

← (上接13版)

如果没有苦苦的寻觅,这样的“偶然”是不会出现的。

先生的手稿堪称艺术品,秀丽工整的楷书,一笔一画,清清楚楚。修改过的地方,用稿纸剪接,绝没有涂抹的痕迹。先生说这样是为了让编辑和排字师傅看得清楚,实际上也反映了他的严谨作风。先生的认真有时甚至到了“固执”的地步,他一生的作品都是用繁体字写成的。先生认为:搞古代史的学问必须尊重历史,它原来是什么样就是什么样子。有许多古代专用字词,是简化字不可取代的。如皇后的“后”和后来的“後”,在简化字中是一个“后”字,但在古文中这两个字是不可通用的。所以不管别人怎么说,他坚持用繁体字写作,终生不改。

先生一生最大的乐趣是读书。我毕业留校给他做助手,每个星期日都去城里书店买书。先生的兴趣极为广泛,新版古籍、学术专著、名人传记、古典文学、民国轶事、文物考古、书法字画,他都尽量搜集。每次我买回书来,他都要问:“还有什么好书?”通过给先生买书,我又向先生学到了许多知识。后来我到复旦大学读博士研究生,先生在去世前一个月给我写的最后一封信里,还托我代购新出版的《艺苑掇英》,并嘱咐我“勤学勿怠”。我还没来得及将书寄出,便传来先生去世的消息,真是令人痛心。

先生回顾他一生走过的路,自认为是幸运的。他的《魏晋南北朝史》《北周六典》《北周地理志》《西昆酬唱集注》都已见书,《隋唐五代史》和论文集《鹤华山馆丛稿》也已交付出版。他说:太炎先生有几位高足,学问都很好,可惜命运多舛,还没来得及将学问总结出来就弃世而去,留下诸多遗憾。先生认为自己虽然年轻时历尽坎坷,但一直不改初衷,终于在晚年看到了成果。相比之下,现在的青年读书的条件要好多了。他勉励我不要怕吃苦,不要怕寂寞,不要见异思迁,要用功不懈。30多年来,我是照先生的话去做的,虽然因工作关系,改为从事中国现代史研究,但先生教授的治学方法,我把它运用到自己的研究工作之中。先生的治学态度和理念,一直是我从事研究的指导思想。我希望自己的成果也经得起时间的检验,不辜负先生的期望和培养,以学术上的成就作为对先生最好的纪念。

(作者为上海交通大学历史系教授)

三位德裔思想家眼中的超验价值

李强(北京大学政府管理学院教授)

雅斯贝斯的历史哲学赋予超验价值更为重要的地位,并以超验价值的形成与制度化作为其比较文明研究的基础。和雅斯贝斯一样,沃格林深受韦伯的影响。沃格林理论的出发点也与韦伯颇为相似。不过,韦伯所津津乐道的新教理性主义在沃格林看来是一种典型的现代灵知主义。

韦伯关于儒教与传统中国文化的理论无疑构成其宗教社会学的重要组成部分。理解韦伯的理论可能有诸多视角,其中一个颇为有趣的视角是将韦伯和受他影响的几位著名德裔思想家的观点放在一起比较。这种比较或可对我们理解韦伯理论的价值与局限有所启迪。

强调“紧张状态”

中文学界在讨论韦伯的宗教社会学时,较多关注韦伯关于新教伦理与资本主义精神的论述,争论儒家文化是否也包含某种功能趋同的伦理。

不过,为了全面理解韦伯的宗教社会学,特别是理解韦伯对传统中国文化所包含的经济伦理的分析,最好的方法是将韦伯的《新教伦理与资本主义精神》和他在十多年后写作的《儒教与道教》以及《世界各宗教的经济伦理》的其他部分结合起来阅读。按照韦伯自己的解释,《新教伦理与资本主义精神》所集中讨论的是经由对世界的伦理态度所驱动的职业伦理问题,而《世界各宗教的经济伦理》则是从更广阔的角度比较不同世界性宗教的经济伦理。

《儒教与道教》作为《世界各宗教的经济伦理》的重要组成部分代表了韦伯成熟时期的宗教社会学理念。韦伯首先以“社会学基础”为标题颇为全面地分析了传统中国的政治、社会与经济结构,然后剖析了儒教与道教的基本伦理倾向。最后,他以比较方式专章分析“儒教与清教”。

在这一章中,韦伯阐释了他的宗教社会学理论中贯穿始终的一个核心理念:即如何处理超验价值与现实世界的关系展示了不同宗教理性化程度的差异。他将之划分为三种类型:适应世界型,逃避世

界型,以及克服世界型。

按照韦伯的分析,传统中国文化,尤其是儒家文化,不包含任何超验价值。“在中国从未出现过与‘现世’的紧张对峙,因为从来没有一个超世的、提出伦理要求的上帝做过伦理的预言。”“在儒教的伦理中,看不到存在于自然与神之间、伦理要求与人的缺点之间、罪恶意识与救赎需要之间、尘世的行为与彼世报答之间、宗教义务与社会政治现实之间的任何紧张感。”正因为儒教“如此彻底地消除了此世与个人的超世规定之间所存在的悲观主义紧张性”,韦伯才断言儒教“将与此一世界的紧张性降至绝对的最低点”。在这个意义上,儒教的宗旨是“适应外部世界,适应‘世界’的条件”,而不是按照某种超验价值去改造世界。

与儒教形成最鲜明对比的是清教。按照韦伯的观点,基督教本身包含的超验价值在新教改革后得到强化。“禁欲主义的基督新教通过种种迹象表明,它已达到了最后阶段。从它所显示的大多数特点看来,它将巫术完全彻底地废除。就连在已纯化的圣礼与象征仪式里,巫术也原则上被根除了。”惟其如此,“清教伦理在对待尘世事物的态度方面,与儒教的伦理形成强烈的对照。如果说儒教对世上万物采取一种随和态度的话,那么清教伦理则与‘世界’处在一种强烈而严峻的紧张状态之中。任何一种以其理性的(伦理的)要求而与世界相对立的宗教,都会在某一点上与世界的非理性处于一种紧张状态”。

清教与儒教的对比构成评价儒教以及广泛意义上的中国文化的基础。由于儒教中不包含超验价值,缺乏超验价值与此世的紧张性,儒教影响下的中国文化展示出独特的伦理取向。

首先,根据韦伯的分析,儒教没有原罪的观念,儒教徒的人生目标是“此世的福、禄、寿与死后的声名不朽”。儒教

徒“就像真正的古希腊人一样,他们没有超越尘世寄托的伦理,没有介于超俗上帝所托使命与尘世肉体之间的紧张性,没有追求死后天堂的取向,也没有恶根性的观念,凡能遵从诫命者——这是一般人能力所能及的——就能免于罪过”。其次,儒教缺少超验价值,对现世的态度是适应世界,“适应外部世界,适应‘世界’的条件”。

“挑战”西方中心主义

在一定程度上受到韦伯的影响,卡尔·雅斯贝斯的历史哲学赋予超验价值更为重要的地位,并以超验价值的形成与制度化作为其比较文明研究的基础。所不同的是,雅斯贝斯并不像韦伯那样具有强烈的欧洲中心论色彩,他试图突破将耶稣基督降临作为世界历史轴心的传统基督教理念,而将轴心时期扩展到中国、印度等文明。

雅斯贝斯历史哲学的最重要贡献是在前人研究的基础上阐释了“轴心时期文明”的概念。他在《论历史的起源与目标》中将公元前800年到公元前200年这个阶段称为“轴心时代”。在这个时代,中国、印度、伊朗、巴勒斯坦、希腊等文明出现了伟大的哲学家或先知,从而突破并超越了原始文化,发生了终极关怀的觉醒。这些民族因此便成为“轴心民族”。“正是这些民族,他们在与自身过去的连续性中完成突变,在此突变中仿佛再生并通过它建立人的精神本质及其真正的历史:中国人、印度人、伊朗人、犹太人、希腊人。”

根据雅斯贝斯的分析,轴心时代革命是人类历史中的决定性时刻。在轴心时代革命之后便形成几个大的“轴心民

族”,其文明一直延续至今。而那些没有实现超越突破的古文明,则难以摆脱灭绝的命运。“成千上万的古老高度文化随着轴心时代而终止,轴心时代同化它们,接受它们,让它们沉没,是同一民族承受新事物也好,是其他民族也罢。”

雅斯贝斯在阐释轴心时期文明的特征时,强调精神突破的重要性。他多次使用超验(transcendence)这一词汇描述轴心时期发生的最大变化。艾森斯塔德对雅斯贝斯的这一理论内涵有清晰的理解。他在分析轴心时期文明的概念时,将轴心时期文明精要地概括为,“在超验秩序和现世秩序之间的基本紧张开始显现,并被概念化与制度化”。

雅斯贝斯关于轴心时期文明的概念尽管引发了不少争议,但毋庸置疑的是,自雅斯贝斯以来,关于轴心时期文明的概念一直是比较历史研究和比较宗教研究领域一个十分重要的概念。一些重要的社会理论家和比较文化研究学者试图利用、拓展这一概念作为比较文化研究中的理论框架。在此,我们可以举出著名汉学家史华慈关于轴心时期文明的创造性研究,艾森斯塔德从跨文化比较的角度对轴心时期文明的研究,以及罗伯特·贝拉的研究。

雅斯贝斯关于轴心时期文明的概念被不少人描述为挑战西方中心主义、倡导多元文化理念的代表。其实,尽管雅斯贝斯承认若干文明实现了轴心时期文明革命,但是,在这些实现了轴心时期革命的文明之间,还是有等级的区分。正如有的学者注意到的那样,“虽然雅斯贝斯拒绝‘欧洲的傲慢’,但他还是用一个统一的理性尺度来评价所有的文化与社会。……在这样的‘轴心突破’思想指导下的历史分析或文明分析,必然会更多地在意它们的分析对象是否达致突破,而不会太在意个