

论华夏文化的本原性及其普遍主义精神

黄裕生

内容摘要 对“绝对者”的觉悟与对普遍性原则的自觉、自任是一种文化成为本原性文化的标志性事件。殷商对“上帝”的崇而不祭，表明殷人所崇拜的“上帝”已超越了自然神而为一至高神；周人的“天”则进一步纯粹化为“无亲”而“与善人”的公义之天。诸子之“人文思想”的兴起不仅不是削弱殷、周对“绝对者”的这种觉悟与确信；相反，实乃加持了这种突破性的宗教信仰。孔子仁学的确立与仁爱法则的发现，则完成了对“绝对者”的信仰与对普遍性原则的自觉之间的贯通，从此把华夏民族带上了担当普遍性原则的“世界史”之路。本原文化民族之间的相遇是普遍性升级的必经之路。

关键词 本原文化 华夏文化 绝对者 普遍性

作者 黄裕生，清华大学哲学系主任、教授、博士生导师。（北京 100871）

—

作为一个文化实体，中国历经了至少逾 3000 年的历史。在这 3000 多年里，不仅在社会治理、文化教育、思想理念、经济生活、技术发明等诸多领域取得了伟大成就，一直居于世界同时代的领先地位，而且驯服并教化了在它历史上出现过的几乎所有的强力实体，经受住了一系列不幸与苦难的重压。即便在遭受“三千年未有之大变局”的近代，作为政治实体的中国可谓风雨飘摇，一败再败，但是作为文化实体的中国却仍坚信能走出这从未有过的困境，仍以坚定的决心追寻着走出危机的希望，并且仍渴望着承担世界的未来。

在历史上，在如此久远的岁月里，具有穿越种种苦难与强权重压之力量的文化民族，除犹太与华夏外，大概还有印度与希腊。而他们之所以能够持久地经受苦难的重压而保持自我同一性，在根本上不在其物质文明，不在于其疆域或任何其他东西，而只在于他们所开创与承担的文化乃是一种本原的文化：一种觉悟“绝对”而与“绝对”共在的文化；一种觉悟普遍性而自觉承担普遍性使命的文化。

实际上，“世界史”就开始于本原文化的出现，并由上面提到的四大本原文化奠定了基轴。虽然世界上有很多民族、很多文化，但是，并非所有民族都能有幸作为本原民族出现，因为并非所有民族都创造出了本原文化。所以，每个民族作为复数的个体组成的群体，并非所有自称

“我们”的群体都可以成为他人的异在者。严格说来，唯有这类群体作为各自的“我们”，才真正能够相互成为异在者：在这类群体中，出现了能够打开并维护一种超越性视野的伟大心灵，通过这种超越性视野，这个群体能洞见并感受到自己生活于其中的世界是一个有绝对他者的世界，因而自己的生活是有绝对性的存在。更准确地说，只有能系统而深切地觉悟到哲学意义上的绝对本原（“始基”）而能与此本原共在的“我们”，才真正能互为异在者而构成“我们”与“你们”的关系。所有的民族都会有来源意识而有本原信仰，比如图腾崇拜，但并非所有本原信仰都达到了本原本身。真正的本原必定是“绝对的一”，否则，它就不可能是本原本身。所以，本原者，必定是一绝对者。它是绝对的一：它包含一切“多”于自身却又超越于一切“多”之上。

对于未能打开超越性视野的民族或个人来说，在根本上意味着未能打开本原的时间，而只停留在非本原的时间里。我们这种存在者首先且通常就存在于非本原的时间之中，因为我们首先与通常也是生物性的存在者，因而不得不与功能性事物、有限性事物或部分性事物打交道。所以，我们的存在首先且通常是以与功能性事物、部分性事物打交道的存在活动“到时”的：现在是出猎之机，因为野兽现身了；现在是采集之时，因为野果成熟了；昨夜秋风起，今日云天高……这种时间之所以是非本原的时间，因为在这种时间里，或者说在这种时间的到时中，我们能发现与遇见的都是有限物或部分物，而不是绝对的本原；同时，我们自己也只是作为各

种角色出现，而不是作为完整的本相自身存在。也就是说，在这种时间里，既没有真正的本原，也没有本真的自身。

与本原时间的过去、现在与未来可以相互分割不同，本原时间是一种把过去、现在与未来作为不可分割的可能性整体包含在自身之中的整体时间。在这种本原时间里，过去、现在与未来都是作为可能性而存在，或者说，它把过去、现在与未来作为可能性包含在自身之中。这种本原时间不仅是我们这种特殊存在者的存在方式，而且直接就是我们这种存在者的存在。我们作为这种包含着过去、现在与未来的一切可能性于自身之中的本原时间存在，才发现或觉悟到这个世界有“绝对者”在，有一个包含一切可能性事物于自身之中的“整体者”在，而竟然不仅仅有众多的有限物，不仅仅有诸多变幻不定的功能物与部分物。简单说，我们只有在作为“整体”的时间中，才撞见了作为绝对的“整体者”，尽管我们可能对此撞见的前提一无所觉。因为绝对的整体者必定是包含着过去、现在与未来的一切可能性于自身之中，因此我们只有打开整体的本原时间而置身于这种包含着过去、现在与未来于自身的可能性整体之中，才能跳出各种有限的部分性事物而遇见作为绝对的整体者。

在这里，打开本原时间，就是打开一个把过去、现在与未来作为可能性包含在自身之中的超越性视野。这种视野之所以为一种超越性视野，就在于它是一种整体性的视野。打开这种整体性视野，一方面意味着我们存在于可能性之中而不是一个现成的东西，因而人是可塑造、可教化、可救赎的；另一方面则意味着我们有了一种整体性的眼光，开始了努力从整体的角度理解、追问自己与世界的存在，并因而进入了与“整体”共在的存在。因此，打开本原时间，既是对非本原时间的突破，也是对有限物、功能物与部分物的突破。从此，人类才开始从一个“整体”来理解、审视与引导自己的生活。

世界史就始于这种由非本原时间进入本原时间的突破。因为只是这种突破，才意味着开始把人类带进自觉地从“绝对整体”来理解、审视、看待自己的生活，也即从作为“可能性”被包含在“绝对整体”中的“过去”“现在”与“未来”来理解、看待自己的存在。从此，人类的不同才是基于一个“整体”的不同，基于一个“大同”的不同，因而是一种“普遍的”不同，“普遍的”差异，而不再是基于眼下偶然事物（环境、天气、习性等）的“偶然的”不同。人类因此进入了普遍性的历程而进入了“世界”的历史。

如果没有对这种作为整体的绝对者的深切觉悟，也就不会有真正的“我们”。因为没有对绝对者的深切觉悟，也就不可能通过与那个既超越一切利益，也超越一切苦难与幸福的绝对者共在，来获得真正的团结与伟大

的力量。什么样的团结才是真正的团结？能够经受住直逼人性边缘的苦难重压的团结。什么样的力量是伟大的力量？能够穿越使一切希望变得黯淡的时艰与变局的力量。没有这种基于与绝对者共在的团结与力量，都不过是些乌合之众，最终都将失去“我们”的身份而消失在真正的“我们”之中。因为任何一种没有以与绝对者共在为基础的团结都是临时的，哪怕有血缘之亲，也都随时面临解体与离散而经受不起苦难的重压，经受不起幸福的侵蚀。

就绝对的一即是绝对的源头而言，真正的“我们”实乃绝对本原的守护者与承担者，因此，“我们”展开的历史才是有所守护、有所担当而有道统的历史。借此道统，“我们”的历史不仅保持着自我同一性，而且具有了世界史意义。这样的“我们”在哲学上才被称为“本原民族”，也才可以被称为本原民族，“我们”的文化才成为本原文化。

二

华夏文化的本原性在历史上主要体现为两点，这也是每个本原文化能够成为本原文化的两个根据，因此，这两点也是其他本原文化的核心之处。

一个依据是，在公元前1000多年前，华夏文化就发现我们生活于其中的世界有超越的“绝对者”在，而正是这个绝对者使我们生活于其中的世界具有整体性，而不再是一个零碎的、散乱的环境。因此，在这个万物飘忽不定的世界里竟然有“绝对性”与“整体性”，在这个变动不居的世界里竟然有可绝对地信赖且不得不加以信赖的力量，有我们必须心怀虔诚与敬畏的异在者，也即绝对他者。这个绝对他者在殷商被视为“上帝”或“帝”。根据卜辞与金文传达出来的信息表明，在商朝人的崇拜体系里，上帝已不再是自然神，而是超越于自然神的至高神。这体现为三方面：

第一，上帝是超越于诸如风、雨、雷、雹以及四方神这些自然神之上的至高神。上帝虽然决定了风、雨、雷、雹等自然现象的来去，但是，他本身并不是风神或雨神、雷神这些自然神，相反，这些自然神完全服从于上帝，它们只是上帝用以实施其意志的便捷工具。

第二，上帝不仅最终决定着自然现象的兴灭，而且左右着城邑的安危、人事的顺逆、国家的祸福、君王的吉凶。所以，《尚书》这样记录了殷人心目中的上帝：“唯上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”就此而言，上帝的权能是全方位的，远在自然神之上。

第三，商人心目中的上帝虽然具有至上的权能，“但卜辞表明，商人却从来不上帝祈求，从来不对上帝进行祭祀”^[1]。殷人不祭上帝，当然不是因为他们不信上帝，

相反，从卜辞中可以看到，殷人与君王总是怀着战战兢兢的敬畏心理试图窥探、测知上帝的意图。不祭的原因也不会是像一些学者以为的那样，是因为殷人与上帝没有血缘关系。因为殷人与风神、雨神等自然神也没有血缘关系，但殷人却祭祀它们。

那么，殷人为什么不祭祀上帝呢？实际上，宗教信仰作为人类基于其自由本性而必然会有的一种存在方式，它与其他可能的存在方式一样，有其内在的层次之分与深浅之别。这种内在的层次之分在历史中就展现为深化、提升的历程。就宗教信仰这种存在方式而言，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，就是一个信仰深度提升的历程。殷人之所以对上帝崇而不祭，是因为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，上帝已跳出了与人的交易关系。因此，人与神之间不再允许进行任何交易活动。于是，在殷人的上帝信仰里，上帝的意志有了自己绝对的尺度与纯粹的原则，不会因人的世俗愿望或世俗行为而改变。正因为上帝的意志具有了绝对性与纯粹性，商王每次在占卜上帝的意旨时，才总怀着诚惶诚恐之情。所以，在殷人信而不祭的上帝崇拜中，实乃表明在殷人的宗教信仰里已达到了对上帝意志之绝对性和纯粹性的自觉。正是这种绝对的纯粹性，使殷人的上帝区别并超越于一切自然神崇拜、多神崇拜与图腾崇拜中的神；而对这种绝对纯粹性的发现，则使殷人的上帝信仰在根本上不同于这些崇拜，因为在后面这些崇拜活动中，奉献人间美物的祭祀活动始终是其核心内容。

如果说以奉献人间美物为主要内容的人—神交易活动是一种迷信，那么，超越人神交易的上帝崇拜则是一种纯然的信仰。迷信虽然也是宗教信仰，却属于低级的、不纯粹的宗教信仰，因为基于人神交易的崇拜活动在根本上隐含着这两个核心观念：第一，神或上帝可被人间美物所诱惑、驱动，因而可被人类所腐蚀与败坏。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所期待的好处，包括消灾除业，因此，谁拥有更多财富，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，只要拥有足够的财富便可以想方设法从神那里获得赦免。这两个相关的观念实质上可以归结为一个观念：人间美物或财富可以影响乃至左右神的意志。这等于说，可信赖的终归是人间美物或财富。这显然是宗教意识的一种迷误。因为宗教意识本身原本是指向现场物之外的非现场者，乃诉诸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在实质上恰恰退回到了现场物与可由我们把控的现成物。这是宗教意识在初级阶段的一种迷误与退化。宗教意识的真正展开（发展）深化必是越来越自觉地朝向非现场者，越来越信靠异在的他者，而脱离人

神交易活动。

上述的分析表明，殷人的上帝信仰或天神崇拜乃是一种至上神的崇拜，达到了对绝对性与纯粹性的发现和觉悟。因此，我们可以说，华夏文化至晚在殷商即已完成了向“绝对”与“整体”的突破，而跨进了“本原文化”的门槛。

正如耶和華曾帶有猶太人家族神的色彩，所以，提到上帝時，會經常說“亞伯拉罕的上帝”“以撒的上帝”“以色列的上帝”，殷人的“上帝”也帶有家族神的色彩，因為根據卜辭傳出來的信息，商人的先公先王能夠“賓于帝”^[2]。但是到了周，當上帝被轉換為“天”或與“道”結合而為“天道”時，這個絕對者則進一步成了普遍的絕對者，成了更具超越性的一，是以有“皇天無親，唯德是輔”之說出。在這裡，“皇天”的純粹性與絕對性通過“唯德是輔”得到了進一步的凸顯。人們既不能憑借奉獻更多的財富、美物，也不能憑靠出身、地位、權力，來獲得上天的眷顧，唯有通過虔誠以及基於虔誠的德行來尋得上天的輔佑與共在。

因比，毫無疑問，三代時期諸如“上帝”“皇天”“上天”這些指引性原初詞表達的都是一種絕對而純粹的宗教覺悟，或者說，它們表達了“絕對的一”在宗教意識里的自覺。在這裡，“絕對者”是以宗教信仰的方式被覺悟與被發現。在這個意義上，三代文化在根本上乃是一種宗教性文化，甚至我們可以说，是一種典範的宗教性文化。我們可以从三方面來說明這一點：

第一，被覺悟、被確信為一的絕對者是一個有意志且公正而美善的最高存在，他拒絕因財施愛，而唯德是輔，常與善人。

第二，對這種絕對者的覺悟與確信，在根本上也包含着對絕對公義的確信與訴求：雖然現實的人世間總是存在着不公與不義，却一直有一個絕對他者的眼光審視着這個不義不公的人世間，並且總是通過親近“善人”與輔佑“德者”來校正世間的不公不義，因此，歷史終究是有公義的。換言之，我們的歷史是有絕對公義貫穿其中的歷史，因而是有“道統”的歷史。在中國人心目中，修史之所以一直是一件沉甸甸的事件，而非只是一份史學工作，就因為它首先是一項承祖紹脈，成就大統的事業。只是這裡所要承紹的非親親之祖、血緣之脈，而是超越於血緣親情的“太祖與天命”；所要成就的“統”並非血統，而首先是“道統”。修史的根本意義在於述明道統以引正政統。實際上，這裡隱含着一個基本信念：在華夏大地展開的歷史是行進在天道運行的道統之中，故有其“神聖性的正義”在，也即有來自於上帝或上天的合法性與正當性。因此，這裡展開的歷史，既有由上天開啟的絕對源頭，也有由天道擔保的可靠未來。這一信念構成了華夏文化的內核之一，它實際上把歷史引入了人類自我理解的世界圖景當

中，使历史成了人们自我理解、自我定位的一个基本维度。不管是国家，还是个人，都因此而能够通过对历史的叙述与理解来获得存在的伟大力量。华夏文化的这一历史信念正如犹太—基督教文化的历史信念一样，都包含着对人类自身的历史性存在的深刻觉悟。这种觉悟是这两种本原性文化对人的深度存在的一种共同的深切洞见。正是对人性深度的这种洞见与觉悟，使华夏文化与犹太—基督教文化能够深入人心而为人类提供安身立命之所，能够对人类本身具有巨大的教化与提升力量，从而开辟出具有世界意义的历史。

第三，基于对绝对者的觉悟与对历史公义的确信来打开对世界与生活的理解，包括对过去、现在与未来的理解。因此，过去与现在、未来总是作为一个整体被置于绝对者应许的正义之下得到领会和解释，以致从国家到社会再到个人的生活都处身于对“上帝”或“上天”的崇敬与期待之中。因此，生活不仅只有世俗的内容，而且有神圣的意义，也即贯穿着对天道、公义的确信、实践与期待。

因此，尽管近代学人一再否认中国文化的宗教性，并且以中国文化之“非宗教性”为骄傲乃至自高，而实际上却不可能否定三代文化在最深邃层面上恰恰在于其宗教性觉悟。甚至我们要说，这种宗教性一直保留在中国文化传统之中，否则我们无法理解“上天”或“天”为什么仍深深扎根在中国民间信仰之中，甚至也无法理解董仲舒以及后来的理学为什么会把一切正当性都诉诸于“天”而给出“天理”这样绝对性的概念。

近代学人之所以对宗教多持消极乃至否定的态度，实乃出于对宗教信仰本身的过于表面的理解而导致的误解：或者以为宗教最早产生，因而是最原始而且是最落后的，或者以为宗教是基于浅层次或低层次的人性，随着人性的提高与理性的成熟，宗教终究要被“人文”所取代直至消失。在这种宗教观下，周代人文的突破与兴起被叙述为宗教的消退。但是，近代学人这种宗教观不仅是肤浅的，且是很成问题的。最原始的并非就是最落后的，更非最表面的。宗教作为伴随人类起始的原始性现象，倒恰恰表明它是最内在于人类自身的一种现象。随着人类理性的成熟，宗教本身将不是被人文或科学所取代，却是通过改变其具体形态而走向更高级的形态，并激发出新的人文思想。因为宗教与人文思想一样，在本质上都植根于人类最深邃的自由本性。因此，它们之间永远存在着深切的相关性。

中华文化的复杂性与丰富性就在于，它不仅以宗教的方式达到了对绝对的觉悟，而且从周代始也以思想的方式追问与思考绝对者问题。这是一次更大范围的觉醒，也是一次更系统的觉醒。虽然流派众多，但就主流的儒道法墨而言，它们都在先前的宗教觉醒的启示下，以思想的方式

自觉地朝向一个绝对者——或为“天”，或为“道”，或为“天道”、“自然”。

这里，我们仅以墨家为例来说明。我们之所以选择墨家，首先是因为，它虽然曾被淹没，但它的核心思想属先秦范畴，且渊于儒家，它对终极性或绝对性问题的思考以及所达到的程度，应也能代表先秦儒家；其次，相比之下，墨家在精神上具有更明确地追求世俗功用的色彩，在论说方法上具有更严格的逻辑分析风格。因此，墨家有关天的思想最能代表“人文思想”的觉醒与宗教信仰的相容性和相关性。

在墨翟看来，百工皆有所法，治天下与治国当然也需有所法。那么，法什么呢？父母、学者、君王皆不可法，因为这三者永远都是“仁者寡”，而不仁者众。因此，法三者无异于“法不仁”。“故父母、学、君三者，莫可以为治法。然则奚以为治法而可？故曰莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天。天之所欲则为之，天所不欲则止。……天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼。”（《墨子·法仪》）这里，墨子非常明确地表达了三层意思：其一，治国或治天下需要有绝对可靠的“正当（确）性理由”；其二，这种绝对的“正当性理由”不来自我们人类自身，而只能来自于天，因为天才能真正无私无偏而是周全普遍的；其三，天给出的最高原则就是“人人相爱相利”，只有基于这原则，治国才获得了“正当性的理由”，正如百工治业获得了“正确的标准”一样。

在墨子这里，“人人相爱相利”的原则也就是“仁义”原则，它虽明于人心，却来自于上天。因为在墨子看来，仁义必定导向善政，而善政“必最贵且知（智）者出也”，谁为最贵且知？“天唯贵、天为知而已矣。”（《墨子·天志》）是以知仁义必出自于天。这里，天不仅是最高贵的，且是最智慧的，它是我们在这个世界的一切正当性、合法性的唯一来源。墨子在这里一方面道出了每个人，不管是作为父母，还是作为君王，都不可能作为这个世界的绝对原则的来源；另一方面则在分析论证中指引出了一个超越于所有人（包括天子或圣人在内）的至高至善至明的天，它构成了这个世界的绝对法度（原则）的源头。这里，人人关系乃是以天人关系为基础，为政之道要以上天之道为根据。这意味着，墨家要为政治与道德提供一个“形而上”的理由。这个理由在天上。在这个意义上，合法的政、公义的政，实乃一种“天政”，而“天政”即是“神权政治”。在这点上，儒墨道没有两样。

这里需要同时指出的是，虽然墨子以天为至高至贵至智者，但人也有其贵与智，那就是人可以明“天则”而行之。人虽然不是绝对法则之来源，却可以通过知绝

对法则而行之来获得自己存在的绝对性——“天性”。能明仁心而行义者，为“天人”。这里，人身上的绝对性来自于天，而天的绝对性则见证于人身上的绝对性。这一点上，诸子也无二致。因为这是一切“理性神学”的基本路径。

墨家作为名学的源头，它在先秦诸子中因最重逻辑分析而最具“理性主义”色彩，因此，它对天作为最高绝对者的自觉、保留与维护，最具代表性地表明，被视为“人文思想”的先秦诸子，其兴起同时也是宗教信仰精神的深化与加强，而不是对宗教信仰的削弱。

这次思想觉醒之所以也可以被视为一次“人文觉醒”，是因为它是通过更深入地追问、揭示人性本身来理解与朝向绝对整体者。也就是说，这次觉醒是通过探究人自身的内在存在来通达超越于人的绝对者，通过发现与肯定人自身存在的绝对性来肯定与见证整体者的绝对性。在这个意义上，这种“人文觉醒”可视为一次“人文的宗教觉醒”。因此，先秦诸子既是一种人文思想，也是一种“神学”。这次觉醒之所以被视为更具系统性，就在于它包含了这三方面的大觉醒：

第一，它不仅只是发现、承认与确信有一个绝对者，而且自觉地以更多的环节、事件来叙述、言说、展示绝对者，甚至以更多的概念与分析来指示绝对者。在近代学人的研究中，通常会罗列出“天”或“道”的多种含义，比如根据儒道法墨文献中有关“天的”的论述而把天分解为神圣的主宰之天、义理（伦理）之天、命运之天、自然之天等，并以此论说人文觉醒的去神化乃至无神化。而实际上，在先秦的这些人文论说中，天的多重含义恰恰是被用来申述天的绝对性的不同环节：不管是义理之天，还是命运之天、自然之天，甚至所谓物质之天（如果有的话），都可被归到作为神圣绝对者的“上天”之下，绝对之天据此获得更丰富、更具体的内容。因此，在这里的天并不因被分解、分层而失去了绝对性与统一性，倒是因获得了更丰富的统一性而获得了更生动与具体的绝对性。

第二，在重新确认与确信绝对者之为万事万物与一切美善之源头，因而是一切正当性之根基的同时，发现并确立了人在与绝对者关系中的特殊地位。在诸如“人能弘道”、“人能修德以配天”、“真人”能无待而任“自然”等这类论说里，都隐含着从人与绝对者的相互性关系角度来理解绝对者，理解人本身在这个世界上的特殊地位以及人本身的绝对性存在。在这个意义上，这次人文觉醒既是对绝对者的觉悟，也是对自身的觉悟。我们甚至可以说，这次人文觉醒之为人文觉醒，就在于它在宗教启示下通过自觉到绝对者而发现、肯定人自身存在的绝对性。

第三，发现并申述了绝对者以某种人类能够认识并加

以遵循的原则，来体现、实施他在人类现实生活中的意志或意旨，因此，人类的现实生活并不只是一种世俗的生活，同时也是一种神圣的生活。不管对于个体，还是对于群体（国家），生活并不仅仅只是满足各种自然欲望，更不是只按自然欲望行事而为所欲为，而是首先要遵循与担当一些来自于上天启示给我们的原则，比如通过圣人作则而垂示给我们的规范，或者通过上智者之先觉而显明给我们的仁爱法则。因此，人类的生活并不只是活着，不只是享受各种感性欲望的满足，而首先是要贯彻、实施某种神圣原则，成就某种神圣事业。

因此，周代人文思想的兴起实质上深化了对绝对者的觉悟与论说。在这个意义上，正如柏拉图的理念论与亚里士多德的第一哲学都是某种意义上的神学一样，周代诸子百家的人文思想也是一种神学——神圣学。如果说之前的宗教觉悟启示了人文思想，那么后者则深化并增强了前者关于绝对者的觉悟与信念。就此而言，周代人文思想的兴起，不仅不是如近代学人推断的那样削弱甚至取代了对天或神的绝对性的信仰，相反，倒是加强了、深化了这种信仰。

三

上面的讨论，只涉及到华夏文化之所以有资格被规定为本原文化的第一个根据。第二个根据则是它对普遍性原则的觉悟与承担。实际上，对绝对整体的深度觉悟必定会走向对普遍原则的自觉与自任，这是另一个超越性的突破。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落实与贯彻。

如果说前一个突破是从有限物、相对物、部分物到绝对整体者的跨越，那么，后一个突破则是从局部性、特殊性、差异性到普遍性的跨越。这首先体现为独立立说之自觉，以及以此确立绝对价值之自任。在这一事业上，儒家在诸子中最具代表性，且在历史上影响最大。所以，我们这里仅以儒家来论说。

《学而》篇之所以被当作《论语》的开篇之作，并非随意的，因为它的三句话既表达了为学的三个境界，更表明了为学本身的独立诉求与独立价值。

“学而时习之，不亦说乎？”是为学进入的第一层次。不管是学艺，还是学经，在反复的实践、练习中，体验并发现其中果然有“理”，心中喜悦之情油然而生。此乃在自己的生活习用中证悟“道理”而喜悦，并因这喜悦而为学不止。

穷经达艺的为学过程，必定也是在生活与行事中验证和澄明更多“道”与“理”的历程。今日明一理，明日更明一理；为学不止，则明理日多。日积月累，理理相通，终至“周而不比”之境，则心中有道而事有是非，身任定

则而行显万理。是以，风范远、邻，而有闻风者来。来者之为“朋”，之为“友”，而不是来看热闹的一般人，是因为来者也是一“学道”之人，“为学”之人。那么，来者何为？问道也！求道也！证道也！而非为名，非为利，非为势！总之，只为“学”而来，非为“学”之外而来。人生有众乐，大多与功名利禄相关，而“有朋自远方来”之一乐，则与此无关。这里，乐之所乐，唯在与来者的问道、求道中与之共同见证横贯天地、人间的“道理”。这种共同见证天道常理，不仅是共同发现与共同验证“真理”，而且是共在于“真理”。是以，信然而乐焉：吾道不孤也！

虽然学无止境，但是，为学至此，也可谓学而有成。就人世间的一般情况而言，一个人学富德芳，总会被周邻所知，甚至会闻达于天下。因此，总会有一些功用、福报随学而来，包括有知己者自远方来。但是，为学之目的却与此功用、福报无关。因为即使福报在为学之中，为学本身也自有目的，而并不为福报，不为闻达。那么，为学之目的是什么呢？孔子为了申明其立学的根本宗旨，特意设置了一个处境来讨论：如果一个人身有贯天下之学，却不为天下人所知，不闻达于诸侯，那么，当如何自处呢？自艾自怜吗？怨天尤人吗？孔子给出了否定性的回答：不埋怨上天不给自己好运气，不怨恨别人不了解自己、不推崇自己，不责备社会不给自己应得的好处或福报。因为在孔子心目中，为学的根本目的不在其他，乃在达道而明理，简单说，乃为“道理”本身。明心见道，成就君子，乃是孔子立学的根本目标，它独立于闻达与否，独立于一切功用与福报。这在根本上意味着，明道而成就君子本身就具有独立的绝对价值。

在《学而》篇里，孔子既表达了他所立之学的独立性，也申明了其立学所要成就的目标本身具有绝对之价值。在孔子之前，已有悠久的官学，“私立”之学想必也已流行。但是，只是到孔子，立学之独立性，以及所要成就的目标的绝对性，才得到了明确的自觉与实践。正是对这种独立性与绝对性的自觉，孔子确立起来的“新儒学”才完成了对特殊性、差异性与局限性的突破，而走向对普遍性原则的发现与担当。

在日常生活世界里，人们首先看到的是事物之间的差异，因为这些差异对应着我们生活中不同的功能需要。而在所有事物当中，同一物种的成员个体之间，以及群体之间，呈现出差异最大的，莫过于人类。所以，对于人类自身，我们首先看到与关注的更是各种千差万别的差异：人们之间因种种差异而承担不同功能、占据不同地位，进而享有不同待遇。差异因此首先把人类带进了等级关系与不平等对待。

实际上，在很长的历史时段里，人类竟没有一个“普遍的人”，因而没有一种普遍的相互对待方式。在这个漫

长的时段里，每个人都是特殊的：特殊的能力、特殊的功能、特殊的地位与特殊的待遇。这里只有一种否定的“普遍性”：不管是个体，还是群体，都是以等级差序的身份相互理解与相互对待；这里存在的普遍性就是对人类自身的普遍性的否定。

在这种缺乏肯定的普遍性的等级体系中，人类个体的存在永远只是“器”的存在，也即只具有工具性意义的存在，而没有工具之外的目的性意义，因为在否定普遍性的等级分工里，每个人都只是作为发挥特殊功能的角色而被承认与被接受。这里既没有普遍的人类尊严，也没有具有绝对价值的个体存在。

在孔子确立仁学之前，中国的历史实际上就仍徘徊在这样的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基于三个方面：血缘亲情、等级关系与宗教传说。礼崩乐坏虽然有各种原因，但礼乐体系本身缺乏内在统一性与普遍性是其分崩离析的根本原因。孔子说自己“信而好古，述而不作”，好像他只是整理、传承文献，而实际上他完成了一件应时的伟大工作。在礼乐普遍失效、心灵与行为普遍失序的溃败时代，还有什么理由要求人们“复礼”？我们又应当“复”什么样的“礼”？孔子的伟大就在于，他在回应这些人类需要一再面对的问题时确立起了仁学，发现了普遍的仁爱，并借此既为重估与重构一切现有的礼乐提供了一个普遍而绝对的标准，也为一切可能的普遍礼乐奠定了内在而超越的根基。简单说，对仁的发现，仁学的确立，为“损益”礼乐，“删定（重估）诗书”确立了普遍的标准与依据。

那么，如何理解孔子的“仁”？尽管孔子在不同场合对仁有不同的解说，后人更有种种解读，但是，他对樊迟、子贡、颜回、仲弓等学生问仁的回答应是最根本的回答。对樊迟问仁，“子曰：爱人。”仁，就是爱所有的人。对于一个人，不管亲疏远近，不管出身、地位、等级，都应当爱他。那么，如何爱所有人呢？“己所不欲，勿施于人。”这被孔子视为每个人终身要奉行与坚守的绝对法则：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，它要求如此这般对待每个他人。这一法则实际上包含着两条基本原则：一是要把任何他人当作与“自己”一样的存在者，承认每个他人作为与自己一样却又独立自己的另一个自己；二是尊重并维护每个他人为另一个独立的自己，因此，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：把自己与任何他人当作“同样的一个人”或“同样的一个自己”来对待！在这个命令里，我们每个人都应当让他人以一种普遍的对待方式里，或者在一种普遍的态度里来与我们相遇照面。于是，

这里终于出现了一个以一种普遍的方式、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，因而出现了一个存在于每个个体身上的普遍之人。因此，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。

孔子对仁之发现与觉悟，在根本上意味着对普遍之人的发现与觉悟，而在更深层次上则指向了对普遍的个体之人的自觉。而就时代言，孔子仁学之确立，仁爱原则之奠定，则彻底突破了三代文化的特殊性诉求与特殊性局限：他以普遍的仁爱突破了人类沉迷了千年之久的血缘亲情、等级关系、种族区隔与神话传说，借此克服了由种族、血缘、地域、等级与传统造成的分别和局限，为人间的一切正当关系确立了普遍性的基础。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，他的工作就是一项解放事业：把人类从血缘亲情、等级关系、种族区隔、地域亲疏等等特殊性状态中解放出来，从而将人类带入了普遍性的关系生活，开辟了自觉承担普遍性原则的历史。

孔子仁学之确立，一方面完成了对“绝对者”的确信与对普遍性原则的自觉、自任之间的贯通，使华夏文化完成了由局限于特殊性原则向自觉承担起普遍性原则的突破。简单说，孔子仁学的奠定，完成了使华夏文化成为本原文化的突破。另一方面，仁学之确立为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本原基础。从此，“天下主义”的“王道理想”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的不竭动力。

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，仁爱原则乃独立于这一切特殊性因素，因此，仁爱原则本身就具有独立的绝对价值。它就是最高的“道理”，是为“天理”。仁爱原则的这种独立性与绝对性后来被荀子用令人动容的辞句表达为：“仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；天下知之，则欲与天下同苦乐之；天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏！”（《荀子·性恶篇》）

在有仁爱的地方，必定存有无价的温良，无价的公义，它比再多的财富都更加宝贵。而在没有仁爱的地方，即便财富如山，也与贫穷无异。有了仁爱，不管闻达与否，都无损其价值。因为我们一旦在心灵里明觉了仁爱，那么它将使我们真正地顶天立地而不畏：不畏贫穷，不畏威逼，不畏生死。

实际上，正因为孔子以其仁学确立起了具有普遍性与独立性的仁爱原则，启动了追寻、担当普遍性的自觉努力，才使墨家与法家的相继登场成为可能。如果儒家是从

传统的亲亲出发来追寻和承担普遍仁爱，那么墨家则是从陌生人一端的兼爱出发来追寻和承担普遍仁爱。同时，也只有基于普遍性精神才会走向“法无例外”的法家理念。所以，从表面看起来，虽然法墨与儒家有根本差异，但是，它们却都与儒家开启的普遍主义精神密切相关。

四

正如开头所说，就古代而言，世界上只有四个本原民族：希腊人与希伯来人，还有就是华夏与印度。他们是人类最早发现绝对本原并自觉以自己的历史承担起绝对性与普遍性的民族。就其作为发现者而言，他们是绝对性的最早见证者而确立了人类普遍史的基轴，以致史学的任何世界史叙述都无法离开他们的历史。而就其作为历史承担者而言，他们则是绝对者的古老“选民”而展开着绝对者的不同面向。

因此，本原民族之间的共同，是绝对者的唯一性的表达；他们之间的相异，则是绝对者的（诸）可能性的表达。因此，本原民族或本原文化之间的相遇，不仅是人间的事件，也是绝对者的事件：这种相遇是见证者身份的相互印证，也是绝对者的多种可能性面向的呈现。见证者在相互印证的同时，也见证绝对者的多种可能性面向。人类通过本原民族的相互印证而走向更高的普遍性，也因见证绝对者的更多可能性面向而更接近真理，更确信历史与未来都有普遍的公正存在。

不管是走向更高普遍性，还是更接近真理，更确信公正，于我们而言，都意味着更走向成熟，更走向自由，因而更成就了自身。对于人这种特殊存在者而言，不管是作为类还是作为个体，自由之外无自身，自由之外无自己。在这个意义上，唯有走向自由，才能真正成为自己，而要真正走向自己，成就自身，则唯有走向自由。真正的自己不在别处，只在自由里。

因此，本原民族的相遇是人类走向自由而成就自身的必经之途。在人类历史上，这种相遇首先发生在两希文明之间，也即发生在以思想为其标志的希腊文明与以一神教信仰为其核心的希伯来文明之间。这种相遇在相互改变、提升了对方的同时，把自觉承担起这种相遇的民族与个人提高到了他们前所未有的高度与深度，直至他们能够以前所未有的普遍性捍卫人类的尊严与道德，以前所未有的广度改变人类与世界，以前所未有的力量开辟新的世界史。设若没有两希文明的相遇给宗教与哲学（包括科学）带来的深度变化，我们无法想象以深度觉识自由为其根本的启蒙运动会首先在欧洲大陆上展开。

如果说人类是通过近代自然科学实现了对自然的跨越式认识，那么，人类正是通过启蒙运动把对人自身的认识提高到了一个跨越性的高度，实现了对自由的一次深度自

觉，并据此确立了现代社会的普遍原则而开辟了一个全新的世界性时代——不同于古代的“现代”。一个现代社会之为现代的社会，而不是古代的社会，不是旧社会，并不在于它所在的物理时间获得校准，也不在于它拥有了多少新的科技要素，而在于它是否奠定在一系列基于自由的那些更具普遍性的原则之上。

在这个意义上，两希文明的相遇为现代社会做了遥远的准备，而现代社会则把人类带向更具普遍性的普遍性。西方哲学作为两个本原文明相遇的主角（不管是作为参与者，还是作为效果者，它都是主角），它同时也是奠定现代社会的主角。因此，如果走向更具普遍性的普遍性，也即走向包含更多可能性、更多特殊性于自身的普遍性，因而也即更走向成熟与自由，是人类的目标与希望——因为否认这一点，人类将停留于各种特殊主义而固守在没有希望、没有出口的自我封闭里，那么，告别古代，进入另一个时代，也即走进现代社会，则是人类必须面对与完成的一个任务。这在根本上意味着，西方哲学是人类自觉走向现代社会的一个关口，是人类自觉进入现代社会的一个桥梁。唯有自觉到现代社会奠定其上的那些普遍原则，才有可能承担起这些原则而自觉进入现代社会。

进入现代社会有各种方式，比如日本以及菲律宾这样的东亚国家，只需通过学习技术性制度就可以进入现代社会。这是一种被卷入式或被带入式的进入。但是，对于本原民族的我们，则无法单纯以这种被卷入式的方式进入现代社会，因为这是一种对现代性价值原则无所自觉、无所承担的方式。而作为本原民族，我们从来都不可能对自己能够并愿意生活于其中的社会的价值原则无所自觉、无所承担，相反，我们从来就以自觉担当起其价值原则的方式生活于奠定在这些价值原则基础上的社会里。对于我们而言，要么坚守着古代原则而尴尬地生活着，要么自觉地承担起现代原则而更自由地生活着。

因此，于我们而言，面对两希文化，研究西学，就不只是专业的事情，而首先是一个本原民族继续以自觉的方式去承担起时代原则的事业。如果说中国传统社会是在逼迫中朝向现代社会，那么，中国要完全从这种逼迫中解放出来，要完成从朝向现代社会到进入现代社会，直至承担与改善现代社会，则唯有自觉承担起现代社会的普遍原则。

就近现代西方文化世界是两希文明相遇的结果而言，作为另一个本原民族，作为第三方，我们研究、理解西方文化，并非只是出于我们自身的需要，也并非只为了我们自身的需要，它同时也是我们这个本原民族继续为人类打开、见证和担当更高普遍性的使命。如果说西方人承担了两个本原文明的相遇，那么，中国人则不得不承担着多个本原文明的遭遇。正如承担了两希文明相遇的欧洲人打开了前所未有的普遍性一样，我们命定要在承担多种本原文

明的相遇中去自觉和打开人类从未有过的普遍性。换言之，我们面对西方文化，研究西方哲学，不仅将把我们自己，也将把西方哲学与现代世界带进新的普遍性，并据此改善现代社会。我们将不再是原来的我们，但我们将更成为我们自己，西方哲学将不再是西方的哲学，但哲学将更成为哲学。

普遍性的升级，一方面意味着我们进一步突破自身的局限，另一方面意味着绝对者的更多可能性面向的显现，意味着真理的更多维度的显现。因此，我们不仅通过升级普遍性来解放自己——把自己从特殊性、地域性、时代性中解放出来，以升级我们的自由来升级我们的“自身”，而且通过升级普遍性来追求真理，更接近真理。

因此，我们通过研究、消化作为两个本原文化相遇之产物的西方文化，以升级人类的普遍性，既是为了追求真理的需要，也是为了成就“我们自身”的需要。我们无需像一些人所担心的那样，深入西方文化世界，将会失去“我们自己”，相反，作为一个本原民族，我们将在其他本原文化的深处发现我们自己，进而提升我们自己。

注释：

人们可能很容易把这里的“本原文化”与雅斯贝尔斯的“轴心文明”这一概念联想起来，但是，我们之所以不用这个概念，乃是因为这个概念更多的只是说明一种文明突破的结果，而并未说明这种突破何以能够使人类发现自己与“整个宇宙”相关，因为它未能发现这种突破与人的本原时间性存在的关联。实际上，雅斯贝尔斯的这个概念更像是一个社会学概念与历史学概念，而不是一个哲学的概念。

实际上，在中国古代，经、史之义皆在于此。

国内学者这种宗教观当然也是在近代西人学者影响下形成的。黑格尔以其强大的历史哲学叙述把宗教定为精神通往哲学的一个环节，因此，哲学终将取代宗教。还有类似“科学是活着的宗教尸体”这类似是而非的观念迄今也仍颇为流行。

关于墨家与儒家关系，《淮南子·要略训》：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而弗说”，可知墨儒关系密切。从学理精神上也可以感知到，正如法家可出于儒家一样，墨家也当出于儒家。

这是孔子回答颜回、子贡与仲弓这三个孔子最看重的学生问仁的一个共同回答，这足以表明，这个回答对于理解“仁”的重要性。

参考文献：

[1][2] 常玉芝. 商代宗教祭祀. 宋镇豪. 商代史(卷八). 北京: 中国社会科学出版社, 2010: 541、547.

编辑 阮凯



黄裕生，福建平和人，1995年在中国社科院研究生院哲学系获哲学博士学位。2002年赴德国马堡大学哲学系学习，主修康德哲学。2004年被中国社科院哲学研究所聘为研究员。2006年起兼任中国社科院哲学研究所现代外国哲学研究室副主任，2007年兼任中华全国外国哲学史学会秘书长。2009年6月调入清华大学人文学院哲学系任教，现任哲学系教授、博士生导师、系主任。主要研究领域为第一哲学、德国哲学、宗教哲学、政治哲学、比较哲学。多年来致力于对自由问题的系统研究，试图确立一个自由的原理体系，并在此基础上展开对西方哲学、宗教以及中国古典哲学等领域进行重新研究与阐释。已出版《时间与永恒——论海德格尔哲学中的时间问题》《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》（获第十四届中国图书奖）、《中世纪哲学》（获第六届中国社科院优秀成果一等奖）、《宗教与哲学的相遇——奥古斯丁与托马斯阿奎那的基督教哲学研究》《站在未来的立场上》等著作。在《中国社会科学》《中国哲学史》《哲学研究》等刊物上发表论文八十余篇。其中，《本相伦理学——论普遍伦理学的出发点》《论爱与自由》《论自由与罪责》《论国家与道德》等专论曾引起广泛的影响与讨论。

探索与争鸣®

用谷城题词

2016年第1期
(总第315期)
定价: 12.00元
每月20日出版

副主编	叶祝弟
本期执编	李梅
封面设计	张页
美术编辑	朱静伟
目录英译	张家哲
法律顾问	盛雷鸣

本刊不以任何形式收取版面费 举报电话: 010-63094651