

傳統文化與現代化

CHINESE CULTURE: TRADITION & MODERNIZATION

一九九四年 ● 第一期

千里之行始于是下傳統文化
與現代化創刊以來倏已周歲鴻
篇鉅製佳作如林整頓國故良
師益友發揚光大前程無量
我雖耄荒願為執鞭

傳統文化與現代化創刊一周年紀念

一九九四年一月顧廷龍敬祝時年九十二





(双月刊)

1994 年第 1 期

总第 7 期

传统文化與現代化

国家古籍整理出版规划小组主办

顾问 匡亚明

主编 张岱年

副主编 许逸民

责任编辑 张世林

封面设计 宁成春

编辑者

《传统文化与现代化》编辑部

地址 北京王府井大街 36 号

邮政编码 100710

出版者 中华书局

地址 北京王府井大街 36 号

邮政编码 100710

刊号 ISSN 1004—8618

CN 11—3175/G2

定价 4.00 元

论中华文化意识的整体性格 张文儒(3)
文化之路:从传统看现代 曹兵武(9)
戊戌后康有为对西方世界的观察与思考 马洪林(19)

中国青铜时代最早形成的地域和年代初论 黄盛璋(29)
儒家对文明与进化的一个看法 阎步克(40)

中国历史的经济环流与文化走向 田昌五(49)
郑和下西洋对我国海洋
地理学的贡献 郑一钧 李成治(58)
沈福宗在十七世纪欧洲的学术活动 潘吉星(67)

丧礼 顾颉刚(74)
两种文化的背后 王利器(81)

●古籍整理学
雕版印刷起源说略 曹之(87)

●海外“中国学”
梁启超与“阳明学” [日] 竹内弘行(92)

编后 (96)

CHINESE CULTURE: TRADITION AND MODERNIZATION (A Bimonthly)

No. 1, (1994): CCTM Total (7)

On the overall characteristics of Chinese culture	<i>Zhang Wenru</i> (3)
The pathway of culture: modernity and modernism viewed from the perspective of cultural tradition	<i>Cao Bingwu</i> (9)
Kang Youwei's reflections on the west in the years of post-Wu Xu Reform	<i>Ma Honglin</i> (19)
Where and when was the Chinese bronze age formulated?	<i>Huang Shengzhang</i> (29)
A Confucian view of civilization and evolution	<i>Yan Buke</i> (40)
On the impact of economic cycles on cultural development in the Chinese history	<i>Tian Changwu</i> (49)
On the contribution Zheng He made in his voyage to the west to the Chinese ocean geography	<i>Zheng Yijun and Li Chengzhi</i> (58)
Shen Fuzong and his academic activities in the 17th century Europe	<i>Pan Jixing</i> (67)
On the dysfunction of elegant wording	<i>Gu Jiegang</i> (74)
Behind two cultures	<i>Wang Liqi</i> (81)
● Collation of ancient texts	
A survey of the origin of carving printing	<i>Cao Zhi</i> (87)
● Sinology abroad	
Liang Qichao and the study of the Master of Yang-ming	<i>Zu Nei Hong Xing (Japan)</i> (92)
Editorial Postscript	(96)

(顾曰国译)

论中华文化意识的整体性格

张 文 儒

文化意识是一个含量很大的词，它几乎同人类生活的各个方面都有关系。究竟怎样来认识中华文化意识的整体性格，恐怕还是一个很有兴味的问题。

还在1924年，孙中山先生在关于“三民主义”的演讲里，便提出过一个极有远见的观点。在他看来，近代的中国，虽然在许多方面落伍，但环顾四周，在世界各国中，“文化上是先进的国家”，“外国的材料，向来无可完全仿效”。中华文化的出路，既不能固守原有文化，也不能盲目崇拜西方文化，而应当是把中国固有文明与近代西方的新文明结合起来，最终使自己“驾乎欧美之上”^①。在这一基本思想下，梁漱溟先生提出“中国和印度的科学化和民治化”，张申府先生也反复咀嚼过文化的“中国化”；汤用彤先生则更是在“熔铸古今，会通中西”的基础上，对融合中、西、印文化作出了极有价值的贡献。

中西文化应当互补，这已是共识；但究竟怎样来互补，它的前提是什么？还值得进一步

研究。

在涉及这个问题时，不由得记起了梁启超先生在《旅欧心影录》里阐述中西文化应如何互补时，提出过他的“三步说”。第一步，要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意；第二步，要用西洋人研究学问的方法去研究它，得他的真相；第三步，把自己的文化综合起来，还拿别人的补助它，使二者起化合作用。他的这些说法，今天读来还甚有助益。

要存有尊重和爱护本国文化的诚意，这不必多说。用西洋人研究学问的方法去研究它，恐怕主要是指分析方法和逻辑演绎的方法，也就是把中华文化作一个整体，剖析其各个侧面，发现其内在的联系与规律；至于把自己的文化综合起来，则应当是在认真分析基础上加以高度综合，使之作为一个有鲜明个性的整体呈现于人们面前。

正是遵循着这一思路，我在1989年写作的《文化的吸收与交融》这篇论文里，对于中国文化的总体结构作了初步探索。现在又经

●张文儒 北京大学哲学系教授

过几年的思索,把我进一步思考的结果整理出来,就教于方家。

我所说的中华文化的整体性格,不单是指把文化看成政治、经济、军事、教育和社会心理等文化现象的集合体,而且是指当着人们剖析到某一民族的文化传统和文化意识,特别是剖析文化发展的思想基础——哲学时,不应当只拘泥于某一观点和某个流派,而应当首先着力于文化意识总体特点的把握,也就是努力揭示出文化意识的有机构成及其互补关系,进而探索这个民族文化发展的特殊规律。

有的学者在谈到各国文化的特色时,提出过这样的观点:古希腊是哲学,古罗马是法律意识,中华文化是宗法孝道;希伯来文化是神学。上面的说法也不无缘由,似乎也捕捉到了其中最根本的东西,但其缺点是失之笼统。

以中华文化而论,作为长时期内占主导地位的儒家文化说,宗法伦理确实是它的基本特征,但儒家的伦理思想并不能涵盖中国所有文化现象,除儒家外,尚有道家、法家、兵家、墨家、阴阳家等等,其中有的家固然赞同儒家观点;也有不仅不赞同儒家的宗法孝道,而且持贬斥和否定的态度。

也有的学者认为,中华文化是道德文化,西洋文化是科学文化;或者说,中华文化是面对人,重在调整人际关系,西洋文化是面对自然,重在调整人与自然的关系。这一说法也流于片面。照这一说法,科学的意识只能从外部输入,似乎在中华文化的发展上素来与科学绝缘。这不但与历史事实不甚相符,而且与外国知名学者的研究成果也相抵触。如英国学者李约瑟教授便说过,中国的科学技术在公元后的一千四百多年的过程中一直比西方先进,重要的原因是“中国拥有比西方文化完善得多的悠久文化”。这里说的悠久文化当然包括科学文化意识在内。这一论断,在他所著《天

朝的技术与思想》一文里又作了具体发挥。

既然上面这些说法都失之偏颇,那么中华文化的整体性格或基本特性究竟是什么?

在我看来,中华文化的整体性格在于它的非单一性和极大的包容性,而且具有自我发展和自我调节的性质。

概要来说,中华文化是中华大地上各个民族和地区的文化相互撞击和相互吸收与交融的结果。从外延说,它涵盖了中原文化、荆楚文化、齐鲁文化、吴越文化;从内涵说,它包括德的文化、力的文化和道的文化这样三个有机组成部分。

关于外延方面的问题,本文不打算多说,这里着重说说内涵方面的问题。

一 德的文化意识

所谓德的文化,也就是道德文化,是一种重视人们的伦理道德,积极调整人与人的关系以达成社会稳定、统一和进步的文化观念。这种文化观念最初是由儒家提出并倡导,后来得到其余各家一部分人物的赞同。这一文化意识的重要特征是注重人与人关系上的稳定性、内向和服从性,并把追求道德理想摆在一切活动的首位。

究竟何以要把追求道德理想置于首位,儒家同先期法家的解释则不尽相同。孔子认为,在人和人的关系上,之所以应以人道为本,是由于人的本性使然,因为人的本性是仁,即仁者爱人,因而推导出如下结论:物质生活的满足虽属重要,却是有限的;精神生活的满足是伴生的,却又体现了人的本性,因而是无限的。荀子的看法则不全如此。在他看来,人们对社会安定与高尚道德理想的追求,其必要性不是受之于天,也不应简单地归于人性善,而是来源于人的现实生活的需要,也就是为了过群居生活。人为了合群,才要能“分”,即要有不同的社会地位和职务。“分”的标准是“义”,“义”就是伦理道德。用荀子的话

说:人有了社会组织,有了礼义之分,就能利用群体力量胜过自然界其它万物。他不是把道德的基点放在虚无飘渺的天和难以捉摸的人性善上,而是归结为人的群体活动的内在要求,这明显地表现出荀子的思想胜过孔孟之处。实际上把人的伦理道德的养成同人的现实物质需要统一了起来,这一思想十分可贵。也可以说,在中华文化的发展中,是由德的文化意识向力的文化意识方面发生了第一次真正的倾斜。

其实,在此以前,管子就指出过伦理道德理想的作用是有限的,它只是在社会“正理平治”和人的最低生活需要能够得到满足时,人之性善才能保持;当人的最低生活需要难以维持或人的实际利益已受到根本性的损害时,人之性善则难以保持。他说过:“衣食之于人也,不可一日违也。”(《管子·侈靡》)又说:“衣食足,则侵争不生,怨怒无有,上下相亲,兵刃不用矣。”(《管子·禁藏》)管子的富民富国和重视发展经济的思想到现在还有其相当的价值。

中华文化里重视道德修养的观点应予分析。其积极作用在于达成社会的稳定与和谐,达成人与人关系上的长幼有序、地位有等;但其消极的方面则是窒息了物质文化意识的增长,尤其在中国长期的封建伦理思想的熏陶下,培养了严重的家长制和等级制的观念,滋长起尊君意识与差等意识,这一点与现代社会的人权意识与民主意识大相背谬。

二 力的文化意识

所谓力的文化意识是崇尚力的作用,主张在社会系统的运转过程里重视人力、物力乃至兵力(是指有进步意义的军事行为),利用实力以推动社会进步,这里也包括利用科学和技术手段,经过人的劳作而使人们获得实际的物质利益。这种文化观念应当说是由墨家、法家和兵家(有些兵家也同时是法家)

共同倡导的。

比方说,墨子就认为:德和力相辅相成。一个人除了注重道德提高以外,不可忽视对力的培养。他的名言是“竭力从事”,这里所谓力,即指劳动。他说:飞禽走兽爬虫之类的动物是依靠自然环境和身体的自然构造、本能来生活,只有人类仰仗自己的劳动来维持其生存。由此,他作出结论:今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生(《墨子·非乐上》)。

正是从这一论点出发,墨子把力和命对立起来,批评了天命论的错误说法。他认为天下治乱、兴衰,不在于命而在于力,“岂以其为命者也”(《墨子·非命中》)。他所提倡的非命、非乐、节葬、短丧,都是从节约劳动、爱惜社会的物力这一根本观点而来。

其实,从中国思想文化史来考察,被称为一代名相和霸主之辅的管仲就早已阐述过力的文化意识。他认为,社会生存的基础在于提供生活资料,而最基本的生活资料——粮食则由农业劳动提供。由此,他特别强调,发展农业的前提是保护劳力与不违农时。他明确说过:在农忙季节,君主不要让农民服徭役,也不要征兵打仗,“不夺农时,故五谷兴丰”(《管子·臣乘马》),“无夺农时,则百姓富”(《管子·小匡》)。他甚至还提醒人们不能错过四时中的关键时候:春季最要紧的十天不误耕种,夏季最要紧的十天不误锄草,秋季最要紧的十天不误收获,冬季最要紧的二十天不误整治土地,这就叫做保证按照农时进行作业了。由于管仲在齐国推行富民富国政策,使齐国很快成为当时的首屈一指的强国。司马迁在《史记》里称赞说,由于齐桓公任管仲为相,变革政治、经济、军事,富国强兵,从而使齐国雄踞中原,一匡天下,九合诸侯。这个说法是不过分的。

墨家和先期法家这种尚力学说,对中国

文化发展影响很大。从某种意义上说,是开创了中华文化里物质文化意识的先河。

人们知道,荀子的“制天命而用之”是中国古代思想中关于人定胜天思想的著名论断。其中的“制”和“用”都是力的使用和发挥的形象表述。尽管他批评墨家,说墨子主张节俭,是因为担心天下财用不足。他以为这种顾虑是多余的。但反过来问,充足的财用又从何而来?还不是通过力的手段,驾驭自然、作自然的主人,利用和控制自然万物为人的目的服务。在这一点上,他既是吸收了墨家尚力思想的精华,又是对管子重农思想的继承和发挥。待到韩非子时,更是把力的作用提高到无以复加的程度。认为崇德和尚力,因时而异。“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”(《韩非子·五蠹》)。因而判定,随着时间的推移和历史的进步,力这一因素在推动社会前进中的作用将日益重要,甚至可以看作人类一切活动的基点和未来希望之所在。这一观察无疑是独具慧眼。

墨家和法家,从不同角度对力的文化意识作了多方面的发挥与论证,使得这种文化意识在中国历史发展的整个过程中独立发挥作用,从而推动了社会思想的更迭、特别是科学技术的进步和物质文化的昌明。这一功绩无论如何也不容抹杀。

这里应当提及的是,由于在中华文化的整体结构里,德的文化相对来说处于优先地位,因而降低了力的文化意识、特别是科学技术应有的地位。中国四大文化:兵、医、农、艺,艺排在最末,是一证明。许多天才的发明,精湛的技艺,被当作“奇技淫巧”,甚至说什么“毋听淫词,毋作淫巧”,也是一个佐证。也就是说,中国的科技意识,由于不能和作为治国之本的纲常名教相提并论,因而其发展处在了十分艰难的境遇之中。

在说到力的文化意识时,理应将兵家包

括在内。这不仅因为,中国兵书之多之全,对各国文化影响之大,为世界所独有;也不仅因为当今是商战频繁、竞争剧烈的时代,兵家提供的高超谋略和竞争艺术已为更多的人所赏识。而是因为兵学所研究的,正是人如何凭借实力与敌方对垒以及在运作过程中应如何巧妙地应用力量。《吕氏春秋》里说:“凡兵者,威也;威也者,力也。民之有威力,性也。”真是一语中的。

过去对兵家的一些不正确看法,在很大程度上是由于封建统治者的政策及一些儒家人物所持的偏见造成的。统治者在夺取权力前,把暴力手段看得举足轻重,一旦政权到手,就把德和力故意分割乃至对立,摆出一副重视文治与贬抑武力的伪善面孔。一些儒学之士也跟随其后,指斥兵书“语多狂悖”、“有违碍语”、“兵凶战危,贤者弗道”,甚至指斥孙、吴之书为盗术。其实,这种说法不但与事实并不相符,而且有见识的思想家决难苟同。

只要略加考察,儒家与兵家不但不相互排斥,而且在不少的方面是相容的。孔子就认为:为国者应足食足兵,以不教民战,是谓弃之。他还批评过,见义而不为者“无勇”。孟子发表过反对战争的言论,但也不是反对所有的战争,他的基本主张是赞赏“以德服人”,反对单纯地“以力服人”。而这一观点,正好为多数兵家所接纳。从吴子的“内修文德,外治武备”(《吴子兵法·图国第一》),到《六韬》里说的:“善为国者,驭民如父母之爱子,如兄之爱弟。见其饥寒则为之忧,见其劳苦则为之悲”(《六韬·国务第三》),再到《尉缭子》里说的,战争中应“不攻无过之城,不杀无罪之人”(《尉缭子·武议第八》),都表达了兵家与儒家的息息相通。平心而论,社会中的每一个人,不可没有调适、稳定和和谐,但又不能排除在一定情况下出现的竞争。竞争时不忘追

求和谐,和谐里包容适度的竞争,这正像一枚金币有它的正面也会有它的反面那样,从来是相互依存,而且是互补的。明代思想家李贽说过一句极为深刻的话。他说:“吾独恨其不以《七书》与《六经》合而为一,以教天下万世也。”这真可谓入木三分。

三 道的文化意识

所谓道的文化,又叫虚静文化,是一种主张顺应自然法则,调节人的思想与行为,节制人的各种奢望的文化意识。按照这种文化意识,无论是社会生活里人与人的关系以及在生产过程里人与自然的关系,都存在着某种相反而又相成的关系,只要越过了界限,事物就呈现为回归的状态。正是根据这一观察,它告诫人们应保持一种平和与静观的心理态势,不作非分之想,不行无谓之举,甚至应达到“虚静无为”、“去圣绝智”、“上善如水”等等的境界。这种文化意识是由道家提出来的。

从道的文化意识里,人们会明显地看出,它同德的文化意识与力的文化意识均有不同,如果说,后两种文化意识都是追求一种绝对完善和合理的东西,如儒家追求的终极目标是止于至善,是“富贵不能淫,威武不能屈,贫贱不能移”的大丈夫人格和“仁者不忧,智者不惑,勇者不惧”的最高精神境界;法家和兵家追求的终极目标是至富或至强,像管子所说:“治国之道,必先富民”,“胜一而服百,则天下威之矣”。惟有道家,要求人们从追求绝对完善这一思维模式里解脱出来,转而追求相对完善和相对合理的东西;再进一步说,儒、墨等家是从积极、进取的方向提出问题,主张在不断的奋进中求得生存条件;那么,道家则作反方向思考,指出人们一味地进取会有其弱点,如只知进取而缺少退让,违反了道的原则,也不符合于对立双方在实际运行中互相转化的规律。正是根据这一奇特的思维方式,道家主张对自己的“为”有适当的限定

或约束,可为即为,不可为即不为,“为”者未必有利,“不为”者也未必有害。他批评儒家,说它赋予人们以太多的使命感和义务感,又不赞同墨家和法家,把力的作用推崇到无以复加的地步,更不主张像兵家那样,动辄采取用形、任势、夺气、夺心等咄咄逼人的态度,而是赞成以静制动、以柔克刚,先让一步,后发制人,就是探索到合乎规律性的东西再行动。他说的“不敢为天下先”、“强梁者不得其死”、“坚强者死之徒,柔弱者生之徒”,以及对战争应取“恬淡为上,胜而不美”的态度,都是说的同样的意思。

道的文化意识虽说与德、力两种文化意识有所不同,但这只是在观察事物的视角上有所变动,而并不是决然对立。而且,正是由于道家不求于内而求于外,不看重主观愿望而看重外界规律,认为人只有使自己的行为都合乎规律、顺乎自然,不强行干预,才易于使人获得成功。既可保障人与自然、人与人关系的和谐,也反过来最终保持个人心态的宁静与安逸。就这一点而言,它对于人的思想和行为具有明显的调适功能,是同德和力两种文化意识互补的。

以上我们分别地对中华文化中三种主要文化意识,即德的文化、力的文化和道的文化作了一些概要的考察。现在似可以把它们连接起来作一点思索。

首先是对于中华文化的综合性与广大的包容性有了更具体和更切实的认识。

上述三种文化意识,大体上反映了中华民族在长期历史活动中的三个侧面:即改造社会、改造自然和改造人。德的文化是改造人,或教化人,是属于人化人这个范畴;力的文化是属于改造自然(广义说也包括改造社会)这个范畴,是人化自然;而道的文化则是使外界规律反馈于人本身,这可以叫自然化人,或者叫做人与自然融为一体。正如有的学

者所说：“天有四季，人有主宰，地有自然之富。”整个中华文化历史发展的一条伟大的基本原则是注重人和人的和谐，又注重人对自然之间的索取、抗争与“和谐”。同时，对人的行为应加以节制。因而，上述三种文化意识，实际上是把人化自然、人化人和自然化人这几个主要的方面统摄在一起，共同构成一种中华文化的整体性格。这种整体性文化意识，具有广泛的内容与综合的性质，因而也具有较强的生命力。这同世界上任何其它一种文化形态有所不同。

其次，正因为中华文化的非单一性，因而又具有较强的自我生长和自我调节的性质。

既然中华文化具有非单一的综合性，它在发展过程中就不可能在长时期内偏于一隅，而是能不断地在互相吸收、互相抗衡的基础上实行自我校正和自我调整。人们看到，中国的诸子百家从我国先秦时起，就像在夜空中闪烁的群星那样，不断地发出耀眼的光辉，以后又继续有所补充和发挥。尽管把各种学术观点分别进行考察时，有一些观点（不是全部观点）是不尽相同、很不相同甚至分歧很大，但却从来不影响彼此间具有互补性质，这种互补包括意向互补、功能互补、优势互补。也正是在协调的过程中使各种文化意识都能得到应有的发展。曾经有一种看法，认为儒家和法家是截然相反的，但实际上是各有自己优势和活动范围，古语说“礼治君子，法度小人”，便是一例。也有人说，儒家与道家也截然相反，其实在很多人的行为里，实际遵循的是“儒表道里”或“先儒后道”，并没有把它们决然对立起来。近年来，有一些学者又提出

中华文化的特征是：儒家为主，儒道互补；或儒家为主，儒道交融，兵家为辅。虽然在具体说法上，还可进一步共同商榷，但对于中华文化里各个组成部分的互补性质，都是持肯定的态度。

当然，也必须指出，当我们说到中华文化的整体性格以及其中各个部分具有互补性质时，并不是认为，作为现代的中国人可以自满自足，也并不是说中华文化与西洋文化相比，没有自己的弱点；恰恰相反，这些弱点是显然的。中国虽有过力的文化意识，但却没有达到规范化和系统化程度，未能有效地同现代自然科学接轨；以致于许多自然科学研究成果反而要从外部输入。中国虽有有不少个著名法家，但由于君主至上的观念作怪，没有树立起严格意义上的法律意识，反而把人治摆在了高于一切的位置。中国的儒家有过久远的发展历史，但由于其过于发达、过于兴盛，又加上同封建伦理道德的结合，大大窒息了人们主体意识、科学意识的生长，也助长了整个社会的重人事而轻科学的倾向。凡此种种，不一而足。正因为如此，适时地吸收西方文化里的民主意识、法律意识、科学意识乃势所必然。不过，问题在于：只有深刻地认识自己，才能有选择地吸收对方，才能真正地用其它国家文化里优秀的东西弥补自己的不足，既不要妄自尊大，也不要妄自菲薄。这也许就是我们研究中华文化整体性格的实际意义之所在。

①《孙中山选集》下卷，第753页。

文化之路：从传统看现代

· 曹兵武 ·

在变化和发展的过程中，在尝试我们生活的种种可能性之前，我们往往需要首先清理一下自己已经拥有了什么，已经经验了什么样的可能性。对于现代人类，我想，我们已经拥有了最大的财富莫过于自己的历史。这是一笔最值得宝贵的遗产。

现代的特征

在当代词林中，“现代”一词可能当之无愧地是争论最大、歧义最多的词汇之一。“现代”一词渊远流长，各个时代都有一些具有时代意识的智者使用“现代”来表达一种与古代息息相关的认识和感受。因此，现代就有了某种认识上的相对性。“现代”与“古代”、“现代的”与“古典的”之间的关系，从来没有形成一个固定不变的历史参照点。

然而，在历史的最近时代，“现代”一词的出现和重复开始具有新的特点和指向，新的时代意识的自主性在不断地加强，现代意识在人类生活的各个领域开始显示出前所未有的影响。我们很难为现代找出一个确切的起点。因为，历史的发展具有连续性，新的观

念、新的生活方式总是慢慢形成的，这是一个过程，而且在这个过程中，不同地区、不同民族进程的快慢并不是完全相同的，有时候即使在相同的发展阶段上，其文化发展的具体表现也不一定完全一样。但是，在世界历史和中国历史上，在人类文化与社会生活领域的不同方面，某些事件如英国的产业革命、法国大革命、波德莱尔(Charles Baudelaire)的诗歌、塞尚(Paul Cezanne)的绘画、辛亥革命和五四运动乃至最近的科技与信息领域的革命性变化等，则具有界标的作用。它们开辟了各个领域人类生活的新方向，它们汇集在一起，最终导致了哲学意义上现代主义的产生。下面，让我们检讨一下现代以及现代的时代精神——现代主义的实质。

在物质生活领域中，构成现代主义基础的是高度集约化和机械化的农业、养殖业，大规模自动化的工业，日新月异的科技以及空前的交通和通讯能力。无数的车轮、齿轮和电子包围着我们，为我们的生活带来了极大的方便。在过去，一个人可能一辈子也走不出方圆几十里的活动范围，在现代，我们却可以一

●曹兵武 中国历史博物馆考古部馆员，理学硕士

日之间环绕地球一周。借助于科技等手段,我们可以听到、看到千里万里之外世界其他地区发生的事情;可以在遥远的北国品尝南方的瓜果蔬菜;可以在晚上从事白天应该做的工作,可以在冬天干夏天应该干的事情……现代使我们的生活变得丰富多彩,但是,更为重要的是,现代改变了我们的时间与空间观念,在我们日常感官的世界中,运动、速度、光、声、冷、热,都具有了从前的世界所完全没有的特征,人们生活的物理世界得到了空前的扩展和细化,但是,与此同时,这些变化也导致了人们在空间感和时间感上的严重错乱。庞大的组织机构、万能的无情的机器和技术,也严重地改变了人类的自我感受和认识。这些正是现代主义在文学艺术与哲学认识范畴内产生和蔓延的根源——现代性源于现代化的过程中,而绝不是非现代主义知识分子的闭门杜撰。

艺术是人类的触觉,艺术家对现实世界的感受具有特殊的敏感性。让我们看看现代派艺术的一些主张与表现吧。在现代派艺术中,绘画是最为激进和变化最大的一个领域。从“现代绘画之父”塞尚开始,相继产生了野兽派、表现主义、立体派、未来派、形而上画派、达达派、纯粹的精神自动主义、超现实主义、动作化派、波普艺术等,它们共同构成了现代主义绘画的庞大阵营。塞尚以前的绘画艺术,是模仿或再现自然的艺术,而从塞尚开始,西方画家则要力求直接表现主观的感受,制作自己心灵的作品。这种艺术观念的革命,带来了绘画方法的全方位探索。与塞尚同时的高更(Paul Gauguin)的宽阔色面、凡·高(Vincent Van Gogh)的解放的色彩,到野兽派被发展至极致;而立体派把一切物象加以破坏和肢解,把自然形体分解为各种几何切面,然后通过主观组合借以表达四维空间的做法,则解放了绘画的形式。其结果,在绘

画领域中,终于产生了与现代生活的时空观念相对应的表达方式。有了这么一个容器,现代主义的画家们就可以在里面装上各种各样的产生于现时代的人类的主观感受。类似的情形,在诗歌、戏剧、小说、电影、音乐等几乎所有的艺术门类中,都一一经历。人类生活的现实世界、物理世界已经发生了天翻地覆的变化,这种变化来自科学的魔手,来自真正近代意义上的科学产生以后无数科学家的有意识的探索和试验,然而,这种变化必须被人类的感受所容纳,世界的整体才能大致接近平衡。在现代主义中,在艺术这一作为与科学相对立的认识形式中,第一次出现了真正的“试验”并泛滥开来,形式的试验、色彩的试验,甚至语言的试验——人类的感受与表达,在拼命追赶着这迅速变化的现实世界。有人说,现代哲学的主要问题就是语言的问题,语词、语境、符号、象征、所指、被指、解读、交流,这些人类早已习惯并似乎已经成为本能的东西,现在却又变为需要重新研究、解决的问题。

由科学开始,现代的人类揭开了一项宏伟的工程——在各个领域、各种视角之下,全面探索自己生存的可能性。这是一种前所未有的带有自主性的探索。身处于这么一个轰轰烈烈的过程中,我们很难对此做出正确或者错误的评价,但是,我们必须指出其中存在的一些弊端,这是参与者的责任和义务。

二次大战以后,由于通讯媒介和信息领域的革命,现代主义终于从一部分艺术家和哲人的先锋意识,转变为大众生活的价值取向,它不再仅仅是对于传统的冲撞和变改,而是一种具有普遍意义的生活方式。对现代主义的哲学概括与思考成为时代的要求。

美国新保守派的代表人物丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)在《资本主义的文化矛盾》中说:现代主义的文化最终渗透到日常生活的价值中;生活——世界深受现代主义的影响。

由于现代主义所具有的力量,未受限制的自我——经验的要求,以及由于刺激过度而十分敏感的主观主义——所有这些,最终都居统治地位。因此,文化与生活呈现一种分裂的关系^①。

马克斯·韦伯(Max Weber)给文化的现代性赋予了实质理性的分离特征。他认为,表现在宗教与形而上学之中的这种分离构成了三个自律的范围,它们是:科学、道德与艺术。与之相对应的认识——工具结构,道德——实践结构,以及审美表现的合理结构,都无一例外地处于专家们的控制和掌握之中^②。

从表现上看,各种民族文化的渗透越来越迅速,人类生活方式的广度与幅度有了空前的拓展,世界一体化的趋势愈演愈烈,但是,在文化与生活的内部结构中,本质性的东西则越来越支离破碎,每个人、每个群体所能够观察和体认的都只是某一视角、某个局部的碎片,而整个世界的流动性又在不断加大。随着现代主义哲学家尼采的当头一喝——“上帝死了”,每个人就成了自己生活的中心。

德国现代哲学家哈贝马斯(Jürgen Habermas)指出:“人们越发痛切地感到现代主义者的这种转变,艺术也越发从生活中异化了自身,并隐退到完全不可触摸的自律之域。由此,从这样一种情绪倾向中,最终汇集了那些超现实主义者已经摆脱的爆炸性的能量,以试图炸毁艺术的自给自足的领域,并用强制手段调和艺术与生活。”他还说,艺术必须“成为一面批评之镜,展示着审美世界与社会世界调和一致的特性”^③。

现代主义的这些弊病已被一些当代哲人所充分认识,而且,他们已经在思考着克服这些弊病的良策。前述的丹尼尔·贝尔认为,现代主义的真正问题是信仰危机的问题。他指出,当人们以破碎的艺术去对抗破碎的世界时,就已经注定了他无法将心灵的碎片重新

聚合起来,这样人就走到了一个生命意义匮乏的“空白荒地的边缘”。他认为,解决的办法是建立一种新宗教或新的文化科学,因为宗教是人类意识的一个组成部分,是对生命“总秩序”及其模式的认知追求^④。哈贝马斯则创立了一种全面系统的“交往理论”,认为必须从最基本的“语言”、“话语”问题入手,打破阻绝人们“言路”的各个自律领域的隔膜,使人们关闭的心灵敞开,通过“语言”使人们的“争辩”转化为“对话”,通过理解达到意见一致的真理,达到和平共处与社会的和谐。哈贝马斯的构思被称为“新理性”的图景。

让我们再来看看人类学家对现代的认识。玛格丽特·米德(Margaret Mead)在《代沟》一书中,对漫长的人类文化作了一种很有意义的划分。在她的方案中,文化的发展包括三个阶段:后象征阶段——未来重复过去的阶段;互象征阶段——现在指导未来的阶段;前象征阶段——年长者不得不向他们的孩子学习自己未曾有过的经验的阶段。她指出,在六十年代,当文化的变化和渗透越来越迅速,一种新型的世界性文化渐渐显出端倪时,代沟问题也越来越严重,人们普遍把年轻一代中存在的对传统和现在的否定趋向,解释为青少年的一种极端的反抗形式。她认为,这其实是文化开始了一个新时代^⑤。

至此,我们对现代的特征已经有了比较明确的了解。在现代化的过程中,意识形态领域中首先出现了具有先锋姿态的现代主义;当现代主义渗透并支配了普通大众的生活时,人类及其文化进入了现代。它的特征是,文化的变化和一体化的速度在不断地加快,人们在各个领域中尝试着自己的生活的可能性。然而,由此也出现了一些现代主义独有的弊病,比如文化内部过分的专门化,信仰的危机和虚无主义等。特别是,我们从现代主义的骨子里还可以看到一种明显的割裂历史和传

统的倾向。

因此,在现代主义的炽风中,在我们用不太坚定的目光打量自己的未来时,非常有必要重新校定一下历史与传统的位置,给我们的认识寻找一个合理而坚实的支点。

历史的价值

《神祇·坟墓·学者》一书的作者西拉姆(C. W. Ceram)说:“人类假如想要看到自己的渺小,并不需要仰视繁星密布的无垠苍穹,只要看看在我们之前几千年前就存在过、繁荣过、而且已经灭亡了的世界古代文化就足够了。”^⑥这种感觉,和现代主义赋予人生的“无可奈何”感已经十分相似。然而,知道这些,并不是历史科学的目的。一位考古学家说过:“作为科学范畴的考古学,最根本的价值应是:了解人类的已往过程,寻找文化进步的本质,认清今后的前进方向。其中,透过文化的历史过程来理解今天和预感未来,是考古学得以存在的基点。”^⑦换上另一位考古学家的话来说:“考古学家的任务就是:让干涸的泉源恢复喷涌,让被人遗忘的东西被人理解,让死去的转世还魂,让历史的长河重新流淌,因为这长河沐浴着所有的人,不管他们住在布鲁克林还是蒙特帕纳斯。”^⑧所有这些,都强调过去对于人类的重要性。

这种重要性究竟在哪里?我想,主要应在于历史是一种宝贵的人类经验。经验和经历,不是一回事。拿具体的个人来说,某件事可能许多人都经历了,但不能说所有的人都从中获得了经验,更不能说他们从中获得了一样的经验。经验包括经历加认识,具有某种抽象的成分。作为人类整体的经验与个人的经验不完全相同,但具有基本的类似之处。如果说现在的人类正当盛年,那么,历史时期就是他的青年时代,史前时期则是他的少年和童年时代。对于一个人,童年与少年时代可以奠定

他的基本性格、爱憎、追求、伴随一生的习惯,等等。那么,作为历史科学的认识对象的过去,对于人类也具有类似的意义。史前时期,社会生产上的分工、社会组织的基本类型和结构、宗教、人类的情感、艺术的感觉与重要的表达手段等,都已经萌生甚至成熟。人类的打制了第一块石器的粗糙的手,就已经预示了今天的卫星、火箭和飞船。可惜的是,一个人可以从自己父母的口中,从照相册甚至自己模糊的记忆里,了解自己的童年,而人类作为一个整体,对自己的童年甚至少年却总是所知甚少。

我们常常认为,过去的事情是无所谓的,关键的是放眼未来并把握现在,且将此自诩为现代人的胸怀。其实,这是一种不折不扣的偏见,是现代主义弊病的一个表现。无论是一个人还是整个人类,都无法摆脱自己的历史。对于人这种会思考的动物,过去、现在、未来是同等重要的,怀旧与向往,是动物世界中少有的两种能力。人屹立于动物之林,高居于生物金字塔之巅,靠的并不是强健的体力、锋利的爪齿,而正是这样两种独特的能力,前者给人以经验,后者给人以召唤,而两者共同成就了人类的智慧与情感,构成了人类开拓自己生存方式的深度与广度、不断前进的支柱。历史科学就是要揭示这个幽暗的过去——不但揭示其时间上的深度,而且还要揭示出一个动态的文化过程,在这个过程中,既有事件的时空位置,也有人与自然、与社会、与文化、与其他的人相互作用的机制,有经验也有教训,历史学家要对过去人类生活的一切方面进行发生学和形态学的的诠释。

过去对于人类具有无可置疑的意义:过去是人类生存可能性的写真。现在,世界人口日益膨胀,食物资源面临着严重的危机,许多科学家和政府要人都在苦苦思考着解决的办法,而生物界最近的一个小小的发现却给科

学家们带来了无尽的启迪:有一种鞭毛虫,在分类学上属于动物,然而,其皮肤中却含有一种类似植物体内叶绿素的东西,可以像植物一样进行光合作用,将阳光和空气转化成为自身生存、运动的能量。科学家们由此提出大胆的假设,如果模仿这种鞭毛虫,用人工方法合成叶绿素,并将之移植于人体上,也许是将来解决食物问题的一条出路。假设固然离奇,但也有某些科学上的依据,而且,现代仿生学的许多成果正大量应用于工、农业生产,与现代的其他成果一起,改变着我们的日常生活,这就是现代科技史上的“绿色革命”。有人因此预言,二十一世纪生物与生命科学将是科学世界的主体。

一种鞭毛虫,为仿生学研究提供了一种新的可能性,而任何一种已经存在过的人类文化,都可以被视为人类生活的一种可能性。人类的文化绝不是哪一个国家、哪一个民族或者个人单独创造的,民族和国家——无论强弱,个人——无论伟大或平凡,都或多或少、或正面或负面地对人类的文化宝库作出过自己的贡献。而由于各个文化的形成背景、发展过程不完全一样,它们的贡献又都是不完全一样的。

生物世界有一条规律:对于种群,在各方面条件相似的情况下,其脆弱程度与个体数量成反比,个体的数量越多,它所能承受的外界压力也就越大,遭受挫折之后恢复得也就越快;对于生态系统,物种越丰富,大自然的基因库也就越丰富,由于许多物种在生态位和功能上具有相互补充甚至替代的性质,因此,整个生态系统也就越稳定,它所能承受的内外压力也就越大。所以,现在有无数明智之士正在为地球上日益减少和灭绝的生物资源痛心疾首、奔走呼号。许多国家的元首可以因此而共聚共商保护生物资源与环境的全球大计(指巴西世界环境大会)。然而,关于人类

自己的文化,又有多少人意识到了这一点?古往今来,许多文化和灿烂的古代文明生生灭灭,许多民族如同过眼烟云,然而,它们中的每一种,都丰富了人类文化的总体,都为人类社会的进步,道德、感情和心智的完善,做出了自己独特的贡献。它们逝去了,这是历史必然的规律,但是,它们绝不应该被遗忘,否则当代人类的文化便会从某一方面失去其丰富性,当代人类的生活便会失去某种可能性。这样,尽管我们时代的文化可以十分发达,但也可能因此而变得非常脆弱。因为这些可能性与当代人类在现代主义旗帜下对人类文化与生活之可能性的种种探索,虽然具有不同的性质,但却具有相同的地位和意义。

生物世界的丰富性是建立在物种或个体的共存关系之上的,由于人类具有记忆,具有学习和认识的能力,人类文化的丰富性相应地也就包括了时间的维度,就具有了一些生物世界中不可匹配的特性。我们既需要向同时代的人学习,向新奇的未知领域探索,也需要向过去学习,向传统学习。由于科学的发展、交通的便利,现在环球如同村落,世界文化的一体化已经成为不可抗拒的潮流,然而,一体化并不意味着丰富性的必然丧失。这一点,现代主义已从另一方面做出了证明,相反,它反而对丰富性提出了更高的要求。试想,在核武器已可以成千上万次毁灭地球的时代,道德、感情、理智的进一步完善难道不是一件更为艰巨的任务吗?一体化仅仅意味着原来的文化形式的多样性,将可能会让位于个人生活的无限丰富多彩、人性与道德的无限张扬。过去的文化,过去的知识和智慧,将以种种方式在一个一体化的文化中的不同个人或者阶层身上继续延续,不但如此,人类还将会发展出许多更新和更加优秀的文化形式与内容,充实到自己的文化中去。

然而,不管怎么发展,人类的一些最基本

的东西将不会发生太大的变化。丹尼尔·贝尔说：“如果从美学的角度提问，现代人与古希腊人的情感经验有何不同？答案一定与人类的基本情感（例如不分长幼人所共有的友谊、爱情、恐惧、残忍、放肆等）无关，而与运动和高度的时空错位有关。”^⑧文化的内容扩充了，人类视域中的时空范围扩大了，但是，它的基本的结构应当还是相似的，关键是怎样在这一结构中给文化的各个自律的领域以恰当的位置，怎样在这些不同的领域之间建立足够的、合理的交流与沟通，使结构的整体具有合理的秩序。

在这里，经验将再一次发挥十分重要的作用。经验包含着对过去的事情的感受、认识与抽象，但是，只有当这些东西与未来之事相遇时，经验才能显示出来，实现自身的圆满。所以，经验是所有人类认识领域中最富魅力和永恒的一种，它同时光临过去、现在甚至未来，沟通已知与未知，它的特征总是拿过去开导现在，拿已知开导未知，并设法将后者整合到已有的体系和结构中去，而且在这个过程中，未必一定包含着保守的成分。

汤因比(A. J. Toynbee)的文明观在当今世界具有相当大的影响力，而且也具有相当的合理性，我相信，现代甚至今后的绝大多数文明的运数，不能逃脱他的文明观的预言。他的文明观具有两个最为重要的论点：其一，历史研究中无可再小的可以理解的领域是整个社会而不是关于社会的任意分割的片段；其二，一切叫作文明的各类人类社会的历史，在某种意义上说都是平行的。汤因比是怎样形成他的观点的呢？1910年前后，波斯尼亚危机已经开始孕育着第一次世界大战的火花，而汤因比与当时绝大多数英国的年轻人一样，并不知道就在离他们的家很远的巴尔干半岛的某个地方，他们自己的前程也正在被毁掉。1913年，汤因比到希腊徒步旅行，考察

伯罗奔尼撒战争的遗迹，第一次大战的阴云已经十分浓厚了。一天，当他在索福克郡的灰蒙蒙的、平静的北海海岸上散步时，突然对历史上有名的地中海产生了一种深切的怀念之情。次年，当他重新站在大学的讲坛上给学生讲授修昔底德(Thucydides)的著作时，他感到自己的理解力受到了深刻的启发：我们在当时的世界上所感受的经验，修昔底德在他所处的世界中早已经历过了^⑨。修昔底德的著作早已被汤因比读得烂熟，而只有在他本人也遇到了曾经启发修昔底德写出他的著作的历史转折点时，他才能体会到蕴含于其中的深刻的含义和感情，认识到修昔底德的世界和我们的世界在哲学的意义上说是同时代的，并由此开始了他自己的至关重要的关于文明问题的思考。

在汤因比的例子中，我们看到了经验的震撼人心的力量，看到了过去、现在甚至未来在哲学天平上的平等性，而赋予这种平等的正是人类记忆、学习、求知等诸种独特的本能。历史的过程具有方向性，时间之矢不可重复，但是，在我们追寻生存方式的可能性时，那业已存在或消失的种种可能性便可以作为一种评判的砝码，甚至被直接作为一种仿效和追寻的对象。这绝不是历史的简单的重复。

考古学的启示

在有文字的历史时期，人类社会和文化发生过许多重大的变化，它们的意义和影响都是相当深远的，比如巴比伦、埃及文明的出现和解体，希腊、罗马文化的形成和结束，中世纪的兴衰，文艺复兴与近、现代的开始；再比如中国历史上春秋战国对商周的取代，汉唐明清帝制发生、发展和最后瓦解等。在这里，我想谈一谈两次更伟大的全球性的变化——食物生产革命和城市文明革命。这些变化发生在史前时期，它们直到最近二、三十年

以前对于人类还如同巨大的谜语。现在虽然仍有许多细节无法解决,但在考古学家的努力下,已经显示出比较清晰的轮廓。我们无法漠视十九世纪以来这又一次全球性的巨变,但由于这一巨变尚处于未定之中,由于我们自身就置身于这一巨变之中,我们根本无法将它们与先前的变化做一合理的比较,甚至无法对之做出比较中肯的评价。但是,在这个时候,谈论前两次人类文化的大变化,也许可以使获得某些有益的启示,也许在二十世纪的最后几年中,会有另外一个汤因比在另外一个什么地方由于考古学家们的这些贡献,获得另一种深刻的启示,并通过自己睿智的思考,将过去的光明投射到人类未来的道路上。

从文化史的角度来说,考古学家向我们揭示得比较明确的时间深度也只有二、三万年甚至更短,在此以前我们所知道的不过是由一些独立的人体形态进化的信息和工具形态信息缀联起来的不连贯的碎片,根本构不成文化的景观。那么,让我们首先勾勒一下二、三万年以来人类文化发展的大致轮廓,赋予理解前述的两次文化巨变以背景性的框架。

大约三万年前,人类正处于旧石器时代的晚期,工具主要是石器,有砍砸器、刮削器和尖状器等类型,已经出现了弓箭。有了比较发达的艺术,比如西南欧洲发达的洞穴壁画。至于这些艺术表达什么,我们现在还不得而知,据说与信仰有某种关系。工具的门类表明这是一种狩猎—采集的经济,考古遗存表明被狩猎的对象往往很大,比如马、驯鹿甚至猛犸象等。人们以大小不等但往往十数或者数十人的小规模群体构成社会或行动的基本单位,但还没有定居。之后进入了中石器时代,全世界(指旧大陆)普遍流行由小型的、几何形的小石片组成的复合工具,仍然营狩猎

—采集经济,但狩猎—采集的对象普遍小型化,比如鱼类、贝类、季节性迁徙的鸟类和某些植物。这就是一些考古学家所称的“广谱性经济”。在某些这类生物富集的地方,已出现定居的趋势。距今约一万年前后,新石器时代开始,出现了制陶术和磨光石器,表明工具的效率有很大的提高。从原来狩猎和采集的对象中,出现了几种驯化的动、植物,比如在两个主要的驯化中心西亚和中国分别是羊、大麦、小麦等和猪、鸡、水稻、小米等。定居的农人的村庄普遍流行开来,一般村庄都包含有上百甚至上千的人口。艺术的形式更加多样化,比如彩陶、各种质料与风格及母题的雕塑、人体与室内的装饰品等,还出现了一些宗教性或仪式性的建筑。区域性文化或部族性文化繁荣发达。

这三个顺序相接的阶段已经构成了人类文化的一次空前的巨变,考古学家称之为“食物生产革命”。但是,这只是问题的一个方面,实质上这个革命体现在人类生活和文化的各个方面,是生活方式的一次大革命。关于这场革命发生的原因和具体的机制,考古学家们有各种不同的解释和假设,比如罗思(Roth)的“天才理论”、柴尔德(Childe)的“绿洲理论”、布雷伍德(Braidwood)的“核心区域理论”、宾福德(L. Binford)的“边缘区域理论”等,目前并未达成普遍的一致,但是在这场革命中,我们可以看到下列一系列相关且连续出现的社会文化现象:人口不断增长、工具方面新的发明和改进、定居、劳动分工、社会组织结构的扩大和复杂化(中国的姜寨遗址的材料表现了这个时期的一个十分典型的例子)、新的艺术形式等等。现在,已有人从史前人类的营养状况、古病理及劳动强度等角度提出确凿的证据,证明食物生产革命带给大多数人的并不是什么积极的后果,然而,从上面列举的一系列现象中我们可以看出:人类