

【文化理论】

思想的复调：重思中国现代思潮中的 “文明”与“文化”

高力克

【摘要】在近代中国观念史上，五四以后“文化”话语兴起，但它并未取代近代主流思潮中的“文明”话语。德国式的以“文化”反对“文明”的思想战，并没有在中国发生。中国的现代化是现代文明与中国文化的融合，“文明”与“文化”是构成中国现代性的两大元素。清末民初，对“文明”的追寻是中国近代思想的主旋律。五四以后思想界“文化”主题的浮现，表征着观念史上“文明”与“文化”话语语义融合的趋势。清末民初“文明”变革的主调由此演变为“文明—文化”的复调，形成“变革”与“认同”的协奏曲。

【关键词】文明；文化；“五四”；思想；话语

【作者简介】高力克，浙江大学社会学系教授（杭州 310058）。

【原文出处】《探索与争鸣》（沪），2021.9.100~111

文明与文化是一个典型的德国问题，晚近因其在中国近代思想史上的重要意义而受到学术界关注。许纪霖认为，从五四时期到20世纪30年代，中国思想经历了从新文化运动之追寻西方现代文明的“文明自觉”到弘扬中国文化之主体性的“文化自觉”的转变过程。^①黄克武进而指出：以梁启超《欧游心影录》为转折点，近代中国思想经历了一个以普遍的、西方中心、线性进化论为基础的“文明论述”到强调中国文化具有精神价值、民族个性并表现出空间差异之“文化论述”的转变。^②

然而，“五四”以后观念史上“文明”与“文化”的思想图景和话语演变，实际上要错综复杂得多。中国知识分子对西方现代性的反思和对中国传统价值的回归，并不意味着其放弃对现代文明的追寻。“文化”作为一种后启蒙话语的兴起，并没有否定或取代启蒙的“文明”话语。与五四后思潮流变相伴的，与其说是“文明”话语与“文化”话语的消长更替，毋宁说是两种话语及语义的并行不悖和互渗交融，它表征着中国现代化进程中现代文明与本土文化融合

的趋势。而中国语境的“文明—文化”问题与德国问题的思想差异，亦是一个有待探索而饶有意义的比较思想史议题。

西方语境中的“文明”与“文化”

“文明”(civilization)与“文化”(culture)都属于舶来的“和制汉语”，即来自古汉语的日本“汉字”词语，被日语借用来翻译欧洲现代词语，又被重新引入现代汉语。^③

“文明”(civilization)，指人类社会脱离野蛮的进步状态。经过启蒙运动的洗礼，“文明”被赋予社会进步的意涵，一般指人类脱离野蛮状态而进化的一切物质、制度、精神成就，特指现代文明。德国社会学家埃利亚斯指出，“文明”这一概念涉及完全不同的东西：技术水准、礼仪规范、宗教思想、风俗习惯以及科学知识的发展等。它既可以指居住状况或男女共同的生活方式，也可以指法律惩处或食品烹饪，几乎每一件事都是以“文明”或“不文明”的方式进行的。文明“这一概念表现了西方国家的自我意识……它包括了西方社会自认为在最近两三百年内

所取得的一切成就,由于这些成就,他们超越了前人或同时代尚处‘原始’阶段的人们”。它表达了“他们的技术水准,他们的礼仪规范,他们的科学知识和世界观的发展等等”。^④

“文化”(culture),一般指人类的生活方式、精神活动及成就。16世纪以来,culture从“照料动植物的生长”之义,延伸为“人类发展的历程”,其意主要指人类的思想、知识、精神、艺术等相关活动,亦在广义和狭义上指一个民族、群体或一个时期特殊的生活方式。^⑤在英语中,culture经历了复杂的语义演变。“文化”语义的泛化,使其与“文明”之部分语义趋于重叠。人类学之父、英国人类学家泰勒在《原始文化》中指出:“文化或文明,就其广泛的民族学意义来说,乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯的复杂整体。”^⑥泰勒所谓的“文化”,是可以与“文明”互换的同义词,包含人类生活的各个方面。

19世纪法国历史学家基佐在其《欧洲文明史》中以启蒙的历史观阐释“文明”概念:文明是人类普遍的人性与社会的发展,它是一种普遍的人类命运,是一切其他事实的归宿和总结。“发展的概念是这个词所包含的基本概念。”^⑦“文明由两大事实组成:人类社会的发展及人自身的发展。一方面是政治和社会发展,另一方面是人内在的和道德的发展。”^⑧基佐的进步论文明史观建基于普遍的人本的单数文明概念,这是启蒙时代以来英法语境中主流的文明概念。另一方面,基佐的“文明”还是一个复数形式的概念,“欧洲文明”本身是一个具有地域性的历史概念,它是欧洲各民族文明的集合体,经历了由“古代文明”向“现代文明”的演进,并且因其文明进步而彰显了不同于其他非欧洲民族文明的特性。法国历史学家布罗代尔指出,1819年前后,“文明”一词开始被用作复数形式。其新义是一个时期或一个群体的集体生活所共有的各种特征。单数形式的文明概念(一种典型的18世纪的概念),即与进步的信念相关而仅为某些特权民族或特权集团所拥有的文明概

念,已逐渐式微。20世纪的文明概念某种程度上已摈弃了关于文明优劣的价值判断。^⑨复数形式的“文明”(civilizations)是中性的描述性概念,其含义相当于泰勒的“文化”概念。

而在德国知识界,则发生了“文化”与“文明”的意识形态战争。启蒙运动以后,英国和法国拜工业革命与民主革命“双轮革命”之赐,成为现代“文明”进步的典范。19世纪初,德意志思想界则发生了由启蒙主义向历史主义的转变。法国大革命走向恐怖阶段后在德意志引起了巨大失望,并导致了对自然法学说的反思。对大革命意识形态的反动在拿破仑统治德意志之后进一步增强。这激发了德意志人的民族情感,并使得公众思想中启蒙价值与遭人憎恨的法国文化相等同。^⑩1806年,费希特在《对德意志民族的讲演》中称德意志人是一个不同于法国人等其他民族的原初的民族,从而以日耳曼中心的文化民族主义代替了赫尔德具有世界主义倾向的民族观念。可见,欧洲的所谓“文明”与“文化”之争,实为德国人对英法现代化优势的竞争性反应。这与其说是英国人、法国人与德国人的论战,毋宁说是具有民族悲情的德国人一方的挑战。英法以“文明”自傲,德国则以“文化”自矜。德国知识分子以文化民族主义的“文化”话语抗衡英法启蒙主义的“文明”话语,通过反思文化现代性而救正西方的社会现代性,这不仅表征着德国与英法知识界的思想冲突,而且意味着文化现代性与社会现代性的现代性模式之争。

“文化”与“文明”的区别性表述可能始于康德:“道德观念属于文化范畴”;“而这一思想的流行,只不过造就了那些追求名誉、追求表面的礼仪规范等所谓的德行,只不过推进了文明而已”。^⑪日本学者上山安敏则认为,“文化与文明的区别,众所周知这是从尼采那里继承而来的,文化是社会创造活动时期,文明是理论的精密和物质的享受的时代,田园的灵魂和都市的智能分别与之相对应”。^⑫

德国社会学家滕尼斯在《共同体与社会》中,将欧洲“文化”在现代衰变为“文明”,归结为人类由“共

共同体”而向“社会”变迁的结果。他指出,共同体时代以家庭生活和家庭经济为特色,社会时代则以商业和大城市生活为特色。大城市和社会的状态从本质上说是人民的毁灭和死亡。“既然整个文化已经变成了社会的和国家的文明,那么,在这种与之相似的状态下,文化本身也在走向没落,除非它的分散的胚胎仍然具有生命力,除非共同体本质和思想重新得到滋养,并且在行将灭亡的文化之内悄悄地发展着新的文化。”^⑬滕尼斯并不否定和拒绝进步、启蒙运动、自由和文明的价值,他也不赞同浪漫派用诗来美化过去的观点,但他理解和赞赏这些幻想:由基督教和古代滋养的、主要是北欧的“文化”,越是不能反思到它的社会的基础即共同体的基础,在它的辉煌的、更为青春勃发的“文明”形态下,就将越发迅速而彻底地消耗殆尽。它越是过渡到离不开国家的中央调节的社会里,就越发迅速而彻底地筋疲力尽。^⑭滕氏对“文明”的批判,开启了德国思想界扬北欧“文化”、抑西欧“文明”的思潮。

1918年,德国历史学家斯宾格勒在《西方的没落》中汲取尼采的怀疑精神,创立了其文化形态史学的历史哲学。其“宿命的哲学”否认历史的连续进步,把历史视为一个“前文化”“文化”“文明”演变的过程,并把文明归为一种文化的逻辑结果。“文明是文化的不可避免的归宿……文明是一种发展了的人类所能作到的最表面和最人为的状态。”^⑮从“文化”到“文明”的过渡,是罗马人继承希腊人的秘密。“希腊的心灵——罗马的才智;这一对照就是文化与文明的区别素。”^⑯质言之,希腊“文化”是主人的、精神的、艺术的,而罗马“文明”则是仆从的、实用的、非艺术的。在现代西方世界,“帝国主义就是没有掺假的文明……文化人类的精力是向内的,文明人类的精力是向外的”。^⑰斯氏发展了滕尼斯扬“文化”抑“文明”的观念。美国历史学家伊格尔斯指出,从启蒙的进步观念到斯宾格勒的“在劫难逃”观念的转变,生活和思想在无可抗拒地走向科学化和技术化,只不过被孔多塞认为在人类解放中是绝对积极因素的理

性和启蒙,如今越来越成为对人文价值的威胁,在斯宾格勒看来,它们正好是生命和精神的反题。对于成千上万处于困惑时代的有教养的德国中产阶级来说,斯宾格勒的著作成了灵感的来源。^⑱

德国社会学家阿尔弗雷德·韦伯则进一步赋予这对概念以德国“文化”对抗英法“文明”的意识形态战争色彩。他指出:所谓文明,是指理智和实用的知识及控制自然的技术手段;所谓文化,则包含了规范原则和理念的诸种价值结构,是一种独特的历史存在和意识结构。现代社会的根本特征不是永恒的稳定与单纯的进步,而是稳定与危机、进步与倒退的辩证。现代性危机的根本原因就在于文明压倒了文化,人在物质文明的大潮中彻底丧失了作为类存在的自由本质,而沦为物的奴隶。人类应当扬文化而抑文明,只有表征人之为人的规定性的文化,才能成就健全的现代人,从而拯救现代社会的危机。^⑲在他这里,“文明”被窄化为理智化和技术化,“文化”则代表着精神性的人文价值。“文明”与“文化”的差异,亦相当于其兄马克斯·韦伯所谓“工具理性”与“价值理性”之别。

正如伊格尔斯所指出:“在德国的Kultur(文化)与盎格鲁—撒克逊的Zivilisation(文明)之间展开的文化战争——那是德国精英们借以确立他们对于德国民众的统治权的一套意识形态——中,德国‘1814年观念’与法国‘1789年观念’迥然有异。作为西方民主观念之基础的启蒙运动被认为肤浅不堪,它假定了一种抽象的人性和一种以普遍人权为预设的非历史的伦理。历史主义或者德国的历史观所坚持的是一种它所认为的历史实在论,也即认定人没有本性,而只有历史。”^⑳埃利亚斯也强调,“文明”一词的含义在英法两国和德国区别极大。在英法,这一概念集中地表现了这两个民族对于西方国家进步乃至人类进步所起作用的一种骄傲;而在德国,“文明”则是指那些有用的东西,仅指次一等的价值,即那些包括人的外表和生活的表面现象。在德语中,人们用“文化”而不是“文明”来表现自我,来表现那种对自身特点

及成就感到的骄傲。^②以上论述显示,关于“文明”与“文化”内涵的讨论,需要立足于相应的语境。而中国语境中的“文明—文化”论述与德国的思想差异,是一个需要探索而颇具意义的问题。

清末民初思想中的“文明”与“文化”

在中国,“文明”首先是一个现代问题。近代文明观念的传播是西学东渐的产物。晚清思想史经历了一个从“天下”到“文明”的思想过程。传统的“天下”观是一种中国中心主义的中华文明观,其与朝贡体系相伴随的“华夷意识”,具有一种傲视一切外族的价值优越感。鸦片战争以后大清屡败于西洋的坚船利炮,而深陷亡国灭种的危机之中。洋务派、维新派、新文化派为救亡图存而向西方寻求富强之道,由器技而制度、伦理,逐渐发现了西洋“文明”的价值,并以文明为中国现代化的核心目标。

严复是晚清第一位认识现代文明之意义的启蒙先知。甲午兵败,严复面对“世变之亟”,痛切地认识到所谓中国礼仪之区而东西南北皆犬羊夷狄的“华夷之辨”的荒谬。他反思洋务运动“中体西用”式改革的失败而向西方追寻富强的原因,发现了西方“自由为体,民主为用”的现代文明。在致梁启超的信中,严复称赞梁氏赠寄之《新民丛报》“为亚洲二十世纪文明运会之先声”,并谈及著译之意义:“夫著译之业,何一非以播文明思想于国民?”^③传播文明思想于国民,是严复的启蒙宗旨。严复信奉甄克思“蛮夷社会—宗法社会—国家社会”的社会进化论,以现代“国家”为文明之基本特征,认为西方已进入国家社会,而中国尚滞留于宗法社会。他将“文明”定义为:“文明者,西人谓之 Civilization……案其字乃与 City 市府或城邑之字,同原于辣丁之 Civitas,所谓一邑之众是已。可知西人所谓文明,无异言其群之有法度,已成国家,为有官团体之众。其人之动作云为必与如是之团体社会相宜,怀刑畏法,有敬重国家,扶翼同类之德心,必如此,而后乃称为文明人也。”^④严复强调,“文明社会”与“初级社会”、文明与非文明的一大普遍差异,在于是否脱离宗法社会。“初级社会,大

抵不离家族形质,而文明社会不然。”^⑤所谓文明,即由宗法而国家的社会进化。

在严复看来,文化的命运取决于文明。近代三百余年,世界大通,为国家富强之大势所趋。“通则向者之礼俗宗教,凡起于一方,而非天下之公理,非人性所大同者,皆岌岌乎有不终日之势矣……而非天下之公理,非人性所大同,其终去而不留者。”^⑥“天下之公理”和“人性所大同”,即具有普遍性的人类文明。各民族文化传统的存废,取决于其是否合乎公理与人性之“文明”。

严复反对洋务派的“中体西用”,亦反对激进的西化主义,而主张中西文明的融合:“然则今之教育,将尽去吾国之旧,以谋西人之新欤?曰:是又不然……不知是乃经百世圣哲所创垂,累朝变动所淘汰,设其去之,则其民之特性亡,而所谓新者从以不固,独别择之功,非暖昧固习者之所能任耳。必将阔视远想,统新故而视其通,苞中外而计其全,而后得之,其为事之难如此。”^⑦严复对护存文化传统和民族特性的关切,揭示了文明变革中的文化认同问题。

另一位论述相关问题的重要人物是维新派领袖梁启超。梁启超戊戌以后流亡东瀛,受福泽谕吉及明治日本文明论思潮之影响,一改其早期重政治改革的“变法”主张,转而关注文明和精神革命问题,“文明/野蛮”模式成为其思考中国问题的重要思维框架。他在《文野三界之别》中引用西方“蛮野之人”“半开之人”“文明之人”的文明等级论,并比附以“据乱世”“升平世”“太平世”之春秋三世说,将其归为世界人民所公认的进化公理。^⑧梁启超受福泽谕吉文明论的启发,主张中国的文明化宜从精神入手。他在《国民十大元气论》中主张:“今所称识时务之俊杰,孰不曰泰西者文明之国也。欲进吾国,使与泰西各国相等,必先求进吾国之文明,使与泰西文明相等。此言诚当矣。虽然,文明者,有形质焉,有精神焉。求形质之文明易,求精神之文明难。精神既具,则形质自生。精神不存,则形质无附。然则真文明者,只有精神而已。”^⑨他强调:“求文明而从形质入,

如行死港,处处遇窒碍,而更无他路可以别通,其势必不能达其目的,至尽弃其前功而后已。求文明而从精神入,如导大川,一清其源,则千里直泻,沛然莫之能御也。”^②

严复和梁启超追慕的“文明”以英国为典范,体现出晚清启蒙思潮具有浓厚的崇英色彩。而五四新文化领袖陈独秀则热烈地追求法兰西文明。他在《青年杂志》创刊号发表《法兰西人与近世文明》,并翻译赛诺伯的《现代文明史》第三章。陈独秀指出:“文明云者,异于蒙昧未开化者之称也……可称曰‘近世文明’者,乃欧罗巴人之所独有,即西洋文明也……而其先发主动者率为法兰西人。”^③他强调,近代文明之三大精华是人权说、生物进化论和社会主义。“此近世三大文明,皆法兰西人之赐。世界而无法兰西,今日之黑暗不识仍居何等。”^④

在陈独秀这一时期的《吾人最后之觉悟》中,“文明”与“文化”两词通用:“欧洲输入之文化,与吾华固有之文化,其根本性质极端相反。数百年来,吾国扰攘不安之象,其由此两种文化相接触相冲突者,盖十居八九。凡经一次冲突,国民即受一次觉悟。”^⑤“自西洋文明输入吾国,最初促吾人之觉悟者为学术,相形见绌,举国所知矣;其次为政治,年来政象所证明已有不克守缺抱残之势。继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。”^⑥陈氏所用的广义“文化”概念与“文明”相通,包含技术、政治、伦理等维度。五四运动以后,“新文化运动”一语开始流行,此时陈独秀才开始改用狭义的文化概念,即“文化”特指精神活动。

关于清末民初“文明”与“文化”的概念运用,还可以鲁迅、杜亚泉为例。鲁迅留学东瀛时深受明治日本尼采热的影响,对19世纪文明持批判态度。其《文化偏至论》中,“文明”与“文化”是两个通用互换的概念:“意者文化常进于幽深,人心不安于固定,二十世纪之文明,当必沉邃庄严,至与十九世纪之文明异趣。”“第不知彼所谓文明者,将已立准则,慎施去取,指善美而可行诸中国之文明乎,抑成事旧

章,咸弃捐不顾,独指西方文化而为言乎?物质也,众数也,十九世纪末叶文明之一面或在兹,而论者不以为有当。盖今所成就,无一不绳前时之遗迹,则文明必日有其迁流,又或抗往代之大潮,则文明亦不能无偏至。”^⑦鲁迅以19世纪西方文明之“物质”与“众数”为“文化偏至”,其所谓“文化偏至”,亦即“文明偏至”。

杜亚泉论中西文明,既取“进步”的单数文明概念之义,又取中性的复数文明概念之义。他把文明归为社会演化的趋势,“社会大势,既已日趋于文明,断难强之复安于简陋”。^⑧“吾国文明,尚在幼稚,而都市生活之趋势,已露端倪。”^⑨他反对西化主义,而坚持中西调和的文明观。文明有其普遍性与特殊性,“故吾人现今所宜致力者,当采世界文明之所同,而去其一二端之所独,复以吾国性之所独,融合乎世界之所同,毋徒持此模仿袭取者,慊然自足,夸耀其文明之进步也”。^⑩

第一次世界大战的爆发,引起杜亚泉对现代西方文明的深刻反思。他反对线性进步的文明观,认为“西洋文明与吾国固有之文明,乃性质之异,而非程度之差;而吾国固有之文明,正足以救西洋文明之弊,济西洋文明之穷者”。^⑪“至于今日,两社会之交通,日益繁盛,两文明互相接近,故抱合调和,为势所必至。”^⑫在杜亚泉看来,文明以经济与道德发达为目的。“于人类生活有最重要之关系者,一曰经济,二曰道德……故既富加教,实为人类保持生活之大纲。文明之定义,本为生活之总称,即合社会之经济状态与道德状态而言之。经济道德俱发达者为文明,经济道德俱低劣者为不文明;经济道德虽已发达,而现时有衰颓腐败之象,或有破坏危险之忧者,皆为文明之病变……今日东西洋文明,皆现一种病的状态,而缺点之补足,病处之治疗,乃人类协同之事业。”^⑬杜亚泉的“东西文明”属于中性的复数文明概念,而其“经济道德俱发达者为文明”则承袭了基佐、福泽谕吉的进步文明概念,但并不以西方为文明典范。

五四以后的“文明”话语与“文化”话语

第一次世界大战结束后,梁启超从西方现代文明的废墟上回望中国传统,发生了深刻的思想转变。他在《欧游心影录》中反思现代性的缺弊和民族主义的偏狭,转而倡言世界主义和“中国人对于世界文明之大责任”。他主张“拿西洋的文明来扩充我的文明,又拿我的文明去补助西洋的文明,叫他化合起来成一种新文明”,^①“把自己的文化综合起来,还拿别人的补助他,叫他起一种化合作用,成了一个新文化系统”。^②从《新民说》到《欧游心影录》,梁启超的思想发生了从追寻现代文明的政治民族主义到反思现代性之文化民族主义的深刻转变,但他并没有摈弃启蒙理想,其具有世界主义倾向的文化民族主义以调和中西的新文明为目标。不同于德国式以“文化”抗衡“文明”的反启蒙的文化民族主义,梁氏所谓“文化”仍是“文明”的同义词,并没有扬“文化”而抑“文明”。

“五四”以后,中国思想界加速分化,“文明”与“文化”话语也由此呈现出新的特点。这一时期,激进派转向马克思主义,保守派则兴起了一股“西方物质文明、东方精神文明”的思潮。“欧战”暴露的西方文明的危机,使保守派对西方文明的崇信动摇,退回到洋务派“中体西用”的文化保守立场。康有为在民初鼓吹“物质救国论”和孔教运动,梁启超在《欧游心影录》中批判西方科学主义与物质文明破产,张君勱在《人生观》中为科学与人生观划界并赞誉宋明理学的精神价值。这种“物质文明”与“精神文明”二元论,批评西方文明之物质与精神的冲突,强调“精神文明”高于“物质文明”,不乏反思“文明”和现代性批判的意涵。但以此心物二元论评判中西文明,“西方物质文明”与“中国精神文明”二分,导致中体西用论之反现代的保守倾向老调重弹。

这种保守的文明二元论引来胡适的批评:“今日最没有根据而又最有毒害的妖言是讥贬西洋文明为唯物的(Materialistic),而尊崇东方文明为精神的(Spiritual)。这本是很老的见解,在今日却有新兴的气象。从前东方民族受了西洋民族的压迫,往往用这

种见解来解嘲,来安慰自己。近几年来,欧洲大战的影响使一部分的西洋人对于近世科学的文化起一种厌倦的反感,所以我们时时听见西洋学者有崇拜东方的精神文明的议论。这种议论,本来只是一时的病态的心理,却正投合东方民族的夸大狂;东方的旧势力就因此增加了不少的气焰。”^③胡适反对“中国精神文明、西方物质文明”的二元论,坚持文明整体论,强调物质文明与精神文明不可分割,西方文明整体上优于中国文明。

胡适本人对“文明”与“文化”的定义虽有分殊,却常将两词作近义词使用。他在《我们对于西洋近代文明的态度》中指出:“第一,文明(Civilization)是一个民族应付他的环境的总成绩。第二,文化(Culture)是一种文明所形成的生活的方式。第三,凡一种文明的造成,必有两个因子:一是物质的(Material),包括种种自然界的势力与质料;一是精神的(Spiritual),包括一个民族的聪明才智、感情和理想。凡文明都是人的心思智力运用自然界的质与力的作品;没有一种文明是精神的,也没有一种文明单是物质的。”^④认为文化是生活方式,属于广义的大文化概念,其意与“文明”相近。胡适1933年在芝加哥大学的英文演讲《中国的文艺复兴》,以中国文化之调整为主题。“中国的问题,无论初看起来怎样错综复杂,其本质是文化(cultural)冲突与文化重新调整的问题,即在下述情形中如何造成一个令人满意的文化调整的问题:一个古老的文明(civilization)已被强制性地纳入了与西方新文明的经常而密切的接触之中,而这一古老文明已明白显示出它完全无力解决民族生存、经济压力、社会与政治的无序,以及思想界的混乱等紧迫问题。”^⑤在胡适这里,“文化”与“文明”的意涵并无大的差异。

梁漱溟在1922年出版的《东西文化及其哲学》中,对“文明”与“文化”做了说明:“文化与文明有别。所谓文明是我们在生活中的成绩品——譬如中国所制造的器皿和中国的政治制度等都是中国文明的一部分。生活中呆实的制作品算是文明,生活上

抽象的样法是文化。不过文化与文明也可以说是一个东西的两方面,如一种政治制度亦可说是一民族的作品——文明,亦可以说一民族生活的样法,——文化。”^⑥他强调:“文明的不同就是成绩品的不同,而成绩品之不同则由其用力之所在不同,换言之就是某一民族对于某方面成功的多少不同;至于文化的不同纯乎是抽象样法的,进一步说就是生活中解决问题方法之不同。”^⑦梁氏之文明与文化概念,与胡适相近,接近泰勒的文化概念。文明由文化(人生态度)决定。文明与文化是同一事物的两面,生活的成就是文明,生活的样法是文化。他将征服自然、科学、民主归为西方文化的三大特色,这种大文化概念与“文明”意涵相同。

以留美学人为主的学衡派,对“文明”与“文化”语义之别亦并不介意。宗奉白璧德人文主义的吴宓在批评新文化运动时,经常“文明”与“文化”两词混用:“盖吾国言新学者,于西洋文明之精要,鲜有贯通而彻悟者。苟虚心多读书籍,深入幽探,则知西洋真正之文化与吾国之国粹,实多互相发明、互相裨益之处,甚可兼蓄并收,相得益彰。”^⑧关于新文化运动,吴宓指出:“今新文化运动,自译其名为 New Culture Movement,是以文化为 Culture 也。Matthew Arnold 所作定义曰:文化者,古今思想言论之最精美者也……按此,则今欲造成中国之新文化,自当兼取中西文明之精华,而熔铸之,贯通之……孔教、佛教、希腊罗马之文章哲学及耶教之真义,首当着重研究,方为正道。”^⑨吴宓强调,“文化”二字其义渺茫而难以确定,有广义狭义之分。这种与“文明”通用的“文化”,可能取自阿诺德狭义的精神性文化的概念。

抗战时期著“贞元六书”的哲学家冯友兰,倡言“新理学”,呼唤中国“旧邦新命”之文化复兴。他强调,对西方的评判要分层次,区分“文明人”与“野蛮国”,文明是天然状态的改变,与野蛮相对立。关于五四新文化运动,冯氏指出,民初人之谈西洋文化者不明层次,“这班人高谈西洋人之‘精神文明’……西洋人或者讲自由,平等,博爱,或者有侠义精神,或者

富于同情心。但西洋底国,则决不是这样底……实则是国对于国之关系,尚在所谓天然状态之中”。^⑩“在现在底世界中,人是文明底,而国是野蛮底。野蛮底国却是文明底人所组织者。”^⑪冯氏认为,文化有其类型。“现在世界是工业化的世界。现世界的文明是工业文明。中国民族欲得自由平等,非工业化不可”,“我们中国文明,原来是农业文明”。^⑫“所谓西洋文化是代表工业文化之类型的,则其中分子,凡与工业文化有关者,都是相干的,其余,都是不相干的。如果我们要学,则所要学者是工业化,不是西洋化。”^⑬冯友兰的文明观揭示了西方之文明与野蛮的“两面神”。他以文明类型论区分西方文明与“现代文明”,强调西方文明是一种建基于工业化的“工业文明”类型,其与工业化无涉的因子并不具有普遍性。因而现代化是工业化,而不是西方化。这里冯友兰也并没有区分“文明”与“文化”、“工业文明”与“工业文化”的概念。他以“工业文明”“现代化”等概念立论的文化类型论,在“全盘西化”与“本位文化”的论战中独树一帜。

通过以上案例,可以看到,“五四”后中国思想领域并不是单纯地经历了一个从“文明论述”到“文化论述”的转折。“文明”与“文化”两种话语,在思想者的论述中出现了明显的互渗与结合。

斯宾格勒与德国文化思想在中国

那么,前述西方思想界的“文明”与“文化”之辨,是否在中国引起了回响呢?耐人寻味的是,两度留学德国的新儒家张君勱,似乎并未注意德国思想界的这一问题。在题为《欧洲文化之危机及中国新文化之趋向》的演讲中,他也是“文化”与“文明”并用:“欧洲文化上已起一种危机是也。诸君在上海所见,租界秩序何等整齐!外人声势何等浩大!电灯何等光明!文明利器何等便人!何以欧洲人对于其文明起了反动?何以有所谓危机?”^⑭在《明日之中国文化》中,张君勱将“文明”与“文化”二词混用,甚至以“文化”译 civilization:“我们翻阅现代欧美出版之书籍目录,时常会看到一种新颖的书籍名称,如《文化在试练

中》(Civilization on Trial)……如《我们创化中的文化》(Our Emergent Civilization)。”“欧战”告终,斯宾格勒的《西方的没落》宣告了欧洲文明的危机,其时张君劢正随梁启超游历战后欧洲。但他在介绍斯氏西方文明危机论时,并没有提及其扬“文化”抑“文明”的观念:“斯本格勒的《欧洲之衰亡》,此书于第一次大战后出版,轰动一时,后来有英译本,名曰《西方的没落》(Decline of the West),因其书名引人注意,而且把欧洲人崇拜的西方文化的没落,用预言家的态度说出,更使人们触目惊心……他看文化的立足点,就是将文化视同草木,有春夏秋冬四季的嬗递变化:春天是含苞发芽之时,夏天是发展成长之时,秋天是成熟收获之时,到了冬天,非没落衰亡不可。”^⑥汤因比深受斯宾格勒影响的文化兴衰论,亦颇受张君劢青睐。尽管如此,他并没有强调斯汤二氏之扬“文化”抑“文明”的观点。这可能是因为,作为一个政治上追求民主宪政的自由主义者,张君劢自然不会否定以英法为典范的“文明”的价值。张君劢思想中的自由主义底色,抵御了德国浪漫主义和文化民族主义的反启蒙观点。张氏的“文化”概念是一个中性的描述性的历史概念,是与“文明”相通的包含物质、精神、制度的广义文化概念。“文化为物,发之自内,由精神上之要求,见之于制度文章。”“文化有总根源,有条理,此后不可笼统说西洋文化、东洋文化,应将西洋文化在物质上、精神上应采取者,一一列举出来,中国文化上应保存者,亦一一列举出来。”^⑦这种与“文明”同义的大文化概念,是当时中国知识界的一种普遍认识。

再如,留法学者李思纯信奉斯宾格勒文化形态史学,但他亦并未区分“文明”与“文化”。他反对文化直线进化说,亦反对文化循环论,而倡言斯氏的文化兴衰论。耐人寻味的是,他对基佐的进步论文明史观与斯宾格勒反启蒙的文化形态史学皆持文化兴衰论的理解:“法国史家基梭(Ferancois Guizot, 1787-1874)著《欧洲文明史》(Histoire de la civilization Europeenne),其书综观欧洲文化之发育滋长,实互相倚伏,

互相影响。已灭之文化,偶遗迹于将来而生新精神,将衰之文化,亦偶影响于他方而茁新事物,其转徙承袭,不能外于生住异灭之理焉。”^⑧显然,李氏将“文明”与“文化”视为同义词。其文化兴衰论源于斯宾格勒:“论文化之盛极必衰,衰极必亡,而持论最有力者,有德国现代哲学家斯宾格勒氏(Spingler)。斯氏有感于欧洲文化之趋于死途,常冥思默想而成一书曰《西土沉沦论》(Udergang der Abend land)。其书体大思精,证例繁富,历引希腊罗马及东方古国先代文明其发生滋长及衰败灭亡之曩例,更辅以历史学、社会学、生物学之观察,最后断定欧洲文化之现已趋于死亡……其书所论文化之生住异灭,信为确义。”^⑨这里,李氏接受了斯宾格勒的文化兴衰论,但并未袭取其批判英法自由主义而扬“文化”抑“文明”的德国式文化理论。作为巴黎大学毕业生,李思纯的观点亦反映了法德两国之文明观及思想语境的差异。

留法学家张申府也认为,无论在英法还是在德国,“文明”与“文化”的语义都是相近的。“英法人谈这问题的,常常把 civilization 与 culture 两字混而用之。”“本来,英法是以‘文明’自骄,而德是以‘文化’自异的。但现在,在两方研究这个问题的,彼此所谓,外举大体已经一致……德之 kultur 与英法之 culture 虽源同形类,但今后若相翻,则 Civilization 与 kultur 更相当。《牛津袖珍字典》中注 kultur, 谓为德国人所见之 civilization, 可谓甚是。”^⑩张申府指出:“‘文明’与‘文化’在中国虽都是新名词(至少新意义),自也象在日本一样,‘文明’要比‘文化’旧得多。‘文明’两字久已入了普通话,即如‘文明新戏’‘文明大鼓’,‘很文明的’‘文明棍’之类。就这些常言道,似乎以‘文明’为 culture 之译语,也没有什么不妥当。”“所以我意‘文明’与‘文化’,在中国文字语言中,只可看成差不多与‘算学’与‘数学’一样,只是一物事之二名,或一学名一俗名。不必强为之区异。或则顶多说,文化是活动,文明是结果。”^⑪

社会学家吴景超(芝加哥大学社会学博士)则是

当时少数知晓和关注 A. 韦伯的德国式文化观的学者。他同意文化具有世界性与国别性,并引用哥伦比亚大学社会学系主任麦其维的观点强调:含有世界性之文化为“文明”(Civilization),而含有国别性之文化为“文化”(Culture)。文化与文明的分别,即文明是“发明”出来的,而文化是“创造”出来的。发明的东西可以从一个民族传播到另一个民族,而不失其特性;可以从这一代传到那一代,而依然保存其用途。凡自然科学及物质的工具等,都属于文明。而文化则是创造的,其为一个地方一个时代民族性的表现,只有在一定的时间与空间内才能保存其原有的意义。凡宗教、哲学、艺术等,都属于文化。^④如美国“发明”的电灯即为“文明”之一种,其已传播全球。但美国所“创造”的教育系统,只有在美国的环境中才可以发生作用。可见,全盘西化的理论是不能成立的。^⑤因此,在 20 世纪 30 年代“全盘西化”与“本位文化”的论战中,吴景超主张文化折中:“我们在建设的过程中,不但要保存中国的优美文化,及采纳西洋的优美文化,有时还要创造一种新的文化,来适应新的环境,或满足新的要求。”^⑥

转折还是“复调”:重思“五四”后思想中的“文明”与“文化”

通过上述分析,对于中国近代思潮中“文明”与“文化”问题,可以获得新的认识。关于这一问题的研究,在近代中国思想史上发掘了一个意义深刻的新的问题域。

在思想史上,“文化”与“文明”的对立是德国近代思想的独特问题。其源于德国知识分子对普遍主义的、扩张性的法国文明的抵抗和对民族文化的深刻认同。外族侵袭、小邦林立、政治专制、经济落后,构成了近代德意志的特殊历史语境。18 世纪法国启蒙运动所推动的理性主义、普遍主义的现代“文明”,遭到德国哲学家赫尔德崇尚民族、历史、文化之特殊性的浪漫主义的抵抗。在 19 世纪,这种德国启蒙传统被费希特反对拿破仑侵略的、以“文化”凝聚德意志的民族主义所强化。而随着普法战争中普鲁士

战胜法国和德意志帝国的崛起,民族主义成为统一德国的主流意识形态。在思想界,尼采反理性、反民主的权力意志哲学,开启了德国反现代性的批判思潮。从费希特到滕尼斯、斯宾格勒,以德国“文化”反抗法国“文明”的思潮,是以反侵略的文化民族主义和反启蒙运动的非理性主义批判思潮为思想背景的。这一德国特有的“文化”概念,杂糅了近代德国的民族主义、历史主义、浪漫主义和非理性主义等思潮。

而由于中德历史语境的不同,中国思想界接受了“文化”概念的精神传统及“认同”之义,但并未受到反现代的德国文化主义思潮显著影响。中国虽然具有与德国相似的受欺凌的后发展国家的历史语境,但包括德国派学人张君勱在内的中国知识人,并没有被卷入这场德国“文化”反抗英法“文明”的意识形态战争,追寻文明与现代化仍是中国现代思想的核心主题。论及西学对中国思想界的影响,英法文明观远大于德国文化观,中国文化民族主义亦未全面走向德国式的反启蒙和反现代的保守思想。如果说德国思想的“文化—文明”之辨与洋务派的“体—用”之辨、“道—器”之辨异曲同工,“五四”后的文化民族主义则与晚清的“中体西用”论不可同日而语。无论是晚年梁启超,还是新儒家梁漱溟、张君勱、牟宗三等,皆肯定现代民主政治,尽管同时他们对西方现代性有着深入的反思批判。正如亨廷顿所指出,19 世纪德国思想家对“文明”与“文化”的区分从未被德国以外的思想界接受。^⑦

中国知识人对于中国文化复兴的“文化的自觉”,并非始于“五四”。辛亥革命后,儒教随帝制崩溃而解纽,新生的民国陷入空前的秩序危机与意义危机。晚清维新派巨子忧虑中国文化的命运,纷纷转向文化保守主义。康有为鼓吹“国魂”并发起孔教运动,梁启超 1912 年发表《国性论》而倡言中华特性,严复 1913 年发表《思古谈》《读经当积极提倡》,大力推崇“国性”。民初形成了一股守护“国性”之文化认同的保守思潮。1918 年梁济在遗书《敬告世人书》中

沉痛警告:国性不存,国将不国。第一次世界大战期间,杜亚泉反思西方社会进化论和物质主义之流弊,并倡言“精神救国论”与东西文明之调和。这些都表征着中国知识分子护存本土文化价值的“文化的自觉”。而论及对西方现代性的反思,早在20世纪初,鲁迅就在《文化偏至论》中对西方现代性之“物质”和“众数”有着深刻的批判。因而,中国思想界的“文化的自觉”并非始于梁启超的《欧游心影录》,而是更早。而梁著独特的思想史意义,在于一个启蒙先知对西方现代性的反思和对中国文化价值的回归。一个曾经热烈追慕西方现代文明的晚清维新领袖,在“欧战”后回归中国文化的怀抱,这表征着晚清以降西化思潮的衰落。“欧战”以后西方资本主义文明危机毕现,追慕欧化的知识界开始反思西方现代性的缺弊,并重新审视被蔑弃的中国传统文化的价值,五四激进反传统主义思潮盛极而衰,原本被欧化思潮所淹没的护持中国传统的文化民族主义思潮逐渐浮现。复兴中华文化的“文化的自觉”与“文化”话语的流行,成为五四后新的思想文化景观。

而由前文论述可知,在近代中国观念史上,五四以后“文化”话语的兴起并没有取代近代主流思潮中的“文明”话语。作为一种“和制汉语”,“文化”在日本和中国本来是一个比“文明”晚出的概念。“文化”话语流行后,中国知识人大多对“文明”与“文化”二词不加区分、混而用之,甚至熟稔德国思想的张君勱亦然。从概念到语义层面,“文化”都没有代替“文明”,二者仍是同义词或近义词。与其说五四后“文化”话语取代“文明”话语而流行,毋宁说两种话语呈现出语义互渗交融的趋势。“文明”话语与“文化”话语的融合,同中国现代化进程中现代文明与中国文化的融合趋势一致。

五四以后,知识界的“文明”话语经历了深刻的语义演变:其一,摒弃了西方中心论意识形态的单数文明概念(“文明”=“西方”),代之以中性的描述性的复数文明概念(“中国文明”与“西方文明”)。其二,认识到西方文明的现代性在于工业化,“现代文明”是“工业文明”,而不等于“西方文明”。其三,“文明”作

为人类社会发展的高级阶段,并非西方的特权。“文明”与“野蛮”并不是西方文明与非西方文明的本质,而西方亦是一个文明与野蛮的“两面神”(文明人与野蛮国)。这种兼具单数文明与复数文明、时代性与民族性认识的“文明”概念,表征着中国人之文明观的深刻变迁。

因此,在五四以后的现代中国思想图景中,“文明”与“文化”并非消长更替,而是并行不悖、相互交融,它凸显了中国现代化范畴内现代文明进步与中国文化复兴的两大主题。冯友兰之“旧邦新命”“现代化不是西方化”的文明论,贺麟以新文化运动为儒学复兴之契机的文化论,皆以中国的文明进步与文化复兴为目标,表征着现代中国思想家高度的“文明自觉”与“文化自觉”。中国的现代化是现代文明进步与中国文化复兴的统一。清末民初,“文明”的追寻是中国近代思想的主旋律。五四以后知识界“文化”主题的浮现,形成了思想史上“文明”与“文化”的双重变奏。如果说清末民初中国新思潮犹如一曲“文明”变革的主调,那么,五四以后,随着“文化”认同思潮的兴起,“文明”的主调演变为“文明—文化”的复调,从而形成一曲“变革”与“认同”的协奏曲。而在这曲“文明”与“文化”的复调中,“文明”仍是第一主题,是中国“文化”转型的方向,亦为中国现代化的总目标。

21世纪,转型期的中国迎来了文明进步与文化复兴的时代。梁治平指出,文明话语的兴起是近年来国际政治中引人注目的现象之一,也是中国思想理论方面最值得注意的一种发展。当代中国的文明话语分为两种类型,即“大写的文明论”与“复数的文明论”,这两种文明论各有其合理功用:“复数的文明论”强调文明的多样性、共生性和平等性,对内有助于凝聚认同,对外有利于沟通对话;“大写的文明论”具有超越性、会通性和批判性,有利于文明的开放与提升。^⑥而所谓多样性的“复数文明”,亦即近代思想史中常见的“文化”概念。当代中国思潮中“单数文明论”与“复数文明论”的辩证互补,延续了近代中国思想之文明进步与文化复兴的双重主题。

注释:

①许纪霖:《两种启蒙:文明自觉,还是文化自觉?》,《知识分子论丛》2016年第1期。

②黄克武:《从“文明”论述到“文化”论述:清末民初中国思想界的一个重要转折》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2017年第1期。

③刘禾:《跨语际实践——文学,民族文化与被译介的现代性(中国,1900-1937)》,宋伟杰等译,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年,第408、410页。

④⑪⑫诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程:文明的社会起源和心理起源的研究》第1卷,王佩莉译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第61页,第67页,第62页。

⑤雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第101-109页。

⑥泰勒:《文化之定义》,庄锡昌等编:《多维视野中的文化理论》,杭州:浙江人民出版社,1987年,第99、100页。

⑦⑧基佐:《欧洲文明史》,程洪述、沉芷译,北京:商务印书馆,1998年,第9页,第232、233页。

⑨费尔南·布罗代尔:《文明史纲》,肖昶等译,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第26-27页。

⑩⑬⑭格奥尔格·G.伊格尔斯:《德国的历史观》,彭刚、顾杭译,南京:译林出版社,2006年,第47页,第329-330页,“前言”第3页。

⑮上山安敏:《神话与理性——十九世纪末至二十世纪初欧洲的知识界》,孙传钊译,上海:上海人民出版社,1992年,第53页。

⑯⑰斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》,林荣远译,北京:商务印书馆,1999年,第339页,第36页。

⑱⑲奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的没落》上册,齐世荣等译,北京:商务印书馆,1995年,第53、54页,第55页,第60页。

⑳曾卫东、张广海等:《文化与文明》,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第60、65、66页。

㉑严复:《与梁启超书》,王栻主编:《严复集》第3册,北京:中华书局,1986年,第515、517页。

㉒⑳⑳严复:《政治讲义》,《严复集》第5册,第1260页。

㉓⑳⑳严复:《〈法意〉按语》,《严复集》第4册,第989、990页。

㉔⑳⑳严复:《与〈外交报〉主人书》,《严复集》第3册,第560页。

㉕⑳⑳梁启超:《文野三界之别》,《饮冰室合集》第6册,北京:中华书局,1989年,专集之二,第8页。

㉖⑳⑳梁启超:《国民十大元气论》,《饮冰室合集》第1册,文集之三,第61页,第62页。

㉗⑳⑳陈独秀:《法兰西人与近世文明》,任建树等编:《陈独秀著作选》第1卷,上海:上海人民出版社,1993年,第136页,第136、138页。

㉘⑳⑳陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《陈独秀著作选》第1卷,第175页,第179页。

㉙⑳⑳鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》第1卷,北京:人民文学出版社,1956年,第181页。

㉚⑳⑳⑳杜亚泉:《现代文明之弱点》,田建业等选编:《杜亚泉文选》,上海:华东师范大学出版社,1993年,第83页,第85页,第86页。

㉛⑳⑳⑳杜亚泉:《战后东西文明之调和》,《杜亚泉文选》,第242页,第247页,第267页。

㉜⑳⑳⑳梁启超:《欧游心影录节录》,《饮冰室合集》第7册,专集之二十三,第35页,第37页。

㉝⑳⑳⑳胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》,欧阳哲生编:《胡适文集》4,北京:北京大学出版社,1998年,第3页。

㉞⑳⑳⑳胡适著、欧阳哲生等编:《中国的文艺复兴》,北京:外语教学与研究出版社,2001年,第153页。

㉟⑳⑳⑳梁漱溟:《梁漱溟全集》第1卷,济南:山东人民出版社,1990年,第380-381页,第381页。

㊱⑳⑳⑳吴宓:《评新文化运动》,《学衡》1922年4月,第4期。

㊲⑳⑳⑳冯友兰:《新事论》,鲍霖主编:《冯友兰学术精华录》,北京:北京师范大学出版社,1988年,第167页,第170页。

㊳⑳⑳⑳冯友兰:《中国现代民族运动之总动向》,罗荣渠主编:《从“西化”到现代化》,北京:北京大学出版社,1990年,第320页,第322页。

㊴⑳⑳⑳张君勱:《欧洲文化之危机及中国新文化之趋向》,《东方杂志》第19卷第3号。罗荣渠主编:《从“西化”到现代化》,第76页。

㊵⑳⑳⑳张君勱:《明日之中国文化——中印欧文化十讲》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第140、141页,第137页。

㊶⑳⑳⑳李思纯:《论文化》,《学衡》1923年10月,第22期。

㊷⑳⑳⑳张崧年:《文明或文化》,罗荣渠主编:《从“西化”到现代化》,第185-187页,第187-188页。

㊸⑳⑳⑳吴景超:《建设问题与东西文化》,罗荣渠主编:《从“西化”到现代化》,第412-413页,第413页,第415-416页。

㊹⑳⑳⑳塞缪尔·亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社,1998年,第24页。

㊺⑳⑳⑳梁治平:《“文明”面临考验——当代中国文明话语流变》,《浙江社会科学》2020年第4期。