

普遍性和相对性之间

——与中国作跨文化对话

物非无彼，物非无是？是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。

(庄子《齐物论》)

“您在做什么？”有人问 K 先生。K 先生回答道：“我忙得很，我在准备下一个谬误。”

(布莱希特《K 先生传》)

一、对立世界的图像

一段时间以来，中国在德国眼里成了一幅倾斜的图画。然而毋庸惊诧：我们心目中异域文化形象很少固定不变，而总是在历史的进程中摇摆不定的。昨日神话般的乐园，今天会成为邪恶的王国，尽管实际情况并没有发生根本的变化。对中国的看法正是如

此。谁不记得 80 年代我们这儿传说的一团和气的中国图像呢？（更不用说 70 年代初我们的大学里对毛主义的欢呼声了，当时不少政治上积极的大学生认为文化大革命结束了人的异化和人剥削人的现象。）从马可波罗以来，中国对欧洲而言就是蒙着神秘面纱的异域世界。70 年代末对外开放后，它迈着开始战战兢兢、接着便越来越坚定的步伐走向西方式的市场经济。无数旅游者周游了这个一向封闭的中央大国，而我们的企业界面前则铺展开一个无与伦比的、梦幻般的广大市场。化妆品行业就曾津津乐道于十亿把牙刷，二十亿个腋窝^①。然而大约十年以来，中国却在某些西方传媒中失去了正面报道的价值。甚至中华人民共和国五十年庆典在这里也招来不少非议。几年前无限光明的庞大市场在“将德国作为实业基地”的讨论中黯然失去光彩。“饥饿的巨人”（《明星周刊》1996 年 7 月 4 日的标题^②）越来越被视作对我们自己经济的威胁。三十年前的联邦总理吉辛克就连连警告：“我只说中国，中国，中国！”尽管有最近的亚洲金融危机，这个预言对很多人来说俨然已成事实。至于人权问题方面，中国如今被一些人视为头号反面形象，受到尤其是来自美国的不断抨击（美国常以开脱自己的方式来非难别人），虽然中国的情况整体来看较 80 年代有显著的进步^③。而严重侵犯人权的现象在车臣地区、巴尔干地区、近东、以色列、非洲或其他地方经常发生，我们却很少大呼小叫，至少新闻媒体没有炒得这么热。

时下对中国的批评如此廉价，实在没有再添油加醋的必要。本文在此要尝试的是沟通中国与西方文化。我认为汉学家的一个重要任务便是在两种文化间起翻译的作用。不过肯定会有人诘问：怎么可能沟通呢，中国政府——或按这里通常的说法——中国当权者不是“践踏”了我们的最基本的政治信念吗？对中国我们

仍坚持一种理解模式：自己代表自由和对人权的重视，对方则是绝对的压制和政治上的不开化。由于看上去如此之大的立场差异，按照流行的政治标准进行沟通理所当然是行不通的^④。

本文首先试图缓和一下双方在人权问题上的僵持立场，然后再勾勒出与中国进行跨文化对话的若干方式，为此要先作历史的自我批评和文化的释读。然而文化的概念近来由于种种原因受到激烈的批评，几乎要到了解体的边缘。这一方面是出于对亨廷顿（Samuel Huntington）的《文明的冲突》（*Clash of Civilizations*）一书的强烈反应：为了彻底推翻他的论点，最有效的办法看来是对文化概念的可阐释性提出质疑，或者将其“解构”。另一方面由于后现代主义“多元文化”讨论的风行，文化越来越被理解为可以随意选择的生活方式，为多重认同性的形成提供了可能。尽管种种时髦思潮涌动，我仍认为坚持盖尔茨提出的对文化的理解还是很有意义的^⑤。他认为文化是人们继承来的、促使思想意识和认同性形成的定位知识或体系，是影响我们行为的深层结构。可以证实这种说法的是：无论“文化休克”还是取向定位上的困难，文化方面的误解都不是子虚乌有的，而是在从一种文化走向另一种时实实在在要经历的问题。

我使用“跨文化”一词是取其在“跨文化的交流”的讨论中业已约定俗成的定义。进行跨文化交流的尝试，我们需要选取一个介于两种文化之间的立足点。通过这种对界限的超越和对自身文化的距离感，我们才能发觉自己文化（作为可以赋予意义的精神上的定位和取向坐标）的系统性和影响力。同时对其他文化的意义关联变得敏感^⑥。跨文化教育旨在认识自身文化在我们身上打下的烙印及其相对性，同时提高对不同文化的感受力。正如美国著名上议员福尔布莱特描述的：

跨文化教育的核心在于获得一种移情能力——能够从他人的角度看世界,能够承认他人有可能看到我们不曾看到的东西,或者比我们看得更仔细。^⑦

介于不同文化之间的立场当然只是一种理想,因为从文化阐释学角度来看我们不能完全超越由自身文化背景、个人经验和价值观共同构成的“期待”。即使试图做到科学性,也不可能毫无偏见与偏爱。理解有时总不免走向误解,对异域文化的理解亦然。因此这篇文章谈到的中国也不过是或多或少变了形的图像,或者用庄子的话说,是关于“对立世界”的“井蛙之见”。

二、人权问题争论中的普遍主义与相对主义

人权讨论中一再谈到普遍主义和(文化)相对主义(也称作特殊性或语境主义)的对立。人们每每认为:西方关于个人权利乃是自然权利的主张具有普遍适用性;而相对主义(即主张人权受文化的制约)的观点则被说成站不住脚的,是剥夺公民人权的托词。在这场争论里中国处于一种中间立场:一方面不采取文化特殊性的观点,而更近于拥护所有人权的普遍性,另一方面又强调讨论实现人权的问题不能脱离历史、社会和经济的具体情况。在具体实践中,众所周知,中国亦以某些权利为优先,鉴于发展条件的制约,中国将集体权利如生存权、获得食品的权利、社会权利和发展权被摆在优先于个人权利的位置^⑧。而西方国家则以个人权利及公民权为重。例如美国要求中国实行民主权利——“选举权”,自己却于1996年罗马世界粮食高峰会议上,拒绝签字认可“人人都有获得

食品的权利”。

这种对峙立场的背景是什么呢?在普遍主义者看来,人生而拥有一种不可剥夺的权利,是他基于个人的尊严和道德自律性而应得的。这个观点的基础是古希腊罗马及中世纪基督教关于人的天性和自然权利的思想遗产,在启蒙运动时由洛克等提出。按洛克的看法,每个个体都有不受社会约束的对于生命、自由和财产的权利。它是先于国家、政治和文化的。或者说,是独立于时代、地域和文化的,放之四海而皆准。这个思想的出发点是要保护个体不受国家权力——特别是独裁政治的侵犯。它的不可剥夺的基本权利可以诉求于任何时候的任何国家。

持相反立场的相对主义者则认为,人权的理解首先取决于特定文化中对人的理解。也就是说,它是一种文化和文明的反映。人的社会行为只能在各个文化特定的规则和标准下去理解和评价,脱离于一定社会生活方式的绝对标准是不存在的。据此,今日西方个人化的人权观念乃是纯粹的西方思想,是由于西方经济、政治和军事上的优势决定的。但是任何一种传统——在相对主义者看来——都不能把自己的标准简单地强加于人。在后殖民的多元化的世界里,文化的相对性无非就是文化的平等性^⑨。

普遍主义者指责论敌是道德相对论者,相对主义者则反过来批评对方专横、种族中心主义、囿于意识形态、对绝对性的要求已迹近宗教。众所周知,普遍主义的立场是有相当份量的:它是我们自由宪法的基石,1948年经联合国承认具有适用全球的意义^⑩(西方国家的竭力争取起了决定作用)。但是相对论者的批评也不是无的放矢。人权纲领至少就其西方式的浓重的个人主义色彩来看,是深具我们文化特别是基督教关于人的观念的特征的。而其他文化则有不同的世界观和对人的理解。双方的立场都不是无懈

可击,因为他们在这个问题上都缺乏根本的历史维度:普遍主义者忽视了价值观念是历史地在一个群体关系中,即是在一定文化内通过不断发展着的讨论而形成的,也就是说,它内在于“文化”。文化相对主义者则过于短视,把文化理解为绝对的、封闭的和非历史的单元。这也是不符合实际的。无视历史的发展(包括一切吸收和同化的过程),才会有所谓单一文化。文化及其相应价值观的形成和发展需要一定的时空跨度,需要与其它文化的接触,即为跨文化的。我们西方文化的例证说明,一种文化经历了两千年跨文化的碰撞会变得多么色彩斑斓。

可是,在过去的十年里,普遍主义和相对主义的辩论还表现在另外一个重要的、在此无法详细讨论的方面,确切地说,是苏联的解体和美国一跃而成为一国霸权。这种发展带来的全球性的巨大结果变得越来越明显。美国的道德准则以及群体文化实际上变成了压倒一切的全球的力量——这股力量有美元的经济实力作支柱,有 Microsoft 和 Intel 公司的最新计算机技术作动力,还有 CNN 和好莱坞向全球每个角落的传播,更不用说还有强大的军事力量作后盾,这一点全世界都有机会在科索沃战争中(尽管有轰炸另一国家的使馆大楼的败笔)看到。这种发展使人想起歌德的一句话:“有权就有理(might is right)”,在此如此强大的,令人想到基督教强烈传教意识的普遍主义面前,那些强调特殊性的人显得像唐·吉诃德大战风车。

如果我们不考虑这种状况所引起的令人担忧的后果的话,为了缓和这两种极端立场之间的矛盾,首先最重要的是从历史和文化交际的角度去进行不同文化间的交流。基于这一立场便可以进行文化之间的沟通和调和。如果我们真的想实现我们的价值观念,那么就该努力扩大“沟通共同体”(话语共同体),与其它文化圈

的成员进行对话。

三、跨文化的对话

如何进行与中国的跨文化对话?哪些参数起决定的作用,哪些条件对之有利,涉及的内容又该是什么?

首先我们应该理清决定对话的一些基本条件:第一点是对话双方的关系。虽说对话应以双方根本上的平等为基础,但由于政治、经济和军事方面的地位差别或不同的发展状况,实际情况常常是不对称的——简直是大卫和哥利亚之间的悬殊。单单是决定采用何种语言进行对话——今天最常用的是英语——就体现了不对称性。其次在评价具体情况时,历史的经验有关键性的意义。例如欧洲的政治话语是经历了宗教战争、各民族对抗和启蒙运动而形成的,中国却从根本上缺少这种经验。我们这里与中国对话时想当然地以为,批评性的理性主义(及批评性的公共空间)观念是人人皆有的,却没有想过它是以欧洲启蒙运动为其特定的思想史根源的。另外文学、艺术、宗教和哲学中神话、绘画、影射、暗示等与语言同为文化身份基石的象征性定位取向,其不同的定位框架也有非常重要的意义^⑪。

不同文化间相互理解的最大障碍是种族中心主义的看问题方式。这在任何文化中都相当普遍——只有自己了解的东西才算数。这表现在人们把文化现象看作表面现象,忽视思想史上的背景因素。(例如不了解伦理上的根源,而将中国人的礼节习俗按我们这里的时代精神看作消极的东西。)或者用自己的理想来衡量别

人的现实,不顾及历史的发展进程。常见的还有:把其它文化内的矛盾现象解释为逻辑错误,而不是将其作为双重性接受下来(或者认识到自己文化中同样存在矛盾现象)。另外人们还喜欢踏进貌似相仿情况的陷阱里,因为根据文化表现形式表面上的相似性,人们便认定它们是一回事(比方说礼貌问题)。

鉴于以上的一般条件和障碍,跨文化对话应该涉及到如下几个方面:(1)历史的反思和敏感性;(2)认识对方的传统;(3)寻找价值观上的共同点;(4)对不同文化的开放性和虚心学习的精神。

(1)历史的反思和敏感性

摈弃关于普遍性的假想,对自身立场做批评性的历史反思,将会对跨文化对话大有裨益。先看西方的人权思想。它起源于在整个西方文明史中扮演过重要角色的理想观念(如犹太—基督教和古希腊对人的观念)。从启蒙运动提出这些观念,历经三百年之久,才于最近几十年内在我们的文化圈内初步转化成政治实践。这段引人注目的历史,说得尖锐些,总体来看是十分野蛮的。即便有口皆碑的 1776 年美国《弗吉尼亚权利宣言》,虽然首次把人权载入国家宪法,实质乃是对美洲殖民地征服和剥削史的产物^⑫。法国大革命期间宣告了人权和公民权以限制专制的国家统治。但这场革命是以何种恐怖形式结束的,则是众所周知的事实。19、20 世纪帝国主义对世界其它地区的征服,两次由德国挑起的世界大战以及不过五十多年前才在我们国家结束的野蛮行径,同样已毋需赘述。

历史的教训告诉我们一个简单的道理,理想需要很长的时间才能在政治上兑现。西方的理想在欧洲和美国遭到数百年的践

踏,又怎能指望它短短几年内在地球上其它文化区域轻而易举地实现呢!想想这段历史,我们就会理解,为什么其它文化形态的成员会如此反感西方在这个问题上从破坏者至卫道士的摇身一变。一切给人这种印象:我们从前与宗教结合在一起的道德体系在现代社会中游离出来以后,人权思想成了世俗化的超验理论,成了我们最后的绝对的、准宗教的基本准则。所以今天它才会有类似的绝对化要求和布道的狂热。欧美这种遍及全球的使命感在后基督教时代看来没有发生本质的改变^⑬。

中国有历史上与西方列强交往的惨痛经验。这对要求普遍性的人权活动家们来说当然是无关紧要的。然而它对理解中国人的敏感却至关重要。基于其连绵悠久的文明史,中国人有极强的历史意识;与此相反,许多西方的中国批评家似乎将 1949 年后的现代中国看作是天上掉下来的。在中国人的自我理解里很关键的一点是:帝国主义的军事侵略给中国留下的心灵创伤还远远没有愈合。

至少从中国历史的角度来看,普遍主义原则不是一张好牌,因为它要求必须适用于任何时间与地点。早在 60 年代后期,一位美国记者这样揭露不能自圆其说的西方立场:

我们西方人在这个世界上劫掠了 400 年回到家不久,脑满肠肥,还担心热量过多,我们有什么权力,什么脸皮,到处挑剔地看来看去,是否那里的政治钢琴上落有灰尘?而且悲天悯人地担忧,那些数以百万计死于洪水和饥荒却没有引起我们重视的人们,是否拥有足够的民主权利?^⑭

虽然有这些历史的因素,但真正的对话仍然应从这样的设想出发,即我们的价值对于中国也具有重要性。中国的知识分子并非从最近 80 年代末的民主运动才开始,而是早在本世纪初就以特

别的方式强调了这一点。只是经历了西方一次大战自我毁灭的疯狂后,以及认识到在人权问题上西方的双重道德,中国人才大失所望。由于儒家思想的浸润,在中国优秀榜样的影响力要胜过指手划脚的道德说教,如果我们自己今后能做出更好的样子来,我们的人权和公民权观念在中国不是得不到理解的。关键在于让中国参与到我们交流的群体中来,加入“共同学习”的进程,或者用雷佩尼思(Wolf Lepenies)的话说,与中国结成“跨文化的互学的共同体”^⑯。当然这个国家单单是由庞大人口引发的问题就超出我们想象能力。我们自己价值观转化到政治上也花了数百年的时间,因此我们不能指望通过政治施压而一蹴而就。且不说压力总会造成反作用力,为了形成拥有独立司法机构并能以此保护人权的稳定的民主体制,需要有相应的传统,或者一个要求参与的中产阶级(如近来台湾的情况那样),而中国的人均收入很低(年收入1000美元以下),还不具备这种条件^⑰。

文化平等决定了我们的价值观对中国的意义,反过来看,中国价值观对我们也应有重要性。从人权思想方面来说,我们不能把它看作超越时空的、超验的、而应是历史的、进化的,通过讨论,中国和其它东亚国家也可以为这个思想的完善作出自己的贡献。例如西方国家对待集体的人权思想(生存权、发展权等)应该比迄今为止更为重视。从这个角度,贝尔(Daniel A. Bell)以一种跨文化的、进化的观点指出:

西方很多先进的、自由主义的见解看来仍受到普遍主义的道德思考的传统局限,这一传统规定了关于理想关系的最后答案,却又仅仅从西方的道德追求和政治实践出发。如果我们的最终目标确实是以普遍被接受的人权为基础的世界秩序,就应该承认,人权是处在不断的进化中的,而且应该欢迎

东亚对这个进程作出积极贡献。^⑱

这也说明我们有义务对中国的价值和政治观念作更深入的了解。要达到这个目的只有通过认识对方的立场并展开富有成效的对话。

(2)认识对方的传统

中国的价值与政治秩序观念与我们大为不同,事实上这是对我们价值取向的挑战。与中国进行跨文化对话首先从哲学和宗教传统开始。因为就像要想理解后基督教时代西方的自我认识必须了解基督教的长期浸润,了解它从宗教价值向世俗价值的转变过程一样^⑲,要想理解今日的中国也必须了解她的传统和历史。现在人们越来越清楚地看到,尽管融进了来自西方但已十分中国化的马克思主义,而且经历了文化大革命的严重破坏,传统中那些本质的因素,特别是作为民族特性和日常生活文化的儒家思想,在儒家之后的中国仍然保存了下来。

我们可以把中国传统思想与西方的根本区别归纳成如下几点(这里涉及到儒道佛三教):

1. 关键不在于作为真理的信仰内容,而在于人们正确的行为。
2. 最高境界不是超凡脱俗,而是存在于世俗的日常生活中(在儒家是人际关系的尽善尽美,在道教及禅宗是取法自然)。
3. 不同学派之间的关系不是竞争和排斥,而是宽容相处,构成互补的统一体。

由此我们可以清楚地看出,中国哲学宗教思想与我们不同的是,它不寻求对现世的超越问题(如超验世界对经验世界的关系,

对世界的认识等),而是追求实用的理性,面向此岸世界。此外它的特征也不是封闭型的,而是兼容并包的。

同样,在政治秩序方面的重点与我们这里也不一样。传统的中国政治思想最高目标在于社会的和谐与稳定,这个取向的原因之一是中国社会观念乃是家庭模式的翻版。争吵无论对于社会还是对于家庭都被看作绝对有害的。社会冲突的后果(“乱”)深为人们畏惧:政治和社会的失控状态,使得人们的生存都没有保障,人的基本关系受到破坏(如文革中那样)。为了社会的和谐,中国人比我们更愿意牺牲一些个人自由。和谐观念的思想史背景是儒家的中庸之道以及阴阳观念,它在今天中国的日常生活文化中仍起着重要作用。与我们的辩证法不同,它关键不在于冲突和排他性(“非此即彼”),而是像两性之间最初的关系那样,休戚相关,互为条件性(“亦此亦彼”)。从这个意义上我们说,中国没有“争吵文化”,只有“一致文化”^⑯。

要保障社会和谐,就要把个人利益置于公共利益之下。西方思想史上有一个人从教会和国家权威下逐渐解放的过程。而传统的中国文化中,个人首先是整体的一部分,即互相支持、互相关心和互相依赖的整个关系网络的一部分。这个体系中最基本的单元是父母与子女的关系。这里有一种类似自然等级的制度,每个人都在家庭中出生,作为需要保护的孩子得到父母的抚养和关爱。整个社会和家庭一样也是垂直的秩序。年长者作为道德精英(以及知识精英)有表率作用。由于监护性的传统和垂直型的结构,人们对执政者也有和我们这里不同的期望。因此与我们的平等文化相反,中国文化的特性可以用地位文化来概括。

从古罗马人以来西方传统就是以法律调节人们的关系(“法律是人与人之间关系的规则”)。而在国人们的行为方式曾经是

(而且现在常常仍是)由不成文的法律,即相互间的义务、礼俗和道德来决定的。它们又至少在理想情况下通过有责任感的优秀示范来体现。公民的,政治的自由概念以及法律化的人际关系在这种前提下是难以想象的(尽管法制建设方面近年来作出了引人注目的努力)。还要考虑到的是,中国传统上几乎没有将“法”作为“个人要求”(有对某事物的权利)的理解,我们的“法律”意识只能相应找到公正和法、律(惩罚违法者)的意义。由于人们相互间的准则中某些特定关系重于绝对意义上的法规和法律,按照特隆坡纳斯(Fons Trompenaars)提出的文化比较的范畴,可以说中国是个别主义的文化(与西方普遍主义相反)^⑰。

我们产生于启蒙运动和法国大革命的理想政治秩序——民主参与、公民自由、平等、司法独立等等,这样看来在中国传统中是没有对等物的。于是西方的批评家们自然地将其整个模式评价为“落后的、非现代的、不完善的”。然而我们至少应该仔细研究一下,将该“模式”就其本身来理解,这是实现跨文化了解的起码开端。

这里应慎重的是,描述中国和西方文化基本特征时都是将其作为一个“模式”,会或多或少的简单化。鉴于远为复杂的现实情况和历史的不断变化,这些模式看起来是有问题的,甚至会招来后现代主义的新卫道士的责难。例如人们可以对中国“模式”和谐的意义提出怀疑,理由是从古至今许许多多的个例中都找不到和谐的踪影。不过不能忽视,一定的理想观念(不同于“本质核心”)必然是无法彻底实现的,但却可能对社会起着深层的,长时间的影响。西方“模式”也是如此:博爱、温和、平等、自由及每个人在上帝面前的独特性,这些基督教的理想观念以世俗化的、政治的形式(社会福利国家,和平使节,法律面前的平等,人的尊严和权利)对

我们的思想和行为起了长远的影响，而且将继续下去。尽管 2000 年西方基督教和后基督教时代的历史事实大多是与这些理想相悖的（如前面关于人权的例子）。这说明我们不能低估理想观念的影响力。它不会因背道而驰的个别情况而失去效力。在我看来，揭示一定的文化上的关联和样例——当然要考虑到历史的变化、能动性和相互作用——始终是一项有意义的工作。

（3）寻找共同点

这是一个有趣但困难重重的问题。迄今为止人们也许对它致力最多，尤其是旨在做比较研究的汉学家们和中国的西方问题专家。他们自然地从伦理学的意义上去寻求共同的基本观念，比如把中国“仁”的思想与基督教的博爱、慈善或人道观念相比较。尽管有显著的差异，基督教与佛教（近来也与儒教）之间的跨宗教对话^②也找出了许多共同点和可比之处。如何以我们的概念来理解中国思想中有中心意义的“道”？它的字面意思是“道路”，既可理解为包容一切而又深不可测的自然之道，又可作为道德完善的人类之道。我们能否将它与我们思想史上的重要概念逻各斯（Logos）联系起来？或者是基督的箴言“我就是道路、真理和生命”？无论如何，通过认识双方的异同，跨文化联结的空间和深化相互认识的可能性由此展开^③。

寻找所谓超文化的普遍内容往往是人们这方面努力的一个部分，从这里着手同样可以架起沟通的桥梁。基于中国思想史上有很多和西方观念相对应的东西，中西在人权问题上也可以互相接近：伦理方面并非只有黄金规则（褒义也好，贬义也罢），而且有与西方自然权利相应的性善论，以及与之相联系的人的价值和道德

自律。政治方面则有“仁政”的观念，将人民的利益摆在优先的地位（以提供统治的合法性），还有理想的官员：清廉无私，为国家和百姓的利益鞠躬尽瘁，为了道德理想的实现甘愿因反抗某种政治势力而献身。

然而需要注意的是，上述思想衍生的是另一种影响。人的道德自律观念没有走向西方意义上的个人解放，而是形成一种“人格主义”：个人道德品格上的至善会使人对公共利益有更多的责任感。作为传统儒家领袖的道德标准，广为引用的是著名新儒家改革派范仲淹（989—1052）的：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。概括地说这里不在于维护，而在于克服私利，不是今天流行意义上的自我实现，而是自我超越（像佛教那样，认识自我的虚幻便意味着彻悟和解脱）。

双方的政治理想在不同的环境中发展，主要区别在于，西方思想史上（最迟从启蒙运动和法国大革命以来）国家（政府）和个体（公民）之间的对抗是一主调，独立于国家的公民社会以及批评性的公众舆论由此产生。而中国的知识分子作为儒家的（或执政党的）官员总是处在“执政者的阵营”，即一方面是仁政的执行者，同时又有责任对不正确的或不人道的统治进行诤谏和批评。

跨文化的普遍内容看来有着许多联结点，然而从这里着手也有其危险性：这不仅在于横向比较忽略了上述“普遍内容”的不同影响史，同时我们寻求超文化的普遍内容时总摆脱不了自己文化上现行的偏好、时尚和模式。所以，西方的超文化普遍主义者孜孜不倦地在中国传统中找出西方现代的普遍主义的所有成果，如启蒙思想、个性独立以及个体的人权观念或基本的民主思想^④，接着又常常抱怨，说中国人如今丢失了传统而处于与之矛盾的状态^⑤。按照这一逻辑，中国的超文化普遍主义者也可以说，欧洲人虽然传

统中也有公正、平等、博爱之类的理想,但在对待第三世界的人们时却没做到言行一致。另外中国人可能更会选取其它的普遍内容如责任感,无私精神等等。总之这里应该慎重行事,寻找跨文化的共同点不是为了在别的文化里发现现实与传统之间的“逻辑错误”。更加有成效的文化诠释——视野的接近与拓展——应该是开放性的,甚至包括对其它文化的好奇心。

(4) 对不同文化的开放性和虚心学习的精神

按照前面列举的基本特征,中国的文化“模式”似乎对我们缺乏吸引力,因为它与西方现代政治信念完全背道而驰。如此对立还能进行对话吗?或者仅是“批判性的对话”?流行的看法对此是否定的。常常听到说要对中国毫不客气地表明态度。这里面夹杂的自以为是却不被我们所觉察,因为它作为“欧美先进,其它地区落后”观念传道式的条件反射,几百年来已经沉入集体无意识里。从某些角度看,与我们不同的中国思想正好可以作为一个出发点,帮助我们对西方的社会构想进行批评性的反思。

这种批评反思也是对我们西方文明模式在全球的影响进行清点和前瞻。换句话说,它涉及到未来文明的引导形象问题。如今我们都明白,西方模式尽管取得了史无前例的成就,为全世界所仿效,但其缺点也是十分明显的。上述观点也可以在马哈特马·甘地对“甘地先生,您对西方文明有何高见?”这个问题的回答中体现出来,他的肯定不完全是诙谐的回答是:“西方文明?这主意倒不坏。”^②由于自然资源的限制,我们有关进步和增长的观念终将在经济和生态方面走到尽头。全球性(“普遍主义”的)市场经济中无

节制的、投机性的资金流动是造成这次亚洲金融危机的原因之一,其风险性也由此显露无遗。我们把个人主义看成个性解放的巨大成就,但渐渐也体会到它所衍生出的危害性现象:协作精神的消失,家庭和其它传统机制的解体——我们社会的大厦正在逐步瓦解(*the weakening of the social fabric*)。也许我们不仅是在浪费我们的自然资源,同时也在浪费我们的社会资源。维系我们这个有分崩离析之虞的社会的凝聚力是什么?或许这将成为21世纪最重要的课题。

鉴于上述现代西方社会存在的问题,也许其它文明的模式是值得借鉴的:

- 公共利益先于个人利益?这个并不陌生的口号在社会主义阵营似乎还没有起到好的效果。它在欧洲的变种已于约十年前夭折,但并不意味着这个原则,这个指导思想本身的衰亡。近来始于美国,继而在我们这里也开始讨论社群主义,家庭的价值和政治上的“第三条道路”,它们的共同点在于都将公共利益摆在了显著地位。
- 义务先于权利?最近人们常常说起公民社会(*civil society*)一词;但是美国副总统戈尔——姑且举一个名人为例——认为我们西方社会的问题在于,人们如今只强调公民的权利,致使公民权利与公民义务失衡^③。他把重建二者的平衡作为其施政纲领的核心。(这令人想起肯尼迪的名言:“不要问你的国家能够为你做些什么,问问你自己能为国家做些什么。”而现在这句话更多地是受到哂笑)。近来一些离职的政治家(*Inter Action Council*)试图在普遍人权宣言外增加一个“普遍的人类义务宣言”。与德国的批评反应相反,东亚的政治精英对此非常重

视。^⑦

- 和谐而非冲突？我们毫不掩饰地肯定我们的吵架民主，但也必须承认，党派之间或劳资双方无休止的争吵会导致政治瘫痪，使改革难以进行。是否这里的性别战争将作为我们吵架文化的一朵奇葩而推动社会的继续发展，或者有人因人口结构变化而预言的代沟战争将担当此任？这都是题外话。在“现代化晚期的死胡同”（泰荪）里，我们政治信仰的斗争仿佛一场荒诞剧。是采取调和、宽容和旨在解决问题的态度呢？还是非得有一番斗争才能解决问题呢？
- 责任先于自由？我们最珍视我们的自由，但至少从其不知节制的方面看，它可能是现代社会问题的根源。政治学家泰荪说，“我们主观意志的膨胀”应对我们“集体的越轨行为”负责。这是说，单在环保领域里强调公共责任和限制自由是不够的，也不能把所有社会问题都算作经济上新自由主义的过错。因为从生态学上看，在一个整体结构中，所有事物都是互相关联的，因此必须考虑到绝对的个人主义的毁坏性影响^⑧。我们是否可以把个体的自由仅仅理解成一种“从消费者角度作出选择的方式”？还是更恰当地，把它作为一种“公共财富，用以表现伦理生活的一种共同形式”？^⑨
- 权威先于平等？这个过时的思想也许会使人毛骨悚然。它使人联想到命令、屈从、极权主义等消极概念。我们把破除权威意识当成现代社会的伟大成就。最迟从 1968 年起，铲平和解构所有形式的等级成了我们新的传教使命。但在我看来，在中国，人们对权威有另外的理解。它

更多地是与积极肯定的素质（年长而有经验的人）联系在一起的，如成熟、宽厚、责任感、榜样。我想至少我们在教育方面，在学校里需要正面的、有榜样作用的权威，否则（作为一个教育学的外行，我仅仅以一个父亲的身份问）我们的孩子如何发展其道德判断和道德实践能力呢？甚至得问问我们的社会是否已经失去正面的榜样。电视作为最重要的媒体制造青少年狂热崇拜的偶像，而它鼓动效仿的却几乎纯粹是庸俗和暴力。

我们当然不是要把中国的观念照搬过来（日本和韩国也受其影响，它们代表一种东亚“模式”，人称“筷子联盟”chopstick union），但人们也看到其中包含着一些富有启发性的内容。面对它们，我们应该更少一些成见，把另外一种模式当作学习的机遇。如今我们的政治家出访国外时也一再对主人称赞他们的文化并表示要互相学习——只是恐怕其中的客套多于诚意。

也许每个社会都需要一个对立模式，以便对自己的观念提出质疑，并认清自身文化的盲点。对我们而言，随着 80 年代末所谓历史的终结，对立模式也不存在了。而实际正是从那以后才显露出来——特别是通过亨廷顿引起的讨论——文化因素在世界事务中所起的作用远比人们认识的要大得多，而“筷子联盟”真正为我们提供了一个活生生的对立模式。1980 年哈佛教授麦克法夸尔（Roderick MacFarquhar）就提到后儒家的挑战问题。他推测，西方个人主义适合现代化的开端时期，后儒家倾向社会和谐的集体精神则可能更适合大规模工业化时期^⑩。雷佩尼思（Wolf Lepenies）最近也同样提出引人深思的问题：虽然儒家思想长期被视作亚洲走向现代化的不可逾越的障碍，但是否恰恰是它有能力使后现代工业文化不至于解体，后者产生时则借助了新教伦理之力^⑪。不

管怎样,鉴于两种模式的积极面和消极面,最佳的道路也许像常常发生的那样处于二者之间:中国人要在个体化和公民自由上补课,我们则应在集体观念和公民义务方面做得好一些^⑩。

不仅西方社会可以接受这样一个用安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的话说是“非左非右”^⑪的、或者如约翰·格瑞(John Gray)和阿米泰·爱兹奥尼(Amitai Etzioni)所力求的那种折中观点,即把自由主义思想和社群主义思想和谐地融合起来。即使我们推崇个人自由,这也不意味着,我们相信一个“自由独立选举人”这种抽象、不真实的设想。所以下面这个对自由的很普遍的解释——“人可以追求他们的经济利益而不顾他们作为社会存在——作为父母、朋友、爱人或邻居的利益”——似乎有很大的不足。相反,另外一种观点倒值得推崇。这种观点认为,我们人——由于不能选择自己的家庭出身——首先是作为社会存在而存在的,我们的个性源自“历史回忆的遗产”。这样我们同样可以推许公平和自主的观念,而毋需把它们转化成对权利和公正的普遍性理论。我们可以把它们理解为一种特殊文化在道德生活中的表现,理解为具有地区特点的公平,就是说把“是非概念跟社会常识统一起来”。这样一来,自主就不会只被简单地理解为是对消极自由的一种捍卫——无限制的选举自由,它还会被赋予更多的内容,即“个人自由依赖于一个互有义务的强大的网络系统”^⑫。总而言之,我们可以将西方社会崇尚的思想理解为是单个社会生活的不同表现^⑬,而不必要求它普遍适用。这样我们就接近“语境中的普遍主义”了。只要我们按照“亦此亦彼”来思考,而不是把思维停留在“非此即彼”上,语境中的普遍主义就不会显得很矛盾。

四、传教时代的结束?

与欧洲人不同,东亚向西方学习已经有百年以上的历史,在向对方开放和学习方面已经作出了引人注目的成绩。一位非洲人的下述说法同样适用于东亚:“哪个欧洲人能自夸(或抱怨),他们也像成千上万第三世界的知识分子学习欧洲那样,在认识一个传统的社会上投入了如此多的时间、研究和精力!”^⑭

翻看历史,可以大致不差地说(虽然有一概而论之嫌),中国文化是一种“好学的”文化,而鉴于传教士(基督教的以及政治的)和在中国外籍专家的经验,欧洲文化则是一种“好为人师”的文化。

中国和其它东亚国家在我们的思想里发现了自己的对立模式,努力研究它并从中吸收了许多值得仿效的东西^⑮,或许这正是东亚经济奇迹的原因之一。成功带来了自信,加上想到殖民主义曾造成的伤害,所以他们现在又试图摆脱西方的主导思想。长远地看,这个情况不会因最近的亚洲危机所造成的经济问题而有很多改变。因为在认识自己的错误和西方榜样提供的改正可能性同时,人们不想把西方的社会问题随着现代化进程也全盘接受过来(诸如家庭的瓦解,吸毒,性问题的进一步无禁忌化及其带来的严重后果等等。虽然东亚社会在这些方面正大有赶超西方之势)。西方社会危机动摇了其精神道德上领导地位的合法性。香港自由主义的《南华早报》一篇社论的题目是:“腐朽的西方需要儒家的良药”^⑯。

前面已经说过,西方有很长的普遍主义思想传统。它从宗教

上绝对化的要求,经政治上的(马克思主义或自由主义及民主主义)国际主义,直到经济上的全球化。随之出现的布道狂热自殖民主义时期以来由宗教方面转入了政治和经济领域^⑨。然而,世界其它地方强调自己的政治文化如“亚洲的行为方式”(Asian way of doing things),这说明西方在政治秩序方面的包办权已越来越被看作狂妄自大。西方已成条件反射地将这种现象背后隐藏的所谓“亚洲价值观”(共同的、家庭的、意见统一的价值取向)当作神话而不屑一顾,把这种呐喊看成当权者保持手中权力的政治工具(一般来说下列要点被称为亚洲价值:强调不同宗教和人种之间的宽容与协调;追求共识而非对抗的解决问题的策略;集体利益先于个人利益;保持家庭作为社会的基本元素^⑩)。另一种观点以发展高级阶段的、现代的眼光将“亚洲价值”与非现代的西方价值等同起来。森哈斯的意见一定可以代表许多批评家:“我们同样可以用伦巴第的、安那托尼亚的或施瓦本的价值,或者干脆用传统价值代替亚洲的价值^⑪。”依据亚洲内部的差异人们完全有理由对从新加坡展开的“亚洲价值”提出质疑(他们现在也更趋向于采用“儒家价值”一词^⑫)。价值与宗教的政治工具化现象固然存在,我们这里黑格尔及其欧洲中心主义历史观的追随者也可以认为,“自由意识上的进步”只有在现代西方实现得最为纯粹;可是仅仅从这种角度讨论“亚洲价值”,意味着隐去了在伦理方面存在的根本上的东西^⑬,节省了对实际内容进行研究的力气,而无视其中包含的对话的可能性。

在将民主模式普遍化的政治秩序中,应该想到,我们西方的民主是以争吵文化、平等文化和普遍性的文化为基础的。民主政治也许普遍受到欢迎,但令人怀疑的是,那些不那么“自由化”和“民主”、然而与其文化的基本模式(一致文化,地位文化,个别性的文

化)更为协调的因素,人们是否也愿意给它们以发展的空间^⑭。这不是说要放弃我们自己的政治价值,必须放弃的是对绝对性的要求,传道狂热和教训人的姿态,所以雷佩尼思也提出了“自大时代的结束”。

我们可以和中国进行一种原则性的对话以及一种从实际出发的对话。后者应有更大的政治意义。因为除了思想方面的原因,我们为何要致力发展与中国的关系还出于许多实际的理由:不是简单的为了达成有利的经济关系,更重要的是,所有迫切的全球性问题(世界粮食问题,人口增长问题,环境保护,世界贸易)离开中国(占全球五分之一人口)都将无法解决。正因如此,这场对话必须在互相尊重和平等的条件下进行。如果我们继续要以占优势的或高人一等的出发点将中国妖魔化或贬低成“落后”的对话者,我们将不会赢得一位全球事务中有责任感的搭档。

西方数百年间在世界范围对真理进行垄断,对世界其它地区搞“文化一言堂”(Leonard Swidler语),现在我们进入了一个新时期,它的特点将是跨文化的提问与对话。当然最后要强调的是,对话意味着认真地对待谈话对象,而对话的意义在于,通过互相的理解和共同学习而改变双方的看问题方式。

本文开头提到德国的中国观随着历史的发展而变化。17、18世纪耶稣会传教士为启蒙时代的欧洲介绍了一个完全正面的中国形象。这个形象所带来的认识极大地鼓舞了启蒙思想家们(特别是伏尔泰和莱布尼茨):原来没有上帝的启示也可以出现伦理道德高度发展的社会和相应的理性学说(儒学)。可以说欧洲启蒙运动受到中国思想的重要推动。莱布尼茨曾挑战性地建议,不能只派传教士到中国,还应该邀请中国人来传授伦理行为方式。当然传教士时代已经一去不复返了。虽然当时历史的局限把中国理想化

了,但莱布尼茨的话却有超越时代的重要精神:他那时就指出人们自身文化只具有相对意义。回顾19世纪欧洲中心主义和中国泱泱大国思想相冲突的历史灾难,更能说明,莱布尼茨关于不同文化间要取长补短的观点,使他成为超出其所处时代数百年的伟大思想家。因此我们这里同样有一个开明的传统,即跨文化的开放性,值得我们继承下去。

① 萨默尔(Theo Sommer):《亚洲——伙伴还是对手》(ZEITpunkte, Nr. 4, 1995, p. 5)。

② 封面图为一个中国人正在用筷子将地球送入口中。

③ 参看提尔毕尔(Siegfried Thielbeer):《邓小平的彻底变革——中国人在日常生活中从未像今天这样自由过》(Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.2. 97, p. 14)。

④ 谈到沟通的困难程度,我们不妨回想一下几年前围绕中东问题专家席默尔(Annemarie Schimmel)展开的争论,她曾著文致力唤起对伊斯兰文化理解。

⑤ 盖尔茨(Clifford Geertz),《文化的阐释》(The Interpretation of Cultures, New York, p. 42)。

⑥ 详见卜松山(Karl-Heinz Pohl)《中国概况。背景文化——商务旅行及旅游者指南》(China fuer Anfaenger. Hintergrund Kultur, Freiburg 1998, p. 11-13, 146.f.)。

⑦ 福尔布莱特(J.W. Fulbright)《政治极权的代价》(The Price of Empire, New York 1989, p. 217)。

⑧ 社会权利于1966年、发展权于1986年分别被列入联合国的人权准则。关于中国的人权问题及其与联合国人权声明的联系详见雅律胜(Harro von Senger):《联合国的人权构想与中国官方的人权立场》一文,见保尔(Gregor Paul)主编:《人权问题:关于中国的讨论——与中国的对话》(Menschenrechtsfrage: Diskussion ueber China - Dialog mit China, Goettingen, Cuvillier 1998, p. 62-115)。请看戴维斯(Michael C. Davis)主编:《人权与中国价值》(Human

Rights and Chinese Values, Oxford 1995, p. 203)。

⑨ 易利孜·李(Eliza Lee):《人权与非西方价值》,见戴维斯(Davis),页72-90。

⑩ 有趣的是在启蒙运动之后(19和20世纪)有关自然权利的设想逐渐消退,取而代之的是对积极(人为制定的)法规的强调。直到二次大战以后,经历了纳粹暴行,对自然权利及人权的思考才重新活跃起来。真正推广开来则是经过美国的公民权利运动和紧接着的反歧视的运动。参看威斯顿(Burns H. Weston)关于人权(Human Rights),见《大不列颠百科全书》(Encyclopaedia Britannica)(CD-Rom)。

⑪ 这一想法的产生受到Richard Madsen, Gerhard Goehler和Michael von Brueck在1998年10月特里尔“中国与西方的对话——中西社会的伦理基础”(China and the West in Dialogue - Ethical Bases of Our Societies)研讨会上论文的启发,特此表示感谢。

⑫ 西方的这项功绩是七千万条人命换来的,就我所知尚没有一块纪念碑来缅怀这些西方文明精神的牺牲品。美国独立的先天缺陷在于,宣告人类自由的那些人,不仅是殖民主义者,还是奴隶主。直到三十年前,美国的黑人学生才能第一次且是在军队保护下在南方各州的大学注册。

⑬ 显然这并不是一种真正基督教的,而更趋向于欧洲(及北美)的特征,因为非洲、拉美和亚洲的基督徒对此并没有表示多大的激情。

⑭ 孔尼格思贝格(Hans Koningsberger)《在中国的爱和恨》(Love and Hate in China, New York 1967, p. 22),转引于纳森(Andrew J. Nathan)《文化研究中价值的位置:以中国的民主为例》(The Place of Values in Cross-Cultural Studies: The Example of Democracy of China),见柯恩(Paul A. Cohen)和高德曼(Merle Goldman)主编《文化意识——纪念史华慈中国思想论集》(Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin Schwartz, Cambridge 1990, P. 303)。

⑮ 雷佩尼思(Wolf Lepenies)《自大时代的结束》,见《时代周报》(DIE ZEIT, 24.11.1995, p. 22)。

⑯ 按照某些政治理论,民主化的过程(中产阶层的形成)应在人均年收入约达到7000美元时才能稳定下来。

⑰ 贝尔(Daniel A. Bell)《东亚对人权的挑战:对东西对话的反思》(Human Rights Quarterly, 18(1996), p. 655)。

⑱ 此处参见霍斯特(Detlef Horster):《苹果落地不会离树太远:后基督

教时代的道德与权利》(Frankfurt 1995)。

⑯ 这里有一点值得注意,它不仅有悖西方的传统,看上去也不合当今中国的表象,那就是中国历来对军事的轻视。儒家把它看作最糟糕的东西,因为它总是意味着破坏和谐,意味着乱(如本世纪初的军阀混战)。有趣的是中西文化交流的先驱——耶稣会士们已经认识到忽略军事是中国的最大弱点。17世纪法国教士李明(Louis Daniel LeComte)就指出,中国人由于爱好和平,惧怕战争,已“接近基督的崇高教导”了,然而他警告说:“中国人的政治虽然使得国内免于许多冲突,但却使其人民受到外来战争的威胁,而这将是更加危险的。”这一估计200年后被现实所证实。参见李明《今日中国》页90(*Nouveau memoires sur l'état present de la Chine*, II, Paris 1696, p. 90。德译本:*Das heutige Sina*, Frankfurt 1699, II, p. 91)。李明清楚地指出,军事上虚弱的原因在于,“精英们面前只有摊开的书本,而从未被受以刀剑”(同上)。同时他还引用满洲征服者(鞑靼人)嘲弄的话说:“一匹嘶鸣的鞑靼战马就足以吓退汉人的全部骑兵。”(90页)。

⑰ 关于这个从马克斯·韦伯开始的区分(及其它的文化模式)见特隆坡纳斯(Fons Trompenaars)《全球化管理手册——如何理解商业活动中所遇到的文化差异》(*Riding the Waves of Culture*, London 1993)。

⑱ 参看冯·布吕克(Michael von Brueck)和沃伦·莱(Whalen Lai)《基督教与佛教——历史,对峙,对话》(Muenchen 1977),孔汉斯(Hans Kueng)和秦家懿(Julia Ching)《基督教与中国宗教》(Muenchen 1988)。

⑲ 这也是两次在德国特里尔大学举行的“中国与西方的对话”(“*China and the West in Dialogue*”国际学术会议所致力的。1997年4月第一次会议的题目是“跨文化理解的先决条件与可能性”(“*Conditions and Possibilities of Intercultural Understanding*”),第二次会议(1998年10月)的主题为“中西社会的伦理基础”(“*Ethical Bases of Our Societies*”)。宣读的论文将于近期分别结集出版。

⑳ 参见罗兹(Heiner Roetz)《轴心时代的中国伦理》(Frankfurt 1992)。

㉑ 参见罗兹(Heiner Roetz)《人权与孔子》(*DIE ZEIT*, 9.6.1995, p. 43),《孔子与人的尊严——中国文化并非没有个人自由说》(*DIE ZEIT*, 15.11.96, p. 12)。同样的观点也是保尔(Gregor Paul)和罗博松—文绍尔(Caroline Y. Robertson - Wensauer)主编《传统中国文化与人权问题》一书中某些文章基本内容(Baden-Baden 1997)。

㉒ 引自 Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and its Avatars. The dilemmas of

Social Sciences”, *New Left Review*, 101/102(1997), p. 98.

㉓ 泰荪(Heinz Theisen)《政治理论的剩余资源:论我们需要一个思想上的大联合》(见 *Mut, Forum fuer Kultur, Politik und Geschichte* 347(7/1996), p. 31)

㉔ 例如在为前德国总理赫尔穆特·施密特80寿辰而举行的讨论会上,人们看出东西方与会者对这一倡议的不同评价。见《时代周报》(*DIE ZEIT*, 16.12.1998, pp. 16–20)。

㉕ 泰荪,30页。

㉖ 格瑞(John Gray),《决赛——晚期现代政治思想的问题》(*Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1997, p. 80)。

㉗ 麦克法夸尔(Roderick MacFarquhar),《后儒家的挑战》(“The Post-Confucian Challenge”, *The Economist*, 9. Feb. 1980, pp. 67–72)。

㉘ 《时代周报》(*DIE ZEIT*, 24.11.95, p. 62)。

㉙ 莫尔斯(Manfred Mols)和德利希斯(Claudia Derichs),《一个历史的结束或文明的碰撞?——论关于亚太世纪的跨文化讨论》(*Zeitschrift fuer Politik* 3/ 1995, p. 247)。

㉚ 安托尼·吉登斯(Anthony Giddens):《非左非右——激进政治的未来》,伦敦,1994。

㉛ 约翰·格瑞(John Gray)第17—18页,78—80页。

㉜ 关于该思想的讨论另见查尔斯·泰勒(Charles Taylor)的“本真伦理学”(德文翻译为《现代的困扰》,法兰克福1995)剑桥/麻省1991,和卜松山(K.-H. Pohl)的《社群主义与儒家思想——寻找公共道德基础》,载于卜松山的《全球背景下的中国思想——中西哲学思想的对话》,(Chinese Thought in a Global Context – Chinese and Western Philosophical Approaches) Leiden, 1999.

㉝ 米斯克(Ahmed Baba Miske),《给世界精英的公开信》(*Lettre ouverte aux élites du Tiers-Monde*, Paris 1981, p. 143.),引文见布鲁克内尔(Pascal Bruckner),《白种男人的哭泣》,Berlin 1984, p. 136)。

㉞ 如果不以普遍主义的政治观念来看,这也包括了而且恰恰包括了中国的持不同政见者在内。

㉟ 《南华早报》(*South China Morning Post*), 21.3.1995)。

㉟ 如见珐夫(William Pfaff),《美国的极端全球化论者言论有如传教士》(“In America, Radical Globalizers Talk Like Missionaries”, *International Herald Tribune*, 9.6.1998)。

④① Simon S. C. Tay und Poon - Kim Shee:《经济危机,义务和新加坡模式:政治伦理和法律》,“中西社会的伦理基础”(“*Ethical Bases of Our Societies*”)研讨会的论文稿,1998年10月20—23日,Trier)。

④② 森哈斯(Dieter Senghaas),《关于亚洲的和其它的价值》(*Leviathan*,23/1,1995,p.11)。

④③ 贝尔(Daniel A. Bell)《孔夫子对人权做出了哪些贡献?》(“What Does Confucius Add to Human Rights?”,*Times Literary Supplement*,1.1.1999,p.6)。

④④ 1998年6月在北京召开了“普遍伦理:中国伦理传统的视角,联合国教科文组织‘普遍伦理项目’地区专家讨论会”,同年10月在汉城的会议以“普遍伦理与亚洲价值”为题。这两次由联合国教科文组织召开的会议上,东亚对普遍伦理的理解对讨论起到了决定性的影响。另见杜维明《家庭,国家与世界:现代儒家对全球化伦理的寻找》(“Family, Nation and the World: The Global Ethic as a Modern Confucian Quest”,*Social Semiotics*,Vol. 8, Nos. 2/3, 1998, pp. 283 – 295.)。

④⑤ 贝尔(Daniel A. Bell)等描述了这样的模式(以新加坡为例):《非自由主义的民主制在亚太地区》(*Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, Oxford 1995)。按照他的说法这里有三个基本点:从共同利益出发的非中立性的政府;法律不是被理解为权利,而只是管理的、立法的手段;一个并非完全独立的公民社会所拥有的公共空间。(163页起)。

(张国刚 朱易译)