

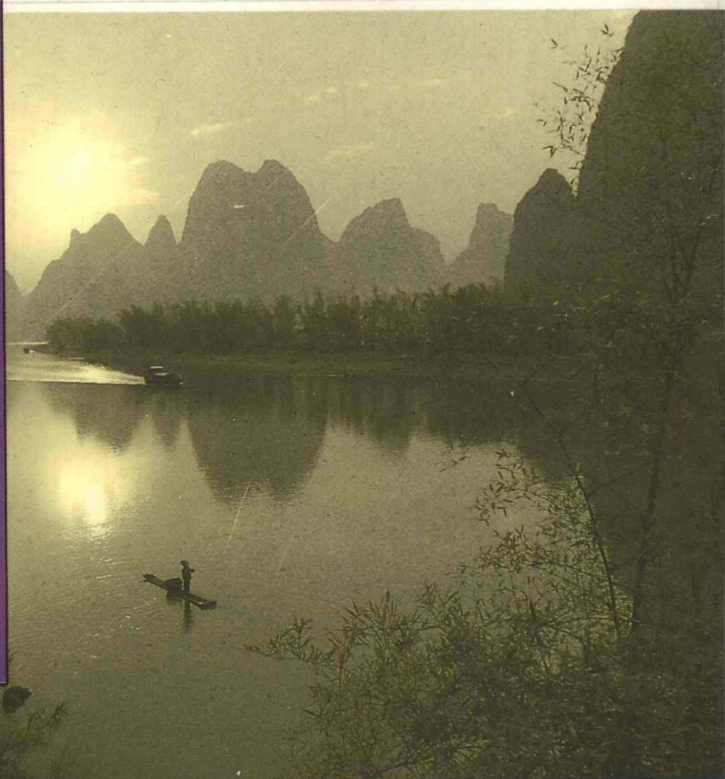
冰川紀過去了，
爲什麼到處都是冰凌？
好望角發現了，
爲什麼死海裏千帆相競？

(尋路篇)

中國當代文化意識

甘陽
編選

在反叛與尋路之間，新思想已震動全國



風雲思潮③

中國當代文化意識

——
尋路篇
——

甘
陽
編
選

風雲時代出版公司 印行

中國當代文化意識（尋路篇）

作者——甘陽 編選

封面設計——黃憲鐘

責任編輯——項懿君 謝美玲 覃玫

美術編輯——李采霞

發行人——陳樹正

出版所——風雲時代出版公司

地址——台北市民生東路一〇一三號六八樓

電話——（〇二）七五六〇九四九

發行所——學英文化事業有限公司

地址——台北縣新店市民權路130巷6號

電話——（〇二）九一二七三〇七

郵撥——0578690-5

印刷所——海王印刷廠有限公司

地址——中和市中正路八〇〇號

電話——（〇二）二二二二二二二七

中華民國七十八年十月初版

特價：二〇〇元

行政院新聞局登記證局版臺業字第三五九五號

◎版權、著作權所有，翻印必究

如有破損或裝訂錯誤，請寄回本社更換。



風雲思潮 3

出版說明

本
社

學術爭鳴，是思想與思想的撞擊。建立一個多元化、開放式的民主社會，關鍵在於鼓勵各種新思想的產生，支持各種觀點的交鋒。「風雲思潮」願意爲此而提供園地。

任何思想的形成，總是從不成熟到成熟，由點點滴滴而匯成一個整體，所以我們不獨偏愛思想體系。只要言之成理、論之有據，只要對讀者有啓發，斷想、隨想及思想火花，都可以在這裡找到它的一席之地。

真理是開放的，在糾纏著正確與謬誤的意見爭論中，包含真理顆粒的新思想可能會失之偏頗，闡述老觀點也未必就是陳腐之見。學術上沒有審判官，真理自會在爭鳴中愈辯愈明。重要的是，作者要對自己的思想和文字負責，讀者有權進行批評與詰難。

願中國所有關心思想潮流、生命理念、民族前途及學術深度的朋友，都關心和支持我們匯集海峽兩岸人文智慧，所編成的這一套「風雲思潮叢書」。

目錄

出版說明·····	本社	1
編者前言·····	甘陽	1

尋路篇

理性化及其限制		
——韋伯的思路·····	蘇國勳	9
資本主義的文化矛盾		
——貝爾的文化運思·····	趙一凡	69
從絕望哲學到聖經哲學		
——列夫·舍斯托夫的存在哲學·····	劉小楓	93
現代「文人」：波希米亞流浪漢		
——本雅明的體驗與寓言·····	張旭東	137

否定辯證法的冒險和拯救	廖世奇	167
——阿多爾諾論歷史與自然		
超越·否定·理性	趙越勝	195
——論馬爾庫茲批判的社會哲學		
超越「社會內在的倫理」	孫依依	223
——論弗洛姆的「人道主義倫理學」		
走向澄明之境	王慶節	247
——海德格爾之路		
人文科學的批判哲學	徐貴	299
——福柯和他的話語理論		
從「理性的批判」到「文化的批判」	甘陽	243
附錄·思想出路的三動向	陳來	371

編者前言

中國大陸一九八五年興起並在隨後的兩年中達到高潮的「文化熱」，如今已被海內外普遍看作是繼「五四」以來中國規模最大的一次文化反思運動。這場反思究竟會產生什麼樣的結果和影響，它最終又會把當代中國知識分子引向哪些維度，目前都還遠遠不到蓋棺論定的時候。不過，從那以來畢竟已經三年過去了，從一定的意義上講，這場文化反思的最初階段也確實已經結束。在這樣的時候，給已經走過的路留下一個小小的路標，以便使人們能進而思索下一步將走的路，或許是適時且必要的。

這裏選編的這本《中國當代文化意識》並不打算也不可能包攬無遺地反映這場文化反思的全貌。同時，與通常的做法不同，它也不打算面面俱到地把所謂各家各派的觀點羅列在一起。因為事實上，我們必須承認，嚴格說來這場文化討論在理論上迄今尚未產生出多少足可一觀的東西（這或許要到九十年代甚至下世紀初才有可能）——在這種過渡性的年代中，在中國知識分子普遍學術準備嚴重不足的情況下，所有的一切思考都必然只能是極度「過渡性」，極度不成熟的。因此，重要的不在於這次文化討論中有哪些「觀點」，而是在於這場文化運動下面所流動着的一

般「意識」及其所蘊涵着的可能趨向。我的目的，就是想通過這本《中國當代文化意識》來多少反映出這種「意識」及趨向。根據這種考慮，我把全書分爲上、下兩篇，上篇名爲「反叛」，下篇則標爲「尋路」。

「上篇」的目的主要是想通過美術、電影、小說、詩歌、建築這些最能見出文化情緒和前衛意識的感性文化領域來反映中國大陸的現實文化狀況。這些文章大多清晰地勾勒出了「文革」以後特別是近些年來中國思想文化氛圍的變化過程及發展路向，從而爲我們展現了近年文化討論的大背景。人們在這裏可以清楚地看出，近年來的「文化討論」實際上仍是七十年代末以來對「文革」進行反省的繼續和深入，從這個意義上講，所謂的「文化討論」實際上從一開始就具有強烈的社會政治性，更確切地說，它實際上是對長期佔統治地位的正統意識形態的「反叛」。但是，應該注意的是，這種文化反思儘管帶有強烈的社會政治性，但同時却又恰恰就意味着要求超越社會政治性，其原因就在於，人們在思考的過程中日益認識到，幾千年來的中國傳統文化機制和幾十年來的「左」的僵化社會體制實際有一共同的根本弊病，這就是它的強烈的「泛政治化大一統」傾向，亦即要求一切都絕對服從政治，一切都首先從政治的尺度來衡量。因此，在中國當代知識分子特別是年青一代的知識分子看來，對「文革」及其歷史根源的批判反省如果仍然僅僅只停留在社會政治批判的層次上，那麼這種批判本身就仍然是一種非批判的意識，因爲它實際上仍落入舊的藩籬之中而不得其出。根本的問題乃是要徹底打破「泛政治化大一統」本身，使各文化

領域逐漸擺脫政治的過分羈絆，真正取得自身的相對獨立性。近些年來各文藝領域普遍出現的「非政治化」傾向，「純文學」、「純藝術」的傾向，以至常常被批評為「缺乏社會現實感」等等，實際都是這種意識使然。但這裏提出的問題實際並不僅僅限於文學藝術領域，而是牽涉到更爲一般的所謂「文化系統」與「社會系統」之間極其複雜的關係問題。這一問題在今後的文化反思中必將日漸突現出來，正如它早已是近些年來西方思想界的熱門課題（例如福柯的知識／權力理論等等）。

我把我自己一九八五年所寫的《八十年代文化討論的幾個問題》一文也收入上篇，儘管我自己對該文一直都不滿意，但是該文「說傳統」部分（曾載《讀書》一九八六年二月號）提出的所謂「繼承發揚傳統的最強勁手段，恰恰就是反傳統」這種激進態度，確實可以說幾乎是當時青年知識分子們的普遍情緒，大概也是因爲如此，海內外一些論者都把該文看成是「一派」的代表之一（一種流行的分法認爲李澤厚的「西體中用」說爲一派，杜維明等海外「新儒學」爲一派，我和其他一些人則爲「反傳統」的一派，這種分法其實意義不大，而且易使問題簡單化）。但是應該指出，儘管「反傳統」確實是當時青年一代的基本態度，但這並不意味着我們主張把傳統文化統統扔光，更不意味着我們這代人對中國傳統文化就沒有任何感情瓜葛。相反，正如從我幾乎同時所寫的《八十年代中國文化五題》（載《瞭望·海外版》一九八六年一月號）這篇短文中即可看出的，我們實際上在當時就相當清醒地意識到，「倫理本位的文化（傳統文化）必然是更富人

情味的，知識本位的文化（現代文化）則必須削弱人情味，……也因此，現代人幾乎必然懷有一種若有所失的失落感」。換言之，我們對於傳統文化，不但有否定的、批判的一面，同時也有肯定的、留戀的一面，同樣，對於「現代社會」，我們不僅有嚮往、渴求的一面，同時也有一種深深的疑慮和不安之感。我以為，這種複雜難言的，常常是自相矛盾的感受將會長期地困擾着我們，並將迫使我們這一代知識分子（至少是其中部分人）在今後不得不採取一種「兩面作戰」的態度：不但對傳統文化持批判的態度，而且對現代社會也同樣始終保持一種審視的、批判的眼光。如何處理好這兩方面的關係在我看來正是今後文化反思的中心任務，今後相當時期內中國文化的發展多半就處於這種犬牙交錯的複雜格局之中。

我對「下篇」材料的取捨也正是從上述考慮出發的。「下篇」力圖着重反映出近年來中國青年知識分子對現當代西方文化的研究和思考。這裏應該首先指出，在通常情況下，人們往往習慣於把「中國的文化討論」首先看成是對「中國文化」的討論；由此，在選編有關文化討論的文集時，自然就十分順理成章地僅僅只收集那些直接討論中國文化的基本性質、主要特點、價值內涵等等問題的有關言論。這種角度並非不能成立，但我以為太窄。因為，近代以來歷次「中國的文化討論」都並不僅僅只是對「中國文化」的反省和討論，而且總是同時甚至首先就是對「西方文化」的認識和思考。說到底，沒有西方文化的東漸，也就根本沒有必要一次又一次地掀起「中國的文化討論」。因此，在我看來，要想切實地理解和評價「中國的文化討論」之進展和成果，也

就不能僅僅只看它對「中國文化」的反省和討論有什麼進展，同時還應看它對「西方文化」的認識和思考有什麼進展。如果說，以往歷次「中國的文化討論」之主要結果是把馬克思主義這一西方文化結晶引入了中國，那麼八十年代及以後「中國的文化討論」之根本任務則是雙重性的：一方面，深刻地反省並糾正以往在理解西方文化上的種種不足，偏差，錯誤，把近幾十年來被粗暴地拒絕排斥的近代西方文化的基本價值特別是自由、民主、法制重新下大力氣引入中國，並使之立地生根成爲中國現代文化的內在組成部分，另一方面，則要深入地思考二十世紀以來特別是近幾十年來西方文化和學術的發展，以期更深刻地把握現當代西方文化的內在機制和根本矛盾，從而富有遠見地思索今後中國文化可能面臨的問題。

誠如哈佛著名中國思想史專家史華茲（B. I. Schwartz）教授早在七十年代初就已預言的：一旦中國知識分子從「文革」的噩夢中醒來，重新恢復他們對西方的興趣時，他們就會發現，今日的西方已不是「五四」人眼中的西方了，因爲西方自身正比以往任何時候都更陷入深刻的精神危機和思想危機之中。不消說，這種狀況必然會對正在思索中國現代化之路的中國知識分子造成極大的「困惑」，因爲它意味着：現代化的進程並不只是一套正面價值的勝利實現，而且同時還伴隨着巨大的負面價值，而最大的困惑更在於：至少在西方，這些正面價值與負面價值並不可以一刀切開的兩個東西，而恰恰是有着極爲深刻的內在關聯的。簡單點說，自由、民主、法制這些基本的正面價值實際上都是在商品化社會中才順利地建立起來的，但是商品化社會由於瓦解

了傳統社會而必然造成「神聖感的消失」，從而幾乎必然導致人（尤其是敏感的知識分子）的無根感、無意義感，尤其商品化社會幾乎無可避免的「商品拜物教」和「物化」現象及其意識以及「大眾文化」的泛濫，更使知識分子強烈地感到在現代社會中精神生活的沉淪、價值基礎的崩潰。人類在現代社會中所面臨的最根本二難困境正是在此。在我看來，近現代以來，尤其是本世紀以來，西方大思想家的中心關注，實際上都是圍繞着這個根本困惑而進行的，因此，我們對於現當代西方文化的把握，必須緊緊抓住這個人類共同面臨的中心性大問題，即所謂「現代性」（Modernity）的問題，而不在於應用一些「新三論」或「老三論」之類的所謂新方法。本書下篇基本上，即是想反映出近年來青年知識分子對「現代性」的困惑之感。所收幾篇文章分別論述了馬克斯·韋伯、丹尼爾·貝爾、馬爾庫茲、弗洛姆、本雅明、阿多爾諾、海德格爾、福柯的思想以及歐陸人文學哲學的基本走向，其中中心關注都是在於：力圖通過研究這些西方當代大思想家對西方近現代文化的反省和檢討，來更全面地把握現當代西方文化的內在機制和根本矛盾，從而也就是間接地在反思中國文化今後的走向。

然而，就中國目前的狀況言，問題的全部複雜性就在於：一方面，現代社會的正面價值（自由、民主、法制）還遠遠沒有真正落實，而另一方面，現代社會的負面價值（拜金主義、大眾文化）却日益強烈地被人感受到了。一個中國知識分子生存在這夾縫之中，真有無逃於天地之感！我在前面之所以說，當代中國知識分子在今後將不得不採取一種「兩面作戰」的態度，原因

也就在此。這裏自然就引出了「現代性」問題的另一面：知識分子作為文化和價值的主要創造者、承擔者，其自身的終極價值依托究竟應置於何處？換言之，知識分子自身的人格理想和價值認同究竟應該是什麼？儒家的路子行不行？道家的路子行不行？儒道互補的路子又怎樣？同樣，從尼采到今日德里達等後結構主義者的「虛無主義」道路行不行？從狄爾泰到今日伽達默爾等的「詮釋學」路子行不行？從早期法蘭克福學派到今日哈貝馬斯的「批判理論」立場又怎樣？從當年阿諾爾德（M. Arnold）到今日貝爾的「文化保守主義」路子又怎樣？所有這些問題說到底也就是整個社會的價值重建問題。也就是說，在舊的價值信念、舊的理想追求已被證明是虛幻的以後（這是當年的「紅衛兵」、「知識青年」們普遍的痛苦感受），還要不要、能不能建立起新的、真正的價值信念和理想追求。這不但在「文革」後的中國一直是個根本性的大問題，而且在西方也同樣是近現代以來特別是近幾十年來一直困擾人的大問題。對這一問題的思索，無疑將是一條漫長的、極其艱難的道路。

本書最後以陳來博士的《思想出路的三動向》收尾。因為正如前面所說，這本文集並不是一部「客觀的」資料匯編，而是多多少少貫穿着我的某種「主觀」思想的。陳來的文章相當客觀、平實地介紹並分析了近年來文化反思的幾個主要側面，聊可補充本文集的片面性。

甘陽

一九八八年十月於北京

理性化及其限制——韋伯的思路

蘇國勛

一、引言

在當代社會科學領域，德國社會學家馬克斯·韋伯（M. Weber, 一八六四—一九二〇）是最有影響，同時也是最有爭議的學者之一。用一位西方學者的話說，圍繞韋伯的思想遺產，西方社會科學界延續了長達三十年之久的「學術戰爭」。^①第二次世界大戰後，許多戰前的殖民地 and 半殖民地國家紛紛擺脫原宗主國的統治而宣告獨立，繼而這些國家面臨的是現代化建設問題，人們在思考按着什麼途徑以及如何現代化的問題時，直接或間接地都與韋伯的論題發生了聯繫。於是，在不同的國度裏紛紛出現了對韋伯著作研究的熱潮，使本來只限於韋伯思想的討論，擴大到了與新的歷史條件下社會發展的問題聯繫起來，極大地擴展了問題的廣度。隨着社會實踐的發展，人們對韋伯思想的深刻性和複雜性有了更深的認識，特別是近年來人們在世界多元文化的宏觀背景下，用比較文化研究的觀點重新理解和闡發韋伯的「理性化」（rationalization）的深刻涵義，突破了帕森斯從歐美中心角度把韋伯豐富的思想內涵完全局限於一元的現代化理論藩籬，

使韋伯研究進入了一個新天地。視角的轉變引起了觀念的變化。現在人們透過他那彼此矛盾的命題和晦澀艱深的論述看到更爲深刻而全新的內容：韋伯的思想和他所提出的問題關乎社會的未來和人類的前途，這不能不使人爲之沉思，爲之動容。

語云：仁者見仁，智者見智；對於韋伯這樣一位思想艱深而又充滿矛盾的學者，人們出於各自視角和個人文化背景的差异，可能會得出完全不同的結論。比如美國哈佛大學教授帕森斯，主要關注韋伯學說中關於社會科學的「客觀性」思想，他把韋伯解釋爲一個預見到現代化前景的先知；而德國海德堡大學教授施魯赫特（W. Schluchter），則更多從德國文化科學傳統解釋韋伯，把他的社會學視爲一種多元文化的比較研究，強調價值取向是行動者面對無限可能的行動作出選擇的標準。按照韋伯的思想，每種解釋都是從特定的角度以一定的參照系爲標準的一維解釋；只要選取的材料真實，在推理過程中堅持首尾一貫性即無邏輯矛盾，每種解釋都有自己的合理性；但這種解釋不能自詡爲對事物囊括無遺的把握，因而每種這樣的解釋都要認識自己的一維性、相對性和局限性。據此，筆者傾向把上述兩位學者強調的兩方面結合起來，在實證主義與現實主義或自然主義與主觀主義的對立和衝突中理解韋伯其人及其全部學說。

二、宗教研究：神秘主義與禁慾主義

韋伯的全部宗教社會學主旨在於研究世界幾大宗教教義的理性化程度和過程，他尤為關注基督教新教是怎樣在漫長的發展過程中逐步減除巫術和迷信的成份而引發出一種普遍性的社會倫理，以及這種倫理又是怎樣地影響人們的經濟行爲，最終導致了現代資本主義在西歐的產生。他比較了猶太教、基督教、儒教、道教、印度教和佛教（天主教和伊斯蘭教未及完成）教規教義的差別與東西方民族不同文化背景的關係，分析了體現在不同宗教背後的精神對人們生活態度的影響，致使東西方民族走上不同的社會發展道路。正是在這個意義上，韋伯的宗教社會學也被人稱爲「世界宗教的社會心理學」。實際上，它是以幾種最重要的宗教爲代表的當代世界幾支文化的比較研究。

韋伯明確表示，他的興趣不在於原始的初級宗教形式，而是階級社會的高級宗教，即以不同先知預言爲信仰的儒教、印度教、佛教、基督教、伊斯蘭教和猶太教這六支世界性宗教。在高級宗教中起主要作用的是先知及其預言。所謂先知，韋伯是指那些能發佈預言和戒律、從而爲人們的社會行爲提供規範（教義）的思想家。他們本身具有超凡的品格和魅力，因而能把自身的特殊地位合法化並吸引門徒追隨其後；他們提出的預言和戒律能從不同的方面解釋人與自然、人與