

活 水 源 头 何 处 寻?

——关于传统文化与现代化之间历史接合点问题的思考

萧 麓 父

十年前,真理标准问题的争论,打破了思想僵化的格局,迎来了学术解放的春天;十年后,在改革、开放中崛起的文化问题研讨的热潮,更激起人们对整个传统文化的命运及其与现代化的关系等问题正进行更广阔、更深沉的群体反思。从挣脱左道作祟的思想枷锁,到超越传统主义和西化主义的文化模式,中国知识分子的思维范式和文化心态正发生着深刻的变化。

中国现代化的道路和模式问题,是长期困扰当代中国知识界的中心问题。其中有一个传统与现代化的关系问题,尤为复杂,层面繁多。在传统与现代化的问题中,又有一个历史接合点问题,似乎值得特别重视和认真探讨。

传统,是一个难于界定而常被误解的模糊概念。人们对于传统的理解,往往流于把它单一化、过去化、凝固化。

事实上,传统并非单一而是多元的。历史的长河宽容“殊途百虑之学”。任何时代、任何民族的文化都是多因素、多层面的复杂综合体。所谓“罢黜百家”、“裁判异端”、严禁“杂反之学”,不过是历史上暂时的浮面的现象,显示某些政治统治势力“色厉而内荏”。这种现象,恰好证明了“百家”、“异端”、“杂反之学”的顽强存在。纵观历史,正宗与异端、精英与大众、主流与支流、神奇与腐朽,从来都是相并而行,相待而有的。故粗分为“两种文化”或“大、小传统”^①者有之,旷观为“圣贤之血路,散殊于百家”^②者有之。辟如水火,相反相生;龙血玄黄,杂以成文。因而,对传统文化整体泛观、单维进化的模式,势必为多角透视、多元衍变的模式所代替。

传统,并非已经死去的历史陈迹,不仅仅属于过去;它是生生不已的文化生命,溯源于过去,汇注于现在(经过现实一代人的参与),而又奔流向未来。人类的类特性,就在于自由自觉地创造历史的活动;人只能生活和思考在自己参与的群体创造的历史合力之中,不可能“遗世而独立”,也就只能在某种文化传统中去承先启后、谢故新生。因此,传统不是可以

随意抛弃或固守不变的凝固化了了的异己的外在物。事实上，传统内在于现实的人们及其对传统的心态中，并不断地被人们评判、理解、复制和重构而成为动态的流程。老黑格尔说：“传统并不是一尊不动的石像，而是生命洋溢的，有如一道洪流，离开它的源头愈远，它就膨胀得愈大”。③

传统既然是多元的、流动的，必然新旧杂陈，方死方生，或已死而未僵，或初生而尚丑，或托古以护新，或假新以复旧。正因为情态多样，所以主体参与的历史选择，文化上的整合、重组、熔炼、涵化、破旧立新或推陈出新，乃有可能。在主体自觉地参与下，历史沉积物中的“璞”与“鼠”、“砒”与“蜜”可能糅混，但不是不可分的。传统既然与主体的参与意识相依存，就并非只能宿命地被动接受某种传统，也不可能任意地使某种传统中绝，“后继无人”。某些传统思想，似乎感染了整个民族，化为民族性格，浸入了无意识深层，但也会因人而异、因事而异、因时而异地发生着分解和变异。历史地形成的事物，必然历史地发生变化、变态和变质。

多元的传统在不同的历史条件下形成，也只能随历史条件的变化而产生变革和得到发展。因此，传统的继承，并非文物的保管，也不是古学的复兴，更不是对古今文化的浮浅认同；而是按“人事有代谢，往来成古今”④这一历史的客观进程，基于主体的自觉，对历史中形成的传统去进行筛选和评判，去发现自己视为先驱者开拓的足迹，接过他们点燃的火炬，探索新旧文化代谢发展的历史条件和根据，从而找到传统与现代文化创造的历史接合点。

任何人以任何形式回顾传统，召唤亡灵，研究历史文化，清理思想遗产等，实际上都是在参与传统文化的承转的接力赛，都是在多元化的传统中选择最佳、最近的接力点。只是由于各种原因，人们对多元的传统文化各有选择，对历史的接力点各有取舍而已。举例来说，鸦片战争以来，近代的改革家，从龚自珍、魏源到康有为、梁启超，选择了今文经学作为文化旗帜，把一些“非常异义可怪之论”的公羊家言，看作自己改革思想的源泉；章太炎则另树古文经学为旗帜，而早期思想只是推崇顾炎武、颜元、戴震。“五四”以后，具有“贞下起元”的自觉的思想家们，或公开宣布自己的哲学是“接着朱熹”讲的（如冯友兰），或隐然以王阳明作为自己的先驱（如梁漱溟、贺麟、郭沫若），或自认承继并光大了阳明和船山思想，尊称之为“二王之学”（如熊十力）等。又二十年代，梁启超写《中国近三百年学术史》，以乾嘉考证之学为时代的主潮和“三百年文化的结晶”；三十年代，钱宾四又著《中国近三百年学术史》，始于黄梨洲而终于康长素，自认为“别会有会心”，“求以合之当世”。另有一些学者，反思传统，别有神交，如侯外庐著《中国近世思想学说史》，从王船山讲到王国维，特别注意到十七世纪崛起的中国早期启蒙思潮的特殊意义，嵇文甫、杜国庠、谢国桢、邓拓、赵纪彬等与之呼应，从不同角度抉发明清之际思想家、文艺家的启蒙意识，决非偶然。这种种对于传统文化与现代化之间历史接合点的探寻与选择，都可供后人重新咀嚼。

二

为什么要提出历史接合点的问题呢？

首先，从世界范围看，历史接合点问题对于非欧地区走向现代化的道路几乎具有普遍的意义。从世界文化现代化的过程来看，非欧文化地区；如亚、非、拉美，都存在民族文化与外来文化、传统文化和现代文化之间的冲突，一般都出现了要么传统主义，要么西方主义的二元对立。从印度的辨喜、泰戈尔，到六十年代的《泛非主义文化宣言》，都有类似于“中体

西用”的趋向；从日本的福泽谕吉到中国的陈序经等，都有“全盘西化”的趋向。双方都有历史的合理性，也有历史的局限性。如印度和非洲，既有一个消除封建主义，走向现代化的基本任务，又有一个发扬传统文化，摆脱殖民文化的问题；而在中国，既要反对帝国主义的文化侵略，又有一个冲破封建传统，大力吸纳西方先进文化的问题。吸纳先进西学与维护优秀传统，成为非欧地区的文化运动自发的两种主要倾向，也是这些地区的新文化创建过程中，整合民族旧传统与现代世界新文化的一个难题。

目前在世界上有并行、对流的两大文化思潮，一是“全球意识”，一是“寻根意识”。一方面现代化是世界思潮，现代文化基本是国际性的；另一方面每一民族的独立发展又必须寻找自己民族文化的根基，这就构成了本世纪文化发展在对立两极中必要的张力。人们在重新评估“五四”的反传统主义时，提出了重建中国文化的“奇理斯玛(Charisma)”的问题，也就是从有生机的传统中转化出稳定而不僵化的、对于形成社会中普遍信仰和价值中心具有重大意义的权威范式。这种权威在整个社会生活中具有原创力，成为传统能够创造性转化的文化的“根”。因而，人们简言之谓“文化寻根”。问题是“根”在何处？如何“寻根”？中国传统文化中具有原创力的质素是什么？如何重建？这就不能不涉及传统与现代化之间历史接合点的问题。

其次，在中国文化近代化的历程中，历史接合点的问题还有其特殊的意义。从明中叶的嘉靖至万历时期到本世纪初的辛亥革命至“五四”运动时期，四百年的文化历程，曲折坎坷。中西文化的交流，十六世纪末就拉开了序幕；可是，十七世纪孕育的中国文化近代化的胎儿，由于清初历史涸流而陷入难产；十八世纪清廷对内强化专制，对外实行封锁，使中国走向近代的历程发生了逆转，出现了沉重的序幕，百年的坎坷；十九世纪西方列强破关入侵，我们不得不被动地接受“欧风美雨”。四百年来，中西文化在我们这块土地上汇聚、冲突、矛盾、融合，经历了无数曲折，走过了坎坷道路，留下了许多历史教训。中国人对于西方文化的认识，有一个由肤浅地认同到笼统地立异，然后察异观同而求其会通的过程。其中，特别值得注意的是，历史地形成的“西学中源”和“西用中体”这两种带规范性的观点，竟长期流行。

“西学中源”说，发轫于明末清初。西学初来，中国先进学者大都持一种兼容的态度。徐光启强调“会通归一”，“必为我用”；即“熔彼方之材质，入大统之型模”^⑤；方以智主张“坐集千古之智，折中其间”，承认西学“质测颇精”，但仍坚持“借泰西为剡子，申禹、周之矩积”^⑥；梅文鼎反对“株守归闻，遽斥西人为异学”，而主张“究极精微”，“洞见本原”，“以见中西之会通，而补古今之缺略”。他肯定“地圆可信”，一方面征之实测，另一方面也从《大戴礼记》、《黄帝内经》等古书中找出证据，借以表明“地圆说”中国古已有之^⑦。李约瑟言之有据地把十七世纪中国天文历算的成就，称之为中西科学文化的“融合点”，认定“在数理科学这一方面，东西方的数学、天文学和物理学一拍即合，到明朝末年的1644年，中国欧洲的数学、天文学和物理学已经没有显著差异，它们已完全融合，浑然一体了”^⑧。以此为背景的“中源”说，只不过是中西文化可以融合为一种的一种尝试说明。此后，中西距离拉大，文化氛围剧变，再涌现的“西学中源”说，则情态各异。或为了抗拒新潮，贬斥西学，“不使外国之学胜中国，不使后人之学胜古人”（纪昀语），因谓“西学皆中土所已有，羌无新奇”（严复评语）；或为了颂迎新潮，揄扬西学，也托故典以求容，借复旧以趋新，试图在古老文化传统中去探寻新生事物的生长点。日新月异的西方格致诸学（包括几何、代数和声、光、电、化等），以及各种巧艺奇器，几乎被清代博雅学者一一考证出它们的“中源”。同时，所引进的西方近代的民主政制，天赋人权等社会学说，也被人们缘附古书，证其已有。康有为、谭嗣同、严复、章太

炎、梁启超、刘师培等，都作过此类考证或比附。这种种“中源”说，汇为一代思潮，透露了近代中国人文化意识中某种民族情感与时代理性的矛盾，虽为文化的涵化过程中必不可免的现象，却有着深刻的教训。就自然科学而言，十七世纪徐光启、梅文鼎等掀起的科学思潮，本以“会通超胜”为目的，然在十八世纪却未得到正常发展，而转向于古算经的校辑，花去不少精力，终究未能跳出追溯中源、推衍古法的思想范式和价值取向。就政治思想而言，十七世纪以来中国走出中世纪的思想启蒙，大都采取“以复古为解放”的形式；而鸦片战争以后的维新思潮，也与通经致用的今文经学相表里，以经术通政事，用旧瓶装新酒，所谓“两人政教多与《周礼》相合”（曾纪泽语），所谓天赋人权、民主政治以及进化论等全可嫁接在公羊三世说、《礼运》大同说以及孔孟微言大义之上。直至辛亥时期乃至以后的许多革命民主派思想家，仍幻想从儒家民本主义、礼运大同思想等古老传统中可以找到革命理想的依托。梁启超早年也醉心于此，晚年似有所省悟，曾慨乎言之：“吾所恶乎舞文贱儒，动以西学缘附中学者，以其名为开新，实则保守，煽思想界之奴性而益滋之也。”“此病根不拔，则思想终无独立自由之望。”（《清代学术概论》二十六）此语似偏激，但足以发人深省。

“中体西用”论长期流行于近世，贯穿于政学，普及于朝野，更是人所共知。这是中西文化汇聚、冲突中一种特殊的结合形式。其衍变的思想轨迹，值得回顾和思索。其实，“体用”“道器”关系的哲学论争，早在明末清初就开始了。顾炎武和李颀曾就“体用”范畴的涵义与来源问题，展开过争论。王船山更从“道器”、“体用”关系的普遍意义上，进行过深入探讨，得出了“道者器之道”、“用即体之用”、器体道用、道随器变的重要结论，以服务于十七世纪中国哲学的“破块启蒙”。鸦片战争后，伴随中国走向近代的苦难历程，又出现“中西、体用、道器、常变”的复杂论争。就其主线而言，主要由冯桂芬、王韬、郑观应、孙家鼐等直到张之洞，逐步自觉地建构起“中体西用”（即以中学或旧学为体、为道、为主、为本，以西学或新学为用、为器、为辅、为末）的思想范式，曾居于压倒优势，“举国以为至言”。但同时，也出现了与之立异而试图突破“中体”、另觅“新体”的主张，在张树声、严复、钟天纬、谭嗣同的言论中便闪烁过这种破旧立新的思想火花。在“中体西用”范式形成和推行的过程中，关于“中体”所能容许的“西用”即西学的内涵，有一个逐步明晰和深化的认识过程；与中国近代几起几落的改革运动大体同步，基本上沿着由笼统的西学（十七、十八世纪耶稣会士传入的西学，包罗甚广，而人们注意的乃是天文、历算、火器、水法及钟表等，至于天主教义、数理科学等影响颇狭），发展到具体的技艺（鸦片战争后，人们格外重视的是“夷之长技”，即坚船利炮与各种西器西艺）；然后，与开办洋务企业相联系，人们开始译介西方的科技书，认识到“制器之学以格致为阶”（徐寿语），“西学”内容遂扩展为声、光、电、化、名、数、质、力以至理、工、农、医等学科。再到十九世纪八十至九十年代，人们逐步意识到西洋立国也有本有末，有体有用，其“本”其“体”在政教、在立法、在学堂、在议院。连张之洞在其《劝学篇》中也承认了对于“西学”要“政、艺兼学”。这样，作为“西学”的内涵，由文化表层的科技知识扩展到文化中层的政教体制。洋务派中的个别开明分子如张树声等已提及“中体”所不能容忍、“西用”所不能包括的“西体”范畴，反对在学习西方时“遗其体而求其用”^⑥。但“中体西用”论流行时，人们所说的“中体”即“中学为体”的内涵，却始终是一个未经分解的笼统概念。或以超时空的“道”来概括，或说成是儒家的“道统”，或泛指传统典籍，或直述为“尊君亲上”的“纲常伦理”。诸说各异，并无明确规定，但人们却普遍认同。这个“中体”，在当时人们心目中实指封建纲常，但在抽象的形式中却又可以包容民族尊严、民族文化精华、民族优秀传统等模糊内容。正因为此，殊难摒弃。甲午战败后，“中体西用”模式在实践上失败，理论上

破产。钟天纬提出中西各有其“道艺”^⑩；严复提出“体用者即一物而言之也……中学有中学之体用，西学有西学之体用”^⑪；谭嗣同根据王船山“器体道用”的思想，强调“器变道亦变”，触及到所谓“中体”不是不可动摇而是必须变革的，并进而肯定了所谓“道”，并非“中国所私有”，而是“彼外洋莫不有之”^⑫，因而应当面向世界，寻找时代真理，另觅“新体”。

中国近代思想史上，上述两种特有的意识流——“西学中源”说与“中体西用”论的长期流行，不能简单化的归咎于人们的虚骄和无知，在历史活动的表象背后似乎掩藏着一个重大历史课题在吸引和困扰着人们：近代西学能否和怎样与中国传统文化相融合，并在中国传统文化中找到它的生根之处，从而通过对西学精华的吸收消化而实现中国文化的自我更新，即依靠涵化西学而强化自身固有的活力，推陈出新，继往开来，向现代化飞跃。

第三，历史接合点问题的探讨，还基于百年来沉重的历史教训。上述“西学中源”、“中体而用”诸说，大都已成为历史的陈迹，但中国近代史上有那么多先进人物、那么认真地在为传来的近代西学（其核心无疑是科学思想与民主意识）探索“中源”，寻觅“中体”，即探索与这些西学同质的思想文化在民族传统中的根芽和源头，寻觅能够容纳和消化这些西学，并使之与民族优秀传统相接合的中华文化主体。应当说，这两方面的探寻，前人都作过努力，付出过沉重代价，而在近代史上，留下的更多的是失败的悲剧和迷途的教训。

这些悲剧和教训，就处理中西文化关系、回答上述历史课题这一中心任务而言，似乎可说集中到一点：中国近代的深重民族苦难所唤起的一代代思想家，面对中西新旧文化之争，虽曾以一种朦胧的历史自觉，把明清之际崛起的早期启蒙学者看作自己的先驱，希图继其未竟之业；如梁启超所云：“这三百年学术界所指向的路，我认为是不错的，……只可惜全部精神未能贯彻。以后凭籍这点成绩扩充蜕变，再开出一个更切实更伟大的局面，这是我们的责任。”^⑬但是，迫于救亡图存的政治形势，忙于日新月异的西学引进，他们并未注意去清理被历史灰尘所淹没了的早期启蒙思想的遗产，并没认真去探寻中国思想启蒙的特殊道路，或者虽热衷于引进“西学”，但仍尊“中体”为神物，陷于中西对立、体用两概的思维模式之中；或者自以为贯通中西的理论创造，实际是浮浅认同、拉杂化附，有人把《洪范》的“谋及卿士，谋及庶人”说成是“古议院制”；把墨翟、许行说成是社会主义者；乃至把“人道主义”、“自由、平等、博爱”等通通溯源到孔孟儒家；或称民主议政、选举天子、均贫富、斥贵族等乃汉代今文家齐诗说“革命政制”的理想。^⑭如此等等，言之凿凿。不能怀疑这些作者认同新学而又力图寻根的真诚，但是，由于历史类比的方法错位，显然，迷失了方向，未能找到传统文化中真正的活水源头。前人未能解决的重大历史任务，必然历史地落在后人的肩上，需要后人继续努力加以解决。

最后，十年来中国现代化建设的现实及其所引发的学术论争，尤其对传统文化的反思中的评价分歧，也要求人们正视历史接合点问题。在改革、开放和大规模引进西方文化成果的过程中，必然面临着如何树立文化主体意识和增强其消化机制，如何优选和吸收西方文化及其最新成果并使其在中国生根，如何科学地分析传统文化的历史发展和现实影响并考察其创造性转化的可能和途径，尤其在民族文化心理结构的震荡和重建中如何使中西古今文化能得到新的整合。对于这一系列问题，人们可以采取不同的视角和方法进行多层面的探索；而历史接合点问题与上述许多问题都相关涉，因而不能回避。

近些年的文化讨论中，海内外早有学者提出有关接合点的种种观点，有的笼统宣称儒家传统可以开出现代文化的科学与民主，有的则多从儒家传统中具体举出了道德形上学、内在超越的价值取向，理想人格的追求，内在体验的人文精神、民本思想……等等似都与现代化

意识相契合,乃至可以成为“后现代化”的价值理想,也有执反对论者,认为包括儒家在内的传统文化的价值系统,早已与现代化生活脱节,只能被彻底抛弃。我在思考这一问题时,从中国封建社会发展的典型性和中国哲学启蒙道路的特殊性这一历史背景出发,逐步形成了这样一种看法:即传统文化与现代化的历史接合点,虽可以多维考察,但历史地说,应主要从我国十七世纪以来曲折发展的启蒙思潮中去探寻。这是因为,我认为,明清之际在我国文化思想史上是一个特殊的发展阶段,当时,不仅嘉靖、万历以来社会经济的变动引起了社会风习、人们的文化心态及价值观念等开始发生异动;而且在农民大起义中以清代明的社会大震荡和政治大变局也促成了启蒙思潮的兴起,几乎同一时期,涌现出一大批文化精英,掀起一代批判思潮。在政治思想、科学思想、文艺思想以及哲学思想各个领域,自相呼应,不约而同,其批判锋芒,都直接间接地指向宋明道学,而集中抨击了道学家们把封建纲常天理化而以“存天理、灭人欲”为主旨的一整套维护“伦理异化”的说教,这就触及到了封建意识的命根子,典型地表现出中国式的人文主义的思想觉醒。这一批判思潮及其文艺表现和理论成果,虽经过十八世纪清廷文化专制的摧残和文化史的涸流,但仍以掩埋不了的光芒,成为中国近代的变法维新派、革命民主派和文化启蒙派的实际的思想先驱,事实上已历史地被证明了是中国现代化的内在历史根芽或“活水源头”。

我的这一看法,由于论证未备,现已遭到来自两极的诘难。一极是杜维明先生,他一贯坚持与“政权化的儒家”相区别的儒家传统,是中华民族文化认同的基础,是中国文化“日新、日日新、又日新”的泉源活水,并明确指责把十七世纪的“启蒙运动”与宋明儒学当作对立面是犯了“范畴错置的谬误”,因为“启蒙运动的健将无一不是儒家传统的成员:晚明三大思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武不待说,躬行实践的颜元及其弟子李塨和痛斥‘以理杀人’的戴震也不例外”^⑨。另一极是包遵信先生的驳议,他强调中国传统文化是一个封闭的自足系统,认为“五四”以前中国历史上从来没有出现过什么“思想启蒙”或“文艺复兴”,十七世纪顾、黄、王等人对王学末流的批判乃是儒家思想的振兴或自我调整。他断言“中国传统文化不可能靠自我批判达到自我更新,在传统文化中去寻觅近代文化(科学与民主)的生长点,无异于缘木求鱼。”^⑩

我十分赞赏杜维明先生关于要在自己民族优秀传统文化中找到现代化的“源头活水”的提法,只是我和他对民族文化中优秀传统文化的抉择,对探寻中国现代化的“源头活水”的去向,见仁见智,各有取舍。至于他试图把“儒教中国”(即“政治化的儒家伦理”)与“儒家传统”区分开来,又把“儒家传统”抽象化、理想化为“人文精神”、“正大至刚的正气”、乃至“消除封建遗毒的利器”,我想,这从史实上和理论上都很难说通,因为“政治化的儒家伦理”正是儒家思想主流的核心,董仲舒、朱熹这样儒家传统的中坚人物也决不会承认他们的思想与“政治化的儒家伦理”是两回事;至于把十七世纪启蒙运动的健将们也全归到一个笼统的儒家门下,形式上似乎说得通,但既把顾、黄、王等定性为“启蒙健将”,则在思想实质上只能把他们同清初儒学名臣熊赐履、李光地、张伯行之流区别开来;把他们混为一谈,倒易于“范畴错置”。我也十分赞赏包遵信先生基于对现实中封建意识阴影的沉重感受而发出的对儒家传统的尖锐批判,并同意他关于儒家传统不可能成为科学与民主的价值生长点的论断,但他全盘否定中国历史上曾有过突破封建樊篱的思想启蒙,全盘否定中国文化有自我更新以实现现代化的可能,则我期期以为不可。我认为,从十七世纪开始,历史形成的条件已提供了中国文化代谢发展的杠杆,事实上已出现了具有启蒙性质的学风变异和学术路线的转轨;而以后的历史教训也表明,中国文化的现代化必须从民族文化传统中找到内在历史根芽,找到传统与现代化

的历史接合点,否则,由于旧传统的惰力在文化深层中的排拒作用,往往使新文化难以生根,而仅是外来文化的引进,则不可能实现传统文化的代谢发展和复兴。

三

中国的现代化及其文化复兴,本是中国历史文化长期发展的必然结果,中国走向近代化的文化历程,曾被有的外国史家称之为“从根本上说是一场最广义的文化冲突”。事实上,十六世纪末以来的西学东渐,确乎在中国近现代的文化代谢中起过杠杆作用,但从根本上说,中国的现代化决非仅仅是对西方文化冲击的回应,决非被西方文化所涵化,而只能是对于多元的传统文化和外来文化,作一番符合时代要求的文化选择、文化组合和文化重构。因此,必须正确认识到自己民族传统文化的发展中已具有必要的而且可能现代化的历史根据或内在根芽。

历史地说,中国封建社会及其统治思想的典型性,宗教意识淡泊而伦理异化沉重,决定了中国走出中世纪思想道路的特殊性。

中国封建社会是典型的发达的封建社会,不仅封建经济得到了充分发展,其统治思想也得到充分发展。就统治阶级的意识形态来说,唐以前基本上以宗教异化的神学理论形式表现出来,无论是两汉神学讲“三纲可求于天”、魏晋玄学讲“名教本之自然”,还是隋唐佛教讲“富贵贫贱”取决于“三世因果”,都是靠一种外在的神秘的异己压迫力量来维护现实的统治秩序和等级特权;而宋以后的统治思想,经过宋明儒者形式上排斥、实质上涵融佛老的理论加工,实质上是把宗教异化发展为伦理异化,由神学理论形态发展为哲学理论形态。宋明道学家的高明处在于,把看来似乎“根于人心”的宗法伦理意识客观化为“塞乎天地”宇宙意识,把“人伦”抽象化为“天理”,而天理化了的“三纲五常”便脱离人的内在要求而异化为宰制、奴役人的外在规范,所谓“人伦天理之至,无所逃于天地之间”,“苟知其理之当然,而责其身之必然”^⑦。这一套维护伦理异化的说教,无论程朱派还是陆王派,都是指引人们去“明天理,灭人欲”,用“道心”钳制“人心”,要人们“出于情愿,不以为痛”(朱熹语)地去接受封建纲常的宰割奴役,乃至被愈来愈腐朽而残忍的封建伦理规范所吞噬、所侮辱、所残害,也自觉自愿,不怒不争。朱熹说:“圣人千言万语,只是教人明天理,灭人欲”^⑧。围绕这一伦理异化的核心,宋明道学发展了一整套思辨体系和修养方法,在封建政权支持下统治思想界达五百年,成为一张极大的精神网罗,渗透到社会生活的各个角落,使人“一爪落网,全身被缚”,很难冲破。

宋明道学的主流和本质是中世纪的蒙昧主义,其理论核心在于辩护伦理异化的合理性。宋明道学家的哲学论证也有一些合理的因素,成为中国后期封建社会哲学发展的必经环节;但它们的理论归宿、价值取向绝非近代人文主义的哲学启蒙,而不过是传统的论文主义的哲学加工。论文主义是把维护等级隶属关系的纲常伦理绝对化,用以掩盖、代替和扼杀个人的道德意识和个人的独立人格。

十六世纪中叶开始,中国社会经济发生了变异,出现了资本主义萌芽,随之引起社会风习和人们的价值观念、文化心态的异动。这时期出现的“公安三袁”、“临川四梦”以及“三言”、“二拍”、《西游记》、《金瓶梅》等,反映了这种变化。而阳明心学的发展,泰州学派的分化,以至颜山农、何心隐、李贽等思想的形成,更从学术上反映出突破封建樊篱的思想趋向,但还没有成为学术思想的主流。

到十七世纪,中国封建社会末期的经济、政治危机的总爆发,农民大起义所激化的社会诸矛盾的展开,农民起义失败的血泊中以清代明的王朝更迭恰恰又是关外少数民族对先进汉民族的全面征服。这一系列政治生活的大动荡,被当时人们看作是“天崩地裂”、“海徙山移”般的大变局。一代先进知识分子,大都被卷进了当时反对明末腐朽统治和反抗清初民族压迫的双重斗争,并通过斗争实践而接触到民间疾苦和广阔的社会现实,促使他们震惊和觉醒,从整个民族危机的忧患意识中滋生了文化批判意识。他们利用各自的文化教养,引古筹今,从不同的学术途径,触及到共同的时代课题,对他们认为导致民族衰败、政治腐化、学风堕坏的君主专制的政治体制以及伦理异化的蒙昧主义,进行了检讨和批判,几乎不约而同的把批判矛头指向统治思想界达五百年的宋明道学。中国的哲学启蒙正是在对整个宋明道学(包括理学和心学)的否定性批判中开始的。正因为打破了宋明道学的论文主义的思想桎梏,才产生了人文主义的初步觉醒,才产生出与西欧文艺复兴时代的巨人比肩的人物。

十七世纪以来,中国式的启蒙思潮代代相承,在专制桎梏和西化冲荡下时起时伏。十七世纪的早期启蒙思潮在十九世纪后半叶的变法维新和排满革命的运动中显示了它的活力,在事实上成为中国近代化的内在动力和活水源头。这一点,在梁启超、谭嗣同、章太炎、熊十力等人的思想中都有一定自觉的反映。他们肯定“惟国初船山先生,纯是兴民权之微旨”,“万物昭苏天地曙,要凭南岳一声雷”(谭嗣同);“清初几位大师——黄梨洲、顾亭林、朱舜水、王船山……他们许多话,在过去两百多年间,大家熟视无睹,到这时忽然象电气一般把许多青年的心弦震得直跳”(梁启超);“当清之季,卓然能兴起顽懦,以成光复之绩者,独赖而农一家而已”(章太炎);“民主思想,民族思想,格物或实用之学,皆萌生于明季,清人虽斩其绪,而近世吸收外化,明儒实导先路,不可忽也”(熊十力)。近代思想家的这种朦胧觉解,惜未彰显,原因是未达到论史结合的理论自觉和逻辑证明。

逻辑地说,探寻传统文化与现代化的历史接合点,还有一些有待深化的理论和方法问题。

首先,中西文化发展轨迹的同异比较,是探寻历史接合点问题的重要前提。世界各民族文化的发展既有时间差又有空间差,既有发展类型上的民族性差异,又有发展阶段上的时代性差异,同一民族、同一时代的文化由于所依存的社会基础不同还有集团性、阶级性的差异。各种文化之间除了时代、民族、阶级等的差异性之外,还有其体现人类共同性的内涵。因此,文化比较只能是具体的、历史的比较。通过各民族文化发展道路和模式的异同比较,考察其同中之异、异中之同,和文化结构诸层面(表层、中层、深层)变异中的似异而同、似同而异的状况,才有助于辨同异,别共殊,从而建立多维的比较参照系,避免由笼统比较而得出的许多似是而非之论。

具体到历史接合点的问题,我们不难发现,认识上的不少分歧正与比较参照系即比较尺度有关。我们不主张以西方文化的发展道路作为普遍尺度来衡量中国文化,又不主张借口中国文化的特殊性而忽视人类文化发展的共性。人类各民族文化都要走出中世纪,都要经历人文主义的觉醒,这是共性的东西;至于走出中世纪的道路,则因各民族文化传统的不同和各民族跨出这一步时世界文化背景的差异而千差万别。不能用西方某一民族国家走出中世纪的经济运动和思想启蒙的特定道路作为范式,用来抹杀中国式的走出中世纪的特殊道路的存在。通过对各国走出中世纪不同道路的比较,我们可以发现,我国走出中世纪的思想启蒙,从万历到“五四”,经过了许多曲折而形成了一个马鞍形的发展道路。“五四”之后,这一任务还没有彻底完成。我国启蒙运动多次遭到挫折,主要原因是强固的农业自然经济的阻碍作

用，其次是清初统治者适应本身封建化要求的文化政策，强化了封建专制和传统惰力，延缓了中国整个历史发展的进程。由此，我们不难理解，由于中国文化的现代化历程，艰难曲折，漫长坎坷，在西化派“言必称希腊”与国粹派“言必称孔孟”的交相鼓噪下，人们必须排除干扰，探寻自己民族传统文化中“破块启蒙，灿然皆有”（王夫之语）的活水源头。正确的探寻方向是与中西文化的正确比较方法分不开的。

其次，对社会运动和文化运动的多因素考察和非模式化思考，有助于认识中国传统文化与现代化的历史接合点，坚持中国式的现代化道路。人类文化具有广泛的“趋同现象”，因而从各民族文化发展的各种差异性中，可以抽象出人类文化发展的共同性及其普遍规律。但是，普遍寓于特殊之中，普遍规律表现为千差万别的特殊形态。人类文化的发展已被证明是多源的、多根系的，因而不可能有单一的进化模式，再加以各民族文化的互相传播、交流和涵化，必然出现多样化的多线性的发展道路。同样是封建制，印度、日耳曼、西欧、中国，各有特点；而封建制的解体及其向近代转化，更是各有其不同的道路。马克思晚年在大量的文化人类学、民族学的笔记中，明确地表示了对不同民族文化发展的特殊道路的关注。这些笔记显示出，马克思的社会历史研究已大为拓展和深化了，不仅拓展到东方的、前资本主义的、农村公社结构的各种具体历史形态，而且特别注意到东方社会发展中除经济因素的制约作用之外，还有政治、教育、宗教、伦理等文化诸内素的重大作用，只有多因素综合的总体考察，吸收人类学、社会学、民族学、民俗学的大量研究成果，才可能揭示东方社会及其文化发展的特殊道路。他批评了俄国学者科瓦列夫斯基把亚、非、拉美各古老民族的古代社会史同欧洲作机械类比的作法，仔细研究了东方各国农村公社土地所有制及其在西方资本主义、殖民主义冲击下的演化情景，在分析印度等的社会发展时以多因素综合的文化人类学方法考察其文化沉淀层，并特别使用了“非资本主义”或“前资本主义”等概念；在分析俄国社会时还提出过有跨越资本主义“卡夫丁峡谷”的可能等问题。虽然，马克思还来不及作出系统的理论结论，但已足以启发我们思考十七世纪以来中国走出中世纪的特殊道路问题，中国传统文化与现代化的特殊关系问题。而历史接合点的探讨，正是从这些特殊性出发的。

最后，历史接合点问题的核心，还涉及中华传统文化的悠久发展是否已在特定条件下孕育出可以向近代转化的文化主体问题，所谓文化主体，即李大钊、鲁迅所呼唤的“青春中国”的民族魂。只有确立了文化主体，唤醒了“青春中国”的民族魂，才能真正具有对庞杂的传统文化和外来文化进行选择、涵摄、消化的能动机制。否则，会歧路亡羊，邯郸学步，在乘风破浪、上下求索中更会迷茫方向，失去思想的重心。鲁迅早年曾在《文化偏至论》中说过：“夫安弱守雌，笃于旧习，固无以争存在天下。第所以匡缪而失正，则虽日易故常，哭泣号叫之不已，于忧患又何补矣？此所为明哲之士，必洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间，外之不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下，更何有于肤浅凡庸之事物哉！？”鲁迅先生的这段话，对于我们建设中国特色的社会主义现代化的理想“人国”，具有值得三思的深蕴涵义。

综上所述，凝成一偈：

活水源头何处寻？苍茫歧路费沉吟。

中源中体俱无着，重掘丹柯火样心。⑩

（下转40页）

面发展,因此我们必须转变以阶级斗争为纲、以政治运动为中心条件下的思想政治工作职能,确立具有灌输、疏导、激励、塑造、保证、服务等多种职能的思想政治教育,以满足人们全面发展的多方面需要。

注释.

② 《马克思恩格斯全集》第23卷第534页。

(上接17页)

- ① 列宁,《关于民族问题的批评意见》,雷斐德,《农民社会与文化》。
- ② 黄宗羲,《清溪钱先生墓志铭》,《南雷文定》三集卷二。
- ③ 黑格尔,《哲学史演讲录·导言》。
- ④ 孟浩然,《与诸子登岷山》。
- ⑤ 徐光启,《进历书总目表》。
- ⑥ 方以智,《物理小识·总论》。
- ⑦ 阮元,《畴人传》卷三十七、八。
- ⑧ 《李约瑟文集1—10(中西交流)世界科学的演进》。
- ⑨ 张树声,《临终遗折》(1884年)。
- ⑩ 钟天纬,《别足集·外篇》。
- ⑪ 严复,《与外交报主人书》。
- ⑫ 谭嗣同,《报贝元征书》。
- ⑬ 梁启超,《中国近三百年学术史》—《反动与先驱》。
- ⑭ 参见梁启超,《古议院考》;刘师培,《中国民约精义》;康有为,《大同书》、《孔子改制考》;蒙文通,《儒论》。
- ⑮ 《儒学第三期发展的前景问题》(1987年)等论文。
- ⑯ 《也谈文化的民族性》、《晚霞与曙光—论明清之际的社会思潮》等论文。
- ⑰ 朱熹,《癸未垂拱奏劄二》、《白鹿书院揭示》。
- ⑱ 《朱子语类》卷十二。
- ⑲ 丹柯燃心为炬故事,见高尔基所述俄罗斯童话,此处借喻十七世纪以来我国启蒙先驱的思想火花。