

文化主體意識的充分醒覺—— 狄培理「把中國自由傳統帶入世界」

The Awakening of a Cultural Subjective Consciousness: William Theodore de Bary's Introduction of a "Chinese Tradition of Liberalism to the World"

察應坤 (Cha Yingkun)、邵瑞 (Shao Rui) *

經過五四運動的「打倒孔家店」、文革的「破四舊」到 80 年代的「反傳統」，以儒家思想為代表的中國傳統文化已經呈現出全面退出社會生活、行將整體崩潰的局面。中國文化主體性沉淪愈益加深。儘管「全盤西化」思潮在 80 年代末被強力終止，儘管新世紀以來國學熱潮開始興起，儘管人們對中國文化主體性集體無意識的昏睡狀態逐步覺醒，但是對於這種文化主體的復甦以及對它之所以陷入集體無意識狀態的反思，則遠遠跟不上中國當前現實社會生活發生的巨大變革。而遠在大西洋彼岸的美國漢學家狄培理 (William Theodore de Bary, 1919-2017) 基於對美國工業社會所導致的問題和不同文明之間衝突的反思，對儒學原典和新儒學思想史進行了重新整理和建構，並由此強調提出文化主體的相互性，即把自己和他者均視為是世界中平等的、自由的互為主體。他的新儒家思想史的建構過程，特別是「中國自由傳統」的建構歷程，是如何抽取關鍵概念將中國思想傳統中的「自由主義」與西方自由主義傳統相比較？又是如何有效傳播為美國及世界學術研究的一種實踐形態，並將「中國自由傳統」提升為具有世界歷史的意義？這些問題及其背後理念對當前中國文化主體意識的充分醒覺能否提

供一個有益的參考？

一、「中國自由傳統」的構建

二戰結束後，隨著美國的興起，國際漢學研究重心逐漸從歐洲大陸轉移到北美。20 世紀晚期北美漢學研究中，狄培理對於中國思想史，採取了觀念史的研究路徑，側重於儒學原典的闡釋和思想資源的重新整理，構建了以新儒學思想為主導的宋明思想史圖景，把美國漢學研究從早期注重思想與現實生活的互動，轉向注重思想體系內部存在的概念的分析，描繪了一幅宋明以來新儒家為正統的中國思想史圖景，並在這其中構建了一條傳承相續的「中國自由傳統」的綿延譜系。

狄培理找出洋溢於宋明兩代新儒家論著中的中心觀念——這些觀念出自新儒家思想的主流——進行討論。他重點選擇了關鍵性的「為己之學」、「自得」、「自任於道」以及程朱思想中的與「自我」有關的概念，追溯這些概念如何淵源於傳統儒家並朝著「近代的」、「自由的」的方向發展，最後歸結到黃宗羲處，認為黃宗羲的新的綜合代表了比較成熟的新儒家的自由主義，達到了

* 作者察應坤現為山東大學儒學高等研究院博士生；邵瑞現為荷澤學院人文與新聞傳播學院副教授。

「新儒家的自由傳統發展的一個高潮」。¹狄培理在具體展開描述這個路線圖的遞進圖景時說，黃宗義兼具史學家和哲學家的身分，致力於對新儒家思想作更磅礴、更自由、更具有活力的解釋。這一句話，恰恰是對他自己的總結，或者說這是對他此項工作開展的巨大鼓舞。

對「新儒家思想」和「自由主義」都不能採取狹隘或者純粹的定義，狄培理認為，應該在中國和西方之間探索相似點，對雙方有更深入的理解，就中國和西方的歷史經驗中的相異處作盡可能完整的討論和分析。

他首先概括列舉了弗蘭克爾（Viktor Emil Frankl）詮釋自由主義的六層意義。分別如下：與地域觀念和宗教狂熱相對立的文化自由主義；政治自由主義；經濟自由主義；哲學自由主義；由中庸、自制或妥協所表現出來的自由性格或風格；自由的教育。他進而指出，在儒家傳統中找到與上述各項相對應的說法或態度並不困難，如果希望做滿意的比較，都應該涉及兩者之間的重要不同。

「騎馬找馬」、「中國自由傳統」的尋覓就從孔子開始。孔子認為過去的理想與典範可作為批判當代制度的基礎，也足以提醒人所秉承於天的偉大天賦，所以孔子是一個自由主義者，是敢於與現存否定人有實現其合理需求與欲望之機會的不公正政府相抗衡的改革者。這種自由主義的改革思想在以後的儒者之中得以延續。人類對其他人的需要有作出反應的積極義務，儒家的改革主義源於對人類福祉的正面肯定。

宋代儒學的復興所產生的新儒家思想把這種態度帶到一個新的發展階段。「道學」在北宋的偉大改革運動中興起。改革運動在王安石推行「新法」的努力中達到了高潮。而這個「新法」或者新制、新政呈現的是因襲與革新齊頭並進，將傳統拿來作創新的運用。程頤的思想中，「道」永遠可以為人類所理解，也永遠能適應一般人的需要，再現與再生成為重要價值，大學之道「在新民」，真理可以直接從經典中找到，而且當下可以應用到人生的再生之上。朱熹在《中庸》序中，強調道統有具有特異的稟賦重新發現，在衰敗的時代中，捍衛道統需要有英雄式的獻身行動。這正是道學思想中的「先知式

的」成分。東西兩方的「先知的」態度都對現存制度作出激烈批判，或對社會的放縱作出原教旨主義的反應。但是，追求中庸之道的儒家自由主義在這種情況下，會訴諸「學術式的」歷代相承所形成的權威，即求之於學術傳統中的練達智慧，拿文獻記載或正式制度中所呈現的集體經驗來衡量自己良心的激切呼喚。這一點，與弗蘭克爾所說自由主義的第四層意義「由中庸、自制或妥協所表現出來的自由性格或風格」相應。道統中這個觀念，居於新儒家思想的正統傳統的中心地位，宋末元明有鼓舞作用的典型人物一再出現於新儒家著作中，再現道統，印證道統，王陽明強調心之自主，個人直接可以「得道」。這種傳承的思想認為個人有重要性，人心深處都有「天理」來指導人的行為，人人對於傳統作創造性的解釋具有自主性，這些價值都可以視為西方自由主義傳統的價值。

狄培理進而指出，朱熹思想的根本是「為己之學」，是個人尋覓其道，得到內心深刻滿足，強調的是在私人 and 公眾教育中的自發信念。朱熹強調的「克己復禮」原始意義保存了一個人通過自我強烈的考驗，及宗教式的自我克制以求自我超脫的可能性，狄培理稱之為「儒家人格主義」。基於這兩點，就避免了極端個人主義，也推動了朱熹根據自發性及承擔相互責任的原則實施以「小學」、「大學」、「鄉約」為組成內容的自由教育。

西方自由主義觀念對個體自由的重視，比弗蘭克爾所列出的六層意義涵蓋範圍更大。狄培理引出《韋氏國際大詞典》對自由主義所下的定義如下：自由主義是一種建立在對於進步、對於人的基本善性及個人的自主性的信念之上的哲學。它捍衛容忍的態度和個人的自由，使個人在生活的各個領域中不受獨裁權威的宰制。

西方自由主義中，「自由」即「自我」。新儒家思想中，特別是到了明代思想家中，個人主義思想的傾向在泰州學派尤其是李贄身上體現為時代的激進。在此，西方自由主義與新儒家都有蘊涵的同樣的意義：價值的根源在於自我。狄培理抽出三個觀念，以「自然」、「自任」、「自得」分別敘述作為理想個體的聖人、治道自任的君臣、批判與更新的學者，基於自我的自覺而在家

1 狄培理，〈引言〉，狄培理著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》（北京：中華書局，2016），頁4。

庭、學校、社會和國家中所扮演的功能角色，表達一種道德和文化的個人主義。

默里（Charles A. Murray）認為西方自由主義不僅是一種近代的政治制度，也是一種通貫古今的人道傳統。這種傳統是那種有閒而且在某些方面是特權階層人物所創造的成果，這些人物「努力於把他們自己的權力拓展到更廣大的範圍」，其目的在於追求思想及論辯的自由，同樣也追求個體良知的自由運作與公眾福祉的提升。

這些新儒家思想的「自由主義觀念」傳承至黃宗義。在政治方面，黃宗義代表了儒家對帝制批評的最高峰，他向制度本身以及它的擅權提出了挑戰；在法律方面，他主張建立一套基於人類價值、至高無上的「法」來限制具體的、現實的政治秩序，此法的概念特徵，一是用以限制各朝代以保證君主專制的系統與制度，二是用來保護公眾利益提供對個人權利保障的法規及判例；在教育方面，黃宗義認為教育除了要發展個人內在的能力之外，還必須是讓更多、更有見解的大眾參與政治的管道，學校是一切社團及政府活動的中心，不僅是要教育所有的人，還要成為表達輿論的機關；在學術上，他維護學術的獨立自由，不像其他清代學者專意經學，他關注近代歷史及當代學術，繼續注意心學的意義，下決心著述明儒及宋元學案。

最後，狄培理指出，對西方人來說，若把「自由主義」放在狹窄的文化層面來加以定義，那麼只會破壞它的理想，而且必定失敗；相同地，對於新儒家的瞭解也一定不可以把它限於某一學派的說法。如果認為自由主義唯有存在於過去的西方，認為它是舶來品、不能與中國的生活及文化方式融合的話，那麼這也可能因此破壞了讓它從自己的根本自然地滋長的機會，也破壞了今日世界和平生存而必然要接受的文化交流。自由的思想，是中國文化傳統固有的觀念，雙方採取對方的思想態度，目的是能夠瞭解對方的構想。在這個過程中，不但發現我們各別文化獨有的特徵，同時也發現在人性上的共通的特點。

二、「中國自由傳統」提出的背景

為什麼是一個土生土長的美國人，又為什麼在這個時間點系統地提出並總結了「中國的自由傳統」？

1982年年初，狄培理應香港中文大學「錢賓四先生文化學術講座」的邀請作了「中國的自由傳統」報告。對於這一問題的思考，可以追溯至1937年狄培理進入哥倫比亞大學學習對於中國文化的注意。當時對於中國問題感興趣的人基本上出於在亞洲傳教和從事外交工作的家庭，狄培理是個例外。狄培理對於中國問題的興趣，來自於他起初對於政治運動的熱情。成長於新澤西州里歐尼亞（Leonia）小鎮深受社區互助氛圍影響的狄培理，從小就對社會主義產生興趣。他參加激進示威活動，加入反對第一次世界大戰遊行，參與總統助選陣營，主張政治上民主化，強調對自然界的保護，他自認為是美國的社會主義自由派。「當時在紐約及哥倫比亞大學，對中國研究的興趣正如同宗教一般，具有政治色彩，我和保羅·羅伯遜（Paul Robeson）及其他同學，他們的言論激進，我與他們一樣也同情社會主義」。²當時的中國問題已經引起了美國青年的注意，他們深受美國共產黨「人民陣線」思想的影響，在一定時空範圍內形成了一股政治思潮。但是「當他和同時代的其他人目睹歐洲的變局後，開始有了覺醒——史達林的整肅行動出賣了革命的理想，希特勒與史達林的協定是第二次世界大戰的暴行更形放肆」。³狄培理由此，逐漸從左派政治運動轉向對中國歷史與文化的研究。他對於用西方式的革命來解決中國的困境不再那麼樂觀。這個時候狄培理注意到了當時還不為西方世界所熟知的黃宗義，對黃宗義研究的主要動機就是擺脫西方的界定與偏見來分析與評估中國的政治制度。在閱讀完埃德加·斯諾（Edgar Snow）的《紅星照耀中國》等西方關於中國革命的著作後，更對於西方的中國研究產生極大的疑心。他認為西方社會科學界或人文學界流行的理論都有一個嚴重的缺點，就是這些理論不是建立在基本的歷史事實上。這些

2 同上註，頁2。

3 同上註。

理論不過是將在西方稍微講得通的名詞，做一些表面上的修改，就硬套在中國的歷史傳統上。這些學說不考慮亞洲人在歷史上如何解釋他們自己的傳統。

1948年，受傅爾布萊特基金會的資助，29歲的狄培理到燕京大學學習交流。狄培理的學習計畫也得到了時任中華民國教育部長陳立夫制定的外國留學生獎學金專案的資助。他在燕京大學的指導教授是鄧之誠，在北京期間，他先後和胡適、馮友蘭、錢穆會面交流，閱讀了蕭公權的《中國政治思想史》，在嶺南大學受到了梁方仲的幫助和指導。他總結他在中國的學習經歷時說：

雖然我從這些學者都學到一些東西，可是沒有人對我產生決定性的影響。在這天崩地解的幾年中，在我心中烙印下最深刻印象的，不是這些學者，而是中國本身。中國這塊廣大的土地，眾多的人民，以及一望無垠的田野，歷史悠久的文明，都留在我一生中的記憶裡。當然，時代變遷所帶來的破壞與暴力，也是我親眼所目睹的。……當年在大陸得到的那種活生生的經驗對我的思想之形成有很巨大的影響，比任何書本對我的影響還要大。⁴

此後不久，新中國的建設已經開始明確要大力借鑑蘇聯而來的「正統」經驗，實施工業化在改造中國社會和文化這兩方面的中心作用。

基於其參與美國國內左派政治運動的覺悟，對蘇聯史達林主義的極不相信，他對工業化所應允的天堂是否來臨起了懷疑。當時的狄培理更是身臨美國觀察到農業商業化和工業化對當地農場和農村造成很大的破壞，破壞的程度不下於工業社會所帶來的環境污染與社會瓦解對城市的打擊。他懷疑西方的模式是否可以作為中國長期發展的借鏡：

如果全盤西化不是辦法，則中國除了逐漸引進科學與技術之外，只好在固有的地理與人口之限制下，在自己的傳統中找出一條生路。若是如此，

則我們必須去瞭解中國的傳統有什麼限制，過去的歷史如何向中國人挑戰，以及中國求生存的奮鬥經驗有什麼值得我們學習的地方。我愈來愈感到這些問題的迫切性，因為西方在窮盡其土地與資源之後，就不得不面臨中國所遭遇到的資源有限的問題，而必須主要依賴人力資源來維持文明的生活方式，來解決人口密集等困境。⁵

狄培理提出，人類的希望將寄託在對道德與精神資源的栽培，而不是在於對地球的資源進一步的去挖掘、探索。而這種栽培就是要找到中國傳統內人本主義的思想。

尋找的路徑是曲折的。儒家思想中關於個人問題的論述，是狄培理在探求其他方面的歷史和政治的內容時發現的。他認為，只有首先揭示新儒學的「自我」這個問題，遇到的其他方面的問題才能得到恰當的處理。在這樣做的時候，狄培理使用了諸如「個人主義」或「自由主義」之類的術語，他沒有任何將西方價值讀入到中國思想之中的先入之見。恰恰相反，這些認識，與狄培理原先的假設和預設相反。視野的變化，使得中國呈現出了另外的價值。這些價值與西方傳統中之間的諸多相似之處是不能夠忽視的，因此也就不能被描述和書寫。

而處於冷戰時期的美國漢學如「東方學」一樣，把西方文化與東方文化相對立，認為東方自來是落後的，不能獨立決定自己的命運，只是歷史的客體，不是歷史的主體。20世紀60年代費正清(John King Fairbank)的「挑戰反應」觀點盛行一時。這種模式的背後是西方中心論在美國漢學界的延伸。他忽視了中國和西方是兩個發展著的、相互作用的兩個變體，也忽略了許多根深蒂固能代表中國社會特徵的元素，進而影響整體和全面的研究。

消解那些帶有缺陷的研究，找到研究、解決中國問題的出路，以東方「自由」之矛對沖西方「自由」之盾顯然是非常有效的。在當時，無論是東西方都考慮儒家

4 狄培理著，朱榮貴譯，〈與斯人之徒〉，《中國文哲研究通訊》2.4(1992.12): 37-66。

5 同上註。

思想這個一般被視為反動性的意識形態怎麼有「自由」可言？即使是東方出生、日本中國學研究的集大成者內藤湖南也污名化中國的未來的生活狀況：「支那恰似蚯蚓這種低級動物，把一段身子給切斷了，其他部分卻沒有感覺，仍然繼續活著。」⁶

狄培理並非不瞭解自由在中國儒家社會裡的含意不可能和現代西方世界裡所擁有的意思完全一致。他堅持使用這個詞，因為找不到更適合的字眼用來作中國傳統和西方的比較。雖然這種人本主義有其歷史性的限制，但絕非「反動性的」或「革命性的」這類表面性的字眼所能顯示出來的。認清了這個儒家觀念的流變，就不會墜入現代學者對中國歷史的二分法，即將歷史明顯的畫分成兩個時期，把過去看成停滯腐敗、無法自新的階段，把當前之劇烈的革命運動完全和過去的歷史截斷開來。狄培理藉著使用「自由」一詞來詮釋新儒學思想中自我批判、自我更新的精神，他的分析也欲以指出儒家人本主義的傳統之批判思想仍舊繼續地延伸下去。這也是他對中國現代問題思考所隱含的深意。

對於自己的治學方法，狄培理認為他深受黃宗羲的影響。吸引他的是黃宗羲對歷史平衡的處理方式。黃宗羲對中國的帝制加以嚴厲徹底地鞭撻，但他的學術總的來說，特別是《明儒學案》，是對宋明以來的思想所具有的價值做了一個強烈的肯定。「說總比做容易。我一旦走上了這條曲折難行的路，我絲毫不後悔，尤其有黃宗羲當做我的嚮導。黃宗羲的思想，尤其是他對觀念與制度二者並重的想法，影響了我對新儒學之特質的瞭解。」⁷

三、把「新儒家思想」帶入「世界」

20世紀的早期，中國的改良主義思想家們也曾經在中國傳統文化中尋找現代社會所標榜的民主政治體制的萌芽。康有為、譚嗣同認為孔子不僅明白達時知變，而且推崇堯、舜、周公三代有德之人統治的「民主」理

想。梁啟超肯定了孟子的「民主精神」，嚴復則認為老子是古代民主精神的源泉。這些類比在當時積貧積弱的中國遭到了多方面的批評。西方學者把這些類比看作是文化上的民族主義，是在本民族的傳統中，找出與西方文化相對應之物的烏托邦式幻想。中國保守派斥責這是替新觀念的民族主義披上本國的外衣以此獲得聲望。中國的激進派則認為這是偽裝的傳統主義。這些「民主」的尋找在「西方話語為中心」、社會達爾文思潮甚囂塵上的時代形勢下背負了難以消除的思想壓力。在歷經五四新文化運動和文化大革命的徹底否定傳統的疊壓下，更是無所遁形。

時移世易，狄培理抽絲剝繭，把這一點微弱的光帶到了世界舞臺。狄培理所運用的「新儒家思想」的概念，本身就是對於傳統儒家學術話語的創造和更新。而對於「中國自由傳統」的構建，更是以思想史和哲學史的雙重維度提煉出一種新的話語文本和引導產生了一種為現實社會所宣導的價值體系。狄培理把這種文本和價值體系通過成立國際學術組織，深入大學教育設立核心課程，在美國、歐洲、日本、韓國、新加坡、香港、臺灣等地舉辦國際學術交流會議，推進中國傳統原籍書本翻譯和出版，成立東亞圖書館，培養儒學思想研究人才開拓研究新領域等方式進行傳播、複製以及再生產，外化為美國及世界學術研究的一種實踐形態，將「中國自由傳統」提升為具有世界歷史的意義。如法炮製，在另外的著作中，狄培理分別提出了儒家的先知傳統和儒家的社群主義傳統，從而將「新儒家思想」帶入了「世界」學術的廣闊舞臺。

對於這一點，美國聖母大學東亞語言與文化系教授、漢學家詹啟華（Lionel M. Jensen）說：「從20世紀60年代初期開始直至相當晚近，中國思想史在事實上已經成為新儒學的家庭作坊。」並且，這個事實還有一個信念支撐，該信念是，「總體上將來，在過去的幾百年內，中國思想及中國生活方式已經成為新儒學的產物……，為了理解中國人的心靈，理解中國思想尤其是

6 內藤湖南，《新支那論》，《內藤湖南全集》（東京：築摩書房，1997），第5卷，頁499。

7 同註4。

新儒學的整個歷史發展是絕對必須的步驟。」⁸

美國學者田浩（Hoyt Cleveland Tillman）認為 20 世紀後期的宋代思想史研究，存在著不同的思潮和主題，在其中一個最關鍵的問題是多樣與正統、多元性和一元權威、世界主義的開放態度和基於文化、民族認同的排外主義三種不同的張力。到 20 世紀 70 年代之前，無論中國還是美國有關宋代思想的討論，都集中在以程頤和朱熹為中心的「正統」，或褒揚或抨擊，其他流派則被置於邊緣，遭到忽視。中國的馬克思主義史家在「文化大革命」期間將所謂「法家」——特別是王安石和陳亮——稱頌為正統儒家的挑戰者，這正反向促進了以狄培理和陳榮捷為代表的美國學者對程朱理學儒家的信奉。中國改革開放後，狄培理積極宣導召開國際儒學會議，正面探討孔孟、朱熹與當代問題如人權的相關性，得到了北京和國際學者的積極回應。數十年來，狄培理學派闡揚正統儒家的真理性及恒久價值成為了國際漢學界和各方讀者所熟知的宋明思想史的主流。

我們深知，任何沒有占據絕對優勢，建立在知情和反思基礎上的批評的聲音，都有其積極的意義。積累數十年之久在成為美國 20 世紀晚期研究中國思想史的主導的狄培理受到了來自東西方的批評。東西方學者對他的評判他深有體會的，他將這個感覺比喻為「東方和西方都曾將我流放」。臺灣、日本、美國等地都有批評的聲音，這裡舉有最有代表性的說法，臺灣學者黃俊傑的評論，他認為狄培理：

其局限在於過度強調概念獨立於政經脈絡之外的獨立性，將概念抽離於複雜的社會政治經濟網絡中，進行孤立的解析，其流弊所及，馴至使歷代儒者成為抖落其經世胸懷，而終日遊心於概念世界的人物。⁹

將「新儒家思想」成功帶入美國，這一當時的世界漢學中心，引領了中西有益的思想碰撞和交流的熱潮，狄培理亦接受了很多來自東西方的讚譽。以狄培理受到

的兩個分別來自東西方的至高榮譽即可說明。2014 年狄培理在白宮接受美國總統奧巴馬（Barack Obama）接見頒授獎章——美國國家人文獎章（National Humanities Medal）。這個獎章表彰狄培理對人文學術研究的傑出貢獻：狄培理通過在所有文化共同共同價值觀和經驗的基礎上進行全球對話，說明彌合分歧，建立信任。2016 年 9 月，狄培理被授予全球獎金額最高的學術獎「唐獎」漢學獎，以表彰其為儒家思想的研究所作的貢獻。唐獎頒獎典禮主持人、臺灣中央研究院院士王汎森說：

狄培理主張儒學絕非現代化的阻礙，而是東亞地區的文化資本。他強調，中國雖乏西方意義下的「自由主義」，但並非不重視「自由」，明代理學尤其保存「自由傾向」，驅使著儒家「君子」以「先知的聲音」反抗被濫用的政治力量。在多元文化流行的今日，西方社會如何接納和融匯來自中國、印度等地區的文明，將成為彰顯人權和公民社會價值的關鍵。

四、啟發：人類共在的共同建構需要達到文化上主體意識的充分醒覺

狄培理「新儒家思想」的研究，取材內容是中國的原典，研究方法亦深受黃宗羲影響。他所建構的以「中國自由傳統」為代表的「新儒家思想研究」體系，無論是在 20 世紀晚期「驚世駭俗」，還是放在現在「獨具一格」，依然散發著深邃的思想魅力。這一體系消解了美國漢學研究「西方中心論」所強調中西文化範式的根本差異性和不可通約性，促進了中國自身對五四運動以來包括「文化大革命」對傳統文化的壓制的反思，創樹了中西文化交融和整合的研究範例。

狄培理自稱為「美國土生儒者」。他的這一定位，強調了相互性自我與他者關係的一個重要特徵，他把自己和他者均視為是世界中平等的、自由的兩個平

8 詹啟華，〈在倒塌的偶像與高貴的夢想之間：中國思想史領域的筭記〉，〔美〕田浩編，楊立華等譯，《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁 67。

9 黃俊傑，《東亞佛學研究的回顧與展望》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005）。

行主體。他所致力構建的「中間通道」，以東西方「本體哲學」和時代的內在需要對中西傳統做出「特定的解讀」，各從對方文化中汲取雙方提升和推進文化需要的「新材料」，用來形成應對現代文明發展困境的新元素。對此「中間通道」或者橋樑最好的建築材料就是文化觀念。

人們總以為他們知道這個世界究竟是什麼樣子，於是他們會很驚奇地發現世界的「事實」原來是由同一文化成員共同分享的某些觀念所建構。「文化觀念」即指滲透在個人的世界觀和行為中的那些抽象的、普遍的、和系統性的概念。它們的存在是替文化成員規定什麼是「事實」，以及事實的本質是什麼。

從這一點來看無疑狄培理採用的「觀念史」的研究方法和路徑是合適的。他的這種「平等相互」的認識可以從他對宗教的自身體驗上得到實證。1948年狄培理正式加入天主教會。「但人會絕不表示我的宗教信仰就完全局限在天主教之內。」狄培理自己家的房子取名為「報德堂」，¹⁰他的這一名字「報德」所表示的是一種各種宗教倫理所共同具有的情操。在這一點上，他有自己獨立的認識：

加入教會之後，我不覺得自己必須否定過去新教在我身上的影響，也不必和其他宗教倫理的優點保持心理上的距離。事實上，我深信有真正的宗教感的人（和宗教狂者絕然不同）可以進入別人的宗教和別人共用宗教的經驗，甚至和不同信仰的人建立深厚的關係。我特別深刻地體會到儒家的宗教精神。除我之外大概那時只有唐君毅有同樣的感受。¹¹

這種「平等相互」的認識觀念也體現在他對學生運動所引發的學校危機的處理上。20世紀60年代末，世界處在動盪不安的洪流之中。1968年，學生運動自法國開始席捲歐洲，美國深陷「越戰」泥潭，學生運動和反

戰遊行此起彼伏，哥倫比亞大學在1968年春天也陷入了學生抗議活動的危機之中。面對此時情境，狄培理提出「通過理性和談話，而不是基於政治熱情的敵對團體的衝突」來解決問題，學校形勢逐漸趨入穩定。後來有人對於狄培理在此次學生運動處理的評價分析說，「狄培理的研究，有政治學的觀點而沒有政治性的目標和色彩。從政治上實現尊重人性尊嚴，就應參照希臘民主政治中由討論、思辨到解放、學習的途徑。在1968年代的哥倫比亞大學學生暴動中，狄培理也是以此種信念實現與學生的溝通諒解的。」¹²處理學生危機，是狄培理一貫信念的體現。

他對於一個大學的治學理念也是如此。狄培理主張對話式的研討代表自由的學院之精髓。一個大學絕不可以和一個特定的學術的、政治的，或是社會性的主張認同，否則學校將成為他人擺佈的對象。大學應該鼓勵學者選擇他們想探求的學科、研究方向、知識的課題、社會問題，並且保護他們研究的自由。而且所有的討論應該在公開而文明的情況下進行。所謂的「文明」是說討論者彼此互相尊重，訴諸理性，遵守「文明」的行為原則。

觀念塑造價值，價值是行為的驅動力。集中觀念討論的而系統化的文本，並非僅僅是社會與思想過程的反映，而是這類過程藉以發生的場所。狄培理所構建的「中國自由傳統」是中國儒學傳統和西方自由傳統的一個典範性的對話。而這個對話能夠得以發生，有賴於狄培理構建的「中間通道」，這個通道連接的雙方都是平等互為主體的。這在20世紀晚期的情勢下，是狄培理完成的自我理想的想像性建構。但是這種想像性的建構恰恰是文化交流所致力的方向。漢娜鄂蘭（Hannah Arendt）說，做哲學研究或許可能很深入，但並不自動導致思想者在世界上的道德參與，必須要有能讓人採取有思想的行動的橋樑。狄培理沒有止步於他文本的建構，「中國的自由傳統」在世界意義上的傳播和再生產，他自己就成

10 狄培理房子的取名受到二宮尊德的影響，二宮尊德在江戶時代創報德教，吸收了儒教、佛教及神道的教義而成。

11 同註4。

12 Sinology of Wm. Theodore de Bary, A Bridge-BUILDER Who Became Himself the Bridge from Dr. Rachel E. Chung, <http://club.kdnet.net/dispbbs.asp?id=12333500&boardid=1>.

為了那座東西方文化的橋樑。狄培理建構的「新儒家思想」的體系、「觀念史」的研究路徑、傳播融入「世界」意義的情懷及這三者背後蘊涵的狄培理「平等相互」的主體意識，體現了深懷人類道德責任感的文明發展進程在平衡東方與西方、平衡傳統與現代尋找理性之路的積極嘗試。「如同生命有機體需要新陳代謝一樣，文明也需要通過交流互鑒實現新陳代謝、不斷發展。」¹³ 成功的文化交流、文明交融有賴於「平等相互」主體的對話者的出現。歐文·亞隆（Irvin D. Yalom）曾說：「要完全與另一個人發生關聯，人必須先跟自己發生關聯。如果我們不能擁抱我們自身的孤獨，我們只是利用他人作為對抗孤立的一面擋箭牌而已。只有當人可以活的像一隻老鷹——不需要任何觀眾——才可能愛慕地轉向另一個人，只有在那個時候，一個人才能夠去關心另一個存在的增長。」¹⁴

不管出於什麼樣的形勢下，保持心理的平衡和判斷的獨立，既有自內向外的視角，又有自外向內的關照，達到文化上主體意識的充分醒覺，文化交流才能彼此解構和相互競爭，文化發展才能彼此解毒和互相補充，才能成為一個人類共在的共同建構者。狄培理致力於尋找東西方相融合的關於「自由」的內容，沒有預設關於「自由」的空間屬性和時間屬性。現在所處的學術時代，特別是在後進發展中國家，因為民族意識、族群意識，往往會看到現代和傳統的張力。在這一點上，狄培理是超越的，狄培理以中國的自由傳統為例，更廣泛的意義上，他是把不同的關於「自由」的觀念和理解放入一個平等相互的大趨勢中，不是尋找分裂，而是尋找認同，尋找平等相互視野下的對於「自由」的相互依賴、約束、聚合和目標一致。狄培理的這一研究歷程為中國如何走向世界中心提供了一個深層次思考的參照。

13 王學典，〈共同書寫文明交流互鑒新篇章〉，《人民日報》，2019.6.13，第13版。

14 〔美〕歐文·亞隆著，侯維之譯，《當尼采哭泣》（北京：機械工業出版社，2011），頁1-388。

國家圖書館投審稿系統



國家圖書館建置期刊出版品《漢學研究》、《漢學研究通訊》、《國家圖書館館刊》、《臺灣出版與閱讀》服務平臺 <http://journals.ncl.edu.tw>，各刊物之稿約、格式一目了然，投稿、審查一體化服務。作者註冊後上傳，即可追蹤稿件狀態。

如對本系統使用上有任何疑問，請電郵服務信箱 ccswww@ncl.edu.tw 洽詢