生的事，而关于三代圣朝之后邪恶的、一意“争霸”的历史时期的大量记载，则与人心中自私冲动的显而易见性相对应。

尤其必须强调的是新儒学广为传播的一个观念，即认为人的意识存在于无限内在性之中。这一思想虽然生动地表达了神性具体地内在于自我之中这一感觉，但它也将人类经验中最易于接触到的部分限定为掩盖神性存在的异化了的良知形式。只有那些急于表达神性几乎不可能实现的感觉的人，才会认为这种等级思想确切地反映了现实。这种感觉也表达在未解难题的连锁概念中。

所有这些惊人的对应之处，及其与“‘道’乃玄不可测”观念的逻辑关系，必须视之为中国人的世界观中最基本的方面之一。

它几乎没有受新儒学的束缚。当康有为在清末大声疾呼改革之时，他能够以此为根据发出了下述这一立即赢得喝采的悲叹：儒家学说在创立了 2500 年之后，孔子教诲的真谛仍然“晦暗不明”<sup>(12)</sup>。

也许在每一种宗教里，自我的精神斗争都是由宇宙所固有的某种神力支持并实现的，但在新儒学之中尤其强调这种依赖。如果说神力可以通过驾驭宇宙之力得到利用的话，那么，未能驾驭宇宙之力将会造成充满“恐惧和忧虑”的虚弱的生活。而且，由于完全成功地驾驭宇宙之力被认为总是超出自我经历的范围，所以被认为“得道”的人几乎可以肯定是圣人。虽然自我与宇宙的面对是直接的，但完全成功地驾驭这种面对却是圣人的成就，而非自我的成就。甚至王阳明也没有被看成是圣人。因此，具有权威性的著作对每个活着的人来说都是至关重要的了。

然而圣人毕竟逝去了，他的话语又含义不明。更何况中国有些思想家喜欢用无法言传的道德知识来强调传授上的问题。正是这种传授上的障碍使自我负有魅力领袖的阐释使命，哪怕这种阐释是在无法获知圣人真谛的错误方向上进行着的。

对试图实现道的新儒家来说，道的含义不明并不是一个值得加以分析的主题。这正是一个包括着显然也是他们自身弱点的不容置疑的痛苦事实，对于这一弱点他们自己不愿多加渲染。正如唐君毅所言，在这样糟糕的境遇中，没有任何东西是有“价值”的。真正有价值的是他们关于怎样通过道德修养摆脱这种境遇的思想，这些就是现代历史学家普遍选择为具有研究价值的新儒家思想。

然而，基于韦伯式的对导致理想与现状之间“紧张关系”的种种趋势的兴趣，我们应当为新儒家所感到羞耻的东西向他们加额称庆。从文化的交叉比较面言，人们的思想实际上往往是具有文化条件的思想，这样我们就不再把令人极度痛苦的“道”的虚

幻缥缈看成是一个不幸的事实，而是将其视为能表达韦伯所要寻找的“紧张关系”的一种思想。新儒家同时受自我中心的和利他主义的驱使去改变世界。新儒家需要一种哲学，这种哲学能使不断变革的需要明朗化，并将他们有效的道德努力描绘成一种整个世界可赖以获救的过程。一旦“道”突然变得“昭然可见”，那么他们引以为荣的魅力领袖的使命感就将失去其理论基础。如果设想他们把这种精神使命的威望看得高于官场中的功名利禄，那么就可认为他们远比事实上更讲求务实了。

因此我们不得不重新检验韦伯的一个颇具影响的论断：在儒家统治下的中国，“从未出现与‘世界’的紧张关系，因为就目前所知，还从来没有出现过一个超越现世的上帝作为道德先知来指出伦理要求。也没有出现过精神上的替代者来发出召唤，并坚持忠实履行之”<sup>(13)</sup>。韦伯敏锐地看到有“替代”这一先知的可能性，这有助于我们解释“道”的虚幻性。和关于犹太先知的传说一样，“道”的虚幻思想假定在一般经验与最终价值之间存在的断裂，并不是由普通的、可以转换的历史事件引起的，而是产生于常人的努力所无法改变的最初始的环境之中。在犹太教传说中，这种断裂起于原罪，而在儒家学说中，它则是由概念和理解在传授上的障碍所引起的，尽管在很大程度上也归罪于“人欲”泛滥。在儒家统治的中国，对这种传授障碍的痛惜一定程度上取代了预言。在作道德谴责时的激烈态度和不厌其烦的劲头方面，犹太先知肯定比不上儒家说教者。

必须指出，我在赋予新儒家关于天道及其虚幻性以宗教意义时，引以为据的是像唐君毅那样的人本主义者的观点，唐指出孟子关于天的思想直接来源于“中国古代的宗教精神”，显然具有世俗性的儒家学说强调伦理，但这实际上表达了“最崇高的伦理精神与宗教精神”<sup>(14)</sup>。而且，我们如果考虑到新儒家信念的内在精神

特征（不考虑佛教的影响），那么，这些信念就应当看作是宗教信念，并且按照罗伯特·N·贝拉和克利福德·格尔茨等社会科学家给宗教所下的系统定义来考察它们。<sup>(15)</sup>

诚然，西方论述中国宗教的著作忽略了新儒家的这些信念，它们一般都避免使用任何系统的宗教定义；它们忽略了儒家传统经典中许多表达宗教感情的地方，通常只注重关于“神、鬼和祖先”的广为流传的信仰；在偶尔注意到“精英宗教”时，也只是主要关注宇宙论和迷信，而非儒家从事自我修养的内在精神生活<sup>(16)</sup>。然而很显然，只有把这种内在生活看成一种宗教现象，我们才能对中国的各种宗教形式有一种对比的理解<sup>(17)</sup>。

## 6 一次被压制的变革

“道”的初始的虚幻性无疑表明了韦伯所说的那种理想与现实之间的紧张关系。进一步说，儒学家们普遍断定在宇宙内部存在着一种变革力量。正确的人类努力可以达到宇宙的和谐，消除理想与现实之间的对立，从这个意义上来说，无论通过“王”还是“自我之内心”，这种变革力量都可发挥作用。我们能否称新儒学为一种改革理想？可以，但这是有保留的。

一方面，自我努力驾驭这种宇宙变革力量的方式，并非是一味模仿过去的传统方式。它也不能通过韦伯所说的“礼仪得体”或者芬格里特所说的“仪式行为”来实现<sup>(18)</sup>。相反，自我超越了现存“世界”的特殊表现（“节目”）。新儒学受佛教的影响，想要清晰而系统地从一种存在状态获得他们所说的德行，这种存在由许多缺乏独特社会内涵的术语来表示，诸如“无太极”、“静”、“寂处”、“天理”以及“生生不已”。他们同样坚持从普通的广泛意义上的德行，从“敬”、“仁”和“诚”来获得全社会的特殊德

行，即著名的“三纲”、“五常”。更进一步说，这种对包括家庭义务在内的特殊社会义务的超越，被新儒学对道教和佛教的兴趣强化了。因此许多新儒家，甚至包括朱熹和王阳明，在年轻时沉湎于这种超越的哲学，他们通常早晚要回到世间的正统观念之中，攀登仕途阶梯并取得儒家传统的各种奖赏。

此外，在寻求德性之时，被视为更好媒介的是自我而不是政治组织。同汉代大儒董仲舒一样，新儒家不相信“王教”（帝王的教诲）是抗恶的主要保障。在他们看来，包罗万象的自我的“内在”世界似乎远比国家的“外在”世界更有希望。新儒家扬弃了社会政治与“既存”世界之间相互关系的不和谐方面，这种相互关系永远不能达到天人合一的状态。从所有这些途径中可以看出，他们的思想具有明显的、超越现实的变革趋势。

另一方面，新儒家的自我也具有一种陷于接受现状及其规范的倾向。如上所述，正是这种内在于自我的天道的虚幻性导致了自我对圣人的倾心诚服，国家可以利用这种诚服，这尤其是因为国家始终宣称代表天意，只有那些对个人道德成就有着非凡意识的人才会向这种宣称公然提出挑战。况且，虽然天人合一的思想包罗万象，但它与对上天之恢宏伦理本质的生成、感恩和交互作用的强调交织在一起。这种独特的德行观直接支撑着孝、忠和尊仰权威的共同规范。因此，虽然新儒学根据制度化程序、道德净化和“大同”范围之扩大，可以毫不费力地设想出一个与现状不大相同的理想社会，但这个理想社会与现实社会却大多具有相同的规范，即家族与朝廷的准则。

此外，无论儒家关于现实的紧迫感是些什么，它都不能与18、19世纪西欧一些团体借以使其社会现代化的变革倾向相提并论。正如贝拉所阐明的那样，变革倾向如果“仅仅是‘存在’”，“如果只是消极地与〔停滞〕因素并存，如果不能像韦伯所举的新教例

子‘那样’有条理地、系统地被贯彻到底，那是断断不够的”<sup>(19)</sup>。然而，我所讨论的道德紧迫感，无论对社会结构来说多么关键，确实只是多少地与合法的“道德失败的宿命论”“消极并存”，而新儒学的“热情”则让位于其他一些变革因素较少的思潮（见第3章第16、24节）。从这一点来看，我们不能忽略台湾一批行为科学家最近达成的共识，其大意为：从传统上来说，中国人对于先世成例、社会环境和自然环境<sup>(20)</sup>，倾向于采取一种相对消极的态度，虽然这一概括显然主要适用于尊崇祖先、家庭主义和经济主义的大众文化。

## 7 理性主义和极权主义

除了这种含义模糊的关于道德变革发展的虚幻的本体论之外，相互依赖的精神气质还包括理性主义的认识论观点，认为认识是道德的基础，意识可以获知普遍的道德真谛。绝对的“对错”感是一种感情冲动的表现。因为神性本质上是一种认知形式，新儒家毫不怀疑人有能力克服一切偏见，信奉一种正确的教义，正如现在的主要意识形态，无论是左的还是右的，也都不怀疑这一点。

的确，正如冯友兰曾指出的那样，儒家对“仁”的评价高于“智”。现代学者的代表人物无论是赞成还是批评这一事实，都一致认为儒家将道德实践置于纯粹的对真理的理论追求之上。然而，“思”作为德行的一个方面却是必不可少的<sup>(21)</sup>。正因为它可以化解一切偏颇的先人之见，所以需要以“思”，尤其是对事物统一性的阐述，来化解自私。即使是王阳明的“反智主义”学说，也把认识上的明确性作为德行的必不可缺的条件来强调。完全建立在与理性知识相对的信仰或道德感之上的德行是与新儒学观点相悖

的。正如唐君毅所强调的，新儒家始终不变地认为“情”寓于“理”之中。无论对“学”的敌视是什么，这种对从认识上把握德行之本体论基础的强调，却避免了在理学范畴内产生任何美化倾向，这种倾向就是有信仰的人、勇武之人、商人，或者实践技能的掌握者的反知识主义。同强调思考和认识相联系，出现了芒罗所探讨的对教育的重视。在相互依赖的精神气质之中，思想归根到底是丹尼尔·贝尔所指的“意识形态”。也就是说，认为规范可以从客观条件中推导出来的观点是以信念为基础的，这一观点反过来又与坚持使抽象概念具体化的哲学观点交织在一起<sup>(22)</sup>。

这种精神气质的第三个特征是“极权主义”。这一特征可见于下述目标之中：信奉单独的一条涵盖所有基本真理的教义，实现神人合一。由于神性自律与把自我融入宇宙和道德集体的需要结合得如此紧密，这种自律就有别于本体论上终极的、具有独特创造性的个体概念，这一个体概念对T·S·密尔等具有代表性的西方思想家来说是基本的。正如刚才提到的那样，自我依赖于圣人的道德指导，纵然这种不完全的指导也给自己赋予了重新思考真理的责任，这样就产生了自律与依赖之间相互矛盾的关系。

## 8 相互依赖与权威

这种自相矛盾对我们所探讨的第四种特征，即社会的相互依赖来说是根本性的。社会的相互依赖建立在自决行为和报恩行为的基础之上。这种行为包括个人希望将他或她自身的需要置于某个群体的需要之下，而这个群体既符合道德，也实际维持着报恩行为的循环。无疑，这种报恩循环不仅仅包含相互援助的平行模式。必须有人拥有规定报恩行为的明确内容的权威。但无论是在家庭还是在政治组织里，这种绝对权威的认可都寓于报恩（“感

恩戴德”)的概念之中。而且,对于权威者是否具有“可戴之德”,是否有权规定报恩义务这一点,是可以提出怀疑的。这种怀疑可以通过行使学者的抗议权利来表达,也可以用诉诸具有经典意义的道德权威来表达。例如晚清有一位官员就以所谓官员低薪俸这一事实来说明清朝并未适当地向官吏“赐恩”。任何人,而不仅仅是拥有正式权威的人,都可以成为规定报恩内容的“典范”。在第4章中讨论过的三角模型的广泛的权威概念,为个人提供了一个“内在的”心理基础,这个基础可以通过自我修养的“自我强化”来抵御部分来自“外在”政治等级体系活动的“恐惧和忧虑”的打击。虽然这种“内在”生命是脆弱的,并且因此倾向于依赖“外在的”权威人物,但它相对于权威人物可能给弱者的灵魂造成的“恐惧”而言,具有潜在的战无不胜的免疫力。严肃的儒家不是屈服于那些权威人物,而是试图用一个“内在的主宰者”来代替他们,并由此自主地决定他的道德责任。

归根到底,个人只是模仿圣人,但是他寻求的是天人合一,模仿圣人只不过是因为没有思考这一问题的其他方式。那么,我们不得不问,为什么儒家要以这种方式来思考?无论我们将“天”解释成以某种超越方式真实存在于自我之外的一个实体,还是仅仅解释成内在于自我的一种特定情感状态的标志,新儒学关于天的核心都是一个不能忽视的基本心理现象。个人既有向“天”的趋向,也有向人的趋向,其间的区别纯粹是根据他们与“天”的远近来划分的,因此,个人就依赖于一种与其社会环境的各种特性不相同的德行感和认同感。

这种道德心理现象可以使权威人物对他人的拒绝合法化。虽然中国社会竭力强调忠诚和等级制度,但这一社会中朝秦暮楚、阳奉阴违的现象却十分明显。个人经常在同国家的中央集权官僚机构的合作和对较小的、依属性更强的团体的支撑之间游移不定,这



些较小的团体有门第、会团、派系，或者秘密会社等等。个人在善与恶之间来回摇摆，通常确实被认为是正常的。受经济环境决定，“良民”可以变为“盗贼”，然后又可以重作“良民”，在很多情形下，受信任的官员犯了错误，被指控为罪犯，通过赎罪“洗心革面”，然后又重新被委以高职。这种道德的不稳定性与强调道德“转化”正是同一枚硬币的两面。对中国所有右倾和左倾的现代化推行者来说，加强“团结”无疑是至关重要的。这与上述的摇摆倾向是联系在一起的。

总面言之，个人自主地决定其忠节的能力，可以同获取他所属团体支持的强烈的依赖感相结合，因为从心理学角度而言，个人设想他可以依靠的外在的道德力量并没有严格地归属于一些特殊的社会角色。相反，这种力量在一定程度上被内在化了。因此它可以自由地在不同角色间转换，并且可以表现为像天那样的一种超然实体。

## 9 恐惧失败

这种精神气质的第五个、也是最后一个特征，是与道德成功和道德失败这一危险的区分并存的生命观念，事实上，道德成功一般都陷入道德失败的陷阱。这种生命观念，来源于对下列事物的理解：虚幻的内在性、存在于自我内部和整个历史上的罪恶的泛滥、与这一困境不断斗争的需要、人们在赞成还是背离这种斗争之间的摇摆倾向。

当自我成功地介入道德报恩的循环之中时，它就能驾驭神力，体验到孟子所说的“乐”和潘格洛斯式的乐观主义情感。这些感受将加入一个摆脱自私自利的集体。理解与社会相互依赖感相应的本体论上的天人合一意识；并且能够按照某些“正确”的“意

念”来阐释本体论上的合一及社会相互依赖的条件。

中国哲学在很大程度上来说，过去和现在都是试图解释如何获得这种道德成功，而不是自觉地描述在道德成功和失败之间保持平衡的儒家心态。正是从这一角度出发，中国哲学趋向于用这样一些词句来描述人类的经验，这些词句往往使社会科学家难以赞成它的观点。反之，许多已将儒家形而上学贬为行为现象海洋中的泡沫的社会科学家，忽视了儒家学者只是间接地或者一带而过地表达出来的情感。因此，社会科学错误地将受过教育的精英分子所持的基本倾向，等同于这些精英分子极为强调的德行和道德规范，而不是等同于这些精英借以寻求达到德行的整体精神状态。这些精英分子总是感到自己是站在失败的边缘，因此不能将他们视为信奉一种伦理秩序和政治秩序的人。承认他们所持的这一基本上是困惑的态度，并非是要谴责他们的脆弱，而是为了正确地看待其世界观的复杂性和深刻性。

在失败的边缘摇摇欲坠的自我，时时在担忧道德报恩循环的解体。这种担忧表现在新儒学形而上学极为基本的困惑感中。这表现在不成文的道德规范之中，官员仍然以此为依据，至少常常将其他官员、有时也将他们本人视为道德上的失败者，应当予以公正的重罚。担心报恩循环中断和被人视为追求私利的“小人”的恐惧，也是下述现象的基本事实：人们确实都会陷于追求私利，只不过他们谨慎地尽量减少报恩循环中断的危险，按照马基雅维里式的间接手腕或暧昧提示来完成满足自我欲望的行为模式，而不危及报恩结构。因此，这种逐渐受到政治学家重视的马基雅维里式的倾向，也许来自奇特的儒家伦理逻辑，正如在任何更广泛意义上说，它来自中国人以绝妙的方式发挥政治艺术的天才一样。

然而，虽然个人熟练、谨慎并心怀恐惧地避免道德失败，他仍然常常想象自己和他人正在经历着道德的失败，从而使总是充

斥于世界的厚颜无耻行为永存不灭。因此，传统的政治文化也包括一系列总是被明确地称为对这种已存状态所作的反应态度。这些态度，包括关于道德理解与现实之间的紧张感和对如何在两条基本战线上进行道德斗争的极端怀疑。这两条基本战线，一是阐释达到宇宙一体的条件，二是阐明复杂的经济和政治制度如何有效地在全社会范围内对报恩循环的连续提供物质基础。大量的历史积弊和由传授障碍引起的注解问题加强了这种怀疑感，而这种怀疑感使得试行各种不同政策所必需的灵活性合法化了。传统学者在寻求道德成功的过程中对官僚政治的结构、政策和组合不断地提出了一些相互矛盾的主张。思想史家对这些主张已进行了部分研究，但是如果我们要理解帝国的精英分子所共有的倾向和政治文化的话，就应对这些主张借以争辩的关键性的概念环境作出阐释。

因此，当一个人在道德成功的快慰，道德失败的焦虑和努力，追求道德成功时的沮丧困惑之间游移踌躇之时，他似乎是在面对一种总的人格类型，试图将这个类型本身归结到一个更大的道德整体之中，新儒学的教育不仅能改变一个人借以追求这一道德目标的认识技能，而且还能扩大并重新确定他所选择的道德，以及他本人的角色与这个道德整体的关系。是彻底地、热切地努力达到这一目标，还是温和地将自身的抱负局限于较为地方化的环境及家庭生计，这是儒家教育向成年男子提供的一种抉择。由此触及到了问题的核心，即是否愿意努力使自己成为圣人。相互依赖的精神气质的最根本之处也许是关于自我的选择这样一个概念：个人既能破坏，同时也能促进他所属的那个扩大着的整体，因此，他对他所属的集体，也就既是自主的，同时又是从属的了。

## 10 现代的相互依赖

看来，这种精神气质中的大部分东西显然是持续到了 20 世纪，其中突出的是：继续偏离西方个人主义的趋势、极权式地强调消除自私和实现社会统一、关于精神与物质合一的本体论信念（这种信念曾给了马克思主义的唯物主义学说一种思想脉络和学术支持，但在西方，这种支持正在消失）以及向“理念”思维发展的趋势（这种理念思维是共产党人、国民党人、像殷海光那样的科学自由主义者和像唐君毅那样的倾向传统的思想家所共有的）。的确，毛泽东拥有的神一般的地位表明，传统的三角式权威已经被一个更一元化的制度所取代，这一制度把最高政治权威和提出最终道德见识的权力集于一人之手。然而，我们仍旧在中华人民共和国看到对尊崇统率一切的权威著作的强调。在 60 年代末期的“文化大革命”期间，作为毛泽东智慧的神圣摘要而广为流传的“红宝书”中，毛甚至被称为“我们时代最伟大的马克思列宁主义者，”即一个其道德权威来自西方已故圣人所确立的真理的领袖。我们从中可以看出，将社会终极的、凌驾一切的真理与当代统治者的宣言区别开来的需要始终存在。而且，随着毛所强调的在官僚制度和群众批评之间建立富有创造性的关系，重新出现了最高政治权威与道德见解要求之间的分离。无疑，毛正是试图根据这种分离，而不是通过建立法律上自律的政治权力中心，来建立一套限制滥用权利的监察和平衡制度的。

## 11 变革传统的传统动力

在反对儒家教义和制度化的儒学的变革动力中，相互依赖的

精神气质又与外来理想结合起来。随着一种新见解的传播，新思想和促使一些人接受这些思想的本土影响之间总会存在一种含混不清的相互作用。<sup>(23)</sup>晚清改革运动之复杂的思想渊源，不能简化为外来的改革倾向与本土的停滞倾向间的对立。至少我们可以作出以下几点区分：(1) 人们广泛接受的对社会全面改革所具意义的根本前提的坚信，这种社会变革旨在铲除历史陈迹，实现人们普遍接受的道德观；(2) 这场改革的特定政治和技术内容；(3) 导致人们接受某种特定改革观的客观条件。我想指出晚清时期西方的影响与后两点的关系比它与第一点的关系更大。激发一种埋葬在“积弊”之下的、放之四海而皆准的道德精神，并用它作为一种手段来改变一个人所处的现实社会，是儒家的老生常谈，它似乎是本世纪中国人接受革命行动的重要范例。人们一旦从新儒家所责难的“内外”困境和一向为人们所痛恨的帝王专制劣境中挣脱出来，就必然发现历史是可以改变的。革命思想在中国的出现很难说是传入普罗米修斯式和浮士德式的愿望的偶然结果。

指出基本的、本土的、世界性的各种思想都可以在世纪转折时期对儒家秩序的激烈抨击中找到其影响，这毕竟不是什么新论。其中有康有为提出的破除“九戒”和谭嗣同“冲决网罗”的思想，以及章太炎（1868—1936）对儒家价值观的激烈批评<sup>(24)</sup>等等。

我们应该记住，谭的著名的“冲决网罗”，在用词上与陆九渊的冲决网罗完全相同，而且在某种程度上说二者含义也相似。“破”道德上的错误思考方式和不公正的压制，是陆、谭和康的共同主题，尽管谭和康这两位现代化的倡导者给这种压制加上了很好的含义，急切地认定所谓“压制”就是许多或所有传统的制度形式。陆九渊更为专注地关心个人的道德意识，但是他也为一种十分近乎普罗米修斯式的精神解放的思想所鼓舞，“以彻底的决心向前冲，冲决网罗，披荆斩棘，排除污泥浊水。”<sup>(25)</sup>在这两种情形

中，某种处在于内心的道德存在、压制内心的道德存在，而使它无法适当表达的普遍观念，常常被指述为一个必须摧毁的目标。

然而，注意到以下这点是重要的，即无论各位新儒学思想家所强调的内容有多么不同，将超越现有腐朽社会政治秩序的宇宙德行概念化，是新儒学思想纲目所不可缺少的，而不只是像泰州学派这样一些狭隘的、通常是激进的思潮所特有。这一点之所以重要，是因为只有确实有证据表明一种观点以具有深层心理基础的思考和感觉方式存在时，它才能被视为一种主要的文化倾向，这种思考和感觉方式，是有能力影响政治和经济发展的重要社会阶级的特征。在这里，这种证据表现在下述事实中，即：新儒学的困惑感是以直觉的形式，而不是以主张的形式来表达的，这些直觉形式事实上是整个儒家著作所共有的老生常谈，而不是某个别出心裁、颇有争议的作者的独特理论。如果一个像康有为那样有声望的知识分子不能吸引一群普遍关注超越现存政治秩序的宇宙德行的本国听众，那么他所担负的企求冲破传统并对受教育阶级进行启蒙的使命，即使不是完全不可能完成，也要比实际情况艰巨得多。20世纪中国许多知识分子将自己看成是对政治危机和文化变迁作出反应的自律的，进行创造性思维的人，他们有意识地使东西方文化传统保持适当的距离，并根据旨在达到普遍真理的自由哲学对这种传统作出评价，他们这样做是在陆王的儒家学说中为他们自己立场的彻底自律寻找证据<sup>(26)</sup>，这种情形并非偶然。其中一些人从这一立场出发直接接受共产主义，这一点不容忽视。

此外，虽然对中国传统的彻底否认恰恰在这一传统中有着一些根源，但相反的一些传统思想却没有在现代中国轻易地成为反对革命性变革的坚定的保守思想的基础，这是近来才引起学者们重视的另一个悖论。通过强调历史传统的价值不同于历史传统可能具有的成为宇宙真理之特有的功能，以此来建立洛克式的保守

情绪，被证明几乎是不可能的。因此，与现代化的西方相比，以纯粹实用方式所确立的保守观点也许更容易被指责为背叛道德（乡愿）。既然是这样，下述现象就更不言而喻了，即由于上述的关于个人和社会的基本倾向，东西方保守派所共有的私有财产观念，没有像在洛克和卢梭那里那样，成为任何一种中国政治哲学的基础。作为西方哲学一部分的为我们所熟悉的其他一些关于财产、自由、个人主义和焦虑的原则，同样不能同中国人的这些基本倾向相调和，特别不能同“在恶劣的人类物质条件基础上完全有可能建立一个理想的政治社会”<sup>(27)</sup>的思想相调和。

## 12 新乐观主义与方法

革命的马克思主义对“战胜自然”的强调当然包含来自西方的技术因素，但是古代圣人主要从事的却是思考和实行诸如疏浚河道等经济计划，以便“主宰万物”和“协调天地”。

然而，正是在这里出现了与过去的惊人隔绝。确凿无疑的是，来自西方的那部分因素本质上不是社会和经济改革的概念，而是下述信念，即相信通过现代技术、政治参与的新方式（无论是自由主义式的，还是共产主义式的），以及新式知识，那种自王安石“新政”以来就被认为是难以驾驭的经济和政治问题的“外围”，事实上是可以改变的，这一信念与孟子那样的先秦儒家的乐观主义是一致的，但却与新儒家基本的困境感直接对立。所以这一信念必然带来一种摆脱困境的感觉，一种解脱的快感。因此，在考察上一个世纪里中国人世界观所发生的变化时，我们不仅要考虑关于生计问题和解决生计问题的可行方法的一些新概念（这些概念有些是形而上学的，有些是反形而上学的），还要考虑关于这些可行方法之效力的乐观主义新层次，即关于这些方法可以在多大程

度上解决问题的新概念。如果将这个问题放到相互依赖的精神气质的环境中考察的话，我们可以说，对 20 世纪的许多中国人来说，坚信一个与相互依赖的德行相一致的社会在实践中能够实现的信念，比许多世纪以前要强烈得多。物质的、政治的、精神的方法都已具备，一个道德成功而不是失败的时代即将开始，它所激起的热情被纳入一个又一个政治“运动”，部分地消除着旧的疑虑，造就着新的团结，乃至通过统一政治组织、村庄和家庭道德感化重温着远古的先秦之梦。

这里最关键的是这样一个事实，即欢迎西方物质进步之前景的，不是那些怀有提高生活水平这一普通愿望的人，而是那些认为“人的生计”这一问题是有最重要哲学意义的人<sup>(28)</sup>。任何解决这一问题的在道德上有吸引力的思想，都一定会给中国知识分子以深刻印象，特别是那些沉湎于儒家思考方式的著名人物，儒家认为道德行为本身高于任何对理论真理或纯粹学问的探究<sup>(29)</sup>。在这些知识分子看来，世界上某些地方已经取得了物质进步，而且在中国也即将出现这一进步的事实，实际上与宗教本质无可争辩的物质化一样，宗教本质的现实性一直被认为是无可证实的。结果，当“外在”的变革行为对现代中国人来说显得更为清晰时，寻求内在变革力量的努力就放松了。道德净化和抽象联系的“内在”困境不再那么激烈、那么重要了，而一种潘格洛斯式的乐观主义在中国人的思想中占了上风。

中国人世界观的这种剧变主要并不是任何杰出思想家大彻大悟的结果。韦伯说“先知”能够改变价值体系，但一个社会的精神趋向也可以因一些新思想而轻易地改变。这些新思想是如此明了正确无误，以致常人之见就能加以证实。例如，著名买办、日记作家郑观应（1842—1923）是一位有识之士，但他肯定不是一位博大精深的思想家。清末他著文解释为什么中国人可以采用西



方技术来实现古代圣人提出的对最终原则和世界的把握<sup>(30)</sup>。为了说明他的观点，他运用了《易经》一书中对“道”与“器”所作的区分。他对世界历史的看法是：中国人长于理解“道”，西方人长于掌握“器”，这种观点一再为唐君毅以前的保守派们所重复。他还认为双方都饱受这种不平衡之苦，但现在双方可以相互学习，达到将物质和最高原则相互结合的完美的知识和文明形式。

对我们来说，特别重要的一点是，郑观应与晚清时期人们普遍看法一样，指出之所以要采用西方技术，不仅因为这是增强国力的良策，而且因为根据《易经》一书，不掌握实际事务就无法透彻地理解精神。当然这是为使西方化合法化而篡改经典的灵活方法。郑能言善辩，他指出西方方法中的“外在”变革正是儒家的一项基本目的，此外，郑在批评汉代以来的儒家学者由于陷于空泛，对原则和天授问题高谈阔论而忽视了这一目标时，几乎没有提出新颖的针锋相对的观点。相反，他仅仅是重复了至少从17世纪就广为人们所接受的新儒家对汉儒的批评。当复兴的法家传统和民族主义的兴起使晚清改革家朝着“富强”的目标努力时，在郑观应的听众们看来，物质进步将会满足一个无论是新儒家，还是其他任何清代潮流都没能满足的强烈的儒家愿望，这是一个明显的事实。

归根结蒂，在儒家克服“自私”的要求中，怜悯他人的苦楚是一个不断重复的观点。我们只需回忆一下王阳明在看到同胞受煎熬时难以忍受的痛苦情感。的确，有时当人们看到自己的父兄跌入深渊、奄奄待毙时，他们会嚎啕痛哭，会摩顶赤足、步履艰难地攀越绝壁前去救援。……而现在面对那些即将溺死的人，他们却视而不见，即便他们可以因为是与之没有血缘关系的陌生人而谈笑自若，见死不救，然而他们却将被人们视为没有恻隐之心的人，从而被视为不齿于人类的禽兽<sup>(31)</sup>。

同样，在戊戌变法前夕，康有为也描述了新儒家的困境。他说，一切关于经典的讨论归根结蒂只是夏日的凉衫和冬日的裘服，应该根据受苦人之需拯救他们。而朱熹知道如何检验一个人的品性和纠正一个人的错误，却不去减轻人民的疾苦<sup>(32)</sup>。

康有为和郑观应在意识到以往缺乏一种使摆脱这种困境成为可能的“外力”之时，都与过去决裂了。许许多多中国人持有西方化必须经由东方精神加以平衡的简单化理论，康有为和郑观应的这种看法，像一部分简单化理论一样，对我们来说是很平常的，所以它作为中国中心论对西方帝国主义带来的屈辱所作反应的较开明的一面，就往往被遗忘了。然而，正是这种意识的平凡陈旧，证实了它的正确威力。在原先使一切变革的希望都成为泡影的“外在”世界里，突然加入了一股新的动力：“工艺之精”，这种力量也不是“完全不可捉摸的”。它作为变革途径的“充分体现”，在中国人的经验中是前所未有的。

至少从 17 世纪的刘宗周起，中国的知识分子对“道”只有在“器”中才能发现的观点就十分熟悉了。其新颖之处在于认为更高层次上的物质成功可以通过掌握“器”来获得。由于这一发现同——个普遍的传统看法交织在一起，它就变得很有意义了，这个传统看法是：中国人贫穷地生活在一块具有丰富自然资源的土地上。与“落后的”经济状况颇为矛盾的是：这种文化神话增强了早期的现代化倡导者们的热情。譬如康有为、郑观应以及著名的改革家王韬（1828—1879）就预测中国的自然资源绰绰有余。王韬说，中国的铁矿不计其数……煤矿到处都是<sup>(33)</sup>。郑观应更是妙笔生花，他写道：如果中国人能最恰当地利用技术的话，他们最终将迈过“真王”的“仁善”，实现世界的一统。然而，这种希望是建立在一个新现实的基础上的，而这个现实在西方人到来之前是难以想象的。

因此，毋需惊奇康有为及其著名弟子梁启超逐渐持有外在的物质世界因一种创造性能量而激剧动荡的观点，这种力量有待于通过组织和科学的外在方法加以开发。康有为在19世纪80年代末重复新儒家张载的观点，认为人的道德存在是源于一个最新的物质化的气的宇宙组成部分。但康也把这种道德存在看成是外在事物的一个动态部分，把它与电等而视之<sup>(34)</sup>。他认为历史是一个上升进化过程的观点的迅速传播，完善了这种坚信“外在”的宇宙充满了改革力量的信念<sup>(35)</sup>。虽然这种类似于斯宾塞式的观点与以康有为为代表的复兴的今文学派的历史哲学相结合，但如果没有西方技术到来，它将很难在中国扎下根<sup>(36)</sup>。

由于利用了已改变的环境，康有为就不再需要循着新儒家之路寻求变革的力量，新儒学的这种力量只表现为超越内心的“难以捉摸”、“完全静止”的运动源泉（见第3章第4节）。正如冯友兰的哲学后来概括的那样（见下文第17节），圣人的变革力量被重新置于外在的自然和历史的进程之中，将中国社会重新定义为“落后社会”的概念也与下述信念相关：历史是按照进化的、技术的进程阶段性地前进的，这一信念几乎在20世纪的所有中国思想中都可以看到。上述这些就是现代中国“唯物主义”的根源。

我认为，张灏对晚清思想家梁启超如何从圣贤理想转向“新民”理想所作的透彻分析，也与这些问题相关。张在他的著作第9章中表明，到1905年时，梁已坚信“新民”思想，所谓“新民”应在一种“群体意识”的“集体主义观念”激励下参与国家事务，并表现出一种“勇武”精神。据梁所言，“新民”以一种个人道德来支持他的“公民德行”，这种个人道德由概括新儒学全部内容的“功夫”构成。因此，从梁的立场来看，“新民”必须不断警惕在心灵最深处出现的哪怕是最细微的自私，强调自省、自责和自制是永无止尽的。然而，正如张所说，梁关于“功夫”的概

念显然完全脱离了新儒学著作中必不可少的形而上学的和宇宙论的内容，脱离了包括新儒学最基本的“理”、“气”等概念。

换言之，个人内心中的道德努力与宇宙中的任何变革力量无关。参与国家政治的是“外在的”物质生活，而不是“功夫”，前者是实现世界现存的自然和历史条件所提供的变革机会的唯一途径。当“功夫”由此而不再是宇宙变革的媒介时，圣贤理想中的核心部分必将失去意义。对外在变革进程的信念之增强与圣贤理想的衰落之间的联系，再一次确证了以下这一观点，即新儒家之成为圣人的愿望被看成是一种为寻求变革力量而斗争的途径。

### 13 新乐观主义与激进的政治重组

对“外在”变革的新的信念，除了建立在这种新技术能“拯救人民疾苦”的认识之上以外，还建立在对政治领域里一些新的可能性的认识之上。这在现代中国人的思维中随处可见，现代中国人正回到晚清改革者对欧洲、美国和日本的政府形式的热切关注之中。对政治环境可操纵性所抱有的强烈的乐观态度，是康有为在19世纪80年代末开始撰写的《大同书》的一个核心内容。最令人惊讶的是：像纳森曾描绘的那样，相信制定正确的宪法将会产生近乎奇迹的乐观主义信念，激励着早期主张共和的政治家。

然而，虽然这些现代化的倡导者们醉心于西方的政治参与方式，他们也并非完全求助于一种与他们自己的传统毫不相干的有关政治结构的主张。康梁等人一再声称，从孟子到管仲等中国古代思想家都曾预言到一些现代西方提出的政治原则，对于这种说法，我们姑且撇开不谈。中国的改革者们在选择这个或那个西方政府模式时，显然是在寻求一种实际上与儒家激进政治行动的思想极为一致的政治行动观（见第3章第23节）。如果这种观念不

是他们熟知的最佳政府的观点的话，那么他们对新式现实主义政府所抱有的热情就很难那样自然地高涨起来。与明清时温和现实主义的这一重大决裂，对于康有为的改革观念是根本性的，康有为的改革观在 1898 年曾经激励过光绪皇帝，它也被梁启超概括为“国家主义”<sup>(37)</sup>。

## 14 新乐观主义与观念进步

此外，受发端于政治领域中心的冲击而形成的这种激进的社会观，在心理上是同相信新的知识水平最终将使一切事物联为一体的迫切信念联系在一起的。政治核心越能掌握宇宙法则，它就越能有效地获得全体人民的有力支持。这种对巨大的思想进步的紧迫信念可以追溯到郑观应和康有为等早期现代化倡导者。正如 D·M·Y·夸克曾分析的那样，这种信念是中国的科学主义的基础，其中显然包括毛泽东主义。它可以在唐君毅的潘格洛斯式的精神中找到（见第 2 章），也反映在 1945 年贺麟对中国哲学思潮的解释中。战胜日本，当然还有随后毛的胜利，都强化了这一信念。然而对这一问题最吸引人的表述或许是沈有鼎 1937 年初在南京召开的中国哲学协会会议上的发言：

无论如何，哲学在中国将有空前的复兴，中华民族将从哲学的根基找到一个中心思想，足以扶持中国民族的更生。这是必然的现象，因为历史是有它的波动的节律的。我们说中国第二期文化已经结束（它从魏晋到清），就等于说中国第三期文化将要产生。而且我们知道：第三期文化一定要重新回到第一期的精神，那社会性的、健康的、积极的、创造的精神。……因为每一次新的文化产生，是对旧的文化反动，是革命；同时是回到前一期的文化精神，是复古。只有革命是

真正的复古，也只有复古是真正的革命。

第三期文化的产生是要以儒家哲学的自觉为动因的。第三期的动的文化，是处处以静的文化相对映，而与第一期动的文化暗中相符合的。新的文化要从新的哲学流出。第三期文化是富有组织能力的。无论哪个社会组织思想，都是以刚劲的逻辑精神为条件的。因此，中国今后的哲学是系统的，不再是散漫的。他是要把第一期哲学的潜在的系统性，变为显在的。这一个系统就是穷理尽性的唯心论的大系统。积极的政治、积极的自由和道德，也在第三期文化里才有可能<sup>(38)</sup>。

迫切需要的不是科学的论证，而是对“精神”的“新的”理解——正是这一点在日本入侵上海前几个月激励着这些哲学家。沈的慷慨激昂的声明，生动地表明相信“思想”是德行和政治力量的基础这种纯粹的传统信念在现代是多么重要。

## 15 意识形态，中国中心论和民族主义

当然，新“思想”至少部分地以西方科学的启发为基础。从列文森的观点来看，我们甚至可以说：坚持无论如何要包括一些中国思想的任何主张，只是试图安慰受伤的文化自尊心。具有中国中心论思想的中国人，必定会寻求一种炫耀他们民族的整体形象的意识形态，殷海光等倡导西方化的人，也谴责了中国中心论。

然而，民族主义和对帝国主义的仇恨遍及第三世界，它并不一定导致能够消除农民散漫性和许多传统障碍的轰轰烈烈的群众运动，因此，中国的这种热情必然根据它所包含的特殊思想才能理解。

我认为之所以我们很难对中国人乐观主义的根源作出估价，主要是因为这些根源包含着一种科学观念，这种观念不同于我们所熟悉的西方观念。我们可以说，我们在西方已经深感到科学将

威胁到人类最终愿望的实现，冯友兰在本世纪 20 年代将它视为“科学和宗教之间的哲学斗争”。然而在中国，对实现人类最终愿望的威胁不是来自科学，而是来自传统形而上学基础和政治基础。科学的出现事实上大大消除了这种威胁。我们所面临的问题和解决这些问题的可行方法越来越不相适应，对这一事态的认识，在西方加深了困惑和焦虑感，而中国人在上个世纪中却很大程度上体验了即将解决问题的日益强烈的感受。与世界上大多数国家（不管是资本主义国家还是共产主义国家）不同，当今的中国按贝尔的说法，是一个强烈的“意识形态”社会，我想，这部分是由上述原因造成的。科学作为解决“外在”世界难题的手段所具有的救世主式的影响，和道德作为认识准则的传统定义两者的结合，使客观真理对几乎所有右倾和左倾的中国知识分子来说都是高于一切的。能够解决“人民生计”问题的科学方法怎么会不与道德准则相一致呢？这正是中国共产党的宣言中总会洋溢着反映意识形态思潮的乐观主义的原因。“悲观主义的观点是站不住脚的。人类的未来肯定是光明的。”这就是中华人民共和国对 1974 年在布加勒斯特召开的联合国人口会议所讨论的“人口爆炸”问题作出的反应。而这种乐观主义不仅立足于意识形态，而且也立足于中国得以摆脱物质贫困的特殊方式，而其他国家大多数仍旧陷于这种物质贫困的泥潭中。

## 16 新乐观主义与文化绝望问题

当我们依据新儒家的困境感来考察现代中国思想时，这种乐观主义就显而易见了。但是，现代中国的学者们完全忽略了这一点，他们抱怨西方影响和西方学者所带来的政治屈辱和文化混乱。西方学者认为，现代中国知识分子正在经历一场“认同危机”，或

者说正在经历一个“文化绝望”时期。中国的知识分子对动荡不安的本世纪所作的共同反应，不是自我怀疑和推卸责任，而是坚信个人的道德理想充分正确。殷海光是受现代中国历史的悲剧和精神剧变震动最大的人，但是他在1969年死于癌症前几个星期写道：“我确信理性、自由、民主和仁爱的积极价值，而且我还相信它们是人类生存下去所必需的永恒价值。”<sup>(39)</sup>

人们普遍认为，中国人把上个世纪看成动乱和危机不断的时代，但他们也把这种动乱看成上升和进化过程的一部分，看成一种能导向一个秩序更好的、积极的、富有创新力的震荡，这种震荡不仅包括“乱”，而且也包括各种旨在达到美好目标的强大“运动”。用来指动乱的一些几乎可以完全混用的词，例如“动乱”、“动荡”、“动摇”、“变动”和“变”等的混杂含义正表明了这一点。看来，正是西方影响造成的许多次动荡使中国能够通过“变革”来摆脱“停滞”<sup>(40)</sup>。

这种在富有创造性契机的历史时期中的生存意识与现代中国政治行为的基本方式——“斗争”（“奋斗”、“奋战”、“战斗”）相联系。这种方式与任何思想绝望或道德动摇的精神相对立。我们熟知它是共产主义思想的一个方面，但它也是殷海光那样的反共产主义的自由主义者的基本思想。从他作于1945—1960年间的政论文集，在1966年发表的论中国文学的著作，以及从他晚年的谈话来看，他显然是一个决心为他坚信的理想而“斗争”的人。虽然殷海光曾经反对马克思主义关于“斗争”的含义，但他的著述中却经常出现“斗争”一词<sup>(41)</sup>。他在1966年曾经号召人们能够“为创造新时代而斗争”<sup>(42)</sup>，他说：“生活是一个不间断斗争的前进过程，对一个知识分子来说尤其应当如此。”<sup>(43)</sup>他临终前将自己描绘成一个“对非理性主义、蒙昧主义、狭隘意识和教条主义进行彻底的不妥协的斗争”的人<sup>(44)</sup>。殷把他必须“反对”的力量称为



“可恨的”模式，而不是什么道德上中立的文化或心理模式。他说，面对这样的敌人，人们必须愿为真理而死，“除了是非之别以外，不要考虑任何其他东西”<sup>(45)</sup>。反过来，这种勇气所依靠的是一种巨大的内在的自尊感。殷曾经说过“昂首阔步……在上天和世人的面前都毫无愧色”，这种显然是孟子式的自尊和自律是他的基本思想。只有愿为自己的原则而死，不为物质利益所动的人，才是“能顶天立地的真正的人”，这样的人能够“担当大任，能够震天撼地，能够为创造一个新时代而斗争”<sup>(46)</sup>。

我们不能忘记，当中国人认为自己正面临着重大历史危机时，他们并不是简单地投身于一种全新的、前所未有的冲击之中。无论西方影响造成的局而多么奇特（它既有积极的一面，也有消极的一面，这一点我们已经在前面指出了），中国人习惯于把屈辱的震荡性的灾难视为历史的正常部分，认为它们有助于确立将为后代所承担的道德政治使命。梁启超在 1897 年前后对 1644 年满族征服中国所表达的屈辱感和震惊感，无疑与他对西方帝国主义和日本帝国主义战胜中国所表达的任何屈辱震惊感一样强烈<sup>(47)</sup>。他的感受与 17 世纪学者的感受几乎完全相同，这些学者目睹明朝的灭亡，感到自己生活在一个“天翻地覆”、“国家之血脉淤塞，社稷之大厦倾覆，池鱼被殃，无可挽救”<sup>(48)</sup>的时代。在此我们应该注意到徐复观的观点，他把儒家立场主要看作是一种“忧患意识”<sup>(49)</sup>。中国人在应付 19 世纪末和 20 世纪初的危机时，能够借助于这样一种文化的道德财富，这种文化很大程度上将道德行为确切地定义为一种对付几乎难以忍受的灾祸的过程。因此人们可以认为，无论中国人在 20 世纪陷入怎样的思想混乱，他们随时都准备以传统的方式消除他们新近遭受的屈辱，而新的救世主式的乐观主义则使这一决心逐渐树立起来。

如此看来，像梁启超这样一些正走向现代化的知识分子仍然

执著于新儒家关于道德努力的疾呼，并不一定意味着他们依旧陷于新儒家的困境之中。正如上文所述，梁启超继续沉醉于新儒家传统，促使他在1905年再版了黄宗羲研究明代思想的著作，但他对新儒家传统的研究是同许多新观点交织在一起的<sup>(50)</sup>。章太炎对运用现代技术能否产生什么真正进步所持的悲观态度，也不能被看成是20世纪的主要思潮，虽然有许多人赞同他的看法。它更应该被看作是下述事态的证据，即新近传播的乐观主义已经发展到了足以引起反思的地步。王静安（国维）认为：综合了价值和现实领域的知识是不存在的，也即“意识形态”是不存在的，这个结论与在西方占统治地位的休谟的不可知论学说极为相近，但王静安的这一悲观结论也没有多大影响。王研究了叔本华、尼采和康德的学说，认为“可爱者不可信，可信者不可爱”<sup>(51)</sup>。

人们显然不会认为现代中国思想史仅仅以上升的乐观主义的、变革的哲学体系为主导。同过去一样，思想界仍然不是清一色的，对生活持传统家庭主义的、散漫态度的、乃至毫无生活目标的千百万人民，对体系构造者的活动即使不是一无所知，也至少是狐疑满腹的。因此，如果要对这个时代作透彻的分析，不仅要考虑致力改革的哲学体系的多样性，而且还必须考察这些体系与更温和的世界观之间的复杂关系。然而这些哲学体系的发展显然更多地吸引了人们的注意，并且，对不断增强的变革中国社会决心来说也是不可缺少的。

## 17 新乐观主义与现代中国哲学的主题

要理解现代中国哲学所探讨的问题，最好以上升的乐观主义信念为背景，这种信念相信“外在”的历史的变革进程将导致相互依赖的理想，并以新方法、新知识和新政治形式的出现为基础。

一方面，这些思想家对如何将这些“外在”力量运用到政治和组织中去颇感苦恼，当他们争论什么样的行为模式是历史进步的主要方式时，他们在一定程度上表达了相互冲突的阶级利益和政治信仰。一个人怎样才能成功地驾驭外在世界呢？在讨论这一问题时，他们考察了诸如东西方“文化”、阶级、政党、政府、国际联盟等不同团体；诸如共产国际等其他一些世界机构；诸如民主主义或资本主义等制度结构；诸如战争、政治运动、经济发展和整体“历史”等行为模式；作为进步所不可避免因素的人性；以及来自科学知识的道德启蒙。

中国现代思想家除了寻求“外在”世界的力量之外，还要解决如何阐述作为社会道德和政治道德基础的“意识形态”这一问题。无论是用科学方法还是用反科学的人本主义方法来解决这一问题，他们都同新儒家一样，具有从关于存在本质的确切观念中推断出德性这一共同的理性主义决心。现在人们对这一问题提出了许多答案，有对某种物质存在形式的科学主义式的强调，有冯友兰提出的通过“逻辑”认识“真实”世界的理论，也有唐君毅对这一问题的解释，唐君毅寻求内在生活的最终存在形式，并称之为“交感之际”。因此，人们可以根据自身的根本立场和政治信念对中国历史和文化作出自己的分析。

所有这些努力与新儒家哲学之间的区别在于，对前者来说，区分认识论和本体论的需要已经不再与揭示怎样激发变革力量的需要交织在一起了。再也没有什么比冯友兰把逻辑形式的纯“正规”范围看作是道德理想的观念更僵化不变的了。冯友兰不需要任何变动与变革的形而上学，他只是指出，如果一个人从纯粹正规的“真实”范围转向“现实”范围的话，他就能凭经验发现现实社会情形下生产技术决定生产方式，反过来，生产方式又决定一种特定的道德形式（除某些“不变”的德行和一种文化所特有

的“精神”之外)。所以，当中国现在开始实行工业化的时候，它就在经历一个摆脱以家庭为中心的经济和社会组织制度的“转变时代”<sup>(52)</sup>。

同样，唐君毅也和新儒家一样，完全根据个人的道德状况规定社会的精神基础，而不关心这种自我实现的过程怎样转为变革社会的外在努力。正如我们已经看到的那样（见第3章第11节、第15节），唐将“交感之际”视为构成最初经验的“具体事件”，这样，他就从新儒学关于在静止和运动之间游移不定的观点，转而将运动看作为终极存在。然而这种转变主要并不标志着从静态向动态的转变，因为从整体上看，动对二者来说都是十分重要的。

由此我们应该注意的，是静止状态与将概念化为有机形式的宇宙变革力量之驾驭过程之间的联系。新儒家与其说是寻求静止，还不如说是寻求道德努力和宇宙物质运动之间的超自然的联系，或者至少是寻求掌握这种联系的动力。因此他们就执著于寻求使他们得以描述和表示这种联系的术语。然而在唐君毅所生活的时代，建立这种联系的可能性已被科学所否定，而历史的发展又排除了对这种联系的需要，因此唐就能够将精神斗争重新定义为纯粹的道德净化问题。从这一立场看，他与梁启超的确是一致的（见第5章第12节）。

诚然，作为一个理想主义者，唐提出通过推进自我道德生活和来自“天心”的外在过程来重建所有存在的有机统一（见第2章第3节）。但这种理想主义只是一个苍白无力的哲学框架。完全独立地存在着的、毛泽东和理查德·尼克松在其中昂首而行的外在世界，很难简化为仅仅是一个“天心”的表象。因此，除去他的理想主义而外，唐还代表了这样一种哲学，这种哲学认为个人仅仅实现潜在于个人经历之中的“价值”，而历史则我行我素，也就是以悲剧式的，然而却是永恒不变的运动方式向前迈进着。

因此，这种对“外在”世界运动的现代依赖感不仅产生一种摆脱困境的意识，而且带来了一个新的，甚至可以说是令人进退维谷的问题。正因为这一变革过程外在于自我，所以在它与个人对真理和道德的追求之间缺乏任何必然的联系。这种个人的追求并不能直接产生人们掌握所处的社会命运的愿望，也不能简单地等同于个人对“外在”社会进程的任何形式的参与。无论是在冯友兰（1949年以前）还是在唐君毅或殷海光的思想中，改造中国的世界性力量表现为非个人的历史倾向，而某种程度上说构成这些力量的中国的运动，即使并非与个人对真理和道德追求尖锐相对，也至少是与之格格不入的。虽然这些思想家都号召中国人英勇献身于一场建立一个更美好的世界的“斗争”，但他们却不能揭示这一斗争的哲学和道德的基础与社会变革赖以出现的政治组织之间有什么“内在”联系。虽然自我可以像唐号召的那样与“天”合一，也可以像殷号召的那样符合真理，但是“天”和“真理”与外在变革的各种途径毫不相干。个人能够与之合一的天，是被抽象地篡改了的天，它并不具有“委派”任何政治机构的能力。

因而，关于变革的外在宇宙的新观念，提出了新型的联系问题。根据相互依赖的精神气质，社会的统一来自于信奉单一的思想方式，这种思想方式同时阐释了宇宙和集体的运动。毛泽东思想的部分意义在于，它为这一问题提供了答案，它运用辩证法的普遍法则，说明了为什么投身于群众运动就是个人追求真理和德行的实质所在。在毛泽东思想中，个人“功夫”与变革进程又一次有机地结合在一起了。然而，在许多中国知识分子看来，毛泽东的思想却未能弥合内在的追求真理和外在的变革过程之间的距离，因为在他们看来，这一思想似乎主要是以政治声明为基础，并不是以怀疑讨论的真正批判精神为基础，而这种精神是中国思想体系的根本所在。我相信，当我们不再将毛泽东思想奉为中国思

想史的顶峰，而视之为努力解决当代中国意识形态困境的一个多变前进过程的一部分时，毛泽东思想的全部意义将会变得更加清晰。

中国的这一进退两难问题似乎来自这样一对矛盾，即一种成功的意识形态必须确立的标准与迫切需要一种论证自我牺牲精神的意识形态之间的矛盾。成功地动员中华民族所依靠的正是这种自我牺牲精神。一种阐释宇宙、道德和政治过程的统一性的思路清晰的意识形态是最难设计的，但是，只要相互依赖的精神气质能够在中国限定道德义务的条件，那么，通过成功地宣传这样一种意识形态就能在一定程度上使中华民族鼓舞起来。这样，中国的思想家将不得不继续努力确定这样一种意识形态，除非他们对相互依赖这一前提提出疑问，并寻求一种道德义务和自我境遇的替代方式，把伦理问题与宇宙问题区分开来。然而，上述这种哲学或宗教上的“断裂”似乎并不存在。<sup>(53)</sup>

## 18 结论：毛泽东的成就与相互依赖的精神气质

总而言之，西方化和现代化有助于在中国实现一些强烈的、长期受挫的愿望，特别是那种希望以宇宙论为基础建立一个道德上相互依赖的社会的愿望，这是一个“彻底的”集权化、并能解决它所遇到的“外在”问题的社会。无需讳言，正如某些行为科学家和马克思主义者所揭示的那样，毛泽东使“依附”者和被剥削大众原先被压抑的愤怒得以释放，并予以建设性的疏导。然而，这种愤怒是在道德希望破灭时出现的。所以，愤怒者将如何采取行动不仅取决于他们心怀愤怒这一事实，还取决于愤怒者想要达到何种愿望。毛泽东的激进改革不仅让人们表达了愤怒，而且还满

足了人们要求建立某种道德上一致的社会的强烈愿望，因此他赢得了如此狂热的支持。正是这种长期受挫的愿望与来自西方思想和行为的爆炸性结合，加速了中国的变革。

毛的贡献在于，他在设想这种结合的条件时借助了早期现代化倡导者们所做的工作。早期改革家热烈讨论过达到富强的新途径，但未能将其视为宇宙、社会和“内在”的道德变革三者统一进程的一部分。他们的建议在道德上的空虚，他们在运用中国人精神资源方面的失败，以及他们对西方文化的可以理解的迷恋，几十年来已经受到了来自各个方面的中肯批评，同样也受到了殷海光的批评。薛福成（1838—1894）作为一个“自强”的倡导者，可以号召努力模仿“西人如何求富强之法”，而且像清代官员普遍强调的那样，他也一再强调“上下一心”的口号<sup>(54)</sup>。然而他却无法激起这样一种大规模的团结精神，并把这种精神引导为具体的活动。

因此，强调各种各样技术上的、乃至社会的或文化的进步并不困难，然而在确立国家所需要的完整的意识形态时，这些早期思想家却踟蹰难进。张灏曾指出他们中一些人既关心永恒的存在问题，也关心现代化问题。但我们也可以说，他们是在力图解释对生活的外在方式的强调，怎样在一个“相互依赖”的社会和宇宙中成为理解人的“内在”道德本质的途径。毛泽东在组织人民方面的成功不能与下述事实相分离，即他凭借五四运动的科学主义遗产，能够创立一种至少部分地解决这一问题的意识形态。尤其是，他将切实面无私地“为人民服务”的工作与个人的内在尊严等同起来。

由此，马克思主义的中国化可以说最终表达和实现了传统的相互依赖精神，而不只是一些明显的理论和策略转变，如毛泽东强调农民是一种革命力量等等。他所唤起的精神虽然在西方看来是陌生的，然而这种精神却并不是病态的，我们肯定不能按照对

其抱仰慕态度的美国上层人物的心理来评价这种精神。毛泽东教给世人的或许是：一个政府要想动员广大的农村人口，就必须继承本国道德理想的遗产，这种遗产有时能够使政府适应复杂组织的需要。正因为他依靠这种遗产取得了成功，所以他未能找到一条普遍有效的发展道路，即适用于各种文化传统迥异的社会的发展道路。

如果中国人热切地将现代化奉为实现其根植于历史中的精神气质的一种目的明确的道路<sup>(55)</sup>。那么他们面临的问题必然不同于那些盲目偏离了传统根基，既无明确的认同感，又无足以实现工业化资本的民族所面临的问题了。正如马克·埃尔温所说，中国人过去和现在或许都陷入了经济“高度平衡的陷阱”<sup>(56)</sup>，然而摆脱这个陷阱只是他们主要目标的一部分。他们的斗争似乎更多地针对各种障碍——心理的、思想的、政治的和经济的障碍——从相互依赖的伦理学角度来看，这些障碍妨碍着他们的社会的持续统一。

我在上文曾试图表明，在中华人民共和国实现新的团结与群众的热情模式之间存在着联系，这种新的团结旨在把政治组织、城市、乡村和家庭的道德感化融为一体，而群众热情模式则建立在认为中国正进入一个道德进步和物质进步的时代这一乐观主义的情感基础上。接着我们又试图表明，一旦这种乐观主义热情冷却下来，一旦权力结构和经济局势再次被认为正在滑入道德失败的泥潭，那么，这些新的团结和以此为依据而建立的团体就将受到削弱，而一种政治化程度较低的、更为“资本主义式的”、更加特殊的社会秩序将再度出现。

这种救世主式的热情和社会主义式的统一模式之间的联系是否重要尚有待证实。人们也许会问：这种热情以及与之交织在一起的对毛泽东主义意识形态的信仰，在大多程度上依赖于毛泽东



的魅力领袖式的人格以及对毛泽东权威的广泛尊崇。

从另一方面来看，最高政治权威与道德主张之间的紧张关系在政治上具有推动作用的根深蒂固的思想，也许会被继续采纳，以便满足知识分子和农民等社会各阶级的利益；也许会形成一种更为折中、更为悲观和更为中和的意识形态，以便使这些新的权威渠道合法化。这样一种意识形态在某种程度上将回到新儒家“温和”的现实主义传统去，而且肯定会有内在的精神斗争和精神焦虑。总面言之，中国政治思想中的二分法，即对极权主义的、道德变革的和政治组织控制的社会秩序的或信或疑，可以上溯到许多世纪以前。试图从制度和意识形态上来确定这二者之间某种可见的中间地带，将是未来一项十分重要的任务。

这样，我们又回到了马克斯·韦伯对儒家精神所进行的比较文化分析，他的观点与我们不尽相同。他试图探讨为什么17、18世纪西方的发展导致了资本主义，而在中国却没有。他的结论是，中国的失败主要是由于儒家精神的影响。虽然他早先对这一精神所作的分析是错误的，但其结论在今天却仍有价值。然而，在我们生活的世界里，各个主要社会的发展建立在本社会因素与世界影响交互作用的基础之上。由此我们要问：在这样一个世界里，为什么有些社会比另一些社会更有效地应付它们所面临的问题，并经受了现代化的挑战呢？韦伯要解释的是中国为什么要失败，而我们要解释的则是中国为什么会成功。然而颇为矛盾的是，同韦伯的解释一样，我们的解释也强调本国精神的作用，其他一些第三世界国家同样受到了世界政治和西方影响的冲击，但它们在为解决经济落后和政治统一问题而进行的斗争中，没有取得中国那样的成就，当我们把现代中国的发展和这些国家的发展进行比较时，我们怎么能忽略本国精神这一特殊因素呢？我们已经讨论过，这种精神不仅与中国成功的现象相关联，也与这一成功的特殊性

相关联，还与中国人民仍将面临的政治统一和哲学发展问题相关联。

因而，研究中国的现代化不能只围绕技术、经济和政治冲突。揭示儒家“精神”的复杂性，不仅仅是斯宾格勒精神科学的信奉者、五四运动的科学主义在哲学上的反对者和思想史家的一项任务，它更应该是理解那些独特文化和社会倾向的关键，而这些倾向也许比其他经济因素对中国历史进程的影响都要大。我相信，这就是我们从本书提及的中国人本主义者那里以及马克斯·韦伯的社会学传统中所能获得的有关历史编纂学的教益。

## 注 释

### 导 言

〔1〕《纽约时报》，1975年11月24日，第35页。

〔2〕关于政治文化概念的讨论，参见布里埃尔·A·阿尔蒙德和小G·宾厄姆鲍威尔：《比较政治学——一项发展的研究》（波士顿，利特尔——布·朗出版公司，1966年），第3章。

〔3〕提到中国传统文化当中主要的性别歧视，关于人们生活的许多表面看来相当一致的传统概念，实际上只与男性相关，或者更恰当地说，它们虽然涉及男女共同的生活方式，但只是在男性那里，这种方式才获得了最充分的实现。我相信，对于正统的儒家来说，一个女性能成为圣人是不可想象的，因而我们不必把“君子”翻译为“真正的绅士或太太”。很难断言，黄宗羲（1610—1695）认为妇女也应当担任官职的观点是绝无仅有的，但这种情况总是不寻常的。参见高準：《黄梨洲政治思想研究》（台北阳明山，中国文化学院，1967年），第64页。黄宗羲的看法使人想起柏拉图的观点，柏氏认为，天资高的妇女与天资高的男人一样，在理想化的国度，同样可以担当最重要的角色。像黄宗羲的看法一样，柏拉图的观点只是一个理论性很强的概念，它对形成广泛的行为模式几乎无能为力。不过非常奇特的是，例如在明代，设有宫廷女官之职，可以高达五品，而且至少曾有一个妇女获得“学士”官位。参见陶希圣和沈任远：《明清政治制度》（台北，台湾食货出版社，1967年），第201页。性别歧视在帝制中国是否比在西方更抑制了普遍主义的和现代化的诸种取向的发展，这是一个迄今还未研究

清楚的复杂问题。总而言之，当代学者在涉及到儒家的自我或有关人类存在的种种见解时，他们也可能经常地取一种偏执的态度，在他们的翻译中使用男性代词，尽管这些代词大约也可以含有与妇女有关的意思。本书在处理这些有关用法时已顾及到上述种种考虑，但是应该承认，我们经常应当在更准确地使用“她的或他的”这个词的地方，改用“他的”一词，因为前一个词组过长，同时，在上下文中单独使用“她的”一词，对于大多数读者，听起来会显得怪异。

- (1) 马克斯·韦伯：《中国的宗教》，H·H·吉尔斯英译本（格伦科，自由出版社，1951年），第227、235页。韦伯在以其典型的杂乱、冗长，但是又不断地焕发才华的风格从事于将清教徒和儒家的种种取向进行对比的庞大工作时，不仅看出了儒家社会强调神奇魅力、礼仪、传统、亲属联系和“从众观念”，而且他还十分敏锐地力图去解释中国人际关系的情感特质，存在于中国社会内部的大量不信任，以及中国人对财富的似是而非的偏见。他问道：“所有这些应当如何解释呢？”（见上引书第231、232、237页）。然而，他对这个问题的答案，大都是由被我们今天很容易看作是将儒家思想漫画化的那些东西构成的。韦伯正确地强调，在儒家思想中，“没有先知以一种超越现世的上帝的名义来提出伦理的要求”（见上引书142页），但是他由此却不正确地断定：儒家学者纯粹属于“此岸世界”，而“完全丧失对形而上学的兴趣”（见上引书第144、154页）；儒家思想把现实世界视为是“所有可能的世界中最好”的和从“基本的罪恶”中摆脱的世界（见上引书第227—228页）；因此儒家学者事实上完全缺少对他们自身道德理想和现实之间“紧张”关系的意识（见上引书第235、227页）。因为就我们所知，儒家学说中还没有过一个超越现世的上帝般的伦理先知来提出伦理的要求，对外部世界的紧张感从未出现过（见上引书第229、230页）。韦伯继续写道，由于没有这种紧张感，个人就缺乏那种能与清教徒为“完全控制自己那不道德的罪恶本性”而进行的斗争相比拟的“内在”道德斗争，缺乏任何“自主的伦理”（见上引书第112页），缺乏任何“内在价值尺度”或者任何“面对这个世界的自主的平衡”（见上引书第235页）。在情感方面缺乏自我确认表现为中国人“性情冷漠”，据此，“每种过激的情绪，尤其是‘气’都引发邪恶的念头”（见上引书第233页）。这样，儒家

“既不企望从邪恶中得救，也不企望使人免于堕落，儒家是不知道这些的。或许除了想纠正社会关系上粗暴无礼的有失尊严的蛮野以外，儒家不期望其它的任何拯救”（见上引书第 156—157 页）。“得体”是儒生压倒一切的关注所在，“他的特色体现在有节律的自适和恰如其分的镇定沉着，体现在礼仪化的宫廷沙龙风格意义上的举止优雅和富有尊严”（见上引书第 156、244、162—163、228 页）。儒家终极的目标绝非任何圣贤的理想，而“仅是希望在这个世界上活得长寿、健康和富有，并且留名于身后”。由于儒家缺乏对于道德自主的任何追求，他只是“虔诚地使自己符合于至高无上的君主统治下世俗权力的既定秩序”（见上引书第 228 页）。儒家学者既然完全没有确认自己对帝制国家的道德责任意识，于是就感到“每一件事都要依赖于官员们行为”（见上引书第 153 页）。脱离了对于道德的自我实现的任何追求，儒家的传统习惯“仅仅由对现存观念的同化所组成”（见上引书第 163 页）。由于没有道德自主意识和“紧张感”，所以“无法发挥杠杆作用，以便通过那些不受传统和习惯制约的内在力量去影响人们的行为”（见上引书第 236 页）。对于韦伯的上述最后一个见解，我并不同意，即使人们承认它有某种程度的正确性，韦伯用以对它进行阐释的前述种种前提，正如我在第 3 章中将予以揭示的，总的说来，仍然都是不正确的。人们很容易明瞭，韦伯的分析是如何导出儒家取向以“停滞”和“崇尚权威”为特征的结论的，这种看法至今仍然十分流行。关于韦伯和芬格里特的结论之间的相似性，参看第 5 章，注释 18。狄百瑞在他研究新儒学的深刻著作中，曾经对韦伯观点表示过与我类似的怀疑，有力地支持了我的论证。参见狄百瑞等：《新儒学的展开》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1975 年。以下简称《展开》。狄百瑞看到了新儒学对个人及其自主性的强调（见前引书第 161、10、27 页），看到了一种“合理变化”和“道德物力论”的意识，它或许至少在明治时期日本的现代化过程中发挥了一种积极的作用（见前引书第 148、7、9、21、22、25 页）；看到了新儒学与“科学探索精神的发展”之间的相容性（见前引书第 204、167 页）；看到了对当代中国可能仍然十分重要的种种“价值”（见前引书第 205 页）。关于狄百瑞和我的论点之间的区别，参见第 3 章第 1 节。

[5] S·N·艾森施塔特编：《新教伦理与现代化》（纽约：基本图书公司，1968

年)，第 25、27 页。

[6] 白鲁恂：《中国政治精神》（剑桥，麻省 M·I·T 出版社，1968 年），第 30 页。

[7] 对中国人各种观点的描述见第 1 章。在这方面，索罗门是美国最主要的作者。参见理查德·H·索罗门：《毛的革命和中国政治文化》（伯克莱：加州大学出版社，1971 年），参见牟复礼和 T·A·梅兹格对这部书的书评，载《亚洲研究杂志》32 卷第 1 号（1972 年 11 月），第 101—120 页。在我的书评中，我试图把索罗门的看法概括如下（注释页码参见索罗门书）：“与白鲁恂在《中国的政治精神》（剑桥、麻省：M·I·A 出版社，1968 年）一书中的观点十分接近，索罗门的主题围绕着‘依赖性社会取向’的概念展开（第 14 页）。这种依赖性取向是由下列因素形成的：与极度匮乏的经济压力有关的态度，儒家的意识形态，以及社会化诸模式，尤其是家庭对六岁左右儿童所开始施予的严格训练，以及学校教育的权威主义性质。儿童懂得了必须严格约束他们自己的意愿、情感和富有进取性的冲动，而始终如一地敬从那些对他们来说具有权威性的观点。由于缺乏表达感情和进取性冲动的合法渠道，以下几种互相联系的态度便产生出来：一是对进取行为的情恶，这种行为被理解为会引发‘乱’（混乱、无秩序）；二是缺乏‘自尊’，缺乏对自我进取冲动及自主判断的自信心，代之而产生的，是在道德指引方面对于权威者的依赖感；三是把集体利益凌驾于个人利益之上；四是缺乏自尊的心理投射到同类身上，并由此产生的那种弥漫于诸种社会关系中的、破坏着友谊的不信任意识；最后是一系列固定的对权威的态度。恰如业已指出的，这组态度中包括‘依从’的感情（第 4 页），甚至还包含一种在权力面前‘软弱无能’的感情（第 113 页）。它也包括了一种焦虑感和挫折感，这是由权威粗暴地反对个人冲动而造成的；一种从焦虑中引发出来的愤怒，当一个人感到掌权者并不能为依附于他们的个人提供利益时，他就可能产生这种愤怒（第 75—78 页）；一种为了避免挫折而尽力不与掌权者相接触的意愿；以及为了享受支配他人顺从自我的感情而顺着权威的梯子往上爬的欲望（第 79 页）。这一系列的态度中排除了对于拥有权威者的合法抗议，或者至少是直接的合法抗议，因为呼吁第三者来进行调解是十分普遍的（见前引书第 79、第 128—129 页）”。索罗门的观

- 点在L·E·易劳宜的著作中获得共鸣，参见《流产的革命》（剑桥、麻省，哈佛大学出版社，1974年），第7章。
- 〔8〕参见他的《“新儒学”和现代中国思想的危机》，这篇论文已收入即将出版的博乐诗主编的论述现代中国保守主义的专题论文集中。
- 〔9〕贺麟：《当代中国哲学》（南京，胜利出版公司，1947年）。
- 〔10〕同上，第68页。
- 〔11〕同上，第11、67页。
- 〔12〕同上，第2页。
- 〔13〕同上，第26—27页。
- 〔14〕同上，第11—12页。
- 〔15〕同上，第77、55页。
- 〔16〕约瑟夫·R·列文森：《儒教中国及其现代命运，思想连续性的命题》（伯克莱：加州大学出版社，1958年），第16页。
- 〔17〕主要参见冯友兰的《新理学》（香港，中国哲学研究会，1961年，第一版前言写于1938年，昆明）；《新事论》（九龙，时代书局，这本书出版时间没注出，但这部著作写于完成《新理学》后的很短的时间，而且该书的第一版的前言写于1939年）；以及《新原道》（香港，中国哲学研究会，1961年，该书第一版的前言写于1944年），后一部著作已由E·R·胡格斯以《中国哲学的精神》为书名译成英文（波士顿，灯塔出版社，1967年）。有关罗素新实在论以及斯宾诺莎对20年代初期冯友兰的基本影响，参见冯友兰《人生哲学》（九龙，新学书店，出版时间不详）。对冯友兰和他的其他著作的评述，参见陈荣捷《现代中国的宗教趋向》（纽约，哥伦比亚大学出版社，1953年）第43—53页，及他的《中国哲学资料》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1963年），第751—755页。有关冯友兰转向马克思主义以后的某些观点，参见他在《北京大学学报》（人文科学版）“哲学篇”1卷（1955—1956年）中发表的文章。对冯友兰论朱熹观点的批评，参见第3章，注释〔210〕，对冯友兰哲学观点的进一步评论，参见第5章第16、17节。
- 〔18〕殷海光转向肯定传统的价值和他的传记，参见陈鼓应编《春蚕吐丝——殷海光最后的话语》（台北，世界文物供应社，1969年）。关于他科学地运

用当代社会科学范畴批评儒家文化及其对现代中国持续的影响，参见他的《中国文化的展望》（2卷本，台北，文星书店，1966年）。香港的文艺书屋在1969年和1970年出版了这部著作的其他两个版本。殷海光1945年至1960年间自由主义政治观点的发展，参见殷海光：《殷海光选集》第1卷，《社会政治言论》（九龙，友联出版社有限公司，1971年）。最近出版的有《殷海光书信集》（庐苍编，香港，文艺书屋，1975年）。对殷海光的论述，还有“殷海光先生纪念集编委会”编辑的《殷海光先生纪念集》（九龙，友联书报发行公司，1971年），和T·A·梅兹格：《殷海光：当代中国自由抗议的意义》，未出版。关于殷海光思想的某些讨论，参见第5章第16和17节。

[19] 参见郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义，1900年—1950年》（纽黑文，耶鲁大学出版社，1965年）。

[20] 见李亦园和杨国枢合编：《中国人的性格：科际综合性的讨论》（台北南港，中央研究院人类学研究所专题论文丛书B卷，第4号），第381-383页。这次学术讨论会的主题之一是儿童时代的社会化问题，有关论点在本书第1章作了评述。这次学术讨论会对中国文化的单一因素的遗传学理论也非常有兴趣，尽管没有产生令人满意的结果。会议探讨了如下的问题，家族主义及其所包含的伦理教化是否可以被根究为传统中国主要的文化特点；对家庭之内和家庭以外的权威表示敬重的普及化传统；农业的或农民生活的特点以及有关的经济落后现象；一种“恋旧取向”或儿童社会化的范式。讨论会的第三个主题，求得了远为丰富的成果，即有关伴随着现代化过程的价值和社会结构变化的问题。特别使我振奋的是吴聪贤对台湾农民当中上述变化所作的社会学分析，和杨国枢运用态度调查方法对两大组大学生的价值观所进行的比较，其中一组是1984年进行测查的，另一组是1964年至1965年前后进行的。讨论会的第四个中心是界定中国人由承继传统而来的“国民性”问题。关于这个问题的结论，确实还没有什么特别具有新意的看法，来自对中国技术、经济和社会历史研究的涉及广泛的证据，都因为讨论会以一种总的来说是印象主义的方法提出各种广泛概括而被忽略了。尽管如此，这个特别优秀的行为科学家群体仍达到了初步的一致意见，这些意见，是所有那些探讨传统文明的跨文化问



题，比如说关于中国发展资本主义不能成功问题等等的学者必须充分重视的。在以下两点上他们趋向一致，这两点依次又明显地涉及到错综复杂的综合性问题。首先，他们十分关注一种特别的权威范式，其中有些人运用西方的依赖性概念和权威人格的概念对它进行分析。这个问题在我的书中也作了讨论，特别是第4章。而他们所取得的第二点一致处或许应当在这里概述一下。人们应当这样来概括这个观点，即中国人用一种相对消极的方式来应付环境中的客观对象，不管它们是固有的种种规范，社会客体，抑或是自然客体。因此，这个讨论会在不同场合都无保留地涉及到下列所谓中国文化的特点，这些特点完全能够被认为是这个消极性的从属特征，即：对于以传承方式形成的权威的强烈敬畏，它常常可以被认为是一种“恋旧取向”（见第29页）；基本社会、经济和政治制度的“停滞”（第57页）；对社会活力缺乏强调，例如缺乏对冒险性活动，对勇气，对英雄的军事行动，对政治极端主义等等的强调（第245—246页）；相反，却有一种对回避暴力的强调，对和平的强调，对于除极端危机时期之外尽量避免社会活力的强调（第138—139页，149页）；缺乏解决问题的个人创造力（第245页）；在最大限度地开发物质（资源）、利用经济机会的计划方面，缺乏一种有区别、明智的手段取向，这一点在农民中尤为明显（第361页）；缺乏对于逻辑分析的、系统的和科学的思考方式的强调（第418页）；强调适应外界，尤其是适应自然环境，更甚于强调对后者的征服（第245页）；以及保持与超自然力量和周围环境中各种自然力量调和一致的意识（第188页）。还有一种倾向性即表明政治兴趣时避免直率的倾向，由于中国人支持一种权威主义的趋势，此种消极性也就把中国的权威主义形态和其他文化的权威主义形态区别开来了。最后，讨论会中所隐含的意识形态思潮，也相当有趣。几乎完全没有人怀有列文森那种想证明中国的文化价值相对于西方更有道理的念头，或者怀有贬低从事中国研究的西方社会科学家的贡献的念头。在讨论会上占主导地位的精神是一种我称为五四社会学的精神，它认为传统的特性现在仍然大量存在，认为与美国那样的社会相比，这些特性是有缺陷的，尽管此种“自卑情绪”在讨论会上也受到了批评（第421页）。与此同时，一种通过“非意识形态”渠道走向现代化的观点，强调技术的和行为的范式，并且由此和一般强调左

的、右的、自由主义的和强调道德改造的论调形成对照，这种观点可以在许多论文中发现。吴聪贤的论文即是一个好的范例，包括一个丰富的和极好的文献目录。

[21] 贺麟书第 19 页。

[22] 同上，第 2 页。

[23] 列文森书第 15—16 页。殷海光教授的观点，写在他于 1967 年冬季寄给我的一份未发表的研究性备忘录中。

[24] 贺麟书第 1—66 页。在贺的许多富有启示性的评述中，我特别注意到他对于冯友兰的形而上学观点所作的十分接近于金岳霖（第 31—36 页）的阐释，金岳霖在 30 年代后期被青年的唯科学主义者殷海光视为良师，而贺麟关于哲学思考的评述构成了冯友兰和汤用彤历史著作的基础（见第 23—25、80 页）。关于冯友兰，参见此前注 [17]，第 5 章第 17 节，以及第 3 章，注 [210]。

[25] 参见亨利·斯图尔特·汉弗斯：《意识和社会：欧洲社会思想的重新定向，1890—1930 年》（纽约，洛卜弗密出版公司，1961 年），塔尔科特·帕森思：《社会行为的结构》（纽约，盖伦科自由出版社，1961 年）。

[26] 张灏，《梁启超和中国思想变迁，1890—1907 年》（剑桥，麻省，哈佛大学出版社，1971 年），第 112 页。

[27] 例如，最近参加讨论中央研究院关于中国“国民性”问题讨论会的中国行为科学家，既检验了这个设想，并且也接受了它，参见李亦园和杨国枢书，第 47—49 页。

[28] F·G·贝利：《混沌，有序和竞争：政治人类学透视》，未出版，并参见以下第 3 章，注 [2]。

[29] 《北京大学学报》人文科学版，哲学篇 1 卷（1955—1956 年），第 125 页。关于斯坦尼斯拉夫·安德瑞斯基对马克思所作的恶作剧的然而又深具洞察力的评论，参见艾森施塔特编的《新教伦理与现代化》一书，第 56 页。

[30] 我在很大程度上是按照丹尼尔·贝尔《意识形态的终结》（盖伦科自由出版社，伊利诺思，1960 年）一书第 16 页对“意识形态”一词所赋予的特殊意义来使用这个术语的。贝尔在这里把意识形态看作是一种“能够把自己对世界的看法称作真理的思想体系”，并且把“信仰的主张”置于

“怀疑的主张”之上。应该承认，由于任何政治态度的主体都是一种包含这两种主张的混合物，而且它可能包含作为事实陈述而表达出来的基本道德主张，贝尔区分“意识形态”和“反意识形态”的观点似乎有一点问题。然而，他的看法在区分这两种观点方面是有建设性意义的。这两种观点或多或少想清楚地表明自己作为可理解的本体论实体、道德实体和政治理论实体是可以证实的。按照他对使用“意识形态”一词的理解，中国传统时代的政治思想就像毛主义一样的意识形态化。然而根据舒尔曼使用“意识形态”一词的理解，中国的政治取向仅仅是随着中华人民共和国的兴起才变得广泛地意识形态化的，因此他基本上把“意识形态”界定为一种现代的、大规模的组织所特有的思维方式。换言之，舒尔曼使用这个语辞以解释在中国新的取向的兴起，而我在涉及到自传统时代以来一直明显保持着的中国政治思想的一种形态时，使用了这个词的另一层意义。参见弗兰兹·舒尔曼：《共产党中国的意识形态和组织》（伯克莱，加州大学出版社，1968年），第3、7、8、18、49页。除了这个定义问题，我对舒尔曼的这样一种认识是赞同的，即无论怎样分析中国政治取向发展的连续性和非连续性问题，某些变化的产生肯定与中华人民共和国所建立的组织的特点有关。然而，舒尔曼的观点认为，除了某些“徘徊不去的儒家人文主义的遗迹”（第7、8页）之外，有关与这些组织相联系的新的取向已经“取代了”传统的“精神气质”，这种观点并不是建立在试图认真讨论与这个“精神气质”有关的资料基础之上的。而且，由他的理论框架提出的问题并不仅仅是语辞的问题。人们可以同意他的关于观念能够自觉地系统阐述和关切最终目标，而行动则在反对其他一些组织的“结构”中发挥特别重大的作用的想法（第18页），因为这是一个定义的问题，社会学家对此大体上有一致的看法。然而，我发现接受舒尔曼的下一观点是困难的，他认为中华人民共和国的所有重要组织取向都能与这样一组有意义地系统阐述的观念合为一体（第8页），可事实上，相反，任何组织的运作同时也需要从组织成员共同的文化取向角度来解释。这一点从罗伯特·H·西林还未发表的对台湾广泛的企业组织的敏锐分析中可以看出，或者，更为一般的，还可以从塔尔科特·帕森思和其他人，以及已出版两卷本的题为《社会理论》（纽约：盖伦科自由出版社，1961年）所总

结的社会理论的宏大构架中看出。最后，舒尔曼试图从理论上阐述中国传统取向和中华人民共和国的意识形态之间的差别，他的阐述也不可用，因为他归之于后者的差别特征（表达价值观、社会政治行为的目标和成就），反过来同样也能够归之于前者（参见第8页）。

- [31] 唐·C·普赖斯：《俄国和中国革命的起源，1896年至1911年》（剑桥，麻省，哈佛大学出版社，1974年）第2—5页。普赖斯的卓越研究强调了儒家核心价值与早期的改革者和激进分子的价值观之间的连续性问题。尤为重要的是他在书中第7章所展开的对“革命的使命”的分析。这个分析部分地与唐君毅的儒家人格和自主的概念相符，见本书第2章所述。

## 第1章

- [1] 参见李亦园和杨国枢合编《中国人的性格：科际综合性的讨论》，第227—256页，关于这本书所讨论的简况，可参阅导论注释〔20〕。关于索罗门的观点的简介，可参阅导论注释〔7〕。
- [2] 众所周知，这个观点只因徐静作过一个类似的分析才变得明晰。参见前引李亦园和杨国枢书第206页。
- [3] 同上，第234、246页。
- [4] 同上，第206、221—223页。
- [5] 同上，第251—252页。在依赖性理论中，强调儿童受到的严厉对待是产生一种特殊的中国人格模式的因素，并非很有说服力，因为儿童受到的严厉对待并非是中国文化所特有的。很明显，家族主义的人文理论以其对中国家庭生活意识形态和情感气氛的强调，不可能如此轻而易举地被这种批评攻破。要了解某些最近文献对西方的可怕的抚育儿童历史的看法，可参阅劳伦斯·斯通的《扼杀天真》，《纽约时报书评杂志》，1974年11月14日，第25—31页。
- [6] 李亦园和杨国枢书，第128—129、131、133、135—137页。
- [7] 同上，第221页。
- [8] 这些名词和引文在诸桥《大汉和字典》中有较详细的解释，参见第4章对清代官僚自我确认的论述。

〔9〕李亦园和杨国枢书，第163—174页。

〔10〕同上，第231页。

〔11〕同上，第167页。历史学家韦政通在这次对杨国枢论文的讨论会上引用了这个概念。这个概念的中心思想在唐君毅的分析中是清楚的，这个问题在第2章中将讨论，主要论点在杨联陞教授著名的开创性论文《作为中国社会关系基础的‘报’的概念》中也是非常明白的，载费正清编《中国的思想和制度》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1957年版），第291—309页。

〔12〕这段话在《易经》的第37卦之下，参见由凯瑞·F·贝尼斯重译的理查德·威尔黑姆《易经》英文译本，第2卷215页（2卷本，纽约，帕色恩图书公司，1952年版）。

〔13〕李亦园和杨国枢书，第9页。

〔14〕同上，第215页。

〔15〕同上，第159—160、170页。

〔16〕同上，第81页。

〔17〕同上，第150、152页。

〔18〕殷海光：《中国文化的展望》，第2卷，第617—618页。

〔19〕李亦园和杨国枢书，第151页。

〔20〕同上，第146页。

〔21〕同上，第169、144—146页。

〔22〕同上，第138、146、157页。

## 第2章

〔1〕唐君毅：《中国文化之精神价值》（台北，学生书局，1972年版）。下面提到此书称“唐书”。这部书完成于1951年。在导言中，唐简要介绍了自己的思想变化过程。尽管该书的最后完稿仅用了八个月时间，并且是作者患肺病的情况下在香港完成的。他几乎没有任何参考书，不得不靠记忆来进行这次工作，但是这本书是持续十年的紧张研究和写作的直接成果，起始时间大约在1940年，当时唐改变了他的哲学立场而更靠近熊十力，并且开始了与牟宗三的长期思想交流。唐的一系列论中国文化“精神”作品的

出版可以回溯到1934年，但是在1940年之前，他没有接受熊十力和欧阳竞无的唯心论的观点，并且他还未被德国唯心主义所折服。由此，他对超越性和人的意识的关联还搞不清楚。在某一方面，他坚持认为任何超越经验的终极存在概念只不过是一种抽象概念，这种概念是以一个人所坚执的抽象欺骗那些执著于物质世界的人们（也许这句话用于翻译“执著”这个词太书卷气了，在下面的注〔17〕对此有所讨论）。当唐经历过一个时期的个人磨砺和对道德与人类问题的紧张思索，大约在1940年转轨到唯心论后，他进入了一个十年研究时期，在这段时间，他感到再也没有必要改变他的最后的哲学观念，并且在这段时间里，他用这个观念“一个一个地”重新检查所有主要的文化、科学和政治理论问题，他发现他有所感受的每一个问题都得到了“正确的解释”，并且他认为自己观点的正确性得到这一时期许多重要出版物不断地证实，诸如熊十力、牟宗山、钱穆、梁漱溟以及方东美等的著作都对他的观点给予了确证。作为他生命中这十年的主要作品，《中国文化之精神价值》以其独创性成为一部历史性的文献，并且以其高度的哲学才华和充沛的活力而出类拔萃。在这本书的导言中，唐不得不因为这本书的艰涩部分而对读者的严厉诘问表示歉意，这些部分涉及到的哲学问题的深奥方面，很难以一种通俗的方式写出来的。他肯定这部著作的重要性的看法也在他的《人文精神之重建》（2卷本，香港：新亚研究所，1955年版）前言中表达了出来，在这本书中（第2页），他声称，这本书的更新不十分完满，并且在“陈述基本概念”方面并不十分“严密”，《中国文化之精神价值》的最后三节的情况也是如此。在《哲学概论》（2卷本，台北学生书局，1974年，第1卷第129-131页，136-137页）中唐重申了在《中国文化之精神价值》中的基本观点，他论证说中国、印度和西方的不同的地理环境、经济和生活状况导致早期不同的原始思想方法，他认为与西方思想相比，印度和中国思想更依赖于对道德经验的直接掌握，而西方思想则是过于“外在的”、“理性的”并且依靠普遍的范畴。唐君毅的其他著作包括《中国哲学原论》（2卷本，九龙：新亚研究所，1968年版和1974年版）。唐的译成英语的文章，可参见查尔斯A·莫尔等编的《中国人的心性》（火奴鲁鲁：东西方中心出版社和夏威夷大学出版社，1967年版），和狄百瑞等编的《明代思想中的自我与社会》（纽约，哥伦比亚大学

出版社，1970年版），以及《新儒家的展开》，也可参阅本书第5章注〔60〕。

〔2〕同上，第348—349页。

〔3〕同上，第179页。唐君毅承认这些不同的差异“也证明了一种有价值的精神状态”，但是他对此问题的解释（“当他们表现出有兴趣去寻求真理时，他们就会诉诸于图书馆、学校，或者是献身于追求知识的社团”）带有讽刺意味。

〔4〕同上，第15页。在对希腊思想性质的概括中，唐君毅没有考虑像沃纳·耶格的《帕迪亚：希腊文化之理想》这类著作。（2卷，纽约：牛津大学出版社，1943—1945年，德文第一版出版于1933年），在试图对“希腊文化理想”下定义时，耶格提到一种“有机体的观点”，唐认为这种观念在中国文化中比在希腊文化中更普遍。参见唐上书第一卷第17—24页。

〔5〕同上，第89—101页。

〔6〕同上，第91页。

〔7〕同上，第93、106页。

〔8〕同上，第90、188页。

〔9〕同上，第91、93页。

〔10〕同上，第93页。

〔11〕同上，第91、97页。关于新儒家自由意志观，可参看第3章第15节。

〔12〕同上，第91—92页。

〔13〕同上，第58、61、115、93—94、141页。

〔14〕同上，第183页。

〔15〕同上，第92页。

〔16〕同上，第119页。有关新儒家在论述实在时所举的水的意象，参看第3章第10节等。

〔17〕同上，第114、155页。“执著”的概念内涵着佛教关于人以一种受蒙蔽的方式执著于物质世界的观念。这种概念与儒家“偏狭固执”的观念相似，因为这两种观念都把非道德与一种非自然的固定意象相联系。也许这一意象的最权威的章节（包含错误地力图“执著”于不能固定在一个地点的某物的概念）是《道德经》第29章。中国佛学家思想中“执著”和“定持”

观念的例子，参见冯友兰《中国思想史》中有关吉藏（549—623年）对“执”的阐述（台湾匿名版），第2卷第672页。以及德克·卜德翻译的《中国思想史》英文版（2卷本，普林斯顿大学出版社，1953年），2卷252页。有关新儒学中的“执著”观念，参见第3章，第21节。考虑到要避免“执著”的哲学和道德上的错误，唐君毅在他的《中国文化之精神价值》一书中没有涉及这个哲学问题的具体展开。只要终极的存在（如“天”），可以论证为内在地运动着的某种东西，那么人就能够毫无困难地坚持把它看作一种客观存在的超越性之物，这样既避免了“执著”的危险，也使具体展开的危险不被意识到。也许专注于前面的危险就有可能减弱对后面一种危险的认识。然而唐君毅至少在1950年代末期，还在忧虑除了存在于心性中的观念外，一般普通概念是否是真实的。参见唐君毅《哲学概论》，第1卷第66—67页。

[18] 同上，第49—50、179页。

[19] 同上，第94、96—101页。正是通过这个“虚”的观念，新儒学着重强调的“绝对寂静”进入了唐的分析。参见第3章第11节。

[20] 同上，第212、287、203页。

[21] 同上，第113页。

[22] 殷海光：《殷海光选集》，第501页，黄宗羲和全祖望合集，《宋元学案》（3卷本，台北：世纪书局，1961年），2卷944页。

[23] 唐书，第63、95页。

[24] 同上，第106—107页。

[25] 同上，第331—333页、65页、106—107页。

[26] 同上，第128、145、156页。

[27] 同上，第138页。

[28] 同上，第66、108页。我猜想我是把唐发明的“交感之际”几乎等同于“交感”和“感通之际”。但我相信唐本人也这样使用它的。“交感”是新儒学的一个术语：例如，朱熹提到阳和阴之间的“交感互换”，参见钱穆：《朱子新学案》（5卷本，台北：三民书店，1971年），1卷270页。以下称“钱穆书”。参见杜维明研究这部著作的优秀评论文章：《儒家传统的重建》，《亚洲研究杂志》，第33卷，第3期（1974年5月）。



[29] 阿瑟·奥·洛弗乔伊，《人类的桎梏》（纽约：哈帕火炬图书公司，1960年），第10、14页。

[30] 唐书，第137页。

[31] 同上，第108、153页。

[32] 同上，第95、153、102、332、33、158页。严格地说来，我归之于“交感之际”的大量特征，显然就是唐君毅归之于“心性”过程的大量特征，我对交感之际的分析方法，完全得到唐的有关心性和体验关系观点的印证，正如读者将要看到的，这种方法相对于我的评注的结构较为便利。唐的解释即是以一种确切的经验现象学的典型风格针对中国传统概念而提出的，他的解释是建立在对所给经验各方面观察之上的，这种经验任何人都能观察到，而不管可能遇到什么样的解释问题。只要我们放弃概括的途径，转而直接引述唐的言论，这一点就能认识到。让我们来看一看他论述的一小部分。这部分大致和我称之为他解释的第二、第三步有关。他讨论的目的在于区分直接性的特质和静态特质，直接性的特质是不再反应的，以生活的瞬间体验为基础（我们称之为第一步骤）；静态特质是对普遍规律明智理解的概念化的世界，对于这一世界心性总是使之和动态的瞬间相关联（我们称之为第二步骤）。他全力以求的始终在于认为瞬间体验本身，即以“交感之际”为最佳概括的那种状态，天然地聚合了上述两个方面，因此概念化的普遍方式不是心中之物，而是由心灵带给经验的。体验自身，因它所固有的与主观心性和外在表象的错综关系，它所包含的两个方面即直接性和概念化普遍方式，天然地存在于一体。但是为了我们理解的便利起见，唐从心性的特征的角度考察这个问题，由此列举出心性的三个特征，他认为，传统的中国哲学家，总是把焦点置于“知”与“神”，“知”在这里纯粹指心对静态概念的认识掌握，这些概念有别于直接的经验流动即“虚灵明觉”，后者的存在是由对必定会有的心灵面向新印象的某些方面，某些这种印象可由以进入的“虚”的空间的含蓄思考所证明的。“神”涉及一种心性活动的的能力，它不仅被动地面向新的经验，而且主动地向外扩张自己，进入一种对现在和将来的非反射性的直接性状态中，也就是说，心性一直处于活动的状态（在我对唐的阐释所进行的分析里，神的观念是被视为内含在“交感之际”之中的）。（对“神”的分析，参见第3章第4节）。同时，

不论体验的瞬间的每一个不同的方面是什么，唐总是以一种同时使人联想到康德和王阳明的方法，推论这些范围构成了客观宇宙自身，下面是他的讨论的一部分：

“因而一切记忆知识，皆止于藏往。至于判断当今，则一方赖凝固于心中之一‘已往之记忆知识’，重新活泼起来；一方赖对于当下呈现者之直接承受。二者交融，以成一当机之判断，决定一当机之态度。此即所谓心之神。易传言神以知来，知以藏往。知之藏往，由于心之摄受已呈现而使显者存隐于心中，即心之阴一面。神之知来，则由于使所摄受者之重新活泼，使隐者再现，而伸展至当下呈现，即为心之阳一面。此心之阳一面，伸展至当下呈现者，而通之于心所对之世界。然此当下呈现者，及心之此伸展活动之本身，又同时为心之所摄受，而为可入于心之阴一面，以成记忆知识者……西方心理学中所谓对心之感觉之注意，预期、判断及想象、意志之活动，在中国之心理学名词中，旨当属于心之神。……知为已成，神如方生。凡已成者皆融于方生。无方生者，则一切入于幽而乾坤毁。乾坤之不毁，唯在方生者之能永不限于已成……故知来之神可统知，而藏往之知不可统神。（唐：《中国文化之精神之价值》，第100-102页）

人们不能不恶作剧地怀疑唐将如何对这样一种不得要领的联想作出反应，即在儒家对“知”与“神”的平衡中，“神”并不能尽其努力进行“统摄”，因为“神”几乎是被“知”——一种概括为“述而不作”的思想状态所压倒。

〔33〕同上，第66页。

〔34〕同上，第101、108页。

〔35〕同上，第332页。

〔36〕同上，第333页。在牟宗三的《智的直觉与中国哲学》（台北：台湾商务印书馆，1970年）中，他以一种比较严谨的方法，得出同样的结论。牟指出，被康德认为是不可能的“对本体的直觉”，明确地体现在自张载以后新儒家一直予以强调的“德性之知”中。牟说，如果康德是正确的，那么中国的所有的哲学都是不可能的（同上，引言，第2页）。在把新儒家的这个本体概念描述为一种通过个人的道德意识在某种程序上可感知的万物的无限一体性后，牟询问，我们如何能知道这个概念有一个真正客观的对

象，而不仅是一个主观的观念（同上，第190页）。我相信，在他的答案里，他没能以一种充分的批判方法估价所有可能性的份量。让我们同意牟的观点，即这个无限的一体性的概念，能够在更普遍的意义被概述为那种存在于我们道德经验里的东西，这种经验赋予我们一种我们正与普遍的道德必然性协调行动的感情。康德也涉及到经验的这个方面，把它称之为“自由意志”，并且牟还把儒家的“原心”与康德的“自由意志”等同起来（同上书，第190页）。不管牟同等对待这里所包含的不同文化的细微差别是否合理，当我们有一种道德经验时，例如一种由别人的苦难而引起的“不安之情”时，我们确乎能体验到普遍性的这个方面（同上书，第193页）。牟接着进一步指出，当康德认为这方面不能被理解为本体或“物自体”时，他忽视了它的具体体现。牟说，既然（自由意志）以一种有意识的活动形式出现于我们的具体经验里，那么自由意志为什么不能反射其自身，并且发展为自我意识呢？也就是说，自由意志为何不在其自身内在意识的基础上，对其自身发挥影响，而且作为一种纯粹的概念的实体（而不是一种感觉印象）直接直观它的自身本性，并且使其自身精确地以其本然而显现呢？本体直觉的可能性的基础存在于“活意识”之中（同上，第419页）。（为了用英语把牟宗三引文的意思表达清楚，我不得不稍许灵活地翻译这段引文）。牟论辩道，换句话说，既然自由意志是道德的精神活动的一个内在部分，而不是一种外在现象，那么普遍性中可感觉到的这方面在它的本质中就完全是可知的。因此，他的论据就依赖于普遍性的这个方面在认识论意义上的“透明性”，即一种事物在其显现状态实质上即体现其本质。

这个问题的症结看来如下。我们知道道德经验是存在的，例如由别人的苦难而引起的“不安之情”。而且，如牟指出的，我们似乎必然通过指涉普遍性的这个方面，比如提到“上帝”、“自然法则”、“原心”，或“仁的终极本质”而“说”到这些经验（同上书，第193页）。何况，作为这个经验不可少的一个部分，这些词语相关联的事物隐含着我们在心中已有所感的事物。但是我们所感受到的又是什么呢？如果，像牟所认为的，它是一种在认识论意义上透明可辨之物，那么，它就是人们常常试图用文字予以描述的一种普遍存在的宇宙之力。另一方面，它可能恰好是一种心理过程，这种过程包含着认识论上明晰性的感觉，并被体验为内在地把握着独特的和

普遍的价值——用洛弗乔伊的话说，就是一种“怜悯”(Pathos)。当然，我们不能在解释人类经验方面粗暴地反对所有的化约论，事物并不总是如它们看起来的那个样子。不管是建立在一种怜悯还是建立在一种本体的基础之上，我觉得普遍性的这个方面都同样是“高尚”和“高贵”的，并为一种有“价值”的生命提供了充分的基础。康德一直被谴责对宇宙不敬，而牟则坚持自我的道德感中包含着整个宇宙，这同样强烈地使我感到难以成立。如果人真是“万物之灵”，那么人为何不能对他自己的道德情感负责呢？牟对宇宙的依赖感，我认为和唐君毅一样反映了互相依赖气质的影响（参见第5章）。用更专门的哲学术语来说，牟关于道德意识是一个普遍本体实在的观念可被视为捍卫“虚灵明觉”这一新儒学基本概念，并反对康德的不同论点的一种努力（关于新儒家“虚灵明觉”的概念，参见第3章第4节），然而，后一个概念内涵着“静”的核心观念，而牟像唐君毅一样，描述的是一种本质上就是活动着的意识（参见第3章第11节）。

[37] 同上，第156页。

[38] 同上，第93-94页。

[39] 同上，第148页。

[40] 同上，第168页。

[41] 同上，第119-120页。

[42] 同上，第139-140、157页。唐认为一个人能够发现自己有一种与生俱来的天赋情感，这种情感可以并且应当作为他的道德生命的基础。西方一些心理学家乐观地强调人类某些最基本的“需要”是人和他人之间的情感交往，唐和他们的立场大致相同。例如，卡尔·罗杰斯在一段用孟子的“人的本质是可信赖的”作标题的文章中认为，“人的基本本质，当其自由地发挥作用时，是具有创造性的和值得信赖的……个人自身的最深层需要之一是被别人接纳和与他人进行交往，……他的被别人喜欢的需要，他的给别人以爱的倾向与干一番事情或是把握住自己的冲动一样强烈”。然而，这些终极的、基本的、在道德上有意义的情感的特殊内容，对于罗杰斯和唐君毅来说是不一样的。罗杰斯所看到的是人的一种“被别人喜欢的需要”，唐所看到的是一种感激的意识，一种对于某人或某物有责任的意识，一种认为生命不是一种权利，而是受赐于天，从而使人永恒地需要偿付这

种恩情的意识。就移情感觉的最基本的内容而言,这个观点的分歧暗示,这种情感无疑是文化特殊性的产物,而不是宇宙一般性的产物。然而,在这部书和以后的《哲学概论》中,唐的观点认为中国人的文化和环境状况的综合特征倾向于比西方人更易于激发一种普遍的“实在感”。对于唐而言,如果一个具体人的天性上的最基本需要是“被别人喜爱的需要”,那么,个人对自身本质的把握就已被破坏,已被一种僵固地执著于自我中心的冲动(“执著”)的错误倾向所封闭。比较唐和罗杰斯的这些观点,我们可以看到两种不同的哲学和文化传统是如何导致两种不同的有关人的精神健康的概念的。参见卡尔·R·罗杰斯,《论成为一个人》(波士顿:霍顿·米佛宁公司,1961年),第194页。

[43] 同上,第109页。在他们的“中庸”形式中(第25章)，“成己”和“成物”作为两个有所区别的概念出现在不同的句子里,但是,把它们作为一个简单的词语一并使用则是常见的。参见容肇祖《明代思想史》(台北:台湾开明书店,1969年),第27页。

[44] 同上,第153—154页。

[45] 同上,第30、140、157页。

[46] 唐关于终极存在体现于每一具体物中的观点来源于新儒学,推测起来,可能来自朱熹的著作。朱熹的观点本身也反映了华严宗和天台宗佛教的影响,关于朱熹的观点,参见钱穆书,1卷275页。

[47] 唐书,第22—23、26—27、38页。

[48] 同上,第159页。关于韦伯的论点,参见导论注〔4〕。这些观点在下面的章节里将进一步展开。

[49] 同上,第205、189、49、322页。

[50] 同上,第307页。“乡愿”一般译成“老好人”(“goody-go-ody”),老好人与乡愿这个词所包含的恶行的涵义很不相符。老好人是一种连一些小过错如酗酒都不犯的矫揉造作的人。“乡愿”则是一种当需要一个人以勇气抵制现世的有力的、非道德的潮流时,明哲保身,拒绝采取道德行为的伪君子。因此,孔子和孟子称“乡愿”是“德之贼也”。老好人则是常常是真正善良的人。

[51] 同上,第295—299页。

- [52] 同上，第 298 页。钱穆书，2 卷第 28 页。
- [53] 同上，第 299 页。“豪杰”被清代官员用来非正式地指称一种杰出的官员。因此，它不是指英雄般的造反者。
- [54] 有关对作为一种官僚主要德行的“力”的论述，参见托马斯·A·梅兹格：《清代官僚的内部组织》（剑桥·麻省：哈佛大学出版社，1973 年），第 48 页。
- [55] 有关对“恐惧与焦虑”的论述，参见第 3 章第 5 节。关于陆九渊的主张，参见冯友兰：《新原道》，第 180 页。
- [56] 唐书，第 322 页。
- [57] 洛弗乔伊：《人性的桎梏》第 288—314 页。
- [58] 唐书，第 283、43、305 页。
- [59] 前引李亦园和杨国枢书，第 206 页。
- [60] 唐书，第 283—284 页。
- [61] 同上，第 288 页。有关对创造力的论述，参见第 3 章第 15 节。
- [62] 斐力帕·福特：《您的忠诚的朋友》，《纽约时报书评杂志》，1973 年 3 月 8 日，第 23—24 页。
- [63] 韦伯：《中国的宗教》第 235 页，参见前注〔42〕中有关儒家精神健康的观念和某些美国人观念的差别的论述。
- [64] 唐书，第 283—286 页。
- [65] 前引李亦园和杨国枢书，第 190—191 页。
- [66] 索罗门书，第 70—71 页。唐书，第 306—307 页，“狂”和“狷”也因或过于激烈，或过于谨慎，未能达到尽美尽善的中庸境界而带有贬意。有关对“狂”的一项较精深的研究，参见朱丽娅·秦的论王阳明的专著：《获得智慧》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1976 年），第 25—27 页。
- [67] 一些论及中国思想中个人概念的有价值的论文，可以在查尔斯·莫尔编的《中国人的心性》中找到（火奴鲁鲁：东西方文化中心出版社和夏威夷大学出版社，1967 年）。

### 第 3 章

- [1] 然而，这种困境意识与“忧患意识”有某些关联，徐复观等人将这种忧

患意识视为起于先秦的中国思想的一个基本方面。我十分感谢张源教授向我指出了这一点。见徐复观：《中国人性论史》（台北，台湾商务印书馆1969年版），《先秦篇》第20—21页。我的观点，特别是在讨论新儒家问题以及新儒家的忧患意识时与徐的观点不同。先秦早期的这种忧患意识既包括由在世上遭受的苦难而引起的忧虑，也包括（至少是含蓄地包括）由可能无法达到其目的而引起的担忧，后一种担忧是我讨论的中心。

- [2] 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，第188页。“情景定义”是在本书中相当重要的一个精练的概念，它使我们注意到文化不仅限定了我们的理想，也限定了我们的经验环境。见威廉·I·托马斯《四个愿望与情境定义》。见帕森斯编《社会理论》（纽约：自由出版社1961年版）第2卷第741—744页。我在讨论中使用的“行为法则”是从肯尼思·伯克富有深意的“动机法则”一语中借用而来的。见肯尼思·伯克：《动机原理和动机的修饰》（克利夫兰：世界出版公司梅里迪安书店1962年版）。我认为我在本章所用的方法，反映了研究思想史的学者们强调叙述和修辞以及“概念词汇”等的共同模式，而非思想传记的普遍倾向。这种倾向在米歇尔·福凯尔特·H·D·哈卢托尼和泰拙·纳吉达等学者的近著中都有所反映。J·G·A·波科克的《马基雅维里时代》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社1975年版）一书是代表这一趋向的最好例证。该书避开了撰写思想传记的方法，目的在于阐述“亚哲学”、“思想和概念词汇”以“重建一种思想模式，在这种模式中，16世纪的精神曾力图建构一种与哲学史并驾齐驱的地位”（第3—4页）。显然，波科克试图以政治行为的“范例”为基础建立各个思想家所共用的“政治文化”模式。这反映出他对政治学的背景作了广泛的研究（第506、523页）。费利克斯·吉尔伯特对此方法的赞赏（《“时报”文学增刊》1976年3月19日）证实了我的印象：文化取向的研究对象不仅仅是农民；如果不对知识分子的习惯用语进行逐字分析，就无法理解知识分子共同的文化取向。这对于研究非西方文明尤其重要，这些文明中的一般价值观念是局外人最难以理解的。（我非常感谢拉蒙·H·乎迈耶斯提醒我注意波科克和吉尔伯特的著作。）当众多的思想史家都几乎不可避免地把人类学上的文化概念运用到对历史思维方法的研究时，我的目光却回到了我在哈佛当研究生时从罗伯特·N·贝拉那里所受的训练。他研究东

亚文明时所用的精深的社会学方法，从根本上影响着我的历史研究。当时所谓思想史研究的文化方式，代表着研究共同文化取向的第六种方法。其它五种方法见上文第 11—14 页。

[3] 引自戴维·S·勒夫特的博士论文：《罗伯特·缪西尔：思想传记 1880—1924》（哈佛大学历史系 1972 年），第 262 页。

[4] 《展开》第 12 页。黄宗羲：《明儒学案》（台北：世界书局 1961 年），第 1 页。

[5] 朱谦之：《李贽——16 世纪中国反封建思想的先驱者》（武汉，湖北人民出版社 1957 年版），第 68 页。

[6] 牟宗三：《心体与性体》（台北：正中书局 1970 年版），第 49 页。陈荣捷：《中国哲学资料》一书对研究新儒家具有无可估量的贡献。他的《中国哲学传记纲要及注解》一书也是十分重要的（耶鲁大学：远东出版社《汉学丛书》1969 年第 4 辑）。冯友兰的《中国哲学简史》（纽约：麦克米兰公司 1960 年版）对新儒学作了简洁的介绍。要深入了解新儒学的话，我建议阅读唐君毅的《中国哲学原论》，这是阐述儒家思想的历史发展及其内涵的权威性学术著作，此外还有狄百瑞编的《展开》和《明代思想中的自我与社会》两书。

[7] 见詹姆斯·T·C·刘：《欧阳修——11 世纪的新儒家》（斯坦福：斯坦福大学出版社 1967 年版）。关于司马光的思想，见侯外庐主编的《中国思想通史》（北京：人民出版社 1957—1960 年版），第 4 卷第 511—521 页。

[8] 见萧公权：《中国政治思想史》（台北：中华大天编印会 1966 年版），第 1 卷第 119—181 页；陶希圣：《中国政治思想史》（台北：台湾联合书局 1964 年版），第 4 卷第 138—155 页；张灏《论新儒学的经世观》，见《清史问题》第 3 卷第 1 期（1974 年 11 期）。

[9] 关于李贽，见朱谦之和狄百瑞的力作，载于《明代思想中的自我与社会》。

[10] 关于佛教，见肯尼思·K·S·陈：《中国的佛教》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社 1964 年版），第 389—470 页，以及《展开》第 139—140 页。关于道教，见《明代思想中的自我与社会》，第 291—330 页。

[11] 关于方以智，见《展开》一书中威拉德·J·彼得森的论文，关于蒲松



龄，见张春树和张雪屯（音译）：《蒲松龄〈聊斋志异〉中的世界：明清交替时期的文学与知识分子》，见《香港中文大学中国研究所集刊》第6卷第2期（1973年12月），第401—423页。

[12] 王阳明：《王文成公全书》第101页，译文引自陈荣捷编：《王阳明的实际生活教示及其新儒学著作》（纽约：哥伦比亚大学出版社1963年版），第122页。以上我主要依据陈的翻译，有几处是直接抄录，但下文所引主要是我自己的翻译。

[13] 李亦园和杨国枢书，第137—138页。

[14] 同上，第342—343、361页。

[15] 例如，虽然对民众来说道德努力主要是指为获得“财富”和“地位”而恪守“勤勉、节俭”，但儒家“自我修养”的宗旨则蔑视这些物质目标，而要求个人直接地专注于纯粹的精神价值。这些目标的大小也大相径庭。新儒家有意识地致力于获得变革全社会、去除一切苦难和道德失败所需要的巨大精神力量，而普通人则通常只是追求自己家庭的利益，对社会长期的道德失败和经济贫困逆来顺受。因此新儒家常常把周围世界看成是可塑的，而一般人则把周围世界的问题看得十分棘手，至少相对于他们自身的努力是这样。然而这也正意味着新儒家的目标事实上是无法企及的，而普通人则可通过结婚生育、通过完成其力所能及的事务而履行他们的主要职责。因此，对民众而言，并不存在什么终极的、无法摆脱的困境，只有来自外界环境的困境，这些困境常常是可以摆脱的。

新儒家与大众的道德行为规范之间的区别不仅仅在于可塑性这一点上。普通人基本上是在一个由亲戚、邻里和本地宗教人物所构成的小范围内实现其道德努力，这也是主要通过感受而非抽象方法体现的范围。而精英们的活动范围从地域上来说则十分广大，通过一种更为抽象的方法得以体现，并趋向于以人、天地，以及“制度”为中心，在一切都被其控制的意义上，这种制度构成一个独特的权力角逐圈。正是这种大范围活动的广度和抽象性，要求人们强调高度概括性的、普遍性的道德规范，特别是“勤”、“俭”和“诚”，新儒家把其他的德行都置于这些规范之下。当然，有一种更有地域特征的混合的规范，制约着小范围内的活动。

[16] 同上，第49页。

- [17] 《展开》第 24 页。又见上书第 156 页。
- [18] 同上，第 161 页。
- [19] 同上，第 24 页。杜维明也强调在新儒学中“经验知识总是被认为高于思辨理论。”见上书第 523 页。
- [20] 唐君毅：《哲学概论》第 1 卷第 7—12 页，40—45 页。
- [21] 钱穆书，第 2 卷第 131 页，以下所有只写“钱穆书”的，都是指他的《朱子新学案》。
- [22] 钱穆：《中国近三百年学术史》（台北：台湾商务印书馆 1966 年版）第 1 卷第 77 页。
- [23] 王书，第 74 页；陈书，第 52 页。
- [24] 同上，第 67 页；陈书，第 33 页。
- [25] 同上，第 75 页；陈书，第 53 页。关于王对认知判断的信赖，见下文第 21 节。唐君毅《中国哲学原论》第 1 卷第 219—222 页中，概括了新儒学对文字表达的重要性，以及理解非语言表达内容的重要性的态度。
- [26] 唐：《哲学概论》第 128—131、136—137 页。牟宗三的观点与此相同，见牟宗三：《智的直觉与中国哲学》第 346 页。关于牟的哲学立场，见第 2 章第 36 注。
- [27] 《展开》第 157—168 页。关于牟宗三的思想，见第 2 章第 36 [注]。
- [28] 钱穆书，第 2 卷第 198、374、383、365 页，第 1 卷第 126 页。
- [29] 唐：《原性篇》，第 609 页。
- [30] 《明代思想中的自我与社会》，第 155 页。
- [31] 钱穆书，第 1 卷第 185、142 页。
- [32] 唐：《原性篇》，第 545 页。
- [33] 钱穆书，第 1 卷第 124 页。
- [34] 同上，第 2 卷第 4 页。胡适在《中国思想》一书中对朱熹强调必须“怀疑”作了精采的论述，见该书第 115—119 页。
- [35] 容肇祖：《明代思想史》（台北：台湾开明书店 1969 年版），第 101 页。
- [36] 王书，第 66 页；陈书，第 29 页。
- [37] 同上，第 57 页；陈书，第 9 页。
- [38] 钱穆书，第 2 卷第 248 页。

- [39] 同上，第1卷第362页。
- [40] 同上，第2卷第440页。
- [41] 同上，第2卷第188页。关于这一过程的解释，见第15节。
- [42] 唐：《原性篇》，第611页。
- [43] 王书，第57页；陈书，第8页。
- [44] 《展开》，第518页。
- [45] 唐：《原性篇》，第611页。
- [46] 钱穆书，第2卷第428页。
- [47] 唐：《中国哲学原论》，第1卷第5—26页。
- [48] 这种老生常谈的典型例子，见容肇祖书第62页所引湛若水（1466-1560）的著述。

读者可参照戴维·S·尼维森论述知、信、存在和行动的假设的文章，这些假设构成了有关明辨与德行之关系的传统争论的基础。这一争论表明超越哲学命题，对广为接受的假设进行深究的重要性，正是根据这些假设，那些哲学命题才得以解释一些含意丰富的问题。对许多中国人来说，把握事物的最终规律必须是符合道德的，它包括对理解本身与道德行为之关系的理解。因为人们普遍认为把握这种关系对于得到一种道德指导同时也是必须的，它内在导致正确的行动。然而自相矛盾的是，只有那些达到道德净化的人才能正确认识事物，因此这一关系问题仍是既关键又虚幻不明的。也就是说，根据这一假设，正确地理解这些关系显然将会改变人的道德存在，而一个人生活中的不如意表明他还缺乏这种理解，因此他还必须参悟这种关系的性质。只有考虑到这种持久的文化态度，才能理解为什么孙逸仙著名的“知难行易”说被西方学者普遍认为是个简单得可悲的哲学概括，却被甚至像贺麟那样深刻的现代哲学研究者视为巨大的思想突破。见贺麟书，第84—86页。尼维森的文章见阿瑟·F·莱特编《中国思想研究》（《美国人类学会会刊》第55卷第5期，1953年12月），第112—145页。

- [49] 王书，第92页；陈书，第100页。余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史——上篇——宋明儒学中智识主义的传统》，见《中国学人》1970年第9期第23—25页。也可以说陆九渊也主张认知清晰。他强调把理解心灵

当作“理”，参考圣贤之“说”而“明理”，主张“在人情事势物理上做功夫”。见唐：《原性篇》第413页。最重要的是，他和所有儒家学者一样，把道德沦丧归因于私欲和虚假的“思想”。第419页。

[50] 钱穆书，第1卷第142页。

[51] 同上，第1卷第135、399页。

[52] 同上，第1卷第382页，第2卷第412页。

[53] 同上，第2卷第52、54页。

[54] 同上，第2卷第12页。

[55] 同上，第2卷第39、61页。

[56] 同上，第1卷第122页，第2卷第46页。

[57] 我不记得朱熹使用过“境界”一词，但他可能用过。见上书，第2卷第28页他对与此相同的“世间”一词的运用，和上书第1卷第42页对“世界”一词的运用。与“境界”一样，“世界”并不一定指经验“领域”，在后一个例子中也用来指抽象的理的“领域”。以明代为例，见容肇祖书第117、121页。这一从精神上将经验世界置入一个有别于人的内在精神世界的“领域”的重要趋势，似乎是来自佛教的。见吉藏（549-623）所提到的“万物之境”，载于冯友兰：《中国思想史》第2卷第672页。译自冯友兰：《中国哲学史》第2卷第252页。也许将一个“领域”概念化，与人错误地“坚持”该领域的观念有关。见第2章第注〔17〕。

[58] 钱穆书，第2卷第207-208页。

[59] 同上，第2卷第149页；王书，第87页；陈书，第86页。以汉代为例，见冯友兰《中国思想史》，第2卷第547页。

[60] 同上，第2卷第12页。

[61] 王先谦：《荀子集解》（台北：艺文印书馆，1967年版）。

[62] 钱穆书，第1卷第131页。

[63] 同上，第1卷第134页。

[64] 关于唐君毅对“灵”、“明”、“神”、“虚”的精辟解释，见摩尔：《中国思想》第271-273页。“虚灵”、“虚灵明觉”、“知觉”、“虚灵知觉”等词都是可以通用的，意指“纯粹自然的，宇宙一体的清明意识状态，不含有任何特定的观念和感觉”。

- [65] 侯外庐书，第4卷下册第625页。
- [66] 同上，第4卷下册第626—627、637页。钱穆书，第1卷第94页，第2卷第201页。
- [67] 钱穆书，第1卷第97页。
- [68] 同上，第2卷第201页。
- [69] 容肇祖书，第25页。
- [70] 同上，第21—22页。
- [71] 关于朱熹和王阳明所用的“主宰”思想，见本书下面部分的内容，以及钱穆书第1卷第369—370页。先秦思想中的“内在法则”观念，见唐纳德·芒罗：《中国早期思想中人的概念》（斯坦福：斯坦福大学出版社1969年版），第59—64、89页。关于新道家“克服事物”的思想，见冯友兰：《中国思想史》，第2卷第607页。庄子语引自《诸子集成》（北京：中华书局1959年版），第3卷第51页。
- [72] 钱穆书，第2卷第13页，第1卷第70页。“包容天地”的思想来自《易经》，见《十三经注疏》（台北：艺文印书馆1965年版），第1卷第147页。
- [73] 容肇祖书，第38页。
- [74] 《荀子》，第33页。
- [75] 钱穆书，第2卷第246页。
- [76] 同上，第1卷第97、136页。
- [77] 王书，第65页；陈书，第27页。
- [78] 同上，第80页；陈书，第66—67页。
- [79] 唐：《原性篇》，第532—533页。
- [80] 钱穆书，第2卷第25页。
- [81] 同上，第2卷第82、47页。
- [82] 同上，第1卷第159页。
- [83] 同上，第2卷第16、201页。
- [84] 同上，第1卷第136页。
- [85] 同上，第1卷第88页。
- [86] 同上，第1卷第238页。

- [87] 同上，第2卷第53、103、126、39页。
- [88] 同上，第1卷第260页。
- [89] 同上，第1卷第88页。
- [90] 同上，第2卷第99页。
- [91] 关于《孟子》、《庄子》和《老子》中的主要段落，见唐君毅《哲学概论》，第21—22页。又见《荀子》第31—32页。
- [92] 狄百瑞的观点与此相同，见《展开》，第163页。
- [93] 钱穆书，第2卷第293页。
- [94] 牟宗三：《心体与性体》，第1卷第17—18页。牟在书中指出，宋儒与先秦儒家的不同在于明确指出伦理学和形而上学的关键因素如“人”与天是合一的，而先秦思想家只是说二者间有着密切联系。我对于新儒家在普遍联系问题上的特征的看法，是与这一权威论点一致的。然而与他不同的是，我认为明确这一联系问题，标志着新儒学与先秦思想的主要分野，先秦儒家认为存在的一体性是不言而喻的，这实际上是大成问题的，如果不深入思考，并加以论证，它可能会使人不知所云。
- [95] 钱穆书，第1卷第38页。
- [96] 唐：《哲学概论》，第1卷第1—26页。
- [97] 陈：《中国的佛教》，第66页。
- [98] 钱穆书，第2卷第11页，第1卷第112页。
- [99] 《展开》，第161页。
- [100] 冯：《中国思想史》，第2卷第809页。
- [101] 见上第57注，概括部分见第4节。
- [102] 陈：《中国的佛教》，第70—71页，第6页。  
陈：《中国哲学资料》，第370—374页，见下第222〔注〕。
- [103] 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1卷第1—5页。王安石是真的是失败了呢，还是只是被多数新儒家看成是一个失败者？这是一个重要问题。近来的研究表明，宋代官僚制在控制乡村事务和贸易时通常是很有效的。王的改革在相当程度上说是一场长期改革的一部分，王在实行其改革时就十分审慎而实际的，这一改革取得了显著的成功，这种成功尤其表现在解救国家财政危机、减轻下层人民的一些经济负担、增进军队的效率和实力等

方面。彼得·J·戈拉斯的《宋代财政管理》(尚未出版)和布赖恩·E·麦克奈特的《中国南宋的乡村与官僚制》(芝加哥,芝加哥大学出版社1971年版)对宋代官僚制进行了大量研究。支持上述观点的对王安石变法进行启发性讨论的是漆侠的《王安石变法》一书(上海,上海人民出版社1959年版)。十年前还流行的认为王安石变法“没有取得明显成功”的看法已为人们所放弃,代之以更为全面、更为赞赏的评价。见费正清、E·O·赖肖尔和A·M·克雷格所著:《东亚:传统与变革》(波士顿,豪顿米夫林出版社1973年版)第128—129页。历史学家们过去总是问:“王安石为什么会失败?”他们现在则是问“他是不是失败了?”詹姆斯·T·C刘广京的重要著作:《中国宋代的改革》(马萨诸塞:哈佛大学出版社1959年版)一书,没有研究王在多大程度上获得成功的问题,而是循传统观点把王的改革看成是基本失败的,但他在该书第10页指出,对王安石的大部分批评,与其说是针对他在神宗朝代推行改革的任何失败,还不如说是与下述这种不太合理的指责有关,即:在王安石死后出现的众所周知的劣境竟然是他的错误。

[104] 钱穆书,第1卷第377页。《荀子》,第228页。

[105] 同上,第2卷第39页,第1卷第99页。当然,圣贤本人抓住了“大头脑处”但这并没有在他们的“言语”中明确表达出来。关于这种基本的交流堵塞,见第5章第5节。

[106] 同上,第1卷第75页。

[107] 同上,第1卷第70页。

[108] 同上,第1卷第54—55页。

[109] 同上,第1卷第181、194页。

[110] 同上,第1卷第371页。

[111] 同上,第1卷第69页。“赞”天地一语来自《中庸》第22章。又见下文第18节,朱熹强调圣人有协调整个世界的“效力”。

[112] 王书,第77页;陈书,第60页;王书,第80页;陈书,第68页。

[113] 同上,第154页;陈书,第249页;王书,第60页;陈书,第14页。

[114] 同上,第77页;陈书,第60页。

[115] 同上,第148页;陈书,第234页,见以下第[313]注。

[116] 《展开》，第 203 页。

[117] 王书，第 75 页；陈书，第 56 页。关于八步骤，见陈《中国哲学资料》，第 86—87 页。在解释王的思想倾向是变圣贤人格为个人伦理事物，并低估圣贤能够改造宇宙和政治的力量后，我高兴地发现自己的观点可能是正确的，虽然并不是首创，它与冯友兰的观点很相似。见《新原道》，第 202—204 页。休斯译《中国哲学的精神》，第 215—218 页。关于王充满激情地担当起拯救全世界于物质痛苦之中的使命，尤见王书，第 121 页；陈书，第 168—169 页。

[118] 程颢语引自《新原道》，第 167 页。

[119] 王书，第 99—100 页；陈书，第 119—121 页。

[120] 虽然朱熹说：天与地皆属普通经验范畴（钱穆书，第 1 卷第 244 页），天肯定是一个形而上的存在。朱熹所说的“天地”之“心”由“成物”的有力意向构成。见上书，第 1 卷第 55 页。因此“天地”从某种意义上说是超越经验的东西。当冯友兰说传统的中国哲学家“从未将时空与事物区别开来看”（见《新理学》，第 76 页）时，他是有些夸大其辞的。显然，“宇宙”意味着“时空”。朱熹曾说“做出古今天地间无限事来”见钱穆书，第 1 卷第 286 页。然而，天地的观念远比时空观念重要。关于天命，见第 16 节。

[121] 王书，第 106 页；陈书，第 132 页。王的一元论观点的另一个例子，见王书，第 129 页；陈书，第 189 页。关于《易经》的区别，见《十三经》，第 1 卷第 158 页。

[122] 唐君毅曾指出，儒家思想家从未怀疑过“自然世界的客观存在”（唐书，第 136—137 页）。然而新儒家对自我超自然力量的普遍关注都附有这样一种感觉：外在宇宙和内在意识之间的关系是神秘的，它易于导致超出常识的深究。这种关系与关于不可分宇宙意识的流行概念相联系（见第 4 节）。但在这一框架中又有不同的重点，张载认为人是“天地之孝子”，他将宇宙描绘成主要是外在于自我的存在；而陆九渊则认为宇宙是不可分割的，他说，时空中的-一切皆在我心中，吾心即时空中之一切。见唐《哲学概论》，第 1 卷第 113—114 页。朱熹和王阳明都倾向于把宇宙视为一个统一体，亦即寓于其各组成部分的不可分整体。因此朱熹说，每一事皆有一本体，这



个观念可能受佛教天台宗和华严宗的影响。见冯：《思想史》第2卷第902-903页，以及侯外庐书，第4卷下第601页。王主要承袭陆对这种不可分精神的强调，他也将此描绘成渗透着单一之气的一系列事务。王书，第143页；陈书，第221—222页的段落，最有助于揭示王的观点与主观唯心主义之间的区别。王指出，诸如树上的花等一些东西并不是外在于你的意识，而更应该将花视为我个人意识的一种功能，他事实上是坚持认为我的个人意识与花是一个不可分割的物质的组成部分，即“单一之气”，因为万物皆为气的一部分，所以它们可以相通，这一“相通”的观念反映了王关于外物与吾心一样真实的感情。如上文所示，他的本体论出发点并非吾心，而是由“天地万物人”组成的“一体”。我认为，王阳明的那种趋向于我们可以称作主观唯心主义的倾向，最好被理解为源于他为解决联系问题所做的努力。他发现，如果不把外在“事物”说成是内在道德的“意”的指向的话，他就无法解决问题。见第18节、第21节。广义而论，他的这种唯心主义与上文所说的关于“虚灵明觉”和宇宙单一性的假设相去无几。

〔123〕钱穆书，第1卷第276页。

〔124〕同上，第1卷第270、424页，第2卷第133页。

〔125〕王书，第72页；陈书，第48页。

〔126〕T·A·梅兹格：《清代官僚制的内部组织》（马萨诸塞：哈佛大学出版社1973年版），第34页。

〔127〕与二元论思想相联系的是另一种本体论假设，即单一的但却是多面的实体。有时，树的形象（树的根、枝、叶）或人体的各个器官被用来说明这一假设。王的一元论推断这样的实体是可能存在的。例如见王书第129页，陈书第189页。在这种情况下，“处”一词常用以表达诸多方面中的一个方面的观念。

〔128〕侯外庐书，第4卷下册第625页。

〔129〕钱穆书，第2卷第1页。

〔130〕王阳明常常将“心”与“气”互用。见上第〔122〕注。黄宗羲说：“充塞天地者止有天赋之性，此为气与物之一面。”但王阳明却说：“充盈天地之间乃心也”（钱穆《中国近三百年学术史》第24—27页）。刘宗周的观点与此完全相同（同上书第1卷第45页）。常常被称为“唯物主义者”的

王夫之(1619--1692)说,没有离开物之心,也没有离开心之物(同上第1卷第102页)。新儒家看到了“心”与“物”,“内”与“外”之间的区别,但他们基本上将所有这些都归于经验世界,而更强调抽象与经验之间的区别,并试图克服二者之间的脱节。只有当他们不得不考虑使经验概念化的最佳方式,以便与抽象世界建立联系时,心和物之间的区别对他们来说才是重要的。

[131] 冯友兰:《中国思想史》,第2卷第825、826页;《十三经注疏》,第1卷第154、171页。

[132] 钱穆书,第2卷第123页。

[133] 唐:《原性篇》,第558页。

[134] 钱穆书,第2卷第82页。

[135] 同上,第2卷第28页。

[136] 同上,第2卷第133页。

[137] 同上,第1卷第45页。

[138] 同上,第2卷第44页。

[139] 唐:《原性篇》第474—475页。

[140] 钱穆书,第2卷第14页。

[141] 唐:《原性篇》第475页。有助于理解新儒家关于心之本质的观点的另一段话,是钱穆书第2卷第117页所引的朱熹的话:心是于人身处识得之自觉意识,其以内在中道发现自身之主宰并应接外物。这种表述也许启发了王阳明以生硬的方式划分内在中和与外在反映之间的区别,然而从根本上来说,这种表述是以毫不新鲜也引不起争论的方法指出:心是一种对外在刺激作出反映的东西,同时它也有自己的内在状态;它的反应特征取决于其内在状态的性质。正是这种心的结构观念使新儒家将这种内在状态的完美当作完善个人外在反应的途径予以最高度的重视。

[142] 同上书,第557—568页;钱穆书,第2卷第123页、134页。

[143] 侯外庐书,第4卷下册第626页,对于冯友兰解释朱熹的批评,见下第[210]注。

[144] 唐:《原性篇》,第558—559、637页。我略微改动了引自唐书的原文的顺序,但原意未变。

[145] 唐书导言，第2页。

[146] 也许有人会争辩说这些概念包含在我所说的唐君毅的三段论式的解释中，即“神”（精神）有能力“不带”任何源于其回忆经验的偏见，毫无争议地使自己“延展”到世界之中。唐对精神发展阶段问题的忽视，在他以一个哲学家身份所写的《哲学概论》中也是显而易见的，该书中几乎没有提到这个问题。在该书第1卷第140—144页中，他概括了新儒学关于修身养性的思想，完全未提阶段性问题（在如此简短的概括中这是可以理解的）。该书第19章探讨了儒家形而上学的发展，并包含着关于心的道德发展的思想。在唐强调《易经》关于宇宙创生性和清除私欲这种阻碍内在于我们自身的创生力量发展的观点时，他又没有提到阶段性问题。只有在该书第1089—1090页中，唐在论述下列观点时稍稍注意到了阶段性问题。这一观点是，矫正不正当的现实情感为情感的完美表达提供了基本的内在可能性。

[147] 王书，第71页；陈书，第43页。忽视“动”而过分强调“静”的倾向是很显著的，这一倾向受到了王和朱熹的反对。见钱穆书，第2卷第277页。

[148] 诚然，我们不能夸大唐的运动观与新儒家在静与动之间游移不定的观念之间的对立。毕竟二者都提到超越时空意义的运动的最终存在基础（见12节与13节）。然而，新儒家对存在的完全静止状态不具交感体验的坚持，与唐君毅认为这种“具体的”交感体验就是宇宙结构必然由之而推演出来的终极实在的观念有着根本的区别。此外，我们还必须注意到在诸如张南轩、王阳明和陆九渊等新儒家中存在的那种坚称存在的绝对静止状态，完全未发于具体经验之中的持久倾向。这种观念恰恰显得与唐的观点有共同之处。这是一个难以轻易弄清的难题。我要强调的是，唐并不具有在13节和21节中描述的那种王阳明的形而上学偏见。另见第5章第12节和16节。

[149] 张：《梁启超》第54—55、67—69、87—91页。

[150] 钱穆书，第2卷第152页。

[151] 同上，第2卷第141页；陈：《哲学资料》第610页。

[152] 同上，第2卷第133页。

- [153] 同上，第2卷第135页。
- [154] 同上，第2卷第123—124、131—134、142—143页。
- [155] 同上，第2卷第123、142页。
- [156] 同上，第2卷第145页。
- [157] 同上，第2卷第137、128—129页。
- [158] 同上，第1卷第123页。
- [159] 同上，第2卷第129页。
- [160] 同上，第2卷第130—131页。
- [161] 同上，第2卷第132—133页。
- [162] 同上，第2卷第156页；唐《原性篇》第563页。
- [163] 同上，第2卷第131页。
- [164] 同上，第2卷第141页，翻译本段时我做了两处改动，使其较之前文的引文更为明确，陈教授《中国哲学资料》一书中的译文对我亦有帮助，见该书第601—602页。
- [165] 同上，第2卷第137—138页。
- [166] 同上，第2卷第131页。
- [167] 同上，第2卷第147页。
- [168] 同上，第2卷第150页。
- [169] 同上，第2卷第142页。唐《原性篇》第543—544、557—574页对于朱熹关于阶段性问题的不断发展着的认识作出了相同的解释。
- [170] 同上，第2卷第144页。
- [171] 同上，第2卷第148页。
- [172] 同上，第2卷第131页。
- [173] 唐：《原性篇》，第416—417页。
- [174] 同上，第544页。
- [175] 唐：《原性篇》，第637页。
- [176] 陈：《实际生活的指导》，第6页。
- [177] 王书，第149页；陈书，第236页。
- [178] 同上，第60页；同上，第16—17页。
- [179] 同上，第85页；同上，第82页。

- [180] 同上，第 76 页；同上，第 56 页。
- [181] 同上，第 56 页；同上，第 7 页。
- [182] 同上，第 63 页；同上，第 23 页。
- [183] 同上，第 56 页；同上，第 7 页。
- [184] 同上，第 72 页；同上，第 47 页。
- [185] 同上，第 150 页；同上，第 239—240 页。
- [186] 同上，第 78 页；同上，第 62 页。
- [187] 同上，第 117 页；同上，第 231—232 页。
- [188] 同上，第 67 页；同上，第 34 页。
- [189] 同上，第 71 页；同上，第 43 页。
- [190] 同上，第 79 页；同上，第 65 页。
- [191] 同上，第 85 页；同上，第 82 页。
- [192] 同上，第 66—69、72、73、74、81、83、106、108、151 页；陈书，第 30、39、47、49、52、72、76、77、134、139、244 页。
- [193] 同上，第 73 页；同上，第 50—51 页，关于这些观点，见第 12 节。
- [194] 王还有很多论证动与静相互渗透的说法。含义略为不明的一点是，因为理意味着既无运动亦无私欲，故没有私欲的行动是一种“静中之动”。另一个观点是，如果一个人处在日常事务中，了解外界事务并将其移入他对外界的反应，这无疑是一种动，然而这种动丝毫无助于绝对的静。换言之，由于静和动相互并存而互不改变对方的特征，因此一方面的存在并不意味着否定另一方面。所以“静而动”的思想是说得通的。
- [195] 唐：《原性篇》，第 434 页。陈补充说，王将“戒慎恐惧”的思想包含在“良知”之中。
- [196] 这整个一段对话见王书第 107—108 页；陈书第 135—137 页。为清楚起见，我重新安排了问题和要点的次序。
- [197] 王书，第 67 页；陈书，第 31 页。
- [198] 同上，第 75 页；同上，第 55 页。
- [199] 同上，第 72 页；同上，第 47 页。
- [200] 黄宗羲：《明儒学案》，第 75 页，关于王的三阶段，见陈书，第 29—30 页。

- [201] 钱穆书，第1卷第488页。
- [202] 侯外庐书，第4卷，第634页。
- [203] 王书，第60页；陈书，第17页。
- [204] 同上，第66、71—72、74、77页；陈书，第30、46、52—60页。
- [205] 唐：《原性篇》；第420—421页。
- [206] 陶希圣：《中国政治思想史》，第4卷第128—129页。
- [207] 唐：《哲学概论》1卷，第134页。
- [208] 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1卷第23—24页。
- [209] 同上，第1卷第238、第45、第406页。

[210] 我相信许多读者都被冯友兰对朱熹思想的很有影响力的解释引错了方向，冯的解释并没有能说明朱熹的二元论是如何与一种内在性的强有力意识相结合的。能任何二元论的理论都必须承认形而上学与经验领域之间有某种相关性，但这种相关的程度和特点如何却具有很大的可变性，这在一种本体论理论中具有重大的文化含义。恰恰就是儒学思想，甚至是朱熹思想中这种相关性的特别重要和无所不在，使善的观念解决形而上学与经验领域之间的一切断裂成为可能，这种观念不论从唐君毅的观点看还是从本书的观点看，对于儒学关于自我和团体的概念都是至关重要的。但在冯友兰的解释中，只有朱熹关于这种两个领域断裂的二元论观念才说得很清楚。很显然在这个问题上，钱穆的解释更为高明。

诚然朱熹强调“形而上”与“形而下”之间的区别，把“理”等同于前者而把“气”等同于后者。这基本上就是“具体显现的”与“说明具体事物的理”之间的区别（冯，《中国思想史》，2卷896页）。用冯的说法就是“说理超时空，不变化，而气在时空中，存在于变化的过程中是有道理的”（同上，906页）。在冯的《新理学》24—26页上，这一区别被说成是“真的”与“现实的”之间的区别。

但是，冯完全忽略了朱熹著作中那些表明他不愿意在这两个领域间划一条过于绝对界线的模棱两可的评述。比如，在说到“心”与“性”之间的关系时，朱熹不会老是反复申述他的基本观点，即“心”是“气”的一方面而“性”即是“理”，相反他说这种关系是“一而二，二而一”的关系（钱穆书第2卷36页）。因此冯简单地把朱熹关于理——气区别的关系理

解为一种绝对的关系，未加任何限定就拿来与古希腊哲学关于“形式”和“质料”的区别相比（冯《思想史》第2卷903、908、915页）。此外，冯认为朱熹把恶的根源全部归于“气”的物质领域（冯《思想史》第2卷912—913页），而“理”（或“太极”）则是“善”的领域（冯《思想史》第2卷899页）。但在朱熹看来，“理”的“善性”至少在其“未发”时见于具体“人心”的“情”之中，相反，“人的私欲藏在天理中”（钱穆书第1卷第406页）。因此，冯把朱熹的哲学描述为将善—恶区别简单等同于“理—气”区别，是一个严重的误解。

我相信冯的解释主要是受这样一个事实的影响，即他几乎完全沉湎于朱熹关于外部宇宙力量的描述，而没有阐明朱熹关于“人心”的复杂观念。“人心”在朱熹的哲学中作为一个独特的实体，虽然是“气”的一个方面，却能通过道德努力变成“理”，从而消除形而上学与经验之间的断裂。事实上，冯在关于朱熹的一章中几乎没有提到关于圣贤品格和“与天合一”的观念。他同样还忽略了朱熹的下述一些观念：“诚”既是“理”，又是“人心”的潜在条件；从某个特定的角度来看，“仁即是心”（同时也是理）；同样“人即是天”（钱穆书第2卷407—408页，第2卷24页，第1卷366页）。我可以这样来概括朱熹的观点：人心在不经道德努力时是“气”的一个方面，几乎看不到“理”的显现，而绝对的道德努力却可使心与“理”全然溶为一体：“人能够仁时，心就是理”（钱穆书第1卷362页）。因此，朱熹的观点只是与陆九渊的观点稍有不同。

在冯的《新理学》中，“现实的”和“真的”之间的逻辑区别具有根本的意义，除了这一区别以外，冯关于中国哲学史的经典性研究忽略了朱熹思想这个方面。但冯对此是很清楚的。像《新原道》第199—203页中他指出的那样，正是没能在“现实的”和“真的”之间作出严格的区别，构成了所有儒家思想家共同的特征（王阳明是一个不完全的例外），并导致了儒家虚幻的圣人观念，认为圣人可以通过关于普遍原则的知识达到“与万物为一”，对事件的实际过程发挥决定性的影响。因此，冯很清楚儒学的形而上学是强调人有改造宇宙的超自然力量的，他把这种强调斥责为在哲学上站不住脚。见第15节。

[211] 王书，第99页；陈书，第119页，唐《原性篇》第420—421页，关

于王对邪恶力量的强调，见第 18 节。

[212] 钱穆书，第 1 卷第 412 页；关于“坏气”，见该书，第 1 卷第 491 页。

[213] 同上，第 399 页。

[214] 同上，第 88、367 页。

[215] 侯外庐，第 4 卷第 634 页。

[216] 钱穆书，第 1 卷 84 页。用水来比喻人心的脆弱与孟子用水比喻善的力量正好相反，这种比喻至少可以追溯到《荀子》。见钱穆书，第 1 卷 97 页关于“波涛”的论述。

[217] 同上，第 1 卷第 90 页。

[218] 同上，第 1 卷第 440 页。

[219] 同上，第 1 卷第 487 页。

[220] 冯：《中国思想史》，第 2 卷第 916 页；卜德书，第 2 卷第 557—558 页，陈：《中国哲学资料》，第 52 页，见上注 [216]。

[221] 钱穆书第 1 卷 487 页。侯外庐书第 4 卷第 631 页。关于宋代人对孟子的批评，见夏君虞《宋学概要》（上海：商务印书馆 1937 年版）中的文章，该书第 56—76 页。这一离开孟子乐观主义的儒学思潮转变也可以与一种更悲观的政治观点的兴起联系起来，这一观点我称之为“温和现实主义”（见下面第 22 节）。

[222] 新儒学对人心的道德脆弱性的强调显然在先秦思想中有其根源，但它也反映了佛教思想的影响，佛教的典型特征就是强调显现为自我的东西不过是“五蕴”的“片刻集合”，并因而受自私的欲望和关于何为真的虚假观念的支配。像陈教授指出的那样，这些欲望被认为是“恶的根源”，尤其是因为，按命运的信念，他们将召致报应。这些佛教文献的撰述者如僧肇（336—377）等认为人心是导向恶的阴郁感情的永恒根源。见陈《中国的佛教》第 70、71、6、8 页。关于佛教强调意识受恶与幻觉支配的另一个例子，是玄奘（596—664）的“唯识宗”，这个宗派认为意识有八种，其中七种产生邪恶与妄想。见陈书第 370—374 页。除了这种道德脆弱感外，佛学确实还强调入心有克制恶和幻觉的积极力量，至少某些人的心灵有这种力量。例如道生（卒于 434 年）信奉并详尽阐述“一切有生之物皆有佛性，皆能成佛之本旨”。见陈书 115 页。影响很大的禅宗也强调人人均有佛性。华严



和天台二宗论述终极实在与现象存在彻底相互渗透的理论也得出了相似的结论。见陈书第 396、407、428 页。不过有人肯定会问，这种佛学关于人心积极能力的意识是不是能与新儒学对人心的超自然力量的强调相提并论。例如玄奘所说的隐含在最纯净意识（“阿赖耶识”）中的“净种”，能与新儒学体验到的道德情感“萌蘖”相比较吗？按我的想法，这是不可能的。这些“萌蘖”是普遍仁慈的宇宙力量的一部分，而“阿赖耶识”则是一种持续不断的非人格化的流动。而且，新儒学凭藉这个宇宙力量来改造外部的现实世界，阿赖耶识则主要是一个让人逃避现实世界的领域。正如本节下面将要讨论的那样，正因为佛学拒绝儒学关于终极实在与经验领域有机渗透的观念（见第 6 节），新儒学认为它无法认识人心的超自然力量。

〔223〕第 2 卷第 34—35 页。

〔224〕王书，第 73 页；陈书，第 49 页。

〔225〕所谓“评价意识”，芒罗是指一种“分别天然的高贵和卑劣态度，以及事物的天然的适当与不适当行为”的能力。见芒罗书第 11—12 页。所谓“认识能力”，我是指追求认识清晰、明辨目标的能力，正如在第 4 节论述的那样，这一能力不仅仅包括辨别对错。见下面注〔269〕。

〔226〕钱穆书，第 1 卷第 90、372、44—45、37、131 页。

〔227〕同上，第 1 卷第 124 页。朱熹在这里用“千歧万路”的形象化比喻描述道德选择的领域，这从芬格里特研究《论语》的见解来看是饶有兴味的。芬格里特观察到，《论语》没有能使用“十字路口的比喻，这是一个对我们来说显然很精确的关于道的比喻”，这表明在《论语》中“缺乏描述选择和责任的发达语言”。见赫伯特·芬格里特《孔子——作为圣者的平凡人》（纽约，哈珀火炬丛书，1972 年版），第 18—20 页。关于我对芬格里特论点的批评，见第 5 章注〔18〕。西方名词“freedom”在现代中文词汇里译为“自由”，它可以习惯性地用来指一个人干其愿意干的事“操纵自由”这个词组中的“自由”含义就是如此。在大约 1763 年的一份诏书里，皇帝曾指责允许其私人幕僚如此行动的封疆大吏们。见《钦定大清会典事例》，第 8 卷 6360 页。这本书是 1899 年版的重印本，见之于《钦定大清会典图事例》24 卷本。台北，志文出版社 1963 年版。

〔228〕同上，第 2 卷第 28 页。这里提到的“罪”引自《孟子》11 章。

- [229] 王书，第 64 页；陈书，第 25 页；王书，第 81 页；陈书，第 70 页。
- [230] 钱穆书，第 2 卷第 274 页。
- [231] 王书，第 75 页；陈书，第 54 页。
- [232] 同上，第 153 页；同上，第 248 页。
- [233] 同上，第 65 页；同上，第 29 页。
- [234] 梅茨格：《内部组织》，第 48—50 页。
- [235] “七情”是《礼运》篇提到的。见容肇祖书 96 页。按王阳明的观点，所有的七种感情，包括物欲和恐惧，都是“行之良知”，“外于任何善恶差别”，除非误用了它们。
- [236] 钱穆书，第 2 卷第 371、第 366 页，第 1 卷第 495 页。
- [237] 同上，第 2 卷第 376 页。
- [238] 容肇祖书，第 98 页。
- [239] 钱穆书，第 2 卷第 187—188 页。
- [240] 同上，第 1 卷第 124 页。
- [241] 同上，第 1 卷第 69 页。
- [242] 同上，第 2 卷第 365—366 页，第 1 卷第 371 页。
- [243] 陈《中国哲学资料》第 107—108 页，我的译文与陈教授的译文稍有不同。对荀子“征知之心”观念的一种自然主义的解释可见之于芒罗《古代中国的人的观念》第 80 页，和《香港中文大学中文研究院杂志》4 卷 1 期（1971 年 9 月）第 8 页，唐君毅《荀子言“心”与“道”之关系辨义》。唐强调，在荀子看来，人心是使事物具有人文秩序之心；芒罗按照荀子“人之独特的行为坚定性，即建立或参与社会组织”的概念，来解释荀子关于人心的观念。两种解释都排除了下述可能性，即在荀子看来，人心可能具有与宇宙整体相互作用的扩散性超自然力量，我认为这种可能性是存在的。下面仅仅是一些有待探讨的粗浅看法。正如大家都看到的那样，对于荀子来说，宇宙并不只是一个人从实用角度加以认识和利用的自然主义和现象性实体。它是由天、地、人的交互作用构成的规范秩序。它也体现为一种规范的尺度，比如表明社会等级的自然意义。更重要是，“天地生出”代表宇宙秩序的人，即君子。最根本的是，荀子反复提到两个相互补充的观点：虽然天地没有对人进行奖惩的表现，但它内在地和普遍有效地

与君子的道德行动暗合，因此君子有力量主宰天地。例如他说：正是通过道德礼仪，天地能相合，日月能光明，四时能成序，……君子理天地……参天地之化育。有“大人”，其心“至清至明”，有一种包溶宇宙的透彻的理解力。而且，其“明可比于日月，大可比于八方”，这个精神力量的无限性经常用“大”来表示，如“大理”，就是一个用来表示“大人”之理解对象的词。

这种关于人心中潜含着宇宙赋予之聪慧的观念，必须与荀子的另一个观念，即人心潜在的充分客观化的观念放在一起考虑。关键的一段话见《荀子》第553—556页。这里的要点是，荀子没有仅仅以法家中常见的实用主义方式竭力劝促人们做到“公”以避免怨恨。而是像唐君毅揭示的那样，强调“公”包含着诸如“虚”、“一”、“静”和“微”等的精神状态。其中包含“一”是因为要找一个统一的尺度以平衡两种相互冲突的要求。人的心必须从二趋向一，但这个“一”不只是通常的数字，它可能像《道德经》中的“一”那样，暗含事物的“根”、“源”之意。人心体察到这个“一”，就接触到“静”的状态，以“虚”廓清一切偏好，把握住“微妙”的事物，而且以“畏惧”的心情不断努力以避免落入错误理论之暗昧的“危境”。“静”的观念作为一种心灵完美的类型使人想起《易经》里的“寂然不动”，新儒家认为这是和天的纯粹相一致的状态。此外，荀子在这里谈到一种超越运动与静止之间时空差别的品质（见第12、13节）。正如我们已看到的那样，这种品质对新儒家具有关键意义：人心经常是运动的，但仍包含人们称为虚静的状态。对朱熹来说如此重要的风波比喻在《荀子》中就被用来表示人心是如何始终处于被欺骗的危境中。在这些强调“畏惧”的地方，《荀子》与《道德经》和《中庸》的认识论是一致的。正是在这里荀子提到了另一个对新儒家具有根本意义的观念，这就是“机”。他说：故古代真贤说人心唯危，道心唯微！处于危境中的人心领悟到的萌动，力图把握几不可察之“机”！只有具备洞烛幽微之理解力的真君子能知道它们。不仅如此，通过“戒惧地”专注于“一”，心还像“道”一样，“恒定不变地处于其本质状态，包溶着全部变化”，人心就是完成道并控制“道”的东西。见《荀子》第550、591页。人心通过彻底的客观性，通过其明智和“戒惧地”专注精神而控制“包溶”在道之中的“天地”之“变”，有关这些观念

构成一个对《荀子》思想具有基本意义的单纯的直觉或格式塔，因此不可以把它们当作修辞、夸张或是比喻而忽略不问。特别是正由于关于知识的终极目的，关于心灵促使认知过程达于最高点的能力，以及关于凌于宇宙之上的完美的、无所不在的力量的宏伟想象力，使人能够获得那种荀子远远超出自然主义和人本主义的界域而把握到的东西。甚至暂且不论荀子假定本体论知识是可能的这一事实（见第2章），他的人本主义也是一种神一样的超人的东西，而不是这个词在西方人理解中的那种普通的东西。唐君毅本人毫不犹豫地接受了荀子强调的论点，即心灵的绝对客观性是普通精神生命的合情合理的解释，他可能不像一些西方读者那样容易在《荀子》中发现心灵的超自然概念。但我对这一超自然因素的强调仍然部分地得到了唐君毅本人观点的支持，在《哲学概论》第1卷138页，他指出荀子主张“圣人之德”“包溶天地”，与孔子孟子关于人应当“禀天之德”的观念有一致之处，这一观念照唐的说法是“含有宗教的和形而上学的情感和领域”。对芒罗观点的进一步批评，见下注〔269〕。

〔244〕唐：《哲学概论》，第1卷第113页。

〔245〕钱穆书，第3卷，第495页，唐《原性篇》第534页，见上注〔222〕。

〔246〕冯友兰《新原道》第202—204页。在这里，冯的观点是禅宗普遍避免了把这种超自然力量归诸圣人，这支持了我们在上面提出的论点（见注〔222〕）。冯在《新原道》中的分析框架后来在《新理学》中有很大发展。

〔247〕王书，第108页；陈书，第137—138页。

〔248〕同上，第121—122页；陈书，第168—171页。

〔249〕狄百瑞在《新儒学的展开》一书中对子静坐有出色的讨论，见该书第171—172页。

〔250〕容肇祖书，第287页。

〔251〕钱穆书，第1卷第84页，见上注〔216〕。

〔252〕同上，第2卷第237页。王阳明也用过镜子的比喻，见第5节。

〔253〕同上，第2卷第5页。

〔254〕王书，第59页，陆九渊谈及“气禀”见唐《原性篇》第171—172页。

〔255〕钱穆书，第1卷第496页。

〔256〕同上，第1卷第480—481页。

〔257〕同上，第1卷第491、480、498、487页。

〔258〕同上，第1卷第491、482—483页。

〔259〕同上，第1卷第480—481、495页。

〔260〕同上，第1卷第489—490页。

〔261〕同上，第1卷第495页。

〔262〕同上，第1卷第481页。

〔263〕同上，第1卷第491页。

〔264〕同上，第1卷第493、488页。

〔265〕同上，第1卷第377、497页。

〔266〕同上，第1卷第494、497、486、481页。

〔267〕同上，第1卷第481页，见上注〔15〕。

〔268〕唐：《中国哲学原论》，第1卷第504页。

〔269〕钱穆《中国近三百年学术史》，第1卷第40页。朱熹的“气禀”概念提示了一些与芒罗观点有关的问题，芒罗把“气禀”称为自然不平等或生物不平等的理论，但朱的“气禀”概念提示的却是儒学强调的“自然平等”，认为人自然禀赋的不同对于后天作为社会成员的行为几乎没有影响。见芒罗书第12页。芒罗注意到对自然不平等的理论在新儒学中经常出现，但他对这一点强调得不够（177页）。确实，朱熹的气禀观念包含着一种脱离先秦乐观态度的重要转变，正如我们在别处提到的那样（第15节）。但这种转变的规模，却取决于先秦和汉代思想中早已存在的悲观主义的深度。例如王充（公元前1世纪）就相信自然的不平等。他用“气”和“禀”的观念提及那些卓越的人物，说他们是禀受了大量天赋之气。而且，与朱熹一样，王把这种自然不平等的理论与道德努力正当性的信念结合在了一起。见冯《中国思想史》第2卷第589页。董仲舒也设想每一个人都宇宙中“接受”了一份“气”，他主张这种“气”中含有“恶”，它表现在一个人如“贪”念一样的“心”中，他说“（人之）身兼有贪、仁二气”，虽然他似乎并未说过不同的个人接受不同的混合之气。见陈荣捷《中国哲学资料》第274页，和《春秋繁露》（四部丛刊）35章。《孟子》好像间接地提到这种意识，因为不同的个人有不同的自然禀赋，同样的道德冲突在不同的人身就有不同的发展，就像同样的麦种播撒在不同的土壤里，

得到不同的雨水和照料，就会有不同的长势一样（见陈《中国哲学资料》第55页）。这种意识和孟子的精英理论是一致的。最起码可以这样说，芒罗的“不存在一个限制自我修养的命运的信念”（90页），这一说法不能普遍运用于儒家思想。

芒罗对先秦关于“命运”和邪恶观念的解释与下述观点很相似，即，如果我们顺着这些解释推论，那么，先秦儒家与新儒家的对立可能比一些权威中国学者所承认的要大。新儒家明确看到恶的欲望和意图起自人心，而芒罗（90页）则认为“对古代中国人来说，环境条件是首要的‘恶之源’，因此通向特殊荣誉的路仍然是对所有人都敞开的，因为恶不可能溯源到任何人的内在本性里面”。但我想提出两点来说明先秦儒家也认为恶既根源于人的特性，也根源于环境条件。第一，在孟子和荀子看来，要成为有道德的人必须要有思想，而人们容易趋于错误地考虑问题，部分是由于利己主义的直接的、比较微妙的影响，部分是因为缺乏判断力。后面这个因素的存在可能没有明确的专门论述，而是包含在孟子的“邪说误人”等观点中。在孟子看来，破除这种欺骗的方法不是改变环境条件，而是去“辩”。第二，先秦儒家强调自我欲望是恶的主要根源，要克服欲望，一个人必须“内自省”，而不能仅仅试图改变外部环境。所以孔子说人应当“克己”，荀子（《荀子》第325页）谴责“贪利之心”，董仲舒则如我们刚刚说到的那样，提到“身内”的“贪戾之气”。芒罗曾提到，可能荀子本人从未说过人性“恶”（见芒书77页），即使如此，荀子也至少认为不加限制的物质欲望会带来恶。这一点对他强调礼的作用至为关键。而且，正如注〔243〕所说的那样，荀子认为人心始终处于会堕入不道德和蔽障的危险之中。儒家确实有一些认为改善人们的经济条件就能消除恶的乐观言论，但他们对恶的理解是超出这些言论的。改善这些条件的政策必须由那些自己已达到公正无私心态的精英人物来实施。如果芒罗认为这一解除心灵蔽障的过程在儒家看来是源于作为一种环境因素的适当教育，那我将要回答说，在荀子和孟子看来，教育的成效不仅要依赖好的老师，而且依赖于受育者努力把握这些教诲的意愿和能力。没有哪个教师能对一个人在“内自省”方面的困难和不坚定有所帮助。

最后一点涉及到芒罗力图证明荀子孟子之间的一致性，他的证明是通

过不仅怀疑荀子的性恶观点，而且怀疑孟子强调的天赋善性观念来展开的，性善观念曾被他归结为孟子在“理想人与现实人之间的逻辑混乱”（芒书第72页）。不论孟子认为人天然性善逻辑是否混乱，他的观点都已给儒家态度带来很大影响。正如我们已经看到的，唐君毅有力的论证说：正是孟子强调的天人交感的善的宇宙之流把中国人的“精神”同西方区别开来。另一方面，芒罗对孟子和荀子如何把某些共同特征赋予人心（如价值评判的能力和控制在的能力等）的探讨，构成了他的重要著作的最有价值部分之一。

〔270〕 侯外庐书，第4卷第905—908页。

〔271〕 唐：《原性篇》，第538—552页。

〔272〕 钱穆书，第3卷第368—369页，冯友兰：《中国思想史》，第2卷第938页，卜德英译本，第2卷第586页。

〔273〕 唐：《原性篇》第531—533页，冯：《中国思想史》第2卷第938页，卜德书，第2卷第585页。

〔274〕 余英时书，第22—23页。

〔275〕 钱穆书，第3卷第399页。

〔276〕 冯：《中国思想史》，第877—879页。

〔277〕 王书，第106页；陈书，第132页。

〔278〕 钱穆书，第1卷第94页。

〔279〕 王书，第60页；陈书，第16—17页。

〔280〕 唐：《原性篇》第538—539页。

〔281〕 侯外庐书，第4卷第884页。

〔282〕 同上书，第4卷第637页。

〔283〕 唐：《原性篇》，第417页。

〔284〕 见上注〔211〕。

〔285〕 王关于历史被“霸”的“自私”精神支配的观点实际上与朱熹观点是一致的。王的观点见《王文成公全书》第100—101页。朱熹关于三代以后历史被自私欲望支配的观点见他和陈亮（1143—1194）的辩论。见侯外庐《中国思想通史》第4卷724页。

〔286〕 王书，第54页；陈书，第7页。

[287] 朱熹认为恶的现象源于各种宇宙环境，并且广泛地讨论了“天命之事”，这些话题在《传习录》中事实上没有提到过。同样，朱熹关于具体事件像汹涌的湍流冲激人心（“滚滚将去”）并有可能“胜”过人心的观念，在王那儿也见不到。王有时用“恐惧和焦虑”等说明人心脆弱的语句，但比朱熹少得多。在谈到精神的萌发状态时，朱经常用“几”这个概念，它直接暗示着道德努力的困难，但这个字在《传习录》中就几乎没用过（只有一个稀罕的例外，见《王文成公全书》157页）。王更愿意把萌现的感情叫做“意”或“念”。王还不像朱那样经常谈到“力”（见第15页）。也不谈朱熹另一个热衷的话题，即“把握”住道德修养的复杂过程的困难（见第6节）。虽然王承认人心时常被私欲“遮蔽”，但他经常谈到的“心之本体”犹如“恒照”，或许即含有它容易把握之意。关于王谈及道德努力的“容易”，见《王文成公全书》第78节。

[288] 钱穆书，第2卷第117页，另见该书，第2卷第99页，第1卷第93、57页。

[289] 见上注〔59〕。

[290] 唐，《原性篇》，第54页。

[291] 同上，第433—434页。

[292] 钱穆书，第1卷第75页。

[293] 同上，第2卷第36、34页；第1卷第286、99页。

[294] 同上，第1卷第277、241、433页。

[295] 同上，第1卷第287页。

[296] 同上，第1卷第277、241、433页。

[297] 同上，第1卷第275、32、360、366页。

[298] 同上，第1卷第360、107页。

[299] 同上，第1卷第276页。

[300] 同上，第2卷第3页，见上注〔64〕关于个人意识的概念。

[301] 同上，第1卷第276页。

[302] 同上，第1卷第433页。

[303] 同上，第2卷第19页。

[304] 同上，第1卷第362页，见上注〔210〕。



[305] 同上，第2卷第3页，第1卷第139页，第2卷第13—14页。

[306] 同上，第1卷第52—53页，关于朱熹对张载概念的运用，见第1节。

[307] 同上，第2卷第27页，第1卷第54页，第2卷第37页。

[308] 同上，第1卷第276、432—434、293页。

[309] 例如，一些关于普遍联系性的主张激发了—种“形而上学感情”，它保证了某种论证的合理性，或者似乎只是表明某种自信。比如人和天的联系就能以“生”和“动”的概念加以证明，因为“运动”不仅体现在“生”物不息的天行过程中，也体现在人的“同情”感中，后面这种意义的人，即与天行相互联系（同上，第1卷第360页）。这种同样的感情还使人们通过说出“天地生万物，人是有意识的生灵”（同上第1卷第349页）而把人与天联系起来（当然，它同时也是人之德行）。同样，当说出“人如说得本体，他就把握了阴和阳”（同上1卷第36页）；“因为天生此人，天也在这人之中”（同上第1卷第366页）；或是“可以说，本体之至善性总是体现在（万物中）”（同上第1卷第276页）时，人们也能有同样的自信。当然，汉代的形而上学已经证明了各种事物是如何“相配”的，这是一种朱熹所赞同的认知方式（同上第2卷第47页，第1卷第293页）。其他的一些假设也加强了关于一体性的论证，使一种倾向更加明显，这种倾向认为认知过程几乎是一种按自然法则结合已知对象的过程：“或问：‘如何解释心智能把握全部理的至善本质和控制万物之方法？’朱熹说‘比如有一个理于此，人心可运用此理。但要做到这一点，人心必须先知它。在知理时，心之于理犹如饥渴人之于饮或食’”（同上第2卷第13页）。同样，与人所研究之存在发生通感的观念隐含在像“体会”、“体认”或“体验”这类含“理解”意的普通动词里。

[310] 同上书，第2卷第197页。

[311] 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1卷第25页。

[312] 唐：《原性篇》第412页。同样，钱穆把黄宗羲合并“本体”与“功夫”的方法（“人心无本体，本体源于有效的道德努力”）追溯到刘宗周和王阳明那儿。见钱穆《三百年》第1卷第45页。

[313] 王说：“知痛必已自痛了方知痛，知寒必已自寒了，知饥必已自饥了，知行如何分得开”。见《王文成公全书》第58页。与此相应，王认为政府

行政工作的实践也如“格物”一般，见《王文成公全书》第132—133页。但王也说过，从未担任过政府领导的孔子懂得全部政治原则。见上面的第7节。

[314] 王书，第64页；陈书，第24—25页。这一段文字也描述了徐爱的转变经历。另见，王书，第83页；陈书，第75页；王书，第60页；陈书，第15—16页；王书，第82页；陈书，第73页。

[315] 同上，第59页；同上，第14页。

[316] 同上，第129页；同上，第189页。

[317] 同上，第141页；同上，第218页。

[318] 同上，第151页；同上，第243页。

[319] 同上，第106页；同上，第134页。

[320] 同上，第60页；同上，第15页。

[321] 同上，第67页；同上，第32页。

[322] 同上，第149页；同上，第235页。

[323] 同上，第105—106页；同上，第132页。

[324] 同上，第108页，同上，第137—138页。

[325] 这个问题在唐君毅载于《展开》一书的文章中有清楚的说明。除了上面提到的“四句教”外，认为善恶差别建立在某种超越这个差别的事物之上的观念，也可见之于《王文成公全书》第134页。在王书第157页，王清楚说明了善恶差别全然是专门领域内的事情，有意识地构成一种观念（“念”），从而不同于纯粹的、自然的、不可分割的宇宙意识（见第4节），后者与“心之本体”完全合一。因此王的观点是很合乎逻辑的。如果道德反应（“应”）与自私冲动无关，是一种与宇宙一体的意识，那末它就要以超越善与不善的自觉意识为基础。

[326] 王书，第72页；陈书，第46页；见第2章，注〔17〕。

[327] 同上，第56页；同上，第6—7页；王书，第65页；陈书，第28页。

[328] 容肇祖书，第38页。

[329] 这些在我的《内部组织》第74—79页有更详尽的论述。

[330] 见上注〔103〕。

[331] 梅茨格：《内部组织》第75页，关于矛盾性，见该书第66—74页。

- [332] 钱穆：《中国近三百年学术史》，第1卷第15页。
- [333] 同上，第1卷第79—81页。
- [334] 同上，第1卷第198—199页，梅茨格：《内部组织》第69页。
- [335] 同上，第3卷第388—389页。
- [336] 同上，第2卷第243页。
- [337] 同上，第1卷第21页。
- [338] 同上，第1卷第124页。
- [339] 同上，第1卷第368、389页。
- [340] 同上，第1卷第377页。
- [341] 同上，第1卷第381—382页。
- [342] 同上，第2卷365页。我并不是说“地位”在这里完全具有现代人使用这个词时所含的意义，即经常包含追求社会声望，但它或许多少有这种意义。
- [343] 同上，第1卷第348页。
- [344] 同上，第1卷第362页，第2卷第413页。
- [345] 《展开》第534—577页。
- [346] 同上，第194—196页。
- [347] 钱穆：《中国近三百年学术史》第1卷，第19—20页。
- [348] 见陆宝千《论清代经学》。《历史学报》第3期（1975年2月）第1—22页。陆认为清代的文献研究主要源出于17世纪的“经世”思潮与不断加强的重视文献探讨的结合，后者是程朱与陆王学派力图相互否定时所采用的方法。因此陆同意余英时强调的建立形而上学真理愿望是埋头文献研究的主要动机这一看法，但他倾向于认为这种愿望是一种好辩的旨趣，而余则认为这种愿望更主要是儒家思想内在逻辑的一个部分。
- [349] 余英时书，第19、32页。
- [350] 成中英在《展开》第473—485页对王夫之“气”的观念的分析对这一点解说最透。
- [351] 钱穆书，第1卷第23、24页。
- [352] 唐：《原性篇》，第484页。
- [353] 大体上说，这也是约翰·怀特从他关于清代地方政府的广泛研究中得

出的结论。见约翰·R·怀特《晚期中华帝国的地区行政官员》(纽约,哥伦比亚大学出版社1972年版),97页。怀特在这本书中表明儒家对“仁”的强调与地方行政管理是如何的不一致,这种不一致导致一种“角色的冲突:在文献研究中所学的角色与实践中所需的角色之间”。我认为(《内部组织》第89—91页,第66页),这一冲突并不那末截然对立,因为文献学习所发展的价值包含一种默认法家方法的矛盾态度。但尽管如此,不论官员们是否有这种矛盾的感情,他们对社会现实的认识总是与社会和谐的理想尖锐对立的。

[354] 帕森思等人编:《社会理论》,第1卷第664—670页。

## 第4章

[1] 西摩·马丁·李普赛特:《政治人》(加登城, N·Y: 铁锚书店, 1963年)第20页。

[2] 索罗门书,第14—15页。

[3] 梅茨格:《清代官僚的内部组织》,第4章。

[4] 同上,第4章,第255—260页。

[5] 这些法令(敕令)摘自1899年版的《大清会典事例》,在《钦定大清会典事例》中也可查到这些法令(22卷,第17051—17075页)。以下的论点摘自我在1975年3月亚洲研究协会年会上的一篇论文《清季政治文化和帝国道德谴责的辞令》。

[6] 《事例》,第22卷17066页。

[7] 同上,第22卷17068页。

[8] 同上,第22卷17058页。

[9] 梅茨格:《清代官僚的内部组织》第261—267页。

[10] 钱穆:《中国近三百年学术史》,第1卷第41—42页。“人欲”内在于“人性”的观念已有一个漫长的历史。除了一些泰州学派的学者外,我们还可以看到甚至当王阳明研究《礼记》的“七情”时,也有这种趋向,“七情”包括“欲”。参见第3章,注释[235]。

[11] 唐君毅:《原性篇》,第501页。

- [12] 关于范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的主张，参见詹姆士·T·C·刘的论文，第111页，收入J·K·费正清编的《中国的思想和制度》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1957年）。
- [13] 钱穆书，第2卷第336、453页。
- [14] 容肇祖书，第21—22页。
- [15] 索罗门书，第103—104页。
- [16] 参见第3章3节和8节。
- [17] 梅茨格：《清代官僚的内部组织》，第250—254页。
- [18] 同上，第89—90页。
- [19] 索罗门书，第83页。
- [20] 朱传誉：《宋代新闻史》（台北：中国学术著作奖励委员会，1967年），第274—278页。
- [21] 沈明璋：《明代政治史》（台北：沈明璋自费出版，1967年），第32—33页。
- [22] 参见收入费正清编的《中国的思想与制度》第153页的查尔斯·O·胡克的论文。
- [23] 阿瑟·W·休谟尔编《清代中国名人》，2卷本，（华盛顿，美国政府印刷局，1943年），第1卷第306—307页。《事例》，第22卷第17067页。《清史列传》（10卷本，台北：中华书局，1962年），第75卷3—4册。
- [24] 傅宗懋，《清代军机处组织及职掌之研究》（台北：昌盛水泥公司文化基金会，1967年），第214—215页。
- [25] 《清史列传》，第61卷：19—21册。
- [26] 梅茨格：《清代官僚的内部组织》第158—160、267—268、241—245页。
- [27] 同上，第328、267页。有关对朱熹主张的论述，参见钱穆书，第1卷第377页。
- [28] 《事例》第8卷第6361页，关于有许多自己摆出高等人或圣人模样的傲慢蠢货的观念，在李贽和王世贞（1525—1590）之间相互表示的厌憎之情中得到了说明。参见《明代思想中的自我与社会》，第178、204—205页。李贽本人即是这种“傲慢”个性的一个例子。（同上第193页）。
- [29] 梅茨格：《清代官僚的内部组织》，第337、156—158页。

- [30] 怀特，《中华帝国晚期的地方行政官员》，第176—177页。
- [31] 《事例》，第7卷第6060—6061页，第8卷第6359—6363页。也可参见梅茨格，《清代官僚的内部组织》，第150—155页。研究不同官员平均任职年限的重要的统计著作已经由李国祈和魏秀美在台湾出版。刘广京教授和我计划写一篇评论他们研究成果的论文。
- [32] 梅茨格：《清代官僚的内部组织》，第158—160页。
- [33] 同上，第161—162、176—177页。至少从司马迁《史记·礼书》开始，使皇帝让人敬畏的需要就已经被强调了。
- [34] 参见狄百瑞研究《明夷待访录》的论文，收入费正清编《中国的思想与制度》。
- [35] 梅茨格：《清代官僚的内部组织》，第66—71页。

## 第5章

- [1] 伊曼努尔·徐：《现代中国的崛起》（纽约：牛津大学出版社，1970年版）第63页。
- [2] 与夏洛特·弗思教授的谈话。
- [3] 吕西安·毕仰高：《中国革命的起源：1915—1949》（斯坦福：斯坦福大学出版社，1971年出版），第1页。
- [4] 鲁世良（音译）：《研究札记：儒家传统与革新》，见《清史问题》第3卷第4期（1975年12月），第100—104页。他提出儒学传统“为改革的基础和改革的动机提供了重要的思想要素”，这与我在第11节中所提的观点完全一致。
- [5] 帕森斯：《社会理论》，第2卷第1378页。
- [6] 李亦园、杨国枢：《中国人的性格——科际综合性的讨论》，第49页。
- [7] 见芒罗书，第162页。
- [8] 见《导言》第18〔注〕关于殷海光的生平介绍。
- [9] 见索罗门书，第512页。
- [10] 普赖斯：《俄国革命与中国革命的根源》和弗里德里克·小魏克曼：《历史与意志：毛泽东思想的哲学观》（伯克利：加利福尼亚大学出版社，1973

年版)。

- [11] 冯友兰 1920 年左右在哥伦比亚大学攻读哲学时，曾经担心科学真理和唯物主义会毁灭人的精神希望，会使人由“高等”生物变成没有不朽灵魂，没有自由或失去永恒“价值”的“低等”生物。冯熟悉西方“科学与形而上学之争”，这使他产生了这种忧虑。见冯著《人生哲学》第 224—226 页。这一矛盾反映在 1923 年中国发生的一场争论中，争论的一方是科学的信仰者，另一方是主张对道德价值问题采取更为抽象方法的人。见夸克书第 135—160 页。从夸克的书中可以看到，对唯物主义哲学将会毁灭有“价值”生活之基础的忧虑，在中国知识界很普遍。我将这一事实与儒家传统的物质观联系起来，后者在儒家思想中具有丰富的目的论内涵。参见本书第 3 章第 24 节及注〔130〕、〔350〕。
- [12] 见康有为论述《礼运》和《礼记》的文章，引自《中国哲学史资料选辑——近代部分（1840—1919）》，中国科学院哲学研究所编：《中国哲学史资料》（北京，中华书局 1959 年版）。
- [13] 韦伯：《中国的宗教》，第 229—230 页。
- [14] 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第 328、335 页。
- [15] 罗伯特·贝拉：《超越信仰》（纽约：哈珀和罗出版社 1970 年版）第 12 页。贝拉引用格尔茨的定义：“宗教是一种象征体系，其作用在于通过确定存在的普遍规律的概念，并为其涂上一层使人的情感和动机显得极为真实的色彩，来建立强烈、普遍而永恒的人类情感和动机”。贝拉自己将宗教定义为：“使行为系统中目的和动机相一致的最普遍结构”，这一定义摒弃了格尔茨的“真实性”概念，因而能更好地概括许多像新儒学这样一些抽象哲学。令人惊奇的是，威廉·詹姆斯主要依据基督教的资料详细推导出宗教生活所必不可少的三种信仰和两种心理特征，除了其中一点可能是例外之外，确实也正是新儒学的关键。这就是他关于同宇宙中更高的精神的力量进行“内在交流”的思想，这一概念与新儒家“精神修养”的概念不完全一致。然而这只是一种模棱两可的说法，在詹姆斯看来，这种并非一定得与人格化的神进行的“交流”，以及“交流”所产生的“精神能量”，也是“精神修养”所不可或缺的。见威廉·詹姆斯：《宗教经历的多样性》（纽约门特书店 1958 年版），第 367 页。在结束我的研究时重

读詹姆斯的著作，我发现我所进行的研究从方法论上说，很大程度上依据了詹姆斯的前提，这是一个不期而遇的结果，尤为一致的是他自然主义式的、然而却又是将宗教当作一种“意识状态”的移情方法，他对真实的“无法言喻的情感”，以及他所使用的一些范畴，尤其是那些关于“神的”和“神一般的”用语的范畴。同上书第40、73页、42—47页。詹姆斯也令人惊讶地提到一种特殊的宗教上的宁静，这完全表达了新儒家所说的“上达天意”。同上书，第53页。

[16] 参见阿瑟·P·沃尔夫编：《中国社会的宗教和仪式》（斯坦福，斯坦福大学出版社，1974年版）等，尤其是莫里斯·弗雷德曼，他试图“将中国的宗教看成一个整体”，但却忽略了中国人文学者的著作，他们在一定程度上说恰恰就是在寻求做到这一点。

[17] 在此我要感谢我的同事大卫·K·乔丹，他在一次谈话中表示支持这一观点，虽然他在此不应负文责。

[18] 见赫伯特·芬格里特：《孔子——作为圣者的平凡人》。芬格里特赞成现时的哲学运动，这一运动的目的是在主观主义、行为主义或形式主义之间寻求一条中间途径（第54页），按照这条中间途径，一个人既不认为个人是实际存在的，也不认为社会是实际存在的（第76页）。相反，提到怀特海、乔治·米德和唐君毅时，人们强调相互关联的、具有社会性的人类经验。芬格里特认为，孔子哲学已经指出了这一途径，因为在孔子看来，举行仪式是良好生活“最基本的不可省减之事”（第14页）。以握手这样普通的社会行为为例（第9页），礼仪行为不仅包括“行为者的观点、说话的立场和基本倾向”（第55页），也包括了行为的“方向性和目的性”（第54页），尽管这并不是行为者的“主观”意图。这是一种根植于“传统”的、为人们共同承认的、活生生的社会经历（第63页），它以人们习以为常的方式出现，具有一种“人的尊严”赖以实现（第76、3、64页）的“内心的庄严和快乐”具有“神圣的美”，甚至具有“神奇的”特性。反之，按照芬格里特的看法，孔子反对通过主观方式达到人的存在；没有“系统地”将“人的精神世界‘内在’于个体之中”（第46页）；也不相信人“从本性上是神圣的，具有内在的，不依赖于他人的一种神性，具有永恒不灭的灵魂（第78页）”。因此，在孔子看来，要强调的不是“自我实



现”(第72页);人“不是具有内在的、有决定力量的存在,他本身不存在天赋的选择能力,因而也没有创造自身生活的能力”(第34页);“道德责任、罪恶、惩罚和悔过”的思想并不重要,个人没有“反抗社会或物质环境的力量”(第35页)。我认为这种解释包含着某些对前后文的忽略,孔子的观点不可能与新儒家的观点相左,正如我力图说明的那样,新儒家观点是以一些据说是为孔子的哲学所不具备的观念为特征的,或至少强烈地倾向于以这些观念为特征。无疑,如果把“道心”视为“不朽的灵魂”,那就必须承认新儒家相信人“在本性上是神圣的,具有内在的、不依赖于他人的一种神性,具有永恒不灭的灵魂”。芬格里特对孔子的看法确实有着重要的文献依据,这个事实提醒我们,我们需要对孔子思想和新儒学的关系作进一步的探究。更有意思的是,芬格里特注重礼仪,恰与马克斯·韦伯对儒家的看法相同(见导论注〔4〕,第3章注〔227〕),尽管韦伯不像芬格里特那样对礼仪行为所表现出的“尊严”抱有那么高的热情。人们可以认为,与众不同的新儒家观点如果不是出现在中华帝国的话,韦伯关于停滞性礼仪文化的观点,将会得到有力证实。

〔19〕 贝拉:《超越信仰》,第57页。

〔20〕 见导言注〔20〕。

〔21〕 强调思想是道德的基础这一很有价值的观点来自罗伯特·西林斯的博士论文《台湾大工业企业的管理》(哈佛大学1971年)。见第3章注〔48〕。

〔22〕 见导言注〔30〕关于这一“意识形态”概念的解释。

〔23〕 这一表述是从唐·C·普赖斯1974年6月14日在圣地亚哥亚太研究会上的发言发展而来的。

〔24〕 贺麟书,第3、5、7页。

〔25〕 引自冯友兰《新原道》,第180页。

〔26〕 贺麟书,第19页。

〔27〕 阿瑟·奥·洛弗乔伊:《人性的沉思》(巴尔的摩·约翰·霍普金斯大学出版社1961年版),第38—39页。洛弗乔伊是在论述18世纪关于政府监察和平衡的思想时讨论这一思想的重要性的。

〔28〕 关于清代民众经济福利重要性的资料,见周金声《中国经济思想史》

(台北, 1965年版)。第3卷第921—937页, 康有为《大同书》中着重强调的真正的物质繁荣, 也可参见该书。马克斯·韦伯敏锐地指出: “在其它任何文明国家里, 物质利益都没有被如此强调为“最终之善”(《中国的宗教》, 第237页)。

[29] 常被引用说明这一观点的, 也许是在《论语》一书中子夏将人称为行为正直的人, 即使他“没有知识”。这种紧张在东林学者如高攀龙和顾宪成的学说中也可见到。顾宪成反对新儒家的过于知识化, 他说: 自古以来, 圣人的教诲只是行善去恶。行善即达到人原本所有的品质, 去恶即去除人原本所无的品质。无论你是关注于事物的终极存在, 还是关注于道德修养, 这个问题都是关键性的。两者所得的结论相同。见钱穆: 《中国近三百年学术史》第1卷, 第9、11页。受过包括研读儒家经典在内的哲学训练的学者们在论及将道德实践置于哲学之上这一重要思想时, 也会发现有关民众生计的关键问题, 哪怕他们并不赞同这一运动有关历史、认识论等方面的理论观点。这涉及到余英时提出的“反智主义”问题。

[30] 郑的论著《道与器》见《中国哲学史资料选辑》第104—106页。程的传记和思想见郝延平: 《19世纪中国的买办》(马萨诸塞, 剑桥: 哈佛大学出版社1970年版), 第196—206页。

[31] 王书, 第121页; 陈书, 第168—169页; 《明代思想中的自我与社会》第159—160页。

[32] 见他的名著《孔子改制考》, 引自《中国哲学史资料选辑》, 第122—123页。

[33] 引自《中国清代思想史参考资料简编》士群(音译)编, (北京三联书店1957年版), 第1卷, 第160—161页。

[34] 《中国哲学史资料选辑》第191页。这一段文字引自康有为著名的《大同书》。见汤普森译《大同书: 康有为的大同哲学》(伦敦爱伦和昂温出版社1958年版)。关于康梁的宇宙论, 见第3章第11节, 以及张灏《梁启超》, 第54—55页, 67—69页, 87—91页。我认为在1886年前后康有为早期的大量著作中, 他的思想已经完全表现出在此所分析的转变, 即从对现状的“教派式”的迁就转变为对世界全面道德变革的“宗派式”的热情, 从新儒家专注于“内在”生活的功夫转变为致力于“外在”过程, 从新儒

家的困境意识转为对取得巨大的思想、技术、经济和政治进步的乐观主义信念，以及从“温和现实主义”转为“激进主义”。康有为从清代普遍依赖于圣贤的态度转向个人寻求成为圣贤的态度，也是这种变革观念的一部分。因此，虽然康有为通常被认为不成功地试图通过强调儒家学说与现代化的一致性这一难以令人信服的观点来挽救儒家遗产，但他也可以被认为成功地开创了现代中国改革思想这一重要传统，他把后来所有的制度（包括毛的制度）所共有的最基本观点揉合进了他的哲学体系。换言之，从康有为的儒家思想到反孔的科学主义的转变，并不比康本人摆脱在清代占主流的迁就现实式的世界观的转变这一区别更大。而且，对于前后渊源问题，我们不能仅仅从通常的传记研究角度进行考察。如何评估某个思想家的地位，取决于我们对在他之前的思潮怎样理解。所以霍华德无法分析康的早期著作，例如他认为，当康有为赞颂“皇权至高无上”时，康只是表述了“传统儒家”的观点。的确，如果一个人不了解儒家传统包括着对政权机构和与此相关的自我作用问题的可选择观念，怎么会认识到在这些选择中由一个向另一个的转变呢？见理查德·C·霍华德《康有为（1858—1927）：思想背景与早期思想》，见F·莱特和丹尼斯·特威切特编：《儒家人格》（斯坦福：斯坦福大学出版社1962年版）第308页。萧公权研究康的力作《现代中国和一个新世界》（西雅图：华盛顿大学出版社1975年版）以史实证实了这些有关康的观点，虽然他的观点与此不尽相同。对于这些观点我在一篇即将发表的论文中将进一步予以扩展。

[35] 尤见本杰明·史华兹：《寻求富强——严复与西方》（马萨诸塞、剑桥：哈佛大学贝尔纳普出版社1964年版）。

[36] 今文学派主张对经典进行新的权威性解释，今文学派在19世纪晚期重新复兴。见张灏：《梁启超》，第21—26页。

[37] 参见张灏《梁启超》一书中有关国家主义的大量资料，梁启超在《管子传》（台北：台湾中华书局1963年版）中表现出对管子极权主义的国家动员观点的赞赏。就我所知，正如在第3章第5节中所描述的那样，近现代唯一的一股可能反对“激进”集权化传统模式的政治思潮是20年代的联省运动，格里德认为这是“一场软弱的、日益衰退的运动”，见杰罗姆·B·格里德：《胡适与中国的文艺复兴》（马萨诸塞、剑桥：哈佛大学出版

- 社 1970 年版) 第 195 页。关于早期共和派的“立宪主义信念”，见安德鲁·J·内森：《北京政治，1918—1923》(伯克利：加利福尼亚大学出版社 1976 年版) 第一章。
- [38] 贺麟书，第 46—47 页。
- [39] 《殷海光选集》，第 2 页。
- [40] 这些观点来自我的《论政治文化》一书。
- [41] 《殷海光选集》，第 130—139 页。
- [42] 殷海光：《中国文化的展望》，第 2 卷第 618 页。
- [43] 陈鼓应：《春蚕吐丝》，第 32 页。
- [44] 《殷海光选集》，第 2 页。
- [45] 《中国文化的展望》，第 2 卷，第 644 页。
- [46] 同上，第 2 卷，第 618、533 页；《殷海光先生纪念集》第 53 页。
- [47] 同上第 2 卷，第 618 页、533 页，《殷海光先生纪念集》第 33 页。
- [48] 孙会文：《梁启超的民权与君宪思想》(台北：国立台湾大学文学院 1966 年版)，第 15 页。
- [49] 钱穆：《中国近三百年学术史》第 1 卷第 15、18 页。
- [50] 见第 3 章注 [1]。
- [51] 张灏：《梁启超》第 272—274 页。
- [52] 贺麟书，第 6 页、29 页。
- [53] 冯友兰：《新事论》第 58、63、198—199 页。
- [54] 《中国近代思想史参考资料简编》，第 1 卷第 163 页。
- [55] 狄百瑞在《展开》一书中提出了相同的看法，见第 205 页。
- [56] 马克·埃尔温：《中国历史的模式》(斯坦福：斯坦福大学出版社 1973 年版)，第 298—316 页。埃尔温的论著在经济学界广受欢迎。见德怀特·H·帕金斯编：《从历史角度看中国现代经济》(斯坦福：斯坦福大学出版社 1975 年版) 中罗伯特·F·登伯格的文章。

## 译校后记

美国加州大学圣地亚哥分校历史系教授墨子刻的近著《摆脱困境》，1977年由美国哥伦比亚大学出版社出版。本书问世后立即引起美国及国际汉学界的普遍重视，美国亚洲学会，《哈佛亚洲研究》都曾组织对这部书的专题讨论。

本世纪以来，以马克斯·韦伯为代表的几代学者，通过对儒学及中国社会结构的分析研究，断言儒学是一种不能推动社会转换的保守意识形态，中国的现代化转变缺乏深层文化动力。然而从70年代起，一些西方学者以及具有西学背景的华裔学者开始对韦伯的观点提出质疑。他们的研究揭示了儒家文化另一些不为人重视的层面，比如儒学价值具有超越政治的独立性，儒学（尤其是宋明理学）重视道德人格的自立自主，含有内在紧张感和活力，儒学的道德形而上学理想具有深远的文化影响，等等。本书就是对韦伯观点进行重新思考的一部代表性著作。我们把它译介给广大读者，希望能借以推动对于儒学与传统文化问题的更加切实深入的研究，并且为有兴趣探讨文化传统与现代化问题的读者提供一面外国学者如何看中国的镜子，相信读者一定能从这面镜

子中获得不少启发。

墨子刻教授在本书中征引了大量的中文资料，包括许多港台版图书。我们在翻译过程中力求参照原书，以便一字不误地转录汉文原文。但是也有一部分图书难以觅获，只好从英文转译过来。对这些重译之处，我们一般不加引号（除非不加引号会影响文章通顺）。

译介《摆脱困境》是中国国家社会科学基金会“比较现代化”课题组的工作任务之一。其翻译工作的分工情况如下：颜世安译“导言”和第3章，高华译第1、2、4章，黄东兰译第5章。校译的分工如下：姚大力校导言，第1、2章，第3章1至14节；计秋枫校第3章第15至24节，第5章；谢江浙校第4章。本书是一部思辨性很强的著作，我们在翻译工作中难免有理解不透的地方。因交稿时间紧迫，译稿未经墨子刻教授本人审阅。所以译文有理解不当乃至误译之处，均由汉文译校者负责。

**译校者**

1988年11月于南京大学