

从西方现代性问题看中华民族现代文明的建构

曹 丽 郭 强

摘 要: 促进外来文化本土化,是建设中华民族现代文明的基本途径之一。这一途径可概括为:批判地汲取西方现代性的文明成果,同时探寻文化传统中影响、塑造中国人的思想观念和精神信念,以此确立现代中国人的安身立命之道。西方现代性的问题或危机,主要表现为人的神化与人的物化的两极趋势;摒弃主体主义、科学主义和物质主义的虚妄之后,现代性观念依然有其正当性。中国人数千年生活经验凝聚而成的人间情感和入道精神,以及将现在与传统之间认取为“亲属关系”的历史意识,不仅为当下中国人确认与传统文化的精神关联指示了路标,而且蕴含着面向现代化、面向世界、面向未来的“希望原理”。

关键词: 现代性;现代性问题;中华民族现代文明

中图分类号: D61 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)09-0022-07

2023年6月2日,习近平总书记在文化传承发展座谈会上提出建设中华民族现代文明是我们在新时代的文化使命,并指明了实现这一使命的基本路径:“我们必须坚持马克思主义中国化时代化,传承发展中华优秀传统文化,促进外来文化本土化,不断培育和创造新时代中国特色社会主义文化。”^[1]当前学界围绕“第二个结合”进行了多角度、多层次的阐释,本文则关注“促进外来文化本土化”这个问题,从以下四个方面展开探讨:何谓欧美文化语境中的“现代性问题”?如何批判地汲取西方现代性成果?如何立足于本土化的视野,将西方现代性成果融入中国现代文明秩序之中?在现代化进程中,中国人如何确认与传统文化的精神关联,形成既是“现代的”同时又是“中国的”文化价值观念?

一、欧美文化语境中的“现代性问题”

“现代性”(modernity)是一个广泛流传同时又缺乏明确界定的概念。在笔者看来,广义的现代性

指称根源于欧洲的现代文明秩序,特别是以物质文明、制度文明和精神文明为核心的整体结构;狭义的现代性则表征“现代意识”或“现代观念”。无论是社会现代化,还是与社会现代化进程相伴而生的理念形态,其演化早已超出欧洲的范围而成为全球性现象。在此意义上,“并没有与欧美的现代性绝然不同的中国的现代性”^[2],对中国现代文化价值观念的考察需“带着中国问题进入西方问题再返回中国问题”^[2]。

西方现代性在观念层面体现为两种激进的现代意识:启蒙主义的现代性和审美主义的现代性。哈贝马斯指出,自法国启蒙运动之后,欧洲人出于对科学的坚定信念,相信知识无限进步、社会和道德改良无限发展,形成一种企图摆脱所有特殊历史束缚的现代意识,在传统与现代之间造成了一种抽象的对立^[3]。审美主义的现代性在19世纪法国诗人波德莱尔的生活与书写中得到典型体现。他将现代性定义为“短暂、飞逝、偶然”,企图“从流行的东西中提取出诗意的东西,从飞逝中抽出永恒”,这种“注重现

收稿日期:2024-03-28

作者简介: 曹丽,女,云南师范大学法学与社会学学院副教授(云南昆明 650500)。郭强,男,中共中央党校(国家行政学院)科学社会主义教研部教授、博士生导师(北京 100091)。

在,当下即是”的生存体验和生活态度,不仅影响了先锋派艺术,而且渗透到日常生活领域中,形成一种“瞬间化的生活制度”,由“先锋”变为时尚^[4]。

无论是资本主义现代文明的演化,还是现代意识的扩展,都始终没有摆脱危机,因此西方现代性的建构同时也是“现代性问题”的弥散化过程。对资本主义现代化问题与现代意识危机最尖锐的反思与批判,迄今为止依然来自欧美的思想家和学者。资本主义在欧洲和美国刚刚兴起之时,马克思就阐明了资本主义经济形态内在矛盾的对抗性,以及“资本的统治”所形成的异化劳动和商品拜物教,在资产阶级社会内部无法克服。涂尔干则关注工业社会中的“社会关系”危机,即社会结合的丧失和个体人格完整性的解体。韦伯关于现代性即理性化的阐述,体现了他对工具理性扩张与价值理性分裂后果的悲剧性洞察。工具理性在科技、经济和政治领域的渗透与扩展,形成了理性化的“铁笼”——韦伯的这一思想,影响了法兰克福学派与后现代主义对启蒙理性的全面批判。主体观念是现代意识的核心。在欧洲文化语境中,贯穿于文艺复兴、宗教改革和启蒙运动的“人的解放”,表征的是从中世纪神权理性的独断中获得解放,确立人的主体地位。围绕超越、修正抑或克服现代性,在当代欧美文化语境中形成了三种思想话语。后现代思潮试图超越现代性的主体观念。不过,所谓“后现代性”,其实只是现代性的延伸,实际上构成了现代性论述的一个激进的变种。以哈贝马斯为代表的社会理论家们则在反思启蒙理性的同时坚持现代性的正当性,认为现代性的制度和文化方案依然是未完成的,需要重新规划。而列奥·施特劳斯、沃格林等20世纪欧美反启蒙主义的保守主义思想家,则试图从精神上克服现代理性主义的虚妄。尽管哈贝马斯与列奥·施特劳斯、沃格林在思想立场上相互对立,但他们的思想开启了重新考察“现代”与“传统”、“现代性”与“古典性”内在关联的致思路向,对于当下现代性问题的探讨具有特别重要的意义。

针对丹尼尔·贝尔关于资本主义文化矛盾的论述,哈贝马斯认为,新保守主义错误地将资本主义经济与社会现代化所造成的负担归咎于文化现代性。在他看来,对现代性方案的怀疑和绝望,根源于经济与行政的合理性标准导致生活世界的分裂——日常生活实践中认知、道德—实践与美学—表现之间“不受约束的相互作用”已遭到了破坏,文化的现代性或现代主义知识分子的生活态度在这一过程中只

是扮演了中介的角色。问题不在于放弃现代性方案,而是应当以“交往理性”重建生活世界的统一性。一是需要一种社会改良运动,使社会现代化可以被引向其他非资本主义的方向,并且生活世界可以在经济和行政体系之外独立地发展自身的体制;二是需要将现代文化与传统中有活力的、积极的遗产重新联系起来,因为“现代”乃是与古典性的过去息息相关的一种时代意识,这种时代意识是通过更新其与古代的关系而形成的。哈贝马斯以“交往理性”为核心的现代性社会理论建构可以说是一项旨在拯救主体性的努力,他所强调的“健全的理性”或理性的整全性,实质上是主体的社会性:个体是在与他人的交互关系中获得界定的。至于在重建生活世界的统一性中如何将现代文化与传统重新联系起来,哈贝马斯明确反对新保守主义思想家关于宗教复兴的主张,认为日常生活实践“会因为纯粹的传统主义而变得赤贫”。哈贝马斯见解的意义在于:立足于作为生活现实的“现代情境”,对传统中有活力的、积极的遗产加以确认和择取,使之进入现代人的生命体验和意义架构之中,以此充实现代意识。

列奥·施特劳斯和沃格林同为坚守保守主义立场的政治哲学家,他们从观念史的视角展开对现代性的批判。列奥·施特劳斯思想的立足点是关于古典德性概念的阐释。他心目中古典时代的政治哲学意指:普遍确信人能够知道什么是对的、什么是错的;能够知道什么是正义的(just)或者好的(good)或者最好的(best)社会秩序。这是一种基于自然法的人性观念和政治秩序理念:存在着人的完善状态,它是被人(作为理性的、社会的动物)的自然本性所规定的,这意味着自然本性是善的;人在存在的整体秩序之内占据了一个相当崇高的位置,但他并未创制这个秩序;人的权能是有限的,善的生活便是按照自然本性去生活。以马基雅维利和霍布斯、卢梭及其德国古典哲学后继者、尼采和马克思为代表的现代性的三次浪潮,深刻地改变了西方的精神趋向,以“人是自己命运的主人”这一现代性观念,拒绝古典德性概念,以之构成欧洲自由民主制的理念根基。然而,这种相信理性的权能(power)的现代文化,在其演化过程中却从相对主义走向虚无主义,正如斯宾格勒在第一次世界大战即将结束时出版的《西方的没落》一书中所指证的那样:“现代西方人再也不知道他想要什么——他再也不相信自己能够知道什么是好的,什么是坏的;什么是对的,什么是错的。”^[5]由此来看,西方现代性的危机就是主体性观

念和理性主义的危机。

与此相似,沃格林拒绝关于理性的现代经验,通过对启蒙时代的批判和反思,回归欧洲文化传统中关于理性的古典经验,以此拯救“失控的现代性”。沃格林认为,在古典哲人那里,理智意义上的理性被发现既是塑造秩序的力量,又是评价秩序的标准。在对自身的观照中,哲人认识到,人并非自我创造的、自足的存在者,其生存的起源与意义均不在于自身。他们发现,更值得过的生活是作为发问者,追问从哪来、到哪去之类的问题,追问他的生存的本原与意义。在沃格林看来,古典哲人的这种理性经验,乃是对“神性实在”的回应,正是在人的心灵对神性实在的回应、参与中,真正的人性得以形成^{[6]7}。然而,现代的启蒙理性强调人的主体性,对科学设置了“对于形而上学的禁忌”,在此禁忌的限制下,“实在的神性本原”这样的话题被排除在科学之外^{[7]77}。同时,为了弘扬人本主义(humanism),启蒙时代的思想家对人的欲望、激情进行了正当化论证,使人性缩减为贪欲自我,并助长了人在政治、社会生活领域的权势欲^{[7]79}。由于现代人“谋杀上帝”,被启蒙释放了对自由之渴求的人们面临着一个难解的问题:个体的生存总是有限的,来自无定深处的压力总是使经过启蒙而充满自主意识或主体性认知的人面临着归于虚无这一前景^{[7]88-89}。

观念论的立场,如哈贝马斯所言,是否混淆了社会现代化与文化现代性之间的区分,并夸大了精神气质、生活态度对现实的经济政治制度和日常生活结构的影响?这一质疑不仅针对丹尼尔·贝尔,同样适用于列奥·施特劳斯和沃格林。不过,二者的思想仍然具有启发意义。一是他们的批判揭示了西方现代性在意义架构上面临的重大问题,是人的神化与人的物化的两极化趋势。源于西方现代性的科学主义、功利主义、物质主义和虚无主义在人伦实践、政治和社会生活领域的渗透,使现代性本身成为一个问题乃至病灶。二是尽管列奥·施特劳斯的意图是恢复自然法传统中的古典德性观念,沃格林则回归古典哲人的理性经验,但他们也意识到,作为生存处境或生活现实的“现代”是无法拒绝也无法摆脱的。列奥·施特劳斯指出,对理性的现代信仰是自由民主制度危机最深刻的原因,但“理论危机并不必然导向实践危机”,“自由民主制的有力支持来自一种决不能被称为现代的思之方式:我们西方传统之前现代思想”^[5]。沃格林承认,以神性实在为目标的生活绝非人们唯一可能的生活:“当人体验

到自身的生存时,人并非无形体的、由理性塑造其秩序的心灵。他通过其身体参与有机的、动植物的实在,也参与到物质领域之中;在其心灵中,他不仅体验到朝向秩序的理智运动,而且体验到来自各种激情的牵引。”^{[6]6}身体、心灵、激情、理性,这些因素从不同方向作用于人,它们之间的此消彼长形成了多种多样的生活方式。换言之,激情、贪欲无法从人的生存中取消,而“里比多反抗逻各斯”(舍勒语)或许正是“现代”的命运。三是列奥·施特劳斯和沃格林洞察到西方现代性所面临的精神困境,他们共同的诊断是汲取欧洲古典文明中蕴含的精神信念,拯救现代人的心灵秩序。对于非西方国家和文明而言,这一点同样具有现实的紧迫性:在现代进程中重新确认自身的文化之“根”。

二、如何批判地汲取西方现代性成果

与自足的、“大全”式的“古典性”相比较,现代性最珍贵的精神品质恰恰是内在地包含着自我限定、自我反思。正因为如此,现代文明的秩序和价值仍有生长、改进的空间。具体而言,摒弃主体主义、科学主义与物质主义的虚妄之后,现代性观念依然有其正当性。

第一,生命内在的极限和紧张,对于古今中西的人来说,都是一个恒久的难题。与古典时代的超验信仰相比较,现代思想的正当性在于,它让人有信心或勇气在一种历史情境中安置其生存,在这个特定的世界中构建任何可能的东西,“纵使上帝并不存在”^[8]。不过,当人试图取代上帝(神圣者、超越者)将自身神化时就会堕入主体主义,而忘记了一个基本的生存论事实:所有生命及我们自身都在努力塑造一种并非为我们的认识和行动而生的世界。这个世界不仅向人类而且也向动物敞开,人和其他生命以自己的方式生活在世上,与世界共存^{[9]27}。这意味着,所有的生命种类“看”周遭世界中的事物,都离不开各自的“有限视角”和“初始处境”。人作为生命世界中的一个成员,并不拥有所谓的“上帝视角”。“轴心时代”的中西哲人突破了部落本位主义的狭隘人性,以不同的方式体悟到普遍的人性,赋予人在宇宙中独特的地位,但也自觉地对其做了限定。比如,将自觉的道德意识作为人性的基本标志,是“轴心时代”以来一种根深蒂固的观念。作为“道德性动物”,恻隐之心是人先天具有的,在大多数哺乳动物中也有达尔文所言的“社会性本能”,特

别表现为雌性对后代的关照。其差别在于,人能凭借教化对恻隐之心“扩而充之”,超越血缘纽带,直至面向一切有生、无生之物,在一种情感意义的关联中,与人间万象、天地万物融为一体。然而,恻隐之心只是人性的潜能(孟子所谓的“心之端”),人同样可以使之消失殆尽,而有种种非人性、反人性行为。人有向善的潜能和倾向,也有先天的私欲,后者在群体层面同某种社会处境和文化心理、习俗、观念相结合,或者在个体层面作为自发、盲目的力量,推动群体或个人做出践踏人性的恶行。善(善意、善行)对每一个人都是一样的,不善(恶)则是无穷无尽的。无论意向、观念还是行为,人能够听从人性的呼声,一心向善,也能够泯灭人性、无限作恶。因此,我们认为,要守护基本的人性,以人性作为人道与非人道的评判准则是现代主体观念的价值根基。

第二,现代科学以数学—实验的方法探究(物理)自然,知识由此不断积累,同时又不断探索出未知的领域,而科学与技术的结合及其社会应用,在其合理方式上充分体现了“利用厚生之道”。西方现代科技的精神背景,出于西洋宗教的基源,“在基督教传统中所孕育的那种无餍求得的现代精神,只有在一个丰裕经济中才能充分发挥,成为领导一个时代的基本力量”^[10]。但是,科学主义与单向直线式的进步观念相结合,在现代文化的知识层面造成了一种狂妄的自信和乐观,同时在精神和道德层面,它们又培育了一种极端的怀疑主义和武断的取消主义^[11]。事实上,现代科技的破坏性力量是20世纪人类所遭受的空前惨烈人祸的主要推动因素之一。因此,科学万能论和对技术的崇拜,并非现代文明的成就,而恰恰是危机的体现。经过这样解构之后,可以看到,现代科学及其蕴含的方法和精神,最可贵的一点就是“自知其所止”,而不是像各种形而上学和神学,断然宣称已洞悉了自然、社会和人生的奥秘,仿佛任何现象都能解释。换言之,在认知乃至行动领域,人类无法通达无遮蔽的真理。“我们现代人并不拥有原则上向着知识和行动敞开的理性世界,而是有一种充满保留和限制的艰深知识和艺术,一种并不排除裂缝和空白的世界表象,一种怀疑自身并无论如何也不自诩为得到所有人认可的行动。”^{[9]38}现代科技如果要成为一种文明的建设性力量,唯有服务于人道范围内的事物才能实现。

第三,物质生活的巨大改善以及价值观念的多元化是现代性的积极成果。在西方,“科学技术催生的理性精神、市场经济带来的商业化潮流和民主

政治所仰仗的个人权利自由主义等现代性基本要素,共同创造了近代以降西方社会持续世俗化或淑世主义社会运动”^[12]。如今,社会世俗化已成为全球性趋势。西方的世俗化根源于对基督教神圣信仰的“祛魅”。不过,传统的习俗、制度和信仰在现代生活中逐渐丧失权威,不再具有神圣性,则逐渐成为一个全球性的现象。“世俗时代”的双重困境已昭然若揭。一方面,科技—经济的物质主义所提供的“单纯的、没有反思的满足”^{[13]278},“使得自己削弱人的力量并导致自己自身的堕落”^{[13]284};另一方面,人们在这个时代陷入了一种恶性的相对主义:“理解”一切,但什么都不承诺^[8]。从积极的意义上来看,我们认为,“世俗时代”的这种生存处境,可以承受,也应该承受。在世俗化过程中,物质生活的正当性得到承认,而且普通个体的苦痛和欢欣愈来愈得到真实的呈现,多元的生活方式与思考方式已成为现实。经验的、俗世的生活,或许从来都是破绽百出的图景,所谓“绝对”,遥远而虚幻。然而,哪怕破绽百出、伤痕累累,这是在大地上、在人间的生活。没有被启示、被安排、被预告的“至真、至善、至美、至如”的“大全”,现实世界和人世生活或许从来都是“顺顺逆逆,情不尽性,用不得体,而势无已时”^[14]。那又何妨?人活着,守护常识和良知,同时直面人类生命中的模糊和困难,便已有依托。

正如由欧美向全球扩展的现代化使农耕文明中的人们逐渐摆脱了经济匮乏和形形色色的人身依附关系一样,个体权利也在法律上逐渐得到扩展。基于对神权理性的拒斥和对人自身的肯定所衍生的社会 and 道德价值取向,如进步、发展、人权、平等、自由、民主、法治、公正、和平等,无论对于欧美社会还是非欧美社会来说,都是工业社会中具有现实影响的“现代性经验”,需要结合特定的“现代情境”加以修正或给予约束,但不能也无法全盘拒斥。

三、如何立足于本土化的视野 融合西方现代性成果

中国19世纪后期以来的现代转型,其核心是物质技术基础由农耕生产方式向工业生产方式的结构变迁。与此同时,中国延续数千年的政治经济制度、文化价值理念和日常生活方式也随之裂变,呈现为“古今中西之争”。在这种背景下,不仅一个一个的人成为中西文化的战场,而且整个社会也成为中西文化的战场^[15],古、今、中、西纷然杂陈。一部分

事物用西方文化解释,另一部分事物用传统文化解释;一部分问题用西方的方法解决,另一部分问题用传统的方法解决。社会、历史、自然、人生得不到统一的解释,缺乏共同的价值根基。“五四”前后的新文化运动便致力于构建与政治经济的现代转型相适应的中国现代文化价值观。正如毛泽东所言,近代以来先进的中国人都是“向西方国家寻求真理”^[16]。这一过程不仅贯穿着马克思主义的中国化,而且伴随着源于欧美的现代性文明成果的本土化。

作为中国现代文明秩序的观念表征,“中国现代性”这一概念包含两个紧密联系同时又有所区别的构成要素:现代性在中国与中国的现代性。从前者来看,农耕生产方式向工业生产方式的转变是身处“现代”的人最基本的生活境遇,由于“产生了以往人类历史上任何一个时代都不能想象的工业和科学的力量”(马克思语),历史发展第一次显示出一种全球性的趋势。作为“物质生活过程”的现代化,是源自欧洲、扩及全球的人类发展趋势,现代科技和工商业强烈影响着200多年以来的人类生活现实。中国当然也不例外。在工业化和经济全球化时代,中国人、美国人、日本人等都是无法分割的你—我、你们—我们,有相似的生存状态、共同维护的行为准则和共同遭遇的生活困境。贯穿于社会行动,成为社会制度正当性基础的工具理性、个人权利和民族认同意识。尽管脱胎于欧洲从中世纪到近代社会形态和理念形态的历史性转化,但已逐渐成为现代社会的基本价值。从后者来看,现代化的文化要素并不是一个简单地“从西方”到“东方”的移植过程,它同时还涉及中国自身社会结构的制约、中国人的历史记忆和价值选择。事实上,非西方社会的现代化从来就不是“文化中立”的。在多数情况中,民族文化,特别是有深厚底蕴的民族文化,总是对西方现代化的经验和蓝图做选择性的接受,且加以改造,由此形成了多元性的“文化转型”^[17]。严复在清末便已认识到,近代西方诸国富强的根源乃是其“学术”和“政教”,他将西方“政教”的特质归结为“以自由为体,以民主为用”。但是,民主、法治的制度安排以及生活方式,在西方是以个人主义价值观为前提的,而西方近代个人主义价值观又是基于宗教信仰世俗化的伦理信念。正如有研究者所指出的,当初严复、梁启超等人将民主运作的价值前提即个体自由观念引入中国时,没有也不可能将基督教传统的世俗化形态(如宗教宽容精神、政教分离原则)一并移植,

因此,个体自由的伦理信念需在中国固有的传统中发掘^[18]。严复在1919年4月26日致熊纯如的信中说:“四书五经,故是最富矿藏,惟须改用新式机器发掘淘炼而已。”^[19]这样一种对儒家文化乃至中国传统文化推陈出新的工作,在清末的新式知识群体中便已经开始:康有为、梁启超等人试图形成一种“不中不西即中即西”之新学派;章太炎及在其影响下的国粹学派则通过“国粹”与“欧化”之间的调和,致力于中国的“文艺复兴”。“五四”之后,发扬传统文化精神以重建现代中国价值系统的文化理念和学术取向更趋自觉,并从不同的方向展开。方向虽有不同,但在运用“新式机器”汲取中国历史和文化的精神这一点上则是类同的。胡先骕“以欧西文化之眼光,将吾国旧学重新估值”之言,便是一个恰当的写照。从学术思想领域来看,无论是“中国文艺复兴”,还是“社会科学本土化”,其意涵在于全面、深入地吸收西学,“会通”并且“超胜”西学,形成既是现代的又是中国的生活方式和价值理念。

总之,广义的中国现代性,就是指中国的现代文明秩序,主要包括技术、制度与观念三个基本层面;狭义的中国现代性,指的是中国现代化进程中文化价值观念和现代中国人心理情感模式的建构,包括日常生活领域的礼俗规范、政治经济转型中的制度价值和心理—观念领域的意义架构。中国现代性的建构,需要首先回应“现代中国人应当生活在一个怎样的社会秩序中”,在寻求新制度——包括人伦秩序、经济制度、政治制度和文教制度——的实践过程中,确立中国现代文明的制度价值。“五四”新文化运动从“西洋近代文明”中所“请进”的文化价值观——个性独立、民主观念和科学精神,直至当下仍具有现实意义,但要反思、克服以传统与现代的断裂或对立为前提的激进意识。与此同时,则要探寻数千年文化传承中影响、塑造中国人的精神信念,在接纳源自欧美的现代文明成果的同时,以中国文化中的实践智慧充实中国人的心灵秩序,并以中国现代化实践在生活方式、制度模式、价值理念等方面的创新,为现代人的安身立命提供借鉴。

四、如何确认中华民族现代文明与中国文化传统的精神关联

建设中华民族现代文明包含着双重目标:形成现代中国的“社会世界”(社会秩序)与“意义世界”(心灵秩序)。一个多世纪以来,中国现代化进程凸

显的文化问题可概括为:化解生活世界的分裂状况,确立现代中国人的安身立命之道。在工业化和经济全球化时代,如何“安身”,地球上的人们日益趋同或者不得不寻求共处之道。至于“立命”,即获得精神寄托,则有不同的历史遗产和文化选择。除了对现代情境的基本认同,对当下的中国人而言,或许还需要一种能真切体验到的、与自身文化传统息息相关的精神信念,如此方可谓“立命”。

现代化全球扩展形成的不同模式,与特定民族—地域、国家的社会历史条件和文明/文化传统密不可分,已是显而易见的事实。正如艾森斯塔特所言,根源于欧洲的现代性文化方案和基本制度格局确实蔓延到了世界大部分地区,却产生了多种迥异的意识形态和制度模式,“现代性与西方化并不是同一回事”^[20]。查尔斯·泰勒进一步指出,哪怕是在西方内部,现代性也是某种特定文化的产物;在各个非西方社会,由于不同的文化作为变化的起点都会对变化的结果产生不可忽视的影响,那么就很可能自然会出现种种不同于西方现代性的现代性,非西方的其他文化是以它们各自的方式成为现代的。泰勒不仅强调现代性的文化根源的重要性,而且认为一些行为规范可以取得跨文化的共识:在现代社会中,人们都会同意对种族灭绝、谋杀、酷刑和奴隶制度等的谴责。不过,普遍规范恰恰需要“特殊文化支撑”,比如,人权标准在西方以人道主义为基础,因而对人权的捍卫就与对人类主体性(human agency)的张扬相关,而佛教哲学的出发点则是“不害”的要求^[21]。这一看法的意义在于:在现代情境下,人们可以基于不同的精神信念形成行为共识,并从“单纯的共识”走向“更深的共同理解”,达到行为、情感和观念的视域融合——现代性的“复数”或多元性,在很长的历史行程中凝聚为具有普遍性的文明成果。

作为非欧美国家,中国现代性建构的首要问题是回答:什么才是现代中国人的生活方式和中华文明的未来?唯有切身体认作为一个中国人的文化身份和心理情感,方能回答这一问题。这意味着在当代中国的生活现实中需要重新确认与传统的精神关联,体会中国文化之美善。通过温习两位中国现代知识分子的人生感受,或许能够为当下的国人提示某些路标。

第一位是鲁迅。在他的文学作品中,既有祥林嫂这样的人物,又有闰土、阿顺这样的人物。如林毓生所言,鲁迅对后一类人物的描写倾注了深刻的人

间情感,它是由中国文化所孕育出来的人情和善意:“中国人的道德情操中的最高境界里,有一种设身处地的同情心,它会产生不同身份下的同一之感,这种平等比由上而下同情式的平等要高得多。”^[22]在我们看来,这种人情和善意根源于中国人数千年生活经验凝聚而成的人道精神,鲁迅去世前不久的一篇文章对此有感人至深的描写:“街灯的光穿窗而入,屋子里显出微明,我大略一看,熟识的墙壁,壁端的棱线,熟识的书堆,堆边的未订的画集,外面的进行着的夜,无穷的远方,无数的人们,都和我有关。”^[23]

第二位是费孝通。1945年,访美归来的费孝通结合历史材料和亲身见闻写成《初访美国》一书,书中有一部分内容以人类学家的细腻笔触描述了他在中美不同价值观之间的取舍。作为一个社会人类学家,费孝通的写作特色是从亲身接触中去感受中美之间的文化差别在日常生活上的具体表现。在他看来,文化的深处时常不在典章制度之中,而是在人们洒扫应对的日常起居之间;由于每个人从小就受着一套从潜移默化中得来的价值体系的影响,因此愈是基本的价值,我们就愈是不假思索。从这种观察文化的视角出发,费孝通描述了中国人与美国人在文化基本价值体系上的差异,以及他本人在不同价值对照中所进行的判断和选择。其中最动人的,是他对中国“鬼的世界”的理解和感悟。中国人普遍生活在一个有“鬼”的世界中。“传统成为具体,成为生活的一部分,成为神圣,成为可怕可爱的时候,它变成了鬼。”^[24]²⁹⁷费孝通从追念年少时的经验出发,认为能在有鬼的世界中生活是相当幸福的,而且“衷心觉得中国文化骨子里是相当美的”。他从小在鬼世界里长大,对于鬼慢慢地从恐惧变成好奇,从好奇变成爱慕。费孝通对于鬼的态度发生改变是在祖母去世的那一年。往常,祖母总是在近午时刻下厨房看午饭预备得怎样,她到厨房看了以后就快开饭了,这是费孝通幼时熟悉的情景。祖母逝后不久,有一天费孝通独自坐在庭前,向祖母的卧房望去。也是在近午时刻,他似乎看到祖母的影子又从卧房中出来到厨房中去。过了一会,想起祖母已死,有一些惆怅,决不是恐惧,而是“逢到一种不该发生的缺憾竟其发生时所有的感伤”^[24]²⁹⁸,“同时好像又领悟到了一种美的情景既已有了就不会无的认识”^[24]²⁹⁸。“永恒不灭的启示袭上心来,宇宙展开了另一种格局。在这格局里我们的生命并不只是在时间里穿行,过一刻,丢一刻;过一站,失一站。生命

在创造中改变了时间的绝对性:它把过去变成现在,不,是在融合过去,现在,未来,成为一串不灭的,层层推出的情景。”^[24]²⁹⁸鬼的世界展示了具体、生动、活着的历史,费孝通从中感受和领悟到了传统积极的方面——现在与传统之间是一种“亲属关系”,在认取这一关系时,我们给予新旧之间一种承续和绵延的意义,凭借着这种历史情感,个体的生命不再是片刻的串联,而历史也成了灵感的源泉。

中华民族现代文明的建构,从促进外来文化本土化这一路径来看,一方面,要全面深入地吸收体现了时代精神的世界文明有益成果;另一方面,通过自身文化传统的传承与转化,“使中华民族最基本的文化基因与当代文化相适应、与现代社会相协调,把跨越时空、超越国界、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来”^[25],形成现代中国人独特的生活方式和价值理念——这不仅是中国人希望自己如何生活的安身立命之道,同时也蕴含着面向现代化、面向世界、面向未来的“希望原理”。

参考文献

- [1] 习近平.在文化传承发展座谈会上的讲话[J].求是,2023(17):4-11.
- [2] 刘小枫.现代性社会理论绪论——现代性与现代中国[M].上海:上海三联书店,1998:2.
- [3] 哈贝马斯.现代性:未完成的工程[M]//汪民安,陈永国,张云鹏.现代性基本读本:上.丁君君,译.开封:河南大学出版社,2005:108.
- [4] 唐文明.与命与仁:原始儒家伦理精神与现代性问题[M].石家庄:河北大学出版社,2002:74-77.
- [5] 施特劳斯.现代性的三次浪潮[M]//汪民安,陈永国,张云鹏.现代性基本读本:上.丁耘,译.开封:河南大学出版社,2005:157.

- [6] 沃格林.理性:古典经验[M]//杨国荣.思想与文化:第29辑·沃格林与中国.叶颖,译.上海:华东师范大学出版社,2022.
- [7] 叶颖.反启蒙者沃格林[M]//杨国荣.思想与文化:第29辑·沃格林与中国.上海:华东师范大学出版社,2022.
- [8] 瓦莱士.《近代的正当性》英译者导言[EB/OL].张卜天,译.南京大学马克思主义社会理论研究中心“实践与文本”,(2015-02-28)[2023-05-15].https://ptext.nju.edu.cn/c1/66/c12241a246118/page.htm.
- [9] 梅洛-庞蒂.1948年谈话录[M].郑天喆,译.北京:商务印书馆,2020.
- [10] 费孝通文集:第4卷[M].北京:群言出版社,1999:309.
- [11] 张灏.幽暗意识与民主传统[M].北京:新星出版社,2006:127.
- [12] 万俊人.现代性的多元镜鉴[J].中国社会科学,2022(7):4-20.
- [13] 史华慈.中国与当今千禧年主义:太阳底下的一桩新鲜事[M]//王中江.思想的跨度与张力:中国思想史论集.林同奇,刘唐芬,译.郑州:中州古籍出版社,2009.
- [14] 金岳霖.论道[M].北京:中国人民大学出版社,2005:177.
- [15] 殷海光.中国文化的展望[M].北京:中国和平出版社,1988:215-216.
- [16] 毛泽东选集:第4卷[M].北京:人民出版社,1991:1469.
- [17] 金耀基.论中国的“现代化”与“现代性”:中国现代文明秩序的建构[M]//金耀基自选集.上海:上海教育出版社,2002:88-89.
- [18] 林毓生.中国传统的创造性转化[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1988:192-193.
- [19] 严复集:第3册[M].北京:中华书局,1986:668.
- [20] 艾森斯塔特.反思现代性[M].旷新年,王爱生,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2006:7.
- [21] 童世骏.“多重现代性”观念的规范内容:兼论其与普遍主义的关系[M]//杨国荣.思想与文化:第3辑.上海:华东师范大学出版社,2003:205.
- [22] 林毓生.现代知识贵族的精神:林毓生思想近作选[M].香港:香港中文大学出版社,2023:482.
- [23] 鲁迅.且介亭杂文末编[M].北京:人民文学出版社,2006:142.
- [24] 费孝通文集:第3卷[M].北京:群言出版社,1999.
- [25] 习近平谈治国理政:第2卷[M].北京:外文出版社,2017:340.

The Construction of Modern Civilization of Chinese Nation from the Perspective of Western Modernity

Cao Li Guo Qiang

Abstract: Promoting the localization of foreign cultures is one of the fundamental ways to build modern civilization of Chinese nation. This approach can be summarized as follows: critically absorbing the civilization achievements of western modernity, and exploring the ideological concepts and spiritual beliefs that influence and shape Chinese people in cultural traditions, so as to establish the way for modern Chinese people to settle down. The problem or crises of western modernity are mainly manifested in the two extremes of human deification and human materialization. After abandoning the illusion of subjectivism, scientism and materialism, the concept of modernity still has its legitimacy. The human emotion and humanitarian spirit condensed from the thousands of years of life experience of Chinese people, as well as the historical consciousness of recognizing the relationship between the present and the tradition as “kinship”, not only indicate the roadmap for Chinese people to confirm the spiritual connection with the cultural traditions at present, but also contain the “hope principle” facing modernization, the world and the future.

Key words: modernity; modernity issues; modern civilization of the Chinese nation

责任编辑:思 齐