

寻求普世伦理

万俊人 著

万俊人学术作品集



x u n q i u p u s h i l u n l i



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

寻求普世伦理

万俊人 著

万俊人学术作品集



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

寻求普世伦理/万俊人著. —北京:北京大学出版社, 2009. 6

(万俊人学术作品集)

ISBN 978-7-301-15004-7

I. 寻… II. 万… III. 伦理学 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 034323 号

书 名: 寻求普世伦理

著作责任者: 万俊人 著

责任编辑: 于海冰 何兰芳

标准书号: ISBN 978-7-301-15004-7/B · 0789

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电子邮箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112

出版部 62754962

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 25 印张 382 千字

2009 年 6 月第 1 版 2009 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 45.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究 举报电话: 010—62752024

电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn



“学习是学者的第一美德。”我的意思是说，面对历史和传统，面对他者和他者的文化，更重要的是，面对我们置身其中的生活世界和自然世界，永远保持学习的姿态，才是学者成就其学术并使之有所意义的根本所在，无论是作为为学之方，还是作为为人之道。就此而言，学习本身便是我一生的志业、快乐和荣耀，大概也是我惟一能够追寻的人生美德了。

葛俊人

献给——

我仁爱慈厚的父母！

他们给予我生命，同时，

也教养我最本真的道德和伦理！

有两种东西，我们愈时常、愈反复地思索，它们就给人心灌注了时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。

——I. 康德：《实践理性批判》

我不想教诲，只想引导，只想表明和描述我所看到的東西。我将尽我的知识和良心首先面对我自己，但同时也对大家来讲话。

——E. 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》

再版序:普世伦理的中国语境

唐文明

普世伦理,可以说是20世纪80年代中国学术界一个重要的理论追求,90年代以来更成为一个讨论热点。其中支持者居多,反对者亦有之。但随着21世纪以来——尤其是“9·11”事件以来——国际形势的一系列变化,对普世伦理的批评声似乎变得越来越强势。稍微留意一下就会发现,几乎所有批评都着重针对普世伦理中的普遍性诉求。这些批评可以概括性地表达为如下具有非此即彼性质的观点:寻求普世伦理要么无法摆脱文化霸权的伦理指责,是以理论的方式和普遍性的名义为某种强势文化强力推行自身的生活方式而张目;要么就是在建构一个在理论上或许可以满足普遍性诉求但在现实中只能流于空想的乌托邦。这种批评性的观点包含了有关人类生活的一些相当重要的洞见,但也的确在一些根本的方面误解了普世伦理。

20世纪80年代的普世伦理追求并未形成鲜明的理论话语,而是自然地隐含在理论的普遍性诉求之中,其背后是以人本主义为根本立场的启蒙信念。与此相关的一个概念是“普遍伦理”(与中文的“普世伦理”一样,均译自英文“Universal Ethic”),至今仍为一些学者所使用。^①秉承启蒙的理性信念,这些学者在伦理或道德问题上大都持建构主义立场,并主张“普遍伦理”中的“普遍”(universal)首先是一个哲学概念,而非一个时空概念。但是,如果伦理或道德观念根本上是理论建构的产物,而普遍性又是理论的当然要求,那么,在“伦理”前面加上“普遍”作为修饰词就没有增加任何新内容,充其量只能起到强调作用,只具有修辞学的意味。这一点反过来表明,将“Universal Ethic”译为“普遍伦理”,并将其中的“普遍”理解为一个纯粹哲学概念,看起来是贯彻了严格的哲学立场,实际上却是一种误译误读,因为在“Universal Ethic”这个概念里,恰恰是要标出某种或某些伦理观念

^① 比如,翟振明:《为何全球伦理不是普遍伦理?》,载《世界哲学》,2003年第3期;赵敦华:《关于普遍伦理的可能性条件的元伦理学考察》,载《北京大学学报》,2000年第3期。

2 寻求普世伦理

的普世性。也就是说,“普世伦理”而非“普遍伦理”,才是“Universal Ethic”的恰当译法。^①不过,对那些将“Universal Ethic”译为“普遍伦理”的学者来说,这里仍然存在一个强有力的辩护:正是哲学概念上的普遍性才能保证“放之四海而皆准”的普世性。饶有意味的是,这个辩护所存在的问题恰恰是因为它太有力了。普世伦理问题的真正提出,恰恰是基于对理性建构主义的不信任和不满足,于是转而诉诸宗教对话与文明对话。不过,无论如何,理性建构主义立场仍然构成对普世伦理的一种理解,因而仍被一些人所坚持。

90年代以来中国学术界对普世伦理的关注与基督教世界发起的“全球伦理”(Global Ethic)运动有密切关系。“全球伦理”与“普世伦理”指的是一回事,尽管仅从概念的意义上来看二者仍有差别。“全球伦理”更为具体,因为“全球”(global)所指的就是我们经验生活中的地球——按照我们现在所熟悉的科学观念,地球在广漠的宇宙中只是太阳的一颗行星而已,而对于“普世伦理”,可以有具体的理解,在此意义上与“全球伦理”同义;也可以有抽象的理解,因为“普世”(universal)的概念无论是侧重“普遍”还是“世界”都可以有抽象的理解,前者可作为逻辑学概念而与特殊相对,后者可作为宇宙论概念而关联于无限。但是正如我已经指出的,从普世伦理话语的实际历史来看,对“普世伦理”中的“普世”采取一种抽象的哲学理解是衍生出来的。这里的“世界”仍然是指我们经验中人类生活的世界,也就是地球。

基督教世界中全球伦理的倡导者首推曾受到梵蒂冈教庭谴责的德国神学家孔汉思(Hans Küng)。他在1989年的联合国教科文组织会议上提出,“没有各宗教间的和平,就没有各民族间的和平”。1990年,他出版了《全球责任》一书;1991年,该书英文版在英国和美国出版,加了一个副标题“寻求新的世界伦理”,颇受关注。^②之后,在美国天普大学宗教系主任、普世研究所所长列奥纳德·斯威德勒(Leonard Swidler)等人的发起和推动下,1993年8月28日至9月4日在芝加哥召开的第二届世界宗教会议在大会的最后一天公开发表了《走向全球伦理宣言》(Universal Declaration

① 在中文学术界,“普世伦理”的提法来自万俊人:《寻求普世伦理》,商务印书馆2001年版。

② Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, SCM Press, 1991.

of Global Ethic), 且得到了绝大多数与会代表的认可和签名, 于是影响更广。^①

基督教世界中的全球伦理运动有其自身的根源和问题意识。基督教一贯强调自身作为一种宗教的普世性, 因此, 普世运动在基督教世界中并不是什么新鲜话题。但是, 全球伦理运动的特别之处在于, 倡导者试图超越基督教这个单一宗教的教义, 而以伦理的进路贯彻其普世理想。正如倡导者所说, 100 年前在同一城市所召开的第一届世界宗教会议, 虽然也具有普世运动的特征, 但却是在“盖有基督教印记的欧洲中心主义的精神”鼓舞下的一种“基督教内部的普世运动”。^② 相比之下, 全球伦理运动则试图站在伦理的立场上, 超越单一宗教的意识形态局限, 在多元民主和平等对话的基础上, 为全人类寻找一种普遍的、底线主义的伦理共识。

全球伦理运动并不主张通过纯粹实践理性的某种哲学推导, 为全人类建构一种具有普遍意义的底线主义伦理, 而是自觉地立足于以多样性为根本特征的人类文化生态, 采取从客观的精神事实中归纳、综合的进路, 试图通过对话的模式, 在各大宗教中找到有关人类生活的伦理共识。比如, 人们讨论最多的“金规则”, 在基督教、犹太教、伊斯兰教、儒教等宗教性经典中都可以找到类似的版本。这种做法的优点在于务实, 既可以成功地避免各种纠缠不清的神学争论, 又无须建立一种启蒙思想家所热衷的哲学人类学。不过, 这种做法的危险首先也是方法论上的, 因为归纳向来不被认为是一个好的合理性证明的方法。比如说, 假如我们在各大宗教的教义中都发现神迹的记载(这一点似乎并不难), 那么, 我们会将“相信神迹在人类生活中具有重要作用”作为各大宗教的一个伦理共识吗? 更进一步, 即使“相信神迹在人类生活中具有重要作用”的确能够作为各大宗教的一个伦理共识, 那么, 它能够作为人类生活的一个具有普遍性的伦理底线吗? 更有甚者, 假如我们从各大宗教教义中都发现有歧视妇女的伦理记载(这一点似乎也不难), 那么, 我们能够将歧视妇女当做各大宗教的一个伦理共识吗? 或者更具建设性地, 哪些“伦理共识”符合全球伦理的标准, 而哪些“伦理共识”不符合全球伦理的标准, 根本上不可能从对有关人类宗教现状之事实的归纳中得到。

① 有关这次会议的情况可参见孔汉思、库舍尔编:《全球伦理——世界宗教议会宣言》, 何光沪译, 四川人民出版社 1997 年版。

② 参见《全球伦理——世界宗教议会宣言》, 第 88—89 页。

4 寻求普世伦理

这就促使我们思考一个更为根本的问题:全球伦理所持的那个伦理的立场,到底来自何处?到底是何种立场?前面已经提到,全球伦理的方法论除了归纳,还有一个综合的环节。仍以“金规则”为例,在各大宗教中的表述其实是有差异的,即使从某种伦理立场来看,各种表述的背景和意义也存在着绝非不重要的差异。但是,全球伦理的倡导者之所以能够求同存异,将之刻画为各大宗教的伦理共识,正是通过了合理性(rationality)的选择与检验和理性(reason)的综合与推理。因此说,全球伦理既在根本的立场上依赖于某种道德合理性(moral rationality)的考量,又在一定程度上依赖于道德推理(moral reasoning)的力量。实际上,全球伦理的方法论申言掩盖了一个至关重要的问题:全球伦理运动所倡导的普世价值根本上来说并不是来自各大宗教在伦理问题上的重叠共识,而是来自倡导者在自身已有的伦理立场下所形成的伦理直觉和道德推理。直白一点说,全球伦理运动放了一个方法论的烟雾弹,兜售的仍然是特殊文化中的特殊价值。这一点从全球伦理运动所倡导的伦理理念也可以明确地看出,基本上仍然是现代以来西方世界的核心价值观。换言之,全球伦理运动或许超越了基督教的教义话语,但绝没有摆脱欧洲中心主义。因此说,全球伦理仍然是基督教文明的普世理想的一种世俗化表达,其中在伦理上的阔达姿态首先是基督教文明处于鼎盛状态的一种文化自信的表现。^①

不过,我们并不能因此而全盘否定全球伦理运动的积极意义。首先,这种超越自身宗教立场以寻求全人类伦理共识的努力,可以说是西方世界之基督教文明目前为止最大程度的一种自我反思和自我调整,必须从启蒙以来西方历史的世俗化过程中去理解其合理性。其次,全球伦理运动至少表达了一种面向全人类的友善态度和良好愿望,其中倡导的诸种价值至少从抽象的角度来看体现了一种道德理想,表达了西方世界的理性程度和文明追求。再次,在我看来也是最重要的,全球伦理运动将不同宗教、不同文化的人们都应当思考的一个问题提上了议事日程:直面人类精神生态中的

^① 强大与阔达往往紧密相连。另一种来自基督教的阔达立场是查尔斯·泰勒在《天主教的现代性?》与《今日宗教之多样性》等书中表达出来的。泰勒同样认可文化多元主义,同时对基督教文明以一统多的普世理想有强烈信念。参见 Charles Taylor, *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsdon, and Jean Bethke Elshtain*, Oxford University Press, 1999. 请注意“Catholic”一词有“普世”之义。以及 Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2003.

宗教多样性和文化多样性事实，一种超越宗教、文化差异的普世伦理共识有何意义？又如何可能？

中国学者对于普世伦理的关注植根于中国的实际处境。中国学者最重要的关切并不是宗教多元所可能带来的冲突，甚至也不是广义的文化多元所可能带来的冲突，而是近代以来已经持续了一个多世纪的中国问题。中国问题概而言之，就是中国在一个西方语境中所刻画的时代乃至后现代世界中如何确立自身的存在与地位的问题（这个问题当然反过来也涉及对西方语境中关于古典、现代与后现代的历史刻画的反思），因此过去常常被刻画为中国的现代性问题。由于“中国的现代性问题”这一问题化的形式中包含着一些未经反思的背景信念，所以我在这里只用“中国问题”这一看似笼统的提法。乍一看，普世伦理的理念与 20 世纪 80 年代以人本主义为基础的启蒙信念非常契合，因此被一些热烈拥护现代性的中国学者想当然地接受。这些学者大都相信西方现代以来形成的核心价值具有普世意义，因此对于孔汉思等人所倡导的全球伦理运动持赞成态度，但对其中的宗教关切并不太在意。甚而至于，全球伦理运动中非常强调的普遍底线主义思路，还被用来建构中国的社会伦理。^①

与这种立场稍有不同的是中国学术界的一些基督教学者。他们或者是已经受洗的基督徒，或者是所谓的文化基督教，或者并不自称基督徒，但对基督教有同情的了解。这些学者对于孔汉思等人所倡导的全球伦理基本上是全盘接受，也重视其中的宗教关切。这种学术搬运工式的做法虽然看起来失去了问题关切的自主性而极易被贴上“后殖民主义”的标签，但其实背后仍有对中国问题的关切，因为他们注意到基督教在西方社会中的精神价值和建构意义，有些甚至明确地将中国问题的解决与基督教信仰直接关联起来，认为中国问题的解决最终取决于所谓的“中华归主”。这样，作为特殊宗教的基督教与作为全人类之普遍追求的普世伦理就构成了显与隐的关系。

很明显，这种在 20 世纪 90 年代出现的新思潮其实是全盘西化的一个新版本或者说第二波。“五四”新文化运动代表全盘西化的第一波，80 年代在很大程度上只是重提了“五四”的问题。“五四”时期虽然已经提出“伦理的觉悟乃吾人最后的觉悟”，但伦理层面的变革主要集中在对中国传统文化、尤其是儒家文化的批判上，也就是说破多于立，主要还是在社会政治层面确立民主、科学观念的权威性，对于关系到人的深度存在的人生意义问

^① 比如，何怀宏：《底线伦理》，辽宁人民出版社 1998 年版。

题和终极关怀问题鲜有涉及。^①也就是说,“五四”所提出的问题始终是双重的:一是社会政治层面的,一是人生意义层面的,而且,只有当二者的关系被理顺,并以某种方式恰当地配合在一起,达到相辅相成的动态机制时,才能构成一个整体的、运行正常的美好生活秩序。^②“五四”的这种双重性提问在80年代被重演,而且仍然被按照当时人们所认为的缓急次序排列。在学术界,应该说社会政治问题在80年代最终受到更多的关注,而人生意义问题却在90年代更为凸现。最明显的表现是,90年代以来,相继出现了一批基督教学者和儒家学者,双方都重视人心秩序或安身立命的问题,都强调宗教的或文化的认信(commitment)对于人的生活的的重要性。对人生意义问题的重视,标志着中国学术界对现代性的理解的深化,也造就了90年代以来全盘西化的第二波和文化保守主义的再兴。全盘西化的第二波与第一波相比,其内容当然有所变化,从原来单纯地强调民主与科学以及明显的反宗教倾向,到主张基督教化的人生意义观念和自由民主等社会政治观念相配合。如上所述,这类学者能够非常轻易地接受孔汉思等人所倡导的全球伦理,也很重视、强调其中的宗教关切。

至于这一思路最大的问题,则在于他们对中国自身的文化传统重视不够,甚至表现出一种宗教的傲慢与蔑视,从而对于如何推进基督教的中国化、使基督教真正能够成为中国社会的一支更具建设性的精神力量缺乏有益的思考。基督教虽然起源于世界的东方,但到现在已经深深地打上了西方文化的烙印。如果不将基督教的根本精神和目前基督教文明中的西方文化因素做一个恰当的剥离,如果不去检讨基督教的西方化对于中国人和中国社会的接受所带来的一些问题,更进一步,如果不去思考如何将基督教的根本精神与中国的文化、伦理观念结合在一起,那么,基督教在中国的发展就令人堪忧,尽管平等观念的深入人心和半个世纪多的唯物主义全民教育,实际上已经为基督教在中国的发展准备了社会心理条件。

① 虽然很快还发生了“科学与人生观”的争论,但人生观问题很长时间并不受重视,因为不是当务之急。由此也可以思考现代新儒家在中国现代史上的意义,他们始终关注的正是“五四”新文化运动中最为看重的“伦理觉悟”的问题,尽管立场与“五四”的主流倾向完全相反。1949年以后的人生观问题只能在共产主义的思想框架内被理解,表现为共产主义理想对中国人心灵的塑造,即“为共产主义理想奋斗终生”。

② 这并不必然否定自由主义,恰恰相反,自由主义一直就是针对这个问题的一种“理顺”方式。关键在于,自由主义能够真正成为一种理顺二者的方式,需要一定的条件,那种无条件的自由主义主张其实是一种天真的政治浪漫主义。

在中国问题的关切中考虑普世伦理，实际上不可能回避中国自身的文化传统——尤其是儒家文化——对于现代中国人的生活的建构意义和中国社会的文化多样性事实。因此，内在于中国语境的、更为敏锐的学者往往会在如下关联中考虑普世伦理的问题：将之与中国自身文化传统中的伦理精神与伦理理念关联起来，将之与对现代性的反思关联起来，将之与文化多元的客观事实关联起来。在这方面卓有建树的著作是万俊人的《寻求普世伦理》。该书自2001年出版以来，引起了广泛的讨论，使普世伦理问题成为一个学术热点。

该书首先值得注意的是对方法论的重视和澄清。作者不仅专门用整整一章的篇幅（第三章）讨论方法论问题，而且明确指出文明对话中的“视野融合”虽然可能，但有其限度，因此，合理性的考量与理性的推理对于寻求普世伦理就必不可少。与孔汉思等人所倡导的全球伦理运动相比，该书的另一个重要之处是从宗教对话扩展到更为广泛的文明对话。^① 这一方面与作者的中国立场有关，比如说，儒家是不是宗教存在争议，而道家并不被认为是宗教，但二者在寻求普世伦理时都不应被排斥，因为二者都能构成人类生活的深度关怀乃至终极关怀。^② 如果将普世伦理的寻求仅限于宗教对话，而这里的“宗教”又取其狭义的话，那么，势必从一开始就丧失其普遍性。于是我们看到，作者也用整整一章的篇幅（第二章）来说明中国传统伦理如何也是构成普世伦理的一种资源。^③ 另一方面，通过更为广泛的文明对话建构普世伦理，也显示出作者与孔汉思等人所倡导的全球伦理运动不同的理论抱负。宗教对话的意旨在于将诸神之争平息于伦理之同，所以特重从神到人的转变，也就是，将理性的权威置于信仰之上。但是，如果伦理

① 这可以说是华人学者的一个共同倾向。华人学术界倡导和推动文明对话的最力者当数杜维明。关于万俊人的普世伦理构想和孔汉思的全球伦理构想的比较，可参见王晓朝：《论全球伦理与普世伦理的理论构成及其出路》，载傅有德主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社2004年版。不过，本文对二者之差异的理解与王晓朝的理解有很大不同。

② 认儒家为宗教并彻底站在儒家立场上深入考察全球伦理的重要著作是刘述先的《全球伦理与宗教对话》，河北人民出版社2006年版。该书初版、也是繁体字版，是台湾立绪文化公司2001年版，与《寻求普世伦理》的初版时间在同一年。需要说明的一点是，本文讨论的主题是普世伦理的中国语境，其中的“中国”当然有其政治意义，但首先是个文化概念。因此，在某种意义上，这个主题应当将更为广泛的华人社会乃至学术界所谓的儒家文化圈都包括进来。实际上，《寻求普世伦理》正是万俊人应新加坡东西方文化发展中心之约所撰写的一部专著。不过本文的讨论主要涉及中国大陆学术界。

③ 这一主题与“中国问题”的相关性是不言而喻的。

本来就是多样的,而且伦理的多样性并不仅仅是因为宗教的多样性,那么,仅仅通过宗教对话建构全球伦理的做法就不合适了。实际上,现代西方社会伦理状况的一个显著特征恰恰就是众说纷纭的道德相对主义。^①也就是说,即使所有的文明都接受了理性的权威,都经过了理性的检验和洗礼,我们仍将面对人类伦理观念的多样性,而且极有可能是更为复杂、更为细致且范围更广的多样性。^②因此说,作者所倡导的普世伦理是以道德相对主义问题为基本理论关切,而孔汉思等人所倡导的全球伦理则是以宗教多元主义问题为基本理论关切,二者有很大的不同。

这里也涉及作者对西方现代性的伦理反思。作者不仅同意麦金太尔对西方现代道德的无公度性的断言,而且对于人类伦理生活在方式上的多样性有着深刻的把握和充分的重视,因此,作者并不仅仅满足于以伦理规范宗教,而是试图更进一步以伦理规范伦理——这一点也可以从如下事实中明确看出:作者在导论之后的第一章首先就讨论“道德文化的多元视景”,其中不仅涉及基督教、佛教、伊斯兰教等各种宗教的伦理体系,同时也涉及古希腊、中国等非宗教性的伦理体系,而且也从伦理学的立场对种种伦理体系进行了非常必要的类型学分析。不过,这并不意味着作者就此走向了一种后现代的伦理立场。对于麦金太尔“启蒙运动以来的现代性道德谋划业已失败”的论断,作者明确表示了异议。实际上,作者有意地将自己的立场置于现代性与后现代性的夹缝之中:一方面不满于现代性道德谋划中的人类学建构主义,另一方面仍然相信现代性是一项未完成的谋划。这一点其实和孔汉思等人的基本立场是一致的。全球伦理运动虽然也被评价为包含着一种“后现代的冲动”,^③但实际上仍是在维护西方现代性的根本信念:以伦理的“一”来统摄宗教的“多”,只不过这个伦理的“一”不再声称反对宗教上的“多”(或许这就是其后现代性),而是试图在现代性的伦理与前现代的宗教之间构成相互配合、相互成全的新一与多的关系。

当然,作者对普世伦理的构想与孔汉思等人的全球伦理构想所共享的一致之处,主要还在于双方都诉诸具有普遍性的底线主义,而且双方都没

① 麦金太尔在《追寻美德》一书中对这一点做了非常精彩的刻画和分析,参见宋继杰中译本,译林出版社2003年版。

② 或许这就是后现代的伦理状况。从建构全球伦理的方法论来看,孔汉思显然对此有明确的洞察,但他所关注的仍主要集中在宗教与伦理的关系问题上。

③ 张祥龙:《全球伦理如何体现家庭与孝道的根本地位?》,载《基督教文化学刊》第6辑,宗教文化出版社2001年版。

有以这种普遍底线主义的普世伦理或全球伦理代替实际存在的宗教与文化体系的理论企图。普遍底线主义的诉求既得到了赞成普世伦理或全球伦理理念的学者的广泛认同,同时也是遭到反对者批评最多的地方。如前所述,反对者的主要观点,是说普世伦理要么是一种意识形态,要么是一种乌托邦,二者必居其一。这种批评有其道理所在,但不够直接,因为仅从可能的用途来批评一种理论,实际上根本没有触及理论本身的问题,质言之,意识形态与乌托邦恰恰是任何理论都无所逃避的命运。^①很明显,批评者的意图其实是想揭示普遍底线主义的不可能性,也就是要将伦理领域的无公度性理念贯彻到底,但又缺乏清晰的论证。

在此,我将试图从一个角度对普世伦理中的普遍底线主义主张做一种更为直接的批评性分析。将伦理或道德领域中的普遍主义和底线主义结合在一起,有其特别的意味。这等于说,在深度伦理的层次上不必追求普遍性,而只在底线伦理的层次上追求普遍性——很明显,这也正是普世伦理的自觉追求。于是就涉及对于底线伦理与深度伦理的区分——这也正是我要说的那个角度。^②实际上,对于底线伦理和深度伦理,存在着两种不同的区分方式。一种是在一个实际存在的伦理体系内部根据其对生活意义的整体理解,划分哪些属于底线伦理,哪些属于深度伦理;另一种则是根据一个外部的参照系——来自另外的某种伦理立场,因而并不内在于任何一种实际存在的伦理体系——来确定哪些属于底线伦理,哪些属于深度伦理。这种不同的区分方式意味着,对于不同伦理体系的践行者(agent)而言,不仅在深度伦理的层次上存在分歧,无法公度,而且在何谓人类伦理生活的底线的问题上也存在分歧,无法公度。举例来说,对于一个基要主义的基督教信徒来说,信仰十字架上的基督就是一种最低限度的伦理,不信当然远比一些一般意义上的道德罪恶(甚至是一些严重的道德罪恶,比如谋杀)更为严重。但是,“信仰十字架上的基督”当然不可能成为一种跨宗教、跨文明的底线伦理。如果考虑到任何一种宗教与信仰的关联,那么,这

① 这并不是哲学伦理学的主题,而是知识社会学的主题,参见曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣译,商务印书馆2005年版。

② 在英文学术界,这种区分被刻画为“minimalism and maximalism”(可译为底线主义和充量主义),或“thick and thin”(可译为厚与薄)。在中文中,我将使用“底线伦理与深度伦理”来表达之。参见 Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994. 该书第一章“道德底线主义”(Moral Minimalism)中译文已由唐文明译出,载万俊人主编《20世纪西方伦理学经典》(IV)第286—299页,中国人民大学出版社2005年版。

个例子就很能说明问题:任何一种宗教性的伦理体系内部所确立的底线,恰恰是普世伦理所要寻求的底线的反面,也就是说,在宗教性的伦理体系内部所确立的底线,恰恰属于普世伦理中所区分出来的深度伦理。揭示出这一点对于我们理解普世伦理的困难很有助益。不过,由于这个例子直接涉及信仰问题,所以可能有人会提出异议说,正是因为混淆了信仰与伦理,才导致上述的推论。尽管对于一个信徒来说,其伦理是通过其信仰建构起来的,所以只能在信仰的语境中才能得到理解,但是,信仰与伦理仍然是两个不同层次的问题,而且普世伦理恰恰就是要将信仰的问题与伦理的问题区分开来。只要恰当地区分信仰和伦理,将问题限制在伦理层面,而不是信仰层面,就不会有上述推论。与此相关,做人的底线(主要涉及“我是谁”的问题)与伦理的底线(主要涉及“我如何与他人共处”)就是两个不同的概念。如果说,对于一个信徒来说信仰指向其人格认同因而具有建构其整个人格的力量,那么,伦理则是一个更为特殊的领域,比如说可能指向自我与他者之关系的建构。把做人的底线等同于伦理的底线同样意味着混淆。

这两个有针对性的且相互关联的反驳看起来有效,而且也有助于我们对普世伦理的进一步理解,但从根本上来说并不解决问题,因为我们仍然可以就伦理的层面找到更有说服力的例子。比如说,一个儒家精神的服膺者会将“孝敬父母”作为人之为人的伦理底线,但这一点却不一定能够成为——至少目前还没有成为——一个跨宗教、跨文明的底线伦理。^①“孝敬父母”说的是伦理层面的子女与父母的关系问题,不是信仰层面的人与神的关系问题,但是同样在普世伦理的建构中可能被归为深度伦理而在某种实际存在的伦理体系——儒家伦理体系——中则被归为底线伦理。另外,在儒家伦理体系中,“孝敬父母”既可以被理解为是做人的底线,也可以被理解为是伦理的底线。实际上,黑格尔早已深刻地揭示出,人格的建立一方面在于自我的认同,另一方面也有赖于他者不可或缺的承认。也就是说,在人类生活中总是存在着一些有意义的、重要的他者,对于我们的人生与人格认同具有建构作用。因此,在做人的底线和伦理的底线之间,本来并没有清晰的界限。

这就意味着,不同伦理体系中的人不仅在深度伦理层面存在着不同

^① 比如在西方现代性文化中,子女对待父母的底线伦理可能是履行赡养父母的义务而不是孝敬父母。张祥龙在《全球伦理如何体现家庭与孝道的根本地位?》一文中,正是要站在儒家立场上就这个问题来重新探讨全球伦理。

的、乃至无法公度的观念，而且在底线伦理的层面也存在着不同的、乃至无法公度的观念。究其原因，则在于任何一种实际存在的伦理体系都包含自身对于底线伦理与深度伦理的划分，因此，要接受或容纳一个外部参照系所划分的底线伦理与深度伦理——显然不可能与内部划分相同——就需要对其正当性进行合理性证明。在我看来，普世伦理的普遍底线主义主张的真正要点和难点，首先就在这里。将伦理领域的无公度性理念贯彻到底，也就是就此宣布处于任何一种实际存在的伦理体系中的人——如果是一个忠实的、持内在立场的践行者的话——就没有正当的理由接受或容纳对底线伦理与深度伦理的外部划分。这就无可避免地退回到了彻底的相对主义立场：在不同的宗教与文明之间无法达成真正的伦理共识，无论是深度的还是底线的伦理。那么，这是不是一个合适的推论呢？实际上，这里所做的是一种静态的分析，虽然在许多时候有其现实意义，而且在理论上也有其深刻之处，但却忽略了人类伦理生活的动态机制和完善能力。前文已经提到，普世伦理的达成，是经由宗教对话与文明对话，而通过建构一种哲学人类学或许可以为一种普遍底线主义的普世伦理提供合理性证明，但被普世伦理的倡导者出于某种合理的理由而拒斥。^①而对话恰能体现出人类伦理生活的动态机制和完善能力。实际上，只有将我们的目光聚焦于对话这个具体的领域，才能真正理解普世伦理的可能性及其意义。

对话首先必须具备必要性。普世伦理的倡导者们常常将之泛泛地刻画为是为了避免宗教或文明之间的可能冲突及其带来的人类苦难，这当然不错，不过，在此我想强调的是对话各方的内在必要性，或者说是伯纳德·威廉姆斯意义上的“内在理由”，亦即：必须是对话各方从自己的内在立场出发认为对话是必要的。对此，我们可以做出如下简要陈述。首先，既然宗教多元、文明多元是一个客观事实，那么，任何一种宗教或文明的践行者都要面临如何处理与跨宗教、跨文明的他者的关系问题，而与他者的对话正是处理这个问题的一种积极的努力；其次，既然他者的不同视野能够在很大程度上促进自我反思，加深自我理解，那么，对话对于自我的存在和完善的重要性就是不言而喻的；再次，如果一种宗教或文明的践行者完全出

① 需要补充的一点是，以哲学人类学为基础建构普遍底线主义的普世伦理其实也正是道德形而上学的思路。也就是说，道德形而上学所留意的，恰恰是人类生活的底线伦理，而不是人类生活的深度伦理，比如康德在其《道德形而上学基础》中所举的恰恰是“不许撒谎”、“不许杀人”等一般被认为是底线伦理的例子。