

中国哲学研究

# 基于汉语土壤的启蒙哲学何以可能?

——以王充的《论衡》为例

徐英瑾

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

**【摘要】**西方启蒙主义的主要论题,可以被概括为以下五项:个体的理智独立性论题;以“百科全书”为典型载体的公共知识库营建之必要性论题;世俗生活的独立性论题;人道主义论题;进步主义论题。然而,并非这五个论题中的任何一个都只能在西方文化的土壤之中得到培育,而且,这五个论题之间的逻辑关系也未必是真正自洽的。换言之,在逻辑上完全可能存在着一种并非植根于西方文化的启蒙主义思想纲领——这一纲领的确包含了上述五个论题中的相当大的一部分,但它却排斥了上述五个论题中的另外一部分,以求维护自身在理论上的自洽性。而具有上述特征的中国式的启蒙主义哲学纲领,其实就可以在王充的著作《论衡》中找到。大致来说,王充式的理智独立主义具体体现在:他通过引入“归谬法”,使得儒家圣贤能够进入与普通入相同的理性推理空间,由此系统驳斥了主流汉儒的“孔子无谬论”;王充对于探求百科知识的必要性的申辩则具体体现在:他在一种基于“气”的宇宙论的基础上,对于万物的生成,给出了一种具有“祛目的论”意味的自然主义解释方案;王充对于世俗生活的独立性的申辩则具体体现在:他在一种基于“偶然性”的形而上学的基础上,对人类个体的命运做出了一种完全排斥神学因素的解釋。然而,王充的哲学对于“气”在宇宙中的不均匀分布状态的预设,却使得他无法接纳旨在忽略甚至改造这种自然状态的抽象人道主义与历史进步主义。对于王充哲学的回顾,将有助于今人重新反思西方启蒙主义中的“德先生要素”与“赛先生要素”之间的内在张力,并为一种处在汉语语境内的新启蒙主义思想的培育,提供宝贵的历史资源与义理启发。

**【关键词】**王充 《论衡》 气 启蒙主义 归谬法 偶然性

## 一、“启蒙主义”并不仅仅属于西方

目下的中国所面临的文化建设任务乃是异常复杂的。一方面,中国早就被纳入到了现代经济的全球化生产链条之中,并因此至少部分接受了与这种经济安排息息相关的基于“市场”的话语体系;另一方面,中国又面临着复兴传统文化的艰巨任务,而这一任务又与“国族认同”、“国族自尊心营建”等重大话题密

切相关。至于这两项任务之间的内在张力则在于:前者所蕴含的基于西方近代启蒙主义的个体主义,与后者所蕴含的基于儒家学说的社会等级意识,似乎是很难彼此和谐相处的。同时,目前的中国雇佣制度又缺乏同处汉字文化圈的日本所具有的特殊企业制度安排(即一方面在企业之间凸显市场竞争,另一方面又在企业内部通过带有“铁饭碗”色彩的“年功制”来维持儒家式的伦理),故此,在当下中国的语境中,启蒙

[作者简介] 徐英瑾,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

◎ 本文系国家社科基金重大项目“基于信息技术哲学的当代认识论研究”(项目批准号:15ZDB020)、教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“新一代人工智能发展的自然语言理解研究”(项目批准号:19JZD010)的阶段性成果。

主义理念与传统文化理念之间的观念冲撞,往往缺乏有效的分流机制予以纾解。

针对上述问题,笔者所建议的诸多可能的解决方案之一,便是从汉语哲学的本土资源中寻找找到启蒙主义的思想资源,并借由该资源的“本土性”来减缓其与儒家保守主义冲突的规模。而正如本文副标题所指明的那样,笔者所依赖的本土哲学资源,乃是东汉哲学家王充的思想。不过,在正式展开我对于王充思想的重构之前,我必须预先回答这样一个问题:用“启蒙主义”这样的西方式标签来对某种中国哲学思想进行定位,是不是在根本上就已犯下“胡乱格义”的错误了呢?

而在笔者看来,提出这种质疑的读者,已经在语言哲学层面上犯下了混淆“意义”(sense)与“意谓”(meaning)的错误。按照弗雷格的相关论述<sup>①</sup>，“意义”即一个表达式指涉某对象的方式,而“意谓”则是该表达式所指涉的对象本身(不过该对象既可以是一个物理对象,也可以是一个观念对象)。譬如,“毕达哥拉斯定理”与“勾股定理”彼此的“意义”虽然不同,但两者所指涉的“意谓”却是一样的,即:直角三角形的两条直角边的平方和等于斜边的平方。在这样的情况下,如果有人要给出“中国古代科学家张衡当然是了解毕达哥拉斯定理”这一断言的话,该断言本身并不算错,因为我们可以将这个句子里出现的“毕达哥拉斯定理”视为对于相关的“意谓”的西方式缩写。不过,上述断言显然并不意味着张衡本人是知道“毕达哥拉斯定理就是勾股定理”的,尽管它的确预设了断言的给出者是知道这种同一关系的。很明显,如果有人仅仅因为张衡不知道上述同一关系而否定上述断言本身的准确性的话,这就说明他并没有领会到“毕达哥拉斯定理”在上述断言中所扮演的真正角色:即仅仅成为“直角三角形的两条直角边的平方和等于斜边的平方”这

一复合观念对象的“临时指称工具”(a linguistic device for temporarily picking out the referent。在一些文献中,这种混淆,也可以被说成是将“从物解读”[de re reading],误解为“从言解读”[de dicto reading])。

同样的道理,如果我们说“王充的哲学包含了启蒙主义的思想要素”,这当然并不意味着王充竟然可能了解到远在其死后出现的西方启蒙主义发展的历史脉络,而仅仅是说:西方启蒙主义思想所指涉的“意谓”与王充哲学所指涉的“意谓”,彼此之间是具有一个不能忽略的交集的。

那么,这个交集究竟是什么呢?需要注意的是,“启蒙主义”是一个被无数思想家与评论家反复讨论过的话题,而一些具有后现代主义色彩的评论家(如福柯与利奥塔)则干脆认为“启蒙”本身就是历史虚构的产物。基于篇幅的限制,笔者在此只能根据学界主流的意见<sup>②</sup>,将西方启蒙主义运动的基本论题概括于下:

第一个论题是关于个体的理智独立性论题。具体而言,根据康德的说法,启蒙就是将人类从自我导致的某种不成熟状态中解救出来——而这种不成熟的状态,又特别是指对于权威意见的屈从状态。<sup>③</sup>换言之,根据该断言,每一个个体都具有潜在的理智力量,以独立自主的姿态做出有效的判断。而不同国别的启蒙主义者在进一步界说上述“理智力量”的本质的过程中,又产生出了欧陆唯理论与英国经验论的分野。

不过,个体的生命与智力方面的限制毕竟是阻止个体做出有效判断的天然障碍——而在传统的历史权威无法为个体提供指导的情况下,我们又该如何尽量弱化这一自然障碍的负面影响呢?面对此问题,启蒙主义者的对策是引入其第二个论题:公共知识库营

① Gottlob Frege, “On Sense and Reference,” eds. And trans. P. Geach and M. Black, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (Oxford: Blackwell, third edition, 1980) 56 – 78.

② 关于启蒙主义的纵览式文献实在是太多了,汉语学术界在这个话题上的最新成就是历史学家徐贲的《与时俱进的启蒙》(上海三联书店2021年第一版);英语学术界在这个话题上比较新的研究成果是认知科学家斯蒂芬·平克的《当下的启蒙》(侯新智等译,湛庐文化2018年第一版)。从哲学角度纵览启蒙运动的相对可靠、也相对简洁的介绍资料,请参看:William Bristow, “Enlightenment,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>. 笔者在正文中对于启蒙主义论题的概括,在上述文献给出的各种意见中做出了取舍与综合。

③ Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?” ed. Mary J. Gregor, *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant (Cambridge University Press, 1999) 11 – 12.

建必要性论题。换言之,优秀的启蒙主义者(如狄德罗、孟德斯鸠、狄尔泰等)必须要利用自己的理性能力编写“百科全书”,即以大量的短小精干的词条来完成对于启蒙主义所认可的百科知识的普及。

而在启蒙主义者看来,这种做法之所以不会导致新权威的产生,乃是因为百科全书的词条内容本身就完成了对于世界的“祛魅化”。这也就是引出了启蒙主义的第三个论题:世俗生活的独立性论题。具体而言,在启蒙主义看来,宗教生活在“中世纪无所不入地”干预世俗生活的大量通道必须被堵死,世俗生活由此也将具备一种不需要神恩来加以担保的独立价值。众所周知,这种思想在西方普遍造成了“政教分离”的制度安排。

然而,宗教力量在政治力量中的全面退场,也会让教会无法再在政治争端中扮演终极仲裁者的角色,由此,政治生活陷入无序的风险便大增。为了避免这种无序,启蒙主义者只能寻找别的规范性资源作为人类社会行为的底线。这就导致了他们的第四个论题:普遍人道主义论题。换言之,肯定每个人的自由价值的实现,都存在着无限的可能,因此,在价值层面上人与人是彼此平等的。而这一点也就自然会衍生出大量旨在人为强化平权机制的制度安排。如果这些安排能够奏效,那么这就会引导我们接受第五个论题,即进步主义论题。换言之,人类历史能够向着不断实现普遍人道主义的方向前进。

笔者将论证,上述五个论题的前三个,都能在王充哲学里找到对应物。至于后两个论题,则的确很难从王充哲学中直接导出。然而,王充对于启蒙主义论题的“部分覆盖性”恰恰不是王充哲学的缺点,而是其优点。具体而言,仅仅从字面上看,“启蒙主义”毕竟只有将“民众从蒙昧中带出”的意思,而并没有鼓吹普遍人道主义与进步主义的明显意蕴,除非相关的立论者已经以“乞题”(begging the question)的方式预设了那种用以支撑人道主义与进步主义论题的目的论架构。但从逻辑上看,这种预设又马上会与世俗主义论题发生冲突,因为该论题分明已经切断了世俗生活与超越性目的之间的联接通道。与之相较,基于“气”之宇宙论的王充哲学,则因为大力强调偶然性对于目的论的解构性作用,而从根底上维护了世俗生活的世俗性。换言之,若以体系自身的自治性为考虑,王充

的“瘦身版”启蒙主义哲学,才是逻辑上更为圆润的启蒙主义思想。

下面,我们就将眼光全面转向王充的代表作《论衡》。由于《论衡》所从属的汉代哲学一向处在国内中国哲学界研究的边缘地带,在此,我们有必要先将《论衡》出现的整体时代背景予以勾勒。

## 二、王充哲学形成的意识形态背景

一言以蔽之,虽然汉代的整体文化氛围与以基督教为枢纽的西方中世纪精神氛围有着种种分殊,但就“蒙昧性”而言,两者之间却有某种家族相似关系。这种蒙昧性体现在:

第一,就官场文化而言,经学思维在意识形态层面上对于技术理性的全面压抑。众所周知,在西方中世纪,教会控制社会的主要路径,就是通过垄断对于《圣经》的信息传播路径来完成对于民众思想的控制。然而,同样也是众所周知的,中世纪基督教哲学对于亚里士多德自然哲学的体制性继承,也对各种新兴的科学探索构成了体制性压制。类似的情况也发生在汉代思想史中。具体而言,由于西汉政权需要宣扬代秦的政治合法性,曾受到法家思想压制的儒家在西汉就成为了官方意识形态。至于领受这一意识形态构建任务的董仲舒,为了解决先秦儒家的周政理想与汉代的大一统现实之间的种种不协调问题,而引入了一个更宏大的宇宙学图景,以便将汉代的政治秩序解释为宇宙秩序的一部分(这就是著名的“天人感应”学说),由此掩盖汉代政体部分受到秦政之影响的历史事实。在法统上继承西汉的东汉政权,自然继承了董仲舒的这一传统,只是因为东汉政权需要宣示自身与崇尚古文经(即用先秦古籀文字写成的经籍)的新莽政权之间的不同。所以,在以《白虎通义》为典型文本的东汉官方意识形态的构建过程中,东汉政权又大力凸显了经文经(即汉儒通过记忆,用隶书记录的儒家经籍)的地位。抛开汉儒家内部的这些生态位竞争细节不谈,从纯粹哲学的角度上看,汉儒的整个思想模型都是建立在类比思维的全面泛化之上的,其典型表现便是滥觞于西汉的讖纬之学在东汉的全面泛滥。换言之,在这种思想体系中,自然界出现的种种偶然现象,都有可能被附会为上天所给予的某种政治暗示,由此往往会促成自然事件与

人文事件之间的不恰当类比。这种做法,既压制了具有“政治中立化”色彩的自然科学探索与技术革新,同时又在客观上为政治野心家对于自然现象的强行利用制造了大量契机。同时,由于官方太学系统对于“五经”地位的全面凸显,怀疑经典、独立思考的思维习性自然也便遭到了体制化的压制。而这样的社会氛围,自然就使得启蒙主义的第一个论题——个体的理智独立性论题——无法在汉代的意识形态架构中得到满足。

但多少让人感到震惊的是,王充所处的东汉王朝同时又是中国古代科技发展的一个小高峰,重大科技事件层出不穷:蔡伦改进了造纸术、张衡发明了浑天仪(至于他所发明的地动仪是否有效,目前尚有争议)、数学名著《九章算术》得到了广泛传播,民间建筑也普遍实现了多层结构(这从大量出土陶器模型中可得验证<sup>①</sup>),汉末更是出现了像华佗、张仲景这样的名医。对于《居延简》、《长沙走马楼吴简》(其中部分简牍是东汉时期的)等出土文献的研究也表明,汉代基层政权的运作是极富韦伯式的技术理性的<sup>②</sup>,而与《春秋繁露》与《白虎通义》所揭示的精神世界旨趣大异。由此体现出的反差足以向我们证明:汉代并非不存在技术理性,而是在相当大的程度上被意识形态的话语结构掩盖了。

但需要注意的是,汉代技术理性的承载者与体制内的公务员之间,是有一定的交集的。先后做过郎中、太史令、侍中、河间相、尚书的张衡,以及做过长沙太守的张仲景,显然都是体制内人士,这种混合式的身份在客观上也保证了儒家主流社会对于相关技术发明的社会容忍度。尽管此两人都不是哲学家,但是他们的存在本身就暗示了这样一种可能性,即一些既有一定哲学兴趣、同时又试图为技术理性的合法性进行辩护的体制内人士,会在某些机缘的

促成下完成对于神秘主义官方哲学的思想批判,由此为中国式的启蒙主义大厦的奠基打下基石。而在东汉一朝,实现这种可能性的最主要的代表人物,便是桓谭与王充(不过,因为桓谭《新论》的现存篇幅的系统性不如王充的《论衡》,故此,笔者在本文中主要讨论王充)。

从《后汉书·王充传》与《论衡·自纪篇》等材料来看,与早早就得到“孝廉”名头的张衡与张仲景不同,缺乏家世护佑的王充从来没有获得过“孝廉”、“茂才”这样的人才品级,其在汉朝公务员体系中的地位要比二张边缘得多。他虽然在首都洛阳也曾跟着儒学大师班彪(即《白虎通义》的主编班固之父)学习过古文经,但由于师徒意见不合,王充以后就开始了自己的思想探索。他一直没有机会在洛阳做“京官”,而是在家乡会稽郡担任辅吏,譬如上虞县功曹、会稽郡都尉府掾功曹、郡太守五官功曹从事(五官掾)等(“功曹”略等于现代的人事处处长)。这也就是说,王充的日常工作所直接面对的文牍世界,乃是处在《居延简》、《长沙走马楼吴简》所揭示的技术理性世界,以及《春秋繁露》与《白虎通义》所揭示出来的神学世界之间的分界面——他必须在面对上级的时候娴熟地使用祛技术化的意识形态语言,并在面对实际事务时又重拾起技术理性的思维工具(顺便说一句,在《论衡·谢短篇》里,这两个世界之间的分野,被王充本人说成是“儒生修大道”、“文吏晓簿书”之间的差异。请参看《论衡》36.1<sup>③</sup>)。这种频繁的界面转换,自然使得他有更多的契机反思意识形态话语结构中的种种疏漏,并在机缘合适的时候将他的思考批判集结为书。

除了汉代自身的社会背景之外,促成王充思维成型的另外一个思想史机缘,则来自于道家的非儒传

① 相关信息,请参看孙机《汉代物质文化资料图说(增订本)》,上海:上海古籍出版社,2011年。

② 这方面的典型研究文献有:长沙简牍博物馆《走马楼吴简研究论文集选》,长沙:岳麓书社,2016年;赵沛《居延简牍研究:军事、行政与司法制度》,北京:知识产权出版社,2020年;[日]富谷至《文书行政的汉帝国》,南京:江苏人民出版社,2019年,等等。毫不夸张地说,与聚焦于哲学文本的中国哲学研究不同,今天的秦汉史研究已经高度依赖于简牍学的发现了——但中国哲学界却含有将两者打通的理论尝试。

③ 现在比较流行的《论衡》版本,乃是《论衡校释(附刘盼遂集解)》(中华书局2020年6月版)。但为了照顾到持有不同版本的《论衡》的读者,笔者在引用其中的原文的时候,将采用“篇名的序号·节的序号”的格式。换言之,“《论衡》36.1”意思就是“《论衡》第三十六篇第一节”。下文的讨论中,若上下文可看出笔者在讨论《论衡》,则直接给出篇次与节次信息,略去书名。需要注意的是,《论衡》的英文译本(Lun-hêng, Part 1 & 2 (second edition), trans. Alfred Forke, New York: Paragon Book Gallery, 1962)在处理该书的章节的时候,没有按照原文的次序编排,而是按照“自传”、“形而上学”、“物理学”、“伦理学”、“各种批评”、“民间传说与宗教”这样的标题,重新组织了全书的内容——尽管该书翻译者也在合适的地方给出了该书原始篇章次序的信息。

统。学界已经有人注意到了《论衡》对于“气”这一概念的申发的道家渊源<sup>①</sup>,但似乎还没有太多人注意到《庄子·杂篇·盗跖》与《论衡·问孔篇》之间的微妙关系。从表面上看,前一个文本通过一场虚拟的孔子-盗跖对话,既对儒家的仁义学说进行了全面的攻击,也对孔子本人的形象进行了修辞性的矮化;而在后一个文本中,王充对于孔子的批评则貌似是非常和缓的,即在不挑战儒家价值观之整体框架的情况下,就如何评价孔子具体言行的正当性,发表了自己的意见(譬如质问:孔子仅仅因为宰予白天睡觉就说他“朽木不可雕”,是不是措辞过于严厉了?参看《论衡》28.16)。但看得更深一点,在儒家思想已经被确立为官方意识形态的历史大背景中,王充在写下这些字句时所要付出的勇气,或许还要远大于先秦时代的庄周弟子在撰写《庄子·杂篇·盗跖》时所要付出的勇气。从这个角度看,代表道家与儒家竞争思想生态位的思想企图,依然在《论衡》中以一种更隐蔽的方式留存了下来。

然而,也恰恰是因为《论衡》在批评儒家学说时在修辞上的克制态度,王充才不得不更多地采用“归谬法”的方法来揭露汉代主流意识形态的虚妄,因为任何“归谬法”的第一个步骤,便是对于对手论点的策略性赞同。这也便是王充式启蒙主义发端的方法论枢纽。

### 三、个体理智主义在《论衡》中的典型体现方式——归谬法

归谬法是一种在西方哲学中反复使用的论证方法,其源头至少可以上溯到芝诺对于“飞矢不动”这一反常识论题的辩护。其基本操作步骤是:首先假装肯定自己所要反对的观点(即“靶标论点”)是对的;然后,从自己论敌的观点步步引申出一个荒谬的推论——该推论要么与自己论敌所提出的其他观点有矛盾,要么就与公众所公认的某些常识论题有矛盾;最后,为了消除矛盾,否定在上一步骤中得到的推论,进而否定使得该推理得以成立的靶标论点。

很显然,对于归谬法的调用,本身是建立在理智平等主义的基础上。具体而言,在论辩的一方是公认的权威的的前提下,利用归谬法进行的反诘,客观上是将权威本身也纳入了与诘问者相同的推理空间之中,并预设每个进入该空间的人都有权使用逻辑工具检查理论体系的自洽性。另外,与《庄子·杂篇·盗跖》的极端非儒修辞相对照,归谬法的运用本身是不太依赖修辞的作用的,以便在最大程度上避免情绪因素对于理智力量的干扰。

而《论衡》便是充满归谬法运用案例的一部哲学文献。甚至,对于运用归谬法的基本预设——理智平等主义——王充也有着非常明确的阐述:

凡学问之法,不为无才,难于距师,核道实义,证定是非也。问难之道,非必对圣人及生时也。世之解说说人者,非必须圣人教告乃敢言也。苟有不晓解之问,迨难孔子,何伤于义?诚有传圣业之知,伐孔子之说,何逆于理?谓问孔子之言,难其不解之文,世间弘才大知生,能答问解难之人,必将贤吾世间难问之言是非。(28.4)

王充在此表达的意思很清楚:今人与孔子在时空方面的差距,并不是构成我们不对孔子进行“问难”的理由,而今天的世界,也完全可能存在着智力不输孔子的“世间弘才大知”。不过需要注意的是,王充并不是以一种武断的方式肯定今人与孔子在智力上的平等地位的——他甚至为这一理智平等主义的主张,也准备了一系列精妙的具有“归谬法”特征的论证(以下是笔者对于其中两个论证的重构,至于作为重构依据的原文,则在括号里出现):

归谬法论证之一:

(一) 归谬法的前提:姑且假定孔子具有类似于神的知识获取能力,即他可以不通过经验归纳与逻辑推理,获得大量关于外部世界的真信念(78.1:儒者论圣人,以为前知千岁,后知万世,有独见之明,独听之聪,事来则名,不学自知,不问自晓,故称圣则神矣)。(二) 由(一)而得到的推论:孔子应当能够立

<sup>①</sup> 相关论文有: 颜莉《王充与先秦道家》,《商丘师范学院学报》2020年第1期; 叶树勋《道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”》,《南开学报(哲学社会科学版)》2017年第5期; 王雪《王充道家思想探析》,《安徽大学学报》2003年第9期; 赵安平《王充哲学思想研究——兼论道家思想对王充的影响》,安徽大学硕士论文,2012年5月,“知网”下载网址: <https://kns.cnki.net/kcms/detail/detail.aspx?dbcode=CMFD&dbname=CMFD2012&filename=1012399099.nh&v=qf0%25mmd2Fw2TUQfuuXrSAsqgh0hIZIgCCOuhUkZYDZtiuvOwBdgd2Gz1W3EzAEWB90%25mmd2F3>。

即对关于自己的身世的知识进行“理智直观”。(三) 当时公认的传说故事:孔子是在吹奏乐器的时候反复琢磨,才推理出他自己的祖上是殷宋大夫子氏的(78.2:孔子生不知其父,若母匿之,吹律自知殷宋大夫子氏之世也)。(四) 找到矛盾:(二) 不见容于(三)(78.4:如孔子神而空见始皇、仲舒,则其自为殷后子氏之世,亦当默而知之,无为吹律以自定也<sup>①</sup>)。(五) 得出结论:孔子不具有类似于神的知识获取能力。

#### 归谬法论证之二:

(一) 归谬法的前提:姑且假定孔子具有类似于神的知识获取能力,即可以不通过经验归纳与逻辑推理,获得大量关于外部世界的真信念,甚至是关于未来即将发生的事件的真实预报。(二) 由(一)而得到的推论:孔子如果试图避免某件事情的发生的话,他就能知道怎么避免这件事情的发生,而不会反而通过某些行动促成它发生。(三) 由(二)而得到的推论:孔子如果试图避免与阳货见面的话,他就知道如何避免与他见面,而不会糊里糊涂在路上与他偶遇。(四) 根据《论语·阳货》的记载,即使孔子的确是具有不见阳货的明确意图的,但他还是在路上偶遇了阳货(79.7:孔子不欲见,既往,候时其亡,是势必不欲见也。反,遇于路)。(五) 很明显,(四)与(三)发生了矛盾。(六) 而要消除这个矛盾,我们就只好认定(三)不成立。而既然(三)来自(一),于是,(一)也是不成立的(79.7:以孔子遇阳货言之,圣人不能先知)。

类似的归谬法还可以在《论衡》的文本中找到很多,在此笔者就不再一一赘述了。很显然,归谬法的顺畅使用肯定是需要最起码的经验知识作为辅佐的,否则我们就不知道哪些公共知识可供调用,以便与靶子论题的推论进行比对了(当然,在与靶子论题进行比对的论题来自于对于论敌思想体系的演绎的时候,对于公共知识的依赖就会显得不那么必要了。不过这种情况未必是常见的)。那么,我们又如何获取我们的相关经验知识呢?说得更明确一点,我们为何能够在上述两个归谬法中合法地调用

关于孔子行为的记载呢?其中哪些记载可靠,哪些又不可靠呢?

很显然,在这个问题上,王充面临着一个与后世的狄德罗类似的任务:在公众的信念系统已经充满了大量迷信的前提下,如何要建立起一个经得起启蒙主义的批判标准考验的公共知识库呢?需要注意的是,王充虽然没有明确提出编纂“百科全书”的口号,但是《论衡》所囊括的百科知识的确是异常丰富的,而且相关的知识描述方式,也洋溢着与讖纬之学进行战斗的思想意图。这也是下节所要阐述的内容。

#### 四、基于“气”论的世界“祛魅化”方案

众所周知,王充的《论衡》包含了一些一般不会出现传统的哲学考察范围内的百科内容,譬如解释天体运动的《说日篇》、气温变化的《寒温篇》、蝗灾的《商虫篇》、虎灾的《遭虎篇》、水灾的《顺鼓篇》,讨论如何改革丧葬制度的《薄葬篇》,等等。对于《论衡》内容的这种驳杂性,既有一种社会学的解释,也是一种哲学的解释。社会学解释如下:王充所处的时代,蝗灾、虎灾、水灾等灾害对民众的生活与生产构成了巨大的威胁,也对政权的基层治理构成了巨大的挑战。同时,对于鬼神的迷信所导致的厚葬风俗,也增加了民众的经济负担,浪费了社会财富。至于农业生产对于精密历法的需求,也倒逼学者们去思考宇宙的运作机制。作为务实派官吏的反思性代表,王充不可能不就这些问题发表自己的意见。而与之对应的哲学解释则如下:对于上述这些现象,董仲舒的天人感应学说已经提出了一套基于目的论的系统性解释,大大扰乱了民众与官吏的知识系统。因此,王充就必须针对这些问题提出自己的意见,以便将我们所看到的世界加以“祛魅化”。

王充进行此类“祛魅化”操作的基底概念,乃是先秦道家所说的“气”。众所周知,“气”是一个被先秦道家、阴阳家、某些新儒家(特别是北宋的张载)反复利用的哲学概念,要对它做出精密定义,是颇为困难

<sup>①</sup> 查看上下文,可知王充并没有明确认可孔子“吹律自知殷宋大夫子氏之世也”这一传说的内容是真的,但这一传说肯定是当时流行的讖语的一部分。所以,如果王充的目标是与当时的讖语体系作战的话,只要他找到了这一传说与“归谬法之二”的靶子论题之间的矛盾,他的目标就算顺利达成了。

的。而就事论事地说,在《论衡》的文本中,“气”大致可以被视为一种彻底剥离了人格性与目的性的、充盈宇宙的自然能量(参 54. 4: 谓天自然无为者何? 气也。恬淡无欲,无为无事者也,老聃得以寿矣。);它分为阳、阴二种,分别为天与地所释放,而阴阳的交合则催生了万物(参 54. 1: 天地合气,万物自生,犹夫妇合气,子自生矣)。

如果用西方哲学的概念比照,王充的“气”并不是米利都哲学家阿那克西曼尼所说的“气”,因为后者是构成万事万物的本原(arche),而王充的“气”的释放者——天与地——却不是处在他的“气”论的描述范围之内的;王充的“气”也并不是亚里士多德所说的“质料”,因为“质料”需要与“形式”的结合才能构成具体事物,而在王充那里,气自身的阴阳交合就能够自主地构成事物了;王充的“气”更不是斯多葛主义者所提到的以“火”的隐喻为底色的、作为人一神—自然之统一体的“宇宙”(cosmos),因为这样的“宇宙”既然具有神的面相,自然也就具有目的论的色彩,而王充的“气”论则是纯然反目的论的。或许与很多读者的直观不同,笔者认为最接近王充的“气”的概念的西方自然哲学概念,乃是德谟克里特、伊壁鸠鲁、卢克莱修所说的“原子”(根据他们的原子论,宇宙中万物即虚空背景中大量原子相互碰撞后的结果),只不过希腊罗马时期的原子论对于原子之间的分离性的设定,在王充那里,已经被“气”之间的连续性设定所取代了。但两者之间在哲学上的类似处却是更根本的,此即:这两个宇宙论模型都是纯然反目的论的,并且这两个宇宙论模型都在压制目的论的同时,提高了偶然性的地位(顺便说一句,在西方原子论那里,偶然性因素是从伊壁鸠鲁开始才成为一个重要原则的。众所周知,关于这一点,青年马克思在其博士论文中是有系统阐发的)。

关于王充是如何论证“气”的运作之无目的性的,笔者的重构如下(不出人意料的是,王充在此又开始使用归谬法了):

(一) 确立归谬法的靶子:假若目的论的宇宙观是正确的话,那么目的的存在就必须以“目的的领会者与执行者的存在”为前提。

(二) 在董仲舒的神学体系中,宇宙目的的领会者与执行者乃是“天”(参《春秋繁露·郊义》:天者,

百神之君也,王者之所最尊也)。

(三) 在“天”之外,我们暂时找不到别的备选的“目的承载者”(虽然人类个体或组织显然也是具有目的的,但两者显然无法承担宇宙论模型的骨架支撑任务;而道家所说的“气”则已经被先行定义为无目的的)。

(四) 所以,假若目的论的宇宙观是正确的话,那么,“天”就必须成为“目的的领会者与执行者的存在”。

(五) 但任何目的的领会者与执行者,都需要特定的身体来产生欲望、满足欲望,特别是作为能量输入端的嘴与作为观察器官的眼睛(54. 3: 口欲食而目欲视,有嗜欲于内,发之于外,口目求之,得以为利,欲之为也。今无口目之欲,于物无所求索,夫何为乎?)。

(六) 但既然天与地是如夫妇一样彼此配对的,而地是没有嘴与眼睛的,那么天又怎么可能有嘴与眼睛呢?(54. 3: 天地,夫妇也,地体无口目,亦知天无口目也。)

(七) 所以,天不是“目的的领会者与执行者的存在”。由此,论题(4)的后件亦被否定。

(八) 所以,根据“否定后件式”(modus tollens)的推理规则,论题(4)的前件也被否定。故而,目的论的宇宙观是错误的。

那么,王充又是如何论证“气”之运作的偶然性的呢?笔者的重构如下:

(一) 确立归谬法的靶子:假设世界上万事万物的命运是必然的话,那么我们就肯定有办法,从这些事物的内在性质出发,推理出他们所遭遇到的命运。

(二) 但对于自然事物,我们却无法做出类似的推理。譬如,为何明明内在品性类似的草药,会遭遇到非常不同的命运呢?(5. 5: 夫百草之类,皆有补益。遭医人采掇,成为良药;或遗枯泽,为火所烁。)

(三) 对于人类的个体,我们也无法做出类似的推理。譬如,为何同样仁德的晋文公与徐偃王,各自的福报却天差万别呢?(5. 4: 俱行道德,祸福不均;并为仁义,利害不同。晋文修文德,徐偃行仁义,文公以赏赐,偃王以破灭。)

(四) 所以,我们无法认为世界上万事万物的命运是必然的。

(五) 对于任何一件已经发生的事情来说,如果其发生不是“必然”的,那么它的发生就是“偶然的”。

(六) 结合(四)与(五),我们得出:世界中充满了大量的偶然性。换言之,王充虽然也谈“命数”,但却对通过占卜来预测命数的做法,持消极态度(参看《论衡·卜筮篇》),并认为命数的本质也是一种难以被预测的偶然性(10.1:命,吉凶之主也。自然之道,适偶之数,非有他气旁物厌胜感动使之然也)。

有了“反目的论”与“偶然论”这两把“奥康纳剃刀”在手,王充便将汉儒正统神学体系中所有的试图用人类的意图解释自然现象的企图全都加以了批判。下面就是一些典型的案例:

关于虫害。在王充看来,虫子吃谷物,并非是官吏侵夺人民而构成的,因为官吏的作为与虫子的生长,完全属于两个因果序列。具体而言,既然虫灾常发生于夏春(49.6:然夫虫之生也,必依温湿。温湿之气,常在春夏),那么,如果官吏的作为与虫害直接对应的話,我们就必须说“乡部吏贪于春夏,廉于秋冬”(49.6)——但这显然是荒谬的,因为一年四季,都可能出现官场的贪腐现象。

关于虎害。在王充看来,官吏的奸、廉与虎害的多寡之间没有真正的对应关系,而只有偶然的配对关系,否则我们如何理解《礼记·擅弓下》所记载的鲁国赋税轻薄,却依然有虎害的事迹呢?(48.2:夫虎害人,古有之矣。政不苛,吏不暴,德化之足以却虎,然而二岁比食二人,林中兽不应善也。为廉不应,奸吏亦不应。)

关于水害。在王充看来,水害不能像俗儒所说的那样,通过击鼓的方式来加以克制(参《春秋·庄公二十五年》:大水,鼓,用牲于社),因为水害与土地属于两个因果序列,通过作用于土地而希望对水发生作用,其荒谬程度类比于通过逮捕与罪犯甲无关的某乙来制服甲(46.2:甲为盗贼,伤害人民,甲在不亡,舍甲而攻乙之家,耐止甲乎?今雨者,水也。水在,不自攻水,而乃攻社)。

如果王充的上述祛魅化方案能够全面贯彻下去,并被当时的社会所普遍接受的话,那么儒家学说的覆盖力,将仅仅局限在人类社会领域;而对于整个自然界的研究,则会被完全交付给像王充、张衡这样的技

术性官员的自然理性。康德在“信仰”与“知识”之间所做的启蒙主义二分法,或许也就能提前在中国实现。当然,东汉王朝运作的真实历史,并没有给予王充哲学这样一个大放异彩的机会。

由此看来,王充的哲学的确能够涵盖启蒙主义的前三个论题:个体的理智独立性论题、公共知识库营建的必然性论题,以及世俗世界的独立性论题。然而,为何说他的哲学却很难涵盖普遍人道主义与历史进步论呢?这是下一节所要处理的话题。

## 五、为何王充式“瘦身版”的启蒙主义更能自圆其说?

首先可以肯定的是,王充本人当然不可能读到后世的启蒙主义文献,并由此了解到普遍人道主义与历史进步论的具体理论。但毫无疑问的是,这两个理论与他的哲学体系中的两个预设是相互冲突的。第一个预设乃是彻底的自然主义,第二个预设乃是偶然论。

首先我将论证,为何普遍人道主义与彻底的自然主义是不相容的。彻底的自然主义指的是这样一种立场:世界的运作就是纯粹的自然事件,除此之外,什么别的东西都没有。若按照这种观点去观察人类个体,我们就会发现,个体之间在能力、相貌、财富方面的种种差异乃是一种自然现象,从这一现象中,我们很难推出人道主义的基本意蕴:人与人之间的价值与机会,应该完全均等。(在此,休谟的老问题又出现了:“实然”是如何推出“应然”的?)

实际上,基于“气”论的王充哲学,已然充分肯定了人与人之间在禀赋方面的不平等,甚至还说“吏秩百石以上,王侯以下,郎将大夫以至元士,外及刺史太守,居禄秩之吏,禀富贵之命,生而有表见于面……”(12.2)。从表面上看来,这种带有宿命论色彩的思想是与他对于目的论的排斥相矛盾的,但若再深思之,二者之间其实并无矛盾。说得更清楚一点,王充的宇宙观所言及的“气”,并不是均匀分布于宇宙的,而是有的地方密集一点,有的地方稀薄一点。根据其论,当帝王等历史英雄人物在诞生时,在毗邻时空区域内的“气”的密集程度就比较高,而凡夫俗子在诞生时,毗邻时空区域的“气”就会显得比较少,由此就会导致领受气的个体今后不同的命运,所谓“人禀元

气于天,各受寿夭之命,以立长短之形,犹陶者用土为簋廉,治者用铜为杵杵矣,器形已成,不可小大;人体已定,不可减增。”(7.1)。特别需要注意的是,在王充的这一解释体系内,之所以刘邦有帝王命而项羽却没有,并不是因为上天已经预定刘邦为天子了,而是因为刘邦诞生时候所承接的“气”非常偶然地多于项羽诞生时所承接的“气”。这后面根本就没有任何神的设计。若我们用现代人更能够理解的方式来翻译王充的描述,我们也可以这么说:之所以高斯的数学才能远远超过汉斯(后者是笔者胡编的一个名字),也仅仅是因为高斯本人的DNA匹配方式非常偶然地产生了对数学研究有利的智力结构,而不是因为神预先决定让高斯成为数学家。

那么,为何说现代人道主义无法见容于王充的这种命数论呢?这是因为,如果要让王充的理论强行接纳人道主义的话,那么王充的哲学体系就必须接受两个方向上的修正:第一个方向上的修正乃是处在事实描述的层面上的,此即:气的运行在事实层面上就会带给宇宙的任何一个时空区域完全均等的气的分布。第二个方向上的修正则是在价值层面上的:即使气的运行在事实层面上没有带给宇宙的任何一个时空区域完全均等的分布,但我们也应当努力使得这一平均化进程发生。

但若要让王充哲学接受上述两个修正方案的任何一个,都会严重损害其理论的一致性与雅致性。先来看第一个修正方案。我们知道,承认气的不同成分之间的差异,本就是道家学说的根本。如果撤销这一承认,那么阴阳交合与五行的运作就会全部失去根基,道家学说大厦的一大半就将崩塌。再来看第二个修正方案。王充对于该方案的可能的回应是:既然你已经知晓气的运作的“自然状态”,就是宇宙中不同时空区域之间的气之分布的不平均状态了,那么,你为何还要强行破坏这种“自然状态”呢?这种反“自然”的做法,又如何能够与崇尚自然的道家思想底色相互合拍呢?

以上就是王充哲学无法接纳近代西方语境中的人道主义的主要理由。不过,笔者也不想让读者得出这样的印象:王充哲学是残忍的、反人道的。严格地

说,王充反对的是将每个人的权利强行拉平的抽象人道主义,却不反对那种旨在让人民幸福、国家安康的整体安全策略,因为这种举措本身是符合万物生长之道的,所谓“百姓安而阴阳和;阴阳和则万物育”(57.2)。为此,他强烈谴责法家用冷酷法律代替德治的治国方略,因为这会导致“上下乱而阴阳缪,水旱失时,五谷不登,万民饥死,农不得耕,士不得战也”的严重后果(29.2)。他在颂扬汉代的统治秩序时,其核心评价词,也是道家色彩满满的“太平”二字(57.6:夫如贾生之议,文帝时已太平矣……况至今且三百年,谓未太平,误也。……汉家三百岁,十帝耀德,未平如何?夫文帝之时,固已平矣,历世持平矣。至平时时,前汉已灭,光武中兴,复致太平)。<sup>①</sup>所以,王充虽然不会赞成现代西方左派对于抽象平权主义的宣扬,但是他的哲学资源,依然能够产生足够的道德评价力,能够协助我们去谴责一切违背“太平”这一标准的社会现象(譬如奥斯维辛与卢旺达的惨案),并由此在某些具体的道德评价语境中缩小与西式人道主义之间的立场差距。

有了上面的讨论做底子,我们也就完全可以理解,为何王充的哲学无法容纳进步主义的核心意蕴了。如果“进步”能够按照道家的心愿被解释为“太平”、“自然”与“和谐”的程度提升,那么王充自然是没理由反对这种进步主义的——但正如我们所看到的,近代西方意义上的进步主义,往往是与政治平权、经济平权、性别平权等议题紧密捆绑在一起的,而这种捆绑,又是以预设抽象人道主义的正确性为前提的。由此看来,只要王充哲学无法接纳抽象人道主义,它自然也就无法接纳西方启蒙语境中的历史进步主义。

然而,正如王充哲学对于抽象人道主义的排异反应,并不意味着他的哲学缺乏对于百姓的人道关怀一样,王充哲学对于抽象进步主义的平权主张的排异反应,也并不意味着他的哲学无法与西方进步主义的其他面相相容,更不意味着他排斥一切社会改革。毋宁说,从《论衡》的文本上看,王充恰恰认为东汉王朝亟需进行三项社会改革:首先,全面清理讖纬学说,剥离儒家学说的神学色彩,恢复其作为人伦指导学说的本

① 顺便说一句,“太平”又是在东汉中期成书的道教核心经典《太平经》的核心词。

来面目(这一思想贯穿全书);其次,改革公务员的升迁制度,能够给像他这样的技术官吏以更大的政治施展空间(见《定贤篇》后);最后,向全社会宣传他自己的“无鬼论”,由此施行薄葬制度,减少社会在丧葬事业上浪费的财富(见《薄葬篇》)。

很明显,上述三项举措,完全可以在当代语境中被翻译为“加强科学传播的预算力度”、“增加知识分子队伍向公务员队伍进行人才输送的力度”,以及“压制消费主义、增加环境保护的力度”。其中第二项举措,又可以被视为对于日后的法国实证主义者孔德所提出的“专家治国论”的一种弱化表达方式。需要指出的是,从逻辑上看,上面三项措施的顺利实施,恰恰是需要以压制前面所批判的抽象平权主义为前提的:具体而言,在科学知识在全社会不甚均匀的前提下,抽象主张平权主义,恰恰会导致科学愚昧者通过自己庞大的数量,压制正确的科学见解的传播。而在王充的时代,试图压制他的“无鬼论”与反图讖学说的人,又是何其多呢?王充难道希望儒生们通过“一人一票”的方式,来决定《论衡》思想之是非吗?王充本人在《论衡·自纪篇》的下面一段自我描述中,也充分表明了他对于理智上无法达到他高度的同时代人的不屑态度“才高而不尚苟作,口辩而不好谈对,非其人,终日不言。”(85.2)

## 六、结 论

王充哲学之所以具有超越时空的巨大魅力,乃是因为它有如下特点:

第一,它改变了儒家学说与道家学说无法接纳技术理性的定见。作为一种带有部分儒家思想要素的道家学说,王充哲学既与汉儒的神学神秘主义进行了英勇的战斗,同时又克服了先秦道家对于技术问题的鄙夷态度,而是给出了一种使得道家的宇宙论、意识形态中立的技术理性,以及儒式宗法制度与政治制度能够彼此和谐共生的混合式社会改造方案。这一方案,无疑对当下中国的意识形态建设,具有很大的参考价值。

第二,王充哲学在完全依赖汉语哲学资源的前提下,发展出了丰富的归谬法策略,足以证明汉语的表意文字也能够胜任希腊哲学所擅长的论证推理。他的哲学文本为“如何用汉语说理”这一问题,提供了一份优秀的答卷,足资今日的汉语哲学家加以认真参考。这也充分说明,重视逻辑论证的中国古典思想流派,其实不仅仅局限于先秦的墨家与名家,而可以在一个更为宽泛的文化光谱中被找到(随手可以想到的典型文本案例有:荀况的《荀子》、桓谭的《新论》、范缜的《神灭论》,等等)。同时,在来自于西方的“批判性思维”的教材被大量引入中国的历史环境中,对于此类本土思想资源的发掘,也将为编写具有本土色彩的批判性思维教程提供必要的材料准备。

第三,王充哲学对于“气”的自然主义描述,完全可以在现代科学语境中被替换为对于能量、各种物理场或者熵的讨论,具有极高的理论可拓展性。他基于“气”论的道家“自然”观描述,实际上是一种超前的自然主义规范理论研究,故而完全可以与当代方兴未艾的自然主义思潮构成积极的对话。<sup>①</sup>

第四,王充对于偶然性的讨论(集中于《逢偶篇》、《偶会篇》、《幸偶篇》这三篇),虽然带有一定的宿命论色彩,但在形而上学层面上全面凸显了“偶然性”这一模态范畴的重要意义,并与日本京都学派的重要成员九鬼周造的名著《偶然性的问题》构成了遥远的时空呼应。<sup>②</sup>这无疑是一个非常值得深挖的哲学“富矿”,因为“偶然性”问题恰恰是西方哲学研究中相对被忽视的一个范畴。然后,也恰恰是因为这种忽视,近代西方唯物主义对于自然的揭示往往是透过科学法则的棱镜来进行的,而法则的一般性本身却恰恰意味着对于偶然性的排斥。这种思路,很容易引诱论者将“自然”与“自由意志”的对立,误解为“必然”与“偶然”的对立,由此人为增加“自然”与“自由意志”之间的概念隔阂。而王充的偶然论,则能够为建立一种统一“自然”与“自由”的新形而上学提供更为可靠

① 笔者对于基于自然主义框架的规范理论的全面构建尝试,请参看拙著《唯物论者何以言规范?——一项从分析形而上学到信息技术哲学的多视角考察》,上海:上海人民出版社,2017年12月第一版。

② 请参看笔者对于九鬼偶然性哲学的重构: Xu Yingjin, “Iki and Contingency: A Reconstruction of Shūzō Kuki’s Early Aesthetic Theory,” *Asian Philosophy* 28.3 (2018): 277–294.

的模态论基础。

第五,更重要的是,王充哲学为启蒙主义思想的中国化改造提供了丰富的古典资源。众所周知,西方启蒙主义进入中国后,往往以“赛先生”(science)与“德先生”(democracy)的双重面目出现,似乎两者本就是一体两面的。然而,按照本文所讨论的思路,启蒙主义的“塞先生面相”(这对应于本文“导论”所概括出来的前三个论题)与其“德先生面相”(这对应于本文“导论”所概括出来的后两个论题)之间的张力确是非常显豁的。因为前者所揭示的宇宙中物质分布密度的天然不均等状况,其实是很难与后者所主张的平权主义理念相互合拍的。而王充哲学则为我们根据自身需要,以量体裁衣的方式对待西方启蒙主义,提供了一个很好的哲学范本。与之相比照,某些港台新儒家对于“如何从内圣到外王”这一问题的思考,由于预设了“外王”的标准只能是西方式的民主制度,由此完全错失了对于“德先生”与“赛先生”之间张力的洞察,而由此设定的上述问题本身,也只能是一个伪问题罢了。

但令人遗憾的是,在目下中国的哲学界,王充哲

学的意义依然没有被普遍意识到,这很可能得缘于四个原因:第一,整个汉代哲学研究在中国哲学研究中处于相对边缘的地位(这主要是相对于先秦哲学研究与宋明理学研究而言的);第二,“子学”研究在我国中国哲学研究中处于边缘性地位(当然,这一边缘地位并不适用于先秦子学典籍);第三,王充哲学自身的“既儒又道”的“两栖性”特征,也会造成对于其思想的学术生态位方面的定位难题;第四,过去某段时间用武断的“唯心—唯物”二分法来研究中哲史的做法,已然导致了学界的部分心理逆反效应(毫无疑问,在这种二分法中,王充会很自然地识别为汉代唯物主义思想的代表)。然而,恐怕也恰恰是因为缺少了王充后学的思想制衡,今天中国的儒家研究,也多少出现了神秘主义化、宗教化、偶像化的倾向,而极少看到王充那种既敢于与孔子平等辩论,又对先贤充满尊敬的“赤子之心”。但依笔者之管见,王充对于孔子的这种不卑不亢的态度,难道不正是“吾爱吾师、但吾更爱真理”这一西哲古谚的东方化身吗?这难道也不正是所有的哲学研究者都应当秉承并且学习的研究态度吗?

## How is it Possible for the Chinese Tradition to Nurture a Form of Enlightenment?

### —Inspirations from Wang Chong's Philosophy

Xu Yingjin

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

**Abstract:** The main theses of western version of enlightenment include: (1) the autonomy of individuals' intellectual capacities; (2) the necessity of building encyclopedia-like knowledge base accessible to the public; (3) the independence of the secular society; (4) humanism; (5) progressivism. However, it is not self-evident that all of these theses can be only nurtured in the western culture, and it is even unclear that all of these theses are mutually compatible with each other. Or in other words, it is fairly possible for a considerable big part of these theses to be embraced in a philosophical system nurtured in a non-western culture, whereas this very system, for the sake of its own coherence, would reject some particular theses from the preceding list. This possibility is actualized by Wang Chong's *Lun-heng*. Generally speaking, the Wang-style endorsement on the autonomy of individuals' intellectual capacities can be footnoted by his systematic employment of *reductio ad absurdum*, assuming that even Confucian-like sages' testimonies have to be double-checked in the same reasoning space in which ordinary people's testimonies are being scrutinized. Hence, the so-called "Confucian infallibility," which is a core part of the official ideology in Wang's time, would turn out to be unwarranted. As to Wang's endorsement of the necessity of building publicly assessable knowledge

(下转第137页)

choice is the major topic of his psychological experiment , and he reveals the interior limitation in the concept of freedom as the principle of modernity. A Kierkegaardian psychologist is a subjective thinker , and , as stated by Climacus in *Postscript* , “[the ] subjective thinker ’ s task is to understand himself in existence. ” By the method of aesthetic imagination , Kierkegaard endows a potentiality of world-historical significance to individual life and praxis. For Kierkegaard , Socrates is such an individual , and the historical origin of such a methodology is Socratic.

**Keywords:** Kierkegaard ’ s psychology; philosophical anthropology; existential analysis of choice; problem of modernity; subjectivity

[责任编辑 晓 诚]

( 上接第 115 页)

base , it is embodied as his systematic naturalist explanations of varieties of natural phenomena , while his each explanation is both *Qi*-based and teleology-precluding. As to the independence of the secular life , Wang ’ s strategy of defending it is to appeal to the notion of “contingency ,” in the light of which the fortunes/misfortunes of individuals could be explained in a non-teleological and hence non-theological manner. Nonetheless , Wang ’ s assumption on the uneven dispersion of *Qi* in the cosmos does not allow him to embrace western-style humanism , which goes conflicting with this cosmological assumption , as well as progressivism , which presupposes an motivation to make the unevenly dispersed *Qi* evenly distributed. The re-reading of Wang Chong , so to speak , would help us to realize the hidden tension between democracy and science , namely , two core elements of western enlightenment , and thereby pave ways to a new form of enlightenment in the soil of Chinese culture.

**Keywords:** Wang Chong; *Lun-Heng*; *Qi*; enlightenment; *reductio ad absurdum*; contingency

[责任编辑 晓 诚]