

21 世纪儒学面临的五大挑战（下）

杜维明

2011 年第 11 期（总第 265 期）

认识论的问题如何知

中国现在最强的意识形态,大概就是科学主义。但我在上文提到科学在 20 世纪末到 21 世纪,它本身有一个精神的转向,这个转向不是神秘主义,而是科学理性内部的新发展,是最杰出的一批科学家的一种新转向。这个新发展和新认识使得 21 世纪的科学或者说是 20 世纪下半期的科学,与 19 世纪以来到 20 世纪中期的科学主义的科学、实证科学有极大的不同。对这个问题,我们也从几个方面来考察。

1. 理性的复杂

理性有科学理性、工具理性,当然还有哈贝马斯所说的沟通理性,英文中理性是 rationality,还有一个词是 rea-sonableness,即合理性,如果用中文讲的话不只合理还要合情,reason 与凡俗世界,也就是我们现在的日常生活有关。科学的发展,和西方哲学有密切联系。它有两个关键阶段,一是希腊哲学,包括数学,是理性的发展另一个就是培根以来的实证科学、实验科学。这样的思维方式,很明显带有启蒙的心态,假如不能量化,假如不能客观,假如没有透明度,假如没有普遍性,就不是科学。后来复杂体系的出现,比如模糊数学,把这个问题弄得很复杂。在物理学,最重要的发展就是量子论出现。量子论讨论可能性,就是说两套不兼容的理论在解释时都有道理,是又是。比如光是波粒二象性,玻尔提出来以后,成了一个重要的学派。也就是说,现象的出现是完全不能预期的 (totally unpredictable),虽然不能预期,但还有一个对称的结构,不是乱七八糟,只是不能很明显地被发现而已。

借用一个新古典经济学的例子,海耶克相信市场经济,他认为,人的理性不能对市场的复杂层面有明确的理解。为什么市场经济和计划经济不同计划经济假设有一批有能力的人为我们设计一套经济运作的程序,但海耶克认为,市场经济绝对不能设计,只要是政府干预,结果一定是负面的,因为市场很复杂。海耶克著有一本书,名为 *The Constitution of Liberty*,邓正来先生翻译为《自由秩序原理》,我认为,按照 constitution 的原意,翻译作“宪章”更为妥当。在中国,有“宪章文武”(《中庸》第三十章)的讲法,意思是大经大法,而且是动词。海耶克认为市场的复杂面向,不能通过理性来类比。市场经济确有内在的结构,这个结构不能简单地靠理性掌握,但不能说完全没有任何秩序可言。在很复杂的情形下,理性的光芒永远没办法照到那个地方。前面已经提到,现象是一个复杂体系,能掌握的都是侧面,不可能全面能够量化是对的,但对事物的实际情况不一定掌握得很好。史华慈认为中国古代的传统没有规约主义,而是有丰富内容的模糊性 (fruitful ambiguity)^[1]。理性的作用是把松散的线绑起来,但是不应该过早地绑起来。这就像网和纲的关系,有所得必有所失,在很多地方,也许你失去的更多。

2. “体知”的观念

“体”字在中文里面,有体验、体察、体证的意思,宋明儒学讲“体之”,说不明白的就去体之。“体知”用英文就是 embodied knowing,是身体的认知。作为一个复杂的体系,身体的认知必须要包括心、灵、神,这是很难的一种了解,身与心灵神互相关联。对身的了解也包括对脑的了解,在科学上,一些物质主义者就问,到底人的户是什么在脑的研究方面有那么多进展,是否心的问题已不重要了呢我认为,心不能归约为脑。哈佛有一个大型的研究计划,以脑神经研究为主,但是各种专业的学人都可以参加,叫做心和脑 (Mind and Brain),可以作为我们思考这一问题的参考。

要了解对象,不可避免涉及到主观和客观的复杂问题。一般的理解是这样,比如说宗教学研究,研究者常常自觉地认同他所研究的对象,比如说我现在研究基督教,我是基督徒,因此我对基督教是认同的,我的道德性和认知的方法当然与这种认同有关。人类学家都要做一个参与者,譬如,不到北大,就不了解北大,而如果参与久了、深了,几乎变成北大人,钻进去就不能够跳出来,久而久之就不能客观地描述研究对象,就不再

是作为旁观者的人类学家了。有这样一种“科学的”宗教研究方式,主张以科学理性为唯一方法来研究宗教,认为信教者的研究是有偏见的,佛教徒了解基督教比基督教徒要客观。由这两种不同的方式可以看到,研究的对象和研究主体的关系是一个很大的问题。

有一个潮流,在理性上无法说明,但仍然很重要。生物学家研究细菌,没有必要也不可能认同细菌,物理学家研究分子、原子,不需要认同分子、原子。但研究人文、宗教不一样,比如研究文学,比如作为研究莎士比亚的专家,当然是要自己投入进去的。科学研究不面对研究对象,对象依然能够明确,最明显的是天文学,天文学家只要有一支铅笔就能进行思考,但这只是一种研究方法,最终还要回到物理学。有一个研究相对论的科学家说如果要实验,我们一定要先做设计,实验者做设计,实验者的设计本身即塑造了研究的边缘条件,设定了研究方向,这个设计必然对研究对象做了修改,实验者越自觉到这套设计是什么,越对研究有益,当然必须有透明度、公开度、信赖度。这种类型的研究和社会学研究是有相似之处的,经济学研究越来越数字化、数学化,好像做没有现实意义的模型才有价值——当然也是很有成就的。Douglass North 讲制度经济学,认为纯粹从理性考察,得不到最大的效应。我们看到的大潮流,特别是在中国,是自然科学宰制社会学科,社会科学中的经济学在宰制其他学科,所有的科学在宰制人文学。但在科学界,一批杰出的前沿科学家,在很多地方思路越来越复杂,越来越像人文学,21世纪会怎么样没人知道,但至少需要对话。

3. 闻见之知

在中国的语境下,宋明理学讲如何知的问题,始于张载提出闻见之知和德性之知(张载《正蒙·大心》)。经验观察是闻见之知,德性之知需要闻见之知,但是德性之知不依赖闻见之知,闻见之知不能达到德性之知的程度。德性之知是一种道德理性,无法照顾到知识论,今天学术界的判断是德性之知无法发展科学,闻见之知才能发展科学。科学发现 how 的问题,而不只是是什么的问题,how 和是什么有复杂关系。

最重要的一个问题是儒家道德和科学理性能不能配合。太突出道德理性使得对科学的客观精神不能掌握,这是对儒家、对泛道德主义的一种批评。其实道德和科学并不矛盾,中国出了一批很优秀的科学家,他们在道德实践上也很有水平,也很深入,这并不妨碍他做一个科学家,但这只是肤浅的描述,没有什么哲学意义。牟宗三先生提出怎么样从道德理性开出科学,这个观念影响极大,“开出”意思是从道德理性的内核发展出民主科学。牟先生深受康德影响,提出了“良知坎陷”说,“坎陷”是说有意地让良知退出先在性,暂时让它悬隔起来,让科学理性得到独立发展。也就是说,通过良知的自我异化,从而开出一个空间,让科学得以发展。科学的发展必须靠良知主动自觉地压制自己并且经过转化,在另外一个基础上建立科

学理性,科学理性建立以后,良知从坎陷处再浮上来。科学与理性有独一无二性,道德理性本身没有经过坎陷,没有经过自我异化,开不出科学理性,如果说能开出,那是荒谬的。

道德理性和科学所代表的知识理性有一条不可逾越的鸿沟。我想问,良知所体现的是否就是道德理性呢从张载讲到的德性之知推到孟子的心学,科学认知和道德实践的关系是什么良知是不是只能在道德理性的层面才有意义如果是的话,那么道德理性和知识理性确有不可逾越的鸿沟,那牟宗三的路向就非走不可,只有经过转化,否则用不上。如果道德理性和实践理性之间的区别不如我们想的那么绝对,如果良知不是一般意义上的道德理性,那这个问题就有进一步分梳的必要。

4. 整体的分析框架

我反对物质主义和基础论,我认为,研究客观对象时,主客之间有复杂的互动,是对话的关系,不是控制的关系,现在将物理化学生物心理等当成科学理性不同的发展阶段,将物理学研究进入到最小的分子原子。物理学的基本原则,就是所谓的物质主义,讲主观和客观的分别,强调人和自然是不可融合的范畴,认为对自然的理解必须彻底客观,对自然的现象只有通过认识论的方式才可以了解,只有物理学才是科学理性的唯一基础,这种科学思维的方式现在受到很大的质疑。

另外一条思路不是规约主义的分析方式,它自觉地理解到研究对象和研究方法的复杂关系,科学家已经不纯粹是观察者,他也必须是参加者,甚至是创造者,不参与就没法研究。你可以不认同分子、细菌,但是作

为一个科学家,不能不对广义的自然有一种亲和力。荀子讲人定胜天(《荀子·天论》),就是认识它、了解它,然后控制它、利用它,总是把自然当作物质的集合体。这条思路把它当作外在的对象,当作客观的存在,把它当作客观的集合体,可以通过实验来征服。与此相反,是不是可以把自然当作一个众多主体组成的共同体(communion of subjects)^[2],是主体中跟我们有血肉关系的共同存在者这种不外在化客观化的思路,把自然当作科学家自我了解过程中一个不可或缺的向度,这是不是所谓的主观主义、唯心论,很值得思考。

我很早就分析过不能把自我(personal)和私我(private)混为一谈,不要把主观主义和主体性混为一谈,主体性是深入研究的基础,主观主义是戴有色眼镜,主体性也会有颜色,也有它主观的一面,但是它的目的是消除主观,体现深刻的内在自主性。研究对象绝对不是静态结构,而是动态过程,这点越来越为大家接受。以心物二分的方式,强调唯物唯心绝然不相容的思路已经站不住了。荀子讲从气到生,到知,到义,每一个提升都是一次飞跃,不能把生规约成气。生中间即是气,知是生和身的联合。一个叫 emergency,一个叫 reduction。原来的是基础,当上升到一个质的飞跃,它和以前的联系是不可分割的,我将这点看成是“存有的连续”,但是不能以过去发展的发生过程来理解它的结构,新的结构不能从发生过程中去理解,这不是存有连续的断裂,而是既有连续又有崭新创造的思路。

所以科学研究和它的对象有了新的关系,这就要求我们扩大对良知的理解,如果我们仅将良知规约为道德理性,那就太片面了。王阳明讲的良知无所不在,草木瓦石皆有良知(《传习录》)。他这个说法有人反对,说这是神秘主义,是浪漫的神秘主义,是没有经过分析的主观唯心主义,与科学相悖。其实不是这样。德性之知的特色不只是道德理性,而且可以成为科学理性的参照(reference),科学家从事科学研究也需要体知。不仅如此,良知之“知”无所不知无所不在,天地万物都是良知,所以最高境界就是以天地万物为一体。王阳明这个思想主要不是来自陆象山,而是来自程颢。这个良知为什么不是神秘主义,不是精英主义因为这是每个人都能体现的一种能力。我前面讲到人有观察的能力、欣赏的能力、参与创造的能力,所谓的基本能力就是一般人都有的能力。可以问这样一个简单的问题,能不能想象世界上有跟我们的心没有关系的东西假如我们的心不是死的,就不能够想象与心毫无关系的东西。我们的心如果将注意力集中到眼前的沙粒,或遥远的星系,立即和它们发生关联,我和它们的新关联显示它们已为我的心量所包容。就是从这里发展出关怀(care),关怀是儒家的特色,我们可以说儒家是一元论,但是有亲疏的一元论。墨子讲兼爱,儒家推崇仁爱,但是又强调差等的爱,这也是为什么儒家反对墨子。

王阳明《大学问》里面的论证,都是我们日常所能体验到的。如果你从人的本身来看,从亲推到疏,最亲的是家人,然后才能推及到路人。这可以与基督教的方式作比较上帝爱世人,你就要学着敬爱世人也可以与康德的方式相比较如果世人都这样行事的话,这样的行为才是一个普遍有效的行为,虽然这只是一个形式的原则。回到日常的人,王阳明讲人的感情,从活生生个人出发,从个体性进行到普遍性,这怎么推呢王阳明讲每个人都有一种推的潜力,一种可能性,如果你将这种可能性作为你不可或缺的实践功夫,那你就可能是一个大人。孺子将人于井的问题,就是讲人和人之间的亲,人和人和人和动物是不一样的。这种论证确有内在的一致性,不是一种神秘主义,这是日常生活中的一种合理性。这和科学理性没有矛盾。科学家即使接受王阳明以天地万物为一体的观念,仍然可以做一个合格的科学家,而且把这种理念运用到科学研究中去,还可以成为一个伟大的科学家。

5. 从良知坎陷到良知扩大

在上述理解基础上,我们现在来考虑良知坎陷这个理念,实际上,它是在儒家传统受到过度批评的情形下提出的,自然有些错位。所以我认为良知的扩大和深化,可能是面对科学理性的一个回应的办法。这是认识论的问题,道德理性上也有认识的问题,而科学理性,在进行科学研究的时候,也有其基本的承诺和价值。

先要说明,良知不完全是道德理性。比如美学和科学,在良知作为认识论的方面,都有一定的价值,它们可以构成对阳明学的一种解释。因为阳明学从天地万物为一体出发,在很多地方,它是一个认识论的问题。这是体知的问题,虽然不是一般意义的知,但体知也绝对不是和科学理性相违背的知。这里面就有很大的发展空间。Michael Polanyi有一个观念叫 Personal Knowledge^[3]。它为什么叫 personal?它是一种有存在感受的知识。而这种有存在感受的知识,有透明度,有公信度,也可以讨论和辩难,当然可以证伪。主观的想

法则完全是私人的,是不能讨论的。这两者不能混为一谈。正好相反,主体性的个人和客观、和天下有密切的关系,个人是一个关系网络的中心点。这个中心点即是主体的,但不是一般意义的“私我”,不是能够和外在世界割断的自我中心,也不是只能在人伦世界中运作的个体,因为他还有超越的一面。

很多学人现在都思考这个问题比如说人文学、自然科学和社会科学它们是否是一个对话互动的关系那有两种答案。一种是认为自然科学的量化方法是属于最前沿的科研,它直接影响社会科学。社会科学中则是经济学影响政治学和社会学,这些又直接影响和干扰人文学。另外一种则关注人文学甚至人类学的思路,对社会学、政治学的影响有多大。事实上,人类学对社会学、政治学的影响已经很大。那么这种思路对现在纯粹从事自然科学的那些人到底有没有影响力现在美学对科学的影响有逐渐加大的趋势。比如科学和音乐,有些科学家和音乐之间关系非常密切,很多科学家是音乐家。科学本身也在分化,以前的科学是整合,非常清楚,物理学是基础,数学当然更基础,然后是化学、生物学、心理学。但现在也不这样简单了,物质主义、规约主义、本质主义和基础主义都受到严重的批评,其实从人文学反思自然科学的空间已经开拓出来了。

牟宗三对西方科学的回应,提出良知坎陷,是不是我们现在只能走这条路有没有其他的可能性我认为有其他的 possibility。其中很重要的问题是王阳明所谓的“致”的问题。致良知,是良知本身的开展,是良知在事物之中的体现。世纪年代,熊十力和冯友兰有一次很有趣的对话。冯友兰说良知是个假设,熊十力说良知决不是假设,那就没有宋明理学,良知应该是个呈现^[4]。因此,我说良知不必坎陷,这是什么原因呢并不是说科学理性和德性之知没有距离。德性之知确实不是闻见之知,但德性之知,无论是结构还是功能,都可以为科学理性提供参照。当然,参照不是取代,如果那样的话,就太荒谬了。我想下一步对话有很大的可能,那就不是很简单的参照,甚至在某些方面,它可以成为科学探索中一个不可分割的成分。

总的来说,儒家的气学、理学、心学对世纪认识论的重建,有一定的价值,值得我们进一步思考。

伦理学的问题：如何行

下面再讨论两个问题,一个是如何行,是伦理学问题一个是有什么希望,是关于神学或者说宗教学的问题。现代汉学的主流是把儒家所代表的德性伦理和西方从亚里士多德发展出来的德性伦理来互相比较。基本的观点是德性伦理与习惯一样,要经过一个内化的过程,才能成为生命的一部分。这条路线比较接近荀子,但站在孟子的立场也可以接受。

1. 学习与关怀

首先,要有一个学的过程。学做人的学问是永恒的无法停止的过程,而且绝对是一个动态的过程。孔子是一个明显的例子,是“学不厌,教不倦”。“好学”这两个字在《论语》里有特别的用法。在《论语》里只有两个人能称之为“好学”,一个是颜回,一个是孔子本人。他认为“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也”(《论语·公冶长》)。他的自述可以说是世界上最短的“精神”自传“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”(《论语·为政》)我的判断是:它不只是一个简单的德性伦理,也是一个关怀的伦理(care ethics)。王阳明所讲的与天地万物为一体,就是个很好的例子,他所希望的不是了解、认知,而是一种关怀。他所关怀的不仅是人,还包括物。如果用现代的话讲,就是对人和地球的关系有一个新的了解,就是要重新考虑人和地球的关系,即人类和地球的关系。这问题现在讨论得很多。地球宪章(The Earth Charter)提出“所有生命都是相互依存的”,要“尊重和关心生命共同体”。你要把它当作活物,不要把它当作死的物质世界。

2. 对话伦理

另外我要进一步论证的是,儒家的伦理是一种对话的伦理,是一种体现对话精神的伦理。一般讲的对话,是苏格拉底的对话。但从儒家来看,那还不是对话。因为苏格拉底作为老师,已经预设了他对真理有了非常真切的理解。他能够用一种方式指出世俗之见的谬误,一步一步地指出学生所拥有的观点不精确,离开真理和本质甚远。这样,它就是绝对的精英主义。就像斯特劳斯指出的,只有极少数的人能达到那样的水平。这种“对话”有很深刻的寓意,西方哲学都是这条思路。比较而言,中国哲学在这方面有缺失,没有那么严格意

义上的思辨的过程,一步一步,一点都不放过的执着。

那么为什么儒家是一种对话的文明呢?因为它注重“亲师取友”(《礼记·学记》),师生加持。荀子也注重“隆师亲友”(《荀子·修身》)。这是一种互动,在这个互动中,会有 fallibility,就是犯错误的可能性。老师犯的错误可能会很多,并且更大。所以学生可以对老师进行质疑。必须回答的问题是儒家的对话是什么样的对话表面上,《论语》所显示的就是老师说了算,只一句“子曰”就结束了,但这句话的背后是一种非常深刻的相互了解。如果孔子和他的弟子没有形成一个信赖的社群,类似于耶稣和他的 12 个门徒,就难以理解每一句话背后的含义。一个观点的形成往往经过长期的会话(conversation),当然包括对话(dialogue)。罗蒂(Richard Rorty)认为哲学就是为了 edifying conversation^[5],即有哲学意义的会话,一种新的洞见,就是一种会话中智慧光芒的照射,这就是哲学的工作。对话开始要有容忍,要承认他者,学生是他者,老师也是他者。但是不要把学生看成一个全然外在的他者,不要消解他的特殊性。如果你消解他的特殊性,这个过程就是一个规约(reduction)的模式。儒家不是这样的,如果我们不关注别的因素,譬如生活世界的形形色色,而只关注你的冥想力,你的追求真理的能力,那就不能离开良知所涵盖的体知。

3. 最高的价值

儒家在伦理学上有几个最基本的信念,一个信念是日常生活的世界有内在价值,我们不能抛弃掉日常生活去追求一个更高的真理。甚至可以说,最高的价值和意义可以在日常生活中体现。这不同于希腊哲学,从希腊哲学来看,从现实中的“礼”出发怎么可能发展出深刻的理念希腊哲学从一开始就否定习俗,消解习俗的有效性和合理性,当然它可以通过实践回到习俗。不过,儒家的基本看法是离开习俗就不能正视生活世界,但扎根习俗并不妨碍有批判和超越习俗的可能性与必要性—礼也是一种创造性。“述而不作”(《论语·述而》)可以理解作为一种诠释的创造,夏礼、殷礼、周礼都有所损益(《论语·为政》)。《论语·乡党》篇讲到了很多古礼,有些孔子接受,有些他不接受,他做了存在的选择。所以礼就不只是习惯,但它和习惯又有密切的关系。就是说,经过长期而能保存下来的礼必有它的价值,不必彻底扬弃,孔子反对的是没有任何历史意义的重新起步。

儒家和其他传统在这里有歧异。佛教是释迦牟尼所开辟的一个新的天地,耶稣基督开辟了一个新的天地,穆罕默德也开辟了一个新的天地,他们的新天地是史无前例的。孔子也开辟了一个新的天地,但这个新的天地包括一大批传统人物,像尧舜禹汤文武。他认为自己还达不到这些人物的德业,不仅如此,他还认为自己只是一个翻译者,一个中介。儒家入世的特性使得儒家伦理必须扣紧生活世界,这是很独特的。不过要注意,儒家伦理并不是世俗人文主义的产物。其实,孔子忠于传统的精神发挥了比无中生有更大的创造力。

神学的问题:有什么希望

1. 对启蒙的反思与批判

对于希望的问题,我认为现在最有影响力的观点是进一步发展科学,这和哈贝马斯所谓的启蒙的计划还没完成有很密切的关系。虽然现在有很多对启蒙心态的批评,比如后现代主义和解构主义,但哈贝马斯希望通过这些批评,扩大启蒙思想。另外,虽然环保主义批评科学,但生态环保还是要靠科学技术来解决。也就是说,虽然科学技术可能是造成生态问题的原因,但是在很多地方我们还是要靠科学技术来逐渐解决这一问题。民主政治、市场经济和公民社会的价值也是显而易见的。但是即使我们把启蒙的理念充分发挥,显然还不能消解 21 世纪的困境。

启蒙存在两大盲点:一是对于自然和生态的关注不够,二是对于人的精神性问题了解不够。举例来说,一种最能体现启蒙心态的理念是“经济人”,这种理念的背后有很深刻的价值,比如自由、理性、人权、法治的价值,还有个人尊严的价值,这些都在市场经济的代表“经济人”中得到体现。但也还有很多价值没有得到关注,比如正义的价值,责任的价值,同情的价值,社会和谐的价值,这些在“经济人”的文化心理结构中都没有获得重视。所以我们在自由、理性、人权、法治和个人尊严的基础上还应有发展。孔汉思(Hans Küng)提出包括全球政治和全球经济在内的普世伦理^[6]。这种普世伦理,就是刚刚提到的经济人没有列入考虑的那些价值,它们才是人类的希望。没有这些普世伦理,人类的社群本身就不能和谐,就很难有和平的文

化。

对于启蒙的反思与批判,我认为是一个过程,但是这个不是期望,而是从发生学上看我们如何面对过去的困境。不过,从另外一方面,我们都是启蒙的受惠者如果没有启蒙,我们就没有今天。

对于今日的中国,我认为,对启蒙的反思和超越,恰恰首先建立在再启蒙的基础之上。现在中国表面相当西方化,然而骨子里还有很多具有深邃意义的西方价值并没有引进来。比如上文举的例子,发展经济的主体一定是经济人,他是西方精神非常典范的人物,他是理性的动物,也是理性的体现。经济人在一个相对自由的市场,通过遵守法律,合法劳动,扩大其利润。他是理性的,他有强烈的权利意识,是自由、独立、自主,他对法律不仅耳熟能详,而且是敬畏的。然而,纵观今天中国的市场经济,西方所体现的价值,我们没有一样学得很好。如果德治不是建立在法治基础上,完全不遵守现代法治,还能够有德治么还有权利的问题,政府不能尊重公民的言论自由,没有宗教和结社的自由,没有写作和思考的自由,怎么会有创造的自由,又谈何创新如果没有自由,就很难发展出西方自由主义所代表的最健康的民主,也就不可能有程序的自由。程序出了问题,即使最终得到了你需要的,也是不健康的。还有个人的尊严、隐私和财产问题,一个国家要尊重个人隐私,不能随便干预。还有理性问题,今天很多人包括很多院士,接受的是世纪的极端的科学主义,所以才得出中医是伪科学的荒唐的观点,这便是极端科学主义的傲慢。

所以,启蒙所代表的基本精神一定要继承。这太重要了。事实上,启蒙散发出人的智慧光芒。可以说,启蒙是人类有史以来最有影响力的意识形态,但它又有严重的缺陷,因为它是一种凡俗的人文主义。西方的凡俗的人文主义是对基督教的批判所发展出来的,特别是马克思主义所代表的思路,认为人类有不可逆转的一种发展的模式,即五种生产方式。孔德也是如此,认为人类有神学阶段、形而上学阶段、科学阶段这三个过程,两者都是同样的思路。

凡俗的人文主义一定是人类中心主义,但它又跟基督教式的人类中心主义不同。基督教是人类中心主义,因为人是上帝根据其形象而创造的。而凡俗的人文主义,人跟上帝是没有关系的,是从上帝的死亡来看人。人之所以能发展,像恩格斯说的,就是能运用和创造工具,能够劳动。劳动是靠人,不是靠上帝。我们创造的价值,来自于人。人作为一个主体,能够胜天,能够改变天,能够创造新的环境,以动力横绝天下。有了这样的思路,我觉得这两面是配合在一起,就是把超越——不管是超越还是内在——这个层次的价值完全切断了,被上帝死亡切断了。它成为一个中心,对自然采取完全不同的一种方式。因为人定胜天,精神世界没有了,只有物质世界,自然便是纯物质的世界。

就像我们上文已经讨论过的那样,人类应该怎样对待自然?著名的人类生态学家 Thomas Berry 提出“宇宙是一个众多主体组成的共同体,而不是许多客体凑成的集合体(The universe is a communion of subjects not a collection of objects)^[7]。的观点,就是不把它当作外物——即集合在一起的外物,我们可以靠人的力量来宰制它,而是把自然当作与我们身心性命有不可分割关系的社群一样,都是互为主体的。这种观念,简言之,就是仁者以天地万物为一体的观点。前面举过一些例子,说明人的心量无限,完全是我们日常生活的经验,而不是神秘主义的经验。对我们的心量来说,不存在任何一种我们完全没有关怀的外在的东西。这与东林学社所说的“风声雨声读书声,声声入耳”的意思相通,这就是关切,也可以说 concerned consciousness。

徐复观先生认为忧患意识是中国古代哲学思想核心的价值。这里所说的忧,当然是忧国忧民,但有更深刻的含义。罗近溪说,仲尼临终不免叹口气《盱坛直论》卷上);唐君毅引用梁启超的话说“世界无穷愿无尽”^[8]。可以说,人作为一种种性,总有穷尽的一天。那些微生物,包括细菌和蟑螂,他们还可以存下去,人不一定,因为人的适应能力太差,当然我们希望能够存活下去。再进一步“世界有穷愿无尽”,即天地宇宙有穷,我们愿无尽。这个愿本身,就来自于忧患。这跟佛教的慈悲相当不同,佛教是宇宙式的,儒家则是人文情怀。这条思路是有阶段性的,但是因为它的阶段绝对不能够有限制,既然不能限制,它就不能是人类中心主义,不是人类中心主义也不可能是生物中心主义,因为无机物也在内。它与道家的“无”和佛教的“空”有本质上的不同,但是它触及的范围,是至大无内、至小无外的(《中庸》第十二章),从这方面来看,它的涵盖性是无所不包的。

2. 中西核心价值的对话

我们至今还没有超越西方从17世纪、18世纪发展出来的启蒙的心态。固然我们要再向西方学习，这是一个基调。但是长期以来，我们对传统粗暴地全盘否定，对传统的精华不闻不问。如果对自己的文化是粗暴的，那么对西方文化的理解和引进一定是肤浅的。我们没有经过反思和理性分析，囫圇吞枣将西方的文化都吸收过来，这不是对待文化应有的态度。很早我关注过这个问题，但是现在应该有更深入的理解。

冯契曾经讲过“古今中西之争”是当代中国一直面对的课题，五四运动以来最大的问题之一就是拿中国最负面的，中国传统文化特别是儒家的糟粕，来和西方最精华的价值进行对比。所以落到今天这样的情况，既没有自信，又觉得无能为力，认为前现代的中国只能学习西方。我认为今天的情况已大不相同，前面讲到的那些价值，如儒家的仁义礼智信，可以和西方的自由、理性、法治、人权以及个人的尊严对话，也就是核心价值的对话。其实核心价值在社会的具体表现，也可以进行对话。譬如有关人权的对话究竟政治权和经济权孰重孰轻？

所谓核心价值的对话，就是我们做哲学研究的人，如何深入讨论自由和平等的问题、自由和公义的问题、权利和责任的问题。比如以责任为例，我的一个基本观点是可以从最有权最有势的一群人的基本责任出发，从这个基础上做一些制度上的设计，并生发出一般老百姓所应该有的权利，使得一般的老百姓有诉讼、有抗议的权利，可以有权利向这些又有权又有势的人提出要求（making the claim）。在这个基础上所建构的社会，要比完全孤立绝缘

的个人的不可消解的权利，对社会的福祉更有意义。假如我们都有自由和人权，但对一个无家可归的人，家有亿万富人可以不闻不问，因为跟他没有任何关系，从而对他根本没有任何责任。为什么没有任何责任呢？因为作为一个人，我愿意做的是利他主义，这是来自慈善这个慈善可以采取不同的方式，比如因为税收的缘故，使我不得不做。可是作为一个经济人，只要我不犯法，我没有任何对更广泛的社会负责任的义务。另外，关于理性和同情的讨论，也有类似的情形。

我希望从儒家人文精神的角度，对由启蒙运动开出来的价值进行一个相应的批判和回应。在这种情形下，就可以有中西的语境不同的讨论。比如说有些价值在中国的语境中并没有得到落实，也没有提高到一定的高度。在这样的一种情况下，它有一个时空的错位。这里牵扯到一个问题我们是以儒家的价值作为引导，以此来吸收其他的价值，那么提出儒家价值是不是会遮蔽其他的现代性所代表的价值这是现在大家都担心的问题，也是一个对话中的大课题。我认为时空的错位还不是那么严重，更严重的是不同层级的错位。一般来说，儒家的价值在西方被称为“亚洲价值”，西方和东方的学者都认为这种说法有很大的缺失。比如说人权，这个价值在西方是强有力的核心价值，从联合国教科文组织到北美、到欧盟都认为人权是最有说服力的普世价值。而儒家的价值，比如说忠、义、团队精神，被政治化以后很容易成为权威主义的话语，有很多负面因素，和谐社会事实上也可能成为同而不和，这些批评不能说完全没有说服力。

3. 儒家视域下的信仰

我们对前面所涉及的问题作进一步分析。康德哲学很重要的一个目标就是要为信仰找到一个空间，他从理智分析开始，到达信仰的层面，所以他特别强调尊重，在他看来，尊重是一个普遍的价值。他有两种观点，一个在第一批判已经完成了，另一个在第三批判中也已完成。他还有三个最重要的假设：自由意志、灵魂不灭、上帝存在。这两者之间的问题是很有趣的，康德没办法解决这个问题。在康德之后的丹麦大思想家齐克果（Søren Kierkegaard）提供了一种解释。他举出一个关键的例子，就是亚伯拉罕的神话，上帝要求牺牲 Isaac。从人的理性来看，上帝的命令荒谬到不能想象的地步，亚伯拉罕老年得子，并且被选定要成为世人的祖先，但现在上帝命令他牺牲独生子来祭祀上帝。亚伯拉罕对上帝的意志完全不质疑，即使上帝的意志是最怪诞、最不合理的，他却不加思考而予以接受。齐克果认为，正因为这个要求荒谬，所以亚伯拉罕才可以成为信仰的武士（knight of faith）。

在儒家传统这是不能理解的，又不仁，又不孝，又不智，完全是一种盲目的信仰。康德对这种观点也不能接受，如果说这是上帝的意志，但因为自由，这是根本不可能的。在希伯来传统，这也是一个难题，直到今天的

犹太教,还是一个无法回避又无法圆满回应的问题。因为确实是这样人的智慧不管到什么程度,是完全没有办法了解上帝。最突出的例子就是约伯(Job),约伯这个善人,做善事,在生活世界几乎没有任何可以批评他的地方。但是他的命运就那么多的痛苦,他一直在责怪上帝,到最后约伯就问,你想让我干什么?你还想让我干什么?在犹太传统中这是一个带有悲剧性的故事,是犹太思想里面复杂的面相。也许正需要这样非常之委屈、非常之复杂,才能够创造天才。像马克思、弗洛伊德、爱因斯坦,他们的心灵都是极为复杂的。在《孟子》里,我们也发现了这种道德上的两难,比如舜和他愚顽的父亲瞽瞍的关系,这是中国式的悲剧。如果舜作为君王,任用最正直的皋陶做法官,而舜的父亲瞽瞍杀人,应该怎么样处理?孟子给出的解决方式是,法官是要抓杀人犯的,而舜作为孝子则应保护父亲,背着父亲逃到海滨。

还有一个观点:人的希望是建立在上帝的恩宠上。我想康德也不能接受这样一个观点,我们可以问一个最基本的问题:人的希望是靠个人自觉努力所达到、所能企及的,还是说我们完全无能为力?无能为力的话,我们希望建构在我们对上帝的信仰,既然上帝是无所不能,那你现在受到的灾难,也就必须承受,接受这种观念的基督徒逐渐在减少。因为人的意志,人现在已经变成塑造演化的积极因素。这里有两个意思,一个意思是说人通过演化而出现的,与前面提到的荀子的思想一致所有的东西都有气,植物才有生命,动物才有知觉,人才有义,都是经过演化逐渐出现的。另一个意思是,现在人已经成为演化中间的一种主动的力量,可是这种主动的力量多半是负面的,对人的希望来说,就完全是负面的。正因为人已经逐渐成为一个不仅是人自身,而巨是自然的破坏者。人是破坏者,最明显的例子就是大量杀伤武器,一直到今天,我们还拥有可以把地球毁灭好几十次的杀伤武器,而且一直没有真正的减少,这很难说是代表人的理性。

人可以从一个共同创造者(co-creator),变成一个独断专行的破坏者,这一点跟天不一样。为什么呢?因为天是有好生之德的,天是生生不息,天行健,这是它的本性。所以,在中国的传统里面,罪恶不是本体论意义上的,没有脱离人的、独立自存的罪恶。在《圣经》里,保罗做了坏事,但他说这件事情不是我做的,是在我心灵里的魔鬼所做的。日本京都学派的“祭酒”西谷启志曾以这一例子形成禅宗的公案,问这样一个问题:讲话的那个人是谁?是一个曾经做了坏事的保罗吗是保罗的圣灵吗?还是说已经改过以后的保罗?这是《圣经》很难回答的大问题。但是在儒家不会出现这样的问题。就是说,没有一个独立于自己修身养性之外独立存在的罪恶,孔子讲“求仁而得仁”,“我欲仁,斯仁至矣”,“为仁由己,而由人乎哉”,孟子讲“求放心”等等,把这个问题解决得非常圆满。

参考文献:

- [1] Benjamin I. Schwartz. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- [2] Thomas Berry and Brian Swimme, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to The Ecozoic Era-A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. New York: Harper San Francisco, 1992.
- [3] Michael Polanyi. *Personal Knowledge: Towards a Post Critical Philosophy*. London: Routledge, 1958.
- [4] 牟宗三. 五十自述.
- [5] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- [6] Hans Küng. *A Global Ethic For Global Politics And Economics*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- [7] Thomas Berry. *Evening Thoughts: Reflection on Earth as Sacred Community*. Mary Evelyn Tucker Sierra Club Book and University of California, 2006: 96.
- [8] 唐君毅. 人生之体验之自序. 台北: 学生书局, 1977.

编辑 叶祝弟