

# 《海纳百川·藏书博览》

简装书库·社会科学总论：社会学、

人口学、管理学、人才学、

决策与智谋

（社会科学理论）

# 人生问题 发端

01

编著：陈伯海等

上海市黄浦区教育信息中心

# 东亚文化研究的意义

( 代序 )

俞新天

## 一、人类精神复兴的泉源

当我们考察国际问题时，至少存在三个层次的思考：国家、地区和全球。地区亦称区域，通常指连续的地段，其中心具有一定的共性，却又缺乏国家那样明确的边界。地区往往空间较大，足以成为一块大陆的重要组成部分。此外，地区也由复杂的相互联系的历史过程产生文化的心理认同，而不仅是单纯的空间组合。东亚正是这样一块地区。

现代化在东亚（包括东南亚）的胜利进展是二战后最令人激动的现象之一。如果说，日本的繁荣还只是非西方国家发展的特例，亚洲“四小”的成绩又因其相对狭小的规模而限制其普遍意义，那么中国、东盟、印支国家的急起直追，迫使人们重新认识东亚奇迹。90年代以来东亚持续上升的趋势，开阔了人们的眼界，为展望东亚新兴工业化经济—文化圈的前景提供了基础。

追根溯源，在历史上存在着一个极其广袤的中华文明圈。此文明圈的一个显著特征是对汉文化的学习和认同。汉文化圈包括中国、日本、越南、朝鲜等。经过中国文化改造过的佛教，传入日本、朝鲜、越南和东南亚。在宗教影响下的绘画、医学、建筑、音乐和人物，都带有强烈的中国文化特色。儒学在日本、朝鲜、越南已深入到各自的生活方式、伦理观念、政治制度之中，与在汉“文化圈”的核心地区——中国的表现形态非常接近。

从中国到东南亚的“海上丝绸之路”，最早似乎在公元4、5世纪时已经形成。唐、宋时波斯人与阿拉伯人的祖先也利用这些航线，到广州、泉州、杭州等地传教与通商。元世祖忽必烈被视为中国“海洋政策”的鼻祖，除了两次“东征”日本（1274年，1281年）外，曾用“舟师”去征伐占城和交趾（今越南），至元二十九年（1292年）还派出二万海军远征爪哇。这些穷兵黩武的行动，并未取得悠远的政治、经济和文化成果。因此，明太祖与明成祖吸取了历史的教训，大规模地开展了对南洋和西洋的通商友好活动。这时中国资本主义萌芽已显生机，“金令司天，钱神卓地”。经过郑和七下西洋，中国的海外贸易空前繁荣。足迹所至今之柬埔寨、泰国、苏门答腊、文莱、爪哇、马来亚、加里曼丹、菲律宾、斯里兰卡、印度，直至非洲东岸。就当时的条件来说，太遥远的国度只能偶尔联系，只有与东南亚的交往十分频繁。中国在马来亚、印尼、菲律宾等地建立了贸易据点和居留地。事实上在郑和的记载中已经描述了早已定居东南亚的“唐人”（华人），由于文化程度较高，善于经营，在当地构成上流社会。虽然明朝未能使“天朝礼治体系”推广到东南亚，那里主要一直在印度文化和阿拉伯文化的影响之下，然而长期的共处和交流促进了文化上的融汇。

以典型的伊斯兰化的印尼文化与中华文化作一比较，会发现许多相似点。印尼人相信，真主通过父母创造人类，信仰真主必须敬爱父母，尊重师长。对尊长要“敬重如山，虚怀若谷”。在印尼议会中主张先协商再达成决

议，与整个东亚政治机构中强调共识是一致的。印尼提倡“三大奉献原则”，即：一、吾为社稷之主；二、保家卫国义不容辞；三、常思过而知不足。这与中华文化中的“天下兴亡，匹夫有责”、“吾日三省吾身”有异曲同工之妙。印尼政府规定，在建设时期，允许人们有负责任的言论自由。尽管人们有不同的利益，但每个人必须对国家和社会的广泛利益负责，不能把个人意志强加给别人。尽管印尼是个伊斯兰教国家，但其遵循的原则与伊斯兰教的核心地带——西亚的阿拉伯国家有一定的差异，而与毗邻的中华文化圈有相似之处。当然，东南亚不少民族虔信宗教，而中华文化中的宗教气息相对较弱，文化的差异性也十分明显。但在佛教占主导的泰国和伊斯兰教占主导的马来西亚和印尼，宗教的精神追求并未妨碍人们为改善现世的物质条件而奋斗，令人不由得想到中华文化中的“谋事在人，成事在天”的态度。

东亚文化是人类思想的瑰宝。我非常赞同德国哲学家卡尔·雅斯贝斯的“轴心期”观点，即在公元前 800 至公元前 200 年左右，埃及、两河流域、西方（希腊、罗马）、印度和中国独立地各自达到精神上的第一次飞跃。迄今我们所思考的各种哲学，都源于那个辉煌的时代。它不是从生物学的意义上证明了人类的共同起源和同一性，而是从精神上论证了人类的共同起源和同一性。西方文化已经对世界历史进程作出了重大贡献，导致了以科技革命为中心的社会巨变。然而技术时代在给人类带来福祉的同时，也造成了难以克服的问题如环境污染和文化危机。我们只能从自己的思想宝库中去挖掘应付新局面的武器，中国文化和印度文化都会对克服全球威胁有所补益。从更长远的历史角度观察，人类终究要超越战争动乱的“动物界”，在和平统一的环境中创造、达到人类精神的第二次飞跃。历史文化研究的大师汤因比指出：“我所预见的和平统一，一定是以地理和文化主轴为中心，不断结晶扩大起来的。我预感到这个主轴不在美国、欧洲和苏联，而是在东亚。”<sup>①</sup>具有深刻内涵而又有丰富的多样性的东亚文化，必将对人类精神的复兴与更新起促进作用。

## 二、经济发展成功的动力

东亚国家（地区）经济持续高速增长，世界各国的研究者都试图解开其谜底，东亚文化成为重要的一个原因。这是一个争论日久而且还会继续争论的话题。当日本大力推进其工业化时，澳大利亚一位专家考察回来表示失望，说“日本人满足于现状，没有时间观念，难以掌握西方现代技术和管理”。事实粉碎了他的预言。60 年代，世界大多数社会科学家断定，儒家思想与现代化不相容，因此东亚很难经济起飞。儒家思想强调和谐、协作，注重集体和稳定，不求变革，重视人文主义而忽视科学技术，无法指望它引导现代化。但 70 年代后，形势大变，“亚洲四小”的经济成功令人刮目。有趣的是，恰恰是以前受到批判的儒家价值观，被公认为是增长的内在动力。

韦伯概括过西方的资本主义精神，即个人主义、市场竞争，放任主义等，促成了人类历史上唯一成功的现代化模式。但是东亚的工作伦理和企业精神却截然不同。个人只有在人际关系网络中才有意义，因此人人必须恪守在团体中的责任与义务，注重相互合作。东亚的文化特点不仅可作定性分析，而且也可作定量分析。美国学者米高邦（Michael Bond）在二十二个东西方国家开展华人价值观调查。他拟定了四十项华人基本价值观，采访者对每一项

打分。四十项指标归为四类：“融合”、“儒家工作动力”、“仁心”和“道德纪律”。其中米高邦特别重视的“儒家工作动力”（尊卑、节俭、毅力、知耻、互礼、稳重、面子、传统）指标，日本及“亚洲四小”均排在其他国家之前。新加坡国立大学的余绍华对新加坡、马来西亚五十一个中型企业中层管理人员进行价值观调查，虽对米高邦的四类指标提出商榷，但总的来说，同意文化背景与经济发展有联系，儒家思想在经济发展中有重要影响，当然这也不排斥健全政治体系和经济结构的重要性。

当然，中华文化已存在几千年，而东亚的起飞却是近几十年的事。应当承认，东亚各国在实行工业化时，并非有意识地创造新的伦理和精神，而是在很大程度上学习、模仿、引进西方资本主义的技术、管理和制度。但是，正如无色的光线经过棱镜便折射成七色光谱一样，西方文化必然经过东方文化的过滤，结果产生完全不同的风貌。也可以反过来说，东方文化适应情势得到了改造与更新，结果在原有的基础上发展了。概而言之，西方文化的本土化与本土文化的转型化是东亚经济与社会发展的重要经验，值得其他发展中国家借鉴。大部分的发展中国家仍然存在着经济两元化现象，并同时引发了文化的两元化现象。广大的农村中本土文化固守传统，而在少量城市中完全模仿西方文化。这种经济与文化都存在的冲突和断裂状态，对于动员全体人民实现现代化无疑极为不利。东亚国家在消除经济两元化同时也就撤除了文化两元化的基础，在解决文化两元化的同时又促进了经济增长。它证明东西方文化的冲突可能通过独立国家的自主性选择的实践来消弥，这对于发展中国家现代化的理论和实践都有突破性意义。

关于文化与现代化关系的争论，归结为“文化论”与“制度论”两派。“文化论”认为各民族的文化与社会制度各不相同，它对于经济发展有较大的甚至决定性的作用。但这样一来，学习传播其经验便比较困难，因为显然任何民族都很难移植其他民族的文化。“制度论”则认为文化的作用很小，经济发展取决于特殊的经济政策与条件。从这种观点出发，现代化的扩散比较容易。著名的现代化专家彼得·伯格说，他仍在两种观点之间徘徊，但认为正确的答案似在两者之间。——事实上，确实很难将两者截然割裂。因为首先，如果没有其他政治和经济条件的支撑，文化因素不能单独起作用。比如，同在东亚，柬埔寨、缅甸、朝鲜还未走上高速增长之路。因此，当我们研究文化时，决不能简单地到文化中寻找经济发展的“原因”，但可期望找到经济发展的“契机”，也就是说，不是鉴定文化特征本身，而是鉴定能使经济具有活力的文化因素。其次，文化的作用并不虚幻，正确的政策与合理的制度当然会鼓舞企业家与人民为之奋斗，但怎样才能制定正确的政策，怎样使企业家与人民乐意遵从政府的战略，它的背景离不开文化。东亚国家的人民储蓄率高，美国人的储蓄率低，似乎并不能只归结为工资制度和银行政策的不同。再次，我们承认文化的影响，是在非常广阔的视野上，把文化变为诸多变量中的一种，它不但确定了政策的范围，而且也关乎社会风貌的特征。几乎没有任何东西会不经过文化的筛选过滤，同样的经济政策在不同的国家会得出不同的结果。最后，东亚国家的进程表明，现代化的初期往往更侧重于制度和政策的引进与建设，随着发展程度的提高，各民族会在东西文化融汇的基础上更多地考虑精神价值的实现，本土文化对社会的影响将随之逐步加强。制度与文化在交互作用与协同作用中共同前进。

东亚的经验不仅对其他发展中国家有启示，而且具有国际理论意义。例

如，东亚国家政府对经济干预的广度和强度，超过世界上任何地区，然而与此同时市场机制又灵活而生气勃勃，能够应付变局。笔者曾与美国著名发展经济学家巴格瓦蒂和费希罗讨论过这一问题，他们都认为此中的机制仍是未解之谜，深入研究后可能改写西方理论。文化不能简单地移植，但是可以学习。人类认识周围环境和控制环境的能力并非单个民族能独立完成的。每个社会中都有大量文化来源于其他社会。工具、组织、信仰、艺术和其他文化成分川流不息地从一个社会输往另一社会。接受了新信息刺激的文化也会作出反应，逐步变化。因此，东亚文化既有历史上存在的特殊性，也有普遍化的潜力。

### 三、走上世界政治舞台的武器

东亚到下世纪初可以成为与欧洲和北美鼎立的一足。现实决定意识，意识又表现为行动，亚洲人认识了自己力量并为此而自豪，他们要发出自己的声音，寻找自己的发展准则和道路。过去几百年来，欧美列强除使用武力手段外，亦以基督教、法律和通商摧毁世界上大部分原有的文明和社会，否定或改变当地的道德标准。西方人自恃欧洲道德标准具有优越性，能有效地在全球各地建立新标准，并自诩为其他民族精神和道德的导师。他们依据自己订立的标准，独断地以对自己有利为前提去决定其他民族的命运。强权政治在文化上也同样趾高气扬，盛气凌人。

经济活力和相互依存增强了发展中国家的自信心。原来对西方的颐指气使只能忍气吞声，现在却要自己给自己下定义，讨回公道与自尊。西方不遗余力地鼓吹民主和人权，且不谈其在西方实行的问题与弊端，纵然假设其绝对完美，又能否套用到情况不同的亚非拉各国呢？西方曾激烈地批评韩国、新加坡和台湾的“专制”和“集权”，但这些国家（地区）却保障了经济繁荣，促进了市场的发展。相反，与美国政治制度最接近的菲律宾，经济长期停滞不前。亚洲人开始明确提出，西方的价值观不适合亚洲。1993年12月我参加了美国亚洲基金会召开的“亚洲的经济发展与政治民主”国际讨论会。亚洲国家（地区）的专家学者一致认为，民主本身并不必然导致经济发展，而经济发展最终会促进民主的成长。最重要的是要在经济增长与政治民主之间寻求平衡，建立适合于特定经济阶段的民主形式。日本、韩国和台湾的民主化浪潮更证明了，只有经济达到一定程度之后，民主才能达到更高的阶段。即使如此，正如韩国国家银行行长赵■教授所指出的，韩国的民主必然是兼具东西方长处的韩国民主。

亚洲人正在经历心理上的变化，从“西方最好”到重新发现自己文化遗产的价值，肯定现代化不等于西化。马来西亚副总理安瓦尔·易卜拉欣承认亚洲在人权问题上确有不足，但是，“允许别人就自由和人权问题给我们上课，对我们进行恐吓，……就等于我们自受其辱”。新加坡前大使许通美在为《国际先驱论坛报》撰写的文章中，列举了在东亚行之有效的十项政策，其中包括人民和国家间的社会契约，建设道德伦理上的清洁环境和自由负责的舆论，摒弃西方的极端个人主义。他说：“亚洲人世世代代一直学习西方，我们还将继续这样做，但我希望，西方也应当心甘情愿地向东方学习，现在已经是时候了。”

亚洲人态度的转变震动了西方。美国著名政治家塞缪尔·亨廷顿以特有

的敏锐性，写出了《文明的冲突》一文。他认为，今后世界冲突的根源在于文化，各国频繁的交往加强了文明差异的意识。西方推广其价值观的努力引起了其他文明对抗性的反应，儒教与伊斯兰教正联合起来向西方挑战。未来的世界大战（如果发生）将是文明之间的战争。亨廷顿的观点在学理上并不正确。文化和宗教的差异，经常只是冲突的导因，而领土、财富、资源、权力的利益之争，才是冲突的主因。何况，不同文化之间不仅有冲突和对抗，还有交流与融合。被他视为洪水猛兽的伊斯兰文化，在文艺复兴的旭日东升之前，为中世纪的暗夜挂上了一轮皓月，中华文化传播到西方，成为启蒙运动的发动机。同时，文化也包含着许多相同的价值和观念，从哲学上看，佛教、基督教、伊斯兰教、印度教等，都对人类、环境、社会、家庭有着重要的精神引导意义。文化不仅可分享价值观念，不同的文化也可锻炼出共同的利益与抱负。

这一切都在亨廷顿的视野中消失了。如果说他的观点在学理上是不完全正确的话，那么他在政治上确是敏感而富有洞察力的。本来，西方国家在以硬权力独霸世界时，在软权力上也占尽先机。东亚国家的崛起，使西方第一次严重地感受到异质文化的挑战，其软权力的优势正在倾颓。东亚的思想文化、宗教信仰、价值体系涌上了国际舞台，毫不理会西方中心主义，而是以独特的政治文化肯定自己的存在。这是亨廷顿忧心忡忡的真正原因。

原来的殖民地半殖民地人民，在文化上经历了痛苦的思考过程。本土文化受到西方文化的强烈冲击，暴露出不适应现代社会的特点，人们不能不剪辫子、放小脚、废文身，被迫学习外来文化。强制性造成两种偏向：一种在反抗殖民主义帝国主义剥削压迫的同时，也激烈地抵制一切西方文化；另一种痛感落后，崇拜西方，照搬一切，恨不得长成金发碧眼。反反复复，碰撞碰撞，直至民族独立后人们才能消除这两种偏向，以较平和的心态自主地进行学习和选择。西方国家没有此种经历，这是它过去的幸运；然而，它们因此更难理解世界多种文化的优秀和伟大，这是它未来的不幸。西方中心主义终将被时代所抛弃，它将成为西方继续进步的桎梏。亨廷顿恰恰是西方保守习惯势力的代表。

东亚民族的实力增强，可以在国际政治舞台要求自己应得的权利，文化是其手中的武器之一。早在1980年，英国著名政治学家罗德里克·麦克法夸尔就曾注意到，在未来的世纪，俄国人的挑战是军事性的，中东的挑战是经济性的，只有东亚对西方提出了全面的挑战，从经济发展的风格到基本的价值观。现在，东亚文化还在为东亚各国争夺应得的权利开路，将来即使达到了这一目标，经受过殖民与奴役之苦的国家也决不愿和不会去欺凌别人。东亚文化要以“全体大用，圆融和谐”的中道文化，兼容并包人类各种思想文化的精华，为创造更加合理的政治经济秩序，更加光辉灿烂的世界文化，贡献出自己的智慧。

## 东亚文化与文化东亚

陈伯海

研究东亚文化的一个重要理论前提，是确立文化东亚的概念，因为只有当“东亚”不仅仅被看成是地理上的存在，而同时也是一种文化上的存在，即具有自身特定的文化内涵与文化传统时，它才能作为文化观照的整体对象进入人们的视野，而为研究者所把握。所以本文打算从追溯文化东亚的源流并辨析其内涵入手，来界定东亚文化研究的范围和主题，这自然又可以从几个不同的层面上展开。

### （一）

有别于地理上的东亚是先于人类社会出现并在人类历史上相对不变的事实，文化东亚则是一个随着历史而演进的范畴，有其产生和发展的轨迹。让我们先就它的起源略加探讨。

根据现有的历史资料，东亚地区的人类文化（特别是文明）最早发源于中国大陆，由大陆向周边地区、岛屿扩展，但它并非只有一个原生点，而是至少呈现为三条平行的生长带，那便是：产生于黄河流域以华夏族为代表的中原文化、产生于长江和长江以南地区以百越（亦作百粤）族为代表的南方文化<sup>1</sup>和产生于蒙古大草原及其周遭以各游牧民族为代表的塞北文化，它们共同构成东亚文化的缘起。

但是，这三种文化的发展趋向并不相同。发端于中原的华夏文化率先建立起自己的文明形态，并逐步向长江流域和长江以南地区拓展，进而以中国本土为基地向越南、朝鲜（包括韩国，下同）、日本乃至东南亚其他地区幅射，终于演变为东亚地区的主导性文化。以百越为代表的南方文化虽然起源上并不晚，向文明的演进却比较迟缓，它后来出现了分化：一部分被整合到华夏文明之中，成为华夏文明的有机构成；一部分退缩到南部山区和西南边陲，形成若干种少数民族的文化；再一部分播散于朝鲜、日本、东南亚，对整个地区产生了广泛的影响。不论哪一种结果，都足以表明百越等南方文化在东亚文化建构中的重要地位，它和华夏文化共同组合为东亚文化的主体。说到塞北游牧文化，由于受草原地理条件和游牧生活方式的限制，尽管在其发展过程中也曾与中原文化发生过一定的交往（如赵武灵王胡服骑射以及匈奴以下诸游牧民族向中原学习文明制度），但总体说来并未能融入主体文化，倒是经常随着草原游牧民族的西迁，而与中亚、西亚的游牧文化相汇通。它的历史职能在于为东亚打开了对外交流的渠道，至于它自身，则始终停留于东亚文化的外围，严格说来不属于文化东亚的范畴。

那末，构成东亚文化主体的华夏文化与百越文化之间，又是一种什么样的关系呢？应该说，两者是既有联系而又有区别的。首先，它们在经济形态上都属于农耕文化，而且基于中国大陆的特殊条件，选择了稻米（在南方）和谷子（即小米，在中原）为主要作物，并不断地趋向于精耕细作，这就使

---

<sup>1</sup> 南方不仅有百越文化，还有苗蛮、百濮等族系的文化，但越族分布最广，北至江淮，南及闽广琼台，西下滇越，并通过越南、缅甸传播其影响于东南亚，故举以为代表。

它们不仅同塞北以至中西亚的游牧文化有了明确分界，就是同地中海、欧洲以麦类作物为主进行粗放式经营的农业或农牧业混合的文化形态，亦有相当差异。这可以说是东亚文化的一个基本的定性。其次，农业需要定居，精耕细作更需要投入大量固定的劳力，于是群体协力不可缺少，而最自然、最原始的人群纽带便是血缘组合，家庭和家族因此成为东亚社会的基本组织形式，建基于其上的家族伦理规范、家长制统治、祖先崇拜和人鬼交通的宗教习俗、“法先王”的历史观念乃至“天人合一”的世界观和注重整体把握的思维方式，便也成了东亚文化的普遍特性，这同其他民族进入文明形态后家族制度解体、家族观念淡化的倾向亦构成鲜明对比。这是第二个特点。再一点，精耕细作且又是群体协力的农业经济，往往需要政治力量给予某种组织和推动，在中国历史上，无论是早期的井田或后来的公田、占田、均田，是旧有的邑里书社或晚起的保甲制度，是兴修水利或厘定赋役，甚至是平抑物价和调控商业，在在显示出国家政权对经济生活的直接干预，是国家为保证农业生产持续、稳定而在土地、劳力等组合及生产、流通、分配诸方面所作的有意识的安排，这在西方各文明社会里也很少见。中国及大多数东亚国家较早形成中央集权的官僚体制，并通过官僚的选拔和任用对政治、军事、教育、文化各个领域实行全面控制，以及由此产生的“大一统”、“政教中心”、“内圣外王”等观念，皆与上述国家组织经济的职能有关。据此，趋向于精耕细作的农业自然经济，以家庭和家族为基础的社会结构，国家政治对经济及其他社会生活的组织与调控，这便是构成东亚文明核心的三要素，其肇端即在于华夏文化与百越等南方文化的相互沟通和内在联系之中。

当然，两种文化形态之间也存在歧异。华夏文化成熟在先，百越等南方文化发达居后，再加上其他历史、地理等条件的制约，遂使它们之间产生出一系列不同的质性与色调。比如说，中原农耕经济以粟作为主（外加黍、稷、菽、麦，统称“五谷”），农业与牧业相辅助，南方经济以稻作为主，农业与渔业常搭配，便是明显的区划。再比如，华夏各族在进入文明社会后，由原有的家族组织发展出一整套宗法制度和宗法关系，深刻地规范着后来的历史进程，而南方各族虽也保留家族组织，却未必形成完整的宗法建制（南方宗族多数由中原迁入）；华夏族的宗法伦理孕育出敬德崇实的史官精神，覆盖了传统的巫官文化，而南方各族文化中却含有较多的巫官成分，史官精神相对淡薄；华夏族文明开发程度较高，礼仪习俗各个方面均有所表现，而南方一些民族喜吃生食、断发文身、男女杂居等习惯，则表明他们身上残留着一定的原始生活的痕迹：这些都是重要的分歧。至于舟行与骑马、巢居与穴处、丝织与毛纺、悬棺与土葬，反映南北文化因地制宜而造成的种种殊相，更是不胜枚举。文化形态的差异，为它们相互间的结合方式提供了多种可能性，也是东亚文化一体而多向发展的基本保证，其依据便植根于文化东亚的源头上。

## （二）

文化东亚不仅有自身的起源，亦有其发展、演进的过程。可以把它约略区分为三个阶段，即：第一步，由华夏文化上升为华夏文明，初步建构起文化东亚的精神内核；第二步，华夏文明扩展南下，与百越等南方文化交汇，组建成涵盖中国本土的主体文化；然后第三步，中国文化向周边地区、岛屿

辐射，并同当地土著文化相交融，逐步形成以华夏文明为核心的东亚文化圈。这只是大致的进程，其间容有交错穿插，但不妨碍我们循着这个次序作一番考察。

华夏文化是怎样提升为华夏文明的呢？首要条件是农业经济的发达。前面讲到，中国大陆盛行稻谷栽培，同太平洋气流控制下雨水集中在暖热季节，宜于稻谷生长的条件分不开（欧洲受大西洋气流影响，冬雨夏旱，故宜于麦类作物）。但中原和南方仍有差别，前者较为干冷，后者更加潮热，所以一植粟黍，一栽水稻，同时兴起，分流并驰。然而发展的结果，却是中原粟作经济率先进入精耕细作阶段，这有多方面的原因，如：黄土地带土质疏松，易于耕耘，不像南方水土黏结，非铁制生产工具难以得力；中原平原宽广，便于拓垦，不像南方多山，开荒大受限制；黄河流域气候高爽（古时较今为暖），利于人口繁殖，不比南方卑下湿热，疫病流行，人口不易繁生；乃至中原物产不丰，须勤勉以求生存，南方更为富饶，无须多投劳力，等等。不管怎么说，至迟于周王朝，中原地区农业生产已经出现了“千耦其耘”（《诗经·载芣》）、“十千维耦”（《诗经·噫嘻》）的盛大协作场面和“获之挃挃，积之栗栗，其崇如墉，其比如栝”（《诗经·良耜》）的丰收图景，井田、邑里、封洫等土地、劳力组合和水利排灌设施具备规模，它宣告着一种文明的生成。相比之下，南方经济远为落后，直到西汉前期司马迁撰《史记·货殖列传》时，还谈到“楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕水耨，果隋蠃蛤，不待贾而足，地势饶食，无饥馑之患，以故些窳偷生”，仍属粗放式经营。

华夏文明成立的另一关键，为宗法制国家政治的定型。所谓宗法政治，系按宗族血缘关系来组织国家机器，这同氏族社会按家族血缘关系组织部落是一个模子。上古时期，黄河流域部族繁多，宽阔的华北平原为它们提供了交往、竞争、联盟、征战的大好舞台，民族国家便在这一历史进程中逐渐诞生。从传说中黄、炎二族对蚩尤以及黄、炎之间的战争，到文献记载上夏、商、周各朝的兴替，正显示出由部落纷争向宗法制国家的演进。演进可以通过和平联合，亦不排斥武力征服，即使是后者，一般也不导致原有社会结构的摧毁。典型例子如周人取代殷王朝的统治，却仍然封殷王室后裔于宋，任其保留自身的宗庙、宗族和财产关系。余如将殷民六族、殷民七族、怀姓九宗分别授予鲁、卫、晋等姬姓诸侯（见《左传·定公四年》），虽寓有分而治之的用意，也没有破坏原先的宗族组合。像这样，统治的部族将被统治的部族整个地置于自己的宗法网络之下，利用固有的血缘纽带来有效地控制扩大了的政治团体，以利于组织社会生产，于是构成宗法制国家。比之古希腊人靠海上贸易和战争俘掠来建造奴隶制文明，促使家族组织解体和城邦世界兴起，我们的文明走的是一条由家族长入国家、家国一体化的独特途径，甚至在秦汉中央集权政治已经废弃宗法分封之后，宗法关系依然长久保存下来，国与家也还存在着同构对应。而国家机制因受家族规范的制约，它在组织经济和政治生活的同时，又必然要负起对社会的教育、文化、道德以至宗教（如敬天法祖）的总体性指导职能。总之，较为发达的农业与成形的国家制度，作为文明进化的两大标志，华夏族是以自己特有的方式加以实现的，在这过程中，那些后来构成东亚文化要素的潜在因子开始取得显在定性，从而为文化东亚的确立奠定了基础。

春秋战国期间，随着南方楚、吴、越诸国的兴起，华夏文明逐步向长江

流域推进。秦汉大一统封建王朝的建立，更使华夏文明与百越等南方文化有了全面交汇的可能。这种交汇造成了什么样的后果呢？由于华夏文明在发展程度上明显高出当时的南方文化，又由于以华夏族为基干的汉民族形成中华民族的主体，在多种文化撞击、融会中产生的中国文化，不能不以华夏文明为其核心。但这不等于说南方文化没有为华夏文明增添新的东西。比如说，南方稻作经济原先落后于中原粟作经济，但伴同铁制生产工具的出现和精耕细作方法的传入，水稻栽培得到迅速发展，其重要性很快赶上和超过中原。稻作经济是比粟作经济更需要精心料理和群体协力的生产活动，它的充分发展为华夏文明提供了更广阔、更牢靠的凭借，也为整个东亚文化建立起坚强的支柱。又比如，南方物产富饶，稻米以外，棉、麻、油料等经济作物的种植，蔬菜、瓜果、家禽、家畜等副食品的生产，乃至就地取材的各种家庭手工业和其他副业，均易于得到普及。多种经营的开展，巩固了一家一户的小农经济，亦促成一定程度上的商品交换；南方商品经济后来居上，不仅给予古代中国的自然经济体系以必要的补充，也为以农耕为底色的华夏文明注入了复调基因。此外，像楚、越等地巫风盛行，吴歌、西曲情爱缠绵，江左人士好尚通脱，岭南民俗轻悍斗勇，都不是中原礼教文物所范围得了的。华夏文明吸收了南方各族文化的营养，才使得自己的形态愈益丰富而多采，才能成为涵盖中国本土的主体文化，并对外部世界产生强大的辐射力。

于此，可以进而讨论中国文明的向外伸展和文化东亚的正式告成。要看到，这是一个漫长的历程，而且是双向交流的态势，中国文明的发展成长就曾包摄外来文化的众多因子。然而，从主导方面说，东亚文化圈的形成仍以华夏文明的播散为基本动力，而因时间、地点、条件的不同，又呈现为不同的播散样式。

一种如朝鲜和越南，原本为中国文明的直接延伸区。它们在文明初起时都曾纳入中华帝国的版图，立国后也长期维持臣属关系，并有意仿效中朝典章制度，其文化传统带有华夏文明的深刻印记，是不足为奇的。但不能把它们简单归入中国文化的分支。华夏文明哺育了两国文化，在这个意义上可以认作它们的母体，而两国文化从母体脱离出来，又会有自身独特的演进。这从两个民族曾分别采用汉字、写作汉文学，而后过渡到创造国语文字、构建国语文学的事例中，即可明白无误地反映出来。它们是以华夏文明的直系亲属身分，加盟于东亚文化的。

日本的现象稍有不同。它从未成为中国社会的一部分，也并不甘心充当后者的藩属。更为重要的是，日本在广泛输入华夏文明之前，已经有了自己本底子的文化传统。原始时期的绳纹文化且不去说它，至迟于弥生时代（约当我国秦、汉、三国期间），南中国的稻作经济连同越族的文化习俗，便经由朝鲜传入日本，与当地原始文化结合为大和民族的文化底基。到古坟时代，通过部落集团间的兼并战争，于5世纪初建立起统一的天皇制国家，即宣告文明转变的完成。而日本大量引进华夏典章文物，则要以圣德太子“大化革新”（7世纪初）为肇始，距离日本原初文明的奠定已有好几百年历史。此后相当长时期内，中国的儒教、道教、禅宗、理学、法制、教育、文学、汉字，都曾给予日本文明以重要推动，致使史学家汤因比视其为中国文明的远东分支。但若透过其文化表层，窥探一下它的底里，当可发现，日本民族的深层心理习俗实有大异于华夏之处，如爱吃生冷的食物（崇尚原味，不讲求调和鼎鼐），喜好素淡的颜色和天然的情趣（将日本庭园与中国园林一比即

知），两性关系较为开放（不同于中国礼教设“男女之大防”），民间信仰与巫术特盛（至今犹然），等等，均有别于华夏族的重礼仪文饰和理性精神，倒是更接近于未经中原洗礼的百越文化。即便是吸收过去的华夏文明，也常根据其实际需要加以变换调整，如将以“孝弟”为本的儒家教义改为以“忠”为本，引进汉文学的传统而淡化为政教服务的宗旨，仿效隋唐政制法制却不设科举取士，信仰中国化的佛教又与民族传统的神道教相结合，表明日本文明实乃自具一格的东亚文化，它与华夏文明属过继而非嫡出的血胤。

至于越南以外的东南亚地区，情况更有差异。它们大多接受过稻作经济及相关文化形态的传播，而由于热带及亚热带气候、地理环境的影响，其农业垦植从未达到东亚社会那样精耕细作的水平，家族制度也没有完整的保存。在文明演化过程中，它们更多地吸取了南亚印度文化的传统（马来西亚、印度尼西亚诸国还引进伊斯兰文明），以形成自己的上层建构；华夏文物虽有传导，仍属零星。因此，把越南以外的广大东南亚地区整个地纳入文化东亚的范畴，是大可斟酌的。不过问题还有另一面的存在，即由于中国大陆长时期陆续向海外移民（近代特盛），东南亚各国内部都出现了一个华人社会，他们带去并长久地保存着华夏民族的习俗、文化，构成插入东南亚社会结构的特殊文明集团。当然，除了新加坡以华裔居民为主体外，其余各国华人集团均不占主导地位，且为了适应当地环境，其生活方式与心理素质皆有所调整（如变农业耕作为商业经营，遵守当地政治与法制约束等），但不管怎样，它的存在为东亚与东南亚经济、文化的沟通提供了天然纽带，并在当今世界上显示出愈来愈重要的作用。东南亚与东亚文化圈最终是否能合为一体，我们将拭目以待。

综上所述，金华夏文明的播散而出现的东亚文化圈，实际上是一个有层次、分先后的时空结构：中国本土文明是其主干，朝鲜、越南文化为其两翼，日本文化在其边缘，而东南亚华人社会则成为它伸向外部的触须。这说明文化东亚并非单一的组成。还要看到，这一历史形成的结构又非静止不变。在世界现代化潮流冲击之下，东亚文化的固有根基正在发生动摇，其内涵的素质逐渐蜕变，原有的结构方式也会起变化，下面就来谈论这个问题。

### （三）

现代化的世界对东亚文化传统，特别是其古老的核心——华夏文明精神，提出了什么样的挑战呢？应该说是全方位的。农业自然经济不适合工业化和市场经济的需求，家族制度有背于现代法制社会的规范，专制主义政体不能担负建设民主与科学的任务，构成文化东亚的基本要素均面临变革，东亚文化还能生存和发展下去吗？近一个半世纪以来，东亚各民族蒙受了屈辱和灾难，东亚文明的地位一落千丈，“脱亚入欧”的呼声随处可闻，这不能不说是东亚文化危机的深刻表现。东亚向何处去，成了东亚民族萦绕心头的普遍情结。但是，通过长时期的摸索和曲折、反复的实践，东亚人有了新的醒悟，他们开始意识到，“脱亚入欧”并非自己注定了的命运，关键在于对原有传统实行改造出新。

首先，“以农立国”的东亚社会普遍经历了工业化浪潮，纷纷建成粗具规模以至相当发达的现代化民族工业体制，相应地实现了经济结构从自给自足的小生产向开放的市场取向的转变，其间虽也有过激烈的震荡，却并未导

致农业生产萎缩或转向单一化的种植园经济。相反，精耕细作的农业生产方式和多种经营的农村生产格局大体保存了下来，并不断向着新的技术水平和生产规模跃进。事实证明，这样一种农业传统在经过适当改造之后，不仅能够适应市场商品经济的生长，且能给予现代化工业生产和整个国民经济以有力的支持。因为较之于牺牲农业、片面追求工业化的做法，这种立足于农业，在坚实的农业基地上发展工业，工农业同时并举、相互促进的方针，必然会给现代文明建设带来强大的后劲。这也许是东亚地区近期经济增长居于世界前列的一个重要原因，同时便构成东亚文明走向现代化的独特性标志。

再来看家族集团的演变，它比农业传统似乎经受了更为复杂的考验。现代社会是一个建筑在市场交易和契约关系之上的人群组合，面对这样的现实，传统的血缘纽带不能不趋于松弛、破裂和消散。东亚地区曾经广泛存在过的家族组织与家族制度，近代以来大多倾向解体，而残留的宗族势力、家长作风、裙带关系、用人唯亲等，作为前现代社会的遗痕，又经常对现代文明的运作起着障碍作用，即其明证。但血缘纽带的崩坏，并不意味着家族伦理规范全然丧失了活力。不仅东亚社会的稳步发展需要家庭关系的和谐、稳定，就是市场经济的竞争也期待着家族伦理机制的激励。在后一点上，日本人作出了全新的创造。日本作为东亚文明的边陲，原来就没有形成严格的宗族制度，其家庭组合以经营家业为宗旨，带有强烈的准血缘的色彩，像养子、赘婿乃至家臣、仆役，只要为家主认可，都可以作为家庭正式成员和家业继承人，其亲密关系甚至超过血缘亲属。这类泛化了的家族伦理，自近代工业组织出现后，便被推广、应用于企业、公司及其他团体，成为一种集体竞赛的团队精神，在支持现代化事业和国力升腾上起到巨大的作用。欧美人士叹服日本人的这一创造，苦于学不到手，就是因为他们的文化传统里缺少这种普泛应用的家族规范；反过来又说明了东亚社会的家族主义精神未必随同旧的家族制度一起死去，它完全有可能在现代文明的建构中获得新生。

至于国家政权的组织作用，在东亚地区的现代化进程中表现尤为突出。东亚属后发的现代化社会，比之欧美诸先行现代化文明迟晚了一二百年。后发现代化社会面临的特殊问题是外部世界的压力，它们不得不争取以较短时间赶上和进入先行者的行列，于是要对内部人力、物力各种资源和生产、流通、消费乃至社会发展诸环节加以组织协调，而唯一能用来进行全面组织工作的工具，便是从东亚传统里继承下来的中央集权制国家机器。所以，东亚各国在创建工业文明中，无一例外地强调、发挥国家政权的组织职能，国家对经济及其他社会生活领域的指导、管理、调节乃至直接控制，达到前所未有的程度，这也是东亚经济能够持续增长、文明进化运行加速的必要条件。同西方各先行民族近代化发端于自由经济，国家很少干预的情况相比，东亚社会现代化有其自身特殊的动力。不过也要看到，国家对现代化进程的组织现代化对国家体制的改造，是同时展开的。传统的东亚社会所确立的专制主义政体及其变种，即使在工业和文明初起时起过一定的组织作用；亦皆因不能适应现代化继续发展的需要而遭到扬弃。清王朝洋务运动的失败，“四大家族”官僚资本的破产，朝鲜、越南等地区殖民统治的崩溃，以及明治维新后日本资本主义得到迅速成长，而终因专制政体的制约导致二次世界大战的失败和民主政治的重建，都是现代化推动国家政权变革的显明事例。甚至在建立了社会主义制度的新兴国家，随着计划经济向市场经济的转换，也需

要不断改变自己的体制和组织、调控社会的方式，以适应现代化前进运动的新形势。可见传统与现代化，始终是一对相生相克的矛盾。

以上所讲的从农业文明到工业文明、从家族社会到法制社会、从专制政治到民主政治，是世界大多数民族走向现代化的共同路程，东亚地区并不例外。它的特点在于：工业化改造小农业，而农业经济又构成工业化的基础；法制社会破除家族制度，而家族伦理反成为法制管理的补充；民主政体取代专制政体，而国家政权的组织作用不断得到新的发扬。一句话，传统变革了，但传统又衍续下来，它以新的姿态和新的功能参加了新文明的组建。文化东亚固有的内涵、外延和结构方式、结构关系不能不有重大的乃至根本性的突破，然而东亚社会及其文明仍然有别于西方世界和其他文明形态而自成系列。在汹涌澎湃的现代化大潮和方兴未艾的后现代化激流之中，东亚文明还会接受新的挑战 and 新的考验，并会有新的开拓、新的建构、新的经验教训，这是毫无疑问的。

现在可以对本文试作一归纳。我们是在什么意义上把握和使用文化东亚这一范畴的呢？一是它有统一的起源，脱胎于中国大陆上有着内在联系的两种原生文化形态之间的互补与互动；二是由它的演进造成一个遍布东亚乃至某些东南亚地区的华夏文明圈，形成了自具特色的文化传统与精神内核；三是现代化运动为这一文明圈所属地区 and 人民设置了大致相同的矛盾并导致解决矛盾的类似方法与途径，从而为东亚传统的出新提示了基本的方向。三个层面的观照揭示了文化东亚的三重涵义，而又联结于一个整体，就是作为文化研究的对象的“东亚”。“东亚”不只是地理上的存在，亦且是文化上的存在，看来是确凿可信的。由此也设定了东亚文化研讨的主要着眼点，那便是将“文化东亚”作为整体对象来追溯它的起源，考察它的流变，揭示它的内涵与外延，剖析它的结构及要素，探讨和掌握它与外部世界的关联，发掘、总结它的历史经验和演化规律，借以判断它的现实处境与发展趋势并瞻望其将来。东亚文明有其辉煌过去，亦会有更辉煌的未来，加强对它的研究和创造，是处在世纪之交的东亚人义不容辞的职责。

## 上世纪之交东亚传统回归与中国情况

盛邦和

19 世纪初至 20 世纪初，中国与日本的知识界，开始出现传统回归的思潮。其特点为：传统学术尤其是儒学，重新获得社会重视。一部分人企图使儒学重新回到社会主要支配者的至尊地位。在日本，形成以“儒教”为主干的“国教体系”。在中国，康有为等人创设“孔教”。无论中国、日本，先进的知识分子都希望“儒教”经过改造与“再编成”，在实质内容上发生重大变化，由“农业文化”演变成“工商文化”。

在传统回归的行程中，中国与日本既走了相同的路径，又出现重大的歧异。下面，我们试从三个方面对中日传统的回归行程，作综合分析比较。

### 中日的传统回归思潮

19 世纪 80 年代前后至 20 世纪初，在中国出现传统回归的思潮。这主要表现在：戊戌变法时期康有为倡导“托古改制”思想，主张恢复今文经学，当然，他主要是以此为变革寻找理论根据。20 世纪初，中国在“革命排满”热潮中，又出现了以“复兴古学”、“保存国粹”为宗旨的国粹主义思潮。其代表人物有刘师培、邓实等人。辛亥革命前后，革命派章太炎、孙中山都从不同角度宣传中国传统，主张弘扬中国文化，以此为“道德之基”。

同时期的日本，社会思潮的重心向传统偏移，国粹思潮方兴未艾。

例如，1879 年元田永孚奉天皇旨意写了《教学大旨》，指出教育应该“明仁义忠孝”。此后井上哲次郎著《伦理新说》（1883 年），主张把一切现象的本体看作是“万有成立”（普遍存在），认为“万有成立”与儒教有着密切的关系。1886 年西村茂树发表《日本道德论》，主张在对“儒教”作合理修正的前提下，推行“儒教主义”教育。1890 年《教育敕语》颁布，确定教育的国家主义化。以此为契机，国粹主义的风潮被推向新的高度。日本以“儒教”为主干的“国教体系”最终确立。还值得一提的是三宅雪岭、志贺重昂于 1888 年结成“政教社”，发行《日本人》杂志，宣传国粹主义，鼓吹“东洋精神”，从另外一个侧面为日本的传统回归思潮推波助澜。

总之，19 世纪末至 20 世纪初，传统回归的思想浪潮席卷了中国与日本，对中国与日本近代化精神的形成发生重大的影响。

中国与日本这一时期的传统回归思潮，从形式到内容，既有其相同点，又有其不同点。总的说来，两国思想界在经历了 19 世纪中叶东西方文化的激烈冲突，感受到欧风美雨之后，逐步意识到，东亚社会若要走上近代化的道路，一方面应对传统思想文化作深刻的批判与反省，去除其中与近代化格格不入的成分；另一方面对东亚原有文化的精髓又不能持弃如敝屣的态度。所要做的工作，应是促成这个地区传统在与先进西学的冲撞、激荡中除旧求新，有所更易，使其由近代化的“阻力”一变为近代化的“助力”；而且，这种传统一旦改易更新，便应努力恢复其在本国思想领域中的主导支配地位。从这个意义说，传统的回归，对东亚文化的再重视与热情重燃，并不意味着“保守”，反倒是世界各地近代化精神发育成长的一般趋势，是近代化精神臻于成熟的显著标志。

关于这一点，在日本即使是以宣传自由民主思想旗手著称的福泽谕吉，也曾明确表述：“把我国人民从野蛮世界中拯救出来，而引导到今天这样的文明境界，这不能不归功于佛教与儒教。”他强调“儒教”对建设一国的道德秩序起着重要作用，认为“从这方面来说，儒学也是相当有力的”。总体说来，福泽谕吉在阐述近代化精神建设时并不讳言传统的回归。

对于近代化建设中传统“回归”的重要性，近代先进的中国人如康有为、梁启超、严复、孙中山等，也都发表过赞同的意见。孙中山在论三民主义时说：“穷本极源，我们现在要恢复民族的地位，除了大家团结起来做一个国族团体之外，就要把固有道德先恢复起来。”他还说：“讲到中国固有的道德，中国人至今不会忘记的，首先是忠孝，其次是仁爱，其次是信义。”显然，孙中山把恢复优秀传统视为一个民族生存的基础，放到至关重要的地位。

在探讨传统回归这一问题时，我们需要注意一个问题：回归的内容是什么？“回归”另一种表述是“恢复”，所谓回归传统，就其实质而言乃为恢复传统。因此，回归内容，说到底也即对于传统林林总总的博大内容，择何而恢复之，择何为回归目标。

我们这里说的“传统”，是民族固有的伦理与行为准则，即儒家思想的伦理与行为准则。关于伦理，大体可分为日常伦理、政治伦理与经济伦理。所谓日常伦理，指的是社会成员在日常性生活中必须遵循的道德原则。齐之于刑，约之于德。纷乱不定的社会既要靠“刑”，更要靠“德”的力量才能得以整合与安定。不同的历史时期，有不同的日常伦理道德，农业社会与市民社会，其日常伦理道德标准便各有不同。日常伦理道德又具有普遍性与涵盖性，它是社会道德伦理的总体表现，当它贯注到政治、经济等不同的领域，便衍生为具体的政治伦理与经济伦理。平等、博爱、自由、民主、社会变革要求，这些都属于市民社会的政治伦理，被广大民众所追求、信仰与遵循。所谓经济伦理，指的是人们在某特定时代经济生活中的道德原理与行为准则。重视商业、开拓市场、勤勉、节俭、公平等，属于资本主义市民社会的经济伦理。

儒学就其本质而言，是农业社会的日常伦理、政治伦理与经济伦理的总和。儒学在经过变革之后，其包含的三种伦理便由农业的转化成工商的。因此，我们谈儒学传统的回归，其意义就在于首先是回归于新传统，即把旧儒学改造成新儒学然后回归之，回归于儒学的新日常伦理、新政治伦理与新经济伦理。

19世纪80年代至20世纪初，中国与日本的传统回归，在内容上略有区别。第一，对于中国来说，回归偏重于政治伦理，而日本则偏重于经济伦理；第二，在回归过程中，日本注重新日常道德的教育，而中国注重新政治伦理的建设，而新日常伦理道德的建设则处在停滞的状态。

#### “回归”思潮中中日两国的不同着重点

在传统的回归过程中，中国注重的是政治伦理的建设，这是史实所证明了的。康有为主张独尊今文经学，正因为其中有“三世说”的理论。这种理

论把社会发展的各阶段分成“据乱世”、“升平世”、“太平世”，而且认为“三世”不断递进演化，康有为以此作为自己实行变革维新的理论根据。

梁启超写作《中国近三百年学术史》，主张发扬中国儒士耿介不屈的精神。他赞扬顾亭林“树起极坚强的意志抵抗恶社会”，认为他的“理想人格”将使“几百年后后生小如我辈者，尚且顽夫廉懦夫有立志”。梁启超主张回归的传统精神，显然也是一种政治伦理。

章太炎是清末民初一位主张“国粹”、恢复传统的大将。他的“回归”特点在于“以国粹激动种姓”，使处在“专制之毒千年不解，异种残之，外邦逼之”的近代中国的民众有所觉醒，奋起抗争。

邓实是中国近代国粹主义的主要代表，其极大关心的乃是“族类之辨、夷夏之防”。

民初另一名国学宣传者刘师培也同章太炎、邓实一样，以来源于古文经学派的“春秋大义”、“夷夏之防”等学说作民族斗争的理论，努力为反清革命而奋斗。

显然，由上可见，无论是康有为打起今文经学的旗帜，还是章太炎等国粹学派推动“古学”运动，他们的宗旨都大抵相同，即推动社会变动以实现市民改革与革命。他们对中国传统的恢复与回归，具有极明显的政治目标。他们改造儒学，继而“复兴”之，是想创造一个溢满改革、革命精神的新儒学。

正当中国的先进儒者忙于建立儒学的崭新政治伦理时，日本思想界却把改造与恢复儒学的重点置于对工商主义新经济伦理的建立。他们力图把孔子改饰成一个崇扬商业，且十分关心商业道德的新孔子。可以这么说，迄今为止在日本已经成型的商业道德准则，大都以他们所理解的孔子学说为依据。

例如日本著名启蒙主义团体“民六社”的成员中村正直，翻译《西国立志编》时，在全书各篇章加了大量的“叙论”，或以儒家思想说明西方经济伦理，或以西方实例重释儒学经济道德。他在书中教人“以全部精力，勉力于一时一事”，尽己“职分”；提倡儒商合一，“不以贱业为耻”。他希望借此书激发青年人的“勤勉精神”、“忠直精神”、“职分精神”、“节俭精神”与“真实精神”，而这些精神他认为东亚古已有之。此书付梓，不胫而走，与福泽谕吉的《劝学篇》一样风行日本。

又如日本“资本主义之父”涩泽荣一著《论语讲义》，主张“一手持算盘，一手持《论语》”，强调用儒家“忠信”、“仁义”精神治产，则事业兴旺，以“重利主义”经商，必信用丧失，事业崩溃。在日本，以儒学思想为基础建设近代商业精神秩序，《论语讲义》具有典型代表意义。《论语讲义》的出版与广为流传，也是日本19世纪传统回归中重视商业经济伦理建设的明证。而同一时期的中国，鲜有人努力从传统文化资源中提炼近代经济伦理。

中国与日本相比，历史发展的进程表有所差异。日本踏上近代之后不久

---

《演说录》，《民报》第6号。

孙中山《民报发刊词》，《孙中山全集》第1卷第288页。

《明末四先生画像记》，《政艺通报》甲辰第23期。

参见《西国立志编》第546页。关于《劝学篇》，福泽谕吉在《合订本〈劝学篇〉序》中说，从1872年发表第一篇起，到1876年发表第十七篇止，发行总数约70万册。

便在 1868 年通过明治维新完成了资产阶级革命，并取消不平等条约，以独立民族的身分迅速跻入西方列强的行列。而中国在 1840 年之后，虽历经太平天国起义与洋务运动，真正的资产阶级市民革命却因中国市民阶层的薄弱迟迟不得开场，直至 1898 年戊戌变法才初露端倪。这样，当历史进入 19 世纪末期，日本已开始进入稳定的资本主义发展时期，而中国才刚刚起步进行市民改革。因此，日本思想界的时代课题是经济发展，是如何完善与巩固市民经济并建立与其相适应的新经济秩序，而中国还无法到达这一步，所遇到的最大问题是市民获得社会参政权。另外，中国尚面临帝国主义的侵略，民族解放问题也是中国急待解决的课题。不同的时代任务，促使两国用不同的眼光看待传统文化资源，中国要求从中找出政治变革与民族独立的依据，而日本则通过再造“儒教”，回归“儒教”，制定符合市民要求的新经济伦理。这也就是中国与日本在回归传统时前者注重政治，后者注重经济的原因。

当然，探讨中国市民改革与革命艰难之由，也可找到中国儒学理论较难向经济伦理转化的重要原因。早在明末清初如王船山、黄宗羲、王夫之从儒者立场出发，已对中国专制政治进行了有力的批判，接着龚自珍又打起今文经学的旗帜鼓吹变法，此后康梁借孔子为号召倡言变革，再有章太炎等国粹派主张恢复儒学古文经，以“华夷论”相号召鼓吹排满革命，儒学在先进知识分子手中，一直作为变革与革命的政治理论工具。但市民改革与革命却迟迟不得成功，儒学总属于“政治的”，而无法变为“经济的”理论。

反观日本，日本儒教在新兴市民手中也有为政治服务的时候。江户后期赖山阳修《日本外史》与《日本政记》，宣传尊王思想；水户学派编写《大日本国史》阐扬“大义名分”论；佐久间象山及其弟子吉田松阴倡言开国论，都无一不从孔子学说中寻找依据，从政治上改建儒学。此时的儒学显然以政治伦理的面貌出现。但到明治维新成功以后，日本儒者便以全部精力促成儒学的经济伦理化。结果他们是成功了。我们今天把日本称作“儒教”资本主义，其近代起源便在这里。

### “回归”中两国“民德”理论的比较

中日两国进入近代以后，在西风东渐与市民社会日益成长的情况下，都十分注重国民启蒙教育。日本的“文明开化”及自由民权运动，“民六社”成员所开展的种种活动以及后来由元田永孚、西村茂树发动的国民道德教育运动，从本质上都属于国民启蒙运动。在中国，梁启超发起的“新民”运动，康有为的设立“孔教”，章太炎、邓实兴起的“国粹”热，孙中山注重国民道德教育，其目的也在于启发民众。

中日启蒙运动的重点一般在于三个方面，即“民权”、“民智”、“民德”。如果比较中日启蒙运动的特点，即可以发现：在 19 世纪 80 年代至 20 世纪初这一段历史时期内，日本在开展民权、民智教育的基础上，已经以很大的精力与热情着手“民德”教育。

“民德”教育的内容是对民众进行公共道德教育，它从本质上属于公众日常伦理的教育。日本在明治维新之后，社会经济迅速发展，但社会上也出现了公众道德衰退的现象。对此，福泽谕吉著《劝学篇》、《文明论概略》，中村正直译著《西国立志编》，西周刊《百一新论》，首先注意到这个问题。其后，元田永孚以天皇名义撰《教育大旨》，西村茂树写《日本道德论》，