

儒家的哲学理念与当今国际政治秩序

[新加坡]李 晨 阳

(南洋理工大学 人文社会科学学院,新加坡 637332)

侯展捷 译

(台北大学 哲学系,中国 台北 10478)

摘 要:当代儒学研究的一个特点,是不仅把儒家哲学看做伦理道德哲学,而且也看做社会政治哲学。结合当今世界语境,尝试提出一个儒家关于世界和谐理念的构想,应从研究儒家思想中的道义领先的原则、恕道以及“和而不同”等方面着手,重点研究这些问题,对于实现当今世界的政治秩序和谐,有着重要的价值。

关键词:儒家思想;哲学理念;国际;政治秩序

中图分类号:B5 **文献标志码:**A **文章编号:**1007-4937(2014)01-0008-06

一、道义领先的原则

儒家传统向来重视道德的力量。一名贤能的领袖,会通过他的道德力量来领导群众。因此,领袖的道德力量是儒家政治哲学中的一个核心因素,它不仅要求政治领袖本身具有高尚的品德,而且也要求他们借由自己的道德力量来对社会产生积极影响。中国古人以“德”字来指称我们今天所说的“道德力量”,艾文贺则非常恰当地将“德”诠释为“道德魅力”(moral charisma)。一个有德的人会对周边的人造成正面的影响,而这种道德魅力使其同时具备良好的道德素质及领导素质。当这样的人成为领袖时,道德力量将在其领导中发挥重要的作用。作为一种政治原则,这种道德力量领先的原则同时适用于处理国际事务。

《论语》中记载了春秋晚期所发生的一起政治事件,鲁国国君决定出兵攻打其属国颛臾。当两位正在辅佐鲁君的弟子问孔子应如何妥善处理鲁国与颛臾的关系时,孔子说道:“故远人不服,则修文德以来之。”(《论语·季氏》)孔子并不赞成用武力来攻伐颛臾。相反,他的理想是国与国之间能够维持和平的关系,在他看来,这种理想必须通过道德力量而非军事力量加以实现。

孟子有关实现世界和谐的思想与他的“仁政”思想一脉相承,其主要借鉴的是圣王尧舜平治天下的智慧。尧舜之道即所谓的“王道”。孟子说道:“(王者若能)老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌。”(《孟子·梁惠王上》)对待他人就像对待自己的家人一样,即是向所有的人表现出仁爱与关怀。按照这种观点,如果君王能够对国人表现出仁爱与关怀,他将很有可能成功地团结周围的人,进而建设一个和谐而昌盛的社会。拥有一个和谐而昌盛的国家,是与其他国家建立和谐关系的第一步。

但是,孟子并不认为世界和平能够通过道德力量来加以实现。道德力量领先并不意味着不需要其他力量。孟子之所以特别关注道德力量在施政过程中的使用,是因为当时的残暴君王只诉诸军事力量及暴力手段,对百姓的生死存亡却置之不顾。孟子言道:

以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也(《孟子·公孙丑上》)。

当孟子主张使用道德力量时,他并不是说成功的领袖无需诉诸其他手段来实现目的。孟子虽然提出君王应通过其道德力量来争取民心,但是他也指出杰出的君王应具备充足的军事力量以保护他的国家和人民。另外,孟子也不反对名正言顺地使用必要的军事手段。当他被问及一个国家在什么条件下可以讨伐另一个国家时,孟子的回答是,只有在另一国的人民欢迎他国的军队来吊民伐罪时,前者的侵占行为才能得到充分地合理

收稿日期:2013-12-02

作者简介:李晨阳(1956—),男,山东济南人,哲学副教授,美国中央华盛顿大学荣休教授,从事中国哲学研究。

译者简介:侯展捷(1988—),男,马来西亚人,硕士研究生,从事中国哲学研究。

化。孟子是中国历史上最早主张国家应归属人民,而非由君王所垄断的哲学家(《孟子·尽心下》)。对他而言,当人民热烈盼望“王师”的到来时,这意味着该国的君王已经完全丧失了民心,而只有“王师”才能将他们从水火之中拯救出来(《孟子·梁惠王下》)。在这种特殊的情况下,孟子认为使用军事力量是合理的。在当今的世界语境中,孟子的这套学说可能还需要附加两个条件:一,任何干涉他国内政的行为必须得到国际社会的认同和支持;二,干涉的最终目的是将国家的主权重新交还给人民。

儒家“道德力量领先”的概念对于今天世界和谐秩序的形成有着重要的意义。从战略上来说,以道德力量作为促进世界和谐的主要工具,一方面能使促进“和谐”的一方处在道义的制高点上,另一方面也将构成一个有力的道德聚集点以鼓励其他国家积极参与促进世界和谐的伟业。当今的国际人权对话就是一个很好的例子。虽然这种跨国式的对话不能解决世界上的所有问题,但它确实是推动世界和谐化进程的一个必要组成部分。没有这样一种对话的机制,任何其他形式的调停措施都将失去合法性,从而造成世界上更多的不和谐。

二、恕道

儒家第二个用以促进世界和谐的指导原则直接源于“恕”的概念。“恕”在儒家哲学中占据非常重要的位置。在《论语》里,当孔子被弟子问及是否有一种思想是他所终身奉行的,孔子的回答是“其恕乎!”(《论语·卫灵公》)。在儒家看来,“恕”是一个人在与他人相处时决定什么该做、什么不该做的主要途径。结合本文所讨论的“世界政治秩序”的主题,“恕”所涉及的是一个国家在与其他国家相处时的适当途径。

在进一步阐述这个概念之前,应先澄清有关“恕”概念的两个常见的误区。第一个误区是将“恕”简单等同于西方所说的“银律”,而非“金律”。第二个误区是认为“恕”指的就是一般意义上的“相互性”。这两种误解都必须加以纠正。

有关儒家“恕”概念的第一个误区,即是将它简单等同于“银律”(Silver Rule)。“银律”道:“我不愿意他人加诸我的事情,我也不加诸他人。”金律(Golden Rule)则主张:“我乐意他人对待我的事情,我也乐意对待他人。”金律从积极的意义上鼓励人们行善,银律则从消极的意义上禁止人行恶。这里就产生一个问题,儒家的“恕”概念是否只是一种消极意义上的“禁令”?

冯友兰先生持这个观点。他写道:

仁的实践包含了为人着想。“己欲立而立人,己欲达而达人。”换句话说,“己之所欲,施之于人。”这是“仁”的积极方面,尽己为人谓之忠。“仁”的含义并不仅是“己之所欲,施之于人”,还有另一方面“恕”,就是“己所不欲,勿施于人”。这两方面合起来,称作“忠恕之道”,孔子认为,这就是把仁付诸实践的途径,也就是孔子所说的“仁之方”^[1]。

显然地,冯友兰所理解的“恕”主要是依据《论语·卫灵公》中孔子对于“恕”所进行的诠释:“己所不欲,勿施于人。”(《论语·卫灵公》)如果孔子在这里确实是为“恕”概念提供其充分及必要的条件,冯友兰的解读就可以得到证成。但是,我们没有证据显示孔子当时是这样想的。

与苏格拉底不同,孔子的教学方法是启发式的,而非定义式的或者独断式的。孔子在教学上从不主张使用简单的定义,而这与苏格拉底的教学风格形成鲜明的对比。孔子的这种特殊的教学方式最能体现在他对“仁”的教导上。在《论语》中,当不同弟子向孔子询问“仁”时,他都会根据每个弟子的特殊情况给出相对适当的回答。在一些时候,他可能会说“仁”就是“爱人”(《论语·颜渊》);而在其他时候,他可能会说“仁”就是寡言(《论语·子路》);而又在其他时候,他可能会说“仁”要求人先努力耕耘,然后才收获成果(《论语·雍也》)。如果我们将以上这些说法都看做是“仁”的充分及必要条件,这些说法之间必然会发生矛盾。但事实是,它们都不是“仁”的充分及必要条件。因此,我们同样不能仅仅以“己所不欲,勿施于人”这句话作为唯一的根据,草率地将“恕”定义成一个消极意义上的“禁令”。

“恕”这个字分别由两个字所组成:“如”和“心”。“如”有“像”或“相似”的含义,而这意味着“恕”与心心相印、心意相通有着某种意义上的关联。确切来说,“恕”指的是“将心比心”,亦即将自己的心摆在与他人的心一样的位置上,设身处地为他人着想。从这个意义上说,“恕”是一个激发性和启动性的概念,它在实践中并不局限于单纯的同理心,而是体现为将自己的心意推及到他人身上的具体行动。这种心的感情推移作用,就是孔子所说的“能近取譬”,亦即能够从自己就近的情况来设想如何与人相处。孔子将其称作“仁之方也”(《论语·雍也》)。但是,这种行仁的方法绝不仅仅是“银律”所表现的那种消极形式。《说文解字》将“恕”解为“仁也”,而“仁”就其一般形式来说,象征着一个人以一种并行的方式向另一个人伸出援手。

因此,刘殿爵(D. C. Lau)这样写是正确的:

“恕”是发现其他人希望或不希望何事发生在他们身上的一种方法。这种方法要求个人“能近取譬”，同时反问自己如果身处他人的位置上会有怎样的感想^[2]。

我们可以从《论语》中找到很好的佐证来印证刘殿爵的诠释。在他提及“能近取譬”之前，孔子指出应以一种积极的方式将个人的心意推及到他人身上：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也矣。《论语·雍也》。

如果我们承认孔子的这段话是对其哲学体系所作的一致性的阐述，我们也就必须接受“己欲立而立人，己欲达而达人”的意涵同时包含在“恕”的概念之中，并通过孔子称之为行仁方法的“能近取譬”而得以表现出来。邢昺（932年—1010年）在《论语注疏》中对以上的这段话作出进一步的解释：

言夫仁者，己欲立身进达而先立达他人，己又能近取譬于己，皆恕己所欲而施之于人，己所不欲，弗施于人，可谓仁道也。

朱熹在《论语集注》中基本赞成邢昺的诠释，他写道：“（行仁之人）近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”由此可见，“恕”涵括了个人设身处地为他人着想的积极意义上的类比思想，而这种“恕”是不能独立于“仁”的。也是在这个意义上，“恕”可以有宽恕、宽容的意思。

因此，我们认为孔子的“恕”概念同时贯彻了“金律”及“银律”的精神特征。根据“恕”所具有的将个人的心意推及到他人身上的字根含义，“恕”是一个要求我们在与他人相处时慎重考虑何事该做或不该做的过程。总之，“恕”是“仁”具体加以实践的一种道德途径。

有关“恕”概念的第二个误区，即是“恕”简单定义为“相互性”（reciprocity），而这种定义方式可以追溯至理雅各（James Legge）对《论语》所作的经典翻译。可是，这种定义和诠释过于狭隘，并不能涵盖“恕”概念所有的内容。Reciprocity包含了“re-”（“后退”）及“pro-”（“前进”）两种词根；因此 reciprocity 指的是“前后移动”。在一般使用中，这个字既可指双方之间的互利互助的关系，又可指人与人之间各种人情、利益或恩惠方面的互换和交流。简言之，reciprocity 意指你若为我做件事，我也将为你做件事以当回报。儒家的“恕”概念确实包含相互性与互惠性的层面，但是它并不局限于相互性与互惠性。“恕”所指的不仅仅是个人是否应该向一个能回应或报答自己的对象作出善意的行为，而是个人是否应该同时向一个

无法回应或报答自己的对象作出善意的行为。

当一个人以“恕”的精神来支配自己的行为时，他关心照顾一位身患绝症的病人并非因为这位病人能够对自己作出任何的回报，有一天也能关心照顾他，而是因为他希望自己若是身处同样的困境中，也会有人无条件地关心照顾自己。按照这个理解，中国人应该向遭遇天灾的尼泊尔人伸出援手，而这样做的目的不是为了尼泊尔人的回报，而是因为中国人如果与尼泊尔人一样陷入了危难的境地，我们也会希望其他有能力国家能向我们伸出援手。因此，“恕”将我们摆在一个能够同情和理解他人的需求并将自己的善意付诸实践的位置上。

总的来说，我们可以说“恕”意指个人通过设身处地为他人着想而将自己心愿推延到他人身上，其中也要考虑到他人所希望的及不希望的。另外，“恕”并不局限于双方之间的互利互助，而是超越一般意义上的相互性及互惠性，为我们在与他人相处时所应做的事提供指导的方向，其中包括（尤其是）那些无法回应我们帮助的人。

“恕”的指导原则对于我们今天实现和谐世界特别有意义。一个人与他人合作时若能够应用“恕”道，就意味着他能够充分了解对方的情况及其正当的需求，并且尽自己的能力去适应和满足这些需求。当然，我们不可能完全满足每个人的所有需求，而且有些时候，需求（need）和欲望（want）之间的界限是非常模糊的。因此，一个比较合理的说法是我们应尽自己的努力去满足那些正当的需求，而“恕”的原则能够帮助我们对各种需求的正当性作出判断。

“恕”道要求个人具有同情心、公正心、同理心以及礼让心。运用在国与国之间的关系上，“恕”道不仅要求我们尊重他国的自由和主权，而且要求我们在处理外交事务时尊重他国的正当需求与公平份额。按照前面的分析，如果我们的国家希望自立自强、维护主权，我们同时也要尊重其他国家自立自强、维护主权的愿望。如果我们的国家不想遭到其他国家的侵略，我们也不应该侵略其他的国家。如果我们的国家希望社会稳定昌盛，我们也就应该给予其他国家足够的空间，构建稳定而昌盛的社会。

国际问题的复杂性是由许多不同原因造成的，解决这些问题需要国与国相互之间表现出高度的理解与宽容。前不久签订的中俄边境解决方案就是一个很好的例子。中国与俄罗斯共有一条长达4300公里的边界，而两国之间的边境争端拥有一段很长的历史。解决中俄边境争端，其中的一个纠纷是两国在不同的历史阶段，占据了边境

一带的相同地域。如果两国都坚持根据有利于自己的历史阶段来划定边界,它们是不可能有效解决彼此的分歧的。2008年,中俄双方决定通过和平的对话及合理的商议来解决两国的边境问题。在这个过程中,双方都意识到它们各自希望得到更多的土地。当一国想要根据有利于自己的历史阶段来划定边界时,另一国也会想要依照相同的逻辑。如果双方都各持己见,不仅将达不成任何的协议,而且两国还会继续处于敌对状态,甚至发生军事上的冲突。所幸的是,两国都以“怨”的精神来直视这个棘手的问题,双方在充分理解和认识到对方利益的基础上,共同拟定了一个大家都同意的议程,最终签订了中俄边境解决方案。这也是达成长久和平的解决方案的唯一方法。

三、“和而不同”

儒家第三个用以促进世界和谐的指导原则是“和而不同”(《论语·子路》),意思是“和谐”可以在包容差异性的情况下得到实现。儒家的“和谐”观并不趋向相同性或一致性。“和谐”本身预设各种差异,而这些差异若能得到适当的调理,是可以促进和谐化进程的。在国际事务上,国家之间有所差异是一种很合理的现象。为了促进国与国之间的和谐关系,我们不仅要容忍,而且还要尊重,甚至认可其他国家的合理差异。按照这个观点,我们在实现“和谐”的过程中不应将合理的差异视为必须克服的对象;相反,我们应将这些差异当做是整个和谐化进程中的一个正能量,并且对它加以重视和珍惜。

世界上人们绝大部分的差异性和多元性都是与紧紧植根于历史之中的宗教及传统紧密关联的。为了妥善处理这种多元性的局面,我们首先必须了解不同国家文化的“根”。当代美国政治哲学家弗雷德·道梅尔(Fred Dallmayr)写道:

与社会习俗一样,信仰和宗教仪式构成了不同社会环境中的普通人生活的一部分;这些仪式随着历史经验的积累及时代变迁中的祸福交替而逐渐形成和发展。这些宗教信仰与实际的生活经验紧密联系在一起,因此具有其自身的内在品质或乔纳森·萨克斯(Jonathan Sacks)所谓的内在“尊严”。除非出于非常紧迫的原因,我们没有必要去干涉这些在历史中逐渐生成的信仰仪式或者将陌生及不适宜的习俗强加在人们身上。一种更为合理方式是培养各种宗教信仰之间横向的和谐关系^[3]。

简言之,为了促进各种宗教信仰之间的和谐关系,我们必须承认差异性与多元性在这个世界

上的合理价值和地位。

犹太哲学家乔纳森·萨克斯从根本上脱离了传统中所理解的一神论思想:“一个上帝,因此一种信仰、一套真理、一条正道。”^{[4]21}这种传统的一神论思想历来被认为必须为世界历史上绝大多数宗教冲突负起重要的责任。萨克斯将这种普遍主义称作西方文明中“柏拉图的幽魂”,并且立意通过驱邪祛魅的手段来促成由“冲突式的文化”向“和谐式的文化”的转化。萨克斯认为,犹太教的真精神就是“由同生异”的观念。在他看来,希伯来《圣经》所依循的线条,是一种源于普遍人性而逐渐向具体性及特殊性进发的过程^{[4]50}。这个线条表明了“由同生异”即是《圣经》的核心教义。^{[4]21}多元性是人类存在的一个根本事实。萨克斯写道:

所创造的世界的光荣在于它令人赞叹的多样性:人类所说的成千上万的不同语言、数百种信仰、各种文化的分芽繁殖、人类精神各式各样富有创造性的表述,其中大多数只要我们肯仔细聆听,就会听到上帝的声音在嘱咐我们所应知道的事。这就是我所谓的“差异的尊严”^{[4]21}。

“差异的尊严”意指文化上的差异不仅是我们应该容忍的现象,而且更是我们应该欣然接受的现象,因为它是来自上帝的礼物。用萨克斯的话说,我们在众多“他者”中见到了上帝^{[4]17}。萨克斯的这种新诠释是会被儒家所欢迎和认同的,而且对当今世界来说,也具有重大的意义。

所幸的是,中国人的思维从未被任何形式的“柏拉图的幽魂”的普遍主义所占据过。即使那些提出作为普遍宇宙秩序的“理”概念的宋明理学家,也同时主张“理”是通过形形色色、各式各样的世间万物而加以表现的,即所谓的“理一分殊”。根据朱熹的说法:“万物皆有此理,理皆同出一原。但所居之位不同,则其理之用不一。”朱熹的说法似乎暗示“理”是先于万物而存在的,而这可能确实是他当时的设想。但是,如果“理”除了通过万物以外再也没有其他显用自身的方式,则我们有理由相信这种“理”只有在万物中才得以存在。以此配合儒家“和谐”观的特殊语境,我们不妨认为差异性先存于统一性。

根据中国古代所理解的宇宙论,宇宙最初处于象征着差异性而非统一性的混沌状态,进而分化为阴阳二气,最后才生成天下的万物。儒家哲学认为,多元性是存在界中不可替代的内在特征,而多元性对于“和谐”而言又是不可或缺的。正是由于这个原因,儒家必然会全心全意地欢迎萨克斯所提出的有关世界多元性之价值及益处的观

点。但是,所谓“和而不同”并不意味着所有的差异都是好的或值得推崇的。儒家的终极目标毕竟是“和谐”,而非仅仅差异。因此,“和谐”必须为差异性的价值设定适当的标准。世界上的国家、区域以及社群之间能够区分出三种不同的差异,而这些不同的差异要求我们作出相对不同的回应。

第一种差异是值得我们拥护和颂扬的差异。世界上的各种文化差异即属于这个范畴。来自世界各地的人们宣扬不同的文化遗产、崇拜不同的神明、穿上不同的服装、享用不同的美食、参加不同的体育和娱乐运动等等。这种差异性与多样性充分反映出世界精彩纷呈的一面,因此值得我们认真地欣赏和保留。

第二种差异与第一种差异完全相反,它是在人们明显违反了大家所普遍承认的人性标准时造成的。严重侵犯人权的行为即属于这个范畴。由于这种差异意在伤害或毁灭他人,它不仅无法促进世界和谐,而且可能对“和谐”的形成造成负面的影响,或至少增加和谐化进程中不必要的成本。国际社会应该团结各国的力量,努力消除或减少这种差异性,甚至在必要的时候诉诸军事力量及暴力手段。儒家哲学并不一概反对军事干涉或战争。正如本文前半部分所讨论的,至少孟子认为合理的战争是必要的。但是,儒家所强调的终极目标毕竟是世界和谐,因此他们根据是否有利于实现这个终极目标来衡量人的行为。换句话说,一个行为的成与败,取决于它在实现及维持世界和谐上所发挥的促进作用,其中自当包括军事行为。这意味着军事干涉在有些时候是必要的,而有些时候其他的措施或许更为妥善。必须指出的是,任何一种措施都将伴随着相应的代价。一方面,军事干涉有时候能够中止当下的苦难,从而带来暂时的和平;但是这种诉诸武力的干预手段随后可能带来更多的苦难,甚至导致整个局面的长期恶化。另一方面,禁止使用军事干涉的手段,有时候会延长当下的苦难,但吊诡的是,军事干涉或许到了最后还是会产生整体上更为恶劣的后果。儒家对于武力的总体态度是:只有到了绝对必要的时候才能使用武力,而且在使用武力时应该非常谨慎。

第三种差异是那些我们个人或自身文化所不赞成,但或许能够在另一种文化语境下予以肯定的差异。譬如在一些国家里,它们的法律允许一个男人同时拥有多位妻子。世界上许多国家的人一般不会赞成这样的习俗,而且自认为持有否定这种习俗的正当的理由。但是,我们或许不应过多地插手这种差异,主要出于以下几点理由。其

一,这第三种差异似乎并没有像第二种差异一样明显违背基本的人性标准;在某些特定的情况中,这种特殊的文化习俗或许可以得到合理化的证明。其二,不同的生活习惯不是轻易就能剔除的,而如果我们为了促进“和谐”的形成而将自己的标准强加在他人身上,最终的结果经常是得不偿失的。其三,除了接受外在的影响之外,一些当地的势力本身或许能够独自响应新思想号召,从而促成远比外来干涉来得有效的内部社会改革。其四,世界上有更多紧迫的问题需要我们尽快处理,而陷入这种无端的争执只会分散我们的注意力。其五,这种文化上的差异并不对世界和谐构成严重的障碍。

但是,现实中所面临的问题大多都是非常复杂且富于争议性的,并不能完全从概念上进行阐述。以上所提出的三种不同差异不是每个时候都能清楚加以区分的。

首先,人们可能对同一件事持有不同的观点,从而产生真正的分歧。譬如,一夫多妻制到底是一种文化现象,还是本质上不道德的陋习?虽然世界上大多数的人或许会认为它是不道德的,但是,世界上也有人从古至今都不认为这种习俗违背了任何道德。意见上的分歧不必然代表这个问题在道德上是保持中立的,但它至少说明问题仍未解决,而且也不是轻易就能解决的。其次,世界上或许并没有明确的统一道德标准以供我们作出合理的判断。譬如,有些国家的人是吃狗肉的。这样的习俗到底是纯粹的饮食文化方面的差异,还是牵涉到了更为严重的道德问题?对一些人而言,这种习俗可能只是一种特殊的文化现象,但是对于那些不熟悉这种习俗的人来说,他们可能会持一种强烈反对的态度。所有这些差异都是世界上各种张力,甚至是各种冲突的根源。能够明智而妥善地处理这些差异,对于实现世界和谐来说是极其重要的。我们若以调和不同群体及不同文化的差异为目标,就应该积极地包容第一种差异。另外,我们应该谨慎观察,并且在适当的情况下尝试接受第三种差异。

最后,我们应该努力消除或减少第二种差异。但是,当我们着手处理第二种差异时,我们必须经常牢记,终极的目标在于实现世界和谐。以此目标为念,如果我们发现除掉某种恶劣习俗将导致长期的不和谐,我们就应该避开这种行为。

“和而不同”的原则要求我们意识到“和谐”是可以在不过分消除差异性的情况下加以实现的。因此,它不主张在国际政治场域中采取一种“意识形态挂帅”的策略。所谓“意识形态挂帅”的策略,指的是那种纯粹为了推销自己的理论思

想或基于其思想所形成的政治计划的政治途径。它在一定程度上构成了美国 21 世纪前十年里国际政策的基本原则。儒家不赞成这种排他性的意识形态挂帅的策略,而是主张我们应该对世界上绝大多数存在着的差异性感到舒适和自在。儒家的教义敦促我们应该具备一种适当的谦逊态度,并且在与他人发生冲突时,尽量包容和通融对方。只有按照这种包容性的原则,世界和谐才有可能实现。

再者,“和而不同”的原则是与国际关系中的“单边主义”(unilateralism)形成鲜明对比的。在 21 世纪前十年的大部分时期,单边主义成为了美国国际政策的主导。美国的这种政治态度由普利策奖得主的专栏作家及评论家查尔斯·克劳萨默(Charles Krauthammer)非常精确地总结出来。他在 The Weekly Standard 周刊中写道:

在没有其他选择时,“多边主义”的策略是允许的。但是只要可以选择,就没有“多边主义”的余地了。尤其当我们(美国)今天享有着独特的权力不平衡的状况时——而这也给予了整个国际系统长达一个世纪中所罕见的稳定与和平——更是没有多极化的余地了……整个国际环境在一个单独霸权的领导下,将更有可能享受和平的状态。此外,我们不是一般的霸权,而是一种独特意义上的“温和的帝国”。这不仅仅是我们的自夸自赞,而是通过其他国家对于我们实力的拥护所表现出来的事实。^[5]

克劳萨默的断言透露出一种相当危险的心态,这种心态在 21 世纪前十年的大部分时期对美国政治造成了巨大的影响。主张单边主义的霸权意识,对于世界和谐的形成是非常不利的,因为凡事从单方面作出决定不仅将暴露出一个国家的弱点,而且也将扩大国与国之间的距离,从而造成更多的不和谐。暴露自己的弱点及制造不和谐的环境,只会对国家造成损害。相反,一个“和谐”的途径将呼吁一个国家与其他国家建立起健康的合作关系,并且通过彼此的协调来达成共识。这就需要“多边主义”,即要求每一个国家重视和尊重其他国家的主权。由于这种途径在追求“和谐”的过程中能够同时包容众多的差异性,所以它更有利于促进世界的稳定与和平。

世界非常大,而国际事务更是纷繁复杂。在儒家看来,对一个国家极其重要的是应时刻保持一种和谐的心态,而不是一种对抗的心态或霸权的心态。当一个国家拥有一种和谐的心态时,它

将愿意接受各种差异,理解世上很多事都不以自身的意志为转移,同时带着一种促进长久和谐的愿望(而非攻伐或争霸的意愿),去处理国际上的问题。只有当世界上所有的国家都带着这种和谐的心态去面对国际问题时,世界真正的和谐才能够实现。

中国人类学家及哲学家费孝通(1910—2005)曾用诗化的语言来描述儒家的“和谐”理念:“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。”费孝通这段优美的文字充分彰显了儒家世界和谐的理念。每一个人都追求自己的美和善,每一个人都欣赏彼此的美和善,每一个人都与他人分享自己的美和善,整个世界就能实现“和谐”。在一个美好的世界里,每一个人都应该通过适合自己的方式来实现自己的潜能:拥有音乐天分的人应该尽力实现其音乐梦想,拥有体育天分的人应该尽力成为杰出的运动员。用在国家上,每一个国家都应该按照适当的方式寻求自身的发展进路。瑞士人在众多事物中最擅长精确性,因此非常自豪地将所出产的钟表销售到世界各地。我们不仅要在自己的强项中取得傲人的成绩,而且也要学会欣赏他人的强处。同时,我们应该将自己的优势与他人一起分享。人们应学会享受彼此的特长,共同分享从中所获取的利益。最后,当以上这些条件都得到实现时,世界将变成一个和谐的场所——“天下大同”。在这样的世界里,每一个人都能各尽其才,每一个人将获得应有的认可,而且每一个人也将积极参与这个美好的世界——一个和谐的世界。世间万物都将在这个和谐的世界里各得其所、茁壮成长。

参考文献:

- [1] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 赵复三,译. 北京:新世界出版社,2004:38.
- [2] Lau D. C. The Analects; translated with an introduction[M]. New York and London: Penguin Books, 1979:15-16.
- [3] Dallmayr Fred. The Humility of the Faithful, the Harmony of Faiths[J]. in 30GIORNI (30Days) June, 2008: 80-81.
- [4] Sacks Jonathan. The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations[M]. London and New York: Continuum,2002.
- [5] Krauthammer Charles. The Weekly Standard, (June 4th) Volume 006,2001,(36).

[责任编辑:姜昱子,张圆圆]