

儒学的当代发展与 未来前瞻

RUXUE DE DANGDAI FAZHAN YU
WEILAI QIANZHAN

景海峰 主编



人民教育出版社

儒学的当代发展与 未来前瞻

SHIJI DE JIAOXUE FAZHAN YU
WEILAI QIANZHAN

景海峰 主编



人
民
大
学
出
版
社

策划编辑:方国根

责任编辑:钟金铃 武丛伟 崔秀军

封面设计:石笑梦

图书在版编目(CIP)数据

儒学的当代发展与未来前瞻/景海峰 主编. —北京:人民出版社,2014.12

ISBN 978-7-01-014175-6

I. ①儒… II. ①景… III. ①儒学—国际学术会议—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 265749 号



儒学的当代发展与未来前瞻

RUXUE DE DANGDAI FAZHAN YU WEILAI QIANZHAN

景海峰 主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街99号)

北京市大兴县新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2014年12月第1版 2014年12月北京第1次印刷

开本:710毫米×1000毫米 1/16 印张:49.25

字数:820千字 印数:0,001-2,000册

ISBN 978-7-01-014175-6 定价:126.00元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街99号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

前 言

新儒学思潮在当代中国的文化复兴当中扮演了十分重要的角色。它是一抹亮色,在是非颠倒、价值迷乱的文化晦冥之中独显潜德之幽光;它是一曲清音,在众声嘈杂、五音不调的思想失聪之时代再做警醒之狮吼;它是一面旗帜,在全盘西化、唯洋独尊的学术紊乱状况中重树民族之自信。

具有现代意义的新儒学思潮发端于新文化运动时期,时值西潮汹涌、国势蹙迫,传统文化遭遇了前所未有的挑战,面临着被连根拔起的灭顶之灾。在反传统主义、进化论和科学主义的强烈冲击下,儒学的价值遭到根本质疑,成为过时之“陈迹”,或为“历史遗产”,或为“封建遗毒”,渐与现实生活脱钩,而失去了其历史文化之“活性”。正是在这穷途末巷之际,“日暮天无云,春风扇微和”,凤凰涅槃,绝处逢生,儒学在中西思想文化之激荡的大环境下,开始了其现代转化的新途程。从梁漱溟、熊十力、马一浮以及张君勱,这些早期护持儒家声誉和开显儒学价值的创辟性人物算起,在经历了半个多世纪的潜会默运和极度的边缘化状态之后,这一具有现代性的新的儒学形态终于走进了人们的视野,引起学界的关注,渐成为一个被整体研究的对象。

当代的新儒学研究作为整体性的学术运动始于1982年,当时台北的《中国论坛》半月刊召集了一个小型的座谈会,主题就是探讨新文化运动以来与激进的反传统风潮逆向而行的另一种思想,即回护传统的文化保守主义。但当时的理解还是粗线条的,对新儒学的定位也不甚清晰,在随后的数年中,何为新儒家,更是争议颇烈。在经过了海峡两岸学者反复的讨论与辩难之后,现代新儒家阵营之整体面貌、学术宗旨和演变历程才逐渐地明晰起来。在今天看来,这个探讨的过程既是对中国现代学术的一个梳理和总结,也是面对当下的一次深刻的集体精神反思,更是新时期中国文化自觉与自我身份认同的重要表征之一。在这一当代的叙事性学术建构之中,梳理清楚新儒家的师承关系和思想脉络固然重要,这是所有客观研究与学术表达所依持的基本要素;但是,这个研究活动的本

身以及研究者心态的不断调整,可能对于观察和理解这一当代的学术叙事运动要更为直接和重要些。

对新儒学思潮的关注和研究,发端于海外,潜会默运波及于内陆,当改革开放、革故鼎新之世,在各种文化、学术、思想的激荡和磨砺之中,渐成为今日沛然莫之能御的盛大气势。

在改革开放初期,对新儒学思潮的关注主要是在海外,其学术影响也基本上局限在台湾岛内和香港地区。而那个时候,海峡两岸还处于基本隔绝的状态,思想交流极为有限,在大陆很难看到新儒家的著作,而港台新儒家的学术视野也不可能顾及大陆的境况。所以,这个阶段的新儒学话语的确只是存在于港台地区的一个文化现象,和我们今天所说的广义的新儒家有着很大的不同。进入 20 世纪 90 年代,情况有了根本的变化,这个时期的港台新儒家实际上已不是一个地域意义上的概念,而是指一种传统文化复兴的主干思潮,在港台有,大陆也有,它既是学术研究的一个共同领域,也是学人价值取向的某种标志。这个新的阶段,可以从第一届当代新儒学国际学术会议的举办算起,那是在 1990 年。而作为学术界二十多年来研究与探讨新儒学运动最为重要的连续活动和集体亮相,“当代新儒学国际学术会议”无疑扮演了十分重要的角色,透过这个会议,我们可以了解到新儒学研究每个阶段的整体状况和最新进展,也可以对其问题意识和大致走向有一个清楚的把握。

也就是从那时起,差不多有十来年的时间,新儒家研究逐渐成为显学,从事的人越来越多,成果非常丰硕,这个领域也成为新时期大陆的传统文化从复苏走向兴盛的重要媒介之一。而相互之间的频密交流和思想激荡,也使得海峡两岸的学者完全消弭了彼此间的隔膜,逐渐形成了一个学术共同体,目标越来越一致,差异也越来越小。这一方面可以说是港台新儒学从地域的狭限之中突破出来,走向了更大的场域,更为重要的是,大陆的儒学复兴思潮伴随着国学热的出现,一浪高过一浪,巨涛拍岸,气势惊人,这在十多年前是绝难想象的事情。在这种境况下,新儒学思潮为越来越多的人所了解,并逐步地从学理研究走向了社会实践,成为很多人的价值追求。特别是近些年来,学界所关注的问题和研究的兴趣越来越多样化,其中的实践性思考之分量也越来越重。港台有所谓“后牟宗三时代”的来临,从大陆方面来讲,情况就更为复杂,有人打出了“大陆新儒家”的旗号,以示与港台新儒家的区别,有人强化意识形态的色彩,拼命将新儒学研究引向现实政治的诉求,这些都与早期新儒学的境况有了很大的不同。随着全

全球化的急速发展,海峡两岸的社会现实和思想语境越来越走向趋同,人们所关注的问题和对儒学资源现代转化的期盼也越来越相似,国家认同、民族意识、文化自觉和社会实践都发生着巨大的改变。在这种情景下,新儒学研究状况实际上有了更高的融合度,所面临的问题和思考的内容也有了更强的内在关联性,所谓港台或大陆已经很难剥离开来考虑了。

正是在这一新的形势下,“当代新儒学国际学术会议”在五次召开于台北(第一、二、四、六、八届)、两次聚会于香港(第三、九届),也是继山东(第五届,1998年)和武汉大学(第七届,2005年)之后,第三次落户在大陆。由深圳大学主持的第十届当代新儒学国际学术会议于2013年11月下旬在深圳成功召开,成为这一研究领域新的里程碑。本次大会由深圳大学主办,得到了深圳市地方财政的大力支持,会议合作单位为北京大学高等人文研究院、台湾“中央大学”儒学研究中心、东方人文学术研究基金会暨《鹅湖》月刊社,具体承办单位为深圳大学国学研究所。围绕着“儒学的当代发展与未来前瞻”这一主题,会议就以下的议题进行了广泛的讨论:(1)近30年来儒学发展的回顾:成绩与问题;(2)新儒学思潮、人物、专题等研究;(3)儒家思想与当代中国社会的变迁;(4)东亚现代化进程中的儒学(人物、学派、团体等);(5)儒家经典诠释与现代生活变革;(6)儒学的当下境遇分析和未来发展前瞻。这些话题是近些年来学界十分关注的内容,论议较多,引起了大家探讨的兴趣;同时,在论域、方法和切磋形式上又大体保持了往届的风格,具有某种连续性。

本次大会可谓盛况空前,从出席的人数、代表性和学术水准来看,都达到了一个新的高度。当代新儒家的主要代表人物杜维明、刘述先、成中英、蔡仁厚等联袂出场,发表演讲,诚一时之快事;而新儒学研究领域内的老中青三代学人济济一堂,相与论学,更显示了这项事业的光明前景。在会议结束之后,根据经费和出版方面的实际状况,我们从提交大会的一百多篇论文当中,只挑选出了一部分来编印成册,是个“选编”,而无法将全部的论文录入,这不能不说是一件十分遗憾的事情。在此,我们要对未收入论文的作者表示歉意,也希望参加会议的代表能够谅解。为了弥补这一缺憾,本选集特将大会所提交的论文目录作为附录置于书后,以见会议议题之全貌。

景海峰

2014年端午节于深圳湾畔

目 录

前 言	景海峰	1
从轴心文明到对话文明	杜维明	1
对全球在地化问题的反思与回应	刘述先	11
儒学的多元发展与本体诠释的整合	成中英	20
重申“返本开新”与“三统并建” ——对当代新儒学的回顾与前瞻	蔡仁厚	49
儒道并行 王道之路更宽广	王邦雄	54
再论儒学对西方文化的善化功能 ——以心理创伤疗愈与爱情生活发展为论题	曾昭旭	63
从牟宗三先生康德第二批判的诠释看康德与朱子的思想形态 ...	杨祖汉	70
儒家应用伦理之开拓 ——当代新儒家论科技应用与现代社会之道德问题	李瑞全	86
评论台湾近来有关“中华文化基本教材”的争议	李明辉	115
“后新儒学”对“后现代”的哲学反思 ——从“公民儒学”与“仁恕思想”起论	林安梧	130

儒学与当代社会	朱建民	139
论唐君毅先生生命治疗学	高柏园	149
牟宗三先生的圆教判释之意义与启发	尤惠贞	162
从道德的两个特性论圆善 ——以牟宗三及康德为例	李淳玲	177
儒家与特殊论	戚国雄	197
譬喻与诠释 ——从《法华经》的譬喻看牟宗三先生的天台诠释	谢大宁	203
本体论与知识论 ——当代新儒家的真理观	郑宗义	220
对“自欺”观念的探讨：一个儒家的角度	黄慧英	241
朱子心统性情论的谛义	陈荣灼	249
自由主义的中立性、国家完善论和儒家思想：一个被忽略 的维度	黄 勇	265
全球华人和中国哲学的世界性：反思唐君毅先生的“灵根 自植”	李晨阳 肖 红	294
百年来儒学的发展和起伏	陈 来	306
综论现当代新儒学思潮、人物及其问题意识与学术贡献	郭齐勇	315
现代新儒学与工具理性培育	宋志明	352
在经典世界与生活世界之间 ——观念史研究的双重根据	高瑞泉	361
“儒学世俗化”再申说	蒋国保	370

20 世纪心学开展的三种形态

——以来自鄂东之地的熊十力、徐复观、胡秋原为中心	李维武	382
方东美哲学浅议	田文军	412
儒家人格理论的默会维度	陈卫平	422
简论儒学诠释的两种形态	景海峰	426
论善相		
——牟宗三存有论的真实含义与其思想意义	杨泽波	438
儒家伦理的现实生命力	柴文华	460
试论中国优秀传统文化的内涵	李宗桂	470
儒学复兴之门何以开启		
——从近期孝道推广说起	颜炳罡	478
从走向新轴心时代看儒家思想的当代价值	李翔海	491
儒家的“自由”遗产及其“主义”追求	丁为祥	509
死亡智慧与心灵超越		
——唐君毅身心呼应与生死相依说的生死学解读	何仁富 汪丽华	525
冯友兰的哲学及境界学说	宁新昌	535
熊十力“新唯识论”之本体—宇宙论梳释	胡治洪	552
后现代性与道体		
——论后现代性的本体建构	程志华	570
儒家“血亲情理”精神论与“尊尊”“亲亲”	王兴国	582
试论梁漱溟、熊十力、冯友兰的自由民主之思	高秀昌	611
现代新儒学研究对于中国哲学史界的意义	乔清举	625
知识优先于道德		
——贺麟对“知行合一”的诠释及其启示	李承贵	633

礼治与法治:中西方制度的基础比较	方朝晖	642
“儒学第三期发展”重思	于春松	660
社会转型与儒家家庭伦理的重构	李祥俊	675
现代国家认同与国际关系		
——儒家的理论及其对民族国家与自由主义范式之优越性	白彤东	684
政治儒学与心性儒学之间的几个歧见		
——兼论现代心性儒学对未来中国政治发展的意义	李洪卫	700
20 世纪儒学:形上学、知识论与道德	刘爱军	730
方东美对张载关学的现代诠释	许 宁	766
附 录		
第十届当代新儒学国际学术会议论文集目录		775

从轴心文明到对话文明

杜维明

对话,是人与人之间最普通、最常见也最难能可贵的沟通方式之一。每天我们都会和家人、朋友、同事乃至陌生人交谈式的对话经验,但是真正具有深刻哲学意义的体验式的对话则是一种不易企及的人生境界。我很幸运,在人生的旅途中遭遇到很多值得回味的对话体验。和伴侣、同学、师长、晚辈乃至初识者都有过非交谈式而是确有内容并且令我难于忘怀的对话。进行对话的先决条件是双方有兴趣、有意愿,也有天时和地利。我喜欢对话,珍惜对话,也知道彼此会心的一席谈是多么不容易的缘分。

双方都要具有数种关键性的优秀品质才能共创对话的美好经验:平和的心境、聆听的艺术、开放的胸怀和谦顺的态度等。容忍是最低的要求,没有容忍就不可能建立任何关系,但是只为了利益而建立的容忍关系是绝对无法持续的。首先,我们必须接受并承认对方的存在。接受是被动的,承认则是主动的认可。以色列和巴勒斯坦在你死我活的斗争中僵持有年,近来才承认对方的存在是不可消解的事实。有了这一层的认知,才能从极不甘愿的容忍逐渐提升到勉强的承认。有了承认,也就是从对他者的消极接受逐渐转变为主动自觉的认可,才有尊重的可能。尊重就不只是接受和承认,而且是理解到他者存在的价值。能够欣赏他者的价值才会兴发互相参照的意愿,由此才能互相学习。从容忍到承认、尊重、参照和学习是认知的过程,也是感情的认同。贯穿这一过程的心态是对“差异”的同情体会。到了在理智和感情的层面都体悟到他者的差异,不能、不必,甚至不愿被消解,被同化,那么一个崭新的视域便呈现了:庆幸差异。

我不是基督徒,但我是基督教神学的受患者。我愿意分享这一段的体验。我说“个人”而不是“私己”。私己的感受,如只隐藏在日记里的愤怒、嫉恨、报复、鄙视或自责自咎的情绪,我当然没有意愿和勇气把这些私人的感情公诸于世。可是,个人的感受(也就是 Michael Polanyi 所说的“personal knowledge”)则大不相同。这种“个人知识”是透明的、公开的、可以讨论或辩解的,当然也是可

以否定或反证的。如果在个人知识的领域中我犯的错误得到指正,我会欣然同意而且立即改定。如果有人告诉我在举证或论证上有缺失,我会由衷地感谢。正因为“个人”意味着存在的感受和身心的投入,我对自己的“个人”言行是要负责任的。

和这种方法取径大相径庭的是道德中立、价值中立,以排除任何主观因素为目标的“客观研究”。目前这是人文学和社会科学研究的主流。深受政治意识形态长期宰制的学术界,提倡“客观”是可喜可贺的现象。乾嘉朴学和西方汉学扎实的“考证”是对治以论代史的利器。胡适和傅斯年在“五四”和抗战时代极力提倡的科学方法在专业史学界(包括思想史和哲学史)有很大的说服力和影响力。不过,因为过分强调新资料、新方法和新问题,往往忽略了哲学中的根本课题。更严重的是,因为坚信极端的实证主义,曲解了“科学方法”,把不能量化的意义问题逐出学术界,只关注“干枯无味”的物质因素,那么哲学、宗教学、文化人类学、深度心理学、文化研究或诠释学都无法正常运作,恐怕连有创意的史学也不能进行。譬如傅斯年在论“中央研究院”史语所的旨趣中公然宣称要和还在重谈“仁义礼智信”之类的学人划清界限,充分显示在他的学术领域中儒家哲学(包括伦理、美学和宗教思想)已丧失了合法性。“中央研究院”成立于1928年,到了迁往台湾的南港之后的20世纪80年代,才因为陈荣捷等老先生的力争而开始筹建中国文学和哲学研究所。这一案例很能说明问题。

回到“个人研究”的取径,我和基督教神学家的对话严格地说都不是“客观”的学术交流。因为他们不是我研究的对象,更不是我理解一个“绝然他者”的工具或手段。我和他们相遇有时是机缘巧合,但更多则是因为好奇、求知欲和内心的冲动,我主动自觉地为自己创造学习的机会。当然也有从天上掉下来的礼物。我在东海大学念书的第二年,一位雷神父向我提出,他愿意单独为我传授天主教的基本教义,每周一次两三个小时,为期一年,从最基本的信念出发,逐步推论每一个命题和每一个教条的理据。我同意了。现在回想这份礼物是丰厚的。我能和孔汉思进行儒耶对话长达30年,和德夏堂成为至交,冥冥之中好像和雷神父的青睐有关。可以说,他在我的心灵底层播了善种。

其实,东海大学,继承了美国基督教亚洲高等教育运动的传统,和燕京、金陵、东吴、齐鲁以及圣约翰大学类似,突出博雅精英的办学理念,重视传统文化的人格教育,也强调“基督精神”。虽然没有强制性做礼拜的要求,查经班、圣经研究和神学讲座的机会却很多。印象特别深的是生物学系主任 Paul Alexander 周

日晚上在家里举行的查经班和周联华牧师的克尔凯郭尔(Kierkegaard)序列讲座(有两次还是和牟宗三先生一起去聆听的)。在东海念书期间,英文教师都是美国精英大学如普林斯顿、耶鲁和奥伯林的不同专业的近期毕业生,年龄差别有限,谈话中不免接触到比较中美日常生活、教育理念和价值取向之类的话题。用有限的英文词汇进行文明对话是我培养聆听能力和拓展人文视野的精神磨炼,也让我结交了好几位谈友,在我心里凝聚了许多值得一再回味的美好记忆。谈友之中如 Linda Graves 和 Bill Volkhausen 后来成为终身的益友,他们从各方面协助我融入美国社会,我永远感谢他们。

在哈佛留学期间(1962—1966年),Wilfred Cantwell Smith、Talcott Parsons、Robert Bellah、Harvey Cox 和 Raimon Panikkar 成为我“师友之间”的对话伙伴。和他们的交往使我通过比较宗教史、宗教社会学、宗教进化论、宗教世俗化和对话神学的视野理解到,儒家传统的现代转化可以从基督教的新教伦理和资本主义精神的复杂互动中获得灵感和启示。在普林斯顿任教的四年(1967—1971年),Walter Kaufman 的存在主义论说,Stuart Hampshire 的斯宾诺莎(Spinoza)和 Bernard Lewis 的道德哲学引发了我极大的兴趣。我开设了集中探讨东方精神境界的“习明纳”(seminar),和普林斯顿大学投入“身心性命”之学的本科生若干人把“体读”《孟子》、《中庸》和王阳明的《传习录》作为日课。正巧在 1968 年夏威夷东西哲学家会议订交的京都学派祭酒西谷启治在费城的 Temple 大学访问,我邀请他来普林斯顿大学论学。他和刚从日本来北美弘法的佐佐木承周禅师到家里做客数周,每天带领同学坐禅,参话头、斗机锋。其中一位,Hal Roth,脱颖而出很受禅师的赏识并收为徒弟。他没有出家,但和师傅一直保持紧密的联系,目前在布朗大学教授东方宗教,特别究心于躬行实践。

在加州大学历史系任教的十年(1971—1981年),我同 Robert Bellah、William Bousma 和 GTU(联合神学研究院,Graduate Theological Union)的 Mark Jourgensmier 合作,创建了大学部的宗教专业。在美国的州立大学这可能还是创举,同时和加州大学桑特芭芭拉校区的 Raimon Panikkar 共同培养专攻东亚宗教的博士,如 Young Chan Ro(李栗谷)和 Joseph Adler(《易经》)。儒家和基督教的对话在多元宗教的背景下进行。我开始从韦伯的现代化理论扩展到雅斯贝尔斯的“轴心文明”论域,是受到德国“海德堡学派”的影响,哈贝马斯是助缘。我在哈佛求学时,就有和这位法兰克福学派的领袖在教授俱乐部单独论学的经验。他自我定位的学术谱系是马克思—韦伯—帕森斯。依稀记得我想了解他的“沟

通理性”和儒家仁学的关系。我的意愿是从“沟通理性”引发“推己及人”的仁术。但他关注的焦点是政治哲学,特别是立基普世价值,如人权和法治的公共空间。我想把道德形上学的核心课题纳入其中,他兴趣索然。后来他和撰写《正义论》的罗尔斯(R.Rawls)成为亲密的战友是可以想见的。值得一提的是,近来哈贝马斯全心全意关注宗教是欧美哲学界、宗教界和神学界的热点话题。

Bellah 教授曾正式邀请哈贝马斯加盟伯克莱。哈贝马斯也欣然接受。据说,还正式签约,但他反悔了。公开的理由是他和学生也是友人有共同研究之约,不能弃之不顾。但他的学友私下表示也许更重要的原因是德国公保的条件优厚,如接受加州大学聘约则经济损失惨重。这位学友就是 Wolfgang Schluchter。应 Schluchter 的邀请,我参加了海德堡大学集中研讨韦伯和儒家的“习明纳”。这是十年计划中的一个环节。相关的课题有韦伯和早期基督教、犹太教、伊斯兰和兴都教(印度教)等。“海德学派”投入巨资从事长期跨文化的国际合作是根据深刻而全面的问题意识:如何把韦伯论说从美国现代化的语境中“解救”出来,使它回归到德国第二次世界大战后反思西方文明走向的哲学领域之中?具体地说,就是如何“去帕森斯化”(de-Parsonianization),让它重新在雅斯贝尔斯的“轴心文明”话语中,发挥比较研究方法的优势。我对以帕森斯“结构功能”学派为方法取向的具有美国特色的现代化理论知之甚稔。韦伯是这一取向的关键人物,唯一可以和他相提并论的是涂尔干(Emile Durkheim)。

韦伯曾坦率自白,他是宗教的“音盲”,也就是说他没有宗教信仰的敏感神经,他不是个虔诚的基督徒。不过,韦伯在社会科学领域中最大的贡献是在宗教社会学。他最为人所称道的著作应是《新教伦理与资本主义精神》一书了。必须说明,这本书虽是帕森斯从德文翻译而来,但 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,严格地说,根本没有德文原本,而是帕森斯根据韦伯一篇在某一神学杂志的论文编辑而成。韦伯的德文文本多半是未定稿,如果没有经过帕森斯及其他几位美国学者的共同努力,他的学术不可能广为流传,更不可能成为显学。但是不可否认,美国化的韦伯并不能体现他学术关怀的全貌,也不能包括他思想领域的广度和深度。德国学者处心积虑要通过去美国化(也就是从帕森斯的现代化论说中解救出来)并非民族主义使然,而是想重新把韦伯置放在具有世界意义的“地方知识”。显然,这一地方知识含蕴了对雅斯贝尔斯“轴心文明”命题的“厚实描述”(“thick description”,Clifford Geertz 原创)。

带有讥讽意味的是,在帕森斯的眼里,韦伯是现代化理论的主要奠基者。根

据帕森斯的解读,韦伯定义现代化为“理性化”(rationalization),突出了现代化的本质特色,是极有洞见的提法。理性化包括工业化、科技化、都市化、市场化和民主化,是一个“凡俗化”(secularization)的过程,也可以说是一个“解魅”(disenchantment)的过程。最明显的例证之一即是宗教的神圣性被消解了,取而代之的是钱和权(富强)的价值。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中引用了一个牧师 Baxter 的话:“对一个基督徒而言,财富就像外套一样随时都可以脱掉。”韦伯对这句话做了回应:“没想到一百年后外衣变成了铁笼。”换言之,清教伦理固然促进了资本精神的兴起,但资本主义却彻底宰制了基督徒的生命。在《圣经》里富人进天国比骆驼穿针孔还难,在资本社会里基督徒变成了财富的奴仆。这种分析是深刻的,也充满了悲情和无奈。韦伯认为现代社会的主人是专家和经理而不是牧师和哲人,但他所尊重的是以学术为志业的科学家和以政治为志业的政治家。

我在 20 世纪 80 年代有幸和终身奉献“世界精神性”(world spirituality)研究的 Ewert Cousins 结缘。我们一起投身文明对话,特别是宗教对话的共业长达三十年。他一丝不苟的敬业精神和任重道远的职业道德,为学术、知识和文化界开辟了各层次、各类型的对话空间。印象最深的是,1989 年我出任夏威夷东西中心文化与传播研究所所长 14 个月期间共同主办了几次饶有深趣的跨宗教论坛。参加的学者、哲学家和神学家有 Wilfred Cantwell Smith、Huston Smith、Hossein Nasr、Raimon Panikkar 和 Stephen Katz 等。值得强调的是代表犹太教、基督教和伊斯兰的大师大德,每一位都有长期居住异地或他乡(W.C.Smith 和 Panikkar 在印度,Huston Smith 在中国,Nasr 在伊朗,Katz 在以色列)的经验。他们确实是“天下一家”(cosmopolitan)精神的体现者和见证者。同时他们的洞见和智慧与日俱新,和不久即过时的“未来学者”的预言形成鲜明的对比。

我也和提倡“普世伦理”的孔汉思有超过三十年的对话经验。但坦白地说,我们之间的共同语言不多。其实,从追求最大公约数或寻找最低要求以建立人类和平共存之道的“普世伦理”而言,我较熟悉的谈友是 Sisela Bok(她出自瑞典名门,父母都获得诺贝尔奖,弟弟是知名度很高的汉学家,丈夫是专攻法律的哈佛校长)。我和孔汉思交往是因为儒学同行秦家懿的引介。1993 年在芝加哥举行世界宗教议会(The World Parliament of Religions),我没有应邀参加的主要理由是不满组织者缺乏事先沟通的机制和诚意。带有讥讽意味的是,1893 年在芝加哥召开首届世界宗教议会时居然有两位儒家的代表,而当时毫无疑问的精神

领袖是印度哲人 Vivakenanda。1993 年,为了恢复百年前开放多元气象的组委会基督教的色彩太浓,孔汉思的“普世伦理”宣言没有为大会所接受,同意自愿签名的人数比例不大应与此有关。

1997 年,由金丽寿代表联合国教科文组织(UNESCO)的哲学组邀请我参加在巴黎举行的有关普世伦理的会议,我无暇与会,但推介了刘述先代表儒家。刘述先很欣赏孔汉思对世界其他宗教的开放态度。据他说孔汉思撰写宣言的建议为 12 位哲学家所接受,原则上决定两年后第二次会议时集中讨论宣言内容。殊不知 1999 年在那波利举行会议时,因 UNESCO 的文化氛围已改变,与会者多半反对“越薄越好”的抽象的普世主义。Michael Walzer 提出的“厚”和“薄”必须兼顾的思路,较孔汉思的底线理论更有说服力。孔汉思得悉内情立即强烈抗议。但大多学者反应冷淡,他即愤然离席。我参加了劝说,可是并不积极。因为我已经和他有了类似的辩论:你曾经写过一本厚达一千页的自况,对自己在 20 世纪努力做个基督徒的艰辛详为之说,其中有一章提到其他宗教,涉及儒家的数页而已。你也知道我献身儒家之道有年,现在你要求自己暂时忘记基督徒的身份,也要求我悬隔儒家情结。在这前提下,我们共同探讨抽象的人赖以存活的伦理。即使大家都同意最基本的几项原则,如《十诫》所云,好像总缺了些什么。

我很赞赏孔汉思为 InterAction Council(由退休国家领导人所组成的“行动委员会”)所撰写的“责任伦理”宣言。但这一个表面上合情合理的宣言,在西方媒体引起极大的反弹,绝非孔汉思或委员会始料所及。殊不知强调人权和自由民主的媒体,譬如《纽约时报》驻巴黎的资深评论员 Flora Lewis,怀疑有李光耀积极参加的责任论说必然有为权威主义造势之嫌。果然,在曼谷召开会议时当所有的官方代表都同意签署责任伦理时,也在曼谷集会的国际非政府组织断然公布他们反对责任伦理宣言,因为不形成这一文本背后不言而喻的动机是批评乃至放弃人权。后来孔汉思和我谈起此事,他颇有愤愤不平之气,但也深感无奈。

“亚洲价值”的议题与此有关。把“亚洲价值”和“普世价值”视为两种不同乃至对立的价值取向在理论和实践层面都大有问题,但实际上已成为国际学术界、知识界和思想界耳熟能详的争议。我的印象是,“亚洲价值”的提出是李光耀和马哈蒂尔针对西方(特别是英美)以人权论说批判新加坡和马来西亚的权威政治,所作出的意识形态的回应。他们宣称受儒家伦理影响的社会强调团队精神,注重和谐,不炫耀个人的才华,不宣扬私利,不突出人权,而以责任心和义务感自勉自励。这本来无懈可击,但全面解读他们的理据,其中不乏为个人权威

和政府控制找借口的因素,结果“亚洲价值”便成为权威主义乃至反自由、反民主、反人权的代号。不仅西方的媒体,连泰国和印度的非政府组织也群起而攻之了。孔汉思和行动委员会的责任宣言被解读为反人权的宣言是可以理解的。

儒家伦理成为戴罪的羔羊是不公平的,但也是无法避免的。我选择的诠释策略是,在现实感强、对“亚洲价值”论域的来龙去脉有充分认识的基础上提出坚实的,也就是说,是有理论深度并且可以付诸实行的儒家伦理。1982年我接受新加坡第一副总理吴庆瑞的邀请参加儒家伦理计划访问星洲,在国立大学发表的首次演说的讲题即是“儒家的抗议精神”。我明确区分董仲舒以神权约束王权的大儒言行和公孙弘以儒术巩固王权的“曲学阿世”,并且举了很多史实来说明弘毅之士,也就是有良知理性的知识分子,如何体现为人民服务的公共理性。我相信扎根现实而不背弃理想的政治行为是必要的,也是可行的。这里所牵涉的是动机伦理,更是责任伦理。我们要对我们行为的后果,包括未预期的不良后果负责。因此,“自反而缩”的纯正动机只是起点。要走这条漫长的有实践意义的道路,无时无刻都要小心谨慎。所谓战战兢兢、如临深渊、如履薄冰,正是儒家要求领导者面对千万生灵不能没有的敬畏之情。儒家认为越有钱、有势、有信息、有资源的人就越应该对社会负责任。如果既得利益者对大众的福祉不闻不问,即使安全(“足兵”)和经济(“足食”)不出问题,社会仍会因为缺乏诚信而瓦解。

20世纪80年代,特别是在夏威夷大学东西中心的14个月,我发展了两个论域:文化中国和文明对话。它们之间的关系非常密切。如果从广义的文化来审视中华民族,文明对话(比如为汉藏民族之间建立深厚而互信的文化共识)是建构开放多元的认同不可或缺的机制。不过文明对话在文化全球化的语境中所牵涉的领域更多,问题更错综复杂。伯格(Peter Berger)曾主持过一个有关“文化”而不是“经济”全球化的大型研究计划。我参加了形成问题意识的初步协商。他利用社会学“思想实验”(thought experiment)的方法,设置了韦伯式的假设:文化全球化和经济全球化相似,都是消解差异、趋向同质的过程(homogenization)。明显的特征是英语的普及,好莱坞大片充斥市场,美国流行歌曲横扫青年文化,以及基督新教在韩国、中国及非洲的传播。可是,2002年他在华盛顿发表研究结果时,由牛津大学出版论文集的题目是 *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*(《多种全球化:当今世界的文化多样性》)。在新书发布会上他坦然表示,研究团队在包括德国、美国、日本、印度、中国大陆及台