

中国海洋大学人文社会科学学术出版基金资助

现代性视野中的 20 世纪中国文学

温奉桥 李萌羽 著

中国海洋大学出版社
· 青 岛 ·

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 00185 号

定採採價採圖採採採

目 录

现代性作为一种主体建构(代序)	(员)
-----------------------	-----

上编摇现代性视野中的 20 世纪中国文学

文化选择与价值悖论

摇——论 20 世纪中国文学的现代性语境	(猿)
现代性与 20 世纪中国文学	(员)
非理性视野中的现代中国文学	(猿)
精神生态视野中的 20 世纪中国文学	(源)
现代性与 20 世纪中国文学史重构	(远)
现代性与文学史新思维	(苑)

中编摇现代性与中国现代文学

论张恨水小说的现代性	(愿)
论张恨水小说的文体现代性	(怨)
现代报刊、稿费制度与张恨水小说的现代性	(员)
张恨水与中国文化现代化	(员)
“现代性”规范的调整	
摇——张恨水“抗战小说”新论	(员)
民族性与现代性成功“对接”的典范	
摇——赵树理《李有才板话》新论	(员)

下编 现代性与中国当代文学

后革命时代诗学

摇——王蒙文艺思想散论 (员缘)

王蒙与 圆世纪中国激进主义思潮 (员圆)

论王蒙小说的政治意识 (员圆)

论王蒙文化思想的现代性 (员圆)

重构《红楼梦》的释义系统

摇——王蒙与《红楼梦》研究略论 (圆圆)

王蒙诗情小说刍论 (圆圆)

跨文化视野中的王蒙小说解读

摇——《坚硬的稀粥》与《活动变人形》新论 (圆圆)

欲望叙述及历史背谬

摇——读王蒙的《青狐》 (圆圆)

浅论王蒙旧体诗 (圆圆)

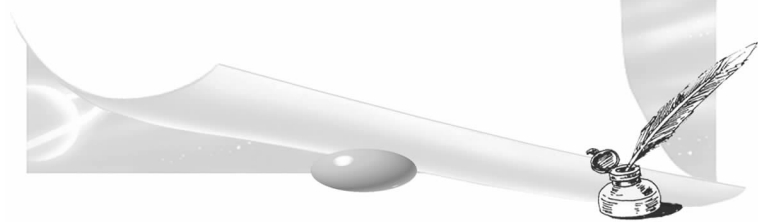
心灵的隐曲 摇时代的浩歌

摇——读《王蒙自传》 (圆圆)

后摇记 (圆圆)

摇摇摇 上编

摇摇现代性视野中的 摇摇二十世纪中国文学



文化选择与价值悖论

——论 20 世纪中国文学的现代性语境

全球化(早期译作地球村)是近 50 年来中外学术界讨论的热门话题,它被广泛用来描述世界各国在经济、科技、文化等领域相依共生的状况。麦克卢汉用“地球村”这一隐喻形象地描述了世界各个角落构成了作为整体的地球一个不可分割的组成部分,世界呈现出一体化这一当代全球风貌,自 15 世纪的航海大发现至今 500 多年的世界历史实际上就是一部人类文化不断走向交流、融合的过程。特别是近一个多世纪以来,随着遍及全球的货币资本、信息技术、人力资源在全球范围内空前的流通,全球化语境已构成了现代人需时时刻刻面对、无法逃遁的生存语境。因此,罗纳德·阿克斯特曼说:“全球化的这些过程,要求我们重新给出生活于其中的社会世界的概念。”^①

全球化的现实语境激发了全球化理论的产生。对全球化问题的探讨与研究,不仅仅是一个纯粹的学术问题,它体现为一种更宏观、更开阔同时也更具有现代性的理论视野,它是对人类创造的不同文明所进行的一次大检阅,在对世界不同国家的经济、政治、文化进行比较、蠡测的过程中,从整体上重新审视、反思了人类文明与文化。因而,全球化理论为我们研究不同族别文化特性、开展文化的比较研究提供了开阔的视野。在众声喧哗的全球化问题讨论中,不同的理论学说各执一端,众说纷纭。其中,对全球化概念的不同解读,其

^① 王宁、薛晓源主编:《全球化与后殖民批评》,中央编译出版社 2000 年版。

定义被不断重新阐释、修正的过程,反映了这一概念的复杂性、不确定性与相对性。全球化曾被理解成一西方标准化的单值意义概念,成为“主导全球化理论的坐标范式”,但这一概念后来逐渐遭到解构,被放到了一个与本土化辩证联系的关系中进行阐释,从而还原了其内涵的相对性与多义性:全球化成为一既包含全球又包含本土的复合体概念,从而恢复了全球化与本土化的动态辩证关系。

全球化是否是一单值意义概念,它是否仅仅指向一种适用世界各地、千篇一律的单一经济、文化体制?对全球化这一概念的不同理解,反映了人们在全球化与本土性关系上不同的倾向性。日裔美籍政治家福山在《历史的终结》中认为,西方式的自由民主意识形态已压倒一切,其体制可能导致人类进步思想的终结和人类统治的最后形态,也就是“历史的终结”。美国哈佛大学学者亨廷顿(塞德里克·白斯特)也竭力宣扬美国文明模式,反对多元文明。他甚至说:“如果多元文化盛行,如果对开明的民主制度的共识发生分歧,那么,美国就可能同苏联一道落进历史的垃圾堆。”^①这类看法无疑把全球化理解成一凝固的、具有单一意义的概念。从表面看来,全球化是在西方化、现代化的运动过程中,不同国家与民族所呈现出的一体化的发展趋向。在现实世界中,我们看到西方的资本经济与消费文化的确在试图制造一个同质的社会:工业化的西方国家标准被视为全球通用标准,资本与市场打开了国界的大门,其运行规则得到了全球意义上的扩张,好莱坞、麦当劳、英语、西装在世界文化的各个角落长驱直入。因此美国现代化理论认为,始于西方的现代化过程具有转化全球的内在含义,它将把世界引入单一的西方现代文明体系。这种全球化理论在多种意义上反映了一种西方“主导叙事”的观念。

但全球化作为西方“主导叙事”这一单值意义概念在后现代主义的语境中被逐渐解构。一些学者尖锐指出,全球化这一概念实际上代表着西方的霸权,全球化不过是帝国主义的另一名称。“这一概念包含了一种本质主义的帝国主义过程,它发端于西方中心,并扩展到

^① [美]亨廷顿:《美国国家利益受到忽视》,《外交》1995年第5期。

被主导叙事(与霸权话语相联系)称为边缘的世界其他地区。”^①霸权的背后隐藏着一种单向的思维范式。在其建构的话语之中,全球本土处于一种褒贬分明的二元对立关系中。而在后现代解构大潮中,这种片面强调全球单一文明观念逐渐被修正。欧阳桢认为,全球化“这一现象中全球和本土不是那么对立地作为两极并列在一起,相互排斥的因素互相融合或共存”^②。故他用“~~全球本土化~~”(由“~~全球~~”和“~~本土~~”两个英文词——即“全球化”与“本土化”各取其词根拼写而成)来阐释全球化这一复合体概念。阿米塔瓦·库马尔也指出,“我认识到‘全球、本土的两元对立是毫无益处的,全球和本土之间的严格划分崩溃了’”^③。因而,全球化这一概念具有不确定性、相对性和包容性。它不是一个绝对、纯粹的概念,而是本身就包含着其对立面——本土的存在,超越了二元对立的单向思维模式,全球、本土之间只能是一种“我中有你”、“你中有我”的水乳交融的关系。

全球化的辩证法给我们提供了一种开放性视野来理解全球文化与本土文化的辩证关系。它使我们以超越全球化、地方化,东方、西方的二元对立的思维模式开掘人类全球共同体的丰富而多样的精神资源。希腊哲学、西方文艺复兴和现代启蒙思想,不仅构成了西方文化最具有生命力的内涵,而且在全球化的过程中深刻影响了世界各地人民的生活。而东方哲学、文化思想的博大精深也对西方文化产生了深远影响。据学者考察,一元神教(基督教、犹太教和伊斯兰教)源于东方。印度教徒、佛教徒和道教徒的生活方式均展示出一种基本的洞见、繁复的仪式以及社会制度和日常生活实践紧密相连的精神境界。全球化打破了地域狭隘的边界,使不同民族、不同国家的文化各自冲出封闭、绝缘的状态而相互渗透、影响,共享人类全球共同体丰富的精神资源。

全球化使世界不同的国家和文明更紧密地联系在一起。在多种文明的融合中,人类可以寻求到更多的共同点。美国哈佛大学学者杜维明认为,尽管全球多种文明千差万别、各具特色,人类仍可以遵

①②③ 摇王宁、薛晓源主编:《全球话与后殖民批评》,中央编译出版社 2005 年版。

循、共享一些最根本的价值观,即人道、公正、文明、智慧和信任。这些共同的价值观为人类开展文明对话、培育更高水准的全球文明提供了基本前提。

但全球化并不是一个均质的过程,人类文明将归于单一发展模式的简单化推论无法解释当今社会在全球化的过程中日趋复杂的文明、种族冲突。人类深深扎根于“原初纽带”(原初纽带)之中,这种“原初纽带”不可能轻易被改变,“我们拥有强烈的情感,崇高的愿望和不尽的梦想经常与某一特殊的社体相连,通过母语来表达,某一独特的地方有关……”^①因此,在描述当前人类生存条件时,我们不可能忽略种族、性别语言、本土、阶级、年龄和信仰的差别。任何试图放弃“原初纽带”成为世界公民的说法都是不切实际的。“原初纽带”给全球共同体以丰富的个性。全球化不但没有削弱人类的这种“原初纽带”,反而进一步强化了本土意识。正是全球化促进了殖民体系的瓦解,造就了全球化的后殖民社会。原殖民地国家在摆脱了殖民统治,获得独立后,首先觉醒的是民族意识,他们正是通过对民族文化的强调来重新确立其独立地位。弗兰西斯·福山曾指出,农耕时代,民族主义根本不存在于人的意识中,在转向工业社会或其后,民族主义迅速成长。因而,我们应该用全球和本土来界定我们的身份,我们既是各自国家、民族的成员,同时也因世界的相互依存,成为全球人类大家庭的一员。

二

全球化的辩证法表明了全球化与本土化均不是纯粹、单一概念,而是处于既相互对立、又相互依存的辩证关系中。它一方面强调人类在走向全球化的过程中所达成的普遍性的价值理念与文化共识,另一面更重视由不同文化所创造的文明资源的独特价值。全球化的辩证法为我们提供了开放性理论视野,有助于我们辩证地理解人类文化的趋同性和差异性,从而建立一种更为科学、客观的文化认同观。其一,人类文化尽管千差万别,但遗传基码说明人类几乎都是同

^① [美]杜维明:《文明对话的语境:全球化与多样性》,《史学集刊》2004年第1期。

一材料构成。人类不仅和其自身而且和动物、植物、树木、岩石构成了一个联系的整体,不同的肤色、种族、语言、文化传统、宗教归属、教育背景,都无法削弱人类的共性,因而,人类行为、思想、情感、心理的类似性,世界不同民族文化所折射出的一些共同性的内涵,全球文化所表现出来的相通性,为人类多元文化的认同提供了基本前提。没有人类文化对人这一大概念所达成的普遍性共识,文化认同无从谈起。其二,全球文化更表现为一种丰富的、各具特色的多元文化特色。人类文化的多元性体现了不同民族、地域文化的丰富性特征。跨越多元文化的认同意味着用一种更为理性、客观的态度审视不同文化之间的差异性,把各种文化体系看作一个始终处于动态、开放、兼容并蓄的辩证运动过程。

纵观人类文明发展史,全球化实际上是人类不同族群的文化逐渐冲破各自封闭的地域阻碍而走向相互融合、交汇的世界化大潮的动态运动过程。早在 19 世纪 40 年代,马克思、恩格斯就深刻揭示了全球各民族文化在世界经济一体化的影响下必然走向世界化的趋势,几乎在同一时期(甚至更早一些),在文学领域,德国文学家歌德曾预见民族文学在现代算不了很大的一回事,世界文学的时代已快来临。歌德在宣告世界文学时代的来临时,首先是基于对不同民族文学所表达的思想情感类同性的感悟。一本在中国尚不太出名的明代传奇《风月好逑转》,竟使歌德感悟到了中西文学所表达的思想感情的惊人的类似性。在《歌德谈话录》中,他的一番有感而发的议论,成为佐证人类文学趋于世界化的经典话语:“中国人在思想、行为和感情方面几乎和我们一样,使我们发现他们是我们的同类人”,“世界永远是一样的,一些情景经常重现,这个民族和那个民族一样过生活,讲恋爱,那末某个诗人做诗为什么不能和另一个诗人一样呢?生活的情景可能相同,为什么诗的情境就不可以相同呢?”^①

人类文化表现的某种趋同化反映了生活在同一地球上的人类某些共个性化特征。尽管人类隶属于不同的族群,但又归属于人类这一大概念之下。人类具有类似的生命形式(从出生到成长、衰老、死亡)

^① [德]歌德:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社 1978 年版,第 54 页。

和体验形式(欢乐与痛苦,团聚与分离,希望与绝望,爱与恨等),这决定了人类在对自我、他人、自然、社会及宇宙的体悟和感知上的相通性。马斯洛认为,各种族文化可以有千差万别,但最终结果似乎是相同的,驱使人类的若干始终不变的遗传的本能的需要,即生理需要、安全需要、归属和爱的需要、尊重的需要和自我实现的需要成为人类自下而上阶梯式的共同追求的生命目标。荣格的“集体无意识”理论则进一步从心理学角度揭示出不同民族心理趋同的规律。在他看来,在“个人无意识”的深层先天存在着“集体无意识”,“它与个性心理相反,具备了所有地方和所有个人皆有的大体相似的内容和行为方式。换言之,由于它在所有人身上都是相同的,因此它组成了一种超个人的心理基础,并且普遍存在于我们每个人身上”^①。

世界不同民族文化所折射出的一些共同性的内涵,全球文化所表现出来的相通性,为人类多元文化的认同提供了基本前提。没有这种人类文化对人的概念认知相类同的大语境,人类之间的对话与交流便无从谈起。然而,文化的世界化趋向并非意味着各民族文化的同一化、雷同化,相反,文化的多元化更能体现人类文明发展的本质特征。人类五千年的文明史表明,正是希腊文化、中国文化、希伯来文化、印度文化、阿拉伯伊斯兰文化等诸多不同体系的文化构成了世界大文化的宝库。而在全球化愈演愈烈的当今世界,全球化并没有遮蔽世界文化多元化的丰富性特征,相反,它促进了殖民体系的瓦解以及各种“中心论”的解体。在后殖民语境下,以往的“逻各斯中心”和“宏大叙事”遭到解构,世界已不再是一个整体,而是呈现出多元价值取向,显示出断片以及非中心的特征。正是全球化浪潮加快了各种多元文化交锋、冲突、融合和交流的过程,凸现了多元文化在世界大舞台的交融共生。“全球性恢复了文化的无边界性并且促进了文化表达方式的无限可更新性和无限多样性,而不是促进了同质化或杂交化。”^②

① [瑞士]荣格:《心理学与文学》,三联书店1987年版。

② [英]马丁·阿尔布劳:《全球时代超越现代性之外的国家和社会》,商务印书馆2004年版。

人类文化的多元性体现了不同民族、地域文化的丰富性特征,正是不同文化所表现出来的个性化特质构成了其文化之灵魂。不同文化体系丰富而多样化,它们构成了多姿多彩的世界文化宝库。各民族在审视人与世界的关系、探寻宇宙的本质,思索人的存在意义等本原性问题上,各有不同的理解与阐释方式。如不少学者曾多次论及中西思维观的不同之处,认为西方传统思维方式表现为主客对立的思维模式,作为主体的人独立于客观世界,人们认识世界就是一个对外在于主体的客观对象进行观察、分析、切割、综合的过程。而中国传统的思维方式则视主、客体为一体,强调尽心、知性、知天,认为“天道”存乎人心,须从人的内心去挖掘、体察。让·杜布菲也曾比较研究过西方文化与世界一些原始民族部落文化在思维方式及宇宙观上的差异性:

西方文化相信人大别于万物……但一些原始民族不相信人是万物之主,他不过是万物之一而已。……西方人认为世界上的事物和他思维想象中的完全一样,以为世界的形状和他理性下规划下来的形状完全一样,……西方文化极喜分析……故把整体分割为部分,逐一地研究……但部分的总和并不等于整体。^①

不同的文化原型意象也折射出不同民族文化思维的差异性。“独角兽”在西方文化传说中是一种长着美丽独角的动物,在西方一直是幸福圆满的象征,但它在中国文化中却并无特殊的意义,正如松、竹、梅等原型意象对西方文化而言毫无意义一样。^②再譬如龙是中国文化祥瑞尊贵的至高权威的象征,在西方文化中却被视为邪恶的敌对力量,如英国古代英雄史诗《贝奥武甫》中龙就是一代表恶势力的形象。

世界文化的多元化同时也意味着不同文化体系的巨大差异性。面对世界不同文化体系的丰富性和差异性,该如何进行文化认同,是摆在我们面前的一个重要课题。全球化语境下的文化认同,需在考察文化类同与文化差异两个层面上展开,既要重视文化类同研究,即

① 李达三、罗钢:《中外比较文学的里程碑》,人民文学出版社 1997 年版。

② 乐黛云:《独角兽与龙》,北京大学出版社 1993 年版。

在承认人类多元文化的前提下研究、探讨人类文化中表现出来的一些趋同性的内涵,更要致力于对文化差异性的研究。否认人类文化对人的概念认知相趋同的大语境,不同文化体系就失去了对话的前提,而人类文化的多元性体现了不同民族、地域文化的丰富性特征,文化研究的最终目的还是为了探讨、审视、比较不同族群文化的诗性化特质。

在全球化多元文化的交锋中,却始终存在着这样一种根深蒂固的“文化部落主义”,赛义德把它称为“本质主义的认同观”,它把本族文化视为一种纯粹、本真、静止、绝对的本质存在,以一种狭隘民族主义的情绪,把其民族族性绝对化、本质化。如占据西方主导叙事的西方文化优越论,认为西方文化包含着最合理的行为模式和思维模式,应普遍应用于全世界。在解构此种西方文化霸权主义的同时,东方国家的一些知识分子却又强化了另一种本质主义的文化与族性观念,不自觉地陷入对本土文化的绝对维护中。他们实际上是又在确立一种新的本土性与全球性、东方与西方、第三世界与第一世界的二元对立的思维模式。此种“本质主义的认同观”旨在维护本族文化的纯粹性,它必然会造成文化认同中的狭隘文化观,其结果只能是导致各文化体系之间不相容与敌意的紧张关系。为此,一些学者提出重建文化认同。在当今全球化语境中民族文化之间的互动性与杂交成为世界文化的基本特征的情形下,任何一种诉诸纯粹、本真、静止、绝对化的民族文化认同都是不可思议的。他们主张在阐释文化认同时,要打破这种本质主义的、绝对的主体性观念与认同观念,取而代之以流动的主体性、多重自我和复合身份的概念,尤其要抛弃把一个民族的族性绝对化、本质化的狭隘的民族主义情绪,用一种更加开放与灵活的态度来思考认同问题。^①故我们要持一种更为理性、客观的文化认同观,要始终把各种文化体系看成开放性的文化体系。没有任何一种文化体系永远处于静止不变的同一状态中,若对其进行封闭,与其他文化隔离,必然会导致其发展的滞缓。为此,哈贝马斯主张用一种“非我的”、“陌生的”眼光,使不同的文化“互为主观”,这样

^① 王宁、薛晓源主编:《全球化与后殖民批评》,中央编译出版社2005年版。

就跳出了原有体系的自我设限。杜威·佛马克对多元文化的理解也是沿此思路展开。他认为多元文化主义(皂皂皂皂皂皂皂皂皂皂)这一术语隐含着一种元视角,这一元视角有助于我们借助他元文化超越我们自身文化之局限;“多元文化主义的概念只是在一种跨越文化差异的启蒙辩论的视角中才有意义”^①。

愿世纪英国诗人彭斯曾在一首诗中写道:“啊!我多么希望有什么神明能赐我们一种才能,可使我们能以别人的眼光来审视自我。”在世界文化资源中,每一种文化体系都是独特的个性存在体,都有其对世界及人类生活方式的独到的阐释和理解。但任何文化体系都不是绝对完善的,都有其局限性。因而,文化认同就是以更开阔的视野来打破文化族性本位主义,促进各种异质文化体系的兼容并蓄。正如西班牙知名小说家巴尔加斯·略萨所说:“文化必须自由地生长,不断地与不同的文化进行竞争,只有这样,才能使它们革新、复兴,使其演进,并适应滚滚而来的生活潮流。”^②

全球化视野为我们提供了一种更为科学、理性的文化认同理路。在全球化的推进过程中,世界各族群文化日益从封闭状态走向与他种文化的交融与汇合,在这一融合过程中不断获得文化新质。我们在全球化语境中审视各族群文化,就是要跨越不同文化体系的差异,以一种开放的文化认同观,来审视、蠡测各种文化体系,从而既能探寻到一些人类文化的基本规律,更能从深层次挖掘出不同民族文化的丰富性特质。在全球化视野中,世界各民族的文化并不是消融了各自“身份”,走向一种完全的“身份认同”,恰恰相反,而是各民族、各地域文化越发显示了独特的动人风貌,种族文化所形成的不是“大合唱”而是“众声喧哗”的局面。越是片面追求全球化,则越有可能失去本族文化的“个性”身份,这一点从“五四”新文化运动片面追求现代性的失弊中得到了佐证。

① 王宁、薛晓源主编:《全球化与后殖民批评》,中央编译出版社,灵灵年版。

② [秘]巴尔加斯·略萨:《全球化:文化的解放》,《天涯》国国年第国期。

三

如果我们从历史实践出发,就会发现 20 世纪初中国知识分子在面对中国社会、文化的现代化选择时,虽然表现出了不同的现代化理路,但无可否认的是,对现代化的激进性姿态几乎成了当时主流知识分子的主导性价值趋向和文化选择,“反传统”因此也就成为那个时代的最本质特征。20 世纪初的文化巨人们,几乎不约而同地把现代化与传统对立起来,从传统文化的角度认定中国是一个“精神上患病的民族”,认定中国传统文化是中国在近代世界格局中处于困境的根源,是中国走向现代化的障碍。中国传统文化在道德上是罪恶的,在历史发展中是有害的,传统文化是“已死的东西”,是“陈腐而邪恶的”,中国社会要进步,就“非走西方文明的路不可”,这是当时知识界的“共识”。李大钊认为,“中国文明之疾病已达炎热最高之度,中国民族之命运已臻奄奄垂死之期”,中国文明与西方文明相比,已全面处于“屈败之势”,必须“根本扫荡”。^①陈独秀在《东西民族根本思想之异同》一文中,明确提出,“东西洋民族不同,而根本思想亦各成一系,若南北之不相并,水火之不相容也”,他甚至认为,在中国传统文化的教育下,中国人的“体貌”都是“可厌”的。由此可见,陈独秀对传统文化已经厌恶到了何等的地步,这就不难理解陈独秀在另一篇文章中断然主张,“若是决计革新,一切都应该采用西洋的新法子,不必拿什么国粹,什么国情的话来捣乱”^②。其实早在这之前,陈独秀就在 1915 年的《新青年》创刊号上提出了中国文化要“改弦更张”的主张。从这种思维逻辑和价值判断出发,“五四”新文化先驱们认定中国的现代性追求,就意味着在本质上对传统的反抗和叛逆,这实际上已经先在地设置了传统与现代之间尖锐的两极对立关系,在他们的现代化“方案”中,现代化意味着文化形态的根本转型,意味着对中国文化设计的整体转变,同时也意味着对中国传统文化的彻底摒弃。“五四”知识分子面对中国传统文化,基本上普遍采取了“弃如

① 李大钊:《东西文明根本之异点》,《言治季刊》1918 年第 1 期。

② 李泽厚:《中国现代思想史论》,安徽文艺出版社 1985 年版。

土苴”的决绝态度。“五四”一代学者,由于过于急切的现代性焦虑心态,在诸多的复杂性问题上都作了过于简单的价值判断。简单地在“新”与“旧”、“中”与“西”之间画等号,特别是涉及文化问题时,这种思维的简单性就更加清楚。他们直言不讳地宣称:“所谓新者就是外来之西洋文化,所谓旧者,就是中国固有之文化”,并认为“新旧之不能相容,更甚于水火冰炭之不能相入也”^①。“五四”新文化运动健将胡适甚至将外国人欣赏中国文明的做法讥为“一时的病态的心理”,他曾极为偏激地把中国传统文化的特征概括为“独有的宝贝”:“八股、小脚、太监、姨太太、五世同居的大家庭、贞节牌坊、地狱活现的监狱,以及板子夹棍的法庭。”^②他在《文化的冲突》以及《信心与反省》的系列文章中,对中国传统文化进行了无情的批判,他甚至在“五四”新文化运动过去几十年后仍然坚持认为,“我们东方这些老文明中没有多少精神成份”^③;傅斯年甚至认为,中国传统文化不过是四千年之久的垃圾箱;鲁迅在他著名的《狂人日记》中,则干脆用“吃人”来概括中国传统文化的本质;钱玄同更是主张废除汉字,改用西洋文字。这些文化巨人们面对中国传统文化,态度之决绝前所未有的。这些“五四”文化巨匠们,大都接受过西方文明的熏陶,立足于西方文化的价值尺度构筑自己的现代化理念。他们大都以历史进化论为思想武器,沿用“新”、“旧”的思维模式,坚持新优于旧、新取代旧的价值判断,以突破旧传统、创造新局面为己任,立足于“破坏”、“创造”,根据西学,批判中学,在很大程度上忽略了传统文化对现代性生成的可能具有的合理性内涵。

“五四”文化精英们对中国传统文化的决绝态度,是与中国文化的现代化欲求相适应的,他们在激烈批判中国传统文化的同时,也在构设着中国文化未来的现代化图景。他们认定,在中国传统文化的基础上根本不可能真正实现中国文化的现代化,传统文化与现代化是绝对不能同时并存的,必须全盘推翻中国传统文化的价值系统,对

① 汪淑潜:《新旧问题》,《青年杂志》1918年第1期。

② 胡适:《信心与反省》,《胡适论学近著》,商务印书馆1988年版。

③ 胡适:《科学发展所需要的社会改革》,《文星》1957年第1期。

整个文化体系进行全盘性的改造和重建。也许正是在这个意义上,毛泽东称“五四”为“伟大而彻底的文化革命”。林毓生用“整体性反传统主义”来概括“五四综合特征”,后来,他又概括为“一元式反传统主义”、“一元式西化论”^①。实际上,“整体性反传统主义”构成了“五四”那代学者的现代性“方案”的主要内容。他们“借思想、文化以解决问题的方法”,几乎成为当时的唯一选择,这种选择,在其本质上又受到社会达尔文主义的深刻影响。然而,“五四”文化精英们的理论预设,却使中国文化的现代化工程几乎变成了中国文化的西化工程。将现代化与西化完全等同起来,就如同将现代性与传统完全对立起来一样,都是一种过于简单化的思维方法。有些论者指出,中国的现代性不是原生的,是后天植入型的,所谓“植入”,也就是把“西化”看作中国的现代性。现代化是一个涉及社会、文化多方面的宏大工程,但并不必然意味着“反传统”。事实上,自19世纪以来所有先进国家的现代化历程都表明,文化的现代化并不能自一个文化系统向另一个文化系统进行嫁接和移植,“如此激烈的反传统、追求全盘西化,在近现代世界史上也是极为少见的”^②。“五四”文化先驱们虽以进化论为思想武器,但在很大程度上背离了进化论的历史发展有其“故事主线”(泽厚语)的观念,从而否定了中国传统文化对现代化的积极意义和建构作用。其实,“五四”一代学者把现代性选择基本上等同于社会变迁的线性方案,选择了“传统—现代”两极对立分化的模式,而实际上,“传统与变革必然处于相互冲突状态的新颖性”,“看上去完全是抽象的和不真实的”。现代性社会理论家允吉斯费尔德在其著名的《传统与现代性:社会变迁研究中误置的两极》中,认为对传统与现代性关系的理解上存在着七大“谬误”,其中,“新变迁取代旧传统”、“传统与现代形态经常处于相互冲突状态”、“传统与现代是相互排斥的系统”是最重要的“谬误”。允吉斯费尔德说,“新旧文化没有冲突甚至相互适应而存在的能力是社会变迁的常有现象,新形式也许只是增加选择的范围”,传统与现代性并不必

① 林毓生:《热烈与冷静》,上海文艺出版社,1995年版。

② 李泽厚:《中国现代思想史论》,安徽文艺出版社,1998年版。