

救亡背景下近代中国文化特征及原因

蒋承¹ 杨姚瑶²

(1.北京大学 教育学院,北京 100871;2.中国人民大学 历史学院,北京 100872)

摘要:近代中国由于处于重大的社会转型期,其文化表现出庞杂性特征。救亡作为近代中国社会的主要任务,其不可避免地受到民族情感的介入和历史循环观念的影响。救亡始终是近代中国社会各阶层的第一要务,而追求近代化是客观上追求民族独立的手段和被其促生的结果。救亡思想影响下中国近代文化的主要特征,体现为对于引进的西学,中国知识分子更倾向于在中国视角下加以解释;在文化转型中,传统文化扮演着重要角色。

关键词:近代中国文化特征;救亡;传统文化

分类号:K25 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2017)03-0110-05

龚书铎先生在《中国近代文化概论》中明确指出:“近代文化既丰富多样,又肤浅粗糙,没有形成完整的体系。”^{[1](P11)}这是近代文化的主要特点之一。其丰富多样具体表现在“新的文化部门的兴起,同时也体现在对传统领域用新的观点、方法进行研究,加以改造”^{[1](P12)}。但是,在学术研究领域,我们没有形成相对固定的研究范式;在文化心理方面,我们并没有形成统一的价值观念。而其肤浅性具体表现在对于近代文化的阐释上,我们过多地关注它与现实社会需求相契合的部分,而没有解释近代中国文化产生、发展的内在理路和前进方向。究其肤浅性的原因,在于多种文化相互激荡,从而对每一种文化的内在理路和前进方向都难以做到深刻研究和应用。

对于近代中国文化庞杂性的原因,历来已经有众多的学者讨论解释。总的来说,不外乎经济成分影响文化成分的解释,或是政治运动影响文化的解释。笔者试图通过分析近代中国社会的主要任务来解释近代中国文化庞杂性的原因。

一、救亡始终是近代中国社会各阶层的第一要务

李泽厚先生曾撰文《启蒙与救亡的双重变奏》,

分析在近代中国,救亡与启蒙哪一个才是中国的主要任务。救亡在近代中国的内涵是挽救国家于危亡之中;而启蒙则有唤醒民众,促使国家走向近代化的意涵。由于中国是在西方的坚船利炮下被迫走上近代化之路,因此,中国近代史上的一切事件、运动无非肩负着两大使命:一是求得国家独立统一,二是求得国家近代化。前者侧重的是历史横断面上的社会不同势力的矛盾,而后者则更侧重历史纵向的古今新旧之争。但这二者又不是完全隔绝开来的,社会上不同势力的矛盾冲突往往为古今新旧之争提供动力,而古今新旧之争又时常表现为社会不同势力的矛盾。时间和空间上的相互纠葛,使得这两大使命常常纠缠不清,具体表现在众多的历史运动中,运动的主体常常带有救亡和启蒙的双重目的性。

李泽厚先生指出:在新文化运动时期,启蒙与救亡相互促进,“以启蒙为目标、以批判传统为特色的新文化运动,在适当条件下,遇上批判旧政权的政治运动时,两者便一拍即合,彼此支援,而造成浩大的声势”^{[2](P7)}。20世纪20年代,“时代的危亡局势和剧烈的现实斗争,迫使政治救亡的主旋律又一次全面压倒了思想启蒙的主题”^{[2](P26)}。

新文化运动时期,在知识分子的心目中,救亡依

收稿日期:2017-02-27

基金项目:北京市哲学社会科学规划项目(12JGC089)

第一作者简介:蒋承(1979-),男,湖北荆州人,副教授,博士,主要从事社会与经济发展研究。

通讯作者:杨姚瑶(1997-),女,湖北荆州人,本科生。E-mail:shinianhanying@ruc.edu.cn。

然是第一要务。诚如李泽厚先生所言:“在近代中国,这一环(时代的中心一环)就是关于社会政治问题的讨论。”^{[2](P2)}而社会政治问题的核心就在于近代中国的民族矛盾和阶级斗争,这样斗争的目的无非是追求民族的独立与复兴。因此,在近代中国,救亡始终是第一要务,而启蒙或者说追求近代化,是客观上追求民族独立的手段和被其促生的结果。

(一)深厚的民族情感介入

“古代中国人认为世界有九州,中国为赤县、神州……大约从殷商时代开始,中国人便认为中国是‘神州’的中心。”^[3]此后,由于中国的国力、政治制度与思想文化一直远优于周边国家,因此,长期以来,在此基础上,形成了“中国中心观”,具体表现在古代中国人认为中国不仅在地理上处于世界的中心,并且在经济、政治、文化等领域,在世界舞台上扮演着中心角色。在这一观念的作用下,隋唐时期的羁縻府州制度、明清时期的朝贡体制在制度上确立了中国经济、政治、文化等领域全方位的中心地位。殷海光先生在《中国文化的展望》一书中详细论述了“天朝模型的世界观”——“中国在技术、制度、语言和观念上都发展出一种高度的自我满足感……第一种看法是以为中国在地理上乃是文明生活之中心。第二种看法是以为中国文化在一切方面优于别的一切文化。”^{[4](P8)}这种观念在1793年乾隆皇帝复英国国王来书时表现得尤为强烈:“咨尔国王,远在重洋。倾心向化,特遣使恭贺表章。”^{[4](P116)}

在近代中国早期,这种“我族中心主义”^{[4](P110)}心态依然在作祟。早在鸦片战争时期,琦善曾与义律签订条约,“以后给英国平等待遇,道光不答应,骂琦善是执迷不悟”^{[5](P52)}。之后,《南京条约》的签订,当时的人“最伤心的事是以上国之尊降而与‘夷人’平等称谓”^{[4](P14)}。等到《天津条约》签订时,“当时大臣以为国都让‘夷酋’留驻,有失天朝尊严”^{[4](P14)}。中国人传统的自我认知与西方对中国的鄙夷形成了巨大的反差。这一反差投射到中国民众的心理所带来的巨大震撼,使得中国人的民族情感被激发出来。

直至今日,我们还可以看到这种民族情感在每一个中国人的血脉中隐隐流动,对于“近代化”这个词,我们更愿意将其解读为中华民族的伟大复兴,其间所包含的民族情感不言而喻。由此上溯近代,受到两千多年的“中国中心观”影响的中国民众对于民族独立解放强大的愿望,应当远大于对于一个超出他们话语体系的“近代化”的追求。因此,当民族危机逐步加重时,“救亡”一词往往更能引起最广大中

国民众深深的认同感。一方面,民族情感深厚的知识分子会出于本能地将救亡列为第一要务;另一方面,出于宣传自己学说的需要,他们也更加倾向于用“救亡图存”、“保国保种”之类的词语来唤醒民众,从而使得救亡成为全社会的共同追求。

(二)根深蒂固的历史循环观念

中国社会历史循环的观念古已有之,并且根深蒂固地存在于中国最普通的大众心中,成为他们认知历史的话语体系。对于这一观念的定义和具体内涵,可能不同的学者有不同的理解,但是就总体上而言,主要表现为:否认历史的进步性,认为历史运动等同于王朝的更迭。这一民族心理的形成原因,既根源于传统农耕经济是一年一度的不变过程,也来源于中国历史演进的最主要表现形式就是周而复始的王朝更迭,更重要的是,历代思想家对这一观点的阐释,促进了这一民族共同认知的形成。从中可以看出,与历史的进步性相关的“启蒙”一词,难以真正走进近代中国普罗大众的心中。

在商周时代,“所谓的阴阳五行学说,便是人类以对自然现象的经验知识为素材所发展来的最早的循环概念和最早的哲学宇宙观”^[6]。阴阳五行图式宇宙论使人们“满足于这种封闭性的实用理性的系统,既不走向真正的科学的经验观察、实验论证,又不走向超越经验的理论思辨和抽象思维。中国的思维传统和各种科学(甚至包括数学)长久满足和停止于理性水平。这一缺陷恐怕与这种早熟的系统论思维也有关系”^{[7](P171)}。历朝历代的儒家知识分子在这一问题上几乎均持高度一致的态度。从孔子的“天之未丧斯文也,匡人其如予何”(《论语·子罕》)将自己视作周文王道统的继承人,再到孟子关于“五百年必有王者兴”(《孟子·公孙丑下》)的论断,就已经透露出这种循环的观点。董仲舒吸收了邹衍“五德终始历史循环论”,即以五行相克相生规律,如夏代虞是木德代土德,商代夏是金德代木德,周代商是火德代金德,等等,来解释朝代的更迭变迁。

这一观念被后代的封建统治者所推崇,一方面,他们将朝代更迭看作是合乎阴阳五行变化规律的正常运动,力图为自己的统治披上一层合法、神圣的外衣;另一方面,这背后所体现的历史循环论的观点也是安抚百姓,愚化其思想的一种手段。由此历史循环观念成为解释历史变迁的思维方式和话语体系,并影响深远。

及至近代,众多开眼看世界的先进知识分子在努力唤醒民众时,依然沿用了这一套话语体系。如

魏源上承公羊三世说,进一步发展了何休在《春秋公羊解诂》中总结的“据乱世一升平世一太平世”的三世说。他著《公羊春秋论》,把经学与政治结合起来,试图以“气运再造”^{[8](P258)}的说法唤醒群众开眼看世界。“他认为公羊三世说有两层含义,其一是指《春秋》对不同时期书法的不同,‘于所见微其词,于所闻痛其祸,于所闻杀其恩’。其二是历史的发展变化,‘于所传闻之世见拨乱致治,于所闻世见治升平,于所见世见太平。’”^[9]虽是对传统历史循环论的突破,但其解释方式仍反映其思想并没有突破历史循环论的樊篱。王韬则在《弢园文录外编》中指出:“未及百余年,必有圣君贤相出而整顿之,以挽回气运而旋转乾坤。”^{[10](P138)}这和孟子的“五百年必有王者兴”有着异曲同工之妙,是其历史循环论的充分体现。严复在论及历史的进化时将其解释为“运会”作用的结果,并认为晚清正处在“衰世”的链条上。他指出:“观今日之世变,盖自秦以来,未有若斯之亟也。夫世之变也,莫知其所由然,强而名之曰运会,运会即成,虽圣人无所为力。”(《论世变之亟》)因此,尽管不同的思想家对于历史分期给出了不同的解释,但是他们都否认历史的进步性,认为每一个历史链条并无本质区别,而且认为经过循环,历史又会回到最初的链条上去。

在这种社会文化心理背景下,很难诞生系统的、具有较强说服力的历史进化论,更不可能产生单纯为了追求历史进步而追求近代化的努力。在系统完备的历史循环论的思维体系下,真正的进化史观的产生必须依靠外来思想的引入。而一种思想观念的引入并被广大知识分子接受并传播,需要一个漫长的过程。真正的进化史观的引入还得到五四新文化运动之后,一方面,马克思主义的唯物史观相比之前的进化史观更有说服力;另一方面,前期进化史观的微风已经通过一些知识分子传播至中国。

由此看来,近代中国早期追求近代化的努力,归根到底是救亡图存的一种手段,因此,救亡始终是近代中国社会各阶层的第一要务,而追求近代化是客观上追求民族独立的手段和被其促生的结果。

二、救亡思想影响下中国近代文化特征

由于救亡始终是近代中国社会各阶层的第一要务,因此,这种社会的普遍心态也反映到思想文化上。救亡成为当时中国人的共识,其实质上反映了当时的人们对于代表中国民族核心特色的传统文化价值潜在意识的认同。因此,对于传统文化潜在意

义上的肯定,始终贯穿于整个近代中国文化史。殷海光先生曾把“搜罗文化产业或编织许多理由来自圆其文化的优越性”定义为“文化的自圆”,其目的在于“抵御入侵的文化,并且保卫自己的文化,免得它在被动的变迁中消亡”^{[4](P44)}。在笔者看来,中国先进知识分子表现出的行为更接近于一种“隐性的文化自圆”,很多思想看似激进的知识分子似乎在利用西学彻底地批判传统文化,而其思想的表达方式却又无一不是传统文化的理路,比如殷先生提到的“引用外来文化之似乎相合者以自壮”^{[4](P44)}。

(一)中国视角下的西学解释

尽管在近代中国,无数的知识分子积极呼吁向西方学习,并且积极介绍引入西方先进的科学技术、政治制度和思想文化,但是,我们必须看到,他们在向中国民众宣传这些思想时,不知是有意为之,还是自身知识结构使然,他们的解读无一不是在中国传统文化视角下进行的。这一现象反映出他们并没有跳出中国传统文化的樊篱,中国传统文化以另一种面貌得以延续。

例如,魏源“将诠释《诗经》当作发表政治评论的手段”^{[11](P35)},一方面,这是他借助古代经典阐述先进思想的反映;另一方面,其行为本身就与以“微言大义”为主要手段阐释经典的“今文”学派相一致。冯桂芬在其《校邠庐抗议·重专对议》中论及当时的国际关系,他指出:“今海外诸夷,一春秋时之列国也,不特形势同,即风气亦相近焉。”^{[12](P58)}将当时风云变化的国际形势比作春秋时期的列国并立,其实质上是用传统的中学视角审视当时的国际社会。他在《校邠庐抗议·采西学议》中,开篇就引用《左传》《诗经》《谱序》和《春秋》,论述“儒者,未有不博古而兼通今,综上下纵横以为学者也”^{[12](P55)}。完全从传统价值对于儒者修身立言的要求来解释为什么要学习西学,即使是呼吁人们开眼看世界,其说理角度仍然是中国视角。

郑观应在《盛世危言》中论及西方的议会制度时,仍将其评价为:“此三代以上之遗风也。”^{[13](P95)}论述“泰西公举之法”时,他也将其解释为“乡举里选之遗意也”,并说“汉代之行,得人称盛”^{[13](P105)}。将汉代的察举制和西方的选民选举制混为一谈,这种试图在中国传统政治制度中寻找与西方政治制度相合之处的行为,正是中国视角下的西学解释。这种行为在当时的思想家中十分常见,同为早期维新思想家的王韬,也是如此。他在游历欧洲各国之后,写成《漫游随录》一书。其中,在谈到对苏格兰的评价

时,沿用的仍是中国古代对于一个治世之邦的标准——“盖其国以礼义为教,而不专恃甲兵;以仁信为基,而不先尚诈力;以教化德泽为本,而不徒讲富强。”^{[14](P113)}

康有为戊戌变法失败以后游历西方各国时,他对西方议会制的解读依然是中国化的,他在其《欧洲十一国游记》中写道:“我昔尧舜咨岳,盘庚进民,犹有其(议院之制)旨。”^{[15](P94)}和郑观应“此三代以上之遗风也”的论断实质上并无明显的差别。

这些现象充分说明,即使是当时先进的知识分子,他们观察西方的视角几乎都是立足于中国的传统。他们呼吁向西方学习的时候,使用的仍然是中国人的解释方式;在引入西学、传播西学的时候,他们的解读视角依然站在中国人的传统立场上。这既体现了中国传统文化内在的强大生命力和感召力,也体现了中国知识分子受其影响之深,以至于在呼吁向西方学习变革传统的时候都隐性地反映了一个中国知识分子对于传统文化的本能捍卫。不仅如此,对于传统文化的隐性认同也是救亡之风在文化上的深层次反映。

(二)传统文化是近代中国文化论争的深层一面

近代中国曾爆发了多次文化上的论争,但仔细考察这些文化论争,我们不难发现,传统文化在其背后扮演着重要角色。一方面,他们争论的话语体系和所依靠的工具手段大多也是传统思想文化成果;另一方面,高调肯定传统文化价值并力主排外的,也大有人在。

前者的代表人物首推康有为,他把孔子学说的中心定义为“改制”,试图从儒家经典中为他的变法寻找合理的解释,不仅如此,他“指斥乾嘉以来的汉学,专尚考据‘琐碎而破道’。但在《新学伪经考》的写法上他却采用了‘考证’的形式”^[16]。“托古改制”,却又无法摆脱传统学术研究范式,这实质上反映了传统文化对康有为思想体系的深刻影响。谭嗣同激烈抨击“三纲五常”,并称其为“束缚人心的‘罗网’”,斥责“三纲之摄人,足以破其胆,而杀其魂”^{[1](P32)},但《仁学》也体现了其运用传统儒家思想来宣传呼吁变法。他在《仁学·十八》中指出:“(孔子)晚而道不行,掩涕于获麟,默知非变法不可,于是

发愤作《春秋》,悉废古学而改今制,复何尝有好古之云云也?”^{[17](P59)}张之洞力图划清自己与维新派和顽固派的界限时,也是从经学的角度出发。^{[18](P7)}

传统文化不仅是求变者的话语体系,更是一种实际操作手段。例如,和五四新文化运动几乎同时发生的“整理国故”运动^①,则是知识界通过对传统文化的梳理来弘扬理性精神。^[19]“1919年11月,胡适在《新青年》第7卷1号发表《新思潮的意义》一文,正式揭起了‘整理国故’的旗帜,主张‘研究问题、输入学理、整理国故、再造文明。’”^[20]这是在学术研究领域通过研究传统文化来达到引入科学精神的目的。在这里,传统文化已不仅仅是一个话语体系,而成为一种实际操作手段了。

以上这些学者实质上是中国先进知识分子的缩影,一方面,他们极力摆脱传统文化对他们的影响,并且寄希望于西学来改造甚至代替中国的传统;另一方面,由于从小受到传统文化的教育,他们在为自己的学说进行辩护时,难以找到超出传统以外的话语体系和实际操作手段,并且,他们为了让西学深入普罗大众,又不得不借助传统文化。在这双重的压力下,他们争论的话语体系和所依靠的工具手段大多也是传统思想文化成果。

三、传统文化与近代中国文化庞杂性的关系

传统文化在近代中国并未消亡,而是以一种深层次的文化土壤的形式根植于中国的土地。“向西方学习”几乎成为思想界的共识。二者矛盾的深刻激荡,使得近代中国文化具有庞杂性。整个中国的思想,甚至是个人思想的嬗变,都反映了这种矛盾的存在。

例如,章士钊和以其为代表的“甲寅派”,作为一个“政治上的自由主义者”和“文化上的前期调和主义者和后期保守主义者”^{[21](P4~5)},他的思想并不是一成不变的。他前期的代表观点是“政治调和论”,宣传英国式的政党内阁制,认为为政之本在“有容”,坚持民主共和,批判“帝政复辟”。^[22]但在后期,尤其是在1921年2月至1922年9月第二次欧游回国后,他的思想“从新旧调和完全回归传统,走向所谓

① 其实,对于“整理国故”运动的性质,大多数人视其为一股反动思想逆流,认为它背离了五四新文化的方向。但卢毅先生在《“整理国故”与五四新文化运动》一文中提出:“‘整理国故’运动作为五四新文化运动孕育的产物,不仅没有与之相背离,而且还是它在学术文化领域的延续和深化,进一步有力地推动了中国现代学术转型。”本文采其说法。

的‘全面反动’”。这一时期他的思想观点主要有:主张“以农立国”;批评代议制,主张恢复科举制和科道制;批评新文化运动。他的主要行为是出任教育总长,并多次“整顿学风”,引起一部分激进的知识分子的强烈不满。^{[21](P76)}

对传统文化的回归,正好符合殷海光先生提出的“存续式本土运动”的模式,即“原有的文化在外力——军事的、政治的和经济的——压力之下,即令在表面看来是臣服了,平静无事,可是,在实际上于其文化的潜力里也许滋生文化的‘地下活动’”^{[4](P55)}。在“向西方学习”思潮盛行的社会大环境下,仍然有为数不少的一部分保守主义者主张回到中国的传统文化中去,甚至高调反对新文化,例如辜鸿铭。这种出于“保国保种”的目的而向西方学习,表面上看是对外来文化的臣服,暗地里实则酝酿了一种内生紧张,随着西化的浪潮逐步深入,直到两个不同的文化价值内核相遇时,内在的抵触很容易被激发出来。加之西方文化并不是十全十美的,当欧战深刻地暴露了西方文化之短处时,酝酿着的排外心理混合着民族情感就会爆发,在近代中国文化史上就表现为20世纪初多种文化观念深刻激烈地交锋。

由于救亡始终是近代中国社会各阶层的第一要务,这一观念又深刻地影响到了近代中国社会普遍的文化心理,使得近代中国传统文化始终是影响近代中国文化发展脉络的一个重要因素。一方面,在救亡心态的影响下,民族情感的介入让我们始终无法正视传统文化,其“反本开新”的工作也始终处于欠缺的状态——对传统缺乏理性的解读;另一方面,由于中国传统文化在我们解读西方文化时始终充当解释的话语体系和工具,所以我们对于西方文化的认知也是不全面、不完善甚至是有偏离的。在这两个因素的共同作用下,近代中国的文化转型就表现为“近代文化既丰富多样,又肤浅粗糙,没有形成完整的体系”。

四、结语

救亡主旋律下的近代中国,传统文化在西潮的冲击下,深深扎根在每一个中国人的心中,外来思想在传统文化的抵制和塑造中改头换面。在两者的激

荡之下,近代中国文化的庞杂性由此可见一斑。近代史是向西方学习的历史,从科学技术到政治制度再到思想文化,但近代自然科学体系迟迟未建立。时至今日,当我们自豪地说我们在现代化的道路上迈出一大步时,面对当今世界多种文化激荡的现状,我们仍然在寻找一种合适的方式来塑造这个时代的民族文化信仰。因此,如何建立属于这个时代这个民族的文化,依然是我们必须正视的严峻问题。探讨近代中国文化转型的意义,也正在于此。

参考文献:

- [1]龚书铎.中国近代文化概论[M].北京:中华书局,2004.
- [2]李泽厚.启蒙与救亡的双重变奏[A].中国现代思想史论[C].天津:天津社会科学院出版社,2003.
- [3]刘述伦,邓佑先.“中国中心观”与“夷”“洋”之变[J].贵州文史丛刊,2008(1).
- [4]殷海光.中国文化的展望[M].上海:三联书店,2002.
- [5]蒋廷黻.中国近代史[M].上海:上海古籍出版社,2011.
- [6]傅兆君.进化还是复古:对中国史学中几种历史循环论的剖析[J].社会科学,1995(3).
- [7]李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1986.
- [8]魏源.魏源集(上册)[M].北京:中华书局,1976.
- [9]全晰纲,林吉玲.公羊三世说之变异与改造[J].齐鲁文化研究,2002(1).
- [10]王韬.弢园文录外编[M].北京:中华书局,1959.
- [11](美)孔飞力.中国现代国家的起源[M].陈兼,陈宏之,译.北京:三联书店,2013.
- [12]冯桂芬.校邠庐抗议[M].上海:上海书店出版社,2002.
- [13]郑观应,夏东元.郑观应集·盛世危言[M].北京:中华书局,2013.
- [14]王韬.漫游随录[M].北京:社会科学文献出版社,2007.
- [15]康有为.欧洲十一国游记[M].北京:社会科学文献出版社,2007.
- [16]朱维铮.重评《新学伪经考》[J].复旦学报(社会科学版),1992(2).
- [17]谭嗣同,罗炳良.仁学[M].北京:华夏出版社,2002.
- [18]张之洞,罗炳良.劝学篇[M].北京:华夏出版社,2002.
- [19]卢毅.“整理国故”与五四新文化运动[J].北京师范大学学报(社会科学版),2005(2).
- [20]王存奎.论五四“新思潮”与整理国故的关系[J].广西师范大学学报(哲学社会科学版),2012(3).
- [21]郭双林.“甲寅派”与现代中国社会文化思潮[M].北京:人民出版社,2015.
- [22]李华兴.从传播欧洲思想到回归传统文化——《甲寅》时期章士钊思想研究[J].史林,1996(1).

责任编辑 叶利荣 E-mail:yelirong@126.com