

中国传统文化的非整合性 及其对现代化的社会负功能分析

袁 阳

本文依据社会学的“整合”概念，认为中国传统文化具有实质上的非整合性，主要表现在：1.精英文化与大众文化的价值反向；2.文化结构的多元互损；3.民族魂在家庭细胞中的消散。由此产生的巨大社会负功能，不仅使中国传统社会未能进入儒家所憧憬的理想社会，更影响到中国现代化的进程，造成了中体西用与体之不存、西体西用与体之不一、西体中用与体之变形的现代化操作性困窘。因此，中国欲实现现代化，不在于单纯的批判或复兴儒家文化，而在于建立整合的新文化整体。

作者：袁阳，男，1958年生，四川省社会科学院社会学研究所助理研究员。

中国传统文化形成和发展的历史，也是社会文化由分裂而合流的历史。因此当宋儒融儒、释、道于一炉，以理学一统天下时，很容易被后人看成是儒家学说在文化整合中的胜利和传统文化整合的最后完成。所以，当清末以来西方文化的传播和现代化进程的展开在中国受到阻碍时，激进的思想家们大多把对现代化的强烈愿望，寄托于对传统文化的过度整合性和对儒家文化专制的痛加鞭笞及对多元文化的热切呼唤中。而稳健一些的学者，则刻意强调儒家学说兼容并蓄的恢宏气魄和传统文化的多元互补特色，其核心还是对儒家文化整合功能的过高评价。这种对中国传统文化整合性的由来已久的看法其实是有悖于文化史实的，由此不能不影响到对传统文化及其与现代化的关系的评判。

整合(integration)是结构功能主义整体分析方法中的一个重要概念，它意指整体的各部分通过分工合作所达到的整体最佳功能状态。具体包含以下内涵：1.部分间的功能协调与关系和谐；2.各部分终极目标的一致；3.具有一种普适的核心价值作为整合的主体。系统必须同时具备这三个条件方构成整合的整体。据此我们可以鉴照中国传统文化相对于整合的歧异。

一、精英文化与大众文化的价值反向

众所周知，儒家文化开始登上历史舞台是在春秋、战国之交。这一时期有三个突出特点：在社会政治结构上是氏族贵族封建制向中央集权制转型的过渡，表现为政治权力重心下移：“礼乐征伐自诸侯出”，“陪臣执国命”；在文化上是周文化的瓦解，表现为“礼崩乐坏”；在个人方面是初民本能欲望大暴露，表现为“好勇疾贫”，“人而不仁”。总体状况便是如庄子所说的：“天下大乱”。这三个特点是紧密相关的，因而追根溯源，很容易把社会由治而乱的终极原因归咎于最能给人以官感刺激的第三个特点，即人的心性失德与人欲失控上。

所以孔子总结说：“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。”（《论语·泰伯》）孟子也认为：“上下交征利，而国危矣。”（《孟子·梁惠王上》）这种把宏观社会结构转型及转型过程中所存在的多种社会政治问题的原因，微观还原到心性人欲这一点上的认识当然是片面的，同时却又促成了中国人的自我意识，即所谓“先秦理性”的觉醒。

正是由于把社会治乱问题归结于人的心性善恶问题这一还原论特点，使“从周”的儒家在解决社会政治秩序问题方面走了由“内圣”而“外王”的道路，即通过以“仁”为核心的内在道德人格秩序的建立来恢复“礼”这一外在的社会政治秩序。而人的主体意识觉醒与宗教意识淡化这一理性特点，则进一步影响儒家在建立内在道德人格时，一开始便把重心放在人的自律而不是他律上：“为仁由己”（《论语·颜渊》），“君子求诸己”（《论语·卫灵公》）。这种道德自律不仅排斥神的威慑，而且也尽量减少法的强制。在儒家的憧憬中，天人合德、上下圆融、身心和谐是最理想的政治人生境界，借助任何他律都势必引起内外紧张与冲突而破坏这种和谐境界，于是把道德自律的根据落脚到人的自然心性上。孔子认为亲子之爱是一种普遍的自然之情，孟子认为人性中即有天生善端，而仁心的建构就在于不假他助的内省。这种主体建构通过孔子“性相近也”的命题，即可达到社会政治建构的目的。

儒家对人类共性的体察当然是深刻的，自省求仁也极富人文理性意味。问题在于，儒家的理性觉醒并不是象近代西方理性勃兴那样，是人在自己本质对象化的过程中，通过经济、政治、科学创造的充实而克服异化力量所达到的思维主体与对象化本质的复合，而是在对人类行为的审丑批判中主体感觉的一大跳跃，缺少深厚的历史积淀。因而这种个别文化精英人物的理性自觉相对于现实社会的混沌，具有极大的超越性。孔子对“性相近也，习相远也”这一命题的运用，恰恰是只突出了前者而忽视了后者。在古代落后的经济、科学和文化历史条件下，在初民蒙昧意识依然浓厚的社会氛围里，人心人性的透明度远未达到可相照无猜的程度，人的意识发展更没有同步进入能够通过自觉的“克己”而认同于唯一价值目标的清醒境界。在这种情况下，把价值源泉深埋于人类心性中，降低神与法的普遍意义与威慑力，以理性的自觉来显现这一价值，客观上无疑是滑向了心理特殊主义一途，而价值也就失去了普适性和传播力。所谓“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），“涂之人可以为禹”（《荀子·性恶》），只是存在的一种抽象可能而已。这样，儒家原本基于心理普遍主义的社会政治理想，便只能成为遥不可及的乌托邦。

心理特殊主义自律方法在文化整合中的软弱性，孔孟很快就体会到了。但他们并未改变心理自律的理想主义方法，反而进一步加强文化建构的贵族化倾向，强调精英人物对宏扬仁道的身体力行和气节培养。孔子本人就是抱着“无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）的个人自觉来“知其不可而为之”（《论语·宪问》）的。孟子也怀揣“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁”（《孟子·公孙丑下》）的强烈使命感而着意于善养“浩然之气”。甚至连与孟子意见不尽一致的荀子，也高唱“通则一天下，穷则独立贵名。”（《荀子·儒效》）如此一来，儒家的价值目标更显得横空出世，非一般大众所能企及了。

其实，儒家进行文化重建，是与改造政治相关联的，其道德人格本来就集文化精英与政治精英价值于一身。因此，如果说儒家道德建构的心理特殊主义方法使价值整合在客观上必然失败，那么其贵族化倾向则表明儒家文化在主观上就包含了非整合的动机。孔子明讲“唯上智与下愚不移”（《论语·阳货》），孟子则谓“大人”与“小人”之分“为天下之通义”。

（《孟子·滕文公上》）。这样，儒家的伦理价值实际上就成为只是政治文化精英们所追求

的特殊目标了。这无异于是儒家自己宣布儒家伦理价值的非普适性和对整合精英文化与大众文化的放弃。

先秦儒家文化整合的失败，不能不影响到后来的社会天下一统而价值观念分裂的状况。汉武帝虽然“罢黜百家，独尊儒术”，但这种出于行政命令的文化统一是虚幻的。董仲舒以“天人感应”论来加强儒学的普适性，只是对传统的“天人合一”的形式化，其“天”的性质依然空疏，不如基督教的上帝那样万能，因而并未形成新的集强大威慑力与感召力于一体的道德律令；同时，为了支持外部等级秩序，他不得不以“性三品”之分牺牲精英与大众内在心理一致的可能。所以独尊儒术并未带来精英文化与大众文化的价值整合。赵岐在《三辅决录》自序中曾这样描述汉代三辅地区的世风：“五方之俗杂会，非一国之风，……其为士好高尚义，贵于名行，其俗则趋势进权，唯利是视。”由此可窥见儒学一统的汉代精英文化与大众文化价值反向之一斑。

汉以后儒学千年沉沦，宋儒程朱主流痛感“无真儒，天下贸贸焉莫知所之”（《二程集》）的价值无政府状态，怀抱“志将以斯道觉斯民”的沉重使命感，要重树儒家文化的价值目标，以使天下“知所之”，其整合文化的意向十分明确。为此，宋儒吸取了佛学形而上的长处，以“天理”的普遍意义来论证儒家伦理价值目标的天然合理性。这虽然为儒学提供了一个形而上的本体论框架，使儒家伦理价值在学理上显出更大的普适性，但宋儒继承了先秦儒家的理性自觉，把“天人合一”表述为“性即理”，“心即理”，把价值置于人心人性归“分殊”之理去处理，结果是兜了一个大圈子，又回到了先秦儒家的心理特殊主义和贵族主义一途。普遍的价值由于大众心性的“理弱气强”而得不到普遍的显现。因此，价值的整合仍然是停留在理论上而不是存在于现实中。与宋儒提倡的仁义礼智信并行，流行于民间的则是“各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜”、“人为财死，鸟为食亡”、“逢人只说三分话，未可全抛一片心”、“烦恼皆因识字始，事非只为强出头”等相反的价值信仰。可见，理学一统亦未能形成价值一统。

由是观之，在中国传统文化中，一方面是以宏济天下为主旨的儒家精英价值目标的高悬，取向为公、义、名，具有明确的理性内涵；一方面是以谋求身家性命为核心的大众价值观念的繁衍，指意为私、利、实，具有较重的感性成分。精英价值的推行受到大众价值的消蚀，大众价值的辐射受到精英价值的抑制。这种同一文化系统内部价值反向追求的紧张冲突与内耗，破坏了中国传统文化的整体功能。

二、文化结构的多元互损

儒家文化心理特殊主义的弱点，不仅使它无法整合大众文化与精英文化，也使它在学理层面必然只是多元文化中的一种。

事实表明，在儒学兴起之初，便有墨学与之并峙，稍后在战国时期更是形成了百家争鸣的局面。值得一提的是，后来在中国传统文化中占有一席之地的主要思想派别，都是以对人类心性的体察作为构筑社会政治大厦的基础。因而虽然这些学说都力图提供一种较儒家伦理更为普遍的整合力量，但从立足点上讲仍未能摆脱心理特殊主义的窠臼。

由此而论，中国传统文化肇始各派，由于都包含了对人类心性的某种特殊体会和把握；因而其思想决不会轻易消失，总会在人心中引起某一侧面的回应。但也正因为这种特殊性，

又使得各派都具有很大的片面性，无法单独完成文化统一的大业，从而注定了中国传统文化必然是以多元结构的形式存在和发展。然而，整体不等于部分之和。所谓中国传统文化的“多元互补”，只能从各派以自己的特殊性相互揭示了对方特殊性的不足，从而丰富了传统文化的内容这一点上讲有意义，而如果从文化系统的功能意义上看，则这种互补带来的不是功能和谐而是功能冲突。

这是因为，传统文化各派虽然都具极大的片面性，但它们在逻辑上却又是自圆的，具有根本不同的价值取向和精神特征。它们不是为了共同的整体目标而各司其职的分子，而是各怀躁动的独特人生心灵和社会政治方案，随时准备代表整体的文化逐鹿者，任何一派学说的实现都必将以对其他思想的功能损害为前提。因此，中国传统文化的结构不是整合性的多元互补，而是非整合性的多元互损，它有以下四种基本的表现形式。

1. 各派争夺整体代表权的互损

不难理解，价值目标与政治抱负相互悬隔的学派并存，必然使文化系统内部充满呛人的火药味。就在孔子高唱仁道而余音未了之际，墨子便功击孔子之仁是“爱有差等”，力主“兼以易别”（《墨子·兼爱下》）的无差等之爱。而道家则把儒墨两家致力于人文的传播看成是“以人灭天”，是破坏自然之道。可见，即使是在观念中，不同的文化理想也是难以并存的。

秦经商鞅变法而并六国后，秦始皇立即便焚书坑儒，将儒家思想视为危害法制功能的异端而加以灭绝。汉初虽然诸子百家余绪同在，但同样为争夺文化整体代表权而激烈互绾，甚至必得从肉体上消灭对方政治代表人物而后快。企图以道家思想统一天下的淮南王刘安，便被独尊儒术的汉武帝以“废法行邪，怀诈伪心，以乱天下，荧惑百姓，倍畔宗庙，妄作妖言”（《史记·淮南王列传》）的罪名处死。如此水火难容的思想流派，万难汇成结构互补的功能整体。

2. 各派并重的互损

秦专用法家而亡国，因此汉初曾有一段文化的多元并重时期。但各派人物并不满足于这种文化繁荣，而是充满了对本派思想受到损害，难以在政治上彻底施行的内心焦灼。好申商刑名之术的鼂错，和与鼂错同时但在政治态度上倾向于儒家的贾谊，就分别从不同的立场对当时的社会政治状况提出了严厉的批评。所以董仲舒站在儒家立场，从学理上概括了文化多元并重的弊端。他说：“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同；是以上亡以持统一，法制数变，下不知所守。臣愚以为，诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）这虽然历来被视为文化专制的滥觞，但确也有其摆脱文化互损、统一政治的客观历史情势和内涵。

无独有偶。唐代儒、道、佛三足鼎立，同沐皇恩，八方流俗在贸易通商推动下风云际会，可谓思想解放、风气开化。但唐君臣士子急功近利，象王勃在《滕王阁序》中所流露的那种“冯唐易老，李广难封”的紧迫心理，固非佛道两家的初衷，而儒者却也深感佛道香火旺盛与儒家理想的失落。所以，随着佛道两家声势的扩张，一方面有狄仁杰、杨炎、李淑明等从现实角度对佛道敛财贻祸对国家政治、经济、军事损害的批评；另一方面则是韩愈从思想上清算佛道、复兴儒学的“道济天下之溺”之举。由此看来，鱼和熊掌不可兼得，中国传统文化的多元并重其实还是多元互损。

3. 主导文化与亚文化的互损

汉武帝时期，儒学取得了官方的正统政治地位，其他学派则一律受到打击和排斥。魏晋以降，虽然重又形成了文化的多元并重局面，但在社会运作和日用伦常方面，儒家一直居于主导地位，一般持入世态度的士子也仍然视儒学为正统。然而，儒家在政治上的胜利并不意味着在思想上真正战胜了其他派别，儒家的心理特殊主义和贵族主义弱点，不可避免地为其思想的活动留下了宽广的空间，使这些思想虽不能见重于朝，却可行之于野；不能诉诸于政纲，却可传诵于口头上，跃然于诗赋中，给广大民众乃至士人以极大的影响，形成各种与官方主导文化相对立的亚文化系统。如老庄的道家思想，就很容易在落魄官僚和不满朝政的士子心灵上找到突破口，以无为而无不为的精神自足给他们以慰藉，或缓解壮志难酬的苦闷，或增强抗礼朝廷的决心；以“与天地同游”、“以生死为一条”的羽化登仙意趣召引他们，通过徐孺、陶潜之辈，进而壮大为淡泊名利、厌恶官场、迷恋自然的隐士文化。杨朱的“拔一毛利天下而不为”的贵生、利己主义，则无疑对以商人谋利和张扬人欲为中心的市民文化的形成有深刻的影响。而墨家的平等、兼爱学说，也明显昭然于游侠文化的精神和下层民众的企求中。持不同价值目标的各种亚文化系统的形成，使中国传统文化整体结构呈离心趋势。在这种文化格局中，儒家文化虽然居于主导地位，但其思想的贯彻却必然会受到其他文化的的抵触，在实施过程中被无形地歪曲，从而使儒家文化的理想模式与现实模式形成极大的反差。

同时，各种文化又是交叉感染的，文化的多元必然积淀为心理的多元，造成中国人，特别是士子们人格的分裂。这种多元心理在矢志于时者，是饱受不知所归的心理分裂之苦。如北宋的苏轼，在政治上受到排挤时低吟道：“我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒，起舞弄清影，何似在人间。”（《水调歌头》）字里行间，欲进不能，欲归不舍，欲隐又怯，备极挣扎。多元心理在得志于时者，则往往潜变为投机取巧的政客心理。在阶层流动的情况下，大量受各种亚文化熏染的士子涌进官僚阶层，怀抱种种复杂的心理动机，尚未有所作为，已预留下心理退路，“得志于时而谋天下，则好管商，失志于时而谋其身，则好庄、列。”

（王夫之：《诗广传·大雅》四十八论）既没有公开批判现实的勇气，又缺乏追求儒家政治理想的诚心和锐意。人们明哲保身、八面玲珑、和光同尘；其末流者则结党营私、中饱私囊、鱼肉百姓。儒家政治精英被偷梁换柱，政治的实施自然也就大异其道。这说明，文化专制或主导文化的指定并非就是文化的整合。

4. 各派合流的互损

在中国传统文化各派中，儒家被许多人认为具有海纳百川的兼容气魄，因而具有自我提高的能力和为王者师的普适性。主要依据是董仲舒和宋儒通过儒学与其他派别的综合而发展了儒学。可实际情况并非如此。如前所言，儒学只是一种特殊主义，必得黜尽百家而后甘。历史上儒学对其他学说的综合，是出于自身先天不足的不得已，而不是因为拥有广袤的弹性空间，它的立足点是十分狭窄的，因而儒学对其他学说的综合，无异于在针尖上建造大厦，其支柱的崩塌势所必然。

先看董仲舒儒学体系的建构及其从内部的崩毁。董仲舒用“天人感应”的理论来论证天之所居的自然与社会的一致，把先秦儒家通过内省以体会“天人合一”，转变为从社会人事与自然运行的现象一致来观察“天人合一”，这就需要较之先秦儒家更多的自然知识。于是，董仲舒吸收了邹衍的阴阳五行自然观，把自然运行的一切现象归结为阴阳流转、五行相生相克的天意表现，进而将自然与人事比附：“故四时之比，父子之道，天地之志，君臣之义也”

（《春秋繁露·阳尊阴卑》），这样，人与天便联接起来：“人之为人，本于天。”（《为人者天》）由于人本于天，因此儒家阐述的人事关系与社会秩序是天道的效仿：“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。……王道三纲，可求之于天。”（《基义》）儒家的德治理想也找到了天的依据：“阳出实入实，阴出空入空，天之任阳不任阴，好德不好刑，如是也。”

（《阴阳位》）

可以看出，董仲舒以儒学综合阴阳五行自然观的结果，把先秦儒家藏之于人性的，只有少数精英人物能够体悟的特殊价值源泉，转变为公诸于自然、万民都可观而察之的普遍价值原则，以天志的强化克服心理自律的软弱，在论证“天人合一”上显得比先秦儒家更充分。这是出于先秦儒家的一面，但却正因此而损害了先秦儒家的理性精神。孔、孟之所以鲜言天与自然，固然是由于受自然科学知识不足的限制，但更主要是因为理性的觉醒。他们力求以人的自觉自为来解决社会政治问题，既然自然知识不足以具体肯定或否定天的存在与作用，最好的办法就是姑妄存之而少言之，利用其对人的传统影响，但将其作为一种观念上的普遍原则虚悬起来。这是理性早熟的先秦儒家处理天人矛盾的特殊方式。董仲舒其实也看到了这一点，他说孔子之类的圣人之所以不谈宇宙自然，是不愿意“说不急之言，而以惑后进”（《重政》）。因而他之所以用自然与人事比附来谈圣人之道和天之道，实在是出于不得已。他借用邹衍思想对自然的具体解释，反而歪曲了自然的真面目：一方面使自然由于包含天道秩序而定格化，阻碍了自然认识往科学方向的发展；一方面加重了对自然认识的蒙昧性，为原始巫术迷信留出了继续生存的地盘，谶纬神学也因此而泛滥。所以“天人感应”论表面上发展了“天人合一”，但对先秦儒家讲求自律和敬鬼神而远之的理性精神实在是一大违背。这是对先秦儒家文化精神的直接损害。

间接损害则是为魏晋玄学兴起开了天窗。董仲舒通过自然来认识社会，虽然是为了说明人本于天，但天意天志总是通过自然现象来表现的，因而自然之道就可以认同于天之道，把自然之道看成社会之道的本，把繁琐的名教看成源出于简朴的自然。于是在儒家经学对本文的解释中，随着对经文意义阐发的深入，必然引发以名教与自然关系为核心的本体论问题。而在本体论上，道家是明显高于儒家的。因此，借崇尚自然之道的道家学说以求经义阐发的深入就势所必然。于是被董仲舒斥为异端道家学说又在儒家经学内部偷运而起，致使猛烈玄风，在儒道互补的外观下摧毁了儒家的独尊地位。由此看来，魏晋玄学兴起固然如许多人所指出的，与当时残酷多变的特殊社会政治背景有关，但在学术逻辑上与董仲舒在儒学体系内大谈“非圣人所欲说”与“君子之所甚恶”（《重政》）的宇宙自然，是有内在联系的。

再看宋儒综合佛、道理论后对儒学原意的违背。儒家本体论的贫乏，不仅使讲求根本之道的老庄玄学兴起，对在本体论上更为精致的佛学的侵入更是莫可奈何。宋初禅理畅达，佛家以在本体论上的优越性显示自己。僧契嵩反驳韩愈排佛论说：“韩子徒守人伦之近事，而不见乎人生之远理，岂暗内而循外欤？”（《镡津文集》卷十四）僧智圆也说：“儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。”（《闲居编》卷十九）这虽然在表面上仅仅是“佛教为体，儒学为用”的调和之论，但佛家的心性论以心为本，以外界一切为“心造”的虚幻，这在根本上是对儒家以外界为真的入世行为的否定。因而儒家要重新确立自己的文化主导地位，张扬自己的政治主张，就必须遏阻佛教的势头，而这便须在本体论和心性之学上克制佛家。由此便有了宋儒对儒释道的综合。特别是程、朱理学，吸取华严宗与

禅宗关于“理”和“心性”的思路，杂以道家的“道”、“器”、“无极”、“太极”等范畴，建立起了形而上的天理世界。在此，宋儒纠正了董仲舒把天具象化为自然现象的做法，将天抽象化为“理”。如程颢说：“天者，理也”。（《河南程氏遗书》卷十一）天理是真实的，“天有是理，圣人循而行之，所谓道也”（同上卷二十一）。天理是普遍的，是万物之本，“万物皆是一个天理”（同上卷二），“理一而分殊”（《伊川文集》卷五），因此蕴含分殊之理的具体现象事物也是真实的。这是破除佛家“万物皆空”的命题。同时，宋儒进一步用天理之说加强儒家的心性论，将佛家认为是第一性的心收归于天。程颢说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《河南程氏遗书》卷十八）朱熹也说：“性即理也，在心唤做性，在事唤做理。”（《近思录集注》卷一）从而宋儒以“圣人本天，释氏本心”（《河南程氏遗书》卷二十一）与佛家心性之学相区别，回归了先秦儒家“天人合一”的理论。

很明显，宋儒由于吸取了佛道的本体论思想，为儒学补上了本体论一课。但前文讲过，孔孟讲求道德的心理自律，因而虽然向往“天人合一”的境界，但并不进一步设置明确的本体，以免律令外在化而破坏天人和谐与身心内外的和谐。所以孔孟儒学缺少本体论，正如缺少自然观一样，是其思想意趣的必然，有逻辑上的自圆性。宋儒为了反对佛家关于本体的彼岸性观点，既不得不以“理”这一客观本体的建立来论证本体的此岸性，同时又不能丢弃孔孟心理自律的传统，以“性即理”、“心即理”之论将“天理”归并于人的心性。这就必须回答禀具天理的人何以在行为上仍可能违背天理的问题。于是便有了“天理”与“人欲”的区分，将“天理”归之于“天命之性”，将“人欲”归之于“气质之性”，律令的遵守变成了以“天理”克制“人欲”。朱熹明说：“圣贤千言万语只是教人明天理灭人欲。”（《朱子语类》卷十三）因此，宋儒对佛家本体论思想的吸收，首先是造成了人的心性内部的二重对立，理与欲的紧张冲突破坏了身心和谐与天人和谐的原则。其次，代表群体关系原则的三纲五常也是天理，与代表人欲的个人相对立，人不能越雷池半步，从而自律变成他律，使得孔孟所渴望的上下内外和谐转化为个人与整体的激烈对抗。后来礼教外部绳索的建立和明末张扬人欲的呼声，便是这种对抗的发展。再次，心性论的发展，将人导向于内，无疑也就同时加重了儒家政治操作手段贫弱的特点，违背了儒家经世济用的原意。可见宋儒对儒释道合流所做的努力，其实是从内部损害了儒家的社会政治功能。反过来，佛道与儒学合流的结果，便是日趋世俗化，这于它们的原旨已实在相距太远了。

综上所述，中国传统文化多元存在的事实，并未能凝聚为强大的社会功能，相反却是相互掣肘，降低了主流文化整合人心，推动社会政治机制运转的效率。黄宗羲曾说过，三代以下，从未出现过治世。这虽然不免偏激，但王朝频繁更替而兴者不常却是事实，正说明文化的多元互损削弱了社会政治的基础。

三、民族魂在家庭细胞中的消散

有人爱讲中国传统文化有很强的精神凝聚力，有人则好谈中国人在精神上是一盘散沙。其实两种情况并不矛盾，这正是中国传统文化形式上的统一与实质上的不整合在民族精神层面的表现。

中国传统文化的精神凝聚力，主要表现为家庭伦理亲情的召唤在人心激起的强烈归属感

和依赖感。根据儒家的还原论思维方式，“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”（《孟子·离娄上》）。解决社会政治问题的焦点是解决人的问题，而家是人存在的第一环境，因此处理身家关系便成了儒家文化的第一要义。孔子说：“孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）孟子也讲：“仁之实，事亲是也。”（《孟子·离娄上》）所以父慈子孝、兄良弟悌的家庭内部之爱是道德人格塑造的主要工程。而更广泛的社会关系的处理和政治问题的解决，则以此为原型。即如孔子所言：“《书曰》：‘孝乎惟孝，友于兄弟。’施于有政，是亦为政。”（《论语·为政》）孟子也推论道：“人人亲其亲，长其长而天下平”（《孟子·离娄上》）。由此可以说儒家文化是家文化的放大。再由于儒家文化在中国传统文化的日常人伦方面居于主导地位，因此也可以说家在中国传统文化中是一个极重要的价值取向。家是人之所出，也是人之所归，这种文化上对家的强化与家在中国传统社会结构中的现实功能相呼应，便使得家成了除佛道徒之外一般世人最主要的精神归宿。总之，家在中国传统文化中的核心地位，确实使中国传统文化表现出很强的精神凝聚力。

然而，表征一种特殊文明形式的文化，毕竟不是以家为单位，而是以整个民族、整个国家为载体。即使每一个中国人都认同于自己的家庭，也并不等于具有统一的民族精神。中国传统文化恰恰没能使归依于各个分散之家的精神汇聚成民族的整体精神。

儒家的本意，在于以家庭伦理为社会政治的基础模式，把君臣关系比喻成父子关系，把国看成是家的放大：“君者，国之隆也；父者，家之隆也”；（《荀子·致士》）“天子者，天下之父母也。”（《盐铁论·备胡》）（这样，对家的认同就是对国的认同，对父尽孝，就应对君尽忠，因此自然形成由分散之家归趋于君于国的统一民族精神。问题在于，儒家这种由家而国，由父子而君臣的伦理政治推演是不严密的。为仁的自律依据是父子兄弟间的天赋亲情，也即孝悌是出于自然关系的天然心理意向。但君臣关系却并非自然关系而是人为关系。因此儒家将基于先天的父子兄弟关系与基于后天的君臣上下关系，按同一原则置于同一道德律令下时，逻辑上便存在很大的裂缝。在这种情况下，忠君与尽孝并立于伦理核心，无疑是一种伦理的两难设置与分裂，使从“齐家”到“治国”成为一种非同质性过渡。古人常讲忠孝难两全，正是对这种虚假逻辑所产生的矛盾无法解决的无可奈何之言。尽忠必不能全孝道，事孝便不能尽忠，在二者对人的心理归依的争夺中，国远而家近，君疏而父亲，一般人自然会更看重基于自然关系的家庭亲情，以家庭利益为重。所以，尽管中国历史上也时有贾谊之类仁人志士“主耳忘身，国耳忘家，公耳忘私，利不苟就，害不苟去，唯义所在”（《治安策》）的呼声，但曲高和寡，回音寂寥。这说明在儒家伦理体系中，从爱亲到事君实际上是对自然关系的一大超越，而不是自然的延伸。因此稟具以忠君为表征的爱国精神者，实在也就是少数仁人君子。

同时，在君主专制的社会里，国之利益与家之利益是绝不可能一致的，国往往作为异己力量，以一姓之名压迫万姓之家。国之富有，尽归一姓之君，国之衰亡，也只是更换姓氏而已。因此，百姓大众没有将君与国作为自己利益代表者来热爱和捍卫的心理必然。国和君主感召力的丧失，一方面可以激发起少数精英分子要扫除“独夫民贼”，还“天下为公”的民族政治热情；一方面必然使大众漠然于国家民族之事，以私家利益为重，把家看成精神的窠臼。这样，由于儒家文化的内部逻辑断裂，使中国人的精神旅途归于家而终止，未能达于整体的国家民族精神。加之中国传统文化在价值目标上的多元互损，中国人在精神上便成为一盘散沙。除家而外，以家庭关系的衍射为宗旨的各种帮、会、党卓然林立，自成中心，严重

削弱了中华民族精神的整体功能，以致人力虽众而国常危亡。章太炎所谓“小群，大群之贼也”，（《明独》），即是此意。

四、“非整合性”阴影对现代化的困扰

对传统文化非整合性的认识，使我们在探讨传统文化对现代化所发生的影响时，与前人的视角有所不同。既然中国传统文化是非整合的，那么当西方现代化潮流涌进中国时，与之相作用的便不是统一的儒家文化，而是非整合的中国传统文化整体格局。正是中国传统文化的非整合性，使中国人在探求现代化的可行之道中所提出的三种方案：中体西用、西体西用（全盘西化）、西体中用，都遭受到极大的困扰而难于顺利实施。

1. “中体西用”与体之不存

根据韦伯（M. Weber）和森岛通夫的研究，西方和日本达于现代化的一个重要原因，是成功地利用了本民族传统的伦理价值，将其转化为追求现代化的精神基础。这表明，当一个民族或国家在创造一种新秩序时，特别是在现代化之初，需要一种统一的强大道德律令作为行为实施的精神保证。而内在于人心的伦理精神不可能在朝夕之间滋生出来或移植成功，它必须在人心中存在固有的基础，因而在传统中寻求这种可资利用的伦理精神是最为自然的。中国人在西方文化影响下开始现代化历程的第一个方案：“中体西用”，就是这一逻辑的结果。

鸦片战争失败后，魏源首先在《海国图志叙》中提出“师夷之长技以制夷”。接着在曾国藩、李鸿章等洋务大臣主持下，军火、矿山、纺织、电信、铁路诸业次第开办。中国开始了在物质技术层面对现代化的追求。但由于中国传统文化的非整合性所存在的价值分裂、官民对立、民族国家精神匮乏等客观状况，使对物质技术层面的现代化追求缺少一种严格的内在精神基础，从而造成这一层面的现代化的困厄。

这种人心不齐所结出的酸果，当时的洋务人士也尝到了，因此他们对本末、体用关系特别敏感。一些人偏重指出仅在物质技术层面追求现代化的局限。如出使英国的郭嵩焘在《使西纪程》中说：“西洋立国自有本末，不明此义，则万事皆无其本。即倾国考求西法，亦无裨益。”他所谓的“本”虽然还不是指民族的内在精神，但已看到了现代化在各种层面的整合关系。另一些人则直接表明应在统一人心的基础上追求物质技术的现代化。王韬说，“风俗厚，人心正，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。西法云乎哉，而西法自无不为我用矣！此由本以治末，洋务之纲领也。欲明洋务必自此始。”（《弢园文录外编·洋务下》）于是，中国在朝鲜半岛与“甲午海战”中败于日本后，一方面有康梁的“戊戌变法”，进一步在政治制度层面开始对现代化的追求；一方面则有张之洞的“中体西用”论问世，正式在学理上阐发实现现代化的本末结合之道。他说：“图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫褐一是。旧者因噎废食，新者歧多而亡羊。旧者不知通，新者不知本。不知通则无应敌制度之术，不知本则有薄名教之心。……旧学为体，新学为用。”（《勤学篇》）从表面上看，张之洞是在调和变法与守旧、新学与旧学两派的冲突，但实质上他是从现代化的推行所受到的阻碍中，感应到了内在精神整合对实现变革、富国强兵的重要性，因而企图从传统文化中为现代化提供一种统一精神和价值中坚，作为整饬国人行为的内在道德律令。

然而，中国传统文化的非整合性已经历史地证明了它不具备这样一个有效有力的价值本

体，所谓“皮之不存，毛将焉附”，也可以从这个意义上理解。但张之洞等人并不了解这一点，更不愿承认儒学在文化整合中的软弱性及其对现代化受阻的责任所在，仍然抬出儒学名教作为现代化的价值本体，结果自然不仅不能整合人心，反而加重了人心在中西文化冲突中的混乱和不知所归，对现代化产生了不良影响。这样，“中体西用”论中所蕴含的思想合理因素，便被其实践的困窘所遮闭，在富国强兵的急迫历史情势中，很容易被激进人士单方面认作固守旧体的保守。历史发展的实际便是：虽然“辛亥革命”后共和内阁制取代了皇权制，新学校取代了旧学堂，但中国的现实依然黑暗。因此，中体西用由于体之不存，迫使有志之士不得不把寻求内在价值精神的目光转向西方，提出以观念变革为核心的西体西用论。

2. 西体西用与体之不一

最早明确宣布中国传统文化体不足恃，因而应在最根本的伦理文化层次引进西方价值本体的是陈独秀。他在《吾人最后之觉悟》中写道：“继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惛恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”^①其实，陈独秀倡言伦理觉悟，与前期人士强调“正人心”、“新民德”一样，都是对现代化需要有效的精神内核这一客观情势的反映。但陈独秀同样不了解“中体西用”之所以失败的本质原因在于文化的非整合，因此他对中国现代化进程的评判和出路的揭示，主要是取诸中西文化的冲突、新旧文化的对抗这样一个角度，过于简单地把中国的进步与引进西方文化的层次发展同一化，以为在伦理精神的层面输入西方的价值本体以取代旧体，即可达于现代化的最后完成。所以他致力于改造中华民族伦理思想的启蒙，意在通过彻底反传统的启蒙，实行西体西用的现代化方案，即胡适所谓“全盘西化”。

从逻辑上看，在中国传统文化无法提供一个有效之体的情况下，转向西方寻求新体是顺乎其理的，同时也给人以现代化在各层次上来路一致的外观。但困难在于，中国传统文化的非整合性使“中体西用”论者无体可恃而陷于失败，同样也会影响到对西方之体的寻求。

“五·四”前后西方现代化的进程，根据当代美国著名社会哲学家帕森斯(T.Parsons)在《现代社会系统》一书中的划分，已经进入以德国的工业化为主导的第二阶段。西方现代化第一阶段，即英国工业化背后的新教伦理这一最内在的价值本体，已经遥远而隐蔽，西方现代精神正进入一种多元混乱时期，是胡塞尔(E.Husserl)所谓社会科学危机的时代。经济上也面临新的困境，出现周期性危机。而政治上更是处于列强剑拔弩张、虎视眈眈而相互搏杀的时期。中国人在这时向西方寻求现代化的精神本体，显然不可能直指韦伯称为资本主义精神的新教伦理。面对众多竞相攻讦、自行标榜的主义和思想，哪一种可作为中国现代化之体呢？

新文化的产生有其旧文化的根基，外来文化的吸收也必须有本民族文化作承接。因而中国人在向西方寻找现代化的精神本体时，寻找者的民族文化根基便不可能是形同虚设，而必然会发生主体作用，予这种寻找以重大影响。事实正是如此，由于中国传统文化的非整合性，由于中国人心灵的分裂和民族精神的离散，一方面使人们对西方之体认识不一，各取其好。除引进西方固有的以自由、平等、博爱为口号的民主资本主义思想之外，更有社会达尔文主义、无政府主义、实用主义、基尔特社会主义、民主社会主义、国家主义、生命哲学以及马克思主义等纷纷输入，一时间主义之繁杂使中国大地不胜其负。而从这些主义身上，不难看出

^① 《青年杂志》第1卷第6号，1916年2月。

中国固有之种种价值观念的潜影。另一方面，不整合的中国传统文化犹如影子，可感而不可触，使西方引进之体找不到准确的替换对手。正是由于文化上旧的不整合加上新的不整合，使中国陷入主义流行而政治腐败、经济落后、军阀混战的不良境地。所以在日益严重的民族危亡压力下，鲁迅将批判矛头直指中国的国民劣根性，以求竖起民族的脊梁。这虽然还不能说是看到了传统文化的非整合性对现代化的阻碍，但确是痛切体会到了民族精神的涣散与统一民族精神的重要性。

马克思主义以其巨大的精神魅力在民族危亡的关头吸引了民心，拯救了中华民族，但民族的新文化建构并非已经臻于整合的境界。所以新中国成立后，文化整合的努力一直在阶级斗争旗帜下激烈进行，终于导致了“文化大革命”这样一种以文化专制手段统一文化精神的极端形式。而这又反过来刺激了人们的逆反心理，将隐蔽的非整合精神重新渲泄出来。现代化仍然任重道远。

西体西用与“中体西用”一样，受到了来自同一传统文化阴影的困扰，使人们不得不对其进行重新反思，注意到民族文化在现代化过程中的客观必然作用，因而有“西体中用”之说。

3. “西体中用”与体之变形

“西体中用”虽为80年代文化反思热潮中所产生的现代化学理方案（最早由黎澍提出，继由李泽厚进一步阐发），但行为的实践却是自中西文化碰撞之初即已开始。由于文化交流的客观作用，无论是自觉还是不自觉，外来文化在中国的传播都有一个中国化的客观必然过程。因此不仅西体西用中的体在运用中会有所变形，达不到倡导者的理想目的，有意识的“西体中用”更是会使西体被中国所改造，转化为实际的“中体西用”。

这说明“西体中用”是很难理想实行的，为什么李泽厚还要大力主张这一方案呢？原来他对“体”与“用”有新的解释。他说：“如果承认根本的‘体’是社会存在、生产方式、现实生活，如果承认近现代大工业和科技是近现代社会存在的‘本体’和‘实质’，那么，生长在这个‘体’上的自我意识或‘本体意识’，或‘心理本体’的理论形态，即产生、维系、推动这个‘体’的存在的‘学’，它就应该为‘主’为‘本’为‘体’，这当然是近现代的‘西学’，而非传统的‘中学。”而“用”也不再是指物质技术的外在层面，而是指“中国化”。^①

显然，李泽厚不再以单独的思想精神或价值观念为“体”，而是以物质和精神的某种方式的总和为“体”，强调物质基础的第一性，以此克服以观念为体在实践中所容易发生的歧变，并尊重文化引进者的主体性。但是首先，既然科学技术以及产生、维系、推动它的社会制度、思想学说、精神意识都是“体”，那么它们之间也终须有层次、内外上的区别。何况中国的现代化尝试本身就是由技术而制度而价值精神的，假设将这三个层面的名称由西体西用改为统称“西体”，在“中用”过程中还是会遭遇西体西用所面临的困难，这是不以名称变化为转移的客观实际问题。因此李泽厚对“体”的新解释并没有多少实际意义。其次，所谓“中国化”意义上的“中用”，就是要发挥“西体”吸收者的主体作用，而这种主体作用的方式和性质必然是受吸收者的民族文化背景制约的，在中国民族文化落后于西方现代文化的条件下，这种自觉提倡的“中国化”难免不是以矮削高、以旧毁新。这与李泽厚“西体中用”的推崇西方现代文化的原旨是矛盾的，他对太平天国失败所作的分析同样适用于他的“西体中

^① 参见李泽厚：《漫说“西体中用”》，载《孔子研究》1987年第1期。

用”。总之,由于中国文化的非整合性,即使以整个西方现代化多元立体层面为“体”,“中国化”也必然将这一“体”化得五花八门,不仅有使“西体”变形而丧失其现代性的危险,而且使“中用”也各自不一,损害“中用”在传递“西体”中的整体功能与效果。中国40年的社会主义现代化追求史已经充分证明了这一点,曾经有过的极左路线的猖獗固然是对“西体”的歪曲,而“上有政策,下有对策”之类普遍现象更是“中用”不一的恶果。

五、面对现实的思索

中国传统文化的非整合性,既是中国现代化的最大障碍,但由此而形成的多元文化局面却也是现代化必需的条件。现代化离不开文化的多元繁荣,同时也需要文化的整合。但这种整合应该超越文化的新与旧、西与中关系范畴之外,更不能以一种主观价值为整合主体,迫使其他多元的文化成为没有生气的附属品。新的整合主体应该是法。这是因为:其一,现代社会与传统社会的根本区别之一,就是传统社会用伦理而现代社会以法为社会和文化的整合主体。在“上帝”已死、价值观念和文化精神日趋多元化、社会生活日益复杂化的现代社会,只有法的力量才能满足社会和文化整合的需要。法的价值中立性使其允许文化的多元存在与发展,而法的整合功能又使其遏制损害文化整体功能的越轨行为。因此以法为整合主体可以达到文化的多元互补和分工合作的有机统一。其二,根据当代系统论和结构功能学说,整体是部分的有机组成,整体各部分间的关系原则是第一位的,这种关系原则决定着整体的存在、性质、形式和目标,因此在结构整体中,关系本体论取代了实体本体论。而维护这种关系原则,使各部分和谐结合的调节力量,仍然是法。所以,在中国文化以多元结构形式存在的客观情况下,为使多种文化结合成为对现代化目标有用的功能整体,应该跳出过去种种以实体本体论为思维模式的体用之争,而以关系本体论为基础,在追求现代化目标的进程中以法为体,以中西先进文化为用,民主立法,科学司法,强制守法。如此,虽然各种文化成分的价值内核可能不同,人们的行为取向可能有冲突,但如果部分的歧变超出了维护整体功能所容许的范围,便会立即受到法的制裁。

为此,我们呼吁一个法制健全时代的到来!这是社会整合的需要,也是重铸中华民族文化的精神内核。

责任编辑:唐 军