

陈来学术论著集

陈来 著

传统与现代

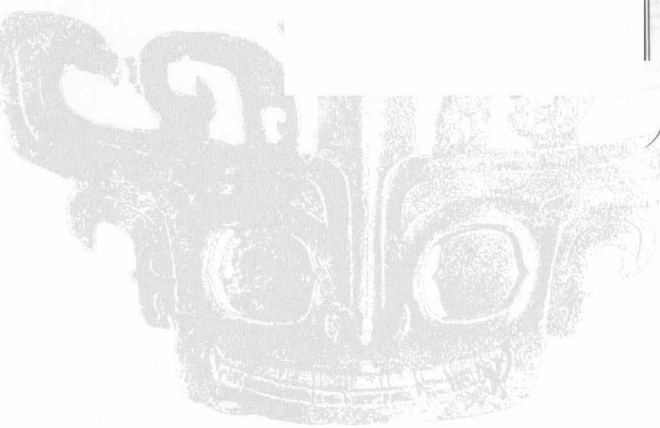
人文主义的视界

生活·读书·新知 三联书店

陈来 著

统与现代

人文主义的视界



生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2009 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

传统与现代：人文主义的视界 / 陈来著. — 北京：生活·
读书·新知三联书店，2009. 8

(陈来学术论著集)

ISBN 978-7-108-03196-9

I. 传… II. 陈… III. 文化—研究—中国—现代 IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 036870 号

责任编辑 史行果

封扉设计 罗 洪

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2009 年 8 月北京第 1 版

2009 年 8 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1 / 32 印张 11

字 数 235 千字

印 数 0,001 — 5,000 册

定 价 32.00 元

目 次

绪言：人文主义的视界	1
中国近代思想的回顾与前瞻	15
化解“传统”与“现代”的紧张 ——“五四”文化思潮的反思	36
“五四”思潮与现代性	70
20 世纪文化运动的激进主义	79
现代中国文化与儒学的困境	97
梁漱溟早期的东西文化观	112
冯友兰文化观的建立与发展	151
新理学与现代性思维的反思	191
儒家思想与现代东亚世界	209
儒家伦理与中国现代化	219
现代化理论视野中的东亚传统	241
困境意识与相互依赖	255

梁漱溟与马克斯·韦伯的中国文化观 _____ 266

价值、权威、传统与中国哲学 _____ 296

90年代步履维艰的“国学”研究

——“国学热”与传统文化研究的问题 _____ 311

中国文化传统的价值与地位 _____ 328

跋语：世纪之交话传统 _____ 334

修订版后记 _____ 339

“陈来学术论著集”后记 _____ 346

绪言：人文主义的视界

本书的主要内容，是围绕儒学价值传统在现代社会的意义，对近代以来有关的文化讨论和社会科学研究所作的一种反思。由于作者的文化立场是在“批判的继承”的原则下，肯定儒学价值传统与世界其他大的宗教传统一样，在现代社会仍有其意义，而对全盘反传统的激进主义文化观持批判态度，因此我有时会被问到对所谓“文化保守主义”的看法。借此机会，我想就人文学科研究中的“文化的保守主义”概念及相关的问题略作讨论如下。

晚近学术界或以马克思主义、自由主义、新儒家为中国现代思想史上的主要思想派别，或以激进主义、自由主义、保守主义作为中国近现代政治思想史的主要派别，但多公认各派之间虽然有分歧、对立，“他们所思考和企图解决的大体上都是如何对待传统，如何引进西方，如何建设中国的新文化等问题；他们都带有强烈的民族主义情绪，救亡图存、振兴中华成为共同的压倒一切的中心主题；他们都向西方寻求真理，但都想避免西方文明发展所暴露出来的种种矛盾和严重缺点；他们都希望中国走出中世纪、迈向现代化，在思想上都具有文化启蒙的

性质和特点”^{〔1〕}。严格地说，激进主义、自由主义、保守主义是西方学术用以处理政治哲学和政治思想的范畴，事实上并不能够把这三个范畴简单地在前面加上“文化”来变成文化观的范畴。比如，虽然可以在定义的前提下建立“文化保守主义”、“文化激进主义”的概念，但“文化自由主义”的说法就很难成立，而一个政治上的自由主义者却可能是文化上的激进主义者或文化上的保守主义者。尽管如此，一般都承认，中国学者长期以来对马克思主义和自由主义研究得比较充分，而对文化保守主义派别的文化观点、研究成果和理论贡献重视不够。

那么，应用于中国近代思想史的“文化保守主义”的内涵是什么呢？本杰明·史华慈（B.Schwartz）早就指出：“‘五四’时代出现的这些知识分子，我们必须发明一个新的词汇去指称他们，并把他们和什么‘守旧派’区别开来，这就是‘文化保守主义’。”他指出，20世纪的中国几乎没有柏克式的保守主义，“现代中国保守主义主要是‘文化的保守主义’，根本上并不是墨守现行社会政治现状的‘社会政治的保守主义’。许多中国‘文化保守主义者’，多半很清楚哪些是该保留下来的文化要素”^{〔2〕}。然而，由于中文语境中“保守”已经被赋予了浓重的贬义，以至于连西方的中国研究专家都不赞成把西文中的 cultural conservative 译为中文的“保

〔1〕 参看方克立：《展望儒学的未来前景必须正视的两个问题》，《天津社会科学》，1991年第1期；《现代新儒学研究的回顾与展望》，《哲学研究》，1990年第3期。另参看汤一介：《二十世纪中国文化论著辑要丛书·总序》，其中提出文化转型时期所形成的这三派显示出不同的反应和不同的思考层面，三种不同趋向的文化合力推动着文化的发展。

〔2〕 本杰明·史华慈：《论保守主义》，载傅乐诗（C. Furth）编：《近代中国思想人物论——保守主义》，台北时报文化出版事业有限公司，1980年，第33页。

守”，而希望用“守成”，即“文化守成主义”来表达西文对应词的意义。本来保守、反现代化，在西方学术的语境中不仅没有贬义，而且还有一种比较深刻的含义。而在中国的历史—文化语境中就不一样了。尤其是在西文中，前缀词“文化的”的限定，使 cultural conservative 并不排斥对社会的改革意识与对传统的批判一面，这在中文中却常常被忽略。艾恺（Guy S. Alitto）说明：“民初时代思想史上一个最重要的事件，可以说是对传统中国文化的全盘批评和攻击，同时提倡更深更广地引进西方文化。在差不多同时期，和反传统主义相反对的思潮也出现了，即面对日益增强的西化所产生的文化守成反应，他们提倡融合中西文化，提出未来的世界文化会是一种中西文化的结合体，我把这种主张称作文化守成主义论。”〔3〕

中国学者一般也接受这种用法：“他们（西方学者）提出了一个‘文化保守主义’的概念，以区别于极力维护社会政治现状的‘社会政治的保守主义’。‘文化保守主义’是指那种立足于传统文化，力图融会古今，也有选择地吸纳外来文化，以适应时代需要的思想倾向或思想派别。他们在政治上可以很进步、很革命，甚至十分激进，但是对待民族文化传统却很谨慎、很保守，温情脉脉，谨守先业，唯恐弃我故常。有这种心态的人，在中国近现代思想史上可谓屡见不鲜，章太炎是一个例子，曾经参加辛亥革命的现代新儒家学派的精神领袖熊十力也是一个典型的例子。”〔4〕不仅研究“五四”以来思想分合变动的历程应用了文化保守主义的观点，

〔3〕 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义·前言》，贵州人民出版社，1991年，第5页。

〔4〕 方克立：《现代新儒学与中国现代化》，《南开学报》，1989年第4期。

在对“五四”以前思想人物的研究中也同样如此。研究张之洞的学者认为：“‘文化保守主义’是在古今中西大交汇的时候，伴随着激进主义应运而生的一种重要流派。这里所谓的‘文化保守主义’，并非指那种坚拒社会进步和文化变革的顽固派所持的抱残守缺主义，这样的货色早已被历史抛弃。张之洞所阐扬的文化保守主义则富于开明性格，他并不一般地排拒进步和变革，而且还曾经有力地推动过某些社会进步和文化变革。不过，文化保守主义与文化激进主义的明显差异在于，第一，文化保守主义反对激变，主张渐变、缓进；第二，文化保守主义反对全变，坚持《易传》的变易与不易的统一，认定文化的某些层面如器用及制度的某些外沿部分是可以变、必须变的，某些层面如伦常及制度层面的核心部分则不可以变、不应当变；第三，文化保守主义不一般地肯定文化的世界性、人类性，而认同文化的民族性、国度性。在中国近代及现代文化史上，这种文化保守主义与文化激进主义各有短长利弊，都有其存在的价值。它们彼此论争，相互映照，共同构造出相反而又相成的文化纽结。”〔5〕其实，激变或渐变的问题还是属于社会政治层面的问题，这并不是“文化的”保守主义的问题。在近代思想的发展中，文化保守主义本质上是一个与反传统思想相反对的文化的主张。

所谓文化的保守主义不仅是近代社会转型中的一种文化反应，也同样是面对现代工商社会病症的一种文化呼声。在这个方面众所周知的例子是丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）。以“精通马克思”著称的贝尔是美国20世纪60年代以来“从内部对资本主义进行批判的

〔5〕 冯天瑜：《张之洞评传·篇首语》，南京大学出版社，1991年。

重要力量”〔6〕的代表之一。贝尔追求循序渐进的政治改革和经济平等，同时具有对美国社会文化现实的批判眼光。70年代以后，在学术理论领域的新自由主义体系趋于瓦解，代之而起的是一种向传统回归、寻求稳定价值观念的广泛心理，一反60年代的过激倾向，要求恢复道德约束和文化秩序。〔7〕贝尔的思想不仅代表了这样一种变化，更为重要的是他指出人的价值结构可以是多元的、复合的，他并不拒绝社会主义、自由主义、保守主义，相反，他认为自己既是社会主义，又是自由主义，也是保守主义。更准确地说，他认为自己是经济上的社会主义，政治上的自由主义，文化上的保守主义，并且自信对他个人来说这三者具有内在的一致性。在文化方面，贝尔的“深沉冷静的文化保守主义”站在思想精英和文化监护人的立场，对大众文化和平民运动采取严峻的审查态度，对自由主义哲学加以反思。他注重信仰和权威，维护文明的延续，“更多地传达出他对历史的参悟及一种已臻成熟睿智的思想境界”〔8〕。他自己说，“我在文化领域中是保守主义者，因为我崇敬传统，相信对艺术作品的好坏应作出合理鉴定，还认为有必要在判断艺术和教育价值方面，坚持依赖权威的原则”，“传统在保障文化的生命力方面是不可缺少的，它使记忆连贯，告诉人们先人们如何处理同样的生存困境的”〔9〕。他强调历史与现实的连续性，以此作为维护文明秩序的必要条件。贝尔的文化保守主义，作为对资本主义文化

〔6〕 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾·绪言》，赵一凡等译，三联书店，1989年，第3页。

〔7〕 同上书，第5页。

〔8〕 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，1978年《再版前言》，赵一凡等译，三联书店，1989年，第7页。

〔9〕 同上书，第24页。

矛盾的揭示，还具有很深刻的宗教关怀的意义。他指出，在近代西方的历史发展中，“经济冲动”和“宗教冲动”构成了相互制约的两个基因。而在当代的资本主义时代这两个基因的关系已严重失衡，只剩下经济冲动。对经济冲动有至关重要的平衡作用的宗教冲动已奄奄一息，功利、消费、及时行乐、拜金主义无限扩张。经济冲动成为社会前进的唯一主宰后，世上的事物都被剥去了神圣的色彩，社会更加世俗化，导致了文化上的庸俗和平庸，终极意义的危机日益严重。他期望着人意识到人生的局限，重新回到对神圣意义的发掘上来。^{〔10〕} 贝尔的例子说明，文化保守主义是一种在极端商业化的社会守护文化与价值的积极力量，是对商业化本身和布尔乔亚功利文化的约束、平衡和批判的力量，其锋芒直指商业化带来的意义、价值的销蚀。对于一个正在建设有中国特色社会主义的社会如何为现代化工程建立适当的人文环境，也提供了有益的参照。

由此可见，由西方学术界开始使用的“文化保守主义”的概念，有两个基本的含义：一是指近代社会变迁过程中，反对反传统主义的文化观和对传统文化的全盘地、粗暴地破坏，在吸收新文化的同时注重保持传统的文化精神和价值。另一是指商业化、市场化的现代社会里，注重守护人文价值、审美品位、文化意义及传统与权威，抗拒媚俗和文化庸俗化的一种立场。正如我在多年前所指出的，这种文化意义上的“保守”并不是消极的，只是说，与完全集中于政治或经济的功效相比，他们更注重文化与价值；与要求

〔10〕 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，1978年《再版前言》，赵一凡等译，三联书店，1989年，第40页。

决裂式的文化变革相比，他们更多地要求对传统的继承。如果更准确地说，所谓文化保守主义观点，就是“反一反传统主义”和“反泛功利主义”的文化观点。

毫无疑问，我对所谓“文化保守主义”的文化观有相当多的同情了解，但这并不等于说我同意给自己贴上这么一个标签，事实上我对这个概念是有保留的，而我更不赞成那种以给别人贴标签为能事的做法。同样明显的是，经历了长时期的对近代以来的文化保守主义的文化观的盲目批判与完全否定，近十几年来，学术界对现代化转型中的文化论争越来越以理性、冷静、辩证、分析的态度来加以研究，这不仅体现了历史研究的进步，更是现实生活中的问题对学术思考的促动。

很明显，不管我们是否赞同文化保守主义的观点，文化保守主义只是一种文化观。也正惟如此，文化保守主义可以与不同的经济、政治观点结合，而成为一个人的价值结构，正像丹尼尔·贝尔一样。这种文化的多样组合在历史上司空见惯，如辩证法在哲学史上常常和各种哲学本体论结合，有和唯心主义结合，也有和唯物主义结合或其他主义结合一样。然而，自20世纪80年代以来，一种单一的、一元化的、泛政治思维定势常常困扰着学术界的开放性思考。80年代不少人把文化保守主义等同于反对改革的保守主义，90年代更有把文化保守主义等同于否定革命的保守主义，这些看法既不符合近代思想史的历史，也不符合当代社会的思想现实。某些文化保守主义者可能是主张激进的革命的，但不能因此便把文化保守主义归结为革命派；同理，某些文化保守主义者主张改良，也不能因此而把文化保守主义整个归结为反对革命的改良主义。正如不能因为辩证法在黑格尔哲学中得到极大发展便把辩证法归结为唯心主

义一样。也由于文化保守主义只是一种文化观点，它所要求的是在文化观领域的对话与辩难，一切超出这一领域的要求（比如要求它对社会政治问题的答案）不仅是不合理的，而且是不可能的。

另一方面，尽管西方学者不无善意地把中国近代的文化保守主义观点和文化民族主义观点称为“反现代化论”，我仍不认为“反现代化论”的用法是适当的。因为，如果说现代化有双重性，即一方面是科学技术和物质生活的积极变化，社会的理性化、效率化；另一方面是思想精神的消极变化，如传统礼俗与民族文化的破坏，那么，虽然近代中国的文化保守主义反对这种消极变化，但并不把这种消极变化归罪于现代化本身。反而，他们都是在追求和肯定现代化的态度下，坚持改善社会的道德精神生活，以抑制个人主义、功利主义的泛滥。像艾恺那样，认为传统代表人性，现代化代表非人性的提法，^{〔11〕}就更值得研究。传统（这里都是指价值传统）固然属于价值理性，这可以说是植根于人性的内在要求；而现代化的要素虽然不少是属于工具理性范畴的，但科技与物质生活素质的改善又何尝不是植根于人性的需求，更何况民主、人权、自由、平等这些现代性的要素岂能简单归结为工具理性或非人性？从中国的历史发展来说，在前近代时已经经历了几千年的小农经济发展，和以明清为代表的具有相当程度的商品经济发展，所以她很少那种植根于广大农村公社的对工业文明的反抗。而在帝国主义列强的侵辱下，民族主义的要求使得知识分子无不把工业化视为中国民族复兴的唯一出路。

毋庸置疑，文化保守主义有其局限性。这就是，尽管有许多

〔11〕 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义·前言》，第4页。

像贝尔那样具有组合型思想结构的人，但在中国近现代史上也有一味保守并反对改革的人。同时，如傅乐诗所说，从章太炎到熊十力，文化保守主义者“都把文化伦理问题独立于政治秩序之外来研究”，“认为必须把他们的理想与价值从政治的必然法则中区分开来”^{〔12〕}。但确有不少文化上的保守主义者只注重伦理文化问题，而对现实社会政治问题缺少足够的关怀。这虽然不足以遮掩他们在文化观上的睿识，却限制了他们的文化观点对社会的影响。更为多见的是，文化保守主义者对传统的批判，对外来文化的吸收，及在文化的创新方面致力颇少。这些都是文化保守主义受到批评的原因。不过，如果摆脱一元化的思维方式，从多元的文化结构与宽容的文化立场来看，每一种文化观点都致思于某一个特定的方向而有其特色，从而也必然具有其局限，我们不可能对任何一种观点提出全方位的要求。我们不能把对整个文化布局的要求当做对每一种文化观点的要求，也不能要求每一学者都致力于社会主流问题的方向。在这个意义上，不同观点之间的同情了解可能是更为重要的。从具体的学者个体来说，价值的结构不仅可以有贝尔式的政治、经济、文化上不同“主义”的组合类型，而且，仅就“文化”这一维来说，既主张开放和吸收外来文化又主张保守传统的学者，也是很常见的。就是说，他们在文化上可以既是开放的，又是批判的，也是保守的，对这些学者（包括我自己）而言，“文化上的保守主义”的概念显然并不适合全面表达他们的整个文化观。

〔12〕 傅乐诗：《现代中国保守主义的文化与政治》，载其所编的《近代中国思想人物论——保守主义》，第49页。

众所共认，儒家思想及其道德体系的意义是 20 世纪文化论争的核心性问题。对文化保守主义的研究表明，现代对于儒家思想的有分析的肯定并不是出于对社会改革的排斥，也并不主要基于民族精神或文化认同的要求，而更是出于对社会转型过程中伦理秩序的破坏的关注和对儒家德性伦理普遍价值的认知。

正因为儒学的价值世界与现代世界的相关性并没有因传统社会的巨变而消失为无，也因此，在 20 世纪中国的社会文化变迁中，儒学仍然是一个不断受到关注的问题。而社会每处于道德危机时对传统价值的呼声愈高。所以辛亥以后，不仅有康有为等坚持孔学的价值，即使在新文化运动中也有梁漱溟这样要为孔子作发挥的人。40 年代贺麟对儒家礼教和三纲五常的诠释和张扬，在“五四”时代是很难想象的，而冯友兰不仅在 40 年代对“中体西用”作了新诠释，在 50 年代依然坚持主张“抽象继承”的意义。尤当指出，近年来王元化历经深思熟虑，在深刻检讨文化激进主义的同时，肯定儒家伦理道德作为民族精神确实可以继承，体现出我们这个时代思想家的真正本色。^{〔13〕}

有关儒家价值体系的争议一直是文化论争的中心之一。不仅“五四”前后是如此，80 年代“文化热”的中心课题依然是如此。而理解这一现象，现有的 20 世纪中国文化研究的模式，无论是“革新与复古”、“启蒙与救亡”、“激进与保守”都尚未能恰当地应用于 20 世纪的儒学论争，对理解 20 世纪儒学论争的深刻根源多只具有形式上的意义。“文化认同”或“文化心理结构”的提法注重文化心理而忽略了客观性的社会需求。事实上，如果仔细体察 20

〔13〕 王元化：《杜亚泉文选·序》，华东师范大学出版社，1993 年，第 19 页。

世纪处于弱势而始终不屈的维护儒学价值的呼声，便可理解，儒家伦理所以在近代社会转型后仍每每处于焦点话题乃是理有必然的，其必然性植根于现代化转型过程中“道德性”与“现代性”的分裂以及对克服此种分裂的要求。因此，20世纪历程中儒学价值的不断被肯定，本质上并不是所谓后殖民话语在中国的一种表现，更不是什么全球资本主义霸权话语或对于资本主义现代化的意识形态意义的肯定^[14]，而是理论上对多元文化价值的肯认和实践上对现代化过程的治疗，是对价值理性和精神文明深切关怀的表达，对理想人生与理想人格锲而不舍的追求的体现。在中国还是对民族文化认同的强烈要求，同时也是对启蒙叙事的道德的人文反思。

因此，拨除中国近代因习用富有歧义的“体用”概念造成的讨论上的混乱，就现代化过程中主体应当或是否需要从传统保留什么、从西方吸取什么来看，20世纪造成有关儒学的论争的最强有力的根源，可以说始终围绕在现代社会的公民道德与伦理秩序和人生理想的问题。无论佐久间象山“东洋道德西洋艺”，或张之洞“中学治身心，西学应世事”乃至冯友兰、贺麟的思想，尽管在吸收近代民主、自由的方面强调不够，但都绝不是一种文化情感上的对传统的怀恋，而是基于对传统道德性之普遍性格的信念及对现代化经验对道德性侵害之提防。所谓文化保守主义或道德保守主义与文化激进主义的分歧并不在要不要社会改革，要不要吸收西方近代文明。而是，文化激进主义和自由主义要求彻底摒弃传统以拥抱市场工商业、城市文明、个人主义、自由、民主、资本主义竞争性、功

[14] 以儒学为全球资本主义话语，见阿里夫·德里克：《似是而非的孔子》，《中国社会科学季刊》13（1995.11），第158—183页。

利主义等为内容的现代性；而所谓文化保守主义则始终认为科学、民主、市场经济、民主政治都不能自发产生公民道德或导致共同体的伦理秩序，不能满足人生价值的需要，并认为近代社会抑制不力的个人主义和功利主义足以危害群体生活和社会道德。现代性是现代社会之所以不同于传统社会的要素，但实存的现代社会并不能仅靠现代性而存在。近代以来主张正面理解儒学价值的呼声一致认为，现代社会中公民道德与伦理秩序的维护和贞定决不能采取反儒批孔的方式，必须守护价值传统和道德权威，从而体现为各个时期各种形式的对儒学普遍性道德价值的肯定。

由于20世纪80年代“文化热”以“传统—现代”为核心展开，而反传统思潮又颇盛一时，因此，在思想文化界一直有一种抗拒反传统思潮、要求正确理解价值与精神传统的呼声。它是和反传统的主张相伴而生的，只是，在80年代，反传统的思潮在社会上居主导地位，而反一反传统的声音比较弱。90年代的情况有所变化，其所以变化的原因很多，而知识界思想文化观念的成熟与中华经济的迅猛发展应是重要的原因。可是有人却把90年代的学术转向说成是具有意识形态目的话语策略的转变，这既是对80年代反一反传统思想的抗争的无知，也是对90年代学术发展的泛政治化的、不负责任的解读。包括我自己在内，我所知道并了解的许多坚持正确分析传统的学者，80年代以来的文化观念未曾转变过；而文化观念有所转变的学者，也是本着学术的进路，追求思想的真理，决非什么文化策略使然。

由于检讨“五四”时期东西文化思潮中的反传统思想和激进功利主义，并由此展开有关现代文化问题的反思；又由于从1915年