

批判、发现、重构：五四新文化运动对中国古代文化的反思与审视

[摘要] 五四时期，新文化运动的倡导者们从有利于推进中国发展与现代化的角度，对中国灿烂的古代文明进行了“批判”“发现”“重构”三个方面的工作。陈独秀等人把批判的矛头集中指向了孔子和儒学，打倒一尊、九流并美，瓦解经学、构建新子学，直接推动了服务于中国政治、经济、社会发展的文化的现代转型与建立。近现代中国知识阶层发掘中国古代文化中的现代性资源，构建新子学话语体系，既是为了化解中国传统文化与现代化之间的矛盾与紧张关系，同时也是致力于建构“中国现代精神传统”。在中国现代精神传统的建构过程中，应把开放态度、批判精神、包容意识与创新性有机地结合起来。

[关键词] 现代化；儒学；子学话语；中国现代精神传统；五四运动

[中图分类号] K203 [文献标识码] A [文章编号] 1002-8129 (2022) 03-0019-16

中国的现代化发展史告诉我们，现代化一方面需要引进、学习西方现代文化，另一方面需要合理估量中国古代文化对于现代化的价值和意义。没有前者，中国无法革新进步；没有后者，中国的发展就窒碍难行。在中国现代化的发展历程中，如何构建中西文化之间的关系，特别是如何发掘、利用有着数千年历史传承的中国文化，是一个无法回避的问题。

五四是一个大规模地引进西方文化的时期，但与此同时，新文化运动的倡导者们并没有简单、粗暴地抛弃中国古代文化。越来越多的研究发现，把五四新文化运动界定为一场彻底的反传统主义运动是一种以偏概全的误读。不能因为陈独秀在《本志罪案之答辩书》中说，“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、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”[1]，就认定新文化运动是企图“全面彻底地把中国传统打倒”[2] 149的“反传统的悲剧和闹剧”[3]。用彻底反传统来概括新文化运动，至少有以下偏颇之处：（1）中国传统文化包含的学说、学派很广泛，并不止儒家一派，新文化运动着重反对的是儒学和礼教，对儒学以外的各家学说大多持肯定的态度。（2）不能用彻底地反传统来概括《新青年》的宗旨。退一步讲，即使《新青年》真是激烈地反传统，也不能用《新青年》的价值取向来代表五四时期众

多传播新思潮的杂志的主张。当时比较有影响的杂志还有《建设》《解放与改造》《国民》《新潮》《少年中国》等，仅《五四时期期刊介绍》收录的刊物就有近百种，不少刊物的价值取向有较为明显的差异。（3）用陈独秀等少数激进分子的主张作为整个新文化运动群体的共识，显然不合适。在新文化运动中，不仅梁启超、张东荪等人的思想主张与陈独秀异趣，而且李大钊对待儒学的态度也与陈独秀相差甚远[4]。（4）在新文化运动中，陈独秀虽然特别痛恨儒学和礼教，但其基本主张仍是“诸子平等”“九流并美”，不仅不全盘否定儒学以外的各家学说，而且也承认“儒术孔道，非无优点”[5]。

批判不等于建构，简单的批判更无法建构。新文化运动究竟是如何对待中国灿烂的古代文明的呢？近期笔者有幸拜读何爱国先生的《九流并美：新文化运动与新子学话语体系的形成》，茅塞顿开。该书与何先生之前出版的《现代性的本土回响：近代杨墨思潮研究》堪称姐妹篇，讨论的都是“现代性的本土回响”，“即中国传统思想如何借助于‘千年变局’与西学传入的契机实现自身的现代调整与适应，也就是中国传统思想文化的接续与再造问题”[6] 2。读完何爱国先生的这两本中国现代化的思想史，特别是新作《九流并美：新文化运动与新子学话语体系的形成》后，联系中国近现代思想文化的发展历程，特别是五四新文化运动时期丰富的思想资源，笔者认为，五四时期，新文化运动的倡导者们对中国灿烂的古代文明进行了“批判”“发现”“重构”三个方面的工作，对中国文化的发展与现代化建设的推进发挥了重要作用。

一、批判：讨伐儒圣，推倒孔子和儒学一尊的地位

近年来，有越来越多的研究者发现，五四时期无人提过“打倒孔家店”的口号，所谓新文化运动提出了“打倒孔家店”的口号，是对胡适在《〈吴虞文录〉序》中赞誉吴虞是“四川省只手打孔家店的老英雄”[7] 610一语的误读。“打孔家店”与“打倒孔家店”，虽然只有一字之差，但含义却有很大不同，前者的语义是批判、扬弃，也可以说是“是其所是非其所非”，后者却是摧毁、砸烂，是彻底抛弃。

五四新文化运动没有提出“打倒孔家店”的口号，但确实提出了批判孔子的任务，并对孔子和儒家学说进行了空前的讨伐。

吴虞这个“只手打孔家店”的老英雄对孔子和儒家学说进行了猛烈的抨击。他说孔子“主张孝弟”，从表面上看是平等的，但实质上是“专为君亲长上而设”。“夫为人父止于慈，为人子止于孝，似乎平等矣；然为人子而不孝，则五刑之属三千，罪莫大于不孝；于父之不慈者，故无制裁也。君使臣以礼，臣事君以忠，似乎平等矣；然为人臣而不忠，则人臣无将，将而必诛；于君之无礼者，固无制裁也”[8]。中国

历代专制统治者之所以推崇儒家的孝悌学说，就在于这种伦理道德其实是一种单向的约束。孔子和儒学教人孝、忠，就是“教一般人恭恭顺顺的听他们一干在上的人愚弄，不要犯上作乱，把中国弄成一个‘制造顺民的大工厂’”[9]。

易白沙认为孔子的学说有四大缺陷：（1）“孔子尊君权，漫无限制，易演成独夫专制之弊”；（2）“孔子讲学，不许问难，易演成思想专制之弊”；（3）“孔子少绝对之主张，易为人所借口”；（4）“孔子但重作官，不重谋食，易入民贼牢笼”[10]。

陈独秀说，孔教的核心是“忠孝一贯”[11]的礼教。儒家的三纲之说，表面上讲的是“忠孝节义”，但实质上宣传的却是“奴隶之道德也”[12]。“君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣”[13]。以三纲五常为核心的孔教，与民主政治、现代经济和现代社会生活均不相容或不相通，孔教提倡的伦理道德既不能“征之事实”，“行之社会”，又不能“增进社会福利国家实力”，更不能把中国带出“野蛮黑暗”[14]的中古时代，理所应当被抛弃。

李大钊在对待孔子和儒教问题上虽然不像陈独秀那样激烈[4]，但总体上也持否定态度。李大钊指出，“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足为以代表其社会其时代之道德”。但世易时移，随着西洋文明的侵入和中国从农业文明向工业文明的转换，“孔子之道，施于今日之社会为不适于生存”[15]。儒教主张修身、齐家、治国、平天下，把修身看作一切的根本，但儒教的修身，“不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性”[16]，与现代文明所倡导的独立精神、自由思想、个性解放背道而驰。孔子之道只是“一代圣贤的经训格言，断断不是万世不变的法则”。在社会大变革的时代，如果不懂得顺势而为，非要“拿陈死人的经训抗拒活人类之社会的本能”[17]，那只能碰得头破血流。

梁启超不是新文化运动中的激进派人物。他虽然非常推崇孔子，认为“中国文明，实可谓以孔子为之代表”[18] 235，“孔子实于将来世界德育之林，占一最重要之位置”[19] 102，但也不认为靠祭天祀孔就能挽回人心，改良社会。不仅如此，他还把社会风气败坏的原因归咎于那些主张复古、倡导尊孔读经的高层知识精英，“平心论之，中国近年风气之坏，坏于佻浅不完之新学说者，不过什之二三；坏于积重难返之旧空气者，实十而八七……若乃所谓士大夫居高明之地者，开口孔子，闭口礼教，实相率而为败坏风俗之源泉”[20] 245-246。

五四新文化运动是“反儒教的思想运动”。它的“第一个伟大的劳绩，便是敢于公开地向数千年来神圣不可侵犯的孔教，进行自觉的挑战”[21]。《新青年》在当时“成为‘反儒’的中心，陈独秀等人都是反儒的健将”[22]。20世纪30年代中期新启蒙运动兴起时，人们对五四的这个认识大体上是准确的。

为什么陈独秀等人要把批判的矛头集中指向孔子和儒学呢？这是因为由孔子奠立的儒学在秦汉以后的中国社会长期居于主导地位，是被中国统治阶级认可的官方意识形态。

汉高祖夺得江山后，接受陆贾“居马上得之（江山），宁可以马上治之”的建议，用礼制、柔术治理天下；又任命叔孙通制作礼仪，规范君臣行为，这是西汉把儒学纳入官方意识形态的开始。公元前134年（西汉元光元年），董仲舒向汉武帝上“贤良对策”，在对策中提出：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣[23] 13。

董仲舒的这一建议得到了汉武帝的肯定，此后，儒学不仅成了汉代统治阶级的意识形态，而且基本上成为此后中国历代专制王朝的钦定意识形态。

随着儒学的政治化和意识形态化，孔子逐渐“阔”起来，并有了一些“阔得可怕的头衔”（鲁迅语）。汉平帝元始元年（公元1年），孔子被追谥为“褒成宣尼公”。这是中国古代帝王追封孔子的开始，此后孔子多次被追谥，拥有褒尊侯、文圣、邹国公、先师、先圣、宣父、太师、文宣王、文宣帝、大成至圣文宣王、大成至圣文宣先师等十多个头衔。孔子不仅成了师父，成了圣贤，而且成了公侯，甚至成了帝王。我们今天已公认诸子百家包括孔子和儒家，但在五四以前，诸子不包括孔子，百家不包含儒家，孔子和儒家超越于诸子百家之上[24]。

“罢黜百家、独尊儒术”，从当时的历史条件看，产生了一定的积极作用，韦政通把它概括为两个方面：（1）“教育的推广及育才的制度化”；（2）“士人宗族逐渐发展，取代传统的封建宗族势力，形成一个与专制皇帝共治（或共祸）天下的士大夫阶层”[25]

210-213。但从长远的历史，特别是从近代中国的社会转型来看，其消极作用非常明显：

（1）百家争鸣的繁盛局面消失。活跃于春秋战国时期的诸子百家，除儒家外，其他的各家受到了有

形和无形的压制，一些学派湮灭了，另有一些学派则沉隐于民间。此后，在中国近2000年的历史中，除了道教和佛教有一些公开的市场外，其余的都衰落了。

(2) 制约了儒学的发展。从表面上看，儒学获得了统治者的支持，有了长足的发展，但实际上因为没有外界的刺激和挑战，儒学也日益失去活力。在近2000年中，儒学除了内部的今古文之辩外，几乎没有什么波澜。后世儒家无论是义理之学还是性命之学，都与孔学的真精神有很大的距离。李颀曾沉痛地指出，儒学成为一种干禄之学后，“孔子之言满天下，孔子之道未尝行。簠簋牲币，庙以王礼，食其死不食其生，师其言不师其道。得其言者为富贵，得其道者为饿夫”[26] 356。

(3) 妨碍了中国文化的进步。儒学成为官方的意识形态之后，儒家的一些重要典籍就从“子”变成了“经”。不少读书人把孔子的学说当作治国理政的高深学问，以致宋代有所谓“半部论语治天下”之说。此后，更有一些学者把孔言和儒家经典当作全部真理，宣称“六经之外，别无文章”[27] 225，“六经以外，别无所谓道也”[28] 248。明清两代的统治者为了加强思想控制，规定科举的试题必须选自四书五经，结果不少人“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”，以读经、背经、述经为能事，与科考无关的书籍丝毫不涉猎。清初文学家宋琬童年在私塾读书，遇一老进士，竟不知《史记》是何人所著，还问“太史公是何科进士？”狭隘无知到了令人难以置信的地步。

在中国走向现代化的过程中，较早对孔子提出非议的是李鸿章。清光绪元年（1875年），他在给友人的信中说：“天地万物万事皆有制造之法之意，何可藐视。”算学也是六艺之一，但“却未见圣人留下几件好算数器艺来”[29] 3608。洋务运动中，洋务派们一致赞同“取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道”[30] 556。这表明他们意识到孔子不是全能的圣贤，儒学有所不足，需要吸收其他的学问来补齐这个短板。戊戌维新时期，康有为虽然极端推崇孔子，也不得不悄悄地“夷孔子诸子之列”[31] 105，并在事实上提出了“一切古书，皆须从新检查估价”[31] 103的理念。1919年，胡适的《中国哲学史大纲》出版，该书不再像过去一些著作那样分经学、子学，而是“把各思想家，一视同仁”“把儒家以外的，甚至反儒非儒的思想家，如墨子，与孔子并列”[32] 378。从康有为在《孔子改制考》中“悄无声息”地做，到胡适“最终完成学术典范的转移”[33] 22，在欧风美雨的吹拂和新思潮的澎湃下，仅用了20年的时间，孔子和儒学就被拉下了神坛。

孔子创立的儒学，主体是一种道德伦理，对稳定人心、建构规范的社会关系有较大作用，但也存在明显的缺失，如对科技的忽视、法治的轻视和个性的压抑等等。所以到了近代，当中国遭遇西方坚船利炮和以自由、民主、法治为核心的制度文明的挑战时，儒学面对这“数千年未有之大变局”就左支右绌

、力不从心了。儒家文化在近代的困境是其长期养尊处优，居于中国文化的统治地位，不注重吸收其他各家学说之长，停止了更新发展造成的。在五四新文化运动中，“新青年”们对儒学定于一尊给中国文化和社会发展造成的恶劣影响进行了全面的揭示。吴虞指出“自董仲舒推明孔氏，罢黜百家之策行，而后孔学独尊，诸子之学，日就销沈”，此举造成了中国文化和文明的萎缩，“故汉以后无子学，而孔子以后无圣人。吾国学术人之颓堕，是谁之过哉？”[34] 249陈独秀说：“以国粹论，旧说九流并美，倘尚一尊，不独神州学术，不放光辉，即孔学亦以独尊之故，而日形衰落也。”[35]毛泽东说：“我们反对孔子，有很多别的理由。单就这独霸中国，使我们思想界不能自由，郁郁做二千年偶像的奴隶，也是不能不反对的。”[36] 368李大钊亦指出，把孔子放在至高无上的地位，不仅不符合文化发展的要求，而且也断绝了儒家学说的发展、进步的生机，“孔子固有之精华，将无由以发挥广大之，而清新活泼之新思潮，亦未由浚启其渊源”[37]。一言以蔽之，只有推倒儒教一尊的地位，才能解放人们的思想，建立自由、平等的学术氛围，推进中国文化的发展。

在五四新文化运动的冲击下，孔子不再是“仰之弥高，钻之弥坚”的高不可攀的圣人，儒家学说成为九流之一，九流并美而非儒学独尊成了一个共识。陈独秀说：“孔子，儒者也！”[38]“旧教九流，儒居其一耳。”[39]易白沙说：“孔子当春秋季世，虽称显学，不过九家之一……不得称以素王。”[10]恽代英说：“孔子虽被人称为素王，但他决不配真算君相。他虽做了三个月的司寇，随后席不暇暖的奔走列国，芒芒然如丧家之犬。”[40] 178-179李大钊承认孔子是“一代哲人”[16]，“圣人之权威于中国最大者，厥为孔子”[37]，但他否认孔子是“万世师表”[16]。邹韬奋说：“孔子自有他的人格，自有他的学问，他一生最倒霉的是被人强拉去做什么‘万世师表’，把他所说的一字一句，都以为是千万世应该呆照着做去而不许有所怀疑的。其实一时代有一时代的时势和潮流，在他那时代也许是特有价值，到了后来却不能不有更改的地方。无论圣到什么地步，尽管‘前无古人’，却不应该要使‘后无来者’。”[41] 722邹韬奋的这段话，虽然晚于五四新文化运动，但反映了一个经受过新文化运动洗礼的进步青年的认识。

除了推倒儒教一尊的地位，五四新文化运动批判孔子和儒教的另一个目的则是为了批判专制。李大钊说：“孔子之说，今日有其真价，吾人亦绝不敢蔑视。”[37]“余之掊击孔子，非掊击孔子之本身，乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也；非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。”[15]陈独秀说：“孔学优点，仆未尝不服膺。”[35]“本志诋孔，以为宗法社会之道德，不适于现代生活，未尝过此以立论也”[42] 660，“愚之非难孔子之动机，非因孔子之道之不适于今世，乃以今之妄人强欲以不适今世之孔道，支配今世之社会国家，将为文明进化之大阻力也，故不能已于一言”[11]。从陈独秀和李大钊的论述可以看出，五四批孔并不是为了批判孔子本人，也不是专门和儒家文化过不去，而是因为在过去2000多年的历史中，孔子及其所代表的儒家学说一直是专制政治的护身符。民国建立以后，仍不断地

有人打着尊孔的名义为专制主义招魂，致使共和政治举步维艰，两次遭遇严重危机（乙卯袁氏称帝和丁巳张勋复辟）。事实证明“孔教与帝制，有不可离散之因缘”[43]；“共和之政立，儒教尊卑贵贱不平等之义当然劣败而归于淘汰”[8]。现代有学者不明白反孔与反专制的内在逻辑，讥讽五四新文化运动是“荆轲刺孔子”，搞错了对象。何爱国先生在书中根据陈独秀等人的相关论述，辩证地指出：“所谓‘荆轲刺孔子’，其实还是‘荆轲刺秦王’。”[33] 131

二、发现：九流并美，发掘古代文化中的现代性资源

与批判相比，新文化运动更重大的贡献是发现。如果说批判——推倒孔子和儒学一尊的地位好比炸开一座山，那么发现就是勘探和找到金矿——中国古代文化中蕴涵的现代性资源。从推进中国现代化看，后者显然更直接。

推倒了孔子和儒学一尊的地位以后，中国并没有丧失文化和文明，相反，找回了许多长期被湮没的文化和文明。陈独秀说：“九流百家，无一非国粹”[42] 661，周秦诸子，无一没有研究的价值。“阴阳家明历象，法家非人治，名家辨名实，墨家有兼爱节葬非命诸说，制器敢战之风，农家之并耕食力：此皆国粹之优于儒家孔子者也”[39]。李大钊认为，中国自秦“焚书坑儒”、汉“专崇儒术、定于一尊”之后，“中国无学术也，有之则李斯之学也；中国无政治也，有之则嬴秦之政也”[44]。今后不仅不能把孔学定于一尊，而且应该在宪法中加入“各种之科学技艺，各家之性理思想，均得于国立、私立学塾教授之”的条款，“俾诸子百家之说，医药卜筮之术，均有教授之自由，以助进国家之文化”[37]。在新文化运动中，胡适提出了“重新估定一切价值”[45] 552的口号，这自然就包括“检讨中国的文化遗产”[46] 41，建设“有条理有系统的诸子学”，“把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条例的学说”[47] 21-22。在新文化运动强有力的推动下，“曾经作为经学附庸的子学，‘蔚为大观’‘婢作夫人’，‘子学朋兴’成为一股不可遏制的潮流”[33] 137。

近百年的中华民族根本只有一个问题，那就是：中国人能近代化吗？能赶上西洋人吗？能利用科学和机械吗？能废除我们家族和家乡观念而组织一个近代的民族国家吗？能的话我们民族的前途是光明的；不能的话，我们这个民族是没有前途的。因为在世界上，一切的国家能接受近代文化者必致富强，不能者必遭惨败，毫无例外[48] 4-5。

在西洋物质文明、制度文明和文化文明的三重挑战下，在亡国灭种的威胁下，在中华文明生死存亡的危急关头，推倒孔学一尊的地位，复兴子学，并不仅仅是为了帮子学夺回与孔学平等的地位；子学研

究也不是单纯的学术研究，而是带有强烈的致用性。“新子学话语体系与新学术话语体系，均‘提倡古人言论之有益于现代’”[33] 137。换言之，新子学话语的构建是服务于中国现代化建设需要的。发掘中国古代文化中的现代性资源，以化解中国传统文化与现代化之间的矛盾与紧张关系，同时建构“中国现代精神传统”（高瑞泉语），成为子学复兴的历史使命。

从现代性的角度看，墨学可能是最早被拿来构建中国现代精神的传统文化资源。何爱国指出：“以科学释墨始于鸦片战争。”[33] 33鸦片战争的炮火，让中国人震惊于西方的船坚炮利。林则徐总结鸦片战争失败的原因说：“彼之大炮远及十里内外，若我炮不能及彼，彼炮先已及我，是器不良也。”所以，剿夷御侮，“第一要大炮得用，今此物置之不讲，真令岳、韩束手”[49]

197。包世臣说：“英夷之长技，一在船只之坚固，一在火器之精良，二者皆非中华之所能。”[50] 491外敌入侵、城下之盟，在血与火的教训下，国人觉察到“有用之物，即奇技而非淫巧”[51] 30，开始逐渐认识到科技的意义。墨家的创始人墨翟是我国古代著名的能工巧匠，曾制作过会飞的“木鸢”，并在数学和物理学上有重大的发现，被现代学者尊称为“科圣”。鸦片战争以后，墨学，特别是其中的科技知识，首先受到了国人的关注，“出现了不少整理、校注、研究《墨子》的论著”。“到了1860-1895年，洋务派开始以西学眼光看待墨学，墨学在西学刺激下开始近代化，近代意义的墨学复兴由此开始”[6] 124。洋务潮流中墨学的复兴，为“西学中源”说奠定了基石。“西学墨源”关注的主要是科技，认为“墨学中的科技能够与西学中的科技相通，只要复兴墨学，中国科技就能比翼西学，中国就能富强起来”。“西教墨源”认为“西方的基督教源于墨学，墨学的兼爱尚同、尊天明鬼等教义流于西方成为基督教之源，重返中国流行的基督教不过墨学在西方发展后的回流而已”[6] 126。无论是“西学墨源”还是“西教墨源”，都带有明显的认同、接纳西学的意图，“表现了国人初步开放的文化心态”[52]。甲午战败后，以康、梁为首的维新派和以孙中山为首的革命派几乎同时登上历史舞台。维新派“赅续洋务派的西学中源、西教中源，进一步提出了西政墨源”[6]

128，倡导向西方全面学习；革命派除了“以西方政治学说诠释墨学，发掘墨学民主思想”[6] 137外，还特别表彰墨学之中的“自苦、牺牲、任侠、大公无私、救世的革命精神”，同时“墨学之中的兼爱平等主张、大同理想、社会主义也获得新的阐发”[6] 134。

五四时期，在“民主”和“科学”这两大口号的影响下，“以科学释墨则成为一股自觉的强劲文化思潮”[6] 33，墨学大显。五四时期新墨学研究方法的主要奠基人是梁启超与胡适。梁启超“开创了《墨子》校释、墨学义理研究、墨辩逻辑和墨学科技研究、墨学史诸问题考证并重的模式，一改其前独重《墨子》整理的旧模式，成为20世纪墨学研究的新模式”[53] 89。胡适“融合中西方学术研究方法以治墨学，创造出一整套考据原始材料、析论思想学说、评价历史作用的历史哲学研究方法”[53]

117，是“第一个用全新的西学方法研究墨家学说的人”[53] 92。在新文化运动的影响下，在梁启超和胡适带动下，一个“建设墨家店”（郭沫若语）的伟大工程轰轰烈烈地展开了。新墨学从墨家发掘到：

（1）博爱的宗教观。嵇文甫说：“墨子很像一位教主”[54]

26；胡适称墨子“是一个极热心救世的人”“一个实行的宗教家”[55] 216-217。（2）丰富的科学知识和理论。《墨经》中含有大量科学知识，这一点在鸦片战争以后已得到公认。新文化运动以后，在墨学中寻找科学更是达到了高潮。蔡尚思认为墨家的学说不仅包括“经济、政治、军事、哲学、教育、宗教等”社会科学的内容，而且还包含了丰富的“几何学、物理学、数学、光学等自然科学”的知识和理论[56] 179。（3）民主性的元素。梁启超、吴虞认为墨子关于社会起源的见解和卢梭的民约论很相似，蒋伯潜、嵇文甫认为墨子的政治思想和霍布斯的社会契约论相通，方授楚则认为墨家有主权在民的思想，梁启超、冯友兰、蔡尚思、李季甚至从墨子的学说中找到了“天子民选”的制度构想[33] 49-50。（4）社会平等的理想。五四时期，在社会主义思潮的影响下，“许多学者认为‘平等性’正是墨学的核心要义”，“在墨学中挖掘‘平等性’成为一般异常强劲的思潮”[33]

50-51。梁启超认为墨子的理想社会是“平等而不自由的社会”[57]

66；王桐龄认为墨子的根本主张是“持平民主义，万民平等”[58] 221。（5）法治精神。许多人都以为法治精神是法家的专利，但有学者通过自己的研究发现，“墨家的法治精神，远远超过后来的法家”[56] 183；“儒家以道德治国，墨家以法治国”[58] 214。（6）劳动价值论。五四以后，受社会主义思潮的影响，“劳工神圣”的口号盛极一时，在此背景下，不少学者发掘了墨子的劳动经济思想。梁启超、王桐龄、方授楚、李季都认为墨子重视劳动，是“主张劳作圣神的人”，懂得劳动力在经济和社会发展中的价值和意义[33] 52。

杨朱学派是战国时期的显学。孟子曾说：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”（《孟子·滕文公下》）；又说：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”（《孟子·尽心下》）。由此可见，杨朱学派在当时是与儒、墨并列的三大学派之一。杨朱学派的基本主张有“贵己”“为我”“重生”“轻物”“不矜贵”等，其名言为“损一毫，利天下，不与也；悉天下，奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下，天下治也”（《列子·杨朱》）。与墨家学说有专门的著作《墨子》不同，杨朱的学说没有一个专门的集子，在秦以后基本上“失传”，只是零散地见于《列子》《庄子》《吕氏春秋》《淮南子》等著作中。

“历史的线索，有断而复续的，历史的潮流，有隐而复显的。随着社会当前的使命、问题和困难的改变，久被遗忘的史迹每因其与现状的切合而复活于人们的心中”（张荫麟：《中国史纲·自序》）。杨朱学派“失传”两千多年以后，伴随着西学东渐与救亡图存的需要，在近代中国强劲复活。戊戌维新时期，“杨朱思想就已开始了活化进程。康有为的《孔子改制考》从托古改制视角启动了对杨学的重新诠释

[6] 21。此后，梁启超、陈澧、刘师培、胡适、蒋伯潜、吕思勉等大批著名学者无不关注杨学。由于戊戌维新、辛亥革命时代，人们关注的重心在救亡图存，因而“对杨学的评价基本上是负面的”，人们把它看作“老学的一个重要支派”，认为其本质是“自私自利、厌世主义、纵欲主义、无为而治”，因而“不利于中国的改革、发展与革命”[6] 22。梁启超甚至一度把中国落后、衰朽的原因归罪于“杨学”，1904年他在《子墨子学说》中劈头就说：“今举中国皆杨也，亦有不知儒其言而杨其行者，有儒其言而杨其行者，甚有墨其言而杨其行者，亦有不知儒不知杨不知墨而杨其行于无意识之间者，呜乎杨学遂亡中国，杨学遂亡中国！”[59] 243

五四新文化运动中，自由主义、个人主义思潮的兴起，是杨朱学派在这一时期“复活”的根本原因。陈独秀、胡适等人高唱个人主义和个性解放，主张在中国建立一种“健全的个人主义”文化，这种文化的核心是“拥护个人之自由权利与幸福”，主张“思想言论之自由，谋个性之发展”[60]。胡适曾对个人主义的意义，特别是其在个人与国家的关系方面有一段精彩的议论：“现在有人对你们说：‘牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！’我对你们说：‘争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！’”[61] 511-512没有个人就没有国家，不顾、不要个人利益的国家主义和集体主义是极权主义和专制主义，是得不到民众真正支持的。在五四新文化运动的影响下，“先秦诸子思想中最具有自由主义、个人主义色彩的杨朱思想，就成为中国接纳西方现代性思想的最好载体和本土思想的最重要资源”[6]

25。学者们在“复活”杨朱学派的同时，从其思想中挖掘到的现代性元素主要有：

(1) 个人主义。胡适认为一切生物都有“存我”的本能，杨朱的“为我”观念，“本是生物天然的趋向，本身并无什么不道德”[47]

145。顾实认为杨朱的个人主义，核心是“无我以为我，忘己以为己”，是一种“最高的利己主义”[62] 101。李麦麦直言：“杨朱的为我，翻译成近代语就是个人主义”[63]。

(2) 民主精神。梁启超、刘师培、吴虞等人在晚清就发现杨朱有明显的权利思想[6] 28-30。五四新文化运动以后，顾实以孟子的“杨氏为我，是无君也”（《孟子·滕文公下》）作为立论依据，提出“昔日之杨朱无君者，今日之民主精神也。杨朱非无君也，人尽得而为君也。犹今日民主政体，四百兆同胞，人尽皆皇帝也”[62] 5。

(3) 快乐主义。近代学者普遍发现，杨朱反对“节性克己”，主张享乐。康有为曾指斥“杨朱讲求纵欲”[64] 72。五四新文化运动以后，梁启超虽然一方面排斥杨朱“极端的现世主义、肉欲主义”，但另一方

面也承认杨朱“不以‘灵’的理性，检制‘肉’的情感”的价值，认为这一思想，与古代欧洲的“希腊主义”、近代欧洲的“文艺复兴方面的精神”相类似，并高度赞扬说：“此种哲学，在社会上之利害如何，此为别问题，然在思想自由解放之时代，必有此一派以为之点缀。”[65] 332与梁启超不同，蒋维乔认为杨朱在人生观方面持一种“超然于生死之外”的快乐主义，而不是纵欲主义[66] 20。

（4）博爱主义。陶希圣和郭沫若都认为杨朱学派包含了博爱主义。陶希圣认为，杨朱虽然主张为我的个人主义，但“为我主义推论的结果，乃发为相反的主张……否定小己，而于人我互助及相爱，求精神上的乐利，于此乃有与为我主义正相反的博爱主义”[67] 73。郭沫若说：“杨朱的‘舍者与争席’，足见他化除了矜持，生活态度随便，满不在乎，这是他的无我精神。”[68] 116从个人主义转到博爱主义，说明近现代学者已经能用积极、辩证、发展的态度看待与中国古代传统文化不相容的个人主义。

除了杨学、墨学以外，在子学复兴的潮流下，新管学研究也得以展开。“近代新管学话语体系的生成，固然是子学复兴的产物，也与管子思想核心非常契合时代所需是分不开的。‘管子政术，以法治主义及经济政策为两大纲领’。而以法治国与经济发展正是近代中国所迫切需要的”[33] 83。19世纪60年代，中国开始“采西学”“制洋器”，探寻富强之路，管子思想开始活化，在洋务派和早期维新派的“自求富强”“振兴商务”“以商立国”思潮中，不难看见《管子》经济思想的影子，“此后的民权立宪思潮、国粹思潮、新文化思潮、东方文化复兴思潮、本位文化建设思潮、新法家思潮、战国策思潮等都在不同程度活化了管子思想”[33] 85。从现代性的角度看，《管子》的思想资源包括：（1）“法为天下至道”的法治主义。梁启超直言：“通五大洲万国数千年间，其最初发明此法治主义以成一家之言者谁乎，则我国之管子也。”[69] 48（2）“与民一体”的立宪政治思想。刘师培说：“《管子》所行之政治，以立宪为主”“重立宪而斥专制，为《管子》书中之精义。”[70] 26梁启超也认为管子“尊民权”，其主张“立法事业，与民共之”“行政责任，惟民监之”“夫今世所谓立宪政治者，其重要精神，具于是矣”[69] 46。（3）“齐贫富以治万民”的社会主义思想。《管子·国蓄》中提出：“夫民富则不可以禄使也，贫则不可以罚威也。法令之不行，万民之不治，贫富之不齐也。”不少学者以此为依据，联系《管子》中的其他内容，认为管子有浓浓的社会主义思想。梁启超说：“此主义（指社会主义——引者）当两千年前有实行之者，吾中国之管子是也。”[69]

110吕思勉、刘白华都认为《管子》中的“轻重”诸篇与近代的国家社会主义政策很相似[33] 101。（4）丰富的经济思想。近代中国在严重的民族危机的影响下，除了少数瞽聩的顽固保守之徒抱着“洋人以势力胜，中国以礼义胜”[71]

81；“外洋以富为富，中国以不贪得为富，外洋以强为强，中国以不好胜为强”[72] 129-130的荒诞逻辑外，有识之士普遍意识到富强是国家独立的基础，只有富起来、强起来，才能真正站起来，维护国

家的主权和利益。正因为如此，《管子》中受近代中国人关注最多的是经济发展思想，这包括：“府海官山”的重商主义；“来天下之财，致天下之民”的国民经济观；“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”的富民主张；“侈靡”篇中以消费拉动经济发展的思想；“轻重”篇中利用价值规律完善市场经济的意识；“无籍而国用足”的无税主义；“币重则万物轻，币轻则万物重”的货币思想；“财不盖天下，不能正天下”的托拉斯垄断取向[33] 94-100。

在近代中国民族危机的刺激下，在实现富强、退虏送穷的时代使命要求下，特别是在新文化运动思想解放潮流强有力的推动下，老子、墨子、杨朱、庄子、孟子、韩非子、荀子、商鞅、许行、邹衍、惠氏、公孙龙、邓析子、关尹子、慎子、申子等先秦诸子纷纷复活，时人发现“周秦诸子，无论哪一派，都带积极精神”[73] 224，并且“皆能在世界学术上占重要位置”[73] 389。五四时期，陈独秀、胡适等“旧学邃密，新知深沉”（蔡元培赞胡适语）之士，以“进化”“科学”“民主”“法治”“革命”“个人”“社会主义”等各种现代理念为线索，对先秦子学进行了全面评估和发掘工作。

王元化指出“研究中国文化不能以西学为坐标，但必须以西学为参照系”[74] 17。所谓以西学为坐标，就是把中国文化笼统地、生硬地套入西学的体系框架中，去定位、适配，其结果往往就是用先进、落后、中世纪文化、封建文化、资产阶级文化这些结论性的概念对中国古代文化进行简单评说。而以西学为参照系，则是把西学作为并列、参考、对比的对象，条分缕析地研究中国文化，其特点是“以西释中”。陈独秀、胡适等人的新子学话语体系，就是借助于西方的学术概念和学术话语，研究那些我们原生的和久已被忽略了的的中国学派，重新挖掘由于我们传统的视角局限而被忽视的思想，从中发现可资利用的现代性资源。在西方现代化先行数百年的历史条件下，这个工作，一方面可以加深对中国传统学术的理解，释读那些因时间久远而无法理解的古代篇章，矫正某些长期被误读的内涵，另一方面则可以“为先进的西学传播中国提供‘合适的土壤’，有助于西方哲学与科学的本土化”[33] 145。宋洪兵指出：“可以毫不夸张地说，如果没有西方学术范畴及叙事框架，就不会呈现民国时期‘诸子学’的辉煌成就。”[75] 6新文化运动对新子学话语的构建，从今天的视角看，确实存在着一些弊端，如只重视“以西释中”，忽视了“以中释西”“以子解子”，缺乏多元性思维等缺点，但它的历史功绩是伟大的。在新文化运动的有力推动下，“先秦子学在‘现代性话语’的导向下得到系统的评估与整理，新子学话语体系成功构建起来，子学复兴……成为近代中国学术史上的奇观，有力地推动了思想解放与经学话语体系的解体”[33] 25。打倒一尊，九流并美；瓦解经学，构建新子学。这就是新文化运动的两大历史功绩。这两大历史功绩直接推动了服务于中国政治、经济、社会发展的文化的现代转型与建立。

三、重构：会通中西，构建中华现代精神传统

对中国古代文化，无论是批判还是发现，其最终目标都是为了推进中国的现代化。为了实现中国的独立、富强，为了有效推进中国的现代化，中国必须构建一个属于自己的，适合自己走向世界、走向未来、走向现代化的精神传统。

鸦片战争是中国“从闭关到开放的转折”，洋务运动是中国“从自大到自强的转折”[76]。中国以鸦片战争和洋务运动为起点，蹒跚地迈开了走向世界、走向现代化的脚步。与此同时，中国人也开始了构建中华现代精神传统的历程。

最初的想法很简单很天真。魏源提出的“师夷长技以制夷”虽然对后世主张学习西方、推进中国现代化的各派都有很大的启发，但在当时，魏源把“夷之长技”牢牢锁定在“战舰”“火器”“养兵练兵之法”[51] 26 三个方面，致使这一构建在带来巨大历史突破的同时又具有极度浅薄的一面。洋务运动时期对中国现代精神的构建名称颇多，有中体西用、中道西艺、中内西外、中本西末、中道西器、中主西辅等多种提法，但基本的内涵，就是冯桂芬在《校邠庐抗议·采西学议》中所说的“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”[77] 57。这种构建除了把西人之长锁牢在“器数之学”上，还特别强调（1）中学高于西学。陈炽曾明确说：“夫今不若古，犹可言也，中不若西，不可言也。”[78] 29（2）孔孟之道不可变。王韬说：“孔孟之道，自垂天壤，所谓人道也。有人此有道，固阅万世而不变者也”[79] 110；“万世而不变者，孔子之道也，儒道也，亦人道也。道不自孔子始，而道赖孔子以明”[80] 266。以上种种，牢牢地束缚了洋务运动时期思想家们的头脑和眼光，大大削弱了中国现代精神构建的开放性和批判性。

甲午战败后，在亡国灭种的民族危机刺激下，中西会通之说开始登上历史舞台。康有为喊出“混中西之界限，化新旧之门户”[81] 295的口号，严复提出“统新故而视其通，苞中外而计其全”[82] 560的主张，梁启超更在湖南时务学堂的学约中详细提出了如何会通的办法：

必通六经制作之精意，证以周秦诸子及西人公理公法之书以为之经，以求治天下之道；必博观历朝掌故沿革得失，证以泰西希腊、罗马诸古史以为之纬，以求古人治天下之法；必细察今日天下郡国利病，知其积弱之由，及其可以图强之道，证以西国近史宪法、章程之书及各国报章，以为之用，以求治今日之天下所当有之事，夫然后可以言经世[83] 505。

戊戌变法前后，梁启超对中西会通问题论述得颇多，也颇有特色，兹再摘录一二：

盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。二十世纪，则两文明结婚之时代也。吾欲我同胞张灯置酒，迓轮俟门，三揖三让，以行亲迎之大典，彼西方美人，必能为我家育宁馨儿以亢我宗也[84] 4。

新民云者，非欲吾民尽弃其旧而从人也。新之义有二，一曰淬厉其所本有而新之；二曰采补其所本无而新之。二者缺一，时乃无功[85] 5。

从上引的三段比较经典的文字来看，梁启超的中西会通思想在对待西学方面具有明显的主动性、自觉性、开放性，同时对中国的传统文化持尊重和批判相统一的态度。

值得注意的是，中西会通并不是维新派的专利，在20世纪初年，它是革命派与维新派的共识。当时南社创始人、同盟会领导人之一的高旭，曾发出以下议论：

夫我国之学，可遵守而保持者固多，然不合于世界大势之所趋者亦复不少。故对于外来之学，不可不罗致之；他国之学，固优美于我国，然一国有一国之风俗习惯，夏裘而冬葛，北辙而南辕，不亦为识者所齿冷乎？然则，对于我国固有之学，不可一概菲薄，当思有以发明而光辉之；对于外国输入之学，不可一概拒绝，当思开户以欢迎之[86] 283。

著名革命党领袖孙中山在回顾、总结自己革命理论的形成过程时也说：“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”[87] 60因袭—规抚—创获，其本质也是会通中西文化，它反映了孙中山开放、自信、包容、不保守、不泥古、不自大的文化心态。

五四时期，在前人对中国现代精神的构建，特别是19世纪末、20世纪初中西会通思想的基础上，胡适提出了一个16字的著名现代文化建设公式：“研究问题、输入学理、整理国故、再造文明。”[45] 551

1. 研究问题。为什么要研究问题，研究哪些问题，又该如何研究问题呢？鸦片战争以后，中国遇到了“数千年未有之强敌”和“数千年未有之变局”（李鸿章语），中华文明遇到了前所未有的挑战，“我们的社会现在正当根本动摇的时候，有许多风俗制度，向来不发生问题的，现在为不能适应时势的需要，不能使人满意，都渐渐的变成困难的问题，不能不彻底研究，不能不考问旧日的解决法是否错误；如果错了，错在什么地方；错误寻出了，可有什么更好的解决方法；有什么方法可以适应现时的要求”。

简而言之，研究问题是寻求中国发展之路的需要，是推进中国现代化的需要。胡适还提出了研究问题的五点意义：“（1）研究社会人生切要的问题最容易引起大家的注意；（2）因为问题关切人生，故最容易引起反对，但反对是该欢迎的，因为反对便是兴趣的表示，况且反对的讨论不但给我们许多不要钱的广告，还可使我们得讨论益处，使真理格外分明；（3）因为问题是逼人的活问题，故容易使人觉悟，容易得人信从；（4）因为从研究问题里面输入的学理，最容易消除平常人对于学理的抗拒力，最容易使人于不知不觉之中受学理的影响；（5）因为研究问题可以不知不觉的养成一班研究的，评判的，独立思想的革新人才。”[45] 555-556

2. 输入学理。对于为什么要输入学理，胡适提了五个方面的理由：

一来呢，有些人深信中国不但缺乏炮弹兵船电报铁路，还缺乏新思想与新学术，故他们尽量的输入西洋近世的学说。二来呢，有些人自己深信某种学说，要想他传播发展，故尽力提倡。三来呢，有些人自己不能做具体的研究工夫，觉得翻译现成的学说比较容易些，故乐得做这种稗贩事业。四来呢，研究具体的社会问题或政治问题，一方面做那破坏事业。一方面做对症下药的工夫，不但不容易，并且很遭犯忌讯，很容易惹祸，故不如做介绍学说的事业，借“学理研究”的美名；既可以避“过激派”的罪名，又还可以种下一点革命的种子。五来呢，研究问题的人，势不能专就问题本身讨论，不能不从那问题的意义上着想；但是问题引申到意义上去，便不能不靠许多学理做参考比较的材料，故学理的输入往往可以帮助问题的研究[45] 554。

这五个方面，或多或少都与中国的现代化有关系，其中关系最大的显然是第一点和第五点。从第一点看，现代化是人类文明方式的转换，是从传统的农业文明向现代工业文明全方位的转化过程。“现代化不只是经济发展，也是政治发展，同时又是文化发展和精神发展”[88] 15-16。中国现代化是一个全方位学习西方现代文明的过程，洋务运动的失败和辛亥革命以后共和政治的困境告诉我们，没有人的变革，没有文化和国民精神的现代化，无论是政治现代化还是经济现代化，都只能是沙上建塔。从第五点看，胡适实际上告诉人们一个事实，从世界的眼光看，中国的发展与现代化问题，不是一个老问题，不是一个可以单纯依靠传统文化或传统文化的复兴就可以解决的问题。不引进西学，不借石攻玉，不仅不能解决中国的发展与现代化问题，而且无法复兴中国的文化，有时甚至连中国古籍的内容都读不懂。曾国藩、吕思勉都认为《管子》的《侈靡》篇极其难解，叶适认为《管子》的《轻重》篇尤其荒谬[33] 97。没有西学的输入，所谓中国传统的创造性转化只能是一句空话。

3. 整理国故。胡适把整理国故看作新文化运动“对于旧有的学术思想”的一个积极主张。对于中国的旧

文化，当时有国学、国粹、国故三个概念，胡适选择“国故”这个中性的概念。他后来虽然也用“国学”这个词，但明确解释说：

“国学”在我们的心眼里，只是“国故学”的缩写。中国的一切过去的文化历史，都是我们的“国故”；研究这一切过去的历史文化的学问，就是“国故学”，省称为“国学”。“国故”这个名词，最为妥当；因为他是一个中立的名词，不含褒贬的意义。“国故”包含“国粹”；但他又包含“国渣”。我们若不了解“国渣”，如何懂得“国粹”？所以我们现在要扩充国学的领域，包括上下三四千年的过去文化，打破一切的门户成见：拿历史的眼光来整统一切，认清了“国故学”的使命是整理中国一切文化历史，便可以把一切狭隘的门户之见都扫空了[89] 10。

国故是中国一切过去的文化历史。这些古代的学术思想“没有条理，没有头绪，没有系统”，不讲究“学术的渊源”和“思想的前因后果”，包含了很多“以讹传讹的谬说”、种种“武断的成见”和“可笑的迷信”。所谓整理国故，“就是从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说谬解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来”[45] 557。对于整理国故的价值和意义，何爱国在其书中综合介绍了胡适在各个时期的说法，包括：（1）寻找移植西方哲学和科学的“合适土壤”；（2）保存国粹，使其免于沦亡；（3）捉妖、打鬼，促中国“返老还童”；（4）重估价值，造成中国的“文艺复兴”；（5）建设“中国新哲学”；（6）融合东西哲学为“世界的哲学”[33] 140-143。显然，胡适的整理国故带有明显的批判性、建设性，是会通中西文化的另一种表述。

4. 再造文明。研究问题、输入学理、整理国故，都服务于一个目的——再造文明。再造文明，从研究问题看，是要研究如何造就能服务于中国发展与现代化的现代中国文明；从输入学理看，就是造成开放的中国文明；从整理国故看，就是要实现中国的文艺复兴。胡适是个文化世界主义者，但同时也是一个文化民族主义者，他主张输入西方的概念、话语及其哲学、科学，结合中国传统的校勘、训诂、贯通的方法，对中国古代的学术，“用科学的功夫做整理的功夫”[45] 558，其目的不是要消灭中国古代的学术和文明，而是要保存和利用中国古代的学术和文明。“欲免‘国粹沦亡’之祸，非整理国故，使一般青年能读不可”[90] 94；“整理国故的目的，就是要使从前少数人懂得的，现在变为人人能解的”[91] 93。不整理，就无法有效利用；不整理，现代人就不想读，懂得国故的就越来越少。当所有的人都不懂了，中国悠久的文化与文明也就消亡了。

胡适虽然没有使用中国现代精神传统这一概念，但从其“研究问题、输入学理、整理国故、再造文明”的公式看，特别是“再造文明”这四个字看，胡适的目标很清楚，就是要整合中西、融通古今，构建一

个能为中国现代化服务的现代精神传统。

如何构建中国现代精神传统，也是何爱国先生在书中十分关心的问题。他用了两章——“国学思潮与多元现代性的中国构建”和“‘拿来主义’：向西方学习的思潮的反思”——来讨论这个问题。笔者结合何先生的一些认识，谈谈自己对这个问题的看法。

（1）中国发展的目标和前途是现代化，而“欧美国家是现代文明的先行者”[92]，这就决定了在未来中国的发展与现代化的进程中，开放精神、拿来主义，应是构建中国现代精神传统的主要方法。

（2）文化具有共享性，任何民族的文化，特别是其中的优秀成分都应该而且必然是全人类的共同财富。科学、民主、法治、自由、平等、人权等现代精神和理念都是“全人类所向往、追求的共同的价值观”（易杰雄语）。不管它们来自西方还是东方，也不用问中国古代是有还是无，都应该成为中国现代精神传统的主体和核心。

（3）对于西方文化和其他文明中与中国传统的价值观念差异较大的部分，要懂得尊重和理解，也就是费孝通说的“美人之美”，而不是简单地用自己的价值观念进行贬斥和嘲笑。

（4）西方的现代文明在其发展过程中，一方面越来越显现出其缺陷和不足的一面，如侵略扩张、急功近利、人的异化、道德理想的破灭等，另一方面又在克服和解决这些问题，因而从整体上看，西方文明还是进步的，不宜简单地用“腐朽”“没落”等词加以概括，更不能因为这些问题的存在，就否定学习西方的必要性。在中国现代化的过程中，要特别注意的是，不能因为政治、经济利益的纠纷和意识形态的冲突而否定开放和学习西方的必要性，要防止民族主义情绪高涨和民粹主义泛滥导致的闭关自守和反现代化的非理性行为。

（5）西方的现代文化是多元的，要了解这种多元性和差异性，才能明辨善择，有所取舍，找到适合中国发展和现代化的方案。西方的文化是植根于西方的土壤，即其社会历史条件的，是为西方的政治经济服务的，是为西方社会寻找出路的，譬如有些思想和方案是要解决西方现代化过度问题的，并不适合一个前现代化或尚在积极推进现代化的国家。中西社会发展阶段的不同，决定了各自主要的任务不同。因此在学习西方推进中国现代化的过程中，要注意这种时代差，可以未雨绸缪、有所防范，但要注意自己的主要问题，不要把人家的问题当成自己的问题，结果用错了药方。

(6) 中国的现代化是在中国的土地上进行的，是亿万中国人的实践。勤劳勇敢的中国人民创造了不逊于世界上任何其他民族的灿烂的古代文明，但由于多种原因，特别是定于儒学一尊、妄自尊大和闭关自守，导致了中华文明在明清的落伍和中国在近代的落后挨打。因此学习西方是中国崛起、强大的必由之路。但在这过程中，一定要注意发掘和利用自己文化传统中的现代性资源。一是因为我们的确有丰富的资源，二是可以让西方文化更好地为中国服务。胡适曾在《先秦名学史》中对后一个方面的重要性和必要性作过非常精彩的阐述：

一个具有光荣历史以及自己创造了灿烂文化的民族，在一个新的文化中决不会感到自在的。如果那种新文化被看作是从外国输入的，并且因民族生存的外在需要而被强加于它的，那么这种不自在是完全自然的，也是合理的。如果对新文化的接受不是有组织的吸收的形式，而是采取突然替换的形式，因而引起旧文化的消亡，这确实是全人类的一个重大损失。因此，真正的问题可以这样说：我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展？[93] 9-10

正是在这个意义上，胡适说：“非儒学派的恢复是绝对需要的，因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。”[93] 11

发掘中国古代文化遗产中的现代性资源，是嫁接西方现代性的需要，是增强民族自信心的需要，也是保存世界上唯一没有中断的文明的需要。过去人们较多地是从中国文化和文明的现代发展这一角度讨论问题，但胡适特别提出了保存旧文化的意义。中国上古文化是人类上古四大文明中唯一一个没有湮没、中断的文化。它既是中国的，也是全世界的。保存这份遗产，不仅有助于解开中国历史之谜，也有助于人类文明的溯源和释读。发掘中国古代文化遗产中的现代性资源，对增强民族自信心很有意义，但值得注意的是，不能把增强民族自信和妄自尊大混为一谈，这种自信应建立在客观的、实事求是的历史事实基础上，不能为增强自信而牵强附会，不能再次陷入“西学中源说”中去。如果说晚清的“西学中源说”还有淡化中西文化的矛盾和差异、推进中西文化交流的功效，那么在人类已经进入数字化时代，中西文化已经大规模接触、交流达一个半世纪以后，再鼓吹这种论调，提出所谓世界文明发源于湘西，英语来自华夏古汉语等观点，只能是自欺欺人，徒增笑柄。

在中国现代文化的发展上，毛泽东倡导“古为今用、洋为中用”“推陈出新”，费孝通主张“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。笔者认为，如果把这两者有机地结合起来，不失为构建中国现代精神传统的完美方式。

[参考文献]

- [1] 陈独秀.本志罪案之答辩书[J].新青年,第6卷第1号,1919-01-01.
- [2] 林毓生.中国传统的创造性转化[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1988.
- [3] 白彤东.“山寨”的荆轲去刺孔子——新文化运动百年祭[J].知识分子论丛,2016,(1).
- [4]
- 侯雯晖,杨宏雨.五四时期陈独秀与李大钊儒学观比较探析[J].哈尔滨师范大学社会科学学报,2020,(5).
- [5] 独秀.答吴又陵(孔教)[J].新青年,第2卷第5号,1917-01-01.
- [6] 何爱国.现代性的本土回响:近代杨墨思潮研究[M].广州:世界图书出版广东有限公司,2015.
- [7] 胡适.《吴虞文录》序[A].欧阳哲生.胡适文集:第2卷[C].北京:北京大学出版社,1998.
- [8] 吴虞.家族制度为专制主义之根据论[J].新青年,第2卷第6号,1917-02-01.
- [9] 吴虞.说孝[N].星期日,1920-01-04.
- [10] 易白沙.孔子平议(上)[J].青年杂志,第1卷第6号,1916-02-15.
- [11] 陈独秀.复辟与尊孔[J].新青年,第3卷第6号,1917-08-01.
- [12] 陈独秀.敬告青年[J].青年杂志,第1卷第1号,1915-09-15.
- [13] 陈独秀.一九一六[J].青年杂志,第1卷第5号,1916-01-15.

- [14] 陈独秀.孔子之道与现代生活[J].新青年,第2卷第4号,1916-12-01.
- [15] 守常.自然的伦理观与孔子[J].甲寅,1917-02-04.
- [16] 李大钊.由经济上解释中国近代思想变动的原因[J].新青年,第7卷第2号,1920-01-01.
- [17] 李大钊.物质变动与道德变动[J].新潮,第2卷第2号,1919-12-01.
- [18] 梁启超.孔子教义实际裨益于今日国民者何在,欲昌明之其道何由[A].葛懋春,蒋俊.梁启超哲学思想论文选[C].北京:北京大学出版社,1984.
- [19]
- 梁启超.保教非所以尊孔论[A].葛懋春,蒋俊.梁启超哲学思想论文选[C].北京:北京大学出版社,1984.
- [20] 梁启超.复古思潮平议[A].葛懋春,蒋俊.梁启超哲学思想论文选[C].北京:北京大学出版社,1984.
- [21] 陈伯达.论五四新文化运动[J].认识月刊,第1卷第1号,1937-06-15.
- [22] 燕铭.五四运动之历史的意义[J].国际知识,第1卷第1期,1937-05-15.
- [23] 董仲舒.董子文集[M].上海:商务印书馆,1937.
- [24] 任继愈.诸子百家指的是些什么人? [J].历史教学,1954,(10).
- [25] 韦政通.董仲舒[M].台北:东大图书股份有限公司,1986.
- [26] 曾枣庄,李凯,彭君华.宋文纪事:上册[M].成都:四川大学出版社,1995.
- [27] 张如安,管凌燕.清初浙东学派文学思想研究[M].杭州:浙江大学出版社,2013.
- [28] 王智汪.论戴震与荻生徂徕[M].合肥:黄山书社,2012.

- [29] 李鸿章.复刘仲良中丞[A].李鸿章全集[C].长春：时代文艺出版社,1998.
- [30] 薛福成.筹洋刍议·变法[A].丁凤麟,王欣之.薛福成选集[C].上海：上海人民出版社,1987.
- [31] 梁启超.清代学术概论[M].成都：四川人民出版社,2018.
- [32] 胡适.胡适口述自传[A].欧阳哲生.胡适文集:第1卷[C].北京：北京大学出版社，1998.
- [33] 何爱国.九流并美：新文化运动与新子学话语体系的生成[M].长春：吉林大学出版社,2020.
- [34] 吴虞.帅净民《诸子学者列传》序[A].赵清,郑城.吴虞集[C].成都：四川人民出版社，1985.
- [35] 独秀.再答常乃□(古文与孔教)[J].新青年,第2卷第6号，1917-02-01.
- [36] 毛泽东.健学会之成立及进行[A].中共中央文献研究室，中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编写组.毛泽东早期文稿[C].长沙：湖南人民出版社，1995.
- [37] 李大钊.宪法与思想自由[J].宪法公言，第7期，1916-12-10.
- [38] 陈独秀.再论孔教问题[J].新青年,第2卷第5号，1917-01-01.
- [39] 陈独秀.宪法与孔教[J].新青年,第2卷第3号，1916-11-01.
- [40] 恽代英.怎样创造少年中国[A].恽代英文集:上[C].北京：人民出版社,1984.
- [41] 邹韬奋.杜威对于新中国的言论[A].韬奋全集（增补本）：第2卷[C].上海：上海人民出版社,2015.
- [42] 独秀.答佩剑青年(孔教)[A].独秀文存[C].合肥：安徽人民出版社,1987.
- [43] 陈独秀.驳康有为致总统总理书[J].新青年,第2卷第2号，1916-10-01.

- [44] 李大钊.民彝与政治[J].民彝,第1卷第1号,1916-05-15.
- [45] 胡适.新思潮的意义[A].欧阳哲生.胡适文集:第2卷[C].北京:北京大学出版社,1998.
- [46] 胡适.中国的文艺复兴[A].欧阳哲生.胡适文集:第12卷[C].北京:北京大学出版社,1998.
- [47] 胡适.中国哲学史大纲[M].天津:天津人民出版社,2016.
- [48] 蒋廷黻.中国近代史(插图本)[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [49] 林则徐.致姚椿、王柏心[A].杨国桢.林则徐书简[C].福州:福建人民出版社,1981.
- [50] 包世臣.与果勇侯笔谈[A].包世臣全集·管情三义、齐民四术[C].合肥:黄山书社,1997.
- [51] 魏源.筹海篇三:议战[A].海国图志:上[C].长沙:岳麓书社,1998.
- [52] 马克锋.近代墨学复兴的历史轨迹[J].教学与研究,1991,(3).
- [53] 郑杰文.20世纪墨学研究史[M].北京:清华大学出版社,2002.
- [54] 嵇文甫.先秦诸子政治社会思想述要[M].北平:北平开拓社,1932.
- [55] 胡适.墨家哲学[A].欧阳哲生.胡适文集:第12卷[C].北京:北京大学出版社,1998.
- [56] 蔡尚思.墨子思想体系[A].中国古代学术思想史论[C].广州:广东人民出版社,1990.
- [57] 梁启超.墨子学案[M].上海:商务印书馆,1921.
- [58] 王桐龄.儒墨之异同[M].北平:北平文化学社,1931.
- [59] 梁启超.子墨子学说[A].梁启超论诸子百家[C].北京:商务印书馆,2012.

- [60] 陈独秀.东西民族思想根本之差异[J].青年杂志,第1卷第4号,1915-12-15.
- [61] 胡适.介绍我自己的思想[A].欧阳哲生.胡适文集:第5卷[C].北京:北京大学出版社,1998.
- [62] 顾实.杨朱哲学[M].长沙:岳麓书社,2011.
- [63] 李麦麦.论“五四”整理国故运动的意义[J].文化建设,第1卷第8期,1935,(5).
- [64] 康有为.万木草堂口说[M].北京:中国人民大学出版社,2010.
- [65] 梁启超.老孔墨以后学派概观[A].梁启超论诸子百家[C].北京:商务印书馆,2012.
- [66] 蒋竹庄.杨墨哲学[M].上海:商务印书馆,1928.
- [67] 陶希圣.中国政治思想史:上[M].北京:中国大百科全书出版社,2011.
- [68] 郭沫若.十批判书[M].北京:中国华侨出版社,2008.
- [69] 梁启超.管子传[A].梁启超论诸子百家[C].北京:商务印书馆,2012.
- [70] 刘师培.中国民约精义[A].李妙根.刘师培文选[C].上海:上海远东出版社,1996.
- [71] 中国史学会.中国近代史资料丛刊·洋务运动:(一)[Z].上海:上海人民出版社,1961.
- [72] 刘锡鸿.英轺私记[A].钟叔和.走向世界丛书·英轺私记、随使英俄记[C].长沙:岳麓书社,1986.
- [73] 刘东,翟奎凤.梁启超文存[M].南京:江苏人民出版社,2012.
- [74] 王元化.思辨录[M].上海:上海古籍出版社,2004.
- [75] 宋洪兵.国学与近代诸子学的兴起[M].桂林:广西师范大学出版社,2010.

- [76] 杨宏雨.近代以来中国历史转折的三个重大关节点[J].学术界,2017,(3).
- [77] 冯桂芬.校邠庐抗议[M].上海:上海书店出版社,2002.
- [78] 陈炽.庸书·学校[A].赵树贵,曾丽雅.陈炽集[C].北京:中华书局,1997.
- [79] 王韬.英国欲中国富强[A].弢园文录外编[C].上海:上海书店出版社,2002.
- [80] 王韬.杞忧生《易言》跋[A].弢园文录外编[C].上海:上海书店出版社,2002.
- [81] 康有为.奏请经济岁举归并正科并各省岁科试迅即改试策论折[A].汤志钧.康有为政论集[C].北京:中华书局,1981.
- [82] 严复.与《外交报》主人书[A].王栻.严复集:第3册[C].北京:中华书局,1986.
- [83] 梁启超.湖南时务学堂学约十章[A].中国史学会.中国近代史资料丛刊·戊戌变法(IV)[C].上海:神州国光社,1953.
- [84] 梁启超.论中国学术思想变迁之大势[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [85] 梁启超.新民说[A].饮冰室合集·专集:第4卷[C].北京:中华书局,1989.
- [86] 高旭.学术沿革之概论[A].栾梅健.海上文学百家文库 25 柳亚子、陈去病、高旭卷[C].上海:上海文艺出版社,2010.
- [87] 孙中山.中国革命史[A].孙中山全集:第7卷[C].北京:中华书局,1985.
- [88] 罗荣渠.现代化新论[M].北京:北京大学出版社,1993.
- [89] 胡适.《国学季刊》发刊宣言[A].欧阳哲生.胡适文集:第3卷[C].北京:北京大学出版社,1998.

[90] 胡适.再谈谈整理国故[A].欧阳哲生.胡适文集:第12卷[C].北京:北京大学出版社,1998.

[91] 胡适.研究国故的方法[A].欧阳哲生.胡适文集:第12卷[C].北京:北京大学出版社,1998.

[92] 杨宏雨.现代化与西化关系辩证[J].复旦学报(社会科学版),2006,(6).

[93] 胡适.先秦名学史[A].欧阳哲生.胡适文集:第6卷[C].北京:北京大学出版社,1998.

[责任编辑:李利林]

Criticism, Discovery, Reconstruction: The May Fourth New Culture Movement's Reflection and Examination of Ancient Chinese Culture

YANG Hongyu

Abstract: During the May Fourth period, the advocates of the New Culture Movement carried out three aspects of "criticism", "discovery" and "reconstruction" of China's splendid ancient civilization from the perspective of promoting China's development and modernization. Chen Duxiu and others focused their criticism on Confucius and Confucianism. They overthrown the first and the best, dismantled the study of classics, and built a new study, which directly promoted the modern transformation and establishment of a culture that served China's political, economic, and social development. Modern and modern Chinese intellectuals explore the modern resources in ancient Chinese culture and build a new sub-study discourse system, not only to resolve the contradiction and tension between Chinese traditional culture and modernization, but also to build a "Chinese modern spiritual tradition". In the process of constructing Chinese modern spiritual tradition, we should organically combine open attitude, critical spirit, tolerance consciousness and innovation.

Keywords: modernization; Confucianism; Zixue discourse; Chinese modern spiritual tradition; May Fourth Movement

[收稿日期] 2022-01-14

[基金项目]

本文系2020年度江西省社科规划项目“中国共产党早期人物革命精神研究”（编号：20DJ07）成果。

[作者简介] 杨宏雨（1965-），男，江苏淮安人，复旦大学马克思主义学院教授，博士生导师，历史学博士，主要从事中国近现代思想文化研究。