

辩护与批判:传统文化现代转换的双重逻辑^{〔*〕}

晏 辉

(上海师范大学 哲学与法政学院,上海 200234)

〔摘 要〕传统文化乃是先民们在其特定的历史场域下生成、养成和反复运用的精神结构和信息符码,它以文本记录和道德叙事的形式影响着后人。传统文化的现代转换不是直接的空间移植,而必须由现代人将其改造成他自身的观念、认知、情感、意志和行动。传统文化作为“活的善”“流动的善”须是人类精神结构中的普遍性价值。一如文化既有积极一面又有消极一面那样,以有意的形式用积极的方面推动着后来者,也以无意识的形式将其消极的方面传给后人,这就是传统文化现代转换的双重逻辑。研究文化传播的内在规律,以辩护与批判相统一、以继承和超越相结合的态度、精神看待和对待传统文化,是一条可行的道路。

〔关键词〕传统文化;遗传规律;心性结构;无意识;扬弃;现代精神

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.05.005

传统文化乃是某个特定民族与国家中的人们在过往的社会生产、交往和生活实践中创制和积淀起来的精神体系。谓其是传统的,是指这些精神体系乃为先民所拥有或想拥有的,而为我们所记忆和向往的;之所以被强调或一再被提起,在于这个精神体系曾经对特定民族和国家中的人们实现其所追求的终极之善起着基础性的、根本性的作用,然而我们的此在虽缺少它们却极想拥有它们。传统文化是一个内容庞杂、类型繁杂的总体性概念,如果不预先做适当的词源学、语义学、语言哲学和类型学考察,所谓的继承与创新便不知所云。如果不对传统文化作客观因果性陈述和意义妥当性陈述,那么所谓的辩护与批

判也就缺少坚实的依据和根据。时下所谓的诸种形态的传统文化热,要么是想象的产物,要么是试图恢复过往文化的肖像而又欲罢不能后的惆怅。在对传统文化进行传承和创新问题上,“过度”与“不足”都是有害的。如果出于个人名声和利益的考虑,那就更加愧对先民的哲学思维和实践智慧了。实现科学态度与伦理动机的有机统一、坚持辩护与批判的完美结合才是可取的态度和道路。这便是继承和发展传统文化的扬弃即“适度”原则。

一、传统文化的语义学、语言哲学及类型学考察

“传统”作为一个合体字,乃是一个动宾结

作者简介:晏辉,哲学博士,上海师范大学哲学与法政学院教授、博士生导师。

〔*〕本文系国家社科基金重点项目“转型期中国伦理基础变迁及其重建研究”(编号:16AZX018)的阶段性成果。

构。“传”为主词，“统”为宾词；“传”为主体，“统”为客体。而“传”也有二义，作名词用，与“经”相对，“经”乃为人类文化史和精神生活中常唱不衰、经久不息的“元典”“经典”。“经”常以文学、诗歌、画作、音乐等形式存续下来，以文字、图表等呈现出来。经书在南宋后通常包括十三部儒家著作，称为十三经。分别是《诗经》《尚书》《礼记》《周易》《左传》《公羊传》《谷梁传》《周礼》《仪礼》《论语》《孝经》《尔雅》《孟子》。十三经是从先秦到南宋逐渐增删的结果，历代研究十三经的学问称为经学。把“经”和“传”区别又关联起来的是朱熹：“右经一章，盖孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。其传十章，则曾子之意而门人记之也。旧本颇有错简，今因程子所定，而更考经文，别为序次如左。凡千五百四十六字。”尽管“传”乃对“经”之意音、义理之注解、注释，但也绝非望文生义、任意处置，“凡传文，杂引经传，然文理接续，血脉贯通，深浅始终，至为精密。熟读详味，久当见之，今不尽释也。”作为动词，“传”乃传播、接续、传递之意。古人传递信息，呈送战报颇为不易，为着快速，常常选择马匹为传信工具，而马匹虽为快速之具，但定要歇息、休养。为此便设置诸多驿站，故马匹和人员歇息、休养之所便是驿站。驿站乃为传递信息之中转，站站相接之谓“传”。此处乃为传递、传送之意，而被传者则为保密之信息。然而，传递、传送均为连动结构，其宾词为信息，而若以“统”为宾词，则组成“传统”，意味着将“统”传递、传送下去。在现代语言中，“传统”已被理解成一个固定的名词词组了，人们不再去考证和体会“传统”作为动宾结构的本意了。如此一来，作为名词词组的“传统”也就失去了那种活的精神和永不停息的流动。

那么，什么才是“统”呢？这个“统”何以有被传递和传送下去的必要性和可能性呢？“统”与“丝”相关，意指蚕吐出的丝，虽表面庞杂、无序，然却有个初始性的原点、头绪，依照这个原点和头绪，“万束”蚕丝皆由此头绪给出，这便是

“万束皆有一统”。如此理解开来，所谓“传统”便是被传递和传送下去的初始性的某种“源初”和“头绪”，把这个“源初”和“头绪”比附到人的实践活动和精神活动中，便指文化体系中能够自我更新、自我修正、自我完善的初始性精神和力量，它具有自我超越和自我提升之能力，是“活的善”。站站相接之谓传，代代相续之谓统。“统”既然作为“活的善”，一定是非物质性的存在、精神性的存在，是人的心智力量的充分运用以及由此产生的“业绩”，即“作品”。虽后人无法直视先民、前辈运用其心智力量的具体过程，但可通过其“作品”想象其心智结构及其运用。而这种作品便以两种方式存储下来，一种是“活的善”，即先民的人格结构和精神世界，这是不可视见的部分；另一种是“作品”，可有文字、数字、符号、绘画、文物，等等。前者可称之为主体性的存在，后者可称之为客体性的存在。后者成为了人们认知、理解、感悟、领悟先民之道德人格、精神世界的“质料”，我们称其为“文本”。“文本”本质上是语言，且是存在论的语言和认识论的语言的有机统一。如若把关于语言的哲学分析和语义论证应用到传统文化的研究中，其复杂性和冲突性就可以清晰地被揭示出来。文本既是敞开的又是遮蔽的。所谓敞开的是指，文本作为先民充分且公开运用理论理性、创制理性和实践理性所形成的业绩，乃是一个向言说者和解释者敞开的精神世界和意义世界，而言说者和解释者也必须具有与被解释、被祛蔽的精神世界和意义世界相似甚或相同的世界，否则任何一种理解和解释都将不可能。这就极有可能使言说者和解释者沉浸在文本的世界中而不自醒、陷入自说自话而不能自拔，与文本惺惺相惜，志同道合、情投意合。文本借助言说者和解释者而显现其自身，而言说者和解释者也凭借文本而成就其自身，似乎他们自己就是文本的创制者。与思想同在、与大师比肩。若将对文本的意义开显出来，却也不仅仅是单一的开显问题，定有立意蕴含其中。若出于个人偏好，仅限于学术上的兴趣和日常生活的需

要,它便不具有广泛的社会意义和政治价值;若以集体的、社会的乃至是政党的立意为开显文本的目的,那么其立意便立刻具有了社会的和政治的意义,展现出过往之民族、政党与国家之集体性的道德记忆。显然,言说和解释文本的目的不同,解释和言说的方式不同,展现意义的方式也不同。但有一点可能是清楚的,那就是回应时代之问题、解决此在之难题。

然而传统文化作为文本,作为语言世界,它又是遮蔽着的。这种遮蔽性可能会造成后人对文本解释、阐释上的过度与不足。所谓解释不足指的是,解释和阐释者远不及被阐释者的道德境界、沉思高度和理论深度,要么是将思想文本通俗化、世俗化,戏说文本、娱乐文本;要么望文生义、任意选取、随意注释,得出所谓的诸种颇具个性化的心得来,且信誓旦旦地将自己的心得作为普遍真理利用现代传媒普及开来。这种戏谑式、戏说式的解读表面上是解释过度,实质上是解释不足,因为解释者远不及文本的道德境界和思想高度,如若将这种通俗化、世俗化视作所谓的“返本开新”,获取个人名声,打造个人形象,那就更加令人厌恶和不齿了。神圣感和敬畏感的衰落与世俗生活的崛起是造成世俗化和娱乐化的根本原因。学术是严肃的,思想是神圣的,没有一个严谨的学术精神,没有一颗真诚的治学之心,世俗化和娱乐化就不会消失。所谓解释过度指的是,从过往的文本和语言世界中寻找现代价值诉求的文本依据。诸如说,老子在《道德经》中创造出了颇为丰富的生态哲学思想。这一结论着实令人费解,这种强制性地实现空中联结的做法更令人不解。惟其文本和语言系统既是敞开的又是遮蔽的,才使后人的解释、阐释、理解和借用成为可能和必要。敞开性保证了传承和开显的可能性,遮蔽性决定了解释、注释和阐释的必要性,只有实现可能性与必要性的有机统一,传承和开显传统文化才具有现实性。

基于文本的敞开性与遮蔽性,根据解释和言说目的之不同,对传统文化(文本)的回归与开

显的复杂性和冲突性就凸显出来。第一,过往文本作为语言系统,能否为当下的人们提供智慧和方案;第二,传统文化与解释者和言说者所期许的精神世界如何具有内在的逻辑关系;第三,传统文化与此在文化的空中联结是形式主义的还是实质主义的;第四,被识记和记忆的精神是否就是实践上的可行能力和品质。如要对这些问题有正确的认识和准确的回答,就必须获得对传统文化的语言哲学研究。

将传统文化比喻为一个统一的“文本”,是为了从语义学和语言哲学上把握传统及其语言哲学性质,目的在于指明文本的敞开性和遮蔽性,更在于对把过往的道德记忆视作当下的可行能力和品质概念的虚假性。但要真正甄别、分析和论证传统文化时,仅仅把传统视作文本、看作语言体系,对于解释传统文化之内部结构的复杂性和有限性就远远不够了。类型学是呈现这种复杂性和有限性的致思方式。

类型学是一种分组归类方法的体系,通常称为类型,因为一个类型只需研究一种属性,所以类型学可以用于各种变量和转变中的各种情势的研究,类型学根据研究者的目的和所要研究的现象,可以引出一种特殊的次序,而这种次序能对解释各种数据的方法有所限制,在人类学和考古学中,类型学体系可以建筑在人工制品、绘画、建筑、埋葬风俗、社会制度或思想意识的各种变化因素的基础之上。如若将类型学的理念与方法应用到对文化的研究上,那么所取得的业绩是可观的。首先,将传统文化进行类型学考察时,必须从主体性和客体性两个维度进行。所谓主体性乃指一种文化体系是由同一个族系的人们创造的精神体系;所谓客体性乃是指同一族系的人们创造的不同类型的文化,这又可以分成统一时空下的同一种文化体系的不同类型,不同时空场域下的同一种和不同种文化类型。依照这种不同类型的交叉关系,便可对传统文化做如下分类。在文化学和文化哲学视阈中,一如文化的类型是多种多样的,对文化的定义也有 160 多种之

众。根据本文的需要,我们将文化定义为:文化是与人们创造价值和享用价值有关的所有方面。创造价值所需要的知识、符号和工具系统构成精神文化和科技文化;享用价值所体现的是人的饮食习惯和审美情趣。而人作为价值性的存在物,其所需要的价值绝不仅止于物质生活资料和精神生活资料,还有基于公共交往和公共生活之上的社会价值,如认同的、归属的需要。于是,在客体性存在的意义上,文化就被划分成了器物文化、制度文化和思想文化。顾名思义,器物文化是以物的形式表现出来的创造价值、精神价值和享用价值,它们作为后果主义的存在形式,对后世的影响既是物质意义上的,又是科技文化、饮食习惯和审美情趣方面的。后人对凝聚在器物上的文化含义,是通过体验还原而想象器物创造者和使用者所可能具有的生产方式、生活方式和生活内容,继而想象他们所能达到的生产水平和科技水平。人们不能从生产方式和科技水平的实际情况断定不同时代的人们在此一方面的所谓先进与落后程度,先进的科学技术未必造成更加合于自然和合乎人性的生活方式,反之,一种整体性的好生活也未必以高度发达的人工智能为条件。制度文化指的是人们基于对手段之善和目的之善的追求而创制出来的规范体系。从规范的原始发生看,或从与日常生活的密切性程度说,可有三种:完全嵌入在人们的日常意识和日常生活中的风俗、习惯、惯例、禁忌、仪轨、巫术,等等,它们直接相关于人们的信仰、信念、认知、情感和意志,是心灵的外化形式。作为人们相互交往、共同生活的规范化形式,这些规范保持着足够的自我持存、自我演化的能力,丢失、迷失了它们,也就失去了心灵之序。在一个充满分工与协作、经常采取集体行动以创造公共善的组织中,制度表现为充分且公开运用理性创制实现效率、公平、正义和平等价值的规范体系。这个体系与风俗、惯例不同,它是理性化的结果,无论是由权威者直接供给还是经过民主导论给出,它都表现出了足够的理性成分。惟其如此,组织化

的规范体系必须保证一定程度上的稳定性和一定范围上的普遍性。思想文化,是文化类型中的最高级部分,它是以知识、理论为其形态,以范畴和话语为构成要素,所表达出的“道”或“逻各斯”,可有天人之道、人伦之道和心性之道。思想形态的文化是由圣人或贤者、智者创制出来的理论体系,它可以是语录体,也可以是论说文。作为被把握在意识中的时代精神,思想文化一定是为理论家和思想家所创制,而不为一般民众和权威者所拥有,因此思想文化乃是最不易普遍化的文化类型,不易变成日常的意识 and 日常的行为。看来,如果依照类型学对文化进行一般分类,所能做的事情也仅仅在于呈现文化的不同样态,而无法把握文化的传承方式和演变规律。这就要求我们必须深入到一个文化体系的内部复杂性中去,把握文化的传承规律;更要深入到创制文化的意识结构、情感结构和行动规律中去,从意识的和无意识的层面理解先民们的心智结构及其外化方式。

二、文化传承之内在机理的现象学呈现

传统文化如何成为文化基因?把生物学上的基因理论比附到文化传承的研究上来是否可行?结论当然是否定的,理由之一就是基因的遗传、复制、转换是以DNA或RNA为生物基础的,若是把文化比作基因,那么它的社会基础是什么呢?是个体、集体、民族还是族类?我们当然不能将基因理论直接移植到文化的遗传上来,但基因的遗传、复制和传递的内在机理可以启发我们对文化遗传之机理进行研究。

(一)作为生物学“常识”的基因理论如何是重要的

基因就是人们常说的遗传因子,是控制性状的基本遗传单位,是指携带有遗传信息的DNA或RNA序列。基因通过指导蛋白质的合成来复制自己所携带的遗传信息并将它传递给下一代,使后代出现与上一代相似甚或相同的性状。基因是通过复制把遗传信息传递给下一代的,人类

有几万个基因,他们支撑着生命的基本性能和构造,储存着生命孕育、生长、凋敝过程中的全部信息,通过复制、表达、修复,完成细胞分裂、蛋白质合成以及生命繁衍等重要生理过程。基因记录和传递着遗传信息,所以生物的生长病老死等现象都和基因有关。遗传基因,也称为遗传因子,是决定生物遗传特征,具有复杂结构的化学物质。1953年,美国遗传学家沃森和英国生物物理学家克里克、威尔金斯发现,在人的受精卵的46个染色体中,含有脱氧核糖核酸(DNA)的化学物质,称为基因。它是存储、传递遗传信息和复制细胞的主要物质基础。遗传信息从一代细胞到下一代和从一个个体到其后代的储藏和传递,牵涉到一种化学机制。沃森和克里克制造出DNA的结构模型用以解释这种机制。基因有两个特点:一是能忠实地复制自己,以保持生物的基本特征;二是基因能够“突变”,突变绝大多数会导致疾病,另外的一小部分是致非致病突变。非致病突变给自然选择带来了原始材料,使生物可以在自然选择中被选择出最适合自然的个体。含特定遗传信息的核苷酸序列,是遗传物质的最小功能单位。除某些病毒的基因由核糖核酸(RNA)构成以外,多数生物的基因由脱氧核糖核酸(DNA)构成,并在染色体上作线状排列。基因一词通常指染色体基因。在真核生物中,由于染色体都在细胞核内,所以又称为核基因。位于线粒体和叶绿体等细胞器中的基因则称为染色体外基因、核外基因或细胞质基因,也可以分别称为线粒体基因、质粒和叶绿体基因。基因最初是一个抽象的符号,后来证实它是在染色体上占有一定位置的遗传的功能单位。大肠杆菌乳糖操纵子中的基因的分离和离体条件下转录的实现进一步说明基因是实体。今已可以在试管中对基因进行改造(见重组DNA技术)甚至人工合成基因。对基因的结构、功能、重组、突变以及基因表达的调控和相互作用的研究始终是遗传学研究的中心课题。基因具有三种特性:一是稳定性。基因的分子结构稳定,不容易发生改变。基

因的稳定性来源于基因的精确自我复制,并随细胞分裂而分配给子细胞,或通过性细胞传给子代,从而保证了遗传的稳定。二是决定性状发育。基因携带的特定遗传信息转录给信使核糖核酸(mRNA),在核糖体上翻译成多肽链,多肽链折叠成特定的蛋白质。其中有的是结构蛋白,更多的是酶。基因正是通过对酶合成的控制,以控制生物体的每一个生化过程,从而控制性状的发育。三是可变性。基因可以由于细胞内外诱变因素的影响而发生突变。突变的结果产生了等位基因和复等位基因。由于基因的这种可变性,才得以认识基因的存在,并增加了生物的多样性,为选择提供更多的机会。

遗传基因可以破译吗?2003年4月14日,中、美、日、德、法、英等6国科学家宣布人类基因组序列图绘制成功,人类基因组计划的所有目标全部实现。已完成的序列图覆盖人类基因组所含基因区域的99%,精确率达到99.99%。染色体是DNA的载体,基因是DNA上有遗传效应的片段,构成DNA的基本单位是四种碱基。由于每个人拥有30亿对碱基,破译所有DNA的碱基排列顺序无疑是一项巨型工程。与传统基因序列测定技术相比,基因芯片破译人类基因组和检测基因突变的速度要快数千倍。基因芯片的检测速度之所以这么快,主要是因为基因芯片上有成千上万个微凝胶,可进行并行检测;同时,由于微凝胶是三维立体的,它相当于提供了一个三维检测平台,能固定住蛋白质和DNA并进行分析。美国正在对基因芯片进行研究,已开发出能快速解读基因密码的“基因芯片”,使解读人类基因的速度提高1000倍。通过使用基因芯片分析人类基因组,可找出致病的遗传基因。癌症、糖尿病等,都是遗传基因缺陷引起的疾病。医学和生物学家将能在数秒钟内鉴定出最终会导致癌症等的突变基因。借助一小滴测试液,医生们能预测药物对病人的功效,可诊断出药物在治疗过程中的不良反应,还能当场鉴别出病人受到了何种细菌、病毒或其他微生物的感染。利用基

因芯片分析遗传基因,将使 10 年后对糖尿病的确诊率达到 50% 以上。基因来自父母,几乎一生不变,但由于基因的缺陷,对一些人来说天生就容易患上某些疾病,也就是说人体内一些基因型的存在会增加患某种疾病的风险,这种基因就叫疾病易感基因。只要知道了人体内有哪些疾病的易感基因,就可以推断出人们容易患上哪一方面的疾病。然而,我们如何才能知道自己有哪些疾病的易感基因呢?这就需要进行基因的检测。基因检测是如何进行的呢?用专用采样棒从被测者的口腔黏膜上刮取脱落细胞,通过先进的仪器设备,科研人员就可以从这些脱落细胞中得到被测者的 DNA 样本,对这些样本进行 DNA 测序和 SNP 单核苷酸多态性检测,就会清楚地知道被测者的基因排序和其他人有哪些不同,经过与已经发现的诸多种类疾病的基因样本进行比对,就可以找到被测者的 DNA 中存在哪些疾病的易感基因。基因检测不等于医学上的医学疾病诊断,基因检测结果能告诉你有多高的风险患上某种疾病,但并不是说您已经患上某种疾病,或者说将来一定会患上这种疾病。通过基因检测,可向人们提供个性化健康指导服务、个性化用药指导服务和个性化体检指导服务。就可以在疾病发生之前的几年、甚至几十年进行准确的预防,而不是盲目地保健;人们可以通过调整膳食营养、改变生活方式、增加体检频度、接受早期诊治等多种方法,有效地规避疾病发生的环境因素。基因检测不仅能提前告诉我们有多高的患病风险,而且还可能明确地指导我们正确地用药,避免药物对我们的伤害。将会改变传统被动医疗中的乱用药、无效用药和有害用药以及盲目保健的局面。全球每年死于不合理用药 750 万人。位居死亡人数排行的第四位。我国因药物不良反应住院的病人每年约 250 万人,直接死亡 20 万人。我国每年发生药物性耳聋的儿童约 3 万多人,在 100 多万聋哑儿童中,50% 左右是药物致聋。上海每年约有 1 万人因吃错药而死亡。基因检测正在造福千家万户。基因检测是送给

儿女的平安“储蓄”、送给自己的“投资”、送给父母的长寿“保险”。一次检测,终身受益。未来人们在体检时,由搭载基因芯片的诊断机器人对受检者取血,转瞬间体检结果便可以显示在计算机屏幕上。利用基因诊断,医疗将从千篇一律的“大众医疗”的时代,进步到依据个人遗传基因而异的“定制医疗”的时代。

(二)文化基因可构造、可描述吗

对这一疑问的回答可以如下事实为依据。第一,如果用具有自然属性的遗传基因不能解释文化遗传,那么,文化作为一种信息符码是如何代代相传的呢?这从积极的方面看是如此,从消极的方面看更是如此。任何一种文化类型都如同一块银币的两面,其优越性和劣根性乃是一体两面;也无论这种文化如何成为传统,成为辩护与批判的对象,它都曾经是特定场域下的人们在创造价值和享用价值的过程形成的心智力量及其充分运用。如果没有多样化的文化,没有文化自身的自我修复、矫正和改造能力,那么任何一个民族和国家都不可能持续地发展。一种文化体系的优越性只有在具备了相应的社会基础即社会场域时,才会产生出来、呈现出来;相反,只要具备了相应的社会场域,同一种文化的劣根性也同样会产生和表现出来。那么,我们如何借用生物学上的基因理论发掘文化基因的遗传规律呢?第二,是否存在这种可能性,文化基因作为一种信息符码是否也存储在生物基因之上?如果在基因测序基础上,通过改变基因结构、排序改变了人的生物特征,同时也改变了人的认知模式、情感结构和行为方式,那是否意味着也改变了人们创制文化类型的主体条件呢?在没有足够生物学理论和基因实验的完整数据支持的条件,这个猜测或结论是不可信的;但也没有足够的理论和数据证明这种解释是无根据的。或许将来人类有了足够的把握,可以通过改变结构和基因排序来改变文化类型,借以证明人类在构造原因性能力上的超强潜质。若此种路径无法解释和描述文化基因的传承规律,那么我们就必

须从人性根据和社会根据两个方面寻找原因。第三,在人类文化史上,不同民族和国家的人们之所以在诸多方面存在差异,除了生物学上的自然因素之外,社会因素和精神世界的差异也是极为明显的。何以致此?其一,人性结构上的相同性与相异性。人类从其诞生之日起便有了最为初始性的结构,可分为生理、心理和精神结构三种,最为稳定的是生理结构,虽有体质人类学上的变化,但却无实质性的变化。这表明,生理结构受社会结构变迁的影响较小。相反,人的心理结构和精神结构受社会结构及其变迁的影响最大,我们也因此把不同时代的人们区分为古代、近代、现代和当代。断代史的确立固然考虑人类体质的变化,但根本的依据还是人的心理结构与精神结构同社会结构及其变迁的相互嵌入和相互改造的过程及其后果。在这种嵌入和改造过程中就会产生人类文化的丢失、继承和创新,而这种过程既表现为有意识的过程,也表现为无意识的过程。我们不去讨论人类历史上出现过的某些民族,他们曾创造了灿烂的文化,但却由于不可知的原因,连同他们所创造的文化一起消失了,如玛雅文明和楼兰文化;我们也不去讨论一个被殖民的、被奴役的、被挤压的民族及其创造的文化类型,如印第安人。我们只讨论一个民族和国家在大体一致的空间内、在虽有外部结构变化但却没有本质变化的时空里,其所创造的文化及其历史流变,准确地说,我们只讨论中华文化的创制与研究的内在机理。

(三)文化遗传规律的先行标划

康德在论述知性所把握对象的规律时说:“规律只有两种,或是自然规律,或是自由规律。关于自然规律的学问称为物理学,关于自由规律的学问称为伦理学。前者是自然学说,后者是道德学说。不论是自然哲学,还是道德哲学,都有自己的经验部分。因为自然哲学须给作为经验对象的自然界规定自己的规律;道德哲学则须给在自然影响下的人类意志规定自己的规律。自然规律是万物循以产生的规律,道德规律是万物

应当循以产生的规律,但却不能排除那些往往使它不能产生的条件。”^{〔1〕}我们虽不能把康德关于规律的学说直接应用到关于文化遗传规律的研究中,但我们可以将他的理论适度地改造成我们的研究方法。

其一,规律的复杂性问题。依照常识,人们都把规律界定为事物之间内在的、本质的、必然的联系。在此我们无意去讨论关于规律的常识性争论,只想就文化遗传规律问题做深入分析和论证。第一,创造文化的复杂性问题。根据我们给出的定义,文化是相关于人类创造价值和享用价值的所有方面,从目的视角可把文化分为手段之善和目的之善,用于创造人们满足生物性、社会性和精神需要的文化称之为手段之善,可以满足人的各种需要的价值物就是目的之善,它们或以物的形式化出现,或以过程形态出现,或以体验方式出现;从文化的呈现形态看,便是器物文化、制度文化和思想文化。如果把制度文化和思想文化有机地关联起来,便可称之为人的精神结构及其外化形式。精神结构就是人的道德人格结构,它是一个由信、知、情、意四个要素组成的有机整体。人类在其久远的历史演变中,尽管其道德人格结构在框架和基本构成上没有根本性的改变,但在具体内容以及各要素间的组合方式及其运行逻辑上,却有极大区别,所以才有了不同民族和国家之间的分别,也才有了同一个民族不同历史阶段上的区别。第二,文化创造与文化传承的主体性问题。文化创造和文化继承的规律显然属于康德所说的“道德规律”,即应当产生但却不必然的规律,是人们分有并充分运用逻辑各斯的规律。创造文化的规律表现为三重要素的有机结合:主体性因素、社会基础和自然环境。如果说不同民族和国家的人们有着相似甚或相同的主体性结构,那么这些不同民族因何而明显区别开来呢?所谓主体性因素指的是作为个体的人所先天需要的需要结构、情感结构和精神结构,它构成了人类创造文化的初始性力量。所谓社会基础是指人们在特定主体性结构的推动下,

在特定自然环境的规定下所创造性地使用的方式、交往方式和生活方式,三种方式整合在一起就形成了特定的社会结构及其运行逻辑。所谓自然环境是特定民族所能运用的自然条件,山川河流、平原大地、草场戈壁、水域池塘,等等。在创制文化的具体过程中,主体性结构虽然逻辑上在先,但自然环境却时间上在先。当一个民族将三个要素整合在一起创制出了源初形态的文化类型,即器物、制度和思想,就即刻反身嵌入到人们的自然环境社会基础中,构成一个相互嵌入相互决定的内部循环,除非发生决定性的自然变化和社会变迁(如殖民、战争),否则各个特定民族的文化类型是不会轻易发生结构性变化的。第三,文化转型的复杂性。决定文化转型的核心力量有两种,一种是外力作用,一种是内生力量;在两种力量之间又有被动和主动之分。外力型文化变迁属于异质性变迁,内生性文化变迁属于同质性变迁。因外力作用而导致文化转型的方式有两种,一种是被动的、违背文化主体意愿的;违背意愿的是指其他国家或民族通过入侵和战争将属己的文化强加于被侵略民族的文化结构中,而被入侵民族会在后来的被奴役和支配中,逐渐丧失属己的文化基因,而被溶解到强势国家和民族的文化结构中,或许经过数年的改造和解析,被殖民的文化类型就变成了记忆中的素材,活的文化基因将从当下的文化家族中消失。另一种异质性变迁是文化主体主动向另一种文化类型学习、模仿和借鉴的过程,其契机是该文化主体中的求新、求变者在另一种文化的启发和激发下主动改变现有文化类型,求变、求新既是动机也是动力。通常情形是,出于意愿地学习和借鉴他者文化型文化转型,其直接目的是通过改变现有的生产、交往和生活方式而求得财富的积累、管理的改进和生活的提升。一如文化无先进与落后之分,只有文明才有优劣之别那样,向另一种文化类型学习和借鉴的一定是有利于社会进步和个人发展的观念、制度和技术,而不是相反。随着全球化进程的拓展和深化,不同文明类

型之间的相互学习和借鉴、相互纠正和矫正,也逐渐成为必然的趋势了。那么内生性的文化变迁又是如何发生的呢?一个客观事实是,无论哪种文化转型,其原始发生的内在机制都是由果而溯因的进路,即由贫穷、落后、固化、堕落等后果引发的革命性的怀疑和质疑,一个政党或政治精英所承诺给民众的“理想类型”非但没有实现,反而渐行渐远。当怀疑和质疑变成一种集体性的反思和批判时,伴随着观念革命的就必定是社会革命运动,极端的社会运动就是政权更迭,进步的社会运动就是政党和政治精英通过自我反思、批判、矫正和修正,构建更加合理的即能够充分实现效率与公平、正义与平等、自由与幸福这些价值原则的生产方式、交往方式和生活方式,随着这些方式的变革,制度、观念和思想的变迁就开始了。马克思用他的唯物史观原理极为透彻地论述了这一过程。^[2]在同质性的文化变迁中,一个不同于异质性文化变迁的鲜明特征是,惟其是同一种文化类型之内部的“维新”,^[3]革新者便可以随意地、甚至是任意地看待和对待先辈、先哲、先贤、先民们创造的文化实存,最为典型的便是“焚书坑儒”“独尊儒术、罢黜百家”。这是非常值得深入分析和论证的一个现象,即传统文化扬弃中的“认知幻相”。

其二,“认知幻相”与“文化分离”。将传统文化如儒家伦理人格化、拟人化,或将其客体化、工具化,是真正实现继承和超越的最大认知障碍。^[4]要真正解决“何所向”的问题,就必须预先完成观念上的转型。第一,实现外在与内在的相互转换。当人们说如何继承和超越儒家伦理的时候,分明是把儒家伦理视作一个可以任意选取和改造的对象,就如同任意选取和切换人类基因组一样,文化基因不是生物基因,它就是人的信念、认知、情感、意志和行动本身,对儒家伦理的选取和改造,实质上是对当代中国人自身之德性结构的反思、矫正和修正。当言说者俨然以仲裁者的身份貌似公允地述说儒家伦理的“优”与“劣”的时候,恰恰说明言说者是既缺少儒家伦

理又缺少现代伦理的人,但言说者总是以自足的“道德人”出场、在场。成为一个真正自足的道德人不是一件容易的事,但成为一个与德性无关的旁观者和言说者似乎是很容易的事。何以致此?古之圣人、先哲、师者,都是德性与规范、言说与践行、教化与责任、德性与幸福的统一者,而今,言说者、教化者常常置身于正心、诚意、格物、致知之外,以政治权威和学术权威发号施令于能够自觉践行道德规范的人,这本身就违背了儒家修德于己、修学为人之精神。修学为人乃修身由己、兼济天下之意,先成人自己,方可感化他者;明明德于先,“新民”为后。只有实现由外到内的转化,才能使儒家伦理的“面向”问题真正变成仁由己、自我修正、自我完善之事。道德律令的颁布首先是面向颁布者而有效,若每一个颁布者均能自我遵守先天实践法则,这个出自每个善良意志的法则才具有普遍有效性。第二,实现由文本向实践的转换。首先应该确定的是“道德事实”。儒家伦理,《大学》《中庸》给出的基于心灵哲学之上的“伦理范型”是何种类型的“道德事实”呢?^[5]就道德事实的类型而言,约有三种,已然、实然的、应然的。我们虽不能以精确的比例说出儒家伦理的类型属性,但有一点是肯定的,即应然的成分占据相当的比例。由伦理智者所倡导的伦理范型,总是基于现实的道德事实和道德体验之上的,因而具有描述伦理学的性质;但又包含着人们应然的道德诉求,一如上述,为人君,止于仁这个道德判断,就不完全是一个实然判断,尚有为君者当以仁治理国家、管理社会这一祈使或命令之意。曾子虽以“为人君,止于仁”述之,但决不意味着任何一个为人君者、一个为人君者任何时候和任何领域均以“仁”治国理政。^[6]“为人君,止于仁”既是一个陈述句,又是一个祈使句、命令句,后者是可能但不必然的事情。为人臣、为人父、为人子、与国人交,其道德命令也如是。人们应该着眼的倒是一个人如何才能正确思考和正确行动,发掘一个人持续做应为之事的内在根据和外在外在条件。第三,实现伦理

环境的时空转向。马克思曾说,一个理论在一个国家的实现程度,取决于人们对这个理论的需求程度,或理论解决人们所遭遇问题的程度。无论是形式主义地还是实质主义地继承和发扬传统伦理文化,总是意味着儒家伦理具有显明的当代价值。一种好的伦理范型必有其立于其上的土壤即场域,儒家伦理中的心灵哲学和道德哲学均建基于属人关系之上,差序格局成就了差序伦理。在一个千百年来不曾变化的由血缘和地缘构成的属人社会里,若使一个以仁、义、礼、智、信和恭、宽、信、敏、惠为关键词的伦理范型成为可能,人们的道德感知、判断和推理均在这个属人社会中完成。市场经济的建立和发展扩展了人们的生产领域、交往空间和生活边界,基于友爱、功利和权利关系之上的社会领域被逐渐开显出来,于是在家庭伦理之外又生成了公共伦理、经济伦理、政治伦理、科技伦理和环境伦理,而新兴的活动领域需要新兴的伦理范型,而这些元素在传统社会则是少有的甚至是没有的。在此种语境下,继承和发扬传统文化如儒家伦理究竟是指哪些内容、何种元素呢?这正是“传统文化何所为”所要解决的问题。

三、在无意和有意之间：传统文化现代转换的双重逻辑

在文化的类型学论证中,我们曾把文化分为器物、制度和思想文化三部分,至于继承和发扬这些文化中的哪些方面,如何继承和发扬问题尚未展开论述,而这个问题正是最重要也是最困难的。

(一)辩护与批判的限度

辩护与批判的对象总是相关于个体与社会甚至人类的需要的事情,它由两个事项构成,一个是被辩护与批判的对象于辩护和批评者的意义,另一个是被辩护和批评的具有多义性的价值系统。可以确定的是,被辩护和批判的对象主要是个体、集体和类的精神活动和物质活动过程及其结果,如果把活动和结果视作文化,那么,这个

文化就是当下的文化和过往的文化,假如我们把辩护与批判的对象限定在传统文化上,对传统文化的继承与超越就是对先民们进行精神和物质活动所具有的多义性价值进行分析和论证。而这一分析工作绝非人们想象的那样简单,然而,无论是从理论上还是在实践中,人们经常是用简单的、表面的甚至是形式主义的做法进行着所谓继承和超越的事情。首先,依照文化分类,用于生产资料和生活资料生产的技艺,用于艺术品的手工艺,作为可模仿的对象,是可以传承的,大量流传于民间的手工艺依旧活跃在人们的日常生活中。这种技艺不能用作国家治理、社会管理、企业经营和家庭“团结”,因为它们属于技术、艺术范畴,而不是心性概念;它们也只属于技术规范,具备足够模仿和领悟能力的人都会在反复进行的“操作”中习得这种技艺,它只涉及方法上的正确和错误、技艺上的高度,而无善恶之分。在涉及心性概念的传统文化中,还有一种以文本形式传承下来的文化类型,可称为思想文化,其宗旨是“坐而论道”,即天人之道、人伦之道和心性之道。而能够把“道”言说出来、记述下来的人往往是圣人、智者、贤者,帝王将相也有著书立说的,但在人们诵读的儒道释经典中,多半为儒生所作、禅师所著。且不说经典所言之道历朝历代之人是否一一做到,即便先民遵道而行,也不意味着当代人亦能如此;更何况古人也未能所有之事皆遵道而行呢!如二程在讲“读论语孟子法”时说道:“读书者当观圣人所以作经之意,与圣人所以用心,圣人之所以至于圣人,而吾之所以未至者,所以未得者,句句而求之,尽诵而味之,中夜而思之,平其心,易其气,阙其疑,则圣人之意可见矣。”在理解文本的意义上,应该“凡看文字,须先晓其文义,然后可以求其意。未有不晓文义而见其意者。”在道问学的意义上,“学者须将论语中诸弟子问处便作自己问,圣人答处便作今日耳闻,自然有得。虽孔、孟复生,不过以此教人。若能于语、孟中深求玩味,将来涵养成甚生气质!”依照二程所言之事,能够精心研

读经典、慎重思虑、三思而行者,多为书斋之士、寺庙之徒,他们远离权力纷争和日夜劳作,相反,帝王将相和平民百姓或忙于争权夺利、或忙于耕种稼穡。若今日所谓继承和发扬传统文化者,依旧研读经典、领悟圣人之言、转述为人治理,并以此为乐事,既不问国家之事又不体恤民众之苦,此种“继承和发扬”又何用之有呢?将文本视作识别、识记的材料,将圣人之箴言、警句书写于堂室之中、街市之面,以为讲得经典、默诵警句便有了真学问、真性情和真德性,此种即表不入里、言说不践行的所谓继承和发扬,实乃徒有其表、自我安慰。以此观之,所谓辩护与批判理应还原真理、正人视听。其次,可供后人继承与发扬之传统,乃为先民之精神和德性,是他们在进行生产、交往和生活过程中形成和运用的理智德性和道德德性,它们作为精神、心性和能力从未离开它们的创造者和运用者;它们是“活的善”,如果后人仅仅将它们作为道德叙事的对象加以叙述,那它们就永远不会成为叙事者的精神、心性和能力。真正的继承和超越,是使自己成为真正的旁观者和当事人。

(二)辩护与批判的双重逻辑

辩护与批判同样适用于客体和主体,辩护与批判者须先对传统文化做双重逻辑论证,之后对自身进行双重逻辑反思。针对客体的辩护与批判须先成为一个公正的旁观者,即站在历史公正的立场上指明并深入论证传统文化的二重性。任何一种文化都是良莠并存、好坏兼备的,就如同一块硬币的两面,原本是一体两面的,取消了这一面另一面也就不存在了。判别一种文化是否是先进的还是落后的,其根据约有三种:一个是经济标准,即有利于财富的积累和公平分配;第二个是政治标准,有利于社会自治能力的提升,即每个人都能够在基本的理性知识基础上积极参与政治活动并合理表达政治意志;第三个是人类学的,即每个人都有意愿并有能力过一种整体性的好生活。有了这样三个根据我们对传统文化的辩护就集中在道德本体论方面,即如若最

大限度地实现上述三个目标,无论是个体、集体还是国家,都必须生成和运用能够促使人们正确思考和正当行动的德性。

在儒释道三种文化类型中,德性的修为和运用乃是最根本的方面,它们是传统文化中的基础部分。那么这是一种怎样的德性呢?简约地说,就是主体德性论和角色伦理。《大学》《中庸》和《孟子》就是分析和论证人们如何具有德性和怎样运用德性的德性论和规范论。为仁由己而不由人、我欲仁斯仁至矣;良知、良能我固有之而非外铄我于我;始于知止而达于行止;吾日三省吾身;正其心、诚其意、诚者诚之者、不自欺;等等。均指明为仁由己、三省吾身、身先士卒的源初性力量,在我而不在人。这种主体性的德性生成论和德性实践论正是现代人所缺少的。角色伦理固然是一种语境或场域伦理,但却是起于心意以内的由己性,“喜怒哀乐之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也。”但也必须明确指出,基于“为仁由己”之上的“绝对命令”作为人人须遵守的实践法则,固然有道德事实与之对应,但作为应然的道德律令也从未全部展现其自身,不但古人如此,现代人也如此。基于此,就不应该把圣人、先哲所倡导的“道德范型”视作古人实际具有的德性结构,这就决定了我们对传统文化的辩护应是适度的,而不是过度与不足。

批判的旨趣在于对传统文化中的“劣根性”做适度考察。如果说,基于适度辩护之上对传统文化中的“优秀”方面所做的肯定和继承是有意进行、故意为之,那么对传统文化中的“劣根性”在现代人身上的“存续”则是“浑然不觉”的,当人们“心诚意笃”地去看待和对待传统文化时,往往会在潜意识和无意识中遮蔽两种事实:掩盖了或转移了对自身道德缺陷的自我反思和批判,甚至以“道德完人”的形象、以政治和学者的权威述说着各种“心得”,而其自身却存有明显的“道德瑕疵”,如功利主义动机、计算主义打算。这是一种严重的遮蔽现象:进行道德叙事的人似

乎自身就具有了先民所具有的德性;揭示古人的劣根性就是张扬现代人的“优越性”;讲述古人的政治观和权力观意在为自己的官僚主义和形式主义找根据。如要真正实现传统文化的现代性转换,就必须完成两种“对称”:传统文化中的“优秀”对应现代人的“劣根”;传统文化中的“劣根”对应现代人的“优秀”。只有在理智和实践上完成了这样两种“对称”,辩护和批判才有实质意义。传统文化中的“劣根性”方面实质上是古人、今人在理念、制度、情感和行动方面根深蒂固且持续表现出来的严重缺陷。判断一个人的德性不是看他说了什么,而是看他做了什么;一个公正的人是不断做公正之事的人。

在古人那里存在而在今人这里依旧存在甚至以放大的形式表现的“劣根性”主要集中在如下方面:首先,政治观与权力观。在可能性上,对政治的定义有两种,一种是技术主义的定义方式,政治是获取权力的技艺,这是着眼于获得方式而不问政治之终极之善的定义方式,也是思维方式。另一种是本质主义的定义,即政治是相关于每个人之基本权利及其实现方式的所有方面,这是一种追问政治之目的之善的思维方式。如若技术主义的思维强于本质主义的思维,那必然会导致行动上的滥用职权,古代社会的“权术势”正是这种思维方式的观念形态和实践形态。这种政治观在当下语境下,在某些领域、某些层次上,不是减弱了,而是被放大了。有着这样思维和行动的人从未对这种政治观彻底反思过、批判过,若此,继承而发扬传统文化中的主体德性论和角色责任论而不能改造传统的以权力为中心的政治观,形式主义的继承和发扬就毫无意义。同样,如若权力是政治的核心,那么有何种形态的政治观就必有何种形态的权力观:权力是能够排除各种抗拒以贯彻其意志而不问其正当性基础为何的可能性。如果把权力视作嵌入在人的行动结构和关系结构中的支配性力量,那么政治权力是所有社会权力中最具支配性、排他性、权威性、强制性和弥散性的支配性力量,因为

政治权力所依据的力量是权威的、强制的,即政治上层建筑和思想上层建筑。不可否认,如若不能贯彻政治权力的支配性意志,那么任何一种国家治理和社会管理都是不可能的,没有一种基于公共价值之上的国家意志支配,任何一种集体的行动都不会发生。但如果这种支配不能实现政治的终极目的,而是变成了实现个人支配和占有的手段,那么这种支配就是缺少合理性基础的。所以必须对支配的正当性基础进行论证,但在国家同构、差序格局固化的传统社会,人们既无机会也无能力进行这种论证。在建设以民主、自由、平等、正义为价值原则的现代社会里,对任何一种以国家意志或人民意志出现的支配行为,都必须以正当性基础批判为前提,然而我们并未很好地完成这一工作。其次,官僚主义与形式主义问题。在任何一种社会状态下,官僚主义和形式主义都是正当的国家治理和有效的社会管理的最大障碍。造成二者持续存在的原因很多,但最为根本的则是以权力为轴心形成的观念、制度和行动,以及二者持续存在的人性根据和社会基础,期望把利己的动机从心灵深处连根拔起,是不切实际的想法和做法,因为人的为我性、向我性和利我性是无需努力即可存在的自然倾向,而利他性则是需通过意志力量而成的自为倾向;有效的途径是构建并坚决贯彻以违约成本为足够代价的制度体系;任何一种制度体系的优势就在于它阻止利己动机的最大化而实现正义和平等。至此,所谓辩护与批判的双重逻辑就被清晰地呈现出来:在辩护与批判的对象,把对传统文化的和对自己的辩护与批判有机地结合起来;把潜存在现代人人性结构的“劣根性”与传统文化中的“劣根性”放置在同一个水平上加以反思和批判;把形式主义的宣传、教育和实质主义的自我认知、理解、转换结合起来,通过自我教化生成或完善理智德性和道德德性;将旁观者与当事人结合起来,将传统文化的继承和发扬变成自己的份内之事,使自己成为行动德性和伦理范型的建设者和践行者。

(三)如何成为传统文化的扬弃者和现代德性养成的当事人

一如上述,德性论是传统文化中的基础部分,是先民们成仁成己的道德人格基础。对待传统文化中主体性德性的伦理学遗产,要完成三种意义上的现代性转向:知识论、信念论和实践论。而无论哪一种都是比较哲学意义上的转换,即没有当下某种德性的缺失便无从知道或辨析传统文化中的“优越性”方面;没有当下正在改变着的观念、制度和行动,便无从知道传统道德人格中的“劣根性”一面。所谓看待和对待传统文化的知识论视野,是指理性和理智地辨析传统文化中的“优”与“劣”,虽伴有情感和情绪元素,但必须保证这种辨析具有理论依据和事实根据。知识论是以严谨的理论和学说为基础的,对传统文化中主体性德性的辨析就必须以现代伦理学中的德性论和规范论为原则和方法论基础,用现代心灵哲学和道德人格理论去分析和论证传统伦理文化的内部构成及其运行逻辑。儒家伦理既是家庭伦理又是国家伦理,所以如此乃在于家国同构的社会格局,将基于血缘和地缘关系之上的“情”“理”结构外推到国家之中,具有明显的二重性,正面看,无疑使人们的利益关系放置在“情”的结构中,而“理”的滞后性决定了在传统的伦理范型中严重缺失平等和正义的元素。但这决不能得出这样的结论,在现代性场域下,必须将传统的“情”“理”结构改造成“理”“情”结构,结果可能是我们既失去了“情”又失去了“理”。如此看来,知识论要求于我们的是,科学公正地看待和对待传统文化,就必须以相关的理论为分析和论证工具,更要把传统的道德人格结构及其运行逻辑置于当时的社会场域之中。

任何一种道德律令都是基于当下行为而指向未来行动的。传统文化中的主体德性论不只是知识论的,更是信念论的。信念是主观上有其根据而在客观上缺少充分根据的那种“视其为真”。“为人君,止于仁;为人臣,止于敬;为人子,止于孝;为人父,止于慈;与国人交,止于信。”

作为一种角色伦理,既是知识论又是信念论,为君、为臣、为父……要先行知晓其所遵守的规范——仁、敬、慈……,在“致知”基础上,力争“为人君、为人臣、为人父……”。没有坚定的道德信念便没有现实的道德实践。

实践论指称的是德性的修为实践和德性的外化实践。内得于己、外得于人,这是传统伦理文化中的重要“传统”,行不言之教、身先士卒。善念存诸心中,此谓内得于己;善行施之他人,此谓外得于人;先修内圣后得外王。总之,知识论、信念论和实践论的完美统一才是传统美德通行天下,长久不衰。这同样是现代人继承、修正、超越传统主体德性论的原则。当人们言说、评价传统文化时,仿佛是人们已经拥有但只是想象性地拥有,人们尚未拥有它;当我们想象地拥有它时,又仿佛使我们置身于传统社会的场域中,而这又是一个极不发达的社会状态。无论是想象地拥有还是真实地拥有都是不真实的,唯一正确的继承与超越的路径是,将传统文化变成旁观者和当事人的知识论、信念论和实践论素材,将凝聚在文本、叙事中的思维与智慧在我们的行动中变成“活”的善和流动的智慧,实现在传统文化启示下、现实生活促发下的自我完善和超越。这才是辩护与批判、批判与继承、继承与超越的真正意涵。

注释:

[1]〔德〕康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,1986年,第35-36页。

[2]“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程……随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”《马克思恩格斯文集》(第2卷),北京:人民出版社,2009年,第591-592页。

[3]汤之《盘铭》曰:“苟日新,日日新,又日新。”《康诰》曰:“作新民。”《诗》曰:“周虽旧邦,其命维新。”“新”乃“革新”“维新”“更新”“创新”,为着能够革新,君子无所不用其极。求新、求变,以致至善,乃个体与类之命运。

[4]在长期的学术讨论中,人们热衷于制造概念、创制话语,似乎构造出了新的话语体系,便有了方法上的创新和观念上的革命。殊不知很多被创制出来的概念和话语要么缺乏事实根

据,要么缺乏科学依据。在伦理学讨论中,“德治”与“道德建设”似乎是缺乏科学依据的两个词语。从字面去理解,“德治”就是用德性去治理国家和管理社会,这是典型地将德性客体化和工具化的想法和做法。“德治”是一个典型的动宾结构,某人或某个集体作为主体,借助德性这个工具去治理客体,令人不解的是,这个被当作工具的德性何指何谓?它由一系列疑问组成,其一,这个被当作工具的德性的主体是谁?若是传统的德性,那么先人拥有的德性怎么会离开其“主人”而独立存在呢?古人虽早已逝去,但其德性却离开其主人而穿越时空的隧道来到当下,任由某个人或某个集团随意解构和建构,这是多么古怪的想法和做法啊!一如亚里士多德所说,一个被称之为公正的人并不是因为它天生是公正的,而是由于他经常做公正的事才有了公正的品质。脱离了人的德性只是知识论的素材而不是实践论的元素。当人们谈论传统伦理时,人们是想象地拥有而不是实际地拥有,沉浸在想象的集体道德记忆中而不能自拔、浑然不觉,恰恰是试图进行“德治”的人逃避道德责任之举。其二,若实施“德治”的人能够借助他者的德性进行治理,那么如果这个借用的“德性”不能成为其自身的德性,那又如何保证其治理是合理而有效的呢?康德始终致力于寻找一个人持续地做正当之事的德性基础,这个基础不是别的,正是由善良意志、实践理性和实践法则构成的有机体,即道德人格。正确的想法和做法是,试图进行“德治”的人须预先让自己拥有德性并充分运用这个与人须臾不可分离的德性,一个好的社会和好的生活才是可能的。“道德建设”面临着同样的疑问和困境。

[5]关于“道德事实”的详尽论述,参见晏辉:《论道德事实》,《社会科学辑刊》2013年第2期。

[6]“为人君,止于仁”这一命题是值得深入讨论的。在古代诸种典籍中,对“仁”的注释和解释虽有差异,但其本意乃是孟子所说的,孟子既论证了“仁”的来源,“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也。”(《孟子·尽心上》)“仁,人心也。”(《孟子·告子上》)陆九渊更是把仁视作人心之本体,“仁义者,人之本心也”。仁,本于心而发于外便是“爱”,这是“仁”的本质。孟子论述到:“仁者以其所爱,及其所不爱,不仁者以其所不爱,及其所爱。”(《孟子·尽心上》)生之于心行之于外的强烈的心理倾向谓之仁、谓之爱,将爱施之所有的人便是和谐,“一日克己复礼,天下归仁焉。”以此推论,“为人君、止于仁”便是为君者施爱于所有人,可谓“一视同仁”。然而,人有远近、情有疏亲,怎可以“仁”面前人人平等呢?不可否认,作为“爱”的仁是一种道德情感,或用亚里士多德的德性论说,乃是一种德性,但作为一国之君,理应用普遍有效的实践法则治国理政,爱的情感可视为贯彻实践法则的心理基础。正义、平等才是治国理政的首要原则,它基于普遍的爱而又超越爱的心理层次,而达于公共理性的高度。国家治理体系和治理能力现代化的伦理基础应该是完整的道德人格,而不是单一的道德情感。

〔责任编辑:汪家耀〕