

从天理世界观到公理世界观的转换

—汪晖关于中国现代性的论说

陈 赟

(华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 现代中国的根本问题是, 在民族帝国主义侵略与反侵略的现实中、在世界体系中不同民族国家相互竞争的形势下, 传统的以“自然的个人”(“前社会的个人”, 它把社会仅仅视为个人的单纯聚合)为中心的秩序, 由于它面对的仅仅是个人与个人的关系, 而无法塑造集体生活的能力, 因而在相互竞争与侵略的帝国主义秩序中面临着危机, 所以, “总体动员”成为更为迫切的现代性要求的核心。

关键词: 天理世界观, 公理世界观, 中国现代性

中图分类号: B249

文献标识码:

汪晖的新著《现代中国思想的兴起》(北京, 三联书店 2004 年版)探讨的中心问题是现代中国的含义、如何理解中国的现代。这就必须追问现代的中国认同、地域观念和主权意识是如何历史地形成的。汪著在探讨这一宏大的课题时, 将观念史与制度史结合起来, 以思想史的内在视野(儒学传统的演变)为中心, 以“中国”国家形象的转化(从封建邦国到大一统帝国再到民族—国家的转变)以及与之相配合的知识和制度的形成等为复线, 建构中国思想的古今之变。这样一个尝试无疑是宏大的壮举, 其所具有的重要意义是毋庸置疑的, 而且, 该书在广度与深度上远远超出了时下一般性的思想史著作, 堪称当前所见的中国现代思想史研究中的上乘之作。

作者的独到之处是从更为基本的思想史视域——天理世界观向公理世界观的转换来理解何谓中国的现代这一问题。对天理世界观与公理世界观的讨论实际上是对不同时期中国认同的特征、演化与合法性的研究。作者认为, “作为一个道德 / 政治共同体的普遍价值观, 天理构成了‘前西方’时代中国的道德实践、文化认同和政治合法性的关键概念, 而以此为核心的世界观的解体意味着在漫长时代里形成的道德 / 政治共同体及其认同感正在面临危机; 作为这一解体的结果的公理 / 科学世界观的产生标志着原有的认同形态已经难以为继。”正是在这一过程中, 与天理观相互依赖的传统帝国的政治文化模式衰落了, 而与现代公理观相应的民族—国家的模式逐渐取得了支配性的地位。可以说, 天理世界观到公理世界观的转化, 构成了该书最为核心的部分, 我们对该书的“评论”即以此为中心展开。这里所谓的“评论”不是站在一个局外的立场上展开的“评价”, 而是敞开个人阅读此书时的所感所惑所思,

以向作者与时贤请教。

作者认为，天理世界观与公理世界观的对立首先表现在：前者支持的是以过去为中心的历史意识，它包含着历史断裂与接续道统的意识，它以个人的道德 / 政治实践为中心重构道统谱系；而后者则以未来为中心，与之相应的是历史延续与无穷进化的历史意识以及通过投身未来事业以体现历史意志的生存样式。天理观支配着的是断裂的历史意识，它表现为一线单传的道统谱系的终止以及礼乐与制度的分化，这一分化具体展开为封建变郡县、学校变科举、井田变均田、夷狄进而为中国、中国推而为夷狄等等，其核心内涵是先秦那种直接体现天意和道德规范的礼乐已经流变成一种功能主义的、无法与天意沟通的制度，现实的制度再也无法提供道德的根据，因而普遍而内在的天理便成为儒者在变化的历史语境中确立自身认同以及批判地介入现实生活的根据。作者的这一观察无疑是正确而深刻的。天理更多地表现为一种超越了人的意志的普遍性存在（而不是发端于人的某种“宣称”），它以宇宙自身的秩序与条理的方式表达自身，作为自在的存在，它不依赖于作为主体的人以及他的社会及其历史，或者说，在天理框架中，人（个人与集体）并不以主体的角色出现；而现代公理则是章太炎在《四惑论》中所谓的“众所同认”之理，它以集体的或社会的意志为其实质性的存在样式，由此，是社会意志及其历史规律，而不是形而上学的宇宙法则，构成了存在的合法性依据。

按照章太炎对现代“公理”与宋明“天理”进行的比较：“天理”虽然也有众所同认的意义，但它同时还是宇宙自身之理，是普遍性原理的呈现，因此，个人就可以直接体验到此普遍原理。在天理的体验上，公众的共同体验并不比个人的体验具有优先性。因此，天理往往并不与个人的良知相悖，天理的叙述还可以通过个人内在良知的声音而获得表述。但是，现代“公理”“非有自性，非宇宙间独存之物，待人之原型观念应于事物而成。”它不再具有形而上的意义，它不是来源于宇宙，而是来源于社会的集体认同，它传达的是集体的“意见”，而且，它不是宇宙间固有的自为存在，而是人的观念应用于事与物而形成的，所谓公理，实际上就是那种能够成为公众共同意见的意见，因此，它更多的是集体欲望的表达。公理的兴起与社会范畴的出现连接在一起，任何一种不与社会相配合的意识与行为，都将被视为对公理的违背。这是由于，公理往往通过社会舆论的方式来表达自己，“社会置身于舆论的氛围里，而所有舆论又都是一种集体形式，都是集体产生的结果。”因此，现代公理就不能用来支持个人对于政治、社会或集体秩序的反叛，相反，它成了把个人纳入到集体运动中的一种方式。“天理之名，不如公理，可以见其制之自人也。骤言公理，若无害矣。然宋世言天理，其极至于锢情灭性，烝民常业，几一切废弃之。而今之言公理者，于男女饮食之事，放任无

遮，独此所以为异。若其以世界为本根，以凌藉个人之自主，其束缚人亦与天理者相若。”当一种观念以天理的形式表达自身时，实际上也就同时隐藏了它的社会历史根源，而公理观念则直接承认了它自身与人类的意志与营为的关联。但正因如此，在“天理”观中，个人可以利用“天”的名义来反对一切的人类意志和作为，而公理是公众意志的体现，因此它可以把那种表述为集体性欲望的私欲合法化，由此，集体性、社会性的罪恶就不再是罪恶，而且，在此也没有谁可以为之负责。而这一点，恰恰是与天理观不同，后者制裁的不仅可以是个人，也可以是某种团体，在理论上它并不默认为社会所广泛接受的行为的正当性，相反，它还可以成为个人反抗社会的正当性依据。而现代公理观念却不能承担这一功能。可见，公理对于个人自由的威胁远较天理为大。更为重要的是，“公理”这一表达，实际上还包孕着如下的含义，也即它把公众的意见、集体的欲望与社会的意志形而上学化，将之视为“众所同认”的普遍之理。这种现代公理意识形态导致了现代个人认同中社会性维度的突出，它直接引发出对个人存在的社会性理解，也即将人现成性地理解为一种在社会中的存在，而有意识地忽视了人的存在的社会以外的维度，例如宇宙论的维度。由此，公理乃是一种更为隐蔽的图像化力量与符号化过程，在其中，个人被直接托付给那个在中国现代性意识中获得特定含义“社会”来直接使用，并把个人化为社会的原子。

在这个意义上，汪晖所揭示的在目的论规划中形成的“社会”，乃是一个现代现象，它是把历史演化的要素与日常生活的要素（如家庭、村社和交换关系等等）组织到新型秩序中的一种规划。而以社会学（群学）为中心的近代科学知识谱系以及在近代逐渐形成并被唯物史观所日益强化的对人的本质的社会性理解，都表明了社会自身的正当性已经不再依赖在它之外的终极本源来确证，这一现象表明了宇宙意识的衰落，相对于古代思想而言，它体现的是一个从“天”到“人”的转换；不仅如此，它还表明，作为公理载体的社会本身已经成为正当性的源泉。正如作者所说，“现代社会发生的是一种体系性的转变，它涉及的不止是某种认识方法或个别权利，而且是整个社会体制及其合法性基础的转变。”作者所观察到的现代的原于论个人的引入，实际上恰恰表明了社会相对于个人的那种特殊的优先性。因为原于论个人是作为社会的构成的不可分割的“单位”的意义进入现代性意识的，因而，它本身就是以现代的社会为前提的，而且，就其承担的论证功能而言，现代的个人观念在某种意义上是在强化而不是在弱化社会。事实上，作者已经看到，原于论的个人观念是一种法理的抽象，它在现代国家制度 / 社会体制的背景上把个人从血缘、地方及其日常生活等中被抽离出来，从而建构成一种与国家、社会处在责任与义务关系中的个体，其实质是通过对个人进行重新编制，以便将之纳入到社会 / 国家的体系中来，从而起到有效动员的作用。只有在这个现代

的“社会”观念基础上，我们才能进一步思考“民主政治”、“民主集中”等这些现代词语的实质性内涵。

与现代“社会”范畴的兴起相联系的是现代历史观的发生，直线演进的目的论历史观念无疑是现代公理观的重要构成部分。作者看到，天理观以内在于事物变化自身的时势 / 理势概念为中心，而没有将生活世界的变化、转型与发展从总体上纳入到目的论框架之中，公理观则以一种直线向前的历史意识将一切纳入到目的论的轨道之中。与天理观相联系是理势概念，时势与理势体现了一种在变化了的情势面前自然而然地演变的观念，正如作者所说，“势”强调的是一种支配物质性变化的自然的趋势或自然的力量，它与历史的自然发展或自生的观念密切相关，它既表达了对变化了的情势适应、配合的要求，同时也解构了天命对人事的决定关系，因而为主体实践开拓了空间。天理与时势的综合，导致了将道德实践放置在日常生活的实践程序中去意识。事实上，作者所揭示的理势概念与先秦思想中的天命具有某种内在的连续性，因为早在孟子那里，天命已经被理解为一种“莫之为而为之，莫之致而致之”的自生秩序。在这个意义上，理势与天理获得了内在而直接的关联。在我看来，如果说理学非目的论的历史意识乃是以日常生活实践为出发点的，那么现代公理观则以一种非自然性、理念在先或框架先行的自我确证态度，把道德实践乃至日常生活组织进入目的论的框架中，从而达到对个人的最大化使用。而目的论的框架，在这里，乃是现代性意识以理念展开“总体动员”的一种方式，正因如此，它才把投身未来事业的方式以体现历史意志，作为一种新型的伦理。正是这种伦理，可以把现在作为未来的过渡因而也就是未来的献祭的观念加以合法化，从而最大限度地当下实现总体动员，或者说，使得集体动员更具有彻底的总体性特征。这种总体动员影响十分深远。事实上，直到今日，在当代中国人的生命深处，还能依稀感受到生存中那种被动员起来的维度，总是在跟着某种词语、体制或符号等等某种说不清楚的力量在走，但不知道要去往何处，不由自主的在走。

正是以这种总体动员为基点，才可以更好地理解为什么借助天演的名义出现的进化 / 进步历史观会在现代逐渐取得支配性地位。在天理到公理的转换中，我们看到的是社会与历史自身而不是天命或宇宙作为正当性源泉的确立过程。在这个意义上，恰恰是在公理观而不是在作者所说的天理观中，我们发现了一种更为强烈的诉诸人类主体的力量的意志，而在天理秩序中，人类的这种意志却被看得那么渺小与有限。因而，关键的就不再是作者所说的历史的连续或断裂的意识构成了天理与公理的分别，事实上，进化 / 进步的现代历史意识所包含着的并不仅仅是历史连续性的意识，同样也有历史断裂的意识，作为现代性主导意识形态的“革命”如果不在这种断裂的历史意识中就很难得到真正的理解，相对而言，古代中国的历

史意识似乎更为注重历史的连续性，而不是作者所说的断裂。

由此作为正当性源泉的人类社会及其历史，构造了一个新型的不同于传统思想的“世界图像”，也就是世界观。作者发现，诸种世界观的复兴是晚清思想的主要特征，以至于那个时代被作者称之为“世界观”的时代，它着力于对世界的完整的理解，亦即普遍主义的公理观。对世界的完整的总体理解体现了一种以主体为中心的近代认识论所特有的态度，也就是通过主体而确证世界的存在。世界观所以能够替代世界而被接纳到个人生存论视野中来，这本身就是现代现象。在这个意义上，作者所用的“天理世界观”是一个临时性的表达，因为在理学传统中，天理并不以“世界观”的形式而出现，世界观这个概念本身就表达了多种世界“观”的相对性。在世界观中，是“人”的“观”，而不是“世界”本身，更具有本体论意义上的优先性。这一点在理学语境中，无疑是陌生的，因为天理本身表明了“天”而不是“人”所具有的相对终极的位置，理学家并不认为有多种多样的“天理”，相反，对他们而言，天理只是一，而不是多。但是当作者将天理表述为天理世界观的时候，那就意味着有多种同时可以并存的天理观，即使它们之间有着实质的冲突，但这是理学家的一般性看法吗？也只有以这样的提问方式，我们才能进一步贞定世界观的意义以及它与公理观的关联方式。

问题还有，这个新型的“世界观”的形成过程为什么要借助于“公理”来表述自身呢？这涉及到在近/现代，“公”的观念的实质性内涵。在古代思想脉络中，“公”主要与那种本身就具有普遍性而同时又无法脱离具体场景的“义”具有很深的关联，通达性是其主要的内涵，因而它不是一个被分割开来的独立于“私人”及其活动的空间，近代的“公域”（public sphere）的概念无疑是陌生的，它其实是“共域”，但是“共域”并不与“私域”相对，个人的“自尽其心”（存心实践）本身也是一种“公”，“公”不必依赖于“共”。换言之，从古代思想的语境来看，现代的“公”观其实表达的更多地是一种“共”意，它指向的是群体的意志与共同生活的能力。而借助于公的名义表达共的观念，则可以将后者普遍化，正如将众所同认者表述为公理本身就是将自身正当化的方式一样。由此，与现代公理观相应的不是古代传统“各正性命”的政治—道德实践模式，而恰恰是诸如“共和”之类的观念。而“公理”或“共”的问题之所以出现，则与现代“总体动员”的情势及其所要求的集体生活有关。

现代中国的根本问题是，在民族帝国主义侵略与反侵略的现实中、在世界体系中不同民族国家相互竞争的形势下，传统的以“自然的个人”（“前社会的个人”，它把社会仅仅视为个人的单纯聚合）为中心的秩序，由于它面对的仅仅是个人与个人的关系，而无法塑造集体生活的能力，因而在相互竞争与侵略的帝国主义秩序中面临着危机，所以，“总体动员”成为更为迫切的现代性要求的核心。而利用观念的力量进行动员，与古代通过战争等形式发起

的动员具有本质上的不同，它导致了现代的观念政治与意识形态的形成与泛化，而正是通过能够深入到精神、心理与意识中的观念，现代的动员才获得了总体性的特征。在某种意义上，不仅民族—国家、大同理想、共产主义是这种总体动员的形式，而且世界观、历史观、社会观，乃至劳动、科学等等观念在其论证功能上都与总体动员的要求密切相关，这也正是它们都被含摄在现代公理观中的依据，因为现代的“公理观”所指示的恰恰是共同生活的集体秩序，它本身就是一种“总体动员”。如果不从这一具体的历史情势出发去理解，就会把帝国到民族国家的转化、天理观到公理观的转化等视为历史演化的现成、必然规律，就无法理解现代思想对民族国家、公理观的批判，这一批判的实质体现了现代总体动员与发源于古代思想但仍然作为一种活的传统渗透到集体无意识层面上的“各正性命”之间的紧张，换言之，现代总体动员对个人及其日常生活所带来的遮蔽以及由此所引发的道德特征的危机，才是这一批判的核心，不理解这一点，就很难理解作者所发现的如下现象：现代中国的那些思想家都曾经论证国家和社会的必要性，但又都没有把国家和社会及其相关关系看作是最终的目标。有鉴于此，我认为，现代思想家对现代性的批判并不能总是借助于“反现代性的现代性”方案、“现代性的二律背反”等等难以导出具体实践内容的思辨的说辞来解释与定位，而应该进一步具体化与明确化。

从更深层的意义上，公理世界观对天理观的置换体现的是社会主权形式的巨大转变，也就是从传统帝国到现代民族—国家的变迁。作者将具有世界观特性的科学视为现代公理观的典范，由此可以明确近代的公理意识、科学精神的探索以及现代的知识生产与文化教育体制是如何确立并相互关联、相互塑造的。这无疑是作者对中国现代思想史研究的最重要的贡献之一。作者指出，实证主义和原子论的科学观从自然观的方面提供了一种新的社会构成原理，即将个人视为社会的形式平等的原子，并通过自我或主体性的概念将个人从各种血缘、地缘和其他社会网络中抽象出来，于是道德论述的背景条件实现了从地缘、血缘共同体向现代国家的抽象的法律主体的转换，从而一方面瓦解了传统帝国的政治主权的构成原理，另一方面为现代国家确立了合法性依据。具体而言，科学为社会的、知识的和体制的分工和专业化过程确立了世界观基础，并将它们纳入到国家理性的框架中来。现代中国的教育制度包含了双重的面向，即通过专业化的分工和知识分类谱系将民族教育体制与全球教育体制综合在一个过程之中，从而为新的劳动分工和社会运转方式提供了知识体制的保障。在这个体制内部，知识的生产逐渐转变成专业行为，知识分子成了以大学或研究机构为基地的专业化学者。知识的现代分化不仅复制了作为分科之学的科学的谱系原则，而且以形式化的分工模式规定了这些领域的专业原则，对科学的挑战本身反而扩展了这一现代知识分类谱系与体制。因而，

知识的合理分化实质上成了一种现代社会的合理化设计，一种现代化的行动纲领。从这些观点出发，汪晖导出了对现代思想与社会的一系列既深刻又不乏批判精神的洞见，这些洞见对于理解我们的时代具有重要的意义。

作者用民族—国家这个词语来表达这一新的主权形式。但如前所述，我觉得民族—国家这个概念很容易成为一个固化的概念，用来说明某种现成规律性的历史进展。在特定历史状况下所具有的总体动员的意义，使得民族—国家在现代中国始终作为一个临时性的而不是本源性的概念得以确立的。作为一个外烁性的概念，民族—国家是新的主权形式在其他民族—国家面前确立的临时性身份。换言之，民族国家曾经因为他所具有的总体动员的巨大功能而成了新的主权形式，但在一个马克斯·韦伯所发现的具有一种“非政治的态度”的文化传统中，民族国家所能发动的总体动员的能量虽然是巨大的，但并不是彻底的。随着人类社会发展以及历史规律话语的出现，世界观、历史观、人生观、现代劳动观念等等，展现了一种更为彻底的总体动员形式，这就使得本来就是外烁的民族国家想象得以被转换，由此导致了现代中国的民族建国问题最终被放置于非民族国家话语（共产国家的话语、人类社会历史及其发展规律的话语）的层面上来实施，这一实施强化了动员的有效性与总体性。所以，民族国家并不是这样一种终极性概念，可以把所有东西都塞进其中，并从中获得最终的解释。这样一种民族—国家概念最终将是没有批判能力、没有深度的现成概念。当然，在民族—国家这一名词下困扰着中国现代性意识的确实是帝国的终结以及政治文化形式的重新调整确立问题，至于这一调整的最终结局，仍然是无法预测的，但显然，究竟是“民国”，还是“族国”，还是其他，才是这一过程的更具实质性的东西呢？这些都还值得进一步的深思。在这些问题上，我们不能过多地指望于现成化的外来概念，如何在对中国思想传统的理解上，我们不能过度信任并依赖海外汉学那样。

作者进一步提出，现代中国思想的兴起不但可以表述为科学公理观获得霸权的过程，而且也可以表述为科学世界观本身的蜕变过程，也就是被公理化了科学，其自身的知识分化原则和体制的专业化原则逐渐剔除世界观特性的过程；这一过程标志着科学体制的发展已经是一个自我合法性的过程，科学实践从伦理、审美等领域的推出标志着科学体制及其运行已经不再需要一个外在的世界观的合法性论证。这就把对现代公理观的论述推向更深的层次。由此出发可以进一步思考现代的命运与困境。科学自我合法性的过程，固然是科学霸权的进一步扩张，但同时从另一个层面，其实也可以视为自我解体。公理世界观曾经确立了现代的正当性，它的自我解体是否表明了现代本身的困境呢？不管如何，公理世界观（连同世界观本身）以及它所具有、所追求的那种“总体动员”在今日似已接近终结；甚至不需要动员，

现代、国家、社会、体制等等那些总体性的存在形式已经进入到了我们的生命甚至我们沉重的肉身乃至日常生活感觉与当下呼吸之中，它们不需要确立自身的合法性，但是作为个人的我们却又无所逃于其中……正是在这里，作者对于现代性的制度体制的论述显示了它的深意。作者指出：“道德与制度的分化不仅是现代社会制度、包括教育制度的主要特点，而且也是这一体制的主要目标。”在这种语境下，作者重提梁启超对现代学校体制的质疑并将其与在礼乐与制度分化条件下致力于纳礼乐于制度之中的程颐相比，就更加耐人寻味，它不仅仅是对于我们置身其间的现代处境的一种揭示，也似乎寓示了一种思想家内心的期待。作者反复申说的礼乐与道德合一的儒学传统视野，成了一种对勘地理解我们今日处境的重要参照，在这一参照视角下，我们就可以追问，今日的制度与体制，与我们的道德生活，究竟处在什么样的关系之中呢？

在探讨现代中国或中国现代性的起源问题时，作者关注的是宋元明清时代的天理传统的成立以及它向现代的公理（科学）传统的转变，但由此也涉及到了对前宋明时代思想传统的理解。在处理宋代天理思想传统的成立时，作者已经面临着如何理解先秦汉唐时代的传统到宋明天理传统的演变。显然，作者意识到，如果没有对中国古代思想传统的整体性的深入理解，那么，关于现代性起源的论说就不能真正得到最深厚的支持。作者是从礼乐与制度的分化这个独特的视角切入问题的。

作者认为，礼乐与制度的分化的历史意识构成了北宋时代儒家观察历史的普遍视野，这种分化的实质是中央集权的郡县制取代周代封建制，而郡县制度不再具有礼乐的道德实质。理学传统承认郡县代封建的合理性，不是简单地复归封建，而是力求在郡县体制之下重构封建精神及其礼仪条件。郡县制度之下的封建问题集中在宗法家族制度的演变问题上，通过《礼记》“敬宗收族”重构道德 / 政治共同体，具体方法就是建祠堂、置族田、修家谱。朝廷鼓励敬宗收族目的是以地主制为中心形成支撑中央集权的行政、赋税和兵役体制的社会基础；而士绅地主则以宗法与乡约为基础形成基层地方自治，这是在变化的历史条件下形成皇权与宗族共治的政治结构的唯一途径。“理学家期待的是一种皇权与民间权力（以地主士绅为中心、以乡约为纽带的乡村自治）达到某种平衡的德治或王道，一种在郡县条件下容纳封建价值的社会秩序。”这些理解无疑是颇具新意与深意的。邦国时代的封建制度之所以在思想史中一再地被追溯回忆，这是因为，它本身直接体现了藏天下于天下的政治安排，它把体制性的行政力量彻底撒开，止于地方性的风俗伦理。在先秦语境中，政治生活被理解为一个“率民向方”而止于方的过程，“方”就是地方性的风俗伦理，由此，政治的核心问题是在（行政）制度与（礼乐）伦理之间建立了一种相互的通达，换言之，伦理生活在政治生活中获得

了它的位置。由此伦理与政治的共同参与而建构的政治观乃是那种“各正性命”的政治观，其核心是让事物以其自身的方式确立自己。所以，政道的核心问题在先秦乃至魏晋汉唐一直被概括为无为的、以引导性为中心的“玄德”的展现：生而不有、为而不恃、长而不宰。由此“玄德”的统治才能真正敞开天道，其实古代中国对治理之术的理解完全是引导（道）性的，正是这一点决定了“道”这个词语在汉语思想传统中的中心位置。政治—伦理生活的意义便在于为存在者正其性命的实践打开一个空间，而正其性命才构成了个人道德生活的主导方面。但是帝国时代的郡县制度，恰恰是以行政的力量深入到世界的各个角落，由此导致了“地方”在“世界”想象中的瓦解。理学传统从一开始就面对的问题并非如作者所说的那样，是郡县下的一些制度安排不能提供道德评价的依据，而是这种政治安排本身没有给地方（风俗伦理的源泉）预留位置，由此伦理生活就无法真正确立，并与政治生活处在相互冲突的境况中。由此，宋明儒家面对的真正问题是如何在中央集权制度的天下敞开地方，并以敞开地方的方式敞开天下。但这毕竟不能通过封建制度的恢复来完成，而是在郡县制度已经成为现实的情况下，通过一定程度上的伦理与政治的共同治理来实现：在这一共同治理中，地方伦理对抵御政府权力对个人的过度使用起到一种限制作用，因而具有解放的功能；同时，通过伦理的参与，政府也可以减轻自身的担负，官以治官以至于不再治民（本来是上下沟通的官员体制后来却更多地放置在官吏本身的治理上）这一政治官僚及其制度的膨胀臃肿现象可以得到适当的缓解。正是这一双赢的预期成了理学政治化的主要条件之一。

但这还不是理学乃至中国传统思想关怀的全部，因为，在政治与伦理中，人固然可以成为和谐秩序的支持者，但仍然还不能成为有德者。换言之，在作者对古代传统的想像性叙述中，礼乐仍然是偏重于礼的，偏重于伦理的，在一种伦理与道德没有分化的视野中，道德与伦理被作了混淆的使用。伦理处理的是秩序问题，它需要相对稳定的形式，而道德的意义则超越了秩序，成为在个人那里发生着的不断自我更新的要求。这样一种视野的缺乏导致了作者那种把制度作为道德的源泉以及道德与伦理的混淆使用的情况，与此相关的是没有把存心也即自尽其心的道德精神纳入到其思想史的叙说中。

作者从礼乐与制度分化来理解天理思想传统的成立，这无疑是一个新颖的也很有意思的视角。在此视角中，理学的突出特征成了将成德问题与认知及其程序问题密切联系起来，由此构筑起实然与应然、事实与价值的分化，这表现在，现实的礼乐、制度、规范、行动既不体现应然秩序，也不能等同于应然之理，而是演变成不具有道德含义或价值的事实范畴。这就产生了对先秦思想传统到宋明传统转化的根本理解，这种理解的实质其实可以更概括地归结为“以理代礼”。作者则坚持以理代礼，构成了这一思想演变的实质，所以，他自信地断

言，从先秦到宋明的道德理解的转换，是礼乐论传统向宇宙论或本性论传统的转换。但显然，在前宋明时代，道德理解也并非仅仅是在礼乐论层面上展开的，宇宙论或本性论的维度是不言而喻的，即使是先秦儒家的礼乐论，也依然是天道脉络下的礼乐论。我个人认为，从（天）道到（天）理的转换，才是理解先秦传统到宋明传统变化的实质的更为妥当的视角，以理代礼的问题也正是在这个视角中才能得到更为深切的理解。这一视角的要点在于戴震所说的“以道属理”或我个人以往所说的“道的理化”。天道与天理的连续性在于“天”，基于此“天”，并不能把宋明以来的变化理解为事实与价值的分化，因为事实与价值的分化这个表达的有意义的理解方式是在陈述这样一种变化，人自身成了价值的确立者，由于人的需要、使用、交换等等而使得世界必须在人那里才能确立自身的意义，因而它意味着“天”的没落。在这个意义上使用事实与价值的分化，又恰恰不能用来说明天理的成立，因为天理传统对于天的坚持（对于理的非人为安排）恰恰意味着对上述语境中事实与价值分化的拒绝。当作者说，格物穷理论的目的并不是以物为宗旨，而是以恢复“物之理”为宗旨时，还必须加上，此理虽然通过吾心而明，但究其来源毕竟是天而不是人。正如形式与质料的对待不能化约为价值与事实的对立那样，理学传统中理与气之间的紧张并不意味着价值与事实的紧张，一个值得注意的事实是，理气在理学系统作为宇宙论要素而出现，而价值与事实的分化本身就是后宇宙论的观念。

the Conversion from the Justice of world View to the Axiom of world View

-Wang Hui's Words about the Chinese Modernity

Chen Yun

(the Philosophy Department of East China Normal University, Shanghai 200062)

Abstract: The prime problem is the ancient system which surrounded natural individual is in crisis. What the ancient system cope with was only the relation between individual and individual so that it had not ability to create community life. But in the reality of nation imperialism invalid and anti invalid and different nation-state struggle to survive in the world system, the mode of total mobilization become the central problem of modernity.

Key words: the justice of world view; the axiom of world view; the Chinese modernity

收稿日期: 2005-05-12

作者简介: 陈 贇，男，汉族，华东师范大学哲学系副教授，哲学博士。