

# 中国文化的多重性结构及其对近代中国社会的影响

潘 建 雄

关于中国文化的历史个性问题，近年来广泛地引起了学术界的兴趣。我们看到，尽管人们观点不尽相同，但在一个基本事实上认识是一致的，那就是，在人类各大文化体系中，中国文化以其独特的历史连续性而卓然不群。由此不难推想，要形成这样一种与众不同的特点，除了特定的地理环境、经济、军事等因素的影响之外，在文化体系内部也必定有其独特的稳定机制。本文试图从一个新的角度对中国传统文化的历史个性进行分析，进而来探索它发展过程的特殊性以及在向近代文明转化之际所遇到的特殊困难。

本文中所提出的假设可以表述如下：从文化历史的初始形态看，中国文化在其形成之初，就具有明显的早熟性，这种早熟性主要就表现在它较早地摆脱了鬼神意识对人的绝对统治，形成了文化高度世俗化的特点。在这种世俗文化中，人伦意识占有特殊重要的地位。这种人伦中心主义在其长期的发展过程中分别向朴素的“人文主义”与封建专制主义两个方向延伸，从而形成了一种特殊的文化多重性结构。在这样一种多重性的文化结构中，人文主义与专制主义、理性主义与信仰主义、个人主义与群体至上主义互相牵制、互相渗透，形成了它特有的稳定性。这样，在西方文化发展史上，作为前资本主义时期与资本主义时期两大阶段中相互对立的两种文化形态的核心，在中国文化中却通过一种特殊的纽带联结起来，成为同一文化结构中的两个因子。因此，它在自己的发展过程中不具备形成象欧洲文艺复兴这样的通过整体转换而实现文化跃进的条件，从而造成了它独特的连续性的发展历史，并在向现代文化转化的时期造成了特殊的困难。

这种多重性文化结构的假说，尽管尚失成熟，但它至少可以给我们提供这样一种可能性，那就是透视到文化历史的表层背后，从其内在的矛盾性和结构特性中去探寻文化发展的历史个性。这正是我们当前文化研究中所迫切需要解决的重大课题。

在展开论述中国文化的多重性结构之前，我们需要再次谈到中国文化的早熟性问题。对于这一点，尽管现在已经得到大多数研究者的首肯，但各人的着眼之处却颇有不同。最为人们所津津乐道的是，它很早就具有了比较完整的形态，并创造了一系列先进的文明。这是显而易见的事实，但我认为这并不是文化早熟性的最主要的标志。**这种早熟性的最主要的标志是在于它在几千年前就奠定了中国文化鲜明的入世性的特点，形成了一种独一无二的以人伦为中心的世俗文化。**而这一过程在欧洲晚了至少两千年，直到十五世纪文艺复兴时期，人们才开始从神的枷锁下逐渐解脱出来。

不少人在谈到中国文化的这一特征的时候，都非常强调儒家文化在历史上的巨大影响，这固然不错。但实际上，我们发现这一特征的出现远在儒家文化问世之前就已经初步形成了。儒家思想在这方面并不是开先河者，不过是继承和发扬了这一传统而已。

远在孔子之前，列国卿大夫间已流行“天道远，人道迩”，“圣王先成民而后致力于神”等思想。据已故历史学家许思远教授考证，“敬鬼神而远之”一类思想我国在远古已经有了。他甚至认为，早在颛顼（舜禹之共同祖先）时，宗教改革已甚彻底。<sup>①</sup>这种改革主要就表现在使“民神不杂”，“天地不通”的社会措施中。具体说来就是，分设不同的官职，使其各司其职，职责分明，互不相扰。掌管宗教祭祀事务的官员实际上也只是众多社会公职中的一种。限制其干涉世俗事务的权利，使其并不享有特殊的重要性。“五官各司其序，不相乱也……民神异业，敬而不渎”（《国语·楚语下》）。这一影响延续数千年，即使在佛教极盛的隋唐年间，宗教势力始终无法形成一种独立的政治力量，这同西方与印度的中世纪文化是截然不同的。

及至春秋诸子时期，人伦主义的文化进一步系统化。这突出地反映在儒家的思想中，及孔子之后，儒家文化历久不衰，除了其它种种社会历史原因之外，不能不说与它宗教情感极淡，而人伦情感极浓，符合中华民族之习惯有关。一个最简单的例子即可说明，中国人祭祖宗一向要比祭神明普遍得多。有的时候，干脆合二而一。神明即祖宗，祖宗即神明。

道家思想虽带有比较浓厚的出世性，但过于高超，远非一般民众所能接受，有人称之为“艺术人生”，因此它往往只能吸引后世中落魄不遇之文人，为一种消极无为的贵族化文化，其影响不能与儒家文化同日而语。

西汉时期的董仲舒倡导“天人感应”的神学目的论，表面上看来宗教色彩极重，但我们只要看它仅要求在现实社会中实现其“治国平天下”的理想，并不要求在超现实世界中去实现来世的幸福。便可识其仍算不得是一种出世的文化观念，远不足以培养人民的宗教情感，充其量不过是一种有神论的政治理论而已。

隋唐时期，佛学大兴，颇有一统天下之势。但不管怎样，佛教的兴衰直接受制于封建统治者的意愿，它根本无力与当时的世俗政权相抗衡。一旦统治者觉得它不适用，顿遭厄运。历史上魏齐周二次灭佛，杀戮佛教徒无数，足可窥见一斑。因此，当时佛教为求生存，竭力避免与世俗的儒家文化相冲突。范文澜在《中国通史》中对当时儒、道、佛三者的关系作了这样的描述：“大体上，儒家对佛教，排斥多于调和；佛教对儒家，调和多于排斥；佛教和道教互相排斥，不相调和；儒家对道教不排斥也不调和，道教对儒家有调和无排斥”。这里我们看到，佛道两家出世性的宗教文化都竭力向作为正统的儒家世俗化文化靠拢，这绝非一种历史的偶然。据《弘明集后序》中所载，当时的佛学家在驳斥儒家对佛教的攻击时，竟往往也使用儒家经典中的一些论点为据，这实际上也反映了佛教汉化的过程。这种不断地向儒家文化妥协而实行汉化的过程，是佛教之所以得以在中国传播的重要因素之一。

到了宋明以后，儒、道、佛三教合流，形成了以儒家思想为核心，兼容道、佛的“理学”，重新统一了中国文化之大统。在这样一种文化背景中，传统的以人伦为中心的各教纲常发展到了极致，更为充分地显示了中国文化入世性的特征。

这种文化高度世俗化的特征对中国社会影响极大。上至君王，下至百姓，人们普遍关心今世胜于关心来世；关心眼前的实际胜于关心未来，形成了相当实际的民族风格。“中国心灵欠分化，开拓不足，与西方世界相比，我之弱点率不可掩，最主要者为实用主义发展过度，太现实，太富于妥协性”。<sup>②</sup>反映在科学领域中，古代中国长于发明而疏于抽象，因为

<sup>①</sup> 许思远：《论中国文化二题》。《中国文化研究集刊》第一辑，复旦大学出版社。

<sup>②</sup> 同上。

发明往往同现实生活的实际需求有着直接的关系。相比之下，欧洲人的文化传统与此截然不同，实际发明虽不及中国硕果累累，但思维抽象化的水平却很高。在早期，高度的抽象化思维往往总是同一定的神秘主义和象征主义的宗教意识结合在一起的。毕达哥拉斯对数的崇拜就是一种典型，这反映了世俗文化与出世文化在早期对人的思维方式的重要影响。

中国文化高度世俗化的早熟特征，不仅对人的思维方式产生了重大的影响，同时它也渗透到政治、哲学、文学以及道德伦理与人生价值观中，正是在这一基础上形成了中国传统文化独特的双重性结构。在这种文化结构中，人伦主义占据着中心地位，分别向两个方向推演出人文主义与专制主义的双重因子，构成了一个复杂的综合体。

一方面，从人伦中心中推演出同种同缘的人际关系，强调人们之间的相互亲善，所谓的“五常”就反映了这种亲善的要求，由此很自然地形成了一种以人为中心的朴素的人文主义文化因素。它在哲学思想上表现为热衷于对“人性”的探讨；在政治思想上则表现为“民为国之本”的民本主义思想。“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（《大学》）。

另一方面，在人伦的组合次序中，又形成了极为严密的宗法等级观念，强调“长幼有序，贵贱有别”。所谓“三纲”就反映了这种森严的等级意识。它从血缘家族的等级权威引申出社会政治的等级权威，形成了高度发达的封建专制主义。君即百姓之父，国即君王之家，芸芸众生皆为“子民”。这种专制的文化又具有强烈的非人性。

如果我们将之与西方文化作一比较，便可看到，在西方文化结构中人文主义和专制主义的水火不容，在中国的文化中却能够相互结合，互相依存，互相证明又互相制约，共同组合成中国传统文化的正统。

为了进一步说明中国文化结构双重性的特点，我们试从几个方面作一些更为深入的考察。

首先，从传统的伦理道德观和社会政治观方面来看。在中国传统文化中，这二者相当程度上是合二而一的，修身齐家与治国平天下是一致的，因此可以把它们放在同一平面上来考察。

中华民族素重道德情感。这种道德情感之基础，实为一种朴素的同类意识。它导源于人们对血缘与地域纽带的一种共同认知感，尤为表现在人们对同宗、同族的家族关系的普遍的高度重视中。在这样一种道德意识中，框定人际交往关系准则的最基本模式就是父—子关系模式，整个统治者与被统治者、上级与下级、君主与臣民的关系模式都是按照同样的规范准则建构起来的。上级被称为“大人”，县官被称为“父母”，百姓被称为“子民”就是这种文化的象征。这样一种关系模式同西方社会中世纪以前占主导地位的主—仆关系模式相比，有所同亦有所不同。同者在于，父对于子，主对于仆都享有绝对的权威。所不同者在于，父对于子除了这种绝对权威以外，还必须同时承担一定的社会与道德义务，不能把对方只看作是单纯的从属物，而主对于仆则不然，可以完全把对方非人化，看作是纯粹的财产与工具，不存在任何道德关系。有人在分析先秦诸子的社会伦理思想时发现，他们强调君主专制理论的同时，也强调为民，也就是通常所说的重民思想。“在他们那里，君与民并不是对立的两极，而是调和成一种统一体。这种统一体的理论逻辑就是，为民而归之于君，为君又注重民。这种以君是中轴的君民关系论，是贯穿各类具体文化思想内容的主要线索”。<sup>①</sup>

从父—子模式的延伸，我们可以看到中国传统的道德意识和政治思想中这种深刻的双

<sup>①</sup> 许思远：《论中国文化二题》。《中国文化集刊》第一辑复旦大学出版社。

重性：一方面它要求人与人之间保持一种友善的关系。如墨子主张“兼相爱，交相利”；孔子主张“仁者，爱人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”。后来韩愈更进一步主张严以律己，宽以待人，所谓“其责已也重以周，其待人也轻以约”（《原道》）。同这种道德意识相契，在社会政治观上提出了“因人性制法度”实行宽容政治与利民政策的要求。上述这一切不妨可以看作是从人伦主义中引伸出来的属于朴素人文主义因子中的成分。与此相悖，从人伦纲常的要求出发，它又导出另外一种道德价值观。它要求人们无条件地服从礼义等级规范，强调“贵有常尊，贱有等威，礼不逆也”。主张人们“克己复礼”。以后又逐渐发展成一套压抑人性的名教纲常。从这种道德立场出发，又可以直接引伸出极为专制的封建等级学说和社会政治理论。这种社会政治观把君主寡头看作唯一的最高权威，严禁犯上作乱，离经叛道，“上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之”。官大一级可以压死人。所有这一切都属于文化结构中专制主义因子中的成分。

由于上述这种最基本的双重性结构存在，导致了文化价值观上一系列亚结构上双重性的出现。较为明显的就反映在个人行为动机与群体至上原则的互相混合。如前所述，中国的文化传统比较注重“人”，因此在一定程度上，它也承认个人自我奋斗的价值合理性，提倡追求个人的立身扬名。这在史书上颇多记载。以汉武帝时为例，当时为鼓励人材，曾大兴“自衒鬻”之风。所谓“自衒鬻”即毛遂自荐之意，习惯亦可称之为“上书求官”。当时一大批对西汉文治武功作出贡献的人，如主父偃、东方朔、朱买臣之辈，都是被破格提拔的“自衒鬻”者。他们不惜悬崖自表、暴智耀世，以求出人头地。自隋唐以降，科举制盛行，人们更是把“十年寒窗，金榜题名”看作是人生的至高境界。无数读书人为此熬得灯干油尽。与此相对，从封建的宗法伦理出发，它又要求人们无条件地服从家族乃至国家的利益和秩序，宣扬群体至上的原则，要求人们恪守本分，反对自我表现，为大道而舍小我，把个人奋斗动机纳入到一条更为深沉的伦理轨道中去。因此又把自我克制，不求闻达看作是一种高尚的价值境界。“耻夸毗以求举”，“恶登墙而楼处”。这种把个人动机与群体至上原则互相调和的结果，就造成中国历史上重名节，轻才智的传统。个人事业上的成功主要表现在在伦理与道德尊严上超越别人，而不是在才智实现与自我成就的境界上超越别人。自古以来，忠臣孝子向为世人之师表，为舆论所称道不已。在世界上，一个妇女不为别的，只为守节就能名垂不朽，恐怕是中国独一无二的。在这种文化情景中，它既能够在一定程度上满足个人自我追求的欲望，又严格地维系着群体至上的原则。

体现这种矛盾结合的双重性结构的另一个重要方面，就是在“名”与“实”的关系上。一方面，中国文化重今生，轻来世，对实际利益看得很分明，鲜有超脱感，故而相当务实。章太炎在《驳建立孔教主义》中写道：“我国民常性，所察在常事日用，所务在工商耕稼。志尽于有生，语绝于无验”。这种现实化的倾向不仅使中国人对超验性的宗教说教缺乏热诚，即使对于象名家这样抽象的逻辑思辩也不感兴趣，总觉得说起来虽然有理，但实际上好象不是那么回事。所以中国的逻辑学问世虽早，终无后继，而不能象西方那样不断进步，形成近代科学的逻辑学。

但在另一方面，中国文化又有强烈的重名轻实的倾向，追求形式主义的东西，崇尚“名正言顺”的教条。这同封建专制的礼义等级观念是一致的。人们的集体归属感总希望落在“正统”与“正宗”的实地上。读《三国志》人们会体会到，曹操纵有雄才大略，终是一个“乱臣贼子”，而刘备则以“汉室后裔”而备受赞扬。这种“重名轻实”的意向，不仅在日常生

活中产生出大量的繁文褥节，以讲究“做人”的“门面”。而且在政治生活和社会生活中，也产生出一系列形式主义的偏好，其遗风流传至今。

由于这种结构上的双重性，使得中国文化在其内部形成了特有的内在稳定机制。它在一定程度上可以帮助我们揭开中国文化之所以发展缓慢这一重大的历史之谜。

首先，这种双重性的内在结构使对立的双方可以互相制约，任何一方都难以发展到极端。反映在历史进程中，就表现为文化开明时期与文化专制时期循环交替。在中国，人文主义始终未能发展成为一种新文化，它摆脱不了封建专制因素的渗透和制约，甚至往往归结到专制主义上去。同样，中国的专制文化因为没有同神的统治结合起来，而是同人的伦理结合在一起，固也难以独断到底，完全采用非人主义的立场。秦始皇“焚书坑儒”为后世历代所不取，即为一例。这种相互制约的结果使它经常地在结构内部进行自我调整以释放能量，从而避免整体结构的崩溃。

其次，它通过对立双方互相补偿，能够左右逢源，形成强大的弹性和同化能力。由于双重结构能够容纳较多的矛盾性，且形成一种高超的调和折衷能力，因此，中国文化博大精深，三教九流无所不包。它在早期颇能吸引外来文化，并且很得体地把它消融在自己的土壤中。最明显的就是佛教的玄妙哲理为儒家文化所吸收，使儒家教义大大精致化和系统化。这样，它既有效地保持了自己的连续性和一体性，消灭了一切实质上的文化异己，同时还能缓慢地向前发展。其结果是，文化外缘的可渗透性反而加强了内在结构的稳定性。到了近代，西方资本主义文化席卷而来，传统的反应形式自然而然地发生作用，那就是“中学为体，西学为用”之所以时兴的原因。但是面临着这样一种本质上完全相异，调和折衷余地极小的外来文化的冲击，这种传统的吸收方法已经无能为力，文化危机出现了。

再次，由于在这种双重结构中，人文主义与专制主义的因子在同胎中共存，故而在整体上缺乏强有力的对立面。这同西方文化的发展历史相比，差异尤为明显。十五世纪以前，整个西方文化处在专制主义和宗教神学的绝对统治之下。文艺复兴开始，人文主义和理性崇拜异军突起，形成了文化战线上的两军对垒，二者泾渭分明，水火不容。其结果导致新文化的获生与旧文化的衰亡，完成了文化发展史上的巨大跃进，而中国文化正因为始终未曾出现过这样一种两极对立的情景，因而也不可能出现根本性的文化更新。

中国文化在其发展过程中始终比较平缓，未曾发生过根本性的危机和传统的断裂。其结果导致文化上的自我中心主义日益增长，保守性也越来越强。直到近代面对西方文化的强大冲击之际，许多人依然沉浸在这种民族文化自满情绪之中，甚至一些有识之士亦不能自免。如黄遵宪在《西学·日本国志》中写道：“以余讨论西法，其立教源于墨子……而其用法类乎由韩，其设官类乎周礼，其行政类乎管子者，十益八七。若夫一切格致之学，散见于周秦诸书者尤多”。

这样，双重性的文化结构以及这种结构固有的自稳定功能造成了中国文化长期连续发展的历史个性，并且造成了它在近代世界文化潮流中的落伍。

## 二

1840年鸦片战争的爆发在中国历史上是一个重要的转折点，外国势力的强行入侵以及随之而来的大量西方文化的涌入，使中国社会面临着一场尖锐的挑战。能否成功地应付这场挑

战，将决定中国社会能否顺利地完成了从传统社会向现代社会的转换，从而顺利地赶上世界的大势。然而，中国数千年的历史文化传统以及它独特的双重性结构开始显示的是一系列的重大危机。

首先，从总体上看，中国传统社会的变迁是渐进的、缓慢的。这种特质乃是中国社会三千年历史能持续不断的最大因素。无论是朝代的兴衰更替、人口的增减、领土的扩缩乃至层出不穷的农民起义与统治集团内部所实行的变法改革，都只是在一定程度上造成了社会的变化与重整，并没有从根本上动摇封建专制主义的核心。尤其是具有高度容纳能力的双重结构文化，通过巧妙地吸收外来文化因素，经过“汉化”处理，仍保持着自身的完整性和连续性。但是到了这一时期，我们遇到的是一种异度性极强而又比自己更先进的文化。通过局部重整以维持整体的平衡成了一种幻想。事实上，中国社会面临着一种痛苦的抉择，要么任凭自己衰弱下去任人宰割，要么就要从整体上打破传统的经济、政治、文化结构以适应世界性的历史潮流。可悲的是，二者皆非人人所愿，人们顽固地不肯承认这种选择，其结果使社会在动乱中痛苦地挣扎。

其次，由于文化的早熟造成汉民族心理上的文化优越感，并逐渐形成一种自我中心主义。习惯于君临万邦，以高人一等的目光打量别人。而一旦这种强烈的自我优越感被异族的洋枪洋炮打得粉碎，在民族的心理中难免会产生强烈的屈辱感和失落感，这无疑是一种理智的毒害剂，使得当政者与一般国民都无法做到冷静地估量自己和评判别人，时而产生出狂热的排外心理，时而又会诱发出不由自主的自卑意识。更坏的是那些长期依附在旧传统上生存的人千方百计地寻找某些可以自我夸耀的地方来证明人不如我，聊以自慰，保持一种病态的心理平衡。相比之下，我们的东方近邻日本民族，其民族的心理条件要有利得多。在历史上，他们长期处在比自己更为先进的中华文化的遮荫下，民族中心主义意识远不如中国强烈，能够比较坦然地接受自己落后的现实。二次大战后，日本人正是以这样一种精神面对自己的战败，而开始了重建。吉田茂所著《激荡的百年史》对此曾有过生动的描述。同样，在明治时期，也正是这种精神使得日本能够很快从最初的惊慌中冷静了下来，强有力地开始了自己的现代化过程。

这种文化传统所造成的心理条件差异，在很大程度上影响着中日两国在相似的起点上却走了不同的发展道路。

从十九世纪下半叶开始的中国现代化转折过程的发展步奏来看，它可以划分为三个大阶段：兵工洋务阶段，社会改革阶段，彻底反省阶段。

第一，兵工洋务阶段。这一阶段开始于鸦片战争失败以后的“洋务运动”。它是中国人开始意识到“西洋文化”的存在的起点。但是在这一时期人们心目中的“西洋文化”只是“船坚炮利”而已。人们希望通过引进西方的军事技术与装备来改变自己的软弱无力。不管是曾国藩、李鸿章等人所代表的洋务派，还是以冯桂芬等人代表的早期改良主义知识分子，基本上都主张“中学为体、西学为用”的模式。用冯桂芬的话来说：“以中国伦理名教为原本，辅以诸国富强之术”，来达到自富自强的目的。他们的动机是希望通过文化外缘的器物层的局部变革来维持中华整体的旧有平衡。而广泛的社会改革的必要似乎还没有被人们清醒地认识到。

第二，社会改革阶段。这一时期的出现其直接刺激因素就是以“甲午战争”为标志的“洋务运动”的失败，以及随之而来的民族危机的深化。人们开始领悟到光靠军械的西化并不足

以图存，只有广泛的全盘性的维新，才是自救之道。这时对“西洋文化”的认识学说进了一步，透过最外围的器物层而达到了里面的“制度层”。在短短的几年中，出现了全面社会改革的趋势。在维新人士的推动和光绪皇帝的支持下，前后共颁发了新政诏书、谕令一百一十多条，内容涉及政治、经济、军事、文化教育等各方面。其结果导致了一场全面的新旧冲突，“百日维新”的失败标志了这场改革的失败。

第三，彻底反省阶段。这一时期是在近代中国现代化过程基本受阻，社会陷入军阀混乱的严重局面下出现的，它以“五四”新文化运动为标志。只有到了这一时期，人们才真正意识到中国传统社会的危机，不仅在于器物，也不仅在于制度，而且还在于文化的深层结构即伦理价值观中。近代历史上的惨痛教训使人们看到，要使中国走上真正现代化的道路，就必须对传统的以儒家文化为代表的旧伦理、旧道德、旧思想加以否定，建立一种新的文明。在这种彻底反省精神的前提下，人们才真正抓住了近代西方资产阶级文明的实质——科学与民主，这是一个极为重要的进步。但是，由于这一时期中国社会正处于传统权威的危机时期，政局极不稳定，根本不存在一个足以领导全国的中央政权。从1912年到1928年的十六年中，内阁换了33次，有29人先后出任过总理，平均任期只有半年。而且这些短命的统治者大都是些军阀官僚、封建的遗老遗少，其腐败不亚于满清政府。在这种社会条件下，尽管有“五四”的反省精神，也不可能引起一场普遍的社会运动。

人们无疑可以得出结论：十九世纪的中国现代化转折是一次失败的尝试，而这种失败在很大程度上又是由我们独特的双重性文化结构所造成的。似乎可以这么说，整个近代中国社会“变法”、“改良”的过程，就是一种在传统文化结构制约下的社会变迁和调整过程。它的失败直接证明了中国传统文化结构的危机。

下面分两个主要方面来分析这种文化结构的制约作用：

首先，这样一种双重结构的文化，是一种自我封闭型的一体性结构，它过分追求“同化”而排斥“多元”，它能够成功地进行一些局部的、有限的、渗透性的变化，而难以接受那种剧烈的、涉及根本的深层的变化。马克思在论述历代资本主义兴起的影响时曾经指出，资产阶级的成功造成了一个国际社会的形成，它把世界连成一体。<sup>①</sup>这是一个极为重要的论述。近代的资本主义文明实际上早已跨出了地域的界限，不是一种民族文化而是一种世界性的文化，它反映了一个强有力的历史潮流。尤其是如果我们把城市化、工业化、商品化等一系列过程作为现代化这一综合过程来认识的话，不难看到，当时所谓的“西方文化”实际上不仅仅是一种空间的概念，同时还包含着一种深刻的时间涵义，是一种历史性的概念。因此，中日文化已经根本不可能在一种对等的立场上去“同化”对方，相反自己才是一种被“同化”的对象。这同当年佛教文化之引入中国已经完全不可同日而语，因此传统文化结构的那种消化机制势必无能为力。

因此，不管是在第一阶段中热衷于兵工洋务的曾国藩、李鸿章等人，还是在第二阶段积极变法维新的康有为、梁启超等人，作为这一时期改革运动的鼓吹者，他们的思想动机本身就预示着一场悲剧。一方面他们迫切地感到需要引进西方新文化以拯救民族，另一方面却又顽固地站在旧文化的立场上，希望在保持华夏文化正统的前提下去同化西方文化，这种矛盾正是传统文化结构其应变模式与现实社会潮流相撞击的结果在一代人的思想意识中的反映。

<sup>①</sup> 参见《共产党宣言》。

这种矛盾甚至也反映在他们个人的社会生活中。以译著《天演论》而名声大振的严复即为一例。他虽然留英归来，历任马江船政学堂教习，北洋水师学堂总办，但却依然热衷科举功名，他二应福建乡试，二应顺天乡试，因均未中而闷闷不乐。这实际上反映了这一代具有新思想的知识分子，尽管受到西洋文化的强烈熏陶，但在根本上却依然保持着传统中国以科举为正道的人生价值观。由此而论，当后来新文化运动兴起的时候，所有那些早年的改良派几乎都站到保守阵营中去了，自然也不足为怪。

其次，在中国传统文化的双重结构中，文化的发展是通过由中心向外扩展，逐渐渗透包融而实现的。因此它缺乏一种以目的为导向的进取价值观。而占主导地位的是一种以整合价值为首要意向的平衡价值观。所以，在近代历史上，中国的现代化改革始终未能摆脱被动的特点。前面我们说过，中国和日本的现代化过程，就其最初的动因来说，都带有被动性，是在强大的外来压力之下启动的。国外的一些学者常把它们归入同一类。但是由于文化结构上的差异，在最初的一阵冲击之后，两个民族发生了明显的差异：日本在接受西方文化时逐渐形成了一种以政治上或目的达成上的价值为首要的目的意向性。在他们看来，只要达到自己的目的，不惜采取各种手段，甚至发动战争。因此他们能很快地摆脱被动性，采取一种积极进取的态度。中国式的文化结构却始终以整合价值为首要，其目的在于社会价值体系的维持而非目标的达成，而一切迫不得已的变革只是因为满足生存的适应，因此始终无法摆脱被动性，随着外界的压力或内部危机的压力而亦步亦趋。而旧势力与旧观念则步步为营，节节设防，使得改革的过程变得极为艰难。日本人在明治维新以后，产生了一种想要学习和掌握西方科学技术与政治制度以跻身于世界强国的强烈愿望，并以此作为自己的奋斗目标；而中国人则始终保持着内心的不情愿，疑虑重重，戒心森严，唯恐西洋文化的引进造成天下大乱，人心不古。近代日本的教育制度是以法国的学校区划制度为样板的，帝国海军是英国皇家海军的复制品，陆军则受到法国陆军的巨大影响，电报和铁路是按照美国的模式建立的，宪法和民法以德国为原型，刑法则以法国为原型等等。这样一种大杂烩的复合体却按照着日本人的方式发生着效率，这在中国是不可想像的。

这样一种不同的改革取向明显地表现在私人工商业在中日两国不同的发展遭遇中。日本在明治维新以后对私人工商业采取了积极扶植的态度，甚至把相当一部分国营企业以极低的价格转让给商人。包括造船、水泥、玻璃、纺织厂等，并通过这种方式成功地创造了一个工业资本家的核心。除此之外，在化学、电子、军火这样一些新的重工业领域中，日本军部也扶植了一大批新财阀，这些资本主义工商业在日本经济的发展中起了极大的作用。但是在中国，情况却大为不同。私人民族工商业的出现一开始就受到政府的猜忌，唯恐它与政府争利，便加以重重限制。最明显的就是所谓“官督商办”的形式，“由官总其大纲、察其利弊”，限制了它的发展。同时国家对一些在七十年代逐渐出现的私人工商业非但不加扶植，相反横征暴敛，甚至视为异端。建立北京机器磨坊的李福明就被逮捕“照例治罪，以儆刁顽”。因此中国的民族资本企业多属投资少，规模小的企业，一直都以轻工业为主。据对1894年前54个民族资本企业的统计，计有资本480万元，平均每个9万元。而同时期官僚控制下的199个洋务企业，有资本1520万元，平均每个85万元。在这种情况下，中国民族资本根本无力与外国资本抗衡。而官办企业中又舞弊成风，效率低下，使经济发展受到严重阻碍。

可以明显地看到，对于在现代化过程中必然出现的资本主义因素，在日本被看作是一种积极有效的手段而获得迅速的发展，而在中国却被视为一种不得已而容忍的事实受到严厉制



约。在这种取向中，近代中国的现代化过程自然无法摆脱其被动的局面。

这种被动性贯穿了整个近代历史。从“兵工洋务”到戊戌时期的“社会政策”一直到以后的新文化运动，都是在惨遭失败以后才跨进一步的，其结果只能是错失良机。因此，我们说这是一个痛苦的觉醒时期，其用意正在于要说明，外国人的枪炮与邻邦的样板实际上并没有唤醒中国，其正唤醒中国的是我们自己的惨痛失败。但这样的代价毕竟是太大了。

当然，把这一段历史的原因全部归结于文化传统未必正确，但是它们之间存在着一定的关系却是毫无疑问的。中国文化的深层结构对中国历史发展的影响在这一段时期可以说表现得最为充分了。

#### 参考书目：

1. 北大哲学系：《中国哲学史》。中华书局，1986年。
2. 黄尚珠：《秦汉仕宦制度》。西北大学出版社，1985年。
3. 范文澜：《中国通史简编》。人民出版社，1964年。
4. 孙广德：《晚清传统与西化的争论》。台湾商务，1982年。
5. 钱穆：《中国思想史》。台湾后生书局。1980年。
6. 朱天顺：《中国古代宗教初探》。人民出版社，1982年。

作者工作单位：上海交通大学社会工程系研究生

责任编辑：谭深

## 《女性学入门》荐介

由日本著名女评论家、日本女性学研究会原理事长富士谷笃子主编、张萍翻译的《女性学入门》，是一部很有特色的著作，它阐述了女性学研究的起源、女性学的概念、研究范围、研究方法，介绍了日本、美国、法国、伊斯兰各国和中国妇女的历史与现状，并且从精神自立与经济自立两个方面详细论述了现代女性自立的条件。该书现已由中国妇女出版社出版。

(段)