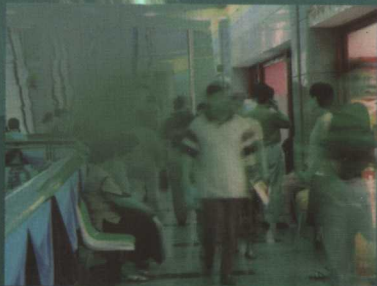




困境中的中国

现代性意识

陈
贇
著



华东师范大学出版社

困境中的中国 现代性意识

陈 贲 著

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

困境中的中国现代性意识/陈赟著. —上海: 华东师范大学出版社, 2004. 12

ISBN 7-5617-4027-1

I. 困... II. 陈... III. 现代化理论—思想评论—中国 IV. D693

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 132045 号

华东师范大学青年学术著作基金资助出版 困境中的中国现代性意识

著 者 陈 赟
责任编辑 李惠明
责任校对 李雯燕
封面设计 高 山
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口

业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893

业务传真 021-62860410 62602316

http: //www.ecnupress.com.cn

社 址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印 刷 者 上海丽娃河印业发展有限公司
开 本 890×1240 32 开
印 张 11.25
字 数 340 千字
版 次 2005 年 6 月第一版
印 次 2005 年 6 月第一次
印 数 3 100
书 号 ISBN 7-5617-4027-1 /C·101
定 价 17.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

导言：现代中国的世界—历史图像、 个人认同与道德书写

现代性(现代化)的总体叙事是中国一百多年来最大的意识形态(“意底牢结”),中国文化的历史性精神在现代中国就是通过它来体验自身的,这似乎已经成为一种文化的宿命。无疑,对存在的历史沉思不能回避这一意识形态。更何况,现代性的自我反思、自我理解的要求,在今日,已经更为迫切。历史地看,中国现代性意识已经为进一步的自我反思与自我理解提供了资源。这是因为,中国的现代性是后发的现代性,它的展开过程始终伴随着一种深深的困境意识。这种困境意识表现为,在肯定现代性的正当性、呼唤现代性的同时,又质疑、诘难甚至反抗现代性,对现代性的质疑、诘难与反抗无疑也是中国现代性意识的重要组成部分。^① 本书希望在这种困境意识中理解中国现代性,从而思考中国现代危机的特性。

问题的关键不是去发明或者遵循某种理论学说作为治疗的药物,而是要理解这个危机自身的特性。这个危机的特性,与“中国的现代性”这个概念联系在一起。在严格的意义上,中国现代性与传统中国到现代中国的转变密切相关,在告别了传统中国之后,中国无疑已经进入到一个崭新的阶段,这个阶段之为它自身的特性,就是中国现代性的真正内涵。因此,中国现代性不是西方现代性的翻版,它不完全是通过

^① 汪晖指出,中国现代思想具有一种“反抗现代性的现代性”的特征,他强调对于现代性的反思与批判是中国现代性的最为重要的特征之一。参见其著《死火重温》,人民文学出版社2000年版,第12—14页。单世联的《反抗现代性——从德国到中国》(广东教育出版社1998年版)、艾凯的《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》(贵州人民出版社1991年版),均向我们表明了中国现代性的这一特征。

市场经济秩序、自由民主社会、个人主义等与西方现代性联系在一起的某些特征来界定自身的。在某种意义上,中国现代性这个概念与现代性自身的危机意识联系在一起,现代性作为现代世界体系中发生的以西方为中心向周边不断扩散的运动,当它达到中国,并在中国现代性意识中敞开自身的时候,对作为存在历史运动的现代性的焦虑,已经成为它的典型特征。这就是说,对现代性危机的意识已经构成了中国现代性的根本特征。而理解中国现代危机的特性,也为对现代性命运的理解提供了一个重要的视角。

中国现代的危机特性可以从三个层面加以理解,这就是与“现代中国”这一观念意识相应的世界—历史图像、个人认同与道德书写,它们以不同的方式指向了现代中国的虚无主义,而后者正是现代精神生活中愈来愈深重的危机。

中国的现代性是通过作为主义话语与世界观特性的科学而确立其合法性的。科学以其“分科之学”的名义给现代中国带来了“现代”的知识分类体系,后者既是确立现代社会分工、知识生产、教育制度的根据,又是平民化社会以及个人独立的基础,然而,科学所带来的合法性是确立在知识的秩序而不是存在的秩序之上的,这就使得“世界观”(世界图像)成为现代的根本特征,它意味着不是“世界”,而是“世界的观看”,特别是“众所同认”(也就是作为“公理”)的世界图像,才是人生在世的总体性依据。通过知识的秩序与人的观看,世界被设置为等待着人去加工,等待着人去赋予其意义的物质性的材料(matter)或事实(fact),科学所体现的文化类型恰恰是把事物设定为物质或事实的程式。这样一来,世界本身就是没有意义的,因此也就是平面的、没有深度的物质积聚或事实的集合。与此相应,人在“世界观”中被设置为意义的授予者,或物质材料的加工者,这就导致了:一方面,把人设定为创造者、生产者成为现代世界观的内在要求;另一方面,劳动(labor)本身在现代则成为价值获取的根本途径。然而,当世界本身成了价值层面上的深渊或容器的时候,现代性与虚无主义的相互遭遇已经内在开启,而人在世界(事物)面前的主体位格的形成又根源于神教(章太炎

语)传统中上帝形象在人身上的移植,这同时也开启了中国现代性与宗教性(神教)人文之间复杂的关联,而现代创造价值在这种关联中有其根源。不仅如此,创造本身还必须通过与现有存在的决裂来达成,所以创造的现代性态度中关联着革命的要求,而革命本身又是“中国式虚无主义”^①展开自身的方式。

既然世界的观看是在社会中历史地形成的,所以,不是世界观,而是社会及其历史观,才是它的真正来源。从逻辑上看,现代世界观所呈现出来的世界经验,无论是国家的集合,还是物质的聚集,都仅仅具有空间性的意义,而在古典的“世界”理解中,“世”对应着时间,“界”则指空间,当汉语用“在世”与“去世”等来表达人的存在的世界性时,受到关注的更多的则是时间,而不是空间。而在现代世界观,“世—界”发生了分离,时间不再是世界的实在本身,而是变成了其存在的属性。这一分离折射的人文信息,在本质上就是介入世界的方式与介入历史的方式之间的分离,这也是世界观与历史观被区分开来的深层根据。历史地看,晚清以来“诸种世界观”的复兴,在19世纪二三十年代面临终结,从“世界观”向“历史观”的转变,成了中国现代性意识演变的轨迹。也正是在历史观中,才真正触及现代性的正当性问题。现代性的正当性莫基于进步—进化的价值观念以及它所衍生的历史主义叙事,这种叙事,正如章太炎所揭示的那样,本质上是“以力代神,以论理代实在”。它把人类活动引入到先进—落后或者文野之辨的逻辑中,一方面它鼓吹征伐—扩张—战争—竞争的现代性态度,另一方面它又通过逻辑的法则替代真实的历史过程,这两点都成为遮蔽存在者自性的方式。而朝向所谓先进文化的过程,与朝向某种逻辑法则构建出来的未来图像,这两种集体性的生存态度相互结合,使得存在的自性无所容身。在这种情况下,虚无主义成为现代性及其进步逻辑与历史主义态度中难以摆脱的梦魇。正如在现代世界观中,世界本身退隐了,而现代

^① 矛盾在《现代青年的迷惘》中第一次写出了这一个语词:“中国式虚无主义。”《申报·自由谈》1933年6月12日。

的历史观也成了放逐历史的方式,因为,历史过程生发出来的历史意识被立足于某种逻辑出发点的历史哲学与历史神学所构筑的历史观替代了。

对于世界的观看,是在社会及其历史中展开的,然而,在现代,社会历史又是一个以政治为中心的过程,或者说,是一个不断被政治化、不断被卷入到政治之中的过程,因此,对于现代历史图像的深入考察,把我们引向了现代政治生活中。政治秩序的本性与政治生活的德性在科学主义所包围的现代,都被纳入到观念的层面来理解,主义话语成为现代政治传统中位居底层的东西,它一方面利用群众运动,另一方面通过服从与信仰的宗教德性,把政治生活引向抽象名词建立起来的语言图像中。这一方面导致了主义话语中启蒙态度与信仰德性的紧张,另一方面又以政治的理念遮蔽了政治存在以及个人的日常政治感觉,于是,政治生活的道路在现代中国不是求助于主义乌托邦,就是转向政治试验的态度,而这两者都内含着无视个人的当下存在及其日常生活的巨大风险,以至于使得政治生活成为脱离了具体的个人而展开的话语政治工程。

在这一工程中,个人以各种不同的方式被符号化。民族—国家的文化想象则是现代最为强大的符号框架,只不过这一符号是通过个人的认同的方式呈现自身的。在从传统的文化中国到现代民族国家的转变中,古典的以“自然的个人”(杜亚泉语)为中心的秩序也相应地转化为以群体为中心的秩序。现代性作为“生产集体性的途径”(杰姆逊语),①它把“集体的能力”②的培育中心化,这就使得认同或同一性

① 杰姆逊在与李泽厚、刘康的对话中,把现代性理解为一种产生集体性的途径。参看王逢迎主编《杰姆逊文集》第1卷《新马克思主义》,中国人民大学出版社2004年版,第359页。

② 路易斯·哈茨在为本杰明·史华兹《寻求富强:严复与西方》所撰写的序言中发挥史华兹的观点说:“严复站在尚未经历近代化变化的中国文化的立场上,一下子就发现并抓住了这些欧洲著作中阐述的‘集体的能力’这一主题。”“‘集体的能力’这一主题体现了欧洲走向近代化的运动”。见史华兹《寻求富强:严复与西方》,叶凤美译,江苏人民出版社1989年版,第1—2页。严复之所以能够一下子就抓住“集体的能力”这一主题,无疑是古代传统中几近阙如然而现实又必不可少的特殊的历史情势给予了他灵感。

(identity)的问题成为必要。现代中国的自我认同问题不是以个人主义为第一原理,相反,它始终围绕着以民族—国家为中心的群体秩序,因此,“国民认同”构成了自我认同的最初形式。由于没有公民(市民)思想传统的支撑,现代中国的“国民认同”一再成为把个人直接纳入国家体系,成为直接把个人交付给国家来使用的方式,由此,民族国家的总体性筹划不可避免地成为侵占个人及其日常生活的方式。而且,通过与其他民族国家的对立而确立起来的民族国家观念,毕竟是外铄性的,而不是内生性的,它意味着文化政治上的未成熟状态,它不可能把个人自由空间的开拓,作为自身的目的;相反,在其民族帝国主义的形式中,在通过国家图腾而把个人卷入到它的逻辑的文化政治过程中,我们看到了对个人自由的威胁。这些都意味着民族国家神话的危机。从“根基论”的民族国家神话到“想象性”、临时性的有限“共同体”的转变,构成了章太炎国家批判的指向。这一批判确立了后来为梁漱溟所重新提起的话题,这就是,中国的民族性格究竟是通过它的文化风格,还是通过民族国家的神话来达成的呢?民族国家的意识危机导致了对认同的重新考虑,以“世界人”、“世界公民”与“人类”这些词语所表达的认同形式,得到了认可,它与临时性的民族国家概念相互妥协,遂生成了“世界主义的国家”的概念,使得自我的国家认同问题被纳入到世界历史的视野中。问题是,这种认同方式虽然摆脱了国家的象征符号对个人的利用,但同时又把具体的个人纳入到抽象的类存在中,具体的个人成了类的主体。

国民认同与类的认同,都是集体认同的不同模式,它们一方面以政治化的方式,一方面以“公理”意识形态的方式,成为侵占个人及其日常生活的主导叙事。在这种情况下,产生了“五四”时期的个人主义话语,于是,自我认同被确立在个性的地基上。由于没有公民传统,也即没有地方性共同体作为国家与个人之间的联系中介,因而,使得在现代中国,社会也成为由国家来推动的一种力量,或者说社会本身成为一种政治的形式,在把地方性机构化为国家的“单位”的过程中,这种情况尤其明显。在这种情况下,现代中国的个性认同与西方不同,总是在个

人与国家社会之间的紧张中确立自己的性格,从而形成了它的高度抵抗精神。公共政治生活的参与与退出,立人与立国之间的复杂关联,理念与现实之间的循环往复,使得个性认同也最终成为为了建立现代民族国家而催生个人的一项工程,而个人概念总是一再地被加以工具性的使用。从更为深远的背景来看,个性认同得以导生的背景是现代“公理”社会,公众意见成为正当性的源泉。在这种情况下,个性的确立总是不可避免地以我你之辨的视角为其特点,这就导致了通过与他者(the Others)之间的差异来确立自我之个性的现象,这一现象,一方面根基于在人与人之间获取相互承认的欲望,另一方面又产生于模仿他人欲望的欲望,这两者都把现代的个性(其表现形式是“我性”)更为深刻地引向了佛教意义上的“依他起性”。这就是说,在独立自由的个性话语中隐含着的其实是对他者的依赖。这里面起主导作用的是现代性的场所逻辑或关系逻辑,具体的个人总是不可避免地沦为关系场所中的某一环节。在这种情况下,个性就不再是个人的自性,它与人的自性之间依然具有深刻的紧张。于是,在现代语境中,人的自性的生成表现为从这种场所逻辑中的解放。可见,无论是哪一种认同形式,集体的,个性的,都将是他向性的,而不是自向性的,都将成为逃离自性与自由的隐喻,这就是当人通过社会及其公理、通过个性的神话来确证自身的现代必然面临着的生存困境。以自尽其心、各正性命为主题的中国传统思想与以生产集体性为目标的现代性意识之间究竟能否与如何协调呢?这已经成为一个必须要加以回答的问题,它指示着摆脱现代性认同的困境的出路。

现代道德叙述所包含着的问题与他向性的认同密切相关。道德生活不再是自向性的,而是社会规范及其纪律(规训)的一种形式,换言之,道德叙述本身成为一种知识的政治。道德不再是个人的内在要求,不是个人生存中自我雕琢自我的那个维度,而是一种秩序方式。道德上的“好人”形象,从古代的以自己的方式成为自身的人,到现代公理所认可的好人的形象转变,意味着在古代作为道德颠覆者的“乡愿”在今日成为道德人格的基本构成因素,而私德与公德的分化本身,就意味

着道德所承担的论证功能的转变。这种转变体现在古代以“仁爱”为中心词语的道德体系在现代则成为以“正义”为中心语词的道德系统，在古代被视为德性（“有得之性”）的颠覆者的惯性（“不得之性”）在今日成了道德生活的形式。所有这些，都意味着现代道德叙述的困境，它不再遭遇到个人的具体的德性，而是把个人纳入到社会运行的惯性法则之中。

从世界—历史图像到个人认同，再到道德书写，我们看到的是一个无以避免的存在历史运动过程，这就是现代中国虚无主义的展开。与尼采、海德格尔、德勒兹等所揭示的欧洲虚无主义不同，现代中国的虚无主义有其自身的特性。这一特性与中国文化自其轴心时代以来形成的“历史民族”的精神特性的退隐有关，与这一精神特性退隐同时存在的，是个人生活与公共生活及其历史理解，一再地被放置在“宗教民族”与“理论民族”（科学与哲学的精神特性所生成的民族特性）所意味着的精神方向上，它拒绝将现代中国的起源与演化过程以历史的方式加以历史化，相反，而是不断地在概念性的空言与独断性的信仰中变成神话。以至于在现代，中国文化的历史性精神，便不得不通过思辨的形而上学与宗教的终极性超越的自身否定运动来经验自身。思辨的形而上学与宗教总是建造关于终极者的文化想象，而理论民族的精神特性又把这种终极性还原为世俗的范畴决定论、无神的宗教性。二者合谋的结果是，存在及其历史成为没有自体的语言图像。这就导致了世界观摆脱世界、历史观放逐历史的现代性状况，与之相应，人的居所不再是“世—界”，而是世界观与历史观。虚无的意识在此呈现为摆脱世界历史的革命意识以及建造语言图像世界的创造意识。^①

在这种现代处境中，人的自由就表现为从一切词语图像中的解放。但当这一切现代的人为建造真相大白，作为人为建造的图像而被个人理解的时候，个人就会因此而拒绝世界、历史的一切图像，并从此开始

^① 现代中国的虚无主义是一个极其重要的课题，它与中国现代危机的特性关联在一起，对此课题的集中而系统的讨论，有待将来。

而进展到对世界、历史本身的拒绝,从而真正把自身放置在虚无的深渊中。而前此的从(世界、历史、真善美、自由、民主等等)语言图像中的解放也就达到了它的终结,解放本身也就成为虚无。在这种情况下,人失去的不仅仅是语言图像,还有对世界,甚至是对图像世界以及对解放本身的欲求。于是,唯一的生存空间就成了当前可见的在场,在这种生存空间中,个人不再欲求世界,也不再希求历史,也失去了对真善美、自由、民主等等的追求,当下的在场成了存在的全部。这种生存空间在本质上又是对历史性精神、对世界的最后拒绝形式。在禅宗语录中可以看到这样的记载:一个和尚曾经对另一个说,老僧贫无立锥之地。而另一个却说,我今日穷得连锥子都没有。在人对“世—界”的拒绝的最后形式中,人不但没有了作为居所的世界,而且,人自身也不再将自身作为真正的人来理解。从世界的放逐到人的消失,这无疑是虚无主义的最为沉痛的后果。

现代性的危机在虚无主义中得到了集中的显现。当然,危机本身同时也关联着走出危机的道路,这道路不是在危机之外,而是在危机之中。从现代的世界—历史图像中寻找被放逐了的世界与历史,藏世界于世界,藏历史于历史,世界与历史就会无所隐遁,而人也将在这开放居所中确立其自身。

目 录

1	导言 现代中国的世界—历史图像、个人认同与道德书写
1	第一章 科学主义与现代世界观
1	一、科学主义与现代世界观的起源
1	1. 科学的主义特性与世界观品格
6	2. 科学与现代世界图像
9	3. 从“事物”到“事实”:物质性世界图像的确立
18	4. 劳动:物质世界图像中的价值源泉
23	二、机械的世界图像
23	1. 科学与知识的现代分化
30	2. 机械性与现代的图像转向
32	3. 同一性的逻辑与生活中游戏因素的退隐
36	4. 体制的泛化与个人的大众化
38	三、物质与意义的分离
38	1. 物质世界观与价值的主观化
41	2. 上帝的退隐与世界的平面化
45	3. 虚无主义与现代性世界观
49	第二章 创造与革命的现代轮回
49	一、从“在世”到“创世”:人的形象的现代转换
49	1. 创造:主体自我界定的现代方式
53	2. 神教传统与创造观念的起源
57	3. 创造与破坏
60	4. 对创造的质疑

65	二、创新的意识形态及其自我否定
65	1. 创新的现代性意识形态及其困境
68	2. 模仿与服从的“宗教”德性
70	三、作为“创造冲动”与“历史法则”的革命话语
70	1. 革命作为“创造性的冲动”
75	2. 作为历史进化法则的革命
79	四、创造与革命的现代轮回
79	1. 创造一革命的现代传统与中国古代的引导性传统
82	2. 创造一革命传统与现代中国的虚无主义
87	第三章 进步的历史观与中国现代危机的特性
87	一、进步的历史观与现代性的正当性基础
87	1. 从世界观到历史观的过渡
89	2. 进步话语与现代性的正当性
92	3. 终极目的:进步话语的宗教根源
95	二、进步的幻象与存在者自性的消解
95	1. 作为意识幻象的进步
97	2. “以力代神”的强力逻辑、文野之辩与自性的退隐
105	三、历史的放逐与中国现代危机的特性
105	1. “以论理代实在”:现代历史观的“历史终结症”
109	2. 进步神话与现代虚无主义
112	3. 从“历史民族”到“理论民族”:中国现代危机的特性
124	第四章 主义话语与现代政治传统
124	一、主义政治与国家的神话
129	二、主义信仰与启蒙理性
137	三、政治理念与政治存在
137	1. 话语政治工程与个人日常生活感觉
141	2. 乌托邦的诉求与政治试验的态度

151	第五章 现代集体认同的起源
152	一、从“文化中国”到“民族国家”
152	1. “文化中国”与现代世界体系
155	2. 民族国家的想象与集体秩序的生产
159	二、国民认同:集体认同的最初形式
160	1. 从个人到国民
162	2. 现代新史学与国民的形构
168	3. 国民教育与现代政治主体的培育
171	4. 国性、国魂与民族精神
173	5. 国民认同的意义与困境
176	三、民族国家:一个临时性的有限概念
176	1. 对民族国家想象的质疑
178	2. 章太炎:现代国家图腾的“祛魅”
185	四、从“国民”到“世界人”
185	1. 从民族国家到世界主义的国家
189	2. 世界主义的类认同:集体认同的更高形式
195	第六章 个性与自性:现代认同的他向困境
195	一、社会范畴及其公理意识形态在现代认同中的强化
195	1. 从民族国家话语到社会范畴
200	2. 从“天理”到“公理”:社会“意识形态”的确立
204	3. 公理意识形态与集体意欲的合法化
209	4. 公理意识形态与个人自由之间的紧张
219	二、“五四”时期的个性认同话语
219	1. “个体为真,团体为幻”
225	2. 集体的幻象与现代专制形式
234	3. 个性话语的双重指向
242	三、我你之辨与现代个性意识的起源
243	1. 存在的特殊性与现代性意识的开端

247	2. 我你之辨:存在特殊性得以生成的条件
253	3. 个体的自由:现代性意识的追求
256	4. 中国思想脉络中个性意识的起源
259	四、自性的隐匿与现代认同的困境
259	1. 个性差异、社会存在与欲望的逻辑
266	2. 获取承认的欲望
271	3. 模仿他人欲望的欲望
273	4. 个性与自性
281	第七章 惯性与德性:他向性的道德叙述
281	一、谁是道德的主体?——现代道德论述的他向性
282	1. 个人道德还是集体道德?
285	2. 自向性的道德与他向性的道德
292	3. 古今道德视野中的“乡原”
295	二、从仁爱到正义:道德中心词从传统到现代的变化
295	1. 以正义为中心的道德叙述及其纪律化趋向
300	2. “仁爱”在道德论述中的退隐
303	三、德性与惯性:现代道德论述的内在紧张
311	附录一 “语言的转向”与现代境况下人的解放
322	附录二 学习的现代性与模仿的现代性
	——中国现代性模式的反省
332	附录三 参考文献
340	后记

第一章 科学主义与现代世界观

一、科学主义与现代世界观的起源

中国现代性意识的起源,最为突出的表现是科学世界观的形成。牟宗三指出:“近代的精神……是为科学所领导,环绕科学而形成的。”^①蒋梦麟在谈及中国现代思想与传统的汉宋学术之不同的时候,业已指出,科学乃是构成现代中国的思想的一个重要因素。^②的确,西方科学尤其是其牛顿、拉普拉斯所代表的近代科学,深刻地改变了传统中国历史形成的世界经验,一个以科学知识为主体的创造、劳动所构筑的物质性世界图像得以形成。当然,在这之中,从20世纪30年代起逐渐成为现代主流意识形态的马克思主义思潮发挥了愈来愈重要的作用。这个现代世界图景,既包含了对自然、社会与历史的新诠释,又内蕴着一系列现代性的价值取向。

1. 科学的主义特性与世界观品格

科学的价值在现代中国成为主流的意识形态,并不是由于长期的科学文化在完成了它的日用化过程而产生的后历史结果,而是通过“科学运动”(袁翰青)^③而进入现代中国的。这就与西方科学主义

① 牟宗三:《论“上帝退隐”》,见《牟宗三先生全集》第9卷《道德的理想主义》,联合报系文化基金会、联经出版公司2003年版,第244页。

② 蒋梦麟:《中西文化之演进与近代思想之形成》,《蒋梦麟学术文化随笔》,明立志等编,中国青年出版社2001年版,第215页。

③ 袁翰青:《三十年来中国科学工作的检讨》(1948),《观察》第4卷第12期。

的形成具有本质上的不同。恰恰是一些非科学的因素在这个过程中起到了主导性的作用。正如袁翰青所说,在五四运动以后的三十年中,科学主义虽然成为主导的世界观,但并没有什么科学的发明,人们也没有丝毫享受到科学的好处,“研究方面是偏于点缀品式,教育方面是空洞而脱节,应用方面是偏枯而不够。”^①因此,在中国语境中,与欧洲不同,是科学主义而不是科学,才是先行的过程,而科学主义本身又产生于科学活动的效果尚未得以分享、科学精神尚未建立的背景中,这就决定了科学的价值在现代中国首先必须作为世界观的存在性格,同时也决定了它的普及不能通过科学的价值的实际效益,以及以试验与理性批判为核心的科学精神本身等方式;相反,它必须作为主义话语、作为世界观的力量,^②通过服从与信仰的宗教德性来达成。由此,形成了现代中国把科学放置在宗教信仰的框架中加以处理的情况。故而,科学成了一种“信仰形式”或者“一种替代宗教的形式”。^③作为一种宗教信仰体系,科学主义在现代中国担当了维护思想意识与社会演化的统一性的功能,并成为一切思想与行动的合法性依据。以至于说某某是“科学的”,就等于是说,某某是正当的。作为一种不断被强化的叙事,科学主义既是新文化运动的旗帜,也是现代国家的合法性的基础,^④因此,科学并没有局限在科学发明、科学方法等狭隘的范围内,包括“思想、行动、社会组织”等在内的现

① 袁翰青:《三十年来中国科学工作的检讨》(1948),《观察》第4卷第12期。

② 傅斯年曾经把“科学的主义”连同“批评的精神”、“革新的文词”作为《新潮》的宗旨。参见《〈新潮〉之回顾与前瞻》,欧阳哲生主编《傅斯年全集》第一卷,湖南教育出版社2003年版,第291页。

③ 郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义》,江苏人民出版社1989年版,第17、26页。

④ 事实上,在现代中国思想家那里,科学并非仅仅与科学活动联系在一起,它还与现代国民的构成具有重大的关系。例如,胡明复就曾经指出:“国家、社会为民有、民造、民主,而国民对于国家、社会遂有应尽之责。科学审于事理,不取意断,而惟真理是从,故最适于教养国民之资格。”“且夫社会之事变,亦自然之现象也,何独不可以科学之方法解决社会上之问题。”见胡明复《科学方法论之一——科学方法与精神之大概及其实用》,《科学》第2卷第7期,1916年,收入《科学通论》,上海,中国科学社,1934年。又见张忠栋等编《现代中国自由主义资料选编》第5卷《科学精神与科学方法》,唐山出版社2001年版,第20—21页。