

论狄百瑞的中西哲学比较研究*

陈 浩 许苏民

提 要 | 狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)的中西哲学比较研究,从先秦儒家与犹太-基督教传统之比较的视角对儒家的困境进行了溯源性的探究,在自由和共同善等现代价值观的引导下深入研究了宋明新儒学,在与西方现代自由传统的比较中阐发了明清之际中国社会新思潮的进展及其局限性。其学术贡献为学界提供了理解中国哲学的新视角和新图景。

关键词 | 狄百瑞 中西哲学比较研究 君子与先知 自由与共同善 传统与现代
中图分类号 | B712

作者信息 | 陈 浩,1983年生,南京大学历史系中国思想史专业博士研究生,210093。
许苏民,1952年生,南京大学中国思想家研究中心教授、历史系博士生导师,中国思想家研究中心学术委员会主任,210093。

狄百瑞(Wm. Theodore de Bary, 1919~)是当代美国中国学研究的泰斗。他长期任职于哥伦比亚大学,与陈荣捷一起研究中国哲学,尤其是传统儒学,成为“现代新儒家在美国影响最大的学侣”。^①他编辑和撰写了20多部著作,比较著名的有《儒家的困境》、《中国的自由传统》、《东亚文明——五个阶段的对话》、《明代思想中的自我与社会》等。其中国哲学研究,大大地加深了整个美国学界对中国哲学的理解,为人们提供了理解中国哲学的新视角和新图景。

以西方哲学为参照来研究中国传统哲学、从事中西哲学比较研究,是狄百瑞的中国哲学研究最基本的视域和话语结构。儒家的困境与现代新生是他追寻了一生的、相互交织着的两个基本问题。在经典儒家与犹太-基督教传统的比较中对儒家的困境进行溯源性的探究,在自由和共同善等现代价值观的引导下深入研究宋明新儒学,在与西方现代自由传统的比较中阐发明代后期的新思潮的进展及其局限性,狄百瑞的中西哲学比较研

究在许多方面都拓宽了我们的视野。他一生抱着对中国传统人文价值理念的深切同情和对其现代性的期许深入研究儒学。在《东亚文明——五个阶段的对话》一书的中文版序言中,他说“我希望强调的不仅是处于其全部变异性中的文化,而且尤其是在各种复杂的社会之中维系着文明生活的那些价值。”^②这一论述似可看做其中西哲学比较研究的方法论基础,亦可看做理解其基本观点的一把钥匙。

* 本文为国家社会科学基金项目“16~20世纪中西哲学比较研究的历程”(06AZX003)的成果之一。

① 施忠连《现代新儒学在美国》,辽宁大学出版社,1994年,第246页。

② (美)狄百瑞《东亚文明——五个阶段的对话》,何兆武译,江苏人民出版社,1996年,第1~2页。

一、君子与先知：先秦儒学与犹太 - 基督教传统之比较

狄百瑞自述说，“儒家的困境”是他追寻了一生的问题，从学生时代起他便一直在寻找像儒家这样一种“永恒的教导”到了现代却如此受人诟病的原因。^①他选择了“领袖品质”作为中西哲学比较分析的焦点，在经典儒家与犹太 - 基督教传统的比较话语中寻找儒家困境的解答。所谓领袖，在儒家即君子，在犹太 - 基督教传统中则为先知。他认为，从许多方面看，儒家君子与闪米特世界的先知都有几分相似，如君子作为个体可以直接感悟“道”，君子的言说见证了上天，君子具有使命感，君子向统治者发出来自上天的警告。^②他认为，儒家困境的根源在于君子在发挥先知作用时所遇到的困难。这种困难具体说可以从君子与统治者、与民众的关系以及君子自身的角色和职能三方面来看。

在犹太 - 基督教传统中，“先知”被理解为一个具有超凡魅力的纯粹个体，他以个人启示和超凡魅力认定自己的权威，并出于使命感宣扬宗教教义或者神戒。^③狄百瑞在这里采用的是韦伯对先知的解释。但在先知与社会的关系上更重要的是，先知用他对上帝的直接体验和信仰直接撼动了以往的世俗政权，让整个国家和民族归依到上帝面前。狄百瑞引述欧内斯特·尼克尔森（Ernest Nicholson）的观点说“以色列先知的关键作用在于宣扬全新的观点，以取代创世纪神学。那套神学不仅神圣化现行秩序，而且合法化统治者的地位，使其以君权神授的名义担任现行体制的保护人。相比之下，新的先知观宣称以色列的目标（即以色列国存在的合理性）就是实现上帝的公义……‘在全新感悟到的耶和华的公义面前，不仅王权或者其他任何制度，就连整个社会秩序都变得相对化了。’”^④

儒家从表面上看并不像先知那样是传统和世俗社会的激进的否定者和变革者，从孔

子的“述而不作”的自我评价中就可以看到，儒家非常尊重并传播传统，而且从《论语》中我们也可以看到，孔子默认了在他之前便已发展成熟的集权统治以及集政治宗教权威于一身的单一君主统治这样一种金字塔式的权利结构，如“天下有道，则礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）。从儒家君子的圣王理想中也可以看到这种继承。《尚书·尧典》中所记载的尧之美德泽被六合的圣王神话，成为儒家奠基性的圣王理想。狄百瑞注意到，在这一神话中，圣王孤身一人，只需依靠自身的美德便可征服和治理天下，而儒家困境之根从这里便被埋下。不过，继承只是事情的一个方面，另一方面是创造与革新。到了孔子时代，圣王对于孔子及其追随者来说失去了直接的意义，因为随着贵族的没落，孔子这批人中很难再成就一个圣王，但这并不妨碍儒家君子通过培养自己的美德和智慧成为高尚的人（Noble Man）。狄百瑞认识到，高尚之人已远远不是“绅士”概念所能及，而是指君子心中之道德良知对天命的感应，有了这种对天命的承载感，才构成了对人间事务的终极评判标准，君子由此发出“先知呼声”。很明显，在狄百瑞看来，儒家君子不仅仅是韦伯所认识到的那种明智、世故、温文尔雅的形象，而且他们也像先知一样直接感悟真理，并且按照真理启示坚定地改造现实社会。君子虽然没有闪米特先知那种常见的躁动与迷狂，但这并不妨碍他们直接感悟到来自神的真理启示，并以此为终极标准来拯救社会秩序。

第一，从君子与世俗统治者的关系来看，在犹太 - 基督教传统中，先知撼动的是原来整个的世俗社会和原始神学，因此被原始神

^①（美）狄百瑞《儒家的困境》，黄水婴译，北京大学出版社，2009年，第4~5页。

^② 同上，第14页。

^③ 同上，第12页。

^④ 同上，第25~26页。

学“包装”过的世俗政权和统治者同样也被纳入到上帝启示的真理和由此带来的全新社会秩序的安排之下,所以我们看到古犹太人的社会历史和西方中世纪王权对神权的服从。而在儒家这里,由于其入世的态度,又由于世俗政权在社会秩序中处于现实的支配地位,因而君子的先知角色只能表现在对世俗帝王进行道德劝说和在必要时提出告诫上。狄百瑞指出,孔子的一生就是这样在“天命”的感召下入世改造现实社会,他花了许多时间周游列国,劝说和教导世俗统治者,以便通过觉悟到“天命”的统治者施行仁政来使大道行于天下。孔子由此成为后世儒家君子的楷模。孔子对统治者的这种先知态度,在孟子那里有增无减。

第二,从君子与民众的关系来看,狄百瑞认为,无论在犹太-基督教传统还是在儒家传统中,民众都处在中心位置。在犹太-基督教传统中,他指出:“不论民众被称为上帝的选民、以色列民抑或是以色列城邦和部落,当牵涉到民众时,民众不仅直接卷入其中,而且还处在中心的位置上。先知话语的主题处处都是上帝爱他的子民、关爱子民、上帝充满嫉妒的要求、上帝的愤怒以及对子民的宽恕。”^①而先知话语之所以把民众放在中心的位置上,不是因为别的,而是因为,在先知看来,民众中的每一个人都应当回应上帝,履行他所归属的民族与上帝立下的誓约。狄百瑞引用了亚伯拉罕·海舍尔(Abraham Heschel)的论述“先知的主题首先是一个民族的生活……虽然只有少数人有罪,但是所有的人都必须为此负责……先知挑战的却是整个国家,从国王到祭司,到假先知,甚至到整个民族。”^②也就是说,没有人可以免除回应上帝的责任,哪怕是一介匹夫。对儒家来说,人民的福祉和苦难也是君子最为关心的事。如孟子有“百姓革命权”学说,荀子则把人民比做能载舟亦能覆舟的水。但是狄百瑞却敏锐地观察到,在君子话语中,民众没有被赋予回应上天的责任,上天把治理天下万民的几乎全部责

任都放在了统治者及其大臣身上。狄百瑞指出“孔子对百姓的态度基本上是同情……虽然孔子在其他地方也提到了百姓之间的责任,但是,他却没有提到百姓对上天的回应,没有提到百姓需要在平复苦难与纠正不公中承担哪些义务。”^③而且《论语》中从未出现孔子告诫、挑战、斥责或者谴责百姓的内容,百姓似乎永远是被关爱、同情和体谅的对象,一切苦难的责任都应该让统治者及其辅助者来承担。所以民众在社会的运行结构中几乎没有自己主动的、积极的话语空间,从而也无法为君子在朝廷发挥先知作用提供支持。

第三,从君子自身的角色来看,在犹太-基督教传统中,“先知的特殊标志不在于他们的言行、社会角色或者教育背景,而在于他们所教导的内容以及他们对上帝的体验。”^④先知的角色在于由自己作为个体对上帝的直接体验和信仰而获得一种具有强大吸引力的超凡魅力。先知凭自己的超凡魅力带领整个民族和国家走向履行与上帝立下的誓约的全新旅程。在儒家传统中,君子要发挥先知作用,却有着三重角色,即官吏、学者和教师。狄百瑞认为,从君子自身这方面来说,儒家的困境就在于它难以完成这三项职能。在为官上,君子势单力孤,“他们无意于或者也没有能力建立自己的权利基础……在面对政权以及任何能在朝廷上控制政权的人时,儒家学者……背后缺乏有组织的政党的支持或者积极拥护儒家的人的支持。”^⑤其次,在学问上,儒家的学问一直都在忠实于核心价值与不断进行学术探索、追求“博学”境界之间维持一种平衡,它并没有发展出一套全新的学问和思想挣脱传统的框架,为发挥先知作用提供

① (美)狄百瑞《儒家的困境》,2009年,第21页。

② 同上,第21~22页。

③ 同上,第23页。

④ 同上,第17页。

⑤ 同上,第59页。

新的思路。最后,在教育上,虽然儒家从孔子以及《中庸》开始都希望尽可能广泛地与百姓分享知识,但由于经济、社会结构等问题,普遍教育的理想同样无法得到实现。狄百瑞由此总结说:儒家君子“无法扮演一个具有超凡魅力的人物”,“虽然儒家文人可以有忠心耿耿的学生、得到学术同行的崇拜,甚至可以因为自己的政绩得到当地老百姓的赞赏”,但是,他“很少吸引到大批追随他并可以在日后转化为有政治资本的人。”^①

狄百瑞总结说“由于儒家思想中缺少这样一种立约,缺少履行誓约过程中百姓的积极参与,所以变革世界的重任最后完全落在了统治者及其辅佐者身上”,因此,“儒家思想的问题就不在于它赋予作为个体的君子太小的空间或者太微弱的意义,而是在于它或许给得太多了。儒家思想把以色列先知放在整个民族身上的所有重担都抛给君子一人。如果君子和统治者之间麻烦不断,那么在很大程度上是因为孔孟二人让君子与统治者共同为百姓的苦难负责。”^②应该肯定,狄百瑞对于以孔孟为代表的先秦儒学的评论是比较中肯的。儒家的困境的原因只有从君子与民众之关系的视角去探讨,才能得到比较合理的说明。

二、自由与共同善:从宋明理学中发现人道关怀

要全面解答“儒家的困境”问题,仅仅与犹太-基督教传统比较还远远不够,更需要“以现代对传统的批评为鉴”。^③由此,狄百瑞把视野从先秦拓展到宋明新儒学,在现代价值观念的观照下进行儒学与西方现代自由传统的比较与对话,以便进一步观察和理解儒家是如何从困境中孕育其现代新生的。

1. 论“独特的‘儒家个人主义’”

狄百瑞选择“自由”理念作为中西哲学比较的基础性平台。他认为,任何一个传统之所以可以被认为是自由的,是因为它包含以下最基本的要素“以对人道价值——诸

如人生的价值与个人尊严的价值——的积极承诺为先决条件”。^④这一点乃是一种自由传统确立自身的根本,人道关怀必然意味对人的价值的尊重,而只有保有某种意义上的自由,对人的价值的尊重才能够落到实处,因此自由是人道关怀的必然之义。

狄百瑞认为,传统儒学中包含着与西方自由主义传统总体相同的自由价值。他指出:传统儒学中的“‘个人的重要性’、‘个人有责任存其良心’、‘个人在对传统做创造性的解释上具有或多或少的自主性’……这些价值都可以视为西方自由主义传统的价值”。^⑤具体说来,他认为,道统在从王安石的新学、二程的道学,到朱熹,一直到阳明的心学中都具有中心地位,其所包含的“某种天赋异禀的个人可以作为社会改革与人之更新的泉源”的这种理想以及人心的自觉能力,反映了宋明新儒家高度的自由精神;宋明新儒家重新恢复了孔子的“古之学者为己,今之学者为人”和孟子的为学之“深造自得”中“为己之学”的传统;从新儒家所推崇的“自任于道”和“自得”这两点看,对个人的重视以及对个人的创造性天赋的推崇,在道德和文化上都反映出典型的自由主义理念。

狄百瑞认为,儒家的自由理念虽然像现在西方自由主义一样最终都须落实到个体身上,但儒家的个体是德性的人格(personal),而西方的个体则是独立的个人(individual)。

^① (美)狄百瑞《儒家的困境》,2009年,第113页。

^② 同上,第27页。

^③ 同上,第123页。

^④ (美)狄百瑞《亚洲价值与人权——从儒家社群主义立论》,陈立胜译,台北:中正书局,2003年,第178~180页。第二个要素是“质疑与怀疑主义”,它与第一个要素具有同一性,质疑的目的是为了重新肯定和承诺。它表征着某文化形态反思已有传统和创造新的意义空间的自由。

^⑤ (美)狄百瑞《中国的自由传统》,2009年,第14页。

西方自由主义的个体观可以从狄百瑞使用的《韦氏国际大辞典》(第三版)对 liberalism 的定义中看到“自由主义是一种建立在对于进步、对于人的基本善性及个人的自主性的信念之上的哲学。它捍卫容忍的态度与个人的自由,使个人在生活的各个领域不受独裁权威的宰制。”^①由此可以看到,现代西方的自由价值总是以社会中单个的个人为基点去确立的,侧重在相对孤立的个人的自主性,也即个人主义。而关于儒家的个体观,狄百瑞指出“考虑到其特殊的儒家品格,人们可以称之为独特的‘儒家个人主义’,但是鉴于它与西方传统中的人格主义之种种形态又有某些共同的根基,而与近代解放论者的‘个人主义’有别,因此我更愿意称之为‘人格主义’(personalism),而不是个人主义(individualism)。”^②在狄百瑞看来,宋明新儒家在面对释道的挑战时重新明确了道德人格意义上的自我,朱熹的“修己治人”便是此义的集中体现。因此,他总结说,儒家所理解的自我或个体“肯定是在社会、文化过程中得到塑造与成型的强烈的道德良知,其极致便是在天人合一之中达致自我实现”,这种人格主义的个体观“把人格的价值与尊严不是表述为野蛮的、‘粗鲁的’个体,而是在现成的文化传统、本己的社会共同体及其自然环境中塑造与成型并达到充分人格的自我。”^③

2. 论儒家礼仪社群与西方公民社会

狄百瑞不满意以往对中西人权价值的比较仅仅在观念的层面进行,而提出要在社会和历史发展的动态进程中去考察。因此,就必须对“建制性的框架、法律的保障以及对抗性的权力结构”在自由进路中的地位和作用进行研究。对抗性的权利结构在西方是公民社会,在中国则是儒家礼仪社群。

狄百瑞指出,在现代西方,人权价值在社会生活中的实现和维护是通过公民社会这种对抗性的权利结构而得到保障的。关于公民社会,他解释说“在西方,各个复杂文明之内与之间的这种更高一级的沟通,是在我们

称之为‘公民讨论’的形式中发展起来的,而维持这种公民讨论的体制通常就称之为‘公民社会’,此词通常是指在国家与社会(人民)之间促进了这种沟通的内在结构。”^④也就是说,公民社会的产生是出于社会结构内部的沟通的需要,由于沟通是群体生活本身的一种需要,一种稳固的体制就有必要建立起来以维持这种持续的沟通,而在一个国家统一体中公民社会这种结构所具有的最重要的沟通功能,是连接上层与下层也即国家与社会,因此这种结构旨在维系国家与社会之间的权力平衡,而人权由此得到保障。

在这种思路的参照下,狄百瑞满心期许宋明新儒家的社群运动也同样可以起到类似公民社会在西方所发挥的作用“在家庭和国家之间调停的组织可以发挥政治基础的作用,它们拥有与上面的中心决策层正式的沟通渠道。一旦形成这样的组织去推广教育、弘扬文明,并为民众更加积极地参与代议制政府提供公共渠道(开放的媒介),那么某种(毫无疑问是具有儒家的、中国特色的)公民社会之物可能就会出现。”^⑤在狄百瑞看来,这种具有中国特色的类公民社会之物就是儒家的“礼仪社群(ritual communities)”。进入狄百瑞视域的儒家社群主要有三种:社学、地方书院和乡约。因为这三种社群组织不仅是在自愿合作原则下达到的一种自治,而且像公民社会一样在公共问题上对政治结构和进程发挥作用。狄百瑞深入考察了宋明新儒家们在社群问题上的思想探索和社会实践。宋代儒学复兴的初期,在范仲淹、王安石等儒家人物的主持下,政府多次尝试在全国范围内普及教育体制的建设,朱熹更是明确主张在

① (美)狄百瑞 2003 年,第 56 页。

② (美)狄百瑞《亚洲价值与人权——从儒家社群主义立论》,第 25 页。

③ 同上。

④ 同上,第 2 页。

⑤ 同上,第 14 页。

乡村层面为基本修养建立基础性的教育系统。狄百瑞指出:宋明新儒家从“朱熹开始,就有一个一直延续的注重地方社群层面上通识教育的传统,他认识到要针对整体民众教育的需要,而不只是限于家族、地方士绅或国家官僚机构支援的学校精英。另外,这些学校被看做地方社群基础结构的一部分,这些基础结构囊括了社仓与乡约组织,它们是服务于家庭与家族之外的公共需要的。”^①社学与地方书院构成了普遍教育的两个重要组成部分,尤其是后者在新儒学的改革运动中起着巨大的作用,到元、明时期尤为活跃,俨然成为知识分子讨论公共议题的中心。而关于乡约,狄百瑞指出:“它与一整套其他的新儒家原型建制——社仓、自保单位、地方学校与书院、家礼、乡饮酒礼,等等——紧密地联系在一起……它的兴起几乎完全归功于朱熹对其鲜明个性的颂扬。”^②乡约之“约”字表明了自愿的原则,并且意味着一种互助合作。而且在狄百瑞看来,这样的社群具有民众自治、沟通上下的结构性功能。

但是,狄百瑞在基本肯定儒家礼仪社群能够作为对抗性的权利结构的前提下,又感到对其需要有很大程度的保留。儒家社群运动在王朝后期的历史命运支撑了他这一看法。经考察发现,儒家礼仪社群从明代后期到清代“日益成为例行公事的官僚机构的职责,它越来越多地由长官、权威或者其代表来执行,而越来越少地由任何独立的或准自治的地方士绅运作”。^③虽然在这一过程中有许多大儒如罗钦顺、王阳明、胡直、吕坤、陆世仪及陈宏谋等试图恢复朱熹的乡约初衷,但社群实践日益为国家权力所侵蚀的总体趋势无法改变。狄百瑞因此看到了宋明新儒家的“自由主义社群”与王朝的权威主义这两种传统的对抗和交织,以及两者之间持续的紧张总是以后者的胜利和前者的屈服作为一个阶段的结束。而在这一点上,在狄百瑞看来,西方的公民社会结构对国家权力的约束及对人权价值的保护显示出了自己的优势。

狄百瑞还认为,儒家礼仪社群内部的自愿原则和礼仪规范,以一种独特的方式体现了更为丰富的人权价值。他说:“‘礼’关系着人类表示尊重的基本形式……‘礼’作为对君子理想的最正式的表述甚至接近‘人权’。”^④儒家礼仪所包含的对人的尊重,不仅在于外在的仪形,而且也在于内在的修养。这与西方的人权观念仍然有所不同,狄百瑞指出:“近代西方几乎总是以法律术语谈及人权。”^⑤西方现代人权观念中,法律是一个极为重要的维度,西方近代以来的政治文明对现代世界的一大贡献,就是把人天赋的权利转化为现代法律体制规定的公民权,这样即便是集中了公权的政府也受到法律的约束,以便保障基本的人权。但是狄百瑞反思性地指出:“西方讲权力,儒家讲礼敬,法律借助权威。儒家基于礼敬而不是借助权威,所以具有更深刻的意涵。”^⑥对于儒家礼敬的意涵,他认为这都起源于儒家融贯在礼义之中的心灵感觉。

3. 关于“共同善”(the common good)

共同善是狄百瑞着重讨论的又一个核心价值。广义地说,它指的是一个社会系统和政治结构作为共同体所共许并作为目标去追求的公共价值。它本质上就是“公义”。把公义作为社会和政治生活的共许价值,在中西双方的社会和政治哲学中都是极为重要的价值取向和思维方式,但也存在一些重要的区别。

一是共同善的价值内容与表现形式不同。在西方近代以来的自由传统中,共同善

① (美)狄百瑞 2003 年,第 54 页。

② 同上,第 64 页。

③ 同上,第 75 页。

④ (美)狄百瑞《儒家的困境》,2009 年,第 123 页。

⑤ (美)狄百瑞 2003 年,第 34 页。

⑥ 刘梦溪《经典会读与文明对话——狄百瑞教授访谈录》,《中国现代文明秩序的苍凉与自信》,中华书局 2007 年,第 161 页。

就其内容来说就是公共价值,它符合社会总体的、所有成员共享的根本的价值取向和原则。在19世纪的英国自由主义思想家格林和当代社群主义思想家那里,共同善指的都是一种道德善,由于道德是维系社会运行的基本价值,因而是公共的,所以它与共同善统一起来。而共同善在实际的社会和政治生活中必有一定的物化表现形式即公共利益(public interest)。但儒家共同善之价值内容与表现形式却与此不同。儒家的共同善不仅在价值内容上是与天地万物本性相合的至善德性,而且其表现形式在与公共性相通的层面上不是内在和外在的利益,而是以主体的德性修养为基础的全民教养(civility)。他说“‘德与礼’概括了这种德性文化——一种支持文明规范的教养。”^①教养是德性与文明规范的结合体,尤为重要它是儒家所期望于全体民众的,并以此为公共价值统摄整个社会共同体的实际运作。

二是实现公共利益的路径不同。狄百瑞关心的一个重要问题是:国家、社会共同体的公共利益与民众参政有着什么关系。西方现代政治思想是在统一性中理解这两个方面的,即公共利益只有通过民众参政的方式才能实现。虽然民众参政具体说来可以有很多不同的形式,但民主政治却是现代西方自由传统的一个核心理念。狄百瑞所使用的公民社会理论,就是通过民众参政维护公共利益的一个典型。但狄百瑞发现儒家却持有另外一种思维路径“哲学家的君子理想对普通人也许可以作为一种启发,但并不设想民众会像公民那样参政。事实上,儒家着实加重了对领袖阶层的要求,因为他们承担着为民众谋福利的责任。”^②也就是说,儒家把谋取公共福利的责任都放在了领袖阶层身上,而对民众本身却没有什么要求,因而民众参政对儒家而言大多数时候并不是一个重要问题。这一点呼应了前面在与犹太-基督教传统的比较中对君子与民众关系的观察。

三是对于共同善与领袖之关系的看法不

同。在西方自由传统中,作为共同善的公共利益并不具有人格的品性,它更多地受理性制度的规范,而人的主导性处于次要位置,人只有进入为公共利益谋利的法律、制度系统中才可以成为领袖。但在儒家看来,共同善与领袖地位具有原生的统一性,有教养的人同时也应当成为治理民众的政治领袖,或者反过来说政治领袖同时也应当是有教养的人,而且教养的程度与领袖地位的高低应该一致。朱熹的“修己治人”是对儒家这一理念最精炼的表达。狄百瑞指出“新儒家思想乃是以普遍的人性及其陶铸的哲学为前提的,这种哲学构成了期望于领袖精英的贵爵和期望于所有人的教养这两者的基础。”^③也就是说,教养(“修己”)与领袖地位(“治人”)的统一,是因为它们是从一个共同的基础即德性中生发出来的。一方面,作为人类文明之体现的儒家教养只有在与天地本性相合的德性基础上才能得以培育;另一方面,经过这种德性培育的教养,才构成了被赋予为民谋取福利的领导重任的根本原因。另外,狄百瑞还发现新儒家的教育思想也体现了这一特质。他说“既然正规高等学校提供的教育使为公共服务成为必要……那么我们就再一次在这种教育哲学和程序中看到了赋予给领袖精英的‘贵爵’和普遍性的‘教养’这两者之间的连续性和一致性。”^④

狄百瑞对宋明理学的认识,与中国马克思主义者侯外庐、萧蓬父先生的观点存在着相当大的理论分歧。究其原因,恐怕还在于他在中国历史知识方面存在某些盲点,这使得他对中国传统的皇权官僚专制社会及其意识形态缺乏如同侯外庐、萧蓬父先生那么深

^① Wm. Theodore De Bary, *Nobility & Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Cambridge and London: Harvard University Press, 2004, p. 3.

^② Ibid., p. 4.

^③ Ibid., p. 127.

^④ Ibid., p. 129.

刻的认识。^①但狄百瑞的观点也不是毫无意义的,对于儒家传统与现代性之关系的研究来说,他的观点可以作为我们进一步探讨的借鉴。

三、传统与现代:论明清之际 儒学之近代转型

狄百瑞认为,虽然自由、人权和共同善这些普世价值观念早已隐含在儒学的价值取向之中,但只有到了明代后期思想界实现了某种“类革命”(near-revolution)时,才意味着中国在现实上遭遇到普遍的现代问题。明代后期思想的新突破,为中国社会的发展提供了通往现代的新可能和机遇。与某些西方学者对中国传统思想和社会具有超稳定性而不可能从内部得到突破的认识不同,狄百瑞认为这种突破就发生在明代后期。他指出“16世纪和17世纪上半叶完全可以算得上是中国思想史上的最富有创造力和最鼓舞人心的时期之一”,并用“新人道主义”、“新‘自由主义’”和新“实用主义”、“新经验主义和实证主义”等概念来论定明清之际中国思想主潮的属性。^②正是在明代后期的这种波澜壮阔的新思想大潮中,狄百瑞发现其中已经孕育并确实产生了某种具有现代特征的新自由主义思想。他认为这种新自由主义或者新人道主义首先是王阳明学派运动中发展起来的,并由此确立了儒家在这个时期所关心的两个主要领域:自我和社会。他认为,这种新自由主义由于联合了社会的上下阶层而在整个社会激发了新的政治和文化能量,而在自我这一方面则更加强调人现实的本性和需求。但总体而言,自我和社会这两个新问题“本质上是在人道主义和道德主义的意义上得到理解的”。^③

1. “新个人主义”

狄百瑞认为,晚明新自由主义或人道主义最集中的体现是新个人主义的兴起。他明确指出“尤其是在明代,个人主义的问题成为一个有活力而且关键性的议题。它比其他

任何时代,无论过去或现在,都更加接近现代西方关于个人的本性和角色最近所提出的那些问题。”^④明代后期兴起的这种新个人主义思想,成了狄百瑞在中西哲学比较的视域下讨论明代思想的主要论题。

首先,他认为16世纪王阳明学派内部的自由主义运动产生了具有明显现代特征的(如遍布全社会的个人责任意识、人对自身以及公共事务的自主意识)个人主义思想。这种个人主义恰恰是在儒家的传统权威系统中产生的,因为儒家传统恰恰加深了个人责任、良知和道德的意识。狄百瑞认为,在明代后期出现的种种个人主义思想中,与某些走向完全个人经验的个人主义不同,阳明学派中以泰州学派为代表的“激进左翼至少可以看做是一种社会改革主义,它们原本可以在中国式个人的一般情形中导向一种根本性的改变”。^⑤而这被认为是在16世纪中国本土产生的力量通往现代的真正希望。

在狄百瑞看来,王阳明是在德性的自我提升这一基本点上考虑个人和社会的,基本上保持了儒家传统关于人伦的基本思想。其最基本的承诺是从事情本身去考虑事情,把人作为其家庭成员去考虑。正是这一承诺所包含的历史和社会意蕴,为其后学提供了巨大的思想和活动空间。狄百瑞指出,如果在王阳明和王艮之间有什么重要区别的话,那就是“王(阳明)的‘良知’重在人的道德意

^① 许苏民《唯物史观与中国古代社会形态研究》,《天津社会科学》2011年第6期。

^② W. T. de Bary, Introduction, in W. T. de Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970, p. 3, pp. 23 - 24.

^③ Ibid., p. 24.

^④ W. T. de Bary, Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought, in W. T. de Bary (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970, p. 146.

^⑤ Ibid., p. 177.

识,而良更多地强调了自我作为事情的作用中心。”^①这意味着,王良进一步强化了儒家个人自我修养在社会组织形式形成中的作用,而王良这里的个人,是从儒家以往的君子进一步拓展到普通个人。因而,王良的意图在于把社会秩序的基础建立在普通个人的一般福祉上。关于王良对普通个人的理解,狄百瑞指出:在王良看来,“人天性的本质就显现在人们日常的欲望和需求上;这里没有任何神秘和超越之处。”^②因此,泰州学派从王良开始就有着对一般民众的关怀,从而发展为反抗失职官僚的民众运动。在狄百瑞看来,引发这场民众运动的因素,除了王良具有民众特征的思想之外,还有当时的经济发展所提供的社会背景。确切地说,正是当时经济力量与文化活动的联合才最终促成了这场运动。在16、17世纪的扬州地区(泰州所处地)经济尤其是盐业的繁荣,由于富裕商人阶层和官僚绅士对文化的追求和慷慨赞助,文化在俗雅各个方向往纵深发展。士子、商人和官僚的社会角色的相互变动,也成为这个时期最为重要的社会现象之一。

其次,何心隐代表了一种具有建设性的个人主义思想。他积极地寻求在宗族群体和学术社群中实现这种个人主义,但最终失败了。在人性表现于个体性中,狄百瑞指出何心隐发现并剥离了道家的“无欲”之静对宋明儒学的侵袭,从而返回到孔子为了人类福祉而持守的积极的行动主义立场。在何心隐那里,“正是通过人积极的自我主张道的创造性力量才确证了其自身。”^③因此,在何心隐看来,无欲根本与儒家现世的行动精神相悖,对于儒家来说无欲同时也意味着人的心性的消失。狄百瑞进一步指出:“人的情感欲望和感官嗜欲就像其道德或精神热忱一样都根源于其内在本性……通过减少欲望的自我否定,只有在作为某种通过他人的关联获得自我满足的方式时才能确立自身的正当性。”^④这一点确立了何心隐的个人主义思想的强烈现实实践品格。正是在这个意义上,

狄百瑞认为何心隐“代表了王阳明学派内部生发的行动主义和人道主义的顶峰,而且处在与同时代其他那些退回到平静或禅的个人主义思想家们相反的一极上。”^⑤何心隐的个人主义思想的另外一个基础,是对公共福利的关注以及由此带来的突出传统儒家五伦中的朋友一伦,他“相信自我和家庭的狭隘的限制最应通过朋友关系来超越”。^⑥他一方面认识到了超越传统家庭纽带的重要性,但同时又希望保留和扩展亲缘系统的基本价值。对此,狄百瑞评价说,何心隐“预示了中国人应对现代性挑战的一种最为典型的方式:扬弃亲缘系统自身,以便适应新的结构功能,而不是简单屈从于更加理性和非人化的组织系统”。^⑦这一点既使得儒家的现代化进程表现出与西方不同的特点,但是由于这种新的自我观始终未能彻底突破传统儒学伦理道德的理解视域,而在某种程度上也是它现代化进程在明清之际未能完成的障碍所在。

最后,李贽则代表了另外一种激进但消极的个人主义形式。狄百瑞认为,李贽的所有思想,包括对个人的新思想,都可以从其童心说中找到依据,其思想的批判和超越力度也都是从童心说中迸发出来的。可以说,童心说是李贽思想独创性的集中体现。他指出,童心说是李贽在儒释道三教融通的文化立场以及继承王门后学颜钧和何心隐关于人性纯真自然的基础上提出来的。在李贽看来,童心绝非假纯真,乃每一个个体的真正主宰,理应摒绝来自日常嘈杂闻见甚至包括道家们的道德说教的侵袭和蒙蔽,为人、处事乃至为文等等人类生活的一切方面,在李贽

① W. T. de Bary, *Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought*, 1970, p. 163.

② Ibid., p. 168.

③ Ibid., p. 181.

④ Ibid., p. 182.

⑤ Ibid., p. 188.

⑥ Ibid., p. 185.

⑦ Ibid.

看来都应发自童心方显真实。狄百瑞进一步指出,正是在童心思想的基础上,李贽重新思考了儒家的人伦、私欲、历史、人道主义的现实异化等一系列基本问题。关于人伦问题,狄百瑞说“李贽对五伦的反思,比以前任何人都更为深入;如果放在16世纪中国社会变迁大背景中,我们就能发现他揭示了儒家的现代困境:一种建立在纯粹人伦上的道德哲学如何在急剧变化和流动的社会中维持其有效性?”^①也就是说,李贽实际上已经更多地开始从社会层面去思考伦理问题,而不单单像先儒那样仅仅从伦理关系本身去考虑。狄百瑞指出,一方面李贽把两性关系作为其他一切社会关系的前提,强调阴阳的平等和互补性,否认理或太极的强制性,另一方面突出五伦中的友道,回到对人自身的思考。在人的个体性上,狄百瑞认为这体现在李贽提出了私欲与人性的新关系。

2. “新自由主义”

狄百瑞认为,明代后期在这种全新的自我观的基础上,一种社会秩序的拯救运动在思想界和社会实践中上演。对自我与社会这两者的关注,汇聚为一种与西方自由传统相类似的新自由主义或新人道主义。他说“从王阳明学派发展出了一种新人道主义。这种新人道主义的突出特点,在于它通过阳明学派关于人的自由的观点把社会的上层和下层连接起来,从而深化了上级阶层的社会意识,提升了下级阶层的道德意识。而这也在整个社会释放了新的政治和文化能量。”^②这种社会秩序的拯救运动在泰州学派那里得到了最为显著的表现。狄百瑞指出,泰州学派因其在普通个人福祉上的侧重而掀起了一次广泛的民众运动,它因此成为中国思想史上惟一个赢得如此众多普通人的学术流派,这些普通人包括樵夫、陶工、石匠、农民、会计、商人等等。儒学向社会各阶层和生活各个领域的广阔布展,是其中最为重要的特点。狄百瑞分析说“随着运动向社会底层的渗透……其向社会各阶层和生活各个领域的广阔布展是比其阶层特征有着

更为根本的重要性的。”^③其重要性不仅局限在社会层面上,更在于儒家角色的转型,在这场运动中儒家第一次如此积极深入地进入了民间信仰的场域。

何心隐的个人主义由于去除了道家“无欲”之静的影响,具有强烈的现实实践品格,而积极地寻求在宗族群体和学术社群中的自由主义的实现。何心隐在早期宗族自治社群运动失败后,转向了学者社群和学校的独立和自由运动。关于何心隐对教育系统的重视及其成就,狄百瑞认为“显然其留存后世最长久的事业是在学校系统中保护自由讲学和讨论的尝试。”^④

狄百瑞研究了李贽的《藏书》,这是李贽在生命的最后几年研究历史、评判历史人物的著作。狄百瑞认为,李贽评判历史和历史人物的原则一是权力运作的现实主义态度,另一个是道德主义。这两个方面都受到了王学的深刻影响,但由于其彻底性而更加具有批判的力度。不过狄百瑞说“他对政治生活的失意和对传统之反抗并不令人惊奇。真正令我们震惊的是他对阳明学派道德主义和人道主义的失望。”^⑤从人的私欲与人性的关系到历史中的个人,李贽思想的批判锋芒甚至深入到现实的道德主义和人道主义的异化也即“伪善”问题。他激烈地批判了社会现实中的“伪善”现象:伪君子们打着道德的旗号干着谋取一己之私利的勾当,社会秩序因此陷入非正义的状态。这种批判的确震撼人心。综观李贽的思想和一生,狄百瑞总结道:“可以说他的‘事业’是纯粹个人行为,其目的不是在社会之中为个人自由确立更宽广的基础。”^⑥当然,这里所谓的“个人行为”,是

^① W. T. de Bary, *Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought*, 1970, p. 197.

^② *Ibid.*, p. 22.

^③ *Ibid.*, p. 174.

^④ *Ibid.*, p. 186.

^⑤ *Ibid.*, p. 203.

^⑥ *Ibid.*, p. 219.

在李贽一生持守自己的信念的意义上讲的。狄百瑞认为,李贽一生的奋斗大体上还只是限于他个人的信念和信仰,虽然间接对社会尤其是知识界产生了震动。

最让狄百瑞感佩的是黄宗羲。他认为,黄宗羲从儒家本有的深厚自由传统中走来,极具创造性地提出了对帝制合法性的深刻批判,提出了要基于人类全体利益和价值建立制度与法规,主张发展个人能力及学校教育,并将其作为大众参与政治管道,以及关心近世历史、当代学术和心学。^①个体自由及由此带来的创造力,在黄宗羲这里达到了儒家的极致。

但是,狄百瑞认为,由于这种新自由主义仍然没有彻底摆脱传统儒家道德主义的束缚,而未能像在西方那样得到充分的发展。首先,与这种新自由主义紧密相关的是中国传统哲学的“气”。气本论哲学在社会层面上的应用“主要在治理方法上,而不是在自然或社会科学中的彻底的经验主义的发展上。同时,这更多地是明代‘行动主义’的一种表达,而不是西方对科学发展起重要作用的超然的理论探究”。^②其次,狄百瑞认为,从泰州学派民众运动的传道方式中可以看出,王艮仍然把真理视为一种生活之道和一种高度个人性的经验,他的学说虽然解放了普通个人的潜能并满足其当下的需求,但却没有去处理一个成熟社会的复杂问题,而仅仅从个人问题的角度去处理。^③

结 语

在此前的美国中国学研究中,还从来没有人像狄百瑞这样深入到中国传统哲学思想的内部来考察其本身所包含的普世人道主义价值理念及其“内发原生”性^④地走向现代的曲折历程,从而更加不可能达到涵括了诸如文化哲学、社会哲学、道德哲学、政治哲学等几乎一切重要哲学分支的这种程度的全面和细致。而这为他进行中西哲学思想的真正意义上的比较和对话提供了不可或缺的前

提。狄百瑞从20世纪30年代末和40年代初的学生时代起就选择了一条与美国当时主流的中国学研究思路截然不同的道路,从以往对中国文化的隔膜的揶揄,转而同情地理解中国本土的现实,并充分地尊重中国传统文化,这使他能够在其一生的学术探索中始终开放与包容地看待中国传统哲学尤其是儒学,能够在与西方哲学的比较中考察儒家作为人类文化的一种典型在其漫漫两千多年的历史进程中遭遇到怎样的挑战,并从儒家的处理方式中吸取经验教训,学习它与问题共生的耐心和解决问题的独有智慧。正是在这个基础之上,狄百瑞的中西哲学比较研究以一种前所未有的方式度越前人,为美国中国学界提供了理解中国传统哲学文化的全新图景,为他身后的美国中国学研究指明了一条新的道路,并在有生之年一直身体力行,带领美国中国学研究行走在这条道路上。

(责任编辑:贺慧玲)

^① (美)狄百瑞《中国的自由传统》,2009年,第113~122页。

^② W. T. de Bary, *Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought*, 1970, pp. 23-24.

^③ *Ibid.*, p. 169.

^④ “内发原生”模式是本文作者之一许苏民教授对中国近现代历史自主进程的总体概括,对于摆脱西方话语模式回到本土真实的历史进程具有参考意义。参见《建立中国自己的近代史话语体系——许苏民教授访谈》等系列文章。狄百瑞的明清思想史研究无疑对这一模式做了一次有力的确证。