

文化多元、文化间对话与和谐： 一种儒家视角

杜维明*

文化多元是世所公认的事实,被认为是促进人类繁荣的一个基本因素而受到赞扬,但它也被视为成为世界公民的一种威胁。生态意识让人类明白,人类的生存正处于危险之中,因此,无论富国还是穷国,我们注定要同舟共济。但就找出一个公平的方式来应对人类所面临的危险而言,生态意识却分裂了国际社会。其结果是,发达国家和发展中国家为了扭转这一大规模破坏的趋势,僵持在了似乎无休止的关于分配正义的讨价还价上。尽管有越来越多的科学证据表明,环境恶化正在威胁人类的生存,但令人沮丧的是国际政治结构因其惯性变得愈加顽固,在处理全球范围的危机方面更显无能。因而,或许文化间对话不能解决上述危机,但它必定是人类生生不绝、繁荣昌盛的第一步。

首先,我要反思一下文化多元现象。在学术界,发达国家的经济学家提出一种说法,随着经济的发展,加剧了以西化和现代化为特征的全球化,这将不可避免地导致本土文化的强力反弹。照这么看,全球化和文化多元不可调和。显然,同质化、标准化、统一化是经济全球化的属性,但文化全球化却明显增强了差异、分化和歧视。由伯杰(Peter Berger)和亨廷顿(Samuel Huntington)合作开展的一个翔实研究,是分析全球化进程中差异性的一个范例。该研究考察了包括中国、印度、巴西、德国和美国在内的十个地区,于2002年将研究成果集结成书,名为《多种全球化:当代世界的文化多元》。^[1]更深一层,以跨国公司为象征的全球化必然导致本土文化强力反弹这一假设,在观念上是浅薄的,也并没有获得实证经验的支持。沃特森(James Watson)主编于1997年出版的《金拱向东》(Golden Arches East)一书中的案例说明了这一点。它重点考察了东亚地区的麦当劳,认为这家快餐食品集团成功的秘诀即在于其本地化。一位

* 美国哈佛大学和中国北京大学教授。

本文由华东师范大学出版社编辑万骏翻译;北京大学法学院副教授李启成审校。

[1] Berger Peter L and Samuel Huntington ed it *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, New York: Oxford University Press, 2002 该书已有中译本(《全球化的文化动力——当今世界的文化多元》,康敬贻、林振熙、柯雄译,新华出版社2004年版)。

作者把它描述为“合众国的本地化”(the localization of America)。换言之,不仅有同质化、规范化和统一性,这家跨国企业也能作出明智的判断,结合当地的条件,使该公司能在以素食为主的印度与中国开拓发展。^[2] 不管如何,这个尴尬的词语——“全球本土化”(glocal)——似乎抓住了复杂问题的实质。

我认为,经济全球化和文化全球化那根本上看似矛盾的关系与“原初纽带”(primordialities)这一复杂问题有关。所谓“原初纽带”,我的意思是指一些构成人之所以为人的那些基本特征。换言之,它们是“限制”(constraints),使人成其为一个特定的人。我要进一步指出,在21世纪的生活世界,所有的原初纽带在个人身份方面都变得有意义,有时相当强大,它们往往以群体特征的方式呈现出来。还应立即指出,原初纽带不是静态的结构,而是动态的过程,无时无刻不在流转之中。

身份政治弥漫于世界各地。它虽对社会团结居功甚伟,但也可以像火药桶那样被点燃,导致冲突和局势的紧张。这些被称为原初纽带的东西是什么呢?为简洁起见,我只挑出其中最显著的:种族、性别、年龄、语言、出身、地位和信念。从比较文化的角度来看,大多数历史悠久的宗教似乎早就洞察到了这些原初纽带,尤其是印度教、佛教和基督教,因为消极限制有害于人类救赎。于是,在这些宗教里,有大量的精神训练致力于超越甚至消灭它们,以此作为实现个人价值的必要条件。为了能团结成一体,我们需要把自己从它们的束缚中解放出来。简单说来,“俗世”(secular)的身体、家庭、社区、民族、世界、大地都是消极的因素,或者至少是一种限制,让我们这些世俗之人禁锢在这种可悲的境况之下。基督教语言公开谈论灵魂的得救、新的团契和尚未到来的上帝王国。在这一特定意义上讲,堪可比拟的有苦行、彼岸和佛教与印度教的极乐世界。这些宗教假设,关乎人的解放之真理和现实,必然使种族、性别和语言等无关紧要。犹太教和伊斯兰教似乎不同,但强烈偏离这类宗教取向的是儒家。

在儒家看来,原初纽带是修身的根本。从表面上看,原初纽带必定制约和限制个人的实现,但在更深层次上,它们为人的自觉和社会的凝聚提供了丰富的资源。修身的技艺就是通达这些原初纽带,以开天下太平。换言之,儒家相信,有意义的生活,最终存在于日用伦常之中。于身体发肤、家国天下之间,去领悟至高无上的人间大道。无论如何,随处可见,身份政治植根于原初纽带,包括那些通常被称为“儒家文化区”在内——中国内地、台湾、香港、澳门,以及新加坡、越南、韩国和日本。

重申前面提到的,原初纽带既不凝固也非静态。种族和性别特征是我们与生俱来的,我们的年龄段、出生地、母语、国家的经济发展水平与共同信仰,是不以我们个人的意志为转移的(如果不是预先确定的话)。种族划分和性别角色是后天习得的。我们拥有种族自豪感和认同两性平等是教育的结果。种族歧视观念和性别不平等现象,无论我们感受多么自然和强烈,都是社会化的结果。要解决这些问题,需要适当而精心地培养对这些问题的敏锐体认。年龄、祖国、语言、阶级、信仰也是一样。根据不同的情况和程度的差别,它们都从属于一定的文化结构和社会现实。每种原初纽带,象征着一个动态过程。在许多情况下,这一过程是如此流转变

[2] James L. Watson, *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, Stanford Calif: Stanford University Press, c1997.

迁,连原初感觉本身都被彻底地改变了。就像一条河流,从源头开始,可以在不同的方向上挖渠灌溉。

可以说,文化多元的一个重要原因是全球化的到来加剧了本土意识。全球化的势头加剧之际,人们关于他们是谁(个体的、群体的、民族国家的、地区的)的意识、敏感性、情感和激情也开始高涨。身份政治虽不可能是全球化引起的,但似乎是全球化所带来的意外后果之一。

简单说来,让我们得以真实生存的原初纽带并没有动摇全球化。我们不想,也没有任何必要去放弃我们的原初纽带而成为全球公民。事实上,原初纽带并非必然对世界主义精神不利。我们知道,通过个体经验,我们的感情、愿望和梦想往往与某一特定群体有关,通过母语表达出来,定位在某个特定地方,并与有相同年龄和信仰的人群相联系。我们还知道,性别和阶级在定义自我时特征显著。我们的原初纽带也使我们的日常生存具有意义。虽然我们从来没有被它们所固定和限制,但我们的原初纽带已造就了我们的心理——文化世界的深层构造。它们一旦被任意取消,将会造成严重的心理和生理问题。我们不会有意选择那些原初纽带完全相异的人做朋友。

经济全球化,表现在压倒性的市场支配力上,从面上看是一种均质化的权力,因而,对经济全球化会毁灭个体、群体和国家灵魂的担忧弥漫于世界各地。在全球化进程中,我们必须认真对待原初纽带的韧性。与这些原初纽带同在,不管是作为有力资源还是被动限制,都必将有利于人类的繁荣昌盛。充分认识到个人身份的固定性,如要积极加入到全球化趋势中来,就需要制定合理的、切实可行的、明智的文化政策。

我将举出一些具体例子来说明我的论点。以种族为例。在美国,种族意识和种族主义尤为突出。奥巴马当选总统可能显著提高非裔美国人的自豪,并缓解种族紧张。但著名历史学家施莱辛格(Arthur Schlesinger)指出,种族冲突有使美国发生分裂的危险。目前,美国还远远没有“色盲”(color-blind),即使对黑人的偏见已大大减少,那依然是马丁·路德·金在20世纪60年代领导的历史性民权运动的成果。

语言是另一个恰当的例子。美国哲学家罗蒂(Richard Rorty)指出,在未来五十年里唯一将成为世界性的语言是英语。具有讽刺意味的是亨廷顿在其关于美国人身份的著作《我们是谁?》(Who Are We?)中,非常诚恳地道出了他的担心,在加利福尼亚州、得克萨斯州、新墨西哥州、佛罗里达州,英语作为一种“国语”已经受到威胁。^[3]而在加拿大,英文和法文之间的对抗严重危害了国家统一,佛兰芒语和法语之间的冲突使鲁汶大学的教育体系一分为二。另一个突出的例子是,在德国的土耳其人最终可能使德语改变面貌。还有一个例子就是发生在很少为人所知道和理解的中国台湾,闽南话作为一个事实上的“国语”显然是在国民党实行普通话作为“国语”的情况下,本地居民在语言上的反应。一种文化政策若不承认语言是个人和群体关于自我身份的表达,则可能会导致灾难性后果。

以30年来界定一代人的“旧日好时光”,已是一去不再返了。像信息和通信技术一样,代

[3] Samuel P. Huntington, *Who Are We?: the Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster, 2005. 该书已有中译本(《我们是谁? 美国国家特性面临的挑战》,程克雄译,新华出版社2005年版)。

际之间越来越短。可以毫不夸张地说,即便是兄弟姐妹,新生者和年长些的,都可能不属于同一代人。日本的“新人类”才得到生动表达,“新新人类”已经出现。在中国电影业,过去三十年已至少涌现 6代有代表性的导演。这一迅速变化的背后是青年文化的流动性和复杂性。从表面上看,其突出特点是芜杂。然而,如果认为这表现了年轻人开放博大、善于汲取并具有世界情怀,这就非常天真了。在大陆,新一代大学生有着很强烈的民族主义情绪。当然,多数大学生被美国的生活方式所吸引。其中许多人工作非常努力,为进入美国著名大学作准备,但他们在捍卫自己的政治文化方面不遗余力。如果外国人批评中国的历史、文化、政治制度,他们反美和反西方的情绪很容易被挑起,更不用提抗日了。

祖国,和母语一样,也是一个争论点。在中华文化圈,主权有着无可辩驳的说服力。由于帝国主义和殖民主义在中国内地、台湾、香港、澳门、新加坡和世界各地中国人中无所不在,成为自 1840年鸦片战争以来中国的屈辱记忆,因而,将国家主权解释为国家生存权就成为不证自明的真理。在最近几十年中,建立在个人独立、自主和民族尊严基础上的人权获得了巨大的进步,但在很长一段时间内还要接受主权的挑战,而这种主权往往被政治所操纵,成为在国内进行压制的合法化借口。成为主权国家的要求,于世界上无处不在。即使只是一小部分成功获得国际社会的承认,联合国会员也将成倍增加。

原初纽带的地位存在争议,但如果我们考虑马克思主义的阶级观念和所谓经济上的南北问题,就很容易认识到它的重要性。某一个人或某一群体不会永远固定在一个特定的经济或政治地位。全球化的一个突出特点是速度,凭借速度,看似棘手的情况都能克服。妇女地位在男性社会中的改变就是一个活生生的证据。在中国实施“改革开放”政策后,四百多万人七年内脱贫则是另一个实例,同时也是个令人惊奇的故事。然而,不可否认的是,以世界贫困人口减半为愿望的千禧年项目,到 2020年似乎还是无法实现。随着贫富差距以惊人的速度扩大,“地球村”被财富、权力、影响力、信息、知识,以及获得清洁的水和空气等,以前所未有的方式弄得支离破碎,平和文化的理想似乎永无实现之可能。

启蒙是现代史上最有力的遗产——不论是思想上还是制度上,社会主义、资本主义、科技、市场经济、民主政体、民间社会、文职机构和军事官僚机构、跨国公司和大学,都是这种精神的产物。其核心价值观是自由、正当的法律程序、个人主义、隐私和人权。需要特别注意的是,这些不再只是西方的价值观,而成为普世道德的组成部分,作为整个人类的灵感来源。然而,启蒙运动,作为世俗人文主义的一种形式,表现在了人类中心主义之中,也有破坏性的力量。的确,正如贝瑞(Thomas Berry)所敏锐观察到的,在启蒙运动大行其道的过程中,人类的知识、处理和控制将自然缩减为一个“客体的集合物”(a collection of objects),这在人与自然的关系上造成了紧张,正威胁人类的生存。

在过去半个世纪里,植根于启蒙思潮的现代主义受到了一些强有力的思想潮流的严厉批判,部分原因就在于此。这些知识派别很多,比如解构主义、后现代主义和新殖民主义,更不用说女性主义与环保主义。然而,不可否认的是,这些富有生机的思潮,往往源于西欧和北美的学术团体,而在非西方,尤其是东亚地区,和“发展”(development)相比,这类批判是苍白而没有说服力的。此外,由于现代西方的影响力,批判本身也陷入西方的心态,在他们背后形塑其思维习惯的哲学家也共享了相同的世界观,同样把世界截然一分为二,即西方和其他世界。很

少有迹象表明,这些有影响力的论述与非西方的思维方式有关。如今,尽管情况发生了变化,但还需要一段时间来酝酿。幸运的是,一些国际组织已开始通过制度和思想观念双管齐下,努力实现这一数十年前就该有的调整。

最令人鼓舞的一个改进发生在哲学领域。第一次哲学世界大会在1900年的巴黎举行。自那时以来,大会每五年举行一次。第20届代表大会,1998年在波士顿举行,以“教化:人文的哲学教育”(Paileia Phibsophy Education Human ity)为主题。我很荣幸地作为主题发言者中唯一的亚洲学者,在全体会议上就儒家自我修养提出报告。大会为希腊的教化思想所主导,几乎没有其他非西方世界的声音。第21次代表大会于2003年在伊斯坦布尔举行,全体大会中只有一个来自非洲的声音,没有亚洲学者在大会发言。

与此相反,2008年在首尔举行的第22次代表大会,整个会议凸显了亚洲特质。更重要的是,佛教、道教和儒家哲学都包括在内。这几年来,国际哲学联合会为准备这场普世色彩最隆的会议,谅必做了许多工作。具有讽刺意味的是,中国的“哲学家”最近卷入了关于中国哲学地位的激烈辩论之中,特别是存不存在一些所谓的“中国哲学”。一个合法的哲学专业学术模型垄断了20世纪50年代以来的西方,特别是英美,以至于即使大陆哲学,如胡塞尔现象学和海德格尔的基本本体论,也依然处于边缘地位。在首尔的这项活动,象征着哲学讨论已进入一个新的时代。作为一个大学科目的哲学,尤其是在东亚,将来可能不会,但现在仍然处在英美哲学话语的笼罩之下。

从根本上来说,认为在现代,是启蒙理性主义获得了成功,似乎是一种狭隘的观点。韦伯把理性化作为现代化的表征是中肯的。尽管理性主义的加强版,也就是著名的物理主义,对科学家就已经在很大程度上失去了说服力,更不用提它对受过科学训练的哲学家能保有多少权威了,但“理性”作为哲学的一项基本特征还是难以挑战。如果有职业哲学家不断质疑理性本身,认为它在根本上是有缺陷的,这还是很少见的。这很可能是哲学和其他学科的根本性不同,如宗教和文化人类学。

就此而言,一个明显的迹象是现代西方启蒙的持续影响。尽管对启蒙心态作出了有力的当代批评,最著名的如福柯(Fousault)和德里达(Derrida),但其影响依然强劲。哈贝马斯(Habermas)的例子值得特别关注。实际上与所有的同行不一样,作为对现代性挑战的一个适当回应,哈贝马斯坚持完成“启蒙计划”(Enlightenment Project)。可能他最出名的努力是,引进“沟通理性”(communicative rationality)来作为拓宽“理性时代”的方式,以适应生活世界中当代社会人际交往的复杂性。经过他巧妙和综合性的努力,整合了英美的分析方法、普通语言学派、与大陆哲学,主要是德国唯心主义,他阐明的思维模式已经激励了世界各地的政治哲学。应当提及的是,罗尔斯(John Rawls)在他的生命即将走到尽头时,特别关注哈贝马斯的研究。

然而,尽管哈贝马斯的研究已是相当了不起、光芒四射,但因为它没有足够重视女权运动、环境保护、文化和宗教多元,用它来应对21世纪人类所面临的情况,其能力依然严重不足。在全球化社会中,研究哲学不可再局限于一种文化,无论这类文化的范围多么广泛,有多么复杂的论证和概念体系。这使我想起了美国艺术与科学学院(the American Academy of Arts and Science)的官方杂志《代达罗斯》(Daedalus)的一个专刊——“迈向2000年”。

经杰出的社会思想家贝尔(Daniel Bell)的设想和组织,他邀请了英语世界中一些最有远

见的学者,包括米德(Margaret Mead),让大家一起分享他们对未来世界的见解。麻省理工学院于1997年再版了这项研究。显然,一些见解从半个世纪前到今天仍具现实意义。在科学和技术领域,他们预测的绝大部分都在千禧年前发生了,这确实令人称奇。不过,根据最近的检验,他们的预测能力充其量是有限的。他们没能预见到几股强大的潮流,包括女权主义、环保主义、文化多元、宗教多元化和文明间的对话等。

鉴于此,哈贝马斯的研究,作为一个启蒙的范例,着眼于人类世界,特别是重视个人之间及个人和社会之间的关系。因此,自然和宗教于无意中,甚至有意地被贬为无关宏旨的背景。罗尔斯同样做出了这种“选择”,作为近50年来最有影响力的政治学著作《正义论》的作者,他认为,宗教是一个核心问题但并不合适放在作为政治进程的公共论坛上讨论,而自然是某种外在的东西,已超出了政治应迫切关注的问题的范围。这一“慷慨的”(liberal)说法因过于武断,而不能应对21世纪生活世界的复杂性。

现在时机已经成熟,我们可以设想一个新的全球视野,即向人类存在的所有面相开放。按照传统儒家思想的天下精神,天下之人在本质上与其说是相冲突,不如说是相关且互补的。即便天下不能马上成为一体,但汇合看似不可调和的思潮,例如可持续发展,依然是人类存续和完善的必要条件。这完全取决于人们是否在努力保护和促进文化多元。如果没有差异,就不会有和谐。孔子很明白,一个睿智的人,寻求的是和谐而非统一。^[4]贤相晏婴早在孔子之前就说过,烹饪艺术,需要不同口味的搭配,盐、糖、醋、香料等,不可或缺。同样,搭配不同颜色,是绘画的先决条件,音乐也同样需要差异。^[5]

这种新全球视野的来临,象征着一个新的轴心时代。在雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)的轴心时代概念里,一个显著特点是出现了印度教、古希腊哲学、儒家、犹太教,也包含了以后发展的基督教和伊斯兰教。在新轴心时代,人类的意识达到了在质上极为不同的复杂程度。实证主义曾经假设,人类的进步开始于宗教,其次是形而上学,并结束于科学。这一假设不再有说服力,也不再持有这种信念的坚持者。这种信念意味着,在现代,所有的传统应被充分解构,谁坚持过时的生活方式,比如土著人部落,就彻底消灭他们。进化原则适用于人类文化和社会,当然也适用于动植物。

如今,新的理解截然不同。人类不仅是进化的结果,也改变了进化的过程。个人和团体毫无节制地追求财富和权力,导致了人们对知识、经验和物质财富的浮士德式渴求。它施加力量来深刻影响所有物种,以积极参与的方式来达成对自然演化过程的塑造,实际上这对所有物种都产生了深刻影响。对生物多样性的威胁已经严重影响了人类的生存。现代生活方式,如北美和西欧,是自我毁灭性的。所有发展中国家的社会,作为反弹,已经开始进入这种自杀的轨道,这在中国尤其显著。

可以理解的是,所谓的原始生命形式,即土著人的生活方式,提供的灵感源泉是迄今所无法想象的。几乎所有的土著传统都表现出对环境的负责态度和对大自然的敬畏之情。在他们

[4] 原文为“君子和而不同”(《论语·子路第十三》)。

[5] 参见《晏子春秋·外篇第七·景公谓梁丘据与己和晏子谏第五》,载卢守助撰:《晏子春秋译注》,上海古籍出版社2006年版,页237-238。

的影响下,作为国际上重新确定地球与人类关系的努力——地球宪章(the Earth Charter),以这句话开始:“地球是活的。”卡曾斯(Ewert Cousins)指出,在新的轴心时代,地球是先知,而土著老人是我们的老师。让那些沉潜于理性主义的人听起来,这不现实、不切实际、过于浪漫,但许多原创性思想家和善于反思的智者都从中受到鼓舞,他们也从宗教和精神领袖们那里获得教益。这些宗教和精神领袖们强调,善待地球是人类的道德义务。正如在前引贝瑞(Thomas Berry),自称为和“神学家”(theologian)形成鲜明对比的“地学家”(geobgian),即表明:自然不应该是“客体的集合物”(collection of objects),而应该是“主体间的共享”(communion of subjects)。张载有言:“乾称父,坤称母。予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体。天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”〔6〕

宋明时代的儒家思想家敏锐地体认到,自我实现的终极是包容“天地万物”的信念及其践履,这在21世纪可望得到普遍接受。这种精神隐含在地球宪章里,并为几乎所有的土著精神传统所广泛承认。例如,在神道宗教的虔诚信仰者看来,树木、岩石和山峦是人类生存的有机组成部分。科学家联盟(the Union of Scientists)对宗教领袖的呼吁词也宣称自然的神圣性应该得到尊敬。很难想象,那些认为万物皆死物的物理主义者,在这种世界观之下能够赢得更多的支持。

启蒙主义的思维,其核心是人类中心主义,植根于世俗。事实上,世俗时代是一个极其复杂的现象。正如泰勒(Charles Taylor)所精辟分析的,这种心态在西方世界已不堪重负。通过西方的影响,世界上大多数国家接受了这条道路,视之为必要和可取的。当然,一些有预见性的学者果断拒绝了这一西方的发展模式,但许多亚洲和非洲的决策者却把它当作一条通向现代化的必经道路而衷心赞同。事实上,人们几乎总是用美好的词语来描绘这条路径。甚至当这种现代性的一些重要标志已呈现出恶果之时,如在多数大都市发生的令人窒息的汽车文化,当权者仍然坚持鼓吹现代主义是未来的潮流。

然而,在全球范围内超越世俗时代,已是初现端倪。与让宗教边缘化的“理性时代”不同,21世纪的突出特点是,宗教在社会的各个方面,包括经济和政治领域,其作用越来越明显。达沃斯世界经济论坛(the World Economic Forum at Davos),以关注经济问题而闻名,自2000年开始有小组讨论宗教问题。这个现象可概括为人类良心向一神论上帝的回归。尽管它是创造论的信徒和对“智能设计”(intelligent design)的认可,体现了基督教右翼在美国的崛起,但人类宗教信仰并不局限于三个亚伯拉罕宗教。印度教、耆那教、佛教、道教、儒教以及各种新兴宗教等例子,更不用提土著传统,都暗示出一个世界性的趋势。在学术舞台,“精神转向”(spiritual turn)最显著的表现也许发生在哲学领域。当然,在哲学讨论中,唯理性和分析功能最明显。但如今,哲学作为一种生活方式,一种精神活动,一种对传统中的大智慧的欣赏,并在此基础上进行建设性的哲学研究,这种观点得到了广泛认可。

在新轴心时代超越世俗的运动中有一个悖论。一方面,“精神转向”以地球的神圣性为先决条件。历史上的宗教经历了重大变革,以适应这一新的认识。在基督教正统教义中,二分法仍是普遍存在的,像严格区分尘世和天国、佛教严格区分净土和红尘,但没有任何一个基督教

〔6〕《张载集》,章锡琛点校,中华书局1978年版,页62。

或佛教领袖会认为地球为自然所玷污，因此不值得人们努力去净化它。相反，身体、家庭、社区、民族和地球都是值得人们照顾和尊重的潜在圣地。“神圣的俗世”（the secular as sacred）一语不再是矛盾或不一致的。我已在其他场合表明，在我们这个时代的精神领域，所有宗教领袖必须发展出两种“话语”（languages）：一个是针对他们的信仰团体内的特殊话语，另一个是全球公民话语，两者不可或缺。包括涵义宏富的圣经、圣诞、洗礼、福音、受难、复活和拯救在内的基督教故事虽不能与包括轮回、因果报应、戒律、涅槃等在内的佛教故事互换，然而，它们都分享了人类的苦难并关注人类生存。用信仰团体内部的语言，可以确认特定的宗教身份；用全球公民语言，人类将认识到共同的命运。当然在此也要说明它有一个缺点：如果身份政治不保持开放、多元和自我反思这一面，可导致极端的特殊主义。此外，它会变得对外好斗，并可成为对抗情绪、敌视和暴力的根源。如果全球互相依赖论被当做没有内容的抽象普遍性，最多只能是一种空谈，最糟糕的还可能沦为一种阴谋，成为那些已凭借不公平制度的既得利益者进一步加强权力和影响力的帮凶。这种腔调将滋生猜疑和不信任。若如此，全球治理就很难获得进展。

以超越世俗和人类中心主义为特征的综合人文主义可能不是解决办法，但肯定是值得考虑的。以对宗教敏感、接受自然为前提的这种人文主义，确实和世俗人文主义不一样，既本于自然，又有灵性灌注于其中。在人文主义中，自然和灵性不兼容的假定，是一种误导。它不能理解成就人的，不仅是人，更包括天。我发明了一个新术语“天人的”（anthropocosmic），来强调其无所不包的性质——新轴心时代的人文主义。印度著名哲学家巴拉苏布拉马连（Balasubramanian），将之恰当地定义为“精神人文主义”（spiritual humanism）。

这一推进人类繁荣的视角有四个维度：自我、社会、自然和天道。理想的情况下，在自我，有身体和心灵的交融；在社会，有个人和社区的良性互动。此外，还有人与自然、天人之间的和谐关系。然而，在实际上，自我往往被社会力量和心理压力所损坏，个人自由和社会义务之间的紧张不可避免，人类对自然的侵犯看似停不下来，天人之间无桥可渡。人类生存条件之复杂，需要精密的思索和审慎的行动。还不曾出现一种大致归纳或机械还原论，来催生人类在21世纪进行反思所必需的理论 and 实践。

我们人类命运当然处在一个关键时刻。在科学、技术、经济和政治上，许多合理的建议已经提出来了，在文化上也有一些。一个极为重要和紧迫的问题是，如何获得能给我们提供一总体框架的视角，以帮助我们思考什么样的行为是必要和可取的。作为日常实践的对话是一种很有希望的进路。我们可以设想，在个人之间、社区之间和不同文化间展开多层次的对话。在个人层面，它能使个人体认自我意识，并进行自我反思；在社区一级，它促进社会在互惠基础上的结合和思维习惯上的文明水准；在文化交流层面，则有利于跨国合作和协作。

对话最起码的先决条件是宽容。宽容无疑是一种美德，但它也为犹豫、不情愿所笼罩。其缺点能因重视而克服。接受潜在对话者的存在，能把容忍的被动性转化为积极的参与。承认和尊重才成为一种现实的可能性。尊重需要欣赏和敬重，它可以导致相互参照和相互学习。差异值得欢迎的基础就在这种相互性。个人的经验就在于此。

我不是一个基督徒，最多我是雷纳（Karl Rahner）不自觉的无名基督徒。然而，我清楚地知道，我是基督教神学受益者。我从我的老师和基督教朋友那里学到了很多，特别是史密

斯 (W ilfred Cantwell Sm ith)、尼布尔 (R ichard N iebuhr)、考夫曼 (Gordon Kau fman)、卡曾斯 (Ew ert Cousins)、史密斯 (Huston Sm ith)和潘尼迦 (R aimon Panikkar)。如果没有他们,我的生活方式,还有我的职业生涯将大为逊色。特别是,我很感激他们为我点燃了赞赏儒家的宗教般的热情。我相信,如果我遇不到他们,我对儒家人文精神的理解将是肤浅的、狭隘的、没有经过自我反思的。尽管因为我的兴趣和神学思考,使我的汉学家同事们一直在批评我,我坚持认为,我从一个新角度对儒家人文主义的认识所获取的,远远大于我采取基督教化的解释立场而背离真正的儒家方式所带来的危险。

从历史上看,儒家传统的生命力在很大程度上归功于它与道教和佛教之间的交流。儒家若要面向未来,并让传统充满活力,这在很大程度上将取决于其与基督教、伊斯兰教、印度教、神道教与土著信仰等是否产生卓有成效的交流,以及面对生态、女权、民主和科学的挑战,是否能保持固有的信念和进行创造性回应。事实上,这对所有活传统都是一样的。活传统就像流动的溪流,需要和其他来源不同的水流汇合。来自同源的传统之间,如亚伯拉罕三大宗教,可能有许多共同的故事、神话和见解,生活取向根本不同的传统间交流,如佛教和儒学,可以提供催生新化合物 (new syntheses) 的机会。值得注意的是,在宗教间的沟通中,发生冲突和紧张是不可避免的,其实,宗教内部的冲突往往比宗教之间更加激烈。还应当指出的是,面对根本不同的传统,绝不是对我们身份认同的一个威胁,而往往是一个更深入识别我们身份特征的有效手段。从比较角度看,这一点尤其明显。吉尔兹 (Clifford Geertz) 具有震撼性的断言:“与极端另类相对之际所释放出来的经验”,绝非一种浪漫和想当然,而是非常切实可行的。

对话的目的不在于转变他者,有以自己的信仰改变对话伙伴的想法,就注定对话不会投机,更不要说有这种狂热了。出于好意的福音派基督徒邀请穆斯林进行对话无功而返即是一个很好的例子。在这种交流中,“己之所欲,方施于人” (do ing unto others what you would like others to do unto you) 的原则没有生效。想象一下,一个基督徒渴望与一个罪人分享他的“福音” (good news), 如果他觉察到“罪人”一方的抗拒,他会感到更有必要去帮助别人。这一主动态度可能会迫使一个人违心同意对方信仰的真理性,但不能促进真正的对话。相反,“金科玉律” (Golden Rule) 的否定性陈述——“己所不欲,勿施于人” (do not do to others what you wou ld not want others to do unto you) ——则更能和对话者协调,从而产生富有成果的对话。这种消极性的思路,同为儒家和犹太教所规定,体现了互惠互利的精神。隐含在这一表述里的是对自我意识的看重,我认为最好的东西不一定对别人也是最好的。还是用前面提到的那个例子:即使我有幸因上帝的恩典而荣宠,我也不能想当然认为我的对话伙伴定会从中受益。这对那些认为传播福音是一种义务的人来说,不论是在理论还是在实践中,都是困难的。问题依然存在。多元论能和一元论共存吗? 然而,以肯定性方式表述出来的“金科玉律”的优点在于它假定要对其他人负责。它显示了一种泽及他人的责任感。因此,在互惠精神基础上,将不得不增加一个人道原则:“己欲立而立人,己欲达而达人。”

除了上述身份角色的转换外,更应意识到,对话既非阐述自己的立场,也不是澄清对方对我信仰之误解的一个机会。其主要目的是培养倾听的艺术,扩展人的智力和精神视野,提高一个人的自我反思能力。倾听似乎是一个常识性的问题,但我们经常没能领会对方真正想表达的是什么。在对话中,必须培养“倾听”的能力。“听进去” (deep listening) 是一种行为。它需

要开放的心态、平和的心绪和注意力的集中。事实上,听觉是时间性的,与视觉感知的空间性类似,是不确定的、不可预测的而且是转瞬即逝的。只有用心欣赏,才能“听进去”。道家大师庄子的一段话很有警示作用,说:“汝闻人籁,而未闻地籁;汝闻地籁而未闻天籁夫!”〔7〕虽然从智力和精神方面都有所扩展的观念或许没有那么复杂,但也不是那么容易理解。和以前并不了解的人进行对话,会扩大我们的视野,因为这必然涉及如何重估他们固有的诠释立场。如果什么都没有发生,说明对话在某些方面展开的并不充分。这类似于艾略特(T. S. Eliot)的文章“传统与个人天赋”(Tradition and the Individual Talent)中所说的。真正天赋的来源从来不仅仅是在积累起来的传统中简单加进某些东西,而是在新的视角下重构传统。当然,这种有机联系很少在宗教间的对话中发生。但在各种“活”传统中都出现了这类对话模式,它涉及对话参与者的个体化知识,因此,或多或少,可能会获得一些新见解。可望具有一个开放心灵就是成果之一。例如,佛教和基督教之间的一次富有成果的对话有可能创造一个空间,从而也能接受基督教与儒家、基督教与印度教,或佛教与穆斯林、佛教与犹太教以及佛教和神道教之间的对话。毫无疑问,这有局限性。就像科布(John Cobb)这个例子所证明的那样,一个成功的基督——佛教徒,未必有助于促进基督教和穆斯林之间的对话,或罗马天主教与东正教之间的对话。自我反思并不需要过多解释。我只想说,当我们充分意识到自己传统的局限和别种传统的力量时,就会自然而然欢迎这种差异性。

跟前述讨论相关的一个深层次问题是,在抽象的普遍主义和封闭的特殊主义之间进行对话,需要什么样的知识和智慧。株守那种仅仅追求数量的狭隘进步观,是过于简单化和有很大局限的。对发展、至少是对扩展的认可,给政治经济的未来予以准确说明所需的思维架构,是深入诊断具体特定形势的先决条件。对陈旧的综合理论进行指责和反对已准备就绪。对多元论保持敏锐性,尤其是多元文化论,对于帮助我们思考那些问题,比如说在全球范围内未来要共享哪些伦理价值,是非常必要的。这可能看似矛盾,但这是一个我们能够克服的矛盾。如果我们无视于分歧存在的话,那我们几乎不可能实现和谐。

每一种在不断演进的活文化都是开放和多元化的。文化受到孤立,特别当它自我强化这种孤立时,它将无法生存下去。所有的文化都因内外两种力量或维持其创造性或发生灾难性地改观。它们必须不断适应新的局势,以维持其连贯性和生命力。适应能力是每一种文化的发展所必不可少的。这种向人学习的雅量是面对其他文化进行交流的结果。

当然,也可能有外来的文化,在目前严重威胁到自己文化的存在,但一般来说,文化之间是相互兼容和互补的。两种文化之间的关系往往是对话而不是对抗。在初始阶段,辩论和争论是不可避免的,然而,两种文化相遇,长期深入交流的结果,往往是共存和融合,而不是全盘拒绝或接受。中国古代的儒学与佛教之间,中世纪欧洲的基督教和希腊哲学之间,都是杰出范例。

在制定新的文化政策时,应考虑到文化间对话的下述特点:

对话为文化健康发展所必需。文化的形成是对话过程的结晶。对文化的发展来说,一定地域范围内的观念交流和超越经济、政治和社会界限之间的观念沟通都是文化发展的基础。

〔7〕《庄子·齐物论》。

它们通常是对话而不是辩论或争吵。对话的习惯是人际沟通最有生命力的美德。这是人类经数千年演进,素质获得提升的结果。

各种各样的知识和精神的内外交流形塑了文化。结果,它们各具独特形式。它们可以有某些共性,但从来没有结合为一体。文化多元是众多对话进程的成果。这些对话过程可能发生在—个地区、—个民族、或—个地方社区之内。在跨越这些既有边界时,它们经常会遇到新的挑战。在这两种情况下,对话模式都提供了机会,便于这多种文化在开放和多元的氛围里寻求自己的身份。

活文化必须应对身份确认和保持适应能力这个双重挑战。没有身份确认,就不能保持其内部的一致性;没有适应,就不能应对不断变化的环境。在身份确认和保持适应能力之间的良性互动为文化更新和再生所必需。只有善于学习的文化才能在完整性和变动性之间维持一种巧妙的平衡。跨文化对话能使—种文化将其他文化作为借鉴而从中受益。

主动以其他文化为参考的能力,不仅体现该文化的开放和多元精神,而且还是它善于自我反思的表现。当—个文化能准确意识到自己的长处和局限性,它可以通过学习其他文化的认识、伦理学、美学和世界观来扩大其视野,丰富其知识和精神资源。

跨文化交流中不对称性不可避免。强者视之为多余而弱者当它是徒劳。若仅以经济和军事实力来衡量强弱的话,所面临的困境自然可能克服。然而,文化所起的作用完全不同。它不仅是一种软力量(soft power)。它能有力引导人们生活得更更有意义,而不只是追求财富和权力。跨文化对话关乎所有人,不论是强者还是弱者,因为它为人类如何完善自己提供了选择方案。人们普遍承认,文化多元性为人类繁荣所必需。文化间对话在理解、欣赏和评估各种不同形式的知识、智慧和灵性中发挥着核心作用。在这样做时,它丰富了世上的知识、情感、艺术和宗教景观。

与此同时,文化间对话对文化间的差异、分化和分歧予以了持久关切。我们这个时代人们最迫切关注的问题之一是环境的不断恶化。崛起的生态意识,帮助所有文化寻求共同基础并一起分担责任。由这种意识所推动的文化间对话,有力地促进了不同文化之间得以合作制定—个普世的共识,爱护人类唯一的家园——地球。这可能导致全面的可持续增长。

国际社会是复杂的。全球化,特别是文化的全球化,更增加了这种复杂性。作为—种理念的“地球村”可能唤起人类对—个世界紧密相连的强烈情感。然而,在现实生活中,人类社会充满了紧张、冲突和矛盾。显而易见,需要有一普遍的道德标准。文化间的对话可以作为—个论坛,来讨论全球伦理。参加这样—个论坛的基本要求是拒斥极端特殊主义。文化多元不是文化孤立主义或保护主义的正当化根据。文化间对话可以帮助多元追求不落入相对主义的有害陷阱中。

文化间对话是辨析普适伦理的最好行动方式。这样的辩论突出表现在人权上。抽象的普适主义可以给人权在全球范围内的重要性提供有力的论据,但—个更为复杂的,同时也是正在进行的方法是把人权置于文化多元的语境当中。当务之急是不得用文化来煽动违反为国际法所保障的人权,也不应该用文化来作为限制人权范围的借口。尽管如此,文化间对话可以在推动建设性的人权辩论方面发挥关键作用。比如,从文化的观点来分析不同阶段和时代的人权、政治或经济方面权利的优先性、权利义务之间的关系,以及从精英的义务推导出人们权利的可

能性等。

文化间的对话还可以在不破坏文化多元性的条件下有利于普遍性辩论的进行。鉴于 21 世纪日益复杂的人类交往,所有的宗教,实际上所有的文化,必须学会培养两套“说辞”:一套是关于具体的宗教和文化的;另一个则是关于全球的。特定宗教和文化的身份认同与成为世界公民的理想之间的关系,对文化间的交流来说,是一个重要且切合时代的主题。

从全球的角度来看,在各种各样进行着的文化间对话之中,有一些“对话”,在我们这个时代特别突出。东西方之间的对话,南北对话,科学与宗教间的对话,以及现代与传统之间的对话等,都是些突出的例子。比如主要的“后现代”思潮及其思想传统,和现代西方的启蒙运动精神之间的对话,虽被人一般性地设想过,但却很少有人对之进行深入分析。

起源于欧美知识界的社会生态学和女权运动为重新界定 21 世纪人之所以为人的条件作出了重大贡献。以一种文化和宗教多元性的视角来对现代西方的启蒙思潮进行同情地理解和批判性反思,现在时机已经成熟。

对话模式是被世界各地普遍接受的。统治型的政治已逐渐被沟通、合作和协作的政治所取代。在国际、地区、国家和地方等不同层级上的对话都普遍存在,不管是一种作秀还是真正的实践。尽管在发生冲突的许多地区,人们认为对话是无效的、不切实际的,甚至是不可能的,但在国际政治中,以对话促进文明并反对傲慢的单边主义,作为一种承诺正在逐渐成为现实。

文化间对话并非一个不切实际的理想,而是一种容易观察到的普通生活方式,它存在于我们的日常生活中,比如在各种会议和工作场所中,都有多种文化的代表在其中。核心价值观的培育,如宽容、尊重、互惠互利和同情,作为对世界公民进行道德教育的内在组成部分,而得到广泛地承认。时代精神对新文化的大原则 (a New Cultural Policy Profile)有着深远影响。这些大原则包括:

文化多元是不同文化间对话必须考虑的出发点。

在所有文化的对话中,必须认识到身份政治所植根其中的原初纽带。

文化间对话应遵循生态意识和普适的道德准则。文化多元绝不能被当做狭隘民族主义和大国沙文主义的借口。

应促进不同文化间的富有成果的对话,如从文化多元的角度来交流人权观点。

应积极鼓励非西方文化,包括伊斯兰教、佛教、印度教与儒家文化参与到对话中来,与现代西方的女权主义者、生态学家和宗教多元论者展开对话。

文化间对话应为 21 世纪的道德论证提供一种新模式。

文化间对话是催生对话文明的最好做法。在地区、国家、区域和国际社会出现这样一个文明的先决条件是培养一种平和文化,它能在全球范围内促进相互理解、欣赏和增加社会凝聚力。要多方通力协作,共同努力往“对话文明”的方向迈进。

如果将对话视为社会哲学,其含义非常深远。如果自我被看作是关系的中心,而不是作为一个孤立的个人,在社会和自我之间不可避免的紧张一定能得到改观。其必然结果是,社会不能再被当作仅仅是一个超出个人之上的集合体。当然,社会是比其全体组成部分之总和更大,也更复杂。每个部分不可避免地受到社会集体意识的影响。这社会集体意识,似乎有自己的

生命。换句话说,它有一个不能被还原到像经济或政治等本体地位的属性。但与此同时,其成员并非完全被动,而是程度不同的积极参与者。所有个人,无论是有意或无意间,始终参与其社会品质的塑造,特别是其价值取向方面。在这个意义上,伯杰(Peter Berger)的想法并不简单:他说,在经验上,我们无法逃避对我们置身其中的社会的疏离感,这是因为,在通常情况下(如果不总是如此),个人自由是不符合社会整合的。同样,弗洛伊德(Freud)的超我概念也与此近似,他说,超我不可避免地会给自己强加一种权威性力量,这样来显示包括本我、自我和超我在内的复杂的成熟结构。

儒家的诠释立场,提供了关于自我和社会的不同观念,是符合詹姆斯(William James)所说的,“没有个人的冲动,社会将停滞不前;而没有社会的同情,个人的冲动将消逝”。尽管在个人和社会之间难以达致富有成效的互动,但通过教育,尤其是道德劝诫,还是可望实现的。我们可以进一步认为,即使在实践中我们的个人自由导致一种对社会的疏离感,但没有理由坚持,作为自由的人,我们应该继续和社会争斗,以体现我们的独立意识。确实,我们必须承认这样一个常识性观察,保护我们的隐私和履行我们的公共义务之间有紧张关系。然而,我们也必须承认,如果不是截然相反的话,无论怎样坚持自我封闭,也不能割断我们与社会之间的联系。在任何情况下,儒家坚持融合的个体利益和社会团结之间,不是截然对立的,而且应该和谐共存。但罗蒂(Richard Rorty)却坚持,在实践中,实现自我价值和公共服务是不可兼得的。

对隐私的尊重意味着从外部增强社会的凝聚力,这一点得到了主流现代政治哲学的广泛接受。密尔(J. S. Mill)关于保护隐私的经典论述在今天仍具有说服力。他说,没有法律来保护个人的私人领域,个人的权利将不会得到妥善保护。断言个体利益必须服从于社会整体利益的需要是很有问题的。声称社会稳定优先于个体权利是专制控制机制经常使用的正当化理由。但是,认为对个人利益的集中关注而不考虑其他,最终将导致社会富裕,这种论点也是难以令人信服的。因此,那种想法很天真,即相信自我实现必然会为社会带来良好的结果,或肯定社会服务总是有利于自我实现。我们应该如何评价儒家经典《大学》开篇这段话呢?“古之欲明明德于天下者,先治其国,欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身……身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”

这种从自我经家、国到天下的线性推进,(我们也可以在家与国之间再加上“社会”),以复杂的现代观点来看,如果不说它是浪漫的,那也过于理想。其逻辑似乎建立在一系列不言自明的道理基础上,它好像不承认个人与家庭、家庭与社区、社区与国家、和国家与世界之间的紧张和冲突。正如墨子刻(Thomas Metzger)在其著作《逃离困境》(Escape from Predicament)中所指出的,儒家话语中一个无法改变的“困境”是那些未经审查的信念,即修身不仅是经世的一个先决条件,而且也是它的充分条件。墨子刻指出,这种信念是“认识论上的乐观主义”(epistemological optimism)。儒家信仰的“内圣外王”,就是“认识论上的乐观主义”的一个范例。这种认为个体道德修养决定政治良否的断言已受到一些当代中国最有影响的政治理论家的批判。例如,北京大学的汤一介认为,“圣王”的想法完全不符合实际的政治运作方式。原因是,作为道德完美典范的圣人,基本不适合担任政治事务的领导者。这种批评击中了《大学》理论的预设前提。

从表面上看,将齐家的能力和治国平天下所需要的能力之间划等号,放在一起,实在是

一种错位。我们怎么能够想当然认为有能力齐家即有充分的能力治国平天下？这种在公、私领域之间的混淆是儒家政治哲学的一个致命缺陷，即实际上过于理想化。儒家如何回应这种批评？

我认为，这种明显不协调的原因是批评者采用了一个将道德和政治截然划分的视角。其实理由很简单：儒家认为，齐家非但与治国平天下有关，而且是有效治国平天下的必要条件。这意味着，如果一个人没有能力来齐家，那他是否具备治国平天下的能力是令人怀疑的。儒家进一步认为，齐家是一种巧妙的艺术，它在处理人类事物上具有政治意义上的重要性。接下来将进行更详细的阐释。

我们首先应纠正的错误印象是，儒家天真地以为，家庭仅仅是培养人成长的温暖、慈爱的有利环境，他们没有考虑到现实中有些家庭的冷酷、堕落的一面。这种片面的理解是有其误导性的。儒家非常重视家庭，因为它对所有家庭成员身心两个方面的发展都会产生很深远的影响。舜的故事就是一个很好的例子。他以难以置信的耐心和同情来尊重和爱护残忍的父亲、无情的继母和冷酷的同父异母兄弟，这为他赢得了孝子的巨大声誉。他是以一种罕见的能力超越了虐待他的家庭，并转化为美德的典范。该故事的启示是，在通常情况下，几乎没有人能成功模仿这种高尚的行为。“父慈子孝”作为原则来说是相互的。虽然一个父亲的残忍并不能为儿子的不孝提供正当依据，但根据“正名”原则，父亲应该要像慈父那样行事。如果他不这样做，他就放弃了他的基本义务，这不是私人的事情，这会导致政府的干预，还有社会舆论的谴责。

家庭的概念是关键，它是一个复杂的系统。一个人的辈分、性别、年龄、地位、权力差别皆是预先确定的，是一种原初纽带。它赋予每个人一种不可改变的义务，也有望从中导出某种权利。目前的挑战是如何对这种义务进行转换，给家族所有成员中的地位优势者课以与其地位相当的义务而又避免引发冲突的危险。这就需要每个人，包括有反叛倾向的年轻人和有嫉妒心的地位较低者，都愿意合作。这些功能在小家庭中存在，更不用说更大的家族，如南宋著名思想家陆象山，与几百口族人同居共财。^{〔8〕}如此一来，齐家与其说是私事，不如说它与公众事务更为接近。

公私之别实际上是西方现代政治思想的基础。批判儒家思维模式的前提是私德应有别于公共政治。“心”的领地，如宗教和“个人”道德行为应和政治领域有别。作为一个原则问题，具有公共性质的政治进程不应干扰个人的“私人”领域。在政治哲学上，这种道德和政治问题截然分开的进路对儒家来说是相当陌生的。

区分“私人”和“个人”，有助于理解儒家的基本立场。私需要公的保护。例如，在公开检查之时，我可能，而且往往在实际选择隐藏起我的日记本、内在的思想、深层次的情感、爱情、性倾向、与友谊。这种选择对我的自由非常重要。一旦我被剥夺了隐私，我的自由就受到损害。对我的自由和尊严来说，表达自己的意愿、集会、结社都是个人自由最基本的内容，因为作为个体，依赖于这些自由。因此，我有权不透露我的私事。相比之下，有些个人的事情不可能

〔8〕 参见陆九渊：“全州教授陆先生行状”，载《陆九渊集》，钟哲点校，中华书局1980年版，页312-317

是私事。如果我对这些事情反映强烈的话,我可以选择公开表达我的赞许和不满,在通常情况下我们也是这么做的。根据波兰尼(Michael Polanyi)的恰当观察,“个人知识”是一种深刻的体验,类似于内在技能方面的东西,但其形式是可以公开说明的。尽管这种形式有“心照不宣的维度”(tacit dimension)在内,虽难以形容,但却不是私人性质的。正是在这个意义上说,家庭事务是高度个人的,但并不一定是私人性质的。其实,从儒家的观点来看,修身能够很好地成为政治行为。仅仅将其限于私人领域,这既无必要,也不可取。

批评儒家的另一严重缺陷是说它在齐家和治国之间的联系方面:儒家的圣人,像古印度教的尼鲁、佛陀和基督教的圣徒,将俗世拔高到这样一个程度,即管理政治方面的日常事务仅次于成圣本身。这实际上只是一个推测。另外一个,圣人达致无上境界,距王事远矣。这种“上帝的归上帝,恺撒的归恺撒”的思维是和儒家理想不相容的。所有孔子之前的儒家圣人,如尧、舜、禹、汤、文、武,都是王。道德和政治相分离是不可想象的,甚至没有反对的余地。道德楷模和政治领导合二为一乃理所当然。这是一个为所有儒者所追求的理想。孔子应该是王。虽然时不我与,但他从来没有放弃介入政治事务。可以理解,圣王不合一,认识到这种可悲境况的是汉代儒家,他们遂以“素王”来指称孔子。当然,这并不是一个有效证据,即作为一个规律,一个很有德的人就自动具备精明、技艺、敏感性和耐心,而将政治事务处理得很好。然而,和持二分法的批评者相比较,儒家在处理道德和政治的关系上所采取的方法更为复杂。

如果将个人视为一关系中心,而非孤立的个体,社会是一个完整人格的组成部分。她就是具有尊严、自主和独立的个人,社会关系则推己及人,扩大自我,使之连接父母、兄弟姐妹、亲戚、邻居、同胞和全球公民。我们设想这一进程是一系列同心圆,最外面一圈始终敞开。成为完整的人,我们需要超越的不仅是自私、裙带关系、地方主义和民族主义,甚至是人类中心主义。孟子用“推”这个术语来描述这一过程。亲亲达致民胞物与的道德修养过程,使我们能够从一个“小我”成就为“大我”。抛却机械程序,己、家、国、天下浑然成一有机整体。从这个角度看,从齐家到治国并非不可想象。

我们的政治和社会哲学思想,没有理由不把儒家“纳入”(incorporate)进来。如此一来,挑战即成为一个主要问题。自由主义与社群主义在目前的争论将不得不重新检讨,个人主义和共和主义之间的冲突将必然有一个新的参照。其中,更基本的意义在于有望重新定位私—公、自我—社会的关系。

然而,指出这一点非常重要,即我们努力在私—公和自我—社会之间追求“和谐”,并不是以融天地万物为一体的前现代观念来矫正我们现今这个高度分化、理性化、专门化和条块化的世界。相反,它是一种超越人类中心和世俗精神的愿望,它在下述四种基本关系上展现一种负责的态度,来保证人类的生存和繁荣:

- 1 身心交融。
- 2 个人社会良性互动。
- 3 人类和国家之间关系相通。
- 4 天人相应。

和谐,是以承认差异为前提,拒绝以统一来歪曲地表达和谐。可以理解,寻求和谐而非统一,孔子正是这样教诲他的追随者。

早在孔子之前,著名大臣晏子就分析了“和”与“同”的差异,他对君主的诤谏值得引出:

景公至自眔,晏子侍于眔台,梁丘据造焉。公曰:“维据与我和夫!”晏子对曰:“据亦同也,焉得为和?”公曰:“和与同异乎?”对曰:“异。和如羹焉,水火醯醢盐梅,以烹鱼肉,之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。君臣亦然。君所谓可,而有否焉,臣献其否,以成其可;君所谓否,而有可焉,臣献其可,以去其否。是以政平而不干,民无争心。故诗曰:‘亦有和羹,既戒且平;奏醢无言,时靡有争。’先王之济五味,和五声也,以平其心,成其政也。声亦如味:一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成也;清浊,大小,短长,疾徐,哀乐,刚柔,迟速,高下,出入,周流,以相济也。君子听之,以平其心,心平德和。故诗曰:‘德音不瑕。’今据不然,君所谓可,据亦曰可;君所谓否,据亦曰否。若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?”〔9〕

显然,在中华文明整个的悠久历史中,在儒家学者的心目中,从未将和谐与统一混为一谈。

传统中国的“大同”观念,绝不与统一性或同一性用同一个词,它对“大”的强调表明,这个意义上的“同”,是与统一性和同一性有质上的差别。实际上,“同”本身往往传达的是一种积极的内涵,如同学、同志、同胞、同事和同路。然而,从“和”滑到“同”的危险一次又一次地在中国政治史上发生。直到今天,有良知的知识分子都会担心,极权政体会以“同”的名义来掩盖它极其明显的意欲。在劳动分工基础上自发出现的社会秩序与自上而下强制形成的社会稳定是根本不同的,迪尔凯姆(Durkheim)区分团结为机械的和有机的两种,即与此相关。修身中的真正和谐,如儒家经典《中庸》所表达的,真正的“和谐社会”取决于多个社会进程的自发协调。

实际上,社会,不仅仅是家庭的扩大,而是一个充满了紧张和冲突的复杂系统。因为要面对无数难以预料的形势,要在众多相互矛盾的力量之间寻求和谐,不可能单由政治中心强行规定。一种社会工程,不管其自身的结构多么精巧,还是很可能会失败。不过,尽管社会太过复杂而难以人为控制,但仍需作出努力来阻止推翻社会基本秩序的毁灭性力量。因而,儒家认为,政府是必不可少的,在特殊情况下,有一个强有力的政府,很可能是一种幸福。领导层的质量保证了官僚机构的高效率。善政是开放的、负责任的、反应灵敏的、且能自我反思的。它欢迎多元性,珍视核心价值,如同情、文明、正义和智慧。其工作方式是沟通和协作。它有助于通过谈判实现一种对话文明,这种文明反过来又可以催生一种平和文化。

〔9〕《晏子春秋·外篇第七·景公谓梁丘据与己和晏子谏第五》,载卢守助撰:《晏子春秋译注》,上海古籍出版社2006年版,页237-238。