

“精神人文主义”平议^{〔*〕}

黄玉顺

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

〔摘要〕杜维明先生近年来提出了“精神人文主义”的构想。这里的“精神”或“精神性”,并非简单地相对于“物质”或“物质性”。据其论述,与“精神人文主义”相对的,是这样两种既有的人文主义:一种是“外在的人文主义”,即“物质主义”;一种是“凡俗的人文主义”,即“科学主义”,实质上指的是工具理性意义上的理性主义。换言之,精神人文主义具有这样两个思考维度:一是精神的内在性与物质的外在性;二是精神的超越性与理性的凡俗性。“精神人文主义”构想一方面极具启发性,另一方面也留下了诸多可以讨论的问题。

〔关键词〕杜维明;精神人文主义;平议

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.03.011

“精神人文主义”(Spiritual Humanism)是杜维明先生提出的一个概念。杜先生提出这个概念,有报道说是在2014年11月12日中山大学的演讲中。^{〔1〕}其实,此前的2月,杜先生即已发表了正式的论文《建构精神性人文主义》。^{〔2〕}随后,杜先生陆续发表了一系列相关的文章和访谈,学界也陆续出现了一系列回应。本文打算在学界讨论的基础上,集中深入探讨“精神人文主义”涉及的几个基本问题。

一、引言

对于“精神人文主义”这个提法,一些学者私下表示不以为然,而质疑道:“‘精神’人文主义?难道还有‘物质人文主义’吗?”这关乎“精

神人文主义”概念的合法性问题。按照这种质疑,“精神”是与“物质”相对的概念。这是中国大陆学者比较习惯的一种范畴架构、思维方式,自有道理,但并不完全吻合于杜先生的“精神”(spirit)或“精神性”(spirituality)概念。

这里的核心问题是:杜先生的“精神”或“精神性”概念,究竟何谓?据首届“精神人文主义”会议的报道说:“印度学者巴拉苏布若门尼(R. Balasubramanian)向杜先生建议应该把儒学当作一种具有精神性的人文主义,以区别于世俗的人文主义。受此启发,杜先生以儒家仁学,尤其是思孟心学的精神价值为核心,提出了‘精神人文主义’。”^{〔3〕}按此说法,“精神”是与“世俗”相对的概念。这当然不无根据,但仍然并不完全吻

作者简介:黄玉顺,山东大学特聘教授、博士生导师。

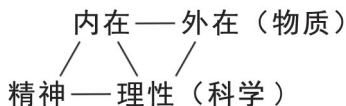
〔*〕本文系国家自然科学基金项目“中国传统契约观念研究”(19BZX080)的阶段性成果。

合于杜先生的“精神”或“精神性”概念。

有鉴于此,首先应当仔细分析一下刚才提到的杜先生具有宣言性的正式论文。以下是该论文的“提要”:

现阶段人们对文化的认知与践行有所不足,这一方面是没有重视终极的精神性,一方面物质主义、科学主义的盛行。具体到人文理念,前者表现为不接受内在主体的外在人文主义,后者表现为凡俗的人文主义。这些依然是百年来西方文明的冲击所造成的偏差,形成了古今中西的对立与分裂。要克服这些不足,发挥人文精神的价值,使中国文化成为具有全球意义的地方知识,就需要发掘人的内在心灵世界,需要证成作为人之所以为人的“仁”的核心价值,并且贯通到个人修养与社会活动。这样的人文理念是一种精神性人文主义,能够克服外在人文主义、凡俗人文主义的不足。精神性人文主义的价值在于,既能够成就人的内在价值,不被外物异化,也能够提高处理外在世界的的能力,提供坚实的精神支持,从而内外贯通,和谐圆融,实现中国乃至整个人类的进一步发展。^[4]

显然,“精神人文主义”是与启蒙运动以来的两种既有的人文主义相对的:一种是“外在的人文主义”(external humanism)即物质主义(materialism);一种是“凡俗的人文主义”(secular humanism)即科学主义(scientism)。显而易见,精神人文主义具有两个思考维度:一是精神的内在性与物质的外在性;二是精神的超越性与科学的凡俗性(此处“科学”实指工具理性,详下)。



关于科学或理性究竟属于外在的还是内在的范畴,杜先生的论述并不十分明确,有时归于外在,有时归于内在。下面,我们分别对精神人文主义的两个维度展开分析和讨论。

二、关于“物质主义”或“外在的人文主义”

杜先生所批评的第一种人文主义是“外在的人文主义”,即“物质主义”。这里,杜先生的“精神”概念是与“外在”和“物质”相对的。

(一)精神与物质

关于这个问题,杜先生有以下几层思考:

1. 现代人类心灵状态的评估

杜先生说:“现在对社会宰制最大的就是世俗人文主义,包括物质主义、消费主义以及后现代主义批评的那些资本主义、后殖民主义。”^[5]杜先生的意思显然是,现代人类的基本心理状态就是:崇尚物质追求,缺乏精神追求。笔者理解,杜先生并不是说现代人类只有物质追求,没有精神追求。他只是说,物质主义是对现代人类“宰制最大”的方面。当然,这是可以讨论的:

(1)应当承认,杜先生所指出的物质主义现象确实是存在的。不过,这究竟是不是对现代人类“宰制最大”的方面?这是可以讨论的。例如,显而易见,现代人类具有对“自由”“平等”等价值的强烈追求,这些能否归结为物质追求?如果不能,究竟哪一个是“最大”的追求?

(2)现代人类的某些价值追求,例如对“人权”或“权利”的追求,其实很难简单地归为“物质追求”或“精神追求”,它们显然既是精神性的,也是物质性的。

(3)杜先生并不是要否定任何物质追求;他只是认为,不仅物质追求与精神追求之间应当取得平衡,而且精神优先于物质。我们知道,较之前现代社会,现代性的突出特征之一,就是对物质追求给予价值上的肯定。这种观念,在儒家内部也早已出现,最典型的的就是戴震对“血气”之“欲”的肯定,认为“欲出于性”,“血气之于嗜欲,皆性使然耳”。^[6]

2. 现代人类心灵状态的表现

杜先生说:“在物质化、科学化的现代社会,外在系统变得极为强大,我们已经习惯了让自我去适应客观世界,认为让外物来适应自己心灵的

运动不仅是不可能的,也是不合乎道理的。”^[7] 这里的意思是说,现代人类的普遍心理状态:不是“让外物来适应自己心灵”,而是“让自我去适应客观世界”。这也是一个值得讨论的问题:

(1)应不应该“让自我去适应客观世界”?这是不能一概而论的。不论是面对自然界的客观状况,还是面对社会的客观状况,我们有时需要去顺应它,有时需要去改变它。这正如杜先生所说,“实际上,事物都是内外两方面综合决定的。那么在内在系统与外在系统的关系上就有‘物随心转’和‘心随物转’两种方式,选择以哪一方面为主都是可以的。”^[8] 例如,如果人类社会正在由前现代社会转变为现代性社会,那么,我们就应当去“适应”这种客观趋势。

当然,杜先生在这里所谈的是“物质化、科学化”的世界,这种“外在系统变得极为强大”,这确实就需要我们去改变它,而不是“适应”它。不过,这种客观方面的改变首先需要主体方面的改变。

(2)应不应该“让外物来适应自己心灵”?这也不能一概而论,而取决于“自己心灵”本身如何。要让外物来适应自己的心灵,这个心灵本身首先应当是“开放的心灵”。^[9] 杜先生本人就保持着一颗“开放的心灵”,他说:“我们的心对外在世界有着无限反应的可能,它开放、多元、包容,从最遥远的行星到眼前的草木瓦石,对我们的心量来说,都可以到达。”^[10] 我们的心灵“对外在世界”起“反应”,即儒家所讲的“感于物而动”,“人心之动,物使之然也”,^[11] 这恰恰不是“让外物来适应自己心灵”,而是让自己的心灵去适应外物。如若不然,例如复古主义的心灵,那么,“让外物来适应自己心灵”将会导致什么后果?所以,笔者强调:“未能成己,焉能成人?”^[12]

3. 现代人类心灵状态的反叛

面对现代人类的心理状态,杜先生相信“物极必反”,他引述梁漱溟先生的看法,认为“当人类物质文明发展到极致,印度的舍离人生必然会成为越来越多人的选择”。^[13] 这是梁先生将他的共时性的“人类文化三路向”运用于历时性的

“人类文化三阶段”的构想,认为人类文化呈现这样的发展阶段:西方文化→中国文化→印度文化。^[14] 杜先生本人当然不主张这样的印度文化构想,但同样相信现代人类的极端状态必将产生其相反的“精神”诉求。

4. 造成现代人类心灵状态的原因

杜先生说:“文化中国的精神资源在现阶段是薄而不是厚,其价值领域是少而不是多”,而其原因“是西化,这个西化所体现出来的精神,可以说是物质主义、现实主义和广义的科学主义”。^[15]

这里似乎存在着一种思维模式:“西方物质文化对比中国精神文化”。这是新文化运动以来常见的一种中西比较模式,例如张君勱先生说:“自孔孟以至宋元明之理学家,侧重内心生活之修养,其结果为精神文明。三百年来之欧洲,侧重以人力支配自然界,故其结果为物质文明。”^[16] 这其实是一种太简单化的比较模式;事实上,中国也有物质文化,西方也有精神文化。不过,杜先生在这里只是在说中国的情况,而非整个现代人类的情况,因为西方的物质主义当然不是“西化”的结果。

5. 解决现代人类心灵问题的办法

杜先生说:“《大学》讲,‘自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本’,即个人的身心如何能够整合,使得你的心灵的世界和你物质生活的世界中间,没有很大的割裂”。^[17] 显然,在杜先生看来,中国儒家的“精神”文化能够解决物质主义带来的问题。这容易引起误解,以为杜先生抱持一种狭隘的文化民族主义或原教旨的态度。

(1)应当注意,杜先生所强调的是“修身”,即首先改变自身。他说,“修身”就是“成己”,这是一种“反思”,即“是对何谓人,如何学习做人,成己何以能成人成物,尽己之性如何可以参天地之化育,乃至如何能与天地万物为一体等大问题的反思”。^[18] 这也就是刚才提到的拙文所说的“未能成己,焉能成人”。

(2)不仅如此,要解决现代人类的问题,并不是儒家独行其是,而是在“儒家文明的自新”

前提下的“全球文明的共建”，即笔者在拙文中谈到的，“正如杜维明先生曾多次引证的荀子的情感态度：‘以仁心说，以学心听，以公心辨。’‘以仁心说’是讲的具有仁者爱人的情感；‘以学心听’是讲的具有虚心倾听的态度；‘以公心辨’是讲的具有坚持公理的立场，能够‘以公义胜私欲’，‘贵公正而贱鄙争’，‘公正无私’‘志爱公利’‘公察善思’，如此‘则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣’。”^[19]

(二)内在与外在

上述“精神与物质”的关系，杜先生归结为“内在与外在”的关系：精神是内在的，物质是外在的。这看起来是“卑之无甚高论”的老生常谈，而杜先生有他自己的理解：

1. 内在精神的内涵

(1)内在精神是丰富的“个体性”。杜先生说：“我们应该把握四种关系。第一种是自我本身的内在关系，就是身心灵神的统一。”^[20]这里不仅涉及“身心灵神”，而且“个体的内在心灵也是多元因素构成的动态平衡，有良知、智慧、欲望，对事物有反应、有偏好、有选择”。^[21]这就是个体性精神的丰富性。

这里要特别留意杜先生列为首位的“己”即“个体”。郭齐勇先生指出，在杜先生那里，“‘仁’是个体的主体性，相当于康德的自由意志”。^[22]杜先生说，儒家“主张学者为己，就是学习为了完成自己。自己的‘己’，就是你的核心价值”；^[23]“个人的主体性是‘为己之学’的起点”。^[24]笔者多次讲过，现代价值观虽然有一系列，但最根本的是个体性。^[25]杜先生强调个体性，这是现代性意识的鲜明体现，同时也是儒家“以身为本”的传统。^[26]

(2)内在精神统摄于根本的“主体性”。个体心灵的丰富多彩的因素之间并不是平列的，它们背后有一种根本性的主导性的东西，杜先生称之为“内在主体”。尽管“个体的内在心灵也是多元因素构成的动态平衡”，“心灵内部会有不同因素的相互冲突”，但“可以进行调整和改变，

达成一个动态稳定。这是人之为人的内在主体”。^[27]显然，精神人文主义是一种主体性哲学，^[28]正如海德格尔所说，“什么是哲学研究的事情呢？……这个事情就是意识的主体性。”^[29]当然，海氏的意思，这种主体性哲学属于传统存在论，需要“基础存在论”（fundamental ontology）为之奠基，即首先进一步追问“主体性何以可能”，亦即深入“存在者何以可能”这个当代思想前沿视域。^[30]不过，杜先生经常强调的“学以成人”，与这样的思想视域之间也不无相通之处。

2. 内在精神的本质

上述个体主体性，在杜先生看来，本质上就是“良知”。他说：“个人的身体、心灵和自己最高的理想进行融合，这种融合形成的作用力来自于内部的反思。除反思外还需有一个内在的意识，即良知。良知的能量来自个人主体性中自觉的动力。”^[31]这里“良知”“反思”“动力”之间的关系虽然尚不清晰，但“反思”应当是来自杜先生所服膺的孟子之“思”，^[32]所以应当是来自孟子所说的“良知”。^[33]

杜先生认为，这就是孔子所说的“仁”。他说：“孔子所讲的‘克己复礼为仁’，就是高扬人的内在主体。”^[34]确实，孔子之“仁”就是说的个体内在主体性，他说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^[35]当然，对“仁”的内涵规定是否以“克己复礼”为准，这是可以讨论的。笔者以为，在孔子的“仁→礼”思想中，“克己复礼”强调“守礼”一面；强调积极“制礼”一面的思想则是“礼有损益”，^[36]乃是强调社会规范及其制度变革的内在价值根据，这更加“高扬人的内在主体”，而成为儒家正义论的原理。^[37]

笔者本人更倾向于杜先生关于“仁”的这样一种理解：这种主体性，追本溯源，乃是情感主体性。这也是蒙培元先生的“情感儒学”一再强调的。^[38]杜先生也说：“这颗善心也就是孟子一再强调的‘仁之端’，能够体现同情心（‘惻隐’）的最内在、也最真实的人性。”^[39]注意：这不是“仁”本身，而是“仁之端”，即“仁”的情感发端、情感源头。朱

熹明确指出：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。”^[40]作为主体性的“仁”之“性”发端于“恻隐”之“情”，这正是上文谈到的回答“主体性何以可能”的问题，它不同于宋明理学的“性→情”架构，而是“情→性”架构。^[41]

3. 内在精神的目标

杜先生说，在儒家的人文精神中，其目的是成为一个以仁涵摄四个维度即己、群、地、天的人。即身心的整合、人和社会的互动、人和自然的持久和谐、人心天道的相辅相成，就构成了一个人之所以成人的基本框架。^[42]这是精神人文主义的系统结构性表述，很有意思：在“内在”与“外在”相对的语境下，内在精神被归结为“己”之“仁”，那么，“群、地、天”就是外在的；而在谈到内在精神的目标时，“己、群、地、天”四个维度都要“以仁涵摄”，这就取消了“内外之别”，这是杜先生所遵从的牟宗三先生等现代新儒家的“内在超越”（immanent transcendence）理路。^[43]在这个意义上，“精神人文主义”毕竟还是一种“人文主义”，或译“人本主义”（humanism）。笔者曾撰文说，儒学，至少孔子和孟子的儒学，并不是人本主义，而是“天本主义”（tianism）（详下）。^[44]

三、关于“科学主义”或“凡俗的人文主义”

杜先生所批评的第二种人文主义是“凡俗的人文主义”，即“科学主义”。这里，杜先生的“精神”概念是与“凡俗”和“科学”相对的。

（一）精神与理性

杜先生所说的“科学”，其实应当是指的“理性”（rationality），更确切地说，是指的“工具理性”（instrumental rationality）；而“科学”只是其典型标志。杜先生明确说：“西方启蒙所代表的世俗的人文主义以人为中心，是一种工具理性”；^[45]“如果人类把自然当成是身外物来利用它，这完全是一种工具理性的方式”。^[46]这种工具理性，他有时简称为“理性”，例如，“必须在理性之外，开拓出一个同情或慈悲的领域”。^[47]这里以科技为代表的“理性”，当然不是康德的“理

性”概念，即绝不包括“实践理性”。

1. 关于理性

谈到在理性之外开拓出情感领域的问题，杜先生举例说：“亚当·斯密，不仅是《国富论》的作者，也是《道德情操论》的作者，他就认为人最珍贵的不是理性思维，而是同情。”^[48]这种观点不能被归结为非理性主义或反理性主义，杜先生说：“这不仅和理性是没有冲突的，而且理性和共感的情应该配合起来。”^[49]为此：

（1）杜先生倡导“道德理性”，他说，儒家“从‘为己之学’开始，有非常强的人格发展，代表道德理性”。^[50]这是来自康德的概念，即相当于“实践理性”；^[51]亦有学者谈到儒家的“道德理性”。^[52]至于儒学中是否也有工具理性，这也是部分儒家学者关心的问题，因为它关乎儒学与科学的关系问题，包括新文化运动以来的“民主与科学”问题、现代新儒家的“新外王”问题。^[53]

（2）杜先生提出“良知理性”的概念，他说：“作为精神性人文主义的儒家，提出了每一个有良知理性的知识人都必须关注的四大议题。”^[54]“良知理性”是一个原创性的概念，杜先生有专文《以良知理性重建价值》，^[55]值得进一步深究，包括与康德的“实践理性”进行比较。

（3）杜先生呼吁“公共理性”，他说：“公共理性的声音在不同领域能够出现，这些应该成为我们努力的方向。”^[56]“公共理性”（public reason）是一个复杂的概念，霍布斯、卢梭、托马斯·杰斐逊、康德和罗尔斯等的用法都不同。例如罗尔斯（John Rawls）说：“公共理性是一个民主国家的基本特征。它是公民的理性，是那些共享平等公民身份的人的理性。他们的理性目标是公共善，此乃政治正义观念对社会之基本制度结构的要求所在，也是这些制度所服务的目标和目的所在。”^[57]对于我们来说，怎样发展出儒家的“公共理性”概念，这是一个非常有意义的课题。

2. 关于科学

近代以来，伴随着人文主义的兴起，科学主义也大行其道，而带来了若干问题。^[58]杜先生并

不是反对“科学”，而是反对“科学主义”。不仅如此，他认为“儒学与自由、民主、科学存在配合的可能”，所以很关注“科学民主，当然也包括自由、人权、法制、个人的尊严这些基本精神，这些精神怎么能够成为发展中国文化的重要资源”。^[59]

(二) 超越与凡俗

杜先生所说的凡俗人文主义的“凡俗”，就是上文提到的那位印度学者所说的“世俗”，两者是同义词：secular 或 secularity；与之相对的是“超越”（transcendence）。^[60]这是一个来自西方宗教与哲学的概念，经过牟宗三先生等将其与中国哲学对勘，成为20世纪80年代以来中国哲学界的一个重要话题。^[61]最近几年，这个问题再次成为中国哲学热点。

在精神人文主义的“己、群、地、天”四个维度中，“天”的维度即超越的维度，亦即传统的“天人之际”问题。关于这个问题，以下几点值得讨论：

1. 儒学超越之维的存在

杜先生指出：“现在国内大家关注得比较多的是身心和谐、人和社会的关系，以及人和自然的关系问题，而对最后一个人与天的关系问题关注度不够。其实，世界文明中有很多对于‘敬天、畏天’这种信念、信仰，以及超越性的敬重。”他指出：“如果只注意凡俗的世界而对很多宗教传统、精神传统（超越的上帝、安拉这种精神的最高实体）完全不照顾到也是不可行的。”^[62]这确实是一个非常重要的提醒。

为此，杜先生指出，儒家虽然是入世的，但“入世就是要变成世俗之人？……我总觉得，把孔子的入世思想说成是世俗的，而消解其精神性以及宗教性，对孔子是不公平的”。^[63]杜先生肯定地说：“孔子对人的精神的全面反思，后面有一个超越的天理念。这个超越的理念，《易经》有明确的表达，在《尚书》《诗经》和《礼记》中也隐约能看到。”^[64]笔者完全赞同杜先生这个判断，也曾撰文加以论述。^[65]杨国荣教授也谈到：精神人文主义的“‘精神’首先指向超越的追求，在这一层面，精神人文主义同时隐含宗教性”。^[66]

当然，杜先生本人严格区分“宗教”与“宗教性”。他说：“儒家具有一种深厚的超越传统而不是世俗的人文主义，也不是一神论意义下的宗教”；^[67]但他并不否定儒学的“宗教性”，例如他的著作《论儒学的宗教性》。^[68]而笔者则区分孔孟儒学与宋明理学两种不同的超越范式，前者不仅具有“宗教性”，而且就是“宗教”。^[69]至于面向未来的儒学，这更是一个重大的时代课题。杜先生也注意到：“在海外的华人世界，以印度尼西亚为例，现在发展的势头很好，它有儒教，儒家是他们信仰的宗教。”^[70]总之，无论在“宗教”还是“宗教性”的意义上，儒学都具有“超越”的维度。

杜先生有一段话很值得注意：“程颢讲‘天理二字是我自家体贴出来的’，就是我真真正正感受到我现在的日常生活所做的这些事情，每一件事情本身就不是一个简单的人的社会关系，而是有更深刻的价值，这个深刻的价值就来自于天。”^[71]杜先生在这里所肯定的儒家这个一脉相承的观念，笔者非常认同：内在精神的“深刻的价值”乃是“来自于天”的。

2. 儒学超越之维的内涵

但是，在精神人文主义的构想中，“精神”既是内在的（immanent），又是超越的（transcendent）。杜先生前面说内在精神“来自于天”，那其实正是杜先生所拒绝的“外在超越性的宗教”；^[72]他的正面观点是“儒家的超越突破即基于对人的全面了解之上，并非向往一个遥远上帝或天主”，“这是内在超越（immanent transcendence）”。^[73]这里的“超越突破”，指在超越观念上的突破，即余英时先生所说的“轴心突破”（Axial breakthrough），^[74]意指转向内在超越。这是与“外在超越”（external transcendence）相对的，乃是牟宗三先生等从20世纪五六十年代开始的一种“中西”比较模式。^[75]显然，杜先生是要在儒学与宗教之间划界，这个界线就是心性“内在”而上帝“外在”。但事实上，在杜先生提到的《尚书》《诗经》等经典文献中，“上帝”正是一个宗教性的外在超越者。

所以,“内在超越”这个观点受到不少人、包括笔者本人的质疑。笔者把“内在超越”观点概括为“中国哲学‘内在超越’的两个教条”:中国哲学与文化的基本特征是“内在超越”;它优越于西方宗教与文化的“外在超越”。^[76]笔者总结了儒家超越观念的两种范式,即孔孟儒学并未取消外在超越之“天”,其内在超越旨在“事天”;而宋明理学却是以内在的心性取代外在超越之“天”,其内在超越可谓“僭天”。^[77]

杜先生是牟宗三先生等现代新儒家的传人,在超越问题上也继承了牟先生等的观点。他作了一种比较:“在西方神学,外在超越理念是历史性(historical)思维,基督教很明显,伊斯兰教、犹太教都有。另一种则是宇宙论的(cosmological)思维。民间的、原住民的,或佛教的、儒家的,多半是属于宇宙论的思维。在外在超越性的宗教中,对进步对发展非常强调。但在宇宙论的视野之下,对世界有着更宽广的了解。可以说,儒家有一种‘人类宇宙’(anthropo-cosmic)的观念。”^[78]这里“人类宇宙”这个概念值得注意,它令人想起陆九渊的说法:“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙。”^[79]显然,杜先生对儒家超越观念的理解,与牟宗三先生一样,都是基于宋明理学的理解。

因此,杜先生说:“自我能够和天地万物合为一体,又是内在于我最内心的深刻的价值。它不是从外面加之于我的,而是我自己发现的,我自己能够理解的,我将此变成一种信仰。”^[80]前面说内在精神价值“来自于天”,这里说“它不是从外面加之于我的”,这个矛盾的消解,只有一种路径,即取消“内外之别”,而取消的方式就是以“人”代“天”。所以,杜先生说:“儒家相信内在主体有终极性。”^[81]这就是说,终极性的超越者不是“天”,而是“人”的“自我”。对此,倪培民教授指出:“把性看作天命,是最高自我超越,自我神圣化,天人合一。此即牟宗三(1909—1995)、杜维明说的‘内在的超越’。”^[82]这个“自我神圣化”的概括,尽管是正面的肯定,却是非常精准的。

那么,怎样证成这个不假外求的“自我”呢?

杜先生甚至诉诸宇宙演化论、生物进化论:“人是通过宇宙转化的大的潮流而出现的,我们现在讲可能是从130多亿年前大爆炸一直逐渐发展出来的,包括地球的出现、生命的出现、意识的出现、人类的出现。儒家在这个大框架中有一个基本信念,就是人类的出现是有意义的,既不是偶然的,也不是某一种超越而外在的力量把它创造出来的,它是经过长期演化而出现的。”^[83]这样一来,就不再是“人类宇宙”,而是“宇宙人类”了。杜先生认为人类“不是某一种超越外在的力量把它创造出来的”,但又坚持“人类的出现是有意义的”,那么,人的意义就只能是自然界的演化所赋予的。

其实,笔者觉得杜先生的这样一个说法,更接近原典儒学的超越观念:“世界是自然的一部分,这和三大宗教超越精神世界的崇敬是可以配合的。人存在不是为了吃饭,人的存在是有意义的,人是有价值的,‘天生人成’,我们还要帮助上天把美好的世界在我们的生活世界里面体现出来。”^[84]这里值得注意两点:

(1)“天生人成”这个表达,从牟宗三先生开始,学界都以此来概括荀子的思想。^[85]杜先生却不是谈荀子,这令人想起《易传》“继善成性”的表达:“一阴一阳之谓道;继之者善也,成之者性也。”孔颖达疏:“‘继之者善也’者,道是生物开通,善是顺理养物,故继道之功者,唯善行也。‘成之者性也’者,若能成就此道者,是人之本性。”^[86]这里,“一阴一阳之谓道”即“天生”,“继之者善也,成之者性也”即“人成”。人能一方面“后天而奉天时”,即人合乎天;另一方面“先天而天弗违”,即天合乎人。^[87]

(2)“这和三大宗教超越精神世界的崇敬是可以配合的”,意味着“天”并不仅仅是“自然界”,甚至也不是《易传》所说的义理性的“道”,而是某种“宗教超越精神世界”。笔者认为,这更符合周公与孔子的“天”观念。

3. 儒学超越之维的愿景

在超越问题上,杜先生思考的问题是:“存不

存在这样一种人文主义：既不排斥自然，又注重物与神。它既注重物，就是和自然的亲和；又注重神，有很强的精神资源，可是它又是以人为核心的，不是‘人类中心主义’，而是以人为关注重点的。……这是精神人文主义的一个基本观点。”^[88]

至于这样的精神人文主义的思想资源，杜先生表示，他“期待也坚信‘思孟心学’所体现的仁道必能扬弃启蒙心态所突出的凡俗的人文主义，而成为人类21世纪探究和平发展不可或缺的参照”。^[89]杜先生特别看重思孟学派，他明确地说：“我研究儒家文化始于孟子心性之学，如何由孟子心性之学开展出精神性的人文主义，使之能应对目前人类遭遇的伦理困境？这是个集体课题。”^[90]确实，从“周孔之道”的超越范式向宋明理学的超越范式的转换，思孟学派正是转折点。^[91]孟子一方面保持着周孔的外在超越之“天”，追求由“尽心”而“事天”；^[92]另一方面大力阐扬“心性”，讲“万物皆备于我”，^[93]开启了内在超越之路。这是中国思想观念在轴心时代的过渡状态。杜先生更注重后一方面，是以宋明理学的超越范式来理解孟子的超越观念。因此，他给予孟子以极高的评价：“孟子心性之学超越了同时代的轴心文明思想，指归现实的终极意义。”^[94]这个评价值得分析：从超越范式转向的角度看，孟子确实“超越了同时代的轴心文明思想”，甚至可以说“超越”了孔子；但这种以“现实”为“终极意义”的观念，在什么意义上不再是杜先生所批判的“凡俗”的人文主义呢？这个问题，在杜先生那里似乎并不是问题，因为在他看来，“现实”中的“人”的心性本身就是超越的。这正是笔者所说的“宋明理学的超越范式”，如张载讲的“天人一物”，^[95]程颐讲的“一人之心即天地之心”，^[96]朱熹讲的“心性，便是天”，^[97]陆九渊讲的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，^[98]王阳明讲的“心即天，言心则天地万物皆举之矣”，^[99]等等。

综上所述，杜维明先生提出的“精神人文主

义”构想，正如郭齐勇先生所说，“极具启发性”，^[100]同时也留下了诸多可以讨论的问题。

注释：

[1]邱楚媛：《学界研讨“精神人文主义”》，《光明日报》2018年6月2日。

[2][4][美]杜维明：《建构精神性人文主义——从克己复礼为仁的现代解读出发》，《探索与争鸣》2014年第2期。以下凡引此文，不再注明。

[3]《北京大学高等人文研究院举办首届“精神人文主义”工作坊》，<https://ias.nju.edu.cn/91/1f/c13157a299295/page.htm>。

[5][23][45][47][48][56][63][64][72][73][78][美]杜维明：《什么是精神人文主义》，《南方周末》2014年12月25日。

[6][清]戴震：《孟子字义疏证·理》，北京：中华书局，1982年，第2、7页。

[7][8][21][27][34][81][美]杜维明：《用儒家的精神性人文主义面对“丧”》，《中华读书报》2018年8月8日。

[9]蒙培元：《心灵的开放与开放的心灵》，《哲学研究》1995年第10期。

[10][18][20][24][31][90][94][美]杜维明：《以精神人文主义应对全球伦理困境》，《精神文明导刊》2018年第1期。

[11]《礼记·乐记》，《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第1527页。

[12][19]黄玉顺：《未能成己 焉能成人——论儒家文明的自新与全球文明的共建》，《甘肃社会科学》2018年第3期。

[13][39][54][89][美]杜维明：《儒家人文精神的普世价值》，《人民论坛》2014年第22期。

[14]参见黄玉顺：《梁漱溟先生的全盘西化论——重读〈东西文化及其哲学〉》，《社会科学研究》2018年第5期。

[15][46][49][50][59][62][70][84][88]张梅：《精神人文主义与民族文化复兴——访北京大学高等人文研究院院长杜维明教授》，《中华读书报》2019年3月27日。

[16]张君勱等：《科学与人生观》，合肥：黄山书社，2008年，第36页。

[17][42][67][71][80][83][美]杜维明：《为什么要“学做人”——关于第二十四届世界哲学大会主题的思考》，《光明日报》2018年8月11日。

[22][100]郭齐勇：《杜维明先生精神人文主义的新贡献》，陈来主编：《儒学第三期的人文精神：杜维明先生八十寿庆文集》，北京：人民出版社，2019年，第3-10、3-10页。

[25]黄玉顺：《论儒学的现代性》，《社会科学研究》2016年第6期；《论“儒家启蒙主义”》，《战略与管理》2017年第1期，北京：中国发展出版社，2017年，第221-250页；《论阳明心学与现代价值体系——关于儒家个体主义的一点思考》，《衡水学院学报》2017年第3期。

[26]黄玉顺:《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》,《探索与争鸣》2016年第1期。

[28]蒙培元:《论中国哲学主体思维》,《哲学研究》1991年第3期;《中国哲学主体思维》,北京:东方出版社,1993年。

[29][德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1999年,第76页。

[30]黄玉顺:《形而上学的奠基问题——儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2004年第2期。

[32]《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第2753页。

[33][93]《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2765、2764页。

[35]《论语·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

[36]《论语·为政》,《十三经注疏》,第2463页。

[37]黄玉顺:《孔子的正义论》,《中国社会科学院研究生院学报》2010年第2期。

[38]蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第174-202页。

[40][宋]朱熹:《孟子集注·公孙丑上》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第238页。

[41]黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》增补本,成都:四川人民出版社,2017年,第69-72页。

[43][61][76]黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020年第2期。

[44]黄玉顺:《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期;《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2021年第5期。

[51]张溢木、王乐:《试析康德〈纯粹理性批判〉中的道德理性》,《中南林业科技大学学报(社会科学版)》2011年第6期;徐凤林:《对道德理性的存在哲学反思》,《哲学动态》2013年第9期;路红芳:《康德对启蒙主义的前提批判——论康德道德理性的自由观》,《重庆科技学院学报(社会科学版)》2015年第11期。

[52]赵法生:《情理、心性和理性——论先秦儒家道德理性的形成与特色》,《道德与文明》2020年第1期。

[53]黄玉顺:《儒学与作为科学理论基础的知论的重建》,《当代儒学》第8辑,桂林:广西师范大学出版社,2015年,第94-101页。

[55][美]杜维明:《以良知理性重建价值》,《道德与文明》2016年第2期。

[57][美]罗斯:《政治自由主义》,万俊人译,南京:译林出版社,2000年,第225-226页。

[58]黄玉顺:《超越知识与价值的紧张——“科学与玄学论战”的哲学问题》,成都:四川人民出版社,2002年,第80-88、102-111、293-305页。

[60]黄玉顺:《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

[65]黄玉顺:《周公的神圣超越世界及其权力话语——〈尚

书·金縢〉的政治哲学解读》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2020年第2期;《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期;《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,《周易研究》2020年第2期。

[66]杨国荣:《精神人文主义:意义及其扩展》,《孔学堂》2020年第1期。

[68][美]杜维明:《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》,段德智译,武汉:武汉大学出版社,1999年。

[69][77][91]黄玉顺:《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2021年第5期。

[74]余英时:《论天人之际——中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,“代序”,第1-2页。

[75]牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:台湾学生书局,1974年,第30-31页;余英时:《论天人之际——中国古代思想起源试探》,第222页;汤一介:《儒道释与内在超越问题》,南昌:江西人民出版社,1991年,“自序”,第1页。

[79][98][宋]陆九渊:《杂著》,《陆九渊集》卷二十二,钟哲点校,北京:中华书局,1980年,第273、273页。

[82]倪培民:《儒学的精神性人文主义之模式:如在主义》,《南国学术》2016年第3期。

[85]牟宗三:《荀学大略》第二节“荀子之基本原则:天生人成”、《牟宗三先生全集》第2册,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第184-198页;路德斌:《荀子哲学的两大原理——“天生人成”与“礼义之统”及疏解》,《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2017年第4期;王楷:《天生人成:荀子工夫论的旨趣》,北京:中国社会科学出版社,2018年,第1-2页;姚海涛:《天生人成与礼术合一——荀子养生之道论》,《江南大学学报(人文社会科学版)》2020年第1期;梁涛:《“天生人成”与政治形上学——荀子天论发微》,《中国哲学史》2021年第5期。

[86]《周易正义·系辞上传》,《十三经注疏》,第78页。

[87]《周易正义·乾文言传》,《十三经注疏》,第17页。

[92]《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2764页;黄玉顺:《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期;《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2021年第5期。

[95][宋]张载:《正蒙·乾称篇》,《张载集》,章锡琛点校,北京:中华书局,1978年,第64页。

[96][宋]程颢、[宋]程颐:《河南程氏遗书》卷第二上,《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,第13页。

[97][宋]黎靖德编:《朱子语类》卷第六十,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第1428页。

[99][明]王守仁:《答季明德》,吴光、钱明等编校:《王阳明全集(新编本)》第一册,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第228页。

[责任编辑:马立钊]