

导论 马克思主义、现代新 儒家与中国现代化

现代化，是一个界定历史发展过程的范畴。从世界历史的进程上看，现代化过程，开始于西欧，它反映了人类社会从传统农业社会向现代工业社会经历的巨变。这在一定程度上说明，现代化要以工农、科学技术所取得的物质文明成果为基础。从这样的意义上讲，好像“现代化”一定要“西化”，但问题却又不是这样简单。如果我们把人类生活自身的改进和创造看作是社会发展目的的话，那么人的现代化应该是现代化最深刻的本质。而具体、现实、社会的人的全面发展和完善，并不能仅靠工业物质文明的基础铸造而成。相反，在某种社会条件下，人在创造物质现代化的活动中往往会产生“反主体性效应”。^① 社会是人的社会，人是社会的人。人的现代化一方面必然依赖于社会政治、经济、文化等社会运动的进化；同时，社会现代化的进程，又总是和人自身主体意识的觉醒，主体性的发展、完善相伴随的。社会现代化与人的现代化的对立统一，是我们把握现代化范畴的基本原则。

即人作为主体的活动不但未能取得提高人的主体价值和主体地位的效应，反而取得了适得其反的效应。参见陈晏清主编：《当代中国社会哲学》第 38 页。天津人民出版社 1990 年出版。

可以这样说，如何在增进人的物质文明的同时增进人的精神文明，即把优化人创造的物质财富与优化人类自身有机地统一起来，这不仅是涵盖 20 世纪人类文化发展的核心精神，也是关涉到人类未来的主题。物质文明与精神文明之间又对立、又统一的矛盾，构成了现代化自身发展的实质，决定了现代化道路的不同内涵和抉择。

一、中国现代化道路的反思与问题的提出

中国的现代化运动并非是今天的自觉，从近代以来，实际上已走过了近一个世纪的路程。现代化的运动，使中国这块古老的大地发生了有目共睹的巨大的历史性变化。尤其是“五四”运动以后的七十多年，我们不仅取得了新民主主义革命的胜利，完成了鸦片战争以来一百多年间我国人民梦寐以求的反帝任务，实现了真正的民族独立，而且，在新的社会主义现代化的建设中，也取得了很大的成绩。特别是改革开放的十多年来，我们所取得的现代化成就，则更令世人瞩目。但是，由于历史上几次出现的严重失误和挫折，中国现代化的进程还是大大落伍了。我们在物质上、文化上，仍然是一个相当贫穷落后的国家，和世界现代化进程相比，有着巨大的差距。严峻的现实不得不引发人们深刻而广泛的历史反思。人们怀着一种深沉的历史感急切地探求造成我国贫穷和落后的原因，并积极地寻求民族振兴的出路。

历史的发展总是具有一定程度上的重复性。与“五四”时代相比，80年代的“反思”也是引发于我们物质上的贫弱，七十年了这依然是我们的主要问题。“古今中西”之争仍是80年代“反思”的思想背景，只不过这时候“资本主义”与“社会主义”两大思想体系的对垒更加明显和激烈。原因就在于，当代

中国社会的现代化是在社会主义条件下发生的。这一切，实际上使我们不得不面对这样的一个事实，经过几十年的社会主义建设的实践，社会主义国家在经济、科学技术等物质现代化方面都比发达的资本主义国家落后得多。由此，不能不产生这样的疑问，社会主义的优越性究竟如何表现？人们在社会主义实践经验反思的基础上，深刻体会到：贫穷不是社会主义，没有强大物质现代化作基础的社会主义的理想，只能是空中楼阁，海市蜃楼；而“抓革命、促生产”的思路，也只能使社会主义走入歧途。社会主义不仅要有高度的精神文明，而且也应创造出比资本主义更高的生产力。这已成为中国现代化的最强有力的动力。

在这样的形势下，人们围绕着“中国如何现代化”这一主题进行了广泛的探索。在一段时期内，广为流行的“彻底重建说”，主张彻底抛弃“黄色文明”的巨大包袱，全面引进海洋的“新的世界观”。这种观点，把文化发展视为一整体，认为物质文明与精神文明是铁板一块。所以他们所谓“重建”不过是全面“移植”。

痛感中国落后、文明的衰败，从而要求学习西方以改变我国的贫穷落后，这是一个半世纪以来的中国人孜孜以求的事情，也仍然是摆在今日中国思想界面前的急迫任务。但以“全盘西化”为核心的“重构说”并非今日首创。历史证明；西化“观点作为一种振聋发聩的口号，确也有其积极的一面。但由于它企图割断实际上根本无法割断的文化传统，所以不符合历史发展的辩证法，也不符合中华民族的实际，它既不能说明现在，也会失去未来。因而从未曾有较好的命运，大多以“浮躁的喧嚣”；“枉然的追求”而烟消云散，寂然无闻。

在今天社会主义现实的条件下，“西化”论多以明确的政治

目的（走资本主义道路）而遭国人唾弃。社会主义发展的实践，已决不允许我们走回头路，对此，绝大多数人都保持着清醒的头脑。

值得注意得是 与这种‘彻底重建说’截然相反的观点 是方兴未艾的“儒学复兴说”，即新儒家思潮。他们是以接续儒家“道统”复兴儒学为己任，以服膺宋明理学（特别是儒家心性之学）为主要特征，力图以儒家学说为主体为本位，来吸纳、融合。会通西学，以求中国现代化的一种哲学和文化思潮。这一思想流派产生于本世纪 20 年代，延续了 70 多年，至今仍有一定的生命力，并与马克思主义在中国的发展形成了鼎足之势。

从历史上看，马克思主义“西化派”、现代新儒学 是中国文化发展的纵横交错思想斗争的三种主要思潮。70 年来，三派之间针锋相对，长期论辩，其焦点是“中国向何处去。”三派思想的发展，都表现出了对中国现代化问题的一种自觉认识，但他们对于中国现代化道路的选择，是截然不同的。

从理论上讲，新儒家大多是在饱受了西方欧风美雨的打击之后，重提“儒学复兴”的，具体地讲，新儒家学者大都是在感受到了西方物质文明发展的创痛之后，在中国儒家思想文化中寻求“救治”之方的。他们的创痛愈深，对于儒家思想传统的“信念”就会越强。他们敏锐地觉察到物质生活与人的精神生活的冲突与对立，认为人的存在、人的价值问题决非大工业和物质财富的积累所能解决。事实上，他们自觉不自觉地已提出了人与自然、物质与精神、科学与哲学、必然与自由等关系的问题。他们对人类精神的重视，以及对于确立人的主体性的理论阐述，在一定意义上契合了人类 20 世纪以来发展的趋势，这也是它具有持续生命力的重要原因。

与此相联系，新儒家主张以儒家“道统”为民族精神的主

要内涵，并提出调整民族精神、心理文化结构以便使中国和中国传统文化现代化的根本性问题。就此而言，新儒家远较“西化论”的观点深刻，尤其他们在吸收西学以中国化方面的努力，其思想史的功绩不可没。

从现实上看，现代新儒家的理论似乎也并非如“西化”论一样，流于空谈。他们多以近些年来东亚经济的腾飞，作为其理论的实践证明。这也是“儒学复兴”说能“复兴”的主要原因。所以，新儒家把“儒家”称为人类未来的“定盘针”就成了“应有之义”了。

应该正视得是，现代新儒学已成为我国社会主义现代实践中一种不可轻视的思想潮流。新儒家注重的“民族特色”、“民族精神”等理论特征；“批判继承”、“创造性转化”等口号以及平等“对话”、建立“健康互动”关系的主张等等，对于正在努力建设具有中国特色社会主义的中国人来讲，都具有一定程度“一致”、“符合”的迷惑性。

中国的现代化，已成了一种客观发展的必然要求。中国社会主义的现代化，由贫困落后走向富裕强大，由农业社会步入工业社会，这是一个整体的运动过程，伴随着物质生产与物质生活方式的变化，必然同时出现精神生产与精神生活的变化，注意在建设物质文明的同时建设人的精神文明，将物质生活的改善同人的理想境界的提高统一起来，这是社会主义文明优越于其它文明的核心标志，贫穷愚昧落后不是社会主义；仅仅是物质生活的提高，精神生活却陷于困惑迷茫、危机，更不属于社会主义。中国的现代化，重要的是人的现代化，应该是生产力的最高发展和个人的最丰富的发展相一致。^①

参见《马恩全集》第46卷（下）35页。

站在这样的角度认识，中国现代化的进程，内在地包含两个相互制约的基本环节：一是科学与经济的振兴，一是传统思想文化的变革。而这恰是马克思主义与新儒家对立的焦点所在。本文以此为经纬，以中国现代史的发展为线索，对马克思主义与现代新儒家思想逻辑的对立互动关系进行疏理，并对马克思主义对新儒家的分析批判进行思想史的总结，从而从根本上阐明中国社会主义现代化的正确方向，且以此作为本文的立言宗旨。

二、七十多年的历史轨迹

马克思主义在中国的发展已经走过了七十多年的历史，现代新儒家的产生、演变大约也走过了七十多年的历程，在这其中，现代新儒学思潮以其儒家“形上学”的立场，不论在中国的现代化道路上，还是在思想逻辑的建构上，都表现了与马克思主义在中国的理论发展迥然对立的理论趋向。

在政治态度上，现代新儒家的成份较为复杂，但大多是站在所谓“第三者”的立场上，以其超越的“形上”意义来显示其观点的公正、客观。由于此，他们一方面在政治上同中国共产党有着根本利益的对立；另一方面，在一定发展阶段的个别问题上又有着局部利益的一致、暂时的联盟。而且，他们当中各个人的具体情况不同，因而也决定他们与中国共产党的政治关系是不尽相同的。从中国现代历史的发展过程中不难看出，现代新儒家作为一种思想文化思潮是咄咄逼人的，但作为一种政治派别，是不能成立的（实际上他们多分属于不同的政治派别，梁漱溟、张君勱原分属于民主同盟、社会民主党，其他的人大多是无党派的知识分子）。而这并不等于现代新儒家没有共同的政治利益和政治立场，在反对中国共产党领导的社会主义现代

化道路的问题上，他们的立场是一致的，基本上都是属于中国现代资产阶级利益的代表。这一点，也决定了现代新儒家在现代思想发展史中的特殊地位和作用。一方面，因为他们在政治组织上是松散的、不成系统的，所以其政治影响也是软弱无力的，以至于在中国革命的实践中，中国共产党对其力量并未予以更多的关注；另一方面，现代新儒学作为一种思想文化思潮，在现代思想史无疑是重要的，他们所宣传的儒家思想文化的“道统”论等观点，对于马克思主义在中国的发展起到了阻抑、曲释的作用，而新儒学思想文化潮流的不断孳生、演化，对于马克思主义理论力量的壮大、发展，产生了消弱、分化的“功效”。现代新儒家把马克思主义在中国的传播、发展，看成是西方异质文化的“入侵”，认为在其实质上同“西化”论一样，都是屠宰民族文化主体精神的“刽子手”。这种思想态度，充分表明了现代新儒家的思想初衷，同时也是现代新儒学思潮之所以产生于 20 年代的历史动因。正因如此，现代新儒学一出现，实际上就站在马克思主义的对立面了。这也成了新儒家七十多年来基本的理论走向。马克思主义与现代新儒家的主要思想、理论的分歧、对立反映了 20 世纪以来中国现代哲学、思想文化发展的重要主题——中国现代化道路的问题。

从这样的层面来分析，马克思主义与现代新儒家的思想斗争大致经历了三个阶段。第一阶段从 20 年代东西文化论争起到 1949 年中华人民共和国成立前；第二阶段从 1949 年解放后至 60 年代；第三阶段从 80 年代的文化讨论至今。

从思想发展上看，第一阶段，马克思主义哲学在中国的传播、发展经历了由唯物史观到唯物辩证法及全面理解马克思主义理论完整体系的时期，以至在此基础上造就了马克思主义哲学中国化的理论体系——毛泽东哲学思想，从而莫立了中国革

命走向胜利的理论基础。在这一阶段，现代新儒学基本上走过了从兴起，发展到成熟的周期。具体地讲，相对于马克思主义的理论发展，它大致经历了从文化史观到本体观以至儒家“形而上学”体系（也即是融合中西之现代化道路的理论论证）完成的过程。

循着这一思路，我们可以发现：当被视为现代新儒学思潮开山之作的梁漱溟所著《东西文化及其哲学》一出台，就遭到了中国早期马克思主义者的批评。同梁漱溟把中国问题归结为“文化”问题相反，陈独秀、李大钊、恽代英等皆视“文化”问题应依赖于物质生活基础的解决而解决。这看起来，似乎仅是个“文化”语义上的争论，实质上却反映了不同历史观的对立。其中，尤以杨明斋所著《评中西文化观》一书对梁漱溟的“文化”观点分析批评最详。杨明斋以唯物史观的思想为依据，指出了梁氏所宣扬的“意欲”文化的荒谬性。他从物质生活决定论出发，分析了梁著一书中诸多的思想混乱之处。尽管杨氏对唯物史观的理解，不可避免地带有幼稚、肤浅和简单化的缺陷，这也是中国早期马克思主义者的“通病”，但在当时能够较为有力地批判现代新儒家的也只有这个派别。正是由于他们的努力，使唯物史观为越来越多的仁人志士所接受，这也是进而爆发“科玄论战”的理论动因。“科玄论战”是坚持科学主义观点的“西化”派、新儒家和唯物史观几个派别围绕人生观是否是超科学的这个问题展开的。坚持科学主义立场的胡适、丁文江等人虽然强调人生观不是超科学的，但由于不能从世界观的高度解决社会历史和人生问题的科学方法论问题，终未能有说服力地驳倒新儒家所坚持的“玄学”的观点。而事实上，具有科学主义倾向的“西化”派与具有人文主义倾向的新儒家，由于他们所理解的“科学”中都没有社会科学和科学的历史观的地位，结

果在根本性问题上殊途同归。所以，陈独秀指出：他们“思想之根底”走的是一条路”^①。

作为马克思主义理论家的瞿秋白明确地抓住了这场争论的实质，他从科学与哲学、必然与自由等关系的角度对马克思主义哲学的世界观进行了系统的阐述，从而对“科玄论战”触及的自然规律和社会规律、社会规律与人的活动、社会进步和个人自由、真理观与价值观等问题作了有说服力的回答。

但梁漱溟对此不以为然，他从其“文化史观”的立场出发，并进一步将其思想具体化，提出了“乡村建设”——中国现代化之路的构想。这条“乡村立国”的道路，应该说是坚持儒家文化“道统”论的必然产物。因为它的思想目标、规范等都在于复兴“儒家”道义，而梁氏旨在以此来对治共产党的“农民革命”之途。因此，梁漱溟的“乡村建设”理论遭到了来自马克思主义阵营的迎头痛击。

如果把新儒家视作不甘寂寞者，似有微词，但实际上确是如此。在 30 年代兴起的“唯物辩证法论战”中，现代新儒家的主要代表人物张君勱以及后来成为第二代新儒家代表的牟宗三都充当了主要角色。他们从其“形上学”的哲学立场出发，对马克思主义哲学的宇宙观、方法论及唯物史观进行了攻击，从而从不同侧面展现了现代新儒家哲学的“本体观”。如若我们把唯物辩证法的深入传播，视作推进马克思主义哲学中国化的重要环节（参见本文第 3 章）那么，我们也可把现代新儒家“本体观”的张扬看成是其“形上学”体系形成的一个环节。因为，其一，这场论战在宇宙观、辩证法等问题的争论，实质上无非是其不同“哲学观”（什么是哲学、哲学的意义、功能等）的对

^① 《新青年》季刊第 2 期。

立。而在 40 年代发展起来的“新理学”、“新心学”、“新唯识论”也正是从理论上回应了这一问题。其二，中西方思想文化融合已成为一种潮流，马克思主义哲学作为现代西方哲学的重要代表之一，自然要受到冯友兰、贺麟、熊十力等人的关注，事实上他们在 30 年代都受到了马克思主义哲学思想不同程度的影响。因而他们在其理论体系中，都直接或间接地回应了马克思主义哲学所提出的辩证法、唯物史观等问题。而 30 年代新儒家所坚持的“本体观”则始终是他们排斥、反对马克思主义理论，建构其思想体系的核心。可见，30 年代的“唯物辩证法论战”，在一定意义上对于现代新儒家思想体系的形成起了一定的促进作用。因此，在这样的思想基础上发展起来的现代新儒家思想系统（即“新理学”、“新心学”、“新唯识论”）一出现，马克思主义者就发动了一场前所未有的深入的思想批判运动。

全国解放后，马克思主义在中国的全面胜利，决定了马克思主义与现代新儒家的思想斗争进入了一个新阶段。这一阶段特殊的历史条件，使得现代新儒家的发展出现了代裂。一方面，新中国的建立，决定了第一代新儒家历史使命的终结。从此，思想的学习与改造成为他们的主要任务；另一方面，少数流亡港台的新儒家及其弟子，在特殊的背景和心态下重新扛起了弘扬“民族精神”的大旗，以其发扬光大儒家“道统”的主张，而被标识为现代新儒学相传的血脉。由于海峡两岸特殊的政治背景，他们思想倾向表现得异常的激烈。张君勱在这时候写出了《辩证唯物主义驳论》一书，牟宗三则对毛泽东的《实践论》、《矛盾论》进行了批判。由此，海峡两岸形成了互相映照的现象：一方面，大陆的“新儒家”努力学习、改造并逐渐摒弃了自己所坚持的哲学观，他们大都对自己的思想进行了自我批评，表示接受马克思主义的哲学观点；一方面，港台的“新儒家”则正

发动对马克思主义理论的全面批判，他们以“道德理性主义”为标尺，指责马克思主义哲学是武断的、抹煞人性的，并由此构筑了“民主救国”的思想理路。这样，港台新儒家把对马克思主义理论的批判推向了极致。

值得注意得是，在大陆进行的批判现代新儒家的运动，对于宣传、巩固马克思主义理论的指导地位，促进包括现代新儒家在内的旧知识分子世界观的转变起到了一定的作用，但同时，由于“左”倾思想的影响，批判本身明显地印上了那个时代的印记。

历史的发展终究要翻开新的一页，我们把 80 年代我国改革开放以来围绕着“中国现代化问题”兴起的文化大讨论，视作马克思主义与现代新儒家思想接触交锋的第三个阶段。这一阶段与第一阶段有一定的连续性，即都引发于中国现代化道路的思考。但所不同得是，这一阶段问题的焦点更集中、更具有针对性。其中心议题就是儒家传统能否现代化、如何现代化的问题。马克思主义与现代新儒家根本分歧之一在于：“内圣”与“外王”的关系问题。实际上在现代新儒家所坚持的“返本”以“开新”的逻辑理路中，无疑也包含有对儒家传统的“定位”以及“儒家传统”的现代命运的问题，而这一问题，直接关涉到马克思主义在中国的命运问题，这也是马克思主义与现代新儒学思想交锋的最终归结。

我们坚信，随着我国改革开放的深入发展，这一问题会得到越来越明确共识的。

由我们以上对马克思主义与现代新儒学思想斗争的三个阶段的划分可以看出，虽然三个阶段思想争论的焦点各有所侧重，但总体上，——“中国向何处去”始终是其思想斗争的主题。围绕着这一主题，马克思主义与新儒学的思想交锋基本上是沿

着这样的层次递进的：救亡图存——民主救国——民主立国。在“自强保种”的时代情势下，针对“西化派”宣扬的“欧美化”道路，马克思主义者选择了“俄化”方向，新儒家则主张“儒家文化”救国，并自觉地把融合“西学”作为自己的理论内容。马克思主义的胜利，大陆的解放，使海峡两岸出现了剑拔弩张的政治对峙，特殊的历史背景滋孕了第二代新儒家失于“偏狂”的心态。他们把马克思主义的胜利视为中国历史的“不幸”和“灾难”；把中华人民共和国的诞生，看成是“大陆的沦陷”。在这样的思想前提下，他们把从儒家“心性之学”中“坎陷”出“科学、民主”，视作“民主救国”，对治共产党“专政”的理论准备。但历史发展的实践已证明了马克思主义在中国胜利的伟大意义，而且，历史的实践业已展示了以马克思主义理论为指导的中国共产党领导下的我国人民所取得的光辉业绩，这是不容抹煞的。对此，第三代新儒家以一种比较“平实”的态度承认马列主义在中国的“成功”，但同时又指责我们所进行的现代化建设背离了人类文化发展的“方向”。他们坚信，只有“儒家文化的慧命”才是人类前进的“唯一”的“定盘针”。与前两代前辈相比，他们认为自己所担负的使命不是“破”而是“立”，需要一种“创建性”的回应。这样，“民主立国”实际就成了“儒家资本主义”的代名词。

可见，马克思主义与现代新儒家学思想斗争的三个阶段所表现出来的不同特点，也正是中国现代社会思想发展的规律性的体现。

实际上，我们仅就上述三个阶段发展的思想背景看，也大体走过了“平缓而又不免带有简单化的相互批评——激烈彻底的全盘清算——客观正视、积极对话”的历程。应该看到，在经过这样一思想发展的“周期”后，在“平实”、“开放”的

思想态势下，马克思主义与新儒学的思想交锋也会更加趋于激烈和尖锐，这对于我们既是一次有利的机缘，又是一次“凶猛”的挑战。

三、现代新儒学思想发展的逻辑

在中国近代的历史上，1840年的鸦片战争使社会到了一个转折关头，标志着中国历史开始真正成为世界历史的有机部分。它一方面给中国人民带来了灾难，另一方面又给中华民族带来了一个巨大的政治、经济和文化的参照系。它是民族的耻辱，又是历史时代的镜子，看见了别人也看见了自己，使更多的中国人从中反观到西方不可一视的强大和自己不堪一击的贫弱。强烈的民族存亡的危机感驱使他们不得不去探视西方强大的奥秘。自然，首先映入近代中国人眼帘的，则是西方的船坚炮利，这种认识则直接得于国力在战争中较量的体验。冷酷的现实，造成我们民族的一次最严重的心理倾斜，而从民族自大的“天朝”心态到“师夷长技”也确有“开风气”之功。在此基础上，洋务派把这种自强之道和自立之本逐步明确，提出了“中学为体，西学为用”的主张，把社会改革归结在器械、工艺的层面，——“采西学”、“制洋器。”他们实际上企图以“物”为自强的突破点和生长点。以这种思想体验，当然不可能认识技术、器物的本质。所以在此以后的改良派批评他们只注意治“标”，而不注意治“本”。改良派的前进在于把“物”推至“制度”的层面，他们的救国逻辑是很明确的，那就是，在这个生存竞争、优胜劣败的世界里，中国的生存发展之道，只有靠自身的强大，而强大之道，一定要以君主立宪的资产阶级国家制度代替封建的帝制。但这种要求学习西方政治制度的“变法维新”，最终也以失败而告终。中国文化在经历了从物质层面到制度层面的否

定、变革的过程后，近代中国人不得不把视角对准了文化心理伦理的层面。严复的“新民说”则是其先导。严复认为只有把人变成“新民”，才是立国之本。他说：“此三者（指鼓民力、开民智、新民德——引者注）自强之本也。不如是，则虽有（严尹）、吕尚为之谋，吴起、李牧为之战，亦将浸衰浸灭，必先强之一日决也。虽然，无亦有其标者焉。然则治标奈何？练兵乎？筹饷乎？开矿乎？通铁路乎？兴商务乎？曰：是皆可为。有其本则皆立，无其本则皆废”。^① 这样的救国逻辑，旨在于说明，改革中国，切不可“舍本求末”，而立国之本，首先在于立人，在于铸造国民新的特性。到了“五四”新文化运动，这种“治本”的思潮，便转化为强大的要求个性自由解放的潮流。

“五四”运动的文化先驱者大都以空前激烈的思想和情感攻击封建文化的人格代表孔子，并以一种彻底的逆向思维方法对他所代表的文化观念展开了批判。在人道主义和个性解放的名义下，他们揭露了封建文化“吃人”的罪恶，即它在精神上造成人的灵魂的麻木、愚昧的罪恶，批判的锋芒直指儒家的思想体系。由此形成了中国文化史上一场真正意义上的、大规模的文化冲突。

应该说，自洋务运动前后的夷夏之争以来，中西文化观念的撞击就已开始了，但那些争论远没有“五四”新文化运动具有如此巨大的规模和深刻的变革。从器物层到制度层以至文化心理、观念层的深入改革，是文化意义上的革命。洋务派只是着眼于自身利益的策略改变，停留在生产工具特别是军事器具的变革。它并不是想利用外来的新文化来改造本国的文化系统，决不谋求价值观念的变革。“中体西用”论的用意，正如幸鸿铭

《严复集》，第1册，第32页，中华书局1986年出版。

指出的：“文襄之效西法，非慕化也；又襄之图富强，志不在富强也。盖欲借富强以保中国，保中国即可以保名教”。^①改良派比洋务派进步之处，是它接触到文化观念，并已接触到社会组织结构的变革。而在这方面，孙中山比康有为的“托古改制”表现得更彻底，他领导了以推翻封建社会政治制度为主要任务的革命，并力图建立一种法国式的共和制度。但是，从文化的角度看，无论是改良派还是革命派，他们触动的主要还是社会的表层，而对于我国的封建主义文化观念，仍未表现出改革与革命的性质。“五四”运动恰是以思想文化革命的姿态，对于传统文化（主要是儒家文化）的批判，表现出空前的彻底性、不妥妥协性。

经过了“五四”运动的洗礼，中国文化似乎到了这样的阶段，即它的诸方面——从科技、政治到精神都被否定掉了。那么中国的出路在哪里呢？在这样的思想情势下，梁漱溟发出了这样的感叹：西方化对于东方化是否要连根拔掉？在西方化对于中国文化的节节斩伐面前，对于不是为学问而学问，只是为了解决生活中亲切的实际问题而求知的梁漱溟，强烈的民族责任感驱使他刨根究底，中华民族还有没有希望？中华民族的出路和前途何在？这一问题最后又不得不归结为究竟应该如何认识中华民族的本质和根本精神的根本性问题。由此，深入追寻“何谓中国文化”，这种文化的意义和精神之所在，以及这种文化相对于西方文化的适当位置等，就成了梁漱溟及现代新儒家论说的主要思想内容。

可见，现代新儒家的产生是中国近现代思想发展的必然结果，是对“中国向何处去”的积极回应。新儒家敏锐地提出，民

族危机的实质是文化的危机。循着这样的思路，他们省察了中国近现代由对中国文化物质层面的否定到文化否定的逻辑，认为实际上这是“西化”论的思想路线，并由此对“西化”论的思想逻辑提出了批评。新儒家反对简单地以物质文明程度的高低作为现代化量度的观点，并以此作为阐说现代化不等于“西化”的出发点。

应当看到，新儒家决不是一般意义上的复古主义者，他们既主张接受西方文化，又要否弃其物质文明的病态。而由此把“现代化不等于西化”作为自己思想起点的观点无疑也是深刻的。但他们由此走上了把物质文明与精神文明绝对对立起来把自然与人对立起来的狭境。这时西方社会自第一次世界大战后暴露出的弊病，又为这样的观点提供了有力的机缘。

梁启超在其《欧游心影录》中曾形象地表达了他们对西方资本主义文明的怀疑与失望之情。他说：“一百年的物质进步，比之从前三千年所得还要加几倍；我们人类，不惟没有得着幸福，倒反带来许多灾难。好像沙漠中失落的旅人，远远望见一个大黑影，拼命往前赶，以为可以靠他向导，哪知赶上几程，影子却不见了，因此无限凄惶失望”。^①这种失落的心态，又使现代新儒家坚信，中国欲效法西方文明的现代化道路最终是行不通的。进而，他们把中国近代以来国内政局的混乱及黑暗状况都归结为“西化”的结果，这同时也意味着民族文化精神的丧失。而且，在内忧外患的民族危机的紧要关头，他们的这种思想愈加强烈。厘定民族文化意识，从而挺立起民族的主体精神，就成了新儒家的唯一思想进路。在他们看来，这是拯救中华民族之危亡的唯一途径。

^①《饮冰室合集·文集》第5册，第23卷。

应该说，新儒家紧紧盯视着物质财富的积累与精神危机的矛盾，并非是一种偏执。它是西方现代化以来资产阶级文化固有的两重性的表现，由此而发展起来的科学主义与人文主义思潮，实际上就是对于这种矛盾事实的反映。

现代新儒家在理论上基本上秉持了西方人文主义的观点。西方人文主义思潮是资本主义文化矛盾的一种表现形态，它反映了资本主义社会中庞大的、日益萎缩的个人生活世界的分裂以及科技文明日益显露成就的现实世界与人类生存日益面临困境的价值世界的分裂。显然，这种矛盾迎合了现代新儒家的拙思，人文主义对于人生存的意义、人的价值的关心，又正是新儒家致思的方向。所以当西方非理性主义思潮传入中国时，梁漱溟等为之欢欣，并使之成为其民族主义依傍的力量。西方非理性主义对于人之个性的强调，成为新儒家强调民族特性的根据。但是，西方人文主义所表述的内容与梁漱溟等新儒家所主张的观点，也有实质的差异。与西方人文主义注重非理性的作用不同，新儒家则更多从心理、意志表述其理性的内容，他们强调的人之“理性”正是其弘扬民族文化意识的依据；与西方非理性思潮否认伦理主义、理想主义的作用相反，凸现它们的作用，正是现代新儒家的理论核心。

我们注意到中西方人文主义思想的联系与区别，以及现代新儒家对于西学的比附、吸释的特点，有助于我们把握他们思想运作的方式，即以此表明中国传统文化的开放性——是其思想的主旨，为进而肯定儒家文化的恒常价值奠立了基础。在此基点上，新儒家提出了学术与政治两分的观点，认为儒家思想文化具有不为特定社会形态所制约的“常道”性格，而这恰是中华民族精神之“理性”所在。并且，社会危机、民族危机越紧迫，他们对儒家“常道”之价值坚信程度越高。所以“现在