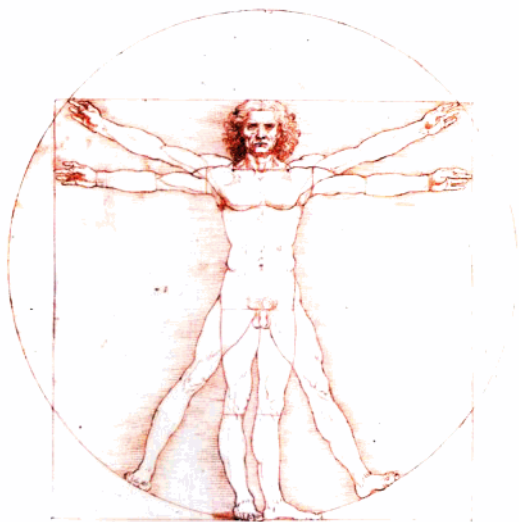




毛 丹 MAODAN

秩序与意义

SELF-SELECTED COLLECTION OF ZHENG QIANG, MAODAN, AND YOUNG SCHOLARS

浙江大学出版社



浙江中青年学者自选集

浙江中青年学者自选集

張浚生題



浙江中青年学者

自选集

金庸题

吾浙才雋
萃文於斯

金甯題

期待浙江学派

张浚生

奉派在香港工作了十三年，有幸参加了我国政府恢复对香港行使主权的伟业之后，今年四月，我回到浙江，受命主持由原浙江大学、杭州大学、浙江农业大学、浙江医科大学四校合并组建新的浙江大学的工作。我以为能重返国内学术圈而兴奋。

甫到杭州，走进我曾经工作过的校园，看到一群群走向教室的莘莘学子，浓浓扑面而来的，是久违了的学术空气。此情此景，不禁让我感触良多。

众所周知，浙江是一个文化大省，人杰地灵，具有悠久的人文社会科学学术传统，历史上出现过不少大家，以下仅举其大者。汉有王充，他的《论衡》一书引用了丰富的科学资料，从多方面对当时占统治地位的谶纬神学进行批驳，发展了朴素唯物论的认识论和自然观。宋有陈亮、叶适，他们以事功之学来抗衡、矫治程朱理学的墨

守成规、不思发展，曾经在宋代的学术史上产生过重要的影响。宋代的另一大学者沈括，他的学术成就是众所周知的，当然更多人是认识他在自然科学中的成就，英国科学家、科学史家李约瑟曾经赞誉他是“中国整部科学史中最卓越的人物”。其实他的学识博大精深，在人文科学的研究方面也有重大贡献。明有王阳明，他提出“致良知”说，倡导“狂者”学风，使理学中的心学一脉取得完成的形态，并形成了一个真正的学派，写下了明代思想史上极其辉煌的一页，其影响及于清和近代，甚至辐射到东亚一带。明末清初有黄宗羲，早在17世纪中叶就创导民本制度，提出“工商皆本”学说，可以说是近代民主主义思想的启蒙者。晚清有龚自珍，他在清王朝进入风雨飘摇之际，呼唤不为“人主”牢笼的豪杰之士，挺身而出改革社会，以“众人之宰，自名曰我”的近代命题，标志了中国近代人文主义思想的开端。鲁迅在中国旧社会的“冠盗”和“奴才”的包围之中，发出“今索诸中国，为精神之战士者安在”的呐喊，他的思想经历了从革命民主主义者转变为马克思主义者的过程，并最终成为一个伟大的思想家和文学家，代表了中华民族新文化的发展方向。其他如近代的蔡元培、章太炎、王国维、茅盾、吴晗、马一浮等人，都是十分杰出的大学者。我发现，历代浙江学者对传统和现实持着很强的批判精神，理论思维方面具有不可拘束的创新欲望和能力。那些大学者往往是开一代风气者。这不能不说是浙江人文传统的特色和优

长。

百年浙大，人文科学传统也是蔚为大观，从求是书院开始，有许多杰出的学者曾在浙大任教或求学，如陈独秀、蒋方震、钱穆、张荫麟、郁达夫、马叙伦、沈尹默、张宗祥、钱基博、汤用彤、马一浮、郑晓沧、马寅初、王季思、夏承焘、常书鸿、丰子恺、夏衍、谭其骧、王蘧常、姜亮夫，等等。他们以其杰出的人伦和学术思想，以及多方面的才干，不仅为浙大奠定了雄厚的人文传统，而且具有全国甚至国际性的影响。浙大文科的优秀传统和强大实力，他们有首创之功。目前浙大人文学科的老中青专家教授，正是继承了他们的血脉。

“江山代有才人出”。改革开放、恢复高考制度以后，浙江涌现出一批学术上卓有成就、在海内外产生一定影响的中青年学者，他们大多集中于浙江，有些又分散在全国各地，在各自的研究领域逐渐成长为学科带头人，已经形成了一个不小的学术群体，并将在跨世纪的文化接力中发挥中坚力量。这是一个十分可喜的现象。为这一批中青年学者出自选集，把他们推向全国、推向世界，既是对他们学术生命的一次检验和考察，也是对浙江学术界的一个促进，从而激励更多的年轻学者急起直追，汇成学术上奔流不息的钱江大潮。

但是，促使我深思的却是一个更大也更重要的问题，这个问题关乎浙江学术界尤其是浙江大学的学术命脉是否得以延续和光大。这就是：如何继承浙江优秀、绵

长的人文传统,推动学术进步,形成当代人文社会科学领域中的浙江学派。今天,我把它提出来,希望与所有浙江中青年学者共勉,也希望他们为此作出扎实而有成效的努力,在不远的将来出现一批大师级的人物,并以此为核心,形成具有全国和国际影响的学派。

新的浙江大学的建立,我们有了国内学科门类最齐全的综合性大学,这为文科和理工科以及其他学科间的交叉和渗透创造了条件。不同学科间的启发、贯通和综合,必将启发灵感,拓宽视野,有利于学者提出具有原创性、前沿性的学术观点,有利于开辟新的研究领域。这是任何前人都具备的优势。

我相信,以浙江大学的人文社会科学研究人员为龙头,加上全国浙江学者的努力,上述历史使命的完成是可以期待的。现在我校出版社所推出的这一套丛书应该是一个好的开端。

面对中青年学者的力作,不揣浅陋,谨缀数语于书前,是为序。

一九九八年十二月
于求是园

目 录

“凡圣合一”典范的世俗个性	
——儒家意义世界的近代转置·····	(1)
晚清士的挽歌·····	(46)
从德先生到德菩萨	
——严复对民主的理念定位·····	(61)
《新青年》的价值重建运动·····	(74)
陈独秀的民主神话及其思想资源·····	(107)
胡适的有限乐观主义·····	(124)
人文精神的根基何在?	
——马丁·路德与人文主义的虚拟对话·····	(150)
理想主义缘何失落	
——知识分子理想的百年改塑与解构·····	(165)
唯理主义的陷阱	
——西方现代化中的意义沦落·····	(189)
直接民主制与乌托邦期望·····	(207)
经济伦理升格的合法性质疑·····	(214)
人文学科与社会科学的分合·····	(220)

乡村组织化与乡村民主	
——浙江萧山市尖山下村观察·····	(235)
丧葬与转型农村的乡土价值资源	
——萧山丧事现象初析·····	(266)
学术自述·····	(287)

凡圣合一典范的世俗个性

——儒家意义世界的近代转置

一、引 论

韦伯的理性化典范与贝克的世俗化论证，试图说明价值从宗教领域向非宗教领域的移动，是西方社会近几个世纪来最有意义的变化。当代许多社会学家都认同这个说法，认为近世来西方社会发展在价值形态上呈现为一个“由圣人凡”的世俗化过程；^①如果切换到现代化的角度说，则价值的世俗化及其与理性的通传是西方现代化的主要系列之一（价值现代化），它与工业化（经济现代化）、都市化（社会现代化）互相支持，密切配合，组成

^① “由圣人凡”，取余英时先生语。（参见《从价值系统看中国文化的现代意义》，《文化：中国与世界》第1辑）

了西方现代化的基本模式特征。^①

这类观念在 80 年代的大陆学术界产生了很大反响。但我个人认为,由于 80 年代大陆关于现代化的社会动员十分强烈,并且充满了浪漫化、情绪化的色彩,不少学人厕身其间,经常不理智地把现代化升格为终极价值标准,而且经常在寻觅现代化速成法的激情驱使下,虚拟出各种阻碍现代化的传统而大加挞伐。突出表现之一,便是有意无意将社会学家对西方近代社会发展及其现代化进程的尝试性描述,转换为对中国传统价值(主要针对儒家典范)的功利性批判,要么步韦伯的后尘,指责非宗教的中国传统价值缺乏对现代化的深度人格推动力;要么,把中国现代化的跌宕归咎于缺乏足够的价值世俗化(合理化)背景,似乎文人再对传统价值发动一场唐·吉珂德式的进攻,就能换来中国现代化的一夜速成。(这类想法甚至得到了许多“新儒家”的认同,后者批评现代化、突出儒家价值对于现代化的纠偏功能,实际上是默认儒家传统天然就是现代化的屏障)

这不啻是在编造一个现代神话。在我看来,神话的背后至少隐藏着两大错误,一是以现代化为惟一的价值尺度,并且忽略西方现代化过程中价值世俗化造成意义沦落的事实。^②二是以西方近代的社会发展为惟一正当的发展模式,并且忽略百年来中国传统价值发生重大变迁的事实,从而忽略了中·西·方·传·统·价·值

① 参见吴莲进, *Folk Religion in Modernizing Society: the Case of Taiwan*; 转引自《台湾社会变迁的经验——一个新兴的工业社会》,巨流图书公司 1985 年第 1 版。

② 参见拙作《唯理主义的陷阱——西方现代化中的意义沦落》,《浙江大学学报》(社会科学版)1992 年第 1 期。这个问题,因为牵扯每个人的道德与审美尺度的差异,不易求同,这里姑且存而不论。此外,上述现代化的神话还存有一个极严重的问题,即忽略了韦伯主义者夸大新教伦理对西方资本主义产生和发展的正效应问题。

在近代的转型可能具有各自不同的命题和意义。就后一个问题言,我个人不仅一般地承认变迁的事实,而且一直有种奇怪的解释:以儒家为楨干的“凡圣合一”的价值系统,作为传统社会典范(paradigm),的确不曾在上个世纪的中国自动培育出西方式的资本主义精神,但它的若干特质——诸如独特的重生意向、非宗教态度、实用理性的尺度以及在凡俗中求成圣的“复性”道路等等,却极易(甚至比基督教典范更容易)与世俗化——合理化方向接轨;在近代中西文化交汇的大背景下,它充当了中国的价值阐释者由圣人凡、接纳西方近代文化、走向合理化的跳板;通过一系列的“误读”转换,人们从凡圣合一的传统典范中,源源不断地获取离异传统的价值资源;从而,凡圣合一的传统范式在近代中国不仅仅造就了一批坚持用传统圣学统御凡俗事物的文化守成主义者,而同时也孳生了另一批变态的凡圣合一者,即以“凡”为圆心、以合理化为尺度的价值世俗主义者。^①在此意义上,应该说中国的传统价值典范在近代有它独特的转型任务和转型过程。(而就许多学人特别关切现代化问题而言,这个独特的转型过程也很可能说明,中国传统价值典范至少不是一成不变阻挠

① 因此,我很认同这样一种说法:中国的文化人既有因袭传统负担、难以转入现代角色一面,还有太容易离弃传统的另一面。在现代化过程中,世界上其他民族没有一个像中国这样轻易地抛弃了那么多的传统。(参见许纪霖《智者的尊严》,学林出版社1991年版)令我特别感兴趣的,则是这种“轻易抛弃”跟传统本身的联系是这样紧密,以致于让人觉得,正是传统参予塑造了它的否定者。

中国现代化的价值符号)^①

这种解释成立与否,当然有待验证。但无论如何,学人至少总该先撇开对中国传统价值典范的个人好恶感,在泛泛议论传统价值的现代意义之前(无论是褒是贬),至少先研究一下两个问题:第一,凡圣合一典范主要讲些什么东西,它的非西方化个性,是否先定了近代中国价值系统变化的不同路径与规程;第

① 本文将着重研究中国传统价值典范与合理化接轨的可能性及其实际操作过程,不打算再延伸讨论中国的价值世俗化与工业化的交互关系。这主要出于两重考虑。第一,它太容易被转换为另一个无历史感的、师心自用的讨论命题,即传统价值典范的现代意义。而这正是我所不愿看到的(参见拙文《传统与现代化:导入歧途的命题》,《文汇报书周报》1990年11月3日)。夸大传统典范对合理化的掣肘,诚然是本文所反对的。但另一方面,不顾及传统价值符号在当代中国已经退场的事实,自说自话地夸张传统典范对中国现代化的意义,不仅荒诞、无操作可能性,而且在本质上又归于以现代化为终极追求。我相信,再过几十年,一旦中国实现了现代化,这类非学术性的讨论将显得极其可笑,毫无生命力可言。那时的人们抑或会倒过来遗憾传统典范未能充分限制现代化,而批评它的世俗化进程过分纵容了现代化。第二,即使本文对前一问题的解释最后存立了,也不等于有权对后一问题作轻浮的推论。我觉得,当年韦伯把新教伦理的研究推广一步去解释资本主义只在西欧兴起的原因,就已经犯了以小说大的错误。在这个问题上,最好能防止像韦伯那样夸大价值世俗化、合理化的经济驱动力。麦克雷教授(D. G. MacRae)说得是:韦伯关于欧亚宗教的诸多论著,是基于基督教新教的观点(周伯群译,《社会思想的冠冕——韦伯》,上海书店1987年12月影印出版)。也许因为这一点,韦伯在论述新教伦理与资本主义经济的关系时,虽然提醒读者注意有限和非排它的立场,但他本人却难以恪守。而韦伯对其他民族宗教的论述,则包含了更多的偏见。他对中国、印度、古代犹太、伊斯兰的一系列研究,旨在表明,没有经过宗教改革的这些古老民族的宗教伦理精神,对于这些民族的资本主义发展起了严重的阻碍作用。在我看来,说“没有经过”改革,与史实有出入;而“严重的阻碍作用”说,则低估了这些古老民族“宗教”的自新能力与复杂性。更值得注意的是,这样的观念还有可能使人在研究特定的民族经济变动问题时,很容易使用单一尺度,把视野框限在过于狭小的领域,从而将复杂问题的解释简单化。在我看来,凡研究各民族的宗教冲动力与该民族的社会经济发展之间的关系者,最好比韦伯更切实地坚持有限和非排它的立场。此外,还有个问题应予以约定:学界曾有近代化、现代化的区分,这大致是为了与近代史、现代史的史学划分相匹配,在西方的研究中则没有实质性意义。为行文方便,本文对近代化、现代化不作严格划分,一概称为现代化。

二,近代中国人究竟有没有转变这个传统典范。

本文先说第一个问题。

二、凡圣合一:非西方化的价值典范

凡圣合一价值典范的原生型态,是由先秦儒家创生的。所谓凡圣合一,主要是相对于西方的神圣与世俗二元化的基督教典范而言。在本文中,主要是指它立足于人的现世生活,采取一元的实用理性尺度,用价值自然性溯求和社会性溯求的路子追求天人、人我、身心合一,追求德与知合一,追求内圣与外王合一,强调在应事治世当中达到成圣的境界。

这里不妨拿基督教典范作背景,先从理论上略为检讨一下凡圣合一典范的特征及其非西方化个性。在我看来,中国由先秦儒家所提供的凡圣合一的典范与西方基督教的凡圣二元化典范,虽然都用价值方式构建意义世界而不仅仅是以知识方式解释现象世界,从而表明中西方人同样都重视生命并试图优化安排生命进程,^①但是,中西方人在价值典范构型时期的生存环

① 张中行老先生体味中国传统的儒、道、佛共有一种“重生”的意向,与西方形成差别。我以为,重生是中西方价值系统的共同特点,不同的地方在于对“生”的内容规定以及对怎么“重”的具体设计上。另外交待一点:基督教的前身——公元前5世纪后在犹太人居住区形成的犹太教及其经典《旧约全书》,严格说是当时东方世界唯一的一神教。本文说到基督教典范,是统称,并不仅指彼得在罗马帝国创立的基督教。但是出于行文方便,本文沿用了多数人习惯的“西方基督教”、中西方之类概念。

境、生命体验都很不一样。^①相应地,这两种典范在各个主要层面与环节上,的确形成实质性的差别。但是,这些差别的意义不在于一个阻塞了近世世俗化、一个开出了近代合理化,而在于它们各自先定了近代价值世俗化的不同规程。^②

(一)自然主义与宗教倾向

最显在的差别,莫过于价值典范构型的自然溯求与宗教溯求的差别。诚如余英时先生所言:中西两类价值典范都以生命意义为核心,并且都着力为有限的生命规定一个外在的、绝对可恃的价值原点。^③但是,前者采取了自然溯求并且进而过度为社会溯求,后者却采取了超自然的宗教溯求。

① 此问题宜留待专文探究。我个人认为,任何价值典范的核心总是生命的终极意义。而终极意义的约定,虽然形式上总是信仰的而非实证的,但往往还跟人对生命与周遭环境的知识性把握有密切关系。当代人,由于科学彻底消除了对个体生命不朽的想象余地,而变得尴尬。人要么得承认个体生命在肉体和精神上终归于虚无的经验知识,从而承认个体的一切现实价值追求都没有终极意义(如萨特存在主义)。要么,只能像蒂利希那样恪守信仰尺度,完全将终极意义看作是情感对象、一种为使现实的正当追求具有意义而采取的人为约定。关于周遭环境的体验、了解,对当代人的影响尚且如此,对典范构型时期的古代人恐怕会更甚。

② 爱德华·希尔斯说得是:每一代人都难以跳出传统的掌心。在价值典范上,传统的延续性可能表现得最深刻。这跟价值典范的发生及其功能有关。我觉得,事情正像雅斯贝尔斯的“轴心时代说”所触及的那样:各个民族在文化构型时期,都会通过先知或思想家(如释迦牟尼、亚伯拉罕与摩西、孔子与老子之类),在人与自然分离的明确基础上,系统地过滤、抽升初民的原始经验以及原始巫术,解答生命的意义,规划相应的规范或教义。这些规范与教义,解释了人与人、人与自然(或社会)、人与超自然(或神圣)之间的关系。所以,它给个人的日常生活赋予了意义,给社会则提供一种可以共同遵循的典范。它一旦被选择而成为社会典范,就会产生与本尼迪克特在文化人类学上提出的文化模式或文化主导精神相仿佛的作用,即不断激励和接纳与其一致的观念、行为,同时不断地删汰和排斥与其冲突的东西(鲁思·本尼迪克特《文化模式》,浙江人民出版社1987年6月版)。

③ 我以为这可能不像余英时先生说的,儒家和基督教一样都规定了外在的绝对的价值源头,表现出价值典范构型上的共同性。在这一点上,差别可能是主要的,即一个奉行自然之道,一个规定超自然的价值源头。前者是非宗教的,后者则是宗教的。

稍析言之。古代希伯莱人的自然生存环境相对不太安定。希伯莱人长期流浪，以畜牧、商业为生。对希伯莱人而言，自然环境明显具有两重性。透过犹太教《旧约全书》的宗教语言，我们可以捕捉到，古代希伯莱人长期迁徙的生活，造成了人是自由的、自然是可征服的经验。希伯莱人感到，人生活在天地间，可以从中摄取衣、食、光、热、水、气，可以在大地上四处迁徙，可以在江河海洋上航行，“海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物”以及地上其他的东西，虽然不是出自人的创造，但它们明显受人“治理”、“管理”。^①人，显然比自然万物来得更主动。因此，自然万物绝对不是凌驾于人之上的。物就是物，它们没有灵性，也不能与人心意相通。另一方面，自然不仅不出自人的创造，而且还是捉摸不定、很靠不住的东西。人不能阻止天灾、疾病，无法移动日月星辰，在治理管理自然上经常有所不能。因此，人并不是最大能的。在希伯莱人看来，人对于自然的有所不能，与人的肉身不能永恒、不能自我控制一样，都说明了人的卑微渺小、受他力控制。最大能的既不是自然，也不是人，而应该是创造出自然与人的终极者。如果说古代希伯莱人与其他民族一样，本能地祈求生命的绝对保障，那么，上述这两重独特的原始经验与猜测，则使希伯莱人不能直观地在自然当中寻找这个绝对保障。自然崇拜、人性自大这两大途径既被阻遏，希伯莱人便倾向在超人间、超自然的领域选择永恒、绝对可靠的价值本源。这个超自然的本源，希伯莱人的先知们把它约定为上帝。在他们手里，希伯莱人的原始经验被抽升为一种宗教象征图式：全智全能的上帝创造了天地、万物、人，并将自然赐给人做生活基地；人虽然优于自然，但人终究是被创造出来的，人不是造物主，也永远不及造物主；因此，人虽

① 《旧约全书·创世纪第一章》。