

## 中国符号学思想发微

### 论“像”“似”：“道”与“逻各斯”的文化符号偏倚

胡易容

**摘要：**中西文化思维模式的差异，可从两种文化早期对自然宇宙的符号再现方式归纳为“像”与“似”。从符号再现方式切入的差异不必以现代科技文明为预设参照坐标进行优劣比较，而恰恰是对这种预设方式的反思。无论是李约瑟之问还是爱因斯坦的只言片语，都不足以作为对东西方文化演进之历史价值的判断依据。本质而言，这些反思最终指向的是所谓现代性中隐匿并依然挥之不去的社会达尔文主义幽灵。

**关键词：**像似 李约瑟之问 符号学 符号偏倚

DOI: 10. 13760/b. cnki. csalt. 2018. 0078

#### 一、“象”是上古中国对宇宙的朴素再现方式

一种文化对世界的再现方式体现着这种文化观照世界的思维逻辑。当我们对不同文化对宇宙的再现方式加以对比时，其间的差异就会非常显著。而在前全球化时代，被物理空间远隔的东西方文明尚未彼此“污染”，这使得观察更易于进行。

据传，上古时，在洛阳东北孟津县境内的黄河中有龙马浮出，背负“河图”，献给伏羲。河图就是伏羲作八卦的依据和来源，也是后来《易经》的最初来源。传说洛书是在今洛阳西洛宁县洛河中浮出的神龟献给大禹的天书，因地而名之为“洛书”。大禹根据洛书中所载智慧，成功治理了水患，后来划天下为九州。不仅如此，大禹还根据“洛书”制定九章大法用以治理国家，这些治国之策一直得到流传，并成为古代中国的治国经典，后收入《尚书》之中，名曰

《洪范》。可见，洛书提供的恐怕不是某种具体的水利技术和具体方法，而是一种抽象的智慧。《周易·系辞上》中说：“河出图，洛出书，圣人则之。”就是讲，“河图洛书”是宇宙规律的“象”，而圣人又遵从依照其规律，不仅处理了人与自然的关系，并且得到了治理社会的方法。

“河图洛书”可看作是中华文化早期的一组典型符号，或可称为“元符号”<sup>①</sup>。上古时期常将该组符号视为宇宙运行规律的反应，蕴藏大智慧。设若我们今天所见的“河图洛书”纹样与几千年前的原作相比并不过分失实的话，可以断定河图与洛书是微言大义的弱编码符号，只提供了正负排列组合关系，其指令性并不强，解释余地是相当宽泛的。有学者认为二进制编码也是受到《易经》启示发展而来<sup>②</sup>，现实而言，即便二进制发明受到《易经》启发，我们伟大的先祖也只提供了一个有关二进制的“牛顿式苹果”。“河图洛书”与牛顿的苹果的不同在于，它被寄予中华民族对先民信仰附加的如神祇般的真实。实际上，设若二进制确实是由《周易》发展而来，倒是更值得我们反思——何以我们近水楼台，在《易》文化中浸淫了数千年，而却未发明二进制及计算机？这个悖论更显现出，连同其后的《周易》八卦在内，中华文化花了三千年来演绎和复杂化“河图洛书”。

本文无意卷入这些虚无的民族荣誉感的发明归属之争，而试图将问题还原到一个基本状态，即“河图洛书”作为中国古代先民哲学之思的源头，用一种“象”的思维方式来实现对宇宙的抽象描述，将宇宙抽象化为一组虚实、阴阳关系。

## 二、《易》“象”是中国文化系统图式演化

### （一）《易》“象”与符号像似

《易经》比河图洛书要复杂得多，更具系统性。它被称为“六经之首”，并通常被视为中国古典哲学体系化的开端。沿着“河图洛书”的图腾符号使命，“一部易经，广大悉备，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”。从两汉至明清，先儒所著之易传、易说益愈增多。“易学”的复杂实际上并非由于《易经》这一文本对象的复杂，而是由于“易”这个符号在中国几千年的无限衍义下，无限趋近于中国千年文化这个总体的构成部分。《易》之所以成为六经

<sup>①</sup> 黎世珍：《论河图洛书作为一种元符号》，见曹顺应、赵毅衡主编，《符号与传媒》（第15辑），四川大学出版社，第129—137页。

<sup>②</sup> 李存山：《莱布尼茨的二进制与〈易经〉》，《中国文化研究》，2000年第3期。

之首,某种意义上说,恰恰是由于它某种程度上的非“似”。它只是提供了一个言说天下诸事、宇宙万物的“共象”。

古代中国文化思想中,关于宇宙的终极真理之思有代表性的是老庄哲学,认为终极真理是“自在的”且“不可言说”。老子“大音希声,大象无形”之说被庄子表述得更为明白。庄子在《知北游》中说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也。”又在《齐物论》中说:“夫大道不称,大辩不言。”“道”无法言说,它是世界的本源,是万物所从与所踪,是终极真理。实际上,无论是中国哲学之“道”还是西方哲学之“逻各斯”(Logos),都诉诸形而上的方式,其求索的第一步,是“符号化”。因此《老子》又云:“无名天地之始,有名万物之母。”这里的“名”不能狭义地解释为“名字”或者“说出”,而是任何可以为人感知的符号对象。作为六经之首的《易》诉诸“象”来解释万事万物。《易经》云:“是故,易者象也。象也者,像也。彖者材也。爻也者,效天下之动也。”《易经》是通“象”来描述宇宙的,其“象”通过“像”这种模仿方式来展现“天下之动”。“彖”是描述的材料,“爻”模仿宇宙万物运动的形态,“彖”“爻”都是具体的卦象,实际上意思相同,都是说明《易经》通过卦象这种能指物,来再现和模拟宇宙和万物的规律。

因此,如果说《易经》内部有一套自我诠释的元语言以及元元语言;<sup>①</sup>其与外部世界的关系,则是通“像”的方式来解释宇宙万物之“象”。在符号学中,“像似”是指“对作用于人类心理感知的对像性状所作的文化习得解释”<sup>②</sup>。不过,“像”“似”连用与现代白话文多用双音节词有关。“像”与“似”并不相同。“像”强调人的主观感知特性。从字源来看,“像”属形声字。许慎《说文解字》释曰:“像,象也。从人,从象,象亦声。”换言之,“像”所指称的事物通过人工方式仿制、复制、再制、绘制而成,“像”是“象”的符号化结果,其间加入了“人”这一根本性要素。自在之“象”成为符号之“像”而诉诸心灵感受<sup>③</sup>,从而区别于后面将谈到的“似”——强调客观事物的比对性及认知,而非心灵体悟性的感知。

## (二)《易》的无限衍义与文化递归

道不可言,于是《易》“象”以像之。《系辞》有:“易有太极,是生两

<sup>①</sup> 祝东:《符号学视域下的易学元语言研究》,见曹顺庆、赵毅衡主编,《符号与传媒》(第12辑),四川大学出版社,2016年,第56-70页。

<sup>②</sup> 胡易容:《图像符号学》,四川大学出版社,2014年,第52页。

<sup>③</sup> 关于“像似”问题,参见胡易容:《“象似”还是“像似”?一个至关重要的符号学术语的考察与建议》,见曹顺庆、赵毅衡主编,《符号与传媒》(第8辑),四川大学出版社,2014年,第39-50页。

仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”。所有的事物规律均可由大道而来。《系辞》还有：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”形上与形下不是简单的包含关系，而是生发、演绎的结果。故《老子》又云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”及至万物，虽是具体形下的事物规律，但均由道演绎而来。基于此，任何具体的技术、道理并不具象地包含在道中，而是这些“基元”的演绎，事物之“用”与事物之“理”在这个意义上是一体的。

如果在西方要找一个“道”的对应概念，则应是“逻各斯”(Logos)。钱钟书指出，西方的“道”(Logos)兼“理”(ratio)与“言”(oratio)两义，可以相参。<sup>①</sup>张隆溪也同意此说法，认为“道”与“逻各斯”很大程度上是可比较的。<sup>②</sup>然而，西方思想的“逻各斯”与东方中国的“道”却遵循了不同的演化路径。在逻各斯以下，西方文化通过解分化的方式不断地寻求形而上与形而下的分层化，而东方中国始终对“道”做统合式的演绎。及至唐、宋后，中国思想者对“道”的演化又建立了“三易”——理、象、数之说。某种意义上讲，它们仍然是“道”的不同观相，是直接反应“道”的“理”。

可以说，这种演绎方式缺乏纵向分层的充分动力，不利于建立现代意义的科学分化与发展。“李约瑟之问”(the Needham Question)<sup>③</sup>的一个惯常解答是中国人太讲究实用，很多发现滞留在了经验阶段。这一观点得到一部分中国知识分子的赞同。陈寅恪说：“中医有见效之药，无可通之理。”<sup>④</sup>这个说法，从事中医的先生恐怕并不认同。中医不仅有药，也有道与理，“藏象论”(《黄帝内经·素问》)即是。只不过，中医的“藏象论”依然是从《易》的“阴阳五行”推演而来的“道理”。也即，这些具体门类的学问都直接与终极之道直接接轨，而中观层次的规律性学科未能伸展。因此，与其说中国门类科学没有可通之“道理”，不如说，中国的“道”就是“理”，且是最大的“理”。这个“道理”通解大到治国理政小至病理医方的一切具体门类科学。如前面说到的“河图洛书”，圣人用它既可以处理自然世界的问题(如治水)，又能处理社会问题(如安天下)，于是中观层次的“理”(即科学的原理、规

① 钱钟书：《管锥编》，中华书局出版社，1986年，第403—405页。

② 张隆溪：《道与逻各斯》，冯川译，江苏教育出版社，2006，第38页。

③ 为中国科技史研究做出杰出贡献的英国生物化学家李约瑟，在其编著的15卷《中国科学技术史》中正式提出了著名的“李约瑟之问”：“如果我的中国朋友们在智力上和我完全一样，那为什么像伽利略、托里拆利、斯蒂文、牛顿这样的伟大人物都是欧洲人，而不是中国人或印度人呢？为什么近代科学和科学革命只产生在欧洲呢？……为什么直到中世纪中国还比欧洲先进，后来却会让欧洲人着了先鞭呢？怎么会产生这样的转变呢？”

④ 陈寅恪：《寒柳堂集》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第188页。

律)就失去了存在的足够必要,或至少其地位是不够高的,中观层次的各学科就缺乏生长的文化思维土壤。明末徐光启在比较《几何原本》与《九章算术》后评价:“其法略同,而其义全阙。”文化学者陈方正解释,中国数学与西方数学的差别是“只讲究程序(所谓‘法’),而不讲究明确、细致、直接的证明(即所谓‘义’)”<sup>①</sup>。

与此相对,古希腊时期柏拉图接受了毕达哥拉斯学派对数学的重视,使得以数学为基础的现代科学在数的传统内发展,而不必一直是“道”的附属物。在陈方正看来,现代科学发生在西方不是16到17世纪突然的超越,而是各自几千年文明殊途发展的必然结果。1953年爱因斯坦在致斯威泽(J. S. Switzer)的信中,曾说:“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础的:希腊哲学家(在欧几里得几何学中)发明了形式逻辑体系,以及(在文艺复兴时期)发现通过系统的实验有可能找出因果关系。在我看来,人们不必对中国圣贤没能做出这些进步感到惊讶……”<sup>②</sup> 尽管中国译界前辈对该段文字的翻译有分歧,但显然无须以爱因斯坦的这句话作为证据。显见的事实是,中国先贤并未发展出西方科学伟大成就必需的两个基础——形式逻辑体系和系统的实验。杨振宁等科学家更直接地指出,《易经》影响了中华文化的思维方式,而这个影响是近代科学没有在中国萌芽的重要原因之一。<sup>③</sup>

问题是:如何看待古典中国的“像”的方式与科学发展的关系?这个评价极易进入以西方“现代性”为参照的预设中。现代性与进步性的伴随关系及其与科学的关系不容回避,但必须指出“科学”与“科技”的差异,并同时注意到科学概念自身也在历史中发生变化。“科学”拉丁文“scientia”,仅指“知识”“学问”,近代以来才偏重于自然科学,而科学技术则是人类掌握、认识和应用客观自然规律的实际能力。“现代科学的出现毫无疑问是通过数理科学即开普勒、伽利略、牛顿等工作获得突破,而且此后三百年的发展显示,现代科学其他部分也莫不以数学和物理学为终极基础。”<sup>④</sup> 李约瑟、余英时等

---

① 陈方正:《继承与叛逆:现代科学为何出现于西方?》,生活·读书·新知三联书店,2009年,余英时,序,Ⅺ。

② 爱因斯坦书信该段文字的翻译是中国译界一段公案。参许良英:《关于爱因斯坦致斯威策信的翻译问题》,《自然辩证法通讯》,2005年第27卷第5期;还学文:《遇见许良英先生(五)——一段错了二十九年的爱因斯坦译文》, [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_9296c48a0101k3im.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_9296c48a0101k3im.html), 2014-05-01。

③ 杨振宁:《〈易经〉对中华文化的影响》,2004文化高峰论坛,2004年9月3日, <http://www.people.com.cn/GB/wenhua/40462/40463/3049020.html>。

④ 陈方正:《继承与叛逆:现代科学为何出现于西方?》,生活·读书·新知三联书店,2009年,余英时,序,Ⅹ。

学者均将现代科学视为建立在数学基础之上。在以系统的数学为基础的科学文明这个维度，我们必须承认，中国文明及其经典文本的信仰方式并未提供良好的思想生长土壤。

这里所说的信仰方式，其焦点在于这些经典文本的存在方式和被解释的方式。前面提及，这些文本数千年来在一个扁平层面被不断重复演绎，正是这个扁平化演绎的过程导致了“科学原理”作为中观层次学科的发展受限。从个体的学习过程来看，无法有效地获得前人的积累，而是回到经典本身，导致了皓首穷经式的大量智力浪费。反观西方文明，它通过中观层次的“公理”“定律”“逻辑推定”构筑形式系统，累积新的智力成果。前人的智力劳动成果有效转化为逐渐解分的具体学科，有利于发展出更精细的科学技术，同时也促进了智力分工和学科分化。因此，西方文明智力成果得到整合。

东方中国从来不缺乏好奇的探究之心，也不缺乏对“理”本身的追求。但东方中国式的把握，着重个体的领会和神遇，是一种不利于累积的方式。

### 三、《易》“象”衍生的中国文化诉求向度

#### （一）“像”与“似”折射的符号再现方式差异

对自然科学的发展的负面影响涵盖了东西方对宇宙万物像似方式的差异。其中，“像似”是一个同义复词，我们解释时仍应对“像”与“似”加以区别。“像”强调的是模仿比照，是对象的反映、再现。前文提到，“易者，象也，象也者像”，“像”是中华上古文化模拟自然的方式，这种方式是统合而非解分的，强调以心遇而不过分追求身体的感知。从《易》对宇宙的再现方式可以看出，东方中国的“象”是较为模糊的“像”，其根本原因是所有符象终归要通达“道”，而“道”是不可言说、不可以客观符号显现的终极存在。这就要求“道”的符号再现具有相对弹性的空间。过于清晰的表意在中国文化语境中往往失去通达“道”的意境，“空故纳万境”。

前文已说明“像”乃人的心理感知，而“似”表示“类同、接近”之意，在今天的大部分情况下，“像”“似”都可以互换，但从字源来看，两者不同。“像”是“人”对对象的模仿，表征人与自然的关系；“似”与人的关系并不密切，其“人”旁是后起的。据《文字源流浅析》考，此字原写为“𠄎”，其字形客观形象特征更加明显，意思偏向两物相较。“似”较早的用法见《易·系辞上》：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道……与天地相似，故不违。”“与天地准”是“以天地为准绳”之意，如法则，“与天地相惟”同义重复，

仍是遵循一致的意思。故改为“与天地像”是不准确的。“像”是内在、抽象的模拟和反映，而“似”是更具外在一致性的客观比较。无论是《易》之“道”，还是老庄之“道”、《尚书》“五行”、《管子》之“气”，都缺乏精确、客观的物理实存性，它们都以抽象来仿像宇宙的非常大道。

与中国文化思维重“像”不同，西方文化重“似”，诉诸官能性认知。柏拉图花了大量篇幅探讨“理式”与“影子”，即真理与现实世界的关系；亚里士多德将视觉作为“高级的感知”，认为它是通向心灵和智慧的最重要渠道。西方视觉中心主义传统甚至非得分出“视觉是物体发出的光在眼中的投射”还是“眼睛发出的光触及了物体”。这种对官能关系的重视即是对媒介性的强调。这就是西方文明所特有的解分式思路。这种对符号过程的解分化和以客观物理世界为准绳来衡量感知结果的思考路径使西方文明注定走向解分化之路。

## (二)“散点透视”——一个模棱两可的术语

前面说到，“解分”与“外在超越”推进了自然科学和理性的发展，这在艺术发展史上也同样有效。以透视法的发展过程为例。无论哪种文化中的原始艺术均不具有现代意义的科学透视法。西方绘画的透视法坚实地建立在古希腊欧几里得几何之上。文艺复兴时期，科学对艺术的反哺也推动了透视画法实践的完善，发展出以达·芬奇为代表的以高超透视技法作画的艺术家。

中国绘画的空间处理方式一直被冠以“散点透视法”之名。所谓散点透视，焦点是游弋不定的。“透视”之称，有借用概念的意味。首先，“透视”的概念本身来自西方，中国古典艺术画论中无此词。“透视”本意为“看透”，拉丁文为“perspicere”。最初实现精确透视的方法并非几何计算，而是通过一块透明的玻璃或其他平板对景物进行定格，用笔将景物绘制于其上。后来，由于有几何原理的支持，透视可以计算来进行。进而，“透视”就不再仅仅是“看透”，而是根据一定原理在平面上以线条来显示物体的三维空间位置、轮廓和投影的技术，关于这种技术的理论被称为透视学。根据这个学科性定义，中国画并没有西方意义的科学透视可言。中国画中的透视关系理论多是艺术家经验的总结，而非数理科学式的精确计量；更重要的是，中国绘画艺术与精确的机械式描摹，在本质追求上是格格不入的。早在南北朝时期，中国绘画艺术就注意到了透视的一些基本现象。宗炳的《画山水序》中记载：“去之稍阔，则其见弥小。今张绢素以远映，则昆阆（昆仑山）之形，可围千方寸之内；竖画三寸，当千仞之高；横墨数尺，体百里之迥。”即提出了粗糙的“近大远小”观念，比文艺复兴早近千年。以此而言，设若以适当的方式逐步

推进这种技术观念，将其精确化，是可能发展出更为精密的透视技法的。但这种观念由于并不源于精确的科学计算，所以只能作为艺术家的经验来传承，因此发展得并不快。两百年后，唐代王维所撰《山水论》才提出了稍细致的处理山水画中透视关系的要诀：“丈山尺树，寸马分人，远人无目，远树无枝，远山无石，隐隐如眉（黛色），远水无波，高与云齐。”<sup>①</sup>但这个关于“透视”的规律依然是模糊而概略的经验总结。

中国古代艺术理论家对西洋透视法的认识也佐证了中国艺术对透视技术并无兴趣。清人邹一桂在了解了西洋画之后说：“西洋人善勾股法，故其绘画于阴阳远近不差锱黍。所画人物、屋树皆有日影。其所用颜色与笔与中华绝异，布影由阔而狭，以三角量之，画宫室于墙壁，令人几欲走进。学者能参一二，亦具醒法。但笔法全无，虽工亦匠，故不入画品。”（《小山画谱——西洋画》）。可见，中国画家虽惊奇于西洋画的精确透视，但在艺术层面却并不欣赏西洋画的技术。

或许可以说，中国艺术再现诉诸“像”，而西方艺术更注重“似”并首先掌握了这种精确再现的本领，即便对与实物不符的地方，也通过解分化的方式加以思考论证。丹纳的《艺术哲学》明确指出：“模仿并非艺术的目的……有些艺术有意与实物不符。”<sup>②</sup>因此，这种不符是偏向于认知性的，而在中国艺术中，艺术家更强调心性的直接体察和超越形式直达本源，以至于中国艺术中官能性在符号表意过程中常常是需要让位的，有时甚至艺术符号本身也需要让位。庄子认为，人籁不若地籁，地籁不如天籁（《齐物论》）——天籁之音是无法诉诸符号的。西方艺术发展到后现代阶段，则开始通过观念和行为来超越形式。若以中国文化思维的“大音希声”作参照，凯基（John Cage）著名的“作品”《4'33"》<sup>③</sup>上台静坐的表演显得做作而又多余。这种抛弃形式的形式，远不若中国文化之神遇来得玄妙。

### （三）“符象”作为通达“道”的临时桥梁

现代符号学认为符号表意过程涉及三个相对独立的主体，分别为发出者、文本、接收者，三个主体对符号有各自的意图。在单一的线性表意过程中，发出者意图通过发出文本而失去对文本的完全控制力，文本成为一个脱离于发出者而独立存在的符号编码集合，发出者意图所能实现的意图只能借助文

<sup>①</sup> 王维《山水论》是否伪作有一定争议，但争议点并不影响本文涉及的古人对透视观念的讨论。参张玉金：《正本溯源——王维〈山水诀〉〈山水论〉真伪辨》，《美术学报》，2017年第3期。

<sup>②</sup> 丹纳：《艺术哲学》，傅雷译，广西师大出版社，2000年，第51页。

<sup>③</sup> John Cage, L. Harrison, Z. Kocsis, A. Holló & B. Tóth, 4'33". Hungaroton, 1989.



本编码的手段实现,发出者意图的主导地位就让渡于文本意图了;接下来,文本编码在接收者发生释义行为时,可能由于接收者能力元语言等知识背景要素,而发生新的偏差,文本作为一个既定的再现体,其主导地位也顺次让位于接收者的解释。也即,在这个过程中,后者依次否定前者。但实际上,这个过程并非一次性完结,而是循环往复的。即便在一次性过程中,后者对前者的否定和前者向后者的主导地位让渡都不导致前者作为一种“意图”自身的消失,每一个具体环节都具有各自重要的独立意义。

中国艺术观念对这种艺术符号表意过程中独立意义的重视程度是较低的。王弼对道之达成沿袭了庄子的思路,在《周易略例·明象》中写道:“故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。然则,言者,象之蹄也;象者,意之筌也。”中国传统文化所强调的始终是前文所说的抽象模糊的宏大目标。在借助一层层的“工具”通达目的后,作为“工具”,“言”或者“象”的功用已经完成,可以退场了,始终停留在工具层面,被认为是品格不高。与此相对的是西方世界对工具理性的强调。由于对客观世界精确明晰的认知需要,人必须借助“工具”这一自然能力的延伸。也即,西方文明始终承认人需要借助工具的客观世界。这就是我们常说的西方的“外在超越”倾向。西方文明对作为中介的工具、科技有超常的敬畏感,这种敬畏不仅限于客观物理、科学技术,甚至宗教都是西方世界人们用以实现精神完满的外在工具。

这种广义工具理性甚至从一个侧面反映出中西方社会历史结构上的重要差异。东方中国对终极大道的个人体悟可能实现的超越,令其具有一种泛化的僭越之心——“朝闻道,夕死可矣”很容易转化为“得道而不死”的妄想。这在宗教上体现为东方中国更可能接受多神教教义。无论是本土的道教还是外来的佛教,多神教的因果和超越更符合个体执着心性的期望。这种泛化的僭越之心,在社会层面则反映为不断改朝换代但并不触及社会结构的历史发展模式。

可以看到,西方文化思维始终更接近客观性再现。这种客观性再现就属于中观层次的科学知识体系。科学技术之发展带来了物质的丰富和对物理宇宙探索的深入,却无法穷尽人的内心。从内省的角度来看,中国哲学的内在超越特质令它具有独到之处。

#### 四、小结：模式差异与价值设问的反思

在哈贝马斯看来，尽管人的现代观随着信念的不同而变化，但现代性的“信念由科学促成，它相信知识无限进步、社会和改良无限发展”<sup>①</sup>。因此，上述问题实际上也是现代性及其可能潜藏的社会达尔文主义幽灵的另一种版本。无论科学的逻辑是什么，以单一标准来论高下很容易得出片面的结论。而一种文化模式的可能结果，并不意味着是对这种思维模式的否定。东方中国的文化思维方式可能并非自然科学发展的最佳土壤，但科学发展本身的合法性判断则是另一件事。西方学者已经开始疾呼，高科技和高速度发展成了人类的灾难，环境问题、能源问题已成为高速度发展难以承受之重。物质的富足不必然带来幸福感，而科技的高速度已因其惯性而无法稍停，各个国家也因全球化而被挟裹着加速飞奔。尽管人们认识到这一点，但被绑架于其间的人类却如同陷入囚徒困境，唯恐稍慢而被飞速发展的社会抛下。个人的欲望无限膨胀，国家的经济不停刺激，能源掠夺、军备竞赛、货币战争都是这种惯性的必然产物。终极目标变得从未有过的遥不可及，连上帝也无法拯救这一切。西方哲学家开始试图向东方寻找心灵的智慧。如果人们直接追求心性 with 幸福的本源，而稍减科技高速发展带来的浮泛，也许能避免过度依赖物质世界，可能生活得更幸福，社会发展也更和谐。从这个角度说，新儒学实际上是一种妥协的产物，是东方中国因自然科学落后的现实结果而寻找的一种折中产物，既希望保持心性的终极价值论，又希望得到外在的实际功利效果——实现所谓“内圣外王”。这实际上割裂了“内圣”与“外王”的必然关系。不仅如此，这个美好的愿望本身就是自相矛盾的。设若新儒学可以作为一种放诸四海而皆准的信条，则每个国家、群体都追求外在的王道，那么王道与王道之间必然存在竞争、斗争乃至战争，它最终必然反向作用，令“内圣”的目标让位于实现王道的现实需求。

我们无法预设技术科学是否是人类的唯一福祉。“科学”本身或许应当复兴其古典时期连同人文精神一道的综合意义，而非局限于自然、实验或是技术一隅。科学作为一种“真”，其本意指向“知”，这种“知”是对人类这一智慧物种的智慧性之具体确证，而非仅限于发明指南针或者发现一种的中微子。某种意义上说，我们所掌握的技术本身作为通向这种合法性确证的途径

<sup>①</sup> 哈贝马斯：《论现代性》，见王岳川、尚水编，《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社，1992年，第10页。

也是有边界的。例如克隆、转基因，又如医学上的诸多实验，这些都可能使科技本身更快取得某些成果，但这些实验却未经允许，这正表明科学技术需要某种伦理以制动。实际上，解决当前高速发展和物欲膨胀的危机问题，就同样需要文化对科技与发展这个挟持人类向前滚动的大雪球起引导与刹车作用，而非新儒家所追求的“外王”，即，人的内心恐怕才是真正需要重新调适的。以此而言，中国古典思想抽离中观层次理论而直达“本心”，其独到之处便是，不以物质文明为不言自明的优先选择。

**作者简介：**

胡易容，四川大学文学与新闻学院教授，主要从事符号学、新闻传播学研究。