

心同理同：儒學知識類型學的普遍主義歸屬

任劍濤

[提要] 儒學在知識建構上的現代嘗試,大致沿循著特殊主義的進路展開。這是受制於中西比較方法的求異性定位,也受被動現代轉型處境鎖定思維路徑的結果。歷史地看,以原始儒學為起點,相沿以下,傳統儒學的精神特質都是普遍主義的。這從它對人的同質理解、制度的普適建構、後果的普遍設準等方面呈現出來。傳統儒學從來都支持普遍主義,這是它與“軸心期”世界其他主要思想體系並立的根本理由。實質上是處在“現代之外”的“新”儒學,因應於中國處境展現出來的特殊主義知識傾向,需要矯正:基於差異性認知的這種新儒學,刷新的只是儒家知識的表述方式,而不是儒家知識的實質內容。需要將之扭轉為“現代之內”的新儒學,一者回歸傳統儒學的普遍主義知識建構立場,二者以順接現代的方式,促使儒學刷新其實質結構,既繼承但不囿於傳統儒學,又轉型並催生其現代知識形態。

[關鍵詞] 儒學 普遍主義 特殊主義 人同此心 心同此理

[中圖分類號] B222 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2023) 02 - 0005 - 20

現代儒學的價值決斷,無疑是完全依託於傳統儒學的。一般認為,這是現代儒學還是儒學的根本理由。否則,儒學就會失去它的精神本質。這是一種難以爭辯的斷言。原因在於,在現代處境中,價值信念主要是個人的選擇。在任何學術爭辯中,一旦訴諸個人信念,別人就難以與之討論:個人信念帶有不可商議的獨斷性,除非一個人在價值信念上自主轉向,別人是無法加以強制的。即便是在古代社會,這種情景也大致相同。因為價值信念是個人內心世界篤定的善好(goodness),即便篤信某一價值的個人,受制於社會政治環境的擠壓,他會在價值選擇上人云亦云,但內心的信念很難說已經被撼動。於是,對現代儒學很難從價值信念及其實踐模式的角度進行討論。關於現代儒學的討論,就此敲定在知識建構、尤其是知識的類型學歸屬的主題上。這是一個可以相對從容地展開討論的主題:其可以暫時擱置價值紛爭,讓人們較為客觀地審視現代儒學在知識上究竟做出了什麼樣的類型學選擇,在這一知識進路上做出了哪些較為公認的知識貢獻。循此可見,現代儒學大致呈現出的特殊主義傾向,與其自覺抗拒的普遍主義立場,構成了現代儒學的知識類型學特質。而這可能讓現代新儒學成為一種“現代之外”的形式化“新”儒學。促使現代新儒學真正成為“現代之內”的新儒學,可能是儒學有望完成其現代使命的一個必要前提。

一、“普遍”轉向“特殊”

籠統地斷言儒學知識建構遵循的是特殊主義(particularism)進路,恐怕會引起極大的爭議。因為,人們沒有充分的理由將傳統儒學的知識建構歸之於這一知識類型。但如果將儒學的知識建構完全歸之於普遍主義(universalism)類型,同樣會引發爭執。因為,古今儒學的知識建構理念,在儒學者那裡具有極大的差異,人們缺少充足的理由將之統納於普遍主義的陣營中。因此,儒學的知識建構遵循的究竟是特殊主義、還是普遍主義的進路,是一個需要深入辨析的問題。

辨析清楚這一問題,不僅需要在基本理論上釐清價值(value)與知識(knowledge)、特殊主義與普遍主義這兩對概念的含義,也需要縷清傳統儒學知識建構的總體傾向,以及現代儒學建構是否真正依循了這一知識建構理路,從而在古今儒學的綿延上保持了嚴格的一致性:不僅在基本價值選擇上謹守原始儒家的立場,也在知識建構上謹遵原始儒家的基本進路,從而在儒學的實質結構與形式結構上,共同保有古今一致的儒學“學統”。這個問題可以換算成另一個表述方式,那就是儒學是否在實質結構、也就是價值選擇上,與形式結構、也就是知識建構上保有一致性,或者說保有價值選擇直接規約知識建構的思維模式?在儒學是由儒家價值支持的知識建構結果上看,兩者之間當然是具有一致性的。但從哲學分析的視角看,兩者之間的關係便有所不同:儒家價值宣示,並不能直接保證儒學知識建構的成功性;反之亦然,儒學知識建構的成功,並不一定就是儒家價值信念的直接宣示結果。一般來講,內在向度的價值,是指個人對於自己偏好的表達,也就是對善惡、是非、贊同與反對的立場、主張與觀點的表達,其主觀性特徵非常明顯。^①而知識,則是對對象的事實、屬性、特徵的感知與描述,不同於價值選擇上的個體化分離與主觀偏好決定,對某對象的知識具有客觀性、一致性的特點,人們會訴諸邏輯而非信念來驗證知識。^②同意這樣的區分,人們就會同意,價值問題不是經由討論就可以達成一致的,而知識則是可以訴諸相對一致的準則來看待。主要從儒學、而不是從儒家的角度來理解儒家的知識建構,就是要避免陷入價值爭端,而凸顯儒家之“學”的知識面相,以保有儒家人文社會知識的客觀性面相,不為儒家價值信念問題所困擾。由此凸顯儒家可以為人們所公認的“學理”之知識面目。這一討論,可以將站在儒家立場和非儒家立場的儒學知識重述嘗試,統合起來。讓儒家之“學”的闡釋,在價值信念宣示之外,呈現出更具有一般性意義的知識內涵。

可見,儒學的知識建構論題,是與儒家的價值立場表達相對而言的說法。一般而言,任何一個龐大的人文學體系,都會預設它的基本價值(basic values)立場,而且這種價值立場具有明顯的傾向性、內聚性與排斥性。儒家之為儒家,無論是在古典儒學的範圍內對之進行陣營辨認,還是在現代轉變的進程中對之加以營壘歸類,當然首先是基於儒家價值立場來確定的。但純粹基於儒家價值信念來確認一個人是否屬於儒家陣營,意義不大。因為這個人只要宣示自己信從儒家價值,就可以在最低限度上被認為是“儒家”。至於他在儒家陣營中究竟是在價值闡釋、知識增長或行為改進哪方面做出了什麼貢獻,很可能就付諸闕如、無人追問了。就此而言,需要區分儒家、儒學、儒者、儒家思想家、儒家學問家這些不同角色,才能真正凸顯那些既認肯儒家價值、又對儒學做出知識貢獻的儒門人物,將儒家之“學”的面相呈現給世人。在這裡,儒家是一個最籠統的概念,可以用來指主觀上自認、客觀上他認的儒家中人;儒學則指儒家中人所做出的學術努力,所凝結的知識成果;儒者,可以用來指那些儒家修行高低水平不一的儒門行動者;儒家思想家,則專指那些對儒“學”做出增長性、推進型貢獻的儒學大家;儒家學問家,可以說是一些對儒家古今知識具有深厚學養的人士,他們的儒家價值信念不一定很強,也不一定會實踐儒家所要求的生活方式。討論儒學時所注重的群體,無疑是儒家思想

家：因為這個群體不僅延續了儒家的價值立場，更為重要的是對儒學的知識增長做出了重要貢獻。

確立了從知識而非價值的進路審視儒“學”的知識類型學歸屬問題，則需要進一步釐清的理論問題是，在知識的建構上，儒家遵循的究竟是普遍主義、還是特殊主義的原則。這就需要對普遍主義與特殊主義進行界定。一般而言，將普遍主義與特殊主義視為兩種迥然不同的知識進路，不會有太多分歧。但對於什麼是普遍主義，什麼是特殊主義，以及兩者的關係，則有相當不同的看法。就前者言，普遍主義及其關聯度很高的概念，如普遍的(universal)、普遍性(universality)、普遍化(universalization)等等，在所指上其實是有所不同的。普遍主義，是一種具有連慣性的知識主張，它不僅對“普遍”持一種一以貫之的立場，而且將之作為觀察世界的基本知識進路，並且以一種確定無疑的普遍視角來看待萬事萬物。普遍的則是一般的形容詞，可以用來修飾任何具有一般特點的事務或現象。普遍性，是對普遍的特性加以概括的概念。普遍化，則是對普遍之作為廣泛特點的概括。儘管這幾個關聯詞之間具有比較明顯的差異，但也有與特殊的、特殊性、特殊化相對而言的共同特徵。“語詞‘普遍’(universal)意味著一體——與多相對立的一或與特殊相對立的共同。語詞‘特殊’(particular)意味著參與與分有——與整體相對立的部分，與類相對立的成員。”^③可見，普遍與特殊、普遍主義與特殊主義是高度關聯在一起的觀念，哲學上對普遍與特殊的辯證理解，就正是對這一觀念狀態的一種調和立場。但一種知識，很難在普遍與特殊之間不偏不倚、調和持中、無偏無黨。凡是人為建構的知識體系，要麼以其強調一或共同而傾向於普遍或普遍主義，要麼以其重視多或個別而傾向於特殊或特殊主義。這就使不同的知識體系顯現出知識類型上的迥異特點。儒學在知識上究竟偏於普遍主義還是特殊主義，在傳統儒學那裡似乎未曾出現過變化。簡而言之，傳統儒學是一直保持著普遍主義立場的知識體系。但在古今之變發生之際，現代儒學似乎脫離了傳統儒學的普遍主義立場，選擇了儒學的特殊主義建構進路，從而讓儒學發展顯現出從普遍、普遍主義轉向特殊、特殊主義的重大轉折。至於儒“學”的普遍主義或特殊主義知識類型學的歸類，大致是在實質上做出的判斷，而不是在形式上進行的劃分。換言之，儒學、尤其是傳統儒學，在觀念與方法的表述上，並沒有採用特殊主義或普遍主義這樣的概念，理論上也無所謂兩者之間的明確站位。但在實質上，它卻表現出普遍主義或特殊主義的知識特徵。

在儒學知識建構中，不是說沒有普遍性的價值觀念的支撐。相反，儒家的知識建構、尤其是傳統儒學的知識建構，牢固地建立在對人、對善好的普遍價值信念基礎上。傳統儒學諸如仁、義、禮、智、信、恭、寬、信、敏、惠這些基本的價值理念，君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友這類社會倫理規範，都是建立在普遍主義的基礎上的。這些價值觀念的普遍主義的特質，尤其是它們建基於世道人心基礎上的論述特質，勿需借助任何繁複的論證，就可以為人們所知曉。但這種基於普遍主義的傳統儒學價值信念，是與中國古代人倫日常社會的機制緊密聯繫在一起的。因此，它的特殊主義的社會內涵與驅動力，一旦與普遍主義的價值理念與社會驅動機制相碰撞，就會發生價值信念的普遍主義與知識建構的特殊主義土壤相互疏離的情況。換言之，傳統儒學的普遍主義會受傳統儒家思想家的特殊主義處境的制約。於是，傳統儒學的普遍主義內生出兩種走向：一是在價值信念與社會環境相宜運行的情況下，傳統儒學的普遍主義知識不會受到社會環境的挑戰與顛覆，它會韌性十足地呈現其普遍主義的特徵。二是在傳統價值信念與新生社會環境出現衝突、甚至對峙的情況下，儒家思想家就會竭盡全力捍衛價值與環境的相宜機制，拒絕為普遍主義價值信念建構相應的新型社會環境，從而導致普遍主義的價值信念與“特殊主義的”社會命運即唯獨屬於“中國的”現代命運之間的結構性衝突。

於是，從普遍主義轉向特殊主義的奇特景象便浮現出來：傳統儒家的價值信念之普遍主義的捍

衛,構成現代儒家的基本價值立場;現代儒家對現代本身的普遍主義認知,受內心確認的傳統儒家普遍價值的擠壓,缺乏認同空間;儒家普遍主義的價值信念與特殊主義的現實認知之間的衝突,催生了“古今之變”向“中西之爭”的轉移。而且,“中西之爭”的地域思維,也就是特殊主義的思維,主導了人們對“古今之變”,也就是現代的普遍主義價值與現代的社會體系之間相宜性運作機制的認取。於是,這樣的轉變,將儒家價值拽下普遍主義的平台,使之成為“中國”、“傳統”的價值形式,也相應地造成儒家價值宣示與儒家知識建構之間的高度緊張。這種緊張呈現為一種乖張的組合:將一種文化體系兼有的普遍與特殊、普遍主義與特殊主義切割開來,將“現代”處境中的強勢文化體系,視為是普遍主義取向的;將“現代”處境中的弱勢文化,視為是特殊主義取向的。於是,三種相關的知識現象疊加呈現:一是儒家致力批判和抑制囂張的西方普遍主義理念,倡導和維護基於中國傳統的特殊主義理念,成為一種獨特的知識建構進路;二是現代儒學陣營中有學者甚至只是在中國現代的特殊處境中,展開儒家的價值辯護與知識構造;三是而從更為廣闊的視野看,中國知識界甚至將普遍主義視為西方思想的顯著特徵,並對之展開嚴厲的批判與明確的拒斥,且以此來提示人們拒斥普遍、普遍主義,乃是維護“中國”、“傳統”的必須。

從“普遍”轉向“特殊”,因此展現出兩幅畫面:一幅畫面是跟儒學知識建構直接相關的畫面。在這幅畫面上,儒家思想家將其現代知識建構活動,安放在西方普遍主義的知識平台上:一方面認同這些現代知識建構的價值準則與知識規範,前者以其對民主價值的認取為代表,後者以其對科學的認同為標誌;另一方面則以“中國”、“歷史”上早就形成了自具特點的民主與科學為據,建立其特殊主義的、“中國的”現代話語,明面上似乎是夯實了自己對原生於西方的“現代”普遍主義話語的認肯,實際上是以從傳統開出的、中國的現代話語消解源自西方的現代普遍主義話語。這種話語的特殊主義傾向,是顯而易見的。在這幅畫面上,有一部代表作令人矚目,那就是引起廣泛反響的港台海外新儒學的標誌性作品《為中國文化敬告世界人士宣言》。在現代新儒學三個代際的劃分中,1949年以前的現代新儒學第一代,勉力開創了儒學的現代論說,但反響有限;1949~1990年代的港台海外新儒學,是為現代新儒學的第二代與第三代。^④相比而言,第三代處在中西比較的文化處境中且生長於1980年代,因此比之於第二代以中西文化比較來尋求傳統的現代出路,學習西方來實現中國的現代轉變的人生親證來講,後者對從“普遍”轉向“特殊”的時代背景,會有更多的深切感受和切膚認知。

因此,他們在中西方知識的認知上,更樂意以一種差異性來對待“現代”、去親和“傳統”。“我們之所以要把我們自己對國家文化之過去現在與將來前途的看法,向世界宣告,是因為我們真切相信,中國文化問題,有其世界的重要性。我們姑不論中國為數千年文化歷史,迄未斷絕之世界上之極少的國家之一,及十八世紀以前的歐洲人對中國文化的稱美,與中國文化對於人類文化已有的貢獻。但無論如何,中國現有近於全球四分之一的人口擺在眼前。這全人類四分之一的人口之生命與精神,何處寄託,如何安頓,實際上早已為全人類的共同良心所關切。中國問題早已化為世界的問題。如果人類的良心,並不容許用核子彈來消滅中國五億以上的人口,則此近四分之一的人類之生命與精神之命運,便將永成為全人類良心上共同的負擔。而此問題之解決,實繫於我們對中國文化之過去現在與將來有真實的認識,如果中國文化不被了解,中國文化沒有將來,則這四分之一的人類之生命與精神,將得不到正當的寄託和安頓;此不僅將招來全人類在現實上的共同禍害,而且全人類共同良心的負擔,將永遠無法解除。”^⑤

這一段話頗能反映現代新儒家第二代群體基本關切的籲求,相當典型地呈現了他們在世界與中國的比較框架中,關注現代進程中中國、尤其是中國文化無處安頓的窘迫現實。他們意慾以中國

文化對世界所具有的獨特價值立論,呼籲“世界人士”重視中國文化的現代處境與世界命運。這是一種處在世界文化外懸於中國文化之外的思路,而籲求“世界人士”關注“四顧蒼茫,一無憑借”的中國文化現狀,並在關注人類命運的大視野中,著重關注“中國的”生命與精神。四人對中國文化的深情,溢於言表、深切感人。但從知識建構上講,卻讓人有些倒懸的疑惑:在現代處境中,中國最緊要的問題應當是實現政治、經濟與文化的現代轉變,而不是以對中國文化的歷史眷顧,來應對中國的現代挑戰;同理,不是以“世界人士”對中國的同情與敬意來遮蔽中國古今之變的大問題,而是以中國人對自己文化發展的現代籌劃來克盡中華民族對世界發展的應擔之責。這是一種心境的特殊主義促成的認知的特殊主義,進而由認知的特殊主義鑄成知識建構的特殊主義:中國的現代發展步伐,以及中國與現代世界演變的一致步調,都不是中國面對的最緊要問題;相反,現代世界應當看在中國的悠久歷史,以及曾經對現代世界興起所做貢獻的份上,以對中國的特殊感情形成獨特的認知與尊重。以此為社會氛圍前提,傳統儒家的普遍主義價值與知識建構情懷似乎失落了,而現代儒家那種以中國文化與現代文化差異性辨識的特殊主義思路浮現了。現代新儒家知識建構之從普遍轉向特殊、從普遍主義轉向特殊主義的思維傾向,鮮明呈現出來。

另一幅畫面是中國知識界解讀現代知識時致力批判普遍主義而呈現的畫面。在這幅畫面上,學者們幾乎一致地指認,普遍主義是西方擅長的思維方式與知識建構模式,而中國必須對之進行明確的批判,從而為中國思想學術找到自己的現代位置。這是一種更為明顯的、以中國特殊主義拒斥西方普遍主義的知識建構進路。學者馬德普指出,一方面,普遍主義是一種西方化的產物。“各國文化傳統中都或多或少帶有普遍主義的因素,但西方文化傳統中的普遍主義因素最為突出,或者說普遍主義是西方文化的一個顯性基因。從西方文化的源頭古希臘文化開始,到今天在西方社會中佔支配地位的自由主義意識形態,普遍主義是一個貫穿始終的思維方式,雖然其表現形式和內容有很大的不同。”^⑥另一方面,他認為,這種基於西方文化特殊性凸顯出來的“普遍主義”,其實就是為自己的霸權利益服務的知識工具。^⑦再一方面,他認為,必須將這種普遍主義還原為它實質性的特殊主義,並以特殊性與普遍性的辯證理解對之加以超越。^⑧既然普遍主義具有其內在缺陷,便需要有更為合宜的理論替代之。馬德普將歷史主義視為普遍主義的替代者,並認為歷史主義相比於普遍主義,具有遠為明顯的理論與實踐優勢。歷史主義不僅融合傳統主義、現實主義和理想主義,而且促使它們對話,開拓出一個開放情形,教條性、乾癟化的普遍主義,當然喪失了它的存在理由。

而在國內產生過不小影響的在美華人學者張旭東,也在系統批判西方的普遍主義理論的基礎上,籲求推動形成一種西方文化與非西方文化平等相待的局面。他強調指出,“在自然科學和形式邏輯之外,一切普遍性或真理只能是特殊性之間,或者說種種非真理、半真理或片面真理之間競爭和鬥爭的暫時結果和表達。也就是說,它們不僅在歷史意義上是變化中的矛盾的對立統一體,在具體的社會、文化、制度、價值觀、利益立場甚至審美趣味上,也都是特殊的,這種特殊即使在謬誤的意義上,客觀上也是朝向普遍性和真理的歷史運動的環節、方向和具體步驟。換句話說,普遍性只能是內在於並發揚自種種特殊性具體形態的普遍性渴望、普遍性因素、普遍性自我期許和自我理解,但作為客觀歷史形態的普遍性,卻必須建立在承認、接受、共識和一定程度上的人類共同經驗、共同訴求的基礎上,也就是說,建立在不同的、作為‘特殊的普遍’的種種特殊性形態對普遍性概念的追求、貢獻、建構和不斷完善的基礎上。”^⑨

在馬德普與張旭東之間的相似性,是很容易被人們捕捉到的:在一種將西方知識的普遍性視為現代弊端導因的基點上,兩位學者不約而同地將歷史主義、民族主義、特殊主義,視為普遍主義的解

毒劑。稍加分析可知,兩位對普遍性、普遍主義的批判,在知識論上是有其成立的理據的。但反轉性批判的成立理由,可能為他們所忽視。這不是筆者關心的重點所在。重點在於,兩位學者對西方現代知識引導的、對非西方的無視所表達的不滿,與現代新儒家所持的知識立場是多麼的一致。這提醒人們,現代新儒學建構起知識立場的進路,恰好與中國思想學術界的整體精神氛圍是高度吻合的。正是在批判並拒斥普遍主義的前提條件下,現代中國儒家走向了以歷史、民族和國家為由,對傳統儒學進行辯護,對現代儒家如何承繼傳統儒學關注有加,對現代弊端的反思、以及相應地對傳統儒學的張揚,構成他們現代儒“學”建構的關聯方式。但中國如何真正有效推進現代轉變進程、完成古今之變,在他們那裡反而不成其為問題了。

二、人的突破與軸心期理念

現代新儒學是在與傳統儒學迥異的精神環境、知識氛圍中建構自己的知識體系的。這就不能不對現代儒學的知識傾向、基本風格、論題確立、論證進路、基本意圖產生重大影響。無疑,需要確認因此帶來的儒“學”基本品格的決定性變化:傳統儒學在知識類型學上的普遍主義歸屬,已經變而為現代儒學在知識類型學上的特殊主義進路。這是一個非同小可的改變。因為它不僅對儒學的精神氣質做出了根本改變,而且也讓儒學成為知識上重在自辯自存的智性嘗試,更且將儒學與“中國的”傳統走向、歷史處境與現代命運內在掛起鉤來,從而將現代儒學建構成不同於傳統儒學知識傾向的知識體系,並且尋求一種獨立於“現代”普遍知識之外、或與現代知識體系相比而言,自具其獨特性或特殊性的知識體系。一方面,這樣的努力,確實將陷入發展落後狀態的中華民族如何堅韌自救的問題凸顯出來,發揮出讓中華民族意識到民族危機的警醒作用,促使人心生民族文化前景堪憂的憂患意識,催生人們為民族與國家前途竭心盡力的行動意願。另一方面,這樣的嘗試,也讓強弱對比鮮明的中西文化,各自安頓在催生其知識體系的歷史環境之中,俾使兩者的普遍性與特殊性各自歸於其文化傳統名下,而不致於讓中國現代文化面對一個窘迫的處境。

現代新儒學在知識建構上大致依循的特殊主義進路,是對傳統儒學知識建構上遵循的普遍主義進路的一大扭轉。人們也許會因此提出一個質疑:如果這一轉向果真發生了的話,那麼現代新儒學還有理由被稱作儒學嗎?回答是肯定的。因為在價值立場上,現代新儒學毫不隱晦地宣示了自己對傳統儒家價值信念的堅定守持。這種價值立場上的一以貫之,正是傳統儒學與現代新儒學共同構成貫通古今的儒學脈絡的最根本理由。但是在知識類型學上講,現代新儒學卻表現出不同的知識傾向,不同於傳統儒學的普遍主義,它以特殊主義為顯著特徵。這種知識建構路向的轉變,對現代新儒學的知識建構發生了根本性的影響:它讓現代新儒學表現出維護中國既定歷史文化傳統的堅定性,也讓現代新儒學表現出知識論題上的中西辨異的地方性與民族性特質,還讓現代新儒學表現出慨然接受現代價值、具體排斥現代規範的特別性。因此,當人們試圖釐清儒學是否可以在知識建構方式維持一個統一進路的時候,就會面對一個是回到傳統儒學在知識類型上的普遍主義進路呢?還是在多元現代的處境中秉持有利於儒學自存自辯的特殊主義進路呢?抑或是以傳統儒學的普遍主義抗衡現代的普遍主義、或將儒學統一在現代普遍主義的旗幟下而融入普遍主義的知識陣營呢?這是需要分三步加以清理的複雜問題:首先,傳統儒學是否遵循的是知識建構的普遍主義進路。其次,現代新儒學知識建構的特殊主義進路,是否違逆了傳統儒學的知識規訓。再次,現代新儒學對現代知識體系採取的總體性特殊主義立場,對於它嘗試接納的現代價值與知識會否構成排斥。

首先從傳統儒學的視角來辨析一個至關重要的問題:傳統儒學在知識類型學上究竟歸於普遍

主義、還是歸於特殊主義？如前所述，這會遭遇理論上的解釋難題。因為，其一，從方法的視角看，特殊性與普遍性的關聯，讓人們根本沒有理由將某種知識體系歸於單純的普遍性知識，抑或歸之於純粹的特殊性知識。但亦如前述，一個知識體系在什麼意義上可以兼得特殊性與普遍性呢？又在什麼意義上無法同時顯現出等值的普遍主義或特殊主義知識傾向呢？就前者講，古今任何一個龐大的知識體系、尤其是人文社會科學知識體系，在它足以成為自成體系的知識體系的意義上，它都是兼具特殊性與普遍性特徵的，因此也就會表現出普遍主義與特殊主義的共存性。這種共存性，是由這一知識體系的具體催生時空、人物和實際認知奠基的，同時也是由這一知識體系所包含的超越具體時空、人物和實際認知的普遍性所呈現的。假如一個知識體系僅僅與它的依存時空、人物和認知關聯，它就會因為這些條件的迅速變化，而失去繼續存在的理由；假如這個知識體系單純依靠空洞、抽象、乾癟的教條，就試圖超出它的依存環境而發生持續的影響，並構成涉及這一知識問題就必須依循的基本戒條，那也實屬一種幻想。依據特殊與普遍的辯證法古訓，人們必須在兩者的相互性視角理解它們之間的關係。那麼，將儒學歸於普遍主義或特殊主義一端，理由何在？其二，如果斷言傳統儒學是普遍主義的，現代新儒學也必須是普遍主義的，而源自西方國家的現代知識體系同樣是普遍主義的，那麼，普遍主義的知識建構之間，怎麼會出現結構上的衝突，甚至表現出無法兼容的對立性特點呢？因此，會否是這三種普遍性知識體系之間各有設定的特殊性與普遍性標準，因此在各自的知識建構是兼容的；而在彼此發生關聯時，表現得不兼容了呢？於是，普遍主義的唯一性、絕對性、類同性，會不會因此遭遇特殊主義的多樣性、相對性、具體性的挑戰，並因此讓普遍性顯得不堪一擊，而各自回歸特殊性的本來定位呢？或者說既然各有其特殊性與普遍性內涵，那麼相安無事、各循其規不是更好？因此，對傳統儒學在知識建構上究竟屬於普遍主義還是特殊主義的分辨，是不是就此喪失了辨析理由？

上述兩個質疑，自有其道理。但兩個質疑無法從根本上否定關乎傳統儒學在知識建構上是否屬於普遍主義的提問。原因很簡單。儘管所有人文社會科學知識都出自具體時空中的某些思想英雄，但他們的關注一定是超出他們所處的具體時空的限制，他們才足以做出具有普遍特性和普遍適應性的思想與知識貢獻。換言之，只有一種知識體系呈現出切近唯一存在、並呈現其普適的真理性的時候，它才足以成為具有普遍性意涵的知識。否則，一切被限定在具體時空中的實際知識，會很迅速隨時空條件的變化而改變，隨風而去，全然無存。就此而言，唯有那些在“多”中展示“一”、揭示“相對”中的“絕對”、闡釋恆久不變之理的知識建構，才具有綿長的生命力。基於此，只有從傳統儒學知識建構的普遍主義特質著眼，才能真正理解儒學知識體系的類型學特徵，而不至於將其侷限在歷史發生的具體時空範圍內，將其限定為僅僅對中國具有重要價值的知識體系，或僅僅在中國之成為世界一個不可或缺的組成部分的意義上才具有相對廣泛價值的知識系統。

傳統儒學的知識類型學歸屬，是在儒“學”的歷史發生學的比較意義上提出的問題，對此的解釋，旨在呈現儒學在知識體系上的類型特徵，而非建構這一知識的發生條件或歷史背景、民族適應與國家屬性。這是對儒家知識體系的一種類型學 (typology) 的探究，而非發生學 (embryology) 的分辨。前者注重的是對先後出現的儒學知識所共同具有的知識特徵進行的概括或歸納，後者強調的是對先後出現的儒學知識在初始條件上的關聯性；前者重視的是對不同類型的歸類、尤其是對理想類型的凸顯，後者突出的是起源條件追溯；前者對構成一個類型的諸要素之關聯結構高度重視，相對忽略構成要素的具體狀態與作用方式，後者對構成一事一物的源生條件非常重視，但對它與其他事物的類型差異不太看重；前者的普遍性、同質化特點比較強，後者的特殊性、歷史性特點較為突

出。^⑩對儒學的知識類型學探究,旨在於凸顯儒“學”在知識建構上的共同特徵,而非儒家、儒者對其價值信念的表達與生活方式的實踐。這是一種旨在彰顯儒家的共同知識傾向,而不根據價值聲稱、即是否秉承儒家的價值信念來判斷是否屬於儒家陣營的進路,其判斷儒家之“學”的類型學根據,既有古今儒學類同性的類型學主要維度,也有古今儒學差異性的類型學視角。但主要著眼點在前者。因為這是類型學方法比較為人注重的一個截面。

從知識的類型學視角看,傳統儒學屬於典型的普遍主義知識體系。這可以從兩個角度得到強有力的證明:一是傳統儒學創生之始,就以其對“人”的覺醒,呈現出關於“人”的普遍主義知識建構的根本特徵,並相沿以下,成為後起儒“學”普遍主義知識建構的基本辨認指標。二是傳統儒學在確定其個體心性儒學與社會政治儒學的雙向度的知識建構時,自始至終秉持的是一種“人同此心,心同此理”的知識建構原則,並以此統率傳統儒“學”的所有論題,讓儒學的知識整體特點,保持了普遍主義的知識特質。

儒家“人”學之所以成為觀察儒“學”知識類型學的一個重要視點,是因為任何一個龐大的人文社會知識體系的構造,需要首先從“人”的建構切入,在對“人”的價值貞定與知識解釋上,可以循兩條線索展開,一者,如果是在具體時空條件下對人的實際境遇、群體狀態與歷史處境進行思考,那就是特殊主義的取向。二者,如果對人的普遍本質進行概觀,且對人的一般活動模式進行建構,那麼它就是普遍主義的取向。儒家“人”學,依循的明顯是後一進路。而儒家“人”學作為儒家知識體系的一個至關重要的組成部分,其“人”,不是對歷史性的、具體化的、多樣性的芸芸眾生之“人”的描述、刻畫、分析與提煉,而是對高度同質化的、大寫的、具有不可化約價值——是目的、而非工具之“人”的凸顯。這是儒學開其端緒就確立起來的普遍主義知識進路。“人”學之所以成為傳統儒學知識體系一個極為重要的組成部分,既是因為“人”學建構成爲儒家知識建構的基礎,以其人學建構,預設了儒家整個知識體系的人文性與普遍性;也是因為“人”學成爲儒家建構起倫理學、政治學內在關聯的倫理政治體系的理論基石,呈現出儒學在普遍性的基礎上高度凝練、抽象的理論思維水平;更是因為儒家“人”學由此凸顯了與世界各大文化—文明體系相互貫通的普遍主義知識取向,從而成爲人類知識史共同推崇的古典知識瑰寶。這不是一個崇信儒家價值才會相應承認的知識史成就,而是超越價值信念之上的、普世認同的知識史業績。從其貫通中外古今、屹立於人類知識史的輝煌紀錄來看,更可以充分證明它不是僅因其“博物館中的歷史收藏物”^⑪的觀賞價值而被人們研究和讚歎的。

儒家“人”學在知識體系的構成上,可以區分出原生與衍生兩個結構。從儒家“人”學的原生結構來看,圍繞“人”的發現,建構貫通整個中國古代的儒家人學體系,正是儒“學”在知識類型學上歸屬於普遍主義類型的最直接、最關鍵和最重要的標誌。原始儒學的創生,就是對“人”的偉大覺醒的結果。這不僅是對人的目的性價值的自覺承諾,也是對“人”的知識的一次系統建構與歷史性超越。在儒家人學知識建構之前,中國社會政治史與思想觀念史上對“人”的價值認取已經萌動,對人的知識已經有所積累。這就是在“以德配天”的神性框架中呈現的中國早期人學理念。但這種離天思人的理念,還只是在古代國家的中央權力人爲意識到權力替代所導致的穩定權力的挑戰面前,所做出的一種應急性反應,遠遠沒有達到理論表達或知識建構的高度。只有在孔子那裡,儒家“人”學在其創立的“仁學”的闡釋中,才真正具有了理論自覺與知識高度。孔子對“仁”的解釋,不是依循概念的內涵與外延來做出規定,而是依據不同情景爲之提供描述性定義。但關乎人學的價值定位與知識要點,下述幾個方面是值得重視的:其一,儒家人“學”重視從人際關係上理解“仁”這一關係到“人”的本質的規定性,以及“仁”之作為社會認同性建構的決定性條件。“樊遲問仁。子

曰：‘愛人。’問知。子曰：‘知人。’樊遲未達。子曰：‘舉直錯諸枉，能使枉者直。’樊遲退，見子夏曰：‘鄉也吾見於夫子而問知’，子曰：‘舉直錯諸枉，能使枉者直，何謂也？’子夏曰：‘富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。’¹⁰這是體現儒家人學精髓的一段對話：從仁者愛人的角度講，證明儒家人學的核心理念“仁”，是以一個人關愛、友愛、愛護他人為特質的；從人的聰明睿智上講，就是善於了解和辨識人，這是從社會關係的角度對人做出的理解；從社會政治組織的建構與運行上講，就是將仁的社會政治關係基本規則確立起來，真正讓正直的人居於社會政治主流地位或領導地位，從而影響和矯正那些不太正直的人，並促使他們遵循正直者確立的社會政治規則。這是三層遞進的人學或仁學表述，既簡明扼要，又清楚可行。從而既為人們理解“仁”的價值理念，更為人們把握“仁”的知識內涵提供了大關節目。

在原儒眼裡，“人”之所以具有人性與尊嚴的原因，就在於“主觀”之人可以在“對象化”的人那裡獲得情感共鳴，生發友愛之情，從而從人類之類同性的高度，形成相互的友善相待、彼此關愛與相互扶助的親和性。“仲弓問仁。子曰：‘出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。’”¹¹以中恭敬如儀的態度對人，以同理心與他人相處，不僅不會惹人討厭，相反一定會催生共情，讓人真正樂意善待他人。在這裡，“己所不欲，勿施於人”被稱為倫理學的“金規則”（the golden rule），因為這一規則將人與人之間的倫理關係確定為一種善意起點的相互對待，從而遠遠高於一般行為倫理規則（銀規則）、非道德規則（銅規則）與反道德規則（鐵規則），¹²讓規則的高下之分以合於常識的面目呈現給人們，促使人形成循守規則的高下感與次序性。這對人形成自覺的倫理意識，也就是常識性的做人之“學”識，具有重要的意義。

其二，人之為人，除開其作為目的性的存在本質，還因為人能夠循守必要的規則，從而形成有益於維護人的價值與尊嚴的社會政治秩序。“顏淵問仁。子曰：‘克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？’顏淵曰：‘請問其目。’子曰：‘非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。’”¹³依據這段對話可知，儒家仁“學”，除了可以說是人“學”之外，也可以說是秩序之“學”。從一般的理解上講，就“克己”而言，乃是一個具有倫理道德意識的人，在行為上可以克制自己，讓自己的行為保持在禮儀規則的範圍內；同時，謹遵禮制，即謹慎遵守慣例性的習俗與規則，讓自己的社會合規行動成為整個社會的基本秩序的保證。而克己與復禮的直接關聯，則顯示出儒家仁“學”在社會政治倫常上面將個人德行與社會規則貫通起來的理論穿透力，這是一種將個人、社會與政治進行關聯審視的知識進路，是得以促成個體倫理、社會道德與政治規則一線打開的知識體系的進路。至於一個人的社會合規，也就是如何謹守禮制的問題，原儒對之做出了四個方面的枚舉型說明：即人的視、聽、言、動，都必須杜絕那種不合乎禮制的行為。這不是一種對合於禮制行為的正面闡述，而是對不合於禮制行為的負面性拒斥。這也是一種儒“學”知識建構善於從兜底的角度做出闡述的典型表現。

其三，儒家“仁”學在社會政治空間中的互動狀態與理想情形，原儒也做出了相應的解釋。從人與人的互動關係角度看，之所以人們可以在仁德的引導下促成一種友善的倫理親近關係，就是因為彼此克制、相互善待的行動，會塑就一種兄弟般的社會機制。“司馬牛憂曰：‘人皆有兄弟，我獨亡。’子夏曰：‘商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也。’”¹⁴只要一個人做人嚴肅認真而沒有錯失、對人恭謹如儀而富有禮節，天下人便會像兄弟般相待。正因為在人與人之間可以形成兄弟般的關係，因此，人與人之間在做人做事上，也就相應地能夠實現相互扶助的社會政治目標。孔子與子貢的一段對話，明確闡述了這樣的看法。“子貢曰：‘如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！堯、

舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。’”^⑩這是一個明顯劃分出社會政治運行目標層次的論述：如果將前述“己所不欲，勿施於人”作為一個人在對人動機上確立善待他人的原則，那麼，他與人相處的結果，就會分出這裡所講的兩個層次來——一個層次是己相關的“仁”的層次，這就是一個人自己想要成為一個人，也要幫助別人成為一個人；而自己試圖富貴發達，也要幫助別人富貴發達。在這個層次上，己關係是一個互幫互助的關係狀態，而這個互幫互助所仰仗的認知模式或思考方式，便是設身處地、推己及人、成己成人。這是一種對社會機制做出的相互性推斷，由此形成一種社會認識論。另一個層次是己互助的“聖”的層次。在這個層次上，一個人、尤其是一個有著扶助他人的權力與資源的人，已經遠遠超出了己互助的行為目標，達到了廣泛提供好處於民眾，而使民眾得到所需要的接濟的、冷暖與共的理想狀態。在這個“聖”的層次，即便是人人讚許的古代明君，也都還存在不足，可見其高懸的理想目標，幾乎達到了社會政治運行的終極狀態。廣而言之，這既是對兼濟天下的聖王的理想期許，也是對“達則兼善天下”的潛在可能的每一個人的最高期許。這是儒家人“學”對人、對社會、對政治進行的最高遠的展望。

孔子人“學”是儒家人“學”的創生結構。在一般所謂原始儒家的思想史闡釋中，人們將孟子與荀子也納入原始儒家的範疇加以討論。這是一種需要解釋的思想史定位。原因在於，孔子的時代不僅明顯先於後兩人，而且孔子的人“學”是後兩人的價值基石、思想源泉與知識源頭。因此，在儒學的知識建構史上，應當給予孔子一個審視儒家人“學”的、獨立的先發地位：唯有在孔子將大寫的“人”鮮明凸顯以後，儒家人學的後續論證才會浮現，其知識推進的線索才能夠呈現出來，讓人同此心、心同此理的兩個人學子結構攜手出場。

自然，儒家人“學”的創生，不是一個孤立事件：這不僅是指儒家之外的其餘各家如道家、墨家、法家等等，都在不同視角提供了關於“人”的古典原創知識；也是指，在同一時期的古代世界範圍內，不同文明都出現了關於“人”的觀念與知識突破。就前者言，諸子百家對人學的貢獻，從知識體系的角度講，不如儒學、尤其是儒家人學創始人孔子的深入、系統。就後者論，從儒家人“學”發軔同一時期的世界觀念史來看，正處於主要文明體同時發生“人”的覺醒的“軸心時代”（the Axial Period）。無論是在現代獨領風騷的西方文化，還是作為東方國家的中國與印度，都出現了“人”的價值覺醒與人學知識建構。儘管這三大文明對“人”的發現各有特點，表現出某種地方性、特殊性與歷史性，但從它們共同發現的都是“人”來講，這是普遍主義價值與知識在人類歷史上第一次浮現而出的鮮明標誌。正如系統論證“軸心時代”的德國著名思想家雅斯貝斯所指出的那樣，人的覺醒、人“學”的建構，一方面，一定是基於普遍主義的突破或發現，不同於基督教自視基督降臨是為世界歷史軸心，它不是哪個宗教流派、文化體系或文明機制的獨自發現，而是所有宗教、文化與文明的共同突破：“假若存在這種世界歷史軸心的話，它就必然在經驗上得到發現，也必須是包括基督徒在內的所有人都能接受的那種事實。這個軸心要位於對於人性的形成最卓有成效的歷史之點。自它以後，歷史產生了人類所能達到的一切。它的特徵即使在經驗上不必是無可辯駁和明顯確鑿的，也必須是能使人領悟和信服的，以便引出一個為所有民族——不計特殊的宗教信條，包括西方人、亞洲人和地球上一切人——進行歷史自我理解的共同框架。看來要在公元前 500 年左右的時期內和在公元前 800 年至 200 年的精神過程中，找到這個軸心期。正是在那裡，我們同最深刻的歷史分界線相遇，我們今天所了解的人開始出現。我們可以把它簡稱為‘軸心期’（Axial Period）”^⑪這一歷史哲學的斷言，凸顯出儒家仁“學”建構時期，關於“人”的世界範圍的共同突破。有所有寬泛意義上的宗教所共同拱頂出來的大寫的“人”，不是特殊的、民族的、國家的或宗教的人，而是人

類自我理解的共同行為主體之人。它們的高度同質性,正是普遍主義思維驅動的結果。

因此,另一方面,由於中西印同時覺醒的“人”,不是歷史的、民族的或國家屬性的具體的或小寫的人,而是超越歷史、民族與國家屬性的大寫的人。故而,這是只有在普遍主義視角才能理解的共同之“人”。“世界上所有三個地區的人類全都開始意識到整體的存在、自身和自身的限度。人類體驗到世界的恐怖和自身的軟弱。他探詢根本性的問題。面對空無,他力求解放和拯救。通過在意識上認識自己的限度,他為自己樹立了最高目標。他在自我的深奧和超然存在的光輝中感受絕對。這一切皆由反思產生。意識再次意識到自身,思想成為它自己的對象。……這個時代產生了直至今天仍是我們思考範圍的基本範疇,創立了人類賴以存活的世界宗教之源端。無論在何種意義上,人類都已邁出了走向普遍性的步伐。”^⑩雅斯貝斯的這一看法,具有確定人的覺醒之世界主題和普遍主義特質的作用:它提醒人們,軸心時代“人”的覺醒、人“學”的建構,不是建立在民族、國家、歷史、宗教特殊性基礎上的思想—知識事件,而是建立在世界範圍、普遍主義,超越具體的民族、國家、宗教、歷史約束基礎上的思想—知識事件。這是人們在特殊主義視角所難以看到的世界歷史共同性、人學知識建構的普遍性,以及其中任何一個具有特殊性內涵、但卻更以普遍性探究為目的的人學知識所具有的相類性、確定性與必然性。基於此,人們才能準確理解孔子創建的仁學之“人”學的普遍主義精髓,才能準確定位儒“學”躋身軸心期核心文明行列的最重要支持理由。

三、心與理:互嵌的兩大論域

儒學的原創權屬於孔子,儒學的闡釋則由儒家後學承擔,由此,形成了儒學的知識傳承關係和歷史演進線索。在儒“學”體系中,初期的完型結構由兩位至關重要的思想家完成:一是孟子,對人之為人的心理—精神根據進行了透徹的闡釋;二是荀子,對人定社會政治組織方式做出了深入系統的建構。由此將儒“學”的總體面目展示給世人。之所以孟、荀對儒學做出了決定性貢獻,是因為他們從兩個關聯的幅度上,完整地呈現了儒學關於個體心性之學與社會政治之學的兩個清晰面相。

孟子對儒“學”做出的最大貢獻,就是最大限度地承接了儒家價值立場,並予以知識上最堅定明確和清晰透徹的闡釋。就前者,孟子以善性四端說給予了深刻的挖掘;以後者,孟子以仁心仁政的直通建構給予了系統的證明。統合起來看,孟子儒學知識建構的方法基礎,正是人心相同,這是一種極為典型的普遍主義知識進路。就孟子的善性四端說而言,他首先強調的是人心皆具的善良,“孟子曰:‘乃若其情,則可以為善矣,乃所謂善也。若夫為不善,非才之罪也。惻隱之心,人皆有之;羞惡之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。惻隱之心,仁也;羞惡之心,義也;恭敬之心,禮也;是非之心,智也。仁義禮智,非由外鑠我也,我固有之也,弗思耳矣。’故曰:‘求則得之,舍則失之。’或相倍蓰而無算者,不能盡其才者也。《詩》曰:‘天生蒸民,有物有則。民之秉彝,好是懿德。’孔子曰:‘為此詩者,其知道乎!故有物必有則;民之秉彝也,故好是懿德。’”^⑪這段話的三重知識含義,是理解儒家人“學”心性面相的重要指引:一是善心,具體而言就是惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心,是人人皆有的善良之心;二是天性善良之心會沉澱為倫理道德的支柱性規範,這就是仁、義、禮、智;三是人人都明白善惡的分界,並且都滿心喜歡善好的品德。這在人之為人的本質規定性上,將善心夯實在確定什麼是人的基本答案的位置上,從而確立起儒學之解釋“人”的本性的知識進路。

就後者,也就是人心與仁政的內在關聯來講,孟子指出了人皆相同的善心,通向與之相同的仁政,乃是從個體心性修養落實為社會政治過程的一個必然,兩者之間,並無任何需要逾越的溝壑或

障礙。“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”²⁰在這段話中，孟子不僅再次確認了人皆有之的善心，並且將人的善心作為判斷人與非人的唯一標準。而且借助於“孺子入於井”的經典個案，說明了人之善性表現是可以超越社交考量、村社與朋友讚譽和厭惡淒厲呼救聲音這些外在的影響因素的。進而他強調在善性的自我維護與外部表現上，確實存在一個夯實與擴充的問題，夯實與擴充善性乃是侍奉父母與安定天下的前提條件。基於此，人的善“心”，成為人皆相同的人之本性體現；而仁政，則成為善良本心塑就為政之“理”的結果。在孟子對孔子人學知識的進一步闡釋中，他確實提供了知識增量，讓儒家人“學”在善心相通，善政相同的兩個端點上，同時強化了孔子所確定的人與人發生關聯時相待的基本原則。

荀子在善心相通的角度，沒有對傳統儒家人“學”提供知識的增量；但在善政相同的角度，則為儒家人“學”提供了明顯的新增知識。不同於孟子將良心與仁政直接勾連起來的解釋進路，荀子重視的是仁政、或者按照荀子自己的用語“王者”之制來講，他對傳統儒家的為政之“理”進行了系統的推進。在荀子看來，仁政之所以必要且重要，一是因為治國需要一套禮制，否則國家就得不到治理。“故先王聖人為之不然：知夫為人主上者，不美不飾之不足以一民也，不富不厚之不足以管下也，不威不強之不足以禁暴勝悍也，故必將撞大鐘，擊鳴鼓，吹笙竽，彈琴瑟，以塞其耳；必將錡琢刻鏤，黼黻文章，以塞其目；必將芻豢稻粱，五味芬芳，以塞其口。然後眾人徒，備官職，漸慶賞，嚴刑罰，以戒其心。使天下生民之屬，皆知己之所願欲之舉在是於也，故其賞行；皆知己之所畏恐之舉在是於也，故其罰威。賞行罰威，則賢者可得而進也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。若是則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和，則財貨渾渾如泉源，沄沄如河海，暴暴如丘山，不時焚燒，無所臧之。夫天下何患乎不足也？故儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。”²¹二是因為社會存在的構成狀態所註定，在他看來，“明分使群”是禮制的精髓所在。“人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。故美之者，是美天下之本也；安之者，是安天下之本也；貴之者，是貴天下之本也。古者先王分割而等異之也，故使或美，或惡，或厚，或薄，或佚或樂，或劬或勞，非特以為淫泰夸麗之聲，將以明仁之文，通仁之順也。”²²以仁德為核心，禮制為驅動，構成社會之成為社會的理由——“群”，今天的社會學者將社會學譯為“群學”，用意在此可解。

荀子關於社會形成與維持的知識關注點，投射於“王制”的設計。在荀子的論證中，王者之政、王者之事、王者之論，都是要以“惟齊非齊”的原則來處置。重中之重，就在於依循天地之理、確立長治久安之道。換言之，在人心同然的基礎上，凸顯為政同理的格局。“以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，舍是而天下以衰矣。天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之，貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子，則天地不理，禮義無統，上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭、朝

聘、師旅一也；貴賤、殺生、與奪一也；君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；農農、士士、工工、商商一也。”²⁴禮制、或者說王道政治的精髓在此：依照天地運行的法則，確立萬世不易的統治秩序，正是由(仁)心通理的一個結果。此間，普遍主義的思維特點躍然紙上，明晰可見。

從孔子出發理解孟、荀，可知孔子創製的儒家仁“學”在將“人”推向一個人文社會知識的核心位置之後，其可能的兩個知識構成面，即個體心性儒學與社會政治儒學的知識建構，在孟、荀兩人那裡得到了深入系統的闡釋。相比而言，孟子在“人同此心”方面對儒“學”的推進，功效顯著；而荀子在“心同此理”方面對儒學的闡述，成效卓著。人“心”的基本結構、為政的核心法則(理)，成為孟、荀各自彰顯的早期儒學的一個重要知識面相。而這兩個知識面相都是以普遍主義的面目呈現出來的：前者是以普世類同的善心展現人的道德本質屬性的，而這一屬性的展現，正是通過“人皆有之”的普遍化表述展示給人們的。後者是以沒有例外的王道政治展現人的政治行為規則的，這一屬性的呈現，則是以社會政治運行的根本道理的普遍化歸納陳述出來的。孔、孟、荀三人構造了完整意義上的儒家原生性知識體系。這為此後的儒學思想大家們所依循，漢儒代表董仲舒，將天人之際作為重申儒家政治根本法則之“理”的“高級法”依據，不僅未改儒“學”的普遍主義特性，相反借助天的力量強化了它的普遍性特質。²⁵

從魏晉到隋唐，儒學的知識推進不明顯，但維持其知識建構的基本取向未曾改變，因此才有王弼的儒高於道的知識斷定，也才有韓愈在三教合一的時局下維護儒家普遍論的強烈主張。而對儒學重建至關重要的宋明理學，則通過對佛道兩家知識資源的借取、再造和超越，在固化儒“學”普遍主義立場的前提條件下，建立起了氣勢更大、體系更固、知識更廣、容納更強的儒學普遍主義知識體系。宋明理學的“天理”建構，將善心人性推向了一個更抽象、更類同、更普遍的位置，從而將儒、道兩家的相關知識納於自身，提供了更具涵蓋力的儒學知識體系重建成果。“天理云者，這一個道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭更怎生說得存亡加減。是它元無少欠，百理俱備。”²⁶這一可謂普遍化之理，在朱熹那裡得到進一步的確證，“以本體言之，則有是理然後有是氣；而理之所以行又必因氣以為質也。”²⁷“天下之理未嘗不一，而語其分則未嘗不殊。”²⁸這個理，與心相對而言時，它由心派生而出，“心包萬理，萬理具於一心。”²⁹這個理，既是萬物來源的本體之理，也是理解萬物存在的普遍認知之理，更是理解社會政治規則的類同性根據。“尊卑大小，截然不可犯，似若不和之甚，然能使之各得其宜，則其和也，孰大於是！”³⁰

而在陸九淵、王陽明那裡，這種心、理關係，就更是被闡揚為心對理的貫通性作用機制。陸九淵強調，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”³¹“心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。”³²這種心同理同的普遍主義思維，成為宋明理學，尤其是陸王學派的一大特點。“東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。”³³這完全是一種拒斥任何特殊性的普遍性主張，它既成為儒“學”在知識類型學上歸為普遍主義最直接、也最強有力的證據，也成為儒家普遍主義理念的一種最接近概念化的普遍主義表述模式。而王陽明也將心理貫通起來對待，強調指出，“理也者，心之條理也。是理也，發之於親則為孝，發之於君則為忠，發之於朋友則為信。千變萬化，至不可窮竭，而莫非發於吾之一心。”³⁴因此，只要在心上用功，就可以將社會政治生活中必須秉持的法則貫穿下去。“心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民，便是仁與信。只在此心去人欲存天理上用功便是。”³⁵純然的良心，既是社會政治法則自

身,也是社會政治法則的表現,還是社會政治法則得以保障的依託。這中間,排除一切特殊性的干擾,保持普遍性的心理本質,成為儒學知識建構的根本著力點。就此而言,宋明理學中的心“學”派甚至完全不同意理“學”派從特殊性出發發現普遍性的心理相通的進路,而尤其強調以一心主宰一切。因此,不是從事物物的特殊性下手去發現良心,而是從普照萬物的良心出發去踐行善行。前者可謂歸納性的儒學普遍主義,後者可稱演繹性的儒學普遍主義。“夫求理於事物者,如求孝之理於其親之謂也。求孝於理於其親,則孝之理其果在於吾心邪?抑果在於親之身邪?假而果在於親之身,則親沒之後,吾心遂無孝之力歟?”^⑧既然心、理相通之利是先有的,它就不會受事物物的特殊性影響,而能夠獨立自存、周遍地發揮作用。這是普遍主義思維最為典型的表現。可見,儘管宋明理學的心學派與理學派在序位普遍性還是特殊性上具有明顯的差異性,但在理的根本性質上所賦予它的普遍性,則是完全相同的。這是對後起儒“學”在知識類型學上對原始儒學的普遍主義立場的忠實繼承與自覺發揚。

由上可知,人同此心與心同此理,構成人們理解內聖之“不忍人之心”、外王之“不忍人之政”及其相互關係的兩個互嵌的構成面。人之所同之心,是一個什麼心?在早期儒家那裡,就是一個內涵了仁義禮智的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心,也就是赤裸裸的善心;在宋明儒家那裡,就是一個內涵誠、敬的澄明之心,它不僅能辨識善惡、尤其是能辨識惡,而且它還能將心與理打通,將德性的根本(心)與做事的法則(理)內在勾連起來,從而既保證善心引導的人心秩序、又保證仁政所呈現的社會政治秩序。心不是一個替代具體事務處置法則的善性良心;理不是一個缺乏善心依託的做事規則。即便是心同理同,但心同乃是理同的根本、依託與歸屬;理同,則是體現於事物物處置上的法則一致,無論是忠孝倫理、還是朋友關係,處置的法則都來源於理,根植於心——從事物物之理回歸心,是一個歸納意義上的普遍主義思維表現;從心與理投射於事物物,是一個演繹意義上的普遍主義思維體現。

四、“現代”內外與“新”儒學的缺失

如上所述,傳統儒“學”的知識類型學歸屬顯然屬於普遍主義。儘管這是一個可能會獲得廣泛認可的結論,但人們依然會質疑:現代新儒“學”似乎在知識建構上表現出一種顯而易見的特殊主義思路。這是一個儒“學”知識史上的根本性轉變。從傳統儒“學”的視角看,由於傳統儒家的價值與知識混生性,要清理出儒“學”的不同結構面,才能弄清楚儒“學”在知識類型學的歸屬性——就儒家價值信念來講,在價值個人決斷的角度看,它是一個個人內心決斷的問題;在國家給定或倡導價值的視角看,是一個由國家權力塑造社會偏好的問題。但就儒家的知識形態來講,則是儒家在代不乏人的知識積累過程中,呈現的知識傾向或知識特質所展現出來的趨同傾向。但儒“學”並不因為現代轉變、或者說古今之變就有理由放棄其普遍主義立場,轉而以特殊主義來處置價值信念問題,來偏安性地對待知識生產問題,來拱手讓出普遍主義知識的競爭性建構權,來以特殊主義的守勢竭力維護歷史、民族、國家與多元之一的知識領地。

但不能不看到,現代新儒學特殊主義的知識取向是鮮明可辨的。這是一種需要在分析性描述中揭示的中國現代知識現象,然後才能為人們進一步了解何以從傳統儒家到現代新儒家那裡,儒“學”就從普遍主義的知識建構轉向了特殊主義的知識構造。

首先,分析性地描述現代新儒“學”的特殊主義知識取向。這一描述,主要是針對第二代群體展開。這樣做的理由在於,現代新儒“學”的第一代,處在非主流的地位,不具備與現代爭辯的群體力量,因此還不足以形成自覺的知識立場與方法進路。儘管在他們那一代學者中間,有熊十力對

“一心開二門”的中國傳統思維獨特性的闡揚,也有梁漱溟對中西印三種不同文化路向的分辨,這些特殊主義色彩的現代儒學知識建構,還是抵不住現代新儒學內部像馮友蘭、賀麟這類學者援引西學來重述儒學的方法嘗試。何況民國時期“胡適學人群”的崛起與巨大影響力,讓現代新儒“學”很難獲得有效的思想競爭空間,這就限制了現代新儒學的發展勢頭。現代新儒學的第三、四代,大多秉承第二代的儒學建構取向,儘管在知識上援引了更多現代學術的資源,但一種“西方有,我也有”,以及“西方有,我更優”的敘述模式,來闡釋與西方現代知識體系大不相同的儒家之“學”,因此在知識建構上的特殊主義傾向顯著可辨。唯獨在現代新儒學第二代群體這裡,以特殊主義的知識取向來分辨中西差異,來伸張“傳統”儒學、或“東方”智慧的意味特別濃厚。這樣的知識取向,在第二代群體中,有其不同側重,如牟宗三主要是通過與康德哲學的比較探究,致力凸顯傳統儒學的“圓善論”,據此斷定傳統儒學已經克制了康德式的二元世界論;徐復觀則從民主的中國古代發展模式與西方現代模式的比較中,明確了中國古代民主高於西方民主的論述宗旨。這種將西方現代知識體系視為不可替代的基本座標,將儒家填入式的加以比較,進而得出傳統儒家的知識建構即使不勝過西方同類的知識建構,也絕對不會輸於西方的結論。在中西比較的思維框架中,似乎把兩種知識體系都打回了一定地域、既定階段、獨立發展、自具特性的特殊主義原形,其實是將中國古代思想自認式的侷限在可以或需要進行現代轉換的特殊主義境地。這不是提高了傳統儒學的世界地位,實際上是相對降低了傳統儒學的知識價值。

另一方面,他們為中國文化所做的每一點辯護,也都是在特殊主義的思路中進行與展開。一者,他們非常不滿中國與世界研究中國學術文化者做出的“中國文化已經死了”^③的斷言。這樣的斷言,毋庸多言,確實是眼光狹隘、目光短淺。但籲求這些人士以“敬意”為前提來加深對中國文化的了解,從而在敬意增加一份的基礎上讓智慧增進一分,這就有將中國文化作為特殊的文化並予以特別對待的明顯意圖。二者,他們明確以中西文化的差異性來建立其維護中國文化的立論。除開極其強調相對於西方文化雜拌性、中國文化所具有的“一貫之統緒”的自足性以外,還明確為中國文化甚少系統、邏輯的論說辯護。“中國哲學著作以要言不煩為理想,而疏於界說之釐定,論證之建立,亦不足為怪。……其思想之表現於文字者,雖似粗疏簡陋,而其所涵之精神意義、文化意義、歷史意義,則正可極豐富而極精深。”^④這是一種以中國哲學表述方式的特殊性來為其特殊價值辯護的進路。三者,他們不滿西方人自我看重宗教精神,無視中國文化中倫理道德所推動的殺身成仁、捨生取義的殉道精神,以及天人合一所標誌的宗教性的超越感情。因此在中西文化差異中努力凸顯在其看來是一種文化不可缺少的要素。這是一種預設了某種文化普遍性特質的中國文化特殊性辨析。而且是在表述方式的特殊性支持的文化精神特殊性上,表達中國文化無所欠缺的看法。四者,以他們對宋明理學的精神繼承為條件,強烈表明中國心性之學受到西方學者的深深誤解,以至誤將其解讀為西方的靈魂論、認識論或心理學。其實,心性之學的精髓是植根道德實踐,並在實踐中強化其學的深度。“這不是先固定的安置一心理行為或靈魂實體作為對象,在外加以研究思索,亦不是為說明知識何以可能,而有此心性之學,此心性之學中,自包含形上學。然此形上學,乃近乎康德所謂的形上學,是為道德實踐之基礎,亦由道德實踐而證實的形上學。而非一般假定一究竟實在存在於客觀宇宙,而據一般的經驗理性去推證之形上學。”^⑤這依然是在尋求中國文化與哲學的特殊性。

在一心確定中國文化特殊性的基點上,他們還對中國歷史的韌性綿延和西方應當向中國學習等方面的看法做出了闡述。一方面,他們明確強調,相對於印度(實際上也是相對於西方)而言,中國不僅歷史悠久,更為重要的是具有自覺的歷史意識。“中國則為文化歷史長久,而又一向能自覺

其長久之唯一的現存國家。”^④這一斷定影響之大，成為中國在世界中為自己存在價值自辯的基本理由。而中國文化長久綿延的精神根基，正是“依於中國文化核心的心性之學”，其“心之量無限，故凡為人之心性所認可的文化學術，即為吾人心性之所涵容攝取，而不加排斥。此即《中庸》上之所謂道並行而不相悖。由此以成就中國文化的博大的性格，而博大亦是悠久的根源。”^⑤正是基於對中國文化相對於印度、西方文化的心性之學的特殊性，雖然中國沒能創製科學與民主，不過需要看到，中國相關的歷史種子早就埋伏在自己深厚的文化土壤之中。“我們承認中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之近代的科學，及各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。但是我們不能承認中國之文化理想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自來即輕視科學實用技術的。”但不能不看到的事實是，中國確實沒有發展出民主與科學，於是他們再次為之提供了一個中國特殊論的解釋，從科學的視角看，“中國人之缺此種科學精神，其根本上之癥結所在，則中國思想之過重道德的實踐，恆使其不能暫保留對於客觀世界之價值的判斷，於是由此判斷，即直接的過渡至內在的道德修養，與外在的實際的實用的活動。”^⑥科學在中國文化中的位置就此丟失了。從民主的視角看，儘管中國也確實沒能創製民主制度，但民意即天命、知識人政權，表明中國古代君主權力受到一些道德限制不說，且傳統思想中的天下為公、人格平等，實在是“民主政治思想根源之所在，至少亦為民主政治思想之種子所在”。^⑦只要將民主憲政問題解決，即可視為“中國文化中之道德精神自身發展所要求。”

這樣的論述，確實有全力挖掘傳統文化中有益於現代轉變的思想資源的積極作用，但同時因為其特殊主義的立論，似乎不是中國亟需建立精確知識的科學知識體系與民主的現代政治機制，而是中國自會走上科學與民主的道路，因為中國獨特的道德體系，不僅會推動形成積極的成果，而且正是西方人眼光被遮蔽，需要轉而向中國學習的地方：從總體上講，“我們認為西方人之精神理想，尚可再上升進一步，除由承繼希臘精神、希伯來精神，而加以發展出之近代西方之精神以外，尚可有學習於東方之人生智慧，以完成其自身精神之升進者。”從具體的角度看，西方人克制全力求進的觀念，學習中國“當下即是”、“一切放下”的襟抱；西方人應當克制沉浸於“方以智”的習性，學習中國“圓而神”的智慧；西方人應該克制忠於理想、服務社會的過分熱情，學習中國的溫潤惻怛或悲憫之情；西方人應當克制不計文化興衰追求精彩燦爛的衝動，學習中國如何使文化悠久的智慧；西方人應該克制民族國家、宗教劃界的衝動，學習中國的天下一家之情懷。總而言之，西方文化的向外膨脹，已經引發了種種困境與危機，讓人類碰得頭破血流，因此需要在西方以外（中國以內?!）求取更具有包容性的“大學問”，繼往開來，尋求一可期的未來。“西方文化現在雖精彩奪目，未來又畢竟如何，亦可是一問題。這個時候，人類同應一通古今之變，相信人性之心同理同的精神，來共同擔負人類的艱難，苦難，缺點，同過失，然後才能開出人類的出路。”^⑧這樣的結論，是基於“心同理同”的普遍主義，不過，那只是一種原則性的籲求，之所以借助“心同理同”的普遍原則，是因為這樣更有利於引導出中國文化解決人類困境的特殊主義推斷。而這個推斷，遠比在方法意識上借“心同理同”的橋樑要重要得多。

經由“為中國文化敬告世界人士宣言”這一頗能代表現代新儒家建構其知識論述的經典文本的重述，人們可以看到，他們遵循的基本知識進路，確實是屬於特殊主義無疑。這種特殊性，不僅表現在中西印這種慣常的分離性文化形態論上面，這是一種不同於雅斯貝斯三種文化人的覺醒之類同性論述的進路，因此會將三種文化體系視為獨自發展、各具特點的文化體系。殊不知，這三種文化體系都是因為它們所具有的普遍性而進入軸心期“人”的覺醒的普適進程的。同時，也表現在他們沒有看到三大文化體系的內部張力與自我修復潛力，就他們所指陳的西方文化的缺陷來講，並不

見得就需要借助中國文化才能矯正；而如果需要中國文化的矯正，恰恰需要的是中國文化與西方文化共同持有的普遍文化精神來實現。因此他們的論說是一種自相矛盾的言說。再者，對於任何自成系統的文化來講，宗教、道德、哲學、科學與民主既然至少都有“種子”在，那麼，文化的特殊性程度因此會明顯降低，而文化的類同性程度會相應提高。

如前所述，關於現代新儒學的“新”意與分期，都存在分歧。前者有引“現代”（民主與科學）入儒學之“新”說，有處於現代重建儒家之“新”說；後者有廣為流行的儒學三期說，杜維明、李澤厚的儒學四期說。^⑤但無論怎麼說，前面提及的現代新儒學家都在個人論述側重點表現出的差異性基礎上，呈現出論說宗旨上的共同性。這種共同性，不僅體現在歡迎民主與科學的立場、以及為之而重建儒學的思想主旨上，也體現在知識建構上共同的特殊主義取向。但“大陸新儒學”似乎成為與港台海外學新儒學不同的現代儒學群體。原因很簡單。“大陸新儒學”以批評港台海外新儒學重視心性之學而忽略政治儒學立論，並認為他們將儒學專門學科化、尤其是像牟宗三那樣將儒學哲學化，從而窒息了儒學的社會生機。因此，“大陸新儒學”以政治儒學為旗幟。其標誌性人物蔣慶，因此建立了現代公羊春秋學、設計了儒家三院制等政治制度，展現出一套確實不同於港台海外新儒學的知識面相。^⑥蔣慶對源自現代西方的民主與科學提出了嚴厲批評，認為它們並不像港台海外新儒學家所讚許的那樣完善與值得期待，中國自有其經得起歷史檢驗的政治論說傳統與可以推演的政治制度方案。一方面，蔣慶特別強調，港台海外新儒學認為自由、民主、人權、法治是人類普適價值，覺得這些價值的普適性要打許多折扣。自由、民主、人權、法治這些東西，不能抽象來理解，它們不是抽象的概念或理念，而是西方幾千年來具體的歷史文化的產物，深深打上了西方歷史文化的烙印，體現的是西方文明的自性特質，所以它是西方文化的特殊價值，而不是人類文明的普適價值。^⑦另一方面，不是西方、反倒是中國，提供了人類的普適價值。“‘仁義禮智信’是人類的永恆道德，確實是‘天不變道亦不變’的絕對真理，但自由、民主、人權、法治這些東西是西方歷史文化的產物，具有很強的歷史文化特性。”^⑧在蔣慶這裡，似乎是在爭奪普適價值的歸屬權，但實際上是在爭奪文化霸權。因為它並不願意將普適價理解為不同文明共同發現的同等重要的價值，而非得是某一文化體系獨享的發明。這就將軸心時代諸文明的思想體系所共同具有的普遍價值發現權切割開來了，使之成為相互爭奪文化霸權的價值理念，而不是促使人類共存的知識準則。在這一點上，大陸新儒學與它所激烈批評的港台海外新儒學一樣，共享著特殊主義的知識建構模式。

其次，在分析性描述現代新儒家的知識建構，確實疏離了傳統儒家的普遍主義知識立場，呈現出明顯可辨的特殊主義知識面目的基礎上，我們可以進一步分析，為何現代“新”儒學在知識的建構上依循一條特殊主義的進路呢？這是因為，第一，現代“新”儒學的價值取向與知識取向的不吻合。港台海外新儒學的價值取向明顯是普遍主義的，但知識論取向則是特殊主義的：在他們認取民主與科學為代表的現代價值與制度安排時，其普遍主義的立場明顯可辨；當他們認定這些價值可以從傳統文化或儒學中導出的時候，便不僅將民主與科學視為西方的價值形態，要由中國人去甄別著利用，而且要開出中國式的民主與科學，進而要讓西方人來學習中國更為高明的道德智慧。於是，將現代方案多元化之後的特殊主義取向，註定了他們在現代價值取向與現代建構方式之間無法達成統一，也在現代認知上無法認取規範模式，而只認多元模式，於是，“一”被“多”遮蔽。結果就是，諸特殊主義的現代將何謂現代的規範答案徹底模糊化了。這種傾向，在大陸新儒學那裡更為明顯。他們不僅將道德價值置於社會政治價值之上，認定西方現代政治價值無道德支撐，而且認定中國完全可以憑借儒家“極高明”的價值觀念，開創高於西方現代政治的文明形態。實際上，在軸心期文

明中,三種主要文明體系都是以普遍主義呈現其“人”的覺醒的,因此,三種文明體系其後無論如何發展,無論在重視人的價值之次級的意義上出現怎樣的差異,它們作為不同地域、不同民族、不同國家卻共同拱頂“人”的自由與尊嚴的普遍主義共識,是絕對不會有任何改變的。一切有利於張揚人的自由與尊嚴的理念與制度,都會具有超越其中任何一家的普遍意義,而不必訴諸各自獨立開出次級的價值體系與制度模式。就此而言,現代新儒學誓要從傳統儒學或歷史文化中開出西方文化已經創製的科學與民主,就只能是鑽進死胡同的做法,且是以軸心時代凸顯的“人”之首級價值的其他次級價值與制度安排,來謀求幾乎是不可能謀求到的東西。

第二,如前指出的,現代“新”儒學實際上是處在“現代”之外來認知“現代”的。這裡的“現代”,不是指由西方國家蹣跚出的特殊性與普遍性兼具的現代化道路,而是指已經在世界現代化進程中,由不同現代化模式呈現出來的、獲得了規範含義的“現代”,它的宗教背景、價值觀念、科學基礎、技術手段、生活方式等等內涵,已經為人類所共同認取。這一認取的過程,已經經歷了從“西化”與“現代化”^⑨的漫長認知曲折。無論是第一、二、三代現代新儒學還是大陸新儒學,已經處在現代化規範意義凸顯並大致被公認的階段。在此處境中,一定要與西方爭奪現代化的創製權,本身就是一個具有相當反諷意味的事情。而且,當它們把“現代”視為一個外於中國歷史變遷過程的對象性存在,而著意要進入這個對象之中時,它們已經就將“現代”不是作為置身其中的處境來對待,而是作為置身事外而需要進入其中的功利判斷結果。加之立定要建構屬於中國自己的“現代”模式,這事實上就堵塞了中國處在現代化進程中謀求現代轉變的通道,並將之轉換成為在現代之外、強求進入現代的悖謬。可見,這種特殊主義的知識建構方式,不僅無助於中國的現代轉變,而且也無法實現傳統儒學重“人”、重“心同理同”的、因應於“損益可知”的時代需要建構社會政治運行模式的根本目標。

第三,現代“新”儒學實際上是抽象歡迎“現代”,而具體否定“現代”的。基於特殊主義思維的現代新儒學,從顯著可辨與隱然可知兩個向度上,表現出自己歡迎或接受“現代”的普遍主義立場,此如前述,不再論道。但何以這種立場並未導出他們站在規範現代的立場上去重建傳統儒學或傳統文化,而是孜孜不倦、竭盡全力地試圖構造出更為高超的中國式民主與科學模式,尤其是大陸新儒學試圖以更為可期的德性理念與儒家三院制建構來超越已經獲得的規範意義的民主法治模式呢?這是因為,他們對現代是持一種抽象歡迎或接受、實則拒絕謙恭進入的姿態。在這種姿態之下,他們對現代的既成模式的普遍性知識其實是未曾誠心認可的。因此,他們著意於構想更為可期、更加完善、勝於西方的現代模式。這樣的努力,令人尊敬,但卻因為否定了以規範方式呈現出的現代知識的普遍意義,也就相應地限定了他們賦予自己闡釋的儒學所具有的普遍含義。結果就是以特殊對特殊,各自安頓在沿循自己文化既定軌道前行的僵局中,其所期待的中國式現代無法打造出來不說,規範現代模式呈現的發展方向也被他們模糊化了。

第四,現代“新”儒學實際上是以工具主義的眼光看待“現代”的,因此缺乏對“現代”的實質性接受,故表現出一種形式化、退守性和策略式接受“現代”的特徵。如前所述,傳統儒學的普遍主義立場,讓其知識建構上的人學理論,唯一凸現出來的決定性價值理念,就是人的價值與尊嚴。這樣的普遍主義知識立場,一定會導出“心同理同”的善心原則、規則體系與惠民邏輯。這是傳統儒學不可更替的普遍價值之所在,也是傳統儒學對後起儒學家的知識規訓,更是傳統儒學可以從容接受並成功內化任何心同理同基點上的社會政治安排的深層依據。而現代新儒學秉持的那種對現代的實際排斥性立場,不僅沒有承接傳統儒學的基本精神與普遍思維,反而走向了背離傳統儒學人學準則、違逆“心同理同”的普遍主義知識規則的特殊主義對立面。這中間從普遍主義逆轉為特殊主義

的知識取向,事實上阻斷了現代新儒學建立起真正“現代”的儒學,而只能是對傳統儒學的某些具體知識的不同構成面或具體論題的某種現代反芻。因此,人們將現代新儒學代表人物納入反現代化的保守主義陣營,也就具有了某種難以撼動的理由。⁵⁰

總而言之,現代新儒學家在知識建構上確立的中西比較方法的求異性定位,以及受被動現代轉型處境鎖定的思維路徑,會引發他們的知識建構動機與效果的背離:就中西差異性比較來講,那會導致一種特殊主義的隔離性認知,這是一種將“現代新儒學”隔離在“現代”門牆之外的決定性的知識取向;就被動轉型處境鎖定的思維路徑來講,一種為維護和捍衛傳統文化、中國立場、民族尊嚴而抗爭性地自我辯護的知識言說方式,一定會引發似乎接受源自西方的現代、實則將之特殊化之後予以拒斥的結局。就此而言,現代新儒學家全力以赴實現的知識創造目標,也就是從傳統文化中開出民主與科學的努力,就因為其將傳統的普遍主義精髓遺失掉了,而無法以人“學”開道,以心同理同為之提供內在動力,反而開不出民主與科學等現代機制了。可以說,“開出說”作為典型的特殊主義知識進路的現代新儒學核心主題,之所以無法成功實現其知識建構目標,不僅是因為老內聖與新外王的扞格決定了這一“開不出”,⁵¹而且是因為現代新儒學家喪失了儒家人學基本精神與心同理同的強有力驅動機制,而無法從特殊化了的儒家那裡開出普遍化的“現代”。

①② See Robert Audi (general editor): *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd edition), Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 948-949, 472-473.

③ 陳嘉映等編譯:《西方大觀念》,第二卷,北京:華夏出版社,2008年,第1598頁。在觀念史上,人們一般認為,普遍主義或特殊主義是西方宗教、科學、哲學與倫理學等學科所採用的概念、所表述的理念、所呈現的知識體系,因此它們是西方文化的產物。從知識的形式特徵上講,此言不虛。但從知識的實質上講,這樣的觀念、理念與體系,並不是西方所專有。為避繁冗,這裡不具體討論西方觀念史上種種關於普遍主義與特殊主義的學理建構與彼此爭辯。

④ 現代新儒家的第一代,指的是1949年前在大陸宣導儒學的一批學者,包括熊十力、梁漱溟、馬一浮、張君勱、馮友蘭、錢穆等人。第二代指的是移居港台的一批儒家學者,包括方東美、唐君毅、牟宗三、徐復觀等。第三代主要是移居海外的一批儒家學者,包括成中英、劉述先、杜維明、余英時等。這是一個比較寬泛意義上的現代新儒家代表人物羅列。如余英時就認為他自己以及他的老師錢穆不屬於現代新儒家陣營。參見余英時:《錢穆與新儒家》,載余英時:《現代危機與思想人物》,北京:三聯書店,2005年,第536~547頁。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅:《為中國文化敬告世界人士宣言:我們為中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識》,載封祖盛編:《當代新儒家》,北京:三聯書店,1989年,第3頁;第7頁;第12頁;第19~20頁;第22頁;第25頁;第28頁;第32~33頁;第52頁。

⑥⑦⑧ 馬德普:《普遍主義的貧困——自由主義政治哲學批判》,北京:人民出版社,2005年,第1頁;第207頁;第266頁。

⑨ 張旭東:《全球化時代的文化認同——西方普遍主義話語的歷史反思》,上海:上海人民出版社,2021年,第3頁。

⑩ 關於發生學的含義,可參見張乃和:《發生學方法與歷史研究》,長春:《史學集刊》,2007年第5期。有關類型學的定義,可參見張允文等:《國外關於類型學的研究情況綜述》,北京:《語言學資料》,1966年第1期。

⑪ 美國中國學家列文森對中國歷史傳統的一種歸納,這是西方學者尚未認識到儒“學”所具有的人類價值和知識地位時做出的斷言。這是一個勿需中國學者奮起反駁的論斷,因為它在雅斯貝斯那樣的哲學家面前,就不攻自破了。列文森:《儒教中國及其現代命運》,鄭大華、任菁譯,廣西桂林:廣西師範大

學出版社,2009年,第320頁。

⑫⑬⑮⑯《論語·顏淵》。

⑭在世界(全球)倫理的爭辯中,“己所不欲,勿施於人”究竟算是金規則還是銀規則,存在不同看法。如果將這條規則解讀為人已相互對待的原則,便屬於金規則;假如將之解釋為一個人對待他人的規則,則屬於銀規則。參見趙敦華:《只是“金規則”嗎?——評宗教對話的一個誤區》,長春:《社會科學戰線》,2008年第2期。筆者取前一解釋。

⑰《論語·雍也》。

⑱⑲雅斯貝斯:《歷史的起源與目標》,魏楚雄、俞新天譯,北京:華夏出版社,1989年,第7~8頁;第8~9頁。

⑳《孟子·告子上》。

㉑《孟子·公孫丑上》。

㉒㉓《荀子·富國》。

㉔《荀子·王制》。

㉕任劍濤對孔、孟、荀、董四位思想家關於儒家倫理政治知識形態建構所做貢獻的分析,見氏著:《倫理政治研究——從早期儒學視角的理論透視》,第二章“思想關聯:倫理、政治的邏輯同構”,廣州:中山大學出版社,1999年,第51~110頁。

㉖《二程遺書》二上。

㉗《孟子或問》卷三。

㉘《中庸或問》卷下。

㉙《朱子語類》卷九。

㉚《朱子語類》卷六八。

㉛《陸九淵全集》卷十一《與李宰》。

㉜《陸九淵全集》卷一《與曾宅之》。

㉝《陸九淵全集》卷三六《年譜》。

㉞《陽明全書》卷八《書諸陽卷》。

㉟《傳習錄》卷上。

㊱《傳習錄》卷中《答顧東橋書》。

㊲參見李澤厚:《說儒學四期》,上海:上海譯文出版社,2012年,第1~39頁。

㊳參見蔣慶:《公羊學引論——儒家的政治智慧與歷史信仰》(瀋陽:遼寧教育出版社,1995年),《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》(北京:三聯書店,2003年),《再論政治儒學》(上海:華東師範大學出版社,2011年),《廣論政治儒學》(北京:東方出版社,2014年)等著作的相關論述。

㊴㊵參見蔣慶:《廣論政治儒學》,第164頁;第170頁。

㊶參見羅榮渠主編:《從“西化”到現代化——五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》,代序“中國近百年來現代化思潮演變的反思”,合肥:黃山書社,2008年,第1~33頁。

㊷參見艾愷(Guy S. Alitto):《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》,貴陽:貴州人民出版社,1991年,第146~177頁。

㊸參見朱學勤:《老內聖開不出新外王——新儒家政治哲學評析》,朱學勤:《風聲·雨聲·讀書聲》,北京:三聯書店,1994年,第255~285頁。

作者簡介:任劍濤,四川蒼溪人,哲學博士,清華大學政治學系教授、教育部“長江學者”特聘教授。主要從事政治哲學、中西政治思想、當代中國政治研究。1989~2009年在中山大學任教、1999年任教授,2009~2016年任中國人民大學教授,2016年至今任現職。1998~1999年任哈佛—燕京學社合作研究員,2010、2015年兩任台灣大學人文與社會高等研究院訪問研究員,兼任內地多所大學與研究機構的教授、高級研究員。曾獲教育部哲學社會科學優秀成果二等獎、廣東省哲學社會科學優秀成果一等獎。發表論文三百餘篇,出版著作二十餘部,主要著作有:《中國的現代國家構造》(三卷)、《當經成為經典:現代儒學的型變》、《公共的政治哲學》、《拜謁諸神:西方政治理論與方法尋蹤》、《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》、《建國之惑:留學精英與現代政治的誤解》、《中國現代思想脈絡中的自由主義》、《道德理想主義與倫理中心主義——儒家倫理及其現代處境》、《倫理政治研究——從早期儒學視角的理論透視》、《從自在到自覺——中國國民性探討》等。

[責任編輯 劉澤生]