

晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践

黄兴涛

内容提要 在晚清民初的历史语境里,中国传统的“文明”和“文化”概念先是大体经历了一个摆脱轻视物质、经济、军事方面的内容,形成内蕴进化理念的新的现代“文明”概念——广义的现代“文化”概念,再从另一维度部分地回归与“武化”、物质化相对的中国传统“文明”和“文化”的关键内涵,进而获取新的思想资源、重建一种新的狭义“文化”概念的过程,最终复构成了一个广、狭义内涵并存的、带有矛盾性的现代“文化”概念结构。这两个重要的现代概念形成和演变的过程,同时也是当时的中国人运用它们进行社会改革的实践过程。戊戌时期,现代“文明”概念已经在趋新士大夫中逐渐流行开来,并携带一系列现代性主导价值观念,成为维新运动得以全方位展开不容忽视的思想依托;而狭义“文化”概念的出现及其与广义概念的合构,则影响了五四新文化运动的进程。

关键词 文明 文化 概念 观念 实践

晚清民初现代意义的“文明”和“文化”概念的形成与社会化运行,无疑是中国思想文化史上的一件大事。学术界对此问题已有关注,但研究仍未能充分展开。^①本文拟在以往研究的基础上,考察“文明”、“文化”两个新兴的核心概念词的出现、内涵的演变,并连带着揭示它与清末民初一些重大的思想运动之间的历史关联,也就是力图将词汇史、概念史和观念史的视野结合起来,去凸显这两个现代概念内涵及其在社会化实践中所直接附丽的某些现代性

^① 笔者所见到的有关研究以日本的铃木修次先生《文明的词语》(《文明のこと》,日本文化评论出版株式会社1981年版)一书中《“文化”と“文明”》一文为较早。该文除较早谈到古代中国的“文明”和“文化”的典型用例及含义外,重点考察了日本早期“文化”和“文明”概念产生的过程,还涉及戊戌及20世纪初期这两个日本新式概念在中国传播的初步情形,实在难能可贵。在中国国内,对此有所意识并较早举证“文化”一词现代用例的大概是龚书铎先生。他1985年在《历史研究》发表的《近代中国文化结构的变化》一文中,举了戊戌时期谭嗣同等人对“文化”一词早期不同含义的用例(可

价值观念在晚清民初这一特定变革时期的认同关系与历程。

在西方,表示现代“文化”和“文明”概念的词汇,英文和法文字母组合基本相同,为 culture 和 civiliz(s)ation。德文衍出稍晚,为 kultur 和 zivilisation。据雷蒙·威廉斯研究,civilization(文明)一词早先出现在17世纪初期的英文中,最迟至1772年,它所包涵的人类物质和精神生活两方面的社会进化、发展成就等现代含义已逐渐趋于稳定。到18世纪末和19世纪,它最终流行开来。法语中的情形与此相近。^① culture(文化)一词源自拉丁语中的 cultura,最初的含义主要是耕种和栽培,同时附带一点尊敬和崇拜的辅助义。在英语中,culture 作为表示抽象过程或这一过程成果意义的独立名词,到19世纪中叶以前还谈不上流行。在法国,culture 一词出现于18世纪中期,与 civilization 几乎同时,且一开始两者间的关系就相互缠绕。这一法语词18世纪末传入德国后,先是被改造成 cultur,进入19世纪又变成 kultur,其含义与 civilization 相同:首先表示变成“开化的”(civilized)或有教养的(cultivated)之一般过程的抽象意义;其次表示由启蒙历史学家建立起来的那种“文明”含义,即18世纪流行的那些普遍历史文本中用以描述“人类发展的世俗过程”之概念含义。^②

在整个19世纪的西方,“文化”和“文明”两词意义和用法非常相近,且混淆不清。两者的逐渐区分,最早可能受到德国文化民族主义的先驱赫尔德(J. G. Von. Herder)以及他之后一些浪漫主义思想家的影响。如赫氏就特别热衷于每个文化的“精髓”和“情致”,强调不同文化内在的价值标准之合理性。这种强调,事实上逐渐导致了其后德国思想界对内在的

参见北京师范大学出版社1988年版《中国近代文化探索》一书。日本的柳父章先生1995年12月出版的《一语の辞典:文化》(三省堂株式会社发行),对与认识现代中国“文化”有参考价值的日本“文化”概念演变的问题,进行了简明而系统的论述,不过几乎没有涉及近代中国的内容。西方学界虽然研究文化观念演变的论著多不胜数,但专门论述近代中国有关“文化”概念演变而又值得一提的,笔者尚未见到。真正专门研究这一问题的论文,以日本京都大学人文科学研究所的石川禎浩先生所写的《近代中国的“文明”与“文化”》为较早。该文1995年9月在法国召开的“二十世纪早期中国知识界之欧洲思想”国际学术研讨会上发表。文章强调现代“文化”和“文明”并非中国国产,而是“日本制”概念,在传播到中国的过程中,梁启超的作用最大。他还深入分析了20世纪初年梁启超的“文明”论及其与福泽谕吉等的关系,堪称这一问题专门研究的先驱者。笔者原来及见此,其有关内容系从方维规文中转见。但2005年1月28日笔者在京都大学与人文科学研究所诸位先生就此问题进行交流时,得到石川禎浩惠赐1995年用中文写作的原文。同时,他还发表了《梁启超与文明的视点》一文(载狭间直树编《梁启超·明治日本·西方》,社会科学文献出版社2001年版,第95—119页),对此问题又有所补论。另外,方维规先生的《近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》一文也很重要。该文发表于1999年《史林》第4期,内容相当丰富,引证的材料颇为不少,对西方“文明”和“文化”概念的演变,有较详细的出色介绍和论述,不少分析很有深度。但对近代中国“文化”概念的使用与传播较为忽视,对这一现代观念(包括现代“文明”观念)的多层次形态,及其在清末民初的历史影响,特别是与戊戌维新思潮和五四新文化运动之关系,未作更多思想史的具体分析,同时也仍有不少重要资料未曾利用,有些观点也还可以商讨。沈国威先生发表的《“文明”与“野蛮”的话》一文(载1999年11月《治园记念讲座》第39辑),在“文明”一词的早期翻译问题上,也作过有益的探讨。至于分别对古代中国以及西方的“文化”、“文明”含义作过语言学 and 哲学研究的论著就更多了,此不赘列。笔者此文在以往研究的基础上,从材料到分析,都希望能将此一问题的探讨向前再继续推进一步。借用一位匿名评审人的话来说,即注重“在一个大的、处于变化状态的历史语境里讨论‘文明’和‘文化’概念……从时人对‘文明’‘文化’概念的理解和实践这一特定视角出发,论述晚清民初的思想动态、社会发展和历史变迁,给这一阶段的历史研究提供一个新的侧面,而且是一个很重要的侧面”。

① Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Flamingo, 1983), pp. 57—60.

② Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, pp. 87—91.

文化(culture)和外在的文明(civilization)两种概念的分立。也就是将“文明”视为外在的、包括物质器技等在内的概念,而将“文化”视为内在的、精神的概念(早期也曾经有过相反的法)。①这种区分与德国早先相对于英法为后进国家有关,后来也影响到英法美等其他西方各国。第一次世界大战前后,此种分别在西方更趋明显和稳定。与此相一致,那种视“文化”为文学、艺术、历史和学术等之类事物的观念,也逐渐发展起来。在英语中,这种我们称之为“狭义文化”的文化概念之使用,雷蒙·威廉斯在《关键词:社会和文化的词汇》中指出,“它的出现实际上相对较晚”,其具有决定性意义的发展,是在19世纪末和20世纪初。②这种狭义的“文化”概念的兴起不仅同民族主义有关,也是新兴的人类学发展的结果。至于后来至今作为各种专门化学术领域里特定术语的“文化”概念之特殊内涵,则已不是本文所欲把握的内容。

与西方类似,在中国,“文化”和“文明”二概念也经历了一番历史的演进,才具有了其现代意义。据笔者所见,现代“文化”概念在中国的形成约略经历了甲午以前的酝酿、戊戌时期及稍后几年“广义文化概念”也即“文明”概念的确立和广泛传播,以及新文化运动时期“狭义文化概念”勃兴、与“广义文化概念”并行的三个阶段。换言之,现代“文化”概念在中国的形成本不仅有前后的阶段性,在内涵认同上也有过不同的层次之分,特别是早期曾经历过一个与名词意义上的现代“文明”概念基本重合的历史过程。这一点十分重要。传统的“文化”一词只有经过包容进化理念和物质、军武发展在内的“文明”概念内涵的转换,才有可能进入其真正的现代狭义形式。而现代“文明”概念在中国的流行,总体说来要比“文化”概念略早。“文明”的进化观,“文明”各组成部分构成一个有机整体、必须连带变革与综合推进的时代意识及其直接携带的一系列现代性价值观念之勃兴,实构成成为戊戌维新运动以及此后一系列变革的重要思想基础。惜目前的戊戌思潮史研究,尚未将这一时期的急剧变革同“文明”这一核心概念的关系纳入分析之中。而与此相关,民国初年,狭义“文化”概念的形成及与广义文化概念的并存这一思想史现象的出现与意义,尤其是与“新文化运动”的关系,至今也仍未能引起学界应有的重视。

现代“文明”和“文化”概念得以在清末民初出现、形成、广泛运行或实践,自然与西方现代语言新概念和观念的直接传播或经由日本的转播相关,同时又与晚清中国屈辱历史密切相联。就实质而言,它乃是中国人民在反抗外来压迫和寻求自强独立的过程中反省与改造传统、学习西方和日本的现代思想观念之结果,是观念传播和清末民初社会现实互动的产物。在这一过程中,新型知识分子群体开始形成并成为社会舆论的主导力量,文化传播业也有了

① 见〔美〕艾恺:《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》,贵州人民出版社1991年版,第23—24页。他在注释中还指出:“19世纪中‘文明’与‘文化’二词在不同语文上的用法常使人有混淆之感;然一般而言,其尖锐的对立意味在日耳曼思想中……至为明显……日耳曼对此二词的分辨始于19世纪前半,其时,区分的方式却恰相反,文明为内在因子,文化则为外在”(见该书第24页注释)。方维规在前面曾提及的《近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》一文中概括摘引Joerg Fisch的论著*Zivilisation, Kultur*的有关论述时也指出:“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。”

② Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, pp. 90—91.

空前的进步,这些均为此一现代概念内涵及其在实践中所直接导致的价值观念之社会认同创造了条件。民族的精英有了现代“文明”概念的自觉,也就有了对文化的现代选择和批判。各种“文化问题”于是受到知识分子阶层的普遍重视和讨论,“文化论争”逐渐此起彼伏。中国文化史的发展这才开始进入到自觉的“现代”阶段。

一、中国传统的“文明”、“文化”概念 内涵与现代意义的异同

中国传统“文明”或“文化”两词虽缺乏整体意义上的现代概念内涵,但却明显存在着与之相通的一些因素。作为中国古色古香的词汇,这两个词之间的关系相当密切。如《易经》中就有“文明以止,人文也。观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下”(《周易·贲·爻传》)等用法。王弼注曰:“止物,不以威武而以文明,人之文也。”与“文明”相较,“文化”一词的完整出现要稍晚,西汉刘歆在《说苑·指武》中的“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛”,是人们熟知的较早用例。^①在中国古代,所谓“文明”乃是“文”之“明”,即文教昌明、发达之意;“文化”则是以“文”去“化”之,即与“武化”相对的文治教化。就“文化”的那种“业经教化过了”的结果之义而言,其含义又与“文明”一词有近似之处。

大体而言,中国古代的“文明”和“文化”两词,基本上不用于个人行为修养和知识水准判断,而主要用于说明社会和族群达到的发展水平。特别是“文明”一词,它具有与茹毛饮血、“榛狁之俗”、蛮野、洪荒、草昧、夷狄、戎番等相对的意义。而作为“文明”、“文化”含义基础的“文”字,其使用却远较两者要灵活,内容也更为丰富。“文”在古汉语中本指物之各色交错的纹理,《说文解字》曰:“文,错划也,象交文”,故中文里又有所谓“天文”、“地文”、“水文”、“人文”之说。前三者表达自然现象中内在的脉络和条理纹理,“人文”则表述人类应然、合理的人伦秩序。“文”的含义,后又引申和具体化为文字符号、文章、典籍文书、礼仪制度等多方面的含义,并与“武”相对,而且这一演变没有经过太漫长的时间。从《史记·谥法解》中对“文”字的解释里,我们可以看到某种与社会发展和治理要求相关的古今一以贯之的标准化内涵。《谥法解》曰:“经天纬地曰文;道德博闻曰文;学勤好问曰文;慈惠爱民曰文;愍民惠礼曰文;赐民爵位曰文。”历代王朝追谥大臣,凡谥“文”者,在标准掌握上大体都以此为依据。从这里,我们可以看到,所谓“文”,实包括道德修养程度、学问知识水平,对儒家的礼乐制度的理解和教化实施情况,是否“爱民”并给人民带来“实惠”,乃至具有高明统治百姓的“经天纬地”之能——一种“文化”即文治教化而非“武化”之能等多方面的内容。这种“文”字灵活、丰富的内涵,对于“文化”、“文明”在晚清以降开始出现现代意义及其运用曾产生了积极的影响。

显然,这种传统的概念内涵与现代西方的“文明”或广义“文化”概念的那一基层含义——“人类社会特有的且是其发展到一定阶段的产物”,具有某种相通之处。严复在《天演

^① 日本的铃木修次先生在《文明的语词》一书中有《“文化”与“文明”》一文,较早谈到上述古代中国的“文明”和“文化”的典型用例及含义。

论》译著中，曾专门从进化论角度论及此问题。从译文上看，译者将“文化”与“文明”等量齐观，并与“文字”发明联系起来，行文中全然泯灭中西新旧界限，其试图寻找中西相通之处的用意是明显的，严文曰：

大抵未有文字之先，草昧敦庞，是为游猎之世。游，故散而无大群；猎，则戕害而鲜食艰食，此所谓无化之民也。文字既兴，斯为文明之世。文者以言其条理，明者所以别于草昧。出草昧，入条理，非有化者不能也。然而化者有久暂之分，而治亦有偏赅之异……故有文字至今，皆为嬗蜕之世，此言治者所要知也……所以先觉之俦，妙契同符，不期而合。所谓东海一圣人，此心此理同，西海一圣人，此心此理同也。是故天演之学，虽发于生民之初，而大盛于今世，此二千五百载中，泰东西前识大心之所得，灼然不可诬也。^①

上述文中“文明”和“有化”显然是英语“civilization”或“culture”、“civilized”的对译无疑，而“草昧”和“无化”则是与“文明”相对的野蛮之义。“文字兴”与“文明”的关系，既是中国传统的成说，也是文艺复兴以后西方现代“文明”观念中普遍的见解，且更重要的是，译文对“文明”、“有化”等词汇的使用，均出自于现代“进化论”的典型语境中。

实际上，中国古代的“文明”与“文化”概念在与“野蛮”相对的那种“发展进步了的”状态含义的层面上，与现代“文化”与“文明”观念是最易相通的。^②且此涵义的形成，可能较 civilization 一词的这一现代意义的衍出还要早得多。据研究，在英语中，现代意义的 civilization 一词被收入辞书，始于 1775 年约翰·阿施所编的《英语新大辞典》，解释为 the state of being civilized。此前，英国流行的 civility 一词的意义只限于“礼仪”、“礼貌”和“行为规矩”等范围。法语中的 civilization 一词的这一现代意义也出现较晚。此前流行的 civilite 和 civiliser 两词，与英语中的 civility 一词含义略同。^③

不过，因中国古代“文明”、“文化”概念在很大程度上尚停留在与进化发展观本质区别的那种绝对“文明”意义的境界，在根本上仍缺乏古往今来物质成就和精神积累总和意义上的名词概念内涵，故而容易导致那种以为中国古代“文明”、“文化”概念完全不具备与“野蛮”相对待的“进步状态”之含义的笼统说法和误解。其实，在绝对的“文明”与“文化”实现前，中国“文明”与“文化”亦经历过一个进步发展过程，且包涵物质发展的内容（这也是“文明”和“野蛮”在社会意义上得以对立的逻辑前提），只是随着绝对“文明”和“文化”在中国的实现，此一

① 严复：《天演论》手稿本，1896 年重九完成，1897 年六月初六改定。王庆成等编：《严复合集》第 7 册，台湾财团法人辜公亮文教基金会 1998 年版，第 124—125 页。

② 明末来华传教士利玛窦在《畸人十篇》中对“文明”一词的使用，便鲜明地体现出这一点。他说：“惟言，众人以是别禽兽，贤以是别愚，文明之邦以是别夷狄也”（朱维铮编《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年版，第 466 页）。至于现代文明概念中的“发展进步内涵”，著名文明史家基佐在 1828 年完成的《欧洲文明史》中就说得明白：“文明这个词所包含的第一个事实……是进展、发展这个事实。它立刻使人想到一个向前行进、不改变自己的居住地而只改变自己的状况的民族，使人想到一个民族，它的文化就是训练自己、改善自己。我觉得，进展的概念、发展的概念是这个词所包含的基本概念。”〔法〕基佐著，程洪远、沅芷译：《欧洲文明史》，商务印书馆 1998 年版，第 9、232—233 页。

③ 方维规：《近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》，《史林》1999 年第 4 期。

过程才随之失去了“发展”或“进化”的意义,以后的历史遂进入了循环变动、甚至“今不如古”的时期,这正是中国士人理想的“黄金时代”一直停留在“三代”的原因。因此,概观中国古老的“文明”概念,一方面它具有与“野蛮”相对的已经进步发展过的含义,同时又缺乏现代“文明”或广义“文化”观念中那种自身始终不断积累、进步,后阶段胜过前阶段,前者比后者“野蛮”、后者比前者“文明”的那种相对的形容词比较级含义,此乃是问题的症结。方维规曾指出薛福成和郑观应等晚清知识分子在19世纪80年代前后于传统意义上使用“文明”概念时,“常常有意无意地视文明为历史的一个片段(即便是很长的一个片段)”,而不是将其应用于历史的全过程^①,大约与作者的此种意思相近或相通。

正因为如此,当晚清中国人认知“文明”和“文化”现代概念的时候,与“野蛮”相对的那种含义易于得到认同,而与进化观念相关的古往今来一以贯之的物质和精神成果之总和的社会发展含义,却相对难以接受,这正是中国士人极难承认自己在总体上不如西方“文明”、不如其“文化”程度高的原因。在这方面,戊戌时代的严复堪称极好的例证。严在甲午后热情鼓吹“西学”价值,甚至强调看不到西学和西方制度优长之处的人“是无目者也”,但同时他又强调,“治教初开”、“武健侠烈”的“草昧之民”打败“变质尚文、化深俗易”之群,正是中国历史上不断出现过的事实,甚至也未尝不是人类的“国种盛衰强弱”通例,因此,在表示对外来“隐忧之大”的心情的同时,他又矛盾地认为:“至于今日,若仅以文教而论,则欧洲中国,优劣尚未易言。”^②

可见,在传统与现代“文明”、“文化”概念和观念之间,或许其内在构成的各因素之具体内涵与赖以依存的内在价值标准存在着不同,才是更为重要的区别。因为作为状写人类社会生活的宏大大概念,“文明”或“文化”概念本身就涵带着强烈的价值导向和判断。传统中国的“文化”概念在其成熟之后,重视的只是道德教养及相关的学问知识,那些物质经济、军武发展方面的内容则往往受到极端轻视,甚至经常不被视为“文明”和“文化”的题中应有之义(儒家所谓“慈惠爱民”也通常仅停留在保证老百姓衣食无忧的行政境界,并不追求物质经济进一步的发展和“民主”),这显然成了近代中西文化冲突的一个重要思想根源。

概念和观念的变化总是随着社会生活和时代的变动而变动,当近代西方资本主义列强的入侵,将体现资本主义经济发展、政治变革和科学进步的新的“文明”、“文化”概念带到中国和日本时,一种有别于传统的现代“文化”概念和相关观念在中日两国的形成与传播,注定是不可避免之事。同时,这也注定了它必然是一个伴随着国人传统文化价值认同危机和自我反省的历史过程。

① 薛福成在《筹洋刍议·变法》篇中所谓“上古狂榛之世,人与万物无异耳。自燧人氏、有巢氏……积群圣人之经营,以启唐虞,无虑数千年。于是洪荒之天下一变而为文明之天下”;郑观应在《易言·论公法》中说“礼之兴也,其在中古乎?当黄帝与蚩尤战于版泉、涿鹿之间,方耀武功,未遑文教。及尧舜继统,垂衣裳而天下治,于是乎礼文具备中天之世,号为文明”。其中使用的“文明”一词都是传统意义。可见方维规前引文。

② 严复:《天演论·论十四》,陕西味经本“译者按语”,王庆成等编《严复合集》第7册,《天演论汇刻三种》,第68—69页,手稿本“文教”二字为“教化”。

二、新式“文明”概念的引入与新概念符号 “文化”一词在中国的早期出现

随着晚清西方对中国冲击的逐步深入,传统“文明”一词也随之出现在新的语境里,其内涵也开始渐有微妙的变化,并显现出某种价值类型化的特点。如早在1867年,一群华人在上海的英租界里,就将新成立的旨在“惜字放生”的慈善机构,命名为“文明局”。^①这里的“文明”一词,其形容词的价值归类的特征已经较为明显,似受到了西方相关观念的某些影响,但在内涵上却仍然囿于文字和道德的传统意义范围。尽管它多少反映了中国人认同现代西方“文明”概念的初期切入点所在,但却并不能表明传统中的“文明”一词乃是最容易优先被提取出来对应西方现代 civilization、culture 和 civilized 的中文词汇。这一点,从早期来华传教士和中国自己人所编的各种英汉词典中对这些词的有关翻译,可以得到证实。

大体说来,从19世纪60年代开始,一些英汉词典陆续列出了有关 civilization、civilize、civilized 和 culture 的条目,但列出动词 civilize 的较多,列出名词 civilization 的较少。直到戊戌维新以前,无论来华传教士还是中国人自己编纂的英汉词典中,均未有直接以“文明”或“文化”两词来对应上述英文词的现象,一般都以“教化”一词对译之。1868年,在中国人邝其照编的英汉词典《字典集成》中,亦未收录 civilization 一词,而译 culture 为“修理之功”^②,该词典于1887年的修订版又改译此词为“耕种,修”。由谭达轩编辑、1875年香港初版、1884年再版的《字典汇集》中,译 civilization 为“教以礼仪、教化之事、礼貌、文雅”^③,而 culture 的译词则完全袭用了罗存德词典^④。在晚清英汉词典中,直接译 civilization、culture 为“文明”或“文化”是进入20世纪以后的事情。

不仅英汉词典如此,甲午以前的其他西文翻译文献中,以“文明”、“文化”两词来直接对译的也是极少,而大多是将其翻译成“开化”、“风化”、“教化”、“文雅”、“文教兴盛”、“政教修明”、“有教化”、“有化”等词汇。如1864年传教士丁韪良组织翻译出版的《国际公法》一书中,就译该词为“文雅”;19世纪80年代介绍西方政治、经济思想最为系统的中文译著《佐治刍言》一书,则译 civilization 为“文教”,等等。

从笔者所掌握的材料来看,至少从19世纪中期以后开始,西方“文明”概念的部分内涵就已在中國开始有了较为正式的传播,只不过当时多还没有采用“文明”或“文化”这样明确的对译词。如1856年,英国传教士理雅各在其出版的《智环启蒙塾课初步》一书中,就介绍

① 1867年上海英租界华人所创“文明局”一事,可见《上海仁济堂征信录》光绪十九年刻本最辑彙序:“仁济善堂者,创于同治六年,初以惜字放生曰文明局,继曰中和局,至光绪七年,乃改今名。”另,此书中所收仁济堂司董施善昌1882年底所写《沪北仁济堂缘起》一文中亦有言:“本堂始于光绪六年,经陈凝峰……诸君子英租界逢吉里租赁民房,初集惜字放生会,名曰文明局。七年秋……因局房狭隘,乃迁赁大马路,改名中和局。”此条资料系夏明方帮笔者查找,特此致谢。

② Kwong Tsün Fuk, *English and Chinese Lexicon* (Hong Kong, 1868), p. 74.

③ Tam Tat Hin, *English and Chinese Dictionary* (Hong Kong, 1884, second edition), p. 145.

④ Wilhelm Lobscheid *English and Chinese Dictionary* (Hong Kong Daily News Press 1866—1869), pp. 392, 541. 在该字典中, culture 译为“种植之事”、“耕种之事”。

了这一概念。该书是作为香港英华书院院长的理雅各给中国学生学习英文所编的英汉对译教材。它的第154至157课,分别题为“国之野劣者论”、“国之野游者论”、“国之被教化而未全者论”和“国之被教化而颇全者论”,实际论指的就是野蛮民族、半开化民族和文明民族(savage nations, barbarous nations, half-civilized nations, civilized nations)。其所论列的实际标准值得注意,它认为“野劣”邦国之人“全无教化,人衣兽皮,食则野果草根,或猎兽而取其肉”,并将南北美洲诸民族(除美国外),澳大利亚、新西兰的土人和非洲的黑人归之;“野游”之国人则“国无都城定处,民游各方,寻刍以牧群畜,或寻机以侵邻部者”,他们散居在非洲等地;而“被教化而未全”的邦国之民,则“于格物致知,已有所获,于教化政治,已有所行,但仅得其偏,而未得其全者”,他们包括亚洲的印度、日本、土耳其等国人。观其实意,中国似也当列其中,但显然出于策略考虑而未明言。至于“国之被教化而颇全者”,则指的是西班牙、葡萄牙、意大利、俄罗斯、波兰、英国和美国人,“其中士子谙熟技艺文学,惟民尚多愚蒙”。在这当中,又以英美两国“其民为天下之至明达者”。此处的“文学”指的是 science(科学),“明达”指的是 enlightened(开化)。由此也可见其部分判断标准。^①

22年后,清朝驻英法公使郭嵩焘几乎以相同的方式,也向国人介绍了西方“文明”概念。在1878年3月5日的《伦敦与巴黎日记》中,他明确写道,“盖西洋言政教修明之国曰色维来意斯德(civilized),欧洲诸国皆名之。其余中国及土耳其及波斯,曰哈甫色维来意斯德(half-civilized)。哈甫者,译言得半也。意谓一半有教化,一半无之。其名阿非利加诸回国曰巴尔比里安(barbarian),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,故有要服、荒服之名,一皆远之于中国而名曰夷狄。自汉以来,中国教化日益微灭,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。中国士大夫知此义者尚无其人,伤哉。”^②

在这段广受学人关注的文字中,郭氏似乎不仅是一般地介绍了西方的“文明”概念及其所附丽的一些判断,而且还对其表示了某种程度的认同态度。其所谓“政教修明”虽仍是传统用语,但内容已略异于传统“文教”,成为包括政治、学术等在内的综合性整体概念,“政教”里面也已隐含了理财有道、物质繁盛等未曾明言或未能清楚言明的内容,这从其日记的其他部分可知。甚至于他在文中,还将西方摆在了最为“文明”的位置,并置中国于“半开化”的境地,这等于部分颠覆了中国传统评判“文明”的价值标准。像这样的议论在当时的京城引起轩然大波,实在毫不足怪。不过在这里,郭嵩焘还只是音译和解释了“文明”概念,同样仍没有给出这一概念准确、恰当的汉字对译词来。

实际上,就基本内涵而言,现代“文明”概念指的主要是人类创造的物质和精神成果的总和,一种两方面都发达意义上的不断进化着的社会综合状态,一种相对而言的当下较高发展水平而已。因此,具体判别一汉语字词是否为现代“文明”概念最核心的对等符号,笔者以为似乎至少应该符合以下三个条件才行,即该词既可与建立在不断进化、发展的相对“比较级”

^① 见沈国威、内田庆市编著《近代启蒙の足迹》一书中所附《智环启蒙塾课初步》全文,日本关西大学2002年版,第243—245页。

^② 《郭嵩焘日记》第3册,湖南人民出版社1982年版,第439页。

意义上的 civilized 对应; 又可与不断进化和积累之物质和精神成果总和意义上的名词概念 civilization 或 culture 对应; 最后, 在词形上, 它还应是现代的“文明”或“文化”两个汉字组合(此外,“开化”一词也庶几近之)。只有符合以上三个标准的汉字对应词汇的使用, 方可谓为现代“文明”概念在中国最早出现的词形符号标志。

基于此, 笔者以为, 现代“文明”概念的核心词汇符号可能大体产生于明治维新初期的日本,《明六杂志》已经较早使用它, 福泽谕吉 1875 年出版的《文明论之概略》一书, 对这一概念的确立和传播贡献最大。而在中国, 黄遵宪于 1879 年出版的《日本杂事诗·新闻纸》中“文明”一词的使用, 或可差强人意地视为现代“文明”概念完整出现的较早标志。黄曰“一纸新闻出帝城, 传来今甲更文明; 曝檐父老私相语, 未敢雌黄信口评。”注曰:“新闻纸中述时政者, 不曰文明, 必曰开化。”^① 而在其完成于 1887 年而于 1895 年出版的名著《日本国志》中, 黄又引入了此现代“文明”概念, 不过书中所用乃是“文化”一词:“(有)曰日本法律仍禁耶稣教, 背宗教自由之义, 实为文化半开之国。”^② “文明”与“文化”二词, 在明治时期的日本, 往往混用, 意义上并无明显差别。

目前学界的研究成果表明, 作为个别性的使用, 带有现代含义的“文化”汉语字词的出现大约是在甲午以后的戊戌时期, 是那时候才从日本引入中国的。其实情况未必尽然。据笔者最新考证, 中国人颜永京和美国在华传教士丁韪良, 就曾分别于 1882 年和 1883 年时有过不容忽视的创造性使用。

颜永京(1838—1898), 上海人, 1861 年毕业于美国俄亥俄州甘比尔镇建阳学院后回国传教, 致力于传播西学, 是晚清中国人中独立翻译西方人文社会科学著作的开创者。他曾于 1882 年将斯宾塞(Herbert Spencer)的《教育论》第一部分译成《肄业要览》一书出版, 书中就三处七次使用过“文化”一词:

近来文化日兴, 男子之衣服一项则稍减其从前之浮习而留心于实用。

吾国自诩为有学问之邦, 竟未能着重吾国之文化与国之昌炽, 虽借格致学而来, 惜今塾中格致学但得其片解耳。

稗乘、音歌、雕画等雅艺, 乃国已有文化已有昌炽而加花以润饰(文化昌炽, 即国中士农工商兴旺之气象也)。文化在先而润饰在后, 是以讲究文化昌炽之学, 必先于雅艺之学。今大小书塾竟颠倒其应学应知之次序, 重花而不重树, 加意于雅艺而不加意于文化, 吾所以出此言者, 盖论保护身体之学, 则空无所有, 论谋生之恒业, 惟教其

① 黄遵宪:《日本杂事诗》, 岳麓书社 1985 年版, 第 642 页。说其为标志“差强人意”, 乃是因为其中表示物质和精神成果总和含义的那种名词内涵, 似仍然不太鲜明。笔者这里提出判别现代“文明”概念引入的标准, 系针对日本学者石川禎浩认为梁启超 1896 年所写的《论中国宜讲法律之学》一文中对“文明”一词的使用为最早(参见其《近代中国的“文明”与“文化”》一文)和方维规在《近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》文中强调 19 世纪 30 年代传教士在《东西洋考每月统计传》中所使用的“文明”, 已是 civilization 的对译词的猜测。而且即便方先生的判断正确, 在当时的语境中, 它也无法带给当时的阅读者以不同于传统“文明”一词的异样感觉。

② 黄遵宪:《日本国志》, 台北, 文海出版社 1968 年版, 第 229 页。

大略而已。^①

在英文《教育论》里,斯宾塞本使用了“审美文化”(aesthetic culture)、“科学文化”(scientific culture)等概念,但颜永京对“culture”的理解和处理似不如“civilization”,而将“审美文化”译为“雅艺”。或许意识到以“文化”一词来对译包括了物质繁荣等内容在内的“文明”内涵,与传统中国人的惯常理解有明显差别的缘故,颜永京在相关译文之后,特以括弧方式加注曰:“文化昌炽,即国中士农工商兴旺之气象也”,此处“昌炽”一词的使用可谓苦心孤诣,它与“文化”连用,构成“文化昌炽”,确实能传达出一种社会整体发展的“文明发达”之含义,为以后“文化”一词开辟出包括物质发展层面内涵的广义文化概念,走出了先路。毫无疑问,颜永京是真正理解了西方现代“文明”概念内涵,而又自觉探索和创造出对应词的可贵先驱。

1883年,同文馆总教习、美国传教士丁韪良(W. A. P. Martin, 1827—1916)在《西学考略》一书中,也在现代意义上多次使用了“文化”一词。1882年,丁韪良利用回美国休假的机会对美国和其他欧美国家的高等教育和科学研究情况进行了调研,同时记下途经七国的有关见闻,写成了《西学考略》一书,1883年在中国出版,由总理衙门印行。该书是甲午以前介绍西方教育和新学的重要著作。书中内容对于当时中国士大夫来说相当新鲜,如他对发明电灯的大发明家爱迪生的采访报道,就是有关爱迪生的消息在中国的首次传播。同时,他还首次向中国人介绍了达尔文学说。在该书里,也有三处使用了“文化”一词,特摘录如下:

文化三原,以埃及为本。按,西国文化虽以罗马、希腊、犹太为三大原(以罗马为治道之原,希腊为文教之原,犹太为敬天修福之原),而原之所出,要皆推崇埃及为始,是以埃及古迹各国争取之。

希腊文化昉于周初,有瞽者贺梅尔擅绝世之才,歌咏诸邦战迹,庶民心感多默识之。迨东周时,士人仿其体裁为诗,亦有因之别为戏文者。故泰西戏文自希腊始……至周末时,性理之学大兴,分门别户,列为百家,交相论说,渐入虚无。

美国学校男师有九万七千余,女师有十四万(女师西国皆多),无论男女十岁以下者,率从女师受教。故女子多有舌耕而广宣文化也。^②

这里,第一段文字里的“文化”一词乃是物质成就和精神成果总和含义的名词概念,它包括了“治道”即政治经济、“文教”即狭义的文化学术、“敬天修福”即宗教等多方面内容,与“文明”的名词概念重合;第二段文字里,“文化”一词主要是在狭义的范围上使用,指称文艺和学术;第三段文字里,“文化”一词甚至颇有点类似今人所说的“文化知识”,并强调西方女教师多、对文化发展和传播有大贡献之义。就整体来看,它们显然都是带有现代意义的使用。丁

^① 颜永京:《肄业要览》,光绪二十三年(1897)质学丛书初集重刊本,第3、45、33页。同年,另有梁启超编的《西政丛书》本《肄业要览》,慎记书庄石印。该书序言标明“光绪八年(1882)孟冬序于约翰书院”。此书版本较多,早期有上海排印本一册。格致书社本一册,《湘学报》连载,改为《史氏新学记》。

^② 韪良:《西学考略》,同文馆光绪癸未聚珍版,卷上,第21页;卷下,第1、43页。

黠良对“文化”一词的名词使用在当时就能如此“现代化”，不免让今人多少感到有些吃惊。他在出版此书之前，与日本汉学家和洋学家中村正直等有较多文书交往，且此次考察又经过日本，或许受到过日本相关用法的某些影响，也未可知。

甲午以前，中文里现代“文明”或广义“文化”概念的明确使用虽然少见，但这并不等于说当时的清朝就没有真切了解和彻底懂得这一概念的中国人。除了前面提到的颜永京等人之外，陈季同、辜鸿铭等人在西文作品中的有关使用也值得注意。19世纪80—90年代，陈、辜二人都曾以优美的法文、英文著书作文，面对西文世界，熟练使用新式的“文明”概念维护祖国的荣誉，为民族文化“争面子”。如辜氏在1883年、1891年发表在《字林西报》上的《中国学》、《为吾国吾民争辩——传教士与最近骚乱关系论》等文中，就使用了相近意义的 civilization 和 culture 的概念。^①而陈季同于1884年在巴黎以法文出版、后译为英文、广为畅销的《中国人自画像》一书里，不仅相当熟练、频繁地使用现代“civilisation”概念，且常以反讽的笔调机智地调侃西方现代文明，特别是喜欢针砭其“尚武”之方面，进行东西文明的有趣比较。陈氏的有关论说可以说代表了迄今为止能够见到的那个时代中国人对于现代“文明”认知的最高水平。^②似辜、陈之举，实际上已构成晚清中西文明观念互动史的一个特殊组成部分。^③

现代“文明”概念在中国的生成、发展，与晚清传统“夷夏”观念的变化有着密切的关联。所谓“夷夏”观念，与现代“野蛮和文明”观念有相似之处，但内涵却不尽相同。除了前者将后者所包括的抽象含义直接具体化和对象化之外^④，还表现为后者蕴涵着不断发展、进步的理念，同时两者据以判定自身的内在价值标准也存在差别有如前述。从某种意义上说，现代“野蛮—文明”对立观念在中国的确立，恰恰是一个与“夷—夏”观念逐渐消失相对应的过程。冯桂芬著名的“四不如夷”论——“人无弃才不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷”的论断，其实已宣告“夷—夏”观念内部的价值矛盾，但其真正被“文明—野蛮”的现代观念所取代，却是在甲午战争以后。

三、甲午战后现代“文明”概念的社会化 实践及其与戊戌思潮之关系

甲午战后，现代概念意义的“文明”一词（包括广义“文化”一词）已频繁出现于报刊、上呈皇帝御览的变法专论、奏折及各种著作之中，甚至出现在宋恕的《致夏惠卿（曾佑）书》这样的私人通信里。维新思想家和活跃知识分子如康有为、梁启超、严复、谭嗣同、唐才常、章太炎

① Ku Hung-Ming, *The Spirit of the Chinese People* (Peking, 1922), pp. 134—135; *Papers from a Viceroy's Yamen* (Shanghai, 1901), p. 40.

② Tchong-ki tong, *Les Chinois Peints par Eux-Memes* (Paris, 1894). 见黄兴涛等根据1885年英文本转译的《中国人自画像》，贵州人民出版社1998年版，第156—158页。

③ 除《中国人自画像》外，19世纪80—90年代，陈季同还以法文著有《中国人之娱乐》、《中国戏剧》等书。《中国人之娱乐》出版于1890年，不久便有了英文译本。见黄兴涛等译《中国人自画像》，第261页。

④ 有意思的是，戊戌时期唐才常曾将两者加以勾连：“故夷狄者，野蛮土番之记号；中国者，礼仪文明之记号。”（《辨惑》（上），《唐才常集》，中华书局1980年版，第167页。

等,洋务派趋新人物盛宣怀,在华传教士林乐知、李佳白,乃至极端讨厌新名词的保守人士叶德辉等,均在新的语境中加以新式使用。可以说,当时一般有知识而又关心时局的士大夫,对于现代“文明”一词的大体含义,已经不算陌生。

不仅如此,从当时的许多具体使用来看,一些先进的知识人对于现代“文明”概念中那种不断进化、呈现“等级阶段”的内涵,对于“文明”包括物质和精神的整体发达之社会涵义等,也都基本了解并表认同,对于以西方和日本社会发展为代表的现代“文明”的价值和先进的“文明”生活,也开始表示出明确的向往。换言之,在戊戌时期,现代“文明”的概念及其传播实践,已开始较为深刻地影响到中国的政治变革运动,逐渐有力地改变着人们的部分价值观念,并已初步显示出必将进一步影响人们社会生活的前景和力量。当是时,人们已开始逐渐习惯于用“文明”的概念来认识问题、判断得失,提出和论证变法维新的主张和举措。凡此,就是笔者所谓现代“文明”概念及其在实际运用中所涵带的一套具有时代特征的相关价值——现代“文明”观念,在这一时期的中国部分先进分子思想中已经初步形成的含义。

这里,有必要对本文中所涉及的现代“文明”概念与现代“文明”观念之间的关系问题作点说明。现代“文明”概念如前所述,指的是人类物质和精神成果的总和,一种不断进化着的社会综合状态,一种相对而言的当下较高发展水平。而现代“文明”观念则指现代“文明”概念在当时的实际运行即社会化实践过程中所直接携带的那些现代性主导性价值观念。具体到戊戌时期来说,则大体包括崇尚进化论、合群观、物质军事强盛、科学发达、教育平等、议会民主制度、讲求功效等等方面,乃至对新闻出版等领域的各种现代化设施本身的先进性意识。当然,就“文明”概念的单个使用者而言,他们未必对上述现代性价值全都认可,甚至于还出现了完全反其道而行的运用(如叶德辉),但从当时使用现代“文明”概念的主体来看,却主要是那些引领时代潮流的戊戌维新思想家,因而其主导使用倾向,无疑是对前述现代“文明”观念的基本认同。

下面,我们就将现代“文明”概念的引入与“文明”观念的传播结合起来加以考察。

(一)《文学兴国策》和《时务报》中“文明”一词大量出现的中西日文化互动之象征意义

目前,学界有关戊戌时期现代“文明”概念引入的前沿研究,基本仍是从《时务报》开始讲起,实则是在《时务报》创刊之前出版和广泛传播的《文学兴国策》一书,就已经较多地传播了现代“文明”概念。该书原名为 *Education in Japan* (《日本的教育》),1896年5月以广学会的名义印行,图书集成局铸铅代印出版,署名为森有礼(日本人)编、林乐知(美国在华传教士)译、任廷旭(中国进士)笔述。同年,它又与风行一时的名著《中东战记本末》合订为一册流传。在该书中,“文明”一词的使用,涉及“文明”内在的进化发展、速度快慢,以及其所包括的政治、经济、法律、教化等多方面的综合概念之含义,基本上传达了现代“文明”概念的主要内涵。由于学界还没有人强调这一事实,故不妨在此略引几例:

1、甚有政治教化远不逮贵国之文明者,一经基督教道之感化,而其成效之速,诸事之兴,靡不可计日以待;

2、苟知文明之人胜于鄙野之人,即可知文明之国胜于鄙野之国矣;

3、夫欲兴一国之商务,须先造就一国之商人,凡国多文明之商人,则其商务之广可

必矣……凡一国之律法，有行之者焉，有立之者焉。行之者谁？官司是也。立之者谁？议员是也。是二人者，皆当使文明之人充其选……西国振兴之故，全在于基督之教道……我先祖当年，所赖以化鄙野为文明者，独以此道。^①

参照对读此书的英文本，不难发现，《文学兴国策》实际上乃是美国人向其东方小兄弟日本热情灌输其现代“文明”理念的一部教科书，其中不乏对“文明”的各种论断，如大谈“教育对于文明的必要性”，“文明的意含就是对自然的改进”；“文明与不文明之间的分界就在于，文明意味着人化或人的修养（man-culture）、人的精神和道德上的积极向上和提高；不文明则意味着接近于自然状态”；“文明的趋向，必定是建设心灵”；“在数量上，半开化民族总是比文明民族要多”，等等。^②而在中文译本中，civilization 和 civilized 除了被译成“文明”，更多的时候则被译作“开化”、“教化”和“有教化”等等。

此外，在《时务报》之前，著名维新思想家宋恕、卢懋章对“文明”一词也有过现代意义的使用。如在宋恕标明 1895 年 2 月定稿的《六字课斋津谈》一书和同年 5 月的《致夏惠卿书》中，就能屡次见到现代意义的“文明”一词。^③他们的使用，虽可能也直接或间接地受到了西方和日本的影响，但却提醒我们在讨论这一问题时，尚可将视野进一步前移至甲午战争爆发之后特别是其结束之初。

可以肯定，甲午战争结束之后现代“文明”概念在先进知识精英中的较多运用，与日本相关概念的大量输入，具有直接而重要的关联。《时务报》“东方报译”专栏中对日本“文明”概念的大量输入，即是明证。鉴于方维规和其他学者已经初步揭示过这一史实，故本文在此不拟多谈，只想以载于 1896 年 9 月《时务报》该专栏的译文《太平洋电线论》一文为例，略作说明。在该文中，“文明”一词至少出现了六次，如“文明大启，四海一家”；“欧美文明之地”；“中日交战，遂使日本之文明，表显于全球之上，至是天下始知日本之进步”；“美国西岸，未进文明之域”；“抑北美文明，所以超乎大西洋东岸”等等。^④由此可以窥斑见豹。

《时务报》的“东文报译”栏，是专门聘请日本汉学家古城贞吉主持的。其所译大量文字，也都出自古城一人手笔。它是戊戌时期日本新名词传入中国最重要的渠道。日本人自己亲自“输入”，这是早期日本新名词新概念在华传播的一个重要现象。通过《时务报》这样的流行刊物造成传播的现实，从而为梁启超后来主持的《清议报》、《新民丛报》以及其他创办人创办的《译书汇编》等刊物对日本新名词的深入传播，建立了不容忽视的“前站”。当时从事此种活动的还有日本学者藤田丰八其他人。藤田和古城贞吉等在《农学报》的翻译活动也很值得

① 《文学兴国策》，上海古籍出版社 2002 年版“近代文献丛刊”本，第 6、14—16、31—32 页。

② [日]《森有礼全集》（近代日本教育资料丛书人物篇）第 3 卷所收 *Education in Japan*，宣文堂书店昭和 47 年版，第 31、35、39—40、33 页。

③ 见《六字课斋津谈》“宗教类第十”，胡珠生编，《宋恕集》上册，中华书局 1993 年版，第 76 页。《致夏惠卿（曾佑）书》，《宋恕集》上册，第 527—528 页。卢懋章乃戊戌时期以提倡“切音文字”著称的维新人士，1895—1896 年在《万国公报》（光绪二十一年十月至十一月，第 82 卷）上连续发表《三续变通推原说》，文中也多次使用现代“文明”概念。

④ 《时务报》第 7 册，1896 年 9 月，见 1991 年中华书局影印本《时务报》第 1 册，第 457 页。此文译自日本东京 1896 年 8 月 15 日《经济杂志》。

重视。实际上,从戊戌思想家们对于“文明”或“文化”一词的使用大多都在《时务报》发行以后一点来看,也能说明从日本直接输入这一新概念所造成的直接影响。

(二)“进化论”与中国士人对现代“文明”概念的接受与运用

值得强调的是,甲午战争的强烈刺激所导致的心理和思想急变,特别是进化论思路的导入,对于现代“文明”概念的传播及其相关价值观念在中国的确立所产生的作用,或许较之其他因素都更为重要而直接。具体论之,战败的残酷现实,“亡国灭种”的危险,迫使人们整体反思西方文明的优长和自己传统的不足,并迅速形成西方和中国都是政教、商务、文教等综合发展整体的意识,强烈感觉到西方的强势和中国的劣势不仅表现在军事上和物质上,更源于其优势的学术、教育和政治体制。而整体考虑问题的方式与强烈的“变革”意识相结合,同时也呼唤出“进化论”——几乎是一种从“力”和“智”角度率先着眼的本能期盼。此时,被赋予了时代意义的“维新”二字本身就是进化论意识的产物,它体现了一种追求“进化”和整体变革的双重涵义,而人类社会的进化论,实质上就是一种“文明”论的逻辑。

严复自甲午至1898年间的思想发展,对证实上述观点颇具典型性。他1895年初曾撰文《论世变之亟》,明确指出“中西事理”的根本差别在于:是不断向前发展、追求进化,还是向后看、限制“机巧智能”。同年5月,严又著文强调“中国不变法则亡”,“四千年文物,九万里中原,所以至于斯极者,其教化学术非也”,并要求国人对西人指责中国宫廷用宦官、女子缠足、断狱专用毒刑拷打,不似“有化之国”的言论“平心深思,察其当否而已”。^①此时,其对现代“文明”概念及相关价值观念的认同已呼之欲出。1896年乃至更早些,严译完《天演论》,已经在现代意义上使用了“文明”概念。1898年,严复明确用“开化论”维护国家民族利益,指责德国侵占胶州湾是“野蛮生番之道”,是不“开化”之举,因“所谓开化之民,开化之国,必其有权而不以侮人,有力而不以夺人”,而有“开化之国之首”之称的英国《泰晤士报》竟然为虎作伥,“公理何在?公道何在?”^②

几个月后,严又在《保教余义》中更为准确地运用了“文明”和相同意义上的广义“文化”概念,曰“自非禽兽,即土番苗民,其形象既完全为人,则莫不奉教,其文化之深浅不同,则其教之精粗亦不同”;“问其何以为土教?则曰:遍地球不文明之国所行土教,有二大例:一曰多鬼神,二曰不平等……实为多鬼神之说,与不开化人脑气最合,遂不觉用之甚多,而成为风俗。盖民智未开,物理未明,视天地万物之繁然淆然而又条理秩然,思之而不得其解,遂作为鬼神之说以推之,此无文化人之公例也。”^③至此,其对现代“文明”概念的理解与运用,已经相当成熟。

戊戌年五月,康有为在进呈光绪帝的《日本变政考》中,有一段“按语”,也非常清晰地体现了中国士人对政治体制、经济和文教发展等整体演进的“文明”概念内涵之接受,与开始认同进化论、竞争论以及现代民族国家观念之间的紧密关联,特引录如下:

① 严复:《救亡决论》,连载于1897年5月1日至8日的天津《直报》。

② 严复:《驳英泰晤士报论德据胶澳事》,光绪二十三年十一月初一日《国闻报》。

③ 严复:《保教余义》,光绪二十四年四月十九日—二十日《国闻报》。

进步者，天下之公理也。小之则一身一家，推而极之，全球万国，无强则无弱，有愈强者则先之强者亦弱矣。无富则无贫，有愈富者则先之富者亦贫矣。无智则无愚，有愈智者则先之智者亦愚矣。故进步者，将尺寸比较，并驱争先。己国文学与外国文学比较，则欲其愈盛也。兵力与兵力比较，则欲其愈强也。物产与物产比较，则欲其愈多也。商务与商务比较，则欲其愈增长也。工艺与工艺比较，则欲其愈精良也……日本开议会之始，伊藤卓识，深契此义。国事以是为宗主，人心以是为宗主，讲之极精，磨之极熟，虽欲不强盛文明，得乎？^①

从概念史的角度来看，一个概念的流行和社会认同程度，同与其对立的概念和相关的概念群的出现、传播，具有密切的联系。^②在戊戌时期，同“文明”对立的现代“野蛮”概念也广为流行，尽管该传统词作为带有新义的新概念在晚清也较早的出现过（现代用法的“野蛮”一词就较多地出现在1864年版的《万国公法》一书中）。同时，与之相关的现代新概念，类“进化”、“进步”、“开化”、“物竞”、“天择”、“适者”、“物质”、“军事”、“维新”、“改良”、“革命”、“民族”、“国民”、“支那”、“宪法”、“立宪”、“社会”、“宗教”、“民权”、“民主”、“议院”、“议会”、“议员”、“教育”、“法权”、“版权”、“女学”、“义务”、“权利”、“自由”、“科学”、“群学”、“经济”、“政治(学)”、“法学”，乃至“名学”、“联珠（三段论）”、“内导之术”和“外导之术”（归纳、演绎）等，也于此时一道兴起和流传开来，共同构成了这一宏大大概念得以基本确立的新式语言环境。它们与现代“文明”或广义“文化”的概念互相匹配，彼此引发、呼应，有力地传达和界定出一种崇尚物质发展、议会民主政治、科学进步、逻辑思维等的现代“文明”之整体观念，用现在时髦的话来说，就是构成了一套现代“文明”话语——实际是一种现代“文明”概念运行或实践的产物。因此，概念史的研究，若只是局限于研究单一概念，并不能完全体现其方法论的意义，而必须追索概念的网络运行，原因就在这里。

（三）现代“文明”观念的兴起与戊戌维新思潮之关系

甲午战后，现代“文明”概念及其在实际运用中直接附丽于此的相关现代价值观念的导入，对于戊戌时期各项变法问题的认识，均产生了不同程度的影响，并逐渐构成整合维新变法总体思路的理论根据。

梁启超是戊戌维新时期较早乐于使用新式“文明”概念并明确形成了带整体性现代“文明”观念的思想家，在他的带动和示范下，“文明”一词逐渐得到越来越多先进知识人的使用，以“文明”概念来思考中国的改革问题，并赋予这一概念以新的现代性价值标准，也开始渐成风气。1896年，梁在其传诵一时的《变法通议》中，就赋予了发展“女学”以“文明”的名义，在《论女学》中他又强调提高妇女的智识和兴办女学，是“文明贵种”的必然行为。^③同年，梁还

① 康有为：《日本变政考》卷6，见黄彰健《康有为戊戌真奏议》附录，台北，中研院历史语言研究所史料丛编，1974年版，第243—244页。

② 在这方面，德国学者柯史莱克（Reinhart Koselleck）在其新近被译成英文的著作《概念史的实践》中有精辟的论述，可见其《“进步”与“落后”》一文〔“Progress” and “Decline”，*The Practice of Conceptual History*（Stanford University Press，2002），pp. 118—235〕。

③ 张品兴主编：《梁启超全集》第1册，北京出版社1999年版，第30—33页。

著文反省“中国以文明号于五洲，而百人中识字者，不及三十人”的社会文化程度^①，同时，在《治始于道路说》文中，他将道路的窳陋污秽畅达卫生与否，也视为“闭化之国”与“开化之国”的明显差别。此外，梁还呼吁“中国宜讲求法律之学”，将法律的完备和公正明确作为现代“文明”的衡量标准，并于1898年3月发表《论中国宜讲求法律之学》一文，显示出对于“文明”的相对性与其进化的绝对性较为成熟的把握。^②

戊戌时期现代“文明”概念的引入，使“广开学会”被视为“文明之国”开发智识的良途^③；大办报纸、普建图书馆也被视为推进文化进步的手段，甚至报纸销量的大小，也开始被视为“文明”与否的标志。谭嗣同就曾致信唐才常说：“金陵销《时务报》仅及二百份，盖风气之通塞、文化之启闭，其差数亦如此也。”^④卢懋章则在《万国公报》上撰文揭示欧美富强文明与图书馆——“公书库”的关系，强调：“公书库则富贵贫贱、男女老少，无不培植，故人才之得失，关乎书库之多少，关乎国家之盛衰。欧美文明之国，人才众多，邦国富强，属地广大，莫不由是而至也。”^⑤戊戌时期及以后报刊和学会等在中国的较大发展，与此种价值观的奠定有着密切关联。

铁路，此时也被认为是必须兴建的“文明”利器。1898年9月5日，康有为在《请计全局筹巨款以行新政筑铁路起海陆军折》中便强调：“凡铁路所到之地，即为文明繁盛，铁路未开之所，即为闭塞榛荒，此万国已然之迹也。”^⑥在更早些时候上呈光绪帝的《日本变政考》中，康有为即认为“铁道为文明之利器”^⑦。而与此相对，反对修铁路则被视为守旧和不“文明”，谭嗣同就不无兴奋地宣称：“今日之世界，铁路之世界也……湖南自数年以来，文明日启，脑筋日灵，言新则群喜，语旧则众唾。”^⑧虽实际情形未必全然如此，但“文明”的概念及其与之相伴的新式价值观的兴起，却是不争的事实。

与铁路类似，现代城市的市政建设、警察的设立，也被视为“文明”国的“根本”所在而加以鼓吹。如唐才常在《湘报》上就著文指出：“西人之觐国势者，入其疆，土地辟，市政修，万民和乐，令行禁止，即为有文化之国，而根本实源警部。”^⑨唐还大力提倡研究、发展自然科学，特别是算学，认为这也是“文明”的需要，呼吁国内学者在这方面努力推究，并与希腊、罗马以来西方逐渐积累而成的科学成果“沟而通之，以供吾今日文明之取用”。^⑩

与此同时，反对早婚和多育，提倡“强种”，同样被先觉者纳入了“文明”观的视野。1898年6月，严复撰文就此视角对中国人口众多、素质不高进行了深刻的反省，他强调“其故实由

① 《〈沈氏音书〉序》，《梁启超全集》第1册，第90页。

② 《饮冰室文集》（吴松等人点校本）第1集，云南教育出版社2001年版，第78页。

③ 章太炎，《论学会大有大益于黄人亟宜保护》（1897年3月3日），见汤志钧编《章太炎政论集》上，中华书局1977年版，第8—9页。

④ 蔡尚思、方行编，《谭嗣同全集》上，中华书局1981年版，第262页。

⑤ 卢懋章，《三续变通推原说》，光绪二十一年十月至十一月《万国公报》，第82卷。

⑥ 中国史学会主编，《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》第2册，神州国光社1953年版，第257页。

⑦ 《日本变政考》卷2下，见黄彰健《康有为戊戌真奏议》附录，第170页。

⑧ 《论湘粤铁路之益》，《谭嗣同全集》下，第423页。

⑨ 湖南省哲学社会科学研究所编，《唐才常集》，中华书局1980年版，第138页。

⑩ 《浏阳兴算记》，《唐才常集》，第160页。

于文化未开，则民之嗜欲必重而虑患必轻。嗜欲重，故汲汲于婚嫁，虑患轻，故不知预筹其家室之费而备之”。结果造成子女众多，“谬种流传，代复一代”。他由此提出学习欧人“择种留良”之说，以“制限婚姻”的办法。^①表现出卓识和远见。

最有意思而又很能代表现代“文明”价值观影响的，还在于湖南 1898 年 3 月“延年会”的兴办。它是由熊希龄等根据“文明人”的生活方式而创办的。其宗旨就是要节约时间，讲求效率，以达到相对延年益寿的目的。而这正是现代性文明的精髓所在。谭嗣同在为该会所写的《延年会叙》中这样写道：“是故地球公理，其文明愈进者，其所事必欲简捷。简捷云者，非以便人之苟焉为窳惰也。文明愈进，其事必愈繁，不简不捷，则生人之年，将不暇及。”并强调这正是西方强大发达的原因：“尝谓西人之治之盛几一轶三代而上之，非有他术，特能延年，而年足以给其所为耳。反是而观，吾之为延为耗何如哉。”

延年会规定，入会者必须严格规定做事时间表，有事拜交，需先“函约”钟点，无事不闲聊，无故不请客、不赴席，从而真正养成现代“文明”的生活习惯。^②

不仅如此，戊戌维新思想家们还形成了一种宏阔的“文明之运会”观，认为当时的世界已经进入了一种“文明”的时代，一切不合“文明”要求的事情都需要废除，反之则必须兴办。这是不以人主观愿望为转移的时代命运，即严复所谓“运会”。1897 年春，梁启超在公开发表的《与严幼陵先生书》中，就曾对这一重要观念有过清晰阐述，并以此为据，论证了“民主”制度在中国实行的必然性，同时对中国实现“文明”、赶超西方的前途充满信心。他还提到康有为也具有此种看法。信中写道：

故民主之局，乃地球万国古来所未有，不独中国也。西人百年以来，民气大伸，遂尔淳兴。中国苟自今日昌明斯义，则数十年其强亦与西国同，在此百年之内进于文明耳。故就今日视之，则泰西与支那诚有天渊之异，其实只有先后，并无低昂。而此先后之差，自地球视之，犹旦暮也。地球既入文明之运，则蒸蒸相逼，不得不变。不特中国民权之说既当大行，即各地土番野獠亦当丕变。其不变者，即渐灭以至于尽。此又不易之理也。南海先生尝言，地球文明之运，今始萌芽耳，譬之有文明百分，今则中国仅有一二分，而西人已有八九分，故常觉其相去甚远。其实西人之治亦犹未也。^③

这里，梁启超依据新掌握的进化论，以自己的语言，从整体认同现代西方“文明”的角度，表达了当时国人对于“文明”时代性观念最为明确和深刻的见解。

我们惊奇地看到，严复在 1897 年《天演论》手稿本的“案语”中，也使用了相同的“文明之运”的说法。不过他是用来描述西方早期迎接同样时刻的情形的：“胜代嘉、隆、万历之世，于西国为十六世纪，晦盲既往，文明之运开。当是时，格物大家柏根、奈端、斯宾纳托、赖伯锡

① 严复：《保种余义》，光绪二十四年四月二十三、二十四日《国闻报》。

② 《谭嗣同全集》下，第 410 页。

③ 梁启超：《与严幼陵先生书》，《梁启超全集》第 1 册，第 72 页。

子、洛克辈出，人具特识，家传异书。”^① 同是面对“文明之运”，中国难道还有不同于西方的别的选择吗？1898年初，唐才常在《湘报序》和《公法学会叙》中，也分别使用了“文明之运”和“文明之会”的概念，前者表示对中国能成“为极聪强极文明之国”充满自信：“即有补聪强文明之运，则摩顶放踵奚辞矣！”后者则提醒国人在世界“日进文明”的时代不思进取的危险：“当世界日进文明之会，而我安于顽种者，乃犹神明其圈豎，举一切政学宜修之事与交涉法律，何者宜因，何者宜革，懵不加察。”^② 这种“文明之运会”思想的形成与运用，不妨说是戊戌时期维新派现代“文明”观念初步确立的重要标志。

现代“文明”观念的兴起，对戊戌变法的实际进程也产生了直接影响。这一点我们从戊戌变法的灵魂人物康有为一些关键的变法上书和奏议中对“文明”概念的运用，可见一斑。如1898年，在上呈光绪皇帝的《日本变政考》一书、《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》和1898年1月呼吁光绪帝赶紧变法的《上清帝第五书》中，康有为都使用了现代“文明”概念，有的还是多次使用。

在极具影响力的《上清帝第五书》中，康有为以列强将要把中国作为“野蛮国”加以瓜分的紧迫形势，来告诫最高统治者变法已经刻不容缓。他写道：“夫自东师辱后，泰西蔑视，以野蛮待我，以愚顽鄙我。昔视我为半教之国者，今等我于非洲黑奴矣……按其公法均势保护诸例，只为文明之国，不为野蛮，且谓剪灭无政教之野蛮，为救民水火……亚洲旧国，近数年间，岁有剪灭，近且殆尽，何不取鉴之？”^③ 事实证明，这种“瓜分豆剖、渐露机牙”的警笛，终于打动了光绪帝。变法的“定国是诏”的最终颁布，与康有为的这些上书中“文明”与“野蛮”的分辨刺激，实不无直接关系。

此外，现代“文明”概念的社会化实践还促进了各项维新改革，此在戊戌时期的湖南表现得最为突出。湖南是戊戌时期维新活动开展得最有声色的地区，在当时的中国“号为文明”，而思想先进的湘籍维新人士正是明确以“文明”的目标来推进各项改革的。1898年5月11日，《湘报》上载《论湖南风气尚未进于文明》一文，对湖南落后愚昧的社会风气提出痛心疾首的批评，呼吁加大改进的力度，典型地体现了维新人士对于“文明”内涵的整体理解与强烈追求“文明”的思想力量。该文认为，尽管湖南当时已经开办了新式报馆、学堂，架起了电线，通了轮船，铁路和保卫局也在筹办中，各种专门学会也纷纷建立等，但湖南仍算不上“文明”：“风气之开，或者此为起点，文明之化，其实尚未权舆。”^④ 这显然是从正面弘扬现代“文明”价值。

可以说，将中国的变革放在“文明”发展不可抗拒的世界潮流的大视野中去考虑，乃是戊戌维新思想家在戊戌变法全面启动之前就已基本形成了的重大思路。正是由于他们掌握了现代“文明”概念及其在实践（运用）中将那些即时附丽的相关现代性观念——政治民主、思想自由、男女平等、物质进步、崇尚“学战”、军事发展等作为潜在的理念基础，决定了他们所

① 《天演论汇刻三种》，《严复合集》第7册，第141页。

② 《唐才常集》，第137、157页。

③ 汤志钧编，《康有为政论集》上，中华书局1981年版，第202页。也可见 前十二月上海大同译书局出版的石印本。

④ 《论湖南风气尚未进于文明》，1898年5月11日《湘报》。

致力的戊戌维新运动既不是一场简单的政治变法运动，也不是一场单纯的思想启蒙运动，而是一场真正全方位的现代性整体变革——一种寻求“文明化”的运动，并因此成为了中国现代学术文化转型整体萌发的真正起点和现代化事业整体启动的自觉开端。因为，现代“文明”概念首次提供了一个融政治、经济和文化发展的整体综合的社会价值目标和观念基础，能将现实努力的整体价值目标和进化论的理论逻辑有机地结合在一起，这也是现代“文明”观念在变革功能上涵括“进化论”而又超越单纯“进化论”理念的地方所在。就此而言，现代“文明”概念，与今人所谓“现代(性)”概念(modernity)在内涵上实很有相通之处，甚至可以说，它就是清末民初时历史地涵带现代性整体把握功能的另一宏大概念形态。有趣的是，在词性上，现代汉语中的“现代”和“文明”两词，亦都可既作名词、也作形容词，这就为它们提供了不同寻常的思想整合能量。

甲午战争前，洋务运动虽然开展了30余年，办军事企业、民用企业、办同文馆等洋务学堂，派留学生出国学习等，但却一直并未解决深层的价值观之转换整体根据的问题，他们之所以要做这一切，都只不过是具体应付外来压力而已，“洋务”二字真是太能反映这一时期清朝统治者所做一切的性质了。在他们那里，“强”和“富”除了抵御列强侵略并不具有自身的价值和更高的意义。在论证采西学制洋器的方式上，他们也往往只是诉诸“西学中源”、“礼失而求诸野”、儒教本讲究“先富而后教”之类“道理”。左宗棠那著名的“跨骏与骑驴”论（“譬如彼跨骏而我骑驴，可乎！”）实在极能代表洋务派的思想特色，那完全是从当下的某一具体“利害”角度着眼，何曾见整体贯通的现代性综合把握之思想价值！

因此，洋务派人士(包括“早期维新派”)虽然也讲“自强”、“求富”，但“自强”真正成为时代的强音，成为社会上广泛流行的词汇，“求富”真正获得社会意义上的价值合法性，却是甲午以后的戊戌时期。1895年2月，严复在《论世变之亟》一文中明确指出：“夫士生今日，不睹西洋富强之效者，无目者也。谓不讲富强，而中国自可以安；谓不用西洋之术，而富强自可致；谓用西洋之术，无俟于通达时务之真人才，皆非狂易失心之人不为此。”^①在他这里，“富强”意义的凸显，已与其他现代性价值紧密联系在一起，已与整体性变革的思路联系在一起，已与进化论和现代“文明”概念相依存。如果说甲午战败、割地赔款的巨大耻辱感，显示了“强”无法漠视的现实意义，那么“强学会”、“强学报”的呐喊，严复传播的“物竞天择、适者生存”、“优胜劣败”的《天演论》和《原强》诸篇专论，张之洞“自强军”的创建，才真正有力地宣传和揭示了“强”的自身价值——一种体现“文明”的价值：“强”是“文明”的结果和体现，“文明”是“强”的原因和根据。于是《论语》中一味尚“北方之强”鄙“南方之强”的观念才真正松动。于是什么叫“强”、为什么要“强”、怎样才能“强”，才真正成为了晚清思想史的主题，具有了名副其实的“现代思想史意义”。

1895年11月，康有为在《强学会后序》中明确宣称：“夫强二：有力强，有智强。”^②传统崇尚的“文”与“德”的力量，这时终于被毫不含糊地排除在“强”的内涵之外。如果说在传统中，尚“智”还能“文化”价值观所容忍，那么尚“力”、重“物质”，则实难信服中国士大夫。这

① 《严复集》第1册，中华书局1986年版，第4页。

② 《康有为政论集》上，第172页。

种与传统“文化”概念中“轻武鄙力”价值取向的公然离异，一开始虽得力于甲午战败的强烈刺激，但不久实因为获得了新的“文明”或广义“文化”概念作为理念基础，才变得更加坚实：它表明，“强”和“富”之所以有价值，“合群”和“尚学”之所以有力量，并非仅因为恃之便能打败对手，而是因为它们本身就是社会“文明”综合进步的结果和体现。这种建立在相对理性之上的价值落实，才是更加可靠的。也就是说，现代“文明”概念的获得，使人们在甲午战败后激烈的情绪冲动形成的感性认识，找到了一种理性价值的整体性依托，从而促使人们更加自觉地从价值观念、学术教育和制度变革相结合的综合角度来考虑变革问题，最终形成戊戌变法中的综合行动。这也是此后清末其他一切变革的理论基础。

1897年上半年，风行一时的《时务报》“英文报译”栏曾发表一篇题为《论军事与文化有相维之益》的专论，在这两者之间的勾连上，颇具象征性。该文是近代中国各类报刊中最早在标题上出现“文化”一词的文章，又专谈“文化”，更涉及到“文化”一词的具体用法和新旧“文化”概念价值内涵的转换问题。全文出现“文化”一词13次，基本是在广义的“文化”即“文明”的意义上使用的（这种广义的“文化”一词在戊戌时期的报刊上使用已经不少）。全篇主要想说明的乃是“尚武”精神和文明发展的密切关联。^①它与我们前文所提到的中法战争期间陈季同有关“尚武”与“文明”关系的传统观念截然异趣，而与稍后的20世纪初年中国兴起的“军国民教育”思潮则一脉相承。

1898年上半年，湖广总督张之洞，这位曾下令全省官员通阅《时务报》的爱国官员，向朝廷上了一份《酌拟变通武科新章折》，在现代“文明”观的意义上，对“好铁不打钉、好人不当兵”的传统谚语提出明确批判，郑重提出了“尚武”价值观的转变问题。他感慨道：“中国乃有‘好铁不打钉、好人不当兵’之谚，稍有身家，咸所鄙弃，贵贱之分，强弱之源也”，呼吁改变中国社会“贵士贱兵”、重文轻武的价值观念，提高将官和兵士的爵禄，使“后世族文儒皆肯入伍”。同时还主张从制度上变通科举中的“武举”（后来在“新政”中他又干脆奏请废除），以加强“武学”教育即现代军事教育，提高将士的文化素质，使中国“无不读书、不明算、不能绘图之将弁，亦无不识字之兵丁”。^②实际上，他所希望表达的，也就是要建立所谓“文明”军队和军人，以及“军训”或“尚武”文明而已。不过，能够像他这样来把握这两者间的关系，显然已经得益于现代“文明”观念的初步洗礼，而不是那些只熟悉传统所谓“文武之道、一张一弛”之类人所能梦见。

过去，中国学者基于总结历史教训的目的，总喜欢将洋务运动与明治维新相比。的确，就运动的背景和启动的时间而言，两者实有共同之处。但如果就运动的目标、指导理念和变革内涵的广度、深度来看，真正可与日本明治维新、特别是其19世纪70年代中叶以后的情形相比的，其实是戊戌维新和此后的清末新政。因为归根结底，它们和明治维新一样都明确地基于一种现代“文明”理念的整体启导，尽管其结果和命运仍有不同。

① 光绪二十三年五月初一日《时务报》，第28册。注明译自“《温故报》西三月十五日”，译者为通英文的张坤德。

② 苑书义等编，《张之洞全集》第2册，河北人民出版社1998年版，第1310—1316页。

四、走向摩登与渐趋“精神”的“文明”之名义

在中国人走向现代“文明”的过程中，义和团运动留下的历史印记是极其深刻而复杂的。一方面，它空前凸显了所谓现代“文明国”侵略弱小民族的极端野蛮性，昭示了中华民族所面临的亡国灭种之现实危机和自身不甘屈辱的反抗精神，同时也集中暴露了当时中国社会的落后和愚昧的一面。这两方面合力的结果，终于促使朝野人士不得不更加清醒地面对现实，较为彻底地走向了对现代“文明”价值观的全面认同。

1900年7月26日，唐才常、严复、容闳等在上海成立“中国议会”，其“联合之意”的第5条即为“推广支那未来之文明进化”。^①可见民间的努力方向。1901年以后，清政府标榜所谓的“新政”，也实不过是在追求现代“文明”价值的名义下，所进行的一场内政、外交、经济和教育改革的全面自救运动罢了。这是朝廷的改革进路。以新政中最显实绩的教育变革为例，“文明”的旗帜就被主持者自觉地加以挥舞：

近东西洋各国，其文明愈著者，其学校必愈多。^②

诚以处物竞之时代，求战胜于人群，非有所约束之督促之，无以日即于文明。^③

现代“文明”一词的官方化使用与部分价值认同，也正是在新政时期才得以正式实现的。在这一过程中，张之洞的个人使用颇有值得关注之处。这不仅由于他在清末主盟文坛学界和主持新政的重要官方地位，而且也因为他一向以老成持重著称，对新名词新概念的使用较为敏感和审慎。据笔者所知，至少从1902年开始，张之洞已经认同和使用了“文明”一词。如在那篇深刻影响了清末学制变革的《筹定学堂规模次第兴办折》里，他就写道：“西人觐国者，每视小学官费年限之久暂与全国入学分数之多少以为文明程途之比较，不汲汲问大学堂之成才若干也。”^④

有趣的是，这位以效法西方“文明”为特征的清末新政之理论上的重要代言人，此时似乎还并不喜欢来自日本的“文明程度”一语，他因此特别将其改为“文明程途”四字。意思是在“文明”的路途中到底走到哪一步了。真不愧是“探花”出身，对传统“文明”一词非形容词使用却又能让它传达出一种类似形容词功能内涵之体贴工夫，实在是到了家。但问题在于，这“文明”二字一旦和“程途”连在一起使用，并出现在全新的“文明”观念语境中的时候，虽不如“文明程度”的现代意义显豁，却依然能传达出“文明”是不断发展进化的那种时代新含义。这种连用法在传统用语里，当然是不可能出现的。张之洞的这一“调整”，确实很能体现有些

① 孙宝瑄：《日益斋日记》稿本，上海图书馆藏。可参见孙应祥《严复年谱》（福建人民出版社2003年版）有关部分。

② 张之洞、袁世凯：《奏请递减科举折》（1903年3月11日），《光绪政要》卷29，宣统元年上海崇义堂石印本，第7—9页。

③ 朱有璘编《中国近代学制史料》第2辑上册，华东师范大学出版社1987年版，第898页。

④ 《张之洞全集》第2册，第1081页。

新名词新概念在早期使用时的一种过渡形态。^①

1903年至1905年,著名谴责小说家李伯元在《绣像小说》杂志上连载《文明小史》这一小说(1906年又由商务印书馆出版单行本),对早期新政时代中国官场和社会上开始流行的各种“文明”行为与表象,给予了生动的文学再现,成为清末“文明”概念得以广播的标志性文学符号之一。像讲求平等自由、倡导维新立宪;留学东洋西洋、鼓吹民族主义;读报纸、学外语、结团体、搞演说、讲卫生、重体操、论权限、开公司、买股票、剪辫子、着洋装、满口新名词、崇洋又媚外,等等,如今早已成为那个时代追求现代“文明”的历史表征。^②对于这些“文明”表象,小说虽多以反讽的笔法写出,特别注意揭示和暴露那些“以吃鸦片为自由,以吃牛肉为维新”之类的假文明,但作者却并未因此而丧失根本认同现代文明的理性态度。在“楔子”中,李伯元亦庄亦谐地表示,对于那些热心新政新学的人,“且不管他是成是败,是废是兴,是公是私,是真是假,将来总要是文明世界上一个功臣。所以在下特特做这一部书,将他们表扬一番,庶不负他们一片苦心孤诣也。”^③

由于小说流传的广泛性,《文明小史》一书对于现代“文明”概念的社会传播贡献不菲。特别是在传达其内蕴的“物质发达”的含义方面。如该小说第十四回“解牙牌数难祛迷信,读新闻纸渐悟文明”,就借书中人物贾子猷(“假自由”的谐音)说道:“我一向看见书上总说外国人如何文明,总想不出所以然的道理,如今看来,就这洋灯而论,晶光烁亮,已是外国人文明的证据。然而我还看见报上说,上海地方还有什么自来火、电气灯,他的光头要抵得几十支洋烛,又不知比这洋灯还要如何光亮?”小说还讽刺了贾氏三兄弟自以为多买西洋器具便成“文明开通”的可笑行为:“凡见报上有外洋新到的器具,无论合用不合用,一概拿出钱来,托人替他买回,堆在屋里。他兄弟自称自赞,以为自己是极开通、极文明的了。”^④在当时的一般社会趋新风气中,这种对现代“文明”的物质化理解,实带有一定的普遍性。^⑤

对于一般下层民众来说,西方现代文明的强烈冲击,的确首先表现在物质发达的都市景象方面。这也就自然地凸显出了现代“文明”概念的物质层面之含义。正如当时有人所精心

① 即便是1902年以后,传统士人中也有许多仍不接受现代“文明”一词者。如张之洞的门生陕西布政使樊增祥即讨厌该词,1904年他课卷时,一发现“文明”,即“严批痛斥”。《批学律馆游令课卷》中云:“大学堂稽课卷,因榜首用文明、野蛮字,经本司严加痛斥。”《樊山政书》卷6,第24—25页,转引自罗志田《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》,生活·读书·新知三联书店2003年版,第156页。

② 李伯元在《南亭四话》中有《新名词诗》一首,可以看作是以新名词的形式撰写的另一诗歌体“文明小史”:一云“处处皆团体,人人有脑筋。保全真目的,思想好精神。势力圈诚大,中心点最深。出门呼以太,何处定方针”;二云“短衣随彼得,扁帽学卢梭。想设欢迎会,先开预备科。舞台新政府,学界老度婆。乱拍维新掌,齐听进步歌”;三云“欧风兼美雨,过渡到东方。脑蒂渐开化,眼帘初改良。个人宁腐败,全体要横强。料理支那事,酣眠大剧场”;四云“阳历初三日,同胞上酒楼。一张民主脸,几颗野蛮头。细崽曾膨胀,姑娘尽自由。未须言直接,间接也风流。”徐珂:《清稗类钞》第4册,中华书局1983年版,第1724页。

③ 李伯元:《文明小史》,上海古籍出版社1997年版,第2页。

④ 李伯元:《文明小史》,第85页。

⑤ 与《文明小史》带有讽刺性的概念传播相比,20世纪初年和商务印书馆等齐名的“文明书局”这一著名的出版机构之名称,对于现代“文明”概念的符号式传播功能则完全是正面性的。该书局成立于1902年,由户部郎中廉泉等创办。它以输入现代“文明”为己任,出版了大量的新学教科书和史地读物,堪称现代“文明”观念影响出版界的象征。

描绘的:

繁盛之都,花团锦簇。洋楼层叠,大厦云连。建筑宏伟,雕刻优美。电线铁道,纵横如网。汽车马车,往来如梭。广大公园,环植四时花木。道平如砥,旁植乔树,郁郁葱葱。微妙之乐,来自空际。有制造场,或远或近。烟筒林立,上矗霄汉。吐气成球,漫濛如雾。轮机轧轧,声闻于天……此非文明国之现象耶。未开之民,置身斯境,目眩神迷,如刘姥姥初入大观园,手舞足蹈,忘其所以狂喜,曰文明文明,其在是矣。^①

但是,20世纪初中国各大城市的精英们自觉改良城市的目标,却并不局限于现代都市物质发达的层面,而是追求包含精神风貌在内的城市建设之全面“文明”,近代中国城市文化史专家王笛研究指出:“在辛亥革命之前的城市改良中,‘文明’便是精英们使用频率最高的时髦词汇之一。”^②此言得之。从某种意义上说,这也未尝不是对清末其他社会政治改良与现代“文明”价值观之间关系最为简洁的揭示。

在清末,革命党人也是弘扬和实践现代“文明”观念的一支生力军。他们在崇拜“文明”名义方面,一点也不亚于维新派和立宪派。这从《民报》等革命报刊中“文明”一词的频繁使用可知。在革命派看来,革命正是追求文明的表现,且是实现由野蛮进于文明之必要手段,而清王朝之所以成为革命的对象,乃是因为它早已成为了“文明公敌”之故。^③至于其所主张的废除君主、建立共和,则更认为属于“文明时代”的必然要求,用他们自己的话来说,即所谓“君也者,成立于野蛮时代,发达于半开化时代,而消灭于极文明时代”^④。前面提到的《文明小史》的作者,曾借小说中人物之口讽刺革命党人冲天炮道:“世兄是文明不过的,开口革命,闭口革命”^⑤,这实在不是灵机一动的偶然虚构。1903年,鼓吹革命最力的邹容在《革命军》中便公开宣称:“革命者,由野蛮而进文明者也。”他认为英国资产阶级革命、法国大革命和美国独立战争就是这种性质的革命,而“法、美文明之胚胎,皆基于是”。不仅如此,他还将革命区分为“野蛮之革命”和“文明之革命”二种,并慨然以实行“文明之革命”自任:“野蛮之革命,有破坏,无建设,横暴恣睢,适足以造成恐怖之时代……为国民增祸乱。文明之革命,有破坏,有建设,为建设而破坏,为国民购自由平等独立自主之一切权利,为国民增幸福。”^⑥与邹容齐名的另一革命宣传家陈天华,在《警世钟》里则公开倡导“文明之排外”。在遗著《狮子吼》中,他还直接把主人公的名字取为“文明种”。可见“文明”这一现代价值与其所从事的革命事业之间,有着何等密切的关联。

① 《论文明第一要素及中国不能文明之原因》,《大陆报》第2年第2号(1904年4月)。该资料的查找得到朱泮、闫杰先生的帮助,特此致谢。

② 王笛:《街头政治:20世纪初中国城市中的下层民众、改良精英与政治文化》,见孙江主编“新社会史”丛刊第1辑《事件·记忆·叙述》,浙江人民出版社2004年版,第47页。

③ 如章士钊在《驳〈革命驳义〉》(1903年6月)一文中,就称清王朝为“文明公敌”。见《章士钊全集》第1册,文汇出版社2000年版,第32页。

④ 章士钊:《说君》,原载1903年8月15—21日《国民日报》,见《章士钊全集》第1册,第62页。

⑤ 李伯元:《文明小史》,第339页。

⑥ 《革命军》“绪论”和第三章,华夏出版社2002年版,第8、35页。

1907年前后,改良派和革命派还曾为“文明”的内涵和名义问题,发生过一些小的争论。如1907年3月,同盟会机关刊物《民报》上就载文批评梁启超所谓“文明进步,资本进步谓也”的狭隘理解,指出,“故文明二字,所包亦甚广也”,“以资本包括一切文明,可称奇语”,以此讽刺梁启超对资本主义缺乏反省的行为,为民生主义作理论辩护。^①不过当时,在争夺“文明”的名义方面,革命党人也有被动的时候,尤其是当改良派以“文明”的名义大肆攻击革命党的“排满”复仇为野蛮之时。人们惊奇地发现,面对这种责难,身为《民报》主编的章太炎,有时竟会不惜放弃“文明”的名义,以嘲弄流行的“文明”内涵之“虚伪不真”,来与之颉颃。在《定复仇之是非》一文中,他就公然主张以复仇为正当,声言判别是非自有其内在的道义标准,大可不必顾虑世俗流行的“文明野蛮之名”。他写道:

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,然人亦靡然从之者。盖文明即时尚之异名,崇拜文明,即趣时之别语。吾土孔子为圣之时,后生染其风烈,虽奋力抵拒者,只排其阶级礼教之谈,而趣时之疾,固已沦于骨髓,非直弗击,又相率崇效之。然则趋步文明,与高髻细腰之见相去有几?诚欲辨别是非者,当取文明野蛮之名词而废绝之。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。宁沾沾焉随俗为向背乎?^②

章太炎是一个特立独行的有思想的革命家。他的偏激的思想之中,常常能体现出一种超人的深刻的片面。不过,他虽然对流于世俗虚伪时髦的“文明”名义有所不满、有所反省,主张废绝这一名词,但自己却并未见实行(尽管在此前后,尤其是以后,他更愿意使用“文化”一词),更不用说其他革命党人了。从他的言论中,我们可以看到当时“文明即时尚之异名,崇拜文明,即趋时之别语”的时代特别风气。

在清末民初的中国社会,“文明”的名义走向时髦,还可以从“文明史”、“文明戏”、“文明棍”、“文明脚”、“文明装”、“文明结婚”之类名词广为流传,成为代表“摩登”事物和进步价值取向的特定说法中,得到一种集中反映和证明。以上诸名词,的确是现代“文明”价值观的产物,而它们的流行,又反过来有力地传播了现代“文明”观念。

作为近代西方产物的“文明史”,以进化论为依据,综合记述大范围内社会演进的概况,对20世纪初年中国新史学的兴起,产生了直接而巨大的影响。诸如梁启超等人有关地理环境与文明关系之类的观点,以及清末出现的一系列关于中国通史类的新式历史教科书,实际上均为直接模仿这些“文明史”著作的结果。而这些历史教科书在新史学的实践中,都不同程度地体现了反对“君史”、重视“民史”的倾向,显示了努力寻求中国社会文明整体发展的通

① 民意:《告非难民生主义者》,《民报》第12期,1907年,见张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,生活·读书·新知三联书店1960年版,第700页。

② 章太炎:《定复仇之是非》,《民报》第16期,1907年,见《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷下册,第771页。

则、注意揭示不同时期和不同时代的特征。^①“文明脚”，用鲁迅的话说，即是“缠过而又放之，一名文明脚”^②。此自然涵有人道主义、男女平等、清洁卫生的“文明”意义。而“文明结婚”，乃是当时婚姻变革中的新生事物，它增加了婚姻双方自主的选择性，简化了烦琐的仪式，体现了男女平等的原则，的确属于现代“文明”价值观的典型产物。^③

在不断走向时髦的现代“文明”观念潮流中，强调工商业发展、科技军事进步和强身健体的“物质”发达意义的倾向，一直是较为明显的。^④毫无疑问，此正是传统中国“文明”或“文化”概念转化为现代概念的重要表现之一。1905年，康有为的《物质救国论》则较为鲜明地彰显了甲午战后中国勃然而兴的现代“文明”观念中这一不同于传统的内涵与价值。^⑤但与此同时，我们通过文献也可以看到，人们在强调工商业等方面发展重要性的时候，虽通常都会赋予其“文明”的重要价值和意义，而一旦上升到理论高度来谈论“文明”时，则又会很自然地“从物质”和“精神”的二分出发，赋予“精神文明”以优先的地位。实际上，在清末民初走向摩登的“文明”思潮中，舆论界始终都存在着那么一股既认可“物质发达”、实业进步的必要性，更重视民族素质、精神文明培育的思想深流。体现在“文明”概念的理解上，就是许多思想精英都习惯于先将“文明”的内容予以二分：或曰形质与精神，有形和无形；或曰物质与道德，外在与内在等，而同时，又程度不同地将概念的重心置放在后者之上。此种思路的形成，究其动因，实不乏外来的新思想资源之功，但可能更具有传统旧思想习惯的牵引之力。

作为清末现代“文明”最重要的传播者并主导思想潮流的梁启超，在其诸篇文章中，已经较早在现代意义上形成此种思路。1899年，梁氏先后撰写《文野三界之别》、《国民十大元气论》（又名“文明之精神”）等文，探讨完整现代意义的“文明”在中国的建立问题。他在认可当工商业发达“使一切人皆进幸福，如是者，谓之文明人也”的同时，进而强调“精神的文明”之重要性，相信“国之治乱，常与其文野之度相比，而文野之分，恒以国中全部之人为定断，非一二人之力所能强夺而假借也”，并明确指出：“求形质之文明易，求精神之文明难……精神

① 以刘师培的《中国历史教科书》为例，该书明确宣称与“旧史”的“稍殊”处在于注重五事：一、历代政体之异同；二、种族分合之始末；三、制度改革之大纲；四、社会进化之阶级；五、学术进退之大势。在实际的章节安排中，它也是包罗政治、经济、文教学术发展等各个方面，阅读之下，能给读者留下整体“文明”综合演进的清晰印象。《刘师培全集》第4册，中共中央党校出版社1997年版，第275—370页。

② 鲁迅：《忧“天乳”》，《雨丝》周刊第152期，1927年10月8日。

③ 参见左玉河《由“文明结婚”到“集团婚礼”》，薛君度、刘志琴主编：《近代中国社会生活与观念变迁》，中国社会科学出版社2001年版，第196—238页。不仅婚姻有“文明”仪式，丧葬也有“文明办法”——即采用简洁的讣告和追悼会等形式。如1907年，清末最后一个状元刘春霖为妻子办丧，据《大公报》称，“丧仪殡葬，一切概从文明办法”，并引起报界的各种议论（见1907年10月18日《大公报》的相关报道）。在清末，“文明”理念与“科学”价值有着明显汇同之处。其强势社会渗透，表现在对“迷信”等非科学现象形成直接冲击等方面。最早译成中文的现代心理学著作中，有一本很有影响，就题为《心界文明灯》（1903年时中书局编译所版）。

④ 清末商界人士也喜用“文明”一词，并以追求文明相标榜。店铺的楹联上出现“文明”之类词汇，是常见现象。如某服装店的门联就写道：“冠冕从新，式样好矣；文明进步，福履绥之”。参见勤学、倩天编《中国民俗商业楹联通书》，湖南文艺出版社1992年版，第35页，转引自孙燕京《晚清社会风尚研究》，中国人民大学出版社2002年版，第206页。

⑤ 康有为：《物质救国论》，《康有为政论集》，第565—587页。其所谓“物质”与“文质”相对，指的是“军兵炮舰工商”之类，所谓“物质学”，相当于自然科学和技术。罗志田有关康有为此著的论文《物质救国：走向“文明”的康有为》（2000年2月29日《中国图书商报》“书评周刊”栏）等，对笔者很有启发。

既具,则形质自生;精神不存,则形质无附。然则真文明者,只有精神而已。”^①其著名的“新民说”,与此种既追求社会“群治”又重视“精神”文明的思想逻辑直接关联。事实上,1902年由梁主编的《新民丛报》,成为20世纪初中国传播此种现代“文明”观念最有影响力的媒介。

对“精神的文明”的强调,也存在于晚清国粹派中。不少国粹派人士从强调保存本民族的文明或文化特性出发,提出东西文化各有特色、应该互补的观点,而最终将中国的“国粹”归结为“精神文明”的优胜^②,并把民族危机和文化危机紧密结合、强调“国学”、“国粹”的存在与发展意义。他们尤其重视文明或文化的民族特性,所谓“特性者,运用文明之活力也”^③。而“国粹”在本质上就是各文明特性,即“特别精神”的集中体现。

第一次世界大战爆发后,秉承“物质—精神(或道德)”二分的“文明”概念观来判定中西文明或文化之特点和优劣的议论更加流行了。与此同时,从这一角度立论的中国人自己有关“文明”的正式定义,也随之产生。1917年,《东方杂志》主编杜亚泉发表《战后东西文明之调和》一文,便以“经济”和“道德”的新二分法,再生了同一思路。他认为,“于人类生活有最重要之关系者,一曰经济,二曰道德……文明之定义本为生活之总称,即合社会之经济状态与道德状态而言之。经济道德俱发达者为文明;经济道德均低劣者为不文明。经济道德虽已发达而现时有衰退腐败之象,或有破坏危险之忧者皆为文明之病变。文明有时而病,如小儿之有麻疹、百日咳,为人类所不得经过者。今日东西洋文明皆现一种病的状态,而缺点之补足病处之治疗乃人类协同之事业。”^④由此出发,他认定东西文明各有不足和长处,并首次明确地提出了两者“乃性质之异,而非程度之差”的观点。^⑤在这方面,以梁启超、章士钊、梁漱溟和张君勱等为代表的“东方文化派”走得更远,他们或认为物质发达与精神进步根本冲突,主张“物质开新,道德复旧”;或认为两者永恒矛盾,物质发展程度太低或太高,都会妨碍精神生活的“自由而向上”,因而希望保持物质生活“不丰不彀”的状态。这些人的思想资源和内在深度不尽相同,但归结点却都在于强调中国注重精神文明的优长,而隐然与“新文化运动”相抗。^⑥当然这已是五四前期“新文化运动”的后话了。

五、广狭义“文化”概念之双重结构的奠定与五四“新文化运动”

正如我们在前文已经指出的那样,带有现代意义(主要是广义上)的“文化”一词,早在19世纪80年代初期的中国就已出现。到戊戌时期,该词的现代性使用已然不少。但它基本上是在与现代“文明”概念即包括物质、军事发展在内的广义“文化”意义上使用的。同“文明”一词相比,当时“文化”一词在形容词意义上的使用就很显困难,一般只能表示人类物质

① 《梁启超全集》第1册,第340—341、267页。

② 《东西洋二大文明》,《壬寅政艺丛书》,政学文编,卷5,转引自郑师渠《晚清国粹派》,北京师范大学出版社1997年版,第150页。

③ 余一:《民族主义论》,《浙江潮》1903年第1—2期,见《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷下册,第489页。

④ 杜亚泉:《战后东西文明之调和》,《东方杂志》第14卷第4号,1917年4月15日。

⑤ 杜亚泉:《静的文明与动的文明》,《东方杂志》第13卷第10号,1916年10月10日。

⑥ 见黄兴涛《“东方文化派”及其文化模式观》,《文化史的视野》,福建教育出版社2000年版,第158—175页。

和精神成果总和的那种名词概念。而“文明”一词,则具有名词和形容词的双重功能。也就是说,它既可以表示广义“文化”,又可标明其广义“文化”发展的较高水平和价值追求方向。这也是“文明”概念何以在清未能独占鳌头、成为时代中心概念的原因。在清末,“文化”一词的传播虽然也越来越多,但使用频率却远无法望“文明”一词之项背,它只不过成为了后者的某种陪衬而已。

然事情的发展常常充满了辩证法。也正因为“文明”一词的形容词价值判断的含义过于强烈的缘故,在那些并不需要明确表示价值倾向和程度判断,而只需表明不同时代、不同地域和民族以往物质和精神发展之历史延续性的成果那种一般综合意义的场合,“文化”一词倒显示出了某种潜在的优越性。如1899年,王国维在为《东洋史要》一书所作的序言中,就是这样使用“文化”概念的:“抑古来西洋各国,自为一历史团体,以为今日西洋之文化;我东洋诸国,亦自为一历史团体,以为东方数千年来固有之文化。至二者相受相拒,有密接之关系,不过最近世事耳。”^①在这种历史传统总和含义上使用的“文化”一词,20世纪初年的报刊、教科书和一般书籍中都已经不难见到。

如果说广义的“文化”与“文明”的内涵还有一点差别的话,那就是前者相对可以较多地或更方便地用来陈述申说民族特性的“文明”。这种差别使用在日本明治后期国粹思潮兴起后,也逐渐传到中国。1904年前后出现的强调中国传统价值的国粹派人士,有的就比较乐于使用“文化”一词,特别是章太炎。但是,那种被视为“文明”深处的精神价值内核所在,同时又与政治、经济等相对待的现代狭义“文化”概念之公然提倡和大规模使用,并从这一含义上的“文化”之整体角度和高度来思考中国发展的问题,寻找变革道路,却无疑是五四运动前后才最终形成的事情。

五四新文化运动初期,陈独秀在《敬告青年》中提倡所谓“六义”,强调“国人而欲脱蒙昧时代,羞为浅化之民也,则急起直追,当以科学与人权并重”。从表面上看,他所依赖的仍然是一种广义的“文化”即“文明”观念,与戊戌时期似乎并没有什么不同。其实,如果我们细加分析,则不难发现,戊戌时期,虽然有个别深刻的思想家如严复,已在价值观念深层对中西文明有所比较,但总的说来,那时的思想家主要重视的还是文明的各个方面都必须全面发展,并特别强调教育和政治体制变革之必要性,却还未着眼于从文明根本精神再造的角度来思考中国的变革问题。倒是戊戌变法失败以后,梁启超等从“形质的文明易求、精神的文明难至”的角度对此有所反思,提出改造“国民性”的新民思想——经鲁迅《文化偏至论》的“尊个性而张灵明”(立人)——最终倒向了林毓生在《中国意识的危机》中所阐发的所谓“五四”思想家“借思想文化的途径”解决问题的这一历史性思路。

至民国初年,政治体制的变革徒具形式那一令人失望的残酷现实,一方面急剧加强了人们“文明”是一个整体不可割裂的印象,而同时,也促使人们去寻找“政治”以外的别途来解决困境。于是从精神价值层面整合教育、学术、道德、文艺等因素的狭义“文化”概念之需要便逐渐凸显出来。促成这一转变的,还包括第一次世界大战所导致的对“文明”概念的反省因素。这一点,与在

^① [日]桑原隲藏著,樊炳清译,《东洋史要》序,东文学社1899年版。类似的“文化”概念之使用,在《清议报》中也多有。如1899年6月8日,该报上就有一篇译文题为《论图书馆为开进文化一大机关》。

德国和日本的情况略为近似。一战前后,区别于“文明”一词的“文化”概念的使用,在西方特别是德国大规模流行开来并趋于稳固。而这一使用,又迅速传到日本。大正时代,日本思想界对于“文化”概念尤其是狭义“文化”概念使用急剧增多的情形,接着又传到中国。

1923年,商务印书馆发行的《新文化辞书》“Kulturismus”(文化主义)辞条便清楚地写道:“欧洲大战终了,世界人士鉴于战争底悲惨和罪恶,对于军国主义而提倡文化主义。”该辞条还说明了在德国和英国“文化”一词用法的差别,强调德国人对于“文化”概念的意义“把持更为精确,更为具体”,并特别介绍了柏林大学夏迈尔等人对于“文化”的定义:“Kultur底成立,必先有被文化的和文化的两种,前者是各个的人格,后者是艺术、科学、道德、宗教等一切精神的产物。把这些客观文化作工具,依个性底本质而助长人格,完成人格,就是文化底意义。”这显然是狭义的“文化”界说。但与此同时,该辞条又强调,“把文化只看做精神生活,是误解了。人们底一面是肉体,所以在文化主义底半面,也不能不承认物质生活。人们完全向上发展,必定发见于这两者圆满调和的境地。那特地在物质和精神之间,划一轮廓分明的界限的,是错误的。”可见其又承认“文化”的广义内涵。^①

不过,这一从精神层面切入的广、狭义“文化”观念矛盾结构的形成,在五四前后的中国却有一个发展过程。在新文化运动初期,从内在精神特质层面整体反思传统文明,一开始仍是在以进化论指导下、包括物质发展在内的广义“文化”观念或现代“文明”观念为基础的框架下进行的。1916年以前,陈独秀似没怎么使用过“文化”一词。在1915年9月《青年杂志》创刊号上,陈氏发表了著名的《法兰西人与近世文明》一文,称法兰西为创造近代文明的“大恩人”,对于“文明”即广义文化观念阐述了自己的见解,极具现代“文明”观的代表性。其中,他将中国传统文明或文化给以“文明”的资格和名义,但却又将它明确定性为“古代文明”,同时关注文明的精神层面即价值深层,把西方现代文明视作以“科学”与“人权”为根本精神的不断发展体,并以此作为彻底变革中国传统文明或文化的进步目标——尽管他们并非完全没有认识到此一文明的弊端。这正是五四运动以前新文化运动的神髓所在。在这点上,我们既能看到它与戊戌思潮一脉相承的联系,也能看到它从精神价值层面实现根本超越的明显企图。

1915年以后至五四运动以前,报刊上刊行的“文化”一词越来越多,但狭义上的明确使用却仍然不流行。陈独秀本人大约从1916年开始在广义上使用“文化”一词。该年2月,他在《吾人最后之觉悟》一文中,强调“欧洲输入之文化与吾华固有之文化,其根本性质极端相反”,呼吁从伦理道德方面学习西方现代文化,进行改造传统文化的根本变革,引起了社会上的强烈反响。值得注意的是,也是从1916年开始,以“文化”的名义出现的关于文化的专门化学术研究在中国正式出现,较高水平的“文化”专论开始问世,较为成熟的“文化”概念阐述和定义也已诞生了。在这方面,积极参与新文化运动的社会学家《新青年》移办北京后即成为其著名七编辑之一的陶孟和,堪称最为重要的先驱人物之一。以往,关于他的这一活动与贡献,似未曾受到注意和重视,学界几乎从未有人从思想史的角度对此加以揭示和强调。实则,陶氏1916年和1917年在《大中华杂志》、《新青年》上发表的《文化的嬗变》与《人类文化

^① 唐敬果编纂:《新文化辞书》,上海商务印书馆1923年10月初版,1932年9月国难后第1版。笔者核对过两版,此条内容相同。

之起源》两文,较早在中国明确而正式地提出并阐释了广义“文化”概念的定义:

文化之名,世人所习见,而对于详确之观念,精密之解释,则常茫然,弗能应。盖以系统而研究文化,侷列科学,乃在最近代也……人类自初生以迄于今,凡所成就,或为物质,或为精神;或为知,或为行;或为道德,或为制度。凡可以表示者,可以一名词统括之,曰文化。^①

这种广义的“文化”概念定义和阐释,与陈独秀的“文明”定义基本旨意是相通的。它尚缺乏对于现代“文明”概念的反省意识和对“文化”民族性的认真关注与深沉体味,但却可以说构成了早期新文化运动强烈地整体性反传统旨趣的“文化”概念认知的基础之一。

五四新文化运动以前,现代“文化”概念和定义却并未引起国人的真正重视。这与历史发展的实际进程偏重于宪政改革不无关系。当新文化运动爆发之后,随着人们对于实际文化问题的关注和讨论的深入,便自然出现了追究“文化”概念定义的需要。在广义的“文化”概念定义形成之后,反映实际运动中相对于政治和经济的狭义“文化”概念之定义也随之产生了。笔者所见到较早给狭义“文化”概念下定义的,乃是陈独秀。这位新文化运动的领袖1920年4月1日发表了《新文化运动是什么》一文,从解说“新文化运动”的含义着眼,对狭义“文化”下了一个定义。他说:

“新文化运动”这个名词,现在我们社会里很流行……要问新文化运动是什么,先要问“新文化”是什么,要问新文化是什么,先要问“文化”是什么。文化是对军事、政治(是指实际政治而言,至于政治哲学仍应该归到文化)、产业而言,新文化是对旧文化而言。文化底内容,是包含着科学、宗教、道德、文学、美术、音乐这几样;新文化运动,是觉得旧的文化还有不足的地方,更加上新的科学、宗教、道德、文学、美术、音乐等运动。^②

在此文中,陈独秀还大谈文化运动应注重团体的活动,以加强国人的组织力和公共心;要注重创造的精神,因为“创造就是进化”;同时他还强调这一运动要影响到别的运动中去,如影响到军事上、产业上、政治上,要“创造新的政治理想,不要受现实政治的羁绊”,等等,从而明确地揭示了文化在整体上能够、而且必须影响现实政治的现代“文化”理念。另外,陈氏起初在定义狭义“文化”的时候,还特别强调了文化由旧到新的发展过程中,进行“运动”的必要性问题。^③

同陶孟和的广义“文化”定义相比,陈独秀的这一狭义“文化”定义,无疑奠定了新文化运

① 陶恭履:《人类文化之起源》,《新青年》第2卷第5号,1917年1月1日;《文化的嬗变》,《大中华杂志》第2卷第8期,1916年8月。如果就翻译介绍“文化”定义而言,20世纪初也曾有过。如1900年《译书汇编》所翻译的《政治学提纲》中,就介绍了包括基佐“文化”界说在内的五种文化定义。限于篇幅,此略。

② 此文载《新青年》杂志第7卷第5号,可见任建树编《陈独秀著作选》,上海人民出版社1993年版,第123页。

③ 1923年8月28日,后期新文化运动的重要人物之一陈望道在《觉悟》上发表《谈新文化运动》一文,更为典型地说明了文化为何要“运动”的现代性观念。

动继续开展下去的另一个“文化”概念的认知基础。两者表面上看似乎有所矛盾,实则构成了一个观念的统一体。它们在新文化运动的提倡者们那里伸缩自如,成为其进行实际文化运动的观念依据。事实上,“新文化运动”的正式命名之诞生,也应归功于这两种定义中所体现出来的那些文化实际内涵的共同作用。目前,史学界似乎并未在意这一事实:即“新文化运动”并非此一运动兴起之初就已经出现的概念,而是后来社会上和运动提倡者们自身迟到的命名。对于今人认知新文化运动在五四前后的差别,这一点其实并非是毫无意义的。

在“新文化运动”的名义出现以前,有关文化运动的论说多是并提政治、经济、法律、思想、学术、道德、文学等现象,思想文化界尚没有出现将后几项整合为一个狭义“文化”整体概念的自觉。无论是讲“伦理革命”、“文学革命”、“戏剧革命”,还是揭发共和国体与孔教之间的矛盾,认为“要诚心巩固共和政体,非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想,完全洗刷得干干净净不可”^①,都是如此。这些活动,虽然的确都属于现代狭义上的文化方面的运动,但当时却还没有明确拥有一个具有整合性的狭义“文化”概念之共同名义。那时,社会上对这类运动多称之为新思想运动,并以“新旧思想之激战”来概括当时的斗争形势,目标则是为了中国整体的“文明进步”。

“新文化”和“新文化运动”的名词流行开来,是在五四以后。1920年,君实在《新文化之内容》一文中曾明确指出:“一年以前,‘新思想’之名词,颇流行于吾国之一般社会,以其意义之广漠,内容之不易确定,颇惹起各方之疑惑辨难。迄于最近,则‘新思想’三字,已鲜有人道及,而‘新文化’之一语,乃代之而兴。以文化视思想,自较有意义可寻。”^②可见,以“文化”代“思想”的运动名义之变化,发生在1920年前后,这是当时人就已经真切感觉到了并加以揭示过的明显事实。

对此,我们从五四前后两位最著名的新青年领袖对“文化”一词的典型使用中,也可以透见一斑。1919年元旦,傅斯年在其起草的《新潮发刊旨趣书》中宣称:“同人等以为国人所宜最先知者有四事:第一、今日世界文化至于若何阶级?第二、现代思潮本何趋向而行?第三、中国情状去现代思潮辽阔之度如何?第四、以何方术纳中国于思潮之轨?持此四者刻刻在心,然后可云对于本国之学术地位有自觉心,然后可以渐渐导引此‘块然独存’之中国同浴于世界文化之流也。此本志之第一责任也。”^③这一段宣言,相当鲜明地体现出现代广义“文化”观念对于青年知识分子的影响已达到了何等强烈和深刻的程度,甚至从中,我们还可看到一种从“思潮”角度来把握广义“文化”之内在精神的趋向,但它毕竟还不是对“文化”概念直接的最狭义把握。

五四后的1920年,罗家伦在《近代中国文学思想之变迁》一文中对“文明”与“文化”两词的区别使用,则相当明显地表示了狭义“文化”概念的正式衍出。他说:“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是不及中国的。到这个时代大家才恍然大悟,觉得西洋人不但

① 陈独秀,《旧思想与国体问题》,《新青年》第3卷第3号,1917年5月1日。

② 此文载《东方杂志》第17卷第19号,1920年10月。

③ 岳玉玺等编,《傅斯年选集》,天津人民出版社1996年版,第57页。

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。这些东西不但不比中国的坏,而且比中国的好,比中国的合理,比中国的近人情。”^① 这里的“文化”概念,则显然已相当自觉地偏重在精神文明与观念形态的较狭义方面了。

在五四前后的中国,这种狭义“文化”概念衍出的明显变化之所以出现,除了前面已经提及的有关原因外,与此期第一次世界大战所导致的所谓“西方物质文明破产论”也有直接关系。西方“没落”,则中国人长期受压抑的民族信心因之大增;物质文明破产,精神文明的地位则自然急剧上扬,崇尚自由意志、直觉论和道德意识之类的哲学思想,如生命哲学、新人文主义等也随之更加活跃起来。而一旦这些哲学思想和前此已经提到的其他因素相结合,偏重精神的“文化”概念,就获得了绝佳的传衍环境。被视为五四后期“东方文化派”最大理论家的梁漱溟的代表作《东西文化及其哲学》的问世,可谓一个典型的例证。该书是第一本由中国人以中文自著的有份量的文化研究专著,也是在书名上正式带有有别于“文明”的狭义“文化”概念的第一本中文哲学著作(这种狭义与直接指称教育、文学、宗教的总体的那种狭义“文化”又尚有差别),更是较早最大量出现了“文化”一词的著作。此书源自于1920年在山东的一个演讲,1921年秋天正式出版后,到次年底即已由商务印书馆等印刷了五次,可见其在当时大受欢迎的程度。

在这本书中,梁漱溟给了“文化”一个定义,并将其与“文明”明确地区别开来。他说:“文化并非别的,乃是人类生活的样法……但是在这里还要有一句声明:文化与文明有别。所谓文明是我们在生活中的成绩品——譬如中国所制造的器皿和中国的政治制度等都是中国文明的一部分。生活中呆实的制作品算是文明。生活上抽象的样法是文化。不过文化与文明也可以说是一个东西的两个方面,如一种政治制度亦可说是一民族的制作品——文明,亦可以说是一民族生活的样法——文化。”接着他又强调,生活的根本在“意欲”,也即人生态度,它决定文化的根本精神。也就是说,在他看来,文化的实质不过是人生态度罢了。由此出发,他最终炮制出以西洋、中国和印度分别代表的“意欲向前”、“意欲调和持中”与“意欲向后”为根本精神的世界三大文化路向。^② 从表面上看,三大路向之间彼此似乎没有优劣之分,但实际上它们归根结底在层次上仍有层层递进的高低不同,而最终归结为“东方文化”的最高境界。这表明在根本上,梁漱溟其实仍然没有摆脱进化论的思想制约。

五年后,“西化派”代表胡适为驳斥梁漱溟等人的主张,著《我们对于西洋近代文明的态度》,也强调“文明(civilization)是一个民族应付他的环境的总成绩”;“文化(culture)是一种文明所形成的生活的方式”。^③ 在“文化”概念的认知上基本没有超出梁漱溟的水平,但却在文化价值上选择了截然不同的方向,可见,对“文化”概念本身的理解,并不是导致当时文化思想态度和取向的根本所在。在中国,明确区分“文明”和“文化”概念,胡适比梁漱溟要晚,不过胡适并没有简单将“生活方式”的内容归结为纯精神的“态度”,而是容纳了更多的物质因素。

1922年,同样作为当时“东方文化派”代表的梁启超,在《什么是文化》一文中也给“文

① 《新潮》第2卷第5号,1920年6月1日。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,1987年商务印书馆重印本,第53—55页。

③ 见欧阳哲生编《胡适文集》第4卷,北京大学出版社1999年版,第1页。

化”下了一个定义。他认为“文化者，人类心能所开积出来的有价值的共业也”。它是“人类以自由意志选定价值”的结果，包括“文化种”和“文化果”两类。“文化种是活的，文化果是呆的”。而所谓“文化种”则纯粹是精神性的东西，它决定着文化的根本性质。^①梁漱溟和梁启超此时对“文化”的这类界定，虽然与特指教育、文艺、科学、道德、宗教等的那种整合体之狭义“文化”概念还有差别，但却无疑将其向凸显这种狭义但又包容广义的“文化”复合概念推进了一步。这一点，从梁启超四年后有关认识的进一步变化里，不难获知。1926—1927年间，梁启超在其名著《中国历史研究法（补编）》中，不仅明确界定了文化概念广、狭二义的双重结构，还强调了狭义文化的特殊意义。他所列的“文物的专史”，就直接分为政治、经济和文化专史三大类，并明确指出，“文化这个名词有广义狭义二种：广义的包括政治经济；狭义的仅指语言、文字、宗教、文学、美术、科学、史学、哲学而言。狭义的文化尤其是人生活的要领。”^②这一定义，可视作现代“文化”概念最终定型的标志之一。另一标志则为1929年流行颇广的《新术语辞典》对“文明”和“文化”的解释。^③

此外，在笔者看来，五四以后，狭义“文化”的理解凸显、广义和狭义“文化”合构而成的现代“文化”概念的形成，与唯物史观在华的早期传播，可能也不无某种历史的关联。我们发现，在这种狭义或双重意义上使用“文化”概念的先驱者之中，受到唯物史观初步洗礼的似较为多见。其中，陈独秀和李大钊又比较典型。

如1919年9月，初步接受唯物史观的李大钊在《“少年中国”的“少年运动”》名文里就曾写道：“‘少年运动’的第一步，就是要作两种的文化运动：一个是精神改造的运动，一个是物质改造的运动。”这里的“文化”显然属广义使用，包括物质和精神两个方面。但在同一文中，他又在狭义即精神层面的含义上，使用了“文化”概念，认为物质改造的运动，主要就是改造现代不合理的经济制度和组织，“因为经济组织没有改变，精神的改造很难成功。在从前的经济组织里，何尝没有人讲过‘博爱’、‘互助’的道理，不过这表面构造（就是一切文化的构造）的力量，到底比不上基础构造（就是经济构造）的力量大。”^④可见，唯物史观中“经济”地位的凸显，不仅没有妨碍，反而还有助于那种排除政治、经济内涵的狭义“文化”观念的衍出和早期传播。1920年3月，顾孟余在《人口问题、社会问题的锁钥》一文中所使用的“文化”概念，也是既有广义，也有狭义，同样体现了这种双重性的矛盾结构。^⑤至于陈独秀在这方

① 梁启超：《什么是文化》，《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版，第392—398页。

② 《梁启超全集》第8册，北京出版社1999年版，第4854页。

③ 吴念慈、柯柏年、王慎名合编的《新术语辞典》中关于“文化”和“文明”的辞条，也表明了这种广狭二义的双重“文化”概念内涵：“人类依照一定的标准来支配并形成所与的内界的外界的自然的事实，终究而实现其理想，这个过程之总称，就叫做‘文化’。其过程之成果、产物，是文化财。学问、道德、宗教、法律、经济等即是”；“文明与文化，在字义上，本是没有差异的。德国学者以‘文明’指外部生活之发达，即殖产、工业，及其他法律制度等之进步。‘文化’指学术、艺术、宗教等之发达。换言之，前者为物质的文明，后者为精神的文明。”上海南强书局1929年11月12日初版，第245—246页。

④ 《李大钊选集》，人民出版社1959年版，第236页。

⑤ 狭义的使用，如顾氏此文中说：“总而言之，鼎革的战争，封建的战争，夷狄的祸患，无论他政治的、文化的结果如何，变动一次，人口便大大的削减一次。”又说：“一从经济方面看……二、由社会的心理一面观看……三、由文化一面观看。文明有两大种，便是物质文明和精神文明。若是一国人口太多或增加太速，经济窘迫，自然没有物质文明，更无从有精神文明”，后者将“文化”和“文明”等同，又是广义使用。《新青年》第7卷第4号，1920年3月1日。

面的开创性贡献和自觉的狭义“文化”定义,就更不用多言了。

实际上,当陈独秀等人开始信奉唯物史观、公开宣布大谈“政治”的时候(1920年9月就曾发表《谈政治》一文于《新青年》第8卷第1号),也正是他们在狭义上明确使用“文化”概念,“文化运动”和“新文化运动”的说辞与口号也逐渐流行开来的时候。同信奉唯物史观的陈独秀相比,唯心意识较强的梁启超,1922年在定义文化时,尚没有将“政治”排除在“精神的文化”范围之外。同样,梁漱溟在1921年定义“文化”时,虽明确区分了“文明”与“文化”,却也仍然将“政治”包容在作为“生活样法”的“文化”之中。可见,唯物史观的信奉对排除政治、经济的那种狭义“文化”观念的衍出,倒可能的确是有益的。而作为文化保守主义者的“东方文化派”人士,其所执着的“文化”概念,却未必像有的学者所想象的那样轻视政治。

当然,唯物史观在推动狭义“文化”概念形成的同时,其实也影响到了其认同者所领导的那种带有“文化主义”或“文化决定论”倾向的“新文化运动”自身。如前所述,陈独秀乃是中国最早具有明确、坚定的狭义“文化”概念的先行者之一。可当他有了明确而坚定的狭义“文化”概念之后,却转而限制和削弱了以往那种夸大“文化”作用的简单化做法。这时他开始强调“文化”不同于政治、经济、军事的独特性,并同时体认其自身运动、建设的艰难性和长期性来。与此相一致,他虽然还声称重视“文化运动”,但在实际活动中,却也和新文化运动的另一主将李大钊一道,把主要精力自觉转移到社会政治运动中去了。1921年,陈独秀在《新青年》上发表《文化运动与社会运动》一文,其有关内容颇为值得关注。该文写道:

文化运动与社会运动本来是两件事,有许多人当做是一件事,还有几位顶呱呱的中国头等学者也是这样说,真是一件憾事!……又有一班人并且把政治、实业、交通都拉到文化里面了。我不知道他们因为何种心理看得文化如此广泛至于无所不包?若再进一步,连军事也拉进去,那便成为武化运动了,岂非怪之又怪吗!政治、实业、交通都是我们生活所必需,文化是跟着他们发达而发生的,不能说政治、实业、交通就是文化……创造文化,本是一民族重大的责任、艰难的事业,必须有不断的努力,决不是短时间可以得着效果的事。这几年不过极少数的人在那里摇旗呐喊,想造成文化运动底空气罢了,实际的文化运动还不及九牛之一毫。那责备文化运动底人和以文化运动自居底人,都未免把文化太看轻了。最不幸的是一班有速成癖性的人们,拿文化运动当做改良政治及社会底直接工具,竟然说出“文化运动已经有两三年了,国家社会还是仍旧无希望,文化运动又要失败了”的话,这班人不但不懂得文化运动和社会运动是两件事,并且不曾懂得文化是什么。^①

此时,在陈独秀看来,利用文化运动作为改良政治和社会的直接工具,已成为太“看轻文化”的表现,文化和文化运动本该有自己独立的位置,不能与社会政治运动混为一谈,更不能取代社会政治运动。它表明,在五四前和五四后,陈独秀对于文化运动的认识,实已发生了不容忽视的深刻变化。这种表面仍遗留的对“文化运动”的重视,也已与五四前的那种重视

^① 《新青年》第9卷第1号,1921年5月1日。

不可同日而语。

如果说五四以前的新文化运动,仍是在广义“文化”即“文明”概念的总体框架之下进行,只是在这一框架下极力强调价值深层和文教层面(也就是后来指涉的狭义“文化”)的优先发展意义而已——即采取了一种林毓生所谓的“借思想文化解决问题”的路径,那么五四以后,通常所说的“以马克思主义传播为主流”的新文化运动,其对于“文化”概念及其“文化运动”地位的认知和理解,则已然打上了唯物史观的鲜明烙印。这时的“文化”概念已明确凸显了狭义内涵,“文化运动”的优先性,也就逐渐明显地让位给社会政治运动了。

以上,我们着眼于“文明”和“文化”一词新内涵的出现、认同,对现代“文明”和“文化”概念在中国的兴起及其社会历史运行或实践,进行了较为粗略的考察与分析。概而言之,此一概念在清末民初的中国语境里,大体经历了一个摆脱中国传统“文明”和“文化”概念中轻视物质、经济、军事方面的内容,形成内蕴进化理念的新的现代“文明”概念——广义“文化”概念,再从另一维度在某种程度上部分地回归与“武化”、物质化相对的中国传统“文化”一词的关键内涵^①、进而获取新的思想资源、重建一种新的狭义“文化”概念的过程,最终构成了一个广、狭义内涵并存的、带有矛盾性的现代“文化”概念结构。不过,本文的目的,却并不仅仅在于廓清这一重要概念演变的过程本身,同时也试图尽可能地去揭示这一现代概念的形成、确立、传播与清末民初那一过渡期主要历史变动之间、特别是与戊戌维新和五四新文化运动之间的某些值得重视的思想关联。但由于其所涉及的问题广泛而复杂,又限于篇幅,有些论述只是点到为止,不妥之处在所难免,敬请同道学者批评指正。

本文原文为8万字,主体部分系2004年12月至2005年3月在日本神户大学访学期间完成的研究报告,在神户、京都的三次报告会上,曾得到森纪子、绪形康、狭间直树、森时彦、石川禎浩、铃木贞美、川尻文彦、吴晓东、孙江、沈国威、陈力卫、冯天瑜、刘建辉等先生的指教。后又得到贺照田、王笛、夏明方和杨念群等友人意见的启发。在压缩发表的过程中,还得到韩华博士的帮助和两位匿名评审人严格而高水准的审议与批评(他们的不少意见我都加以了吸收)。特此一并致谢。

〔作者黄兴涛,中国人民大学清史研究所教授。北京,100872〕

(责任编辑:徐秀丽)

^① 欲理解中文里现代狭义的“文化”概念与“文化”一词文治教化的传统含义之间的相互关系,我们必须注意这样的事实,即在20世纪初年,“文化”一词在现代“文明”意义上被较广泛使用的同时,一种与“武化”相对的那种文治教化的含义也仍然保留着。如夏曾佑1904年在《中学中国历史教科书》(后改名为《中国古代史》)中即有言:“千古以来,凡居中国之地者,南人之文化,必高于北人,南人之武勇,必劣于北人”;“民无优饒陟险之害,乃有余力从事于文化”(《中国古代史》,河北教育出版社2000年版,第21、17页)。梁启超《说希望》:“由生存之希望,进而为文化之希望”(1903年);《斯巴达小志》:“雅典为文化之祖国,斯巴达为尚武之祖国”(《梁启超全集》第3卷,第865页)。这的确应属其传统含义通向现代狭义“文化”概念的一个重要途径。

Modern Chinese History Studies

No. 6, 2006

The Formation of Modern Concepts of “Civilization” and “Culture” and Their

Historical Practice in Late Qing and Early Republican China …… *Huang Xingtao* (1)

In the historical discourse of late Qing and early Republican China, China's traditional concepts of “civilization” and “culture” underwent a transformation. First, they shed to a great extent their disdain for material, economic and military affairs, and formed a new and modern concept of “civilization” (the modern concept of “culture” in the broad sense) with an intrinsic idea of progress. Then—along another axis—they returned to some key elements of Chinese traditional “civilization” and “culture” as contrasted with “militanization” and materialization, thereby gaining new conceptual resources and constructing a new concept of “culture” in the narrow sense. Finally, they were re-formed into a contradictory conceptual structure of modern “culture” encompassing both the broad and narrow senses. The process by which these two important concepts were formed and developed was also a process of practice through which the Chinese people at the time used them to reform society. During the Reformation of 1898, the modern concept of “civilization” was already gradually gaining prevalence among progressive intellectuals, bringing with it a whole series of modern guiding values, and becoming an intellectual support for fully carrying out the reform movement that cannot be overlooked. At the same time, the emergence of the concept of “culture” in the narrow sense, and its intertwining with the broader concept influenced the progression of the May Fourth New Culture Movement.

China's Christian Church in War and in Social Transformation: A Study of the Frontier Service of the General Union of the Church of Christ in China

…………… *Yang Tianhong* (35)

In the late 1930s, the General Union of the Church of Christ in China (hereafter “GUCCC”) initiated a movement to provide services to the western minority regions in order to consolidate the rear areas during the Anti-Japanese War. The GUCCC appealed to accomplished persons inside and outside the Church to go to the southwest minority regions—which were called “frontiers” at the time—to provide services in areas such as livelihood, education, health and medical treatment, and so on. In addition, the General Union cooperated with research institutes and scholars to do research on the frontier, forming an interplay between service and research, and promoting social progress in remote areas, especially in the Sichuan-Xikang region, and the development of academic studies related to the frontiers. The frontier service was the first such large-scale Christian activity undertaken with the support of the Chinese government since Christianity was first preached in China in 1807. This movement lasted until 1955. It not only underwent the baptism of the war, but also experienced the drastic social transformations of the early period of New China. The history of the frontier service provides a very important and hitherto unstudied example through which we can understand the changes that Christian missionary activities underwent in modern China.