

中国哲学研究

论中国哲学的普遍性

张汝伦

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

【摘要】中国哲学的普遍性问题是一个现代性问题。只有在西方文化掌握世界文化主要话语权的情况下,这个问题才会真正产生。因为当西方文化以普遍性文化自居,而其他文化也接受这种说法时,就会产生对自己文化是否具有普遍性的追问。然而,这种追问一开始往往表现为强调自己文化的特殊性,以为这样才能维护自己文化的价值与合法性。殊不知这恰恰否定了自己文化的普遍性,把自己文化降到地方性文化的地位,从而巩固了西方文化普遍性的神话。西方文化和哲学普遍性的神话,是建立在将普遍与特殊概念截然二分的知性思维方式上的。如果我们接受黑格尔普遍、特殊、个别的辩证关系的思想,将普遍理解为一个动态的、有差异的同一的概念,同时吸收中国传统对普遍性问题思考的积极成果,我们就不但能够以超越现代性思维的方式证明中国哲学的普遍性,而且还能对普遍性概念本身作出中国哲学的贡献。

【关键词】中国哲学 普遍性 家族相似 黑格尔 辩证法

(一)

中国传统哲学有无普遍意义,这是我们今天研究古代中国哲学的学者必须回答的。中国传统哲学有无普遍意义的问题,实际上是一个现代性的问题。古人不可能提出这样的问题,中国古代哲学家认为他们所思所想者,是放之四海而皆准的经与道,千秋万世而常新,当然具有普遍的意义。然而,在现代性条件下,这却是一个严重的问题。现代性的一个特点就是区分古今,区分传统与现代,认为两者不是简单的时间上的先后,而是有质的不同的两种思想文化与文明形态。另一方面,近代以来,西方文化逐渐掌握了世界思想文化的话语权,利用这种话语霸权,采取种种策略赋予自己文化以普遍性,并使处于非西方文化中的人接受这种“普遍性”,以此剥夺了其他文化普遍性之可能,把它们降为地方性知识。与此同时,非西方

文化背景的人们也逐渐接受西方所谓的普遍性,并将向此“普遍性”看齐视为自己现代化的先决条件。

西方哲学的传统本身就容易使得西方人以自己的情感、观点和思想为放之四海而皆准的真理,即采取一种以我为普遍的普遍主义立场。西方哲学从一开始就热衷追求事物统一的本质、原理和结构,这使得它一方面不太重视、甚至忽略事物的特殊性和多样性;另一方面则往往自觉不自觉地以自己为普遍性的标准,不仅是思想普遍性的标准,也是理性普遍性的标准。换言之,西方人认为,西方的思想和历史发展,对于全人类来说都有普遍的意义。西方思想的理性主义传统和作为普世宗教的基督教,又进一步加强了西方思想以自己为普遍的倾向。即使是像马克斯·韦伯这样对非西方文化有相当了解的人,也认为普遍历史问题不可避免是近代欧洲文化世界的产物,具有普遍意义和有效性的文化现象,只有在西方出现。^①

【作者简介】张汝伦,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

① Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1(Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988) S. 1.

但真正确立了西方普遍主义(实际上是西方中心主义的),是现代性和将现代性作为现代主流意识形态的启蒙运动。启蒙意识形态构成了现代性的核心,它具有一种抹杀事物实质不同(如文化、传统、种族、人种、性别、语言、哲学的实质不同)的独断、错误的普遍主义,造成一种掩盖了各种支配形式的极权式的欺骗。启蒙普遍主义的规划封杀了从不同生活世界中产生多样发展之可能,破坏了能以各种不同于现代性的方式改变社会历史条件的社会结构性发展。现代性和启蒙思想为这种现代西方的普遍主义提供了似乎是非常有说服力的根据,使得非西方的人们也都心悦诚服地接受这种普遍主义,相信这种普遍主义所包含的一切可能结论,包括西方哲学就是哲学本身。

随着西方霸权的衰落,非西方文化人民的自我认同感逐渐觉醒,先后开始为自己的文化传统正名。但是,这种正名往往不是主张自己文化思想的普遍性,反而是主张自己文化的特殊性。近代以来,人们对中西文化特征的描述就是一个显例——中国文化的特征总是与西方文化的特征相反:中国文化感性,西方文化理性;中国文化讲直觉,西方文化讲推理;中国文化喜欢综合,西方文化则长于分析,凡此种种,不一而足。人们对中国哲学往往也采取这种态度,在反思以西释中、汉话胡说的同时,拼命强调中国哲学的特殊性,而不谈它的普遍性。^①即使偶尔谈,也是泛泛而谈,简单地说它也有普遍性,却根本没有令人信服的论证。这其实暴露了中国哲学的研究者实际对中国哲学的普遍性没有深刻的认识。另一方面,又是自觉或不自觉地接受了以西方的一切为普遍性的标准。这本身就是中国现代性的一种表现。

西方人将自己的文化视为普世的,是从基督教开始的,基督教作为一种普世的宗教,其基本教义就建立在一神基础上,普天之下,莫非上帝所创,自然道理都是一样的,异教就等于邪恶和不正常。到了近代,基督教的普世性逐渐被现代性的普世性所取代。启蒙的哲学基础无疑是普遍主义。启蒙普遍主义意识形态建立在人道、理性和进步三大支柱上。西方人认为这三大支柱的普遍性没得商量。

人道的前提是人性的普遍性,“人们普遍承认,各国各代人类的行动有很大的一律性,而且人性的原则和作用始终如一。同样的动机总是产生出同样的行为”。^②休谟这段话可以说是启蒙普遍主义人性论的一个经典表达。人性的一律性则基于欲望与理性的普遍性。人的基本欲望是趋利避苦,这也是人最基本的本能。这种欲望和本能,支配着理性,理性是激情的奴隶。因此,理性只能理解为工具理性或计算理性,其根本目的是帮助人满足自己的种种欲望,所以也叫目的理性。普遍使用这种理性,必然会导致人类的进步;而进步的根本标志就是人类福利的增长。

然而,对于人性究竟是善是恶,启蒙思想家始终不能取得一致;在非西方文化中更是如此,所以,光是普遍的人性还不足以在非西方人民中建立起对西方伪普遍主义的信仰。真正使非西方民族相信西方文化普世性的,是工具理性的有效性,确切地说,是科学和科学方法的有效性。科学和科学方法似乎与价值无涉,可以验证与证明,放之四海而皆准。但什么叫“有效”?首先必须澄清,可验证和证明不等于“有效”。有效的东西往往是得不到证明的,这也是人类的普遍经验。“有效”在近代的语境下就是有用,即能用来最好地达到我们的功利目的,工具理性的名称实际就表明了这一点。与此同时,既然人最根本的欲望,也就是最根本的人性是逐利,普遍有效性就等同于一般普遍性;或者说,普遍性被窄化为普遍有效性,而有效性又因为达成我们的目的而被等同于合理性(rationality)。这种工具理性无关价值的特征,使得非西方世界的人们不但将它视为普遍的,而且也将它产生的一切——起源于现代西方的种种制度,以及产生它的西方文化及其对世界的理解,视为普遍的。在此意义上,东方主义不完全是西方阴谋的产物,而是征服者与被征服者合力的结果。

然而,具有讽刺意味的是,对于这种合理性或工具理性做出过经典描述的韦伯,却并不认为这种合理性是人性皆然;相反,他认为西欧以外的地方,无论是印度、中国,还是巴比伦、埃及,都根本没有产生西方

① 1958年牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四人合撰的《为中国文化敬告世界人士书》就是要强调中国哲学和文化的特殊性,以此证明它继续存在的必要。

② 休谟《人类理解研究》转引自彼得·盖伊著,王皖强译《启蒙运动》,下卷《自由的科学》,上海:上海人民出版社,2016年,第157页。

现代资本主义的那种合理性及其实现——理性化过程。如果是这样的话,韦伯怎么能说“普遍历史的问题是近代欧洲文化世界的产物”呢?正如一位日本学者所质疑的“如果它(合理性)是西欧所独有的,对于非西欧社会而言并不是普遍性的话,而且,如果它是一种区别于东方独特的 ratio(道)的合理性的话,那么马克斯·韦伯所主张的西欧的合理性就不再具备普遍性。”^①但韦伯可能回答说,他说的理性化的那个理性是形式理性而非实质理性,就像数学和逻辑那样具有普遍性,因此,它产生的现代资本主义世界也具有普遍性和普遍历史的意义。但是,“当一个社会被认为是比其他社会更为先进的时候,这一普遍主义就能够有效地并且非常有力地使这个社会对其他社会的支配权成为合情合理的”。^②西方普遍主义的背后,是西方的霸权心态。问题在于,很多人心甘情愿接受这种普遍性。

既然韦伯讲的理性是形式理性,即不含任何实质内容的、根据所追求的目的来推导最佳路径的推导程序,当然可以说是中立的,对任何愿意接受它的人都是一样的,即普遍的。韦伯的历史哲学则是将这种理性造成的结果——西方现代世界或现代性,当成具有普遍性意义的东西。这种推论忽略了最重要的一点,就是使用工具理性的人至少在原则上是可以有非常不同的目的;因此,使用工具理性也可以产生完全不同的结果。然而,西方文化在现代表现出的优越性,使得非西方人愿意相信这样建立在中立的形式理性基础上的普遍性,这种信仰使得他们觉得自己完全可以实现现代西方世界的一切。所以,一方面,西方人总是习惯用自己的标准来衡量非西方人及其文化,“对西方人而言,东方总是与西方的某一方面相像”;^③另一方面,非西方人也热切地向西方看齐,^④总是试图证明自己也像西方一样,西方有的自己都有,自己早晚也会成为西方。此外,上述普遍主义的信仰

还使他们不至于因此而丧失自尊。

以西方为普遍也是东方民族现代性思维的特征之一:“其结果便是中国人、日本人都必须重新表达自己的文化,用一种舶来的工具,根据外人的理论要求,甚至没人问这工具这要求是否适合他们,而且这一切都是突然间发生的:他们必须为自己弄出一个哲学,甚至一个形而上学,一个逻辑学,一个美学;他们必须用‘主体’和‘客体’、‘抽象’和‘具体’、‘材料’和‘形式’、‘存在’和‘性质’这类概念切分来重新审视自己的思想;必须消化我们的理论神话。”^⑤确实如此。最早在现代中国从事哲学的人自觉地要以西方哲学的典范来叙述中国哲学史,即便是像熊十力这样没有受过现代教育、传统文化浸染很深的人,也不免受到西方哲学相当的影响,以西方哲学的范式来理解哲学及其任务;^⑥他的弟子和非传统取向的哲学家,就更不用说了。直到近年来,才有“中国哲学合法性”问题的提出和对“汉话胡说”的检讨。人们现在倾向于认为,中国哲学与西方哲学都是特殊的哲学,同属哲学这个大类,它们之间的关系是“家族相似”的关系。

“家族相似”最初是维特根斯坦用来描述不同的语言游戏的一个概念。从表面上看,这好像是一种反本质主义的立场,它要表明事物各有不同,没有共同的本质。事物只有相似之处,没有全体共同的东西。这听上去似乎匪夷所思。如果事物没有共同的东西或共同的本质,我们如何能称它们是一类东西?如维特根斯坦自己如何能用一个“语言”的概念来指称不同的语言?维特根斯坦的回答是“我没有提出某种对于所有我们称之为语言的东西为共同的东西,我说的是,这些现象中没有一种共同的东西能够使我把同一个词用于全体,——但这些现象以许多不同的方式彼此关联。而正是由于这种或这些关系,我们才把它们称之为‘语言’。”^⑦但是,“家族相似”之“似”就是

① 高坂史朗著,吴光辉译《近代之挫折:东亚社会与西方文明的碰撞》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第5页。

② 酒井直树《现代性与其批判:普遍主义和特色主义的问题》,张京媛主编《后殖民理论与文化批评》,北京:北京大学出版社,1999年,第389页。

③ 萨义德著,王宇根译《东方学》,北京:三联书店,1999年,第86页。

④ 傅斯年便公开主张“我们现在必须把欧洲的历史作为我们的历史,欧洲的遗传作为我们的遗传,欧洲(解释历史的)心术作为我们的心术。”(氏《发刊词》,《中山大学语言历史研究所周刊》1:1(1927),第3页)。

⑤ 朱利安著,吴泓缈、赵鸣译《论普世》,北京:北京大学出版社,2016年,第187页。

⑥ 张汝伦《察异以求会通——熊十力与西方哲学》,《文史哲》2009年第9期。

⑦ 维特根斯坦著,李步楼译《哲学研究》,北京:商务印书馆,1996年,第46页。

所有属于这个“家族”的成员共同的东西,尽管我们可以不把它称为“共同的本质”,而称为“共同的特征”或别的什么。普遍不可能被取消,因为没有普遍也就没有特殊。如果一个家族的成员眼睛都是黑色的,这不是他们共同的特征又是什么?为什么不能说黑眼睛是这个家族普遍的特征?可维特根斯坦就是不愿意说“普遍”与“共同”,他说眼睛颜色相同这只说明它们“以同样的方式互相重叠和交叉。……如同在纺绳时把一些纤维绕在另一些纤维上一样。绳的强度并非在于有一根贯穿绳的全长的纤维,而在于许多纤维互相重叠”。^①即便如此,“同样的方式互相重叠和交叉”不就是我们以某个名词指称它们的共同或普遍的地方吗?普遍性也许不是一个实在论意义上的存在者,但无法想象它根本不存在。

维特根斯坦“家族相似”观念的提出针对的是“理想语言”学派的逻辑主义教条:一个语词的精确定义或使用规则是我们使用它的先决条件。“我们可以——为了特定的目的——划一条边界。是不是只有这样做了才使概念变得可以使用?根本不是。……正如并不需要先有了定义:1步=75cm,才能使‘一步’作为可以使用的长度的量度一样。”^②维特根斯坦主张概念的模糊性,即概念反本质主义的相对不确定性,也就是概念的开放性,这样概念才是我们生活实践的一部分,而不是逻辑学家独断的先天规定。如果我们把维特根斯坦的“家族相似”的思想用于“哲学”概念本身,^③那就应该反对本质主义的“哲学”概念,而主张一种开放的“哲学”概念。

以这种非本质主义的、开放的“哲学”概念来看,我们固然可以说中国哲学与西方哲学以及其他任何哲学都是“家族相似”的关系,它们不是一个普遍的概念“哲学”下的各个特殊哲学,分有一般哲学的本质;而是如被搓成(即形成一定的关系)一根绳的纤维那样,共同构成了哲学本身。我们当然可以把中国哲学和西方哲学都理解为特殊哲学,但相对于各种特殊哲学的一般哲学是什么?或者说,哲学的普遍性何在?如果我们不能很好地回答上述问题的话,那么中

国哲学与西方哲学是家族相似的关系,而不是普遍与特殊的关系的说法,其实只是一句空话,实际上还是以西方哲学的哲学定义为哲学的共同本质。我们一些学者以理性与否来判断中国哲学何时开始,就是一个明证。

(二)

西方传统主流的看法是:哲学是人类理性的产物和事业,哲学是纯粹理性的活动。但另一方面,我们又始终强调中国哲学的特殊性,那么,什么是与此特殊性相对的普遍性呢?如果没有一个这样的普遍性,谈论中国哲学的特殊性是否有意义呢?其实,不管人们怎么反对西方文化中心论,往往还是不自觉地以西方人对哲学的理解作为哲学的普遍定义,以西方哲学的特征作为哲学的普遍特征。很少有人会觉得希腊哲学、康德哲学或现象学,是一种特殊哲学。人们在谈论上述哲学时,总以为他们同时也是在谈论一般哲学。那么,当我们谈论中国传统哲学的普遍意义时,我们是在什么意义上谈它的普遍性的呢?

严格说,哲学的普遍和普遍性概念来自西方。西方哲学从一开始就追求普遍:存在论研究的是具有最高普遍性的存在,认识论追求的是普遍有效的真理。西方哲学的基本工具是概念,而“普遍的身份就包含在概念自身的生产中。它既是条件又是结果:普遍赋予概念以逻辑形式(逻辑的形式)概念稳定普遍并使之对知识具有操作力”。^④苏格拉底就是因此而被认为是“哲学之父”。根据亚里士多德的说法,苏格拉底在伦理问题中追寻普遍真理,具体的做法则是通过概念来定义。他的学生柏拉图继承了他的做法,但发现定义如果是普遍的话就不能是任何感性事物的某个定义,因为感性事物总是在变,普遍性的定义只能是另一类非感性的事物——理念。^⑤但是,柏拉图的理念论导致感性事物没有自己的真正存在。

亚里士多德试图通过一套抽象理论来克服其师理念论的上述困难。他一方面继续肯定,智慧(或科学)就是要摆脱感觉的个别性,知识就是彻底排除事

①② 维特根斯坦著,李步楼译《哲学研究》,第48、49页。

③ 维特根斯坦本人当然是会反对的。

④ 朱利安著,吴泓缈、赵鸣译《论普世》,第44页。

⑤ 亚里士多德《形而上学》987b。

物的种种特殊性而达到普遍真理;另一方面他主张没有脱离个别事物的理念,感性事物的存在既是观念的,也是实在的。或者说,任何实在事物中都有理念在。亚里士多德并没有放弃将普遍性作为哲学的根本目标;但与他前辈不同的是,他承认个体存在,普遍是从对事物之定义的抽象解析得来。例如,假定人可以有许多规定,如“人是两足动物”、“人是有语言的动物”等等。在所有这些定义中,“动物”是最普遍、也是最重要的。因为不管人的定义有多少不同,他首先必须属于“动物”这个类(genus),其他差异只是属(species)的差异,不影响人的本质定义“人是一种动物”。人的所有其他定义必然蕴含“人是一种动物”这个本质定义或基本定义。这里,类的概念就相当于普遍概念,属的概念则相当于特殊概念,而具体的某个人,如苏格拉底,则是个别,但亚里士多德在《形而上学》讨论分类法时并没有明确提出个别的概念。

这很可能是因为亚里士多德虽然反对脱离实在事物独立存在的理念,但在追求一切事物所同然的真理(即普遍真理)这点上与乃师并无二致。这种真理在数学上被称为公理。公理先验地对一切事物普遍有效,而非只关乎某个排斥其他存在的特殊类别。公理宣告一个普遍必然的真理,所以它们属于所有特殊事物,不容任何例外。^①公理的普遍性具有绝对的必然性,事物只能这样,必然这样,它不是从事物归纳得来,也不是从事物演绎得来,而是对事物的先天规定。也就是说,它是对特殊和个别事物的规定,而非相反。

康德的先天概念与此追求普遍性的传统一脉相承,所不同的只是他的先天概念不是对事物本身的定义,而是对事物在我们认识中呈现方式的逻辑规定。它们实际不以特殊和个别为对象,而以普遍和一般为对象。特殊与个别对普遍(概念)毫无影响。相反,这种普遍性思想“一上来就倾向认定,在经过任何经验验证前认定,该事就应该这样发生,绝无例外:我们不仅能断言该事到今天为止一直如此,还敢断言它不可

能是别样的”。^②

黑格尔彻底颠覆了这种传统的普遍性思想。他在《逻辑学》中讨论概念时,首先不是突出它的普遍性,而是将普遍、特殊和个别作为构成概念的三个环节。这三个环节“每一个都既是整个的概念,即被规定的概念,又是概念的一个规定”。^③也就是说,这三个环节本身都是一个特定的概念(被规定的概念),但又是概念本身的一个规定。但无论作为前者还是作为后者,普遍、特殊和个别都不是截然分开的:

抽象地来看,普遍性、特殊性和个别性就是同一、差别和根据那样的东西。但是,普遍的东西中同时也包含着特殊的东西和个别的东西。其次,特殊的东西是自身普遍的,并且是个别的东西。同样,个别的东西也有这样的意义,即个别的东西是主体或基础,这基础在自身包含着类和种,本身是实体性的。这就是概念的各个环节在其差别中设定起来的不可分离性,就是概念的明晰性,在概念中每个差别决不造成纹理中断和状态浑浊,而是同样透明的。^④

黑格尔关于普遍、特殊和个别的辩证关系的深刻论述,给我们讨论中国哲学的普遍性问题提供了一个新的理论基础。之前我们谈论中国哲学的特殊性或普遍性,乃至西方哲学的特殊性与普遍性,都是在知性的思维水平上来谈论的。知性思维的特点就是截然区分、黑白分明,不同就是绝对的不同,不同事物之间不可能有任何内在关系。因此,无论是主张中国哲学的特殊性还是主张中国哲学与西方哲学是家族相似的关系的人,都无法说清楚那个普遍性,即普遍哲学或一般哲学是什么,因而也更说不清楚特殊的中国哲学与普遍哲学的关系。至于引用歌德讲的“越是民族的就越是世界的”,因为引用者往往对此名言的辩证内涵缺乏足够的理解,所以除了是用名人名言来搪塞和掩盖自己的无思想外,丝毫不能说明什么。

中国哲学的普遍性问题远不像看上去那么简单,

① 亚里士多德《形而上学》,第4卷第3章。

② 朱利安著,吴泓缈、赵鸣译《论普世》,第3页。

③ 黑格尔著,杨一之译《逻辑学》下册,北京:商务印书馆,1976年,第266页。黑格尔对“概念”有不同于传统的独特理解,有关黑格尔的概念思想,可参看张汝伦《黑格尔在中国》,《复旦学报》(社会科学版)2007年第3期。

④ 黑格尔著,梁学志译《逻辑学》(哲学全书·第一部分),北京:人民出版社,2002年,第300页。

它本身就是一个复杂的哲学问题。首先,什么是普遍?普遍又称“共相”,顾名思义,是事物共有的东西,但却是一个抽象的东西。且不说这种抽象的东西是否实存,^①这普遍究竟是怎么来的?按照西方哲学的传统,是抽象得来的。但抽象意味着剥去事物的具体规定和内容,例如,我们只有抽去各种各样树的特殊性才能得到“树”这个普遍物,与任何具体的树相比,它缺乏内容。再把“树”抽去,我们才能得到它是物体的普遍。与“树”相比,“物体”更缺乏规定。正如黑格尔所说的“抽象把自身升到它的更高和最高的普遍的东西,而这样的东西不过是愈来愈变得没有内容的表面。”^②这种抽象的普遍,其实就是一个共名,本身缺乏规定因而需要规定。可见,脱离特殊和个体,甚至与特殊和个体对立的普遍,只是“没有内容的表面”。正因为如此,当我们在谈论中国哲学的特殊性时,如果不把西方哲学作为普遍的话,那个普遍就纯粹是“没有内容的表面”;而在谈论中国哲学与西方哲学是“家族相似”的关系时,也无法对此“家族”有任何具体的规定。如果普遍性只是一个“没有内容的表面”,那么特殊性也一定会是如此。在知性思维的层面,谈论中国哲学的普遍性或特殊性是一样的无谓。

虽然黑格尔的普遍、特殊和个别似乎对应于传统形而上学的类、种、个体的区分,但他显然反对通过抽象丢掉特殊的东西得来的普遍,他主张的是另一种普遍,即“通过个别,普遍的东西本身在规范性中下降到个别”。^③要了解黑格尔的这个思想,得进一步展开他对普遍、特殊、个别这三个概念的辩证思考。在他看来,传统对普遍、特殊和个别的理解是量的理解,即普遍是指所有,特殊是指一些,而个别就是一个。“家族相似”的概念就是这种量化的理解的一个变种。黑格尔在《逻辑学》第三篇《概念论》第一部分“主观性”的第二章“判断”中特地批判了这种对于普遍、特殊和个别的量化的理解错误。

黑格尔把判断分为实有判断、反思判断、必然判断和概念判断四种。反思判断是表明某些事物具有共同的特殊性质。例如“这个人是要死的”;“某些人是要死的”;“所有人都是要死的”。黑格尔说这样

的判断表达了一种本质性,“但却是一种关系中的规定或一个总括的普遍性”。^④但是,在每个这样的判断中,判断都提出了它自己的根据问题——作为主词的“这”、“一些”和“所有”是什么意思?在何种意义上宾词本质上即属于主词?第三个“所有”的判断可能似乎要弄清前两个判断的意思,因为它好像把个别和特殊整合进自己,但如何去理解这个“所有”?黑格尔说有两种解读这个“所有”判断的办法。一是把它理解为个别和特殊判断的结果,另一个是把它理解为它们的前提。当我们把“所有”判断理解为前两个判断的结果时,“所有”的判断就陷入我们熟悉的归纳问题。在归纳中,确立一个经验的普遍性“依靠默许,即:只要不能举出相反的情况,多数的事例便应该当作是全体”。^⑤这样我们看到,普遍依赖个别和特殊,但这也使人怀疑它自己的普遍性是个原理。

如果反思的普遍判断被解读为前提而非结果,它就会迫使思想去反思如何理解作为出发点的“所有”。可以认为它是所有被考虑的事物共有的一种“共同性质”。但如果我们不想重新掉进归纳问题,那么需要的不是一个关于各个分离事物共同性质的陈述,而是一种组织原则。根据这种原则,宾词作为一种必然的东西内在于主词。这里,黑格尔论证了我们从作为“所有”的普遍到作为“类”的普遍,以及它分化为各种“属”。这就有了一种不同的配置普遍、特殊和个别的关系的模式:必然判断。

在必然判断中,特殊和个别由于它们的本性本质上与普遍联结在一起,但也因此普遍是特殊和个别的一部分,离开特殊和个别就无法理解普遍。黑格尔看到,在必然判断中判断的动力实际转换了,判断的基础不再在宾词,而在主词。但是,根据黑格尔,必然判断是关于类与属的关系的,但它并不表达它提出关于这种关系的种种主张的根据。种和属这两个范畴相互渗透,但是不同的。我们要在何种意义上去理解类与属之间的同一与不同?这告诉了我们什么关于普遍、特殊和个别在判断运作中的情况?为了讲述普遍、特殊和个别在必然判断中的关系,黑格尔论证说,

① 唯名论与实在论对此有过激烈的争论。

②③⑤ 黑格尔著 杨一之译《逻辑学》下册,第288、288、322页。

④ 黑格尔著 杨一之译《逻辑学》下册,第317页,译文有改动。

我们必须考察普遍、特殊和个别必然联系的种种方式,思维主体是以这些方式设想它们的必然联系的。这就要进入概念判断。黑格尔说,这不是撤回到“某种单纯主观的东西”^①。“善、劣、真、美、正确等宾词表示事情在其普遍概念里,即在全然事先建立的应当里,得到衡量,是与概念一致或不是。”^②

黑格尔考察了实然判断、或然判断、确然判断形式的概念判断。在这些判断中,如何证明关于判断中主词和宾词的关系的主张是正确的,是主要问题。黑格尔在这些判断中考察了它们的缺陷,即在判断时,判断标准脱离了判断的事物,即个别(主词)和普遍(宾词)的结合。在实然判断中,像“X是善的”这样的断言是由确立“善”的意义的标准的主观性任意产生的。这些主观标准起到了一个外在的“第三方”法官的作用,它肯定断言是真的;但别的法官可以同意肯定一套不同的标准,按照那套标准可以得出与之截然相反的断言。实然判断造成判断基础不确定。也就是说,它没有解决个体(X)究竟是善与否的问题。这里的困难在于与主词(个体)和它的双重含义(它是什么和它应该是什么)的关系。这双重含义表明,主词既与宾词(普遍)相反,又与宾词一致。只有在确然判断中,这个问题(判断根据的确定性)才得到了解决。确然判断是关于主词和宾词实质一致的判断,如“这房子在如何如何时是好的,这行为在状况如何如何时是对的”。^③确然判断的基础就是这种主词与宾词的实质一致。在黑格尔看来,我们可以在确然判断中看到判断的两造(个别/普遍)如何相遇,不是在把“是”(个别或特殊)从属于“应当”,而是在它们的一致中:

更仔细地观察一下使判断过渡为另一形式这种结果的肯定的东西,那就如我们所曾看到的,在确然判断中的主词和宾词,每一个都表明自身是整个的概念。——概念的统一,作为构成使主词和宾词相关的系词的那种规定性,同时又与主词和宾词相区别。最初,系词只是站在主词的另一方,作为它的直接状态。但当系词在本质上是相关的东西时,它就不仅是这样的直接状态,

而且是贯通主词和宾词的或普遍的东西了。——另一方面,由于主词和宾词具有相同内容,所以形式关系就由那个规定性建立了,即作为一个普遍的东西或特殊性那样的规定性。^④

从上述这段引文中可以看出,黑格尔是在动态关系上来论述判断的三个主要成分(主词、系词和宾词)的同一性的,这种同一性贯穿这三个成分并在它们中起作用。这就是说,作为范畴,普遍、特殊和个别是相互包含和彼此中介的。然而,从形式上说,只要思维通过判断来进行,它必然一般要冻结普遍与特殊间的区别。因此,如果确然判断固执于判断的形式,从而无法把握判断各要素之间的动态关系的话,即使是确然判断也会失败。只有在推论中,普遍、特殊和个别之间的关系才能更灵活地表达出来,推论是表明思维逻辑更为合适的方式。在推论中,普遍、特殊和个别每一个都能作为“要素”起作用,或作为一个中介项起作用。黑格尔在“推论”章中追溯判断的基础,表明系词的意义如何在它自己的地位被明确表达为推理过程的一个中项、本身是思维的一个规定时变得更为清楚。

需要指出的是,黑格尔从来不把概念视为一个孤立的东西,概念只有在概念的系统中,在它与其他概念的相互关系中才能得到发展和规定。以“普遍”概念为例,它本身既是一个“被规定的概念”,即本身就是一个特殊概念;但它又是一般概念的“一个规定”,即任何概念都具有普遍性这个特质。但是,普遍本身只有与特殊和个别处于一种内在的结构关系中才有意义,反之亦然。换言之,我们要理解普遍,就必须理解特殊和个别,反之亦然。普遍本身就其定义而言,是个特殊概念,但就其意义结构而言,也是一个一般概念或概念一般。它的意义结构(以及任何概念的意义结构)是三位一体的动态结构,“动态”在这里是说,其意义结构的三个要素必然要展开为它们的他者,通过他者来实现自身。就此而言,这三个要素都不是静态的、固定的,而是始终通过他者的中介转化的。

虽然黑格尔是从主观逻辑的角度来讨论普遍性

①②③④ 黑格尔著 杨一之译《逻辑学》下册,第334、333、338、339~340页。

问题,对于坚持思有同一的他来说,逻辑的结构秩序就是世界的结构秩序。因此,普遍、特殊和个别的动态关系不仅是纯粹概念的关系,而且是事物普遍性本身的动态架构。当我们在谈论某种哲学的普遍性时,显然不存在亚里士多德意义上普遍的哲学概念,它先验规定了什么是哲学。我们可以根据它,用康德意义的规定性判断来判断什么属于哲学,什么不属于哲学。因为我们没有办法用亚里士多德的分类抽象法来得出这么一个哲学概念。至于经验归纳,在这里就更不可用了,因为那得先决定根据什么来归纳,那个归纳的标准不能不是亚里士多德意义上的先天普遍概念。

(三)

近代以来以西方哲学概念为普遍哲学的概念显然是不合法的,因为西方哲学也是一种特殊哲学。西方人可以主张,除非像西方哲学一样,否则就不能叫哲学(许多西方人正是因此认为哲学是西方人特有的东西)。非西方人如果拒绝上述某些西方人的主张,而坚持认为自己也有哲学的话,那么必然会拒绝以西方哲学为哲学的普遍范式,而认为西方哲学与他们自己的哲学一样,也是一种特殊的哲学。但恰恰是这种特殊性构成了哲学的普遍性。哲学的普遍性不等于哲学的齐一性,“普遍的东西证明自己不仅是同一的,同时又是差异的”。^① 哲学的普遍性体现在各个个别的、特殊的哲学(如中国哲学、印度哲学、西方哲学、伊斯兰哲学、非洲哲学等等)中,但这不是像亚里士多德以为的那样,是本质体现在每个个别事物中,而是普遍本身是有差异的同一或在差异中的同一。用佛教华严宗的话说,哲学本身是“一中一切,一切中一”。正是这种既差异又同一使得普遍哲学概念不是一个先天的定义,而是一个不断丰富和变化的动态结构。正是这样的哲学概念,使得地球上许多不同的思想可以正当地要求哲学的身份,同时也赋予它们各自以普遍意义。

在中国传统哲学中,并没有与西方的普遍(universal)和普遍性(universality)相同的概念。中文“普”就是“遍”,《玉篇·日部》:“普,徧也。”《周易·象传》:“见龙在田,德施普也。”孔颖达疏“龙德在田,似圣人已出在世,道德恩施能普徧也。”“普”没有西方哲学“普遍”概念所蕴涵的那种逻辑必然性和绝对性;它是一个空间性的概念,它的字形就指明了它最初的意义与天日有关,^②强调的是无所不包的覆盖性和量的意义上的“所有”,如“普天之下,莫非王土”(《小雅·北山》)。这里是“普”只是表示囊括一切,没有例外,但只是量而非质的意义上的“没有例外”。这个“普”不像西方哲学中的“普遍”概念那样,是规定性的,它在很大程度上是描述性的,没有西方“普遍性”概念蕴含的“应然”和“必然”的意思。即使是像“放之四海而皆准”这样的话,也不过是说一律有效,没有西方“普遍性”概念那种绝对规定性和逻辑必然性的意思。

总之,中国传统思想中原本没有西方那种绝对意义的“普遍性”概念,即便是像人性这样的东西,孔夫子也只是说“性相近也,习相远也。”^③性只是相近,而不是千篇一律,不是相同,没有例外。即便是五行彝伦,也可以被人搞乱。^④ 难怪有西方学者甚至认为,中国和日本都没有提出普遍性问题。^⑤ 正因为中国传统哲学中没有西方那种“普遍性”概念,所以在中国传统哲学中也找不到相当于西方哲学中“特殊性”和“个体性”的概念。

但是,中国哲学思想虽然没有明确提出“普遍性”的问题,不等于中国思想不思考具有普遍性的问题,更不等于中国思想没有普遍性;而只是说中国思想中没有西方哲学传统的普遍性概念。比较相近的应是在谈论道的时候“道也者,不可须臾离也,可离非道也。”《中庸》中这几句非常著名的话即表明:道普遍必然存在且与我们息息相关。就此而言,似乎可以勉强说道是亚里士多德意义上的最高的本质,因为它无处不在。但它只是一应然的本质,非道、无道也不是

① 黑格尔著 杨一之译《逻辑学》下册,第285页。

② 《说文》:“普,日无色也。从日,从立。”

③ 《论语·阳货》。

④ 《尚书·洪范》:“鲧陞洪水,汨陈其五行,……彝伦攸斁。”

⑤ 朱利安著 吴泓缈、赵鸣译《论普世》,第87页。

罕见的事情。就此而言,它不具有本质那种绝对的强普遍性(并不蕴含逻辑必然性)。《韩非子·解老篇》有“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也”的说法。这段话看上去好像可以理解为中国人也讲普遍性的一个证据:道和理都是普遍的东西。但若细究,却不尽然。道是一切事物的最终根据,就此而言,当然可以说道具有普遍性或道是普遍的。但与普遍性相比,韩非的这段话谈论道的着眼点显然在“所然”和“所以成”上,即事物的“根据”而不是“普遍性”上。并且,道这个事物的最终根据要通过理才能“成物”。理不是普遍的,而是特殊的,“万物各异理”,所以要有一个“稽万物之理”的道。由于万物各异其理,稽理之道就“不得不化”;“不得不化,故无常操”。可见道不是那绝对划一的普遍性,相反,“凡道之情,不制不形,柔弱随时,与理相应”。^①道有普遍性,但这种普遍性着重在“万物皆然”而非“绝对必然”上;更重要的是,这种“普遍性”不是西方那种逻辑的普遍性和必然性,不是对事

物的先天规定,而是相反,是因事而化,没有一定。这就使得普遍、特殊与个别之间再也不壁垒森严、泾渭分明,而是连通一气。黑格尔曾经说过,作为概念的普遍是将自己保持在它的特殊中,统摄了自己和自己的他者。^②中国哲学的普遍性概念,似乎更符合黑格尔所说的普遍性概念。

一旦中国哲学与世界其他哲学,例如西方哲学相互了解之后,这种普遍性思想就能与西方普遍性概念(亚里士多德和康德意义上的)一起,丰富哲学的普遍性概念,乃至一般的普遍性概念。仅此一点,便已说明中国哲学具有普遍意义,即它的许多概念正因为其特殊,而成为那个本身是差异之同一的普遍哲学的一个规定性部分。另一方面,我们也应该以这样的普遍性概念来理解、证明中国哲学的普遍性意义。这才能最终跳出普遍与特殊、地方性与世界性这样的人为知性的对立窠臼,重新思考和认识中国哲学的普遍性问题。这将会导致我们对中国传统哲学的一个新的范式转换的阐释。

On the Universality of Chinese Philosophy

Zhang Rulun

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: It is a problem rising from the modernity whether Chinese philosophy is one of universal significance as well as Western philosophy. The problem presupposes that Western philosophy is the only and universal philosophy as such. However, when we query this belief by emphasizing the particularity of Chinese philosophy in order to defend its status, we precisely degrade it to a local philosophy. If we can learn from Hegel's dialectics that the universality is a dynamic and differential identity on one side and a process of assimilating our traditional thought on universality on the other side, we will not only demonstrate the universal significance of Chinese philosophy, but also contribute to this concept of universality in the way of Chinese philosophy.

Keywords: Chinese philosophy; universality; modernity; family resemblance; Hegel dialectics

[责任编辑 晓 诚]

^① 《韩非子·解老篇》。

^② Hegel, *Vorlesungen Über die Ästhetik I*, Werke13(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986) S. 28.