

慎独与沉沦：观念史变迁中的群己关系研究

章林

(安庆师范大学马克思主义学院, 安徽安庆, 246133)

摘要: 儒家的慎独和海德格尔的沉沦这两个观念在比较学视域中构成了有趣的比照。在儒家群体本位的传统中, 慎独在很长一段时期里表达的是对个体独居时非道德性的行为或念头的警惕, 但是在阳明及其后学的思想中, 慎独的内涵转变为对个体内在良知的肯定。沉沦则表达了在个体主义意识形态下, 人们对社会性生活的焦虑, 认为群体生活会让个体丧失其本真的存在, 沦落为中性的“常人”, 它以一种较为激进的方式表达了对群体生活的否定。在海德格尔之后, 他的学生们开始反思和批判这种极端个体化的存在之思, 并以政治、社会和伦理关系为本位来重新定位个体的存在。在观念史的变迁中, 个体和群体呈现出一种相互诉求的运动态势, 双方作为对立统一的两端, 以辩证的方式交替发展。

关键词: 慎独; 沉沦; 个体; 群体; 良知

中图分类号: B222, B516.54

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2020)01-0032-08



一、群体生活与道德养成

个体和社会之间的关系是一个被广泛讨论的悠久话题, 在哲学、伦理学、社会学、政治学中都有相应的表现形式^①。不同学科之间既有内容和方法的差异, 也有共通乃至重叠之处。就伦理学而言, 同样存在个体中心和群体中心两种相对立的形态。这种对立在整体上又同中国传统伦理与西方现代伦理的分野相一致, 人们一般认为后者强调个体的自主性和权利, 而前者强调群体的约束力和共同利益^②。这种差别以不同的方式被论及, 在相关论述中, 罗思文(Henry Rosemont Jr.)和安乐哲(Roger T. Ames)将儒家的“角色伦理”同西方的个人主义伦理对照, 在当前中国学界引起了较大的反响。在罗思文看来, 儒家的角色伦理观阐发了一个正确的观念: 任何人都是处于具体的情境之中, 处于各种不同关系之中, 因而是肩负着不同角色的具体的人。每个人都是其肩负的各种角色的结合体, 而每种角色都是基于同他人的不同关系而获得的, 当关系变了, 角色也就改变了, “我”也就随之成为另外一个人。在罗思文那里, 这种因各种社会关系

及角色塑造而成的人并不一定就具有道德性, 在社会性的群体生活中, 一个人可能成为好人, 也可能成为坏人^[1](中文版序言)]。

与罗思文不同, 在安乐哲对“角色伦理”的阐述中, 社会群体对于个体道德构建的消极一面被隐去, 积极的一面被凸显出来。安乐哲认为社群生活中各种关系及其赋予的相应的角色从根本上促进了个人道德的提升, 在群体生活中, 通过社会化的学习, 个人自然地获得儒家提倡的仁义礼智信。安乐哲说: “人, 作为关系的构成, 其人格的持续不断改善与‘价值’提高, 只能在人们的分享性活动与共同经验环境内发生。而且这种行为, 在以关系发展为最大考虑鼓励之下, 所求则是获得最大意义。”^[1](177)]这种在群体中道德的自然提升恰恰是儒家“角色伦理”的优越之处, 是西方以个体为中心的社会难以做到的。何谓“角色伦理”? 安乐哲解释为: “它提出人在家庭的‘角色’以及与他人、人群构成延伸的关系; 它把人行为的具体形态指称为各种各样‘身份角色’, 如父亲、母亲、儿子、女儿、老师、朋友和邻居, 这些‘身份角色’本身是蕴含‘规范性’的词汇, 其强制作用比抽象的训令还要大。”^[1](186)]所谓“‘身份角色’本身蕴含‘规范性’的词汇”, 正是指既定的身份角色本身就会“自

收稿日期: 2019-05-27; 修回日期: 2019-12-09

基金项目: 国家社科基金重点项目“马克思主义中国化与中国政治文化的嬗变研究”(14AKS006)

作者简介: 章林(1983—), 男, 安徽舒城人, 安庆师范大学马克思主义学院副教授, 主要研究方向: 中国哲学史, 联系邮箱: zhanglin121184@sina.com

然地”促使个人规范自我的行为，促进道德养成。

安乐哲发现并高扬儒家“角色伦理”，很大程度上是源于他对西方个体主义弊端的纠偏。他认为：“‘自由意志个人’的概念是有害的，理由是它对西方知识分子意识的垄断控制。这个原教旨的‘个人’观念根深蒂固，已使人们几乎看不到除了这种个人主义外，还会有什么其他选择。”^{[1](中文版序言)}在这种个人主义意识形态看来，社会和群体只不过是个体之间相互制订协议的产物。在一个个离散的个体通过契约而形成的社会中，程序和惩罚起到主导作用，道德的自发规范作用难以生成。在对个体主义意识形态的批评中，安乐哲深刻认识到儒家角色伦理的价值——社会群体生活能够自发地产生道德价值，生成道德意义世界，构建道德规范的体系。

二、慎独：儒家对个体存在的警惕

安乐哲的见解在儒家经典文献中便能获得直接的佐证。《大学》谓：“小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然。掩其不善，而著其善。”群体生活所具有的内在规范性力量能够让人更易过上道德之生活。孔子说：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”同样表明群体和社会能为人们提升道德涵养提供条件。另外，儒家的礼仪作为对各种群体角色行为的规范，是道德行为的制度化保障。赋予群体性生活以积极的正面的意义，认为在群体生活中能自然生发出道德意识和道德行为，可以说是儒家乃至中国传统社会非常普遍的意识形态。与之共生的另一面便是对个体性存在(主要指脱离群体生活的独居状态)的焦虑和警惕，这种焦虑和警惕有一个专门的表述——“慎独”。

“慎独”作为儒家道德体系中一个长期占据重要地位的概念从反面证明了安乐哲理解的正确性。“慎独”在《礼记》之《礼器》《大学》《中庸》篇皆有陈述，《荀子》也曾论及。可见，“慎独”在战国时期已经成为儒家重要的道德观念了，但其含义还较为含混。在汉代大一统的形势确立后，郑玄的解释逐渐成为主流。郑玄对《礼器》一句的注释是：“少其牲物，致诚恻”^{[2](206)}；对《中庸》一句的解释是：“慎独者，慎其闲居之所为。小人于隐者，动作言语自以为不见睹，不见闻，则必肆尽其情也。”^{[2](397)}郑玄明确将“慎独”解释为“慎其闲居之所为”，即对个体独处闲居时的道德意识和道德行为保持戒慎恐惧，因为在这种状态中，脱离群体独处之人必然会“肆尽其情”，难以保持其道

德性。郑玄的解释代表了当时一种普遍的见解，并一直影响到后世，这种个体在独处时的道德焦虑以及相应的自律工夫成为中国人道德生活中非常重要的一环。刘向以及稍后的徐幹都持与郑玄相似的看法，后来魏晋南北朝的学者也持与之相近的观点^②。唐代孔颖达则在郑玄解释的基础上做了进一步的发挥，他说：“故君子慎其独也者，以其隐微之处，恐其罪恶彰显。故君子之人恒慎其独居。言虽曰独居，能谨慎守道也。”^{[2](397)}可以看到，在孔颖达这里，独居之时，不仅是“肆尽其情”，而且是“罪恶彰显”，个体的独居可能直接导致罪恶彰显。

朱熹继承并发展了这种解释。他解释《中庸》首章说：“独者，人所不知而已所独知之地也。”并进一步解释说：“言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而已所独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也。”^[3]可以看到，朱熹对慎独的解释更加哲学化，从人己关系以及个体和群体关系的角度来进行解释。所谓独处，并非仅仅指空间意义上的独处一屋，而是指脱离了群体关系的一种个体化生存状态，其道德行为，特别是道德意识仅为自身所知晓。朱熹认为对这种状态必须慎之又慎，因为在失去群体监督时，个体最容易沦为小人，私欲最可能发酵、滋长。

从郑玄到朱熹，对慎独的解释一脉相承，简而言之，便是告诫人们要对自己独居时的情感、观念和行动保持警惕。对慎独内涵的理解在很长一段时间里并无分歧，并且深深影响了中国普通人的道德生活。可以说，对慎独的强调是儒家这种具有群体主义特征的思想和社会体系的合理产物。在这个体系中，每个人都是特定群体中的一员，在各种不同的关系中被赋予特定的伦理角色。在群体生活的关系网中，每个个体的行为都受到他者的关注和制约。在这种公共的群体生活中，个体便会“不由自主地”扮演群体赋予的角色，履行其道德责任，其行为也更具道德性。慎独表达的正是对个体脱离群体关系时道德意识松懈和缺失的焦虑和反思。进一步而言，它表达的是儒家对个体存在本身的警惕，离开了社会和他者的监督，个体很可能无法控制其私欲，从而陷于罪恶之中。

三、沉沦：存在主义对群体生活的批判

与儒家相反，在安乐哲所言的西方原教旨式的个体主义意识形态中，个体的存在与权利被视为中心，

政治性的群体关系甚至被看作是为了保障个体的权利,人们相互之间制订契约而形成的“必要的恶”。与儒家对个体独居时的道德意识和行为持消极的警惕心理相反,西方现代思想中恰恰出现了对社会生活持消极警惕的态度。有意思的是,在西方个体主义意识形态中,我们发现了一个正好与慎独相对的概念——沉沦。沉沦是海德格尔思想中的重要概念,如果说存在主义是西方近现代个体主义的一种极端表现形式的话,那么沉沦则是表达此极端个体主义的代表性概念^③。作为中西方思想道德中两个重要的观念,沉沦与慎独构成了相互对立的两极,显示出中西方对待个体和群体关系不同的甚至可以说是对立的态度。与儒家对个体生存的警惕相反,克尔凯郭尔、尼采、海德格尔、萨特等西方现代思想家恰恰对社会和群体生活充满警惕。儒家认为脱离群体而独处的个体很可能会陷于道德之罪恶,而存在主义者则认为陷入社会和群体生活中的个体,必然会被“异化”,从而失去其“本真存在”。儒家警惕个体,信任群体;这些西方现代思想家则警惕群体,崇尚个体。

考虑到存在主义在现代西方社会产生的广泛影响,海德格尔对沉沦的分析无疑具有普遍性的意义。同笛卡尔以“我思”为基础的西方近代主体性哲学不同,海德格尔肯定了人的社会性和群体性,所谓此在总是“在世界之中存在”。此在不同于纯粹思维的主体,他总是在世界之中,同许许多多他人一起共同生存。海德格尔把“在世界之中存在”作为“此在的基本建构”,并且认为“此在的世界是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在”^{[4](138)}。海德格尔用沉沦一词表明此在在世界之中存在的事实,“这种在世界存在完全被‘世界’以及被在常人中的他人共同此在所攫获”^{[4](204)}。在海德格尔看来,此在在世界之中同他人共在,主要有“闲言”“好奇”和“两可”三种形式,这三种形式一起构成了此在的非本真的存在。闲言和两可实际上是一种异化的存在方式,人们在其中虽然能够获得现世的安稳,但最本己的能在总是隐而不显。

社会和群体对儒家来说具有积极的构建意义,正是在群体生活中,人类的道德规范和知识才得以形成。在存在主义看来却恰好相反,在社会和群体中的“共处同在”并未构建出一个礼仪道德的世界,而是导致一种沉沦的状态。海德格尔称这个状态为“异化”,也就是在社会和群体生活中,个体的本真存在总是被遮蔽的,此在的“最本己的能在”总是被中性的、毫无

特征的“常人”所筹划。儒家对个体独处状态保持警惕,而社会性的群体生活无疑能够有效化解个体独处时可能出现的非道德行为和思想。在海德格尔的存在论中,情况却恰好相反。海德格尔始终对社会性的存在保持警惕,在与他者的共在中,此在沦为“常人”,是一种异化的非本真的状态。要从非本真的状态走向本真的存在,恰恰需要从社会性中解放出来,回到个体的“良知”,倾听良知的呼唤。海德格尔说:

此在迷失在常人的公论与闲言之中,它在去听常人本身之际对本己的自我充耳不闻。苟若能把此在从这种充耳不闻其自身的迷失状态中带回来——当然是通过它自己——那它就首先能找到它自己:那个曾充耳不闻自身的它自己,那个去听常人之际而充耳不闻它自身的它自己。必须打断去听常人,这就是说,必须由此在本身给予它自己一种听的可能性——这种听将中断去听常人。这样一种打断的可能性在于直接被呼唤。……这两种听是截然相反的:若说迷失了的听沉迷于日常“新奇”闲言中各式各样模棱两可的“嘈杂”,那这呼声必定以不嘈不杂、明白单义、无容好奇立足的方式呼唤着。以这种方式呼唤着而令人有所领会的东西即是良知。^{[4](311)}

此在在群体中迷失,它只能回到自身并依靠自身,去倾听来自它自己良知的直接的呼唤才能够获得其本真的存在。在这里,慎独和沉沦形成了明显的对照:前者对个体化的存在表示担忧,认为在一个失去社会和群体的约束的情况下,个体很可能会成为非道德的动物;后者则对社会性的生活感到焦虑,认为群体会让个体丧失其本真的存在方式,沦落为中性的“常人”。前者认为社会生活是对个体的有益规范,约束个体成为道德之人;后者则认为个体自身是摆脱迷失的社会生活的钥匙,个体内在的良知的呼声能够让此在走向本真的存在。

四、心学对个体良知的尊崇与慎独内涵的反转

郑玄对慎独的解释在漫长的历史时期里都是作为“标准”的解释,其含义被限定为“慎其闲居之所为”,并成为士大夫乃至普通百姓日常道德实践的重要一环。这种流行的解释(《辞源》中也将“慎独”解释为“在独处时能谨慎不苟”)在简帛出土之后开始受到当代学者的质疑,并且这些质疑形成了较为一致的看法,认为“慎独”之“独”指“人心”或人之“意念”,“慎

独”其实就是“诚意”，而非汉儒所谓的“慎其闲居之所为”。从对简帛文献(主要是《五行》篇)中慎独含义的理解出发，这些学者认为《大学》《中庸》《荀子》等先秦典籍中的“慎独”都应作“诚意”解，由汉儒肇端的流行的解释则是对“慎独”原始含义的一次扭曲，“将内在性、精神性的‘独’理解为空间上的‘独居’、‘独处’；将‘诚其意’的精神活动理解为‘慎其闲居所为’的外在行为，使儒家重“内省”的传统发生某种程度的转向”^[5]。从简帛文献来看，通行的理解与之相比确有内外之别，将更加注重内在精神性的“诚意”转化为外在空间性的对个人独处的戒惧。但是若深入分析，我们认为这两种解释虽有内外之别，但是内与外根本而言是一贯的，而非对立的。慎其闲居之所为，最终必然指向诚其独知之意念。对他人不知，唯独自己独知的、尚未见诸行动的幽微之念头的戒惧，无疑是个体独居时需要戒惧的最深层次的东西。“慎其闲居之所为”可以说是修身的一种形式，而在《大学》中，修身和正心、诚意原本是一脉相承的^④。

所以，“慎独”之“独”无论是指“独居”“闲居”，还是指“意念”“一念之微”，抑或是指“人所不知而己所独知之地”，就对脱离群体的个体的行动、意念持警惕态度而言，它们都具有一致之处。但是如果细加考察，同《大学》《中庸》这两篇影响较大的文献相比，《礼记·礼器》以及出土文献《五行》篇对慎独的理解有差异。王中江称前者为消极意义上的慎独，后者则是积极意义上的慎独。他说：“从消极的角度说，‘慎独’是一个防止和约束‘自我非道德性’萌生和出现的过程；从积极的角度说，‘慎独’则是一个保持和守护‘自我’道德本性的过程。”^[6]王中江认为先秦儒家对“慎独”的理解“在整体上是统一的”，但是出现了“积极”和“消极”两种不同的趋向，同样也表明这个统一体自身也是具有不同的面相的。

就个体和群体关系这一主题而言，消极意义上的慎独和积极意义上的慎独的区别比外在空间之慎独与内在意识之慎独的区分更为重要。在中国很长的历史时期里，消极意义上的慎独一直占据主导地位。慎独内涵真正发生变化应始于阳明及其后学。有学者将阳明心学一脉对慎独的解释称为“张扬派”，以同朱子为代表的传统“遏制派”相对立。张丰乾认为：“就‘慎’字而言，朱子以‘遏人欲于未萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道之远也’解之，可称之为‘遏制派’；阳明学派认为良知就是独知，独知是‘立诚’的前提，

要小心保持，显然是‘张扬派’。”^[7]“遏制派”和“张扬派”同“消极”和“积极”的区分异曲同工，前者对个体自我持消极的否定态度，而后者则持积极的肯定态度。在心学中出现的这种转折是“慎独”观念内涵上一次根本的变迁^⑤。

关于“慎独”，《传习录》中有一段对话：

正之问：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫，此说如何？”先生曰：“只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。”^[8]

一方面，王阳明以“独知”解“独”，此独知正是一念萌动之初，在王阳明看来此一念萌动之初既可为善，也可为恶，而慎独正是要求人们在此一念之初时，下定决心，选定善之一面，这也就是立诚的工夫。刘宗周后来基本上是延续阳明这种解释来谈慎独的。这种解释尚不能就说是“张扬派”，因为此处慎独只是要人们高度重视一念发动处，要在一念发动处当下立诚，此处之“慎”尚有慎重、谨慎之义。另一方面，在阳明良知本体思想中，无论是慎独、立诚，还是格物，都是良知本体的发用，这些不同的工夫其实都是致良知的多种面相。我们之所以能够于一念之微处知善知恶，从而为善去恶，根本还是因为良知本善。因此，在心学体系中慎独已经包含了对个体良知的积极认同。

阳明之后，以王畿和王艮为代表的王学左派将阳明思想中张扬的、解放性的一面加以发展，其后以李贽为代表的“狂禅派”又将王学左派的思想推向极致，表现为一种“极端的自由主义，极端发展的个性主义”^⑥。与对个体自我的肯定一样，王学左派对个体内在良知的积极肯定也达到一个极端。罗汝芳批评弟子顺着朱子谈慎独，认为这种理解是“慎杂”而非“慎独”，“盖独以自知者，心之体也，一而弗二者也。杂其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子于此，因其悟得心体在我，至隐至微，莫见莫显，精神归一，无须臾之散离，故谓之慎独也”^[9]。李贽也说：

人之德性，本自至尊无对，所谓独也，所谓中也，所谓大本也，所谓至德也。然非有修道之功，则不知慎独为何等，而何由致中，何由立本，何由凝道乎！

故德性本至尊无对也，然必由问学之功以道之，然后天地之间至尊、至贵、可爱、可求者常在我耳。故圣人为尊德性，故设许多问学之功；为慎独、致中，故说出许多修道之教。^[10]

所谓“独”，在罗汝芳看来正是良知，在李贽看来是人的德性，而慎独无疑就是尊德性。此德性是“至尊无对”的，是“天地之间至尊至贵”的东西，并且此德性同样具有高度的个体性特征，即李贽所谓的“可爱可求者常在我耳”。

至此，我们可以说慎独的含义真正实现了由消极向积极的转变。事实上，在消极和积极这样的词语之下，隐藏着更为丰富的含义：以郑玄为代表的“慎其闲居之所为”的解释，表达的是在一个以群体为中心的道德世界中，人们对个体道德行为和道德意识的高度警惕；而以李贽为代表的解释，表达的则是在个体意识觉醒的心学思想中，人们对个体自我意识的高度推崇，恰恰要批判群体性生活的沉沦和异化。李贽说：

夫所谓丑者，亦据世俗眼目言之耳。俗人以为丑，则人共丑之；俗人以为美，则人共美之。世俗非真能知丑美也，习见如是，习闻如是。闻见为主于内，而丑美遂定于外，坚于胶脂，密不可解，故虽有贤智者亦莫能出指非指，而况顽愚固执如不肖者哉！然世俗之人虽以是为定见，贤人君子虽以是为定论，而察其本心，有真不可欺者。既不可欺，故不能不发露于暗室屋漏之中；惟见以为丑，故不得不昭昭申明于大庭广众之下，亦其势然耳。夫子所谓独之不可不慎者，正此之谓也。故《大学》屡言慎独则毋自欺，毋自欺则能自谦，能自谦则能诚意，能诚意则能出鬼门关矣。人鬼之分，实在于此，故我终不敢掩世俗之所谓丑者，而自沉于鬼窟之下也。^[11]

我们用沉沦和异化这两个词语，是因为能够很明显地看出李贽对群体生活的批评同海德格尔对“常人”沉沦状态的分析如出一辙。同样，二者都强调从日常生活人云亦云的沉沦状态中挣脱出来，二者都诉诸良知或本心——在海德格尔这里叫做“良心的呼声”，在李贽即是“慎独”。从慎独观念涵义的演变中可以看到，随着历史和思想的发展，原先因强调群体和社会内在规范性力量而警惕个体意识的道德心理最终转向反面——开始强调个体的良知的决断，批评群体生活的异化。其原因在于群体和社会虽然能够给个体提供道德规范，但是它同样可能导致常人的沉沦状态，海德格尔比李贽更为细致地为我们描述了这种常人的危机。这种群体生活所带来的危机，在中国传统社会中

不仅表现为常人的沉沦，也表现为“伪善”和“乡愿”等愈演愈烈的异化的道德行为^⑦。

五、海德格尔后学对神秘化与空洞化的良知的批评

李贽思想的社会影响虽大，却被正统儒学和统治阶层视为异端。在中国传统社会中个体意识虽然萌芽却未得到充分的培育，一直到今天，中国(特别是知识阶层)对个体性的诉求依然不断^⑧。但是与此同时，如前文所述，像安乐哲这样的思想家对西方个人主义传统进行了批判，并将儒家式的道德社群主义作为有益滋养。除了这些汉学家，在“纯粹的”西学内部，对个体主义的反思和批判也在不同维度展开。一些西方学者把存在主义视为个人主义极端的表现形式，这种极端化的表现形式很快走向了反面。在海德格尔还没有卷入政治运动之前，他的一些学生就已经开始对其存在之思进行批评。阿伦特(Hannah Arendt)和洛维特(Karl Löwith)都认为没有绝对孤独的个体，而在洛维特看来，海德格尔虽然说此在是以共在的方式存在的，但实际上却将自我视为遗世独立的存在。海德格尔一方面承认此在与他人的共在，另一方面却将由群体构成的社会虚化，仅仅强调个体的本真的存在^[12]。这些后学很多都从海德格尔对个体本真存在的探求中开始重新思考公共群体生活，并转向政治学和伦理学。哈贝马斯提倡的主体间性和高谈伦理以及列维纳斯高扬“他者”绝对超越的理论，从某种程度上来说都可以视为对以海德格尔为代表的存在主义思潮的一次回击。

而在经历了现实的政治运动之后，高度个体化的良知的信仰受到更为普遍的质疑。海德格尔的思想和其政治活动之间的关联变得难以否认，奥托·波格勒(Otto Pöggeler)直接说：“海德格尔(绝非纯粹偶然地)堕入到与国家社会主义的接近之中，不正是因为他的确定的思维定势吗，尽管他本人并未真的通过这种接近而凸现出来？”^{[13](9)}与海德格尔的政治活动紧密相连的正是其沉沦思想，以及基于沉沦的良知的呼声与决断。如前所述，在《存在与时间》中，“常人”的基本特质就是丧失自我的沉沦状态，沉沦是此在日常存在的一种基本方式。也就是说，只要此在在世界之中同他人共在，就必然会陷于非本真的沉沦状态，陷入“常人的独裁”，在“平均状态”和“公众意见”中无法自拔。

越过现代经院哲学式的存在论话语，可以发现海德格尔对群体和社会生活是持否定态度的。沃林

(Richard Wolin)认为：“在有关‘公众意见’和‘平整作用’的偏激阐述中，生存论分析的论证倾向于对公众世界及其筹划的全面否定。”^{[13](52)}沃林把海德格尔这种对社会生活的全面否定态度称为“自我取消的社会本体论”。这种自我取消的社会本体论首先表现为对他人共在的消极认同，海德格尔将与他人共在先天地放逐到非本真的领域，在社会性生活中，个体就会丧失其“向来我属性”，屈己以从人。其次是对主体间性以及人之间言语交往的贬斥，海德格尔以“闲谈”和“两可”来指称日常世俗生活言谈的非本真性，沃林说这种“非本真的领域整个地避开了‘公众状态’而指向他处，在那里‘沉默’比说出某种被庸俗的常人本身玷污了的语言要好得多”^{[13](62)}。最后是对民主政治的厌恶，沃林说：

在海德格尔所勾勒出的这种哲学人类学的基础上，现代流行的主权概念变成一个彻底的谬误推理：因为那些居住在日常状态公共领域中的人，被视为本质上无法自治的。相反，来自这一立场的唯一可行的政治哲学将厚颜无耻地属于精英主义的；由于公民中的大多数人仍不能自己筹划有意义的生活，所以他们“救赎”的唯一希望就在于强加给他们的、来自上层的“较高精神使命”。^{[13](63)}

确实，同儒家对个体独处时的念头和行为的高度警惕不同，海德格尔恰恰对社会性的群体生活表示否定。前者认为个体的独处会让人丧失在社会中获得的道德意识或保持的道德规范，后者则认为社会性的共在会让个体丧失其最本真的存在。海德格尔对抗沉沦的出路来自个体最内在的“良知的呼声”，通过良知的呼声实现个体生存的本真的决断。但是这种同日常生活“好奇”“闲言”和“两可”式的言谈绝不相同的良知的呼声，其来源是不确定的，因而也是值得怀疑的。海德格尔说：“呼声不说出任何可供议论的东西，它不提供任何关于事件的知识。……呼声并不给出任何理想的普遍的能在供人领会，它把能在展开为各个此在的当下个别化了的能在。”^{[4](321)}对此，沃林批评说：

我们只知道呼声完全是特殊和个别的事物，适合于每一个个别的此在。然而，因缺乏更具体地揭示出其特征之故，呼声在其目前的表述中仍是完全任意的和抽象的。留给我们的只是某种同义反复的保证，亦即呼声将以适合于每个特定此在的方式来展示自身。但实际上，这一范畴缺乏具体的确定性将使它面临着变成“鬼火”一样难以捉摸之物的危险。^{[13](69)}

良知的呼声因为其高度的个体化，因而成为神秘的、空洞的以及不确定的语言，而从良知呼声所做出的关键性的“决断”并不因此而少些盲目和无知。良

知的决心和呼声实际上受制于个体特定的存在情境，甚至是个体最为内在的情绪和心理，无法接受公众的评判。在沃林看来，这种呼声和决断最终导向国家社会主义是不足为怪的。虽然海德格尔本人将其政治上的失足归结于神秘的存在之天命，但他的那些曾经亲近的弟子们却都认为两者之间有着根本的联系。海德格尔政治上的失足因此也就意味着这样一种以高度个体化的此在的本真性存在为诉求的存在哲学陷入困境，它表明对于社会本体的全面消解——主要表现为对他人、言语商谈和民主政治的排斥，最终会使得个体化的存在本身丧失根据，甚至走向罪恶，而并非如海德格尔的理论所设想的那样——走向本真的存在。

六、结语

虽然各个学科关注点不同，但个体主义皆被认为是一种西方现代意识形态^⑨。当我们把一个儒家传统的伦理观念同西方现代意识形态放在一起时，这种对比的合理性自然会受到怀疑。之所以冒险将二者进行比较，是因为在伦理学这个范围内，慎独和沉沦恰好可以在互镜中反映个体和社会的关系。我们并没有试图通过这两个概念在抽象的理论层面去讨论个体和社会的关系，而是通过观念史的变迁来“记录”个体和社会之间既充满张力又相互诉求的运动趋向。这种对比为我们提供了历史的认知而非哲学的思辨。

在对观念史变迁的考察中，我们侧重于通过对一些特殊节点的考察来反映观念传统的整体变化趋势。慎独之内涵经历了由外在向内在、由消极向积极的转变，特别是后者由对个体独居时的行为或自我一念之微的非道德性的警惕到对个体内在良知的肯定，在儒家悠久的社群主义传统中内生出对个体自我的肯定。在李贽的“异端”思想中，这种肯定是同对群体生活中出现的道德异化的批判联系在一起的。如前文所述，李贽的批判同存在主义这种西方个体主义的极端形式对群体生活的批评非常相似。而在海德格尔之后，他的学生们则开始反思和批判这种极端个体化的存在之思，以政治、社会和伦理关系为本位来重新定位个体的存在，他者的存在以及奠基于其上的伦理、政治等群体关系被实化，甚至成为第一性的。

在观念史的变迁中可以看出，个体和群体的关系就其实际情况而言是不断变化的。个体和群体构成相互对立统一的两端，二者之间既有内在张力，也相互诉求。在我们看来，个体和群体之间的相互诉求并非“物极必反”式的运动，而呈现出一种交替发展的态

势。首先,个体化的诉求是社会进一步分化的结果,良知的呼声也是在社会生活的演进中形成的。随着社会的变迁,任何传统礼仪制度、道德风俗的规范性和约束力皆有消减之时。个体化正是同社会相分离的过程,是一个“自我自律化”的过程,从社会要求扮演的各种角色中解脱出来,从“人云亦云”的沉沦状态中摆脱出来,完全听从自我良知的呼声^[14]。反过来,每次对良知的诉求都意味着个体化的进一步深化,要求个体更加自主和自律。其次,个体化的过程能够打破僵化的社会价值规范及机械化的社会生活程序,实现社会的更新。社会的自我更新无论如何只能通过组成它的一个个个体的更新来实现。同样,真正的个体化是社会不断发展和分化的产物,而不应是抽象和封闭的个体存在。对此,社会学家们可能看得更加清楚,在他们看来,“没有一个个体具有完全独立的、脱离社会生活过程而起作用的心灵,心灵从社会生活过程中产生,从这一过程中突现,结果在这个过程中,有组织的社会行为型式给了它根本性的影响”^[15]。

注释:

- ① David B. Wong 将其归结为“群体中心”(community-centered)或“德性中心”(virtue-centered)式道德同“权利中心”(rights-centered)式道德的不同,他说:“德性中心主义伦理在其中心处以一个共同善(common good)作为核心价值。此共同善存在于共同的生活之中,要求其中每个角色都为共同的生活贡献自己的力量。这种群体朝向的道德同权利中心的道德刚好相对,后者对一共同之善未予相应的重视。相反,它强调每个个体作为个体从他人那里所应获得的权利。权利中心式道德源于这样一种认识——个体的道德价值独立于他们在群体中担负的角色。”参见 Kwong-loi Shun (ed.), *Confucian ethics—A Comparative study of self, autonomy and community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 32-33.
- ② 廖春春对“慎独”内涵的演变进行了梳理,认为汉人以谨慎独处释慎独,到魏晋南北朝时这已经成为共识,直到明代,才出现了不同的解释。参见廖春春.“慎独”本义新证. 学术月刊, 2004, (8): 48-53.
- ③ Frederic K. A. Olafson 提出:“存在主义哲学在二战之后开始流行之际,是被当作一种极端的个体主义哲学来看待的。各种原因不难理解。这些哲学家都以‘选择’之观念来说明人类生活的所有方面,并且这种选择始终被认为是个体之人的选择。”参见 Frederic K. A. Olafson, *Heidegger and the ground of Ethics: A study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge university press, 1998, P.1. 个体的存在在存在主义哲学家的思想中占据核心位置,虽然他们各自所用的术语不同。
- ④ 张丰乾认为:“‘闲居之所为’,‘己所独知而人不知之地’,以及‘己所独有而人没有’三者并不排斥,而往往是交织在一起的。……‘人情每狎于私’的情况正是常常发生而需要特别注意的,也是道德修养的入手处。但道德修养终究不能停留在这一步,其关键在于对自己的个性要认真对待。”参见张丰乾.“慎独”之说再考察——以训诂哲学的方法. 桂林:漓江出版社, 2012: 160.
- ⑤ 虽然如此,由外向内、由消极向积极的转变仍可以被视为一个自然一脉发展的过程,由空间意义上独处的警惕转向对内意识的警惕,意味着对主体意识的重视,在此基础上更进一步,便可达至对个体自我意识的高度肯定。
- ⑥ 相关论述可参见该书第二章“王学的分化”、第三章“所谓狂禅派”。参见嵇文甫. *晚明思想史论*. 北京:中华书局, 2017: 68.
- ⑦ 李贽批判的重要内容便是伪道学和乡愿,其中以直斥耿定向为乡愿最为人们所知。在《答耿司寇》中,李贽说:“试观公之行事,殊无甚异于人者。人尽如此,我亦如此,公亦如此。自朝至暮,自有知识以至今日,均之耕田而求食、买地而求种、架屋而求安、读书而求科第、居官而求显、博求风水以求福荫于子孙。种种日用,皆为自己身家计虑。无一毫为人谋者。及乎开口谈学,便说尔为自己,我为他人;尔为自私、我为利他;我怜东家之饥也,又恩西家之寒难可忍矣。某等肯上门教人矣,是孔孟之志矣。某等不肯会人,是自私自利之徒也。某行虽不谨,而肯与人为善;某行虽端谨,而好以佛法害人。而此以观,所讲者未必公之所行,所行者又未必公之所不讲。其与言顾行,行顾言何异乎?”李贽对耿定向的批评,既是对世人的批评,也是对自我的批评。参见李贽. *焚书 续焚书*. 北京:中华书局, 2017: 30.
- ⑧ 如王晓华说:“社会生活的个体本位化从文艺复兴时期即已开始,个体哲学在西方的诞生便是其表征。自笛卡尔确立我思的中心地位起,对个体哲学的构建渐成西方哲学的主流,我们所熟知的尼采、克尔凯郭尔、海德格尔等都是建立了不同个体哲学体系的大家。个体哲学对现代以来的西方文化的奠基意义是极其显明的。与西方个体哲学的发达态势形成鲜明对照的是,中国在五四以后虽然不乏有关个体地位的片段之思,却未曾出现过完整的本土个体哲学体系。”参见王晓华. *个体哲学*. 上海:三联书店, 2002: 1.
- ⑨ 法国社会学家路易·迪蒙将个体主义视为“现代意识形态”,并从人类学视角对其形成过程进行了细致的梳理。参见路易·迪蒙. *论个体主义——人类学视野中的现代意识形态*. 桂裕芳,译. 南京:译林出版社, 2014; 从哲学层面来看,哈贝马斯认为:“只要形而上学的普遍统一性思想还在继续追问,只要人们依旧运用唯心主义的思想手段,那么,普遍就必然压倒个体,而个体注定也就不可言说。沿着形而上学思想的道路,陷于困境的个体充其量只能以反讽的方式把自己表现为非同一性,即表现为被排挤到一边的边缘物,永远无法把它视作个体本身,并且把它与其他所有的个体区分开来。”参见哈贝马斯. *后形而上学思想*. 曹卫东,付德根,译. 南京:译林出版社, 2006: 178-179; 那么,个体主义的驾临必须要等到形而上学的终结,在西方现代哲学对形而上学的批判中,个体主义盛装登场,并在存在主义者的思想中得到充分展现。

参考文献:

- [1] 安乐哲. 儒家角色伦理学[M]. 孟巍隆,译. 济南:山东人民出版社, 2017.
AMES R T. *Confucian role ethics*[M]. Trans. Hammer B. Jinan: Shandong People's Publishing House, 2017.
- [2] 孔颖达. 礼记正义[M]. 北京:中华书局, 1980.
KONG Yingda. *Explanatory notes to book of rites*[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 1980.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京:中华书局, 2012: 18.

- ZHU Xi. Notes to chapters and sentences of four books [M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2012: 18.
- [4] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999.
- HEIDEGGER M. Sein und Seit[M]. Trans. Chen Jiaying, Wang Qingjie. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1999.
- [5] 梁涛. 朱熹对“慎独”的误读及其在经学诠释中的意义[C]// 梁涛, 斯云龙. 出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集. 桂林: 漓江出版社, 2012: 122.
- LIANG Tao. Zhu Xi's Misunderstanding of "Shendu" and its significance in the interpretation of Confucian Classics[C]// Liang Tao, Si Yunlong. Unearthed documents and Junzi Shendu. Guilin: Lijiang Press, 2012: 122.
- [6] 王中江. 早期儒家的“慎独”新论[C]// 梁涛, 斯云龙. 出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集. 桂林: 漓江出版社, 2012: 181.
- WANG Zhongjiang. Rethinking of early confucian's conception of Shendu[C]// Liang Tao, Si Yunlong. Unearthed documents and Junzi Shendu. Guilin: Lijiang Press, 2012: 181.
- [7] 张丰乾. “慎独”之说再考察——以训诂哲学的方法[C]// 梁涛, 斯云龙. 出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集. 桂林: 漓江出版社, 2012: 160.
- ZHANG Fengqian. Rethinking of Shendu[C]// Liang Tao, Si Yunlong. Unearthed documents and Junzi Shendu. Guilin: Lijiang Press, 2012: 160.
- [8] 王守仁. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011: 39-40.
- WANG Shouren. Complete works of Wang Yangming[M]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2011: 39-40.
- [9] 罗汝芳. 罗汝芳集[M]. 南京: 凤凰出版传媒集团, 2007: 99.
- LUO Rufang. Collected works of Luo Rufang[M]. Nanjing: Phoenix Publishing & Media Group, 2007: 99.
- [10] 李贽. 李贽文集: 第7卷[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000: 360.
- LI Zhi. Collected works of Li Zhi: Vol 7[M]. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2000: 360.
- [11] 李贽. 焚书 续焚书[M]. 北京: 中华书局, 2017: 261.
- LI Zhi. Fen Shu & Continuation of fen Shu[M]. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2017: 261.
- [12] WURGAFT B A. Thinking in public[M]. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016: 18.
- [13] 理查德·沃林. 存在的政治——海德格尔的政治思想[M]. 周宪, 王志宏, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- WOLIN R. The politics of being[M]. Trans. Zhou Xian, Wang Zhihong. Beijing: The Commercial Press, 2000.
- [14] 哈贝马斯. 后形而上学思想[M]. 曹卫东, 付德根, 译. 南京: 译林出版社, 2006: 173.
- HABERMAS J. Nachmetaphysisches Denken[M]. Trans. Cao Weidong, Fu Degen. Nanjing: Yilin Press, 2006: 173.
- [15] 米德. 心灵、自我与社会[M]. 赵月瑟, 译. 上海: 上海译文出版社, 2018: 252.
- MEAD G H. Mind, self, and society[M]. Trans. Zhao Yuese. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2018: 252.

Falling and Shendu: A study on the relationship between group and self in the change of concept history

ZHANG Lin

(School of Marxism, Anqing Normal University, Anqing 246133, China)

Abstract: The two concepts of Confucian Shendu and Heidegger's Falling constitute an interesting comparison in the field of comparative studies. In the tradition of Confucian community-centered ontology, Shendu expresses the guard against the amoral behavior or thought of individuals staying alone. However, in the thoughts of Wang Yangming's and afterwards, the connotation of Shendu has been reversed and turned into an affirmation of the individual's inner conscience. Falling expresses that in individualistic ideology, people are anxious over social life, believing that group life will make individuals lose their authenticity and become "ordinary people" (das Man) with neutrality. After Heidegger, his students begin to reflect on and criticize this extreme individualized thought and reorienting the existence of individuals on the basis of political, social and ethical relations. In the change of the concept history, the individual and the group present a kind of mutual appeal movement situation. As the two sides of the unity of opposites, they promote themselves alternately in a dialectical way.

Key Words: Shendu; Falling; self; group; conscience

[编辑: 胡兴华]