



当代中国马克思主义哲学中青年名家文库

现代性论域 及其中国话语

张曙光 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



当代中国马克思主义哲学中青年名家文库

现代性论域 及其中国话语

张曙光 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代性论域及其中国话语/张曙光著. —武汉: 武汉大学出版社,
2010.5
当代中国马克思主义哲学中青年名家文库
ISBN 978-7-307-07728-7

I. 现… II. 张… III. 马克思主义哲学—发展—研究—中国
IV. B27

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 070856 号

责任编辑:吕鹏娟 责任校对:刘 欣 版式设计:马 佳

出版发行: **武汉大学出版社** (430072 武昌 珞珈山)
(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 720 × 980 1/16 印张: 24.75 字数: 356 千字 插页: 2

版次: 2010 年 5 月第 1 版 2010 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-07728-7/B · 256 定价: 52.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

目 录

引论：我们能否言说现代性？	1
第一章 现代性及其文化	17
第一节 现代性及其理性内涵	17
第二节 现代性的文化基因与机制	24
第三节 现代性问题与人类文明的悖论	33
第四节 现代性的扩张及其界限	55
第二章 唯物史观与现代历史	67
第一节 “历史”与“唯物主义”	67
第二节 “向下”的植根与“向上”的超越	74
第三节 唯物史观的辩证法	88
第四节 意识、符号与交往	98
第五节 唯物史观与中国经验	118
第三章 中国：问题、经验与话语	131
第一节 “中国问题”及其由来	131
第二节 中国现代化的经验与理论	140
第三节 话语理论与中国话语	159
第四节 话语、道理与秩序	167
第四章 马克思主义与中国传统文化	175
第一节 马克思视野中东方民族的命运	175
第二节 马克思关于东方社会的“跨越”问题	182

第三节	现代中国语境中的“马克思”与“孔夫子”	192
第四节	马克思主义中国化与儒家的影响	205
第五节	现代社会科学与传统的人文维度	216
第五章	哲学反思与范式问题	228
第一节	重思马克思的哲学观	228
第二节	哲学范式的反思	248
第三节	开显“天地之大德”	265
第四节	当代思想的立足点	274
第五节	走出“学科”的壁垒	288
第六章	新时期哲学研究述评	295
第一节	实践标准与思想的解冻	295
第二节	马克思哲学的返本开新	303
第三节	哲学理论的多样化展开	311
第四节	重思实践论与矛盾论	327
第五节	面向事情本身	338
第七章	走向思想理论的创新	344
第一节	走出“跟随”的被动性	344
第二节	经典注释与理论创新	347
第三节	“照着讲”与“接着讲”	353
第四节	理论的真诚与自觉	357
第五节	理论的重要生长点	369
附录	在思想跋涉的途中	379
后记		393

引论：我们能否言说现代性？

一

“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”我们正在步入“现代性”这个“庐山”的路上，我们能否识破现代性的真面目？或者我们所看到的现代性，只是“仰视”到的现代性吗？它与“俯视”到的现代性相去甚远吗？

庄子云：夏虫不可语冰。那么，与现代社会相距两千多年的庄子可以“语”现代性吗？似乎更不能。但庄子早在那个时代讲过这样一番话：“有机械者必有机事，有机事者必有机心，机心存于胸中则纯白不备。纯白不备则神生不定，神生不定者，道之所不载也。”^①于是，我们居然从庄子那里发现了批判现代性的“后现代”思想！看来，太阳每天都是新的，太阳底下也没有什么新鲜事——对于哲学家来说，事情不过如此……

我们也想有庄子的智慧。但我们却不想过庄子那样的生活，也没有他那种生活态度。庄子过的什么生活？终身贫穷，宋人曹商形容他“处穷阛阓巷，困窘织履，槁项黄馘”。但他却恬淡无欲，安贫乐道，鄙薄富贵，逍遥于精神之境。现代社会恰恰是一个物欲引领、利益博弈的社会。市场公平竞争的规则和商品生产与消费之间的相互促进，使参与其中的人多少都能获利，而不至于都成为“零和”博弈。在这种情况下，如果一个四肢健全的人还是一贫如洗，那人们就会怀疑他是个好吃懒做的懒汉。那么，我们是否不需

^① 《庄子·天地》。

要庄子那样的智慧，而需要另一种智慧了？

智慧就是智慧，其价值也是永恒的。但智慧却不等于智者的言述，用庄子的话说，言述是“迹”而非“履”。那么，“履”是什么？或“智慧”是什么？智慧是人特有的觉悟和能力，是在任何环境和条件下看待和解答问题的根本立场、思想方法和原则性与灵活性的统一。它不是与生俱来的，却植根于人的生命潜能和天性之中，在人的生命活动中得以生发和开显，当然可以不断地得到拓展和提升。庄子的智慧首先是针对他那个时代和那个时代的权势者及其帮闲的。上述他那位老乡很得意地说自己在贫穷方面“短”于庄子，但“一悟万乘之主，而从车百乘”则“长”于庄子时，庄子讥讽道：“秦王有病，召医，破痈溃痤者得车一乘，舐痔者得车五乘，所治愈下，得车愈多。子岂治其痔邪，何得车之多也？子行矣！”^①可见庄子对权势、对向权势者讨宠取赏的不屑态度，而且表明自己并不是刻意作苦行僧。我们也早就不再相信“越穷越革命”的“理论”，历史上虽然不乏“人穷志不穷”的例子，但“人穷志短”的现象似乎更多一些。

在这方面，我们不妨再参照孔子。孔子说自己“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”，称赞颜回“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，并谓“君子固穷，小人穷斯滥矣”^②。这与庄子的生活态度是相通的。但孔子不拒绝富贵，并希望富贵。孔子思想的出发点是人之常情，社会理想是百姓安居乐业、富足且有教养，其论世、行事之原则是“仁道”。如他所说：“富与贵，是人之欲也。不以其道得之，不处也。贫且贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。”“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”^③在孔子看来，希图富贵属人的基本欲求，无可非议；但能否实现和如何实现这个欲求，却有一个是否合乎“道”即“己欲立而立人，

① 《庄子·列御寇》。

② 分别见《论语·述而》；《论语·庸也》；《论语·卫灵公》。

③ 分别见《论语·里仁》；《论语·泰伯》。

己欲达而达人”或“修己安人”的问题。孔子的这些思想与我们这个世俗社会确实贴得更近，因而也就越容易被世俗化。然而，正是中国人“发家致富”的愿望（它与马克斯·韦伯所说的新教伦理并不相干）长期被压抑，因此一旦获得释放，就在市场条件下成为推动现代化的强大动力。同时我们也总要讲“君子爱财，取之有道”。虽然这个“道”在现代社会已不可能完全归结为个人的“善”即德性，而更要表现为制度的“公正”了。

看来，要吸取先贤的智慧，我们也要来一个儒道互补。一直有人要让儒道比个高下，或谓道家高于儒家，或谓儒家高于道家。其实两家各有所见、各有所长，体现着思想与时代不同向度的关系。关于“人性”本身特别是“文明”的问题，儒道两家对此都有所见，但儒家更相信人性之向善和文化的教化作用，而道家则认定人性的矛盾或悖论不可克服，文明的负面性也难以在现实中解决，而让人始终对其保持清醒的认识和批判态度。庄子诉诸个人精神的超越，而老子早在庄子之前，就按照长久不衰的天道给出了“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，“功成身退”、“为而不恃”的原则^①。儒道虽然都反对人为物役，反对人们陷入名缰利索，但在这方面，道家显然比儒家要彻底得多。而说到社会的分化和冲突，他们就都表现得忧心忡忡。可见，儒家的“道”（爱人之道）与老子的“道”（法自然之道）虽然有不小的区别，但仍有相通之处，并未到“道不同不相与谋”的地步。

无独有偶。在很多人眼里，现代世界上的三大“意识形态”，社会主义、自由主义与保守主义，简直不共戴天，但西方学者沃勒斯坦早就说过，它们都是在回应现代性中形成的社会意识，其共通性远大于它们之间的对立。我们与现代性已打了一个多世纪的交道，从大量的经验教训中，难道得不出与沃勒斯坦相近的结论吗？我认为不仅能够得出这个结论，我们还能够清楚地认识到，古人的智慧是永恒的，对我们今天和未来的生活都有重大的启示意义，但只抱着这些精神财富过日子也是不够的。中国传统思想文化已不能

① 《老子》第二十八；第九；第五十一章。

满足我们现代生活之所需。就现代性而言，西方人提供的思想和智慧对我们可能更具有直接的意义，因为西方人更倾向于将人性和文明的矛盾理解为人的自我实现和社会的发展的张力，且比中国先贤多了一份关于现代世界的公共意识。但即使现代性对于整个世界来说是“普照之光”，西方学者关于现代性的论述也不可能呈现为一种全能的视域，他们既不甚了解东方世界的历史和现实，也没有我们关于现代性的独特的感受和体验。因而，西方学术对我们的“直接意义”也只能是有限的。而这意味着，我们既要从古代、从西方充分地汲取思想和智慧，又要将其与我们现代的生活实践经验相结合，在此基础上，我们或许能够形成一种新的智慧，把这个现代世界看得清楚、明白一些，把我们自己的命运与未来看得清楚、明白一些，并由此表达我们关于现代性的理解或见解。

二

众所周知，在世界范围内，现代性（Modernity）早就成为一个主导性、统摄性的概念，或者说是时代的主题词，一切都在它的笼罩或影响之下。现代性经过在西方几百年的发展，取得了巨大的成就，表现为个人自由、社会富裕、政治民主、科学发达、国家强盛。在这种情势下，任何民族，只要不想被现代历史所抛弃——用一句曾经很流行的毛泽东的话说叫“开除球籍”，它就必须走现代化的道路，就必须富有现代性。一个地方贫穷、落后，我们会认为那个地方还处于前现代；一个地方发展了、繁荣了，我们会认为现代化在那里得到了顺利的开展；一个地方处于无序和混乱的状态，我们会认为那个地方正经历着社会转型，现代文明尚未确立起来。于是，现代性被理解成普遍的东西，即对于整个人类来说都是可欲的、可普遍化的生活方式。而在冷战结束之后，西方主导的现代性更是席卷全球。当代世界已经实现“车同轨”，与之相伴的“书同文”、“行同伦”也正在世界各地出现。世界上的条条大路似乎都在通向现代性的“罗马”。

于是，关于现代性的同质化、一元化的理解与表述，成为强势

的观念和话语。而现代性的同质化、一元化来自于理性的普遍性和逻辑的确定性。

本来，任何概念化的语言，都会由于它的概括性、抽象性而使人们认为它就是一个单纯的实体或同类事物的共性。现代性这个词汇同样如此。当我们用“现代性”来指谓和解释当代社会的许多现象时，就好像有某种发光体从黑暗中照射出来一样，单纯、明确；并且，这种发光体在历史上早就存在，只是一向被遮蔽着。这让我想到一种思想现象：当人类有了美感，有了善意时，人们就开始了苏格拉底式的追问：美是什么？善是什么？这种追问所预设的前提就是，这世界上一定存在着可以称之为美、善的性质，或是理念，有了这些性质或理念的人或事，就成了美人、善人，或美景、善事。同样，当人类走出传统的农业社会，进入到一个由蒸汽机、电动机、电影、飞机、高楼等层出不穷的新奇事物所构成的世界时，那些创造或享用着这些新事物的人们，对这个五颜六色、充满生机的世界感到从未体验过的刺激和兴奋；更重要的是，只要你有能力赚取到足够的金钱，你就能够实现你的愿望，就可以拥有这个世界。当然，这个世界还有很多事情不如人意，但那不是不可克服的问题，如同沃勒斯坦所说，社会可以加以改善，变得对每一个人都更好一些。“对于改善社会之可能性的信念成了现代性的坚实基础。”如果说，古老的宗教让人将拯救的希望寄托于来世的话，“现代世界断然属于现世。它所承诺的一切都要在此地和现世生效，或者在此地和不久生效”^①。于是，现代社会或现代性也就成了类似美、善的先天的普遍性质或理念，“知识的进步、文明的发展和理性的启蒙影响有助于人们更好、更有效地理解那些恒常遍在的价值观念，这些价值观念在较早的时代同样真实，只是没有被那么清楚地认识到”^②。而经由启蒙学者的发现，这个理念就像光芒

① 参见沃勒斯坦：《所知世界的终结——二十一世纪的社会科学》，冯炳昆译，社会科学文献出版社 2003 年版，第 150 页。

② 卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬等译，商务印书馆 2004 年版，第 38 页。

四射的太阳，终于冲破阴霾照亮大地。

的确，体现着理性力量的现代性一出现即具有普遍化的取向，无可阻挡地磅礴于全世界，深刻地改变并重构了人类的生活方式、行为方式、思维方式和情感方式。如今，通过市场经济和科学技术的全球化，现代性已成为整个人类的共业；世界各地几乎是同步的相互依存、相互作用，让人们普遍地体会到麦克卢汉所提出的“地球村”概念的真实不虚，也如贝克所说：“距离之墙已被推倒，陌生者和陌生性逐渐进入一个人生活的视域。”^① 亲密性与陌生性这两种似乎完全不相干的性质，现在要结合为人类新的生活方式了。

其实，“现代”本来是一个流动的、模糊的甚至矛盾的语词，因为任何一个时代，对于生活在其中的人而言都是现代；处于历史和未来之间的现代又必定包含着过去和未来这两个维度，并表现为它们的转化。现代就像一个中转站，通过它，未来成为过去，过去通向未来。由此，现代性的基本规定性岂不就是不确定性、流转性？然而，自从人类进入工业化时代，这个时代却将“现代”体制化、垄断化了：只有实现工业化的民族才处于现代，而没有工业化的民族，即使和他们共时地生活在同一世界上，也是处于“前现代”。工业化何以有这种话语霸权？这种霸权不仅来自于大机器生产的巨大力量，而且体现了人的理性的主体性和普遍性。经由理性的公开运用和实现，人终于成为自身及其周围世界的主体，成为历史运动的目的。于是，现代被定格于工业化社会。实现现代化，也就是人类按照体现了理性的普遍性和统一性的模式来运行，从而达到效率的最大化、利益的最大化。不管处于农业社会的民族是否情愿，为了由“弱”变“强”，它也不得不努力实现现代化。现代化于是成为时代的权威，时代的强势话语。

当中国人把中西关系问题归结为“古”与“今”的时代性差

^① 转引自尼格尔·多德：《社会理论与现代性》，陶传进译，社会科学文献出版社2002年版，第243页。

异，认定西方所代表的“今”即现代是“先进”的同时也是“普遍”的，中国是“落后”的同时也是“特殊”的时候，就决定了我们整个社会的前进方向和基本任务就是学习和追赶西方发达国家。然而，如何学习？如何追赶？西方的现代性不仅表现为五花八门的新奇的名词和学说，诸如自由、平等、博爱、人权、科学、民主、共和、资本主义、社会主义、无政府主义、达尔文主义、意志主义、实用主义、自由竞争、优胜劣汰，等等，让中国人的“心灵”感到从未有过的兴奋和困惑，更表现为坚船利炮、声光化电、鸦片贸易、殖民侵略、廉价商品等实实在在的器物 and 生存竞争，它们直接作用于中国人的“肉身”并大大地激化了中国社会自身的矛盾，原来表面上统一的中华帝国，在近代成了各种势力较量的舞台。于是，对外回应西方的冲击和挑战，对内争夺地区乃至整个国家的主导权，成为发生在近代中国大地上一场场运动的主题：“洋务运动”、“戊戌变法”、“五四运动”、“国民革命”、“抗日战争”、“解放战争”，等等，一场比一场更加广泛和深入地震撼着古老的中国。而伴随其间的，有说了几千年的“子曰诗云”，更有先后出现的“洋务话语”、“维新话语”、“启蒙话语”、“革命话语”，以及种种的呓语、胡话和失语的状态，还有蹒跚的步履和千万人的流血牺牲，或死于国难，或死于内斗。

因而，很长时间，对于背负着中西古今的十字架，饱受内忧外患的中国人来说，现代性简直是一场梦魇，它虚幻又真实，直观又玄奥，和善又狰狞。现代性的这种两重性不能不让我们对它产生既爱又怕、欲迎又拒的复杂心态，经常地陷入进退两难的局面。列文森依据文化中“价值”与“科学”的双重维度，曾这样分析处于现代化过程中的中国人的两难选择，他说：“正确的科学结论是能够被实验证实的，因此科学最终是不可抗拒的。但是，这种西方近代科学技术——这是西方工业文明的关键所在——对中国传统科学技术的必然取代，却促使中国人在其他方面寻求补偿。在一个一般判断不能被实验证明，但仍然可能进行选择的领域，特殊的中国信仰便呈现了出来。既然基督教（西方被认为是基督教文明）是能

被拒绝的，那么，它也就真的被拒绝了。”^① 列文森以此说明现代中国人特别是知识分子的“困窘”：在理性上认同西方的科学技术，在情感上执著于传统儒家的人文主义。但既然科学与价值本来不同，可以二分，这种困窘倒是非实质性的，洋务派的“中体西用”就是一种解决的方式。但问题在于，就人的文化信念而言，能够被证实的信念即知识固然不可抗拒，那些难以被当下的感性经验证实或证伪的信念，即被人们一向推崇的信念，也会因为不能有效地引领人们适应社会的变化而被放弃或改变，只不过人们改变自己的信念并不容易，特别是在列文森所说的心理需要补偿的情况下。

这里有一个有趣的例子是卓别林主演的电影《Modern Times》。从这部电影中，中国人以“摩登”诠释了现代。“摩登”者，洋气和时髦之谓也，它是特别能够吸引人的眼球，让人心旌摇动、暗自羡慕的生活方式。这种摩登的生活方式与小农的生产和生活判若云泥，它是工业和市场的造物，是由声光化电、灯红酒绿营造出来的。但正是从这部电影中，我们也看到了工人劳动的紧张辛苦、精神病院的归宿和经济危机的可怕。这不恰恰说明现代的摩登就是可恶的“资产阶级生活方式”，它的“每个毛孔都滴着血和肮脏的东西”吗？那么，如何对待现代性的这种“善、恶”二重性呢？接受西方的“声光化电”，而拒绝资产阶级的“灯红酒绿”，价值上两难的问题不就解决了吗？于是，借助固有的集权的传统，自上而下地人为地进行一元化的管理与计划，便顺理成章地成为传统社会主义国家现代化的政治与经济模式。其实，从历史的角度看，这并没有真正超越“中体西用”的思维习惯，即将物质文明与精神文明二分，并认为前者西方领先而后者中国独优。只不过我们以无比优越的“社会主义意识形态”取代了固有的文明而已。

然而，即使属于器物 and 制度的现代化，对于那些本来走着自己文化道路的民族来说，也决非只是把手工工具生产变成机器生产那

^① 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，中国社会科学出版社2000年版，第105页。

么简单。何况，现代性是一整套以社会个体为本位的生活方式、行为方式、思想观念，是西方民族从他们自己的文化传统中逐步地发展出来的。在西方工业化生产的企业里，固然需要统一的指挥和纪律，但为工业提供原料并消费其产品的市场，却是由无数独立的个人自由选择的场所；并且，只有生产者和交易者属于不同的所有者，而他们的产权又受到法律的保护，他们之间才会有真正公平的竞争和减少单位劳动时间的动力，整个社会才会充满生机与活力，人们的“社会化”和“个体化”的程度才会越来越高。而这对于生产生活上分散、政治和意识形态上却一统的农业民族来说，理解起来不容易，实践起来就尤其困难了。只是伴随着无数的外部冲突和同样无数的内部折腾，原来从统一的意识形态出发实行计划经济的国家，才在遭遇各种严重的政治经济危机之后，不得不改弦更张，建立起市场经济，个人自由和民主政治的普遍价值也被越来越多的人所肯定。现代性也不再那么光怪陆离、难以捉摸了。“反现代性的现代化”变成拥抱现代性的现代化。中国历经集体化、“大跃进”、“阶级斗争为纲”，直到十年“文革”，一个“红彤彤的新世界”未建立起来，却造成社会普遍分裂、经济濒临崩溃，人们——特别是当时的青少年——的精神世界严重的荒漠化，这才痛定思痛，启动改革开放，迅速融入现代世界文明大潮，在各方面都发生了令世界瞩目的变化。

无疑，西方在话语权和观念上长期支配了东方，东方也必须通过对西方的词语和观念的接受与掌握，挣脱陈旧的思想观念的束缚，引导并推动社会的变革。金观涛先生结合中国汉字的原义，详细研究了19世纪中叶以来出现于中国社会的大量的现代词汇及其观念。他认为，几乎所有的中国现代政治观念的形成，都经历了这样三个阶段：一是19世纪中叶以后的洋务运动时期，其特点是用中国原有的政治文化观念对西方现代观念的意义进行选择性的吸收。如西方现代观念和中国传统观念无意义相重叠之处，即该观念是全新的，则常出现对该观念的排斥。二是从甲午战争后到新文化运动前的二十年，中国人以最开放的心态接受西方现代观念，大量中国传统文化中原来没有的现代新观念都是在这一阶段传入的。三

是新文化运动时期特别是1919年以后，中国人对所有外来观念加以消化、整合和重构，将它们定型为中国当代观念。^①——在笔者看来，上述观点显然可以划入费正清提出的“冲击—回应”模式。作为费正清的学生，列文森也从“词汇”到“语言”的变化说明中国社会在西方影响下的深度变迁：“观念融合的结果，新的思想环境的混乱程度，似乎并不取决于脱离实际的抽象思想的性质，而取决于人们在多大程度上使他们生活于其中的社会连同他们自己接受的外国影响。只要一个社会在根本上没有被另一个社会所改变，那么，外国思想就会作为附加的词汇，在国内思想的背景下被利用。但是，当由外国势力的侵入而引起的社会瓦解开始后（这种情况是在中国，而不是在西方发生过，而且在中国也只发生在十九世纪和十九世纪之后），外国思想便开始取代本国思想。”“而当社会和语言一起发生变化，外国提供的思想作为有价值的东西得到承认时，它们的外国涵义也就在尽可能的范围内被清除掉了。”^② 这些论述都能获得大量经验的证明，都有相当的道理。西方与中国、现代与传统的对立是显著的，西方和它所代表的现代在这一对立中又总是显示出主导性的力量，因而，中国的社会变革往往要由产生于西方的新话语和新观念领先，这些新话语、新观念进入中国人的头脑的程度，又多半与西方对中国社会的冲击和改变成正比。——这无疑是着眼于西方与东方、现代与传统的对立得出的结论。这个结论基本上否定了东方现代化的内在可能性，似乎东方现代化的过程，就是西方对于东方的取代和消灭的过程；东方与西方的关系成为一场“零和”博弈。这倒应了一句著名的话：“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风。”

这种看法的问题在于，它把西方与东方都看成了一个单纯的实体。其实，西方包括其现代性自身就是矛盾的，而中国历史地形成的社会文化及其内在矛盾也早就酝酿着社会的变革，在西方的影响

① 金观涛、刘青峰：《观念史研究》，法律出版社2009年版，第8页。

② 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，中国社会科学出版社2000年版，第141页；第142页。

和作用下，它是能够被激发、引导到现代化的方向上来的。历史已就此给出了证明。但即使如此，中国也不可能完全跟在西方人后面人云亦云、亦步亦趋，这不仅因为守旧势力的反对和传统的巨大惰性，还由于中国和西方世界之间毕竟有着利益上的矛盾和竞争，中国人即使一心一意地要实现现代化，也必须维护自己的主权、发展自身的主体性，并充分考虑自身历史文化和现实条件的特点。如中国自秦以来的所谓“封建主义”，与西周实行的分权的“封国亲戚”、“以藩屏周”相去甚远，是中央集权的郡县制，有如家族式企业的“公司制”改造，“所有权”仍属于皇帝一家，“经营权”则由皇帝和遴选出来的官员共同行使。而欧洲中世纪的“封建主义”(feudalism)指的则是通过封地采邑的形式建立起来的国王—领主—佃农（或封君—封臣—佃农）之间的契约性政治经济制度。正是对王权具有约束力的契约关系孕育出了后来欧洲的近代文明。中国传统的王权专制却不具有这种属性。因而，近代化的西方与中国传统社会的差异，既有属于时代的，也有属于民族的文化的。忽视前者，我们会迷失前进的方向；忽视后者，我们就找不到可行的路径。即使今天中国正在走出延续了数千年的以家庭为单位的自然经济的惯性，但我们依然能够清楚地意识到中国传统文化在中国这块土壤上“顽强”的生命力，这种顽强一方面表现为对现代化严重的排斥和阻滞，从而造成中国现代化进程的艰难曲折，另一方面，它也在一定条件下表现为顺乎潮流、与时偕行，或兼收并蓄、包容同化。在强势的西方文化的冲击下，中国的思想文化传统总是能够通过新的形式继续发挥作用。

三

冯天瑜先生就中国近代以来新词汇、新话语的形成写道：中日两国近代都面对西力东渐的大趋势，都有一个如何应对西方话语霸权的问题。事实证明，关门拒斥既不可能，也无济于事；而弃己已从人，废除自己的语文传统，走拉丁化路线也绝非良策。中日两国在异见纷呈的情形下，都选择了在汉字文化框架内因应变通的发

展，而改铸汉语古典辞及创制汉字新语以对译西学概念，是两国共同的着力点。^① 词汇、语言方面如此，整个社会文化亦然。中国的现代化取向，固然是在西方文化的逼迫与示范的双重作用下展开的，但是，如果中华民族本身没有变革社会的要求，中国人对于西方冲击的“回应”，恐怕就成了完全本能的、消极的反应，连被“唤醒”也谈不上。关于这一问题，美国学者柯文的《在中国发现历史》一书批评“冲击—回应”模式“带有浓厚的西方中心性质，这种性质剥夺了中国历史的自主性，使它最后沦为西方的思想附属物”。他认为在中国帝制行将崩溃的“画面中”，“西方仍然占据重要地位，但对这种地位的理解，要比以前复杂得多，因为我们开始看到和西方打交道的并不是一个惰性十足的、被动的中国，而是一个长期以来自身经历着重要变化的中国，一个充满最基本的矛盾与冲突的中国，这个中国，从自身的情况出发加以观察，绝非离奇古怪、充满异国情调的国度，而是由真实的人所组成，他们和任何社会中的人一样，日夜思考的棘手问题是如何在一个严厉、苛刻、往往是不可理解的世界中生存下去”^②。柯文关于“以中国为中心”甚至以中国的“区域、省份或是地方为中心”的研究取向，未必能构成一个更具解释力的理论模式，但他注意从中国内部的各领域、各方面寻找具有连续性的变革要求的思路，却有其道理，并能够矫正单向度的“冲击—回应”模式。

按照沃勒斯坦的研究，西方在 16 世纪之后成为现代世界体系的“中心”，这是一个历史的事实。这个“中心”对于包括中国在内的“边缘”国家形成了强大的影响甚至主导作用，这些国家也的确在很大程度上失掉了传统的自主性。但是，中国的文化毕竟生命尚存，中国人古老的“天下主义”“和而不同”的理想与现代化也不无关联。显然，在充分重视西方文化与中国文化、现代性与传

^① 冯天瑜：《新语探源——中西日文化互动与近代汉字术语生成》，中华书局 2004 年版，第 617 页。

^② 柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，中华书局 2002 年版，第 167 ~ 168 页；第 177 ~ 178 页。