

Virtues and Rights

On Confucianism and Human Rights from Cross-Cultural Perspectives



美德与权利

跨文化视域下的儒学与人权

梁 涛 主编

中国社会科学出版社

Virtues and Rights

On Confucianism and Human Rights from Cross-Cultural Perspectives

美德与权利

跨文化视域下的儒学与人权

梁 涛 主编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

美德与权利：跨文化视域下的儒学与人权 / 梁涛主编. —北京：
中国社会科学出版社，2016. 2
ISBN 978 - 7 - 5161 - 6961 - 2

I. ①美… II. ①梁… III. ①儒学—研究 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 246356 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 史慕鸿
责任校对 石春梅
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 三河市君旺印务有限公司
版 次 2016 年 2 月第 1 版
印 次 2016 年 2 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22. 25
插 页 2
字 数 385 千字
定 价 82. 00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683
版权所有 侵权必究

序 言

儒学与人权、民主的议题越来越受到人们的关注，成为国际学术界的热点问题。尽管我并不赞同白鲁恂（Lucian Pye）的如下观点——伊斯兰教的民主尚属可能，而“儒家民主”完全是不可能的，但我很重视他的诠释立场。作为杰出的政治学家，他对我们理解亚洲特别是中国的政治文化做出了重大贡献，他深思熟虑的观点必须被提及。他通过对中国人精神—文化的社会化与政治行为之间关系的分析，认为独裁心态——他视之为儒家学说的典型特征——在中国人的“心灵习性”中根深蒂固，以至于即使有建立亲近民主制度的良好意图，也会不可避免地失败。然而，塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）相信，有利的外部条件能使情况有所改观，而且没有理由认为文化不会改变。

值得注意的是，在中国海内外似乎出现了一批声音渐强的学者，在明显没有政府资助或鼓励的情况下，出版了许多论著，探讨西方特别是美国的民主制度和实践与中国的治理方式并不相适宜。他们倾向于认为一种不同类型的民主甚至是非民主可能更适合中国国情。罗思文（Henry Rosemont）、安乐哲（Roger Ames），特别是丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）等学者做了很多工作，探询“人权”对中国的社会幸福的有效性，以及就这点而言美国的情况。当然，质疑的目标并非人权本身，而是将个人主义作为人权的前提条件的自由主义观点。一个显著的例子，是丹尼尔·贝尔支持“非自由民主”的观点。

我个人的立场则有本质不同。我自认为是儒学复兴运动中第一代和第二代思想家和实践者之儒家精神的传递者。张君勱的儒家宪政主义和徐复观的儒家自由主义并非对西方模式的被动接受。诚然，这两种观点是根据西方启蒙运动最优秀的遗产——自由、理性、法治、人权和个人的尊

严——而进行的创造性转化。他们提倡一种新的儒家政治，反对独裁主义、因循守旧和集体主义。他们从未怀疑，在西方的影响下和根据启蒙精神，现代儒家人格应当是思想自由、理性、遵守法律、尊重和改善人权，和有力地捍卫个人的尊严。但同时也意识到，儒家成为君子或“成圣成贤”的“为己之学”、“身心之学”、“天道性命之学”，与作为现代人类繁荣基础的价值观可能存在紧张与冲突。

换言之，没有理由预设儒家民主在原则上是非民主或反民主的。此外，我们可以质疑基于个人自由思想的普遍性，但我们必须承认，对分配正义、机会平等以及言论、出版、集会、宗教自由的关注，本着时代的精神，即使不是抽象的普遍性伦理，也是世界性的伦理。诚然，正是在儒家批评精神的伟大传统下，徐复观将他自己定义为一个儒家自由主义者。

总而言之，新儒家学者公共批判的自觉意识已完全是民主的。儒家民主并非臆想，而是一种美好的愿景；中国向功能上等同于一种新形式的自由民主的改革，不仅确实可能，而且在道德上也势在必行。

二十年前，我与哥伦比亚大学狄百瑞教授共同推动北美地区儒学与人权的研究，其成果最后汇集在《儒教与人权》（*Confucianism And Human Rights*，哥伦比亚大学出版社1997年版）一书中。近些年来，梁涛教授在推出思孟学派高水平研究成果的同时，也积极致力于儒学与人权的研究，我与他在北京大学高等人文研究院曾先后举行过两次“儒学与人权”研讨会，集中国内一批搞中国哲学和政治哲学的学者，对此问题展开深入探讨。《中华读书报》2010年9月30日曾以“学界热议儒学发展新路向，用人权激活传统儒学”为题作了报道，引起学界的关注。现梁涛教授将其在哈佛燕京学社访问时搜集到的西方学者的相关成果翻译编辑成书，将以《美德与权利——跨文化视域下的儒学与人权》为名由中国社会科学出版社出版。这些成果均在海外产生过一定的影响，相信对大陆学者也会有一定借鉴、参考作用。我愿意对梁涛教授将要出版的新书做出郑重推荐。

北京大学高等人文研究院院长

杜维明教授

2014年4月10日

目 录

序言	杜维明(1)
儒学视野下的人权	杜维明(1)
儒学与人权讨论的一个建设性架构	萨姆纳·突维斯(19)
儒家思想与人权的若干问题	罗哲海(46)
当代中国儒家人权观初探	陈祖为(61)
作为“后备机制”的儒家权利	田史丹(86)
个人权利是必须的吗？ ——儒家的视角	克雷格·K. 井原(104)
儒家基于美德的道德中存在权利观念吗？	李承焕(123)
人权的儒学进路	沈美华(139)
将儒家美德转化为权利 ——儒家伦理观中人之实践能力与潜能研究	成中英(157)
人权观念与东亚立场	克迪斯·海根(167)
内在的尊严 ——中国传统与人权	罗哲海(187)
基本直觉与普遍共识 ——孟子思想与人权	华霭仁(209)
宋明新儒学与人权	狄百瑞(228)
以礼仪为权利 ——儒家的选择	安乐哲(240)

自由主义权利与儒家美德	李承焕 (254)
权利个体与角色人	罗思文 (267)
儒家思想中的权利与社群	黄百般 (296)
儒家规范理论与人权	张伟仁 (313)
人权与和谐	安靖如 (331)
附录 学界热议儒学发展新路向 用人权激活传统儒学	(349)

儒学视野下的人权

[美] 杜维明 (Weiming-Tu)

吴德耀教授*是1948年联合国《世界人权宣言》最初的起草人之一。我从他那里了解到,人权观念是建立在对人之尊严的尊重之上,^①而儒家主张“天地之性,人为贵”,^②认为“在天地间千千万万的生命之中,人是最为珍贵的”,并着力实现人的固有价值,因而对于权利意识以及责任意识具有深远的意义。我赞同他的观点,认为儒家传统为人权话语提供了丰富的思想资源。

在埃莉诺·罗斯福(Eleanor Roosevelt)的领导下,最初的人权概念包括经济权利、社会权利、文化权利以及政治权利。这个概念适用于集体权利也适用于个人权利。人的权利与责任是不可分割的。^③虽然在儒家传统之中,义务意识比权利意识更为凸显——某种程度上,儒家传统关注的

* 吴德耀(1915—1994),海南文昌人。新加坡儒家思想教育的主要设计者,被称为“海南一代哲人”。1946年获哈佛大学政治学博士学位,后在联合国秘书处任职,曾协助参与起草“世界人权宣言”。后出任台湾东海大学校长(1956—1971),新加坡大学政治系教授及主任(1971—1975),南洋大学政治行政系教授、研究院院长(1975—1980),新加坡儒家思想委员会主席等职。主要代表著作有《人与社会》、《东方政治——西方政治》、《中国文化的根源》、《政治历史文化古今谈》、《列国春秋》等。本文作者曾是吴德耀教授在东海大学时的学生。

① 吴教授指出:“人,在传统的儒家观念中,生来在道德上就是自由的,他有自尊,有人的尊严。他不是生来就属于一个社会阶层,无法剥离出他自己;他也不是生来就属于一个有钱有势的家庭,以便能永享生活之美好。人之为人是靠他的道德品质,而非社会地位或财富。”

② 参见《孝经》“圣治”章(宋本重印版,1815)。

③ 可同时参见《世界人权宣言》(“Universal Declaration on Human Rights”,1948)和《德里宣言》(“Declaration of Delhi”,5-10,1,1959),以及《自由社会的法治》(The Rule of Law in a Free Society, Geneva: International Commission of Jurists, 1959)。

是个人修养、家庭和睦、物质富足、社会秩序、政治公正和文化繁荣——但对于理解广泛意义上的人权来说，它是一个宝贵的智慧之源。我们应该对认为儒家人文精神与人权互不相容的观点进行仔细的考察。人权作为“人类共同语言”——借用联合国秘书长布特罗斯-加利（Boutros-Ghali）的话，是对我们时代精神特征的界定。^① 1948年，吴德耀教授以前所未有的努力将他对一个新的世界秩序的大胆远见铭刻于纸上，同时也铭刻于人类的良心之上：新的世界秩序植根于对人之尊严作为政治行动之核心价值之尊重。从那以后，差不多半个世纪以来，《世界人权宣言》的基础经由全世界各国政府、非政府组织和有责任心的公民得到了扩展和深化。



从历史的和比较文化的视角来看，这种洞见的形成始于18世纪现代西方的启蒙运动，经历了一个漫长而艰苦的过程。启蒙思想作为人类历史上最富活力和最具变革性的意识形态，成为现代西方崛起的基础。现代特有的主要领域——科学与技术、工业资本主义、市场经济、民主政治、大众传媒、研究型大学和专业性团体——几乎都受惠于这种思想。我们所珍视的用来定义现代道德意识的那些价值观也源于这种思想，包括自由、平等、进步、个人尊严、对隐私的尊重，民享、民治、民有的政府以及正当的法律程序。我们对启蒙思想太习惯了，所以我们想当然地承认了其总体精神趋向的合理性。我们认为它所体现的价值观不证自明、天经地义。启蒙思想对进步、理性和个人主义的信仰或许在纽约、伦敦以及巴黎已经失去了令人信服的力量，但是它在全世界范围内仍然是知识领袖们的精神支柱。北京、香港、台北，还有新加坡都不例外。对启蒙思想的公正理解要求对其负面影响和破坏性力量也要进行开诚布公的讨论。

迅猛发展的科学技术在工业革命的早期或许是心灵手巧的人类所取得

^① 布特罗斯·布特罗斯-加利：《人权：人类的共同语言》（Boutros Boutros-Ghali, “Human Rights: The Common Language of Humanity”），载《人权世界大会：维也纳宣言与行动计划（1993年6月）》（*World Conference on Human Rights: The Vienna Declaration and Programme of Action, June 1993*, New York: the United Nation’s Department of Public Information, 1993），第5页。

的引人注目的成就，但是驱使人们去探索、去了解、去征服、去压制的浮士德式冲动也是这个世界上有史以来对稳定最具破坏性的思想体系。随着西方国家成为财富和权力争夺游戏之国际规则的发明者、执行者和评判者，世界舞台就开始为了增长、发展以及（不幸地）为了自私的开发而搭建。摆脱束缚的毁灭力量公然地展示对人性、自然及其自身肆无忌惮的侵犯。这种前所未有的破坏性武器在人类历史上第一次使得人类各种族的生存成为难题。我们一直在为各种濒危物种忧心忡忡，却不知主要由于我们自己的无知（佛教中的“无知”概念），我们人类已经加入了濒危物种的行列。

有了这样的文化背景意识，我们一定会留意到加利先生关于我们的人权话语应避免双重危险的建议：

一重危险是愤世嫉俗的态度，这种态度认为，国际意义上的人权不过是各国现实政治的一件意识形态的外衣；另一重危险是天真的态度，这种态度认为，人权就是普遍认同之价值观的表达，国际社会所有成员都会自然而然地朝着它前进。^①

作为全球社会的公民，我们坚持把 1948 年《宣言》中所广泛构想的人权普遍性作为人权社会的灵感之源；我们维护这样的道德和法令：任何文明国家都应依据其宪法授予的政治权利来对待其公民；我们宣称对民主的渴望，因为它为今天的世界提供了维护人权最有效的格局。然而，我们必须承认人权运动是一个动态的过程，而非一个静态的结构，因此人权话语应该是对话性的、交流性的，以及（希望是）互利互惠的。

美国人权计划的逐渐发展证实了这个过程的动态性。美国是一个公民社会传统非常浓郁的国家，这给 19 世纪中叶贤明的法国贵族亚历克西斯·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）留下了极其深刻的印象。美国宪法的制定者们对政治权利是无比认真的，可是他们并不特别关心民事权利或经济权利。直到 19 世纪晚期，社会主义者，确切地说是共产主义思想家，才开始将财富和收入的分配不均、资本的集中和劳动力剥削作为核

^① 布特罗斯·布特罗斯-加利：《人权：人类的共同语言》，载《人权世界大会：维也纳宣言与行动计划（1993 年 6 月）》，第 9 页。

心政治问题来讨论。以公平（fairness）为正义（justice）的观点是社会主义也是自由主义的贡献。20 世纪 60 年代末的国民权利运动在解决种族主义困境——直到今天这一困境仍是美国主体政治的一个严重威胁——方面取得了实质性的进步。同时，我们应该提醒自己，特别是美国居民，移民权利的所有问题，特别是有关苏联犹太人口的问题，是 20 世纪 70 年代美国官方人权日常事务中的一个重要方面。这很清楚地表明，人权作为西方自身发展中的事业，我们对它的深刻理解需要历史的意识、地域的分析，以及最为重要的自我反思。我们假想我们中的一些人是人权的拥护者，因为我们的言传身教给予了我们这样认为的权利。这种假想要么是愤世嫉俗，要么是幼稚，也可能二者兼具。

1993 年 6 月世界人权大会所产生的《维也纳宣言和行动纲领》将我们的注意力引向妇女、儿童、少数民族、残疾人群和土著人民等最初人权概念没有涵盖的群体。在突尼斯、圣何塞和曼谷召开的三次重要会议是维也纳大会筹备进程的有机组成部分。维也纳大会产生的几个人权宣言概述了非洲、拉丁美洲与加勒比海地区，以及亚太地区的特殊关注点和视角。^① 对民主、发展和人权之间相互依存性的认识，推动了国际组织和国家机构在将人权概念拓宽到包括发展的权利方面的合作。^② 这种社会和经济关注点的交汇可能破坏了一些关注明确定义的政治权利在国家和国际实际运用中的有效性，但它同时也产生了发展人权的新途径。

1995 年 1 月在哥本哈根召开的社会峰会聚焦于全球社会面临的重要问题（贫穷、失业和社会解体），这暗示了一种新的认识，即人权应该更广泛地定义为包括人类经验中的经济、社会和文化各领域。在筹备峰会的公文中，人之尊严的观念十分突出。确实，筹备委员会组织了关于社会发展的伦理和精神维度的学术研讨会，与会者非常认同这样的观点，即与伦理、法律和政治关系更为密切的，其各方面可被证实和衡量的人权，是将人之尊严的概念付诸实践的首选方法。他们还强调了人权作为一项政治事

① 布特罗斯·布特罗斯-加利：《人权：人类的共同语言》，载《人权世界大会：维也纳宣言与行动计划（1993 年 6 月）》，第 3 页。

② 参见《发展的人权》（“The Human Rights to Development”），载《联合国社会发展世界峰会》（*United Nations World Summit for Social Development*, New York: American Association for International Commission of Jurists, Inc., 1995），第 11—14 页。

务和人之尊严作为一项伦理—宗教关切点之间的不可分割性。^①

这种新的认识中隐含着对下列主张的批评：既然人们根据文化、历史、经济发展阶段和具体的政治形势对人权有各种各样的理解，就不能将其普遍理解为追求全球社群（global community）的价值观和雄心壮志。然而，这并不能质疑对亚洲“核心价值”的根本假设：人是一种中心关系，而不是一个简单的孤立的个体；社会是一个信任社群，而不仅仅是各种对抗性关系的系统；人类有义务尊重其所处的家庭、社会和国家。的确，也许我们可以很自然地坚信这些价值观不仅与人权的实现一致，而且，它们能够用一种深奥微妙的方式来加强人权的普遍感染力。

实际上，人们有种实质上一致的意见，认为既然对权利的尊重和责任的履行表明了人之尊严的存在，那么个人的权利、责任与人类发展的所有领域都是不可分割的：自我修养、家法家规、社会秩序、国家治理、世界和平以及人与自然的和谐。在人类遭遇的任何具体经历中，权利和责任都象征着人类幸福的必要的连续，二者构成互动的关系。^② 1993年曼谷地区会议上关于亚洲价值观的讨论为我们提供了一个机会去制定一个真正世界范围内的工作计划，这个计划允许人权话语成为一个持续演进和有教育意义的会谈。^③ 虽然存在着将亚洲的价值观作为独裁统治外衣的危险（我必须强调这点），但还是必须充分探索对话、沟通和互利互惠交流的真正可能性。那些可理解的亚洲对义务、和谐、团结一致、社会网络系统、礼仪、信任和同情的偏重完全没必要成为权利意识的威胁。

对贪婪的个人主义、激烈的竞争、有害的相对主义和过度好讼的批评

① 《社会进步的道德和精神维度》（*Ethical and Spiritual Dimensions of Social Progress*, New York: the United Nation Publication, 1995），第25—34页。

② 参看丹尼尔·K. 加德纳《朱熹与〈大学〉：新儒家对儒家文献的思考》（Daniel K. Gardner, “Chu His and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Cannon”, Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1986）。

③ 除了1993年4月在维也纳世界人权大会亚洲地区筹备会议上所有亚洲政府签署的、著名的曼谷政府宣言之外，还有1993年3月27日发布的亚洲NGO（非政府组织）的声明。参见亚什·加伊《人权与统治：亚洲的争论》（Yash Ghai, “Human Rights and Governance: The Asian Debate”），“亚洲基金”不定期论文第4期（Occasional papers no.4, The Asia Foundation: Center for Asian Pacific Affairs, 1994）。关于对从伊斯兰视角出发看待人权的启发性记述，参见钱德拉·穆扎法尔《人权与世界新秩序》（Chandra Muzaffar, “Human Rights and the New World Order”, Penang: Just World Trust, 1993）。

帮助我们理解到：启蒙价值观并不一定附有完整的行动指南。自由与平等之间的冲突，以及对集体的缺乏关注已经极大地削弱了单纯立足于孤立个体利益之人权的说服力。交织着丰富的人类繁荣思想的亚洲价值观，可以成为将人权作为人类共同语言的灵感之源。

—

在哥伦比亚大学的同事和朋友泰德·狄百瑞（Ted de Bary）的领导下，我们这些在北美和中国大陆从事中国研究的学生在筹办一场关于儒家思想和人权的会议，会议由檀香山的东西方中心和北京的孔子基金会联合赞助。^① 我们的目的在于探知儒家思想、中国社会和其他东亚社会的伦理基础，以及西方人权概念之间的共同基础，从而探索通过跨文化交流扩展和深化人权概念与实践的可能性。我们希望论及的部分话题如下：

- （1）儒家思想中与国家、社会有关的自我、人和个人的概念；
- （2）儒家思想中作为统治之要的自我修养、自我控制以及相互尊重的概念；
- （3）权利在儒家礼仪和法律中所得到的保护；
- （4）权利、责任和义务之间的关系；
- （5）儒家视野下的人权以及西方的社会正义和经济正义的概念。

我们希望能产生一种集体的、批判性的自我意识，这样一来，宣传人权的各种手段在普遍联系的同时，也能够在亚洲的本土环境中打下牢固的基础。我们希望通过不同文化之间的对话、面对面的沟通和互惠互利的交流，人权的概念化能够克服其狭隘的定义：工具理性、知识分子的天真以及自我强加的乡土观念。我们希望这不仅是世界秩序新话语的一个道德基础，同时也是人类共存、互荣的一个精神合资项目。

这个精神合资项目成功的一个关键，在于认识到启蒙工程中团体观念的明显缺失，更不用说全球社群的观念了。博爱（还记得法国大革命中

^① 该会议于1995年8月召开，来自文化中国（大陆、台湾、香港，以及海外华人社区）和北美的众多学者参加了这次会议。

自由、平等、博爱这三种基本美德)，这个集体的功能性对等物在现代西方的经济、政治和社会思想中没有受到足够的关注。有人告诉我说，有些理论政治科学家，包括哈佛大学的萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）教授，为这样的事实而感叹：那种具有浓郁政治秩序特点的家庭，在现代西方政治思想的所有主要经典中事实上几乎都是缺失的。看来，西方的政治理论家们，要么是出于选择，要么是出于不履行义务，已经放弃了他们的责任，不再将家庭作为判定个人与国家间关系的一个关键问题来考虑，而让社会学家和人类学家去担心家庭的政治意蕴。

乐意容忍不平等、信任自我利益的救世力量和对侵犯性利己主义的过分肯定已经极大地毒害了进步、理性和个人主义的良好初衷。为地球村的形成提供一种普遍伦理标准的需要，以及在我们日常生存中体验到的支离破碎的世界与想象中人类各种族作为一个整体的社会之间建立联系的需要，为越来越多有责任心的知识分子所深切关注。这至少要求将个人利益的原则，不管其定义有多么宽泛，替换为一个新的黄金律：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》2、《卫灵公》24）由于这个新的黄金律是从消极方面陈说的，因此需要一个积极的原则来补充：

己欲立而立人，己欲达而达人。（《雍也》30）

一种包容任何群体的团体意识既是一种伦理—宗教目标，同时也是一种哲学理想。这种团体意识基于由深思熟虑的心灵所形成的公共的、批判性的自我意识。有必要调动三种精神资源，以确保这个简单的愿景建立在影响着我们今天生活方式的文化综合体的历史性之上。

第一种资源涉及现代西方的伦理—宗教传统，特别是希腊哲学、犹太教和基督教。正是它们孕育出了启蒙思想，这一事实引发了一场令人瞩目的争论：它们重新审视自己与现代西方崛起的关系，为的是创造出新的公众领域来重新评估典型的西方价值观。物质/精神、身/心、圣/俗、人类/自然，甚或造物主/造物，这种互斥的两分法必须被超越，以允许诸如土地的神圣性、存在的连续性、人类社会与自然之间的有益互动，以及天人的互动之类的终极价值观能够得到它们在哲学和意识形态中应有的卓越地位。希腊哲学对理性的强调，《圣经》对“人统治着鱼和大海，统治着

天上的飞禽和地球上活动的一切生物”^① 的描述，以及所谓的新教工作伦理为启蒙思想提供了必要的——如果不是充分的——资源。然而，现代西方的崛起所带来的意料之外的消极影响已经暗中破坏了希腊思想中蕴含的社群意识，尤其是希腊化文化中的公民观念、犹太人的契约观念和基督教的伙伴关系或者说博爱观念，以致这些与启蒙思想保持着复杂与紧张关系的伟大传统，急需在道德上对启蒙运动中存在的人类中心说做出批评。

第二种精神资源来自非西方的历史文明，包括南亚和东南亚的印度教、耆那教、锡克教和佛教，东亚的儒教和道教，以及伊斯兰教。有趣而且意味深长的是，伊斯兰教应该被归入西方文明的一个有机组成部分，因为伊斯兰教实际上为文艺复兴，从而为启蒙思想的出现作出了贡献。可是在北美和西欧社会，近年来，伊斯兰教经常被学术团体及大众媒体责难为激进的他者。这些伦理—宗教传统在世界观、礼仪、制度、教育方式以及人类关系的模式方面提供了非常丰富而实际的资源。而且，作为启蒙思想之西欧和北美范例的继续和变体，他们可以帮助开发理解这个世界和各种生活方式的新方向。

展现完非西方的轴心文明之概貌之后，让我们把注意力转移到工业化的东亚，在源自中国的儒家文化的影响下，它已经发展成了一种不那么具有对抗性的，不那么个人主义的，以及不那么利己主义的现代文明。市场经济与政府领导、民主政体与精英管理，以及个体主动性与集体导向的共存，已经使得该地区成为“二战”以来在经济和政治上最有活力的地区。儒家伦理对工业化东亚崛起的贡献，使得出现印度教、耆那教、佛教和伊斯兰教模式的现代性成为可能，这一点的文化意涵无疑是深远的。儒教亚洲的西化，包括日本、韩国、朝鲜、新加坡、越南以及中国大陆、香港、台湾等国家和地区也许永远改变了其思想的面貌，但是其土生土长的资源，包括大乘佛教、道教、萨满教、日本的神道教以及其他民间传统，自有其精神活力在新的综合体中重新露面。

当然，需要告诫的是，在遭受了一个多世纪帝国主义和殖民主义统治的羞辱和打击之后，工业化东亚的崛起代表了启蒙思想遗产中的工具主义理性，并且带有复仇心理。的确，日本和亚洲四小龙的精神今日是以商业本位、重商主义和国际竞争为特点的。无疑，它们发展出一种更人性、更

^① 《圣经·创世记》，1：24。

具有持续性之社群的可能性不应该被夸大，也不应该被诋毁。我最近在马来西亚的经历告诉我，伊斯兰教与儒家思想的对话可以为这种可能性的实现提供切实可行的办法以及理论上的指导。^①

第三种精神资源包含“原始的”或土著的传统，比如美洲印第安人、夏威夷人、毛利人、马来西亚人和很多其他本土的种族传统。它们已经用物质的力量和美学的优雅证明了可持续的人类生活方式自新石器时代以来就是可能的。我们的现实生活中蕴含的生态学含义是深广的。它们那种人类繁荣兴旺的方式不是思想的虚构，而是我们今日时代中的一种经验性现实。

原始传统的一个突出特征就是对根源的深刻认识和体验。每一种土著宗教都植根于具体的地域，象征着一种理解方式，一种思考模式，一种生活习惯，一种态度，以及一种世界观。我们能够向美洲印第安人、夏威夷人或其他我们经常称为“原始”的人们学习吗？他们能够帮我们解决生态危机吗？

鉴于启蒙思想所导致的意料之外的灾难性后果，有一些明显的课程是现代意识（modern mindset）能够向原始民族的土著宗教传统学习的。原始民族植根于具体的地域，其自然的结果就是他们对周围环境有深入而细致的了解。的确，他们的居住地常常与大自然融合无间。这种生存模式中暗含了这样的意识：人类学意义上的世界和整个宇宙之间的相互依存和相互作用是必要且合乎人心的。我们可以向原始民族学习一种新的理解方式，新的思考模式，新的生活习惯，新的态度和新的世界观。那些富有责任心且深思熟虑的世界公民从原始意识（primal consciousness）对启蒙思想及其派生的现代意识的批判是发人深省的。

原始生活方式中同样有意义的一个方面是日常人际互动中的关系礼仪。繁复的血缘关系、丰富的人际交流层面、对周围的自然和文化世界细致入微的感悟，以及与祖先之间的关乎社群的经验性联系——这些社区建立在种族、性别、语言、土地和信仰的基础之上。那些原初的纽带是他们存在和活动的组成部分。在休斯顿·史密斯（Huston Smith）的特性描述中，他们所表现的是行动上的参与而非动机上的控制，是移情式理解而非

^① 当时的场合是一场关于伊斯兰教和儒家思想的国际学术研讨会：“文明的对话”。由马来西亚大学主办，1995年3月12—14日。

认识论上的经验主义认知，是世界观上对超凡者的尊重而非对自然的支配，是在人类经验中的充分实现而非与之疏离。^① 随着我们对我们以前珍视的思维方式的合理性乃至正常性提出质疑，比如把知识而非智慧看作力量；维护物质进步的可取性，即便它对我们的灵魂有着腐蚀性的影响；证明以人类为中心而掌控自然是正当的，即使要以破坏维系生命的秩序为代价，原始意识无疑成为一种重要的资源。

一位研究世界精神的学者尤沃特·卡曾斯（Ewert Cousins），在回应生态危机时痛切地指出，当我们带着我们所经历的模糊不清和困惑迷茫眺望 21 世纪时，地球是我们的先知，土著民族是我们的导师。^② 然而现实中，我们中间那些适应了启蒙思想的人不能放弃对地球的既有认识，从而逐渐理解原始民族的启示。挑战是巨大的。现代西方要真正听到预言和启示，就不得不与非西方的轴心时代文明进行积极而有变革能力的对话。这样一种跨越文化和其他界限的努力，使得原始意识在我们谈论全球化问题时能够充分呈现于自我反思之中。

当然，我不是在提议对原始意识怀有任何浪漫的爱慕或怀旧的情感，而且我批判性地意识到提倡原始化的主张经常是在“承认的政治”（politics of recognition）的指导下从事现代性文化建构。相反，作为启蒙思想的受益者和受害者，我建议我们以真诚的态度利用这三类精神资源来丰富、改造和重建我们共同的传统，以建立起一种真正普遍的全球社群意识。正如先前所讨论的，法国大革命中三个伟大的启蒙价值之中，在随后的两个世纪里，“博爱”好像被关注得最少。最近几年社群问题（problematik of community）被再次提出，预示着 20 世纪末两股明显矛盾力量的合流：在信息化时代地球村作为实际的存在与想象的共同体，以及从家庭到国家人类一体各个层面的瓦解与重建。

在那些负有责任心且深思熟虑的世界公民看来，原始意识对启蒙思想及其派生而来的现代意识的批判发人深省，具有启发性和教育性。如果说

① 见休斯敦·史密斯提交给“当代精神性的探寻：轴心时代的文明与原始传统”国际学术研讨会（夏威夷大学东西方中心主办，1991 年 6 月 10—14 日）的论文。

② 尤沃特·卡曾斯在上面提到会议的口头发言，后收入斯蒂夫·弗莱森编《地方知识，古代智慧》（Steve Friesen, ed., *Local Knowledge, Ancient Wisdom*, East-West Center, Honolulu, 1991）。关于对此观点的详尽理论阐述，参见尤沃特·卡曾斯《21 世纪的基督》（Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century*, Rockport, MA: Element, 1992），第 7—10 页。