

常乃惠

撰

中国思想小史

蓬

菜

阁

书

葛兆光 导读

上海古籍出版社

常乃惠

撰

中国思想小史

蓬

莱

阁

丛

书

葛兆光 导读

上海古籍出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中国思想小史 / 常乃惠撰; 葛兆光导读, 一上海: 上海古籍出版社, 2005. 8

(蓬莱阁丛书)

ISBN 7-5325-4136-3

I. 中... II. ①常... ②葛... III. 思想史—中国
IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 053787 号

蓬莱阁丛书

中国思想小史

常乃惠 撰

葛兆光 导读

世纪出版集团

出版、发行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店 上海发行所发行经销 启东人民印刷有限公司印刷装订

开本 850 × 1156 1/32 印张 5.5 插页 5 字数 119, 000

2005 年 8 月第 1 版 2005 年 8 月第 1 次印刷

印数: 1-3, 500

ISBN7-5325-4136-3

B·498 定价: 13.00 元

如发生质量问题, 读者可向工厂调换

出版说明

中国传统学术,经历清后期的低迷徘徊之后,从清末民初起,涌现出了一批大师级的学者。他们以渊深的国学根底,融通中西,不仅擘划了学术研究的新领域,更开创了一种圆融通博且富于个性特征的治学门径与学术风范,而后者也正是当今学术界,经历了十几年的曲折后出现的“世纪回眸”热潮所尤为心仪的核心问题。本丛书辑取其中尤具开创性而篇幅不大者,并约请当今著名专家为之导读,不仅梳理其理论框架,剔抉其精义要眇,更着重揭橥其学术源流、历史文化背景,及撰作者当时特定的情境与心态,从而在帮助读者确切理解原著的同时,凸现大师们的学术个性。相信这一设计,会比单出原著,或笼统抽绎当时学风特点,来得更切近可靠。原著是垂范后世的经典之作,导读为鞭辟入里的精赅之论,珠联璧合,相得益彰。这也许是本丛书有别于坊间同类丛书不可替代的特点而弥足珍藏。汉人将庋藏要籍的馆阁比作道家蓬莱山,有“汉家石渠阁,老氏蓬莱山”之称,后世遂称藏书阁为“蓬莱阁”,因借取而为本丛书名。

导读：常乃惠和《中国思想小史》

葛兆光

这里要讨论的是常乃惠和他的《中国思想小史》。

晚年的洪业(煨莲)在一次回忆时,曾经说到他对常乃惠的印象和抱憾,大约在1923年前后,燕京大学准备请王桐龄来教中国史,但王桐龄却推荐了常乃惠。当时,洪业有点儿看不起只有二十五六岁的常乃惠,“常乃惠来了,但我对他印象不好,他像个干瘪了的书生,头发乱七八糟,脸也不刮,长年穿一件破烂的蓝布大褂。因为他刚毕业,便聘为讲师,在宿舍分配了房间给他住,他在里面整理讲义,很少出来,我也很少理会他。我太太和我常请其他教员来吃饭,可我不记得有没有请过他。教了一年,他大概也觉得没受到赏识,就辞职了。我也没费力气留他,心里想走了也就算了。结果,这是我一生中最大的遗憾之一。这个人后来成为青年党的台柱,是宪法运动中很重要的人物,又建立了新的历史学派,他是个很了不起的人,而我却错过了他”^①。

这个使洪业直到晚年还相当遗憾的常乃惠(1898-1947),现在,可能学术史和思想史都已经不太关注他了,但是,在20世纪上半叶的中国,他倒是一个值得重视的人物,说他值得重

视,一方面是他对思想史、文化史的研究,确实有他的特别之处,另一方面是他本人在政治史和思想史上的演出也相当引人瞩目,两方面都可以列入 20 世纪中国的学术史与思想史。

—

常乃惠确实是一个很奇特的人^②,说他奇特,并不是讲洪业先生所看到的他的邈邈和不拘小节,而是这样一些地方。首先,他成名很早,在“五四”以前的 1916 年到 1917 年间,不满二十岁的常乃惠,就和当时大名鼎鼎的教授陈独秀发生过一场争论,令人很惊异的是,年轻的常乃惠对于传统的温和思想,与中年的陈独秀对于传统的激烈态度,恰恰相映成趣,倒好像前者是中年,而后者是青年一样^③。其次,还令人称奇的是,他虽然仅仅活了五十岁,可在短短的生涯中,一个人竟然写了《社会学要旨》(上海,中华书局,1925)、《中国民族小史》(上海,爱文书局)、《中国史鸟瞰》(北京文化书社代售本,1925)、《中国文化小史》(中华书局,1928)、《中国思想小史》(上海,中华书局,1928)、《中国财政制度史》(世界书局,1930)、《法兰西大革命史》(中华书局,1930)、《生物史观与社会》(上海,大陆书局,1933)、《西洋文化简史》(中华书局,1934)、《文艺复兴小史》(中华书局,1934)、《德国发达简史》(中华书局,1934)、《历史哲学论丛》(重庆商务,1943;商务,1947)、《蛮人之出现》(上海,中华书局,1937)等数十种著作,古今中外、社会学、经济学、历史学,涉及面之广令人吃惊。再次,让人更加感觉他特别的是,他似乎和当时思想和学术界的很多重要人物立场都不一样,他对于古代的中国历史,似乎总有一些特别的看法,而对于当时的中国政治,也有着自

己的立场与观念,这使得他的著作虽然简略,却与众不同,当然,也因此并不被后来过多注目于激进和保守两端的学术史和思想史所重视。最后,他对于学术似乎是半心半意,虽然他相当有才气,也相当有想法,但是,他似乎更热心实际政治,作为青年党创党的重要人物,他主办过《醒狮周报》和《国论》,参加过国民参政会,访问过延安^④,抗战以后又担任过行政院政务委员、国府委员,他的很多历史与文化研究,显然有他的现实关怀孳杂在里面,这使他的研究学术性多少打了一些折扣,他的政治立场也使他本人的学术史意义,多少受到一些不公平的牵累^⑤。

常乃惠和很多注重思想与文化的新派学者不同,倒和陈铨等所谓“战国策”派声气相通,对于中国社会、历史与政治,他最重视的一个关键,是中国是否可以成为世界万国中可以站在前列的“国家”。他并不否认思想与文化的重要性,1935年,常乃惠写《二十年来中国思想运动的总检讨与我们最后的觉悟》,同意近代是中国两千年来大变局^⑥的看法,说中国人从两千年的大梦中醒来,“世界大变了,天也异气了,地也异色了……”,所以,他焦虑的也是“中国人将何来何往何去何从”,思想与文化固然要更新,但是,他认为这种思想与文化的更新,需要一个坚实而有序的基础,这个基础就是一个新的民族国家。他以他所谓的“生物史观”来看历史,认为“生物进化的根本原则,就是从无组织进化到有组织,从简单组织进化到复杂组织”,而中国的根本问题,就在于“仍然滞留在民族社会阶段,丝毫不曾进步,而来征服我们的,却都是些已经完成近代国家机构的国族社会的先进者”^⑦,那些他所谓的“国族社会”,即“在心理方面成立了国族意识,在生理方面也成立了近代国家的机构”。所以,他认为,过去的维新党人,从坚甲利兵

派到政治革新派,从政治革新派到“五四”以后的新文化运动派,始终没有认识到“国家”这一点的重要性^⑦。

也许,这是1931年“九·一八”事件以后中国思想界的新认识,不仅仅是常氏,很多人都有这种观念,包括他所引用的马君武(《立国精神》)和傅斯年(《中学军训感言》),这种观念来自对于现实的感受,而这一感受则贯穿了他的整个论述。他以这一思想作为尺度,反观现代中国思想界,所以,对于“五四”和《新青年》就有一些批评,他认为《新青年》派“在消极上对于家族主义制度和理想的攻击,使这障碍国家发展的最后残垒倒了下去,这是《新青年》对于中国唯一的功绩。然而,不幸他们在积极方面,对于未来中国的建造并没有提供出有力的意见”。和林毓生所说的,中国人总是习惯从思想与文化方面解决问题不一样,他特别强调的是,要从制度和国家的角度来建设新中国,因此他指出,“五四”新文化运动派,尽管以“德先生”和“赛先生”作为思想的中心,但是没有建立更坚实的政治和制度基础,他认为,所谓民主与科学必须在“一个完备的近代国家组织和意识之下”才能够发生效用。可是,“五四”以后,家族主义破坏了,传统的文化道德破坏了,原有的国家基础破坏了,新的东西却没有建立,他追问:“新的可以代替的东西在哪里呢?是胡适的个人主义吗?是陈独秀的阶级主义吗?是周作人、鲁迅的虚无主义吗?”他觉得,正是因为“中国的思想界在‘五四’以后变成了一片空地”,才产生了个人主义猖獗的时代,才出现了“怀疑、烦闷、混乱”^⑧。

乍一看上去,似乎这是逆新文化的历史潮流而动,其实,从接受西方现代文明,以改变旧中国和旧文化这一思想系谱来看,在这一系谱中,他恰恰是极其激进的。1922年他写《反动中的

思想界》，激烈批评知识阶级眷恋旧骸骨，接受西洋文明太笼统太调和，甚至指责新思潮并没有改变“根本的态度”，说“根本的态度不变，自然建筑在表面的一切新思想都是靠不住的，目前虽然是轰轰烈烈的思潮，反动力一来，便只有冰消瓦解了”。那么，为什么根本的态度不能变化呢？他说，是因为“欧洲的思想变动可惜走得太快了些，于中国实在不见得有什么好处。中国人本是从十八世纪以前才觉醒的人，一睁眼便看到了十九世纪的光华灿烂的世界，还未到下床走路，人家已经揭过一篇又走到二十世纪上来了。恰好新揭开的这一篇又颇有点投合中国人的习惯心理……结果当然变成了新招牌下的旧货摊了”^⑨。1928年他又写《前期思想运动与后期思想运动》，指出当时代需要我们向前战斗的时候，可是“有的人已经回到国故的坟墓里去了，有的人已经回到爱人的怀抱里去了，有的人已经回到大学教授的书斋里去了”，他说，“五四”的时代似乎结束了，“《新青年》时代以后，中国的思想界忽而杜威的实验哲学，忽而罗素的新唯实主义，忽而《语丝》派的怀疑思想，忽而共产派的唯物史观，仅仅十年之间，变换了若干种不同的花样”，他指出前期的斗士只是有消极、批评、破坏，但是缺乏建设的新生力，而现在应当从前期盲目的、被动的、不自觉的文化运动，变成意识的、自觉的、有计划、有目的、有理想的后期文化运动^⑩。但是，究竟什么是他的理想和目标，大概是他所说的新的中国文明、健全的中国国民意识，而基础则是新的国家。《蛮人之出现》中所说的“蛮人”，和“少年中国”的“少年”，“新青年”的“青年”一样，不是垂死的衰朽的，而是实际的、为他的、乐观和有希望心理的、真实的人，这就是他所期待的新的国民，让这种“蛮人”精神，使衰老的民族返老还童^⑪。

外敌压境,风雨飘摇的时代,使人们普遍有一种焦虑,这种焦虑使得人们相信,需要有一个可以得到安全感的基础和依托,这基础和依托,在常氏看来,就是一个强大的国家。1935年7月他在《国论》的《发刊辞》中说:“我们应该明白事实是不可以口舌争的,口号标语的运动是经不住事实的一试的。没有内容的空话,说了等于不说,甚至比不说还坏。自己本身还没有自主能力的国民,不配喊打倒帝国主义,领土不能保全的国家,不配讲世界和平,要有抵抗的实力摆在面前,才配说抵抗,要有外交的后盾搁在后面,才配说外交,否则,便一切都是空话。”^②如果我们仔细体会20世纪二三十年代之交中国的处境,就会觉得他把国家组织和制度的建设放在文化与思想之上的观念,好像也有一些道理^③。

二

让我们先把常乃惠本人对当时社会与文化的观念放在一旁,先看看他在《中国思想小史》里面是怎么描述中国思想史的。

那个时候,常乃惠对于思想史的研究方法已经有他自己的思考。如果我们熟悉20世纪二三十年代的学术界,我们就知道那个时候的“学术史”和“思想史”常常缺乏明确的边界,1929年上海民智书局出版的梁启超那部名著《中国近三百年学术史》^④,其实是学术史也是思想史。然而,1930年,在刚刚出版的《中国思想小史·导言》中,常乃惠就首先区分了思想史和学术史的“同”与“不同”,指出学术史(包括哲学史)的内容偏重“学说的内容,师徒传授的门户派别,以个人为中心的

学者传记等等”,但是,思想史“注重的乃是一时代思想递嬗的源流大概,及于当时及后世的波动影响”,所以“讲学术史尽可能以个人为中心,多少忽略时代与地域背景,讲思想史却完全不能不注意到时代、地域等等交互的影响”。在他看来,“思想”是“民族精神”结晶的表现,而民族精神“一半是民族血统,一半是地域环境与时代环境所造成”^⑤,思想史应当在历史与地理中寻找发生的背景与意义的解释。这种关于学术史和思想史的看法,似乎至今也还有它的价值^⑥。

在这样一本薄薄的小册子里,他对于中国思想的历程提出了很多尽管不一定正确,但很有意思的想法。

第一,由于他认为思想史不应当像学术史或哲学史那样,以个人为中心,而应当关注思潮、历史背景、地域环境,所以,常书的体例相当特别,他共分二十一章,不以“人”或“书”为章节,而是以思潮和问题为章节,比如唐宋以后的思想史,他设立了几个题目,在关于汉魏两晋南北朝到唐代的佛教两章之后,他列了第十一章《唐宋间理学未兴前之新形势》、第十二章《宋朝理学的起源及其成立之经过》、十三章《理学的大成和独占》、十四章《程朱学的衰落与王学的兴起》、十五章《理学的反动时期》、十六章《考据学全盛下的清代思想界》和十七章《思想的解放与今文家的活动》,而关于近代思想史,他则在《欧洲思想与昔日之中国》一章后,设立了十九章《政治思想与实际政治活动》、二十章《新文化运动的黎明时代》以及第二十一章《新文化运动的成绩》。这种写法,不仅避免了写成“师徒传授的门户派别,以个人为中心的学者传记”的“系谱”,而且把思想史的重心放在思想的延续上,并把这种延续性伸展到了当下,给传统与现代勾勒了一个“历史”过程。

第二,他的很多关于中国思想史的解释背景,不仅来自中国的历史,而且也引入西洋文化和思想。在20世纪二三十年代,对中国传统的思想和学术的重新解释,不得不放在西洋背景之中,这是文化全球化背景下的必然。尽管中国思想本身的发生与成长,是在一个相对封闭的自足文明之中,但正如宗教学家缪勒(F. Max Müller)引用哥德名言所说,“只知其一,一无所知”(He who knows one, knows none),这个时代里,所有的解释都必须有“他者”的映衬,否则无以定位。所以,常氏动辄就引用西方来进行比较,例如关于古人相信民神不杂,相信巫觋的中介沟通,他就评论说,中国古代的这些观念“都是与具体的人物,且系与日常生活有关的,不似希腊、印度及波斯神话之多代表抽象的哲理”(第一章,12页)。又如在谈到《洪范》以天则人以及五行说的时候,他觉得,这很像《摩西十诫》(第三章),而讨论清代思想史的时候,他和当时很多人一样,把清代思想史与同时段的欧洲文艺复兴相比附。由于他自己写过很多关于西洋史的著作,所以《中国思想小史》的这种比较,常常有很别致和独到的地方。

第三,对于中国思想世界,他也有一些独出心裁的想法显示出他既不随大流,又能广泛吸收各家之说。比如他断定儒墨是中原“诸夏”的思想,而道家、阴阳家则归之于“东夷”,至于法家,则被他说成是来自“氐羌”,又受东夷影响的结果。这种说法的来源,显然一方面来自当年学术界从王国维到傅斯年都表达过的古代中国文化区域观念^①,另一方面则源于他对于思想史的民族与地域因素的关注。又比如,他并不依照通常的儒学史的说法,把思想史的关节点按照后世的判断来分配,从孔而孟,而是指出荀子、孟子虽然都有气象,但是并不成

为思想史的连续性环节，因为“其传都不广，大多数的儒者还是牢守战国初年的拘谨家法，以‘礼’为惟一理想。到了汉代，遂只剩下叔孙通一派的贱儒，和董仲舒一派的迂儒，这真是儒家的大不幸了”（43 页），这比起后来很多哲学史思想史的著作，似乎有自己的思路和立场。又比如，他也指出王充的《论衡》在当时并不受重视，到了两百年以后，它在蔡邕那里，还是被当做“秘本”，不以示人，所以“我们决不能拿他的著作来代表东汉的思想界。只可以他的著作之中，反映出当时神秘空气笼罩下的一般景象罢了”（54 页），这是很有见地的历史观察。再比如，他把唐宋之间的思想学说，分出十四派来，分别是文中子的拟儒派，韩愈的原道派，柳宗元、刘禹锡的“进化论派”，李翱的复性书派，吕岩的道士派，陈抟、种放的隐逸派，孙复、胡瑗的实践派，范仲淹的经世学派，欧阳修、李觏、王安石的功利学派，邵雍的术数学派，周敦颐的太极图派，张载的正蒙学派，程颢的存仁学派，程颐的正统学派。这种分法当然并不准确，甚至有的几乎是子虚乌有的生造，但是，其中也有一些意思，比如他在程颢下面，就已经指出二程之大不同，而大程这一思想资源，后来为陆王所用，所以宋代思想史的系谱未必就是简单地从二程到朱熹^⑧。

第四，特别重要的是“通古今之变”。在这部《中国思想小史》中，他极力地把现代思想与古代思想连接起来，从古代一直叙述到当下。例如在第二十章中，他对刚刚发生的新文化运动有他相当独特的评价。当然，他首先还是肯定新文化运动的成绩，在他的总结中，新文化运动的成绩是多方面的^⑨，但是，他从思想史角度提出一个问题，“培植这个新文化运动的种子的人是谁”？他认为不是陈独秀，也不是胡适，而是章

士钊及《甲寅杂志》。乍看上去,这种说法似乎与我们现在的常识相去太远,那么,为什么他会如此理解?他很坦率地说,这是因为章对新文化“有一贯的主张,而且是理想的主张,而且是用严格的理性态度去鼓吹的。这种态度确是当时的一付救时良药。在当时举国人心沉溺于现实问题的时候,举国人心悲观烦闷到无以复加的时候,忽然有人拿新的理想来号召国民,使人豁然憬悟于现实之外尚复别有天地”。但是,尽管当时看起来梁启超从社会改造入手的影响很大,“五四”运动也跟着梁启超的思路走,然而,章士钊却主张从政治入手,看上去似乎很失败,但是,从思想史的意义上看,应当注意的恰恰是章士钊和《甲寅》给新文化运动预备下的几个基础:一是理想的鼓吹;二是逻辑的文章;三是注意文学小说的意义;四是正确的翻译;五是通信式的讨论。而后来《新青年》的作者,恰恰多是《甲寅》的作者。当然,他们打倒孔家店和主张白话的激烈思路,引起了巨大反响,使得人们很容易把新文化运动归功于他们,但是从思想史的角度要溯源的话,则应当看到章士钊和《甲寅》的位置。这一判断当然与他的立场有关,他觉得,新文化运动虽然很可爱,但是它的问题是,“内容上是非常幼稚浅薄的,他们的论断态度大半毗于武断”。今天看来,常氏建立这一思想史的书写脉络,一是要从历史上溯源,思想史要追寻真正的来龙去脉,发现“起于青萍之末”的端倪,一是希望表达他对当下的文化运动的态度,他觉得,需要的不是破坏式的激进,而是建设性的温和。在思想的历史研究中,他带入了对当下的思索。

三

现在,我们回过头来看常氏《中国思想小史》中透露的政治和历史观念。

许冠三在《新史学九十年》(下)的“史观学派(上)”部分中,曾专设一章(其他几章是李大钊、朱谦之与雷海宗)讨论常乃惠“社会达尔文主义史观”。他指出,自从严复撰《原强》、译介《天演论》、翻译《群学肄言》介绍斯宾塞(Herbert Spencer)的进化论,以“物竞天择”解释国家强弱,以及梁启超介绍达尔文、颜德、伯伦知理,马君武译《物种原始》以来,这一西方观念进入中国,虽然一方面支持了马克思主义阶级斗争史观,但是,在另一方面也促进了有机的社会史观的传播。据说,常氏的生物史观在达尔文、斯宾塞之外,“还吸收了李里菲、诺维科和富伊里等欧陆各家学说,其中影响较大的,首推李里菲。李里菲以为,人类社会乃是一个真正的有机实在,亦如其他的自然有机体,因为生物有机体所有的特征,如繁殖、生长、分化、疾病、死亡、复生、凝聚、官能间的整合、结构上的完备、贮能蓄力,以及有目的、有精神等,它莫不具备。又如李里菲分有机体为五类,由细胞、组织(细胞之复合),而官能(组织之复合),而个人(官能之复合),而国家或社会,以后为有机体的最高形式。这两点他都接受了”^②。

这种社会生物史观在讨论民族国家这种被称为“有机体”的历史时,就把各个文明的差别的起源,从最基本的家庭开始,从家庭而家族,由酋长而国王,在进入国族社会以后,民族意识乃上升为国民性,成为今后社会成长的关键因子。这种

国民性是支配整个社会组织和形态的原动力,“一国之国格与国民性,实由其先天的国族气质与夫后天的历史文化环境与自然环境逐渐养育而成”,“国民性与一国家之历史文化环境本身实为一物,即由历史文化环境造成国民性,又由国民性改造历史文化环境”,彼此“自相熏习,自相演变,无始时亦无终境”^①。从思想史的解释角度看,如果说它有什么特点,那就是:第一,显然,他不太赞成突然的革命会带来突然的进步,国家社会和民族应当像生物进化一样,有一个过程,在这种历史过程里面,任何过激的革命都不合理。第二,他把国家或社会这个有机体的完善和成熟,看成是建设的最高目标,而不是思想与文化,因此超越而玄虚的文化和思想,不宜作为价值最优先的因素^②。

这种想法成为他写作思想史的基础,也成为他评价古代思想家的原则。正因为如此,他不很赞同“五四”领袖们过分脱离具体背景,仅仅从当下的价值来批判古人的做法,倒是能够以历史的眼光公正评价思想的历史,从这里可以看出他和“五四”新文化领袖们的差异。前面说到,在1916年到1917年间,年轻的常乃惠曾经与陈独秀发生过一场争论,在《独秀文存》中有来往信件四封,可以看出年轻人常乃惠的温和思想,与中年的陈氏的激烈态度相当不同。在1916年署名“北京高等师范预科生晋后学常乃惠”的信中,常对陈激烈批判孔子相当不同意,他认为这责任不应当算在孔子身上,因为儒家“一坏于李斯,再坏于叔孙通,三坏于刘歆,四坏于韩愈”。第二年他再次反驳陈氏,认为孔子不是宗教,不是专制,尽管孔子的思想言论有不合于现实的,但是这应当有历史眼光来看待,“不能以后世眼光论之”,并且说“一人为暴,不过专制;众

人为暴，乃成乱制”，这种关于思想应放置于历史变化中、社会整合需要秩序的看法相当敏锐。所以，在第三封信中，他进一步倡导陈氏应多建设，不倡破坏，他不能同意“不经破坏，不能建设”的说法，他坚持认为，孔子本来就是积极的建设派，尽管他不尊孔，认为尊孔只是“少数迂儒”，但他仍然认为应当“据历史看”，应当“据学理以平享两造者”^②。

虽然对孔子以及儒家抱有同情，但在那个时代，常乃惠绝对不算是一个保守派，他对于中国传统中的缺陷和当时文化界的反动，批判始终很激烈，特别是对于不能接受外来文明的保守，他始终很愤怒。这从胡适对常氏的态度上可以得到证明。胡适在1922年5月25日日记里面说，有一篇署名“燕生”的《反动中的思想界》，“真是有卓知的文章，远胜于我的前作。这是我叫孙伏庐转载在《晨报》上的，燕生不知是何人”；5月28日胡适又在日记的旁注中引了钱玄同的话，说明燕生就是常乃惠^③。到1930年1月23日，他在日记所贴的英文讲演稿 *The cultural conflict in China* 中，又提到“我们在承认古老文明的缺陷，全盘接受新文明方面总是很犹豫，这一犹豫便引来困惑、迷惘和怠惰”，为什么呢？他说，“我的一个朋友常乃惠近来提供了一种较有趣的解释，他指出，过去，中国在与外国接触过程中，没有遇到过既拥有先进文明又拥有强大军事力量的民族……但是常先生指出，目前，中国在与西方世界打交道时，出现了一种新的情况，中国第一次面临一个拥有强大的政治和军事力量作后盾的文明……人们常常把承认西方文明的优越性和承认帝国主义的侵略两者等同起来。常先生认为，许多中国人在面临文化冲突问题时表现出来的犹豫不决的态度，可以从这一心理学的背景得到阐释”^④。从不认识“燕生”，到把常氏称为“我的一个朋