

中国的现代性与人文学术丛书

想 象 个 人

——中国个人观的现代转型

顾红亮 刘晓虹 著

上海古籍出版社

序“中国的现代性与人文学术”丛书

高瑞泉

现代性研究在当今中国可谓方兴未艾,尽管“现代性”本身已经绝对算不上新鲜的话题。坊间正流行着各种各样翻译介绍西方学者的现代性批评论著,从哈贝马斯到查尔斯·泰勒,从福柯到夏尔·波德莱尔,说明“现代性研究”本身作为对现代现象的总体性反思,如何引起了中国知识界的关注和热情。同时也展示了现代之后的世界,精神之芜杂和意向之分歧。不过,我们组织编纂出版这一套“中国的现代性与人文学术”丛刊,并非只是泛泛地参与到对时代核心问题的讨论之中,而是自觉地意识到现代性研究中两个相互勾连的环节:第一,“中国的现代性”;第二,现代性视域中的人文学术。它们构成了本丛书所措意的核心对象,希望以此为中心来贡献我们对现代性问题的研究和思考。

“中国的现代性”的概念,以多元现代性或多重现代性之存在为前提。与早期的现代性研究者的观点不同,今天越来越多的人承认单一性不是现代性的正确摹写。哈贝马斯说黑格尔是第一位意识到现代性问题的哲学家。不过 18 世纪的黑格尔不仅是一位

欧洲中心论者,而且是德国中心论者,中国则完全在他的总体历史之外。本世纪第一年,哈贝马斯应邀访问华东师范大学,在午宴上盛赞中国,说他站在东方明珠顶楼眺望上海,感到自己正在“世界的中心”(the center of the world)。让人领略这位理论大师在社交场上的机敏与魅力,也让我们这些东道主的虚荣心得到无伤大雅的满足。当然“中国的现代性”之被重视,并不仅仅因为中国经济起飞或“中国崛起”成为一个流行的话题,还因为我们对中国经济具有的文化反省和文化自觉。经济现代化的历程,不但使得中国人对自己的文化传统有了更合乎辩证法的理解,而且真正面对了哈贝马斯所说的那个历史节点:只有当经济合理性和官僚合理性(即认知—工具合理性)明显占据统治地位时,现代社会的病症才会暴露出来。

这样说,并不意味着与世界日益被普遍的市场秩序殖民化相比,使用文化概念来重塑本土现代性的努力是无足轻重的。譬如詹姆斯就认为,人们谈论拉丁美洲的现代性、印度的现代性、非洲的现代性和儒家的现代性等的时候,会忽略了现代性的资本主义全球化本质。当讨论到全球化中的民族文化的时候,许多人会实际上承认存在着多种多样的现代性:詹姆斯就几乎同意约翰·格雷(John Gray)的说法,即世界经济的增长,并不一定引起普遍的文明,如像斯密和马克思所认为的那样。相反,它允许种种本土资本主义的发展,它不同于理想的自由市场经济,彼此之间也互不相同。它造就的政权通过恢复自己的文化传统来获得现代性,而不是模仿西方国家。因此有多种不同的现代性,就像在现代化过程有多种失败的方式一样。

与单一现代性理论所依靠的历史单线进化论预设相反的是,二次大战以后全球化的进程同时出现了另一种状况,渐渐实现现

代化的非西方国家或社会,大多拒绝了与现代西方完全同质化的道路。一方面市场经济、民主化、个人主义、家庭变化、都市化、工业化、现代教育、大众传媒,到处都看到西方化的影子。另一方面,正如艾森斯塔德所说的那样:这些东西得到的定义和组织方式,以及由此产生的建制类型和意识形态并不相同,所以多重现代性是对这样的客观情势的一种肯定性描写;诸多文化规划不断得到建构和重构。从全球看,在现代和现代化的社会里,在现代化的各个阶段甚至可以看到更加多样的具体的制度类型。作为一个东方大国,近代中国尽管饱受帝国主义的欺凌,但并未真正沦为殖民地国家;她的悠久而富有生命力的传统在与殖民主义对抗的过程中,成为民族意识的强化剂,它曾经与意识形态的目标相结合,或者直接诉诸文化创新的力量,来改写现代性的社会设计。更进一步说,现代性研究本质上是现代社会及其发展前景内在问题的知识化过程,是人类对自身存在的基本和永恒的若干问题在当下条件中的自觉,是人类对未来社会的理性规划的努力的一部分。因此,中国的现代性研究,应当在它的历史向度中表达当代人的批评精神和理论创造。已经有不少学者意识到深入研究“中国的现代性”之迫切与重要,并且已经有若干重要著作问世;但是迄今为止,学术界对“中国的现代性”的专门研究,总体上远不及对西方现代性理论的介绍和翻译之规模。因此,将中国的现代性作为本丛书的研究对象,自然表示了一种提倡和一份努力。

把中国的现代性研究与人文学术发展联系起来,是本丛书的又一重目标。众所周知,现今中国的人文学术,从传统的经史子集四部之学,经过 20 世纪的转变,尤其是取法西方文艺复兴以来的人文科学,由此纳入现代学院体制,成为现代学术形态的知识系统。如果我们同意现代性是特定社会现实和特定世界观的结合的

话,那么人文学术多多少少就是现代性的一部分,是现代性的自我确认,至少表达了现代性自我确认的努力。我们知道,现代人文学科的形成与西方自文艺复兴以来的人文主义传统密切联系,现在汉语称做“人文学”,英文翻译为 the Humanities 的那些科目,在 15 世纪意大利指的是语法、修辞、历史、文学、道德哲学这一套科目,它们当然也包括了要学这些科目就必须具备的拉丁文和希腊文知识。虽然直到 19 世纪初才出现“人文主义”一词,但是后来人们普遍接受了像布克哈特那样的历史学家的观点,将人文主义用于他们认为与古典学问的复活有关的新态度和新信念上,即将现代人文学科中的新态度和新信念称做文艺复兴时期的人文主义。显而易见,西方人文主义,不管其普遍性如何,都不是价值中立的知识。事实上,数百年来,以欧洲现代性为中心的世俗化人文主义无论在知识上还是在道德上都发生了复杂的变动。

另一方面,中国固有的人文学术当然有她悠久而伟大的传统,但是以古代“四部”之学为内容的传统学术,早就经历了 20 世纪的巨大变革,虽然并未完全变成绝学,毕竟已转变为现代学术的知识形态。且不说,当代中国精神的主流已经是这两股变动之流的不同程度的融合,即使是人文教育中引人注意的中国经典阅读的新实验,也实际上总是有意无意地在对古代经典做现代诠释。这种诠释或者是强调中国的人文传统具有民族特点的人文主义原则,或者是用一种普遍的人文主义来解释中国经典。无论是关于重写学术史的呼声,还是若干年前开始的对 20 世纪中国学术的回顾,其实都体现了对人文学术的反省意识和现代性语境中的人文创造。它的最近走向似乎与中国的现代性研究之旨趣有某种内在的契合。

随着全球化的浪潮,现代性的自我矛盾、自我分裂,在人文学

术的处境变化中获得充分的表露。西方人文主义并未能幸运到能逃避其内在矛盾的发展,因而它自身就是分裂的。文艺复兴运动的主题是“人”,它转变成现代性的哲学表达就是主体性,但是后现代主义今天不但宣称哲学根本上要放弃追求那个大写的“真理”,主体性消失了,甚至说“人已死了”。与此相伴的是所谓“生活世界的殖民化”:自然科学特别是技术与市场机制的扩展,迅速地改塑着人文学科的空间,即使是学院体制内部也不能幸免。人文学术今天的悖论是:一方面人类因为迫切需要生产一种创新文化和提供作为选择的独特生活方式而特别需要非凡的知识上的努力;另一方面,这种知识生产不仅受制于内部的观念冲突,而且受制于外部的生存条件。如何破解这个悖论,实在是现代性研究的关键之一。

毫无疑问,“中国的现代性与人文学术”提示了巨大的研究空间,本丛书以此为目标,并不表示怀抱着短时间内就对它展开全面研究的雄心,而只是在提倡以一种持续、局部的具体问题之研究,尝试从不同侧面、不同角度地逼近这个目标。对于中国的人文学者而言,无论是中国的现代性,还是现代性语境中的人文学术,都是道地的“为己之学”。所以我们不但相信,假以时日,这项研究一定可以积微为著,有助于我们整体理解现代性而且相信即使是局部的,以个案为中心的工作,也自有其内在的价值。

目 录

导 论	1
第一节 个人观转型与现代性的内在关联	2
第二节 中国个人观现代转型的社会期待和内在动力	6
第三节 中国个人观现代转型的艰难历程	14
第四节 中国个人观现代转型的主要方面	21
第一章 中国现代个人观的萌发与理论准备	28
第一节 传统思想裂变与现代个人观萌芽	29
一、晚明儒学裂变与个体主体性的显现	29
二、明清之际思想启蒙与个性解放追求	36
三、近代前夜“自我”的发现及其意义	42
第二节 民族国家意识的兴起与个人观转型的发生	45
一、“天下”观念的危机与民族国家意识的兴起	46
二、族群竞存意识与个人观问题的凸现	52
第三节 个人观转型的思想自觉与最初理论表达	58
一、人格独立与平等：作为道德主体的个人	61

二、政治自由与权利：作为国家主人的个人	69
三、历史创造与制约：作为历史主体的个人	73
第二章 个性主义话语中的个人观	80
第一节 多重的启蒙伦理个人图像	81
一、个性化的个人	82
二、人文化的个人	95
三、理智化的个人	103
四、意志化的个人	109
五、唯情的个人	115
第二节 政治思潮论战与个人自由	122
一、“主义中人”与“问题中人”	124
二、个人的绝对自由与有限度自由	130
第三节 历史的偶然必然之辨与个人	142
一、历史的偶然性、科学叙事与个人	142
二、历史的必然性、史学谱系与个人	150
第三章 群己徘徊中的个人观	161
第一节 现代性伦理视域中的个人	162
一、“我—你”关系中的个人与“我—他”关系中的个人	162
二、“技术人”和“道德人”	173
三、集体化的个人与个性化的个人	184
四、有“力”的个人与得“道”的个人	189
第二节 民主和权利语境中的个人	202
一、民主政治与个人	203

二、民主精神与个人	215
三、民主集中与个人	226
第三节 历史规律制约下的个人	233
一、历史规律与个人作用	234
二、个人的意志与英雄的崇拜	247
第四章 集体主义语境中的个人观	257
第一节 集体主义与个人	258
一、反对个人主义式的个人	258
二、反对个人主义并不反对个人	259
三、集体主义式的个人	264
第二节 单位制度与“单位人”	269
一、单位制度与“单位人”的形成	269
二、“单位人”生活世界的“变形”	276
第三节 历史评价与个人作用	282
一、历史观和人生观的相关性	282
二、个人作用与个人崇拜	285
三、历史人物的评价	288
四、史学方法与“知识人”的转向	290
第五章 趋向和谐的个人观	296
第一节 日常生活层面上和谐的个人	299
第二节 社会政治层面上和谐的个人	304
第三节 精神结构层面上和谐的个人	307
第四节 价值观念层面上和谐的个人	311

第五节 主体间对话关系中和谐的个人·····	318
主要参考文献·····	327
后记·····	333

导 论

个体与群体、个人与社会关系的变革,以及与之相应的观念转型,是近代(现代)社会与传统社会的重要分界之一。学者们普遍认可,无论是在编年史还是在思想史意义上,作为独立个体的个人的产生,是现代社会与传统社会“断裂”的标志之一,而现代个人观以及以此为基础的理论原则和制度建构也就成了现代性的核心内容之一。中国近代在大规模遭遇西方现代性之后,现代化运动艰难起步,并在曲折中渐次展开。在这一过程中,自明清之际起对传统思想的自我批判中所生发出来的重视个人、解放个人的思想诉求由于西学的“支援”而进一步高涨,同时,近代启蒙学者并未停留于对解放个人和个性自由的呐喊,而是尽可能在西学学理和本土资源的比较中对个人自由、个人价值和个人权利诸问题展开了理论上的论辩。这方面的文献表明,中国近现代思想史中的个人观已以一种较为自觉的理论形式进行着转换。但是,由于中国传统文化与西方近代思想多方面的差异或异质性所导致的文化冲突;由于中国近现代特殊的历史境遇,特别是与现代性生成相伴随的民族国家建构过程的曲折复杂,个人观的转型并非一帆风顺,而是充满着诸多的矛盾纠结,出现过曲折迂回乃至倒退和反复。认真清理和总结这方面的思想资源和经验教训,不仅有思想史的意

义,而且对于深入理解当代中国社会的转型,把握中国现代性的成长、问题及未来走向,具有重要的意义。

第一节 个人观转型与现代性的内在关联

英国社会学家安东尼·吉登斯在《现代性的后果》一书中指出,“现代性指社会生活或组织模式,大约十七世纪出现在欧洲,并且在后来的岁月里,程度不同地在世界范围内产生着影响”^①。这一论断,正如吉氏自己说明的,主要是从“断裂论”的角度,对现代性所作的“一种制度性的分析”。如果对现代性作一整体性的观照,我们便会发现,“现代性”作为一个概括现代社会特征或与传统社会相对比的一个解释性概念,事实上包含着更丰富的内涵。其中,观念或思想文化世界的现代性,无疑是其所应当涵盖的一个重要方面。从一定意义上说,现代性的最初起源和表现,恰恰是在思想观念或文化的世界中。

在西方历史中,现代性作为生活秩序或制度性的存在,大约在17至18世纪形成,而观念或文化世界中的现代性,则远早于此。文艺复兴常常被思想文化学者和历史学者视为新时代的开端,其原因,正如雅各布·布克哈特指出的:正是由于意大利当时特殊的政治和社会条件,成就了一种新的文化——即文艺复兴文化,这种新文化冲破了中世纪的精神枷锁,实现了“人的发现”和“世界的发现”。所谓“人的发现”主要是指:在中世纪,人们的视野被一层纱幕所遮蔽,“人类只是作为一个种族、民族、党派、家族或社团的

^① 安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,译林出版社,2000年,第1页。

一员——只是通过某些一般的范畴,而意识到自己”,而现在,“人成了精神的个体,并且也这样来认识自己”^①。在这里,布克哈特将文艺复兴所提供的新文化归结为“精神的个体代替种族的成员”的过程,将人的自我觉醒和个体主体性的发现视为新时代的特征,的确是看到了现代社会与传统社会在精神气质和价值理念上的分水岭。布氏这一观点,在当代思想家中不断地得到了印证。例如,查尔斯·泰勒指出,“我们从较古老的道德视野中挣脱出来才赢得现代自由……人们过去总是被禁锢在给定的地方,一个正好属于他们的、近乎无法想象可以偏离的角色和处所。借助于怀疑这些秩序,现代自由才得以产生”^②。哈贝马斯亦认为:现代性是用新的模式和标准来取代中世纪已经分崩离析的模式和标准,现代性这样一个时代的特征与贡献,是个人自由,它“深深地打上了个人自由的烙印”^③。

因此,正如学者们早已揭明的,在以“人的依赖关系”为特征的传统社会,价值体系的基本特征,是相信宇宙有一个既存的目的和秩序,每一个人在世上都有一个既定的位置,依照此位置生活是一件合乎道德的事情;而“在现代社会形态中,个人在空间上、经济上、精神上都超出了原有的所属关系的界限。因此,个体的生成可以视为现代性的标志”^④。现代性意味着个人从传统的各种禁锢中解放出来,获得了空前的谋划自己生活的自主性;个人的独立、

① 雅各比·布克哈特:《意大利文艺复兴时期的文化》,何新译,商务印书馆,1997年,第120页。

② 查尔斯·泰勒:《现代性之隐忧》,程炼译,中央编译出版社,2001年,第3页。

③ 《现代性的地平线——哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社,1997年,第122页。

④ 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998年,第22页。

自由和权利,是现代性的旗帜。从这一意义上说,现代个人观构成了现代性意识的核心,或者至少我们可以说,它是这一核心的重要组成部分。

西方现代个人观的形成,尽管在基督教思想中就有其源头(如在上帝面前人人平等的观念,以及灵魂不朽观念所暗含的人在精神上的平等性及独特性,等等),在中世纪的唯名论中也有其端绪(如奥卡姆等人认为,只有具体的存在——因而在社会中,只有具体的个人,才是真实的存在)。但公开宣扬个人本位,或以个人为价值之源的思想,是文艺复兴时期才有的。这一时期,人文主义者在其思想、作品乃至个人生活中表现出明确的个人主义倾向,这主要包括两个方面:其一是要求从神学禁欲主义中得到解放,强调人的世俗生活特别是物质欲求的正当性和合理性,揭露教会和专制国家宣扬的“利他主义”、“自我牺牲”的虚伪性;其二是要求从专制统治和等级制度的束缚中解放出来,强调个人的自由、平等和自我的实现。这两个方面,都极大地冲击了长期占统治地位的神学思想体系和以整体主义为特征的传统价值体系,为现代个人观的形成开辟了道路。从哲学层面来看,现代性的核心是人的主体性——包括类的主体性和个体的主体性——的解放,是主体性原则的确立。文艺复兴前,人是以神为中心的宇宙体系的谦卑的成员,其主体性处于受压制的状态;文艺复兴在人与神、人与自然的关系上确立了以人为中心的人类中心主义,在人类内部的关系上则确立了个体本位或个人主义。后一方面虽然在历史上产生了复杂的效应从而至今使人们对其褒贬不一,但其对人类思想的解放和社会动力的激发,乃至对人类生活秩序和社会架构的创新所产生的积极意义谁也无法否认。从理论上说,人作为一个类是由个体组成的,人类主体性的发展最终有赖于个体主体性的生长和完

善。个体主体性的普遍兴起不仅是人类社会获得发展的前提,而且其全面发展也是社会发展的最终目的。

启蒙运动作为“对一切文化领域中的全面颠覆”的运动,是现代性思想急速发展的时期。如果说文艺复兴更多的是新观念的涌现,或基于人道主义对旧思想和旧的社会秩序的揭露和批判,那么启蒙运动在承续这一思想主旨的同时,更把注意力放在了对已经到来的新的时代的理论辩护和理论建构上。洛克、霍布斯等人的社会契约论和“天赋人权说”,从理论上预设了个人的独立和自由,其后继者们由此进一步发展了比较系统的民主政治的理论,此外休谟和斯密等人分别以人的不完善性和方法论个人主义为自由秩序所作的辩护,则进一步强化了现代个人观在西方自由主义思想体系中的基础性地位。甚至在较为纯粹的哲学领域,我们亦可以看到现代个人观的“踪迹”:笛卡儿的“我思故我在”的命题所表达的,不仅是人作为理性的存在在宇宙中包括在上帝面前的主体地位,而且也凸现了人作为理性主体的个体独立性。至于在德国哲学家莱布尼茨那里,个体的独立、自足、自主事实上构成了他的哲学思考的中心(当然,这一思考是以“实体”、“单子”等抽象概念的形式进行的),他的单子论、前定和谐论等所构成的形而上学体系,就是力图从本体论上证明个体是完全独立自主的,同时这些独立自主的个体又是普遍和谐的。笛卡儿确立“我思”的中心地位,莱布尼茨关于“单子”的独立性的论证,以及以后形成的生存论哲学,使人的个体性和个体存在成为西方近代以来哲学思想或明或暗的主要线索之一。

现代个人观的形成,不仅具有重要的思想史意义,是人类思想发展的一个重要里程碑,而且对于社会现代性产生了深刻和久远的影响。如果超越对所谓“存在决定意识”的狭隘理解,我们将会

看到,现代个人观所包含的个人的独立、自由和权利这些现代性的核心理念和价值,不仅是适应社会转型和时代要求所形成的,而且参与了对现代个人乃至社会秩序和组织架构的形塑,它们是现代人作为独立个体形成的精神条件,也是西方现代社会生活模式和组织架构的指导思想。

第二节 中国个人观现代转型的 社会期待和内在动力

个人观的转型和现代个人观的产生,无论在西方还是在中国,都不能不是“一个现代性事件”,所不同的是,中国现代个人观的产生则很大程度上与现代性在全球范围的扩张有关,是遭遇现代性的结果。中西文化的遭遇战,特别是中国和西方在政治上、军事上的冲突与对立,使包括个人观在内的中国现代性思想,只能在既要学习吸收西方现代性(为了自强)同时又排斥甚至反对西方现代性(为了救亡)的艰难处境中,形成和发展起来。而这一过程,始终伴随着对中国传统文化的自我批判和检讨。

中国传统价值体系所提供的个人观,是以强化个人的依附性、突出个人的道德义务为特征的。这有其历史的缘由。从社会架构方面看,以血缘关系为纽带的宗法制度充分发展并长期存在,是中国传统社会的一个显著特征。与西方社会向文明时代过渡时血缘关系逐渐被财产关系取代的情形不同,中华民族是在社会组织血缘纽带尚未充分瓦解的情况下进入文明时代的。这样一来,以地缘为特征的国家 and 以财产为纽带的阶级关系便与血缘纽带结合起来,形成了所谓宗法制度。作为血缘组合的家族成为维系政治秩序的天然基础,并使专制统治披上了血缘的温情面纱。西周时期,

由于周公等统治阶级上层人士和知识分子的努力,这种宗法制度渐趋系统和完备。春秋以后,完整意义上的宗法制度虽遭冲击而式微,但宗法制度的影响却长期存在,与宗法制度相联系的家天下、家族制、家国同构等现象一直存在于近代以前的中国。在“礼”所维系的等级森严的专制制度和宗法制度下,个体对于“公”、“整体”及作为其代表的统治者只有敬畏和服从,个体的存在和发展以家族和整体的发展为转移,个体的人格以对“礼”的认同为前提。这就在事实上造成了对个体的吞没。正如历史学者们在分析中国传统公私观时指出的,虽然中国文化中一般把群与公、己与私相连,认为公即群体,私即个人,在“公”与“私”的二元思维中对“私”有所保留和肯定,但进一步的分析可以发现,即便对“私”有所肯定,也并不代表对个人地位的承认,因为,古代文献中“私”主要指小群体,而非个体:“‘私’可大可小,可上可下,都是对隶属者而言,都是统治者与被统治者的等级分配,一家一户当是利益分割的最小单位,连这最小的‘私’都以群体来承担,没有个体的位置,那‘个人’又何在?”^①

从文化价值体系来看,正如被称为“最后一个儒家”的梁漱溟也不得不承认的:缺失个体的人是中国文化的最大积弊。尽管在中国思想史上,不仅有丰富的重视个人价值的思想,如原始儒家对人的道德价值的高扬,老庄学派对人的绝对自由的追求等,都凸现了人的尊严;而且,对个体生命关怀的学说可以说不绝如缕。如杨朱派提出的人人自利的主张,《吕氏春秋》中的“尊生”、“重身”说等,都把满足人的感性欲望作为人生的重要内容甚至最高境界。

^① 刘志琴:《公私观念与人文启蒙》,见刘泽华编:《公私观念与中国社会》,中国人民大学出版社,2003年,第256—257页。