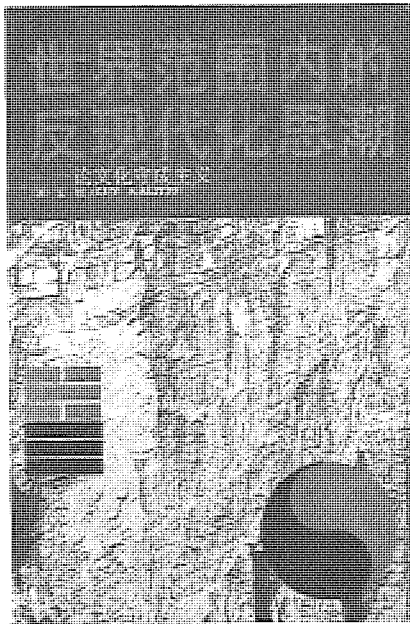


# 「現代化」的代價

● 梁治平



艾愷：《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》（貴州人民出版社，1991）。

## 「現代化」是甚麼？

「現代化」是甚麼？這是作者艾愷第一要回答的問題，而談論的既然是世界範圍內的同一種思潮，這個「現代化」的定義就不能只建立在西方經驗的特殊性上面，於是，我們得到一個客觀、普遍和可以經驗尺度驗證的「現代化」概念：「一個範圍及於社會、經濟、政治的過程，其組織與制度的全體朝向以役使自然為目標的系統化的理智運用過程。」這個定義與人類的道德目標沒有關聯，亦不涉特殊的文化價值，所以是客觀和普遍的。只是，社會生活的普遍理性和人類役使自然能力的明顯提高，勢必極大地改變人類生存狀況，從而對人類的價值世界發生深刻影響。十八世紀以還各種針對「現代化」的文化和社會批評，皆是由此而來。

「現代化」運動始於十八世紀，

發源於西歐之英格蘭和法蘭西，這些，學者之間並無爭論。但是說到這一運動文化上的淵源與思想上的緣起，則眾說紛紜，迄無定論。艾著設專章討論「啟蒙運動」，表明了作者在此一問題上的看法。作者認定，倘無思想領域的相對變化，只經濟因素不足以造成社會變遷。易言之，人須要有某種特別的心理動機，願意接受利於現代化改變的各種價值和主義。這樣，作者便把「現代化」的思想淵源推到了「啟蒙運動」。

「啟蒙運動」的核心概念乃是

在邁向現代化的過程中，歷史與邏輯之間是否只能有一種選擇？



「理性」，由此引出一種含混而普遍的對於「進步」的設定（作者為甚麼不更進一步追溯到笛卡爾？！）。當時人以為「進步之為物，無非日益有效地運用理性，以控制自然與文化的環境」。此種「理性—進步」觀念的確立和傳播與中產階級的日益強盛相得益彰，最終在邏輯上和歷史上導出了功利主義的道德體系。功利主義之道德觀，就其消極方面而言，蘊含了某種反道德的因子。它把道德評判的最終標準建立在人類好逸惡勞的本性上面，遂使道德變成為個人的事情；又因為對於效用的強調，它同時又抹去每一個體的特殊性，而將個人「非個人化」(depersonalized)了。其結果，功利主義道德體系必定走向「道德破產」。了解到「現代化」運動這一層思想文化背景，我們對以後諸章描述的反現代化思潮的性質，自然就容易把握了。

## 反「現代化」思潮

自十八世紀至二十世紀，三百年間，現代化浪潮由西向東，洶湧而來。先是，相對於英、法，德意志為東；繼而相對於西歐，俄羅斯為東；最後，相對於歐美乃至俄國，印度、中國和廣大的非西方世界又為東。在這一種西方與東方的相對變化之中，「反現代化思潮」漸次展現出極複雜多變的性格特徵。決定此一種複雜性格的因素是多種多樣的：民族、宗教、時代變遷、傳統思想方法乃至於個人的秉性與經歷等等。作者顯然不滿意於特殊

人、事的特殊解釋，他的目標是要透過種種偶發事件去建構一個解釋的模式，使隱蔽其後的深刻矛盾明晰可辨。這裏，僅就其中最要緊的兩個問題綜述如下。

首先，就其理論形態而言，各種對於現代化的批評恆建立於一種概念的二分結構之上。這種二分結構表現在認識論上是：直覺、本能／理性、科學、計算；在心理學上是：情緒／理智，自發的／機械的；在倫理學上是：道德論／功利主義，利他主義／自私；在人類學上是：親屬關係、道德關係／金錢關係；在社會學上是：群體／個人，社會／國家；在政治學上是：地方自治／中央集權、官僚制度；在歷史上是：農業主義／工業主義；在文化上是：人／機器，與自然認同／向自然鬥爭，和諧／衝突；在藝術上是：詩情的／科學的，精神的／物質的；在宗教上是：虔誠／邪惡；等等。在這個可以無限開列下去的二分序列裏面，前項總是好的、可欲的，後項則相反，是對價值的否定。「現代化」的批評者通常在歷史上設定一個實體，用它作所有美好價值的載體。自然，這樣一個實體並不總是相同的。這樣，我們就進到了反現代化思潮的歷史形態之中。

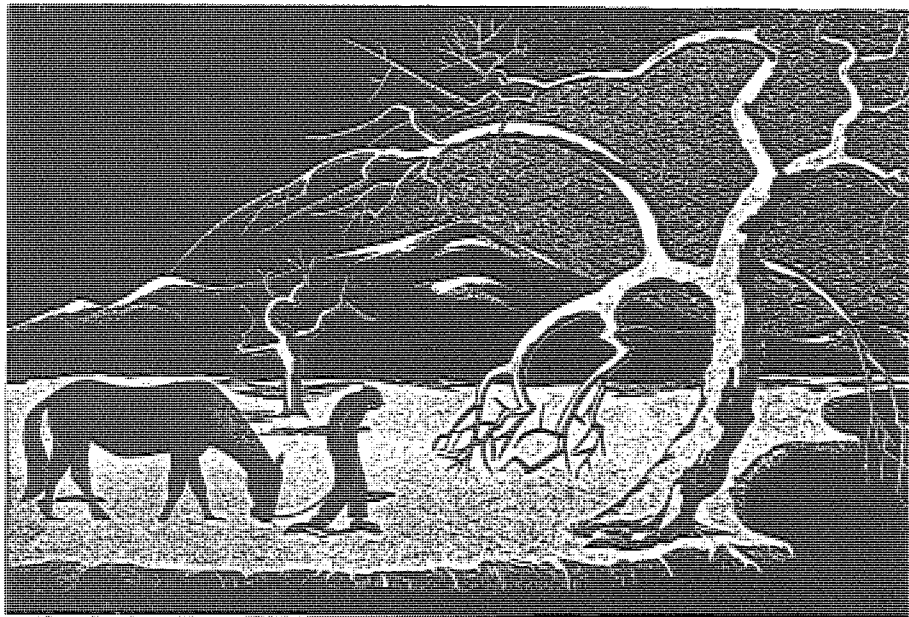
最先對現代化提出批評的英、法人士，慣常把剛剛逝去的中世紀認作詩情畫意的王國。然而，隨着現代化運動的向東擴展，這個在價值意義上與「現代化」對峙的中古，依次變成德國浪漫主義的「民族精神」、斯拉夫主義的「俄羅斯公社」和印度、中國及日本的本土文化

(雖然這些本土文化總要冒稱「東方」或者「亞洲精神」)。在這種變化的模式裏面，「現代化」及種種隨之而來的邪惡，本質上都具有「西方的」、「外來的」特徵，它們至多代表一種物質發達的文明，而所有較高的價值，所有關於存在的意義，全繫於本民族歷史文化之上。所謂「文化民族主義」指的就是這樣一種立場。

## 文化民族主義

作為對「現代化」(同時也是外來文化)的一種回應，「文化民族主義」一開始就是自相矛盾的。一方面，「文化民族主義」者傾向於把自己所屬文化的精神提升至普遍性的高度，視之為拯救「西方」於沉淪的普世真理，但同時又把這種普遍真理與本民族的獨特性聯繫在一起，因此產生「共相」與「殊相」的矛盾。另一方面，「文化民族主義」常常演為「國家主義」，進而成為創立現代民族國家的精神資源。據作者分析，「國家主義」乃是建立民族國家的必要條件，而所謂民族國家，又正好是「現代化」的一項重要內容。因為實際上，導致經濟領域種種變化的原則，同促成中央集權官僚體制的動因原本為一物：「兩者同樣排除了社會的質的差異，減除了文化上的分歧，而導向於機械性的單一。也就是說，在兩個領域中，技術的效率性成了終極的價值。」結果我們發現，「文化民族主義」者意欲保有的諸般價值，與民族國家建立其上的一般原則正相反對，但是建

「現代化」的批評者通常在歷史上設定一個實體，用它作所有美好價值的載體。自然，這樣一個實體並不總是相同的。這樣，我們就進到了反現代化思潮的歷史形態之中。



「文化民族主義」者為了道德價值而犧牲了民族富強？

立這樣一個民族國家恰好可能是抵禦外侮、保全民族文化唯一有效的手段。「現代化」造成許多人類基本價值的失落，但要保有這些價值卻要先實行「現代化」。這是一個邏輯的悖論！三百年來，所有「現代化」的批評者都在其中苦苦掙扎。我們且舉出兩種典型的表現。

第一種表現在邏輯上是圓滿的。既然「現代化」是罪魁禍首，而文化實際上是不可分割的整體，則保守人類精神價值的唯一辦法，即是不妥協地拒斥工業化、商業化、都市化、理性主義、國家主義、個人主義和所有可以名為「現代化」的東西。代表這一種立場的，在印度為甘地、泰戈爾，在中國為辜鴻銘，在俄國有托爾斯泰等。這一派思想家甘願為道德價值去犧牲「民族富強」，其道之不可行甚明。所以他們不但是數量上的「一小撮」，而且其歷史命運注定是悲劇性的。

第二種表現是妥協的，其基本立場可以借中國的「體一用說」闡

明：本己的「精神文化」與外來之「物質文明」，一為體，一為用，主次分明。物質文明被視為普遍有效的手段，原則上可以被納入到任何一種具有獨特性的精神或價值體系之中。此種體、用結合的「現代化」，即將促成綜合東、西方文明之長的嶄新文化。且不論「體一用說」在理論上是否圓滿，實際上又是否可行，此種樂觀主義的見解迄今仍為人們普遍地接受。此時，真正的悲劇在於，甘地一派的見解可能是對的。在歷史與邏輯之間只能有一種選擇：生存的代價要求犧牲邏輯，而要守邏輯上的一貫，就等於放棄生存的機會。對歷史上的任何一個民族來說，難道這裏還有甚麼選擇嗎？

### 「發展」的悖論

三百年來，「發展」乃是壓倒一切的要求。而在世界的範圍之內，

「文化民族主義」者意欲保有的諸般價值，與民族國家建立其上的一般原則正相反對，但是建立這樣一個民族國家恰好可能是抵禦外侮、保全民族文化唯一有效的手段。

現代化的意義到處都是一樣的：理性主義、國家主義、個人主義、普遍的商業化、都市的崛起、大機器生產、官僚化、契約原則、無所不在的法律統治，等等。與此同時，傳統社會群體如家庭、學校、行會、村社、宗教社團日益萎縮乃至於分崩瓦解，所有植根於傳統社會土壤中的價值亦被打得粉碎。我們看到，這種歷史趨勢不受任何地理界域、意識形態和文化相對性的限制，具有真正的普遍性。這一點，正是作者在書中所特別強調者。他說：「現代化在任何地方基本上是一同一個過程，也產生同樣的問題，苦痛與不安等等——或者，我們可說任何地方皆付出類似的代價。是故，對現代化的批評也就代表了深植普遍人性的一種同樣有普遍性的反應。」

把三百年來持續不斷的「現代化」與「反現代化」的衝突，一直追溯到「普遍人性」、人性中「深邃的兩面性與曖昧性」，無疑是深刻的和富有洞見的，只是作者並未更進一步去論證普遍之「人性」及其與現代社會的關係究竟是怎樣的。另一個隱而未發的問題關涉到「進步」的觀念。對於「社會進步」的堅強信念，構成啟蒙時代一項顯著特徵。而最近三百年裏人類知識和社會財富的迅猛增長，又一向被視為「社會進步」最有力的證據。然而實際上，十八世紀啟蒙思想家憧憬的理性王國，今天不但沒有實現，反而顯得愈加遙遠和靠不住了。最大的困惑表現在「理性」原則在社會各個領域的貫徹，結果竟是整體的非理性！「自由」的個人日益淪為機

器——不拘是工廠的生產線還是官僚機器——的附屬品；經濟的持續穩定增長同時意味着更大規模的能源危機和環境污染；物質生活水平提高帶來的人口壓力為人類前途投下陰影；高效率的現代戰爭和大規模毀滅性武器則直接威脅着全人類的生存。甚至，作者斷言，「現代化」與人類幸福與滿足之間的關係恰成反比（頁213。可惜關於這一問題書中論證並不充分）。那末，作者面對三百年來人類歷史上亙古未有之大變局將採取怎樣的立場？他說：「現代化是一個古典意義的悲劇，它帶來的每一個利益都要求人類付出對他們仍有價值的其他東西作為代價。」然而為了「現代化」的種種，人類值得付出這一切嗎？或者，人類終能承受如此沉重的代價而不至墮入深淵？作者只是說，「民族國家官僚體制擴張以促行現代化及其他原則的世界範圍模式，是明顯的，不可返轉的，它摧毀了種種對人類有重要性的價值、制度及其他實體。……現代化及與其同時存在的反現代化批判，將以這個二重性的模式永遠地持續到將來。」既然本書不是把「進步」問題當作直接的論題，我們也就不必苛求作者了。

### 「現代化」思潮的歷史性

據說，《世界範圍內的反現代化思潮》係直接以中文寫成，這令我在欽佩之餘更有幾分驚奇。艾愷先生的中文，亦如其思想一般，簡捷、明晰而有力。猜不出作者何以

十八世紀啟蒙思想家憧憬的理性王國，今天不但沒有實現，反而顯得愈加遙遠和靠不住了。最大的困惑表現在「理性」原則在社會各個領域的貫徹，結果竟是整體的非理性！

作者着意避開「西化」概念，偏重於技術方面描述「現代化」之特徵，不單使得概念易於檢驗，而且因為擴大了「現代化」定義的適用範圍，而使「現代化」與「反現代化思潮」中共有之最基本特徵顯現無遺，它的欠缺是在一定程度上犧牲了歷史的豐富性。

選用中文來寫這本書，畢竟這不是一部專注於中國問題的論著。或者，作者意欲以此表明他對於中國近代歷史、人物的特殊關注？由此想到另一個問題。在中國，「現代化」與「西化」經常是一對可以互換的概念，且在歷史上，中國的現代化也確實是以「西化」開始。然而，作者着意避開「西化」概念，偏重於技術方面描述「現代化」之特徵。這種做法或可以表明某種西方學術傳統的影響（比如馬克斯·韋伯對「現代化」的界定，又比如作者提到的法國人艾露關於「技術」的定義）。這樣做的好處，不單使得概念易於檢驗，而且——就本書而言——因為擴大了「現代化」定義的適用範圍，而使「現代化」與「反現代化思潮」中共有之最基本特徵顯現無遺，它的欠缺是在一定程度上犧牲了歷史的豐富性。啟蒙時代提出的民主、自由、平等、人權一類原則，無疑含有西方文化的特殊經驗在內。同樣確定的是，這類價值至少在中國這樣的地方，早已成為「現代化」不可移易的部分。「五四」時期，國人以「民主」、「科學」為現代化之精髓。此後數十年間，作為對「現代化」要求的一種回應，已經有一套完整的意識形態和制度被創造出來。相信這樣的問題，在廣大的非西方世界具有普遍意義。雖然，作者並不肯定自由、民主一類原則與經濟現代化是否有關（可注意的是，作者在論及作為古典意義之悲劇的「現代化」時，特別談到這類原則在現代社會中的消極意義），但他一定不能否認，一個吸收融合了價值要素的「現代化」概念，至少

在中國是真實的。關於這一問題，還可以借作者自己提供的事例來說明。作者認為毛澤東也是一個反現代化思想家。假定他願意更進一步去闡發這個論斷，也許我可以說，除非他重新考慮關於「現代化」的定義，否則有關毛澤東反現代化思想的描述和論證將是不完整和不充分的。

以世界範圍內的反現代化思潮作討論的題旨，由這一點可以見出作者立意的高超，而將這樣的討論濃縮在一本不足二十萬字的小書裏面，思想的凝煉亦不難想見。我欣賞是書明快的寫法，但是偶爾也感覺不滿足。作者自謂對反現代化思潮的檢討「極為粗糙且缺乏系統」，這當然是謙詞。但如果說它失於簡略卻可能近於事實。因為簡略，在一些地方，論證可能不盡充分，在另一些地方，令讀者感興趣的論題亦難完全展開。也許，此書只是一份詳盡的論綱，有朝一日，作者會把它鋪衍成一部洋洋灑灑的大書，再次給予我們閱讀和思想的快樂。至少，這是我所企盼的。

1992年9月21日抄畢  
於京郊萬壽寺寓所

梁治平 中國人民大學法律系講師，著有《「法」辯》、《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》等書。