

世界汉学·2010春季号

World Sinology

2010 Spring

【文化与价值】同归而殊途，此路亦彼路·作为一种全球伦理基础的中国传统伦理·寻求文化中的  
【普遍价值】 【反思与方法】我对国际中国学研究的再思考·中国研究中的跨文化对话——反思与  
挑战·价值的重构·现实的复现与过去的图景【历史与现实】董仲舒与《儒学》【哲学与宗教】儒家  
话语下的宗教与信仰【文学与艺术】走向异质文化研究：汉学如何丰富美国文学与批评·《中国》音  
乐：理解中国音乐之《中国性》的一种新进阶【综述与书评】读鲁惟一《汉代的信仰、神话和理性》



世	界
汉	学

2010·春季号

 中国人民大学出版社

【CULTURES AND VALUES】Tong Gui Er Shu Tu: the Way Is One and the Same/Traditional Chinese Ethic as a Basis for a Global

Ethic/Searching for the "Universal Values" in Cultures【REFLECTIONS AND METHODOLOGIES】My Thoughts about International

Chinese Studies/Trans-cultural Exchanges through Chinese Studies: Reflections and Challenges/Re-constructing Values, Representation

of Reality and Imagery of the Past【HISTORY AND REALITY】Dong Zhongshu and "Confucianism"【PHILOSOPHY AND

RELIGION】Religion and Faith in the Context of Confucianism【LITERATURE AND ARTS】Toward Heterocultural Studies: How

图书在版编目 (CIP) 数据

世界汉学 2010 春季号 / 耿幼壮, 杨慧林主编

北京: 中国人民大学出版社, 2010

ISBN 978-7-300-12179-6

- I. ①世…  
II. ①耿…②杨…  
III. ①汉学-研究-世界-文集  
IV. ①K207.8-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 092424 号

世界汉学 2010 春季号

主编 耿幼壮 杨慧林

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

电 话 010-62511242 (总编室)

010-82501766 (邮购部)

010-62515195 (发行公司)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 北京联兴盛业印刷股份有限公司

规 格 210 mm×285 mm 16 开本

印 张 11 插页 1

字 数 294 000

邮政编码 100080

010-62511398 (质管部)

010-62514148 (门市部)

010-62515275 (盗版举报)

版 次 2010 年 5 月第 1 版

印 次 2010 年 5 月第 1 次印刷

定 价 58.00 元

第二届世界汉学大会（2009）专刊·汉学与跨文化交流

【文化与价值】

同归而殊途，此路亦彼路

- 在中国人民大学“第二届世界汉学大会 2009”开幕式上的讲话 / 纪宝成 ..... 1
- 作为一种全球伦理基础的中国传统伦理 / [德国] 孔汉思 ..... 4
- 寻求文化中的“普遍价值” / 汤一介 ..... 9

【反思与方法】

- 我对国际中国学研究的再思考 / 严绍璁 ..... 16
- 中国研究中的跨文化对话——反思与挑战 / [法国] 赵仪文 ..... 21
- 价值的重构、现实的复现与过去的图景 / [意大利] 史华罗 ..... 32

【历史与现实】

- 董仲舒与“儒学” / [英国] 鲁惟一 ..... 42
- 希伯来申命记派史学与中国儒家早期史学——一种比较研究方法 / [斯洛伐克] 高利克 ..... 50
- 论耶稣会视觉文化在中国晚明时期的适应 / [意大利] 柯毅霖 ..... 63

【哲学与宗教】

- 儒家话语下的宗教与信仰 / 刘梦溪 ..... 70
- 玉教——中国的国教：儒道思想的神话根源 / 叶舒宪 ..... 74

“道”何以“法自然”？/[新西兰]伍晓明 .....83  
论中国和印度“五种元素”之意识形态属性/[印度]那济世 ..... 101

【文学与艺术】

走向异质文化研究：汉学如何丰富美国文学与批评/[美国]石江山 ..... 106  
汉字汉语之一水天涯——杨牧与北岛作为中文译者/[马来西亚]张依蘋 ..... 114  
日本明治时期（1868—1912）的中国戏曲研究考论/黄仕忠 ..... 124  
“中国”音乐：理解中国音乐之“中国性”的一种新进路/[德国]汉克杰 ..... 151

【综述与书评】

中间的路

——2009年第二届世界汉学大会综述/樊桦 ..... 158  
评鲁惟一《汉代的信仰、神话和理性》/徐楠 ..... 166

## 同归而殊途，此路亦彼路

——在中国人民大学“第二届世界汉学大会2009”开幕式上的讲话



纪宝成

纪宝成/中国人民大学

春秋两季自古以来就是中国人登高会友、谈诗论道的佳期。中国古人又以“春秋”代指年华的流转，于是孔子以“春秋”命名鲁国的史书，使中华文明一个至关重要的时代声名流传。

2007年春和景明之时，我们曾经在这里成功地举办了第一届世界汉学大会，以“文明对话与和谐世界”为主题，会集群贤、游目骋怀。2009年秋水间顾之际，由国家汉办和中国人民大学共同举办的第二届世界汉学大会又如约而至。我谨代表中国人民大学，向出席大会的各位领导和海内外专家学者表示热烈的欢迎。

本次大会以“汉学与跨文化交流”为主题，题中的“文化”一词有众多的定义和定义方法。我认为文化从本质上讲，乃是自然、社会、经济、政治等在人们意识中的一种观念形态，它无时不在，无处不有，深刻地影响着人们的认识过程和认识结果，深刻地影响着人们的行为方式和生活方式。它是人类创造的精神财富，是影响人类社会发展的根本性因素。它本身就凝聚着跨越古今、汇通中西的交流。

在中国古代经典《周易》当中，就有“观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下”<sup>①</sup>，

“文”、“化”二字的结合已经初露端倪；西汉刘向又有“文化不改，然后加诛”<sup>②</sup>之说，这里“文化”已经初具了“文治教化”之义<sup>③</sup>。西方的“文化”一词起源于拉丁语，原意是“居住、栽种、保护、朝拜”，其中“栽种”、“照料”的主要意涵，被西塞罗用以表达“心灵的陶冶”(Cultura Animi)<sup>④</sup>，这与汉语当中的“文治教化”，颇有异曲同工之妙。

中国现代意义上的“文化”概念，则被认为始于清末民初对西文“Culture”一词的翻译。而当明治维新时期日本学者从汉语借用“文化”来翻译西语时<sup>⑤</sup>，中国古籍中其实恰有此词，深得其义。汉语和西语中的文化，可以说是以不同的方式起源，在不同的语言系统中分途发展。但是它们都在词义的演变过程当中，负载起“人的教化过程”和“人类的发展历程”等相似的含义。在两种文明相遇的时候，两种文化可以说是“一见如故”，随着交流的深入，它们的词义逐渐融会贯通，两种文化的“教化过程”和“发展历程”也相互濡染。或许“文化”词义的发端、演变和融合，恰恰见证了不同民族的相同诉求。正所谓“同归而殊途”<sup>⑥</sup>。

文化的跨越与会通还体现于欧亚大陆之间相映成趣的彼此描述，早在纪元之初，中国古籍就以“大秦”标示罗马地区<sup>⑦</sup>，而罗马人也以“ch'in”称谓东方古国<sup>⑧</sup>。在古人“异邦的想象”之中，或许早就预示着“全球化”的交融。其实，“本土的记述”和“异邦的想象”都是“思想的产物”，它们与现实互相作用，使历史“成其所是”，使文化“得其所名”。在历史和文化的构成过程之中，记述本身也充满了想象，本土又是异邦的异邦。本土与异邦，虽是不同的进路，却又彼此交缠。如同赫拉克里特所说，此路亦彼路<sup>⑨</sup>。

或许我们可以说，汉学就是在“此路亦彼路”的异邦想象中生根发芽。公元1世纪，西方世界对于“赛里斯人和厚可亲”<sup>⑩</sup>的记载就已初见纸端。13世纪，马可·波罗（Marco Polo）将自己的中国见闻记之以书，激起了欧洲对中国的热烈向往。16世纪陆海两通之后，东来的传教士开始在基督教文化和儒家文化之间寻找结合点。由是，有世界史意义的汉学发端，并逐渐形成东来教士与欧洲本土学者相携并进的态势。至1814年法兰西学院设立第一个汉学教授讲席，学院式、专业化的汉学于焉确立。西方世界对异质的中国文化充满了兴趣，既有对这一古老文化的称颂和借鉴，也有对这一传统大国的批判和反思。到19世纪中叶，大批的传教士、商人、旅行家、外交家随着坚船利炮进入中国，华夏志士在西方文明的叩击之下起身应对，但“中学西传”并未因“西学东渐”的巨大浪潮而停滞中止。从学术的角度来看，西方对于中国的研究益臻精详。20世纪以来，随着美国在第二次世界大战之后全球化战略的拓展，古今中国的方方面面都已被纳入国际视野。按照中国人的观念，“海不辞水，故能成其大；山不辞土，故能成其高”<sup>⑪</sup>；因此无论是古代典籍还是现世风云，都未尝不可以为汉学（或中国学）所容纳。历经沧桑的汉学有如中国自身，既带着岁

月的苍凉，也应该具有少年的执著和气象。

汉学的对象是中国，其研究方法、学术传承、文化视角又不同于中国。前辈学人有言：“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂。”<sup>⑫</sup>海内外学人采取不同的研究进路，目的都是找寻中国文化之真谛，帮助人类更加诗意地栖居。这种“同归而殊途”，恰恰不断地促进文化之间的互动和相生，从而成为文化交流、交锋和交融的典型范例。海外学人以独特的视野和自身的经验关照中国文化，以不同的方法予以“栽种”和“保护”，这本身就是一次“化育”，就可能成为别样的“心灵陶冶”。

如果说海外对中国的研究、对东方智慧的吸纳是文化交流的第一个层面，那么中国学界对世界汉学的反刍和回应，则可能进一步推进跨文化的沟通。其实即使是对于自身的文化，“身在此山中”的单一立场也未必能够达成真正的自我理解。海外汉学与中国本土学术的交流，恰恰需要一种“不畏浮云遮望眼”的视野和胸襟。所谓的“跨文化交流”，正是要跨越历史传统、价值观念、美学诉求、族群身份的差异，只有这样，才有文化带给人类的开阔和雍容。

大会既邀请了在汉学方面颇有建树的海外专家，也汇集了对中国文化心有所悟的南北学者。大会的议题涵盖了汉学与文化对话、汉学与历史研究、汉学与中国文学、汉学与汉籍传译、汉学与中国戏曲、孔子学院论坛等诸多方面。其实，无论是沂水之畔的歌咏而归、称颂爱神的会饮畅言，还是今日少长咸集的世界汉学大会，我们一直追索和谈论的秘密，唯心灵和宇宙二者而已。价值、秩序、道德、真实、美，无不辐辏于此。路漫漫兮其修远，共同的目标为我们跨文化的上下求索提供了共同的基础。

本届大会正逢新中国成立60周年华诞，中国人相信“日月相推而明生焉”<sup>⑬</sup>，这可以理解成，

时间的流逝不仅要带走一些东西，而且要“浇灌”和“生成”一些东西。古老中国五千年的文化传承，积淀着生生不已的智慧；新中国 60 年的曲折探索，凝聚着锐意进取的民族精神；两届汉学大会的春秋之间，则满载学界同仁的支持、帮助和共同努力。晋代名士陶渊明有诗“春秋多佳日，登高赋新诗”<sup>⑭</sup>。希望本届世界汉学大会能够为大家提供一个足够高远的平台；同时，我们也愿意再次承诺：中国人民大学还会继续举办第三届世界汉学大会。因为我们相信，我们所付出的时间和精力，可以在时光流转中，留存和生成一些非常珍贵的东西。

## 注 释

①《周易·贲卦·彖传》。

②刘向：《说苑·指武》。

③参见刘象愚：《文化观念的演化》，载《学术界》，2006（3），8 页。

④参见[英]雷蒙·威廉斯：《关键词：文化与社会的词汇》，101 页，北京，三联书店，2005。

⑤刘象愚：《文化观念的演化》，载《学术界》，2006（3），14 页。

⑥《周易·系辞下》：“天下同归而殊途，一致而百虑。”

⑦参见荣新江：《书评：〈汉文史料中的罗马帝国〉》（The Roman Empire in Chinese Sources, by D. D. Leslie and K. H. J. Gardiner, Roma, 1996），载《北大史学》7，328~332 页，北京，北京大学出版社，2000。其中提到：“早在 1885 年，夏德（F. Hirth）就把中国史籍中有关大秦和拂菻（隋唐以后指称东罗马帝国的名字）的记载辑录并翻译成书，名《中国与罗马东部地区》（*China and the Roman Orient*），在上海出版，结论是大秦或拂菻主要是指罗马帝国的东部地区，即叙利亚。”

⑧参见[英]崔瑞德、鲁惟一编，杨品泉等译：《剑桥中国秦汉史》，北京，中国社会科学出版社，1992，第 1 章正文和注释②：“秦（Ch'in）这一名称很可能是英语‘中国’（China）及各种非汉语中其他同源名称的

原型。例如，‘Thinai’和‘Sinai’就作为这个国家的名称出现在公元 1、2 世纪的希腊和罗马著作中。”

⑨参见 T. M. 罗宾森英译，楚荷中译：《赫拉克利特著作残篇》，37 页，桂林，广西师范大学出版社，2007。英译为“A road up (and) down (is) one and the same (road)”，中译文有改动。

⑩[古罗马]白里内（Gaius Pliny the Elder）：《博物志》，转引自莫东寅：《汉学发达史》，3 页，郑州，大象出版社，2006。

⑪《管子·形势解》。

⑫钱钟书：《谈艺录》，序言，北京，中华书局，1984。

⑬《周易·系辞下》。

⑭陶渊明：《移居》，第二首。

## 作为一种全球 伦理基础的中国传统伦理



孔汉思

孔汉思 (Hans Küng) / 德国图宾根大学

恰好在 30 年前，我初次到北京参与孔子思想的讨论。那是在 1979 年 8 月末，毛泽东逝世三年后，地点是在北京大学。对于第一次受邀访问中华人民共和国，我至今依然心存多方感激之情。

首先，我要感谢秦家懿教授，可以说，她代表了与我结成友谊的许多中国同仁。秦家懿来自上海，先后执教于堪培拉大学、耶鲁大学和多伦多大学。她是一位弥足珍贵的朋友，她的英年早逝令人扼腕叹息。家懿曾一口应允陪同我来中国。因此，1979 年，在共同的朋友萨尔金特·施莱弗 (Sargent Shriver) ——美国总统肯尼迪的妹夫——的带领下，我们加入一个约由 20 人组成的代表团，这个代表团受到华盛顿肯尼迪生物伦理学研究所 (Kennedy Institute for Bioethics) 的赞助，就这样，我们一行人来到北京。

其次，我要感谢中国社会科学院和世界宗教研究所。很荣幸，1979 年 8 月 27 日，我针对宗教和上帝问题公开发表了事先没有经过审查的演讲，而且是首位在中国享此殊荣的西方哲学家和神学家。我九个论点的第一个是：我们必须区分宗教与迷信。最后一个论点主张：在肉体或道德上，不应该强迫任何人信奉某个特定的宗教或意

识形态。

第三，我要感谢中国政府。1979 年，我们是第一批被允许访问孔子出生地曲阜的外国人，并在访问期间住在孔府。那时，在北京大学与我交谈的同仁们依然举棋不定：到底应该视孔子为反动派呢，还是应该尊之为道德家。

第四，我还要感谢中国人民。若干世纪过去了，中国人民一直尊重这位伟大圣人的墓地，并且，在超过 2 000 年的时间里，中华民族始终保存着孔子的伦理遗产——即使是在始于 1966 年的“文化大革命”时期，那场“革命”对准了四旧：旧风俗、旧文化、旧习惯和旧思想。1979 年，在“文化大革命”中遭到破坏的宏伟孔庙刚刚修缮完毕。

不过，今天，我要特别感谢中国人民大学，以及杨慧林教授指导下的汉语国际推广研究所。正是由于他们，我才能再次来到北京，这一回，我正值中国人的理想年龄：九九八十一岁——就像传说中的老子那样白发苍苍，但没有他藏在母亲子宫里的时间长。多么美好啊！对老人及其智慧的尊敬，贯穿着中国历史。因此，在未能参加首届世界汉学大会后，现在能够在第二届世界汉

学大会上发言，我内心充满无限感激。

## 一、中国语境的全球伦理

首先要声明的是：我绝不会自称是教导你们中国传统伦理的汉学家。同样，我也不是传教士，试图让你们皈依任何新的或旧的宗教。我仅仅以学者的身份向你们发言，我是一位学习者，一名基督教哲学家和神学家。自从1963年踏上香港的土地后，在近50年的时间里，我一直醉心于中国文化史，并通过书本和实地考察来研究它。多年以来，我一直在推动一项促进宗教与全球伦理对话的计划。令人欣慰的是，这项计划正是在中国引起了极为热烈的反响。

没有宗教间的和睦，就没有国与国之间的和睦。

没有宗教间的对话，就没有宗教间的和睦。

没有对各种宗教基础的研究，就没有宗教间的对话。

没有基于全球伦理标准的国际关系新范式，就没有全球的和平与正义。

依我之见，关于中国语境中全球伦理问题的发展，以下三点极为重要：

第一点（缘起于1987年在图宾根大学与秦家懿的同台演讲和对话）：除了近东先知宗教的主流体系（犹太教、基督教和伊斯兰教），以及印度神秘宗教的主流体系（印度教和佛教），中国的尚智宗教（儒教和道教）构成了第三个独立的主流体系，这三个体系具有平等的文化—历史地位。

第二点（缘起于1989年在巴黎召开的首届联合国教科文组织世界宗教学术研讨会）：儒教所特有的仁，亦即任何人之为人的东西，代表了一种核心基本理念，其可作为一种基本标准，用于区分运作良好的宗教与运作欠佳的宗教。

第三点（缘起于1993年在芝加哥召开的第二届世界宗教议会大会）：中国对全球伦理做出的

独特贡献，体现在推己及人（恕）的金箴上。在宗教史上，这一原则的首次表达可以在《论语》中找到。如今，这条原则成为《全球伦理宣言》（*Global Ethic Declaration*）的基石。我很荣幸地基于拙著《世界伦理构想》（1990，英文版标题为《全球的责任：寻求新的世界伦理》，1991）之上起草了这一宣言。

重要的是，中国对这个思想挑战做出了真正的回应。在中国大陆，为推动全球伦理意识所迈开的重要一步，是1997年于北京召开的首届全球伦理与中国传统伦理大会。

## 二、中国全球伦理的诞生标志： 首届全球伦理与中国传统伦理大会 （北京，1997）

1997年9月10—12日，在北京大觉寺召开了一次学术研讨会，来自中国各地的宗教人士和学者会聚一堂，他们在伦理、宗教（儒教、道教、佛教或基督教）、政治、法学、经济、历史和哲学等人文社科研究领域享有盛誉。经过热烈讨论，首届全球伦理与中国传统伦理大会发表了一项宣言，可以说，这标志着全球伦理的诞生，它植根于中国传统伦理并为其所阐释。

与会的24名学者认为：1993年在芝加哥召开的（世界宗教议会大会）产生的《全球伦理宣言》意义重大，因为，正当世界急需某种伦理基础，以重整世界秩序时，这项“宣言”致力于从现存的所有伦理文化和宗教传统中，找到某种最根本的伦理，并试图在当今生存状况下对其加以重新确认和阐发。<sup>①</sup> 这项中国宣言还表示，芝加哥宣言价值重大，因为，参与讨论者不仅有宗教界人士，而且也包括非宗教界人士。<sup>②</sup>

同时，这项中国宣言给予《人类责任宣言》（*Universal Declaration of Human Responsibilities*）高度评价。《人类责任宣言》由各国政府前首脑组成

的互动委员会（Interaction Council）所倡导，其将个人义务和个人权利置于同等重要的地位，因此恰当地强调了长久以来被忽视的责任概念。<sup>③</sup>

这次研讨会的与会者们对全球伦理与中国传统伦理等复杂概念进行了深入的讨论。他们认为，除了儒家伦理，中国传统伦理还应包括佛教伦理、道教伦理，以及中国人普遍接受的其他伦理习俗。最后，他们也谈到了现代社会的各种变化和面临的考验。<sup>④</sup>

那么，中国对全球伦理的具体贡献究竟是什么？在此，我想提请大家注意这项中国宣言中的以下四点：

其一，特定的中国进路：传统伦理中的“和而不同”被认定是构成全球伦理核心价值和基础的组成部分。<sup>⑤</sup>

其二，共同的伦理规则：在承认个体多样性和差异性的同时，必须倡导共同的伦理规则，这些规则为芝加哥《全球伦理宣言》所确立，并以明显相似的方式为不同的伦理和宗教圣典所阐明：禁止杀生、禁止偷盗、禁止奸淫……<sup>⑥</sup>

其三，具有中国特色的概念：有些概念可以使全球伦理的形成具有中国特色，或使全球伦理在精神和价值上具有更高的权威性，它们包括：天道（即自然规律），天理（即上天的法度），仁慈（即宽容、同情），仁（即待人宽爱），民胞物与（即尊重生命），生生（即生命力，对生命的珍视），忠恕（即忠诚与宽恕），中庸（即中庸之道），礼（即社会适度感），孝（即对父母的孝心），良知（即良心），恻隐（即同情心），知耻（即羞耻感），贵义（即正义感），忠信（强调行为规范），等等。<sup>⑦</sup>

其四，“仁”和“推己及人”的两项基本原则：特别需要加以强调的两个古老的中国教诲就是“仁者，人也”，以及“己所不欲，勿施于人”。<sup>⑧</sup>

这次会议的与会者们正确地强调指出，“全球

伦理”是一个开放的系统，它的观念是一个起点，而非最终目标。我们必须在相互宽容和相互理解的基础上继续对话。最后，他们表示，希望全球伦理的视野在将来会得到充分发展、宣传和实践，以有助于维护这一关系的道德秩序的建立，即所有民族之间的地区关系，以及所有国家间的国际关系。<sup>⑨</sup>

### 三、确认与具体化：第二届全球伦理与中国传统伦理大会（北京，2001年10月）

在9·11事件的阴霾下，也就是在首届全球伦理与中国传统伦理大会过去四年后，第二届会议于2001年10月10—14日在景色怡人的北京达园宾馆召开。其时，中国已取得巨大的经济成就。这次会议由中国的一些高等院校及其附属学术研究机构联合组织，包括了中国人民大学、北京大学、清华大学、中国社会科学院、复旦大学、武汉大学、山西大学、海南大学、香港大学、香港中文大学、香港浸会大学和香港汉语基督教文化研究所。

在这次会议上，杨慧林、刘小枫与何光沪仍然发挥了重要的作用。我本人与我们的基金会副主席库谢尔（Karl-Joseph Kuschel）教授一起参加了会议。讨论中体现出的极高智慧和极大宽容，给我们两个人留下了美好的回忆。

不难再次发现，相对容易的是找到全球伦理问题与中国伟大的人文传统之间的关联，而指明21世纪的远景规划虽也至关重要，但那有待年青一代来完成。那次中国之行，我在中国社科院、中国人民大学和清华大学主持的几次讨论会，以及从各位老师和学生那里得到的积极回应，给了我莫大的鼓励。令人欣慰的是，我的一些关于全球伦理的著作已译成中文，包括刚刚翻译出版的《全球政治与经济的全球伦理》（*A Global Ethic for*

*Global Politics and Economics* )。

在会议总结中，中国学者对 1993 年芝加哥《全球伦理宣言》持极为积极的态度。他们重申了“仁”的基本原则、“推己及人”的基本原则，以及源自中国传统的四个不可动摇的指导原则，并阐明了这些原则对于当代中国社会所具有的重大意义。

关于“止暴”和“好生”的原则：

根据中国传统思想，以暴易暴并非正确的方式；好生之德乃大德。儒教和道教都反对暴力，宣扬戒杀、好生。古语有云，众生皆我手足，万物皆备于我。佛教不仅倡导尊重人的生命，而且尊重一切生命。这些思想有助于人类的内部和睦，也有益于人与自然的和谐。

关于“团结”和“正义”的原则：

孔子有训：“政者，正也。”（《中庸》说：“义者，宜也。”）这反映了对社会正义的追求。儒教强调，社会正义有赖于人类的道德和精神修养，提倡自律，并鼓励意诚而后心正。这些教诲都有益于公正的社会秩序的建立。儒家学者认为，人皆有恻隐之心，这句话是对人类的同情精神的经典表述。四海之内皆兄弟，表达了人类团结一致的理想。

关于“忠恕”的原则：

儒教思想中有“诚者，天之道也，诚之者，人之道也”，这为人与人之间的真诚相待提供了超验基础。中国传统思想提倡推己及人，并表示，有容乃大。这些思想极大地充实了现代社会所需要的宽容精神。

关于夫妇人伦关系的原则：

中国传统伦理认识到家庭的重要性，并将家庭视为社会的基础。在五常中，有三常关乎家庭，古语有云，“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地”。孝悌被认为是人类道德感和仁爱之心的起源。儒教提倡亲亲而仁民，仁民而爱物，身

修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

不过，虽然所有这些中国传统伦理都与全球伦理有着根本的关联，但关键的问题依然存在。

#### 四、何种形式的中国传统伦理拥有未来？

眼下的世界经济危机表明，无论是美国、欧盟，还是俄罗斯联邦、日本，都无力单独重建新的全球金融体系，或独自推出一种富有建设性的新国际关系范式。七国集团（G7）认为有必要成立二十国集团（G20），换言之，需要与那些正在崛起的国家合作，尤其是其中作为领军之国的中国与印度。事实上，许多专家相信，中国能够成为火车头，将世界拖出经济危机的泥潭。但是，在我看来，鉴于中国在未来国内外事务中面临的种种艰巨任务，只有反思祖先留下的令人钦佩的伦理传统，并因此对更多名副其实的民主有所意识和践行时，中国才能发挥这种举足轻重的全球政治作用。面对失去控制的西方化、毫无约束的个人主义和道德沦丧的物质主义，许多中国人都高度关注中国文化和民族的未来。

但是，究竟哪种中国传统伦理才有未来，并因此对全球伦理行之有效呢？我总结如下：毫无疑问，不会是传统儒教，传统儒教自视为一种保守的思想，仅仅从事枯燥乏味的文本研究，偏爱那种没有相互平等、等级关系分明的社会。父为子纲，夫为妻纲。简而言之，任何父权社会秩序都没有未来。然而，这种服从社会要求的伦理与体现在孔子《论语》中的一些思想是相互矛盾的，即自我的意义，有道德的个人应有的善良和正直。

真正有未来并确实能为全球伦理做出贡献的是中华民族的传统精神，这种精神尤其体现在孔子的《论语》中。中国和世界需要：

——一种重新发现人的价值、人的自我主

张、人的现实感、道德品质和坚韧性的民族精神；  
——一种倡导以真正的人道为核心价值的民族精神；

——一种将所有人都视为社会的一分子，而非孤立个人的民族精神；

——一种将人与人的基本社会关系建立在普遍伦理价值之上的民族精神，这些价值观不取决于普遍的自私自利。

在新的全球秩序的框架中，我们应注意儒教一直以来所强调的东西：民族精神先于经济和政治，伦理个体先于一切制度。中国和世界需要：

——一种将人类引向道德职责与社会责任的  
经济秩序，虽然也认可合理地追求利益；

——一种根本上由推己及人的原则而非更强大的武力决定的政治秩序；

——一种人与自然及自然规律的和谐，这种和谐将经济与生态联系起来；

——一种对现实的诠释，其仍为超验维度的天之浩瀚留有余地。

亲爱的朋友们，请允许我用我曾在电视系列片《寻道》(Tracing the Way)中所说的话作结，当时我站立在长城前。从秦始皇一统中国并建立起长城以来，2 200 年过去了。中国的长城不再保卫人民。但中国的长城也不再分裂人民。同样，中国人民不想再故步自封，而是乐于开放：他们想加入这个世界，参与塑造人类的未来。对此，中国的伟大人文传统将有所帮助：人道感、相互依存感与和谐感。<sup>⑩</sup>

(罗峰译，张靖校)

## 注 释

① See Hans Küng & Helmut Schmidt eds., *A Global Ethic and Global Responsibilities: Two Declarations* (《全球伦理与全球责任：两项宣言》), London, 1998, p.126.

② Ibid., p.126.

③ Ibid., p.126.

④ Ibid., p.127.

⑤ Ibid., p.127.

⑥ Ibid., p.127.

⑦ Ibid., pp.127~128.

⑧ Ibid., p.128.

⑨ Ibid., p.128.

⑩ See Hans Küng, *Tracing the Way*, London/New York, 2002, p.130.

# 寻求文化中的 “普遍价值”



汤一介

汤一介/北京大学

## 前言

“价值论”是当今一种很流行的学说，许多学说都有关于“价值问题”的讨论。例如，经济学有关于经济价值的问题，政治学有关于政治价值的问题，宗教学有关于宗教价值的问题。在美国华盛顿天主教大学有一个学会叫“国际价值哲学学会”，我是该会理事。“价值哲学”是一种什么样的学科？它讨论哲学学说（如孔子哲学），哲学命题（“仁者爱人”、“道法自然”），哲学概念（如“忠”，朱熹说：“尽己之谓忠”，“恕，推己之谓恕”）的价值问题。今天我们要讨论的是“文化中的价值问题”，而且主要是讨论文化中哲学思想的“普遍价值”问题。即文化中有没有“普遍价值”，“普遍价值”和“特殊价值”的关系等问题。为什么我们要讨论这个问题？这是因为：关于“普遍价值”的问题，现在已有不少讨论，但大多是具体问题的讨论，而且是偏重政治哲学方面的具体问题。我想从哲学理论上对这个问题谈谈自己的看法，请大家共同讨论。

如果不承认在文化中有“普遍价值”，那么很可能走向文化的“相对主义”，认为没有什么“真理”（哪怕是相对的真理），只能是“公说公有

理”、“婆说婆有理”，这样在文化中就很难形成对话，很难找到共同话语，很难对共同遇到的问题达成“共识”。这对当前世界的全球化将是一种消极的力量，不利于人类社会的合理发展。同时，如果我们不讲文化中的“普遍价值”，那么，其他文化，特别是西方文化大讲“普遍价值”，这岂不是说我们把讲“普遍价值”的权利让给西方文化了？这将有助于西方鼓吹的“普遍主义”大行其道，使他们具有了“话语霸权”。因此，虽然我对这个问题的研究刚刚开始，但希望逐渐能对这个问题的研究做点有益的事。下面我将进入正题。

## 一、借文化沟通与对话寻求共识

自20世纪90年代以来，在中国逐渐掀起了“国学热”的浪潮，相当多的学者，特别注意论证中国文化的民族特性和它的价值所在。为什么会发生这种情况？我认为这和世界文化发展的形势有关。因为自20世纪后半叶，西方殖民体系逐渐瓦解，原殖民地民族和受压迫民族为了建立或复兴自己的国家，有一个迫切的任务：他们必须从各方面自觉地确认自己的独立身份，而自己民族的特有文化（宗教、哲学、价值观，等等）正是

确认自己的独立身份最重要的因素。在这种情况下，正在复兴的中华民族强调应更多地关注自身文化的主体性，是完全合理的。但与此同时，西方一些国家已经成功地实现了现代化，而且许多发展中国家也正在走着西方国家已经完成的工业化和现代化的道路。因此，西方发达国家出现了一种“普遍主义”(Universalism)的思潮，认为只有西方文化中的理念对现代社会才具有“普遍价值”(Universal Value)的意义，而其他各民族的文化并不具有“普遍价值”的意义，或者说甚少“普遍价值”的意义，或者说非西方的民族文化只有作为一种博物馆中的展品被欣赏的价值。我们还可以看到，某些取得独立的民族或正在复兴的民族，也受到“普遍主义”的影响，为了强调他们自身文化的价值而认为他们的文化可以代替西方文化而成为主导世界的“普世”文化。例如，在中国就有少数学者认为，21世纪的人类文化将是“东风”压倒“西风”，只有中国文化才可以拯救世界，这无疑也是一种受到西方“普遍主义”思潮影响的表现。

当前在中国等发展中国家，更多关注各民族文化的特殊价值，更加关注自身文化的“主体性”，以维护当今人类社会文化的多元发展，反对西方的“普遍主义”，反对“欧洲中心论”，是理所当然的。当然也要防止在民族复兴中受西方“普遍主义”影响而形成的民族文化的“至上主义”。

现在的问题是，我们反对“普遍主义”，是不是就要否定文化中有“普遍价值”？对所谓“普遍主义”可能有种种不同的解释。本文把“普遍主义”理解为：把某种思想观念(命题)认定为是绝对的、普遍的，是没有例外的，而其他民族的文化思想观念(命题)是没有普遍价值甚至是没有价值的。“普遍价值”是说：在不同民族文化之中可以有某些相同或相近的价值观念，而这些

相同或相近的价值观念应具有“普遍价值”的意义，它可以为不同民族所普遍地接受，而且这些具有“普遍价值”意义的观念又往往寓于特殊的不同民族文化的“价值观念”之中。正因为具有“普遍价值”意义的思想往往是寓于某些不同民族文化的“特殊价值”之中，我们才需要努力寻求其蕴涵的“普遍价值”的意义。这在哲学上是“共相”与“殊相”的问题。在我看来，可以肯定，在各个不同的民族文化中存在着“普遍价值”的因素，所以我们必须把“普遍价值”与“普遍主义”区分开来。在强调各民族文化的特殊价值的同时，我们应努力寻求人类文化中的“普遍价值”的因素及其意义。当前人类社会虽然正处在经济全球化、科技一体化的形势下，但是，随着第二次世界大战后殖民体系的瓦解，“欧洲中心论”的消退，尤其是20世纪90年代初，苏联解体后，美苏争霸的局面不复存在，世界逐渐向多极化趋势发展，文化呈现着多元化的趋势。因此，要在不同文化中寻求“普遍价值”，必须通过不同文化间的沟通与对话，以期达成某种“共识”，这大概是我们寻求不同文化间的“普遍价值”的必由之路。

## 二、寻求不同文化间 “普遍价值”的途径

为什么我们要寻求各民族文化的“普遍价值”？这是因为，既然同为人类，必然会遇到需要共同解决的问题，在各种不同的文化中，都会有对解决人类社会遇到的问题有价值的资源。这些能解决人类社会所遇到的“共同问题”的有价值的思想资源，我认为它们就具有“普遍价值”的意义。

如何寻求人类文化中的“普遍价值”，也许有多条不同的途径，我在这里提出三条可以考虑的途径，供大家批评指正：

其一，在各民族的文化中，原本就有共同或

者是相近的、有益于人类生存和发展的理念，这些共同理念无疑具有“普遍价值”的意义。1993年在美国芝加哥召开的世界宗教议会大会，在寻求“全球伦理”问题的讨论中提出寻求伦理观念上的“最低限度的共识”，或者叫做“底线伦理”。为此，在闭幕会上发表了一份《全球伦理宣言》，认为“己所不欲，勿施于人”在各民族文化中都有与此相同或相似的理念，它可以被视为“道德金律”。该《宣言》中特别举出佛经所说：“在我为不喜不悦者，在人亦如是，我何能以己之不喜不悦加诸他人？”佛经中的这句话十分深刻而精确地表述了具有“普遍价值”意义的“道德金律”。该《宣言》中还列举了一些宗教和思想家的思想中对“己所不欲，勿施于人”的表述<sup>①</sup>，据此认为它具有“普遍价值”的意义。又如，恩格斯在《反杜林论》中提出“勿盗窃”应具有“普遍价值”的意义。这类思想、理念在各种人类文化中并不少见。

其二，在各不同民族文化的不同理路中寻求“普遍价值”。例如，中国儒家的“仁”、西方基督教的“博爱”、印度佛教的“慈悲”，虽然形式不同，出发点不同，甚至理路也有差异，但却都具有“普遍价值”的意义。

孔子的“仁”，是把“亲亲”作为出发点，作为基础，樊迟问仁，孔子曰：“爱人。”为什么要爱人？“爱人”的出发点是什么？《中庸》引孔子的话：“仁者，人也，亲亲为大。”<sup>②</sup>“仁爱”是人本身所具有的，爱自己的亲人是最根本的。但孔子及其代表的儒家认为，“亲亲”必须扩大到“仁民”以及于“爱物”<sup>③</sup>，才是完满的真正的“仁”（仁爱），所以《郭店楚简》中说：“孝之放，爱天下之民。”“爱而笃之，爱也；爱父继之以爱人，仁也。”且儒家也有以“博爱”释“仁”者。<sup>④</sup>这就是说，孔子的“仁”虽是从爱自己的亲人出发，但它最终是要求爱天下老百姓，以实现其“治国，平天下”的目标。因此，我们可以说，孔子的“仁”

的理念具有某种“普遍价值”的意义。

对基督教的“博爱”，我们当然可以从多方面理解它的涵义，但它的基础是“在上帝面前人人平等”，而由“在上帝面前人人平等”可以引发出来的“在法律面前人人平等”，这对人类社会也应是具有“普遍价值”的意义，因为这样人类社会才有公平和正义。“在法律面前人人平等”从表现形式上看，是近代西方法律制度的一条重要原则，但其背后支撑的伦理精神理念则是“博爱”，把所有的人都看成是上帝的儿子。<sup>⑤</sup>

佛教的“慈悲”，《智度论》卷二七中说：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦”，其出发点是要普度众生脱离苦海，使众生同乐在极乐世界。《佛教大辞典》的“普度众生”条谓：“佛谓视众生在世，营营扰扰，如在海中。本慈悲之旨，施宏大法力，悉救济之，使登彼岸也。”<sup>⑥</sup>由小乘的“自救”到大乘的“救他”，这种“普度众生”的精神，我认为也具有“普遍价值”的意义。

孔子的“仁”、基督教的“博爱”、佛教的“慈悲”虽然出发点有异，进路也不大相同，而精神或有相近之处，故而可以说三者所有的共同的价值理念就是“爱人”。<sup>⑦</sup>“爱人”对人类社会来说无疑有着极高的“普遍价值”的意义。

其三，在各不同民族文化中创造出的某些特有的理念，往往也具有“普遍价值”的意义。

对于在各民族文化的特有的理念中寻求“普遍价值”的意义，很可能有不同的看法。我想，这没有关系，因为我们仍然可以在“求同存异”中来找寻某些民族文化特有的理念中的“普遍价值”的意义。因为对其他民族文化的知识不在行，我只想举一两个中国哲学中的理念谈一点自己的想法。

在不同民族文化中存在着不同的思想观念（如宗教的、哲学的、风俗习惯的、价值观的，等等），这是毫无疑问的，而且可能因文化的不同而

引起矛盾和冲突，这不仅在历史上存在过，而且在当今世界范围内也存在着。在这种情况下，“和而不同”的观念是不是会对消除“文明的冲突”具有“普遍价值”的意义？“不同”而能“和谐”将为我们提供可以对话和交谈的平台，在讨论中达成某种“共识”，这是一个由“不同”达到某种程度的相互“认同”，这种相互“认同”不是一方消灭另一方，也不是一方“同化”另一方，而是在两种不同的文化中寻求交汇点，并在此基础上推动双方文化的提升，这正是“和”的作用。就此，我们是不是可以说“和而不同”对当今的人类社会具有某种“普遍价值”的意义？

1992年，世界上的1575名科学家发表的《世界科学家对人类的警告》在开头提到：人类和自然正走上一条相互抵触的道路。为什么会发生这种情况？就是因为人们对自然无序无量的开发、残暴的掠夺、无情的破坏，把“自然”与“人”看成对立的两极。针对这种情况，也许中国的“天人合一”理论会对解决这种情况提供某些有意义的思想资源。朱熹的一段话可以说是对“天人合一”很有意义的解释，他说：“天即人，人即天。人之始生，得之于天；即生此人，天又在人矣。”意思是说，“天”离不开“人”，“人”也离不“天”。人是由“天”产生的，一旦有了“人”，“天”的道理就要由“人”来彰显。也就是说，“人”就对“天”负有保护的责任。这样的思想理论对当前“自然界”遭受惨重的破坏，可以说是很有意义的，因而也可以说它有“普遍价值”的意义。其实，这种观点在当今西方学术界也有，例如，过程哲学的代表人物怀特海曾提出“人和自然是一生命共同体”<sup>⑧</sup>这样的命题，这个命题深刻地揭示了人和自然之不可分的内在关系，人必须像爱自己的生命那样爱护自然界。应该说这个理念有着重要的“普遍价值”的意义。

### 三、“多元现代性”的核心价值

最后，我想谈谈“多元现代性”的问题。对“多元现代性”可能有多种说法，至少有两种很不相同的解释：一种看法是，现代性是多元的，不同民族有不同的“现代性”；另一种看法是，“现代性”就是“现代性”，有着共同的基本内涵，只能是不同民族进入现代化的道路不同，形式有异，实现方法更可能千差万别。我个人的意见，也许第二种意见较为合理。我们知道，“现代性”就其根源性上说是源自西方，因为西方早已实现了现代化，而且现在许多发展中国家也正在走现代化的道路。因此，就“现代性”来说必有其基本相同的核心价值。什么是作为根源性的“现代性”的核心价值？这里我想借用严复的观点谈谈自己的看法。

严复批评“中学为体，西学为用”，他认为，不能“牛体马用”，这是基于中国哲学的“体用同源”（“体”和“用”是统一的）而言。<sup>⑨</sup>基于“体用同源”的理念，他认为西方近现代社会是“自由为体，民主为用”<sup>⑩</sup>的社会。我想，严复所说的“西方近现代社会”不仅仅是指“西方”近现代社会，而是说人类社会的“近现代社会”。那么，我们能不能说“近现代社会”的特征是“自由为体，民主为用”的社会，而“自由”、“民主”从根源性上说是“现代性”的核心价值？我认为可以这样说的。对现代社会来说，“自由”是一种精神（包括自由的市场经济和个体的“人”的“自由”发展，因为“自由”是创造力），而“民主”从权利和义务两个方面来使“自由”精神的价值得以实现。就这个意义说，“自由”和“民主”虽源自西方，但它有着“普遍价值”的意义。我们不能因为它源自西方就认为它不具有“普遍价值”的意义。当然，如何进入“近现代社会”，所走的道路，所采取的方法，所具有的形式可能是不同的，但

不可能排除“自由”和“民主”。

如果我们用中国哲学“体用之源”的思维模式来看世界历史，也许会有一个新的视角。我们可以把“现代社会”作为一个中间点，向上和向下延伸，我们可以把人类社会分成“前现代社会”、“现代社会”和“后现代社会”，如果用中国的“体用之源”的观点看，我们可以说“前现代社会”是“专制为体，教化为用”类型的社会，“现代社会”是“自由为体，民主为用”类型的社会，“后现代社会”是“和谐为体，中庸为用”类型的社会。

人类社会在前现代时期，无论是中国的“皇权专制”还是西方中世纪的“王权专制”（或“神权专制”），都是“专制”，但是要维持其“专制”就要用“教化”作为手段。中国在历史上自汉代以来一直是“皇权专制”，它把儒学政治化并用来对社会进行“教化”，以维持其统治。<sup>①</sup>当前中国社会可以说正处在由“前现代”向“现代”过渡之中。其他许多发展中国家大概也都是如此。西方中世纪以“王权或神权专制”，他们用基督教伦理作为“教化”的手段，以维持他们的统治。<sup>②</sup>因此，当时的世界是一个“多元的前现代性”的社会。关于“现代性”的价值问题上已经说过，在这里再多说一点我的看法。“自由”是一种精神，“民主”应是一种维护“自由”得以实现的保证。但是，在现代社会中“自由”和“民主”也不是不可能产生种种弊病。因为任何思想体系都会在其自身体系中存在着矛盾。<sup>③</sup>任何制度在一个时期内都只有相对性的好与坏，“自由”、“民主”等也是一样。但无论如何，“自由”和“民主”对于人类社会进入“现代”是有着根本性意义的。<sup>④</sup>人们重视“自由”，因为“自由”是一种极有意义的创造力。正因为有“自由经济”（自由的市场经济），才使得工业化以来人类社会的财富极大增长，使人们在物质生活上受益巨大。正因为有“自由思

想”，才使得科学、文化日新月异。但不可讳言，“自由经济”却使贫富（包括国家与国家的、民族与民族的以至于同一国家、民族内部）两极分化日益严重；特别是自由经济如果不受到一定程度的控制，将会引起经济危机和社会混乱，近来发生的金融危机就是明证。<sup>⑤</sup>“科学主义”、“工具理性”的泛滥扼杀着“人文”精神。“现代性”推崇主体性和主客对立哲学，使得“人和自然”的矛盾日益加深，因而出现了对“现代性”的解构思潮，这就是“后现代主义”。关于“后现代”问题，我没有多少研究，只能粗略地谈点个人看法。在20世纪60年代兴起的后现代主义是针对现代化在发展过程中的缺陷提出的，他们所做的，是对“现代”的解构，曾使一切权威性和宰制性都黯然失色，同时也使一切都零碎化、离散化、浮面化。因此，初期的后现代主义目的在于“解构”，企图粉碎一切权威，这无疑是有意义的。但是它却并未提出新的建设性主张，也并未策划过一个新的时代。到20世纪末，以“过程哲学”为基础的“建构性后现代”提出将第一次启蒙的成绩与后现代主义整合起来，召唤“第二次启蒙”。例如，怀特海的过程哲学（Process Philosophy）认为，不应把“人”视为一切的中心，而应把人和自然视为密切相连的生命共同体。他还对现代西方社会的二元思维方式进行了批判，他提倡的有机整体观念，正好为他提供了批判现代二元论（科学主义）的理论基础。过程研究中心创会主任约翰·科布说：“建设性后现代主义对解构性的后现代主义的立场持批判态度，……我们明确地把生态主义维度引入后现代主义中，后现代是人与人，人与自然和谐相处的时代。这个时代将保留现代性中某些积极性的东西，但超越其二元论、人类中心主义、男权主义，以建构一个所有生命共同福祉都得到重视和关心的后现代世界。”“今天我们认识到人是自然界的一部分，我们生活在