

## 從天理世界觀到公理世界觀的轉換

——汪暉關於中國現代性的論說

◎ 陳 贇

《現代中國思想的興起》探討的中心問題是現代中國的含義、如何理解中國的現代。這就必須追問現代的中國認同、地域觀念和主權意識是如何歷史地形成的。汪著在探討這一宏大的課題時，將觀念史與制度史結合起來，以思想史的內在視野（儒學傳統的演變）為中心，以「中國」國家形象的轉化（從封建邦國到大一統帝國再到民族—國家的轉變）以及與之相配合的知識和制度的形成等為複線，建構中國思想的古今之變。這樣一個嘗試無疑是宏大的壯舉，其所具有的重要意義是毋庸置疑的，而且，該書在廣度與深度上遠遠超出了時下一般性的思想史著作，堪稱當前所見的中國現代思想史研究中的上乘之作。

作者的獨到之處是從更為基本的思想史視域——天理世界觀向公理世界觀的轉換來理解何謂中國的現代這一問題。對天理世界觀與公理世界觀的討論實際上是對不同時期中國認同的特徵、演化與合法性的研究。作者認為，「作為一個道德／政治共同體的普遍價值觀，天理構成了『前西方』時代中國的道德實踐、文化認同和政治合法性的關鍵概念，而以此為核心的世界觀的解體意味著在漫長時代裏形成的道德／政治共同體及其認同感正在面臨危機；作為這一解體的結果的公理／科學世界觀的產生標誌著原有的認同形態已經難以為繼。」正是在這一過程中，與天理觀相互依賴的傳統帝國的政治文化模式衰落了，而與現代公理觀相應的民族—國家的模式逐漸取得了支配性的地位。可以說，天理世界觀到公理世界觀的轉化，構成了該書最為核心的部分，我們對該書的「評論」即以此為中心展開。這裏所謂的「評論」不是站在一個局外的立場上展開的「評價」，而是敞開個人閱讀此書時的所感所惑所思，以向作者與時賢請教。

作者認為，天理世界觀與公理世界觀的對立首先表現在：前者支持的是以過去為中心的歷史意識，它包含著歷史斷裂與接續道統的意識，它以個人的道德／政治實踐為中心重構道統譜系；後者則以未來為中心，與之相應的是歷史延續與無窮進化的歷史意識以及通過投身未來事業以體現歷史意志的生存樣式。天理觀支配著的是斷裂的歷史意識，它表現為一線單傳的道統譜系的終止以及禮樂與制度的分化，這一分化具體展開為封建變郡縣、學校變科舉、井田變均田、夷狄進而為中國、中國推而為夷狄等等，其核心內涵是先秦那種直接體現天意和道德規範的禮樂已經流變成一種功能主義的、無法與天意溝通的制度，現實的制度再也無法提供道德的根據，因而普遍而內在的天理便成為儒者在變化的歷史語境中確立自身認同以及批判地介入現實生活的根據。作者的這一觀察無疑是正確而深刻的。天理更多地表現為一種超越了人的意志的普遍性存在（而不是發端於人的某種「宣稱」），它以宇宙自身的秩序與條理的方式表達自身，作為自在的存在，它不依賴於作為主體的人以及他的社會及其歷史，或者說，在天理框架中，個人並不以主體的角色出現；而現代公理則是章太炎在《四惑論》

中所謂的「眾所同認」之理，它以集體的或社會的意志為其實質性的存在樣式，由此，是社會意志及其歷史規律，而不是形而上學的宇宙法則，構成了存在的合法性依據。

在這個意義上，作者所揭示的在目的論規劃中形成的「社會」，乃是一個現代現象，它是把歷史演化的要素與日常生活的要素（如家庭、村社和交換關係等等）組織到新型秩序中的一種規劃。以社會學（群學）為中心的近代科學知識譜系以及在近代逐漸形成並被唯物史觀所日益強化的對人的本質的社會性理解，都表明了社會自身的正當性已經不再依賴在它之外的終極本源來確證，這一現象表明了宇宙意識的衰落，相對於古代思想而言，它體現的是一個從「天」到「人」的轉換；不僅如此，它還表明，作為公理載體的社會本身已經成為正當性的源泉。正如作者所說，「現代社會發生的是一種體系性的轉變，它涉及的不止是某種認識方法或個別權利，而且是整個社會體制及其合法性基礎的轉變。」作者所觀察到的現代的原子論個人的引入，實際上恰恰表明了社會相對於個人的那種特殊的優先性。因為原子論個人是作為社會的構成的不可分割的「單位」的意義進入現代性意識的，因而，它本身就是以現代的社會為前提的，而且，就其承擔的論證功能而言，現代的個人觀念在某種意義上是在強化而不是在弱化社會。所以作者指出，原子論的個人觀念是一種法理的抽象，它在現代國家制度／社會體制的背景上把個人從血緣、地方及其日常生活等中被抽離出來，從而建構成一種與國家、社會處在責任與義務關係中的個體，其實質是通過對個人進行重新編制，以便將之納入到社會／國家的體系中來，從而起到有效動員的作用。只有在這個現代的「社會」觀念基礎上，我們才能進一步思考「民主政治」這個表達在現代中國的實質性內涵。

與現代「社會」範疇的興起相聯繫的是現代歷史觀的發生，直線演進的目的論歷史觀念無疑是現代公理觀的重要構成部分。作者看到，天理觀以內在於事物變化自身的時勢／理勢概念為中心，而沒有將生活世界的變化、轉型與發展從總體上納入到目的論框架之中，公理觀則以一種直線向前的歷史意識將一切納入到目的論的軌道之中。與天理觀相聯繫是理勢概念，時勢與理勢體現了一種在變化了的情勢面前自然而然地演變的觀念，正如作者所說，「勢」強調的是一種支配物質性變化的自然的趨勢或自然的力量，它與歷史的自然發展或自生的觀念密切相關，它既表達了對變化了的情勢適應、配合的要求，同時也解構了天命對人事的決定關係，因而為主體實踐開拓了空間。天理與時勢的綜合，導致了將道德實踐放置在日常生活的實踐程序中去意識。事實上，作者所揭示的理勢概念與先秦思想中的天命具有某種內在的連續性，因為早在孟子那裏，天命已經被理解為一種「莫之為而為之，莫之致而致之」的自生秩序。在這個意義上，理勢與天理獲得了內而在而直接的關聯。如果說理學非目的論的歷史意識乃是以日常生活實踐為出發點的，那麼現代公理觀則以一種非自然性、理念在先或框架先行的自我確證態度，把道德實踐乃至日常生活組織進入目的論的框架中，從而達到對個人的最大化使用。目的論的框架，在這裏，乃是現代性意識以理念展開「集體動員」的一種方式，正因如此，它把投身未來事業的方式以體現歷史意志，作為一種新型的倫理。正是這種倫理，可以把現在作為未來的過渡因而也就是未來的獻祭的觀念加以合法化，從而最大限度地當下實現總體動員，或者說，使得集體動員更具有徹底的總體性特徵。

正是以此為基點，才可以更好地理解為甚麼借助天演的名義出現的進化／進步歷史觀會在現代逐漸取得支配性地位。在天理到公理的轉換中，我們看到的是社會與歷史自身而不是天命或宇宙作為正當性源泉的確立過程。在這個意義上，恰恰是在公理觀而不是在作者所說的天理觀中，我們發現了一種更為強烈的訴諸人類主體的力量意志。因而，關鍵的就不再是作者所說的歷史的連續或斷裂的意識構成了天理與公理的分別，事實上，進化／進步的現代歷史意識所包含的並不僅僅是歷史連續性的意識，同樣也有歷史斷裂的意識，作為現代性主

導意識形態的「革命」如果不在這種斷裂的歷史意識中就很難得到真正的理解，相對而言，古代中國的歷史意識似乎更為注重歷史的連續性，而不是作者所說的斷裂。

由此作為正當性源泉的人類社會及其歷史，構造了一個新型的不同於傳統思想的「世界圖像」，也就是世界觀。作者發現，諸種世界觀的復興是晚清思想的主要特徵，以至於那個時代被作者稱之為「世界觀」的時代，它著力於對世界的完整的理解，亦即普遍主義的公理觀。對世界的完整的總體理解體現了一種以主體為中心的近代認識論所特有的態度，也就是通過主體而確證世界的存在。世界觀所以能夠替代世界而被接納到個人生存論視野中來，這本身就是現代現象。在這個意義上，作者所用的「天理世界觀」是一個臨時性的表達，因為在理學傳統中，天理並不以「觀」的形式而出現，世界觀這個概念本身就表達了多種世界「觀」的相對性。在世界觀中，是「人」的「觀」，而不是「世界」本身，更具有本體論意義上的優先性。這一點在理學語境中，無疑是陌生的，因為天理本身表明了「天」而不是「人」所具有的相對終極的位置。由此才能進一步貞定世界觀的意義以及它與公理觀的關聯方式。

但是，這個新型的「世界觀」的形成過程為甚麼要借助於「公理」來表述自身呢？這涉及到在近／現代，「公」的觀念的實質性內涵。在古代思想脈絡中，「公」主要與那種本身就具有普遍性而同時又無法脫離具體場景的「義」具有很深的關聯，因而它不是一個被分割開來的獨立於「私人」及其活動的空間，近代的「公域」（public sphere）的概念無疑是陌生的，它其實是「共域」，但是「共域」並不與「私域」相對，個人的「自盡其心」（存心實踐）本身也是一種「公」，「公」不必依賴於「共」。換言之，從古代思想的語境來看，現代的「公」觀其實表達的更多地是一種「共」意，它指向的是群體的意志與共同生活的能力。借助於公的名義表達共的觀念，則可以將後者普遍化，正如將眾所同認者表述為公理本身就是將自身正當化的方式一樣。由此，與現代公理觀相應的不是古代傳統「各正性命」的政治—道德實踐模式，而恰恰是諸如「共和」之類的觀念。而「公理」或「共」的問題之所以出現，則與現代「總體動員」的情勢及其所要求的集體生活有關。

現代中國的根本問題是，在民族帝國主義侵略與反侵略的現實中、在世界體系中不同民族國家相互競爭的形勢下，傳統的以「自然的個人」（「前社會的個人」，它把社會僅僅視為個人的單純聚合）為中心的秩序，由於它面對的僅僅是個人與個人的關係，而無法塑造集體生活的能力，因而在相互競爭與侵略的帝國主義秩序中面臨著危機，所以，「總體動員」成為更為迫切的現代性要求的核心。而利用觀念的力量進行動員，與古代通過戰爭等形式發起的動員具有本質上的不同，它導致了現代的觀念政治與意識形態的形成與泛化，而正是通過能夠深入到精神、心理與意識中的觀念，現代的動員才獲得了總體性的特徵。在某種意義上，不僅民族國家、大同理想、共產國家是這種總體動員的形式，而且世界觀、歷史觀、社會觀，乃是勞動、科學等等觀念在其論證功能上都與總體動員的要求密切相關，這也正是它們都被含攝在現代公理觀中的依據，因為現代的「公理觀」所指示的恰恰是共同生活的集體秩序，它本身就是一種「總體動員」。如果不從這一具體的歷史情勢出發去理解，就會把帝國到民族國家的轉化、天理觀到公理觀的轉化等視為歷史演化的現成、必然規律，就無法理解現代思想對民族國家、公理觀的批判，這一批判的實質體現了現代總體動員與發源於古代思想但仍然作為一種活的傳統滲透到集體無意識層面上的「各正性命」之間的緊張，換言之，現代總體動員對個人及其日常生活所帶來的遮蔽以及由此所引發的道德特徵的危機，才是這一批判的核心，不理解這一點，就很難理解作者所發現的如下現象：現代中國的那些思想家都曾經論證國家和社會的必要性，但又都沒有把國家和社會及其相關關係看作是最終的目

標。有鑒於此，我認為，現代思想家對現代性的批判並不能總是借助於「反現代性的現代性」方案、「現代性的二律背反」等等難以導出具體實踐內容的思辨的說辭來解釋與定位，而應該進一步具體化與明確化。

從更深層的意義上，公理世界觀對天理觀的置換體現的是社會主權形式的巨大轉變，也就是從傳統帝國到現代民族－國家的變遷。作者將具有世界觀特性的科學視為現代公理觀的典範，由此可以明確近代的公理意識、科學精神的探索以及現代的知識生產與文化教育體制是如何確立並相互關聯、相互塑造的。這無疑是作者對中國現代思想史研究的最重要的貢獻之一。作者指出，實證主義和原子論的科學觀從自然觀的方面提供了一種新的社會構成原理，即將個人視為社會的形式平等的原子，並通過自我或主體性的概念將個人從各種血緣、地緣和其他社會網絡中抽象出來，於是道德論述的背景條件實現了從地緣、血緣共同體向現代國家的抽象的法律主體的轉換，從而一方面瓦解了傳統帝國的政治主權的構成原理，另一方面為現代國家確立了合法性依據。具體而言，科學為社會的、知識的和體制的分工和專業化過程確立了世界觀基礎，並將它們納入到國家理性的框架中來。現代中國的教育制度包含了雙重的面向，即通過專業化的分工和知識分類譜系將民族教育體制與全球教育體制綜合在一個過程之中，從而為新的勞動分工和社會運轉方式提供了知識體制的保障。在這個體制內部，知識的生產逐漸轉變成專業行為，知識分子成了以大學或研究機構為基地的專業化學者。知識的現代分化不僅複製了作為分科之學的科學的譜系原則，而且以形式化的分工模式規定了這些領域的專業原則，對科學的挑戰本身反而擴展了這一現代知識分類譜系與體制。因而，知識的合理分化實質上成了一種現代社會的合理化設計，一種現代化的行動綱領。從這些觀點出發，汪輝導出了對現代思想與社會的一系列既深刻又不乏批判精神的洞見，這些洞見對於理解我們的時代具有重要的意義。

作者用民族－國家這個詞語來表達這一新的主權形式。但如前所述，我覺得民族－國家這個概念很容易成為一個固化的概念，用來說明某種現成規律性的歷史進展。在特定歷史狀況下所具有的總體動員的意義，使得民族－國家在現代中國始終作為一個臨時性的而不是本源性的概念得以確立的。作為一個外鑠性的概念，民族－國家是新的主權形式在其他民族－國家面前確立的臨時性身份。換言之，民族國家曾經因為他所具有的總體動員的巨大功能而成了新的主權形式，但在一個韋伯所發現的具有一種「非政治的態度」的文化傳統中，民族國家所能發動的總體動員的能量雖然是巨大的，但並不是徹底的。隨著人類社會發展以及歷史規律話語的出現，世界觀、歷史觀、人生觀、現代勞動觀念等等，展現了一種更為徹底的總體動員形式，這就使得本來就是外鑠的民族國家想像得以被轉換，由此導致了現代中國的民族建國問題最終被放置在非民族國家話語（共產國家的話語、人類社會歷史及其發展規律的話語）的層面上來實施，這一實施強化了動員的有效性與總體性。所以，民族國家並不是這樣一種終極性概念，可以把所有東西都塞進其中，並從中獲得最終的解釋。這樣一種民族－國家概念最終將是沒有批判能力、沒有深度的現成概念。當然，在民族－國家這一名詞下困擾著中國現代性意識的確實是帝國的終結以及政治文化形式的重新調整確立問題，至於這一調整的最終結局，仍然是無法預測的，但顯然，究竟是「民國」，還是「族國」，還是其他，才是這一過程的更具實質性的東西呢？這些都還值得進一步的深思。在這些問題上，我們不能過多地指望於現成化的外來概念，如何在對中國思想傳統的理解上，我們不能過度信任並依賴海外漢學那樣。作者進一步提出，現代中國思想的興起不但可以表述為科學公理觀獲得霸權的過程，而且也可以表述為科學世界觀本身的蛻變過程，也就是被公理化了科學，其自身的知識分化原則和體制的專業化原則逐漸剔除世界觀特性的過程；這一過程標誌著科學體制的發展已經是一個自我合法性的過程，科學實踐從倫理、審美等領域的推出標誌著科學體

制及其運行已經不再需要一個外在的世界觀的合法性論證。這就把對現代公理觀的論述推向更深的層次。由此出發可以進一步思考現代的命運與困境。科學自我合法性的過程，固然是科學霸權的進一步擴張，但同時從另一個層面，其實也可以視為自我解體。公理世界觀曾經確立了現代的正當性，它的自我解體是否表明了現代本身的困境呢？不管如何，公理世界觀（連同世界觀本身）以及它所具有、所追求的那種「總體動員」在今日似已接近終結；甚至不需要動員，現代、國家、社會、體制等等那些總體性的存在形式已經進入到了我們的生命甚至我們沉重的肉身乃至日常生活感覺與當下呼吸之中，它們不需要確立自身的合法性，但是作為個人的我們卻又無所逃於其中……正是在這裏，作者對於現代性的制度體制的論述顯示了它的深意。作者指出：「道德與制度的分化不僅是現代社會制度、包括教育制度的主要特點，而且也是這一體制的主要目標。」在這種語境下，作者重提梁啟超對現代學校體制的質疑並將其與在禮樂與制度分化條件下致力於納禮樂於制度之中的程頤相比，就更加耐人尋味，它不僅僅是對於我們置身其間的現代處境的一種揭示，也似乎寓示了一種思想家內心的期待。作者反覆申說的禮樂與道德合一的儒學傳統視野，成了一種對勘地理解我們今日處境的重要參照，在這一參照視角下，我們就可以追問，今日的制度與體制，與我們的道德生活，究竟處在甚麼樣的關係之中呢？

在探討現代中國或中國現代性的起源問題時，作者關注的是宋元明清時代的天理傳統的成立以及它向現代的公理（科學）傳統的轉變，但由此也涉及到了對前宋明時代思想傳統的理解。在處理宋代天理思想傳統的成立時，作者已經面臨著如何理解先秦漢唐時代的傳統到宋明天理傳統的演變。顯然，作者意識到，如果沒有對中國古代思想傳統的整體性的深入理解，那麼，關於現代性起源的論說就不能真正得到最深厚的支持。作者是從禮樂與制度的分化這個獨特的視角切入問題的。

作者認為，禮樂與制度的分化的歷史意識構成了北宋時代儒家觀察歷史的普遍視野，這種分化的實質是中央集權的郡縣制取代周代封建制，而郡縣制度不再具有禮樂的道德實質。理學傳統承認郡縣代封建的合理性，不是簡單地復歸封建，而是力求在郡縣體制之下重構封建精神及其禮儀條件。郡縣制度之下的封建問題集中在宗法家族制度的演變問題上，通過《禮記》「敬宗收族」重構道德／政治共同體，具體方法就是建祠堂、置族田、修家譜。朝廷鼓勵敬宗收族目的是以地主制為中心形成支撐中央集權的行政、賦稅和兵役體制的社會基礎；士紳地主則以宗法與鄉約為基礎形成基層地方自治，這是在變化的歷史條件下形成皇權與宗族共治的政治結構的唯一途徑。「理學家期待的是一種皇權與民間權力（以地主士紳為中心、以鄉約為紐帶的鄉村自治）達到某種平衡的德治或王道，一種在郡縣條件下容納封建價值的社會秩序。」這些理解無疑是頗具新意與深意的。邦國時代的封建制度之所以在思想史中一再地被追溯回憶，這是因為，它本身直接體現了藏天下於天下的政治安排，它把體制性的行政力量徹底撒開，止於地方性的風俗倫理。在先秦語境中，政治生活被理解為一個「率民向方」而止於方的過程，「方」就是地方性的風俗倫理，由此，政治的核心問題是在（行政）制度與（禮樂）倫理之間建立了一種相互的通達，換言之，倫理生活在政治生活中獲得了它的位置。由此倫理與政治的共同參與而建構的政治觀乃是那種「各正性命」的政治觀，其核心是讓事物以其自身的方式確立自己。所以，政道的核心問題在先秦乃至魏晉漢唐一直被概括為無為的、以引導性為中心的「玄德」的展現：生而不有、為而不恃、長而不宰。由此「玄德」的統治才能真正敞開天道，其實古代中國對治理之術的理解完全是引導（道）性的，正是這一點決定了「道」這個詞語在漢語思想傳統中的中心位置。政治－倫理生活的意義便在於為存在者正其性命的實踐打開一個空間，而正其性命才構成了個人道德生活的主導方面。但是帝國時代的郡縣制度，恰恰是以行政的力量深入到世界的各個角落，由此導致了

「地方」在「世界」想像中的瓦解。理學傳統從一開始就面對的問題並非如作者所說的那樣，是郡縣下的一些制度安排不能提供道德評價的依據，而是這種政治安排本身沒有給地方（風俗倫理的源泉）預留位置，由此倫理生活就無法真正確立，並與政治生活處在相互衝突的境況中。由此，宋明儒家面對的真正問題是如何在中央集權制度的天下敞開地方，並以敞開地方的方式敞開天下。但這畢竟不能通過封建制度的恢復來完成，而是在郡縣制度已經成為現實的情況下，通過一定程度上的倫理與政治的共同治理來實現：在這一共同治理中，地方倫理對抵禦政府權力對個人的過度使用起到一種限制作用，因而具有解放的功能；同時，通過倫理的參與，政府也可以減輕自身的擔負，官以治官以至於不再治民（本來是上下溝通的官員體制後來卻更多地放置在官吏本身的治理上）這一政治官僚及其制度的膨脹臃腫現象可以得到適當的緩解。正是這一雙贏的預期成了理學政治化的主要條件之一。

但這還不是理學乃至中國傳統思想關懷的全部，因為，在政治與倫理中，人固然可以成為和諧秩序的支持者，但仍然還不能成為有德者。換言之，在作者對古代傳統的想像性敘述中，禮樂仍然是偏重於禮的，偏重於倫理的，在一種倫理與道德沒有分化的視野中，道德與倫理被作了混淆的使用。倫理處理的是秩序問題，它需要相對穩定的形式，而道德的意義則超越了秩序，成為在個人那裏發生著的不斷自我更新的要求。這樣一種視野的缺乏導致了作者那種把制度作為道德的源泉以及道德與倫理的混淆使用的情況，與此相關的是沒有把存心也即自盡其心的道德精神納入到其思想史的敘說中。

作者從禮樂與制度分化來理解天理思想傳統的成立，這無疑是一個新穎的也很有意思的視角。在此視角中，理學的突出特徵成了將成德問題與認知及其程序問題密切聯繫起來，由此構築起實然與應然、事實與價值的分化，這表現在，現實的禮樂、制度、規範、行動既不體現應然秩序，也不能等同於應然之理，而是演變成不具有道德含義或價值的事實範疇。這就產生了對先秦思想傳統到宋明傳統轉化的根本理解，這種理解的實質其實可以更概括地歸結為「以理代禮」。作者則堅持以理代禮，構成了這一思想演變的實質，所以，他自信地斷言，從先秦到宋明的道德理解的轉換，是禮樂論傳統向宇宙論或本性論傳統的轉換。但顯然，在前宋明時代，道德理解也並非僅僅是在禮樂論層面上展開的，宇宙論或本性論的維度是不言而喻的，即使是先秦儒家的禮樂論，也依然是天道脈絡下的禮樂論。我個人認為，從（天）道到（天）理的轉換，才是理解先秦傳統到宋明傳統變化的實質的更為妥當的視角，以理代禮的問題也正是在這個視角中才能得到更為深切的理解。這一視角的要點在於戴震所說的「以道屬理」或我個人以往所說的「道的理化」。天道與天理的連續性在於「天」，基於此「天」，並不能把宋明以來的變理解為事實與價值的分化，因為事實與價值的分化這個表達的有意義的理解方式是在陳述這樣一種變化，人自身成了價值的確立者，由於人的需要、使用、交換等等而使得世界必須在人那裏才能確立自身的意義，因而它意味著「天」的沒落。在這個意義上使用事實與價值的分化，又恰恰不能用來說明天理的成立，因為天理傳統對於天的堅持（對於理的非人為安排）恰恰意味著對上述語境中事實與價值分化的拒絕。當作者說，格物窮理論的目的並不是以物為宗旨，而是以恢復「物之理」為宗旨時，還必須加上，此理雖然通過吾心而明，但究其來源畢竟是天而不是人。正如形式與質料的對待不能化約為價值與事實的對立那樣，理學傳統中理與氣之間的緊張並不意味著價值與事實的緊張，一個值得注意的事實是，理氣在理學系統作為宇宙論要素而出現，而價值與事實的分化本身就是後宇宙論的觀念。

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十九期（2005年6月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。