

東亞崛起對現代化理論的挑戰

● 羅榮渠

戰後東亞的迅速崛起，對西方的現代化理論和發展理論提出了挑戰。本文只談東亞現代化進程中涉及的文化因素問題。

對東亞現代化的文化因素的三個重新估價

日本在推行西方式資本主義海外擴張時，利用了傳統的神道教和武士道精神，抑制了自由民權的發展，導致了比西方擴張更急暴的現代軍國主義。在這種情況下，傳統以現代形式保存下來，並得到惡性發展。

近年來，國際學術界對東亞現代化的文化因素的探討，涉及到對三個根本性大問題的重新估價。

首先，是對傳統與現代化關係的重新估價。

在本世紀初，韋伯關於新教倫理和儒教倫理的對比研究（還涉及印度教和伊斯蘭教等宗教文明），探索了現代東方落後於現代西方的文化背景，從而奠定了西方現代化理論的知識社會學基礎。第二次世界大戰後50、60年代興起的現代化理論，從帕森斯到艾森斯塔特，形成了一套單線的社會變遷理論：由於非西方文明缺乏產生現代變革的內在動力，舊的傳

統在現代化過程中是消極與否定的因素，傳統與現代性被視為互相排斥的兩極：非西方國家的現代化是外源性的、引進的、傳導的，通向現代化的道路只有變革而無傳承，只能是全盤西化，更確切些，是全盤美國化。

非西方世界取得現代化最成功的國家是日本。日本傳統社會在西洋衝擊下的解體是一個非常緩慢而曲折的過程。日本的經驗在於從固有的傳統中尋找與現代化的結合點，這樣，在日本的工業化—現代化進程中，到處都出現雙重（二元）結構的現象：工業上是小型家庭企業與現代大工業並舉；思想上是東洋精神與西洋技術並存，「學問技術採於彼，仁義道德存於我」。日本把原來的家族本位的利益與效忠精神轉化為國家本位的利益與天皇效忠精神，從而找到了傳統倫理與近代資本主義精神的結合點。但明治時代以來所找到的結合點是否都有利於現代化，則應批判地審視。日本在推行西方式資本主義海外擴張時，利用了傳統的神道教和武士道精

神，抑制了自由民權的發展，導致了比西方擴張更急暴的現代軍國主義。在這種情況下，傳統以現代形式保存下來，並得到惡性發展。這是自上而下的現代化所必須認真審慎對待的大問題。

戰後，日本重新崛起，迅速趕上西方發達工業國家，雖然也沾染上工業社會的種種「惡習」，卻比較成功地避免了西方工業社會常見的某些現代病：例如，經濟活力始終未減退，都市化程度高而犯罪現象較少，失業率較低，勞資關係較協調，等等。日本工業社會不同於根植於個人主義基礎上的西方工業社會，它具有「比重視物質生活更重視教育的歷史傳統」，「官民一體的思想」（政府在社會生產中起重要作用），「勤勞哲學」（既要勤勞又要清貧），「易於治理的人民」等等特徵^①。這些正是日本歷史文化傳統因素所孕育的，表明戰後日本的重新崛起不是單純模仿西方現代化，而包含有東方式的創新。

其次，是對儒教文化中有利於現代發展或適應於現代生活的合理性因素的重新估價。

近二十年來「四小龍」經濟成就引起世人矚目，海外學術界首先從歷史文化背景方面去重新分解儒家文化的組成要素，並審視其中哪些因素有可能有利於經濟發展的社會功能。較早從正面來解釋儒家倫理對東亞經濟奇迹的貢獻的是赫爾曼·康恩(Herman Kahn)，他認為東亞社會所共有的儒家倫理是：工作勤奮，敬業樂群，人際關係和睦，尊敬長上，強調配合協調與合作，而不是突出個人或個人利益等等。這些「現代儒教倫理」不同於早期新教倫理之處是它提倡個人對組織的忠誠、奉獻、責任，

這對現代社會和現代企業組織都大有裨益。他認為這種「新儒教文化」(Neo-Confucian cultures)比西方的新教倫理更加適合於經濟增長^②。彼得·柏格(Peter L. Berger)認為東亞的文化因素的作用與國際貿易中的「比較利益」相似，也可能為宏觀經濟發展提供一種「比較優勢」。他運用韋伯的方式提出，中國士大夫儒學思想是有害於現代化的，但沒有讀過儒家經典的老百姓在日常生活中的工作倫理，如對現實世界的積極進取態度，實用主義，守紀律與自我修養，勤儉，穩定的家庭生活，等等，是一種世俗的儒教(Vulgar Confucianism)，或稱之為「後儒家倫理」(Post-Confucian ethics)，可用以解釋東亞的經濟活力之所在。柏格提出了兩種現代化的觀點：一種是西方式現代化，另一種是東方式現代化。後一種現代化也稱為「儒教資本主義」^③。對這一命題又有人提出了新的闡釋，即把儒家文化的價值系統分為兩組：一組屬於官僚或權力階級，即精英價值系統，其特點是：利他：重道德操守而輕實利；重視精神報酬。一組屬於平民價值系統，其特點是：利己（以家庭為單元）；重實際利益；追求物質上而不是精神上的滿足。台灣的經濟奇迹反映儒家的精英價值系統幾乎被它的平民價值系統所吞食^④。

對於儒家思想和文化傳統的再估計和再定位，幾十年來中國倡導新儒學的幾代人都不斷地進行探索工作，試圖尋找這一深厚文化傳統與現代化的結合點。但大多是偏重在哲學思辯方面，而且是單因素或單線因果分析法。近年來運用西方社會學和行為科學的方法所做的研究，則幾乎都肯定了儒家倫理中蘊涵有強烈的成就動

彼得·柏格認為中國士大夫儒學思想是有害於現代化的，但沒有讀過儒家經典的老百姓在日常生活中的工作倫理，是一種世俗的儒教，可用以解釋東亞的經濟活力之所在。

個體究竟在工業化的過程中扮演甚麼角色？



機，儒家思想中蘊涵許多「實質理性」的東西，但儒家思想通過科舉制度與官僚體系結合以後，傳統中國文化的最明顯的特質變成強調維持系統整合的價值，而不重視目標達成的價值。研究者開始致力於探討過去這些因素影響人們的社會行為的方式，以及如何促使這些因素轉化為有利於現代化的條件，等等。

對儒家倫理的重新估價在南韓和新加坡兩個具有不同文化背景的國家中也同樣引起重視。儒家在朝鮮李朝時期曾經達到空前發展，被抬上了國教的寶座。十九世紀在西方的衝擊下，朝鮮也採取了「東道西器」的方針。後來儘管受到日本三十六年的殖

民統治，在光復以後，儒學思想作為一種潛文化意識仍在南韓經濟與發展中發揮積極作用。這主要表現為：以「孝」觀念為中心的家族主義意識；「學而優」的人身價值意識；人際間的同族意識；尚名主義的自強意識。新加坡是一個城邦國家，種族、語言、宗教、文化傳統都是多元的，因此只能說是處在儒教文化圈的邊緣。新加坡的高速經濟增長和都市化使傳統道德觀念淪喪殆盡，文化上退化，被人稱為不東不西的「偽西方社會」。從70年代末以來，政府大力提倡全國禮貌運動、講母語運動、儒家倫理教育運動，在中學開設世界宗教選修課，政府大力抓廉政建設，等等，以加強國

民的凝聚力，促進多元社會的人民的認同，收到了移風易俗的明顯效果。

再次，是對現代西方文明中的現代性(modernity)的重新估價。

現代性是西方現代化理論對現代工業社會的特徵的一種理想型假設，其實質是西方理性主義。現代西方工業社會是經濟社會，作為一種西方意識形態，西方社會科學一直用經濟理性主義來解釋西方資本主義文明的發展與進步，而且對西方現代性的淵源一直追溯到猶太—基督教傳統中。對比西方文明的理性與進步，一切非西方文明(特別是東方文明)被看成是神秘主義的、靜態的、停滯落後的。東方文明，從印度教—佛教宗教文明到儒教世俗文明，對社會經濟的影響都被視為「反理性的」或非理性的。如果說黑格爾把歷史看成是絕對精神的展現，從十九世紀後期興起的維多利亞史觀——將歐洲歷史的發展看成是一部「自由」的發展或成長史，到二十世紀60年代麥克尼爾(William McNeill)在《西方的興起》中提出的西方文明擴散論，都沒有脫出西方中心論的窠臼。長期以來，把向現代社會變革的過程等同於西方化或歐洲化過程，就是上述思潮的產物。

早在本世紀初，當西方世界面臨第一次發展性危機之時，施本格勒、湯恩比與羅素等人，已對現代工業社會的弊端和種種潛在危機進行了反思和批判。當時是空谷足音。60年代布萊克教授(C.E. Black)在《現代化的動力》中也指出了「現代化的痛楚」(the agony of modernization)^⑤。在戰後西方出現的史無前例的「增長熱」的背後，清楚地展示出在市場交易行為中蘊涵的理性只是工具理性：現代科技理性帶來的既有發展(développement)，

也有不良發展(maldevelopment)。導致資本主義的「宗教衝動力」已被科技和經濟的迅猛發展耗盡能量，只剩下「經濟衝動力」^⑥。到本世紀下半葉西方工業社會進入高額大眾消費新階段後所出現的各種問題，可總括為發展性危機(developmental crisis)。這與前現代時期由於發展停滯引起的危機大不相同，而是高速和過度發展引起的經濟、政治、社會、思想等各方面的嚴重失調、失衡、失控。這種發展性危機在西方早期現代化的進程只是局部地顯現出來(經常表現為生產過剩危機)，當時有可能通過海外擴張等方式來緩和危機。現在當全世界廣大地區都同步進入現代化過程之後，這種緩和或轉嫁危機的方式已愈來愈困難。東亞和第三世界廣大地區在這種「現代化危機」加劇的時刻走向現代化，就絕不能按照西方現代化的老路亦步亦趨。

在本世紀上半葉，第三世界廣大地區才開始現代化的最初起步，人們關注的中心問題是以批判的眼光看待傳統。到本世紀下半葉，當東亞廣大地區已捲入現代化的大潮而新的發展性危機已日益逼近時，就應該同樣以批判的眼光看待現代化和現代性。

在第一、第二次現代化浪潮中，以個人主義為動力的現代增長被認為是發展的實質，一切有利於充分發展「個人」和推動這種高增長的方式與方法都被認為是「合乎理性」的東西。在第三次現代化浪潮中，甚至西方的研究者也發現：在東亞的最現代化的工業部門中仍然可以明顯地看出集體主義、團隊精神和紀律的價值。現實表明現代化的道路和模式是多種多樣的，從而也應賦予現代性以更廣泛的品格。

這種發展性危機在西方早期現代化的進程只是局部地顯現出來，當時有可能通過海外擴張等方式來緩和危機。現在當全世界廣大地區都同步進入現代化過程之後，這種緩和或轉嫁危機的方式已愈來愈困難。

對現代性的重新思索，必然導致對單線式的人類進步觀的重新審視，從而也必然會引向對已被一腳踢開的前現代文明中的一切有價值的遺產的重新估價。這絕不是要否定西方個人主義和現代物質文明的價值，重新回到「非物質文化」的中世紀社會⑦；而是要追求「使由於現代性而產生的文明取得平衡或再平衡，使在追求現代性時『失去』(被抹煞、被遺忘)的前現代的知識、智慧以及生活方式取得平衡或再平衡」⑧。

經濟因素與非經濟因素互動關係的變化

過去討論文化動向只在文化層面打轉轉，不接觸經濟層面，最後就會回到把中國出路問題歸結為一個文化問題的思路上來。為了避免這種泛泛議論，探討文化問題的重點應放在文化因素對經濟增長與社會發展的關係這個時代的課題上。

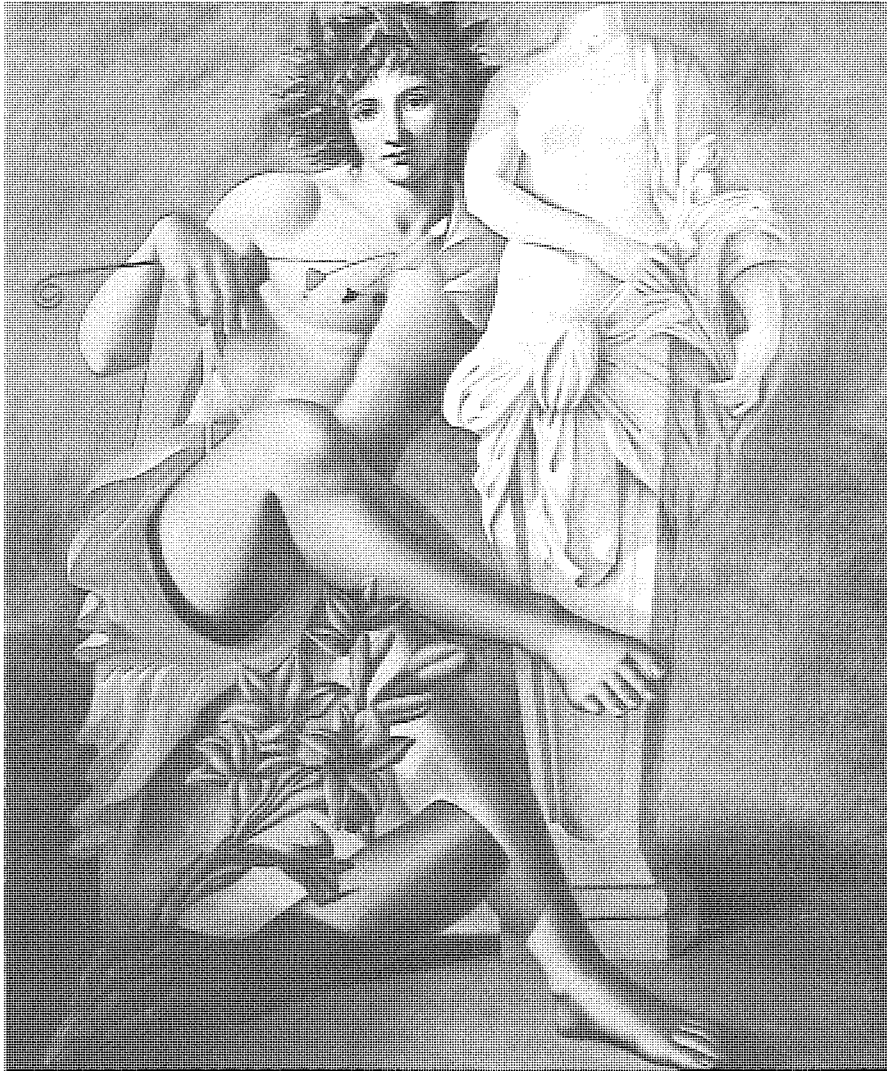
在現代經濟社會中，經濟因素是自變因素，是社會發展的原動機，它在社會生活中的這一功能愈來愈大。文化因素則是它變因素，它提供一種價值觀直接影響人們的意識，它的社會功能主要是為經濟生活和政治生活提供某種約定俗成的行為規範。文化並不直接地、更不是單獨地對經濟發揮作用，它在這方面的作用始終限定在一定經濟和政治條件與國際環境中。忽略了這一點，就會像黑格爾那樣，把歷史的發展顛倒過來，變成觀念即絕對精神的發展了。

因此，絕不能脫離整體的時空環境(背景)和社會條件來孤立地考察文化因素的歷史作用，這樣就可能產生

誇大文化因素的歷史作用的虛像，從唯經濟主義的片面性回到唯文化主義的片面性。例如，儒家倫理的某些因素在戰後東亞一些國家的經濟增長中發揮某種作用，這是肯定的。但必須看到這些國家所接受的中華傳統文化影響(包括道教、佛教影響)，不但在吸收過程中早已本土化，更重要的是這些國家和地區都長期處於外國的殖民統治下，因此原有的中華文化影響早已嚴重變形或被改造過：現代西方文化價值和制度等因素也早已滲透進來。除此以外，經濟發展的社會條件也發生重大變化。戰後東亞是處在美國的直接的經濟、政治和軍事影響之下(社會主義國家除外)，這一新的全球性政治經濟背景，對東亞的變革發生了巨大的影響。中國的情況也是一樣，今天中國的國際國內條件已發生根本性變化。今天中國社會中保存的文化遺產或傳統，較之一個世紀前保存的傳統文化因素及其所可能發揮的功能，已大不相同。如果說某些文化因素在今天的經濟增長中發揮正面影響，並不能否定儒家文化作為整體在中國現代化進程所起的嚴重阻礙作用。這就是說，對今天東亞現代化進程中的文化因素的重新估價，並不完全駁倒韋伯的基本論點，因為韋伯命題只涉及儒教文化是傳統中國社會中的絆腳石，並不涉及二十世紀新條件下東亞社會中的儒教文化因素的功能問題。只有全面透視發展所需要的各種主客觀條件，才能解釋為甚麼這些東亞文明存在了千百年之久，而東亞的經濟增長奇蹟則只是在最近數十年中才得以出現。

文化因素的探討必須與制度因素(首先是政治因素)結合起來考察。近代西方社會科學是自由資本主義時代

如果說某些文化因素在今天的經濟增長中發揮正面影響，並不能否定儒家文化作為整體在中國現代化進程所起的嚴重阻礙作用。



Courtesy Studio d'arte Cannaviello, Milan.

的產物，具有貶低政治（特別是國家）在經濟生活中的重要作用的特徵。第三世界欠發達國家的現代化是外源性誘發現代化，政治因素首先是國家在現代化啟動階段具有特殊重要意義。文化因素是慢變因素，政治因素是快變因素，制度的可變性遠遠超過文化的可變性，因此，在現代化的各階段特別是啟動階段，在各種非經濟因素中起決定性作用的是政治因素。在東亞儒教文化圈影響所及的各個社會，文化與政治高度結合，文化精英與政治管理精英高度結合，只有大力鞏固現代化的領導，加速政治結構的改革，才可能發揚文化因素的潛在正面功能。南韓金日坤教授則認為亞洲儒教文化圈的最大文化特徵，是「家族團隊主義的社會秩序」^⑨。既導源於

本地區固有的專制政治傳統，又揉合了近代西方政治體制的混合型政治模式，它比西方的國家政權更加集權化，政府與企業之間的協作精神更是西方所沒有的。這種威權主義應看作是一種過渡形式。隨着經濟的高速增長，經濟的自組織能力不斷加強和成熟，形成愈來愈大的自主性，逐漸擺脫對政治的從屬地位，按自身的經濟規律運行。這樣，政治結構的現代化進程也會逐步加速，但不會是照抄西方模式。

今天的社會科學不只是一要正確估價文化因素在現代化進程中的正負兩方面的作用這個老問題，而且要研究社會大轉變和發達的工業主義帶來的新問題。自工業革命以來，世界範圍內的工業化—現代化進程的中心問題

二十一世紀需要新的
文明整合。

是加速現代經濟增長。經濟因素的作用壓倒文化因素，也壓倒政治因素。市場成為社會和文化的交匯點，一切精神領域的東西都被市場化和商品化，在發達國家中引起深刻的文化危機與精神危機：在欠發達國家中引起嚴重的文化「傾斜」(tilted acculturation)^⑩與崇洋心理，造成嚴重的社會失序和文化依附。伴隨西方的經濟霸權主義而來的是文化霸權，由於擁有現代文化傳媒的絕對優勢和現代化知識大生產的絕對優勢，不但正在損壞着一切國家的民族性傳統，甚至也破壞了作為早期資本主義精神支柱的新教倫理。

東亞的崛起表明世界不同地區日益捲入現代化的共同進程，但發展的道路和模式將日益多樣化：西方先行的現代化是自發的社會過程，而東亞和第三世界其他地區後進的現代化則是帶有自主性的國家行為。從各國現代化走過的曲折道路來看，在現代化的啟動階段，一般都要發生對傳統的整體性的大否定和大衝擊：到現代化的整合階段，對傳統進行分解性的再估價和選擇性的傳承，則正是現代理性的需求。在以往兩個世紀中，世界總趨勢是：現代化推倒傳統，經濟因素支配非經濟因素，西方文明壓倒東方文明。從人類歷史的長河來看，這只是階段性的趨勢。

經濟的全球化必將增進不同文化特性中的共同性，因此二十一世紀不會是東方文明的復歸，而將是東方文明與西方文明重新整合的世紀。在這個重新整合中，東亞(包括印度)傳統文明中蘊涵的追求和諧與秩序的質素可能發揮其潛在力量，為推動世界走向和諧和新秩序做出自己的貢獻。

註釋

① 堺屋太一：《知識價值革命》，中譯本(東方出版社，1986)。

② Herman Kahn: *World Economic Development, 1979 and Beyond* (1979), pp. 121-23.

③ Peter L. Berger: *An East Asian Development Model?* (《一個東亞發展的模型》，中譯文見《中國論壇》(台北)222期(1984))。

④ 水秉和：〈儒家模型及其現代意義〉，《知識分子》(美國版)，1986年冬季號。

⑤ C.E. Black: *The Dynamics of Modernization* (1966), pp. 26-34. (《現代化的動力》，中譯本，四川人民出版社，1988)。

⑥ Daniel Bell: *The Cultural Contradiction of Capitalism* (1978)(《資本主義文化矛盾》，中譯本，三聯書店)。

⑦ 堺屋太一：《知識價值革命》。

⑧ Tilo Schabert: "Modernity and History", *Diogenes* (中譯文見《第歐根尼》1985年創刊號，蒂洛·夏伯特：〈現代性與歷史〉)。

⑨ 金日坤：《儒教文化區的秩序與經濟》(日本，1984)，此處轉引自中島嶺雄：《二十一世紀中日韓領先世界》(台北：渤海堂文化事業公司，1986)，頁177。

⑩ Kyong-Dong Kim: *Rethinking Development: Theories and Experiences* (1985).

羅榮渠 四川人，1927年生。現任北京大學歷史系教授兼世界現代化進程研究中心主任、北京市歷史學會副會長、中國拉丁美洲史研究會理事長等職。著有《中國人發現美洲之謎》，及論文多篇。