

文明论的传播与“新小说”的国民性叙事

孙强

(西北师范大学文学院, 甘肃兰州, 730070)

摘要: 晚清通过日本中介传入中国的“文明论”产生了很大的影响,许多“新小说”都集中于对文明的认同。“文明论”的传播不仅塑造了崭新的世界秩序,更重要的是体现为一种明显的鉴别意识,文明的西方和野蛮的中国成为新小说常见的叙事模式。另外,把理念化的“文化”进行中西比较,在晚清的小说中也已初见端倪。当然,这都和中国近代的历史处境密切相关,正如福泽谕吉把文明的目标确定为国家的独立,对中国而言,进行自我批判追赶“西方文明”是现实的迫切需要。

关键词: 晚清文明论; 晚清新小说; 国民性叙事; 传统学术; 传统文化

中图分类号: I206.5

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2012)06-0165-06

国民性是近代历史上一个备受关注的重要话题,无论是历史中的人物或者是今天对那一段历史试图表达自己见解的人们,都相信“国民性”确实存在,已然形成的种种描述,代表了对一个民族或国家本质的认识。对历史现象合理性的认同并不代表对历史本身的认识。事实上,人们用来解释世界的知识既不是永恒不变的,也不是普遍适用的,它们不可避免地要受制于特定的社会、政治和经济语境,而这种语境又以意识形态为表征。因此,与其说国民性是一种本质性的存在,还不如说是借以命名的文化经验的产物。对于近现代的国民性话语而言,西方文明史观的传播与接受构成了国民性话语实践的基本语境。“文明”一词也见于古汉语,被赋予现代含义,是经过日本中介完成的。它是源自古汉语的日本“汉字”词汇,是日语用来翻译欧洲的现代词汇,又被重新引入现代汉语。在明治前半期,用“文明”一词翻译 civilization 或 enlightenment。1875年,福泽谕吉刊行了他的《文明论概略》。“文明”这个日式汉语在日本固定下来之后,又被拿到中国,并且形成了“文明史观”。近代中国,“文明论”的存在一直是一种重要的意识形态和历史力量。从晚清的“新小说”及时文可以看出这种观念的传播以及对国民性想象的影响。

一、文明论的传播与接受

19世纪是一个“文明”社会全盛的时代,世界是通过“文明”这一镜头发现的。然而,被称之为“文明”的到底是指什么呢?德国社会学家埃利亚斯为“文明”下的定义饶有意味。“如果考察一下究竟什么是文明这一概念的定义,以及到底为了哪些共同之处,人们才把所有形形色色的人类行为和成就都标为‘文明’。那么,首先可以找到这样一种简洁的表达,这一概念表现了西方国家的自我意识,或者说是民族的自我意识,它包括了西方社会自认为在最近两三百年内所取得的一切成就。由于这些成就,他们超越了前人或同时代尚处于原始阶段的人们,西方社会正是试图通过这样的概念来表达他们自身的特点以及那些他们引以自豪的东西,他们的技术水准,他们的礼仪规范,他们的科学知识和世界观等。”^[1]埃利亚斯从历史和社会的变迁揭示了文明的形成过程,认为文明并不是一个普遍性的标准。从其起源看,是西方国家自我意识的表现,但民族的自我意识却变成了世界性的普遍有效的价值标准。总之,文明指以西洋文明为目标,开化民族应该具备的社会制度、生活方式和文化的总称,

收稿日期: 2012-06-08; 修回日期: 2012-09-25

基金项目: 甘肃省社科规划项目“文化建构视野下中国近代国民性思潮研究”; 甘肃省教育厅硕士生导师项目“中国现代文学中的国民性叙事研究”(1001-14)

作者简介: 孙强(1972-), 男, 甘肃镇原人, 文学博士, 硕士生导师, 西北师范大学副教授, 主要研究方向: 中国现代文学与文化。

同时,又是一个不断进步的过程。

其实中国传统文化中也有“文明”的问题,即文治教化的界限和区分,主要体现在华夷观念中。所谓华夷观念就是汉族将自身的生活方式体系视为“文明”,而将与之不同的异民族的生活方式视为非文明。华夷关系是决定民族关系的基本框架,也是文明与非文明区分的界限与标准。华夷观念把文明的划分和民族或种族的区分基本合而为一,所以,文明常常以民族和种族作为标志。但是,基于华夷关系的文明观念在与西方的相遇中,却发生了逆转性的变化。清末的中国知识分子和日本人一样,也遭遇了西方“文明”观念的冲击,早在1878年,郭嵩焘在他的日记中记载了他读到《泰晤士报》关于civilized时的感想:“西洋谓政教修明之国,曰色维来意斯得(civilized),欧洲诸国皆名之,其余中国、土耳其及波斯,曰哈甫色维来意斯得(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。三代之前,独中国有教化耳,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。”^[2]这段日记中,郭嵩焘把文明理解为“政教修明”、“教化”,认为欧洲是文明的代表,并用“夷狄”形容中国。欧洲全球化的殖民运动使他们的文明向世界范围内传播,源于西方的文明观念变成了普遍有效的价值标准。西方文明史观带来的冲击和震动意味着“文明”一词在中国的出现,也就是作为“civilization”的翻译而出现的“文明”,并非仅仅是形容西洋社会的状况,或是表现类似华夷之别的教化的有无,而是以历史进步为前提,包含了对以西洋为排头的一元性的普遍公理的认同。

对“文明”所包含的价值观在中国的传播起到重大作用的当推梁启超。梁启超戊戌政变后流亡日本,“文明”这两个字成了他文章中不可缺少的关键字眼。梁启超在《论中国应讲求法律之学》中,首次论及西方人的文明:“泰西自希腊罗马间,治法家之学者继轨并作,赓续不衰,百年以来,斯义盖畅,乃至以十数布衣,主持天下之是非,使数百之暴主,戢戢受绳墨,不敢恣所欲,而举国君民上下,权限划然,部寺省署,议办事,章程日讲日密,使世界渐进于‘文明大同’之域。”梁启超认为西方各国是文明的国家,中国和西方相比是“野蛮”,若与苗族等少数民族或非洲的黑奴相比,中国则是文明的,这些种族与禽兽相比又是文明的。“人之所以战胜禽兽,文明之国所以战胜野蛮,胥视此也,以今日之中国视泰西,中国固为野蛮矣,以今之中国视苗黎猺獐及非洲之黑奴、墨洲之红

人、巫来由之棕色人,则中国固文明也,以苗黎诸种人视禽兽,则彼诸种人固亦文明也,然则文明野蛮之界无定者也,以比较而成耳。”在此,梁启超把传统的华夷观念作了调整,华夏中心的观念完全被相对化的关系网络所代替。但文明与种族之间的纠葛并没有完全消除,文明与野蛮的关系也是相对比较的结果,不变的是“文明”的基准。在他看来,完全符合此基准的国家,现在世界上还不存在。“今泰西诸国之自谓为文明,庸诘知数百年后,不见为野蛮之尤哉。”^{[3](60)}因此,“文明”的问题又被理解为“文明化”。

梁启超对文明论的接受,福泽谕吉是一个重要的中介。^{[4](100-105)}梁启超在日本期间,读过福泽谕吉的《文明论概略》,并深受其影响。^{[5](55-65)}在《文野三界之别》一文,他谈道:“泰西学者,分世界为三级,一曰为野蛮之人,二曰半开化之人,三曰文明之人,其在春秋之义,所谓据乱世,升平世,太平世,皆有阶级,顺序而生,此进化之公理,而世界人民所公认也,其轨度和事实,确然有不可假借者。”^{[6](340)}梁启超虽然试图用“三世说”来解释福泽谕吉关于文明的三个阶段的论说,但他基本接受了福泽谕吉提出的文明是世界所公认的进化之公理的观念。福泽谕吉认为文明是一个相对的词,其范围之大是无边无际的,只能说它是摆脱了野蛮状态而逐步前进的东西。具体地讲,指的是人的身体安乐,道德高尚,或者指衣食富足,品质高贵。关于福泽谕吉的文明论,有几点是值得注意的。首先,他把作为西方民族自我意识的文明加以发挥,变成普世的价值标准,使之成为普遍性的公理。其次,他把文明化纳入社会进化的过程。福泽谕吉认为文明、半开化和野蛮是人类社会必然经历的三个阶段。在未达到文明的时期,也不妨以半开化为最高阶段,这种文明对半开化来说固然是文明的,而半开化对野蛮来说,也不能不谓之文明。不仅半开化与野蛮的关系被相对化了,西洋作为文明的顶点位置也被相对化了。再次,既然不能以西洋文明为满足,那么,是不是可以舍弃西洋文明而不效法它呢?福泽谕吉认为文明是不断变化发展的,必须经过一定的顺序和阶段,即从野蛮进入半开化,从半开化进入文明。现在世界各国,如果处于野蛮状态或半开化地位,要使本国文明进步,就必须以欧美文明为目标。总之,西方自诩的“文明”被福泽谕吉赋予了人类共有的普遍性,变成了普世性的价值,此外,他认为这个标准并不是固定不变的,而是一个无止境的不断进化的过程,就目前各国的状况而言,又必须以西洋为目标。

通过日本中介传入中国的文明论很快产生了巨大的影响。在晚清的“新小说”中,许多小说的主题都

集中于对文明的认同和宣扬上，可以看出“文明论”影响的普遍和深入。吴趼人的《新石头记》写贾宝玉来到文明境界的入口处，按规矩，每个进入文明境界的人，必须到检验性质房检验其性质，性质合格后，才具备进入文明境界的资格，否则不被准许。医生用测验性质镜检验人的性质，“性质文明的，便晶莹如冰雪，野蛮的，便浑浊如烟雾，视其烟雾之浓淡，以别其野蛮之深浅”。贾宝玉“性质晶莹”，很快顺利地通过。一名叫做“刘学笙”的，来过几次，皆因性质不合格而被拒绝。所谓验明性质才能进入文明境界，显然是以“文明”评判一个国家的文明程度或国民性状况的隐喻。《文明小史》虽然旨在讽刺“文明”在中国展开过程中存在的种种滑稽可笑，但并没有否定“文明”本身，相反，对“真正文明”的追求才是作者极力肯定的。由此可以看出，“文明”已经成为一种主宰性的观念。

二、“文明”的西方与“野蛮”的中国

传统观念中，中国被置于世界的中心，外围的人群被称为四夷。这种观念主要是基于文化与生理的区分，也是对文明的中心与野蛮的边缘世界格局的想象。19世纪，中国和西方在最初的接触中，西方往往被视为“夷狄”。但是，随着文明论的传播和普及，西方与中国的关系也在文明与野蛮的区分中被重新勘定，到了二十世纪初，西方显然已被视为“文明”的国家，处于最高的文明层次，中国则被视为“夷狄”了。《新石头记》三十二回，老少年认为中国开化虽早，但进化较慢，西方尽管开化较迟，但是进化很快，所以，西方属于“文明国”，而中国则与“文明”无缘。《文明小史》第四十七回，写劳航芥从香港坐轮船回到上海，觉得香港是英国的属地，诸事文明，断非中国的腐败可比。日本自明治以来迅速崛起，在清末人们的认识中，也被视为文明国。《文明小史》第十五回，聂幕政和他的同学准备前往日本留学，因讨论热烈、声音太吵而惊动了船主。有一中国人对他们讲，正要前往的东京是文明的地方，这是文明国的船，劝这些初次出国的青年人要小心。显而易见，在晚清，文明论已经成为人们借以认识自我与世界的重要思想，并初步形成了具有严格等级秩序的世界文明景观。

“文明论”的传播不仅塑造了崭新的世界秩序，也体现了一种明显的鉴别意识。从“文明”的立场出发，中国被视为是“野蛮”的。清末兴起的“新小说”往往以西方文明作为参照，批评中国国民性，文明的

西方和野蛮的中国成为“新小说”常见的叙事模式。东海觉我的《新法螺先生谭》借助科幻小说的形式比较了西方和中国的差异，小说主人公分为身体和灵魂两部分，灵魂变成了发光的气体，强光照彻四方，发现欧洲和美洲正当日夕，国民莫不精神炯炯，俨然是一个文明的国家。比照中国，则是“鼾声如雷，长夜慢慢，梦魂颠倒，盖午后十二点钟，群动俱息，即有小部分未眠之国民，亦在销金帐中，抱其金莲尘瘦，玉体横陈之夫人，而置强光于不顾”。主人公在空中飞行，途中坠入地球底层一老翁家，老翁叫黄种祖，有儿女四万万，这显然是在影射中国。老翁经过研究，发现人的性质有“善根性”和“恶根性”两类。人群中多性质善者，则风俗改良，社会改良，人群中多性质恶者，则风俗堕落，社会腐败。老翁的四万万女儿都知识幼稚，体格羸弱，不同程度染有各种毒质，善根性已被侵蚀殆尽，只剩下万分之八九。名为吗啡的毒品竟然占据了百分之六十五，“使人消磨志气，瘦削肌肤，促短寿命”。毒品吗啡暗示了鸦片给中国人的体质和精神造成了巨大的危害。还有其他的种种恶劣性质，如崇拜金银，迷信鬼神，嚣张不靖，愚暗不明，宗旨不定，骑墙两可，务名邀誉等。东海觉我以夸张的手法表明中国的国民性已达到了触目惊心的地步。

《新石头记》也通过宝玉的所见所闻见证了中国的“野蛮”和“黑暗”。宝玉发现在上海充斥着柏耀廉这样的洋行买办，“柏耀廉”谐音即“不要脸”，显然是在批评这类人物的买办行径和崇洋媚外心态。宝玉去了一趟北京，遭遇了义和团事件，发现所谓的刀枪不入全是自欺欺人，他们还把军火卖与正在与之交战的洋人。八国联军进入北京的时候，全都做了联军的“顺民”。宝玉前往武汉，因为讥讽了学堂监督，便以“拳匪”的罪名被罗致入狱，差点送了性命。宝玉遭遇了这些事件之后，感叹“怪不得说是野蛮之国，又怪不得说是黑暗王国”。

与此同时，“文明的进程”也成为小说叙事的重要内容。李伯元的《文明小史》把叙事的重心放在“文明的进程”，而非常见的文明和野蛮的对立，这在晚清小说中是非常独特的。阿英认为文学史或小说史里，论晚清的小说，经常都是举李伯元《官场现形记》、吴趼人《二十年目睹之怪现状》、刘铁云《老残游记》、曾朴《孽海花》，主要是这几部作品全面地反映了晚清的社会。不过，就表现一个变革的时代说，李伯元的《文明小史》是非常出色的。《文明小史》不仅非常全面地反映了维新运动时期的那个时代，而且作者有意识地描绘了一个新旧过渡的时代，他对于这期间所发生的许多事是不满意的，但他相信这是过渡期的必然，

他把这些事无情地揭露出来,希望有助于改进。^{[7](8-10)}小说开始写永顺府“所有百姓都分布在各处山沟之中,倚树为村,临流结合,耕田凿井,不识不知”。这是传统乡村社会的典型形态,类似士大夫意念中的田园世界。但是在作者眼中却是地处偏僻,民俗浑噩。这个与外部世界几乎隔绝的地方,因为忽然闯进几个外国人,而打破了固有的宁静,竟然惹起了种种意想不到的纷扰。“只因朝廷近来,府库空虚,度支日绌,京里内外,很有几个识时务的大员,晓得国家所以贫弱的缘故,由于有利而不兴。……更有两件天地自然之利,不可以不考求的,一件是农功,一件是矿利,倘把这二事办成,百姓即不患贫穷,国家亦自然强盛。所以,那些实心为国的督抚,懂得这个道理,一个个都派了委员到东洋考察农务,又从西洋聘了几位有名矿师,分赴各府州县察看矿苗,以便招人开采。”来到永顺府的外国人,是意大利矿师。回顾中国现代化的历程,一些开明的知识分子出于现实和功利的思考,提出了“师夷长技以制夷”的口号,觉得学习西方的技术可以抵御西方的侵略。但文明或现代化的进程却充满了太多的曲折和嘲讽。永顺府的知府听说来了几个洋人,客店又打碎了外国人的洋瓷碗,他的第一个反应是“弄坏了外国人的东西,是要赔款的”。为了应付这件突发的“交涉大事”,他停止了正在进行的武考,立即上门拜会。知府的心理和行为无疑是中国近代国际地位和面对西方心态的真实写照。自从鸦片战争以来,中国和“西方”的交往,总是伴随着战争、割地和赔款。广大乡民则认为洋人的选矿会破坏山上祖坟的“风水”,停考的武生则煽动闹事,出于对洋人的仇恨,最终酿成了一场捉打洋矿师的风波。小说有意回避了西方列强在中国的骄横心态和强盗行为,对他们的殖民行为轻描淡写。李伯元显然意在点明选矿这一“文明”之举在愚昧的民众面前如何变成了一场闹剧,关于“文明进程”中的曲折和矛盾则是作家着力要表现的。

李伯元主要讽刺了种种貌似“文明”现象背后的虚张声势和庸俗浮浅,所谓文明进程之中“野蛮”状况的摹写则另有一番风景。第十回写贾子猷、贾平权、贾葛民由吴江前往上海,这三兄弟曾拜得省府姚文通为师,经常订阅上海的报章杂志,对新潮思想略有所闻,并且他们都是新产品和进口货物的率先接受者。贾氏兄弟一行上海朝圣“文明”之旅,遇到的却是一连串滑稽可笑的结果:他们遇到的“新女性”原来是一群妓女;所谓的西式学校,校长据说是孔子的后人;他们进西洋餐厅开洋荤,碰到的革命人士其实是一群无耻的骗子;贾氏兄弟来到一间专卖西学译著的书坊,

这家书店的畅销书则是《男女交合大改良》和《传种新问题》之类。“贾”者,假也,所谓“文明”都已变得面目全非,扭曲变形。一个典型的例子是劳航芥,他曾日本和美国受过法律训练,并在香港执业,安徽总督聘他为洋务顾问,以助其处理洋务。劳航芥因为自己在香港生活,所以以文明人自居,视中国同胞如土芥,但若见了洋人便胁肩谄笑。这个一向以文明自许的先进人物,一到上海,却迷上了一个“爱国”的妓女,便脱下自己的一身洋装而求得妓女的欢心。在旅店不小心弄丢了手表,却诬说是店主偷走,对店主拳打脚踢,索要赔偿。劳航芥这个“文明”人其实比野蛮人还要野蛮。余小琴和冲天炮是两个留学日本的青年学生,刚回国的时候,大讲自由平等,闹家庭革命,也不乏民族思想。但是,渐渐地吃喝玩乐,混迹于妓院中间,文明的气息遁于无形。第五十三至五十五回写乡绅秦凤梧和别人合伙办煤矿,秦凤梧一行到上海置办机器,却天天吃喝玩乐,办矿的钱都被挥霍一空,办煤矿的事无果而终,正应验了外国矿师那句“中国人办事,向来虎头蛇尾”。李伯元觉得从学习“文明”的过程更能看出“中国人的性格”。由上可知,从西方接受的“文明论”成了国民性叙事的基点,正是有了西方文明这面镜子,近代中国才发现了自己的“野蛮”,但不幸的是关于“野蛮”状况的认识逐渐被本质化了。

三、文明视阈中的文化意识及文明的目标

通过西方文明这面镜子,人们自然会进行中西文化比较。晚清,随着对西方文化认识的不断深入,中西文化的比较意识已经非常突出,许多知识分子开始探究中西文化观念上的差异。严复认为中国和西方最大的不同是“自由”。他觉得中国的怨道和西方的自由比较接近,但还是有差别。由于这种差异也产生了许多其他的差异:

中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国贵一道儿同风,而西人喜党居而州处;中国多忌讳,而西人众讥讽;其于财也,中国重节流,而西人重开源;中国追淳朴,而西人求欢娱;其接物也,中国美谦屈,而西人务发舒,中国尚节文,而西人乐简易;其于为学也,中国夸多识,而西人尊新知;其于灾祸也,中国委天数,而西人持人力。^{[8](3)}

虽说严复实在不敢说这其中有什么优劣，其实他的倾向性是非常明显的，西优中劣是比较普遍的判断。

从西方文明的优势出发，把理念化的“文化”进行中西比较，在晚清的小说中也已初见端倪。曾朴的《孽海花》以传统文化的代表“士”作为描写的主体，这些中国知识阶层的精英被置于西方文明的背景之下，他们的种种心理行为已宣告了传统文化的没落和终结。主人公金雯青身为头名状元，可谓达到了科名的顶峰。当他置身上海领事馆举办的赛花会时，席间众人讨论西国政治艺学，金雯青在旁默听，茫无把握，只得暗自惭愧。冯桂芬在恭贺金雯青的同时，也告诫他要学习西学。后来金雯青作为驻外使臣出使欧洲，当他面对西方世界的时候，由于受传统文化与已有的心理结构的束缚，则完全丧失了从事政治外交、了解西方和向西方学习的主体意识和能力。游公园、看戏、跳舞，也偶尔去工厂，只是为了准备日记的材料罢了。金雯青作为外交使臣的活动完全是传统名士的再现。当然金雯青也并非一个完全的保守派，他也热衷新学，对地理学很有兴趣，也明白“不知地理、为害尤烈”的道理。在出使德国期间，花重金购得一“中俄交界图”，视为至宝，想来可以为中俄边界出一份力。不料，这却是俄国人侵占中国的阴谋，“一纸送出八百里”，新疆帕米尔等地区在地图上已被划归俄国。“金雯青学优而仕的官运，他的追慕新学而又愚昧颡顽的心态，他优容中包含平庸，颡顽中不乏善良，风流中充满怯懦的精神与性格特征，都使这一形象成为清末知识分子官僚极具代表性的形象。金雯青的精神与处境展示了清末知识分子在新旧交替时期的‘失重’，也暗示了中国传统文化不可挽回的衰落。”^{[9](182)}

小说也叙述了在西学背景下，中国传统学术的尴尬和无用。金雯青朋友的学问状况大不相同：唐卿喜欢讲究版本，买几部宋元刻，写写小篆，看几张经小学书。珏斋性情更是活动，一时间，画画画，写写字，竟然风流名士，一时间，讲程朱，说陆王，又是道学生，买些古铜金石，就论金石，翻倒六韬三略，自命兵家。肇廷本来懂些词章之学，更不消说了，只有摹如一人，还是一部高头讲章，几句八股腔调。金雯青热衷于元史考证，以潘尚书为代表的则对公羊学推崇备至。这大致是清末中国传统学术的基本状况，但是这些学问在面对国门大开、西学涌入的情形下，尤其是列强林立的时代，则显得百无一用。

《孽海花》对晚清的知识阶层和文化传统做了最为悲观的描绘，传统文化几乎完全被视为无用之物，可以说，已经基本摆脱了“中体西用”的思维模式，

这也为后来“五四”的反传统埋下了伏笔。相比较而言，《新石头记》尽管也暴露了中国种种“野蛮”的现象，但还没有完全丧失对传统文化的信念，作者描绘的文明境界是一个以东方文明为主导的世界，并且似乎更为钟情由“东方”来完成这一文明境界的再造。小说叙述宝玉离开野蛮社会进入了文明境界，这个文明境界共分二百区，分为东南西北中五大部分，每部分用一个字作符识，中央是礼乐文章四个字，东方是仁义礼智四个字，南方则是刚强勇毅四个字，北方是忠孝谦节四个字，文明境界的缔造者是东方文明先生。小说还记述了许多科学发明，如飞车、验骨镜、助听筒、透水镜等。在文明境界的想象中，中国传统文化被置于主导地位，同时也吸纳了西方先进的文明成果，东方精神加西方技术是晚清人们想象中比较普遍的文明图景。

文明论在晚清的意义不仅表现为一种区分意识，最重要的是对西方文明的艳羡、认同和学习，希望以此改变中国的野蛮状况。接受具有普遍价值的文明观念，达到文明的境界才是国民性叙事的终极目的。《孽海花》在描绘传统的没落时，着力表现了西学的能量和活力。第十八回谈瀛会上，接受西学的知识分子各抒己见，从实业到制度，从行为到思想，西方文明的优势已自不待言。修铁路，办银行，改革政体，兴办教育，练兵，发展工商业，西方文化的引进已成为大势所趋。《新石头记》通过宝玉重返人间“补天”的历程，叙述了认识野蛮与黑暗，发现文明，并去寻找文明境界的过程。贾宝玉重返人间，发现时间已相隔久远，但贾宝玉决定认真学习，努力适应新事物和新时代。他耳闻目睹了种种从西方传入的“文明”，觉得事事新奇。他遇到的第一件事物是“新闻纸”，还有比火镰灵便得多的“洋火”，以及取代了马车可以直通天津、北京的轮船、火车。宝玉找来了许多“新书”——《时务报》《知新报》，不胜欢喜，每日研读，并且到制造总局购买了一套齐备的西文译书。宝玉也有机会参观各种工厂，有炮弹厂、锅炉厂、水雷厂、机器厂、洋枪厂、铸铁厂、木工厂等等，对西洋的工艺赞叹不已。作为传统文化及近代中国的代表，宝玉对新鲜的西洋知识和工艺的学习与认同，其实是近代中国认同学习西洋“文明”过程的一个寓言，说明近代中国从闭关到被迫开放，开始学习西方技术和文化。

福泽谕吉的文明论虽然是建立在整个人类的意义上，但主要以国家为单位，把政治文明作为中心，《文明论概略》第十章更明确以“论我国之独立”为题。“唯一的办法只有确立目标，向文明进步，那么这个目标是什么呢？这就是划清内外的界限，保卫我们国

家的独立。”^{[10][190]}福泽谕吉认为应该把国家的独立作为目的,文明是实现这个目的的手段。福泽谕吉的文明论以民族主义为前提和日本近代的民族国家建设密不可分。在近代中国,文明论也有同样的特征。对中国国民性的认识以国家的独立为前提,学习西方文化保持国家富强与独立是整个文明论的核心。《新石头记》临近结尾的时候,在梦中,宝玉再度回到中国。他发现中国已全然改观了,已改为立宪政体,治外法权也收回了,长江两岸已是工厂林立,上海正在开万国博览会。重要的万国和平会议在北京召开,中国皇帝被推举为会长,原来这个皇帝正是东方文明,东方文明在万国会议上发表演说,认为“和平会当为人类求和平,而各国政府,当担负其保护和平之责任,如红色种、黑色种、棕色种,各种人均当和平相待,不得凌虐其政府及其国民,此为人类自为保护,永免苟虐,如彼程度或有不及,凡我文明各国,无论个人社会,对于此等无知识之人均有诱掖教育之责任”,“不得以彼为异族异种,恃我强盛,任意欺凌,故自此开会之后,当消灭了强权主义,实行和平主义”。小说结尾提出的反对强权寻求和平和独立的愿望其实是近代中国的当务之急,“补天”已被改写为寻求国家富强与独立。

总之,近代以来,通过日本中介传入中国的“文明论”成了中国人认识和发展自己的思想基础,从晚清的“新小说”可以清楚地看到对文明论的接受及

产生的影响,“野蛮”的中国、传统文化的没落等等,关于中国国民性的叙述都以文明论为依据。当然,这都和中国近代的历史处境密切相关,正如福泽谕吉把文明的目标确定为国家的独立,对中国而言,进行自我批判追赶西方文明也成为现实的迫切需要。直至今日,这样的影响还是极其明显和深远,这也是中国现代化进程中非常突出的一个特征。

参考文献:

- [1] 埃利亚斯. 文明的进程—文明的社会起源和心理起源(第一卷)[M]. 北京: 三联书店, 1998.
- [2] 郭嵩焘. 郭嵩焘日记(第三册)[M]. 长沙: 湖南人民出版社, 1982.
- [3] 梁启超. 梁启超全集(第一册)[M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [4] 石川祯浩. 梁启超与文明的视点[A]. 狭间直树. 梁启超·明治日本·西方[C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2001.
- [5] 郑匡民. 梁启超启蒙思想的东学背景[M]. 上海: 上海书店, 2003.
- [6] 梁启超. 梁启超全集(第一册)[M]. 北京: 北京出版社, 1999.
- [7] 阿英. 晚清小说史[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2009.
- [8] 严复. 严复文选[M]. 天津: 百花文艺出版社, 2006.
- [9] 杨联芬. 晚晴至五四: 中国文学现代性的发生[M]. 北京: 北京大学出版社, 2003.
- [10] 福泽谕吉. 文明论概略[M]. 北京: 商务印书馆, 1959.

The spread of civilization and narrative in the “new novel” national characters

SUN Qiang

(School of Literature, the Northwest Normal University, Lanzhou 730070, China)

Abstract: Civilization introduced to China by Japan had a huge impact in the late Qing Dynasty, many of the “new novels” focused on the recognition of civilization. The spread of civilization not only shaped the new world order but also embodied a clear identification of consciousness, the civilization of the West and the barbaric China had become a common narrative mode of the new novels. In addition, the concept of “culture” comparison of China and Western, also began to take shape in the late Qing Dynasty novels. of course, it was closely related to the situation of modern Chinese history, the goal of civilization was identified as the independence of nation to Fuzeyuji, self-critical to catch up with the “Western Civilization” is the urgent need in China.

Key Words: the Late Qing Dynasty civilization; the new novels in Late Qing Dynasty; national characters harrative; traditional academic research; traditional culture

[编辑: 胡兴华]