

# 社群主義與儒家思想

• 卜松山 (Karl-Heinz Pohl)

## 一 老問題與新挑戰

最近，社群主義的社會科學家及哲學家面對着由政治、經濟自由主義的成就引起的社會組織結構衰弱問題，並提出了解答。與此同時，遠東儒家（更確切的說是後儒家思想）的模式進入了世界舞台，這種強調群體的思想一直被認為是東亞經濟奇迹的根源。現在，這一思想模式被看作是對迄今一直未被質疑的西方模式之普遍有效性的主要挑戰。

於此，我想探討社群主義和儒家思想之間的幾個相關問題。由於這兩種思想受着自身文化、時代的影響，造成彼此間的隔閡，致令這個溝通任務存在着許多方法上的問題。但這一困難或許能提供新的機會，讓我們不僅進入加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 所說的與過去的詮釋性對話中，亦使我們得以跨越不同文化甚至不同學科的障礙而進入過去與現在的對話。儘管社群主義與儒家思想有着本質性的不同，然而這樣的對話也許

能為另一文化，甚至為我們自己傳統中的缺陷、盲點提供新的洞察力。

## 二 社群主義

社群主義這一名稱並沒有明確的定義，而被歸入這個陣營的思想家的學術背景也不盡相同，但他們都關心如何平衡個人利益（或權利）與公共利益間的問題，這與儒家思想以至整個中國思想有着某種聯繫。在下文中，我將藉三位作者來展示社群主義的幾個關鍵論點，並論述它們與儒家思想的聯繫。

### (甲) 麥金太爾對啟蒙範式的批評

麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 是以探討現今道德災難的條件與根源來開始他對啟蒙範式的批評的。由於我們在道德觀念上已經失去了語言與社會的承繼關係<sup>①</sup>，所以自律個體的出現被認為是重大突破。但對麥金太爾

被歸入社群主義陣營的思想家的學術背景不盡相同，但他們都關心如何平衡個人利益與公共利益間的問題，這與儒家思想以至整個中國思想有着某種聯繫。儘管社群主義與儒家思想有着本質性的不同，然而兩者的對話也許能為另一文化，甚至為我們自己傳統中的缺陷、盲點提供新的洞察力。

人們通過社群生活的實踐來回答「甚麼是生活中的善」的問題。麥金太爾通過「活傳統」中的德行實踐來達到公共利益與個人利益的統一，並藉此實現個人幸福與社群興盛之目的。作為對啟蒙範式的一種修正，麥金太爾質疑了現代西方對其他文化具有普遍斷言性的觀念。

來說，這一新的自律個體「不具備必要的社會內容和必要的社會身分」<sup>②</sup>，它並不受制於「現代世界於其誕生之際便擯棄的強制性等級制度的社會約束」<sup>③</sup>，故「可以扮演任一角色或持有任一觀點，因為它在其自身和就其自身而言並無任何實際內容」<sup>④</sup>。他認為，正是這種毫無意義的個體自律導致今天道德哲學中的「情感主義」的任意性：「所有的道德判斷，就其道德性和評估性而言，無非是喜好的表現、態度或情感的表白。」<sup>⑤</sup>在他看來，這一發展肇始於啟蒙運動時期，當時進行抽象道德辯護的規劃完全無視歷史、生活背景或經驗，而僅以其普遍和永久的有效性為依據。然而，啟蒙哲學家尋找道德的最終基礎及其普遍性的努力並沒有任何成效。有見於此，麥金太爾力圖避開自啟蒙時期力圖以邏輯和理論來進行道德辯護並使其普遍化的分析哲學主流，而改以詮釋學的途徑並通過傳統和基於德行的道德實踐來建立敘述和歷史之間的一致性。

通過形成「活傳統」的「敘述一致性」，道德思想的有效性得以傳播。但在這個「活傳統」中，某些實踐不僅被承繼而且也被重新創造。也就是說，我們不僅繼承傳統而且也在不斷地改造着傳統<sup>⑥</sup>。「因此，在關鍵部分，我是我所繼承的東西，一種特殊的過去某種程度地呈在我的現在之中。我發現一個歷史的我自己的部分，並且一般而言，不論我是否喜歡它、是否承認它，我都是一個傳統的承繼者之一。」<sup>⑦</sup>

對麥金太爾來說，任何因受當今個人主義文化推促而想把自己從社群的歷史中分解出來，都意味着人際關係的「扭曲」，因為「擁有歷史身分和擁有社會身分是重合的」<sup>⑧</sup>。企圖「擺脫特殊性進入完全普遍的準則領域，並認為這種普遍準則是人本身所有的觀

念（不論在十八世紀康德哲學的形式中，抑或是在某些現代分析道德哲學的表述中），都是一種幻覺，並且是一種帶有痛苦後果的幻覺」<sup>⑨</sup>。換句話說，我們一出生就處身於家庭、鄰里、國家之類的社群關係而繼承了一種道德身分，當然這「並不意味着自我就必須接受那些社群形式之特殊性的道德限制」<sup>⑩</sup>。

道德身分蘊含於社群生活之中，在那裏，人們通過實踐來回答「甚麼是生活中的善」的問題。麥金太爾通過「活傳統」中的德行實踐來達到公共利益與個人利益的統一，並藉此實現個人幸福與社群興盛之目的，從而為現代人提供尋找富有意義的生活的靈感。啟蒙範式不只賦予我們諸如普遍人權這樣的崇高思想，同時也把人類帶到自我毀滅的邊緣。作為對啟蒙範式的一種修正，麥金太爾質疑了現代西方對其他文化（包括中國在內）具有普遍斷言性的觀念。

## （乙）貝拉論公共機制及社會生態

大多數社群主義者的著作都關注個人美好生活與社會共同利益間的關係，由貝拉（Robert N. Bellah）主編的《心靈的習性》（*Habits of the Heart*）亦以此為出發點。1985年該書在美國出版，展示出一幅美國中產階層兩性道德觀念的綜合圖像，曾引起轟動。或許是作者洞悉美國社會中的個人主義和社會分裂的現實，書中表達了對親密關係和社會溫暖的巨大需求和渴望。該書亦試圖探詢美國公民德行、市民宗教（在政治參與方面）以及文化方面的傳統（所謂文化傳統意指在美國人民生活中賦予其意義、身分和社會一致性的道德與象徵意義上的資源）。貝拉在1991年主編的《美好的社會》

(*The Good Society*)，以對社群美好生活的威脅為題，進一步闡述在《心靈的習性》中提出的社會生態學的觀念。

在《美好的社會》一書中，貝拉在論及桑德爾 (Michael J. Sandel) 批評羅爾斯 (John Rawls) 時，提出了道德資源和社會資源的概念。貝拉是從公共機制的範疇來討論這一論題的，他把公共機制定義為「受社會法令約束的個人或群體之可逆料的行為方式」和「包含於並受制於法律和習俗的規範模式」<sup>⑩</sup>，這既可以指那些如握手或禮儀 (人際交往或入會儀式) 那樣簡單的事情，也可以指像付稅 (用以資助諸如公共基礎設施) 或家庭事務這樣較為複雜的事情。貝拉將公共機制看作是具有一定社會意義的隱喻或象徵，有助我們以規範的方式來判斷各種情形或行為 (比如形容一組人像一個「家庭」或像「隊友」那樣密切合作)。貝拉指出，公共機制「不只約束我們，也給與我們能力」，這就是說，它們是「個性形成所必不可少的源泉」。例如在家庭生活中，由於它總是蘊含着是非、善惡之別，因此具有道德性<sup>⑪</sup>，亦有助於維持風俗習慣和善行。然而，目前由於個人主義主宰我們的社會，個人的獨立與自律被視為最高價值，所以人們很難看到公共機制的價值，也難以理解它們其實為我們提供了個人實現所必需的框架。

這就是貝拉討論社會和道德「可維持性」——亦即社會生態——的背景。他在書中批評綠色運動的生態情境觀過於狹隘和片面，因為其倡導者主要關注自然生態而忽略了個體與整個生態體系間的重要聯繫。這一聯繫就在人們的相互關係中，或者更為確切地說，是在將自我與外界聯繫起來的公共機制中。由此，他倡導樹立一種既對自然環境、也對社會和道德環境的新意識，而這兩者緊密地結合於一個

完整的生態體系之中。由此而並不令人驚訝的是，我們今天不僅在自由市場經濟中濫用自然資源，也在自由的社會中揮霍社會資源。所以，我們有必要重新認識自由的意義，或者更確切地說，重新認識自由與責任感間的新的平衡。貝拉認為，我們應從歷史的角度認識、理解為甚麼我們會相信自由是生活中的最高價值，而公共機制則是通向自由之途的障礙<sup>⑫</sup>。

據貝拉之見，家庭是延續社會道德的最重要的機制。它雖是文明的最小單位，但卻比學校 (在他看來最終亦是一種道德機制) 重要，因為美好生活可以在家庭範圍內實行和示範，它是「最早也是最為重要的學習群體」。而在今天的「工作文化」 (job culture) 中，這種對家庭的責任、關係和忠誠不再被認為是美德；相反，它們普遍被視為是個人自我實現中的惱人障礙。亦即是說，家庭的機制已受到危害。

麥金太爾強調身分構成了歷史的效力和「活傳統」，而貝拉則強調公共機制，它們安排着人們的生活，使之富有意義並賦予個人的倫理認同感。對個體化過程的這種認識，亦適用於儒家的環境。在那裏，人們通過參與以儀禮和家庭為主要形式的社群公共機制，從而獲得其道德身分。事實上，貝拉有關公共機制的討論，無疑是儒家價值觀之現代版本：他提及的論點——諸如作為傳意象徵的公共機制、作為最小道德單位和重要社會原子的家庭、被理解為道德機制的教育和學校、形成實踐公民德行的習慣——都可以在儒家的倫理思想中得到呼應。

### (丙) 泰勒與本真倫理學

與貝拉相似，泰勒亦探詢個性形成的根源。但泰勒是從歷史和哲學的

貝拉強調公共機制安排着人們的生活，使之富有意義並賦予個人的倫理認同感。貝拉有關公共機制的討論，諸如作為傳意象徵的公共機制、作為最小道德單位的家庭、被理解為道德機制的教育和學校等，無疑是儒家價值觀之現代版本。

當代自我實現觀念的唯一道德依據是「忠於自我」。然而，因為排除了所有自我以外的更大問題或關懷，這種理想已經變得越來越淺薄，並已走向弔詭甚至荒謬的境地。與這種本真思想之平庸化相反，泰勒提出，有意義的生活只能存在於自我之外的「意義視界」。泰勒嘗試從賦予人生意義的社會關係來理解人，這種思路實與儒家有相通之處。

發展角度來檢視、批評目前流行的現代人類原子觀，以接近這一目標的。泰勒論證說，這一自我實現的文化「是在實現一個其實正處於系統性崩潰狀態中的理想」<sup>④</sup>；或者說，這一理想已因社會的發展變化而滑入了瑣碎和自戀中。因而，他提倡另一種對自我實現的理解：本真倫理學。

泰勒將(被誤解了的)本真思想之根源追溯至啟蒙運動(洛克)和浪漫主義(赫爾德)時期的哲學家。在他們的時代，尤其是在十八世紀，本真隱含着人類具有道德直覺(意識)的觀念，而這一直覺的內在根源則與上帝或善的觀念聯繫。但現在，它原有的道德傾向已受抑制或徹底喪失<sup>⑤</sup>。此外，構成今天本真思想的自由觀念實質上已經失去了積極意義(自由和責任感)；它的標準甚至超出了其消極形式<sup>⑥</sup>，而變成一種「自我決定的自由」，亦即是「我要打破所有外在壓力而只為我自己做決定」<sup>⑦</sup>。

當代自我實現觀念的唯一道德依據是「忠於自我」<sup>⑧</sup>。然而，因為排除了所有自我以外的更大問題或關懷，甚至為追求自己的事業而犧牲愛情和對子女的關心，這種理想已經變得越來越淺薄，並已走向弔詭甚至荒謬的境地。

為揭示這一理想滑坡的原因，泰勒首先指出人類生存之根本的對話特性。我們正是通過與形形色色之人的密切對話而成為我們自己的。這種對話可以持續一生，甚至在人們(如我們的父母)死後仍能持續下去<sup>⑨</sup>。再者，那些與我們共有一種對話關係的人們也會成為我們自身的一部分，因而只以自我為依據來確定自我或自我的獨創性，並不符合本真的理想。確定自我本身的先決條件，是能夠感知自我之外的意義。我們需要一種「理解背景」(background of intelligibility)<sup>⑩</sup>來

構成我們自身的意義，泰勒稱之為「意義視界」<sup>⑪</sup>。然而，在一個原子化的社會中，這一視界正面臨着消失的危險。例如，現今自我實現的文化建基於自由選擇的觀念。這裏，重要的是選擇的權利。在選擇的過程中，那些供我們選擇的對象便因此失去了意義。現代「價值主觀主義」因而否認那賦予我們的選擇對象以價值的意義視界。與這種本真思想之平庸化相反，泰勒提出，有意義的生活只能存在於重大問題的視野之內<sup>⑫</sup>。真正的本真以某些超越自我的關鍵問題——包括人們相互關係的問題以及個人與社會間關係的問題——為其先決條件。如果我們失去這一意義視界，那麼生活中的任何關係最終也都變得沒有意義，它們只能成為自我實現的手段，或者只不過是一種「享受的形態」罷了<sup>⑬</sup>。

泰勒嘗試探詢現代人的原子觀，進而從賦予人生意義的社會關係來理解人，這種思路實與儒家有相通之處。此外，泰勒對本真的討論與儒家在《中庸》中提到的「誠」(常譯作「真誠」[sincerity]和「本真」[authenticity])，亦有某種相似之處。「誠」的概念不僅隱含了誠實或「忠於自我」之意，同時也包含了「本真」之人與他人的相互關係：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。」<sup>⑭</sup>這一觀點將詳述於下。

### 三 儒家的誠

如果我們從現代人類原子觀的角度出發，把「個人」理解為具有自由選擇同等對象能力、權利以及不受限制地實現自我潛力的自治實體，那麼儒家學說中實在缺乏與之相應的觀念。但在儒家思想中，個人無疑是一切社會和道德考慮的重心。儒家的自我並

不是一個「無負荷之自我」，確切地說，它是由所身處並賴以形成其個性的社會機制及社會關係來定義的。同時，它也被視為傳遞公共利益觀念的敘述連續性——即「活傳統」——的一部分。也就是說，它是從性善觀與宇宙道德觀的意義視界中成長起來的。

個人的成熟過程，即倫理身分的獲取，包含了對自我道德修養的要求。這種修養過程並不只是簡單地意味着私念的克服；更精確地說，它意味着個人在協助他人實現自我（實現他們各自的潛力）之同時，亦使自身（自身的潛力）得以實現：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」<sup>②</sup>在儒家傳統中，這種修養工夫可以「誠」字概括。儒家的誠，是要將人置於參與宇宙自我實現過程中的一系列責任之中<sup>③</sup>：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

由此而觀，儒家的誠既不強調個人自治，也不認為它能簡單地實現於人情網絡之中。通過超越個人利益，甚至是最大限度地超越人類中心論，個別的自我最終與宇宙／天合為一體（天人合一）。這些看法催發了中國文化中最具特質的意義視界：即一種涵括一切的責任感。

最後，如何理解政治參與？在賢明君主之下稱臣治理國家，歷來是儒士之主要職守。因而他參政的場所是最基本意義上的政體，而不是建立在個人與國家對立觀念之上的政治環境（如現代的民主政體）。西方將社會看作是一種自律個體賴以處理他們相互

衝突之權利和利益的社會契約，與此不同的是，中國傳統視社會為家庭的延伸。儒家學者努力的目標，是將和諧的家庭式社群融合。作為杜維明所說的「信用社區的群體」（fiduciary community）中的一員，他在這一努力中的首要政治「德行」便是擴延其「仁」，即一種「憂患意識」。就政治而言，「仁政」應是其努力之目標，而「志士仁人」甚至應該「殺身以成仁」。由於另一根本德行——忠君也很重要，而仁與忠又常有衝突，忠君者往往為成仁之故而有喪身之虞。因此，這是一種對家庭模式化了的家長式管理機構的政治參與——「為了」民眾（的利益），而它並不像民主政治那樣「通過」民眾，這一直是中國士人的「公民德行」。儘管現今的境況已有較大不同，但就我所見，這一使命似乎仍然主導着後儒家思想的中國。

從上述對儒家的誠所作的簡略說明中，我們得出甚麼結論呢？它與社群主義有相似之處，但也有重大差異。後者的目的，在於架起個人與社會之間的關係。泰勒所理解的本真，在於使現代自律個體重獲意義視界，他主要信奉歐洲啟蒙運動的基本價值準則而（在一個「責任感化」的時代）將本真理解為自身承擔更大的責任。通過成為一個更大群體中的一部分來實現本真之自我的觀點，反映出儒家思想與社群主義間的一致性，但儒家思想有不同的偏重：「責任感化」是指努力在全體範圍內為他人承擔更大的責任。換句話說，儒家思想中的個性化觀念並不是自我實現，而是自我超越。

由於儒家對自我有着不同的看法，因此它對社群的看法亦很不一樣。如前所述，社群被視為相互依存的有機個體之總體，它起着類似家庭的作用，並以天地為其最終的父母。

儒家與社群主義有相似之處，但也有重大差異。後者的目的，在於架起個人與社會之間的關係；通過成為一個更大群體中的一部分來實現本真之自我的觀點，反映出儒家思想與社群主義間的一致性。但由於儒家對自我有着不同的看法，所以儒家思想中的個性化觀念並不是自我實現，而是自我超越。

這一中國宇宙秩序的概念，建基於社會和諧統一的信念，與陰陽模式的整體性、不可分離性、均衡及互補性很類似，而與西方政治思想的(個人與國家權力間的)衝突模式不同。

#### 四 截然不同的普遍主義

從儒家思想和社群主義、中國和西方之哲學思考方式的這一「對話」中，我們能得出怎樣的推論呢？一如杜維明所強調的，儒家思想與歐洲啟蒙運動傳統之間的尖銳對立是這兩者的分界線。如果我們想溝通中國和西方思想的話，必須從這一矛盾着手。

中國和西方之間存在着截然不同的、相互排斥的普遍主義觀念。西方的普遍主義源自基督教的絕對性，在啟蒙運動時期，這一宗教的絕對主義受到文藝復興後從科學、因果的思維中演變而來的理性絕對主義的挑戰和取代。儘管這一新的理性普遍主義後來在浪漫主義時期和現代受到質疑，但立基於邏輯和理性之上的普遍有效原則、理論和哲學，一直在西方思想史中延續。與此並行的，是我們在倫理道德領域中經歷了一種法制化過程。公共道德標準曾經是不成文的行為準則，但現在已按照平等和權利的原則而讓位於或轉變成具有同等普遍主義內涵的法律和程序性司法。同樣地，洛克和康德拋開歷史、生活環境、社會關係和公共機制之類的「條件」因素，理性化地依循抽象原則為我們重新定義現今的自律個體。這些趨勢在政治上導致了現代基於程序性司法原則之上、即面臨多種個人利益和偏好依然保持公正的自由民主政體和多元化社會。正如我們所知，這些特點構成了風靡全球的西方模式。

然而，作為馬克思主義意義上的意識形態，西方的普遍主義也導致了其他全球性後果，即凝結成了西方權力及其至高無上的地位，由此構成西方普遍主義之兩大類型：一是以基督教、馬克思主義為代表的絕對主義類型；二是以政治自由主義、自由市場經濟及世界自由貿易為主要形式的自由主義類型。後者在過去已由航海大國西班牙和英國提倡過，而美國則是今日世界經濟自由化的動因。然而，自由主義亦有兩面：一方面它可以被譽為一種寬容的人際交往行為的美德，在這一點上它屬於文明的最佳成就；但另一方面，正如泰勒曾指出的那樣，「自由主義不可能、也不應該宣稱其完全的文化中立性」，它毋寧是一種源於基督教傳統的「戰鬥信念」<sup>②</sup>；其實質為一種「喬裝成普遍性的特殊性」，並因此而構成一種「實際矛盾」<sup>③</sup>。最後，值得考慮的是，殖民主義、帝國主義、世界大戰和全球生態破壞是否亦是西方普遍主義的產物？無論如何，我們有必要比較並檢視中國的普遍主義。

中國的普遍主義(天下主義)有政治和道德兩方面。從政治與文化的觀點來看，中國的天下主義體現於這樣一種信念中：即中國因其高標準的倫理思想及精深的文化而自視為世界文明的中心，它將其文明影響輻射四方，卻沒有任何傳教的熱情。但在上一世紀首次的文明衝突中，中國卻敗給了強大的西方。在這種情況下，它被迫放棄政治及文化的天下主義主張。

在另一方面，中國的普遍主義是一種道德的天下主義，認為宇宙並不是按照普遍的物理法則而是按照道德標準運行的。這是一個相互依存的宇宙，一個自然和道德的生態系統。在這裏，宇宙、人類及道德的領域以其

作為意識形態的馬克思主義，西方的普遍主義凝結成了西方權力及其至高無上的地位，由此構成西方普遍主義之兩大類型：一是以基督教、馬克思主義為代表的絕對主義類型；二是以政治自由主義、自由市場經濟及世界自由貿易為主要形式的自由主義類型。

## 五 重釋人文主義傳統

類似性而相互連接、對應。理解這一宇宙的運行過程並不需要科學的因果推理，相反，它需要一種美學的，即隱喻的、類比的或相互關聯的思考。如前所述，人（至少在孟子的傳統中）被認為是通過擁有天賜的德性（宇宙之道德基礎）來參與這一宇宙的，這意味着一個人只需聽從自己的本性即可實現生活中的善。那樣，他／她便可順應宇宙的道德準則行事而得以與天地萬物合為一體。這便是道德天下主義中重要的道德之善的實踐（know-how）而非認識或理論（know-that）。從教育方面說來，道德之「實際知識」首先通過傳統的準則傳播，這些準則源自經典著作中的規範教導，即對古代智者的仿效。而修養之終極目標，則是超越這些準則。

與儒家傳統中的美學宇宙秩序和直覺的道德實踐觀念相反，自康德以來的西方傳統倫理所關注的，是依循理性準則作道德判斷的自律個體。儒家傳統雖亦強調個人，但其側重點卻不同：儒家傳統中的個體並不脫離他人的利益，他是通過對他人和社會的責任感及關注來實現自身的使命的。世界被視為一種「四海之內皆兄弟」和「天下為公」的家庭環境之延伸。由此可見，儒家的道德普遍主義並不具備理性與絕對主義的特徵，而更多地是一種責任和義務的普遍主義。若與理性的或「硬性」的西方普遍主義相較，這種以美學形式來調節各種差異的思想可被稱為「軟性」的普遍主義。

最後，我們不妨問一問，作為這兩種普遍主義之基礎的價值標準和基本概念——自治的個體相對於關心他人的個體、注重自由的西方取向相對於注重群體的儒家取向——是否真的截然不同而無法比較，並且非此即彼地相互排斥？抑或是兩者之間仍可相互彌補和互通信息？

若將社群主義與儒家思想並觀，我們能引出甚麼結論呢？就對當今西方社會事態的評估而言，我們不能武斷地作出西方道德哲學的價值較其他文化優勝的判斷（至少它們對公共道德的影響微不足道）。最近幾十年，中國通過引進西方成果（如自由市場經濟和消費主義）而令自身發生急劇變化，但從道德的角度來看，這並不是甚麼振奮人心的範例。無論如何，我們似乎可以問一問：在倫理領域中，我們是否確實需要新的哲學發明來「維持」社會和道德的生態？一般被歸入社群主義陣營的華策爾（Michael Walzer），就此區分出三種類型的道德哲學：發現哲學（類似於《舊約》中的先知）、創造哲學（康德、馬克思、哈貝馬斯等）和詮釋哲學<sup>⑨</sup>。後者建基於這樣一種觀點之上：我們已經擁有一種雖已部分遺失、混亂或埋葬了的公共價值標準（那些在不同年代的人際交往行為中被證實為有價值的「東西」）。雖然如此，我們（無論是在西方還是在中國）還是可以回到某些有關公共利益的觀念上，即回到已在日常生活被體驗和實踐過的道德性上。這一在日常生活中掌握倫理的實踐，實際上能夠形成我們與其他文化溝通的共同基礎。在我看來，這一共同基礎甚至具有某種普遍性，但尚不能將其視為一種普遍主義的理論。

任何跨文化理解的嘗試，都應避免陷入絕對普遍主義和任意相對主義的危險之中。在中國和西方，人們依然信奉構成他們各自意義視界的人文主義的終極目的，因此，我們在為這一漫長探索之旅尋求指南時，除了重釋我們各自的人文主義觀之外，似乎別無更佳選擇。此外，由於全球逐漸

中國的普遍主義是一種道德的天下主義，但儒家道德普遍主義並不具備理性與絕對主義特徵，而更多地是一種責任和義務的普遍主義。若與理性的或「硬性」的西方普遍主義比較，這種以美學形式來調節各種差異的思想可被稱為「軟性」的普遍主義。

任何跨文化理解的嘗試，都應避免陷入絕對普遍主義和任意相對主義的危險之中。因此，我們需要一種實用和詮釋的觀點而不是理論的、意識形態的觀點。在中西跨文化的交往中，似乎有許多需要避免之不善者，但也有許多值得借鑒之善者。

一體化，亦由於面臨主要由西方現代性帶來的問題，東西方有可能會產生一種費哈 (Ferenc Feher) 所謂的「新公約」。在這一公約中，「個人義務中體現的道德真誠重於一個新定義中所表現的學理上的精密」。費哈說：「生活於時間的壓力之下」，「我們要致力於共同的理解而不是共同的毀滅，我們也不能簡單地坐等一個公認有效的新定義的自動建立」<sup>⑩</sup>。

在跨文化的理解方面，我們需要一種實用和詮釋的觀點而不是理論的、意識形態的觀點。結合泰勒與加達默爾的理論，我們或許可以這樣形容這個任務：充分意識自我的意義視界，並以此來接近其他文化的意義視界。如果我們能虛心坦率地致力於此，那麼我們即便不能使兩個視界完全融合，但至少也可以使其部分重疊。

如果這一任務還包括學習相互間的道德實踐的話，那麼我們可以在《論語》的著名段落中找到忠告：「子曰：『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』」<sup>⑪</sup>在中西跨文化的交往中，似乎有（請注意：兩邊都有）許多需要避免之不善者，但也有許多值得借鑒之善者。

### 註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Gerald Duckworth, 1985), 2; 32; 34; 32; 12; 221; 221; 221; 221; 221.

⑪⑫⑬ Robert N. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Vintage Books, 1991), 10; 10, 12; 50.

⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 57; 26; 27; 15; 33; 37; 52; 40; 53.

⑩ 此即所謂「消極自由」，即「自由地、不受外物干擾地去做我想做的事情，因為這才適合於由社會及與其一致的法律所塑造和影響的我之所在」。亦見Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (New York: Cambridge University Press, 1985)。有關積極自由與消極自由之區分，源自柏林 (Isaiah Berlin) 的〈兩種自由概念〉。

⑲⑳ 《中庸》，第二十五章；第二十二章。

㉑ 《論語·雍也》。

㉒⑳ Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition": An Essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 62; 44.

㉓ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

㉔ Ferenc Feher, "Between Relativism and Fundamentalism: Hermeneutics as Europe's Mainstream Political and Moral Tradition", in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. Eliot Deutsch (Honolulu: University of Hawaii Press, 1991), 186.

㉕ 《論語·述而》。

卜松山 (Karl-Heinz Pohl) 1945年生，先後在德國漢堡大學、波恩大學學習漢學及藝術史，1982年獲加拿大多倫多大學哲學博士。現為德國特里爾大學漢學系主任、教授。主要論著有《鄭板橋——詩人、畫家、書法家》、《象外之象——中國美學史概論》、《葉燮和「原詩」》、《中國概況》等；譯作有《陶淵明全集》、《朝聖》(楊煉)、《美的歷程》(李澤厚)等，另編有《在傳統與現代之間——二十世紀的中國知識份子》、《中西文化對話》。