

# 作为哲学方法的故意偏颇<sup>\*</sup>

——罗思文对“人”的理解引发的思考

倪培民

**摘要:**罗思文在对西方自由主义个人观的批评中采用了一种故意的偏颇态度,这种哲学批判的方法是一种特殊时空语境中的语用行为。在特殊语境当中思考自我的方法是所有把哲学当作生活方式的人所共有的,法国哲学家萨特在人的观念问题上就展现了与罗思文相反方向的偏颇。哲学思考中故意的偏颇实践展示了一种功夫的视角,即从哲学观念对于塑造人的行为模式所起的作用以及它们发生作用的具体境况出发,来作出对它们的评价。

**关键词:**罗思文;萨特;哲学方法;偏颇;功夫视角

**DOI:** 10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.06.006

罗思文(Henry Rosemont, Jr.)是当代最有影响的比较哲学家之一,以其对西方自由主义的尖锐批评和对先秦儒家观念的张显而著称。正如其他任何发人深省的哲学家一样,他的观点既得到了赞誉也引起了争议。对他的批评之一,就是他的观点是偏颇的。他的批评者抱怨说,罗思文把历史上从未实现过的儒家圣君之治的理想与自由主义观念在实践当中发生的最坏后果相比较,那样的比较当然对前者有利,对西方自由主义观念不公平<sup>①</sup>。有意思的是,罗思文自己非常清楚他的偏颇,而且明确表示他的偏颇是故意的。他的偏颇目的是为了在一个更大的语境当中达到公平。这意味着他的理论与其说是在提供一个超时空的真理,不如说是一个特殊时空语境中的语用行为。

这就给我们提出了一个有意思的哲学和元哲学问题:什么是做哲学?哲学应当是解释世界还是改变世界?或者这个非此即彼的提问方式本身就是一个需要被摒弃的偏见?

本文并不欲对这个大问题提出一个完整的考察和确定的答案,而是将罗思文对自由主义个人观的批评作为一个例子来作一些哲学的反思,以期引起进一步的思考和讨论。我想说明,罗思文那种在特殊语境当中思考自我的方法并非其所独有,而是所有把哲学当作生活方式的人所共有的,比如在人的观念问题上与罗思文的偏颇方向相反的法国哲学家萨特。在我看来,他们的实践展示了一种功夫的视角,这种视角从哲学观念对于塑造人的行为模式所起的作用以及它们发生作用的具体境况出发,来作出对它们的评价。

罗思文对自由主义个人观的批评由来已久。早在1991年,他就对那种把人看作是理性自主的、作为权利承担者的个体的观念提出了批评。作为这种个人主义的替代,罗思文主张一种儒家的、基于角色

---

【作者简介】倪培民,哲学博士,北京师范大学哲学学院教授(北京,100875);美国格兰谷州立大学教授(美国密歇根,4940)。

\* 本文的一个较早的英文版本曾发表于 *Comparative Philosophy* (2018, 9:1, 110—117页),并曾在华东师范大学2018年8月举办的“超越比较——当今的中国哲学”国际学术研讨会上作过交流。本文在译成中文的同时对原文作了较大的增删。

① Li, Xiaorong, “Can A Confucian Person Have Rights? —A Critique of Confucian Communitarianism”, in *China Rights Forum*, Fall 1998, pp.16-17; Marina Svensson, *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History*, Lanham: Rowan & Littlefield, 2002, pp.57-58.

的人的观念。他认为,我们都是在时空中的具体存在,具有身体的本能、情感和倾向,而且这些倾向都深刻地受制于我们的社会关系和文化传统。这一“厚”的观念与我们对人的直观更加吻合。我们所了解和交往的他人,都不是抽象的个体,而是各种特殊社会关系的集结。在罗思文看来,我们是如此本质地互相关联着,以至于与其说我们是在充当父亲或老师或朋友的角色,不如说我们就是这些角色本身<sup>①</sup>。

在他整个学术生涯当中,罗思文始终坚持了这个观点并对此作了系统的阐发。其最后一部著作《反对个人主义》(2015年版)将此问题放置在包括中西方哲学在内的整个当代哲学语境当中,从描述性和规范性两方面考察了人的自我。他认为,从描述性的意义上说,那个自由主义的理性自主个人只是一个幽灵,而从规范性的意义上说,它会导致深刻的社会弊病。与之相比,儒家的基于角色的人的观念则可以成为一个更合理的全球伦理的基础,也可以成为一个无需依赖形而上学或者神学的、以人为核心的宗教观的基础。他从对自由主义个人观的批评和对基于角色的人的理解之推崇出发,推演出了一个系统的哲学理论,其内容涵盖了形上学、认识论、伦理学、社会与政治哲学、语言哲学、科学哲学和宗教哲学等各个方面。

罗思文并不讳言其观点的片面性和不对称性。他清楚地表明这是他故意的选择。仔细阅读罗思文的著述,可以发现他的故意偏颇是出自于以下五个方面的考虑。

首先,这是对一种长期存在的不对称现象的矫正,以获取一个更大范围内的平衡。在过去两百多年里,西方自由主义的观点在世界上占据了主导地位,以至于它塑造了社会政治哲学的语言系统,使其词汇当中就已经包含了对其中种种预设的默认。人们很难超出这个语言系统来进行思考。要纠正这种偏向的主导,就需要开拓在这个语言系统之外的思考空间,展示与之不同的思考方式的可能性,哪怕那样做意味着朝着另外一个方向的偏颇。罗思文写道:

偏并不等于不公。恰恰相反,我这么做的主要目的之一就在于矫正那意识形态上来说是偏颇的主流观念所引起的失衡。那些主流观念在汉学研究、商业电视及各类印刷物的有关这个国家的介绍中是太普遍了。<sup>②</sup>

与这段写于1991年的话完全一致,在其2015年的《反对个人主义》中,他说:

[在此书中]我将从头至尾批评权利至上、自由自主的个人,并推崇角色的、相互关联和负有责任的(因而有担当的)人的观念。当然,我这样做对个人主义的立场不是很公平。但是他们的旗手已经在制高点上盘踞了二百多年了,当然不会再需要我的帮助。<sup>③</sup>

当然,如果既有的主导观念已经十分完美,这样的做法也就没有了必要。罗思文之偏颇的第二个理由,就是自由主义的个人观有严重的弊病,而儒家的自我观念要比它合理得多。这可以从描述和规范两方面来说明。就其作为事实的描述而言,自由主义的自我观念只是一个幽灵,是一个无法言说的抽象。因为一旦剥除了自我的所有具体性,剩下的就只有一个空洞的指称——“我”。罗思文说:

不存在脱离了身体的心灵,也不存在独立自主的个人。人际关系构成并制约我们生命的绝大部分,以至于除非有至少两个人,否则就无法有人。……当代哲学与社会科学里的那种脱离了身体的、纯粹逻辑的和计算的独立个人的偏见,实在是与我们对人的感觉和想法相去太远了。<sup>④</sup>

相比较而言,我们的关系性的角色就具体得多。它可以通过经验来认定,而且也确实反映了我们在实际生活当中自我认同的方式,比如作为这个学校的教师、那个孩子的父亲,等等。

作为一个哲学家,罗思文很清楚人的本质问题的复杂程度。他承认:

我们最终究竟是自主的个人还是人类社团的共同体成员,这当然不是一个经验的问题,我也

<sup>①②④</sup> Henry Rosemont, *A Chinese Mirror, Moral Reflections on Political Economy and Society*, La Salle, IL: Open Court, 1991, p.72; p.2; p.2.

<sup>③</sup> Henry Rosemont, *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*, Lanham: Lexington Books, 2015, p.xiv.

没听说过任何不容置疑的论证,不管是这一边还是那一边,也不管是先验的还是后验的。更糟糕的是,这些对立的观点还具有自我实现的功能。我们越是相信自己在本质上是自主的个人,我们也就越容易变成那样的人。<sup>①</sup>

这一点将我们带到了罗思文的第三个考虑,即规范性层面的考虑。罗思文认为,自由主义那个自主理性的个人观念“在很大程度上要为越来越明显的由此而来的病态负责”<sup>②</sup>。以它为概念基础的第一代人权“虽然能够为在专制政府的威权之下生活的人们提供某些保护,但它们也维护了当今世界巨大而且日益增长的财富不均,并为跨国公司摧毁异域的社团提供了法理依据”<sup>③</sup>。

尽管如此,罗思文依然承认这一自由主义观念在历史上作出过的伟大贡献。

自从这个基础性的个人主义在启蒙运动初期以各种形式占据了主导地位以来,它作为美国和法国革命的概念支撑,起到了重大的作用,并因此而在过去的两百多年里为千百万西方人的政治和社会创造性的生活的改善作出了可观的贡献。如果说,就像我将在此所持的,基础性的个人主义现在对于西方和世界其他地方越来越多的人来说更多地是成为了不平等、压迫以及削弱民主的概念支撑,而不是正义和解放的概念支撑,我当然不是要低估、无视或者否认这一基础概念在其初盛阶段给人类带来的诸多益处。<sup>④</sup>

今天,整个的大环境变了。这个自由主义的个人概念“日益成为增长着的国际和国内财富不公平分配的帮凶”,而与之同属一个概念簇当中的“自由”概念,“是资本主义国家无法有效解决的诸多困境的同谋”<sup>⑤</sup>。

罗思文偏向于中国儒家观念的另外一个理由,是因为在个人主义的个人观和基于角色的人的观念之间存在着一个不对称。在他看来,如果人们先接受了角色的观念,然后再去实现个人主义观念里面的好的价值,要比相反的顺序容易得多和自然得多。在将基于个人主义观念的第一代人权(公民的和政治的权利)和更多地基于角色观念的第二代人权(人的社会、经济和文化权利)进行比较的时候,罗思文说:

一旦聚焦于自由理性自主的个人,就会很难跨越那将言论自由权与健康医护权分开的鸿沟。更糟糕的是,它将继续使“怪罪于受害者”的荒唐理由提供可能,从而无视那些不幸者的困境。

与之相反,儒家关系性的角色承担者把第二代人权看得很重,但却不需要忽视,甚至不需要贬低那些美国宪法头十条的第一修正案所欲保护的权利。<sup>⑥</sup>

除了以上那些,罗思文还有另外一个采取其片面性倾向的理由。作为一个西方人,他认为有责任对其自己的(西方的)传统采取更加严格要求的态度。他引用了麦金泰尔(Alasdair MacIntyre)的话来说明这一立场<sup>⑦</sup>：“唯有从我们自己的立场出发,尽可能地将我们自己的观念视为是最成问题的,而且是最易被对方击败的最软弱的系统,才有可能使我们的立场在挑战者面前无可非议。”<sup>⑧</sup>这一态度也完全符合罗思文主张的儒家角色伦理。从不同角色所承担的伦理义务而言,自我和他人确实是不对称的。儒家一贯认为人应当严于律己,宽以待人。站在一个西方人的角度,罗思文更多地看到自己所处的社会与文化在那个自由主义观念的基础之上,产生了一系列的社会弊病,这些弊病正随着资本主义在全球的扩展

①②③ Henry Rosemont, *Rationality and Religious Experience—The Continuing Relevance of the World's Spiritual Traditions*, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2001, p.91; p.91; p.90.

④⑤⑥ Henry Rosemont, *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*, pp.60-61; pp.68-69; p.111.

⑦ 罗思文:《谁的民主? 何种权利? ——一个儒家对当代自由主义的批评》,参见哈佛燕京学社:《儒家与自由主义》,北京:三联书店,2001年。

⑧ Alasdair MacIntyre, “Incommensurability, Truth, and The Virtues”, in Eliot Deutsch ed., *Culture and Modernity, East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p.121.

而蔓延到全世界。罗思文没有排除那样一个事实,即在这个世界的许多地方,基础性的个人主义还没有丧失其有效性,但是站在他的角度,他觉得有责任提出警告,以防止在西方世界已经构成严重威胁的这一观念在其他地方受到毫无保留的拥抱,像接受那看似美好却内藏凶机的特洛伊木马一样,将会后患无穷。

以上的分析可以看出,罗思文的理论不是旨在提供一个超时空的平面的普遍真理,而是在特定时空语境当中,为了纠正一个有害的偏向而构建的理论。在这个意义上,他的角色伦理实际上是一个情境伦理,是一个诊疗的行为。它的提出是为了纠正一个久已横行于世并日益造成严重后果的片面性,从而我们可以有一个更为健康的生活态度和更为合理的世界。

## 二

这种依据情境而故意采取片面性态度的哲学方法并非罗思文所独有。同样是关于对人的理解,萨特在其著名的《存在主义与人类情感》里的论述,就显示了一种相反方向的故意偏颇。

萨特在那本著作里主张的正是罗思文所反对的那种自由自主的个人观。萨特很清楚,这样的个人主体很难通过具体的经验来把握,因为它是经验背后的主体,其本身永远不会作为经验内容呈现。萨特很直率地把它称之为“虚无”。但是这个虚无不是真的什么都没有,而是纯粹的自由自主的可能。人与其他事物不同,他是自主的存在(for-itself),而不是自在的(in-itself)物体。其他事物的本质先于存在,而人则“不外是他自己造成的东西”<sup>①</sup>。人的“存在先于本质”。其本质只是在他作出种种选择的过程中才得以形成,而且面临新的选择之可能,刚刚产生的本质又不断地被抛到背后,复归于虚无。为了强调这一点,他把这个观点推到极端,乃至说“不存在无辜的受害者”。成为一个受害者,也是一个人自己的选择,因为“凡发生于我的事情都是通过我而发生的”,“能够置我于险境的最最可怕的威胁也只有通过我的意愿才能产生意义”<sup>②</sup>。由于我选择了不轻描淡写地将对我的冒犯搁置一边,因而我对于我成为受害者也负有责任。从这样的逻辑出发,他对于第二次世界大战的受害者作出了惊人的断语:“我们活该承受这场战争。”<sup>③</sup>因为“正是基于我,为了我,通过我,这个战争才成为了不应该发生的,而我决定它确实发生着”<sup>④</sup>。

把这些当作是对事实的描述来看,萨特的理论当然是片面的,甚至是荒谬的。经验明明白白地告诉我们,我们生活中的许多东西不在我们的选择和范围之中。我们无法选择自己的父母,无法选择我们的出生地,无法选择我们赖以成长的社会经济条件,也无法选择不受降临于我们的战争的蹂躏。萨特其实很清楚,人也具有自在的那一面。萨特的理论只有在他事先就规定了的“人”的定义,即人不外是选择的主体,才显示出其合理性。这个逻辑有点像是一个人先作出规定,“我说的‘钱’指的仅仅是美元”,然后说,“钱无非就是美元”。但是,由于人们经常有意无意地低估他们自己所能够选择的范围,把他们所遇到的一切都归结为外部环境所致,认为自己是无可奈何的受害者,萨特意识到需要强调人的自主的那一面,指出我们可以选择我们自己希望成为什么,并由此而确立自己的主体性,并且承担起自己的责任,规定自己的人生。为了达到这个目的,萨特故意地使用了那些惊人之语,以使人从他们的“自欺”(bad faith)状态当中惊醒过来。你在生物学的意义上没有选择你的父母,但是你是否承认他们,你如何对待他们,他们对你所做的一切你是不是当回事,都是在你的选择范围当中。正是通过那些选择,你显示出自己是“人”。从这个意义上,是你选择了你的父母。这里作为选择主体的自我唯一不能够选择的,就是自己是自由的。萨特在这里又用了故意夸张的表达:“人被注定了是自由的。”<sup>⑤</sup>你当然可以质疑萨特,问他如何解释那些被战争所摧残的无辜的儿童,他们是否也该为自己的遭遇负责。萨代会回答说,如果那些孩子憎恶那战争,他们就不应该把自己仅仅看作是战争的被动的受害者,而是通过自己选择的态度,表示对这战争的积极抵抗。这里,我们也看到了一个表面上看似描述性的人性理论变成了一种规范性的、治疗的行动,推动人们去过一种积极的、负责任的生活。

①②③④⑤ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, New York: Citadel Press, 1993, p.15; p.53; p.53; p.55; p.23.

如果说罗思文所关注的是自由自决的个人观与关系型的个人观之对比,并由此得出了人是关系当中的存在,是被关系所定义,甚至直接就是关系之总和,那么,萨特关注的是自由自决的个人观与把人当作自然界之一部分(in-itself)的对比,并得出了人是本质上自由的存在,以至于任何有关人性的标签都不适合,除非你把人称为“虚无”。萨特强调说,人的自由蕴含了人的“孤独”——当你面临选择的时候,没有任何人可以替你作出决定,因为哪怕你让人家替你决定,那也是你自己选择的结果。当萨特的一个学生面临一个两难的抉择来向他讨教,问他自己应该怎么办的时候,萨特告诉他:“你是自由的,去选择吧——也就是说,去创造(invent)。”<sup>①</sup>但这同样反映了萨特的偏颇。他忽视了一个现实,即一个人所面临的选项域本身就是由包括他人的选择在内的情境所规定的。他萨特本人对那位学生的回答,实际上是一个造就那位学生孤独感的行为,因为他把来求助的学生推了开去,让他完全独立自主地去做决定,而没有像一位老师帮助学生那样去帮助他分析各种可能背后的得失并提出可供参考的解决方案,更没有像一个长辈或者朋友那样主动帮助该学生去排除困难,使本来两难的处境变得容易一些。

但我们有理由相信,萨特在这一点上的偏颇也是故意的。以他的智商,很难想象他会想不到上述那一点。他之所以那样做,是为了让那年轻人振作起来,成为自己命运的主人。他的哲学正是为了达到这样的目的而构建的。正如英国作家莎拉·贝克韦尔(Sarah Bakewell)所说,“他为人类这个刚刚把自己吓了个半死,现在终于准备好长大成人、负起责任的物种,提供了一门量身定做的哲学”<sup>②</sup>。

通过他们各自的对比,罗思文和萨特不只是得出了某种形上学的结论,而更是分别作出了他们的强烈推荐。他们突出强调了在他们看来是被严重忽略但却极其重要的对自我的理解。虽然他们推荐的自我认同在方向上是相反的,罗思文强调的是人的社会性、关联性,而萨特强调的是人的自主性,但其观点之作为推荐是相同的。借用理查德·罗蒂(Richard Rorty)的话语,他们的哲学理论与其说是反映客观现实的“自然之镜”,不如说是改造现实的“杠杆”。值得我们注意的是,在这样的视角下,原来相互矛盾的对现实的描述有可能变成互补的自我认同方式的推荐,因为它们可能适用于不同的目的,并能够导致不同的功效。也许如罗思文所说,我们永远都没法解决有关人究竟是什么的争议。但所有有关人是什么的观念都会铸塑我们的行为方式。关于人的不同的观念就是不同的自我认同,它们就像各种武术风格,各有其长,也各有其局限。基于角色的人的观念允许社会成员对彼此之间的相互依存产生清楚的认识,并由此而生发出对他人利益的关怀,但同时这个观念也容易滋养特权意识。在强调角色的社会当中,人们不断地被提醒自己的角色和与之相应的责任与义务,它同时也会促进社会等级意识和不平等观念。与此相对应,萨特那种自主理性个人的观念的强项是帮助一个人树立其主体性、尊严感和对自己的责任,但它也容易滋养个人中心主义的态度,并因而走向公共责任心和关爱的缺失。虽然萨特本人补充说:“当我们说一个人对他自己负责的时候,我们不只是认为他对自己个人负责,而且也意味着他对所有的人负责。”一个人在选择其自我的时候也同时选择了所有的人,因为“在创造自己想要成为的那种人的同时,我们的行为无一不在同时创造一个我们所认可的人的形象”<sup>③</sup>。但是这种对他人的责任在萨特那里是主体选择的副产品,即这种责任不是从我和他者的关系当中得出的,而是仅仅由于他人碰巧处在我的选择所覆盖的范围之内才变得相关的。在我们引用萨特的这本书里有一节专门讨论“自由和责任”,但是在那一节里,萨特讨论的始终是一个人对自己成为什么所负有的责任,而没有一句话涉及对他人的责任。这个事实也说明了萨特哲学所欲强调的重点。

### 三

上述分析并不意味着关系型的人的观念与基于个体的人的观念只是在具体情境下或者在“偏颇”的观念中才有不对称性。它们之间存在着一种先天的不对称,那就是关系概念本身就蕴含了对于在关

①③ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, p.28; pp.16-17.

② [英] 莎拉·贝克韦尔:《存在主义咖啡馆——自由、存在和杏子鸡尾酒》,沈敏一译,北京:北京联合出版公司,2017年。

系当中,并由关系所连接起来的个体的认可。没有了“两极”也就没有了“之间”。关系必然存在于个体之间,不可能存在没有个体的关系,这是一个分析命题,即无需诉诸经验,仅凭概念分析就可以得出的结论。父子间的关系必须依赖于父亲和儿子的存在,君臣间的关系也必然依赖于君和臣的存在。而反之,对个体的认可却并不蕴含对于关系的认可。从个体概念中无法分析地得出关系性来。

个体的这种相对于关系而言的原初性,也体现在经验上。“个人之间的分离性是人生的一个基本事实”<sup>①</sup>。但一个人稍加反省,就会进一步看到,这世界上有许多的“他者”,而且我们的命运是与那些他者密切相关的。这种关联性又反过来规定每一个在关系当中的个体,以至于“我”之任何具体的规定,都涉及我和周围环境、周围的他人以及我自己的变化。脱离了那些关系的规定,我就只是一个抽象。具体的个体完全可能如当代欧洲哲学家德里达(Jacques Derrida)所创造的著名概念“延异”(différance)所表达的那样,<sup>②</sup>是通过与他物的关系来显示自身的。换句话说,每个单独的事物只有在与其他事物的比较而显示出差异的过程中才能完成其自身的意义之规定,因此个体的完成又依赖于关系的形成。

恰恰由于关系概念蕴含了个体,而不是相反,而且在现实的世界里,个体又是通过关系而得到自身之规定的,所以关系概念总体而言是在一个更高的层次。这一点在功夫实践当中,即在把上述两个观念当作“功法”运用于社会生活的实践的时候,就显现出了其优缺点的不对称性。这也就是前述罗思文的故意偏颇第四条理由的学理根据。正因为概念层次上关系蕴含了个体,而个体并不蕴含关系,并且在以关系为本的形上学观念里,个体要通过关系来得到规定,所以如果人们先接受角色(关系)的观念,在落实第二代人权的基础之上去实现个人主义观念所支持的第一代人权,要比相反的顺序(即先落实第一代人权,然后再落实第二代人权)更容易和自然。分析理性的逻各斯中心主义在独立运行的时候,个人被抽象化为最终只对自己负责的选择的主体,会导致一个缺失“粘合剂”的原子世界,这在社会政治领域就意味着人际间的关怀和责任需要另外寻找观念的支撑。

但是,正如孔子所指出的,各种美德都有其“弊”<sup>③</sup>,相应地,各种缺点也往往会有其相应的优点<sup>④</sup>。在西方自由主义观念看来,人类的社群只是单独的个人按照其个体利益的需求而构建起来的集合。这样的观念使人们转而依靠外在的社会契约和程序正义来规范人的行为,以保证社会的公正和谐,导致了西方社会对法治和程序建构的重视,而在私人的领域,人们往往转而依赖外在的宗教信仰来作为自身伦理规范的根据,导致了对超越世俗力量的道德权威的敬畏。相比之下,关系概念先天地包含了由关系所连接起来的个体,因此在理想的情况下,它应该能够既顾及关系中的个体,又顾及个体间的关系。这也是罗思文对于儒家伦理的信心之所在,因为它立足于关系,通过关系来定义个人的途径能够避免原子式的个人观的弊病。但概念是通过具体的人的理解发生作用的,而人的理解往往会偏向于表面化。虽然关系概念包含了对个体的承认,并以此为前提,但在实际的社会实践中,关系概念却常常被当作是个体的对立面,使关系成为否定个体、压抑个体和窒息个体的力量。而由于强调了个人的道德修炼,强调了“仁者与万物为一体”,在建立外在规范制约机制方面,儒家反而显得相对薄弱。就罗思文而言,他之明确指出自己的偏颇是故意的,其实也就是在纠正那样的偏颇可能造成的误解和副作用。他特地指出,他所推崇的儒家不是那种“专制的统治者、以权谋私的官员、剥削子女的父母、和那些迂腐不堪的学究”所谓的儒家,而是那个其理想在封建中国从未实现过的传统儒家<sup>⑤</sup>。因此,他不是维护那僵硬的社会等

① Martha Nussbaum, “The Feminist Critique of Liberalism”, in *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999, p.10 & p.62.

② 每个词语的意义都取决于其所属的语言系统里的其他词语,通过它们之间的“差异”和关系来得到规定,因而也即超出其自身的“延伸”、“延缓”、在法语的 *différer* 这个词的基础上创造的“延异(*différance*)”这个概念。“延”指延缓,“异”指差异。

③ 如“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”(《论语·阳货》,见朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第178页。)

④ 如狂者一般比较直率,狷者一般比较谨慎,天真者一般比较诚实。(《论语·泰伯》、《论语·子路》,见朱熹:《四书章句集注》,第106页;第147页。)

⑤ Henry Rosemont, *A Chinese Mirror, Moral Reflections on Political Economy and Society*, p.74.

级体系、集权政治和压迫民众的政权。他所推崇的是有关爱的人际关系,是人们在不同的社会地位上互惠的交往方式。他也声明,他的偏颇不意味着他认为儒家不需要经过任何批判的反思和现代的转变。罗思文承认传统儒家必须有所修正,以吸收发展着的当代道德共识,如男女平等和不同的性倾向等等<sup>①</sup>。但他指出这样的修正只会使儒家思想中有关方面的观点和它本身的核心价值更加一致。

如果上述的分析是合理的,那么与罗思文方向相反的故意偏颇在特定的情境下也就可以是合理的和应当的。这种反方向的偏颇,在理论的层面不如关系型的理解更加全面和妥切,因为脱离了关系的个人是一种抽象,在实践层面,它也难以提供个体之间的联系观念基础,但在一个被片面强调关系而窒息了个体的情境之下,它可以有积极的工具性价值。如果说关系型的观念在遭到曲解的时候(即被理解为与个体截然对立的时候)会导致反面效果,原子式的个体观念却可能在对实在世界的抽象曲解当中发挥积极作用。正因为关系型的理解在观念上代表了更完备的形态,认为人际关系或者角色规定了制约个体的行为规范,它就容易导致对外在约束之必要性的认识的不足,当一个社会以它为依据来设计社会制度的时候,就可能造成缺乏对善的制度性保障的问题。而建立在原子式的个体观念基础上的社会制度设计则恰恰因为看到外在制约的必要,从而可能在设立行为规范之底线方面反而更有成效。用一个也许不完全贴切的比喻,这就像武术功夫,并不是越高级的功夫就越好。对于初学者,跳过基础的阶段而学高级功夫,可能适得其反。在书法当中,处处腕平掌竖会僵硬呆板,但对于初学者,腕平掌竖又不失为必要的基础训练。

面对封建等级观念统治下的旧中国,具有传统儒家情怀和价值观的许多中国知识分子,出于麦金泰尔所提倡的那种“对自己的文化最严格的批判态度”,偏颇地选择了用历史上从来没有充分实现过的西方自由主义的自由平等的理想观念和马克思主义的理想观念等,来和儒家传统在实践当中由于被曲解利用而出现的最坏恶果作比较,试图纠正那在中国历史上长期存在的偏颇。他们反对专制统治,认为必须改变专制政体,让人民翻身做主,获得基本的政治权利,才能保障民生。他们也反对“君君、臣臣、父父、子子”所蕴含的“角色”型的自我观念,认为这是造成中国社会等级制度和社会不平等的观念根源。随着西方现代性的发展,出现了种种与之相伴随的现代性危机,如财富两极分化的加速,金融危机的加深加剧,生态环境危机的扩大更是危及了人类本身生存的可持续性。而这些危机的背后,往往都有以个人主义为概念基础的西方自由主义的根源。在这样的大背景下,同样的传统儒家情怀和价值观,就会导致不一样的“偏颇”。就海外儒学而言,出现了一批如罗思文那样充满人文关怀和正义感,并因此而或多或少地“偏颇”于儒家关系型观念的西方学者,<sup>②</sup>从儒家的角度对西方个人主义传统作出批判。面对西方自由主义占据制高点而中国传统文化花果飘零的状况,海外华人学者也多数偏向于以儒家思想的资源来平衡西方自由主义独大所导致的失衡。而在时空条件不同的中国大陆,则由于其现实状况同时兼具前现代、现代和后现代的多重特征,相应地在学术上也出现了更加多元的各种“偏颇”观念的共存和竞争。那里既有对社会抱有深切关怀的中国学者继续着五四新文化运动对自身文化的批判,呼吁面对尚未完成的近代启蒙,或否定儒学,或要求儒学完成其现代性的转化,也有具有后现代批判精神的儒家学者,试图以儒家文化的复兴来防止中国重蹈西方世界已经陷入的种种危机,当然,还有因噎废食,主张回到前鲁迅时期那种僵化的传统文化的倾向。从功夫的角度来看学界的各种“故意偏颇”,与特定的时空条件结合,来具体分析每一种倾向的得失,而不是简单地对某种观念作出超时空的判断,恰是最为公允,最不偏颇的态度。

(责任编辑 付长珍 王成峰)

<sup>①</sup> Henry Rosemont, *A Chinese Mirror, Moral Reflections on Political Economy and Society*, p.75.

<sup>②</sup> 如安乐哲(Roger T.Ames)、孟旦(Donald J.Munro)、库普曼(Joel J.Kupperman)、于连(Francois Jullien)、贝淡宁(Daniel A.Bell)、安靖如(Steven Angle)等。