

CSSCI来源集刊

主 编 许纪霖

副主编 刘 擎

世俗时代与超越精神

Secular Age and Transcendent Spirit

知识分子论丛第8辑

童世骏：宗教与后世俗社会

Tong Shijun: Religion and the Post-secular Society

王 利：中立性政治与超越价值

Wang Li: The Politics of Neutrality and Transcendental Values

陈 赟：历史文化意识与世俗的超越

Chen Yun: Historical-Cultural Consciousness and Secular Transcendence

迈克尔·沃尔泽：政权改换与正义战争

Michael Walzer: Regime Change and Just War

杰拉德·道培尔特：缺少根基的国家主义

Gerald Doppelt: Statism without Foundations

余英时：中国思想史研究经验谈

Yu Ying-shi: Some Reflections on Studies of Chinese Intellectual History

陈 伟：阿伦特与犹太人问题

Chen Wei: Hannah Arendt and the Jewish Question

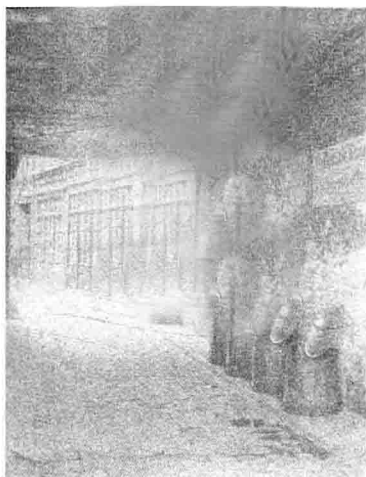
墨里齐奥·拉扎拉脱：从生命权力到生命政治

Maurizio Lazzarato: From Biopower to Biopolitics

瓦尔特·本雅明：声名鹊起的局外人——论克拉考尔的《白领工薪阶层》

Walter Benjamin: An Outsider Attracts Attention—On the Salaried Masses by S. Kracauer

华东师范大学思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心主办



世俗时代与超越精神

Secular Age and Transcendent Spirit

知识分子论丛第8辑

CSSCI来源集刊

许纪霖主编
刘擎副主编

凤凰出版传媒集团 江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

世俗时代与超越精神 / 许纪霖主编. —南京: 江苏人民出版社, 2008. 12
(知识分子论丛)
ISBN 978-7-214-05316-9

I. 世… II. 许… III. 政治学 IV. D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 155578 号

- 书 名** 世俗时代与超越精神
知识分子论丛(第 8 辑)
- 主 编** 许纪霖
- 责任编辑** 陈 茜 蒋卫国
- 责任监制** 王列丹
- 出版发行** 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
- 网 址** <http://www.book-wind.com>
- 集团地址** 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
- 集团网址** 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
- 经 销** 江苏省新华发行集团有限公司
- 照 排** 南京紫藤制版印务中心
- 印 刷 者** 扬州鑫华印刷有限公司
- 开 本** 1000×1436 毫米 1/32
- 印 张** 10.75
- 字 数** 315 千字
- 版 次** 2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷
- 标准书号** ISBN 978-7-214-05316-9
- 定 价** 27.00 元
- (江苏人民出版社图书凡印装错误可向印刷厂调换)

华东师范大学思勉人文高等研究院中国现代思想研究中心主办

知识分子论丛编委会

主 编 许纪霖

副主编 刘 擎

学术委员会(以拼音字母为序):

蔡英文 台湾中央研究院人文社会科学研究中心

曹卫东 北京师范大学文学院

季卫东 日本神户大学法学院

高全喜 北京航空航天大学法学院

高瑞泉 华东师范大学哲学系

何包钢 澳大利亚迪肯大学国际与政治学院

江宜桦 台湾大学政治系

李 强 北京大学政治系

罗 岗 华东师范大学中文系

刘 擎 华东师范大学中国现代思想文化研究所

钱永祥 台湾中央研究院人文社会科学研究中心

童世骏 上海社会科学院

许纪霖 华东师范大学历史系

应 奇 浙江大学哲学系

张旭东 美国纽约大学比较文学系

编辑委员会(以拼音字母为序):

陈 贻 陈宜中 何包钢 罗 岗 刘 擎 刘训练

钱永祥 许纪霖 王 利 应 奇 周保松 周 濂

本期执行主编 刘 擎

目 录

◎主题笔谈：世俗时代与超越精神

主持：刘 擎

3 刘 擎 引言

Liu Qing Introduction

5 许纪霖 世俗化与超越世界的解体

Xu Jilin Secularization and Disaggregation of the Transcendental World

17 童世骏 宗教与后世俗社会

Tong Shijun Religion and the Post-secular Society

26 夏洞奇 西方是如何“着魔”的——从“古代晚期”说起

Xia Dongqi How Had the West Been Enchanted: The Story of the Late Ancient

37 周 濂 尺度、分寸与超越

Zhou Lian Measures, Limits and Transcendence

50 王 利 中立性政治与超越价值

Wang Li The Politics of Neutrality and Transcendental Values

58 柯小刚 从文质史观来看世俗社会与超越精神问题

Ke Xiaogang On Transcendental Spirits and Secular Society in the Perspective of Wenzhi

71 陈 赟 历史文化意识与世俗的超越

Chen Yun Historical-Cultural Consciousness and Secular Transcendence

◎西学前沿：迈克尔·沃尔泽专辑

主持：刘 擎

- 83 任辉献 迈克尔·沃尔泽：左派、知识分子和政治哲学家
Ren Huixiang Michael Walzer: A Leftist Intellectual and Political Philosopher
- 96 迈克尔·沃尔泽 政权改换与正义战争
Michael Walzer Regime Change and Just War
- 105 迈克尔·沃尔泽 论国家的道德地位：对四位批评者的回应
Michael Walzer The Moral Standing of States: A Reponse to Four Critics
- 122 杰拉德·道培尔特 缺少根基的国家主义
Gerald Doppelt Statism without Foundations
- 127 查尔斯·贝茨 不干涉与共同体完整
Charles R. Beitz Nonintervention and Communal Integrity
- 133 大卫·鲁邦 民族国家的浪漫虚构
David Luban The Romance of the Nation State
- 139 迈克尔·沃尔泽 多元主义与社会民主
Michael Walzer Pluralism and Social Democracy

◎中国思想研究

主持：许纪霖

- 151 余英时 中国思想史研究经验谈
Yu Ying-shih Some Reflections on Studies of Chinese Intellectual History
- 166 王汎森 从新民到新人——近代思想中的“自我”与“政治”
Wang Fan-sen From *Xinmin to Xinren*: the Self and Politics in Modern Thought
- 192 瞿 骏 革命历史记忆的塑造与传承——以烈士为中心的考察(1912—1928)
Qu Jun The Making and Succession of Revolutionary Historical Memories

◎西方思想研究

主持：周 濂

- 213 陈 伟 阿伦特与犹太人问题
Chen Wei Hannah Arendt and the Jewish Question
- 227 陈宜中 国家应维护社会权吗？——评当代反社会权论者的几项看法
Chen I-Chung Ought Social Rights to be Protected by the State? On Some Contemporary Criticisms of Social Rights
- 254 欧阳肃通 尼布尔的政治神学与美国新保守主义
Ouyang Sutong Niebuhr's Political Theology and American Neo-conservatism
- 267 周保巍 必需·情欲·自由——英国现代早期的“勤勉”话语
Zhou Baowei Necessity, Appetite, and Liberty: the Discourse of Industry in the Early Modern Britain

◎文化研究

主持：罗 岗

- 293 墨里齐奥·拉扎拉脱 从生命权力到生命政治
Maurizio Lazzarato From Biopower to Biopolitics
- 304 瓦尔特·本雅明 声名鹊起的局外人——论克拉考尔的《白领工薪阶层》
Walter Benjamin An Outsider Attracts Attention—On *the Salaried Masses* by S. Kracaue
- 309 斯拉沃热·齐泽克 文化多元主义,或,跨国资本主义的文化逻辑?
Slavoj Zizek Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism?

◎ **主题笔谈**

世俗时代与超越精神

主持：刘 擎

引言

刘 擎

在马克斯·韦伯的经典论述中,世俗化被看作现代性转折的重要维度,“祛魅”之后的现代社会是一个“世俗社会”,其特征是“那些终极的、最高贵的价值,已从公共生活中消失”。人们越来越热衷于此世的、现实的、可以计算衡量的利益目标,而不再坚持将超越性的追求(宗教信仰或神圣精神)作为生活的最高目标,至少不再是唯一可能的生活方式。可以说,超越精神的衰落似乎已经成为世俗时代的主流趋势。然而,对于现代性的这样一种理解仍然存在许多值得进一步探究的问题。查尔斯·泰勒(Charles Taylor)去年发表了一部长达 847 页的巨著《世俗时代》(*A Secular Age*),对“世俗性”的涵义、世俗化的演变过程以及由此造成的现代社会的意义危机提出新的阐述,成为西方学界的一个讨论焦点。对于中国学者来说,我们的问题关切首先不是要在学理层面上把握西方现代性的演变及其后果,而是为了更深入地理解中国现代社会的渊源、特征与问题,为中國人在复杂的现代情景下寻求人生意义、建构政治共同体的价值基础而思考与开拓可能的精神文化资源。

2008 年 4 月底,我们邀请京沪两地六所大学和学术机构的七位学者,以“世俗时代与超越精神”为主题展开座谈。现场的发言讨论是热烈而丰富的:中国近代以来社会转型的特殊性何在?中国的“超越精神”意味着什么?在什么意义上我们可以将中国的现代演变看作一个“世俗化”过程?或者,我们需要追问:中国是否处于一个完全异质于西方的独特文化传统之中,因而以“世俗”与“超越”之类的概念来提出问题具有某种误导性?本身就陷入某种西方话语?但反过来也可以追问,在经历了各种外来文化与制度力量的冲击

(特别是起源于“西方”的马克思主义思潮的深刻影响),中国文化在现代的历史重构是否依然可能(或者在什么意义上能够)完全在“中国自身的脉络”中予以解释?那么,西方的现代性问题,包括世俗与超越的问题,是否以及在什么意义上与现代中国具有相关性或相似性?策划这次讨论所用的标题只是给出一个论题的范围,并不意味着接受一种惯常的范式,其初衷也并不是为了达成共识而是激发思考。七位学者具有不同的学术背景与视角,而讨论最有意义的结果在于重新打开了这一问题的复杂面向。在此发表的是各位与会者根据现场录音记录修改整理后的发言,每个发言之后附有“讨论部分”,是经过编辑删节后的现场互动回应。

(刘擎,华东师范大学历史系教授、中国现代思想文化研究所研究员。)

世俗化与超越世界的解体*

许纪霖

当代世界的核心问题之一，是超越世界的衰落。超越世界是轴心文明的产物。在轴心文明之前，人类的原始神话、史诗和文献是人与神的世界混沌一片，未曾分化的。轴心文明诞生了人的自觉意识，同时也出现了一个超越世界。按照张灏先生的观点，这个超越世界是指人们相信在经验世界之外，还有一个与此在世界不同的世界。这个世界更真实、更本质，拥有三重性质，一是终极感。认为超越世界是经验世界中万事万物的终极源头；二是无限感。经验世界的万事万物都是具体有限的，但超越世界是无限的；三是神圣感。当人们想到超越的时候，总是带有崇高敬畏的感觉。古希腊、犹太基督教、伊斯兰教、印度教和中国古代的儒家道家这些轴心文明虽然超越的方式不同，但都有这样一个超越世界的存在，它与现实世界构成了紧张和冲突，现代性之前的人类文明都充满了二重世界的紧张性，也使得古代世界显得非常的有张力、有节制和有意义。

然而，随着现代性的发生和展开，这一起源于轴心文明的超越世界开始衰落和解体了。马克斯·韦伯讲，现代性是一个祛除神魅的过程。这一神魅就是超越世界。艾森斯塔特进一步引申韦伯的话说：“现代性的局限在于宇宙为神意注定的合法性逐渐失效了，只有当已经设定的宇宙的合法性不再被视为理所当然、无可非议时，才会有现代性。”现代性是超越世界的坟墓，一个祛除神魅的世界就是世俗化社会，所谓的世俗化，不是说不再有宗教，或者任

* 本文为国际社会科学基金项目：现代中国思想中的个人与国家认同（批准号07BZS044）的中期成果。

何超越世界,而是说在这个世俗的社会中,人们的价值、信念和制度规范的正当性不再来自超越世界,来自另一个世界,而是此时此地的人们自我立法,自我决定,人是自由的,有自由的意志和理性,可以自由选择自己的命运,运用理性设计理想的未来。

现代性是人的自主性的体现,但每个人都自主,都自主决定好的价值和好的生活方式,那么社会如何可能?价值的普遍性如何可能?欧洲启蒙时代早期有自然法,有理性主义,试图以理性的法则取代宗教自我立法。一个理性的世界虽然不具有超越性,但依然是客观的、普世性的,这是启蒙的基本法则。但是,启蒙的理性到19世纪以后却发展出各种各样现世的乌托邦,各种各样全权性的意识形态,理性、特别是工具理性反而成了新的压迫性机制。于是从启蒙内部发生的浪漫主义运动发展到尼采,走入反理性一途,到20世纪后半叶,随着后现代大潮席卷思想界,本来替代超越世界的那个客观的、普世化的理性被判定为是虚妄的宏大叙事,理性世界也崩溃了,剩下一个价值相对主义和虚无主义的世界。这乃是超越世界解体之后所引发的系列连锁震荡。

世俗社会的另一个含义,乃是承认人的现世欲望的合理性,承认快乐主义与功利主义是人生的基本法则。轴心文明所遗留的思想遗产,乃是“两个世界”的基本预设,各种轴心文明虽然表述不一,但都将人分为“精神的自我”与“欲望的自我”,超越世界所代表的“精神的自我”是现实世界中“欲望的自我”的主宰。近代的世俗化将“欲望的自我”从超越世界中解放出来,赋予其价值上的合法化。人的欲望从潘多拉盒子中跳出,从此再也无法收回,到了今天,已经激荡为全球性的物质主义和消费主义意识形态。史华慈非常敏锐地指出:世纪之末出现的物质主义与19世纪的物质主义进步观不同,后者还联系着伦理关怀,现在携着全球化所出现的,乃是一种彻头彻尾的唯物主义末世救赎论,这种新的千禧年主义以科技经济进步为基础,非常乐观地相信人的各种欲望乃至精神的快乐,都可以通过技术的进步和物质的丰富得以满足,就像“百忧解”这种药片一样,人们不再需要宗教,不再需要人文和伦理关怀,就可以在现实的世俗之中获得物质的救赎。

史华慈这位对人类文明命运有深切关切的大思想家,临终前最忧虑的,就是超越世界崩溃之后,席卷全球的物质主义和消费主义对人类的未来所带

来的巨大威胁。启蒙主义本来以为,世俗化的生活会逐渐消解超越世界所残留的问题。但是,随着全球化的深入,世俗化在整个世界急速扩张,宗教、人文价值这些超越性的问题,不仅没有被克服,反而更加尖锐。轴心文明本来被认为是需要克服的“传统”,但是在社会“现代”之后,轴心文明对当代世界的影响,不是在削弱,反而更加深刻。亨廷顿在冷战结束之后,敏锐地注意到“文明的冲突”的问题,这个文明的冲突便是轴心文明的冲突,是各种超越世界之间的紧张。9·11事件以后,哈贝马斯讲了一句最深刻的话:“9·11触动了世俗社会中最敏感的宗教神经。”当基督教文明将世俗化带给伊斯兰世界,在伊斯兰世界引起强烈的反弹和抵触,在其他地区也是这样,从而引发了全球性的宗教与世俗之间的紧张。

世俗化与超越世界的问题,过去我们总是以为是人家的问题,是伊斯兰世界与基督教世界的冲突,但今年春天发生的西藏事件,令我们发现,原来这也是中国内部的问题。关于西藏事件的各种舆论,包括国内或国外的,表面看起来很对抗,是统独之争,或者简单地化约为人权问题。但在我看来,西藏问题背后的核心是一个文化问题,即与伊斯兰世界相似的传统宗教与世俗化的冲突。解放以后,特别是改革开放这三十年来,中央政府在西藏投入了大量的资金,给了西藏非常多的经济援助,铁路也通了,商业也发达了,给藏民们带来了与汉人一样的世俗化生活,使得过去政教合一、以藏传佛教为精神信仰核心的西藏社会文化生活发生了很大的变化。这一世俗性的变化所引起的反弹以及带来的一系列问题,我发现研究得非常不够,太多的舆论只是简单地停留在独/统或人权的立场,而没有从世俗化与超越世界失落这个层面去思考西藏的问题。

简单地说,西藏问题是一个现代性的内在困境。藏族要不要现代化?当然要。墨西哥的诗人、诺贝尔文学奖获得者帕斯说,现代化是一个不可逃避的宿命。问题在于,在现代化过程之中,如何处理超越世界的位置?作为生活在高原地区的藏族,对待宗教信仰的态度与汉人是不一样的,汉族的宗教感不强,我们受到儒家文化的影响,是以人文代宗教,虽然许多人相信佛教、道家以及外来的基督教、天主教,但中国人对宗教的态度正如杨庆堃先生所研究的那样,采取的是一种非常功利和现实的神人互惠态度。到了近代以后,科学主义、理性主义思潮涌进中国以后,中国人以为科学、理性再加人文,

可以完全解决安顿人的灵魂,解决信仰世界的问题,甚至片面理解马克思的“宗教是人民的鸦片”,以为世界上那些宗教信仰像中国民间信仰一样,都是愚昧的产物。殊不知在古代轴心文明之中,除了中国文明和古希腊文明之外,其他文明都采取了宗教的形式。犹太-基督教、伊斯兰教和印度教-佛教,都是高级文明,历史已经证明,它们不会随着现代性的到来而消解,在当今世界里面,反而以另外一种方式重新复兴。哈贝马斯说,今天是一个后世俗化社会,这个“后”,指的就是在世俗化的同时所出现的宗教复兴现象。

藏传佛教作为一种高级文明,这些年经过达赖喇嘛在全球的宣传,已经走出西藏,走出中国,成为世界性的宗教。今天的西藏虽然已经步入了世俗化,但对大部分藏人来说,宗教信仰依然是他们灵魂的支柱,这是他们的历史文化传统和地理环境所决定的。今天的汉人已经高度世俗化了,甚至比世界上其他民族都要世俗,相信物欲主义和消费主义,将占有多少物质、拥有多少名牌,看作人生快乐和人生成功的标志。但我们切不要以为其他民族也会同样这样理解人生,不要以为我们给西藏带来了经济的发展和物质的繁荣,这也就是他们的“好”。不同文化传统下对什么是“好”、什么是好的人生、好的生活的理解是不一样的,特别是高级宗教和高级文明,尤其是轴心文明,其中内涵的人生和宗教哲理,拥有对现代性负面因素的反思和批判的资源,尤其值得我们重视。丹尼尔·比尔也好,史华慈也好,他们对当今世界所出现的物质救赎主义都深怀忧虑,都从轴心时代的文明和宗教中寻求解药。

启蒙运动因为盲目相信人的理性力量,有一种简单的历史的乐观主义和向善主义,以为随着科技的进步和经济的繁荣,人的各种物质欲望会得到充分的满足,在这样一个充分满足的未来世界里,在全球一体化的“物质大同社会”之中,轴心文明所思考的那些宗教、人文和信仰的问题统统都会迎刃而解。经济学对人性有一个基本的假设,认为人都是“经济理性人”,都是在不损害他人利益的前提下,合理地、理性地追求自身利益的最大化,这种庸俗经济学对人性的假设,与消费主义和物欲主义内在呼应,已经成为日常生活的意识形态。问题在于,人性就这么单面吗?就是一个“经济理性人”吗?除了物欲的满足,他是否还有德性的自我肯定和精神的安顿?人毕竟不是动物,孟子说:“人之所以异于禽兽者,几希。”那一点点差别,不是因为

他是“经济理性人”——动物的本能也能实现自我利益的最大化，甚至以理性的合作方式，乃是人是伦理的动物，有道德的动物，有价值追求的高级动物。而这样的价值和道德追求，集中体现在轴心时代的高级宗教和高级文明之中。

儒家文化作为轴心时代的高级文明，内在资源是非常丰富的。儒家对待世俗生活具有两面，一面是修身，另一面是经世。修身一面所代表的是重义轻利，这个传统是主流；但儒家也有功利主义的一面，即那个经世的传统，从荀子到陈亮、叶适、王安石、张居正。修身和经世这两面在儒家内部可以说一方面互补，另一方面也有紧张。在古代，重义轻利是主流。但到晚清以后，儒家的功利主义一面被西方传来的进化论、富强说和唯物主义诱发和刺激，从洋务运动伊始，逐渐成为主流。由于儒家不是宗教，当其内部的修身一面在世俗化面前抵挡不住，其人文传统便走向衰落，功利主义在华人世界日益弥漫。从世界范围来说，华人如今成为最物欲、最功利一族。对什么是好的生活，好的人生，如今处于非常同质化、同一化的状态，那就是被各种各样幸福指标所确定的“好”，物欲性的“好”。今天中国的城市和乡镇，走到哪里，都一个面貌，愈来愈趋同，生活方式、价值观也愈来愈同质化，这非常可悲。传统社会中多元的文化、多元的宗教、多元的信仰和多元的生活世界，正在流失。

本来，作为轴心文明，中国文化也有其超越世界，如果说在西方文明之中神圣和世俗是二元的话，那么对于中国文明传统来说，天命、天道、天理等超越世界与世俗世界并不是二元的，而是内在镶嵌、彼此相通的。天人相通的方式有两种，一种是汉儒所说的“天人感应”，另外一种则是宋儒论证的“天人合一”。中国人很有现实感，很世俗，我很赞成汪晖的一个分析，他说，古代中国有世俗，但没有世俗化。中国人的世俗世界背后有超越，社会政治秩序和人心秩序，背后有一个超越的世界，那就是天命、天道和天理的世界，这个超越的世界为现实世界提供了价值的终极源头和存在的正当性。但中国的超越世界又不同于西方的宗教，又与人心与现实秩序内在沟通，神圣在世俗之中，世俗之中有神圣。

那么中国的现代性是如何发生的？过去总是讲是鸦片战争以后西方冲击的结果，是一种所谓的“后发现代化”。这一说法现在看来大有问题。张灏

先生有一个非常好的说法,叫做“刺激”与“发酵”。意思是说,从思想层面而言,中国的现代性是在西方思潮的刺激之下,中国轴心文明中的另外一些非主流因素开始发酵,为中国的现代化提供了内在的正当性和历史资源,比如儒家经世传统的重新激活,佛教、墨家等诸子百家的复兴等等,这些都是现代性的现象,是中国思想内在变动的结果。张灏先生认为:从1895年到1925年,也就是从清末维新到五四是中国思想史上的转型时代,这个观点很有道理。不过,假如我们从更大的历史背景来看,现代性转型的起源可能更早,以日本京都学派的说法来说,宋明的中国已经进入经世,已经发生了早期的近代化。我个人的看法是,至少从明代的阳明学开始,中国已经有了类似欧洲的文艺复兴和宗教改革。

为什么这样说?现代性的发生和世俗化的开展,从思想史的角度来说,是宇宙观的变化。传统世界的宇宙观是一个有机论的世界观,神或自然居于整个世界的终极或顶端,整个世界是一个存在之链,因而是一个有意义的世界。人虽然是万物之灵,但只是这有机世界中最有灵性的一部分,依然要服从神或天意的法则。欧洲15世纪的文艺复兴和16世纪的新教改革虽然将人从神性中解放出来,赋予其世俗生活和意志自由的价值和意义,但整个宇宙观还是中世纪的。欧洲一直要到17世纪的科学革命和理性主义的出现,宇宙观才发生一个大变动,从传统的有机论宇宙观变为现代的机械论宇宙观,因而才有18世纪的启蒙运动,从而完全进入了“现代”。

中国的现代性变迁也同样如此。之所以说明代的阳明学是中国的文艺复兴和新教改革,乃是“个人”通过良知已经在阳明学之中获得了解放,虽然良知还在天理的世界观之中,但重心已经不在普世的天理,而是个人的良知。王学之后王心斋和李卓吾分别从“意志的个人”和“私欲的个人”两个层面,肯定了“个人”的内在价值。中国式的科学革命和理性主义运动发生在晚清,公理世界观的出现,标志着传统宇宙观的解体和现代宇宙观的诞生,因而才有五四那样激烈的启蒙运动。回顾这段历史,可以清晰地看到,中国的世俗化乃是从明代到晚清再到五四逐步变迁而来,这是中国思想内部地壳运动的结果,而不仅仅是对西方的被动反应。到了五四运动之后,甚至连公理也不提了,思想界只讲公意(*general will*),乃至民意。从天理到公理,再到公意,最后到民意,我们可以看到,中国的世俗化和超越世界的解体,不是一个突变,