哲学论坛

当代儒学思想的扩展形态

[美] 南乐山　撰　崔雅琴译

我认为,儒学是一个活的传统,可以为当下全球性的哲学探讨与宗教的文化形成做出贡献。至于究竟能做出多大贡献，这就得看它在多大程度上与当代生活现实相啮合。因此,无论是孔孟荀,还是以周敦颐、朱熹、王阳明为代表的宋明理学,这些传统儒学的文化表达对于儒学传统的当代生命来说都是不够的。我们需要从历史的角度理解过去的儒学,同时也需要从思想形式的角度理解现在的儒学,看一看当代儒学是否能够对当代的问题与当下的讨论发表见解。

因此，当代儒学不能将自身局限于对过去大思想家的批评性研究。诚然，对于一个传统来说，必须不断地考察和重新解释它的过去,因而历史的研究总是很有必要。然而,这不应该是当代儒家哲学研究的全部。接下来我将论证，儒学需要在四个相关领域拓展它的话语范围 形而上学的当代话语、与科学相关的哲学宇宙论的当代话语、关于人性和经验的当代话语以及社会理论的当代话语。在这些话语中，儒学的传统主题表明了儒学应有的兴趣和立场。这些话语本身不仅产生于东亚思想，而且也产生于南亚与西方传统。它们必须有足以反映当下讨论的最佳形式。作为一个活的传统，儒学能够为当下的讨论做出贡献。当然,通过参与当下的讨论,儒学自身也会发生改变——这正是所谓的活的传统。

接下来,我首先要简单地讨论一下我所理解的形而上学、哲学宇

需要全本请访问 www.ertongbook.com

宙论、人性论以及社会理论等四个论题，然后指出儒学的传统主题在每一个论题上所面临的危机。简而言之，我将表明新的儒学话语按照我的理解应该具有怎样的模式。最后，我会对儒学本身如何通过新的话语发生转变做出解释。

一、形而上学

形而上学（metaphysics）是一个西方术语。它必须讨论这样一些哲学问题：存在（being）与非存在（non-being）、什么是存在（existence）、何物存在、为什么有某物而无却不在。亚里士多德有一本书专门讨论这些问题，“形而上学”一词就是从该书的书名而来。形而上学无论在西方还是在南亚都是哲学的一个核心部分。它的重要性不仅在于人们对它所涉及问题的固有兴趣，而且在于这样一个事实：形而上学确定什么是最高的实在，从而为生活中最重要的东西设立模式。一个人的形而上学将决定他最终形成怎样的人生方向。

把形而上学作为一个重要的儒学话语，我有必要对此做点辩护。这样做是出于两个原因。其一，西方自康德以来有很多人主张，形而上学是不可能的，探求形而上学知识徒劳无益。但他们内心却以基础主义的态度认为，形而上学是一项建立认识之确定性的工程，认为先天的形而上学知识是其他所有知识赖以建立的根基。与此相反，在我的理解中，形而上学提出关于存在问题（the problems of being）的好的假说，并且为它们做出辩护。假说总是可错的，虽然它们并不总是错的。形而上学的假说反映了特定的历史和语言，而且允许加以修正。柏拉图和亚里士多德处理存在问题时，他们确实认为自己是在发展出最好的假说或理论。而斯宾诺莎和莱布尼茨却相信自己在建立确定的、先天的形而上学理论。在这点上，斯宾诺莎和莱布尼茨错了。不过，我们可以把他们的理论理解为假说，然后根据它们适应情况的好坏来判断它们的优劣。辩证法就是西方哲学用来比较、判断形而上学理论的一种论证方法。二十世纪怀特海的形而上学是

最近的一个好例子，它由一大批关于存在的假说构成。

把形而上学作为儒学话语所遇到的第二个异议是，儒家传统只有伦理学而没有形而上学。的确，在儒学历史上没有像西方或南亚那样集中而详细地讨论形而上学。孔子自己有时候还对形而上学问题避而不谈。当代儒学如果想在当代对话中发展自己的形而上学话语，有必要向西方与南亚形而上学的语言和历史借用很多东西。但另一方面，儒学的确有丰厚的形而上学资源，从中它引出了自己指向最高实在的方向。周敦颐的《太极图说》有一个经典的讨论值得我们详细引用。它还关联到下文对哲学宇宙论的讨论。

> 无极(The Ultimate of Non-being) 而太极(the Great Ultimate)。太极动而生阳，动极而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阴变阳合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也。阴阳，一太极也。太极，本无极也。①

这是一段复杂的文字，关于它有很多争议。不过，它对于儒学传统的发展来说很重要，因为它对古代儒学及佛道思想做了总结。

我冒昧地以为，儒家形而上学思想在当代儒家形而上学中应当表现为以下几个方面：

1. 有具有特征，无不具有特征。这是两者之间的一个重大差异。
2. 无比有更为本源，无产生有。
3. 哪里有物，哪里就有和谐，至少是阴阳之间的和谐。
4. 和谐是有价值的。
5. 有或太极从无中产生出来。这是一个不能追问为什么的事实。

这些形而上学命题对于儒学的重要性可以从它们的反命题看出来。

1. 如果不承认具有特征的有与不具有特征的无之间有差异，并由此否认存在无，那么就不会有微妙性与神妙性，世界只剩下实证主

义的在场。这显然与儒家对世界的感受相矛盾。

2. 如果无不是有之源，那么就不会注意存在的偶然性。

3. 如果和谐不是物的本性，那么就可以设想物不是相互关联的。但儒家认为所有的物都是相互关联的。

4. 如果和谐不是有价值的,那么有的美学特征就不可能,而仁、义、礼、智的美学特征将是虚假的。

5. 如果能够找到一个可以解释有为什么从无中产生出来的原因，那么无就具有一个必定关联到推动力或目的的明确特征。这样无就仿佛变成了上帝，而儒家对于上帝是要质疑的。特征的偶然性只能通过没有特征的东西得到解释。无强大的创生力只是相对于有而言的。

我认为,当代儒家形而上学应该采取下面的形式:它首先要假定确定的有(determinate being) 由不同的和谐状态组成。和谐状态有两类特征。某种和谐状态由其他相关的和谐状态所决定，和谐状态的第一类特征便来自于这些相关的和谐状态。这可以称之为“条件性”特征，因为它正表明了一种和谐状态是如何以其他和谐状态为条件的。另一类特征则可以称之为‘本质性’特征,因为它表征着一种和谐状态如何把作为条件的和谐状态整合起来，从而获得自己独特的时一空存在。因为具有条件性特征，所以万物总是与其他事物之间具有确定的联系，而不仅仅是孤立的原子。因为具有本质性特征，所以每一事物都有其自身的存在而不可化约为关系。和谐是这两类特征之间的结合与平衡。和谐随着时间的推移发生着恒常的变化——当然这已经是哲学宇宙论的话题了。

不同的和谐状态在时一空中通过各种条件性特征相互关联。但是，两种彼此相关联的和谐状态的本质性特征之间也必须相协。因为,如果缺乏本质性特征与条件性特征之间的整合,没有一种和谐状态能够存在。在不同和谐状态的本质性特征之间，它们的相互关系不可能发生在时一空之中，因为时一空之中只有条件性特征。相互关系只能来源于非时一空的基础或存在于非时一空的基础之中。

时空的基础本身没有特征。也就是说，它是无特征的非存在或无极。假如在不同事物的本质性特征之间，它们的相互关系的基础本身是有特征的，那么就得为这个基础与和谐状态找到一个更深的基础以说明它们之间的关系。这必然会导致无穷倒退。因此，必然是无特征的无产生有特征的有。在西方，这层意思常常用神创的话语来解释。但是，如果创世的上帝是有特征的，那么就需要在上帝与所创的和谐状态背后寻找一个更深的基础。如果上帝是无特征的，那么它就很难区别于无。儒学的形而上学话语需要主张：无产生作为和谐状态的确定的有，同时又无需假设无本身有一个需要做更进一步解释的本质。确定性，或者说秩序需要解释，完全的不确定性则不需要。②

和谐状态的假说需要另一层面的形而上学假说来加以理解。一种和谐状态可从四个方面来理解：(1)和谐的样式或形式；(2)它的组成部分，各部分在和谐状态之外有其独立的存在；(3)它在时一空中的存在位置；(4)由各个组成部分以其特定的样式在特定的时一空处于和谐状态所获得的价值。对和谐样式或形式的分析可以发展儒家关于天(Heaven)或理(Principle)的主题；对和谐状态组成部分（它们各自当然也处于和谐之中）的分析可以发展儒家关于地(Earth)或气(material force)的主题；对和谐状态在时一空中所存在位置的分析可以发展儒家关于自发性或自然(spontaneity)及变化的主题，以及儒家关于由微观世界、宏观世界所构成的多重位置样式的主题；对价值的分析则可以发展儒家下面这一见解：和谐是当然状态，不和谐是万恶之源。③

儒学如果涉足这样一些形而上学假说，它将发生怎样的变化呢？首先，和我们现在所熟悉的儒学相比，它将进入更抽象的话语系统。其次，它将得以用西方哲学争论形而上学问题的语言来表达自己主要的形而上学主题与形而上学思想，以便与西方哲学进行更清晰的比较及辩证的争论。再次，它将得以表达自己的深层信托(commitment)：宇宙与人类生活有真正的价值。这不同于那些认为现实与价

需要全本请访问 www.ertongbook.com

值无关、一切价值不过是人类的投射的形而上学观点。我觉得所有这些变化都是积极的收获。

二、哲学宇宙论

哲学宇宙论不同于形而上学，它和世界性质的关系更加具体，对自然科学的思考与发现更加敏感。人们往往把哲学宇宙论和形而上学连在一起。在一些思想家那里，这两个领域的术语是可以互换的。哲学宇宙论要能够把一切对形成具体的宇宙论有用的科学理论记录下来。宇宙论不应当听从于科学，但是它必须能够记录、反映科学。

儒学传统有大量的宇宙论思想。万物皆在变易之中的假说根源于《易经》，并主导了宋明理学的理气之辨。和道家一样，儒家把和谐看成是一个变化事件，和谐的样式就是变化的样式（如《易经》的六十四卦），和谐的组成部分是各种过程，和谐的存在位置是联接、持续和／或运动，而和谐的价值则是事件的价值。儒家宇宙论同样把天视为秩序或样式之源，而秩序或样式允许各种过程和谐共处。与其说天或理本身是样式，倒不如说天或理让不同的事物通过形式化的样式结合在一起。和谐意味着不同的部分在特定的时空以特定的样式结合在一起，它的价值总是好的。因此，天或理是善的源泉，是人类事务的当然之则。在人类事务中，我们对各种过程实现某种控制。

儒家(及道家)另一个重要的宇宙论主题是自然(spontaneity)。儒家尽管强调变化与过程，但它并没有过去数个世纪西方科学家所感受兴趣的那种严格的决定论。自然不仅仅是允许人类将自己的意图加于过程之上，它同时还考虑到了最深层的有与无的关系在过程中的作用。在自然行动中，人们深入到非存在强大的创生力，并把它置于特定的环境之中。自然是本质性特征的一个功能，它带来了和谐状态发生其间的条件所没有的新东西。

很显然，西方的过程哲学(process philosophy) 有助于儒家发展

它的宇宙论话语。用过程哲学创始人怀特海的哲学术语来发展儒学，一些学者已经在这方面做了很多工作。④我个人以为，怀特海的哲学需要做相当的修正。比如说，祛除上帝观念，在承认实体永恒变化的同时发展出连续性的观念，引入一个可以赋予变化及过程以意义的永恒观念。⑤不过这些都属于过程哲学内部的争论。儒学进入这些讨论十分有益，它将由此找到关于变化、当然之则和自然思想的当代表达。

当代儒学之所以要参与时下关于哲学宇宙论的讨论，最重要的原因在于儒学可以通过这样的讨论参与现代科学。当代儒家当然可以成为自然科学家。但问题在于他们怎样把科学同儒家传统的主题联接起来。发展出儒学的哲学宇宙论，使它既忠实地反映儒家宇宙论主题与思想，同时又反映合理的科学理论。这样，我们就可以使得儒学与科学相沟通。

如果能够延伸到哲学宇宙论，从而将科学话语纳入自身，那么传统儒学无疑会发生变化。这将会减少某些儒家主义者在对现代世界的反感中所表现出来的人文主义优越感，同时也将使得儒家能够把科学素养视为仁教的必要部分。这些变化都有利于促进儒学。

三、人　性　论

人性是传统儒学的一个深刻主题。有人说，传统儒学没有形而上学和哲学宇宙论，而人性论是它的首要主题。我已经论证了传统儒学没有形而上学和哲学宇宙论的观点是错误的。“性”或“本质”（nature）这个西方术语意味着一种静态的模式，这与强调变化及过程的东亚哲学不大合拍。另外一个西方术语“经验”（experience）倒是能更好地传达儒家的动态主义。

儒家人性论强调对事物价值——《中庸》所讲的“中”——的基本反应。孔子的“仁”（humaneness）承认人的性格和地位所带来的价值多样性，要求按照不同人各自的真实本质尊重他。为此，圣人需

要有准确的感知力，而准确的感知力通过教育获得。孟子的“四端说”是对事物的圣人式反应的一个例证。依照“四端说”，心灵所具有的四大本能将导致行善。当然，自私或者行为能力的缺乏都会妨碍本能去行善。因此，为了使得人性内在的善心在复杂的公开行动中表现出来，教育和性格培养就显得很有必要。圣人要做到“诚”(sincere)或者“天人合一”(one body with the world)，就需要实现各种感知、学识与各种行动之间的和谐。成圣之路要一个人奉献一辈子：孔子只是到了七十岁的时候才说自己达到了圣人之境。

当代的人性概念很大程度上来自自然科学与社会科学，跟儒家的传统思想不太容易连得上。因此，当代儒家需要提出一种既可以与科学相联系，又可以表达传统思想的人性论。我认为，儒学可以与美国实用主义的哲学话语相结合。由查尔斯·S·皮尔士所开创的实用主义假定人根本上是解释者。人类的经验总是某种解释。解释既要把被解释的东西准确地输入进来，又要对被解释的东西做出准确的反映。人们可能解释得好，也可能解释得不好。儒家传统认为，解释要想把世界上有待解释的东西记录下来并对其做出准确的反映，就需要适当的教育。特别要指出的是，我认为儒家将人类经验视为解释的理论应该集中于以下关系到正确对待事物价值的四种方式：(1)想象；(2)判断；(3)理论化；(4)对责任的追求。

有一种关于想象的实用主义理论认为，我们在文化符号系统中发展出来的记号(sign)是用来记录周围环境中那些对我们来说显得重要的东西。比较原始的文化只有非常实用的记号，比如用来区分捕食性动物与猎物的记号、用来区分好的食物与毒药的记号、用来记录那些有助于遮风避雨和安全的东西的记号、用来记录美的东西或令人反感之物的记号，如此等等。人们用一些有差异的符号把这些事物的价值记录下来，因为它们在一个狭义的自利的意义上对人们来说或者是好的、或者是坏的。不过，随着文化的渐趋精致，人们对事物自身所具有的价值提出更多的追问，而且会在更广泛的意义上把自己的利益理解为能够与环境中重要的东西相联系。想象力提供

了观念、符号与记号让我们在有价值的事物之间做出区分。这是儒家思想的一部分，因为儒家主张根据事物的价值特征掌握事物。想象力自身仅仅提供了记号。至于记号所说的与我们相关的事物的价值是否就是事物本身的价值，想象力并没有做出明晰的判断。

判断判定记号对事物解释是对还是错。做出判断需要论证与事例。根据我的假说，如果一个判断把解释记号所代表的被解释对象的价值特征带入解释者的经验，那么这个判断就是真的。这是一个复杂的公式,但对于我的观点来说,它的重要性在于 把被解释对象的价值带入解释者，这是真理的题中应有之义。判断判定对象是一个具有记号所显示的价值特征的事物。知道一个判断为真，依赖于对下面事实的独立证实：判断把对象的价值特征带入解释者。当然，我们在做出大多数判断时,相信个人、社会习惯的证实活动会自动运行并有其权威性。儒家这一真理与判断理论的一个独特优点在于，它把真理表达为对象与解释者之间的因果联结。这意味着它没有给笛卡尔的身心二元论留出空间。根据这个假说，心智上的判断是一种微妙的活动，它是本性的一部分。这一理解与儒家对心灵的看法相一致。[6]

判断很少是孤立的。恰恰相反，判断处在其他判断所构成的理论系统之中。一种理论就是一系列的判断或假说，它们对所涉及的主题给出一个系统的看法。皮尔士认为，理论化包括以下几个重要因素。其一,猜测一个综合性观点的想象活动 其二,把综合性观点转换成形式一贯的子项的分析活动，由此逻辑演绎成为可能；其三,推论性活动 如果理论为真,那么某种东西应当在经验中发生 或者如果经验中出现了某种东西,那么理论就被驳倒了 其四,检测理论子项的活动,看看它们是否扭曲了经验 其五,累积的评估,看看累积的经验证据是证实还是否证理论、抑或要求对理论做出修正。

当代思想界对理论化的一个常见的批评来自后现代主义思想家。他们指出，每一个理论范畴系列都决定了把某些东西当作重要之物记录下来。大多数理论,尤其是关于人类的理论,把缺乏理论控

制权的那些人的经验边缘化甚至完全忽略。比如，妇女和少数民族的经验常常被拒之门外，因为主流的理论范畴只承认男人和文化精英。对这样一个有力的批评，我的回答是，理论化的第四步要小心从事。也就是说，理论在为自身辩护及其发展过程中应当有一种仔细的调查，以确保不会因为理论子项的缺乏而把某些东西排除在外。一切理论都是可错的，因此可以做这样或那样的修正。儒学关于理论化的思想将保证理论不会扭曲它所涉及的事物的价值，尤其是人的价值。⑦

把人类经验视为解释，其第四种形式是对责任的追求。对责任的追求当然要求其他三种参与事物价值的形式：想象创造记号以承认事物的价值，判断断定特定解释的真理性，理论提供方向和视野。上面已经证明，解释会改变解释者，从而让解释者以新的方式经验世界，以新的方式行动。解释不但改变人们经验世界的方式，它还会改变人们的目的和评价动机。人们参与世界以及做出行动都是在特定的目的和评价动机的驱使之下进行的。有些行动要比其他的好一些，人们有义务去做他们所知道的好一些的行动。个人的责任就是面对义务的主体形式。在不同的可能行动将导致不同的价值结果时，我们每个人都有责任去做应该做的事情。

行动很少是由孤立的个人来完成的。我们所做的每一件事几乎都是联合行动。像听讲座这么一件简单的事情也是如此。它要求演讲者、听众和翻译者就某个话题共同合作。这个话题用一种语言表达出来，然后译成另一种语言。我们怎样负责任地共同行动呢？通过一起遵循礼仪（rituals），如同许多不同的角色在舞蹈中协调一致。语言本身就是一种典型的礼仪。不过说话总是处在更大的礼仪背景之中，比如有翻译者参与其中的学术演讲所要遵守的礼仪。国际演讲有时很难，因为没有指导我们在语言障碍两旁工作的清楚易行的礼仪。礼仪使得联合行动成为可能，没有礼仪联合行动就不可能完成。在我看来，对礼仪的重视是儒学对当代哲学最重要、最直接的贡献。⑧

我强烈主张，这个复杂的关于事物价值的解释假说是儒学可以投身其中的当代话语。它将使儒学与符号理论合作，与实用主义丰富的传统联手。而且，它将允许儒学贡献出它最源始的思想 礼仪对于人类形成的必要性。

如果儒学在关于人类本性与人类经验的话语中发展自身，那么它将发生怎样的改变呢？首先，荀子思想在地位上长期从属于孟子思想的状态将得到改变，荀子将作为儒学传统中最具原创力的思想家之一重新引起人们的兴趣。其次，儒学将把一个丰富的实用主义话语内在化。很多重要的思想家已经倡导这一点。[9]第三，儒学将获得一种参与当代认识论讨论的哲学话语，这种哲学话语可以表达儒学关于人性、尤其是其价值要素的基本思想。这些变化都有利于促进儒学的发展。

四、社会理论

到现在为止，本文的讨论很奇怪地忽略了一些儒家思想一开始就已经认识到的东西，那就是人类现实的社会特征。我们在家庭里成为人，并且通过孝道实现最高的美德。儒家已经认识到礼仪对于塑造性格的重要性。而且，儒家比大多数其他哲学传统更好地理解了个人与群体的政治角色。接下来，我的讨论将对此被忽略的东西做一纠正。

儒家在其当代社会理论中需要发展的两个深刻的思想主题是仁(humaneness)和礼(propriety)。它们在儒家思想中的重要性使得儒学不可能采取以下两类最重要的社会理论。第一类社会理论认为，权力是社会关系的关键。自托马斯·霍布斯以后，这已经成为很多欧洲思想的特征。权力关系当然存在，而且有必要从概念上加以准确把握。但是，儒家社会理论将以仁为标准理解权力关系；它主张，从长远来看，最强有力的权力体现在礼仪结构之中。儒家将会反对的另一类社会理论是社会契约论。社会契约论的基本概念是自然状

需要全本请访问 www.ertongbook.com

态先于文明社会。儒家认为,对于人类来说并没有自然状态,礼仪和文明社会渗透在每一个人之中。社会契约论认为，自然状态下的人性在本质上是自私的。霍布斯的理论把自私描述为侵略性，而洛克的理论则把它描述为贪婪。荀子指出，只有婴儿和不知礼仪的人才在本质上是自私的。社会契约论的负面影响在于，以为在人所创造的礼仪中,自私的行为是可以容忍的,甚至可以成为当然之则。但这是不仁道的。在这一点上，儒学可以对建立在社会契约论基础上的资本主义理论提出深刻的批评。

一种可行的当代儒家社会理论会是怎样的呢？这个极其复杂的问题,它的解决依赖于儒学对当代社会环境的诸多分析。比如,与儒家提出传统的家庭观念的时代相比，现在的家庭结构变得非常不一样。古代农耕家庭要完成的一部分工作现在由工作单位、教育机构等其他社会机构来完成。我认为，理解时下社会环境的关键是确定社会环境中的礼仪行为，然后从儒学道德的角度对它们提出批判性的问题，即，它们是否使得仁道的生活在那样的社会环境中成为可能。如果不可能，那么什么样的礼仪可以改善社会环境？如果没有可以改善社会环境的礼仪，社会环境自身是否能够自行改善？

儒家对特定社会环境的分析且说到这里。我认为，当代儒家社会理论的核心理论原则是对社会契约论某种观点的反动。在英国的社会契约论中,无论是霍布斯式的还是洛克式的,都主张人在自然状态下根本不负有任何责任。人有欲望、本能、激情和恐惧,但就是没有责任。根据社会契约论,人们进入文明社会,把一部分权力交给政府，这都是为了能够多得到一些想要的东西并尽量避免他们所惧怕的东西。一旦身处文明社会，人们就有责任成为社会的公民。公民的责任包括遵守法律、尊重权威、履行商业契约以及参与政府。参与政府是为了尽可能地催生文明社会，从而让每个人多得到一些想要的东西并尽量避免所惧怕的东西。即使在文明社会——社会契约理论家承认我们已经身处文明社会之中——我们的欲望和恐惧也没有当然之则,没有好坏之分,除非它们被民法所控制或禁止。社会契约

论的底线是，只要不妨碍他人做同样的为文明社会的法律所准许的事情，人们就可以自由地做自己想做的任何事。

现在我对社会契约论提出一个儒家式的反动。我假定，每个人就其本性（它应当包括我们的礼仪结构）对社会中应该做的每件事情负有责任，除非文明社会的礼仪把责任赋予某些特定的人。社会契约论主张，任何人不必对任何事情——文明社会所赋予的责任除外——负责。我认为，每个人对每一件事情负有责任，除非文明社会已经明确由谁对它负责。如果没有文明社会和礼仪结构告诉我们，你有责任供养你的家庭而我有责任供养我的家庭，那么我就有责任供养你的家庭。这是因为，从客观上讲，你的家庭有人供养要比饿死好些。如果没有其他人供养你的家庭，那么供养的义务就成了我的责任。当然，这种情形不可能出现——我不可能供养每一个人，你也一样不能。因此，人类社会的结构总是把普遍的义务（比如，让每个人有饭吃）分配到特定的人或特定的角色。没有我们老祖宗的劳动分工，即社会的礼仪化，那么我们就不会进化为人了 。从这一点来看，社会的礼仪化非常的好。

然而在某些社会环境中，的确有人饿死。也许，这是由于他们周围没有人供养他们 也许，这是因为农业的劳动分工无法生产足够的食物。无论出于什么样的原因，努力不让人饿死又成为每个人的责任。当然，我们可以说礼仪社会崩溃以后由政府来承担这些责任。但是有时候政府也会承担不了这些责任。当礼仪社会和政府崩溃以后，责任又一次转移到每个人身上。如果有人饿死，那么即使我们没有供养他们的社会责任，也都会有些许的罪过。

儒学之所以应该提出与社会契约论相反动的理论，原因在于它信奉仁道。人们被出问题的社会系统伤害时，不帮助他们是不仁道的。儒家的心灵“ 不能忍受他人受苦 ”。所有的社会科学都应该去理解为什么社会系统会发生故障，或者为什么不能够导向仁道的生活。然而，儒家对社会科学的运用是为了寻求仁道的可能性。儒家因为它“ 爱有差等 ”的原则而出名（当然，这个原则也让儒家在墨家

和某些启蒙道德家那里声名狼藉)。“爱有差等”是说一个人对其家庭的爱应当胜过他对村族和法律的爱。对村族的爱应当胜过对国家的爱，对国家的爱应当胜过对他国人民的爱。儒家拒斥墨子所主张的兼爱。我认为，爱有差等的观念预设了——虽然没有承认——一个健全运作的礼仪社会系统，它明确界定人们对于家庭、村族、国家及野蛮人的责任。如果这个系统运转不灵，那么不关心野蛮人将是不仁道的。在孔子的时代，社会系统分崩离析。他对这种状况的回应是通过礼仪教化重建家庭责任、友谊、地方政府，以及一种强调臣子在国家中的适当责任的文化。孔子认识到，帮助所有的乡民和野蛮人是不可能的，虽然不帮助他们是不仁道的。他采取的补救措施是改善社会的礼仪结构。因此，儒家的社会理论主要应该考察，在制度化的社会里礼仪结构如何使仁道的生活成为可能 如果不可能，那又是为什么。所有的社会科学都要服务于这一点。⑩

每个话题我恐怕都讲得太长了。另一方面，我恐怕又讲得太短，尚不足以给大家带来启发。不过，我只想草描出儒学在当代世界发展的几个新方向而已。作为一名儒家主义者，我承认有必要理解和尊重传统。但与此同时，我们有责任发展传统以适应当今哲学的需要。多年来，我致力于发展上面所讨论的形而上学、哲学宇宙论、作为解释的人性论以及社会理论。在此感谢诸位跟着我进入波士顿儒学的话语体系略做浏览。

注：

①周敦颐：《周敦颐集》，中华书局，1990年，第3—4页。英译见陈荣捷(Wing-tsit Chan)：《中国哲学史料》(*Source Book in Chinese Philosophy*)，纽约州，普林斯顿 普林斯顿大学出版社，1963年，第463页。

②和谐状态具有本质性特征与条件性特征。关于这一点，更详尽的讨论请参见拙著：《作为创世主的上帝》(*God the Creator*)(伊利诺伊州，芝加哥 芝加哥大学出版社，1968年。此书1992年由纽约州奥尔巴尼(Albany)的纽约州立大学出版社重印，加了一个新的引言。)拙著《道与恶魔》(*The Tao and the Daimon*)(纽约州，奥尔巴尼 纽约州立大学出版社，1982年)第6—9章清楚地说明了和谐状态之二重特征与儒家思想的关系。

③这是以当代术语发展儒学。详见拙著：《尺度的重新发现》(*Recovery of the Measure*) 奥

尔巴尼：纽约州立大学出版社，1989年）第 5—8 章。

④比如约翰·H·伯思朗（John H. Berthrong）的《天下万物》（*All under Heaven*）（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1994 年）、《关于创生 朱熹、怀特海、南乐山比较研究》（*Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*）（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1998年）。

⑤参见拙著：《尺度的重新发现》，尤其是第 9—12 章。

⑥ 拙著《尺度的重新发现》第 1—4 章及第 13—16 章发展了这一判断与真理理论。

⑦ 关于这一理论概念的详细讨论请参见拙著：《规范的文化》（*Normative Cultures*）奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1995年）第 1—4 章。

⑧ 参见拙著《规范的文化》第 5—8 章。

⑨ 参见郝大维（David L. Hall）、安乐哲（Roger T. Ames）：《先贤的民主 杜威、孔子与中国的民主希望》（*The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*）（伊利诺伊州，拉萨勒：开放法院出版社，1999 年），约瑟夫·格兰奇（Joseph Grange）：《约翰·杜威，孔子和全球哲学》（*John Dewey, Confucius, and Global Philosophy*）（纽约州，奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，2004 年），以及拙著：《波士顿儒学：晚一现代世界可移植的传统》（*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*）（纽约州，奥尔巴尼 纽约州立大学出版社，2000 年）。

⑩ 这里所概述的社会理论详见于拙著：《清教徒的微笑》（*The Puritan Smile*）（纽约州，奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1987 年）。

伦理、政治与文化

当代政治自由主义的公共理性概念：批判的考察

[美] 黄勇

一、引论

我在本文中所想讨论的当代政治自由主义主要是指由像罗尔斯（John Rawls），罗蒂（Richard Rorty），德伏金（Ronald Dworkin）等人代表的一种思潮。这样一种思潮一开始主要反对的乃是功用主义和自由至上主义（libertarianism）。但这种思潮一经出现，即遭到完善主义（communitarianism。这个词在字面上应该翻译成社群主义。我在这里则主要是根据其所倡导的根本立场而作这样一种意译）的反对。政治自由主义主要想解决的问题是，在一个宗教和文化多元的社会中，如何达到为大家所共同接受的政治原则。完善主义认为，要达到这样一种政治原则上的共识，就首先必须在关于世界的终极本性和人的本性问题上达到一致。政治自由主义则认为，在一个宗教多元的社会中，这种宗教和形而上学上的一致不仅不可能，而且也不可取、不必要。在他们看来，在政治原则上的共识只有通过对多元的宗教和文化持一种中立的立场才能到达，而通过中立立场到达这种政治共识的途径即是其所谓的公共理性或理由。

瓦特斯托夫（Nicholas Wolterstorff）曾经指出，各种各样的政治自由主义，不管是近代的还是现代的，具有一个共同特点，就是将宗教

排斥于政治领域之外；而把它们相互区分开来的是用来证明这样一种立场之正当性的理由。不管这样一种概括是否具有偏颇，当代政治哲学的自由主义确实主张将宗教排除于政治之外，而其用来证明这样一种立场之正当性的理由则是其公共理性概念。例如，当代政治自由主义的首要代表罗尔斯认为，在一个具有文化和宗教多元性的当代民主社会中，只有公共理性才可以用来讨论重大的政治问题。他甚至认为，公共理性乃是民主社会的构成部分。那么他所谓的公共理性到底是什么呢？"作为公民本身的理性，它是公众的理性，它的主题是公众的福祉和重大的正义问题；它的性质和内容是公共的"（Rawls 1993：213）。这里，罗尔斯对公共理性的定义有三个部分。第一个部分与使用理性的主体有关。理性是公共的，如果使用理性的主体作为公民而不是任何其他身份（如家长或教徒或某专业学会会员）；第二部分则与理性所涉及的主题有关。理性是公共的，如果其所讨论的是社会正义问题而不是其他问题（如家庭的或社团的或教会的问题）第三部分则与理性本身有关。理性是公共的，如果它可以为其他公民所理解。合而言之，公共理性乃是公民用来讨论政治社会之根本问题的、可以为其他公民理解、评价甚至接受的理性。

这样一种政治自由主义，由于强调人类理性的重要性，是一种典型的人道主义。但它又是一种非常独特的人道主义。启蒙运动以来的人道主义常常与宗教相抗衡，试图用其所发现的人性（即 Charles Taylor 所谓的在上帝和自然之外的第三个自我之源）来替代上帝，作为我们的行为规则的根据。当代政治自由主义的人道主义在强调只有靠人类理性才能解决社会政治问题时，一方面并不完全否认宗教在私人领域中的作用，甚至并不否认其对由人的公共理性独立确立的政治原则的支持作用；另一方面则又反对启蒙运动以来的人道主义的形而上学特征，认为具有形而上学特征的人道主义与其所反对的宗教之上帝中心论并没有什么不同。因此在其讨论中，当代政治自由主义通常把这样的人道主义与宗教视野相提并论。

需要全本请访问 www.ertongbook.com