

第一章

文化·现代化·传统文化现代化

孔子讲“吾道一以贯之”，这句话以治学研究的方法论原则观之也是极为精辟和深刻的。而我们知道，寻求概念的明晰、范畴的谨严又是达到逻辑理路夯实、线索连贯有力的要津所在，不如是，则无从言及学科研究的精致和科学化。“文化”、“传统”、“传统文化”、“现代化”、“传统文化现代化”这样一些概念，作为全书的逻辑基础和线索，一以贯之于后续各章的结构层次和内容阐发之中。因之，在学理上首先予以清晰恰当的界定与论释无疑是相当重要的。虽然对上述概念，学界历来争鸣不已，迄今尚未达到共识。也许，从一定意义上讲，共识或者并不那么可贵，绝对的共识事实上也不可能。重要的也许恰恰是分歧、争鸣本身，在独立致思和相互启迪中不断开出学术的新生面，哪怕细微，也确是很有价值的。理论的生命系之于创新，当代学术正呼吁弱化“话语霸权”，认同多元互动，这也鼓励我们不揣浅陋，直抒管见，给出自己的言说。

第一节 文化新论

一、众说纷纭的文化定义

“文化”可谓是生动热烈地活跃在我们的生活语言和文本叙述中的高频语词了，但作为概念的“文化”的界说，却一直又是个个说纷纭、令人困惑的“斯芬克司之谜”。定义文化是艰难的，目及中外论者之数以百计的文化定义，确有使人晕眩畏怯之感，但它却又是不能被绕避和模糊处理的基本概念，任何涉足文化现代化论域的研究者都

必须面对它并表明自己的理解。

同其他学科许多基础概念一样，“文化”概念也有一个从古典到当代、从混沌到澄明、从指意褊狭到内涵、外延得到深广开拓的漫长发展和反复锻冶的历程。

1. “文化”的中西词源学考察

“文化”一词，中国古已有之。作为内涵丰富的“文”和“化”的并连使用始见于《易·贲卦》的《象辞》其文曰“观乎人文以化成天下”基本含义是“以文教化”指运用与武力征服相对立的“人文”即人伦仪则、道德秩序去规范和化易人民于“野蛮”，使之开化和文明化的活动。孔颖达在《周易正义》中就说“观乎人文以化成天下者，言圣人观察人文，则诗书礼乐之谓，当法此教而化成天下也”。考之典册，我们还可以看到诸如“凡武之兴，为不服也；文化不改，然后加诛”（《说苑·指武》），设神理以景俗，敷文化以柔远（《三月三日曲水诗序》），及“文化内辑，武功外悠”（《文选·补之诗》）等类似的表达。可以说从精神化易的层面谈文化的思路乃是中国古人沿袭的基本趋向。不过，我们今天使用的“文化”一词则是外来的语汇，相当于英语的“culture”和德语的“kultur”，而它们又来自拉丁语的“cultura”原义含有神明崇拜、耕种、练习、动植物培养及精神修养等意思。与中国古代的“文化”从一开始就较偏重精神教化不同，西方的“culture”更多地展现了逐渐由物质生产活动引入精神生产活动的特点。18世纪以后，“culture”在西方语言中演化成个人的素养、整个社会的知识、思想方面的成就、艺术和学术作品的汇集，并被引申为一定时代、一定地区的全部社会生活内容。

随着19世纪下半叶人类学、文化学、社会学等学科的兴起，文化问题才真正摆脱朦胧的“前科学”状态而得到广泛的研究。尤其是从泰勒在1871年发表了《原始文化》这一里程碑式的著作并第一次给出文化的专门概念以后，定义文化就如雨后春笋般在学者中流行起来。学者们从不同的研究视界切入分析，一方面为我们深入把握文化论题提供了必要基础和丰富启示，另一方面，又可能让我们陷入文化定义林立的迷宫，甚至失去自己的清醒判断。因而，对纷纭庞杂的文化定义作出科学的分析和清理，既洞识其优长，又见察其缺失，不拘一家，择善而从，从而达到符合时代发展高度的更明晰和更准确的

界说，无疑是必要的。

2. 不同视阈下的文化界定

面对中外论者们给出的庞杂繁复的文化定义，逐一予以考察也许是一件费力而又不讨好的工作。许多学者都试图在发现这些文化定义的基本特性的基础上，对它们予以归纳分类再加以解析。如曹锡仁在《中西文化比较导论》中将文化定义分为四类：(1)文化——成果论；(2)文化——能力论；(3)文化——精神论；(4)文化——行为论。^①胡潇在《文化现象学》中则分为七类：(1)现象描述性定义；(2)社会反推性定义；(3)价值认定性定义；(4)结构分析性定义；(5)行为取义性定义；(6)历史探源性定义；(7)主体立意性定义。^②这些归纳类别与取谓不一，大致路向却是相仿的。比较而言，胡潇的七分法的视野虽不是绝然完全和一定准确的，但确实更见开阔与丰富，提供了一条颇具启发性的线索，我们倾向于以之为基础将诸种文化定义概括成如下五类：

第一，描述性定义。该类定义一般以对文化内容或成果的详加罗列和具体描述为特征，也是最为常见的中外学者所采用的定义方法之一。被誉为“人类学之父”的英国学者泰勒的文化定义是其代表：“文化或文明就其广泛的民族学意义来说是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。”^③我国学者梁漱溟也依此路向定义“文化”他说：“文化就是吾人生活所依靠之一切。……文化之本义应在经济、政治乃至一切无所不包”。^④许多学者把文化作广义与狭义的理解，其在广义上使用的文化一般也是取描述性的意义，如任继愈就把广义的文化理解为包括文艺创作、哲学著作、宗教信仰、风俗习惯、饮食器服之用等的总摄的描述。

第二，社会性定义。该类定义从文化对社会发展水平和阶段之

参看曹锡仁：《中西文化比较导论》，中国青年出版社1992年版。

参看胡潇：《文化现象学》，湖南出版社1991年版。

泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社1992年版，第1页。

梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第1页。

任继愈：《民族文化的形成与特点》，载《中国文化研究集刊》第2辑，复旦大学出版社1985年版。

反映的维度上去说明文化自身，突出文化作为社会动态演变状态所规定的标识意义。如 1973 年第三版的《苏联大百科全书》就这样定义文化：“文化，是社会和人在历史上一定的发展水平……文化这个概念用来表明一定的历史时代，社会经济形态，具体社会，氏族和民族的物质和精神的发展水平（例如，古代文化，社会主义文化，玛雅文化），以及专门的活动或生活领域（劳动文化、艺术文化、生活文化）。”^①我国学者杨邦宪认为：“文化是一个社会历史范畴，是指人类创造社会历史的发展水平、程度和质量的状态。”^②这无疑也是社会性的定义取向。

第三，主体性定义。该类定义尤其注重发明和强调“人”这一主体对文化的特殊意义和本质地位。弗洛伊德、卡西尔、列维-斯特劳斯的的文化概念都可以划入这一类。马尔库塞就分析说：在弗洛伊德看来，“所谓文化，就是有条不紊地牺牲力比多，并把它强行转移到对社会有用的活动和表现上去”。^③卡西尔认为人不是什么理性或社会性的存在，人的本质乃在于他的“符号活动”。包括神话形象、日常言语、科学符号的整个符号体系是人先验的自在能力，其外化和实现即是文化的结晶，这也是人自身的创造过程，文化的本质是与人的符号本性的同一。美国文化人类学家克罗伯和克拉柯亨继续卡西尔的符号—文化学派的线索，强调“文化”概念的人的内在根据，认为“文化是由外显和内隐的行为模式构成；这种行为模式通过象征符号而获致和传递。”^④列维-斯特劳斯的“结构—人类学”不仅视文化为一系统，其模式与社会关系及结构相对应，而且穷溯其源，更视文化与社会结构植根于人类的心灵，所谓文化不过是人类内在结构的缩影而已。

第四，功能性定义。该类定义试图从文化对人的意义、功用和价值的角度去界定文化，强调文化是属人的独具特色的行为工具和生

转引自《文明与文化》，求实出版社 1982 年版，第 45 页。

《对中国传统文化的再评价》，见《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社 1987 年版，第 5 页。

马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 18 页。

傅铿：《文化：人类的镜子——西方文化理论导引》，上海人民出版社 1990 年版，第 12 页。

活方式。如英国功能学派的马林诺夫斯基说，文化是“一个满足人的要求的过程，为应付该环境中面临的具体、特殊的课题，而把自己置于一个更好的位置上的工具性装置”。^①功能—结构学派创立者拉德克利夫·布朗认为，一种文化的不同方面的中心功能就是要维护这种文化的社会结构。孙中山的文化定义也当被看作功能性定义，他认为：“简单地说，文化是人类为了适应生存要求和生活需要所产生的一切生活方式的综合和他的表现。”^②

第五，历史性定义。把文化放到历史发展演进的层面，从文化的累积和传承的过程性中去理解文化是该类定义的主要特点。美国社会学家福尔森认为“文化是一切人工产物的总和，包括一切由人类发明并由人类传递后代的器物的全部，及生活的习惯”^③。日本文化学家祖江孝男也指出：“文化就是‘由后天被造就的，成为群体成员之间共同具有且被保持下来的行为方式（也可以叫模式）。”^④美国人类学家摩尔根的古典进化论和怀特的新进化论也都重视对文化的历史阶段性的进化发展的考察和分析，怀特就把作为“象征”（人类行为和文明的基因）的总和的文化视作“是肉体之外的基于象征系统的事物和行为在时间上的连续统一体”^⑤。

需要指出的是，这种对文化定义的分类方法同样是就整体的视角，取其共通性而言的一般的区分，而不是什么绝对对立的标准，许多学者的定义在事实上往往可以是上述几类方法的兼容的使用，但他们又确实体现了致思切入点和侧重点的不同，从而反映出表述上的多样性。因此，提出上述的分类方法并以之为一般把握标准是适宜的。

3. 对诸种文化定义的评说

中外学人对“文化”的理解迥异其趣，正可谓“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”。就我们的文化分类标准观照下的文化定义而言，必须承认，从文化成果的角度对“文化”作现象性描述，从文化于人的功用的角度对“文化”作功能性界说，从文化的历史演变性的角

庄锡昌：《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社 1987 年版，第 371 页。

② 转引自陈华文：《文化学概论》，上海文艺出版社 2001 年版，第 7 页。

③ 转引自陈华文：《文化学概论》，上海文艺出版社 2001 年版，第 7 页。

转引自陈华文：《文化学概论》，上海文艺出版社 2001 年版，第 7 页。

转引自冯天瑜等：《中华文化史》，上海人民出版社 1990 年版，第 21 页。

度对“文化”作历史性定义，以及从文化对社会发展的标识性和对人的主体性的反映的角度予“文化”以社会性、主体性意义上的阐明，都是考察文化问题、界定“文化”概念的必要视角和线索，也从不同方面深化和推进了对这一论题的研究，具有当然的价值。但值得推敲和商榷的东西无疑也是很多的。简单地说，比如较流行的描述性定义把一切文化内容物质的和精神的总摄于“文化”使之无所不包指意不免过于宽泛而不够精练，而穷尽文化的外延在事实上也是不可能的。这反倒使其内涵与特质隐而不彰，模糊而不易确切把握，以至于被时人称之为“文化是个筐，什么都可装”；主体性定义高扬“人学”的旗幡，直指本心，深入发明文化的属人的精神特质和人的内在的文化本性，揭示了文化即“人化”的思路，是很见深度和启发性的。但该定义往往又陷入“见人不见物”的泥沼，忽视了外在于人的社会历史的客观因素的分析，把“人”进而把“文化”作了先验、静止的抽象处理，这又是我们所不能赞同的；社会性定义则恰恰相反，它很注重社会的客观因素尤其是社会实践活动及社会关系结构对人的文化的制约意义，但又夸大客观因素为绝对的决定作用，对文化主体的人的内在能动性缺少重视和发掘，是某种意义上的“见物不见人”的错误使“人”有所谓“遗忘”和“空场”之虞。功能性和历史性“文化”概念也仅仅指向了文化的功用价值性及发展过程性的维度，对文化的社会及人的复杂因素及文化成就都缺少必要反映，用以说明文化的方面性内涵是可以的，而用以界定“文化”则还不甚恰当。

总之，我们不难发现它们都有某种单面性，主要体现在作为主体与客体、人向物的外化与物向人的内化被人为地作了一分为二、非此即彼的对待和割裂。而正如我们所知道的，作为主体的人与作为客体的（以社会为基地和媒介的）自然、社会及人自身是一个互动整体，作为人发挥和对象化自我的本质力量以改造客体的外化过程与作为改造客体的成就，即“物”同时对人的自我本质的确证与发展的内化过程也是一个互动整体，它们辩证统一而不可分裂。因此，汲其是而去其非，提出一个超越单向度思维，辩证地将人与物、主体与客体、内化与外化二而一地统一起来的，从而更能接近文化的实质性内蕴新的“文化”观不仅是可能的而且也是必要的。

二、我们的“文化”观

考察了先哲贤人的文化定义，我们想给文化作出这样一个哲学意义上的定义：

所谓文化，就是人类主体在存在的历史上和社会实践的活动中，持续外化、对象化自我的本质力量，去适应、利用、改造客体即自然、社会及人自身，同时又确证、丰富、发展自我本质的过程和成果。它是人与物、主体与客体、内化与外化的辩证统一。

之所以下这样一个定义，我们主要基于如下几方面的考虑，或者说它体现了如下几方面的特质：

第一，它能紧扣和凸显对人的文化主体性的理解。在文化的创造和发展中，核心的乃是堪为天地精华、万物灵长、有着言之不尽的丰富内涵和创造潜能的“人”。文化实质上即是“人化”，是人类自己的本质力量外化与对象化的创造结晶。马克思曾经把资本主义工业史及其已经“产生的对象性的存在”看作“是一本打开了的人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学。”^①其实不仅工业，人类一切活动领域的任何创造，无论是政治、经济、法律制度，还是科学、艺术、宗教，整个的文化都是“人化”的创造结晶。

深入理解人的本质或者说“认识自我乃是哲学探究的最高目标”，^②人类迄今对自我本质的丰富性层次事实上已经有了相当睿智的洞察，仅就主体类的内在精神的能动特性而言，我们同意把人视作一有着知、情、意的生命特性的存在体。人类身上确实具有明天人之分以掌握自然普遍规律而“为自然立法”的求真的理智性，有求天人合一以实现人生绝对自由的“为人生立法”的求善的意志力，也有兼容并超越真善、怡情悦性的求美的情感能力这样三种独特而互动统一的本质力量。马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就强调指出“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的有意识的活动”，^③这即是对人的本质的三个方面的简洁概括：“自由”与意志因素密切相关；“有意识”即指理智；“活

《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第127页。

卡西尔：《人论》，上海译文出版社1985年版，第3页。

马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社1985年版，第53页。

动”则具有感性的品格。意志因素与理智因素共同体现于感性活动中，构成了人区别于动物的“类特性”。在《〈政治经济学批判 导言〉》中马克思还指出了人类掌握世界的基本方式：思维的、艺术的、宗教的以及作为这几种方式之综合来看的实践—精神的方式。这无疑是对人性知、情、意内涵的另一种形式的肯定。人类正是靠着自己在漫长的历史上发展起的求真、持美、向善的本质力量，形成了自己独特的思维方式、审美情趣、价值观念，并以之为掌握（认识和改造）世界的方式，从而创造了以科学、艺术、道德为三大支柱的整个文化大厦，使人得以由“茫然于人道”的“直立之兽”成长为今天的“万物之灵长”和“宇宙的精华”。我国学界受苏联教条主义思维模式的影响，长期疏忽对自我的丰富的精神潜质和主体的积极的能动特性的研究，一谈主体性、一谈心灵和精神潜质则视为唯心主义，这事实上是一个失误，必须予以校正。

第二，它能紧扣和凸显对文化的社会性的理解。与西方论者的主体性文化定义“人”不同的是，历史唯物主义者始终不脱离人的社会性去空谈、玄谈“人”。探讨人的文化主体性及其类的生命特性不能撇开人的劳动实践本质和社会关系本质（社会性的两层含义），否则就无法克服人性先验化、抽象化的错误，甚至会陷入神学化的泥潭。西方现当代人学观照下的“人”之所以过于理想化，缺少现实感，根源也就在于对人的社会性的“遗忘”：一方面，他们没有注意到“这些人使自己和动物区别开来的第一个历史行动并不在于他有思想，而是在于他们开始生产自己所必需的生活资料”^①即没有看到劳动实践是人性生成的动力源泉，也是整个文化活动（狭义）的客观前提；另一方面，他们也没有看到“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^②，不懂得人是社会的人，“社会关系实际上决定着一个人能够发展到什么程度”^③。人性不是一个“先天地而固存”的神秘的东西，它是从自然界走来、在社会性劳动实践活动之中生成和发展的产物。因而，以唯心论去研究人学，无

《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第18页。

《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第60页。

《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第295页。

法对人与文化作出准确的把握也就在情理之中了。

这里必须指出的是，正如上文分析的那样，马克思主义哲学从来都没有“遗忘”人，相反是对人有着深深眷顾并作出了更全面和理性掌握的真正的人道主义。萨特指责马克思主义有所谓“人学空场”，用之指苏联教条主义式的“马克思主义”则可，而指马克思主义则是一种别有用心污蔑。但教条主义社会实践观的机械决定论“遗忘”人的教训也确实应予以汲取和反思。我们应该坚持马克思的思路，既从社会性、从实践的意义去说明人性和文化，又要努力从人的能动方面理解社会性实践，做到两者的辩证统一，这样才能达到对人和文化的科学理解。

第三，它能紧扣和凸显文化作为外化与内化的统一性理解。我们已经强调指出了，人改造客体的社会性实践过程是人的本质的外化的过程，这也是“文化”的本质性内涵之一。同时不能忘却的是，与这种外化相伴随的文化的成就对人的内化过程即确证和发展人的本质的过程，这也是一个逐步开发人类知、情、意的或求真、持美、向善的生命特性，丰富人类的思维方式、审美情趣和价值取向，从而推进人类能力与素质、促进人类的全面自由的发展的过程。马克思指出“作为目的的本身的人类能力的发展，真正的自由王国就开始了”。^①

“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^②人在创造了文化的同时也在由自发到自觉地以文化创造着人自己。蓝德曼在《哲学人类学》中说：“不仅我们创造了文化，文化也创造了我们。个体永远不能从自身来理解，他只能从支持他并渗透于他的文化的先定性中获得理解。”^③只看到人的文化创造主体性和文化的人的本质固然是不对的，而看不到人的被文化创造的客体性和人的文化本质，否认人是文化的存在，同样是一种肤浅的见识。人是在创造文化的历史中不断为文化所塑造从而不断超越了自身的产物。“人化”是文化的起点和前提，“化人”是文化的根本目的和宗旨。文化是“人化”与“化人”，外化与内化的互动统一，这不像有些人理解的“诡辩的循环决定论”，而是谨依事实的求是的辩证法。

^①《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第927页。

^②《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第118页。

^③蓝德曼：《哲学人类学》，工人出版社1988年版，第273页。

第四，它能紧扣和凸显文化的历史性和功能性去理解。把文化看成是人化和化人的统一，要求我们既必须看到人性与文化是一个历史地展开和发展的动态过程，也必须看到人性与文化的展开和发展的历史事实上有着丰富与多维的可能性。这种人化的丰富与多维的可能性就反映在人创造的文化的结果或形态是精华与糟粕、积极与消极的历史统一体上。也就是说还必须注意文化的历史展开的动态过程与其两重性结果的联系、区别。我们把文化结果区分为积极的成果即文明与消极的后果这样两个指向，而只有那些积极的文明成果才是符合利人和化人的文化原则和本义的。人化的功用与目的自然是为着创造文化以化人的，但又不总是能化人，也可能异化人（在德语中“异化”义指疏远、冷淡化）。

由于社会关系中的实践的发展阶段与历史水平的制约（包括生产力、认识程度、社会制度、阶级结构、伦理关系的因素）人类对自我本质的总体的理性的把握是一个渐进的历程，人性在整体上一般地体现了一条在单面化或异化发展的历史中，为自身的全面实现开辟道路的特性，从而文化的发展也往往从学理和现实生活层面上都长期被单面地肯定、畸形地发展着。理想化的人性、文化与“人文精神”在历史上是不存在的。因此，马克思就提醒我们：“……首先要研究人的一般本性，然后要研究每个时代历史地发生变化的人的本性”，^②去分析人性生成、演化、发展的现实根源、制约因素和一般过程从而把握‘文化’时就应内在地包含其动态而多维的发展过程及其予人的复杂的反作用的分析，既承认文化有积极的化人的精华，也有消极的异化人的糟粕。

其实，更广泛的说，此文化定义的优点还在于它也能方便说明这样几种关系：（1）文化的根源及本质意蕴——人自我的本质；（2）文化的起源或发展动力——社会性实践即主客体互动过程；（3）文化的结构——人的知、情、意生命特性在实践中相应开出的科学、艺术、道德

“文明”是从人类的物质创造活动尤其是火的运用引申到精神的光明照临大地的。孔颖达解《尚书·舜典》之“睿智文明”为“经天纬地曰文，照临四方曰明”。英文译介中人们一般也用 civilization 去指“从野蛮或愚昧的状态中，向更高一级的状态提高或发展”而显明其与 culture 一词“人类力量的前进发展”的宽泛指意上的细微差别。

^② 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，第 669 页。

(宗教)的文化体,它由内向外呈现了心态—制度—器物(行为)的结构层面与线索;(4)文化的动态过程——“人化”和“化人”、外化和内化的统一;(5)文化的意义与目的——“化人”(人的(本质)全面自由的发展亦即人的现代化)

要之 我们认为文化即社会实践中实现的“人化”与“化人”的唯物辩证的、积极统一的过程和成果,这是对“文化”应有的基本理解,也是我们整个文化观的理论基石。

三、传统文化与文化传统

1. 问题的提出

将传统文化与文化传统作分别的考察与使用是近些年来渐已为人们所接受的惯常的做法了。从致思取向看,其所考察的问题自然不是玩弄文字的完全无意义的伪问题。论者们都很清楚,提出此问题的初衷无非就是要对文化作出器物层面和精神层面的必要区分,并集中力量研究具流传性和继承性的文化精神的问题。文化确乎有一个由内及外、由隐性到显性、由精神至器物的基本线索和统一结构,对此应作辩证的区分完全是有必要的。但我们也发现该区分似乎步入了某种误区。

庞朴提出:“传统文化是指具体的文化,或者是物质的或者是精神的。你看秦始皇陵里,有一堆兵马俑,这是一种传统的文化,就是过去遗留下来的东西。因此,传统文化是一个死的,是过去已经完成了的那些东西”,而“所谓文化传统一般是指民族的、支配千百万人的这一种观念和力量,那样一个习惯势力或者说那样一个惯性,它是人们在日常生活中所遵循的那么一种模式,人们遵循它而行动,但是又不能意识到它的存在这样一种精神力量”^①。他的这种界定在讨论中可以说是颇具代表性的,很多论者都倾向于庞朴的意见,把“传统文化”看成死的、具体的,其实质是过去历史的东西的这样一种文化的遗存,而又用“文化传统”去特指稳定流传的、积淀并影响至今人的,其实质是现在的文化的精神。有的论者如朱维铮虽然也意识到把传统文化简单地指向文化的具性的遗存的不是,主张传统文化应当涵括精神与物质的两个领域,但仍然认为“当然两类文化的界限很

庞朴:《文化的民族性与时代性》,中国和平出版社1988年版,第159页。

难区别，传统文化属于历史，而历史属于过去”，“与传统文化相区别，文化传统更多属于现状的研究范畴。”^①现在的问题不是承认文化当有器物与精神、过去与现在的区分与否的问题，而只是“传统文化”与“文化传统”的提法是不是较好地起到了对文化作精神与器物的分殊的意义的的问题，或者说是不是恰当与合适的问题。一方面，将“传统”既作谓词去修饰文化，指向具体而变易的器物范畴，另一方面又将“传统”作实词被文化所修饰，指向隐性而稳定流传的精神范畴，这在提法和文法上似乎都还值得斟酌。究其源 则是对“传统”概念的滥用 对文化本身也存有误解。先考之“传统”的本义 或许有利于此问题的廓清。

2. “传统”的词源考定

“传统”一词在英文、德文、法文中都是 tradition，泛指一切历史流传下来的器物、思想、道德、风俗、心理、文学、艺术及制度等文化现象。中国古典概念中似乎没有“传统”一词，与其意思相近的是另一单音节词“统”即所谓道统、皇统、法统之统。“统”的本义是茧丝的头绪。“茧之性为丝，然非得工女煮以热汤而抽其统纪，则不能成统。”（《淮南子·俶族训》）“统”被看成是与人工造作物相同一的指谓。《孟子·梁惠王下》中也有“君子创业垂统 可为继也”的文字 朱熹训之曰“创、造、统 绪也”他还作了发挥 说“君子造基业于前 而垂统绪于后 但能不失其正 今后世可继续而行耳。”（朱熹：《四书集注》）现代汉语把“统”与“传”连用成文为“传统”则是借含有传授、流布之义的“传”进一步强调“统”即文化造物的历世流传的、发展的特性。

3. 传统文化是一涵括“文化传统”的广义与狭义相统一的概念

正如我们看到的，中国古人其实是把“统”视为一种前人的时代所创造、并能流布传承，堪为后世所用的结晶或成果的意思，或者说已经具有了我们讲的“传统”“文化”“传统文化”几近等同的命意和将其一予囊括的功能。今天的许多论者往往也还是从此角度去界定传统文化概念的，如庄严就把传统文化理解为：“祖宗创造的具有继承活性的历史遗产可称为传统文化”^②。传统文化既是遗产又是有继承活性的遗产，我们赞同他的看法。

① 朱维铮：《传统文化与文化传统》，《复旦大学学报》（社会科学版）1987年第1期。

② 庄严：《何谓传统文化》，载《兰州学刊》1997年第2期。

另外从“传统”的本义看传统文化还必须要注意理解三点 第一，传统文化不能被单指向自身的精神和器物的、或具体或抽象的哪一个方面，它确实是侧重指精神内蕴，但更是内在地包含了精神和器物的各个层面的成就的统一整体。精神是物质活的灵魂，物质是精神实在的承担，器中有道，道不离器，精神与物质本就是既即既离、亦同亦殊的一体。广义的传统文化事实上就是一总摄了文化的精神指向与文化的器物指向的具体与抽象相统一概念，狭义的运用上它也可以是一个特指文化的精神的概念（也即庞朴讲的“文化传统”）。第二，内含着器物指向和精神指向的传统文化也以持久流传性和持续创造而不可简单弃置、不可简单“决裂”性为特点。它首先是起步于过去时代的创造往往反映着过往时代的特质，但它又能被累积、传承，渗透并影响至今人现在的时代生活，而且它还必将无可阻挡地在今人继承和再创造的基础上继续向未来的时代开拓。它是从过去至现在到未来的、持续流动和丰满的、永恒创造和超越的无极限的过程，诚如黑格尔所说：传统“不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离它的源头愈远，它膨胀得愈大。”^①第三，列宁说任何民族文化都有两个传统。与文化具有“化人”和“异化”的两重性效应相对，传统文化也是一个在内涵和精神上的积极和消极、精华和糟粕、进步与落后的历史的统一，传统文化的两个相反面互与渗透和交织，不能简单地割裂和是此而非彼。

有鉴于此，和区分传统文化与文化传统的论者相同，我们赞同对文化的精神与器物作必要的、有适度的分别，却不能同意他们把传统文化变态为指物的“传统文化”并和指精神的“文化传统”相对立的做法。我们理解他们试图凸显对文化精神之研究的用心，但把一个实质上已经内在涵括了精神指向的传统文化概念刻意用“文化传统”去说明，从而把传统文化降格为器物的、死的、以过去为实质的东西，造出两个对立的新概念，这在事实上是无必要的，很大程度上既扭曲了传统也割裂了文化，反而使简单的事情复杂化，把明朗的问题混沌化了，这无疑会引起概念上极大的混乱和理解上本可避免的纠纷。因此我们不主张草率地提“传统文化”和“文化传统”在本书的研究中

统一使用即心即物、既含精神意蕴又含物质指向的“传统文化”，同时，我们更倾向于直接采用“文化精神”或“文化的基本精神”去替换实际上也即是考察文化精神问题的所谓“文化传统”。

第二节 现代化新论

把“现代化”称为当代最响亮的语词，一个我们时代的最强音，想必是没有人会去质疑和反对的。各国学界都在研究现代化问题。经济学、政治学、社会学、心理学、历史学乃至哲学文化学也在研究现代化问题。它傲居社会科学研究最前沿数十年，已然成为世界性“显学”之一。在阐明我们对“现代化”的看法之前，先对这一席卷全球的学术热潮及其特点作些回顾和解析是有必要的。

一、“现代化”问题的凸显

名之曰“现代化问题”的研究究竟何时诞生 以何种学派或哪本著作作为标志，似乎并未成为人们考究的问题。据罗荣渠的分析，若论“现代化”一词的使用而言 中国人还可谓领时代风气之先了。早在“五四”前后的东西文化观的争论中，已偶尔出现有如所谓“近代化的孔家思想”的提法 胡适在 1929 年为英文《基督教年鉴》写的《文化的冲突》一文中，就正式使用了“一心一意的现代化”的提法。到了 30 年代“现代化”作为一个新词在报刊上已较常被使用了。1933 年 7 月《申报月刊》为纪念创刊周年发行特大号，专门组织了名为“中国现代化问题号”的征文特辑，并提出有关中国现代化的难点、当取何途径等问题付诸讨论，也得到当时国内学界知名学者的热情支持和参与。在当时虽然现代化词汇的提出和使用在很大程度上是作为折衷文化讨论中的“中国化”和“西化”提法上的极端性特点而出现的，但它毕竟作为问题已经提出了，并且学者们对之已有了一定的研究和见解，罗荣渠据此认为“实际上中国从自己的实践中提出现代化的概念和观点，早于西方的现代化理论约 20 年”只是由于历史的原因而中断 未能继续深化。

① 罗荣渠：《从“西化”到现代化》，人民日报，1989 年 2 月 21 日。

作为落后国家，在当时的世界性经济危机尤其是严峻的民族危机的背景下，沿着救国救民和“中国向何处去”的线索探索社会和文化的转向问题，积极而敏锐地率先思考和提出现代化的历史性课题，并不是不可能的。

但在人们的理解中，一般还是把西方尤其是美国视为现代化问题研究的滥觞之地。20世纪以后，伴随西方工业化的基本完成，人们提出了工业化范式与发展理论去解释社会转型现象，认为工业化，即由农业社会向工业社会的经济增长与结构转换是社会转型与进步发展的核心和根本问题，甚至也个别地产生了现代化即工业化或经济增长的观念。人们也逐渐注意到社会进步是一个全面的多层次变化；“工业化”范式事实上仍是偏于一隅的概念。这最终促使了“现代化”作为新范式地位的确定。1951年6月，由美国著名经济学家西蒙·库兹涅茨创办的学术刊物《文化变迁》杂志的编辑部在芝加哥大学举行学术会议，讨论美国国家政策、世界经济发展不平衡和贫困问题。在这次会议上，学者们认为提出“现代化”一词用来说明从农业社会向工业社会的转变是比较适合的。现代化这个术语自此以后就为西方学者们所广泛使用了。这一般也被认为是现代化问题研究的正式肇启。而现代化理论研究在美国的诞生也是有其独特的历史背景的，而最初的动因又是为着政治和意识形态的考虑，这就是在第二次世界大战结束以后的亚非拉的民族解放运动和民主革命运动的高涨、新兴的独立国家纷纷成立并在国际事务中发挥日渐重要的影响力，这在事实上对美国的对外政策提出了严峻挑战。这就促使美国政府不得不去认真研究新兴国家的发展背景、发展现状和走向问题，以为其对内外政策和“全球战略”的制定提供理论和实践的依据。正是在这种“时代需要”下，现代化问题的理论研究应运而生了。

二、“现代化”问题研究的一般态势

由于现代化理论研究的社会文化转型问题（包括其性质、动力、机制及意义等）是一个现实感很强、应用价值极大、具有明确的规范性和操作性特点的课题，同时又是一个跨学科的综合性的课题，因此成为社会科学之间合作的焦点。在各个领域的社会科学家特别是美国的社会科学家的大力推动下，现代化理论研究形成了一股相当有影响的学术思潮。他们创立现代化问题研究的专门的学术机构和刊

物，定期举行学术研讨和交流，出版系列研究丛书，使现代化理论研究在 20 世纪 60 年代末达到高潮。进入 80 年代中期以后，现代化理论的体系建设任务基本结束，现代化理论家开始致力于现代化理论模式的检验和完善，同时也把工作重心转移到运用其理论去展开不同国别和地区的个案的分析，出了一大批研究专著。这可以看成现代化问题研究在新的更高阶段的继续发展与推进。从整体上看，现代化理论研究体现了在思维视界上逐步突破和向深广度拓展的这样两个大阶段：

1. 现代化即是“西方化”和传统—现代两极对立模式的早期研究阶段

丹尼尔·勒纳在 1958 年出版了《传统社会的消逝》一书，他提出了现代化即是传统社会—现代社会的对立与转化的模式，认为传统社会与现代社会是相互极端对立、非此即彼的两种社会系统，现代化就是从传统社会向现代社会的转变过程。他说：“现代化是社会的变化，欠发达国家通过这样的社会变化获得了比较发达的现代工业社会的共同特征。”^①而这必然得出现代化即是“西方化”的结论。应该说现代化理论的早期研究更多的是作为一个政治和意识形态问题而展开的，并且从一开始就打上了浓厚的“西方中心主义”和“帝国意识”的色彩。

“西方中心主义”可谓自黑格尔以来西方学者惯有的思维方式，资本主义文明的无可质疑的比较强势和优势使西方人对自己将主导未来充满了信心，认为按照社会达尔文主义，整个非西方社会都将以西方世界为模式而被“西方化”。虽然第一次世界大战曾经使西方人的乐观主义烟消云散，一度陷入斯宾格勒式的“西方的没落”的悲叹，但二战结束后的新科技革命即“第二次工业革命”给西方世界重新注入了强劲的动力，也复活了西方中心主义的痼疾；独享二战胜利果实的美国一跃而居资本主义世界经济和政治发展的顶峰，更是成为了向世界炫耀的现代资本主义的“样板”和“橱窗”。这种自我中心情结和“帝国意识”，在现代化问题研究中得到

① 丹尼尔·勒纳：“现代化”，载《国际社会科学百科全书》第 6 卷，1965 年纽约版，第 386 页。

了鲜明的反映。库马在谈到战后的社会新思潮的特点时就说：“而最重要的一点是，未来基本上是根据西方工业发展模型拟想的；西方文明乃是它的终点。‘发展’，加布雷思宣称，‘乃是对已发展的史实模仿’。”^①最初的现代化理论家都接受这样的现代化的定义：现代化是“西欧和北美产生的制度和价值观念从十七世纪以后向欧洲其他地区的传播过程，十八世纪至二十世纪向世界其他地区的传播过程”^②。这也即是把现代化进程大而化之地简单看作西方文明向全世界传播的过程，资本主义尤其是美国式的资本主义是新兴发展中国家不能回避的抉择与当然的归宿。美国社会学大师帕森斯认为现代社会只有一个体系，那就是以美国为领导的西方社会体系，而且他还把美国置于人类社会进步的最高层，吹嘘为现代社会发展的典范。在帕森斯看来现代化的进程不仅是“西方化”实质上更是“美国化”^③。可以说，在现代化理论研究的初期，“现代化概念主要是一个美国式的概念”。^④

2. 从“西化”论的突破到传统——现代二元互动模式确立的理性研究阶段

当现代化理论家在实践中越来越认识到自我中心主义和意识形态化给现代化问题的研究造成了狭隘化和非科学化的严重制约，并使其走入了死胡同时，他们又开始试图批判和突破西化论和传统——现代两极模式，寻找更开阔和更科学的研究视角。

美国知名学者布莱克教授提出用比较和历史的、跨学科的方法突破现代化问题。他认为早期的现代化研究过于强调西方社会外部刺激的影响作用，而明显忽视了对各类正在现代化过程中的社会的内部传统文化的研究，也在事实上把传统性和现代性误解为某种互相排斥和对立的系统。他认为传统性和现代性在任何社会都不会是

库马：《社会的剧变——从工业社会迈向后工业社会》，蔡仲章译，1984年台北版，第217页。

丹尼尔·勒纳：《国际社会科学百科全书》，第6卷，1965年纽约版，第386、324页。

^③ 转引自蔡文辉：《“美国第一”——一派深思的社会进化论》，《比较社会学》，1982年台北版，第24页。

布莱克编：《比较现代化》，杨豫、陈祖洲译，上海译文出版社1996年版，第71页。