

中國現代性的迷惘

一、西方現代性的特徵（「世界不再令人著迷」） 及其主要來源

現代性是一個時間的觀念。既然有「現代」，當然就有「前現代」，也自然就有「後現代」。筆者所說的「中國現代性」指的是：現代中國歷史的特性以及這樣的特性所產生的後果。

中國的現代性與西方的現代性，在許多方面呈現著顯著的不同，彼此構成了強烈的對比。在有限的篇幅之內，筆者在這裡不求全面討論這個課題，只擬就這兩種現代性的主流之中極具特色、同時構成強烈對比的一兩個方面進行分析與闡釋。這不是說，中西現代性可以化約為本文所要討論的一兩個方面，而是說這一兩個面甚具歷史含義 (historical implications)，或者說甚具歷史影響力而已。為什麼在分析中國現代性之前，需要先談一下西方現代性呢？因為使用比較方法進行分析，能使兩者的特性及其含義顯示得更為明確。

從韋伯的視角審視西方的現代性，其最大的特色是：西方文明在工具理性 (instrumental rationality) 的衝擊之下，正如他所徵引德國詩人席勒 (Friedrich Schiller) 所描述的那樣，「世界不再令人著迷」 (the disenchantment of the world)。在中文世界有關韋伯的著作中，這句話常被譯成「祛除迷魅」。這樣的譯法並非完全錯誤。它是指人間事物經過「工具理性化」以

後，巫術之類的東西對於大多數深受西方現代性洗禮的人而言，不會再產生吸引力了。然而，這樣的譯法把韋伯的意思弄得狹窄了，未能顧及「工具理性」雙面刃的效果。它一方面使得經濟發達、科技進步，以致巫術之類的東西不再迷魅人類；另一方面，它卻也切斷了美好事物的「神聖」或「超越」的源頭。所以，我按原意譯為「世界不再令人著迷」。

影響西方現代性的最大力量是資本主義。人在資本主義籠罩之下，只有異化之一途。早期馬克思受到了黑格爾的影響而形成的這項對於資本主義病態的理解，確是看到了真相。不過，他後來提出的解決辦法，卻是建立在歷史具有進步性的假設以及科學主義的迷信和烏托邦的想像之上，則顯得太過天真！就十九世紀以來的歷史來看，進步與退步是同時向相反方向進行的。自然科學、工程、醫藥等與時俱進的同時，人文與社會生活明顯地是在退步！馬克思想無法解決問題；針對資本主義產生人的異化問題而言，世界上其他思想家也都尚未能夠提出真正有效的解決辦法來。人類正處於「無解」的狀態！（適當、有效的思想還需要政治、經濟、社會等因素的配合，才能真正解決問題。不過，思想终究是不可化約的諸多相關因素之一。）

我的看法並非我的發明，基本上是從韋伯的思想推演出來的。韋伯之所以比馬克思深刻，主要是由於他對人類的未來感到悲觀。所以，他不可能陷入一廂情願式的天真。從韋伯的觀點來看，資本主義所主導的社會，其最大的特徵是：它賴以發展的「工具理性」有自我推展至極致的內在動力。（「工具理性」是對照著「價值理性」[value-rationality]而言，它是指：運用理性尋找達成任何目的的最有效的工具或手段。「價值理性」是指：價值[如真、善、美]本身是理性的，所以有其自我存在的理由，無需其他理據來為其存在辯解或維護。）工具理性的內在動力排斥一切阻擋、抑制其推展的思想、文化、道德與社會成分，使它們無法產生效用。換言之，在資本主義的社會之中大家為了賺錢，會絞盡腦汁，想方設法，以達目的；至於這個目的是否是理性的，是否應該有所節制，由於資本主義本身自我餵養的特性，是無所顧及的。因此，作為工具的工具理性本身，變成了目的。

職是之故，「工具理性」愈發達，「價值理性」愈萎縮。一切均可用「工具理性」來處理，人間的活動自然均將物質化、庸俗化與異化了。

韋伯所形成之資本主義的異化觀，其所以比黑格爾、馬克思的異化觀更為深刻，恰恰是因為他認為異化本身沒有自我超脫的能力，異化了以後只能繼續異化下去。這樣的異化最終切斷與「超越」的聯繫，而人的精神和呈現道德與美的品質的境界與格調，必需與「超越」相聯繫才能有源頭活水。而黑格爾與馬克思的異化觀，由於深信「正、反、合」的邏輯，則蘊涵了自我超脫、甚至自我超升的能力。

當然，韋伯處於十九世紀末、二十世紀初正當西方文明燦爛的正午剛過，但卻已開始露出敗象的關口，心情是複雜的。他一方面看到過什麼是真正美好的東西，另一方面，卻也已看到了西方文明自我消解這些美好東西的內在騷動，且其勢頭看來已無可抑止。雖然韋伯是悲觀的，但他並沒有把話講死。這顯露出他心靈中「軟心腸」的一面。對於那些美好的東西，就這樣完了，他畢竟感到心有未甘。所以，他說：「沒有人知道未來究竟誰將在這個（資本主義所造成的）鐵籠裡生活；沒有人知道在這個驚人的發展的終點，是否會有全新的先知出現；也沒有人知道，將來會不會有老觀念與舊理想的偉大的再生。」不過，韋伯接著說：「倘若上述兩者都不會出現的話，那麼將來是否將是一個亢奮式妄自尊大情緒掩飾下，機械的僵化世界？關於這個鐵籠之內文化發展的最後階段，也許的確可以這麼說：『專家們沒有靈魂，縱慾者沒有心肝，這個廢物卻在自己的想像中以為它已經達到前所未有的文明水平。』」¹

1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 182. 這段引文是我根據英譯本所作的中譯。在翻譯的過程中，曾參考中文譯本，馬克斯·韋伯著，于曉、陳維剛等譯：《新教倫理與資本主義精神》（西安：陝西師範大學出版社，2006，修訂版），頁106。關於韋伯對於「世界不再令人著迷」的討論，另可參閱Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 3-13；與Charles Larmore, "Modernity and the Disunity

在這個「不再令人著迷」的世界裡，西方的現代性嚴峻的特徵是：人間的活動極端世俗化 (secularized) 了。作為工具的工具理性本身，既然已經變成了目的，世俗化的人間呈現著的只是各項手段的活動。人的生活失去了意義，也失去了 coherency。(Coherency 是指：黏在一起的各個部份呈現著相當強的和諧；失去了 coherency 是指：黏在一起的各個部份呈現著相互矛盾、相互抵消、甚至相互毀滅的特徵。)

這個世俗化轉向的另一個源頭是：笛卡兒的唯理主義的浮現。雖然他的思想也並非憑空而起，自有其淵源。笛卡兒「認為物質宇宙絕對無誤地服從少數簡單而能解釋一切的機械定律」，他同時「把上帝化約為邏輯上必需的造物者與對於世界給予永恆不變的支持者——這樣的支持，正因為它是永恆不變的，所以無法用它來解釋任何特殊的事件。因此，他把一個有目的的自然秩序的觀念消解掉了。世界變成沒有靈魂的所在。只有在這個預設 (presupposition) 之上，現代科學才能發展。世界上事件發生的過程已無神秘性或神跡可言，而神力或魔鬼的干預，也變得難以想像。」²

從笛卡兒唯理主義發展出來的自然主義的世界觀在西方近現代歷史過程中，與資本主義活動中高度發展的工具理性合流，逐漸形成了極端世俗化的西方現代性。(高度自覺的世俗化思想與文化，是相當晚近的現象。當然，還有許多其他政治、社會、文化等因素，對於這一現象的形成發生過作用。不過，上述兩項因素的「合流」，畢竟產生了深刻的影響。) 因此，現代西方世界主流思潮之中，已無神聖之源可由人來接觸，並予人以啟示。(一些西方原教旨基督教教派在某些圈子變得盛行，正是面對這種極端世俗化主流思想與文化所興起的——無法變成主流的——極端反應。)

of Reason”，收在氏著：《The Morals of Modernity》(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), pp. 189–204。

2 Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, p. 8.

二、中國現代性的特徵：世界令人十分著迷

與上述西方現代性的特徵構成強烈對比的是：從辛亥革命一直到文化大革命結束之前，中國主流思潮呈現著強烈要求接引「神聖」源的衝動（impulse）；這種衝動與五四以來打倒偶像、破除迷信的激烈反傳統運動產生了強烈的反差與辯證的關係。這種衝動正反映著人們在傳統政治、文化—道德、社會秩序（或結構）三重解體（詳後）以後，心中產生的「頂迫切的訴求：渴望「超越」之源來把他們從深重而全面的秩序危機中拯救出來。危機愈全面、愈深刻，對於身處其中的許多中國人而言，就愈有要求全面而徹底解決的衝動，當人們明顯或隱約地意識到自己並無足夠的資源響應這樣的要求時，心中遂迫切地升起了尋求與接引「超越的神聖」之源所能帶來的、不受此世資源有限性限制的、解決危機的無限力量。

五四啟蒙運動所揭櫫的大旗是：提倡科學的懷疑精神，破除迷信；力主從傳統的桎梏中解放出來，來肯定個性的解放。事實上，這樣的反宗教的心態與個人獨立的肯定，被更深層的需要——需要建立新的「宗教」——所掩蓋。與西方現代性所呈現的「工具理性」無可抑止、無孔不入的發展所導致的「世界不再令人著迷」的極端世俗化形成強大反差的是：中國現代性重要的一面呈現著在（有限的）世俗世界中興起了新的「宗教」運動。因此，我們可以說世俗現世被賦予了「無限」的渴望，對於處在其中的人們而言，世界反而令人十分著迷。

下面我將以推展科學的運動竟然變成自然主義的「宗教」，以及以解放為號召的革命竟然變成全民頂禮膜拜的造神運動造成的新「神」為例，對以上的論點進行具體說明。「科學變成宗教」、「政治人物變成人間的新神」都是自我矛盾的命辭，呈現著科學的異化與政治的異化。這樣的自我矛盾與異化所釋放出來的對於文明的破壞力是驚人的。然而，處於當時訴求拯救（salvation）的氛圍之內的多數人，卻對這樣的矛盾與異化及其產生的破壞力並無自覺，反而像其他原教旨（基本教義）派宗教信徒一樣，堅信他們的信仰必將帶來真知、自由與幸福。在本文結束之前，我將對中國現代性所呈現的這種現象所蘊涵的歷史後果略做交代。

三、中國的現代性與全面性秩序危機的關係

然而，現代中國確是處於如此深重而全面的秩序危機之中嗎？若是如此的話，那麼此種全面性危機是如何發生的？這是本文需要解答的兩個關鍵問題——尤其鑒於上文所論述的歷史事實：中國現代性的特徵是在響應深具中國特色的秩序危機中形成的。不過，如要詳盡解答第一個問題，需要對於中國現代史中各個面相的真實予以純正的描述，這不是一篇論文所能涵蓋，本文因此只能略作交代。筆者將著力於解答第二個問題——這將無法避免抽象與迂迴的分析。

1927–1937年國民黨治理中國的南京時代，沿海城市文明的建設有的已稍具規模。中國共產黨治理下的1950年代的中國，至少對於左翼人士而言，已經帶來重建整體秩序的曙光。現代中國在秩序建設方面，於一些特定時期之內，確有一些成績。然而，這些建設的持續力很差，稍有進展，就被更深層的破壞性力量所阻撓或摧毀。日本侵華當然也阻撓了秩序建設的工作。不過日本投降已經超過半個世紀。在這超過半個世紀的歲月中，建設秩序的努力卻沒有什麼持續性，主要是由於各種不同類型的建設秩序的嘗試都種下了自我顛覆的因子。從國家政策上下翻騰，前後大轉彎，或從民眾生活所呈現的急遽改變的環境（如文革期間，一個農民私自給產後的妻子買兩個雞蛋便犯了「走資」罪，現在則是不顧自然環境的破壞、不顧文化環境的衰敗、不顧紀律的廢弛[連高等學府都出現多起抄襲造假事件]，全民「向錢看」），可見一斑。

筆者曾在別處論述過現代中國全面性秩序危機的深層原因，³ 在這裡擬進一步作一摘要式說明。從基本結構上看，這種全面性秩序危機是與傳統中國一元式高度整合的秩序——文化—道德秩序與社會秩序（比文化—道德秩序少，但也在很大程度上）整合於（integrated into）政治秩

3 Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), pp. 10–25; 林毓生：〈二十世紀中國激進化反傳統思潮、中式馬列主義與毛澤東的烏托邦主義〉，《新史學》，第6卷，第3期（1995年9月），頁95–154，特別是頁127–151。

序之內——具有辯證的因果關係。正因為過去的秩序是高度整合的，而且是高度整合於政治秩序之內的；所以，當傳統政治秩序崩潰以後，傳統文化—道德秩序與社會秩序也跟著解體了。

傳統中國政治秩序崩潰的主要原因有二：(1) 傳統宇宙觀的解體使得支撐政治秩序的理論(天命觀念)與制度(天子制度)跟著解體；(2) 傳統政治秩序所能運用的政治與軍事力量，沒有能力保衛中華民族領土的完整以及因此而興起的民族主義對傳統政治秩序的衝擊。這兩項歷史事實都是西方文明入侵以後所顯示的結果。而傳統政治秩序的崩潰，之所以能夠導致不止於傳統文化—道德秩序的解體而且也帶來了(在很大程度上)社會秩序的解體，如前所述，主要是因為傳統文化—道德秩序與傳統社會秩序高度整合於傳統政治秩序之內的緣故。因此，解釋與分析的關鍵在於解答：為什麼傳統文化—道德秩序與傳統社會秩序高度整合於傳統政治秩序之內？

傳統中國持續數千年以「天命」觀念為其正當的(legitimate)基礎、以「政教合一」為其原則(《論語·季氏》：「天下有道，則禮樂征伐自天子出」)、以天子制度為其中心的政治秩序(結構)(改朝換代對其並無影響)，並不只是政治秩序，而是「天人相副」的宇宙秩序的一部份。這個信念已呈現在中華文明最早的文獻(甲骨文)中。它是深受一項中國式「宇宙神話」決定性影響的結果。「宇宙神話」是由佛格林[Eric Voegelin]用來解釋近東古文明特徵的觀念，最初由老友張灝引進到中文世界。張先生認為這個觀念也可用來理解殷商的宗教與政治思想。所謂「宇宙神話」是指：「相信人世的秩序是植基於神靈世界和宇宙秩序的一種思想。這種神話相信宇宙秩序是神聖不可變的；因此，它也相信人世秩序的基本制度[天子制度、宗族制度]也是不可變的。」⁴ 傳統中的正統文獻持續肯定此

4 張灝：〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載氏著：《幽暗意識與民主傳統》(北京：新星出版社，2006)，頁48及同頁註3。此書最初在台灣出版(台北：聯經，1989)，引文見頁39及同頁註12。另參閱Eric Voegelin, *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), pp. 1–110。

一信念，如《禮記》中的〈王制〉篇、〈月令〉篇等。直至十九世紀由於西學入侵所導致的中國宇宙觀解體之前，它佔據著絕大多數中國人的心靈。

正統思想之外，當然也有少數持不同意見的人，如葛洪《抱朴子·外篇》中的〈詰鮑篇〉所保存的鮑敬言對於天子制度正當性 (legitimacy) 的質疑與挑戰。不過，這些異議沒有產生什麼影響。因為它們都未曾提出正面的——可以取代傳統政治正當性觀念的——新的政治正當性觀念，所以並未動搖正統思想主軸的穩定性。

自漢以後，傳統儒家思想是在根深蒂固的龐大帝國結構之內發展的。經由董仲舒集大成的帝國儒教揉雜了陰陽家與法家中的不少概念並加以綜合以後，使得以天子制度為中心的人間秩序更「系統地」納入永恆的宇宙秩序之內。從董氏的觀點來看，由於宇宙本身是一個差別等級的秩序（「陽」永遠高於「陰」，「陰」永遠低於「陽」[此種配合帝國秩序所需要的解釋與《易經》本義頗有出入]）；所以，維繫人間的政治與社會秩序的道德律——「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」（原出自韓非）——被認為是自然的一部份，所以是永恆不變的「天經地義」，在此種宇宙觀沒有動搖之前，是不可能改變的。用董氏《春秋繁露·基義》篇中的話來說：「王道之三綱，可求於天。」

天子制度既然是宇宙秩序的一部份，它是自然的，所以是永恆的。自漢代以降，絕大多數儒者只能在「宇宙神話」支撐的龐大帝國結構之內思考問題。然而對於許多大儒而言，在「位」的「天子」雖然一方面由馬上得天下或由世襲而得大位，談不上是純正的（以德受命的）天子；然而，另一方面，儒者又沒有其他的選項來取代已經根深蒂固的帝國結構以及支撐它的「宇宙神話」，所以他們只得在現有的帝國組織與帝國儒教的前提下，運用他們從古典儒學傳統中得到的思想資源（「內在超越」觀念及其蘊涵的有關思想），盡力「致君於堯舜」了。

在此情況之下，古典儒學傳統中自孔子以下的共同主張（「內聖外王」與「政教合一」觀念以及天子制度）對他們而言，仍然必須堅持下去，不然傳統儒者便失去了他們的基本立場。因為如果不堅持這些主張的話，為什麼還要努力——有時候努力得連身家性命都不顧——「致君於堯舜」呢？