

绪 言

新加坡是一个奇迹。

80年代以来，全世界都瞩目这个幅员仅 641 平方公里的岛国。它环境幽美、经济繁荣、秩序井然、朝气蓬勃。人们不能不赞叹这个美丽的星洲如此迅速地发展了工业商业和金融事业，艰苦卓绝地实现了工业化、现代化并置身于发达国家之列。世人更惊羨这个仅有 280 多万人口的昌盛富裕的城邦在精神生活方面焕发出来的魅力。新加坡人是那样重视教育、讲究文明，养成一种清隽、高雅、淳和、超群的气质；他们的官员廉洁奉公，人民奋发有为，这些着意熏陶的优秀品格，令人联想到他们的国花——卓锦万代兰。

这个被称为狮城的地方，40年前则是另一番景象。那时候它被贫穷困苦拖累着，失业、屋荒、经济凋敝、街道肮脏不堪、加冷河散发着臭气……。那个时候，社会生活也无秩序可言，职工队伍纪律涣散，公务人员中存在着偷懒取巧现象；华族里方言盛行，地缘认同关系还有强烈表现；民族之间围绕着政治地位、文化教育展开的争斗给社会带来不安，而境内的民族争端又在周边国家引起反应，招致麻烦。可以说，从战后到 60 年代，新加坡一直面临着生存道路的问题。

新加坡是怎样走出自己的命运的低谷的？是什么力量使它在政治、经济和文化领域取得如此巨大的成就？如果说每年有两三百万观光旅游者想趁休闲度假的机会亲眼目睹新加坡人创造了什

么样的奇迹，那么，各国的学者、政治学家、经济学家、社会学家、教育学家以及文化学家等，更是想从社会实践和理论的角度探讨新加坡创造奇迹的奥秘。应当指出的是，这些学者、专家在考察新加坡经济腾飞原因之时都没有忽视这样一个历史背景：在 60、70、80 年代，不只是新加坡，还有日本、韩国、台湾和香港这些亚洲国家和地区的经济都是高速度地发展，年平均经济增长率都远远高于西方经济大国。这一事实使西方学者特别敏感地关注亚洲“儒教文化圈”成为研究日本和“四小龙”课题的基本方法论定位。当然，关于新加坡的研究也不例外。

本来，战后亚洲“四小龙”经济的快速发展，得力于诸多因素，其中包括外部因素和内部因素，自然因素和社会因素，物质因素和精神因素等。各个国家和地区政府通过制定和实行正确的经济发展战略，实现各种因素的优化组合而发挥其综合作用。这些原因基本上可区分为两个层面：一是现实的、直接发挥作用的比较具体的层面，诸如劳动力、地理环境以及政府的政策导向等；二是历史的、间接产生影响的比较深远的层面，诸如文化教育、心理素质、主观精神等。

亚洲“四小龙”的脱颖而出，首先是根据自身条件，抓住了机遇。这些国家和地区过去都遭受过殖民主义残酷掠夺，经济落后，畸形发展，缺乏自然资源，也缺乏资金。它们的优势有两个：一是有优越的人文地理环境，例如都是地当海上交通要冲，有较长的海岸线和良好的深水港；二是都拥有等待就业的有文化的廉价劳动力。作为这两个优势的结合，这些地方过去有一些加工工业和转口贸易的基础。二战以后，国际经济环境为发展中国家和地区提供了发展经济的良机，但不是所有国家都能利用这一机会。亚洲“四小龙”由于具备上述条件，加上及时制定适应这一良好

形势的发展战略，利用国际经济环境的有利机会，发挥了自己的优势。具体说来，60年代初，西方发达国家在技术革命的推动下，经济迅速发展，开始调整自己的产业结构，将劳动密集型工业转移到有廉价劳动力的发展中国家，为了满足国内需要，再从这些地区进口轻纺工业产品。与此同时，发达国家的资本输出迅速增加，投资重点从采掘工业转到制造业，投资方向当然也是选择那些既拥有廉价的有文化的劳动力又具有方便的海上运输条件的地方。亚洲“四小龙”正是在战后资本主义高速增长的“黄金时代”获得了发展经济的大量资金、制成品出口市场和技术设备。新加坡、台湾、韩国根据世界经济的发展形势进行经济战略调整，60年代后期由“进口替代”战略转向“出口导向”战略。这些国家和地区在80年代初世界经济衰退、贸易保护主义抬头之际，又发展了技术密集型工业，由“贸易立国”转向“技术立国”，促进了现代新兴工业的蓬勃兴起。这就是亚洲“四小龙”共同走过的道路。

日本、韩国、台湾、香港和新加坡的经济腾飞还有深刻的文化背景，即历史文化层面上的原因。它们与同一地区的许多国家不同，那些国家或者以佛教为国教，或者以伊斯兰教为主要信仰，而日本和“四小龙”却属于“儒教文化圈”。恰恰是在这个圈内，经济发展和社会管理取得了举世公认的辉煌成果。这倒不是凑巧，而是儒家文化与现代经济的发展之间有某种联系。各国学者注意到“儒教文化圈”内的企业家和政治家们把儒家思想看成是一个活生生的传统，从而自觉地把这一传统的道德意识和群体意识变为参与企业管理和政治管理的指导思想。儒学的精神生命根底及其价值与社会功能在现代化过程中的成功显示，自然引起重新评价儒家文化的热潮。研究这一东方传统思想对社会发展的促进作用

用，比起那种仅从理论本身作形而上学玄思更有意义。探讨儒家文化与东亚经济奇迹之间的关系，是现代文化比较研究的新的热点，它关系到中西文化碰撞与融合以及对 21 世纪文化战略的构想。本书也是基于这一认识去研究新加坡的。

1982 年，有两种颇有影响的著作问世：一是日本学者森岛通夫撰写的小册子《日本为什么“成功”》；二是美国哈佛大学教授杜维明发表的《儒家伦理与东亚企业精神》。两位作者都用当代西方有影响的社会学家、文化比较研究的先驱人物马克斯·韦伯 (Max Weber) 对于新教伦理和资本主义产生的著名的研究作为出发点。一方面，韦伯试图从比较的角度去探讨世界各主要民族的精神文化气质与该民族的社会经济发展之间的内在关系。这样他不啻为研究现代资本主义的兴起提出了除经济本身因素之外的文化背景方面的解释。杜维明教授和森岛通夫注意到这种解释蕴涵着的理论价值，运用这一方法论或者说将其作为参照系去探讨东亚经济发展和儒家伦理的因果联系。从这个意义上讲，他们做的工作可以说是对马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书中含有的新观点和新方法的引申。从比较文明的角度研究儒家伦理与企业精神之间的联系，这是以韦伯的著作作为出发点的第一层意思。另一方面，韦伯的研究结论认为，近代资本主义的兴起只和清教伦理有关，至于东方的宗教，例如儒道两家则与此无关。他认为儒家伦理的影响，起了阻碍中国资本主义发生的作用。这种寻求运用理性适应世界的思想方式同资本主义精神是格格不入的。从这一角度来看，今天学者们企图在儒家思想中寻找东亚经济发展的因子，显然又是对韦伯理论的驳难与纠正。中外学人已经注意到东亚经济持续发展的特殊现象，并从探求儒家文化在这一特殊现象中的地位这一角度，重新对韦伯的《新教伦理与资本

主义精神》发生了深刻兴趣，这是以他为出发点的另一层意思。今天，从事宗教伦理研究和现代文化比较研究的专著，无论是赞同还是反对韦伯的理论，都不能不理睬他的观点。

不言而喻，探讨新加坡的成功与儒家文化的关系，也应当从韦伯的研究目的和基本着眼点出发，而不能执著于他那从一个特定角度去思考的结果。因为，如他所说，他的一些结论是在“目前能够到手的第一手资料（即碑铭和文献）的译文与现存的、重要的资料相比还少得可怜，用于研究中国的资料更是奇缺”的情况下得出的。以今天的历史知识水平和东亚社会发展现状来衡量，韦伯关于儒教和道教的解释可以说基本上是错误的和片面的。当然，我们说应当从韦伯的研究目的和基本着眼点出发，就意味着不能对韦伯的理论采取回避的态度，尤其是当你从文化方面去研究新加坡的时候。具体而言，将韦伯的原始理论作为我们研究工作的前提，是基于下面的考虑：许多研究日本、韩国、台湾、香港和新加坡的卓有成效的著作都借重了韦伯的方法论，我们参阅这些文献来深化自己的课题研究时，处处会遇到韦伯的名字。有一个事实更是不能忽略的，那就是 1982 年 2 月，当时的新加坡第一副总理兼教育部长吴庆瑞博士从国外请来 8 位儒家学者，协助他们为中学高年级的儒家伦理课程拟定一个观念性的纲领时，这些学者，例如杜维明教授、余英时教授等，他们在新加坡考察期间所作的报告、讨论和讲演中，在展示儒家思想和核心价值，论述儒家伦理在新加坡的现实意义时，都将韦伯观点作为重要的序说。而这些被称为新儒家权威人士的理论及儒家伦理的教材建设工作在新加坡发生了实际影响，成为研究该国十多年来文化教育情况不得不重视的现实。这是我们重视韦伯的研究成果的首要原因。其次，我们从多维视野观察东西文化的比较研究时，不断地

发现关于儒家学说评价的悖论，奇怪的是许多几乎完全相反的观点都从马克斯·韦伯的著作中寻到根据。不把这个导致分流而洩的源头活水找到并考察清楚，在处理许多涉及儒家和其他学说的实际问题时，弄不好就会在河岸上徬徨。因此，探讨新加坡与儒家文化的关系时既要研究韦伯的原始理论，又要了解韦伯观点在后来的流变，看来这是不容置疑的。

一、韦伯关于新教伦理与资本主义精神兴起的主导思想

韦伯指谓的“资本主义”有特定的涵义，至少要同三种说法严格区别开来。其一，不能把资本主义理解为“获利的欲望”。按照他的说法，如果谈到获利的欲望，对金钱和营利的追求，“可以说，尘世中一切国家、一切时代的所有的人，不管其实现这种欲望的客观可能性如何，全都具有这种欲望。”侍者、车夫、艺术家、妓女、贪官、士兵、贵族、十字军战士、赌徒、乞丐均不例外。^①韦伯将对财富的贪欲同资本主义、资本主义精神区别开来，目的在于强调资本主义是对这种非理性欲望的一种抑制和理性的缓解。其二，资本主义也不能理解为谋取利润的贸易活动、商业活动、借贷活动。他指出，这类活动在所有文明国家中都是早已存在的，无论在中国、印度、巴比伦、埃及，在地中海地区，在中世纪以及在近代，都一直存在着。韦伯还把存在于资本原始积累时期直到帝国主义时期普遍出现的海盗行为、战争掠夺、投机冒险活动等敛财方式都称为非理性的，也排除在他理解的资本主义之外。其三，韦伯所谓的资本主义是一个特定的历史时期，即资本主义发生时期。他也在社会形态意义上使用“资本主义”这个词，给资本主义的经济行为立下这样的定义：“资本主义的经济

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》三联书店1992年版第8页。

行为是依赖于利用交换机会来谋取利润的行为，亦即是依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。^①这种资本主义经济的特征是“自由劳动之理性的资本主义组织方式”显然是指以雇佣自由劳动者为特征的工业资本主义。但是，当韦伯讨论宗教伦理和资本主义的关系时，“资本主义”则指一个狭义的阶段，即资本主义兴起之时。至于一些国家和地区移植了现代科学技术，发展了资本主义经济，则同他研究的资本主义精神的“发生学”是两回事。因此，当他认为儒教的理性主义思想方式是阻碍中国近代资本主义兴起的主要因素的同时，又承认：“中国人很可能有很强的能力（这种能力如果不比日本人更强，也会和日本人相当）吸收在近代文化领域中技术和经济非常发达的资本主义。”^②指出这一点很重要，原来韦伯只是认为新教以外的宗教伦理不能发育出资本主义兴起所需要的精神，并没有说有这种文化背景国家和地区不能引进资本主义和实现现代化，当我们去探讨发展了资本主义经济的新加坡如何像日本和其它几条“小龙”一样也重视儒家文化的作用时，没有必要以为这是和韦伯“唱反调。”

韦伯强调的资本主义精神是什么呢？他认为这就是本杰明·富兰克林充满了功利主义色彩的道德观念，诸如：“切记，时间就是金钱。”“切记，信用就是金钱。”“切记，金钱具有孳生的繁衍性。金钱可以生金钱，孳生的金钱又可再生，如此生生不已。”“假如你是个公认的节俭、诚实的人，你一年虽只有六英磅的收入，却可使用一百英磅。”韦伯认为这种伦理所宣扬的至善——尽可能的赚钱，是和那种严格避免本能冲动的享受生活结合在一起的。从

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，第 8 页。

转引自森岛通夫：《日本为什么“成功”》，四川人民出版社 1986 年版第 4 页。

一种朴素的观点来看，这是极其非理性的，但它显现着资本主义的一条首要原则，而且这位著名的泛神论者的信条所表达的情绪与新教一些观念密切相关，这种用理性方法实现“非理性的”目的的思路正是加尔文教独一无二的伦理。韦伯认为资本主义精神的来源是加尔文教体现了宗教改革成果的教义，亦即“威斯特敏斯特信纲”中所阐述的内容。

韦伯指出，加尔文教最显著的特点是“选民前定论”或简称“预定论”。这一教义不仅成为教会内部无数教士为教会分立而英勇斗争的力量源泉，而且是激发人们现世奋勉精神，召唤人们新的觉醒的号角。“预定论”的基本思想是：

按照上帝旨意，为了体现上帝的荣耀，一部分人与天使被预先赐予永恒的生命，另一部分则预先注定了永恒的死亡。

所有上帝赐予永恒生命的人，也只有那些人，上帝都会在他预定神召的时候，以圣言或圣灵进行有效召唤……，剔出他们铁石之心，赐予他们肉体之心，更新他们的意志，并以上帝的无上威力，使他们坚定地行善。

至于那些不信教的恶徒，前世的罪恶使他们不辨善恶，而且铁石心肠，上帝，作为正直的裁判，不仅拒绝给予他们以恩赐——这恩赐本可以照亮他们的眼睛、软化他们的心肠，而且上帝有时甚至收回他们原有的天赋，致使他们暴露在有可能导致罪恶的腐化之前；此外，上帝还放纵他们的欲望，用尘世的诱惑和撒旦的魔力引诱他们，于是这些人心肠愈硬，甚至上帝用来软化他人的方法也只会使他们心肠变得更硬。

这是一个缺少人情味的“超验的存在”的上帝，这种教义显示着极端的非人性。它使信徒感到空前的内心孤独，命运前定，谁也无法帮助他。既然通过教会、圣事而获得拯救的任何可能性都被完全排除，他只有一个人走下去，在隐秘的内心深处同上帝交心；在尘世的一定职业中勤勉工作来维护上帝的荣耀；用杜绝肉体享受的禁欲主义确证自己属于恩选之列；以在生活的日常奋斗中获得坚强的自信心；以毫无疑问地在世俗活动中的牺牲精神，走向“天路历程”。于是新教伦理培养了具有个人尊严意识的、勇于主宰世界的可贵的人格，这种“导致巨大的资本积累的、转化性伦理”酝酿了现代资本主义精神。这就是韦伯发现的推动资本主义兴起的本来蕴涵于新教中的精神力量。当然，注意到加尔文教伦理的现实意义的，不能说就是马克斯·韦伯一个人，有些思想家也睿智地指出了这一点。例如恩格斯就说过：“在路德遭到失败的地方，加尔文却获得了胜利。加尔文的信条适合当时资产阶级中最勇敢的人的要求。他的先定学说，就是下面这一事实在宗教上的反映：在商业竞争的世界中，成功或失败不取决于个人的活动或才智而取决于不受他支配的情况。^①他还说“加尔文的教会组织是完全民主的和共和的；而在上帝的王国已经共和化了的地方，人间的王国还能够仍然从属于君王、主教和领主吗？”^②撇开加尔文教伦理与工业资本主义发展的因果关系不谈，就它们之间的一致性、互相适应性来说，韦伯与恩格斯的看法没有什么两样。韦伯成功地解释了新教（尤其是加尔文教）伦理为资本主义的兴

^{①②} 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》英文版导言，《马克思恩格斯选集》第3卷第391页。

起作了精神方面的准备，诸如在未来竞争社会里需要充满自信，要具有放任主义、自我发展和奋斗的精神素质；要有一种禁欲、勤俭、献身天职、重视社会职能专业化的“工具理性”；还应有以个人主义为动力、敢于探索实践、征服世界的浮士德式的追求。他只承认加尔文教教义提供了这些精神因子，包括儒教在内的其他宗教则都缺少这种能动性的批判成分；因此后者都不能导致推动现代工业发生的整体的观念模式，都不具有转化性。

马克斯·韦伯的宗教比较研究在探讨传统文化与现代经济的关系方面确实开辟了一条新路，但是，他在找寻并从发生学上说明近代西方理性主义的独特性时，忽视了其他宗教文化，包括儒家理性主义对当代经济制度具有的正面意义的社会精神气质。韦伯理论有它正确的一面，也有它错误的一面，可以说它从两个方面影响到学者们对“工业东亚”的探讨，只要列举以下几个事实就能说明问题：

其一，首任韩国驻中华人民共和国特命全权大使黄秉泰博士在其《儒学与现代性》的比较研究中，对于儒学的社会作用之考察的基本立场是：不管现代化是由新教徒之禁欲主义和理性主义的动机所引起的，还是由封建生产关系和资本主义生产力的经济矛盾所必然产生的，现在一切的社会都能够利用它。现时代的问题是，如何使现代化在结构上与现存的社会环境相容，而且在现存文化取向的环境中发挥功能方面的效率，以便最大限度地利用它的潜能来造福人类。他考察了日本儒学在本国适应现代化要求和实现工业化方面所起的积极作用，在中日韩儒学呈现的不同特点中寻找它在“后工业社会”中的功能。黄秉泰博士思考的前提是“说明儒学为什么在适应现代社会变革方面被西方的基督教文

明击败？”^①这一思考的方向以及他用来比较的“现代化范式”都打上了马克斯·韦伯的印迹。

其二，美国社会学家彼得·柏格是东亚经济奇迹出现以后在西方掀起的关于“新儒家文化”的讨论热潮中，颇具影响力的学者。他在《一个东亚发展的模型：战后台湾经验中的文化因素》以及《世俗性：西方与东方》等文中提出现代化的两个模型——西方现代性和东亚现代性的设想，他说：“可不可能东亚已经创造出一种非个人主义类型的资本主义现代性？如果是，那么现代性、资本主义和个人主义之间的联系就不是那么不可避免和内发的，而必须要从具体和历史环境中再作诠释。”^②面对东亚经济的腾飞，他感到韦伯本世纪初最关心的资本主义与文化关系的问题又有了意义，他采用了韦伯的分析方法，又针对韦伯关于中国文化的结论的错误，用“庸俗儒家思想”（即世俗的儒家文化）的信仰与价值进行了纠正。

其三，哈佛大学教授杜维明继美国学者卡恩与佩珀合著《日本的挑战》、英国的麦克法库尔发表《后儒家挑战》之后，出版了《新加坡的挑战》。关于这本著作，诚如新加坡教学发展总署总监王孟林在序言中所说：“这三个部分汇集在一起，很好地概括了一位儒学学者对于儒家伦理及其在新加坡的现实意义的想法。”^③当杜维明教授同其他七位教授应邀到新加坡协助建设儒家伦理课程

黄秉泰：《儒学与现代化》，社会科学文献出版社 1995年版第 16 页。

^② 柏格：《一个东亚发展的模型：战后台湾经验中的文化因素》，《中国论坛》，1984年 12 月 25 日出版 第 222 期第 21 页。

王孟林为《新加坡挑战》一书所作序言，见《新加坡的挑战》中译本，三联书店 1989 年版第 3 页。

时经常遇到“儒学在今天是不是还有现实意义的问题”。为了说明儒家伦理对东亚经济崛起作出的贡献，他提出了在儒家传统影响下，日本和亚洲四小龙发展了一种特殊类型的资本主义的论点；这种特殊类型的资本主义“强调自我是各种关系的中心，义务感，自我约束，修身，取得一致意见和合作，它高度重视教育和礼仪。它注重信用社区和政府的领导。其经营的风格涉及既学习一整套实际技能又学习如何工作的一种程序和仪式。”^①杜维明教授按照惯例，把这些总称为儒家伦理。这是同韦伯提出的新教伦理相对的文化观念，它促成了一种与西方资本主义发展不同的另一种模式。他强调指出，两种不同的方式不是不相容的，在东亚的企业中二者实际上常常结合在一起，因此产生了单一方式不可能有的效果。

杜维明教授在新加坡回答的不少提问，也正是我们研究新加坡与儒家文化时遇到的问题。我们从许多学者关于东亚经济发展动因，包括新加坡经济发展动因的有成效的研究中得到不少有益的启示，其中最重要的一条就是提供了一种科学的方法论。这一种大家都在运用的方法，可以概括为：针对马克斯·韦伯的文化比较研究进行比较研究，这样，我们才能在一个广阔的视野中去发现、探索、分析那些必须重视的问题。由于是在东亚经济飞速发展的背景下进行这种“宗教趋向”的比较研究的，条件就比韦伯所处的时代充分多了。文化比较研究应当遵循在同一社会经济发展形态的水平线上进行比较的原则，否则就会同那种以己方文化精华对方文化糟粕从而突出自己文化优越性的“强人政策”没有什么两样。当然，马克斯·韦伯是一位学术态度严肃的学者，很

杜维明：《新加坡的挑战》中译本，三联书店1989年版第109页。

难说他主观上就是一位“欧洲中心论者”像一些文章批评的那样。伯格在他的《世俗性 西方与东方》一文中说：“韦伯所持儒家对社会影响的论点适用于紫禁城中的文武大员，而非台北、新加坡的企业家。作为国家意识形态的孔教扮演反现代化的角色或许没错，但韦伯却不能预见对解脱自中国保守重担的人来说，儒家精神成为其工作伦理后所具有的现代化助力。”伯格突发奇想 如果韦伯能死后复生，站在台北市的办公大楼顶看着窗外，一定也会说：“嗯，我是错了。”

本书着重探讨的将是新加坡发展模式与儒家传统文化的关系，从经济、政治、社会管理和文化教育诸侧面分析这一文化传统发挥的实际影响；从东西文化的撞击与融合中思考儒家文化在新加坡所起的作用。有人认为新加坡与日本不同，它不是靠儒家思想鼓舞了群体意识和敬业精神而发展了经济，乃是依赖西方的先进技术和管理经验获得成功之后引进新儒家思想，目的是强化社会秩序管理，促使社会安定，如此而已。如果真是如此，我们研究的课题就失去了意义，或者说只有局部的意义。持这种看法的人，至少忽略了两个方面：新加坡的历史和新加坡人。这两个方面都同儒家传统文化有不解之缘。李光耀先生在 1991 年的一次演讲中说道：“新加坡成功的一个最强有力因素 就是 50 到 70 年代那一代人的文化价值观。由于他们的成长背景，他们肯为家庭和社会牺牲，他们也有勤劳俭朴和履行义务的美德，这些文化价值观帮助我们成功。我本身有了这种经验，所以我很重视维护华族新加坡人的文化价值观。”^①这段话的权威性不仅仅在于它出自领导新加坡人奋斗几十年获得世人敬仰的领袖人物之口，还在于

《李光耀 40 年政论选》 联邦出版社 1993 年版第 426 页。

它非常明确地反映了历史事实。日本前首相宫泽喜一这样评价李光耀：“在李光耀身上，我们可以看到东西方文化的美丽结合，这两种文化力量的结合把李光耀塑造成一个富有强烈使命感、勇敢、正直和正派的人物。”这段话无疑对李光耀说的“我本身有了这种经验”作了注释。李光耀正是一代新加坡人的光辉形象，凝结在他身上的文化价值观表现出整个新加坡文化是东方传统文化（尤其是儒家文化）和西方现代文化的美妙结合。为此，在考察新加坡如何引进西方先进的科学技术和社会管理思想时，决不能忽视伴随着华族移民而来的原生性的儒家文化和适应国情而形成的继发性儒家文化的作用。同样，当我们去研究儒家伦理在新加坡的社会生活和经济生活中的种种影响之时，也不能忽视它和西方基督教文化、东方伊斯兰教文化和印度教文化的同济互补。儒家思想在新加坡富有生命活力的表现正是它在多元文化竞争共存的格局中显示出来的和谐精神、仁爱精神、互助精神以及自强不息的精神。对于各国从事文化比较研究的学者来说，新加坡真是一个理想的实验园地。几十年中间，它在工业化的道路上将现代与传统价值结合在一起，使多民族的多元文化变成和平共处的精神力量。难怪匹兹堡大学的许倬云教授针对儒学与新加坡现状的契合竟激情满怀地说：“说到这一点上，我甚至敢于做这么一个梦：新加坡，一个小小的城邦很可能会成为为世界其他地方所瞩目的一个未来全球性文化的种子。这样一个伟大的全球性文化将代表许多伟大传统的融合。新加坡已经是这样一个国家：她的成功不仅在经济方面，而且也在她的社会以及人的性格和成就上，四个伟大的传统在这里快乐地和平共处。正因为儒学没有被当作宗教，它才能与其他四个伟大的传统交往，并把这里变成一个奇境，在这

里播下从过去的伟大传统里涌现出来的未来全球性文化的种子。^①

许倬云教授从新加坡文化思想领域中儒教伦理能与佛教、伊斯兰教、印度教、基督教四大传统宗教并存共进、相辅相成地发挥作用的事实中受到鼓舞，从而对 21 世纪各种文化体系从碰撞到交流、从竞争到融合的发展趋势抱乐观态度。这大概就是他所说的涌现出“全球性文化种子”的意思罢？的确，新加坡的成功提供给人们的经验除了经济方面的、政治方面的，还有精神文明建设方面的。它在弘扬“东方价值观”或“共同价值观”方面的努力更有深远的意义。

二、新加坡阐扬重视传统文化的伟大价值

（一）关于传统文化与现代化

在建立了市场经济机制、完善了法律制度和大力推广科学技术成果的情形下，儒家伦理这一传统文化究竟还能起什么积极作用呢？它会不会妨碍竞争精神、法制精神和创造精神的发挥？新加坡既然被推上了亚洲“四小龙”之首的地位，它的辉煌成就中怎样反映出“龙”的灵光呢？

当年马克斯·韦伯判教时，儒家伦理被看作是适应环境、调整关系的理性工具，不能使人们振作精神、充满激情地去从事巨大的积累资本、征服世界的冒险事业，原因是儒家伦理中不提倡

杜维明、许倬云、余英时与国会议员的讨论，见杜维明《新加坡的挑战》，三联书店 1989 年版第 173 页。

判教本为佛教史上将各宗派崇奉经典、教义不同，判别大小、浅深、偏圆等，以抬高自身宗派的做法。马克斯·韦伯对世界各大宗教也作了比较研究，突出了新教的地位。笔者在此用“判教”来形容韦伯对世界各大宗教及儒教的评价。

个人主义，缺少内在的能动结构。在韦伯看来，儒教伦理只能教育出举止中节的有道德的君子，但产生不出有进取性人格的生意人。这一观点，唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观在他们的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，从理论上作出了回答。这几位学者剖析中国文化之精髓，驳斥了那种以为儒家思想只重外在人际关系的调整而无内在精神生活及宗教性超越感情的看法，指出在中国文化中，从孔孟至宋明的心性之学是道德实践的基础，人之存心养性是为了“事天”，人之尽性成德是为了赞天地之化育，这是可以和康德学说相印证的实践理性。至于传统文化与现代化的关系，《宣言》中说：“但是我们不能承认中国之文化思想没有民主思想之种子，其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立。亦不能承认中国文化是反科学的，自来即轻视科学实用技术的。”^①他们用儒家素来重“正德”、“利用”、“厚生”及其关于形而上之道见于形而下之器的思想来证明这一论断。新加坡与“儒家文化圈”中其他国家的发展现状则从实践上纠正了韦伯理论。西方资本主义经济模式和生产技术被移植到儒家文化背景中显示出活力的事实本身，足可以说明儒家伦理与实现现代化是不相抵牾的。

儒家文化的现代命运如何，主要看它能否适应市场经济的发展，实现现代转折，这是要靠实践来证实的。美国著名汉学家约瑟夫·列文森尽管对儒家文化有着一种敬仰先贤的依恋情结，还是在其《儒教中国及其现代命运》一书中，把儒学同中国封建制度的衰败联系在一起，以为儒家人文主义将不可避免地随着以科技为动力源泉的现代化进程的出现而消失，或者说，它只能在一

唐君毅：《新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992年版第 355 页。

些以写诗和玄想自娱并珍爱这种理想的人的头脑中一息尚存。列文森的结论与其说是受了韦伯理论的影响得出的，不如说是因为眼看着自己眷恋的儒学在它的故土接二连三地遭受无情否定，所以才绝望地为儒家文化唱起哀歌。可惜他在 60 年代中叶就去世了。那时候从亚洲传来的消息不可能给他带来任何安慰，中国大陆“文化大革命”的战鼓，在他听起来就是儒学的丧钟。许多类似列文森这样采经摭传、伏案钻研的学者，如果发现他为之呕心沥血的事业毫无价值，其痛苦心情是可以想见的。相反，当他们从东亚的经济繁荣中看到了倾注毕生情感的研究对象居然有那么现实的意义，其兴奋欢愉之情也不言而喻。带着复杂的困惑心情到新加坡、日本实地考察的学者们，逐渐形成了这样的认识：儒家伦理虽然产生不了西方资本主义经济模式，却有力量接受这一模式；它虽然缺少外显的征服意识，却有“为仁由己”的内在超越精神。西方学者把新加坡等东亚社会的经济发展称为可与“基督教资本主义”相比美的“儒教资本主义”，归根到底是从社会实践中发现了儒学某些品格可以成为现代化的助力。

但是，在日本、韩国、台湾、香港、新加坡经济腾飞的事实面前，以为儒学现代命运问题已经解决了，那是很天真的想法。身临其境的人未必对所处环境有相同的感受，有相同的感受者又未必会作出同样的解释。有一个事实可以作为有趣的印证：1988 年 8 月 29 日至 9 月 3 日在新加坡举行了“儒学发展的问题及前景”讨论会。来自不同国家和地区的专家、学者在新加坡住了一个多星期，亲眼目睹了“把推行儒家思想当作一项国家政策”（泰国学者郑彝元语）的新加坡在治理国家、发展经济方面取得的成就，但是代表们并没有因此对儒学的现代作用及其前景达成共识。相反，在讨论会上关于儒学与现代化的关系之争是很激烈的。上文我们