

# 終極合法性的世俗化轉向

——五四新文化運動本質新論

■ 鄧曦澤

四川大學國際關係學院

五百年來，西方崛起，非西方皆遭挑戰。近二百年來，為什麼儒家文化圈即東亞大體實現了現代轉型，而毗鄰西方更近的伊斯蘭世界卻總體未實現現代轉型？比較古今社會的基本特徵可知，現代轉型的本質是從以神為中心轉向以人為中心，即從神性到人性。若要實現現代轉型，必須同時滿足兩個關鍵條件：第一是思想解放運動，第二是卓越的政治領導人。本文主要討論前者。

**殷**周鼎革後，周公制禮作樂，弱化了神的地位，強化了人的地位。即便如此，傳統中國社會的終極合法性仍然是神。只不過，神常常被虛化為「天」天道、天命、天意。

知，現代轉型的本質是從以神為中心轉向以人為中心，即從神性到人性。若要實現現代轉型，必須同時滿足兩個關鍵條件：第一是思想解放運動，第二是卓越的政治領導人。本文主要討論前者。

在這個背景下，可以重估五四新文化運動。如何評估五四新文化運動？對此問題，可謂見仁見智。究竟能否找到評估五四新文化運動的基石或平台？其實，縱比鴉片戰爭到今天的歷史變遷，再橫比西方與伊斯蘭世界，並不難評估之。

五四新文化運動是一場思想解放運動，但不是一般的思想解放運動，它在觀

念和理論上實現了中國人的終極合法性建構從神性到人性的轉向，是中國傳統社會向現代社會轉型初期的世俗化思想解放運動，也是思想準備運動。廣而言之，如果闕失同類的思想解放運動，任何傳統社會都不可能實現現代轉型。對於中國，如果沒有五四新文化運動，就不可能有今天的改革開放。

## 一、以神為中心和以人為中心

西方現代轉型之前，幾乎所有傳統社會都是以神為

中心的神性社會，神是終極合法性。芬納的《統治史》<sup>[1]</sup>、布洛赫的《國王神跡》<sup>[2]</sup>等都描繪了古代世界的神性特徵。中華文明、印度文明、伊斯蘭文明、基督教文明，這四大文明都是神性社會。至於為什麼，本文無力回答。

當然，上述定性的判斷不能否定程度的差異。在四大文明中，中華文明的神性特徵是較弱的。殷人尚鬼，可謂典型的神

**摘要：**所有傳統文明都是以神為中心的神性社會，神是終極合法性。西方率先實現現代轉型，成為以人為中心的人性社會，人成為終極合法性，這一轉型的本質是世俗化。而以啟蒙運動為核心的思想解放運動在其中起了重要作用，它突破了傳統神性社會的觀念制約和物理制約，追求效率，為現代化奠定了思想基礎。參照西方現代轉型可知，五四新文化運動在觀念和理論上實現了中國人的終極合法性建構從神性到人性的轉向，是中國傳統社會向現代社會轉型初期的世俗化思想解放運動，也是思想準備運動。廣而言之，如果闕失同類的思想準備運動，任何傳統社會都不能實現現代轉型。

**關鍵詞：**五四新文化運動；世俗化；思想解放；觀念制約；物理制約

性社會。但殷周鼎革後，周公制禮作樂，弱化了神的地位，強化了人的地位。即便如此，傳統中國社會的終極合法性仍然是神。只不過，神常常被虛化為「天」天道、天命、天意。

有人會質疑中國傳統社會是神性社會。其實，判斷一個社會是不是神性社會的唯一標準就是：一個社會的主流觀念是否認為神是世界的最終創造者和決定者？（注意，是「認為如此」而非「事實如此」）。若是，則是神性社會；若非，則不是。當然，神性社會有表現形式（是否一神）和程度的區別。基督教、猶太教和伊斯蘭教都是「一神+強程度」，印度是「多神（非常龐雜）+強程度」，中國是「多神+弱程度」。儒家作為中國傳統文化的主體，認為天/神是世界的最終創造者和決定者，儘管程度較弱。同時，統治者也認為天/神是政權的最終決定者，並向天/神尋求最終合法性支持，即君權神授。因此，中國傳統社會是神性社會，只不過中國古代有多神或泛神的特徵，且程度較弱。

在古代中國，皇帝被稱為「天子」。「天佑下民，作之君」（《尚書·泰誓》），意思是說，上天保佑人民，才為之設君王。歷代君王和造反者為了證明自己行為的神聖性，不惜構造君權神授之故事。例如，商人祖先乃是奉上天之命而降生（《詩經·商頌》）。周的祖先棄乃是姜原踐巨人跡而生（《史記·周本紀》）；劉邦是赤帝之子（《史記·高祖本紀》）；連造反的陳勝，也要在魚肚子中藏一帛條，上書「陳勝王」（《史記·陳涉世家》）。漢代盛行的讖緯和天人感應都是神性文化的典型表現，而漢人也確實相當迷信。即便以開明著稱的宋代，也嚴厲禁止私家修習天文<sup>[5]</sup>。這種對天/神的研究權和解釋權的壟斷，從反面證明了宋代也是神性社會。晚清的洪秀全也聲稱其權力來自這個「上帝」。

在神性社會，神不但是政權的終極合法性，也是人們生活的全部意義。前者即

君權神授。此如芬納所指出，人類歷史上最的蘇美爾王朝，在大約西元前三千五百年就已確立君權神授觀念，「王權從天而降」<sup>[4]</sup>。君權神授觀念一直持續到各大文明的現代轉型之際。後者如韋伯所言，人們生活的「全部意義在於上帝，而不在於人；上帝不是為了人類而存在，相反，人類的存在完全是為了上帝。一切造物（……）只有一個生存意義，即服務於上帝的榮耀與最高權威」<sup>[5]</sup>。

在古代中國，天/神決定了一切社會關係，其他三大文明更是如此。「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣」。《周易·繫辭》開篇這兩句話就規定了自然秩序與社會秩序的基本特徵及二者的一致性。君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等倫常關係，全部都有神學意義的解釋。連古人的結婚儀式都被神學化，首先拜天地的根據就在於《周易·序卦》說「有天地然後有萬物」。

在傳統社會，由於人是神的附庸，所以人的價值由神來賦予，而生活的目的就是要對神忠誠和負責。在此前提下，人才能得到神的眷顧和福澤。《尚書·呂刑》、《國語·楚語下》（「古者民神不雜」以下）便是這一觀念的中國版。只有忠誠於神靈的有德者才有資格供奉神，也才能得到神的眷顧。這跟韋伯所言人的生活是為了上帝是同質的，表現不同而已。

由此不難理解，當年中國革命為什麼要把神權作為一個重要抨擊對象。「政權、族權、神權、夫權，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束縛中國人民特別是農民的四條極大的繩索」<sup>[6]</sup>。這也佐證古代中國是神性社會。神權看似虛的，但它卻是政權、族權、夫權的神學基礎——合法性來源。若不祛魅即顛覆這一來源本身的合法性，其餘三者隨時可能復辟。當今伊斯蘭世界即是明證。

漢代盛行的讖緯和天人感應都是神性文化的典型表現，而漢人也確實相當迷信。即便以開明著稱的宋代，也嚴厲禁止私家修習天文<sup>[5]</sup>。這種對天/神的研究權和解釋權的壟斷，從反面證明了宋代也是神性社會。

從不同角度，現代社會有不同特徵。但現代社會最根本的特徵，是以人為中心，以人為終極合法性，即人性社會。人性社會，一切服務於人，而不是服務於神。

為什麼說合法性是衡量一個社會的最基本維度？因為不論什麼時代和社會的人，都需要建構生活意義。生活意義的來源有很多層次，最終來源就是終極合法性。終極合法性既非實物和行為，也非具體的制度，而是行為和制度的終極根據。它是一種理論，甚至在某種意義上，它就是一套以獲得人們認可為目標的說辭。此如芬納引用帕累托的觀點所言：「特定的政治行為不取決於一個命題的真假，而是取決於人們對這些行為的看法」<sup>[7]</sup>。合法性這套說辭一旦被人們相信，就具有約束力；反之，一旦被懷疑，約束力就降低；一旦被否定，約束力就喪失。終極合法性不是確定不變的，而人類已建構出的終極合

法性只有兩種：神和人。現代轉型就是終極合法性從神到人的轉向，所以，以終極合法性來區分傳統與現代，最為徹底和合理，其他區分都由此派生。

當然，不能以神性與人性這一宏大區分掩蓋兩種社會的內部差異。無論傳統社會還是現代社會，都有許多亞型。需要辨析

的是，現代極權國家，典型者如希特勒時期的德國和史達林時期的前蘇聯，在理論上，它們都宣稱為人民服務，其終極合法性絕不再是為了神，不再是「替天行道」，而是為了人。或許有人認為事實未必如此，因為這些國家的政權實際上可能只為少數人服務。但如上所言，合法性本身就是一套理論或說辭。當然，這些極權國家跟歐美民主國家有明顯區別，民主國家不可能有政治意義的領袖崇拜，但這些極權國家把古代的神靈崇拜轉化為對領袖崇拜，尚未真正完成向人性的轉化。但領袖崇拜的牢固性遠不如神靈崇拜，一旦領袖去世

或被打倒，其權威就迅速轟然崩塌，如希特勒、史達林等。

率先祛魅（去神化、世俗化）的是基督教文明，馬克斯·韋伯認為，現代化的基本特徵就是祛魅，「使世界理性化，摒除作為達到拯救的手法的魔力」，「把魔力（magic）從世界中排除出去……把所有以魔法的手段來追求拯救的做法都當作迷信和罪惡加以擯棄」<sup>[8]</sup>。其實，運用韋伯自己的合法性理論來講，祛魅就是將終極合法性從神轉到人，即世俗化。不過，韋伯自己並未把他的祛魅理論與合法性理論貫通，而是分開論述的。他講合法性，是一般地針對政治需要建構合法性。而他講祛魅，則又針對西方古今變遷即現代轉型中出現的基本特徵。分開講，固然不錯，但貫通講，更優。因為祛魅其實是合法性來源變遷的一種具體形式。合法性建構未必一定要祛魅，當代政治已經不再需要祛魅了，但西方現代轉型中的祛魅，則是用一種合法性來源即以人為中心，否定、覆蓋另一種合法性來源，即以神為中心。

現代轉型的成功後，西方日益強大，對非西方世界構成挑戰，其他文明被迫或主動轉型。目前，中華文明（圈）和印度文明都已大體實現現代轉型，或在轉型途中。

## 二、傳統社會的觀念制約與物理制約

從傳統神性社會轉向現代人性社會，需要諸多條件，其中一個必要的條件就是世俗化思想解放運動。思想解放運動何以如此重要？因為沒有思想解放運動，就無法擺脫神性社會對人的觀念制約和相應的物理制約。觀念制約是指對人的思想的不可用時間和空間來度量的制約；物理制約是指對人的行為的可以用時間或空間來度量的制約。例如，「聖人的話絕對正確，必須服從」；「天下無不是的父母」，這是觀念制約。「每天早上必須對聖像跪拜，讀

**大**為祛魅其實是合法性來源變遷的一種具體形式。合法性建構未必一定要祛魅，當代政治已經不再需要祛魅了，但西方現代轉型中的祛魅，則是用一種合法性來源即以人為中心，否定、覆蓋另一種合法性來源，即以神為中心。

經半小時」；「父母去世，必須守孝三年」，這是物理制約。

### (一) 觀念制約

什麼是觀念？觀念是價值判斷，即通常所言的價值觀，這是觀念非唯一但主要的含義。價值觀是二階知識(second-order knowledge)，即它不是關於具體事件的具體知識，而是對某類行為的價值導向。換言之，價值觀是一個群體(小至家庭，大至國家、人類)的多數成員對某類行為的態度，即一個群體鼓勵什麼、反對什麼和默許什麼。默許就是中立。例如，一個社會鼓勵或反對、默許挑戰權威(包括挑戰父母、老師、學術權威等)、創新、冒險、獨立、張揚個性、助人為樂、超功利、自命不凡等，這種態度就是價值觀。

一個群體的價值觀集合及不同價值觀之間的關係就是觀念環境，也是人文環境的主要構成(人文環境的外延更大)。任何時代、任何群體都必須有價值觀並形成觀念制約，以區分對錯，並構成行為的價值邊界，即什麼可做(鼓勵和默許)，什麼不可做(反對)。可以說，價值觀和人文環境是包括科技進步在內的社會改革與進步的土壤即生存環境，且有優劣之分。良性的價值觀和人文環境推動社會進步；反之，則阻礙社會進步。例如，崇尚/貶抑科學不是科學本身，而是科學能否順利發展的文化土壤；精益求精/急功近利也非具體事情，而是人們做事的文化土壤，它在很大程度上影響具體事情的品質。並且，由於社會目標和任務不斷變化，所以，價值觀和人文環境不應一成不變，而應不斷改革、更新。那種主張價值觀和人文環境不能改變的觀念就是守舊主義。

一切神性文化必然要預設一個絕對命題：神掌握絕對真理。這是神性文化的基礎性價值觀，一切其他觀念都不得與此觀念違背，並且其他許多觀念都由此觀念派生。在這種觀念中，真理體現在經典中，如《聖經》、《古蘭經》、佛教經典、儒家

經典等。經典是一切研究、思考的邊界。如果知識創新超越了經典，神的權威將不復存在。由此可知，一切神性文化的知識觀念都是貶抑知識，阻礙知識創新的。進而不難理解，為什麼基督教會會打壓哥白尼、布魯諾、伽利略，因為他們的研究結論會顛覆經典的看法，摧毀上帝的絕對權威。從某種意義上講，最理解哥白尼、布魯諾、伽利略的，恰恰是當時的正統人士即教會精英，因為教會精英真正理解了他們的研究及其對正統理論的顛覆性，所以才會打壓他們。

關於基督教反知識進步的觀念，羅素的概括頗為精當。宗教「自稱含有永恆的和絕對可靠的真理」，但科學不承認任何絕對的觀念，不承認真理的終結。它「並不認為自己知道全部真理，或者說，連自己最佳的知識也不認為是完全正確的。它懂得，任何一種學說遲早都要修正，而這種必要的修正需要研究和討論的自由」<sup>[9]</sup>。在知識進步觀念上，宗教與科學是完全對立的。

凡是認為某種具體思想、理論是顛撲不破的絕對真理的知識觀念，都是反科學、反知識進步和反知識創新的。同時，凡是認為存在聖人、上帝觀念的知識觀念，也都是反科學、反知識進步和反知識創新的——概言之，反智主義(anti-intellectualism)。

在這個意義上，儒家跟基督教是同質的，一切神性文化都是同質的。儒家認為，作為天意的真理，因聖人仰觀天象、俯察地理而體悟，此即聖人得道。聖人將所得之道記錄，形成經典。經典=大道=天意=絕對真理。《文心雕龍·原道》對此有精闢概括：「道沿聖以垂文，聖因文而明道，旁通而無滯，日用而不匱」。這意味著，經典=聖人思想=道=應然的生活。至於後世的學者如鄭玄、孔穎達、朱熹等大儒，所能做

一切神性文化必然要預設一個絕對命題：神掌握絕對真理。這是神性文化的基礎性價值觀，一切其他觀念都不得與此觀念違背，並且其他許多觀念都由此觀念派生。在這種觀念中，真理體現在經典中。

的，不過是闡釋經典，使之在細節上更加圓滿。並且，古代學者都是仰望式地闡釋經典，經典是用來崇拜的。這跟羅素對基督教的批評同出一轍，「只要某人的言論被人認為含有絕對真理，馬上就有一幫子專家出來解釋這些言論，這些專家因為掌握著通向真理的鑰匙，也就必然掌握了權力。他們也象其他特權階級一樣，利用手中的權力謀求自己的私利。但是，由於他們的職務是解釋神明一勞永逸和完美無缺地向人們啟示的凝固不變的真理，因此，他們必然是知識和道德進步的反對者，在這一方面他們比其他特權階級更壞」<sup>[10]</sup>。

神職人員（這裏也包括儒家人士）常常標榜自己的淡泊和高尚，但一個大概率的經驗現象是，那些號稱離神靈更近的人，通常也是擁有更多世俗權力、財富和名望的人，二者大概成正比例關係。在基

督教教會中，等級更高的神職人員更接近上帝，也更有權力、財富和名望。伏爾泰曾諷刺道，修道院長享有很高的年金和待遇，「一個曾經發誓苦修的苦修者，結果當了王爺」<sup>[11]</sup>。在儒教中國，這種關係就更明顯了。科舉制後形成的品階使高階儒士擁有的權力、財富和名望通常明顯多於低階儒士。佛教、伊斯蘭教

也是如此。不能否認，有些神職人員具有清修精神、奉獻精神，甚至很偉大。但這裏要說的是，在神性組織中，高階神職人員的待遇優於低階神職人員，這是制度規定。這種規定把利益、階品與接近神和真理的程度正相關起來，在神性文化的理論和制度中，階品越高，離神和真理就越近，並且利益越多。實際上，高階神職人員的世俗權力、財富和名望通常高於低階神職人員，這是必然的；否則，該神性組織就根本吸引不到人。但這裏也暴露出神性組織的虛偽性：名為更接近神靈和真理，實卻

攫取世俗利益。而在現代社會，利益分配直接以功利貢獻為標準，雖然可能存在不公平，但不存在虛偽。

在神性社會對人的諸多觀念制約中，對知識進步的制約是最基礎和最重要的，因為知識生產是人類最基礎、最重要的活動，其他活動都受知識生產的決定<sup>[12]</sup>，以致於知識進步是衝破神性束縛的必要條件。如果教條的合理性沒被否定，而只靠某些勇士孤軍奮戰的叛逆行為，這種行為一定會被正統人士說成離經叛道，是對天理、神意或真理的對抗，不僅會遭致強大的打壓，且無法說服群眾，因而不可能衝破教條。用清人戴震的話來說，正統人士完全可以「以理殺人」<sup>[13]</sup>。因此，要否定某些教條的合理性，唯一的途徑就是從知識角度予以突破，給出可驗證的知識，以證明教條是錯誤的。直接的暴力可能擊垮一個神性組織，但很難粉碎神性觀念。即便暴力擊垮了某些神性組織，但在既有的神性觀念的支持下，新的神性組織也會不斷產生。古代中國出現的各種類宗教組織（包括幫會）莫不借助神靈而具有神性特徵。而在宗教性更強的其他幾大文明中，也存在各種大大小小的宗教及其他神性組織。這些神性組織都一定會對社會進行不同範圍和程度的控制，並且都是反現代性的。唯有知識進步才能瓦解神性觀念的知識權威和神聖權威，從而摧毀神性組織的合法性基礎，進而為現代性突破組織性束縛。因而，通過知識進步瓦解神性觀念的神聖權威是傳統神性社會轉向現代人性社會的必要條件，也是世俗化、現代化的必要條件，還是知識進一步發展進步的必要條件。因此，知識進步在現代轉型中發揮著至關重要的作用。

知識途徑有諸多方式，最基礎、最重要的方式是科學（特指自然科學），因為科學具有經驗特徵，其過程是可重複的，其結論是可驗證的，它最能以眼觀耳聞的經驗方式區分知識的高下。由此可以理

**通**過知識進步瓦解神性觀念的神聖權威是傳統神性社會轉向現代人性社會的必要條件，也是世俗化、現代化的必要條件，還是知識進一步發展進步的必要條件。知識進步在現代轉型中發揮著至關重要的作用。

解，為什麼當時的教會畏懼哥白尼、布魯諾、伽利略等人的科學發現。伽利略在比薩斜塔上的實驗，證明了兩個鐵球同時著地，用最直觀的方式告訴基督教信眾，被神化的亞里斯多德也是有錯的，從而為打破神聖權威撕開一道口子。或許這個故事並不可靠，但並不能否定科學知識帶來的衝擊。口子一旦撕開，光明就會穿透口子，照亮黑暗，神聖權威就逐步瓦解了。由此還可以理解，在近代，外國人為什麼特別喜歡在中國興辦醫院。如魯迅的小說《藥》裏所言，當時的中國人仍相信人血饅頭能治病。這是典型的迷信。但現代醫學優於傳統醫學可確證的效果使人們開始相信現代醫學及科學，對傳統的信念逐漸動搖。被動搖的領域日益擴大，久而久之，傳統就逐漸瓦解了。而五四新文化運動正是在新舊之交大張旗鼓宣揚科學，加速了傳統的瓦解和現代的確立。

在四大文明中，唯有西方自發地實現了知識突破和觀念更新，而中國是跟蹤地實現了知識突破和觀念更新，但還不徹底。

當然，神性社會的觀念束縛遠不只表現在知識方面。其他幾乎一切方面，包括衣食住行、婚喪嫁娶、言談舉止，都受到特定觀念的制約，即「你必須這樣，而不能那樣」。

根據觀念/價值觀的含義可知，所謂思想解放，就是摒棄劣性觀念/價值觀，宣導良性觀念/價值觀，且思想解放是永恆的進程，而無止境。至於良性與劣性的具體標準則因時代、環境之不同而不同。啟蒙運動、五四新文化運動都符合這一定義，改革開放初期的思想解放也符合這一定義。

## （二）物理制約

神性社會的觀念制約是其物理制約的必要條件，如果不認可那些觀念，那些觀念就不會產生它所需要的物理效果。

任何神性文化為了讓信眾表達對神

的忠誠信仰，都有一套儀規要求信眾必須遵守，從而在觀念制約的基礎上對信眾構成物理制約。儀規是各種禮儀規範的統稱。

中國有迄今為止人類文明史上最久遠的規範、強大和繁瑣的儀規體系，它全方面規範中國人的生活，包括政治儀規、日常生活儀規等方面，從西周初年延續到晚清，一直持續了接近三千年而未中斷，構成對中國人強大的物理制約。中國形成這套物理制約時，當今的主要宗教佛教、基督教、伊斯蘭教都還沒有產生。這套物理制約主要被儒家繼承和發揚，其成文形式主要記載於《周禮》、《儀禮》和《禮記》。這套儀規極為繁瑣，所以，司馬談在《論六家要旨》中指出，「夫儒者以六藝為法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰『博而寡要，勞而少功』」。例如，父母去世，須守孝三年。後來，又引進佛教的觀念，發展出「祭七」。期間，每天要供奉祭品，要祭拜，隔一段時間要請和尚道士做法事。對於官員，在丁憂期間，需要離職守孝。在古代，由於生產剩餘很少，死一個人，少則五年多則十年的積蓄就沒了。對於普通人，這是耗時、費財、耗精力的非生產性行為。對於官員，則還要考慮對公務的耽誤。因此，這套儀規的物理制約所造成的非生產性耗費是巨大的。

現代社會也有很多規範，因而也有物理制約，但差別在於：傳統社會的許多規範是非生產性的，即幾乎只有投入沒有產出，而現代社會的規範是生產性的，非生產性規範很少。即便有，通常也不要求強制執行。

每個神性文化都有許多儀規對成員構成物理制約，但程度不同。儒家已經夠繁瑣了，但相比於伊斯蘭教的儀規，則又是小巫見大巫。《奈薩儀聖訓集》<sup>[14]</sup>記載的伊斯蘭教儀規之複雜、繁瑣、細密，讓人

任何神性文化為了讓信眾表達對神的忠誠信仰，都有一套儀規要求信眾必須遵守，從而在觀念制約的基礎上對信眾構成物理制約。儀規是各種禮儀規範的統稱。

瞠目結舌。如果不打破這種物理制約，伊斯蘭世界根本不可能實現現代轉型。而要打破這種物理制約，又必須首先打破伊斯蘭教義的觀念制約。

雖然儒家儀規很複雜，但是有兩點使它的僵化尚不是絕對的。第一，孔子承認，儀規是可以改革的，此即「禮有損益」說。第二，在儒家獨尊以前，儒家儀規曾遭到嚴厲的批評，如墨家對儒家的批評，墨家尚簡，儒家尚奢（《韓非子·顯學》）。對儒家最精闢的批評是司馬談所言的「博而寡要，勞而少功」，即低效。這兩點尤其是第一點，為儒家文明的現代轉型留了一點餘地，還不至於絕對僵化。對於那些自認為儀規一旦確立就不可更改的神性文化，轉型更加困難。

### （三）兩種效率：神性效率與世俗效率

司馬談對儒家的批評「博而寡要，勞而少功」，蘊含了一種觀念——效率。其實，傳統神性社會也是講效率的，但這種效率是服務於神的效率，可以稱為神性效率。在基督教中，人們的勞作就是為了表達對神的忠誠，神也要求信眾努力獲得社會成就。「上帝要求基督徒取得社會成就，因為上帝的意旨是要根據他的聖誡來組織社會生活。因而塵世中基督徒的社會活動完全是為『增加上帝的榮耀』」<sup>[15]</sup>。同樣，在儒家看來，取得社會成就是為了光宗耀祖，這可讓自己的祖先以及自己死後更可能升天，與神靈在一起。而在禮俗中，儒家繁瑣的喪禮全是為了表達對神的忠誠。因為儒家相信死後有靈魂，靈魂要升天，而繁瑣的喪禮是說明死者的靈魂升天。

傳統社會似乎也有世俗效率。但是，為了滿足神性效率，傳統社會往往會犧牲世俗效率。如上所言，父母喪，子女要守孝三年，官員要離職守孝，這會耗費許多錢財、精力，也影響公務。在傳統社會，世俗效率不是終極的，它依從於神性效率。所以，傳統社會沒有嚴格意義的世俗效率。

雖然現代社會仍有神性效率，但世俗效率是終極的，神性效率依從於世俗效率，它服務於人而非神，其合法性基礎就是以人為中心。在現代社會，不論什麼具體制度都極為看重效率（以下的效率都指世俗效率）。因為效率越高，越能服務於人，越能體現以人為中心。即便美蘇相爭，兩種模式都非常看重效率。不同制度、模式的分歧不在於要不要提高效率，而在於什麼制度、模式更能提高效率，同時兼顧一定的公平性。不過，效率不是想提高就能提高的，有些制度並不能很好地激發人的積極性和創造性（這不是本文的話題）。

在經濟層面，現代社會是以資本主義為主導模式。效率是現代社會的核心，是國家之間、企業之間、個人之間競爭的最重要指標。低效率者會落敗，被邊緣化。

現代社會對效率的追求，使它必須從觀念到物理全方位衝破傳統神性文化。在這一轉型進程中，西方啟蒙思想家在觀念突破上發揮了巨大作用。而資本主義的興起，尤其是資本主義與工業革命相結合，又在物理上突破了基督教的許多儀規，從而實現了世俗化和現代化（資本主義的發展對世俗化也有非常重要的作用，此系另話）。世俗化與現代化有所區別。在邏輯上，世俗化是現代化的必要條件，現代化一定是世俗化的，反之不必然。沒有世俗化，現代化就沒有自己的地基。所以，必須在根本上摧毀傳統神性社會的合法性，才能為現代社會掃蕩出新的地基。在時間上，世俗化有完成時刻，歐美都已完成了世俗化，但現代化沒有完成時刻，是永無止境的過程。

當現代社會以效率為核心後，神性文化的觀念制約和物理制約的弊端就暴露出來了。比較而言，即便現代社會中被認為低效的制度如蘇聯模式，也遠比傳統社會的效率低。

必須在根本上摧毀傳統神性社會的合法性，才能為現代社會掃蕩出新的地基。在時間上，世俗化有完成時刻，歐美都已完成了世俗化，但現代化沒有完成時刻，是永無止境的過程。

必須在根本上摧毀傳統神性社會的合法性，才能為現代社會掃蕩出新的地基。在時間上，世俗化有完成時刻，歐美都已完成了世俗化，但現代化沒有完成時刻，是永無止境的過程。

進而可以說，傳統神性社會必然反對追求效率。因為要提高效率，就必然要進行創新；要創新，就必然要更新知識；要更新知識，就必然要突破既有知識系統；而要突破既有知識系統，就必然要瓦解經典、神靈以及神職人員的神聖權威，從而瓦解神性社會。

由此還可以反思馬克斯·韋伯關於新教與資本主義關係的論述。韋伯認為，新教倫理中的勤勞、節儉、追求財富等品質對資本主義有促進作用<sup>[16]</sup>。但實際上，無論在觀念上還是物理上，資本主義對宗教都有巨大的否定和突破。並且，新教成形時，歐洲已經開始現代轉型了，一些傳統觀念已經被突破了。要說勤勞、節儉、誠信、善良、互助這樣的品質，中國人一點也不缺。但中國為什麼沒有自動進行現代轉型？因為還有太多的觀念制約和物理制約限制了這些優點在更廣範圍、更深程度上發揮作用，突破自己的傳統。

### 三、五四的本質與中國現代轉型

行文至此，才開始集中討論五四新文化運動的本質及其與中國現代轉型的關係。但若無前文的理論探討，就無法從宏觀上重新理解五四新文化運動。要理解一個事件，理論猶如座標，極為重要。如果不能建立合理的座標，事件就無法被有效定位，就猶如隨機分子在飄移，做布朗運動。儘管很難說哪種理論正確，但理論座標並非隨意選擇的，而是可以討論、比較並區分優劣的。從終極合法性轉向角度，可以獲得對五四新文化運動的新理解。

一九三〇年代開始，就有學者探討五四新文化運動的性質。蔡元培將之比作文藝復興（一九三四年六月）<sup>[17]</sup>。胡適的類比則有點張冠李戴。一九三三年，胡適在芝加哥大學作關於「中國文藝復興」的演講，他用「理性對抗傳統，自由對抗權威，以及頌揚生命和人類價值以對抗其壓

抑的一種運動」<sup>[18]</sup>來刻畫五四新文化運動，且他後來的口述自傳表達的也是這個意思<sup>[19]</sup>。但這其實是將之比作啟蒙運動，而非文藝復興，余英時已指出了這一點<sup>[20]</sup>。胡適的類比，雖有點張冠（文藝復興）李戴（中國的啟蒙運動即五四新文化運動），但其對「李戴」的表述比較接近真實。陳伯達（一九三六年十月）、艾思奇（一九三七年六月）、何干之（一九三七年七月）則將五四新文化運動比作啟蒙運動，準確說是舊啟蒙運動<sup>[21]</sup>。

余英時既不贊同將五四新文化運動比作文藝復興，也不贊同比作啟蒙運動。

因為文藝復興和啟蒙運動的思想資源都是來自西方文化自身傳統的古希臘文化，且啟蒙運動預設了「必然的歷史規律」<sup>[22]</sup>。這裏，可提出兩點質疑。第一，余英時沒有區分啟蒙有內生和外生之別。一種文化被啟蒙並不一定要以自身傳統為思想資源，也可以借助其他文化。第二，關於「必然的歷史規律」，余英時有點自相矛盾。余英時是承認普世價值的。其實，普世價值就是歷史規律的另一種表達。啟蒙以降的現代性理論都承認歷史規律或普世價值的存在，只不過分歧在於歷史規律的具體標準是什麼。馬克思主義認為「公有制+計劃經濟+國家集權」是歷史規律，準確說是共產主義初級階段的歷史規律；自由主義認為「私有制+市場經濟+國家分權」是歷史規律。兩個組合就是兩大派所承認的歷史規律或普世價值，並且都是世俗化的。

啟蒙運動還可在一般和具體兩個層面理解。一般層面，啟蒙運動可以理解為用先進思想淘汰或改造落後思想的具有一定規模的思想運動，此時的「啟蒙運動」成為通名。此點，五四新文化運動符合，即個體屬性符合一般屬性。並且經歷了五四新文化運動，先進思想在中國大體確立，基本是成功的。具體層面，啟蒙運動特指

當現代社會以效率為核心後，神性文化的觀念制約和物理制約的弊端就暴露出來了。比較而言，即便現代社會中被認為低效的制度如蘇聯模式，也遠比傳統社會的效率高。



十七至十八世紀發生在西方的思想解放運動，此時的「啟蒙運動」是專名。而當其他非西方國家學習西方時，西方啟蒙運動便成為範本，非西方啟蒙運動都是以西方啟蒙運動那套理念為標準（可以適當修正）來改造非西方文明，產生各國的啟蒙運動，「啟蒙運動」也逐漸演變為通名。此點，五四新文化運動也符合。所以，說中國應該按照歷史規律或普世價值的道路前行，需要進行一次中國式啟蒙運動，即五四新文化運動，有何不妥呢？當然，啟蒙是無止境的。如果未來人們創造出超越當今現代理念的更先進理念，當今現代理念就會成為被啟蒙對象。另外，余英時談到五四新文化運動中思潮的混雜性，這其實不是什麼問題。西方啟蒙運動本身就不是啟蒙思潮一種聲音單邊倒，而是各種思潮相互激蕩。五四新文化運動也是各種思潮交織，但啟蒙思想的影響最大。並且，

雖然不乏對傳統文化的觀念批判，但不夠深入、全面和細節，尤其是許多潛移默化地影響人們行為的日常觀念還有待分析和批判。而在物理批判上，則相當缺乏。鮮有人從效率角度，通過成本——收益的分析來批判傳統文化。

各種思潮有一共同點，就是世俗化。儘管陳獨秀、魯迅、胡適的思想差異甚大，但世俗化是其共同點。不過，他們未必認識到世俗化是他們的共同點。相對於神性，世俗化總體是進步。所以，本文用世俗化轉向來統率五四新文化運動，並定義其本質。

我認為，把五四新文化運動比作啟蒙運動，是合理的。不過，無論怎麼類比，都不是對事件本質的理論解釋，即關鍵不在於將五四新文化運動比作什麼，而在於如何用更基礎、合理的理論來理解五四新文化運動及其類比對象，甚至對啟蒙運動都還需要作更基礎的理解。如果沒有理解啟蒙運動的本質，而將五四新文化運動比作啟蒙運動，就是用一個尚未被理解的事物來理解另一個尚未被理解的事物，因而不可能理解後者即五四新文化運動。對此問題，學界缺乏從終極合法性轉向視角來理解，而這一視角是最基礎和最重要的。雖然也有不少人談到中

國全面師法西方，即國家建構的制度和思想資源全面取自西方，但這只是簡單描述，而非理論解釋。這種師法，從中國轉向西方，是空間轉換（where），是表面；而中國人的終極合法性建構從神性轉向人性，才是本質。因為後者才能將師法西方與古代師法印度即大規模引入佛教相區分，而引入佛教是增加神性文化，根本不是啟蒙。

與缺乏終極合法性轉向視角相關，學界也缺乏從觀念制約、物理制約和效率來理解五四新文化運動以及啟蒙運動。雖然不乏對傳統文化的觀念批判，但不夠深入、全面和細節，尤其是許多潛移默化地影響人們行為的日常觀念還有待分析和批判。而在物理批判上，則相當缺乏。鮮有人從效率角度，通過成本——收益的分析來批判傳統文化。

下文將在歷史線條中呈現五四新文化運動究竟要解決什麼問題，從而理解其本質。

第一次鴉片戰爭後，雖然有魏源提出「師夷長技以制夷」之主張<sup>[23]</sup>，但清朝上上下下仍然昏昏欲睡，耽誤了二十年，直至第二次鴉片戰爭之後，一八六一年，才開啟洋務運動。但是，洋務運動非常不徹底，保守派尤其是其中那些所謂的「清流」堅決抵制改革。在一八六七年的同文館之爭中，恭親王提議在同文館中開設天文算學館，招收科舉考試出身的低級別官員入館學習。此舉不僅是吸收精英學習科學，更重要的是讓國人承認科學技術在國家知識體系中的合法性，使之成為「大道」的合法構成。然而在倭仁這樣的保守派看來，科學技術是技藝，是小道，「立國之道尚禮義而不尚權謀，根本之圖在人心而不在技藝」<sup>[24]</sup>。由於倭仁等保守派的強烈反對，此項計畫大受挫折。稍後，洋務派要架設電報線、修建鐵路，均被保守派阻礙。至於清末的制度變革，更是遭到以綱常名教、祖宗法制為名義來抵制。保守派的理

由完全是因為改革會破壞舊有的社會秩序，尤其是儒家那套基於神性的綱常名教。這套綱常名教就相當於其他宗教的教義。這套綱常倫理在未被顛覆之前，具有天然的政治合法性和道德合法性，因而可以轉化為攻擊改革派的政治武器和道德武器。所以，翁同龢、倭仁等佔據政治高地和道德高地，指責洋務派，以致耽誤發展良機。當然，這也不能全怪保守派。即便是洋務派，也對「三千年未有之大變局」缺乏清醒的認識。洋務派代表人物李鴻章便認為，「中國文武制度，事事遠出西人之上，獨火器萬不能及」<sup>[25]</sup>。在這一階段，國人對中西方差距的認識還停留在器物層面。而後張之洞的中體西用，也只想把西學當工具，仍不見實效。

正因種種牽制，洋務運動雖有些成效，但由於很不徹底，以致於在甲午戰爭中，被一八六八年才開始明治維新且一直被中國人瞧不起的倭國日本所打敗。如梁啟超所言，甲午戰爭的慘敗讓國人驚醒了一些，「至甲午敗後，知西法不能不用」<sup>[26]</sup>。於是，中國的改革才進入了制度層面。但是，戊戌變法、清末新政，依舊不徹底，傳統體制仍舊頑固，於是有了辛亥革命。

進入民國，國勢未見好轉，倒是政治復辟和思想復古的危險越來越大。本來，一九一二年，民國教育總長蔡元培已廢止讀經。但袁世凱當上總統後，大搞尊孔祭天，恢復神性文化。一九一三年六月發佈「尊孔令」；一九一四年又發佈《祭聖告令》，通告全國舉行「祀孔典禮」。康有為也從維新派成了保皇派，呼籲定孔教為「國教」，宣揚「有孔教乃有中國，散孔教是無中國矣」<sup>[27]</sup>。但僅有這些情勢並不足以產生五四新文化運動，當時的政治環境也非常重要。民國初期，軍閥割據，各股勢力相互掣制，沒有一支政治力量能夠統率全國，這為言論自由留下了較為寬鬆的政治空間。於是，五四新文化運動得以興起。梁漱溟在《東西文化及其哲學》中比較詳

細地總結了面對西方挑戰，國人的反思如何一步一步從器物層面到制度層面再到文化層面，儘管他帶著拯救儒家的態度<sup>[28]</sup>。

五四新文化運動的根本任務，就是要用現代人性文化反對傳統儒家的神性文化，就是要從觀念上顛覆這套神性文化的合法性，因而，其本質就是本文開頭所言的世俗化思想解放運動。於是有了陳獨秀除舊佈新的主張，「要擁護那德先生，便不得不反對孔教，禮法，貞節，舊倫理，舊政治；要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術，舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學」<sup>[29]</sup>。有了胡適的「百事不如人」之說<sup>[30]</sup>。

辛亥革命後，儒家的某些儀規如圍繞皇帝的政治儀規和民間的某些生活儀規，便已打破，但還不徹底。尤其是，沒有一場思想運動從根本上批判儒家，這使得儒家政治和文化隨時可能復辟。但是，經歷了五四新文化運動，儒家全面復辟的思想根基便沒有了。一九二〇年代以後，無論當權者多麼強勢專制，都再也沒有稱帝的政治復辟了。可以比較的是，由於伊斯蘭教沒有類似西方啟蒙運動和中國新文化運動這樣的思想解放運動，傳統伊斯蘭政治便可能復辟，雖然可能有所變形。一九八〇年代以來，伊朗的倒退便是例證。二十世紀二三十年代，儘管土耳其有著名的凱末爾改革，其中也包括了一些文化改革，如改革語言文字、反思傳統與現代的關係。但是，土耳其文化改革的規模、深度尤其是精英參與數量與程度，均遠不及中國新文化運動。尤其是，批判伊斯蘭教義這項最基礎、最重要的工作，幾乎沒有展開。因而，土耳其文化改革並沒有真正觸動伊斯蘭教的根基，也就沒有真正的思想啟蒙運動。所以，認為土耳其也有新文化運動的看法並不成立<sup>[31]</sup>。這致使土耳其的世俗化、現代化缺乏新地

在經典闡釋方面，古代學者都是仰視經典。中西皆然。中國從五四新文化運動開始，學者們開始平視經典，經典成為客觀研究對象，這是從胡適的《中國哲學史大綱》開始。其他宗教的世俗化也必須形成類似的觀念，才算真正的世俗化。

基，因此不難理解當前土耳其的倒退跡象。

儒家必須形成一些基本觀念，才表明它已世俗化。人們可以否認天/神的存在；人們可以否認聖人的存在；孔子不是聖人；孔子的話和儒家的經典都沒有包括全部真理；我們（今人）可能並有能力超越孔子和儒家經典的知識體系；在現代社會，當傳統經典與法律相衝突時，必須服從法律而不是服從經典；等等。五四新文化運動以來，中國的確形成了這樣的觀念，只是表述各異。例如，在經典闡釋方面，古代學者都是仰視經典，經典是用來崇拜的。中西皆然。而在中國，從五四新文化運動開始，學者們開始平視經典，經典成為客觀研究對象，這是從胡適的《中國哲學史大綱》開始。其他宗教的世俗化也必須形成類似的觀念，才算真正的世俗化。基督教世俗化最先形成這樣的觀念，但伊斯蘭

與基督教、伊斯蘭教、佛教相比，儒家的確較為世俗，但在根本上，它仍是神性文化，因為它的終極合法性來自神，而非人。同樣，儘管今天的中國還不是成熟的現代社會，但它絕非傳統神性社會，只不過仍處於面向更高級更成熟的現代轉型中。

教至今未形成這樣的觀念，而這正是伊斯蘭社會至今無法走上現代轉型的最重要原因。

伊斯蘭教極其保守。穆罕默德曾有言：「最壞莫過於新奇事物。每種新奇事物都是一種革新，每種革新都是個錯誤，每個錯誤都可以導向地獄之火」<sup>[32]</sup>。但悖謬在於：一方面，越是保守的神性文化，越需要從根基上批判、摧毀其神聖性和合法性；越不批判、摧毀之，這樣的社會就越不能改變和進步。但另一方面，越是保守的神性文化，越不能批判。伊斯蘭世界就缺乏這樣的文化反思、批判和否定，其現代轉型的最大障礙就是宗教思想。

今天，許多國人充滿懷舊情結，迷戀傳統，甚至主張復古。但回看歷史，後人無法不敬佩西方現代轉型期中出現的那些反思、批判甚至否定自己文化傳統的思想家如伏爾泰、盧梭、孟德斯鳩、狄德羅等。對應於中國，這批人就是五四新文化運動中

的先驅胡適、陳獨秀、魯迅等。非常遺憾的是，伊斯蘭地區沒有出現這樣的思想家。

或許有人說，儒家本身就是世俗化的，無需世俗化。這個看法並不妥當。無論神性文化還是人性文化，內部都有差異。與基督教、伊斯蘭教、佛教相比，儒家的確較為世俗，但在根本上，它仍是神性文化，因為它的終極合法性來自神，而非人。同樣，儘管今天的中國還不是成熟的現代社會，但它絕非傳統神性社會，只不過仍處於面向更高級更成熟的現代轉型中。

雖然本文很宏觀地考察五四新文化運動的世俗化思想解放運動本質，但實際上，這一世俗化進程的表現是非常經驗和微觀的。

如果沒有五四新文化運動，經濟、法治等建設的成本將非常高，甚至無法展開，因而無法現代化。以經濟建設而論，在其他條件如成文制度條件（包括產權保護）相當的情況下，觀念越保守，效率越低。修一條公路，需被拆遷的住宅、墳墓，就會被主人以風水、敬畏死者的理由來阻礙，這些理由都是天理（天然合理），所以很難拆遷。如果遇到有權有勢的人阻擋，根本拆不動。即使能拆遷，成本也會大很多。但在今天，如此理由根本不能成立。這就使拆遷成本降低了很多，從而提高了效率。如果沒有五四新文化運動，父母死了，就要離職回家守孝三年。其他許多儀規都需要從業者離職一段時間。若此，還有效率嗎？工業化還能推進嗎？面對強大的外部世界，如何可能在競爭中立於不敗之地？即便進行了世俗化、現代化改革，未必能立於不敗之地，更何況不進行改革。正如《共產黨宣言》所言，資本主義「把一切民族甚至最野蠻的民族都卷到文明中來了」，它的低廉商品是「摧毀一切萬里長城、征服野蠻人最頑強的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它們不想滅亡的話——採用資產階級的生產方式；它迫使它們在自己那裏推行所謂的文明，即

變成資產者」<sup>[33]</sup>。由此還可以理解印度和中國傳統社會為何解體。馬克思指出，儘管印度社會結構歷經幾千年而不變，但「不列顛的蒸汽機和科學在印度斯坦全境徹底摧毀了農業和製造業的結合」<sup>[34]</sup>。馬克思、恩格斯的這兩段話雖然沒有直接談到效率、競爭、創新和世俗化，但這些觀念是蘊含於其中的。是科學技術所提供的廉價商品改變了印度的社會結構。廉價的商品來自於效率；效率就是競爭力；效率的提高來自於創新；創新來源於世俗化前提下的現代化。以紡織品為例，在沒有英國紡織品競爭的情況下，印度紡織品的成本和收益，能夠在印度社會實現自循環。但是，只要英國紡織品的品質更優或價格更低，印度紡織品就無法競爭。這不但導致印度紡織廠商沒有利潤甚至虧損、倒閉，還直接導致大量工人失業，繼而，印度的傳統社會就解體了。一八四〇年後，同樣的結構性歷史事件發生在了中國身上。國土面積很小的英國擊敗龐大的古老國家印度和中國，在根本上，便是人性社會的效率戰勝神性社會的效率。

完全可以說，沒有五四新文化運動，就沒有改革開放。

改革開放既是世俗化的，也是現代化的。它以人為中心，以效率為標準。改革開放之初，深圳提出的「時間就是金錢，效率就是生命」的口號，在當時就引起很大爭論，有不少人反對。倘若在古代，這樣的口號可謂離經叛道，提出者很可能被定罪甚至殺頭。所以，如果仍然遵循儒家傳統，改革開放根本進行不下去。

幸好，五四新文化運動在根本上顛覆儒家文化的神聖性和合法性，使之走上了不可逆的世俗化道路。今天，人們對不遵守某些儒家儀規，已經能坦然接受了。在一九〇年代以前，雖然傳統的神聖性已被瓦解，但由於工業規模較小、城市化程度較低及相應的社會流動性很小，所以，在民間尤其是廣大鄉村，生活習俗仍舊因襲

傳統。但是，改革開放以後，由於大規模的工業化、城市化以及基於世俗效率和逐利導致的人口流動性大增（如打工），使得延續三千年的諸多傳統如喪禮、婚禮等，在大約十來年的時間裏，都大為精簡。同時，還需要提及，如韋伯所描述的基督教社會的變遷一樣，五四新文化運動以來，中國人也摒除了許多迷信，即摒除了基於魔力（magic）的許多手段。在我的記憶中，七八十年代仍有許多迷信手段，今天也還有，但少了很多。這是祛魅的一個重要方面。可以看到，所有這些細節改變，都符合效率標準。不過，本文並非認為效率越高越好。現代社會也有其嚴重弊端，但這是另一話題。

不過，這並不意味著傳統一無是處。傳統仍有許多可利用的內容。儒學，可以轉化為道德儒學和心靈儒學，一如基督教已經轉化為道德宗教和心靈宗教。儒家的修身養性、修己安人、獨善兼善、「己所不欲勿施於人」、立人達人、敬事忠信、淡泊明志等思想，都有積極價值，可在一定程度上療治現代化之弊。同樣，伊斯蘭教也可以作如此轉化。在現代社會，公共領域要服從法律和規則，當宗教與法律相衝突時，必須讓位於世俗的法律。但是，法律及現代治理體系不是萬能的。同時，各個文明的傳統文化都有一些積極的道德內容和安慰心靈尤其是安慰死亡的內容，這些都可以轉化而為今用。不過，與古代不同的是，現代的神性文化是服從於人性文化的，進而服從於現代公共規則。

因此，回頭看歷史，以傳統神性社會與現代人性社會的根本差異為視角，重估五四新文化運動，方知其真正偉大之處，其積極意義無論怎麼估量都不為過。陳獨秀、胡適、魯迅等思想革命先驅，功載史冊。儘管他們的思想差異很大，但世俗化是其共同點。不過，他們未必認識到他們

公共領域要服從法律和規則，當宗教與法律相衝突時，必須讓位於世俗的法律。但是，法律及現代治理體系不是萬能的。同時，各個文明的傳統文化都有一些積極的道德內容和安慰心靈尤其是安慰死亡的內容，這些都可以轉化而為今用。

的世俗化指向。沒有五四新文化運動，就沒有今天的改革開放，沒有今天的現代化進程，沒有今天的社會開放與個體自由，儘管一切都還需要改善。

同時，推而廣之，仍處於神性文化的社會要進行現代轉型，必須進行思想解放運動。這樣的神性社會，在國外仍然存在，如伊斯蘭世界；在中國也還局部存在。因此，在這些地區進行類似啟蒙運動、新文化運動的世俗化思想解放運動，不但有利於世界的和平與繁榮，也有利於中國的和平與繁榮。

### 結語

現代轉型有諸多層面。思想層面的啟蒙運動，即把合法性源泉從以神為中心轉向以人為中心，是其他方面現代轉型得以持續展開的必要條件和基礎。在這個意義上，它極為重要。

**現**代轉型有諸多層面。思想層面的啟蒙運動，即把合法性源泉從以神為中心轉向以人為中心，是其他方面現代轉型得以持續展開的必要條件和基礎。在這個意義上，它極為重要。

因此，從現代轉型所需條件而論，可以說，本文從宏觀角度討論了為什麼要反思傳統——因為傳統文化的本質是神性文化，以及如何反思傳統——基於效率角度突破傳統文化的觀念制約與物理制約。雖然任何傳統文化都是祖先的創造，都發揮過積極作用，但包括現代文化在內的任何文化都

不可能解決所有問題。一切文化都需要根據生活的實際情況及其變遷而自我反省、批判和革新。當然，反思傳統，不是完全否定、拋棄傳統。

根據前文關於觀念/價值觀與思想解放的討論，可以說，我國的思想解放遠未完成。因此，面對傳統和現代，我們每個人都應注意三方面的思想反省工作，對自己和自己在的群體進行永無止境的文化改造與思想升級。

第一，對於個體而言，「我」要反省「我」自己的思想和觀念，不斷革新。

第二，對於個體而言，「我」要反省

「我」所在的各個層次的文化，包括整個國家的文化，自己民族的文化，家庭的文化等等，並主動參與革新和改造。

第三，對於群體而言，「我們」要一起討論、反思和批判「我們」共用的各個層次的文化，包括整個國家的文化，自己民族的文化，家庭的文化等等，並主動參與革新和改造。

基金項目：國家社科基金專案「衝突與協調——以春秋戰爭與會盟為中心」（13FZZ006）；四川大學中央高校基本科研業務費研究專項項目（編號：skqx201101）

### 參考文獻

- [1] 芬納：《統治史》卷一《古代的王權和帝國——從蘇美爾到羅馬》，王震、馬百亮譯（上海：華東師範大學出版社，二〇一四年）。
- [2] 馬克·布洛赫：《國王神跡：英法王權所謂超自然性研究》，張緒山譯（北京：商務印書館，二〇一八年）。
- [3] 薛梅卿點校：《宋刑統》（北京：法律出版社，一九九九年）。
- [4] 馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，一九八七年）。
- [5] 毛澤東：《毛澤東選集》第一卷（北京：人民出版社，一九九一年）。
- [6] 羅素：《宗教與科學》，徐奕春、林國夫譯（北京：商務印書館，一九八二年）。
- [7] 羅素：《為什麼我不是基督教徒——宗教和有關問題論文集》，徐奕春譯（北京：商務印書館，一九八二年）。
- [8] 北京大學哲學系外國哲學教研室編譯：《十八世紀法國哲學》（北京：商務印書館，一九六三年）。
- [9] 鄧曦澤：《發現理論還是驗證理論——現代科學視域下歷史研究的困境及出路》，載《學術月刊》二〇一三年第四期。
- [10] 鄧曦澤：《衝突與協調——以春秋戰爭與會盟為中心》（北京：人民出版社，二〇一五年）。

- [11]戴震：《孟子字義疏證》，見《戴震全集》第一冊（北京：清華大學出版社，一九九一年）。
- [12]奈薩儀輯錄：《奈薩儀聖訓集》，穆薩·餘崇仁譯（北京：宗教文化出版社，二〇一三年）。
- [13]高平叔編：《蔡元培全集》第六卷（北京：中華書局，一九八八年）。
- [14]余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（上海：三聯書店，二〇一二年）。
- [15]胡適口述，唐德剛譯注：《胡適口述自傳》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年）。
- [16]鍾離蒙、楊鳳麟主編：《中國現代哲學史資料彙編》第二集第一冊（上）（瀋陽：遼寧大學出版社，一九八二年）。
- [17]魏源：《魏源集》上冊（北京：中華書局，一九七六年）。
- [18]沈雲龍主編，寶鑒等修：《籌辦夷務始末（同治朝）》第二十五卷、第四十七卷（台北：文海出版社，一九九六年）。
- [19]梁啟超：《飲冰室合集》第六冊（北京：中華書局，一九八九年）。
- [20]康有為：《康有為全集》第十集（北京：中國人民大學出版社，二〇〇七年）。
- [21]梁漱溟：《東西文化及其哲學》（北京：商務印書館，一九九九年）。
- [22]陳獨秀：《〈新青年〉罪案之答辯書》，見《陳獨秀著作選》第一卷（上海人民出版社，一九八四年）。
- [23]胡適：《胡適文集》第二卷（北京：人民文學出版社，一九九八年）。
- [24]陳方正：《從胡適與居卡爾看中國和土耳其的新文化運動》，載《中國文化》二〇一七年第一期。
- [25]《馬克思恩格斯選集》第一卷（北京：人民出版社，一九九五年）
- 蘇美爾到羅馬》，王震、馬百亮譯（上海：華東師範大學出版社，二〇一四年），頁一一七。
- [5]馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，一九八七年），頁七八。
- [6]毛澤東：《毛澤東選集》第一卷（北京：人民出版社，一九九一年），頁三一。
- [7]芬納：《統治史》卷一《古代的王權和帝國——從蘇美爾到羅馬》，王震、馬百亮譯（上海：華東師範大學出版社，二〇一四年），頁四七。
- [8]馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，一九八七年），頁八九、七九。
- [9]羅素：《宗教與科學》，徐奕春、林國夫譯（北京：商務印書館，一九八二年），頁五、一三一。
- [10]羅素：《為什麼我不是基督教徒——宗教和有關問題論文集》，徐奕春譯（北京：商務印書館，一九八二年），頁二八。
- [11]伏爾泰：《哲學辭典·修道院長》，北京大學哲學系外國哲學教研室編譯：《十八世紀法國哲學》（北京：商務印書館，一九六三年），頁八八。
- [12]鄧曦澤：《發現理論還是驗證理論——現代科學視域下歷史研究的困境及出路》，載《學術月刊》二〇一三年第四期；鄧曦澤：《衝突與協調——以春秋戰爭與會盟為中心》（北京：人民出版社，二〇一五年），頁一八至二三。
- [13]戴震：《孟子字義疏證》，見《戴震全集》第一冊（北京：清華大學出版社，一九九一年），頁二一二。
- [14]奈薩儀輯錄：《奈薩儀聖訓集》，穆薩·餘崇仁譯（北京：宗教文化出版社，二〇一三年）。
- [15]馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，一九八七年），頁八二。
- [16]馬克斯·韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，于曉、陳維綱等譯（北京：三聯書店，一九八七年），頁三六至五七。
- [17]高平叔編：《蔡元培全集》第六卷（北京：中華書局，一九八八年），頁四二一至四二二。
- [18]余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（上海：三聯書店，二〇一二年），頁二四四。
- [19]胡適口述，唐德剛譯注：《胡適口述自傳》（桂林：廣西師範大學出版社，二〇〇五年），頁一七三至一七四。

### 注解

- [1]芬納：《統治史》卷一《古代的王權和帝國——從蘇美爾到羅馬》，王震、馬百亮譯（上海：華東師範大學出版社，二〇一四年）。
- [2][法]馬克·布洛赫：《國王神跡：英法王權所謂超自然性研究》，張緒山譯（北京：商務印書館，二〇一八年）。
- [3]薛梅卿點校：《宋刑統》（北京：法律出版社，一九九九年），頁一七五。
- [4]芬納：《統治史》卷一《古代的王權和帝國——從

[20] 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（上海：三聯書店，二〇一二年），頁二四四至二四五。

[21] 鍾離蒙、楊鳳麟主編：《中國現代哲學史資料彙編》第二集第一冊（上）（瀋陽：遼寧大學出版社，一九八二年），頁三〇至五〇，一九至二〇，二五至二七。不過，陳伯達等對啟蒙的認識，主要服從於現實政治目的，其實質是抗戰動員以及反國民黨統治動員。此立意既不如五四新文化運動，更不如西方啟蒙運動。五四新文化運動是愛國的，但這不是它的特質，因為岳飛抗金、戚繼光抗擊倭寇、洋務運動、戊戌變法都是愛國的。如果將五四新文化運動定位為愛國運動，就無法將之與其他愛國行為相區分。五四新文化運動的特質是思想解放運動，即中國的啟蒙運動。

[22] 余英時：《文藝復興乎？啟蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思》，《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（上海：三聯書店，二〇一二年），頁二四二至二六八。

[23] 魏源：《魏源集》上冊（北京：中華書局，一九七六年），頁二〇七。

[24] 沈雲龍主編，寶鋈等修：《籌辦夷務始末（同治朝）》第四十七卷（台北：文海出版社，一九九六年），頁四五五七。

[25] 沈雲龍主編，寶鋈等修：《籌辦夷務始末（同治朝）》第二十五卷（台北：文海出版社，一九九六年），頁二四九一至二四九二。

[26] 梁啟超：《飲冰室合集》第六冊（北京：中華書局，一九八九年），頁二。

[27] 康有為：《康有為全集》第十集（北京：中國人民大學出版社，二〇〇七年），頁八二。

[28] 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（北京：商務印書館，一九九九年），頁一三至一五。

[29] 陳獨秀：《〈新青年〉罪案之答辯書》，見《陳獨秀著作選》第一卷（上海人民出版社，一九八四年），頁四四二。

[30] 胡適：《胡適文集》第二卷（北京：人民文學出版社，一九九八年），頁一七一至一七二。

[31] 陳方正：《從胡適與居卡爾看中國和土耳其的新文化運動》，載《中國文化》二〇一七年第一期。

[32] 轉引自陳方正：《從胡適與居卡爾看中國和土耳其的新文化運動》，載《中國文化》二〇一七年第一期。

[33] 《馬克思恩格斯選集》第一卷（北京：人民出版社，一九九五年），頁二七七。

[34] 馬克思：《不列顛在印度的統治》，《馬克思恩格斯選集》第一卷（北京：人民出版社，一九九五年），頁七六三至七六四。

## Secularization Transition of Ultimate Legitimacy

### ——A New View on the Essence of May 4th New Culture Movement

Deng Xize (The School of International Study of Sichuan University)

**Abstract:** All traditional civilizations are divine societies centered on God, and God is the ultimate legitimacy. The West took the lead in realizing the modern transformation, becoming a humanistic society and the ultimate legitimacy of human beings. The essence of this transformation is secularization. Centered on the Enlightenment Movement, the ideological emancipation movement played an important role in breaking through the traditional conceptual and physical constraints of the divine society, pursuing efficiency and laying the ideological foundation for modernization. Referring to the western modern transformation, the May 4th New Culture Movement realized the transformation of the ultimate legitimacy construction of Chinese people from divinity to humanity in concept and theory. It was a secular ideological emancipation movement in the early stage of the transformation from traditional society to modern society, as well as an ideological preparation movement. Broadly speaking, without the same kind of ideological preparatory movement, no traditional society can realize the modern transformation.

**Key words:** May 4th New Culture Movement; secularization; ideological emancipation; concept constraints; physical constraints