

[作者] 方维规

[单位]

[摘要] 宋育仁一八九五年《泰西各国采风记》中有这样一段议论：外国之并力以图中国，固由于彼教之尚同，而我国之独异；亦有一名一实有以招之。实者，中国之地产富饶，弃而未用，西人所亟垂涎。名者，华夷之界限，中国拥其尊名，而事或废弛，民多流徙，宜为外夷所不服。春秋最严夷夏，而自来注解皆失其旨。此解一差，汉以后夷祸相寻，至于今日。经言夷夏之辨，以礼义为限，不以地界而分。传言降于夷则夷之，进乎中国则中国之。倘如旧说分以地域，则降于夷者必徙而之夷，既无是事；进乎中国者，必进而据地，进而据地，灭人之国，方讨之不暇，反视同中国，又无是理。……法国议和条约一款云：以后凡中国自行一切公牍，自不得以夷相称，约虽施行，而其义终疑忌。此即各国与中国隔阂之情，可见人之好善，谁不如夷，争名之习，人情大同。但彼知夷为贱称，而不知所以贱，中国知夷为大称，而不知所以大。徒拥虚名，以招攻讨，其几甚微。始于经训不明，而渐害至于中外交乱。今于修订公法书中讲明理，俾知圣人

[关键词] 文明、文化、价值转换

一 宋育仁一八九五年《泰西各国采风记》中有这样一段议论：外国之并力以图中国，固由于彼教之尚同，而我国之独异；亦有一名一实有以招之。实者，中国之地产富饶，弃而未用，西人所亟垂涎。名者，华夷之界限，中国拥其尊名，而事或废弛，民多流徙，宜为外夷所不服。春秋最严夷夏，而自来注解皆失其旨。此解一差，汉以后夷祸相寻，至于今日。经言夷夏之辨，以礼义为限，不以地界而分，传言降于夷则夷之，进乎中国则中国之。倘如旧说分以地域，则降于夷者必徙而之夷，既无是事；进乎中国者，必进而据地，进而据地，灭人之国，方讨之不暇，反视同中国，又无是理。……法国议和条约一款云：以后凡中国自行一切公牍，自不得以夷相称，约虽施行，而其义终疑忌。此即各国与中国隔阂之情，可见人之好善，谁不如夷，争名之习，人情大同。但彼知夷为贱称，而不知所以贱，中国知夷为大称，而不知所以大。徒拥虚名，以招攻讨，其几甚微。始于经训不明，而渐害至于中外交乱。今于修订公法书中讲明理，俾知圣人

一书，一无偏倚，夷夏之名，非可力争。听命于道，自察于己。既释猜嫌，渐慕名教，则中国实为名教宗国，未有不推服钦崇。[1] 毋庸置疑，把“中外交乱”归于“经训不明”，显然过于简单，失之偏颇。因为这不属于本文议题，故而无庸赘言。就夷夏观念的历史渊源、时代情势及其认识基础而言，宋氏论说至少涵盖了以下重要方面：首先是开始禁止对外称夷的历史时间。一八五八年《中英天津条约》（宋云：“法国议和条约”属《天津条约》）第五十一款规定：“嗣后各式公文，无论京外，内叙大臣外国官民，自不得提书夷字。”。鉴于中国传统文化中根深蒂固的夷夏之大防，似乎只有条约才能（至少在名义上）禁止“夷狄”称呼。确实，《天津条约》之后《北京条约》（1860）签订前后，在涉外用词上出现了由“夷”到“洋”的明显变化。[2] 第二，如果说禁用“夷”称或多或少是西方炮舰政策亦即在胁迫的结果，那么，许多知识分子在认识上的发展则是观念变化之极为重要的内在因素。宋氏论说很能表明这一点。其实，一八九〇年代之前已有一些类似的见解，洪仁开早在一八九九年的《资政新篇》中就指出，“夷狄或蛮鬼子”，只是“口角取胜之事，不是经纶实际”。[3] 时至十九世纪末，这种观点已经很常见。然而，宋育仁九十年代中期还在辨夷夏，这说明还有解释的必要，说明“约虽施行，而其义终疑忌”。第三，宋氏用意，明显是为了正“夷”“夏”之名。至于宋育仁这样一个开明知识分子和外交家，最终未能摆脱传统思维模式，视“中国实为名教宗国”，与其说出于思想和道德观念，毋宁说由于论者的社会地位及其政治对手的压力，是一种论述策略。本文开便引证宋育仁的观点，意在说明“人情大同”：为了把自己的作为和成就别于自然存在和发展，人总是喜欢将自我或民族的发展变化视为特殊事件。广而言之，这就是文化概念所涵盖的东西。（西方近现代意义上的 civilization and culture 概念之中文译词，一开始在双语辞书和实际运用中基本上没有明确区分。直到二十年代，“文明”“文化”还常常出现互换的现象。因此，本文所提“文化”概念，一般也指“文明”概念。反之，“文明”亦不排除“文化”）从概念史的角度出发，中国的夷夏之分，与西方文化概念的发展有极为相似之处：非希腊即蛮族也。文化观念是价值观念。随着时代的发展，这种分野划分所固有的价值尺度越来越明显，并逐渐成了一种特定的文化界定模式。欧洲历史进入近代以后，希腊词 babapos（蛮夷）总是被用来作为“文明”的对立概念。同样，中国之夷夏思维框架，无疑也是文明与野蛮的区分，几乎是一种人类学常数与文化代号。夷夏观念使人坚信中国政治文化的优越性和独特性，并很容易导致中国文化中心主义和排外情绪。十九世纪，文化和文明成了欧洲人惟我独尊的价值标准，欧洲霸权世界本属理所当然。而在中国，五口通商以后，一个古老的、也是理所当然的“神话”彻底破灭了：天子不再是天下主宰，中国不再是天朝上国，只是“世界之中国”[4] 而已。继这一“地理大发现”[5] 之后，还有不少新的“发现”：西洋技术以及管理理论与实践，法律与文化直至政治体系。可是，所有这些并未拯救衰败交加的中国。相反，面对西方列强，民族危机日甚一日。中国之所以还能保持名义上的独立，是因为西方列强不能做“如何瓜分这块庞大的尸体达成统一”。[6] 民族主义的现代化运动无一例外都失败了，然而，它们并不是无影无踪地消失了。正是在这夷夏无常的乱世，尤其是外在胁迫、强加于人的中西接触中，中国发生了前所未有的、首先涉及“文明”观念的文化价值大转换，最后在五四运动时期达到高峰。在这之前从未受到真正严峻挑战的东方文明观念，在近现代逐渐陷入被取代的困境。其发展轨迹为：从试探性的怀疑到毫不留情的批判，从维新之士到越来越多的城市社会阶层对传统文化的反思。用以取而代之的，则是一个新的观念，这就是“文明”，亦即西方近现代站在时代高度的“文明”。文明意味着运动、变化和进步，而自己的传统不仅变得一无是处，而且成了进步和发展的障碍。这是一个必须要推翻的堕落退化社会的余孽。不错，这是一个让人脸红的社会！一九〇七年，鲁迅在《文化偏至论》中不无讽刺地记下了这一思想发展趋势：“中国既以自尊大矜天下，普诋謏者，或谓之顽固；且将抱守残阙，以底于灭亡。近世士人，稍稍耳新语之学，则亦引以爲耻，翻然思变，言非同西方之理弗道，事非合西方之礼弗行，指击旧物，惟恐不力，曰将以革旧而图富强也。……概者高人之，当其号召甚盛，盖蔑弗托近世文明为后盾，有佛说其说者起，辄谥之曰野人，谓为等国害群，罪当甚于流放。第不知彼文明者，将已立准则，慎地去取，指善美而可行诸中国之文明乎，抑称事旧章，咸弃捐不聊，独指西方文化而为言乎？”[7] 鲁迅在此讨论的，正是一个新旧更迭之转型时期的精神状态。鸦片战争之后，中国在外交和军事上的失败以及它们给内政所带来的影响，大大动摇了千年来确立国家“精英”统治地位以及反映中国在东亚统治地位的那种文化自我意识。鲁迅上述言论之所得近五十年，冯桂芬在其著名的《校邠庐抗议》中说夷狄狄的时候，“夷”字基本上已经失去了原有的内涵和外延，指的不再是野蛮未开化之人，而更多的是让人叹服称羡的欧洲和北美。他只是“约定俗成”称其为“夷”，无非为了更好地张扬他的观点：“人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。”[8] “西不如夷”对自我文化及社会关系的非难，实属醒世骇俗之言。诚然，冯氏对“夷”的评价略嫌夸张，但是，除观中国开放以后现代化运动的整个发展过程，我们不难发现，正是这类情绪性十足的立论亦即对时政的失望和强烈的危机感，成为求变求新的根本动力，也是各种变法思想之产生的重要前提。谭嗣同一八九五年之发难，实与“西不如夷”之说如出一辙：“今中国人心风俗政治法度，无一可比数于夷狄，何尝有一毫所谓夷者！”[9] 动摇中国人的那种理所当然的文化优越感和“天朝荣耀”的原动力首先来自外部。一八四〇年至一八四〇年中国思想史的发展很清楚地表明，面对汹涌而来的西方文化的冲击，中国的主动或被动反应，并从各方面调整步伐以适应外来文化，是整个发展的推动力量。在这个中国称之为“不平等条约”、而西方史学界常常称之为“条约体系”（treaty system）的时代，几乎所有新思想及潮流都建立在危机意识以及知识分子之觉醒的基础上。对新形势的认识使中国人适应出乎意料的发展。这是觉醒的知识分子各种反思与讨论的决裂因素。鸦片战争后的六十年是一个独特的历史过渡时期，也是西方影响下的中国“近代”思想之酝酿时期。[10] 到了这个伟大的发现时代，维新之士才真正认识到了西方得风气之先。许多晚清知识分子的先锋作用是显而易见的。他们在接受“西学”的时候，除了介绍新的自然科学知识之外，还努力将诸如“民主”、“自由”、“平等”、“人权”、“议会制度”和“社会主义”等概念引入中国，并根据新认识的国际法，责难不平等的“治外法权”，一再要求中国主权。晚清进步人士的主要贡献在于，他们的努力一方面为接受新思想，另一方面为知识分子的求知欲和创造欲奠定了坚实而广泛的基础。这一切之所以能够实现，或多或少是由于思想上的“门户开放”，没有这一点，以后的五四运动至少不会达到那样的规模和程度。[11] 晚清知识分子的觉醒具有“指点方向”的意义，并可以对之作如下归纳：对广大视野及思想认识的渴望和冲动，打破了传统桎梏并显示出极大的“放射”作用。这在客观上给中国的文化自大感打上了“废品”的标记。十九世纪中国与西方的关系显示出很大的对抗性，而且愈演愈烈。连连失败和心灵创伤，至少先使一部分清醒之士，然后是越来越多的平民百姓，开始用另一种眼光来看待中国及其所谓“优越”的文化。传统势力和意识形态并未在晚清退出历史舞台，非但如此，是传统的力量构成了适应新局面的基础。然而，一种新的趋势也在这个时候产生，这就是渐进“西化”的倾向：从仿效西洋技艺，到提倡取法西方、实行立宪，直至新文化运动。史料告诉我们，中西接触逐渐引起多样而复杂的文化反响，其主要表现形式是：愈加顽固的对外防备心理以及对自我“文化”[12] 精神胜利法式的夸夸；或者试图在技术和军事上赶超西方，而不放弃自我文化认同者；或者痴迷于对外开放、对外来文化（不仅是科学技术，而且是一切“现代”文化）无保留的接受。[13] 所有这些，最终导致激进的西化运动与保守的固国运动的对峙。十九世纪末的主流文化概念，无疑还是保守文化意识亦即传统的观念名教古统治地位。保守之士依然宣称决定等级观念、国家管理以及家庭生活的儒家思想之优越性。[14] 他们承认并希望克服中国在一些方面不如西洋文明，例如在技术和自然科学方面的劣势；但在道德观念上还不愿让步。因此，在中国现代化问题讨论中，维新之士不仅把西化倾向与国家富强连在一起，而且还经常（有时出于论战策略）将其与“道统”亦即儒家正统观念相协调。在王韬看来，“当今之世，非行西学则无以强兵富国。……诚使孔子生于今日，其于西国舟车、枪炮、机器之制，亦必有所取焉。”[15] 薛瑞霖则说：“虽使尧舜生于今日，必必欲泰西之法推而行之，不能一日缓也。”[16] 主张张彦宏、变中国之人伦制度、变中国之学说的谭嗣同也发出了同样的呼声：“嗟乎！不变今之法，孤周、孔夏，必不能以今之法治今之天下，断断然矣。”[17] 洋务运动或自强运动的一位重要人物薛福成，一八七九年写成《筹洋刍议》，一八八五年发表。《刍议》的精髓亦即最重要的文章，无疑是《变法论》。薛福成声称：“今欲取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道，俾西人不敢蔑视中华，吾知尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔复生，未始不有此事乎，而其道亦必渐新乎八荒。”[18] 薛氏是洋务人士中最先打出改革旗号的人。鉴于西方领先的局面，他极力鼓吹技术、管理及军事上的变革：“若夫西洋诸国恃智力以相竞，我中国于之并峙；商政矿务宜竞也，不变更则富而我贫；工制器宜精也，不变更则巧而我拙；火轮、舟车、电报宜兴也，不变更则便捷而我迟；约章之利病，使才之优绌，兵制、阵法之变化宜讲也，不变更则敌恃而我孤，彼坚而我脆。”[19] 可以说，这就是起始于冯桂芬。[20] 并在以后不断谈论的“中学为体，西学为用”[21] 思想的思考背景。尽管甲午战争已经宣告了“实用”与“卫道”之择中方案的破产，但它依然盛行于世纪之交。对于这种文化保守主义，早就有人认识到了它的荒唐之处：“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分则两立，合之则两亡。”[22] 这正是维新派有识之士康有为、梁启超等力倡维新、鼓吹“新学”[23] 的时候。也在这个时候，严复翻译赫胥黎的《群学肄言》、赫胥黎的《天演论》、亚当斯密的《原富》、穆勒的《群己权界论》和《名学》以及孟德斯鸠的《法意》等西方重要哲学和社会科学著作。中国早期启蒙主义者的努力以及整个现代化运动的最终目的在于摆脱陈旧的制度结构，并在欧洲自由、平等思想的基础上引入一种新的道德观念和新的精神。从本质上说，这是文化认同问题，是认同中国文化还是西方文化的问题，是传统与反传统的斗争。十九世纪中叶以后的整个现代化运动中，求变求新思想几乎是所有维新之士的共识。然而，自冯桂芬起，变革论说无一例外都是局部的、片面的。康有为纵有《新学伪经考》、《孔子改制考》等石破天惊之说，他的迭次上书亦即变法思想虽已涉及政治、经济、军事及教育等方面的改革，然而其着眼点主要在具体政策和措施；也就是说，他所追求的只是在现有政治秩序中进行改革。中国现代思想史上第一个鼓吹全方位“大变革”的，则是“言论界的骄子”[24] 梁启超。这种彻底变革的思想无疑基于梁氏对西方近现代文明的认识。这种文明使西方列强已经尽弃旧法，“无器不变，亦无智不新，至今遂成一新世界焉。”[25] 鉴于全球新发展，大势相迫，变革已成不由自主之趋：“变亦变，不变亦变。”[26] 基于同样的认识，梁氏于一九〇二年在《释革》一文中指出：“今日之中国，必非补直截给一二小节，模拟欧美、日本现在所谓改革者，而遂可以善其后也。彼等皆曾经一度之大变革。”作为“大变革”的中心内容和目的，梁氏提出了雄心勃勃的“国民变革”[27] 思想。为了变革、进步，人们“别求新声于异邦”[28]，且多半重视西方近世文明为“坐标系”。二 欧洲历史刚进入近代的时候，“文化”和“文明”主要表示教育和知识结构的发展程度；它所强调的，更多的在于提高人的能力和素质。现代意义上的、扩展了的“文化”和“文明”概念则产生于十八世纪下半叶；德语中传统的“文化”（Kultur）概念与法语、英语中的新造词“文明”（civilization）的内涵和外延几乎相当。当然，人们并不是直到概念真正确立的时候才意识到“文化”或“文明”的存在；在这之前，欧洲各种语言中早有各种不同的思考和表达。[29] 与之相比，汉语中的“文明”和“文

化”都不属于新造词，早已见之于《周易》和《诗经》等古典文集。[30]然而，作为旧词新用并成为现代意义上的新概念，它们的产生和确立要在欧战一百年之后，也就是在十九世纪下半叶，尤其在十九、二十世纪之交，“文明”二字开始兴起，而“文化”二字则在进入二十世纪之后才逐渐普及，一九九五年在法国举行的题为“二十世纪早期中国知识界之欧洲思想”的国际研讨会上，日本学者石川祯浩作了一个与本议题相近的报告：《近代中国的‘文明’与‘文化’》。石川主要以梁启超的著述活动为线索，分析了“文明”“文化”概念在中国的传播。他指出：“‘文明’一语及其所包含的价值观在中国得以传播的成功，当归功于梁启超。在他的著述里，作为 civilization 意义的‘文明’一语的最初登场——曾见所及，此乃中国最早用例之一——出现于光绪二十二年（1896年）的《论中国宜讲求法律之学》一文。”[31]如果我们只是探讨用什么字或词来翻译 civilization，或曰把什么视为 civilization 的对应词，那么，直接用“文明”移译 civilization，以笔者之见至少还得前推六十年（见《东西洋考每月统记传》，后将详述），而当我们把 civilization 看作一个概念，再去探讨 civilization 概念究竟何时进入中国，或曰中国人对此西方概念的认识和接受，这时我们就会发现，石川的结论也不够全面。毫无疑问，对一个外来概念用什么译词是极为重要的，但更为重要的是对概念本身的把握。石川还指出，“‘文明’与‘文化’二语，并非国产，乃是舶来品”，是“日本制汉语”。[32]（据笔者所知，不少学者持此种观点。）他还竭力证明福泽谕吉的《文明论之概略》（1875）对梁启超的影响，并说梁氏文明论（如《自由论》、《国民十大元气论》等）“完全是一种梁启超版的《文明论之概略》”。[33]这就更加充实了“不得不……从日本引进”[34]的根据。众所周知，现代汉语中的不少外来概念为“日本制汉语”，有直接的，也有间接的，还有一些一时还弄不清的。笔者以为，最终以“文明”“文化”作为 civilization 和 culture 的译词，或多或少的受到了日本的影响。然而，其影响程度如何，尤其是对概念本身的认识和发展起了多大作用，甚至近现代文明概念最早“从何而来”等问题，也许比想象的要复杂一些，或者复杂得多。但有一点是可以肯定的：它来自“东洋”，更来自“西洋”。而且，从某种意义上说，来自本土的因素对西方文明概念在中国的传播起了很大的作用。在第一部分中，笔者主要论述了中西接触所引起的价值转换及其历史背景和思想基础，意在表明文化概念发展的内外因素和历史必然性。假如果说“文明”“文化”概念正是欧洲人十九世纪之文化认同与自我标榜的标志，那么，这一概念在中国逐渐走红，则是中国人之文化认同危机与自我反省的结果。下面，我们将从各种辞书入手（第二部分），然后讨论各家论说（第三部分），着重勾勒文化概念在中国传播和流变的大概轮廓，尤其是“文明”这个概念的具体运用。外来影响是“文明”概念之推陈出新的决定性因素之一，因此，探索西方文化概念的发展脉络从而进行中外对比则是下文的重要论证方法。马礼逊的三卷本大字典《五车韵府》[35]（1815—1822）第三卷英华字典中还没有 civilization 和 culture 的词条，我们只能见到 civil、civility 或 cultivate，cultivated，前者只表示“有礼貌”和“礼尚往来”，[36]后者仅局限于“耕地种田”。[37]在华英部分第二卷，我们可以看到两处 civilization，但对当时的中国读者来说，并不能了解其具体含义。[38]对十九世纪下半叶及二十世纪初双语字典中的“文明”、“文化”概念产生较大影响的，是罗存德编撰的《英华字典》（1866—1869），现将罗氏 culture 和 civilization 及相关条目抄录如下： civility, good breeding 礼貌, 礼体, to treat one with civility 待人以礼，等; to exchange civilities 以礼交接, rules of civility 礼仪, 礼法，等。 civilization, the act of civilizing 教化者，开化者; the state of being civilized 礼义者，通物理者，管物者。 civilize, to reclaim from a savage state 教化，教以礼仪，化以礼仪, civilize him 教化某（他），化之。 civilized, reclaimed from savage life and manners 教化过，熟; instructed in arts, learning &c. 晓礼仪，礼的，通物理的，识礼的，通管物的; civilized manners 合礼的行为，文雅的行为合礼。 civilizer, one who civilizes 教化者，开化者，启化者，教礼仪者，化人者。 cultivate, to till 耕种，易，易治，等; to cultivate virtue 修德，畜德，修善，修阴德，修明功; to cultivate excellent principles 修进; to cultivate the heart 修心，修心田，耕心田; to cultivate personal virtue 修身; to cultivate moral conduct 修行; to cultivate one's memory 修知; to cultivate acquaintance 习交，交友; to cultivate a savage 教化野人，等。 culture, cultivation 种植之事，耕种之事; the culture of rice 种禾; the culture of virtue 修德者; the culture of right principles 修理者; the culture of letters 修文者。[39] 罗氏字典无疑建立在西洋对“文化”、“文明”的认识及其概念体系的基础上。中世纪以后，culture（或其古老形式 couture, cultivement 等词）才在法语中慢慢显现，但只用于农业、间或亦用于宗教。十七世纪的有些字典条目仅限于此，十八世纪下半叶的许多字典还未顾及这一词汇，个别字典只是引用前说。这种现象直到十九世纪亦不罕见，而且农业意义几乎总在第一位。这个词在英语和德语中的发展状况几乎相似，《大英百科全书》开始也未收此条目。直到十九世纪中叶，德语 Kultur 概念中又增加了“教育”和“修养”的含义。一般说来，欧洲近代早期“文化”概念所具有的农业上的含义及“培养”方面的意思延续了很长时间，而且，culture 起初指的只是人类对自然的改造活动而不包含造成成果。作为新词，civilization 于一七二一年出现在法语中，意为“刑事案件转为民事案件”；（后来英语、德语开始运用此词也是同样的意思。）在这之前，法语中的 civilite 和 civiliser 只限于“礼仪”、“礼貌”、“行为规矩”等范围，英语中的 civility 基本上亦同此意。在辞书中，英语近代意义上的 civilization，首见于约翰·阿施编撰的《英语新大辞典》（1775），意为：

a) the state of being civilized, b) the act of civilizing. [40]《英华字典》显然参照了阿氏条目，然而，似乎完全照搬的东西，却存在很大的区别。阿氏诠释在西方“文明”概念史上的重要贡献是，其（a,b）先后顺序明确表明：civilization 首先表示发展“状态”和“程度”，其次表示发展“行为”亦即“过程”。将近一百年后的《英华字典》，颠倒了欧洲经过很长历史时期才真正确立的“文明”、“文化”概念中“状态”同“过程”的主次关系。可是，罗氏《英华字典》中这两个概念的定义似乎起了“定调”的作用，甚至到二十世纪初，中国双语辞书有关这两个西方概念的条目，基本上还未能超出罗氏的认识。颜惠庆等编辑的《英华大辞典》第三版（1910年，第一版为1908年）依然采用了罗氏字典“文明”概念中的主次顺序，英语释义亦相同，但在译词中已有“文明”二字。culture 以及相关条目基本上与罗氏条目大同小异，首先是“耕作之事”，其次才是“文化”、“教养”等义，但不可忽视的是，颜氏辞典例句中已经涉及“文明”、“文化”最重要的对立词——“野蛮”：“from barbarism to civility,自野蛮进至文明”，“the cultivation of savages,教化野蛮人之事”。[41]总而言之，在法、英、德、意等西方重要语言中，culture 和 civilization 一开始几乎同义，可以替代，只表示发展“过程”而不包括发展“成就”；经历了很长的历史时期，两个概念中出现了“过程”和“成就”并存的含义，不仅如此，“过程”渐渐被“状态”所淡化甚至取代。十八世纪末，最迟至十九世纪初，现代意义上的、表示进步和发展水平的 culture 和 civilization 概念完全确立。两个概念在十八世纪下半叶以后的真正意义、也就是它们越来越普及的原因在于，历史哲学的思维角度使它们容量大增，几乎完全覆盖了农事或礼仪的拘囿，而与民族及人类历史的发展联系在一起。换言之，这两个新概念从历史哲学的视角来描述群体的、区别于自然的发展状态，而且，它们几乎包容了人类生活的所有方面：国家，社会，经济，技术，科学，艺术，法律，宗教和道德等等；也就是说，它们不仅用于个体，更多的用于团体，族群和国家。[42]显而易见，罗氏《英华字典》中对这两个概念的诠释明显落后于时代。这里指的不仅是概念的诠释，更重要的是，我们几乎看不到这两个概念已经发展的综合性意义，罗氏诠释的含义依然更多的涉及个体而不是群体。就总体而言，中国人在十九世纪末之前似乎还没有充分认识到近现代西方 culture 和 civilization 概念的深度和广度，甚至还有某些西洋人士编撰的较为著名的中外大字典中都没见到这两个概念。[43] 卢公明编着的《英华萃林韵府》中未收 civilization,culture 释义为： literary 文,act of self 修业之功。[44]进入二十世纪以后，不少双语词典依然只局限于词汇和概念的翻译而没有注释，而且，译词还不统一。[45]汪荣宝、叶谢合编的《新尔雅》（上海国权社1903年版），颇多新词新概念，但不见“文明”、“文化”概念;黄摩西编撰的十二卷综合性《普通百科新大词典》（上海国学扶轮社1911年版）同样收入不少西方科学与人文概念，亦无“文化”、“文明”条目。参考日本《哲学大辞书》编写而成的中国第一本英汉“哲学字汇”（1913）没有释义和例句，只有翻译：“civilization,文明（教化）”；“culture,教化，修养”。[46]甚至到一九三一年，王云五主编的英汉对照《百科名汇》也没有单列 culture 词条，civilization 译作“文化”。[47]日本井上哲次郎等人编撰的《哲学字汇》（上海商务1881）中已经收入 civilization，但只作了翻译（开化）而没有解释和例句; culture 亦被收入，除了译词（修练）外，还附带上 philosophical culture（哲学修练）和 scientific culture（科学修练）作为例子;[48] 第二版（一八八四年）又加上了 culture of conscience（良心修练）。[49]一九一二年出版的、由井上哲次郎等人编撰的英德法和《哲学字汇》中，culture 的译词为：“修练、文化、人文、礼文、礼修、修养”；例子依然是“一八八四年版中的三种修练。[50] civilization 已不再局限于“开化”一种译词，并加有法语以释义： civilization, 开化（按、西域记卷三、转妙法轮、开化识识。）文明（按、易干、见龙在田、天下文明）文化 [51]直到达尼埃尔·法汉专门词典》，西方 civilization 和 culture 概念才在双语辞书中达到了质的飞跃。在这本词典中，历史性、区域性和群体性才真正展示了这两个概念的深度和广度。很明显，这本词典受到法语中基本上视两者为同义词的影响，civilisation 译作“文明、文化”， culture（civilisation）译作“文化、文明、开化”，并对法语中的组合概念（按字母顺序）作如下译释： 文明史、古代文明、巴比伦之文明、埃及之文明、欧洲文明、希腊之文明、拉丁之文明、大洋文明、物质文明、地中海文明、西方文明、东亚文明、精神文明、文化价值、欧化（指“欧洲文化”）、希腊拉丁的文化、近世文化、原始文化。[52] 三 其实，早在《东西洋考每月统记传》（1833—1838）中就已经出现了直接用“文明”移译 civilization 的地方，如《法兰西国志略》一文所言：“其创国立邦，贻后世以福祇,化遐文之治，以留其教译。”[53]在整个《东西洋考》中，“文明”二字出现不下十处，却总是和“教译”连在一起，前后至少出现过五次几乎同样的句子：“化昭文明而流教译矣。”[54]鉴于此，我们基本上可以确定，文中“文明”概念之西洋对应词便是 civilization。根据是：早在“文化”、“文明”还未在欧洲成为流行概念之前，基督教已在观念上将西方文明（civilization）归结为基督教文明，并视之为西方文明的核心。时至十九世纪初，当现代文明概念最终确立的时候，对进步和文明的怀疑也在增长。换言之，人们开始注意到科学技朮所带来的负作用，而且，这些负作用还见之于社会和政治领域。[55]无疑，对文明的批判主要来自对“真正”文明的探索与思考，天主教亦不例外：自十九世纪初，从教皇到一般神学，那一再重申“基督教文明”才是真正的文明。“基督教文明”的说法几乎成了一种固定概念，反过来又为传播和巩固这种观念起了很大作用。当然，对教会来说，文明只是宗教所带来的成就，并不是宗旨;而对世俗来说，文明是一种独立的价值尺度，常常是最终目的。[56]从这一历史背景考察，我们不仅能看到主要由外国传教士领循和编撰的《东西洋考》[57]把文明与教义相联是很自然的现象，而且，鉴于当时教会在谈论人类发展以及自己的功德与“文明”之关系的时候所采用的正是 civilization，因此，

《东西洋考》中的“文明”基本上可以视为 civilization 的移译。毋庸置疑，《东西洋考》实际上所传播的是“基督教文明”观念，而十九世纪的西方，尽管“文明”也涵盖宗教层面，但早已摆脱了用神学解释历史进程的束缚，而更多地从历史哲学的视角，试图用文明和文化概念来归纳人类（尤其是欧美）所特有的成就。虽然《东西洋考》所介绍的是一种狭隘的“文明”观念，但它毕竟介绍了大量西方文明知识，而对 civilization 概念的译介（并用“文明”与其对应）本来就是一个重要的里程碑。也许正是由于《东西洋考》“文明”概念的狭隘性，中国读者似乎没有或者无法认识这一翻译的意义（甚至并不视之为译词），更无法了解这一概念超出宗教以外的深刻的历史与时代意义。也就是说，我们还无法断定它和十九世纪中国人运用“文明”二字究竟有多大关系。对一种现象或一些事物的认识与概念的产生和发展并不是同步的，或者说，事物存在并不完全取决于概念;然而，概念可以状写和归纳事物一般的、本质的特征。“文化”、“文明”便是状写人类生活的概念。就象“文明”或“文化”概念在欧洲最终确立之前一样，在中国，人们只是用传统中不同的表达来阐明这两个概念所涵盖的思想、或曰思想中的一部分内涵和一个侧面。一般来说，在“文明”、“文化”概念流行之前，十九世纪的中国多半还用“声明文明”[58]、“政教文明”[59]以及“向化”[60]、“文艺”[61]、“文教”[62]、“教化”[63]、“开化”[64]、“风化”[65]之类的词来表达与欧洲近现代文明概念相应或相近的思想。也就是说，中国人很晚才有意识地接受西方 culture 和 civilization 之概念。然而，与（如前述）落后于时代的辞书字典相比，个别维新之士在其说辞中早已注意到西方文明概念的深度和广度。较早对欧洲“文明”概念作出反应的，当推郭嵩焘。他在《伦敦致巴黎日记》光绪四年二月初二（1878年3月5日）写道： 盖西洋言政教明之国曰色维来意斯得，欧洲诸国皆名之。其余中国与土耳其及波斯，曰哈鲁色维来意斯得。哈鲁者，译言得半也;意谓一半有教化，一半无之。其名阿非利加谓回国曰巴比伦夷矣，犹中国夷狄之称也。西洋谓之无教化。三代以前，独中国有教化耳，故有蒙服、蛮服之名。一皆远之于中国而名曰夷狄。自汉以来，中国教化日益微天而政教风俗，欧洲各国乃独擅其胜。其视中国，亦犹三代盛时之视夷狄也。中国士大夫知此者尚无其人，伤哉！[66] 郭氏议论至少可以归结为以下三点：首先，他在解释西方现代“文明”概念的时候已经视之为综合概念，并明确指出这一概念从来就有的对立面：野蛮。在欧洲，法国来自视为世界文明先锋，[67]然而，法语中对 peuples civilises（文明人）和 peuples barbares（野蛮人）的严格区分，不仅只是法国现象，也是源于欧洲中心主义的欧洲现象，几乎成了一种固定思维模式。因此，郭氏有意无意地涉及了十八世纪下半叶就极为盛行的“文化（文明）程度”和“文化（文明）等级”之观念，这是德国史学家赫尔德（1744-1803）早已有之的中心观点。[68]其次，郭氏揭示的正是“文明”概念的所谓时代意义，与“文化”、“文明”联系最为紧密的观念便是历史的“进步”；这两个概念在十九世纪的欧洲首先要表明的是自我文化意识，是一种站在世界史发展与进步最前列的感受。文

文明似乎只是欧洲（至多还包括北美）的特色和“专利”。最后，郭沫森似乎并没有感到欧洲中心主义的讨厌，恰恰相反，他对欧洲文明表示出极为赞赏的态度，并用传统的夷观对比进行反省。从某种意义上说，这也反映了当时一些开明知识分子的心态。[69]至于郭沫森不用中国固有表达而推出“色维来意斯得”，除音译思考之外，明显为了标新，也为了表示此概念不同凡响。石川祐浩也引用了郭氏日记中的这段论说，但他的意图在于说明使用音译的“原委”，说明郭沫森“当时尚未掌握与之相应的明确的汉语译语”。[70]不错，当时确实没有明确的、被公认的汉语译词，因为西方近现代意义上的civilization概念本身还没有在中国得到应有的介绍，而中国首任驻外公使郭嵩焘在日记中一再说到不通外语的烦恼，他显然是为了用“色维来意斯得”来显示英语“原形”。（郭氏日记中对西洋概念用音译并加注的地方比比皆是。）在一个外来概念的汉语词还未来定型或归正确立之前，当然无法掌握后来才“明确的汉语译语”；郭氏上述议论的关键意义在于对概念本身的把握。关于郭沫森之文明论及郭氏根据其出使时从上海到伦敦五十天的日记而撰写的《使西纪程》的命运，梁启超曾记载如下：“光绪二年，有位出使英国大臣郭嵩焘，做了一部游记。里头有一段，大概说：现在的夷狄和从前不同，他们也有二千年的文明。嗚呼！可了不得。这部书传到北京，把满朝士大夫的公愤都激动起来了，人人唾骂，……闹到奉旨毁版，才算完事。”[71]综观维新之士有关文化问题的各家论说，我们可以发现，价值观念的转变或多或少也在概念的选择上留下了痕迹。本文第二部分中罗列的字条表明，“文明”与“文化”（包括一些传统表达）虽然略带差别，但是基本同义。[72]尽管如此，在实际运用中，选择是明显的。五口通商之后，表示文化发展的多数传统概念既可论述西方，亦可谈论中国（后者常常与传统的、以儒家学说为框架的中国文化相关联）。而在有关价值取向的论说中，尤其在世纪之交前后，维新之士在情绪和思想上逐渐偏向于一种带上了新时色彩的概念，这就是“文明”概念。美国民族学家、原始社会史学家刘易斯·亨利·摩尔根曾在其著名的《古代社会》中，以进化论观点划分人类从蒙昧时代经过野蛮时代到文明时代的发展过程。[73]如果说人类历史本来就是一部文明史，那么，其叙述不但应该见于之历史的开始，也应见于之历史过程。然而，中国近现代知识分子在论述文明的时候，常常有意无意地视文明为历史的一个片断（即便是一个很很长的“片断”）；换句话说，时人常把一个历史时期看作文明的开始或中断。“文明”二字除了用以表达西方的、尤其是近现代之文明以外，多半只出现在描述久远之中国“黄金时代”的上下文中，如傅斯成所说：“天道数百年小变，数千年大变。上古抔抔之世，人与万物无耳异。自缝人氏、有巢氏、包羲氏、神农氏、黄帝相继垂世，……积弊圣人经营，以启唐、虞，无虑数千年。于是鸿荒之天下，一变而为文明之天下。自唐、虞花夏、商、周，最称治平。洎乎秦始皇帝吞灭六国，废诸侯，坏井田，大振先王之法。”[74]郑观应亦有同样的说法：“考诸上古，历数千年以降，积弊圣人经营缔造，而文明以启，封建以成。自唐、虞花夏、商、周，阅二千年莫之或易。”[75]或曰：“礼之兴也，其在中古乎？当黄帝与蚩尤战于阪泉、涿鹿之间，方耀武功，未遑文教。及尧、舜继统，垂衣裳而天下治，于是乎礼乐器备，礼乐之兴，号为文明。”[76]很明显，这里所用的“文明”二字，只是约定俗成的说法，取自于传统，而非现代意义上的“文明”。而当历史进入十九世纪九十年代之后，人们在论说先进的欧美文化时所采用的“文明”二字，显然受到了西欧“文明”概念的影响，也就是说，它已经与现代欧洲文明概念相对应。换言之，“文明”这个中国早已有之的词，已经有了新的含义和新的视角。正象人们用传统的“文明”概念接近近世发展而必然使古词增添新意一样，当“文明”开始获得新的生命力的时候，当然不会马上失去其古汉语韵味，新旧承接关系是不可否认的。因此，我们也不一定能够一直准确无误地断定“文明”二字的新与旧。既然“文明”体现了一种价值观，可以表现为对“三代”之眷恋，也可以表现为对近现代西方的憧憬。那么，中国似乎不配受用“文明”二字，“无道”亦无“文明”可言；三代以前，皆以中国之有专制夷狄之无道。秦汉而后，专以强弱相制，中国强则兼并夷狄，夷狄强则侵陵中国，相与为无道而已。自西洋通商三十余年，乃以其有进道中国之无道，故可危矣。[77]中国之失教化者二千余年矣。[78]或曰：“……二千年由三代之文化降而今日之土番野蛮者，再二千年，将由今日之土番野蛮而降而狭狄，而大夷，而蛙豺，而生理绝种，惟余荒凉大陆，若未始生人生物之沙漠而已。[79]”因动辄覆灭古制，死亡之在附庸，犹忧心于拯拯未化之世，若于今熟视无睹也者。[80]我们也许可以提出一种假设：从词源上比较，“文”与“明”的组合与欧洲思想史中的重要概念enlightenment（英语：启蒙）、Aufklärung（德语：启蒙）的相通之处，也许是维新之士青睐“文明”的一个重要原因。[81]clare（法语：明晰，明了）和enlightenment作为西方新的精神状态和思维形态之典范，可以用来区别文化保守主义，用来反思与中国过时的世界观连在一起的蒙昧与迷信，并成为一种信仰和斗争武器。这种兴起的、在西方文化冲击下不断得势的“文明”概念，指的正是西方“先进的”精神和物质文化，以区别于传统的、过时的老中国文化。关于这一点，我们可以在梁启超那里找到足够的明证：“西人百年以来，民气大伸，蓬尔勃兴。中国有自昌明斯义，则数十年其强亦与西同，在此百年内进于文明耳。”“地球既入文明之运，则蒸蒸相逼，不得不变。”[82]或曰：“今所赏识事务之俊杰，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。”[83]众所周知，如何翻译外语概念，或者把什么视为某一外语概念的汉语对应词，有时恰到好处，有时却是牵强之译。“文明”与civilization的对应，也许正由于它们既表示进步和发展，又是“野蛮”的对立词。当某一译词真正确立或成为“标准”译法以后，人们往往不再追问其原委；但是，它的“标准化”及其流传，时常也有机遇性、甚至偶然性。这是因为同义词常常给人以选择的余地，“开明”[84]便是一例。用它移译civilization也未尝不可；日本一岛国耳，自通使隋唐，礼仪文物居然大备。因有礼乐君子之名，近世贤豪志高意广，竞事外交，殷赞乎进开明之域，与诸大诤衡，向使闭关谢绝，至今乃一哄荒草未开之固耳。[85]或者：于五洲殊种，由抔抔蛮夷，以至着号开明之国，挥斥浑庞，什九罄尽。[86]十九世纪进入尾声的时候，“文明”二字日趋时兴，梁启超为“文明”概念的传播作出不可磨灭的贡献。照石川祐浩的说法，梁氏“正面向地打出作为civilization的‘文明’旗号，乃是在一八九八年戊戌政变以后亡命日本之时。……‘文明’这一新词汇，经梁启超的宣传鼓动，终于在中国这块土地上扎下了根”，[87]笔者以为这种说法未免有些过甚其词，因为那毕竟还是许多人的功劳，且以黄遵宪、汪康年、梁启超创办的、当时影响最大的维新派报纸《时务报》的几段文字为例（都在一八九八年之前）：余之观伦敦，亦不过枝上林禽而已，盖此地为民近文明之都府，然其历史之久，二千年矣。且伦敦之胜状甚伙，或于一方，设地下铁路，夸文明之奇观。[88]俄以农为业，约一百万人，以渔为生业，五十万人。俄之愚人不知文明为何物者，亦甚伙也。[89]外国文明，技艺兴盛，实为未开邦邦所不能梦见。[90]君主专制，黔首无力；国家以愚民为能，不复使如政治为何物。当是之时，安有政党兴起哉，及文明大进，世运方转……[91]野蛮之地，无社会者焉。及文明渐开，微露萌芽，久之遂成一社会。[92]中国大员，若欲知欧洲文明精髓所在，则……日人尝谈汲汲求文明之利器，实使欧美惊叹；而变革之疾速，亦使欧美生畏惧之念矣。于是乎今也自船炮始，至法律制度，精通其神理者，盖亦不鲜。而其二十年所施設，或满流而归，同往欧洲，入其学堂，或学其言语，译其书籍，或聘外人为师，或编制法典，惟悉文明之难及，故敢有今日之盛矣。[93]财利流通，未几返流；当是之时，欲仿文明之地，所行成法。[94]中堂自扬言云，敝国应筑铁路，又采列国各种文明之利器，以更新中国，是盖直抒胸臆之语。[95]很明显，“文明”概念在上文中指的是整个文化层面。郑观应一九〇〇年对欧洲近世文明的赞誉亦告诉我们，时人对“文明”的理解全然不是“纯物质”的：“一千一百四十四年，当高宗崇信十四年，意大利新立议会，一千二百六十五年，当宋宗成顺元年，英国始定议院章程，垂统后世。嗣嘉祚降，议院大兴，文明日启，遂为千百年有国不易之宏纲。”[96]而在梁启超那里，我们可以明显发现精神与民气在“文明”概念中的优先地位。文明者，有形质焉，有精神；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。然则文明者，只有精神而已。……陆有石室，川有铁桥，海有轮船，阖国力以响军威，殿财政以效洋债，如此者可谓之文明乎，决不可。何也，皆其形质也，非其精神也。求文明而形质入，如行死地，处处避空碍，而更无他路可以别通，其势必不能达其目的地，至尽乎其前功而后已。求文明而从精神入，如导大川，一清其源，则千直泻，沛然莫之能御也。[97]至于在维新之士眼里，西方近现代文明所造就的新式文化，已将与其对立的、过时的、阻碍进步的旧中国文化排除在外。鲁迅在《文化偏至论》中也明确指出：“由是观之，欧洲十九世纪之文明，其度越前古，决驾东来，诚不俟明察而见矣。”[98]人们在那个求新求变时代喜用的“文明”概念，指的是一种普遍意义的文明现象：既是精神的，又是物质的，既是技术的，又是社会的文明程度。而不像德国的一些对文明持悲观态度的思想家所惯用的那种精英式的“精神文化”与“纯物质文明”的划分。[99]如果我们不是机械地将文化影响视为单向的、甲对乙（西方社会文化对中国社会文化）的影响，而是以相互影响的模式为前提，那么，我们至少可以肯定地说，文化交流之主体强弱不一，以及文明概念同价值判断之紧密联系所造成的文化等级观念，必然使交流主体的“价值刻度”[100]大不相同。近现代中外交流是在孱弱的中国处于劣势的历史阶段发生的。在这种情况下，向“文明”、“进步”看齐，基本上意味着门户大开；许多“坚定分子”所追求的，并不是平等的文化交流和有选择的接受外来影响，而是“大开门户”，全盘西化。就在这个时候，我们可以发现，西方对文明价值与价值尺度的垄断早已走出欧美，“深入人心”。对陈独秀来说，近世文明之主要标记便是：一，人权，二，进化论，三，社会主义。而且，只有欧洲文明才称得上近现代文明。[101]当时持这种观点的并非他一个人。在这点上，陈独秀完全应和了西方文化观的主流论调。历史与进步是谈论文明文化的两大基本要素，并使其获得了勾勒和设想人类历史发展的功能。近现代中国开始接受西方文明观的时候，已经具备了整体概念，已经看到了它的认识作用。然而，整体概念似乎常常给人以笼统之感。就总的倾向而言，时人还不懂白（或者说根本不了解），“文明”高调在欧美盛行的时候，已经有人指出“文明”本身的内在区别，他们中最有名的是马克思和恩格斯。恩格斯于一八四四年在《德法年鉴》上指责资产阶级说：“你们已经把地球边缘都文明化了，为的是赢得新的领地，以施展你们低贱的贪欲。”[102]马克思则于一八七六年讽刺地谈论“这种资本主义文明的优越性，以其贫困降低大众人格，走向野蛮”。[103]当然，在马克思恩格斯看来，“文明”从根本上说来说是值得称道的东西，只是被资本主义扭曲异化了；文明准则只是统治者说了算的东西。然而，中国在很长一段时期内，看到和了解文明“另一面”的人并不多，人们更多的只是“自愧不如”，或多或少地怀有“恨铁不成钢”、“活该”之感，怪自己，怪民族，怪祖宗。这是一种沉重的负罪感。“一国之民精神上物上如此堕落，即人不伐我，亦有何颜而有何权利生存于世界。”[104]很自然，人们想到了“从头痛医，改过自新”：“盖吾人自有史以迄一九一五年，于政治，于社会，于道德，于学术，所造之罪孽，所蒙之羞辱，虽倾江、汉不可洗也。当此除旧布新之际，理应从头痛医，改过自新。……吾人首当一新其心血，以新人格；以新国家；以新社会；以新家庭；以新民族；必迫民族更新，吾人之思想始……”[105]文化认同危机是欧洲现代“文明”观念在中国时兴的重要根源之一；到了“五四”时期，知识分子的认同危机愈加加深。[106]在自我否定的时候，为了不至于一下子掉入真空状态或失去行动方向，反传统主义者的目光首先是向着西方，向着别样的文化模式，向着“文明”。换言之，为了确定有旧观念亦即与儒家思想相等的价值体系，人们需要一个强大的对立体系，寻找新的价值尺度。鸦片战争以后中国人心灵上的巨大创伤以及现实给人的失望，使人感到西方所发现的价值规范以及诸如民主、自由、平等、科学等观念，正是摧毁中国传统价值、克服所谓“中世纪”的有力武器。胡适回忆“五四”知识界“对于旧有学术思想的一种不滿意，和对于西方的精神文明的一种新觉悟”，[107]很能说明精神坐标的改变和价值的转换。在这“重新肯定一切价值”[108]的时代，北京大学（新潮）干将罗家伦对西方文化和文明的识见是很有代表性的。世界总是进化的，前一个时代中国人虽然觉得西洋的物质文明以及政治法律的组织比中国高；但是所谓精神文明以及各种社会伦理的组织总是不及中国的。到这个时代大人才恍然大悟，觉得西洋人不但有文明，而且有文化；不但有政治，而且有社会；不但有法律，而且有伦理。这些东西不但比中国的坏而且比中国的好，比中国的合理，比中国的近人情。[109]对这种一边倒的赞颂西方文明的倾向，章炳麟早有反感，并认为“世俗所谓文明野蛮者又非用古之论也。”[110]他甚至无逻辑地提出取消时兴的“文明”概念。[111]章炳麟此番言论，正是鲁迅《文化偏至论》所说“言非西方之理而弗道”的时候，颇显得不合时宜；确实，这在当时只是少数人的观点。而当罗家伦亦即陈独秀、胡适那代人大谈“文明”感慨的时候，这两个近现代概念的发源地欧洲，已经陷入深刻的危机。第一次世界大战的爆发给这两个概念染上了强烈的政治性与民族性色彩，使之变成了所谓破坏或维护文化的战争。最迟至一九一八年，整个十九世纪欧洲人自我意识、自我依赖的这两个概念受到了真正的打击。“进步”之危机导致文明的危机，对经济技术和物质发展之优越性的怀疑与日俱增，两个概念更多的体现了一个时代的自我怀疑而不是以往的那种得意之情。不少人以尼采精神批判现代“客观性”和“物质性”，也就在这个时候，本来基本同义的“文明”和“文化”开始分裂，德语中原有的对“Kultur文化”的青睐越发明显并慢慢在欧洲普及，成了“Zivilisation文明”的反命题。“文化”似乎更具有精神和道德，因此谁都想成为文化的拥有者。也就是说，“文化”和“文明”有了高低之分。梁启超于一九一八年底至二〇三年三月在欧洲游历，那正是颓废情绪弥漫欧洲的时候。施本格勒《西方的没落》（1918—1922）之书名成了流行用语。这时，梁氏已向西方人另眼看待，视之为“一种不自然之状态”亦即“病的状态”，[112]并认为“中国人对于世界文明之大责任”，首先在于“两人有一个尊重爱护本国文化的诚意”。[113]culture意义的“文化”二字罕见见之于十九世纪末；鲁迅亦在本世纪初就针对十九世纪之“文明流弊”并倡导“幽深”的、富有精神性的文化。[114]但是，真正注重“文化”与“文明”的区别并有选择地使用“文化”从而使之成为一个流行的概念，则是在进入二十年代之后。其影响依然来自西方：一方面是中国知识界认识到了西方对“文明”与“文化”所采取的新的视角和区分，认识到了诸如施本格勒之率所阐扬的多种文化形态的独立性，另一方面是欧洲人对自身历史发展的失望，尤其是一次大战的

突使，使西方知识界出现了一股告别过去、转向东方的思潮。比如对所谓中国式的精神和道德的向往;这种“东方热”反过来又促进了中国人的自我文化认同，寻找“自己的”文化（或曰“国粹”），以使之成为“世界文化博览会之出品”。[115]最后，我们以二十年代两位名流对文明文化的讨论结束本文。胡适于一九二六年发表了《我们对于西洋近代文明的态度》一文，开篇便提出三个“基本观念来作讨论的标准”：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原料；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，也没有一种文明即是物质的。

[116]无疑，胡适的三个“基本观念”是他对文明文化概念的界定和诠释，而且，他以为“这三个观念是不须详细说明的，是研究这个问题的人都可以承认的”。[117]但是，张中府却不以为然，随即发表《文明或文化》一文，责难胡适论说，认为胡适的三个基本观念“条条、个个，都不能无疑”，“适之先生这个文明界说，实觉确难承认。”[118]张文的重点在于概念的辨析;他视胡适的第三条定义为“强为之辞，……因为精神的，物质的，根本原来无分别”。[119]张文着重否定了胡适的前两个界说，理由是：“基本之下，还有基本。”[120]胡适认为“文明”与“文化”不是同物，是二物;张中府则旁征博引，以说明“文明”与“文化”分别之不当；本来，英法是以“文明”自标，而德是以“文化”自异的，但现在，在双方研究这个问题的，彼此所谓，外举大体已经一致。[121]鉴于此，张中府提出：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。不必强为之区分。或则顶多说，文化是活的，文明是结果；也不过一事两看法。[122]每个时代都有其特定的视野，本文不想从今天的立场和认识程度来评判孰是孰非，只想指出胡适对“文明”与“文化”之区分，或多或少有的来自上文已经论及的）德国观点，而张中府的见解，更倾向于英法之见。另外，我们从这两篇文章也能大概了解，二十年代中国知识界对西方“文明”“文化”概念的接受和认识程度。[1]宋育仁《泰西各国采风记》（一九一五年），《小方壺斋舆地丛钞》再补编，第十一帙，第四十页。[2]参见陈旭麓《近代史思辨录·辨“夷”、“洋”》，广东人民出版社一九八四年版，第二五——二十六页。[3]转引自陈旭麓，注二，第二十七页。[4]梁启超：《中国史叙论》（1901），《饮冰室文集》之六，第十二页。[5]关于鸦片战争以前中国人对世界地理和外国状况的认识，王尔敏（注十，第八章）曾有如下概述：“中国固有史志，记载欧洲事物甚少。尤其是当欧洲列强，记录更缺。较早的世界地理知识，多出于耶稣会士之手，亦仅有三种图说。而一八四〇年代以前，中国人自着较为可靠的参考书，仅有陈伦炯的海国见闻录（一七三〇年成书），王大海的海岛逸志（一八〇六年成书）和谢清高的海录（一八二〇年成书）。”而临鸦片战争时期严重的民族危机，一些有识之士越来越感到认识外部世界的必要性，即所谓“筹夷事必知夷情，知夷情必知夷形”亦即“师夷之长技以制夷”。在这种或者类似的“经世致用”动机之催化下，出现了不少介绍外国概况的书，最著名的当推林则徐的《四洲志》（1841），魏源的《海国图志》（1843），梁廷桢的《海国四说》（1846），姚莹的《康輶纪行》（1846），徐继畲的《瀛寰志略》（1848）等。多元历史观客观显示出中国传统—元冠国图象的可笑之处。尽管上述者说或多或少以“引论”的形式介绍了世界地理以及外国历史政治概况，并在十九世纪下半叶知识阶层中产生了极为深刻的影响。但是，从某种意义上说，“地理大发现”在很长一段时期内似乎并不怎么令人信服，至少大部分人并不以为然。否则，一七八七年来到美国费城参加为纪念美国建国百年而举办的世界博览会的李圭，不会在他的《环游地球新录》中留下这样一段文字：“地如圆球，环日而行，日不动而地动。——我中华明此理者固不乏人，而不信此说者十常八九，主初亦颇疑之。今奉差出洋，得环球而游焉，乃信。”（李圭：《环游地球新录》，走向世界丛书，钟叔河主编，岳麓书社一九八四年版，下称《丛书》，第三百三十二页）[6]参见霍布斯鲍姆：《帝国主义时代，一八七五——一九一四》，法兰克福、纽约一九八九年版，第三百五十三页。

(Eric J. Hobsbawm, Das imperiale Zeitalter, Frankfurt-New York: Campus 1989) [7]鲁迅：《文化偏至论》，《鲁迅全集》，人民文学出版社，北京一九八二年版，卷一，第四十四页、第四十六页。[8]冯桂芬：《校邠庐抗议·洋议议》，中州古籍出版社，郑州一九八九年版，第一百九十八页。[9]谭嗣同：《报贝元征》，《谭嗣同全集》，蔡尚思、方行编，中华书局，北京一九八一年版，下称《全集》，上册，第二百二十五页。[10]关于十九世纪下半叶中国思想史、尤其是外来影响对新思想之产生的作用，参见王尔敏：《十九世纪中国士大夫对中西关系之理解及衍生之新观念》（1974），《中国近代思想史论》，台湾商务印书馆一九九五年版，第一页——第九十四页。熊月之：《中国近代民主思想史》，上海一九八六年版。[11]后毛泽东时代之前，由于过于注重五四运动的历史转折意义及其中国现代史之开端作用，中国史学很少研究一八四〇年以后的早期发展以及思想准备。其实，五四斗士的许多观点、价值观和目标在许多方面都得感谢他们的前辈;而且，许多思想—不管是直接取之于西方的理念还是基于自我思考的改革设想—都已在十九世纪初建端倪，甚至已经获得时代意义的突破。我们在此一方面指出五四运动不是“无源之水”，另一方面也必须明白，十九世纪的发展只是不可或缺的准备，不多也当然。当然，我们不会忘记康有为著名的上书和“百日维新”，也不会忘记一些团体活动和报刊举措;然而，我们也经常可以见到一些“单干者”或者对时局的个人感受，也就是“有感而发”，比如冯桂芬的《校邠庐抗议》，郑观应的《盛世危言》等等，又如十九世纪下半叶的大量西行游记和日记。五四继承了晚清的进步传统和批判精神并最终将其发展为一个伟大的运动。[12]这里的“文化”概念与埃里克斯所指出的德语中的概念有某些相通之处：“在德语用法中，文明意味着极为实用的东西，但其价值只是二流的，只涵盖人类生活的表层。说德语的人用以诠释自我、以为最能表达对自己的成就和自我本质之自豪感的概念，是文化。”——诺伯特·埃里克斯：《论文明进程——社会遗传与心理遗传研究》卷一：《西方世俗高层的行为变化》（1939），法兰克福一九八九年第六版，第二页。

(Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen, Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes)

[13]有关晚清政治及思想潮流，参见王尔敏：《晚清政治思潮之动向》（1972），《中国近代思想史论》，台湾商务印书馆一九九五年版，第一百六十五页——第二百〇八页;王尔敏：《晚清政治思想及其演化的原质》，《晚清政治思想史论》，台湾商务印书馆一九九五年版，第一页——三十页。[14]可参见《翼教丛编》，苏舆辑，一八九八年版。[15]见郑观应：二十篇本《易言》，王韬：《藏》，复东元编《郑观应集》，上海人民出版社一九八二年版，下称《郑观应集》，上册，第一百六十七页。[16]郭嵩焘：《养知书屋文集》，卷二八，第十二页。[17]谭嗣同：《兴算学议上·欲阳中算书》，《全集》，上册，第一百六十一页。[18]载郑观应：《盛世危言·交涉下》，【附录】薛叔耘使《法论说》，《郑观应集》，上册，第四百三十四页。[19]同上，第四百三十四页。[20]冯桂芬《校邠庐抗议·采西学议》（中州古籍出版社，郑州一九八八年版，第二百一十一页）所云“以中国之伦常名教为本原，辅以西国富强之末”，一般被视为“中体西用”思想之最初框架。[21]关于“中学为体，西学为用”思想，参见孙广德《晚清传统与西化的争论》，台湾商务印书馆一九八二年版;陈旭麓《近代史思辨录·论中体西用》，广东人民出版社一九八四年版;王尔敏《晚清政治思想史·知识分子的中体西用论》，台湾商务印书馆一九九五年版;丁伟志、陈崧《中体西用之间——晚清中西文化观述论》，中国社会科学出版社一九九五年版;熊月之《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社一九九四年版。第七百二十四页——七百二十七页。[22]严复：《与外交报主人论教育书》，《严复集》，第三册，第五百五十九页。——鲁迅亦对“中体西用”评说如下：“举国犹孺，视之巨匠，莫能胜任，仍有僵死而已矣。”（注七，第四十五页）[23]一般说来，西洋知识在鸦片战争时期还被轻蔑地视为“夷学”，“西学”则在十九世纪下半叶慢慢成了一个很普遍的语义概念。为了与视“西学”为眼中之钉的保守势力抗衡，世际交的时候，也就是使用“西学”概念的同时，又出现了一个带领导性的概念：新学。梁启超一八九六年编《西学书目表》（上海商务印馆）之后，与之相同的、以变革及现代化为中心内容的一些书目便得名如《新学书目提要》等。书名的变更，在很大程度上出于一种思考，即学问既无穷尽，亦无方体，不必以中西别之。（参见熊月之，注二十一，第七百二十九页——七百三十一页）其实，“新学”内容与“西学”相差无几，都是“中学”的对应物，介绍的主要是西方的科学文化知识。“中”与“西”、“旧”与“新”的比照，必然以文化差别以及人们对异质文化的态度和价值取向为前提。同时，它还包含了人们对“西学”的分析、诠释和估价。特别值得一提的“新学”书目有：《中西新学大全》，求志斋主人，上海鸿文书局一八九七年版;李提摩太《七国新学备要》，广学会一八九八年版;林尔如、李提摩太《新学汇编》，蔡尔康编，广学会一八九八年版;徐维则《东西学书录》，一八九八年版;《新学大丛书》，上海积山书局一九〇三、一四〇四年版;沈兆椿《新学书目提要》，通雅书局一九〇四年版。[24]李剑农：《中国近年政治史》上册，台湾商务印书馆一九六八年版，第二十七页。[25]梁启超：《经史文新编序》（1897），《饮冰室文集》之二，第四十七页。[26]梁启超：《论不变法之害》（1896），《饮冰室文集》之一，第八页。[27]梁启超：《释革》，《饮冰室文集》之九，第四十四、四十三页。[28]鲁迅：《摩罗诗力说》，《鲁迅全集》，人民文学出版社，北京一九八二年版，卷一，第六十五页。[29]参见耶尔格·菲施：《文明，文化》，《历史基本概念》，德国政治社会用语历史辞典，赖因哈特·科塞拉克等编撰，斯图加特一九七七年版，卷七，第六百八十页。

(Jörg Fisch, "Zivilisation, Kultur", in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-

sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner), Werner Conzet, Reinhart Koselleck, Stuttgart: Klett Cotta, 1997)参见《汉语大词典》有关条目，汉语大词典出版社，上海一九九〇年版。[31]石川祐浩（Ishikawa Yoshihiro）：《近代中国的“文明”与“文化”》（Discussions About "Culture" and "Zivilization" in Modern China）发言稿，第三页。

(Conference on European thought in Chinese literati culture in the early 20th century, Garchy, 12 Sept.-16.Sep. 1995) [32]同上，第二页。[33]同上，第六页。[34]同上，第二页。[35]马礼逊：《五年韵府》，澳门一八一五年——一八二二年版。

(Robert Morrison, A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts. Part the first, containing Chinese and English, arranged according to the radicals, part the second, Chinese and English arranged alphabetically, and part the third, English and Chinese, Macao: Ho 1822) [36]见第三卷（一八二二年），第七十一页；civil.civility。[37]同上，第一百〇一页；cultivate;cultivated。[38]见第二卷（一八一九年），3374条，第二百三十四页： 迺：……迺一体： far and near, the same is applied to the universal diffusion of civilization.（同上，9019条，第七百八十八页： 宣：……化： to diffuse the principles of order and of civilization. [39]《英华字典》，罗存德编撰，香港一八六六年版，第一部分，第三百九十二页、五百四十一

页。（English and Chinese Dictionary, with Punti and Mandarin Pronunciation, by the Rev. W. Lobscheid, Hong Kong: Daily Press Office, 1866, Part 1）[40]John Ash, The New and Complete Dictionary of the English Language (1775): civilization. [41]《英华大辞典》，颜惠庆等编辑，上海商务印书馆一九一〇年第三版，卷一，第三百七十九页、第五百二十九页。

(An English and Chinese Standard Dictionary, in two volumes, by Yan Huiqing etc., third edition, Shanghai: The Commercial Press, Ltd., 1910) [42]以上有关西洋语言中“文化”和“文明”概念的发展亦即两个概念在法、英、德等国的演变，参见耶尔格·菲施，注二十九，第七百〇五页——第七百四十五页。[43]例如：《英华的府阶》，卫三畏鉴定，香山书院发行，澳门一八四四年版。

(An English and Chinese Vocabulary, in the court dialect, by Samuel Wells Williams, Macao: Office of the Chinese Repository, 1844)。《西语译汉入门》，董文献着，巴黎一八六九年版。（Dictionnaire Français-Latin-Chinois de la langue mandarine parlée, par Paul Pery, Paris: Fimn didot, Frère et Fils, 1869）[44]见《英华萃林韵府》，卢公明编着，福州一八七二年版，卷一。（A Vocabulary and Hand-

Book of the Chinese Language, in two volumes comprised in three parts, by Justus Doolittle, Foochow, Shanghai: Rosario, Marcal & Co., 1872: Part First, English and Chinese with the letter romanised)

[45]如 Technical Terms. English and Chinese, prepared by the Committee of the Educational Association of China（中国教育会筹备，狄考文（Calvin W. Mateer）主编，上海一九〇四年版）；civilization and culture 均译为“教化”，赫美玲编《官话》(English-Chinese Dictionary of the Standard Chinese Spoken Language and Handbook for Translators, by Karl Ernst Georg Hemeling, Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs); civilization: 文明程度。樊炳清编《哲学辞典》，上海一九二六年版；civilization: 文物;culture: 教化。[46]《哲学字汇》

A Dictionary of Philosophical Terms, chiefly from the Japanese, by Dr. Richard（李提摩太）and Dr. Macgillivray（李理斐），Shanghai: Christian Literature Society for China, 1913。[47]见英汉对照《百科名汇》Encyclopaedic Terminology，王云五主编，商务印书馆一九三一年版。[48]见《哲学字汇》，编者：井上哲次郎等，东京大学三学部印行，明治十四年。[49]见改订增补《哲学字汇》，井上哲次郎等增补，东京大学三学部御原版，明治十七年再版。[50]见英独佛和《哲学字汇》，井上哲次郎等者，东京丸善株式会社，一九一二年版。

(Dictionary of English, German, and French Philosophical Terms with Japanese Equivalents, by Tetsujiro Inouye, Yujiro Motora, Rikizo Nakashima, Tokyo: Maruzen Company, Ltd., 1912)

[51]同上。[52]迈达氏着《法汉专门词典》，天津一九二七年版，第二百二十七页、第三百五十六页。（Vocabulaire Français-Chinois des Sciences Morales et Politiques, par J. Medard, editeurs: Tiensin: Societe Française de Librairie et D'édition, 1927）[53]《东西洋考略

月续流传》《Eastern Western Monthly Magazine》(1833—1838)、爱汉者(郭宪著 Karl Guizlaf) 等编, 黄时鉴整理, 中华书局北京一九九七年版, 下称《东西洋考》, 第二百九十二页。 [54]同上, 第二百九十七页, 第三百十五页, 第三百十八页, 第三百三十四页, 第三百五十三页。 [55]基于对鲁索自然观的思考, 康德所探讨的文化、文明观点主要是作为“自然”之反命题而提出的: 人非纯能动物、而是理性动物, 故而不能保持其自然状态; 文明使之走出自然, 这一过程带来无数罪孽和苦难, 只有道德之完善才能消除罪孽。(参见康德:《历史之世俗观点》之七, (1784), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 7. Satz*) 自康德之后, 道德律行成了许多“文明”探讨的中心议题之一, 然而, 十九世纪所出现的一些对“文明”的怀疑甚至拒绝态度, 主要以“自然”的名义, 认为“文明”使人走出美好的自然状态, 这种观点或多或少受到鲁索“返归自然”口号的影响。 [56]参见耶尔格·菲施, 注二十九。 [57]参见黄时鉴:《《东西洋考每月记传》影印本导言》, 注五十三。 [58]吉吉士《地理备考》(引自《增广海国图志》, 台北桂冠出版社一九七八年版, 下称《海国图志》, 卷三十三, 页三); “……兴工作, 教技能, 变一伊捩(埃及)为声名文物之国。以额力西(古希腊)之技艺, 先原得自伊捩也”。 见徐继畲《瀛寰志略》(台湾商务印书馆一九八六年版, 下称《瀛寰志略》, 卷六, 页十七); 希腊国“首部旧雅典, 都城在港湾, 曰亚德纳斯, 自昔为声名文物之地。” 见李圭:《环游地球新录》,《丛书》, 第二十二页; “古时罗马为欧洲文物之邦。” 见郑观应:《盛世危言·教养》,【附录】李提摩太(传教士郑思非译略),《郑观应集》, 上册, 第四百八十二页; “如以中国之声明文物为原本, 辅以诸国富强之重, 不更善之又善者哉!” [59]见郭嵩焘:《使西纪程》, 载《伦敦与巴黎日记》,《丛书》, 第六十六页; “西洋立国二千年, 政教修明, 具有本末。”《伦敦与巴黎日记》第八百三十六页; “中国五千年政教, 其遗留必有可观, 正须与泰西相比较, 以考之其得失。” [60]见《东西洋考》, 第二百九十二页; “罗马总督主治理野人, 是以渐渐向化也。” 第三百五十三页; “英国未向化时, 万民愚鲁昏陋, 故如野人外行。” 见马礼逊《外国史略》(引自《海国图志》, 卷四十九, 页二); 希腊国“岛民倾向化”。见《瀛寰志略》, 卷六, 页十六; “当上古时, 欧罗巴人草衣素食, 昏蒙未启。有夏中叶, 东方列国已向化。” [61]见《东西洋考》, 第一百七十一页; “土耳其族抢夺政服数国, 项嗣文日盛。” 第二百五十三页; “欧罗巴权文布于四海, 自五印度国之婆罗门, 达于亚非利加之土人, 一齐顺之。” [62]见《瀛寰志略》, 卷三, 页三十一; “西土文教之邦, 唯地虽狭, 四国皆钦重之。” 见郭嵩焘, 注五十九, 第七十页; “汉唐以前, 西洋通中国者概罗马而止, 而安息、条支自西汉初已通土, 文教开辟最先, 声息之所及, 其机先动, 而文物随之以启。”《日记》原文(同页)为: “……安息, 今波斯, 条支, 今阿拉伯也。……自西汉时安息、条支已通中国, 文教之兴于西土, 造端在此, 始有得于中土文物之遗状?” 第八百五十页; “以公法始于罗马, 而拉丁文字实为罗马文教之始。” [63]见《东西洋考》, 第二百九十七页; 在北亚非利加, “佛兰西总督, 开教化之道。” 见《海国图志》, 卷五十五, 页二); “南俄罗斯, 平衍宜麦; 土番西威吨最野蛮; 野俄罗斯北, ……加底尼里王时, 渐归教化。”。 见郑观应:《盛世危言》自序,《郑观应集》, 上册, 第二百三十四页; 盖夫张浦达云: “西人立国具有本末, 虽礼乐教化远逊中华, 然其朝政富强亦具有体用。” [64]见郑观应:《盛世危言·自强论》,【节录】《国民报·公义第二篇》,《郑观应集》, 上册, 第三百四十二页; “是以开化之民, 急公如赴, 视国如家, 诚以利害之切身也。” [65]见谭嗣同:《仁学》二十二,《全集》, 下册, 第三百二十六页; “上古之时, 以有易无, 无所谓也, 风化渐开, 始有用贝代币者。今美洲土番, 犹有螺壳钱, 即中国古时之贝, 可为风化初开之证。久之, 民智愈启, 始易以纸又久之, 易以银; 今西国又进而用金, 使风化更开, 必将舍金而益重于上。” [66]郭嵩焘:《伦敦与巴黎日记》,《丛书》, 第四百九十一页。(色维来意斯得: civilized; 哈甫色维来意斯得: half-civilized; 巴尔比瑞安: barbarian) [67]持这种观点的不仅只是法国人, 海涅曾称巴黎为“文明世界之都” (《法国状况》,《海涅全集》, 汉惟一九八〇年版, 卷十二, 第一百〇三页)。 [68]可见赫尔德:《论人类史哲学》(1784-1791), 三卷本, J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) [69]进入二十世纪以后, 与郭嵩焘颇有同感者亦大有人在。参见郑观应:《盛世危言后编·国会说呈议院局长小赤官保》(一九二一年初版),《郑观应集》, 下册, 第二百八十九页; “西人视中国为半教化之国, 政多非刑, 情同野蛮。不得谓之无因也。” [70]注三十一, 第二页。 [71]梁启超:《五十年中国进化概论》(1922),《饮冰室文集》之三十九, 第四十三页。 [72]在各种论说中, “文明”“文化”亦时常不分, 如黄遵宪《日本国志》(1890)所云: “……曰日本法律仿禁耶稣教, 背宗教自由之义, 实为文化开罪之国。”(台北文海出版社一九六八年版, 第二百二十九页) [73]参见摩尔根:《古代社会》, 一八七八年版。

(Lewis H. Morgan, *Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*, New York: H. Holt, 1878)

[74]薛福成, 注十五, 第四百三十三页。 [75]郑观应: 三十六篇本《易言·论公法》,《郑观应集》, 上册, 第六十六页。 [76]郑观应:《盛世危言·典礼上》,《郑观应集》, 上册, 第三百七十四页。 [77]郭嵩焘, 注六十六, 第六百二十七页。 [78]同上, 第九百〇六页。 [79]谭嗣同:《仁学》三十五,《全集》, 下册, 第三百四十四页。 [80]同上, 第三百十九页。 [81]欧洲“启蒙”一词, 源于神学中的光之比喻: “给黑暗以光明”、“恍然大悟”;或来自气象描写中的感官体验: “阳光透明”、汉语“文明”, 本有光照之意, 如光明、有文采,《易》干: “见龙在田, 天下文明。”孔颖达疏曰: “天下文明者, 阳气在田, 始生万物, 故天下有文章而光明也。”又如文德辉煌。《书·舜典》: “浚哲文明, 温恭允塞。”孔颖达疏曰: “经天纬地曰文, 照临四方曰明。” [82]梁启超:《与严幼陵先生书》(1896),《饮冰室文集》之一, 第一〇九页。 [83]梁启超:《国民十大元气论》(1899),《饮冰室文集》之三, 第六十一页。 [84]参见《汉语大词典》; 汉语推《法言·问道》: “吾焉开明哉? 惟圣人可以为开明, 它则否。”汪荣宝义疏: “‘开明’即发蒙之意, 言开蒙以为明也。” [85]黄遵宪:《日本国志》(1890年), 台北文海出版社一九六八年版, 第一百三十四页。 [86]严复:《原强》修订稿(1896),《严复集》第十七页。 [87]石川祜浩, 注三十一, 第三页。 [88]《时务报》, 第11册(1896年11月15日);《伦敦论》, 译国民新报, 台北中华书局一九六七年版, 第七百二十九页。 [89]《时务报》, 第16册(1897年1月3日);《论俄人性情狡诈》, 译国民新报, 同上, 第一千〇八十三页。 [90]《时务报》, 第16册(1897年1月3日);《朝鲜大臣谓歌夷有感》, 译时申报, 同上, 第一千〇九十页。 [91]《时务报》, 第17册(1897年1月13日);《政变论》, 译大日本杂志, 同上, 第一千一百四十五页。 [92]《时务报》, 第17册(1897年1月13日);《论社会》, 译大阪朝日报, 同上, 第一千一百四十八页。 [93]《时务报》, 第17册(1897年1月13日);《中国论》, 译文日本报, 同上, 第一千一百五十一页、第一千一百五十二页。 [94]《时务报》, 第22册(1897年4月2日);《论黑龙江省将来大局》, 译东邦学会录, 同上, 第一千四百九十九页。 [95]《时务报》, 第29册(1897年6月10日);《论东亚苍老情形》, 译东邦学会录, 同上, 第一千九百七十一页。 [96]郑观应:《盛世危言·原君》,《郑观应集》, 上册, 第三百三十七页。 [97]梁启超:《国民十大元气论》(1899),《饮冰室文集》之三, 第六十一—六十二页。 [98]鲁迅, 注七, 第五十五页。 [99]西方思想界有一种假说(参见注十二), 即认为“文化”是德国精神, “文明”则为法国特色(亦包括英美)。确实, 德国人对“文明”与“文化”的内在规定早有兴趣, 尤其在十九世纪但是, 直至一八八〇年代, Zivilisation 在实际运用中基本上作为 Kultur 的同义词。到十九世纪末, 德语中对两个概念的区分越来越明显: “文明”多半指物质的、外在的、实用的方面, “文化”则指精神的、内在的、道德的方面。《艺术看守人》杂志(Kunstwart, 第十四期, 1901年, 第十五册, 第八十一页)中的一种解释是很有代表性的: “维持和方便人类生活是文明的最终意图; 而使人类生活得以美化和完善的, 则是文化。”按照这种说法, “文化”显然高于“文明”。 [100]也就是尼采所说的“价值标榜”(Wertefeln)或卡尔·雅斯贝斯所说的“价值等级”(Rangordnungen der Werte; Werthierarchien)。 [101]参见陈独秀:《法兰西人与近世文明》,《陈独秀文章选编》, 北京一九八四年版, 下称《文选》, 第一册, 第七十九页。 [102]恩格斯:《政治经济批判大纲》,《马克思著作》, 柏林一九七〇年版, 卷一, 第五百〇四页。

(F. Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* (1844), MEW Bd. 1, 1970, 504) [103]马克思:《资本论·政治经济学批判》, 卷一

(1867),《马克思著作》, 柏林一九七五年版, 卷二十三, 第六百七十七页。

(K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (1867), mew, bd. 23 (1975), 677) [104]陈独秀:《我之爱国主义》,《文选》, 第一百三十二页。 [105]陈独秀:《一九一六年》,《文选》, 第一百〇二页。 [106]关于“五四”中国知识分子的意识危机, 参见林毓生:

《中国意识危机—五四时代的根植反传统主义》, 一九七九年版。(Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness. Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, The University of Wisconsin Press, 1979); 另可参见汪晖:《预言与危机—中国现代历史中的“五四”启蒙运动》,《文学评论》, 北京一九八九年, 第三、第四期。 [107]胡适:《新思潮的意义》,《胡适文存》, 一九二八年版, 一集, 卷四, 第五百三十页。 [108]同上, 第五百二十八页。 [109]罗家伦:《近代中国文学思想的变迁》,《新潮》第二卷, 第五号(一九二〇年), 上海书店一九八六年合订本, 第二册, 第八百七十三页。 [110]太炎:《驳神我宪政说》,《民报》第21号, 一九〇八年六月, 一九六九年台北影印初版, 第七册, 第三千三百三十四页。 [111]见太炎:《定复仇之是非》,《民报》第16号, 一九〇七年九月, 一九六九年台北影印初版, 第五册, 第二千五百七十三页; “今之言文明者, 非以道义为准, 而以虚荣为准, 持斯名以挟制人心, 然人亦靡然从之, 盖文明实时尚之异名, 崇拜文明即趣时之别语。……诚欲辨别是非者, 当取文明野蛮之名词而度之。按: 文明本此邦旧语, 多以法度文物为言, 已虚伪不贞矣。今所谓文明者, 较此弥下。至于野蛮二字本出鄙言, 尤不足论。” [112]《梁任公在中国公学之演说》,《东方杂志》第十七卷第六号, 1920年3月, 转引石川祜浩, 注三十一, 第十页。 [113]梁启超:《欧游心影录节录》(1921),《饮冰室专集》之二三, 第三十七页。 [114]见鲁迅, 注七, 第五十五页; “意者文化常进于幽深, 人心不安于固定, 二十世纪之文明, 当必沉滞庄严, 至与十九世纪之文明异趣。” [115]梁启超:《先秦政治思想史》(1922),《饮冰室专集》之五〇, 第一页。 [116]胡适:《我们对于西洋近代文明的态度》,《胡适文存》, 一九二八年版, 三集, 卷一, 第一—二页。 [117]同上, 第二页。 [118]张申府:《文明或文化》,《北京大学百年国学文件·哲学卷》(原载《所思》, 1926年9月9日), 北京大学出版社, 北京一九八八年版, 第二百〇八、二百一十页。 [119]同上, 第二百一十一页。 [120]同上, 第二百〇八页。 [121]同上, 第二百〇九页。 [122]同上, 第二百一十页。

我要入编 | 本站介绍 | 网站地图 | 京ICP证030426号 | 公司介绍 | 联系方式 | 我要投稿

北京雷速科技有限公司 Copyright © 2003-2008 Email: leisun@firsflight.cn

