

现代性的精神后果：西方与中国

王南湜 夏 钊

(南开大学 哲学系, 天津 300071)

摘要: 以往关于马克思的现代性问题的研究中, 人们大多比较关注其劳动异化理论, 而对于马克思关于资本主义现代社会的兴起所带来的社会基本结构亦即个人与社会关系的变化, 却往往未给予多少关注。但正是这一方面的变化具有更为基础性的意义, 而现代性问题正是深深地植根于这一变化之中的。其根本之处在于现代性所造成的观念革命同时带来了一个深刻的矛盾, 那就是, 传统社会中人的有限性的实际存在, 与“天人合一”或“神人合一”的人生之终极理想, 是无矛盾的, 而现代社会中的人的自主性或主体性观念或理想, 与人的有限性的实际存在之间则是矛盾的。在某种意义上说, 现代性精神生活的危机, 正是根源于这一深层矛盾。对于这一现代性之精神后果, 大致上可能有四种类型的回应方式: 启蒙主义的天真, 康德式的直面, 黑格尔主义的辩证神义论以及后现代主义的怀疑与解构。从历史上看, 这四种回应方式对应于不同的时代。而在当代中国, 由于现代性急剧到来所带来的时代的叠加, 这四种类型的回应并非全然不能相容, 而是可能并存也需要并存的。

关键词: 现代性; 精神后果; 西方; 中国

中图分类号: B565.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2014) 01-0001-12

在马克思主义传统的关于现代社会之精神生活的研究中, 人们往往基于一种过于简单化了的历史唯物主义之经济基础决定上层建筑的观念, 将社会的精神生活形态变化归结为经济生活形态之变化的后果。而在世纪之交传入国内学界的现代性理论之热潮中, 人们似乎又或明或暗地转向了一种忘记了现代社会之经济基础的纯粹的现代性之文化批判。毫无疑问, 传统的历史唯物主义决定论阐释将精神文化视为一种依附于经济基础的附带现象, 是有着严重问题的, 但倘若因此而放弃这一根本性因素, 只是从精神文化自身来理解现代性及其后果, 则恐怕带来的问题会更大。尽管任何一种理论视角都不可避免地具有其局限性, 但基于经济生活在现代社会生活中的重要地位, 从经济基础这一独特视角出发理解人类历史, 特别是现代社会, 比之从其他视角出发, 自有其特殊的优越性。因此, 问题不在于简单地坚持或抛弃这一视角, 也不在于折中地调和不同视角, 而在于抛弃那些过于简单化的阐释, 重构一种能够包容更为丰富的文化因素的理论视角, 并以之理解现代社会中精神生活的特质与困境, 进而探讨可能的应对之策。基于此点, 本文对于历史唯物主义的理解首先是方法论意义上的, 即一种从物质生活出发去说明全部人类生活的方法, 而不是本体论意义上的, 即不是将全部人类社会生活归结为物质生活那种近乎生物还原论的理论。

—

从历史唯物主义的方法, 即从社会物质生活形态的变化看精神文化生活形态变化的方法, 在现时代有其特殊优越性。这是因为, 不同于古代社会中经济生活与政治生活的领域合一状态, 现代社会中经济生活不仅在很大程度上分离于政治生活, 而且具有特别重要甚至根基性的地位, 对其他领域的生

作者简介: 王南湜, 南开大学哲学系教授, 博士生导师, 研究方向: 哲学基础理论; 夏钊, 南开大学哲学系博士生, 专业方向: 哲学基础理论。

活亦具有某种主导性作用。这便意味着,只有对于现代社会而言,才把经济生活的特殊地位问题提到了人们面前,从而这种看问题的方法也才具有了一种历史的合理性;也只有对于现代社会而言,由于诸领域的相对分离,可对其边界作出划定,这种方法也才具有了可操作的意义。而对于以往社会来说,这种看问题的方法既无多少重要意义,亦由于诸领域呈合一状态而无多少可操作的意义。至于人们将马克思所特别强调的历史科学的方法扩展为一种思辨的历史哲学,以之去说明全部历史过程,马克思有过多次声明,予以反驳,这里且按下不表。

从社会生活的变化,特别是社会基本结构的变化,亦即人的基本生存方式的变化来看现代性问题之生成,马克思关注的主要有两个方面的问题:一是现代资本主义的兴起所带来的社会基本结构(我们把它定义为个人与社会的关系)的根本性变化;二是现代社会的生产方式,以及在这种生产方式中社会财富生产者即工人阶级的生存状态。以往关于马克思的现代性问题的研究中,人们大多比较关注后一方面,称之为马克思的现代性批判或资本批判。这一研究大致上着重关注从马克思青年时代就开始的劳动异化理论,基本思路是从马克思关于人的真实本质或本真存在,如何在现代条件下异化,以及如何扬弃异化,亦即克服现代性而走向理想社会或回归本真存在。但对于资本主义现代社会的兴起所带来的社会基本结构亦即个人与社会关系的变化,却往往未给予多少关注。但正是这一方面的变化具有更为基础性的意义,而现代性问题正是深深地植根于这一变化之中的。

关于资本主义所带来的社会基本结构的变化,马克思在多处做过描述,人们最为熟悉的可能是如下几段话“在这个自由竞争的社会里,单个的人表现为摆脱了自然联系等等,而在过去的历史时代,自然联系等等使他成为一定的狭隘人群的附属物。这种18世纪的个人,一方面是封建社会形式解体的产物,另一方面是16世纪以来新兴生产力的产物。”^①

“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体;最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中;后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到18世纪,在‘市民社会’中,社会联系的各种形式,对个人说来,才只是表现为达到他私人目的的手段,才表现为外在的必然性。但是,产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。”^②

“交换手段拥有的社会力量越小,交换手段同直接的劳动产品的性质之间以及同交换者的直接需求之间的联系越是密切,把个人互相连接起来的共同体的力量就必定越大——家长制的关系,古代共同体,封建制度和行会制度。”

“每个个人以物的形式占有社会权力。如果你从物那里夺去这种社会权力,那你就必须赋予人以支配人的这种权力。人的依赖关系(最初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的社会物质变换,全面的关系,多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们的共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此,家长制的,古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西一道发展起来。”^③

这里所引的马克思的这几段话,主要包含这样几层意思:(1)人是一种社会性的存在物,人与人之间必然是互相依赖的,不是以直接的方式互相依赖,就是以间接的方式互相依赖;(2)这种互相依赖的方式由于资本主义的发展,从一种直接的人的依赖关系,转变成了一种“以物的依赖性为

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上,北京:人民出版社,1979年,第18页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上,北京:人民出版社,1979年,第21页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上,北京:人民出版社,1979年,第104页。

基础的人的独立性”；(3) 人的个性随着这种依赖关系的变化而变化着；(4) 未来社会有可能在资本主义所提供的条件下超越迄今为止的这两种依赖方式，而以一种“自由人的联合体”的方式使人的个性获得自由发展。显然，这里最为关键的是第一层意思，它构成了其余三层意思的基础。但对于这几段话，人们以往更多的是从后面三层意思，即从马克思对于历史发展的角度去阐释，而很少从社会基本结构的角度去理解，即便是从这一角度去看，也更多的是关注人的个性之变迁。但是，不难看出，这里无论是对于个性的变迁，还是对于未来理想社会的描述，都是基于社会基本结构之变迁的。正是这一社会基本结构的变化，才从根本上决定了其他关系的变化。无疑，现代社会的精神生活问题，也必须从此根本问题上来理解。

这一社会基本结构的变化，涉及转变前后两种截然不同类型的社会基本结构。如前述，马克思将之描述为“人的依赖关系”与“物的依赖关系”两大类型。同时代其他学者亦有类似的划分，如斯宾塞关于“尚武社会”与“工业社会”的划分，梅因关于“身份社会”与“契约社会”的划分，滕尼斯的“共同体”与“利益社会”的概念，迪尔凯姆对“机械团结”与“有机团结”的分类，韦伯的“价值合理”与“目标合理”的社会行动类型划分，也都是从不同角度对于传统社会与现代社会，或者说，是对于非市场经济社会与市场经济社会的基本特征的刻画。这些刻画所揭示出来的个人与社会之关系的实情乃是，在传统社会中，个人都是某一类型自然形成的社会团体的成员，而现代社会中，个人则从这种自然的社会团体中被释放了出来，成了一种“孤立的个人”。尽管在现代社会中，如马克思所言，人们之间有着最为丰富的社会联系，但是，这些社会联系却与传统社会中的不同，不是自然地生成的，而是或者人为地为了某种利益目标建构起来的，或者虽然是人们活动的产物，但却是非预期的产物。这就是市场这种现代社会中人们之间最为基本的社会联系。如果我们把现代社会中人们之间的这种市场联系以及为了利益目标而建立的各种团体统称之为市民社会的话，那么，可以说，传统社会中人们之间的基本联系方式是各种共同体，而现代社会中人们之间的基本联系方式则是市民社会。于是，从传统社会到现代社会的转变，便是从非市场社会向市场社会，或者说从共同体向市民社会的转变。

按照马克思的观点，非市场社会的共同体可划分为三种基本类型：亚细亚共同体、古代的古典共同体和中世纪的日耳曼共同体。尽管马克思认为日耳曼共同体与其他两类共同体不同，从中可能生发出市民社会从而发展出资本主义来，而亚细亚共同体与古典共同体则不大可能生长出资本主义来，但三者作为共同体却也有着其共同的特征，从而与市民社会有着根本性的区别。就文明时代的两种社会形态而言，市场社会中人们的实践方式是根本不同于非市场社会中人们的实践方式的。实践方式亦即“做”的方式。“做”有两个方面，一是“做事”，涉及人与物的关系；一是“做人”，涉及人与人的关系。做事的产物为物品，而做人的产物则为社会交往关系或社会组织。自进入文明时代以来，在最基本的层面上，人类有两种可能的“做”或实践的方式，一是有机性或笼统性之做，另一则是无机性或构造性之做。有机性地做事之典型是农业生产，做人之典型则是基于自然血缘关系或拟血缘关系的共同体交往，合起来就是以自然经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，如在农耕和畜牧生产中，人的活动一般并不改变对象本身，并不创造出某种植物或动物，而是顺应对象的存在规律，从外部予以照料、改善。在这类生产中，人的活动虽然也有贡献于最终的产品，但并不是决定性的，而是辅助性的；且往往虽然“生产”出了某种产品，但却对其中的机理一无所知。正所谓只知其然，而不知其所以然。而在这种做人方式中，人的受动性就更为显著了。一个人所生活于其中的全部社会关系，对于个人而言，通常都是既不可选择，又不可能改变的。一切似乎都具有一种现成性、永恒性，甚至神圣性，从而也就具有一种不可移易性。无论在中国还是在西方，一切既成的社会关系、社会组织，如宗族、村社、教会，都被视为天意或上帝的作品，只能当作“纲”、“常”和神意去崇拜，若欲更改，便为大逆不道。在这种情况下，人所生活于其中的世界对人而言便只能显现为一种现成的存在，即一种超乎人力的、不可改变的“实体”。无机性地或构造性地做事之典型是工业生产，做人

之典型则是基于自觉的利益关系的联合体交往，合起来也就是以工商或市场经济为基础的实践方式。在这种做事方式中，人的活动不仅触及对象自身，而且一般地按照人的目的重新构造了对象。在工业生产中，人的活动不再是辅助性的，而是根本性的、主导性的。在农业和畜牧业中，即便没有人的参与，植物和动物照样能够生长、生产，尽管效果会有所不同；而在工业中，若没有人的设计、控制和参与，则生产一般地不可能。自然界在没有人参与的情况下，已经创造出了种种植物与动物，而人不过对其进行改进而已，但自然却没有创造出飞机、汽车、火车、宇宙飞船和电脑。相应于工业生产的能动性、人为性，人们的社会关系也成为人为的或人造的。市场经济破坏了传统社会中视为神圣的一切社会关系和社会组织，而代之以出于利益关系和基于契约关系的市民社会。而建基于市民社会基础之上的民主政治，亦不过是市场经济在政治领域的翻版而已。所谓民主政治，其实质就是一种允许讨价还价允许自下而上地在讨价还价的基础上达成某种有限的一致，而这种“一致”，亦不过就是市场交易中“成交”的政治版而已。与自然经济社会中基本社会组织基于血缘、地缘等自然性的资源不同，市场社会中的基本社会组织如公司、工会、政府等，都具有明显的人造性和可改变性。在这种情况下，人所生活于其中的世界对人而言便不可避免地显现为一种人为的、构成性之存在，即作为活动主体之产物的存在。

二

社会基本结构形态的不同，必然也要求与之相匹配的精神文化形态，否则一种社会便不能稳定地存在，从而社会结构形态的变化，必定会要求精神文化形态之变化，以求能够相互匹配。这是因为人的活动不仅要受客观的物质条件的限制和社会制度的约束，而且必然要受思想观念的引导。人的活动是自觉的活动，是在客观条件约束下的具有主动性的活动。客观的物质条件和社会制度只是限定了人们可能活动的范围，但并未完全决定人们采取什么样的行动。在既定的条件下，人们仍可能进行多种选择。具体进行何种选择，这又是受人们所信奉的思想观念的引导的。因此，仅有特定的技术条件和制度条件还不能保证某一社会形态的稳定存在，还必须有相应的思想观念去引导人们的选择，这样才能为之提供充分的保证。

我们先看与共同体社会或非市场社会相匹配的思想观念是什么。所谓与非市场经济社会相应的思想观念，也就是与非市场经济社会存在的技术条件和制度条件相应的思想观念。这种思想观念要求把由这特定的技术条件和制度条件所决定的社会生活看成是理所当然的，并追求一种这种条件下的理想状态，如果这种理想不能达到的话，也要为之提供一种无害于社会秩序的解释。在非市场经济存在的技术条件下，由于生产力水平低下，人对自然基本上还是一种顺从关系，靠天吃饭还是常态，这种状态便要求人们对自然有一种敬畏态度。既然技术条件还不允许人们通过控制自然来满足自身的欲望，那就只能克制自身的欲望以达成人与自然之间一种和谐关系。因此，对于非市场经济社会而言，在人与自然的关系上，适宜的思想观念便应是敬畏自然、克制欲望的自然主义取向。而在这种制度条件下，由于只能借助于各类共同体来进行社会整合，生产出特定的社会秩序，且由于防止两极分化和消除自由竞争对维持特定社会秩序的重要性，便要求一种视共同体绝对高于个人，并崇尚和谐、不争的态度。因此，在这方面，适宜的思想观念便是一种崇拜群体，甚至有将群体及其代表人物神圣化的取向。此外，在非市场经济条件下，一方面，由于共同体对个人的绝对优势，个人无力改变自身的处境，另一方面，亦由于不同阶层的不平等终难消除，便要求人民将这种状况视为命定，从而不求改变而安于命运。因此，总归起来说，与非市场经济社会相应的思想观念从总体上说，便是一种定命论的群体主义的自然主义。

但现代资本主义所造成的社会基本结构的这种变化，使得精神文化的适应发生了一种根本性的裂变。

市场经济存在的技术条件是工业生产，尽管市场经济不是从工业生产发生的，但它的确自发地趋向于工业化，并且只有在工业化的条件下才能获得稳固的存在。工业生产的特点是其主动性，即与农业生产的依赖性不同，工业生产趋向于不断地造出更多的技术手段去支配、控制自然，使之有益于人类。这是为借助于机器手段进行生产的工业技术的扩张性所决定的。在手工劳动条件下，提高生产效率的主要途径是使操作工具的人手专门化。将本来非专门化的人手专门化，需要长期训练。但人手专门化指示出了一个新的可能，那就是有可能用某种机械装置去代替由于专门化而大大简化和规则化了的操作功能。代替人手操作功能的机械装置的出现，不仅本身就是一场革命，还是一系列革命的起点。这一替代首先使人体作为动力显得极不适应，于是便有了动力机的发明和使用。而由动力机的发明和普及引起的工业革命，又使得劳动过程的控制功能和管理功能成为不适应的，于是又有了计算机革命，用机器的调控和管理功能来代替人脑在劳动过程中的功能。这种由其本性决定的技术的扩张性发展，使得人类日益在更为深入、更为广泛的程度上改变了自然，给自然打上了人类的烙印。与这样一种咄咄逼人的进攻势头相适应，必然要求形成一种人能够改造自然、控制自然、成为自然的主人这样一种观念，以期去支撑人们的实际行为，赋予其行为以意义。这样一种思想观念和意识，表现于实用性文化、日常意识之中便是一种事功意识，一种效能感，一种对于自身能力的信心。而在作为理想性文化的哲学中，则是称为主体性意识的东西，为方便起见，可将前者称为实用或实践主体性意识，后者则称为理论或理想主体性意识。

这种主体性意识亦有人将其称为“人类中心主义”。近几十年来，由于工业发展所带来的环境污染、生态失衡、核威胁等一系列严重问题，一些人掀起“反人类中心主义”的大旗，将这些罪过全然归之于“人类中心主义”，并要求人类放弃控制自然的不良企图，与自然和平共处。更有极端者甚至宣称人类是自然进化过程中产生的毒瘤，将“反人类中心主义”发展为“反人类主义”。无疑，工业发展的严重后果不容忽视，人类也应该调整自己的行为 and 观念，但是，只要人类不能回到自然经济甚至茹毛饮血的原始时代去，只要工业生产还存在，至少实践性的人类中心主义便不可避免。人们所可能做到的实际上只能是把对自然尤其是地球的掠夺性开发，转变为兼顾生态平衡的可持续性发展，在观念上将那种极端的人类中心主义转变为一种温和的人类中心主义。不论哲学家可能宣扬什么主义，在现实生活中起支配作用的都不能不是人类中心主义或主体性意识，尽管是修正了的。而“反人类中心主义”就其目的是为了人类更好的生存而言，仍然在深层上是一种人类中心主义，在这种意义上，它也称得上是一种老谋深算的人类中心主义。令人不安的是，一旦理想性文化层面与实用性文化层面陷入矛盾或脱节之中，人们在行动中可能会不知所措。

市场经济存在的制度条件所要求的产权分散、优胜劣汰，则要求人们具有一种独立自主意识、竞争意识、责任意识和强烈的个人成就感，以之去支撑日益个体化的社会生活。这类意识可称之为实践性的个体意识。而其在理想性文化层面则表现为自我意识理论的兴起和对于个人自由发展、自我实现的理论探讨。此为对于实践性个体意识的提升和理想化，是理想性的个体意识。

个体性意识与主体性意识是结合为一体的。事功意识、效能感、自信心在一种依赖意识极强的群体意识支配下是不可能的。事功意识、效能感必然同时是一种个人成就意识、竞争意识，对自身能力的信心必然同时是种独立自主意识、责任意识。因此，主体性意识必然同时是一种个体性意识，或者说，人们只能有一种个体性的主体意识。

市场经济所要求的直接的、单纯的物质利益关系的存在，也需要一种视这种物质利益关系为正当的观念的支撑，这种观念可称之为功利意识。在非市场经济社会中，由于物质利益关系总是隐含于广义的政治关系之中并与政治地位合为一体的，有一定的政治地位便自然地会有相应的物质利益，人们总是能从较高的政治地位中获得更多的物质利益，因而便造成一种“吊诡”：“君子”们不用言利而自然获利，而“小人”们虽孜孜求利却难获大利；自然获利自然无须孜孜以求，而难获其利则不得不孜孜以求。于是便有了“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）的名言。在这种君子耻于

言利的观念支配下,那种市场经济所要求的单纯的、直接的物质利益关系自然无法形成。人们总不能一面全力求利,一面却视求利为君子莫为的下作勾当,因此,功利意识的兴起对于市场经济是不可缺少的。现实生活中的功利意识亦需要理想性文化的支持,于是,也就有了将人的本性视为趋苦避乐的功利主义,有了将一个人职业中非宗教的经济活动亦视为宗教义务,甚至“不仅使获利冲动合法化,而且把它看作上帝的直接意愿”^①的新教伦理,有了“任何职业皆为佛行,人人各守其业即可成佛,而佛行之外并无成佛之道”^②的日本式“新教伦理”。将世俗的功利意识提升为理想之物、神圣之物,对于将鄙视言利的非市场经济社会的义利观转变为适应于市场经济的义利观,是有着独特的作用的。它在传统观念占统治地位的情况下,通过将世俗意识超凡化而确立了其合法性。当市场经济一旦确立,不再需要利用宗教权威支撑之后,尽管“这时,寻求上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静”^③的经济德性,宗教的根慢慢枯死,让位于世俗的功利主义”^④,但功利活动的合法性已由此而在理想性文化中扎下了根,使人们再也无法鄙薄它了。

功利意识亦与主体性意识、个体性意识密切相关,推崇功利者,必然同时推崇效能意识、自信心、个人成就感、责任意识等。因此,我们可以说,主体性意识、个体性意识、功利意识三者共同构成市场经济存在的观念条件。从历史上看,张扬个性、歌颂世俗生活的文艺复兴和圣化世俗生活的新教改革之发生在市场经济萌发并获得发展的14至16世纪,以笛卡尔为开创者的自我意识或主体性哲学产生于近代,并非偶然,而是由现实生活与思想观念的内在关联和相互支持的需要所决定的。

然而,从共同体向市民社会的转变所导致的精神生活的改变,却并不意味着这种转变就如同人们通常所理解的那样,仅仅是一种“随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或快或慢地发生变革”的过程,^⑤更非一种无关乎深层精神文化的“入乡随俗”式的生活习惯之改变,而是一种根本性的观念革命。这一革命所造成的后果,至今仍在深深地困扰着人类精神。而其所以会造成这种局面,在于现代性所造成的观念革命同时带来了一个深刻的矛盾,那就是,传统社会中人的有限性的实际存在,与“天人合一”或“神人合一”的人生之终极理想是无矛盾的,而现代社会中的人的自主性或主体性观念或理想,与人的有限性的实际存在之间则是矛盾的。在某种意义上说,现代性精神生活的危机,正是根源于这一深层矛盾。

而且,更为致命的是,这一矛盾可能还是无法克服的。从理论上说,可能人们会说,既然人存在的有限性是一种不可更易的事实,那么,何不就直接承认这一事实,并进而抛弃自主性或主体性之理念,以求得矛盾的克服?事实上,这正是某些后现代主义者所主张的。但是,困难仍在于,尽管人的存在不可避免地是有限的,但人却又不可避免地会以超越自身有限性的目标作为自己的生存的终极理想。因为若不如此,人便与动物无别。西谚云,人是什么,一半是天使,一半是野兽。更确切地说,人是一种以天使为目标的野兽,或者说是永远行进在通向天使之途中的野兽。如果不以成为天使自许,他便只能是野兽;但即便以成为天使自许,也无由成为全然的天使。于是乎,矛盾便必不可免。

不仅如此,现代精神生活的困境还有其特殊的历史原因。尽管从传统共同体到市民社会的转变是一种革命性的变化,但这一过程却不可能是一种彻底地消除了一切共同体因素,而将人变成纯然原子式的个人的变化,而只能说是从共同体主导变成了市民社会主导类型的社会。然而,尽管事实上任何历史阶段的社会只能是混合型的,而不可能是纯一的存在,但现代社会的主导性规范方式从传统的伦理型向法治型的转变,却导致了一种特殊的观念困境。传统社会中由于共同体的主导地位,其社会生活的规范方式便主要的是借助于自然地形成的伦理及习惯,而较少借助于强制性的法律形式。但现代

① 参见韦伯《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第134页。

② 参见山本七平《日本资本主义精神》,莽景石译,北京:生活·读书·新知三联书店,1995年,第112页。

③ 韦伯《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,北京:生活·读书·新知三联书店,1987年,第138页。

④ 《马克思恩格斯全集》第13卷,北京:人民出版社,1962年,第9页。

社会既然消解了传统共同体在社会生活中的主导性地位，而将个体从中解放出来，使之至少在一个民族国家范围内成为了原子式的个人，则对其行为的规范便只能主要地借助于民族国家范围内普遍地行使的强制性法律。但法律并不能只是一套强制性规则，若是那样，便无由行使。法律亦须建立在合法性或正当性的基础之上，方能够有效行使。但法的合法性或正当性如何建立呢？在传统社会，这并不是一个问题。一方面，由于传统社会主要是借助于伦理来规范社会生活，而伦理规范的自然性形成，使得人们往往将之视为一种“自然”，即将符合伦理的生活视为符合“自然”亦即“本性”的生活，从而不会去追问其起源于正当性问题。而一旦人们想到要追问这些规范的起源与正当性之时，这些规范的有效性恐怕已经堪忧了。而且，即便是古代人试图论证其正当性，亦由于其据以出发的自然主义观念与社会基本结构的一致性，而不会遇到多大困难。但现代社会中，由于法律规范的非自然形成性或人为性，因而必须为之建立正当性论证；同时，由于个人的原子化，人们已经无法以一种自然主义的理论立场将正当性之基础建立在传统的“天人合一”或“神人合一”的观念之上了，而只能与之相反，从个人出发，而且是从个人比较低等的欲望出发，去论证法的合法性或正当性。这种论证，一般说来，就是给予法律以一种道德上的正当性。但这种道德上的正当性既然只能是从个人比较低等的欲望出发的，那么，它就和传统的从整体出发的伦理规范处于一种尖锐的对立之中。如果说伦理是以爱为基本原则的，那么，法就是以基于个人权利的正义或正当为基本原则的。显然，这两种原则是无法互相归结的。

但是，即便原则上不能互相归结，哲学家们也总得想出一个办法将这一问题加以“解决”，即便不能在实质上实际地解决，也得从形式上观念地予以解决。

三

唯物主义地阐释现代性所造成的精神生活的变化，并不是将这一变化过程解释为是一种先单独地生出现代性社会结构，然后再制造一个精神文化结构与之匹配，而只是在逻辑上从社会基本结构的变化出发，然后进而说明精神文化结构与之相应的转变。而在实际上，社会生活作为一个有机整体性的东西，其转变过程只能是一种互相调适，而决非从一种东西派生出另一种东西来。但进行理论解释，却必须从某一逻辑基点出发去透视世界，将之构造成为一个基于此点的逻辑体系。

再者，这种互相调适也不是离开传统而去制作出一个全新的适应性的东西，而更可能是对已有的东西重新解释、改造，使之适合于新的条件。因为自从轴心时代以来，只要未中断文明，人类便不可能亦无必要重新构建一种文化。从历史上看，推陈出新已成文化发展之标准方式。

就此而言，鉴于宗教在西方文化中的核心地位，对此问题的考察就可放到基督教神学中内在理论张力的背景下去理解，这就是西方文化中的诺斯替主义或灵知主义元素对于现代性的影响问题。西方对诺斯替主义的研究兴盛于20世纪中期，重要的研究者有约纳斯、沃格林、布鲁门伯格等人。国内学界近年来亦对之有介绍性研究。尽管国外几位大家对诺斯替主义各有不同见解，但对于诺斯替主义在西方思想发展历史中的重大作用的理解上，却是没有异议的。所谓诺斯替主义或灵知主义，约纳斯写道“诺斯替思想的核心特征，是神与世界之关系的极端二元论，以及与此相应的人与世界之关系上的极端二元论。神是绝对地超越世俗的，他的性质是与宇宙相异的，神既不创造也不统治宇宙，他完全是宇宙的对立面：神的光明世界是自足而遥远的，与神的世界相对立，这个宇宙乃是一个黑暗的世界。世界是由低级能量所创造的，这些低级能量虽然间接地降生于神，但它们并不认识真神，并且阻碍它们所统治的宇宙去认识神。”^①沃格林亦将之刻画为“在丰富的灵知体验及其象征性表达之

^① 约纳斯 《诺斯替宗教：异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译，上海：上海三联书店，2006年，第37页。

中,其中有一特征可以作为广泛的意义重塑中的一个核心因素:把世界体验为一个人迷失在其中的异乡,人们必须找到回到他所从来的那个世界的道路。”^①

关于诺斯替主义或灵知主义与现代性的关系,沃格林径直认为“现代性的本质是灵知主义”。他写道“我们越是了解古代的灵知主义,就越确信现代的许多思想运动,诸如进步主义、实证主义、黑格尔主义、马克思主义等,均缘于灵知主义。”^②这些现代灵知主义,都具有末世论或来临论的特征。而“来临论的灵知主义,其目标是要摧毁存在的秩序,以人的创造力建立一个完美的、公正的秩序,以取代那个感觉不完美、不公正的秩序。存在的秩序在近代和远东文明中被理解为一个由宇宙神明力量主宰的世界,在犹太—基督教的象征中被理解为一个超越于世界的神的创造,在哲学思辨中被理解为一个存在的根本秩序。在所有这些理解当中,存在的秩序始终是某种既定的东西,不是在人的控制之下的。因此,为了使创造新世界的努力看起来有意义,就不得不取消存在的这种既定性,不得不把存在的秩序解释成根本上是在人的控制之下的。而为了控制存在就得进一步要求取消存在的超验起源:它要求斩去存在之首级——也就是谋杀上帝”^③。

沃格林把自启蒙运动以来的从进步主义到尼采主义、马克思主义等诸多“主义”,统统归之于现代灵知主义名下,虽然颇有启发性,但似乎过于笼统,反而不易把握这诸多“主义”各自之要领。而布鲁门伯格将现代性视为中世纪基督教第一次克服诺斯替主义未成功之后果,或许更为贴切一些。基督教正统神学在相当程度上建基于希腊人的宇宙形而上学,且按照布鲁门伯格的说法,“基督教与古代形而上学的搭配导致一种新的宇宙保守主义”,而灵知主义将“创造神和拯救神之间的分离”,“由此付出的代价是否定希腊人的宇宙形而上学,摧毁本身也许得到《旧约圣经》中关于创世概念允准的对世界的信任”。^④因此,对于正统基督教来说,灵知主义的克服成了必须的课题。吉莱斯皮在《现代性的神学起源》中写道“布鲁门伯格把现代性视为对一个产生了基督教的问题的第二次克服,即诺斯替主义的问题。布鲁门伯格认为,第二次克服是必要的,因为基督教克服它的努力从一开始就是有缺陷的。在他看来,诺斯替主义在中世纪晚期以唯名论的形式重新出现,它摧毁了经院哲学,产生了一种唯意志论而不是理性的对神的看法。与这种诺斯替主义相对立,现代性则试图通过人的自我肯定为人的幸福建立基础。这样一来,现代性就不只是基督教的世俗化,而且是某种本身就具有正当性的新的东西。因此,有些现象虽然看起来像是基督教世界观的世俗化了的要素,但其实只是对现在空出来的基督教位置的‘重新占据’,即试图以现代方式回答过时的基督教问题。从这种观点来看,进步观念并非基督教千禧年主义的世俗化形式,而是对中世纪需要在所有事件中显示神的无形之手的‘重新占据’。”^⑤这意味着,“中世纪晚期思想中的那场‘虚无主义’危机,由此诞生了处于现代性背后、并且引导着现代性的那个意义重大的问题”。“这个诞生了现代的意义重大的问题源于基督教内部关于神的本性和存在本性的形而上学/神学危机。这场危机最明显的表现在反对经院哲学的唯名论革命。”唯名论把中世纪的实在论颠倒了过来,认为“受造物是完全特殊的,所以不是目的论的。于是乎,神无法被人的理性所理解,而只能通过《圣经》的启示或神秘体验来理解。因此,人并没有自然的或超自然的目的。这样一来,反对经院哲学的唯名论革命摧毁了中世纪世界的每一个方面。它终结了那种从基督教教父开始的把理性与启示结合在一起的巨大努力”^⑥。“唯名论革命是一场对存在本身产生质疑的存在论革命……唯名论破坏了经院哲学,但它却无法提供一种能被广泛接受的替代

① 沃格林 《没有约束的现代性》,张新樟、刘景联译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第18页。

② 沃格林 《没有约束的现代性》,张新樟、刘景联译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第3页。

③ 沃格林 《没有约束的现代性》,张新樟、刘景联译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第47-48页。

④ 布鲁门伯格 《克服灵知派及其失败》,载刘小枫选编《灵知主义与现代性》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第75、76、78页。

⑤ 吉莱斯皮 《现代性的神学起源》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社,2012年,第19页。

⑥ 吉莱斯皮 《现代性的神学起源》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社,2012年,第21-22页。

者，以代替被它摧毁的包含一切的世界观……所有或几乎所有随后的思想形态都接受了唯名论着力断言的存在论层次上的个体主义（individualism）”。但是，“后来的思想家并非专注于基本的存在论问题，而是专注于特殊形而上学中特定存在领域的优先性或首要性这个存在者层次上的问题。于是，在14世纪到17世纪的这一时期，最深的分歧不是存在论层次上的，而是存在者层次上的，不是关于存在的本性，而是关于人、神、自然这三个存在领域中哪一个具有优先性。”^①“人文主义把人放在第一位，并且在此基础上解释神和自然。而宗教改革则从神开始，而且只是从这个角度来看待人与自然……现代性正是试图解决这一冲突的。它断言，不是人，也不是神，而是自然具有存在者层次上的优先性。我们将会看到，虽然这一新的自然主义开端有助于缓和这一冲突，但如果不消除神或人，便无法消除其核心处的对立。然而，只有把人变成野兽，才能抛弃神；只有陷入神学狂热，才能抛弃人。”^②在笛卡尔和霍布斯所开创的现代思想的两大趋势中，问题也与之相同。于是，“这种矛盾向现代思想提出了一个深刻的问题，致力于启蒙过程的后续现代思想家都力图解决它，但这些努力最终没有奏效，因为这个矛盾不可能在现代形而上学的基础上得到解决。康德的二律背反学说第一次最充分地表达了对这个事实的认识，这引发了现代性危机……德国唯心论本质上就是试图找到这个问题的解决。随着调和现代理性的这种唯心论方案的失败，现代性越来越被刻画为一种彻底的唯意志论（voluntarism）与一种彻底的决定论之间的深刻裂痕”^③。“启蒙运动将神从形而上学的存在领域中逐出，使人与自然牢牢并置在一起。后启蒙思想家被迫承认，无法在这种二元论的基础上建立起对实在的融贯而全面的说明。这时出现了若干种可能的解决方案：从一切事物都可以解释为一种自由运作的意志的产物，再到物质原因的无穷序列，最后到这两种思想的某种相互作用。第一种思路由德国的浪漫主义者和后康德唯心论者及其在其他国家的同道所探究。第二种可能性被一些自然科学家所研究，他们不仅关注物质的运动，而且关注支配运动的自然的相互作用。第三种可能的解决方案则由那些常常被归入‘历史主义’的人发展起来。”^④

但在科学高度发展之现代，在“关于人、神、自然这三个存在领域中哪一个具有优先性”的排列已很难将神作为首位，而无论是将人，还是将自然作为首位，只要这自然已不是古典之蕴涵着神性的自然，则导致虚无主义便不可避免。这便是现代性在西方文化中所导致或促成的精神生活方面的后果。

四

现代性在中国发展的精神后果，自然不会全然不同于西方，但却有着种种不同于西方的特征。

现代性在西方为原发的，而在中国则为继发的。原发性意味着其传统中有着可能发展出现代性的东西，而继发性则意味着可能并无这种东西。这在西方存在而在中国可能没有的东西，便是其特殊的共同体结构。前面曾提及的马克思所谓的亚细亚、古典古代和日耳曼三类共同体中，唯有日耳曼共同体有可能发展出市民社会和资本主义来，而其他两类则无有此种可能。中国自属于亚细亚共同体类型，这便意味着若无西方之冲击，在中国是不会发生市民社会和资本主义的。即便在西方，如果只是存在古典古代那样的共同体，也是不会发生出资本主义来的。资本主义之发生于日耳曼共同体这种极为特别的共同体类型，从世界历史来看，是极其偶然之事。认为马克思断定，人类历史必定会从原始社会发展至资本主义，是没有根据的。马克思至多只是描述过人类社会的发展顺序，但并未做过必定如此的断言。但资本主义一旦发生，它所具有的扩张性，便会如艾凯所说的那样，其他国家为了自

① 吉莱斯皮《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第24页。

② 吉莱斯皮《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第24-25页。

③ 吉莱斯皮《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第25页。

④ 吉莱斯皮《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第360-361页。

保,亦会采纳这种制度,从而成为不可避免之势。这种被迫接受的资本主义,与原发国家相比,由于其原发共同体结构与市民社会的非相容性,不可避免地会遭受到更大的阻滞力,从而会又有更多的特殊性。

基于现代性的非原发性,精神生活的适应性亦会具有其独特性。社会生活的首要问题是人类存在的个体性与群体性的关系。任何一种文化,都必然会对此问题给出某种答案。虽则在古代,群体性意识由于社会结构的整体性,不可避免地占据主导地位,但任何文化中也都不会缺乏相反的个体性意识。因此,与主导地位的文化相对立,必定会有一种在野的反对文化。在西方古代,与整体性社会结构相匹配的神性宇宙之为人之本质,此乃古代哲学之正统,亦为基督教之正统神学,而与之反对的则是包含个体直接与神相接的诺斯替主义,唯名论等异端神学。如前述,此种共同体结构的不同,及其所发生的变化,所可能诱发的精神文化变异亦颇为不同:西方之日耳曼共同体的个人主义所导致的结果,可能是其与唯名论这一诺斯替主义的匹配。

而在中国,正统为儒家成圣说,其根底则在基于家族崇拜的等差之爱,亦即费孝通先生所谓的差序格局,而对于超越的神则取实用主义态度,敬奉神灵之态度犹如对上司之示好。其之对立者则为道家之出世和逍遥态度以及墨家之平等主义的“兼爱”。但道家之态度会导致什么样的社会结构呢,无论是老子的“小国寡民”,还是庄子的逍遥,恐怕都难以匹配于现代性社会结构。墨家的“兼相爱、交相利”之处世态度,或许经过改造可稍合于现代社会。而这一点恐怕也正是墨学在近代兴起之原因。李泽厚关于此点写道“墨子在近代中国又一次被重新发现。《民报》第一期撇开孔孟老庄,把墨子捧为‘平等博爱’的中国宗师,刊登了臆想的墨子画像。连梁启超在《新民丛报》上也呼喊‘杨学(指杨朱为己)遂亡中国,今欲救亡,厥惟学墨’。当时及以后,从各种不同角度治墨家墨学和服膺墨子者盛极一时,从清末附会声光电化来解墨学到孙诒让的力作《墨子闲诂》,直到无产阶级革命家的‘墨者杜老’(杜守素),近代许多重要学者都有关于墨子的论述。而颁发给墨子的‘伟大的平民思想家’、‘劳动阶级的哲学代表’之类的美称也络绎不绝,以至有人称之为‘墨学之复兴’。”^①当然,李泽厚此文是从“小生产劳动者思想代表”视角来讨论此一问题的,它所看重的是“它与近代民粹主义有否思想血缘关系的问题”,但另外一些论者却是从“平等博爱主义等等”当面向去看问题的。李泽厚认为这是误解,诚然不错。但何以会有这种如此规模巨大的误解呢?恐怕这才是问题的关键。我们只要随意列举一些当今学者的论文的标题,诸如“《墨子》中的宪法思想”、“墨子的公平观”、“墨子的领域正义观”、“墨子的自然法思想”、“墨子的法哲学体系”、“墨子的分配正义思想”以及“墨子”与边沁、密尔等人功利主义之比较等等,^②便不难看出人们所欲达到的目的是什么了。这便是人们企图借助历史上与儒家对立的思想传统来建构一种匹配于现代社会的理论体系来。毫无疑问,这种借助历史上的思想传统不可避免地会改变其思想内涵,因为它所要与之匹配的现代社会在历史上是不曾存在过的,若不改变,便不可能与之匹配。其实,在西方现代思想兴起之际,也是首先对于传统思想的再阐释而推出新理论的。如对于基督教神学正统之异端的诺斯替主义、伊壁鸠鲁主义之复兴等等。

当然,在中国近代并未像西方那样,从传统思想中发展出一种系统的理论体系来,上文所提及的只是代表了一种倾向而已,而实际上这些努力对于中国近代以来的思想发展并未产生决定性的影响。这自然是因为中国近代之始,非自身欲变,而是被迫现代化的,这使得在西方文化强烈冲击下,人们急于找到一种能即时生效的理论,而在诸多现成的西方现代理论可供选择的情况下,再去改造传统的

^① 李泽厚《墨子论稿》,《学习与思考》1984年第5期。

^② 参见任海涛《〈墨子〉中的宪法思想萌芽》,《法学杂志》2010年第5期;曾振宇《简论墨子的公平观》,《山东社会科学》1989年第2期;郑晓珊《论墨子的自然法思想》,《广州社会主义学院学报》2010年第2期;周兴生《墨子法哲学体系发微》,《政法论丛》2008年第6期等。

异端思想，便不是一件很有效率的事情了。因此之故，中国以及其他后发展国家，其现代性思想之发展，更多的是采取了引进西方现代思想的方式，而这种从自家思想传统中寻求资源的套路，便只能起一种辅助性的作用，而不可能具有原发现代化国家中的那种主导性。

但无论是通过对于传统思想的再阐释也罢，还是借助于西方思想也罢，所建立起来的能够与现代社会相匹配的精神观念只能是一种个人主义的主体性思想，而这种思想如前所述，又必然内含深刻的矛盾，其之彻底发展，亦可能导向一种虚无主义。这是已经高度现代化的西方人已经遭遇到的精神文化问题，而今天也正在向中国人走来。这正是国人必须面对的。

五

如何应对这种虚无主义蔓延之世道呢？在西方，基督教之教会由于已是对于传统血缘共同体之一种改造，其文化在某种意义上已含有现代性之元素，故从一个方面看，其适应也可能较为容易一些。事实上，不仅基督教异端思想提供了现代性思想之根源，同时基督教正统亦为现代性思想所带来的困境提供了一种平衡的力量。如前所述，尽管出于现代国家建构的需要而发展出了一种单一的原子式个人的主导性理论，但现代社会并不意味着纯一的原子式的社会结构，而是仍然存在着传统伦理规范得以存在的生活领域，因而，尽管理论上存在着种种难以化解的紧张，但在实践上不去追问终极问题的普通大众，仍可能在不同领域奉行不同的规范准则。如在商场和在家庭中会奉行完全不同的准则，所谓在商言商是也。问题只在于如何把握住不同领域的边界。

但中国的情况似又不同于西方。中国则由于并无一个超越于家族的普世性宗教，一方面，因无西方之形而上负担，其之从传统向现代的转变，似较为容易；但另一方面，随着现代性社会的兴起所带来的传统家族的消亡，导致超越性对象的失去，要想构建一种在新的历史条件下类似于西方基督教之现代作用的精神文化，以便平衡现代性之精神，为市民社会之外的伦理规范提供一种精神支撑，则又似难于西方。各种普世宗教的兴起，或许可视为一种适应。但这一前景并不明朗。据统计材料，各种宗教信徒在总人数中只占据一个很小的比例，这或许说明在中国这一途径未必可行。未来的发展到底会如何，目下人们似乎还很难给出一个能令人信服的答案，而还只能等待生活的创造。

但不管实践中会发生何种情况，理论上的阐释总是必要的。面对现代性所带来的精神生活的困境，理论如何应对，仍然有多种选择。一种最为自然的态度便是启蒙主义之立场。这种立场曾经是近代精神的先驱者义无反顾的选择。但对于已经遭遇到现代性精神困惑的当今时代来说，如果还能坚持这种立场，那是需要一种极为不寻常的天真精神的。当然，事实上，在今天的中国，仍是有一些这样的天真精神的。这种天真精神在今天的存在，对于我们来说，幸耶，不幸耶，恐怕殊难断言。

如前述，面对现代性之困境，没有人像康德那样做了最为深刻的揭示，也没有人像康德那样，以一种最为不虚矫、不回避问题的、敢于直面现实的方式做了回应。如果我们要秉承这种康德式的对于基于市场社会的现代性的理解，或许最重要的就是要排除掉各种虚夸性。在一个时期，我们曾经将市场经济视为洪水猛兽，必欲除之而后快。而在后来，则又趋向另一个极端，把市场经济看成是能包医百病的灵丹妙药。两个极端，一样的虚夸。市场经济好容易才来到了现实生活之中，但人们对它的虚夸认识似乎仍未绝迹，仍不时以种种方式表现出来。人们应该如实地理解到，市场经济既非洪水猛兽，亦非灵丹妙药，而是一种有其明显优点从而值得选择，但亦有其严重缺陷的生活方式。但一种生活方式是整体的，必然存在优点和缺点，你既然选择了它，你就要考虑应该如何承受其全部优点与缺点，而只是或者编排一些儿童般天真烂漫的故事，唱着只管“大胆地向前走”的号子，或者想象着有可能像“东食西宿”之类占尽好事的故事那样去创造一种没有缺点的文化，恐怕并不能解决问题。

但秉持康德式的直面现实的态度需要一种十分强大的内心世界，而这一点恐怕是人们通常难以具备的，因此，便有人以一种历史主义的辩证方式对现代性之困境作出了回应。这就是黑格尔及其后继

者们回应现代性危机之进路。这种进路并不像早期启蒙主义那般天真，而是看到并承认现代性之矛盾性，但不是只看到这矛盾性的消极面，而是将这矛盾性看作一种动力机制，认为正是在这一矛盾的推动下，现代社会能够走出危机，达到一种理想的境界。这种历史主义的辩证的神义论，这种融古今于一炉之企图，以其对于未来的信念，虽则仍是一种犬儒主义，而并非真正能够指引人们走出现代性之困局，但当亦有助于减轻处于现代性困境中人们的焦虑，可视之为对于现代性困境的一种心理学上的解决，从而也自有其存在之价值。只是，这种对于未来的半天真的信念，本来只具有心理学治疗意义的解决方式，若是占据了主导意识之地位，以虚构出来的完美的未来为行事原则，而将现实中的苦难视为不可避免的代价，要求人们安然承受之，则有可能成为一种欺骗性的故事。故亦不可不以康德式的清醒冷静对待之、消解之。

当然，还有一种后现代主义的回应方式。后现代主义提倡多元论，批判现代性的本质主义、逻各斯中心主义和在场的形而上学，这无疑在一定程度上有助于人们的思想从西方传统观念的既定范式中解放出来。但后现代主义对于传统哲学的这种解构，并不意味着破字当头，立也就在其中了，而更可能只是对于现代性的不满的宣泄，而似乎不可能有一种建设性的意义。

看来，对于现代性之精神后果，大致上可能有四种类型的回应方式：启蒙主义的天真，康德式的直面，黑格尔主义的辩证神义论以及后现代主义的怀疑与解构。从历史上看，这四种回应方式对应于不同的时代。启蒙主义的天真所对应的是从传统社会刚刚脱胎出来的人的儿童般的天真；康德式的直面所对应的是彼时人们敢于面对现实的青春版的勇气；黑格尔主义的辩证神义论则已在对于未来的乐观之中透露出些许不祥之兆；而后现代主义的出场背景已是现代性之暮年了。也许，在中国现代性尚未全然建成之际，儿童般的天真仍然是需要的，但国人目睹了西方已然熟透的现代性，似已不再能如孩童般的天真，因而这儿童式的天真就显得有些那个了。而康德式的回应对于看过了他人现代性之故事的国人来说，似乎又有一些太难于承受了。如此一来，黑格尔主义的辩证神义论那迂回或狡猾的天真，似乎就有了较为看好的市场，而后现代主义似乎也有某种惊醒或解毒作用。或许，这四种类型的回应并非全然不能相容，而是可能并存也需要并存的。这是因为在中国现时的社会中，可能就存在着不同类型的人，从而需要不同类型的回应方式。在此意义上，康德式的回应既然难于为大众所接受，便只能针对那些可接受此种现实的可称之为“哲人”的人，从而可作为一种“隐秘教诲”而存在。而启蒙主义和黑格尔式的回应只是一种适应于大众的“显白教诲”，只是启蒙主义适合于具有儿童般天真的大众，而黑格尔主义则适合于有些阅历的大众。启蒙主义虽已绝迹于西方，但在中国在一段时期内，似仍有存在之需求。黑格尔主义既说明了当下之困惑，又指出了未来之希望，则当为有所阅历的大众所欢迎。至于后现代主义，人们也不妨姑妄听之。但无论如何，人总是要为自己活下去给出一个理由来，如此一来，人们便不能对之当真了。如果像海涅所描述的那样，康德在驳斥了上帝存在的证明之后，看到自己的老仆人兰珀的不安，于是出于怜悯，“使那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体又复活过来”^①，那么，显然，对于老兰珀来说，黑格尔的神义论比之康德的作为实践理性公设的上帝要更有说服力些。在此意义上，可以说启蒙主义者是儿童的哲学家，黑格尔是成年大众的哲学家，康德则是哲人的哲学家，后现代主义不过是一些愤青的激进言辞罢了。既然各有其用，就让它们各得其所吧！

责任编辑：马 妮

^① 海涅 《论德国宗教和哲学的历史》，载《海涅全集》第8卷，孙坤荣译，石家庄：河北教育出版社，2003年，第284页。