

面对全球化的儒家人文主义^{*}

□ 杜维明

内容提要 儒学是中华民族传统文化的主流,但是在近代社会中,由于民族危机和西学东渐它却遭遇了前所未有的挑战。中国人一度以西学中的“民主”与“科学”价值观念取代了儒家思想,致使儒学只在海外得以零星保存和发展。随着海外华人社会和中国大陆改革开放取得显著的经济成就,儒学的价值观又得到重新认同。在全球化的背景之下,儒学人文主义中具有普世价值的“仁”、“恕”观念与全球伦理中的“金规则”可以相互借鉴、互为补充。

关键词 儒学 启蒙 人文主义 全球化

作者杜维明,美国哈佛大学教授,哈佛大学燕京学社主席,美国国家科学与艺术学院院士。

B 222 A

一、近代儒学所遭遇的挫折

20世纪下半叶,作为文化中国中具有活力的知识话语——儒学复兴,是当代中国思想界的重要现象。它清楚地表明:悠久的传统能够历尽劫难而复兴。

鸦片战争(1839年)以降,西方以强势凌驾中国,儒家的历史自此不断遭遇挫折和失败。过去的150年见证了儒家传统复兴的无数次努力。作为人类历史上最有影响的轴心文明之一,人们自然期待儒家思想能够卓有成效地应付来自西方的挑战。毕竟,儒家传统因其实用智慧、官僚管理能力、处事技巧及工具理性而享有盛名,它应该能够顺理成章地学好近代西方的先进技术以抵挡外来的帝国主义和殖民主义侵害。从某种意义上讲,儒教中国确实抵挡住了西方列强的侵袭。尽管孙中山痛陈中国已沦入半殖民地的境地,给人的印象要比印度和其他亚非殖民地更糟,但是中国并没有被帝国主义国家完全殖民

化。

当然,也不可否认,从19世纪中期开始,儒家的历史就是一个悲剧性的历史。儒家的官僚未能吸收西方的军事长技,以至于海防失陷。儒家的变法者欲以西方近代的宪政制度改变中国官僚体制的努力也归于流产,致使中国没能转化成为近代化国家。然而,在这个悲剧性的历史演变中还出现了最重要的事情,即中国知识分子中最勇敢的头脑刻意选择了拒斥儒家人文主义,以为它与中国的现代化背道而驰。这便是产生于“五四运动”(1919年)那代人中的彻底地反偶像崇拜思想,它的极端性发展遂促成了普遍的反孔风气。颇具讽刺意味的是,在这场不遗余力地反“国粹”的运动中,军阀和士大夫倒是携起手来鼓吹儒家,欲罔以之为控制政治和社会的权威意识形态。袁世凯公然宣布要以儒家思想和仪轨恢复帝制,俾自己可以龙袍加身。不意此举更加刺激了变法者和革命者,促使他们对儒家的所有教导皆群起而攻之。

^{*}此文是杜维明先生为即将在澳大利亚出版的英文论文集《迈向全球化社会:儒家人文主义的新视野》所写的序。该论文集是1999年在北京召开的“纪念孔子诞辰2550年国际会议”的英文演讲稿。在国际儒学联合会、美国哈佛大学燕京学社及澳大利亚邦德大学的共同努力下,2003年下半年该论文集英文版将向全球出版发行。该序的标题为译者所加。

面对西方列强在军事和政治制度上的优势，儒教中国（明清王朝）遭遇了一系列的失败。这使得中国人滋生了一种强烈的信念：在因启蒙而进入现代化的西方面前，中国儒家的生活方式已显得完全落伍了。由于其疆域防务不断被摧毁、其行政管理能力不断被削弱，儒教中国的命运近乎就要寿终正寝了。中国作为一个国家和民族欲图复兴，则不得不寻求一全新的指导思想。回顾当时的情形，中国似乎就要解体，中国人即将沦为世界新秩序中的被奴役民族，这些灼人的恐惧感可能都被夸大了。但是，在中国知识分子的心里，特别是在那些感受过北美、西欧、日本工业社会巨大发展活力的中国知识分子心里，中国的落后和衰败都是再明显不过了。

在这个背景之下，中国知识分子以极大的勇气和坚定的决心，欲从最基础上做起，彻底改变中国的现状：他们欲图更新那些曾孕育了中国人心灵习性的核心价值观。这种雄心壮志的第一步就是反孔，它的深意更多地是体现在政治而不是文化方面，因为，导致中国民族灾难的罪魁祸首是那些滥用儒家思想以满足他们非法的权力欲望的军阀和士大夫。随着反对偶像崇拜的变法者和革命者更深入地了解到中国积贫积弱的原因，他们终于又认识到军事和制度的变革必依赖于思想意识的根本性改变，即必须使中国人的思想意识脱离儒家重权威、重驯服、重等级制、重社会地位及重男轻女的思想窠臼。他们对儒家思维模式进行了全面的批判，其意图在于动用一切可资开掘的文化资源，在前所未有的地缘政治危机中重建中华民族复兴的持久战略。

但是，我们也没有理由批评那些矢志“救国”的人，说他们以“救亡”压倒了“启蒙”。“救国”和吸收启蒙精神不应该成为两种相互对立的精神资源。20世纪初期，许多思想家都认为“救国”与“启蒙”是二者必选其一的难题。这样就未免把问题想得太简单了。当然，我们也不能否认，在当时那种极为复杂的知识氛围中，仍然有一部分优秀的知识分子认为，启蒙与救亡是不矛盾的，而且启蒙对于救亡是必需的。当然，为了急切地解决现实问题，西化人士希望将西方的办法直接引入解决中国的危难局势，为中国寻找一条最便捷的富强之路，这也没有什么可以挑

剔。但这种实用主义的结果则是：那些构成西方近代文明动力的启蒙思想，诸如自由、人权、法律、个人尊严等观念反而被中国思想家忽视了。事实上，“五四”时代知识分子的努力最后便集中到了科学和民主两个方面，以为它们就是拯救中国、促其走向现代化的不二法门。这个结果表明，中国人寻求救国捷径的功利主义动机占了上风。

实际上，科学与民主一直被认为是中国富强的两个最实用的工具。科学被视为工业化中有用的技术，民主则被认为是广泛动员民众参与国家建设的工具。可以想见，西化论者通过各种通俗的作品将科学描述成救国的必要条件，科学方能演变成了一种科学主义的意识形态。民主则为浪漫主义情调的民众运动提供了合法性，其形式在1960年代毛泽东发动的“文化大革命”中达到了登峰造极的地步。20世纪初期，体现自由与人权的启蒙思想在知识最丰富、思路最清晰的中国知识分子头脑中占有突出的地位。但还等不到10年的时间，这些启蒙思想的词语就发生了实质性的变化。日本对中国的侵略使中国人的危机感加剧，其强烈的程度远甚于西方列强过去给中国的刺激。中国与日本地缘接近而且文化遗产相同，日本为什么能够称霸亚洲？这个严酷的事实说明了什么？“救亡”已经摆到了中国人的面前，让他们坐立不安。寻求富强之路已成为中国知识界火烧眉毛的议题。

在这个背景之下，“五四”时代的“新青年”将儒学视为中国现代化的主要文化障碍。对当时大多数知识分子来说，现代化就是西化；要西化就必须克服禁锢中国人思想、使其不能吸收现代西方高级文明的文化惰性。因此，“救国”就意味着摧毁——尽管不是完全消灭——儒学的遗产。这样的逻辑推论成为了当时好几代接受过最好教育的中国知识分子的思维定势，使他们一直致力于从心灵深处荡涤儒家习性（如重权威、重驯服、重等级、重地位、重男轻女等）。

但是，紧接“五四运动”之后，一个具有原创性思想的小圈子却站出来了，他们反对当时的主流思潮，主张以复兴儒家传统的核心价值来回应西方的挑战。梁漱溟在反对儒家传统中许多不合时宜的仪轨的前提下，在中国的地方社会尝试着

实践儒家的“治国”理想。冯友兰则将美国实用主义、新实在论与宋明新儒家的道德理性主义相结合以构建新的世界观和人生哲学。张君勱在批判权威主义的同时也在儒家思想中发掘着制度性民主的根源。熊十力在改造大乘佛学,特别是在唯识学的基础上,重建了与《易经》精神相契合的形上学。这些具有高度原创性的努力使儒家话语在“全盘西化”中别开生面。

二、当代新儒学的复苏

1949年后,马克思列宁主义在中国大陆的胜利彻底改变了那里知识分子的面貌。尽管人们在某些场合(在历史学、哲学和文献研究方面)仍然能够听到谈论儒家的话语,但是在社会主义的意识形态,或者更准确地说是它的本土化后的毛泽东思想制导下,所有的思想流派又归于一统。相反,儒家思想则在文化中国的其他地方寻求新的滋生地,这些新的滋生地主要是台湾和香港。在香港成立了新亚书院,在台湾则以东海大学为基地,那里的知识分子又开始运作如何弘扬儒家思想的活力。尽管国民党政府想方设法地欲将儒家思想与自己的意识形态接轨,但是儒家价值观的活力却显示出了相对的独立性,它在官方的意识形态之外形成了新的价值体系,在香港、台湾和世界其他地方的华人社会中得到广泛认同。这些海外华人社会是指包括新加坡、马来西亚、印度尼西亚、北美、欧洲以及世界其他地方的华人聚居区。如果说儒家话语的复兴见于除共产主义世界之外的所有地方,那或许有些夸大,但是说这个传统的思想在中国大陆之外的地方具有普遍性地复兴前景,却并非不实之词。至少,儒学传统作为界定中国人特性的标准在文化中国的其他地区得到了广泛的认同。人们普遍地承认,中国人在自我反思中重新发现的儒家人文主义具有重要的价值。实际上,儒家思想在韩国、日本,最近甚至在越南,都被激发出了新的活力。

儒家价值复兴中最令人鼓舞的信号是,1990年代的中国大陆也展现出了对儒家思想的新鲜感和浓烈兴趣。1985年我有机会在北京大学开设了儒家哲学课程,当时听课的大学生很激动;当然,在他们的情绪中主要是疑惑多于嘲笑。当然,像人文学科中的文学、历史和哲学系的学生是要

研读儒家思想的,但那也只是将其视为历史上的一个思想流派来学习,并未将其与当代中国社会中的重大问题联系起来。他们当时是有一种强烈的疏离感,甚至对于涉及儒家思想的一些基本事实也很无知。当我们将儒家思想解释成一个理解中国问题的仍然活着的传统并引以为理解世界秩序的深厚灵性资源时,学生们都深感震惊。

我刻意使用了“灵性”一词,以标明发源于轴心时代的儒家文明不仅仅是一种世俗性的社会伦理,而且还涉及到人之所以为人的终极关怀问题。美国学者赫伯特·芬格莱特将儒家的特征解释成“将世俗当作神圣”,这是对孔子思想中“世俗与神圣”二元关系的一个恰当的描述。在孔子“生活的世界”,不大可能有世俗与神圣这样的区分。实际上,我们现在所熟悉的身一心和灵一肉相分的二元性在孔子思想中是很陌生的。马克斯·韦伯将孔子的生命取向描述为“现世的”,以与新教伦理中的“他世的”价值取向相区别;这就意味着孔子强调的是世俗世界,即儒家传统缺少对超越性实在的关怀。没有对超越性的关怀,又使儒家传统缺乏大刀阔斧地改变现实环境的转化性动力。其结果是,儒家的伦理只提倡对现状修修补补,甚至屈从于现状。

这样我们就不难理解,那些变法者或革命者,当他们被经过了工业化后而变得富强的西方民族所深深刺激时,对儒家思想和方法所表示出的失望;他们发现儒家那套“治平”方案远远抵挡不住西方和日本对中国经济和政治的蚕食。他们发现儒家人文主义所执著的改造“世俗”世界是如此地可笑,儒家的治术对维护国家安全和秩序竟是如此地无能为力。所幸的是,在这样的历史背景下,1980年代的大陆学生还能认识到儒家世界观和人生哲学的意义。他们不得不承认儒家传统是救国无方的;但是,当中国的领土完整和政治独立已经得到保障之后,中国学生又开始把注意力转到了中国人的文化认同方面。他们知道,中国不同于亚洲和非洲其他新独立的国家,其文明的历史源远流长,而寻求近代国家地位的努力则是相当晚近的事情。“中国性”的类型是文化的而非政治的。在过去许多个世纪,儒家人文主义一直被视为中国性的特征,而现在它又要从他们的视野中消失了,这当然是中国知识

分子所不愿看到的。

三、儒学人文主义与全球化

自1949年以后，体现在历史学和哲学中的中国人文主义精神逐渐在香港和台湾得到重建，这种努力也引起了大陆学者的注意。钱穆、方东美、唐君毅、徐复观、牟宗三在1960和1970年代所从事的就是这类重建工作。最初，他们的努力在北京和上海的学术圈里是没有人知晓的，后来才逐渐地有人认真关注他们对现代中国知识界的贡献。在南开大学方克立的主持下，中国教育部组织了一个课题以评估所谓“当代新儒家”的学术成就。这个研究计划起始于1980年代中期，预计研究期限长达10年并且联合了18个高级研究单位的近50位专家学者共同工作。在该计划启动之后不几年的时间里，在“新儒家研究”的总题目下就出版了一系列的研究成果，实际上远远超出了原来只出30本书的计划。这个研究成果就是后来的“新儒学丛书”系列，包括专著、传记、论文集，构成了研究当代中国思想中新儒家的最有系统的学术成就之一。

1994年，国际儒学联合会在北京宣告成立。这是在制度化和国际化层面复兴儒家思想的文化活动中的重头戏。收集在这里的论文，都是选自1999年在北京召开的纪念孔子诞辰2550年活动中的发言稿，通过它可以窥见“千禧年儒学的回顾与展望”的主旨，提交论文的与会代表共15人，代表着7个地区不同的人文学术领域。论文所谈论的题目涉及全球伦理、全球政治、儒学的复兴与现代化转化等。在我看来，这次讨论的主要议题是开掘儒学的传统资源以建构全面的现代化意识。这些论文并不是对儒学历史的辉煌恋恋不舍，也不是不加批评地将儒学视为东亚的文化遗产而全盘接受。它们更像是具有全球意义的地区性知识，是从儒学的视野思考涉及人类生存环境的重大问题。

儒学对全球伦理的贡献还从未像今天这样得到广泛地认同。儒学的两个基本原则——“恕”和“仁”——构成了普世伦理的基本点，而全球伦理中的“金规则”只是从消极方面确立原则：“己所不欲，勿施于人”。这倒是有利于鼓励不同宗教间的对话，避免将某种特殊的主张宣扬

成绝对真理。但是，这种规则的消极性应该再从积极性方面给予补充，使其更具人道意味：“己欲立而立人，己欲达而达人”。这两个原则是互为补充的，它们可以构成世界上不同文化和宗教间相互对话、和平共处的基础。

比较而言，儒家对全球政治的贡献就要比其对全球伦理的贡献有更多的局限性。儒家对新的世界秩序的理念典范是“大同”，它与国际形势的关联性倒是越来越明显了。联合国将2001年命名为“文明之间的对话年”。由于各文明之间的冲突和危险越来越明显，所以人们广泛地意识到，要想在不同的族群、语言、宗教、国家间解决好紧张、争论、矛盾和对抗，最好和必要的文明手段就是对话。儒家的“大同”思想恰好就是建立在多样性和多元性基础之上的。处理差异的较好办法并不是从外面强加一个统一的判断标准。强制性的统一肯定会导致冲突。“大同”的理想目标是以不同的方式共存并鼓励不同的方式之间相互补充。建立在相互尊重基础之上的多样性和谐是实现国际政治理想的必由之路。不幸的是，现在的世界秩序仍然为单边主义所主导着，这与联合国提倡的对话精神背道而驰。无论如何，儒家的“大同”理念既不是乌托邦式的也不是浪漫主义式的，对于真正的全球化社会远景来说，“大同”的理念又是一种符合理性的、开明的、人道的、实用的策略。

也许，儒学复兴的最重要特征可能是为西方现代化提供另外一种具有权威性的选择。毫无疑问，东亚在过去100多年里都在谦虚地向西方学习；西方文明已成为日本、台湾、韩国、香港、新加坡、中国大陆和越南现代化中的组成部分。这些显而易见的事实使不少学者相信，东亚的现代性不过是西方文明的不同版本。实际上，也有人尝试着不按西方的路子而只是开掘自己的本土性资源来实现现代化，但是这也近乎是不可想象的。现代化无论如何也绕不过市场经济、民主政治、公民社会、法治与人权。这些价值观都是启蒙运动留给西方现代社会的资源。当然，我们也不能否认，东亚民众在日常生活中所表现出的文化形式与西方社会中的传统是有差异的，不同的精神传统体现在东亚民众不同的心灵习性之中，这或许就是日本、四小龙、越南、中国在现代化转化

中所体现出的生活方式差异的原因。但在东亚民众的文化因素之中,儒家的人文主义是为大家所共同分享的。实际上,东亚(东南亚的新加坡、越南从文化和民族性方面看也可以算在内)一直被认为是受儒家文明影响的世界。它们都使用汉字(日语和朝鲜语中都有大量的汉字)、吃米饭、用筷子,儒家的人文主义也被视为它们的文化特征。尽管东亚地区的国家仍然保留着它的文化多样性和宗教多元性,但是儒家传统在政治、社会、知识分子和一般民众的现实生活中仍然具有影响力,这是不可否认的事实。实际上,我们也可以毫不夸张地说,儒家传统还对东亚地区的所有宗教产生了很大的影响——如大乘佛教、基督教、伊斯兰教、神道教、萨满教及其他各种原发性的传统和新兴教派。因此,我们同样可以毫不夸张地说,儒家思想的复兴也极大地刺激了东亚知识分子重建他们各自的文化认同感。这意味着他们既找到了自己的精神源泉,也积极地回应了现代西方的启蒙对他们形成的思想挑战。这是转换旧观念以容纳新思潮的一种态度,它为文化复兴、制度建设、社会重建和经济振兴提供了强大的动力。

本论文集所收集的文章表明了国际学术界对儒家人文主义的研究旨趣,它们对儒学研究的视野已扩展到哲学人类学、政治思想、社会伦理和全球伦理方面。体现在这些论文中的旨趣也表明,儒学的复兴使东亚的现代化转化更自觉地契合于高度发达的,甚至是后现代西方社会的发展轨迹,而不是对西方现代化模式的消极回应。通过东亚现代化的例子我们可以预见,未来印度、伊斯兰和非洲国家的现代化进程也一定会开掘出它们各自的原发性资源,发展出自己特殊的现代化模式。如果这个思路未来能够得到贯彻,那么,在新的一个千年中文化多元主义便将畅通无阻地发展,发源于西方的单一现代化模式,不管它积累了多少财富和如何变换,将来终会为多元性的现代化所取代。通过不同文明间的对话而建立普世性的伦理,其紧迫性已变得刻不容缓。处在整合自我、社会、自然和天(命)关系过程中的儒家人文主义,应该被视为一种丰富的资源受到高度重视,使它通过学术的转化而服务于全球化的社会。

(单纯译)

责任编辑 王立嘉

袁于令没有活到八十三岁

□ 徐朔方

我的《袁于令年谱》刊于 2002 年第五期贵刊。感谢《明代文学史》的合作者昆明师范专中文系副教授孙丘克的好意,她介绍我看《张岱诗文集》的一首诗与一通尺牍。当时我匆匆来不及考虑,到次日我发现董含的《三冈识略》的记载,经著名史学家孟森氏(1868—1938)的论证,《西楼记》作者袁于令活到八十三岁,就被一切论著所采用,我发表在贵刊的《袁于令年谱》也不例外。但张岱的诗《为袁箴庵题旌停笔哀之》(上海古籍版《张岱诗文集》58 页)结尾说:“个个个呱呱泣,已享盛名八十一。”他的尺牍“欲慰孝子”,虽然不署年月,从诗题看来,他曾参与袁的丧葬活动,记载自较《三冈识略》得之于传闻的

记载可靠,为此请求贵刊作如下更正:

1. 标题后的生卒年改为 1592~1672。
2. 引论下面第一行,卒年改为 1672。
3. 引论下面第三行“整整”改为“将近”。
4. 十二行之后“后人才能确定袁氏的卒年”改为“后人才能了解袁氏卒前生活的一个方面。”
5. 第 156 页左栏 10 行“定袁氏入清后之宣历”,删去后文的“及卒年”三字。
6. 第 157 页右栏倒数第 8 行“七组”改“七绝”。
7. 第 158 页左栏第 8 行“增订本增加三家”改为“增订本增加为四十三家。”
8. 第 161 页左栏“清康熙十三年甲寅(1674)”,改为“清康熙十一年壬子(1672)”。