

瞭望文明：在共同生活中收获智慧构筑安全*

——关于比较文明研究的一种社会学分析

杨 敏*

摘要：个人与社会一直在风险中前行，寻求安全是共同生活的一个核心内容，这一过程促成了重要的智慧形态。文明的比较研究有助于解释基本的智慧形态——风险求存、彼此宽容、和平共处，以及它们的更新、发展、递进和留下的问题。文明的比较研究可以进一步把握中西文明各自的特点，感悟到一种醇厚的世俗底蕴——对现世生活的关注、对人和社会与自然和谐共生的刻意追求，如何凝成了中国文化的基调。文明的比较研究也揭示了，以往共同生活（特别是西方现代性以来）所构筑的安全底线被一一突破，现有问题已经涉及到文化和文明的极深处。从而催生了一种思考：我们时代的文明也许踏入了另一个周期，正在走近一个新的分水岭。在这一转折期，面对新的风险和安全问题的挑战，中华文明的智慧显示出特别的意涵。

关键词：文明 比较文明研究 智慧形态 个人与社会的安全

瞭望文明，个人与社会一直在风险中前行，安全问题也因之如影相随。当今社会生活和科学技术（特别是信息化、数字化、网络化）的发展，使社会的开放性不断提升：时空的开放性，内含过去之中的逻辑与现在形成重叠并继续延伸至未来；知识的开放性，知识的每一步进展也添加了新的未知；交往的开放性，人们在陌生人世界中进行沟通、寻求理解、达成共识；选择的开放性，我们的抉择总是受到有限的理性、不完备的信息、不规则的行动系统的制约，等等。所有这些不仅添加了风险，也改变了风险的性质，以往的共同生活所构筑起的安全底线一再被突破。这表明，这些问题现象超出了个别的、局部的甚至体制的范畴，已经涉及到文化和文明的极深处。这种情势引发的思考是：也许文明踏入了另一个周期，我们正在走近一个新的分水岭。

在这样的变局中，对于应对个人与社会的生存安全的新挑战，比较文明研究有着特殊的意义——每一个社会的风险行程都遭遇了生存安全的威胁，但不同文化和文明的解决途径及实际结果却各自迥异，我们需要从中领略更高的智慧形态。在此，马克思和恩格斯提供的方法仍然是根本性的。譬如，他们不是将世界视为既成事物的集合体，而是理解为一种过程的集合体^[1]，他们的“意识一开始就是社会的产物，而且只要人们存在着，它就仍然是这种产物”^[2]的历史唯物主义主张，他们关于个人思维的非至上性与整个人类思维的至上性，以及单个人认识的有限性与无数世代人们认识的无限性的论述^[3]，他们关于“首先应该避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个

人对立起来。个人是社会的存在物”，“正像社会本身生产作为人的人一样，人也生产社会”^[4]的阐释，等等，提供了比较文明研究的一种视野，对于理解个人与社会如何应对风险、重筑安全，这一过程所推动的人类基本智慧形态的演替，所形塑的文明重大面相及其变迁，都显示出深沉的思想力量。

一、文明破晓——“风险求存”的智慧

对“文明”进行讨论并不容易，这个简单而普通的术语汇聚了大量的争议。譬如，关于文明的内涵，学者们的见解就各不相同。从最基本的意义上说，“文明”在使用上主要是与“野蛮”相对应的。在更进一步的理解中，“文明”的界定往往涉及到“文化”的理解。譬如，一些历史学家和考古学家倾向于把文明视为较高的文化阶段，但这类看法也引发了更多的不同解释。如爱德华·泰勒在《原始文化》一书中这样定义：“文化或文明，就其广泛的民族学意义来讲，是一复合整体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗以及作为一个社会成员的人所习得的其他一切能力和习惯。”^[5]泰勒的定义对后世有很大影响，对于研究文化的学者，它的经典性是绕不开的。斯宾格勒则认为：“每一文化，皆有其自身的文明”，^[6]并称：“所有伟大的文化都是城镇文化”，^[7]他主张，城市的出现是文化转向文明的标志——人类心智面对着一个理性的时代，人类情感和生命力却进入了萎缩期。汤因比却不赞成这一见解，因为“有一些没有城市的社会，但却跻身于文明的进程”。他主张，一个文明可以确定为“一个可认识的研究领域”，可以看作是处在一些不同民族的个别活动场所之间的共同场地，也可当作一个特定的“种”社会的代表。^[8]在布罗代尔眼中，文化（或文明）是一个空间范畴，是“由众多的物质财富和精神财富所组成”。他强调文明的“长寿”现象：“经济形态曾前后更换，政治体制可被摧毁，社会可以新旧接替，但文明继续走自己的路。”^[9]沃勒斯坦对文明是进步的文化、是与原始性或野蛮性截然不同的一系列社会特征的观点提出了批评^[10]，他把文明理解为世界观、习俗、结构和文化（物质文化和高层文化）的特殊连结，它形成了某种历史总和，并与这一现象的其他变种共存。^[11]在有关文明的类型、历史上的文明总数等问题上，学者们也“常常各执一词”，亨廷顿对此做了概括性的整理，这里不再赘述。^[12]

自然、社会、个人：比较文明的三种基本视界。无论如何，“文明”永远是一个绽放魅力的话题，徜徉其间总会激发出万般怀想。这不仅因为文明本身具有繁复多样的品质，也因为文明的观察可以有多种不同的视界。譬如，在三个最基本的实体层面上——自然、社会、个人，相应地可形成三种视界——地理视界、社会视界、个人视界。但即使在这三种最基本的时空视界中，也能看到文明的异质风采和万千气象：地理视界中呈现出自然层面的文明，像一条节律舒缓、曲折蜿蜒的长河，横跃四野、纵跨古今；社会视界中呈现出人类层面的文明，展现了各种共同体（族群、家庭、社区和更大的社会）在相互碰撞、冲突、协调与融合之中，一遍遍地演绎着纵横捭阖、激跃跳荡的集体奋争；个人视界中则呈现出个体层面的文明，像一个“无方向事件的漩涡”（吉登斯），它的变动不居、转瞬即逝，常常是难以把握和不可理喻的。^[13]这三种视界分别折射出文明

的不同质性，既是沧桑历尽、深邃悠长的，也是开放热烈、躁动不安的，既有鲸吞万里的气势，也有沧海一粟的伤怀。同时，这三种视界也将对文明的不同观察连接成为一组移动的胶片，每一种文明都曾有过孤独的探索与生死的煎熬，也有立意追求一种进步和更好未来的志向，这就揭示出穿凿时空的过程所留下的共同经历。

地理视界与斯宾格勒：文明是一种注定的命运。斯宾格勒将文明理解为“一种发展了的人性所能达到的最外在的和最人为的状态”^[14]，在他看来，文明的形成是与“城镇文化”的生长相联系的，文明是文化的晚期现象，是随着城镇的病变而走向“死亡”的过程。他勾勒了一幅渺远的时空图景：文化早期的城镇是对乡村的证明，文化晚期的城镇是对乡村的否定，走进文明阶段的城市已经发展到了“绝对”，这种城市灭绝了乡村而使自己成为了整个“世界”。他表达了地理时间中文明的悲怆：浩瀚无际的人类存在，流入无边的河流中；溯流而上，是一大段黑暗的去，顺流而下，则是更加黑暗而无尽的未来——这是人类历史图像的基本构成。^[15]他将文明视为一个巨大的悲剧，是“文化不可避免的命运”，这种命运就是走向没落：“作为一种历史进程，纯粹的文明就正在于那些已经变成无机的或僵死的形式的苟延残喘中”。他因此声称，古典世界在公元前4世纪即完成了从文化到文明的过渡，而西方世界则是在19世纪完成的。^[16]在这个意义上斯宾格勒断言：“还有一个没落”“完全可以与古典的没落等量齐观”，“这就是西方的没落。”^[17]

从斯宾格勒的“文化命运论”和“文明没落论”可以看出他对西方文明危机的冷峻检讨。他以大尺度的地理视界扫视了现代性的文明轨道，这是从乡村、城镇走向城市再到世界城市的进程，也是城市挑战和灭绝乡村、最终否定和灭绝了自己的历史。这一过程彻底改变了人类生活——乡土养料被截断了，人变为了城市动物，最终成为了世界城市的牺牲品；由于荒诞的生存形式——星罗棋布的道路网、密集建筑物、迅捷的交通工具等，“存在完全失去了根基”，城市本身也在贪婪的吞食中耗尽了进化的力量，走向了自己的尾声。^[18]斯宾格勒也许是最早揭开现代性的面具，指证其令人不安的文明前景的学者之一。他痛苦地看到，西方现代性内含了普遍的困境：“世界城市经济”在极少数才华出众的人物的掌控之下，毁掉了地方经济；在金钱毁灭才智之后，也毁灭了民主政治，因为“民主政治就是金钱与政治力量之间已达到的一种均势”。^[19]置身于20世纪初期的社会现实，面对欧洲大陆的血海硝烟，目睹自己的文明深陷险境危巢，他意识到艳丽华彩正在渐渐散去，迷途上的文明迟早是在劫难逃。斯宾格勒呈现了一个无药可救的循环：文明反复地从童年期转到老年期，经过“不育”、解体、没落，注定走向新的终点。他实际上传达了一种警示：在这一过程中人们期盼的生存安全更加遥不可及了。所以，文明没落循环论更有价值的启示在于，对于个人与社会寻求的生存安全来说，一种漂泊无根的文明意味着选择了永恒的危境。

社会视界与亨廷顿：文明冲突的现实危局。亨廷顿归结了众多学者有关文明的观点，譬如：文明和文化都涉及一个民族全面的生活方式，文明是放大的文化；它们都包括“价值、规则、体制和在一个既定社会中历代人赋予了头等重要性的思维模式”；文明没有明确的边界，也没有精确的起点和终点，但它们之间的界限却是真实的；“文明终有终结，但又生存得非常长久”；文明的生存过程是动态的，它们兴起又衰落、合并又分裂。^[20]在亨廷顿对文明的探讨中，贯穿着一

个独特的观察维度，这就是信仰、价值、思维模式，他展现出不同文明的一个重大分野：西方文明孕育了伟大的政治意识形态，包括自由主义、保守主义、社会主义、马克思主义等；非西方文明则培育了伟大的宗教，譬如犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教等。“没有任何一个其他文明产生过一个重要的政治意识形态。然而，西方从未产生过一个主要的宗教。世界上的伟大宗教无不是非西方文明的产物”。他因而提出了一个清醒的判断：在西方的影响衰落之际，“西方所造成的文明间的政治思想冲突正在被文明间的文化和宗教冲突所取代。”^[21]

亨廷顿的观察体现了社会视界——他是通过社会生活的实际状态来透视文明的。社会视界能够反映出文明的高动态频率。在较长时间里，文明在地理上是相互分离的，彼此之间的偶尔交往伴随着碰撞冲突。西方的兴起揭开了近现代意义上的文明关系：以往“文明之间断断续续的或有限的多方向的碰撞，让位于西方对所有其他文明持续的、不可抗拒的和单方向的冲击。”^[22] 亨廷顿概括了人类文明的大致情势——走出了隔离状态的文明在日益频繁的交流中，越来越面对剧烈的冲突。他特别看到了，当今的文明冲突正在孕生一种重大演变：当冷战的国际体系成为历史之后，“人民之间最重要的区别不是意识形态的、政治的或经济的，而是文化的区别”。面对“我们是谁？”这个最基本的提问，人们用传统方式（祖先、宗教、语言、历史、价值、习俗和体制）来界定自己，文明因之是一个无法回避的问题。亨廷顿断言：“在这个新世界中，区域政治是种族的政治，全球政治是文明的政治”。^[23] 他勾勒出一幅图景：意识形态的社会动员功能退居到了一个相对次要的位置，自由主义（或资本主义）与社会主义阵营一定程度上正在被另一种世界划分方式所取代，这意味着后冷战的全球政治进入了新的“战国”时期。

在社会视界中，当今文明展现出的是不和谐的冲突态势，这其中包含了一个坚硬的内核——信仰。概览当今世界性的文明冲突，宗教信仰的冲突和世俗信仰的冲突以不同的方式贯穿其中，这一情势说明了，西方文明提供的信仰和价值并不具有绝对的普世性和优越地位，这就导致了新的权力政治格局：“权力正在从长期以来占支配地位的西方向非西方的各文明转移。全球政治已变成多极的和多文明的”^[24]。在这样的时期，“变化是不可避免的，进步却不是不可避免的”。^[25] 在多元文明所形塑的多极政治的生存环境中，一个必须关切的问题是，一种文明如果无视自我的有限性并执意寻求普世价值和优越地位，将不可避免地在“你们”、“我们”、“他们”之间引发新的仇恨、冲突和战争，这是个人与社会的生存安全面对的真正风险。

个人视界与汤因比：文明进步中有太多无奈。汤因比提出了比较文明研究的必要性问题：“为什么要从整体上研究历史呢？为什么要关照我们所处的时代以及所在区域意外的事物呢？”^[26] 他的回答是，因为现实要求我们具有这种较为宽广的目光。他将文明视为一种社会状态：“一个摆脱了经济活动的少数人社会的出现，是识别文明的标志”。同时他也从个人的行为来理解文明：文明具有“某种深刻、普遍的特征，它们被不声不响地接受，在人们日常发生的行为上打下自己的印记。”^[27] 文明观察中包含的这种历史与现实、整体与个体、社会与个人的转变，形成了汤因比独特的个人视界。目睹第一次世界大战的悲剧，他感受到公元前5世纪希腊史学家修昔底德的体验在他身上复活：“1914年8月，修昔底德曾给过我一个至今仍未摆脱的震撼。在1915年和1916

年，我学校中的朋友、同事约有一半死于战争。在其他交战国当中，我的同代人死亡的比例也不亚于此数。我在世上活得越久，我对恶毒地夺走这些人生命的行为便越发悲愤和愤慨。我不愿我的子孙后代再遭受同样的命运。”^[28]这种震撼所启动的《历史研究》的写作，提供了一个从个人视界探查文明的范例。

汤因比透过个人视界展现了，从前文明社会到文明社会是一个极为艰难的历程，那些曾经存在的个体以全部生命，在悬崖峭壁进行过艰苦卓绝的攀援，留下了曾经的成功和辉煌，更多的是难以计数的沉沦、失败和屈辱，以及成功之后的退化、休眠和长眠不醒；还有一些攀援者继续尝试下一个文明“高度”。作为后来人的“我们”则是这一历程的旁观者。汤因比因而断言，能够接近“我们”的文明高度的人是极少数。^[29]汤因比勾勒了文明的起源、生长、衰落、解体 and 死亡，其中一些有幸成熟并繁衍，还有一些夭折在中途；展示了文明过程无数人物、故事、情节的聚合分化、交错重叠、瞬间流变，调配出的各种不可理喻和出人意料的结局。他特别以两次世界大战过来人的亲身经历，坦陈内心深处的幻灭：“我是在幻梦中长大成人的，以为我将在一个理性的、秩序井然的、和平的世界中安度自己的一生”^[30]，正是文明自身孵化出的空前危险——疯狂掠夺、暴力屠杀，使得对和平与安宁的愿景成为了幻影。通过这种个人视界，汤因比揭示了现代性的理性化、技术化、人为工程对人类安全带来的巨大威胁，不同文明“消除距离”之后仍然是形同陌路，未能找到建立相互信任、彼此支撑的基点，这将难以避免自我毁灭的命运：“人类无疑正在走向自我毁灭，除非我们能成功地形成天下如一家”^[31]。

通过地理视界、社会视界、个人视界这三种时空维度的叠合，可以看到其中的一条“纵贯线”——文明是风险求存的过程。如果说童年人类在世界的每一个角落都不能幸免自然状态的磨难，那么，至今成年人类仍不能坦言自己已经从这种状态中超脱出来。在这个意义上，整个生活实践是一个“风险求存”的历史。正是在动荡飘摇、险象环生的危境中，人们不断颠沛跋涉，探求可以规避风险、平安生息的福地。这一过程启动了生命的“求存”本性，锤炼了意志和潜能，劳动的意念开始醒觉，“社群”得以聚合，“社会”得以孕育。我们由此可以重新透视文明的深远意蕴：人类最初不经意地孵化了文化的幼芽，丛林的野性生存法则随之式微，行为迟缓地趋向稳定、适度以及精致、细腻，新的规则（习俗、惯例、礼仪、道德等）被持续地模仿、记忆和扩散而渐成传统，这种自发的可预期和可控制过程培育了群体认同的机制，等等。凭借文明构筑起的安全屏障，风险中前行的个人与社会获得了生存保障的一个基础。然而，这一进程的持续不断突破“风险求存”的智慧底线，人们也一再面对思维、认识和实践能力的至上性与非至上性、无限性与有限性之间的巨大缺口。这些都成为了一种现实动力，使旧的智慧达到更高的层次和更新的形态，这一过程也不断更新了文明已有的精彩。

二、神圣镜像——“彼此宽容”的智慧

《大英百科全书》对宽容的解释：“宽容（来源于拉丁字 *tolerare*）：容许别人有行动和判断的自由，对不同于自己或传统观点的见解的耐心公正的容忍。”^[32]宽容的这一解释是引人入胜的，

它标示了一种开明、自律、平和的心智境界，这似乎是自明的和自足的德行，是每一人都应普遍具备的品格。事实上，宽容是炼成的，它是血与火、刀与剑的产物，是个人与社会在风险行程之中，在无数炼狱般的惨痛历经之后，才凝成的一种智慧形态。

探索之旅：世俗安全的神圣方案。扫视各个民族的文化，几乎都会发现有关神圣世界与世俗世界的二重划分。前者则是容纳各种神明的领域，神圣完美、秩序井然、恒久不灭，永远脱离了自然与人生轮回的苦海。后者则是市井俗人的领域，充满了难以理喻的偶然、无法接受的命运、不可把握的虚幻，是一个凌乱无常、破碎易变的世界。不难理解，在一个充满不确定性的世界中，人们随时有可能遭遇各种不测，能够做出的最好选择，也许就在于寄希望于一个神圣世界，祈求得到神明的眷顾和护佑。从神圣镜像中折射出的，正是人类对生存状态的极度忧患，对永恒福祉的热切渴望，是对超自然力量的护佑，祈望神圣智慧的策划和安排，带给凡俗世界基本的秩序保障。——我们踏过体验和沉思铺设的阶梯，重返人类文明的拂晓，在智力的起点上来观望自己的童年，能够体察到宗教之中的一种隐喻：人们对于生存安全的关怀和热望。

马克思恩格斯坚持唯物主义的基本原则，认为“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”因此，“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。”^[33]他们运用历史唯物主义的基本方法，通过“一定历史时期的物质经济生活条件来说明一切历史事件和观念、一切政治、哲学和宗教”^[34]，指出了原始宗教与当时物质生产发展水平的密切关系：“在原始人看来，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神”。^[35]原始阶段的人们渴望支配自然、征服自然，他们借助丰富的想象来表达和实现这种愿望，这是宗教和神话得以形成的重要现实基础。由此也可以看出，宗教是人与自然之间关系的一种表现。同时，宗教也表现了人与人、阶级与阶级之间的社会关系，反映了人们对社会生活中不公正、不平等现象的绝望和抗议：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。”^[36]“在各阶级中必然有一些人，他们既然对物质上的解放感到绝望，就去追寻精神上的解放来代替，就去追寻思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。”^[37]这些论述既阐明了特定社会阶段上宗教现象的具体原因和宗教信仰的一般基础。也揭示了贯穿在人与自然、人与人两大关系中的一个核心问题，这就是人们对于自己的生存安全和发展权利所普遍抱有的深刻忧虑。

其他学者也从不同方面对宗教给予了探讨。泰勒在《原始文化》（1871）中阐述了宗教的“最小定义”：宗教是“对超自然存在的信仰”。在他看来，“宗教教义起源于一种解释自然界实际是怎样运行的思维努力”，原始宗教“是一种巨大的错误”，“它肯定不再是对世界最合理的反应”，是以神圣存在的信仰所代表的人类理性进化的一个自然阶段，他因而把宗教视为一种“遗留”。^[38]显然，泰勒力图说明，原始宗教以神秘的方式来表现童年人类对生存安全的需要。弗雷泽的《金枝》（1890—1915）对原始文明中“巫术原理”做了深入研究，分析了“交感巫术”、“顺势巫术”、“接

触巫术”等模式或类型，他这样归结：“巫术，作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为‘理论巫术’；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，可称之为‘应用巫术’”，并根据巫术的社会服务目标，区分了“个体巫术”与“公众巫术”。弗雷泽认为，很多地区和民族的例证表明，“巫术的施行者必然会在对他们的故弄玄虚深信不疑的社会中成为举足轻重的有影响的人物。他们当中的某些人，靠着他们所享有的声望和人们对他们的畏惧，攫取到最高权力”，“事实上，巫师们似乎常常发展为酋长或国王。”^[39] 巫师力量的秘密在于，他最懂得如何控制自然界来捍卫部落利益或是降灾于敌人。弗雷泽的“发现之旅”再次提醒了我们，作为一种“思想化石”的原始宗教，反复表达了人们对安全的期盼。马凌诺夫斯基指出，宗教使人类生活神圣化，并通过仪式使社会契约公开化，从而增强个人安全感和社会凝聚力。宗教的基础是关于灵魂的思想和对永生的渴望，这种思想或渴望的心理根源是人类自我保护的本能和惧怕死亡的本能。正是这种对死亡产生个人危机感的时刻，宗教边乘虚而入，提供了一种心理上的慰藉。^[40] 在他看来，“科学和知识虽然能够极大地帮助人们获得其向往的东西，但是知识并不能完全控制变化，不能消灭偶然事故，也不能预料自然界的突发事件，或者使人为之事可靠并且可以完全满足人们的实际需要。”^[41] 正是科学和理性难以覆盖的盲区，成为了宗教以及神秘活动的庇荫。迪尔凯姆把宗教视为一种重要的社会事实和社会共有的“集体意识”，在他看来，宗教不仅仅是关于神和神灵的思想，“宗教的存在并不是为了灵魂的拯救而是为了社会的维持和福利。”宗教试图以神圣化、人格化的方式体现的集体力量，“强化一种价值和行为方式，如限制个人利益、为社会作出牺牲、服从权威等”，因而“能够使个人觉得更坚强、更有信心”。^[42] 弗洛伊德力图解释的问题是：宗教信仰显然是一种错误，为什么仍有许多人如此虔诚地坚持？他在人格压抑和心理焦虑中探求答案。他认为，史前原始群的谋杀是人类社会生活史中具有重大意义的事件，在它产生的强烈情感中，可以找到宗教的根源；在谋杀事后达成的保护氏族的协议中（即乱伦禁忌），可以看到道德和社会契约的根源。因此，图腾与禁忌一起共同形成了后来所有被称为文明的事物的基础。弗洛伊德坚持认为，宗教是人类普遍的强迫性神经症，宗教教义“是神经症的残余”，并倡导运用理性的方法即精神分析法来消除这类强迫性神经症。^[43] 格尔茨则从文化角度来解释宗教，认为一种宗教是一个象征符号体系，在人们中间建立强有力的、普遍的、持续长久的情绪及动机，并形成有关存在的普遍秩序的概念，使这些情绪和动机看上去具有独特的真实性。^[44] 他指出，宗教是与“意义问题”联系在一起，当社会生活陷入混乱无序，现实问题超出了人们的承受力、忍耐力和道德能力，以及知识和理性的可解释范围，人们便试图以神灵信仰来化解这类意义的困境。显然，格尔茨所说的象征符号体系作为宗教立足的这一根本，仍然脱离不了个人与社会的安全问题。

总之，从个人与社会的安全角度来看，宗教努力想传达一个初衷：以神明的智慧和神圣设计为世俗安全提供保障，通过简练的教义、通俗的方式、不容置疑的声称，来指引生活的航向以及规避危险、护佑生民。而且，越是在原始的宗教中，越能看到与生存安全需要的直接联系。可以说，几乎所有神圣化的宗教先知们都在述说一个故事：如何通过神圣方式获得安全保障。为此，

他们带领自己的子民走出险境、抵达安宁的福地、永离灾难的困扰，这些情节成为了后来“高级宗教”的深层沉淀。然而，宗教的神圣方案客观上铺设了一条漫长而艰难的苦旅，正如汤因比所见：所有的宗教都有两个共同的基本前提，一是对未知事实的猜想，二是遵循这些猜想采取的行动。但是，无论是在猜想方面还是在行动方式上，各种宗教之间则相差甚远。^[45] 后来证明，宗教的安全方案意味着一种剧烈争端的开始，但也通过此一过程凝练出了更高的智慧形态。

漫漫苦旅：信仰冲突中的安全。 神圣世界毕竟不能脱离世俗的社会来源，这是内在于一切宗教之中的、与神性相对应的非神性。在原始宗教转变为高级宗教的过程中，^[46] 一些宗教逐渐褪去了原本的自然形态，发生了自身的体制化和制度化，这一过程的典型结果是从宗教团体的内部生长出了教会组织。^[47] 按照汤因比的说法，“教会”即意味着“统一的教会政府”。也可以说，教会实质上相当于一种准政府式的社会组织体系，在形式上它的体制和制度则具有神圣化的特征。这一组织形态有着重要的实际意义——它对于宗教在世俗生活中实现其影响具有不可或缺的功能。就个人与社会的安全而言，宗教信仰的体制化和制度化所产生的结果是十分复杂的，既有正面的作用也有负面的效果，这种双重性必须做具体的分析。在这方面，一些宗教学家的研究是有一定参考价值的。

汤因比通过对基督教、伊斯兰教和佛教所作的分析，指出了体制化和制度化是高级宗教发展的一种必然：“高级宗教都是致力于宗教的‘非制度化’。但是，我们发现，高级宗教实际上都体现在我们称之为‘教会’的制度机构中。”^[48] 这种体制化和制度化的基本点在于信仰和教义的传播，传教因之成为宗教活动的重要方式，解救之道的传授、教徒和信众的发展、信仰的范围扩展等社会目标的实现，也即是宗教自身的体制化和制度化过程。如汤氏所言：“佛教、基督教、伊斯兰教一直是或者逐渐变成真心实意的普世主义宗教。它们都致力于向全人类传教”。^[49] 然而汤氏看到，这类社会目标并不是教会的“存在理由”，相反，“当教会允许自己转向这种外在的目的时，它们往往会变质，会妨碍自己履行正当的功能。”^[50] 他亦明确指出：“有些宗教违背了初衷，因制度化而变得组织僵化、观念偏执。”^[51] 这其中的一个极大危险在于，它会形成一种动力机制，使宗教信仰之间的差别在自身内部不断地被催生、强化和放大，不同宗教以及同一宗教内部的不同教派之间的相互排斥上升为体制性现象，构成一种组织化和制度化的社会动员力量。汤因比尖锐地指出：“高级宗教的制度化或许是一种不可避免的悲剧。由此带来的一种恶果是精神的紧张状态。制度化的程度越高，这种紧张状态也越尖锐。”他甚至激烈地抨击道：“维护正统教义重于其他任何考虑，乃至可以牺牲教义里的某些道德戒律。正因为这样，教会当局有时与最残暴的世俗政府一样专横暴戾。”^[52]

从以往历史看，宗教的体制化和制度化一定程度上推动并加剧了信仰冲突，是酿成一些剧烈的利益争端不容忽视的因素。考察历史上欧亚大陆宗教信仰冲突的升级和扩散，大致有几种类型：一是发生在不同宗教之间或同一宗教内部不同教派之间的信仰冲突，即所谓“神与神的争吵”，冲突的主角是以教会为代表的神圣权力，在神圣化的外衣下进行利益争端成为其重要特征。二是发生在教俗两界之间的信仰冲突，即所谓“神与国王的争吵”，世俗权力直接介入了宗教纷争，成为

冲突主角的一方，利益争端因而具有了半世俗化的特征。三是宗教信仰冲突扩展为了社会性冲突，世俗权力成为冲突的关键主角，即所谓“国王与国王的混战”，社会因之失去了对私欲、阴谋和暴力的制衡力量，整个世俗世界被推向了全面战争。如 11 世纪末发起至 13 世纪末结束的“十字军东征”，16 世纪上半叶发生的欧洲宗教革命，16 世纪下半叶法国发生的持续 36 年的宗教战争，17 世纪上半叶德国爆发的欧洲最大规模的 30 年宗教战争等等，宗教信仰的冲突贯穿始终，神与神、神与国王、国王与国王的复杂纠葛，各种政治势力的相互较量、权势与阴谋的纵横捭阖，酿成了持续几个世纪、侵袭欧亚非三大洲的暴力纷争。最终，罗马教廷丧失了欧洲政治的主权地位，成为宗教战争的最大输家；世俗权力的胜利也十分惨烈，列强的霸权游戏以更快的速度轮回；下层民众的遭遇更为悲惨，他们饱受战后生活的贫困、离乱和各种苦难。客观地说，在历史上，宗教信仰冲突的实际结果往往与神圣方案的初衷相左，反而构成了对世俗安全的严重威胁。

冶炼宽容：信仰纷争的熔炉。诚如当代思想史家所言：“宽容在开始时与其说是一种美德，不如说是一种必要。”^[53] 翻开宽容的冶炼史，所有元素之中最为炽热的也许莫过于信仰的冲突了。如果根据神圣世界与世俗世界的二重划分，信仰的冲突大致可分为两种基本类型，即宗教信仰的冲突与世俗信仰的冲突。^[54] 在以宗教文化为背景的文明中，信仰冲突往往带有一定的宗教色彩；在以世俗文化为背景的文明中，信仰冲突的宗教色彩则可能大大减弱。如果说社会生活中的各种矛盾和冲突，都是以物质利益、社会资源和社会机会为焦点而展开的竞争或争夺，那么宗教信仰的冲突与世俗信仰的冲突，归根结底不过是体现为文化和价值观形态的各种利益竞争或争夺。

在社会冲突中，体现为信仰冲突的社会冲突往往是涉及根本的冲突。^[55] 从历史过程和现实经验来看，在上述两种类型的信仰冲突中，又以宗教信仰的冲突更为严峻和剧烈。相对而言，世俗信仰是对现实生活较为直接的经验反映，更为侧重信仰的现世性价值，更为重视信仰的认知性、选择性和修正性，以及不同信仰间的相互对话、讨论、协商、让与的可能性。宗教信仰则是以神人关系的确立为其前提基础，更为强调信仰的神圣性价值，更为重视对信仰的皈依、信奉、遵从及其仪式等认同方式。这决定了宗教信仰的冲突与世俗信仰的冲突有着实质性的区别。特别是制度化的高级宗教，信仰和教义的真理性、唯一性和排他性是界定自我的一个重要依据，因而不同宗教之间、甚至同一宗教内部不同教派之间的异质性，往往会带有绝对对立和互不相容的倾向，使得信仰冲突具有难以调和的性质。亨廷顿如是认为：“马列主义和自由主义之间的世俗的意识形态的分歧即使不能解决，至少也可以加以讨论。物质利益的分歧可以谈判，并常常可以通过妥协来解决，而这种方式却无法解决文化问题。”^[56] 在对个体安全与社会安全造成威胁的各种冲突中，宗教信仰冲突带来的后果是极为严重和危险的。也因如此，这一过程的难以避免的惨痛教训，对于炼就宽容的智慧有着不可低估的特殊意义。

洛克正是意识到宗教信仰冲突的极度危险，写下了《论宗教宽容》（1685）。他坚持认为，只要有人声称自己的统治权是上帝的恩典，试图使用武力传教，人与人之间便不可能有和平和安全，甚至连普通的友谊也谈不上。他阐述了信仰不同的基督教派之间的互相宽容必要性，并将宽容视为“纯正的教会基本特征的标志”。并主张，那些自认为忠实的、虔诚的、正统的人，认为自己在

公民事务方面享有优越于他人的权利或特权的人，没有享有宽容的权利。洛克警示教派间的倾轧对世俗政体造成的感染：“在关于宗教的众说纷坛、互相矛盾的看法上，世上的君主们也象他们在世俗利益上那样，分裂为许多派，于是到天国的狭窄之路变得更难寻找了。”^[57]显然，人类的共同生活需要正常的社会秩序为其基础条件，而和平与安全可以说是正常秩序的底线条件。特别是对于以宗教为基础的文明和社会，确立起作为底线条件的和平与安全，有赖于将两个理念性原则付诸实践：其一，彼此宽容，即不同宗教或同一宗教内部不同教派应当做到相互尊重各自的信仰；其二，政教分离，即教会或宗教组织不得干预国家权力及民政事务，反之，世俗权力也不能以宗教为借口制造纷乱和战争。

可以看出，宽容是个人与社会安全的另一底线智慧。无数生民以虔诚的祈佑、告解、忏悔来寄托的安全期待，先知们也以庄严的启示、圣言和劝导一再确保的尘世安宁，曾被神圣的信仰冲击成了碎片、化为了幻影，以至于“宗教已经成为战争与争论的一个永久的基础。”^[58]所幸的是，曲折而残酷的经历使人类心智得到升华，从中催生出了“宽容”这一更高品质的智慧，使个人与社会的安全进入了一个新的境界。今天，所谓“宗教复兴”再度卷起了神圣信仰的思潮，对这一底线智慧提出了新的挑战，个人与社会的安全也再度面对新的格局：“人类历史上的主要文明在很大程度上被基本等同于世界上伟大的宗教；那些具有共同的种族和语言，但在宗教上相异的人们可能相互屠杀。”^[59]历史如镜。也许博丹当年的警示“宗教是毫无结果的，宽容是惟一的出路”，^[60]尚未过时。

三、国家关系——“和平共处”的智慧

宗教战争之后的欧洲矗立在新旧两个世界之间左顾右盼。工业化和产业革命奠定了现代市场经济的基础，也为各种经济思想开辟了实验场，个人主义、功利主义、利益最大化生产出创新的动力，竞争也进一步白热化了。海外市场的不断开发推动了对领土、权力、市场、资源、财富的角逐，为战争提供了新的理由，暴力作为解决争端的基本途径仍然大行其道。古老的故事以更大的社会规模持续着，和平与安宁生活更加遥遥无期，共同生存的现实需要也更为紧迫。这些都促成了社会科学的新生和世俗化，脱离了神学和伦理学的政治学成为了一种思想标示，国际关系学、国际法学、外交学也在剧烈的争端中诞生。这些都使个人与社会的生存安全的探索迈进了现代进程。

超越教权——“主权”的理论设计。这一时期，战争的常态化和规模化趋势对安全形成了更大威胁，促使知识精英寻求一种新的思想和理论，以改变人们解释世界的视角并重建社会行动的秩序，强大的世俗国家及其主权因之被视为社会控制和治理的基石。一般认为，博丹是提出并阐述了主权概念的“第一人”，他较为系统地阐述了下述思想：主权是一种绝对、永恒、不可分割、不受限制的权力，可以由某一君主行使但归属于国家；国家主权拥有不容置疑的合法性和强制性；为宗教信仰进行的战争与巩固君主地位和国家主权并没有直接的关系。博丹的思想被视为现代国家概念形成的标志和“现代政治思想的开端”。此外亦有学者认为，马基雅维利比博丹更早地站

在了现代国家理论的入口处，他首次使用国家一词，阅读古典书籍并“进入古代人的古老宫殿”，与以往的统治者交谈，向他们询问，以探求国家兴盛衰弱的原因和君主的治国之道。在他看来，国家的强盛有赖于最高权力执掌者与人民之间相依不离的关系：“深深地认识人民性质的人应该是君主，而深深地认识君主的性质的人应属于人民。”在推动政治学从神学和伦理学中获得独立从而成为一门世俗化学科方面，马基雅维利确实“是在走一条前人没有走过的路”，这使得他成为了西方政治思想史上最具争议的人物之一。^[61]

教会与国家、政治权力与宗教权力的关系，既是政治实践的长期困题，也是战争的现实根源。洛克关于政教分离的思想从另一侧面加强了主权理论。他认为，教会权力与国家权力的界限混淆不清，是妨碍国内和平和社会安宁的根本症结所在。他将“严格区分公民政府的事务与宗教事务”视为“高于一切的”，如果做不到这点，那些自认为关心人的灵魂的人为一方与关心国家利益的人为另一方的“经常性的争端”，就不可能结束。在他看来，一方面，世俗权力的合理性主要在于辖制民事务、增进公民权利，而不是介入灵魂拯救的问题、评判宗教信仰冲突。另一方面，教会是人们自愿结合的团体，教会的目的在于帮助人们达成共同礼拜上帝并求得永生的意愿，这是教会全部法规的界限，教会不应、也不能受理任何涉及公民权利和财产的事务，而且任何情况下都不得行使强力。^[62] 世俗权力与教会权力的界限划分，对主权理论走出理念范畴的局限，成为一种行动原则和实践工具有着深远的影响。

战争与秩序——国家关系的实践架构。“在 17 世纪的很长时间里，宽容和主权国家一起高歌猛进”。^[63] 教会势力在政治角逐中的败落，欧洲权力秩序重新洗牌，强国的霸权争夺成为了焦点，国王之间的战争被民族的、世界的战争取而代之，战争更为常态化和规模化了。作为“最高权威”的主权国家必须有助于确保人类和平，为个人与社会的安全提供基本保障。以威斯特伐利亚和约为标志，欧洲国家关系体系开始发生，国家间相互承认主权的合法性和权威性，逐渐形成了国家关系的权力格局和等级秩序，博弈、制衡或实施强制的集体框架得以建立，使得控制战争、赢得相对稳定的和平间隙成为可能。此一过程也培育了集体性的智慧形态——“和平共处”。

格老秀斯以自然法和国际法理论阐述了国家关系的法理基础。在他看来，理性与人性是法律的公理性支点，是人类行为的合理根据——“自然法是正确理性的命令”。人与动物的区别在于人的社会性，即与其他人共同生活的倾向性，他称为“乐群之念”，这种人性即为自然法之母。以理性与人性为原则的自然法产生了契约的约束力，人们为了生活的便利，以契约为基础结成社会、组成国家。因此，国家及其国民必须遵守一部共同的法律即国际法：“凡国民只顾目前利益而违反国际法者，无异自坏其子孙永世之保障，国家之违背自然法及国际法者，亦属自绝于天，永无安宁之望。”^[64] 格老秀斯思考的关键在于，如何使陷入战争惯性的欧洲建立起基本秩序，以确保各国在战争中或和平状态下的共同利益。他主张，国家是承担国际法的主体，主权是国家的国际法主体地位的合法性来源：“所谓主权，就是说它的行为不受另外一个权力的限制，所以它的行为不是其他任何人类意志可以任意视为无效的。”^[65] 在此基础上，他较系统地阐述了国际法及相关法律问题，如国家主权、人的权利、公民权利及其义务，战争的起源、性质

和分类，以及与战争有关的国际法原则等。

走向和平——以思想奠基未来。这一时期有关安全的种种设计，如威斯特伐利亚和约、主权理论、自然法和国际法等，都带有这个时代的脆弱特征——它们表达了战争状态或和平状态下最低限度的秩序，并非是对人类生活安全的更高承诺。如果不能结束敌对行为的动机，也就留下了敌对的理由；如果不能找到替代暴力解决争端的方式，所谓和平不过是战争的间隙，或者说是下一轮交战的准备。和平因此成为了一个大问题。作为行为主体的国家必须对自己的选择给予反思，以使集体行动超越“刺激—反应”的简单链条。很明显，唯有借助思想和理念才能产生这种力量，这正是霍布斯、洛克、康德所做出的一种贡献。

霍布斯以冷峻的思考揭示了极端理性的“政治人”，其人性中深藏的本能利欲和权欲，以及这两者的相互反馈——更多的利益为攫取更高的权力提供了条件，反过来，更高的权力才能保护既得利益。他断言，对利欲和权欲的永无休止、至死不渝的追求是基本的人性，是一切人反对一切人的战争状态的根源。他认为，只有一种跨越神圣世界与世俗世界、凌驾于一切社会势力之上的力量，才能够将贪婪无度的人类从自己造成的危险和恐惧解救出来，这就是现代国家的权威（即所谓“利维坦”）。霍布斯因之被后人视为告别过去、面对未来的思想引领者，尽管他是以消极的方式阐述了人的安全、社会的秩序、国家间的和平。洛克则以“智慧人”的现实感，对安全与和平这一时代性问题给予了思考。针对基督教世界的动乱纷争，他力主以宽容为原则，将剧烈的宗教之争限制为茶杯里的风暴。洛克表达了多元主义的理念，在一个由不同的利益主体构成的社会世界里，宽容、对话、协商、相互承认和彼此让与才是唯一的出路。他的思想既是一种智慧——应当像普通人一样思考，找到理想与现实、应然与实然、形式与内容加以调和的基点；同时也是一种警示——我们是与“他者”共享一个世界的，必须有共同生活的意愿和能力，这是个人、群体、社会和国家获得和平与安全的基本条件。康德试图以“道德人”的更高水准，找到这一问题的永久答案。他在《永久和平论》（1795）中，探讨了永久和平的不可或缺的基本条件，即他所说的“先决条款”（消除国家间敌对行动应恪守的原则），“正式条款”（保障公民权利的社会制度和国家体制），“秘密条款”（关于和平可能性条件的普遍准则）。其中，秘密条款的制定只能由哲学家来完成，因为，他们能够阐述由人类理性所奠定的人类义务，从而为国家间的特殊协定提供普遍准则的基础。^[66] 康德力图在最高的道德理念层面确立起共有良知和共同价值，在他看来，惟有如此才能确保社会的进步趋势，使人类告别自然史、翻开道德史的篇章。

然而，与康德同时代的学者已经看到：“国王之间的战争结束了；民族之间的战争开始了”。^[67] 以今天的情势，处在“从欧洲国际体系向后欧洲多文明体系过渡的阶段”，我们并不比康德时代更接近安全与和平的境界。康德曾经的预言（经过当前战争的惨痛后果，人类走向改善的转折点即将来临甚至已经在望），依然是一种理想而远非现实。

四、世俗底蕴——“和谐大同”的智慧

如果以前述的神界与俗界的二重划分作为比较文明研究的一个侧面，则可在长时段的历史脉

络中，呈现宗教与世俗理论的相互竞争和彼此消长，它们各自的表达如何成为了不同文明的标志性特征和品质。譬如，西方文明的“刚性替代特征”，即世俗理论的消沉与宗教的兴盛曾经形成了明显排斥和交互替代。又譬如，中华文明的“柔性融和品质”，即规避对世俗的或宗教的做出非此即彼的选择，努力在各种看似迥然不同的质性品格之间找到契合点，使之相互聚纳、彼此贯通并汇于自身之中。这一讨论的意义在于：每一个社会的风险行程都遭遇了生存安全的威胁，但不同文化和文明的解决途径及实际结果却各自迥异，我们从中可以发见更高的智慧形态。

刚性替代：西方早期文明的衰败与世俗理论的沉沦。汤因比以希腊文明（有时他也称之为希腊—罗马文明）作为西方文明的源头，并将基督教视为“源”（希腊文明）与“流”（西方文明）的勾连体。^[68]他的结论是：历史事实显示，一个教会的兴起往往是与一个文明暂时或永久的衰落是同时的，在某些情况下某个教会确实就像是依附于一个衰亡文明上、并孕育出一个新文明的蝶蛹。^[69]他进而提出了一个疑问：宗教对于文明意味着“毒瘤还是蝶蛹？”这个问题也即，宗教的兴起对于西方文明的崩溃究竟发挥了怎样的作用？^[70]汤氏对“希腊模式”的分析的重要启示在于，宗教兴起与世俗文明衰败这两种情势的排斥性交替，表现了西方文明的一个显著特征，可称为“刚性替代特征”。

汤氏曾言“希腊世界在文化上的统一与政治上的分裂形成鲜明的对照”，这一点可以视为西方文明“刚性替代特征”的关键因素。首先，就其文化而言，希腊世界虽形式上同处于一个文化体系，实质上这种文化却无力提供具有广泛共享性的价值观，以促成全体社会成员共同生存的精神信念和行动理由。这妨碍了不同的利益各方（自由民与非自由民、原住民与异邦人、上层精英与普通民众，以及希腊人与非希腊人）找到彼此和谐共存的现实途径，从而难以继续维系一个社会共同体。其次，就其政治而言，希腊世界从一开始就是各自为政、彼此分离的地方性政权，这些小型的自治城邦式政体不得不应对内部与外部的双重压力：既要避免各城邦陷入利益的纷争战乱，又要抵挡来自蛮族异邦的侵扰。希腊政体在这两个方面都是不成功的，支离破碎的政治格局缺乏权力和权威的合法性资源的生产能力，终未形成超出城邦边界的联合体，而各城邦及其内部各群体都意欲将自我利益凌驾于其他各方之上。最终是整个希腊世界在无休止的分裂争战中遭受了灭顶之灾。

从一定意义上说，“希腊模式”表现了这一时期世俗文化的没落。在希腊世界陷入的内忧外患、社会动荡、道德混乱、普遍绝望之时，希腊本土的科学 with 哲学虽有辉煌的智慧^[71]，却无力对拯救混乱的社会与人生给出令人信服的回答，其他世俗理论如政治学说、道德伦理、法治思想，亦均无法提供有效的方案。唯一所做的是等待一种非世俗文明来收拾病入膏肓的社会，其结果是基督教的破茧而出，开始了“大一统教会”取代“大一统国家”的历史，形成了后来神圣教权与世俗政权长达十余个世纪的对峙与纷争。这种宗教兴起与世俗文明崩溃的“刚性替代”，也是个人心灵的逃避与社会精神的裂变，世俗智慧的全面溃败过程。

柔性融和：中国早期社会转变与世俗理论的繁盛。与“希腊模式”几乎同期形成的“中国模式”，却通过世俗的文明与理论走出了另一条独特道路，这当然有其文化史结构、社会史结构和政

治史结构的特殊基础。夏商周时期，中国社会发生了一系列体制性的重大转变，这一过程孕育起了一套社会秩序规范的思想体系，特别是西周时期形成的敬德、保民、礼治思想，开辟了强调以道德伦理为本的社会治理传统。“中国模式”与“希腊模式”之所以不同的显著原因也许在于，既没有文化统一与政治分裂的鲜明对照，也没有“与政权对峙的教权”（梁漱溟），这对于中国的文化和政权的基本连续性发挥了重要作用。正是在这一连续不断的过程中，“中国模式”包容不同思想、柔和多元异质成为了一种现实。

先秦诸子争鸣基本确定了中华文明独有的世俗化道路。春秋战国时期“礼崩乐坏”，既有的等级秩序和社会规范陷于混乱，个人与社会的安全也失去了基本的保障，如何治疗社会失序是智士贤达们绕不开的一个问题。其时百家迭起、诸子争锋，世俗理论的发展异常繁盛、气象万千。其中尤以儒道墨法的探索最具有代表性。儒家深入探求人际互动和社会关系的机理，认为社会秩序的合理基础在于人的心性本身，因而倡导仁爱之心、善良之性，使之成为内在于人心的“规范自觉”，从而转化为普遍的行动意识。在儒者看来，这种仁爱、孝悌、信义所奠定的道德伦理基础，是社会更新故我、由乱达治的根本。道家则将“道”视为创生天地、滋润万物之源，与儒家不同，道家主张“无为”，如老子认为“圣人之治”即在于“不尚贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民心不乱”，“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”。^[72]按照老子的想法，“为无为，则无不治”，谦卑、退让、守弱、弃智寡欲可以避免争斗倾轧的根源，而大智若愚、大巧似拙则是最为安全的生存方式。道者的思想，反映了在战乱纷争的艰难世道中，如何形成一种自然和谐的社会秩序的逆向思考。墨家认为，社会的动荡肇源于人们不能尊天，而天下纷争缘于人与人之间不能相互敬爱。墨家较为直接地继承了西周“敬天明德”的理念，主张兼爱、尚同、尚贤、节用等，则君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌，则国不攻，家不乱，盗不窃，贼不害，于是社会秩序安定，人们安居乐业，饥者得食，寒者得衣，劳者得息。^[73]一如先秦各家学派，法家也寻求造就社会秩序的有效途径。^[74]法家认为，应当顺应和利用人的趋利避害本性，实施刑罚与奖赏，所谓“今人之性，生而有好利焉”^[75]，“人君而有好恶，故民可治。”^[76]通过人性的改造使之发生转变（所谓“君子者，能化性，能起伪，伪起而生礼仪”^[77]），将个人的利益取向和行动纳入到社会规范系统之中，可以有效地维护社会生活的秩序。总起来说，无论先秦诸子百家的具体观点如何相异，其思考的共同焦点在于，建立和谐的社会秩序规范体系，这是社会避乱达治、由衰而盛的基础，也是社会平稳运行的条件，并是个人与社会的生存安全的根本。

对于以神秘方案来应对现实问题，先秦诸子显然缺乏一定的兴趣。如孔子对鬼神采取明确的存疑和搁置态度，所谓“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”“子不语怪、力、乱、神。”^[78]关于天、命、鬼、神，《论语》、《老子》仅寥寥数语，而《孟子》、《荀子》几乎不讨论这一话题。墨子虽然主张“敬天明鬼”，但他主要注重的不是天意、鬼神的宗教信仰功能，而是其对于统治和治理的工具性意义。在他看来，“信鬼神之能赏贤而罚暴”^[79]，可以避免社会陷于混乱。如果统治者相信鬼神，可以获得率领诸侯、拥有天下的合法性根据（“故武王必以鬼神为有，是故攻殷伐纣，使诸侯分其祭。若鬼神无有，则武王

何祭分哉！”^[80]）。中华文明的这一特点为后人所关注。如亨廷顿赞成一种观点：“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础。”在他列举的7大文明板块中（即中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、拉丁美洲文明及非洲文明），均可归入某一宗教版图，唯有中华文明可以视为其中的一个特例。^[81]美国当代著名历史学家斯塔夫里阿诺斯则认为，中国文明是“唯一在任何时候都未产生过祭司阶级的文明”，具有“独特的现世主义”，是中国各时期“惊人的政治上的统一”的原因，并认为，中国不存在“欧亚大陆其他文明中的教士与俗人之间、教会与国家之间的巨大分裂”，“对现世的强烈偏好为政治组织和政治稳定提供了一个坚固的、根本的基础”。^[82]此亦如梁漱溟先生所论：中国文化“并不统一于宗教”，并以为“宗教问题实为中西文化的分水岭”。^[83]费孝通先生也认为，自孔子时代起，倡导人文关怀，不关心人死后的灵魂归属，而关心现世生活。这不是说，中国人不在“死活”之间寻找关联性，而是说，我们不像西方人那样把死人与活人分离开来，放在分离的时间和空间里，而试图在二者之间找到与现世生活有关的连续性。^[84]

关于中国文化的这种世俗性特征，中国宗教学研究也多有涉及。如杨庆堃指出，在社会和政治等方面占主导地位的，是取代宗教教义的世俗取向的儒家传统。并称，中国历史上多数时间里没有强大的、高度组织性的宗教，也没有教会与国家之间长期无休止的斗争。杨氏讨论了宗教的两种形态——制度性宗教（institutional religion）与分散性宗教（diffused religion），并认为，中国的两大制度化宗教（佛教和道教）都不像欧洲社会的基督教那样为世俗社会关系提供伦理价值。^[85]杨氏的研究具有重要的奠基意义，今人对其思想的评论和商榷渐增。有研究者将杨氏关于儒教寻求的是儒学与宗教的合作方式的思想称为“十分精当之论”，并以“重道轻权、重人轻神的人文精神倾向，信仰之重心不在宗教而在哲学”，作为儒、佛、道三家的学者信仰方式的共同认同特征。^[86]也有研究者认为，中国宗教并非作为一种道德资源取得合法性的地位，它没有儒学那样的世俗权威性，但它可作为道德秩序的一种补充存在。^[87]上述讨论的具体观点、阐述和表达也许多有不同，但仍能反映出，学者们对于中国文化的世俗性特征还是有一定共识的。

柔性融和的品质与“和谐大同”。由先秦诸子发端，重视现世生活、主张人和社会与自然的和谐共生、强调各种社会关系（家庭、亲友、邻里等）的协调、以民生作为稳固社会秩序的至关重要的条件等，这种世俗底蕴确定了一种文化基调。诸子之间的对话、交锋以及相互影响和吸取，后来逐渐融为了民族和社会的集体选择，从而聚结了“柔性融和质性”的重要基础。自汉初由尊黄老改奉儒术，并兼采百家，融和了道、法、墨等思想，天人合一的思想体系逐渐成形。东汉初年，佛教正式由官方传入中国。魏晋时期，佛教在与儒学道教的争鸣对话中，不断对原初教义进行改造，以适应于本土社会的秩序需要。“儒、佛、道三教合一的思想，初起唐”^[88]；明太祖朱元璋鼓励三教并用，重视开发宗教对于加强世俗秩序的实用价值，“於斯三教，除仲尼之道，祖尧舜，率三王，删诗制典，万世永赖。其佛仙之幽灵，暗助王纲，益世无穷”^[89]。明代官方倡导的“三教合流”也促成了“三教三化”——儒学通俗化、道教世俗化与佛教本土化。如梁漱溟所言：“从中国以往历史证之，其文化上同化他人之力量为伟大，对外来文化，亦能包容吸收，而初不为其动摇变更。”^[90]上述过程始终贯穿着一种世俗精神的底蕴以及柔性融合的质性，

并因此而具有持久传承的生命力。

在柔性融和的深层凝聚了“和谐大同”的智慧。这一智慧具有最大的包容性和通约性，能够聚集一个人口众多、民族多样、地方文化多元的巨型社会中各种智慧的源头，在不同的形式中来表达普遍与特殊、一般与个别、共性与个性、抽象与具体的相依相成，在生活的直接中展现“和”与“不同”、共识与分歧、共同性与差异性、一致性与多元性的共在互生。这一智慧也具有自足性和自在性，追求博远醇厚的蕴义，恪守精致、含蓄、内敛的原则，重视自我反省和道德自律，侧重通过浸润、教化、濡化来传承。这一智慧也是积极的、自信的，由于重视现世生活，个人的思想、情感、选择、行动不能止于自我，而是责任性的和开放性的，在伦理义务关系中得到界定和体现。由此和谐也被视为人与社会最重要的现实性，所谓“人自身是和谐的”、“人与人是和谐的”^[91]，人生是值得信赖和托付的，人生因而也具有了至上性。也因如此，人生的终极价值内含了重要的现实经验意义。相对于一些以宗教为基础的文化而言，中国文化主要不是从来世或彼岸的假设来寻求解决人生问题的出路，而是更为重视在现世生活中、在有生之年，善待他人、化解矛盾、消除积怨、增进和谐。这一价值理念赋予了中华文明的包容百汇、吸纳异质、平抑极端、化解纷争的独特能力。在今天，无论在地理、社会及个人意义上，不同文明愈来愈趋向零距离甚至零距离，相互之间的扭结、浸渗、牵引和形塑超过了以往任何时期，“和谐大同”意味着个人与社会获得安全的根本性智慧。

新世纪以来，中国社会学对中华文明及中国文化的特质做了一些新的探索。如费孝通先生晚年以“多元一体”、“天人合一”等来概括中国文化的特质，指出“多元一体”思想是中国式文化的表现，包含了各美其美和美人之美，因而能相互容纳，做到民族间和国家间的“和而不同”、和平共处、共存共荣的结合。^[92] 并认为，在中华文化的发展过程中，多元的文化形态在相互接触中相互影响、相互吸收、相互融合，共同形成中华民族“和而不同”的传统文化。这种融合力是中华文化得以连绵延续不断发展的原因之一。^[93] 费老也常用“天人合一”来表示中华文化的特点，并与西方“天人对立”的文化观相区别。在他看来，要消除“天人对立”的世界观带来的文化矛盾，就要从历史性和社会性上来探索和理解中国文化的特色。^[94] 有学者如卢云峰所言“西方社会的排他性宗教”、“华人社会的非排他性宗教”，虽然着重是对于中国宗教的研究和反思，无意强调中国宗教的文化特异性^[95]，但就中国文化特点的经验性解释来说，仍有异曲同工的效果。

几年前我们提出的“社会互构论”，实质上是以社会学理论的方式，对中华文明的柔性融和及“和谐大同”等传统脉络的延伸。^[96] 根据“社会互构论”的原理，柔性融和也是“社会互构”机制的一种表达，这一过程使本土文化与异域文化重新组织起一个共生空间（我们也称“互构域”），这些多元文化的核心结构（如价值、理念、信仰等）、要素结构（符号、象征、意义、仪式等）、规范结构（习性、风俗、禁忌、戒律等）发生交叉、重叠、复合，在相互调适、修正和改造中发生协同性的转化（即“互构谐变”的过程）。各种原生文化的差异性、具体性、多样性得到吸纳，其共同性、一般性、普遍性也得到升华，最终汇为一个新的复合型文化体。

结语：走向更高智慧的文明

在文明的理解方面，世俗性与神圣性、科学与宗教的区分仍然是最为关键的。世俗性与神圣性的二重分野所引发的种种设问和思考，如同光与影、明与暗构成的阴阳双鱼，投射在人类生活的方方面面，形成了文明过程难以分离的两种面相。与世俗生活隔绝的、纯粹的神圣是不存在的，“神也需要人，没有祭献供品，他们也会死的。”^[97]正是世俗的养料（人们的供奉、祈佑、仪式、戒律以及符号、意义、象征的泛化作用）滋养了一个神圣世界。所以，“宗教……的根源不是在天上，而是在人间”，“历来总是提出这样的问题：神是什么？德国哲学这样回答问题：神就是人。”^[98]科学与宗教的相互关系也引发了一系列后续思考，譬如，现世与彼岸、真实与想象、现实与理想、实然与应然、理性与非理性、客观与主观等等，成为科学知识赖以展现的基础范式。对于同一文明过程而言，科学与宗教孰先孰后，是一个真正的假问题。“如果说哲学与科学都产生于宗教，那是因为宗教本身就是以科学与哲学的面目出现的。”^[99]或如罗素所言：“在思想的领域内，清醒的文明大体上与科学是同义语。”^[100]重新确认文明的这些事实，有助于我们在新的历史起点上提出议题并予以思考。

文明是否已走入一个新的周期？从以往看，文明的两大面相（譬如世俗性与神圣性以及科学与宗教）之间的相互扭结、彼此消长，对文明的基本趋势和运行周期有着根本性的影响。我们正在目睹文明两大面相的前所未有的表呈——社会与自然的关系已经全面恶化，如何使文明赖以生息的生态家园得到修复和延续，旧式现代性的选择既看不到前景也找不到归途；在个人与社会的资源配置方面，市场化经济能够自发形成合理秩序和美好生活的童话早已破灭，自由与计划、市场与国家、私有与国有等等老问题被重新提出和思考；在推进人与社会的权利方面，民主政治普遍面临困境，其理想化的价值性更像一个赘物，在形式化、程序化、工具化上可能还有修补的余地，在许多情形下难以与权利、公意、民意有实质性的关系；在社会生活方面，风险已经风行世界，最没有意外的是意外本身，科学理性、专家对策带来的希望与失落常常是半斤对八两；在社会认同与共识方面，几乎所有的文化都面对着价值、理想、信仰的挑战，不同文明都必须对同一个问题做出回应——冲突还是对话（或是两者兼而有之）？在此，重温马克思和恩格斯关于世界是一种过程的集合体，意识一开始就是社会的产物，思维的非至上性与至上性、认识的有限性与无限性，以及人与社会在相互生产过程中同生共在等论述，可以从中获得新的思想感悟。

总得说来，随着现代性以来的各种方案频频触礁，世俗理论（科学的、社会科学的、人文学科的）遭遇了腹背尴尬：一方面，从世俗理论自身孵育出各种后现代主义的思潮，后现代话语（叙事终结、文本解构、社会碎化、意义消解、玩弄碎片等等）营造出的亢奋，难以掩饰的是沮丧、颓败、落寞的道白。另一方面，宗教思潮经历了文艺复兴和启蒙运动以来的最低谷，约 20 世纪下半叶出现了新的发展态势。如果世俗理论不能为自我、人生和社会提供令人信服的回答，也就意味着宗教将获得认同、价值和信仰的更大空间。我们因而面对这样的问题：“如何对待宗教？”我们也可以换一种表达：“如何对待科学、社会科学和人文学科？”两种提问印证的是一个问题——

我们时代的文明究竟何去何从？身在其中的人们绕不开这个问题，因为，文明的兴衰与个人和社会的生存安全已经形成了直接的关系。面对这个新与旧的分水岭，共同生活的人们无法回避一种新型现代性的选择，须以建设性的反思批判精神寻求更高的智慧，来回应社会共同体与社会共同性、利益共同体与意义共同性的要求。^[10]

* 本文是笔者主持的国家社科基金重点项目《关于我国社会转型加速期个体安全的理论与实证研究》（07ASH001）的阶段性成果之一。

* [作者简介]杨敏（1955—），法学博士，博士生导师，中央财经大学教授，教育部重点研究基地中国人民大学理论与方法研究中心兼职研究员，主要从事理论社会学及其应用、社会政策理论与应用研究。

注释：

- [1] 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第244页。
- [2] 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第81页。
- [3] 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第427页；《马克思恩格斯选集》第4卷，第341—342、463页。
- [4] 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1995年，第121页。
- [5] [英]爱德华·泰勒：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，连树声译，上海：文艺出版社，1992年版，第7页。
- [6] [德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落〈第一卷·形式与现实〉》，吴琼译，上海：上海三联书店，2006年，第30页。
- [7] [德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落〈第二卷·世界历史的透视〉》，吴琼译，上海：上海三联书店，2006年，第79页。
- [8] [英]阿诺德·汤因比：《历史研究》，刘北成、郭小凌译，上海：上海人民出版社，2005年，第19、20页。
- [9] [法]费尔南·布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第三卷，顾良、施康强译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第55、56页。
- [10] [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦：《所知世界的终结：二十世纪的社会科学》，冯炳昆译，北京：社会科学文献出版社，2002年，第188页。
- [11] [美]塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社，2002年，第25页。
- [12] 亨廷顿指出：“奎格利认为，历史上有16个明显的文明案例，很可能还有另外8个。汤因比起先列出了20个文明，然后是23个；斯宾格勒详举了8个主要文化。麦克尼尔分析了全部历史上的9个文明。巴格比也认为有9个文明，或者11个，如果把日本文明和东正教文明从中国文明和西方文明中区分出来的话。布劳代尔识别了9个文明，罗斯托万内指出了7个主要的当代文明。”他亦指出，“一般在确认历史上的主要文明和在现代世界存在的文明”方面，学者们“意见一致”；人们“合理的共识”表现在，“至少有12个主要文明，其中7个文明已不复存在，5个仍然存在”。亨廷顿本人将“冷战后时代的世界”视为“包含了7个或8个文明的世界”，具体是中华

文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、拉丁美洲文明以及非洲文明。——参见塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第28—29、8页。

[13] 地理时间、社会时间、个人时间来自法国著名年鉴派历史学家费尔南·布罗代尔对历史时间的划分。布罗代尔倡导总体史思想的基本方法，将历史时间分为长时段、中时段和短时段。长时段可称为地理时间，通过长时段分析可以把握总体的历史；中时段可称为社会时间，中时段的历史是“局势”的历史；短时段也可称个人时间，短时段的历史是“事件”的历史（参见费尔南·布罗代尔：《长时段：历史和社会科学》，载《资本主义论丛》，顾良，张慧君译，北京：中央编译出版社，1997年，第173—204页）。

笔者认为，每一个时间维度都有其相应的空间范域，这里使用的地理视界、社会视界、个人视界，意在强调比较文明视野的时空双重意涵。

[14] [德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第一卷·形式与现实>》，第30页。

[15] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第一卷·形式与现实>》，第103页。

[16] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第一卷·形式与现实>》，第30、31页。

[17] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第一卷·形式与现实>》，第104页。

[18] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第二卷·世界历史的透视>》，第88—95页。

[19] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒：《西方的没落<第二卷·世界历史的透视>》，第435、451、458页。

[20] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第23—28页。

[21] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第40页。

[22] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第33—36页。

[23] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第6页。

[24] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第8—9页。

[25] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第12页。

[26] 阿诺德·汤因比：《历史研究<序言>》，第1页。

[27] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第19页。

[28] 阿诺德·汤因比：《历史研究<序言>》，第2页。

[29] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第59页。

[30] 阿诺德·汤因比：《历史研究<序言>》，第1页。

[31] 阿诺德·汤因比：《历史研究<序言>》，第1页。

[32] [美]亨德里克·威廉·房龙：《宽容》，刘成勇译，石家庄：河北教育出版社，2004年，第5页。

[33] 《马克思恩格斯选集》第3卷，第666—667页；《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。

[34] 《马克思恩格斯选集》第3卷，第209页。

[35] 《马克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社，1995年，第672页。

[36] 《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页。

[37] 《马克思恩格斯全集》第19卷，北京：人民出版社，1995年，第334页。

[38] [美]包尔丹：《宗教的七种理论》，陶飞亚、刘义、钮圣妮译，上海：上海古籍出版社，2005年，第12、15、

19 页。

[39] [英]詹姆斯·弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，北京：新世界出版社，2005 年，第 16、64、87 页。

[40] 夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，北京：中国人民大学出版社，1997 年，第 132、135 页。

[41] 史宗主编：《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海：上海三联书店，1995 年，第 84 页。

[42] 夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，第 100、102、103 页。

[43] 包尔丹：《宗教的七种理论》，第 79—83 页。

[44] [美]克利福德·格尔茨：《文化的解释》，韩莉译，南京：译林出版社，1999 年，第 111 页。

[45] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 309 页。

[46] “高级宗教”一语为汤因比所用，他认为“至今尚存的主要高级宗教有印度教、犹太教、袄教、佛教、基督教和伊斯兰教。”参见汤因比：《历史研究》，第 302 页。

[47] 汤因比认为：现存高级宗教中拥有这种我们称之为“教会”的社会组织可能不超过两个。大乘密宗和基督教的罗马天主教派是被整合在世纪统一的“教会”里的。参见汤因比：《历史研究》，第 300 页。

[48] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 307 页。

[49] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 304 页。

[50] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 300 页。

[51] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 291 页。

[52] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 308 页。

[53] [美]罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成、赵国新译，北京：中央编译出版社，2005 年，第 72 页。

[54] 信仰及其认同的深入讨论可能会面对较为复杂的情形。李向平等认为“信仰认同可以分别为自我认同、宗教认同、国家认同、文化认同、民族认同、家族认同等若干层面”（参见李向平、石大建：《中国人的信仰认同模式：以儒教信仰为中心》，《社会》2008 年第 6 期）。若此，信仰的冲突亦可区分为自我的、宗教的、国家的、文化的、民族的、家族的，等等。本文关于宗教的信仰冲突与非宗教的信仰冲突（或世俗信仰的冲突）的划分，是一种大体的和简约的区分，以便对信仰冲突与宽容的关系进行一定的探讨。——笔者。

[55] 按照美国社会学家刘易斯·科塞的看法，“非现实性冲突”涉及到终极价值、信仰、意识形态等。非现实性冲突会很激烈；特别是核心价值上很有可能产生非现实性冲突，因为它激起参与者的感情，并使他们不愿妥协。参见乔纳森·H·特纳：《社会学理论的结构》，吴曲辉等译，杭州：浙江人民出版社，1987 年，第 202 页。

[56] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 135 页。从其上下文看，此处的“文化”是指“宗教文化”。——笔者。

[57] 参见[英]约翰·洛克：《论宗教宽容》，吴云贵译，北京：商务印书馆，2002 年版，第 1—19 页。

[58] 高建主编：《西方政治思想史》（第三卷），天津：天津人民出版社，2005 年，第 286 页。

[59] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 25 页。

[60] 罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，第 19 页。

- [61] 参见高建主编：《西方政治思想史》（第三卷），第 17—34 页。
- [62] 约翰·洛克：《论宗教宽容》，第 1—5 页。
- [63] 罗兰·斯特龙伯格：《西方现代思想史》，第 72 页。
- [64] 参见[荷]雨果·格劳修斯：《国际法典》，岑德彰译，台北：台湾商务印书馆，1977 年，第 9—10 页。
- [65] 参见高建主编：《西方政治思想史》（第三卷），第 126 页。
- [66] [德]伊曼努尔·康德：《永久和平论》，何兆武译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 5—41 页。
- [67] 塞缪尔·亨廷顿这样论述道：“以法国革命为开端，主要的冲突变成了民族之间的而不是君主之间的冲突。正如 R. R. 帕尔默 1793 年所指出的，‘国王之间的战争结束了；民族之间的战争开始了。’这一 19 世纪的模式一直延续到第一次世界大战。”参见塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 38 页。
- [68] 阿诺德·汤因比：《历史研究》，第 30 页。
- [69] 阿诺德·汤因比：《历史研究》第 300 页。
- [70] 此处顺带做一个讨论。汤因比的《历史研究》的确是一部鸿篇巨制，然而，此著有两个重大缺憾：其一，是将宗教史研究等同于文明史研究。汤因比关于文明的分析，实际上排除了历史过程的一些重大脉络和基本内容，主要是对宗教的讨论。在汤氏的研究中，宗教与文明基本上是重叠的，宗教即文明。因而此著冠名《历史研究》，应当说是有问题。其二，是将古代史研究作为了历史研究。该著着力讨论的内容主要集中在古代史部分。在 2005 年中文版《历史研究：插图本》中，以 430 余页之巨大篇幅，而 17 世纪以后的近现代史只占了 60 多页。这不能不说是《历史研究》的另一个重大缺憾。——笔者
- [71] 如公元前 6 世纪小亚细亚沿岸的爱奥尼亚哲学家泰勒斯、阿纳克西曼德、阿纳克西米尼、巴门尼德、赫拉克利特等，前 5 世纪及其后的雅典哲学家苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等。
- [72] 任继愈译著：《老子新译》（修订本），上海：上海古籍出版社，1985 年，第 66、67 页。
- [73] 参见郑杭生、胡翼鹏：《天道兼爱，尚同节用：社会运行的一体化理论——春秋战国时期墨者的社会思想研究》，《社会科学》2008 年第 1 期。
- [74] 参见郑杭生、胡翼鹏：《严刑峻法，因情而施：社会运行的强制规范》，《学习与实践》2009 年第 3 期。
- [75] 《荀子·性恶》，参见赵敏俐、尹小林主编《国学备览》[8]，北京：首都师范大学出版社，2007 年，第 263 页。
- [76] 商鞅原著、张觉校注：《商君书校注》，长沙：岳麓书社，2006 年，第 86 页。
- [77] 《荀子·性恶》，参见赵敏俐、尹小林主编《国学备览》[8]，第 266 页。
- [78] 《论语》，参见赵敏俐、尹小林主编《国学备览》[1]，第 31、44、34 页。
- [79] 《墨子·明鬼》，参见赵敏俐、尹小林主编《国学备览》[8]，第 65 页。
- [80] 《墨子·明鬼》，参见赵敏俐、尹小林主编《国学备览》[8]，第 65 页。
- [81] 塞缪尔·亨廷顿，《文明的冲突与世界秩序的重建》，第 32 页。
- [82] 参见 L·斯塔夫里阿诺斯：《全球通史：从史前史到 21 世纪》上册，吴象婴等译，北京：北京大学出版社，2006 年，第 155—156 页。
- [83] 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 12、46 页。

- [84] 费孝通：《对文化的历史性和社会性的思考》，《思想战线》2004年第2期。
- [85] Yang, C. K. (1961) *Religion in Chinese Society—A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. p.4, p.294, p.295.
- [86] 参见李向平：《信仰认同与宗教模式——儒耶两教的信仰认同比较》，学术中国网 <http://www.xschina.org/show.php?id=9487>
- [87] 杨念群：《宗教功能的本土化阐释——杨庆堃《中国社会的宗教》读后》，参见邓正来编：《〈中国书评〉选集（1994—1996）》，沈阳：辽宁大学出版社，1998年。
- [88] 陈宝良：《明代儒佛道的合流及其世俗化》，《浙江学刊》2002年第2期。
- [89] 朱元璋：《明太祖御制文集》，台北：台湾学生书局，1965年，第348页。
- [90] 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005年，第12页。
- [91] 梁漱溟：《中国文化要义》，第117页。
- [92] 费孝通：《文化自觉的思想来源与现实意义》，《文史哲》2003年第3期。
- [93] 费孝通：《重建社会学与人类学的回顾和体会》，《中国社会科学》2000年第1期。
- [94] 费孝通：《对文化的历史性和社会性的思考》，《思想战线》2004年第2期。
- [95] 参见卢云峰：《超越基督宗教社会学——兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题》，《社会学研究》2008年第5期。
- [96] “社会互构论”是郑杭生主持的国家社会科学基金重点课题“社会转型过程中个人与社会的关系研究”（01ASH002）的最终研究成果，目前正在出版之中。
- [97] [法]E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，林宗锦、彭守义译，北京：中央民族大学出版社，1999年，第37页。
- [98] 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1995年，第436页；《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第651页。
- [99] E. 杜尔干：《宗教生活的初级形式》，第9页。
- [100] [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，2005年，第16页。
- [101] 近年来，我们对“新型现代性”、“建设性的反思批判精神”、社会共同体与社会共同性、利益共同性与意义共同性等，做了一系列探索。参见郑杭生、杨敏：《社会互构论的提出——对社会学学术传统的审视和快速转型期经验现实的反思》，《中国人民大学学报》2003年第4期；《两种类型的现代性与两种类型的社会学》，《福州大学学报》2005年第1期；《现代性的新发展与社会互构的时代》，《广西民族学院学报》2004年第1期；郑杭生：《建设性反思批判精神与中国社会学美好明天——在中国社会学学会2007学术年会上的主题发言》（长沙），2007年7月17日；《坚持和发展共同理想的几个问题——从社会学视角看新型社会主义》，《中共中央党校学报》2007年第2期；郑杭生：《五大挑战催生中国式“紧绷”——社会弹性与社会刚性的社会学分析》，《人民论坛》，2009年6月（下）；郑杭生：《改革开放三十年：社会发展理论和社会转型理论》，《中国社会科学》2009年第2期；杨敏、郑杭生：《依然在路：穿越历史大弯道的个人与社会》，《中国社会科学内刊》2007年第5期，《中国人民大学学报》2007年第6期；杨敏：《“活着的过去”和“未来的过去”——民俗制度变迁与新农村建设的社会学视野》，《学习

与实践》2007年第11期；《价值观多元开放时代的社会共同性追求》，《甘肃社会科学》2008年第5期；《我们何以共同生活——“中国经验”中的“杭州经验”》，《探索与争鸣》2009年第4期。

原载：《社会科学研究》2012年第2期

文章来源：作者投稿