

儒学和杜威实用主义： 关于“成人”的对话

[美] 安乐哲

一、作为彻底经验主义的儒学和杜威实用主义

在我们所处的历史时期，自由个人主义在西方文化和亚洲城市精英群体中都占据上风。在某种程度上，这种个人主义认为“成为人就是成为自由的人”，这一假设已经盘踞于人们全部的意识，以至不容有任何其他选项。目前，我们在伦理学、社会学和政治哲学方面的论述已经受制于关于人类的下述理解，即以作为基础的个人主义为出发点，诉诸一套人们所熟悉的，由诸如行动者、行为、普遍美德、人权、资格、性格特征、自主权、动机、理由、选择、自由、原则以及后果等诸如此类的语词所构成的语汇。

儒学和杜威的实用主义均会拒绝这样的建议：人是自主的个体，基于自身的自主性，人可以独立于其语境化的环境而得以被准确地描述、分析和评估。它们都会争辩说，首要地，我们仅能通过人与其他人的交往，以及人在这些人际关系中所能发展出的关系的质量，来对人本身进行估量。事实上，我认为这两种传统对我们当代哲学话语最为重要贡献或许在于，它们提供了一种强有力的取代个人主义的方案，即儒学中基于关系构建的“仁”，以及杜威的新词“个体性”（individualism），杜威以该词之名发展和展开了他的思想，以应对他人对他“新个人主义”的谴责。

儒学和杜威的“人”的观念都源自“关系”（association）事实。我们作为人类所做的一切——身体的、心理的、社会的、环境的——均是相互作用的和协作性的行为。无人可以孤独行事。“人”根深蒂固地是叙事中的叙事，“人”是“事件”而非孤独的“物件”——是交织在一起的历史，而非罐子里的玻璃球。这种关系事实的必然结果是，关系性（relationality）有着首要的地位。关系性——我们在家庭和社群中的角色以及参与自然界中活动的角色——是一阶的抽象，而我们所推定的离散性（discreteness）则是我们所做的二阶抽象。这种共有的内部关系学说意味着“人”有着关系的特殊结构，因此“人”本身就是由这些角色和关系构成的。作为本质上社会性的生物，我们人类的确在“交”朋友，其中友谊是对这些关系的一阶抽象，而具有离散的“个体性”的“人”是对这些关系的二阶抽象。这种内在关系的概念与外在关系形成鲜明的对比。也就是说，我们起初是一种离散的、自主的个体，然后在我们自己和其他独立的个体之间建立关系，而当这种关系的解体发生时，我们仍然保留我们作为个体初始的同一性和完整性。

在对生活与对关系的首要性的强调上，儒学和杜威实用主义的另一个必然推论是“彻底的经验主义”（radical empiricism）。儒家哲学思想始于日常事务，并在其中寻求根据（warrant）。这种对经验主义的承诺体现在“体的”（aspectual）语言中，这种语言充当着这一传统中关键哲学语汇的作用。所谓“体的”语言，我指的是艺术的语汇，而不是那种提供分析区别，从而能将经验中的多种元素的不同部分区分开来的语汇；这两种语汇构成了反省相同现象的不同视角。人们常常用到的一些儒学术语，例如“知行合一”以及“体用合一”，表达了一种整体化的世界观，其中，理论化的哲学工作源于实践并且必须在实践中得到验证。

在其发表的《心理学中的反射弧概念》（1896）这篇早期论文中，杜威捕捉到了对经验主义这一相同

的承诺。本文挑战的是传统的、分裂的和去语境化的对交互关系的刺激—反应理解，这种理解缘由“旧的”笛卡尔心理学，人们如今只是将其披上了一层新的、相互作用的全息（holographic）范式。这里的论述是，“人”的整个复杂叙事涉及他如何被吸引到特定的活动中，以及他如何对这种刺激做出反应。在对经验的这种解释中，年轻的杜威认定了他学术生涯的目标之一，即避开人们所熟悉的诸类二元论范式，诸如身—心、能动者—行动、主观—客观、自我—他者之类的二元论已经成为人们常识的基础，杜威试图恢复语境（context）作为理解所有经验的必要条件的作用。对于杜威来说，有机体和环境之间的关系总是在“做”和“遭受”、“塑造”和“被塑造”之间的关系。

二、儒学与人类经验的审美化

将这种彻底经验主义确立为儒学和杜威的实用主义的共同阐释语境之后，我们现在可以具体地转向对“人”之概念的谈论，这一概念源于他们均强调了关系性、经验的重要性，以及语境在对具体事件的理解和解释中所起作用的首要性。就关于“人”的两类理解来说，我们可以首先用“成人”（human becomings）这一新词来挑战人们所熟悉的、本质化的“人类”（human being）这一表达，以强调其生成的过程性（processional），因而也强调了这一共有的宇宙论的动名词性本质。

在探索儒学“仁”的概念时，我们需要讨论几个有着有机关系的术语，这些术语在不同的语境中可以被翻译为“consummate persons”（完美的人）或“consummate conduct”（完美的行为）。“仁”在这里必然是复数形式，因为正如“仁”这一汉字本身结合了“人”（person/s）和数字“二”这一事实所暗示的那样，在儒学传统中，我们需要彼此以成为“人”。正如法格雷特（Herbert Fingarette）所说的那样，“对于孔子来说，除非至少有两个人，否则就没有人类”^①。将“仁”翻译为“完美行为”的另一种理由是，指出“行为”本身有着不可化约的人际间交互作用的性质（L. *condūcō*: “聚集在一起”）。

“礼”这一概念是我们理解如何在完美的“成人”过程中实现个人身份的第一个术语：“渴望获得正当的（propriety）的角色和关系。”回想商代的高等文化，在规定的时间内进行有着固定形式的仪式和典礼，以加强大家族中参与者的政治和宗教地位，显示出朝堂上的风云迹象。最初，这种仪式表演是由统治阶级及其拥趸制定的有着严格界定的、正式的宗教程序，用以加强他们与自然以及与其他彼岸世界居民的关系。这些仪式通常是对可感知的宇宙节奏的模仿，这是一种加强人类、自然和精神环境之间和谐性的手段。它们被用来强化人类在宇宙常规运作中的参与感。在接下来的几个世纪中，这些仪式活动逐渐从统治者自身向外扩展到更广泛范围内的社群，从而对这些生命形式的投入具有越来越重要的社会意义。在这些扩大了仪式中，参与者将具有其正当的地位和位置，但在某些程度上，人们并没有完全认识到为了完成仪式，他们需要遵循哪些细节，以及仪式程序要求他有怎样的精神，他们完全不知道该站在哪里以及要去做什么。

虽然“礼”的生命形式显然具有正式和冗余的结构，但这些活动在界定家庭和社群生活方面的主要意义仍然在于那些非正式的、私人的、具体的、真正的宗教经验，这些宗教经验有助于将我们的家庭和社群紧密连接在一起。“礼”具有重要的情感维度，其中，感觉充满并强化我们所有的关系性的活动，这为共同体结构提供了抗拉强度，以抵抗参与关系性的生活时所面对的不可避免的紧张和破裂。“礼”也有一个深刻的身体维度，交流中身体通常与语言一样有效，能够传达必要的尊重，从而加强那些参与各种生命形式的人之间的联系。我们必须根据每个参与者的独特性来理解通过施行“礼”对完善的追求，这些参与者从事于这种深刻的“成为”（becoming）一个永远无法被效仿的独特的事业。“礼”是一种个人表达的过程——优雅的气质、态度、姿势，以及最终的稳定和独特的身份的发展和展现。

“礼”除了“在一个角色和关系中获取正当性”这一含义之外，第二个非常重要的内涵在于，它是在实现和关注稳定的个人身份及其相关的连贯视野的过程中必须加以考虑的因素，即在成为“完美的

^① Fingarette, Herbert (1983), “The Music of Humanity in the *Conversations of Confucius*,” *Journal of Chinese Philosophy* 10, p. 217.

人”（仁）时必须考虑“礼”，随之而来的是一个同源词，即“体”（lived body）。我们的理解和习惯的结构植根于并由如下事实所塑造，即我们的具身经验与世界有着本能性的关联。在最为原始的层面上，身体将三种相互关联的形式——我们的话语，我们的生命，以及我们的肉体——作为协调我们的主观性与环境的纽带，并在我们新出现的行为模式中调节思维和感觉的过程。在我们肉体中所表达的人类生育能力分娩了那些与先辈截然不同的独特的“人”。同时，在这个持续的、永不停歇的、迭代的具身化的过程中，许多先辈坚持这个转变为“他者”的持续过程。也就是说，当“人”成为具体的独特生物时，这类“人”的父母和祖父母会继续活在他们身上，最明显地体现于他们的身体，但更重要的是，先辈对其后代的思想 and 情感产生了影响。并且这种“继续生活”并不仅仅是一种修辞。比身体性的相似的传递更加明显和重要的是，文化传统本身有着实质的连续性——它的语言、制度和价值，这些为每一代人所展现和传承。

在这种儒学传统中，“体”及其同源词“礼”（在个人的角色和关系中渴望找到正当）是相关的和“体”的意义上的，因为它们表达了看待同一现象的两种方式。也就是说，这两个术语分别表示“活生生的身体”和“具身化的生活”。“礼”的概念表示了一种持续的、复杂的、始终新颖的人们投身其中的机制模式和重要的行为模式，这些模式为后代所施行、著书记载和重审。“礼”是一种稳定的文化权威，有助于联合统一氏族和家族，并且随着时间的推移，“礼”最终构成了整个民族的系谱身份。

应该清楚的是，我们在这里提到的不仅仅是身体上世系的转载。活生生的身体和我们具身化的生活体现了知识的文化躯体——如语言装置和熟练的能力，宗教学说和神话，精致审美生活，习俗和价值的模式，认知技术的教学和学徒传承，等等——活生生的文明本身也得到了保存和延续。我们的身体当然是我们的身体，但它有着更多的蕴意。它们也是沟渠，在这个沟渠中，整个文化体系历经岁月而被继承、解释、阐述和重审。对于有着这种整体特征的儒学而言，独特的“人”的身体和叙事整体深深地渗透到了人类的经验之中，试图从中分离出独立于“人”的一些现实，乃是一种无稽之谈。换句话说，我们的现实就是我们遭受的具身化的经验，别无其他。

三、杜威的新术语：“个体性”

我们现在转向对儒学“完美的人”（仁）这一概念的讨论。由于“仁”的身份是通过“具身化的生活”（礼）和“活生生的身体”（体）实现的，这与杜威的“个体性”（individuality）概念产生了某种程度上的共鸣。杜威在《新旧个人主义》中忧虑于一种异常的个体主义的生长，这种形式的个体主义与爱默生为我们带来的不墨守成规的、自立的美国灵魂这一承诺相背离。杜威哀叹道，当我们每个人都在渴望追求个人自身独特性的最高品质时，爱默生的规划便终结了，真正的“个体性”已经退化为当时流行的一种自私和好辩的“个人主义”的意识形态。这种“新”的个人主义仅为我们提供了赢家和输家之间零和博弈的商业文化。^①

杜威所要阐明的第一点是，我们需要放弃我们的常识假设，并认识到，在某种程度上，生活是“外在于那里的”，生活以一种有机的、交互的方式与变化的世界全方位协作。^②

对于杜威来说，“个体性”首先不是一个可量化的概念：它既不是社会产生之前就潜在的特性，也不是一种孤立的离散特质。毋宁说，“个体性”首先是定性的，其源于某人在社群中所起到的独特作用。个体性是“体现了我们与他者的具体不同”^③，其中的“体现”仅能在欣欣向荣的共同体生活中发生。“个体性不能与关系性相矛盾”，杜威如是说，“恰是通过关系，某人才能获得其个体性；也恰是通过关系，他才能体现其个体性”。^④如是理解的个体不是某种“事物”，而是可用独特性、完整性、社会活动、关

① The Later Works (1925–1953) 5, 1930, p. 49.

② The Later Works (1925–1953) 1, 1925/1929, p. 15.

③ The Early Works (1882–1898) 3, 1891, p. 326.

④ The Class Lectures of John Dewey, Volume 1, p. 122.

系性以及定性的成就这类语汇来加以描述的“有模式的事件”。杜威对我所谓的“成人”概念的理解为我们提供了一种内涵独特、相互依存的动名词性的“人”之概念。就这类概念下的“人”而言，其关系性、特殊性和社会性都是他们个体化的源泉和表达，对其来说，这种个体化——他们的独特性——从未排除自身与他者的关系，人们可以通过在构成自身的关系模式中实现的精湛技艺（*virtuosity*）来量度其个体性。我们的“个体性”既不是初始条件，也不是他者专用的概念；相反，我们变得独特，甚至可以在能够影响他者的关系中变得截然不同。正是在这种实现独特性的过程中，“个体性”变为可量化的，它使我们能够脱颖而出，成为无法被效仿的独特的人。

为了进一步探索杜威对“个体性”的理解，我们需要引入几个额外术语。第一个术语是“习惯”，杜威对“习惯”有着特殊的用法，他敏锐地意识到，他对该词的用法与人们所熟知的不同。也就是说，他发展出了一种独特的关于“习惯”的语言，用来描述各种关系模式，依据这些关系模式，人类能够为其活动增加价值，并将他们纯粹的关系纽带转变为一种进行着彻底交流的社群。^①

我们可能会诉诸杜威关于个人成长中的习惯的一些观察，以作为替代性的词汇，这可能会让我们类比联想到儒学关于“人”的行为的那类关系性的、情境化的以及交互性的概念。首先，杜威批评将行为实体（*hypostatization*）视为离散的能动者的做法，人们试图以此在孤独的个体中讨论本能的位置：

传统个人主义与最近对进步的兴趣的结合，解释了为什么发现本能的范围和力量已经致使许多心理学家将本能视为所有行为的源头，本能先于习惯而不是在习惯之后。心理学中的正统传统建立于这样的预设：个体与其环境是相隔的。灵魂或心灵或意识被认为是自我持存和自我闭合的。^②

杜威在拒绝将明示的、自主的“自我”置于优先于习惯（即一种有机的关系性构造）的位置时，诉诸我们所度过的、实际的和情境化的人类经验。他提出这样的论点，即共有的文化生活形式或“习惯”必须具有“本能”所享有的优先权，因为可以观察到，任何失去了依存关系的婴儿很快就会变成死婴；也就是说，即便婴儿的行为和姿势的意义也源于他所在的成熟的社群的环境，如果婴儿未能获取或受到有着文化性质的关系的照料而独自存活，那么他甚至无法存活一日。^③

杜威直白地坚持要求将有着关系构成的具体情境放置在首要位置，“具体情境”是一座花园，这座花园里种植着社会智力，它是追寻完美生活的一个地方。对我们始终面临的不确定性的最恰当的反应和解决，只能是在实际情境下进行协商，个体能动性本身实际上是从实际情境中抽象出的产物。用杜威自己的话说，这种独特的关系性的个体性与他所称的“旧心理学”形成鲜明对比，“旧心理学”设定存在“灵魂”“心灵”或“自我”，并将之视为个体化的原则。^④

“旧心理学”关于具体的人的相关理解已经成为人们的常识，杜威提出了一种彻底的替代方案，他认为：

……恰是我们受到了对灵魂和自我的单一性和简单性的传统理解的控制，我们才会忽视它们的含义：自我的构成有着相对的易变性和多样性。在诸活动之后不存在一个既成的自我。存在一些复杂的、不稳定的反对态度、习惯以及冲动，它们逐渐趋于一致，并设定了有着一定程度上融贯性的外貌……^⑤

在针对为他带来哲学灵感的导师威廉·詹姆斯的一个隐微的批评中，杜威认为，詹姆斯的开创性著作《心理学原理》中的意识流思想仍然存在着内部的不一致性。杜威坚持认为：

关于单一、简单和不可分解的灵魂学说，无法认识到各种具体的习惯是知识与思想的手段这一观点的原因和结果。许多人认为他们自己被科学所解放，并且我某种迷信而自由地倡导灵魂存在，从而把一种关于“谁”（即一个单独的认知者）知道的错误观念永恒化了。如今，他们通常专注于作为一种流动、过程或实

① The Middle Works (1899–1924) 14, 1922, p. 31.

② The Middle Works (1899–1924) 14, 1922, pp. 93-94.

③ The Middle Works (1899–1924) 14, 1922, p. 94.

④ The Middle Works (1899–1924) 14, 1922, p. 60.

⑤ The Middle Works (1899–1924) 14, 1922, p. 96.

体的一般性的意识……现在，有人武断地认为，在现时代的心理学中，将没有场所、行动者或载体这样的概念。具体的习惯作了所有知觉、认识、想象、会议、判断、思考和推理的活动所作的工作。^①

杜威这种对“人”的社会构建是否太过极端？正如我们所看到的那样，他无疑拒绝这样的观点，即独立于与他人关系之外的“人”可以具有完整性。但是，当杜威声称，对于人类来说，“如果不是将他与他者联系在一起，那么他将什么都不是”^②时，杜威是否在另一个方向上走得太远了？对于杜威来说，先前人们所熟悉的离散的个人与社会之间的比照是虚构的，其错误在于，假设“人”是个体，其个体性和独特性不是一项通过他们关系性的高质量的生活而赢得的社会成就。事实上，寻求更大程度的个人自由即是尝试改变一个人当前的社会关系配置，以获得不同的、更好的关系配置，从而能够更大程度地参与造就了社群的诸活动。

杜威将他的个体性概念理解为关乎其逻辑结论的动态习惯，从而获得关于“人”的全息的焦点概念，其中，经验的每一个时刻都牵涉整个宇宙图景。^③

杜威的逻辑如下：起初的观察在于，如果我们是由自身的关系所构成的，那么当我们的邻居做得更好时，我们也会做得更好。积极地说，民主的理念即是充分利用构成社群的诸类关系；消极地说，这明确承认了，在创造可能的社群时，任何对这些角色和关系性的政治施压都是不被允许的。需要明确的是，在关系性的生活中，杜威对民主“观念”并不是作为一种选项而出现的，它是唯一的选择，民主并非诸多政治系统之一。民主是一种永远不会实现、完成或完善的理想化的完美关系。正如杜威所坚持的那样，民主的“观念”不亚于“社群生活本身的观念”。^④

四、一些差别

在关系构成“人”这一理解上，道德在这些关系间得以生长。灵性的乃至宗教生活也遵循对人类经验的此般理解。我们在杜威的实用主义与儒学之间发现了诸多共鸣。但是，两者之间也存在着诸多差异。例如，尽管杜威彻底背离了根深蒂固的基础个人主义，尽管他在拒绝抽象的道德观念论时，坚持不懈地致力于强调具体情境的首要性和复杂性，并且，最重要的是，尽管他意识到了早期儿童教育的重要作用——他作为父亲，也有着诸多实际的教育儿童的个人经验，但他仍然没有发展出那种看似显而易见的含义，即这种相互关联的成长会普遍化，因为大部分人都会成为他们的家人。事实上，儒学对我们如何成为人的独特看法，从根本上脱离了杜威式的个人修养的概念，后者强调我们直接的家庭角色和关系作为获得道德能力的切入点和基础。

这种儒学传统的隐含智慧其实很简单。家庭是人们最有可能毫无保留为之付出的人类机构单元。但是，当然，儒学诉诸家庭，将之视为人类经验的一种组织性隐喻，这种做法并非尽善尽美。传统上，偏见和公正之间的不平衡一直是儒家世界腐败的根源，而杜威的社群模式中则没有这种不平衡。关系中的不正当的亲密关系也是中国在自身民主化道路上面临的主要障碍。如果我们相信，对话存在一个基础，并且这种对话将是互利的，那么我们留下的问题是，受杜威和孔子所提供的社会活动模式的启发，我们如何从学术对话移步至有着深厚负载的社会实践？

[作者安乐哲，美国夏威夷大学哲学系教授。]

(责任编辑：)

① The Middle Works (1899–1924), 1922, pp. 123–124.

② The Later Works (1925–1953) 7, 1932, p. 323.

③ The Later Works (1925–1953) 1, 1925/1929, p. 213.

④ The Later Works (1925–1953) 2, 1929, p. 328.