

湘潭大学中国近现代史重点学科丛书 ● 王继平 主编

近代中国 与近代湖南

(上卷)

JINDAI ZHONGGUO
YU JINDAI HUNAN

XIANGTAN DAXUE ZHONGGUO JINXIANDAISHIZHONGDIAN XUEKE CONGSHU

湖南人民出版社

湘潭大学中国近现代史重点学科丛书

近代中国 与近代湖南

王继平 ◎ 主编

湖南人民出版社

上卷

图书在版编目(CIP)数据

近代中国与近代湖南(上、下卷)/王继平主编. —长沙:
湖南人民出版社, 2007. 5

ISBN 978-7-5438-4810-8

I. 近... II. 王... III. ①中国-近代史-文集
②湖南省-近代史-文集 IV. K250.7-53 K296.4-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 057397 号

责任编辑: 龙仕林
装帧设计: 杨丁丁

近代中国与近代湖南(上、下卷)

王继平 主编

*

湖南人民出版社出版、发行

网址: <http://www.hnppp.com>

(长沙市营盘东路3号 邮编: 410005)

(营销部电话: 0731-2226732)

湖南省新华书店经销 益阳三邦印务有限公司印刷

2007年5月第1版第1次印刷

开本: 787×1092 1/16 印张: 61.25

字数: 1047000

ISBN 978-7-5438-4810-8
(上、下卷) 定价: 96.00 元

前 言

本书是湘潭大学中国近现代史重点学科的教师们的部分研究论文。湘潭大学位于毛泽东同志的故乡，由毛泽东同志亲笔题写校名，学校创办于1958年，1975年恢复建校。湘潭大学历史学本科专业在恢复高考的当年设置，招收了77级历史专业本科学生。当年参与历史专业创办的有来自北京大学、中国社会科学院历史研究所和民族研究所、中央民族大学、武汉大学、中山大学、东北师范大学等高校和科研院所支援湘大的师资力量。在他们的艰苦努力和卓越工作下，历史学专业逐渐发展壮大，1979年成立历史系，2002年成立历史文化学院，下设历史系、中共党史系、文化产业管理系。现有中共党史博士点和中国古代史、中国近现代史、世界史、专门史、中共党史五个硕士点，历史学、中共党史、文化产业管理三个本科专业。

湘潭大学历史系创建以来，基于湖南在中国近现代历史上的重要地位，一直将中国近现代史作为自己的研究重点。经过30年的努力，在中国近现代史思潮、文化思潮研究、近现代湖南历史文化研究，特别是在曾国藩等湖南近现代历史人物研究方面取得了一定的成绩。本文集选择了这些研究成果的一部分，由于篇幅所限，也由于编者的识见所囿，所选论文未必精当。但目的在于总结专业创办30年来的研究成果，以获得史学界的支持与帮助。

历史学是古老而又常新的实证学科。在近20年来的社会转型时期，在走向市场经济的过渡时期，历史学面临着巨大的挑战。功利主义的流行、学术浮躁的氛围、学科发展选择的倾向、学者的短视目光、学术决策制度的缺位等等，都给予历史学的发展以沉重的压力。作为地方综合大学的历史专业，除了要承受以上宏观环境所造成的困难外，更由于区域优势的天然缺陷，在师资、资源等诸多方面无法与国内外名校、地处沿海发达地区乃至省会城市的大学相比。唯其如此，我们才孜孜不倦地努力，因为对本民族历史文化的认识 and 了解，毕竟是健康社会的国民树立爱国信念、确立健全人格的知识

架构的重要途径。

谨以此书献给湘潭大学 50 周年校庆，献给为湘潭大学中国近现代史学科发展贡献过力量的师生们。

编者

2007 年 5 月 20 日

CONTENTS

前言	(1)
论近代中国的文化传统主义	
——中国近代文化思潮剖析之一	王继平(1)
论近代中国的文化折中主义	王继平(10)
论晚清知识分子的文化转型	王继平(21)
论西学传播与晚清学术变迁	王继平(38)
论晚清学术与湖南学术思想之流变	王继平(49)
论曾国藩的学术观	王继平(63)
湘军淮军异同论	王继平(75)
论湘军集团	王继平(84)
论湘军集团与晚清政局	王继平(94)
论湘军兴起的社会土壤	王继平(110)
李提摩太来华初期的社会改革思想	郭汉民(120)
孙中山与梁启超对文化问题的思考	郭汉民(131)

- 鸦片战争前后的经世思潮 郭汉民(144)
- 戊戌后维新思潮意义辨析 郭汉民(159)
- 咸同年间的变革思潮 郭汉民(167)
- 早期维新思潮与洋务思潮异同论 郭汉民(177)
- 论清末两大主流思潮及其相互关系 郭汉民(187)
- 论康梁异同 郭汉民(214)
- 太平天国与晚清政治 郭汉民(248)
- 近代中国改革与革命述论 郭汉民(262)
-
- 刘锦棠与新疆 章育良(274)
- 刘锦棠与新疆建省 章育良(282)
- 刘锦棠与新疆农业 章育良(291)
- 刘锦棠西征胜利的原因与条件 章育良(299)
- 刘锦棠与左宗棠之关系论略 章育良(306)
- 论曾国藩的经世改革思想与实践 章育良(313)
- 差异：曾国藩与李鸿章 章育良(323)
- 论李鸿章的改革主张与实践 章育良(331)
- 李鸿章的国防观 章育良(341)
- 李鸿章与中国近代外交述评 章育良(350)
-
- 19世纪中后期湖南会党在长江流域的活动 彭先国(359)
- 论辛亥革命中资产阶级革命党与会党的联合 彭先国(368)
- 民国湖南会党散论 彭先国(376)
- 清代湖南人口流向研究 彭先国(387)
- 试论民初会党与革命党的分裂 彭先国(401)
- 试论湘西土匪的帮会特点 彭先国(408)
- 19世纪中后期湘境哥老会研究 彭先国(414)
- 北方秘密宗教与湖南斋教 彭先国(423)
- 移民与近代湖南土风 彭先国(433)

从流民的社会处境看湖南天地会起源	彭先国	舒叶和(440)
谭嗣同与中国近代哲学革命	王向清	(448)
王国维紧张人生解读	王向清	周黄琴(456)
魏源的哲学思想与中国近代哲学革命	王向清	(465)
承旧与开新：王闿运在近代湖湘学派中的地位	王向清	(473)
论王国维境界说的系统性	王向清	刘和平(480)
清末群学辩证		
——以康有为、梁启超、严复为中心	姚纯安	(488)

论近代中国的文化传统主义

——中国近代文化思潮剖析之一

王继平

文化传统主义，或称文化保守主义和国粹主义，是近代中国具有深远影响的文化思潮，也是近代中西文化冲突过程中，中国士大夫对西方文化的一种最初的本能反应模式。在文化传统主义者看来，中国文化优于他种文化，近代文化的进化必须以传统为本位，因而它排斥或轻视西方文化，具有一种保守主义的价值取向。在近代中国的不同时期，文化传统主义表现为不同的形式。对这一文化思潮进行系统的剖析，对在新的条件下借鉴和继承文化传统，建构中国新文化具有现实意义。

—

近代中国的文化传统主义思潮在不同的历史时期，表现为不同的形式，其内容也不尽相同。近代之初，文化传统主义者表现为极端的文化保守、顽固的特征，否定对西方文化的任何接纳，顽固地坚持文化本位的立场。近代后期，文化传统主义则表现为一种国粹主义思潮，一种复古的倾向。这种国粹主义与近代之初的顽固派的区别在于，它承认西方文化在物质层面上有可取性，但完全否认西方文化在制度、特别是道德精神方面的价值，认为中国文化在精神、道德诸方面是绝对优于西方文化的。

近代之初的文化传统主义者，是政治上极端守旧的封建顽固派的文化代表。当鸦片战争的炮火带着西方文化冲开天朝的大门时，中国的士大夫便出现了两种不同的反应：一种是以林则徐、魏源为代表的“开眼看世界”的反应，他们从天朝的梦幻中惊醒，走上向西方学习、融会中西的道路。另一种

是文化保守主义的反应：继续沉溺于天朝梦幻之中，仍以为西方列强不过是古代“蛮夷”，条约一签订，“仍复恬嬉，大有雨过忘雷之意”^①。他们对向西方学习，引进西方文化，持强烈的反对态度。

近代之初的文化传统主义者反对学习西方文化，一部分原因是为了保守其政治上的统治地位。因为这些人多系朝廷重臣，他们担心欧风美雨会冲击其地位。但更深层的原因却在于他们的文化本位的价值取向。所以他们不愿承认在中国文化之外还有先进的文化，抱定中国文化是永恒的观念而不改变，并认为中国文化不必作任何形式的改革。因此，文化传统主义的特征主要体现在以下两方面：

第一，文化上的自我中心意识。文化传统主义者认为，中国的文化是声被四海、“海外诸国，皆奉正朔”的文化。所以，他们对传统中国文化，特别是对封建的纲常名教，表现出一种绝对的崇拜与维护的态度。

文化传统主义者的这种文化价值上的自我中心论，乃是中国文化中根深蒂固之深层结构使然。每当外来文化渗入之时，这种文化心态便自然流露出来。还在明清之际，面对西学东渐之情形，中国的士大夫就表现出这种态度，“认为所有各国中只有中国值得称羨，就国家的伟大、政治制度和学术名气而论，他们不仅把所有别的民族都看作是野蛮人，而且是看作没有理性的动物。”^② 鸦片战争后的文化传统主义者的文化自我中心论，亦是这种视他人为蛮夷、唯我独尊心态的延续。由于西方文化的强烈冲击，这种文化自我中心意识表现得尤其强烈。近代史上围绕引进西学而爆发的几次论争，就集中表现了文化传统主义者的文化自我中心意识。例如，在同文馆之争中，以倭仁为代表的文化传统主义者，在对同文馆进行攻讦时，便是从传统的“内圣外王”观念出发，认为“读书之人，讲明礼义，或可维修人心，今复举聪明隽秀、国家所培养而储以有用者，变而从夷，正气为之不伸，邪气因而弥炽，数年之后，不尽驱中国之众咸归夷不止。”^③ 确信传统文化的正宗地位，忧惧学习西方将导致“用夷变夏”，这也是文化传统主义者的共同忧虑。另一位保守的士大夫亦有类似议论：“近日学西方者，多糟粕程朱，糝糠孔孟，赞美夷人，以为事事胜于中国，用夷变夏，即可自强，此大误也。……则强弱之势愈悬，猾夏之祸愈烈，不数十年，衣冠礼仪之邦，将成兽蹄鸟迹之区，此鄙人所大

① 朱彭寿：《安乐康平室随笔》，卷6。

② 利玛窦：《中国札记》。

③ 王之春：《国朝柔远记》，卷16。

惧也。”^①为了贬低西方文化，他们还极力强调“文崇近臣，不当崇尚技能，师法夷裔”，“今求一技之末，而又奉夷人为师，无论夷人诡譎，未必传其精巧，即使教者诚教，所成就者，不过数术之士。古今未闻有恃术数而起衰振弱者”^②。显而易见，这些文化传统主义者之反对西方文化，不过是古代“夷夏之辨”的重复和扩大而已。

70年代以后，围绕着练兵、制器和造船修铁路，文化传统主义者又掀起了一场保卫“圣道”的鼓噪。他们所使用的武器，仍旧是“夷夏之辨”。他们指责学西法、造西器的人是“师事夷人，可耻孰是”，认为“如谓今日之变，旷古未今，岂前人已经之事皆今人所尤为，古法必不足以弭今变乎？”对“西洋技巧文字……似不可纷纷讲求，致群鹜于末，而忘治道之本”^③。他们甚而以迷信为武器批评道：“电线之设，深入地底，横冲直撞，四通八达，地脉既绝，风侵水灌，势所必至，为子孙者心何以安？传曰：求忠臣必于孝子之门。藉使中国之民肯不顾祖宗丘墓，听其设立铜线，尚安望尊君亲上乎？”^④

第二，极力贬低西方文化的价值。这是文化自我中心意识的必然逻辑表现，也是近代之初的文化保守主义者的显著思想特征。

文化传统主义者首先是以中国传统的价值体系为标准，贬低西方文化的价值。他们从传统的道器观、本末观出发，认为西方文化只是一种富强之术或富国之术，即所谓“西人所资以富国者，法也，术也，艺也，不足以言学也”^⑤。这种末艺之学，自然不能与中国文化相比，也不能成为“立国之本”。而他们所主张的：“立国之本，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺……古今未闻有恃术数而起衰振弱者。”^⑥“天下之治乱，存乎人心，人心之邪止，存乎学术。……未有学术正而天下人心不正，人心正而天下不治者。”^⑦显然是一种中国文化本位的表现。

文化传统主义者对西方文化价值的贬低，根源于一种无知的非理性的盲目乐观和虚骄之情。以精通传统学术而对西学无知的王闿运为例，此人竟有如此之怪论：“火轮者，至拙之船也。洋船者，至蠢之器也。船以轻捷为能，

① 朱克敬：《柔远新书》，卷4。
② 王之春：《国朝柔远记》，卷16。
③ 刘锡鸿：《英轺私记》，第8—9页。
④ 《洋务运动》，（六），第331页。
⑤ 徐致靖：《嘉定先生奏议》，卷下。
⑥ 《筹办夷务始末》，同治朝，卷47。
⑦ 徐致靖：《嘉定先生奏议》，卷下。

械以巧便为利。今夷船煤火未发，则莫能行驶；炮须人运，则重不可举”，其结论是：“机器船局，效而愈拙”^①。大学士倭仁则是以非理性的情绪化的方法来贬低西方文化的价值，他说：“如以天文数学必须讲求，博采旁求，必有精其术者，何必夷人，何必师事夷人。且夷人，吾仇也。咸丰七年，称兵犯顺，凭陵我畿甸，震惊我宗社，焚毁我园囿，戕害我臣民，此我朝二百年来未有之辱，学士大夫无不痛心疾首，领憾至今，朝廷也不得与之和平，能一日忘此仇哉？”^②由仇洋而蔑视西方文化，视学习西方为师事“夷人”、“仇人”，乃是近代之初的文化传统主义者的普遍心态。

文化传统主义者因无知还产生出一种盲目乐观的情绪，他们认为中国文化是永恒不朽的，而西方文化则“其自毙可立待也”。他们之中有人还预言，西方人将逐渐放弃其文化而学习中国文化，被中国文化同化。他们称“目下泰西诸国皆能识华文，仿中制译读四子五经书，亟变其俗”，是西人“渐近吾礼义之称，彼自知前者之蔑伦纪，不复可以为人”^③。

文化传统主义者对西学价值贬损的另一种手法是，通过附会的办法，宣称“西学源于中国”，以此反对学习西方。

“西学中源”论，明末清初即已盛行。当传教士传入一些西方数学、天文知识时，一些士大夫们便认定西学是“源出自中国，传极于极西”^④。

鸦片战争以后，面对西学的汹涌而入，深闭固拒已不能阻挡其传播时，“西学中源”又成为文化保守主义者们抵制西学的武器。即使是政治上比较开明的人士，在文化上也持这种主张。如，冯桂芬的《校邠庐抗议》就认为西方文明是“窃我余绪”。康有为、梁启超也曾称，“凡西人所号长技，我中人千数百年皆已有之”，西学“实暗合于经义之精，非能为新创之治也”，“当知今之西学，周秦诸子多能道之，西人今日讲求之而未得者，吾圣人于数千年前发之，其情切深明，为何如矣。”^⑤

总之，近代之初的文化传统主义者在西学的冲击下，既因其对西方文化的无知，更出于文化自我中心意识的本能反应，往往对西方文化采取一种非理性、情绪化的反应。这种反应，既不符合中、西文化的实际，也不利于中国文化与西方进步文化的交流、整合。

① 《湘绮楼文集》，卷二。

② 王之春：《国朝柔远记》，卷16。

③ 王之春：《国朝柔远记》，卷16。

④ 《康熙政要》，卷18。

⑤ 参见《康有为政论集》、《饮冰室合集·文集》。

二

随着近代中西文化冲突与整合过程的发展，文化传统主义在形式和内容方面也发生了变化。清末的国粹主义思潮，便是在新的政治与文化背景下出现的一种文化传统主义的变种。

与近代之初的文化传统主义思潮不同，国粹主义思潮是在近代西方文化在中国已广为传播，并为中国人在不同的程度上有所接纳的社会历史条件下出现的。它的出现，有着深刻的社会与文化原因。

从社会原因来说，20世纪初年，民族危机空前严重。八国联军的侵略及其《辛丑条约》的签订，使中国面临被瓜分豆剖的严重境地。在此情况下，章太炎、邓实、刘师培等一批既有传统文化背景、又有一定的西学知识、且在政治上倾向革命的知识分子，试图仿效欧洲13—14世纪的文艺复兴，在中国进行一次“古学复兴”运动，以此来保国、保种、保教，进而振兴中国。他们认为，“昔欧洲十字军东征，载东方文物以归，意大利古学复兴，建泰氏以国文著述。日本维新欧化主义，浩浩滔天、三宅雄雄次郎，倡国粹保存主义。顾东西人士，无不知爱其国者，爱其国无不知爱其学者”^①。故此，“汉学亦然，其于种族，固有益无损已”^②。所以，“吾人今日对于祖国之责任，唯当研求古学，刷垢磨光，钩玄提要，以发见种义之新理，而大增吾神州古代文明之身价，……以保我祖宗旧有之声名文物，而复我三千年史民之光荣者乎”^③！

从文化发展的角度考察，国粹主义的兴起，是对20世纪初年西方文化弊病的反思。20世纪初年，随着开埠通商的发展，西方文化以前所未有的广度和深度传入中国，而19世纪与20世纪之交的两次对外战争（甲午战争和八国联军侵华战争）中国的失败，使得相当一部分知识分子对西学发生兴趣，讲求西学的风气日盛。在这种风尚中，因中国的失败、落后也产生了“欧化”的民族虚无主义思想，“见中国式微，则虽一石一花亦加轻薄，于是吹索抉剔，以动物之定理，断神龙为必无”^④。这种盲目崇拜西方的思潮，引起了爱

① 邓实：《国学保存论》，《政艺通报》，第3期。

② 《章太炎政论集》，上册，第310页。

③ 邓实：《古学复兴论》，《国粹学报》，第9期。

④ 鲁迅：《破恶声论》，《辛亥革命前十年时论选集》第3卷，第373页。

国知识分子的深切忧虑。与此同时，在 20 世纪初年，进步的知识分子也逐步看到了正在向帝国主义过渡的西方及其文化的弊端；而帝国主义对殖民地的瓜分奴役，资本主义国家内部风起云涌的社会革命，更使进步知识分子对西方文化产生了困惑。他们已认识到，在 20 世纪的欧洲，“生计革命”（社会革命）是不可避免的趋势。如何使中国既达到西方那种富强而又能避免欧洲社会的弊端，是 20 世纪初年进步的思想家、政治家和改革者面临的一种深刻的矛盾选择。孙中山先生的“毕其功于一役”的思想，便是这种现实的反应。国粹主义者则从文化的角度来寻求“药方”，试图从中国古代的文明中，发掘“国粹”，以拯救中华民族的危机，进而建构中国的新文化。

20 世纪初年国粹主义兴起的社会与文化背景，使得它与近代之初的文化传统主义存在着显著的差别。虽然国粹主义和近代之初的文化传统主义者都对传统采取了认同的态度，但后者是以全盘接受为价值取向，并以此来否定西方文化的存在价值，以保持政治上的封建专制主义统治。而 20 世纪初年的国粹主义者虽尊崇国学，但对孔子及其儒学在传统文化中的独尊地位提出了挑战，他们大力阐扬诸子之学，以此作为政治上反对封建专制的基础。同时，国粹主义者提倡“国粹”，目的在于“用国粹激励种性，增进爱国的心肠”，以实现反清的民族主义、建立资产阶级的民族国家。同时，国粹主义者提倡国粹，还有抵制西方侵略的意义。他们曾指出，“国学之不知，未有可与言爱国者”^①，“不自主其国，而奴隶于人之国谓之国奴；不自主其学，而奴隶于人之学，谓之学奴”^②。所以必须保存国粹。从这种意义上来说，20 世纪初年的国粹主义思潮，是当时反满、反侵略的民族民主革命在文化上的深刻反映。

但 20 世纪初年的国粹主义思潮产生的历史文化背景，正如马克思所说：“不仅苦于资本主义生产的发展，而且苦于资本主义的不发展。”^③ 矛盾的社会状态，使国粹主义者也处在一种矛盾的文化心态之中：一方面，他们提倡复兴国学，以避免传统文化受到西方文化的侵略；另一方面，他们又试图从传统文化中寻找使中国文化的发展避免出现西方社会中的种种弊病正确方案。这种矛盾的文化心态在传统文化强大的认知结构和社会氛围中，逐步地倾向于文化本位的价值取向，从而使国粹主义思潮逐步丧失其现实的革命意义，变成一种复古主义，一种文化传统主义的变种。国粹主义者在保存国粹的旗帜下，不免视封建文化的糟粕为精华，并走上否定西方文化的极端，以至

① 《国学讲习会序》，《国粹学报》第 19 期。

② 《国粹学报发刊词》，《国粹学报》第 1 期。

③ 《资本论》，第一版序。

于陷入传统封建文化的泥坑而不可自拔。

从近代之初的文化保守主义到20世纪初年的国粹主义，明显可见近代文化传统主义发展的轨迹。作为近代中国文化对西方文化的一种反应，它在中国确有其深刻的历史影响力。也可以说，它是近代中西文化冲突与整合的一种最主要的表现形式，反映出传统文化的深厚的制约力。应当说，每一个民族的文化都有其不可忽视的传统和历史渊源。对于传统的保持和弘扬，是文化转换、重构和发展的基础。但传统既有稳定性、保守性，又有变异与发展性。在变异与发展的过程中，传统将不断更新、转换，改变其内涵和形式。而文化传统主义的误区正在于，过分夸大了传统的稳定和不可变性，把传统绝对化，且以自身的传统来排斥外来文化，这就走向了谬误。因此，文化传统主义的价值选择模式，并不能导致中国文化的近代转换。

三

五四时期，激进的民主主义者在接受马克思主义之前，对传统文化采取了激烈的批判态度，表现出一种强烈的反传统主义的倾向。同时，近代以来的文化变迁和发展在某种意义上来说也存在一种“西化”的价值取向，向西方学习成为近代中国进步的文化选择，这不可避免地对传统文化带来某些负面的文化影响。因此，作为对五四时期激烈的反传统主义和近代以来“西化”价值取向的回应，现代新儒学思潮应运而生。

现代新儒学从本世纪二三十年代兴起，到当代海外新儒家的涌现，有一个较长的发展时期。其间各个代表人物的思想各有侧重，但从主流来说，现代新儒学有以下几个显著的特征：

第一，强烈的使命感与统续意识。从学术传承看，现代新儒学是以尊崇儒、以儒家学说为中国文化的正统并以继承儒家道统、弘扬儒学为己任。他们对于近代以来儒学的衰落，有着深刻的忧患意识和危机感，力图以续道统、正学术为使命，所谓“欲发抒者，至大至要，天不丧斯文，必将有以庇我矣”^①，“为往圣继绝学，为万世开太平”^②，正是这种使命感与统续意识的表现。牟宗三更明确地提出了“原儒→宋明理学→新儒学”的儒学发展三期论，想以此确立现代新儒学接续儒学道统的地位。

^① 景海峰编：《十力书简》，1925年3月28日熊十力致梁漱溟。

^② 艾恺：《梁漱溟：以圣贤自诩的儒学殿军》。

第二，坚定的中国文化本位的立场。在新儒家看来，中国文化是优越的。如，梁漱溟通过中国、印度、西方三种文化的比较，即认为中国文化在发展过程中有了早熟的跃进，成就了人类的伦理完美，其所体现的精神生命，达到了人类道德可能的极致。熊十力也有同样的看法，他痛感西学东渐对中国文化的冲击，致力于重建中国文化的本体，以弘扬和继续这一文化道统。在50—60年代的新儒家那里，中国文化本位的思想得到更明确和极致的发挥。他们认为，中国历史文化之精神生命，并不如许多人所断言的那样已经死亡，他们希望，重新弘扬中国文化，建立中国文化的坚固地位。

第三，崇尚宋明理学的精神价值取向。现代新儒学因其个人的致思趋向和学术师承不同显现出不同的学术倾向，但在精神取向上却是一致的。他们所理解的中国文化即儒学的基本精神，其实就是宋明理学的精神，即以儒家心性之学为中国学术文化之本源主流，强调以“内圣”驭“外王”，通过提高道德以追求“天人合一”的精神境界。熊十力的“新唯识论”，冯友兰的“新理学”，贺麟的“新心学”，都是从不同的角度承继了宋明理学的精神实质。

第四，融会中西，“返本开新”的中西文化观。新儒家虽然认同于传统文化，反对“全盘西化”，但他们并不像19世纪的文化传统主义那样，排斥一切西方文化，而是力图以儒家思想为主体，吸收、融合西方文化，也就是他们所说的“儒化”或“华化”西方文化，以应付西方的挑战，为中国文化的发展寻找一条新的途径。他们所倡导的“返本开新”，就是返归儒学之本，开西方科学、民主之新。新儒家承认中国没有民主政治，但他们认为儒家思想与民主并无冲突，“儒家之大平等思想”，“正是一切民主精神之最后唯一根据”，“儒家思想有最高的民主精神”^①。对于科学，新儒家也采取包容的态度，他们认为中国的确需要科学，但他们又主张发展科学“完全是从中国文化中之仁教自身上立根”，“一切科学之价值，都只是为了我们要发展此仁教”^②。不过，新儒家从根本上是否定西方文化的，在他们看来，西方文化正“日趋于自毁”，尤其是道德精神，“步步下降，日趋堕落”^③。所以，新儒家的文化理想，就是儒家精神加民主加科学。

从以上现代新儒学思潮的主要文化特征来看，现代新儒学是一种以中国文化为本位，承续儒家思想传统，以复兴儒学为己任，以宋明理学为归宗，

① 唐君毅：《人文精神之重建》。

② 唐君毅：《中国人文精神之发展》。

③ 牟宗三：《道德的理想主义》。

企图融合中西，以重建中国文化的文化思潮。从本质而论，它这是一种文化传统主义的现代形式。

新儒学兴起于本世纪 20 ~ 30 年代，作为文化保守主义的一种价值选择，在当时既有对五四以来激烈的反传统主义的抵制，也有对“全盘西化”论的抵制。近代以来，在传统与现代化的关系问题上，存在着种种思潮。近代之初的文化传统主义者，根本否定西方文化，漠视世界现代化的潮流，无疑是不可取的，“全盘西化”论又走向了反面，根本否定民族的文化传统，不仅在理论上走向了误区，且在实践上也根本无法进行。而“中体西用”论采取折中的态度，以“西学中源”来浅层次地吸纳西方文化的某些因素，同样表现出固闭与保守的趋向。现代新儒学既积极面对西方文化的挑战，又正视中国文化的不足，其努力探索传统与现代化的结合点的企求，无疑是有积极意义的。但新儒学对传统与现代化关系的探讨，仍然是从保守文化本位的角度来进行的，是从“我族文化中心”的单一传统的“文化约束”框架来思考问题的，强调中国文化的“一本性”。这正如有的学者所指出的，这种思维基点将导致“我族文化中心”根深蒂固的中国人愈益深厚的文化偏至，难以促进中国文化的创造性转换。因此，现代新儒学关于传统与现代化的关系的探讨，远非达到令人满意的程度。

总之，近代以来，面临西方文化的挑战和中国现代化的推进，在中国文化的现代转换过程中，文化传统主义思潮是在不断发展和变换其形式的。而这一历程给予我们的重要启迪之一，是民族文化的发展与转换，必然是要面对自己的传统。对传统的全盘否定或全盘肯定的简约化处理，在事实上均是不可取的。从这一意义上来说，文化传统主义思潮值得我们加以认真研究，并努力地理解其合理存在的基础，从中探求中国文化创造性转换的新途径。

(原载《贵州社会科学》1996 年第 4 期，
中国人民大学复印报刊资料《中国近代史》1996 年第 10 期全文转载)