

超越传统与现代二元对立的文化思维模式

孙邦金

(温州大学法政学院, 浙江温州 325035)

摘要: 在中国传统文化现代化过程中, 当下习见的传统与现代二元对立或断裂的思维模式业已成为传承中华优秀传统文化的障碍。中国文化传统走向现代的路径解释可分为外部冲击说和内在理路说两种。相比较而言, 基于具体历史情境下的问题意识, 坚持从内在连续性和历史继承性角度来探寻中国文化的轨迹才是我们进入历史中的思想世界和观念变迁的主要路径。

关键词: 和谐文化; 传统; 现代; 西方冲击-中国反应模式; 文化现代化

中图分类号: B261 **文献标识码:** A **文章编号:** 1674-3555(2009)01-0017-06

DOI: 10.3875/j.issn.1674-3555.2009.01.04 本文的 PDF 文件可以从 xuebao.wzu.edu.cn 获得

当前, 在建设和谐文化与和谐社会的过程中, 弘扬中华优秀传统文化, 建设中华民族共有精神家园, 推进中国传统文化现代化无疑是其中的重要一环。本文拟就中国传统文化走向现代过程中传统与近代的关系模式和路径选择作一番思考。

一、文化与近代中国社会

现代民族国家在经济、军事等层面的硬实力竞争, 终将上升到政治制度、生活方式和文化影响力等柔性力量(软实力)的竞争。中国近代的积弱, 表面上是经济、军事和政治实力的衰弱所致, 但究其深层根源我们有理由认为是由于中国文化的积贫积弱。马克思·韦伯对于西方(宗教)文化与资本主义经济崛起的关系分析堪称一绝, 而他对中国传统文化阻碍社会进步的分析亦曾引起很多人的共鸣。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中认为:“对财富的贪欲, 根本就不等同于资本主义, 更不是资本主义的精神。倒不如说, 资本主义更多地是对这种非理性欲望的一种抑制或至少是一种理性的缓解。”^[1]恰恰相反, 正是清教徒的禁欲主义伦理才是资本主义兴起的文化动力。但是时至今日, 我们不免怀疑他对中国儒、释、道传统文化的分析批评, 难道只有清教禁欲主义伦理才能促进社会进步吗? 我们姑且不谈韦伯对于中国文化的分析是否是基于欧洲中心主义立场上的一种想象或虚构, 中国传统文化对于中国社会的迟滞究竟应该担负何种责任仍旧是值得我们深切思考的。弗兰克在其《白银资本》一书中指出^[2], 近代早期的欧洲在世界经济中既不比世界其他地区更重要, 也不比世界其他地区更先进。在 1400-1800 年这个前近代时期里, 整个世界贸易体系的核心推动力并不是源自于欧洲, 而是源于中国的白银资本。这种视角无疑给我们提供了一种更加开放和平和的视角, 来重新审视中国传统文化的近代命运。

明清以来, 政治领域有一个非常明显的趋势, 那是皇权越来越专权、独断, 权力的集中愈加

收稿日期: 2008-04-21

作者简介: 孙邦金(1978-), 男, 安徽定远人, 讲师, 博士, 研究方向: 中国哲学与中国传统文化

登峰造极。专制权力是不容许批评声音出现的,清代采取了文字狱这一文化高压的政策,知识人动辄得咎,造成了知识界畏首畏尾、文化消沉的局面,正如龚自珍《咏史》诗云“避席畏谈文字狱,著书都为稻粱谋”。后来,龚氏更大声呐喊“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞,不拘一格降人才”,要求开放言路,进行文化批评和文化创新,为积重难返的社会现实寻找出路。思想的固步自封是思想枯竭的罪魁祸首,也是社会进步的最大障碍。这种并不遥远的历史教训是我们当下的思想文化建设所应该诚心汲取的。始终不已地坚持解放思想、实事求是、与时俱进的思想路线,不断主动地进行自我反思,并勇于接受批评,才是和谐文化、创新文化的正道。

不过,大家也不要以为,中国前近代文化是铁板一块。前近代的明末清初时期,中国曾经有一次声势浩大的文化启蒙运动,以黄宗羲、王夫之、顾炎武三大师为代表的一批知识分子,对于当时的传统文化,尤其是君主专制制度、科举教育制度、官僚吏治制度和赋税制度等进行了激烈的批评。这些思考表明中国传统文化内部存在着非常强烈的内在紧张和更新能力,并没有丧失“苟日新,日日新,又日新”的自我反思与创新的活力。有了这种内在活力,文化有其自身的演进轨迹。但是由于历史的机缘,外国文化的强力介入,改变了原来的文化生态,使得中国文化在不同的传统背景中取舍、消化和调适,显得情理两难、自相矛盾、进退失据的地方很多。美国学者列文森则直截了当地说中国传统文化呈现出明显的“博物馆化”特征,已经失去了对国人的实际影响力^[3]。近代以来,大多数中国人皆生活在中国传统文化、西方文化与马克思主义文化等纠缠在一起的文化情境中难以自拔,东奔西突,大多仓惶难过。直面这些文化冲突,反思中国传统文化现代过程的传统与现代之冲突,显然是实现中国传统文化现代化的必然要求。

二、中国传统文化现代化路径的两种解释模式

当我们站在外部来看某一段历史或某一种理论时,它们经常会显得有条不紊,其优缺点一览无遗。而当我们置身其中,从它们的内部来看时,事实情况则显得异常混乱和错综复杂,优劣评判也会变得困难起来。在中国近代思想史的研究领域中就表现出这种强烈反差。一种研究进路是从外部来看中国文化现代化,具体地说,就是认为中国传统文化现代化是其在西方文化强烈冲击下的被迫反应的结果,以西方的近代性标尺来衡量时间上处于近代的中国社会的发展阶段与进步程度,一般称这种研究进路为“西方冲击-中国反应”模式。我们姑且不论有无存在过一种统一的西方近代性,也不论那似乎无处不在的近代性是不是我们从外部对西方的一种想象,事实上我们很多人确实是在用西方的眼光来看中国,而且置身其外看得似乎更为清晰明了。但是此种方式,虽然执着于对世界历史普遍法则的信仰和证实,但不免带有西方中心主义色彩与局限,经常犯有圆凿方枘和隔靴搔痒的毛病。

另一种研究路径则是从自身内部来研究中国近代化。由于中国传世文献汗牛充栋,人们试图通过浩如烟海的巨量历史资料复原出具体的历史情境,展现历史及其观念更动进步的蛛丝马迹。一般把这种从中国文化传统内部寻绎其近代化进程的蛛丝马迹的研究模式称为带有“中国中心主义”倾向的“内在理路”模式。沟口雄三说,这是“中国有他独自的近代的展开”^[4]。这样做,固然使得我们少了一层隔靴搔痒的距离感和陌生感,多了一层对历史的真切经验,但是也难免使得我们在背负太多的对个体性事件“同情的理解”的时候,迷失了方向,影响了对历史观念及其内在脉络的诉求。自说自话,很容易模糊了对历史的清晰评判。很显然,上述这两种思维模式在中国近代性研究方面孰优孰劣不容易判断,二者可以说是瑕瑜互见的。

但是，从更长远的时间维度来看，内部视角要比外部视角更具对过往历史的解释力和穿透力。因为西方经济、政治、军事和文化等外部压力，真正渗透进中国人的思想观念层面并进而促使其社会内部发生结构性变革的时间，是在 1840 年代以后。从 19 世纪中叶以后的整个晚清时期，西方的强势影响和国人对西方的逐步认知、认同是亦步亦趋的，存在着一个由浅入深的长期过程，更准确地讲“中国之醒觉乃在 19 世纪最后 20 年方较普遍”^{[5]4}。在 1840 年之后的较长时间内，中西问题并非中国士大夫阶层所思考的主要问题。因此，内部视角在解释这一时期的思想变迁方面仍旧具有不可替代的优越性。而在此前，虽然不能不承认西方的影响，然而影响十分有限，中国社会及其思想界还谈不上“西方冲击”。固然我们必须以多元、开放的眼光来看待中国过去的历史，但这必须在尊重历史事实的基础之上。如欲置身其外，必先置身其内、深入其中，除非我们认同中国如若没有西方影响就不会从内部发生根本性变革的“中国近代停滞论”，否则，要想解释中国思想的变化轨迹以及传统与近代间的连续性，就必须改变以往言必称西方影响的思维习惯，从中国思想内部寻找其本来所具有的各种内在紧张与更新活力。对此，金耀基认为中国知识分子有必要改变文化上不自信的“自卑心态”，摆脱“西方冲击-中国反应”这一思维框架的束缚与局限。他说：“中国的现代化，基本上是中国传统的新陈代谢，是中国传统在合理的保守下的更新。中国的现代化工作决不能建立在虚无上，而必须建立在一个被批判过的传统上，现代与传统之间根本无一楚河汉界，传统与现代实是一‘连续体’，是不应、也不能完全铲除传统的。”^[6]中国古代传统在应付世变时所表现出来的智识能力，以及对未来之展望，“更可确定中国人在现时世界自存与应变之信心”^{[5]324}。

三、超越传统与现代二元对立模式

无论西方的影响是具体如何发生的，它都是极其重要的影响，毕竟我们今天的思想观念跟一个半多世纪以前已经大不相同了。即使为了厘清西方的近代影响，中国本土资源的作用与地位亦必须先予以考察。当用“传统-近代”模式（tradition-modernity model）来考察在时间上存在先后顺序的思想演变时，这非常类似于中国人思考问题所习惯的“古-今”模式。但是，由于“近代”伊始于“西方”的影响，所以“近代”这一概念的内涵很容易就被等同于西方的“近代性”，因而这个研究模式也没有完全超越外部视角下的“西方中心主义”的局限。此一模式，跟“冲击-反应”模式一样，在研究近代之前的中国哲学思想，特别是 19 世纪前夕的中国哲学思想变迁时，会碰上同样的困难——陷入“中国近代停滞论”的泥潭而不能自拔。典型的表述是这样的：“只要未和西方接触，他们（指中国）就只发生过‘传统范围内的变化’，而未发生根本转变。”^[7]这种基本立场，上世纪 80 年代以来被不少国内研究者引为同道，比如萧功秦曾经认为，“近代儒家文化缺乏一种在西方挑战面前进行自我更新的内部机制，难以实现从传统观念向近代观念的历史转变”。因此，“我们自然必须把观察的着眼点，放在近代儒家文化在应付外部文化冲击时所表现的反应态度和适应能力上”^[8]。但正如柯文业已指出的那样，费正清及其后的列文森等人思维模式的问题在于：“不仅把西方思想从中国思想天地的边缘渗透到中心的时间提早了，而且夸大了中国原先所关注的问题在渗透后发生消亡的程度。”^{[9]71}因为存在上述局限，像列文森等人的研究，就“无法容纳一种看法，即中国过去文化包含着一些重要的特征，这些特征不仅绝不会阻碍中国向近代社会转化，实际上反而会帮助这种转化，并在指导转化中起重要作用”^{[9]75}。简言之，这种“传统-近代”模式无法解释中国“近代性”早自“近代”之前就已在逐渐孕育之中并有所展现的这一事实。

超越“传统-近代”模式，不是说这一模式已经完全不再适用，而是说“传统-近代”模式，应该从二元对立、相互对抗的关系走向二元互补、相互渗透的新型关系。事实上，“传统-现代（近代）”间的关系，应该与“古-今”间的关系一样，只具有相对的区别，而没有绝对的对立。历史本身具有无穷无尽的多面性和复杂性。“书写的历史”大都只是“事件”编连的历史，而“真实的历史”则不只是事件连缀成的，更是一个时间连续不间断流逝的历史。历史的间断性和阶段性永远不可以背离历史的连续性，它们只能在连续性中才得以呈现，否则就是一种脱离历史事实的想象性、虚构性区分。而要想实现历史阶段性与连续性间的统一，实现传统与现代的二元对立向相互渗透的视域转变，需要对不同历史阶段的关键性时间节点进行一定程度的相对化处理，以保持关键性历史时间节点前后两个世界的连续性。

“近世”哲学概念的提出，就是为了避免传统与近代断裂为两段的印象，论证存在这种连续性的例证。早自日本学者内藤湖南（1866-1934）提出的“内藤假说”（即“唐宋变革说”），把“近世”的时间界限上推至唐宋下延至晚清开始，就已经出现了用更具时空延展性的“近世”概念来涵盖“近代”概念的自觉而有益的理论尝试。内藤不依傍西方史学理论体系，认为对中国历史应予以独立、整体和内部的考察，形成了独特的中国近世性及其连续性的理论。他说：“日本人、欧洲人都以各自的本国历史为标准，所以把中国史的发展视为不正规，但这都是谬误的。在中国文化的发展中，文化确是真正顺理成章，最自然地发展起来的。这与那种受到其他文化的刺激，在其他文化的推动下发展起来的文化，是不同的。”^[10]固然“内藤假说”认同中国具有内生现代性的立场非常容易引起国人的共鸣，不过“内藤假说”中的中国“近世性”的观念，只是京都学派“东洋的近世”假说的一部分。而东洋或东亚历史叙事的模式，是在抵抗欧美中心主义，寻求自身认同的竞争发展中发展起来的。这正如沟口雄三指出的那样，“研究中国，是以中国作为媒介，或者说以中国作为方法，从而把现代的日本或者现代的亚洲，进而把现代的世界‘问题化’”^[11]。以中国、日本和东亚为中心的历史叙事模式后续衍生出了很多不同的形态，汪晖将其简明地总结为三种形式，即“以中国中心的朝贡体系为构架形成的亚洲资本主义叙述，以14-18世纪中国及其白银资本为中心的资本主义世界体系的叙述，以及从这两种叙述中发展而来的亚洲论”^[12]。从上述近世框架的诸多变种中可以看出，“近世”概念之内涵跟西方资本主义始终是不离不弃的，在时间尺度上与欧洲近代史也是亦步亦趋的平行关系。中国或亚洲中心观，依然难免成为欧美普世主义历史观及其知识体系的一种修辞策略。这说明欧美中心主义内生现代化视角仍具有无孔不入的渗透能力，现在看来它是一种应尽力避免而又并非能轻易规避的历史叙事模式。

历史发展过程中如果说存在惊天动地、翻天覆地的关键性变化，尤其是思想信仰、价值观念上的成功转型，那也不是一蹴而就的。1840年，作为中国近代史伊始的时间界桩，具有标志性的意义。如果没有了时间上的阶段性区分，历史就失去了时间抽象的能力。但是，也不能就此认为它就具有绝对的区别价值，不能据此认为历史从此分成了传统和现代彼此不同的两个世界。若以此时间为标准，将清代哲学思想史一刀腰斩为互不相干的两截，我们便无法回避以下诡辩论证：“为了论证迈进近代化是必要的，便难免在回首时尽量指斥当年如何封闭、昏暗、落伍。”^[13]依此就不难理解，为什么大多数中国近代哲学思想史研究总是从前近代的乾嘉后期说起，而且大都只是围绕着当时社会中所存在的封建末世性的衰败甚至停滞的种种特征，大谈特谈，而对于清代思想界的自我批判能力和社会的更新活力则避口不谈。显然，挑选出上述论据只是为了给唯有通过西化途径才能实现近代化的西方中心主义铺垫。如果没有这种思想自我批判的能力和社会更新

的活力，没有对自身形象与能力的真切理解与合理定位，很难想象当时人们是在什么基础之上展开向西方学习这一外向开放性举动的？

站在传统-近代截然二分的立场上，对于处于1840年这一节骨眼前后的诸多哲学思想家的评判就变得很容易：要么是传统的（落后的），要么是近代的（先进的）；仅按生存年代来分，此前的就是传统的，此后的就是现代的。显然，这种思想区分来之容易，却失之武断。

四、传统走向现代的困境与出路——以龚自珍为例

1841年8月，作为近代思想第一人的诗人、思想家龚自珍，恰巧在中英南京条约正式签订的前夜不幸病死于江苏丹阳县县署。他还没来得及目睹这个国家此后一连串的失败，生命就在迈入近代门槛的时候戛然而止。由于龚自珍死于中英南京条约正式签订之前，所以在他的思想是属于传统的还是现代的这一问题上，就出现了聚讼纷纭、莫衷一是的尴尬局面。当然，我们不能不负责任地说这只是因为龚自珍死得不是时候。深入探究造成这种尴尬的原因，是意味深长的一件事情，因为它不仅关系到龚自珍本人思想复杂性的问题，也关系到我们自身如何去看待整个中国近代哲学思想史的问题。在这个意义上讲，龚自珍堪称一面研究中国近代哲学思想的多棱镜，能从中折射出诸多不同的思想潮流与价值取向。曾经有人将其文献中的“西方圣人”理解成西洋哲人，而实际上龚自珍仅指西来佛学的大师们。这个错误固然是由于知识欠缺引起的，但不能不说这背后存在着中国研究者习惯以西方为近代标尺的心理在作祟。基于这种心理，如果知道了龚自珍思想当中确实没有多少西洋玩意儿，是不是就要否定他的思想价值呢？

如果我们将龚自珍对历史和现实的批判，直接理解成其思想向近代转型之例证的话，那么我们必须承认中国史与世界史的大致走向存在一致性的前提。而这种一致性在历史观念层次的表现是个人的独立，理性的张扬，对自由、平等、民主与进步理念的认同等。现在，这些西方化的观念在当下中国业已取得了相当程度的普世性。当它们映射在明清思想的大致走向上时，主要表现在以下三个方面：个性解放思想、民主政治思想和科学思想^[4]。可是，它们的具体实现方式即使在西方也是大不相同的，更何况在内外相对隔膜的晚清之前的中国。世界上还没有一个国家是已经真正现代化了的。这就是说，普世性价值有必要摆脱历史主义及其目的论的束缚，通过各种本土性、特殊性才能得以真实呈现。如果以中国历史走向的循环、偏差甚至倒退作为理由，去证明要求中国历史向世界历史的步调和方向看齐的正确性，那么就必然地先须以某种标准来证明中国史的不正常甚至变态性，进而去贬低中国思想传统的特殊性，甚至干脆撇开不谈。这种标准，如若不是中国以前的自身历史，就只能是在外在于中国的某个历史参照系。通过研究可以发现，在鸦片战争之前，中国传统的时空思维模式已经有所更动，但是时间意识通常还是集中在自身历史的古今关系上，空间意识则通常集中在与夷夏之辨关系密切的内-外关系上。包括龚自珍在内的晚清以前的中国人，其心目当中还没有一个足称先进典范的历史发展模式作为参照系，如果有那也是来自于传统内部的夏、商、周三代，因此明清文化维新与启蒙运动普遍采取了“以复古为解放”的历史途径。这种以退为进的历史与文化思维模式得失互见，其优点在于自觉强调了中国传统历史文化的内在连续性，避免了文化传统断裂为两截，其缺点则在于面向世界、面向未来、面向现代的外部开放性明显不足。

而今，我们可以在深入上述传统时空思维模式的同时，又能以外在的历史发展模式作为参照系，这是今胜于昔的优势。然而如不顾及传统的古今思维模式的历史合理性，徒以外在标准轨范中国思维发展的特质，这也不能不说是一种削足适履、牵强附会的做法。应该说，基于具体历史

情境下的问题意识,深入剖析不同时期的人们在面临自身及社会问题时的所思所想,才是我们进入历史中的思想世界和观念变迁的主要路径。

参考文献

- [1] [德]马克思·韦伯. 新教伦理与资本主义精神[M]. 于晓, 陈维钢, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1987: 6-7.
- [2] [德]贡德·弗兰克. 白银资本: 重视经济全球化中的东方[M]. 刘北成, 译. 北京: 中央编译出版社, 2000: 26.
- [3] [美]列文森. 儒家中国及其现代命运[M]. 郑家栋, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000: 373.
- [4] [日]沟口雄三. 中国前近代思想的演变[M]. 索介然, 龚颖, 译. 北京: 中华书局, 1997: 3.
- [5] 王尔敏. 中国近代思想史论[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2003.
- [6] 金耀基. 从传统到现代[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1999: 144.
- [7] Fairbank J K, Reischauer E O, Craig A M. East Asia: The Modern Transformation [M]. Boston: Houghton Mifflin, 1965: 5.
- [8] 萧功秦. 儒家文化的困境: 中国近代士大夫与西方挑战[M]. 成都: 四川人民出版社, 1986: 3.
- [9] [美]柯文. 在中国发现历史[M]. 林同奇, 译. 北京: 中华书局, 2002.
- [10] [日]内藤湖南. 中国史通论: 上册[M]. 夏应元, 钱婉约, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2004: 6.
- [11] [日]沟口雄三, [日]小岛毅. 中国的思维世界[M]. 孙歌, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 4.
- [12] 汪晖. 现代中国思想的兴起: 上卷[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2004: 7.
- [13] 朱维铮. 走出中世纪[M]. 上海: 上海人民出版社, 1987: 7.
- [14] 萧萐父, 许苏民. 明清启蒙学术流变[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1995: 784.

On Transcending the Thinking Pattern of Cultural Dualism between Tradition and Modernity

SUN Bangjin

(School of Law and Politics, Wenzhou University, Wenzhou, China 325035)

Abstract: In the modernization process of traditional Chinese culture, well-accepted thinking pattern of cultural dualism between tradition and modernity has interrupted the succession of the outstanding Chinese tradition now. A comparison between the two interpreting ways of Chinese cultural modernization, extrinsic impact theory and internal continuity theory, indicates the latter one should be the best way to explore traditional Chinese cultural changes in view of concrete historical circumstances.

Key words: Harmonious culture; Tradition; Modernity; Western impact and Chinese response model; Culture modernization

(编辑: 杨峰)