

中国文化 的 深层结构

一 中国文化的深层结构只是一个文法 (Grammar)，这个文法可以创造出佳词妙句，也可以创造出很丑陋的句子。

二 在本书里，中国文化以十分负面的形象出现，那是因为它被放置入一个由他人缔造的『现代』世局中，一切条件对它来说都是不利的，原来衡量它的所有标准也必然是异化的。但这个『现代化』该不断被重新定义。中国文化的『文法』规则能否在新的世局里创造出簇新的佳词妙句，我们将拭目以待。

孙隆基 著



中国文化的深层结构

孙隆基 著

303
157

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化的深层结构 / (美) 孙隆基著. — 北京: 中信出版社, 2015.11
ISBN 978-7-5086-5321-1

I. ①中… II. ①孙… III. ①中华文化—研究 IV. ①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 152421 号

中国文化的深层结构

著 者: [美] 孙隆基

策划推广: 中信出版社 (China CITIC Press)

出版发行: 中信出版集团股份有限公司

(北京市朝阳区惠新东街甲 4 号 富盛大厦 2 座 邮编 100029)

(CITIC Publishing Group)

承印者: 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本: 787mm×1092mm 1/16

印 张: 27

字 数: 406 千字

版 次: 2015 年 11 月第 1 版

印 次: 2015 年 11 月第 1 次印刷

广告经营许可证号: 京朝工商广字第 8087 号

书 号: ISBN 978-7-5086-5321-1/K·474

定 价: 68.00 元

版权所有·侵权必究

凡购本社图书, 如有缺页、倒页、脱页, 由发行公司负责退换。

服务热线: 010-84849555 服务传真: 010-84849000

投稿邮箱: author@citicpub.com

新千年版序

下笔写这篇序言时,《中国文化的深层结构》已经有二十年的生命了。二十年的时段是可以用来定义一整个“代”的。因此,当我重新打开这本书的时候,恍如再次阅读一部陈年的日记,里面的思想情愫既曾相识又备感陌生。书中提到的“文革”及其余绪,对国内的读者来说,恐怕也会引起既曾相识又感觉陌生的感受。

然而,这本书等了二十年才有机会在国内出版。国内的气氛已经和二十年前大不相同,但这次应三辉图书之邀,为了和国内的读者见面,仍有将该书做技术性修改的必要。因此,它与1990年的“最新修订版”不尽相同,而后者与1983年的原版的差距更大。这段变化有必要向今日的读者交代。

对国内的读者来说,本书虽然姗姗来迟,但上面提及的问题却仍然存在:它赖以立论的陈年旧事,如今是否只剩下了纪念的价值?书中反复论述的“深层结构”,是否已经失去“时效”?既考虑“时效”,有否基本上推翻了所谓不变的结构之命题?

在这个序言中,作者得面对这些问题。首先,我必须对“深层结构”这个概念予以进一步的澄清。这个概念的运用并非指中国历史从无出现变化,而是辨认中国历史上由古至今比较稳定的某些规律,它们是使“中国”在历经变化后仍保持它自身特殊认同的因素。因此,它可以比拟作河床的底部岩层,纵使河流本身是“逝者如斯夫,不舍昼夜”。

显然,在历史思考中应用“结构”这个概念,不该是用来论证黑格尔哲学传统里“东方社会”或者“亚细亚生产方式”这类先天上固定的本质。它应该是用来指

示某一个历史时段内相对稳定的因素,而这些因素之间又出现相互联系性,可以让我们用“结构”的概念去综括之。“历史”本身就代表变化,没有概念的魔术师能改变这个事实,然则,历史如何被“结构”这个观念取消呢?

用结构观念研究历史的佼佼者是法国年鉴学派的布罗代尔(Fernand Braudel),他用史料论证:在整个16世纪,地中海地区的人地关系呈现出一个相对稳定的“结构”,这个结构既不同于15世纪也有异于17世纪,自然也使它不同于其他地区。但这个16世纪只是一个“时段”,如果我们想论证地中海这个大区在整个近代初期都具自身特色,令它与其他地区判然有别,我们不妨把“时段”拉长,进一步探讨该区在15、16、17世纪这三个时段间的共同关联性,归纳出这个更长“时段”里的相对稳定的因素。如果我们想论证地中海区由古至今都有自身的特色,在理论上是可以设想一个极长“时段”作为操作单位的。

当然,把中国上下三千年当作一个“长时段”的,并无人尝试过。它是否为人接受,该视其有否说服力,而不该是理论上的一种绝无可能性。从理论上对它做出本能式的排斥者,是出于把历史时序和逻辑时序两者混淆。

这个混淆,也出现在历史学是否可以像自然科学般做出预测的论争里。历来都有人具历史学可以预测未来的信念,但他们是混淆了两种时序。自然科学式“预测”所赖的因果关系是出现在逻辑时序中的。例如说,1605年英国天主教徒在国会的地道中埋藏炸药行刺整个王室的案件,如果得逞,造成划时代的大案,我们该如何做出因果关系的解释呢?物理学家会说导因是火柴,化学家会说导因是火药,而历史学家如果也想诉诸自然科学式的因果律,则会考察人文因素:有些史家会说导因是宗教改革后英国的国教政策,而马克思主义史家会认为是封建残余对新兴资产阶级的反扑,其之所以失败亦有其“必然性”。无论如何,如果这几种说法都设定在任何时空底下凡出现相同的因就会有同样的果,其解释的架构都是逻辑性的,是超越任何特定时空的因果关系之先后排列。

但是,职业历史学家所处理之对象无一例外是独一无二的历史时序(historical timeline):它是必须标明某年某月某日某地某人物的叙事形式。这个时序——典型的例子是五经中的《春秋》——只是在时间中发生的事件的一个进程,并没有普遍性的意义。但历史学家如果要解释某一事故的“前因后果”,就必须把该特殊事

故纳入上述那种具普遍意义的因果律的框架中。也因为如此,历史学家只能“解释”已经发生的,而不能预测未来。他如果把独一无二的历史时序和因果关系的逻辑时序混淆的话,则会把自己变成“灵媒”,亦即是在某一特殊时地事故发生后,去预测另一个特殊时地事故必然会随着发生,而其假冒的逻辑必然性则会堕落为活神仙式的“宿命论”。

本书中谈的“深层结构”显然并非历史时序,但也不属于普遍适用于任何时空的因果关系范围,确切一点,该说是一种针对特定范围——中国——的共时性(synchronicity)设定。书中无疑举了许多历史例证,但是处理方式并不同于一般职业历史学家,而是把它们归入我所谓的“表层结构”现象,亦即是属于特殊性领域。书中的“深层结构”概念既然是一种相对稳定性的设定,而不是一种“亚细亚”式的先天不变性,因此,并不存在它是否在“将来”甚至在“现在”会遭改变的问题。

“深层结构”在理论上是可以被全面解构的。但我既然是把它设定为“中国”在历经变化后仍保持它自身特殊认同的因素,因此,在可见的将来,仍预想这个相对稳定性的某一程度之持续。有了这个新的体会,才为新千年版写出如下的新结论:

在本书里,中国文化以十分负面的形象出现,那是因为它被放置入一个由他人缔造的“现代”世局中,一切条件对它来说都是不利的,用来衡量它的所有标准也必然是异化的。但这个“现代化”该不断被重新定义。中国文化的“文法”规则能否在新的世局里创造出簇新的佳句妙句,我们将拭目以待。

我充分理会到这个结论与本书的基调之间会产生极大的不协调。

这就牵涉到本书是否已失去“时效”的另一种顾虑。既云作者“重新打开这本书的时候,恍如再次阅读一部陈年的日记,里面的思想情愫既曾相识又备感陌生”,那么,它的看法是否充满偶然性,只反映作者某个时期的思想,而如今已时过境迁?

的确,读者会感到本书的行文是炽热的,但不是炽热的爱国主义,而是对自身文化的一种接近白热化的反感。这种反感是如此的强烈,以至于由它启发的文化批判远远超出一般的国民性批判。本书的特点,正在于它不是泛泛地罗列几项或十来项国民的“劣根性”然后提出老生常谈的补救之道,而是近乎千刀万剐式的切割。这个浓烈的感觉,是只有身处其中而又想全力地挣脱出来才会有的感觉。如今,作者已经居美三十余年,去国已久,纵使分析能力远胜于前,但已经没有了当时的心境,因此无可能再写出二十年前的东西。

在这里,又回到本书是否已失去“时效”的顾虑。要消弭这重顾虑,作者提出一个不寻常的解答:具有永久性价值的观点,往往是由独异的角度出发的。这种独异角度不只是由独异的人提出,而多半由一个人生中出现某些时刻的独异条件所提供。因此,这些时刻虽然短暂,这些条件纵使不会重现,却并不意味着它们的结晶之价值也是短暂的。相反地,这个结晶应该属于珍禽异葩一类才对。

关于我个人的独异性(亦算是毛病),或许可简括为“最高判国罪症候群”。自从成为美国公民以后,我就一直在从事美国文化的批判,而且也是细微末节地批深批透。这个已经进行了十年以上的写作计划曰“弑母的文化”,请读者拭目以待。

2003年12月11日

写于美国佛罗里达州新斯牟尔纳海滩

修订版序

《中国文化的深层结构》一书于1983年面世以来，一直获得各方面的反应，但是有深度的批评还没有看到过。因此，这个批评还得由我自己去进行。同时，在书出版之后，我的一些看法也有所改变，借此修订的机会将它们包括进书内。

对这本书较常见的反应是：“它如何去救中国？”关于这一点，我确实没有答案，书也没有一个结束语。在有机会与读者面谈的场合中，我的答复总是：“这本书是我个人的陈词。”换言之，“救国”原非写此书之目的，它只是表达了一个人与其原生文化之间的疏离而已。以一个“个人”身份，毋需借着“替中国找出路”的名义，而斗胆反映一己与文化之间的异化，这已经是一种立场——也就是我主张的确立“个人”的一个表现。

此外，就是对本书有否严格地采取了结构主义方法的质疑。在这里我必须澄清：我的“结构”概念是一个比喻。它并不像列维-斯特劳斯那般想确立人类心灵的基本语法规则。事实上，这类尝试已归失败。如今，对“叙事”有了解的人，都只把它看作一种意义的编织。任何叙事都能说明一些现象，甚或“发明”现象之间的一些关联。在此意义下，思想与艺术创造的距离应可拉近。

在原版中，我用语言的文法结构去比喻文化的深层结构，并试图罗列这个结构的“内在的关联性、其可能性的扩散以及扩散的形态”。这个意图，在书中某些地方为叙事带来了负担，因为追求“扩散”，就常诉诸由一个文化意义去联系，去引申其他文化意义的方法，结果往往会迷失了主线，且形成叙事之冗赘。在修订版中，已尽可能去纠正这个现象。但既然不是由头重写，这个纠正也是有限度的，而

原版的架构仍保留。

原版面世已经六年。六年时间,中国的一些情形起了变化,我的一些想法也有改进。在这段期间,更深入地阅览了各种对中国人心理的研究,其心得即反映在重写与新加的章节中。

我的旧命题是:中国人“心”发达于“脑”。近年来看到的一些心理测验的报告却指出:中国人投注在人际关系中的情感也不是很强烈的。例如,根据中国科学院 1980 年的一份心理测验报告:相对美国人来说,中国人处于人际关系中较倾向心情抑郁,个人的情感与外界之间也倾向呈现断裂疏离状态。在这里,一个可能的解释是:个体如果像西方人那般明朗化地表达一己之爱憎,人际关系无疑更为强烈,但也易趋于不稳定,像中国人那种比较“身不由己”的人际关系,反会趋于稳定,但个人情感的投注也不会强烈到哪里去。

上述的修正其实是更细致地加强了——而不是推翻了——原版中的说法。因为,我曾指出:即使中国人“心”发达于“脑”,这个“心”却并没有表现为个人的热情,反而是化为镇止个人热情奔放的社会化的“人情”。有关中国人“非性化”的探讨其实也指向这一点。而全书中透露的讯息则显示:在中国人之间,理性精神与人之热情双双不发达。但这类讯息却是“扩散”在全书各章节中的,不将它们串起来的话,所谓“心”发达于“脑”的命题就易产生误导。

此外,所谓“心”发达于“脑”,也只是就中国人的情感与理智之比重而言的,不一定是指中国人的“心”比西方人或拉丁民族的发达。在中国,必须将情感提升(亦即是理智化)到普遍性原理之高度才能出现的“人道主义”,就不太发达。中国人的“心”无疑是伟大的抒情文学遗产的基础,但中国人的文艺易流向感伤主义,而不是强者的浪漫主义。

指出中国人抑郁倾向的心理研究,亦忽略了中国人人格中躁狂的一面,例如情绪的失控、将发泄行为带入了工作与执行公务的场合中、在公共场所中的野蛮行径,以及凡遇抗争情感即易趋极端化、怨毒化的倾向,等等。这类非理性的表现自然也是“心”压倒了“脑”。

无论是抑郁或躁狂,其实都是情感与外界的现实产生断裂的症状。用驾驶汽车做比喻,抑郁好比油门踩得不足,躁狂则是将情感能源踩到溢泛的地步。人非

机器,凡人生的场合中都会出现这类失调。但中国人的这类表现,却是结构性的泛文化行为模式。人,该轻松愉悦的,却患了“情感便秘”症;该表现热情的地方,却呈现“太监化”;在该达到性高潮的时候,情感却“遥远”得很;该由自己去面对人生,对一己人生负责的场合,则“不在现场”。但,该保持秩序、遵照程序的地方,却出现毁灭性、无目的性之大爆发。凡此种种,都说明了“个人”的焦点模糊化,也印证了书中举出的“自我”的被非组织化的命题。

这个泛文化性的人格两极化征状,在国外现代化了的华人身上,都有减轻的趋势。相应的一面就是个体化的理性、自我组织的萌芽。不过,我一直持有的看法是:在“个体化”的原理未能全面贯彻而中国人传统之“心”的诸般形态日趋稀薄的情形中,国外的华人会呈现出一种更为“身体化”的存在意向,人与人之间触动感官的因素更形淡化,而文化与艺术的心灵也转趋微弱。

上述的分析或者非一眼就可以看懂。事实上,它牵涉到“人”之发展过程中的一重矛盾性与暧昧性。这矛盾与暧昧也笼罩着西方人。西方人——尤其是美国人——的成长方式是强调“断裂—分离—个体化”,使个人脱离人生早期的依附状态,以便及早地培养全面掌握一己人生的自我组织的力量。这种对“人”的程序设计,令断裂形成一种惯性,导致从一个分离到另一个分离的人生。个人在少牵挂、少禁制的情形下,固然容易表达自己的七情六欲,却同时也使他难于进入人际关系。但只要“个人”是全面盛开的,虽然人格系统是以理性组织为主导,却仍能浮现一种感官性、一种魅力。然而,国外现代化了的华人在“个体化”方面既不如西方人彻底,而传统的“人情化”又趋于淡薄,因此,工作起来或更有效率,也比国内的人更能主宰一己之命运,但人的感官性却不会发达到哪里去。

不少到中国留学的西方人,一方面看到中国的种种不上轨道,中国之为“人”的道理处处与自己习惯的一套相反,总不免出言讥评,但另一方面,又似乎在中国找到了一点儿自己社会里缺少的东西,好像重温了自己必须及早脱离的但又有一点儿缅怀的“童年”。对人生早期之缅怀乃全人类共有的现象。不过,在新教文化的西方,对这种缅怀的镇压特别严厉,也时刻防范朝这个方向的倒退。中国人则无须缅怀,盖中国式的“二人”关系,往往将成人的世界化为父母之延续。中国式的“二人”关系里,包藏的是一个道家式的“身”,一个以静制动、无为而无不为的

“自我”。中国人即使在现实中很劳碌,在心里总会希冀一种“桃源”状态——在那里,一切都可以依托别人替自己操劳。这个对“桃源”的追寻,常反映在中国式的男女关系中。相形之下,西方人把将自己的一切都交出去让别人安排,看成是对方有权力宰制自己。美国人尤其把个人面对“旷野”当作是一种解放。这个解放自然也是“失乐园”。

美国是一个连心理景色也有点儿“荒原化”的地方。因此,问中国与西方的“心”哪一个比较发达,就变成了一个语义学的问题。在有的地方,根本不能比强弱,而是形态上的不同(有关“桃源”与“荒原”等文化象征符号的探讨,则有待将来,因为本书已出现“超载”)。

上述这层构思,是修订版中新添的内容。其他必须说明的地方有:在写作原版的时候,看到大陆不少的现象还是毛泽东时代的余绪,因此在“存天理,灭人欲”、“无性的文化”方面着墨多了一点儿。如今,大陆日趋物质化与消费化,开始接近战后初期的台湾形态,则宜强调中国人“自恋狂”与“宠坏”的一面。这两极化其实也是相辅相成的。原版中的一个命题即为:中国人格的组成有很大一部分是“他制他律”而少“自我组织”的,因此一方面被造成自我压缩,不懂得为自己争取权利,整个“人”都被压得很低,另一方面又缺乏纪律,无须对一己之行为负责,也少尊重别人之权益。中国人的“人我界限不明朗”,人格之依赖性,以及上述的“桃源”情结,都易衍生自恋狂式的“万能的幻觉”。一胎化的政策,势必会激化这个趋势,到了21世纪说不定还会使之成为主流。

最后,必须对本书所用的语言做一解释。书中偶尔会夹杂一些香港地方的广东俚语。这并非我一般写作的习惯,乃刻意如此,目的是使叙事更生动化、形象化。另外一个语言问题是心理学的名词,这对中国人的思考方式来说基本上是陌生的。一般来说,中国人倾向用泛道德主义兼实利主义的角度看问题,例如问:一件事是“好”是“坏”?应该还是不应该?对救国有否好处?或“你如果提倡不敬老,到你自己老了怎么办?”等等。中国人看“人”,也是把他放入社会关系中去定义,而不是把他看作一个人格体系。在中文里,如果说某人的性格有问题,并没有心理学上“人格错乱症”(personality disorders)的意思,而是指“大家”不耻其为人。我谈抽象的“人格”,往往也被读者“具体化”为“身体”去理解,典型的例子

就是对书中提出的“身体化”(somatization)这一个心理学名词的误解(细节详新加的“中国人的内心世界”此一分节,见本书207—211页)。

本书将文化比喻作语言现象。语言是发生于历史中的,其文法结构固然具有稳定性,但整个语言的表层之各种表现,则势不可避免地是“历时性”的。因此,再过十年,如有机会重修本书或写续篇的话,肯定会看到新的“词汇”、新的“句子”。

1989年2月16日

于加拿大埃德蒙顿市

第一版序

本书是作者对自身文化“硬心肠的”反省的结果。对来自一个“心”发达于“脑”的文化背景的人来说，这个态度是几经克服以后始能达到的。“脑”对中国人来说也是“心”，但是却被感情的“心”所掩盖。因此，这里所谓的“硬心肠”态度，其实只是将思考判断的功能从脑部中层上移到大脑皮层左半部而已。

笔者原本的计划是探讨中国人“现代化”的问题，因此书名原定为“中国人与现代世界”。但是，深入探讨的结果，发觉固有文化中的一些基本特色并不因“现代化”而减灭，反而有加强的倾向。因此，遂醒悟到：“传统”与“现代”的二分法不一定能够成立，而所谓“现代化”可能只是表层的现象，至于一个文化则有其不变的深层形态。

例如，香港与大陆、台湾比较，无疑是最“现代化”的中国人社会，而中国人的“食”却因物质条件的许可而获得前所未有的发扬。香港有四五层的饭店，每层有四五十张桌子，乃世界上少见的现象，连当今之世最富庶的美国都没有这种现象。笔者在日本的东京时，则发觉有七层楼的书店，每一层比香港的“三越”还要大，也是世界上罕见的现象，连美国也没有。从香港与东京的这两个特色，就可以看出两地不同的精神面貌。

显然，中国文化里对“食”的执着，是愈到了“现代化”才愈发扬的。经济落后的大陆就没有这些条件。当笔者与台湾来的人论及世界上只有香港有这种“食”的规模时，台湾来的人说：“在你离开了以后，台湾也已经有了这样的吃食地方！”似乎，台湾的“现代化”也跟上去了！

笔者在香港、大陆、台湾都居留过，也亲眼看到海外的中国人的样子。长期归纳的结果，发觉无论生长在何种制度底下，只要在文化意义上仍然是中国人的话，都呈现出一种共性，这种共性说是“民族性”也无不可。

然而，笔者用来探索中国人特色的方法是不同于“民族性”的研究的。因为，后者只是列举一系列抽象的共性，至于笔者的方法则是在日常生活的具体细节中去观察中国人文化行为的基本结构——这些行为可以是彼此不同的，甚至是相反的，但是只要在同一文化下发生，就有结构上的关联性。事实上，笔者采取的是结构主义的方法。

结构主义的方法就是去观察同一个结构在不同领域中的可能性的扩散。这种解释方式基本上也有异于去探求因果关系。因果关系的解释方式是将一切现象都还原到一个起因之上，因此，在实质上是去追求一个“创世神话”——对初民来说，这个“第一因”是创世神，至于符合现代人心智水平的说法，“第一因”则往往是“经济基础”一类的解释。

至于结构主义的方法，则是从现象本身去寻找一种内在的关联性、其可能性的扩散以及扩散的形态。因此，如果要问这个“结构”是如何来的，就好像小女孩问母亲太阳是怎么来的一般，是一个回答不了的问题。对必须要有“创世神话”才能安心的人来说，他们不妨在笔者所结构的一大堆现象之外自行去附加一个合自己胃口的或符合自己心智水平的“第一因”。至于本书，则是不从事这类尝试的。

在本书里，笔者除了从中国人文化行为本身里去勾勒一种结构之外，还论证这个“结构”于中国人之“身”被结构的方式，亦即是其“人”被设计成的样子。在这个探求中，就必须将烙在每一个中国人“身”上——也包括自己“身”上——的文化密码逐件拆下来。因此，至少对笔者来说，这个“非结构化”就不只是纯智力的批判那么简单，而是牵涉到整个人的自觉重组的问题。

自然，在这里，也关联到另一个更基本的考虑，那就是：不论“现代化”与否，中国“人”被设计的方式是否根本上有问题？

1983年1月28日

于美国斯坦福

目 录

	新千年版序	I
	修订版序	V
	第一版序	XI
第一章	导论	
	(一) 试从一个新的角度看中国文化	3
	(二) “良知系统”与“深层结构”	7
	(三) 中国历史形态的超稳定性	10
第二章	中国人的“良知系统”	
	(一) 中国文化对“人”的设计	15
	(二) “身体化”的倾向	39
	(三) 中国人的“人心”逻辑	58
	(四) “心”对“身”的照顾	74
	(五) “心”对“身”的组织	85
第三章	“二人”关系	
	(一) 中国人的“和合性”	129
	(二) 他制他律的人格	149
	(三) 中国人的代际关系	170
第四章	中国人的“个体”	
	(一) “社会”对“个人”的权威主义笼罩	201
	(二) 自我压缩的人格	211
	(三) “个人”的不发展	235
	(四) 不发展的“个人”对别人的伤害	251

第五章	国家与社会	
	(一)中国式的专制主义	265
	(二)“大一统”的倾向	276
	(三)“小国寡民”的倾向	294
	(四)平均主义的倾向	303
	(五)特殊化的倾向	316
第六章	对待世界的态度	
	(一)锁国心态	325
	(二)中国人的现实感	353
第七章	“现代”中国人政治行为的“文法”规则	
	(一)代际的政治关系	391
	(二)“外抗强权”与“内除国贼”的关系	394
	(三)“团结”与“斗争”的关系	395
	(四)“天下大治”与“天下大乱”的关系	398
	(五)“广开言路”与“壅塞防川”的关系	400
	(六)“土”与“洋”的关系	402
	(七)“锁国”与“开国”的关系	410

第一章

导 论

(一) 试从一个新的角度看中国文化

(二) “良知系统”与“深层结构”

(三) 中国历史形态的超稳定性