

## 如何给中国文化定位? 它有什么样的使命?\*

黄裕生\*\*

**摘要** 从世界史角度看,把中国文化定义为“四大文明古国”或“轴心文化”并未准确定位中国文化。中国文化与希腊文化、希伯来文化、印度文化之所以具有开辟世界史的意义,在于它们是一种“本原文化”。殷商信仰体系里至上神的出现表明华夏文化迈进了对“绝对者”的宗教觉悟,而春秋时期对道、仁爱的发现则表明华夏文化完成了对普遍性原则的自觉,并开始了对普遍性使命的承担。这两方面突破使中国文化有理由被视为奠定了世界史基轴的四大本原文化之一。本原文化的相遇是世界史事件,因为这种相遇是人类普遍性原则版本升级的契机。

**关键词** 中国文化 普遍性原则 本原文化

我要讲的主题是关于中国文化的本原性及其使命的问题。这首先是一个在世界文化格局中关于中国文化定位的问题。关于中国文化的定位问题,是中国学者都要面临的一个问题。不管是学习中国传统学问的学者,还是学习西方学问的学者,都要面临的一个问题。

近代以来,中国人以及中国文化不得不面对一个强势的文化世界,那就

---

\* 本文的核心观点还可参见《论华夏文化的本原性及其普遍主义精神》(《探索与争鸣》2016年第1期)。

\*\* 黄裕生,清华大学人文学院哲学系教授,博士生导师,哲学系系主任。



是西方文化世界。在面对这样强势的文化世界的时候，我们如何自处，如何面对？这是一个非常现实的问题，甚至一直是一个很紧迫的问题。这个问题自然会迫使我们去追问、去理解我们自己的传统文化与传统社会：在强势的异域文化面前，如何理解、确立我们的传统文化的位置？这也就是给传统文化定位的问题。这可以说是所有的中国学者都要回答、回应的一个问题。所以这个问题也是我自己在研究和学习西方哲学过程当中始终要面临而被困扰的一个问题。

对中国传统文化的定位问题，一般有一个说法，是大家都知道的，那就是中国是四大文明古国。在这四大文明古国当中，中国与另外三个文明古国是很不一样的，因为其中有两个都早已灰飞烟灭了，另一个也是时断时续。实际上只有中国的文明穿越了千年的苦难，长时段地延续了下来。在这点上，其实它并不像另外三个文明古国，倒更像希伯来文化和希腊文化，因为这两个文化也是延绵千年而不断。这里我想附带提示一点，就是很多中国人似是而非地以为，在古代文化中，只有中国文化延续了下来。这是一个错误的提法，因为至少希伯来文化、希腊文化延续下来了，而且对这个世界有很大的贡献。

作为四大文明古国，这是对中华文化的一种定位。还有一种定位，就是雅斯贝雅斯的定位，大家也都很熟悉。按照这个定位，中国文化属于人类早期世界轴心文明或者叫轴心文化。这个定位比前面一个定位更准确。因为这个定位能更深刻，也更准确地刻画出中国文化在世界史上的真实作用和地位。但是这一定位更多的是从后果的角度来完成的，也就是从一种文化的辐射能力与辐射的后果来进行定位的。但这一定位并不能真正说明那些轴心文明或者轴心文化何以能成为轴心文化。雅斯贝雅斯的定位没能够真正回答这个问题。

如果把中国文化放在整个世界史来看，中国文化之所以能够成为轴心文化，从哲学层面上来看，根本上在于它是一种本原性文化。正是它的这种本原性，使它成为轴心文化，成为轴心文明。也正是这种本原性，使中国文化在历史上能够承担起一种普遍性精神，并且能够开辟出长时段的历史。在世界上最早的本原文化，只有这几个，一个是最早的一神教也就是犹太教为核心的希伯来文化。大家知道，从它派生出基督教，包括伊斯兰教这两大世界宗教。犹太人历史上人数一直是非常少的，而且遭受的命运可以说是所有人类群体当中最悲惨的，它的苦难是最长久的。但是它不但没有被那些

压迫它、迫害它的那些民族所消灭，相反的，它穿越了千年的历史，一直延续到今天，并且为人类做出了巨大贡献。相反，那些逼迫它、压迫它乃至屠杀它的那些强大的民族，在历史上很多已经消失了，今天已经没有现实意义，只有历史学意义和考古学意义。他们靠的是什么？靠的就是他们的文化，也就是以一神教为核心的希伯来文化。

第二个本原性文化民族就是希腊，第三个是印度，第四个就是华夏。

从世界史的角度看，这四个文化民族是最早的本原性文化民族。我们可以说，世界史就开始于这四个本原性文化民族。那么，什么叫本原性文化民族？先简单交代一下。从哲学层面看，或者说从哲学层面来理解的话，所谓本原民族或者本原文化，就是对“绝对者”有觉悟的民族，同时对“普遍性原则”有自觉并承担的文化，这是本原性文化的两个标志。也就是说，对绝对者的觉悟，以及对普遍性原则的自觉和承担，是一种文化能够成为本原性文化的两个标志。中国文化之所以能够被称为四大本原文化之一，也就在于这两个方面。所以下面我想简单来讨论一下从这两个方面来讨论中国文化或者华夏文化为什么有资格能被称为本原性文化。

我们知道，今天说华夏文化，有文字记载的至少有三千年，就是从殷商开始。在公元前1000多年，华夏文化就发现我们生活于其中的这个世界，有超越的绝对者在。也就是说他们在一千多年前就发现了我们生活于其中的世界是有绝对性的。正是这种绝对性或者这个绝对者，使我们生活于其中的世界具有整体性，而不是一个零散的、眼前的、局部的世界。他们在相对性的万物飘忽不定的世界里，竟然发现有一个绝对者，这个世界竟然有绝对性，并因而有整体性。所以在变动不羁的世界，竟然有可绝对信靠且不得不加以信靠的力量，有我们必须心怀虔诚和敬畏的一个异在者，也就是所谓的绝对他者。这个绝对他者在殷商的时候被称为“上帝”或者是“帝”，这里我要提示一下，“上帝”这个词，是我们的“原初词”，不是外来的，是我们本土的，所以大家不要以为一提到上帝就想到基督教。“上帝”这个词是我们本土文化的原初词。

根据卜辞和金文传达出来的信息表明，在商朝人的崇拜体系里，上帝已经不再是自然神，而是超越于自然神的一个至上神。我们概括一下，这体现在三个方面：一个方面就是上帝是超越于像风神、雨神、雷神这些自然神之上的一个至高的神。在卜辞里边表现出来就是上帝虽然能决定风雨雷这些自然现象的来去兴灭，但是它本身不是风神、雨神这些自然神。相反，这些自



然神是要完全服从于上帝的。所以自然神只是上帝用来实现其意志的一个工具。这是第一点。

第二点，在殷商的崇拜体系里边，上帝不仅最终决定自然现象的兴灭，而且决定城域的安危，决定人事，甚至决定君王的祸福。所以上帝的权能是全方位的，远在自然神之上。

第三方面，殷商人心目中的上帝虽然具有至上的权能，但是卜子里表明，殷商人不祭祀上帝，这是一个特别重要的宗教现象。殷人不祭祀上帝，当然不是因为他不信任上帝，相反，他们是非常虔诚的，对上帝的敬畏的。为什么殷人不祭祀上帝？一些学者，包括甲骨文的一些文字学家，像陈梦家，就认为是因为殷人与上帝没有血缘关系。这个解释实际上是不通的。因为殷商人跟自然神也没有血缘关系，但是他们祭祀自然神。所以殷人不祭祀上帝，显然不可能是因为殷人认为自己跟上帝是没有血缘关系的。那么他们到底为什么不祭祀上帝呢？从宗教哲学这个层面来看，这是特别值得重视的一个现象，也是非常有意思的现象。

这里想提示一下，宗教信仰其实是人类自身基于其本性的一种存在方式。宗教作为人不可避免的一种存在方式，它跟其他存在方式一样，是有内在层次的，有深浅之别的。这种内在的层次在历史上就展现为深化、提升的一个历程。宗教信仰这种存在方式，实际上也有一个从浅到深的这么一个过程。从从事人神交易的自然神崇拜或偶像崇拜，到切断人神交易的至上神崇拜，这是人类信仰生活深化和提升的一个历程。所以在这个意义上我们可以说殷人之所以不祭祀上帝，实际上表明了殷人的宗教信仰达到了一个新的高度。在这个高度上的上帝信仰里，上帝已经跳出了与人的交易关系。所以人与神之间不再允许进行任何交易活动。所以在殷人的上帝信仰里，我们可以说上帝的意志有了自己绝对的尺度和纯粹的原则，它不会因为人的世俗愿望或者世俗行为（比如讨好或献媚）而改变。

正因为上帝意志的这种绝对性和纯粹性，所以商王每次在占卜上帝的意旨的时候，总是怀着诚惶诚恐之情。因此，我们可以说，在殷人信而不祭的上帝崇拜当中，实际上表明了殷人的宗教信仰里，已经达到了对上帝意志的绝对性和纯粹性的一种自觉，一种觉悟。

也正是对这种绝对性和纯粹性的觉悟，使殷人对上帝的崇拜区别于一切自然神的崇拜。对这种绝对性与纯粹性的发现和自觉，使殷人的上帝信仰在根本上不同于自然神崇拜和偶像崇拜。因为在自然神崇拜和偶像崇拜活动当

中，奉献人间美物的祭祀活动始终是核心内容。

从哲学角度说，以奉献人间美物为主要内容的这种人神交易活动，实际上是宗教信仰当中的一种低级阶段，也就是我们通常所谓的迷信阶段。所以超越人神交易的上帝崇拜，相比之下就是一种纯然的信仰，一种更高级的信仰。就是说，迷信虽然也是宗教信仰，但是是低级的、不纯粹的宗教信仰。因为基于人神交易的这种崇拜活动，在根本上包含着两个核心观念，我觉得这一点特别值得我们中国人注意。这两个核心观念就是：第一，神或上帝可以被人间美物所诱惑、所驱动，所以神竟然可以被人类所败坏；第二，人可以动用自己占有的世间美物来向神求得所需要或者所期待的好处，包括消灾除业。所以谁拥有更多的财富，谁就更有机会从神那里获得额外的福利。不仅如此，一个罪孽深重的人，只要你拥有足够多的财富，就可以想方设法从神那里获得赦免。这两个相关的观念实际上可以归结为一个观念：人间美物或者财富可以影响乃至左右神的意志。实际上这等于说可信赖的终归是人间美物。这显然是宗教意识的一种迷误，一种错乱。因为宗教意识本身原本是指向现场物之外的非现场者，是诉求于在我们之上而无法由我们左右的超越者。但是一切基于人神交易的崇拜活动它实质上恰恰退回到了现场物，以及可由我们把控的现成物。所以在这个意义上我们可以说，这是宗教意识在初级阶段的一种蜕化，一种错乱。中国现在大量的民间信仰都背离了殷商人就已确立起来的纯粹信仰，而普遍坠入了人神交易的迷信之中，并沉溺于这种错乱的宗教意识里。

通过这个分析，表明一点，就是说殷人的上帝信仰或者说天神崇拜，是一种至上神的崇拜，它达到了对绝对性和纯粹性的一种发现和觉悟。所以我们说，华夏文化至晚在殷商就已经完成了向绝对与整体的突破，而跨进了本原文化的门槛。

这种纯粹的信仰，到周代进入进一步强化。到了周的时候，上帝被转化为天，或者与道相结合而成了“天道”。这个绝对者进一步成了普遍的绝对者，也就是成了更具有超越性的“一”。所以有“皇天无亲，唯德是辅”的说法，这是《尚书》里一个非常重要的说法。在这里，“皇天”的纯粹性与绝对性通过“唯德是辅”得到进一步的凸显。就是说，人们既不能凭借奉献更多的财富、美物，也不能单靠你的出身、地位、权力，来获得上天的眷顾，而只有通过虔诚以及基于虔诚的德行来寻得上帝的辅佑和共在。

所以我们可以说，三代时期，像上帝、皇天、上天这些指引性的原初词



表达的都是一种绝对而纯粹的宗教觉悟，或者说它们表达了“绝对的一”在宗教意识里面的一种自觉。在这个意义上，三代文化在根本上乃是一种宗教性文化，甚至可以说，它是一种典范的宗教性文化。具体我这边就不详细阐述，在我其他作品里有详论。

近代学人一再否定我们中国文化的宗教性，并且甚至觉得中国文化是“非宗教性的”而感到骄傲，认为是我们文化的优越性。实际上否定我们三代文化的宗教性，恰恰不是抬高中国文化。从上面的分析或者从哲学层看，这恰恰是贬低了中国文化。因为中国文化之所以能够成为本原性的文化，恰恰是首先体现在它以宗教方式达到的对绝对的发现，对绝对的觉悟和自觉。

近代学人之所以会以“人文观”来解释中国传统文化，实际上是受近代西方的影响，是对宗教持一种否定性态度的一个反映。但宗教其实不是近代以来理解的那么简单，以为宗教是落后的，是原始的，是要被克服的。宗教的确是原始的，但是原始的东西恰恰不等于落后，倒很可能是最内在的。

华夏文化的复杂性和丰富性就在于一点，它不仅是以宗教方式去觉悟绝对，或者达到对绝对的认识，而且从周代开始，还以思想的方式去追问和思考绝对者。这是一次更大范围的觉醒，也是一次更系统的觉醒。虽然说流派很多，有道家、儒家、法家、墨家等等。但是它们都是在先秦的宗教觉悟的启示下，以思想的方式更自觉地朝向一个绝对者，也就是天或道这样的超越者。这里，我想简单以墨家为例来做一个简要的说明。

这里我想说明一下，就是说为什么选择墨家。因为墨家虽然后来湮灭了，但是它都属于先秦时代的思想，这是毫无疑问的。更重要的是，因为它实际上是来自儒家的。所以某种意义上，它也可以代表着儒家。但是我选择墨家的一个更重要的理由是，墨家在理论上其实是更重视世俗功用的，我们甚至后人会把它归为功利主义，因为它非常重视世俗的利益，非常重视世俗的生活。同时，它在论证上是最严格的，具有非常严格的逻辑分析风格。在这个意义上，我们说，它最体现“理性主义”风格。即使这么有世俗精神和所谓理性主义色彩的学派，它也非常自觉地去强调和论证这个世界有一个绝对的“一”或者说有个绝对者，是我们必须面对，必须敬畏的。也就是说有一个最高的绝对者。

墨子在《法仪》篇和《天志》篇里面有一些对天的论述。它的论述其实非常清晰、简洁，且非常严密。他首先说，百工、百业都要有所法，治天下与治国，当然也要有所法，但是法什么？以什么为法的对象？我们要效法

什么?他论证说,我们不可能效法父母,也不可能效法学者,当然也不可能效法君王。就是说这些都不可法。这三者都“仁者寡”,而不仁者众。所以这三者都是不可靠的,所以不可能以父母为法,也不可能以君王为法,当然也不可能以老师为法。那么到底以什么为法?墨子非常明确,只能以天为法。

实际上在这些论述里面,墨子表达出了三层意思。第一层意思是治国、治天下需要有绝对可靠的正当性理由。这很了不起,就是说治理天下和治国都必须有绝对的可靠性正当性理由。第二层意思是,这种绝对正当性理由不来自我们人类自身,而来自超越我们的天。因为天才能够真正无私无偏,而是周全普遍的。第三层意思是,天给出的最高原则是什么,是“人人相爱相利”,也就是兼爱原则。只有基于这个原则,治国才具有“正当性理由”。

按这种“人人相爱相利”的原则,也就是墨子心目中的“仁义”原则,必定会导向“善政”。而“善政”只能来源于高贵又有智慧的存在者,什么是高贵和有智慧的存在者?墨子认为只有天,因为天是最高贵的,也是最有智慧的。所以天是最高的。政治的根据,治理天下的根据,正当性是来自超越我们人之上的上天。

人人相爱相利是天则,是上天的原则,这是一方面。另一方面,我们人虽然不是绝对原则的来源,但是我们可以知道,能够认识这绝对原则的存在者。由此人类获得绝对性。也就是说,墨子在确立一种世界的绝对性的同时,也确立了人自身的一种绝对性,这是一个非常强硬的一个理论,这个理论其实也是所有深刻哲学的理论,包括希腊哲学共同达到的一个理论。

所以在这个意义上,墨家,包括儒、道,甚至法家,他们不仅仅是以前我们认为的那样,只是一种“人文学”或人文主义,其实诸子之学同时也是“天学”。如果借用一个外来的概念来说,就是说也都是“理性神学”,是关于神(天)的学说,而不仅是一种人文思想,因为它同时是一种关于最高的、神圣的存在者的学问。

诸子的产生,可以说是华夏文化的一次更大范围、更系统的觉醒、自觉,就是对绝对性的一种自觉。他们是在宗教启示下,进一步强化了宗教,而不是人们通常理解的那样,诸子百家兴起以后,宗教信仰衰落了,宗教信仰退出去了。实际上相反,从墨子这里就可以看到,他们是非常自觉要维护一个绝对性的存在者。这可以说是非常自觉、非常明确的。诸子百家的兴起,既是人文思想的兴起,同时也可以说是宗教意识的进一步强化和自觉。



上面只是简单地讨论了华夏文化能够成为本原性文化的一个理由，就是从宗教的方式觉悟绝对者，到以思想的方式觉悟绝对者。

使华夏文明能够成为本原性文明的第二个标志是什么？第二个标志是华夏文化对普遍性原则的一种觉醒和承担。实际上对绝对者的深度觉悟，必定会走向对普遍性原则的一种自觉和自认。对普遍性的自觉和自认，是另外一个超越性的突破。这个突破不仅是前一个突破的延伸，而且是对第一个突破的一种落实和贯彻。

如果说前一个突破，也就是说对绝对者的觉悟是一种文化的突破，这个突破是从有限物、相对物和部分物到绝对物，或者说是到整体者的一种跨越，那么后一个突破则是从局部性、特殊性和差异性到普遍性的一个跨越。这种跨越首先体现为独立立说的一种自觉，以及以此确立起绝对的价值原则，并且要承担起这样的普遍性原则。这意识在诸子百家当中，儒家是最具有代表性的，而且在历史上是影响最大的。所以这里我们以儒家来做一个简单的分析。

我们知道，最能直接反映孔子思想的应该就是《论语》。而在《论语》里，《学而篇》之所以作为开篇之作，应该说这不是随意的，因为它的三句话实际上是表达了为学的三个境界，同时表达了孔子立学的一种基本精神，表达了他为学立学的一种独立诉求和独立价值。

“学而时习之，不亦乐乎？”可以说是为学的第一个层次，不管是学艺还是学经，在反复的实践、练习、体会当中，会体验并发现，果然是有理的，果然是如此。于是心中会油然而生起一种喜悦之情，这就是证道过程当中的一种喜悦，自觉学习过程中证到道了，证到理了，升起一种内在的喜悦心情。这也可以说是我们自己在生活习用当中，见悟到道理而喜悦，并且因这种喜悦而为学不止。这可以说是孔子立学或者为学的第一个层次，一个开端。

在这样的学习过程当中，也是一个不断的明理、明道的过程。今日明一理，明日复明一理，为学不止，自然就明理日多，逐渐会达到理理相通，周而不比的境界。心中有道，事有是非，身任定则而行显万理。这是为学达到的第二个层次。这样一来，也就风范远、邻，于是有闻风者来。来者之为“朋”，之为“友”，不是一般看热闹的人，是因为来者也是一学道之人，为学之人。那么来者做什么？来了就是要问道，求道，证道，而不是为名利，为权势而来。



人生有各种快乐，那大都是与功名利禄相关。而有朋自远方来之为一乐，在此，则与功名利禄无关。这里，乐之所乐，唯在与来者的问道、求道中共同见证横贯天地、人间的道理。这种共同见证天道常理，不仅是共同发现和共同验证真理，而且共在于真理。所以会信然而乐：吾道不孤矣！

到这里可以说是学有所成，就是心中有道，行而有仪，这就是所谓的君子。在他身上体现出担当起天下的道理来。“道理”既是一个很普通，又是非常原初的一个概念。

就人世间的一般情况而言，一个人学富德芳，总会被周围的人所知道，甚至会闻达于天下。所以总会一些功用、福报而来。但是为学的目的，孔子立学的目的，却与这些功用和福报无关。即使福报就在为学当中，但是为学本身自有其目的，首先不是为了福报，不为闻达。

那么为学的目的是什么？孔子特意设置了一个处境来讨论：那就是说一个人先有贯天下之学，却不为天下所知，不闻达于诸侯，当如何自处？孔子说，不怨天尤人，不埋怨别人不了解自己，不推崇自己，不去责备社会不给自己应有的好处或者福报，因为在孔子心目当中，为学的根本目的不在其他，而首先在达道而明理。也就是说是为了道理本身，是为了天地间的道理本身。明心见道，成就君子，是孔子立学的根本目标。它独立于闻达与否，独立于一切的功用和福报。所以我们说明道而成就君子本身就具有独立的绝对价值，所以他有“朝问道，夕死可矣”这样的说法。

也就是说孔子这里既表达了他立学的独立性，也申明了他立学所要成就的目标本身具有绝对价值。我们知道，在孔子之前已经有很悠久的官学，私学也开始流行了，但是只是到了孔子，立学的独立性，以及所要成就的目标的绝对性，才得到了明确的自觉和实行。正是对这种独立性与绝对性的自觉，孔子确立起来的“儒学”才完成了对特殊性、差异性和局限性的突破，而走向对普遍性原则的发现和担当。

就是说孔子对仁爱原则的发现不是偶然的，这跟他立学的精神是相关的。我们知道，在日常生活当中我们看到的不管是事物还是人，更多看到的是差异，看到的是不同。因为这种不同，是跟不同的相应功能相关的。所以在人类身上，正在事物的身上一样，我们看到更多的是千差万别。因为这种差异，也就把人类带进了等级关系和不平等的对待。

所以，我们可以说，人类在很长的历史时段里，竟然没有一个“普遍的人”，没有一个“一样的人”。所以没有一种普遍的相互对待方式。在这个



漫长的时段里面，每个人都是特殊的，特殊的能力、特殊的功能、特殊的地位和特殊的待遇。也就是说这里没有什么普遍性，人与人之间没有普遍性。所以，在这种差异性等级体系里面，人类个体存在永远只是“器”的存在，也就是工具性的存在，而没有工具之外的目的性意义。

在孔子确立仁学之前，中国的历史实际上仍然徘徊在缺乏普遍性的历史边缘。在孔子时代，规定着人间一切关系的礼主要是基于三个方面：一个是血缘亲情，一个是等级关系，一个就是历史传说。孔子的伟大就在于他突破了这种被人们习以为然的等级关系或者等级体系，而确立起了一种规定人与人之间普遍相互对待的方式的基本原则，这就是仁爱原则。就是说不管你是什么人，不管你地位多高，也不管你地位多低，首先应该以一种“一样的相互对待方式”来相互对待，那就是仁爱原则，也就是“己所不欲勿施于人”这条原则。不管人与人差异有多大，人相互之间都要以一种普遍的仁爱原则来相互对待：你不要把不愿意发生在自己身上的事情施加到任何人身上。这就是仁爱法则。它要求如此这样对待每个人。这个法则实际上包含了两条基本原则。第一条原则就是要把任何他人当作与自己一样的存在者，承认每个他人是与自己一样却又独立自己的另一个自己。第二条原则是尊重并维护每个他人作为另一个独立的自己，所以不允许也不忍心以自己不愿意被对待的方式对待他人，而只能以自己愿意被对待的方式对待他人。

这两条递进的原则是孔子所说的仁爱的根本内涵。它实际上表达了一个绝对的命令：就是把自己与任何他人当作“同样的一个人”，或者“同样的一个自己”来对待。在这个命令里面，我们每个人都应当让他人以一种普遍的对待方式里，或者说在一种普遍的态度里，来与我们相遇、照面。所以这里也出现了一个要求以一种普遍的方式、普遍的态度被对待的人，实际上也可以说，这里出现了一个要求相互被同等对待的人。或者说，出现了一个存在于每个个体身上的“普遍之人”。所以在仁爱里，每个人都首先是一个“一样的人”，一个“普遍的人”，而不再是等级体系里的身份者，不再是血缘关系里的亲疏者，也不再是职业分工里的角色者。这里不说是，孔子否定了这些差异，这里的关键是，孔子要在所有这些差异里都插入一个无差异的原则，也就是一个普遍性原则。

孔子对仁爱原则的发现和觉悟，意味着对普遍人的发现和觉悟。在更深的层次上，实际是指向了对普遍个体之人的一种自觉。可以说孔子仁学的确立，仁爱原则的奠定，彻底突破了三代文化的特殊性诉求与特殊性局限。如

果说孔子奠定仁学的工作就是确立普遍性原则的工作，那么我们也可以说，他的工作实际上是一种解放事业，也就是把人从血缘亲情、等级关系和种族区隔、地域亲疏等等特殊状态当中解放出来，从而把人类带进了普遍性的关系生活，由此开辟了一个自觉承担起普遍性原则的历史。

这里要特别提示一点，就是说仁学的确立，实际上是为开始于三代而兴于周的“民本”政治理念奠定了远高于这一理念本身的基础，从此“天下主义”的“王道思想”才成了穿越无数黑暗与暴虐的绝对希望，并获得了穿越千年历史而不竭的动力。

所以孔子的仁爱原则，就其超越了一切诸如血缘亲情、传统习俗、等级关系、地域差别以及其他一切特殊性而言，仁爱原则独立于一切特殊因素。所以仁爱原则本身就具有独立的绝对价值，它是最高的“道理”，也就是所谓“天理”。所以仁爱原则这种独立性和绝对性，后来被荀子进一步阐发，这个我们不去说它。

实际上，孔子以其仁学确立起了具有普遍性与独立性的仁爱原则，使华夏文化启动了自觉担当普遍性使命的努力，并因而才使中国的历史进入了具有普遍性意义的历史。在这个意义上，中国历史才开始成为世界史的一部分，成了奠定世界史基轴的一部分。

在孔子之前，民本思想更多是一种从国家或者邦国的角度来考虑，来认为民是本。也就是说，是为了国家，民才是本。在这里面，民更多的还是一个工具性的角色。但是仁爱原则的确立，为民本思想奠定了新的基础。根据仁爱原则，我们要施行仁政，以民为本。但这个本，不是为了君王，为了国家，而是为了民本身。

当我们上面把华夏文化定位为本原文化之后，就会出现一个问题：作为一种本原文化，如何面对其他文化，特别是其他本原文化？这也就是我们应当如何去面对其他的本原文化这么一个问题。可以说，世界史的基轴，是由四个本原文化民族奠定的，因为世界四大本原文化民族，最早觉悟到绝对性，也是最早觉悟到普遍性，并且也是最早自觉去承担这种普遍性。所以他们是世界史基轴的奠基者。在历史上，这四个本原文化民族是互不相关的，但是近代（对我们而言是近代）开始，我们不得不面临其他文化，这意味着什么？

实际上本原文化的相遇，应该说最早是发生在两希文化，也就是希腊文化和希伯来文化，它们的相遇是最早的两种本原文化的相遇。这种两个本原



文化的相遇，开辟出了后来的西方文化。所以西方的文化不仅是来自于希腊，通常都以为它主要是来自希腊，以科学为代表的希腊文明。但实际上构成西方文化世界要素的还有以基督教为代表的希伯来文化，甚至有人认为，更重要的是希伯来文化。因为基督教来自犹太教，所以把基督教也看作来自于希伯来的一种文化。欧洲是经过基督教洗礼之后开辟出了近现代的西方文化，也就是它是两个本原文明相遇的产物。正是这两种本原文明的相遇，爆发出了前所未有的力量。所以近代史几乎就是西方文化引领的历史，到今天依然没有完全改变。这是我们必须面对的。

这里提出一个问题，就是本原文化的相遇，为什么爆发出那么大力量？本原文化一方面是对绝对的觉悟，一方面是对普遍性的觉悟。也就是说不同的本原文化，是对绝对的不同认识，也是从不同角度去确立普遍性。所以它们相遇的结果就是对绝对的认识或者觉悟变得更全面，同时意味着普遍性原则的升级，或者说普遍性原则的普遍性版本的升级。就是说，本原文化之间的相遇，带来的结果一定是普遍性的提高。历史可以看作普遍性水平深度的不断提高的历史。所以本原文化之间的相遇，既会带来强力的冲突、碰撞，同时也会爆发出前所未有的力量，会把人类带向更高的普遍性，会把人类带向那个对绝对的更多方面的认识。因为绝对之于绝对，它是一，但是又包含着一切可能性，包含着一切差异，包括一切特殊性于自身。

所以不同的文明、不同的文化，特别是不同的本原文化，只不过是绝对的不同可能性、不同维度的一种觉悟和认识。在这个意义上说，本原文化的相遇，必定会是相互改变对方，从而把人类带向一个新的一种普遍性，新的深度。所以我们作为一种本原文化与本原文化民族，承担着如何面对另外三个本原文化这样一个使命，这样一个任务。近代中国的特殊处境，逼着我们不得不去理解、面对西方文化，也就是两大本原文化。

在面对、在理解这两大本原文明的过程当中，既会改变我们自身，会把我们提升到新的普遍性水平，同时也意味着将会把人类提高到一个新的普遍性水平。我把这种普遍性水平的提高视为普遍性原理的版本的升级。本原文化的相遇，在根本上意味着人类普遍性水平提高的一个转折点，意味着普遍性原则版本升级的一个契机。中国人经过了一百多年的努力，特别是对西学、西方文明的理解、学习，一百多年的努力，这个过程当中所做的工作并不仅是中国人的工作，不仅是为中国人做这个工作，实际上是在为人类做这个工作。这就是首先完成三大本原文明的交汇、汇通。对于中国人和中国学

者来说,这既是艰难的处境,同时也是人类的使命,就是去认识、去觉悟、去完成更高普遍性的认识和担当。

中华民族作为一个本原文主化民族,它要承担着一个使命,就是对普遍性原则的认识和对普遍性原则的担当、贯彻。要承担起人类的普遍性,而不仅是为一国、一族去从事我们的工作。这是从作为一个本原文化民族的角度来理解我们自身和理解这个世界的其他文化。所以我们今天说,复兴我们的文化传统,不能只是简单地回到古代的文化与社会里,而是要在面对其他本原文化的前提下,来理解我们自身。

关于本原文化这个概念的问题,这里再做解答。本原文化这个概念的思考是这样的,我是从哲学角度来思考、来定义的。哲学最核心的问题,或者它最初的问题,就是本原的问题。哲学的出现就体现在它开始追问本原。但是并不是所有的哲学都真正达到了对本原的认识。本原之为一个本原,它一定是一,它只能是一,因为如果它不是一,那么它就不是真正的本原。

作为一的本原,它当然就是绝对。所有其他一切事物,都是相对性,只有它是绝对的。其实,人类在最初,包括今天的人,关注的都是周围的、生活当中的功能性事物,这些都是有限的事物。简单说,人类首先关注的是有限事物。但是,人类不同于其他事物,就在于他能够超越出这些有限的功能性事物,也就是他会超越出可吃可喝的世界,这是人类成熟或者人类之为人类的体现。人类一旦达到某种成熟度,一定会这样,或者他的深度到了,他一定会发现这个世界不仅是可吃可喝的世界,还有超出所有这些功能性事物的一个事物,就是那个绝对性事物。

人类会这样,但并不等于所有的群体、所有的文化、所有的民族都能达到,就像我们不是每个人都能够觉悟到这一点一样。哪个民族最早觉悟到绝对的一,这个民族就可以说它才是真正本原性的民族,能够追问、觉悟到这个世界有绝对性的一。相对于我们可吃可喝可用的这些相对性部分事物之外,发现、超越出去了,有一个绝对性,那么这是本原文化民族之为本原文化民族的一个标准。之所以以这个为标准,是因为这个绝对性从哲学意义上来说,它是真正意义上的本原。所以说比如说伊斯兰文化没有被定为最早的本原文化,是因为它不是最早的,最早的就找到这四个。当然你融入了这种本原文化,当然可以说它也是本原民族,就是它是后来的本原民族,但是它并不是最早的本原文化民族。比如说日耳曼民族,它当然不是最早的本原民族,当它接受了希腊文化,接受了希伯来文化以后,它当然成了一个本原



文化民族，但它是后起的，不是原起的，是后起的本原文化民族。

这里补充说明一下，本原文化的两个标准当然不是总结出来的，这是推导出来的，就是说，如果真正的本原是绝对的话，那么只有真正觉悟到这个绝对，才有真正具有超越性的思想，体现出这种超越性的眼光出现了，超越性的心灵出现了。于是，真正的一个历史开端出现了。没有这种觉悟的文化，它都不能构成世界历史的一部分。它只能构成世界史学的一部分，但它不能构成世界史的一部分。

刚才有人说，商人信仰里，不只有一个神，而是多神。的确，在殷商信仰里是多神。这里强调的不是说它只有一个神，而是说它有至上神，最高的神，它具有绝对性。包括我们后来，直到今天，也是依然保留着多神崇拜的。在我看来，这也是我们殷商的宗教信仰里不够纯粹的一方面，不过，它有指向了那个超越的维度了，就是说那个至上神是具有超越所有神的这样一个位置、这样一个地位，到周朝里就变成天高于一切。

我们的宗教信仰里面，没有能够像犹太教那样纯粹（特别基督教以后就更纯粹了）。在犹太教里面，人神之间是有祭祀的，是有很多种祭祀的，到基督教以后，人神关系才彻底从祭祀活动中解放出来，祭祀活动完全退出宗教信仰活动。所以，从历史看，宗教信仰，哪怕就是犹太的一神教信仰，也包含了很多不纯粹性在里面。但是它体现出了绝对性，这一点是毫无疑问的。

有关佛教的问题！关于佛教我没有研究，只是有时候翻一翻，还不敢去碰它。印度文化当然是一种本原文化，这个没有问题的，虽然它也一直是多神教信仰，但是它有对最高源头的一种思考和追问，这体现在它的婆罗门教里面。我认为佛教是很深刻的一种思想体系，它也有一个方向，有前往的明确的方向，就是空。我觉得它不是本体，它不是有，但是是一个方向，总方向或者说一个根本的方向，我们要往那边努力。在这个意义上，我们也可以说它是有绝对性的。就是说这个绝对性在于它的空性。

佛教我觉得它要摆脱世界，包括摆脱一切差异。这也是它的一个路径，而这个路径主要通向空性。其实在某种意义上，基督和孔子、佛陀，都是给人类带来某种解放，就是从各种等级当中、差异当中解放出来。

刚才有人提到差等之爱。关于差等之爱，这也是一个问题，也是争论很多的问题，我觉得孔子包括耶稣、基督，他们都不否定人与人之间的情感是不一样的，比如我们对亲人、对兄弟会有更多的关爱，对陌生人我们没有那

么多的关爱。这在实际生活当中，他们不可能没有发现，也不会去否定这个。但是我觉得孔子的伟大和突破，就在于他在看到这些差异、承认这些差异的同时，要去发现和确立，在差异当中有普遍性原则需要遵守，那就是仁爱原则，那是底线。孔子其实最早为人类确立起了在差异当中需要贯彻和维护的普遍性原则。也就是差异是要有界限的，你不能无限地差异下去，你不能不把别人当人，不管他是多么的贫寒、在当时的地位上多么的卑贱，但是他是人，就得把他当人来对待，不能把他当工具，所以反对殉葬，他坚决反对。这就是一个仁爱的原则的确立，他非常自觉地反对殉葬，就像耶稣反对奴隶买卖。就是说，我们在理解、重视儒家对亲情的维护、对家庭的重视的同时，我们在今天更需要重视的就是儒家，特别是孔子对普遍性原则、普遍仁爱原则的强调。仁爱原则是一切亲情的基础，你亲情不能够妨碍、不能够牺牲仁爱原则，我觉得这是孔子伟大的地方，我认为这也是孔子突破周公的一个地方。孔子当然非常崇敬周公，但是他的思想上是有突破的，在文化上是有突破的，我觉得突破就在于他在差异当中发现了普遍性原则。

关于本原与本源两个概念是否有区别的问题！我觉得这两个概念，就是本原、本源，在我的使用中没有什么区别，都是指的源头性。在这个意义上说，这两个概念没有什么区别。所谓普遍主义，我觉得这恰恰是本原文化的一个核心所在。我觉得不能笼统说当我们现在倡导普遍主义的时候，就是用西方的文化、概念来解释、框架我们中国的文化。如果这样的话，那就等于说中国文化是一种特殊主义文化。如果我们真的以特殊主义来规定和理解我们的传统文化的话，一个是理论上会出现矛盾，再一个，我觉得会把我们的文化降格、降低。因为特别从孔子开始，他是自觉用普遍原则来担当世界、担当天下的，所以只要有仁爱，有伦序，那就夷狄为中国。如果没有仁爱与伦序，则中国为夷狄。这就可见孔子的思想，他所教化天下、担当天下的是普遍正义的精神。在这个意义上，我觉得儒家的核心精神，恰恰是普遍主义精神。

对于中国文化的精神，在国学热的今天，我觉得很有必要在世界的文化格局当中，不断地重新来反思和理解我们的传统，以便我们更好地来理解、定位我们的传统，同时也能更好地理解其他文化。

刚才有朋友提到历史可以看作是开始于混沌，而不是绝对或一。从这个混沌开始，历史是多元的。我不反对这个看法。如果说我们世界史开始于混沌，那么混沌本身也必是一个绝对开端，否则它就不是真正开端。而作为这



样绝对的开端，其实恰恰不是概念上能完全把握的，从哲学角度来说，这个一或者绝对，恰恰就在于它是概念所无法完全把握的，你不得不承认它不是概念所能完全把握的。不能为概念所完全规定，所以它混沌，但它是一。

正因为这个一不是能被任何概念、文化所完全把握，所以所有的文化、所有的民族，你最多只能是开显其中的某个方面、某个纬度。在这个意义上，真正觉悟到了那个一，恰恰是要悬隔那个一，就是那个一是你要敬畏的，不是人能够把握住的。所以在这个意义上，我们承认觉悟这个一，这个绝对，恰恰不是本质主义的。要说本质主义，则确实确实有概念来规定，或者说以概念物为最高物。而绝对本原恰恰不可能是概念物，不是个什么，它是包含一可能性于自身的混沌。

至于说多元和二元，我觉得理论上也是很有意思的一个问题。我们今天说多元是好的，总比一元要更好，要尊重多元，文化多元、道路多元、价值多元，当然在西方世界今天被当作政治正确的观念来对待，来接受。这在某个层面是没问题的，但是我们理论上要问，为什么我们要尊重和维护多元？或者说为什么多元就是好的？这也是需要追问的。为什么我们要尊重多元文化、多元价值？是否意味着多元价值、多元文化是没有前提的？比如说恐怖主义也是一种文化，集权主义政治也是一种文化，包括我们传统里面女性裹小脚也曾经是一种习俗文化。那么我们是否可以以多元为理由，来尊重和维护这样的文化呢？如果不可以，为什么？像这些问题，我觉得理论上是需要思考的。

如何理解我上面提到的关于宗教信仰是基于人性的一种存在方式。我想，这个问题，首先我们要问，如何理解宗教？宗教信仰实际上有两个维度，包含着两个向度，一个是对源头的一种追问，一种意识。源头某种意义上可以说是“过去”。其实，我们每个人都有源头意识，我们成长到一定程度的时候，都会疑问自己从哪儿来。其实这是人类的一种源头意识、一种本原意识的觉醒。在觉醒当中，在这种源头意识当中，就包含了一种宗教意识、宗教的追问。

同时宗教其实不单是要关注过去，其实还要关注未来。我想，未来之问，包括人在这个世界之外会是什么样的？或者说死后会是什么样的？这是人无法回避的问题，科学不管多么发达，解决不了这个问题，在人的心灵深处永远有这样一个问题在。就是说人会关注过去，绝对的去，会关注绝对的未来。无人会甘心死后一了百了，即使你甘愿一了百了，你依然会自觉不



自觉追问,然后人会是什么样,这就是人的时间性存在。人有过去、现在和未来,或者说人会打开过去和未来,会不停地重新地通过理解过去来理解现在和未来,同样也可以通过理解未来来理解过去和现在,这就是人的时间性存在,就是本原的时间性存在。这种时间性存在是人的宗教信仰存在的根基。有人会问,如果人可以长生不老的话,还会有宗教信仰?这的确是个问题。

我们今天生活中所有的价值原则,所有的期待,所有的希望,都是建立在人是会死的这个基础之上,包括每天的工作安排,人生的所有追求,其实都是建立在“人是会死的”这个觉悟上,所以我们才会抓紧,才会紧张,才会焦虑,甚至可以说才会绝望。但是如果人不死呢?如果人不死,那么人的存在就只有过去这个维度,可以说他没有未来了。存在主义作家波伏娃的一本小说《人都是要死的》,里面就刻画了一个不会死的人,不会死的人他是没有未来的,对未来没有绝对的希望的。他就只有这个世界,这个世界就是那样,没有这个世界之外的期待。在这个意义上,他只有过去而没有未来。即使有宗教,也会是另外一种宗教,不会是我们今天意义上的宗教。

但不管怎么说,宗教对人类是非常重要的,其实宗教提供了另外一个视野来审视我们生活的这个世界。我们在今生今世的得与失,可以从另外一种眼光、另外一种维度来理解,来看待。那么,今生今世得和失的意义就会显得很不一样。也就是说,只有从今生今世来理解今生今世的得与失,与从另外一个维度来理解今生的得与失,是会大不一样的。宗教可以给我们提供一个退出这个世界的空地。所以宗教信仰对于我们理解我们的道德生活、对于我们维护我们的道德生活,是有效应的。因为如果没有另外的眼光,另外的维度,我们的生活只有此生此世,那么这就等于说,我们生活只有当下。当下生活是什么?当下生活就是可吃可喝的生活,你错过了就永远错过了。所以,凭什么理由我要坚守那些道德原则,就成为一个问题。凭什么理由要坚守?如果我不坚守,可以获得好处,而不受惩罚,我凭什么放弃这些唾手可得的好处?

刚才有朋友问:今天我们不得不面对西方文化,是不是我们的劣势?其实这既是我们中国人的劣势,也是一种优势。劣势就是说,今天的中国学者,必须面对外来文化,特别西方文化,否则我们无法了解现代世界,甚至无法参与现代世界,这是我们的劣势。迄今,西方人都可以不理我们的文化,他们照样做他们的研究,提出他们的观点,应对世界性的问题。但是对



中国学者来说,我认为很难不理西方的文化来做我们的传统文化。因为我们今天面对的所有问题,都是西方文化带来的问题。但是,我说这也是优势,因为在这样的一种处境下,逼着我们敞开胸怀,去学习、去研究、去面对那个差异性的世界,也同样是本原性的文化。这个过程当中,我们会获得比西方学者们更开阔的视野。如果做好了,我们会获得更具有普遍性的视野和更具普遍性的思想。所以我认为,未来的思想、未来的文化,中国学者负有很大的使命,也有很大的机遇。当然,这也需要有一定的社会环境,如果中华民族幸运的话,不会再回到30年前那样的处境的话,保持一定的空间,我认为中国学者在思想上、文化上,应该是能够有所作为的。

某种意义上,我觉得我非常赞同李泽厚的说法,要学习中国的哲学,最好先学西方哲学。这是我们在中国社科院研究院上学的时候,他给研究生的一个告诫,我觉得是很有道理的。这其中很重要一点,我觉得是西方的哲学或者西方的文化当中,它非常重视的是理性分析、逻辑推演。我觉得我们通常有一个误会,以为他们只讲逻辑分析,而不讲直觉、不讲体验。但实际上哲学如果没有体验的话,是无法进行推理的。他们重视推理、重视分析,一样是建立在对问题、对道和理有内在体验基础之上的。通过这种概念的严格的分析、推演,可以把人们引向最新的东西,非常可靠地引向最新的东西,也就是智慧要面对的东西。

我们的传统思想有很高的智慧,但是缺乏这一套推演的路径。我觉得我们不能轻视这个路径,也不要误以为西方哲学是不讲体会、没有功夫的。实际上他们在日复一日的沉思过程当中,就是一种体验展开的过程,也是一个工夫的过程。所以这个长处,我觉得是我们需要学习的。我一直认为我们现在不少学者写的文章,像写散文,看起来有些想法、有些观点,但是非常不严谨,缺乏贯通的内在一致性。不严谨的结果会是什么?或者以散文方式讨论问题的结果是什么?结果首先是缺乏思想力度。没有逻辑严谨性与命题系统性的思想不会有穿越能力,因为它必定总是似而非而难有引导人的力量。其次,它不可靠而无法构成学术积累。因为缺乏逻辑严谨性,缺乏深入的概念与命题分析,使所有的观点、看法、理解都变得很私人化,对它们的阅读、理解都需要加入很多猜测与揣摩。这使很多中国学者的学术工作无法构成有效的学术积累。今天的中国学界都喜欢做思想史或学术史,而不愿意或者做不了哲学本身,做不了思想本身,不能够直接面对思想,根本原因就在于他们不擅于用概念分析、命题推演这种严格的逻辑思维方式来讨论问题。

这是我们现在存在的一个很普遍、很严重的问题。所以在传统上，影响多的、影响大的，往往都是做思想史、学术史的学者。

我无意贬低思想史的工作，也不反对做思想史，但如果一个国家、一个大民族的学者们热衷于做思想史，都在做思想史，或者都在做哲学史，永远不会有哲学本身，永远不会有真正的思想产生出来。我觉得这是我们学界现在存在的最严峻的问题。特别在网络时代，阅读都是快速的阅读，快餐式的阅读，最多阅读些思想史。最近十多年来，思想史火爆，既有传统阅读习惯的原因，也与网络阅读的方式使原本就不深厚的阅读变得更为肤浅的阅读有关。相反，对直接面对问题，以严格的方式讨论问题的这种风格的学术，更少人做，也更少人感兴趣。我觉得这是我们现在面临的问题。要改变这一点，我觉得我们需要沉下心来，虚心地学习西方哲学。

至于宗教信仰缺乏的问题，这种缺乏在中国很严重，但是在世界范围内也很严重。因为现代性很重要一点就是注重世俗生活。古代社会生活的中心有几个方面：政治生活、宗教生活和伦理生活。也就是就，在古代，伦理生活、宗教生活、政治生活构成了人类生活的中心位置，经济生活在人们观念中与现实中其实都不是最重要的。

但是现代社会的一个重要的特点，就在于世俗生活、经济生活成了我们人类生活的核心位置，这必定会导致伦理生活和政治生活，特别是宗教生活退居次要地位，甚至边缘化。这种情况对我们今天来说是一个问题。

我觉得，人是不可能没有宗教的。从哲学上来说，人会自我纠正，就是说宗教的缺乏，本身带来的问题会呼唤我们人类重新去调整、寻找宗教性的生活。当然，宗教性的生活，不一定非得是现有的某一具体的宗教形态。所有的宗教形态，不管是犹太教、基督教、伊斯兰教，还是我们的道教、佛教，都只是宗教性的一种具体形态而已，他们在历史上都会在不断地调整 and 变化。所以宗教性生活的缺乏带来的问题，呼唤宗教性的回归，只是以什么方式回归，那就是会不同的，不同国家、不同文化传统可能会有不同。我觉得我们学者的工作，就在于澄清一些问题，比如说澄清对宗教的很多误解，以为宗教是可以消灭的这样的观点，我觉得我们需要加以澄清，以便我们更自觉去面对我们宗教性的问题。

我觉得本原性文化的相互融合，就是一方面，本原文化的相遇它会带来很大冲击，但是他们根本上是能够融合的。因为他们都是面对绝对性，都是面对普遍性的，这使得他们一定在根本上是能够融合、沟通的。融通的办法



就是谦虚地去学习，谦虚地相互学习，谦虚地相互对待。你只有理解了对方，你才能够真正地改变对方，甚至征服对方，这是贺麟先生的一个说法。对一个哲学家、对一种文化，只有理解他，你才能“征服”他。当然这个征服不是说你把他吃了，而是你从一个与它有很深的一种相互的理解和共在，把它变成你的东西。这个我们都可以体会，比如我们今天读中国古典的东西，当我们读进去的时候，它就变成你的东西，体现在你身上了，它达到那个深度，变成你的深度了。我们不要害怕西方的文化强势，你理解了它，那个强势就变成你的。它的深度变成你的深度，比如康德的，你要真正理解他了，康德达到的深度你也达到了，那么你在面对他们其他的哲学家的时候，你就不在话下。我觉得这也是我们作为本原文化民族应有的一种胸襟和应有的一种情怀，不需要害怕。

中国哲学对西方而言，我觉得我们可以帮助他们，或者对他们有益的一点就是对这些非概念性的东西很重视，这是我们传统思想当中很深邃的一面。在最高的东西上，我们从来都保持它的开放性，比如说“道”，我们就很强调“道可道，非常道，名可名，非常名”。所以我们一方面有名相，但是另外我们不局限于名相，深知名相的局限性，警惕名相的拘执。因此，在我们的文化里，特别是在道家思想里，很自觉地保持了名相之外的世界，保留了名相之外的空白。我觉得这个思想是很可贵的。但是这也会带来问题，就是我才上面说的，我们比较忽视概念的思维方式，忽视概念上的严格分析与逻辑上的系统把握。概念思维方式，也就是科学的思维方式，这是我们要学习的。任何一种本原文化它都有自己的深度和特别，同时它又有流弊。概念思维方式的流弊是概念带来的一个问题，就是把最高的东西往往变成概念的东西，比如把上帝变成一个概念可以统摄的东西，那上帝就“死”掉了，它不再是开放性的。但本原是开放性的，它不可以被概念所完全把握。这一点我们的传统文化是非常自觉的，最高的东西是不能言说尽的。我觉得这一点是很重要的。这里面有一个张力，就是概念性思维和非概念性思维，要保持一个张力在里面。

前面有朋友问，对最高的东西，是否要以宗教信仰来维护和回归。我觉得不一定是非得某个具体宗教形态来维护，我们的思想一样可以维护，像我们先秦的诸子，我前面提到，他们是“人文”思想，但他们同时也是一种“神学”或“天学”，关于天的思考，关于绝对者的觉悟。就是从思想上去承认甚至是维护一个绝对的天的神圣性。所以神圣的回归有多种层面和多

种方式，宗教是一个方式，从思想也是一种方式。今天的学者，首先要做的就是澄清一系列宗教性的问题，让更多人来在思想上，在认识上，理解和发现我们人类的生活是不能够缺乏宗教这个维度的，这个绝对性的维度，人类是不能缺的，否则我们的生活就完全平面化了，单向化了。关闭了宗教性维度，我们整个心灵的想象空间全部被窄化了，这一点对一个民族是一个灾难性的。这也是特别值得我们今天警醒和反思的一点。维护和理解宗教性的文化，它实际是打开了一个更丰富的理解空间，一个更开阔的想象空间，一个不封闭的思想空间。这是一个民族的心灵、精神世界是否能够提高，能够不断地深化的一个重要标志。

(责任编辑: 石永之)

other is drawing. The meaning of the word itself already contains color beauty and pictographic beauty. Painting mainly achieves decorativeness through five colors. Painting pays more attention to contour lines than color. It contains pictographic beauty. The colors in Oriental paintings contain conceptual and pictographic character. They can be perceived through color. In addition, Oriental painting emphasizes the special symbol of color concept. The symbolic aesthetic consciousness in oriental painting is based on the development of the oriental special-directive thinking structure. The project of critical inheritance and creative development is now the only way for Oriental painting to establish its cultural legitimacy.

Keywords: Color; Aesthetic; Symbolic; Pictographic

## How to Position Chinese Culture? What Kind of Mission does It Have?

*Huang Yusheng*

Abstracts: From the perspective of world history, the definition of Chinese culture as “the four ancient civilizations” or “axis culture” does not accurately position Chinese culture. Chinese culture and Greek culture, Hebrew culture and India culture are “primitive culture”. They all have the significance of opening up the history of the world. The Supreme God appeared in the Yin and Shang belief system, which shows that Huaxia Culture has stepped into the religious consciousness of “absolutes”. The discovery of Taoism and Benevolence in the Spring and Autumn Period indicates that the Chinese culture has completed its awareness of the principle of universality. From then on, Chinese began to undertake the universal mission. The breakthroughs in these two aspects make Chinese culture justified as one of the four major original cultures that established the basis of world history. The encounter of primitive culture is the event of world history, because it is the beginning of the upgrading of human universality principle.

Keywords: Absolute; Universality Principle; Primitive Culture; Encounter