

“在人际关系中创造性转换的自我”何以可能?

——评杜维明对儒家“哲学人类学”的“创造性阐释”

赵新友,王四达

(华侨大学 人文与公共管理学院, 福建泉州 362021)

摘要:杜维明以哲学人类学的视角对儒家作出“创造性阐释”,把儒家哲学阐释为一种哲学的人类学。认为儒家的人性自我的实现除了需要内在主体在自我修养中不断深化外,还需要在外在人际关系的层层拓展与交互作用中进行创造性转换。但这种“创造性阐释”方法仅仅是观念的诠释,既不符合儒家思想的本意,也缺乏历史条件的支撑,更不可能在现代社会中实现创造性的转换。

关键词:儒家仁学;哲学人类学;创造性阐释

中图分类号: B26

文献标识码: A

文章编号: 1009-3370(2008)03-0026-04

“哲学人类学”是杜维明用来解释儒家仁学的一个理论工具。在他看来,由天所赐的本性固有之善往往处于潜在的状态之中,需要坚持不懈地进行自我修养,才能使其作为一种经验的实在而得到实现;而人性自我的实现是内在主体的动态深化过程和外在人际关系拓展过程交互作用的结果。因此,人际关系的拓展就成了人自我创造与再创造的外在条件。本文就“人际关系中自我的创造性转换”何以可能的问题作一番探析,以期全面把握他的仁学思想。

一、“人际关系中创造性转换的人性自我实现”

在杜维明看来,儒家哲学人类学的核心概念“仁”：“象征着人性在最普遍的和最完善状态中的整体表现。”从“仁”字的形义看,它由两个部分构成,一部分是人形的简单表意符号,意味着自我;另一部分是平行的两横,表示人的关系。^[127]也就是说,儒学的“自我”,即我们原初的本性,可以做两种互相关联的界定:①作为人际关系之中心的自我;②作为精神发展之动态过程的自我,即一个现实的自我向真我的转进过程。尽管自我修养在儒家的学习中占中心地位,但与此同时儒学又是一种特别重视人际关系的社会伦理学,对完善的人性——仁的追求“从来就不是一种孤立的奋斗,不是去追求孤立于‘外在世界’或公共领域的内在真理或纯粹精神。……仁的任务,远远不仅是从内部去主观主义地寻求人自身的个体性,它像依赖个人的自省察那样,也依赖于富有意义的群体探求。”^[127]也就是说,自我的发展离不开同它们结成一定关系并且只能在这些关系中进行,自我

转换就表现为是以自我为中心而不断向外拓展的过程。如曾子每日“三省吾身”,这种通过不断探察人的内在自我而增进人的道德自我发展的努力,……它是自我修养的一种形式,同时也是协调人际关系的群体行为。”^[125]

首先,从本体论上看,人性授之于天,因此,人作为动态宇宙有机体的一部分,它无差别的分享了那构成万物基础的共同实有。这决定了人性不是也不能孤立地封闭的存在,而是人类共同体的每一个成员都可达到的一种可分享的共同性,也决定了人性自我是动态发展的,这种动态自我的发展过程向外扩展为一系列的同心圆,最终契合于天。其次,不论是在儒家思想的形成还是发展时期都把社会放在十分重要的地位,将自我与他人的交流和沟通视为学做人的途径之一。作为一个人,尽管通过自我修养能非常愉快地认识到自己,接触到真正的人性、人格,领悟到生命的意义;但自我修养决不是一种维护私我的孤立奋斗,而是通过与他人不断的交往而成为全面的人。在身心的修炼过程中,人是作为活生生的群体——家庭、乡里、国家和世界——的积极参与者而出现的;通过符号交换接受他自己的文化符号资源,关心他自己的社会价值;通过确认共同体验的真理的相互关系而成为有意义的存在,以此逐渐建立起人性实现的过程。六艺就是我们通过培育我们内在的“萌芽”和“幼苗”而主动地进行自己的社会化的实践,有意识的使我们的身和心受到文明的洗礼。人学诗以便把握言(语言)作为文明上的必然交流手段;人学礼以便把自己的团体所特有的“生活方式”内在化等等。杜维明认为,儒家的独特自我之所以需

收稿日期: 2007-10-09

作者简介: 赵新友(1981—),男,硕士研究生,研究方向为文化哲学。E-mail: zhaoxinyou@163.com

要他人参与,和他人不可避免的共生,其原因就在于,儒家的自我是一个精神发展的动态过程。^[1300]这种过程使自我必然呈现出不断开放的形态。作为一个开放系统,不断扩展且总是充分为世界接受的自我修养,可被确切地理解为体现日益膨胀的人际关系圈的自我的扩展。“我们能以图解形式将自我扩展设想为一系列不断扩展的同心圆,它象征着心的深不可测的可以包容天地万物的感受性。因此,扩展自我就意味着对最终‘体’宇宙万物之心的能力加以纯化、察照,并使之臻于完善。由此可见,自我并不是一个静止的结构,不是一个人思想和情感的封闭世界;而是一种动态过程和诸种关系的中心,它需要伸出手去接触其他的自我,通过不断扩展的人际关系网络与他人沟通。”^[1321]

然而由于人不可能做到像关心最亲近的家人那样去关心陌生人,要恰当的表达人的感受性,就需要有差等的表现形式。^[1327]所以人性自我不断向外拓展的社会化过程,就形成了以主体自我为中心,由近及远由亲及疏,以家庭、社群、国家、宇宙自然等为诸层次内容的开放同心圆。而自我在各层次中面对不同的社会二分模式的伦理关系表现出情感和态度上的差异,但在每一层次的二分模式中却又是交互对等的。杜维明以“五伦”(“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”《孟子·滕文公上》)为例来论证以自我为中心的诸同心圆,认为每一对关系都有其独特性,即不能还原或归属于任何其他模式。在家庭的二分模式关系形成的同心圆层次中,亲子关系乃是一种即定的血缘关系,其指导原则是“亲”,夫妻关系是以相互理解与欣赏的价值为基础,其互对性特征或主导德行是“敬”,兄弟之间要以“恕”(体谅与宽恕)的原则互助继续其道德学习过程。而在社群的二分关系模式中“师道”、“友道”之间的友谊互对性决定了“信”的含义,他们也是为了群体的自我转化而存在的。把父子关系与朋友关系结合起来,即是国家这一层次的二分模式关系中的指导原则——“义”——君臣之间的大德。但“这五种关系的实质并不是依附性的,而是交互对等性的”,“而互对性总是一种双向交流的关系。”^[1329]也即所谓“报”,子孝通过父慈得到回报,臣忠通过君明得到回报等等。主体自我在诸同心圆中是通过“仪礼化”的形式,以孝、悌、友、师、忠的精神进行自我修养的动态过程。而这些二分模式关系“归根结蒂都是一种对共同事业的相互信赖的承诺为基础的一种‘合约’”,^[1317]“都是使自己顺从、忠诚以及献身于社会共有的价值观念。”^[1329]即儒家对于一种自发的、自主的、充分自觉的自我转化可能性的终极观念信仰。自我经历了与一系列不断扩

展的社会群体相融合的具体道路,在社会群体中通过影响自我的他人,人能够深化和拓展自我,这就是儒家的自我不仅作为各种关系的中心,而且也作为精神的能动发展过程的意义所在。而自我扩展的这些领域象征着人的宗教伦理发展的真正可能性。这种作为一种终极的自我转化所具有的宗教情怀或宗教性必然导致积极地参与公共事务。因此,人是内在于不断扩展的人际关系中,通过精神境界的提升实现自我超越。自我扩展的最终价值取向就在于对天授人性的复归,“最终达到与普遍性的天的一致,即‘天人合一’的境界”。人的存在是包容天地万物的“存有之链”中不可或缺的组成部分,而人的心中有一种固有的能力,在其良心和意识中去“体天下万物”。通过这种体悟或体现,实现自己的“觉”(即感受性),彰显真正的人性,以“参天地之化育”,这是以“存有的连续性”这一本体论假设为形上基础的。这样,杜维明就把自我的形上依据与形下落实统一起来了。

既然儒家人性本真自我的实现和完善过程是纵向的内在主体性的动态深化过程和横向的外在关系的层层拓展过程交互作用的结果,那么,处在人际关系中的自我是否会有沉溺于社会角色的固定模式中的危险呢?杜维明认为从深层的意义上讲,儒家思想中自我的意义,不可能被使自己情景化的社会角色所限制。在人的发展的任何时刻,总有超越以及克服这种限制所产生之消极影响的可能性,^[1322]自我是置身于社会之中的,但由于它既不是封闭的、也不是盲从的,所以,限定自我的社会角色的双向关系结构也不是固定不变的。这种关系的结构不得不经常地与时隐时现地变化着的环境氛围交织在一起而发生变化,自我正是在这种不断变化的关系中获得超越这种限制以及克服这种限制之消极影响的可能性。这就是杜维明对“何以可能”的论证。“自我的创造性作为道德上的动因,不可以只表现为对决定它作为各种关系中心之情景与结构的超越。真正的正确取向既不是被动地屈从于结构上的限制,但也不是浮士德式地去触发程序上的自由,而是作出最大的努力,使二者的动态的互动能够转化为自我得以实现的富有成果的辩证过程。”^[1334]也就是说,作为内在自主、自导的精神引导的自我与作为人性实现途径的和谐人际关系并不存在必然的冲突。自我修养是根本,和谐的人际关系是分枝,无论从时间上还是从重要性方面看,两者孰先孰后的次序都是不可颠倒的。内在认识自己是在外部世界中正确行为的前提,只有通过不断转向内部反省才能纠正在外在世界行动中的错误。只有以开放精神与他人相交往,才合乎

社会的需要而且自我才能保持健康的人格同一性,自我所固有的内在源泉才能得以丰富。也即“作为一种独立的、自主的和有导向过程的自我修养”在整个儒学传统始终处于中心地位;社会关系为自我修养提供背景和媒介。因此,儒家“已欲立而立人,已欲达而达人”的格言,就不单是一种利他主义的思想,也是对转换中自我的描述。

二、“人际关系中创造性转换的人性自我实现”何以成立?

不容否认,杜维明先生的阐释工作进一步发掘了传统儒学中的道德理想主义及其对现代生活的意义,可用来消除现代人的人生意义失落;发扬了儒学的为己之学的求学原则,有利于培养独立人格,自我选择和自我实现;儒学在人际关系网络中实现完善人性的转进,有利于培植和谐的人际关系,克服现代社会中人与人之间的疏离感;把儒学之“仁”诠释为一种人精神发展的动态过程,有利于对“仁”的重新理解和现实运用。^[1]但我们对杜维明先生的阐释也包含着两重“何以可能”的追问:一、经“创造性阐释”的儒家“哲学人类学”是否符合儒学的本意?它在中国古代社会中的落实何以可能?二、经“创造性阐释”的儒家仁学在现代社会中的贯彻落实何以可能?

首先,杜维明的“创造性阐释”是否美化了儒家思想,是否符合儒学本意?他把儒家仁学“创造性阐释”为,孟子“坚持主张,作为寻求道德自我发展手段的学习成仁的能力已经为人类社会每一个成员所具有。”^{[1]256}坚信真我的不可破坏性,“而这种真我不可破坏性是强调人的价值的共同性和普遍性的人性论密切联系在一起的。”^{[1]257}所以不论人心受到怎样的干扰和破坏,“不论外部环境如何恶劣,都不能否认普遍人能够成为圣人的现实。”^{[1]257}“就关注人的真实性的这一向度而言,一切人都是平等的。”^{[1]250}强调人性价值的普遍性、平等性、不变性和内在的永恒性,这已脱离古代社会现实与儒家思想本意,并且还有避重就轻——避后世而就先秦、避免荀子而就孟子——之嫌。其一,尽管先秦儒家如孟荀主张人皆可以为尧舜,但并没有为所有的人提供“为尧舜”所需要的社会平等的政治平等基础,反而认同等级制度之下人天生的不平等。孔子有“唯上智与下愚不移”之说,其“君君臣臣父父子子”的主张也是强调不同等级名分的人要“各安其分”。孟子对人有“先知先觉”与“后知后觉”之分,故有“劳心者治人,劳力者治于人”之论。荀子更公然主张“少事长,贱事贵,不肖事贤,是天下之通义也。有人也,势不在人之上,而羞为人下,是奸人之心也。”(仲尼)其二,秦汉以后,随

着儒学成为官方哲学,作为御用文人的汉儒和宋儒又公然鼓吹“性三品”、“性清浊”论,小民天生性恶、性浊,否定的正是人性的普遍平等性,也堵塞了生性“恶浊”的小民成尧舜的可能性!其三,无论是早期还是中后期的儒家都坚持特殊主义道德标准,不同名分有不同要求,如“君仁臣忠”、“父慈子孝”、“夫义妇听”等,但现实逻辑却是,“君可以不仁,臣可以不忠”,“父可以不慈,子可以不孝”,也就是尊者靠自觉,卑者靠强制。上述三点使得杜维明对儒家思想的美化难以成立。在这种情况下,杜维明所谓儒家使“普遍人能够成为圣人的现实”的判断如何成立?

其次,中国古代社会的历史条件下杜维明心目中的儒家仁道理想是否有落实的可能?杜维明曾以“五伦”为例,试图证明中国古代社会关系的对等性和平等性。他认为儒家的自我通过创造性的转换使各种关系内化在自我修养当中,既坚持了社会关系对个人修养的重要性,又防止了个人限制于社会角色中。然而,在中国古代社会中,在儒家学说传统里,礼本质上是一种社会等级制度,它的制定就是为了稳定宗法-政治社会的专制统治秩序。“亲亲、尊尊、长长,男女之有别,人道之大者也”(《礼记·丧服小记》)是不可以改变的,它构成了中国宗法社会的基本伦理观念、组织结构和行为准则。礼贯彻于道德、制度、仪式等方面,并通过这几个方面发挥对人的影响作用,使人的思想、活动都潜移默化的逐渐遵循礼的规定。由于君臣、父子、夫妇、嫡庶、师徒、上下之间的关系是不平等的,故对双方的伦理规范也是不对等的,试问君要臣死,不死不忠;父要子死,不死不孝;妻犯“七出”之一便要休,但如果夫有恶行,妻不得去,因为地无去天之义;“冠虽敝必加于首,履虽新必贯于足”,这对等吗?杜维明自己也说过“不论外部环境如何恶劣”这样的话,可见外部环境是不容乐观的。马克思也曾严厉批判封建专制主义的反人道性质:“专制制度的唯一原则就是轻视人类,使人不成其为人,……专制君主总把人看得很下贱。”因为“君主政体的原则总的说来就是轻视人,蔑视人,使人不成其为人”。因此,“哪里君主制的原则占优势,哪里的人就占少数;哪里君主制的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了。”^{[7]411}可以说:“专制制度必然具有兽性,并且和人性是不相容的”^{[7]414}在这种社会制度下,就算有“郁郁乎文哉”的礼乐文化,还是出现了“弑君三十六,灭国五十二”乱世,充满了“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”血腥,上演了一代代的“官逼民反”与“覆舟”悲剧,在严酷的现实面前,儒家的道德理想(仁道)的实现如何可能?

最后是杜维明对儒家仁学的“创造性阐释”在现

代社会中的落实如何可能的问题。尽管在中国古代哲学思想中确实有着丰富的人学思想,其中人生问题始终占有最重要的地位,内容涉及人生价值、人生目的和理想、人生责任、人生态度、人生道路,以及如何发挥人的主体性(所谓“修养”、“实践”),如何实现个人的自我价值和社会价值,特别是围绕着“义利”、“理欲”问题展开的激烈的辩论,是研究人生问题上不同观点的集中表现。杜维明先生对儒学传承和民族文化弘扬的历史担当和责任意识是令人钦佩和赞许的,但我们必须对杜维明先生“创造性阐释”的儒家“哲学人类学”思想有清醒的认识,其“创造性阐释”方法,是从观念出发,从道德决定论即泛道德主义出发,脱离儒家思想得以产生和发展的时代历史条件,进行主观观念地静态性创造诠释和无差别的历史转换,使之成为超历史、超空间、超阶级的独立存在的观念“文本”。并试图使观念的儒学在现当代社会发挥效力,解救世界性的人生意义失落等诸问题,这便把儒家思想诠释为万能的现代商品经济的指针和灵魂,形成了新时代的儒家商品拜物教。儒家思想毕竟产生在春秋战国时代,服务于封建专制社

会,其历史阶级烙印不可抹杀。在封建宗法制度已经覆灭的现当代社会,儒学生长之根已经断裂,儒学老树上的几棵嫩芽要想延续新生就必须移植到新鲜的土壤和环境中。而新芽在新的生存环境中扎根吐绿,其精髓(核心思想)已发生质变(道德理性向科技理性与民主思维的转变),也即新的生存境域下,以科学、民主、自由为核心的儒学已不再是传统意义上的儒学,酒既然是新的,何必要装“旧瓶”呢?既然认同了现代社会意义下的每个人的自由、平等、独立,为什么还要把这些东西贴上“儒家”的标签?即使杜维明在现代语境下对儒家思想做出创造性阐释,使之趋向符合现代的价值观并具有现实意义,那么它究竟是古代思想在起作用呢,还是现代思想及其配套的制度框架在起作用?因此,“创造性阐释”不但违背了儒家思想及其历史发展状况的真实情况,更不可能在新的历史时期批判、改造、继承、弘扬包括儒学在内的中华优秀传统文化。只有在现实的社会实践改造中,才是传统文化向近现代化转型的根本途径,才能创造有世界意义的中国特色的社会主义现代新文化。

参考文献:

- [1] 杜维明. 杜维明文集:第3卷[M]. 郭齐勇,郑文龙.武汉:武汉出版社,2002.
- [2] 胡治洪. 全球语境中的儒家论说:杜维明新儒家思想研究[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2004.
- [3] 卢连章. 中国新儒学史[M]. 郑州:中州古籍出版社,1993.
- [4] 龙佳解. 中国人文主义新论:评当代新儒家的传统文化诠释[M]. 长沙:湖南大学出版社,2001.
- [5] 马克思恩格斯全集(第42卷)[M]. 北京:人民出版社,1979.
- [6] 马克思恩格斯选集(第1卷)[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [7] 马克思恩格斯全集(第1卷)[M]. 北京:人民出版社,1956.
- [8] 陈志尚. 人学原理[M]. 北京:北京出版社,2004.
- [9] 李中华. 中国人学思想史[M]. 北京:北京出版社,2005.
- [10] 杨宪邦. 儒家思想与社会主义现代化[A]//中国哲学的继承与创新[C]. 中国人民大学出版社,1999.
- [11] 王四达. 中国古代和谐理想与不宽容现实的历史反思[J]. 理论探讨,2005,6:43-45.
- [12] 龙佳解,张叶寒. 儒学——在人际关系中的自我转换之学[J]. 求索,2003,1:146-149.
- [13] 韩强. 第三代新儒家的困境[J]. 吉林师范大学学报:人文社会科学版,2005,4:9-13.
- [14] 陆信礼. 略论杜维明的“儒家解释学”[J]. 天津社会科学,2004,6:36-40.
- [15] 傅东渔. 杜维明儒学思想简论[J]. 江汉论坛,1994,8:34-39.
- [16] 吴培显. 当代新儒家的追求和局限管窥[J]. 常熟高专学报,2000,5:7-9.

On the Possibility of the Creative Transformation of Self in Interpersonal Relationship

ZHAO Xin-you, WANG Si-da

(School of Humanities and Public Management, Huaqiao University, Quanzhou, Fujian, 362021)

Abstract: DU Weiming provides a creative interpretation to Confucianism from the perspective of philosophic anthropology by categorizing Confucian philosophy into philosophic anthropology. He thinks the self-realization in Confucianism requires not only self-improvement but also creative transformation in interpersonal communication. However, this “creative transformation” is merely a conceptual interpretation, which is not in accordance with the soul of Confucianism and lacks historical evidence. Therefore, it definitely can not be successfully realized in modern society.

Key words: confucianism; philosophic anthropology; creative interpretation

[责任编辑:箫姚]