



全球化与民族认同

翟学伟 甘会斌 褚建芳 编译

南京大学出版社

国家“985工程”-“汉语言文学与民族认同”
哲学社会科学创新基地项目资金资助

全球化与民族认同

翟学伟 甘会斌 褚建芳 编译



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

全球化与民族认同 / 翟学伟, 甘会斌, 褚建芳编译.
南京: 南京大学出版社, 2009. 8
ISBN 978 - 7 - 305 - 06377 - 0

I. 全… II. ①翟…②甘…③褚… III. 民族学—文集
IV. C93 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 144256 号

出版者 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093
网 址 <http://www.NjupCo.com>
出版人 左 健

书 名 全球化与民族认同
编 译 翟学伟 甘会斌 褚建芳
责任编辑 施 敏 编辑热线 025 - 83596027
照 排 南京紫藤制版印务中心
印 刷 南京大众新科技印刷有限公司
开 本 635×965 1/16 印张 19.25 字数 268 千
版 次 2009 年 8 月第 1 版 2009 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978 - 7 - 305 - 06377 - 0
定 价 29.80 元

发行热线 025 - 83594756
电子邮箱 Press@NjupCo.com
Sales@NjupCo.com(市场部)

-
- * 版权所有, 侵权必究
 - * 凡购买南大版图书, 如有印装质量问题, 请与所购图书销售部门联系调换

代序：进步的观念与文化认同的危机

翟学伟

长久以来，“中国”一直被中国人自己当作世界的中央，进而也就形成了一种天圆地方的观念，一种以小我扩展为大我的宇宙观。当西方人带着他们绘制的世界地图展示给中国人看的时候，中国人的失落不只是地理上的，还有文化价值与文化认同上的；特别是当西方列强用坚船利炮打开中国的国门时，中国人的这种失落继而转化成了自卑，他们此时不但认为自己不是世界的中心，而且还处于世界文化的边缘。因此可以说，整个中国近现代史是一个试图从边缘再次走向世界中心的奋斗史，也即为实现中华文明伟大复兴的历史。

我认为，无论是自大，还是自卑，无论是中心化，还是边缘化，导致社会变迁的两个重要因素是显而易见的，它们是政府的作为和外强的入侵及其所造成的社会压力，有的时候这两者会结合起来改变社会及其成员的观念。先就政府的作为方面来看，历代政府往往都有其自身的官方意识形态或社会理想。无论是大同的理念，还是和谐的理想；无论其持有守旧的或革命主张，还是作为改良派，抑或传统复兴主义等，都会导致社会变动的方向。尤为明显的是这种变动的方向在西方工业化及科学技术的影响下，为许多发展中国家带来了很强烈的趋同性。这种由政府出面进行的变迁规划，无论民众认同、欢迎、抵触、或反抗与否，政府都有其自身的行政力量来改造社会或贯彻自己的意志。这一点在中国社会表现得十分突出，因为在一个政府强于社会的环境下，老百姓往往要靠父母官来替他们做主。至于外来的强势，是中国由被动转向主动地走现代化之路的主要动力。但在这里，我想把这两个因素悬置起来不加讨论，它们是我下面讨论问题的一个不言而喻的背景。

也就是说,我不直接涉及这两个要素并不是说它们不重要,而是假定我在讨论文化认同的问题时,它们已在发挥重要的作用。

我这里想探讨的问题是,中华民族的价值变迁机制是怎样的?也就是一种原先较为稳定的社会结构与文化形态,在什么样的内外不同要素的作用下使得中国人的价值发生了变化。我这里讲的中国人,不特指那些统治者、圣人或思想家,因为他们的理想或价值如果没有在社会中产生影响的话,那只是伦理或思想史研究的问题。显然我这里的中国人既包含那些官僚机构中的官员们、社会中的精英群体,也包含许许多多的只关注自身生存和命运的老百姓。至于价值变迁的机制问题,或许是一个老话重提。它涉及的内容在中国近代化的过程中不是被多次论战过了(参见高崧编,1989),就是被许多学者反复论述过了(艾恺,1991),还有学者从意识危机(林毓生,1988)、权威危机(Pye, 1968)、认同危机(金耀基,1992)等角度探讨过这类问题。但我依然认为这一话题值得探讨,是因为这个问题依然在延续和发展。显然,从一百年前到几十年前的争论,只是学者在为未来担忧,或者说是对未来可能发展趋向的预见。但改革开放三十年来发生的事情,有的比学者预计的严重,有的则出乎学者的预见。因此我的问题集中在:中国人的现代化或西化(现在的时髦说法叫“接轨”)的内在价值依据是什么?是什么因素使得中国人想不惜一切地放弃传统而去追求现代性?为什么大多数中国人愿意走向这种变迁之路?人们是无意识地盲从政府的行政推进、社会精英的倡导,还是也想通过现代化来告别传统,寻求未来的生活呢?从今日中国社会变迁方向、速率和被广泛接受的程度看,我们迫于赶路而无暇回过头来多想(而回过头来想的人大多有西方生活经历),也顾及不到“反现代化”是否也有益处。因为中国社会,特别是改革开放以来,迅速地或者说以惊人的步伐走向现代化(全球化)被形容成大势所趋。这种世界性潮流似乎是大快人心的,谁要在此时回头反省,多少意味着是反潮流的,不得人心的,至少是一种想同此潮流过不去的。其实,无论我们自己是否也深陷或投入在此大潮之中乃至受惠于此,我们还是应该承认这里面留下的问题确实很多。

需要声明的是，我在这里的讨论更关注的是一种社会事实及其后果。回顾以往的价值变迁与现代化的讨论，我认为，确定一种社会事实要比作出一种价值判断更重要。因为中国知识分子在此话题上很容易理想地、想当然地认为中国人要是这样改就对了，要是那样变就好了；要么是极端一点才行（全盘西化），要么是不走极端才对（兼容并蓄），而没有考虑这种一厢情愿是否可能。我以为，如果我们认清中国社会与价值变迁中的一种事实、一种机制，也许我们的价值判断就会多些理性，多些稳健，多些新的反思。

一、定型与转型：寻求变化的价值标准

社会与价值的变迁本是无可争议的客观事实，许多历史学家都把变迁作为历史的常态。但既然变化成了常态，那么变化的尺度是如何确定的呢？或许有多少种研究视角，就有多少种对变的理解。但我们也发现任何对变化的理解还是有一种比较一致的价值判断方式在起作用，这就是一种由经济基础和社会制度所维持的文化形态。中国历史上有过许多变化属过眼烟云，因为它们并无成型，只成为历史上曾有过的一个记号。可一旦一种变化成为一种社会、文化或价值上的形态，我们即使在失去它之后仍然深受它的影响，形成一种文化认同。这就是所谓的传统。可见，无论我们把变化的标准放在哪里，我们都会认可以下几个侧面，比如中国较为稳定的社会与价值形态就是由中华帝国及其所维系的儒家思想。我们在历史学意义上将其称为中华帝国或中央集权制，在政治学意义上称之为东方专制主义或王权主义，在社会学意义上将其称为宗法社会或家族取向，在文化上将其称为和合（和谐）或儒家文化。

为了寻求价值如何变化的分析框架，我们先从中国民间的几种说法中来获得一些启发。中国人对变的一种说法是“换汤不换药”、“穿新鞋走老路”、“新瓶装旧酒”等。这些说法的意思都是想表明：有些事物看起来是变了，其实未变。而另一说法为“分久必合，合久必分”、“三十

年河东,三十年河西”等,表示有的变化是有周期性的,看起来好像事物在变,其实变来变去还是会回到原来的位置,所谓变化实际上是事态或事物的一种循环往复,或在两极之间的摆动。还有一些说法则于前两者有较根本的区别了,表达的是前所未有的和史无前例,诸如除旧布新、不破不立、移风易俗、改天换地、焕然一新、今非昔比、摧枯拉朽之类,这里的含义都是想说现在不同于过去,现在发生的在以往是找不到的。

比较这些关于不同层次的变的表达法,我们可以看到,前者的变化是一种结构内部的变化,是一种系统内部的调整,比如王朝的兴衰或更迭,同一思想领域内部的争论与延伸,大传统与小传统的转换,官僚体制的部门调适,城乡格局下的人口流动或各社会阶层力量扩张与调整等。而后者变化是结构或系统的解体,是一种看似稳定的结构或系统已经运行失效。它们正在或已被另一种东西(一种新的元素,抑或只是一种发明,或是一种新的思想)所打破,所推翻,所取代。

说到这里,我们看到了中国人所确立的真正的变化含义,更多的是指一种过去没有的,不同以往的东西,即所谓新生事物,取代了以往的、传统的事物。请注意,在过去结构或系统中以及局部中所发生的被一种新的要素取而代之的现象,是我们解释变化重要原则,它好比一滴油混入水里,一颗沙子吹进眼里,或一颗老鼠屎掉进一锅粥里。也就是说,一种破坏或解体性的要素不是从现有的系统中出现的,或者说,现有的系统无论如何运作,哪怕是反向性运作,也没有这种要素的出现。这层意义上的改变是无法推陈出新的,旧有的结构、体制、思想中根本孕化不出这种新的东西来。比如汉代儒学变成宋明理学,唐律变成清律,周代的宗法制变成了后来宗族制,似乎明明在变,但都不算作真正意义上的变。而基督教、科学、民主乃至蒸汽机、电气化及工业化之类则是一种外来的因素,它在进入原系统时会引发新的社会与价值格局,严重的会致使原系统的失灵、瘫痪,从而需要寻求一种新的环境或其他要素来适应这一变化。比如前段时间争论的一个问题是,如果没有西方资本主义进入中国,儒家思想内部是否能发展出资本主义精神?不同的观点就会引起对中国文化与现代化之间关系的理解上的本质差

异。可见，中国人所说的真正的变，就是外部因素进入内部因素的过程，是移植或外部侵入而引起的内部变化（当然还有一种可能是并非削弱或瓦解，或许加强）。所以汤因比（1959）将历史变迁看做挑战与应战的模式，虽然有不少非议，但有一定的道理。

近代以来，中国人似乎养成了这样一种思维习惯，倾向把过去没有的东西称为新东西（这点没错），然后把新东西称为好东西（这不一定），最后再把好东西称为进步的东西（这有问题）；顺理成章地，过去的东西就成了落后的东西。结果先进的理应取代落后的，其实也就是新的东西代替老的东西，原先没有的东西淘汰已有的东西。但这种思维习惯不是中国传统文化固有的，是中国人面对失败所做出的价值调整。比如当中国传统一直延守到清晚期的时候，当西方文化大规模地进入中国之际，其中面临的一个严重的问题，就是对传统文化的坚守还是放弃。所谓“中学为体，西学为用”，表明当时的中国政府与社会精英采取的是抵制的态度。他们只在物质和技术层面有所让步，大凡触及到中国文化精神层面时，有的不惜以身殉道来进行反抗；与此同时，另一些社会精英乃至普通人为了变法维新，同样也不惜用生命来唤醒民众。中体西用的提出与变法维新的失败本身已经说明了中国文化守成主义者在西方文明的冲击下曾一度占据过上风。而真正让他们败下阵来的是看似强大的天朝大国几次面对西洋的船坚炮利，如此不堪一击，中华民族几乎到了最危险的时刻。这个时候，认同与变革的价值标准如果不随同这一问题联系起来，中国将面临灭亡。结果中国知识分子几乎一边倒地拥戴由达尔文在生物界提出的后由赫胥黎建立的社会进化论。胡适在《四十自述》中回忆道：

《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了。读这书的人，很少能了解赫胥黎在科学史和思想史上的贡献。他们能了解的只是那“优胜劣汰”的公式在国际政治上的意义。在中国屡次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个“优胜劣汰，适者生存”的公式却是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大

的刺激。几年中,这种思想像野火一样,延烧着许多少年的心和血。“天演”、“物竞”、“淘汰”、“天择”等等术语都渐渐成了报纸文章的熟语,渐渐成了一班爱国志士的“口头禅”,还有许多人爱用这个名词做自己或儿女的名字……我自己名也是这种风气底下的纪念品。(胡适,1998:40)

在优胜劣汰的思维模式下,哪部分为优,哪部分为劣,在当时答案是很明显的,中国传统文化失败了,失败了自然就是劣;西方文化胜利了,那么西方文化就是优;同理,中国社会若想生存下来,就要选择优的,淘汰劣的。结果是中国人开始用二分法来重新审视我们的社会及其价值,即所谓的重估中国文化的价值。结果是以西洋文明为参照,估出了一个中国人该走的文化道路。此路把中国传统文化放一边,把西方文明放另一边,一一对比:过去的、现在的;传统的、现代的;老旧的、新潮的;过时的、时尚的;落伍的、时新的;落后的、进步的;倒退的、前进的;坏的、好的;反动的、革命的;保守的、改革的;顽固的、改良的;封闭的、开放的;腐朽没落的、欣欣向荣的等等。五四前后关于东西方文化问题的论战,可以说将此二分法推向了极致。1915年,陈独秀在《新青年》第一卷第一号上“敬告青年”应当:(一)自主的而非奴隶的;(二)进步的而非保守的;(三)进取的而非退隐的;(四)世界的而非锁国的;(五)实利的而非虚文的;(六)科学的而非想象的(陈独秀,1990)。由此开启了对东西文化孰优孰劣的大混战,“静的与动的”、“旧的与新的”、“精神的与物质的”、“道德的与科学的”等等不一而足。其间,一些学者,比如章士钊等,试图用调和论来抵消二分法之间的对立,但李大钊等随即用进化论和唯物史观对此严加批判,断然认定“宇宙进化的大路,只是一个健行不息的长流,只有前进,没有反顾;只有开新,没有复旧”(李大钊,1989/1919:242)。还有学者认为,“现代西洋的文明是世界的,不是一民族的;是进化线上必经的,不是东洋人便不实用的;是精神物质都发达的,不是偏枯的;是科学的,不是非科学的”(常乃德,1989/1920:292)。因此,走向西方文明是中国的必由之

路。用优劣法来做两分法，再用两分法来判优劣，其价值偏好是显而易见的。而更加具有传统意味的是，新文化运动的倡导者们并不需让年轻人自己来做选择题，或者说这一特定的时代也没有选择的可能，他们一边出题一边已经把答案交给了青年。有了这种一目了然的选择，中国人便找到了自己的奋斗目标，说起来也很简单，就是用后者来取代前者，进而达到国家的“富强”（史华兹，1996：15）。“富强”其实是一种典型的进步论，它显示了无限的、没有至极的未来。有了这样的奋斗目标，判别文明进步的标准则简单多了，凡有利于富强的就是好的，不利于富强的就是不好的。

可见，进步观念中的二分法把本属两种不同的文化形态看作了文明由低向高发展的两个阶段，这个线性模式既符合进化论，又符合历史唯物论，因此成为中国文化发展的一种既定模式（河清，2004）。当时，梁漱溟发表了他的不同看法，想说明西方文化、中国文化和印度文化各有自己的发展道路，它们分别偏于向前奋斗；持中调和与反身其根本精神。但比较下来，中国文化在未来中会有优势（梁漱溟，1989）。胡适用杜威的实用主义中的环境适应论批评道，文化只有一条道，它的未来就是科学与民主。西方在这条道上远走在前面，中国和印度落伍了（胡适，1989/1931：551）。之后，冯友兰的《新事论——中国到自由之路》则更加系统地阐述了这种线性的发展过程。虽然上述列举的学者的政治与文化的立场未必相同甚至相左，但基本上都接受了线性模式或文化阶段论。

三、究竟什么被取代了

根据我（1999）对中国社会价值取向的阶段划分以及同其他学者关于中国社会变迁速率的比较，可以发现，中国文化在文化取向到来之前，是相对停滞的，或者说其中的变化没有被当作变化。究其原因，它符合我上面所说的，属于结构和系统内部的磨合与调整。从宗教意识取向到伦理取向的转变，儒家思想虽然开始提升人的价值，但它并没有

想用人的地位来取代天的地位,或者相反,也没有出现谁优谁劣的问题。即使走出儒家思想之外,比较它同道佛之间的关系,也是相融之处多于纷争之处。许多知识分子与社会大众都兼容并蓄多种思想,既无取代可能,亦无进步落后一说。在儒家思想内部,一方面天命论的思想在中国依然发挥着强大的威力,另一方面人的作用也在凸现,孔子所谓的“子不语怪、力、乱、神”、“生死由命,富贵在天”、“谋事在人,成事在天”与孟子的“尽心知命”,以及到汉代儒学提出的“天人合一”,再到朱熹的理学与王阳明的心学之争等都充分反映了中国古代思想家在自身的农耕文化框架内做的与时俱进性的调整。而在国家层面中发生的王朝更迭,也是不同帝王的轮番登场;纵有多少次战争,有多少人口迁徙,有多少歌舞升平及生灵涂炭,也只是在中华帝制的轨迹上延续。从文化符号上看,每次战火都会毁掉许多宏大的建筑,但复建或新建的建筑还是同样的格局与格调;另外,作为任何社会,其技术进步乃至衰退都是正常现象,比如汉唐的铜镜非常精美,但之后便很快衰落了。而陶瓷工艺直至元、明、清三朝才发展成熟,誉满全球,接着又衰落了。但这里需要重点指出的是,中国传统文明中的技术进步与兴衰基本离不开其文化自身的母题。因此,从框架内部的总体上看,无论何种方面的变动均是在捍卫或维持一种稳定的文化形态。那么这是一种什么样的文化形态呢?我这里借用中国哲学研究中的一种概括,即乐感文化(李泽厚,1986)或审美文化(刘东,1995)。使用这一概括不是说它的概括一定有多么准确或具有多大的涵盖性,只是为了更容易从价值层面来讨论问题。

审美文化起源于农耕文明,其主要特点是小农经济与宗法制度(成复旺,2007:323),从纵向上看,小农经济要求人们关注人与天的关系,而宗法制度要求人们关注人与人的关系,因此这种文化除了体现天及自然能给农业收成带来至关重要的益处(或坏处)之外,人们在心理与价值上会思考人与天、人与自然如何相处。可见天人与人伦是这种文化类型的两个重点。儒家思想可以说是对应着这两个重要问题而产生的思想体系,它给出的答案是“天人合一”与“长幼有序”。前者重视

“敬”，后者重视“孝”，由此构成了中国传统社会的价值基础。

根据李泽厚(1986)的研究，乐感文化有几个特点：首先，它没有罪感文化中所具有的宗教色彩，没有战胜自我，征服自然，通过痛苦挣扎重归上帝怀抱的意识，而是关心现世的生活，关注人与人、人与自然的和谐，或者说，以审美来代宗教；其次，它讲究实用理性，重历史，重经验，重情理。在此思维方式中，知情合一、灵肉合一、情理交融、体用不二，缺少分析型的知性逻辑。事事持中庸的态度。再次，乐不来自人的自然方面，而来自后天的培养，人生境界是教育的功效。最后，这种文化具有包容性，求大同存小异，善于同化、会通其他思想，在中国民间也就有了三教合流，让孔老释坐在一座殿堂里。可见不同信仰之间不会水火不容，非要用战争来解决。

但以上这些文化特征因西方文化的冲击，在中国知识分子的思想上发生了根本性的动摇，进而走向了彻底的反传统道路(林毓生，1988)。进步观在特定的时代背景下不存在过多的讨论空间和时间，也许在一种特定的时期能让中国顺利地度过危难，比什么都重要。由此价值观也很容易一边倒，几乎谁也不愿意把自己归属到顽固的、守旧的、反动的阵营里面去。辜鸿铭在此时期是极个别现象，而梁漱溟在守卫儒家思想的同时也忘不了对儒家有一点微词，其他学者如张君勱更多的是调和派。由此，替代论成了进步论的同义词。这将意味着我们用一种适时的、先进的、实用的、功利的乃至阶级的眼光对同中国有关的文化类型做一次重新的划分与切割，以便能把定义为好的东西留下，坏的东西去掉。而颇为值得回味的是，这种激进的价值观竟然也同中国传统中的实用理性有着内在的联系。李泽厚说：

……这批旧学深厚、饱读诗书的知识者之所以能如此彻底否定传统，接受西方文化，又仍然与自己文化中缺少宗教因素，不受盲目信仰束缚，积极追求改善自己(“自强”“日新”)、一切以理性的考虑作标准和依归有关。即不管传统的、外来的，都要由人们的理

智来裁定、判决、选择、使用,这种实用理性正是中国人数千年来适应环境而生存发展的基本精神。它最早成熟在先秦各家的社会政治哲学中,而在孔学儒家传统中表露得最为充分。所以,有趣的是,这些反孔批儒的战士却又仍然在自觉不自觉地承续着自己的优良的传统,承续着关心国事民瘼积极入世以天下为己任的儒学传统。

(李泽厚,1987:13)

但需要警惕的是,用实用理性来划定标准,意味着标准本身的功利性变动和反复,所谓此一时彼一时。仅就这不到一百年的时间,中国人的价值标准已经变了很多次:一下子认为要全盘西化,要把线装书扔到茅坑里去;一下子认为中国文化中有许多优良传统,无论何时都要继续弘扬光大;一下子讲破四旧、立四新,一下子又说要实现现代化;一下子说道德滑坡、人心不古,一下子又要提倡国粹、开讲国学;等等。在我看来,我们在中国文化问题上有那么多困惑,那么多应时的提法,就是我们这种切割法本身出了问题。

现在回过头来看中国文化与进步观之间的关系,我只能说,中国文化是装不进进步观的框架中去的,因为中国文化自身没有二分法的思维和价值判别方法,因此想在这种文化中抽离出两种序列,然后说这一边是不好的(腐朽没落的),另一边是好的(前途光明的),然后用好的取代不好的,显然是行不通的。在同样的思路中,如果前种做法不可行的话,我们就只好把中国传统同西方文明对立起来,其中隐含了:中国是不好的,西方是好的。结果导致了中国文化的碎片化,让间歇性的好或坏做进步道路上的点缀物。这正验证了进步观念中的一句话:“人类进步的观念是一种理论,涉及一种对过去的假设和对未来的预言”(伯瑞,2005:3)。

其实,在中国文化的历史变迁中也曾有过一种价值判断的标准,它是一种退步观,也就是说在儒学影响下的中国人认为,最好的殷周礼治社会已经逝去了。可见有理想,未必指向未来,完全可以倒退到过去的时代中去。

四、进步观念的形成及其对文化形态的影响

根据西方学者的研究，进步观大约出现在西方的 17 到 18 世纪。这一时期的一个鲜明特点就是自然科学有了较大的发展，自然界的奥秘正通过数学、天文学、物理学、化学等被揭示出来，许多知识从无到有，从有到增进，从增进到完善。同实用理性在中国的结局一样有趣的是，许多科学成果最终成为宗教的异端，而开始也是出自中世纪的知识分子力图证明上帝创造世界的完美，比如圣芳济会的修道士罗杰·培根(Roger Bacon, 1214—1294)力求向教皇说明，他所投身于其中的研究——数学、天文学、物理学、化学——对于研究神学和基督教经文是必不可少的，他坚信，神学是科学的主人，科学的最高价值则在于科学对神学而言是必要的(伯瑞, 2005:18)。相应的，一些思想家、哲学家或历史学家也将自然科学进步引申到社会变化中来，其中最有力影响的当属达尔文的自然进化论变成了社会进化论，而傅立叶则受到牛顿万有引力的影响，试图寻找人类社会生活中的万有引力。圣西门和孔德还自信地认为，他们将建立起一种知识发展的最高阶段：社会学，该学科将以物理学为基础，或者说就是人类社会生活的物理学。它同自然科学一样，可以寻求到社会现象背后的普遍规律。

当进步的观点在西方出现之后，也出现了人文与科学之间关系的讨论。一些学者们质疑到，套用科学的进步性特征是否可以推论后来的文学艺术会比以前的文学艺术更进步？同理，我们是否会认为后来的思想家比以往的思想家更伟大呢？或者后来的建筑比古老的建筑更震撼人心呢？这恐怕是任何一个持有进步观的人不敢回答的问题。德国学者于是区分了文化与文明的不同，他们民族中产生的海顿、莫扎特、贝多芬等伟大音乐家不是后来者可以用音乐的进步性来超越的。由此文化具有独特和不可复制性，而文明则往往通过物质、产品和技术来体现(艾恺, 1991:41, 84)。回观我们不同时代的审美的变化，道德主张的变更，我们也无法判断宋明理学是否比孔孟儒学更进步；我们也说

不出阿房宫与大观园哪个更优；我们无法判断唐三彩与永宣青花，哪一个更好。在这一系统内部，某一种审美方式的摧毁，不是进步，而是一种文化符号的消亡，文化符号的消失只象征着一种审美趣味的灭亡，或一个时代的结束，但没有人认为以这种摧毁的方式建立起来的文化就会比前种文化更先进。但是，这一观点同样受到五四激进学者的否定，他们认为物质与技术的改变也就意味着精神与道德的不适应，所以必须也要跟着改变，或者说文化问题就是文明的问题，是有进阶性的。

文化进步的解释难度使得进步的观点往往被用到社会制度的层面，因为受过现代教育洗礼的人都认为，社会制度是有先进和落后之分的，我们要用革命或改革的方式摧毁腐朽落后的社会制度。而一种文化形态往往受到一种制度的维持或加强，当这种制度被取代之后，此种文化形态就没有了依附，那么没有制度保障的文化形态是否会瓦解呢？这就是一个文化认同的问题。无论在过去还是现在，许多经历了革命和改革开放的中国人，特别是到海外谋生的中国人，他们不再在特定的制度中来维持中国传统文化的可能，但是他们在生活方式和审美趣味上依然接受这种文化。而对于有些人，特别是新生代来说，无论在海外还是国内，如果他们不认同这样的文化，又没有制度的约束，这种文化形态就会难以维持。显然，对文化形态的认同或许比对社会制度的选择更加复杂，一个认为民主制度比专制主义好的人是否同意将中国的古籍烧毁，将文物砸烂，将古代建筑拆除，将一些带有象征意味的文化形态取缔呢？至少我们在西方社会看到的实情是，没有。当一个时代，一种文化模式消失之后，西方人会把它们小心翼翼地保护起来，让后人来观赏。显然，我们无法猜测观赏者会想象着回到那个时代，还是感受到了自己社会的进步？或者只是观赏人类的一种文明遗迹。同样我们还想问的是美国在伊拉克建立的民主制度可以改变伊拉克人的宗教信仰吗？反之，伊拉克人接受这种制度就意味着要改变自己的文化形态吗？以上这些难分难解的问题会让寻求进步的人在技术进步上找到出路。

其实在文化认同上，一种被全世界人普遍认可的进步，是技术进

步。人们在变革中或许会捍卫自己的宗教、信仰、习俗、制度，但极少有人会捍卫落后的技术。在有些地方，我们仍可以看到老手艺或原始技术已经到了濒临失传的危险，有的已经失传，我们保护它们，并非捍卫，只是想留下传统文化形态的见证。技术进步在各种文化形态中长驱直入，更多的是因为它所具有的工具性特征。它不涉及价值问题，没有情感因素、也无所谓立场，所以人们选择它的时候会感到安全，尤其给人们的生活、学习和工作等带来便利和效率。正因为技术对改善人类生活极其有利，因此我们把所有讨论不清楚的问题都会放在技术进步中来讨论，这就成了现代化或全球化的可能基础。借用爱默生的话讲：

谁会愿意生活在石器时代，青铜时代或铁器时代，或是生活在山林湖沼之中？谁不希望所处的时代拥有钢铁、黄金、煤炭、石油、棉纺、蒸汽、电力和分光镜……试想一下这样的时代有着何等品类繁多的出版发行，何等数量巨大的国营和私营企业，何等的科学天才，何等卓越的管理，何等实用的技术，居住于各自身份内的何等大师，尚有何等的铁路、电报、矿山、内陆和海洋勘探，独创和雄健的慈善事业和农业，对外贸易和国内贸易，制造业、发明创造。所有这一切都是在全国范围内取得的！（转引比尔德，2005：22）

技术进步在任何社会都是存在的，它不单纯是由哪一种社会或文明提供的，中国古代的重要技术发明很多，而由西方人称作中国四大发明推动了整个人类社会的进步。但我们也发现，技术的进步一旦脱离了一种特定的文化形态，很像脱了缰绳的野马，其自身所拥有的力量是不可估量的，它完全可以反过来把任何一种文化摧毁。中国有一部电影叫《神鞭》，说的是晚清天津卫有一个小伙子的功夫全在他的长辫子上，后来参加义和团，本以为用辫子在战场上杀敌，结果反倒给洋人的枪炮给打断了，捡了一条命回来，也算是明白了落后就要挨打的道理，于是他剃了光头，练成了神枪手。这个故事是中国文化形态向技术化转变

的最生动写照,一把枪就把一个练武之人平生所学的气功、武术以及其中包含的中华思想都改变了。电影结局似乎暗示观众,中国人只要不固守自己的传统,就可以很好地掌握国外的先进技术;但它也同样暗示了另一点:中国人一旦接受了技术进步就不再依恋自己的文化。社会学家吉登斯曾讨论过生殖技术对文化观念的改变(吉登斯,2001:37),这点可以在中国文化中的贞节观中看得很清楚。贞节观本来是同中国传宗接代观念相配套的,因为女性的贞节(排他性)是实现这一目标的前提。于是乎,中国文化对于女性有一系列的道德要求,其中心就是男女授受不亲。但避孕技术的出现,使避孕和性享乐同时成为可能,也隐含了排他性的道德体系的瓦解。由此两例,我们可以看到,技术的工具性力量对文化认同具有根本上的解体作用,同样技术也促使了不同文化之间界限的消失,这就是人们高呼全球化时代到来的最有说服力的基础。

五、什么没有被取代

进步的观念产生于科学发展与资本主义的发生,我们从中看到了目的理性在其中所起的重要作用。目的理性是韦伯在社会行动的理想类型中提出来的一个概念。在韦伯看来:

目的理性行动的成立,是行动者将其行动指向目的手段和附带结果,同时他会去理性地衡量手段之于目的、目的之于附带结果,最后也会考量各种可能目的之间的各种关系。无论如何,它既非情感式(尤其不是情绪式),亦非传统式的行动。对于彼此竞争或相冲突的目的与结果间作抉择,在另一方面可以是带有价值理性的指向的:这时候,行动只有其手段部分属于目的理性的范围。或者行动者可以在面对竞争和冲突的目的时,不涉及对“诫命”和“要求”的价值理性指向,只单纯地将其视作给定的主观需求,并在量上排列出他自己有意识地衡量后的轻重缓急顺序,如此他便可