



全球化与儒学发展的新契机（孙熙国）

(2005-7-13 10:48:48)

作者：孙熙国

自从上个世纪90年代以来，“全球化”日渐成了一个时髦的术语。但是，对这一术语的理解，各家看法却不尽相同。多数论者倾向于认为全球化是在国际范围内统一运作的一种经济，它要求生产、交换、组织、管理、信息传送等都要按照统一的国际规范进行操作，但事实上，全球化不应当仅仅限于经济的领域，也应包括政治和文化的全球化。因为经济、政治、和文化三者是紧密联系，密不可分的。经济是基础，政治是经济的集中表现，文化则是经济和政治的反映。但是，由此带来的问题是既然全球化是指在国际范围内统一运作的一种经济，那么，这是否意味着政治和文化也要相应的实现国际化、乃至一体化呢？就儒学而言，全球化究竟是消解儒家文化的催化剂，还是为儒学的发展提供了新的契机和活力？这便是拙文所要探讨和解决的问题。

一、全球化形势下儒学的发展何以可能

全球化是当今世界经济发展的总趋势，这种以新科技革命、信息技术和市场经济体制为主要标志的经济大潮，其实质乃是一场世界性的现代化运动。而如何在这一运动中实现自身的现代化，或者说，以何种思想价值为实现现代化的导引，一直以来存在着现代化的一元论与多元论之争，也有学者称之为西方现代性的理论模式与文化多元主义的论争。在主张现代化的一元论者看来，西方的现代化理论是一种掌握了人类进步之普遍意义的真理，是人类认识发展的一个至少是阶段性的高峰（甚至有西方学者在苏东巨变之后高呼“历史终结了”），因而西方模式的现代性必将在全球化的今天取代其它的文化价值而成为人类社会继续发展的唯一正确和有效的途径。同时，即使这种西方模式的现代性在普世化的过程中遇到种种困境，其所需要反思的也“只是其解释力是否够强，普遍化程度的深浅如何”[1]等等，但其理论前提是毋庸置疑的，否则就是一种相对主义的言论。

我们认为，上述观点的实质就在于把全球理解为东西方文化的完全的趋同化和一体化，而趋同化和一体化的基础又是西方社会基本的经济政治和文化模式。这一理解的失足之处在于对全球化只是作了相对简单的形而上学的理解，而缺乏对全球化的辩证认知和全面考察。在辩证思维的视野下，全球化既是对狭隘的民族局限性和地域局限性的超越，但同时也是对民族性和地域性的批判的肯定和保留。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中曾说：“单个人随着自己的活动扩大为世界历史性的活动，越来越受到对他们来说是异己的力量的支配……，受到日益扩大的、归根到底表现为世界市场的力量的支配。”“每一个单个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度相一致的。”“只有这样，单个人才能摆脱种种民族局限和地域局限而同整个世界的生产（也同精神的生产）发生实际联系，才能获得这种利用全球的这种全面的生产（人们的创造）的能力。”[2]马克思和恩格斯在这里虽然没有明确提出“全球化”这一术语，但是，他们乐观的认为未来社会是以“生产力的普遍发展和与此相联系的世界交往为前提”[3]，是摆脱了种种民族局限和地域局限而同整个世界的生产（也同精神的生产）发生实际联系的社会。这里所涉及的就是全球化的问题。马克思和恩格斯对民族性和世界性的理解是辩证的，他所说的摆脱了民族和地域的局限决不等于说完全抛弃民族性和地域性特征。事实上，人类在从以往相对封闭与分割的社会状态走向全球化社会的历史变迁过程中，无论那一个国家与民族，其本土或地域性特征中的积极内容总是以某种方式顽强地保留下来。在这一意义上，我们完全可以说凡是世界的首先是民族的。在这个世界上，没有那一种文化不同其民族性特征相联系，哪怕是公认的最抽象的最一般的最普遍的文化也无法例外。因此，绝对意义上的普世化的价值观念与文化形态是不存在的。正在此意义上，杜维明先生说：“不应该把现代性与中国性对立起来，这目前是一个习以为常的看法，认为中国性、东亚特点是包袱，不放弃区域性就不可能普世化，这是很成问题的。任何抽象普遍化的价值本身都是内容非常丰富、地域色彩非常浓厚的文化产物，所以才有不同的启蒙、不同的理性、不同的价值争端。”[4]

尤有可言者，在世界文化的大系中如果只剩下了一种单一的所谓普世化的文化，我们无法想象这样的文化还能不能发展，又如何发展？众所周知，任何事物的存在和发展只有在差异对立和矛盾中才能实现，离开了差异、对立和矛盾的绝对统一性，无疑就失去了发展的生机和活力。在由芸芸众生构成的生物链条的世界中，任何一种物种的灭绝，往往

会对其它生物的存在与发展产生无可限量的影响。在人文的世界里也是一样，不管人们出于何种动机，如果他们盲目的舍弃了自己的个性与本土性特征而去追求全球的统一性，追求所谓普世化的价值标准与文化模式，假如真的有一天这一目标达到了，恐怕人类的历史和文化也就走到了他的尽头。

基于此我们认为，全球化作为一种历史趋势和历史过程，它所体现出来的应当是国际化与民族化的统一，一体化与多样化的统一，普遍性与特殊性的统一。因此，我们完全可以说，在日趋全球化的今天，一方面，不同的国家、民族与地区的经济、政治与文化应该在一定程度和范围内具有大致同质的内容，但是，另一方面任何一个国家的经济、政治和文化也应当而且必须具有自己的本土性和民族性特征。在这一意义上，我们认为对儒家而言，全球化的新形势只能为其提供了更为广阔的发展可能和发展空间，而不可能消解它、吞噬它。

二、儒学的超越性特征：文化生成的民族性及其发展与影响的全球性。

任何思想体系都不是凭空产生的，它的形成总是内在地包含着自身的前提预设、认知方式、逻辑论证和价值判断。从这一基本的哲学认识出发，杜维明教授提出了回应西方中心主义观点、对西方模式的现代性进行批判性反思的两个角度：“一是(不同文化)其本土的或‘在地’的经验要有全球视野，而不是一种隔绝的本土经验；二是对西方理论模式普世化的前提提出挑战。”[1]这是两种相反方向的再思维，前者是发掘本土文化的普遍性价值，后者是充分认识西方现代性的特殊性所在，其中对现代性之特殊性的认识和反思又是更为基本的前提。

所谓思想的“前提预设”，有的学者称之为“思想规范”或“理论硬核”，它是构成一种思想或价值的内在原则，是其逻辑的出发点和判断其是否合理的思想依据。一般来说，它是指某种思想或价值的历史与文化的渊源，是那种早已内在于心而无可辩驳的“自明性的东西”。但即使是这种“自明性的东西”本身，也是历史发展的有限性的产物。在西方现代性的价值取向中，自由、人权、平等、民主和法制等观念是其精粹所在，也是为公众所认可的主要的现代价值，但这些价值不是西方某位思想家灵感忽至的真理性发现，而是其文明发展长期演变的结果。在《儒家人文主义与民主》一文中，杜维明教授指出：现代西方的“民主”观念可以上溯至古希腊的城邦政治，“民主后来在西方的发展，和罗马的律法以及希伯莱的宗教都有密切关系”，它不仅是通过文艺复兴、启蒙运动对人的自由与理性的倡导，才发展出今天的民主，而且即使在欧洲中世纪所谓的“黑暗时代”，也存在着促使后来西方民主进一步发展的思想动力与渊源，这就是“上帝面前人人平等”的观念和“个人主义”的观念[2]，这与传统中国以家庭和宗族为基本的社会单位，从而更为注重群体的意识有着明显的区别。还有“法制”观念的由来，西方源自希伯莱文明的基督教文化，“有一个强烈的超越而外在的上帝观点，即上帝是全知、全能、全在的”，除此之外，任何人、任何组织在上帝面前都没有合法性，都可以改变。“另外，基督教强调人的罪恶感和人的不可自我完善的内在因素”，这就使人人与人之间有着极大的怀疑和不安全感，就要彼此进行各种限制。“在这种‘限制’的观念下，西方非常重视法律、规约和外在的约束。”[3]这也与儒家思想有着极大的不同。相比而言，中国的儒家是站在对人的肯定的立场发展出自己的社会伦理的，儒家也看到了人性的种种缺陷，但却采取积极的态度，认定人通过“为己之学”的自我开掘和自我修身，可以获得真正的超越而不必借助上帝等外在的力量。这样一来，人与人之间就有一种差别，而判别标准则是对自我心性的开掘与修养程度的深浅，其中最高等级的人被称为圣人，以圣为王就是这种理论发展的自然结果，它更重视“礼”的教化作用，正所谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[4]

在这种纵深向度的比较性论述中，我们可以很清楚地看到中西文化在观念形成上的重要差异，即对人性理解上的不同认定：人性究竟是善是恶？人是可以自我提升和超越的吗？人必须借助外在的力量才能和平共处并得到超越吗？西方文化从对人性的否定性把握中发展出强调“限制”的法制和民主，中国儒家则从对人性的肯定性认识中发展出“仁”“礼”互动的道德哲学，这是两种相反方向的哲学思维，两种极为不同的精神取向，而它们又各自成为本民族价值形成的历史性的前提和思想规范。

可以认识到的是，这些论述的潜在话语，是一种对思想价值之有限性或局限性的阐释。如果一种价值可以取代另一种价值，那么它至少应具备以下两个基本条件之一，即其前提性的思想规范是一种普遍性的价值，或者这种前提具有在统一的标准衡量下优于其它价值的地方。

