

全球化视域中的中国文化全球化与儒家文化

——一种可能的未来前景

东方朔

(复旦大学 哲学系, 上海 200433)

摘要: 全球化、世界化的现代处境带来了新的景观, 儒家文化也不可避免地随同这一趋势参与世界文化的行列, 并与世界各种文化进行全方位的交流、对话和竞争。正视西方世界面临的问题和困难, 从而主动拓展儒学的话语空间, 构成了一件颇有意义的工作。西方世界对现代市场资本主义的自我批判, 所采取的视角, 与儒家具有极大的相似性, 儒家思想可以参与这一对话, 深化现代性的自我理解与自我批判。

关键词: 儒家 全球化 对话

中图分类号: B222 **文献标识码:** A

—

21 世纪全球文化之发展趋势乃是极为复杂的问题。虽然理论探讨只是一种设想, 历史自有选择, 然而对我们来说, 必要的前瞻意识是不可缺少的。此处我们只想谈谈, 从世界范围的角度看, 在 21 世纪的世界文化舞台中, 儒学的话语空间究竟有没有拓展的可能?或者说儒学参与世界文化的话语空间究竟有多大?

时至今日, 有一点我们似乎可以确信, 则随着我国当前经济改革的深入和世贸总协定的签订, 21 世纪中国参与世界经济的步伐将会大大加快。而伴随经济一体化的进程, 中国文化和世界各种文化的交流和互显也将得到进一步的加深和拓展, 这应当看作是近代以来“天下”概念放大后所迈出的决定性的一步。这种全球化、世界化的特殊境况无疑将是 21 世纪带给我们的新的景观、新的挑战, 儒家文化也将不可避免地随同这种一体化趋势参与世界文化的行列, 并与世界各种文化进行全方位的交流、对话和竞争。我们姑且不论在未来的岁月里世界文化将挟持着经济的金戈铁马对我们产生不可回避的浸入和影响, 对我们来说, 正视西方世界面临的问题和困难, 从而主动地拓展儒学的话语空间, 或许是一件颇有意义而且是切身紧要的工作。

然而, 站在世界的角度, 儒学的话语空间究竟还剩下多少?这一追问或许多少会有点让人气馁, 因为当今世界, 发展中国家的起飞不仅在经济上、技术上仰仗于西方资本主义的先进大国, 而且发达国家在文化上、甚至在日常语汇上也随同其标准化、程式化的商品铺天盖地向发展中国家倾销、播布过来, 大有全盘覆育, 不留余地的气势。对中国来说, 情况不说更糟, 也更为复杂, 原因便在于, 韦伯曾经断言, 儒家伦理并不能发展出经济的现代化。可是, 当我们今天寻求儒家文化的未来前景及其话语空间时, 却正汲汲于经济的现代化, 这样一种吊诡确是恼人心智的。虽然, “韦伯式命题”随着东亚儒家文化圈国家经济的崛起,

坪?有些松动和难以圆转, 但是人们也逐渐发现, 那些试图从中国商人精神中接引出资本主义的论点, 常有混淆历史认知的错误, 忽视了东亚各国发展之路的差异性, 其结论牵强, 颇让人怀疑¹。且不说人们在讨论儒家伦理时, 由于没有具体的界定, 常易导致泛儒家化而滑落到以偏概全的地步上去, 即便我们把东亚的成就全然归因于儒家伦理, 但是伴随着光

显儒家理想信念的士大夫阶层的消失以及“帝制儒学”的不复存在，儒家伦理与经济世界的关系也使更多地表现为一种工具性和伴随着工具性而来的庸俗性²，这似乎又从另一方面消解了对于儒家伦理而言具有根本意义的神圣感和超越性质。

二

不可否认，以技术和资本市场为主角的全球化资本主义，目前正以其睥睨一切的傲慢，对落后的发展中的民族国家的政治、经济和文化发生着越来越深刻的影响。一个不容忽视的事实是，随着全球化浪潮的不断加剧，单个国家已经越来越难以凭藉自身的力量在文化传统与现代进程之间寻求属于自己的话语空间，而这一点正是通过市场逻辑的强制力来实现的。对此，哈贝马斯曾经这样指出：“在‘全球化’这一引人注目的标题下的发展潮流，正在改变一种国家、社会和经济在同一民族的边界内在一定程度上齐步成长的历史格局。原先的那种由国家确定的对内经济和对外贸易间的界线的国与国间的经济秩序，在市场的全球化的过程中，正演变为一种跨国的经济。世界范围的资本流动的加速，通过全球关联的金融市场对民族的定位的强制性评估，在此具有头等重要的意义。”(1) (P2)全球化的确像是一种腐蚀性极强的酸，对经济落后的发展中国家的政治、经济和文化发生着销蚀的作用，因而全球化(globalization)和本土化(localization)似乎生来就处于冲突之中。真正令人操心的是，在这种冲突中，人们虽然已经愈来愈注意到保持本土特色(政治、经济和文化等诸方面的特色)的重要性，然而，出于寻求发展、摆脱贫穷、确保社会普遍就业率的提高等等眼前的和迫在眉睫的考虑，对于我们这些发展中国家的人来说，我们耽心的并不是民族文化在这种浪潮中所可能遭遇到的不测，而且事实上人们也更来不及去考虑究竟自己的民族文化在这一“世界历史天命”中所可能扮演的角色，人们的心思被更多地粘附在有形的物质的满足上。人们真正所耽心的是，假如我们以犹抱琵琶半遮面的态度来对待这一全球化的趋势，那么，我们就可能丧失这一千载难逢的机遇。相形之下，那种考虑全球化所可能存在的弊陋，强调民族文化的独特意义的主张，倒被人们认为是一种多愁善感和徒具善良愿望的观念。

但显然的，问题看来并不是那样简单。

虽然时至今日，我们不得不承认，世界范围的技术宰制逻辑和市场运作逻辑像脱缰了的野马，已经越来越变成横绝于天下的力量，而且客观上它对发展中国家的经济需求产生了重大的作用，同时也在相当程度上改变着他们原有的政治和文化结构。然而，对这种不可驯化的力量的负面作用我们却必须有足够的认识。换言之，越是对落后的民族国家来说，人们就越必须保持对全球化这一事件和意义的提问。哈贝马斯这样认为：“让我们暂且假定，一个完全自由化了的世界经济，以其完全不受限制的(包括劳动力在内的)生产因素的流动，终将有一天实现全球的生产所在地的效益平衡和劳动分工对称的目标。即使在这一前提下，为完成这样的一个过渡时期，在民族的和世界的范围内，不仅要付出社会不平等的急剧扩大和社会分裂的代价，而且也要付出道德堕落和文化瓦解的代价。从时间的角度考虑，将提出这样一个问题：要延续多长时间‘泪水之谷’才能淌平呢？到那时为止将付出多大的牺牲和代价呢？将有多少落于边缘化的不幸命运中的人躺倒在它的路边呢？将有多少不可再生的文明成就沦陷于这场‘创造性的摧毁’的洗劫呢？”(1) (P5)

三

毫无疑问，全球化问题涉及的范围很广。然而，至少从文化上看，我们对全球化既要有拥抱机遇的意识，同时也要有谨防代价的意识，因为一个明显的事实是，全球化实际上就是市场逻辑的胜利，而市场只是徒具“冷静干慧”(理性)的势利小人，它只对价格的语言作出反应，而且也只对有利可图发生兴趣。所谓传统的独特性，文化的脉络性等等，对于资本市场而言纯粹是外在的，而且常常是被市场作为实现自己目的的工具而存在的。我们这样说，

无疑需要作进一步解释,因为越来越多从事全球化研究的学者注意到,现今所谓跨国集团公司其本质上都是全球化的,然而,它们同时又似乎具有明显的地方性,真正成功的跨国公司是在各种不同的文化传统、不同的地域环境中成长和壮大的,所谓“全球公司的地方化”(the localization of global company)倒成了他们成功的秘诀,否则,“不论从资讯、电脑等各方面看,它都无法继续发展、扩大,甚至连生存也出了问题,所以全球与地方之间的互动是错综复杂的”(2)(P113-114)。

不过,这种全球与地方之间的互动究竟是什么意思呢?依我看,这种互动并没有取消市场的逻辑,只不过是市场逻辑实现其自身的一种“曲通”的表现而已,全球化通过各种不同的方式加剧了对世界各发展中国家的不同文化的差异性和根源性的“同质化”(homogenization),它们在形式上地方化的同时,实质上将普世的理念以实在方式展示和灌输给人们。如是,随着一个民族的文化日益被置于跨民族的文化网络之中,属于本民族的文化整合的功能完整性也同时被肢解得七零八落,而且这一民族文化的民族性也将日益被漂泊、淡化。由于全球化的主要动力完全来源于市场逻辑的运作,服从于市场规则和金钱定理,这种以有形物质为载体所造成的强势话语,明显地倾向于造就以市场为导向的单一的生活方式的伦理态度。这种状况不仅阻碍了文化的多元的发展,而且事实也表明,文化的独特性并不能简单地通过市场规则来任意加以取代,那种将社会秩序的维持及其健康发展的理由完全归结为某种单纯的正式规则的观念是没有道理的,某种文化的特定的信念系统和价值规范将对人们的日常生活和伦理选择产生重大的影响。³

我们这样说,绝非意味着对全球化采取某种排斥的态度,我们只是想表明,面对全球化浪潮所挟带的某种文化信息,单纯的开放主义如同单纯的保守主义一样,都将留下许多空间有待于我们去讨论,文化参与的筹划必然要求我们寻求另一种可能。毫无疑问,这样一种可能的寻求,对于儒学能否在21世纪参与世界文化的建构是切身紧要的事情。

我们需要变换一个角度。全球化既然是一个历史过程,那么,它在以强力话语解释一切时,它本身也预示着需要某种解释。

四

我们看到,当新教的禁欲苦行被世俗的贪婪攫取消融之后,市场逻辑和资本精神便开始了它满世界的奔跑撒欢,全球化的不可驯化正承接着韦伯所说的“解除魔咒”以后的世界。然而,这一世界目前正发生着某种从理论到实践方面的变化,这一变化提供了相当广阔的文化空间。或许,儒家文化参与世界的可能性的寻求正可于此处作下手落脚的功夫。

从理论上讲,20世纪80年代以后,作为市场资本主义的核心和建构原则的自由主义已经遭到了社群主义者如麦金泰尔(A. MacIntyre)、泰勒(Charles Taylor)、桑岱尔(M. Sandel)等人的有力批判⁴。

几百年来,自由主义已成为西方社会思潮的一大主流,它不仅是一种政治哲学和社会建构原则,同时也已成为人们生命和生活中不可离弃的一部分。自由主义的中心哲学在于确立抽象的、理性的个人,摒除权威、传统加诸于人的先见,通过理性个人间的平等契约使个人自然权利得以保障。无疑,这一中心哲学是与资本市场的逻辑两相配合的。然而,自由主义这一借助自我确证的个人来完成对自我价值的肯定和保障的努力,在社群主义者看来是完全失败的。社群主义者认为,在本体论上,自由主义把自我看作是一个可以脱离社会抑或先于社会而存在的实体(Reality),自我在演绎中实际上仅仅成了一种选择能力,因为它从根本上排斥价值目标,因而就此种选择而言,其间没有客观的标准。于是,个人的选择就成了某种随意性,不仅超乎人的理解,而且也“显出某种抽象的、幻影般的特性”。麦金泰尔批评罗尔斯的观念时指出,罗尔斯“从未在他的结论中注意到,在他希望找到和谐与秩

序的地方，他找到的是混乱”（3）（P22）。另一方面，自由主义的自我既然只是一种选择能力，与其所选择的目的是和价值毫无牵挂，那么，像终极关怀、生命理想等属于个人安身立命的东西也便在这种自我概念中作了无情的消解，或至多只有附属的，偶然的意义。社群主义者认为，自由主义的自我在其实践中必定演变成对自我的剥夺，成为“角色之衣借以悬挂的一个‘衣夹’”（4）（P42），由于这种自我优先于任何目的和价值，其不惟使社会成为一个“工具性社会”，（*i n s t r u m e n t a l s o c i e t y*），而且也将“导致对公共自由的摧毁”（5）（P502）。

不难看出，自由主义禀承了启蒙运动以来摆脱宗教束缚，以自身理性重新考察、认识和建立世界的要求。为了达到对真实世界的认识，它将社会历史赋予的价值目标置入怀疑之中，由此使“自足”的理性彰显出来，并以此来完成对世界的解咒。自由主义一开始便将理性置于了传统的对立面，并同时个人置于社会之外。因而，根本上我们可以说，自由主义的个人的自我认同乃是基于对理性的信仰之上的。需要指出的是，作为全球化动力机制的市场逻辑，只不过是將这样一种理性加以建制化而已。而社群主义对这一统领西方社会几百年的核心价值所作出的批评，便是对这种认同的质疑。泰勒认为环境规定我们，个人实质上是社会文明发展的产物，它只有在社群中才能发展起来，也就是说自我总是置身于某种社群的特殊价值判断之中。而桑岱尔在《自由主义与正义的限制》一书中则提出了“建构式的社群概念”（*c o n s t i t u t i v e c o n c e p t i o n o f c o m m u n i t y*），桑氏试图借这一社群概念表明，自我是藉由社群来建立其角色和社会身份的，个人的自我认同本身在某种程度上是由社群来赋予的（6）（P148-150）。这样，社群主义就将个人身份的确认指向传统。诚如麦金泰尔所指出的，个人的自我认同不是一个观念的抽象，它体现为一系列特定的符号、习俗、礼仪、价值、目的，而这些内容来自个人处于其中的特定的历史文化背景。

我们不能也不敢奢望，社群主义对自由主义和市场资本主义的批判能改变这个世界的性质，然而，它从本体论和价值辩护等高度的批判，却透露出作为资本主义核心原则的自由主义并没有终结价值，它的可质疑性也将随同这种批判翻出新的一页，另一方面，这种批判也在相当程度上松动了全球化的理性市场法则在精神向度上的根基，暴露了它们先天所涵藏的病灶。

五

无独有偶的是，在伦理学领域，西方学界也兴起了一股“反理论”（*a n t i t h e o r y*）思潮，他们把矛头直指现代道德哲学中存在的普遍化、程序化和技术化的倾向，主张从脉络主义的立场来理解道德和价值，强调道德探索不能从脱离具体历史境遇的个人出发，不能悬设普遍的道德规范，他们认为具体生活中的道德冲突是无法通过理论的预设所能解决的⁵。我们大体可以说，这是对市场资本主义、理性化这一老问题的新追问。在此，“反理论”思潮和社群主义所共同质疑的是：脱离生存语境、出于纯粹理性设计的道德架构是否可能存在。依托于个人理性选择和依托于单一的可公度性的标准而建构的道德架构，都在试图排除因传统所带来的“偏见”以及人在作出某种道德选择时的复杂性。然而就纯粹的个人理性选择而言，其本身却拒绝对选择的理解，因而选择也就成为某种任意性的行为。对根于理性和市场逻辑的自由主义而言，其始料未及的是，消除偏见的试图变成了对随意性的承诺，这种随意性最突出的表征便是单一的可公度性道德标准的设定。显然，这种设定是在排除一切具体情境后所达到一种抽象，而这一抽象无需现实的道德原则为其论证，因为它自命为绝对准则。但问题在于此种准则何以制定，何以为人认同，在他们的观念中却是付阙的。在现实生活中没有生存基础的道德准则便仅是一种空想，伽达默尔曾这样批评笛卡儿：“尽管笛卡儿的方法论思想有其彻底性，但众所周知，笛卡儿把道德性事物完全从理性重新完善地构造一切真理的要求中排除出去。……我认为下面一点是具有代表性的，即笛卡儿实

际上并没有提出他的明确的道德学，……他的道德学的基本原则几乎没有什么新的东西。”

(7) (385) 这一批评同样适用于自由主义和市场资本主义。自由主义在破除以往道德体系的同时并未成功地以理性建构新的道德规范，现实道德实践就不得不承袭以往的道德概念、准则，然而这些概念准则是从以往的道德体系中剥离出来的，它脱离了赋予其意义的历史文化背景。因而，对于现实的具体的个人选择而言，它们仅仅是外在的。

这样，依照理性所设计的道德架构其实是非理性的，而在实践中所使用的道德准则对具体的个人而言也是外在的，这一方面使得人们对于共同的道德价值尺度的认同产生动摇，另一方面，在现实的道德生活中即表现为道德的个人标准泛滥及道德生活的无序。社群主义对自由主义的批判便是力图克服这一无序状态，打破个人与社会的对立，在个人所存在的生活世界中重建道德价值规范。麦金泰尔所提出的“由传统构成的和构成传统的”(tradition constituted and tradition constitutive)道德的合理的探究方式便是这样的一种努力。而基于此，社群主义更提出了“理想自我”的概念和重返德性的主张。

我们如此罗列上述观念，用心其实很清楚，就是试图通过西方世界对现代市场资本主义自我批判的反省，发现他们寻求和提倡的价值向度。我们不难看到，无论是他们提出重返德性的倡议，还是他们力主从脉络主义的立场来理解道德和价值的观念，都似乎与儒家所主张的从社会关系、人群网络中建立和发展自我价值的思路具有相当的相似性。或许正是在这里，儒家学说可以参与与西方世界的对话中去，在全球化过程中夺出一份属于儒家的意义世界来。

六

从实践上看，我们发现，20世纪资本主义“全球化”运动在达到其顶点之时，却面临着一种新的解体。许多西方思想家从科技、组织和价值观念的快速变迁中，对资本主义的未来发展提出了疑问。越来越多的人认识到，资本主义只是如马克思所说的是“一个自然的历史的过程”，它并不是一成不变的，甚至许多构成资本主义的核心原则都已有所松动。人们逐步发现，那种纯粹以赢利为目的的自由竞争将对社会文化价值造成严重破坏，进而使社会失序。于是，某些非以赢利为目标的社会部门的重要性以及加强企业责任意识的必要性为更多人所认同。而随着技术的进步，为争夺有限物质资源的企业间竞争模式也逐渐转变为共同研究、分享高新技术的合作模式。同时，随着完全自由的财产转让，“财产实体的蒸发”（熊彼特），个人所面对的不再是具体财产；企业也不再是自我控制的封闭机构，它成为劳工、顾客以及其他参与经济活动者的“多重目标”，企业也日益趋向于社会共生，创造社会福利⁶。更为重要的是，随着70年代贝尔的“后工业社会”的提出，不多时，“信息社会”、“知识社会”、“网络社会”、“后市场社会”、“后现代社会”等带着一种全新的生产、消费和生活方式“冲击着现存制度”。人们有理由认为，一个代替资本主义工业文明的“新资本主义社会”或“后资本主义社会”(post capitalism society)正在来临。

我们确乎处于这样一种不甚显眼的时代裂缝之中。裂缝也是另一种机遇。

既然现实和实践愈来愈证明，资本主义原并非是人类目前所谓“最好”的选择；既然全球意义上的经济和社会制度尚处于转变过程之中，那么儒家文化在面对全球化的过程中就没有理由被动地以某种“既定”的制度为坐标。在这个意义上，无论是内生论还是转化论者都只是承诺一维的向度，而缺少某种批判性和前瞻性。应当看到，转变中的世界本身留有非常广阔的文化创造空间，儒学若能真正掌握人类世界在新世纪中精神的新建构、新方向，那么，其共襄人类未来发展之大业的努力便不是一种轻狂。而且，事实上我们已经看到，如今方兴未艾的第三次浪潮与工业化浪潮的最大不同便在于，后者纯由西方自编、自导，由非西方国

家追逐仿效；而前者却显示出文化变迁的全球性参与（顾忠华1997）。只要我们注意到，精神理念对现存制度的扳道夫的作用，那么，儒学就有权利、有可能也有义务参与人类未来的“精神叙述史”。

所谓“后资本主义”时代，至少在精神世界这一方面看来，已经不再有谁拥有垄断的地位了。随着全球化运动的不断深入，经济的发展、技术的革新所带来的社会秩序的变迁，以及随之而来的人生的意义和价值的困惑、终极关怀的希求等等，在这个世界上，平铺于每一个国家和民族，一点也不多，一点也不少。然而所不同的是，近代以来，西方以理性独占者的身份教导世界的历史或许不会再重演，因为这种理性权威的合法性已受到了质疑。在这种全球性的大眼目上，只要我们认得清，信得及，儒学开出具有普遍意义的价值不是没有可能。

面对21世纪，面对全球化，我们必须有这样一种前瞻和慧识。当然，我们不敢说在这个大眼目上“顺之则生天生地”，然而，如果缺少这种视野，我们就只能灵台孤运，家珍自数，乃至傍人余味，幽渺凋伤。

参考文献:

- [1] 哈贝马斯. 全球化压力下的欧洲民族国家 [A]. 打印稿, 张庆熊译.
- [2] 杜维明. 十年机缘待儒学 [M]. 香港: 牛津大学出版社, 1999.
- [3] H. T. Engelhardt, Jr. and D. Callahan. "Knowing and Valuing The Search for Common Roots" [C], The Hastings Center, 1980.
- [4] 麦金泰尔. 德性之后 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- [5] Charles Taylor. Sources of Self - The Making of Modern Identity [M]. Harvard University Press, 1989.
- [6] M. Sandel. Liberalism and the Limits of Justice [M]. Cambridge University Press, 1982.
- [7] 伽达默尔. 真理与方法 [M]. 上海: 译文出版社, 1999.

Globalization and Confucian Culture

- A Possible Prospect

Dong Fangshuo

(The Department of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433)

Abstract Globalization emerges new prospect. Confucian culture takes part into international culture without avoiding, it exchanges, dialogues and competes with all kinds of culture. Confucianism expands itself by facing the problems and difficulties of west, which is a very meaningful job. The view that west criticizes modern market capitalism is largely similar with Confucianism. Confucianism can take part in the dialogue and deepens the self-understanding and self-criticizing of modernity.

Key words Confucianism Globalization Conversation

收稿日期: 2002年10月18

作者简介: 东方朔, 复旦大学哲学系教授。

¹ 相关研究最有代表性的, 当然是余英时先生的《中国近世宗教伦理与商人精神》, 但余先生的观念也受到一些学者的批评, 如P·克拉特(P. Clart)就著文反驳, 见克氏著“The Protestant Analogy in the Study of Chinese History: On Yu Ying shi’s Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen”, Asian Review, vol. 6。此外, 刘小枫在为马克思[[QS()·[[QS]]]舍勒的《资本主义的未来》一书的中译本所作的序言中也表达了类似的观点, 参见北京三联书店1997年版。

² 台湾学者顾忠华先生提出了类似的观点, 参见《儒学思想与现代世界》台湾中研院中国文哲所1997年“儒家文化与经济伦理”一文。

³ 参见罗伯特·墨菲《文化与社会人类学引论》商务印书馆1991年版, 第178页

⁴ 有关这一方面的内容, 请参见拙作“自我概念之诠释及其冲突——社群主义和伦理学中的反理论思潮对自由主义自我概念的批判”, 载《开放与时代》2001年第5期。

⁵ 参见“Anti Theory in Ethics and Moral Conservatism” ed by S. G. Clarke & E. Simpson State University of New York Press, 1989.

⁶ 参见哈拉尔《新资本主义》社会科学文献出版社1999年版, 第64—65页