

## 中国和西方价值：关于普遍伦理的跨文化对话的反思

（德） 卜松山

盲目的自大是建立在这样板的假定之上的：全世界的居民要想过一种幸福生活就需要成为欧洲人。

——约翰·高特弗里德·赫尔德（1744--1803）

《关于人类历史哲学的思想》

当铁幕落下，其巨大的政治和思想隔阂消失后，按照文化差异来划分世界似乎再次成为时尚，塞缪尔·亨廷顿那部颇有争议的著作使这一点变得更加突出。他著作中得出的结论是颇值得怀疑的，他的前提——即勾勒出几大文化圈的差异的轮廓，已经引起了争论，一方面，普遍论者批评他过于强调文化差异，另一方面，流行的后现代文化多元主义和反本质论者则批评他忽略了文化圈内差异的存在。

尽管如此，价值讨论仍需要以这些前提为起点，即强调文化差异，但又不得出亨廷顿那样以美国中心的政治权力观为标志的结论。毋庸置疑，美国作为今天唯一的霸权国家，在世界范围内产生了巨大的文化影响。尽管这样的发展被称为全球化，但是美国的金融、商业和娱乐业开创了这一发展并在今天继续刺激着这一发展。今天，世界上没有一个角落不渗透着美元、微软、CNN、好莱坞电影、电视节目、杰瑞·斯皮林格、麦当娜、迈克尔·杰克逊。由此看来，其实把这种普遍发展称为美国化而不是全球化更为恰当。<sup>1</sup> 我们如何以此为

---

<sup>1</sup> 有人称之为可口可乐-殖民化(Coca-colonization)，有人则简单地称之为文化帝国主义。普遍主义的这种军事层面见 Chalmers Johnson, *Blowback – The Costs and Consequences of American*

起点，以一种公正的方式来讨论价值的普遍性问题呢？即如同维护生态圈里的差异那对待文化差异并予以重视？无论如何，上面所勾勒的这一背景图画应使我们在一开始讨论普遍伦理时就应认识到所有普遍主义所存在的陷阱，譬如说，他们继承了从权力的维度看问题的方式，正如当代哲学家克劳斯·米歇尔·梅也-阿比西所说：“我尚未看到一种不是某个人的普遍主义的普遍主义”。<sup>2</sup> 因此，首先让我们考察一下这种西方普遍主义的根源，即基督教根源。

## 1. 西方普遍主义的基督教根源

基督教为基础的西方和儒家为中心的东方，这一流行的区分当然是一种简单化，它像所有简单的二分法一样，一直受到批评。然而，从历史的观点来看，即如果我们考虑到历史进程中的变化和修正的话，那么这种区分仍然是有意义的。现在，西方社会——如果我用这一完全概念化的词语的话——当然离成为真正意义上的基督教社会还有很长的距离。<sup>3</sup> 如果我们还要把西方后现代多元文化社会称为基督教基础的社会（即使面对从启蒙哲学家，马克思、尼采、存在主义者到当代各种理论对基督教的批判），那么我们不得不首先考虑在两千年漫长的历史中，犹太—基督教（混合着希腊罗马传统）观念已经在欧洲人及美国后代的集体意识中扎下了坚实的根。其次，我们还应考虑到一个“觉醒”的过程（马克斯·韦伯），在从启蒙时代开始的这个过程中，基督教观念和价值已经变成了政治概念和世俗的社会价值，如果我们仔细考察法国大革命的价值体系（自由、平等、博爱）或者 1789 年的人权宣言，我们会清楚，它们是以基督教理想为基础的，这些理想在与教会势力的抗争中被世俗化了——这无不具有历史的讽刺意味。

在这一基督教价值中心的基础上，发展出了一整套世俗的观念和价值：个人主义、理性主义、科学主义与进步观念的结合，被称之为“西方的合题”。在西方式的现代化转化为一种全球的或普遍的、具有巨大影响力的过程中，它变成了一种推动力。在这个综合过程中，不仅地球的一半被欧洲人殖民化，而且“单维度的进步秩序”被强加于具有众多民族的世界。正如主持“联合国文教组织”“世界普遍伦理工程”的哲学家金丽寿所说：“这一合题在人们的思想和事务中具有如此重要的地位，以致使许多民族和社会一致把西方化当作实现未来的

---

*Empire*, New York 2000. *Empire*, New York 2000.

<sup>2</sup> Klaus Michael Meyer-Abich 《世界的整体性优于统一性》，见〈一个世界 —— 一种道德？一个争论〉 p. 207; Wilhelm Luetterfelds and Thomas Mohrs (eds.) *Damsttdt* 1997.

<sup>3</sup> 更奇怪的是，尽管美国是个多元化的国家，但基督教在公众中的影响仍很大，在新教原教旨主义的形式中——所谓的基督教右派——或者在自由党人诸如克林顿总统与莱文斯基的丑闻的公开忏悔中可见一斑。

唯一途径。在现代化的旗帜下，他们抛弃了已熟悉的真理、价值和生活方式，把西方化的程度看做衡量进步与退化的标准。”<sup>4</sup>

在走向现代性的历史进程中，这种发展的文化/宗教根源淡出了人们的视野。但是，在跨文化问题的讨论中，应该看到基督教传统的某些品质在转化为一套世俗的价值体系的过程中仍保留了下来。譬如，作为基督教重要部分的普遍的传教热情，像一根接力棒一样被一代一代地传下去，从基督教信仰到新的市民宗教：自由主义、马克思主义、资本主义、民主和人权。即使自由主义，正如查尔斯·泰勒曾经指出的那样，如同基督教一样，是一种“战斗的教条”。<sup>5</sup> 人权的观念，它的根源及其正当性（人的尊严的观念和神圣/自然法）都可以追溯到基督教传统，<sup>6</sup> 至少它的某些激进的主张，即使不是原教旨主义的，但也变成了世俗教义的一种新形式，即一种极端、绝对的、准宗教的倾向。

如果我们要打破以基督教为基础的西方文化对世界的影响的平衡，那将会导致两种不同的态度：那些强调物质、社会进步、科学、民主、人权观念和自由贸易（不平等双方之间）的人，会看到它积极的一面，于是更加坚定这一信念：“我们（欧洲/美国）的思维方式比我们的军事和经济具有更加压倒一切的优势。”<sup>7</sup> 但是，我们也不能无视这种全球性的征服所付出的代价（或者阿多诺和霍克海默的启蒙辩证法）：即殖民主义、帝国主义、各个阶段各种形式的种族灭绝，最后，至少不应忽视无情的经济增长和进步观念造成的环境退化，如全球性的气候变化。

这是一个更加宽广的语境——它既是历史的又是现实的——在这个语境中，我们还应对普遍伦理观作出评价。

要言之：

- 虽然现在基督教观念和价值的大部分已被世俗化并不易识别了，但它仍然是西方社会的基础，因此，将它称为后基督教价值也许更为恰当。
- 西方已成功地将基督教为源泉和基础的价值体系普遍化了。这种普遍化在伴随着科学、军事（技术）发展的殖民主义、帝国主义时代就已实现了，并受到对新发现的

<sup>4</sup> Yersu Kim, *A Common Framework for the Ethics of the 21<sup>st</sup> Century*, Paris 1999, p. 9.

<sup>5</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton 1992, p. 62.

<sup>6</sup> Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights," in: Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, p. 125. 关于人权之正当性问题的不同观点见 Taylor 的论文。他将准则（不同文化共同遵守的）和它们的正当性（如佛教的“非暴力”观或对物质与精神财富的追求）加以区分。

<sup>7</sup> Meyer-Abich, p. 204

追求的刺激。

- 考察西方新的市民宗教的普遍主义理想，早先的传教热情和绝对论并未中断。<sup>8</sup>

那么，在“全球化”的时代，我们还需要一种全球或普遍伦理吗？西方核心的价值，后基督教的价值，法国大革命或美国宪法的世俗价值是世界其他地区的模范价值吗？西方社会是其他社会的模范社会吗？这样一种建立普遍伦理的普遍主义行为难道不正是一种通过我们认为合适的伦理普遍主义而把欧洲中心的烙印打在世界之上的企图吗？<sup>9</sup>

## 2 儒家的使命：儒家思想的伦理、社会和政治层面

如果我们把儒教在东亚和基督教在西方的影响加以比较的话，那么，两方面都显示出一种正、负因素的混合特征。首先，儒教——即使严格意义上说不是宗教，而且在历史上同基督教一样具有异质性——当然具有同基督教一样的信仰功能：在过去 2000 多年，儒家思想在中国和东方产生了深远的影响，儒家也具有普适性的内容（可以在“天下为公”“天人合一”中看到），但与基督教相比，它缺乏狂热的传教热情，相反，它是作为一种和谐的社会、道德秩序的典范学说而在东亚其他地区传播的。同基督教教会不同，虽然作为一种机制，儒教随着中华帝国的灭亡而消失了，然而在某种程度上作为一种后儒教，它仍然是中国社会的伦理基础。

如前所述，18 世纪，欧洲启蒙哲学在理性主义和科学的倡导下，最终摆脱了对基督教信仰的迷信，它推动了基督教的世俗化进程，政教第一次分离，并最终导致了教会的边缘化。当然这并不意味着，儒教作为主导思想没有受到批判。众所周知，五四时期，传统社会的一切弊病都被认为应由儒教负责。而且，从社会达尔文观点，儒教也应为中国在经济、技术、军事和发展的落后负责。尽管受到了批判，而且在某些方面——如同基督教，这些批判也是公正的，但它却从来没有经过那样一个世俗化的过程，因为儒教作为社会、政治、伦理的一种形式，从来就是一种世俗的思想方式。因此，它缺少基督教那种超自然的、奇迹式和传奇般的内容，正是这种性质使现代人难以接受。儒教作为一种价值体系，经过反传统和文化大革命的动荡，仍然幸存于中国大陆。

基督教信仰和儒教似乎都代表了各自传统最好和最坏的一面。人们依据意识形态倾向而被确定正面价值或者负面价值。为了追求一种普遍价值，让我们暂时把注意力放在儒教更为积极的那些方面。人们终于认识到（虽然这个认识来得太迟），八十多年前完全抛弃儒家，

---

<sup>8</sup> 参见 William Pfaff, "In America, Radical Globalizers Talk Like Missionaries", *International Herald Tribune*, July 9, 1998.

<sup>9</sup> Meyer-Abich, p. 203

招致的后果既有好的方面也有坏的方面。

据杜维明的看法，儒教的中心观念之一是使个体处于多重的关系圈——家庭、工作中的上下级、友朋、团体、国家、宇宙——的中心，这种相互关系的特点是一种互助感、责任感和义务感。因此，儒家的使命，用宋代文学家范仲淹的话说，即“以天下为己任”。通向社会和谐目标（如果不是宇宙目标的话）的途径，是以个人自我开始而以超越自我而终的——“自我”不仅代表个人，也代表家庭、家族、团体和民族。这正是《大学》中的修身信条，一方面，它是人际关系之世俗语境中的一种教义，另一方面，正如冯友兰所说，它又是中国哲学的主要传统：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。因为它既是此岸世界的又是彼岸世界的……”<sup>10</sup> 由此看来，一个人追求的个人的善对于他人也是适用的：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”<sup>11</sup> 这是黄金规则的积极的一面（消极的一面也可在古代典籍中发现）。每个人在一种人际关系网中实现自己，于是，认识日常生活中的善就是为“仁”。儒家的这种社会价值不是一种专制主义的、普遍的、适用于所有人（像基督教的博爱），而是具有非常具体的、心理学意义上的“核”：父子之爱。根据孟子<sup>12</sup> 的观点，这种基本的——普遍的——体验可以扩大、延伸到整个世界，但父母与子女之间这种特殊的父慈子孝的关系仍具有重要作用。简言之，儒家思想的特点在于它是一种基于自我修养、超越自我、强调相互间义务、家庭价值和关系的伦理。

作为统治阶级的思想体系，儒家思想不仅具有一种伦理的、类似于宗教的功用，而且具有政治功用。它的政治思想是从孟子和《大学》派生而来的。孟子主要的政治信条就是“仁政”，关心人民的福利（而统治者最不重视），即“民为贵，君为轻，”<sup>13</sup> 重义轻利。《大学》的政治信条是道德与政治的结合：管理公共事务的人应通过自我修身起到道德行为的模范作用，并具有社会责任感（内圣外王）。在历史上，这导致了通过政府考试选拔的知识界精英的统治，这给法国和德国的启蒙思想家灵感（这与欧洲贵族、教士统治相反），但是从现代民主的标准来看，由于它的等级结构，它也存在着严重的弊端（如清初和五四的批评家已经指出的僵化的形式主义问题）。儒家激励政府的是通过知识精英统治，通过道德规范和良知——即通过中庸之道——以便实现一种普遍美好的、和谐的社会秩序。与西方不同，在西方，从社会思想的意义上说，我们有社会契约这一主导性观念，通过这一观念自主个体能

---

<sup>10</sup> Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962, p. 3.

<sup>11</sup> 《论语》 6.28.

<sup>12</sup> “老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌。”（《孟子》1，上，7

<sup>13</sup> 《孟子》3上，3,2上，4； 7下，14

调节他们相互冲突的权利和利益，而在中国传统中，社会被看做是一个家庭，对二者而言，竞争是有害的，它会破坏家庭和社会的和谐并最终导致混乱。这样的知识精英，因为他参与国家管理，不可能形成一种与政府相对抗的态度，而对下还要有家长似的仁爱之心。而西方建立在社会契约上的社会结构以及社会（政府）和个人（公民）之间的对立（特别是启蒙运动和法国大革命后期更加强烈），则产生了市民社会和公众空间的概念，公民观念和知识分子的批判性、独立性使之与政府相对立。而儒家传统中的知识分子则要服务于政府，对上面对违反道德的行为予以诤谏，对下则要关心百姓的福利，这样的态度仍然存在于中国和其他东亚国家。我们可以看到，在中国民间社会的倾向是“自上而下”的，相反，西方公民社会则是“自下而上”的（后者符合民主观念，因此在西方被视为在政治意义上是正确的）。<sup>14</sup> 还没有解答的问题是，政治与道德的结合这一特殊的文化资源是否仍对中国和东亚的民主发展起作用呢？<sup>15</sup>

### 3. 跨文化语境中的西方和中国价值

今天的欧洲社会，尽管基督教已大大地失去它对公众的影响，这使它处于一种两难境地，但它一直作为欧洲中心的普遍主义的根源而对世界产生影响，而且，（如果不是唯一的）它也是伦理教育的主要机制，在这方面没有任何一种东西可以取代它的地位。虽然学校现在都在开设“伦理学”和“公民学”的课程，新的市民宗教如同先前的教义手册一样是必授内容，但这种学校教育似乎并没有表现出一种类似宗教的信仰感。不仅道德教育受到了教会边缘化的影响，而且慈善机构——至少在德国如此——也由基督教会管理。假使在世界范围内通过电视的救济和捐款的目的是高尚的，那么传统基督教的理想——“爱你的邻人”似乎被更加普遍的、遥远的“爱你的同类”代替了——不管他或她住在卢旺达、东帝汶或者不管什么地方。对无家可归者、老弱病残者的慈善活动仍主要是由教会组织的。在现代社会，虽然具有基督教动机的活动正在衰退，但仍然有其存在的空间。

有趣的是，从跨文化的观点看，基督教的最牢固的根基并不在后工业化的西方社会，而是在殖民化的进程中被移植的那些国家：非洲和南美，这无不具有讽刺意味。而且，在过去二十年中，它在中国大陆越来越具有吸引力。在这个跨文化移植的过程中我们会发现一种有

<sup>14</sup> 关于中国市民社会的不同观点参见 Philip C. C. Huang, "'Public Sphere'/'Civil Society' in China? The Third Realm Between State and Society", in: *Modern China*, 19 (1993) 2, p. 216-240. 关于“自上而下”与“自下而上”的模式之间的区别见 Thomas Metzger, "The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History", Hoover Essay: <http://www-hoover.stanford.edu/publications/he/21/a.html>

<sup>15</sup> 关于 Daniel A. Bell 中国民主发展概观的有趣说明见 "Democracy with Chinese Characteristics: A Political Proposal for the Post-Communist Era", *Philosophy East and West*, 49/4, p. 451-493.

趣的模式：被一方当作糟粕丢弃的东西却被另一方当做珍珠捡了起来。反之亦然，中国宗教和文化的某些方面在西方也是如此——从禅宗、佛教、道教的突出地位到对易经的崇拜——而在中国，这些东西被认为与封建迷信相关，随同儒教一起被五四时期至今“进步”的中国知识分子扔进了历史的垃圾堆。这种跨文化的相互移植模式在五四时期尤为突出：当中国知识分子热切地宣传“全盘西化”时，他们的欧洲同行，特别是德国同行，却号召他们的同胞向中国的“天道”学习。<sup>16</sup>

今天，西方对禅宗和道教的兴趣更为突出，没有一所社区学校（community college）不开设具有道家意味的课程——太极拳、气功、风水，再看一看书店，大量具有道家意味的劝戒读物在销售——从《生财之道》到《性之道》（*The Tao of Sex*）。这一切涵盖了西方人（也不仅是西方人）内心欲望的诸方面。<sup>17</sup> 道家和禅宗这种越来越强大的吸引力可以解释为：它们的实践、观点和智慧与今天个体化的生活方式相合拍。在一个全球性的精神超市上，一个人可以像选择商品一样选择一种宗教（包括一种相应的身份）。

显然，在这种跨文化的移植中，儒家是落选者。作为东方占主导地位的精神和伦理传统，它的影响与基督教在西方的影响面临着同样的命运。但也并非一贯如此，如前所述，启蒙时期，许多欧洲哲学家从中国汲取灵感，在儒家的伦理教义和政治-社会体系中发现了“启蒙国家”的形式。跨文化的借鉴和移植与时代精神相联系。似乎正是与时代潮流的不一致使得作为道德学说和社会学说的儒家思想在今天的西方如此不合时宜并被误解。

今天，我们生活在一个责任、个人修养、美德、义务、克服个人利益的观念都不在个人生活中占有崇高地位的时代。<sup>18</sup> 儒家道德与政治的结合（即通过道德典范人物实现政治责任）在一个媒体化的民主时代显得过时了，在这样的时代，外表比本质更加重要。今天，在西方，公众道德的失败和政客们的道德堕落似乎倒具有娱乐价值：提高电视收视率或者破坏网页。在中国，作为典范人物的官员们的严重腐败似乎也同样。然而，我们依然要问，当那些社会上的政治杰出人物（且不说娱乐业的玩偶或偶像）不能在他们的行为中起到模范作用

---

<sup>16</sup> 德国表现主义诗人 Klabund (李白和其他诗人诗歌的发现,激发了 Gustav Mahler 创作了他的里程碑式的作品 (*Das Lied von der Erde*)) 曾提出他的同胞“变成欧洲的中国人。”见 Wolfgang Bauer, “Die Rezeption der chinesischen Literatur in Deutschland und Europa”, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*. Guenther Debon (ed.), Wiesbaden 1984, p. 184 (Ingrid Schuster, *China und Japan in der deutschen Literatur 1890-1825*, Bern 1977)

<sup>17</sup> 如同我们看到的，这种“道热”，似乎具有道教的基本因素，它在时尚的伪装下追求着长生不老药。根据今天的时代潮流，这种不老药可以在打坐和运动或性的结合中获得。

<sup>18</sup> 事实上，儒家和基督教都与今天的时尚不合拍。我意识到基督教和儒家教义的相似性需要在传统和现代性的更加宽广的语境中予以进一步的探索。

时，我们应在哪里获得道德行为的动力呢？

早在五四时期，“进步”的中国知识分子谴责孟子重义轻利的思想，认为正是它使中国没有发展出像西方殖民主义者那样“进取的”（进攻性的）资本主义形式。大约 100 年以后，公司为了增加股东们的利润而裁减人员缩小规模，或者骤然间从某一地区抽走大笔资金致使这一地区经济受到重创——资本主义已经获得了这样一种品性，在这里，“至善的唯一信条”似乎只能“最大限度的获取利润”。<sup>19</sup> 当这种态度正在席卷中国，越来越多的人，从普通老百姓到政府官员只对攫取金钱有兴趣（根据邓小平的观点“致富光荣”），你幻想五四知识分子有预见性地保存一点孟子的思想，那真是独出心裁。

把家庭作为社会的核心和典范似乎也过时了，如同我们在西方看到的那种崩溃趋势一样。然而对照儒家观点，我们再次思考这种“社会进步”——毕竟我们不得不对其他发展提出质疑，如环境问题，不久前这些发展都被欢呼为“进步”。<sup>20</sup> 我们起初在家庭从父母那里获得道德感，但随着越来越多的家庭解体，它的这一社会功能无法得到保证了，而且，家庭危机似乎正是不断增强的自我中心的生活方式的结果。<sup>21</sup> 正如在环境恶化中那样，前几代人因自私地滥用自然资源应对后代人感到内疚，对社会伦理资源的滥用也应有同样的表示。在这个语境中，德国最高法院的前任法官恩斯特·沃尔夫刚·博肯德几年前已经提出过警告：我们民主和价值中立（value-neutral）的政治是依存于某种（社会和伦理）资源之

---

<sup>19</sup> Henry Rosemont Jr. 2000 年 1 月在夏威夷“东西方哲学会议”上对于 Charles Ess 的论文（见 Hawaii, January 2000, p. 10）的评论（未发表）。同时 Rosemont 作了补充：Bill Gates 的资产在他们讨论的这四个小时之内就增加了大约 4 百万美元。

<sup>20</sup> Henry Rosemont 讲了一个有趣的故事：1914 年在 *Scientific American* 上有一篇题为“汽车将结束纽约城的环境污染”的文章。在这个无法令人相信的标题后面的文章中提到每天有 31000 加伦的马尿和相同数量的马粪放在纽约大街上。因此，汽车——“无马的车”被看做结束环境污染的一个重大突破。Rosemont “评论”，p. 17

<sup>21</sup> 根据家庭的新定义（“当孩子和成人住在一起时家庭就存在”）我们今天见到的混合家庭、单亲家庭和有领养的孩子的同性恋家庭（或者通过人工受孕、借腹生子和通过其他医学技术的“进步”而获得孩子，导致了一系列其他伦理问题）。所有这些发展，在多元化的社会中，在提供不同的生活方式的选择中，或许够多样化了，它们也是对自我实现的信条和平等政策的响应，然而，这些选择不仅关系到作为“父母”的成人，也关系到孩子，他们在这样的环境下成长，而且，如果有关的孩子在这种环境中发现娱乐性和指导作用，这种观念至少应值得怀疑。请参见自由政治杂志 *Newsweek* 的评论：“就在上星期，克林顿总统通过社会统计数字说明那些与父母生活在一起的孩子比那些不与父母生活在一起的孩子‘更有可能避免吸烟、酗酒、暴力、自杀和吸毒。’这在十年前几乎是不可能的，当时副总统 Quayle 因为在他的讲话中（'Murphy Brown'）怀疑单亲家庭文化上的负面价值而被嘲笑。这表明，我们在逐渐被解放“成为我们自己”，而自我表现实现可能变成自我放纵或自我毁灭。如果我们运用恰当，越自由越好，但常常就是我们自己最大的敌人。Robert J. Samuelson, “物质主义的限度——财富孕育渴望，因为它增加自由，自我表现可能变成自我放纵。” *Newsweek International*, May 15, 2000.



上的，这种资源一旦被用完，是不能再生的。<sup>22</sup> 后来，主张社群主义的哲学家也提出过这一警告。因此，如同在社会生态中一样，首先的任务是维护——而不是滥用——本土的伦理资源。

#### 4 从美德伦理学到“两难中的伦理学”

教科书通常把伦理学解释为一种哲学规范，是一种关于善恶之道德原则的“客观科学”。与此相反，道德往往具有其特殊的文化责任。然而，作为一种有关道德原则的“科学”哲学，伦理学不能摆脱文化的影响，并具有一定的倾向性，譬如，西方伦理思想具有普遍主义的特征，在整个历史上，都强调某种普遍的、平等主义的原则和法规。如前所述，这种普遍主义具有其基督教的历史、文化根源，即

- 排他性的一神教（与多神教相对照被视为“进步”），
- 在上帝面前人人平等的观念，
- 宣称宗教教义的绝对真理，
- 将这种教义传播于全世界的传教热情。

启蒙时代，这种宗教信仰的绝对主义被理性的绝对主义所替代。我们看到，在哲学领域，出现的向立法化的发展：从约翰·洛克开始，成文法（可以追溯到罗马传统）和权利语言代替了道德行为的不成文的规则。<sup>23</sup> 于是，正如查尔斯·泰勒曾经说过的：“我们不再说杀我是错，我们开始说我有生活的权利”。<sup>24</sup> 权利话语在法国大革命时期进一步被强化，当时，权利被理解为公民反对政府的主张。由于 1789 年之前旧秩序的历史，国家（政府）被看做（至少是潜在地）一种邪恶力量——现在仍然如此，因此，公民必须通过权利来保护自己。今天，我们已经走到了这里：法律不能公开禁止的事情都是被允许的，用最低限度的伦理学的话说：“只有不伤害别人，我可以为所欲为”。道德作为一种不成文的法典，如同过去，正在被融入成文的法律和权利中，而且，或多或少地成了多余的东西了。

在西方道德哲学领域，首先从美德伦理学——经由“神圣立法”的观念——发展为一种形式主义的义务伦理学。对亚里士多德而言，美德意味着在两极之间保持中道的能力（如勇气就是介于鲁莽和怯懦之间的一种美德）。这种能力需要通过训练和实践而获得，并最后达

<sup>22</sup> See E. W. Boeckenoerde, "Fundamente der Freiheit" (Foundations of Freedom) in Erwin Teufel (ed.), *Was haelt die moderne Gesellschaft zusammen?* (What Keeps Modern Society Together?), Frankfurt 1997, p. 89.

<sup>23</sup> 道德含义仍可以在“right”一词中看到，它意味着“不是道德上的错误”和“对事物的主观权利”。

<sup>24</sup> Charles Taylor, "Conditions for an Unforced Consensus" p. 127

到自然倾向的阶段，那时它才有助于认识生活中的善，那正是人类社会中的幸福生活。然而，在康德的义务（道义）伦理学中，义务和自觉自愿是相互排斥的：一种行为，当它出于义务而非自觉自愿时，它被认为在道德方面是善的。而且，在康德看来，在行为中产生善不再具有重要作用，因为他更关心形式原则：基于理性之上的普遍法则和道德行为。黄金规则变成了绝对的准则：个人的行为准则应成为普遍法的基础。康德以后，功利主义伦理观把善的准则看做“最大多数人的最大幸福”，既以成功来判断善。今天，谈论伦理原则和权利伦理观，对善的认识意味着不限制他人自我实现的可能性，即承认自然常规，人们依据这些规程协调各自的利益和问题。这是从具体道德到抽象道德、从关于生活的道德到理性的、普遍原则的必然发展。它也表明，西方观念历史的主流正是自由观念的发展和个体自由，即个体从教会和政府的局限中解放出来。

要维系一种由众多相互具有契约关系的个体组成的复杂多元的政体，程序化的规则就足够了。问题是，在一种权利伦理学中，善已离开了我们的视域，如果还存在着一种共同的善，那么它只在于承认每个个体的利益并受到公平合理的对待（只要无损于他人，我可以为所欲为）。于是，伦理学变成了一种解决问题的伦理，或用埃德蒙·品考夫的话说，一种“困境中的伦理学”。<sup>25</sup> 这种伦理承认一种最低限度的伦理标准，即在这个标准下一个社会不至于崩溃。与此相反，应该有一种以更高标准为目的的美德伦理。

当我们把儒家伦理与以上勾勒的发展进行比较而予以考察时（当然它经历了从孔子、孟子、朱熹、王阳明、戴震到唐君毅、牟宗三的漫长发展历程），我们发现，虽然儒家伦理的现代形式在与西方哲学的相遇中已发生了变化，但它还没有经过一个比较而言抽象化的过程，但总的说来，它仍然是一种基于社会的美德伦理学，即它不是孤立地看人，而是把人放在关系语境，包括整个宇宙的语境中来看待。（我们注意到，在这样的语境中，现代中国把西方“伦理观念”描述为“人际关系原则”，这是十分有意思的）然而，对于儒家而言，康德的义务和情感的冲突是不存在的，从孔子的话就可以看到这一点：“七十而从心所欲不踰矩”。<sup>26</sup> 在儒家伦理中我们也看到了普遍性的特征，如“以天下为己任”，或由此延伸到“仁”：“四海之内皆兄弟”。<sup>27</sup> 我们也看到了理性原则，如互助、忠恕（正如在黄金规则中那样），但它们强调的不是抽象原则而是具体的行为和修养：关爱、慈仁、克己、重人伦和社会和谐。

---

<sup>25</sup> Edmund Pincoffs, "Quandary Ethics," *Mind*, vol. 80, pp. 552-71. Reprinted in Stanley Hauerwas & Alasdair MacIntyre (Eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983, p. 92-112.

<sup>26</sup> 《论语》，2.4

<sup>27</sup> 《论语》，12.5

因此儒家思想可以被归结为一种温和的（美学的）普遍主义而与西方强硬的（理性的）普遍主义相对。<sup>28</sup>

## 5 “全球化世界”的全球伦理？

问题依然是，如同在经济领域的全球化那样，我们今天是否需要一种新的全球性的或者普遍的伦理——即唯一的伦理？恐怕在西方一神教的传统中，在唯一普遍的准宗教的绝对论中，这样的统一倾向是十分强大的。<sup>29</sup> 而且，正如，梅耶-阿比西所说，普遍伦理的观念也包藏着这样的一种危险，即它可能会阻碍我们去做那些依我们自己的观点看来唯一必要的事情。<sup>30</sup> 当然，普遍伦理具有一种吸引力，不应被全盘否定。因此值得我们寻求一种适宜于双方的中间道路。

当然，还有一些具有普遍意义的美德，如慈善和正义，但具有讽刺意味的是：当它们成为现代西方福利社会和法规的基础时，它们却似乎从公众话语中消失了。也很少有道德准则具有一种普遍性，因为它们或者太浅显，或者有可能被一些合乎逻辑的相反的例证所驳倒，因而消失在视野之外。其中一个就是黄金规则，另一个则是我们从童年时代从父母的惩戒中想到的问题：“如果人人都那样做结果会怎样？”即普遍推广的原则，也即康德的绝对命令的最浅显的表现。至于黄金规则，阿米泰·爱兹奥尼近来进行了富有创建性的扩充，试图弥合社会义务和个人自由主义之间的裂缝：如果你要社会在何种程度上尊重你的个人自由，你也要何种程度地尊重社会的道德秩序。<sup>31</sup> 普适性的原则虽然作为通常公正的尺度，在强调个人和少数权利的时代，在国际政治权力的竞争场上已经无立足之地了。他也提出了发达国家和非发达国家之间的公平问题：如果这个星球上的每个人都像普通欧洲人和美国人那样消耗同样多的能源和自然资源，开两辆汽车，污染环境，那将会怎样？那么，我们顾左右而言他（不在这里，而在别的语境中用这一标准），似乎在剪裁道德以适合于自私自利的利益。无论如何，我们行使自由的方式，以他人特别是以后代为代价的生活，不能普遍推广。“人类只有一部分人，而不是所有的人，可以生活在他人的代价之上”<sup>32</sup> 在这个意义上，

<sup>28</sup> 见 Karl-Heinz Pohl, "Communitarianism and Confucianism - In Search of Common Moral Ground". In: K.-H. Pohl (ed.), *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden: Brill, 1999, pp. 262-286

<sup>29</sup> 有趣的是，在这个语境中注意到西方全球伦理的主要代表是天主教神父和变节的神学教授：Hans Kung.

<sup>30</sup> Meyer-Abich, p. 203

<sup>31</sup> Amitai Etzioni, *The New Golden Rule – Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996

<sup>32</sup> Meyer-Abich, p. 203

在环境的退化中，我们的自由观念（与权力观念紧密相联）的确已走到尽头了。<sup>33</sup> 因此梅耶-阿比西的结论是：“我们不需要一种普遍的道德，如果我们不是系统而无休止地打破那种以他人——以后生的第三世界和我们的自然环境——为代价的生活原则的话，现有的道德原则就足够了。”<sup>34</sup>

他进一步讨论了道德的本土基础，因为道德存在于一种特殊的环境中，存在于一种文化传统中。普遍主义的观点过于抽象而不能产生任何吸引力，或者无法传达一种责任感。迈克尔·瓦尔茨也对此有所评述：“每个社会具有不可避免的特殊性，因为它拥有自己的成员和记忆，那些成员不仅拥有自己生活的记忆，而且也拥有社会生活的共同记忆。相比之下，人性虽也有自己的组成部分，但却没有记忆，因此也就没有历史。文化、没有习俗的实践、没有熟悉的生活方式，没有节庆，也没有共同的对社会意义上的善的理解。”<sup>35</sup> 因此，普遍性和特殊性，伦理的全球性和地方性不是互相排斥的而是互相补充的——按照中世纪哲学家尼古拉斯·库萨的“多元性中的统一性”的观点，每种单一的事物正是宇宙之整体性的一种体现，事实上甚至包含着这种整体性。<sup>36</sup> 有趣的是，宋代的新儒家们也有同样的观点，譬如程氏兄弟，他们坚持“理一分殊”。<sup>37</sup> 这也就进一步说明了，我们不仅在柏拉图、康德、黑格尔和马克思这样的欧洲哲学家的思想，而且也在孔、孟、朱熹、王阳明这些中国哲学家的传统中，发现了具有全球性意义的思想。中国的哲学家没有受到欧美知识分子的关注，只是因为——与他们的东方同行不同——西方人，只熟悉一种思想，即他们自己的传统，今天大部分人依然如此。<sup>38</sup>

如果我们在一个跨文化的语境中进一步追求一种普遍伦理的观念，那么，强调非西方价值中的普遍意义，特别是那些能够弥补西方个人自由和权利要求的义务观念，是十分恰当的。韩国学者 HAHM CHAIBONG，从普遍主义的角度，维护儒教，强调把儒教限制在中国和东亚地区将有损于它的宗旨。如他所说，毕竟罗马教皇没有把基督教信仰的意义只限于欧

---

<sup>33</sup> Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus", p. 129; Charles Taylor 在这里涉及到了泰国佛教徒 Sulak Shivaraska 的观点。

<sup>34</sup> Meyer-Abich, p. 210

<sup>35</sup> Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind./London, p. 8

<sup>36</sup> *De docta ignorantia, On the Learned Ignorance*, II.3

<sup>37</sup> Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, p. 499, 544

<sup>38</sup> 我们不应忘记，中国的知识分子，不同于西方国家的知识分子，具有 100 多年向西方学习的漫长历程。他们来到我们的学校，因此不仅熟悉他们自己的传统也了解西方的传统，从跨文化学习的意义上说是走在了前面。

洲，自由主义者也不会把个人权利的意义理解为只属于西方国家。<sup>39</sup> 当然，现在不应指望儒教不久在西方社会占有一席之地，如西方道家意味的实践那样，但有趣的是，儒教中提出的问题在过去一二十年中已在西方引起了注意，而且也受到主张社群主义的思想家的关注。因此，它已具有某种跨文化的影响和特征。重要的是，这种普遍意义并未以排他的方式来提倡。譬如，过去宣称普遍性只属于西方世俗价值，而把儒家价值排除于现代西方观念，这不仅偏离了互补性的观点，而且也是种族中心的文化自大狂的又一种表现，即紧随黑格尔的欧洲中心的哲学史，把全世界看做是“自我实现世界精神”的形式向西方理想发展。对儒家传统持怀疑态度的另一种流行方式（如在亚洲价值的争论中）是把儒家价值仅仅看作是维护专制统治的一种手段（它们在过去的确起了这样的作用，在今天仍然会有这个问题），但只注意这一重要方面而忽略它的伦理层面，就如同批评某个捍卫基督教价值的人是回到宗教裁判所一样，是一种误导。

不仅在西方（基督教和后基督教）而且在儒家传统中，确实存在着重要的具有普遍性特征的思想，且不提其他文化的贡献。尤其是鉴于西方世俗价值占主导地位的事实，它们至少在本土完成了一种有价值的平衡功能和补充功能，今天，欧洲中心的发展模式使西方国家面临的社会问题和生态危机，应使我们意识到，换一种思维方式也许会使全世界大大受益，我们也应该欢迎来自其他文化的知识分子为解决我们大家关心的问题发表意见、作出贡献。为了在这个星球上建立一个美好的社会和人类的繁荣，这些非西方的价值也许同人权一样重要。关键是，一种权利伦理学，作为最低限度的伦理学，缺乏一些重要的内涵。譬如，关心他人、友爱、人伦、婚姻、家庭、诚信、义务等这些范畴，不能只被作为权利问题提出。<sup>40</sup> 否则，（今天已在逐步这样做）就会失去其重要性。我们的确需要一种权利语言，但我们也需要一种关爱和责任的语言。<sup>41</sup> 换言之，法律是必需的，但它不能完全替代社会的伦理基础。

由此，我们的结论是，一种不仅只关乎西方的中间道路也许是一种立场，用安东尼·纪登斯的话说即“非左非右”，<sup>42</sup> 或者如另一位英国哲学家约翰·格瑞所说，自由主义思

<sup>39</sup> Hahm Chaibong (咸在凤), "Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony?", *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 10/1 (Winter 1999/2000), p. 56. 李慎之, 北京中国社会科学院前任副院长, 也强调儒家思想对世界文明的贡献。李慎之,《全球化与中国文化》,《传统文化与现代化》, 4/1994, p. 3-12

<sup>40</sup> Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus", p. 124-146

<sup>41</sup> 在此语境中，一些老议员 (Interaction Council) 也在 Helmut Schmidt 的倡议下，试图在人权宣言中增加人的义务的内容。

<sup>42</sup> Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, London 1994.

想和社群主义/儒家观念的和谐融合。实际上，这意味着我们可以这样解释西方伦理（和政治）理想（如上所述的自由、自主观念）：它们也兼顾着东方理想。因此，推崇个人自由为一种善并不意味着我们相信“自由独立选择”这样一个抽象而虚构的设想：“通常对自由的解释是以一种幻想为模式的，即人可以以其社会存在——作为父母、朋友、爱人和邻居的存在为代价而追求自己的经济利益”，这存在着很大的缺陷。相反，另外一种观点倒值得推崇：我们不能选择自己的家庭出生，我们首先是作为社会存在而存在的，我们的个性源自我们“历史记忆的遗产”。虽然我们看重自主和公平的观念，但毋须把它们转化成权利和公正的普遍性原则。从这一角度看，自主就不会简单地理解为是对消极自由——无限制的自由选择——的一种捍卫，肯定个人自由依赖于一个互有义务的强大的网络系统，会使自主观念的内涵更加丰富。<sup>43</sup> 简言之，不把西方某些宝贵的观念断定为普遍的权威，而是把它们看作某些特殊的/地方性的社会生活的表现，<sup>44</sup> 由此我们得出一种“语境化的普遍主义”的观点，这并不是一个自相矛盾的词语，只要我们不是以排外的逻辑（非此即彼）而是以包容的方式（亦此亦彼）看问题。

在今天的世界上，正在进行全球规模的地方知识和文化的相互渗透和相互补充，有人甚至用“地方全球化”（glocalization）来形容这一现象。这一发展更加证实了文化差异论，但也表明，这些差异，——由于多方面文化交流的影响——不是静止不变的，在世界和地方力量的平衡过程中，它们是动态的。事实上，这种文化交流一直存在于历史的进程中，只是没有那么引人注目罢了。<sup>45</sup> 部分原因是，文化交流的发生主要是单向的（这可以从权力政治的不对称方式得到解释，可以追溯到帝国主义和殖民主义的时代，并一直延伸到现代的全球化）正是在与不同文化的碰撞中，我们有了新的认识，因为通过跨文化对话而接受儒家思想和其他文化传统——意味着通过集体记忆、体验、历史、时代精神，即文化，认识自身的境遇，并可能把自己的标准看做只是相对的、暂时的、不完美的。换言之，跨文化的开放和对话有助于我们认识到我们自己文化、政治和思想取向的盲点，这对中国人也同样适应。

---

<sup>43</sup> 以上引文均引自 John Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1997, p. 17-18, 78-80.

<sup>44</sup> 关于这个问题的讨论见 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (最早在 Canada 以 *The Malaise of Modernity* 为题出版), Cambridge/Mass. 1991, and K.-H. Pohl, "Communitarianism and Confucianism - In search of Common Moral Ground", in K.-H. Pohl (ed.), *Chinese Thought in a Global Context - A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999.

<sup>45</sup> 在今天美国文化的这种混合性中，我们可以非常清楚地看到这一进程的动力，因此，美国这个移民为基础的多文化社会——或好或坏地——正在产生这样一种在世界范围内起作用的模式。