

中西现代性的再认识

□ 王南湜

南开大学 哲学院 天津 300071

一、重释历史唯物主义的方法论原则

以往那种将历史唯物主义阐释为历史决定论的做法,不能有效地说明我们面临的问题,因此必须对之进行新的阐释。换言之,我们不能简单地将现代性哲学理论与现代性现实生活之间的关系视为由经济基础直接规定上层建筑那样一种简单的决定论关系,或者将哲学观念仅视为某种实践方式所刻意营造的为自身辩护的意识形态。这是因为,一种哲学理论虽然与相应的现实生活之间存在着深刻的契合—对应关系,但并不能被归结为现实生活的派生物或被动反映。如若某种哲学理论只是相应的现实生活的简单反映,则哲学观念便只是一种附带现象,那么我们今天关于重建中华民族哲学精神的讨论也就毫无意义了;而只需像西化论者所主张的那样,将西方现成的现代性哲学理论照搬过来即可。但这种情况无疑未曾出现,也不可能出现。由此亦可见这种机械决定论之谬。因此,我们必须建构一种既能够将哲学观念与现实生活关联起来,又能够给哲学观念留下自主发展空间的方法论框架,以有效说明西方哲学观念的发展历程,并通过比较更好地理解中国哲学的发展,进而说明中国现代性哲学,特别是中国马克思主义哲学之可能的发展建构方式。毋庸置疑,一方面,一个时代的哲学理论必定是其所处历史时代的观念反映,因而与其时代有着紧密的关联;另一方面,任何时代的哲学理论,亦自有其深刻的传统根源,并非当时现实生活所决定论式派生的。如同生物进化中的变异有其自身根源且并非总是有利于生物体自身生存一样,思想观念的“变异”对于社会机体所产生的效果,在很多情况下可能是不相干的,因而被置之不理;某些情况下则可能会导致社会机体的不稳定,从而招致封杀;只有极少数时刻,新的思想观念才有可能展示出对新的社会形态的匹配性来,从而这种新的社会环境才能给予新的观念“变异”以生存和发展的机会。因此,与自然选择相

类似,思想观念的“进化”也往往是某种“变异”的思想观念恰好与新的变化了的现实生活相匹配,即能够满足新的生活方式中人们对于新的价值观念的需求,从而被选择性地接受和传播开来,最终成为主导性的思想观念。尽管某种哲学观念与相应的实践方式之间的关联,并非是一种“有什么样的经济基础就有什么样的上层建筑”的内在决定论关系,而只是一种一定历史机缘下的耦合;但是,这一耦合的结合力之巨大,是不可小觑的。

总之,根据历史唯物主义原理,尽管哲学观念并非是对社会存在的机械反映,但一定的哲学观念形态总是受与之相应的社会存在形态的制约。这种制约性表现为,哲学观念虽然有自身的发展逻辑,而非为外部力量所直接决定,但一定的社会存在形态决定了何种哲学观念会居于主导性地位。因此,对于社会观念形态变迁的考察,一方面需要审视其内在逻辑,不可简单地将之归结为社会存在的派生物;另一方面,对于占主导性社会观念的理解和解释,归根到底必须以社会存在形态或社会结构形态的变迁为参照系来进行。

二、西方和中国现代性的再认识

所谓现代性社会的发生问题,通常被理解为资本主义的起源问题,即从中世纪封建社会向资本主义社会的转变或过渡问题。这是一个多年来在国际和国内学界存在严重争议的问题。长期以来,对于资本主义起源这一问题的解答,其主导模式是被布伦纳着力批判的源于斯密的所谓“商业化模式”,而依布伦纳之见,斯密的命题,即因贸易导致分工和专门化的发展从而提高劳动生产率以推动经济发展的基本命题,只有从他的个人主义方法论假设出发才可以理解。而如果按照布伦纳所推崇的马克思的第二种解释模式,资本主义的本质则是一种特殊的社会财产关系系统或产权模式,因而必有其产生和消亡的历史条件。运用这一新的解释模式去看从封建

社会向资本主义社会的过渡问题,就会得出这样一种结论,即从封建主义到资本主义的过渡或转型,并非是一个单一类型的连续的平滑过渡,而是一个极为错综复杂的多路线过程。率先发生的是封建主义的解体——但封建主义的解体并不意味着资本主义的直接到来,而首先导致的是安德森所着力阐发的一种广义上的“绝对主义”。这种“绝对主义”是当“封建生产方式发展到中世纪后期陷入困境并达到极限”时,为克服矛盾冲突而将封建主义分散的政治权力整合起来,并向上转移而形成的。这种政治权力的上移,意味着绝对主义国家建构过程的终点是权力绝对地集中于王权,而以往分散于各个层面的封建领主之权力将被剥夺,从而也就意味着对于王权之外的其他封建领主来说,政治与经济在某种意义上的分离。此外,王权的统一也意味着国内统一市场的形成具备了条件。这些都是资本主义存在的必要条件,但并非资本主义存在的充分条件。

在历史上,现代性远早于资本主义而出现,它的起源代表着封建制度的解体,以及在“国家”这一超大型共同体中人的个体化的开始,或者说个人直接成为国家之“民”。这便意味着,对于从封建主义向资本主义过渡的这一近现代历史进程,我们可以有一种全然不同于以往的理解方式;而这对于理解中国社会现代性之发展,有着尤为重要的意义。进而,这一现代性观念还意味着,尽管资本主义无疑是在这一前提下起源的,但在其基础上,完全有可能建构不同于资本主义的社会生活体系,亦即资本主义并非现代性发展的唯一道路,而是存在着多种不同的现代性发展途径。

如果说所谓的“唐宋转型”是从广义的封建主义转向一种绝对主义国家形态,那么,发生于中唐至北宋之间的这一历史过程,便与欧洲历史上从封建主义到绝对主义的转变有了某种对应关系——尽管在中国所发生的这一转变要比欧洲早几个世纪。至此,需要进一步考虑的便是在资本主义产生问题上中西之间的对比和关联。

尽管如前所述,封建主义的解体所直接产生的是绝对主义而非资本主义,但绝对主义与资本主义之间还是存在着莫大关联的。这是因为,一方面,尽管政治权力集中于国家的绝对主义,意味着在国家层面上超经济的政治权力对于经济有支配权,即以政治强力对于农民进行超经济剥削,但除此之外,在原则上不再具有凭借超经济权力进行经济剥削的能力。这也就意味着在国家层面之外,经济上的剥削便只能以经济的方式进行,而这就为资本主义这种经济剥削形式提供了可能性。另一方面,所谓绝对主义,一般而言是与统一的民族国家的建构相关联的。由于资本主义是一种市场经济,统一的国

内市场是其必要条件,而统一的国内市场只能建立在统一的民族国家的基础之上。进而,就资本主义乃是一种世界现象而言,其发展所必需的世界市场的拓展也离不开民族国家的强力支持——在此意义上,绝对主义的民族国家也构成了资本主义产生和发展的基本前提。但绝对主义的民族国家只是资本主义发生和发展之必要条件,而非充分条件,资本主义尚需其他条件才能成为现实的存在。

至此,我们便可以粗线条地描述出一幅中西现代社会发展的轮廓图了。这一描述与传统的认识有若干不同。其一是“唐宋转型”之后宋代社会的时代属性问题或中国进入现代社会的起点问题。其二是中国资本主义的发生(或萌芽)问题。其三,如果上述理解能够成立的话,那么,我们便可以在中国与西方的历史之间找到一种平行对应结构,即两者都在最近一千年的时间段内首先经历了从封建主义或广义的封建主义(门阀士族社会)向中央集权的绝对主义的“近代早期”的转型,然后又或先或后经历了从绝对主义向资本主义的“近代后期”的转型。这一平行对应结构,由于同时考虑到中西方社会发展,因此也就在某种意义上超越了以往那种西方中心主义的历史建构模式,从而更为适合在一种统一的视角下描述中西方历史。这就为我们基于社会结构的变迁来进行中西方哲学及文化比较,提供了一个更为合理的参照系。

三、从社会结构变迁看 西方近现代哲学之发展

通常所谓的近代或现代哲学,并非只是囿固地对应于整个资本主义社会的意识形态;在其早期,它所对应的乃是作为资本主义之前提条件的绝对主义;只是在后期,才与资本主义达成了内在结合。

还应明确的是,某种哲学形态与其社会结构相结合的模式并非千篇一律,还受到不同国家所处的社会历史情境的制约,即处于不同历史情境中的国家具有不同的模式。文艺复兴哲学与新教哲学所具有的历史性功能是为绝对主义国家的建构提供形而上学支撑;启蒙哲学所面对的是如何为资本主义发展所需要的追求尘世幸福的人提供合理性论证;德国古典哲学所要解答的则是首例赶超型国家现代化所提出的问题,即它必须同时面对“近代民族国家建构”和“资本主义发展”双重历史任务所提出的问题。正基于此,马克思才指出,被法国启蒙运动特别是18世纪的法国唯物主义所击败的17世纪的形而上学,在德国哲学中,特别是在19世纪的德国思辨哲学中,曾有过胜利的和富有内容的复辟。德国古典哲学的这种发展模式,尽管相对英法启蒙哲学来说显得比较另类,而且也在很长时期不能见容于启

蒙哲学的后人,但对于后发展的赶超型国家来说,似乎更具有典范性意义,更能成为这些赶超型国家的仿效对象。

德国古典哲学可以说是在其可能的范围内,从理论上为民族国家建立与资本主义发展相结合所建构的德国模式提供了一种辩证的合理性论证,并在某种意义上预示性地展现了资本主义社会的内在矛盾。而当资本主义获得长足发展并成为支配性生产方式之后,这种内在矛盾就不可避免地成了社会生活的重大问题——随着代议制民主制度的建立带来的政治解放问题,以及进而凸显出来的社会解放和人类解放问题。马克思首先汲取的是法国唯物主义启蒙思想,即以现实的个人为主体,立基于现实人类实践,批判地继承了德国唯心主义那种立基于绝对精神、绝对自我之类抽象主体的历史辩证法,以此从哲学上论证了取代资本主义的社会主义和共产主义的历史合理性。进而,马克思又与先前及同时期的空想社会主义思潮划清了界限,通过政治经济学批判,既指明了资本主义的历史贡献,又论证了其存在的历史局限性,以此为工人阶级解放和人类解放提供了科学依据,并由此展开实际的改变世界的革命实践。因此,马克思主义哲学的经典形态是一种充分汲取了法国启蒙思想与德国历史辩证法之合理内容,从而兼容了革命与科学的实践哲学。就此而言,这种实践哲学既是德国古典哲学之最后代表黑格尔哲学的继承者,又是其最严厉的批判者和超越者。而这种对一元论绝对唯心主义的批判和超越,以笔者之见,可以说是在一种更高的层面上对于兼容了科学与道德的康德哲学的接近和重构。

四、中西社会与观念平行比较视野中的中国近现代哲学

如果可将西欧文艺复兴和宗教改革视为绝对主义之意识形态的话,那么,便可将宋明理学视为中国绝对主义之意识形态。从根本上说,宋代文化的发展顺应了社会的重大变化,即广义封建主义的消亡和绝对主义体系的建立。

如果说宋明理学是相应于绝对主义时代的文化精神的话,那么,在中国,只有当19世纪被西方资本主义以坚船利炮打破原有秩序,在其刺激下不得不发展资本主义之时,启蒙时代方才到来。但与英法启蒙不同,在中国,启蒙时代到来之时,正是在西方列强欺凌下民族国家的危亡之际,因而单纯的启蒙思想已不能满足现实的需要,而必须同时发展与重建同现代民族国家相关联的思想。在此背景下,由于与德国历史境况的相近性,德国古典哲学以及后来的生命哲学就成为现代新儒学诸位大师(如牟宗三、唐君毅、贺麟等人)建构自己理论体系的参照框

架。与德国古典哲学类似,现代新儒学也尝试以宋明新儒学兼收民主、科学等启蒙元素,进而建构起综合的体系。但这种建构由于立基于心性之学而弱于“外王”之道,当其试图借助“良知坎陷”之类的方式由“内圣”通达“外王”时,又陷入黑格尔玄虚的思辨方式之中,从而缺乏有效的介入现实的力量。

然而,此时中国社会之现实,所需要完成的已不仅是重建民族国家之政治现代化和经济现代化的双重任务,同时还面临着世界社会主义运动兴起之时中国劳动大众的解放问题,可以说是三项历史任务的叠加;更为紧迫的是,民族与国家处于危难之际,无法将三项历史任务分解开来逐步实行,而是急切需要行动起来,力挽狂澜,以拯救处于水深火热之中的亿万大众,进而实现民族的复兴。马克思主义之所以能够在各种“主义”之争中胜出,正说明它比其他各种“主义”更好地把握了中国之现实,能够更为有效地引导中华民族实现其伟大复兴之理想。不过,马克思主义不是以一种现成的理论形态直接呈现于中国思想之中的。现实的马克思主义作为一种理论体系,是通过人们的阐释而存在的。另外,依据笔者所主张的实用性文化与理想性文化两层划分的文化分层观,中国马克思主义哲学关于中华民族价值理想的重建,包括“终极价值理想的重建”和“终极价值理想在全部文化中的贯通”两个方面。就中国近代以来社会历史的根本性变化而言,作为为现实生活提供直接意义支撑和规范的传统的实用性文化,必然要随之发生根本性变化(事实上已经发生了根本性变化);而为实用性文化提供终极意义支撑的传统的理想性文化,由于其中蕴涵着中华文化亘古未变的特质,因此不应被“连根拔起”,而是要在对其进行适当调整的基础上加以现代重建。从马克思主义哲学视角来看,一方面,此种对传统理想性文化的适当调整和现代重建,其可能的方式,便是将作为经典马克思主义哲学之终极价值理想的“自由王国理想”,合理地转换或重构为中国传统哲学中相应的价值理想。就此而言,笔者认为,经过基于中国现实社会生活而重新阐释的宋儒张载的“民胞物与”观念,能够最为切近地体现经典马克思主义的“自由王国”理想。另一方面,既然理想性文化是为实用性文化提供终极意义支撑的,那么,中国马克思主义哲学在重建中华民族价值理想过程中还担负着另一项重任,即如何以这一终极价值理想为原点,对已经发生或正在发生变化的实用性文化进行重新阐释,将这一终极价值理想作为理论原点贯彻到各个实用性文化的每个环节,亦即将整个实用性文化理论体系中的各个范畴都与这一终极价值理想关联起来,使之从属于或服务于这一终极理想。

■ 《哲学动态》2018年第10期,约27000字