

新儒家人文主义的生态转向：对中国和世界的启发*

杜 维 明

为了人类的绵延长存,无论在理论还是实践上,我们与自然的关系都需要有一个根本性的转变,这是一个紧迫的任务。有关人类和自然的关系的重新阐述要求我们有选择地回归世界各宗教传统的精神本源并做出有鉴别的重估。这样一个回归和重估的过程可能会自然而然地更新传统本身。从历史的角度地来看,富有活力的宗教传统总是在不时地发生重大转变,而这种转变往往是由经济、政治、社会和文化等因素所致的人们未曾预料的结果。今天,轴心时代的文明实际上都在经历着各自的转变,以各具特色的不同形式回应着现代性的种种挑战。^①就目前日益严重的环境危机而言,轴心时代的各种文明面临的一个关键问题是,创造怎样的精神财富才能为现代世界人类的发展重新定向。

中国及其儒家传统在这一重新定向的创举中起着极其重大的作用。这当然取决于中国众多的人口和全体公民现今为实现现代化正付出的规模宏大的努力。对儒家传统进行重新定位由来已久,而对其作彻底反思大约始于19世纪末20世纪初。那时,内忧外患使中国陷入了前所未有的分崩离析状态。20世纪末,在一些关心儒学命运的知识分子引导下,这种反思以“新儒学运动”的形式延续着。倡导“新儒学运动”的知识分子包括在1949年共产主义被确定为中华人民共和国的主导意识形态之后离开大陆前往台湾和香港的一些学者。

在近二十五年里,在新儒学思想家中出现一个令人关注的现象。那就是,台湾、香港和大陆的三位领衔的新儒学思想家钱穆(1895—1990),唐君毅(1909—1978)和冯友兰(1895—1990)不约而同地得出结论说,儒家传统为全人类作出的最有意义的贡献是“天人合一”的观念。我不妨把这种观念称为人类—宇宙统一的世界观。这种世界观认为,人类置身于宇宙的序列之中,而不是像人类中心的宇宙观所断言的那样,人类出于选择的需要或者疏忽之故而远离自然界。^②通过把天人合一解释为儒学对现代世界的重大贡献,新儒学的这三位重要学者的出现标志着一个回归儒家并重估儒家思想的运动。

就回归而言,人类—宇宙统一的世界观通过强调天人之间的互动共感唱出了不同于当代中国世俗人文主义的曲调。就重估儒家思想而言,这种世界观通过强调人与大地之间的相互作用标志着儒学的生态转向。作为关心现代世界之前途的著名知识分子,这三位重要的新儒学思想家都以自己独特的方式,论述了天人合一、天人相通和天人互动的观念。

钱穆认为这一观念的特征是人心与天道的合德。^③香港的唐君毅强调“内在超越”:因为性自命出,

* 本文由英文文稿译出,译文经过杜先生审定。译者:陈静。

① 当前有关轴心时代文明的讨论,可参见 Shmuel N. Eisenstadt 编:《轴心时代文明的起源和分流》。

② 参见杜维明:《置身宇宙:关于儒家自我实现的笔记》,见《我与世界》第475~485页。

③ 钱穆的最后一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》最初发表在1990年9月26日台湾《联合新闻》上。它重印在《中国文化》第4辑(1991年8月)上(第93~96页)并附有他的遗孀胡美琪的详细注释。

所以我们能够通过理解人心而领悟天命;天的超越性就内在于人类共同的自我意识之中。^①冯友兰放弃了他先前承认的马克思主义的斗争观念,强调和谐的价值不仅可用于人的世界,而且可用于人与自然的关系。^②由于这三位思想家都是在他们的晚年表明了他们的最后立场,因此,天人合一可以说概括了中国思想史界老一辈的智慧。我认为,新儒家的天人合一观念标志着一个生态转向,这个转向对于中国和世界具有深刻的意义。

生态的转向

钱穆称他的新认识是自己思想上的重大突破。当他的夫人和弟子们对他的见解的新颖性(天人合一本是一个古老的观念)表示怀疑时,已经九十高龄的钱穆断然回答,他的理解不是复述传统的智慧,而是个人的洞见,是全新的和彻底原创的。^③由于钱穆从来没有对儒家的形而上学表示过强烈的兴趣,他对人心与天道无碍说的珍视和他断言这个观念是中国对世界的独特贡献引起了文化中国几位带头知识分子的注意。^④

唐君毅从比较文化的角度提出了他的观点。他把儒家的自我修养与希腊的、基督教的和佛教的灵修进行了比较,得出结论说,儒家对世界的理解蕴涵着他们对天的深切敬意,这一点为当今世界人类的繁荣昌盛做出了独特的贡献。植根于尘世、身体、家庭和社群的儒家世界观不是要“顺从世界”,屈服于人的身份地位,或被动地接受人类处境中物性的、生理的、社会的和政治的制约,相反,支配它的是超越意识下形成的一种责任伦理。我们不可能靠疏远或超越尘世、身体、家庭和社群来变成“灵性的”,而只能靠我们在人世间的努力来做到这一点。确实,我们的日常生活不仅仅是世俗的,也在回应着宇宙的号令。由于责成我们参赞天地之化育的天命就蕴涵在我们的本性之中,我们是天的伙伴。在唐君毅的描绘下,人的终极意义是让“天德”流行。他的重建俗世人文精神的方案就具有天人合一的意味。^⑤

冯友兰先前立场的根本改变暗含着对毛泽东斗争思想和人类征服自然思想的批判。他重新回归张载的和谐哲学意味着他放弃了马克思的词句而重新言说他在40年代中华人民共和国建立之前提出来的那些儒学观念。张载的《西铭》开篇就说:

乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。夫天地之塞,吾其体,天地之帅,吾其性。民吾同胞,物,吾与也。^⑥

《西铭》可以被视为宋明儒学的核心典籍,它说出了天人合一的观念。与此相应,冯友兰认为人生自我修养的最高境界其特征就是体现“天地精神”。^⑦

从表面上看,钱穆、唐君毅和冯友兰的生态转向只是想通过发掘古代典籍和宋明理学中的精神资源让新儒家人文主义的“地方知识”呈现普遍的意义,他们努力使用儒家的观念来阐明自己的最后立场似乎也没有越出他们各自的哲学风格,然而他们三人都坚定不移地相信,他们所钟爱的传统为形成中的地球村带来了消息,他们用了他们所知道的最佳方式来宣告这个消息。他们使用的预言口吻意味着,儒家

① 详细的讨论见唐君毅《生命存在与心灵境界》第872~888页。台北:学生书局,1977。

② 冯友兰:《现代中国哲学史》第251~254页,广州,广东人民出版社,1999年。

③ 见胡美琪在《中国文化》上的注释。

④ 例如北京大学的季羨林、中国社会科学院的李慎之、复旦大学的蔡尚思和另一些高级研究人员都热情地回应了钱的文章。我的一篇短文载于《中国文化》第10辑,第218~219页,1994年8月。

⑤ 唐君毅《生命存在与心灵境界》第833~930页。

⑥ 张载:《西铭》,见陈荣捷:《中国哲学资料选》第479页,普林斯顿大学出版社,1963年。

⑦ 冯友兰:《新原人》,见《贞元六书》第二卷,第496页。上海:华东师范大学出版社1996年。

带来的信息不仅是向中国人发布的,也是向全人类发布的。他们确实不只是希望把荣耀归于自己的祖先,而是同时表明,他们关心着未来一代又一代人的福祉。因此,他们就不仅在回归一个传统,也是为了当下的需要在重新理解这个传统。

面临生态问题,文化中国会如何回应呢?以上提及的三位学者是否意识到了他们的论断所隐含着的对当今生态问题的深远意义?毫无疑问,台湾、香港以及紧跟上来的大陆都在朝着西方格局的现代化挺进。现代化是中国最强有力的意识形态。突飞猛进的工业化带来的新世界对中国以农为主的传统经济、以家庭为核心的社会结构以及父权制的政府提出了严重挑战。工业化所占的绝对优势似乎注定了儒学的命运:传统的儒学思想不再与当前世界息息相关。^①

也许,钱穆、唐君毅和冯友兰对“民胞物与”和“万物一体”依然留有怀旧的情感,韦伯等人却认为这些观念必定会从现代世界里如同梦幻般消失。虽然他们依然怀念逝去的世界(钱穆他们的笔下不时流露出怀念传统的浪漫气息),他们三人都在儒学传统里发现了新的活力和具有说服力的力量。这种复兴思想创造力的意念促使我们对这些学者的新儒家思想形成的广阔的历史背景作更为深刻的理解。

神圣的儒家人文主义

在受到现代西方启蒙思想冲击之前,儒家人文主义在很大程度上规定了东亚社会的政治意识形态、社会伦理道德和家庭价值。由于东亚的知识精英都熟知儒家经典,这三位现代思想家宣称的儒学对人类之独特贡献,实际上是前现代时期在中国、越南、韩国和日本广为分享的一种精神取向。要对这种精神取向的特质作出准确的概括并不容易,区域、阶级、性别和种族差异都会引起解释上的冲突,这无异于世界上的其他宗教。《大学》首章的著名“八条目”有助于我们理解儒家人文主义的这种精神取向:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。

平天下的整体观以个人的自我修养、家庭的和睦相处和国家的井然有序之间的有机联系为基础,其核心则是这样一种意识:“家”不仅意味着家庭,而且意味着自然界和更广大的宇宙。狄百瑞就上述这段引文指出,“就传统而言,中国文化和儒家文化是关于大地上栖居着的人群的,他们在大地上繁衍生息并滋养着大地。正是从这样一个自然的、有机的过程中,儒家的自我修养导引出了它的所有类比和隐喻。”^②他注意到乡村诗人温德尔·德里证明了儒家的论点:“家是核心,不首先建成家园(而不仅仅是自我和家庭)作为我们努力的基地,我们不可能指望就环境做任何事情。”狄百瑞得出结论说:

由于我们一起生活在一个比家庭和国家更为广大的世界里,要想在全球范围内彻底解决生态问题,家庭与国家(民族的和在国际的)之间的基础结构的稳固非常重要。失去了家园,我们就无以立足,更惶论上层建筑了。这是温德尔·德里传递给我们的信息,也是来自儒家和中国历史的教导。(同上)

从修身齐家到治国平天下,人类繁荣昌盛的这样一幅图景实际上展现了一种世界观:在整个宇宙的背景下看待人类的处境。这样的眼光使“家”的观念越出了地域共同体的界限,人因此成为宇宙进程的

^① 列文森:《儒家中国及其现代命运》。

^② 狄百瑞:《“思考全球和为了本土”及其中间地带》,见 Mary Evelyn Tucker 和 John Berthrong 编:《儒学与生态:天、地、人的相互关系》第 32 页。

积极参与者,肩负着关怀环境的责任。因此,在儒学的古典时期,《大学》已经向我们展示了一种神圣的人文精神,这种精神与《中庸》的宇宙观紧密相联。以下选自《中庸》的一段引文简明地呈现了这一宇宙观的本质:

惟天下至诚,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。^①

显然,天、地、人相互联系观念正是三位思想家在强调“天人合一”概念的重要性时所想到的,然而在近一百多年里,这个观念却被贬低为文化中国可有可无的陈腐旧说。重新发现儒学的这个核心概念多么令人激动,同时未免心酸地提醒人们:传统中有多少意义重大的思想被人遗忘!重新发掘其中的意义确实难而又难!

传统究竟是怎样失落了的呢?

儒家人文主义的世俗化

虽然儒教中国自1839年鸦片战争以来的命运已经历历在录,但是儒家人文主义的现代转化还是一个尚未讲述的故事。从鸦片战争到1949年中华人民共和国成立,中国社会饱经战乱之苦,每十年至少有一次灾难:太平天国起义、各种不平等条约、西方的蚕食、1895年中日甲午海战、义和团暴动、军阀混战、日本入侵以及国共之争。1949年以来直到1979年实行“改革开放”政策,中国社会差不多五年就有一场动荡:朝鲜战争、大跃进、合作化和文化大革命等等。这里提到的只是少数几件。

关于现代中国历史事件的叙述具有高度政治化和意识形态化的特点,它们被讲成了封建王朝在西方帝国主义的威逼下衰落的故事,一个中国人民反抗不平等而斗争的故事。当然,它也是中国曲折走向现代化的故事。马克思主义的传入、中国共产党的建立和毛泽东崭露头角成为革命领袖都是这种叙述的组成部分。对于儒家人文主义来说,最重大的事件是1919年五四运动的精神骚动。反偶像是五四精神的一个方面,而针对儒家的反偶像却简单地用了实用主义的语词来进行解释:为了挽救民族危亡,有必要超越我们的“封建过去”,向西方学习。断定儒学价值的唯一标准是看它与西方定义下的现代化是否吻合。这是儒学的现代主义转向,它把儒家人文主义改造成为一种世俗的人文主义。毫无疑问,在这种格局的儒学中,不会有生态关怀的位置。

有些学者已经注意到五四时期知识分子在处理民族危机时所表现出来的矛盾心理。他们一方面全面拒斥儒家传统,同时又完全承认中国作为文明古国的荣光,这促使他们寻求一种新的文化认同,以拒斥千百年来主宰中国政治意识与社会构架的主流思想。^②虽然有一些思想家试图开发非儒家传统的资源,例如墨家、法家、道家和民间宗教,来塑造中国的新形象,但是知识界的主流是把现代化等同于西化,并且认为中国要想成为一个独立富强的国家,首先必须有勇气跨越甚至否定“封建的过去”。随之,儒家人文主义在很大程度上失去了说服力。不无讽刺的是,推动中国知识精英拒斥儒家人文主义而采用现代西方启蒙价值的动力竟然是民族主义。尽管全盘西化不过是一个激进的口号,但是中国人自己对西方的富强观念的理解确实成为知识精英行动的指南。

科学与民主的观念被广泛接受,并且成为促使中国转变为现代国家的最有影响的西方思想。激励

① 《中庸》第二十二章。见杜维明:《中心与自体:论儒家的宗教性》(奥尔巴尼,纽约:纽约州立大学出版社,1968年)第77页。

② 见林毓生:《中国的意识危机:五四前夕的彻底反传统》(麦迪逊:威斯康星大学出版社,1979)和舒衡哲:《中国的启蒙:知识分子与五四遗产》。

中国知识分子接受这些观念的动力不是追求真理的执着,也不是维护个人尊严的愿望,而是使中国富强的决心。这些观念成为动员民众的手段,许多人从中感到,中国有必要作为一个统一的民族重新站起来。他们要求进步和富强的吼声里充满了唯物主义、科学主义、进步主义、实用主义和工具主义的回声。作为世俗人文主义的形式之一,西方的启蒙精神被当作中国人民救亡图存的意识形态。

在“封建过去”的阴影之下,五四时代的新儒家严厉批判儒家在实践中不符合现代精神的东西。儒家意识形态所坚持的三纲,即君为臣纲、父为子纲和夫为妻纲被否定了,而以相互劝勉为基础的五伦,即父子之亲、君臣之义、长幼之序、夫妇之别和朋友之信,则在新的条件下得到了扬弃。显而易见,这些观念需要改变。奠基在等级制度、身份、性别和年龄之上的社会伦理,包括家庭伦理在内都受到严格又全面的反思。人们对家庭责任与自我发展并行不悖的信念产生了质疑,而过去,这一点是人们不问究竟就想当然普遍接受的。以年龄、性别和身份为基础的专断权威遭到了拒斥。任何断言,甚至包括古代典籍里的论述,只要透露出权威主义、大男子主义和等级制度的意味,就会遭到唾弃。中国知识分子,包括新儒家,在解构儒家遗产时所表现出来的激愤之情在中国文化史上是空前的,在世界历史上可能也是独一无二的。

来自生态转向的批评:新儒家与地球宪章

从儒家传统的内部和外部都出现了批评的声音,批评占统治地位的世俗化观点、唯理性主义和发展进步不计代价的观念。甚至在五四那一代人完全沉溺在现代化就是西化的迷梦之中时,某些最有原创精神的新儒家就已经对隐含在启蒙方案中的个人主义世界观和实用主义伦理学表示了怀疑。他们的观点对于儒家的生态转向具有意义深远的影响。两个重要的例子是熊十力(1883—1968)和梁漱溟(1893—1988)。熊十力提出了发人深省的自然活力论,梁漱溟鼓吹以调和折中的态度对待自然。

熊十力用佛教唯识学的基本观念析理辩证,来重建儒家的形而上学。他认为儒家的“大化”观念表明人参与宇宙进程,而不是把人的意志强加在自然之上。他进一步指出,作为一个不断进化的生物类别,人类不是脱离自然的创造物,而就是生生之力的有机组成部分。赋予人类创造力的活力同时就是使山川大地欣欣向荣的生命力,我们与天地万物同源共感。由于熊十力的自然活力论哲学以《易经》为基础,他的与自然同体的伦理观在他的道德理想主义中有着显赫的位置。^①

梁漱溟认为儒家人生态度的特征是在疏离自然和征服自然两者之间保持平衡。虽然他也承认中国必须向西方学习,增强竞争力以挽救民族危亡,但是他预言,从长远发展的角度来看,抛弃俗世的印度精神必将流行。^② 梁在晚年时已经预见到了汤因比的伦理告诫:

在汤因比看来,二十世纪对技术的迷恋已经导致了环境的毒化,使人类的自我毁灭成为可能。汤因比相信,解决当前危机的任何方案都有赖于自我控制。然而,对自我的把握既不能通过过分的自我纵容来实现,也不能通过过分的自我禁锢来实现。二十一世纪的人们必须学会走中道,走中庸之道。^③

尽管梁漱溟只是暗示了人类发展的另一种可能的选择,他的比较文化研究却在西化一统天下的中国掀起了一股潮流:重新评价儒家,使它恢复活力。

两位思想家的不同贡献可以归纳为儒家的生态转向。就熊十力而言,他以“生生”的概念使自然活

① 熊十力:《新唯识论》,(台北,光文出版社,1962年重印)第一卷,第4章,第49~92页。

② 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》(台北,文学出版社,1979年重印)第200~201页。

③ Daisaku Ikeda:《一种新的人文主义》(纽约:韦斯希尔,1979年),第120页。

力论接续在《易经》及其宋明阐释的传统之中。就梁漱溟而言,他认为环境伦理需要调和折中,而调和折中正是儒家修养达到平衡、和谐、均衡的一个标志。这样,强调自然进程的活力论要求的就是调和折中的态度。

然而,无论是熊十力还是梁漱溟都没有提出赞同非人类中心的伦理观,也没有涉及保护生态的伦理。现代主义的路向太强大了,儒家人文主义已经被深刻改造成为一种世俗的人文主义。决定儒学与中国现代化转向之相关性的游戏规则已经明显改变了,就儒学本身呈明儒家观念的努力只是在学术象牙塔之内的少数学者中保持着,在象牙塔之外则基本上被忽略了。现代化和发展经济的目标压倒了人文主义和民胞物与的更大关怀。

正如 Amartya Sen 和其他一些人所指出的那样,现代化进程被简单地理解为指向实用主义目标的发展对于人类的全面繁荣是远远不够的。于是,一种视野更加开阔的理解开始出现,这种理解认为,发展不仅应该包括经济指标,还必须考虑人的幸福、环境的保护和精神的健康成长。在这一前提下,人们渐渐自觉到:有必要建立一种更为全面的全球伦理来保障可持续发展的可能性。^① 自从1992年联合国地球峰会在里约热内卢召开以来,以地球宪章为契机形成国际合作,并在最近十年间取得了很大的进展。^② 专门为此目的成立的一个国际委员会用了三年时间草拟了这个宪章,地球宪章委员会于2000年在巴黎向全世界正式发布。在世界各地,各种组织和个人召开了数百次协商会,以确保这个宪章具有最大的包容性。这个宪章就生态的完整性、社会和经济公平、民主、非暴力以及和平等议程提出了一系列原则。参照这些为了维护人类的持续发展而建立的全球伦理原则,像中国那样对现代化进程的狭隘理解就未免有所欠缺。对于工具理性指导下产生的启蒙模式及其所限定的现代化的评判,中国对发展的理解可以作为一个重要的外部比照。

如果中国的现代化方案追求民主理想,要建设一个如地球宪章所规划的“公正的、参与的、可持续发展的和和平的”社会,(同上)那么,它就会全面检讨中国的发展观念。然而相反的事实比比皆是。无庸讳言,地球宪章所提及的全球问题在现代西方也远未解决,但是,如果它们在中国被纳入国策充分讨论,中国知识分子会有更多呼应和平文化和环境伦理的呼声。毕竟,“把根除贫困作为伦理、社会和环境问题的要务”,(同上)促进人类繁荣和物质进步既是社会主义的理想,也是儒家的理想。虽然“无偏见地承认所有人对于维护人的尊严、身体健康和精神健全所必需的自然和社会环境保障的权利”(同上)看起来是一个高远的目标,其实它就相当于儒家的人的全面实现的概念。更进一步,“坚持男女平等是可持续发展的前提”和“保障教育、医疗和经济的平等机会”(同上)也被明确承认是现代中国的抱负。传统儒家关于经济平等、社会良心和政治责任观念是与这些重大问题的讨论相关的,也是具有深远意义的。儒家人文主义世俗化的代价太高了。简单地用唯物主义的词语来理解进步实际上是把国策的范围只定在富强之内。完全背离自己本土拥有的与自我实现相关的精神资源而采取的一系列寻求发展的努力其实极大损伤了自己的精神本源,而且无益于自身的长远利益。

儒学复苏:一种现代意识形态

第二次世界大战以后儒学开始复苏,最初是在工业化的东亚,近来是在社会主义的东亚。这一现象似乎表明,传统至少在表面上已经为了某些政治和经济目的被现代化了。某些最杰出的儒家思想家为传统的转化起了关键作用,使之从农业社会的思想模式转变成为与工业社会和世界主义社会协调一致

① 全球伦理。

② 地球宪章。

的伦理。中国在近50年里经历着混乱和骚动时,她的邻国并没有受到负面影响。相反,工业化的东亚(日本和四小龙)取得了令世人瞩目的经济增长。儒学及其理论发展在三小龙即台湾、韩国和新加坡受到了政府的优待和鼓励。至于第四小龙香港,在英国的殖民统治下,该地区主要追随西方资本主义的发展模式。如果儒学在工业化的东亚能够保存下来,并作为一种政治意识形态,这似乎表明儒学已经超越了其“封建的过去”,而成为模塑东亚现代性的活生生的传统。^①

在毛泽东思想影响下的中国大陆最初公开敌视儒家的理论与实践。然而,儒家理念表现为心理习惯却一直流行于生活的方方面面,尤其是在人民共和国的工人、农民和士兵之中。最近十年,整个东亚社会都出现了儒学复苏的迹象。受到工业化东亚挑战的社会主义东亚(中国、越南和北朝鲜)对于自己的儒学根源采取了更加积极的态度。北朝鲜为了“伟大领袖”的个人崇拜把儒学的观念彻底政治化了。越南开始重新开发它的儒学文化资源。甚至北京现在也积极鼓吹儒家伦理。不幸的是,这样的儒学理念最多只能被看作良莠并存的传统,并不能显示出完全积极的意义。

在现代主义气质的影响之下,出现在社会主义东亚的儒家伦理通常是启蒙精神下的一种坚信,而不是启蒙精神下的一种反省。由于采用工具理性作为方法,儒学的训条很容易被那些手法娴熟的社会工程师用来作为施控的机制。科学主义成为一种基本的人生态度,而宗教成了倒退落后的思想意识。这种理性主义和科学主义的精神气质是彻底人类中心主义的。一方面,成功的国家建设要求积累经济资本、拥有技术能力、提高认识水平、改善物质条件。另一方面却毫不在意社会资本、文化能力、道德觉悟、精神价值和生态伦理的长远意义。热衷于用技术手段解决问题和专家治国的思想模式意味着,非量化的问题往往不受重视或得不到恰当的理解。结果是生态学和宗教被严重误解。

仅仅把儒学当作世俗的人文主义是不幸的,因为它丰富的资源可以发展出一种真正放眼全球的世界观和全球伦理却没有得到应有的开发。成为重心的反而是仅仅追求物质进步的一种狭隘观念,而不是为了人类繁荣昌盛的阔大胸襟。儒家人文主义不是世俗的人文主义,作为人类-宇宙统一即天人合一的观念,它断然拒斥那种使人性枯竭的人类中心主义。然而,简单地回归人类-宇宙统一的观念仍然是不够的,还需要重新发掘它潜在的用途。例如,儒家强调,自我实现的旅程始于我们承认自己就植根于此刻当下的世界之中。对待世界的这种积极的态度使我们能够欣赏自然和社会环境,把自然和社会都视为人性的不可分割的部分。滥用儒家的价值观并把它作为实施新权威主义控制的正当理由所造成的危险将会永远难以消除。

亚洲(儒家)价值已经被当作有利于经济增长、政治稳定和社会和谐的积极因素得到积极弘扬。自律意识、责任感、勤俭的品性、关系网的重要性、合作和协调意识和舆论的控制都被认为是儒家经济政治文化的显著特征。在现今中国历史转型的关键时刻,这些价值可能被认为更多地与国家建设相关,而没有考虑它们对于自由、权利和个人自主的意义。对亚洲价值的讨论,作为对人权话语的反省,本身也是启蒙心态的反映,而启蒙心态鼓吹的价值是人类中心主义、社会管理、进步主义、科学主义和工具理性。只要重建的儒学被纳入到现代主义的话语之中,它的人类-宇宙统一的洞见就会失落,它倡导“一种整体的、非人类中心的、一视同仁的、环境保护的世界观,尊重自然和用同情之心对待生命的一切形式”^②的可能性将大大降低。

① 见杜维明:《东亚现代性中的儒家传统:日本和四小龙的道德教育和经济文化》(剑桥:哈佛大学出版社,1996年)。

② Donald K. Swearer:《佛学的生态学资源》(代达罗斯论文)第2页。

人性:仁爱之心和同情共感

钱穆、唐君毅和冯友兰提供了一个新的视野,儒家人文主义由此呈现为中和着仁爱之心和同情共感的宇宙人文主义。无论他们的思想是有意识地批评启蒙心态还只是隐含着对现代性话语的批评,他们的新视野都超越了具有征服特性的人类中心主义和工具理性。进而,他们超越了“非此即彼”的思维模式,提出了宇宙-人类和合的观念。这意味着他们开始复归和重新评价传统的核心价值:对天、地、人的相互贯通作非二分的理解。

排斥性的二分模式,即精神与物质、心灵与形貌、神圣与世俗、主体与客体的对立排斥是现代意识的特征,直接来自启蒙运动,它与儒家所偏爱的“混然同体”、合二为一的结构全然不同。在儒家传统中,本末、显隐、前后、上下、始终、分全和内外等概念是用来表示相互影响、相互改变、相互依赖和一体同感的。在这样的眼光下,天人之间是相互蕴涵的。地球不是“外在的”物质实体,而是我们之为我们的根本。地球不仅仅是我们的居住地,更是我们的家园;不仅仅是“客体的集合体”,更是“主体的共同体”,通过“气”与我们的本性连系在一起。因为我们与天地是一体的,所以我们人类为了精神的自我实现,就应该不仅成为自然的保护者,还要以审美的、伦理的和宗教的态度,成为协同自然的能动创造者。

地球宪章提出的挑战是,我们如何能够“尊重地球和生命的多样性”,“以理解、同情和爱心关怀生命共同体”,“保障地球的恩惠和美好能够施及当代和未来的一代又一代”?^①无论如何,我们必须超越如下这种观念:地球只是一片不洁的土地,一件没有灵魂的物体,一具没有精神的躯壳。正如地球宪章所言,“人性存在于一个更广大的宇宙之中,是其中的一个部分。地球,我们的家园,是生机勃勃的生命共同体。”儒家则是这样说的,天地与我们贯通,因为使我们生长发育的“气”,也是容纳木石禽兽于宇宙大化的生命活力。我们当以敬畏之心对待自然的丰富创造,它们就在我们的身边:

今夫天,斯昭昭之多,及其无穷也,日月星辰系焉,万物覆焉。今夫地,一撮土之多,及其广厚,载华岳而不重,振河海而不泄,万物载焉。今夫山,一卷石之多,及其广大,草木生之,禽兽居之,宝藏兴焉。今夫水,一勺之多,及其不测,鼃龟蛟龙、鱼鳖生焉,财货殖焉。(《中庸》)

自然之富饶和创生洋洋可观,处处可见,但是只有通过深切的自觉,我们才能够完全理解我们在其中的位置和我们与它的精神联系。这就是宇宙视野下的儒学所具有的综合观。

正如地球宪章所言,承认“地球,我们的家园,是生机勃勃的”,是能动包容的,这种承认能够激励我们把保护“地球的活力、美好和多样性”作为“神圣的天职”。(同上)然而,我们建立全球安全保障作为地球与人类关系之基础的能力却明显地被当今世界占主导地位的发展模式逐渐损害了。尽管有经济指标的增长,不公正、不平等、贫穷和暴力仍然在扩散。中国背负着沉重的人口负担,尤其担忧它日渐减少的耗材资源。中国如何才能成为地球大家庭的负责成员,同时又不丧失对自身基本需要的关注呢?

实现现代化的要求使中国意识到接受启蒙价值的需要,诸如自由、理性、法制、人权和个人尊严等等。然而,回归和重估本土资源以增强儒家伦理的独特特征同样紧迫,诸如公平分配、同情心、礼仪、责任感、人际关系和天人相通等等。否则,它将发现很难进入文明对话并积极参与到创建地球宪章所倡导的“全球公民社会”(同上)之可能性的探索之中。工具理性下的行为、态度和信念需要从根本上加以改变,只有这样,它才能对地球宪章所提出的为“形成中的世界共同体的伦理基础提供一个共享的基本价值”(同上)作出自己积极的贡献。就中国而言,最紧要的是发展一种健全的环境伦理,培育和平文化,促进社会和经济发展的公正性。

严格说来,钱穆、唐君毅和冯友兰并不是生态思想家。然而,关于中国未来的思考中,他们认为中国

^① 地球宪章。

作为一种文明是植根于儒家人文主义传统的精神气质之中。这为我们带来了一种文化信息,其中蕴涵的伦理和宗教含义对于人类与地球的关系具有深远的意义。具体说来,他们认为仁爱之心和同情共感是人性的特性。人的独特之处就在于能够以爱心关怀宇宙间所有形态的存在。钱穆认为,温心相待、含而不露、巧妙维持政治经济的平衡安宁是中国文化生命源远流长之关键所在。^①唐君毅探讨了中国哲学的核心价值后指出,儒学关注的是蕴涵着良知良能的人性,而不是只考虑理性,这一点有助于发展一种全方位的人性观。^②冯友兰格外欣赏张载的四句话,认为说出了儒家关于人之为人的理念:

为天地立心
为生民立命
为往圣继绝学
为万世开太平^③

天地之心、生民之命、神圣之学和恒久的普遍太平使人生在时空中呈现出全然不同的意义。用冯友兰的话来说,“天地境界”代表着最高的人生境界。(同上)

确实,和平文化的中国神话已经全然毁坏,中国化意味着文化适应和道德劝勉的观念也在学者圈里热烈地辩论着。中国作为一个最古老悠久的文明,在思想和制度上所经历的巨大断裂比近代历史上大多数其他文明要严重得多。在现代中国知识分子的话语中随处可见的是集体的记忆失落,而不见一种强烈的历史意识。中国唤起的想象是悠久、稳固、固守成规和一成不变,但是它实际上是一道绵延的景色,有不断的变化、重新塑造和重新建构。正如唐君毅所指出的,新儒家重建了人文精神来回应当下的处境,这不是企图寻求神话化了的中国的过去,而是努力设想中国可能会有的未来图景。^④钱穆、唐君毅和冯友兰都相信,人性表现为仁爱之心和同情共感,人因此能够与万物一体。这不仅是儒家的理念,也是对全球共同体发出的道德命令。

万物一体:王阳明的宇宙人文主义

王阳明(1472—1529)的《大学问》为儒家的这一思想提供了一个简洁的解释:

大人者,以天地万物为一体者也,其视天下犹一家,中国犹一人焉;若夫间形骸而分尔我者,小人矣。大人之能以天地万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是。^⑤

“心之仁”即是大人能够知觉宇宙的理性,据此,王阳明做出了一个本体论的断言:与天地万物同情共感的能力是人之为人的根本特征。甚至普通人也能够实现这一看似高不可攀的理想。人心含无限知觉,这使我们能够容纳和回应宇宙间各种形态的存在,无论是幽幽碧草还是璀璨群星。大人能够以天地万物为一体,却不是刻意为之,如果是刻意为之,那么从根本上说,是因为我们忽略了我们天性之中知觉灵敏的心。

为了表明这一点,王阳明提供了一系列具体的说明:

是故见孺子之入井而必有怵惕惻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也;孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣觝觫而必有不忍之心焉,是其仁之与鸟兽而为一体也;鸟兽犹有知觉者也,见草木之摧

① 钱穆:《从中国历史来看中国民族性及中国文化》(香港,中文大学出版社,1979年)。

② 唐君毅:《中国文化与世界》,载《中国文化与当今世界》(台北,学生书局,1975)第865~929页。

③ 冯友兰:《中国现代哲学史》第245~249页。

④ 唐君毅:《人文精神之重建》。

⑤ 王阳明:《大学问》,见陈荣捷:《中国哲学资料选》第659页,普林斯顿大学出版社,1963年。

折而必有怜悯之心焉,是其仁之与草木而为一体也;草木犹有生意者也,见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉,是其仁之与瓦石而为一体也。(同上,页659~660)

这些事例表明,“一体之仁”不是浪漫空想,而是对万物息息相关的高度体认。而“一体之仁”作为心的无限知觉,就植根于我们的天性之中。王阳明进一步认识到,对人类生存的物质现实的顾虑使我们不能够与任何事物、任何人建立起超越物质范畴的有意义的联系:

及其动于欲,蔽于私,而利害相攻,忿怒相激,则将戕物圯类,无所不为,其甚至有骨肉相残者,而一体之仁亡矣。(同上)

其中对人类生态问题的暗示是很明显的。我们既能够以人与人和天人之间的有意义关联来造就宇宙的和谐,也可能出自欲、私、贪、忿、怒而破坏了家庭内最为亲近的关系。

道德选择的一个简单而又容易产生歧义的观念来自如下一个坚定的信念:人类作为宇宙秩序的共同创造者,不仅要对自己负责,也要对天地万物负责。我们超越自我中心越远,就越能实现我们自己。我们就植根于这个世界,植根于我们的家园之中。我们不可能在大地之外、身体之外、家庭和社群之外造就精神的避难所,因为我们就在其中。不离其外这一点使我们能够与孺子、鸟兽、草木、瓦石成为一体,正因为如此,我们能知觉体会其他人。去私欲之弊,进入不断扩大的关系网络,才能使我们实现人性的所有潜能,因为我们的自我实现既具有个性,又为他人共有,并不是以某一人为中心的自私行为。

作为天的同伴,我们个人和全体都被赋予了神圣的使命。用 Herbert Fingarette 的话来说,我们的使命是承认“凡俗为神圣”。^① 确实,“使大地、身体、家庭和社群转而进入天德流行,就是创造生命力甚至创造本身。”^② 承认大地、身体、家庭和社群的神圣性是转化的第一步,通过改变观念,外部世界就从“客体的集合体”转化为“主体的共同体”了。^③ 这种神圣的宇宙观奠基在天人相应的观念之上:天人“合一”远不是一种静态的关系,而是一个不断更新的动态过程。

身处当今之世的我们深切感到,我们已经严重污染了我们的家园,耗尽了我们能够得到的不可再生资源,危及和灭绝了无数生物种类,因此严重威胁到我们自己的存在。显然,我们需要重新思考人与大地的关系。由于发展中国家实际上把经济发展和根除贫困放在首位,发展战略又是在现代主义的意识形态下制定的,这就把对环境的关怀挤到了边缘。以发展为首的强烈要求在价值上明显超过了对环境恶化的担忧。紧迫的环境危机往往被擢在了后面。

人类处境中最令人沮丧的一幕是,如果我们日益明确地知道我们应该做什么,环境的恶化还不至于到了严重威胁人类的生存的程度,然而出于结构的、心态的、观念的和其他一些原因,我们却正在走向最终难以回头的不归路。先觉者教我们科学地、经济地、政治地、文化地和宗教地辨识这种自我毁灭的发展轨道,然而他们竭尽全力奔走呼号却未能力挽狂澜,这一点令他们十分痛心。在这样背景之下,提倡天人合一的观念是一种反潮流的哲学立场、一种文化的反省:确实,它是对未来的展望,而不是对过去的怀念。

儒家天人合一的人文主义

钱穆、唐君毅和冯友兰看到了儒家人文主义具有在比较文化的研究中占有一个新的位置的潜力。作为文明对话的参与者,儒家能够向其他宗教团体和整个地球村发布什么消息呢? 简单地说,儒家人文

① Herbert Fingarette:《孔子:以凡俗为神圣》(纽约,1972)。

② 杜维明:《危机与创造:儒家对第二轴心时代的回应》。

③ 狄百瑞:《“思考全球和为了本土”及其中间地带》。

主义所携带的宇宙-人类统一的信息能够深化有关宗教和生态的讨论吗?特别是,儒家的修身哲学能否激发出一套新的家庭价值、社会伦理、政治原则和环境意识,来帮助文化中国发展一种全球的责任意识,从而既有利于自身,又能改善世界的状况呢?儒家的思想家能够丰富他们的精神资源,拓宽启蒙方案的界域,使之能容纳宗教与生态吗?天人合一的观念意味着人类景况中四个不可分割的层面:自身、社群、自然和上天。每一层面特征的充分展开都能够促进而不是阻碍四个层面的完全整合。自身作为关联的中心,通过与群体的互相作用来建立自己的身份,从家庭到地球村甚至更为深远。人与自然之间的一种可持续的和谐关系不仅仅是一个抽象的概念,也是对生活的具体引导。人心与天道的互动是人类繁荣昌盛的终极道路。以下四个特征构成了新儒家生态转向的本质:

1. 自身与社群之间富有成效的相互作用

由于社群作为“家”必须扩展到“地球村”甚至更远,自身与社群之间富有成效的相互作用就必须不仅超越独我和区域,还要超越民族主义和人类中心主义。用应用伦理的术语来说,修身(这让我们想起汤因比的“自我克制”)是整体观的人文主义成为可能的关键。它引进了一个自我超越的不断过程,永远关注着大地、身体、家庭和社群,并以此为立足之地。通过修身,人心“像同心圆一样一圈一圈地向外扩展,从自身出发到家庭,到身居其中的社群,再到国家,最后直到全人类。”^①

把同情从自身扩大到家庭,人就超越了自私。从家庭扩大到社群,就超越了裙带关系。从社群扩大到国家,就超越了地方主义。扩大到全人类就决不会搞大国沙文主义。(同上)“要成为完整的人,就要依次超越自我主义、裙带关系、地方主义、种族主义和大国沙文主义。”因为人文主义不可能是“孤立的、自满的人文主义。”(同上,p.186~187)如果我们停留在世俗的人文主义之上,我们的傲慢和自满就会破坏我们与宇宙的联系,使我们局限在人类中心主义的危险境地。

2. 人类与自然之间可持续的和谐关系

世俗人文主义的问题在于它作茧自缚。在它的影响之下,我们迷恋权力,对环境施以控制,并把它排斥于精神和自然领域之外,这使我们完全立足自己考虑生态问题。这种摒除精神和自然的人文主义严重破坏了人性的美学、伦理和宗教意义。结果是,几乎不关心宗教和自然生态问题的傲慢和激进的人类中心主义却成为科学主义、唯物主义和现代主义的不言自明的世界观。

因此,一种生态的关注是对现代主义进程的必要校正,而现代主义进程已经把儒家的世界观降低成为一种有限的世俗人文主义。儒学在现代主义的思想形式下被误用为专制政治的合法性证明。只有把宗教和自然的层面完全整合到新儒学之中,儒家的世界才能避免以牺牲宇宙-人类的统一为代价,只强调社会控制、工具理性、直线进步、经济发展和专家统治的危险。

儒学必须摆脱发展不计代价的现代主义思想方式,重新检讨它与权威政治之间的关系,以此作为它创造性转化的前提。促进天人之间和谐而可持续的交通关系是向着它自身的基地回归,而不是离开它的源头。确实,儒学自新的最好方式是使旧学恢复生机,因此,在现代西方影响下误入歧途而走进世俗人文主义的儒学不是一个持久的转向。

3. 人心与天道的互动

1990年在莫斯科全球论坛上,科学家们发出的呼吁激励着宗教和精神领袖们用新的眼光看待人与地球的关系,科学家们说:

作为科学家,我们中的许多人有敬畏宇宙的深刻经验。我们懂得,被当作神圣的东西更可能得到关怀和尊重的对待。我们的地球家园就应该这样对待。保护和改善环境的努力需要注入这样的

^① Huston Berry:《世界宗教》第182页(旧金山,1991)。

神圣观。^①

显然,生态问题促使所有宗教传统重新检讨它们关于地球的预先设定,只做有限的调整以便容纳生态的层面是不够的。我们需要的不是别的,就是把自然神圣化。这可能需要在基本理论上进行重建工作,把地球的神圣性视为天授。在科学家们的呼吁中隐含着这样的暗示,有必要在更阔大的人-神关系中思考有关自然的理论。

对于新儒家而言,最紧迫的问题是强调与自然和谐的精神层面。陈荣捷在他著名的《中国哲学资料选》中说,“如果有一个词能够概括整部中国哲学史,这个词会是人文主义,不是那种否认或淡化至上力量的人文主义,而是承认天人合一的人文主义。在这个意义上,人文主义从一开始就主导着中国思想的历史。”^②

“天人合一的人文主义”既不是世俗的,也不是人类中心主义的。它充分认识到我们植根于大地、身体、家庭和社群之中,因此它从不否认我们与宇宙秩序的和谐。为大地的、身体的、家庭的和社群的存在注入超越的意义,不仅是儒家的一个超迈的理想,也是儒家的基本实践。在传统中国,在儒家思想、道家方术和民间信仰的影响之下,朝廷、都城、孔庙、祖坟、官邸、学校以及私人住宅都要根据“风水”的原则来设计。这些原则以撒土占卜为基础,被认为能够用于改善人的命运,因此,这些原则以增强与自然的亲近把人的设计与环境联系在一起了。同样,中医也是调理重于治疗,形意操例如太极拳和各种气功,也是建立在自然与人类的互动之上的。

4. 知性、修身以达到三才同德

儒家相信,上天赋予人人性,所以人通过自我认识,就能够知道天道。儒家还相信,为了理解天命,我们必须不断地修养我们自身。这是实现天、地、人三才同德。自然作为转化的无尽过程而不是一个静态的呈现,不断启发我们去理解天的生生之力。《易经》卦位图就象征着天的生生不已,永远健行。这里给人的教训是,效仿天之健行,为促进人类的繁荣昌盛而“自强不息”。对宇宙的敬畏感来自我们回应最终实在的渴望,而最终实在为我们的生活指示了方向并赋予意义。无论是从创造的角度还是从进化的角度来看,我们的存在都受惠于天地万物。为了报答这一份恩惠,我们修养我们自己,以便在存在的奇迹中完全实现我们所具有的人性。

孟子简洁地把知性、事天和立命作为人对待天的态度:

尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也,夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。

自我实现最终有赖于知天和事天,人心与天道的互动是以自然的和谐关系为中介的,而自然的和谐关系有赖于人的培育。通过这种培育,他们实现了天、地、人三才同德,因此成为完全的宇宙存在。互动的意识和三才同德的意识根本不同于人类征服自然的欲望,也不是把人的意志强加于上天。

确定儒家的生态转向:超越世俗人文主义

令人遗憾的是,陈荣捷断言儒家是一种非凡的人文主义的时候,钱穆、唐君毅和冯友兰概括出儒家生态转向的精神气质的时候,来自文化中国尤其是中国大陆的回应却完全是基于对儒家传统的世俗人文主义的理解。在1972年斯德哥尔摩环境会议上,中国代表团拒绝签署备忘录,不接受它提出的限制经济增长、约束科技进展指数的方案。他们迷恋发展、坚信人的聪明才智,这使得他们至少在一段时间

^① 引自 Mary Evelyn Tucker:《宗教与生态的联盟》,见 Stewen Lchase:《理解的门径》第111页。

^② 陈荣捷:《中国哲学资料选》第3页。

里忽略了环境问题。^①

现在形势有了很大的改善,但是科学主义和唯物主义的回声仍然不绝于耳。自1979年改革开放以来,北京已经通过接受市场机制作为它的全球战略把自己转化成为一个发展的国家,乍看之下,商业主义、利润主义和国际竞争成了当前中国精神的特征。在长达一百多年里遭受帝国主义和殖民主义的欺辱压榨,中国的崛起象征着世俗人文主义的完全胜利。

过去,作为深受内忧外患之苦的中国,救亡图存当然是当务之急。然而,现在的中国不再是被动的受害者,而是象征着一股不断壮大上升的力量。在中国进入世界共同体的时候,将会是什么样哲学引导中国领导人呢?如果以牙还牙(似乎不是一种可行的选择)和分享国际权力(对中国的吸引力毕竟有限)都难以敦促中国成为负责的参与者,那么还有什么能够促使中国参与世界的环境危机呢?如果需要以世界其他不幸地区的长期环境危机为代价来实现自己的发展理想,中国难道真会安心吗?中国能够和世界其他国家一道来努力造就一个更平等更富有人性的世界吗?为促成一个新的世界秩序(在理论和实践上都是非霸权主义的世界),中国能发挥积极作用吗?中国如何才能超越一味追求富强的单一发展模式呢?

作为一股上升的经济、政治和军事力量,中国是重建世界新秩序的最重要的参与者。虽然中国在她的现代化长征中历经艰难,但是,外部施加和内部抱定的孤立主义在长达三十年的时间里使她的内部灾难没有影响周边国家和太平洋地区的安全和稳定。现在的局面完全不同了。中国的经济和政治已经是一个更广大世界的有机组成部分,因此,“中国往何处去?”这个区域的和国家的问题就具有了地区和全球的深切意味。如果世俗人文主义,无论是社会主义的还是儒家的,仍然是中国占统治地位的意识形态,那么,它对文化中国和世界其他地区的整体发展所造成的不利影响将是难以估计的,姑且不提环境问题。

要超越世俗人文主义,困难的第一步是拓展中国索求现代化的参照系。直到今天,对现代西方(北美和西欧)的迷恋仍然阻碍着中国去发掘自己的本土资源。尽管收效甚微,我一直在呼吁中国知识界把印度作为一个可参照的社会,把印度文明作为一个可参照的文化来考虑中国未来的发展。当然,中国应当做得更好,以避免印度在经济战略、政治格局和社会实践方面的消极事例,军事民族主义的抬头和民众的公开冲突就是明显的例证。然而,印度作为人口最多的民主国家,拥有数以百万计说英语的知识分子、资本家、企业家和社会活动家,它仍然有许多东西值得中国自我反省。印度的宗教多元、语言各异、文化多样,提供了一个可供选择的现代性图景,对中国的发展概念是一个挑战。现在,印度最有价值的财产就是它层次分明的丰富精神景观。就精神而言,印度是文明输出的一大源泉。梁漱溟在1923年就预言,从长远的观点看,印度的生活态度一定会流行,尽管他当时竭力鼓动中国向西方学习。^②中国无情地攻击自己的传统与印度不断维护自己的精神根基恰好形成鲜明的对照。中国知识分子从印度的经验中能够学到什么呢?

如果中国认真地以印度为可参照的社会和文化,她将开始重视自己本土的大乘佛学遗产。反宗教的人文主义在胡适对中华文明印度化的反省中骤然眩人耳目,它应当从根本上加以扭转。^③在台湾、香港和海外华人中,人文佛教是最强有力的宗教运动。它对经济文化、社会伦理、政治行为、道德教育尤其是环境伦理的冲击是值得考虑的。如果大乘佛教作为一种主要的精神力量在中国重现,道教也可能有

① 应当提到,在周恩来的直接推动下,中国的环境保护运动实际上在斯德哥尔摩会议之后不久的1973年就开始展开了。

② 梁漱溟:《东西方文化及其哲学》第199~201页。

③ 胡适:《中国的印度化》。

机会复兴,信奉天人合一的儒家人文主义,而不是那种世俗的人文主义,也将大行于世。

当然,即使中国能够展拓它的参照系,把非西方的经验,例如印度的经验,纳入她的现代化方案,她作为国际大家庭中的一个负责任成员、一个积极的贡献者,她对国际事务的参与仍然有赖于她与西方尤其是美国的关系。从联合国秘书长安南大力鼓吹的和平文化来看,中美关系可能是当今世界上最重要的双边关系了。不幸的是,中国迷恋美国与美国忽视中国之间的巨大反差使双边关系变得非常复杂和困难。美国政治势力之间不寻常联盟极大地破坏了中国在美国普通民众眼里作为国际大家庭中一个负责任成员的形象。然而,美国确实处于一个独特的位置,为中国的现代化提供了一个可供选择的模式。

应当注意到,美中科学家在处理环境问题的合作上是真诚而富有成效的。也要看到,这种类型的合作,即严格协定下的科学交流,并不能轻易拓宽到重要的意识形态领域。从长远的观点来看,处理环境恶化例如全球变暖的国际方案有中国的积极参与是非常重要的,这一点不言而喻。^①

从更宽泛的角度来看,中国领导人处理国内事务的方式,例如对待持不同政见者、宗教迷狂、自由言论和少数民族文化表达等等的方式,将会被国际社会认真看待为有关人权的问题,反过来,这又会实际地影响中国被美国民众接受的程度。从中国的角度看,美国作为唯一的超级大国应当负责任,为改善世界的状况发挥建设性的积极作用。美国人口仅占世界人口的5%,生产的温室气体却占到了22%,(同上)美国人的平均生活水平远远超出了绝大多数中国人的想象,针对这些问题,公平和分配公正的问题必须被提出来。毫不奇怪,中国批评美国以国家利益作为处理外交事务的指导原则,并以此为借口在重大的国际局势中采取单方面行动。

尽管如此,整个中美关系仍然奠定在一系列富有成果的对话之上,就宗教、生态、甚至人权、贸易、教育、科技展开对话仍然是可能的、有愿望的,同时也是有必要的。从中国方面而言,社会达尔文主义应当放弃,改换一种更加开阔的视野来看待人类的繁荣昌盛。如果中国拓宽了她的参照系(这一点似乎无可怀疑),那么,她将在相互依存日益加深的多元世界中找到自己的位置,而不是局限在直线进步的狭隘轨道上。除了印度,其他许多非西方社会,例如东南亚、拉丁美洲、中东和非洲社会,都将在文化和精神上与中国的自我认同有关。很明显,美国也需要从施教的文明转变为求教的文化。作为一个大量移民的社会,美国一直是一个生气勃勃求教文化,学习欧洲已经几百年了。从第二次世界大战以来,美国充当儒学东亚导师的自我形象在公众意识里已经根深蒂固,师徒关系,就像杜威与他的弟子胡适和冯友兰那样的关系,被视为基本准则。现在该到了在新的平等关系基础上相互学习和借鉴的时候了。

落实生态转向:公众知识分子的作用

1995年哥本哈根社会峰会确认贫穷、失业和社会分裂是危害人类社会稳定的三大严重问题。就理念而言,全球化应当增加本土化的价值,然而反对世界贸易组织的抗议游行却质疑这个假定。(说近年的抗议游行就是反对世界贸易组织似乎也有点问题)。我们的共同体被说成是“村庄”,但是它远没有达到有机整合,四起的喧嚣暴露出差异、分歧和彼此毫不掩饰的蔑视。要南半球赞成北半球的环境运动,生态与发展的冲突就会出现。如果南半球考虑的是发展,是在最基本的物质需求上满足生存的必要条件,那么,北半球鼓吹的幽雅明净作为一种可供选择的的生活方式,就不具有说服力。中国作为一个发展中的社会认同南半球是可以理解的。如果中国的责任感不是简单地定位在国家建设上,中国就能够成为全球环境问题的积极贡献者。假如北半球的国家和地区,尤其是美国,能以实际行动表明自己的道德

^① Michael B. McElroy 说,控制全球二氧化碳排放的未来“很大程度上有赖于大的发展中国家诸如中国、印度、印度尼西亚发生的情况。”见:《环境变化的展望:行动的基础》,第16页。

带头作用,中国也许能被敦促着努力关心和解决世界环境问题。没有来自发达国家的敦促和相互尊敬,中国不太可能独立开辟这样的路径。实际上,中美之间,中国与欧洲国家之间就宗教、生态、人权、贸易、教育和科学技术等议题的互惠对话已经在一定规模上开始了。

就此而言,儒学的生态转向作为一种可供选择观念,意义尤其重大。落实这一转向并最终影响政策的制定,迫切需要知识分子的公众意识。文化中国出现的公共空间展露了希望的微光。虽然中国文化领域里充分发育的民众团体只在台湾和香港可以找到,但是在人民中国的一些部门,公众知识分子的最初讨论已经激发出中国现代历史上前所未有新活力。如果我们认定公众知识分子是这样一些人,他们关心政治,参与社会活动,具有文化的敏感度,宗教上的共鸣和对生态问题的热忱关注,那么,这样的人在政治舞台上已经出现了。^① 确实,在研究机构、政府部门、大众媒介、商业领域和社会运动中的公众知识分子正在就中国的现代化诉求发出各种各样的文化信息。他们可能没有“找到统一的线索,适中的方法,潜在的价值或最有概括力的概念”^② 为所有关心问题的国民提供欣喜,然而,他们新的立场上发起了有关生态的新讨论。

就中国当前的政治形势来看,宗教依然是一个特别敏感的话题。宗教是否能在规划中国的发展战略中发挥积极作用,是衡量中国新的文化身份的一个关键指标。一种健全的生态伦理是否可能,在很大程度上有赖于中国知识分子是否有能力超越世俗人文主义所塑造的民族主义,是否愿意在人类尊严和自我实现的思索中严肃地对待宗教问题。宗教是一股活跃的社会力量,这一点已经被政府部门、研究机构、商业领域和大众媒体的公众知识分子普遍承认。虽然还难以确证宗教和生态为了共同的关怀将会走到一起,但是宗教的宽容通常具有生态的情怀。当中国的公众知识分子开始领会儒家生态转向所蕴涵的深刻宗教意味时,当他们感到回归和重新评价本土资源以发展环境伦理的重要性时,他们就会参加到不同文明有关宗教和生态的对话中来。

在更宽泛的背景下,宗教和精神的领袖们要想在全球舞台上发挥积极作用,就环境恶化发表能够为他人接受的意见,他们必须承担起公众知识分子的责任来。正如2000年9月美国千禧年大会所清楚表明的,除非宗教和精神的领袖们能够超出他们的信仰团体,作为公共知识分子就全球问题发表意见,否则他们的预言将会被误读、被曲解或者被忽视。中国尤其怀疑宗教和精神领袖们的动机,对他们能否不考虑自身信仰团体的利益心存疑惑。现在时机成熟了,中国境外的宗教和精神领袖们能够敦促中国的公众知识分子参加到有关宗教和生态的信息丰富并且具有激励作用的对话中来。

新儒家的生态转向清楚表明,可持续的天人关系的一个不可分割的方面是通过人类社会全体成员的自我修养来创建和谐的社会和仁慈的政府。同时,儒家认为,与变化中的自然保持一致对于协调人际关系、规范家庭伦理和建立一个反映民众愿望的负责任政府是至关重要的。Mary Evelyn Tucker指出:

儒家天、地、人三才同德有赖于三者浑然天成并且充满活力的交汇。不能与自然保持和谐,随顺它的奇妙变化,人类的社会和政府就会遭遇危险。^③

因为每一个人的自我修养对于社会和政治的井然有序都是重要的,所以公众知识分子不是精英主义者,而是生活世界中平常事务的积极参与者。忧国忧民的儒家学者有可能受益于哲学家的智慧、先知

① 曲格平是一个引人注目的例子。1972年斯德哥尔摩环境会议以来,他一直致力于在政府系统进行基本建设,处理中国的环境保护工作。作为中国人民代表大会环境和资源保护委员会的主席,他在起草国家政策和鼓励非政府机构关心环境问题方面发挥了关键作用。参见他的回忆录,曲格平:《梦想与期待:中国环境保护的过去与未来》,中国环保科学出版社,2000年。

② 狄百瑞:《理学正统与心学》第216页。(纽约,哥伦比亚大学出版社,1981年)。

③ Mary Evelyn Tucker:《宗教与生态联盟》,见Steven L. Chase:《理解的门径》第120页。

的洞见、神父的信念、佛陀的悲心和灵师的说法,但是,公众知识分子的责任才是他们最恰如其分的职守。儒家提醒我们,要健全完整的世界观和健康的生态伦理,我们需要把我们渴望天人和谐的意愿与我们建设一个公正社会的共同努力结合起来。

中国的公众知识分子应当说服政治领导人相信,采取地球宪章建议的“鼓励宽容、非暴力和和平文化”的立场是有利的。他们应当承认,中国人有追随大乘佛教、道教和儒家人文主义的倾向。因此,他们能够领会天、地、万物共存的价值,能够把“尊重和关心所有生命”作为他们人性的表达。^①此外,学术圈里有越来越多的公众知识分子已经强有力地表达了他们对生态问题的关心,我们应当鼓励把这些内容“纳入正式教育和需要终身学习的知识、价值和技能以维护一种可持续发展的生活方式”。^②许多具有自由倾向的公众知识分子已经公开倡导,中国政治文化面临的主要挑战是全面的民主化,这个过程必须从政府上层增加透明度和增强责任感开始。因为法制,而不是用法去治,被广泛接受为一种能够为所有人提供公平机会的合理方式,“广泛参与决定”(同上)的理想不再是不可想象的了。新儒家充分认识到,在他们走向现代化的征途中,在国家建设的过程中,他们的原初语言已经从根本上被重构了,它不再是一套关于信念的语言,而成为一种工具理性、经济效益、政治权宜和社会管理的语言。现在,他们从现代主义的不适中恢复过来了。重新使儒家的天人合一观焕发活力将为公众知识分子提供灵感的源泉,使他们能够建构新的世界观和新的伦理。新儒家生态转向对于中国精神的自我认同具有重大意义,因为它敦促中国转身回家,重新发现自己的灵魂。全球共同体可持续发展的未来将因此而受惠,甚至有赖于此。

(作者:哈佛大学教授)

责任编辑:陈静

·书讯· 《中国经学史》,吴雁南、秦学颀、李禹阶主编,福建人民出版社2001年9月第1版。

本书系贵州师范大学吴雁南教授主持的国家“七五”期间哲学社会科学基金项目“陆王心学对中国社会的影响”课题的基础研究项目。全书共51万字,除“导论”之外,分为十章,由吴雁南等人分别撰写:

导论 (吴雁南)

第一章 西汉的今文经学 (秦学颀)

第二章 东汉今古文经学之争 (秦学颀)

第三章 魏晋南北朝经学的多元倾向 (孔毅)

第四章 隋唐经学的统一和变异 (戴继华)

第五章 宋代经世致用的功利派经学 (郝明工)

第六章 宋代经学的性理阐释 (李禹阶、郝明工)

第七章 元明时期理学的衰微和心学的兴起 (秦学颀、陈前进)

第八章 清代前期经学的异彩 (徐洪火)

第九章 乾嘉时期经学的兴盛 (李茂康)

第十章 晚清的正统经学与经学异端 (许增统、涂鸣皋、吴雁南、闫明恕、梁家贵)

本书对经学的发展进行了历史描述,对经学在不同时代的特点进行了归纳,是一部颇有参考价值的著作。

① 《地球宪章》。

② 同上。现在在中国水准较高的研究所(包括院系和研究中心)有一百多个有关环境的项目正在进行。其中大多数是关于技术工程的,只有一小部分在他们处理环境保护的多重进路中纳入了社会科学和人文主义的思路。