

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 世俗社會中中國人的精神信仰和文化生活 [The Spiritual Belief and Cultural Life of Chinese in a Secular Society ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	XU, Jilin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 00:37:44
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/165172">http://hdl.handle.net/20.500.12424/165172</a>

## 世俗社會中中國人的精神信仰和文化生活\*

許紀霖

華東師範大學歷史系特聘教授

近十年以來，中國的社會和經濟發生了巨大的變化，進入了一個新的時代。許多人對當代中國的複雜現象迷惑不解：這是一個甚麼樣的時代？這個時代如何從歷史演變而來？這個時代的人們是如何自我認同的？這個時代的精神信仰呈現出甚麼樣的特徵？這個時代的核心價值和公共文化又是甚麼？這一切，都是我們無法繞過的大時代中的大問題。

### 一、中國世俗化的歷史演變

當代中國，已經全面進入了現代化。所謂現代化，從精神形態而言，按照韋伯（Max Weber）的經典論述，這是一個世俗化的時代，是一個除魅的時代，是一個價值多神的時代，是一個工具理性替代價值理性的時代。

在前現代的傳統社會，無論歐洲還是中國，人們的精神生活之上，都有一種超越的神聖價值。這種神聖價值，或者採取外在超越的方式，以上帝這樣的人格神、造物主、意志主宰的形態存在，或者以中國式內在超越的形態，通過自我的心性與超越的天道的內在溝通，以天命、天理、良知等形態出現。無論是內在還是外在方式，在現實的世

---

\* 此文曾載《天涯》1（2007），經授權轉載。——編注

俗世界之上，都存在着一個超越的神聖世界。這個神聖世界，提供了世俗世界的核心價值、終極關懷和生活的意義。然而，當歷史步入近代，現代化的一個最重要的標誌性事件，便是神聖的超越世界的崩潰。世界進入了一個韋伯所說的祛除神魅的時代，人們的精神生活開始世俗化。隨着人的主體性位置的確立，人替代超越之物成為自己精神的主宰，理性、情感和意志獲得了獨立的自主性。人們的終極關懷、價值源頭和生活的意義不待外求，而從世俗生活本身自我產生，精神生活開始走向世俗化。

當超越的神聖世界失落之後，世俗社會的核心價值是甚麼？公共文化的共同基礎是甚麼？這些本來都不成為問題的問題，如今都發生了問題。作為現代社會主流意識形態的自由主義，將「好」與「應當」分離，通過借助憲法為中心的法律政治建制，建立公共的政治文化，以此形成社會的底線共識，但在甚麼是「好」的價值、甚麼是「善」的倫理上，則讓位於文化多元主義。然而，「好」與「應當」的分離，只是自由主義一廂情願的區隔，在實際的政治實踐和倫理生活中，二者藕斷絲連，無法全然區分。當公共的核心倫理價值斷裂之後，文化多元主義也就不可避免地走向了價值相對主義、價值實用主義乃至於後現代的價值虛無主義。當代社會由於公共價值的失落，在宗教、哲學、道德、文化等精神生活層面，發生了嚴重的裂痕。

公共價值的衰落和文化相對主義的出現，使得社會的主流思維模式從傳統社會的價值理性逐漸轉向現代社會的工具理性。人們考量生活和行動的重心，不再是衡量其有何終極性意義，而是作為達到特定世俗目的之手段，是否有效和合理。工具理性一開始躲藏在入世禁欲的價值理性目標之下，以後逐漸脫離後者而獨立，入世也不再具有宗

教救贖的形而上意義，而還其本來的世俗面目，一種新的救贖主義出現了，史華慈（Benjamin I. Schwartz）將此稱為物欲主義的末世救贖。<sup>1</sup>人的精神生活不再追求超越的意義，達到上帝的彼岸，或成為現世的道德聖人，而是看其在現實生活中佔有了多少具有社會象徵資本的稀缺資源。由此，個人的自我理解也發生了變化，變成了麥克弗森（Crawford Brough Macpherson）所說的「佔有性的個人主義」。<sup>2</sup>這一物欲主義的世界觀和個人觀，在一個生產欲望、消費至上的資本主義市場社會之中，便呈現為消費主義的世俗意識形態。當代人精神生活的意義、個人認同的建立，無不依賴於欲望的滿足、物欲的佔有和無窮的消費基礎之上，社會徹底世俗化了。

物欲主義和消費主義這一徹底的、全面的世俗化，是一個全球性的精神現象，目前正借助經濟、文化和人員流動的全球化大潮，正在向全世界蔓延，也深刻影響到當代中國人的精神生活。不過，當代中國物欲主義時代的出現，並非像國內一些新左派人士所分析的那樣，似乎是全球化帶來的惡果，是全球資本主義的衝擊所產生的本土回應。應該說，當代中國人精神生活的世俗化，有其自身深刻的歷史文化脈絡和內在發展理路。

正如歐美的世俗化從祛除神魅到物欲化的消費主義的出現，經過了三到四個世紀的漫長歷史變遷一樣，中國的世俗化歷程，從十九世紀中葉的「三千年未有之變局」開始，到二十世紀末物欲主義時代的來臨，也經過了長達一個半世紀之久的曲折演變。簡單地說，從古代的神聖社會，

---

1. 史華慈著，〈中國與當今千禧年主義——太陽底下的一樁新鮮事〉，載《世界漢學》2（2003）。

2. Crawford Brough Macpherson，〈佔有性個人主義的政治理論：從霍布斯到洛克〉（*The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*；Oxford: Oxford University Press, 1962）。

走到當代的世俗化時代，期間經歷了四個階段的演變。

第一階段是十九世紀中葉之前的古代中國，那是一個中國式的神聖社會。

古代中國人的精神世界是豐富和完整的，人的生活世界屬於一個更高的、有意義的宇宙。有機論的宇宙觀不僅提供了人們對自然、社會的基本觀念，而且也賦予人們生活的意義。無論是儒家的德性論，還是道家的自然觀，抑或各種民間宗教，人的精神世界都與超越的天道、天理或天命緊密相連。儒家作為中華帝國和基層社會的核心價值和公共文化，通過普遍的禮治而得以建制化。個人在穩定的秩序中獲得公共的、明確的、代代相傳的道德標準和生活價值。

古代中國人的精神世界與歐洲的中世紀不一樣，神聖與世俗、超越與在世之間並沒有一條嚴格的界限，來自天道的精神價值雖然具有超越性，但其價值之實現卻不必通過出世，可以在世俗的日常生活實踐中得以落實。因此有不少學者認為神聖社會與世俗社會這樣的二分法並不適用於對中國歷史的分析。這自然有其道理。不過，我們要注意到，即使古代中國的超越價值離不開日常倫用，但中國人的精神世界的價值源頭畢竟不是世俗的，而是超越的、神聖的，從這個意義上說，古代中國的精神世界依然是一個內涵超越性的東方式神聖世界。

另一方面，古代中國是一個人口眾多、土地有限的農業社會，重農抑商、重義輕利成為中華帝國的長期國策，也是儒家禮治社會的基本取向。中國的主流價值觀雖然肯定人性中的自然欲望，注重民生，但更注重的是對人欲橫流的防範。這些也從另一方面抑制了社會的世俗化趨勢。宋明以後隨着江南城市經濟的發展，社會開始出現了世俗

化的萌芽，商人的世俗倫理開始向儒、道、佛主流價值滲透，<sup>3</sup>人的自然欲望得到進一步肯定，富商階級的奢侈性消費也向士大夫階級瀰漫。雖然這一本土性的物欲化的消費主義並非替代社會的主流價值，但為近代以後出現的大規模的世俗化，提供了本土的思想資源和歷史脈絡。

第二階段是從十九世紀中葉到二十世紀中葉，中國面臨「三千年未有之變局」，開始步入世俗化的現代社會。

近代中國的物欲主義，有其本土的思想源頭。按照張灝的分析，儒家思想中有修身（道德）和經世（功利）兩個相互衝突又彼此滲透的面相。到晚清時代發生大變局時，儒家內部的經世思想開始崛起。經世本來也有兩重的內涵：實踐的道德觀和富強功利。富強功利思想及其歷史實踐最初有普世性的道德目標作為價值前提，不過到後來，就像歐洲新教倫理的入世禁欲一樣，入世（富強與功利）逐漸成為目的本身，宗教（道德）的價值目標漸漸淡出。<sup>4</sup>到晚清，國家的富強、人的自然性之解放，替代超越的德性，成為了新的時代追求。

富強也好，功利也好，本身也是西方啟蒙思想的內在命題。當嚴復和梁啟超將國家富強視作比天下成德更緊迫的目標的時候，就為社會的「解魅」和世俗化打開了合法性大門。不過，無論是晚清的啟蒙，還是五四的新文化運動，其對精神生活意義的理解，依然有其神聖性，這就是歷史目的論的神聖性。近代中國思想的最重要變化，乃是從傳統的德性宇宙論轉向了現代的歷史目的論，也就是汪暉所說的從天理世界觀向公理世界觀的轉變。在各式各樣

---

3. 余英時，〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，載氏著，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003）。

4. 張灝，《烈士精神與批判意識：譚嗣同思想的分析》（台北：台北聯經出版公司，1988），頁 21-25。

的歷史目的論世界觀之中，人的精神生活的終極意義，不再到超越的、有機的宇宙觀（天道）之中獲得，而是與人類歷史的某種目標性前景相連：或者是現代化，或者是國家獨立富強，或者是各種烏托邦的理想。這樣的現實目標儘管已經失去了超越性，回到了歷史本身，但同樣帶有神聖性的意味。甚至一些革命的、激進的烏托邦理想，在動員和煥發人的精神能量方面，在要求人的犧牲精神方面，比較起過去的儒家的道德倫理，有過之而無不及。

不過，在這一階段，無論是啟蒙，還是革命，歷史目的論所喚醒的精神價值，基本發生在少數精英的圈子，或者是啟蒙精英，或者是革命精英。事實上，在精英之外的社會日常生活領域，以沿海大都市為中心，正發生着一場靜悄悄的世俗化變革。到一九二〇至一九三〇年代，工業和商業的飛速發展，使中國沿海城市納入到全球資本主義化的生產體系和文化體系，物欲主義開始在市民階層中流行，消費主義的意識形態借助現代的傳媒、廣告和流行出版物開始有了廣泛的市場。<sup>5</sup>假如沒有被繼之而來的戰爭和內亂打斷的話，很有可能那個年代中國就將追隨世界的步伐，全面進入世俗化時代。不過，一九四九年中共革命的勝利，使得中國又重新回到了一個神聖時代，一個紅色的神聖時代。

第三階段是從一九四九年到一九七八年，這是一個激進的理想主義時代。

那是一個非常極端的理想主義時代。無論是革命的理想主義，還是小資產階級的理想主義，無論是保爾·柯察金（Павел Корчагин）、卓婭（Зоя）、江姐，還是牛虻（Gadfly）、約翰·克里斯多夫（Jean-Christophe），都具有極端的理想精神和浪漫氣質。這些理想主義的時代英雄

---

5. 許紀霖、王儒年，〈近代上海消費主義意識形態之建構〉，載《學術月刊》4（2005）。

塑造了兩代中國人的精神特徵。

在這三十年中，毛澤東以其個人至高無上的威望和政治統治，重新建立了一個神聖時代。毛澤東以歷史上從未有過的「聖王合一」的權威地位，不僅控制了中國的政治和經濟生活，也壟斷了人民的精神生活。公與私、國家與個人的界限被重新打破，每一個人的心靈世界不再屬於自己，而是屬於共產主義的偉大事業，屬於未來的烏托邦偉大理想。到文化大革命期間，毛澤東的個人神魅達到了頂峰，革命的神聖性和狂熱性籠罩一切，個人的意義被完全全融化到國家的意志之中，除了革命，別無價值。

在毛澤東時代，國家的富強目標並沒有被放棄，反而在一種唯意志論的精神動員之下，獲得了「大躍進」式的狂熱形式。然而，戰爭年代所形成的軍事化、一統化即使到和平時期依然繼承下來，個人的世俗欲望受到了嚴肅的批判和壓抑，甚至具有原罪的性質。物質生活的貧乏不得不靠接連的政治運動和不斷的精神動員加以克服。禁欲主義成為那個時代的精神特徵和價值符號。

第四階段是一九七〇年代末到一九九〇年代中期，世俗化重新起步，後理想主義成為八十年代的精神特徵。

文化大革命的結束，從某種意義上以從重提「四個現代化」為標誌。國家富強的世俗性目標，又重新置於政治的道德目標之上，成為全黨全國新的努力方向。現代化，作為一九八〇年代最重要的時代詞彙，不僅是思想解放運動的內在目標，而且也是繼之而起的新啟蒙運動的核心追求。現代化，作為一種以西方發達國家為追趕目標的歷史目的論，取代過去虛幻的革命烏托邦理想，獲得了某種神聖性價值。

一九八〇年代的中國人，剛剛從一個禁欲主義的革命

年代走過來，既有被解放的感覺，又繼承了上一個時代的理想主義傳統。不過，這種理想主義已經開始務實，開始着地，具有鮮明的世俗特徵。作為對毛澤東時代禁欲主義的反彈，「文革」結束以後的改革開放，首先是從對世俗欲望的解放開始的。隨着國家對經濟生活、社會生活和文化生活控制的鬆動，物欲主義重新出現了，先是在社會的邊緣地帶和邊緣群體，隨後攜着擴大了的商品經濟輻射力，逐漸向核心地帶和主流人群滲透。

在這個時期裏面，最具有精神象徵意義的事件，莫過於「信仰的失落」了。毛澤東時代所提供的主流意識形態和神聖信仰，隨着「文革」的噩夢醒來，驟然破滅。但對那代根深蒂固的理想主義者來說，無疑是最痛苦的精神折磨。一九八〇年代初《中國青年》雜誌發起的潘曉所提出的人生道路大討論，之所以引起全國青年的強烈回應，乃淵源於此。<sup>6</sup>

一方面是物欲主義的蠢蠢欲動，攻入主流，另一方面是理想主義仍然堅守心靈，八十年代的人們是分裂的，矛盾的，於是以一種世俗化的後理想主義方式表現出來。而這個「後」，恰恰為後來九十年代物欲主義的大舉入侵，偷偷打開了不合法的後門。

## 二、世俗社會的物欲主義

一九九〇年代中期以來，在市場經濟的大發展和全球化大潮中，終於成就了世俗化社會，經過傳媒的創造性建構，物欲主義演化為消費主義的意識形態。

一九九二年鄧小平南巡之後，市場經濟席捲全國，世俗化大潮鋪天蓋地，不僅壟斷了經濟和社會生活，而且也

---

6 潘曉，〈人生的路啊，怎麼越走越窄〉，載《中國青年》4（1980）。

侵蝕到精神生活領域。市場社會的出現，使得市場的金錢邏輯成為生活本身的邏輯，物欲主義以一種前所未有的壓倒性優勢價值觀，主宰了中國人的日常生活。國外學者將之稱為暴發戶式的「沒有靈魂的物欲主義」（*soulless materialism*）。<sup>7</sup>

為甚麼一個千年禮儀之邦，一旦進入世俗化社會，物欲主義的出現會被其他世俗化的發達國家更兇猛？這其中一個重要的原因，乃是中國在進入世俗化社會的時候，宗教同時發生了衰落。西方也好，中東也好，南亞也好，當這些國家進入世俗化社會之後，基督教、伊斯蘭教或印度教依然是社會的主流價值觀和意識形態，統治着人們的精神世界。雖然宗教的價值觀與資本主義的世俗價值觀之間有緊張和衝突，但從西方的歷史傳統來說，世俗與神聖之間，一直保持着相對獨立的二元世界，上帝的事情歸上帝管，凱撒的事情歸凱撒管。於是，當社會進入全面世俗化之後，宗教由於有其強大的獨立建制和歷史傳統，依然在塑造人的精神生活領域，擁有獨特的影響。而對有着「政教合一」歷史傳統的伊斯蘭世界和印度等南亞國家來說，即使在當代，宗教依然對社會擁有巨大的影響，特別在精神生活領域，維繫着自己壟斷性的文化權力。

與世界上這些國家和地域相比，中國歷史上的神聖與世俗之間，並沒有一條明確的界限，儒家的超越價值之中，具有強烈的經世精神。這樣，當近代中國開始進入世俗化社會之後，儒家思想中的經世精神和功利傳統，便適逢其會，與國家富強和人的解放的現代化目標結合，迅速成為社會的主流價值，使物欲主義獲得了超越層面的合法化基

---

7. Jing Wang, 〈布爾喬亞波希米亞族在中國？新族群與城市想象〉（*Bourgeois Bohemians in China? Neo-Tribes and the Urban Imaginary*），載《中國季刊》（*China Quarterly*, 183[2005]），頁 532-548。

礎。雖然在三十年的毛澤東時代，禁欲主義以革命烏托邦的外在形式重新統治了人們的日常生活，但「文革」結束之後，信仰層面的真空使得物欲主義捲土重來，無所阻擋。傳統的儒家價值已經十分遙遠，昨日的革命烏托邦被判定為虛妄。在當代中國人的精神世界裏面，由於宗教性的終極價值之匱乏，一旦市場經濟激發起人性中的原始欲望，那種沒有靈魂的、赤裸裸的物欲主義便迅速彌漫，成為社會的主流價值。

一九九〇年代以後，當中國更加深刻地捲入到全球性的資本主義經濟生產關係和文化生產關係之後，本土性的物欲主義價值觀得到了全球消費主義意識形態的強烈支援。史華慈在二十世紀即將結束的時候，憂心忡忡地談到，十九世紀以來所產生的物質主義進步觀，透過各種世俗的意識形態，到世界之末，已經發展為一種物欲主義的末世救贖論。<sup>8</sup>這種物欲主義的末世救贖論，在現實生活中的表現，便是通過傳媒廣泛傳播的消費主義意識形態。當代中國是一個欲望無限膨脹的時代，這些欲望基本是物質性的。無限膨脹的物欲維持着社會生產與再生產，並導致了無窮的消費欲望。這些消費欲望不是客觀存在着的，而是通過現代傳媒、無所不在的廣告被不斷地生產、建構和放大。物欲化的消費主義是自我繁殖的產物，而傳媒和廣告便是其不可缺少的溫床。

物欲主義的價值觀和消費主義意識形態在當代中國的日常生活中獲得了主流地位，但與以往的宗教、哲學和道德學說相比，它有一個致命的弱點，即它不具有超越和神聖的性質，無法成為一套進入憲法、教科書、宗教、公民教育等主流建制的冠冕堂皇話語。也就是說，在日常生活的實踐層

---

8. 史華慈著，〈中國與當今千禧年主義〉。

面，它已經被公眾默認了，成為不言而喻的「潛倫理」、「潛規則」，但永遠無法登堂入室，獲得建制性的合法化身份。於是，物欲主義便自我包裝，通過文學和藝術的方式自我合法化。在當代中國的傳媒和廣告所呈現出來的物欲，都不是直觀地、赤裸裸地呈現，而是以一種精神、藝術和審美的方式巧妙地體現。物欲精神化、消費審美化，原來的物欲與精神、消費與審美、世俗與超越、褻瀆與神聖的明確界限，奇蹟般地被遮蔽了。現代消費主義的包裝術、整容術，令沉浸在物欲異化中的消費大眾，茫然無知，竟然從物質的消費中還感受到一絲精神救贖和審美快感。

在社會底層的日常生活領域，雖然物欲主義和消費主義的意識形態成為主流，但由於它們不具有超越性和神聖性，而只是個人欲望的滿足和利益的實現，因此它們無法完全替代傳統的宗教和道德。後者之所以在世俗社會仍然有一席之地，乃是因為人們除了欲望和利益之外，還有對希望的渴求、對不可知命運的恐懼和建立各種宗教、情感共同體的需求。這一切，是消費主義意識形態無法提供的。於是，很有趣的現象在當代中國出現了：當神聖性從前門被驅逐出來之後，又從後門溜回來了。在當代中國的底層社會，各種民間宗教廣泛流行，傳統的民間信仰重新複合，乃至邪教和迷信猖獗，都是與世俗化同時出現的現象。愈是經濟發達、生活富裕的地區，廟裏的香火愈是旺盛，各種祭祀和宗教儀式愈是隆重。

但這已經是世俗時代的神聖化了，對各種超越事物的信仰，無不帶有功利的目的、物欲的期望，與純粹的精神信仰相距遙遠。在這個世俗社會之中，世俗審美化，神聖也被物欲化了。

### 三、自我中心的無公德的個人

九〇年代中期以後，當物欲化的消費主義意識形態開始籠罩市場，它也參與了對人的重新塑造。消費主義意識形態，不僅是關於消費的特殊觀念和方法，它也是關於自我形成、自我認同的普遍性的人生觀、價值觀以及關於美的理想。消費主義意識形態塑造了世俗時代一個完整的個人：他是充滿欲望想象的，具有無限的物欲追求；他也同時具有實現這種欲望的能力和本錢。從無窮的欲望到無窮的滿足，構成了消費主義意識形態所勾勒的個人形象。

這樣的個人，就是麥克弗森所說的「佔有性的個人主義」。在一個佔有性的市場社會中，個人的本質被理解為他就是自己的所有者，既不是一個道德主體，也不是某個社群的組成部分，他就是他自己，他通過對自己以及自己所擁有的財產的佔有，來證明自己。社會就是由這樣一些個人所有者所組成的。<sup>9</sup>九〇年代以後，在一些經濟學家的鼓吹下，將人之本性理解為所謂的「經濟人」。這些市場社會中的「經濟人」擁有發達的「經濟理性」，即韋伯所說的「工具理性」，充分認識自己的利益和目的所在，善於以最有效的手段，實現最大效益的目的，佔有更多的物品和資源。這樣的「經濟人」就是從霍布斯(Thomas Hobbes)到洛克(John Locke)古典自由主義理論中的「佔有性的個人主義」。在過去，人的自我理解和自我認同，與宗教、哲學和文學有關，但到一個世俗化的時候，變成了經濟學、政治學知識中的概念，變成了財富和權力，人的本質屬性與佔有和控制有關，而世俗化的社會，便是一個以權力和金錢為軸心、由佔有性的「經濟理性人」組成的市場社會。

---

9. Macpherson, 《佔有性個人主義的政治理論》。參見萊斯諾夫著，馮克利譯，《二十世紀的政治哲學家》(北京：商務印書館，2001)，頁93-142。

對人的本質的物欲化自我理解，背後蘊函着一種不可救藥的歷史樂觀主義，相信人的無限創造能力，相信科學和技術之萬能，能夠在有限的地球資源之中，無窮滿足人的佔有和消費欲望。人不僅能夠生產欲望，也能夠生產知識，而知識就是力量，一種魔幻性的物質力量。

史華茲將這種歷史樂觀主義稱為「浮士德／普羅米修斯精神」，這種精神指的是一種全方位開放人的潛在能量，用以無止境地控制、主宰自然界和人類社會在內的外在世界，從而幾乎完全忽視了人類內心世界的調控，特別是精神、道德品質的提升。<sup>10</sup>現代性的浮士德精神是一種物欲化了的個人主義，雖然他體現為「英雄主義的生命理想」，<sup>11</sup>但這種以物欲、佔有和控制為目標的英雄主義，若無宗教精神或人文主義的制約，將成為毀滅性的力量，以精細而又盲目的理性，摧毀自然的家園和人類社會本身。

當今的世俗社會，是一個「沒有世界觀的世界」。<sup>12</sup>所謂沒有世界觀，乃是指個人生活的存在已經與宇宙失去了有機的意義聯繫，只剩下作為主體的「佔有性的個人」對作為客體的大自然赤裸裸的佔有、征服關係。泰勒（Charles Taylor）指出：「人們過去常常吧自己看成一個較大秩序的一部分，在某種情況下，這是一個宇宙秩序，一個『偉大的存在之鏈』……這些秩序在限制我們的同時，也賦予世界和社會生活的行為以意義」。<sup>13</sup>然而，這一「偉大的存在之鏈」如今斷裂了，進入世俗化社會之後，人不僅在精神

---

10. Benjamin I. Schwartz, 《中國及其他事情》（*China and Other Matters*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996），參見林同奇，《他給我們留下了甚麼：史華茲史學思想初探》，載《世界漢學》2（2003）。

11. 張灝，〈新儒家與當代中國的理想危機〉，載氏著，《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁101。

12. 趙汀陽，《沒有世界觀的世界》（北京：中國人民大學出版社，2003）。

13. 泰勒著，程煉譯，《現代性之隱憂》（北京：中央編譯出版社，2001），頁3。

世界中與過去的神聖世界割裂，與有生命、有生機、有意義的宇宙世界割裂，而且在現實世界中也與各種文化社群和公共生活割裂，成為孤零零的原子式的個人。

在傳統中國，個人不是孤獨的，也不是自恰的，他總是從屬於一定的血緣和地緣共同體。社群共同體與個人，既不是個人為中心，也非共同體為本位，而是一種梁漱溟所說的互動式的「倫理本位」。<sup>14</sup>近代之後，當國家將個人從家族和地域等各種共同體之中解放出來的時候，個人便成為了現代的國民，不過，在梁啟超《新民說》的論述裏面，個人與群（國家）的關係依然是傳統的群己互動，在近代中國，個人的解放與民族國家的建構有着十分密切的內在關係，問題不在於是國家本位還是個人本位，而是所謂的「群己界限」，群體與個人在同一個共同體結構中究竟如何和諧互動。在這樣的互動模式裏面，個人的權利與義務是平衡的，公德也由此而產生。

只有到了毛澤東時代，從戰爭年代遺傳下來的革命集體主義，才真正成為壓抑個人的主體。個人直接隸屬於國家的集體，集體之外沒有任何個人的權利。這種嚴酷的集體主義，到「文革」結束之後，便發生了強烈的反彈，隨着市場經濟的出現和私人空間的拓展，麥克弗森意義上的「個人主義」真正出現了。個人再次從國家關係中解放出來，但在這個時候，各種社會的共同體，無論是傳統的家族或地域共同體，還是現代的市民社會和公民團體，不是被摧殘殆盡，就是尚未組織起來。於是，被解放了的個人，便被拋到社會上，成為無所依傍的孤零零的原子化個人。

世俗時代的原子化個人，既沒有歷史，也沒有精神，

---

14. 梁漱溟，《梁漱溟全集（第三卷）：中國文化要義》（濟南：山東人民出版社，1990），第五章，頁 79-95。

只是一個充滿了物欲和追求的經濟理性人。他孤獨地面對整個世界，而這個外部世界，是一個以利益為軸心的市場世界，缺乏溫情，也沒有意義。個人與這個市場世界的關係，只是物欲的和功利的關係，也就是由各種交換、佔有和控制形成的非人格化關係。市場的殘酷競爭，使得原子化的個人，失去了任何共同體的保護，不得不獨自面對一切來自社會的壓力，而所有的社會問題也被化約為個人的生存能力，讓個人獨自去承擔。在八〇年代，個人的獨立曾經是人人羨慕的解放力量，而如今卻成為了弱勢個人不堪承受的巨大壓力。

當代社會的個人，有了非常清晰的個人權利意識，也學會了公開表達自己的意願和聲張自己的權利。但由於公共生活的缺乏，卻缺少相應的義務感和責任感。閻雲翔通過對黑龍江一個村莊的人類學研究，將世俗社會中湧現出來的個人，稱之為「自我中心的無公德的個人」。他認為，國家是促使這些「無公德的個人」崛起的主要推動者。<sup>15</sup>因為國家摧毀了傳統的家族、地域的共同體關係，而改革開放之後，國家從私人領域退了出來，而社會的公共領域尚未開放時，人們在私人領域就獲得了前所未有的自由，產生了個人權利意識，他們開始知道：我要甚麼，我擁有甚麼樣的權利，但相應的責任意識和義務感，反而遲遲未能落實。在民法所調整的私人領域裏，人們非常清晰地知道自己擁有的權利，而在公法調整的公共空間，由於相應的權利之匱乏，所謂的責任和義務也就流為口號。被各種瓦解了的共同體拋出來的個人，特別是年青的一代人，實現了「以自我為中心」，卻找不到與公共生活、公共社群的

15. 閻雲翔著，龔小夏譯，《私人生活的變革：一個中國村莊裏的愛情、家庭與親密關係，1949-1999》（上海：上海書店出版社，2006），頁 239-261。

有機聯繫，因而也無從產生社會所需要的相應擔當，於是成為了「無公德的個人」。

#### 四、世俗時代的精神生活

在物欲主義的世俗時代中，不是沒有自己的文化和精神生活，而是文化和精神生活發生了很大的世俗性轉向，傳統的精英文化不再成為主流的文化，而逐漸為大眾文化和流行文化所替代，後者不僅塑造和建構了一般民眾的精神生活，同時也成為他們精神生活的主要來源和消費對象。

世俗時代文化的基本特徵是多元化。在神聖時代，文化是一元的、統一的。一元和統一並不意味着神聖時代的文化沒有多種形式——比如宗教文化、道德文化、民俗文化等多種形態——而是說，在這些文化背後，都有共同的價值標準和超越意志。在前現代時期，這種文化的統一性通過宇宙道德論或上帝意志論的空間超越方式表現出來，到了啟蒙時代，空間的超越性轉換為時間的目的論：各種文化的意義最終都指向人類社會演化的某個理想狀態和歷史終點，或者是自由主義的現代化、或者是各種激進的烏托邦社會。然而，到了世俗時代，當各種神聖價值和歷史目的論被質疑、被無情地拋棄之後，文化走向了眾神的世俗狂歡，變成了多元生活狀態的自由選擇。多元文化在真正的意義上第一次出現了，文化出現了分化、斷裂和分層：城市內部的精英文化和大眾文化、貴族文化和平民文化、城市以英語為表徵的全球化文化與鄉村的本土文化之間，出現了深刻的裂痕和鴻溝，彼此之間互相敵視，不可通約。在文化分裂的背後，則是社會的隱秘分層。社會等級的差別，不僅體現在收入上，而且在體現在文化身份上。享受甚麼樣的文化，便意味着屬於甚麼樣的階層，處於甚麼樣

的社會地位。文化變成了可炫耀的象徵資本。對於一部分城市中產階級而言，泡酒吧、聽歌劇、喝咖啡，不再僅僅是精神生活本身，而蛻變為週期性的高貴身份之自我驗證。由於各種文化之上缺乏共同的價值觀，彼此之間也匱乏整合的鎖鏈，在當代中國，文化的多元化實際上只是一種離散化，一種支離破碎的碎片化，反映出深刻的、難以跨越的社會鴻溝。

不過，從整個趨勢而言，傳統的精英文化和民俗文化處於衰落之勢，而城市的大眾文化和流行文化，借助全球化的公眾傳媒和網路世界的傳播優勢，逐漸佔據文化的主流。大眾文化或流行文化，都是世俗時代典範性的文化，它們具有各種各樣的形態。與以往的神聖文化和精英文化不同，它們彼此之間不再有審美和價值上的好壞之別，即使要分辯，也缺乏一個公認的超越尺度去比較它們。一切取決於個人的口味和意志的選擇，眾聲喧嘩，一個文化平民主義時代出現了。

二〇〇五年的「超級女聲」，作為一個文化事件，是文化平民主義誕生的精神宣言。文化從過去少數精英（無論是思想精英還是藝術精英）對民眾的啟蒙式教育，變為由公眾廣泛參與的娛樂狂歡。誰是文化英雄、是這個時代的精神偶像，不再有超越的預設標準，而是通過直接投票、現場歡呼的廣場式民主得以產生。民眾們顛覆了傳統精英、歷史傳統和各種教科書教導他們的主流價值，推選出他們心目中的草根英雄。在一場場殘酷的 PK 決戰之中，平民戰勝了上流，草根打敗了精英，市場佔據了主流。

從表面看起來，當代的文化是平民的文化，是多元的文化。個人歸屬於甚麼文化，不再有外在意志和外在標準的束縛，似乎完全是個人趣味和意志自由選擇的結果。然

而；自由的選擇，並非僅僅是意志的一念之擇，同時還須有自我理解、自我實現的能力。世俗時代的原子化個人，既沒有歷史，也沒有精神，只是一個充滿了物欲和追求的經濟理性人。當個人的內涵被掏空之後，他也就失去了自我的判斷能力，於是市場的標準便成為了個人的標準。流行和時尚內化為大多數人的審美觀念和價值準則。表面看起來，世俗時代的人們是自由的，有自由選擇的空間，實際上，他們中的大多數人卻被「匿名的權威」所擺佈，只要控制了公共傳媒，控制了廣告的發佈權，便可操控多數人的口味和意志。

世俗時代一個有趣的現象是，操控多數人比操控個別個人容易得多。操控的方式有多種多樣，其中一個最簡便的方法便是製造偶像。當神聖的終極世界崩塌之後，崇拜並沒有因此而終結，而是從對神聖之物的崇拜轉向了對世俗明星的崇拜。世俗時代的明星與以往神聖時代的先知和理想主義時代的英雄不同，他們與各種終極世界沒有任何的聯繫，也不承當任何價值的重負。他們只是平民理想的化身，是各種欲望的人格化：成功、富有、青春、健康、風流、瀟灑……於是，娛樂界和體育界的明星便成為世俗時代最輝煌的人物。他們是殘酷競爭中的優勝者，是贏者通吃的王者，是集財富和美麗於一體的欲望化身。當平民文化能夠愈來愈深入地介入偶像的製造時，那些反精英的、反英雄的草根好漢、鄰家女孩，就愈來愈具有大眾的偶像意義，芙蓉姐姐的大獲成功，便是這種背景的產物。

在世俗時代，不僅精神生活的內容發生了轉變，而且其形式也相應發生了變化。精英文化是啟蒙的、智性的，訴諸人們的理性和想象。而世俗時代的流行文化則是反智的、反深度、反啟蒙的，它直接訴諸人們的感官和直覺。

於是，文學家的文學被流行寫手的暢想書代替，儀式化的戲劇被狂歡節般的歌星演唱會替代，藝術化的電影被美輪美奐的科技大片替代，雋永含蓄的敘述被拳頭加枕頭的感官刺激代替。

視覺文化從整體上打敗了印刷文化，文字是需要想象的，而視覺是直觀的，想象與深度有關，而欲望的滿足只需要視覺的衝擊。當今的世俗時代，是一個視覺藝術的時代，文字成為視覺的配角，廣告則是這個時代藝術的經典體現。日常生活的欲望化和欲望的審美化，使得視覺藝術完成了一個幾乎不可能的任務：將欲望與審美結合起來，美成為可欲的對象，而欲望又在虛幻的審美中獲得其存在的合法性。

人的欲望與理性不同，欲望是永無止境的，需要不斷的推陳出新，需要永遠的新鮮感，以刺激容易疲倦的大腦皮層。於是，流行文化永遠在追求創新：新的創意、新的玩意、新的活法。現代的科技手段和網路文化為不斷翻新提供了技術上的可能性。於是，唯恐落伍的人們被時尚的惡狗在身後追逐，不斷擴張和生產着自己的欲望。精神生活的節奏愈來愈快，快得令人眼花繚亂，由此產生的緊張感和不安感，與世俗時代的自由氛圍，恰成鮮明的對照。

近十年來，互聯網的出現和普及，從根本上改變了文化的存在方式、日常生活方式、社會互動方式和精神生活方式。網路不僅是一種技術平台，它已經形成了一種全新的文化，一種我們目前還不可知、還在繼續發展中的文化。網路文化的虛擬性、互動性、隨意性和匿名性，使得人們的自我認同產生了扭曲。當今時代的人們，特別是熱衷網路交往的年青人，生活在兩個世界裏面，一個是真實的現實世界，另一個是虛擬的網路世界。在現實世界裏面，人

們經常帶着面具生活，以一種虛偽的面目存在，而在網路世界裏面，處於匿名狀態的人們反而顯露出真實的一面，發洩自己的欲望、幻想，在虛幻世界裏面實現真實的自我。於是，假作真來真亦假，真實被虛幻顛覆。人們精神生活的兩重性在網上網下得以體現，令人驚訝的是，如今的年青人已經習慣了類似的人格分裂，甚至適得其所：現實生活中的各種挫折，如今可以通過網路的虛擬角色得以排解和消除。網路的匿名狀態，使得人性中的崇高和惡毒同時具有了宣洩的管道，而不必因此而承擔相應的社會代價。網路使人成為了白天和夜晚雙重身份的怪獸。

網路作為一種新的媒介和新的文化，擁有自己的虛擬社會，也在生產自己的價值。網路作為一個社會，是虛擬的存在，但它所生產的價值，卻一點兒也不虛擬，反而極大地影響了現代生活的價值觀，實現對現實世界的殖民化。現實生活中的核心價值是靠一系列公認的經典維持的，這種經典不是文學的，就是哲學的或者歷史的。經典世代相承，是線形的存在，有其歷史的開端，所謂古典時代的先知，也有其終極的目的，所謂的烏托邦理想狀態。網路時代的年青人也有自己的經典：那就是周星馳的《大話西遊》。大話式的文化作為一種「無厘頭」文化，沒有歷史，沒有過去，也沒有未來，更沒有烏托邦，只有當下和現在。一切意義只有在當下語境之中才能體現。不求永恆，只要瞬間。瞬間的快樂、幸福和意義，構成了世俗時代文化的核心內涵。

## 五、公共文化與核心價值

改革開放以來，中國社會空前活躍，高速發展，但這種變化和發展是不平衡的，於是造成種種的斷裂：城市與鄉村

的斷裂、沿海與內地的斷裂、物質追求與精神世界的不平衡、文化內部的不平衡等等。當代中國人的精神生活已經高度分化，高度多元化。但社會的斷裂和文化的斷裂無所不在，因此有社會學家將當代中國稱為「斷裂社會」。<sup>16</sup>

為甚麼會發生社會的斷裂和文化的斷裂？其中最重要的原因之一，在於公共文化和核心價值的喪失。當社會進入世俗化年代，價值的超越源頭——不管是道德化的宇宙還是歷史目的論——失落之後，中國就出現了認同的危機，社會不再有普遍的價值和倫理標準。即使有道德的話，由於缺乏共同的客觀標準，也是相互衝突、內在矛盾。正如麥金泰爾（Alasdair C. MacIntyre）所說：「所謂的當代道德分歧，不過是些相互對立的意志的衝突而已，每一意志都是由它自己的某些武斷選擇所決定的」。<sup>17</sup>當價值喪失了客觀性源頭，而又缺乏公共的討論來獲得共識和自我立法的時候，就出現了價值的相對主義、實用主義乃至虛無主義。

價值的相對主義體現在日常生活之中，便是關於甚麼是好、甚麼是善、甚麼是正當這一系列有關價值的核心理論的模糊和不確定。當現代社會祛除神魅之後，好與正當這兩組價值開始分離。好屬於德性倫理，正當屬於規範倫理。當代中國在私人領域已經相當開放，默許並寬容人們具有各自的人生理想和生活方式，問題在於「甚麼是正當」這一規範倫理，也隨着各種道德價值觀的解體而崩潰，變得模糊起來。雖然甚麼可以做、甚麼不可以做、甚麼是光榮、甚麼是恥辱在法律規範和道德規範上有明確的規定，但由於這些法律和道德規範背後的倫理源頭被掏空了，缺乏一個具有超越的客

16. 參見孫立平，《斷裂：20世紀90年代以來的中國社會》（北京：社會科學文獻出版社，2003）。

17. Alasdair C. MacIntyre, 《追尋美德：一個道德理論的研究》（*After Virtue: A Study in Moral Theory*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984），中文譯本為麥金泰爾著，龔群等譯，《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁11。

觀性或歷史正當性的倫理體系的支撐，因此，這些法律和道德法則對於許多人來說，只是外在的、強制性的規範，而沒有內化為自覺的、天經地義的良知。另一方面，在制訂這些法律和道德規範的時候，缺乏公眾的普遍參與和公共討論，因而，這些規範雖然在內容上是善的，在產生程式上卻是外在的、強制性的，無法成為公民的自我立法。於是，便出現了這樣的現象：一方面各種法律和道德規範無所不在，甚至細微到人們日常生活的各個角落，另一方面，這些規範卻形同虛設，並不為公眾所真正信仰，只要缺乏有效的行政權力的監視，人們便會毫無顧忌地違法，並不因此而承擔相應的道德責任和良知義務。

在日常生活之中，普遍地違背公共道德和公共規範，並不意味着公眾普遍地喪失了道德的感覺，而只是他們將價值相對化和實用化了。在當代中國，價值相對主義背後的道德正當性，是建立在價值實用主義基礎上的。在傳統儒家道德體系和毛澤東時代的意識形態之中，價值都有其確定性內涵，有其絕對性標準。價值之上，沒有更高的標準。而一九七八年實踐是檢驗真理標準的大討論，雖然將整個國家從僵化的原教旨主義中解放出來，社會和思想獲得很大的自由和發展，但也帶來了另外一個未曾預料的結果：社會普遍地實用化、功利化，不再相信有超越的、不變的、至上的價值之存在。所謂檢驗真理標準的實踐，並非過去儒家式的道德性實踐，而是一種世俗性實踐，其內涵乃是滿足人們不斷被激發起來的利益需求。當價值由世俗性的實踐活動決定是否有效時，價值就成為了工具本身，其不再有內在的道德內涵，而只是衡量其對於實現特定的功利目的是否有效而已。於是，價值的內涵、道德的標準便成為一種權益性的、可變通的工具理性。從社會整

體而言，價值的實用主義體現在功利主義的公共道德觀，「用最大多數人的最大利益」來衡量公共政策的有效性和道德性，從社會個體來說，在不同的語境下實用地、靈活地理解和運用價值標準，也成為日常生活的潛規則。對於許多家長來說，如何對子女進行道德教育，如今已經成為一個頗為尷尬的任務。一方面，在抽象層面上，家長們要向孩子灌輸那些千年不變的大道理，但在具體的實踐語境之中，他們又不得不向孩子傳授一套高度變通的潛規則。久而久之，在這種普遍的價值實用主義的氛圍之中，人們便習慣了按照道德的雙重標準、乃至多重標準生活，道德人格趨於分裂而又不自覺地按照某種實用理性統一起來。

價值的相對主義和實用主義雖然否認統一的、至上的道德標準，但畢竟還承認道德本身的正當性。但在當代中國一部分價值虛無主義者那裏，連價值和道德本身也被唾棄了。價值虛無主義的始作俑者是一九九〇年代初開始大紅大紫的作家王朔。王朔的小說無情解構了政治意識形態的虛妄，同時也將人類一切美好的價值也一併解構了。崇高和偉大開始成為可笑和虛偽的代名詞，道德的神聖性開始剝落。一九九〇年代中期在知識圈出現的後現代思潮，為價值虛無主義提供了知識的合法性論證，一輪又一輪的後學衝擊消解了文化傳統的正當性，也使任何重建價值的努力被判定為壓迫性的「宏大敘事」的復辟。在大學知識體制內部，各種社會科學的知識都開始去價值化，崇尚「價值中立」的科學方法大行其道。到世紀之交，以《大話西游》為代表的「無厘頭文化」的出現，使得這個時代的價值虛無主義登上了一個新的台階，各種話語背後的意義，都變得那樣的不可確定，只有在具體的語境裏面，才能體會個中的解構奧秘，「無厘頭文化」是非道德、超道德的，同時也是反道德的。而二〇〇六

年以胡戈為代表的惡搞之風的出現，更將價值虛無主義推向了高峰。人們在惡搞之中，享受破壞和虛無的愉悅。從解構到無厘頭再到惡搞，價值虛無主義一步一步走向極端，在一片解構和惡搞之中，雖然各種虛偽的意識形態轟然倒塌，但社會所賴以存在的那些核心價值也同時被漫畫化、虛無化，更進一步加劇了公共文化的危機。

核心價值的衰落，與公共生活的缺乏直接相關。毛澤東時代的中國，公共的政治生活十分發達，那是一種被動員了的公共性。進入世俗化社會之後，過度的政治化經過八十年代的過度，到九十年代變為過度的私人化。如今的中國社會，私人生活非常豐富，也相當自由，各種形式的交往關係也異常地活躍。然而，過去由國家統一組織的公共生活，卻沒有轉化為自主性的市民社會或公民社會，公共生活由此而大為衰落。

公共生活，本來是公眾們為了實現公共交往和公共利益而建立起來的公共空間，它是衡量一個共同體是否具有自主性的重要標準。共同體的核心價值並非靠一紙法律或某人的意志得以產生，而是通過共同體內部成員經常和持久的公共生活，通過相互交往、相互對話而逐漸形成的，並由此內化為每個成員的基本信念。然而，在當今中國，人與人之間的相互關係普遍地處於一種非人格化的利益交往之中。權力的公共性本來應轉化為公民的公共性，如今卻轉化為市場的公共性。市場的利益交易法則，作為人際交往的普遍規則，滲透到公共生活領域，替代了倫理性的核心價值。

公共生活的匱乏，同時還表現在公共輿論的缺席。一個社會的核心價值，不僅靠硬性的法律和制度維持，更重要的是通過一套公共輿論機制，通過公共的對話和討論，形成社會的公共理性和核心價值。這套公共輿論是建立在

公眾自由參與的公共生活基礎之上的。由於公共生活的缺乏，公共輿論也就無處立足。當社區的輿論、鄉里的輿論無法介入到人們的日常生活的時候，一般的是非觀念、善惡標準也就無法建立，價值相對主義、實用主義便成為主導人們行為的普遍規則。

在培養公共文化、塑造核心價值方面，學校本來是最重要的場所。學校所傳授的，不僅是有用的知識，而且是社會的公共文化，這些公共文化，是幾千年歷史傳統的傳承，體現了人類文明的核心價值，是一套代代相傳的線性傳承系統。然而，這些年學校教育的產業化，使得教育成為了一項買賣知識的交易。大學內部人文學科的衰落與應用學科的旺盛，使大學失去了塑造核心文化的功能。當大學的線性傳承衰落的時候，傳媒和網路替代學校成為塑造靈魂的最重要的場所。然而，傳媒本身提供的價值是多元且混亂的，而網路的交往又大多是同代人或小圈子的互相影響，於是，社會的文化傳遞出現了一個重大變化：同代人的文化替代了上下代的文化傳遞，人類文明的傳承發生了斷裂。而同代人的文化又是多元的、複雜的、多變的，隨機的。經濟上的盛世伴隨着人心中的亂世，形成了一個空前活躍又無序的現實景況。

這就是我們所期盼的現代生活嗎？這就是世俗化所不得不付的代價嗎？當「發展是硬道理」代之以「和諧社會」新的理想的時候，發展與和諧、多元與整合、世俗與精神諸般因素之間，又該如何協調？這是新世紀給走向世俗社會的中國人提出的嚴峻問題。

作者電郵地址：[xujilin57@gmail.com](mailto:xujilin57@gmail.com)

# The Spiritual Belief and Cultural Life of Chinese in a Secular Society

XU Jilin

Chair Professor, Department of History  
East China Normal University

## *Abstract*

Swept up in the intense development of market economy and extensive globalization, China became a secular society. Materialism has been the ideology of daily life since the mid-1990s. While material consumerism shrouds the market, it also reshapes the populace. Individuals in contemporary China acquire a very clear concept of individual rights. However, the absence of public life leads to the individuals' self-centredness, without the sense of public obligation and responsibility. In this materialistic era, cultural and spiritual life has been veered towards secularization; traditional elite culture was replaced by mass and popular culture. Society is experiencing identity crisis. There is no consensus of common values and ethical standards. Relativism, utilitarianism and nihilism has been increasingly widespread.