

名人近作

# 超越启蒙心态\*

〔美〕杜维明 雷洪德 张 琨译

提 要 我们要超越启蒙心态,批判吸收其内在逻辑,从多种精神资源中吸收养料,建立一种共同体观。同时要认识到现代化不是一个同质的、西化的过程。儒家思想重视内在超越性,主张天人合一,具有重要的精神意义和生态价值。

主题词 超越 启蒙心态

启蒙心态(the Enlightenment mentality)作为人类历史上最具活力和转化力的意识形态,是现代西方崛起的基础。<sup>①</sup>实际上,作为现代特征的、人们关注的所有主要领域,比如科学技术、工业资本、市场经济、民主政治、大众传播、研究型大学、文官与军方结合的官僚政治(civil and military bureaucracies),还有专业组织,都从启蒙心态中受惠或汲取养分。而且,我们追求的那些被视为属于现代意识的价值,包括自由、平等、人权、个人尊严,尊重隐私、民有、民治、民享的政府,正当的法律程序,如果不是在结构上,就是在起源上与启蒙心态密不可分。18世纪以来,随着现代西方的出现,我们的利益领域大大扩展了,并创造了巨大的价值。我们的生活世界因此变得富有效率,具有意义。我们想当然地认为:通过工具理性,我们能解决世界上的主要问题;进步,主要就经济而言,是人类整体的渴望和需求。

我们如此习惯于这种启蒙心态,以致我们假定它的总体思想推动力是合理的。不言而喻,资本主义和社会主义都同意激进的人类中心主义(aggressive anthropocentrism)。它造成了现代人的心理倾向:人不仅是万物的尺度,还是经济繁荣、政治稳定和社会发展的唯一动力源。尽管启蒙心态对进步、理性和个人主义的信仰已经在现在西方学术界受到一些智者的挑战,但它仍是激励全

球知识精英和精神领袖的准则。很难相信,任何一个国际项目,包括生态科学中的,会不同意以下这

---

\* 1996年夏,哈佛大学召开了“儒学与生态”国际学术会议。杜维明先生在会上作了此文的口头报告。之后,玛丽·伊夫琳·塔克和约翰·伯思朗(他们二人是会议主持人)将杜先生的报告整理成书面稿,收录进*Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*一书。本文中文译稿即根据此书收录的文章译成。翻译此文,已经征得杜维明先生同意,专投本刊。——译者

①玛丽·伊夫琳·塔克和约翰·伯思朗把我的这份口头报告整理成文。我要衷心地感谢他们。我还想说明一下,本文中的一些资料来自我发表过的三篇文章: *Beyond Enlightenment Mentality*, in *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*, ed by Tucker, Mary Evelyn and Grim, John A. (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1994), pp. 19-28; *Global Community as Lived Reality: Exploring Spiritual Resources for Social Development*, in *Social Policy and Social Progress: A Review Published by the United Nations, Special Issue on the Social Summit*, Copenhagen, pp. 6-12, March 1995 (New York: United Nations Publications, 1996), pp. 39-51; *Beyond the Enlightenment Mentality: a Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship*, *International Migration Review* 30 (Spring 1996), pp. 58-75.

些观点：人类生存条件是可以改善的，以理性的方式解决世界问题是众人渴望的，个人尊严应该得到尊重。启蒙运动使人类觉醒，使人类发现了转变全球的潜力，实现了人类渴望成为万物尺度、做万物上人的愿望。它一直是现代政治文化最具影响力的伦理论述；几十年来，它已经成为占统治地位的少数人和文化精英的毋庸置疑的假定，在发展中国如此，在高度工业化国家也是如此。

对启蒙心态的公正理解，需要直率地讨论现代西方的阴暗面，那“解放了的普罗米修斯”(unbound Prometheus)象征着急剧发展的技术，它是人类智慧在工业革命早期获得的巨大成就。尽管受到浪漫主义运动的反对，遭到人文科学前辈的批评，启蒙心态受浮士德精神(一种本能地去开发、了解、征服、压制的精神)的鼓舞，一直是现代西方的主导意识形态。如今在东亚，它正被拥戴为毋庸置疑的基本发展理论。

然而，对启蒙心态进行现实的评价，将揭示出现代西方与“理性时代”(the Age of Reason)的形象有很多不协调的方面。现代西方的霸道论认为，进步可能必然需要不平等、理性、自私自利和个人贪心。美国人的梦想是，拥有小车和房子，拿着可观的工资，享受独处的、言论的、宗教的和行动的自由。这对美国人的生活必需品意识尚有理可言，可是从全球视野把它看作现代必需品，出口到外地，它的低劣品质实在令人叹息。确实，越来越多的人认识到，它不过是一个梦想，相当多的美国人也有同感。

生态危机和社群瓦解正在世界各地发生。对此志趣相投、深表关注的人，面临着一个紧迫任务，即确保在现代西方占据主导地位的少数人和文化精英能积极参加精神联合行动，重新思考启蒙运动的遗产。实在矛盾得很：当我们考虑到启蒙心态给生命支持系统带来的始料未及的负面后果时，我们不能不加批判地接受它的内在逻辑，然而我们又不能拒绝它在当前和未来与我们知识界自我定义(intellectual self-definition)的联系。并不存在简单的解决办法，我们面临的不是非此即彼的选择。脱离并独立于启蒙活动的思想习惯，建立一个彻底不同的伦理或新价值观体系，既不现实也不可信。它要么是愤世嫉俗的，要么是吹毛求疵的。我们应该开发这样的精神资源，它可以帮助我

们扩展启蒙运动的视野，深化它的道德敏感。如果必要的话，还要创造性地改变它的天生束缚，充分发挥它作为一种世界观的潜力，以改善人类整体的生存条件。

启蒙运动明显缺乏共同体思想，更不用说全球共同体的思想。能否认识到这一点是精神联合行动的关键。博爱是法国革命提倡的三种最重要的德行之一，其作用与共同体的思想相当。但是，博爱在现代西方经济、政治和社会思想中还没有得到足够的关注。情愿忍受不平等，信仰利己之心的拯救力量，极度认可激进的自我主义，已经极大地污染了进步、理性和个人主义的理想。越来越多的知识分子深切地感到，我们需要为“地球村”的建构制订一个全球计划，在支离破碎的现实世界与理想的人类整体社群之间指出可能的联系。这至少要求用一种新的金科玉律，即“己所不欲，勿施于人”，<sup>①</sup>替换自私自利的原则(不管其定义多么广泛)。这个金科玉律的肯定表达式为“己欲立而立人”。<sup>②</sup>以反思者共有的、有判断力的自觉意识为基础，形成一种包容性的共同体观，是一个伦理、宗教的目标，也是一个哲学的理想。

为了确保包容性的共同体观具有文化复合体(它形成了我们今天的生活方式)的历史基础，有必要调动至少三种精神资源。第一种包括现代西方的伦理、宗教传统，突出的有希腊哲学、犹太教和基督教，它们促生了启蒙心态。这一确凿的事实迫使它们重新考虑自己与现代西方崛起的关系，为重新评估典型的西方价值观创造了一个新的公共领域。物质与精神、肉体与心灵、神圣与凡俗、人类与自然、造物主与造物，这些排斥性的二分法必须被超越。最高的价值观，比如地球的神圣、存在的连续性、人类与自然互惠互利的相互作用、天人感应，要被容纳进来，并得到它们在哲学中、宗教中和神学中应有的显著地位。

希腊哲学强调理性。《圣经》认为人对地球有统治权。新教工作伦理为启蒙心态提供了即使不足够也必要的来源。然而，现代西方的崛起带来的始料未及的负面后果，已经把蕴涵在古希腊的公民思想、犹太教的契约思想、基督教的团契思想中

① *Analects*, 12:2.

② *Analects*, 6:28.

的共同体意识破坏得如此严重,以致这些伟大的传统(它们与启蒙心态有着错综复杂和暗含矛盾的关系)在伦理上必须对启蒙运动中固有的明显的人类中心主义作出批评。因为共同体伦理反对把人看作是赋有权利的、利益驱动的、理性的经济动物。它的出现清楚地显示出亚里士多德伦理、圣保罗伦理、亚伯拉罕伦理或共和党伦理与北美当代道德自我反省的联系。于尔根·哈贝马斯试图通过强调“沟通理性”在社交中的重要性来扩展理性讨论的范围,这代表着一种重要的智力努力,其目的是发展新观念机制,丰富启蒙传统。<sup>①</sup>

第二种精神资源来自非西方的、轴心时代的文明,包括印度教、耆那教、东南亚佛教、东亚儒学和道教,以及伊斯兰教。从历史上考察,伊斯兰教应被看作是现代西方的一个不可或缺的智力传统,因为它对文艺复兴做出过贡献。当前的做法,尤其是北美和西欧大众媒体的做法,把伊斯兰教看作彻底的异类。这既是对历史的误解,也是对文化的麻木不仁。它事实上已严重地毁坏了现代西方的自身利益,以及它对自己的理解。伊斯兰教和这些非西方的伦理宗教传统,在世界观、礼仪、风俗习惯、教育风格和人际关系模式等方面蕴藏着详尽而实用的资源。它们可以继承和选择北美和西欧式的启蒙心态,帮助拓展我们的生活方式。东亚工业国家在儒家文化影响下,已经发展起一种现代文明,在其中,对抗主义、个人主义、利己主义的成分较少。自第二次世界大战以来,市场经济与政府领导、民主政体与贤人政治、个人积极性与集体取向的共存,使这个地区在经济上、政治上成为全球最有活力的地区。儒学伦理对东亚崛起的显著贡献,表明现代模式的印度教、耆那教、佛教和伊斯兰教极有可能出现。

日本、朝鲜、韩国、中国、香港、台湾、新加坡和越南,这些儒亚国家和地区的西化,可能已经永远地改变了它们的精神面貌。但是,它们的本土资源,包括大乘佛教、道教、神道教、萨满教和其他民间宗教,具有刷新自己面貌的适应能力,以一种新的综合体扬名世界。值得我们警惕的是,东亚在崛起之前遭受过一个多世纪的帝国主义的欺负和破坏及其殖民统治,它的崛起非常明显地代表着启蒙运动遗留下来的工具理性。确实,日本和亚洲四小龙(韩国、台湾、香港和新加坡)的心态特点是商

人主义、商业主义、国际竞争。中国在1979年实行改革开放以后,也选择了同样的发展战略,表现出同样的心态。我们当然不能夸大这些国家和地区发展出更人道的、更可持续发展的共同体的可能性,同样,我们也不能损毁这种可能性。

第三种精神资源包括一些原初传统:美国土著人的、夏威夷人的、毛利人的以及大量部落的本土宗教。它们以身体的力量和美学的优雅展示出,人的生命自新石器时代以来一直是可持续发展的。这对现实生活的暗示是深远的。它们的繁荣模式并非凭空虚构,而是现代正被经历的事实。

原初传统的特点之一是对根的深刻体验。每一种本土宗教传统,都植根于一个具体的地方,代表着一种认识方法、一种思维模式、一种生活方式、一种态度和一种世界观。鉴于启蒙心态造成的始料未及的危害,现代心理定势能从本土宗教传统中获得显著的启示。本土民族意识到自己扎根在一个具体的地方,这使他们自然而然地对自己所处的环境有着密切细致的了解。确实,他们的居住地与自然的界限很模糊。这种生存模式喻指,实现人类世界与自然整体的息息相关和互惠互利,既必要又值得。我们从中可以学习到一种新的认识方法、一种新的思想模式、一种新的生活方式、一种新的态度、一种新的世界观。从本土民族的视野批评启蒙心态及其衍生的现代心理定势,能够启迪人们的思想。

本土生活方式的另一个同样显著的特点是,人们在日常人际交往中讲究礼仪(它们能起凝聚作用)。亲密的亲属关系、丰富的人际交流、对周边环境和文化环境的详尽理解、与祖先的心灵沟通,都以种族、性别、语言、地域和信仰为基础,显示了一种共同体。原初联系是他们存在和活动的组成部分。休斯顿·史密斯将他们的特点归纳为:在动机上,他们展示的是参与而非控制;在认识论上,他们展示的是同情性的理解而非经验性的理解;在世界观上,他们展示的是崇尚超越而非主宰自然;在人类经验方面,他们展示的是满足感

<sup>①</sup> Habermas, Jürgen, *What Is Universal Pragmatics?* in his *Communication and Evolution of Society*, trans. McCarthy, Thomas, Boston: Beacon Press, 1979, pp. 1-68.

而非疏离感。当我们开始质问那些我们最信仰的思考方式——把知识当作力量而非智慧,强调物质进步的意义却不管它对心灵的腐蚀,认为以人类为中心的对自然的操纵即使以破坏生命支持系统为代价也是合理的——是否正确或合理时,本土观点是一个良感之源。

当然,我并非建议大家对“原初意识”产生任何浪漫的爱慕或怀旧的伤感。我十分清楚地知道,受认同政治的支配,原初声明经常是现代主义者的文化建构。我想说明的是,作为启蒙心态的受益者和受害者,我们用所有这三种可获得的精神资源丰富、转化、重建我们的公共遗产,以之表示我们对它的忠诚,从而树立起一种真正促进全球团结的意识。确实,在法国大革命孕育的三种伟大的启蒙价值观中,博爱在接下来的两个世纪中受到的关注似乎是最少的。近些年来,悬而未决的共同体观被重新提出来,表明在 20 世纪末两种明显矛盾的力量合流了。在信息时代,地球村既是一个真切的事实,也是一个虚构的共同体;各种层次的人类团结精神,从家庭到国家,既在分化又在重建。

我们正着手从启蒙运动自己的核心中开发出第四种精神资源。这样说可能并不过分。我们进行有训练的反思,共同行动而非单纯斗争。这是向宗教领袖和伦理教师所构想的“创造地带”迈进的第一步。女权主义者对传统的批评、对环境的关心、对宗教多元论的宣传,都是这种新的、重要的自知意识的明显例证。在不破坏也不放弃启蒙心态为理性、自由、平等、人权和正义服务的情况下,超越启蒙心态,需要把现代性作为一个象征,把现代化作为一个过程进行全面的重新考察。

现代性中的传统是个有意思的问题。它是我们重新考察现代性或现代化的基础。把传统和现代性看作是两种不能并立的生活形式,对它们作二元论的思考,将不得不让位于一种更细致的研究。这种研究探讨的是现代性与传统之间的绵延不断的相互作用。在这里,“现代性”是作为“合理化”(根据韦伯斯特的主义)的认识结果,“传统”则是作为“心灵的习惯”(从亚历克西斯·德托克维尔借来的一个用语)。现代性中的传统并非只是被动放置到现代意识中的历史沉淀物。就功能而言,它们对现代性也并非只是起着抑制作用。恰恰相反,它们既是束缚力,又是增强力,能在任何特定

的社会勾画出现代性的特有轮廓。因此,当我们讨论现代化的进程时,把传统降到不予讨论,这在思想上是幼稚的,在方法是错误的。确实,现代化是一种高度分化的文化现象,而不是一个同质的、全面西化的过程。为了理解这一点,我们有必要研究现代性中的传统。

塔尔科特·帕森斯认为市场经济、民主政府和个人主义是现代性中不可分离的三个组成部分。他可能是对的。<sup>①</sup>战后的时代看来已经开创了一个新世界,在其中,市场化、民主化和个人主义是新的地球村的显著特征。全球化的力量通过大量的网络,真真切切地把地球捆绑成一个谈话共同体。其结果是:相隔不论多远,根本不会阻碍电子交流;在地域上接近,并不必然有真正的接触;我们可能和数千里以外的同伴经常对话,然而常常与我们的邻居、同事和亲戚形同路人。

地球村不是真正的家,可是却真实地存在着。它的到来,无论如何不适合人类的繁荣。与儒家传统的“太和”理想相反,地球村展示的是:巨大的差距、严格的区分、森严的界限、可怕的混乱和彻底的歧视。世界被挤进一个内部互相联系的、生态的、金融的、商业的、贸易的和电子的系统。它从来没有在财富上、影响上和力量上产生如此大的差距。人们想象的,甚至是期待的地球村的到来,远远不能成为人们欢庆的理由。

在世界历史上,富人与穷人、统治者与被统治者、谈话者与沉默者、人流者与不人流者、消息灵通者与消息闭塞者、联系广泛者与孤独自守者,他们之间的对比从来没有现在显著。从世界系统中获益的那些富有的、占统治地位的、有发言权的、人流的、消息灵通的、联系广泛的人,组成了无数跨国网络组织。在迈向统治宝座的道路上,他们使距离、伦理界限、文化多样性、宗教排外主义或国家主权都变得微不足道。另一方面,同一邻里中的居民在获取信息、思想、实体资源(比如钱)、非物质性商品(比如特权)的渠道上有极大的差距。同一电子区的人认同的政治意识形态、社会风俗习惯和世界观可能存在尖锐的矛盾。他们也可能以

① Parsons, Talcott, *Evolutionary Universals in Sociology*, in his *Sociological Theory and Modern Society*, New York: The Free Press, 1967, pp. 490—520.

不可比较的方式感受着人类存在(比如时间和空间)的基本分类。人类经验的各个层次(个人、家庭、社会和国家)中的富与穷的尖锐对比,由确凿的实证数据很容易就可看出。而且,大众媒体对炫耀性消费的鼓吹极大地加剧了相对贫穷感。甚至在经济最发达的国家和地区,比如北美、斯堪的纳维亚国家和其他西欧国家,以及日本和亚洲四小龙,也弥漫着不满、焦虑和失望。

如果我们把注意力专门投向那些自第二次世界大战以来让世界改头换面的潮流——科学、技术、交通、贸易、金融、娱乐、旅行、游览、移民和疾病——我们很可能被误导,以为世界变化如此巨大,以致新生的全球力量在毫不顾及我们继承的历史实际和文化实际的情况下,正在改造着人类的生存条件。20世纪人们对19世纪末最有意义的反思之一是,认识到全球化并不意味着同质化,现代化在国内外既在强化也在弱化着经济的、政治的、社会的、文化的和宗教的矛盾。原初联系(种族、语言、性别、地域、阶级和信仰)具有巨大的力量。它在内形成防御性的文化认同,在外形成激进的宗教排外政策。它的出现使那些注重实际的全球思想家开发新的思想资源以理解这个时代的精神。国际主义者(包括一些最老练的世界局势分析家)通常把原初联系看作是受宗教团体支持的、全球化必然进程的阻力,判定它不会有持久发展的动力,这是幼稚而愚蠢的。我们在波斯尼亚、非洲、斯里兰卡和印度所见到的不仅仅是抵御全球一体化的“分裂化”。我们很清楚,美国的种族主义、加拿大的语言问题、三种主要的一神论宗教中的原教旨主义,都潜伏着爆炸力,所以我们必须学会理解,对根的需求是一个全球现象。

现在我们在全球共同体中所面对的是两种相互抵触的力量,甚至是两种相互矛盾的力量:国际化(全球化)和本土化(社群化)。联合国是基于国际化的精神而成立的。它现在必须处理有关根的问题(以上说的原初联系都属于根的问题)。科学、技术、大众传播、贸易、旅游、金融、移民和疾病的全球化,正以前所未有的速度进入一个前所未有的阶段。尽管如此,本土或部落感情的广度和深度,不论是隐含的还是显现的,都不可能被启蒙运动的工具理性、个人自由、量化的自身利益、物质进步和权力意识的价值观轻易改变。人们如果能

在伦理上意识到,任何形式的谈判、正义、同情、礼仪、责任意识、个人尊严、内在价值感和自我修身都要合乎情理,那么,他们就能更好地理解人际关系的适应力和爆炸力。

儒家认为,人不仅仅是理性的存在、政治的动物、工具使用者或者语言的运用者。他们看来已经有意识地放弃了化约主义者的模式。他们用5个互相联系的观点给人下了定义:

1. 人类是感性的存在。他们不仅能在两个人和更多人之间形成内在的共鸣,也能在其他动物、植物、树木、山川、河流直到自然整体中形成内在的共鸣。

2. 人类是社会的存在。作为孤独的个体,人类与地球王国上的其他成员相比是软弱的。但是,如果他们组织起一个社会,他们就拥有了内在的力量,不仅能活下来,还能繁荣昌盛。人类相互作用的各种网络结构展示的人际关系,对人类的生存和发展是必要的。我们的社会决定了我们的特征。

3. 人类是政治的存在。这句话的意义是,就等级、地位和权力而言,人的生物本性和社会命运对人际关系作出了区分。儒家虽然坚持这种人为的界限是变动的,但是他们承认“差别”对实现社会的有机而非机械的团结具有重要意义。于是,在一个讲究仁义的社会里,社会的有机团结既是公平原则的中心目标,也是公正实践的首要目的。

4. 人类是历史的存在,他们分享集体的记忆、文化的记忆、文化传统、风俗习惯和“心灵的习惯”。

5. 人类又是形而上的存在。他们的最高渴望,不是用人类中心主义的思想术语所能简单阐释的,但是能用他们对顺应天命的终极关注来描绘。

儒家的道是一种学习的道,学习如何做人。在儒家精神里,学习如何做人就是把自己换入一个永不停止的、没有尽头的、创造性的自我转化过程。这既是一种人际活动,也是一种应天的对话。这包括4个不可分离的方面——自我、社会、自然和超宇宙的事物。学习的目的虽然总被看作是为了自我,但是,这里说的自我,绝非一个孤立绝缘的个体,而是一个复杂的万物关系的中心点。它是一个动态的开放系统,不是一个静态的封闭结构。

因此,自我与社会的感应,人类与自然的和谐,以及人类与天的不断沟通,是人类活动的最根本的特征,具有至上的价值。<sup>①</sup>

儒家把此时此地的、具体的、活生生的人作为他们哲学的人学的发展起点,所以,他们认识到人的生存是植根于自然的。我们所说的内在于儒家思想中的原初联系(种族、性别、语言、地域、阶级和基本的精神取向)的深层意义,在于它们充分展示了文化的多元性(这不能与任何形式的有害的相对主义混淆)。儒家经常把自己的“道”理解为身心之学,或者是性命之学。他们有这样一种认识,即每个人命中注定是嵌于某一特定条件下的独一无二的人。但是,每一个人同时具有自我教育、自我发展和自我实现的内在可能性。也就是说,命中注定嵌于某地,是我们生存条件中难免的结构限制,尽管如此,我们仍被赋予无尽的可能,在学习做人的过程中转化自己。因此,我们拥有内在的自由。这自由蕴藏在我们作为天人关系的中心的责任中,它创造了我们的价值。仅此一点就值得并需要尊重。

本杰明·施瓦茨在《古代中国的思想界》一书的结尾部分,讨论了《五经》的“精神”。他针对新儒学的中心问题指出:“最后,有关根的问题,要学孔子和孟子。他们已在人心里找到根。只有人心才有能力‘诚意’,‘诚意’之后再扩展这种超越的能力,实现人类存在于社会结构中的道。从这个观点来看,《四书》的基本教义就在于此。在一个更深的层次上,《四书》还为这样一种信念提供了本体论的依据,即相信个体面对道教伦理玄学和佛教神秘主义的不断挑战,具有超越的伦理能力。”<sup>②</sup>

新儒家以心学作为本体论的依据,帮助了封建晚期的中国、现代以前的越南、李朝时期的朝鲜和德川时期的日本的儒家知识分子,使他们在家之上国之下创造了一种文化空间。他们虽不离家,却能积极参加集体活动或者投身于地方的、地区的或国家的政治。这就是为什么他们并不只是调整自己以适应世界。马克斯·韦伯对儒家生活取向的整体评价漏掉了这一点。维持他们社会活力的精神资源,来源于他们管好自己的事,包括修身、劝善、尚友千古、仿效圣人、树立文化规范、知天命、传道和改造作为道德共同体的世界。

当我们看到一个新的世界秩序代替了由超级

大国强加的不公开的二元论(资本主义和社会主义)时,我们容易得出肤浅的概括——“历史的终结”,<sup>③</sup>“文明的冲突”,<sup>④</sup>或“太平洋世纪”。但是,从长远角度来看,更加困难但也是更有希望、更有意义的工作是,研究如何学习做人的问题——我们是不是与其他万物分离的个体?我们每一个人是不是把自己当作万物关系的一个中心而活着?道德自知对个人成长必要吗?社会成员之间缺乏基本的责任感和义务感,这种社会能够繁荣或持久吗?我们这个多元的社会是否应该精心培养共有的价值观,并为人类的相互理解达成共识?——这些才是真正的基本问题。当我们真切地意识到地球的脆弱性,对我们自己作为一种“濒危物种”的命运日益谨慎时,我们要问的关键精神问题是什么呢?<sup>⑤</sup>

儒学的复兴有利于东亚的知识分子形成团体认同的自觉意识,这是非常必要的。我们正处于全球历史的起点,不是在目睹历史的终结。并且,从文化比较的视野来看,这个新起点必须被看作是文明对话的起点而非文明冲突的起点。我们认识到,在种族、语言、地域和宗教中存在着文明冲突的危险,这使得文明对话的必要性特别紧迫。我们必须重视从伦理的、精神的尺度探讨人类的繁荣,寻找另一种可持续发展的模式。

① 参看 Fang, Thome H., *The Spirit of Life*, in his *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Taipei: Linking Publishing, 1980, pp. 71—93.

② Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought*, in *Ancient China*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985, p. 406.

③ 弗阴西斯·福山沿用海伦娜的说法,可能让人错误地认为,随着冷战的结束,资本主义的胜利必然导致全球思维的同质化。近来,福山从东亚吸收智力资源,强调“信任”思想。这清楚地表明,就可以分享的价值而言,西方几乎不可能垄断论坛。

④ Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization?* in *Foreign Affairs*, 72, no. 3 (summer, 1993): pp. 22—49.

⑤ 我在哈佛开设了一门核心课程“儒家人文主义:修身与伦理社会”。在此课程的“伦理推理”部分,这些问题是我讨论的重点。

超越由工具理性和个人利益造就的心理定势,在这一点上,我们做得太晚了。随着专制政治的渐渐消失,我们目睹了一个通信、网络、谈判、相互作用、彼此影响和共同合作的时代的到来。随着中国人、日本人、朝鲜人和越南人移居到世界上的其他地方,他们中的知识分子是否能在自我修养、家庭和谐、社会团结、仁义管理和全球和平这些儒学精神的鼓励下清楚地表达责任伦理,将对全球事务具有深远的意义。

以个人尊严为基础,考虑到一系列的同心圆,即自我、家庭、社群、社会、国家、世界和宇宙,我们就能真正地洞察儒家对人类繁荣的理解。我们从探寻真正的个性开始。这里存在一个似非而是的问题,即这种个性是一种开放的、创造性转化的个性。它的实现有赖于我们克服自私主义和自我主义的能力,我们珍惜家庭和谐,为此我们必须超越裙带关系。我们拥护社会团结,但是要超越狭隘思想以实现团结的真正价值。我们如果克服了种族中心主义和文化沙文主义,就能在社会一体化中充实自己。我们效忠于国家统一,但是也应该超越激进的国家主义,这样我们才是真正的爱国主义者。人类繁荣鼓舞着我们,但是我们必须努力摆脱人类中心主义的局限,因为人性最终的意义是人类宇宙的(anthropocosmic),而非人类中心的(anthropocentric)。在马来西亚大学组织的伊斯兰教与儒学对话的国际研讨会上(1995年3月),马来西亚副总理安瓦尔·易卜拉欣从休斯顿·史密斯的《世界宗教》中引用了一段论述。这段论述很好地抓住了儒家自我超越的精神:

“当一个人把关心的中心从自己转向自己的家庭时,他超越了自私主义;从家庭转向社群,他超越了裙带关系;从社群转向国家,他超越了狭隘主义;再转向所有人类,他就超越了大国沙文主义。”<sup>①</sup>

我们甚至能加上:转向天人合一,他就超越了世俗人文主义。世俗人文主义是启蒙心态带有的一种明显的人类中心主义特征。确实,在人类宇宙的精神中,我们发现,自我与社群之间有感应,人类与自然之间有和谐,天人之间有相关性。这种综合的学习做人的观点作为一个起点,能很好地为新的全球伦理的讨论服务。

通过系统阐释心学中蕴含的人类宇宙观(an-

thropocosmic vision),王阳明简洁明了地陈述了他对人类中心主义(anthropocentrism)的说明。<sup>②</sup>对儒家而言,充分实现自己,还不足以成为有责任的治家者、有效率的社会工作者或有良心的政治公仆。一个人在社会的政治舞台上无论多么成功,如果不顾天,他的人性就无法充分展示。儒家的最高理想是“天人合一”。“天人合一”不仅赋予人性以人类学(anthropological)的意义,而且赋予人性以宇宙论(cosmological)的意义。在《中庸》中,人性最真实的表明就是“与天地参”。<sup>③</sup>

然而,天无言,道自身也不能使人伟大。这意味着天虽然无所不在,无所不知,但它不是无所不能的。我们对天命的理解,要求我们充分赏识内在于我们心里的正义和原则。我们超越自我主义、裙带关系、狭隘思想、种族中心主义和大国沙文主义的能力,必须扩展到超越人类中心主义。分析到最后,自我实现就是最基本的转化,这个转化过程把家庭、社群、国家、世界和宇宙都包容进我们的心量中。

儒家人类宇宙的世界观具有的生态学意义是不言而喻的,但是需要更仔细地阐明。一方面,儒学天地人三合一中有丰富的哲学资源。另一方面,它还有无尽的伦理资源,可供发展更全面的环境伦理学。这包括文本资料、礼仪实践、社会习惯和政府政策。儒家早就开始关注与自然保持和谐,接

<sup>①</sup> 1995年3月13日,马来西亚大学资助召开了“伊斯兰教与儒学:文明的对话”国际学术会议。在开幕式上安瓦尔·易卜拉欣引用了这段话。有必要指出,休斯顿·史密斯对儒家的这段论述,是以我对儒家人文主义的自我超越的意义的论述为基础的。如果我们贯彻我作的“人类宇宙的”论证,那么我们也必须超越“人类中心主义”。参看 Smith, Huston, 1991, *The World's Religions*, San Francisco: Harper San Francisco, p. 182, p. 193 and 195 (notes 28 and 29)。

<sup>②</sup> *A Source Book in Chinese Philosophy*, trans. by Wing-tsit Chan, Princeton: Princeton University Press, 1963, pp. 659—660.

<sup>③</sup> *Chung Yung (Doctrine of The Mean)*, Chap. 22. For a discussion of this idea in the perspective of Confucian “moral metaphysics”, see Tu Weiming, 1976, *Centrality and Community: An Essay on Chung-yung*, Honolulu: The University Press of Hawaii, pp. 100—141.

受自然的适当限度和范围。这种关注表现在他们用多种方式培养自己的美德。这些美德被认为既是人的又是宇宙的。他们的关注还包括用生物的形象来描绘自我修养过程。在人与宇宙之间实现深层多样的对应,是儒家的一个主要目标。这是一个具有重要精神意义的观念,对应付当前的生

态危机也有实际价值。总而言之,儒家传统具有丰富的资源,可资用来重新确立人在自然中的位置。本文所写,就是为利用这些资源勾画进程。

(本文译者:雷洪德 北京大学环境科学中心博士生  
张珉 华中科技大学外语系教师 100871)

(本栏目责任编辑:杨雁斌)

### 《两性世界中的老龄化:女性问题和身份》

本书定价 \$ US25, 主要内容如下:

世界各个地区都出现了老龄化的现象,并且这种现象具有性别差异:妇女的寿命更长,她们得到的资源更少,并且她们还担负着照顾老人和孩子的责任。原因大同小异:女性从她们的“工作”中得到的报酬很少甚至是没有,她们由于曾为照顾家庭而中断工作,其结果是更低的养老金,而同时社会和文化规则又分配给妇女照顾老人和孩子的职责,而不考虑妇女为此要付出的成本。在许多地方,妇女更是社区关怀的提供者,而她们自己的需要却未得到满足。

今天,国家财政在社会福利方面的削减,变化的家庭形式和家庭对更多的供养者的需要迫使政府重新考虑其针对老人和退休的政策。有人认为,性别歧视已经随若妇女参加工作的人数不断增多而消失了。这种观点的广泛传播意味着在私有化的时代,改革对于妇女来说也许更加有害。

随着人们的注意力开始转向老龄化问题和相关的政策,对研究的需要加强了。当妇女将工作时间用于照顾孩子时,她们在退休金方面的损失有多大?人的一生的总收入的差距是缩小了还是扩大了?养老金制度私有化的影响是什么?这些问题的答案对设计公正和有效的老人和退休政策至关重要。从更广泛的意义上看,什么是能够鼓励妇女照顾老人的社会和文化因素?“关怀提供者”是不是普遍的女性身份?政策和时间还提出了什么其他身份问题?越来越多的妇女生命的最后部分是在守寡中度过,但对此我们却知之甚少,就更不用说各地区经济和人口的变化对此产生的影响了。

(陈源摘自 <http://www.un.org/womenwatch/pubs/instraw993c1/html>)

### 《发明因特网》

《发明因特网》(*Inventing the Internet*, Cambridge, MIT Press, 1999)是珍妮特·阿巴特关于因特网历史的著作。该书回顾了从因特网诞生伊始到90年代初引入马赛克的历史。作为电脑程序员和历史学家,阿巴特对这种媒体的历史做了细节化的回顾。在导言中,她对因特网内在的收缩(contraction)作了如下阐述:“因特网是由美国国防部建设和资助的,而我却在利用这个系统与我的朋友交谈,并和陌生人探讨烹饪方法——就像是开着坦克兜风”。这个矛盾正是该书的焦点所在。因特网最早由美国国防部资助,它的第一批用户来自军界和学术界。这种组合导致了一种通讯媒介的产生,它不仅快速和富于机动性,还能适应用户处于变化中的需要。阿巴特力图描述促使因特网由一个冷战中的电脑网络发展成全球通讯系统的社会力量。她在导言的最后部分十分精确地总结到,因特网作为通讯工具的身份不是人为命名的,而是表达了其本质。

虽然《发明因特网》并没有像阿巴特预想的那样对因特网的社会历史进行描述,它确实像我们展现了互联网的技术史。在书中我们可以看到阿巴特深刻的洞察力。例如,她对因特网的发展作了如下探讨,即因特网是随着其制造者和使用者的需要应运而生的。在书中,我们可以找到与因特网早期发展有关的种种信息。作者阅读了大量会议记录、通讯、政府文件、企业内部文件、电子邮件并采访了对因特网做出过主要贡献的人员。因此,该书具有一定的参考价值。

(源摘自 <http://www.otal.umd.edu/~rccs/books/abbate.html>)