



陈寒鸣

在20世纪80年代的传统文​​化研究中，情绪化地反传统、倡西化是主流，而90年代的“国学热”中，此一主流悄然退位，代之而起的则是新文化保守主义。弘扬传统，复兴儒学，从理论和实践的不同层面寻求解决传统与现代化关系问题的途径等等，成为近年学界的热门话题。这并非简单的话语转换，而是表明中国当代学人文化气质的变移。导致世纪之交出现这种现象的原因很多，而近代以来的中国思想文化史上本就存在着一个文化保守主义传统，且这传统始终或强或弱、或深或浅、或明或暗地发生着影响，则不能不说是一个很重要的原因。这使我们在感受当代新文化保守主义精神气息的同时，尚有必要对中国近现代文化保守主义作番客观论析。

一、文化保守主义的内在理路

中国近现代的文化保守主义，既受西方文化保守主义的影响，是世界范围内文化保守主义思潮组成部分之一，又有相对独立性，展露出自身的演进轨迹，存在着自身发展的“内在理路”（inner logic）。

据美国学者艾恺的研究，“文化保守主义”（又称“文化守成主义” Cultural Conservative），是伴随着西方近现代化运动的产生和发展而最早在西方世界出现的，其代表者主要有德国的哈曼（1773——1878年）、谢林（1775——1854年）、赫德（1744——1803年）、斐希特（1767——1814年）、希洛克（1876——1924年），英国的柏克（1729——1797年）、科柏特（1763——1835年）、柯尔雪基（1772——1843年），法国的格斯特（1753——1827年）、托克维尔（1803——1859年）等。他们的出身、经历及其所具有的学术知识、承受的历史文化背景等均有所不同，对于很多问题的具体见解亦有歧异，但“都以各种传统形式（或理想化）的社会当作社会完善的试验”，并都对个人的物质私利“有深刻的厌恶，唯恐它会毁坏所有建基于道德原则的人群关系。他们对工业化的结果不是心存疑惧，而是彻底仇恨，特别是现代都市生活及其病态与非人性化。他们强调社会重于个人，有机的群体关系高于法律关系及法定权利……渴望共有的道德价值和真理的共同认识与分享……高度评价人类存在的非理性、非功利方面——艺术、宗教等等”。此外，他们面对着启蒙运动腐蚀性批判的理性主义，“却常亟思建立一种认识论，为道德价值建立一个基础”。（1）这种文化保守主义无疑是一种出现于现代化过程中，基于对“工业化的结果”的反思而生发出来的对西方现代化运动的批判思潮。其基本特征则是力图以价值理性来批判以工业化为主导的现代化进程中出现的工具理性的过分膨胀，并进而解决由之带来的人性疏离、道德沦丧、意义迷失等一毓问题。所以，文化保守主义的进一步发展，便是当代西方的种种的现代化理论。

中国近现代的文化保守主义受到了这种西方文化保守主义的影响或启迪。如被论者称为“生平长于西学而服膺古训”（2）的辜鸿铭，就是在18世纪末、19世纪初西方浪漫主义思潮影响下走上文化保守之途的。这诚如1928年辜氏去世不久有人评曰：“其尊崇儒家，提倡中国礼教之道德精神，亦缘一己之思想见解确立以后，返而求之中国学术文明，见此中有与卡莱

尔、罗斯金、爱默生之说相类似者，不禁爱不忍释，于是钻研之，启发之，孜孜焉。举此吾国固有之宝藏，以炫示西人。”（3）而卡莱尔、罗斯金、爱默生则正是当时西方文化保守主义的代表人物。又如，张君勱本信西学，是位相当标准的实证主义社会科学和社会达尔文主义的信徒。但1919年以后，他转变成为坚守文化保守主义的现代新儒家。如此巨变的契机乃是倭铿、柏格森（亦为西方文化保守主义的代表）对其思想的影响。张氏曾自述：“我初窥哲学门径，从倭铿、柏格森入手。梁任公先生游欧，途经纳耶，与倭氏匆匆一晤，引起我研究倭氏哲学之兴趣。同时每年一度去巴黎、兼读柏氏著书。”（4）倭铿、柏格森对高度追求物质文明的西方现代化的批评及其理想化的道德价值和精神生活的赞誉，确是张君勱新儒学思想体系的理论来源之一。

但是，中国近现代文化保守主义并不单纯是对西方文化保守主义的移植，而有着自身形成发展的源流。其源可上溯至同治年间洋务派明确提出的“中体西用”论。李鸿章从道器关系上阐明西学的效能，说：“尝谓自有天地以来，所以弥纶于不敝者，道与器二者而已。……中国所尚者道为重，而西方所精者器为多。……欲求御外之术，唯有力图自治，修明前圣制度，勿使有名无实；而于外人所长，亦勿设藩篱以自隘，斯乃道器兼备，不难合四海为一家。盖中国人民之众、特产之丰、才力聪明、礼义纲常之盛，甲于地球诸国，既为天地精灵所聚，则诸国之络绎而来合者，亦理之然也。”（5）薛福成以“用夏变夷”论来主明效法西人的必要性，谓：“今诚取西人器数之学，经卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔子复生，未始不有事乎此，而其道亦渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。”（6）稍后，张之洞更著《劝学篇》，明揭“中体西用”之帜。洋务派的这种文化观开启了中国近现代文化保守主义思潮。（7）有着极其强烈的文化保守主义性格特征的史学大家陈寅恪即曾坦言：

“寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎曾湘乡、张南皮之间。”

（8）近年明确宣示其文化保守主义立场，以异于“港台新儒家”的“新儒家”自居的李泽厚，则称洋务派的“中体西用”论是“近代史留给我们的理论遗产”，主张为之“正名”，劝导人们“在中体西用的命题下驻足沉思”，并在现实与未来的文化建设中用“中体西用”“继往开来”。（9）这表明李氏由20世纪80年代“西体中用”论的倡导者而成为20世纪90年代中国文化保守主义的重要代表人物之一，其思想的转捩，除受到当代西方文化保守主义影响外，当亦受中国近代洋务派文化观的开启。因此，从发生角度言之，中国近现代文化保守主义有其自身的演进轨迹。

从近代洋务派到现代新儒家，中国的文化保守主义者有许多共同之处。譬如，他们能以比较开放的心智面对西学，但反对“全盘西化”，主张在学习和吸收外来文化的过程中必须坚持本民族文化的主体性。洋务派自不待言；1935年1月，王新命、何炳松、黄文山、萨孟武等十教授发表的《中国本位的文化建设宣言》也指出：中国文化建设过程中，“既要有自我认识，也要有世界的眼光；既要有不闭关自守的度量，也要有不盲目模仿的决心。”（10）现代新儒家既提倡吸纳西方文化之长以避免中国文化之短，又强调现代化进程中，应“以吾国儒家哲学思想为本位，刷新条理，更采西方哲学中可以与儒家相通者，互为比较，互为衡量，互为引证”。这对中西双方均有益，“或者就儒家之说，得西方学者之助，更加明朗清晰；而就西方哲学言，因其移植吾国，更得所以发荣滋长”。（11）即使时时批评西方国家并对中国传统推崇备至的辜鸿铭，也“希望东、西方的长处结合在一起，从而清除东、西界限，冀以此作为今后最大的奋斗目标。”（12）这种比较相同或相似的思想观点的存在，反映出中国近现代文化保守主义确有其自身发展的内在理路。

由自身演进轨迹及其发展的内在理路来看，中国文化保守主义有着不同于西方文化保守主义

的重要特征，这就是特别强调本民族历史文化传统的价值意义。无需多论，这显然与中国文化保守主义形成、发展于近代以来中西撞击，民族危机日重的特定社会——文化背景有关。

二、文化保守主义者的爱国情怀

在近代以来特定的社会——文化背景下形成发展起来的中国文化保守主义，内蕴着十分强烈的民族主义和爱国主义精神。这是值得我们以充满敬意的心态去体认和礼赞的。

戊戌变法失败、特别是义和团运动以后，章太炎认识到不推翻清廷统治，“欲士之爱国，民之敌忾，不可得也，浸微浸削，亦终为欧、美之奴隶而已矣”。（13）故其“提倡国粹”，意在“用国粹激动种姓，增进爱国的热肠”。（14）他曾对之解述道：“为甚提倡国粹？不是要人尊信孔教，只是要人爱惜我们汉种的历史。这个历史，就广义说，其中可以分为三项：一是语言文字，二是典章制度，三是人物事迹。”“近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡、黄种必定剿绝。因为他不晓得中国的长处。”（15）章氏此论受到汉族文化人士的普遍认同，一些革命党人受其影响而将国粹主义和爱国主义看成同一件事情，如说：“凡国于地球上能历久而不敝者，非无故也……国粹主义为之也。”（16）“欲求爱国，必自保存国粹始。”（17）辛亥革命以后，章太炎思想有所变化，但他仍怀强烈的民族主义、爱国主义情怀“提倡国粹”，以求“古学复兴”的基本思想宗旨，终其一生未有丝毫变易。

民国初年，梁漱溟目睹时艰，悲悯地发出“吾曹不出如苍生何”的呐喊。他更有感于“今日的中国，西学有人提倡，佛学有人提倡，只有谈到孔子羞涩不能出口。……孔子之真若非我出头，可有那个出头？”（18）遂以复兴孔学为己任，号召国人走孔家路，寻孔颜乐处，重开宋明儒讲学之风，并坚信世界最近的未来必是中国文化的复兴。由此可见，梁氏在西化之风昌盛之时，高扬儒学之旗，讲学著书，奔走呼号，目的并非仅仅是复活古老文明，而是要以儒学精神昭苏国的人生态度，开辟出现实的人生之路，进而求得中国社会和中国文化的新生。他曾指出，唯有复兴中国文化，才能昭苏中国人的人生态度，才能把生机剥尽、死气沉沉的中国人复活过来，从里面发出动作，才是真动。中国不复活则已，中国而复活，只能于此得之，这是唯一无二的路。拳拳之心，充溢着的是民族主义、爱国主义激情。这位现代新儒家的开创者，一生无论处于何种境地，遭遇多少磨难，这激情都未曾有许微冷却。

三四十年代，国事日非，民生艰困。在内忧外患交迫的社会情势下，民族主义和爱国主义热情空前高涨，与之相应，一批持守着文化保守主义立场的学人积极致力于保存和弘扬民族历史文化的工作。陈寅恪撰著《隋唐制度渊源略论稿》，揭示历史真象道：“西晋永嘉之乱，中原魏晋以降之文化，转移保存于凉州一隅。至北魏取凉州，而河西文化遂输入于魏。其后北魏孝文、宣武两代所制定之典章制度遂深受其影响。”“刘石纷乱之时，中原之地悉为战区，独河西一隅自前凉张氏以后尚称治安，故其本土世家之学术既可以保存，外来避乱之儒英就之传授。历时既久，其文化学术逐渐具有地域性质。此河陇边隅之地所以与北朝及隋唐文化学术之全体有如是之密切关系也。”他所以特别关注河西一隅之学术文化以及输入中原之过程，用他自己的话来说，一是由于此为“前人所未深措意，而今日不可不详论者也”，二则是欲“藉以唤起今世学者之注意”。这就是说，陈氏是要通过探明此前学者不甚注意而其实十分重要的历史事实，使“今日学者”以至全体国人从中获得启示，树立起“承前启后，继绝扶衰”的自觉意识。马一浮在四川乐山创办以“讲明经学，注重义理，欲使学才通达，深造自得，养成刚大贞固之才”为宗旨的复性书院，力图为中国文化的未来培养几

颖“读书种子”。年过半百的熊十力以衰老之身讲学于巴蜀，向师友大讲民族精神、砥砺气节。钱穆以振兴国史、复兴民族文化为己任，他对中国文化和中华民族的未来充满信心。他说：“近者以敌国外患之深浸，而国内渐臻于统一。以一年半之艰苦抗战，而国人逐渐知自力更生之为何事。盖今日者，数十年乃至数百年社会之积病，与夫数千年来民族文化之潜力，乃同时展开我国人之眼前。……要之，我国民族之复兴，必将有待于吾国人对我先民国史略有知，此则吾言可悬国门，百世以俟而不惑也。”（19）其所论所著对弘扬传统，发扬民族精神，鼓舞国人抵御外寇的斗志，居功甚伟。冯友兰基于其“阐旧邦以辅新命”之职志，连续出版其“贞元之际所著书”（即“贞元六书”：《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》），建构起汇通中西而归本儒宗的“新理学”思想体系。他自述其著书目的道：“值贞元之会，当绝续之交，通天人之际、达古今之变、明内圣外王之道者，岂可不尽所欲言，以为我国致太平、我亿兆安心立命之用乎？虽不能至，心向往之。非曰能之，愿学焉。”（20）诸如此类，难以尽举。而透过文化学术事业来向世人昭示其民族主义、爱国主义精神，这是当时文化保守主义者共具的特质，是他们在三四十年代特定社会环境下为中国社会和中国文化做出的独特贡献。

五十年代以来，移寓港台地区或海外其他国家的新儒家学者如钱穆、方东美、张君勱、徐复观、唐君毅、牟宗三等，居危处困，“在四顾苍茫，一无凭借的心境情调之下”，抚今追昔，“灵根自植”。（21）他们反思传统，检讨现实，消化西学，试图以创造性的理想与意志来谋求中国文化，尤其作为其核心的儒家思想的现代发展。他们卓尔不群，坚忍不拔，经过长期不懈的艰辛努力，取得多方面的学术成就，不仅使现代新儒学逐渐在世界范围内获得反响，而且使西方文化人士不得不对之刮目相看，并进而重新认识、评估中国哲学和中国文化的价值。（22）毫无疑问，40多年来，支撑着港台新儒家生命世界的，仍是近代以来中国文化保守主义者代代相承的民族主义和爱国主义精神。我们可以不认同他们的文化思想，亦可以从学术层面对之展开检讨与批评，但我们对其具有的这种精神却不能不以充满敬意的心态给以高度赞誉。

三、与自由主义西化派的简略比较

基于其强烈的民族主义立场，同时也基于其对中国历史文化传统固有价值之深切体认，面对着数千年未有之变局，承受着欧风美雨无情袭击的中国近现代文化保守主义者，依归传统，复兴儒学，并以之作为中国社会、中国文化现在和未来发展的坚实基础。正是有见于此，美国著名汉学家史华慈指出：“可以用‘传统主义’而不用‘保守主义者’来描述现代中国的所有这些人，如章炳麟、熊十力、梁漱溟和其他宣称过去的理念和价值对他们仍具有效力的人。”（23）当然，以传统为依归，并不意味着其根本反对现代化。文化保守主义者高扬的是民族历史文化之旗，凸现的是传统对于现代以至未来的社会的意义，注重的是现代化的民族性或现代化过程中如何保持民族文化的主体地位问题，追求的是由传统开出现代化。牟宗三说：“儒学与现代并不冲突，儒家亦不只是消极地去‘适应’、‘凑合’现代化，它更要在其中积极地尽它的责任。”“从儒家内部的生命中即积极地要求这个东西，而且能促进、实现这个东西，亦即从儒家的‘内在目的’就要发出这个东西，要求这个东西。所以儒家之于现代化，不能看成个‘适应’的问题，而应看成‘实现’的问题。”（24）这表明中国近现代，尤其是现（当）代文化保守主义所代表的乃是一种寻求不尽同于西方式的以工业化为主导的现代化道路的价值取向。

对以儒学为主体的中国文化传统的态度，以及对传统与现代化关系问题的看法，文化保守主

义者同自由主义西化派迥然有别。西化派依据其将传统与现代化区分为对立之两截的思维方式，视传统为旧，西学为新，把现代化等同于西方化，认为中国只有破旧立新，即通过彻底批判、全面否定固有文化，全身心地接纳西方文明（从物质到精神，从思想观念到社会生活的方方面面），才能实现以民主、科学为主要内容的现代化。陈独秀说：“欧洲输入之文化与吾华固有之文化，其性质极端相反”，故“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非；倘以旧有之孔教为非，则不得不以新输入之欧化为是。新、旧之间绝无调和两存之余地。”（25）他所说的“欧化”，归就到一点，就是民主（德先生）和科学（赛先生）。所以，他又说：“要拥护那德先生，便不得不反对礼教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”（26）陈氏的这种思想，正反映了西化派决意告别传统，重造中国文明，以求中国现代化的心态。

自由主义西化派热情讴歌先进的西方近现代文化，充分揭示中国历史文化中的落后因素。他们的思想和行为自有其价值。但西化派全力否定传统，倡导西化，亦因其所存在着的内在弊端，因而无法真正实现中国的现代化。兹仅举三端，略析于下：

其一，传统绝非博物馆中陈列的历史故物，同现实社会生活及生活于其中的人们了无关涉。传统犹如时时刻刻流动于人体内的血液，渗透到现实社会生活之中。无论承认与否，它都必然要对现实社会和现实人发生深刻影响。即使是力反传统的自由主义西化派，事实上也无法摆脱这种影响。胡适曾严厉批判儒教传统，但同时又相当尊崇孔子、孟轲，“对十二世纪‘新儒家’的开山宗师朱熹，也是十分崇敬的”。（27）因孔子曾为“历代君主所雕塑之偶像的权威”、二千余年“专制政治之灵魂”而愤然抨击之的李大钊，也承认：“以孔子为吾国过去一伟人而敬之，吾人亦不让尊崇孔教之诸公。即孔子之说，今日有其真价值，吾人亦绝不敢蔑视。”（28）尤为耐人寻味的是陈序经，他以明确倡导“全盘西化”而名震一时，但其一生生活方式、待人接物等都始终是中国式的，实际仍存留着很浓郁的中国文化传统。因此，仅凭着摧枯拉朽式的批判、否定、革命，并不能够真正与传统“告别”。

其二，现代化并不等同于西方化，其模式应是多元而绝非单一的。即使是在西方，英国、法国、德国、美国等国家的现代化也各有样式，都是根据各自的历史文化传统和现实的具体国情来选择自己的现代化发展之路的。至于非西方国家或地区，在谋求其现代化过程中，固然应以开放的心智向作为现代化先行者的西方学习，但不能照抄照搬别的国家或地区的模式。“全盘西化”，显然是没有出路的。诚如S. N. 艾森斯塔在谈到“现代化”与“西化”的关系时所指出的那样：“尽管西方国家率先实现了现代化，但非西方国家中发展出来的现代性的具体文化形式和组织形式，也能发展出具有现代性特征的社会来。”（29）因此，尽管近代以来，西化成为中国思想文化领域和社会生活中实际上的主潮，但其毕竟没有能够在神州大地上真正建成现代化大厦。历经百余年沧桑的中国人民，最终选择的还是也只能是一条有中国特色的社会主义现代化发展道路。

其三，传统虽未必一定会自发地开启出现代化，但其也并非一定就本质地与现代化相对立。现代化过程中，历史悠久、根基深厚的中国文化传统不仅可以提供多方面的资源，而且更能成为现代化赖以存在发展的沃土。如依西化派求国新必弃国故的思维全面否定传统，则必然会使现代化成为无源之水、无本之木。因此，问题的关键应该在于如何切实协调传统与现代化的关系，使传统“成为获致当代中国目标的发酵剂，也即如何使传统发生正面的功能。”

对于自由主义西化派文化思想的种种弊端，文化保守主义者均有所省察，故其在指出西化派全面否定传统必会导致“民族生命无处安立，民族生命彻底丧失”的同时，又中肯地告诫国人，中国现代化过程中必须处理好两个问题：“第一，如何赶快学到欧美西方文化的富强力量，好把自己国家和民族的地位支撑住；第二，如何学到了欧美西方文化的富强力量，而又不把自己传统文化的精神断绝或斩伐了。换言之，即是如何既吸收融合西方文化而又使中国传统文化更光大与更充实。第二问题若不解决，则中国国家民族虽存在而中国传统文化仍将失其存在了”，（31）这实际将使中国国家民族丧失精神命脉。显然，相对于自由主义西化派的文化思想，文化保守主义者的这种认识无疑有救弊补偏的积极意义。即使以当今眼光视之，也能从中获得许多启迪。20世纪90年代“国学热”中，近现代文化保守主义思潮所以会引起学界关注，以至有所谓“新文化保守主义”的兴起，与此当有重要关联。

[注释]

（1） 《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，中译本第76——77页，贵州人民出版社1991年版。

（2） 刘成禹、马伯驹《洪宪纪事诗三种》，转引自黄兴涛《文化怪杰辜鸿铭》第5页，中华书局1995年版。

（3） 《悼辜鸿铭先生》，载1928年5月7日《大公报》。

（4） 张君勱：《中西印哲学文集》第44页，台湾学生书局1983年版。

（5） 《庸庵全集·文稿》卷二。

（6） 《筹洋刍议·变法》，见《薛福成选集》第556页，上海人民出版社1987年版。

（7） 论者多以康有为为现代新儒家的先驱，这诚然不错，但如从文化保守主义思潮这一更宏阔的角度来研究，则无疑应溯源至同治年间的洋务派。

（8） 《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》第252页，上海古籍出版社1982年版。

（9） 参阅《李泽厚答问录》，载《原道》第一辑，中国社会科学出版社1994年版。

（10） 《十教授宣言》，原载《文化建设》一卷四期，1935。

（11） 张君勱：《中西印哲学文集》第521页。

（12） 《辜鸿铭文集》第104页，江苏古籍出版社1993年版。

（13） 《墟书·客帝匡谬》。

（14） 章太炎先生的这篇演讲，原刊于《民报》第6号，1906年7月25日。

（15） 《论保存国粹宜自礼俗言文始》，载1908年5月5日《神州日报》。

- (16) 《论保存国粹与爱国心之关系》，载1907年7月7日《神州日报》。
- (17) 梁漱溟：《东西文化及其哲学·自序》，商务印书馆1987年版。
- (18) 《梁漱溟全集》第一卷第539页，山东人民出版社1989年版。
- (19) 钱穆：《国史大纲·引论》，商务印书馆1947年版。
- (20) 冯友兰：《新原人·自序》，河南人民出版社1986年版。
- (21) 参阅牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《为中国文化告世界人士宣言》，这份在现代新儒学发展史上具有纲领性意义的宣言，见张君勱《新儒家思想史·附录》（台湾弘文馆出版社1987年版）。另参唐君毅《花果飘零与灵根自植》，收入唐氏《中国文化之花果飘零》（台湾三民书局1974年版）。
- (22) 譬如，方东美在1964年夏威夷第四届东西哲学家会议上宣读其《中国形上学中之宇宙与个人》论文，引起与会者的普遍关注。夏威夷大学哲学系主任、本次会议的发起人查理·摩尔教授说：“我今天才知道真正是中国最伟大的哲学家！”英国牛津大学的麦克慕兰教授称：“真未想到一位东方人，以英文著述，向西方介绍中国哲学思想。其英文之造诣如此优美典雅，求之于当世之英美学者亦不多见。”
- (23) 《论保守主义》，载《中国思想人物论——保守主义》，台北时报文化出版事业有限公司1980年版。
- (24) 《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》，见郑家栋编《道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要》第4页，中国广播电视出版社1993年版。
- (25) 《宪法与孔教》，原载《新青年》二卷三号。今入《陈独秀文章选编》，三联书店1984年版。
- (26) 《三志罪案之答辩书》，原载《新青年》六卷一号，今见上书。
- (27) 《胡适的日记》。《胡适哲学思想资料选（下）》第265——266页，华东师大出版社1981年版。
- (28) 《李大钊选集》第80页，人民出版社1959年版。
- (29) 《现代化：抗拒与变迁》，中译本第57页，中国人民大学出版社1988年
- (30) 金耀基《中国现代化与知识分子》第8页，台北时报文化出版事业有限公司1984年版。
- (31) 钱穆：《东西接触与中国文化之新趋向》，载《思想与时代》第32期。

发表日期：2005-12-12 浏览人次：226

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。