

中国转型期精神现象研究

主体性及其分化
——当代中国哲学的基本面相

● 高瑞泉

(华东师范大学 哲学系, 上海 200062)

〔内容提要〕 当代中国的改革开放是从哲学变革开始的。探讨当代中国的哲学走向, 对于理解这一历史时期及其发生的各种社会思潮, 具有关键的意义。上世纪 70 年代末到 80 年代初更多地讨论并发展了主体性的哲学理论。它分为两个方面: 第一个方面是物质方面的发展史; 第二个方面是人类主体的内在主观进展。“主体性”的提出及其被广泛注意, 是哲学主流转变的一个信号, 集中表达了中国哲学的现代性追求。主体性讨论最初主要是在认识论视域内, 很快进入存在论、价值论、历史观广泛领域, 涉及历史主体性、伦理主体性等形而上学。中国哲学正在经历着现代性追求到现代性反省的复杂历程。

〔关键词〕 主体性; 中国哲学; 现代性; 走向

〔中图分类号〕B262 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003- 3637(2004) 01- 0003- 07

正如近代中国哲学革命成为社会变革的先导一样, 当代中国的改革开放也是从哲学变革肇始的。因而探讨当代中国哲学的走向, 对于理解这个历史时期, 理解二十多年来发生的各种社会思潮, 具有关键的意义。这一问题涉及的范围甚广, 有些争论自然有技术上的难度, 本文都不能深论, 只是试图描绘一个轮廓, 借以说明 20 世纪 80~ 90 年代, 中国哲学正在经历着现代性追求到现代性反省的复杂历程。

从思想上给当代中国历史划界的无疑是“真理标准的讨论”。实践是检验真理的标准, 这个在马克思主义哲学史上并不新鲜的命题, 其重新获得权威, 标志着类似古代注经传统的独断论意识形态即将失去它在思想界的王座, 从此开启了“新时期”思想解放的大潮。这场讨论直接的政治意义大大超出学术的理论的价值, “解放思想, 实事求是”的思想路线的后果是多方面的。对于哲学家来说, 这表示生活、实践和经验是比经典更为重要的知识之源泉, 具有基本的价值; 在实际生活中, 它有助于在政治上推行一种注重效用的现实主义政策; 在经历了长期的个人崇拜和乌托邦热情以后, 它也是社会生活全面回归理性的开始。

这样说, 并非表示“真理标准的讨论”对新时期的哲学发展毫无实质性的推动。事实上, 随着真理标准的争论, 作为马克思主义哲学的中心范畴, “实践”受到了广泛的关注和多方面的讨论。它不仅复活了中国化的马克思主义实践论, 而且形成了实践唯物主义的热潮。占主流的观点是: 马克思主义哲学的本质特征就是实践的唯物主义。因为实践不仅是

认识论的首要和本质的观点, 而且是社会历史的本质, 人化自然的基础。在这样宽泛的理解中, 包含将实践解释为人类自由自觉的活动, 揭示其本体论的内涵, 突出了马克思主义哲学的人本主义色彩。

在比较严格的专业范围内, 以实践唯物主义为中心产生了体系性的创造。在西方哲学研究的领域, 李泽厚率先“回到康德”, 他对批判哲学的批判, 以实践为中心, 具体剖析真善美诸问题, 强调制造和使用工具是人类社会存在的基础, 将康德的“知识如何可能”转变为“人类如何可能”的问题。在中国哲学史领域, 冯契以“自己所理解的马克思的实践唯物主义的辩证法”为一以贯之的理论^①, 研究自先秦到近代整个中国哲学史的发展, 并创造了一个“智慧说”的体系; 不仅回答人类根源于社会实践, 如何获得科学知识, 而且探讨了如何“转识成智”, 达到“性与天道”而获得自由(智慧)。在马克思主义哲学原理方面, 高青海主编的《马克思主义哲学基础》, 突破了传统的哲学教科书模式, 建立了一个“客体——主体——主客体统一”的马克思主义哲学的阐释系统, 特别是实在论的前提下, 研究人作为主体的规定性以及主体能力的根据和发展; 以主客体统一为核心分析了自由的本质与实现。

中国化的马克思主义本来具有实践论的传统, 但是在新时期的实践论中我们不难发现新的理论兴趣、热情和思维空间与高度: 真理标准讨论以后, 更正确些说, 上一世纪 70 年代末到 80 年代中, 出现的建构体系的哲学创作, 在复活并发展实践论传统的同时, 实际上更多地探讨并发展了主体性的

专题研究

哲学理论。如果说哲学是时代精神的集中反映的话,那么“主体性”话语蒋中了这个时代精神的秘密。

二

虽然是哲学最早按下了打开这个时代思想闸门的按钮,但是,在70年代末即“新时期”的最初几年,文化领域中有最大轰动效应的作品几乎都被文学独擅了胜场。“一切都令人想起五四时代。人的启蒙,人的觉醒,人道主义,人性复归……,都围绕着感性的个体从作为理性异化的神的践踏蹂躏下要求解放出来的主题旋转。‘人啊,人’的呐喊遍及了各个领域各个方面。这是什么意思呢?相当朦胧;但有一点又异常清楚明白:一个造神造英雄来统治自己的时代已经过去了,回到五四时期的感伤、憧憬、迷茫、叹息和欢乐。但这是已经经历了六十年惨痛之后的复归。历史尽管绕圈圈,但也不完全重复。几代人应该没有白活,几代人所付出的沉重代价使它比五四要深刻、沉重、绚丽、丰满。”^②文学在最显著的位置上,通过对“文革”、“反右”等历史的反思,表达了社会对忽略人、压抑人的意识形态和制度安排的义愤和控诉。小说、诗歌、散文等文学创作直接诉诸人们的心灵创伤和对自由的渴求;文学评论则利用在汉语读物中已经颇有历史的“人道主义”的权威表达某种政治——文化诉求。文学离开“阶级性”、“党性”的政治轨道,走向对人性的无尽探寻。由文学引发的人道主义与人性论的热烈讨论,是通向主体性哲学的最明显的渠道。

这使人想起,文德尔班谈及18世纪末19世纪初德国文学与哲学联姻导致德意志民族精神的高涨时说过的话:“对于这种巨大的工作还需要一种新的概念基础,没有这种概念基础,一切来自一般文学的启示都不可能找到生动的统一,因而便会继续不起作用。掌握历史思想材料的这种力量寓于康德学说中,这是哲学不可比拟的崇高的历史意义。”^③新时期中国的社会思潮中文学与主体性哲学的关系,很象当初康德与德国文学的关系。当然,导向主体性哲学的,还有其他更深刻的渠道:一、现代化的动力性需求,在现代中国哲学中原来通过对抗的宇宙观(如严复)、体用不二的宇宙本体论(如熊十力)和辩证唯物论的宇宙观(马克思主义)等形式来实现的。现代化需要激发人的主动性、积极性,社会的现代化需要现代的人。因此,从人作为实践的主体如何实现自身,即从人类在社会生活中的主体能动性上升为一般的哲学主体性探求。二、原有的价值系统正在瓦解,价值重建过程中主体的评判、选择和创造,都显示出重大的意义。因此,从人与外物发生的价值关系中的主体性问题,即价值主体性上升为一般的哲学主体性探求。如果我们更细地分析,还可以发现其他现实的动机,所有这些,再加上西方哲学的理论形式,汇聚成了主体性话语。而最早利用西方哲学——更明确些说是康德哲学——来表达其主体性哲学的是李泽厚。

1979年李泽厚出版了《批判哲学的批判》,很快成为畅销书。1984年再版时加上了附论,即原发表于1981年的论文《康德哲学与建立主体性论纲》。李泽厚说:“人性便是主体性的内在方面。……康德哲学的功绩在于,他超过了也优越于以前的一切唯物论者和唯心论者,第一次全面地提出了

这个主体性问题,康德哲学的价值和意义主要不在他的‘物自体’有多少唯物主义的成分和内容,而在于他的这套先验论体系(尽管是在荒谬的唯心主义框架里)。因为正是这套体系把人性(也就是人类的主体性)非常突出地提出来了。”^④具体的说,是康德批判哲学关于审美中的自由感受、认识论的自由直观和伦理学的自由意志构成了主体性的三个主要方面和内容。这是从主观精神的方面(即内在的方面)诠释主体性。其实在《批判哲学的批判》第七章,还包含从客观、物质生活进程(即外在的方面),有更完整的主体性界说:“我们重视人类学本体论问题。因为它可以与以经验、语言或逻辑为本体的唯心主义对立起来,而强调人类作为本体对世界的实际征服和改造。人类学本体论即是主体性哲学。如前所述,它分成两个方面,第一个方面即以社会生产方式的发展为标记,以科技工艺的前进为特征的人类主体的外在客观进程,亦即物质文明的发展史程;另一个方面即以构建和发展各种心理功能(如智力、意志、审美三大结构)以及物化形式(如艺术、哲学)为成果的人类主体的内在主观进展,这是精神文明。两者是以前一方面为基础而相互联系、制约、渗透而又相对独立自主地发展变化的。人类本体(主体性)这种双向进展,标志着‘自然向人生成’即自然的人化的两大方面,亦即外在的自然界和内在的自然(人体本身的身心)的改造变化。康德哲学的贡献在于它突出了第二方面的问题,全面提出了主体心理结构——包括认识、伦理和审美的先验性(普遍必然性)问题。”^⑤康德超出了和优越于以前的一切唯物论者和唯心论者之处正在于此。

在《主体性的哲学提纲之二》中,李泽厚又说:“‘主体性’概念包括有两个双重内容和含义。第一个‘双重’是:它具有外在的工艺——社会的结构面和内在的即文化——心理的结构面。第二个‘双重’是:它具有人类群体(又可区分为不同社会、时代、民族、阶层、集团等等)的性质和个体身心的性质。这四者相互交错渗透,不可分割。而且每一方又都是某种复杂的组合体。”^⑥换言之,主体性指向两个方面或向度:以科学技术为手段获得主体地位,和在文化心理的自由发展而获得主体感。无论在哪个向度上,都既有人类主体性问题,又有个人主体性问题。

“主体性”的提出及其被广泛注意,是哲学主流转变的一个信号:70年代末以前,正统的哲学教科书基本上把马克思主义解释成类似于18世纪法国唯物主义一派的自然本体论,强调的是世界的物质性,意识从属于物质、是物质的产物和反映,尽管是能动的反映。当然,那个体系强调辩证法的传统,但是以黑格尔哲学作为其理论来源的解释,又像黑格尔哲学一样,倾向于以必然吞并自由,以客观规律性制约和消解主观能动性。这样一个日趋僵硬教条的体系,是那个时代的经济——政治制度以及广泛的社会生活状况的哲学辩护。显而易见,主体性或主体性原则是对旧体系的一大挑战,作为主体在与客体特定关系中呈现的本质特征,主体性包含了复杂的内容,最重要的是它强调主体的自觉能动性、自主自为性、创造性。更明确些说,主体性即最广泛意义的自由,成为主体,意味着不是别人行为的对象,而是自我决定

的存在。这与 80 年代的“新启蒙运动”有内在的一致性,或者说,给“新启蒙运动”提供了哲学的说明。因此,我们可以看到,借用康德哲学来阐发主体性,实际上集中表达了 80 年代中国哲学的现代性追求。

康德属于最早为现代性做哲学论证的哲学家的代表,通常人们认为康德哲学关心的中心是知识问题,他通过不偏不倚地考察理性一般的能力,来回答普遍必然的知识何以可能及其来源、范围和界限。对于康德来说,理性是可以自己规定自己的,因而自由也就是被肯定了的東西。换言之,理性与自由是康德哲学的中心目标。这种启蒙主义最鲜明地表现在康德的论文《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》。

在那里康德说:“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态,不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人引导就缺乏勇气与决心去运用时,那么这种不成熟状态就是自己加之于自己的了。Sapere aude! 要有勇气运用你自己的理智! 这就是启蒙运动的口号。”又说:“必须永远有公开运用自己理性的自由,并且惟有它才能带来人类的启蒙。……并使每个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。”^⑦

三

80 年代主体性哲学与“新启蒙”的联盟,并不等于简单地回复到康德。在主体性讨论的背后有更复杂的现实内容。“主体性”可以说是 80 年代中国社会思潮主流的哲学符号或形上学表达。在 80 年代中国,最显著的社会思潮是人道主义。但是这个人道主义与 90 年代的人本主义有所不同。它是包含了科学价值或科学主义成分的人道主义,是尚未意识到与科学主义对立的人本主义。所以总起来说,是以继承五四新文化运动为己任、以现代性追求为目标的“新启蒙主义”思想运动。五四的“科学”与“民主”,或者“科学”与“人权”,依然是这个时期的主题。但是由于改革的客观进程尚未导致意识形态的充分重构和制度安排上的重大改动,在“民主”和“人权”的范畴下无法直接充分展开,转而借助于哲学主体性讨论表达政治自由和社会解放的要求。因此,如果说现代性本身是自我分裂的话,那么,因为 80 年代给抽象的“主体性”范畴承担了过多的内容,注定了它的分化是不可避免的。80 年代的主体性讨论最初主要是在认识论的视阈内,正如关于实践检验真理基本上是一个认识论的命题,但是很快就逸出认识论进入存在论、价值论、历史观等广泛领域,涉及到历史主体性、伦理主体性等形而上学。主体性的泛化是以牺牲主体性理论研究的进一步深化为代价的,尽管由此也推动了诸多哲学领域的进展。

事实上,在李泽厚那里,已经表露出这种分化的苗头。

首先,批判哲学的批判在于将康德哲学中作为认识主体的人转变为实践主体的人,因此,在他那里,中心不是思维的主体性,而是实践的主体性。主体性是以实践为中心的。一方面他把康德着力于讨论“认识如何可能”转变为“人类社会实践如何可能”的问题,讨论在人类心理建构中主体性及其意义。他说:“如果说,黑格尔展示的是人类主体性的客观现

实斗争(尽管是在唯心主义的虚幻框架里);那么,康德抓住的则是人类主体性的主观心理建构(尽管同样是在唯心主义先验论的框架里)。今天要为共产主义新人的塑造提供哲学思考,自觉地研究人类主体自身建构就成为必要条件。”^⑧另一方面,他坚持了马克思主义的实践概念:人对客观世界的改造。他说:“以使用工具、制造工具的活动为特征的原始人类的实践,突破了这个限制。它不再是原来动物性既定的族类生活活动,而是在特定社会结构的制约下,通过对客观自然界种种事物日益广泛和深入的掌握,从而具有无限发展可能地去支配自然、改造自然和客观性的现实活动。这就与动物适用环境的本能性生存活动有了根本的区别。在这里,主客体之分才有真正的意义。社会实践面对自然,区别于自然,利用自然本身的形式以作用于自然,使自然服务于自己。同时,它自身的存在和发展也有不同于自然的独特现象(社会发展)。这样就构成了与客体自然相对立的主体。”^⑨李泽厚试图将人对客观世界的征服与改造,和人的主观心理建构在“主体性”话语中统一起来,换言之,他试图用主体性的内外两面,将科学与人文统一起来。但是,这是非常抽象的统一。无庸多言,人们看到的事实是,主体性的两个向度在生活世界的基础却是严重的冲突。而李泽厚本人着重在主观心理方面所做的阐发,表明“主体性”话语的进一步内转,也多少预示了人性论问题的凸显和以及后来出现的观念论的路向。

其次,在人类主体性与个人主体性之间,李泽厚最初是对前者有所偏向的。他说:“不是思维的‘我’,而是实践的‘我’,不是任何精神思辩的‘我’,而是人民群众集体的、社会的‘我’,才是历史的创造者,才是客观世界的改造者,也才是科学认识的基础。这个历史的创造者、社会实践的主人翁,这个集体的‘我’,才是认识的真正主体自我。只有在这个客观的自我基础上,人类主观自我一切能动认识形式才有产生的可能。”^⑩这是在实践基础上讨论客观知识的主体性问题,是理性的主体性问题,也是科学和民主的制度建设的主体性问题,在这个维度上,即在理性主体性的维度上,主体性倾向于人类主体性,是普遍主义的主体性。但是主体性还有其他的维度,80 年代是个人主义上升的年代,追求自由选择、自我实现、自我设计、独立人格等成为时代思潮,为它们做哲学论证的只能是个体主体性。在道德主体性和审美主体性中,主体性就更多的是个体主体性了。李泽厚着力阐发的恰恰是后者。换言之,在“主体性”中实际上包含了哲学“群己之辩”的个体化向度。个体主体性的外在向度,实际上是政治生活的民主自由要求,在 80 年代不得不以较为隐蔽的曲折的方式表达。更重要的是,李泽厚主要从内在向度讨论的个体主体性,不是理性本体,而是情感本体^⑪。用“主体性”概念传达的哲学“理欲之辩”的非理性向度,在最近二十多年的中国社会思潮中有广泛的呼应。

主体性哲学的争论,特别是从个性解放、自由意志、自然情感、反对外在的权威等个体主体性和非理性的主体性方向上作理论发挥,不仅以康德等德国古典哲学为重要资源,而且从尼采、萨特等现代哲学家那里吸取灵感。在 80 年代围

绕着人的解放、人的自由等“人”的问题而出现的“尼采热”、“萨特热”中,主体性哲学获得了通俗的文学化的表达。

萨特吸引中国年轻读者的地方在于其强调个体的自由意志、自我选择和自我决定的行动。如柳鸣九在《萨特研究》¹²的前言中说:“萨特哲学的精神是对于‘行动’的强调。萨特把上帝、神、命定从他的哲学中彻底驱逐了出去,他规定人的本质、人的意义、人的价值要由人自己的行动来证明、来决定。因而,重要的是人自己的行动,‘人是自由的,懦夫使自己懦弱,英雄把自己变成英雄’。这种哲学思想强调了个体的自由创造性、主观能动性,显然大大优越于命定论、宿命论,它把人的存在归结为这种自主的选择和创造,这就充实了人类的存在的积极内容,大大优越于那种消极被动、怠惰等待的处世哲学,它把自主的选择和创造作为决定人的本质的条件,也有助于获得有价值的本质而作出主观的努力,不失为人生道路上一种可取的动力,……他无疑是资产阶级人道主义思想传统在二十世纪最有创造性的一个继承者,他在本世纪资本主义社会现实荒诞的条件下,发扬了资产阶级人道主义的积极精神,追求人的真正价值,提倡人面对着荒诞的现实争取积极的存在的意义。”¹³

如果说借康德来阐释主体性原则,曾经运用了相当学术化的形式的话,80年代萨特的遭遇就颇为不同。像许多一时影响面甚广的外来学说的命运一样,萨特的理论变成了一些简单的命题,甚至只是几个概念,流行于世。至于萨特的更专业化的哲学著作如《存在与虚无》《辩证理性批判》等,虽然在80年代后期陆续翻译出版,但是不仅在普通人中读者不多,而且在专业研究人员中,也前不如康德、黑格尔,后不如海德格尔、胡塞尔那样引起广泛而长久的兴趣。

类似的情形出现在“尼采热”。80年代,尼采的许多名言如“上帝已死”、“重新评定一切价值”,以及酒神精神、超人、权力意志成为许多青年十分热衷的话题。

与一贯是左翼知识分子、马克思主义同路人的萨特不同,尼采以往在中国知识界毁誉参半。80年代的尼采热多半是出于尼采的叛逆或异端色彩,可以曲折地满足当时年轻一代反传统、反权威、反专制的热情。最初的热情表现在为尼采翻案。通过研究鲁迅和尼采思想的关系来表彰尼采,是一个颇为成功的叙述策略;由此突出的正是尼采思想的批判性和启蒙意义。“他的思想可以概括为‘重新估价一切’、超人学说和权力意志论。他深刻地揭露了资本主义社会的虚伪和罪恶,鲜明地提出‘上帝已经死了’,必须彻底粉碎过去的一切偶像和传统,重新估定价值。他的超人学说认为由于社会的压迫和分工的琐细,人已经被歪曲变形,支离破碎。因此必须超越这样的凡人(包括超越自身内部的平庸),成为健康的完整的新的类,即超人。”¹⁴在这里最重要的因素是:反对传统的价值、人的解放、真实的民主,都清晰地表达了现代性追求。

在文化激进主义背景下,尼采不仅与五四启蒙思想家联系在一起,也与古代文化中的非正统甚至异端有共同之处。不止一人将尼采与庄子比较,作为传统价值的批判者,他们都反对权威主义和偶像主义,反对复古守旧而主张创新;都

主张个性解放,推崇人的精神自由的重要性。“庄子和尼采都运用价值相对主义对于传统伦理施以强烈的批判,一个是针对基督教伦理,一个是攻击儒家伦理。尼采猛烈抨击基督教伦理导致人的精神的萎靡颓废和堕落,而庄子则激烈攻击儒家伦理的束缚人性。”¹⁵

在如此氛围中,尼采哲学被纳入了主体性的主题。张世英说:“近现代西方哲学史上人的主体性的第一次解放,表现为文艺复兴时期人权对中世纪神权的斗争,第二次解放表现为18世纪末19世纪初德国古典唯心主义对机械的因果观的斗争,但从康德到黑格尔的德国古典唯心主义者都属于尼采所反对的旧形而上学者,他们以各种不同的方式只肯定了超时空的人的本质和自由,仍然压制了现实的人的自由和主体性。尼采反对超验的意志自由,但他的醉心的主体却具有创造的自由,他用强者的主体代替了中世纪的神和18世纪末19世纪初德国古典唯心主义者的超验的人的本质而成为世界的主人。在尼采看来,旧形而上学追求超时空的本体的态度,和一味追求知识和无底的真理的态度一样,不过是弱的意志和否定生活的表现。这样,尼采在西方哲学中起了转向的作用,使哲学从注意超验世界、注意真理、知识转变为倡导强者的生活方式。尼采和海德格尔关于人的自由和主体性的学说使人的主体性又一次得到解放,标志着西方近现代哲学史上的人的主体性的第三次解放斗争的开始,表现了现代西方哲学的一个重要特点。”¹⁶

尼采的“上帝已死”,在宗教上表示对上帝的信仰的失落,对超验存在的信仰的失落,人类不再具有精神的家园;这并非完全被动的自然的结果,同时也是因为人类拒绝信仰上帝,所以上帝死于人类的谋杀。因为终极的信仰失落,人类的道德价值观念也随之堕落,人类再也不相信永恒不变的真理。作为反拨,人自己成为价值的创造者。80年代,当人们重复尼采的类似言论时,表达的当然不是对基督教信仰失落的焦虑,而是文革以后在价值真空中寻找出路的现实反映。

正因为此,许多普通读者特别是青年读者把尼采当作一位人生哲学家看待:“他最关心的是人生意义问题。由他所开创的从生命哲学到存在主义这个哲学流派并不试图为所有人制定一种普遍有效的人生立场,在他们看来,哲学的使命乃是投一束光于人的内心,促使每个人去发现他的真实‘自我’,去独立地探寻他的生活意义。如果说普遍性原则,尼采只确定两点:第一要有健全的生命本能,第二要有超越的精神追求。生命哲学发挥了前者,存在主义发挥了后者。”¹⁷尽管西方哲学界有人认为尼采哲学的问题只是“我怎样以一个无神论者生活于世?”把尼采当作人生哲学家,还是显得简单化了。不过如果我们没有忘记80年代“潘晓”引发的巨大反响,就可以窥见将尼采解释为人生哲学家,是如何投合了当时主体性的人生论潮流。

比萨特热更甚的,是尼采热中的非理性主义倾向。有人认为,从尼采的“上帝已死”到人生的荒谬性和价值真空,引发人的自由和自我超越性;从价值重估引出价值的相对性和主观性,提倡个人的“自我实现”;从“酒神精神是理解尼采全部思想的一把钥匙”¹⁸,归结为三条结论:“一、解除理性和道

德对于生命本能的压抑,使生命本能健康发展;二、发扬人的超越性,做精神文化价值的创造者;三、以审美的态度取代科学和伦理的人生态度。”¹⁹这是明显的非理性主义。

在这样的社会氛围中,我们就很容易理解为什么电影《红高粱》引起了那么热烈的反应。“我爷爷”和“我奶奶”的故事尽管有一个抗日和反叛买卖婚姻的背景,依然不能掩盖其冲击力主要来自野性的生命冲动和感性自由的追求,包括性本能的野性释放。因此,当时就有人批评其创作是受到了尼采式的非理性主义思潮的影响而“萌生的神话式的嬗变”。这种批评在当时是政治性的,今天看来却与事实距离并不太远。与此相应的是“性”在文学中的地位。刻画性压抑、性心理,展示身体、歌颂阳刚甚至野性,描写性的本能、冲动的解放,都成为很前卫的行为。

80年代把尼采和萨特塑造成了反专制、反权威的文化英雄、争取自由的勇敢的个人主义代言人。对于尼采和存在主义者而言,主体是一种历史性的存在,它生活于此时此地,是自我拯救、自我选择、自我决定着的个体。这与正统意识形态的理性主义观念分明不同。在这种意识形态背后,既有西方柏拉图主义的传统,又有中国儒学的传统;前者将世界看做一个本质的理智系统,后者认为人的本性即是天命所赋予的,所以应该是符合理性的。无论尼采还是萨特,都强调人的感性存在先于理性本质;柏拉图《理想国》中的人物其实并不知道什么是真正意义的“人”。通过尼采和存在主义,我们看到新时期哲学主体性的一个走向是个体性,是个人主义的哲学表现;而且其主体性的内在方面凸现的并非理性,而是情感、意志、欲望、本能等非理性要素的升值。

四

庸庸讳言,80年代在主体性话语背后有强烈的乐观主义情绪,像五四启蒙主义一样,80年代的新启蒙运动把科学和民主看做两个基本的目标。如果说表达民主的诉求有许多曲折的话,科学是全社会公共认可的价值。虽然对科学在一般意义上的尊敬和科学主义的基调上,建国以来的主流意识形态有其连贯性,但是文革时期作为与理性化时代相反的特殊年代,通常被看做是科学被严重压抑的时期。文革以后,作为“拨乱反正”的重要事件之一,即是1978年3月在北京举行的全国科学大会。这次会议主要是政治性的,包括把是否发展科学技术与“四个现代化”的目标联系起来,但也反映了中国人在正视世界以后的深刻忧虑:中国与发达国家在科学技术方面的差距正在惊人地扩大,由此激发出大力发展科学技术的意愿。同时也体现了主流意识对科学的基本评价。显而易见,当时的主流意识主要是从工具的意义把科学技术看作一个整体,这直接地决定技术优先的操作路径,但是科学重新获得了在民众心目中的崇高地位。描写数学家陈景润身世的报告文学《哥得巴哈猜想》一时洛阳纸贵,它和后来陆续印行的关于科学家的文学作品,不过是社会心理转变的艺术表达。在接纳科学技术方面,80年代中国似乎自动地按照现代性的逻辑在演化。因此,新启蒙思潮提倡科学没有遇到在提倡民主时所遭遇的严重困境。

80年代通过抽象的主体性概念表达的乐观主义情绪,

部分地可以从上述社会思潮中获得解释。因为主体性的外在方面就是人类利用工具、工艺在实践中征服自然、改造自然,形成人化的自然的能动性、主动性。这一点在当时的主体性讨论中得到高度的肯定。但是,正如科学革命在西方世界造成复杂的效果一样,从政府到科学技术界,以及一般民众都为科学革命、第三次浪潮等欢欣鼓舞,它集中表现为“科学是第一生产力”的口号;而在文化精英中间,上述乐观主义很快就被科学主义批判所消解。人们发现,在中国,对“科学”的广泛膜拜后面,既有科学落后、科学精神不足的缺陷,又有科学主义盛行的事实。科学哲学在中国兴起不久,最初对科学史和科学方法论的研究热情,很快就转变为对科学主义的批判。一方面,波普尔、库恩、拉卡托斯等的学说相继传入,改变了将科学看作知识不断累积、呈单线进步规律的观点。自然科学规律的客观有效性开始瓦解,科学的确信性和可验证性被否定,相对主义销蚀着对大写的真理的信仰。这与怀疑和拒绝社会科学的普遍真理、奉行相对主义价值观的潮流互相呼应。另一方面,对科学主义的批判,直接支持了儒学人文主义对主体性的反驳。在儒家的话语中,科学主义、个人主义,连带能源危机、环境污染等等现代性危机,其认识论的根源都是西方哲学的“主客二分”。90年代新儒家崛起成为显学,以“天人合一”论批评西方哲学和文化,批判其主客二分和工具理性的膨胀导致对自然界的无限征服,以及由此引发的环境和生态危机,虽然几乎成为套话;但是由于与当代性批判相呼应,倒很能为人文学者和社会科学工作者接受,在90年代成为主流话语,甚至产生某种反科学思潮。这是主体性走向了主体性批判。在此向度上的主体性批判,也是一种现实生活批判,因为实际生活是科学技术理性的不断胜利、科学主义成为指导意识形态。

科学主义批判可以从多种原因和立场出发,比如形而上学的、民族文化的、政治的、科学史的等。80年代出现的科学主义批判,最早其直接的理路是科学史的,但是隐性的诉求是政治。这种批评的基本逻辑是:科学主义——马克思主义——否定了人的自由。大致上是郭颖颐在《Scientism in Chinese Thought 1900~1950》所说的那些。紧接着是崛起的现代新儒学,充当科学主义批判的主力,伴随的是心性形而上学对实证主义的批判;其中也不时搀杂着以中国文化传统(如“天人合一”)拒绝科学主义。进入90年代以后,“后现代”宣布一切“宏大叙事”都已经失效,试图以相对主义彻底消解科学的权威:科学既不能揭示普遍规律,也不应该转化为权力,没有任何神圣性可言。科学只是现代性的包装、某种神话、甚至游戏。

如果说,在“主体性”的初期讨论中,在乐观主义认识论的背景下,认识论的主体性在一般社会意识中是被广泛肯定的话,随着科学主义批判的兴起,从认识论角度研究主体性就收缩为纯粹专业性的工作了。同时,共同话题从主体性演变为主体间性。主体间性(intersubjectivity)反映的是为人们之间的现实交往的必要与可能提供理论明证的哲学要求。康德的自由个体,原本是超然的存在,超乎自然的因果关系。当沿着经验主义的理论往而不返、走到极端,主体性就必然

面临如何摆脱唯我论的困境问题。换言之,如果不承认个人经验的共通性,又要关注自我和他我,即主体之间如何形成相互交流的共同体,就使主体间性成为哲学关注的问题。较多的现象是将主体间性推广到(运用)不同文化之间的交流,但是将它看做一个认识论的基础问题,则需要对诸如意识、自我意识、主体的结构等最基本的问题做深入的研究。

五

80、90年代之交,中国社会思潮的主流发生了巨大的转折,激进主义迅速退潮,文化保守主义崛起,现代新儒学成为显学;到90年代后期,保守主义则有与自由主义结盟之势。无论是现代新儒学,还是自由主义,都有其哲学基础。我们知道,现代新儒学着重在心性论方面发展了传统儒学,其长处在于道德形上学;自由主义虽然在具体表现上可以分为文化自由主义和政治自由主义,但是,内在的核心是政治——社会理论。

如果说“主体性”曾经是新时期以“新启蒙运动”为代表的激进的社会思潮的哲学折射的话,那么新儒家的崛起和自由主义某种程度的张扬,则是“主体性”分化的现实表达。这两种差别甚大的文化——哲学派别,在90年代中国在“反启蒙”上形成了同盟。

前文已述,作为科学哲学家的波普,实际上是中国当代科学主义批判的引路人。同时他的《历史决定论的贫困》《开放社会及其敌人》都是自由主义的近代经典。中国的宣传者不断将其在“证伪”理论基础上提出的“试错”的历史观,来批评法国启蒙运动——黑格尔——马克思的理性一元论的历史观。

自由主义的另一个话题是“市民社会”,它是在保守主义(新权威主义)和激进主义(民主先导论)之间的第三条道路。它既要秩序、权威,又要变革、进步。但是,就90年代初而言,实际上仍然是在保守主义基调上,即反对激进的民主改革(“放弃一步到位导致民主政治的幻想”和保存发掘中国历史上的“市民社会”元素),守市场经济之成,同时与西方及东欧关于市民社会的话语相呼应。这可以以邓正来的《建构中国的市民社会》为代表:因为以往“政治变革导致权威的合法性危机,进而引起社会结构的解体、普遍的失范甚或国家的分裂;作为对这种失序状态的回应和补救,政治结构往往向传统回归,借助军事力量并利用原有的或改造过的象征性符号系统来解决合法性危机的问题,这又使政治结构的转型胎死腹中。这种历史上多次出现的两极摆动,在当代则演变为‘一放就乱,一乱就统,一统就死’的恶性循环。因此,核心问题就是:究竟应当以怎样的认知方式看待中国现代化的这一两难症结,推进中国的经济体制和政治体制改革,最终实现中国的现代化”²⁰。

按照他的设想,市民社会能培育市场和发展商品经济,养成市场经济的主体;同时能有效地制约政治权威,防止倒退回专制政治。由于市民社会以自愿的契约关系和市场经济为基础,利益格局的多元化,有利于社会的稳定。“中国市民社会是由独立自主的个人、群体、社团和利益集团构成的,其间不包括履行政府职能、具有‘国家政治人’身份的公职人

员、执政党组织、军人和警察,也不包括自给自足、完全依附于土地的纯粹农民”,企业家阶层和知识分子是中坚力量”²¹。

在国家和市民社会的关系上,要形成“良性互动关系”。作为策略,要避免在市民社会强大独立以前,“超前过热地参与政治”,也要“避免运用中国传统的民间社会观来指导中国市民社会建构的倾向,因为这种观点易使中国市民社会的建构在盲目的狂热情绪中回归到传统的‘民反官’的单一路向。”²²

邓的文章可以作为当时社会思潮的一种折射。依然是现代性的追求,政治哲学的诉求。简而言之,是以市场经济的发展为基础,通过“公共领域”的建设,达到民主政治的目标。而且完全以被理想化的西方现代社会的发展为取向,即国家和市民社会二元发展的模式。尽管它实际上违背了自由主义的基本信念:历史并非是预先设计的结果。结果呈现为如下的悖论:要用有形(并且有力)的手造成“看不见的手”。在他的内心,是功用主义的效益优先,即市民社会是实现现代化的工具。也可以说是中产阶级的政治设计,因此他所说的个人独立、自由,基本上是企业家和知识分子的独立自由——其经济利益的政治体现和保证。非常明显,这种市民社会理论,不仅没有汲取马克思的资本主义批判,甚至没有考虑黑格尔的理论的复杂性。因为黑格尔曾经反复强调现代社会的特征是特殊性的肯定,即在市民社会中人与人分离,彼此竞争逐利。市民社会表现出的一大特征是分化(differentiation)。这种设计根本没有谈到美国加州大学圣地亚哥分校麦迪逊(Richard Madsen)教授所说的市民社会的分化和矛盾——马克思论证的现代两大阶级的矛盾——贫富的分化;没有顾及“企业家阶层”利用其经济政治力量占有社会资源和财富所导致的严重不平等;更没有考虑到市民社会内部(严格说,随着全球化和市场经济的发展,而广泛出现的)道德分化和价值冲突。因此,在“市民社会”上,中国当代自由主义充分表现出其理论的现代性追求。不幸的是,中国是否已经形成独立于国家、与国家良性互动的市民社会,我们尚不得知;我们确切地知道的是,特殊性已经得到高度的事实性肯定,社会分化之快之严重已经有目共睹;被期望成为市民社会中坚的企业家阶层中许多人恰恰依靠的是瓜分国有资产暴富起来,出现了远超出法权平等以外的不平等。而且作者的潜意识里,只有经济精英(企业家)和知识精英才能参与政治,骨子里并没有真正意义上的自由主义民主政治理念。

之所以说自由主义与现代新儒家为代表的保守主义成为联盟,因为一方面,90年代的自由主义在保守主义的总背景下也强调中国传统资源的现代意义。号称低调的自由主义,取法的是柏克那样的类型,重视从传统中发掘社会渐进的资源,与新传统主义可以携手。另一方面,新儒学的提倡者努力发掘传统中的自由主义元素,饶有兴味的是,在对儒家文化传统的“创造性诠释”中,儒家“个人主义”被郑重提出。1985年密西根大学的中国研究中心出版了《个人主义与整体论:儒道价值观研究》(Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values),他们运用英国人 S. Lukes 的分

析,认为个人主义是由许多概念组成的复合词,至少包括个人的尊严、自主和隐私权,即 dignity \ autonomy \ privacy,因此儒家价值中包含了与个人主义相一致的元素。最常见的是儒家讲的“为己之学”,是某种形式的个人主义,(狄百瑞 W. T. de Bary)如“自我觉醒,批判的心智,创造性的思想以及独立的判断”。儒家认为人有理性,能够尽心知性知天,讲“为仁由己”,达到“仁”这种道德的最高境界,这只有通过自己的努力。所有这些表示儒家认为个人是道德的自足主体。儒家一直非常强调理想人格的培养,特别是孟子,“万物皆备于我”,“威武不能屈,富贵不能淫、贫贱不能移”、以及养浩然之气的说法,都可以导出独立人格的思想。

更早的有狄百瑞 1983 年在香港中文大学出版的 The Liberal Tradition in China, 注意发掘中国传统儒学中的自由主义。他把自由主义归结为六个方面:文化的自由主义、政治的自由主义、经济的自由主义、哲学的自由主义,还有自由的气质或风格(中庸、自制和善于妥协),以及自由的教育。“要在每一点上从儒家传统中抽取与之相应的地方,都不困难。”(Introduction) 此书主要论述宋明道学,从“为己之学”(Learning for the sake of one's self)、“自得”(“getting it oneself”, or “finding the Way oneself”)、“自任于道”(“taking responsibility for the Way oneself”)等关键范畴或命题,整理出从朱熹、明儒,直到黄宗羲所表达的“更为成熟的新儒家自由主义”。

当然,这并不能取消两者的冲突:90 年代在自由主义和新儒家之间,不但新儒家不得不对“老内圣开不出新外王”的批评;自由主义的两种自由之分(即主张“消极自由”、反对“积极自由”),更是对儒家道德理想主义的否定。在伯林“积极自由”的清单上,不但有马克思主义的自由观——自由是对必然的认识和对世界的改造;而且有强调“自主”(self-mastery)、“自律”(autonomy)、“自我实现”(self-realization)、“自我导向”(self-direction)、“自我控制”(self-control)诸原则的理性主义传统自由观。伯林说:“如果积极自由充分地实现,消极自由就会被减少。关于两种自由之间要保持平衡,尚未有明确的原则对此予以阐释。积极自由和消极自由两者都是明确有效的概念,而我觉得历史上虚伪的积极自由所造成的危害比现代虚伪的消极自由所造成的危害更大。”²³当代中国的语境中,人们容易理解许多人提倡“消极自由”、批判“积极自由”有其现实的政治理由,一如伯林本人之所以提出两种自由的分别,至少部分原因是针对着冷战的现实的。换言之,90 年代出现的“消极自由”实际上是一种明确的政治改革诉求。但是伯林的两种自由之说,毕竟有更复杂的内容,它的背后是价值多元论的预设,和此状况注定个人价值选择的不完美性和非理性。它试图推翻理性主体

的预设。所有这些都与当代新儒家的传统尖锐对立。我们知道,儒家特别是思孟学派有鲜明的独断论色彩,当代儒学研究者尽管不吝谈论“和而不同”的传统,但并不能改变其心性一元论的实质。儒家心性论的传统承认人性善的前提,换言之,其自由理论有理性主体的前提;其德性论和道义论的伦理学原则,本质上又是反个人主义的,这恰恰是西方自由主义的核心。

注 释:

①冯契:《中国近代哲学的革命进程·后记》,上海人民出版社 1985 年。

②李泽厚:《二十世纪中国(大陆)文艺一瞥》,《中国思想史论》下,第 1080 页。

③《哲学史教程》下卷,商务印书馆 1996 年,第 728 页。

④李泽厚:《批判哲学的批判》(修订本),人民出版社 1984 年,第 424 页。

⑤《批判哲学的批判》,第 258~ 259 页。

⑥《李泽厚哲学文存》下编,第 663 页。

⑦康德:《历史理性批判文集》,商务印书馆 1991 年,第 22 页、第 24~ 29 页。

⑧《李泽厚哲学文存》下编,第 535 页。

⑨同上,第 573。

⑩《李泽厚哲学文存》下卷,第 579 页

¹¹20 世纪 90 年代,李泽厚在与刘再复的对话中实际上承认了这一点。见《告别革命》第 184 页。

¹²该书作为《法国现当代文学研究资料丛刊》之一,节选了萨特的主要的文论和文学作品,及其他作家评论家对萨特的一些批评。这本书 1983 年出版后,居然在两年内共印刷了 37000 册。尽管与 1985 年上海译文出版社出版的卡西尔《人论》一年内印数高达 33 万册之巨比起来,有点小巫见大巫,但是作为一本资料选集,这个印数也已经十分惊人了。

¹³柳鸣九:《萨特研究》,中国社会科学出版社,1983 年第 4 页。

¹⁴乐黛云:《尼采与中国现代文学》,《北京大学学报》1980 年第 3 期。

¹⁵陈鼓应:《尼采哲学与庄子哲学的比较研究》,《悲剧哲学家尼采》,三联书店 1987 年 12 月。

¹⁶张世英:《尼采和老庄》,《学术月刊》1989 年第 1 期。

¹⁷周国平:《尼采:在世纪的转折点上》,上海人民出版社 1986 年,第 2 页。

¹⁸同上,第 70 页。

¹⁹周国平:《尼采:在世纪的转折点上》第 243 页。

^{20 21 22}邓正来:《国家与社会:中国市民社会研究》,四川人民出版社,1997 年。

²³《伯林谈话录》,译林出版社 2002 年,第 37 页。

责任编辑:汉河;校对:丁言