

中国传统文化对现代世界的启示

——从“天人合一”谈起

二十世纪 80 年代在中国兴起过一场关于传统文化的热烈讨论。讨论的焦点是，在学习西方追求现代化的过程中，能不能和该不该保有中国自己固有的东西？这个问题自十九世纪中叶，亦即鸦片战争后西方列强用坚船利炮撞开中国大门以来，就尖锐地摆在中国人面前。一百五十多年间，时代不同，答案也迥然有异。十九世纪后半叶，人们鼓吹要坚持以儒家传统为“体”，师从西方技术为“用”。而在现代思想史上具有划时代意义的“五四”运动期间，中国传统思想，特别是儒家思想却成为众矢之的。人们指责它是导致中国落后挨打的罪魁祸首。于是抨击传统、呼唤西方科学和民主的声浪不断高涨，结果马克思主义作为当时最激进的西方先进思想被引进中国。

物换星移。现在我们就不会感到奇怪了：为什么在开放时期的中国，当人们在激进地拒绝传统之后，又会出现对传统文化的新评价，儒家人文主义传统作为中国的精神支柱重又受到人们的关注。人们深入地讨论，究竟传统中的哪些因素具有保持和发扬的价值？它们不仅对于正在进行的中国的现代化有利，而且面对一个完全按照西方模式现代化的世界，能够在对“生命意义的解释”

这个根本性的问题上,赋予中国自己独特的意义。更进一步提出的问题是,具有数千年未曾中断的人文主义文化传统的中国,是否还能为整个人类在人道主义原则下的和睦共处继续有所贡献呢?

以下将就中国传统对现实世界的解释模式作一个提纲挈领的描述,这个描述实际上是我们与中国文化进行的一场不同文化之间的对话。通过对话,消除陌生感,才能使我们之间的某种共同点——伦理上的基本一致性变得清晰起来。迄今为止,西方世界几乎只是在唱文化上的“独脚戏”,鉴于世界范围内的大多数冲突是因为世界观的不同而引起的,鉴于当前紧迫的全球性环境问题(更不用说最近在我们国家由于无知和缺乏宽容而频频发生的严重的排外事件),超越我们自己观察世界狭隘眼光的限制和功利的影响,开展一场文化之间的对话,乃是求得生存的必要,是对全球负责。

中国传统思想大体指儒、道、佛三家。在中国,这三种世界观或宗教并不互相排斥,而是互相补充。尤其是十世纪后,中国人至少是知识分子在观念和实践上一般对三者采取兼容并蓄的态度。这样做不会被斥为异端,不会有被革出教门之虞,也不会被绑在焚烧异教徒的木材堆上,如同中世纪的欧洲屡见不鲜的那样。单单这一世界观上的宽容性和包容性,就足以成为帮助我们解决全球性问题的一个积极因素。关于这一点,在此不作进一步的讨论。

中国传统思想中儒家思想是决定性精神力量,就一般意义而言,它也并不是宗教。因此,我们这里把它作为主要讨论对象。讨论的中心问题是,中国传统是怎样看待人与人、人与世界、人与自然、人与宇宙的关系的?这里应该讨论的关键问题有如下三点:

- (1)“天人合一”,即人与自然统一的思想。
- (2)这种统一的伦理的和形而上学的基础——“仁”。

(3)达到这种统一的道路——自我修养。

一 关于“天人合一”的诠释

中国传统“天人合一”思想从最纯粹的形式看,主要表现在宋明理学中^①。当然其渊源可以追溯到先秦以及西汉儒道两家绝然对立的时代,诸如《礼记》的《中庸》篇、《孟子》和西汉哲学家董仲舒(约前179—前104)的著作。

在此首先提出的问题是,究竟什么是“天”?古典文献中对此没有一个统一的看法,归纳起来大体有下列含义:(1)物理意义上的天空;(2)君王和上帝;(3)天命;(4)自然;(5)伦理原则。

追溯起来,“天”本来具有宗教性,周朝的王敬“天”为神,是“天”的儿子(后世也只有皇帝具有祭天权)。后来俗世的儒家把它超度出了宗教的范围。一方面它发展成为伦理和玄学的结合(如在孟子那里);另一方面,它逐渐自然化(如在荀子那里),后者与道家对“天”的理解也有些相似。在理学家那里,由于受《孟子》和《周易》的影响,伦理原则(道德的本原)和创造力原则(原动、生生、变化的力量)两个方面都具有重要地位。理学大师程颐(1033—1107)以下辨“帝”、“天”之别的答问表现了理学家们对“天”的宽泛的理解:

或问天帝之异。子曰:以形体谓之天,以主宰谓之帝,以至妙谓之神,以功用谓之神鬼,以情性谓之乾,其实一也,所自而名之者异也。夫天,传言之则道也。^③

撇开这样一个宽泛的“天”的意义不谈,我在这里暂时只从两

点讨论“天人合一”问题：一个是普遍性的、道家的、外在的天然的统一，“天”被理解为自然；另一个是儒家的、内在的本质的统一，“天”意味着道德和创造原则。

(1) “气”——天人合一的自然基础

我们先从自然的“天”谈起。古代的中国人（道家和儒家）把自然和宇宙看成一个各个部分互相关联的有机体。什么是其间的联系呢？这就是一种万事万物共有的原能，一种原始的、活动的和物质性的力，被称之为“气”。对“气”的理解，千百年来经历了无数的演变和发展，其概念的演变史在此无法加以追述。它的思想基础，阴阳五行说认为：这种原能“气”存在于一切物体中，由于对立的阴阳两极的作用和金、木、水、火、土五个不同元素的五个不同阶段（如金克木、木克土、土克水、水克火、火克金之类）的变化，各种物质和生命因此而互相区别。从这个意义上说，“气”乃是上天创造万物的实施力量，正如《周易》上说的：“天地之大德曰生。”（《周易·系辞下》）这种创造过程通过“气”的聚散而生生不息。

在被“气”充塞的自然中，人不止是整个自然的一部分，而且是其中被赋予灵魂和精神的那一部分，人“可以赞天地之化育”，并因此“与天地参矣”（《礼记·中庸》）。因此人们对自然的态度就不应该是伤害和肆意利用，而是要爱护和谨慎从事。

总之，“天人合一”也就意味着自然与人的统一。人从鸿蒙之初即与自然构成一个整体，在自然造物过程中又被赋予化育赞助的作用^④。

(2) “仁”——天人合一的伦理基础

天人合一的另外一个方面即伦理道德方面，最早可以在孟子那里找到。如他说，要通过道德行为来培养浩然之气，使之充塞于天地之间（《孟子·公孙丑上》）。这就引起我们对第二个问题的讨

论，即天人合一的伦理基础与前提问题。

首先要讨论的是人际关系和规定这种关系的“仁”的概念。在我们西方，“仁”与已经被用滥了的“道”相比^⑤，还是一个较陌生的词汇。但它却是儒家甚至整个中国传统的一个关键性的概念。“仁”字曾经并且仍将有种种不同的译释，但其语源上的解释也许最中肯形象。“仁”由“人”和数字“二”构成，也就是说，人不是孤立存在的，而是存在于与他人的关系之中。人们用一系列词语（这里列举的只是其中的一部分）如爱、善、博爱、同情心、慈善、利他等等来诠释它^⑥。这些不同译释并非误解所致，实因“仁”的概念内涵十分广泛的缘故。《论语》里有不少关于“仁”的例子。如“仁”被比做“黄金定律”：“仲弓问仁。子曰……己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊第十二》）孟子则把“仁”同与生俱来的同情心联系起来。他最有名的例证是，当一个小孩掉到井里去时，我们内心本能地要去救助他（《孟子·公孙丑上》）。《论语》对“仁”下的最简明的定义是：“仁者爱人。”（《论语·颜渊第十二》）综合起来看，“仁”乃是关怀他人的一种道德，是一种特殊的人性。孟子称之为“人心”（《孟子·告子上》）。因此我在下面使用“人类之爱”这个词来解释它。因为，从经典文献中的大量有关段落看，“仁”较少被当做诸种道德的一种，更多的是被视为道德整体（全德），是总体意义上的道德规范^⑦。

虽然在儒家之前就有“仁”的概念，但那只限于帝王对臣下的一种善意，有一个特定的贵族身份界限。把“仁”赋予宽泛的伦理意义是孔子的功劳。是他使“仁”适用于所有人，真正成为“人”的特性。

关于“仁”的广泛包容性，常会有人提出异议。他们强调儒家的爱是有限制有等差的爱，是亲疏有别的爱。这种批评在孔子时

代就有人提出过,比如哲学家墨子(约前479—前438)就批评儒家是“爱有等差”。墨子宣扬“泛爱众”,然而却是建立在一种“利”的基础上的。我们对此的看法是,“仁”诚然是一种广泛的爱,但是“仁”的应用,亦即人类之爱的实践,却要从我们最近的地方做起,从父母和孩子之间的关系开始。在家庭和亲属之间,我们学会“人类之爱”并发扬光大之,使之能进一步发展为普遍的道德品质。这是符合中国传统与实际的。中国思想家考虑得更多的向来是实践,而不是抽象的原则和理论。正如孟子所说:

老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌。

(《孟子·梁惠王上》)

可见“仁”在孟子那里并不限于亲族。我们若想想最后一句话,其本质上是具有震撼性的世界意义的。

(3)“仁”——也是天人合一的形而上学的基础

我们以上勾画的“仁”如果是实用的和伦理的话,那么在《孟子》和《中庸》里也还有对“仁”的另外的意义,它被宋明理学家抽象为形而上学的表述。这种“仁”等同于“人”^⑧。换言之,“仁”乃是天赋的一种秉性,也就是孟子说的“性本善”的“性”^⑨。人的向善的天性,人的与生俱来的良知,在本质上是与“天”一致的。于是“仁”成为一种形而上学的存在。相反“爱”则被看作一般的感情。对理学家们来说,“仁”作为人的本性和原善是“体”,是形而上学的实在。爱作为人的感情是“仁”的“用”,但是,在这里体和用不是互相分离的,它们互为一体的关系就像水与浪花一样,是一种事物的不同形式而已。

假如有人把天的道德原则作为“仁”、作为天生的良知来秉承,那么他就与天有了内在的、本质的联系。因此,对自我的认识,如孟子所说的,就是“知天”(《孟子·尽心上》)。亦即人与天在本质上

构成了一个统一的实在,其间的联结成分就是“仁”。

理学家对人与天的“合一”问题的第二种解释,就是通过把“仁”理解为一种生命力(Lebenskraft)。这一解释的根源可以追溯到前述对“天”的理解的第一个方面,即天的自然性方面。因为这一生命力是由天的本质产生的,按《周易》中的名言“天地之大德曰生”,天以化育万物为本。既然生生是天之德,既然人的本性与天是一致的,那么就必然会得出结论,“仁”也应该是一种生命力。

综上所述,我们看到的不仅是一个外在的、原始的,而且是一个内在的、基于天的道德和生生本性上的“天人合一”。这些不同的意义是怎样总合在一起的呢?这应该归功于继孔、孟之后的最大儒学思想家朱熹(1130—1200)。是他集诸家学说之大成,把“仁”归结为形而上学的实在、终极的本体和人所特有的本质。在他看来,“仁”不仅是一切道德的总汇,而且是一种原动的活力,它使所有道德在人们身上得到体现,并且发挥社会作用。他说:在“仁”起作用的地方,人类之爱也会得到实现,“仁”“如谷种、桃仁、杏仁之类,种着便生”^⑩。

至此我们从宇宙学、形而上学和伦理学的联系中论述了“仁”作为一种伦理的和形而上学的力量。这种力量的活跃,就会生发出人道精神,帮助造成人与人之间、人与外部世界之间的和谐相处。做到孔子所说“四海之内皆兄弟”(《论语·颜渊第十二》)。或更进一步,达到如理学家们所称道的:人与天地万物为一家。

二 “天人合一”的实现——修身

在中国我们称之为“中国哲学”的东西(有人说只是一种虚构^⑪),从来就不是一个理论化的、认识论的或有因果关系的学科,它更多的是以实践为旨归的。如明代心学大师王阳明(1472—1529)特别强调的“知行合一”就是中国哲学的一个重要特征。中国人的思想往往注重个人作为人类社会整体的一员的行为,注重人际关系和人与外部世界关系的和谐。中国最早的哲学学派像儒、道、法、墨等等都曾探讨过这样一个问题:怎样才能达到个人的安乐与和谐而有秩序的社会?有的鼓吹严刑峻法和君主的绝对权威(法家);有的则主张政治上的自由放任,所谓清静无为,垂拱而治(道家)。儒家则与此相反,强调的是“人之初,性本善”。通过自我修养,把亲族之爱,发展成人类之爱。也就是说,达到一个变化和谐的社会,应该从个人的改变开始,从个人自身的道德品质修养做起。圣贤在这个修养过程中发挥着榜样的教育作用。《礼记·大学》篇是中国思想史上的重要文献之一,这篇短文的中心思想就是自我修养问题:

古人欲明明德于天下者先治其国,欲治其国者先齐其家,欲齐其家者先修其身,欲修其身者先正其心,欲正其心者先诚其意,欲诚其意者先致其知,致知在格物。格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。(《礼记·大学》)

这里我们也接触到儒家的修身“八途”,但是它迥然不同于佛家的彻悟出世。相反,它是入世的,追求治国平天下的目的。再者,它是个人日常行为中的修养,不是道家遁避山林屏气练功,也不是佛家的隐居避世禅坐冥想。如歌德所言,它是个人在时间的长河里,在日常生活中的性格的造就和培养。

“八途”中的最初两个步骤是认识了解外部世界(格物致知)。这是指正确的知识和正确的学习^⑫。接下来的三个步骤是个人内在的修养(意诚、心正、身修)。

自身的伦理道德的完善虽然重要,但是并不是修身的目的。它只是造成了承担社会和政治责任的必备条件。换言之,个人的修身要用于使他人完善,用于公益事业。这就是最后三个步骤的内容(齐家、治国、平天下)。这里讲的是把个人德行(圣贤)推及于其他人,或者如引文前面的句子说的“明明德于天下”。因此自我道德完善和他人完善之间的必要性关系乃是儒家修身的基本思想。正如《论语》上说的:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)

《大学》中所强调的“意诚”的“诚”,也见之于《中庸》,而且被看成是达到自我完善和他人完善的一个必不可少的重要特性。在此“诚”被称做天所具有的德行,即所谓“天道”(“诚者,天之道也”)^⑬。天运作于“诚”中,就像它的外部所展示的那样,它的内部也是如此。它造物的完美无缺,决不是轻妄之举。相反,“人道”是在自我完善以及他人的完善中实现“诚”,实现“合内外之道”。如《礼记·中庸》所云:

诚者非自成己而已也,能以成物也。成己,仁也;成物,知也;性之德也,合内外之道也。

《大学》中有一段与此处的论辩方式相似的段落:

唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

理学家们尤其喜爱这一段文字。他们提出自我完善和他人以至万物完善的双重要求，其典型的表达方式是“内圣外王”。于是个人的修身便成为达到社会秩序和天下太平的根本保证。

著名新儒家代表人物哈佛大学教授杜维明认为，修身就是最大程度的成为“人”^⑭。修身作为人对善的最高形式的追求看来完全是以此岸世界为目标的，不需要离开或超越人类世界（比如说考虑绝对的神，或死后彼岸世界的报应）。从这点来说，修身构成了与宗教仪式类似的形式，具有了宗教的作用和意义。因此现代新儒家把天和人的内在的一致性称之为“内在的超越”^⑮。新儒家代表人物唐君毅写道：“我认为，人有一个道德的自我，一个根本的精神基石，它既存在于自身，又超越了自身。”^⑯人的生而有之的良知，表现为对至善的追求，同样也是一种超越自然的因素，它使个人——通过“仁”的修养，与所有人、与宇宙万物联为一体。

宋代理学家张载（1020—1077）的一篇文字，在近千年来的儒学中国产生过重要的影响。它甚至可以说是人类的一篇伟大的宗教哲学文献。这就是著名的《西铭》（据说是作者在其书斋的西窗下写就的，故名）。《西铭》以其人与宇宙统一的思想，“仁”可以扩展及于一切人的思想，以及修身作为达到这种统一的手段的思想，使得十分世俗的儒学的宗教形态以无比的方式洞悉可见：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕

独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐而不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈……富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。（《张子全书》）

这里我们接触到这样的思想，“仁”的充分扩展，能使家庭中的爱不仅及于人类，而且及于万物。为此，需要个人的德行修养，以达到人与天地万物共为一体。

三 中国传统的世界性价值

中国传统中有一些具有世界性价值的因素，能够成为全人类的共同的基本伦理的一部分。特别是“仁”即人类之爱（人道主义）的思想，它既是天赋的条件，又需要后天的修养，以达到人与人、人与万物为一家的目的。这种观念在中国不仅儒家有，佛教中也有，只是表现为另外一种形式而已。因此它在整个中国文化中具有极为重要的意义。

从“仁”的思想、“修身”的思想、“诚”的思想来看，中国传统思想是以他人为着眼点的。自我实现（在我们西方是一个时髦的目标，尤其是在莫测高深的、主要受到东方思想激励的“新世”newage信徒那里）的意义不仅是自我伦理道德修养的成功，而且是他人的成功，所谓“赞天地之化育”。由于修身是置于更高的非个体的目标之上的，于是在修身的实践中我们看到的是一个世俗形式下的

具有宗教本质的内容,即在日常行为中追求一种至善。当代中国著名哲学家冯友兰(1895—1990)就说中国哲学的一个主要传统,是“追求某种至上的生活形式。而这种至上的生活形式又不是脱离于人们的日常生活的。因此它既是此岸世界的又是彼岸世界的”^⑯。我们称之为“极高明而道中庸”(《礼记·中庸》)。

一个更具有世界性重大意义的问题,因为时代的关系才能被提出来,这就是注重对我们的行为价值的判断。我们现在生活在这样一个时代,即我们痛心地发现,自己无法控制技术的进步。而我们在大学里的伦理学研究却无可奈何地被置于象牙之塔,束之高阁。与此不同,中国的思想家过去和现在都一再强调知行合一,强调知就是为了用。知识的追求也被置于道德的考量之下。中国传统从来没有什么为知而知的意念。

“天人合一”思想是带有中国特点的人与自然统一的思想,同样是一个具有世界性的思想。在我们西方的文化形态中,古希腊人也有这种思想。可是,随着时代的推移,加上犹太——基督教的影响,便产生了一种认为自然、宇宙即“天”,是供人类任情利用和征服的。由于西方思想的错误蔓延及其带来的令人震惊的后果,我们现在面临的是全球性的冲突。同样,中国近百年来,“天人合一”的思想也不太时兴了(在中国旅行的人首先映入眼帘的常常是灾难性的环境污染)。如今在对传统文化的评价中,许多知识分子,不仅有新儒家,而且还有正统的文化干部,又重新强调“天人合一”是中国传统的核心内容,是通向现代化的一种思想^⑰。

“天人合一”完全是一个经典的思想。其经典性的表现在于,它一代一代地被赋予新的解释,数百年来不断地给世人以各种各样的启迪。应该承认它有理想色彩,难以在现实世界中坚持下去。但是难道人们因此就应该抛弃它吗?追求和现实之间有差距,比

如基督教的博爱与和平道德理念,也许从耶稣诞生时就与事实存在着巨大的鸿沟。这种相似性提示了我们要用同样清醒的、考虑历史与现实背景的态度来对待中国人的人类之爱的理想观念和人与自然统一的思想。中国人在现代化的道路上给传统的“天人合一”思想赋予新的内容,在现代的意义上对它作出人与自然的和谐统一的新诠释,重新认识到其自身传统中的人道主义内容^⑲。我想,这应该视为一个全球性的好兆头。如果这个地球上人口最多的国家(约占世界人口的四分之一),真正把这一思想付诸实践。尝试着在迈向现代化的道路上避免西方的一些重大失误,那么,国际政治地位日益提高的中国,假如不偏离发展的正道的话,也许将是我们这个星球的希望所在。

① 参见张岱年《中国哲学大纲》,北京,1982年,页167—177。

② 关于“天”的语源,参见艾努(Robert Eno)《儒家天的世界——哲学和礼制的辩护》,阿尔本尼,1990年,页181;罗兹(Heiner Roetz)《古代中国的人和自然——论中国古代的主客体对立》,法兰克福,1984年,页114。

③ 《二程集》,北京,中华书局,1981年版,页1225。

④ 参见余英时《从价值体系看中国文化的现代意义》,收入余英时《中国思想传统的现代诠释》,台北,1987年,页23。

⑤ 参见斯罗特戴克(Peter Sloterdijk)《政治动力学批判》关于“欧洲道教(Eurotaoismus)”的论述,法兰克福,1989年,页8—9。

⑥ 关于“仁”的概念的解释参看陈荣捷《仁的概念的开展与欧美之诠释》,收入《陈荣捷哲学论文集》,香港,1969年,页3—19。关于“仁”的早期意义见罗兹《轴心时代的儒家伦理学》,法兰克福,1992年。

⑦ 前引陈荣捷文。

⑧ 《礼记·中庸》:“仁者,人也。”

⑨ 这一点与基督教的“原罪”思想形成鲜明的对比。

⑩ 《朱子全书》卷47;《朱子语类》卷六,北京,中华书局,1986年,页112。

⑪ 见傅敏怡《虚构的中国哲学——关于现代新儒家》，1991年6月29日图宾根“近百年中国知识分子”学术讨论会上的报告。

⑫ 学习在儒家传统中享有很高的评价，《论语》的开头一句话就是：“学而时习之，不亦说乎。”

⑬ 《礼记·中庸》第十九节：“诚者，天之道也。”

⑭ 杜维明《仁和修身——儒家思想论集》，伯克利，1979年，页22。

⑮ 参见杜维明《论儒学宗教》，阿尔本尼，1989年。

⑯ 唐君毅《中国文化的精神价值》，1951年，《序言》，页2。

⑰ 冯友兰《中国哲学的精神》，伦敦，1962年，页3。

⑱ 前引余英时书，第22—27页；李泽厚《试谈中国的智慧》，收入曹月堂主编《论中国传统文化》，北京，1988年，页37。参见笔者的李泽厚《美的历程》德译本“序言”，德国富莱堡，1992年。

⑲ 关于这个问题的最早文献是1958年牟宗三、徐复观、张君励、唐君毅签署的《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途的共同认识》，见张君励《新儒学思想史》，弘文出版社，1985年，页621。

(张国刚 译)