现代化过程中的人文向度

杨国荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200062)

摘要: 梁漱溟批评现代社会不是“人用机械”而是“机械用人”，所揭示的便是工具理性过度膨胀之后导致的人被工具化的社会后果，从逻辑上看，这种批评的前提是对人的内在价值的肯定、以及反对人的工具化；它在展示人文立场的同时，也内在地隐含着消除现代化过程负面效应的要求。在此意义上，对现代化以及现代性的质疑，不仅没有离开现代化的过程，而且通过现代化的自我批判以及要求扬弃现代化过程中的异化现象，以独特的方式展示了现代化过程中的人文向度

关键词: 现代化; 人文向度; 现代性.

中图分类号: C0

文献标识码:

在概念的层面，讨论现代化(modernization)的问题往往很难回避现代性(modernity)。现代化与现代性作为两个不同的概念，其内涵无疑存在着差异，但二者并非彼此隔绝。艾森斯坦德曾从历史的角度，对现代化作了概要的界说：“就历史的观点而言，现代化是社会、经济、政治体制向现代类型变迁的过程。它从17世纪至19世纪形成于西欧和北美，而后扩及其他欧洲国家，并在19世纪和20世纪传入南美、亚洲和非洲大陆。”^{[1] (p1)}与之相近，吉登斯在回答“何为现代性”的问题时，也表述了类似的看法：“现代性指社会生活或组织模式，大约17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。”^{[2] (P1)}“在其最简单的形式中，现代性是现代社会或工业文明的缩略语。比较详细的描述，它涉及：(1)对世界的一系列态度、关于实现世界向人类干预所造成的转变开放的想法；(2)复杂的经济制度，特别是工业生产和市场经济；(3)一系列的政治制度，包括民族国家和民主。”^{[3] (p69)}对现代化与现代性的如上理解，显然包含着相互交错、重叠的内容。它从一个方面表明，无论在内涵还是外延方面，“现代化”与“现代性”概念的区分都具有相对性。

当然，尽管“现代化”与“现代性”具有相通性，但二者在内涵上仍可有不同的侧重。比较而言，现代化主要以社会在不同领域及层面的历史变迁为内容。首先是器物的层面。在这一层面上，现代化的发展具体体现于工具的变革。工具与科学技术存在着密切的关系，它既是科学技术的某种载体，又构成了科学技术进步的尺度和表征；工具同时又通过对生产方

式的制约，影响着社会的形态。马克思曾指出，“手工磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”^{[4] (p144)}手工磨与蒸汽磨分别代表了不同的生产工具，而封建主为首的社会及工业资本家为首的社会则对应于前现代与现代的社会形态，在此，工具的变革构成了社会转型的推动力。以工具的变革为核心，现代化在器物的层面不断得到推进，这种变迁不仅体现于生产方式，而且也展开于日常生活。

在制度的层面，现代化既涉及经济的领域，也涉及政治的体制。就经济领域而言，现代化的过程往往以市场运转系统的建立为指向；市场的秩序及效益的追求，构成了现代化区别于前现代化的特征。与市场体制相应的，是政治领域中的民主化进程及科层制的建构。民主化意味着“所有群体都有权日益具体地参与一切生活领域”^{[1] (p13)}，科层制则以政治机器的高效运作为目标。现代化的制度之维当然不限于上述方面，但市场经济与科层制无疑构成了其较为内在的方面。

文化是现代化过程涉及的另一领域。广义的文化包括人的创造过程及其成果，人的创造形式的多样性也决定了文化形态的多样性。狭义的文化则主要指向观念的形态。一般而言，观念形态的文化以价值观为其核心，这一层面的现代化也相应地集中体现于价值观。个体性、多元性、自主性，以及平等与宽容、批判与反思、进步与创造，等等，取代了权威主义的价值体系，成为文化现代化过程的具体表现形式。与此相联系的是新的人格的形成及人自身的现代化。

当我们将目光转向现代化过程所体现的一般的趋向和原则时，现代性问题便开始进入我们的视域。首先应当关注的是理性化趋向。按韦伯的理解，现代化的过程主要以理性化为其内容，从现代化的历史进程看，理性化的趋向确乎多方面的体现于社会领域。如前所述，在器物的层面，现代化以工具的变革为核心，而工具的变革，又与科学技术的进步相联系，后者既需要逻辑分析、运演等理性的能力，又涉及为知识而知识、如实地面向对象等广义的理性精神；工具在某种意义上可以看作是科学理性的物化形态。在制度的层面，市场体制的运作尽管从外在的形式看似似乎不像“计划经济”那么理性化，因为它主要由市场的力量来调节，但就其内在的机制而言，市场经济往往以效益的严格计算来担保，这种计算所体现的，是一种目的一手段意义上的理性。同样，在社会政治体制方面，整个公共管理机器所呈现的是无人格的形态；作为无人格的法治系统，科层体制所追求的，首先是程序、形式意义上的合法性、有效性，在这里，理性（主要是工具理性）依然具有主导的作用。

作为内含于现代化过程的一般趋向和原则，现代性的另一表现形式是主体性原则。哈贝马斯曾指出：“主体性原则决定着现代文化。”“在现代性中，宗教生活、国家、社会，以及

科学、道德和艺术，都被转换为主体性原则的具体形态。”^{[5] (p17-18)}主体性首先相对于对象性而言，从哲学的层面看，现代化过程是一个不断化自在之物为为我之物的过程，其中蕴含着对外部世界的支配、征服等趋向，而由此展开的主体与外部世界的关系，一方面突显了人的本质力量，另一方面又往往容易导向主体与对象的紧张与对峙。

在主体与外部对象的以上关系中，“主体”更多地以类的形式出现，与“类”相关的是个体或自我，在个体或自我的层面，肯定主体性的原则意味着对自主性、个体性的确认。现代化过程不仅以对象世界的改造为内容，而且涉及人自身的转换（所谓人的现代化），后者往往展开为对独立个性、自主权能等等的追求，而在这种追求的背后，则不难看到主体性原则的制约。从另一方面看，主体性同时又涉及自我与他人的关系；与个体、自我的关注相联系，在关系的层面，主体性的原则似乎更多地侧重于面向自我或个体本身，这种趋向使自我与他人、个体与群体、主体之间的关系往往难以获得适当的定位。

如前所述，现代化过程无法疏离文化的层面，而价值观又构成了文化的核心，与之相应，在文化的维度上，现代性具体展开为价值的系统。前文所论及的理性原则、主体性原则在广义上也具有价值观的意义，与之相联系的是人道、自由、平等、民主等观念。人道以确认人的内在价值为前提，自由既是人实现其内在价值的方式，又是人的本质力量的表征，平等、民主则以尊重人的权利为实质的内容。这些原则与进步、创造等信念相互融合，从价值系统方面，展示了现代性的具体内涵。当然，现代化过程往往伴随着世俗化，这一过程既意味着文化、价值观上的所谓“去魅”（detachment），也表现出人格追求方面的平民化、文化趣味上的大众化等趋向，后者与个体性等原则相反而相成，蕴含着理想的某种退隐及存在意义关注的淡化。

不难看到，现代化与现代性无法截然相分，对现代化过程的理解，总是同时渗入关于现代性的看法，当我们从总体上考察现代化过程的人文意义时，也相应地涉及现代性的人文之维。人文往往与科学—首先是实证科学—相对而言，实证科学指向经验对象，人文则以人的存在及其意义为主要关注之点，同时也在宽泛的意义上涉及文化的领域。现代化的过程不仅仅展开为一个借助科学和技术的力量以支配、征服自然的过程，也并非只是指向理性化的社会体制，而是同时涉及文化层面。就文化的现代化而言，其人文的向度首先可以从学科的演化方面加以考察。在走向现代的过程中，随着学科的不断分化，人文学科逐渐取得了独立的形态。人文学科的渊源当然可以追溯到前现代，无论是哲学，抑或文学、历史学，我们多需要从前现代讲起。然而，人文的各个分支之成为现代意义上的学科，总是伴随着学术规范的形成、学术体制（包括大学、学会、出版机构等）的建立、学术研究的专业化，等等；反过

来，人文学科获得现代的形态，则从文化的现代化这一层面，展示了现代化过程的人文内涵。

人文学科成为现代学术，当然并不是现代化所内含的全部人文意义。文化的分化，是现代化过程的重要景观，哈贝马斯曾指出，在康德那里，已出现审美趣味、正当性、真理等领域的分离，三者各有自身的有效性。^{[5] (p19)} 审美趣味在于以形象的方式敞开世界，真理涉及对事实的把握，正当性则展开于道德、法律等领域，它所指向的实践过程的规范。现代化的过程在广义的文化层面固然表现出认知、规范、趣味等领域相分的趋向，但其中又蕴含着对真、善、美的不同追求，后者所体现的人文意义，显然已超越了学科之域。

人文观念不仅渗入于现代化的过程，而且以不同的形式影响、制约着现代化的过程。人是目的，这是为康德所明确表达的现代人的基本信念之一，其中包含着深刻的人文内涵。从现代社会的演进看，将人视为目的既包含着对人的内在价值的确认，也为现代人征服、支配、利用自然提供了根据。哲学意义上的化自在之物为为我之物，在这里具体展现为变革自然、为人所用。在走向现代的过程中，上述信念无疑构成了现代人进军自然的重要动力。当然，这种观念的过分膨胀，也每每引发人类中心的趋向，而以人类中心为原则，往往容易导致天人关系的失衡，现代化过程中一再面临的生态、环境等问题，从一个方面表明了这一点。

如前所述，现代化的过程在一定意义上表现为一个理性化的过程。就其内涵而言，现代化所体现的理性化，较多地表现为工具意义上的理性，后者所关注的，首先是外在的、作为手段或工具的价值，当这种工具意义上的理性过于强化时，它与人是目的的观念往往会发生某种冲突：以理性的工具意义为主导，将逻辑地引向人本身的工具化。事实上，在现代化的过程中，确乎可以看到人类中心化与人的工具化这二重具有悖论意味的现象。相对于工具层面的理性，人文的观念更多地包含着对人的存在及其意义的关切，它在本质上要求超越对人的工具化、对象化的理解，确认并实现人的内在存在价值。从个性的崇尚到自由的追求，从审美趣味的净化到伦理境界的提升，人文的观念都表现出一种反叛工具化的趋向，它对于抑制工具理性的单向度展开、避免悬置人的内在价值，无疑产生了不可忽视的作用。

如果从工具理性与人文观念的比较反观工具理性本身，则可以进一步看到人文观念的内在制约作用。如前文所说，作为现代化过程的主导性原则，工具理性以目的与手段的关系为关注之点，但从逻辑上看，考察目的与手段关系的前提，是对目的本身的确认。事实上，广义上的工具理性，总是涉及不同目的之间的比较、权衡、选择，目的与手段关系的规定和把握，难以离开这一出发点。较之目的与手段的关系首先指向效率、效益等计算（以最经济的手段获得最大的效益），目的本身的权衡，似乎同时关联着价值本身的考虑、评价，后者显然已包含价值的理性。一般而言，在工具理性与价值理性的分野中，价值理性更多地体现了

人文的内涵，这样，对目的本身的价值意义的关注，便不仅意味着价值理性向工具理性的渗入，而且表明现代化过程在其主导性的原则上也难以完全摆脱人文观念的制约。

历史地看，现代化过程在其展开过程中，不仅为科学、技术、生产力等因素所推动，而且受到价值原则、伦理精神等等的制约。韦伯在回顾资本主义兴起过程时，曾对新教伦理在其中的作用作了具体的考察。按韦伯的看法，新教所包含的责任意识、所倡导的工作伦理，以及以勤奋、节俭来确证自身为上帝的选民，等等，在资本主义的发展过程中曾构成了内在的动力。资本主义可以看作是现代化在经济关系等方面的表现形态，相对于仅仅关注于形式层面的计算、谋划，新教伦理在内含实质理性或价值理性的同时，似乎更多地体现了人文的关怀。如果说，工具理性渗入了价值的理性主要在逻辑的层面彰显了现代化过程的人文维度，那么，资本主义与新教伦理的关系，则从历史过程的方面折射了现代化过程与人文关切的互动关系。

现代化并不限于文化、观念的领域，它同时有其制度的内容。在社会政治的层面，现代化的制度之维往往体现于民主等体制：以普选、议会等制度为载体，现代化展示了其在政治运作方面的表现形态。制度既有其外在的形式，又包含着内在的理念，作为现代化的制度体现，民主制同样不仅具有程序、组织、机构等体制性的方面，而且以平等、自由、人权等理念为其内在的精神。按其本质，民主的理念所体现的不仅仅是对程序合理性的关注，它总是蕴含着对个体、社会、政治运作、历史过程的价值认定，后者同时展现一种人文的关切。内在的人文观念与外在制度的如上融合，从另一个方面表现了现代化过程的人文维度。

作为一个历史过程，现代化的道路和模式并不是单一的，随着对现代化过程的进一步研究以及对欧洲、北美、东亚不同的现代化形态的考察，多元现代化或多元现代性的现象逐渐得到了揭示。导致现代化不同形态的根源是多方面的，其中文化的多元性是一个不可忽视的因素。在现代化起步与发展的不同地区与国家，文化的背景往往互不相同，基督教传统之下的欧美，与儒学影响下的东亚，其文化背景便存在着重要差异。以东亚而言，在日本、韩国、新加坡等国家和地区的现代化过程，确实具有不同于欧美的某些特点，在这些特点的形成中，儒学影响的作用究竟达到何种程度，这当然是可以进一步探讨的问题，但如有关的研究已表明的那样，二者之间存在着某种联系，这一点似乎已很难置疑。如前文所论，文化的核心是价值的系统，其中蕴含着深沉的人文内涵，当文化不仅成为现代化过程的一个内容，而且构成了影响现代化具体形态的背景时，内在于其中的人文观念无疑也共同参与了这种制约。在现代化的多元性与文化的多样化之间的互动之后，不难看到人文观念的深层作用，忽略了这一点，便无法把握不同现代化形态的具体特点。

相对于西方的现代化进程，中国的现代化无疑起步较晚，其人文之维也具有较为独特的表现形态。作为一个历史过程，中国走向现代的艰难跋涉以器物的关注为其开端。当魏源提出“师夷之长技以制夷”时，易“技”为内容的器物层面的现代化进程便开始提到了日程。随着维新、变法活动的展开，现代化的过程逐渐指向了制度的层面。相应于西学东渐的历史走向，文化、观念层面的现代化进一步被推向了前台。现代化的这些方面当然并非仅仅以前后相继的形式展开（在其现实性上，它们往往具有互渗、交错的特点），但它们确乎展示了现代化过程的多方面性。

从文化的层面看，教育的变革在中国的现代化进程中似乎具有独特的意义。无论是在器物的层面、抑或制度的层面，现代化过程都呼唤着新知与新人：器技的进步离不开科学等新的知识与具有科学素养的人才，制度领域的维新和变法，同样有赖于政治、法律等新知的普及和新的知识群体的形成。20 世纪初科举制的废除，既适应了以上的历史需要，又为新的教育体制的形成提供了前提，与之相辅相成的是新式学校的兴起，而新知的传授及新人的培养则构成了这种新式教育的内容和目标。

科举制废除的另一重后果，是对经学的冲击。经学尽管形成于科举制之前，但科举制无疑在体制上为经学提供了重要的依托：当读经成为入仕的途经时，经学的存在便具有了制度上的保证，经学能够长期延续，并在相当的范围和程度上左右着知识阶层（士），与科举制以经取士的导向，显然不无关系。然而，在科举制退出历史舞台之后，经学似乎也失去了体制层面的存在根据。随着西学思潮的不断涌入以及皇权的崩溃，经学进一步面临来自思想层面及政治层面的挑战：西学所包含的近代观念对经学义理的权威性提出了质疑，皇权的崩溃则使经学作为正统意识形态的功能失去了存在的前提。在政治土壤、体制担保、以及义理的合理性和权威性都不复存在的背景下，经学不可避免地走向了其历史的终点。

经学的终结与新式教育的形成及近代西学的东渐相辅相成，为现代学术的建立提供了前提。历史地看，中国传统的知识、学术在相当长的时期中带有未分化的特点。自汉代以后，经学不仅成为正统的意识形态，而且逐渐构成了主要的知识与学术领域。尽管从现代学科分类的角度去考察以往的学术，我们似乎亦可以划分出不同的领域，但在其传统的形态下，这些领域却往往都被涵盖在经学之中。即使到了清代，音韵学、训诂学、校勘学、金石学、地理学等具体领域的研究有了相当的发展，在某种程度上甚至出现了梁启超所谓“附庸蔚为大国”的格局，但就总体而言，它们仍从属于经学，而未能获得独立的学术品格。然而，随着经学的终结，传统学术的统一形态开始失去其依托，而内含于其中的学术分支则在东渐西学的影响之下，逐渐取得了独立的形态，学术的这种独立化过程，同时也是其走向现代的过程。

在人文的领域中，走出经学的过程表现为文学、历史、哲学等学科的分化及其现代形态的形成。就实质的内容而言，文、史、哲的研究在一定意义上古已有之，然而，在传统的学术形态中，这些领域往往相互交融，缺乏确定的界线，这种相互交融、文史哲无严格区分的视域对人文学术的研究具有何种积极或消极的意义，无疑是一个可以进一步讨论的问题，但从学科的发展看，在文史哲不分家的模式下，人文的研究似乎很难以独立学科的形态展开。事实上，学科界线的模糊与经学的普遍统摄、涵盖相互关联，确乎限制了传统人文学科向现代意义上的学科形态演化。

以经学的终结及教育、学术在体制、形式等方面的变革为前提，上述情况开始发生变化。经学的终结，使传统的学术规范、样式等渐渐失去了存在的理由及合法性，新的教育体制，包括大学的建立，使不同学科的设立及分化变得必要；专业化的学会、研究机构、学术刊物、研究规范等等的形成，既在形式的层面标志着学科的独立化及成熟化，又进一步推进了其向现代形态的发展。随着哲学、历史、语言文学等独立系科的设立及相关的学术共同体、学术机构的出现，人文学科开始告别混而不分的传统格局，在实质与形式的层面都成为相对独立的现代学科，并逐渐取得较为成熟的形态。现代学术的建立，从学院文化或“精英”文化的层面，展示了中国现代化过程中的人文之维。

与学院文化或“精英”文化相关的是所谓大众文化。20世纪初，随着白话运动的兴起，文化传播的形式和载体发生了引人瞩目的变化。在传统的文学样式中，文言往往构成了主要的表达手段，楚辞、汉赋、唐诗、宋词等标志不同时代的文学形态，其表达的主要方式皆为文言。文言作为一种文学表达形式，更多地与精英层面的文化相联系，从楚辞、汉赋到唐诗、宋词，其作者与读者，基本上都是知识群体，后者往往具有不同于大众的审美取向。就此而言，文言显然并不只是一种表达或传播的手段，而且涉及审美的趣味和观念，与此相联系，以白话取代文言，也并非仅仅表现为语言表达形式的转换：在语言形式转换的背后，是审美观念和趣味的转换。

白话当然并不是现代才出现的语言形式，白话小说、白话诗，等等，在现代之前已经存在，然而，在前现代，以白话为形式的文学样式，往往处于边缘的地位，在主流的审美评价系统中，它们很难获得认同，甚而言之，其合法性也每每受到质疑。但是，当白话作为文学表达的载体和形式得到承认以后，与之相关的文化形态，便不仅获得了存在的合法性，而且也开始超越边缘性。从更广的历史背景看，白话运动的展开与现代化过程的世俗化、平民化趋向无疑具有一致性，如果说，前者（白话运动）从形式的层面为审美观念、审美趣味的转换提供了推动力，那么，后者（现代化过程的世俗化趋向）则从实质的层面为这种转换提供

了内在的根据。蕴含于白话运动中的审美观念及审美趣味的如上变迁，其意义显然不仅仅表现在为大众层面的文化形态争得一席之地：它的更深刻的意蕴在于通过对上述文化形态的现代定位，从一个较为宽广的文化之域，展示了现代化过程的人文内涵。

19世纪末20世纪初，随着现代化过程在文化领域影响的不断深化，科学逐渐走向思想的前台。五四时期，科学与民主并足而立，进一步成为现代性的中心话语之一。在追求知识、学术统一的努力中，科学趋向于在知识领域建立其主导地位；以走向生活世界为形式，科学开始影响和支配人生观，并由此深入个体的存在领域；通过渗入社会政治过程，科学进而内化于各种形式的政治设计，而后者又蕴含着社会运行“技治”化的趋向。科学的这种普遍扩展，既涉及文化的各个层面，又指向生活世界与社会领域，与之相联系的是科学内涵的不断被提升和泛化：它在相当程度上已超越了实证研究之域而被规定为一种普遍的价值—信仰体系。

按其本来意义，科学并非仅仅限于技术或认知的领域，作为观念及文化领域的现象，它同时又具有人文的内涵；科学的话语也往往超越了器技的层面而被赋予人文关切的内涵。无论是科学的功能、科学的内在机制，抑或科学的社会影响，都涉及人文的论域；当科学被提升到世界观的层面或成为价值系统的核心时，这一点便表现得尤为明显。科学的世界观或价值观意义，从一个方面体现了现代化过程的人文面向。

在走向现代的过程中，与科学相关的另一中心话语是民主。五四时期，“赛先生”（科学）和“德先生”（民主）便已相互呼应，成为思想界的两面旗帜。民主既是政治制度，又是政治理念，就理念的层面而言，民主始终以人的存在为关切的对象。在形而上的意义上，它首先以确认人的普遍存在价值为内容：民主的形上前提之一，是作为社会成员的公民都具有超越手段的内在价值；在与之相联系的政治学层面，民主以尊重人的权利为其题中之义：民主的预设之一，是人人都具有不可让渡的基本权利；在实践的层面，民主意味着肯定社会成员具有参与社会政治决策的能力：对民主的理念而言，正是这种能力，构成了民主所以可能的内在根据。民主理念所包含的上述内涵，从不同的方面体现了人文的关切，而其制度的形态则为落实这种人文的关切提供了某种体制上的担保。尽管民主的上述理念往往受到科层制中的工具理性、技治主义等倾向的限制，从而在历史演进中未必能完全得到实现，但作为现代化过程中的制度和观念之维，民主毕竟在实质的层面蕴含了人文的内涵，后者同时也体现了现代化过程本身与人文的相关性。

与科学的活动和观念相近，民主的制度和理念也涉及价值观的变迁。广而言之，社会的变革与价值观念的转换，往往存在着互动的关系，现代化的过程也总是包含着价值系统的

转换，而中国近代的社会变革，同样也在价值观上得到了深刻的体现。从历史上看，前现代的中国传统价值系统主要围绕天人、群己、义利等关系而展开，对这些价值关系的探讨和定位在中国现代得到了某种延续，与走向现代的历史过程相应，其中所涉及的价值观念和价值原则往往又呈现不同的形态并获得了新的内涵。

在中国传统文化中，天既有自然义，亦指形而上的存在根据，天人之辩相应地既涉及自然与人之间的关系，亦指向人的终极关怀。就前一方面而言，儒家与道家都讲天人合一，但儒家要求化天性为德性，所注重的是仁道原则，道家则主张无以人灭天，所突出的是自然原则。在终极关怀的层面，天又构成了价值原则的形上根据。就汉以后主导的价值体系而言，天往往被视为社会纲常终极本源，所谓“王道之三纲，可求于天”^[6]，便表明了这一点。天在超验化之后，常常又与“命”相通，事实上，在中国传统文化中，“天”与“命”每每被合称为“天命”。“天命”是一个比较复杂的概念，如果剔除其原始的宗教界定，则其涵义大致接近于必然性。当然，在天命的形式下，必然性往往被赋予了某种神秘的、超自然的色彩。与命相对的是所谓“力”，后者一般泛指人的力量和权能；而天人之辩亦相应地常常展开为力命之辩。历史地看，儒家主张“为仁由己”，其中包含着在道德领域肯定主体权能观念，但在道德领域之外，儒家往往又强调命对人的制约作用，从而徘徊于外在天命与主体自由之间。道家既追求个体的“逍遥”（精神自由），又主张无为“安命”，在游移于力命之间上，亦表现出类似儒家的倾向。从总体上看，随着儒学的正统化，儒家价值系统中注重天命这一面也得到了某种强化，当宋明时期的理学家强调“仁者，天之所以命我而不可不为之理也”^[7]时，其中多少已包含着某种宿命论的趋向。

价值观意义上的天人之辩，在现代也表现出多重向度。就主要的趋向而言，将自然理想化、要求回归自然的价值取向，首先被推向了历史的边缘。在富国强兵、科学救国、走向现代等历史要求下，变革、征服、支配自然，化自在之物为为我之物成为时代的主旋律；就人自身而言，对天性的维护，曾是“无以人灭天”的涵义之一，但在现代，对本然的天性的关注，逐渐为天赋人权、自由个性等等所取代，在这里，“天性”已被赋予多方面的社会历史内容。天人之辩在近代更深刻的转换，则与拒斥天命论联系在一起。近代伊始，思想家们便已对超验的天命提出了种种批评和质疑，随着冲决罗网、伸张个性等历史要求的突出，西方意志主义的引入，心力、意志、人的创造力量等等越来越被提到了重要的地位，意志主义在一定意义上蔚为思潮。这种思潮对传统的天命论无疑是一种重要的冲击，尽管其中所蕴含的非理性主义趋向，使其在解决广义的天人关系等问题时，也存在自身的问题，但相对于仅仅突出人的理性规定，对非理性方面的关注，无疑也表现出扬弃过度理性化的趋向，后者与广义的人文关切具有一致性。

由天人之际转向社会本身，便涉及群己关系。早期儒家已提出了成己与成人之说，成己主要是自我在道德上的完善，它表现了儒家对个体性原则的理解；成人则是实现首先社会群体的价值，它所体现的更多的是群体的原则。当然，在成己与成人之间，后者往往被赋予

目的意义，所谓“修己以安人”^[8]，便表明了这一点。相对于儒家，道家更注重个体的存在价值，他们以“保身”“全生”为追求的目标^[9]，并把个体的逍遥提到了突出的地位。不过，道家的价值观念并没有成为中国文化的主流。随着儒学向正统意识形态的衍化，群体的原则一再地得到了强化；理学提出“大无我之公”^[10]，要求个体自觉地融入群体及整体，已表现出某种整体主义倾向。

步入近代以后，群己之辩呈现较为复杂的情形。一方面，“我”的自觉以及反叛天命、个性解放、尊重个人权利等等近代的要求，将个体性的原则逐渐提到了前所未有的地位，个人主义的人生观等等也应运而生。这种个体性的原则对整体主义无疑具有解构的意义。另一方面，深重的民族危机、救亡图存的历史需要，又使群体、民族的利益变得十分突出，从而，群体的原则依然受到了相当的注重。即使是严复、胡适这样具有自由主义倾向的思想家，也同样时时流露出对群体原则的关注。可以说，个体性原则与群体原则似乎都未能获得充分的展开：在中国近代，往往较少将个体原则推向极端者，也很难出现传统的整体主义者，相反，试图沟通群体原则与个体原则的思想却获得某种历史的前提，李大钊关于大同团结与个性解放相统一观念，可以看作是这方面的积极成果。对个体价值与群体价值的双重关注，既展示了人文的关怀的具体内容，也表现了在特定历史背景下中国走向现代的特点。

与群己关系相联系的是义利之辩。群体与个体的定位并不仅仅体现于抽象的观念认同，它在本质上总是涉及具体的利益关系。在中国传统文化中，占主导地位的是儒家对义利关系的看法。儒家首先确认义的内在价值，并强调其至上性，所谓“君子义以为上”^[11]即侧重于此。从伦理学上看，儒家在肯定道德原则的超功利性的同时，往往表现出将其抽象化的趋向；从价值观上看，义以为上的观念在培养崇高的道德情操等方面，则亦有不可忽视的意义。不过，儒家虽然不完全否定利，但对个人的功利意识则往往加以排拒，而个人的利益亦相应地往往未能得到合理的定位，在董仲舒所谓“正其宜不谋其利，明其道不计其功”^[12]著名论点中，以义制利已趋于对功利意识的消解。在宋明时期，义利之辩与理欲之辩进一步结合在一起，以义制利则引向了存理灭欲，后者可以看作是对孔颜之乐（以理性的升华为幸福的主要内容）的片面引申，它多少意味着对人的感性存在的漠视。

相应于近现代工商业的发展及工商地位的提升、个体性原则的注重等，近现代思想家对功利意识及个体的感性存在采取了更为宽容的态度。在近现代思想家中，“去苦求乐”或“趋苦避乐”既被视为人性之自然，又被理解为合乎人道的趋向，从而获得了合法性与正当性。这里的“乐”与人的感性存在相联系，以乐为善，体现的是功利主义观念。严复由此更直截了当地为功利原则辩护：“功利何足病！”^[13]陈独秀则把功利主义理解为民权、自由、立宪等的重要条件。相对于义以为上、不谋其利的传统义利观，对功利原则的如上肯定，无疑表现了价值观的转换。

不过，与群己之辩上的群己和谐取向相一致，在义利关系上，近代的思想家也并非仅仅关注个体之利。严复已提出“开明自营”的观念，它既不同于以抽象的道德原则消解功利，

也非对一己之利的片面强化，而是以“两利”（利己与利他的统一）为特点。陈独秀也从“群己相推之理”出发，强调“人世间去功利主义无善行”。^[14]这里既折射了群体利益日渐突出的时代背景，又可以看到以义制利的传统观念及穆勒的功利主义思想的某种影响。如果说，功利的原则主要从经验的、感性的层面确认了存在的意义，那么，道义的原则或义务论则较多地将存在的意义与理性的本质联系起来。

从天人之际到义利之辩，价值系统始终以人自身的存在为出发点，并首先表现为对人的需要、人的存在意义的关切，价值的认定、价值的取向、价值的判断，本质上都围绕着人的存在而展开。通过关注人的存在、人的需要、以及人的存在意义，价值观从不同的方面展示了人文的内涵，而以人的存在及其意义为指向，价值系统从传统到现代转换，同时也体现了人文内涵的历史变迁。

在终极的意义上，价值观又与宗教相联系：从超越的层面追问价值，往往引向宗教的视域。就现代化过程而言，宗教是一个不可忽略的因素，当然，二者的关系有其复杂的一面。从一般趋向来看，现代化往往表现出世俗化的特点，后者对宗教无疑是一种冲击或挑战。伴随着世俗化的走向，宗教对社会政治、日常生活的影响，也每每趋于弱化，所谓“上帝死了”，便较为典型地折射了这一现象。然而，这只是问题的一个方面。在趋向于世俗化的同时，现代化过程总是又在不同的层面受到宗教的制约，当韦伯将资本主义精神与新教伦理联系起来时，他显然已注意到这一点。广而言之，尽管在现代化过程中，宗教对人精神生活的影响具有不同于前现代的特点，但宗教层面的需要，并没有在现代化过程中消隐。作为广义的文化现象，宗教一方面面临着如何适应现代化的问题，另一方面，又以多重方式显示其在现代化过程中的意义。就精神生活而言，终极关怀是人无法回避的问题，在走向现代的过程中，这一问题依然存在。按其本质，终极关切以存在意义的关注为题中之义，它要求超越对物质层面需要的单纯关注，避免工具化的存在境域。宗教通常被理解为神性对人性的压抑，但终极关切的上述内涵，无疑又包含着人文的意蕴，它在表明宗教现象复杂性的同时，对于现代化过程中工具理性的过度膨胀，似乎也具有某种抑制的作用。宗教所渗入的人文内涵，同时也以较为独特的形态，展示了现代化过程中的人文维度。

作为一个历史过程，现代化在其展开过程中，往往伴随着不同形式的负面后果，后者每每引发对现代化过程本身的质疑或责难。在中国现代，尽管现代化过程常常处于一步三回的形态，隐含于其中的问题也尚未充分显露出来，但是，在中国与外部世界已由相互封闭、隔绝走向彼此沟通的背景下，已经或正在完成现代化过程的西方所呈现的种种问题，同样成为中国知识分子反思的对象，并为中国知识分子参与对现代化过程的批评和责难提供了前提。20世纪初，随着西方现代化过程所产生的种种蔽端的逐渐浮现，对现代化的某种疑惧和责难也开始萌生。早在“五四”时期，梁漱溟已对现代社会提出了批评：“现在一概都是大机械的，殆非人用机械而成了机械用人。”^{[15](p492)}在熊十力、梁启超，以及《学衡》派等具有文化保守主义倾向的思想家中，同样可以看到类似的批评。与批评机械的现代世界相应

的，是对中世纪闲适生活的赞美：“中国人以其与自然融洽游乐的态度，有一点就享受一点，而西洋人风驰电掣地向前追求，以致精神沦丧苦闷，所得虽多，实在未曾从容享受。”^{[15] (p478)} 这里的中西之别，其实质的内容是古（传统）今（现代）之分，这种对照既突出了现代与传统之间的张力，又彰显了现代化过程中负面现象（“精神沦丧苦闷”、所得虽多而未曾从容享受）。

对现代化的质疑或责难，显然不能简单地理解为对现代化过程的外在否定，就更内在的层面而言，它可以被看作是现代化过程的自我反省和自我批判。尽管对现代化的疑虑、责难容易引向消极意义上的拒斥，在某些批评者那里，似乎也可以看到这种趋向，但作为现代化过程的自我反省或自我批判，质疑现代化并非旨在消解现代化过程，毋宁说，其更实质的意义，在于避免现代化过程本身的片面化。梁漱溟批评现代社会不是“人用机械”而是“机械用人”，所揭示的便是工具理性过度膨胀之后导致的人被工具化的社会后果，从逻辑上看，这种批评的前提是对人的内在价值的肯定、以及反对人的工具化；它在展示人文立场的同时，也内在地隐含着消除现代化过程负面效应的要求。在此意义上，对现代化以及现代性的质疑，不仅没有离开现代化的过程，而且通过现代化的自我批判以及要求扬弃现代化过程中的异化现象，以独特的方式展示了现代化过程中的人文取向。¹

参考文献:

- [1] 艾森斯塔德：现代化：抗拒与变迁[M].北京：中国人民大学出版社，1988.1.
- [2] 吉登斯：现代性的后果[M].南京：译林出版社，2000.1.
- [3] 吉登斯 皮尔森：现代性－吉登斯访谈录[M].北京：新华出版社，2001.69.
- [4] 马克思 恩格斯：马克思恩格斯全集（第4卷）[M].北京：人民出版社，1965.144.
- [5] 哈贝马斯：《The Philosophical Discourse Of Modernity》[M].The MIT Press, 1996.17- 18.
- [6] 董仲舒：春秋繁露·基义[M].
- [7] 朱熹：论语或问（卷一）[M].
- [8] 论语·宪问[M].
- [9] 庄子·养生主[M].
- [10] 朱熹：西铭论[M].
- [11] 论语·阳货[M].
- [12] 汉书·董仲舒传[M].
- [13] 严复集[M].北京：中华书局，1986.1395.
- [14] 陈独秀：再质问〈东方杂志〉记者[A].陈独秀文章选编[C].北京：三联书店，1984.285.
- [15] 梁漱溟：东西文化及其哲学[A].梁漱溟全集（第一卷）[C].济南：山东人民出版社，1989.492.

注释:

1. 一般而言，对现代化的批评，似乎可以区分为二重趋向：其一，把现代理解解为尚未完成的项目或未

竟事业，对这一批判趋向而言，现代化过程中所显露的问题，导源于现代化自身的未完成性质，哈贝马斯便持这一立场；其二，更多地将现代化视为已完成的过程，并从整体上对现代化的过程作批判性的考察，在各种后现代主义的学说中，这一点表现得十分明显。后现代主义往往被认为更多地涉及实质的理性，后者又与人文的关怀相联系。中国近现代的文化保守主义对现代社会的责难，在某些方面似乎与后现代的立场有相近之处。就广义而言，尽管对现代化及其过程的理解有所不同，但二者都形成于现代化本身的发展过程，因而都可以看作是现代化过程的自我批判，而这种批判中所呈现的人文趋向，也相应地表现为现代化过程的内在向度。

The Human Dimension in Modernization Course

Yang Guorong

(Philosophy Department of East China Normal University Shanghai 200062)

Abstract: The critique made by Liang Shuming that the modern society is a world that “machine controls human” but not a “human controls machine” implies the social result raised from the expanding instrumentalism of human beings. From the views of logic, the precondition of this critique lies in the affirmation of human’s value and the opposition of the human’s instrumentalization which requires to eliminate the side effects of modernization inherently while showing his human stand. As for this aspect, despite the misunderstanding of modernization, Liang’s suspicion of modernity and modernization shows human dimension in the course of modernization through self-critique of modernization and requirement of eliminating human dissimilation.

Key Words: modernization; human dimension; modernity instrument

收稿日期: 2004-04-25.

作者简介: 杨国荣 (1957-), 男 (汉族), 上海人, 华东师范大学中国现代思想文化研究所所长, 哲学系教授, 博士生导师.