

对话与交锋

# 环境感知、生态智慧与儒学创新

程相占 [美国]杜维明

(山东大学 文艺美学研究中心,山东 济南 250100;哈佛大学 燕京学社,美国 剑桥 02138)



程相占(右)与杜维明合影

[提要]儒学思想的生态内涵是杜维明20世纪80年代以来学术研究的一个重点。针对这一学术动向,程相占提出,自然环境感知对于包括儒学在内的中国传统思想影响巨大;传统儒学思想与当代生态智慧之所以具有内在关联,环境感知是值得重视的原因。杜维明、程相占都认为,自然环境审美是中国美学的精微之处,用自然环境审美作为关键词来重新审视中国美学史,能够提示被“艺术哲学”美学史范式所遮蔽的中国美学精髓。同时,阿伦·奈斯和伊恩·L·麦克哈格的人生经历和学术思想表明,自然环境审美也是当代生态智慧的基础。通过

生态智慧的激发而重新阐释儒家学说,通过丰富生态智慧而实现“儒学创新”,应该是中国学者的自觉追求。杜维明、程相占提出,中国快速的城市化是儒学创新的新语境,儒家伦理和小农经济结合在一起是一个历史的现象,在现代转化过程中,两者并不必然连在一起。

[关键词]儒学 环境感知 生态智慧 城市化

[作者简介]程相占(1966—),男,河南省新野县人,文学博士,山东大学文艺美学研究中心教授,主要从事中国古代文论和环境美学研究。

杜维明(1940—),男,祖籍广东省南海县人,生于云南省昆明市,美国哈佛大学中国历史及哲学讲座教授,燕京学社社长,主要从事中国儒家传统的现代转化研究。

[中图分类号]B2;C912

[文献标识码]A

[文章编号]0439-8041(2008)01-0022-09

程相占(以下简称“程”):杜先生好!生态思考可以说是您近年学术研究的一个重点,您于2000年8月所获得的联合国千禧年宗教及精神领袖世界和平高峰会议“第二届贝睿(Thomas Berry)生态与宗教奖”就是明证。我想,您之所以能够获得这项殊荣,与您的三篇与生态问题有关的论文相关:一是

《超越启蒙心态》,二是《存有的连续性:中国自然观》,这两篇论文都被收进了《儒学与生态学:天道、地球和人类的相互关系》(1998)一书;三是您于2001年发表在美国著名学术刊物《代达罗斯》(*Dædalus*)上的长篇论文《新儒家人文主义的生态转向》。所以,我很想了解您是如何从儒学研究进入生

态学问题的?

杜维明(以下简称“杜”):谢谢你对我的关注。儒学与生态并非截然分离的,因为儒学很早就有“敬天”、“畏天”的观念。中国传统的“天人”关系非常复杂,像荀子有“制天命而用之”<sup>①</sup>的“宰制”思想,《愚公移山》的故事也表明了古人希望能够征服自然。但是,孟子很早就观察到牛山之木被人类滥伐的悲剧。后来,宋明儒学像张载有“乾称父,坤称母……民吾同胞,物吾与也”<sup>②</sup>的思想。中国古代的“孝道”不仅是对父母、对社会而言的,而且应该也是对人类、对天地而言的。所以,中国的老传统将“天、地、君、亲、师”并列;宋儒程颢有言,“仁者,以天地万物为一体,莫非己也”<sup>③</sup>;王阳明也有“大人者以天地万物为一体”的思想。儒学的这个思想传统很厚实。我认为启蒙有两大盲点,一是对于人的精神性、对于终极关怀的忽视,因为它从宗教传统中叛逆而来,对于那个东西很反感;另外一个是理性主义,它后来与科学技术有着密切联系,对于自然进行无度地宰制。有一位学者叫林恩·怀特(Lynn White),他早在1967年就发表过一篇影响深远的论文,《我们生态危机的历史根源》。我在20世纪80年代就开始作比较宗教学研究,在这个框架中来反思儒家的特点,并从儒学的角度开始对启蒙进行反思。所以,在那个时候就接触到生态问题。

程:这中间有一个我特别感兴趣的问题。我申请来哈佛大学的研究课题是关于生态美学的,但是来到这里之后却发现相关论著很少,目前只搜集到一本以《生态美学》(Ecological Aesthetics, 2004)为题的论文集,它由环境艺术家 Herman Prigann 发起、由 Heike Strelow 编辑,其副标题是“环境设计艺术的理论与实践”,表明了它的内容是环境艺术;而与环境美学相关的专著则不少。

杜:噢!生态美学与环境美学有什么区别吗?

程:生态美学这个术语是中国学者于1994年提出的。2001年,中国内地召开了“全国首届生态美学研讨会”以后,它逐渐在学术界引起关注。我觉得,目前国内的生态美学总体上尚处于“横向移植”阶段,也就是试图吸收生态学、深层生态学以及与深层生态学具有内在关联的一些哲学思想,诸如海德格尔后期思想、中国古代道家思想等等,重新为美学奠定富有生态内涵的哲学基础,美学理论自身的进展尚在期待之中。而西方生态美学研究的却是环境艺术和环境批评,与生态美学呼应的生态批评(Ec-

ocriticism)更是侧重于研究文学与环境的关系。

杜:我们这里有一位学者,劳伦斯·布里(Lawrence Buell),他就是以自然为主题的文学批评家。

程:对,我上学期曾专门选修过他主讲的一门课程——“美国文学与美国环境”,跟他有一定的接触。从美学的角度说,西方主要是环境美学。而环境美学具有其内在的发展理路。20世纪60年代以前,西方美学基本上等同于“艺术哲学”,其关注的焦点是艺术。但是,审美的领域比艺术要宽广得多,人们逐渐意识到,各种各样的环境,诸如自然环境、人造环境,都可以成为人们的审美对象。因此,60年代以来,对于环境的审美欣赏逐渐成为美学研究的重要议题之一。我觉得,在中国,生态美学与环境美学的区别在于:生态美学侧重于美学的哲学基础的改造,试图从实践哲学转向深层生态学;环境美学侧重研究对象的拓展,试图从各种艺术品转向各种环境。

杜:深层生态学你大概很熟,它是挪威学者阿伦·奈斯(Arne Naess)倡导的。此人在很早以前就对中国哲学感兴趣,编写过一部《中国哲学史》,曾经邀请我参与,但我当时没有时间。后来,他又主持过一个全球性的关于深层生态学的讨论会,从哲学角度切入,在挪威召开。我直到现在也没有去过挪威,很是遗憾。

程:奈斯的深层生态学曾经吸收过中国道家思想。我一直在想,为什么中国古代思想学说能够与深层生态学发生关联。到哈佛大学之后,我形成了一个新的想法。我的感觉是,中国古代思想与中国古人独特的“环境感知”(environmental knowing)密切相关。我这一年收获的关键词之一就是“环境感知”。我们知道,任何人都必然生存于一定的环境中,也就是说,人的存在必然包含着环境维度。海德格尔的一部名著叫《存在与时间》,受此启发,我思考环境美学时所隐含的哲学思考是“存在与空间(环境)”。我觉得,中国古代思想家的思想都与中国古代典型的环境感知模式有着密切联系,这个模式可以用王羲之《兰亭序》中的“仰观宇宙之大,俯察品类之盛”来概括。也就是说,“仰观”与“俯察”是中国古代感知环境的基本模式。不知杜先生怎样看?

① 《荀子·天论》。

② 《张子正蒙·乾称》。

③ 《河南程氏遗书》卷二上。

④ 王阳明,《大学问》。

杜：我基本上赞同。我对于中国美学的了解与徐复观有关。徐先生写过一本大书叫《中国艺术精神》，对于庄子的美学思想有着精深地发掘。中国美学有其独特的思想。你知道，美国哲学家罗蒂写过一本书叫《哲学与自然之镜》，其基本预设是“再现自然”。但是，庄子的修身哲学却不一样。庄子强调“无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气”<sup>①</sup>，“气”在这里可以理解为“神”。古代哲学在讲到“观”的问题时，最早是追溯到伏羲做八卦的时候，“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜”<sup>②</sup>，都在强调“观”，也就是对于自然的观察。中国哲学思想一直重视对于人的了解，汉代出现的品题人物（人物品藻）发展到后来使用了许多自然意象，如“松下风”、“瑶林琼树”、“岩岩清峙，壁立千仞”等等，这些方式后来又运用到文论当中。中国古代的绘画，人就在自然之中，很少说人去客观地观察自然。这中间有一种深层的体验，自然在它的范围之内。这是画论的基调，和文论及至品题人物都很相契。海德格尔对这方面很有感受，他特别欣赏荷尔德林的诗。荷尔德林长期住在杜宾根，那是一个很小的城镇，学生大概只有一两万，人口只有八万，但是它的自然环境很美，中间还有一条河。所以，海德格尔对于自然有独特的感受，与西方的大传统不太一样。你这样说的话，我觉得可以同意。关于环境的认知、感知，是人对于自我了解的先决条件。

程：我记得您在《存有的连续性：中国自然观》那篇文章的结尾，谈到中国古代艺术家对于自然的感知和中国艺术精神。我现在有一个学术计划，就是对中国环境美学思想史作一个梳理。按照这个视野，我对于中国美学史有一个更加大胆的想法，就是对于中国美学史的重新认识问题。李泽厚的《美的历程》产生过非常广泛的影响，我已经从哈佛大学的图书馆借到英译本。我觉得，他的美学观基本上是一种艺术哲学观。也就是说，全书的主要内容都在讲艺术问题。我经常在思考，用“艺术哲学”这样的美学观来把握中国美学史，究竟是彰显了它的真实面目，还是遮蔽了它的真实面目？我感到，用李泽厚的“艺术美的历程”范式来研究中国美学史，中国美学史最精微的特性几乎无法彰显出来。

杜：是吗？

程：我之所以会这样想，与我现在构思的另外一个关键词“审美活动”相关。所谓审美活动，不易下一个定义，但是通过一些例子就很容易理解。在中

国古典诗词中，我最喜欢的是嵇康《赠秀才入军》第十四章中的四句：“目送归鸿，手挥五弦。俯仰自得，心游太玄。”诗歌描绘一位高士在一个特定的环境、一种特定的心灵状态下，调动全身的诸多感官共同参与，进行着一种特殊的“活动”——“目送”、“手挥”、“俯仰”、“心游”。这里的“俯仰”，正是前面所说的中国古代环境感知模式“仰观俯察”。我觉得，这四句诗是对于我所说的“审美活动”的最佳描述。这样的例子在中国古典诗词中可谓不胜枚举，如王维的《终南别业》所叙述的“行到水穷处，坐看云起时”，苏轼《定风波》中所描绘的“莫听穿林打叶声，何妨吟啸且徐行”。过去我们一般只从诗词艺术的角度解析这些诗词，但是，我现在更加愿意把它们理解为描述审美活动的“史料”。我认为，这些史料所体现的审美活动，才是中国美学史应该着力发掘研究的东西，是中国美学精神和中国美学特色的最佳体现。

杜：为什么这里你所说的与《美的历程》有很大的区别？

程：因为《美的历程》主要讲“艺术美”的历史：它从远古的龙凤图腾开始，接下来讲先秦青铜器，赋比兴原则，屈骚传统，陶（渊明）诗，唐代诗歌、书法和古文，宋代的苏轼和山水画，明清小说等等，其主要篇幅都在文艺方面。

杜：你前面讲到一个环境感知的问题，又讲到审美活动，那么，审美活动与文艺的最大不同是什么？

程：审美活动如上所说，是指某个主体在特定的环境中、特定的生命状态下的一种“活动”——一种“活”的“动”的生命状态。在那种生命状态下，主体有其特殊的生命体验，这就是美学上所说的“审美体验”（aesthetic experience）；而艺术品往往是指艺术家用一定的媒介——诸如线条、色彩、音符或语言——将审美体验传达出来之后的结果。因此，我所说的审美活动侧重于审美体验，而一般的美学史则侧重于解析艺术品这个环节。所以，我设想的美学史与通行的美学史可能具有较大差异。

杜：我知道了，艺术哲学侧重于研究审美活动的产品，可能是音乐、绘画、文学之类。你所注重的是审美活动，体验或审美经验。有一位神学家，叫做尼伯（Richard Niebuhr，1894—1962）在20世纪60年代就突出宗教体验问题，在当时受到一些批评，现在

① 《庄子·人间世》。

② 《周易·系辞传下》。

重新看,他有他的很多创意。体验的问题是把每个人都当作一个主体,而这个问题很难进入。因为要把主体和主观分开。主体要超越主观,和客观性和超越性连在一起。主体和主观正好是矛盾的。

程:这一点也可以从前面我们所谈到的嵇康的诗句来说明。要想超越主观,必须有一种形而上的预设,也就是说,只有通过“心游太玄”,才可能超越主观而达到一种更高的主体性。冯友兰先生在20世纪40年代写过一篇《论风流》,提出构成“风流”的条件是玄心、洞见、妙赏与深情,“宅心玄远”正是强调要超越个体的主观意识而与一种形而上的洞见合一。

杜:也就是冯先生所说的“天地境界”。

程:对。正是从这个地方引发出我很感兴趣的第三个关键词:“生态智慧”。根据我的归纳,西方其实有两种形态的“生态智慧”,一种的英语表达是Ecosophy,另外一种的英语表达是ecological wisdom。前者由挪威哲学家阿伦·奈斯(Arne Naess)于1973年提出。作为深层生态运动(deep ecology movement)的思想基础,它主要是一种新的哲学形态,即“生态哲学”(ecosophy)——一种倡导“生态和谐或平衡的哲学”。三年来,我对奈斯一直很关注,知道他是一个著名的登山家,甚至在晚年还坚持攀登挪威的高山。北欧的自然环境非常美丽,所以,我经常想,奈斯的生态智慧学说与他的登山经历一定有着内在关系。

杜:绝对是密切联系的。

程:所以我联想到,自然环境审美其实是生态智慧的基础。我还有一个更加具体而明显的例证,那就是另外一种形态的“生态智慧”(ecological wisdom),它与“生态规划”或“生态设计”(ecological planning or design)相关,其代表人物是美国宾夕法尼亚大学景观设计系的创始人、景观设计师伊恩·L·麦克哈格(Ian L. McHarg, 1920—2001)。他20世纪50年代毕业于哈佛设计研究生院,代表作是《设计结合自然》(Design with Nature)。该书第一章“城市与乡村”是一篇典型的“环境体验”(environmental experience)。作者用诗意图语言叙述了自己童年和青年时期的多次环境审美体验,突出强调了宁静优美的自然环境对于他恢复精神与身体健康的决定性意义。麦克哈格家门口有两条路,一条路通向格拉斯哥(Glasgow, 苏格兰西南部克莱德河上的一个城镇),另外一条路则通向第五峡谷和西部高

地的原野和乡村。他喜爱乡村而厌恶城市。“城乡二元结构”这一“环境想象”形成了麦克哈格学术思想的“原型”:城市代表着拥挤、肮脏、病态,乡村则意味着优美、宁静与健康;城市需要乡村环境的自然美来救治。令人惊奇的是,麦克哈格青年时期的亲身经历有力地佐证、强化了他的童年记忆。麦克哈格毕业于哈佛大学后回到故乡,但故乡已经面目全非,原来优美的自然环境已经被四处蔓延的城市吞噬。他又身患肺结核,在当地医院治疗了六个月后丝毫不见好转。在偶然的情况下他去了瑞士疗养院。奇迹发生了:麦克哈格不久自然而然地痊愈,在自然中获得了精神和肉体的双重新生。麦克哈格终生探索人类与自然的新统一,这均由其早年的环境体验和想象激发灵感。总之,通过奈斯和麦克哈格,我坚信生态智慧与环境审美体验密不可分。不知杜先生如何看待?

杜:这里面有一个很值得进一步考虑的问题,就是你说的自然的认知、自然的感知。现在学术界有些讨论,就是我们究竟用什么方法感知外界的问题。我提出的观点是“体知”。中国的“体知”内涵非常丰富,相关的概念诸如“体察”、“体验”、“体会”、“体味”等等,宋明理学还讲“体证”。这些词几乎都没有办法翻译成英文。哲学界一般讲几个阶段,从感性到知性再到理性。其实,我认为你所说的对于自然的认知是超理性的。它不是低于理性,而是超乎理性。各种体验如宗教体验、艺术体验,都有模糊性,但是这种模糊性并非混乱,也不是因为只是感性、知性还没有达到理性的高度。我现在举一个例子,就是对于一个人的理解。一开始是认得这个人,能够从人群中把他选择出来;然后是熟悉,比如一直共事;熟悉以后慢慢开始了解,最后阶段可能是知音。从最初的认识达到知音的默契,这个过程非常复杂,中间有几个我们必须接受的条件,最主要的就是被认知的对象一定愿意被认知。如果这个人不愿意与你做朋友,不愿意被你认识、与你对话,你怎样做都没用。马丁·布伯有一本书叫《我与你》,不把对象看作“它”,而是当作另外一个主体“你”。“我”与“你”是两个主体之间的对话关系。对话关系不仅仅是人与人的关系,也是人与自然的关系。从人的对话到人与自然的对话,意味着把自然当作活物。你刚刚举的那几个诗词例子都是这样。很重要的一个观念叫“神会”,当然主要是艺术哲学,但与你说的生态智慧有关系。也就是说,看山,不要把山看成死的客观对

象,而是另外一个活的主体,如古人诗句“我见青山多妩媚,料青山见我应如是”。再如,在古代,师傅教一个徒弟学画山,他不是要求学生对山进行素描,而是要求学生进入山中住一段时间,体验山如何是“活”的,如何是一个动态的过程,不过它的时间要长一些。即使是石头,如对于太湖石,中国人追求瘦、皱、漏、透,有人说是把石头拟人化了,我想不仅是拟人化,而是在理解石头时,把人的审美感情、审美体验渗透进去了。这样,它是一个超乎理性的过程,不是还没有达到理性时的模糊。

程:目前,中国内地已经有一些学者开始从中国传统思想发掘生态智慧。

杜:我提一句。我很早就提及,就是整个“文化中国”有一群八十岁以上的人瑞,也就是文化中国的长者,都有一种感受。比如钱穆,最早发表了一篇文章,叫做《中国对于世界文化的贡献》,讲“人心”和“天道”的合一问题;后来,季羡林先生也讲中国思想中人和自然的关系问题;另外,像蔡尚思、李慎之等先生都有相关言论。张世英先生是一个好的例子,他一方面讲“情景合一”,又讲“天人合一”、“知行合一”。“情景合一”与你所说的自然的感知是有关系的,也就是马丁·布伯所说的人与自然的对话关系。因为我们以前强调人对自然的宰制,特别是从启蒙时代以来的观点,先对自然认识、了解、分析,然后是控制、解剖。劳伦斯·布里讲过一个有趣的观点:“宇宙是由众多主体组成的共同体,而不是众多对象的聚集体。”自然是主体性建构的不可分割的组成部分。这样的话,中国古代的“体知”观念,特别是“与天地万物为一体”的观念,就值得重视。我们不要把“与天地万物为一体”当作一种想象,而应该当作体验层次上的磨练。你开放你的心灵,这个过程是非常困难的。根据孟子以前讲的,人对于父母的亲情是最切近、最浓厚的,如果像墨子所说的“兼爱”路人,必然导致对于父母也像对于路人那样的“疏”。所以,要一层一层地向外“推”。人的审美体验也要经过磨练。人对于美的感受,一方面可能与生俱来,另一方面,也要经过磨练、修养,才能达到庄子所说的“与天地为一”。这都需要长期修养才能达到的高明境界。这与冯友兰先生所讲的“天地境界”可以相互参照。

程:听杜先生的解释深受启发,这也正是我想向您请教的第二个问题:生态智慧与儒家思想的内在关联。阿伦·奈斯生态智慧学说中有一个关键词叫

“生态自我”(Ecological Self),他特意把“自我”的第一个字母用大写,所以我愿意把它翻译为“生态大我”。生态大我的实现途径是把小的自我层层扩展,一直扩展到与天地万物为一体。这就意味着,“生态大我”就是“与天地万物为一体”的大我。这使我联想到您在《新儒家人文主义的生态转向》一文中所论述的一个自我实现的模式,我把它称为“自我实现同心圆模式”。在文章中,您谈到四个概念及其相互关系:自我(self),社群(community),自然(nature),天道(Heaven)。

杜:中国内地的学者在讨论中国古代思想观念时,一般不谈“自然”和“天道”的区别。我为什么在“自然”之外又提出一个“天道”呢?因为中国古代有“天地”的观念。我们可以说“尽心、知性、知天”,可以通过了解心、性进而了解天。但是,对于天的了解,永远在我们不断了解的过程之中。启蒙思想有一个预设,认为理性是光芒,光芒是绝对驱逐黑暗的;只要理性的光芒一直在发展,黑暗就可以被照亮。宇宙就像这个房间,理性就像这个房间里的灯光。可是,现在前沿的科学家已经不接受这种观念了。我们知道得越多,我们就越知道我们不知道的更多,理智与“无知之幕”是成正比的。另外还有一个非常重要的观念,就是从莱布尼茨的“单子”论开始,西方观念认为宇宙中有些建构宇宙的最小元件或元素,它是最小、最单纯的。但是,现在发现,最小的并非是最简单的,它也是个复杂体系。用于撞击最小元素的离子加速器的力量越来越大,所发现的元素也越来越小,但是,最终发现的将会是什么,目前仍是个谜。所以,从人和自然的关系这个角度来看,人要完全征服自然的这种心态本身出了问题。

程:我最初读到您的论述时还有些疑惑,就是为什么在“自然”之外又提出“天道”。现在我有些理解了,“天道”与我们所说的“终极关怀”(ultimate concern)和“终极实在”(ultimate reality)相关。终极关怀是曾任哈佛大学神学院院长的保罗·田立克(Paul Tillich,又译蒂利希)在其《系统神学》中、从基督教神学角度所提出的观念。客观上讲,任何宗教乃至富有人文关怀的哲学都有各自的终极关怀。终极关怀的对象即“终极实在”(实体,理念)。我还认真研读过您为一本名为《终极实在》的专著所写的序言。

杜:对对,那是波士顿大学的一些学者,考虑了整整一年之后才确定下来的概念。

程：我的问题是，您所说的“天道”是否可以理解为“终极实在”的同义词？

杜：它是这样的：天呢，是生命的源头，特别从《易经》的角度看，它是生命的源头。中国古老的观念认为，“天地之大德曰生”，也就是天地具有“生生不息”的特性。这个“生”的观念就是一种创造性的观念。这中间牵扯到何谓人的问题。人是什么？人，第一是观察者，就像你刚刚讲到的“观”的问题，认知之类的；另外，人是欣赏者，他不仅观察，而是要欣赏大自然的美；再者，人是一个参与者，能主动地“参天地之化育”、“与天地参”；还有呢，人是一个共同创造者（co-creator），儒学认为“天生人成”，这一点基督教大概非常难以接受。人和自然的关系不是一个简简单单的主观和客观的关系。从西方基督教来说，上帝是全知、全能、全在的。但是，如果上帝是“全能”的话，他大概无法容忍人类所做的许多极其残忍的事情。在中国，“天”是无所不知、无所不在，但不是无所不能的。因为，“能不能”的问题跟人要配合。人类出现以后，特别是从今天的生态危机角度看，人类成为宇宙演化过程中一个非常重要的因素。生态危机与人类的极度破坏密切相关，所以中国传统中有一句话：“天作孽，犹可违；自作孽，不可活。”<sup>①</sup>人类现在成了最大的破坏性力量，能够破坏整个自然界。现在人类所拥有的原子武器的杀伤力，已经超出整个第二次世界大战杀伤力的一千倍。美国所掌握的核武器可以把地球毁灭好几次，十个地球它都可以毁灭。这种力量不能想象，是人类前程的大祸。在20世纪后期，核战的危险已经减到很低，只担心恐怖分子盗用核武器，不认为拥有那么多核武器的大国会使用。但是，现在看起来，我们不能掉以轻心。

程：现在看来，人类的破坏能力太大。我又联想到另外一个论题。您从20世纪80年代开始关注四个论域：“文化中国”、“文明对话”、“启蒙反思”和“儒学创新”。我觉得，生态智慧与您的四个论域之间都可以产生关系：生态智慧已经并可以继续充分借鉴“文化中国”的思想资源；世界诸多文明可以围绕全球性的生态危机这一共同问题而展开“文明对话”；生态危机主要发生于现代化过程之中，起源于西方的启蒙思想观念，生态智慧正是一种“启蒙反思”；通过生态智慧的激发而重新阐释儒家学说，并通过丰富生态智慧而实现“儒学创新”。不知我的理解是否准确？

杜：我能够接受。值得注意的是这样一个问题：我们了解的这个“文化中国”，对于生态问题的反应起步是比较晚的。我以前曾在艾斯本研究中心工作过，美国的生态运动是从那里开始的。它在科罗拉多州的中部，是一个美丽的滑雪胜地。1972年，联合国在斯德哥尔摩召开了有114个国家代表参加的“人类环境会议”（Conference in Stockholm on the Human Environment），该会议标志着人类环境时代的开始。会议公布了斯德哥尔摩《人类环境宣言》。中国派代表团参加了。这个会议与“罗马俱乐部”有关，该俱乐部提出了两个“极限”，一个是“增长的极限”，另外一个是“技术的极限”。由于当时中国正处于“文革”时期，对于两个“极限”都不接受，而是认为可以无限发展，科技万能，所以没有在《宣言》上签字。中国代表团后来去过美国的匹兹堡，当时那里的污染非常严重，夕阳照在浓烟上五彩缤纷，中国代表团却认为，那正是我们所要追求的，因为那时中国正在追求工业化。这里便牵涉到一种很浮浅、也很有杀伤力的科学主义观念。它有一个观点，就是人类的文明是从迷信的宗教经过形而上学的哲学而进入科学，科学进步就是工业化。60年代我去东京，污染非常严重。但是它后来情况改善了，因为它经济发展到了一定的程度。60年代我在哈佛大学念书时，查尔斯河污染也非常严重，到处都是污泥、臭水，后来也治理好了，你看现在河水是很清澈、漂亮。所以，我有这些感受。我还有一个非常深刻的经验。1978年，我第一次回到中国大陆，同行的代表团中有一位专门研究水样的学者，那时候他就提出来中国的水要出大问题。我目前很忧虑的是，“文化中国”的精神资源，包括人文学的、文化的、生态的，都很薄弱。另外，我们关注的领域不够全面，集中在政治、经济，其他的都不重视。海外的华人刊物大半是娱乐性的，严肃的、有品位的期刊很少。这一点与美国很不一样。美国的文化刊物和杂志分层很细，像最高层的精英知识分子刊物《时代》，接下来像《大西洋月刊》，再下来像《纽约时报》等等，数量非常多。日本也一样。

“文化中国”的意义世界如果比较丰富，那么跟其他文明进行对话时资源就会比较多；但现在的对话完全是不平等的。就是给了你一个舞台、一个论坛，你上去之后没什么好讲的，失语的情况非常严

<sup>①</sup> 《孟子·公孙丑上》。

重。在这方面,我们面临很大的挑战,就是对启蒙所带来的后果进行反思。李泽厚和舒衡哲提出过一个观点“救亡压倒启蒙”,它的思路是,追求富强的那种心态非常烦躁,西方的启蒙价值要想进入中国知识分子的文化心理结构十分困难,所以启蒙被救亡压倒了。但是,还有一个问题就是,许多人认为,中国的救亡只有一条路,而这条路就是启蒙带来的,启蒙代表科学理性、科学技术。所以你看中国的发展路径,完全以美国、以西欧马首是瞻,对其他发展不够的地方如印度,完全不闻不问。如果和更多其他的文明发生联系,你的发展路径就比较宽,就不会狭隘地跟在西方后面亦步亦趋。

程:杜先生讲到这个地方,我想到您提醒我查阅的一本书,就是埃文·马克(Elvin Mark)的《大象的撤退:中国环境史》(Elvin Mark. *The retreat of the elephants: an environmental history of China*. New Haven: Yale University Press, 2004)。这本书研究了中国自1900年以前三千年的环境演化史,国际上的著名刊物如《科学》、《自然》都曾予以评介。

杜:对,埃文·马克是我的好朋友。他的观点很悲观,认为中国的环境危机主要来自于庞大的人口与环境的矛盾,什么思想、文化,都救不了。中国以前是有大象的。

程:对,这本书的研究表明,中国东北地区最早也有大象;我的老家河南省简称“豫”,就是大象;我所任教的山东大学几年前修建校门时,曾经挖掘出一根很长的象牙化石;而现在只能在西南边陲少数地方看见大象了。

杜:不仅是将大象赶到了西南,而是赶到了印度、非洲。这本书可以了解一下,作为一个侧面。它看起来是相当的悲观。但是,那么重要的书,大家注意不够。

程:是,我以前根本不知道,您提醒我之后才去图书馆借阅了。

杜:可能是书的名字本身有点问题,人家以为“大象的撤退”好像是小说什么的,不会把它当作一个严肃地讨论生态环保的学术专著。

程:对,如果它直接以副标题为书名——“中国环境史”,情况可能会好些。这大概是我见到的第一本中国环境史了。这让我想到了另外一个话题,就是说在中国传统思想资源中,比如刚才提到的儒学、道家思想,可以发掘出一些与生态相关的思想资源;

但是,中国历代现实都对自然采取了极其恶劣的方式,经常大规模地破坏环境。这里面有一个思想观念与历史现实之间的距离问题。

杜:是的,有一个值得注意的大问题。大家都知道“大禹治水”。从比较宗教的角度看待洪水,《旧约》里对待洪水采取了逃走的方式,挪亚一家乘方舟逃避洪水;而你看大禹治水,它体现了一个圣王的领导本领,他可以动员几十万人,以牺牲的精神,在外治水十多年,“三过家门而不入”。另外,他确实了解治理洪水的方法,对于地理环境进行了非常严密的考察。正是因为他对自然环境有相当的理解,才能把洪灾变成能够灌溉良田的水利。这个故事有很多含义。一个最好的含义就是“天生人成”,就是把自然灾害转化为人的福祉。自然其实是很平和的,目前所能发现的有水、有生命的只有地球这一片地方。地球是我们的家园。这个家园与人的关系错综复杂。大禹治水的第一个含义就是把灾害转化为可以“人文化成”的一个新的情形。但是,这中间也包含你刚才所说的人的杀伤力,你看在那么早的时候就能够如此改变自然。后来,造长城、造运河,都是用人的力量来改变自然。这个力量非常大。这与启蒙思想有合拍的地方,就是认为人的力量是无限的,自然资源是无限的,可以无限制利用,“人定胜天”。现在看来,自然资源绝对是有限的,连海洋资源都是有限的。因此,从复杂思维的角度看,这个故事有非常健康的地方,也有非常不健康的破坏性。两方面都有。

程:是的。刚才提到启蒙反思,我又想起另外一本书,安东尼·吉登斯的《现代性与自我认同》(Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 1991)。

杜:我认识他,有多次在会议中交流的机会。

程:另外一本是查尔斯·泰勒的《自我的根源:现代认同的形成》(Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989)。

杜:查尔斯·泰勒我也认识,他很关注社群伦理。

程:这两本书我都有中译本,觉得没有读得太懂。它们是不是在讲,现代性的自我认同取消了终极关怀,只认同一种社会性的对象?

杜:情况不完全一样。查尔斯·泰勒的背景是天主教,他认为自我认同的资源是很广的。安东尼·吉登斯认同现代性与现代化,认为这是不可逾越的。

但是,他也从另外的角度看到现代化的杀伤力。讲现代性最著名的是福山,他认为市场经济、民主政治、市民社会及其背后的科学技术,是人类社会的必由之路。所以他讲“历史的终结”,而“终结”还有“完成”的意思。他讲历史终结表明,人类文明只有一条路,而这条路就是美国之路。其实,严格地说,美国这条路是不能放诸世界而皆为准的。美国本身可以走这条路,因为它地大物博。其他地方特别是亚洲不能走是因为,美国人一般认为,一个人要有自己的房子,要有车,薪水要足够每年休假时做环球旅行。这三个条件目前在美国也根本不能够达到,年轻人越来越难买得起房子。整个欧洲,不管英国、法国、意大利,拥有自己独立家屋的人口比例非常小。中国就更难了。比如说北京,现在有 1300 万人口,有 300 万辆车。很多夫妇觉得一辆车已经不够;而北京如果人均一辆车,那情况将不堪设想。所以,这条路根本走不通。查尔斯·泰勒在文化、哲学上很强,而安东尼·吉登斯主要是社会学家,他的观察力非常敏锐,但是在哲学思辨上并不深刻。

程:我刚才的话题要说,一个人要发展自我认同的时候,不能仅仅认同一个社会性的东西,最终还是要认同一个超越的东西。

杜:对,不仅是自我的,而且是超越的。《代达罗斯》杂志在 2000 年有一个专号,叫做“多元现代性”(Multiple-modernities)。当时在决定这个名称时有很多争议,一批学者受西方现代化的影响,像艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)就认为这是西方现代性中间的多元多样,其他分出来的都是西方现代性的分支。我的建议是,要讲多元现代性,就是要讲现代化过程中可以拥有不同的文化形式。他们一开始不赞成,慢慢地也接受了。另外一个学者叫彼得·伯格(Peter L. Berger),可以注意一下。他原来认为文化全球化和经济全球化是同步的,也是一个同质的过程,同一个“全球化”。后来他变了,提出了“多元全球化”(Many Globalizations)。

程:杜先生,我还有第三问题,“中国儒学创新的新语境:城市化”。这个思路是这样来的。从儒学产生的历史背景来看,它产生于中国广大的农村地区,儒学与中国古代农村地区的血缘关系、宗法伦理密切相关。如果用“农村—城市”二元社会结构来看的话,它基本上是一个关于乡村的学说。那么,中国社会结构从 2004 年以来发生了一个根本的转型。2004 年,胡锦涛总书记在中共十六届四中全会上首

次提到,工业化国家发展过程中有两个“普遍性趋向”:初始阶段为“农业支持工业”,达到相当程度后则要“工业反哺农业、城市支持农村”;他认为,中国现在总体上进入了这样一个阶段。2005 年,中共十六届五中全会又进一步明确提出,要“建立以工促农、以城带乡的长效机制”。这些都表明,中国社会结构正在发生着根本转型。也就是说,中国社会的城市化程度越来越高了,逐渐由“农村包围城市”的农村主导型社会转变为“城市支持农村”的城市主导型社会。

杜:这一点我完全接受。在 20 世纪 70 年代后期到 80 年代,当时有一个日本和“四小龙”(“四小龙”指新加坡、韩国、中国的香港和台湾地区)的所谓“东亚模式”,引起了全世界的关注。这些都是受儒家文化影响的地区,对于儒家思想很重视。从儒家发展的历史进程来看,它与小农经济、家族社会和权威政治结下不解之缘。这是从“发生学”上讲的,或者说它在传统上所起的作用。但是,不能把发生学和它的现代转化拉得太紧。什么意思呢?就是说它可以在不同的地方发挥它的转化作用。最有名的例子,我根本不接受一般所说的儒家“重农轻商”。“重农轻商”确实是法家的特征,法家重视“耕战”,对于商非常轻视;而儒家是“重农而不轻商”,因为它讲“士农工商”,农是务本,工是制造,商是通有,任何一个社会都必须有,《孟子》那本书就在辩解为什么要有士。有不少人说,士又不生产,又不制造,又不通有无,等于一批没用的人,认为知识阶层没有独立性。其实,这样的理解并不全面。从农村,从中国的政治权威制度来看,日本和“四小龙”的例子已经说明了,它们对儒家资源的开发远远比中国大陆要多,也早。另外一个情况是,在中国,商人资本主义的发展有很大限制;但是海外的华人,群体也罢,个人也罢,在这个方面是非常成功的。可以说,世界上最成功的一批创造财富、创造企业的人,中国人尽管不能和犹太人相比,但中国的人数要超过犹太人。全世界犹太人加起来不过一千三百万,中国在海外的人数已经上升到三千万到五千万。上述几个地区,特别是新加坡,根本没有农业,儒家学说却在那里能够发挥重大作用。尤其是新加坡,更是主动、自觉地发挥儒学的作用。这说明,儒家伦理和小农结合在一起是一个历史的现象,但是,在现代转化过程中,两者并不必然连在一起。所以,你刚才讲的现代转化我能够接受。现在家族制度、权威政治、宗法伦理虽

然影响极大,但深受儒家影响的社会充分发展民主已经是不争的事实。一个是日本,一个是韩国。

中国大的变化,大概是从 1992 年开始的。之后,“三农”问题出现了,引起了政府的重视。“三农”问题出现有很多原因,其中之一是“盲流”,也就是从农村进城的务工人员,数量巨大,已经超出整个劳动力人数的 30%。这一批人从年龄带来看是从二十岁到三十五岁,留在乡村的大半是老年人。中国城市化过程中的“反哺农村”是一个亡羊补牢的办法。如果现在城市再不帮忙,城乡贫富悬殊必会进一步加大。现在中国的人均年收入大概是一千美元,俄罗斯是一万美元,美国是四万五千美元以上,日本是两三万美元。中国经济在改革开放初期是日本经济的十分之一,现在是三分之一。所以,可以肯定,儒学的创新非得和城市化问题结合起来不可。关于儒家伦理和商业伦理之间关系以前已经谈得比较多,至少我们可以做这样的结论,就是儒家伦理对商业资本主义的发展以前就起过积极作用,现在它对于工业资本主义肯定也有可能发挥积极的作用。一年前,我们在浙江大学成立了“儒商与东亚文明研究中心”,“儒商”的意思就是企业界的的知识分子。

程:讨论这个问题时,我又想起您以前提出了四组共同价值:自由/正义、理性/同情、法律观念/礼仪精神(Legality/Civility)、权利/责任。

杜:还有一组,个人尊严/社会和谐。

程:我觉得您所说的法律观念/礼仪精神与另外

一组二元对立“城市/乡村”相关。因为法律主要是城市的调控手段,农村主要靠礼俗。能不能这样讲?

杜:从一个方面看是对的。另外,法律其实是一个社会安定的基本条件,一定要建立一个法治的社会体系。但是,法治的本身,按照儒家传统所说是“道之以政,齐之以刑,民免而无耻”<sup>①</sup>,老百姓可以不犯法。不犯法可以说是基本条件,你看现在犯法的简直太多太多了。但是,还有一方面,如果不能提升到 civility(文明),就没有道德意识。美国社会事实上并不完全靠法律,“富而好礼”的人很多,但穷而有骨气的还不多,从康桥这里可以看出来,世风是很淳朴的。如果到美国中西部,那民风就更淳朴了,很重要的原因之一是宗教。

程:谢谢杜先生。希望将来有机会继续向您请教。

[编者注:2007 年 7 月 14 日下午,山东大学文艺美学研究中心教授、哈佛—燕京学社 2006—2007 年度访问学者程相占,拜访了美国哈佛大学中国历史及哲学讲座教授、哈佛—燕京学社社长杜维明,双方在杜维明的办公室就环境感知、生态智慧与儒学创新等问题进行了探讨和交流。应编者之邀,程相占教授将这次对话整理成文,交《学术月刊》发表。]

(责任编辑:常山客)

① 《论语·为政》。

## Environmental Knowing, Ecosophy and the Innovation of Confucianism

Cheng Xiangzhan & Du Weiming

**Abstract:** The ecological significance of Confucianism is one key of Du Weiming's academic works since 1980s. Aiming at this trend, Cheng Xiangzhan put forwards that natural environmental knowing plays an very important role in traditional Chinese thought including Confucianism, and that is why the traditional Confucianism has a close and intrinsic connection with today's ecosophy. The two scholars think that a natural environmental aesthetic is the heart of traditional Chinese aesthetics, through which, we can dig out the soul of Chinese aesthetics covered by the paradigm of the philosophy of art. Based on the life experience of both Arne Naess and Ian L. McHarg, the two scholars think that natural environmental aesthetic appreciation is the base of Ecosophy. Finally, they point out that the rapid urbanization in China is the new context of the innovation of Confucianism.

**Key words:** Confucianism, environmental knowing, ecosophy, urbanization