

# 當代新儒家對全球倫理的回應

高柏園

淡江大學

## 一、前言

本文以「當代新儒家對全球倫理的回應」為題，主要是通過劉述先及唐君毅之相關思想，說明當代新儒家對全球倫理之回應。即就論文主題的合理性而言，本文選擇劉述先教授之思想理由，因為在當代新儒家陣營中，對全球倫理著力最深的，就是劉述先教授，《全球倫理與宗教對話》一書正是其代表作。至於選擇唐君毅先生則應先加以說明。唐先生在世之時未能觸及全球化的問題，也沒有全球倫理的議題，然而唐君毅先生的思想原本就不必限於某個特定的領域或時代，相反，唐先生正是企圖為全人類之文化尋求一圓融和諧之共處之道而努力，也就是為了全人類謀求一安身立命之道。就此而言，唐先生的努力其實也是一種另類的全球倫理的追尋與努力，只是唐先生重在思想理論之陳述，而不重在宣言內容之具體提出。此中最具代表性的作品就是《生命存在與心靈境界》上下二巨冊的著作。唐先生在此書中不但將人類文化內容做了一整體之展示與反省，同時更由一種辯證發展的歷程，說明心是九境之層層發展。此中，在超主客境中，唐先生對一神教、佛教及儒家，分別以歸向一神境、我法二空境及天德流行境加以敘述，並以體大、相大、同大分別加以定位。唐先生雖然並不是對全球倫理的討論，然而確是對建立全球倫理之前與建立全球倫理之後的重要討論。如果全球倫理之建立必須立基在充分的了解、溝通與討論之上，則唐先生對於三教的討論是建立全球倫理之前的必要條件之一。其次無論全球倫理訂定，一但訂定，仍是由個別的人加以遵守、推動，而個別的人又有其特有的歷史文化背景，因此，都必須經由一種文化的轉換，才能將此宣言之精神與內容具體落實於生活之中。此時，人必然會有其特殊之角度以整合一切之宗教的意見，並以自家之宗教或文化做為展示的方向，此中自家文化仍是具有優先性。果如此，則在建立全球倫理之後，吾人如何詮釋全球倫理，對其他文化之不同詮釋如何定位、共存、互動，仍是無可逃之問題，而這也正是唐先生思想著力之所在。

若以上所論無誤，則當代新儒家中，劉述先先生可以做為全球倫理直接回應之代表，以其有較為完整而周延的參與與建構。而唐君毅先生則是當代新儒家對全球倫理建立之前之理論安頓與對之後之定位互動，給與較充分之說明。此本文雖以當代新儒家全球倫理之回應為題，而又以劉述先、唐君毅為核心之理由所在。

至於以全球倫理為探索主題，其意義可從二義說。就主觀義說，當代新儒家雖是以恢復中華文化精神，發揚儒學文化理想為職志。然而，仁心無限，仁者己欲立而立人，己欲達而達人，成己成物，在理論上與實踐上皆是說明儒者並非僅是中國的儒者，而且也是世界的儒者。依據親親、仁民、愛物的等差原則，儒者雖以孝悌為仁之本，然其極致，則必須與天地萬物為一體，而當然也會以全球甚至全宇宙為關心之對象。因此，全球倫理概念雖非儒者提出，然其精神與實質內容卻可在儒學傳統中得到肯定與支持。易言之，就主觀義說，對全球倫理之關心與參予，應是儒者應有之心願，當代新儒家在此當仁不讓。另就客觀面而言，今日世界之場景已大異於前。人類文化及社會乃是一整體，其間之關係可謂息息相關。尤其在全球化的潮流與趨勢之下，人類文明呈現出全新的問題與挑戰，等待吾人的回應，此中，全球倫理的推動便是一例。如果全球化的趨勢不可逆，如果全球化世界之秩序已不同於之前之秩序模式，如果人類需要新的秩序模式以做為彼此和諧共存之平台，則全球倫理便是試圖為人類在全球化時代尋求新的秩序基礎，尤其是人文的、精神的、道德的、實質的基礎。相對於〈世界人權宣言〉是政治的、法律的形式基礎，則〈全球倫理宣言〉乃是宗教的、道德的。「徒善不以為政，徒法不足以自行。」兩宣言一如鳥之雙翼缺一不可，此可見〈全球倫理宣言〉之推動並非偶然，而在其客觀的時代意義與需求，當代新儒家既是全球的一份子，自然也無逃避之理由，反之，更應積極參予，提供自家智慧供人類參用。

## 二、全球化下的會通與貫通

### (一) 成長中的文明

當代哲學家懷黑德(A.N.Whitehead)以歷程哲學名聞於世，其《歷程與實在》(Process and Reality) 便是其代表作之一。依歷程哲學觀點，一切存在皆為一緣現之之歷程，所謂終極存在即在此歷程中呈現。一切存在如此，文明亦然。所有的文明除非已成為古蹟，否則它便是在一發展的歷程中存在，它雖然有內容但尚未完成。反之，文明不但尚未完成，而且它邀請所有人參與其中，創造文明的生命與內容。如果文明乃是一發展中、成長中的歷程，則此文明必非無端而至所開創。因此，成長中的文明一方面是承襲了傳統與歷史，由是而有其內容與特質，此其有所承襲之傳統與歷史；另一方面，既是成長，則必然要有創新，此其有另一方面是回應時代而存所創新，由是而有自我批評、自我否定、自我更新的發展。而此種發展也會回頭再影響吾人對原有之文明內容與特質加以反省，甚至進行修正或改進。如果文明是歷程，而歷程必然有其保留與創新而有其精神之自覺為其基礎，則文化之自覺、精神之自覺就是文化做為成長中皆歷程得以不斷發展之必要條件。此文化之自覺、精神之自覺也就表現為一種對自我文化之反省、批判、創新等活動，一個文化是否具有活動力，便由其是否有充分之反省、批判、創新的能力與表現加以決定。由此看來，孔漢思(Hans KÜng)邀請所有宗教與文明，率先由自我批判開始，

而後再進行溝通與對話，這不僅是文明對話之基礎工作，也是所有文明與宗教皆不得不實踐的存在活動。<sup>1</sup>更精確地說，所有的文明皆是精神的產物，而辯證就是精神自我發展的軌跡，因此，精神所創造之文明也應具辯證性。文明一方面經由自我之自覺反省進行自我否定、自我批判、自我提升的活動，另一方面則是通過與非我、成長文化之對話、溝通互而充實彼此之價值與意義。劉述先教授對此義已有說明，然而其重點仍放在「理一分殊」之展開上，相對而言，唐君毅先生則將對此辯證之發展性加以展開。果如此，則牟宗三先生倡言之「良知之自我坎陷」一說，其實也正是精神自我辯證發展之一例，除了說明德性心與認知心知關係外，亦可說明宗教與文明之關係也。值得注意的是，無論是唐君毅先生的心靈辯證發展，或是牟宗三先生之良之自我坎陷，都是一種歷程義，發展義、動態義之說明，也可以說是一種縱向的發展論，而在此發展中前後期之內容仍須有一主軸加以貫串，一如王弼所說之以一御多，以體達用。另一方面，劉述先先生之理一份殊之說，則是一種結構的、**橫向**的說明，一與多之間顯一空間關係而非時間之發展關係。若相應於全球倫理中在地文明宗教與其他文明或宗教之關係而言，則唐、牟之說會是一種「貫通說」，而劉述先先生則是一種「會通說」。

## （二）會通之理與貫通之分

先就理一分殊說，任何文明或宗教，皆只是世界諸多文明或宗教之一，皆對其真理有所揭示與啟發，然而亦皆有所限、有所偏，此限、此偏也說明了文明與宗教之個別性與特殊性，此其為分殊之部分。而文明與宗教所分享的乃是真理，具有普遍性之價值與意義，如孟子所言東海西海聖人之心同理同，此為理一部分。當我們在理一分殊的角度下說明我們自己的文明與宗教時，乃是就其為世界諸多文明與宗教之一而論，自己的文明與宗教並不具價值性上的優先性，只是理一之下的分殊性而已。不但如此，劉述先先生不止一次提及孔漢思不斷邀請所有的文明與宗教，在進行宗教對話，尋求全球倫理之前，皆應認真而應心地對自己的文明與宗教進行反省與批判。這一方面是顯示自己文明與宗教的開放與進步，另一方面也是放棄封閉的本位主義，如此才能進行平等而和諧的對話。在此論點下，不同文明與宗教之間便是一種會通關係，也就一種橫向的平等觀。我們或許無法直接描述真理的全貌，一如我們可能無法提供一種清楚的條文，做為全球倫理之德目。然而我們仍然可以試圖尋找出一種方向、一種態度、一種立場，做為共同努力的規約原則(**regulative principle**)。這正是劉述先先生所努力與強調的重點。我們可以說，理一分殊說是一種橫向的會通之理，為文明與宗教對話提供友善且積極的平台。

然而我們也必須注意的是，雖然我們不得不以地球村的一分子的身分強調理一分殊，但這只是我們身分的一部分，因為我們同時也是以中國人、中國文化的一分子的身分面

<sup>1</sup>參見劉述先，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒文化，2001年4月），頁212：「他建議每一個傳統都是先由深切的自我批評開始，找尋精神資源，以通向其他傳統。」

對世界。就理上說，我們可以同情、了解、接納、尊重世界其他的文明與宗教，唯就事上說，我們不得不回應我們做為中國人的特殊身分。就此身分而言，我們不能像理一分殊說，採取一種兼容的態度，而必須有自己的抉擇與歸宿。因此當我們以中國人的身分而對文明與宗教對話時，理一分殊便不足夠，而必須引進儒家等差之愛的說法，先肯定自己的文明與宗教，再進行反省與批判，而後才能安排我們的文明宗教與其他文明宗教之關係。也就是以一種主客的方式回應，以中國文明與宗教歷史，合理安頓與其他文明與宗教之關係，因為是以主統客，因而呈一種貫通關係，是以自己的文明與宗教去通貫其他的文明與宗教。當然，這樣的貫通並不是一如本位主義，而是對每個人的實存情境如實回應時必有之做法與態度。推而言之，我們不但不得以貫通的模式安頓與其他文明與宗教之關係，而且這也是每個文明與宗教必須實踐的責任與義務。也因此，我們也必須對其他文明之貫通之道予以肯定與尊重。同時，也正在此時，我們也要重新強調理一分殊之重要性，避免自我封閉與本位主義。果如此，則理一分殊的會通與辯證發展之貫通，乃是一種互動的辯證關係，表現為一種成長中的文明與宗教。

### （三）全球化的衝擊

全球化的趨勢之形成原因可謂經緯萬端，然而若就其現實條件與物質基礎而言，則科技的快速發展無疑是主要因素，此中，資訊科技又是其中之核心。蓋無論是自然科學、經濟學等知識，皆有賴對資料大量、快速且精確之處理，由是而有完全超越以往之發展與進步。同時，全球各地之政治、經濟、社會、文化之互動與依賴程度，亦因資訊化之高度發展而變得更為緊密而快速，此即所謂地球村，所謂地球扁平化之所指。接觸與依賴之緊密關係加深，一方面有可能增進彼此之認識與了解，但另外一方面也可能因為彼此立場之差異，而造成衝突與矛盾。因此，如何重建人類在全球化時代之秩序與和平，當是人類迫切的問題所在。就全球化趨勢而言，它只是一種中性之事實，無所謂善惡，也無所為衝突與矛盾。問題是，是人處在全球化趨勢中，是人面對全球化趨勢做出回應，而且不同的人是在不同的歷史文化、宗教信仰、政治立場、資本能力等背景下展開回應，此時即有可能造成不一致甚至衝突，而此種衝突也因為是在全球化的背景下，而造成全球性的影響。為了謀求人類與世界的和平，我們要對不同的歷史與文化、宗教信仰、政治立場及資本能力等做出反省，以降低彼此衝突之可能。然而一如《莊子·齊物論》所言，在一「此一是非，彼一是非」的情況下，形成多元、相對之價值標準，實難以真正消彌衝突之發生，因此如果人類能找出一個類似於《莊子·天下》所言之道，做為彼此溝通、對話、互補之平台，也就是一種全球倫理的建立。

以《莊子·天下》之說為例，道術將為天下裂，所有的文明與宗教其實都是一曲之士，都是對整全之道術採取了某種理解、體會與詮釋。這種理解、體會與詮釋皆有其真理性，因為它們都是對道的詮釋，也都分享了真理的內涵。然而，因為所有文明與宗教皆有其發展之特殊時空性，因而其對真理之理解、體會、詮釋，也都有其特殊之角度與

預設，也都與道之自身拉開了距離。所有文明與宗教都含有道的成分，此即文明與宗教對道的「不離」；然而所有文明與宗教皆非道之本身或原貌，此即與道的「不即」。不即不離，是一方面有同(identity)，另一方面有異(difference)，如是形成對比與辯證之關係，其實也就是對話與互補的關係。全球倫理之位階相當於道的層次，它不是具體的建構原則(constructive principle)，而是一種規約原則(regulative principle)<sup>2</sup>以此全球倫理做為文明對話、宗教對話之平台，也是先樹立人類最基本之價值共識，而後再謀求更大的對話與和諧。易言之，全球倫理其實是人類長久以來的願望，而在全球化的今天，全球倫理已不再只是願望，而更應致力建立與推動，才能有效回應全球化對人類文明的衝擊與挑戰。

### 三、劉述先論全球倫理

#### (一) 發展緣起

儒家做為中國文化的主流內容而言，其必然要對時代能如實之回應，並藉此自我反省，自我成長。在全球化的趨勢下，全球倫理之建立實有其重要與價值，儒家要如何回應與發展，正是劉述先先生之關懷所在。劉先生對全球倫理之實際參與，可追溯自 1989 年，在巴黎召開的「世界宗教人權研討會」，主要工作是以儒家立場對比孔漢思的主題演講〈沒有宗教間的和平就沒有世界的和平〉做出回應。1993 年，在芝加哥召開之「世界宗教會」，孔漢思提出之〈世界倫理宣言〉獲得通過。1997 年聯合國教科文組織(UNESCO) 成立「普遍倫理計畫」(Universal Ethics Project)。同年三月，劉先生參加此計畫籌備起草〈世界倫理宣言〉的第一次會議，有來自世界各地的 12 位哲學家參與。會議建議由孔漢思組成小組起草〈人的責任之世界宣言〉(Universal Declaration of Human Responsibilities) 底稿。1997 年 12 月於拿坡里召開第二次會議，最後的結論是「以後聯合國教科組織將極力支持各地區對於世界倫理探索的努力，無須急於簽署大家共同接受的宣言，到 1999 年會提出一份綜合報告」<sup>3</sup>1998 年北京召開地區性的世界倫理會議，由北京社科院哲學研究所主辦。2000 年台北東吳大學哲學系主辦「中國哲學與全球倫理國際學術研討會」，劉先生以〈宗教情懷與世界倫理——以史威德為例〉為題發表主題演講。2001 年聯合國訂為對話年。劉先生之相關論述之主要集中在《全球倫理與宗教對話》一書，本文即主要依此書說明劉先生對話全球倫理之回應。

#### (二) 全球倫理的原則與內容

<sup>2</sup>參見同註一，頁 22。

<sup>3</sup>同註一，頁 52。

一如 1997 年聯合國教科文組織在拿坡里會議中的建議，全球倫理已經不在急於訂立某一具體的全球倫理宣言，而是由各地區針對此問題進行研討，而後再試圖加以整合，因此，我們現在並沒有一個具體的全球倫理做為討論的對象。然而，全球倫理畢竟已有一些較為具體的成果可做為討論的依據，此即孔漢思的提出之〈世界倫理宣言〉。此宣言於 1993 年在芝加哥之「世界宗教會」中獲得大多數與會者的同意與簽署，劉述先先生亦以此宣言為討論之重點。為什麼要起草如此之宣言？

〈宣言〉之起草顯然是為了對治當前世界所有所面臨的危機而起，僅只肯言外在的人權還不足，必須進一步要求內在態度的改變，內外配合，才能夠產生力量和效果<sup>4</sup>

如果人權宣言是足夠的，那麼這個世界就該已然是和平的世界，然而答案顯然是否定的，這也是說明人權宣言之不足。這種不足有三種意義，其一是人權宣言本身之內容是否充分的問題，人權宣言在面對全球化的時代時，是否也應該相對地加以調整修正，以適應全球化世界之需求。其二是即使人權宣言已然改善而充分，世界和平仍然未必能實現。理由是，人權宣言的努力不但是其內容，而更在其是否能被落實、被充分詮釋。易言之，如果詮釋者、落實者缺乏真正的信念與動力，人權宣言也只是文件發揮不了多大的效果。因此，世界倫理宣言的意義便是在人權宣言的內容之外，再為人類推動此宣言之動力提供更積極的作用。人不能只停留在政治、法律的形式層面，更要進一步進入道德、倫理的實質層面問題是，政治、法律有客觀性與性，而倫理、道德則必須訴諸個人之自覺，吾人只能邀諸而無法強制。因此，〈世界倫理宣言〉也只能提供一種方向性、態度上的共識性，做為吾人追求世界和平的努力基礎。首先，讓我們看孔漢思〈世界和平宣言〉中對世界倫理的說明：

所謂「世界倫理」，我們並不是指一個世界性的意識形態，或者一個「單一的統一宗教」超越所有現存的諸宗教，更不是指其中一個宗教宰制所有其他宗教。我們心目中的世界倫理是指，「有約束力的價值、不可取消的標準，以及個人態度的基礎共識」。沒有這樣的對於世界倫理的基礎共識，而個人也會絕望。<sup>5</sup>

世界倫理並不是以某一宗教核心做為世界倫理，而是在所有宗教之上探索人類共通的信念與價值觀。但是這樣的信念與價值觀並不是世界性的意識形態，因為全球倫理只是一種開放的的規約原理，它必須在對時間中不斷的建立，同時也不斷被反省、修正，同時，它也只是一種方向與共識的追尋，不是以一種先驗的絕對形式做為基礎，這也就是為什

<sup>4</sup>同註一，頁 22。

<sup>5</sup>同註一，頁 22-23。

麼我們仍然要通過種種討論、會議以尋求共識。有了世界倫理，它就會對我們思想與行動有某種的約束力而不是任所做為。同時，我們也明白有些原則是人之為人的、人類和平共存所不可取消的標準。易言之，世界倫理使人主觀心態上有所依歸，也就是一種心靈與精神的更新。〈宣言〉指出：

我們知道宗教並不能解決世界之環境、經濟、政治以及社會的問題。但它們能夠提供明顯地沒法單獨由經濟計畫、政治方案或法律規定所得到的心態以及民心的「改變」，由虛假的道路轉往生命的新方向。人類急切需要社會與生態的改進，但它同樣急切地需要「精神的更新」。<sup>6</sup>

世界問題原本多元而複雜，我們並不會天真地認為世界倫理所提出便能解決所有的問題，然而，如果缺乏世界倫理的規範，世界的問題也不可能完美解決，最多只是一種權力壓制下的暫時平衡罷了。全球化時代的問題不在資源不的不足、知識的缺乏、能力的短缺，而是人類缺乏同情、互動、共生、共存道德倫理意識。世界倫理的提出至少為人類道德倫理提供較為明確的共識供世人依循。至於世界倫理的具體而言，我們可以學內容參考各文明、宗教已有之倫理規範，再提煉出彼此的共識。簡言之，就是先不論各文明、宗教終極關懷之差異，而先就各文明、宗教對其子民之要求或邀請的倫理原則中尋找共識。

經歷數千年，在人類許多宗教典倫理傳統之中都可以找到下列原理，並不斷維持下去，即：「己所不欲，勿施於人。」或者用積極方式來表達「己之所欲，施之於人。」這應該是通於生活的所有領域——家庭與社區、種族、國家與宗教的不可取消的、無條件的規範。<sup>7</sup>

易言之，暫不論儒家的天道性命，佛教的涅槃解脫，耶教的上帝天國，我們僅由其對人民之基本教養之要求著手，即可找出「己所不欲，勿施於人」、「己之所欲，施之於人」的共識。以此為基礎，我們再配合全球化時代之場景及古今中外的文化，建構以下四個寬廣的指令：

(1)對於非暴力的文化與尊敬生命的承諾(commitment to a culture of nonviolence and re-spect for life)；

(2)對於團結的文化與公正經濟秩序的承諾(commitment to a culture of solidarity and a just economic order)；

---

<sup>6</sup>同註一，頁 23。

<sup>7</sup>同註一，頁 24。

(3)對於寬容的文化與真實的生活的承諾(commitment to a culture of tolerance and a life truthfulness)；

(4) 對於平等權利文化與男女之間的夥伴關係的承諾(commitment to a culture of equal rights and partnership between men and women)。<sup>8</sup>

由「己所不欲，勿施於人」發展出四個指令，再發展出六大目十九條款，說明世界倫理由抽象而具體的過程，因為具體而具有更高的可操作性。<sup>9</sup>至於要如何由此條款中逐步建構類似國際法或國際公約之規約模式，則仍有待更進一步之研討。即使〈世界倫理宣言〉尚未通過國際之正式簽署，其發展仍在未定之天，然此趨勢應是人類無可逃之方向所在。

### (三) 劉述先先生的回應

劉先生對世界倫理回應可大分為三部分，首先是就〈世界倫理宣言〉之討論，此中問題有三：

#### 1. 表達語言的問題

〈世界倫理宣言〉是以英文文表述語言，這樣的表述是否會造成不公平的錯覺，似乎英文在此中仍是有某種優先性。劉先生認為英文做為現代的世界性語言乃是事實，就方便性而言有其優勢，重點在不要因各語言的使用而帶入語言背後所預設的世界觀或價值觀即可。

十誡在其倫理層面的重要性不是在其特殊性而是在其普遍性，不是在其終極性而是在其基礎上的優先性。它們在所接觸的題目上的發言並非最後的；它們所說的話是必須要說的，如果其他的話要隨之而來的話。這就是何以自西奈山之後三千多年，它們仍然是普世的「道德的世界語」(esperanto)<sup>10</sup>

就有利於推動〈世界倫理宣言〉的角度而言，使用一種最普遍使用之語言也無可厚非，只要能有效且準確傳達宣言之精神即可。但是如果真的要具體落實，仍應該讓各語言皆有其表述的空間，如此才能完全相應與不同文化的特色與內容。蓋語言乃是整體文化中之一部分，必然有其文化之特色與限制，我們不反對用英文表述，但並不贊成只用英文表述，而正可利用不同語言在表述所遭遇之問題，反省其間可能之差異進而有深入之對話與溝通。我認為在推動、討論階段，可以先以英文表述，然而到達真正簽署的階段，

<sup>8</sup>同註一，頁 24。

<sup>9</sup>參見同註一，頁 28-33。

<sup>10</sup>同註一，頁 34。



應將宣言用各種語文表述，一者表示對所有文明的尊重，另一也是增進了解、避免誤解或衝突。

## 2. 理一分殊的規約原則

劉先生認為，〈世界倫理宣言〉並不是具體的構成原則，而是一種提供方向與原則的規約原則，此中之關心乃是一種方法的關心。

這篇文章在方法論的考慮，我認為簡單的歸納方式取同略異，不能用於世界倫理的建構，如能給予「理一分殊」心的闡釋卻可收「歧異的統一」(unity in diversity)之效。<sup>11</sup>

如果以簡單的歸納同略異，我們只能找到不同文化之間的共相部分，但是並必然是核心的部分，易言之，可能只是第二序的文化內容，而不是第一序的文化之終極關懷之內容。反之，理一分殊的想法則是先肯定了理一的終極性，此終極性即超越於一切文明與宗教，卻也同時內在於一切的文明與宗教之中，由超越性說理一，由內在性說分殊。當所有的文明與宗教皆只是分殊之多中的一部分時，說明各宗教與文明皆有其特色與限制，用而沒有一個文明與宗教具有絕對優先的地位與價值。同時，理一既然是在分殊中表現，因此所有的文明與宗教都是絕對之理的呈現，而分殊的多元性與多樣性，正可說明理一內容的豐富性。所有的文明與宗教都是理一的呈現，也因此具有絕對性的價值，這也說明我們為什麼要尊重所有的文明與宗教。另一方面，所有的宗教與文明也應該不斷地自我反省、自我判斷、自我創新、自我完成，由是而能真實地呈現對理一而分殊表現。若以上所論無誤，則理一分殊中的理一即是〈世界倫理宣言〉所要展示的內容，至於如何在各文明對宗教中具體實踐，則是分殊的工作重點所在。因為理一乃是超越之真理、超越之終極關懷、超越之道的表現，因此也只能以一種規約原則的形式加以表述，構成原則部分則交給分殊而具體內容加以回應。「當然『理一分殊』式的思想絕非儒家傳統而獨有，在世界各傳統中都可以找到『差異中的統一』(unity in diversity)的觀念。只不過在儒家傳統中廣泛而深入的討論。<sup>12</sup>」劉先生此言也間接說明「理一分殊」應具有某種程度的普世性，可以做為建構〈世界倫理宣言〉的重要指標。

## 3. 簽署草案的身分問題：

劉先生基本上支持孔漢思的宣言要求，然而也有所保留，此中即表現在其簽署時的角度或身分問題，劉先生指出：

<sup>11</sup>同註一，頁 163。

<sup>12</sup>同註一，頁 169。

我曾寫信給孔漢思，我會以世界公民的身分，而不是以哲學家的身分，來簽屬他的草稿。<sup>13</sup>

之所以如此，還是因為劉先生仍是以哲學家的專業角度審視宣言草案的結果。

孔漢思在準備〈人的責任之世界宣言〉時已盡力擺脫了一些傳教士的口吻，使得這份文件不讓信教者也可以簽署，的確已經做出很大的努力。但這份文件仍充斥了許多康德式的詞語，未必可以讓專技的哲學家們接受。我現在感覺，有些條文還可以再低調點或者更切合實際而言易為人所接受。<sup>14</sup>

我認為這個問題並不難解，世界公民之所以接受，說明這世界確實需要正面而積極的道德關懷與實踐，至於如何修正為較容易被理解、被接受，則是哲學家的責任。因此，先簽署再修正較為實際可行，要等到我到完美的宣言再簽署，可能已不知今夕是何夕了，今天已為 2014 年年底，然而有關〈世界倫理宣言〉之研議並未見具體之進展，這豈是人類之福？

除了對宣言的反省之外，劉先生的反省重點之一則在新儒家的回應問題。此中重點有二

## 1. 中國文化的自我批判

孔漢思對〈世界倫理宣言〉的提出，可以說是西方文化對世界問題的反省，而且當今西方文化無論在文化、經濟、政治、軍事，皆居於領先之地位，因此，當今世界問題也可以說是西方文化所引發之問題，而孔漢思對世界問題的反省，其實也就是西方文化的自我反省與自我批判。從〈世界倫理宣言〉的提出，我們可以看出西方文化仍然充滿活力，至少它對自己保持持續的反省與批判，也使西方文化保持日新又新的創造力。這是從積極面論。另就消極面而言，則西方文化也產生諸多問題等待克服。劉先生指出：

啟蒙以來的經濟主義、物質主義，與個人主義受到嚴重的質疑。東方乃有強烈的反帝、反殖民、反封建思想的趨勢。當前東方雖未完全接納西方的一套，但西方價值的全球化已經造成了全球的問題<sup>15</sup>

西方文明有其偏蔽這是事實，然而西方文化也在試圖通過自我批判而轉化期偏蔽也是事實。因此，問題的重點不在文化是否有偏蔽性，如實而言，沒有一個文化不是在具體的

---

<sup>13</sup>同註一，頁 33。頁 108：「固我雖不完全備意則責任宣言高度理想化的用詞遣字，作出少量的修改與建議，在精神上我還是可以支持這篇宣言，但聲明我用的是世界公民的身分，不是哲學家的身分。」

<sup>14</sup>同註一，頁 36。

<sup>15</sup>同註一，頁 161。

歷史情境中成長，因此也必然有其特殊性與限制性，偏蔽並不等於特殊或有限，而是對特殊或有限缺乏自覺與反省，由是而以偏概全形成偏蔽。文化之健康有賴其自覺性及其自我批判之能力，劉先生之特別以環境保護問題為例：

所謂「親親而仁民，仁民而愛物」，以至宋明儒講「天地萬物一體之仁」，自古以來都是中國哲學一向發揚的精義。這樣的哲學甚至有環保的涵義。然而我們也不能不注意到，在實際層面上卻不是這麼回事。據新出的《時代》雜誌(March 1, 1999)報導，當今世界上污染最高的城市中國竟然十佔其九，令人震驚。由此可見，我們不能把傳統隱涵的價值加以現代化，後果是嚴重的，使我們不單成為傳統的罪人，也是現代走向後現代的過程中大大地沒落。此處不能不心生警惕，轉向西方知識分子學習，喚醒我所自我批判的意識。<sup>16</sup>

此例說明僅有文化之信念，卻無法真實面對現代世界，則其文化仍是缺乏自覺與自我批判的能力。或許我們會說，中國大陸因為文革而導致與傳統文化之斷裂，因此文化無法發揮作用而導致污染的嚴重。然而此污染的問題並非中國大陸的專利，同屬中國文化圈的台灣亦有嚴重的污染及食品安全問題。可見中國文化圈之自我批判能力的確有待加強，關於此，劉先生建議是：

由一個比較的視域，我們可以清楚地看到自己的傳統的資源與限制之所在。為了救亡圖存，我們不能不迅速向西方的科技商業文明、民主的體制學步。然後現代走向後現代，我們也不能盲目追隨西方。更何況西方有識之士已在猛批西方的霸權，一味戡天役物、無限制地消耗資源、推行帝國殖民主義的禍害。<sup>17</sup>

易言之，我們須要學習西方文化，諸如溝通理性、程序理性之建構，然而所有的溝通與程序都只是方法和形式的問題，方法與形式所要表達真正精神，應該是一種實質理性，也就是一種具方向性、價值性、理想性、人文性的實質信仰與內容。「儘管它只是具備有卡西勒所說的功能統一性。<sup>18</sup>」更具體地說，中國文化如何回應世界倫理的問題，便是一個擺在眼前的試金石，能有效地回應才能證明中國文化的反省能力與批判力，也才能說明中國文化具有的現代意義。

## 2. 當代新儒家的世界倫理觀

相應於孔漢思〈世界倫理宣言〉，劉述先先生亦嘗試儒家的五常：仁、義、禮、智、信為基礎，建立一套相對的倫理規範。劉先生以「仁」相應於宣言第一條指令，針對現代世界之充斥種種暴行，而呼籲不可殺戮，尊重生命。第二條指令針對不義之剝削，而

<sup>16</sup>同註一，頁 69-70。

<sup>17</sup>同註一，頁 168。

<sup>18</sup>同註一，頁 35。

強調不可偷盜，公正待人，此可相應於中國傳統中的「義」。第三條指令針對爾虞我詐，缺乏誠信，而強調不可說謊，言行要真實與寬容。此可與五常中之「信」相應。第四條指令針對自古而來的性別歧視，包括對兒童的性剝削與誤用，而呼籲不可作不道德的行為，而性之間必須互敬互愛。這可與「禮」之精神相應。最後的智，則強調對真理的追求，同時更進入實踐的「體知」(personal knowledge)的領域。<sup>19</sup>

其實，無論是儒家的五常，基督教的十誡或是佛教的五戒，都可以做為世界倫理建構的參考架構。一如前文所說，先暫時不論諸文明之終極關懷之特殊模式，如儒家之天道、基督教之上帝、佛教之解脫，而僅就其第二序之規範而言，皆有一定程度之相似性與普遍性。然而，無論是孔漢思的〈世界倫理宣言〉或是劉述先的五常倫理規範，仍然是以人類為中心，仍是一種人類中心主義觀點下之產物，應該可以更增加人對環境、自然之相關規範。如果自我批判是文明創新的活力所在，則我們不應該只是反省人類自身之問題，而是應實破人類中心之限制，進而開創一種既人文又超人文的倫理宣言，倫理當然包含人與人之關係，但也應該包含人與自然之關係。總之，劉述先先生以五常回應宣言中的四條指令，並另外增加「體知」之要求，的確已為中國文化對世界倫理議題進行了回應，我們也應該繼續展開更為周延而具體之倫理規範，說明中國文化對世界倫理的回應之道。

## 四、唐君毅論心靈九境的貫通之道

### (一) 貫通之道的必要性

就建立世界倫理的角度而言，孔漢思邀請所有的文明與宗教皆要先能自我批判、自我反省，以建立彼此之了解、溝通之平台，也就是能超越自身文化之限制，而以一超然之立場建構普遍系的世界倫理，這種努力當然值得肯定。劉述先先生以理一分殊做為一規約原則，將多元性與統一性予以有機的整合，做為世界倫理的基本精神。雖然世界倫理宣言或理一分殊的理念都是一種較為原則或抽象性的理念，然而，既然是做為規約原則，其重點不在提供具體建構的內容，而在提供價值的方面與精神，此種方向與精神允許吾人加以不同的詮釋，由是而能相應的對話與創造。易言之，規約原則留下了較多詮釋的空間，讓此原則能更有效且相應時代之差異與文化之不同。同時，劉先生以五常配合世界倫理宣言的四項原則，說明彼此的精神若合符節，也是中國文化在面對全球化、世界倫理建構問題時的合理回應。在此基礎上，我們要進一步問的問題是：做為一個特殊文明或宗教的一員，我們固然可以依理一分殊的原則去詮釋世界倫理的內容，然而畢竟是以自身的歷史文化角度加以詮釋，中國如此，印度、西方亦然世界倫理為理一，而

---

<sup>19</sup>參見同註一，頁 69-76。

不同文明與文化之詮釋則為分殊。就理論上而言，各文明個別詮釋其特色，此中是平行的多元。唯就實踐而言，則我們必須有所選擇，或者說我們之有某種選擇，例如我選擇儒家。此時，除非只是訴諸歷史與傳統的先在性，也就是說，我是中國人，而中國歷史之文化傳統便是以儒家為主流，因此我於選擇、接受儒家。然而這種訴諸歷史與傳統的說法只是說明事實，而沒有說明價值，我們不只是被動的接受傳統，而且是有自覺地接受甚至自我批判傳統。因此，當我們自覺地為自己的選擇進行反省與說明時，我們便不得不說明儒家與其他文明或宗教之異同的關係。辯異同，才能確定自己的本質與價值，論關係，是為了說明我們如何與其他文明共處。易言之，儒家文化與其他文化有異同，此為平面之區別。另一方面，儒者要說明其他宗教或文明與儒家之關係的地位，也就是如何以儒家的角度安頓其他所有的文明與宗教。如果只是辯同異，則是平面的比較，是一種會通的了解，但是一旦要納入自己文明系統，則必須說明在此文明的立場下如何安頓其他宗教與文化之價值，這是以自身文化為核心而發出反省，因而是一種貫通的統攝。人畢竟是一歷史時空中的存在，因此也必須有其文明、宗教上的選擇，除非我們拒絕溝通與對話，否則我們必然要對其他文明之地位加以安頓，也就是通過自身之立場對其他文明與宗教，進行一種貫通的努力，這種貫通之道已不是一種知識的興趣，而且是一種實踐的要求。同時，這種貫通的要求也是一種普遍的要求，儒家要以儒家的立場安頓其他文明的價值，其他文明也要對儒家文化之價值加以安頓。因為這種貫通皆是在某一文明或宗教的觀點下貫通，因此所有的貫通皆是一種做為命題的形式，也就是以「若在此文明的觀點下，其他文明之價值如何」的形式的表現，即便不是以某種文明或宗教為角度，仍然要預設其他的角度，因此依然是一種假言形式的表述。就此而言，即便是唐君毅先生的貫通之道依然是一種假言形式的貫通，也就是一種開放性的討論，而不必是最後之結論。如此說只是如實說明貫通之道的必然發展，不是否定唐先生貫通之價值，事實上，我認為唐先生的貫通之道已經是最寬容、最合理的貫通之道了。

## （二）貫通與辯證

《生命存在與心靈境界》是唐君毅先生有關文化哲學整體貫通之道的集大成之作品。生命存在是一事實，而其中種種之對象及境界乃是依心靈之辯證而展開，此即有客觀義、主觀義與絕對義之三類，而各類再分為三，由是而有九境之說。此中之重點是，此九境並非是一個別的、並列的存在序列，而是有其辯證發展之動態關係，是心靈在不同的自覺背景下所產生之種種差別，由此差別而有九境，此九境皆是心靈之境界，此為一心。正是因為是由一心之辯證所開展，因此九境之間乃是動態的發展、互動的關係。就理論義說，此九境同時俱在，然就存在而言，則人之心靈只是在不同情境中呈現種種境，而不必俱在，當然，心靈亦可於一境中自覺其他境之存在，而能以一攝多，亦有可說某種意義的同時俱在。其次，辯證之發展，便有先後之次序，有涵攝與被涵攝的關係。依唐先生，吾人之意識或心靈首先是一種對話的、向外的意向性(intentionality)，而此時是以意象性所對之對象為首出。此中，吾人首先由感官經驗而識萬物之多，此為萬物散殊境。

而後，對此萬殊之種種萬物予以分類與說明，此為依類化成境。然而此兩者皆為一靜態之描述，而萬物變化之歷程及次序，則是功能序運境所要說明的內容。以上三境所對雖為對象，然其發展者則在主觀之意識與心靈，於是第二類之境界便落在主觀心靈的發展上。感覺為心之感覺，是對物之感覺，是以感覺之成立既有客體亦有主體，而此為主客互攝境。當吾人能對此主客互攝境有一自覺反省時，也代表吾人之心靈已不再以經驗對象為對象，而是對主客互攝境的後設反省與自覺，此即為一觀照凌虛境之所重。無論是感覺互攝境或是觀照凌虛境，皆只是一種自覺與認知，此中只是知而尚未行。然而人做為一時間歷史中的存在，他不只是知一切，而更要進行活動、選擇，此時即必須有價值之反省與抉擇，此即道須實踐境所以理出之理由。既然是實踐之抉擇，則必然要面對終極關懷之抉擇，此即進入超主客的絕對境，此中有歸向一神境、我法二空境及天德流行境。

即就邏輯義而言，既為超主客之絕對境便只有一而沒有多，因為一切的多都是相對觀點下的產物。然而，人在此雖知絕對義乃不可說，然人畢竟是有一有限之存在，無法以無限說無限，以絕對說絕對，因此也只能以有現說無限，以相對說絕對，此即有歸向一神境、我法二空境、天德流行境。易言之，基督較為歸向一神境，佛教為我法二空境，儒家為天德流行境。既是教，便有教相，便是在相對中言絕對，便是在辯證中顯絕對之一相，然此絕對本應無相，是以此三教所顯之相亦皆是應機，是可有而不必有，或必有而非僅有者。三教各以其教相應世間與眾生種種機宜之差別，應之即化，顯之即去，如是才能無住無礙，而以有限、相對局限無限與絕對也。易言之，在主觀類、客觀類皆有可有其高下先後之次序，然而在超主客之絕對類，應無境之高下先後可能，而為一時俱現之方便與究竟之合一。此唐先生云：

凡此上述之思想，皆非本書之所尊尚，而以為人之順理而思，以成其哲學者，所必當越之而過之。然亦人必先有此諸思想，然後可越之而過。故此類之思想，亦原當有，故吾亦不絕之。然為此類之說者，滔滔者天下皆是，必當自知其說之屬於哲學中之下乘之境。吾亦必貶之，以使其不得阻人之思想之上達之機。不絕之，仁也；貶之，義也。皆理當如是，吾不能有私意也。<sup>20</sup>

若人真識得此中貫通之義，亦可只存此義而不用，其為世人立言興教，仍在一時間有所偏，而可自覺存其所知之另一偏而不用，以方便專說一偏，以有此以偏成全之用。由此而佛家有密意說法。依密意，而於一切一偏之言，無不可用，此則如大醫於大寒大熱之藥，無不可用。人若能於任何一偏之言，皆隨機善用而意在成教，此則為哲學者之極境，而至於一心以教化為事之聖境矣。<sup>21</sup>

<sup>20</sup>唐君毅：《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，1988年5月），頁509。

<sup>21</sup>同註20，頁518。

第一段文字說明既是辯證，則必有其發展，亦必有其上下次序，此中吾人雖兼存其價值，然亦不可不說明其中之高下得失，以為更高辯證發展之基礎。第二段文字則以成長、教化為終極關懷，即是教化、成教，便應就成教、教化之方便施教，是一法不可去，以保留所有法之方便價值。尤有進者，辯證是有限心靈自我成長的歷程，既是有限，既是辯證，便是一無盡之歷程，無窮之實踐。儒者以天德流行境為本，而攝一神之基督教與我法二空之佛教，基督教、佛教亦可依其教而攝其他教。雖攝而無高下，因為此攝亦只是一時之方便，成就知放便，以此攝彼，以彼攝此，彼此互攝，皆只是絕對義下之虛相，皆乃隨機善用之內容。此即唐先生貫而不貫，不貫而貫的大通之道之歷程也。果如此，則會通之道重在理一之共識，而貫通之道重在分殊之妙用，必合此會通與貫通，方能完成與成就理一分殊之全義也。

## 五、結論

世界永久和平一直是人類的理想，然而在全球化的時代，世界永久和平似乎有著更多險阻與挑戰。我們不會過於樂觀地認為宗教和平是世界和平的充分條件，也不會主張〈世界倫理宣言〉的簽署便能立即帶來光明與和平。顯然，人類仍須在歷史的辯證中逐步找尋可能出路，而〈世界倫理宣言〉無疑是十分明確而是具體的努力方向與成果。本文以劉述先、唐君毅為例，說明中國文化或儒家在面對全球化、世界倫理問題時所可能有的回應與態度。筆者認為理一分殊的應用是十分成功的努力，而如果更能將會通與貫通之道予以整合，則理一分殊將更具體內容，也更能提供具體的努力與方向，最後，我們要強調的是，既是理一分殊，每一個文明與宗教都有其分殊之價值，都有不可被取代之價值，每個文明也都有責任與義務去聆聽他人、自我批判、共同創造，為人類久永和平之理想而努力。

## 參考文獻

近人專書：

劉述先 2001 《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化。

唐君毅 1988 《生命存在與心靈境界》，台北：學生書局。

