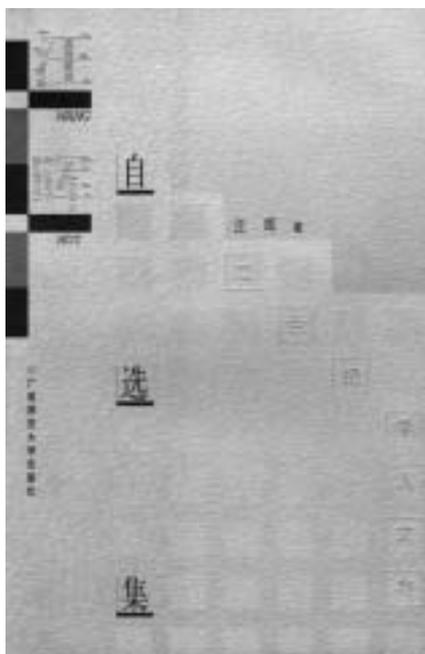


「現代」的誘惑

● 羅 崗



汪暉的〈韋伯與中國的現代性問題〉不僅質疑了「現代化」的敘事而改寫了80年代盛行的「問題意識」，更重要的是它為重新解讀中國現代歷史、乃至重新描繪中國歷史圖景提供了某種可能。

汪暉：《汪暉自選集》（桂林：廣西師範大學出版社，1997）。

兩年前，我和幾位朋友準備編一本顯示90年代以來二十世紀中國文學研究新趨勢的文集。對於哪些文章應該入選，大家爭論得非常激烈，但也有意見相當一致的時候，比如汪暉的〈韋伯與中國的現代性問題〉，我們就不約而同地選中了它。儘管文章似乎和文學研究沒有多大關係，而且最初發表在《學人》上也沒有引起足夠大的反響，但當時我

們認為這篇文章是90年代思想界研究「範式」轉型的重要標識，文學研究的新趨向當然是這一範式轉型的一個表徵。正如文章標題顯示出來的，其內容是通過對韋伯（Max Weber）的個案研究，將中國問題明確地置放在「現代性」的視野予以考察。它不僅由於質疑了「現代化」的敘事而改寫了80年代盛行的「問題意識」，更重要的是因為它直接關涉韋伯的宗教社會學研究，在國際漢學的傳統中考量中國傳統和現代的關係，恰巧對應着中國問題和全球化進程的內在聯繫，從而為重新解讀中國現代歷史、乃至重新描繪中國歷史圖景提供了某種可能。最近讀到汪暉的自選集，他也把這篇文章放在卷首，好像印證了我們幾年前的想法。

不妨將汪暉在80年代晚期寫的幾篇重要文章和〈韋伯與中國的現代性問題〉作一個粗略的比較，或許更能了解這篇文章在他所謂「必要的沉默」之後的特殊意義。1989年他在《文學評論》上分兩期連載的〈預言與危機——中國現代歷史中的「五四」啟蒙運動〉，是紀念「五四」運動七十周年最有分量的一篇文章。汪暉用「態度的同一性」的解說避免了對「五四」作單一面向的決定論理解，進而

分殊意識層面的若干悖論式的存在，指出「五四」啟蒙自我瓦解的趨勢。但在這一系列精彩的論述背後，卻隱含着一個更後設的比較框架，即由卡西爾 (Ernst Cassirer) 的《啟蒙哲學》(The Philosophy of Enlightenment) 提供的歐洲啟蒙運動的歷史圖景。後者作為先在的某種「典範」，對論述對象的潛在制約作用是顯而易見的。可是在〈韋伯與中國的現代性問題〉中，韋伯既是汪暉的思想資源，也是他的討論對象，由此牽涉到的中國和西方的關係，不再是簡單的比較和先在的框架，而是更為複雜的「文化間性」和「文化間的交往」。這一交往過程的展開，意味着支配中國現代歷史敘事的那些勿庸置疑、無須論證的概念和範疇，必須重新被歷史化。比如這篇文章對「現代」作的詞源學考察，以及汪暉正在研究的「公」、「群」、「個人」、「國家」、「社會」、「科學」、「進步」、「社會主義」和「革命」等等構成中國現代世界觀的核心觀念。這一研究趨向自然是90年代學術反思的產物，但和80年代也有千絲萬縷的聯繫。在產生過很大影響的〈魯迅研究的歷史批評〉一文中，汪暉指出，未經論證的一系列普泛性範疇成為了討論魯迅問題的先天前提，是導致魯迅研究意識形態化的重要原因。這種論斷顯然和他後來孜孜於對關鍵詞的考索有着內在的一致性。

正如丸山真男所說：「馬克斯·韋伯的宗教社會學研究，儘管其〈儒教和道教〉一文受到資料上等等各種限制，但對中國，不，對亞洲的社會文化的研究者來說，今天仍未失去其經典著作的地位。」(《評

貝拉的〈德川宗教〉) 他是在把研究區分為「歷史主義」和「方法主義」兩種類型的基礎上，肯定韋伯的這部著作「是方法意識之研究成功的最明顯的例子」。與此類似，汪暉討論《中國的宗教：儒教和道教》的目的，「不是對韋伯的主要範疇作社會學理論的分析和解說，甚至也不是對他有關中國歷史的許多歷史細節的不準確描述進行辨正」，但他比丸山真男更進一步的要求是「說明隱藏在韋伯社會學的基本範疇背後的歷史性，以及這種歷史性如何限制了這些範疇對中國問題進行分析和診斷的能力」，即深入探究「方法意識」的歷史構建和內在制約。在汪暉那裏，「方法意識」有着頗為複雜的雙重含義。一方面藉着對韋伯的比較宗教學視野，特別是他的中國研究的方法論的反省，既指出「理性化」作為一種歷史敘事的內在視野是如何規劃了對中國社會的描述，又關照到由此衍生出來的普遍性論題：道德、倫理因素與政治、經濟制度和社會行為的互動關係，以及這一論題對中國研究的潛在影響。在中國研究學界，像黃宗智那樣，懷疑西方的歷史社會學範式是否能恰切地用來認識和解釋中國的近代經歷，懷疑資本主義和社會主義的對立是不是中國的歷史現實(《中國研究的規範認識危機》)，已經越來越成為一種共識。比如余英時力圖在中國近世歷史的語境中重構「韋伯式的問題」，即傳統宗教倫理對於本土自發的商業活動究竟有甚麼影響？並且以為這種提問方式批評了「用某種西方的理論模式強套在中國史身上」的做法(《中國近世宗教倫理與商

汪暉討論《中國的宗教：儒教和道教》的目的，是「說明隱藏在韋伯社會學的基本範疇背後的歷史性，以及這種歷史性如何限制了這些範疇對中國問題進行分析和診斷的能力」，即深入探究「方法意識」的歷史構建和內在制約。

汪暉渴望以對中國現代性的經驗總結和理論研究，來應對急劇變動的當今世界。正是這來自「現代」深處的誘惑，使他想證明中國現代思想面臨的是一個與歐洲現代思想完全不同的思想世界和社會過程。

人精神)」。但這類「韋伯式的問題」只不過是對「中國的資本主義萌芽問題」的替代，而非超越，因為它在更深層次上仍然受制於以「理性化」為核心的「現代化敘事」，甚至可以說它依據「理性化」原則重繪了中國歷史圖景。正是針對這一現象，汪暉指出「理性的」與現代性的自明關係是在社會科學的理論話語中被構造出來的，並強調從非西方的視野來討論所謂「理性化」問題。就前者而言，80年代大陸思想界通過對韋伯的翻譯、介紹和評註，成功地塑造了一個「現代化論者」的韋伯形象。以更開闊的眼光來看，這個過程仍然處在二戰後韋伯理論「帕森斯化」的進程中，它對應着文革後新的「現代化敘事」的重建。北京三聯版的《新教倫理和資本主義精神》從英文本轉譯，並且保留了全部帕森斯(Talcott Parsons)的註釋，只不過是個小小的例子；至於後者，汪暉在最近發表的〈公理世界觀及其自我瓦解〉中說：「現代新儒家一再探討的問題是如何才能從儒學傳統中開出民主和科學，並在現象前提下保持道德的自主性，這充分表明這一思潮本身已經成為現代化意識形態的補充形式。」因此，在非西方和西方的關係中，執着於作為「他者」的特殊性，並未擺脫「現代」的詭計。按照酒井直樹的觀點，這種特殊性不是削弱，而是強化了普遍主義的力量，兩者形成了現代性內部互相支援的「補充」(《現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題》)。

這就引出了汪暉關注韋伯「方法意識」的另一重含義：既然只有在超越普遍主義與特殊主義的雙重困

境下，才能重建中國現代性研究新的方法論視野，那麼完整意義上的「韋伯」提供的就更多是啟示。作為「現代化論者」的韋伯和作為「文明論者」的韋伯，兩者之間的差異和聯繫非常鮮明地體現在《中國的宗教：儒教和道教》與《新教倫理和資本主義精神》這兩本著作的關係上。一般認為，它們內在地統一於韋伯宗教社會學的整體構想中，並在「世界史」的話語層面上建立了「理性化」原則的普遍性。但汪暉更注重它們的矛盾，以及這種矛盾如何勾連出現代／反現代、中國／西方、現代化論述／批判理論等一系列複雜關係，進而在中國現代性的語境中，通過對這些複雜關係的處理，試圖找出一條新的方法論途徑，既超越普遍主義的陷阱，又不落入特殊主義的窠臼；既理解中國的現代性追求，又對追求的展開過程保持着反省。借用汪暉推崇的偉大思想家博蘭尼(Karl Polanyi)慣用的術語，中國現代性的創制、發生和展開所面臨的危機以及蘊含的活力，都「鑲嵌」在東西方文化交往的過程中。

當然，汪暉的目標並不止於此，他更渴望以對中國現代性的經驗總結和理論研究，來應對急劇變動的當今世界。正是這來自「現代」深處的誘惑，使他步入了更早的歷史。他想證明中國現代思想面臨的是一個與歐洲現代思想完全不同的思想世界和社會過程，它又是如何、在何種程度上被組織到現代世界的關係中。這或許就是他那本大書寫了又寫、改了又改，至今仍未面世的原因吧。