

全球化下的儒家倫理： 社會學觀點的考察

林端*

一、前言

在千禧年的開始，儒家倫理作為中華文化淵遠流長、主流規範的體系，如何因應新的全球化與世界化的浪潮，在全球經濟整合之中，政治多元化、文化多元化的脈絡之下，發揮其歷久常新的時代意義，成為世所關注的焦點。從另一個角度來看，在全新的「地球村」裡，儒家倫理與世界各主要的宗教倫理以及世俗倫理道德的規範體系一樣，將面臨相當嚴肅的挑戰。

社會學的研究顯示，「全球化」的發展與「在地化」的發展，其實並不是二元對立的兩難命題，「全球化」與「在地化」是同時發展、相輔相成的兩個面向，「普遍主義」與「特殊主義」也不是非此即彼的、絕對互斥的對立兩極。在二十一世紀的中華文化圈裡，我們可以看到，一方面隨著資訊科技的發展，以及新知識經濟的擴張，中華文化逐漸融入西方文化主導的世界文化脈絡中；但在另外一方面，儒家倫理在中國人的實際社會生活裡，在臺灣、港澳、中國大陸以及海外中國人的社會生活與經濟活動裡，展現它與時俱進的時代意義，甚至進一步開始向世界其他地區產生影響力。因此，我們有必要從社會學觀點出發，研究作為中華文化核心價值體系的儒家倫理，其「兼容並蓄」、「理一分殊」、「一多相融」的中庸之道特色，在二十一世紀裡能否在實然的層面，繼續發揮其應有的功能，在新的社會政治經濟脈絡中，永續發展下去。

二、「普遍主義」與「特殊主義」：韋伯與派深思 對基督新教倫理與儒家倫理的比較

在筆者 1994 年完成、1997 年出版的德文書《古代中國的儒家倫理與支配的正當化——韋伯比較社會學的批判》¹ 裡，曾經提到美國社會學家派深思（Talcott Parsons，1902-1979）為了對德國社會學家韋伯（Max Weber，1864-1920）關於儒家倫理與基督新教倫理（禁欲的清教徒倫理）所作的比較，作更進一步的說明時，派深思使用了一組概念：「普遍主義」與「特殊主義」（universalism vs. particularism）。他在書中寫道：「...其次，我們現代西方社會秩序的另一個基礎是它在倫理上的『普遍主義』（ethical “universalism”），在一個相當大的程度的理論上與實踐上，我們（西方人）最高度的倫

* 臺灣大學社會學系副教授。

¹ Duan Lin, *konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China—Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers* (Berlin: Duncker & Humblot, 1997)。有關此書的書評主要參看 Josef Langer (*Soziologische Revue* 21, 1998), pp.219-222; Helwig Schmidt-Glintzer (*China Review International*, 6/2, 1999), pp. 471-473; Torsten Budde (*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 86/1, 2000), pp.148-150 等。關於這項議題，較簡單的中文作品參見林端：〈韋伯論「儒家倫理」——韋伯比較宗教社會學的批判〉，發表於「第十一屆國際中國哲學會」（臺北：國立政治大學等主辦，1999年7月27日），共12頁。

理義務是『非個人性地』(impersonally)應用在所有的人之上.....在這個面向上，清教徒的倫理代表了一般的基督教傾向的進一步強化.....相對於此，儒家倫理就站在一個極端相對的立場。其倫理上的承認是加諸在一個人與特定他人的**個人性的 (personal)** 諸關係之上——而且所有倫理上的強調**只有**針對這些而發。而整個中國的社會結構，是被儒家倫理所承受與認可的，則最主要是一種『特殊主義的』(particularistic)關係結構。」² 而這個普遍主義與特殊主義的對比，後來在他的「行動系統理論」(action system theory)裡，被當成五組著名的「模式變項」(pattern variables)中的一組來看待。³ 這組由派森思的詮釋所體現的「對比」(contrast)，將韋伯非常複雜的分析加以簡化，我們或許可以說，對韋伯而言，這種普遍主義與特殊主義的概念對比，也是適合用來描繪清教徒倫理與儒家倫理之間的差異，只不過韋伯從未像派森思這麼直接且明顯地下結論說：**清教徒倫理是普遍主義的，而儒家倫理是特殊主義的。**

韋伯的論證顯得複雜多了，綜合起來，我們可以把韋伯對清教徒倫理與儒家倫理之間的所作的對比，用下面的表一來加以呈現：⁴

表一：韋伯對清教徒倫理與儒家倫理所作的對比

宗教倫理 對比點	清教徒倫理 (喀爾文教派的倫理)	儒家(儒教)倫理
救贖的基礎	神中心的	宇宙中心的
救贖的方法	禁欲的	神秘的
救贖的手段	精神的	巫術的
理性主義的類型	宰制現世的理性主義 (由內向外)	適應現世的理性主義 (由外向內)
理想的人	職業人(人作為一個工具、專家)	文化人 (君子不器)
非理性的根源	超越現世的上帝的裁判	巫術
理性化的階段	最後的階段 (世界的除魅化)	巫術性的宗教的階段
神人關係	鴻溝與緊張	沒有緊張
道德的立場	對內道德與對外道德二元主義的克服	對內道德與對外道德的二元主義
與其他人的關係	即物化與非個人關係化(不考慮個人)	個人關係化(考慮個人)
與傳統的關係	理性主義對抗傳統	立基在鬼神崇拜上

² Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe: Free Press, 1937, 1949), pp.550-551.

³ Talcott Parsons/Edward Shils eds *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1976), pp.80-88.

⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Aufl. Tübingen (J.C.B. Mohr, 1988), pp.512-536; Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979), p.238.

	主義	的傳統主義
社會倫理的基礎	非個人關係主義(把鄰人當成陌生人看待)	(恭順有機的個人的義務關係主義(孝道) 務以及五倫)
生活方式	市民階層的生活方式	非系統化的個別義務的結合
人格	一種人格的統一的整體特質	沒有統一的人格(生活是一連串的事件)
社會行動	即物化與非個人關係化	個人關係化
政治與經濟組織的特色	抽象的超個人的目的團體(公社與企業)	政經團體都在宗教團體的束縛之下
商業規範的特色	理性法律與理性的協議	傳統至上、地方的習慣以及具體的個人的官吏的恩德

透過表一的對比，我們可以歸納出韋伯比較這兩個宗教倫理的基本面向，對他而言，二者之間的主要區別，並非「宰制現世的理性主義」(Rationalismus der Weltbeherrschung)與「適應現世的理性主義」(Rationalismus der Weltanpassung)之間的區別；相反的，介於清教徒倫理與儒家倫理之間的最主要對比，在於前者是「非個人關係主義的」(Unpersonalismus)與「理性主義的」(Rationalismus)，而後者是「個人關係主義的」(Personalismus)與「傳統主義的」(Traditionalismus)。如果用前引的派深思說法，這就是一種「倫理的普遍主義」(ethical universalism)與「倫理的特殊主義」(ethical particularism)之間的對比，韋伯雖沒有明說，但事實上的確是作這樣的處理，所以派森思對韋伯的詮釋的確掌握到問題的關鍵。

但是，筆者在前述書中的研究結果顯示：普遍主義與特殊主義對儒家來說並不是極端二元對立(binary opposition)的，儒家倫理其實是要體現一個中國人最基本的特徵，就是將普遍主義與特殊主義整合起來看待，建構一個它們的綜合(Synthese)，筆者稱之為「脈絡化的普遍主義」(kontextualisierter Universalismus)。我們認為，韋伯與派深思只看到儒家倫理特殊主義的一面，而沒有看到儒家倫理從此一特殊主義進一步提升到與普遍主義的結合的層次，我們的命題如下：就文化上而言，儒家倫理正體現了普遍主義與特殊主義的綜合，這是中國文化基本特徵的體現。

美國學者布迪(Derk Bodde)曾經清楚地強調過：「此地表現出一個中國思維模式，企圖將看起來衝突的元素們加以混合，而進入一個統一的和諧之中。在中國哲學中充滿著二元論的看法，但這兩個二元的成分，往往被看成是相互補充，且相互需要，而不是

相互對立、相互排斥的。」⁵ 在這樣的思維模式下，並沒有絕對的「非此即彼」的對立，例如陰與陽、主體與客體、自我與世界、人與天、存在與不存在、一與多、善與惡、內在與超越、本質與功能、知識與行動等等，這些事物並不是非此即彼的二元對立的關係，中國哲學總是把這種看似二元論的兩個單元加以綜合起來，因為它們是一種「既此且彼」的關係，在此我們特別要強調的是「一與多」，換句話說是「一元論與多元論」或「普遍主義與特殊主義」的綜合。

韋伯與派深思雖然發現了儒家倫理的**特殊主義**的面向，但同時也忽略了其**普遍主義**的面向，所以我們必須將這種（因為一定程度的「西方中心主義」所導致的）錯誤的解釋加以克服，以促成跨文化之間真正的相互理解。我們企圖說明，儒家倫理整合普遍主義與特殊主義的努力，最先體現於宗教的（倫理的）秩序內，後來再擴及到政治、經濟、法律與司法等其他社會秩序的層面裡。

當在西方基督教傳統裡發展出一種宗教的普遍主義式的博愛（鄰人之愛），一步一步把所有自然產生的社會團體（現世的恭順團體〔*Pietätsverbände*〕：家族、宗族等等）加以相對化與貶低化的同時，在中國的儒家傳統裡，形成了一種另類的、「宗教的」普遍主義的博愛（仁愛），它相反地把這些自然產生的人際關係（尤其是**五倫**）有意識地加以提升，同時又立基在它們之上。

儒家的理想所要訴求的是一種特定的普遍主義，並以此來要求所有的人：一方面，儒家倫理是**普遍主義**的，因為它對所有人際關係及所有人都有效；但另一方面，它同樣是**特殊主義**的，因為它考慮到個人關係（*in Ansehung der Person*），這正是由於它是立基在自然的、個人的社會關係之上所致。儒家把所有的社會關係（包括個人關係的以及非個人關係）都化約在「五倫」之中：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。儒家假定人們從五倫的基礎上發展出一個原則（仁愛），而這個原則是可以運用到所有社會關係之上，所有其他社會關係都應該朝向這樣的原則來發展。藉此，儒家倫理的理想建構了一種另類的博愛：四海之內皆兄弟也。

韋伯雖然認識到儒家倫理的這種**普遍主義化**的企圖，但他終究還是把它看成一種**特殊主義**的「個人關係主義」(*Personalismus*)，而且認定這只是把有機的恭順(孝道, *Pietät*)關係，轉嫁到其他的社會關係之上而已。他寫道：「個人關係主義的保持所產生的作用

⁵ Derk Bodde, "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy", in Arthur F. Wright ed. *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p.54. 此外，有關中國人的概念類別並不是二元對立的，而是相互包容與相互倚賴的說法，參見郝大維、安樂哲，《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1996年），頁34。英文版見 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius* (New York: State University of New York press, 1987), p.50，他們寫道：「...在中國古代形而上學的濫觴和發展中，『兩極性』（conceptual polarity）一直是一種主要的解釋原則。所謂『兩極性』，是指兩個事件之間的一種關係，每一個事件都把另一個事件作為自身存在的必要條件，每一個存在都是『本身如此』的，而不是從任何超越的力量中獲得它的意義和秩序... 二元論對關係的解釋導致了本質主義。世界的要素被視為分離和獨立的。相反，對關係的兩極性解釋則是情境主義的，即認為世界上的一切事物都是互相依賴的。」翟學偉進一步解釋說：中國本土概念上的這種兩極性，並不表示中國社會與心理的構成中有二元對立的關係存在，在西方的方法論中，兩個變項之間的決定與被決定關係，是因為有兩個獨立的要素之間出現了自變項和應變項的關係，但在中國，概念是彼此依賴的，不是獨立和分離的。參見翟學偉：〈本土心理學研究中的本土資源—從研究對象到研究方法的轉化〉，發表於「家人關係及其心理歷程：第五屆華人心理與行為科際學術研討會」（臺北：中央研究院民族所等主辦，2000年12月8日）。

主要在社會倫理上顯現出來。在中國，一直到當代都缺乏一種對於『客觀的』群體的義務感。不管他是政治性的、或者理想性的、或者其他本質的群體總是如此。所有的社會倫理在中國只是一種把有機的恭順關係轉嫁到其他的社會關係之上，而這些社會關係被他們等同來看待。在五種自然的社會關係的義務裡（跟君主、父親、丈夫、兄長、以及老師）以及朋友，這些關係包含著所有必要制約的倫理。」⁶

在此，我們一方面可以很明顯地看出韋伯進行跨文化比較的動機，另一方面也可看出他的比較研究的重心所在。對韋伯而言，他最感興趣的並不是要對中國文化作整體的分析，相反的，他感興趣的只是在中國文化領域內，「完全確切地立基在與西方文化發展正正相反的面向。」⁷ 換句話說，為了彰顯西方普遍主義的博愛與非個人關係主義的特色（這是他所要分析的主要類型），中國的儒家傳統就會被看成是對比的類型（Gegentypus），而被韋伯特別強調其特殊主義（愛有等差）與個人關係主義（自己人/ 陌生人，對內道德/對外道德的二元論）的這一面向。在這種情形下，他不但忽略了儒家倫理的普遍主義面向，而且也對「五倫」中所具有的**對等的相互性的義務（symmetrische Reziprozitätspflichten）**視而不見，這些對等的相互性的義務就被他片面化（vereinseitigen），其結果就是把五倫關係誤解為是一些**非對等的有機的恭順（孝道）義務（asymmetrische Pietätspflichten）**。

因此，韋伯與派森思所持的「儒家倫理是特殊主義的」這種看法，必須要從他們並不針對「儒家倫理自身」（konfuzianische Ethik an sich），而只是將之當成西方基督新教倫理的對立面與對比類型來看待的研究方法來加以理解。為了克服他們的局限性與片面性，我們必須將儒家倫理重新擺進中國文化的脈絡下，透過以「儒家倫理自身」（konfuzianische Ethik an sich）為主要對象的研究，來對他們的看法加以相對化。其實，終生致力文化研究的韋伯也很清楚知道相對化的重要性，在談到他的一個核心概念「理性主義」（Rationalismus）的時候，他特別強調世上存在著各種不同的理性主義：「在這個字之下，我們可以相當不同的理解...人們可以進一步將這些領域的每一個以相當不同的、最終的重點與目標加以『理性化』（Rationalisierung），而且從一個角度來看是『理性的』，可能從另外一個角度來看是『不理性的』。因此，理性化可以在不同的生活領域內以相當不同的方式在所有的文化圈內呈現出來。」由此來看，韋伯具有明顯的「相對主義的理性觀」，從一方根據某一判準看來是理性的，從另外一方根據另一個判準來看，可能就是不理性的（如從功利主義的目的理性（Zweckrationalität）角度來看，強調倫理義務的價值理性（Wertrationalität）是不理性的，反之亦然）。理性是多元的，同樣的，理性化的過程也是多元的，在不同的文化圈內，理性化的過程可以有不同的形式表現，在這樣的基礎上，我們可以進一步說明，「普遍主義」在不同的文化圈內，因為其側重的重點不同，也可能呈現出不同的面貌來。

在韋伯這種比較傾向二元對立的分析方式之下，其倫理的「普遍主義」的研究焦點，如果落在行動者進行社會行動的取向之上，便有下列的論述：如果一個行動者，當他

⁶ Max Weber, pp.493-494。

⁷ Max Weber, p.13。

行動的時候，越考慮他與別人的個人關係時，那他就越有特殊主義的取向，其所依循的倫理也就越具有不理性與傳統的特性；相反的，他越不考慮與別人的個人關係，他就越有普遍主義取向，而他所依循的倫理就越具理性化的特徵。因此，對韋伯來說，他並未嚴格區分下述概念：**特殊主義化、不理性化與傳統化**，同樣的他也沒有區分**普遍主義化與理性化**。所以在韋伯眼中，中國社會是一個傳統主義籠罩下的社會，作為西方理性主義社會的**對比類型**，中國社會的整套文化設計都在不理性的、傳統主義的籠罩之下：在宗教領域內，儒家深受傳統儀式的制約，是一種儀式倫理（*ritualistische Ethik*）；在政治領域內，是所謂的家產官僚制（*patrimoniale Bürokratie*）、傳統型的支配結構；而在法律與司法的領域內，是所謂傳統型的法律，亦即實質的一不理性的法律（*material-nicht-rational*）、家產制的司法、卡迪審判（*Kadi-Justiz*）；至於在經濟領域內，經濟組織深受傳統與宗族束縛，並不區分家庭與企業。⁸ 在這樣的研究策略之下，我們看不到一個獨立自主的中國研究，以中國自身（*China an sich*）為其研究對象，所以韋伯這樣的作法才會逐漸脫離所謂「啟發的歐洲中心主義」（*heuristischer Eurozentrismus*）的色彩，落入「規範式的歐洲中心主義」（*normativer Eurozentrismus*）的陷阱，⁹ 進而隱藏著西方是進步的，中國是落後的這樣的評價標準。進入二十一世紀，整個西方世界和學界的中國圖像，相當程度上仍受韋伯的陰影所籠罩，所以我們有必要以另外一種研究方法，來重建對儒家倫理適當的社會學式的理解，以其自身為研究對象，而非透過西方人的概念建構，來理解儒家倫理所具有的普遍主義的特徵。

三、 儒家倫理的「脈絡化的普遍主義」：以「仁」為例作說明

舉例來說，我們可以簡單地分析儒家思想的中心觀念，仁道的「仁」字。「仁」除了作為一個最基礎的、普遍性的首要德目之外，「仁」還綜合了內在的、主觀的自我修養與外在的、客觀的社會指涉（*Jen als Synthese von innerlicher, subjektiver Selbst-Kultivierung und äußerlicher, objektiver Sozialbezogenheit*）等兩個面向。就字面來看，「仁」包含「人」與「二」字，這呈現出其外在的、客觀的社會倫理面向，「仁者，相人偶」，指涉著兩人的關係（*Dyade-Beziehungen*）。不少社會學家相當強調這一面向，他們認為中華文化的特徵之一，就是與社會學家的看法類似，把人看成是社會性的存在（*social being*），推至終極，人的外在的、客觀的社會指涉性，比他本身的自我來得更重要。從某種意義來說，我們可以把這樣的人觀（*Menschenbild*），當成是一個「社會學人」（*Homo Sociologicus*）來看待，這方面我曾經在討論儒家倫理的角色理論（*role theory*）有進一步的發揮，在此不再贅述。¹⁰

除了此一客觀指涉的意涵之外，「仁」其實也意味著人性的基本特徵：

⁸ Duan Lin, p.21。

⁹ 有關這兩種歐洲中心主義的區別，參見 Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung I*, (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988), p. 87.

¹⁰ 參見 Duan Lin, pp.144-184，中文簡版見林端：〈覺之教育與儒家倫理的「角色理論」〉，《華梵大學「覺之教育」學術研討會論文集》（臺北：2000年10月28日），頁266-282。

孟子曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」（《孟子·盡心下》，十六）；顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵第十二》，一）。

這些話的意思是說，「仁」這個字意指內在積極的、主觀能動的努力，為了積極實踐仁道，一個人必須自我克服與自我修養，在此，「仁」主要意味著一種個人的、內在的道德。但是在「克己」之後，還須要「復禮」，這說明了內在的道德與外在的社會規範還是要進行整合，如此一來，「仁」字的確綜合了內在的、主觀的自我修養與外在的、客觀的社會指涉，這兩個既相互對立、又相輔相成的面向。進而言之，這裡也隱含著對普遍主義的內在德性（放諸四海皆準）與特殊主義的外在規範（視情境而定）之間的綜合，從下面的討論可以更看清楚這個特色來：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」（《論語·顏淵第十二》，二十二）

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心；仁者愛人，有禮者敬人。愛人者，人恆愛之；敬人者，人恆敬之。」（《孟子·離婁下》，二十八）

直到漢代，「仁」仍常常被解釋為「愛」或「愛人」。但是這種愛，並不是墨子所謂的「兼愛」，而是儒家的「愛有差等」之愛。有差等的愛是合乎常情的人倫之基礎，孟子直指墨氏的「兼愛」是無父，強調人有親疏遠近，愛也有深淺差等，一步步由親到疏，由五倫關係到其他社會關係，是儒家實事求是的中庸之道，人不可能跳過自己的至親而去擁抱陌生的他者，相反的，必須內聖外王、修齊治平，根據人性（人有親疏遠近）一步步往外推出去：

「...聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（《孟子·滕文公上》，四）

孟子曰：「仁之實，事親是也。」（《孟子·離婁上》，二十七）

哀公問政。子曰：「...故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺（差），尊賢之等，禮所生也。」（《中庸》，第二十章）

承認物有不齊，愛有差等，先由事親開始來實踐仁道，親親而仁民，仁民而愛物：

（孟子）曰：「夫物之不齊，物之情也...子比而同之，是亂天下也！」（《孟子》滕文公上，四）

孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（《孟子》盡心上，四十六）

一波波向外擴充，由至親（初級團體，primary group）到遠親，再到其他人（次級團體，secondary group），最後才到萬物。一個階段、一個階段推出去，其涉及的參考群體（reference group）逐漸擴大，「愛」的應用便有程度上的差異。「愛」的普遍主義的

特性並沒有放棄，但在其一步步擴大其適用範圍時，因應特殊脈絡而有不同程度的應用。透過同時對普遍主義與特殊主義的堅持，「仁愛」體現了其特有的實踐與擴充之道。這種以自己為中心，向一波波類似同心圓的外圈推展的架構，當代社會學家費孝通稱之為「差序格局」。¹¹

為什麼仁愛的實踐要從侍奉父母開始？陳榮捷解釋得很清楚：「儒家從父母開始，是因為與父母的關係是人生的第一個關係，而且是絕對必要的關係，人們可能缺乏其他關係，但不可缺乏它。從實踐的角度來看，它也是最近的關係。作為一般的實踐之事，雖說人有對著所有人的而發的良好心意，但是人最先尊敬的是其中離自己最近的人。這涉及到的是愛的應用有所差等，而不是愛的本身，因為無法想像會有一半的愛或四分之一的愛的情形。儒家一再強調仁是愛所有人，理應貫徹仁的包含一切的特質。」¹²從現代的社會學理論來看，這種解釋相當合乎人的成長過程，最起碼在一個人的自我（self）的形成過程，父母扮演著關鍵性的角色。社會學家米德（George Herbert Mead, 1863-1931）認為人的自我是從互動中產生出來的，人們在互動中「扮演他人的角色」（taking the role of the other），從而把真實的與想像的他人的態度，都轉成自己的。在幼兒成長的過程中，父母是其社會化（socialization）過程中的「顯著他人」（significant other），透過與父母的互動，人們不但學習到自己的角色，同時也學習到父母的角色。小孩在遊戲中喜歡扮演父母的角色，而讓洋娃娃或其他小孩扮演小孩的角色，就是這種學習的過程。¹³儒家把這種在家庭中與父母的原生自然關係當成「仁愛」的基礎，並將其擴而廣之，成為一切社會關係的基礎。在這裡，儒家並不嚴格去區分家庭裡這種「初級關係」（primary relationships）與其他社會團體的「次級關係」（secondary relationships），而且認為後者可以消融在前者所體現的「仁愛」之中。在這一點上，儒家的想法與米德有顯著的差異。

對米德來說，一個人自我的成長，僅靠與關係較近的父母等特殊性的「顯著他人」是不夠的，人還必須與關係較遠的、普遍性的「概化他人」（generalized other）（如郵差、售貨員等）互動，學習他們的態度與角色，然後轉化成自己的。對米德來說，這兩種「他人」是同等重要的，一個小孩不只要與家人互動，還要進一步進入社會，與其他他人互動。而面對這兩種「他人」的互動原則基本上是不同的，前者較具全人格的特質，後者則比較形式化、片面化。儘管儒家也認識到親屬關係與擬親關係（如五倫）與其他社會關係的不同，但是前者是人際關係的重點所在，其他的社會關係應該朝向五倫的方向發展（家庭化、擬親化），要長成一個人，就必須在五倫（尤其是家庭）的社會關係中內化「顯著他人」的態度與角色，不斷自我克服與修養。在這裡，與「概化他人」的關係主要被視為是與「顯著他人」的關係的進一步延伸而已（擬親化），兩者的差異是「量」上的、程度上的差異，而不是「質」上的、根本性的差異。如此一來，五倫關係與其他社會關

¹¹ 參見費孝通：《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年重刊），頁25-33。

¹² Wing-tsit Chan, "Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)," in: *Journal of Chinese Philosophy* 2(1975): p.111, 黑體為筆者所加。亦參見杜維明，〈仁：《論語》中一個充滿活力的隱喻〉，收於氏著《儒家思想—以創造轉化為自我認同》（臺北：三民書局，1997年），頁85-99。

¹³ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: University of Chicago Press, 1934)。

係就被綜合起來，個人性的、特殊的關係與非個人性的、普遍的關係被融合起來加以看待，以達到「四海之內，皆兄弟也」的理想。

在這樣的思維模式裡，特別要強調的是「一與多」，「一元論與多元論」或「普遍主義與特殊主義」的綜合。這也就是宋儒張載在《西銘》裡面強調的「理一分殊」，以及唐君毅、陳榮捷等所強調的「一多相融」，這是中華文化的特色，不只儒家如此，佛家與道家也有類似的思想：

「乾稱父，坤稱母。...天地之塞，吾其體。天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。...尊高年，所以長其長，慈孤幼，所以幼吾幼....」（張載，〈西銘〉）¹⁴

「所謂中國之儒家思想之不離二與多以言一，即不在諸個體之事物之外說一；而常只於事物之相互間之作用、功能、德性之感應通貫處說一。由是而儒家思想，及自始無意消融個體之多，於一太一或一自然之中，以執一以廢百。換言之，即個體之存在，乃為吾人所直下肯定者。然後任何個體之可與他個體互相感通處看，則任何個體，並無一封閉之門戶....」¹⁵（唐君毅，〈哲學概論〉）

「我們可以很充分地說，對於儒家、道家與佛家等三個體系而言，對於明顯介於『一』與『多』之間的衝突問題的解決之道，在本質上是相同的，亦即『一包含其他』（each involves the other）。三者之中，沒有任何一個學說體系會把『一』理解成將『多』吸納且化消者，反之亦然。它們都堅信『一需要其他』（each requires the other）的道理。」¹⁶（陳榮捷〈中國宗教中的個人〉）

從這個角度來看，我們發現儒家最強調的「仁」或「仁愛」，不但包含內在面向與外在面向，而且也體現了「一與多」、「普遍主義與特殊主義」的綜合。「普遍主義」與「特殊主義」對於儒家來說，並不是絕對對反的東西，相反地，儒家試圖將普遍主義與特殊主義加以統一，然後作一個綜合性的考量。而這種綜合的結果，是一種特別的普遍主義。這種普遍主義立基在脈絡化、個人關係化的仁愛之基礎上，與基督新教倫理（清教徒倫理）的「去脈絡化的普遍主義」（dekontextualisierter Universalismus）相比，我們可以稱儒家倫理的這種特性為「脈絡化的普遍主義」（kontextualisierter Universalismus）。¹⁷

在清教徒倫理與儒家倫理之間的對比中，首先是落在如何將對內與對外道德的二元論（Dualismus zwischen Binnen- und Außenmoral）加以克服的問題之上。就清教徒倫理來說，在西方基督教的傳統之下，逐步發展出一個去脈絡化的、即物化的（*versachlichter*）**普遍主義**，這是一種市民的社會倫理（bürgerliche Sozialethik）。這種倫理一步步將所有

¹⁴ 有關張載這段話的精神，亦參見杜維明，〈宋明儒學的宗教性和人際關係〉，收於氏著《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，頁 147-166。

¹⁵ 唐君毅，〈哲學概論〉（上）（下）（臺北：學生書局，1980年），頁 833。

¹⁶ Wing-tsit Chan, "The Individual in Chinese Religions", in: Charles A. Moore ed., *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, (Honolulu: 1967), pp.298-300, 雙引號為筆者所加。

¹⁷ 「去脈絡化」(dekontextualisieren)一字出自 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983), pp.119,190, 亦見 Wolfgang Schluchter, p.234；我再進一步引伸其義意，使用相對於「脈絡化」(kontextualisieren)一字而言。以下的對比參見 Duan Lin, pp.56-58。

自然產生的社會團體（現世的恭順的團體、家庭、氏族等）加以相對化與貶抑化；相反的，就儒家來說，從中華文化的傳統裡，逐步發展出一個**脈絡化的、個人關係化的（verpersönlichter）普遍主義**，然後建立起一個獨具特色的社會倫理，它不但沒有貶低自然的、個人的關係，相反的，它把這種自然的、個人的關係（尤其是**五倫**）加以神聖化，然後以它們作為所有社會倫理的基礎。

發展到最後，首尾一貫的、徹底的清教徒倫理會得到兩種結果：**自我徹底的內在孤獨感，以及把最親近的人（鄰人）看成一個陌生人**。這種禁欲的新教倫理藉此建立了一種動機，朝向**即物化**發展，首先在宗教內的人際關係裡，再來則應用在宗教之外的人際關係上。所有的人際關係，不管是針對自己人或者針對陌生人，無可避免地都被它去**脈絡化、即物化**了。推至終極，在自己人與陌生人之間不再存有任何差別。無論認識與不認識的人都是一樣的，在此意義下，這個倫理體現了一種**去脈絡化的普遍主義**：這世界上的所有人對我來說都是一樣的，更確切地說，都是一樣陌生的。對韋伯來說，這種就事論事、即物化的宗教倫理（及其派生出來的社會經濟倫理），在歷史的弔詭下，非預期地與理性化的資本主義精神有著「選擇性的親近」（*Wahlverwandschaft*）的關係，這是他在《基督新教倫理與資本主義精神》一書中所要處理的主要課題。¹⁸

相反的，首尾一貫的、徹底的儒家倫理也會帶來兩種結論：**置身在一個「大家庭」之內，以及將陌生人當成自己人來加以看待**。因此，儒家倫理便創造了一個動機，朝向個人關係化（*Verpersönlichung*）發展，希望把所有的人際關係都加以個人關係化。所有的人際關係，無論是跟陌生人的關係，或者是跟自己親戚的關係，都會因此而**脈絡化、個人關係化**。因此，這裡便沒有所謂的自己人跟陌生人、親戚與非親戚的區別。在此意義下，儒家倫理具體建構了一個**普遍主義與特殊主義的綜合**。更確切地說，就是一種「**脈絡化的普遍主義**」：四海之內，皆兄弟也。

對於一個行動者而言，清教徒的「**去脈絡化的普遍主義**」以及儒家的「**脈絡化的普遍主義**」，二者的區別在於：行動時要不要考慮互動的另外一方與自己之間的個人關係（究竟是認識的或陌生的）。對於清教徒倫理來說，它具有**去脈絡化的普遍主義**的特性，那是因為一個行動者在這樣的倫理信條的要求下，並不先考慮與另外一方的個人關係，然後才進行他的行動。相反的，儒家倫理具有一種**脈絡化的普遍主義**的特性，因為一個行動者在他的倫理信條的要求下，首先要考慮到跟另外一方的個人關係，然後才能進行他的行動。

清教徒倫理所具有的「抽象的能力」（*Abstraktionsleistungen*）的範圍，與儒家倫理所具有的，在本質上具有相當明顯的差別：正因為清教徒倫理具有一種**去脈絡化的普遍主義**的特性，所以它會要求一定程度的「去脈絡化」與「去動機化」（*Demotivierungen*）的抽象能力；¹⁹相對來說，就因為儒家倫理具有一種**脈絡化的普遍主義**的特性，所以它所要求的就不是「去脈絡化」與「去動機化」的抽象能力，相反的，其所要求的是一種

¹⁸ 參見 Max Weber, *Die Protestantische Ethik I, Eine Aufsatzsammlung*, (Gütersloh: 1984)。

¹⁹ 「去脈絡化」與「去動機化」二詞語出 Jürgen Habermas, p.119。

「脈絡化」與「動機化」的抽象能力，亦即將具體的「五倫」加以抽象化、普遍化：換句話說，這種倫理體現了「抽象的」與「具體的」兩個面向之間的**綜合**。

討論至此，我們要進一步說明，掌握儒家倫理所具有的特性，除了對自己的歷史文化的傳統有清楚的理解之外，更重要的是為了尋求它在當下的現實所可能具有的意義。因此，我們要將問題焦點轉回當代，具有「脈絡化的普遍主義」特性的儒家倫理，在二十一世紀的全球化（globalization）浪潮之下，究竟還具有何種意義？它能否與時俱進，展現其日新又新的精神？要回答這樣的問題，我們首先要認識到這種「脈絡化的普遍主義」，正因為它是一種具規範力量的倫理訴求，會具體地體現各個交流與溝通的層次之上：不只在微觀的個人行動與互動層次之上，面對他人會起作用，同樣地在宏觀的社會與文化層次之上，面對其他社會與異文化的態度上，一樣會發揮相當關鍵性的作用。如果我們把眼光由微觀的個人行動與互動層次，轉到宏觀的社會與文化層次之上，我們可以發現，在舉世的全球化的浪潮之下，儒家倫理的這種特色，很有可能在二十一世紀中，發揮其調和鼎鼐、一多相融、既此且彼的作用。這樣的想法，並不是空穴來風，沒有任何客觀基礎的自我陶醉。相反的，從最近不少西方世界研究全球化與「第二次現代」(Die Zweite Moderne)的社會學家的作品裡，我們可以確切地找到一些殊途同歸的有力佐證。

如果說韋伯與派深思等人，是對西方由傳統社會過渡到「第一次現代」(Die erste Moderne)的過程，提出反省的西方社會學家，則我們以下討論的學者及其學說，則是對西方甚至全球由「第一次現代」過渡到「第二次現代」的過程，提出進一步深刻反省者。相對於研究「第一次現代」的西方學者，往往不自覺地把西方的現代當成唯一的現代，並且賦與排他式的普遍主義化的訴求，因此往往容易落入西方中心主義的陷阱；而這些研究「第二次現代」的學者，則對非西方社會多元的另類現代形式，有著更多將心比心的同情式理解。起碼前者所常具有的「現代西方—傳統非西方」這種「二元對立」式的化約命題，一步步被他們所超越。在此前提下，他們的觀點與儒家倫理的一些主張，存在著彼此匯通、甚至殊途同歸的可能性，也不太會令人感到意外。

四、當代西方社會學家看全球化下的「普遍主義」與「特殊主義」：以貝克 (Ulrich Beck) 的「脈絡的普遍主義」為例作說明

當代德國社會學家貝克 (Ulrich Beck, 1943-) 在 1986 年出版了《風險社會》(Risikogesellschaft)²⁰ 之後，陸續提出了所謂「風險社會」、「個人主義化」(Individualisierung)、「反思性的現代化」(Reflexive Modernisierung)等概念。近年來，他進一步發展這些概念，並與「全球化」的議題結合起來，與英國學者紀登斯 (Anthony Giddens)、愛爾布勞 (Martin Albrow) 等人合編所謂「第二次現代」的叢書，致力於此一課題的共同研究。我們這裡主要引用的是他在這套叢書中的一本書：《何謂全球化？全球主義的謬誤—對全球化的回答》裡的觀點。²¹

²⁰ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt-M.: Suhrkamp, 1986)。

²¹ Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus — Antworten auf Globalisierung* (Frankfurt-M.: Suhrkamp, 1998)；中譯本書名改為《全球化危機：全球化的形成、風險與機會》，貝

在所謂「第二次現代」的世界裡，在全球化的浪潮下，民族國家趨於式微，跨國企業可以自行決定哪裡是投資地、哪裡是生產地、哪裡是納稅地和居住地。我們生活在一個沒有距離的世界，但是資本主義的模式和現代性(modernity)的模式並非只有一種，所以各種資本主義和各種現代之間，必須彼此建立起相當密切的關係。主張「第二次現代」，意味著這一代的西方社會學者自我批評的第一步，跟十九世紀社會學下半葉誕生的馬克斯(Karl Marx, 1818-1883)、涂爾幹(Emile Durkheim, 1858-1917)與韋伯等人的古典社會學理論，還有後來派深思的「現代化理論」(theory of modernization)不一樣，這些人都相當程度地強調西方的現代性模式的獨特性和唯一性；相反的，強調「第二次現代」的貝克等人，他們已經體會到西方的現代性模式並不是最進步的，或是唯一的現代性模式，歐美以外的世界，必須立基在它們自身的歷史，和自我理解來加以界定，它們擁有自己的現代性模式，再也不能被看做是(西方)現代性的反面，或是缺乏現代性的例子。²²

貝克很中肯地強調，在「第二次現代」中，世界上不同的文化與不同的宗教，經由不同的道路發展出不同的現代性觀念，它們也可以在不同的情況下，缺少某種現代性。因此，在承認多元現代的基礎上，全球化迫使不同的現代展開對話。在這樣的認知基礎之上，貝克討論到我們前面所處理的「普遍主義」與「特殊主義」(他稱之為「脈絡主義」[Kontextualismus])之間的難題，尤其是擺在跨文化的對比(interkultureller Kontrast)層次上來加以討論。他繼承了尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)和萊辛(Gotthold E. Lessing, 1729-1781)的傳統，這個傳統拒絕「非此即彼」的方式，而是想要把「普遍主義」和「脈絡主義」結合起來，而強調在「第二次現代」裡一種「有脈絡的普遍主義」(kontextueller Universalismus)。這樣的企圖，事實上跟筆者在前面的書中強調的儒家倫理的特性—「脈絡化的普遍主義」(kontextualisierter Universalismus)—是相當類似的。²³在這種「普遍主義」的大纛之下，多元的現代才可能並存：儒家倫理影響下的東亞現代化，是有別於西方的另一種現代化。

於是，貝克等「第二次現代」的社會學家，便在承認資本主義是多元的，現代也是多元的基礎之上，來看待全球化的問題，全球化迫使世界存在不同的現代，彼此之間展開對話。這遠比另外一些學者的觀點來得允當，如前一陣子很流行的杭亭頓「文明衝突論」，²⁴還有亞洲經濟風暴時，許多西方經濟學家對於「東亞現代」的普遍質疑(他們字裡行間裡，總是難忘西方人開創現代社會的光榮，對於東亞現代社會能否長治久安充滿疑慮)。貝克等人的立場，的確為真正的不同文明之間、不同現代的形式之間的可能對話，開啓了嶄新的一頁，我們也是立基在這樣的立場，來討論儒家倫理的當代意義，究

克著，孫治本譯(臺北：臺灣商務印書館，1999年)。

²² 貝克，《全球化危機》，中文版序，5。這也是筆者批判韋伯以及派深思的原因所在，在他們過度二元對立的作法下：相對於西方現代社會，中國社會就被當成傳統社會的代表，缺乏西方所獨有的現代性。

²³ 筆者的書成稿於1994年底，1997年中出版；貝克的書德文版完成於1997年，中譯本1999年出版，彼此完全沒有參考對方的作品，但觀點之接近，幾乎可以用「殊途同歸」形容之。

²⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*(New York: Simon & Schuster, 1996).

竟受儒家倫理影響下的現代性，能夠在哪一方面，為全球不同文明之間的對話，提供它特別具有的貢獻與幫助？

在貝克的書中，他區分兩種不同的類型，一種是所謂「排除式的區分」(exklusive Unterscheidungen)，另外一種則是所謂「包含式的區分」(inklusive Unterscheidungen)。所謂「排除式的區分」，根據「非此即彼」的邏輯，這種區分類型，把世界看做是彼此分隔開來的世界，或者是附屬關係，或者是上下關係，而在這彼此區隔的世界中，不同的認同和歸屬彼此排除；相反的，「包含式的區分」則創造出完全不同的「秩序」的圖像，在這種區分中，介於不同範疇之間，並不是例外，而是常規。「包含式的區分」有一個很重要的優點，它使一個更有彈性的「界限」(Grenze)的合作式的觀點成為可能，在此，「界限」並非產生自排除(Exklusion)，而是產生自更堅實的「雙重包含」(doppelte Inklusion)的形式，一個人參加了許多不同的圈子，而且因此有了限制，於是在「包含式的區分」架構下，「界限」被看成是一種彈性的模式，這種模式使「兩相重疊的忠誠」成為可能。而在「排除式的區分」的典範下，只能把全球化當成破壞一切的狀況，在此全球化必須消除所有區分，並以「不可區分性」(das Ununterscheidbare)取而代之，而且是此一過程的極致。相反的，「包含式的區分」的典範優點，使得我們在社會學研究的實用論證上得到支持：唯其如此，使我們將社會學式的思維模式運用在「全球性」(Globalisierung)的研究成為可能。在這裡，新類型的世界與自我的交會(你泥中有我，我泥中有你)，這需要靠社會學來作新的解釋，因為沒有社會學，此一交會的經驗，既無法以理論與經驗來加以認知與研究，也無法在政治上加以實際處理，所以過去「排除式的區分」的種種假定，必須加以重新檢證，其實在新的世界社會之中，處處是「包含式的」生活、生涯史與國家形式。²⁵

在這裡，我們看到的並不是杭亭頓所謂的「文明衝突論」。杭亭頓認為當儒家文明崛起後，無可避免地會跟西方的文明產生衝突，而在衝突過程中，儒家文明會與伊斯蘭文明聯合起來，對付西方的基督教文明(這是典型西方二元對立的思維模式)。而在所謂「第二次現代」的世界裡，其實正是要超越這種思維模式。如何超越呢？這就變成是一個「文化普同論」與「文化相對論」，或者說是「普遍主義」與「特殊主義」之間的兩難命題，我們究竟要如何加以克服呢？普遍主義的優點是，由於其適用範圍包括他人，因此會認真地對待他人，但是其缺點是很容易強使別人接受自己的觀點；另一方面，相對主義或脈絡主義的思考也是不可放棄的，因為他們強化了對於文化差異的尊敬，並且使觀念的交換成為必要。於是，在「普遍主義」與「脈絡主義」(Kontextualismus，或者說「特殊主義」)之間要作一個決定，面對這種兩難命題，貝克強調應該拒絕「非此即彼」的模式，而是在尼采與萊辛的傳統之下，尋找一種「包含式的區別」。貝克在這裡想要把「普遍主義」與「特殊主義」加以整合，這種企圖心，與儒家倫理的整合一與多的努力，其實是相當接近的。為了進一步論證，他嘗試建構一個四種排列組合的情況，筆者將它整理成以下的列聯表：²⁶

²⁵ Ulrich Beck, pp.95-96。

²⁶ Ulrich Beck, pp.141-149.

表二：貝克對「普遍主義」與「脈絡主義」所作的四種排列組合

	普遍主義	脈絡主義（特殊主義）
普遍主義	普遍主義式的普遍主義（uU）	普遍主義式的脈絡主義(uK)
脈絡主義（特殊主義）	脈絡式的普遍主義(kU)	脈絡式的脈絡主義(kK)

在這樣的列聯表中，我們可以看到，「普遍主義式的普遍主義」(uU) 跟「普遍主義式的脈絡主義」(uK) 在不同程度上都具有總括一切的特性，前者如啓蒙時代的思想，其所討論的人，其實主要是指男人，或更正確地說，是指受過高等教育的白種男人；而「普遍主義式的脈絡主義」其實也達到徹底的相對主義，強調觀念的交換反正是不可能的，所有人都是自己的特色，彼此間有不可跨越的鴻溝，這種「不可共量性」的論點，得到一種本質主義式的世界觀，認為世界是什麼，我們就得接受。貝克強調：被絕對化的相對主義就會像被絕對化的絕對主義一樣，對他人的真理視而不見。既然認為文化間的鴻溝無法逾越，所以彼此間在先驗上就假設對話沒有可能發生。

相對於此，我們應該從經驗的立場出發，認為在現在的經驗世界裡，我們生活在同質性的時代、全球化的時代中，所有想要擺脫逃入分隔世界中的想像中的嘗試，都是荒唐而非自願的，所以我們應該採取一種脈絡主義的普遍原則。我們必須用一種嘗試的態度，用一種實驗、經驗的態度，來避免絕對化的相對主義，我們甚至要學習如何穿越別人的聖地，來學習笑我們自己的聖地。於是此脈絡關係的概念直接整合到普遍的脈絡之中，要麼存在普遍主義，要麼不存在普遍主義這種二選一的命題失效，代之而起的是有我的、你的普遍主義，有許多不同的普遍主義，所以普遍主義是複數而非單數。貝克舉人權（human right）的問題為例：人權的觀念也存在其他文化、傳統和宗教中，與西方觀點或有不同，或有相互補充的意義。因此人權普遍主義的主張，應該是在不同人權的普遍主義觀點的競爭下發揮作用，彼此對話，彼此競爭，而且相互學習。

貝克進一步強調，在「第一次現代」和「第二次現代」之間，有一種最根本的差別：已經實現的全球性的不可改變性。其涵義是說，我們生活在一個多面向、多中心的、偶發的世界社會中，在這個世界社會裡，跨國的行動者和民族國家的行動者，彼此玩著貓捉老鼠的遊戲，這是一個沒有世界國家、世界政府的世界社會，一個全球性的去民族化的資本主義形成了，這裡沒有國際政權，不管是經濟的或政治的。在此貝克進一步談到，過去民族國家強調的「二元對立」的主權模式，被跨民族國家或包含式的主權所取代。在「第一次現代」裡，民族國家式的主權觀念是一種「排除式的主權」；在「第二次現代」裡，類似歐盟的跨國性國家具有包含式的主權觀念，取代了排除式的主權觀念，全球性的主權行動被開啓了。因此，包含式的主權意味著一方面交出部分主權，一方面贏得建立在跨國合作的政治權力之上。貝克這種由歐盟模式所體會出來的「包含式主權」的觀念，其實某種程度也可以拿來反省兩岸三地之間的關係，海峽兩岸並不是二元對

立，而可能在一種彼此包含，且有彼此差異的情況下，作出某種程度的整合。²⁷

舉個例子來說，西元兩千年二三月間，有兩件看似相反的事情，在台灣社會裡，都興起一連串的風潮。第一件事是西方文化進入台灣社會的一個重要前哨，在一個現代化、個人主義化的世界觀裡，私人感情生活以及切身的生命情懷的種種感受，被看成是極端重要的事情，再加上無所不在的消費文化，在資本主義社會下，刺激消費與休閒的各種廣告與行銷系統，促使西方人的節日，二月十四日的「情人節」在台灣掀起一波波的風潮，而且好像一年比一年重要，這使得台灣人的腳步跟著西方人的腳步，亦步亦趨，卻沒有太多人去思考這裡面所具有的特別意義，這是否跟全世界的麥當勞化、可口可樂化是一樣的，還是有別的意涵？我們在此不擬作深入討論。與此相反的是，台灣導演李安所執導的電影「臥虎藏龍」在西方世界造成相當大的轟動，不但票房歷久不衰，而且裡面中國式武打、音樂以及中國人的生死觀、愛情觀、武俠觀等等，似乎都藉著李安的指導與包裝，進入西方人的世界，勇奪多項影展大獎。我們姑且不要過度苛責這部影片到底有多少中國味或好萊塢味（事實上，很可能是這些東西的混合體），但是用中文發音，並且呈現出中國式的武俠，或某種程度的中國人的思維模式，透過這部影片讓多數的西方人接觸到中國的東西，甚至李安接受成龍的建議，穿著中山裝在頒獎典禮出現，然後不忘用中文感謝他的父母，這都一定程度深具中國特色。這說明了東亞的現代化模式，透過電影這樣的文化媒介體系，一定程度也會進入西方的文化體系，不同的現代之間，並不是絕對的二元對立的，而是互相參照、互相包容，這裡沒有誰對誰錯的二分法，而是彼此間的差異跟彼此之間某種程度的類似，相類似的是現代，但相差異的是不同型式的現代。在「第二次現代」中，世界上不同的文化與宗教，會由不同的道路發展出不同的現代觀念。而他們也可以在不同的情況下缺乏某種現代性，因此在承認多元現代的基礎上，全球化迫使不同的現代展開對話。

五、其他學者的反思

筆者從兩千年前儒家經典所擷取綜合的分析結果，居然與當前進入二十一世紀西方「第二次現代」的社會學家的結論如此類似，我們強調「包容式的區別」，而非「互斥性的區別」，我們強調「脈絡化的普遍主義」，而非「去脈絡化的普遍主義」（或「普遍主義式的普遍主義」）。作這樣的說明並賣弄學術名詞，事實上，我們的企圖有其實際應用的面向，亦即進入二十一世紀的「第二次現代」的世界裡，在全球化的浪潮之下，我們要作跨文化的、包容式的努力，儒家倫理所體現的包容異己、容忍不同意見的可能性，以及既同且異、既異且同這樣的思維特徵，正是我們在東亞社會逐漸崛起的新世紀裡，所不可不認真反省的重要面向。如果真能發揮這種「脈絡化的普遍精神」，相信不會二元式的由「西方中心主義」跳到「中國中心主義」，把中西文化對立起來，或者要麼全球化，要麼在地化，然後又把兩者對立起來。

這種看法，就是德國社會學家盧曼（Niklas Luhmann, 1927-1998）所謂的「二值邏

²⁷ Beck, pp.190-191。

輯」(zweiwertige Logik)，我們應該要用另一種「多值邏輯」(mehrwertige Logik)來加以取代，嘗試加以超越。同理，「單一脈絡性」(Monokontextualität)也應被「多脈絡性」(Polykontextualität)所超越。²⁸

盧曼受到德國哲學家根特(Gotthard Günther)的影響，使用「單一脈絡性」與「多重脈絡性」等概念，根特希望以「多值邏輯」來超越亞里斯多德的「二值邏輯」，盧曼再進一步將這樣的說法加以社會學化，用來分析進行觀察與描述的社會事件。「脈絡」就是我們立基在一個區別之上所能觀察到的一切，而在對一社會系統進行觀察時，有所謂「一階觀察」與「二階觀察」的區分：在一階觀察的層次上，世界表現是單一脈絡的，一切所呈現的始終是二值的，不是正值就是負值，其他第三種可能性(包括二值的統一在內)，統統被排除在外，而其實這第三種可能性卻是無限多存在的。前述韋伯與派深思二元對立式的思考模式，就是這樣的產物：立基在韋伯選定的一個區別範疇之上，所有東西被二分開來，不是正值就是負值，要不是形式的就是實質的，要不是理性的就是不理性的等等。我們必須進入「二階觀察」來加以修正檢討，「二階觀察」是對「一階觀察」加以檢討，「二階觀察者」可透過對觀察的觀察，來推斷自己特有的觀察運作，並把自己的觀點相對化，相對於「一階觀察」停留在一個單一脈絡的世界，在「二階觀察」層次裡，相應的是一個多脈絡的世界，多脈絡性指的是存在許多區別，無法被一個阿基米德式的觀點安排在一起並且相互比較。

對盧曼而言，在現代社會中會出現各種不同的觀察，過去各種本體世界的單一脈絡性，在現在功能分化的社會中，被各個次系統所具有的各種世界的多元脈絡性所取代，多元中心取代一個單一的中心，對各種社會的解釋仍可能，但每個解釋都只是諸多觀察中的一個。這樣的情形之下，我們發現在盧曼這樣的思維模式下，非此即彼二元對立的思考方式因為它所具有的單一脈絡性，在進入二十一世紀的時候，會遭遇重重的挑戰。尤其用來分析講究既此且彼的中國文化特色，如儒家倫理所強調的，普遍主義與特殊主義這兩個既相反又互賴的並存關係，用這樣的概念範疇與思維模式，容易誤解與失焦，而必須用多值邏輯以及多脈絡性的行為模式，才能作某種程度的同情式理解。儒家倫理所體現的天人合一、德主刑輔、儒法並行、相輔相成、和諧圓融、既此且彼、一多相容、衡情酌理、國法不外人情等等特色，我們必須要用新的思維模式，跳脫出亞里斯多德以來的二值邏輯的窠臼，才能對中華文化與儒家倫理作清楚的理解與說明。

在這種正確的掌握與認知基礎之上，我們進一步討論：這種特有的思維模式對新的全球化的世界社會，究竟能夠有何積極的貢獻？文化接觸的過程難免引起爭鬥、緊張、對立、衝突甚至戰爭，但人們逐步有一個更清楚的傾向，就是希望彼此共存共榮。生活在一個全球化的世界社會之中，要避免戰爭，或不必要的文明衝突，適度避開「二值邏輯」的非黑即白、非敵即友的思維模式是相當重要的。正巧在這一點之上，儒家倫理的特色可以提供「脈絡式的普遍主義」，以及「包含式的區別」的想法與作法，這種既此且彼、既相同又相異的可能性，如果能夠做到這一點，對於世界社會中各種大文化的匯

²⁸ Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990), pp.294-333。

通與交流，無疑地會有相當積極的貢獻。

近年來，劉述先先生也在「理一分殊」的現代詮釋之基礎上，彰顯了儒家倫理所具有的開放性，希望在世界倫理的對話中，可以從多元的歧異中尋求不同的統一。他強調東方知識份子，在強勢西方文明的席捲之下，透過文明間的世界倫理的對話，其實是可以克服「文化中心主義」與「文化相對主義」所產生的種種問題。²⁹劉教授認為應該繼續堅持追求真理的態度，但普遍的真理會因具體的脈絡而現，因此理一而分殊，他劃分兩種倫理，「極小式的倫理」是作為不同信仰的人能共同遵守的，但儒家倫理本身卻應該同時也建立一套「極大式的倫理」，我們必須發展出自己的一套，才能成為多元中的一元，與其他傳統交流，產生多元互濟的效果，所以這兩件工作雖然相反但卻相成。

換句話說，共同的是極小式的倫理，而在自己文化傳統中卻應該繼續建構自己倫理的特色，如此，共有的極小式與獨特的極大式並非二元對立的，而是既相反又相成的。劉教授這種看法其實也是典型的理一分殊、一多相融的看法，跟我們前面所討論的，無論是筆者所提出的「脈絡式的普遍主義」，或是貝克所提出的「包容式的區別」，還是盧曼所提出的「多值邏輯」與「多元脈絡性」，其涵義其實都是相通的。由此來看，新儒家的想法與當代西方社會學家的想法相去不遠，這其實是值得重視開發的一種新的研究方向。一方面，如果處理得當，或許可為當代儒學研究開展一條展新的道路；另一方面，或許也能協助西方世界，對於中國傳統儒家倫理能有更進一步的理解，不只是同情式的理解，且是在他們具體在全球化的、多元的世界社會中，具體實踐、體會儒家倫理的特性，就像他們觀看「臥虎藏龍」一般。

美國社會學家羅伯森（Roland Robertson）在他有關「全球化」的書中，³⁰也提到有關「普遍主義」與「特殊主義」的問題，他認為此一問題已構成全球文化形式的一個重要軸心。他不是簡單二分地，把「普遍主義」看成應當適用於所有人的原則，而把「特殊主義」只看成應當「在本地」適用的原則。他認為兩者已經無可避免維繫在一起，成為全球網絡的一部份，所以他乾脆新創一個名詞「全球地方化」（Glocalization），來說明「全球化」與「地方化」並不是二元對立的互斥現象。他認為下述兩種趨勢已經整合在一起了：一方面，是經驗的普遍性和日漸增多對特殊性的期待；另一方面，則是普遍性的經驗和日益增多對普遍性的期待。從這兩方面來看，普遍主義的主題和特殊主義的主題，已經統一起來，後者（普遍主義的特殊化，particularization of universalism）意味著普遍性的東西被賦予全球人類的具體性，而前（特殊主義的普遍化，universalization of particularism）則意味著，特殊性（particularity）或他者性（otherness），這種思想可以無遠弗屆地擴散。³¹

因此，他認為當代全球化的問題，應把它看成是「特殊主義的普遍化」，以及「普遍主義的特殊化」，這種雙重過程的制度化。因此，對於當代全球化的抵制（如伊斯蘭

²⁹ 參見劉述先，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中研院文哲所，2000年）與〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話：以東方智慧傳統為重點〉，收入本書第二章。

³⁰ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992)。

³¹ 同上書，頁102。

教基本教義派的激進立場)，一方面，可看成是一種反現代的形式；另一方面，也可看成是一種反後現代的形式。羅伯森強調，「普遍化的特殊主義」與「特殊化的普遍主義」在全球化的領域內已經制度化了，他認為這兩者已經朝向一種互補性的發展。二十世紀後期的全球化，包含前述兩者的制度化，他更具體的指出，這種制度化的過程，體現在所謂社會體化（societalization）、個體化（individualization）、由社會組成的國際體系之鞏固化，以及全人類意識的具體化（concretization）等等的相互滲透的過程之中。以個人為例，他主張全球化繼續推動著個人的制度化建構（institutionalized construction），這包含兩個面向：一方面，涉及的是參與理性化的社會組織的人的各層面；另一方面，則是對私人主體的個人公開加以稱讚。在此，國家的調節角色仍發揮相當功能，但國際的非政府組織越來越重要，並促進了教育、人權、婦女權利、衛生等各方面的個人主義。總而言之，全球性對個人主義的鼓勵，是與日益增多的多族群性和多文化性息息相關、齊頭並進的。³²

我們認為，貝克與羅伯森等社會學家對全球化的分析與結論，很值得與強調「理一分殊」、「一多相融」的儒家倫理相提並論。在西方歷經第一次現代、第二次現代的發展歷程後，有識之士終於注意到「調和共存」的重要性。由地球有限的資源與信仰分歧的眾多人口來看，一味地戡天役物，一味地有我無他，如基督新教倫理所主張的「宰制現世的理性主義」一般，只會一步步將世界推入一個沒有未來的發展方向。反之，儒家倫理的「適應現世的理性主義」，天人合一的積極主張，基本上在面對普遍主義與特殊主義的「差異中的統一」的問題，可提供更豐富的思維模式，以及更深切的反省。在所謂「第二軸心的時代」裡，劉述先教授這幾年參與的全球對話、全球倫理的思想運動，事實上也值得在此提及。他提及宗教哲學家希克（John Hick）指出，基督教有三種不同的思路，一種是排他主義，一種是包容主義，一種是多元主義。排他主義強調只有基督宗教能把握終極真理，包容主義主張其他宗教可掌握部分真理，多元主義則強調各宗教有不同達到終極真理的方法。希克強調包容主義仍是絕對主義的變相，只有採取真正的多元主義的立場，才能符合國際現勢的發展。如此看來，這樣多元主義的立場，其實並不否定不同宗教在各自的終極性追求裡，皆有可能進一步達到其終極境界的，亦即在「多」中皆有「一」的可能性，而任何到達終極的途徑與其他途徑並不是二元對立的。

美國哲學家史密斯（Huston Smith）在他的作品《超越後現代心靈》一書中，³³特別對西方現代的心態提出批判，尤其是所謂「排他性的知識」。在這本書中，他認為近代西方科學的發展常常忘記它是有限制的，而且西方現代科學所強調的，常常是「量」的面向。一言以蔽之，近代西方科學呈現過度自然主義的傾向與操縱慾望的融合，而這兩個項目是有所關連的，因為自然主義的誘因正是我們操控的慾望。他進一步分析說，這樣的現代西方的特徵，可以用三件事來說明：操控的慾望、為這種慾望服務的知識論，以及這種知識論所導出的形上學。他這樣的說法跟韋伯刻畫下的基督新教倫理的所謂「宰制現世的理性主義」，其實有聲息相通之處，韋伯具有文化悲觀主義的色彩，他認

³² 同上書，頁 104-105。

³³ Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind* (New York: Crossroads, 1984)。

為由西方體現出來的理性化過程裡，過度形式理性化的結果，反而會得到實質不理性的結果，這就是韋伯有名的「理性化的弔詭」的命題。西方人把人從神的世界裡解放出來，結果卻使人更置身在一個自己完全無法控制、異化且疏離的宇宙中，就是所謂的「堅硬的鐵牢籠」之內，清教徒渴望做為職業人，而我們卻被迫做為職業人，成為資本主義大型社會下的小螺絲釘，在沒有人性的制度中載沈載浮。

韋伯這種「理性化的弔詭」的反省，使他對現代人的命運充滿悲觀的氣息，這其實也是史密斯所要深入反省的。他指出，為操控世界的慾望而服務的知識論，是一種所謂的「普羅米修斯式的知識論」，現代的哲學家接受了這種哲學為中心任務，已經形成一種共識：必須透過某種測試，才可能稱之為正當的知識，這是有關知識論的討論。另外在形上學上，由於科學只能著眼於它所能處理的對象上，因此它所呈現在我們眼前的世界，只是一個它構造出來的世界。普羅米修斯式的知識論，不得不去虛構一個自然主義的世界，換句話說，我們已經把真實的世界加以丟棄，同時也把現象的世界一併丟棄。接下來，史密斯認為哲學、經濟學、政治學、歷史學、人類學、社會科學，還有藝術、地理學等等，都被這樣的自然主義的形上學所掌控，這樣具有相當排他性的知識論，促使了西方哲學的危機。透過這樣的反省之後，史密斯認為要超越這樣的現代主義，在超越現代主義時，他特別強調所謂的文化之間的重疊性。他強調觀點可以是多元的，但是「實在」卻只能有一個，所以，基本上他會認為光是文化相對論與解構主義沒有辦法完全解決問題，他主張：我們不可能會欣賞「異己」的他者性（otherness），除非我能在異己身上發現與我共通之處，換句話說，多的問題跟一的問題不應該是完全對立的。

在克服了解構主義還有文化相對論的極端立場之後，史密斯認為一個應有的出路是：尋找終極的歸屬感。他認為使我們終極歸屬感被剝奪的最大禍首，就是笛卡爾的心物二元論，所以重建歸屬感應該打破二元論的前提。史密斯這樣的討論，說明了心物二元對立的主張，在西方現代的世界裡，把整個世界都塞到一個所謂理性的模子裡，心靈被壓縮在物質的世界中，現代被單一化、中心化。為了克服這樣的單一化、中心化的理性觀，後現代主義抬高個別性，但是卻又走到了另外一端，意即他們偏重了個別性，偏重了「多」的特性之後，對於連結性，即使是會帶來人類幸福的連結性，或者所謂的「一」，卻完全喪失鑑賞的能力。換句話說，是從一的一端走到多的另外一端，這還是在二元對立的思維模式之中，在如此的世界觀裡，現代主義與後現代主義都似乎無法走出原有的窠臼。他所反省的西方現代社會的困境，如果放在儒家倫理「一多相融」、「理一分殊」的思維模式裡來看待，就應該不是一個無法解決的難題，相反的，這也正是儒家倫理對二十一世紀的全球化社會，可能提供新的思維模式的貢獻所在。

孔漢思（Hans Küng）等人在 1993 年世界宗教會議裡，討論了「全球倫理」的宣言，³⁴宣言裡強調四個必要的準則：第一是建構非暴力及尊重生命的文化，第二是建構團結一致、而且具有公正經濟秩序的文化，第三是建構互相包容及具有真誠生活的文化，第四建構兩性之間具有平等權利、伙伴關係的文化。對於我們來說，比較有意義的是第三

³⁴ 參見孔漢思、庫雪爾編著，《全球倫理》（臺北：雅歌，1996 年）。

項：建構互相包容及具有真誠生活的文化。在這中間，他們強調作為真正的人，應該釐清自由與霸道，多元化與不顧真理的差別，應該努力與人締交真誠的關係，揚棄欺詐、偽裝與機會主義的態度，應該常常追尋真理和不朽的誠摯，而不是散播意識型態和黨派片面的真理，人們應該勇敢地為真理作證，不跟機會主義妥協。在這樣的反省裡，其實是必須要肯定各文化傳統的獨特性，但是又不否定有所謂共有的人性尊嚴，然後盡其所能地去實踐這些宗教領袖在該書〈序言〉所說的真精神：「我們是相互依存的，我們每一個人都仰賴整體裡的繁榮，因此我們應尊重各種生物團體，為著人類、動物、植物，為了地球的保育、空氣、水和泥土，我們各盡所能肩負自己的責任。」³⁵由此來看，他們所大力提倡的「全球倫理」，其實與儒家倫理聲息相通之處甚多。

六、結語

身為社會學家，我不希望只停留在形而上或理念層次上，來談儒家倫理在全球化社會所具有的時代意義。相反的，我要強調的是儒家倫理的具體實踐的可能性：在當前全球化過程裡，一個全新的社會經驗世界，提供了傳統儒家倫理一個嶄新的實踐場域。在這新的場域之下，就像鴉片戰爭以來，「第一次現代」下儒家倫理所遭遇的強大挑戰一般，在「第二次現代」的過程裡，客觀來看，儒家倫理所遭遇的挑戰，實在不下於前一次的嚴重性。但是，它的實際遭遇與它所可能具有的貢獻，確實會與在「第一次現代」陰影下，有著迥然不同的境遇。我們這種看法，並非向壁虛構或空穴來風，因為從具體實踐的可能性來看，在「第二次現代」裡，或者「第二個軸心時代」裡，「普遍主義」與「特殊主義」不再被看成是對立的。換句話說，東方文化與西方文化的相遇，也不再被看成非黑即白、非此即彼的相互關係。這世界縱使充滿了衝突與角力，但隨著全球環境生態的問題，以及網路世界的串連，天涯若比鄰已經不再是一個神話，而是具體的社會事實。由最近有關宗教界、哲學界「全球倫理」的討論，以及西方社會學界有關「全球化」的討論來看，我們非常有理由相信，在這新的時代裡的儒家倫理，會比在鴉片戰爭以來的「第一次現代」裡，作出更積極且更巨大的貢獻來。而這也正是社會學家具克所強調的：全球化的理論並非為理論而理論，而是在具體實踐中，體現「第二次現代」裡「普遍主義」與「特殊主義」交互相融的具體實踐。對強調經驗性格的社會學如此，對於強調內聖外王的儒家來說，何嘗不也是如此！

³⁵ 同上書，頁 86。