

杜维明：极高明而道中庸

杜维明 精神人文主义 Spiritual Humanism 阅读量：338

全球伦理的儒家诠释

导读：今天的推送是杜维明先生在台湾中央研究院中国文哲所筹备处 1999 年 7 月举办的“儒家思想在现代东亚”国际研讨会上的发言提纲（杜先生同时也是中研院中央文哲所学术召集人），后发表于 2002 年《文史哲》第六期，延续前次的主题，继续探讨精神人文主义在社群层面的展开。

孔汉思的普世伦理宣言和亨廷顿的文明冲突论，都是跨文化研究的重要尝试，但是都未能正确地看待儒家伦理。后者将儒家置于西方主流价值观的对立面，前者则直接忽略了儒家伦理的世界意义。以普世伦理为目标的文明对话必须实现全球化与地方化的整合，而根源性和普世性在儒家对于群己关系的思考当中相辅相成，这一“极高明而道中庸”的本质属性使得儒家伦理对跨文明对话有着独特的价值。

以下内容根据北京大学出版社《杜维明著作系列：文化中国——扎根本土的全球思维》（2016 年第 1 版）整理，一级标题为整理者所加。

1993 年在芝加哥举行了大规模的世界宗教集会，并以孔汉思（Hans Kueng）起草的文本为基础发表普世伦理宣言，引起精神领域中各家各派的关注。同年夏天哈佛大学政府系亨廷顿在《外交季刊》提出“文明冲突”的构想，在全球各地掀起广泛的讨论。儒家在世界宗教集会中缺席，而在“文明冲突”论域中却扮演了毫无先见之明的重要角色。不该缺席的竟缺席了，而不应出场的又出场了。在儒家传统现代转化的议题中，这种坐失良机的沉默和身不由己的曝光，值得我们深思。

由孔汉思主导的普世伦理所得出的两项基本原则，和儒家“己所不欲，勿施于人”的恕道精神如出一辙。而且宣言中明确指出，孔子思想是基本原则的源头活水之一。当然，这种对先秦儒学的认可其来有自。18 世纪的伏尔泰、莱布尼兹及重农学派的魁奈即突出儒家人文理性的启蒙价值。二战以后，雅斯贝尔斯在《伟大哲人》一书中特别凸显柏拉图、孔子、释迦牟尼和耶稣的历史意义在欧美学坛已成公论。儒家居然在这样一个友善的环境中缺席是一大遗憾。特别是 1893 年第一次世界宗教大会在芝加哥召开时，还有代表儒家的清朝官员参加，而百年之后竟完全沉默更令人扼腕长叹！

亨廷顿的“文明冲突”，从西方，特别是美国的战略立场设思，有浓郁的冷战情结。亨廷顿把儒家文化和伊斯兰文明相提并论，成为当代西方民主世界的对立面。更有甚者，他刻意把日本剔出儒教文化圈并判定李光耀所代表的反美观点是立足于儒家式的意识形态，因此儒家便成为权威主义和中国威胁论的理据。在这一以霸权（也包括反霸权）为主旋律的论域中，李登辉强调台湾的民主经验并驳斥新加坡模式，金大中坚持孟子传统拥有丰富的民主资源和西方媒体猛攻亚洲价值都使儒家曝光。固然，在文化宗教领域里沉默而在经济政治领域里曝光，使儒家的优点黯然不彰而缺失则暴露无

遗，对新儒学的健康发展是极为不利的，但从文化宗教及经济政治之间复杂互动的关系中来检视儒家伦理的全球涵义，则黑白二分判然明确的印象并不符合事实。

普世伦理宣言的归约化倾向

孔汉思所草拟的普世伦理宣言虽然确有可借鉴之处，但其基本取向则颇有商榷的余地。我们如果把孔汉思的取径描绘为“淡化削弱”的过程，也许失之公允，但十多年来，他悉心讲求最大公约数和最低要求的努力确有淡化和削弱的倾向。对孔汉思倡导普世伦理的心路历程作一现象描述即可说明问题。必须提出的是，这种粗糙的描述完全不涉及孔汉思的神学，当然也不低估他在宗教学方面的贡献。

孔汉思的伦理普世化的起点是天主教内部的对话。以此为基础，他先设法消解基督教之间（天主教与新教）的歧异，再考虑三大一神教（犹太教、基督教及伊斯兰教）的会通。接着，他联系各大宗教（包括佛教、印度教、儒家和道家）进行对话，最后才讨论宗教和世俗的分别以及形成共识的可能。这种淡化特殊性和削弱排他性的策略虽然“言之成理，持之有故”，但也潜藏着简化的危机。

孔汉思深信宗教之间的相安无事是人类社群得以和平共存的先决条件。他的普世伦理便是通过宗教对话而消解矛盾冲突的权法。为了有效进行对话，特别是基督教和伊斯兰教之间的对话，当然必须超越特殊性和排他性，否则根本无法起步。值得注意的是，对宗教与宗教之间的冲突，乃至同一宗教内部的冲突，愈有体认的神学家，如孔汉思，便愈意识到远离教义之争的必要，因有切肤之痛，不愿陷入在外人看来毫无意义的门户党派之争。这点当然是可以理解的。因此，我对孔汉思能从天主教内部提倡对话，跨出督教、一神教和宗教的藩篱而站在宏观视野讨论普世伦理的志业是认同的，赞许的。

其实，由于秦家懿的引荐，我和孔汉思晤面多次，也曾积极参与他所主持的对话。我也曾获得参加芝加哥宗教大会的邀请，事前也对普世伦理宣言略有所闻，但是竟因俗务羁身放弃了发言的机会，后来也没有主动投入筹划的意愿，确有几分不易说清的疑虑。

试问一个虔诚的基督教（或伊斯兰教徒）要通过什么“诠释实践”才真能淡化特殊性和削弱排他性？如何在多元宗教的氛围中坚持耶稣基督是唯一道成肉身的典范并且是唯一的真理、道路、生命的信念，而不妨碍向其他精神文明汲取智慧的意愿？如何坚守以宣传福音为天职的原则而不强人之所难？如何把了解异质文化乃至极端他者当作实现精神自我的助缘？如何回应生态环保、女性主义以及多元文化的挑战？如何在信仰上帝的基础上充分肯定修身为变化气质不可或缺的工夫？如何培养自我批评的能力而不陷入相对主义的陷阱之中？这类问题必须从信仰本身（包括基础神学、系统神学和实践神学）进行反思。如果刻意摆脱浓郁而强烈的信仰，只通过淡化和削弱的宗教情境来建立人的共识，即使支持宣言的签名者成千成万，实质意义仍极有限。孔汉思在神学界建树颇多，但在文明对话的领域中则乏善可陈。我曾翻阅他有关基督教在当今世界如何自处的伟构。在洋洋千余页的巨著中，有关非基督教文明的世界只

数笔轻轻带过，也许不到 40 页。我们如何相信他的普世伦理真能超越特殊性和排他性，而他的淡化削弱不只是传递福音的策略？

联合国教科文组织邀请汉城大学哲学教授金丽寿主持普世伦理的研究计划。我未能参加 1997 年在巴黎举行的定调会议。据悉孔汉思的观点为与会的其他 11 位哲学家认可并形成共识，准备在 1998 年那波里会议中草拟宣言。可是我参加的那波里会议不仅没有草拟宣言而且对淡化削弱的策略提出基本质疑。北京和巴塞罗纳区域会议之后疑虑显然加深了。

文明冲突下的对话可能

相形之下，亨廷顿在 1993 年刚提出“文明冲突”的论说却引起极大的争端。带有讥讽意味的是，亨廷顿在民主化研究的领域里因为采取了熊彼特集中考察选举行为的方法，对文化因素不仅不重视而且经常不列入考虑。不过，在触及儒家文化和民主政治之间关系如何的课题时，亨廷顿并不接受白鲁恂把“儒家民主”判定为自相矛盾的断言，而且做了和白鲁恂从政治文化分析出儒家必然倾向权威主义大不相同的结论：即使儒家传统和民主政治之间有很大的张力，深受儒家文化影响的东亚社会未必不会走出一条和欧美大异其趣的民主政治道路。不过，亨廷顿虽然不是一个文化决定论者，他对文化因素在国际抗争中所起的作用确有夸大其辞之嫌。亨廷顿在民主化研究中有意排除文化因素，而在探讨国际政治的冲突地带时又过分强调了文化因素。这种或过或不及的摇摆，即使在大众媒体引起对儒教文化圈的关注，也并不能帮助我们思考曾经深受儒家传统影响的东亚，特别是文化中国，在世界秩序重组的全球化过程中会扮演什么角色，应如何自处。

近年来亨廷顿和伯格合作，进行“全球化和文化”的比较研究，使我想起 1990 年在夏威夷的东西方文化中心发展“文明对话”的经验，也使我想起上世纪 80 年代在新加坡的东亚哲学研究所组织国际学人共同探索源远流长的儒家传统如何向现代转化的经验。前者和孔汉思的普世伦理有关，后者则与亨廷顿的文明冲突有关。文明对话的理据至少可以溯源到雅斯贝尔斯有关“轴心文明”的理念。从公元前第 6 世纪以来即对人类文明发挥塑造作用的轴心文明的视野立论，“文明对话”意味着第二个轴心时代的来临。假如第一个轴心时代（从公元前 6 世纪到 20 世纪中叶）柏拉图、孔子、释迦牟尼和耶稣所代表的希腊哲学、儒家、佛教和基督教四大文明虽然有不少相互影响的痕迹，如希腊哲学与基督教和儒家与佛教，但主要倾向是相对独立和各自发展，那么，第二个轴心时代的本质特色即是文明对话的可能和实现。毫无疑问，孔汉思的普世伦理即是以文明对话为前提的。其实，亨廷顿也接受这样一种论点：正因为有文明冲突的危险，文明对话才成为必要。

王赓武指出，即使亨廷顿的“冲突”构想在世界各地引起紧张，文明多元的预设也是值得肯定的。假如一位完全从西方现实利益着想而且以美国的全球战略优势为专业的政治学家也不能不承认全球化不是西化，也不是美化，而是在多元文明的格局中进行的，那么想从一种文明（希腊文明、儒家、佛教或基督教）导引出普世伦理绝无可能。孔汉思的取径当然是以多元文明为前提的，但他的神学扎根于天主教，其哲学浸

润在基督教氛围中，而生活世界又不脱当代德国的心灵积习。根据我的观察，他参与文明对话虽有高度的智慧和宽阔的心胸，但究竟与自家身心性命有何关系则不得而知，和早先的布伯及晚近的蒂利希大异其趣。也许这是孔汉思不能从淡化天主教的特殊性和排他性的策略取得犹太教、伊斯兰教、佛教及印度教学者积极认同的缘故。

孔汉思的普世伦理在文明对话乃至比较宗教的领域里引起质疑和责难的根本理由也许还不在于天主教、基督教和当代德国的地方情结。其实孔汉思的诠释实践充分证明，正因为他确能淡化特殊性和削弱排他性，他才能超越自己的地方性而站在全球的宏观视野来开展普世伦理的论域。我想他的困境不是地方性太强而是根源意识太弱。这当然是一个悖论。淡化和削弱的诠释策略必然导致抽象的普世主义，正好陷入女性主义、社群伦理和文化多元等“后现代”论说严厉批判的启蒙心态。暂且不追问这类批判是否具有真实的理由。和吉尔兹、华瑟、桑德尔和陆思本等人的思想相比，孔汉思的“最低要求”确实显得单薄软弱和缺乏说服力。特别是面对亨廷顿的文明冲突更有陈议虽高，但在国际政治舞台上则缺乏操作可能的书生味道。

儒家在文明对话中的独特价值

在文明对话中，儒家扮演了一个涵义甚深而前景大有可观的角色。凡是有儒家参与的对话都会出现双方定位不能判然明确的情况。一般来说，基督教和佛教，犹太教和伊斯兰教或印度教和锡克教对话时，双方信仰重叠的例子极少，但代表儒家的基督徒、穆斯林或佛门弟子则屡见不鲜。把儒家当作形容词来描述自己价值取向的教徒亦大有人在：儒家式的基督徒，穆斯林或佛门弟子。为了论说的方便，我们刻意把“儒家式”规定为关切政治、参与社会和重视文化三种属性。具体地说，在文化中国的范围里儒家式的基督徒应是“文化基督徒”，儒家式的穆斯林应参与社会改革，而儒家式的佛门弟子则信仰“人间佛教”。这种情况似乎昭示儒家能在文明对话中起沟通的作用。也可以说正因为儒家的排他性不强而其特殊性并不妨碍其普世性，因此有发挥中介功能的潜力。我们应当追问：这种作用和潜力只是偶然因素还是有更深刻的理由？如果不只是外缘而已，那么究竟有什么本质属性使得儒家能在文明对话中扮演这种角色？

儒家入世的人文精神立基于“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”的悲愿之中。这种和普罗大众共命运的悲愿自然会引发关切政治的真情实感，和通过天国来世或彼岸净土而否定此岸现世的价值取向迥然异趣。不过，必须说明，关切政治并不一定要从政，更不必认同现实，可是政教二分或圣凡对立则非儒家赞许的人生态度。固然，儒家传统曾和中国乃至东亚的政治理念、制度及实践有不可分割的联系，但把儒家政治定义为权威和专制则失之武断，有欠公允。

正因为儒家所认可的专制关怀不局限于官场，儒者以天下为己任的胸襟每每在人伦日常生活中体现。参与社会便成为儒家“身心之学”中不可或缺的维度。不过，儒家的政治关怀和社会参与既非强调凯撒而轻视上帝，也不是选择红尘而背离净土。恰好相反，儒家以凡俗为神圣的价值取向和基督教的社会福音有类似之处，而其转化权力斗争为信赖社群的宏愿又和佛教为拯救众生而不入无余涅槃的菩萨道有相同之点。职是之故，儒家对文化的重视在比较宗教的领域里获得广泛的认同，儒家人文化成的理

念还可以为祈求天国来世的基督教和向往彼岸净土的佛门子弟提供丰富的伦理资源。的确，儒家的问题意识——一种在日常复杂的人际关系网络中带着浓郁的人情味，积极进行“转世”而不为“世转”的“为己之学”如何可能的自反自证，对其他轴心文明而言，不仅有参考的价值而且有导引的作用。

全球化与地方化的整合

儒家获得对全球伦理进行诠释的契机是两股表面上似乎矛盾但骨子里却能够而且必须整合的思潮：全球化和地方化。全球化和地方化的整合意味着全球化可以突出地方性，而地方化未必排斥全球性；同时也显示了两者可以进行健康互动的可能。儒家“己立立人”“推己及人”和“成己成人”的教言正是这种以“亦此亦彼”取代“非此即彼”的思路。儒家伦理的起点是活生生的具体存在的个人，场所是人伦日用之间的生活世界，过程是作人的道理，而终极关怀则是以天地万物为一体的仁德为基础来完成修身、齐家、治国和平天下的圣贤大业。

全球化所必备的普世精神和地方化所预设的根源意识在儒家伦理中是不可或缺的两个维度。首先，我们可以从“层层限定和层层破除限定”的辩证发展来认识儒家从根源通向普世的艰苦工夫。个人和家庭，家庭和宗族，宗族和乡里，乡里和州县，州县和郡国，郡国和天下，每一个环节都有不可消解的独立自主的根源性，而且也都有突破封闭心态、向外向上开拓和挺进的源头活水。以个人为例，既然“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，任何利用集体主义的意识形态来消解为己之学的核心价值的策略，都不符合儒家伦理的基本原则。但是，儒家的个人不是孤立绝缘的个体而是关系网络的中心点，因此“己立立人”不是利他主义而是修身的常法；“推己及人”不是异化自我而是恕道；“成己成人”不是牺牲个体而是君子自处的坦途。由此类推，家庭、宗族、乡里、州县、郡国和天下每一层次都不能排除根源性的限制，同时也都具有通向普世的动力。

进一步检视，根源性和普世性在儒家伦理中不仅是限定与破除限定的辩证关系，而且是相辅相成的有机联系。家庭是由个人组成的，没有独立自主的人格即不可能有和谐温暖的家庭，但是家庭的意义又超出个别成员的总和，因为参与家庭的每一位作为网络中心的成员都获得了额外的物资和精神资源。一般家庭是由性别、年龄和身份的“差序格局”而组成的，无法逃避权力和权威的干扰。儒家的家庭为社会组织的细胞，充分认可家庭在人类文明演化进程中的积极角色。站在“为己之学”的立场，家庭是人类生存、培养和成德的基础结构，不是权力集中或权威控制的机括。如果应为每一位男男女女老幼谋福的基础结构竟异化为少数人乃至一个人滥权的机括，那么家庭便会沦为“万恶之渊薮”。可是儒家坚信家庭是人类长治久安的不可或缺的自然秩序，不能因家庭异化的现实而根本否定家庭的社会功能。即使取代家庭的乌托邦理念仍层出不穷，而家庭的定义和实践亦变化多端，我们还很难设想一个超越家庭制度的现代文明。三纲的信念已彻底动摇了；即使东亚儒教文化圈还不能完全摆脱君权、父权和夫权的心灵桎梏，“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的教条已毫无说服力了，但五伦的理念（父子有亲，君臣有义，长幼有序，朋友有信，夫妇有别）还值得阐发。据此类推，从家

庭到天下都和个人的修身有紧密的亲关系。近来法国的皮埃尔·阿多以哲学为人生并突出从苏格拉底到福柯的“精神磨练”，和儒家的价值取向很相契。《大学》中称“自君子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，充分体现了这一思路的特色。固然修身哲学的逻辑本身未必即能开出科学理性或民主政治，但如果判定科学及民主和修身了无关涉，那就是失之武断了。不过，这一课题牵连甚大，不必在此详究。值得特别提出的是，儒家这种可以用同心图示来标示的理念落实在本末先后内外深浅（循序渐进）的实践过程之中确能体现“极高明而道中庸”（既有根源意识又有普世精神）的伦理。

筹划 1993 年世界宗教集会的领导小组为了安排 1999 年 12 月在南非举行的跨世纪论坛，特别提出四大议题作为建构全球伦理的基础：持续性、进步、差异和了解。面对文明冲突的危险，我们务必强调文明对话的重要。通过文明对话来考虑生态环保、社群整合、文化多元及相互参照的可能，比抽象的普世主义为前提的伦理宣言更切合实际。这就是全球伦理的儒家诠释。

腾讯 <https://mp.weixin.qq.com/s/hhjDfu5TshQvxTn9WDzpJg>