

儒学与当代中国

儒家哲理特征与文化间对话

——普遍主义还是非普遍主义

张祥龙

(北京大学哲学系, 北京 100871)

摘要: 儒家是一种典型的非普遍主义, 因为它尽管坚信自己学说是终极真理, 但认为这真理与实际生活的变化过程内在相关, 依靠健全的文化生态而存活, 并且否认任何普遍主义的更高标准的有效性。所以, 在当今的文化间交往中, 儒家会主张一种真实的对话态度: 既不参与任何你死我活的文明冲突, 不搞普遍主义的竞赛与对抗。儒家坚持一种“允许中止交往”的对话原则, 即对话的任何一方都可以随时中止可能的和现实进行着的交往, 如果它感到这种交往威胁到了它的原初文化生态的话。也就是说, 文化间对话必须以保障对话的任何一方的文化独特性、他者性为前提。

关键词: 儒家的非普遍主义; 文化原生生态; “允许中止交往”的对话原则; 他者性

作者简介: 张祥龙(1949-), 男, 香港九龙人, 美国纽约州布法罗(Buffalo)大学哲学博士, 北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授, 从事东西方哲学比较、现代欧洲哲学、中国古代先秦哲学研究。

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地 2004 年重大项目“中西哲学语言观比较研究”, 项目批准号: 05JJD720002

中图分类号: B222 文献标识码: A 文章编号: 1000-7504(2008)01-0021-06 收稿日期: 2007-12-02

我们的时代是普遍主义盛行的时代, 又是亟需文化间对话的时代, 而强悍的普遍主义有可能威胁到文化间对话。儒家如何在这样一个时代中理解自己真实的文化身份, 并以恰当的方式参与全球性的文化对话?

为了方便我们理解和讨论这个问题, 本文将在如下意义上使用“普遍主义”这个词: 普遍主义(universalism)是指这样一种思想方式和行为方式, 它主张最有价值——不管是认知的、伦理的、宗教的、经济的、政治的, 还是其他的价值——的东西可以作为命题而得到直接表达, 而且这种价值总可以、并且总应该被普遍地推广, 或者说被

普遍化, 形成一种对所有有关现象都无差别地有效的“标准”(所谓“无差别”, 主要指不考虑时空条件造成的差异)。这种最有价值者或者被称为“真理”, 或者被称为“正义”、“至善”、“知识”等。

与此相对, 非普遍主义(non-universalism)不认为那些有终极价值的东西可以被独立的命题

真理与“可能”、“一些”、“变异”无关, 而只与“必然”、“所有”和“不变”相关。这个意思, 古希腊人已经想到了, 比如毕达哥拉斯和柏拉图都认为, 真理与至善只是“一”(唯一不二, 贯通一切), 而绝不是“二”(可能这样, 也可能那样)。

充分表达,因为它们总与具体的变化过程有内在关联,所以总需要在历史情境中以合乎时机的(timely)方式被实现出来,而不能按照某个号称是普遍有效的现成标准被造就和推广。非普遍主义并不否认具体情境中的准普遍化诉求,也就是说,非普遍主义者可以相信终极真理的存在,或者相信自己掌握了这种真理,也愿意与更多的人分享它,但他们不认为这种真理可以在任何重要意义上离开发生的境域,而被孤立为某种观念化的或理想化的高级标准。所以,普遍主义者与非普遍主义者在不少情况下可能显得很接近,他们都不是或可能不是虚无主义者、相对主义者,但是他们之间的区别更深刻,因为在非普遍主义哲理的中枢没有一个柏拉图主义式的硬核,即那个可被理念化、观念对象化和定义化的价值标准。就此而言,非普遍主义也不同于特殊主义(particularism)或个体主义(individualism),因为后两者的哲理中枢处也都有个可孤立看待的硬核,只不过表现为特殊状态或个体罢了。

一种学说、宗教和文化是否是普遍主义的,决定了它的一些重要的特征。某些西方学者讲的“文明冲突”和“历史终结”就只发生在普遍主义文化的相遇和盛行之中。当两个非普遍主义学说和文化遭遇时,可能会有磨擦,但不会出现你死我活的冲突。当一个普遍主义遭遇一个非普遍主义时,可能出现普遍主义要同化对方与非普遍主义的反同化的争执或冲突,它可以是很剧烈的、生死相关的,但从原则上讲,不是你死我活的。如果两个强普遍主义遭遇,那么它们尽管可能为了暂时的生存而妥协,但从长远看,或从原则上讲,它们之间是你死我活的斗争关系。

本文将主要论证这样两个观点:第一,主导中华文明两千多年的儒家不是普遍主义;第二,这样一个特点会深刻地影响儒家与全球其他文明对话的立场与方式。而且,如果有人想在中国或其他什么地方的文化现实中复活儒家,那么就必须尊重儒家的这个关键性的哲理特点,以及由此而形成的文化间关系。

一、儒家是一种非普遍主义

为了说清儒家的哲理特质,我们应该首先回到儒家的源头,看看孔子开创的这个学说与文化传统到底是不是普遍主义的。首先可以问,在儒家最重要的文本《论语》中,有普遍主义吗?毫无疑问,孔子讲了很多似乎可普遍化的话,比如:“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),“君子忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》),“[仁者]爱人”(《论语·颜渊》),“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),这些句子都不含专名和时空限制词,所以似

乎是普遍有效的。这样理解的话,孔子就是在主张所有人的本性都是“相近”的,所有的君子都会“忧道”;所有的仁人都“爱人”并遵行“道德金律”。但是,完整地阅读《论语》会让我们发现,对这些话都不能作普遍主义的解释,都不符合上面所说明的“普遍主义”的含义,也不同于康德式的伦理普遍主义表述。

孔子说“性相近”,但没有将这个“近”落实为观念化的对象,不管是后来孟子讲的“性善”,荀子讲的“性恶”,还是西方人讲的“理性”、“主体性”等。这个“近”倒是与维特根斯坦讲的“家族相似”(family resemblance)相近,表明一种超出普遍与特殊、是与非二元区别的倾向。君子“忧道”也不可普遍化,因为孔子也讲“君子不忧不惧”(《论语·颜渊》)。这种针对具体场合和具体时间来说话的例子在《论语》中俯拾皆是,甚至就在一章中针对两弟子问“闻斯行诸?”(《论语·先进》),给出表面上对立的回答。

儒家讲仁者“爱人”,但要求首先爱自己的亲人,“立爱自亲始”(《礼记·祭义》),而这个“亲亲”(《中庸》:“仁者,人也,亲亲为大”)原则也可以说成是普遍主义的吗?从表面上看,它也是普遍化的,要求所有的人都去爱其亲人,但它却从思考方式上就不同于“无差别地爱一切人”或“爱神”(“神”是无限的),因为它的某些要求涉及时空差别所造成的差异,即“亲”中总会有的差异,因而不满足普遍主义对“爱人”的要求。也就是说,就“爱”的内容而言,未满足普遍主义的这样一个要求,即普遍化价值会导致“形成一种让所有有关现象无差别地来模仿的‘标准’(所谓‘无差别’,主要指不考虑时空条件造成的差异)”。按照这个要求,主张“文化是多元的”,尽管其表述方式与“文化是一元的”(意即有一个标准来衡量谁是“最先进的文化”)相似,却不是一个普遍主义的主张。

另一方面,儒家的“亲亲”也不是特殊主义的,“孝弟也者,其为仁之本与!”(《论语·学而》)爱自己的父母兄弟,并没有充分对象化的界限;真爱家人,则此爱就会溢流向他人和世界,“亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。但不要忘了,“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)也不是一个普遍主义主张,因为儒家认为只有先通过“亲亲”和学艺将亲子之爱以时机化的或“考虑到时空造成的差异”的方式推及世人,才能知道什

康德在《道德形而上学的基础》中讲,一切有道德含义的行为都是这样的行为,它“使得我能够立定意志,要求我的行为的格准(Maxim)成为一个普遍规律”。(译文取自北京大学哲学系外国哲学史教研室编译的《十八世纪末——十九世纪初德国哲学》,下卷,商务印书馆1982年版,第309页,文字上稍有调整。)

么是合适的、真实的“立”和“达”，不然就会有硬性运用金律和银律标准造成的荒谬：我欲抽烟也鼓励我儿子抽烟，我不要吃蒜也禁止他人吃蒜。

正是由于有意识地要躲开普遍主义和特殊主义二元化的陷阱，《论语》中的孔子对于任何普遍化思想与言论表现出了异乎寻常的警戒，形成了一个“孔子不言”的特别现象，被弟子们一再记录下来。“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）这样看来，《论语·阳货》（子曰：“性相近也，习相远也。”）虽然谈到了“性”，却不是以普遍化方式去“言性”。“子曰：‘予欲无言。……天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”（《论语·阳货》），“子罕言利，与命与仁”（《论语·子罕》）等等。所以，本节一开始举的那些例子，或似乎是普遍表述的话，在孔子那里都不能当做普遍主义命题或康德意义上的行为准则来看。它们是孔子真诚相信的主张或真理，当然希望看到它们更多的实现，但孔子同时意识到不能将它们当做普遍主义的标准来规范人生，而只能将它们当做“音乐主题”来看待，总需要活生生的和有现实差异的人生经验来实现之、维持之。所以表面上的不同表述，甚至是相反的表述，总是可能的。从思想方式上讲，孔子的学说超出了普遍与特殊的二元分裂（the dualistic dichotomy between the universal and the particular），一与多在“从心所欲不逾矩”的“意境”中互融，在不厌不倦的“好学”中被千姿百态地实现出来。“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”（《论语·子罕》）这是孔子思想的独特性和深刻性的天才显示，不被一切普遍主义思想者所理解，不同于西方传统哲学与宗教的基本路数。这里既没有文化与思想的相对主义、特殊主义，也没有普遍主义与绝对主义，而是既艺术化又仁道化、既性情化又天理化、既政治历史化又终极化了的天道时义，或时机化了的天道主义。无怪乎孟子称孔子为“圣之时者也”（《孟子·万章下》）。所以，按照本文一开始的概念说明，孔子思想属于典型的非普遍主义。

孔子之后，这个微妙的“时义”被后人、包括一些儒者逐渐淡化。比如从孟子、荀子起，就开始偏离孔子的艺术化的天道时义，辩论人性之善恶；汉儒编织“三纲五常”的框架；宋儒则标榜脱离“人欲”的“天理”，等等。但由于孔夫子作为开创者的崇高地位和《论语》的圣言效应，儒家的思想倾向与历史效应作为一个整体，还是非普遍主义的。孟子还在主张“执中”也必须有“权”（《孟子·尽心上》）；董仲舒力倡“通三统”、“天人感应”；宋明儒学讲的“理”究其极也应该是一多互融、阴阳互生的“太极”，而不是干巴巴的道德律令，所以后来有泰州学派和王夫之的接续。因此，儒家文化

或中国传统的主流文化一直是天道主义，没有普遍主义宗教文化中的那种曾广泛存在的不宽容和扩张主义，比如长时间、大规模地排斥异端，进行宗教战争和建立大帝国的侵略战争，搞屠灭其他文化的信仰征服和领土攫夺，进行有组织的境外传教，等等。甚至到中国传教的利玛窦也注意到这种巨大的文化差异，在其《利玛窦中国札记》第一卷第六章中写道：

他们[中国人]与欧洲人不同……[并且]非常值得注意的是，在这样一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家，而各种物产又极为丰富，虽然他们有装备精良的陆军与海军，很容易征服邻近的国家，但他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己已有的东西，没有征服的野心。在这方面，他们和欧洲人很不相同，欧洲人常常不满意自己的政府，并贪求别人所享有的东西。西方国家似乎被最高统治权的念头消耗得筋疲力尽，但他们连老祖宗传给他们的东西都保持不住，而中国人却已经保持了达数千年之久^[1]（P58-59）。

这一段四百年前由一位耶稣会士写下的话，今天读来，仍然让人拜服。它是在两个还各自完整的异质文化和信仰的交接处、争执处，在最切身的文化对比体验中直接感受到的和反复核对过的见解，其真实性要比后来的许多戴上西方中心论的有色眼镜之后的研究要强得多。西方文化追求“最高统治权”的不懈努力，其动力就是普遍主义，因为按照这种普遍主义，或它的号称有普遍效力的标准，只能有一个最高者或胜利者，其他都是被征服者和失败者。而以儒家为主体的中国传统文化，之所以“没有征服的野心”，尊重其他文化的自主性，没有“传教”传统，但又富于“崇高品格”和“视死如归”的守道精神（见上面注释所引译文），其思想根源就在于孔子所继承、深化和发展了的那个艺术化和时机化了的天道主义。这样的天道文化不可能是普遍主义的。它不被普遍主义所理解，而被普遍主义所摧残，几乎是命中注定了的。如果连这样从根本上尊重文化差异性的伟大思想传统都可以叫做普遍主义的话，那么天下就没有不是普遍主义的重要文化了。

二、儒家与其他文明打交道的方式

如果以上所言不谬，那么，按照本文所区分的概念，儒家的哲理特点是典型的非普遍主义，也就是说，真正的儒者认为儒家的学说——孝悌生仁义，礼乐致王道，天人以时和——是终极真

关于如何理解“音乐主题”，参见维特根斯坦《哲学研究》第527、531节。

理,也希望尽可能多的人群和民族认同这真理,但他/她不认为这真理可以被理念化地独立表达出来,形成一个有普遍化之效的高级标准,因而可以脱开实际的文化生命过程去“放之四海而皆准”。相反,他们认为儒家的真理是由人的实际生活、天地的四时节奏和文化的古今交汇所构成和实现的,是自然与人文现象本身的趋向。所以,他们最关注的,不是如何向全世界扩张自身的价值体系,并在这扩张中得到原非属己的物质利益和精神利益,比如领土、资源、财富、名牌、时髦、皈依,而是如何保持自己的生存境地和人际关系的纯净、健全和自然而然的兴旺发达。换句话说,普遍主义鼓励的是一种线性的功利关注,即关注如何以最小代价赢得最大的利益收获,不管是精神利益还是物质利益;而儒家的非普遍主义则是一种非线性的生态关注,不管是人文生态还是生物生态,“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时”(《易经·乾·文言》)。

因此,当儒家文化遭遇其他文化时,它最关注的不是信徒数量的增减、军事力量的强弱、贸易收支的正负、硬软实力的升降,甚至领土的一时得失;而是文化生态的维持,即家庭—家族礼制的健全、儒家经典的传承、选贤机制的运作、仁义礼智信的不坠。孔子之所以承认管仲这位个人德行并不理想的政治家为“仁”(《论语·宪问》),一个重要原因就是“微管仲,吾其被发左衽矣”(《论语·宪问》)。管仲辅佐齐桓公,抵御异族的侵略,使华夏民族免于沦落;但孔子在这方面最看重的,却是管仲所成就的中华文化生态的维持,即由人民的穿戴所代表着的华夏礼制乃至整个周文化的传承。另有一章清楚地反映出孔子相关的思维方式:

季康子问政于孔子曰:“如杀无道以就有道,何如?”孔子对曰:“子为政,焉用杀?子欲善而民善矣。君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”(《论语·颜渊》)

季康子的主张是相当普遍主义的,认为无道与有道可以被以对象化的方式分开,所以似乎很“卫道”式地要“杀无道以就有道”。从孔子的回应来看,他不仅反对季康子的具体策略,而且隐含地反对这位统治者的整个思维方式。在孔子看来:人不可能找到区分有道与无道的固定标准(《论语·子罕》),所以通过“杀无道”来“就有道”本身就是非道的。然而,人确实可能进入道,只是不能通过确立普遍化的概念、命题或统治者的权威来达到,而只能通过培育和维持健全的社团与个人生命中的自然—人文生态结构让道出现。这是“政”的本义(得天地之“正”),即通过礼乐教化,

使孝悌忠信的天然种子油然生长,由此而形成茂盛和谐的生存状态(“生态”之又一种含义)。因此,“君子之德”不来自神的“诫律”;也不是出自人的自由意志的“道德命令”;更不会以教会决议、法律行政的普遍化方式(包括民主的普遍化程序)发挥作用;它只能来自人最天然的亲子之爱,由艺术化的礼乐、诗书滋养熏陶,并且要以“风”这种既非普遍化亦非特殊化,或既普遍亦特殊的时机化方式来影响人间。同理,不建设这种文化生态,而只是扩大领土,推广自家的信仰,对于儒家来说毫无意义。

所以儒家最看重的是人类生存的文化土壤在它上面生成的广义“生态”结构、“身体”(Leib而不是Koerper)结构,而不是先天规范性的和事后对象化的东西。为此,尽管孔子本人似乎对于农艺毫无兴趣(《论语·子路》),但儒家一定要以农为本(同时允许不危害农村的城市与商业),因为只有经营农业的生存方式才有利于稳定雄厚的家庭—家族结构;同时以深入到乡村角落的教育来兴起“君子之德风”,以使天下大化,自发和谐地生生不已。《孟子》多次讲了这个王道仁政策略,比如“滕文公上”第三章,从“有恒产者有恒心”讲起,但不是将此“恒产”看做西方人心目中的“私有财产”,而是理解为公私互融的“井田制”。《孟子·滕文公上》中说:“方里而井,井九百亩,其中为公田,八家皆私百亩,同养公田。公事毕,然后敢治私事”,“乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持”,同时要“设为庠、序、学、校以教之”。这就是儒家和传统中国文化的“耕读传家”的伟大传统,这个传统延续了两千多年,哪怕是成功的异族入侵者,一旦进入这个文化生态中,就被它的柔和如风,但也化物如风的伟力感召。而且,这个耕读传家的文化身体结构自发自持,即便“国破”,但文化意义上的“山河[还]在”,基本未失,因而能够跨朝代地延续下去。

这种注重原初生态的文化特点也影响到以儒家为主导的中华文化与外来文化的交往关系。印度的大乘佛教之所以能成功地传入中国,一个重要原因就是它受到龙树(Nagarjuna)的“涅槃即世间”(Nirvana [the state of Buddhist enlightenment] is samsara [mundane existence, empirical life-death cycle])和“方便”(upaya, expediency)思想的深入影响,尊重儒家的文化生态,不与其争同一个生态位(eco-niche)。比如佛家鼓励人出家修行,似乎与儒家的“孝”原则冲突,但是在佛教

即便是似乎纯精神的普遍主义,比如纯科学的、宗教的普遍主义,其根底处还是力量和功利。这一点早已被培根、尼采和一些西方思想家指出。

传入中国早期,就已经有牟子的《理惑论》来协调这种不一致,将出家说成是一种孔子也赞成的“权”变(《论语·子罕》)或方便法门,“至于成佛,父母兄弟皆得度世”^{[2](P8)},所以是大孝。而且,牟子将出家说成是一种“奇”、“异”的行为^{[2](P6)},不视为常轨,这样就不会与儒家的日常孝道发生直接冲突。因此,尽管在现实中也曾出现这两个异质文化间的短期磨擦或争斗,但总的说来,佛教这种文化间对话的态度,使它不仅能够扎根中华文化土壤,开花结果,而且多次——比如南北朝、五代和清朝作为异族入侵者最后融入儒家文化的中介、协调者,或儒家文化与周边的其他文化(比如西藏、蒙古)打交道的中介。

与此相对,基督教进入中国,如果从景教(Nestorianism)入华算起,至清朝末年,已有一千多年的历史,但一直不成功,一个重要原因就是教会和教皇坚持普遍主义的传教原则,不尊重儒家为主的中华文化的生态结构。利玛窦(M. Ricci)在明朝末年来华,为了解决这个问题,煞费苦心建立了所谓“利玛窦规矩”^{[3](P23)},它的一个表现就是尽可能淡化“祭祖”、“敬孔”的宗教性质,使得中国的基督徒可以保持这个传统而不与基督教崇拜一神的主旨冲突。在这个规矩的指导下,耶稣会发挥了极其可贵的沟通中西文化的历史作用。但后来的传教者和教皇破除了这个规矩,坚持中国基督徒不可以拜祖先和孔子,要在伦理源头处向儒家争夺生态位,于是与中国清政府发生了“礼仪之争”,这次可贵的对话机会就失去了。清帝禁教是出于保护儒家生态的合理考虑,并没有违反对话原则(对此下文进一步讨论)。

19世纪中叶以来,也正是由于这样一个“安土重迁”、耕读传家的儒家特点,使得中国传统文化不能适应现代性。因为在那里面,普遍化的“强力追求”而非非普遍化的“生态追求”是第一原则:农业被边缘化、产业化,而人口的频繁迁移、城市化、科技崇拜,使得家庭—家族结构急剧退化,再加上教育和国家意识形态的全面非儒家化,甚至反儒家化,这一切使得儒家赖以生存的生态结构遭到了严重破坏,甚至完全毁灭。于是,今天的儒家似乎只能以“博物馆化”和商业化的方式存在,成为研究的对象,谈论的对象。

如果儒家还能在现代环境中存在下去,这样的学说进入当代文化间的关系时,就势必采取某种独特的对话姿态。首先,由于它的非普遍主义的本性,它不可能采取任何意义上的导致“文明冲突”的立场,即便面对咄咄逼人的普遍主义文化的进攻,它也不会被改造、激化成决斗场上的斗士,种族仇恨的火源,自由贸易的狂热竞争者,乃至致命的高端武器的追求者。所以,儒家

一定会是一位文化间的对话者。当然,它会深入批判普遍主义给人类带来的巨大危害,全力抵抗各种普遍主义——经济的、科技的、政治的、军事的、意识形态的、语言的、娱乐的浪潮的冲击,为自己的生存竭力奋斗,绝不屈服于这似乎是不可阻挡的“时代潮流”,因为它相信自己的主张的终极真理性,怀抱着可质诸天地鬼神而不移的良知和自信。在这方面,它的坚决是无与伦比的,因为这并不是在坚持某个可以观念化、对象化的标准(因而总有可能改变或修订这个标准),而是在坚持让人的生命具有意义的仁道结构,即上面讲的自然—人文的生态结构;说白了,它是在为自己的生存可能而坚持不懈,因为它的真生命就系于这个结构。这种坚决与它对于文化间对话的渴望是并存的,因为它同时相信儒家的真理可以诉诸人的生存直觉和长远的理性良知。

这样看来,虽然儒家与任何其他文化之间没有你死我活的冲突,却总面对可能让自己受伤害、甚至让自己死亡的威胁。在这样一个普遍主义盛行的时代,真正的非普遍主义文化总是一种“朝死的存在”(Being-towards-death,海德格尔语)。也就是说,在它那些敢于不跟进普遍主义的竞争、不像电脑升级般“不断发展”自己而另起炉灶的做法后边,一定有某种“遗嘱”,有“乞活埋”的勇气,有“不同于存在”(otherwise than being,列维纳斯语)的哲理“面孔”,和以“替补者”(supplement,德里达语)而非“绝对在场者”为意义源头的洞察。所以,它对于生态破坏、道德滑坡、社会不义、可能的核灾难、生化灾难等等问题的对策,主要不是出于恐惧它们的后果,出于功利主义的算计,或出于宗教信条的约束,而是出于它要保护自己 and 人类的生命依托——亲亲—仁民—爱物—礼乐—耕读—传家的文化本能。儒家的根深蒂固的非普遍主义使它从源头处就是生态的、道德的、正(政)义的、文化的、身体的、非“奇技淫巧”的。真正的儒家不可能有对高科技的崇拜,对全球化的高效率、高收益的无止境的追求;真正的儒者是深刻意义上的农民、士子、艺术家和行王道的政治家的结合体,不可能是唯利是图的全球化市场经济的弄潮儿,也不可能是党派政治的热衷者,更不会是宗教狂热者,和打着“为知识而知识”、而实际上是“为力量(金钱、名声、力量感、自满足感)而求知”的学者。在儒家看来,

关于儒家在当代和未来的生存之道,我写过一些文章,比如可参考“建立儒家文化保护区的理由与方式”,“重建儒教的危险、必要与中行路线”,载《思想避难:全球化中的古代中国古代哲理》,北京大学出版社2007年版,第2、16章。

王夫之《鹤鸣天注》(见《船山鼓棹初集》):“六经责我开生面,七尺从天乞活埋。”

普遍主义者,比如全球化的商人、资本家、党派政治家、狂热宗教领袖和无良知的科学家,都无资格以这种身份来决定人类的未来。决定我们未来的,只能是以母亲、父亲、祖父、祖母、儿孙、族长、村长、乡长、县长、农人、工匠、医生、儒士、道士、佛教徒、基督教徒、伊斯兰教徒等“生态”的身份,来参与各类活生生的社团政治的人。儒家天生就有家、乡、县,有土地、山川、四季,有童年、男女、辈份、老年人,有礼乐、艺术、诗歌,有家谱、族谱、地方志、县志和历史传统。而普遍主义者们却没有这些,或正在丧失这些、摧毁这些。

因此,在全球的文化间交往中,儒家除了采取非冲突的姿态之外,还坚持一个“允许中止交往”的原则,即坚持各民族文化必须相互尊重各自的原初生存方式,不能在非自愿的情况下要求对方“开放”或参与不平等的交往,就像19世纪英国和当时的其他一些强国要求中国所做的。每个文化都有自己的家,因而都有权决定自己的家门是开还是关,什么时候开、什么时候关,与什么人打交道,不与什么人打交道。这也就是说,文化间对话要首先保证对话每一方的原生生存权,这样才有真正的对话,而不是以对话名义或任何别的名义(比如“民主”、“科学”、“启蒙”)搞普遍化。对话不应该以减少“他者性”(alterity, otherness)、

文化的异质性和“面孔”的多样性为代价。比如,历史上中国与印度的交往就是真正对话的典范,因为它没有减少各自文化的特点,反而增加了文化多样性,产生了中国佛教,比如禅宗、天台宗、华严宗这样的新的文化物种。而西方自近代以来搞的殖民化、全球化,包括知识领域中的科学化,政治领域中的民主化或极权化,则是反对话精神的典型,它急剧减少了文化多样性,完全践踏了“允许中止交往”的对话原则。

作为总结,我们可以说,儒家不是普遍主义,也不是特殊主义,而是以家庭关系为源头、以农耕为根本、不崇拜高科技、以礼乐教化为治国原则、以仁政王道为政治追求的天道主义,也可以说成是一种本土化而又天下化、伦理化而又艺术化和时机化了的天道主义。它在与其他文化和信仰打交道时,可以很宽容,就像在两千多年中形成的儒、释、道三教和而不同、互补互促的文化局面;但另一方面,它坚持文化间对话必须以保持任何一方的原本文化生态为前提,所以必须有“允许中止交往”的对话原则,反对任何普遍主义的文化侵略和同质化扩张。只有这样,才会有真实意义上的和可持续的文化间的对话,乃至人类各民族与文明之间的和谐相处。

参考文献

- [1] 利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记,何高济等译[M].北京:中华书局,1983.
- [2] 石峻,楼宇烈等.中国佛教思想资料选编,第1卷[M].北京:中华书局,1981.
- [3] 孙尚扬.基督教与明末儒学[M].北京:东方出版社,1994.

[责任编辑 李小娟 付洪泉]

The Philosophical Feature of Confucianism and Its Position in the Inter- Cultural Dialogue ——Universalism or Non- Universalism

ZHANG Xiang-long

(Philosophy Department, Peiking University, Beijing 100871, China)

Abstract: Confucianism is typically non- universalist. Although it confirms its doctrine is ultimate truth, it regards it as internally relevant to real lives, depending on healthy cultural ecology, denying any kind of validity of universalism as higher criterion. In today 's cultural communication, confucianism holds a real attitude of dialogue, neither participate in any mortal culture clash. Confucianism insists on "permission to end communication" as principle of dialogue, namely, either side of dialogue could end possible or ongoing dialogue anytime, if it threaten its original cultural ecology. In other words, cultural dialogue holds peculiarity and otherness as presupposition.

Key words: Confucian non- universalism; cultural ecology; permission to end communication; otherness