

世界文化的“危机”与发展

冯 钢

当今对文化“危机”的反省，并不只是某种文化所单独面临的问题，而是全球性问题。

一、世界的文化危机

在西方发达国家中，“文化危机”直接发源于工业技术文明与社会生活其它方面之间的矛盾对立之中。生活在西方世界的人，都能明显地感觉到，现实生活实际上是分属于两个日趋分离且又矛盾尖锐的对立的领域：一个是日常生活领域，它以社会生活的意义、价值和情感为基础，为社会生活提供文学、艺术、礼仪、习俗、道德和宗教等方面的人文精神的支柱；另一个是工作领域，它最初是作为生活的手段而源于人类的生活领域，只是近百年来才逐渐从生活领域中分离出来，形成一个独立的、且逐渐控制和威胁着生活领域的“异化世界”，它的基础是科学和理性。

两个领域之间的紧张关系和矛盾对立，决定了现代世界文化危机的根本性质和人们日常生活以及精神生活的一般状态。现代发达社会虽然在科学和理性所涉及的众多方面都取得了巨大的成功，但它终究不可能改变人类生命的有限性和身心的脆弱性，人类仍然经受着生老病死的威胁，体验着社会的不平和生活的紧张。这一切都要求生活领域继续为人们提供关于生活意义、价值和信仰的解释，就象在大多数的人类历史早期，宗教所提供的那种“神义论”（theodicy）的解释一样，以各种方式使人生事务以及由于自然或社会因素所造成的痛苦经验，都富有其一定的意义。生活领域的各种范畴，虽然都是一些“不证自明”的、“被给定的”意义、价值和信仰，但它是无法绝对自主的人类所拥有的“最后归宿”。但是，现代社会的科学和理性在其发展过程中，严重地威胁着这个为人类提供精神归宿的生活领域，它摧毁了宗教，动摇了伦理，涤荡一切习俗和传统，并进一步向生活领域的其余方面扩张。随着科学和理性的扩张，人们因不断失去其“归宿”而成为精神上无家可归的“漂泊的心灵”。

当然，西方工业技术文明终究是人类文明史上第一颗普照全球的新星。尤其是对发展中国家来说，它具有不可抗拒的诱惑力。尽管对西方文化的反省可能会有相当偏激的观点，但是，“危机”的实质并非在于科学技术本身，而是在于上述矛盾着的两个领域，都具有一种以自身的一体化来安排整个人类社会生活的趋向，而各自却都难以容忍对方的要求。尤其是本世纪以来，西方工业化在科学技术的推动下迅速发展并急剧地向全球扩张，“理性”、科学技术统辖社会生活整体的趋势日益显著。一方面是西方发达国家的“文化危机”日趋深刻，另一方面则是科学和理性的一体化要求，被当作发展中国家实现现代化的前提条件，而向全世界扩张。这种技术文化在那里作为一种“次级文化”（Secondary Culture），赫然

冲击着这些国家的自然、社会和整个生活世界，它所带来的只是原有社会文化结构的崩溃前景，却没有带来任何振兴或重铸民族文化的希望。因此，西方文化内在的结构性矛盾，是全球性“文化危机”的基本原因。

众所周知，西方科学技术的突破性发展，是十九世纪以后，尤其是二十世纪近五十年来现象。但是，自然科学及其方法论的一体化要求却早在启蒙时代，甚至更早些就已经产生了，科学与中世纪神学信仰决裂的同时，也同所谓“科学之科学”的哲学分道扬镳了。培根、洛克，以及启蒙时代的典型代表孔多塞等都怀着一个简单的信念：科学的进步，对自然的认识，是人类幸福的唯一基础；随着启蒙运动的扩大，资本的积累，工商业的扩展，以及科学的发展，将使人类普遍获得利益和幸福。“知识就是力量”，“自然科学可信性的唯一基础是这样一种思想，即决定宇宙万物的普遍法则是必然的和不变的，而无论人们是否认识它们。”^①所以，“一切政治和道德的错误其出发点都是哲学的错误，而这又与物理学的错误相联系。没有哪一种宗教系统，没有哪一种超自然的狂想，不是出自对自然法则的无知。”^②这种信念甚至可以追溯到更早的阿基米德那句名言：“给我一个支点，我就可以推动地球”。

所有这些早期的信念都已充分表明了这样一个思想：建立在科学技术基础上的解决问题的能力，是不受其学科范围限制的。它是人类文明进步的成果和动力，因而具有普遍性。只要把握了自然规律，就等于把握了人类自身发展的一切规律。当然，这种信念在当时是针对宗教神学统治和经院哲学而产生的进步思想。这一点尤其表现在孔多塞对宗教借死亡和来世所建立的神学的蔑视。他宣称，在死亡面前将会出现真正的永生。“总有一天，死亡会永远成为异常状态的作用。”^③但是，能够实现这一预言的力量绝不是神学，而是科学。这种对科学技术绝对信赖的态度在近代以来的各种关于人的社会科学中也得到了强烈的反映，以至于人与动物的最基本区别，也被局限在人类最初的使用工具和制造工具的技术方面，很少有人能从人类揖别自然时的心理、生理等其它因素和方面去思考这种区别。

正是这种建立在对实证科学绝对信赖基础上的唯物主义，一方面切切实实地推动了现代自然科学的突飞猛进，而另一方面也严重地打破了古希腊罗马以来西方文化的整合性。尽管在当时，卢梭曾冒天下之大不韪，一再向世人们揭示戴尔菲神庙里那句神秘箴言的深刻含义，^④但是人们似乎对于“认识你自己”这类“最有用而又最不完备”的知识丝毫不感兴趣。他们集聚在唯理主义的大旗下，各个都怀揣一颗征服自然的勃勃雄心，而卢梭之辈的那些微弱的正告，很快就被这股时代的浪潮吞没了。特别是十九世纪生物进化论被用来解释人类社会的发展过程，社会、文化发展被解释为普遍性的物种自然进化的表现，从而使得“人的目的”，“生活意义”，“人生价值”等问题变得毫无意义，并被冠诸于“形而上学”置之不理。有目的论的社会行为系统被转换成无目的论的自然科学命题，有意识的人，活生生的现实生活成了无意识的自然历史进化的工具。甚至关于人类精神的全部科学都把向自然科学靠拢看成是唯一的出路，并在研究人类活动的范围中竭力清除一切价值判断问题。整个十九世纪，人们沉湎在征服自然的无比喜悦和对实证科学的绝对迷信之中。只有少数象克尔凯郭尔、尼采、弗洛伊德等哲人，才隐隐地感觉到一种蛰伏着的危机正在萌发之中。

①②③ 孔多塞：《人类精神进步的历史描述提纲》，法兰克福1963年版，第345、325、395页。

④ 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，商务印书馆1962年版，第62页。

二十世纪的发端，并不单单只是一个百年期的结束和另一个世纪的开始。随着资本主义从自由竞争向垄断的过渡，潜伏在上个世纪中的危机，便通过帝国主义全球性战争而突发出来。

西方工业文明在世界资本主义体系形成过程中所占据的导向地位，使得它自身的这种危机又扩散到世界的各个角落，成为二十世纪典型的时代特征。

用今天的眼光观察世界，无论是现在，还是过去，情况都不是象培根的信念那么简单，也不象十八世纪法国乐观派认为的那样符合“逻辑”。实际已经发生的情况一再表明：就人类社会生活及其发展的要求来说，科学技术并不是一个能够封闭一切的圆圈，而仅仅只是一段弧。由于人们在最初的历史环境中，所受到的自然的压迫远远超过社会的压迫，或者说人们当时对社会压迫的意识程度，远不如对自然压迫的感受来得直接，因此，以技术征服自然的努力率先发展也是可以理解的。但是，在现代社会如果继续一味信赖完善的技术，盲目涉足技术所开辟的任何道路，那么前途便是危险的。就现实来看，科学技术既造就了西方工业文明巨大的社会生产力和丰富的物质利益，但它同样也产生了足以在顷刻之间毁灭全人类的、可咒的核武器的威胁。人类是不可能希望科学技术自身来解释和消除这种威胁的。

因此，虽然西方工业文明曾经并可能继续为人类提供更多的生活消费资料，但是，由于它从根本上对人类生活的意义，对生活的信仰漠不关心，而对破坏原有的意义和信仰却另持一种无知无识、目空一切的态度，所以，整个世界——既包括西方世界这一近代文明的故乡，也包括受着这一文明冲击的第三世界——都面临着反省这一文明的历史任务，并应在反省“危机”的基础上，去努力把握创造未来新型文化的“契机”。

二、现代化理论的“文化发展”观

今天，虽然众多第三世界发展中国家都面临着改变贫困状况的社会发展任务，但是原有的关于“发展”的理论却几乎完全来自西方发达国家。其中影响最大的是西方“现代化理论”（七十年代在拉美地区崛起的“依附理论”，从根本上来看，只是对“现代化理论”的一种否定，而并没有提出切实可行的发展方案）。

西方现代化理论是五、六十年代美国社会学，尤其是以帕森斯为代表的结构功能学派，对马克思·韦伯、埃米尔·杜尔凯姆等的古典社会学进行“帕森斯化”的修正和继承基础上发展起来的一种“发展理论”。这一理论也涉及“落后”地区的社会发展问题，是西方发达国家以自己的发展模式，为第三世界发展中国家规定发展道路的理论。就理论本身来看，它具有两个主要的特征：

首先，现代化理论承袭了十九世纪西方社会学家探讨工业化过程的社会进化论观点，试图以生物进化的观点来解释社会发展的原因和过程，把社会看成是一种成长中的有机体，它的发展是线型的、有秩序的、按照一定阶段来实现的；

其次，现代化理论尤其强调文化在社会发展过程中的作用，把价值取向、态度、宗教及世俗的意识形态等文化因素视为社会变迁的决定性因素。

在西方现代化理论看来，任何社会的发展，都遵循于统一的进化规律，通过其内部结构的分化和整合过程，明显地呈现出两个不同的发展阶段：传统阶段和现代阶段。这种“传统—现代”两分法的标准是现代西方发达国家的社会和文化型态。也就是说，西方社会是

“现代社会”，而第三世界发展中国家都是“传统社会”。所有非西方国家对西方社会型态的偏离程度，直接显示出这些国家在社会发展程度上的差距。造成这种差距的根本原因是内在于各个社会的“种族差异”，其主要标志就是各民族自身的“传统文化”和受这种文化束缚的“传统人”。因此，西方现代化理论家认为，发展中国家要实现社会的现代化，就必须首先实现文化观念的现代化和人的现代化。

问题并不在于文化、观念形态和人的素质是否需要变革，而是在于应该怎么变革。按照西方现代化理论的“逻辑”，所谓“现代文化”、“现代人”，只不过是按照西方发达国家的文化和人格所勾划的一个“西化模式”。如果现代化真能按照这种“模式”来实现的话，那么这无疑等于说：世界上所有非西方国家的千百年民族历史和文化史都是毫无意义的。这不禁使人想起施彭格勒对“西方中心论”的那些辛辣的讽刺：“西欧的土地被当作一个坚实的‘极’，当作地面上的一块独一无二的选定地区，理由似乎只是因为我们住在这里；而千万年来的伟大历史和遥远的强大文化，则都被极其谦逊地绕着这个‘极’在旋转。”^①

那么，西方现代化理论的错误究竟在哪里呢？

首先，以西方社会文化为标准的“传统—现代”两分法，制造了“传统”与“现代”之间形而上学的对立。

我们可以看到，虽然许多现代化理论家都能巨细靡遗地罗列所谓“现代”的各种特质，但这些特质无一不是以西方为蓝本的。现代化理论家中间很少有人去具体地研究分析发展中国家民族的历史和文化，而只是在“现代”的否定意义上来规定“传统”。例如，如果说现代社会是“动态”的，那么传统社会就是“静态”的；如果说现代文化是“异质”的，那么传统文化就是“同质”的。只要是“传统”，那么无论它历史长短、形式如何，其本质就是“非现代”；反之，只要是“现代”的，就不能是“传统”的。这种“现代”与“传统”之间形而上学的对立，割断了社会文化和历史的发展，却恰恰“论证”了西方现代化理论的基本命题：现代化不可能从“传统”中产生，而只能照搬西方模式。现代化理论似乎是用“割断发展”的方法，来“创造发展”。

事实上，“现代化”绝不可能是一种无根基的凭空创造，而是在传统基础上社会发展、变迁的结果。即使是把这种结果的某些因素，从一个地区引入另一地区，它也不可能完全摆脱当地的“传统”。相反，它必须而且也完全可能与当地“传统”的某些重要因素相结合，并从其中赢得自身存在和发展的合法性，因为“传统”也不是“铁板一块”。任何一种“传统”结构都有其自身的发展历史，现有“传统”不是生就如此，而是发展的结果，因而它们本身都拥有独特的内在发展动因和接受变迁的可能性。现代化理论对“传统”的刻板描述在此犯了一个重要错误，它完全抹煞了传统中有益于发展和变迁的积极因素，从而把“传统”完全置于“现代”的对立面。历史早已证明，只要存在着发展的事实，那么“传统”就绝不会完全屈服于新事物。“传统—现代”的刻板划分忽视了历史的基本事实，即二者从来都不会以“纯粹”的形式存在。帕森斯曾为“传统—现代”两分法，制定了五对“文化模式变量”，并断言，随着社会的发展，“传统”世界将由于受到“现代”价值观和态度的压力推动而向现代化迈进；“传统文化变量”将被“现代文化变量”所取代。然而，有足够的事实可以说明，社会发展以至现代化的实现，并不意味着人们必定以“现代文化变量”去取代

^① 施彭格勒：《西方的没落》，商务印书馆1963年版，第32—33页。

“传统文化变量”，相反，即使在“现代的”工业社会中，“传统的”价值观、态度等不仅继续存在，而且所起的作用还可能更大。所有研究日本现代化的学者都会承认，在日本众多的现代企业中，“传统的”家族观念恰到好处地起着整合企业关系、同舟共济的作用；“传统的”先赋地位（年龄、背景条件等）与工人、职员所得报酬和晋升前途仍保持着相当程度的联系。事实足以表明，西方现代化理论的“传统—现代”两分法，充其量只能是一个非历史的“理想模型”，而不能把它当作社会发展的现实模型。

第二，把各种“同时性”文化作“历时性”转换，否定了世界文化的多元性发展。

文化多样性的渊源在于悠久的人类历史过程之中。不同的环境条件向地球上的各个民族提出过各种不同的挑战。由于对这些挑战的各种不同反应，便创造出世界上各种各样的文化型态以及它们之间的相互交流。因此，当我们具体考察一个社会或民族的文化时，都或多或少地会看到三个方面的差异。第一是时间上的差异，过去的文化与现在的文化之间存在着不同；第二是空间上的差异，本地文化与外来文化之间的不同；第三是时空间交叉的差异，即上述两种差异的重叠现象。这三个方面的差异在我们考察其总体变迁以及它在现代社会发展中的作用时，是不能不具体分析、具体说明的。它实际上反映了人类文化多样性的综合，而文化的这种综合在某种意义上来说又是历史环境多样化的结果。

然而，西方现代化理论却对此作了极其武断的简化；它们首先以西方社会文化历史为蓝本，把当前的第三世界发展中国家民族文化与西方工业化以前的文化相比较，从中抽取几个具有类似性的特征或方面，进而便断言，比较的双方在一切方面（至少是一切本质方面）都具有类似性。这样，实际在空间上与当前西方文化共存的其它民族文化，便被等同于西方文化在时间上的一个较早的历史片断。通过这种随心所欲的“文化比较”，西方现代化理论把现实的文化三个方面的差异，直接简化为单一的时间顺序上的差异，即所谓“传统—现代”的分野，从而粗暴地把世界上众多民族文化在空间上的不同分布状况，硬纳入以西方发展为标准模式的、所谓全球性现代化历程之中。按照这个“逻辑”，一切民族文化都是现代化的对立面，统统必须由西方文化取而代之。各发展中国家的文化发展当然也只能沿着西方文化的发展经历亦步亦趋、重蹈复辙了。

很明显，主观随意、以偏概全的“文化比较”，是西方现代化理论在方法论上的一个主要错误。事实上，文化乃是众多因素相互作用的一种状态。就其对社会发展的影响来看，也是其各方面综合作用的结果。不同的文化型态之间当然会存在某些方面的相似特征，但与此并存的还有、而且往往是更多的不同特征。没有理由单单把那些具有相似性的特征看成是各种文化必然经历同一发展历程的证据。即使是西方社会本身的发展，也不仅仅只是那些被抽取出来进行比较的特征单独作用的结果。所以单凭着某个民族文化的某些特征类似于早期西方文化，也同样不能决定这个民族必定沿着西方社会发展模式来发展自身。这些文化特征只能和另一些根本不同于西方文化的其它特征一起，综合地影响这个民族今后发展的独特道路。

第三，以西方为中心的“趋同论”，阻碍了世界文化创新性发展。

由于把全世界各种文化型态之间的“同时性”共存现象，作了单一的“历时性”转换，因而现代化理论使得丰富而复杂的全球性文化交互作用关系，仅仅被理解成一种单向的、与“先进”的西方文化趋同的过程。“先进”地位使得西方文化在与其它民族文化相遇时，似乎居于一种“唯我独尊”的支配地位。这种盲目的优越感从根本上歪曲了各种文化之间真

实的相互作用关系，因而也阻碍了世界文化的创新性发展。正像罗素在谈到中西文化问题时所说的：“西方人所能从中国学习的，正如中国人所能从西方学习的一样多。但是我们西方人却极少学习的机会。假如我把中国人当作我们的学生，而不把我们西方人当作他们的学生，那只是因为恐怕西方人是不堪教诲的。”^①

两种文化间的接触，对于任何一方来说，都具有相当程度的重要意义。这其实并非新奇观点。历史经常地证明，文化间的冲撞往往会成为人类进步的新的里程碑。尤其是近代以来，西方文化在同其它民族文化的频繁碰撞中，不时地会使自身社会的天空变得阴暗起来。即便是西方文化取得了“胜利”，它也同样会付出自己这方面的社会代价，即在西方社会机体中渗入了异族牺牲者的文化影响。这种影响在西方文化自身的危机或发展中，从来就不是无足轻重的。因此，由于西方文化与第三世界各民族文化碰撞而形成的“文化危机”，绝不仅仅只限于第三世界民族自身，它也同样会深化西方发展国家自己的危机，它的更重要的意义在于：它所带来的创造新型文化的机遇和条件，对于冲突的双方都是客观存在且又难得可贵的。所谓“文化创新”，绝不单纯地指冲突的一方。我们理解的“创新”是指一种集合全人类一切文明之精华，根据各民族自身的现实和发展要求创造出更有益于人类社会生存和发展的、新的多样性文化，其中既含有西方发达社会的前景，也包括了第三世界各民族自己的未来，它与那种以其它一切民族的历史健忘症为代价的全球西化模式是风马牛不相及的。

然而，按照现代化理论的“逻辑”，一切发展中国家的民族文化都只能按照一个西方模式来“重铸”。尽管西方文化今天已面临着深刻的危机，但是在他们这些理论家看来，似乎这种危机仅仅只是西方发达国家才有“资格”面临的问题，只是属于发达国家的“富贵病”。对于发展中国家来说，首先的任务必须是争得“生病”的条件，然后才有资格谈论“治病”的问题；你必须首先设法发胖，然后再来考虑如何减肥。所以发展中国家应该先解决自己的“危机”，即按照西方模式来消蚀、“重铸”传统文化，实现“文化、观念现代化”和“人的现代化”。在西方现代化理论家们看来，西方发达国家的“文化危机”和第三世界发展中国家的“文化危机”，似乎并不是相互影响和联系着的共存现象，而是在一条“发展”直线上的两个前后相继的现象，发展中国家的努力奋斗，其结果也只是从一个“危机”中去争取另一个“危机”。

也许正因为未能迅速地发展，第三世界发展中国家才能重新思考自己的处境和发展道路。明智的当代人已不再迷信西方提供的“药方”，他们探索的目光已更多地落在自己这一方。应该承认，盲目地顺应“进步”的惯性和随波逐流绝不是真正的发展，而只是一种对未来不负责任的态度。笔者很欣赏控制论创始人维纳的一句话：

“对进步的简单信念并不是力量的表现，而只是表示顺从，因而这也是懦弱的一种表现。”^②

三、“世界形象”

从发展中国家这方面来看，许多国家面临的“文化危机”，都陷入“两种文化”的对立

^① 罗素：《中国与西方文明之比照》，转引自《编译参考》1986年第4期，第78页。

^② 《维纳著作选》，上海译文出版社，1978年版，第34页。

之中。然而这却是一种“死的”对立：两种文化都被理解为“已成的”、无须进行创新的文化实体；无论是外来的西方文化，还是本国的民族文化，事实上各自都被理解成仅仅属于这个世界“昨天”的东西，而不是“今天”的，更不是“明天”的。这种对立的尖锐性，表现在似乎必须在这两种“昨天”的实体文化中作“非此即彼”的选择，而不是进行“非此非彼”、“亦此亦彼”的创造。因此，这种对立乃是实实在在的“危机”，而不是人们所期望的“转机”。这一方面当然与西方现代化理论的传播有关，但另一方面的原因则与这些国家和民族对自己在世界环境中所处位置的看法有关，与自己观念中的那个“世界形象”有关。

中国近代以来的文化争论，大致是在一个由“古今中外”构成的时空座标中进行的。概括地看，一派观点，强调问题的实质是“古今之变”，另一派观点则强调“中外之别”。按理说，在一个时空座标中的这两个方面是应该可以相互贯通的。但是由于这个时空座标不能反映现实的世界，它所特有的时间观和空间观从纵横两个方面歪曲了世界，所以“中西文化”之争中的某些论者便陷入了“死的”对立之中。

从纵向方面来看，支配这场争论的是一种“过去时间观”。这种时间观总是以“过去”为出发点来看“现在”和“将来”。在瞬息万变的大千世界中，它只能注意那些“已经定格”的“过去”的东西，而对眼前正在形成和发展的、具有生命活力的事物却茫然失措，无所适从。这种时间观的基础在于，对真正有着发展效应的“现在”和“将来”都缺乏客观的、理性的认识，不能接受现实的复杂性。因而对“现在”和“将来”都怀着一种“恐惧感”和“失落感”。希望从已经定型的“过去”中求得某种“稳定”和“实在”。所以，这种时间观总是把“过去”的固定模型看成是“现在”和“将来”的唯一靠得住的“范型”，用“过去”的标准来裁剪“现在”和“将来”。从而把一切发展都规范在那些稳定的“已成的”模式之中。凡是“过去”没有的东西都是不可取的，“现在”、“将来”都只是“过去”的延伸。

这种“过去时间观”鲜明地体现在文化争论双方一些极对立的观点之中。一派死守着中国的“过去”抱残守缺、固步自封，认为“祖宗之法不可改”，“中国精神文明冠于全球”，“中国之新命必系于孔教”。与此相对的另一派，则始终抱着西方的“过去”不放。主张“尽异其旧而拾人之余”，认为“国故”已死，“欧故”方兴，“我们实在不能够不快快抄拾欧化”。^①

值得注意的是，上述两派观点虽都是以“过去”为出发点，但是人们通常都把西方的“过去”看成是“新的”、“先进的”；而把中国自己的“过去”看成是“旧的”、“落后的”。“所谓新者无他，即外来之西洋文化也；所谓旧者无他，即中国固有之文化也。”^②于是，这种“新的”“过去”便成了我们“现在”的主宰。这种观点虽然反对按中国的“过去”来设计“现在”，但却津津乐道地用西方的“过去”来裁夺“现在”。我们的今天就是西方的昨天；而西方的今天则是我们的明天。什么“西方文化危机”，“后现代问题”，那只是我们“明天”的事，到时候再说吧！中国人自己的“现在”和“未来”，统统被纳入了西方那个“明天将为今天的收益偿付更大代价”的“过去”模式之中。

社会文化发展，并非是去判别哪个“过去”是新的，哪个是旧的，并从中进行选择。对

^① 毛子水：《驳〈新潮·国故和科学的精神〉篇订误》，见陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》，第149页。

^② 汪淑潜：《新旧问题》，同上书，第10页。

于现实的今天来说，一切“过去”都是旧的。发展是从“现在”出发，走向“未来”。一切“过去”都必须服从于“现在”的现实。“过去时间观”的错误就在于无视现实，无视正在形成和发展的“新的”现象。因此，真正摆在我们面前的现实环境、机遇、条件等等，就都只能成为“过去”的牺牲品而置之不顾了。

由于“过去”在本质上都是“已成的”、“定格的”，所以，无论是根据西方的“过去”，还是依据中国的“过去”，对立的两派观点在实质上是一致的，都是根据“死的过去”来规范“现在”。所以，这种一致性，也时常使得对立的两种观点相互转化。近代史上康有为、章太炎、严复等人的“变节”，曾使一些现代学者百思不解。实际上，只要文化争论仍在这种“过去”的阴影笼罩下进行，那么这种对立间的立场转换还会不断地出现。

也许，有人会说，“过去”的西方毕竟存在着许多有价值的东西，难道我们能视而不见吗？我们丝毫不否认，一切“过去”中都会存在许多有价值的东西。问题是怎样去鉴别它们。除非是从“现在”的现实和“未来”的要求出发，才能看到“过去”中真正有价值的东西。而如果只是在某种“过去”的立场上看问题，那就会把这种“过去”整个看成“一朵花”，并把另一种“过去”看成“一个疤”。

长期以来，我们缺乏一种同全世界共同占有“现在”的“世界眼光”来作为我们鉴别一切“过去”的标准。“还原论的空间观”是造成这种局面的另一重要原因，它从横向方面歪曲了现实世界。

在“还原论”的观点看来，整体是由一些相对独立的部分“堆砌”而成的。因而整体可以“还原”为各个部分，整体的性质可以“还原”为各个相对独立的部分的性质。这种观点注意的是整体的细部，而很少注意表明这些细部前后左右关系的那个更宽阔的结构。

用这种观点来理解现实世界在空间上的联系，便会把世界仅仅看成是由一些相对独立的国家或地区构成的总和。这些国家或地区的发展之间虽有影响，但大致上都是沿着相近似的“自然历史”途径发展。因而，只要通过对各个国家或地区的分析、比较，把握它们各自的历史和发展现状，并把结果拼补连缀在一起，便能获得一种对世界的缜密、完整的看法。

然而，由此而获得的这个“世界形象”，恰恰是一幅在细节上似乎异常清晰，但在整体上却是支离破碎的画面。它掩盖了一个现实的、由整体世界的各个部分同时相互作用、相互制约所形成的结构空间，从而把我们的视野仅仅限制在彼此分割的世界各个部分之中，看不到整个世界结构给我们的发展带来的利弊因素。用这种观点来看各国发展间的联系，往往会使我们把探索发展之路的希望局限在效仿“先发国家”的历史经验上。而事实上这些“历史经验”多半是籍于当时特定的历史环境而成功的。同样的历史却不可能再为我们重演。相反，正是这些“先发国家”和世界其它国家或地区共同形成的新的历史环境，决定了我们特定的“位置”和发展道路的独特性。

二十世纪以来，世界上任何一个国家和地区的发展，都不可能脱离世界体系的整体运行来孤立地设计。今天的第三世界发展中国家是处于历史上的一个独特境遇之中，它在基本方面是完全不同于十九世纪欧洲社会的境遇的。这些国家在强大的西方工业化社会影响和作用下努力进行着发展尝试，而那些已经工业化的发达国家在世界结构中的地位，是极可能在实际上干预其它国家发展的“自然历史”过程的。

例如，一些第三世界国家为社会发展而作了大量的“智力投资”，但是这些按照西方教育制度和价值观所培养起来的知识分子，却很难在本国得到充分的使用和发挥，因而出

现大量的“人才外流”，得益的恰恰是西方发达国家。这类问题，如果不是从整个世界体系的结构中来考虑，就无法得出合理的解释。

事实上，真正不受外部工业化影响和作用、完全意义上的“内发”（endogenous change）国家，也许只有英国一个。此外，法国、德国等欧洲大陆各国的工业化过程，都是在不同程度的外部工业化的影响和作用下进行的，只是当时这种影响和作用还是局部的，而没有形成结构。然而即使在这些过程中，“先发”的英国也并非只是做为“经验”的示范而起作用。相反，对于法国和德国等“后发”者来说，英国的“成功”，在政治、经济、文化乃至军事各方面都是一种“外部逼迫”，是现实的“挑战”。透过历史，我们可以看到：这些“后发”国家的“成功”，是由于它们在自己的“位置”上接受了“先发”国家的“挑战”，而不是接受了这些国家的“模式”。尤其是文化传统方面，法国人依旧保持着他那浪漫而富于幻想的传统；德国人也没有因此而抛弃思辩的癖性。

现代世界是一个全球体系，它是由包括“挑战者”和“应战者”在内的所有国家及其政治、经济、文化共同构成的系统。它自身具有生命和力量，但不能“还原”为所属各部分的性质，也不以这些性质为转移。就文化发展问题来看，虽然“两种文化”的冲突向第三世界各民族文化（同样也应是对西方文化）提出了发展的要求。但是，应该如何发展，这个问题却不是由哪一种文化所能解释的，而是需要从各自的现实处境和未来要求中得出解释。因此，从政治、经济、文化各方面整体地把握世界格局以及自己在其中所处的“位置”，遂已成为一个无法回避的发展前提。

显然，在今天，诸如“世界经济”、“世界文化”、“世界社会”等概念，已不再是人们“想象”的表征，而是反映了那些实际影响和作用着各个国家、地区、社会发展的客观现实。但是，实际影响和作用于社会发展的“现实”，并不仅仅取决于现实的客观情况是什么，而且还取决于这个社会的成员是如何理解这一现实的。人们所发现的世界总是根据自己的理解而形成的近似反映。在漫长的历史中，人们曾描述过许多不同的世界。人的观察能力和对现象的分析、概括能力总会受到时代的限制。然而，一旦这些能力得以改进，他们面前便会产生一个新的“世界形象”，它为人类社会的进一步发展提供了新的“起点”。

我们面临着一项刻不容缓的任务：重新建立我们观念中的“世界形象”，从历史进程和全球体系中更正自己的位置——在时间上到“点”，在空间上到“位”。

作者工作单位：浙江大学社会科学系

责任编辑：立立