

【思想文化】

略论“全球化”时代“儒家伦理观”的意义

周 益 锋

(西北大学 中国思想文化研究所, 陕西 西安 710069)

摘 要:“全球化”作为一个不可避免的现实在靠近我们。由于受人类自私地利用自然的欲望支配,我们陷入了近代理性所引起的人类生存危机的悲剧之中。站在21世纪的门槛上,前面的道路不应该是盲目地模仿西方的“工具理性”为中心的近代化。在“全球化”时代里,“儒家伦理观”具有不可替代的推广价值。

关键词:全球化;亚洲价值;新儒学;道

中图分类号:B222

文献标识码:A

文章编号:1671-6248(2003)03-0009-05

On the Constructive Meaning of Confucian Ethics at the Age of Globalization

ZHOU Yi-feng

(Institute of Chinese History of Ideology and Culture, Northwest University, Xi'an 710069, China)

Abstract: Globalization, as a fact, is approaching to us. Underneath the appetite of making capital of nature selfishly, we fell into a tragedy of survival crisis in consequence of modern rationality. Standing on the threshold of 21st century, the modernization path in front of us will not be blind imitation of “tool-rationalism” of the west. At the age of globalization, Confucian ethics will possess an irreplaceable expansive value.

Key words: globalization; Asian value; new-Confucianism; Taoism

马克思曾在《共产党宣言》中预言,资本主义生产方式的扩大再生产会使所有现有的相互分割的社会关系宣告终结,甚至通过东西方的分裂,带来面向“一个”(世界)市场的一体化。这一预言,正在得到生动地证明。通过“尖端技术通讯网的发展,低廉的运输费,无边境的自由贸易”等实现的“全球化”,作为一个不可避免的现实靠近我们了。这种迅猛的“全球化”趋势,使不同地域人们日常的“自我意识”和他们千百年来在同一文化空间里形成的传统文化意识、伦理道德观念以及他们所特有的语言、习惯受到挑战。在这种情况下,“儒家伦理观”有否存在的意义?

一、亚洲价值观念的讨论

19世纪末,日本在面向产业社会的发展中获得

成功,这几乎被视为例外的现象。20世纪70年代以来,亚洲儒家文化圈的国家 and 地区诸如新加坡、韩国、台湾和香港等,迅速在世界市场上取得令人刮目的快速经济增长。这毕竟是与西方的发展模式所不同的“儒家式现代化”或“儒家式资本主义发展模式”,这一事实遂成为西方学者的研究课题。但在最近的经济和社会学界,“亚洲的价值观念”又成为一个被批判的对象。究其理由,是因为“亚洲价值”观念被认为与亚洲20世纪90年代以来的“经济危机”或“经济发展的挫折”有关。根据“亚洲价值观”的见解,在亚洲不能合理运用经济发展和社会制度的根本原因,最终在于儒家文化内在的父权制式的权威主义,“任人唯亲”的倾向,不透明的企业(组织)运营以及腐败的行为。

收稿日期:2003-06-05

作者简介:周益锋(1968-),男,四川渠县人,西安政治学院邓小平理论研究所研究员,西北大学思想所博士研究生,主要从事中国近代思想文化研究。

自 17~18 世纪启蒙主义时代以来,在二三百年的历史中,西方国家在不断的挫折中曲折地发展,走上了当今资本主义社会体制的最前列;而儒家文化圈里的亚洲一些国家只是在很短的 30~40 年中,从传统落后的农业经济结构出发,迈向新的资本主义产业道路。西方人把亚洲国家飞跃发展途中出现的各种不正常现象,笼统地称之为:亚洲社会痼疾的文化弊端。这种说法,无论如何也算不上是对亚洲社会的“价值中立的”、客观的学术上的评价。这是因为“亚洲价值观”的讨论,离开了儒家伦理道德的实际内容及其社会政治制度的真相,将属于儒家传统的亚洲国家的不正常社会现象任意夸大,并将其归咎于儒家传统文化内部的根源。他们主张,如果不把那种“儒家文化遗产”剔除,就绝不能期待达到西方水准的面向“合理的近代社会”的成功发展。这样,所谓的“亚洲价值观”的论调,完全否定了亚洲人本身历史发展的可能性,仅仅提出一个“近代化等于西方化”的口号,承认西方文化统治东方为合理正当,这不过是旧帝国主义时代殖民统治意识形态亡灵的复活罢了。

事实上,过去 150 多年间的东亚历史空间里东西文明的对立,是一个以西方文明为尺度的东方文明一贯的自我否定的历史,除了早些时候成功进入现代化的日本以外,以所谓“现代化”的名义通过否定自身传统文化而实现自我改变,比如说以“传统废弃等于近代化”,还有“近代化等于西方化”的等式作为有意义的历史和社会发展的指标,至今仍然被亚洲地区大多数的知识分子所接受。但是东亚地区,从 20 世纪 70 年代以后强调与西方不同的“自我本位的现代化”可能性的“儒家式资本主义”理论,也曾被有些知识分子所提倡。这种“儒家式资本主义”的议论是以克服韦伯(M. Weber, 1864~1920)对儒家文化的否定批判为开端的。韦伯把儒家视为“固定的实体”来单纯化,在作为单纯、固定的实体的“儒家精神”中,他所看到的是对现实妥协的儒家世俗化的面貌。韦伯所了解的“儒家精神”缺乏基督教“清教徒”精神中表现出来的由对“彼岸”的向往而具备的积极的紧张性。根据韦伯的观点,儒家世俗的道德原理不过是和现实进行妥协的虚构的克服,即不过是一种“咒法”罢了。但是与其不同,拥护儒家资本主义的杜维明和余英时等人认为,韦伯的这种错误主张不过是对中国儒家,特别是对新儒学的误解罢了。他们主张,儒家思想的核心应该从把现实看作是“危机”而力图去克服的“忧患意识”中寻找。这

种忧患意识一方面表现为穷究作为现世理想的“天理”,另一方面表现为实践“天理”的新儒学强有力的道德意识上。当然对儒家来说,因为这种“天理”是一个“理想”(虽然限定在这个现实世界内,但是它们终究是想要克服现实的),所以可以看作是“内在而超越”的。因此“天理”的追求是和西方的“外在而超越”不同的,是一种中国式“超越性——理想性”的追求。他们的这种议论,从儒家的伦理道德解释东亚人的“勤勉,诚实,节约”当然是没有太大问题的。但是如果我们不能否定“新儒学”是一种排斥任何形态的功利主义追求的“观念的道德理想论”的话,那么我们不能不问,这种新儒学的反功利主义的道德的紧张性是如何触发了“儒家资本主义”发展可能性的呢?这是一个要求更有说服力研究的理论性课题。

尽管在这些议论中还有很多需要进一步解决的理论课题,但是因为要展现儒家文化传统的“儒家式现代化”的可能性根据,讨论的开端是从和西方产业化的道路所不同的儒家文化圈特有的、自我文化认同出发的。所以,被认为带有相当肯定的涵意。

二、西方“工具理性”的硬伤

“培根”(F. Bacon 1561~1626)对自然现象的经验性研究分析和实验,奠定了为满足人类欲望而支配自然的近代意识的基础,并且给自然科学的知识和技术的发展带来了革新成果。通过这种自然科学的实证主义方式,近代启蒙主义时代以来,追求“目的合理的”(即“工具”)理性取得了非常大的社会生产力的进步,并且它最终给资本主义社会的生产力发展做出了决定性的贡献。

按韦伯的观点,这种资本主义社会的发展过程,从朴素的自然分工的阶段开始,是持续、合理地整理、组织起来的劳动分工的无限合理化过程。劳动分工的合理化给劳动过程带来了机器的引进,这个有爆发力的机器文明在最近 200 百年来给生产力带来的增长几乎是无限的。与此同时,整个世界开始合为一个共同的生活圈。在这里,人们所要关注的首先是跟随生产过程的极端合理化而来的人性的丧失;其二是作为传统伦理规范的丧失和道德精神的堕落。人类的劳动过程只是合理化的极端追求,不充分考虑每一个人的特殊的才智和趣味,只在抽象的物量性的范围内,尽可能合理性地、手段性地操作,并且因为这种人为的、合理的操作,人类劳动受到专门性的细分化,于是人类不能拥有人类本来的生活。这种生活就是通过自身的劳动,客观地实现

自己价值(理想)的,即“意识性地”、“主体性地”,并且“自由地”加工自然的生活。这种人类的“异化”现象又因为“货币”作为最普遍的流通及积累手段而越来越严重起来。人类的生产(社会)活动因为对富裕的不断追求,或“资本”的不断扩大而获得规定,所以现有社会所有的上下身份关系及其相关的伦理道德价值观只能逐渐失去它的意义而变得无力起来。资本主义社会中所有人的社会关系是根据合理的劳动分工原则,抽象普遍地联接、组织、运作起来的。所以,人与人之间的关系最终只能表现为生产手段即资本的物质(物量)关系。因此,现代资本主义社会的人才能从以往的身分束缚中得到解放,在“法律上”表现为平等关系。但是现代社会的问题是,摆脱“传统的目的论世界观”,换句话说,丧失传统的权威和目的论的秩序意识,在资本主义社会的不断追求利润的巨大“动力”面前,所有的人——尽管每个人在法律上具有形式性平等——实际上在物质、经济的差别与激烈的生存竞争中,人类本来的价值(品格)与自由,即自己设定自己生活目标而可以贯彻下去的机会和闲心几乎都被完全阻绝了。这样,人类能主体性地设定自己生活的目标并贯彻下去的“生活世界”根本地被“歪曲”并“异化”。这种“生活世界的殖民地化”表现了现代社会的体制特性。

今天,科学技术发展的惊人进步使21世纪的人类面临着以往社会从未经验过的一个新问题。人类的技术能力——不管是肯定性的还是否定性的——已经具有可以维持也可以破坏整个生态平衡的力量。人类已经通过工业废弃物,强有力的交通手段(飞机、船舶、汽车等)所带来的废气及生活污水,导致了臭氧层的破坏,还有最近笼罩全球的异常气候现象等等,就象现在我们所体验的一样,已经改变了地球村的气候变动及能量转换的循环运动。可见,改变以及破坏地球自然环境的人类力量是可怕的,而且近于无限。由于受人类自私地利用自然的欲望支配,人们陷入了近代理性所引起的、人类生存危机的悲剧里面。基于上述事实,站在21世纪的门槛上,前面的道路不应该是盲目地模仿西方的“工具理性”为中心的近代化。

三、儒家“美德伦理”

在以农业为其基本产业的传统儒家社会,人与自然的关系是互相亲和的。象农业的繁盛一样,与自然运行的顺利的和谐——无论是个别的还是集团的——是人类社会必需实现的课题。

近代启蒙主义以前,即西方古代或中世纪的自然观也承认,作为具备自己目的并因此能够运动的有机体的“自然”,也同样具有其固有的权利;在东方(即儒家文化圈)，“自然”也是以总是变化的生命有机体来理解的。这种无限变动的存在的根据就是“道”。“道”就是先验内在的理想的秩序。“道”作为自然“天”与人伦道德“人”的共同源泉,被赋予了绝对的权威。于是,儒家很早开始就有天人合一的“自然”与“人的价值论”的合一,并且,不能以任何人为的东西进行干涉的“天道”为其根据的所谓“自然权利”思想是很有权威的。

儒家认为,如果自然运行的规律性和无止境的诚实(诚)是“自然秩序”(天道),那么这种“自然秩序”又是责任担当指导者的知识分子(君子)必需得实现的诚实(诚之),即“人伦秩序”(人道)。永远不会停止运动的大自然不需要说什么,对孔子而言,这正是人的道德的、理想的行为典范。跟这些儒家不同,对强调每个人的个性发展和精神自由的个人主义性质的道家思想家来说,人类社会制度或支撑它的社会理念不过都是些人对人的差别和强迫从属的统治性暴力,所以把成立社会关系以前的自然状态美化成——没有君子与小人差别的——理想的平等状态。站在这种朴素自然观立场上的道德理想论,发展到朱子(公元1130~1200)便形成一种道德形而上学。为克服佛教“空”的存在论或道教“无”的存在论,代替“空”与“无”,宋明时代的儒学家把天地自然的所有变化和流动的现象以生命的展开来把握;还同时把这种宇宙有机体的生命潮流作为人的世界和自然(物或天)世界的存在论基础来提示。他们把每个具体人或万物本性中内在的这些生命性圆满的展开,看作是万物(每个人或宇宙所有的产物)要实现出来的形而上学的道理(道)。从朱子的立场上看,主宰无穷无尽的宇宙万物的产生和变化发展的人格神(即上帝)是不能承认的。但是他认为这种无限生命的变化运动绝不能是盲目的或者是一种混乱。就是说,这样的宇宙万物万象的变化,先验性地具备着支配那个宇宙万物的存在论的根据(即万物的“所以然之故”与“所当然之则”)。这就是朱子主张的作为道德形而上学的存在论根据的“理(或天理)”的世界。这种“理”是从现象界的万物存在以前就存在的,而且是以与它们不同的范畴来存在的。因此,这种“理”的侧面与属于现象界的具体万物在存在论观念上是不同的。但是,实际的现象界万物随时变化,而且根据流动性的气的流向,以实际的存

在出现;特别是,这样无目的性、无定型、无限地流动变化下去的“气”是形而下学性的,绝对不能与形而上学性的“理”相混淆(理气不相杂)。这种“理”是存在论立场上合目的性价值论的根据。但是在这个宇宙里真正存在的实体只有“气”一个。因此,形而上学性的“理”在存在论的观念上是先验性的,但在现实上,离开形而下学性的“气”,“理”便没有其所可依凭的现实根据(理气不相离)。因此,朱子的哲学一方面是二元性思考,而同时又是一元性实体观的。

他把这“理”的总体根源称之为“太极”,这“太极”的总体原理又是同时在所有具体的每个人或万物中内在存在的。因此,这个“太极”的“理”,作为总体的存在论原理,是“理一”,又同时在无限的具体万物中,以各自不同的模样存在着,所以是“万殊”的。这就是朱子的“理一分殊”论。朱子以这个“理一分殊”论,揭示了宇宙的全体秩序中,根据合目的性的全体体系模型,各个具体的人或事物具有各自不同的角色。现在朱子及其理论追随者,即传统儒家文化圈里的知识分子,把这个全体性的模型确保为宇宙与人们的完整的天理。

但是现实世界的无数人和万物是不道德的,同时也不是完全的,即满身都是问题。这是为什么呢?这是因为所有具体人或事物的产生都是无定型的,无目的的,总是根据变化流行的“气”来产生的,因此受到“气”的限制。朱子把个人或一个个事物中内在的一个“分殊理”特别称之为“性”。象这样,在一个个体里,把这种合目的的、完整的至善价值的“理”,即命名它的“性”为“天地之性”或“本然之性”;把与其对峙的实在个体里的、无定型的与不善的“气”相混的“性”称之为“气质之性”。因此,在人的心里,不仅有心还“未发”的,就是作为“心之体”的“纯善之性”的侧面,而且亦有心“已发”而作为“心之用”的,就是“善恶混在一起的情”的侧面(心统性情)。

朱子在“理”的侧面确保这种纯善的可能性,另一方面与不完整的“气”的侧面对比此“理”,从而确保了他的道德形而上学的坚固的立脚点,同时算是展开一个现实的不足点能得到启发的可能性的余地。于是从士大夫的立场出发的、贯通所有人伦世界与天地自然的道德形而上学登场了。接着他为确保和实现自己的道德理想世界,强调“存天理,灭人欲”,从而过分地显现出超世俗禁欲主义的姿态。那么象他这样,想象的理想世界终究是一个观念的、合目的的世界,所以他的哲学只好带有勉励自身的内在的反省的主静哲学的特色。

按照朱子的观点,这种道德形而上学实际上在孟子以后消失了,到了宋明时代,才被新儒家重新发扬了它的真意。朱子站在这样一种真意的立场上,特别对于知识分子来说,其使命就是在学问上阐明这个真意,自己先理解然后再让后进理解(先觉觉后),所以他不仅给《四书》,而且给《五经》加上了体系性的注释。他把假定的“天理”的道德形而上学理解为实在的意义,提出了实现(完成)自己本性(理想的可能性)的尊德性,同时准备了埋头做学问研究的,所谓道问学的知识分子的课题。象朱子这样从宇宙有机体的生命观出发的道德形而上学,13世纪以来,在儒家文化圈中发挥了莫大的影响力。那么,在今天“全球化”的时代里,应该以什么样的视角来了解它呢?

四、结 语

现代科学已经证明,我们是被人与其周围的自然环境所包围的。人们应该确保自己“人类栖息地”这样一个特殊的有机性生命体。因此,我们要重新确保人类与外在“具有生理自然”的生命和谐的、紧密的新陈代谢。起源于西方的近代理性,依靠现今的高度发达的科技,积极而无目的地介入这样的“具有生理自然”的循环,威胁着“具有生理自然的生命”。其结果是自己招来了所谓的“生态学的危机”。因此,使人类自己及其后代将要继续生存其中的“生活根据地”本身,面临受到破坏甚至毁灭威胁的悲剧现实。因而,摆脱这种悲剧性困境,就是人类及其后代的生命保护问题。有必要进行一种新的调整,从根本上改变那种控制着全世界的、近代理性的自然支配的态度,重新规定人与人,还有人与自然之间关系的高度技术文明时代的新伦理。关于建立这种新伦理的问题,米切尔·卡尔顿(Michael C. Kalton)对儒家伦理观有一段评论:

“西方的哲学家一般只是在诸如‘合理性’与‘自由意志’这样的人的属性为基础的非常明显的(人的)领域里面来研究道德问题。这一西方传统在康德那里得到精辟概括,他把道德性‘义务’描述为‘绝对命令’(定言命法),而不仅仅是与实践性问题相关联的‘条件性’义务。这具体地体现了一种普遍性的观点,那就是把道德上的善、恶归属于人的领域,从而与其他种类的善、恶可以区别开来。但是,站在无神论世界观上的儒学者非常容易地从自然事实想到道德义务,从‘存在’想到‘义务’。这个问题对于受过西方哲学训练的人来说是至关重要的。儒学者却

几乎不能觉察或说明那样的看法会引起什么样的问题。关于道德的问题,儒学者最关心。但是他们绝不忧郁地认为,在禽或兽,或别的层次上,在四季循环中也部分性地出现与人一样的道德特性。”

把人与自然看作是生命的有机体,贯穿人与自然的儒家的“有机体论的”道德形而上学里,道德的问题并不是单纯地站在人的立场上的问题,而是一种与自然调和并和谐的自然和谐性的道德论。

在“工具”理性的飞跃发展为其动力的现代产业社会里,虽然它会面向21世纪的“全球化”的道路迈进,但人类在“具有生理自然循环”的总体危机前,要继续生存,就必须首先要尊重自然运动自身的有生命的固有性与自律性;同时,这样的生命尊重的连带感与爱心,不仅在人类之间,而且扩散到和人类一起生存的自然,比如说,关于自然与人之间的生命性和谐的——道德义务。因此,笔者认为,为能从这样的“生态学性质的”危机状况中逃脱,毫无疑问,人们仍然有必要倾听溶解在人类文化认同中的这种强调自然和谐的儒家道德形而上学的呼声。

在人际竞争关系中形成的防御性的自由主义的个人主义,是儒家传统文化圈里的国家竭力追求的

目标,这仍然是有效的“近代化——现代化”之路吗?对人们意识中根深蒂固的儒家伦理进行批判的继承,是否应该成为我们新的对策和方案?如果选择后者,必须克服个人的“私心”而具备追求“公共善”的高度的道德意识,还应当实现从制度上能保障所有人的平等权利,完善自由透明的民主制度。“家族主义性质”的社群主义,如果没有“公论”的、社会制度的制约,极易滋生“任人唯亲的关系主义”的弊病。因此,笔者认为:批判地继承儒家伦理是21世纪东亚哲学界应研究的重要课题。

参考文献:

- [1] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京:中华书局,1980.
- [2] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京:中华书局,1984.
- [3] [宋]朱熹. 四书集注[M]. 北京:中华书局,1977.
- [4] [宋]朱熹. 朱子语类[M]. 北京:中华书局,1983.
- [5] Michael C. Kalton, "Extending the neo-confucian tradition: Questions and Reconceptualization for the Twenty-First century"[A]. *Confucianism and Ecology*[C]. Tucker/Berthrong, Harvard University Press, 1988.

[责任编辑:杨彬智]

(上接第5页)

成功,而是肯定秦帝国统治的合理性,追求一种长远的利益。而给功业披上道德的外衣,与战国中后期秦国的绝对功利主义也不相同。所有这些都标志着秦思想的重要转变。

秦帝国对功业的阐发,目的在于追求长治久安,但事与愿违,这个庞大的帝国不久就在急风暴雨般的反秦战争中土崩瓦解。秦帝国灭亡的原因是多方面的,其功业观念的不合时宜则是思想方面的一个误导。

秦帝国功业很重要的一方面就是灭六国。秦统一后,民间怀念故国,怜惜旧君的情绪非常强烈。范增劝说项梁立楚王室之后为王时说:“夫秦灭六国,楚最无罪。自怀王入秦不反,楚人怜之至今,楚南公曰‘楚虽三户,亡秦必楚’也。”^[7]秦帝国对功业的宣扬与阐发更引起了六国人的反感和敌对。张耳、陈余劝陈涉不要称王时说:“今始至陈而王之,示天下私。愿将军毋王,急引兵而西,遣人立六国后,自为树党,为秦益敌也。”^[1]在反秦战争中,六国之后纷纷被立为王,发挥了重要的号召力,从而加速了秦帝国的灭亡。

《说文解字》释“功”:“从力从工。”从词源的角度

来说,功重视人的主观努力。秦帝国积极宣传“功业”,对“功业”过度重视。虽然秦帝国宣扬功业的目的是为了追求长治久安,但却采取了很多短视的功利主义措施,导致其功作过多,徭役赋税过重,完全忽视了规律性的东西,一味强调人的主观努力,从而引起了社会经济的崩溃、人民的反抗。这是一个深刻的教训。贾谊曾在著名的《过秦论》中说秦的统一和后来的灭亡是“成败异变,功业相反”,可以说是揭示了秦汉之际一个重要的问题。秦帝国的功业观念及成败得失给人们留下了无尽的思索。

参考文献:

- [1] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1982.
- [2] 王辉. 秦出土文献编年[M]. 台北:新文丰出版公司,2000.
- [3] 刘起钊. 古史续辨[M]. 北京:中国社会科学出版社,1991.
- [4] 齐思和. 中国史探研[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000.
- [5] 李零. 中国方术续考[M]. 北京:东方出版社,2000.
- [6] 吕思勉. 秦汉史[M]. 上海:上海古籍出版社,1983.
- [7] 何建章. 战国策注释[M]. 北京:中华书局,1990.

[责任编辑:杨彬智]