



首页 → 学术文章 → 应用伦理学基础理论

任剑涛：中庸：作为普世伦理的考量

1993年9月,在美国芝加哥召开的世界宗教议会,通过了一份世界伦理宣言的解释性文件,简单明了地阐述此前图宾根世界宗教议会写成的《世界伦理宣言》的宗旨。在这一文件中,有两点被加以特别的强调。其一是“我们坚信,有一种不可动摇的、无条件的准则,适用于一切生活领域、一切家庭和团体、一切种族、国家和宗教。”这是一种对普世伦理的存在证明的信念。其二是“在各种宗教的教义中存在着一套共同的价值,而这正是世界伦理的基础”。这是一种对普世伦理据以建立的深厚基础条件的确认。[1]这两点应当是致力推动形成世界伦理或普世伦理(the ethic of world, universal ethic)的人士的观念动力。对此,代表不同伦理文化传统的学人,有着不同的反应。[2]但是,以对文化传统中伦理基本价值的共同性追溯具有的理论意义,以及对多元化社会时代伦理实践的共同关切而言,探讨普世伦理的可能性,是获得了普遍认同的。本文,正是在这种认同的基础上,以中庸为题,为普世伦理的致思提供一得之见。

重提中庸:以普世伦理为坐标

中庸,是中西文化“轴心时代”的重要思想家所阐释的核心理念之一。“‘中庸’概念的中国提出者是孔子,它的古希腊的启示者是柏拉图。孔子和柏拉图之后,这一概念分别在子思和亚里士多德那里有过各尽其趣的诠释。”[3]柏拉图指出“需要‘中’的原则以论证绝对精确的真理”。[4](P75)而记载于《论语·雍也》篇的那段孔子所说的话,更为人耳熟能详:“中庸之为德,其至矣乎!”[5](P91)承继柏拉图思想的亚里士多德,在《政治学》和《尼各马可伦理学》中都专门对中庸作了深入分析。与之同趣,孔子的孙子子思则撰有《中庸》,从道德形上学和政治学两个层面诠释中庸。但是,作为一种开启伦理传统的核心理念,“中庸”却蒙受了知性的与实践的双重误解。从古典观念史线索上看,“中庸”后来逐渐失落,演变为一套一套的“一曲”之见。“中庸”的观念追求,逐渐湮没了。从其现代理解上分析,人们在知性探求时,大致将中庸理解为一种折中主义,以为其并无什么高明之处。而在其实践功用理解上,也大致将其定位为一种调和阶级矛盾的方式。这更强化了中庸在观念演变史上的失落。在对古典观念理解的确当性要求驱使下,当代学者对中庸的理解,渐趋合理。就中国古典思想传统的根源性追究而言,史家钱穆先期刊布的《中庸新义》与海外新儒家杜维明后来撰著的《中与庸:试论〈中庸〉》,相映成趣。前者,从《中庸》文本出发,扣合自己对宇宙运行、人生情态和社会政治状况的理解,提要钩玄,对“中庸”的深层思想蕴涵,加以挖掘。后者,以《中庸》文本的诠释性研究,凸显《中庸》要求的理想人格——君子,以及它对社群关系的深入抉发,以“诚”为中心的道德形上学的丰富意蕴,从而,对以“中庸”为代表的儒家思想的宗教性加以了阐扬。[6][7]而研究西方伦理思想史的专家,对亚里士多德“中庸”观的分析,也走出了单纯的知识外部解释窘境。不单是不轻率地将亚氏的“中庸”观视为调和奴隶主与奴隶之间的阶级矛盾的产物,还要求将亚氏的中庸思想与政治上的调和主张区别对待,并对亚氏伦理思想的核心观念“中庸”,给以较为肯定的评价。[8][9]就比较思想史视野而言,有论者指出“中庸”观在中西思想“轴心时代”的不谋而合,对“中庸”作为德性,之不同于古典中国诸如仁、义、礼、智、信及智、仁、勇这些具体德目,不同于古典希腊智慧、勇敢、节制、正义一类具体美德的特质,加以了确认;并且准确地指出,“中庸”不能被理解为“中间”、“中等”的同义语,而是指美德或技艺做到恰如其分或恰到好处的那个“度”。[3]

这种从根源性和确解性上所作的“中庸”诠释,无疑为中庸的现代创造转化,奠定了基础。然而,不能不指出的是,对于“中庸”的诠释,上述理解还有一些局限。同时,阐释“中庸”的理性道德与实践伦理的坐标,“中庸”的实际蕴涵,以及它本身可以作为一种什么样的伦理作用于当代人类社会,都还要进一步研究。就前一方面讲,对“中庸”的根源性诠释,总隐约存在一种处于弱势文化之中的辩护者心态。这使得其阐释具有某种虚拟性。就后一方面而言,“中庸”观的当代阐释,需要在伦理与社会互动中加以分层的具体讨论。而总的要求,则是要将根源性的理解与现代性的阐释有效综合。这种综合的根源性方面,提供给“中庸”以准确的文本理解;而这种综合的现代性阐释,则提供给“中庸”以普世伦理的知性结构与践履可能。前者的文本梳理,是历史的;后者的现代诠释,是普适的。这意味着,前者的中西思想历史共同性,为后者的实践伦理的当代共同性奠定基础。问题却又出现了。有什么必要将中庸放到普世伦理的坐标中,去进行当代阐释呢?与这一问题相关联的是,当我们从普世伦理的视域审视中庸时,必然意味着,一方面,我们确认了普世伦理的理论合法性,甚至实践可行性,乃至于某种成文的普世伦理的典范性。另一方面,我们将中庸的现代确当性也从中树立了起来。而事实上,在当代伦理史上,这两者都成问题:就前者而言,什么是普世伦理,它是否可能,抑或一种兼综各种伦理文化传统优势又具有当代可行性的“普世伦理”有否必要?起码到目前为止,并无共识。与此相关,中庸尽管是“轴心时代”中西思想的重要理念,但在轴心时代之后相对漫长的思想史进程中,它并未成为一种各文化传统的轴心理念和普适的伦理规范。

于是,我们有必要在最底限度上为普世伦理的合法性辩护。同时,也有必要为我们将中庸纳入这一视域之中进行诠释申述理由。就前者论,作为当代生活来说,多元文化价值的确认,带给我们一种相当理性与宽容的道德观念。一方面,这使我们可以尽量在各具特质的伦理传统之同情理解的基础上,确认各民族—国家甚至文化传统中道德生活的正当性与合理性。另一方面,又使我们省觉到,各伦理文化传统在道德终极价值的关怀上,乃至对行为的起码规范上,必然地具有某种共同性。这是因为,在禁制性的伦理规范与诱导性的道德价值两方面,各伦理传统均表现出某种一致性。前者如禁止烧杀偷盗,后者如追求善的生活,各伦理传统均有不同形式的表现与要求。就此而言,各自产生又分别作用的伦理道德的一致性,表明已经有某种自发作用着的“普世伦理”。这种从低度伦理而非高度伦理,从规范行为而非统一信仰的角度所讲的普世伦理,应当为当今人类社会所接受。当然,一种实际地规范人类行为的普遍有效的普世伦理,则既需要我们从伦理观念的历史资源中去梳理而出,又需要在伦理实践的漫长过程中去渐渐地、自觉地加以凸显。就后者讲,即就“中庸”与普世伦理的关联性讲,之所以要将“中

庸”放到普世伦理的坐标中衡量,在普世伦理的视域中审视,是因为:其一,当代人类社会的道德实践,一方面是多元的,另一方面也是全球化的。因此,一种伦理规范的再审视,有必要超越历史阶段与传统文化,而具有面对人类生活的大视野。其二,当全球化带来一个各种伦理文化传统正面相遇的机会时,那种最利于凸显伦理传统共同性,又具有调整伦理道德生活的普适规范,就有必要加以阐扬。从而,使其蜕去其民族性、历史性、情景性,而具有世界性、现代性、普适性;即由民族伦理戒条上升为普世的道德规范。“中庸”,在这种伦理探求中,恰恰具有一种优先处置的特性。

“中庸之为德”

在普世伦理的探求中,“中庸”之具有传统资源处置的优先特性,自然是与它的德性构成与现代功用两个方面联系在一起的。这是两个问题。前者,是以对“中庸”内蕴的清理,来证明它可能是一种需要优先对待的普世伦理资源。后者,是以对“中庸”功用的确认,来证明它最可能普遍有效地作用于当今人类社会。先分析前一方面的问题。作为一种伦理道德规范,“中庸”源自中西“轴心时代”最重要的原创性思想家孔子和柏拉图。但以系统诠释中庸观念与行为准则的思想家而言,在西方思想史上是亚里士多德,在中国思想史上是子思。前者撰著的《政治学》与《尼各马可伦理学》,后者撰述的《中庸》,是古典思想家最重要而又最系统的中庸思想著作。孔子视中庸为“至德”,而柏拉图视正义为中道。但二人未能将中庸的蕴涵凸显出来。这是造成现代学人将中庸解读为一种“指示着那些堪称美德的美德的一个虚灵而确实不易的标准,这标准并不随任何一己一时的好恶,也不因意力的强制或念愿的诱惑而有所变通”的神奇性德性的原因。[3]其实,亚氏阐释中庸完全是从伦理实践的需要出发的[9](P 32),而子思更强调中庸之作为行为规范的日常切近性。[7](P 23)因而,理解中庸,不能滞留在原则观念上,应当透入其具体意蕴中。以子思的《中庸》为轴心,上及原创中庸观念的孔子思想,下及先秦后起儒家的阐释,可以大致明了古典中国的中庸德性观。

中庸的轴心是“诚”,作为德性规范则广泛作用于自然、社会、思维各个领域,其功用表现为“正己正人”、“成己成物”,其理想的人格载体是“君子”,而理想状态则是“致广大而尽精微,极高明而道中庸”。首先看“诚”。“诚”作为中庸德性观的轴心,从三个方面规定了中庸的特性。其一,“诚”是联结天人,使之合一的规范。它是人无条件地依此规范而行的存在,是人的道德思索与行为规范的凭借。其二,“诚”是贯通天地人的普适规范,它能够三者有效连接,从而使人的生存处有一种相互和谐的格局之中。其三,“诚”既允诺了在具体的、不完满的伦理实践中,达到全体的、完满的道德理想的可能性,从而开启了中庸作为实践伦理的大门。诚既是道德本体,又是伦理规范;既涉天地人,又关你我他;既含一曲之得,又见全体大化;既顾一偏之理,又得各具优势。由此,诚已规定了中庸绝对不是简单的折中,以及由折中而产生心安理得的安适状态、心理情景。它是对人的根本规定性的凸显,对人需要具备中道观念与行为方式的实质化表达。这是一种切近人生的“人道”,即“道不远人”。因此,它体现为一种“叩其两端,执两用中”的具体伦理规范。“从从容中道”,所出规范,容可高权,此一思路,启人心智。而正是从这一思路出发,五达道与三达德(即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友与智、仁、勇)才可能与诚相接,完全适度,成为可以通行的伦理道德规范。由此扩展,而证明中庸之作为德性规范的普适性与有效性。处理人际关系的中道原则即忠恕。忠为尽己之心,恕为推己及人。而“忠恕违道不远”[10](P 23)。尽己之心为诚,又为己欲与不欲的确当性具根本保障的判断,它完全合乎“天成”的道德要求,它具有不证自明的特征(“天道”)。推己及人亦为诚。“己所不欲,勿施于人”是底线,“博施济众”(孔)、“天下皆悦”(孟)为其理想。完整的(c o m p r e h e n s i v e)人类生存环境的诸因素,均在中庸德性观中得到安顿。合内外、合天人、合己、合己物,随时施行,它都必然适宜。[10](第25章)而能够承载这种中庸德性的人,则是子思及先秦儒家共同颂扬的“君子”。

与子思等儒家思想家的中庸德性观旨趣相近,亚里士多德的中庸观也蕴涵了一种将关乎人类伦理道德诸要素妥善处置的强烈愿望。亚里士多德将美德(v i r t u e)分为智德与行德两类。[11](P 30-49)但他从人的伦理规定性即是寻求幸福与自我实现的观点出发,将人规定为人的诸方面属性(如情欲、理性、快乐等等)和谐相处的存在。而人的幸福也就在人的逐渐完善,以及对神与永恒的沉思。循此思路,他更注重行德。因为行德与人类日常生活相联,是人反复践履得来的;而智德则是从训练产生并发展的。亚里士多德对行德的解释,大致分为三个方面。一是它的起源,二是它的构成特质,三是它的作用机制。就第一方面来讲,他的回答可以概括为“德性生于天性,而成于习惯”。就第二方面而言,他首先将德性规定为一种习惯和品行。他不将德性视为人的灵魂的另外两种构成因素:情感与本能。而作为习惯与品行的德性,即是一种既使人成为善人,又使人能够圆满地完成其功能的品行。这种品行,就是一种人的理性调控行为,避免过与不及,自始至终保持适中的中庸之道。亚里士多德对智德的论述,虽重视但缺乏具体性。而从整体性上看亚氏的德行论,则他以公正为德行总称,又以行为之中庸为公正的观念。

有必要指出,亚里士多德从公正的表现形式上,将其划分为普遍公正和特殊公正。前者,是指政治上的公正。它从个人与集体关系着眼,要求社会全体成员的行为以法律为准绳。而法律既指国家颁布的成文法,又包括不成文的道德戒律。特殊公正,又区分为分配公正与纠正公正。前者因个人背景而异,高能多得,低能少得,无能甚至不得。故他谓之曰“几何的公正”。后者是因契约而生,蕴涵禁止损害和加以补偿的原则,表现出平等性,故谓“算术的公正”。两类公正的表现形式上,也被区分为绝对公正和相对公正。后者是指法律上的公正,前者是指“自然的公正”。后者是协定的结果,容有矛盾和冲突;前者是普遍的、永恒不变的。前者必须为人绝对遵守,后者则是一种平衡力量。亚氏的公正论,显然涉及人与人之间的关系。对此,他还从友爱的伦理规范角度加以申论。在友爱动机视角论,友爱分为二:平等的与不平等的。前者为兄弟朋友之爱,后者为君臣、父子、夫妇、长幼之爱。亚氏重后者。他甚至以放牧者与牛羊喻君臣关系,以债权人与债务人喻父子之爱。这不单纯是一种与阶级观点相关的论述,更可见秉持中道谈伦理的亚氏并不是没有侧重的折中。而且,透过这种分疏,亚氏将伦理学与政治学勾连起来,认为前者在研究个人的美德与幸福,后者在分析国家中个人的行为;二者结合,才能国富民良。中道的政治底蕴在此显露出来。两种走向“中庸之为德”,显示着中庸德性观的丰富内涵。而子思与亚里士多德“不谋而合”加以系统分疏的中庸观,则也体现着相同的旨趣与不同的趣意。从相同的旨趣上说,二者均是一种德性伦理(e t h i c o f v i r t u e),而不是近代伦理学分化为二,各成系统的义务论(d u t y, o b l i g a t i o n)或目的论(u t i l i t y)。这是从其思想观念特质上说的。而从思想的构成特质上讲,两者均主张:其一,在伦理生活中反对“过”与“不及”,主张中道。其二,中道以善为标准,不是简单的折中。其三,中道乃一理想的德性,但切近日常生活;不易得,但可求。其四,以伦理生活和政治生活的通贯性考虑为指向,将人类生活视为一个整体,从而,将伦理生活的各要素妥善安顿。

这种共同性,起码表明,在轴心时代,中西思想家的道德致思具有一致性。故而,人类的伦理生活并非没有依照普世伦理加以调节的可能性。同时,源头上伦理致思的中道精神,表明伦理生活调适的原则不应当是特殊伦理,而应当是普适规范;不应当是玄远难及,而应当是切近人生。如此,伦理道德对生活的积极引导的功用,就会显示出来。正是在这个意义上,中庸显示出境界的高远性与兑现的困难度。或许,这正是孔子以“至矣夫”来形容中庸德性观的原因,也是“亚里士多德的伦理学其根本音调不外乎是实际的中庸”[11](P 255)的原因之所在。但是,中庸德性在事实上未能成为普适的、因而是主流的伦理道德生活调节和控制的规范。

孔子与亚里士多德礼赞有加的“中庸”,为何处于与伦理道德生活脱钩的状况呢?这里有内部构成与外部条件两个方面因素的影响。从中庸的内部构成上看,有两个问题值得讨论。一是中庸观在兼综各伦理生活要素时,对于可能影响其功用的多种内外外部因素考虑不周,以致难以达成中庸的实现这一目标。此即孔子叹“中庸不可能也”[10](P21)的原因,亚氏认为中庸“决不是容易做到的”缘故。[11]二是继轴心时代而起的思想史人物,各据轴心时代核心观念的“一曲”却又暗于“中庸”这样的“大理”,使得中庸逐渐被构成自己的某一要素所遮蔽。从外部条件上看,中庸德性观的失落,与它的“早诞”和“早熟”有关。当人类的伦理道德生活初创时,各种规范没有分别充分发挥效用之时,中庸的可能性只能是观念的,而难以是行为的。同时,近代以来的社会分化,强化了这一格局。只有各种德目充分释放调控人们行为的能量,以致于人们察觉到有必要加以整合的时候,并在各伦理文化传统相遇互动之时,“中庸”之作为普适的德性观,才有可能。据此甚至可以断言,中庸要么是普世、普适的,要么就是失落的。从中庸的内部构成上讲,两个问题其实是相互关联着的。简而言之,孔子、子思与柏拉图、亚里士多德的中庸德性观,因其不同的趣意,以及对各自文化传统发生的不同影响,最后引起了两个不同路向的文化思维运作趋向。中庸的失落在此便首先与思想家的论述挂上钩。首先看二者的差异,然后分析其不同的走向。根据前面概略的陈述,我们可以知道,孔子、子思的中庸论述,不单纯是作为伦理规范来诠释的。在相当强势的程度上,它是贯通信仰(因而具有宗教性)、制度与日常生活的信条。它要求政治与伦理的贯通,要求天地人的相参,要求个人伦理与公共道德的直接对接,要求完全超逾情景化处境的个人排除任何干扰、晋入中庸的崇高境界。这种规范的践履难度,阐释者本人也已经预想到了。因此,它植入思想的流变过程之后,必然产生分化。后起的孟子与荀学,就分别从一方面瓦解中庸,而推出相对可行的伦理规范。孟子从良心出发,将“不忍人之心”推展为融汇各伦理要素或德性的原点兼熔炉,道德本体的作用极大地凸显出来,但功用的一面也就隐而不彰。表面上,他将“中庸”的基点“诚”,在个人心性上扎下了更深的根,但实际上开启了以伦理规范融解一切的思路。另一方面,荀子则将“诚”收束为社会伦理致思的另一个方面,极大地凸显了作为政治轨制的礼的作用。伦理规范的控制作用又处于一种突张状态。如此,“中庸”要求的天地人有效贯通无可挽回地失落了,而内圣外王打通的中庸要求也就难以兑现了。

孟学被目为“内圣学”,荀学被视为“外王学”,就可见中庸的退隐了。此后,儒学继起的思想演变与发挥的意识形态功能,更使得中庸德性观缺乏实现条件。一方面,宋明理学铺衍了一整套重心性的“为己之学”,一念之善的决定性作用,从根本上颠覆了中道。以致后起思想家如戴震指责其“以理杀人”。这完全是指责理学家处于一偏之极的思路所导致的作为扭曲。另一方面,政治统治人物又倚重这一套心性规范作为政治控制手段,以便使“天下英雄尽入吾彀中”(唐太宗语),以致晚近中国的“以理杀人”成为一种政治要求,中庸完全蜕变成道德的和政治的双重强控。亚里士多德的中庸论述不如儒家的强势。因为它尚未上升到带宗教性的道德本体与带强控性的政治规范的高度。它主要地还是一种个人伦理规范。作为可行的伦理规范,它的诉求也主要地是一种中道的伦理平衡法则。但是到了中世纪,随着亚里士多德思想的变形利用,以及基督教神学伦理学主宰地位的确立,亚氏的中庸德性观也失落了。这从中世纪与近代边缘的两个重要思想家的主张上,可以看出。前者为托马斯·阿奎那,后者为马基雅维里。后起者可以视为对前者的反拨。前者在神学背景下接受了亚里士多德主义的影响。但是,托马斯·阿奎那尽管沿袭了亚里士多德的美德论,然而那已经不是凡俗中的个人作为规范。这从他对美德的规定上可以知晓。他认为,所谓美德,是使一个人的善行达到完美的习性。而完美则要视其目的而定。这个目的就是要尽可能像上帝。有助于实现这个目的的为善,反之则为恶。[10](P164)这就奠定了以神学伦理规范拒斥凡俗伦理戒条的基调。

尽管作为思想家的托马斯·阿奎那力图综合宗教的出世主义与凡俗的功利主义,但是体现为一种宗教轨制,则神学伦理成为行为正当与否的最后判准。宗教裁判与宗教迫害的观念依据,与此相关。政教合一合之于教,中道精神自然丧失。马基雅维里则力主道德与政治相分。他针对基督教道德而对道德表示轻蔑。他认为政治上的法律高于道德的传统,“治则有德,有德则荣誉、幸运。”因此,政治是目的,道德是手段。于是,马氏将基督教的政教合一合之于教,扭转为政教合一合之于政。从两种思路出发,西方伦理学后来发展出政教相分、反伦理一统和思想迫害的宽容精神,乃至晚近的多元主义。西方政治学后来亦发展出分权制衡的政府体制与保障公民权利的宪政观念。但是,宽容与多元针对的是相异价值或文化间的容忍,而不是“从容中道”的整合性、普适性伦理规范。分权制衡与宪政体制照顾的是每个公民的利益,但也非合乎中庸的普遍适宜举措。二者是亚氏中庸思想失落,经中世纪的曲折、近现代社会的转型对各种社会要素重组之后,对亚氏中庸观变形的复归。但总体而言,中庸失落,使政伦相关裂变为政伦二分。整体说来,不论是儒家中庸走向以伦统政(思想家)或以政驭伦(政治家),还是亚里士多德中庸观走向了迫害异端(基督教)或政治权力主导(马基雅维里),两种走向,结果同一:都表明中庸德性观在思想与社会互动的进程中失落了。作为可能的普世伦理的中庸中庸在思想与社会互动的既成史上的失落,是否意味着这种德性观也应当放入思想的历史博物馆,仅仅具有思想或知识的考古价值呢?答案是否定的。这一方面是因为我们对诸如孔子、子思和柏拉图、亚里士多德这些对中西文化发展发生了深入而持久影响的大哲所具有的智慧信赖。这种影响,表面上已经体现为他们的思想在社会历史的不同侧面产生的效用。深一层讲,则会体现为随人类处境的变化,这些思想所表现出的适应时代需求的活性特征。

另一方面,当我们追问为什么在中西文化的“轴心时代”,大哲们“不谋而合”地提出了中庸的德性观时,我们会进一步思考,难道这仅仅是一个思想史的巧合吗?抑或是由于他们已经深刻地洞察到中道对人类社会健全运作、逼近理想之境的不可或缺性?我们倾向于后者。因为,随着人类社会当代处境的日益明朗化,中庸观作用的外部条件已经完全不同近古与现代。可以说,外部条件的变化正引起德性观念的重构。而普世伦理的提出,正刺激人们以最可能成为普世伦理的传统资源的中庸德性观,来重新定位中庸的德性价值。有利于中庸德性观从古典观念转变为现代规范的外部条件,至少可以从三个方面确认。

其一,当代人类社会为一多元社会、全球化社会。多元社会意味着承载不同价值,有着不同传统的民族—国家可以和谐相处。全球化社会意味着和谐相处的社会—政治—文化有必要谋求一个与此相适应的规范体系。这一当代状况,是历经近代充分的社会分工、社会分化之后才出现的。在一定程度上讲,多元只是一种共处的状态,而不是一种共谋发展的格局。但是,多元观念的互动,为更形健全可行的普适规范的诞生提供必须条件。如何在多元间推衍或发展出多元共适的普适规范体系,就需要以中道为原则,平心衡量。这对走出反中道的某一文化中心论,达成真正具有人类性的普适规范,具有决定性的影响。在此,中道不单纯具有德性意义,也具有一般方法的价值。可以说,多元社会格局直接推动中庸价值的复兴。

其二,哲学致思的现代走向,也体现出中庸德性观的现代品格。当代哲学是历经现代哲学繁荣而诞生的。价值哲学、生命哲学、政治哲学、道德哲学、分析哲学、语言哲学等等的专深开掘,使得人类对自己生存状况与周遭环境的体认,发生了深刻的变化。而这种学科细分的探讨,为大理论的复归,即兼综具体知识领域论说的优势,重新全整地解释世界图景,奠定了基础。在此,有两个象征性的思想事件足可佐证。一者是生态哲学或深度生态理论的兴起,使得人类得以致力走出“人类中心论”的困局,而在天人和谐的处境中,寻求人类生存的合理状态。中庸德性观在儒家那里具有的天地人相参的思想,正可以成为重要的思想源泉。与此相关的新兴哲学思潮,如社群主义对家庭、国家的重视,

所申诉的集体取向的伦理,主张的纠个人主义之偏,亦有中道思维作用的痕迹。而性别研究或女性主义,在男女性别关系上的平衡致思,亦有相同旨趣。二者当代大哲的思路所向,也表现出旨近中庸的祈求。如从政治哲学立论的罗尔斯,先期以正义论为理论诉求,而在回答论者提出的如何可以达成正义共识与社会轨制的质疑时,他在《政治自由主义》中提出了“交叠共识”(overlapping consensus)的理念,以多元交叠的利益与诉求总具有最低限度的共同性,来为社会正义的达成奠定理论基础。即使提出此一质疑的思想家哈贝马斯,本人也是以商谈伦理(discourse ethics)立论,而商谈条件的具备,商谈情景的出现,一定程度依赖“与自己的传统保持距离,扩展受到局限的视野”。二者的哲学旨趣无疑近于中道原则。

其三,现代伦理探求的基本趋向,推动人们重视中庸德性观的道德遗产。现代伦理是理性的伦理。而现代伦理学的走向也沿分析的与综合的两个方向发展。不论是义务论还是目的论,旨在为人们提供更合乎理性、更经得起推敲的道德规范。不论是分析的伦理学还是规范的伦理学,都在致力于伦理规范的清晰化,为其确当性致思。但是,现代伦理未能有效整合现代生活,尤其是分析伦理学将伦理学从伦理生活中抽离出来,当作语言、命题、逻辑判断对待,使得伦理学丧失了引导社会生活的能力和理论发展的源头活水。而规范伦理学又大半侧重个人权利与自由的致思,致使伦理调整人群活动的功能萎缩下去。因而,近期西方伦理学家,针对前者,吁求“追寻美德”(after virtue),重返亚里士多德的德性伦理传统。作为现代伦理的中庸德性观,呼之欲出。针对后者,呼唤社群价值,倡导社群运动(communitarian movement),^②试图在个人价值与集体价值、个人与国家、个人与社会、权利与义务、美德与责任之间寻求平衡。中庸德性,成为伦理致思的现实目标。在这种伦理追寻基础上肇始的政治上的“第三条道路”的积极探求[12],也表现出相同的理论与行动主旨。

当然,这些旨近中庸的社会—思想变迁,本身并不证明中庸德性观已经成为普世伦理。这还是两个问题。中庸德性观要成为可能的普世伦理,得依赖于它自身构成的、成功的现代转换。一方面,需要最低限度地确认,中庸德性观足以成为普世伦理的内在条件。另一方面,则需要从道德共识,规范状态,推进情形上论证它现实地作用于人类伦理、社会生活的可能性。从第一方面讨论,中庸足成普世伦理,是因为它满足了普世伦理的三个起码要求。第一个要求是,普世伦理既是跨文化、跨民族(国家)、跨宗教的,因而它就必须是各文化、各民族、各宗教所共同具有的。否则,它就不足以是普世的。而中庸正是轴心时代各大文化传统的“不谋而合”地具有的伦理道德财富。第二个要求是,普世伦理既然是一种普遍地制约伦理生活和政治生活的规范,它就必须是具有根源性的伦理,这样才足以制约和规范生活于传统中的当代人的思想与行动。而中庸恰恰又是这种道德遗产。第三个要求是,普世伦理既然寻求的是适应现代伦理生活需要的规范,因而它必须是一种能够处理当代重大伦理问题的规范体系。它必然是普适的。而中庸观处理的天地人、政治与伦理、权利与义务、个人与公共诸问题,正可以成为普世伦理处置当今伦理问题的丰富资源。就第二个方面分析,则需要同时进行两方面的工作。一者,需要将古典中庸观的原始结构打散,析出适合于当代所需的伦理因子。二者,则需要面对当代伦理生活对中庸德性观加以定位。在前者,需要对儒家中庸德性观的强势要求方面加以严肃清理,提升其理论品位,限定其作用欲求;将其融合在一起的高度伦理与低度伦理、道德理想与可行规范加以适度分离,使得亚里士多德的中庸德性观的理论立场更为显豁。同时,又需要将儒家处理伦理的中庸视野保留,问题的广泛针对性维持,改变亚里士多德大致从中道的德性选择、个人伦理的措置论中庸的进路。从而,努力使根源性伦理创造转化为现代性伦理。在后者,则分别从道德理想、道德共识、道德规范、道德理论致思四个维度,为中庸德性观进行现代定位。其一,中庸可以作为现代道德理想。而保留中庸之作为现代道德理想的理由在于,在道德的极高明境界与鄙俗的伦理境况之间,中庸是最值得期望的。其二,达成道德共识意义上的中庸,则是指源自不同伦理传统、宗教背景的人士与团体,需要以中庸作为原则,寻求最低限度的道德共通性。除此之外,别无他途。其三,建立中庸的现代伦理规范,则是指在原教旨主义与空穴来风的创造、极端伦理主张与相对主义和虚无主义之间建立起有效的伦理规范,而这方面古典的中庸论述最具有现代价值。其四,道德理论致思上的中庸,则体现为一种走出某种具有霸权色彩的伦理论说境地,尊重各种伦理致思传统的基础上的理论探寻。就现代中庸德性观的推进可能来讲,它还处于一种显见的萌芽状态。但是,以伦理规范源自社会生活需要,而社会选择提出伦理致思任务而言,以兼顾各民族传统文化和宗教背景的、旨近中庸的普世伦理运动(尽管还方兴未艾)的兴起,就足以给我们以最大的鼓舞。或许,一种期于中道的社会生活,本身就是古今人类努力追求的当然目标,因此它必然成为现代社会运动的基本走向?

参考文献:

- [1]世界伦理宣言:导言 [A].基督教文化学刊 (1999年第1辑)[C].北京:东方出版社,1999.
- [2]和而不同:“中国传统伦理与世界伦理”北京研讨会专栏 [A].基督教文化学刊 (1999年第1辑)[C].北京:东方出版社,1999.
- [3]黄克剑.略说中国传统伦理的世界意义(发言提纲)[A].基督教文化学刊 (1999年第1辑)[C].北京:东方出版社,1999.
- [4]柏拉图.政治家 [M].北京:北京广播学院出版社,1994.
- [5]论语 [A].朱熹.四书章句集注 [M].北京:中华书局,1983.
- [6]钱穆.中庸新义 [A].中国学术思想史论丛(三)[M].台北:东大图书公司,1980.
- [7]杜维明.论儒学的宗教性——对《中庸》的现代诠释 [M].段德智译.武汉:武汉大学出版社,1999.
- [8]斯塔斯.批评的希腊哲学史 [M].庆泽彭译.北京:商务印书馆,1931.
- [9]周辅成.西方著名伦理学家评传 [M].上海:上海人民出版社,1987.
- [10]子思.中庸 [A].朱熹.四书章句集注 [M].北京:中华书局,1983.
- [11]周兆平,余涌.亚里士多德 [A].周辅成.西方著名伦理学家评传 [M].上海:上海人民出版社,1987.

[1 2]陈亦信 .西方“第三条道路”的新理论 [J].二十一世纪 ,1 999,(8月号).

<http://cpac.zsu.edu.cn/library.asp?id=293>

来源:

中国社会科学院应用伦理研究中心

北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511

电子信箱: casethics@yahoo.com.cn