

大疫當前：訴諸儒家文明的 倫理資源

Combating the Coronavirus Pandemic: An Appeal to Confucian Ethical Resources

范瑞平

Ruiping Fan

摘要 Abstract

本文論證對於新冠狀病毒疫情只做政治學論證是不夠的，還需要倫理學的反思，因為一個社會的倫理價值承諾才是對其現實政治的一種基礎性指導而不是相反。中華傳統文化的倫理

范瑞平，香港城市大學公共政策學系生命倫理學及公共政策講座教授，中國香港。
Ruiping Fan, Chair Professor of Bioethics and Public Policy, Department of Public Policy, City University of Hong Kong, Hong Kong SAR, China.

特別感謝下述朋友對本文初稿提出詳盡有益的評論和建議：蔣慶、慈繼偉、唐文明、方旭東、李晨陽、李瑞全、白彤東、張言亮、王珏。

《中外醫學哲學》XVIII:2 (2020 年)：頁 81-107。
International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine XVIII:2 (2020), pp. 81-107.

© Copyright 2020 by Global Scholarly Publications.

精神同現代西方文化的倫理精神大異其趣。如果突出其不同特點的話，可以分別標識為儒家的天命美德倫理及其家庭主義與和諧主義的特點，針對現代的世俗原則倫理及其原則主義與自由主義的特點。東亞國家對於這次疫情的應對，至少在疫情明顯出現之後，總體上處理得較之西方國家更好，背後實有不同的倫理精神的反應和支撐。本文訴諸儒家美德倫理學的資源，宣導人類進行倫理學的範式轉向：我們需要和諧主義（而不是科學主義）的發展觀、美德主義（而不是原則主義）的決策觀、家庭主義（而不是契約主義）的天下觀。的確，不少人憂慮，這次疫情將會扭轉近些年的全球化發展趨勢，使國際社會進入互相敵對的、封閉的惡性競爭時代。儒家美德倫理學所攜帶的美德、和諧和和平的資訊，應該給予我們深遠的啟示。

Why have some countries done better than others in dealing with the coronavirus crisis so far? One popular answer is in terms of politics: everything depends on state capacity, the level of political trust in society, and the quality of leadership. This paper suggests the need to go beyond politics and turn to ethics. If one does not delve into the ethical spirit and substance that underlie tangible political decisions and activities to combat the coronavirus pandemic in a state, one will fail to see the cultural momentum of the people's responses in that state and miss the moral foundation of the social practices embedded within that state's civilization in comparison with other civilizations. In particular, this paper argues that the spirit and substance of Chinese ethics differ from those of the contemporary mainstream Western ethics characteristic of secular principlism, which, although they possess important advantages and merits, suffer from a series of defects and failures, including untenable reductionism, a type of dogmatism, and even radicalism. In contrast, Confucian civilization provides the Chinese with a virtue ethics that is not principlism. It is rather an exposition of Confucian virtue (de), as a powerful but peaceful moral force, that is entrenched within the fundamental structures of the universe (as portrayed in the images of yin-yang, the eight trigrams, and the 64 hexagrams in the Classic of Change) and within the ritual activities of human beings (as described in the ceremonial and minute rituals in the three Confucian ritual classics) to shape the Confucian moral character. Confucian virtue principles and rules

are implicit in such structures and the rituals to be formulated in connection with them, but they cannot be created through pure reason. They play their roles in human practices along with structures and rituals but can never exhaust their richness and profundity. The paper indicates that this virtue ethics contains a Confucian notion of harmonious freedom (that can counter scientific determinism) and a familist ethic (that can be adopted to check and balance runaway contractualism), which can be fruitfully used to direct political decisions and activities to combat the coronavirus pandemic and to accomplish peaceful and fruitful outcomes in society.

【關鍵字】 新冠狀病毒疫情 儒家美德倫理 家庭主義
和諧主義 原則主義

Keywords: Covid-19 pandemic, Confucian virtue ethics,
familism, harmony, principlism

一

新冠病毒疫情 (Covid-19) 發生以來，國際著名政治學家福山 (Francis Fukuyama) 已發幾篇評論，觀點大同小異。他在最近的一篇文章中指出，隨著我們對於這場疫情愈來愈多的了解，可以斷定它不會馬上結束，可能需要以幾年而不是幾個月來計算它的持續時間。新冠病毒並不像我們原本恐懼的那樣致命，但卻極具傳染力，常常在人群中不知不覺的傳播。伊波拉 (Ebola) 病毒高度致命但卻不易染上，患者往往在把病毒傳給別人之前就死掉了；新冠病毒則相反，人們對其疏忽大意，使得它在全球範圍內蔓延，造成大量死亡。我們距離宣佈最終戰勝這種疾病的日子遙不可及，各國經濟都可能要試探著緩慢恢復，且被反覆出現的疫情拖累進程。期待經濟出現 V 型反彈似乎過於樂觀，更可能呈現的將是拖著長長翹尾的 L 型走勢、或是波動起伏的 W 型走勢。(Fukuyama 2020)

在應對疫情方面為什麼有些國家比另一些國家做得更好呢？在福山看來，關鍵的因素不在於政體類型，而在於另外三項因素：國家能力、社會信任和領導水準。如果一個國家擁有富有能力的國家機構、民眾信任和聽從的政府、以及有效的領導人，那麼這個國家的表現就會出色、所受的損失就會有限；相反，如果一個國家政府無能、社會對立、領導疲弱，那麼該國的表現就會較差，國計民生就遭損失。福山對於美國領導人提出尖銳批評：在危機襲來之際，掌舵美國的卻是美國近代史上最無能、最具爭議性的領導人，他判斷對抗和仇視遠比國家團結更契合自己的政治利益，因而利用疫情挑起了爭鬥並加深了社會裂痕。在福山看來，美國在疫情期間表現糟糕的最主要原因就是國家的領袖沒能履行自己的職責。同時，福山對於當前處理疫情較好國家的未來情形也不看好：民眾可以受集體主義的鼓動而做出一時的自我犧牲，但不會永遠保持這種熱情；久拖不決的疫情加上高失業率、漫長的衰退和前所未有的經濟負擔，將不可避免地製造緊張局勢，甚至演變成政治動亂。最後，福山認為，民主體制、資本主義和美國都在過去證明了具有轉變和適應的能力，他希望它們這回還能突施妙計，再次變出令人驚喜的戲法。(Fukuyama 2020)

福山對於這次疫情的分析似乎言之成理，對於未來艱難歲月的預測也算持之有故。但我認為，同他過去的思考一脈相承，他的觀點執著於政治學考慮，缺乏倫理學的觀照。在他看來，人類社會發展的大勢已定，即使還有曲折、迂回、危機、乃至災難，但價值取向已屬板上釘釘，那就是現代西方的自由民主價值取向及其進一步的展開和全面實現。他認為這一歷史取向不會為非西方文化的倫理精神、道德特徵以及人們的深入反思所轉移。對於美國當前的政治爭鬥和社會分裂，他固然深不以為然，但也主要

歸結為領袖的行為不當和無能，絲毫不願觸碰現代西方國家的倫理精神及其問題。

在我看來，中華傳統文化的倫理精神同現代西方文化的倫理精神大異其趣。如果突出其不同特點的話，可以分別標識為儒家的天命美德倫理及其家庭主義與和諧主義的特點（范瑞平2010），針對現代的世俗原則倫理及其原則主義與自由主義的特點。東亞國家對於這次疫情的應對，至少在疫情明顯出現之後，總體上處理得較之西方國家更好，背後實有不同的倫理精神的反應和支撐。我們不應該完全停留在福山所強調的政治機構的質素和領導人的能力及作風的層面來看問題。離開了倫理精神的比較和分析，我們對於這次危機就難以想得更深、學得更多，也無助於未來的國際合作。說到底，一個社會的倫理價值承諾才是對其現實政治的一種基礎性指導而不是相反。不去進行倫理學的深層探索及對話，政治哲學所達成的一些公共話題以及所謂“公共理性”，不過是一時的、不穩定的過眼雲煙。

當然，強調倫理價值探索的必要性並不是排斥或取代其他方面的考慮。人們當然明白，科學、技術、政治、經濟以及其他社會因素在抗疫過程中起著舉足輕重的作用，本文無意否認這一點，不會把一個社會抗疫的成效、結果完全歸功（或歸過）於其文化的倫理特質，儘管它們在深度層次上發揮著作用。同時，當我們把東方的家庭主義、和諧主義與西方的原則主義、自由主義進行比較時，我們絕不意指東方沒有原則、自由，只有家庭、和諧，而西方沒有家庭、和諧，只有原則、自由；而是說，不同的文明倫理都有複雜的結構特徵和微妙的內涵成分，它們之間既有一般概念和生活方式的不同，也有具體觀念和個別做法的相同。對於它們進行適當的表徵和總結無可避免，但應防止過度概括、

虛假對比¹。最後，無人能夠提供一個完美的理性方法來把一種倫理證明為最終的真理²，人們在這方面應該放棄狹隘的理性主義傲慢或科學主義信念，以為自己已經證實了真理。因而，對於不同文化的倫理精神進行比較和反思有助於我們更清楚地看到現代人類社會的特徵、淵源和問題，擴大我們的道德想像力，繼續探索公正適宜的政治制度。

總之，這次大疫情不但給了我們重新思考政治學的機會，也給了我們重新思考倫理學的機會。本文想要大膽提出的是，我們可能需要進行一次倫理學的範式轉換：比較而言，現代西方世俗的原則主義倫理學具有很大問題，儒家文明的美德倫理學包含重要優點。本文試圖闡述為什麼應該主動訴諸儒家文化的倫理資源來思考新冠肺炎疫情所引發的危機以及當今世界所面臨的挑戰。

二

源遠流長的儒家文明所包含的倫理學是一套和諧主義的美德倫理學。這一文明的核心是一種推崇“德”的倫理天命觀，其清楚闡述可以從孔子常常夢見的周公那裡看到：“天命靡常，惟德是從”³。這一文明相信，人性中有“德”（天命有德），它是一種神奇的力量，使人謙卑恭敬，自我約束，從而形成適當的天人關係、人際關係、人物關係。特別是，它能在人們之間喚起心靈感通、相互愛護、相互幫助，而不是動用暴力手段來維護自身的利益、損害他人的福祉。的確，

-
- (1) 最近一篇得到廣泛注意的中文論文把希臘文明與中華文明的核心分別概況為“自由優先”與“秩序優先”，我認為這是過度概況、虛假對比，儘管文章對於兩個文明做了不少精彩的論述。其實，自由與秩序屬於內在關聯的概念，不存在沒有秩序的自由，也不存在沒有自由的秩序。真正的對比可能是，希臘人與中華人喜歡不同類型的自由與秩序。參見（潘嶽 2020）。
 - (2) 我的已故導師恩格爾哈特先生一向論證，理性無法證明真理，無論是宗教、科學、還是倫理學真理。參見（恩格爾哈特 2006）。
 - (3) 有關文獻汗牛充棟，最近一篇很有見地的論文是趙法生著，〈殷周之際的宗教革命與人文精神〉，《文史哲》，2020.3，頁 63-74。

孔子強調明德慎罰，德的力量是仁愛的、和平的力量，以盡可能不使用暴力或武力為高明和妥帖，具有以善待人、以善服人（所謂“任德不任力”，對比於法家的“任力不任德”）、爭得人心的特徵。正如孔子指出，“子為政，焉用殺？”（《論語》12：19），“為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之”（《論語》2：1）。雖然這一文明相信人皆有德性，但德性的大小有所不同：“君子之德風，小人之德草，草上之風必偃”（《論語》12：19）。人不應做小人，而應學習成為君子；一個人是否君子不在於是否位高權重，而在於是否德性高尚。德不配位，將生災禍。

人的德性是從哪裡來的？“德”字最初的意思可能是通過舉行祭祀天帝和祖先的禮儀而獲得的一種力量（Nivision 1996）。孔子和孟子進一步表明，上天已在每個人的心中注入了一定的德性，所謂“性相近也”。用孟子的話說，每個人的心中已有以“不忍人之心”為代表的德性四端（即惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心），構成了儒家文明所認知的初心。這種德性初心不是靠原則來展示，而是通過禮樂行為的學習和實踐來培養和發揮。的確，儒者是在禮樂實踐中體現諸如仁義禮智信、孝誠忠恕和等具體美德。綜合起來說，儒家傳統認為德是上天和祖先所獎賞我們的一種善良力量，它不但存在於人的心裡，而且體現在人的真誠的禮儀行動中，引致“德”的結果，成就“生生之德”⁴。

在我看來，以“德”為核心的儒家美德倫理學的首要特點是和諧主義，它所揭示的規律是和諧規律（即共時性規律），屬於完全不同於科學規律（即因果性規律）的範疇。我們首先需要認識到這兩種規律之間的不同，然後才能認識到為什麼我們需要利用科學的知識、但不應該接受科學主義的意識形態。簡言之，從

(4) 強調“禮”的關鍵性作用乃是儒家美德倫理學的一大特點。標榜為西方美德倫理學鼻祖的亞里士多德倫理學沒有認識到“禮”的重要性，這使得當代哲學家麥金太爾提出當代西方亞里士多德倫理學學者應該向儒家倫理學學習。參見（MacIntyre 2004）。

儒家美德倫理學的觀點出發，我們需要和諧規律和科學規律一道來指導人生和社會，包括應對此次疫情，不能由後者取代前者。

無可否認，西方文明已經發展出強大的科學體系，認識到一系列所謂“客觀的”科學規律，為現代社會帶來了日新月異的技術手段和翻天覆地的生活變化。的確，儘管科學知識依然具有很大的不確定性（見後），但沒有人能夠否認科學規律的理性和成效。同時，我們必須承認，中國傳統文化沒有發展出科學，只有一些有用的技術。這是因為，無論儒家還是其他諸子百家都沒有按照嚴格的演繹邏輯推理得出任何科學理論，也沒有發展出以數學作為各門學科的共同語言（李慎之；楊振寧；吳國盛 2016）。即使我們說中醫是“科學”，那也只能是一門具有不同意思的“科學”（Fan 2003，213-221；Fan and Holliday 2007，454-461）。這裡的關鍵與其說是所謂經驗論述、實驗檢驗，還不如說是它們同演繹推理、數學論證的創造性結合。現代中國想要發展科學，必須實實在在地向現代西方文明學習，特別是學習科學的演繹邏輯和數學基礎。

然而，學習科學的必要性絕不能證明接受科學主義的正當性。科學主義認為，科學是知識的典範，只有科學方法才是獲得真理的唯一途徑，科學可以並且應該（逐步）取代其他學科（如哲學和倫理學），或使它們成為“科學的”學科，讓人們“科學地”看待所有的人生和社會問題。儘管這種科學主義意識形態難以成立，但它的影響且深且巨。例如，任何了解當代大學教育情況的人，都可從其學科的設置及其發展前途、經費的不同分配和使用、政策及管理方面的話語權等各個方面把這種影響看得一清二楚。然而，我們必須指出，科學主義同儒家美德倫理學所相信的和諧主義格格不入，因

為後者所提供的不是科學的因果性規律，而是非因果的共時性規律。

“共時性規律”（synchronicity）的概念是瑞士心理學家榮格（C. G. Jung，1875-1961）首先提出的：這些規律可以將世界上的現象或事件以非因果性的、但有意義的方式聯繫起來。就處於因果規律中的現象而言，作為“原因”的現象一定出現在作為“結果”的現象之前，因而它們是“歷時性的”。而就處於共時性規律中的現象而言，兩個現象同時出現（但不是巧合、而是有意義的聯繫），是“共時性的”，並無“原因”與“結果”之分。榮格首先利用共時性規律來說明心理現象與身體現象的聯繫，進而將其應用到其他領域。事實上，在榮格看來，共時性現象雖然不像萊布尼茲的“先定和諧”學說所假定的那麼普遍和絕對，但也時常出現在生活的各種境遇和各個角落之中。更重要的是，榮格提出中華文明的核心概念“道”所指的正是萬事萬物之間的非因果性的、有意義的連接，因而可以被適當地理解為共時性規律。在他看來，《易經》就是教導人們如何根據共時性規律來看待事物間的聯繫並以此指導人們進行適當的決策和行動：《易經》揭示了客觀事物之間的非因果性的相互依賴關係以及人的主觀心理狀況與客觀事物之間的共時性存在（范瑞平 2021）。

我認為，共時性規律可以通過“精氣感應”學說得到清楚的解釋。眾所周知，傳統中華文明認為，“氣”是構成宇宙的基質，是天道的載體，它既不是純物質的，也不是純精神的，而是皆有物質和精神二性。天地萬物皆由氣組成，氣聚則生，氣散則死。“精氣”乃是精良之氣，如同《管子·內業》表明，“凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星。流於

天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人”⁵。孔子在《論語》中對於“血氣”的論述、孟子對於“浩然之氣”的推崇，都可以看作是對“精氣”在人生中巨大作用的肯定。關鍵一點是，中華文明相信，相同的精氣，即使相隔很遠，也可以形成即時的相互感應和交通（即共時性反應）。所謂“同聲相應”、“同類相召”等說法，背後的原理都是相同精氣之間的相互感應（即《易經-繫辭傳》所謂“同氣相求”）。而且，“天地之性人為貴”，人稟精氣較多，因而可以通達萬物；而萬物各得精氣較少，所以只能“同類相召”。不少經典中都提到的所謂人與天地合其德、與日月合其明、與鬼神合其靈、與四時合其序等等，皆可作精氣感應之解。我們可以在董仲舒的《春秋繁露》中看到有關“精氣感應”的精闢論述，也可在《呂氏春秋》中發現親子之間由於精氣相同，雖身處異地但依然彼此感通的故事。《呂氏春秋》還講到君王與百姓之間、人與鬼神之間、以及人與動物之間都有精氣感通（郢建華、樓宇烈 2017，40-53）。的確，宇宙間一氣流通的感應論可能貫穿於悠久中華文明的哲學論證之中（Graham 1986；Jia 2016，449-474；吳震 2020；陳來 2020）。

人心由精氣構成，人心相通即精氣感應，這可看作天命之德的善良力量的自由顯現，本文將稱作“德性之力”或“仁愛衝動”。值得注意的是，儒家美德倫理學的主要注意力並沒有放在發現“自然存在的”人與天、人與人、以及人與物之間的精氣感應的實例和細節之上⁶。東漢的讖緯之學似有那種意向，但以其牽強附會的特點甚至弄虛作假的行為而很快被儒家主流所摒棄。相反，我認為儒家主流將精氣感應作為一種啟發性原理應用在“主動的”禮樂實踐之中，以使“仁愛衝

(5) 精氣說不僅為儒家所接受和發揮，而且為道家等其他各家所利用和發展，包括《管子》及下文提到的《呂氏春秋》。

(6) 當代學者自然會想到“精氣感應”與“量子糾纏”的相似性與不同性，本文不做探討。

動”在人類社會展開、體現和完成。在我看來，儒家所推崇的禮樂實踐正是共時性現象的最好例證：禮儀參與者的行為並不是歷時性的因果決定，而是共時性的相互感應。芬格瑞特（Herbert Fingarette）曾用簡單的握手之禮來說明這種共時性特徵，儘管他沒有用“共時性”這個詞：你伸出手、我伸出手、我們握在一起，並不是因為你先拉了我或我先拽了你，而是我們自發地、同時地在做動作，並且配合得天衣無縫，像有一種“魔力”存在似的（Fingarette 1972，7-8）。也就是說，禮儀實踐的這種和諧性不是由於因果作用、機械碰撞、物理規則來造成，也不是因為個人的欲望驅動或利益驅使而產生。其背後的推動力不是物質的蠻力、武力或暴力，而是自由的精神之力或芬格瑞特所說的“魔力”，我認為其實就是孔子所說的“克己復禮”、“仁者愛人”的德性之力，是人們的仁愛之心的共時性衝動和感通。正是禮儀實踐的這種有意義的共時性特徵使得儒家的禮樂指導顯現為倫理道德的和諧性規律，而不是科學的因果性規律⁷。

這種共時性理解把人的禮樂實踐同生產實踐區分了開來（Fan 2012，143-158）。生產實踐是人利用因果性規律來進行的功利性活動，如人要種地生產糧食、造車實施運輸、發電以供通訊等等，為人類帶來生活的好處和便利；而禮樂實踐則是人按照共時性規律進行的精神性活動，如人祭祀上天和祖先以示敬畏、相互施禮以表尊重、舉行儀式以求鄭重等等，體現人的精神、自由和尊嚴，並使人類社會成為一個具有和諧關係的有意義的整體。如果只按因果性規律來理解禮樂活動的話，就會貶低人的精神、自由和尊嚴，把人降低

(7) 這並不是說禮樂行為不能用歷時性因果規律來解釋，而是說共時性規律能夠更好地說明它們所體現的倫理精神以及人作為禮樂實踐者的自由本性。這裡可能隱藏著儒家不同於康德理性主義自由觀的一種和諧主義自由觀，雖然本文無法進行深入討論。

為由那些或明或暗的物質因素所決定的物件，使自由行動的人變成了因果鏈條中的一環，像是被隱藏的扯線所決定的木偶一般。相反，禮儀實踐的本性是自由的。例如，當你看到先拉門進屋的人並沒有把門放開，而是傳遞給下一位，後者接過門來並向前者點頭微笑表示感激時，你不應該把這一禮儀理解為物理學規律所決定的現象，也不應該把它看作人們在做“你有初一我有十五”的利益交換，而是應該把它理解為體現了人與人之間本有的、自由的“仁愛反應”。當然，儒家禮儀並不推崇統一相等的行為，而是更多地尊重人際間的差序格局。例如，當學生用雙手把自己的論文遞給老師時，老師可能只需單手接過並友好示意而已；這絕不表示他們之間的道德不平等，而是表示他們之間的差異和諧性。最後，儒家禮儀的倫理精神不是強求嚴苛或機械的重複性行為，而是嚮往充滿仁愛的創意和創新。例如，一位丈夫的“克己復禮”絕不是一味固守舊習，而是當你太太下班回家時，你無論多麼不情願離開眼前的電腦都要堅持起身來給她一個迎接擁抱（Puett and Christine 2016，43-44）。總之，生產實踐帶來利益，禮儀實踐體現和諧，它們雖然常常結合在一起出現，但性質是不同的：前者是科學的，後者是倫理的；前者是因果決定性的，後者是共時感應性的。

我們不能否認科學的偉大成就，但也不能否認科學的不確定性。正如《黑天鵝》的作者塔雷波用大量例證向我們表明的，科學長於解釋，但短於預測，特別是根本無法預測那些影響巨大的黑天鵝事件（Taleb 2007）。例如，今次疫情發生了，科學可以追溯病原，並能很快測出“肇事者”冠狀病毒的分子序列，提出其致病、傳染等一系列科學解釋。儘管塔雷波本人並不認為這次大流行是典型的黑天鵝事件，但也確實沒有哪位科學家能夠預測到它的發生。事實上，世衛在 1 月 23 日都

未能將疫情宣佈為“國際公共衛生緊急事件”(PHEIC)，而是遲了一周才宣佈；甚至對於無病證者是否要戴口罩這個簡單的“預測”問題，很多西方傳染病專家和科學研究者初期都不建議，美國疾控中心也是後來才改變了立場。的確，在世界上科學最發達的美國，截至六月底新冠確診病例已達 250 萬，死亡人數超過 12.5 萬——佔全球感染和死亡人數的 25%，儘管美國人口僅佔世界總人口的 4%多一點。這些，有誰能夠提前做出“科學的”預測呢？而且，不要以為只有社會科學（如經濟學）才難以預測，喀雷波提醒我們自然科學一樣不能預測，因為世界本身就具有根本的、嚴重的、無可救藥的不可預測性。儘管科學理論形成了嚴密的演繹系統因而獲得了對於過去和現在的強大解釋力，但每條科學規律的根底依然逃不脫歸納特徵，所以無法預測和保證未來：事情的過去一千天都是這樣，但明天就可能變樣了。例如，病毒學、流行病學都無法預測 Covid-19 冠狀病毒將在何時發生突變、如何發生突變、在其分子的何處發生突變，只能去檢測是否已經發生了突變。因而，高明的科學家已經認識到，對付此次疫情，不應該過多強調新奇的高科技（事實上把病人隔離起來這個古老的醫學智慧對這次疫情最管用）；專家不該太牛，通才也很重要（注意公共衛生可能比發現特效藥更有效）（唐金陵 2020）。

更重要的是，我們除了需要認識到科學的不確定性外，還要認識到科學的極限性：科學所發現的因果規律既是科學的長處，也是它的極限。人需要利用因果規律，但不能被因果性規律鎖住手腳，因為人是自由的主體。只要人想過有意義、有價值的道德生活，就不能把自己看作是由科學因果決定了的物體。也就是說，人不能只做生產實踐，不做禮儀實踐；不能只有歷時性的欲望衝動，沒有共時性的“精氣感應”；不能只做利益-代價計算，不做倫理、審美追求。這裡，

我們絕不是說儒家美德倫理學可以做出比科學更好的預測，而是說它要引導我們做出仁愛的、和諧的決定。事實上，倫理學根本不做預測，而是只做決定。這不是倫理學的短處，而是倫理學對人的自由的尊重。科學給人以提示，但不能把人決定。接受科學主義就是把人當作沒有精神、沒有自由的物件；承認儒家美德倫理學的“精氣感應”乃是讓人發揮德性之力，超越因果決定論的藩籬。

以這次疫情為例，科學給予我們有用的（但往往是不確定的）提示，但如何完善這類提示，還需要我們依賴仁愛衝動的自由規律來創造性地制定合理的政策和做出道德的決定：適當地規範自己的行為，友好地對待不幸的病人，照顧老人和弱者，關愛醫護人員，以及人性化地告別病逝者。這些，都不能、也不應該由科學規律來完全決定。例如，科學提示我們要做檢測、封關、封鎖、限聚等等，但如何做，做到什麼程度，都將取決於我們的倫理探索。科學告訴我們握手可能造成傳染，我們需要做出新的調整：儒家美德倫理學的指導可能是既不要冒險繼續握手，也不要不做任何表示，而是改行拱手禮；科學告知我們戴口罩未必能夠很好保護自己，甚至可能造成一種虛假安全感（如忽視手部衛生等），但能更好地保護他人（特別是密切接觸的家人，因個人可能是無病症攜帶者），因而出於仁心美德個人就應該決定戴口罩。總之，我們需要超越因果理解的仁愛衝動來創立美好的禮儀行為來維護人的自由。科學不能決定我們怎麼做，也不會讓這個世界不再有問題；科學的迅猛發展不會讓它的不確定性消失，反而可能變得更大。儒家美德倫理學的探索和指導正逢其時，任重而道遠！

三

在德性之力的基礎上，儒家美德倫理學主要依賴於禮儀實踐，而不是理論原則/規則⁸來進行指導，它同現代西方各種類型的世俗原則主義倫理學及政治學大異其趣。的確，現代西方的兩大倫理學理論都是以原則為中心的：義務論的道德標準是理性原則（即通過理性直覺及演繹邏輯來證明的普遍原則），功利主義的標準則是功利原則（即所有相關人員的最大快樂、最小痛苦的後果原則）。原則主義倫理學有其標準明確、論證清晰的優點，但相比於儒家美德倫理學，我認為它容易引起兩大問題：理論上的極端主義和實踐上的激進主義。其理論極端主義可分為兩種情況，一是道德歸約主義，即將所有的道德考慮全部歸約為包含一條或幾條原則的一個齊整的、演繹的理論系統，似乎只要理解並按照這一原則系統來行動，人類道德探索就萬事大吉了，剩下的工作只是如何在社會上完全實現這類原則。因此，其理論體系既低估了人類道德的實踐性（即不可能完全概念化或原則化），也簡化了道德標準的複雜性（即不可能化約為具有高度演繹性的一套原則系統），因而表現出一種過分歸約的極端主義。另一種極端主義是理論教條主義，即把一條原則（或規則）強行應用到不適宜於其應用的領域或情境之中，拒絕例外情況，以顯示其所“應有的”普遍性或普適性。例如，當前西方社會對於平等原則或反對歧視原則的應用，可能就有這種教條主義的情形。

原則主義倫理學的第二大問題是在實踐中容易導致激進主義。原則主義者認為，他們所堅信的原則揭示了全部的道德真理及完美的“科學”理想。他們相信人類都能認識到這類原則的正確性，並有能力遵守它們，因而道德完善和社會

(8) 原則與規則之間並無絕對區別：原則乃較為一般的規則。

理想本來是可以很快實現，甚至一蹴而就的。但當他們發現現實的人類行為同他們的原則有很多不符之處，現存的社會制度及運作方式同他們的理想相距甚遠時，他們就容易產生強烈不滿，形成急切改變一切（即按照他們的原則去做徹底的，根本的社會變革）的態度。這樣一來，他們就會把那些不支持他們的原則或理想的人看作敵人，認為他們阻礙了社會進步，拒絕其不同的看法，反對妥協讓步，摒棄漸進改革，希望不惜代價通過革命手段來畢其功於一役，一舉達到他們的原則要求（例如自由、平等、民主、博愛），實現理想的社會。他們太相信自己的原則的合理性、正當性、完備性，以及最終真理性了，以至於走到“目的證明手段正確”、“為達目的不惜代價”的地步，不管造成多大破壞、傷害多少人，都在所不惜。簡言之，現代原則主義倫理學可能是政治激進主義的始作俑者。這種把不支持自己堅信的“進步”或“公正”原則的人統統看作敵人的勢不兩立的心態、以及要求進行根本性社會變革的急切政治意圖，可能都是來源於對於人性和倫理的原則主義誤會⁹。

儒家美德倫理學則是德性禮儀倫理學。它所集中關注的不是建立一套齊整統一的“理性”原則，而是真誠實行一種獨特的人類實踐，用儒家的術語來說就是“禮”或“禮樂”（即一系列具有民間自發性質、自下而上地確立起來的行為模式、風俗習慣、禮儀程式及社會建制）。在民間社會，禮樂實踐不是靠國家機構來強制推行的，而是靠人們的自覺遵守、家庭的言傳身教以及民風民俗和社會輿論的維持。當然，有些禮儀規則成為國家法律（所謂“援禮入法”），但禮儀在本質上不是強制性的。禮儀當然涉及規則和原則，本人曾在以前的著作中做過詳盡分析，說明區分

(9) 當代世俗原則主義在形式上似乎具有西方宗教信仰的根源：基督教是以上帝頒發的“十誡”為其倫理學基礎的，猶太教甚至發展出 613 條之多的明確原則和規則。正如安斯康姆指出，現代世俗原則主義的核心概念“義務”、“應當”等不過是西方“神命倫理學”（divine command ethics）的倖存概念，參閱（Anscombe 1958）。相對比，儒家所信仰的天“不言”，“天命”的內容不是原則、規則，而是美德、卦象、禮樂（見下文）。

“構成性規則”與“調節性規則”的重要性。（Fan 2010）也就是說，儒家美德倫理學不是沒有規則或原則；相反，儒家經典陳述了大量的規則或原則，諸如我們耳熟能詳的“己所不欲，勿施於人”、“己欲立而立人，己欲達而達人”等等。但這些原則和規則是從禮樂實踐中歸納出來的，其理論形態不具有道德歸約主義的極端傾向，因為儒家美德倫理學的基礎是“德”，是行善的力量或仁愛的衝動，而不是原則或規則。也就是說，德性之力推動一個人去做道德的事情，它是綜合的、不可分割的；而就道德評價而言，儒家美德倫理學訴諸多重學理標準（包括原則考慮和後果考慮），但不追求抽象的普遍性或普適性，而是強調實踐的時效性、具體情況的特點以及所有相關考慮之間的平衡。加之，儒家的原則（和規則）數目眾多，即使有些原則比其他原則更為重要以及適用更廣，這種倫理學也不能歸約為一條或幾條基礎性原則，因而沒有理論教條主義的傾向。

以禮樂為特徵的儒家美德倫理學絕不支持實踐中的激進主義。美德的提升和社會的進步當然不只需要個人“克己復禮”，修身養性，還需要禮樂的發展以及社會制度的改革。但除去極端情況（如所謂“湯武革命，順乎天而應乎人”），儒家並不支持革命，而是支持逐步的、一點一滴的變革。這是因為，儒家美德倫理所追求的人類價值，如“親親、尊尊、賢賢”，“老者安之、少者懷之、朋友信之”，孝敬父母，祭祀祖先等等，都需要一系列禮樂實線來體現，而不能僅僅依靠幾條原則來實現（事實上，你也可以把儒家所推崇的這些人類價值看作德性原則）。禮樂實踐的作用，不僅在於適當的更新和發展，還在於人們的遵守和傳承。在孔子看來，“殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也”（《論語》2：23）。“損益”就是修正增減，不是一概否定、推倒從來。如同一艘行進中的航船，只能不斷修補和完善，不能打爛重建。何況就儒家而言，即使實現了“大同”理想社會，這個社會應該閃耀的依然是“親親、尊尊、賢賢”這

些價值（因為它們就是倫理天命論的永恆價值），應該行使的依然是體現“老者安之、少者懷之、朋友信之”的禮儀實踐（因為它們就是那些價值的真實體現）。孝敬父母、祭祀祖先的活動不應隨著社會體制的改變而改變，也不應隨著經濟或科技的發展而拋棄。因為這些價值和實踐反映了儒家文明的自由意志和人性尊嚴，儒家美德倫理學勢必同政治激進主義大異其趣。儒家文明中的人不應該為追求新的“理性”生活或“正義”原則而不擇手段、不計代價。

這次冠狀病毒肺炎爆發以來的有關群體免疫的爭論，大概可以為當代原則主義倫理學與儒家美德倫理學之間的不同做一例示。爆發初期，有些歐洲國家提出可以採取群體免疫（herd immunity）策略：鑒於大部分人感染症狀輕微，死亡率很低（死亡率高的主要是老人），可以不用嚴防死守的辦法，而是兼顧經濟民生，當人群達到 60-70% 的感染率並獲得免疫力後，病毒就會自然死亡，因而其他沒有免疫力的個體也會因此受到保護而不被傳染。的確，如果從未有疫苗之前的整個時期（或者雖然已有疫苗，但其可靠性不強、或者副作用較大而使得不少人難以接種的時期）來考慮，群體免疫策略的“科學性”和“合理性”似乎並不比嚴格管控策略差，因為一個國家如果長時間封閉停擺，代價可能更大。假設這種狀況持續幾年時間，那麼採取兩種不同策略的國家各自的死亡總人數就有可能相同：採取群體免疫策略的地方前期死亡人數多（因為前期感染多），而採取嚴格管控策略的地方後期死亡人數多（因為缺乏群體免疫）。

假設這種情況屬實，那麼按照功利主義倫理學來計算，群體免疫策略可能是更為道德的。雖然兩者的最終死亡人數相同，但採取群體免疫策略的國家可以為人們帶來更多的“功利”：相對

更為自由的人群流動、聚會、工作機會、娛樂活動等等¹⁰。即使按照義務論的原則進行考慮，群體免疫策略也有可能得到辯護。就生命倫理學問題而言，人們常常按照比徹姆和丘卓斯提出的四原則來進行平衡，這些原則可以看作多元義務論原則（Beauchamp and Childress 2013）。簡略說來，尊重自主原則（respect for autonomy）要求尊重相關人士的自主意願，而西方社會中確有很多民眾反對進行嚴格管控；行善原則（beneficence）要求帶來更多的好處，群體免疫策略似乎更勝一籌；無惡原則（nonmalevolence）要求不能有邪惡動機或意向，群體免疫策略的提出似乎並無惡意（並無想要更多老人死亡的邪惡動機）；最後，公正原則（justice）雖然含義複雜，但基本要求是平等待人，群體免疫策略似乎也沒有不平等地對待任何人，包括老人在內（例如，可以告知老人們他們患病後的死亡風險較高，所以他們自己需要格外小心）。

然而，按照儒家美德倫理學來看，群體免疫策略根本無法得到辯護。這是因為，孝是儒家倫理學的一個重要美德，是善待老人的德性力量（即我所謂“仁愛衝動”），要求每個子女孝敬父母長輩、全社會尊重和關懷老人（但這不是一條脫離禮儀情境的教條主義原則）。正如儒家經典《孝經》指出，“天地之性人為貴。人之行，莫大於孝。”該經典還將孝提到“天之經也、地之義也”的天命程度。同時，孔子強調，孩子對於老人必須以禮行孝：“生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮”（《論語：2.5》）。現在，冠毒肺炎大疫當前，你對待老人們的“禮”該是什麼呢？你能否這樣對老人們說：“我知道你們感染後病死率較高，但為了全社會的長遠利益，現在還是應該採取群體免疫策略，望你們自己多加小心、自求多福！何況，即使我們現在採取嚴格管控措

(10) 不少人把功利主義原則誤解為“最大多數人的最大幸福”，這是不對的；它所要求的其實是“所有相關人士的最大幸福”。功利主義原則要求把每個相關人士的功利都要計算在內，在形式上是完全平等主義的，並沒有排除或歧視任何少數人的功利而不做計算的意思。

施，你們也只是一時較為安全，以後的風險還是很大，現在躲過去了以後也可能躲不過去。”你這樣的說法在儒家美德倫理學看來一定是無情無義、缺德不孝，因為未來的情況並不確定，關鍵是你現在應該如何對待老人：你是否應該為了他們現在的生命安全而實行嚴格管控，犧牲一些自由和利潤呢？從孝的觀點看，你當然應該，因為這是老人們的生命攸關之事。的確，講究孝道的東亞社會不可能採用群體免疫策略。儘管中國政府的總體指導思想早已不是儒家思想，但孝道的影響仍然存在於人們的行為和政策之中。

概況說來，為了有效應對疫情，儒家美德倫理學不反對提出一些一般原則來做指導以及採用一些統一策略。但在這樣做時，必須小心不要落入歸約主義或教條主義的陷阱，更不能去犯激進主義的錯誤。即使不採用群體免疫策略，也有可能在其他方面出現這類問題。關鍵的是，儒家美德倫理學不是現代原則主義倫理學，其核心價值是德性或德性反應，所提的原則及策略不能違反德性，不能損害初心，不能為了經濟利益或政治成就而喪失天良¹¹。

四

家庭主義是儒家美德倫理學的又一大特色。儒家文明相信，處於家人關係中的生活方式乃是人類生存的正當方式，也是人們藉以實踐禮樂來提升德性力量的必然途徑。事實上，在儒家觀點之下，家庭的實在結構反映了宇宙深層的實在結構，呈現在儒家的有些神秘的《易經》符號系統之中。簡要說來，《易經》採用陰陽二爻、8卦和64卦來顯示宇宙的本質結構和變化方式，而家

(11) 本文沒有篇幅討論儒家美德倫理學的弱點，但絕不否認它也有弱點。事實上，孔子和孟子都曾嚴厲批評“鄉願”——即表面忠厚老實，實際上不能明辨是非，不堅持德性底線，而是隨波逐流的老好人。近代譚嗣同將“鄉願”的根源歸咎於荀子否定“天命”，引法入儒，一味“工媚”、追隨“制天命而用之”的人類“大盜”、強權，應當引起我們的重視。

庭正是這些本質結構和變化方式的原典。例如，陰陽二爻代表男女，8卦代表一個完整的家庭秩序，第37卦（風火家人）則生動地表達了儒家家庭主義的基本蘊涵：“風自火出，家人”（《象傳》）。其意大體是，“家火”讓一些親密相關的人共同生活在一起，“家風”從他們的共同禮樂實踐中生出，不但維繫著他們生死與共的生活方式，而且將這種方式所體現的美德力量傳播出來，給他人樹立榜樣。從這一卦象，我們彷彿可以看到一幅栩栩如生的人類生命圖景：爐火燃起，溫暖家人，共用熟食，實踐禮樂秩序；炊煙升起，“家風”傳播，影響他人。家人的一項最重要禮儀是祭祀祖先：以畢恭畢敬的儀式將祖先、今人和後代合成一個和諧的生命共同體。¹²

儒家美德倫理學認為家人關係和家庭生活乃是習得和體現儒家之“德”的必要條件：一個人類個體如果完全脫離了家庭存在就將無法獲得這種倫理意義和價值。這並不否認一個從孤兒院或修道院生長起來的人，或一位徹底切斷家庭關係而獻身於另一個組織或事業的人，可以追求和實現其他類型的倫理意義和價值。但在儒家看來，正是家庭（可能只有家庭）才構成了一個獨特的生命利益共同體：如同趙汀陽指出，親子、夫婦之間的幸福是互為條件和互相促進的，家庭的完整性和和諧性是每個成員各自幸福的共同條件。這就是說，典型家庭具有一個完美條件：成員之間不存在利益競爭，更不存在敵對關係。當然，不滿足這種條件的家庭一定有，但屬於異常的、少數的情形；而完全滿足這一條件的非家庭性組織也可能有，但也屬於異常的、少數的情形。因而，在儒家看來，家庭倫理的這種獨特性在於它有強大的親情支撐：“親情是無條件的感情，人類所有其他有條件的情感都基於

(12) 認為儒家家庭倫理出於（甚至被決定於）農業社會因而不適用於現代社會的人，其實是自覺或不自覺地陷入經濟決定論的觀點，忽視了人（不論是過去的還是現在的人）的道德主體地位、自由選擇的能力以及倫理價值的作用。

與親情的距離而確定。……感情親疏的距離正是【儒家】倫理規範的……基礎。”（趙汀陽 2005，62-71）因此，儒家美德倫理學既講普遍之愛的崇高性，也講差等之愛的合理性。簡言之，儒家文明之“德”的倫理意義及其價值與家庭這一獨特的倫理實體具有不可分割的聯繫：不祭祀祖先、不孝敬父母、不友愛兄弟姐妹，在儒家那裡正是典型的“缺德”。

在這種家庭主義倫理的觀照下，儒家文明中的人自然選擇“家庭”而不是“個人”作為政治理解的出發點，必然重視和追求“關係”、“和諧”、“責任”、以及“和平”等系列概念，而不是“權利”、“主權”、“利益”和“征服”等系列概念（趙汀陽 2005，62-71）。既然家庭具有如此獨特的自然完美性（即成員之間沒有利益衝突，更沒有敵對關係），儒家順理成章地想用家庭模式來構建和改善其他的人類組織和機構，諸如社區、國家、乃至整個世界（所謂“天下”），即用家庭倫理關係來影響和塑造其他社會關係。因而，儒家文明形成了家庭主義天下觀¹³，即所謂“家國天下”。這當然不是說其他文明從沒有形成自己的天下觀。而是說，我們可能面對至少兩種十分不同的天下觀：一種是以家庭為出發點的儒家家庭主義天下觀，另一種是不以家庭為出發點的其他類型的天下觀。

家庭主義天下觀把整個世界看作包含眾多小家庭的一個大家庭，因而天下所有的人都是一個大家庭中的親戚，只不過有些人還屬於小家庭中的家人或親人，另一些人則只是大家庭中的近親、遠親、或極遠親。也就是說，在這種觀念之下，即使人們屬於不同國家，沒有發生任何接觸，他們在倫理上仍然屬於親戚關係。當然，處於一個大家庭之中的人無法保持沒有利益競爭的小家庭關係，但他們仍然不是敵對關係。這是因為，敵對、鬥爭、

(13) 北宋張載的《西銘》可能是儒家家庭主義天下觀的一個突出例證。

你輸我贏、你死我活等敵對關係違反了家庭的基本性質。以家庭為出發點來看待天下勢必把非敵對關係作為所有世人關係的一個起碼要求，這可能正是家庭主義天下觀不同於其他類型天下觀的最大特色。具體說來，儒家認為人們之間都應該直接地或類比性地進入五倫關係：親子、夫婦、君臣、長幼、朋友。有人認為這五倫關係應該加上公民關係以適應現代社會，但從儒家觀點看，公民關係固然需要，但也不應當完全脫離五倫關係而存在。從傳統看，“國人”關係類似於“朋友”關係，正如師生關係類似於親子關係、同學、同事關係類似於兄弟、姐妹關係一樣。而且，儒家認為“四海之內皆兄弟也”（雖不是小家庭中的兄弟或姐妹），公民關係也不必用來突出人們之間的國際分界¹⁴。

當今最有影響的非儒家式的天下觀可能是契約主義天下觀，它把世界看作由許多獨立自主的個人通過契約來進行合作的場所¹⁵。個人之間當然也具有儒家所講的家人關係以及五倫關係，但這種天下觀不會強調這些關係的重要性。相反，契約關係被看作是最重要的基礎性人際關係，用以形成和理解其他人際關係。例如，契約主義天下觀可以按照契約關係來理解家人關係。這裡，夫妻關係就是契約關係的典型例證：夫妻關係的性質、特徵、各自的權利和義務、利益的分配、甚至關係的解除等等，均應由雙方接受的契約決定，而不是由儒家式的“天命”所定¹⁶。特別是，人們通過“合理的”契約來形成和辯護所謂“主權國家”，以便保護每個人的利益和權利，並同其他人形成的“主權國家”相抗

(14) 由於利益衝突的增加，家庭關係投射到政治關係時勢必需要適當的制衡。傳統儒家倫理沒有發展出政治制度的制衡學說，但不會不支持政治制衡。當代儒家學者（如李晨陽、貝淡霜、陳祖為、白彤東）論證賢能與民主之間相互制衡的必要性，還有學者（特別是蔣慶）論證天命信仰與世俗觀點之間相互制衡的重要性，值得留意。

(15) 從霍布斯、洛克、盧梭、康德到 20 世紀的羅爾斯，契約主義成為西方政治學的一種主要理論進路。

(16) 在儒家看來，家人關係的基礎是自然的親情而不是契約；甚至男女結成夫妻也主要不是通過契約、而是通過誓言來實現的——所謂“天作之合”，“通家之好”。

衡。也就是說，契約主義天下觀預設了個人之間以及主權國家之間進行利益競爭和鬥爭的自然性乃至普遍性，這就使得世界上的正常人際關係不僅包含朋友，而且包含敵人，整個世界本質上成為一個利益競爭的“叢林”：同敵人談判、爭論、簽署契約也是保護和擴大自己的利益、最終戰勝敵人的一個手段。

當然，契約主義天下觀並非只講契約關係，家庭主義天下觀也並非反對所有契約。但契約關係與家人關係的確構成了各自天下觀中人際關係的基礎和焦點。的確，契約主義天下觀有兩大問題。一是首先從利益出發來看待人際關係，二是缺乏遵守契約的額外動機——如果違背契約更有助於自己的利益的話，為什麼還要信守契約呢？相比之下，家庭主義天下觀是更理想主義的：家人關係的親情本位能夠體現人的超越個人利益的高貴和尊嚴，不是為利益爭鬥而生存，而是為美德而交往。家庭主義天下觀不否認親戚之間有時也需要訂立契約來合作辦事，而且親情的驅動力有助於各方信守已訂的契約，但契約不是這種關係的基礎，也不是其規範的來源。當然，中國的歷朝歷代政府在國際關係方面究竟是否真的相信，或在多大程度上實踐了家庭主義天下觀，乃是一個不大清楚的問題。更大的問題是，在當代社會，傳統家庭日趨衰落，離婚率暴漲，形形色色的新型“家庭”冒起；同時，主權國家大權獨攬，強調國家利益第一，各自勾心鬥角，爾詐我虞，無所不用其極地擴大自己的利益和地盤；中美兩個大國甚至陷入了所謂“修昔底德陷阱”之中。在這種情況下，談論儒家家庭主義天下觀，認可天下所有人都是親戚不是敵人，是否顯得過分天真不切實際、有點“不知有漢，無論魏晉”的味道呢？

然而，理想主義的魅力不在於它在多大程度上同現實相符，而在於它能否得到人們的內心回應並最終得到大多數人的歡迎。就學術而言，我們需要盡力將儒家家庭主義天下觀的理想講清楚。就實踐而言，任何值得全面追求和實現的理想也都值得部分

追求和實現。例如，雖然家庭主義天下觀的理想是建立真正的世界政府，它肯定不同於當代世界中的那些按照契約主義建立起來的國際組織和機構（諸如聯合國和世界衛生組織），但這並不意味著信奉家庭主義天下觀的儒者不應當支援這些組織和機構，也不意味著應當完全按照契約主義天下觀來對待這些組織和機構。以這次疫情為例，世界衛生組織的表現可能有不少不盡人意之處，而且每個國家都在設法利用這一組織來為自己的國家爭取利益（如同一個國家內的家庭也在利用國家機構來為自己的家庭謀求利益一樣），但家庭主義天下觀認為競爭的手段應該是和平的、良性的，不應該是敵對的、惡性的，即不應該把別的國家當成敵人來對待（如同一個國家內的家庭不應該把其他家庭當成敵人一樣）。病毒不分國界，各個國家應該通過世界衛生組織來尋求共同戰勝病毒的雙贏、多贏、共贏，而不是以鄰為壑、你輸我贏、你死我活。不能認為如果達不到我的最大利益，我就應該撤資，另起爐灶，建立滿足我的最大利益的國際組織。這種做法可能符合契約主義天下觀，但一定不符合家庭主義天下觀，不利於人類同心同德戰勝疫情。

五

大疫當前，本文訴諸儒家美德倫理學的資源，宣導人類進行倫理學的範式轉向：我們需要和諧主義（而不是科學主義）的發展觀、美德主義（而不是原則主義）的決策觀、家庭主義（而不是契約主義）的天下觀。的確，不少人憂慮，這次疫情將會扭轉近些年的全球化發展趨勢，使得國際社會進入互相敵對的、封閉的惡性競爭時代。儒家美德倫理學所攜帶的美德、和諧和和平的資訊，應該給予我們深遠的啟示。

參考文獻 References

- 吳震：〈心學與氣學的思想異動〉，《復旦學報-社會科學版》，2020年，第1期。WU Zhen. "Transformation of the Thoughts of Mind and Spirit," *Fudan Journal (Social Sciences Edition)*, Issue No. 1, 2020.
- 吳國盛：《什麼是科學》，廣州：廣東人民出版社，2016。WU Guosheng. *What is Science* (Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 2016).
- 李慎之：〈中國傳統文化中既無民主也無科學〉，愛思想，2020。LI Shenzhi. "Neither Democracy nor Science in Traditional Chinese Culture," *Aisixiang*, 2020. (<http://www.aisixiang.com/data/6223.html>)
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2010。FAN Ruiping. *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Peking University Press, 2010).
- 唐金陵：〈如果只盯著傳染病疫情，我們將失去一個百年不遇的生機〉，瞭望智庫，2020年7月2日。TANG Jinling. "We will lose the Chance to Fight the Pandemic just Watching," *Liaowang Institution*, 2020-07-02. (<https://finance.sina.com.cn/review/jcgc/2020-07-02/doc-iirczymm0091488.shtml>)
- 恩格爾哈特，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006。H. Tristram Engelhardt, Jr. *The Foundation of Christian Bioethics*, translated by Ruiping FAN (Beijing: Peking University Press, 2006).
- 郅建華、樓宇烈：〈《呂氏春秋》中的“精氣說”〉，《華僑大學學報》，哲學社會科學版，2017年，第3期，頁40-53。GAO Jianhua and LOU Yulie. "The Jing Qi Theory in Lüshi Spring and Autumn Annals," *Journal of Huaqiao University*, Issue No. 3, 2017, pp. 40-53.
- 陳來：〈王陽明晚年思想的感應論〉，《深圳社會科學》，2020年，第2期。CHEN Lai. "Wang Yang-ming's Philosophy on Resonance in his Later Years," *Shenzhen Social Science*, Issue No. 2, 2020.
- 楊振寧：〈楊振寧經典演講：《易經》對中華文化的影響〉，財新傳媒，2016。YANG Chenning. *A Speech by Yang Chenning's: Influence of "The Book of Changes" on Chinese Culture*, Caixin Media, 2016. (http://china.caixin.com/2016-05-11/100942176_all.html#page2)
- 趙汀陽：《天下體系》，南京：江蘇教育出版社，2005。ZHAO Dingyang. *The Tianxia System* (Nanjing: Jiangsu Educational Press, 2005).
- 趙法生：〈殷周之際的宗教革命與人文精神〉，《文史哲》，2020年3月，頁63-74。ZHAO Fasheng. "Humanistic Spirit of the Western Zhou Dynasty and Religious Revolution in Late Shang and Western Zhou Period," *Journal of Literature, History and Philosophy*, March 2020, pp. 63-74.
- 潘岳：〈“自由優先”還是“秩序優先”——中西方文明根性之比較〉，《文化縱橫》，2020年6月。PAN Yue. "Freedom or Order: A Comparison of East-West Civilization," *Beijing Cultural Review*, June 2020.

- Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33: 124 (January 1958).
- Beauchamp, T. and J. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*, 7th edition (New York: Oxford University Press, 2013).
- Fan, Ruiping. "Confucian Harmony as Ritual Synchronicity," *Harmony in Chinese Thought : A Philosophical Introduction*, Chenyang Li (ed.) (Rowman & Littlefield, 2021 (forthcoming)).
- Fan, Ruiping. "Confucian Ritualization: How and Why?" *Ritual and the Moral Life: Reclaiming the Tradition*, edited by D. Solomon, PC Lo and R. Fan (Dordrecht: Springer, 2012), pp. 143-158.
- Fan, Ruiping. "Modern Western Science as a Standard for Traditional Chinese Medicine: A Critical Appraisal," *Journal of Law, Medicine & Ethics* 31:2 (Summer 2003):213-221.
- Fan, Ruiping. *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West* (Netherlands: Springer, 2010).
- Fan, Ruiping and Ian Holliday. "Which Medicine? Whose Standard? Critical Reflections on Medical Integration in China," *Journal of Medical Ethics* 33:8 (August 2007):454-461.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred* (Harper & Row, New York, 1972), pp. 7-8.
- Fukuyama, Francis. "The Pandemic and Political Order: It Takes a State," *Foreign Affairs*, July/August 2020.
- Graham, A. C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986).
- Jia, Jinhua. "From Human-Spirit Resonance to Correlative Modes: The Shaping of Chinese Correlative Thinking," *Philosophy East & West* 66.2 (2016):449-474.
- MacIntyre, A. "Once more on Confucian and Aristotelian conceptions of the virtues," *Chinese Philosophy in the Era of Globalization*, R. Wang (ed.) (State of New York University Press, 2004), pp. 151-162.
- Nivision, D. *The Ways of Confucianism* (Chicago: Open Court, 1996).
- Puett, Michael and Christine Gross-Loh, Christine. *The Path: What Chinese Philosophers can Teach Us about the Good Life* (New York: Simon & Schuster, 2016), pp. 43-44.
- Taleb, Nassim Nicholas. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable* (New York: Random House, 2007).