

πολιτικά

政治哲學文庫

甘阳 刘小枫 | 主编

张志扬 著

西学中的夜行

——隐匿在开端中的破裂



华东师范大学出版社

πολιτικά

政治哲學文庫

甘阳 刘小枫 | 主编



张志扬 著

西学中的夜行

——隐匿在开端中的破裂

● 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

西学中的夜行/张志扬著. —上海:华东师范大学出版社, 2010. 4
(政治哲学文库)
ISBN 978-7-5617-7700-8
I. ①西… II. ①张… III. ①西方文化-研究-中国
IV. ①G15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 075314 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

政治哲学文库

西学中的夜行

张志扬 著

责任编辑 万 骏
封面设计 吴正亚
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印刷者 上海市印刷十厂有限公司
开 本 890×1240 1/32
插 页 2
印 张 11
字 数 225 千字
版 次 2010 年 7 月第 1 版
印 次 2010 年 7 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-7700-8/B·559
定 价 29.80 元
出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

总 序

甘 阳 刘小枫

政治哲学在今天是为含混的概念，政治哲学作为一种学业在当代大学系科中的位置亦不无尴尬。例如，政治哲学应该属于哲学系还是政治系？应当设在法学院还是文学院？对此我们或许只能回答，政治哲学既不可能囿于一个学科，更难以简化为一个专业，因为就其本性而言，政治哲学是一种超学科的学问。

在 20 世纪的相当长时期，西方大学体制中的任何院系都没有政治哲学的位置，因为西方学界曾一度相信，所有问题都可以由各部门实证科学或行为科学来解决，因此认为“政治哲学已经死了”。但自上世纪七八十年代以来，政治哲学却成了西方大学内的显学，不但哲学系、政治系、法学院，而且历史系、文学系等几乎无不辩论政治哲学问题，各种争相出场的政治哲学流派和学说亦无不具有跨院系、跨学科的活动特性。例如，“自由主义与社群主义之争”在哲学系、政治系和法学院同样激烈地展开，“共和主义政治哲学对自由主义政治哲学的挑战”则首先发端于历史系（共和主义史学），随后延伸至法学院、政治系和哲学系等。以复兴古典政治哲学为己任的施特劳斯政治哲学学派以政治系为大本营，同时向古典学系、哲学系、法学院和历史系等扩展。另一方面，后现代主义和后殖民主义把文学系几乎变成了政治理论系，专事在各种文本中分

析种族、性别和族群等当代最敏感的政治问题,尤其福科和德里达等对“权力—知识”、“法律—暴力”以及“友爱政治”等问题的政治哲学追问,其影响遍及所有人文社会科学领域。最后,女性主义政治哲学如水银泻地,无处不在,论者要么批判西方所谓“个人”其实是“男性家主”,要么强烈挑战政治哲学以“正义”为中心无异于男性中心主义,提出政治哲学应以“关爱”为中心,等等。

以上这一光怪陆离的景观实际表明,政治哲学具有不受现代学术分工桎梏的特性。这首先是因为,政治哲学的论题极为广泛,既涉及道德、法律、宗教、习俗以至社群、民族、国家及其经济分配方式,又涉及性别、友谊、婚姻、家庭、养育、教育以至文学艺术等表现方式,因此政治哲学几乎必然具有跨学科的特性。说到底,政治哲学是一个政治共同体之自我认识和自我反思的集中表达。此外,政治哲学的兴起一般都与政治共同体出现重大意见争论有关,这种争论往往涉及政治共同体的基本信念、基本价值、基本生活方式以及基本制度之根据,从而必然成为所有人文社会科学的共同关切。就当代西方政治哲学的再度兴起而言,其基本背景即是西方所谓的“60年代危机”,亦即上世纪60年代由民权运动和反战运动引发的社会大变动而导致的西方文化危机。这种危机感促使所有人文社会学科不但反省当代西方社会的问题,而且逐渐走向重新认识和重新检讨西方17世纪以来所形成的基本现代观念,这就是通常所谓的“现代性问题”或“现代性危机”。不妨说,这种重新审视的基本走向,正应了政治哲人施特劳斯多年前的预言:

彻底质疑近三四百年来的西方思想学说是一切智慧追求的起点。

政治哲学的研究在中国虽然才刚刚起步,但我们以为,从一开始就应该明确:中国的政治哲学研究不是要亦步亦趋与当代西方学术“接轨”,而是要自觉形成中国学术共同体的独立视野和批判

意识。坊间已经翻译过来不少西方政治哲学教科书,虽然对教书匠和应试生不无裨益,但从我们的角度来看,其视野和论述往往过窄。这些教科书有些以点金术的手法,把西方从古到今的政治思想描绘成各种理想化概念的连续统,盲然不顾西方政治哲学中的“古今之争”这一基本问题,亦即无视西方“现代”政治哲学乃起源于对西方“古典”政治哲学的拒斥与否定这一重大转折;还有些教科书则仅仅铺陈晚近以来西方学院内的细琐争论,造成“最新的争论就是最前沿的问题”之假象,实际却恰恰缺乏历史视野,看不出当代的许多争论其实只不过是新术语争论老问题而已。对中国学界而言,今日最重要的是,在全球化时代戒绝盲目跟风赶时髦,始终坚持自己的学术自主性。

要而言之,中国学人研究政治哲学的基本任务有二:一是批判地考察西方政治哲学的源流,二是深入疏理中国政治哲学的传统。有必要说明,本文库两位主编虽近年来都曾着重论述施特劳斯学派的政治哲学,但我们决无意主张对西方政治哲学的研究应该简单化为遵循施特劳斯派路向。无论对施特劳斯学派,还是对自由主义、社群主义、共和主义或后现代主义等,我们都主张从中国的视野出发深入分析和批判。同样,我们虽强调研究古典思想和古典传统的重要性,却从不主张简单地以古典拒斥现代。就当代西方政治哲学而言,我们以为更值得注意的或许是,各主要流派近年来实际都在以不同方式寻求现代思想与古典思想的调和或互补。

以自由主义学派而言,近年来明显从以往一切讨论立足于“权利”而日益转向突出强调“美德”,其具体路向往往表现为寻求康德与亚里士多德的结合。共和主义学派则从早年强调古希腊到马基雅维里的政治传统逐渐转向强调罗马尤其是西塞罗对西方早期现代的影响,其目的实际是缓和古典共和主义与现代社会之张力。最后,施特劳斯学派虽然一向立足于柏拉图路向的古典政治哲学传统而深刻批判西方现代性,但这种批判并非简单地否定现代,而

是力图以古典传统来矫正现代思想的偏颇和极端。当然,后现代主义和后殖民主义各派仍然对古典和现代都持激进的否定性批判态势。但我们要强调,当代西方政治哲学的各种流派无不从西方国家自身的问题出发,因而必然具有“狭隘地方主义”(provincialism)的特点,中国学人当然不应该成为任何一派的盲从信徒,而应以中国学术共同体为依托,树立对西方古典、现代、后现代的总体性批判视野。

中国政治哲学的开展,毫无疑问将有赖于深入地重新研究中国的古典文明传统,尤其是儒家这一中国的古典政治哲学传统。历代儒家先贤对理想治道和王道政治的不懈追求,对暴君和专制的强烈批判以及儒家高度强调礼制、仪式、程序和规范的古典法制精神,都有待今人从现代的角度深入探讨、疏理和发展。近百年来粗暴地全盘否定中国古典文明的风气,尤其那种极其轻佻地以封建主义和专制主义标签一笔抹煞中国古典政治传统的习气,实乃现代人的无知狂妄病,必须彻底扭转。另一方面,我们也并不同意晚近出现的矫枉过正,即以过分理想化的方式来看待儒家,似乎儒家或中国古典传统不但与现代世界没有矛盾,还包含了解决一切现代问题的答案,甚至以儒家传统来否定“五四”以来的中国现代传统。深入研究儒家和中国古典文明不应采取理想化的方式,而是要采取问题化的方式,重要的是展开儒家和中国古典传统内部的问题、矛盾、张力和冲突;同时,儒家和中国古典传统在面对现代社会和外部世界时所面临的困难,并不需要回避、掩盖或否认,倒恰恰需要充分展开和分析。中国政治哲学的开展,固然将以儒家为主的中国古典文明为源头,但同时必以日益复杂的中国现代社会发展为动力。政治哲学的研究既要求不断返回问题源头,不断重读古代经典,不断重新展开几百年甚至上千年以前的古老争论,又要求所有对古典思想的开展,以现代的问题意识为归依。古老的文明中国如今已是一个高度复杂的现代国家,处于前所未有的

全球化格局之中,我们对中国古典文明的重新认识和重新开展,必须从现代中国和当代世界的复杂性出发才有生命力。

政治哲学的研究在我国尚处于起步阶段,无论是批判考察西方政治哲学的源流,还是深入疏理中国政治哲学传统,都有待学界同仁共同努力,逐渐积累研究成果。但我们相信,置身于 21 世纪开端的中国学人正在萌发一种新的文明自觉,这必将首先体现为政治哲学的叩问。我们希望,这套文库以平实的学风为我国的政治哲学研究提供一个起点,推动中国政治哲学逐渐成熟。

2005 年夏

绪论 在西学中走向起点的夜行

中世纪犹太神学家迈蒙尼德写了一本书叫《迷途指津》，其中的“指”是针对希伯来《圣经》希腊化或亚里士多德化中的犹太人和犹太教说的，旨在把信仰与理性对立的迷途“指向”信仰高于理性限制理性引导理性的“要津”中去。凡是后人看似“矛盾”的地方，正是信仰与理性“非同一而偶在”的地方，警醒着信仰对理性的制导直至理性自律。

我不能“指”，只有“问”，表面是问道于西方哲学史的“迷途”，其实主要是问道于我们自身一百多年来作为“精神在押的巴比伦囚”而尾随西方思想的“迷途”。问道在我，与他人何干。

所以，大家很快就会看到，这份“西学中的夜行”报告，其实就是走向自身起点的“迷途问津”的一个记录。因而准确地说，这本书应该叫做：

西学中的夜行——在走向起点的夜行中迷途问津

只是，走完西学的起点，才刚刚开始走向自身的起点。后一半路程本书仅仅立了一个路标，真正要做的事留在书外了。

1

就发展到目前的“技术理性”而言,以欧美为代表的西学,正如它的名字所示,属“黄昏”之学或“傍晚”之学,^①若翻成政治哲学的语言,也叫“丛林”之学。^②有人谓之“史前史”。^③我们在此学中彷徨久矣,谓之“西学中的夜行”。

名曰“西学中的夜行”,还有一层表征,那就是我个人的身位。我曾在一次讲座的“开场白”中这样简约地陈述了我的处境。

我经历了三代学人,或者说,三代学人构成了我的学术经历,我从三代学人中获益。所以,我的学习道路是很长的,可谓“三生有幸”。就西学而言,我把李泽厚先生、叶秀山先生直到熊伟先生,看做是我的前辈或师长辈学者,而把你们的老师如靳希平先生、张祥龙先生等,以及那些曾被邀请到这里来讲座的同仁看做是我的同辈,下面就是你们或你们这一代年轻的学人。三代学人中,特别是后两代学人,都有我的朋友,我向他们所学甚多,而且是在古典的意义上,也就是说,除了友谊,没有功利的考虑。事实上,我远在天涯,若不是友谊和信任,在体制内,几乎没有任何可观的

① 海德格尔在《阿那克西曼德之箴言》中说:“在一种通过我们向世界黑夜(Weitnacht)的过渡才出现的意义上,我们(西方的 abend lan disch)今天已然是傍晚的(abend lan disch)吗?”见海德格尔《林中路》孙周兴译本,上海:译文出版社,2004,第342页。“我们”后的衬字系引者按文意补缀。

② 西方政治哲学历来称霍布斯“人对人像狼”原则为“丛林原则”,与洛克的“自由原则”和康德的“永久和平原则”排序为政治历史三阶段。

③ “史前史”出自马克思《政治经济学批判导言》见《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1995,第82—83页。

理由邀请一位“白身布衣”^①到这里来讲课。

谢谢你们。

顺便，我还要在这里向我的朋友、我的同事——萌萌，表示深深的感谢。这次讲课是她同靳希平教授约定的。应该说，她刚去世两个月，我仍然坚持来讲课，完全是为了纪念她的遗愿！

我的学习有一个先天决定的特点，那就是更多地关注西学的汉语言读法及其思维反省性转换，由此形成某种“后叙性”的问题方式。至于这种“后叙性”的问题方式是纯属个人的，还是具有代表性，下面你们将会很快地看到。在这个意义上，你们是“听者”，又是我期待的“说者”或“审理者”。

我把我的这次讲座总题为

西学中的夜行——或在西学中走向起点的夜行

先解题。

总题中为什么要说“夜行”——“西学中的夜行”，而且还是“走向起点的夜行”？

当然是自况。我们学西学仰仗西学本身就是离不开别人的指引。这个“别人的指引”还不是隐喻“别人的语言”，并不特指外语不好的人，比如我；即便外语很好的人，也不例外。连自己母语的古文字古声韵都丢失了，维特根斯坦不是说过“声调是意义的深层空间”吗？更何况别人的语言，更何况语言不仅仅是工具——是今天我们强行把它变成了单纯的工

① 有人干脆把我叫做“民哲”，与“洋哲”（留洋回来的哲士）、“官哲”或“经院哲学”相对，是有道理的。

具——它甚至种植了种族文化历史的基因。

但这不是我要说的。晚清的没落使“天下中国”突然变成了“世界盲人”。所以我根本地是指晚清以降的中国一百多年来离不开“别人的眼睛”指引。但是，即使这个指引的“眼睛”是“天才”的眼睛，即使这个“眼睛”是俄狄浦斯的“安提戈涅眼睛”，是“天眼”，后来发觉，归根结底也引回不到西方的“一神”或“本源”的接纳中。事实上，这些“别人的眼睛”也常常“带路不同”，回到“不同的开端”，一时这里，一时那里，由此敞开路与路之间的裂隙，开端与开端之间的裂隙，或者干脆说，开端本身就是裂隙，绽放出一线破裂的亮光，我们自己的眼睛才被召唤到某种自觉——这叫“开天眼”吧，或叫“天意”、“天道”吧！

即便这个时候，我也惶惑，是不是幻觉呢？我在长期的夜行中，对光明的渴望已经渴望到恐惧的程度了。因此，除了审理我的“后叙”可能的“不实”，你们还是这第二个意义上的审理者，即审理我的可能的幻觉——“不真”。所以，同学们，与其说我来“讲授”，不如说我来“听审”。

我的讲课虽然分了许多小题目，但仍有一个总的布局，大体分三步走：

一、西学中取的“四次重述”

二、走向起点的“两个裂口”

三、中西走向的“两种境界”

我想特别提示一下，这种安排完全是经验性的，至少是从完全经验开始的。很快大家就可看到，“四次重述”，完全是发生在中国百年来的“经验事实”或“思想事情”；接着，便是在“走向起点”的“四次重述”的比较中发现了“两个裂口”；然后，从“两个裂口”中惊醒而反省——自我意识到中西走向的“两

种境界”。当走回到现实中来时，一个问题自然突显出来：

人类的世界历史是只有一个源头，各民族宗教文化都在这个源头发展的阶段上呈等级序列、分高下尊卑，还是没有这样的源头、不止一个源头，因而各民族宗教文化类型自然呈多元互补状态？

紧接着的问题，多元的民族宗教文化类型，是按一元的法则相生相克，还是按多元的法则相辅相成？

2

这个“开场白”中表述的一般问题还可以用更直接的自我相关的方式表述为：

以欧美为代表的西方文化对中国文化而言，是“唯一的”、是“最好的”，还是“独立互补的”？

一百多年来，这个问题一直未变，还是起了变化、起了怎样的变化、变到什么程度了？今天是否到了有以明断的时候？

我们已经面临本书的宗旨。但我必须先行交待进入问题的预设。

当我这样提问时，我不得不进行解释甚至进行辩护，申述自己如此提问的合理性与合法性，因为，在常识看来，它是个于情于理不合的题外话。“西学东渐”主旨是中西文化“交流”，怎么会扯到“唯一”、“最好”上去呢？即便这是个问题，那也是“当然的”，我们本来就是“学生”；要么这个问题是“潜在的”，我们本应该在正常的文化交流中淡化它的影响，排除它的干扰，回到真正交流的轨道上来，保持我们平和的心态，云云。言下之义，我题目中的问题是人为的，可

以避免的,甚至应该作为干扰、作为错误的方向予以排除的。

每当此时,我看着题目,真有点爱因斯坦似的困惑:“月亮在你不看它的时候不存在吗?”一个本来应该清理的前提,你不清理它,它就不是前提,而清理起来,反而变成了介入因素或误导结果——事竟如此缠绕!

想必,一百多年来,我们把“西学东渐”太当作“正经的现代文化命脉”,习以为常了。

为学术而学术,仅在学术交流中谈问题不是不可,就像谈翻译问题,限于谈翻译中的内容与修辞的可翻译拟或不可翻译,然而,只要一涉及到文化覆盖及其后果,难免有一个“底”终究会在覆盖中透射出来,那就是,“文化融合之名掩盖文化殖民之实”,或者说得温和点,“文化融合是否有喧宾夺主之嫌”——隐就是显,它分明挂在“西学东渐”的招牌上:

“西学”为主位,它“东渐”到中国来了,来做什么?启蒙,即把中国文化传统启蒙到西方的现代化轨道上去。

原来我们总是将“启蒙”与“救亡”并举。如今“救亡”解决了;“启蒙”却三番五次提到前台,一直悬而未决。晚清的中国诚然是要启蒙的,中国也诚然需要进步,“启蒙”却也带来了“三千年未有之大变”。但是,西方对“启蒙”也做过三番五次地检讨,以致成为“德法之争”的主题之一:“启蒙理性是破产了,还是亟待完善?”我们连一次也不应该检讨吗?

难道我们真的不意识,说得好听的“文化交流”,其交流中的“倾斜”已经到了“臣服”的地步,岂是“交流”两个字“自欺”得了的?至于中国维新至今的教育体制,更是把“懂西学”当作“有学问”的标高尺度,历来是不言而喻、理所当然的事实。从形式到内容都毫不掩饰地树起一面旗帜:西学是“唯一的”、“普遍的”;“后现代”之

后,即便退一步说,也是“最好的”。

事实就是如此明摆着,但要把这个事实变成反思的对象,还必须到常识面前申述其合理性与合法性,可见,“常识”已被我们固执到何等程度了。

例如,凡问及“中西文化交流之深度与广度”的“前提”——“谁引导谁? 谁的深度与广度?”回答总是“王顾左右而言他”。当然,这个“王”不过是“春花秋月何时了”的“后主”而已!

3

回到问题中来。

对中国文化,以欧美为代表的西方文化就其自身的“真理性”而言,是“唯一的”,是“最好的”,还是“独立互补的”?

先听听西方人自己怎么说。

连解构“西方文化中心论”的德里达都承认:“如果我们看到,对胡塞尔和黑格尔来说,文化本身在其有限的经验统一性中不足以建立起纯粹的历史统一性(一切凡没有分有欧洲理念的人类学文化都将是这样),那么这里的相似性就会更大。”^①

说得多么决断:“一切凡没有分有欧洲理念的……”分明在宣谕,只有“欧洲理念”才能在“有限的经验统一性”中建立起“纯粹的历史统一性”,否则,不过一堆“相似性”而已。例如,像“几何学”那样,或者像胡塞尔“现象学”那样,甚至像黑格尔“历史哲学”那样。

当然,德里达清楚,黑格尔“历史哲学”没有做到,胡塞尔“现象学”也没有做到,因为凡此意图都“很脆弱而最终走向沉默的命运”。^②

① 德里达,《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》,方向红译,南京:南京大学出版社,2004,第43页。重点系引者所设。

② 同上,第61页。或第七章、第十一章。

即便如此,仍然隐含着正题的意向性:不是“唯一的”但是“最好的”。应了尼采把西方哲学主流“柏拉图主义”批判为“颠倒的虚无主义”,使其从“唯一的”降解到“最好的”——即尼采的“权力意志”。

尼采认为,自柏拉图以来,“存在”的不是什么“本体”,“本体”纯属虚构,而是存在的“意义”——“存在即是解释”,所以那“意义或价值”是解释者“安插”进去的,后来又不断地“抽离”出来,根本没有什么“永恒的绝对的存在”那一回事。不过,“这价值的‘安插者’和‘抽离者’乃是来自‘同一种西方历史的人’”。^①

说得又是斩钉截铁:“乃是来自‘同一种西方历史的人’”。

做“唯一者”是他们,做“最好者”仍是他们,唯“西方人”可为之。而且这都还是西方文化内部的反叛者说的,说得如此斩钉截铁,毫不含糊。说到这里,说到顶了。

欧洲人,或西方人有足够的坦率,因为他们自信到睥睨世界的地步。现在美国式的哲学无一不在“规则确定性”中:“当且仅当,必然如此。”接着,他们会不言而喻地摆出当然的架势:“规则,只能由我们美国人制定。”

我们有些出席国际会议的朋友回来说:“谈问题就是谈问题,没有什么中国问题,只有问题本身。”他是否意识到,这“问题本身”从层次到性质都是别人制定的,你不过是在按着别人的拍子跳舞!

4

在“西学中取的四次重述”一文中,我首先检讨了“西学东渐”的提法不妥,尽管开初它仅仅是一个事实描述,但这描述的“意向性眼光”来自西方,因而首先“感知确定性”的是作为“主位”的“西

^① 转引自海德格尔,《尼采》下卷,第五章“欧洲虚无主义”。孙周兴译本(北京:商务印书馆,2002,第718页)。重点系引者所设。

学”轨迹——“东渐”，然后才是被接受者中国被接受的事实——“授受”关系清楚得很。

（比较“西天取经”中的一个“取”字，其“主位”意识一目了然。）

须知，“意向性眼光”最初的定位并非仅仅开端如此，它是要自始至终贯彻到底的，连一切未被感知的“授与受”都必然统摄其中。我们今天不还在被动的统摄之中吗？“名不正则言不顺”，反过来说，“名正则言顺”。

所以，今天是应该讨论一下“西学东渐”的名“正，还是不正”的前提性问题了。当然，“西学东渐”如果成为了“历史”，或当作“历史”看待，即便其中隐含着某种屈辱，它毕竟成为“历史”反倒可以引为鉴戒——就像一座“纪念碑”——未尝不可。问题是，它“不”。

于是，有《西学中取的四次重述》检讨之。首先，要求正名为“西学中取”即“中取西学”——“主位”在我。随后，我在文章中尽量充分检讨了四种主要西学（黑格尔—马克思/尼采/海德格尔/施特劳斯）一百多年来引入中国所引起的重述过程及其后果。

我的目的不必隐瞒，旨在回答今天的题目：以欧美为代表的西方文化对中国文化而言，是“唯一的”、是“最好的”，还是“独立互补的”？答案是后者。但仍需要意志、能力与时间。

意志和能力，虽然是互为因果的，但许多时候仍首先需要具备意志，在意志的激励下涵养触发能力。马克思曾经说，“三十年战争”后的德国，很长时间中，酝酿起来的仅仅是意志，“意志虽已具备，能力尚嫌缺乏”。长期对英美的事态上，中国很像日尔曼民族，只是日尔曼有“深思的精神”，中国有“沉郁的气韵”。两者在急功近利的技术理性上都不及英美的“实用主义”。请恕我如此简略地同时描述了三者的意志属性——意志的形态与质性其实是很不相同的，根本不能匍匐在眼下的功利得失上说长道短，还需放在大时段上看：谁脚力长，谈笑为时早。