

# 社群主义与儒家思想

## ——寻求共同的伦理基础

“要生存于法律之外，你就要诚实。”

Bob Dylan(“Absolutely Sweet Marie”)

### 1. 老问题与新挑战

对现代性的批评已是流行了一段时期的论题,但近来在西方出现了一种危机意识,这主要是迄今为止在世界范围内一直都享有成功历史之西方模式的一种危机,比如体现在劳工及福利状况上的危机。当然,现代性的危机也与我们文明中的其它精华——例如个人自治和价值多元化——的矛盾现象有关。在西半球,我们享有自我实现中前所未有的自由度,能够追求各种自我利益——这不仅仅局限于经济范围。然而我们也开始意识到这些所得亦伴随着某些所失。在道德领域中,我们正经历一种前所未有的迷惘,并对这一发展日趋焦虑:如果就此随意地发展下去,也许真的会对我们现存的社会功能、甚至自由民主的政治结构产生致命

的后果。人们要问，我们的社会能承受什么程度的分化？换言之，未来将以什么来维系我们的社会？是不是我们已经失去了个人自由与社会职责之间的正确平衡？这些与个人和社会间恰当关系相关的问题，其历史与西方现代化本身一样悠久，甚至比它更悠久；也许每一代人都必须反复提出并回答这些问题。

最近，社群主义的社会科学家及哲学家们开始面对上述的问题——即由于所谓政治经济方面的自由主义的成就而引起的我们社会中社会组织结构的衰弱——并提出了解决老问题的新答案。随之而来的，尤其是在东欧共产主义退位（即假定的“历史终结”）之后，有一种新的相反模式进入了世界舞台，这就是远东儒家——或者更确切的说——后儒家思想的模式。这种在生活中倾向于优先考虑群体而非个人的儒家思想不仅在过去被认为、现在依然被广泛地认为是东亚经济奇迹的根源。这一相反模式现在被看作是对迄今一直未被质疑的西方模式之普遍有效性的主要挑战。

以此政治历史为背景，我想探讨上述社群主义和儒家思想两种思维方式中几个相互关联的问题。如我所知，由于属于不同文化和不同时代而造成的这两种思想间的隔阂，使这个任务存在着许多方法上的问题。但这一困难也可能提供新的机会，它不仅使我们进入加达默尔（Hans - Georg Gadamer）所说的与过去的诠释性对话，而且还会使我们跨越不同文化甚至不同学科进入过去与现在的对话。尽管这两者间存在着明显的本质性的不同，然而这样的对话也许能对另一文化，甚至对我们自己传统中的缺陷，或者可以说是盲点，提供新的洞察力。

与儒家思想“对话”的必要性尚有另一缘故。在我们西半球的文化圈中——专家除外——儒家思想依然是一种因陌生而被曲解了的哲学。因为作为后儒家思想它依然是这个星球上无与伦比之

众多人的精神思想，所以为使我们更加接近这一重要思想体系，使其更加容易理解，我们尚需从事更多的教育工作。正如在西方理解后基督教及其世俗化的价值标准的基督教根源是个关键一样，了解东亚价值体系的哲学和宗教渊源亦十分重要。

## 2. 社群主义

社群主义这一名称是给学术界各行之异质派别的学者们所贴的标签，这些人士不适合于我们长久以来在政治上所采行的非左即右、非进步即保守的两分法。如试图唤起类似于公民权或（绿色）生态运动<sup>①</sup>之公众运动的阿米泰·埃兹奥尼（Amitai Etzioni）那样的社会科学家，以及像阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）或加拿大的查尔斯·泰勒（Charles Taylor）那样的哲学家都被纳入社群主义。查尔斯·泰勒并不自命为社群主义者，但却主要通过其对人性原子观（the atomistic view of human nature）的批评而对社群主义的思想作出了许多贡献。

在进行详细解述之前，让我们首先来确定此一社群主义论争的历史背景。1982年迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）的《自由主义与正义之局限》（*Liberalism and the Limits of Justice*）一书的出版引发了一场后来被称作“自由主义与社群主义之论战”的辩论。《自》一书是针对约翰·罗尔斯（John Rawls）“无负荷之自我”（见后者的《正义之理论》，*Theories of Justice*）的个体概念所作的批评，即认为约翰·罗尔斯所表达的是这样一种民主观念，它通过对“无负荷”个体之相冲突的利益仅仅提供程序上的公正而其实限制了其本身。桑

德尔批评说,这种以为我们的政体只是简单地建立于(并受限于)个体自由、权利和自我实现的原则上的自由主义需要有一定的社会和道德的资源——这便是责任感和相互间的信任——才能在社会中行得通。例如,美国的个人主义传统,即过去的“道德个人主义”<sup>②</sup>,便是基于这样的资源之上;但这是一个自由社会所无法更新的资源,甚至会受到自由社会的损害。因而将大多数从事于社群主义的学者联合在一起的似乎只有一个基本的目标:从根本上通过凝聚力、公民德行以及维护社会和道德的资源来强化我们的社会。

社群主义探索如何平衡个人利益(或权利)与公共利益间的问题。当然,这一问题与儒家思想以至整个中国思想有着某种联系(甚至在毛泽东思想中也有某些相似之处)。我将在下文中集中于三位作者来展示社群主义的几个关键论点并论述它们与儒家思想的联系。我的论述焦点并非政治,相对地,我只是想依据这两种学派来探讨“个性化”的问题,即伦理认同感及其获取的途径。但我将以麦金太尔对启蒙范式的批评开始,因为他的分析将提供给我们一幅更为清晰的关于因文化背景而异的道德实践方式(例如儒家)的视图。作为当今的亚里斯多德主义者<sup>③</sup>,麦金太尔曾在他的《论美德》<sup>④</sup>一书中论及到这一传统,因此我亦将论述亚里士多德主义与儒家思想间的几点相似之处。在第二部分第二点中我将联系罗伯特·贝拉(Robert Bellah)的《美好的社会》一书探讨有关公共机制与社会生态学的论题。在第二部分第三点中联系查尔斯·泰勒的《本真伦理学》<sup>⑤</sup>一书对本真的问题进行论述之后,我将在第三部分中将其思想与儒家的诚进行比较。最后,我将以取之于这三位作者的用语和论点来探讨潜藏在中西跨文化感性知识之下特性,如不同的普遍主义观念;然后就如何进行这两者间的沟通提

出一些想法。

## 2.1. 阿拉斯代尔·麦金太尔与对启蒙范式的批评

杜维明在他的《启蒙思想与中国知识分子的两难处境》一文中指出,正是传统的儒家思想与欧洲启蒙运动精神间的分殊决定了自上个世纪以来中国与西方的冲突。如果我们认同这一分析的话,那么麦金太尔真就成了这两者间理想的调解人。当然,他并不是第一个、也不是唯一对启蒙范式质疑之人,尼采(Nietzsche)、阿道尔诺(Adorno)、德里达(Derrida)、福柯(Foucault)(仅举几位)也都各自从不同的角度对此进行过质疑。不过我们感兴趣的是,麦金太尔从道德的方面对备受赞扬的“现代化大业”提出了疑问。事实上,他认为这一鸿图最终是失败了的。

麦金太尔是以探讨他所称为是现今道德灾难的条件与根源开始进行他的批评的。因为我们已经失去了我们在道德观念上语言与社会的承继关系(p.2),自治个体的出现被认为是重大突破,所以这一灾难未引起大多数人的重视。但对麦金太尔来说,因为这一新的自治个体“不具备必要的社会内容和必要的社会认同感”(p.32),这一突破只是一种具有双重性的成就,在他眼里则是一种“自诩的收获”(p.34)。这一自治个体不受制于“现代社会于其诞生之际便排斥的强制性等级制度之社会约束”(p.34),它“可以扮演任一角色或持有任一观点,因为它在其自身和就其自身而言并无任何实际内容”(p.32)。他认为正是这种毫无意义的自治导致了他所称为“情绪主义”的今日道德哲学之任意性:“所有的道德判断,就其道德性和评估性而言,无非是喜好的表现、态度或情感的表白”(p.12)。在他看来,这一发展奠基于启蒙运动时期,当时进

行抽象道德辩护的规划完全无视历史、生活背景或经验而仅以其普遍和永久的有效性为依据。但启蒙哲学家们寻找道德之最终基础及其普遍性的这些努力并没有带来任何成效。正是尼采最为诚实和深刻地觉察到这一点,为此麦金太尔称他为最重要的现代道德哲学家:

十八世纪理性的和受理性认可的自治道德主体是一种虚构、一种幻觉;所以尼采决心要让意志取代理性,并让我们通过某种超凡的、具有英雄气概的意志行为将自己变成自治的道德主体。(p.114)

麦金太尔因此避开自启蒙时期以来就力图以逻辑和理论来进行道德辩护并使其普遍化的分析哲学之主流,而改以从诠释学的途径来通过传统和基于德行之上的道德实践建立一种叙述和历史的一致性。

麦金太尔认为,在过去所有的反省思想家中亚里士多德是道德哲学概念之最理所当然的代表。这一道德哲学概念不是基于理性而是基于视生活为道德实践的观点之上。对他来说,因为亚里士多德的概念未见斥于尼采的批评,所以麦金太尔认为它依然有效,当然需要作必要的修正:“亚里士多德主义在哲学意义上是最有力的前现代道德思想的模式”(p.118)。

道德思想的有效性通过一种形成“活传统”的“叙述一致性”得以传播。但在这个“活传统”中,某些实践不是简单地被承继而也在被重新创造着。也就是说,我们不仅继承一个传统而且也在不断地改造着这一传统(p.221)。

因此,现时之我的主要部分乃是我之所承继,它在某种程度上是存在于我的现实中的一个特殊的过去。我认为我自己是历史的一部分,大致说来就是,不论我是否愿意、是否承认

它,我都是传统的承继者之一。(p.221)

对麦金太尔来说,任何因受当今个人主义的文化之推促而想把自己从一个社群的历史中分解出来的尝试,都意味着人际关系的一种“扭曲”,因为“拥有历史认同感和拥有社会认同感是相辅相成的”(同上)。

这种想逃脱历史而进入一个——无论是属于十八世纪康德式的、还是如某些现代分析哲学所陈述的人的——普遍行为准则之王国的想法,是一种幻想,一种灾难性的幻想。(p.221)

换句话说,我们因一出生就进入家庭、邻里、国家之类的社群关系而继承了一种道德认同感,当然这“并不意味着这个自我就必须接受那些社群形式之特殊性的道德限制”(同上)。

道德的认同感蕴含于社群生活之中,那里人们通过实践来回答“什么是生活中的善”的问题。与此相反,据罗纳德·德沃金(Ronald Dworkin)所见,“现代自由主义的核心信条,就是认为关于人的美好生活或人类生活的目标这类问题,从公共的立足点来看无法得以系统地解决”(p.119)。麦金太尔认为,这一无最终道德统一性的观点在我们的时代“因‘多元论’的名称而更加凸显了”(p.32)。

### 2.1.1. 亚里士多德与儒家思想的比较

我们在此如何与儒家传统联系起来呢?让我们首先比较一下儒家学说和亚里士多德的《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中的一些问题,因为后者也是麦金太尔的出发点。亚里士多德的论著从人类“形而上的生物学”出发阐述了人之本性趋向于实现某

一终极目的(*telos*)；也就是说，善是一种特殊和理想的人类品质意义上的定义。因而，在亚里士多德那里，一方面我们看到人类本性中有一种普遍的、宇宙的、形而上的人类生活之善的先决条件；另一方面，善亦有特殊而固定的范围与位置，它在一个社群(即城邦)通过政治手段得以实现。善因此受动于人们的相互关系。

对亚里士多德来说，人类生活的目的是幸福(*eudaimonia*)，德行(意指通过实践而获得的能力)使人具有获取生活中幸福的能力。但德行并不只是达到一个目标的手段，比较确切地说，美好的生活无外乎德行的实践。亚里士多德认为所有德行——他定义为取两极端间之中道——是一统一体。其表现形式为实践才智(*phronesis*)、正义、勇气和谨慎。

麦金太尔对亚里士多德的引证引出了一系列与儒家思想相对应之处，例如儒家传统中道德修养与追求最高共同利益间的相互联系，以及现代儒家人文主义者为复兴一个通过其叙述连续性而依然相关的传统所作出的努力，即创造性地转化中国的传统。

亚里士多德和儒家思想间可以进行比较的论题首先涉及到对人类本性及德行的看法。例如孟子也是首先着眼于人的“形而上的生理学”，即认为人类本性中原有的善受赐于天。此外，儒家学说中关键的德行“仁”、“义”、“理”、“智”和“信”也同样构成一体<sup>⑥</sup>；而“仁”，正如陈荣捷所指出的那样，可以被看作是涵盖所有这些的德行<sup>⑦</sup>。亚里士多德认为德行分智之德与性之德。前者获之于洞见，后者获之于习行。在他的理论体系中，智之德(*phronesis*)具有分辨善恶、是非的能力，因而是最主要的德行，没有它就不能实践性之德。我们在此即能看到其与儒家的“智”之某种相似之处，孟子也同样认为智能使人辨别是非，但这两者间有一个前后次序上的区别：在亚里士多德看来，智之德排列最先，而在儒家排列最先

的则是属于性之德的“仁”。康德认为，道德的行为意味着反心之所欲而行，而亚里士多德则认为“道德的操行即是依循道德修炼所生的心之所欲而行”(p. 149)。在儒家思想中，德与心之所欲也是通过实践而得以结合。孔子的名言“七十而从心所欲，不逾矩”<sup>⑧</sup>，便是关于这一点的经典表述。

最后，德行不仅在个人的生活、也在社群的生活中发挥着作用，因为对于亚里士多德和孔子来说，人首先是一种政治动物。亚里士多德的政治社群是一种集体的努力，其目标是要通过责任感、友情的纽带及其成员间的相互关心来实现这个社群的共同利益。尽管儒家的社群更多地是以家庭模式构成的，但儒家认为天下太平最终依赖于每个个体的责任感(见《大学》)。这一观点与亚里士多德颇为接近。在这两种传统中，个体的德性及社群的兴盛，亦即道德与政治，是密不可分的。

曾有人指出麦金太尔的书实际上是对西方现代性的深刻批评，也许正是因为这一原因，他未从其论证中引出任何政治结论，因为从政治方面我们无法退回到现代之前。他的观点，即通过“活传统”中的德行实践来达到公共利益与个人利益的统一和实现个人幸福与社群兴盛之目的，虽然回溯到我们的古典渊源，却为如何在现代寻找富有意义的生活提供了灵感。启蒙范式不只是赋予了我们诸如普遍人权这样的崇高思想，同时也把人类带到自我毁灭的边缘，麦金太尔的批评作为对启蒙范式的一种修正，为质疑现代西方对包括中国在内的其它文化具有普遍断言性的观念提出了有助的论据。

## 2.2. Robert Bellah 论公共机制及社会生态学

亚里士多德和儒家对于个人美好生活与社会共同利益间的关系的关注是大多数社群主义著作之根基,由罗伯特·贝拉(Robert Bellah)主编和一组作者撰著的《心习》(*Habits of the Heart*)一书亦是以此为根基。该书于1985年的出版在美国引起过一番轰动。这本书通过采访录展示出一幅美国中产阶层男女两性道德观念的综合图象。尽管、或正是因为美国社会中的个人主义和社会分裂,书中所显示的似乎是对亲密关系和社会温暖的巨大需求和渴望。该书亦试图探询美国公民德行、市民宗教(在政治参与方面)以及文化方面的传统,所谓文化传统意指在美国人民生活中赋予其意义、认同感和社会一致性的道德与象征意义上的资源。书名取自率先对美国市民宗教传统作出评述的托奎维莱(Tocqueville)的《论美国的民主》可追溯至亚里士多德,因为“习惯”(“habits”)一词源于拉丁文的“*habitus*”,意指通过思维、行为和感知的习行而形成的品性与特征。在他新近主编、由同一组作者撰写的《美好的社会》(1991年)一书中,贝拉以对社群美好生活的威胁为题,来进一步阐述在《心习》中提出的社会生态学的观念。

在《美好的社会》一书中,贝拉论及到桑德尔批评罗尔斯时曾提出的论题:即道德资源和社会资源的概念。贝拉是从公共机制的范畴来讨论这一论题的。他把公共机制定义为“受社会法令约束的个人或群体之可预料的行为方式”和“包含于并受制于法律和习俗的规范型态”(p.10)。这既可以是些如握手或礼仪(人际交往或入会仪式)那样简单的事情,也可以是像付税(用以资助诸如公共基础设施)或家庭事务这样较为复杂的事情。贝拉将公共机制

看作是具有一定社会意义的隐喻或象征,有助于我们以规范的方式来判断各种情形或行为(比如形容一组人像一个“家庭”或像“队友”那样密切合作)。贝拉指出,公共机制“不只是约束我们,也给予我们能力”,这就是说,它们是“个性形成所必不可少的源泉”。例如在家庭生活中,因其总是蕴含着是非、善恶之别,它们因此亦具有道德性(p. 10, 12),亦有助于维持风俗习惯和被视为善的习行。然而;目前由于个人主义主宰我们的社会,独立与自治被视为最高价值,所以人们愈加难以看到公共机制的价值,也难以理解到它们其实提供了只会成全人们的个人实现的必要框架。

这就是贝拉讨论社会和道德“可维持性”——社会生态学——的背景。例如,他批评绿色运动的生态情境观过于狭隘和片面,因为其倡导者主要关注自然生态而忽略了个体与总体生态体系间的重要联系。这一联系就在人们的相互关系中,或者更为确切地说,是在将自我与外界联系起来的公共机制中。他因而倡导树立一种既是对自然环境的、也是对社会和道德环境的新意识,这两者紧密地结合于一个完整的生态体系之中。由此而并不令人惊讶的是,我们今天不仅在我们的自由市场经济中滥用着我们的自然资源,而且也在我们的自由社会中挥霍我们的社会资源。所以,我们有必要获取对自由的一种新认识,或者比较确切地说,自由与责任感间新的平衡。贝拉认为,我们应从历史的角度认识理解我们是怎样走到那一步的:即相信自由是生活中最高价值而公共机制则是我们通向自由途中的障碍。(p.50)

为使社会的道德延续下去,家庭据贝拉之见是最为重要的机制<sup>⑨</sup>。它是文明的最小单位,但却比学校(在他看来最终亦是一种道德机制)更为重要,因为美好的生活可以在家庭的范围内得以实行和示范;它是“最早也是最为重要的学习群体”。而在今天的“工

作文化”(job culture)里,这种家庭的责任、关系和忠诚不再被认为是美德而愈加普遍地被视为个人自我实现中恼人的障碍,家庭已成为一种受到危害的机制<sup>⑩</sup>。

麦金太尔强调认同感构成历史的效力和“活传统”,而贝拉作为社会学家则强调公共机制,即那些在一定程度上象征化了的行态,它们安排着人们的生活,使其富有意义并因此赋予个人其伦理认同感。这一对个体化过程的认识亦适用于儒家的环境,在那里,人们通过参与以仪礼和家庭为主要形式的社群之公共机制而获得其道德认同感。事实上,贝拉有关公共机制的论讨读来如是儒家价值观之现代社会思想语言的直接译版:他所提及的论点——诸如作为传意象征的公共机制、作为最小道德单位和重要社会原子的家庭、被理解为道德机制的教育和学校、形成实践公民德行的习惯——都能直接取之于儒家伦理手册。

或许人们确实可以认为中国的联络方式、讲究礼仪的生活行为,包括常让适应于个人自治和独立的西方批评性头脑感到困惑的对礼貌、情面和恭敬的重视,都是仍然十分活跃着的社会生态的一部分。它给人以一种温暖和集体感,即中国人所珍视的、也是他们生活在国外时所怀恋的“人情味儿”。

既然贝拉的公民德行与公共机制还涉及到公民积极参与政治(地方的和国家的),那么还存有一个问题:儒家传统在何等程度上亦提供了政治参与的框架?这是一个关系到当今社会主义的中国从儒家思想转化到后儒家思想的问题。

### 2.3. 查尔斯·泰勒与本真伦理学

与贝拉相似,查尔斯·泰勒——如其主要著作之一的书名《自

我的根源》(*The Sources of the Self*)所示——亦探询个性形成的根源。但泰勒是从与贝拉不大一样的思路来接近这一目标的,即以根本的历史和哲学批评(令人联想到麦金太尔)来论述产生目前流行的自我实现理想的现代人类原子观。泰勒论证说,这一自我实现的文化“是在实现一个其实正处于系统性崩溃状态中的理想”(p.57),或者说,这一理想因为社会中的某些发展变化已经滑落入琐碎和自恋之中。因而他提倡一种对自我实现不同的理解:即本真伦理学。

泰勒追溯(被误解了的)本真思想之根源至启蒙运动(洛克)和浪漫主义(赫尔德)时期的哲学家。在他们的时代,尤其是在18世纪,本真隐含着这样的中心观念,即人具有道德直觉(意识),这一直觉的内在根源意味着一种与上帝或善的观念的联系。而现在,它原有的道德倾向已受到抑制或已彻底丧失(p.26)。此外,实质上构成今天之本真思想的自由观念已经失去了人们对其肯定意义上(自由和责任感)的理解;这一自由观念的标准甚至超出了其否定的形式<sup>⑪</sup>。这更多地是一种“自我决定的自由”,即:“我要打破所有外在压力而只为自己做决定”(p.27)。

当代自我实现的观念的唯一道德依据是:“忠实于自我”(p.15)。然而,因为排除了所有自我以外的更大问题或顾虑,甚至为追求自己的事业而牺牲爱情和对子女的关心,这种理想已经变得越来越浅薄,并已走向吊诡甚至荒诞的境地:“在那些标新立异力求实现自我的人们中间形成了一种新的俗套”(p.15)。

为揭示这一理想滑坡的原因,泰勒首先指出人类生存之根本的对话特性。我们正是通过从幼年时代就接受了的、与形形色色之人密切的对话关系而成为我们自己的。这种对话可以持续人的一生,甚至能够在人们(如我们的父母)因为死亡从我们的生活中

消失之后仍然继续下去(p.33)。再者,那些与我们共有一种对话关系的人们也会成为我们自身的一部分。因而,只以自我为依据来确定自我本身或自我的独创性并不符合本真的理想。确定自我本身的先决条件是能够感知自我之外的意义。我们需要一种“理解背景”(background of intelligibility)(p.37)来构成我们自身的意义,泰勒称这一背景为“意义视界”(p.52)。然而在一个原子化的社会中,这一视界正面临着消失的危机。例如,现今自我实现的文化建基于因其中心地位而具有意义的择选自由的观念。这里重要的是选择的权利;那些供我们选择的对象则因此失去了它们的意义。因为它们皆同等重要,因此它们在其自身则平凡而微不足道。现代“价值主观主义”因而否认有个意义视界或多或少赋予我们的选择对象以价值<sup>⑫</sup>。与这种本真思想之平庸化相反,泰勒提出具有意义的生活只能存在于重大问题的视野之内(p.40)。真正的本真以某些超越自我的关键问题为其先决条件。其中包括人们相互关系的问题以及个人与社会间关系的问题,如政治公民的权利与义务、责任感和对政治社会的忠诚。如果我们没有这一意义视界,那么我们生活中的任何关系最终也都没有意义可言。它们只能成为自我实现的手段,或者只不过是一种“享受的形态”罢了(p.53)。

泰勒提倡不要简单地抛弃本真思想而应该“阐述其实践上的不足并予以批评”(p.77)。然而在一个拥有更大自由、对此我们无法也不该从中退却的时代,人们可以沉沦抑或升华;我们面对的是更多的自我责任感——我们的时代是一个“责任感化”了的时代(同上)。泰勒在肯定自由之高低形式的斗争将永无止境的同时,留给了我们一种矛盾不定但却是实事求是的感觉,不过他又指出:“通过社会行动、政治变化和赢得人心,更好的形式至少会在一段时期内取得立足地”(p.78)。

然而,建立在个人利益原则上的消费经济全球性地增长,驱策着我们的时代,处在这一时代,“以自我为中心的模式”及社会的原子化倾向必定会进一步地发展。泰勒所理解的本真思想尚需经受考验。

泰勒探询现代人类原子观的尝试,即转为从赋予人生以意义的社会关系来理解人,与儒家的基本观点有许多共同之处。此外,泰勒对本真的讨论与我们在《中庸》中首先会碰到的儒家“诚”的概念,常译作“sincerity(真诚)”和“authenticity(本真)”,亦有着某种相似之处。“诚”的概念不仅隐含了诚实或“忠实于自我”之意,同时也包含了“本真”之人与他人的相互关系:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。”<sup>⑬</sup>这一观点将详述于下文。

### 3. 儒家的诚

以麦金太尔、贝拉及泰勒的思想为背景,我们已经清楚地看到其理论与儒家学说的一些相应之处:即强调道德实践、通过诸如家庭和礼仪这样的机制所获得的认同感以及产生意义视界的价值。尽管如此,仍有几个问题尚需在此作进一步的探讨,这就是有关包括个性化过程在内的个人价值和作为一种“公民德行”的政治参与方面的问题<sup>⑭</sup>。

如果我们从现代人类原子观的意义上将“个人”理解为一个自治的实体,作为其标志,这个实体具有对同等对象自由择选的能力和权利以及不受限制地实现自我的潜力,那么,我们在儒家学说中则找不到与现代西方个性观念之对等之处。但我们发现在儒家思

想中个人其实是站在所有社会和道德考虑的最前端。儒家的自我不是一个“无负荷之自我”，而比较确切地说，是由它所处的并赖以形成其个性的社会机制及社会关系来定义的。同时，它也被视为一种传递公共利益之观念的叙述连续性——即“活传统”——的一部分。它因而生长于(毋宁说成长于)一种从性善观念到宇宙道德观的意义视界之中。

个人的成熟过程，即伦理认同感的获取，尤其包含了对自我道德修养的要求。这种修养过程并不只是简单地意味着私念的克服；更精确地说，它意味着个人在协助他人实现自我(实现他们各自的潜力)之同时，使自身(自身的潜力)得以实现：“夫仁者，己欲立而立人。己欲达而达人。”(《论语》，雍也第六。)在《孟子》中，我们看到用来比喻自我修养过程之不同阶段的“大体”与“小体”：个人需首先发展他的“大体”——涵盖一切之体——以便从“小人”成为“大人”<sup>⑯</sup>。

在儒家传统中，这一成长为“大己”或“诚”人的观念甚至含有形而上的思想：“天之道”正是诚，即大而包罗万象和忠实于自我。儒家的诚因而置人于参与宇宙自我实现过程中的一系列责任之中：

唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人性。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。<sup>⑯</sup>

如果从这一观点来理解的话，那么儒家的诚(与我们现代自我实现的文化不只是有一点的区别)既不强调个人自治也不是简单地实现于人情网络之中。通过超越个人利益，甚至是最大限度地超越人类中心论，即通过在全宇宙的运行中尽一份职责，个体的自我最终与宇宙(天)合为一体(天人合一)。

这正是催发了中国文化中某些最佳特质的意义视界：即一种涵括一切的责任观，如范仲淹(989 ~ 1052)的名句所言：“以天下为己任”，再如张载(1020 ~ 1077)颇具影响、亦上一千年启迪着中国士人的《西铭》中所表现的：

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之师，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；兹孤弱，所以幼其幼。[……]凡天下疲癃残疾，茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。[……]知化则善述其事，穷神则善续其志。[……]富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。<sup>⑰</sup>

最后，如何理解政治参与？在贤明君主之下称臣治理国家，历来是儒士之主要职守。因而他参政的场所是最基本意义上的政体，而不是建立在个人与国家对立观念之上的政治环境(如我们的现代民主政体)。西方的社会思想将社会主要看作是一种自治个体赖以处理他们相互冲突之权利和利益的社会契约，与此不同的是，社会在中国的传统中被视为家庭的延伸。借以诸如人际关系中的责任感、义务、忠诚、威信、地位、互信和互惠等价值标准在家庭环境中具有意义地占居首位，儒家学者力图达到尽可能和谐地将家庭式的社群融合在一起的目的。作为“信用社”(杜维明)中的一员，他在这一努力中首要的政治“德行”便是其“仁”的扩延，即一种“忧患意识”，或者如著名唐代诗人杜甫所言：“忧国忧民”。前面已提及的范仲淹在他著名的文句中写道：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”就政治而言，“仁政”(见《孟子》<sup>⑱</sup>)应是其努力之目标，而且“志士仁人”甚至应该“杀身以成仁”<sup>⑲</sup>。由于另一根本德行——忠君也很重要，仁与忠常发生冲突。一旦陷于如此困境之

中，忠君者但为仁之故往往有丧身之虞，他甚至会走到以死诤谏的地步。这一可上溯到屈原的忠诚死谏之传统一直延续至 20 世纪——虽然不是以如此戏剧化的形式<sup>②</sup>。因此这是一种对家庭模式化了的家长式管理机构的政治参与——“为了”民众(的利益)，而不是像我们的民主政治那样“通过”民众，这种参与曾一直是中国士人的“公民德行”。尽管现今的境况难以与此对比，但就我所见，这一使命在后儒家思想的中国似乎仍然是主导的并充满活力的政治参与之传统<sup>②</sup>。

从对儒家的诚所作的简略说明中我们能够得出什么呢？它与社群主义有着一些相似之处但也有着重大差异。泰勒所理解的本真在于现代自治个体重获意义视界。在这当中，他主要信奉欧洲启蒙运动的基本价值准则而(在一个“责任感化”的时代)将本真理解成为自身承担更大的责任。在超越自我的意义视界里通过成为一个更大群体中的一部分来实现本真之自我的观点反映出儒家思想与社群主义间的一种基本一致性。只是在儒家思想中有种不同的偏重，甚至有种形而上的意义；它的“责任感化”是指在全体范围内的努力中为他人承担更大的责任。或者换句话说，儒家思想中的个性化观念不是自我实现而是自我超越。这一观念后来通过其它哲学(如道家和禅宗)对中国文人之世界观的影响而得以进一步发展。在后两者中，正是自我之观念被视为是最大的虚幻，因而其修行的目的可以说是为自我忘却。

正如儒家对自我有着不同的看法，它对社群的看法亦不相同。如前所述，社群被视为相互依存的有机个体之总体，它在需要被照管的同时起着类乎家庭的作用，以天地为其最终的父母。这一中国宇宙秩序的概念之基本点在于它不是属于西方政治思想之根本的(个人与国家权力间的)冲突模式，而是一种基于社会和谐统一

观念之上的模式，也就是颇似阴阳模式的整体性、不可分离性、均衡及互补性。

#### 4. 不可通约的普遍主义

从儒家思想和社群主义、过去和现在以及中国和西方之哲学思考方式的这一“对话”中我们能得出怎样的推论呢？杜维明所强调的儒家思想与欧洲启蒙运动传统之间的尖锐对立看来确是这两者间的区分线。如果我们想沟通中国和西方思想的话，也许必须从这一矛盾着手。

中国和西方都曾有过、也依然有着某些似乎不可通约的——以我们西方人偏好的非此即彼之确定事物的方式来看则是相互排斥的——普遍主义观念。让我们首先来检视这些普遍主义的观念。西方的普遍主义源自基督教认定其宗教真理具有绝对效力。在启蒙运动时期，这一宗教的绝对主义观念受到文艺复兴后从科学、因果的思维中演变而来的理性绝对主义的挑战和取代。尽管这一新的理性普遍主义后来在浪漫主义时期和现代同样受到质疑，但建立基于逻辑和理性之上的普遍有效之原则、理论和哲学的根本趋势在西方思想史中一直延续至今。与此相伴的是我们在伦理道德领域中经历了一种法制化的过程。曾一直是不成文之行为准则的公共道德标准，已按照平等和权利的原则让位于或转变成具有同等普遍主义之内涵的法律和程序上的公正。同样地，洛克和康德抛开历史、生活环境、社会关系和公共机制之类的“条件”因素，不是依循抽象的原则而是对其加以理性化地给我们重新定

义了现今的自治个体。这些趋势在政治上导致了我们现代基于程序上的公正原则之上、即面临多种个人利益和偏好依然保持公正的自由民主政体和多元化社会。正如我们所知,这些特点构成了风靡全球的西方模式之核心。

然而,作为一种马克思主义的意义上的意识形态,西方的普遍主义也导致了其它全球性之后果,即凝结成了西方权势和其至高无上的地位。这构成了西方普遍主义之两大类:其绝对主义的类型——基督教、马克思主义——和以政治自由主义、自由市场经济及世界自由贸易为主要形式的自由主义类型。后者在过去就已由航海大国西班牙和英国提倡过,而美国则是今日世界经济自由化的动因。然而自由主义亦有其两面。一方面它可以被誉为一种宽容的人际交往行为的美德,在这一点上它属于文明的最佳成就。但另一方面,正如泰勒曾指出的那样,“自由主义不可能、也不应该宣称其完全的文化中立性”,它毋宁是一种源于我们基督教传统的“战斗信念”<sup>②2</sup>;其实质为一种“乔装成普遍性的特殊性”,并因此而构成一种“实际矛盾”<sup>②3</sup>。最后,值得考虑的是,殖民主义、帝国主义、世界大战和全球生态破坏是否亦是西方普遍主义的产物。无论如何,我们或许都有必要来看一看中国的普遍主义,对它加以比较并检视其特性。

中国的普遍主义(天下主义)也有其政治和道德的两个方面。从政治与文化的观点来看,中国的天下主义体现于这样一种信念中:即中国因其所谓的伦理思想之高标准及其精深的文化而构成了世界文明之中心,它将其文明之影响辐射四方,却没有任何传教的热情。在上一世纪首次的文明冲突中,中国却败给了信奉基督教的、但更富有侵略性并在军事和技术方面亦更为强大的西方。它其实是以如此方式被迫放弃了它的政治及文化的天下主义之

主张<sup>②4</sup>。

在另一方面则是一种道德的天下主义,认为宇宙不是按照普遍的物理法则而是道德标准运行着。这是一个相互依存的宇宙,一个自然和道德的生态系统。在这里,宇宙、人类及道德的领域以其类似性而相互连接并相互对应。理解这一宇宙的运行过程并不需要科学和因果的推理而需要一种美学的,即隐喻的、类比的或相互关联的思考。如前文所及,人(至少在正统的孟子传统中)被认为是通过拥有一种“形而上的生物学”,即天赐的德性(宇宙之道德基础)来参与这一宇宙的。这意味着一个人要实现生活中的善,只需听从自己的本性即可。那样他便可顺应宇宙的道德准则行事而得以与天地万物合为一体。这便是这一道德天下主义中重要的道德之善的实践(“know – how”)而非认识或理论(“know – that”)。从教育方面说来,道德之“实际知识”首先通过传统之叙述连续性中的准则得以传播,这些准则源自经典著作中的规范教导,即对古代圣人的效仿。而在修养之最高阶段,其目标则是超越这些准则(类似于诸如书法、绘画及武术等中国艺术的学习过程)。这就意味着道德修养应达到一种本能似的掌握阶段,像前文中已引用过的孔子反省其七十之长进时所言,或见于孟子的“良知”概念<sup>②5</sup>,这一概念后来王阳明(1472 ~ 1529)在其“知行合一”观中作过详尽论述。

与儒家传统中的美学宇宙秩序<sup>②6</sup>和直觉的道德实践观念相反,西方传统中伦理的关注点自康德以来则是依循理性准则作出道德判断的自治个体。然而,如前文所及,儒家传统亦强调个人(作为保证国泰民安之最终及最重要的因素)。只不过其侧重点有所不同:儒家传统中的个体不是脱离他人的利益而是通过对其同人和社会的责任感及关注,即“以天下为己任”来实现自身的使命的。世界被视为一种“四海之内皆兄弟”<sup>②7</sup>和“天下为公”的家庭环

境之延伸。由此可见,儒家的道德普遍主义并不具备理性与绝对主义的特征,而更多地是一种责任和义务的普遍主义。这种以美学形式来调节各种差异的思想可被称作为“软性”普遍主义,相对立于理性的或“硬性”的西方普遍主义。

在这一点上我们可以再次联系到社群主义,其已明确发展成为一种对从康德到哈贝马斯(Habermas)以理性原则和权利理论为基础的西方普遍主义之道德理论的批评。卡罗尔·吉利根(Carol Gilligan)展示了所谓从经验研究和“心理实例”(道德发展的认识模式)衍生而来的最新西方普遍主义之道德理论其实亦具有其片面性<sup>⑧</sup>。她指出(包括我们的文化范围在内的)高标准道德品质不必体现在对理性和普遍原则之“不诉求传统习惯”的突破来体现,而完全可以表现于日常生活中对他人的关心之中(这其实是我们基督教传统的一个组成部分)。在有些人可以强调“公正”和“有原则性”之处,他人的道德品质则可以被简单地形容为“善”,其可以是一种来自于成熟之心而非成熟之思维的“本真”之慈善的表现。因而,在一方面我们拥有的是一种以一般情形下的道德判断之理性能力为基础的道德概念,而在另一方面则是一种以本能地(即不是以理性而是以得之于日常生活和实践的道德能力)对独特的和与背景相关的情形作出反应的能力为基础的道德性(后者并非如吉尔根所说的那样仅限于女性)<sup>⑨</sup>。

在跨文化的背景范围内强调这两种途径的等效性有其重要的意义,因为这一点还完全未被当今西方道德“论述”之主流所认同。基于理性之上的普遍主义理论尚明显地居于主导地位。只是问题在于,这一理性的普遍主义主张是否或多或少地渗透着欧洲中心主义。既然哈贝马斯宣称“我们西方欧洲的抽象正义之道德性,就其发展而言,优于任何缺乏普遍原则的文化之伦理”<sup>⑩</sup>,那么我们

也可以向他提出这个问题。毋庸赘言,这些观点看来也在当今人权争议中占据统治地位。最后,我们不妨问一问,作为这两种普遍主义之基础的价值标准和基本概念——自治的个体相对于关心他人的个体、注重自由的西方取向相对于注重群体的儒家取向——是否真的截然不同而无法比较,并且非此即彼地相互排斥? 还是它们可以以亦此亦彼的方式相互弥补和互通信息<sup>⑪</sup>?

## 5. 重释人文主义传统

并观上面两种思潮我们能引出什么结论呢? 就对当今西方社会事态的评估而言,我们不能武断地作出我们西方的道德哲学具有比其它文化更大价值的判断——至少它们对公共道德的影响微不足道<sup>⑫</sup>。而当今中国的局势在最近几十年里主要通过引进西方成果(如自由市场经济和消费主义)而发生了急剧变化,但在道德意义上,并非如何振奋人心的范例,更不要从其政治层面看了。无论如何,我们似可以问一问,我们在伦理领域是否确实需要新的哲学发明用以努力“维持”我们的社会和道德生态。一般被归入社群主义阵营的迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)就此区分出三种类型的道德哲学:发现哲学(类似于《旧约》中的先知)、创造哲学(康德、马克思、哈贝马斯等)和诠释哲学<sup>⑬</sup>。后者建基于这样一种观点之上:即我们已经拥有了一种公共的、虽然已部分遗失、混乱或埋葬了的价值标准(那些在不同年代的长期的人际交往行为中被证实为有价值的“东西”)方面的道德“哲学”。我们(无论是在西方还是在中国)实际上能够回到某些有关公共利益的观念上,即回到已在

日常生活被体验和实践过了的道德性上。这一在日常生活中掌握伦理的实践实际上能够形成我们与其它文化的人民进行沟通的共同基础。在我看来,这一共同的基础甚至具有某种普遍性,但尚不能将其定义为一种普遍主义的理论<sup>④</sup>。

进行任何跨文化理解的尝试都应避免陷入绝对普遍主义和任意相对主义的两种危险之中。在中国和西方我们都能看到人们依然信奉构成他们各自意义视界的一种深为人文主义的终极目的,所以,我们在为这一漫长探索之旅寻求指南时,如果不坐等新的发现者或发明者的话,看来除了重释我们的人文主义观——欧洲的和中国的——之外别无更佳选择。由于全球的逐渐趋于一体化,由于面临主要由西方现代化带来的完全相同的问题,有可能会产生费伦·费尔(Ferenc Feher)曾谈及的一种“新的公约”。在这一公约中,“个人义务中体现的道德上的真诚重于一个新定义中表现的学理上的精密”,而各种发明家们都一直(但徒劳地)在解释着这一定义。“生活于时间的压力之下”,费尔说,“我们要致力于共同的理解而不是共同的毁灭,我们也不能简单地坐等一个公认有效的新定义自动建立”<sup>⑤</sup>。

在跨文化理解方面我们所需要的既不是一种理论的、也不是意识形态的、而更多地是一种实用和诠释的观点。结合泰勒与加达默尔的比喻,我们或许可以这样来形容这一任务:充分意识自我意义视界来接近其它文化的意义视界。如果我们能虚心坦率地致力于此,那么我们即便不能使两个视界完全融合,至少也可以使其部分重叠。这样或许能够使我们不把受特殊文化背景浸润的另一种人生终极目的简单地视为一种不同的、而是一种丰富这个星球上人类事业的概念。

如果这一任务还包括相互间道德实践的学习的话,那么我们

在儒家传统(并非与跨文化的内容无关)《论语》的著名段落中可以找到忠告:“子曰:‘三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之。’”<sup>⑥</sup>在中西跨文化的交往中似有(请注意:两边都有)许多需要避免之不善者,但也有着许多值得借鉴之善者。

① 阿米泰·埃兹奥尼:《社群精神:权利、责任及社群主义的执行规程》(*The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*)。纽约,1993年版。

② 罗伯特·贝拉等编著:《美好的社会》(*The Good Society*)。纽约,1991年版。第120页。

③ 亚里士多德哲学似乎是大多数社群主义者所偏好的道德哲学。

④ 阿·麦金太尔:《论美德:道德理论的研究》(*After Virtue. A Study in Moral Theory*)。伦敦,1985年第二版。

⑤ 查尔斯·泰勒:《本真伦理学》(*The Ethics of Authenticity*,原以*The Malaise of Modernity*《现代性的困扰》之书名出版于加拿大)。麻省剑桥,1991年版。

⑥ 麦金太尔在他的文章《不通约性、真理及儒家与亚里士多德哲学家有关美德的对话》中曾对这一统一体提出过疑问。该文出自Eliot Deutsch主编的《文化与现代性—东西哲学展望》(*Culture and Modernity - East - West Philosophic Perspectives*)一书。檀香山,1991年版。第104—122页。

⑦ 见陈荣捷之文《儒家仁的概念之演变》。出自《新儒教:陈荣捷文集》(*Neo - Confucianism. Etc. : Essays by Wing - tsit Chan*),陈荣捷编著。香港,1969年版。第5页。

⑧ 见《论语》,为政第二。

⑨ 贝拉引用的民意测验显示,我们与家人在一起时感觉最舒适、最幸福。

⑩ 贝拉赞同地引用了专门研究家庭法律的哈佛大学教授玛丽·安·格伦顿(Mary Ann Glendon)之见。她要求对离婚法进行如此程度的改革以至它们“能够教育我们将婚姻与家庭视为个人寻取自身认同感的唯一社群,而不是教育我们将其看作是为了个人实现而可随意支配的资源”(见第48页)。

⑪ 此即所谓“消极的自由”,即“自由地、不受外物干扰地去做我想做的

事情,因为这才适合于由社会及与其一致的法律所塑造和影响的我之所在”(第27页)。亦见《消极自由有何过错?》,发表于《哲学论文》(*Philosophical Papers*),查尔斯泰勒著。麻省剑桥,1985年版。积极与消极自由之概念的区分源自艾赛亚·伯林(Isaiah Berlin)的《自由的两个概念》。

⑫ 据泰勒所见,当今本真观念正坠入一种琐碎和自恋状态的倾向,因受某种时髦的、亦否认任何意义视界之存在的高文化理论(后结构主义)之影响而正在进一步地恶化。泰勒指出了这些“新尼采哲学”的吊诡性:其主体,如自我之观念,一方面正在被解构;另一方面自我所拥有的是“面对一个不施加任何准则而预备着享受‘自由游戏’的世界所感受到的一种无限的权力和自由”(第77页)。这样的理论泄本真观念之气,而长“自我中心时尚”之风,并给予其“某种看似更为深刻的哲学辩护之光泽”(同上)。

⑬ 《中庸》,第二十五章。

⑭ 这部分受启发于杜维明的著作,尤其是他的《儒家思想:自我之创造性的转化》(*Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*)一书。Albany, 1985年版。

⑮ 《孟子》,离娄章句上。

⑯ 《中庸》,第二十二章。

⑰ 张载:《西铭》。见《张子全书》(《四部备要》),卷一。

⑱ 《孟子》,滕文公章句上。

⑲ 《论语》,卫灵公第十五。

⑳ 劳伦斯·施奈德(Lawrence Schneider):《楚国狂人与中国政治神话》(*A Madman of Ch'u - The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*)。Berkeley, 1980年版。另见笔者之文《诗歌、哲学、政治——八十年代里的屈原》,发表于《二十世纪的中国知识分子:在传统与现代之间》(*Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*),卜松山等合编。汉堡,1993年版。第405—426页。或见中文版:《屈原和八十年代知识分子》,卜松山著。发表于《二十一世纪》,第18期(1993年8月)。第83—92页。

㉑ 儒家与现代西方政治思想间的差异之更为深入的论述可参见杜维明的文章《儒家学说与民主政体》,发表于《欧洲与公民社会》(*Europa und die Civil Society*),Krzysztof Michalski编。斯图加特,1991年版。第222—246页。

㉒ 查尔斯·泰勒:《多元文化主义与认识策略之探索》(*Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*)。普林斯顿,1992年版。第62页。

㉓ 同上第44页。罗伯特·斯佩曼(Robert Spaemann)亦指出过这一点,批评西方的自由主义为一种可能完全像其它思想体系一样教条和狭隘的普遍主义思潮。见亨宁·里特(Henning Ritter)的《两面派手段——世俗国度的宗教》,发表于《法兰克福汇报》,1994年12月7日,第5页。罗伯特·斯佩曼的评论出自他在维也纳召开的有关“宗教之欧洲——在宗教战争和文明宽容之间”会议上的发言。

㉔ 中国的天下主义中所留存的过去是、现在依然是一种持久的、面对西方所产生的自卑情结,似乎体现于害怕被视为落后的担忧之中。在我看来,这种担忧还在发挥着作用,例如,在中国人文科学领域,最新的西方理论经常被当作理论发展的先锋而受到中国学者的热切欢迎。就这一点复旦大学教授朱维铮半开玩笑地对“后学”(即后结构主义、后现代主义和后殖民主义)在中国的流行评论说,中文的“后”亦有“在后面”、“后部”的意思,所以“后学”也可以被理解为“跟在[西方的]后面学”或“学习[西方的]后部”。这一评论发表于1997年1月在北京清华大学召开的国际汉学会议上。

㉕ 《孟子》,尽心章句上。

㉖ David L. Hall 和 Roger T. Ames 在《穿越孔子的思考》(*Thinking Through Confucius*, Albany, 1987)一书中指出了理性与美学秩序的区别。我所理解的美学秩序与此略有不同,即将其看作一种形而上的思维方式。

㉗ 《论语》,颜渊第十二。

㉘ 卡·吉利根:《以不同的声音:心理学理论与妇女发展》(*In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*)。麻省剑桥,1982年版。亦见 Hubert L. Dreyfus 和 Start E. Dreyfus 的文章《什么是道德?伦理知识发展之现象学报导》,发表于由 David M. Rasmussen 编辑的《普遍主义相对于社群主义》(*Universalism vs. Communitarianism*)一书中。伦敦,1990年版。第252页。

㉙ 见 Dreyfus, 第254页。

㉚ 见 Dreyfus, 第251页。有关哈贝马斯对社群主义思想的看法参见 David M. Rasmussen:《读哈贝马斯》(*Reading Habermas*)。麻省剑桥,1990年版,第67页。

㉛ 在这一语境中,我们或许值得从总体上来探询一下我们长久以来在寻找(不仅是哲学上的)问题答案时所依循的非此即彼两分法之思维的有效性。是否可能因为某种文化的条件作用使我们偏爱这种模式而排斥一种更为和谐化的包容性方法?然而,陷入“后期现代性的死胡同”(Theisen)之中,

现行的、其实质为绝对主义的非此即彼模式(不仅在政治上)似乎愈加行而无效。它似乎多半是在挑起意识形态的斗争或对峙而非进行实际问题的解答。我所理解的社群主义之方式,至少以上述三位作者的思想为依据,所寻求的目标则是这样一种平衡:即以相互弥补的关系将自由主义和社群主义两种倾向的观念和理想结合在一起。Leszek Kolakowski,一位未被标榜为社群主义者、但却被认为是超越如进步与保守、左与右之标准界线的反省思想家,曾简练地以一则“信条”表达了这种包容性方式:称他自己为一位“保守 - 自由 - 社会主义者”。见 Leszek Kolakowski:《无止境考验中的现代性》(*Modernity on Endless Trial*)。芝加哥,1990 年版。第 225 页。

③ 西方因其紊乱的公共道德而无权教训其它社会的论点亦曾由所谓的“亚洲价值观”之辩护者提出过。

④ 迈克尔·沃尔泽:《诠释与社会批评》(*Interpretation and Social Criticism*)。麻省剑桥,1987 年版。

⑤ 正如查尔斯·泰勒曾言,“从未曾有过一个像我们这样充满了理论的时代”(见 Robert Young:《跨文化交流——语用学、系谱学与解构》(*Intercultural Communication - Pragmatics, Genealogy, Deconstruction*)。Clevedon, 1996 年版。第 169 页)。此外,尤其是现今流行的高级趣味的理论从未、可能也永远不会产生足够的感染力以唤起社会的重大变化。如果我们看一看当今道德哲学的现状,便不难看到这似乎是一场远离日常生活现实而自我满足的“论述”(我在此包括我自己的尝试,虽然它不能算是严格意义上的哲学)。社群主义至少在这一点上有着明显的不同:它所谋求的目标是其在社会中的影响。

⑥ 见费伦·费尔之文《在相对主义和原教旨主义之间:作为欧洲之主流的政治与道德传统的诠释学》。发表于 Eliot Deutsch 主编的《文化与现代性——东西哲学展望》(*Culture and Modernity - East - West Philosophic Perspectives*)一书。檀香山,1991 年版。第 186 页。

⑦ 《论语》,述而第七。

(唐为民译)