

现代化 X IANDAIHUAYU
WENHUA XUANZE
与 文化选择

◎ 干春松 著
GUOMENKAIFANGHOUEWENHUACHONG
TU

国门开放后的文化冲突

現代化² 与文化选择

王康 著

现代中国思想文化研究

现代化与文化选择

——国门开放后的文化冲突

图书在版编目(CIP)数据

现代化与文化选择——国门开放后的文化冲突/春松
江西南昌:江西人民出版社, 98·1

ISBN 7-210-01801-8

I. 现…

II. 千…

III. 论文, 文化理论—文化

IV. G0

现代化与文化选择 ——国门开放后的文化冲突 千春松

江西人民出版社出版发行

南昌市红星印刷厂印刷 新华书店经销

1998年8月第1版 1998年1月第1次印刷

开本:850×1168毫米 1/32 印张:8

字数:190千 印数:1-3000册

ISBN 7-210-01801-8/G·187

定价:12.50元

江西人民出版社 地址:南昌市新魏路17号
邮政编码:330002 电报挂号:3652 电话:8511534(发行部)
(赣人版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

序言：现代化氛围中的传统

社会发展具有两层含义：一是指历史观意义上的发展，即人类社会由低级形态向高级形态运动的过程；二是指“后发展”，即非西方国家实现现代化的运动过程。当代中国社会发展的实质就是如何实现“中国式的现代化”，因此，当代中国社会发展属于“后发展”范畴。实际上，整个当代社会发展理论都是在“后发展”的层面上展开的。无论是“现代化”理论、“发展主义”，还是“依附”理论、“世界体系”理论，关注的都是“后发式”的现代化，即“后发展”问题。

从发展类型看，现代化可分为“内发”和“外发”两种类型。内发型现代化是指，某一民族或国家的现代化是其内部因素促成、由内部创新所引起的社会变迁；外发型现代化则是指，某一民族或国家的现代化是由外部刺激引发或外部力量直接促成的传导性的社会变迁。从现代化的历史看，外发型现代化获得成功并后来居上的关键就在于，善于把这种外部传导性转化为内部创新性。

无疑，西欧、北美的现代化属于内发型，而中国的现代化属于外发型。具体地说，中国的现代化运动并不是由内部因素促成的自然发生的过程，而是起于对外国资本主义“坚船利炮”刺激和挑战的回应，而且中国的现代工业一开始是由外国资本主义在华造就的。换言之，中国现代化运动的起始是集外部刺激引发

和外部力量直接促成于一身。“师夷之长技以制夷”。中国的现代化运动一开始就具有被动抉择的特征，它是伴随着救亡图存的民族复兴运动的。当代中国的社会发展，即“中国式的现代化”实践则标志着中国现代化运动已进入到自觉、主动、创造性“回应”的时空境界。

明确中国现代化属于外发型现代化，这是把握当代中国社会的发展深层矛盾的前提。

从发展哲学的视角看，现代社会发展是在传统与现代性的张力作用下实现的，内发型现代化和外发型现代化都是如此。

所谓传统，是指一个社会的文化遗产。它是围绕人类的不同活动领域而形成的世代相传的行为方式，是一种对社会行为具有规范作用和感召力的社会力量。从现象上看，传统就是历经延传而一再出现的东西。现代性是在现代化运动中生成和发展起来的，它体现在现代社会的各个向度和各种活动中，举凡表现现代社会特征的属性，如商品性、科学性、民主性、理性、个性等等，都包含在现代性的范畴之中。传统与现代性并非处于绝对的对立之中。并非历史上存在过的事物都是传统。从一定意义上说，传统是人类历史创造活动的积淀，任何一个社会都不可能完全破除传统，一切从头开始，相反，它只能在传统的基础上对其进行创造性的改造，同时，传统又不可能自动延伸出现代性。作为现代化运动的产物，现代性首先意味着对传统的突破和否定，二者必然处于矛盾和冲突之中。

问题在于，在内发型现代化进程中，传统与现代性的冲突是在同一种文明圈内逐步展开的，对传统的变革是渐进式的、推陈出新的自然发生过程；而外发型现代化则是一种由外到内的传导性社会变迁，传统与现代性的冲突因此表现为两种异质文明的冲突，而且这种冲突是在较短的时间内以突发的方式展开的，

到处引起历史传承性的断裂。

当代中国的社会发展尤为如此。传统是从过去延传至今的东西，它构成了社会结构的一个向度。“中国式的现代化”不可能离开传统而进行，但它又不能在保存原有传统的基础上进行。现代化本质上就是在科技革命的激荡下由农业社会向工业社会转型的社会变迁过程，以农业文明为基础的传统在整体上是排斥、阻碍以工业文明为基础的现代性的。同时，当代中国的社会发展不仅要把发达国家较长的现代化历程压缩在较短的时间内进行，追赶发达国家已经达到的目标，而且要适应发达国家当前发展的趋势，实现后来居上并超越现代化的西方模式。这就使得社会发展的“历时态”在当代中国“共时态”化了。传统与现代性的矛盾因此更加尖锐、复杂，冲突更为激烈。

传统作为社会结构的一个向度，总是力图规范现实社会的发展，正因为如此，当代中国的社会发展要注意批判继承传统，即吸取精华，抛弃糟粕。问题在于，在传统中，精华与糟粕并不是截然分开，而是揉合在一起的，实际上，传统是一把“双刃剑”，关键是如何利用它。

传统是一把“双刃剑”，现代性本身也并非完美无缺。现代性的根本特征是理性。在西方现代化的早期阶段，科技理性增强了人类征服自然的力量，带来了经济和财富的巨大增长；而人文理性则使人类改变了社会文化环境，由“人的依赖性”过渡到“人的独立性”。然而，随着现代化的进一步发展，科技理性逐渐取得社会发展的主导地位，并把人文理性远远地抛在后面，从而造成了科技理性与人文理性的分裂与对立。现代性因此从内部爆裂了。“现代性带来的问题与其所提供的机会一样大”。“这是一个创造与毁灭并举的过程，它以人的错位和痛苦的高昂代价换来新的机会和新的前景。”（布莱克：《现代化的动力》，第37、38页）后现

代主义的崛起实际上是对现代性的片面反动。当然,后现代主义对“现代化的痛楚”的批判,是“诊断出了病症,却开错了药方。”问题还在于,现代化在历史上与“西化”具有重合性,而且至今已经实现现代化的国家基本上是西方资本主义国家,因此,在现代化运动中生成和发展起来的现代性又是同西方民族的民族性,以及资本主义的某些特征揉合在一起的。

传统与现代性之间错综复杂的矛盾,构成了当代中国社会发展的深层矛盾。当代中国社会发展的种种矛盾,如西方文化与民族文化、市场经济与社会公平等矛盾,实际上都是传统与现代性矛盾的展开和表现。联合国科教文组织明确提出,今后十年的一个重要任务就是对现代性重新加以界定。在当代中国的社会发展中,我们应以双重批判的态度对待传统与现代性的矛盾。

在外发型现代化进程中,传统与现代性矛盾在文化层面表现为两种异质文化的冲突,难题就在于,如何对待外来文化与本土文化即本国传统文化的关系。

当代中国的社会发展离不开民族文化的再创造,离不开现代文化形态的建构。但是,作为一种传导性的社会变迁,中国现代文化形态既不可能像西方现代文化那样“推陈出新”的自然形成,也不可能离开本国传统文化“无中生有”。中国传统文化,作为世界上最老到圆熟的农业文化,具有强大的抗拒现代工业文明的文化惰性,需要对之进行变革;同时,“中国式的现代化”又需要从本国文化中获取民族精神。既要引进西方现代文化,变革本国传统文化,又要凭借本国传统文化内蕴的精神动力来完成社会变迁,这的确是当代中国社会发展面临的令人困惑的文化难题。传统文化依靠自身是不能自我再生的,而西方文化除了具有全人类意义的因素外,更多的是具有西方民族性以至资本主义性质的东西,它不可能直接成为中国现代文化。出路在于,通

过创造性转换,把西方文化因素转化为本民族文化更新的内在力量,并通过文化涵化过程把西方现代文化同本国传统文化整合成一种新的文化形态,即中国现代文化。当然,这是一个非常艰难的任务。

传统文化并不是一个凝固体,它在世代相传的过程中必然发生种种变异,形成一条“变体链”。但是,这些“变体”之间又保持共同的主题,并同出一源,因而仍有一条共同的链锁连接其间。就中国传统文化而言,就是儒家学说,从整体上和根本上说,这是一种以农业经济为基础,以“严等差、贵秩序”为前提,以“存天理、灭人欲”为修养目标的封建意识形态。在当代中国,力图用这种农业社会的精神文化来统摄工业社会的物质文明,并实现科学、民主和现代化,只能是空想。任何一种学说,无论其生命力如何强大,也难免要与产生它的时代一起“终结”。后工业社会理论创造人贝尔认为,“传统在保障文化的生命力方面是不可缺少的,它使记忆连贯,告诉人们先人们是如何处理同样的生存困境的。”(贝尔:《资本主义文化矛盾》,第24页)这一观点不无启迪。但问题在于,当代社会发展与先人们面临的并不是“同样的生存困境”。生态危机的出现,使古老的“天人合一”说发生了迷人的微笑,但以“存天理、灭人欲”为内核的“天人合一”说不可能解决当今的生态失衡问题,“重义轻利”的价值准则也不是克服拜金主义、享乐主义的灵丹妙药,如此等等。以儒学为源头的传统文化,无论如何也不可能消除“现代化痛楚”、“发展性危机”。当代中国的社会发展不可能从传统文化找到民族精神的支柱和安身立命之本。

杨耕于中国人民大学

1997年6月

目 录

序言:现代化氛围中的传统	杨 耕
--------------------	-----

关于本书主题的引言

一几个相关概念和方法的说明	(1)
(一)文化.....	(1)
(二)文化理想与文化现实.....	(5)
(三)经济强势与文化殖民主义	(10)
(四)文化的价值评判	(19)

第一章 走出封闭..... (22)

第一节 天朝帝国的文化图景	(22)
第二节 屈辱中的反思	(29)
第三节 “五四”前后——传统与反传统	(33)
第四节 选择开放	(46)

第二章 社会变革和文化转型..... (59)

第一节 改革和传统思维方式的突破	(60)
第二节 价值观的转向	(66)

第三节	趋新和复古混合的生活方式	(77)
第三章	神圣与凡俗—文化与市场经济	(93)
第一节	体制与精神—市场经济和文化体制的改革	(94)
第二节	杂语时代—通俗文化与高雅文化的对立统一	(106)
第三节	人文精神失落了吗?	(116)
第四节	精英文化和大众文化—从神圣性和世俗化说起	(122)
第五节	文化需求和文化市场—新立场和一些政策性建议	(129)
第四章	中国文化和现代社会	(137)
第一节	传统与现代	(138)
第二节	现代视野下的中国文化的特征	(143)
第五章	现代化和文化选择	(166)
第一节	思想的季节	(167)
第二节	韦伯理论和后期儒家的假说	(173)
第三节	对于传统文化的肯定倾向	(184)
第四节	中国传统的彻底重建—西化的观念	(199)
第五节	融合折衷的文化主张	(204)
第六章	在全球意识观照下建构中国当代文化	(211)

第一节 全球化将导致文化融合还是文化冲突？	(212)
第二节 文化的民族性和世界性——种族与文化特性	(221)
结语 走向 21 世纪的中国文化	(229)
时代性和超时代性	(232)
民族性和世界性	(236)
后记	(242)

关于本书主题的引言

—几个相关概念和方法的说明

(一)文化

中国人对于文化问题的热衷，多少跟中国人的民族自信心和自尊心密切相关，不难想象一个曾经作为世界上最强大、最富创造力的民族，在内心深处自认为是世界唯一的文明代表的中国人，被那些认为是还未开化的“番邦”欺凌时的复杂情感，既有虎落平阳的无奈，又有曾经沧海的悲凉。

晚清时期，对于西方的坚船利炮，还有晚清达官贵人每人胸前挂着的洋玩意——小闹钟，国人虽然口头上鄙夷地称之为奇技淫巧，但内心早已没了脾气。悠久的历史 and 辉煌的古代文化已是我们最后的港湾。因此我们一方面别出心裁地将文化分为物质文化和精神文化，认为与西洋、东洋相比，虽然物质文化上我们稍逊，但精神文化乃西方人所“万万不能及”（李鸿章语）。同时，无论是激进的还是保守的，都愿意用文化归因主义的观点，将中国社会发展或停滞的根本原因归结为文化的因素。因此，从19世纪60年代大学士倭仁和奕訢等洋务派展开文化论争以来，每一次面临重大的社会变革时，都会爆发激烈的文化论争，有时甚至是因为文化论争而导致了重大的社会变革。而每一次

文化论争的核心问题就是中国文化和西方文化孰优孰劣。诸如中体西用、西学中源、全盘西化、中国本位文化论等等，见仁见智，宏论迭出。

对于文化问题的热情，并不是将这个问题弄清楚的前提条件，有的时候，热情会使我们对讨论的问题失去理智的立场。而我们急于从文化那儿寻找安慰或解释的复杂的心理背景，和试图通过文化改造一揽子解决中国落后的急切心情，已经使我们对很多问题的判断失去了学理分析的耐心，而走向虚荣和虚无主义的极端。如“五四”激烈的反传统倾向和新儒家“同情和敬意”的立场。虽然说对于文化价值的评判不存在认识上的“先见”、不带有任何感情色彩而只是一种幻想，但是，明确的预设前提肯定会限定自己的“视界”，出现很多善意或恶意的误读，使结论不具有操作性或给实践活动带来悲剧性的结果。

眼下，中国社会正面临重大的转折，人们对于文化问题的热情又一次呈周期性的高涨，对中国文化的前景的种种展望不绝于耳。这种乐观的情绪甚至影响到我们的日常用语。在各种社会经济活动中“文化”一词几乎已成为一个词缀。种种的“文化搭台，经济唱戏”的活动，将每一项活动、每一个“人造”节都以文化为标榜，使得文化犹如做菜时用的调料，只要你愿意，就可加上一点。其实，当一场群众性的政治运动被冠之以“无产阶级文化大革命”之后，文化与什么活动搭配，对中国人都已难以产生什么新鲜感。可以这么说，钱钟书先生在《围城》中对于“哲学”的讥评已完全可以转赠给文化，从大多数情况看，如果一个人宣称他对文化问题感兴趣，就恰好表明他对什么问题都不感兴趣。

当然这种对于文化的热情本身已构成有趣的文化现象，根据最宽泛的“文化”概念：文化的根本属性是人的创造性，人类的创造和所创造的一切，无论是物质的创造及其产品还是精神的

创造及其产品,都属于文化范畴。也就是说有人参与的活动就可称之为文化活动。由此看来,上述搭配亦并无不妥之处,但本书试图探讨转型时期中国文化的问题,就必须对于自己想要讨论的文化概念加以适当的限定,先划定自己所能谈论的范围,并表明讨论的方式,因为按前述概念,文化的范围实在过于宽泛,任何企图面面俱到的努力都将使自己陷于盲目。劳伦斯·罗威尔的说法大概可以代表每一个试图对文化问题发表一些见解的人的心理状况。他说:“我被托付一项困难的任务,就是谈文化。但是,在这个世界上,没有别的东西比文化更难捉摸。我们不能分析它,因为它的成分无穷无尽;我们不能叙述它,因为它没有固定的形状。我们想用文字来概括它的涵义,这就好像要把空气抓在手里似的。当我们去寻找文化时,却发现除了不在我们的手里以外,它无所不在。”^①

现在我们所谈论的“文化”概念,从词义来看,可以说是外来词,中国古代的“文化”指的是“文治和教化”。如西汉刘向有言:“凡武之光,为不服也,文化不改,然后加诛。”(《说苑·指武》)晋代的束皙说:“文化内辑,武功外悠。”(《文选·补亡诗·由仪》)它更多的表示一种统治策略,与现在所说的文化只有部分相关。而“文明”一词则是从日文汉字中转译过来的。国外关于文化最初的定义是由英国人类学家泰勒(Tylor, sir Edward Burnett 1832~1917)在其于1871年出版的《原始文化》一书中提出的,他说:“文化或文明,就其广泛的民族学意义来说,乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。”^②而到1951年,美国人类学家克鲁伯(A. I. Kroeber)和克鲁柯亨(Clyde Kluckhohn)在其《文化概念,一个重要概念的回顾》中,对从1871年到1951年间的文化概念进行了梳理,发现这80年间,有关文化的定义达

164种,但他们对于文化概念的阐述十分接近,所不同的主要是方法。克鲁柯亨与凯利(Kelly)一起,据此对文化作出了更为精致的定义:“文化是历史上所创造的生存式样的系统,即包含显性式样又包含隐性式样;它具有为整个群体共享的倾向,或是在一定时期中为群体的特定部分所共享。”^③这种描述基本上继承了泰勒定义的核心意义,而且更为严密。本书将依据这个原则来限定讨论范围。

可能你已经发现,在泰勒的定义中,“文化”和“文明”是并称的,具有相同的含义。但在世界文化研究史上,关于文化(Culture, kultur)和文明(Civilisation)概念的使用有过一桩公案,英美社会学、人类学家在讨论中常常使用 Civilisation,而德国历史哲学家则爱用 Kultur,其实他们之间的内容并不一致。英美传统的文化研究者如前述泰勒等人的文化定义所显示的,是将文化理解为人类创造的物质和精神成果的总和,既包括艺术、法律、信仰、风俗这些显在的式样,又包括相应的能力这些隐性的式样。而德国传统的认为“文化”和以器物制度为内容的“文明”是有区别的,他们认为文化有其独特的变化发展历程,是具备精神、理性、价值的东西。具体地说,包含有宗教、哲学、科学、艺术、理想中的各种观念形态的东西。如德国雅斯贝尔斯的文化定义就具有代表性,他说:“文化是一种生活形式。它的支柱是精神的训诫,即思想的能力,它的范围包括有条理的知识。它的主要内容是:对曾经存在的东西的形态的注意,对具有强制性有效之洞察的知识,对事物的认识,对词语的通晓。”^④在德国传统的文化研究者看来,文化是活着的文明,文明则是死了的文化。这两者之间的差别代表了文化研究的两种方式,即英美的实证社会学传统和德国人文主义的思辩的历史哲学传统。不过英美和德国之间这种明显的方法上的差异在现在已越来越小。事实上在研

究中两者必须加以结合。

由此,本书讨论的文化范围包含有两个方面:其一是显在文化。包含有文学、艺术、典章制度,它是历史和传统的思想意识的物质化方式。其二是隐性文化,包含有一个国家和种族所共同据有的思想、观念、风俗习惯、思维模式和行为模式,这些方面的内容化解在人们的日常生活之中,我们可推而知之。显在文化和隐性文化之间是互为关联的,因为文化精神终究要通过人们的日常行为、习俗体现出来。但两者又不是一种对应关系,因为显在文化具有为社会提供理想和价值标准的功能,它更受意识形态的制约,而隐性文化可视为是人们真实的文化生态,它更直接地反映人们实际的精神状况。具体理由将在下面展开。

(二)文化理想与文化现实

显在文化和隐性文化相应地可对应为文化理想和文化现实两个方面。首先是人类的理想层面,人类在其发展过程中一直试图超越自身的局限,尽管这种超越看上去是徒劳的,犹如西西弗斯永无尽头地向上搬运那块注定要滚回山脚的巨石。但这种追索的过程就把人和动物区分开来了。孟子说人和禽兽之间的差别只有“几希”,这“几希”就是人为自己设定了一个可以说已远远超过了人类自身的能力目标,从而确立了人类的每一个个体存在的价值和意义。不过人类的精神痛苦正是起源于这种能力和目标之间的漫长的距离。

俗话说人是靠希望生活的,而社会则是因理想而发展的,这种理想最终转化为文化中的理想部分,成为社会成员效仿、应该遵循的普遍性形式和永恒的价值体现。在这种普遍形式中,人性、爱这些抽象又模糊的观念被确认。人类早期的价值理想是通