

间性生成、秩序齐通与名相权力： 齐物论视域下的媒介存在论思考

胡建强 束秀芳

摘要：数字媒介带来一个普遍连接、充满间性的世界，显现出从“间性”视角理解媒介的现实意义，庄子的“齐物论”则为此提供了一种中国哲学的视野启迪。齐物论的核心旨归是以“物化”为中介而令此在领会世界诸异己事物的共同存在之“道”，由此生成物我的存在间性并致使世界秩序合理安置。以齐物论视之，媒介正是实现“物化”的手段，媒介性即特定中介物对“道”的媒介化显现并生成物我间性的机制。其中，物质媒介通过技术实践揭示事物存在的“道”，促使此在依照“道”来谋划自身存在；象征媒介则通过“名言”构建意义世界，使个体超越此在有限性而得以体验无限他者的存在之“道”。而“道”亦在媒介交往中齐通，并使得媒介从交往居间升格为秩序后勤；但当媒介持存的“常道”程序化为“可道”之时，“有道”的秩序则固化为名相，媒介也因此沦为秩序暴力的装置。今日的数字媒介则创造了一种近乎“齐物”式的“数码物化”存在体验，以及一个堪称“数字天下”的新秩序世界，但数字天下的存在根基却是平台装置的“数码之道”，这便使其万物共生的表面下潜藏着被数字名相支配的危险。

关键词：齐物论 媒介存在论 间性 秩序 数字天下

一、前言：媒介与间性

在当今数字时代，数字媒介所带来的是一个充满间性的世界，在其中，万物共生、普遍连接，媒介不仅连接了人与人之间的关系，还将人与非人行动者（如机器、算法等）紧密相连，彼此形成一个共生的庞大网络。^①但相比媒介实践变革的新近性，媒介哲学对于间性的关注却由来已久。间性作

[作者简介] 胡建强，安徽大学新闻传播学院舆情与区域形象研究中心研究助理，研究方向：媒介哲学；

束秀芳，安徽大学新闻传播学院教授、博士生导师，研究方向：媒介哲学、华夏传播。
安徽合肥 230601

[收稿日期] 2024-09-06

[基金项目] 国家社会科学基金一般项目“深度融合背景下主流媒体内容生产的情感转向研究”
(编号：21BXW016)

^① 杜骏飞：《数字交往论》，江苏人民出版社，2023年，第7页。

为一个哲学概念，最早较为系统地出现于现象学的讨论之中。在胡塞尔看来，主体间性是共同生活世界形成的基础，个体意识的世界经验之中总是包含了与其他主体的交互经验；海德格尔则进一步将这种间性交互归基为此在与他人之间的共在，即主体间性不仅源于共同意识体验，更是共同的在世关涉交道。^①而当代媒介哲学的兴起正是源于对这种间性的进一步追问，诸如麦克卢汉、基特勒、弗卢塞尔、克莱默尔、德布雷等经典媒介哲学家都不约而同地看到，自我、他者与世界之间的间性生成必须经由媒介的参与，因而媒介并非先在的实体，唯有当某物介入多个存在者之间并生成一定的意义、关系、连接或是秩序，即具备“媒介性”之时其才能成为媒介，在此意义上，媒介性可谓间性的生成、制造。^②

然而，较之于经典现象学者对于主体间性的重视，以拉图尔、德勒兹为代表的后现代哲学家则看到了“物”的客体间性。在拉图尔看来，社会是由各种行动者通过网络连接而成的，所有行动者都在相互影响和定义，因此间性不仅仅是人类个体之间的互动，还包括各种非人行动者的参与。^③德勒兹则主张，世界不是由固定的实体构成，而是由各种不断生成的事件构成，事件又是由无数去中心化的存在节点所编织而成的网络，而间性正是各种存在之间的相互作用、影响和力量。^④正是在两人更为反人本主义的间性理解之中，新近的诸如深度媒介化、媒介生态学、媒介存有论、媒介考古学等更为激进的媒介哲学也日渐兴起。^⑤

然而，对于间性的思考并非西方哲学所独有，中国哲学亦内蕴着浓厚的间性哲思。汉学家、哲学家商戈令对间性做了较为清晰的定义，即间性是那些非实体性质或因素的总称，不同于单个实体存在，间性所强调的是存在与存在之间的关联互涉、相互作用。^⑥商戈令指出，相比于传统西方哲学对于形而上学本质的重点关注，中国传统哲学一开始便侧重于对事物间性的思考，而庄子最具代表性的学说“齐物论”则堪称间性哲学的典范。所谓“齐物”之“物”指的是宇宙间具有差异性的万物，“齐”则意味着思考事物与事物之间的存在关联，其核心在于超越万物的差异走向存在的统一。^⑦但与拉图尔、德勒兹等人强调的事物多元与异质性不同，庄子的齐物论最终指向的是“齐”，这是物我交融、主客体和谐统一的状态。相比于西方哲学中更为强调异质性和多元性，庄子的齐物论思想内蕴着东方哲学特有的对于整全与统一、秩序与和谐的探问。因此，本文尝试以庄子的齐物论为出发点，并结合间性的角度来理解媒介，从而理解这个深度媒介化的数字时代，以期为媒介哲学的思考提供一种新的可能性。

二、齐物论：存在与秩序的思考

在通行的诠释中，齐物论可分为“齐物”与“齐论”（或称“物论”）。所谓“齐物”之“物”，即世界存在的各种现实事物、万事万物等现实存在者，“齐论”之“论”则意味着由万物衍生出的各种言说、观念、是非、判断等精神存在者。“齐”则意味着超越事物之间的分别和对立，从而达到整

① 张再林：《关于现代西方哲学的“主体间性转向”》，《人文杂志》2000年第4期。

② W. J. T. 米歇尔、马克·B. N. 汉森：《媒介研究批评术语集》，肖腊梅、胡晓华译，南京大学出版社，2019年，第10页。

③ 张进：《事物间性美学：通向“伟大的外部”》，《江西社会科学》2024年第1期。

④ 张先广：《德勒兹与间性论》，《哲学分析》2021年第1期。

⑤ 张先广：《媒介理论：从人本主义到反人本主义的转向》，《中国图书评论》2022年第9期。

⑥ 商戈令：《间性论撮要》，《哲学分析》2015年第6期。

⑦ 商戈令：《道通与间性》，《哲学分析》2012年第5期。

体的存在之和諧状态。然而，“物之不齐，物之情也”（《孟子·滕文公上》），万事万物之杂多方为世界实然，所谓“齐物”或“齐论”绝非在一念之间顷刻便生成的心境，“齐物”实则如同儒家所言的“仁”“大同”一般，更多的是经由不断追求才能够逐渐逼近的理想化在世方式——人之此在在面对世界中的万般他者存在，如何在物质与心灵双重界域之中超越自身存在的有限性及主体与客体世界的二元分立，去实现此在与世界超越是非、物我无分的存在之交融。为此，庄子提出了“物化”，这意味着将自我消融于外物之中，实现物我一体的“齐物”。进而物化所带来的便是“吾丧我”。所谓的“吾”是一个理想化的“我”，“吾丧我”意即对先在自我立场的主动弃让，并将自身置入他者的视角之中生成一个他性之我，从而走出自我的绝对同一性而去切近他者的存在。^①

但在庄子看来，欲图实现“物化”与“吾丧我”，就必须通达事物的存在之“道”，因此所谓“齐物”的存在，亦是要走向一种“合道化的存在”。^②作为老子思想的继承者，庄子对于“道”的理解与老子密不可分。在老子看来，“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”（《老子·第二十五章》）。海德格尔从存在论的角度对其进行了诠释：存在是存在者的在世方式，每一个存在者皆有自身存在，但在万般万类的具体、特殊的存在者背后，有着更为普遍化、一般性的存在法则，正是它们使诸存在得以显现，海德格尔将其称为“本有”（Ereignis，亦翻译作“大道”^③），并将其视作老子的“道”。海德格尔将这个本有之“道”视作老子所言的“无”，正是“道”这一普遍化的本有之“无”派生了万般存在者的存在之“有”。而海德格尔亦将“道”视作“在之间”（Inzwischen）并诠释为“道路”，在其看来，“道”具有鲜明的存在之时间性，因为任何存在者都是依道存在、循道而为，通过对道的领会便能够理解诸存在者未来的存在展开。^④而庄子同样如老子般主张，“道”是派生万物的存在共理——“道者，万物之所由也，庶物失之者死，得之者生”（《庄子·渔父》），但庄子却又更加强调“道”的层级性，即至高的“道”亦分化于具体事物之中而成为具有差异性的万物之道，如蝼蚁、稊稗、屎溺等庸常事物犹能见“道”，此之“道”既是事物各自的存在法则，亦是万物的存在共理，因此对“道”的领会便能够使分殊的万物走向“道通为一”式的交融。^⑤

但以“道”齐物却不是一个认识论的命题，而是一个彻底的存在论命题。正所谓“道行之而成”，“道”并非某种神秘化的先验理念或绝对真理，而是就寓于万事万物鲜活的、当下的存在方式中，因此真正对“道”的领会并不是去将世界抽象成某个理念，而是在现实生存之中去体验“道”的发生。^⑥海德格尔便援引了《庄子·秋水》中“濠梁之辩”的寓言，以说明这种“道”的存在论领会。在他看来，真理（道）的“解蔽”（Aletheia）不是认识论层面的相符性陈述或者规律，而是搁置各种“逻各斯”的纷争后，去对生活世界诸存在之“发生”（Seinsgeschehen）进行亲在体悟，庄子正是在对鱼乐之“观”中体会了“鱼”这一存在者发生于当下“出游从容”的存在之道，从而能

① 杨国荣：《〈齐物论〉释义》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2015年第3期。

② 朱承：《合道化的存在：〈庄子·大宗师〉中的理想生活》，《中山大学学报（社会科学版）》2023年第4期。

③ 孙周兴认为，海德格尔所说的“Ereignis”在根本上与老子所说的“道”是相一致的，因此主张将“Ereignis”翻译成“大道”，但本文仍取海德格尔论述“Ereignis”之专著《哲学论稿：自本有而来》中的通行译法而称其为“本有”。参见孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》，商务印书馆，2011年，第308页；马丁·海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，孙周兴译，商务印书馆，2012年，第8页。

④ 张祥龙：《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性——对一份新发表文献的分析》，《中国社会科学》2005年第2期。

⑤ 杨国荣：《先秦道论的演进》，《江淮论坛》1991年第2期。

⑥ 方勇译注：《庄子》，中华书局，2010年，第26页。

够观其乐。^① 以此来看，所谓以“道”齐物，其实正是一种物我的存在间性之生成，即人与诸异己事物之间存在境况的互通与存在方式的交织互构。一方面，对事物存在之道的领会，正源自此在将自身带入诸异己事物的在世境况之中而对其享有更为切近的体验。于海德格尔而言，这意味着人得以进入一种与万物无间、“天地神人”四方游戏其间的存在澄明之境，于是世界的真理（本有/道）便向此在无瑕地开显；于庄子而言，这正是一种“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的“道通为一”之境界。另一方面，这种对“道”的领会也将反作用于人的“在世之道”，引导其以更加“有道”的方式安置其性命，这便是为何在庄子看来，诸如至人、神人、圣人等理想化的生命境界往往皆为“得道之人”。^②

此外，庄子所谓以“道”齐物不仅是单纯的存在论思考，同时也内蕴着鲜明的政治哲学意味。庄子看到，“语道而非其序者，非其道也”（《庄子·天道》），道不仅是万物存在的法则、根据，更是世界存在之序的体现。因此，齐物论的现实目的则是思考如何在一个“道术为天下裂”的时代，通过共同的“道”使得多元分殊的万物之存在合理安置并生成秩序。^③ 但这种新的秩序又是一种充满间性的秩序，因为齐物论所追求的秩序之道唯有以各种物化手段为中介来建立物我间的存在间性方才得以实现。^④ 在此意义上，庄子的齐物论其实内嵌着诸多从“道”的视域理解媒介、存在与秩序的思考，这便为理解媒介提供了一种源自中国哲学的思想启迪。

三、间性的生成：作为媒介性的物化

纵观思想史的脉络，对于媒介问题的思考呈现出一个从二元论到三元论再到一元论的脉络，即对于媒介的理解逐渐从工具走向了事物居间的中介，并最终看到了媒介打破人与世界的二元区隔，从而生成一个动态整体系统的力量。^⑤ 而庄子在如何对待人与世界以及各种中介物的问题上所持的亦是一种一元论立场，齐物论指向的正是一个物我无分的理想存在境界，而齐物的中介途径——“物化”的实现，即意味着此在与世界在“道”的汇通中从差异的分殊走向了统一的整体。

① “濠梁之辩”的原文：庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣！”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”（《庄子·秋水》）海德格尔认为，庄子的这则哲学寓言所反映的是一个典型的“间性”的问题，即“一个人是否能够将自己移置到另一个人的位置中去”。对此，海德格尔认为，惠子的立场更多地反映了“存在领会”的维度，这是传统西方哲学中的一种认识论态度，即坚持从主体的角度出发，认为只有主体能够直接感知的事物才能成为知识的对象。因此，他认为庄子不可能知道鱼是否快乐，因为庄子不是鱼。但庄子的立场则反映了“存在历事”的维度，庄子所言“我知之濠上也”正是通过将自身置入鱼“游于濠上”的存在境况，从而领会了作为“他者”的鱼之乐体验。这种体验超越了单纯的认识论框架，它不仅仅是主体对客体的判断，更是一种自我与他者界之间通过共在先行领会了彼此的存在。参见张柯：《鱼之乐与真理之本质——论海德格尔解〈庄子〉“濠上观鱼”》，《哲学研究》2022年第2期。

② 那薇：《神圣与澄明之境：心与物融为一体——论庄子与海德格尔对人与世界原初关联的哲学思考》，《南昌大学学报（人文社会科学版）》2004年第3期。

③ 陈贇：《〈齐物论〉与“是非”问题》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2022年第2期。

④ 商戈令：《道通与间性》，《哲学分析》2012年第5期。

⑤ 传播学最初对于媒介的理解往往持有二元论立场，即将人与媒介视作主体—客体（使用者—工具）的从属关系。而以法国的媒介学和英国的媒介化、中介化理论为代表的“媒介三元论”则是对二元论的反拨，认为媒介正是在人与世界之间进行关系“调节”（mediation）的重要力量。但随着今日世界整体迈向深度媒介化的图景，媒介三元论也显现出其将人与媒介、世界并置分立的局限性，因此持一元论立场的媒介哲学便应运而生。而近年中国学者胡翼青、孙玮等提出的“媒介破域论”“媒介本体论”则主张，所谓媒介性即媒介物打破人与世界二元区隔，从而生成一个动态整体系统的抽象运作机制。从某种意义上说，破域论正是生态学视野下媒介本体论的深化阐扬，即媒介破域之中所显现的正是媒介无限连接、无尽生成的可供性之力。参见孙玮：《破域：数字时代的媒介论》，《中国社会科学》2024年第6期；胡翼青、马新瑶：《作为媒介性的可供性：基于媒介本体论的考察》，《新闻记者》2022年第1期。

但庄子同样看到，物化必须经由具体的中介手段来实现，而其讨论的正是如何经由技术实践与话语言说等中介手段而实现物化，这便为理解媒介提供了一种本土化的独特视角。以此视之，可谓“物化”即庄子视域的媒介性，思考媒介即思考某存在者如何作为“道”之显现的中介而存在。而庄子所讨论的两种物化的手段，其实正代表了当今被视作媒介的两种主流存在者，即“用具物”与“象征物”。借用海德格尔对“物”的区分，前者主要是服务于人的实践功用的各种物质性工具，后者则是通过符号创制生产信息意义的“精神生产”之物。^①固然两者都能发挥通达“道”的媒介性力量，但其机制却各有侧重。因此本文将分别称为“物质媒介”与“象征媒介”，以期对各自的媒介性进行更为细致的思考。

（一）世界的意蕴：物质媒介的以技入道

得益于理解媒介视域的开阔，近年来越来越多的用具物被人们纳入媒介研究的视野，这背后则是泛媒介观的发展。麦克卢汉最早将任何改变人的生存环节与生活方式的技术物都视作媒介，从而开泛媒介观之先河。进而克莱默尔主张，一般技术是提升效率的工具，媒介则是开启世界的装置，^②试图以此划清技术与媒介的界限，却仍显得语焉不详。彼得斯则更是主张“媒介即存有”“媒介即世界”，在将一切自成世界的物都纳入媒介范畴的同时也彻底模糊了媒介的边界。^③

然而，欲理解何为媒介并不能仅仅从分类学的角度去争辩“什么”存在者能够开启世界，而应该从三者都谈及的“世界”问题出发，理解“怎样”的世界之存在才是媒介的世界。在海德格尔看来，世界不是实存事物的总和，而是人所关联的存在者形成的意义整体，也即人的“生活世界”。世界在与人的遭遇中生成“意蕴状态”（Bedeutsamkeit），即人在对世界的相遇之中总是包含着对“相遇的作为什么（Als-was）和相遇的如何（Wie）”^④的独特意义领会。在“世界”之中，与现实感性生存同等重要的是心灵的意义把握，这也是为何海德格尔会断言“石头是无世界的，动物是缺乏世界的”^⑤。而当彼得斯呼吁“意义的安息”之时，已经与海德格尔擦肩而过。然而，在庄子的技术哲学之中，技术的最终目的是实现对于“道”的领会。^⑥因此，相比于彼得斯，庄子眼中的技术世界反而更加贴适于海德格尔所言的“世界”，也更堪称一个媒介的世界。

在庄子的文本之中，最能体现其关于“技”与“道”的思考则是《庄子·养生主》之中庖丁解牛的寓言：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。”庖丁之所以能够如此游刃有余，正在于其对于解牛之“道”的精通——“文惠君曰：‘嘻，善哉！技盖至此乎？’庖丁释刀对曰：‘臣之所好者，道也，进乎技矣。’”在通行的解释之中，“牛”即为“大物”，此即寓指世间万物存在，因此“庖丁解牛”实为一则关乎技术与世界的隐喻。而解牛的核心正在于“以技入道”，庖丁的技艺不仅是对牛的分割，更是在技艺的运用中把握对象物（牛）之存在法则而通达“道”，由此消解了物我之间的界限，这便是“齐物”的体现。^⑦

若以媒介的视域予以观照，庖丁刀下其实也是一个间性生成的媒介世界。解牛的过程是庖丁不断以刀为媒介“进入”牛的过程，即“彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间”。^⑧此处的“间”，

① 彭富春：《什么是物的意义？——庄子、海德格尔与我们的对话》，《哲学研究》2002年第3期。

② 克莱默尔编著：《传媒、计算机、实在性》，孙和平译，中国社会科学出版社，2008年，第75页。

③ 要欣委、李明伟：《理解泛媒介：基于三个层次媒介观的比较研究》，《未来传播》2022年第6期。

④ 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，商务印书馆，2016年，第107页。

⑤ 海德格尔：《形而上学的基本概念：世界—有限性—孤独性》，赵卫国译，商务印书馆，2017年，第272页。

⑥ 张培富、王淑萍：《试论庄子的“道”与技术观》，《齐鲁学刊》2004年第4期。

⑦ 蔡林波：《以道解物：庄子“庖丁解牛”思想辨正》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2021年第1期。

⑧ 柯小刚：《间性与整全：〈庄子〉现象学解读的一个尝试》，《中国现象学与哲学评论》2023年第2期。

正是牛这一存在者内部间性的体现。正如德勒兹所言，任何实体都是间性的存在，是由不同元素按照特征逻辑进行“装配”后的整全，因此在实体的内部本身便内蕴着间性，界域之下潜藏着解域的潜能。^①对于作为整体的牛而言，其“节”与“间”便是其内在元素“怎样”装配的“间性”，这正是牛的存在之“道”。因此，庖丁的操刀其实是对于牛之内部间性亦即“道”的解蔽。于是，原本作为纯粹用具的刀化作了生成世界的媒介。因为在刀的显现之中，原本作为牛内部间性的“道”对庖丁这个外在的“他者”具有了敞开性，所以“道”便不仅仅在于牛自身，而是成为庖丁借以观照自身存在的参照，借由刀之媒介与其交道存在者（牛）所建立的外部间性，变成了庖丁与牛的“共在”之“道”。而牛之“道”体现于其在现实当下不断展开的存在之中，因此刀作为媒介令“道”显现，也意味着庖丁作为媒介上手者对于媒介所指对象更加“切近”（Nähe）的体验^②，这便体现为其对于所解之牛“手之所触，肩之所倚”的感性化体悟。因此，借用庖丁解牛的寓言，我们便能够看到：物质媒介的媒介性其实即间性的生成，当某个事物能够解蔽另一存在者的存在之“道”，并使得此在能够介入其存在之中与其共在，那么该事物便成为媒介。

但物质媒介不仅只是对“道”的解蔽，它还促使人们去依照“道”来生成自身的存在。庖丁对牛的认识主要经历了三个阶段：最初“无非牛者”，随后“未尝见全牛”，最终“以神遇不以目视”（《庄子·养生主》）。技艺大成的庖丁以“得道”的方式操刀（存在），正是通过“神会”而非体悟。这不仅只是具身性的物之上手，更意味着此在所面对的对象存在者的存在之“道”被此在把握为一个心灵的意义对象。此时媒介所解蔽的“道”其实如同海德格尔的“道路”隐喻一般，不仅显现于庖丁当下的存在，更是引导着其未来时间的“临在”，使其不自觉地“依道行之”。这正是一股意蕴的涌现，即庖丁此在心灵中对于“道”的先行意义领会不断指引着庖丁如何调试自身的操刀（存在）方式，从而塑造与作为对象存在者的牛“怎样”相遇。并且，庖丁解牛的最终结果是要阐扬“养生之道”，此处的“养生”其实意味着以“合道”的方式对自身的存在进行照料，这亦是欲以“道”为尺度来对自我再生产。^③因此如陈少明所言，庖丁解牛看似血腥，实则内蕴生命潜能，庖丁正是通过“生物”之解离参悟“生命”之整全，从而领会养生之道。^④正是庖丁之刀作为媒介，使得牛从“死”到“生”。因为被解之牛实际上已经是一具“死物”或者说为人所摆布的“用具”，但庖丁对牛之道的解蔽却使得其由“物”而生成一个意蕴着“道”的“世界”，譬如庖丁所领会的“合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会”，便是作为生命而非用具的“牛”所存在的那个自然世界的“道”。因而，牛虽死，但是其内蕴的“道”却获得了“新生”：在庖刀的媒介性运作之中，存在的敞开不仅是“牛”，庖丁自身的存在也由于牛之“道”的介入而敞开并使其领会了一种新的存在，于是庖丁的此在之“我”便走向了媒介所内显的“道”之“吾”，物我在“道”的媒介化汇通之中走向了“齐物”。这正是一场媒介所带来的存在之物化，也显现了更深层的媒介性：媒介对于“道”的解蔽构成了此在生存世界的“意蕴”，从而促使此在于对媒介所解蔽的“道”之领会中去“循道而为”，即依照媒介所解蔽事物的存在尺度、存在法则或者说“道”，来谋划、决断自身的未来临在。

（二）心游的逍遥：象征媒介的以言征道

正如李泽厚所说，人类对世界的理解起源于工具的制造^⑤，各种用具所扮演的物质媒介其实是人类对于世界最原初领会的中介物。但在实践中，物质媒介却具有天然的局限性。因为物质媒介背后的

① 蔡熙：《德勒兹思想与间性诗学》，《中南大学学报（社会科学版）》2024年第1期。

② 蒋红雨：《表象之思与切近之思——海德格尔物的分析思想》，《哲学研究》2015年第7期。

③ 杨国荣：《道与生命存在——〈庄子·养生主〉发微》，《现代哲学》2021年第1期。

④ 陈少明：《“庖丁解牛”申论》，《哲学研究》2016年第11期。

⑤ 程志华：《人类如何可能——李泽厚的历史本体论建构》，《文史哲》2020年第2期。

各种用具往往只能在具体时空场景之中发挥功能，这便使得这种“物我之齐”更多是依赖个人化的具身体感，譬如令游刃有余的庖丁去挥舞匠人的斧斤，那么其对“道”的领会便无用武之地。与其说物质媒介得以“齐物”，毋宁说其只能“齐一物”，这终究只能是一隅之“齐”，而非“万物一体”的整体之“齐”。因此，相比于通过各种用具“以物齐物”，更加重要的是“以心齐物”，而其实现手段正是“名与言”。所谓“名”指的是人对万物的命名，“言”则指命名之后的言说，它们其实代指一切进行交流、沟通的行为实践。^①可以说，“名与言”正是庄子对传播实践获得的概括，一切象征媒介，诸如言说、书籍、报纸、广播、计算机，都属于“名与言”的范畴。

庄子主张“物谓之而然”。“谓之”即命名，在言说出现以前，世界万物都是一个浑然未化的整体，人则经由名、言的中介对万物进行区分使其有可辨之“然”，从而被囊括到一个统一的象征意义世界之中，所谓“自其同者视之，万物皆一也”（《庄子·德充符》）。并且，也正是言使得互殊的万物能够实现超越物相齐通，因为“以道观之，物无分别”，此处的“道观”其实正是人之存在通过对可见之“物”的“言”来解蔽其普遍性的“道”，即“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一”（《庄子·齐物论》）。^②但这种通达“道”的“言”非一般之言，而是卮言、寓言与重言。所谓卮言即不寻常之言，其言说乃是要超越日常感性可见存在者之“物”，而发现“物”背后的存在之“道”。而寓言则意味着通过虚构场景（空间）的故事进行道说，重言则是通过复述前人（时间）之言进行道说。^③从传播的角度来看，卮言、寓言、重言体现的其实是“言”具有超越现实世界场景而进行精神性创制的效能，而这正是象征媒介的独特媒介性所在：相比于物质媒介而言，象征媒介对于存在者之存在的解蔽往往能够超越空间与空间的界域，与物质媒介仅能生成于具体外部时空相比，象征媒介之言却能够生成一个具有内在时空的意义世界，从而使得“道”的显现更加澄明。

但就如同庖者亦分“良庖”与“族庖”，并非一切象征媒介都能够直接成为“道”的言说。然而，象征媒介却能够使人在意义世界的存在历事之中实现“心游”，从而走向寻“道”之路。在庄子看来，大道其实往往不言，而是开显于心境的意会之中，正所谓“得意”而“忘言”。^④而在构造心境方面，象征媒介无疑具有不可估量的力量，因为象征媒介本身便是一类通过界面信息与意义内容塑造人精神世界的技术物。^⑤对于“道”的领会，庄子主张“以言意道”。“意”是此在对“道”的领会，“言”乃对“道”的媒介化显现，“境界”则为“言”的时空建构。以此来看，界面其实具有双重维度。从技术角度看，作为信息窗口的界面其实即“言”的“构境”，但从存在论观之，界面亦即“道”之世界的开显，人对界面的沉浸正是“得意忘境”，即“和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也……忘年忘义，振于无竟，故寓诸无竟”（《庄子·齐物论》）。在某种程度上，这正是庄子所言“逍遥游”的实现。刘小枫指出，《逍遥游》所谓鲲鹏变换“怒”而飞，其实是庄子对于“心”之“怒”的隐喻，小大之化实乃心之化，“逍遥”的宗旨正在于心的无限敞开之中超越存在的有限性。^⑥但在现实之中，个体之心的想象力却往往是极其有限的，然而当其连接于界面的无尽意义时空之时，心却有了无穷变幻的潜能。但这种忘不仅是境之忘，更是我之忘，因为当个体卷入界面时，便令其意义时空占据了自身的精神时空。从间性的角度看，这正意味着个体此在能够走出自我存在的有限性而去体会更为广阔多样的他者存在，并且个体越是“得意忘境”，这种存在的体会越深刻。譬如书籍、电影或是电子游戏等象征媒介，其意义越是丰富且打动人心，越是能够令界面此端的用户“忘我”

① 杨国荣：《〈庄子〉哲学中的名与言》，《中国社会科学》2006年第4期。

② 程乐松：《物化与葆光——〈齐物论〉中所见的两种自我形态》，《中国哲学史》2020年第3期。

③ 邓晓芒：《论庄子的修辞哲学——从庄子的“三言”说开去》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2021年第2期。

④ 支运波：《意境范畴的庄子“无竟”之源》，《宁夏社会科学》2017年第3期。

⑤ 胡翼青、姚文苑：《重新理解媒介：论界面、内容、物质的三位一体》，《新闻与写作》2022年第8期。

⑥ 刘小枫：《何谓“怒而飞”》，《海南大学学报（人文社会科学版）》2020年第3期。

地代入媒介的言说视角，与界面所“言”的他者世界共鸣通感，并使得媒介所欲解蔽的他者之存在更加澄明地为用户们所领会。这正类似于庄子所谓的“虚己”以“游世”^①，即此在之“我”丧于界面之“吾”，并在界面的无限意义时空之中遍历无限的万物从而“以心齐物”。而这也是象征媒介更有深度的媒介性：在象征媒介之中，此在被媒介界面邀约进入其广阔的意义时空之中无限敞开心灵世界，从而令此在能够超越自身存在的有限性而得以领会与体验无限他者的存在，这便使得此在免于落入绝对同一性的先在规定中，并由此具备了存在方式无限生成的逍遥自由。

四、秩序的齐通：从居间媒介到后勤媒介

（一）道通为一：媒介交往与秩序齐通

在对于媒介理解的理论掘进之中，与对“媒介性”之谈论相伴而生的则是对于媒介之“外观”以及“背景”的讨论。媒介的独特性正是体现在，其既能够成为不同存在者之间发生存在关涉、关系连接的居间者，同样也能够成为构造人之存在整体尺度的后勤者。^② 媒介扮演的角色在具体场合固然互斥，在整体尺度上却能够相互转化，麦克卢汉使用其“提升—过时—再现—逆转”的媒介四元律来对此展开思考。^③ 但问题在于，麦克卢汉主要着眼于人与技术的交互，可任何媒介都无法脱离社会关系单独存在，比之单纯的技术使用，媒介之居间与后勤转化的背后其实是社会整体秩序的生成。相比之下，庄子的哲学却能够给出一种从秩序视野思考媒介角色的启迪。与老子侧重纵向地强调“道”是万物生成的本源相比，庄子则横向地看到，“道”也是使万物达到统一的内在法则，正是在“道”的共同生成之中世界具有了“序”。^④ 那么，又何以生成“道之序”？正是言说与交往的力量。

在庄子看来，比“齐物”更加重要的是“齐论”。“物”是居于世界之中的诸存在者，“论”则是人之此在对“物”所衍生的各种价值、学说、观念，但此在之心却总是受制于文化、立场、视野等因素束缚而成为所谓的“成心”或是“有蓬之心”。因此，与“齐物我”相比，更加重要的是“齐他我”，这意味着欲齐之对象已经不再是“天地万物”这种静待此在去把握领会的“物”，而是能思能为、与自身共在于世间的他“人”或者说“他心”。^⑤ 而言说正是人与人之间交往的重要媒介手段。但真正的人心通达却不在于巧言，而应“传其常情，无传其溢言，则几乎全”（《庄子·人间世》）。此之“情”指的是人之存在的实情，所指向的正是人之存在的“道”。唯有在言其实之中，合“道”的交往方可达成，庄子便称之为“和”或者“德”，理想的交往境界正是“非君臣也，德友而已矣”（《庄子·德充符》）。^⑥ 因此，在处理真与善的问题上，庄子眼中的“德”之善其实是出于“道”之“真”，但“真”又不仅仅只是一套相符性的描述，而是对各自生活世界之存在的“因是”领会，因而这种“德”具有了超越诸物论先在是非立场的齐通力量。^⑦ 进而在交往之中，个体对“道”的领会逐渐齐通为了集体对“道”的共识，“道”便不仅是个体存在的指引，还成为集体存在的展开尺度，“道”便就此走向了秩序的生成。

但正如前文所述，“道”必须借由媒介来解蔽，交往其实总是发生于媒介之中（当然，能够承担

① 颜世安：《论庄子的游世思想》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学版）》1999年第2期。

② 姚文苑、胡翼青：《“外观”抑或“背景”：再谈麦克卢汉的“冷热媒介论”——媒介环境学经典理论重访之一》，《新闻记者》2023年第2期。

③ 戴宇辰：《“在媒介之世存有”：麦克卢汉与技术现象学》，《新闻与传播研究》2018年第10期。

④ 王玉彬：《从“生成”到“齐通”——庄子对老子之道物关系的理论转换及其哲学关切》，《中国哲学史》2014年第1期。

⑤ 陈少明：《自我、他人与世界——庄子〈齐物论〉主题的再解读》，《学术月刊》2002年第1期。

⑥ 杨国荣：《世间之“在”——〈庄子·人间世〉的主题及其内蕴》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2021年第1期。

⑦ 王玉彬：《作为“因是”的齐物——以〈齐物论〉之“是”为中心的阐释》，《哲学研究》2024年第2期。

普遍交往角色的主要是象征媒介)。因此,对个体而言,媒介意味着于“道”解蔽之中邀约其进入媒介意蕴的世界之中实现此在的物化,那么当这一媒介上手于他人之时,同样意味着他人也一同被邀约进入该媒介所“道说”的世界之中,个体对“道”的领会便传播为一种集体领会。并且,这还进而使得置身媒介中的多元此在相互领会着与自身同在于这个媒介世界之中他人的媒介之在,于是一种普遍化的交往间性就此开启。如新闻便是最为典型的集体邀约之媒介,个体读者在新闻中体验的不仅是新闻所显现的世界之存在,还是在新闻中与自身一同体验新闻的无数个他人读者如何与自身一同于新闻世界之中存在。^①于是就如同庄子所言的“道通为一”一般,在媒介交往之中,每个此在所领会的“独在之道”化通为了一场集体间性的“共在之道”。于是在此刻,居间媒介便成为后勤媒介,个体的媒介之“道”成为集体的媒介之“序”。

随着媒介交往的扩大,“道”的齐通也就随之扩展,乃至最终成为存在的先验架构,这背后正是传播与媒介对于“道”之持存的力量。在弗卢塞尔看来,传播是以信息织就“负熵”,即人类面对自然界“一切自然存在终将走向死亡、有序归为无序”的熵增规律之时,通过信息传播构序一个超脱于自然之上的精神负熵,将易逝的形而下世界化作不朽的形而上世界,因此就必须将信息尽可能地扩散,更广泛地铭刻入媒介,“从而在某种意义上使我们不朽”。^②以此来看,媒介的交往齐通正是使得“道”得以持存的手段,在其之中,“道”从个体的场景性领悟,亦即人脑第一持存、第二持存中会随着时间的推移而模糊、淡忘、消亡的即时性体验,逐渐升格为铭刻于媒介第三持存中超越时空的“道”。^③而“道”本身亦指引存在决断自身、谋划自身未来临在的“道路”。于是在此刻人与媒介的地位便发生了逆转,人在媒介之中与世界交道并创制社会秩序,而社会秩序却也反过来持存于媒介之中并对人自身进行再生产。在庄子看来,这即以六经为代表的“言”因为符合“道”而化作了累世传承的“经”,于是升格为“古之道术”并成为今世之万论的“立法者”。^④于是乎,在后勤媒介的秩序持存之中,“道”对于个体存在的意蕴与指引成为一场集体的“吾丧我”,即媒介所显现的“道”成为每个人心灵的先验世界并生成先验人格,譬如各种语言与文化便是每个人与他人交往的先验背景。用斯蒂格勒的话说,这正是一种“集体的个体化”,即个体借助媒介的持存将集体共有的文化记忆、历史经验融入自我人格与身份认同的形成之中,从而实现自我与集体共同生成。^⑤

(二) 浑沌之死:媒介名相与秩序暴力

当媒介升格为“序”的载体之时,“道”却也会因此而化作“名相”并衍生出秩序的暴力。在庄子看来,“名”即命名、编码、分类、赋义,“相”即物相、物形、物用,名相即意味着人对万物进行的概念命名与物质赋形的固化、体制化之秩序。章太炎在《齐物论释》中指出,齐物论的运思正是“以分析名相始,以排遣名相终”,名相的生成实乃秩序对“道”的背离。^⑥《老子》首章有言:“道可道,非常道。”对此,赵汀阳指出,“可道”不仅是可被言说,更是可因循、可操作之道,它意味着从生活世界流动变化的存在上抽离出一套可重复、自动化的程序、机制。^⑦秩序的名相化其实意味着“常道”变得“可道”,它将原本建立在生活世界共在与生存境遇互通之上的间性秩序程序化,

① 胡翼青、郭静:《专业新闻媒体的边界悖论:基于媒介本体论的视角》,《西北师大学报(社会科学版)》2022年第4期。

② Vilém Flusser, *Communicology: Mutations in Human Relations?* Trans. Rodrigo Maltez Novaes, Stanford, California: Stanford University Press, 2022, p. 12.

③ 贝尔纳·斯蒂格勒:《技术与时间2.迷失方向》,赵和平、印螺译,译林出版社,2010年,第6页。

④ 方勇译注:《庄子》,中华书局,2010年,第243页。

⑤ 贝尔纳·斯蒂格勒:《技术与时间1.爱比米修斯的过失》,裴程译,译林出版社,2012年,第252页。

⑥ 李智福:《章太炎〈齐物论释〉之经典解释学一释义学初探》,《杭州师范大学学报(社会科学版)》2021年第2期。

⑦ 赵汀阳:《道的可能解法与合理解法》,《江海学刊》2011年第1期。

使其在媒介的持存之中成为一套外在于人的感性生命活动的抽象“装置”(Apparatus)操作^①，而作为公共秩序持存的媒介也便在此刻成为秩序暴力布展的权柄。

《庄子·应帝王》曰：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”对此陈赟指出，中央之帝浑沌代表着原初的生存世界，南海之帝儵与北海之帝忽则象征着名相秩序的构建，儵与忽凿开浑沌的七窍导致其死亡，正意味着名相对存在之本有的破坏。^②“浑沌之死”所体现的正是一种媒介的辩证法。从存在论的角度看，媒介并非人的上手工具，亦非人之形躯的延伸，而是如同斯蒂格勒所说的对人之存在进行增补的外在化代具，因为人的本有正是一场空无，必须经由各种用具物、象征物等媒介的介入进行塑形从而与外在世界往来。^③庄子的“齐物”思想正是从正面角度看到了人的这种空无，空意味着自由、意味着无限敞开的可能，因此作为原初之无的个体能够在媒介的增补之中无限物化，无限地生成任意媒介之“吾”，以至于实现与外部世界无分的“齐物”，这正是道家所推崇的“有无相生”的辩证法。而在“浑沌之死”的寓言中，儵、忽二帝所言承担起“视听食息”功能的“七窍”正是沟通个体与外部世界的媒介，因而可将浑沌开凿七窍视作一个令原本浑沌（空无）的生命进行媒介化的隐喻。

以庄子的观点来看，生命的媒介化增补所带来的应是一种居间的自由。齐物的理想境界表现为“与天地独往来”，当人将“天地”视作一个与自身相对的“往来”对象之时，已经预设了自身并不同纯粹自然物一般从属于“天地”，因而“齐物”的逍遥实质是在保持自身主体性的情景之下，有限度地敞开自身迎拥万物而又不为万物所吞噬同化。相比于对诸事物“化而入之”，更难能可贵的是能够“抽身而出”，唯有如此方能够“物物而不物于物”（《庄子·山木》），从而走向存在的无限生成。^④在此意义上，媒介之居间性最大的意义其实是赋予此在生成某种新的存在之同时，也持有着弃让、抽离这种生成的自由，此时的个体便犹如一个“无器官的身体”般的游牧生命，也是与一切他性存在者具有潜在装配间性的存在^⑤，这种生命状态没有先在的本质，而仅仅是有待生成的浑沌之“无”。这种生命状态在海德格尔看来正是老子所言的“知其白，守其黑”以及庄子眼中的“无用之用”，即能为而不为、能在而不在，以此守护生命原初的本有之敞开性^⑥；阿甘本则称其为“潜能”(potentiality)，并将其视作生命最为珍贵的赤贫之力^⑦。然而，于浑沌而言，其却并未因“七窍”开凿而自由，反而因之而死。这是因为其生命的媒介化并不是发自性命之本的自我选择，而更多的是来

① 在阿甘本看来，“装置”是一种“系统发生作用的用具群”，同时也是一种“生产（伪）主体化的机器”。装置（Apparatus）的本质是对“活生生的存在”进行捕获与订造的工具，装置化就意味着人的存在主体性与周围环境分离状态并物化为装置运作处理的客体，当存在落入装置之中便意味着原本并无先验本质而能够自由生成的生命潜能必须服从装置中的先验程序规定，装置化的生命由此走向一种存在论意义上的抽象化。弗卢塞尔则在承袭阿甘本的基础之上提出了自身的“媒介装置”批判。在弗卢塞尔看来，媒介是生产意义并作为人类交往中介的事物与机制，而媒介装置则是现代社会机器化、自动化的媒介形态，在媒介装置之中原本属于人的意义生产与交往逐渐让渡于机器程序，这也使得原本属人的意义与交往世界逐渐为装置所吞噬。参见 Giorgio Agamben, *What Is an Apparatus? and Other Essays*, David Kishik and Stefan Pedatella trans., Stanford, California: Stanford University Press, 2009, p. 12; Vilém Flusser, *Towards a Philosophy of Photography*, Trans. Martin Chalmers, London: Reaktion Books, 2011, p. 21.

② 陈赟：《秩序与浑沌的居间性平衡：论庄子的秩序形上学》，《孔学堂》2023年第1期。

③ 贝尔纳·斯蒂格勒：《技术与时间2. 迷失方向》，赵和平、印螺译，译林出版社，2010年，第86页。

④ 陈赟：《“居间体验”与人的自由》，《人文杂志》2020年第7期。

⑤ 李震、钟芝红：《无器官身体：论德勒兹身体美学的生成》，《文艺争鸣》2019年第4期。

⑥ 马丁·海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，商务印书馆，2014年，第145页。

⑦ 吉奥乔·阿甘本：《潜能》，王立秋等译，漓江出版社，2014年，第299—301页。

自儻、忽二帝对外在他者所缔结的媒介秩序之促逼。对于儻、忽二帝而言，这似乎是出于“善”而邀约浑沌进入以“七窍”所开凿的媒介秩序之中，但于浑沌而言这却是在贬低与解构了其性命之本（无）的基础之上，以媒介之名相强加给其“有”。因此正如汪晖所说，此即名相将抽象的先在同一性法则强加给殊异的个体，将不平等以平等的名义合法化。^①在媒介名相之中，“道”的秩序从原本的引导性走向了支配性，媒介的交往互通逐渐工具化为了程序操作，从而使得权力以“道”为名对生命进行暴力性的干预。

因而从浑沌之死的隐喻之中可以看到，当媒介由居间者走向秩序后勤之时，媒介本有的自由生成将逐渐演变为一场席卷、吞噬。因为特定交往与秩序世界总是在一定媒介之中展开，但媒介却对社会存在具有某种反噬性：起初媒介只是一个维系着人与人的关系并服从于其所连接“两极”之意志的中介物，但随着交往的扩大，媒介却会在不断成熟完备之中生成一个以自身运作规则为尺度的“缔合环境”，从而逐渐冲破一切社会实践的界域并为万物进行编码和秩序化。^②在这个秩序系统之中，人与人的关系便会逐渐依照媒介程序的尺度来展开，从而将自身的自然本性并入秩序系统的程序之中被抽象化。如在庄子看来，“礼”便是这样一套秩序装置。本来礼作为交往媒介是为了维系作为存在之“常道”的“德”，然而在礼化作名相的过程之中却使得礼的程序性变得至高无上，以至于在“礼崩乐坏”中造成对“德”的戕害。^③而在现代社会，马克思将货币视作僭越了两极的“异己媒介”（fremden Mittler）。货币本然也仅仅是维系交往秩序的中介手段，但最终却“物象化”为了当今社会一切存在与交往的目的与尺度。^④名相秩序普遍化的最终结果，便是“非人之人”逐渐沦亡。在庄子看来，“非人之人”意味着被常规秩序限制而能够自由地探索自己存在的人，这其实意味着齐物论式的生命之自由敞开。^⑤然而，在后勤媒介的名相秩序中，本是敞开的生命却逐渐成为被订造的个体，名相以某种先在“同一性抽象”的存在规定性指引、组织乃至操纵个体将名相秩序视作“自然而然”并去谋划、处置自身存在，这便无形之中悍然斩断了此在与万物的潜在间性，使得生命的本然之“无”在强制的“有”亦即“有用之用”中走向潜能的穷竭，整全的生命便在名相秩序中支离破碎，这正是庄子所谓“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣”（《庄子·骈拇》），以至于在“物于物”中“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎”（《庄子·齐物论》）。

① 汪晖：《再问“什么的平等”？（下）——齐物平等与“跨体系社会”》，《文化纵横》2011年第6期。

② 孙玮：《破域：数字时代的媒介论》，《中国社会科学》2024年第6期。

③ 梅珍生：《论礼乐制度的社会性与客观性——以庄子礼学观为中心》，《江汉论坛》2005年第9期。

④ 马克思如此写道：“人使这种中介活动（vermittelnde Tätigkeit）本身外化（entäussert），他在这里只能作为丧失了自身的人、失去人性的人（entmenschter Mensch）而活动；事物的相互联系本身（Beziehung selbst der Sachen）、人用事物进行的活动变成某种在人之外的、在人之上的本质所进行的活动。由于这种异己的媒介（fremden Mittler）——并非人本身是人的媒介，——人把自己的愿望、活动以及同他人的关系看作是一种不依赖于他和他人的力量。这样，他的奴隶地位（Sklaverei）就达到极端。因为媒介是支配它借以把我间接表现出来的那个东西的真正的权力，所以，很清楚，这个媒介就成为真正的上帝（wirklichen Gott）。”（括号内的单词系笔者根据原文添加，引文参见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第19页。）在马克思看来，作为媒介的货币所带来的正是人之存在的“物象化”（Versachlichung），即人本是社会关系的总和，社会由人的关系交织而成，但当货币作为交往的媒介物普遍渗透社会之时，“人与人”的关系规定便逐渐变成货币媒介“物与物”的关系规定，并进而抽象成为“物于物”的“特征”规定。而在广松涉看来，这种物象化的过程实则正是存在的形式被“媒介性”地规定。在本文看来，庄子所言的“名相”与马克思、广松涉所言的“物象”实际上颇有相通之处，它们都不约而同地思考着作为存在的人类现实生存活动以某种物象（例如古时的礼，今时的货币）存在者的形式为尺度而展开，而物也因此升格于实在的生命存在之上并不断地驱使人追逐物欲以至于为物所困，这在庄子哲学看来即为“物累”，在马克思哲学看来则为“物役”。参见张一兵：《回到马克思（第二卷）——社会场境论中的市民社会与劳动异化批判》上册，江苏人民出版社，2024年，第90页；广松涉：《物象化的构图》，彭曦、庄倩译，南京大学出版社，2002年，第95页。

⑤ 陈贇：《“非人之人”与庄子的政治批判——以〈应帝王〉首章为中心》，《江西社会科学》2013年第9期。

五、数码物化与数字名相：数字天下的秩序与背反

庄子哲学视域的媒介存在论揭示了媒介之间性生成与秩序齐通的双重力量，而在数字时代，这种力量更加深刻地影响着人类社会。人类便由此步入了一个数字交往时代，人与各种非人行动者走向一场普遍的连接之中。^① 数字媒介的破域潜能打破了传统实体世界中物与物之间的固定边界，每个数字个体能够在媒介的无限连接之中与他物不断“装配”而无限地生成、流变、重组一种新的存在方式，并且诸如智能机器人等非人行动者也获得了类似生命的属性，因此人们面临的是人与物的无限间性生成所带来的普遍化数字交往。^② 这恍若一个庄子眼中的“齐物论”世界。而诚如彼得斯所言，传播、媒介与交往总是与秩序的问题相关^③，因而普遍化的数字交往也带来了一种新型的数字秩序实践。

在数字交往世界的秩序之中，传统人类社会中的稳固“共同体”在数字媒介中面临边界解域。每个数字个体被普遍连接于一个整体的数字世界，而这个整体又不断分化为时刻处于生成与解构中的局部流动性秩序。因此，数字交往世界是秩序与无序交织的，传统上以国家、民族、家庭为视角理解秩序的方式显得具有局限性。^④ 这个浑沌的世界其实更加类似于庄子所言的“天下”。在庄子看来，天下是一个混芒而天放、人人之“德”得以“玄同”的浑沌场域，天下之人通过自己的“自然”能力即“德性”，不断建构着自发秩序，即“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”（《庄子·应帝王》）。^⑤ 于庄子而言，天下既是一种理想的政治秩序格局，同时也意味着超越私己之成见而对万物施以关切的思考视角与观念。对此赵汀阳便指出，天下的要义在于建立一个消除了外部性的无外世界，这意味着思考天下秩序的基本不是实体之存在，而是不同存在之间的关系互涉与秩序生成，从而走向一种“共在存在论”（ontology of coexistence）。^⑥ 这种对关系与共在的重视可谓与媒介的间性属性相通，因而固然天下是一个理论模型，但今日这个弥漫着间性的数字媒介世界其实已经具备了某些天下的特质。正如赵汀阳看到的，“新技术的运行方式与‘天下’概念能够达成一致，这两者都试图创造一个无外世界和兼容共享系统”^⑦。普遍连接的数字交往所创造的正是万物齐一的“无外”世界，并且也是一个“事”而非“物”的世界，在其中“生成”（becoming）与“创制”（facio）大于“存在”（Being）^⑧，这也是一种彻底的存在间性，即“间性先于主体，主体是处于生成之中的缘在”^⑨。可以说，数字媒介所创造的，正是一个新的“数字天下”雏形。

庄子曾强调，天下秩序的齐通以统一的“道”为基础。但对于这个“数字天下”而言，构成其“通为一”背后的“道”却是界面背后的数码。数字天下由数字媒介所齐通，而数字媒介则是以数码物为核心的媒介技术系统。数码物的独特性在于其二重性，即一方面是显现于界面之上的各种信息编码，另一方面却又是隐匿于其背后装置之中的代码与程序运作。^⑩ 如同作为事物的本有存在法则的“道”一般，“数码之道”即数字世界诸数字存在的本源法则，代码编程不仅只是为外在的事物赋予

① 杜骏飞：《数字交往论》，江苏人民出版社，2023年，第194页。

② 蓝江：《云秩序、物体间性和虚体——数字空间中的伦理秩序奠基》，《道德与文明》2022年第6期。

③ 约翰·杜海姆·彼得斯：《奇云：媒介即存有》，邓建国译，复旦大学出版社，2020年，绪论第5页。

④ 胡翼青：《我们该如何理解“数字共通”：基于媒介哲学的批判》，《现代出版》2024年第2期。

⑤ 叶树勋：《浑沌的场域及其自发性——庄子天下观的内在构造与特质》，《哲学动态》2022年第4期。

⑥ 赵汀阳：《天下理论的先验逻辑：存在论、伦理学和知识论的三维一体》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》2024年第3期。

⑦ 赵汀阳、任剑涛、许章润等：《“新天下主义”纵论（笔谈）》，《文史哲》2018年第1期。

⑧ 赵汀阳：《动词存在论与创造者视域》，《中国社会科学》2022年第8期。

⑨ 张先广：《间性论作为未来文明的元程序——兼及媒介生态学》，《媒介批评》2023年第2期。

⑩ 许煜：《论数码物的存在》，李婉楠译，上海人民出版社，2019年，第30—31页。

特定的“名”，更是直接使各种数码物依照编程的逻辑于数字世界中存在之“然”。起初只是互联网之中的各种符号的生成，但在物联网时代，编程则不断介入与生成各种实体，而在今日这个数智化的世界，则由各种数码系统编织着现实社会的行动与规则。^①因此，数字交往看似是界面之上各种数字存在万“物”互联、行动往来，但实质却在于数字媒介对万物进行了程序编码，使得一切人与物都能够在底层代码中齐通，这无疑是一场新的“数码物化”。

在庄子看来，“道”不仅是秩序齐通的基础，同时也是指引存在的生成并创造出符合“德性”的生活之尺度。但今日的“数码之道”却难当此“德”之大任。媒介哲学家加洛韦指出，所谓“数码性”的本质在于“离散”与“模拟”，即将整全的存在“离散”为一个个分裂的元素（代码、数据），而后又将这些元素进行重组生成，但这种重组仅仅只是对存在的“模拟”，因为世界的数码化本质上是将世界解离为“数”。^②因此，这个作为数字天下万物齐通的“数码之道”其实并不是庄子意义上的事物存在本然之“道”，而是世界在数字化之中被高度抽象化之后又对现实法则进行的极尽模拟，这意味着数字世界的一切存在都不是直接的“物”，而是显现为“物”的“名”，但作为当今世界之“物”的各种数字化社会实践与社会关系却在事实上不得不依照代码之“名”来组织。^③因此，“数码之道”实则在无形之中固化为了是一套持存数字化生存秩序的名相。但支配这套名相秩序运作的却是由各种算法、大模型、大数据等“装置”（Apparatus）装配而成的自动化媒介系统^④，掌握这些装置的则是以各种互联网公司、运营商、服务商为代表的数字平台，看似公共领域背后的直接治理者其实是各种掌握“超级权力”的私有平台寡头，这也是为何有学者将今天称为“技术封建主义”时代^⑤。因此，数字天下秩序公共性的表面之下实则蕴含着独断权力支配的危险。

《庄子·应帝王》指出，天下秩序的“德治”应为“不可相”并“藏天下于天下”。“相”即天下治理者意志显露于外、强加于天下的施为之相，而“藏天下”却意味着治理者隐匿自身强力意志，充分尊重人民生活世界的性命之情、“自在之然”与其自发自由性建构的各种公共性秩序。^⑥但在数字天下之中，看似人们能够更为自由自发地进行公共交往，却不得不以各种数字平台为中介，平台即数字公共世界事实上的物质持存，这便意味着公共的数字生存与交往不得不服从于所属平台的规则。这不但体现为算法等各种具体平台治理举措的“术”，更体现为平台能够自由制定一套数字秩序的普遍之“道”，但私有的属性却决定了数字天下的治理者们的“道”之立法终究只能成为“门户私计”的私权^⑦，这不仅是政治经济学意义上的利润占有，更是关于如何安置人们数字化生存的生命政治。由于平台规则即“数码之道”，因此每个平台规则的设定其实就预设了一种数字生存的方式。平台对于规则的掌控其实便意味着某个私己单位能够拥有凭自身意志将一套生活方式强加于成千上万个数字个体的支配性力量，譬如外卖平台、网约车平台对于派单规则的设定以及各个社交平台背后的推流机制，其实已经在无形之中如同“天道”般冥冥之中“订造”了成千上万个体的命运，这也是为何越来越多的社会活动与社会组织反而以理解、追求、揣摩这些平台规则为惯习而存在^⑧。

因此，一方面，数字媒介作为居间者，其解码生成之力正不断地冲破原有的各种社会实践的边

① 孙玮：《发现媒介：中国互联网发展与媒介意涵重塑》，《新闻与写作》2024年第4期。

② Alexander R. Galloway, *Laruelle: Against the Digital*, London: University of Minnesota Press, 2014, pp. 68-70.

③ 蓝江：《新唯物主义及其历史局限——从ChatGPT现象来看智能时代的物》，《甘肃社会科学》2023年第4期。

④ Vilém Flusser, *Towards a Philosophy of Photography*, Martin Chalmers trans., London: Reaktion Books, 2011, p. 21.

⑤ 蓝江：《被夺舍的资本主义或封建主义的回归？——瓦鲁法基斯的〈技术封建主义：什么杀死了资本主义？〉的逻辑及其悖谬》，《山东社会科学》2024年第6期。

⑥ 陈赟：《“尧让天下于许由”：政治根本原理的寓言表述——〈庄子·逍遥游〉的内在主题》，《社会科学》2009年第4期。

⑦ 方兴东、严峰：《网络平台“超级权力”的形成与治理》，《人民论坛·学术前沿》2019年第14期。

⑧ 刘金河：《权力流散：平台崛起与社会权力结构变迁》，《探索与争鸣》2022年第2期。

界，不断地将人们的生活世界装配进数字世界之中，从而创造出了一个万物互通有无的共生世界，这正意味着世界的深度媒介化。另一方面却如马修·富勒所言，具有连接与生成能力的媒介往往内蕴着一种“强力意志”，即狂暴地将外部事物强制性吞噬进其装置秩序之中^①，因此这场世界媒介化的进程亦是数字秩序权力扩张的过程。如前文所述，秩序由“道”齐通，因而“秩序”本质上是一种通过集体共识与交往间性而生成的公共产品。但在由数字媒介构序的数字世界之中，秩序的存在之道却不再是从人民的性命之情与生活世界实情所得出的本然法则与集体共识，而是由资本技术寡头与平台支配的数码模拟创制，并且随着生活世界媒介化与数字化的加深，原本人与人之间的自发交往间性越发被媒介外在化（名相化）为装置社会中的自动化程序嵌合，于是作为连接中介的数字媒介最终僭越成为数字生活的主宰者。^②今日的平台不仅只是“运用道”去治理天下的“王者”，更是犹如庄子所言的“真宰”一般成为“支配道”的立法者，媒介理论家布拉顿形象地称这套秩序为“云法”（the nomos of the cloud），这是一种超越了民族国家疆界而以行星为尺度展开的数字权力布展。^③

但对个体而言，平台规则却始终隐匿在界面显现的数字世界之下，因此人们唯有在界面之上无余地揣测背后的平台如何设定规则。因此，个体所面对的数字天下其实是一个无限浑沌的世界，但它并不是庄子所肯定的人与万物共生之原初，而是建立在秩序之上的无序。因为平台在享有规则制定权的同时，还具有对于这种“数码之道”随时、任意更改的支配权，而一次规则的更改所带来的则又是无数个体命运的沉浮^④，这便使得“数码之道”不再具有普遍法则的意义，而是成为媒介装置中“无根基”（Groundless）的模拟游戏^⑤。因而数字世界实际上是一个“天道无常”的世界，这正如《庄子·应帝王》所批判的“是欺德也”。庄子曾经区分了政治的“道术”与“巫术”。“道术”是治理者于“不可相”之中守护原初的“道”之自发本有，而“巫术”的核心却是以过度智性化的方式将世界透明化、规则化、稳定化，从而消除渊默性、不规则性与变化的无常。^⑥而今日各个平台的“治术”看似“无常”，实质却是一套更加诡秘的“数字巫术”。在数字界面之上，人们所面临的是一个由于数码法则的变幻无常而更加充满不确定性的数字生活世界；但在深层次，界面的数码法则无论如何变幻，却都源自背后平台装置编码的必然性支配，甚至由于一切数字化活动都被平台档案化为数据痕迹，平台权力对生命个体的监视管控实则比以往的时代更加严密。^⑦这正是今日数字世界秩序的一个根本性的二律背反所在，即数字界面之上的生成变幻性背后是平台深层次的装置支配性，在其之中，“物”即“非物”，“道”亦“非道”，数字天下实际潜藏着一种自我否定的危险，这何尝不是今时今日的“道术为天下裂”？

（责任编辑：邝彩云）

① 马修·富勒：《媒介生态学：艺术与技术文化中的物质能量》，麦颠译，上海社会科学院出版社，2019年，第364—365页。

② Vilém Flusser, *Into the Universe of Technical Images*, Trans. Nancy Ann Roth, Minneapolis, London: University Of Minnesota Press, 2011, p. 51.

③ Benjamin H. Bratton, *The Stack: On Software and Sovereignty*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2015, p. 24.

④ 孙萍：《平台研究的想象力：概念、生态与公共价值》，《新闻界》2024年第5期。

⑤ Vilém Flusser, *Groundless*, Trans. Rodrigo Maltez Novaes, BRA: Metaflux Publishing, 2017, p. 19.

⑥ 陈赞：《论〈庄子·应帝王〉壶子“四示”的政治哲学意蕴》，《山西大学学报（哲学社会科学版）》2023年第1期。

⑦ 蓝江：《生命档案化、算法治理和流众——数字时代的生命政治》，《探索与争鸣》2020年第9期。