

变革中的冲突与交融：中国 文化发展的问题与路向

高丙中

中国人对纪元的转换一向特别敏感。2000年是非常特殊的时间符号，既是世纪之交，也是千年之交。千年等一回的际遇即将降临在我们头上，不由我们不砰然心跳，这个特殊的符号把我们提升到一个空前广阔的视野里，把我们放置于一个继往开来的时点上，使我们以新的眼光回顾波峰浪谷的历史长河，前瞻扑朔迷离的未来世纪。

在本世纪中叶，经济学家鲍尔丁(K. E. Boulding)出版了书名在今天看来颇具概括力和预见性的《20世纪的意义：大转变》，这是一个世界大转变的世纪，其中，中国的变革尤其悲壮。中国带着半殖民地、半封建社会的遗产从19世纪进入20世纪，走现代化道路救亡图强就是中华民族的世纪主题。历经近百年的抗争，中国人在前半叶结束了半殖民地、半封建的社会，基本上完成了救亡图存的伟业；后半叶图强的努力，仍然是壮志未酬。20世纪的中国人，流血最多，屈辱最多，而怀抱的希望也最大。

20世纪中国的变革路向虽然历经周折，但总体上是追求现代化的。中国的现代化不是一个自发而自然的过程，而是一种自觉

的选择,也就是一个以思想文化为先导的过程。虽然我们不能说 20 世纪的思想文化导演了中国现代化的悲喜剧,但是,20 世纪中国的一系列重大变革无疑都是由思想文化引发的,并且留下了思想文化的重要影响。当然,变革过程及其结果又导致了思想文化的变革。20 世纪的中国,社会问题层出不穷,盘根错节,文化既是解决问题的一种巨大的力量和资源,又是问题本身。文化是中国的问题,可是,中国的问题又有赖于文化的新生,这种错综复杂的关系经过近百年的实际推演,既极大地丰富了中国文化,也不断地增加着中国文化的矛盾和冲突。这些矛盾和冲突是历史地造成的,它们之间的强弱消长又影响着中国现代化的历史路程。

讨论中国的文化问题,首先有必要对“文化”和有关问题给予界定。笔者的论域与下述关于文化的定义比较契合:“文化,是外显地或潜隐地指导着、支配着社会物质生产与精神生产、物质生活与精神生活的价值取向、行为模式,是以社会共同享有且共同传递的知识、信仰、道德、艺术、教育、法律、心理、习俗总体系及其物化形态的载体”(姜义华等 1987:1)。本文所谈的文化主要是指一定社会群体的观念(意识形态、价值观、知识、社会心理)和符号(包括语言的、行为的、物化形态所体现的)的总体,也就是一定群体创造并可以认知为符号表征的事物及其内涵的总和。

为了突出重点,本文主要从传统文化与现代文化、世界文化与中国文化、主文化与亚文化及反文化、精英文化与大众文化及民间文化、文化建设的目标等五个方面讨论世纪之交的中国的文化问题。

一、传统文化与现代文化

如果要把中国人在二十世纪用热泪和鲜血谱写的混声大合唱

赋予一个主题的话,大概可以称之为“从传统社会向现代社会的转型”,并且,这仍将是二十一世纪的中国舞台上演的主旋律。在这个漫长的过程中,传统文化与现代文化的遭遇所引发的社会文化问题和思想文化论争都是最为引人注目的时代话题。

传统文化在思想领域和传播媒介是一个贬义多于褒义的概念,它在二十世纪一再被批倒批臭,曾被视为封建主义的毒素,被等同于无知和迷信,被判决为中国贫穷落后的总根源。尽管一直都有学识渊博的学者为以儒家为代表的传统文化辩护,但是,传统文化在人们心目中所受到的尊重好似江河日下。受过一点现代教育的大众尽管无一不曾受到传统文化深入骨髓的影响,但对传统文化不大容易给予好评。一位大学教师讲述的例子颇有代表性:“当我在被人称为‘保守’的南方某综合重点大学课堂上介绍到现代新儒家企图通过复兴儒学的途径解决中国出路问题的时候,学生们一片嗤笑声(年年如此)!”‘保守’者尚且如此,‘开放’者可想而知!”(李宗桂 1992:216)可见,传统文化在当代是很容易受轻蔑的。这种不公正态度的形成是由于人们对传统文化有太多的曲解、误解和偏见。

二十世纪是传统文化受尽屈辱的世纪,同时又是现代文化沐浴血雨腥风的世纪。现代文化是一个内容十分庞杂的概念,其内部的差异和矛盾可以用天壤、水火来形容。能在神州大地落地生根的每一种重要的现代文化都历尽磨难,并且大多有死里逃生或劫后余生的遭遇。一种现代文化的生成,一方面要通过与传统文化和保守的社会势力的较量,另一方面要经过与其他敌对的现代文化的搏斗(其中不乏殊死搏斗)。现代文化的一些重要精神和关键因素一再遭受阉割和扼杀,有时被搬弄得面目全非,名存实亡。二十世纪的中国现代文化并没有几天坦荡发展的好光景。

中国的传统文化和现代文化都是伤痕累累,它们都为自己的存在付出了沉重的代价,它们之间的厮杀以及它们各自内部的内

战固然是一种不可避免的主要原因,知识分子和政治家对它们的误解和误导也是一种在学术上迄今尚未清算的重要原因。前一种原因虽然是可以减缓的,却是不可避免的,因为传统文化与现代文化以及它们各自内部的分野所形成的差异和矛盾是客观存在的,人为的努力能够调节文化冲突的激烈程度,却难以消除冲突本身。但是,后一种原因却是完全可以避免的。从传统社会到现代社会,从传统文化到现代文化,其通路或过程是什么?在相当长的一个时期,人们广泛认为是除旧布新,是替代,这是因为人们把传统与现代的关系认知为你死我活的性质。于是,这个过程演变成不同社会势力的火药冲突。

代表“现代”的社会势力常以“破旧立新”、“摧枯拉朽”、“荡涤一切污泥浊水”的心态毅然攻击传统因素。随着西方文明的大量涌入,在现代文化面前,传统文化相形见绌,在二十世纪初已被赋予鲜明的贬义,到“五四”新文化运动时期,完全成为革命对象。陈独秀、李大钊相继发表《东西民族根本思想差异》、《东西文明根本之异点》等文把中西文化作为新旧文化看待,指出西方已是近代文化,中国仍是封建时代的文化;西方文化以个人为本位,强调独立自主、奋斗进取、竞争实利、创造进步、科学物质、民主法治,“恶侮辱,宁斗死”;而中国文化乃是以家族为本位,注重伦理道德、因袭守旧、安息消极、依赖苟安、感情虚文、特权人治、专制主义,“恶斗死,宁侮辱”。他们认为,西方近代社会是强调民主自由、平等独立,中国封建宗法社会则是:损坏个人独立自尊之人格,窒息个人思想之自由,剥夺个人法律上平等之权利,养成依赖性,戕贼个人之生产力,从而阻碍社会发展和文化进步。(见陈崧 1989:12,64)“五四”运动毕竟只是一场思想文化革命,传统文化虽然价值被贬,但内容犹存。等到文化大革命的暴风骤雨降临,破“四旧”的社会革命给传统文化带来了灭顶之灾。

代表“传统”的社会势力则以“祸国殃民”、“洪水猛兽”的罪名

绞杀现代因素。现代因素内部也常常各以“正义”、“革命”和“人民”的名义互相杀伐。我们举一个例子看一看现代文化是怎样挨骂的。《东方杂志》主编杜亚泉(伦父)在《迷乱之现代人心》中赞扬“君道臣节,名教纲常”,把中国旧观念旧文化受到冲击视为“人心之迷乱”,“国是之丧失”,“精神界之破产”;认为宣传新思想新文化是“离经叛道”、“异端邪说”、是输入“猩红热”和“梅毒”,是“望魔鬼之接引以入天堂”,并希望“强有力”者用快刀斩乱麻的办法实行“统整”。(见陈崧 1989:48—55)

传统文化与现代文化之争,在学理上看,反映了思想界和知识界在一个时期的肤浅和幼稚;在社会层面上看,代表了不同利益集团和阶层的思想对垒,相互斗争的各方各有所得,各有所失。但是,从国家振兴和民族进步这一最高利益来说,其种种表现都形成了内耗。这些人为加剧的内耗更加延缓了中国社会的发展,其过程或结果一次又一次造成了中国人的思想迷茫和精神伤害。中国二十世纪文化之争的弊病和文化变革的教训已经否定了与传统与现代之关系的错误认识和粗暴措施。这就是七十年代末以来中国学术界开始重新认识传统文化和现代文化的属性及其相互关系的前提。

关于传统和传统文化,学术界近些年的讨论对本世纪初形成大势、在后来愈演愈烈并高潮迭起的反传统的思想主调有所纠正,对传统文化与现代化的关系的评价多了几分公允。一些学者把传统和传统文化作为同一关系的概念来界定:有人说,传统泛指一切历史流传下来的思想、道德、风俗、心理、文学、艺术、制度等文化现象,亦可规定为人类创造的不同形态的特质经由历史凝聚沿传下来的诸文化因素的复合体(张立文 1987:23;黎红雷 1990);有人说,“传统乃是某一地区或民族由其历史延续积淀下来的具有一定特色的文化观念、思维方式、伦理道德、情感方式、心理特征、语言文字、以及风俗习惯的总和”(严捷文 1987)。

一些学者对传统文化和文化传统进行了辨析。朱维铮认为传统文化指“死文化”(历史文化),文化传统指“活文化”(过去传承到现代的文化)(朱维铮 1987)。林牧给出了对比性的定义:“文化传统,是指一个民族在历史上形成的至今还保留在人们心理和行为中的观念体系、价值体系和知识体系。而传统文化,则是指一个民族在历史上存在过的一切观念体系、价值体系和知识体系”(林牧 1988)。汤一介肯定了区分文化传统和传统文化的理论意义,并阐发了这种区分的现实启示和我们的文化态度:文化传统是指活在现实中的文化,是一个动态的流向;而传统文化应是指已经过去的文化,是一个静态的凝固体。对后者,我们可以把它作为一种历史上的现象来研究,可以肯定它或者否定它,而对前者,则是如何使之适应时代来选择的问题,因此它将总是既有特殊性(或民族性)而又有当代时代精神的文化流向。不管人们愿意或者不愿意,一个能延续下去的民族的文化总是在其文化传统中,而且不管如何改变它仍然是这一民族的文化传统(《港台海外中国文化论丛·总序》)。

关于传统和传统文化的属性,在学术界的主流范围已经形成一些比较客观的共识。传统和传统文化不再是无条件地肯定或否定的标签,具体内容具体分析的态度已在越来越大的范围被接受,有的学者概括说,(1)传统不单纯是时序上的概念,不是已经死亡了的东西,而是来自过去且现在仍有生命活力的东西;(2)传统是多元的,并非单一的;(3)传统文化是流动的、而非凝固的;(4)传统是可变的,这种可变性是主体参与和历史选择的结果(箫父 1991)。有的学者特别强调传统属性中稳定与变化的统一:“传统是一个历史的概念,它是在历史的延续中稳定起来的,又是随着历史的发展而变迁的。”(楼宇烈 1989)有的学者认为传统文化是一个处于生成、定型、破裂与转化的永恒运动中的过程,并提醒我们注意:必须鉴别新传统和旧传统,外来传统和固有传统;必须顾及

中华民族的整体(朱维铮 1987)。

从世纪之初到世纪之末,人们对传统文化与现代文化的关系的认识经历了从偏激走向公允、从感情用事到冷静分析、从主观走向求实的过程。既然传统文化与我们的社会和人民是二而一的东西,既然传统文化与我们自身同在,无法割舍,无法决裂,与其大搞不切实际的虚无主义,不如在勇敢地承认既定事实的前提下一步一步求变通;既然传统文化不是铁板一块,我们就不应该一笔抹杀,而应该实事求是地区别对待;既然传统文化并非顽固不化,一成不变,它就有希望获得新的生机。

总的来说,传统文化与现代文化既有冲突的一面,又有共生的一面,用中国人固有的思维逻辑来说,它们是相克相生的关系。在过去的近一个世纪里,人们对待它们的关系的认识和处置长期流行着双重偏执:首先夸大它们之间的冲突性而忽略它们之间的共生性,进而把冲突性片面化为你死我活的决斗。直到世纪末的今天,学术界才大致解除了双重偏执的立场。但是,问题远未解决:第一,新的认识基本上局限于学术圈子,尚未形成直接能够缓解文化紧张的社会共识;第二,新的认识停留在理论层次,尚未具体化到能够指导社会变革时期的文化建设。要调节传统文化与现代文化的矛盾,还有大量研究工作有待我们去探索。

华人在二十世纪取得的成就之一是质疑乃至否定了一系列由来已久的否定中国传统文化的观点。传统文化在十九世纪以来的落难从根本上说就在于它没有现代工商业作为自己的社会支撑,那么,中国有如此灿烂的古代文明,却为什么没有孕育出现代工商业呢?为了说明十九世纪前的中国为什么不发生工业资本主义,韦伯(Max Weber)在《儒教与道教》(1915)中仔细地检视了帝制中国的城市、货币经济,农业制度、家族组织,官僚行政,以及士大夫阶层。他认为:帝制中国社会运作的基础是儒家的“实质性伦理”(substantive ethics),而不是西方式的“形式性法律”(formalistic

law), 因此, 他认为: 以儒家伦理为核心所构成的“中国精神”(chinese ethos) 妨碍中国发展工业资本主义(参见韦伯 1995)。依据这种诊断开出的药方自然是: 传统文化抛弃得越彻底, 中国的现代化就越有希望。这是理论家的逻辑, 庆幸的是事实并非如此。

大约在七十年代, 东亚儒家文化圈、华人社会的经济奇迹开始遏制这股“反儒家传统”的浪潮。1979 年, 经济学家卡恩(Herman Kahn)在其《世界经济发展》中, 首先以儒家伦理来解释东亚经济奇迹之谜。他认为: 东亚人民之所以特别善于组织, 能够获得经济上的成功, 主要是因为他们拥有一些源自儒家的共同文化, 诸如家庭内的社会化过程特别强调自制, 教育, 学习技艺, 以及以严肃的态度对待工作、家庭及义务; 协助个人所认同的群体; 重视阶层并视之为理所当然; 重视人际关系的互补性(最后两点相结合, 能增加个人在机构中知觉到的公平性)。世界开始对儒家传统刮目相看。在 1980 年前后兴起的思想解放运动中恢复起来的传统文化无疑对中国经济的高速发展起到了积极的作用, 乡镇企业的经济奇迹更是明显得益于传统文化(如对贤人的依赖、对血缘和地缘等传统关系的利用)。华人的经商能力在很多年以前就引起了学者的注意, 东南亚的华人甚至被称为“东方的犹太人”(Landon 1941: 40)。我们再看法新社巴黎 4 月 20 日报道: “一项关于巴黎亚洲移民经商的调查表明: 华人在竞争中处于优势”(《参考消息》1995 年 5 月 1 日)。许多人类学家对海外华人的调查研究(Freedman 1959, Skinner 1960, Watson 1975)说明, 华人的家族观念、宗亲会、同学会等纽带是他们成功的主要原因。事实证明, 华人同样具有优秀的工商能力, 中国传统文化也能够与现代工商业相得益彰。历史的逻辑最终否定了韦伯所代表的理论逻辑。

传统文化对经济的助益已经从根本上证明传统文化是中国现代化的巨大资源。

第一, 传统文化作为实质性传统, 作为民族精神的内在要素和

“遗传因子”，可以保证中国文化的连续性，可以为巨变中的人民大众提供文化调适的精神依托。文化的连续性（哪怕只是文化认同上的连续性）有利于缓解急剧的变革所引发的社会震荡以及由此造成的对于人们心灵的冲击。实质性传统、核心传统或民族精神的内在要素所固有的生命力很自然地提供了文化的连续性。例如，在现代社会保障制度不健全的情况下，中国人的孝道和亲情成为劳动者晚年物质和精神生活的保障；当大量的民工流入城市的时候，中国人所看重的初始性社会关系（如乡情）成为民工相互依赖的纽带；“运”、“命”、“缘”之类的观念能够有效地使一个遭受感情或事业挫折的人从心理压力中解脱出来。

第二，传统文化作为集体表象和象征符号是民族凝聚的力量，是个人心理认同的归宿。人的价值和意义体系是在第一语言环境中建构起来的，其中的民族文化传统很自然地成为人的精神依托。现在世界上能够把十二亿以上的人联系起来的纽带大概只有中国的传统文化（特别具有普遍意义的是其中的象征符号），这一纽带的凝聚力是无庸质疑的。人生是短暂的，人的深邃的历史感促使自己在一定的时候移情于传统文化；现代社会更容易使人陷入孤独而渺小的境地，因而促使人更强烈地需求某种集体的光荣。在这种时候，中国传统文化中的一些内容就显示出永恒的魅力了。

第三，传统文化作为地区和民族特色是取之不尽用之不竭的艺术源泉和旅游资源。千百次的艺术创作证明，文献的、记忆的或者现实生活中的具有地区特色的传统文化所提供的灵感、题材（话题）、素材和思想意蕴是许多作品获得成功的重要因素。在当前的中国文学艺术界，这一点显得尤其突出。在近些年的一些艺术形式中独占鳌头或产生较大影响的作品，诸如张艺谋的电影、张承志的小说、余秋雨的散文以及不胜枚举的历史题材小说和电视连续剧，大多是挖掘传统文化的结果。旅游和艺术鉴赏一样，独特的和个性的才是魅力无穷的，传统文化范畴的东西往往具有这些属性，

而不像现代文化范畴的东西容易流于标准化。旅游行业的人最能感受“中国具有悠久的历史 and 灿烂的文明”这句话的分量。毫不奇怪,中国巨额的旅游收入极大地依赖老祖宗留下的遗产。我们经常是急功近利的,传统文化在这几代人手里是很不幸的,可以说是遭受了千般辱骂和万般折磨。好在这一冷酷的阶段基本上已经过去。现在,国民可以广泛地从传统文化获得事业上的成功和商业上的利益,大家都在习惯怎样善待传统的東西。

第四,传统文化在相当长的一段时期内仍然会被一些人乃至整个社会作为成见的攻击目标和社会问题的替罪羊,并因此起到遮掩和延缓社会矛盾的功能。当某种社会责任或社会问题进入公众话题和大众传播媒介的时候,人们总要把罪名归于某个可以指证的对象。实际上,该对象可能是罪有应得,可能只有部分责任,也可能完全是无辜的,甚至是受害者。有时是一些社会势力蓄意转移责任。可是,公众有时候满足于有这么一个对象,而不太理论事实或真理。这样做符合该势力本身的利益,有时候也因为转移了目标而使矛盾一时没有爆发成冲突。在过去的一个多世纪里,中国的传统文化就经常被置于这种角色。至今仍有人这样利用它。近两年讨论春节民工潮的时候,公众舆论就是这样的看法:春节期间的交通危机要怪民工潮,而民工潮的形成在于春节阖家团圆的观念和习俗作祟。这一舆论显然使一系列首先应该纳入讨论和同样应该纳入讨论的问题如造成城乡壁垒的二元结构的历史责任、交通部门的问题、大学生和国家工作人员的探亲高峰都逃脱了关系。这样的结论大家容易接受,因为传统文化不会抗争,民工挤不进讨论圈。这是不公正的,但是,社会或者说一些社会势力需要这样做。矛盾虽然没有被解决,但是,当它被掩饰的时候,最起码天下依旧太平。

值得强调的是,我们今天谈论传统文化的价值是就它作为文化因素,最多是就它作为子系统而言的。传统文化作为体系在中

国社会早已分崩离析,其因素和子系统只能借助或依附现代文化和现代物质手段而存在。中国完全是一个在主文化(主导文化、主体文化、主流文化)中牢固地确立了现代文化的话语霸权地位的社会,传统文化存在的合理性和合法性都需要这套话语的确认。尽管大量的传统文化事实上存在,但是,只有那些经过这套话语确证的内容才能堂而皇之地存在。传统文化及其代言人必定要抗争,现代文化及其社会势力必将一如既往地扩大自己的霸权。由此演化的矛盾和冲突在二十一世纪仍将是中国文化变迁的一种动力。

传统文化与现代文化在中国文化中的构成和地位已经度过了大变局的时期,在总体上开始进入以和平、共生为主调的时期。以中国人为主体的中国文化是一个整体,传统文化和现代文化都是其中的组成部分。如果从鸦片战争算起,传统文化与现代文化的大规模遭遇已经有一个半世纪的历史。遥想当年,传统文化与现代文化是何等的泾渭分明,又是何等的方枘圆凿!从文化类型来看,中国传统文化基本上可以界定为农业文化(产业层面)、宗法文化(制度层面)、礼仪文化(行为层面),现代文化则属于工商文化、民主政治文化、法律文化。这种异质性既包含着矛盾和冲突,也包含着互补和共生。从学理上说,传统文化与现代文化是对立统一、相克相生的关系;从中国现代化的实际历程来看,传统文化与现代文化的遭遇和并存在表现出冲突和共生的双重变奏,过去的思想文化界过于注重它们的冲突性而忽视了它们的共生性。其实,在它们剪不断理还乱的恩恩怨怨之中,互补和共生关系才是根本。

在十九世纪,中国人被迫利用现代文化,经过洋务运动和戊戌维新之类的重大事件使现代文化由早先更多地为边缘人和边缘群体所接受而进入主流社会和国家意识形态。人们对现代文化的利用是基于对传统文化和现代文化的互补和共生关系的信念,于是,“中体西用”说无可质疑地在全社会流行。在这一时期,两种文化在国内事务上的冲突是局部的和隐蔽的。世纪之交的义和团运动

在形式上是国际冲突,实质上爆发的是两种文化的冲突。这是一个转折,代表着两种文化的关系从和平转向激烈冲突时期。

二十世纪的中国是现代文化反客为主的世纪,这一过程表现为传统文化与现代文化之间以及不同的现代文化之间的长期内战。在二十世纪初,现代文化已成气候,毋庸依附传统文化,自己就能证明自己的合理性和合法性。不仅如此,它还以雷霆万钧之势冲击传统文化的霸权。“五四”新文化运动是传统文化与现代文化颠倒主次关系的转折点。“全盘西化”从酝酿到作为口号在社会上产生巨大反响揭示了现代文化要在国家意识形态中建立自己的优势合法性的趋向。早期的容闳、王韬、严复等人从强弱、好差、古今的角度来评价中西文化,认为要摆脱中国的贫困与落后,“非西洋莫与师”,主张全面按照西方的面貌来重建中国。二、三十年代的胡适、陈序经等人则从物质文明与精神文明相统一的方法进行立论,从新与旧、先进与落后、文明与野蛮的角度来对中西文化展开判断,确认中西之别是时代的差异,中西文化的分野属于文明层次的不同,主张中国要走向现代化唯有“全盘西化”、“尽量西化”一途(陈序经 1934)。我们无意在此讨论这一口号的真理性,事实上不可能有字面意义上的“全盘西化”——这也不是鼓吹者的本意。我们只想指出,它的问世是一个标志,说明现代文化正在采取激烈的方式攫取古老中国的文化霸权。与此同时,现代文化内部又爆发了苏维埃式意识形态与欧美式意识形态的殊死搏斗。

在二十世纪即将结束的时候,中国的文化冲突的火药味逐渐淡化了,中国文化开始了一个新的综合时期。在这个时期,各种文化逐渐结束敌对状态,由彼此取代转向互相吸收或彼此交融。当交融代替扼杀成为中国文化内部不同文化之间的主要关系的时候,尽管冲突时有发生,但是,即使是冲突,其结果也不单纯;其一,冲突的一方取得了完全胜利并保持了原貌;其二,冲突的一方取胜却改变了原貌;其三,冲突的双方都部分地接受了对方的影响而使

自己获得了新的生命力,得以并行于世;其四,冲突的双方交织在一起,融合成一体,形成一种新的文化现象。一个世纪的文化史已经证明,奉行一元文化必定造成文化内部的相互绞杀,结果难有文化建树。我们相信下一个世纪的文化历程将证明,只有多元文化的充分交融才有望带来文化的综合创造,追求中国人普遍引以自豪并且乐在其中的新文化,舍此别无它途。

二、中国文化与世界文化

如果说传统文化与现代文化的核心问题是求贯通,那么,处理好中国文化与世界文化的关系重在求会通。我们所谈的中国文化是指中华民族既有的文化,而不仅是指固有的文化。“既有的文化”意在现状和事实,“固有的文化”重在历史和本源。中国文化等于传统文化,约等于固有文化,这是“五四”时期的文化讨论所基于的事实和逻辑。在今天看来,既然事实已经面目全非,我们的讨论也不妨改弦易辙。

讨论中国文化与世界文化,我们在概念和方法论上要跳出历次中西文化之争的旧套路。这种套路容易流于简单化,它所沿袭的思路是先把中国文化简化为汉族文化,再简化为汉族的典籍文化,最后简化为经典中的儒家文化;与此对应,先把世界文化简化为西方文化,再简化为西欧和北美文化,最后简化为西欧和北美的科学技术和民主制度。中国的民族文化包括五十六个民族。中国文化除了典籍文化,还有民间文化和大众文化。即使是典籍文化,除了内地的儒释道,举例来说,还有小乘佛教、藏传佛教和伊斯兰教的经典,它们所体现的生活地域也非常广大。中国不仅是僧侣、道士和经史子集的作者的中国,文化并不限于文字。更何况现在离晚清已经很遥远了,中国文化已经相当世俗化、平民化,民间文化、大众文化、少数民族文化在社会公共领域已经占有很大分量。

我们的交际话语中的中国文化这一概念自然要起变化。另一方面,尽管我们对世界文化这一概念的理论认识相当模糊,但是,世界文化肯定不能简约为西欧和北美所代表的西方文化,即使是中国人实际接触的世界文化,西欧北美文化和东洋文化之外,苏俄文化对中国的影响首屈一指(例如,受苏式教育的人士在中国社会的各个领域发挥着主要作用),南亚文化和阿拉伯文化对中国的影响(主要是佛教和伊斯兰教)既是历史的,又是现实的,而沿海沿边省份所受周边国家的影响更是与日俱增。由此可见,我们今天讨论中国文化与世界文化,必须具有新的眼光和时代意识。

中国文化的构成是多样的,它在二十世纪一直处于多种民族来源的因素和多种意识形态的要素并存的格局,经过十多年重新向世界开放,这一趋势如今尤烈。世界文化越来越多地走进中国人的生活,因此,中国文化与世界文化的关系无疑是越来越重要的话题。

世界文化以价值体系而论更是四分五裂,严格地说,从来就没有存在过一种世界文化,从歌德开始谈论的世界文学和世界文化只能说一直处于形成过程之中。世界文化是一个指向未来的、理想的概念,在很多时候,我们可能更适合说中国文化与美国文化、中国文化与韩国文化、中国文化与阿拉伯文化,如此等等。

中国文化与世界文化的关系错综复杂,与时俱变。从文化交流的角色来说,中国文化有时以输出为主,有时以接受为主。从文化关系的性质上说,中国文化与世界文化一方面是相互吸收,共同丰富的关系,另一方面是相互冲突,相互激发的关系。中国文化与世界文化的交流所引发的问题既表现在国际事务中,也表现在国内社会生活中。历史地看,这些关系在不同时期的主导面是不断变化的。

中国是世界文明的发祥地之一,并且中国文化又属于早熟型,所以,在很长时期,中国文化在世界文化体系中一直是一个主要的

辐射源,一方面在东亚和东南亚形成了多民族多国家的儒家文化圈,另一方面,它的思想和制度(如人本思想、科举制度)、技术(如四大发明)和物品(如丝绸、瓷器、茶叶)传播到世界各地,极大地推进了整个世界的文明进程。在近代资本主义从西方崛起以来,世界文明从轴心时代进入全球一体化时代,中国文化的比较优势逐渐衰落了,中国以文化输出为主转为以文化接受为主。中国的现代化是一个漫长的过程,中国文化在世界文化体系中所扮演的这种角色在短期内不会有根本的改变,我们所面对的中外文化交流的问题也主要是如何正确处理外来文化的问题。对世界主流文化来说,中国文化的处境是如此,但是,中国文化仍有机会在许多国家的许多方面扮演影响的主角。中国的传统文化以及中国追求现代化的经验和成果对一些国家(特别是发展中国家)是有借鉴意义的。在世界文化内部的整合度还很低的时候,我们既要紧迫地吸收外来文化以推进中国文化的现代转型,也要不失时机地让中国文化走向世界。

中国文化对世界的贡献以及外来文化对中国文化的意义是怎样肯定都不会过分的。四大发明走向世界,结果改变了世界历史的进程。17、18世纪欧洲启蒙运动大师都程度不同地从中国文化,尤其是从儒家思想中吸收了养分,特别是其中的人本思想,进而加以融会贯通,确立了尊重人、尊重理性的原则,用以反对教会的神权统治。中国文化是有生命力的,中国文化对世界的贡献是持续的。可是,这种贡献在本世纪常常被世界有意无意地忽略了,只是在近些年才开始发生转变,肯定中国传统文化的人不限于海外华人了。继经济学家 Herman Kahn 1979 年在其《世界经济发展》中把东亚经济奇迹与儒家传统相提并论之后,越来越多的西方人士开始注重中国传统文化的现代价值。哈佛大学的 Roderick Mac Farquhar (1980)提出“后期儒家假设”：“如果西方的个人主义适合于工业化的初期发展,儒家的集体主义或许更适合于大量工

业化的时代”，因而可以断定，在二十世纪末期的“后期儒家时代”，儒家的意识形态会作为东亚人民的“内在尺度”。波士顿大学的 Peter Berger (1983) 进而提出“两种现代化”：今天世界上其实已经出现两种形态的现代化，除了西方式的现代化，还有东亚的现代化，前者的根源在于基督教，后者的根源在于儒家思想。他后来又重视小传统即民间文化对东亚经济起飞的作用(1988)。1988 年 1 月，75 位诺贝尔奖金获得者在巴黎发表联合声明，向世界呼吁：二十一世纪人类要生存，就必须吸取 2000 年前孔子的智慧。外来文化对中国文化的积极影响在评价上经过几次大的波折后，至今几乎是全民公认的。中国已经具备较为稳定的接受外来文化的宽松气氛和肥沃土壤。

由于各国在文化发展水平上的不一致和文化事实上的不平等，国际文化交流往往是不平衡的。这种不平衡一方面表现在事实层面，另一方面表现在心理层面。这种不平衡的格局一方面形成了西方的文化霸权，另一方面造成了被动民族对外来文化的抗拒心态。

西方的文化霸权是借现代化不容置疑的“绝对命令”建立起来的。中国从近代以来对传统一而再的批评，说到底认为是传统阻碍现代化，而维护传统的人也必须用同样的功利主义逻辑来证明传统对现代化的有用性。传统本身的价值和传统对中国人的价值反倒是次要的问题，甚至是可以略而不论的问题。近代西方势力在闯入中国时所显示的无可怀疑的优势与力量，为近代西方科学的威力和有用性提供了一个最有力的证明。一切经不住科学检验的东西，只能是迷信、落后与荒谬，是人类心智还不成熟的产物，是应当被彻底抛弃的过时的东西。科学的核心是理性，近代西方的文化霸权在相当程度是靠理性的神话支撑的。根据这个神话，理性是唯一的，理性是普遍的，理性是排它的，理性是绝对的，其现实代表就是在西方的科学技术和科学制度。即使我们在心理上抗拒

西方的意识形态,我们在接受西方科学技术的时候,也会心悦诚服地接受了西方现代性话语,并不知不觉地确立了对西方文化的信念。有一个例子颇能使人警醒。“当有人与我们谈‘黄宗羲是中国的卢梭’时,我们不无自豪地感到得意;而要是有人说‘卢梭是欧洲的黄宗羲’时,我们会觉得不伦不类,好像面对一个逻辑或数学错误那样,从心里觉得无法接受,全不管在历史上是先有黄宗羲,一个世纪后才有卢梭”。(张汝伦 1994)这说明实际上我们接受了全套西方现代性话语以及用这套话语描绘的(历时与共时的)世界。西方现代性话语所隐含的、所维护的是西方中心论。我们有必要对西方文化霸权保持警惕,对自己所受西方现代性话语的支配影响保持反省。

这种文化交流的不平衡和不平等所引发的民族抗拒情绪即使是在西方内部也时有尖锐的表现。1994年5月4日,法国议会通过了一项保护和净化法语的法案,它规定在新闻、教育、出版行业中不得使用一些外来词汇(主要是源于英语的词汇),违者罚款或判刑。一次大规模民意调查显示,60%以上的法国人赞同这项法案。应当说,英语中的法语借词的比例比法语中的英语借词比例要高很多。法国人偏要这么激动,主要是因为他们对美国在经济与政治上的霸权政策即文化影响有反感。他们需要这些东西,又仇恨这些东西。

不难理解,在中国文化与西方文化特别是美国文化的交流存在更大的不平衡与不平等的情况下,中国人尤其是知识分子很容易产生对西方中心意识的敏感,并表现出民族主义的激烈反应。中国的足球迷也是“四大天王”,他们是“球迷皇帝罗西”、“小皮球”、“小平头”和另外一位。他们可以称为足球爱国主义的代表人物。1994年世界杯足球赛由美国举办。“小平头”为了到美国看球,做出了一个中国人力所能及的最大努力。他倾其所有,再拉了一点赞助,凑到五千美元,办好了护照,兴冲冲跑到美国领事馆办

签证。结果被拒签,理由是他有移民倾向。此事在中国球迷中引起强烈愤恨。球迷在问:为什么美国人欢迎富国的人成百上千地到美国看球,却毫无道理地拒绝偌大一个中国的一个球迷,还要框以“移民倾向”的侮辱?

近两年知识界对美国哥伦比亚大学英文和比较文学系教授爱德华·萨伊德(Edward Said)的后殖民主义文化理论的兴趣也颇能折射中国人的民族主义情绪。萨伊德指出:西方对东方的描述,无论是在学术著作中还是在文艺作品中,都严重扭曲了所描述的对象。东方世界经常被野蛮化了、丑化了、弱化了、异国情调化了,东方人被描述得一概缺乏理性、道德沦丧、幼稚不堪、荒诞无稽。西方人对东方人感兴趣,往往是为了验证自身,而不是去理解对方。他把这种帝国霸权的强势文化下西方人对东方世界偏离真实的扭曲和这种扭曲导致的西方人看东方人的固定的眼光称为“东方主义”(Orientalism)。前几年,当小说《上海生死劫》和《鸿》以及张艺谋导演的电影在西方走红的时候,一些知识分子颇受鼓舞,很高兴中国的精神文化产品能为西方的大众所接受。可是,当人们把这些现象与萨伊德的理论相对照的时候,大家的感觉就很复杂了。有人分析说,这些艺术作品吻合了西方人对东方世界的想象,因此让他们感到刺激、陶醉、或恶心,从而产生了美学上的崇高感、怜悯心、以及自我种族的优越感,这是“东方主义”心态的曝光。西方在思想文化上并不一定具有统一的意志,认为西方在殖民主义退出历史舞台之后转而策划文化殖民主义的阴谋,肯定不是事实。因此,我们大可不必陷入草木皆兵的心态,对于有益的西方文化还须真诚、坦然地拿来。有时候我们的义愤可能是心理不平衡在作怪。这是我们应该反省的。不可否认,西方确实有些社会势力一时改变不了西方中心意识,积极利用经济实力向全世界推行自己的生活方式和价值观,骨子里搞的就是文化殖民主义。我们也应该有自己的文化对策。

中国的文化转型尚有待于我们今后更加全面、深入地学习世界各民族的优秀文化,特别是发达国家的成功经验。妨碍这一目标的重大因素除了外在的西方中心主义的种种表现以外,就是我们民族内部的华夏中心主义(尤其是文化优越感)。中国的民族主义既是我们吸收外来文化、推行现代化的动力,而它的一些变体又是经常干扰现代化的正确方向和合理进程的因素。

中国传统的民族主义属于文化民族主义,与西方近代的政治民族主义大不相同。区别中国和非中国的重点不在种族、血统,而在文化和道德。中国在春秋战国时代已经肯定了“诸夏用夷礼则夷之,夷狄用诸夏礼则诸夏之”的大原则(余英时 1988:19)。陈连开教授的研究指出,传统的“夏夷之辨”重在文化标准,相应的“夏夷之防”也是把沿袭中华文化传统放在首位。宋代欧阳修、司马光和朱熹关于“正统”的论述可谓承前启后。他们衡量“正统”的首要标准是大一统和儒家道统,而不是皇帝的族属(陈连开 1993)。当元朝和清朝的皇帝奉行儒家文化之后,士大夫自然就把他们奉为正统了。中国古代的民族主义有两个基本观念:儒家文化、制度和人伦秩序远高于世界各国;中国是世界的中心,其他民族按照其道德教化程度分成“夷”和“藩”,分布在中国的周围。它被费正清及其以后的学者们称为“华夏中心主义”。在华夏中心主义中,中国的文化制度之所以可以作为民族认同符号,是基于它被视为最优。因此,民族主义就表现在维护中国的文化和制度。它显然不同于西方近代以国家主权作为认同对象的民族主义。

中国的近代民族主义是在反帝(列强)反封建(清王朝)的运动中形成的,其主旨是建立独立、民主的现代国家。经过辛亥革命和五四运动,中国社会的主流从传统文化认同转向国家主权认同,民族主义的取向不是延续传统文化,恰恰相反,是变革传统文化。文化由目标变成了手段。国家的独立和富强才是最大的民族利益。恰恰是对民族的忠诚在作为旗帜召唤国民学习西方的制度和文

化。我们看到,这种新生的政治民族主义一直是中国现代化的动力。

与此同时,传统的文化民族主义仍然以多种变化了的形式参与社会进程。其一是“复兴儒学”的思潮。五四运动以后这一思潮演变为中国文化本位论和未来中国文化复兴论,并且在不同的历史时期表现出不同的特征。“五四”以后,这种思潮抓住中国文化在走向现代化时出现的文化断裂现象以及由此引起的诸如道德沦丧,世风日下问题大做文章,认为其原因就在于否定了中国文化,唯有高扬传统文化,才能拯救人心匡正世风;复兴传统儒学才是中国现代化的关键。甚或认为,西方“科学万能”的破产也只能由中国文化去开导和补救。并且断言,世界的未来发展必是传统中国儒家文化的大复兴。这些观点的背后支撑着一种信仰:儒学是中国的命脉,是世界的希望。传统文化的价值是无法否定的,问题在于,如果中国人把传统文化作为体系来维护,那么,文化的承续就成了出发点,吸收世界优秀文化以建设中国的新文化就变得空洞了。中国的现代化命题是对作为体系的传统文化的否定,这种思潮反其道而行之,有违于现代化所需要的文化开放。

其二是僵硬的意识形态认同,也就是把国家利益和民族前途完全系于一种意识形态,意识形态成了必须不顾一切加以维护的根本。这种用思想文化代替国家和民族成为行动的首要前提的模式与传统的文化民族主义如出一辙。1927年南京国民政府成立后,认同三民主义成为政府对每一个国民的要求。从此,意识形态上的不同政见者(共产党或自由主义知识分子)均可以在有必要时被指为民族败类。由此开创了历届政府坚持意识形态认同的惯例。在香港中文大学1992年12月举办的“民族主义与现代中国”国际学术研讨会上,有学者指出,当意识形态及其所推崇的制度被视为世界第一之际,民族主义就变成类似于华夏中心主义的东西。例如“文化大革命”期间,毛泽东思想成为当代最高最活的

马列主义,中国成为世界革命的中心,捍卫意识形态的纯洁性导致前所未有的排外(反对与其不同的文化)和国内极左的思想改造。廖光生曾统计过1967年到1980年中国反西方(包括反苏)示威的次数。1967年为141次,1969年增加到362次,1970年有260次,1976年降为27次,1977年群众性排外急剧减少,到1978年几乎完全绝迹(廖光生1987:188—227)。意识形态的僵化所导致的极端排外的结果是延误国家的现代化进程,遭受最大损失的还是民族利益。西方确实有许多我们应该反对的东西,但是,我们现在乃至下个世纪重要的问题是学习西方的先进经验。我们要发扬“五四”运动造就的政治民族主义,而不断反省古代沿袭下来的文化民族主义,以博大的胸怀容纳世界文化,把造就民族新文化与推动国家现代化作为相辅相成的跨世纪伟业。

我们注意到,当外来文化全方位地进入中国的时候,中国社会内部的差异在一段时间会被拉大,由此酿成的国内矛盾也是我们应该有所预见的。中国文化的内部差异是多姿多彩的。特色鲜明的地区文化有京派文化、海派文化、港派文化、岭南文化、特区文化、东北文化、齐鲁中原文化、大西北文化、巴蜀文化等,五十五个少数民族的文化更是千差万别。中国的地域文化和少数民族文化所接受的外来影响呈现多层面的不平衡。第一,接受外来影响的程度不平衡。外来文化的渗透,城市胜过农村,以前的通商口岸和现在的开放城市胜过内地。第二,接受外来影响的内容不平衡,例如,东南部地区英美文化的渗透、大西北阿拉伯文化的濡染、东北东洋文化的烙印都超过了其他地区。第三,接受外来影响的现实条件不平衡。起初是沿海开放,东部主要受西方七国集团和港台文化的影响,这种影响按东中西的梯度格式扩大;随着沿海开放向沿海沿边全方位开放的调整,外来文化真成了八面来风,从边境口岸向内地涌入,一些少数民族因为宗教或族源、族属上与境外国家的特殊关系,更多更容易接受某种外来文化的影响。在某种意义

上说,世界文化的重要分支诸如基督教、伊斯兰教、佛教的多种派系,社会主义和资本主义的意识形态及其制度,都能在中国找到民族、地区或群体的代表。因此,我们说中国汇聚着世界文化的主要的潜在矛盾。这无疑是中国面临的文化问题的一个重要渊源。

在国际舞台上,文化常常是与政治、经济的角逐联系在一起。学会有效地运用文化手段在国际上塑造民族形象、谋求合理的国家利益,是中国的社会发展战略的重要一环。随着冷战结束,国际政治格局巨变,文化圈的作用凸显出来,文化作为政治和经济资源受到国际社会的极大重视。在美国颇有影响的哈佛大学亨廷顿(Samuel P. Huntington)教授在美国《外交事务》(Foreign Affairs)1993年夏季号发表《文明的冲突?》一文,提出文化是未来世界冲突的重要根源,儒家文化和伊斯兰教文化是西方世界的最大威胁。他说,“我认为新世界的冲突根源,将不再侧重于意识形态或经济,而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中,民族国家仍会举足轻重,但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间,文明的冲突将左右全球政治,文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”“很明显,就短期来说,西方促进本身文明内尤其是欧洲和北美子文明之间的进一步合作与团结,将文化与西方接近的东欧和拉丁美洲社会融入西方;促进并维系跟俄罗斯和日本的合作关系;避免把地区性文明间的冲突逐步升级为异文明间的主要战争;抑制伊斯兰与儒家国家的军事扩张;放缓削减西方军事力量的步伐,并保持西方在东亚与东南亚国家的军事优势;制造儒家与伊斯兰国家之间的差异与冲突;支持与西方价值和利益相投的其他文明族群;巩固能够反映西方利益与价值并使之合法化的国际组织,并且推动非西方国家参与这些组织。以上种种作为,皆符合西方利益。”(亨廷顿 1993)有统计资料表明,亨廷顿的著作的被引用率在最近几年的西方首屈一指。我们由此可见,亨廷顿在西方的影响和代表性。我们并不认为将会有一个

遏制中国文化的世阵线,但是,我们看到,确实有一些西方人对中国文化存在成见、偏见和谬论,它们在相当长的时间里都会干扰中国人在世界舞台的行动。克服或消解这些问题,将是一场漫长的文化斗争。亨廷顿很清楚,在可见的将来,不会有普世的文明,有的只是一个包含不同文明的世界,而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存。然而,他偏偏要从西方中心主义出发,一国的利益使然也。正在形成中的世界文化无疑是一种新的体系,它的形成有自己的规律,有待各种文化之间和平交流,自然融合,绝不可能是西方文化的代名词。我们自己不能意气用事,更不能倒行逆施。

中国正在越来越深地卷入世界经济体系之中,那么,中国要在世界舞台扮演主动的角色,中国商品要顺利地走向世界各地,就我们对世界各地文化的那点贫乏知识是远远不够的。文化是经济发展的重要资源,中国的文化研究有责任为中国经济走向世界、立足世界做贡献。近些年大量的研究指出,中国与周边国家和地区的区域经济合作趋势是:加入东北亚经济圈,中国东北、华北部分省市与俄罗斯、日本、韩国、朝鲜合作;加入黄海经济圈,中国华北、东北沿海省市与日本、朝鲜、韩国合作;加入第二欧洲大陆桥合作区,中国西北地区及陇海沿线地区与中亚、中东以至欧洲国家合作;加入南中国海经济圈,中国东南沿海各省市与东南亚各国合作;加入亚洲西南大陆桥协作系统,中国西南各省区与印支半岛和南亚国家合作;建立大上海发展系统,中国长江中下游各省区与环太平洋国家合作。其实,经济触角是无孔不入的,外国公司打入中国市场是如此,中国企业开拓世界市场也毫不例外。当前许多国家和地区对中国大陆的调查研究可谓细致入微,可是,我们对其文化的认识真是可怜巴巴。

文化传播经常与外来生活方式的引进所必然附带的消费热点联系在一起,中国已经为此让出了巨大的市场。《参考消息》(1995

年 5 月 29 日 8 版)选载了一个外国人写的文章,题为“西方文化和消费热威胁中国”,他对中国的城市印象是:中国人吃的是“麦当劳”、“肯德基”,喝的是“可口可乐”,看的是“松下”、“日立”,拿的是“摩托罗拉”,坐的是“本田”、“丰田”。据他介绍,今年二月以中国各地 3400 户家庭为对象所做的调查结果显示,中国人最熟悉的十个商标中,日本商标占 6 个,美国商标占 3 个,中国商标只有一个青岛啤酒。现在是外国的友好人士都在替我们担忧。一切与吃喝玩乐相关的东西诸如音乐和影视作品、服饰和化妆品正借着西方的文化优势和广告攻势铺天盖地而来,国产的东西在竞争中大多节节败退。这与水平和质量相关,但是,其中更为根本的恐怕是与中国文化的消长和进退相关。中国人对此不能无动于衷,而应该有所作为。

概括地说,在中国文化和世界文化的关系中求会通,我们起码要争取三个目标:第一,促使正在形成中的世界文化更多地吸取中国文化的内容;第二,在国内谐调中国文化与外来文化的矛盾,以较小的代价(文化震荡和价值冲突)使更多的外来文化能够为我所用;第三,在国际政治事务和经济交往中明智地运用文化手段博取最大的国家利益。

三、主文化、亚文化、反文化

一个时代的社会文化按主次来划分,可以得出几组相互联系又相互区别的概念。侧重权力支配关系来划分的主文化是主导文化,强调占据文化整体的主要部分的主文化是主体文化,表示一个时期产生主要影响、代表主要趋势的主文化是主流文化。这三个概念落实到社会上,有时是同一的,有时却是各有所指。例如“五四”时期,主流文化是现代文化,主体文化却是传统文化,主导文化很长时间未见分晓。文化权力(意识形态)、文化潮流、文化的基本

构成,在所指上并不总是同一的,在变化上并不总是同步的,在社会变革时期尤其如此。因此,在一定的语境中,把主文化区分为主导文化、主体文化、主流文化是有意义的。不过,在一般情况下,笼统地使用“主文化”就可以达意。

怎样界定中国当前的主文化,这是一个被急剧的社会发展弄得越来越复杂的问题。强调意识形态立场的学者认为,“我国当今社会的主文化,就是以马克思主义为指导的、吸取中华民族和世界优秀文化遗产的、为人民服务的社会主义文化”。(郑杭生 1991)这一意义上的社会主义文化仍然是社会的主导文化,这是没有疑问的。但是,它作为主体文化和主流文化的地位并非岿然不动。已经有学者认识到,“如果说党中央颁发的有关否定‘文化大革命’的那些文件在政治上影响了共产党的威信的话,‘伤痕文学’则从根基上动摇了‘红色文化’(即‘共产主义文化’——引者注)作为社会主体文化的实际地位。……‘红色文化’尽管在形式上仍然保持着‘主体文化’的地位,继续得到政府的支持和宣传,但实质上‘红色文化’的一套价值观念和行为规范在群众实际生活中失去了过去的影响。”(马戎 1993)主导文化通常是以政权做基础的,是由权力捍卫的,主体文化是由长期的社会过程造就的,主流文化是当前的思想潮流和社会生活的风尚。在一个大变革的时期,主文化的这三个方面发生错位、调整乃至变动是必然的。

二十世纪的中国主文化一直处于变革之中,与中国人民寻求民族振兴的曲折道路大致是对应的,在十九世纪与二十世纪之交,中国社会的主文化第一次出现了现代意义上的错位,传统文化是主体文化,以皇权为代表的封建主义勉强保持着主导文化的名义,被称为“西学”、“西方文明”的现代资本主义文化逐渐在公共领域攫取了主流文化的地位。辛亥革命推翻了清皇权,资本主义文化不再需要在“中体西用”的框子下论证自己的附属价值,一跃成为社会的主导文化,但是,它要成为中国社会实际上的主体文化,却

是遥遥无期。“五四”新文化运动在一定意义上就是以作为主导文化和主流文化的资本主义文化同仍然是主体文化的传统文化的战斗。传统文化普遍的社会基础不是一场革命或运动就能根本改变的。尽管资本主义文化在中国主文化的三个方面占据其二,却始终未能百尺竿头更进一尺,成为中国社会的主体文化。一些学者分析了其中的原因。第一,西方资本主义文化是随着殖民主义、帝国主义侵略来到中国的,这个态势难免在中国各阶层中激起强烈的反感。这种反感或者表现为坚持“国粹”的种种复辟主张和活动,或者表现为民众盲目排“洋”的义和团运动和普遍的仇洋情绪。第二,西方资本主义文化与中国传统文化——无论是儒家主体文化还是各种“潜文化”——距离太大,就像油和水那样难以相融。“全盘西化”缺乏群众性的文化基础(马戎 1993)。此外,主体文化本身的变化规律也是重要原因。主体文化从开始变化到完成转换,需要一个长时段的渐变积累,不可能毕其功于一役。

在资本主义文化挟主导文化和主流文化的声势冲击传统的主体文化的时候,社会主义文化在“十月革命”后传播到中国,经过近三十年的斗争,随着中国共产党夺取全国政权,社会主义文化成为主导文化和主流文化。此时的社会主体文化应该说是传统文化和资本主义文化的混合体,农村偏重传统文化,城市偏重资本主义文化。于是,中国共产党人不遗余力地接连发动了从两个方面清算既定的主体文化的社会主义思想文化改造运动。随着社会主义改造的开展,五六十年代在思想文化领域的批判斗争接连不断。诸如批《武训传》,批胡风、胡适、梁漱溟,批“综合基础论”和“合二为一”,批价值规律和“生产力论”,“打破王朝体系”,一直到批《海瑞罢官》、“三家村”、“文艺黑线”,最后直至史无前例的“横扫一切牛鬼蛇神”的“文化大革命”。历次运动的重头戏是批判资本主义和资产阶级,“兴无灭资”的口号年复一年地几乎写在神州大地的每一堵墙壁。自由平等博爱、个性解放、人道主义等被否定,连民主

科学也被当作资产阶级的专有物而被打翻在地。许多知识分子被当作资产阶级知识分子而受到批判、改造,接受贫下中农再教育,使其失去独立自主的思想,企图通过灵魂深处闹革命使他们脱胎换骨,做社会主义新人。共产党对时间不长、扎根未深的资本主义文化清除得比较彻底,对传统文化的清算却很不成功。虽然“破四旧”(旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯)运动极端到抄家拆庙,“评法批儒”运动深入到妇孺皆知,人人口诛笔伐,但是,封建主义的东西却以各种形式甚嚣尘上。从来没有这么多中国人受到无情批判,一些著名学者、理论家、教育家、科学家、作家、新闻工作者受迫害致死,还要株连家人。出现新造神运动,把领袖的一切言论,即使是片言只语,都当成“最高指示”,“一句顶一万句”;把领袖的思想说成是马列主义“顶峰”;把四卷“红宝书”当作新的“经书”或“圣经”,学者们研究文化学术只能依此为本,为其作宣传或注释,还有什么“三忠于”,“四无限”,“早请示晚汇报”,“忠字舞”等等,使人们处于一种愚昧、盲从、狂热的状态。当所有这些运动最后被否定的时候,“四旧”和儒释道在短短几年里全面恢复起来,此种文化“复兴”,恐怕又是一个“史无前例”。

经过十多年的开放,中国的主文化在格局上产生了重大变化。有的学者认为,“当代中国的主流文化,毫无疑问,是以马列主义为思想导向的,面向现代化、面向世界、面向未来的发展中的文化。这个主流文化,主要由作为意识形态的政治文化、日益繁荣的社会文化(即大众文化——引者注)、体系建构中的高雅文化构成”(李宗桂 1993)。说是主流,实际上是“多流”。从另一方面来说,即为无主流或主流尚在形成过程中。

主导文化在自己不是主体文化的处境下应该采取怎样的文化策略?这是二十世纪中国的社会变迁,特别是社会主义革命的曲折过程提出的重大疑问。在任何复杂的、分层化的社会中,都有几种文化并存,它们通常在主导价值体系所允许的范围内发展,主导

价值体系也不是同质不变的,而是处于不断的修正过程之中,以适应新的现实状态。在改革开放的形势下,在进入市场经济之后,中国社会的主导文化毫无疑问是社会主义文化,但是,其主流文化大概可以说是中国特色的市场经济文化(多种主义的混合型),其主体文化的构成则更加复杂,传统文化、社会主义文化、资本主义文化显然都是其中的重要构成部分,它们在势力上的强弱消长,现在还难以逆料。

亚文化(又被称为次文化、副文化、潜文化)是相对于主文化而言的,它们所包含的价值观和行为方式有别于主文化,在文化权力关系上处于从属的地位,在文化整体里占据次要的部分。亚文化、次文化和副文化都是“subculture”的汉译,在使用上尚未形成差别。不同社会群体的存在是多样化的亚文化存在的基础,现代社会中广泛存在的阶级和阶层、职业群体、年龄群体、方言地域群体、宗教群体、民族群体创造了丰富多彩的亚文化,例如中国现有的官场文化、农民文化、企业文化、老年文化、青年文化、校园文化、岭南文化、佛教文化、道教文化、伊斯兰教文化、五十五个少数民族的文化。虽然许多亚文化在群体成员上互相交叉,在文化内容上彼此共享,但是,不同的阶层和群体已经能够按照自身的活动特点和精神要求塑造各具个性的内涵和形象,形成属于自己的文化特质。当代中国在发生社会分化的同时,也在发生文化分化,其结果就是亚文化的广泛崛起。日益分化的亚文化在冲击既定文化的一元格局、选择新的文化目标、调整价值系统和构思新的行为方式、推动文化的总体变迁上具有重要的意义。

文化是加诸复杂的现实世界的有序形式,减少我们在感受和知觉方面的混乱和矛盾。诚如玛丽·道格拉斯所说,“文化,是在一个共同的标准化价值观的意义上来调整个体的实践。它预先提供某些基本的范畴,明确认同图式。各种思想和价值都在这里清晰地加以规定,尤其是它拥有权威性”(见布雷克 1989:23)。文化

与现实是有差距的,这个差距有待人的主观能动性来弥补。当社会变迁加剧的时候,这个差距对于许多人来说是一个不可逾越的鸿沟。亚文化就是鸿沟上的中介。亚文化是已经调整了文化 with 现实的差距的一套价值观和行为方式,它为面临相似问题的群体提供一揽子的富于可行性的解决方案。亚文化可以赋予异常行为一种意识形态和表达形式。亚文化能够不断对新问题给出新答案,使社会文化更有弹性、更有活力、更现实。

中国的亚文化在上半个世纪就有若干兴旺时期,经过世纪中叶多次“左倾”思潮的“战斗洗礼”和形形色色社会同质化运动的影响,也曾销声匿迹。世纪末的社会气候使多种亚文化如沐春风,从当前来看,亚文化已是遍地开花,八方崛起,全面勃兴。我们可以从下述亚文化略见一斑。

休闲亚文化是近些年势头最强劲的亚文化,它的长足发展正使中国人的生活方式得以重塑。传统的农牧业生产和手工作坊劳动与娱乐并不是完全割裂的,人们边干活边聊天,还可以有渔歌、山歌、田歌、号子或牧歌与之相伴,可以方便地调节劳动节奏。工厂和办公室的工作则不然,它把一切不利于工作效率的东西从工作时间排除,形成一套完整的约束人的规章制度和职业伦理。可是,人不是机器。人们只有在工作之余想着法子玩,休闲文化也就滋生出来了。由于我们在一段时期一味“抓革命,促生产”,当外来休闲文化大量涌到国人面前的时候,国人大有久旱逢甘霖的兴奋,休闲文化很快红火起来。一些人的心态对此起了推波助澜的作用:年轻人是“趁年轻,赶紧玩”;中年人是“年轻的时候没赶上,现在可兑上了”;退休职工是“革命一辈子了,还不该享受享受?”。吃喝玩乐弄点名堂,就上升为休闲文化了。玩卡拉 OK,追慕并消费影视明星,旅游和郊游,还有街头秧歌与室内探戈相映成趣,可谓不胜枚举。与嫖赌有关的娱乐形式更是泛滥成灾。精明的商人最会利用休闲文化的商业价值,某种休闲文化一旦经过他们的炒作

就会愈演愈烈。难怪人们的印象是中国人现在玩什么都风风火火。休闲文化所蕴涵的价值观与职业道德是格格不入的,社会权威不肯承认它们,却也不得不允许它们在工作之外和私人场合存在。可以预见,中国的劳动者在接受社会所维持的安全、循规蹈矩和一丝不苟等劳动价值观的同时,还在休闲亚文化中逐渐熟悉追求兴奋、冒险的享乐主义的价值观。各种社会权威在这两种价值观中如何扮演调节者的角色,一方面维护作为社会支柱的劳动价值观,一方面让休闲文化不太出格,将是一个十分棘手的难题。

校园亚文化在现当代的中国社会具有特殊的地位。中国现代的社会变革大多以思想文化为先导,大学校园经常扮演先锋角色。新文化运动是从校园发起的,“文化大革命”也把校园作为策源地,此外,还有一系列重大事件都是在校园孕育的。校园是进行正规教育的地方,国家主导文化的地位自不待言。但是,校园也容易形成独具特色的亚文化。校园亚文化有两种精神,一是敢为天下先,一是据理力争。青年人思想活跃,锐意创新,加上能上大学的大多是青年中的佼佼者,这些人汇聚在校园里相互激发,自然要弄出许多新东西出来。服饰和发型之类的小节开风气之先是常有的,并且,一旦在校园成为风气,刮向社会很快就能流行。此风初起之时,难免惊世骇俗,惹出种种议论。大学师生要的就是这种亚文化效果,以此证明自己与众不同。大学校园是讲理的气氛相对宽松的地方,即使是在最专制的时期。街头流行旗袍也好,流行超短裙也罢,校园里总是流行主义和思潮,并且由逻辑、正义和道理决定它们的消长和行废。虽然社会上也有不同的主义和思潮之争,但是,争执的胜败主要取决于实力集聚的权势。校园重理性。当社会停滞不前的时候,校园显得激进;当社会急剧变化的时候,校园显得冷静。校园文化总是与主文化保持距离。如果这种距离能够得到尊重,校园文化是建设性的;如果受到粗暴对待,容易酿成社会事件。我们的社会要尽快学会容忍校园文化、不断汲取校园文

化的富于实践性的内容。

宗教亚文化在近些年颇为引人注目，一是因为它们的恢复炙手可热，一是因为它们牵涉到种种社会问题。许多宗教，如基督教、伊斯兰教、佛教，都曾有作为社会主文化的光辉历史。世界的世俗化过程使它们沦为社会的亚文化。在中国，除了佛教有一小段特殊的历史之外，外来宗教从来都只有亚文化的地位。中国历来是多种宗教共处的国度，应该说国家和各宗教都积累了丰富的共处经验。由于中间穿插了一场宗教改革运动，一切宗教都遭受了毁灭性的打击。当改革开放的政策允许它们恢复的时候，它们很快就兴盛起来，颇有变本加厉的味道。在新的信仰格局（势力范围）没有成型以前，一些宗教千方百计传教，谋求占据当前“信仰真空”的较大份额。这些宗教操之过急，自然就冲突迭起。由此而酿成的家庭矛盾、社区矛盾层出不穷，甚至闹出了几件震动举国上下的冲突事件。随着社会的变革加速、社会的不公平加剧，人们对精神港湾的需求也愈加殷切。宗教人士的努力功不可没。宗教也在造福于人民。但是，对于国家、政府、社会来说，我们的民族最需要的是科学，而不是宗教。在现代社会，宗教只能居于民众生活的附属地位，并限于民众的精神生活。宗教只可能是亚文化，非份之想只会酿成苦果。在今后的岁月里，如果宗教人士和全社会能够逐渐达成这种共识，宗教才不会成为尖锐的社会问题。

气功在当前已经在全国形成蔚为壮观的亚文化。气功有很深厚的文化传统，又有众多杰出人物的全心投入，古老的气功在新时代获得了勃勃生机。经过十多年的发展，气功奠定了广泛的群众基础。气功的流派不可胜数，我们仅以奉张宏堡为宗师的“中功”为例：张宏堡自1987年正式传功，在三年多的时间里，习练“中功”的人已达800万之多（杨少平1991：106），由此可见气功的群众队伍多么庞大。气功论道，讲阴阳调和，讲行气，更有一些有识之士努力把它与科学靠拢。张宏堡的“中功”是和他的麒麟文化体系一

起传授的。有人介绍说,“麒麟文化,则集自然科学、社会科学、生命科学之大成,融天、地、人道于一炉,博大精深,处处透射出传统文化与当代科学碰撞的灵光”(杨少平 1991:28)。气功文化中也继承了大量旧时代的東西。据气功中人披露,有的门派里面,“宗师的像高悬,观世音菩萨列两边,下面是香火不断,供果天天换。几千万信徒每天除向着挂像烧香、磕头外,还要许愿,还愿,悔过。且美其名曰:修炼技术”(邓国权 1995)。改造这些东西,依靠气功界内部的力量更见成效。作者接着说,从练功开始,我就做到一切以科学为指南,通过勤修苦练,顺其自然,先是治好了自己的疾病,接着打开了天目,练出了透视、遥视、预测等特殊型功夫,治愈了数千人的多种疾病。气功吸引的人越广泛,它就越有可能向现代文化转变,这是没有疑问的。气功又是一种组织性很强的亚文化。气功组织以师徒关系为纽带,大的流派是模仿军队或行政系统组织学员的。气功是一种亚文化,也是一支目前最强大的民间势力。当一种亚文化具有组织实体的时候,它的能量是不可低估的。

社会群体通常是在普遍的价值体系的影响下形成适合自己的生活处境的亚文化,一种亚文化出现以后,会逐渐渗透进主流文化之中,有时表现为“价值扩张”(value stretch)。这种价值扩张沟通了多少有些落伍的普遍价值观和不断变化的现实。这种沟通是否顺畅决定了主文化和亚文化的距离是否拉大。调节主文化和亚文化的矛盾,可以在这里做文章。

文化是一种潜藏在所有社会活动者背后的凝聚性力量,但是,在复杂的社会中,文化又是引起分裂的因素,因为国民是通过各种亚文化以间接地分享全社会的普遍文化的,在此条件下,不同的亚群体常常为使其行为、价值观和生活方式在主文化中取得合法地位或较有利的处境而斗争。在既定秩序已经丧失的中国文化内部,除了主文化与各种亚文化之间的关系,亚文化相互之间的关系同样会有层出不穷的问题,例如精英文化与大众文化的摩擦正闹

得沸沸扬扬,几种宗教亚文化之间的矛盾不可小觑。

有些亚文化,特别是富于政治意义的亚文化,可能形成对抗的价值观,如果引起社会冲突,容易形成反文化的定位。如果一种亚文化所代表的价值观和行为方式站到了主文化的对立面,它在学术上就被称为反文化。反文化(Counterculture 或 Contraculture)是研究美国六十年代的青年运动的学者提出来的一个概念(Yinger 1960),后来发展成认知文化内部价值观冲突的重要范畴。反文化是一种在性质上与主导文化极端矛盾的亚文化。在过去几十年里,有人把“反文化”用作谤词,用以指缺乏教养、堕落、异端或离经叛道;而在另一些人眼里,反文化则意味着希望和拯救,意味着一种独特的,或许就是最后的使人类走出灭绝之途的机会。一般人对此类现象的评价可谓天壤之别,研究者也提出了多种定义。韦斯特休斯说:“在意识形态层面上,一种反文化是一整套信仰和价值,它们全盘排斥一个社会的主导文化,并确定一种宗派性的选择。在行为层面上,一种反文化是这样一群人,他们因为接受了上述信仰和价值,行为举止根本与众不同,以致他们都倾向于独立出这个社会”(见 Yinger 1984:19)。他的定义指出了反文化群体与大社会在价值观和行为上水火不相容的性质,至于他们独立出大社会的倾向,事实上,一些群体是这样;另一些群体却执著地投身在社会中,并希望改造社会及其价值体系;还有一些群体则向内寻求自己的灵魂,但是并不出世。

六十年代的西方社会是形形色色的反文化蓬勃发展的时期,到八十年代以后,虽然难得有一种大张旗鼓的反文化,但是,反文化从来未曾销声匿迹。西方反文化可以说是无所不反,不过,它们的主要趋势是针对白人中产阶级价值观和现代资本主义制度的。达维多夫概括地说:一言以蔽之,当代西方反文化是对理想主义、知识主义以及被视为客观必然的、理智的或由法律支配的一切的否定。它否定传统神学,否定劳动道德和责任、否定基督教对家庭

和性的一丝不苟。它否定作为西方文化核心的个体主义原则。当代反文化的所有这一切从一个方面表现了西方资本主义的深刻危机,根据她的判断,反文化已经“影响了它的社会化机制,影响了至关重要的道德价值和思想价值借以代代相传的机制”。反文化的其他相关主题还有:正统文化过份强调“窒息人的理性”,忽视人类经验中非理性的意义,使社会遭到了扭曲;高压制度使社会发生畸变;不切实际地把科学奉为通向真理的唯一途径,败坏了社会生活(均见 Yinger 1984:21,22)。反文化群体力图用行动使社会在这些方面发生转向。

反文化是能够对社会发挥建设性作用的,它有时候贡献给社会的是一个新世界、新时代。二千年前,基督教就是从反文化发展为正统的。“五四”运动则是中国现代的一种反文化取得社会成功的例子。传统的知识分子即儒生及士大夫阶层,既是政治运作的实际掌握者,又是文化的传递者,进退都是儒家意识形态的卫道士,是主流文化的中坚。“五四”时期,“新型知识分子”形成阶层,以校园为基地颠覆主文化。由于传统意识形态只是苟延残喘,军阀混战形成政治真空,所以他们的批判锋芒势如破竹,短短几年,这些反文化人士成为全国的精神领袖,新的文化主流的中坚。1949 年社会主义在大陆推翻资本主义的胜利也属于反文化取得成功的例子。只不过前者是相对单纯的文化颠覆,后者是反文化与社会革命的结合。

反文化在八十年代已经演化为中国当代重要的文化现象,四川当代文化研究会对这个问题相当敏感,曾在 1989 年 3 月和 4 月举行了两次专题讨论会,对中国的反文化达到了相当深入的认识(王世达 1989)。会上有学者认为,中国当代的反文化群体是“迷惘的一代”、“愤激运动”和“自行其是的群体”,荒谬与荒唐、玩世与嘲讽、失落与冷漠、鄙夷与傲慢、行动与破坏、故作惊世骇俗与游戏人生……强烈地反映为对传统文化模式或城市工业社会规范的破

坏,在我国又尤其反映在对极度发达的政治文化的反感。有的学者把当代中国的反文化概括为:主体设计——唯我主义;价值取向——功利至上;人生态度——享乐与失意;社会心理——冷漠与疏离;道德规范——践踏与失范;审美情趣——自娱与宣泄(陈一放 1992:56)。总之,“反文化”已成为当代文化中容易挑起事端、引起争论的显要部分。

与此同时也应该看到,反文化对改革开放的事业也发挥了许多积极的作用。反文化中不少内容在它的发展中会为主文化所认可,使其有可能融入主文化,或使主文化靠近它乃至接受它。特别是那些与商业有密切联系的反文化内容如服饰、音乐等,往往在其商业化、大众化的过程中跃升为主文化的内容,从而失去其过去的反文化身份。我们试着对比一下今天与七十年代的生活方式,就会强烈地感受到反文化的社会变革力量。

反文化的界定与相关群体的互动和认知有关,任何经验研究都未能确认存在一种纯粹的反文化。在一种刻板的环境里,一种亚文化很容易被视为反文化;在一种宽松的环境里,即使是反文化性质很强的亚文化也可能受到有助于缓解矛盾的对待。前些年接二连三的思想文化斗争,在今天看来多有大可不必的感叹。有关的社会权威部门似乎逐渐学会了化解反文化的策略。把特区文化、市场经济界定为反文化或亚文化是两可的事,但是,结果大相径庭。现在大行其道的许多东西,按照主文化原来的标准,都是不能容允的反文化。可是,当它们慢慢被容允的时候,它们对社会做出了惊人的贡献。对待反文化与知人善任的道理颇有相通之处。有人认为,反文化本质上是文化总体过程中必然的异态表现,它与主流文化共同发挥着不可缺少的并协功能,是当代文化转型重建不可缺少的条件和前提。反文化会给中国文化带来生机,而不可能导致灾难(王世达 1989)。

中国文化内部的关系是复杂甚至混乱的,主文化本身并非三

位一体,追求文化整合的前提就不具备。众多亚文化和反文化有机会发展,为中国文化的建设提供了多种选择性因素。这里既包含着丰富的文化资源,也潜藏着繁杂的问题。

四、精英文化、大众文化、民间文化

中国文化内部的急速分野已经形成阡陌纵横的局面,其间既有主文化、亚文化、反文化的合纵连横,又有精英文化、大众文化、民间文化的和平竞争。以社会群体为依据划分中国文化的内部差异的三分法是进入九十年代后才流行起来的分析范式。这种三分法最初是在民间文化研究中形成的。有学者概括说,传统社会的中国文化有三个干流:它们是统治阶级的上层文化、市民的中层文化、底层的民间文化即广大农民所创造和传承的文化(钟敬文 1990:3)。长期以来,一般人文学科的学者习惯谈“文化”,对文化背后的群体差异忽略不计,知识分子理所当然是文化的运作者,其他群体的文化显得无足轻重。九十年代的文化事实(民间文化的复兴、大众文化的崛起)使上述三分法成为普遍的范式,只是相应的概念调整为精英文化、大众文化、民间文化。

中国文化的群体差异在现当代史上经过了大起大落的变化。中国文化的群体差异是长期存在的。在传统社会,虽有民间文化一直在百姓中代代沿袭,形成于唐宋的市民文化在明清也颇为兴盛,但是,文化领域始终是士大夫的一统江山。虽然文化已经三分,但是,在文化权力上并非三足鼎立。在近现代史上,变化最剧烈的是精英文化,其间完成了从士大夫文化向现代知识分子文化的转换,“五四”运动就是这一转换的社会仪式;市民文化获得了长足的发展,民间文化一如既往地桑间濮上和禾场祠堂流传。精英文化仍然勉力维持着文化霸权。当代社会主义意识形态的整合运动根本改变了文化三分的局面。三分的群体文化被改造为一体

的全民文化。社会主义改造一方面削弱群体之间的差异,建立普遍的“同志”关系;另一方面肃清思想文化上的异己(所谓封建主义、资本主义的毒素),通过接二连三的运动、无休无止的会议,加上毛泽东思想文化宣传队占领舞台,使全体人民在所有公共场所拥有共同的文化。文化的群体差异只停留在灵魂深处。事实上,“灵魂深处闹革命”并不成功,推进文化一体化的“文化大革命”一经否定,旧有的格局又逐渐恢复起来了。

一体的全民文化是以全民相当程度的同质性为前提的,又是以计划经济为基础的,近十多年的思想解放和社会分化自然使中国文化又回到了三分的格局。精英文化和民间文化的发展资源主要是社会主义革命前的文化遗产,其生长机制侧重于恢复;大众文化也借重早先的市民文化,但是,它的勃勃生机在于与国外文化和先进科技的接轨,其生长机制侧重于移植。在八十年代和九十年代之交,三分格局出现了新的变化:在计划经济转向市场经济的时候,先是精英文化的主导地位被动摇,大众文化与之分庭抗礼,并旋即跃居优势地位。这种变化的意义是极其深远的。文化领域出现了多个主导力量,不同的文化群体拥有不同的价值尺度和追求目标,它们通过互动(争夺国民)在公共领域重新分配话语权力从而在社会生活中重新确定各自的位置的过程愈加复杂。文化领域也因此变得愈加热闹。

精英文化是知识分子阶层中的人文知识分子创造、传播、分享的文化。“精英”是指社会为其设置专门职业或特殊身分的人文知识分子,这里的文化也就限于他们的职业活动及其成果。文化有三大部分,即作为社会群体的世界观、信仰、伦理道德、审美意识、历史记忆等构成的人文生态,作为人际沟通和群体认同的象征符号系统以及在特定时期形成的社会心态和氛围,作为信息和知识等构成的科学技术。精英文化属于第一部分而直接牵涉第二部分,与第三部分相对分开。精英文化并不等于知识分子阶层的文

化。

精英文化在精神上与传统的士大夫文化一脉相承,承担着社会教化使命,发挥着价值范导功能,它得以如此的前提是在全社会确立一种普遍的信念:真理和道义尽在其中。传统社会的士人居“四民之首”,是经典和正统的解释者和传播者,从担当塾师到侍读侍讲,为百姓师,为帝王师;不仅用“道统”控驭“政统”,而且直接参与政权,也就是以天下为己任,胸怀“修身齐家治国平天下”的抱负,所谓“居庙堂之高,则忧其民;处江湖之远,则忧其君”,在仕途上追求出将入相。十九世纪末,士大夫文化的社会权威趋于全面崩溃,现代知识分子逐渐形成相对独立的阶层,致力于传播、创造新文化,“五四”运动成为这一新文化的诞生仪式。中国社会的主导文化至此从士大夫文化转为知识分子文化,也就是今天所谓的精英文化,知识分子全面继承了士大夫的社会角色和身分,负责向全社会提供精神文化产品,享有解释历史、评议现实的职业特权,参与对于意识形态的注解和宣传,向民众灌输社会理想。国家、政党或抽象而言的社会通过他们垄断传播媒介,确立价值尺度和审美趣味的标准。总之,他们处于文化舞台的中心。

近些年的社会变化对精英文化形成了巨大的冲击,以精英文化为民族文化代表的人士痛心疾首地警告:我们离“文化沙漠”已为期不远!在商品大潮的冲击之下,八十年代以来精英文化的繁荣景象正在一天天衰退消失。经济规律和价值规律像魔法一样使得几十年形成的支撑精英文化的体制处于土崩瓦解状态:严肃的交响乐被轻音乐和摇滚乐所替代;国家一流的芭蕾舞剧院和歌剧院亏损严重甚至连生存都难以为继;艺术故事片的拷贝发行不出去,已经创下零拷贝的记录,电影厂不得不入时随俗赶时髦;学术著作和纯文学作品的征订数字使此类书籍难以出版,“出书难”已是知识分子公认的事实。文化热点已经全面转移:打开电视,收视率最高的往往都是些通俗的轻喜剧和娱乐片;大街小巷充斥着灯

红酒绿的歌厅舞厅；举国上下都在玩唱“卡拉OK”。可以说，精英文化陷入了根本危机。

八十年代末期以来，精英文化自身的品质和社会声望可谓一落千丈。有学者指出，精英文化大部分已滑向商品化、平面化和无主体化，由此已造成精英文化的思想贫血和精神萎缩，以及整体素质和水平的大幅度下降（朱立元 1994）。我们很难说，这就是低谷。精英文化急剧“沉沦”、蜕变的种种表现大致可以概括为下述五个方面。

其一，在学术文化方面，急功近利之风盛行，一方面是学术著作难以出版，另一方面是粗制滥造的东西充斥书店和书摊。写文章为养家糊口，做学问凭拼贴技巧，不求甚解，多夸夸其谈之宏论，已造成学术文化质量、品位的大幅度跌落。有人甚至认为人文学术内在的生命力已经枯竭。其铁证是长期以来人文学术界一直提不出真正的问题。学术界经常出现这样的尴尬局面：问题在大陆，提问在海外；现象在大陆，解释在海外。其实，海外传来的问题也好，解释也好，总的来说与中国的现实还是很隔膜。这些年知识界爆炒过多少“主义”和“‘后’主义”，像玩走马灯似的，大多是纸上谈兵，隔靴搔痒，自然也就成了过眼云烟。一些实际上肤浅平庸甚至明显不通的东西，只要是“舶来品”，就会有人捧场，却完全丧失了分析批评的能力，就是显不出中国学者的独立精神。我们连问题都需要从外面输入，可见我们的思想是何等的贫乏，我们的研究是何等的不着边际！学术研究不能发现问题、解决问题，就不可能获得期盼的社会地位。

其二，在政治文化方面，知识分子未能就建设公民文化做持久的努力，政治态度忽冷忽热，摇摆不定，一直没有新的建树。在八十年代，知识分子从强调精英意识开始觉悟到自己的独立性，高张“五四”新文化运动的两大旗帜民主与科学，积极从事文化启蒙，不遗余力地清算“文化大革命”的遗毒，有力地巩固了追求现代化的

思想路线。精英文化以切实的社会功能使自己居于社会的中心位置,牵动着民众的情绪,在思想上发挥着带头作用。那种举国一心奔“四化”的大好形势与知识分子的思想文化建设是分不开的。在九十年代,知识分子对政治文化普遍冷漠,疏离,对现实中的重大问题,或有意回避,或冷眼旁观,缺乏应有的关怀。这不是现代社会中的知识分子应有的政治情怀。这显然有损于国家现代化所必需的政治凝聚力。知识分子远离政治文化,在某种意义上也就意味着自动放弃精英文化的中心地位。

其三,在伦理文化方面,原先规范人们行为的道德体系在社会转型过程中被连根动摇,新的有效的道德价值观念与体系尚未形成,知识分子除了感叹世风日下之外无所作为。即使是在这样一种伦理观念混乱,道德失范的状况下,竭力推进伦理文化建设的也只是少数知识分子,更何况响应者寥寥,终究难成气候。邵道生在《社会的发展与道德的衰退》一文中以社会冷漠和见死不救的现象越来越多说明道德败坏的严重性:在广州闹市区,一孕妇被流氓公然侮辱,200余人围观,无一人救助;在杭州开往温州的旅游汽车上,一名歹徒公然强暴两名年轻妇女,12条身强力壮的男子汉居然像沉默的羔羊;山东省泰安市中学教师于元贞在农贸市场因抓贼被歹徒刺断大腿股动脉,躺在血泊之中一个多小时无人救助,数百人袖手旁观;在北京何家坟,一辆大货车挂倒两位骑车姑娘,围观行人无一相助,因时间耽误过久一位姑娘失血过多而身亡……。显然,所有这一切都说明:“旁观者冷漠”现象的增加是与整个社会的道德衰退密切联系在一起的。如今知识分子的言论已经丧失八十年代的那种号召力和感染力,靠他们重建中国伦理文化大概是下个世纪的事了。有些重大问题也不是伦理本身能解决的,例如无孔不入的腐败现象,根子还在制度。

其四,在哲理文化方面,功利化和实用性要求淡化了哲学应有的形而上品格。有学者指出,由于人文精神意识的逐渐淡薄乃至

消失,使得智慧与真理的追求失去了内在的支撑和动力,使得终极关怀远不如现金关怀那么激动人心。社会上流行的是“性而上”和“星而上”。哲学的形而上品格主要体现在对人的命运,人的存在方式的终极关怀与思考。在社会和文化的急速变动中,原有的社会关系被打乱,在生活与存在中原先较为确定的位置动摇、变迁,随之出现的是恐惧感、压抑感、危机感、失落感、空虚感,当代哲理文化理应以此作为课题,却因为实用化倾向,明显纠缠于实际生活领域的应用,而忽视了对人的终极性关怀。精神贫乏和思想混乱已成为一种时代病在全社会恶性蔓延。五花八门的宗教和民间信仰趁虚而入,真使人有“今夕何夕”之叹。

其五,在审美文化方面,精英文化对永恒持久的审美卓越性的追求一再受挫,在文艺界是庸俗作风和消费意识甚嚣尘上。艺术文化的一部分由通俗化转为媚俗化或庸俗化,艺术欣赏转向纯粹的娱乐与消遣,等而下之的则追求感官的刺激与满足。艺术批评和评论中的互相吹捧、拉小圈子、塞红包、乱哄狂炒以及美学理论的日益泛化、实用化、生活化已经淹没了精英文化固有的艺术精神和审美趣味。不是审美,而是审美以外的商业价值成为艺术的最高标准;不是精英内部,而是市场或大众成为艺术的评判人。高雅的文学艺术由自律转为他律,它们保持自身特性(纯洁性)的自由度就非常狭小了。

导致精英文化的中心地位危机的一个重要因素是近几年变得不可一世的大众文化。大众文化(mass culture)又被称为通俗文化、俗文化、流行文化、市民文化,还被一些人贬称为平庸文化、快餐文化。台湾学者杭之说,大众文化指“一种都市工业社会或大众消费社会的特殊产物,是大众消费社会中透过印刷媒介和电子媒介等大众传播媒介所承载、传递的文化产品,这是一种合成的、加工的文化产品,其明显的特征是它主要是为大众消费而制造出来的,因而它有着标准化和拟个性化的特色”(杭之 1991:141)。大

众文化的社会凭借是商业霸权的建立和以都市为中心的消费社会的出现、大众传媒(如电影、电视、电台、报纸、杂志等)的发达。大众文化的特性可以概括为:通俗的(为广大群众设计的)、短暂的(短时间解答的)、可消费的(容易忘记的)、年轻的(面向青年的)、机智诙谐的、诡秘狡诈的、性感的、有刺激性的和冒险性的。这些特性与其社会凭借相结合,大众文化对消费者来说是便宜的、便捷的即少花钱不费神的文化享受,对制作者来说是大批生产的大生意。因此,大众文化能够吸引大量的投资和大量的顾客,成为一种潜力无限、前途无量的产业。民众和金钱,现代社会最强大的两种力量,在此喜结良缘。其中无疑包含着“试看天下谁能敌”的潜台词。大众文化就这样借助商业霸权和社会多数建立自己的文化霸权。

大众文化在本世纪的发展经历了从支流到合流再到主流的过程。在前半个世纪,大众文化的形成主要靠沿袭市民文学、发挥民间文化、移入外来通俗文艺和娱乐形式,吸收了许多知识分子,并在一些时期得到了精英文化的肯定和支持。新文化运动对平民文学的肯定,四十年代全国文艺大众化和民族化的讨论、解放区延安文艺座谈会后形成的路线都促使精英人物怀着高尚的目标帮助发展大众文化。大众文化是精英文化乐于接纳、善意扶植的支流。在后半个世纪的前半段时期,大众文化与精英文化在社会主义意识形态设定的渠道内合流了。文化是为工农兵服务的,是为社会主义事业服务的,大众文化与精英文化的分歧当然就不存在了。这段时期结束后的开放政策是大众文化与精英文化又分道扬镳,此时国内外的社会条件都对大众文化的发展更有利。境外大众文化(港台、美国、日本)的实力已经相当雄厚,它们随着国内传播媒介的快速普及像洪水一样汹涌而来。国内热衷于仿制的人趋之若鹜,很快就学会制造流行和时髦了。在这一期间,大众文化的引进和发展一直受到精英文化品头论足式的批判,大众文化的制作人

对精英人物的意见多有顾忌。等到进入九十年代,恰逢精英文化一蹶不振,大众文化趁虚而入,顺利地占据了主流文化的地位。

现在,大众文化开始堂而皇之地确立社会声望了。我们看到的表现之一是个中人自信他们的作为是顺应时代的事业。《废都》的作者贾平凹毅然从精英文化的队伍里反叛出去,颇能说明大众文化在其心中的地位。《中国工商时报》(1994年8月27日)采访据说已发行近百万册的长篇小说《骚土》和《畸人》的作者老村,他说,畅销书是作家与商品生产的一个最有效的融通,因此畅销书可简单概括为制作之书。中国大陆进入九十年代以来,文化上的制作时代也已跟着来临。工业社会需要消闲与娱乐。当作家再也不是社会某种集团力量的代言人时,就变成社会的故事讲述人。影视界已成功地走在前面,文学界理当后起直追。表现之二是大众文化已经深入人心。“卡拉OK”空前普及,“JJ”之类的迪士科舞厅十分兴隆,玩得练达、地道的人无计其数。1995年驰名世界流行乐坛的老牌劲旅瑞典人一洛克塞特演唱组在首都体育馆演出,近三分之一的人大声跟唱,情景壮观。他们在欧美也不会有更好的知音。表现之三是从事大众文化的“大腕”、明星、名家获得很高的荣誉。对各种“星”的仰慕或爱恋已成世风,自不待言。近来精英文化的首席代表王蒙也开始肯定稳坐大众文化第一交椅的王朔(见《东方》1995·3“话说王蒙”),这是否标志着精英文化界尝试与大众文化界分享社会荣誉了?王朔对此大概只是一笑,但是,它却是大众文化近些年的辉煌实绩的一个标志。现在可以说,只要能制造流行,就能收获金钱和荣誉。

民间文化是一定群体内自发流传并习以为常的价值观、行为方式和精神文化产品。它有下列属性:不记名,非职业的,也就没有谁能从中博取金钱和名誉;与特定情境相联系,不包含情境外的功能,就是为情境中的人及其活动的;其中的一些部分,尤其是风俗习惯、象征符号,是悠久的传统。民间文化又被称为民俗文化

(都是指 folk culture)、乡土文化(在中国,它是在乡土社会定型的)、口承文化(因为它主要是通过口头语言和人际交往传播的)。民间文化虽然也有新内容不断产生,但是,它在总体上是历史的产物,所以它在从农业社会向工业社会转型的过程中始终是被改造的对象。

民间文化在现代社会是受精英文化和大众文化左右的。它们对民间文化的程度是双重的,一面是吸收民间文化以丰富自己,一面是批评、冲击乃至消灭民间文化以扩充自己的势力范围。“五四”新文化运动肯定活生生的有广泛群众基础的民间文化以反对“僵死的贵族文学”,“到民间去”成为知识分子的一个口号。精英文化在这场运动中成为主导文化之后,越来越多地批判民间文化中迷信、丑陋的东西。三十年代全国流行的“民众教育运动”体现了知识分子改造民间文化的时代使命。四十年代的解放区文艺和五十年代的红旗歌谣是吸收、利用民间文化的,但是,社会主义意识形态从六十年代开始又转而全面取缔民间文化。民间文化从七十年代末意识形态松绑后开始潜滋暗长,在八十年代初人民公社解体后进入全面恢复时期。外界又待之以双重的态度:不断有严肃艺术家在民俗中挖掘民族深层的东西,音乐人也利用民间音乐制造地方特色和民族特色的流行音乐,红火过的“西北风”、“纤夫的爱”都是类似的例子;外界同时又用“迷信”、“落后”、“愚昧”、“封建思想”等极端鄙视的字眼攻击民间文化。民间文化本是农民恢复起来自己享用的,我们并不知道农民如何评价。这是学术界的空白。

民间文化的恢复由于不可能通过现代传媒进行广泛的交流,其内容和程度因人因地而异,可谓五花八门。实际上,民间文化是活的文化,经过较长时期的销声匿迹之后,农民不可能沿用旧方式系统地恢复起来。广大农村主要依靠自发的努力恢复旧时代的文化来填补文化空白,这是民族莫大的悲哀!农民本来就难以适应

时代的变化,现在却被迫在精神文化上回归过去,由此造成的文化矛盾将长期制约农村地区的现代化。农村文化的危机无疑是最为深重的。改造民间文化以建设新型的农村文化,应该成为我们民族的文化战略中最基本、最重要的环节。

三大群体文化在本世纪都经历了错综复杂的关系和翻天覆地的变化,目前还处于位置大调整的震动之中。这种震荡主要是精英文化与大众文化的位移。由于思想观念的自由化和民主化,文化制作和传播过程的商业化和市场化,占据公共领域中心的文化不再是精英们教化大众或自我表现的工具,而只是文化大众消遣娱乐的精神商品。民间文化则一如既往地处于社会的边缘和时代前沿的反面。民间文化的问题是最严重的,其主体所遭受的文化冲击也是最剧烈的,可是,他们先天的不足使问题无法成为公共领域的热点(像逻辑上所应该的那样)。精英文化的位移毕竟直接影响的是知识分子,自然成为他们不断讨论的热点。

当精英文化的中心地位岌岌可危的时候,精英群体相当激动,利用自己所控制的舆论对流行文化大加挞伐。可是,当中心地位无可挽回地失去的时候,精英群体反而冷静下来了。近年来,许多学者著文肯定变化的历史合理性。有人说,今日知识分子之边缘化,是幸事而非灾难。这个胜利的条件是:“主流社会已进入技术官僚体制,因此知识分子不必也不可能拥有传统社会的士大夫政治权力;主流社会已进入社会意识形态淡化时期,知识分子不必也不可能再扮演革命家或社会精神领袖;主流社会已进入经济自动运转的体制,因此不需要知识分子来做齿轮或螺丝钉,或歌颂物质生产。知识分子个人的雄心,应是在文化批判的深度下功夫,在同行圈中比能力争短长”(赵毅衡 1994)。有人说,过去人文知识及人文知识精英的中心地位是以御用化为代价而取得的,中国人文知识分子的出路是走向独立,而不是重返中心(陶东风 1994)。有人甚至为精英群体找好了出路:可脱去精英装束,跃入商海,投向

大众文化；可转换社会角色，从启蒙者位置退向各自文化岗位上默默耕耘；可坚守精英文化阵地，守住文化的高尚与尊严，留住精英的心灵与脚印；可自觉批判大众文化和文化工业，以寻求新的精英文化的诞生（朱立元 1994）。人文知识精英依靠政权用意识形态主导社会的时代结束了，但是，知识分子的整体地位并没能动摇。科学技术专家仍是受尊敬的权威，社会科学家也在逐渐形成一个相对独立的群体，对社会和经济的实际运行发挥越来越重要的作用。

总的来看，精英文化与大众文化的冲突已经变得没有那么尖锐了。两者其实都是出自知识分子的文化，只不过前者是自律的（依据知识分子圈内的审美标准评判），注意经典意识导引下的独创性和首创性；后者是他律的（依据普通人的接受性来评判，因为作品本来就是为知识分子圈外的社会多数制作的），注重商业价值的实现。如前所述，这种变化是商业社会的必然结果，同时，与作为社会分层的一部分的知识分子分化也是一致的。社会多元化自然造成文化多元化。群体文化的症结或痼疾并不在此，而在农村民间文化的出路，在农村、农民、农业的现代化的文化依托。

五、文化整合与文化平衡

从宏观上看，文化一般有三种存在形态：一元文化的整合形态、多元文化的并存形态和多元文化的平衡形态。一种意识形态完全整合了社会文化的各个方面，使自己的思想观念成为整个社会统一的价值尺度，此谓一元文化的整合形态，例如欧洲前资本主义时期的基督教文化、苏联社会主义文化、当今的北朝鲜社会主义文化。一种社会文化由多种意识形态支配，这些意识形态为了争取更加有利的社会位置而互相斗争，此谓多元文化的并存形态，这种形态相当普遍，其极端的表现是剧烈的社会震荡，例如前南斯拉

夫文化、戈尔巴乔夫时期的苏联文化。在一个社会的文化领域,多种意识形态先后存在,激烈的冲突并没有造成你死我活的结局,而是和平共处,各得其所,以致相得益彰,此谓多元文化的平衡形态,例如资本主义文化和社会主义文化互补的北欧文化、儒家文化与资本主义文化互补的新加坡文化。

这三种文化形态在中国历史上曾经反复交替出现。在春秋战国时期,儒、墨、法等百家争鸣,相互激发,这种多元并存的格局给整个社会带来勃勃生机。秦始皇尊崇法家,焚书坑儒;汉初罢黜百家,独尊儒术,都实施一元文化(法家或儒家)整合的战略。汉代以后,佛教传入,道教兴起,与儒家文化一起并行于世,互争短长(其间不乏杀戮),中国文化又转变为多元并存的形态。儒释道经过长期的争斗和谐调,在唐宋时期终于消除紧张关系,在社会上各得其所,中国文化进入多元平衡的形态。这一形态一直持续到清末,在这期间,基督教文化于明代传入,但是始终未能打破已有的文化平衡,在整个社会可以说无足轻重。

中国传统的文化平衡在清末发生转向。这一时期,资本主义文化在社会上逐渐得势,与传统的儒释道发生剧烈的冲突,中国文化又转向多元并存的形态。经过辛亥革命和五四运动,传统文化虽然作为生活文化仍是根深蒂固,然而作为意识形态已是江河日下,声名狼藉,可是这时又传入社会主义文化与资本主义文化抗衡。在本世纪四十年代末,社会主义文化在意识形态上取代了资本主义文化的主导地位,但是,中国文化仍是多元并存的形态。在五十年代,中国开始大力推行名为社会主义运动的一元文化整合。先是对工商业的社会主义改造,接着是人民公社化,社会主义的制度文化因此得以完全确立。再加上“反右”、“社教”和“文化大革命”的“破四旧”(旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯),社会主义的文化整合已是登峰造极。中国文化又转化为少有的一元整合形态。这种破旧立新的革命手段所造就的文化整合被证明是经不住时代

考验的。在 1980 年前后的几年里,随着改革开放政策的实施,人民公社解体,多种所有制形式并存,对外文化交流扩大,思想控制放松,中国文化又被震荡到另一个形态。

今日中国社会的文化属于多元文化的并存形态。举其荦荦大者而言,港澳台是资本主义文化、儒家文化、佛教和道教文化并存,大陆是社会主义文化、资本主义文化、儒家文化、佛教、道教和伊斯兰教文化并存。港澳台是以资本主义文化为主导的,大陆是以社会主义文化为主导的。在大陆,社会主义文化的社会支持靠党政军系统和国营企事业单位;资本主义文化活跃在沿海地区 and 外资及私营企业;儒家文化对部分知识分子和农民浸润较深;佛教和道教文化扎根于全国各地,并且特别完整地存在于若干民族之中,如傣族、藏族和土族的佛教文化、仡佬族和瑶族的道教文化;伊斯兰教文化是西北十个民族(如维吾尔族、回族、撒拉族、塔吉克族)的主要文化,并通过回族扩散到全国的大中小城市。

中国文化的多元并存形态不仅见于不同的地区(港澳台与大陆、沿海与内地等)、群体(民族、党团与群众、政企、政教、城乡等),而且见于同一地区和群体之内。现在,人们对外资和合资企业有党委、党支部的事不以为怪,对党员到喇嘛庙或清真寺朝拜的事可谓司空见惯。宣传部门和新闻部门历来是社会主义思想的喉舌,可是,在近十几年里,它们对弘扬儒家文化的热情一直有增无已。一位民俗调查员的两则见闻耐人寻味:一位给“灵山老母”烧香献供的妇女说,“我是坊子街居委会的干部,我代表群众来行好”;某村全体党员(有落款)献给山神娘一幅幛子,上面写到,“翻身不忘共产党,幸福多亏山神娘”。(许学芳 1989)

一国之内的多元文化并存必然伴随不断的文化冲突和社会动荡。在最近十几年里,一系列引人注目甚至惊心动魄的事件都是文化冲突的表现。社会主义文化和资本主义文化的冲突在 1979 年至 1989 年爆发了“反对资产阶级自由化”、“清除精神污染”、“六

四事件”等举国沸腾的震荡。宗教矛盾的激化则引起多次喇嘛闹事、穆斯林群众上街游行。在这个时期，文化调适凸现为时代主题。

“文化建设”总是在多元文化并存时期提出来的，它所要达到的目标不外乎一元文化的整合形态或多元文化的平衡形态，也就是说，它或者追求一种意识形态的文化整合，或者追求多种意识形态的文化平衡。何去何从？我们第一要服从国家的最高目标，第二要尊重社会事实。

一元文化的整合不能提供现代化所需要的文化支持。中国现代化的启动是后发外生型的，在此之前已有现代化的列强，它们对中华民族的压力迫使中国走向现代化。中国的现代化确实不等于西方资本主义化，但是不可否认，中国的现代化是以西方资本主义为参照的，那么，接受、容纳、吸收资本主义也就是在所难免。另一方面，现代化是传统向现代的转型，既包括现代因素对传统因素的冲击，也包括现代因素借助传统因素获得生长点和发育机制，有时两者是取代关系，有时两者是共生关系。中国既存的文化有千百年积累的儒释道文化，有在区域范围内举足轻重的伊斯兰文化，还有近几十年统帅一切的社会主义文化。这新旧两种传统既有阻碍现代化的因素，也是促进现代化的力量的源泉，那么，它们在社会转型时期必然是基本的文化资源。因此，从理论上说，一元文化（无论是哪一元）不可能与现代化的要求相适应。

一元文化的整合与现代化过程的社会分化事实南辕北辙。意识形态的斗争是阶级对立的表现。当一个阶级占社会的多数或具有绝对优势的社会力量的时候，这个阶级可以推行以自己的意识形态为中心的文化整合，在完成对其他阶级的消灭、改造之前，它不可能达到一元文化的整合，因为其他阶级不可能洗刷尽自己的思想文化，最多只能隐蔽一时，乔装一番，只要有机会，它们必然起而抗争。如果没有哪个阶级能够支配整个社会，也就没有什么社

会力量能够推动一元文化的整合。伴随现代化,社会群体不断发生分化,阶级内部的差异不断扩大,而阶级之间的差异不断缩小,结果原来的阶级划分变得面目全非,人们的阶级认同也发生分化。社会的多数或支配力量不再是一个阶级,在这个阶段也就没有哪个阶级能够成功地推行以自己的意识形态为中心的文化整合。

社会转型时期的文化建设应该是有助于现代化进程的文化平稳。现代化最初是属于资本主义意识形态的,可是,在本世纪已经成为世界潮流,是超意识形态的。尽管如此,有利于现代化的文化支持却是与意识形态相关联的。资本主义文化有助于追求最大的经济效益,社会主义文化有助于达到社会公平。如果二者有一个合理的张力,经济发展和社会发展的同步就会给社会带来最大的福祉。

社会转型时期的文化建设应该是与社会分层相适应的文化平衡。中国的现代化是全国人民认同的目标,是国家意志的选择,而限于一个阶级、一个政党的使命。推行中国的现代化有待于全民族的动员,而限于一个阶级、一个政党的努力。毫无疑问,现阶段的中国有整个社会共享的文化,但是不可否认,不同的阶层有不同的文化偏好(例如雅与俗、洋与土),不同的阶级倾向不同的意识形态(例如佛教与伊斯兰教,社会主义与资本主义),从而形成了不同的文化(如各种亚文化、反文化)。它们应该有自由选择的权利,它们所热衷的文化在公共空间中所占的地位应该与它们的社会分量相适应。它们对现代化的贡献是通过它们的文化来实施的,剥夺它们的文化权利也就等于阻断了它们的社会贡献。一个群体(阶层、阶级)的文化垄断公共空间是违背国家的最高利益的,实际上已是不可能了。前述精英文化、大众文化和民间文化的现状就说明了这一点。

社会转型时期的文化建设应该把建构非意识形态和超意识形态的文化作为达到文化平衡的基础。要在一个社会之内避免多种

意识形态同室操戈，必须在它们之间建立充分的共同点。

首先，要扬弃意识形态的泛化，区分思想文化与生活文化。意识形态是思想文化，可以限制在思想领域，可是，当意识形态的斗争白热化的时候，人们倾向于把一切都涂上意识形态的色彩，甚至发型、衣饰都成了意识形态的标志。“文化大革命”就是如此。结果，思想文化彻底浸透了生活文化，人们的生活文化最大限度地丧失了自由。在改革开放的这些年里，从青年到老年，从沿海到内地，人们对生活文化中所纠结的意识形态一一过滤，逐渐清理，使生活文化又按自己的规律极大地丰富起来。1980年前后，如果你的裤脚大一点（喇叭裤）或小一点（健美裤），你的头发长一点（男性）或短一点（女性），就有人以资产阶级的奇装异服来指斥你；如果你胆敢学跳迪斯科，正派人（尤其是老年人）一定认为你腐朽至极。到1990年前后，世界上已经没有人不敢穿的服装，舞厅里已经没有人不敢跳的舞步，特别值得回味的是，在大街小巷、公园操场大练健美操、迪斯科的老头、老太太显得那么自在，那么理所当然。泛化在生活文化中的意识形态已经从根本上收敛起来了。生活文化可以是非意识形态和超意识形态的，一旦生活文化与特定的意识形态分开，多种意识形态的共处就有了共同的社会依托，它们的冲突就有可能局限于思想领域，而不致引起整个社会的动荡。

其次，要对特定意识形态的文化内容进行分析、解构，使它们成为中性的，成为人类共同的，自然也就是社会所共享的。关于计划经济和市场经济的争论及其结果，是运用这种方式进行文化建设的重大突破。计划经济是社会主义所特有的，市场经济是资本主义所专用的，社会主义国家一直认这个死理。最近两年，中国的学者和政治家认识到，资本主义没有僵化没落反而蒸蒸日上的秘密之一是科学地从宏观上对市场进行预测和调节。既然资本主义国家可以灵活地实用计划经济，我们当然可以解构市场经济的资

本主义性质,让市场为我所用,于是,就有了“社会主义市场经济”——恐怕不久我们的说法就不用这么累赘了。我们对于资本主义的市场经济可以如此,对于资本主义的民主和法制是否也可以如法炮制呢?我们过去坚守意识形态疆界的结果是得不偿失,现在通过解构的方法吸收资本主义文化而避免了两条路线你死我活的斗争,何乐而不为?

在社会转型时期,各种文化纷至沓来,并结成意识形态阵线相互冲突,难免硝烟四起。这是谁也无法回避的事实。对策自然是文化建设。文化建设不外两途,即文化整合或文化平衡。追求一元文化的整合是一厢情愿的空谈,既不符合转型时期的社会需要,也与现代化的国家目标背道而驰。追求文化平衡才是实事求是的选择。文化平衡的实现既有赖于多种文化在社会群体中的分布各得其所,也有赖于共同的超越意识形态的文化成为社会文化的基础。中国人最会搞平衡。我们不妨把这方面的智慧运用到对民族振兴至关重要的文化建设。

参考文献:

- 布雷克,迈克尔 1989 《越轨青年文化比较》,岳西宽等译,北京理工大学出版社。
- 陈乐民 1994 《寻孔颜乐处,所乐何事?》,载《读书》第一期。
- 陈连开 1993 《传统的民族观与中华民族一体观》,“第四届现代化与中国文化研讨会”(香港和苏州,1993年10月)论文。
- 陈 崧 1989 《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社。
- 陈序经 1934 《中国文化的出路》,商务印书馆。
- 陈一放 1992 《危机与超越:当代中国的反文化选择》,载《社会科学研究》第五期。
- 邓国权 1995 《什么叫气功》,载《气功与体育》第一期。
- 杭 之 1991 《一苇集》,三联书店(北京)。
- 亨廷顿(Samuel P. Huntington) 1993 《文明的冲突?》,译文载《二十一世

纪》十月号。

- 姜义华等编 1987 《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社。
- 金耀基 1993《现代化与中国的发展》，收入作者的《中国社会与文化》，牛津大学出版社。
- 黎红雷 1990 《传统创造论》，载《中山大学研究生学刊》第一期。
- 李秀林等 1990 《中国现代化之哲学探讨》，人民出版社。
- 李宗桂 1992 《文化批判与文化重构》，陕西人民出版社。1993 《论当代中国的主流文化》，载《社会科学战线》第四期。
- 廖光生 1987 《排外与中国政治》，明报出版社。
- 林 牧 1988 《试论文化传统》，载《社会科学评论》第四期。
- 楼宇烈 1989 《论传统文化》，载《北京大学学报》第三期。
- 马 戎 1993 《重建中国的社会主体文化》，“第四届现代化与中国文化研讨会”（香港和苏州，1993年10月）论文。
- 陶东风 1994 《中心与边缘的位移》，载《东方》第四期。
- 王世达 1989 《四川讨论‘反文化’理论》，载《哲学动态》第九期。
- 韦 伯 1995 《儒教与道教》，洪天富译，江苏人民出版社。
- 肖 父 1991 《文化问题漫谈》，载《海南大学学报》第二期。
- 严捷文 1987 《论传统与民族文化心理结构》，载《断裂与继承》，上海人民出版社。
- 杨少平 1991 《自然的箫声——张宏堡宗师和他的麒麟文化体系》，中国广播电视出版社。
- 辛 旗 1990 《近四十年台湾社会结构变迁与文化价值体系的调适》，载《台湾研究》第四期。
- 许学芳 1989 《灵山山会见闻录》，载《民俗研究》第二期。
- 余英时 1988 《国家观念与民族意识》，见《文化评论与中国情怀》，允晨文化实业股份有限公司。
- 张立文 1987 《中国传统文化及其形成和演变》，载张立文等主编《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社。
- 张汝伦 1994 《亚洲的后现代》，载《读书》第十二期。
- 赵毅衡 1994 《走向边缘》，载《读书》第一期。
- 郑杭生 1991 《社会主义条件下主文化与反文化的对立》，载《人民日报》5

月 9 日 5 版。

钟敬文 1990 《话说民间文化》，人民日报出版社。

朱立元 1994 《精英文化的困顿》，载《上海文化》第三期。

朱维铮 1987 《传统文化与文化传统》，载《复旦学报》第一期。

Berger, Peter 1983 "Secularization West and East" unpublished manuscript.

1988 "An East Asian Development Model?" in Search of an East Asian Development model, Berger and Hsiao eds, Brunswick: Transaction Books.

Boulding Kenneth E. 1965 The Meaning of the 20th Century: The Great Transition, N. Y: Haper Colophon Books

Freedman, Maurice 1959 "The Handling of Monney: A Note on the Background to the Economic Sophistication of Overseas Chinese", in Man 59:64—65.

Landon, K. P. 1941 The Chinese in Thailand. Lndon: Oxford University Press.

MacFarquhar, Roderick 1980 "The Post - Confucian Challenge", in The Economist, 9:67—72

Skinner, G. William 1960 "Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java", in Nan Yang Hsueh Pao 16(1—2):86—100.

Watson, James L. 1975 Imigration and the Chinese Lineage: The Mans is Hong Kong and London. Berkeley: University of California Press.

Yinger, J. Milton 1960 "Contraculture and Subculture," American Sociological Review 25.

1984 Countercultures: The Promise and Peril of a World Turned Upside Down, Free Press.

(作者工作单位:北京大学社会学人类学研究所)