

# 探寻世界文明的中华文化资源

周 宁

**摘 要:** 在宏观历史视野内,中华文化对世界文明的影响主要表现在华夏文化圈与西方文化圈内,首先在前现代化的东亚创立了华夏文化圈,其次参与构筑了西方现代性与现代主义的文化自我,最后为东亚现代化准备了文化潜力,中国自身也在经历了衰落与磨难之后迎来了伟大的复兴,并昭示了西方模式之外的世界现代化的另一种模式。

**关键词:** 中华文化;世界文明;历史贡献

**中图分类号:** G112    **文献标识码:** A    **文章编号:** 1008 - 1569(2003)03 - 0081 - 10

布罗岱尔提出:现代世界是一个由不同国家民族不同力量在不同领域的相互创造生成的系统,离开了这个系统,任何所谓普遍有效的假设,诸如理性或进步、自由,都不足以成为历史的尺度。本文试图在宏观历史视野中探讨中国在世界文明史上的文化影响。中国文化对世界文明的贡献,主要表现在华夏文化圈与西方文化圈内,贯穿着整部世界文明史。公元第一个一千年里,中国文化创立了华夏文化圈,文言文、儒家思想、家族与政治伦理、太学与科举制度、统一货币、土地制度与税制等在整个东亚与部分东南亚地区一体化。公元第二个一千年里,中国文化转动世界,不仅启发了西方的现代化,而且准备了东亚现代化的文化资源。中国自身也在经历了衰落与磨难之后,终于在第三个一千年开始的时候迎来了伟大的复兴,并昭示了西方模式之外的世界现代化的另一种模式。

世界文明的进程是一个多元发展、相互作用的系统进程,形成创造于跨文化或文明之际的“公共领域”或“公共空间”中。笔者以世界的现代化为立足点,重整世界文明史中的中国文化遗产与活力,尤其强调的是中华文化对世界现代文明的贡献,包括它对西方现代化与东亚现代化的影响,为我们今天创建国家文化形象提供资源与信念基础。全球化时代主权国家的综合国力竞争,表现在“硬国力”与“软国力”两个方面。“硬国力”指一个国家的经济、军事与科技实力,“软国力”则指一个国家的文化影响力。作为“软国力”的国家文化形象,已成为大国竞争的重要指标。我们在全球化背景下提倡创建国家文化形象,不仅要认清当今局势,思考发展战略,还应该清理历史遗产并发扬这份伟大遗产,在现代化历史中找回我们一度失落的文化信心,在全球化大趋势中使往昔的光荣、现在的梦想变成未来的事实。当真像沃勒斯坦所预言的那样:21世纪中叶资本主义世界体系将让位于另一种或几种后继的体系,而“占人类四分之一的中国人民,

**作者简介:**周宁,文学博士,厦门大学人文学院教授、博士生导师。

将会在决定人类共同命运中起重大的作用”。

公元前331年,亚历山大东征到兴都库什山,在今阿富汗建立了“极远的亚历山大城”,此后的希腊化时代,从地中海到伊朗高原,以亚历山大里亚为中心形成了一个相对一体化的世界。一个世纪以后,秦始皇统一六国,书同文,车同轨,华夏九州也成了一个政教文物一体化的世界。在这两个世界之间,是从大小兴安岭一直到喜马拉雅山的一系列横贯中亚、辉煌隆起的大山,像一道由雪峰与高山森林树立的天然长城。只有那些险隘的山口,维持着两个世界间微弱的交通。马其顿帝国在瞬间建立又在瞬间破裂,罗马帝国继承了它的西半部,安息骑兵杜绝了他们东扩的幻想。中华帝国延续下来,由秦入汉。大汉帝国的天下向西北扩张,一直到中亚,两个世界的交通从“丝绸之路”开始,长安到罗马。然后就是漫长的20个世纪。罗马帝国分裂之后,再也没能在旧址上重整。秦汉、隋唐、宋元、明清,其间虽有阶段性的分裂动乱,但广土众民、天下一统,不仅是一贯的理想,也是现实中的常态。

从张骞出使西域到马夏尔尼出使中国,这20个世纪,是“世界走向中国”的时代。秦汉帝国与罗马帝国是纪元前后世界的两个中心。秦汉帝国的版图约为390万平方公里,罗马帝国的版图约为450万平方公里,但秦汉帝国的可耕地面积却是罗马帝国的8倍。秦汉帝国的农业优于罗马帝国,罗马帝国的贸易可能比秦汉帝国兴盛。两个帝国都在修筑宫殿、城市、帝国大道,将帝国军队派往边境政府那些觊觎帝国财富与土地的“野蛮人”,两个帝国都试图在自己的版图上建立共同的价值与信念基础、共同的语言文化传统与统一的政治经济制度,两个帝国都曾创造过稳定的政治、富足的经济与繁荣的文化,两个帝国也都先后陷入分裂与战乱。伟大的笈多王朝在此后的一段时间里将印度变成世界的中心。他们吃的最好(大米与结晶糖)、穿的最好(棉布),他们有世界上最优秀的数学头脑,他们的战士骑在世界上最大的动物(大象)上征战,他们的水手在从印度洋到地中海的广大海域上航行,正是借着如此强大的国力,他们的高僧来到中国,用佛教武装灾难中的中国人的精神。

如果说秦汉帝国只是当时世界的两个中心之一,盛世大唐则是世界的中心。罗马帝国衰败以后,便再也没有复原,秦汉帝国的遗产被完整地继承下来。三个世纪的战乱之后,隋唐重新统一了中华。在秦汉帝国的版图上重建了一个胡汉混血,梵华同一的世界帝国。长安是世界之都,宫墙御道、街市佛寺,东西10公里,南北8公里,比我们今天看到西安城墙圈出的地界大得多。四邻藩邦归附贡献,万里商贾远来贸易。波斯的流亡公子贵族、大食的药材宝石商人、日本的留学生、东非或爪哇的“昆仑奴”,居住在同一座都市里;康国、吐蕃的马匹、皮毛,阿拉伯的鸵鸟、没药,天竺的孔雀、白莲花,波斯的铜器、树脂,林邑的大象、爪哇的犀牛、拂林的水晶玻璃、高丽的纸,陈列在同一处市面上;佛教徒、道教徒、景教徒、摩尼教徒、拜火教徒与前来避难的伊斯兰教徒在毗邻的寺庙里礼拜。长安是帝国之都,有世界胸怀与气象。阿富汗人与叙利亚人骑着波斯战马在大唐军队里服役,近10万大食番商则在广州城里居留。广州、扬州是市民的城市。波斯船、大食船、昆仑船,停在城外珠江面上,暖风温润,夹着岸边荔树黄花的芬芳与居家沉醉的人烟味儿;扬州位于长江与运河交接处,比广州更近于帝国中心也更繁华,歌台舞榭,胡姬当垆。大道如青天,李白仗剑远游的那些年里,中国就是世界。

大唐中国是世界文明的中心,其文治武功,影响西到印度、波斯,东及朝鲜、日本。西北天然屏障的大山被超越,征战、和亲、贡纳、贸易曾经将大唐势力远播到吐蕃与波斯,直到“安史之乱”,才中断了大唐国力向西北的扩张。当然,大唐文化的同化力量在西北远不如在东南成功。新罗王国统一朝鲜三国,国家律令格式,都遵循唐制,国王武烈王金春秋曾经出使盛唐,开始在新罗推行儒学,信奉儒家思想与佛教,在官方与上流社会使用汉字,并模仿中国文学,新罗时期最有成就的文学家崔致远不仅赴唐留学,而且在唐中举、为官,汉语诗文写得出神入化。通行的汉语书面语将成为华夏

文化圈的基础。

中国文化对东亚广大地区的同化影响,到唐代已基本确立。日本遣唐使一批一批来到长安,将中国的典章制度带回日本,日本开始了一系列以唐朝律令为典范的政治改革。日本历史上有两次大的“革新”,19世纪的“明治维新”是“全盘西化”,7世纪的“大化改新”是“全盘中化”。奈良时期最著名的“万叶歌人”山上忆良,曾经作为日本遣唐使的随员来到中国。他为自己的长歌写的大序,都是地道骈体汉文。日本遣唐使历时两个世纪,平安时期中国文化在日本已经根深蒂固了。中国的文学艺术、宗教哲学、政治思想在日本成为占统治地位的精英文化,像朝鲜一样,建立在汉译佛经基础上的汉传佛教,也成为日本的国教。

中国文化在东亚传播同化,由中国而朝鲜、日本,越南而南洋诸岛,华夏文化圈到唐代已基本形成。越南很久以来就接受了中国文化的影响,大唐疆域的南界已经深入,北越基本上是汉化地区。李朝建立,尊崇儒学,开科取士,以汉文为通用语文,将中国的制度与法律,文字与文学全盘搬到越南。曾经的“华夏化”与目前的“西化”或“现代化”,是个同类概念,它包括语言、思想、制度、器物不同层次的同化过程,一体化的文言文、儒家思想、家族与政治伦理、太学与科举制度、货币土地制度与税制等等。

公元第一个一千年,整个东亚与东南亚部分地区都经历了一个“华夏化”的文化同化过程,以中国为中心形成了一个超越政治国家与民族、超越战争与敌意的“华夏文化圈”。礼制天下、世界大同的儒家思想,为这个文化圈奠定了普世主义理想,汉字为这个文化共同体提供了语言基础,建立在儒学科举、唐朝律令、汉传佛教基础上的共同的政教制度,为这个文明类型创立了统一的制度体系。此阶段中国文化对世界最大的贡献,是创立了一个代表着当时最先进文化的“华夏文化圈”。

## 二

唐宋中国五百年,不仅是中国文明自身历史的峰颠,也是同时代世界文明的峰颠。我们在器物、制度与思想三个层次上理解文化的概念。一个国家强大了,其文化国力自然会影响并塑造其他地区与国家。不管是卡尔·马克思的理论还是马克斯·韦伯的理论,不管是大唐中国还是今日美国,国家强大,文化国力就会自然溢出国界。国家的文化国力,是个跨文化概念,我们在跨文化的公共空间中清醒地清理中华文化的世界影响,希望能够为我们民族的复兴发掘文化资源。英国史学家阿克顿勋爵曾说:“所谓世界通史,我的理解是,它不同于所有各国家的历史的组合,不是一盘散沙,而是一个连续不断的发展过程;不是记忆的负担,而是启人心智的智慧。它贯通上下古今,各民族的历史在这之中只起补助说明的作用。各民族历史的叙述,不是根据它们本身的情况,而是根据它们同更高的历史发展过程相关联的程度来决定,即根据它们对人类共同的财富所作出的努力的时间和程度来决定。”

中国文化国力在世界历史上的影响主要表现在两个方面,一是在公元第一个一千年形成了覆盖整个东亚,远播南洋与塞北的华夏文化圈;二是在第二个一千年启发了西方的现代文明,并完成自身从相对比较中的衰落到由边缘而中心的复兴。

汉唐中国,从世界的中心之一到世界的中心。千年帝国持久的文化影响,不仅在东亚塑造了一个地域广阔的华夏文化圈,而且将文明的种子远播到连当时的中国人都无法想象的地方。怛逻斯战役(755)之后,中国工匠流落到中亚西亚,不久造纸术就由西亚传播到西班牙。1150年,西班牙出现欧洲第一家造纸厂。宋人毕升发明了活字印刷术,至少在13世纪朝鲜已学会用金属活字印刷朝文书籍。又过了两个世纪德国人古滕堡才用活字印刷出欧洲的第一本书《古滕堡圣经》。宋朝军队曾用火药打败金人,蒙古军队围攻开封,守城金军用“震天雷”,可能是原始的火炮,13世纪的英国哲学家罗杰斯·培根曾将火药的秘密配方用暗码记在自己的书里,1326年,佛罗伦萨市政会宣布了造炮的命令,同年德·米勒梅特作的爱德华三世画像上就出现一门金光闪闪的铜炮。《梦溪笔谈》详细说明指南针在风水术中的应用,《萍洲可谈》、《梦梁录》中记载“舟师识地理,夜则观星,昼则观日,隐晦则观指南针。”三个多世纪以后,葡萄牙亨利王子的舰队装上了磁罗盘与船尾舵。地理大

发现开始,西方进入现代文明时代。英国著名哲学家弗朗西斯·培根在《新工具》中写道:“……印刷术、火药和磁铁。因为这三大发明首先在文学方面,其次在战争方面,第三在航海方面,改变了整个世界许多事物的面貌和状态,并由此产生无数变化,以致似乎没有任何帝国,任何派别,任何星球,能比这些技术发明对人类事务产生更大的动力和影响。”

如果说盛世大唐是世界文明的中心,宋元中国则是转动世界的轴心。大唐衰败之后,阿拔斯王朝曾经一度独领世界风骚,《一千零一夜》里著名的哈里发哈伦·赖世德统治下的巴格达变成世界之都。但是,很快中华帝国又在故土上复兴了。唐强宋富。在西方的现代化之前,宋代中国是世界上最“现代”的国家。人口增长快,社会规模大,文官制度确立,城市发达,经济市场化,技术先进……

宋代中国是世界上人口最多、人民生活水平最高的国家,它有最完善、最有效的文官制度,有最大的城市与最大规模的贸易,有世界上最先进的科学技术,17世纪最博学的英国人培根对那些改变世界的发明“的起源……模糊不清”,20世纪他的同胞李约瑟用毕生的精力研究中国科技史,证明那些伟大的发明都来自宋代中国。然而,幸福到苦难的转化往往在一瞬间之间。蒙古征服对西方来说是个发展的机会,对中国却是灾难。随着蒙古大军,从中亚到南欧的冒险家、商人、传教士,赶着骆驼骑着马,或乘季风航船,涌向大汗的国土——中国。中国是世界财富的源头,人源源不断地流向中国,洗劫或贸易,或洗劫式贸易,财富又源源不断地从中国流出,丝绸之路海上与陆上的那些商镇,在蒙古劫难后迅速恢复繁荣,中国是它们的财富源头。

在那个波澜壮阔的时代里,中国是转动世界的轴心。从孟加拉湾一直绵延到鞑靼海峡横贯中亚的大山界限被超越了,东西两个世界进入一个蒙古帝国的版图。蒙古铁骑以战争的方式创造了旧大陆的“世界和平”,人从西方流向东方,物资从东方流向西方。不论是现实中的世界市场还是观念中的世界地理,中国既是这个世界的起点,也是这个世界的终点。蒙古帝国开放了世界,旅行与贸易、观念与知识,都开始了一场革命;全世界都在动,只有中国不动,它是世界的轴心,一个将耗尽自己力量转动世界的、被奴役的轴心。

宋元时代开始,中国的文化国力的影响,开始超出东亚华夏文化圈,通过启发西方的现代化运动,最后影响到全世界。马可·波罗那一代人发现世界的最重要的意义是发现中国。现实世界的旅行将商人、传教士等带到中国,是中西交通史上真正划时代的大事。文本世界中的旅行将中国形象带回欧洲,是欧洲文化史上的大事。他们在中国形象中发现了新观念,发现了早期资本主义的世俗精神,中国形象成为财富与君权的象征,不论其经济维面还是政治维面,都表现出欧洲文化的向往。

### 三

不同文化的交流是历史发展的动力,中国形象在改变着走出中世纪的欧洲人的观念,甚至诱发了西方现代资本主义文明最初的动机与灵感。马可·波罗那一代旅行家发现旧世界的最大意义是发现中国,而发现中国的最大意义是直接导致发现新大陆。哥伦布横渡大西洋发现美洲,达·伽马绕过好望角到达印度。用亚当·斯密的话说,这是人类历史上最伟大的两件事。在这两件事中,有着中国文化形象的影响。马可·波罗时代的大旅行改变了欧洲人的世界观念,使欧洲人意识到他们的家乡不但不是世界的中心,而且是世界的一个偏僻的角落。世俗天堂在亚洲的东部,在富强的“大汗的国土”。哥伦布的远航的动机是寻找天堂般的大汗的国土,整个航程中他都期待着某天清晨在前方海面上出现汗八里或行在城里耀眼的金屋顶。西方人为了发现一片旧大陆,发现了新大陆;为了发现中国,他们发现了世界。蒙元世纪创造的契丹形象对西方乃至世界历史的创造性影响,在于它成为地理大发现最初的动机与灵感之一。

地理大发现时代西方的中国形象,在进一步理想化的同时,显示出更多的历史精神与道德色彩。门多萨神父的《大中华帝国志》第一次使中国在西方文本与文化中获得了历史化的清晰完整的形象。它塑造了一个完美的、优越的中华帝国形象,为此后两个世纪间欧洲的“中国崇拜”提供了一

个知识与价值的起点。西方文化精神在历史的不同时期内召唤与塑造的中国形象,都有一种特定的文化动机。文艺复兴时代西方的中国形象已不再是一段刺激有趣的传奇故事,对于初入现代文明的欧洲,它将表现为一种改造社会的动力,甚至开始扮演精英文化中的某种社会理想。

令人惊叹的中华文明为文艺复兴文化提供了一个自新与自我超越的楷模。中国形象进一步被理想化,它的文化象征意义越来越丰富,不仅表现了西方现代世俗精神、绝对君权,还开始具有某些政治宗教与道德哲学的启示。中国的司法制度、文官制度与考试制度、中国的圣哲文化与贤明统治、中国的宗教宽容、汉语的普世语言特征与中国人的勤劳,在迈入现代历史的西方文化中都表现为一种特有的、值得赞美与仿效的“中国价值”。大中华帝国的形象,是西方进入现代意识时那种好奇与开放精神的产物。在自尊的谦逊与进取的诚恳心态中,西方需要一个自我超越的楷模,遥远的中国又恰到好处地扮演了这一角色。欧洲将有可能在不同的文明层次上利用中国。所不同的是,这一次的中国形象更加明晰、具体,从民间文化进入精英文化,并带有某些严肃的、激进的色彩。中国形象将成为启蒙运动的一面旗帜。

启蒙时代西方社会文化生活中普遍出现一种泛中国崇拜的思潮,人称“中国潮”。它将近五个世纪西方不断美化的中国形象推向高峰,中国几乎成为西方文化向往的乌托邦。

“中国潮”既指一般意义上西方人对中国事物的热情,又特指艺术与生活中对所谓的“中国风格”的追慕与模仿。“中国潮”开始于1650年前后,结束于1750年前后。一个世纪间,“中国潮”表现在社会物质文化生活的各个方面,从高深玄妙的哲学、严肃沉重的政治到轻松愉快的艺术与娱乐。孔夫子的道德哲学、中华帝国的悠久历史、汉语的普世意义,中国的瓷器、丝织品、茶叶、漆器,中国工艺的装饰风格、园林艺术、诗与戏剧,一时都进入西方人的生活,成为他们谈论的话题、模仿的对象与创造的灵感,在欧洲社会面前,中国形象为他们展示了“梦寐以求的幸福生活的前景”。

“中国潮”是那个时代西方人追逐的异国情调的一种表现,没有比中国更遥远的地方,也就没有比中国更神秘更有吸引力的地方,包括他们的思想观念、人与物产、生活方式。“中国潮”的发起人主要是商人与传教士。商人们贩运来的丝绸瓷器、茶叶漆器,在欧洲生活中掀起一股“中国潮”;传教士们贩运回来的孔夫子的哲学与中国的道德神学,在欧洲的思想界掀起了另一种热情,中国思想与制度,成为精英阶层的文化时尚。传教士们从中国回来,便成了社会名流,他们穿着中国长袍,谈论圣明的康熙大帝与玄妙的孔夫子哲学。他们介绍中国的书信在社会上流传,激进主义者感到兴奋,正统主义者感到恐慌。哲学家们不甘寂寞,也参与到中国哲学是否无神论的讨论中来,有些人甚至冒险思考是否可以用中国道德哲学取代基督教神学。莱布尼茨希望在中国与欧洲之间,“建立一种相互交流认识的新型关系”。“鉴于我们道德败坏的现实,我认为,由中国派教士来教我们自然神学的运用与实践,就像我们派教士去教他们启蒙的神学那样……”莱布尼茨对中国百科全书式的期望,到启蒙时代百科全书派哲学家那里,明确化为道德哲学。伏尔泰准确地发现中国文明在欧洲的利用价值。“……中国人在道德和政治经济学、农业、生活必须的技艺等方面已臻完美境地,其余方面的知识,倒是我们应该传授给他们……。”

在西方的启蒙文化中,中国形象逐渐变得丰满、逼真、敏感、有力,那是一个尺度、一种视野,不管你在其中看到威胁还是看到希望,感到恐慌还是感到激动。启蒙哲学家们将中国当作欧洲的榜样。在推翻神坛的时候,他们歌颂中国的道德哲学与宗教宽容;在批判欧洲暴政的时候,他们运用传教士们提供的中国道德政治与贤明的康熙皇帝。中国成为开明君主专制的典范。在他们对君主政治感到失望的时候,他们又在经济思想中开发中国形象的利用价值,中国又成为重农主义政治经济学的楷模。中国形象不断被启蒙文化利用,从宗教上的自然神论到无神论、宽容主义,从政治上的开明君主专制、哲人治国到平民政治。启蒙哲学家对中国形象的信念,来自于两个基本观念:一是性善论,二是道德理想通过政治权威达成社会公正与幸福。这两个基本观念,恰好又体现在他们构筑的开明的中华帝国形象中。只有哲人政治,才是最完美、最开明的政治。他们在中国发现了哲人王,发现了哲人当政的制度,发现了理想化的伦理政治秩序。这是中国形象的意义,同时也是一些启蒙主义者尊崇的新的政治伦理社会的理想尺度。启蒙时代西方对中国的开明专制主义的赞扬,更深一层意义是他们发现中国文官制度中隐含的民权、平等观念。在此中国形象的意义不仅是

积极的,可能还是革命性的。中国形象昭示一种与贵族法权相对的平民政治,启蒙运动与法国大革命中的一些重要观念,如人民、平等等,都是杜赫德、伏尔泰、魁奈那一代人在共同人性与世界文明视野内从中国形象中植入的。

#### 四

中国形象在西方达到高潮,中国的衰落即将开始。1750年前后是世界文明格局中大国势力均衡的转折期,启蒙运动、工业革命、殖民扩张,使西方文明在历史上第一次胜出东方文明。在西方飞速现代化的历史过程中,中国相对而言落后了。中国从发动世界的轴心逐渐变成被西方中心冲击带动的世界边缘,它不仅降低了中国的国力,也一度动摇了华夏文化的价值与世界影响。我们承认中国在近代的落后,但是,既不能将这种落后的时段在历史中加长,也不能将落后作为非历史的所谓文明本质在观念中绝对化。

中国在比较文明史视野内的相对落后,并不像流行观点想象得那么久。明清帝国明富清强。明末中国仍是世界上经济技术最发达,生活水平最高的国家。康乾盛世清朝的国力并不亚于汉唐盛世,也不亚于正如日中天的英国。马戛尔尼访华时,中国仍是世界上最大的政治实体,中国的国民生产总值仍居世界第一,人均收入在平均水平上也不落后于欧洲,即使在启蒙运动的“百科全书”时代,中国出版的书籍总数比整个欧洲还多。康乾盛世之后,中国开始衰落,主要原因除了中国内部的问题,如人口膨胀超出农业经济的限度,帝制周期性的政治腐败,一个重要的原因就是西方的工业革命打破了世界平衡。落后的原因是封闭。西方中心主义观念总是从自身扩张的角度强调中国的文化自大与封闭。实际上华夏文明不仅不比西方文明更加自我中心、文化自大,明清社会也并不像一般想象得那样封闭。明清间中国内外都发生了一次贸易革命,国内出现了晋商、徽商、宁波与广州商人的大商业集团,贸易加强了人口流动、城市化程度,改变了社会结构。明末中国已加入了世界贸易体系,确立了银本位的世贸体系中的中国中心。满清也并不像想象得那么保守,康熙皇帝认真向传教士学习西方科技,世界贸易的成果也已反映到当时的城市日常生活中。《红楼梦》写宝琴八岁上随父亲到西海沿子上买洋货(52回),冯紫英送给贾政四样洋货,其中一个是三尺多高的自鸣钟(92回),宝玉房中有一个“金西洋自行船”摆设(57回)晴雯感冒,宝玉取鼻烟给她嗅,鼻烟盒上装饰着天使像(“西洋珞琅的黄发赤身女子,两肋又有肉翅”),又让麝月去凤姐处取一种名叫“依弗哪”的“西洋贴头痛的膏子药”(52回)。

中国落后,并不像一般想象得那么久,也并非像某些玄奥的理论论证的那样是由某种中国文化的本质注定的、必然而不可逆转的。

黑格尔断定中国是“仅仅属于空间的国家”,停滞在历史的起点上,没有发展,东方专制主义窒息了理性发展与自由精神,中国只重视道德文学,没有现代科学,而且,汉语以及书面语言与口头语言的脱节,也阻碍了中国人思维与知识的发展。中国是个没有进步也没有未来的国家。中国文明暂时的、历史中的相对落后,在他那既普遍适用又难以落实的想象推理中变成一种宿命。黑格尔作为西方资本主义扩张、帝国主义与殖民主义、欧洲中心主义的最博大系统的代言人,他的理论证明中国永远停滞与落后的目的是想证明西方永远发展与先进的“奇迹”或“神话”,他所代表的西方中心主义思想,将现代中国与中国文化置于一种尴尬的状态。如果中国文化的本质决定中国的停滞与落后的命运,那么,只要在文化上依旧是中国,中国就不可能进步或现代化,而中国一旦要发展或现代化,就必须全盘否定中国文化,于是,中国就失去了文化认同的身份,现代化的中国也不再是中国。

黑格尔的思路在现代西方思想中具有典型性。他们在西方中心主义的前提下对中国文化的封闭、落后、停滞、衰败的思考,旨在用中国“理所当然的失败”证明西方“理所当然的成功”,并通过文化本质主义将这种优胜劣败的秩序在观念中固定下来。马克斯·韦伯假设文化对人与历史命运的塑造,探讨所谓“西方个性”与“亚洲个性的结构”,他认为西方之所以胜出,是因为新教伦理塑造了

现代资本主义,尽管亚洲社会、政治、文化具有各自不同多样性与复杂性,但都缺乏“新教伦理与资本主义精神”。韦伯问题的设定中,已包含着问题的回答。不管是对黑格尔还是韦伯,西方文明的先进与成功,中国文明的停滞与垂死,都是确定的、不容置疑的前提,他们不过是在自己的理论与想象中证明这一前提。在传统知识立场上,他们的理论或学说作为某种真理形式,陷中国文化某种尴尬与绝望的境地。如果换一种知识立场,在后现代主义与后殖民主义文化批判语境中,我们就可以发现,他们的理论不管显得如何“科学”,总是一种东方主义式的话语,包藏着殖民主义与帝国主义的霸权。试想儒教中国没有西方的精神,可如果中国具有西方精神,中国岂不是西方了吗?他们不是在思考中国,而是思考中国与西方的不同,不是在思考中国如何现代化,而是在思考中国如何西方化。他们为中国的现代化设定的选择是或者现代化或者中国文化,如果要现代化就不能要中国文化,如果要中国文化就不能要现代化。

笔者曾经关注西方的“汉学主义”话语如何为中国的现代化设立了观念陷阱,使中国的现代化历程分外艰难。首先,中国接受了西方进步/进化的观念与西方的“停滞的文明”的中国形象,并将其作为整个现代化运动的精神起点。它所发动的新文化运动的文化自省与批判,从一开始就具有某种虚幻性。其观念基础不是建立在中国现实上,而是建立在西方的中国形象上。中国现代化运动中批判现实的文化革命,很可能批判的不是中国的现实,而是西方的中国形象为中国假定的现实。这样,文化批判的真实性基础被暗中置换了,其指导下的社会革命也有可能失去其现实基础。中国文化自省中最强烈的言说掩盖着一种集体失语的过程。其次,接受了西方的“停滞的中国”的中国形象,也就接受了产生了该形象的整个话语系统及其规定的世界秩序,中国停滞、西方进步;中国代表过去,西方代表现在;西方是西方,中国是中国。话语秩序分配着世界秩序。一旦接受了进步/进化的话语秩序,也就接受了西方资本主义扩张与帝国主义秩序。而在这个秩序中,中国是被动的,劣势的,被否定的。中国的现代化在文化观念上最终不是在选择发展或灭亡,而是选择在停滞中灭亡或在发展中灭亡。中国可以进步或进化,但文化主体已经不是中国。最后,停滞/进步话语及其规定的世界秩序是二元对立的,停滞与进步,过去与现在,中国与西方。中国必然在对立的二者之间进行选择、或停滞或进步,或过去或现在,或中国或西方。而选择中隐含的二难境界,不在于选择停滞与进步,而在于一旦选择了停滞或进步,也就必须选择其他两种对立中的一项,或过去或现在,或中国或西方,因为这三组对立实际上是相关联而结为一体的。选择进步就等于选择现在,而现在与过去是对立的,所以就必然否定过去,于是传统与现代化在中国就成为一对难以调和的矛盾,相应的两种极端化态度——保守主义与虚无主义,分解了中国整个现代化运动。西方现代化语境中的“汉学主义”话语在现代化进程的起点上,为中国提供了自觉自强的力量与可能性;但在终点上;又设置了中国文化灾难性结局。

## 五

即使在衰落的年代里,中国文化也未停止它对世界文明的贡献。我们在此关注的是世界现代化的中国经验维面。在世界现代历史上,中华文化的世界贡献依旧体现在华夏文化圈与西方文化圈两个方面,我们首先看西方文化圈。

中国文化对西方现代化的影响,经历了从器物到制度到思想的三个阶段,“东学西渐”与“西学东渐”的过程上基本相同。首先是中国的科技发明促成了文艺复兴与地理大发现,然后是启蒙思想家塑造的中国开明君主制度与孔夫子哲学的典范影响到西方政教改革与革命。最后,中国形象又成为西方文化超越现代性的现代主义美学思潮的灵感与左翼文化批判的武器。世界文明是个由不同国家民族不同力量在不同领域的相互创造生成的相互依存的系统,现代化既不是西方独自的发明创造也不可能为西方所独享。

启蒙运动曾经将中国形象当作批判与改造现实的武器。帝国主义殖民主义时代到来,西方的中国形象在现代性自由与进步大叙事中逐渐黯淡,但并没有消失,而是进入现代主义视野内,变成

浪漫主义的、异国情调的审美想象,超越现代性缺憾的现代主义向往的牧歌田园。这是中国形象对西方现代文明的另一种建设。西方现代文明在观念上包括现代性与现代主义两个方面,而在这两个方面,都表现出中国文化的影响。在此我们看到两种完全不同的中国形象:一种是政治视野内的东方专制帝国,一种是审美视野内的道德与自然的乐园;一种是现代性自由与进步视野内被否定的东方帝国,另一种是现代主义美学期望中的乌托邦。这种现代主义东方情调的、美学化的中国形象的价值,不是作为一种改造社会的现实的力量,而是作为一种逃避社会的、个人的、审美的幻境。

19世纪以后,从西方社会期望中消失的中国形象,作为西方现代主义文化的向往之地,却不知不觉地进入审美期望中。社会期望中,西方试图将中国形象从幻想引渡到现实;审美期望中,西方试图让中国形象彻底沉入幻想。社会期望中,中国形象的感召力是现实的、实用的;审美期望中,中国形象的感召力是非现实的或逃避现实的,因为它虚幻,才有意义。社会期望中,中国形象出现在历史的未来;审美期望中,中国形象出现在历史的过去。社会期望中,中国形象的精神是自然神性与理性的;审美期望中,中国形象的精神是超验神秘的、非理性的。审美期望中的中国是现代主义心灵的象征。它不仅是失望与逃避现实的方式,也是确立主观性与自由的解放的方式。它在与现实的疏离感中完成现代主义对现代性的反抗,确立了个人内在精神的真实与权利。中国形象成为西方现代主义美学超越现代性异化的田园牧歌,作为前现代想象中的“他者”,在时间上代表美好的过去,在空间上代表美好的东方,寄托着现代主义思潮中对怀乡恋旧的与精神和谐的向往。中国是“由美丽的山脉、鲜花、或耕耘着自己土地的一群既是学者也是绅士的农民组成的奇妙乐土”。由《中国佬的来信》中描绘的“中国理想”,在赛珍珠的《大地》中进一步故事化,王龙就是那种“既是学者也是绅士的农民”的典型,他在战乱与灾荒中幸福而勤奋地耕耘自己“奇妙的乐土”。诗意的中国就是生于土地死于土地的质朴勤劳的中国农民的中国。

20世纪初,西方现代主义审美化的中国形象出现复归现实的冲动,它对美好的中国形象的重构,省略了明显不合时宜的哲人王或哲人专政等政治内容,强调与现代工业文明相对的乡土精神,强调超越权威回复自我、超越社会复归自然的个性与艺术解放的价值。20世纪中叶,西方的中国形象在左翼文化思潮中从现代主义美学期望重回社会现实期望。中国形象不仅复活了启蒙运动时代西方的中国文化形象的种种美好品质,甚至还表现出现代性中自由与进步的价值。1949年之前西方记者笔下的共产党统治的“边区”,“无乞丐,无鸦片,无卖淫,无贪污和无苛捐杂税”,几乎是“一个柏拉图理想国的复制品”,毛泽东是那里哲人王式的革命领袖。西蒙·波伏瓦率先在新中国发现“一个生活在未来的光明中的国家。”<sup>⑥</sup>20世纪60年代前后,许多西方知识分子带着这个信念或怀疑这个信念,来到中国。他们受到盛情款待,走同一条路线看同一些地方,从广州到北京,从北京到延安、大寨……回到西方又说同一些话,歌颂这个遥远、古老的东方帝国翻天覆地的变化,他们相信,像毛泽东领导的那种不断的、彻底的革命,昭示了人类改变自身与社会的最新希望。

中国成为20世纪表现启蒙理想的进步乌托邦。其进步理想表现在物质与道德两个方面。中国巨大的经济成就让他们吃惊,那些激进的“朝圣者”们,发现的是一个“全新的社会”,既不属于传统的中国又不属于现代西方;既不属于以苏联为首的社会主义,又不属于以美国为首的资本主义。中国开辟了一条独特的现代化道路,解决了人类向自由与幸福进步的大问题。所谓的“中国道路”首先是彻底的社会革命,它改变了整个文明结构,以现代理想重新规划现实。使一个贫困、堕落的传统国家变成一个充满热情活力的飞速发展的现代工业强国,这不仅令西方发达世界惊慕,也值得所有不发达的第三世界学习。

中国形象进入西方将近七个世纪,在现代化历程的不同阶段以不同方式参与构筑了西方的现代文明观念。它一方面证明世界现代化是一个多元发展、相互作用的系统进程,不仅西方塑造了中国的现代化运动,中国形象也作为文化“他者”参与塑造西方现代文化。另一方面,它也说明中国的文化形象蕴藏着巨大的“软国力”,其知识体系、意识形态、社会制度显示出的优势,具有广泛深刻的影响力,而且在世界现代化历史上已经形成了一种传统。

中国可能是“世界上治理得最好的国家”,革命彻底改造了社会与人,其道德价值可能远比其物质成就重要。中国在西方不同时代不同国家,有不同的意义。50年代末60年代初,主要是物质进步



的意义。到60年代末70年代初,中国的道德进步意义又明显高于物质进步意义,那时尽管并不富足,但是幸福,人民高尚纯朴、社会平等自由,在富于智慧与权威的现代哲人毛泽东的英明领导下,中国正在通过一系列的革命完成历史与人的进步。英美知识分子关注中国的改革与建设、道德自新的内容,法国激进知识分子则将中国当作“革命的榜样”。西方那些从中国归来的政治朝圣者兴奋地说:“中国代表着人类向往乌托邦的最后努力,它的社会主义建设,比历史上任何乌托邦实践都更具有现实的可能性。”<sup>⑩</sup>

## 六

中国文化在世界文明史上的贡献主要表现在三个方面,一是在公元第一个一千年创立了覆盖整个东亚、远播南洋与塞北的华夏文化圈;二是在第二个一千年启发了西方的现代文明,为现代性的确立、现代主义的超越提供了文化灵感;三是为整个东亚的现代化提供了儒家文化资源,并完成中华文化自身从衰落到复兴的艰难历程。在此我们特别强调的是第三个方面。我们不能将华夏文化圈的创立当作历史的遗迹。的确如此,西方现代扩张冲击了华夏文化圈的整体性并突然窒息了其活力。但是,当东亚国家先后开始其现代化运动时,华夏儒家文化遗产则作为某种深远的文化内核,不仅成为东亚现代化的动力,也成为东亚现代化的个性基础。

中华文化即使是在所谓衰落时代,也没有完全丧失贡献世界的文化灵感。满清帝国最后一个世纪痛苦的衰落,是在西方的冲击下发生,在与西方的比较中显现的。东西消长,大国沉浮。鸦片战争以后,中国的文化国力基本上停止了它两千年持续不断的世界影响。衰落在屈辱与抗争中到来,但是,中国文化的生命力却没有就此完结,它已经经历过许多劫难,迎来过一次又一次的光荣复兴。这一次衰落,终将证明的,不是中国文化死寂与败落,而是中国文化的生机与活力。

中国文化的复兴从华夏文化圈的边缘开始。19世纪中叶西方资本主义扩张达到高峰的时候,世界格局发生了一系列将改变未来的事件。欧洲内部出现了《共产党宣言》,预示着一个世纪以后世界范围内对抗西方资本主义的社会主义阵营的出现;印度爆发了雇佣军起义,印度一个世纪的独立运动从此开始;中国的太平天国起义,是中国现代革命的起点,最终将在帝制废墟上建立一个共和国;日本“明治维新”也在世纪中叶开始,它使日本迅速变成一个现代化的国家。东方现代化运动中最初成功的,不是与西方对抗的东方国家,而是主张“脱亚入欧”的日本。

英国在其扩张的高潮的19世纪,自称是亚历山大与罗马帝国的继承人,日本在二战间幻想用武力在华夏文化地域基础上建立“大东亚共荣”,也自称是汉唐文明的真正继承者。中国创立的华夏文化圈为日本在东亚与东南亚的扩张提供了帝国主义战争意识形态的基础,这一点在北一辉的理论中表述得很清楚。我们在任何时候都反对把一种世界性的文化当作帝国主义扩张的意识形态,不管是东方的还是西方的,不管是两希(古希腊与希伯莱)传统的还是华夏传统的。从世界格局内看,华夏文化圈的复兴从日本的现代化开始。传统观点认为,日本的成功完全在于摆脱华夏文化,即“脱亚入欧”。这种观点既有西方中心主义的现代化理论的影响,又有华夏文化普遍失败的背景,在特定历史语境中看上去是合理的。整个华夏文化圈的国家都在衰落,只有日本成功,那样,“脱亚入欧”可能成为成功的经验。但是,如果华夏文化国家在世界现代化运动中的成功者不只日本,还有后继的“四小龙”、中国,西方中心主义的现代化理论与华夏文化普遍失败主义观点就都变得可疑。而真正值得思考的倒是这些东亚国家的现代化运动是否有某种文化潜力的共同点,某种文化经验与文化个性?

坦率地说,世界现代化历史上,除了率先而动的西方成功之外,可能就只有东亚的现代化算是比较成功的。值得注意的是,为什么东亚现代化不同于西方,什么文化资源赋予其个性?为什么除了东亚之外,伊斯兰文化圈、印度与拉美的现代化运动,都不如东亚有成效、进展快?什么文化资源赋予其活力?如果从文化角度思考世界多元现代化历程,除了西方现代化的外来影响,恐怕只有东亚共同的儒家文化遗产可以为东亚现代化的经验与个性提供解释。

日本的现代化是第一波,华夏文化圈内的现代化第二波在亚洲“四小龙”的崛起中到来。20世纪90年代,新加坡、台湾、香港、韩国的人均收入已与西方发达国家不相上下。全世界除了西方文化圈(包括西欧、北美、澳大利亚与新西兰)外,只有华夏文化圈内的国家,不仅成功地完成了现代化,而且开辟了另一种现代化模式。东亚现代化在几个华夏化的国家相继获得成功,使世界开始关注这种成功的文化基础及其个性。只有华夏文化的儒家传统,才可以为这些崛起的东亚与东南亚国家提供共同的文化基础与解释性理由。华夏文化不仅可以完成现代化而且可以开创不同于西方的另一种现代化模式。华夏文化的复兴不仅在历史中挑战了西方在世界现代化运动中的权力中心,而且在理论上挑战了从黑格尔到韦伯形成的西方中心主义的现代化文化理论。

华夏文化圈开始了它的现代化复兴,从边缘逐渐走向中心。日本的经济发展90年代出现停滞,“四小龙”也受到金融风暴的冲击。但这既不能阻碍华夏文化复兴的大潮,也不能动摇人们对华夏文化的现代化的信念,因为中国的现代化复兴最终开始了。20年来中国经济一直保持着高速增长,如果按照日本与“四小龙”的经验,这种经济高速增长可以维持近半个世纪,那么,到21世纪中叶,中国的综合国力有望重新成为世界之强。学术界一直在比较中日现代化历程的差别,为什么日本成功了,中国失败了,日本迅速而顺利,中国缓慢而曲折。这种研究将着眼点放到日本社会结构、文化价值与中国的不同之处,因为其前提是中国失败了。如果假设中国的现代化成功,问题可能就是中日文化的共同背景了。这个文化背景无疑就是华夏文化。否则为什么华夏文化圈内的国家先后成功地现代化,而其他文化圈,如伊斯兰教文化、印度教文化,却没有这种经验?为什么除了西方文化圈外,就只有华夏文化圈的国家获得了成功?儒家传统华夏文化,真正的答案或许在这里。日本成功了,四小龙成功了,中国正在以更大的力量更大的规模崛起,它将最后最有力地证明华夏文化的创造力。

只有中国的崛起,才能最终证明华夏文化圈在世界文明格局中的复兴及其永恒活力。如果相信韦伯的观点,文化传统决定现代化,那么华夏文化决定了中国独特的现代化模式。如果相信马克思的观点,经济基础决定上层建筑,现代化的中国将使中国文化越发强盛,中国不断加强的国力正在复兴中国文化并重新开始贡献世界。中国曾经创建了华夏文化,这种文化为东亚国家的现代化准备了必要的文化基础或底蕴,这是中国文化传统的活力所在,华夏文化圈的复兴从边缘向中心,中国的现代化将开辟不同于西方的华夏文化模式,这是中国文化的创造力的体现。中国文化从未停止过它对世界文明的贡献。在公元第三个一千年到来的时候,中国文化将以现代化的方式贡献世界文明。

注释:

(美)伊曼纽尔·沃勒斯坦著,尤来寅、路爱国等译:《现代世界体系》第一卷,高等教育出版社1998年版,第2页。

转引自张广勇为《全球通史:1500年以前的世界》写的导言,见(美)斯塔夫里阿诺斯著,吴象婴梁赤民译:《全球通史:1500年以前的世界》,上海社会科学院出版社1988年版,第38页。

(英)弗朗西斯·培根著,许宝麟译:《新工具》格言第129条。商务印书馆1986年版。

China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century, by Adolf Reichwein, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. 1925, P25 - 26.

安文铸等编译:《莱布尼茨和中国》,福建人民出版社1993年版,第138、108页。

(法)伏尔泰著,王燕生译:《哲学辞典》上册,商务印书馆1991年版,第323页。

参见包华石文:《“人民”意象变迁考》,见李陀陈燕谷主编:《视界》第8辑,河北教育出版社,第3-15页。

参见拙作:《停滞/进步:西方的形象与中国的现实》,载《书屋》2001年第10期。

《中国佬的来信》,参见 Letters From John Chinaman, by G. Lowes Dickinson, 见 Letters From John China man and Other Essays, George Allen & Unwin Ltd. 1946.

(美)肯尼思·休梅克著,郑志宁、黄际英等译:《美国人与中国共产党人》,吉林文史出版社1987年版,第180、158页。

⑪ The Long March, by Simone de Beauvoir, Trans. by Austryn Wainhouse, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1958, P484.

⑫ Reflections on the Chinese Model of Development, by Bernard Frolic, Social Forces, December 1978, P386.