儒家伦理与商人精神

余英时文集 第三卷

广西师范大学出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

儒家伦理与商人精神

余英时文集 第三卷

◎ 沈志佳 编

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第3卷，儒家伦理与商人精神／余英时著．—桂林：广西师范大学出版社，2004．4

ISBN 7-5633-4503-5

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时－文集　②儒家－伦理学－影响－商人－研究－中国　Ⅳ．C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第012852号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.cn）
出版人：萧启明
全国新华书店经销
广西民族印刷厂印刷
（广西南宁市明秀西路53号　邮政编码：530001）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：25　字数：382千字
2004年4月第1版　2004年4月第1次印刷
印数：0 001～7 000册　定价：45.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

序

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来

西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

需要全本请访问 www.ertongbook.com

目 录

余英时文集

第三卷　儒家伦理与商人精神

1　从价值系统看中国文化的现代意义

40　汉代循吏与文化传播

118　名教思想与魏晋士风的演变

155　明清变迁时期社会与文化的转变

162　士商互动与儒学转向
——明清社会史与思想史之一面相

213　关于韦伯、马克思与中国历史研究的几点反省
——《中国近世宗教伦理与商人精神》自序

230　士魂商才
——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序

234　中国近世宗教伦理与商人精神

358　关于“新教伦理”与儒学研究——致《九州学刊》编者

364　工业文明之精神基础

从价值系统看中国文化的现代意义

中国文化与现代生活之间究竟有着什么样的关系？这是一个包罗万象的大问题。对于这样的大问题，论者自不免有见仁见智之异。

在一般人的观念中，中国文化和现代生活似乎是两个截然不同而且互相对立的实体。前者是中国几千年积累下来的旧文化传统；后者则是最近百余年才出现的一套新的生活方式，而且源出于西方。所以这两者的冲突实质上便被理解为西方现代文化对中国传统文化的冲击与挑战。自1919年五四运动以来，所有关于文化问题的争论都是环绕着这一主题而进行的。

在这个一般的理解之下产生了种种不同的观点与态度，但大体上可以分为两个相反的倾向：一方面是主张全面拥抱西方文化，认定中国传统文化是现代生活的阻碍，必须首先加以清除；另一方面则是极力维护传统文化，视来自西方的现代生活为中国的祸乱之源，破坏了传统的道德秩序和社会安定。在这两种极端态度之间当然还存在着许多程度不同的西化论与本位论，以及模式各异的调和论。这些议论，大家都早已耳熟能详，毋须再说。

站在历史研究的立场上，我对于这一广泛而复杂的文化问题既无意作左右袒，也不想另外提出任何新的折中调和之说。我首先想对“中国文化”与“现代生活”两个概念进行一种客观的历史分析。在分析的过程中，我自

然不能不根据某种概念性的假设，但是这种假设并非我个人主观愿望的投射，而是在学术研究上具有一定的客观性和普遍性的。在综合判断方面，我当然也不能完全避免个人的主观，不过这种判断仍然是尽量建立在客观事实的基础之上。

必须说明，文化观察可以从各种不同的角度出发，我所采取的自然不是唯一的角度，我所提出的看法更不足以称为最后定论。我只能说这些看法是我个人经过郑重考虑而得到的，也许可以提供对这个问题有兴趣的人参考。

“文化”一词有广义和狭义的种种用法。以本文而言，则所谓中国文化是取其最广泛的含义，所以政治、社会、经济、艺术、民俗等各方面无不涉及。以近代学者关于“文化”的讨论来说，头绪尤其纷繁。三十年前克罗伯(A. L. Kroeber)和克拉孔(Clyde Kluckhohn)两位人类学家便检讨了一百六十多个关于“文化”的界说。他们最后的结论是把文化看作成套的行为系统，而文化的核心则由一套传统观念，尤其是价值系统所构成。这个看法同时注意到文化的整体性和历史性，因此曾在社会科学家之间获得广泛的流行。近几十年来人类学家对文化的认识虽日益深入，但是关于文化的整体性和历史性两点却依然是多数人所肯定的。

另一方面，近一二十年来，由于维柯(Giovanni Battista Vico，1668～1744)与赫尔德(Johann Gottfried von Herder，1744～1803)的历史哲学逐渐受到西方思想界的重视，不但文化是一整体的观念得到了加强，而且多元文化观也开始流行了。所谓多元文化观即认为每一民族都有它自己的独特文化；各民族的文化并非出于一源，尤不能以欧洲文化为衡量其他文化的普遍准则。赫尔德并且强调中国文化的形成与中国人的民族性有关，其他民族如果处于中国古代的地理和气候的环境中则不一定会创造出中国文化。这种文化多元论有助于打破近代西方人的文化偏见。(但是必须指出，赫尔德本人并未能完全免于此一偏见，他仍以欧洲文化高于印度与中国。)

从维柯与赫尔德一系的文化观念出发，我们可以说，只有个别的、具体的文化，而无普遍的、抽象的文化。古典人类学所寻求的是一般性的典型文化，这样的文化只是从许多个别的真实文化中抽离其共相而得来的观念，因此仅在理论上存在。但是最近的人类学家也开始改变态度了。例如纪尔兹

(Clifford Geertz)便曾批评这种寻求文化典型的研究方法。他认为研究文化尤应把握每一文化系统的独特之处。所以在这个方面史学观点和人类学观点的合流目前已见端倪;我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性。以下讨论中国文化大致便是从这一立场出发的。

如果我们基本上接受这一看法,那么所谓"中国文化"便不可能是和"现代生活"截然分为两橛的。普遍性的"现代生活"和普遍性的"文化"一样,也是一个抽象的观念,在现实世界中是找不到的。现实世界中只有一个个具体的现代生活,如中国的、美国的、苏俄的或日本的;而这些具体的现代生活都是具体的文化在现代的发展和表现。这当然不是否认现代生活可以归纳成某些共同的特征。事实上,社会科学家关于"现代化"的无数讨论主要都是在寻求共同的特征,也就是理想的典型。但是典型如果要适用于一切具体的、个别的现代社会,势不能不通过最高度的概括。其结果则是流为一些空洞的形式,而失去了经验的内容。举例言之,我们大概都承认民主是现代政治生活的主要方式。可是我们只要把西欧、英、美的民主政治与纳粹德国和苏俄的极权体制加以对照,严重的问题马上便发生了。无论我们怎样鄙弃极权体制,我们似乎都不好否认希特勒时代的德国和列宁以来的苏俄已进入了现代化的阶段。所以不少社会学家只好用"大众社会"(mass society)或"人民社会"(populistic societies)之类的概念来概括现代的政治生活。这种宽泛的概念虽能勉强把"民主"与"极权"两种截然对立的政治方式统一起来,但毕竟只剩下一点形式的意义了。民主制度下的"大众"与"人民"是能积极"参与"(participation)政治生活的,而极权体制下的"大众"或"人民"却连"代表性"(representation)也谈不到,他们不过是受统治集团操纵的政治工具而已。利用最新的大众传播技术来提高人民的政治警觉和社会意识,这是现代民主生活的特征;而利用同样的技术来控制和操纵人民则是现代极权政治的主要内涵。这两者之间是无法画等号的,其背后实有价值系统的根本不同。

我们通常所谓"现代化"或"现代生活"是含有颂扬和向往的意义的。以政治的现代化而言,我们的理想当然是建立民主制度,而不是极权体制。这就涉及了现代生活的实际内容和价值取向,不能脱离具体的文化传统来讨论了。

不但如此，讨论现代化或现代生活还不可避免地要碰到另一更严重的困难，即现代化与西化之间的混淆。西方学者所说的现代化实际上是以17世纪以来西欧与北美的社会为标准的。所以现代化便是接受西方的基本价值。这个看法有是有非，未易一言以断。以五四以来所提倡的“民主”与“科学”而言，西方的成就确实领先不止一步，应该成为其他各国的学习范例。但是现代西方的基本文化内涵并不限于这两项，其中如过度发展的个人主义、漫无限止的利得精神(acquisitive spirit)、日益繁复的诉讼制度、轻老溺幼的社会风气、紧张冲突的心理状态之类，则不但未能一一适合于其他非西方的社会，而且已引起西方人自己的深切反省。在现实世界中我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美、足供借鉴的。英、美、德、法各国尽管同属西方文化一系，其间仍多差异，各具独特的历史传统。现代化之不能等同于西化是非常明显的事实。

以上的讨论并不是否认“文化”与“现代化”具有超越地域的通性。通性不但可以从经验事实上归纳得出来，而且在理论上更是必要的，否则社会科学便不能成立了。我的根本意思是说，在检讨某一具体的文化传统(如中国文化)及其在现代的处境时，我们更应该注意它的个性。这种个性是有生命的东西，表现在该文化涵育下的绝大多数个人的思想行为之中，也表现在他们的集体生活之中。所谓个性是就某一具体文化与世界其他个别文化相对照而言的，若就该文化本身来说，则个性反而变成通性了。

以下我要专谈中国文化的问题。但是在我的理解中，中国文化与现代生活并不是两个原不相干的实体，尤其不是互相排斥对立的。“现代生活”即是中国文化在现阶段的具体转变。中国文化的现代转变自然已离开了旧有的轨辙，并且不可否认地受到了西方文化的重大影响。西方是这一转变中的一个重要环节，这是毋庸讳言的。但是现代化绝不等于西化，而西化又有各种不同的层次。科技甚至制度层面的西化并不必然会触及一个文化的价值系统的核心部分。现在一般深受西方论著影响的知识分子往往接受西方人的偏见，即以西方现代的价值是普遍性的(universalistic)，中国传统的价值是特殊性的(particularistic)。这是一个根本站不住的观点。其实，每一个文化系统中的价值都可以分为普遍与特殊两类。把西化与现代化视为异名同实便正是这一偏见的产物。

什么是中国文化？我们怎样才能讨论中国文化这样一个广大的题目？不用说，我们势非采取一种整体的观点不可。如果采取分析的途径，从政治、经济、宗教、艺术、文学、民俗各方面去探索以期获得一个大家都能接受的确定结论，那将是一个永远无法实现的梦想，因为这是一个没有止境的分析过程。但是另一方面，整体的观点则难免有流于独断的危险，思想训练不够严格的人尤其喜欢用“一言以蔽之”的方式武断地为中国文化定性。

我个人由于出身史学，一向不敢对中国文化的性格轻下论断，虽则我自己也一直在寻求一种整体的了解。几经考虑之后，我最近企图通过一组具有普遍性、客观性的问题来掌握中国文化的价值系统。这种处理的方式也许比较符合前面所提到的人类学家和历史哲学家的最近构想。这一组问题一方面是成套的，但另一方面也分别地涉及中国文化的主要层面。在分别讨论每一个层面时，我将同时点出中、西的异同。我希望从这一角度来说明中国文化与现代生活的内在关系。中国文化的现代化何以不可能完全等于西化也许可以从这种对照中凸显出来。

一谈到价值系统，凡是受过现代社会科学训练的人往往会追问：所谓文化价值究竟是指少数圣贤的经典中所记载的理想呢，还是指一般人日常生活中所表现的实际倾向？这一问题的提法本身便显示了西方文化的背景。西方的理论与实践（约相当于中国所谓“知”与“行”），或理想与现实之间往往距离较大，其紧张的情况也较为强烈，这也许和西方二分式的思维传统有关，此处无法作深度的讨论。无论如何，乌托邦式的理想在西方的经典中远较中国为发达。（“礼运”大同的理想到近代才受西方影响而流行起来。）中国思想有非常浓厚的重实际的倾向，而不取形式化、系统化的途径。以儒家经典而言，《论语》便是一部十分平实的书，孔子所言的大抵都是可行的，而且是从一般行为中总结出来的。“古者言之不出耻躬之不逮”、“君子欲讷于言而敏于行”、“听其言而观其行”、“其言之不怍，则为之也难”……这一类的话在《论语》中俯拾即是。《春秋》据说是孔子讲“微言大义”的著作，但后人推尊它仍说它“上明三王之道，下辨人事之纪”，或“上本天道，中用王法，而下理人情”。总之，现代西方人所注重的上层文化与下层文化或大传统与小传统之间的差异在中国虽然不是完全不存在，但显然没有西方那么严重。（这一点我已在《史学与传统》的序言中有所讨论。）我特别提及这一层，意在

需要全本请访问 www.ertongbook.com

说明下面检讨中国文化的基本价值，我将尽量照顾到理想与实际的不同层面。

我们首先要提出的是价值的来源问题，以及价值世界和实际世界之间的关系问题。这两个问题是一事的两面，但后一问题更为吃紧。这是讨论中西文化异同所必须涉及的总关键，只有先打开这一关键，我们才能更进一步去解说由此而衍生的、但涉及中国价值系统各方面的具体问题。

人间的秩序和道德价值从何而来？这是每一个文化都要碰到的问题。对于这个问题，中西的解答同中有异，但其相异的地方则特别值得注意。

中国最早的想法是把人间秩序和道德价值归源于“帝”或“天”，所谓“不知不识，顺帝之则”，“天生烝民，有物有则”，都是这种观念的表现。但是子产、孔子以后，“人”的分量重了，“天”的分量则相对地减轻了，即所谓“天道远，人道迩”。但是孔子以下的思想家并没有切断人间价值的超越性的源头——天。孔子以“仁”为最高的道德意识，这个意识内在于人性，其源头仍在于天，不过这个超越性的源头不是一般语言能讲得明白的。只有待每个人自己去体验。“夫子之言性与天道不可得而闻”，是说孔子不正面去发挥这一方面的思想，并不是他不相信或否认“性与天道”的真实性。近代学人往往把孔子的立场划入“不可知论”的范围，恐怕还有斟酌的余地。“天生德于予”、“知我者其天乎”之类的语句对孔子本人而言是不可能没有真实意义的。孟子的性善论以仁、义、礼、智四大善端都内在于人性，而此性则是“天所以与我者”。所以他才说“知其性者则知天”。后来《中庸》说得更明白：“天命之谓性，率性之谓道。”

道家也肯定人间秩序与一切价值有一超越的源头，那便是先天地而生的形而上道体。“道”不但是价值之源，而且也是万有之源。但是在中国人一般的观念中，这个超越的源头仍然笼统地称之为“天”；旧时几乎家家悬挂“天地君亲师”的字条便是明证。我们在此毋须详细分析“天”到底有多少不同的含义。我们所强调的一点只是中国传统文化并不以为人间的秩序和价值起于人间，它们仍有超人间的来源。近来大家都肯定中国文化特点是“人文精神”。这一肯定是大致不错的，不过我们不能误认中国的人文精神仅是一种一切始于人、终于人的世俗精神而已。

仅从价值具有超越的源头一点而言，中、西文化在开始时似乎并无基本

不同。但是若从超越源头和人间世之间的关系着眼，则中西文化的差异极有可以注意者在。中国人对于此超越源头只作肯定而不去穷究到底。这便是庄子所谓“六合之外，圣人存而不论”的态度。西方人的态度却迥然两样，他们自始便要在这一方面“打破砂锅问到底”。柏拉图的“理型说”便是要展示这个价值之源的超越世界。这是永恒不变、完美无缺的真实（或本体）世界。而我们感官所能触及的则是具有种种缺陷的现象世界。尽管柏拉图也承认这个真实世界是不可言诠的，但是他毕竟还要从四面八方来描写它。亚里士多德的“最后之因”，或“最先的动因”（first unmoved mover）也是沿柏拉图的途径所作的探索。所以柏、亚两师徒的努力最后非逼出一个至善的“上帝”的观念不止。这是一切价值的共同来源。

但是古希腊人是靠“理性”来追溯价值之源的，而人的理性并不能充分地完成这个任务。希伯来的宗教信仰恰好填补了此一空缺。西方文化之接受基督教，绝不全出于历史的偶然。无所不知、无所不在的上帝正为西方人提供了他们所需要的存有的根据。宇宙万物是怎样出现的？存有是什么？一切人间的价值是从何而来的？这些问题至此都获得了解答。不过这种解答不来自人的有限的理性，而来自神示的理性（revealed reason）而已。神示和理性之间当然有矛盾，但是这个矛盾在近代科学未兴起之前是可以调和的，至少是可以暂时相安的。中古圣托马斯（St. Thomas）集神学的大成，其中心意义即在于此。西方的超越世界至此便充分地具体化了，人格化的上帝则集中了这个世界的一切力量。上帝是万有的创造者，也是所有价值的源头。西方人一方面用这个超越世界来反照人间世界的种种缺陷与罪恶，另一方面又用它来鞭策人向上努力。因此这个超越世界和超越性的上帝表现出无限的威力，但是对一切个人而言，这个力量则总像是从外面来的，个人实践社会价值或道德价值也是听上帝的召唤。如果换一个角度，我们也可以说，人必须遵行上帝所规定的法则，因为上帝是宇宙一切基本法则的唯一创立者。西方所谓“自然法”（Natural Law）的传统即由此而衍生。西方的“自然法”，广义地说，包括人世间的社会、道德法则（相当于中国的“天理”或“道理”）和自然界的规律（相当于中国的“物理”）。西方超越世界外在于人，我们可以通过“自然法”的观点看得很清楚。

在西方的对照之下，中国的超越世界与现实世界却不是如此泾渭分明

的。一般而言，中国人似乎自始便知道人的智力无法真正把价值之源的超越世界清楚而具体地展示出来。（这也许部分地与中国人缺乏知识论的兴趣有关。）但是更重要的则是中国人基本上不在这两个世界之间划下一道不可逾越的鸿沟。西方哲学上本体界与现象界之分，宗教上天国与人间之分，社会思想上乌托邦与现实之分，在中国传统中虽然也可以找得到踪迹，但毕竟不占主导的地位。中国的两个世界则是互相交涉，离中有合、合中有离的。而离或合的程度则不视个人而异。我们如果用“道”来代表理想的超越世界，以人伦日用来代表现实的人间世界，那么“道”即在“人伦日用”之中，人伦日用也不能须臾离“道”的。但是人伦日用只是“事实”，“道”则是“价值”。事实和价值是合是离？又合到什么程度？或离到什么程度？这就完全要看每一个人的理解和实践了。所以《中庸》说：“君子之道费而隐，夫妇之愚可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”在中国思想的主流中，这两个世界一直都处在这种“不即不离”的状态之下。佛教的“真谛”与“俗谛”截然两分，最后还是为中国的禅宗思想取代了。

禅宗普愿和尚说“平常心是道”，这便回到了中国的传统。“担水砍柴无非妙道”，真谛、俗谛的间隔终于打通了，圣与凡之间也没有绝对的界限。宋明理学中有理世界与气世界之别，但理气仍是不即不离的，有气便有理，而理无气也无挂搭处。

中国的超越世界没有走上外在化、具体化、形式化的途径，因此中国没有“上帝之城”（City of God），也没有普遍性的教会（universal church）。六朝隋唐时代佛道两教的寺庙决不能与西方中古教会的权威和功能相提并论。中国儒家相信“道之大原出于天”。这是价值的源头。“道”足以照明“人伦日用”，赋予后者以意义。禅宗也是这样说的。未悟道前是砍柴担水，既悟道后仍然是砍柴担水。所不同者，悟后的砍柴担水才有意义，才显价值，那么我们怎样才能进入这个超越的价值世界呢？孟子早就说过：“尽其心者知其性，知其性则知天。”这是走内在超越的路，和西方外在超越恰成一鲜明的对照。孔子的“为仁由己”已经指出了这个内在超越的方向，但孟子特提“心”字，更为具体。后来禅宗的“明心见性”、“灵山只在我心头”也是同一取径。

内在超越必然是每一个人自己的事，所以没有组织化教会可依，没有有系统的教条可循，甚至象征性的仪式也不是很重要的。中国也没有西方基督教式的牧师，儒家教人“深造自得”、“归而求之有余师”，道家要人“得意忘言”，禅师对求道者则不肯“说破”。重点显然都放在每一个人的内心自觉，所以个人的修养或修持成为关键所在。如果说中国文化具有“人文精神”，这便是一种具体表现。追求价值之源的努力是向内而不是向外向上的，不是等待上帝来“启示”的。这种精神不但见之于宗教、道德、社会各方面，并且也同样支配着艺术与文学的领域。所以“心源”这个观念在绘画和诗的创作上都是十分重要的。论画有“外师造化，中得心源”的名言，论诗则说“怜渠直道当时语，不着心源傍古人”。这可以说是内在超越所必经的道路。

我无意夸张中、西之异，也不是说中国精神全在内化，西方全是外化。例外在双方都是可以找得到的。但以大体而言，我深信中西价值系统确隐然有此一分别在。外在超越与内在超越各有其长短优劣，不能一概而论。值得注意的是中西文化的不同可以由此见其大概。这种不同到了近代更是尖锐化了。

前面曾指出，西方价值之源的超越世界，由于希腊理性与希伯来信仰的合流，在中古时期曾获得暂时的统一，但是信仰与理性的合作终究不能持久。中古时代哲学是神学的婢女，理性处于辅佐信仰的地位。文艺复兴以后，理性逐渐抬头，特别是科学革命以来，理性已压倒了信仰。西方的超越世界于是分裂了。科学解答了自然世界的奥秘，这是理性的大胜利。宇宙是有秩序、有规律的，可以通过人的理性来发现。理性的分量从此越来越重，人们对基督教的上帝的信仰相对地减轻了。牛顿仍然相信这个有秩序、有规律的宇宙是上帝创造的，但是自然科学的成功毕竟把上帝推远了一大步。自然事实的价值源头开始被切断了。“自然法”(natural law)中的一大部分现在变成了“自然的规律”(laws of nature)。

康德的哲学最能反映西方两个世界分裂和紧张的情况。康德是理性时代的最高产品，但是他却要推究理性的限度何在。理性只能使人知道现象界，而不是本体界。这便为上帝保留了地位，因为本体或物自体只有上帝才能完全知道。(其基本假定是只有创造者才能对其创造品有完全的知识。)康德又特别提出实践理性来保证价值世界的客观存在。他一方面承认人受

经验世界一切规律的支配，另一方面又规划出一个自主、自由的价值世界。这两个世界——一方面是事实世界、必然世界，另一方面是价值世界、自由世界——最后仍可统一在“上帝”这个观念之下。人作为一种自然现象是在因果律支配之下，但作为一本体现象则是自由的。本体必预设上帝的观念。康德的上帝观自然大不同于中古以来传统的旧说。他用批判理性来摧破了旧的形而上学或思辨神学，并同时建立了新的道德理论。

康德的哲学成就在近代是无与伦比的，但是他的努力仍未能挽救西方科学与宗教分裂的命运。他的“物自体”说、“先验综合原理”说，后世一直聚讼不已，至今仍处于信者自信、疑者自疑的状态，而且疑者远多于信者。19世纪达尔文的生物进化论出世之后，上帝创造世界的信仰更受到了致命的打击。一般号称基督徒的西方人虽然进教堂如仪，但心中已没有真实的上帝信仰。价值之源已断，生命再无意义可言。所以尼采要借一个疯人的口喊道“上帝死亡了”，“所有的教堂如果不是上帝的坟墓，又是什么呢？”

一部西方近代史主要是由圣入凡的俗世化（secularization）的过程。政治、社会、思想当然也走向世俗化的途径。18世纪的思想家开始把自然法和上帝分开，转而从人具有理性这一事实上重建自然法的基础。但是西方近代文化在人间世寻找价值源头的努力仍然遇到不易克服的困难，社会契约说所假定的“自然状态”是一种乌托邦，不足以成为道德的真源。[最近劳尔思（John Rawls）所建立的“原始立场”（original position）说是这一方面的重要发展。]功利主义的快乐说过分注重效用与后果，又有陷入价值无源论的危险。在重要关头，西方人往往仍不免要乞灵于上帝的观念。美国独立宣言把那些不容剥夺的“天赋人权”都说成是“不证自明的真理”（self-evident truths），因为人的基本权利是创世主（creator）的恩赐。甚至今天在一般西方人的观念中，人权还是来自上帝。

现代的中国知识分子都认为西方近代文化从中古基督教权威中解放出来是一个最伟大的成就，因为我们心向往之的民主与科学便是在这一解放过程中发展出来的。这个看法当然是有根据的，但是我们不能误解西方近代的俗世化是彻底地铲除基督教，更不能把科学和宗教看成是绝对势不两立的敌体。走“外在超越”之路的西方文化终不能没有一个精神世界为它提供价值的来源。相反地，基督教经过宗教改革的转化之后反而成为西方现

代化的重要精神动力之一。以科学而言,伏尔泰(Voltaire)便曾说过,传道师不过告诉孩子们有上帝存在,牛顿则向他们证明了宇宙确是上帝智慧的杰作。牛顿对上帝的深信不疑正是激励他探求宇宙秩序的力量。据专家研究,16世纪英国的医学发展也得力于上帝的观念。治病救人是响应上帝的召唤,发现人体机能的奥秘和药物的本性也是执行上帝的使命。医德和医学研究的热诚都源于对上帝的信仰。在政治社会思想方面,我们已指出"天赋人权"的观念具有基督教的背景。根据白特菲(Herbert Butterfield)的观察,西方近代的个人主义和近代基督教的发展有密切的关联。宗教改革以来,各种教派兴起,彼此相持不下,于是才出现了"良心的自由"(freedom of conscience)的观念。这是个人主义(个人自作主宰)的一个重要构成部分。我们还可以补充一点,"容忍"这一重要观念也是在这一宗教背景之下产生的。再就资本主义的兴起来说,韦伯(Max Weber)关于新教伦理的理论已成为大家耳熟能详的常识了。韦氏理论引起的辩难很多,但他的基本论点并未被推翻。英国的陶奈(R. H. Tawney)在重新检讨了这个问题之后,依然肯定清教徒的伦理观对英国的劳动和企业精神的兴起发生了决定性的刺激作用。不但如此,英国清教徒不肯向国教屈服的精神(nonconformity)对英国民主的发展贡献尤为重大。

由此可见基督教在西方近代文化中有两重性格:制度化的中古教会权威在近代科学的冲击之下已彻底崩溃了,但是作为价值来源的基督教精神则仍然弥漫在各个文化领域。外在超越型的西方文化不能完全脱离它,否则价值将无所依托。启蒙运动时代西方文化思想家所攻击的只是教会的专断和腐败而非基督教所代表的基本价值。反教会最烈的伏尔泰,据近人的研究,其实是相信上帝的。尼采和克尔恺郭尔(Kierkegaard)都曾公开著书反对基督教,但是他们对原始教义仍然是尊重的。他们只是不能忍受后世基督徒的庸俗和虚伪。尼采认为古今只有一个真正的基督徒,但已钉死在十字架上了。他把耶稣(Jesus)和基督(Christ)一分为二,其用意即在此。现代西方的神学家也接受了他的分别。

以上是对西方现代化的一个极简要的说明。从这个说明中,我们可以确切地了解到西方所走的途径是受它的特殊文化系统所限定的。中国的历史文化背景与西方根本不同,这就决定了它无法亦步亦趋地照抄西方的模

需要全本请访问 www.ertongbook.com