

对“一”的信心

张 沛

学问有体用之分。“用之学”如科学技术，行健日新，呈一射线式扬弃过程；“体之学”如人文艺术，往往编新即是述古，所谓“反者道之动”，特“话语”随时以宛转耳。当然，其价值也恰正在此。例如，关于“一多”或曰普遍性与特殊性问题，从来论者不知凡几，瑞恩教授既非第一个，也绝不会是最后一个。

关于“一多”关系，早在人类“第一次抓住了思维，并且以纯思维本身作为认识的对象”（黑格尔：《小逻辑》I. i. A. a）的《巴曼尼得斯篇》中，“巴曼尼得斯”和“少年苏格拉底”业已细细谈说过，惜竟罕为人（包括笔者）识，——但黑格尔那样崇高详赡的“一多”论述，又有几人真正识的？不过像瑞氏所云，“至今犹未能完全消化”

罢了!看来,在人文艺术方面,还须“溯游(返回)从(体认)之”,方能积健用腴、苟新又新也。

因此笔者不妨先做一回“笔贴式”(king of shreds and patches),谈谈柏拉图与黑格尔对于“一多”问题的看法。柏拉图以为,“相”(Idea,一译“理式”)整一而为“多”(个别事物)所分有,后来又提出“相”不是“整一的”而是“集合的”;换言之,事物均为“是的一”,即“相的集合体”;这样,相异乃至相反的性质(“多”)便可结合到事物(“一”)之中,而事物也就成为“一”与“多”的统一体了。用“巴曼尼得斯”的话来说,便是:

如若一不是,其他的里任何的不被想像为一和多;因为没有一,想像多是不可能的。

如若一不是,无一个是,……无论如若一是或者如若一不是,它和其他的,相对于它们自身以及彼此相对,既完全是一切、又不是一切,既表现为一切、又不表现为一切。^①

这个道理,黑格尔讲得更透。黑格尔认为,“一个这样的,通过否定作用而存在的单纯的东西,既不是这一个,也不是那一个,而是一个非这一个,同样又毫无差别的既是这一个又是那一个“即所谓普遍者,或曰感性确定性的真理性。这个感性确定性作为直接性固执自身,便是“这一个”,它再次扬弃曾经扬弃了直接单纯存在的众环节而回返自身,从而成为“单纯的诸多这里的复合体”或曰“共相”^②。黑格尔认为,这种“一多”的辩证统一即是“绝对”或“精神”的环中之义:

精神是:绝对对立的東西认识到自己与对方是同一的东西,而这种认识是打破两个极端之间的对立而达到的“一致”。^③

^① 陈康译注:《巴曼尼得斯篇》,商务印书馆,1982年,第360-364页。

^② 黑格尔:《精神现象学》上卷,甲、意识,第一章:感性确定性:这一个和意谓,贺麟等译,商务印书馆,1979年,第68-70页。

^③ 黑格尔:《精神现象学》下卷,第255页。

而所谓“扬弃”(aufheben),黑格尔讲得明白,不仅是一种异化与否定,更是一种肯定与收回。因此,“绝对”并非远在彼岸,它就在目前,众人日用而不自知罢了。

瑞恩教授所谈,大抵未出黑格尔的圈子,——他本人私下也默认了这一点,——不过更侧重从人文主义的角度对(新)雅各宾主义及后现代多元文化思想予以批判;但即使如此,其对于“更高人文基础”的先验肯定,仍与黑格尔一脉的古典人文思想符合若契。如他在谈“异中之同”时,谆谆致意云:

个人、集团和国家间的和平共处,需要对人类的自私自大做出强有力的制衡。除了谦恭与克制,真正的相互尊重还需要有一种共享更高人性的意识,并承认存在着一种能以多种形式出现的更高人性。

所谓“更高人性”,瑞氏认为它与艺术作品一样,处于无限的完成过程之中,而人类的宿命,就是坚信并不断内化这一“更高人性”,——“一个这样的,通过否定作用而存在的单纯的东西,既不是这一个,也不是那一个,而是一个非这一个,同样又毫无差别的既是这一个又是那一个”。

瑞恩教授在他的文章中谈到伦勃朗与贝多芬,虽然也是“君子近取诸譬”罢,但讲到“伟大的艺术能够整合普遍性与特殊性;在这一点上,它与伟大的思想和道德操行正起着相似的作用”便引而不发了。这种古典主义派头十足的“静穆”,难免让人生出“独恨无人作郑箴”的怨望来。

那么就顺着瑞恩教授的话头发挥几句吧。瑞氏认为,“更高人性”是整合同异、和而不同的“至高基础”;这个“更高人性”与儒家所说的“仁”实有异曲同工之妙。《中庸》开章明义便讲:天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。在儒家看来,人性由自然属性(“小体”)与社会属性(“大体”)二维构成,所谓“从其大体为大人,从其小体为小人”(《孟子·告子上》),因此,“自天子以至于庶人,壹是

皆以修身为本”《大学》。“性善”派讲“求其放心”也罢，“性恶”派讲“化性起伪”也罢，在他们看来，修身“成仁(人)”这一生命(生活)规划的重要性与必然性，都是不言自明、毋庸置疑的。

黑格尔所谓“教化”(Bildung)，恰道着同样的意思。黑格尔认为：“教化”是个体赖以获得客观效准和现实性的手段，通过“教化”，自为存在、自我意识乃成为“普遍性的东西”，用他的话讲，即：

个体的教化乃是实体本身的本质性环节，即是说，教化乃是实体在思维中的普遍性向现实性的直接过渡，或曰是实体的简单的灵魂，而借助于这个简单的灵魂，自在存在才成为被承认的东西和特定存在。因此，个体性的自身教化运动直接就是它向普遍对象性本质的发展，即其向现实世界的转化。^①

不过，黑格尔是坚信“道不远人”的，所谓“上帝(按：即“理念”或“精神”)是什么，它必首先通过自然、在自然内显现出自身”，如婴儿作为“人”的物自体，其“内在可能的理性”即通过教化而得到实现^②。

难怪瑞恩教授确信“更高人性”是与人类同在(not something beyond us)的“一”，原来如此。那么，这个“我的一”到底是怎样的？瑞氏强调每一个体(“多”)与“一”互动相成，但他讲到“一”时，只是一种先验的相信，实际上仍未解答上述问题。中国儒家哲人似乎也未能逃脱这一“苏格拉底困境”。如朱熹若有深意在焉地指出：

盖人之所以为人，道之所以为道，圣人之所以为教，原其所自，无一不本于天而备于我。(《中庸章句》)

(试比较：“上帝是什么，它必首先通过自然、在自然内显现出自身。”)朱子顾左右而言“天”，但人之为人恐非轻轻一“天”便可了

^① 参见黑格尔：《精神现象学》下卷，第42-44页及第78页。译文略有修改。

^② 参见黑格尔：《小逻辑》第124节，贺麟译，商务印书馆，1980年，第268页；另参见第140节。

得；倒是子思讲得实在：

君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，即其至也，虽圣人亦有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。(《中庸》)

看来真让休谟说中了：哲学使我们意识到自身的盲目与无能，但丝毫无助于发现作为“最后原因”的“神秘本质”(《人类理解研究》)。

但人类偏生立下屠龙之志，要解说这“既不是这一个，也不是那一个，而是一个非这一个，同样又毫无差别的既是这一个又是那一个”，这大约也是一种本能罢。虽然有些东西，如“我的一”，连圣人都“不知”、“不能”，但我们对之却能够相信。正是凭了这种“信心”，人类才得以在这个不那么完美的世界上，劈开一条生路，向着他所认为的正确方向踽踽前行。

在此我们就发现了“古典”与“后现代”的异趣所在：古典主义者即便不那么乐观地自许“阿耨多罗三藐三菩提”，他们也会拿这一仅止是可能的“果位”来激励自己修身不辍；而后现代主义者却会说，与其无望、无谓地“追日”，还不如停车坐看沿途的风景，对他们来说，这样的生存状态已经蛮惬意了。这种心态，古人兴许会视为“自暴”、“自弃”(《孟子·离娄上》)，但在今人眼中，似乎倒是不折不扣的大智大慧。

所谓“无极化”、“平面化”的心态与生活方式，也许符合物质、精神都极大丰富乃至过剩的欧美社会人文现状，但就目前之中国而言，却是一种矫情的奢侈，其或成为致命的“温柔一刀”，亦未可知。试看今天富不仁而穷斯滥的现象何其触目惊心乃尔！这不能不让人对“人性”问题产生兴趣。在一个亟需重建“礼乐”(说的时髦些，即“规范”)的时代，对天然趋下就恶的人性予以限制、修养，对缺席的传统予以重塑发扬(当然，这需要甄别政治权威与文化权威并将它们剥离开来)，才是我们这个时代的题中之义。

当年休谟曾自嘲哲学家之不受世人欢迎，是因为人们认为他

对社会的利益或快乐没有什么贡献^①。不幸,几百年过去了,世情依然如故。但漠视作为无用之用的“体之学”是危险的!人文环境的污染、流失,比诸有形的生态环境恶化更为可怕。因此,我们需要对“一”——不仅对我们自身,也是对我们的传统文化——的存在与实现具有一种“信心”。这也是今天中国人文学者的使命;而这又何需局外人的耳提面命呢?

好生呵护我们对“一”的“信心”吧!