

20 世纪中国文化保守主义的 理论特征与实践^{*}

胡 逢 祥

(华东师范大学历史系暨中国现代思想文化研究所, 上海, 200241)

摘 要:文化保守主义是 20 世纪中国社会转型中最重要的文化建构论之一。理论上,它始终坚持中国现代文化的建设应在继承和改造传统的基础上展开,以不失民族自身的主体特征为目标,由此与文化激进主义以“西化”为目标的思路形成了鲜明对立。作为一种现代文化思潮,它与一般顽固保守思想的根本区别,乃在对传统的继承是建立在具有现代自觉意识的反思基础上的。从该思潮的代表性流派国粹主义、东方文化派、“学衡派”和现代新儒家等主要活动看,其贡献大多集中在思想理论和现代文化哲学的体系建构领域,在社会实践层面则殊少成就。这应是该派在现代社会长期被边缘化的重要原因之一。

关键词:文化保守主义;理论特征;思潮与流派

文化保守主义是 20 世纪中国诸社会思潮中本土文化根基最深也是内涵最为复杂的一种思潮。由于它所凭藉的主要资源——传统文化及其观念源远流长,盘根错节,参与的社会力量也显得比较庞杂,以致在界定这一思潮的理论特征或相关人物时,学术界往往意见不一。本文特就此略抒管见,不当之处,请方家有以教正。

一 文化保守主义的基本内涵及其理论特征

从语义上看,“保守”和“保守主义”自然有着直接的关联。但在实际使用上,两者却有着相当的差别。一般而言,“保守”与“进步”相对,乃泛指对事物持一种守旧和不思改进的态度或行为;“保守主义”则与“激进主义”相对,常用以指面对社会变迁,倾向于尊重和保持传统的延续性,主张以渐进方式,在稳健中实现社会过渡的观念系统或理论,它可以反映在政治、经济、文化诸领域。

在人类历史上,每当社会形态结构发生大变动时,整个文化也必须经历相应的变动或改造,以适应社会的需要,其间往往会出现多种文化建构路径,在经历了相互冲突、竞争、比较和互补后,才逐步形成相对稳定的新形态。本文所讨论的文化保守主义,是 20 世纪中国社会大转型中涌现的现代文化建构思潮。由于它在这一过程中,始终坚持民族文化本位,强烈主张尊重传统,在继承和改造传统的基础上,建立起不失民族文化基本特征的现代文化体系,遂与文化激进主义以“西化”为主要特征的思路形成了鲜明对立。

作为“现代化”在思想文化领域的派生物,当社会变革大潮排山倒海袭来,而传统文化又在强势西学的鄙视下疲弱不振之时,文化保守主义者所坚持的这一立场,基本理由不外有三:

一是出自民族主义的感情。虽然具有民族主义意识的并不都是文化保守主义者,有些甚至是文化

* 本文系教育部重大攻关项目“20 世纪中国社会思潮研究”(07JZD0006)的阶段性成果。

激进主义者,如现代史上的傅斯年、李济、林同济、雷海宗等。但文化保守主义者,不仅都是深情的民族主义者,也是民族文化的坚定传承者,从晚清国粹派到现代新儒家诸子无不如此。事实上,民族和传统原本就是相依为命的,民族是由血缘、语言文字、共同利害等许多因素所逐渐产生的,“离开了民族,便无所谓传统;离开了传统,也无所谓民族。民族意识的觉醒,同时必会伴着某种程度的传统意识的觉醒”。^①从近代以来列强并吞弱小国家往往采取“灭其语言,灭其文学,以次灭其种性”的“灭国新法”中,他们深切意识到,文化是一个民族的灵魂,“一国之立,必有其所以自立之精神焉,以为一国之粹。精神不灭,则其国亦不灭”。其语言文字存则国存,不然则国亡。^②盖“一民族之无共同之文化与风习语言加以凝摄自固,一民族之分子之心志必然归于日相离散”。^③即使其人生存下来,也不再是原来的民族,其情形无异于亡国亡族。因此,坚持现代文化建构中的民族主体性,就是争取民族自身的生存和发展权。

二是出自对国情的体恤。在他们看来,现代文化的建设必须从国情和民情的实际出发,才能奏效。国粹派就认为,“西化”路径之所以难以收到预期效果,其情形颇如“桔生淮南则为桔,生于淮北则为枳”。“彼之良法善制,一施诸吾国而弊愈滋,无他,虽有嘉种,田野弗治弗长也;虽有佳实,场圃弗修弗植也;虽有良法,民德弗进弗行也。”^④徐复观在批评胡适的“全盘西化”论时,所持的主要理由也在于此,说“这里不必争论一个历史悠久的民族生活,有没有全盘化为他族的可能;也不必争论‘西’是否代表了一种理想世界,有没有全盘归化他的必要;而只指出所谓‘西’的内容也并非如胡氏所想象的那样简单”,因为西方民族和国家很多,“如化于美而遗失了英及法德,既不可谓之全;若同时要化为英美法德,又只落得多歧亡羊,望洋兴叹。”^⑤这就决定了现代文化的建设,只能采取如陈寅恪所说的“一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位”^⑥的立场。

三是出自对中国文化现状的认识。“五四”以来,不少激进主义者认为中国文化只是一种完全过时的衰老或死亡文化,只有西方文化才是现代及未来文化的代表,中国欲不亡,只有走“全盘西化”之路。由于“国故是过去的已死的东西,欧化是正在生长的东西”,^⑦故“研究国故,好像解剖尸体,科学的精神就是解剖尸体最适用的器具”。^⑧钱玄同也说:“研究中国的学术等于解剖尸体。就解剖而言,目的在求知该尸体的生理和病理……万万没有把它放在活人堆里,与他酬酢的道理。所以研究中国的学术和‘发扬民族魂’是相反的;我赞同‘整理国故’而反对‘宣扬国光’。”^⑨而胡适的“整理国故”,同样是为了“打鬼”和“捉妖”,以便搜出证据,显出其原形,向它施上“最后一刀”。^⑩但在文化保守主义看来,中国文化却非将死或已死之物,而是一种体现在中国人日常生活中仍具生命力的文化,尽管它自身确带有历史的尘埃或被旧时代专制统治玷污与曲解的东西,但仍可以通过改造焕发出新的生机。这层意思,在晚清国粹派的思想中就不断有所表达,至 1958 年当代新儒家发布《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》而得到了更鲜明的发挥。《宣言》强调:中国文化有着数千年延续不断的悠久历史,实为中华民族精神和智慧之结晶,曾对世界文化作出

① 徐复观:《论传统》,李维武编《徐复观文集》卷一,武汉:湖北人民出版社,2002 年,第 12 页。

② 邓实:《鸡鸣风雨楼独立书》,《政艺通报》1903 年第 24 号。

③ 唐君毅:《中华人文与当今世界》,台北:台湾学生书局,1975 年,第 1—5 页。转引自方克立、李锦全主编《现代新儒家学案》(下),北京:中国社会科学出版社,1995 年,第 308 页。

④ 许守微:《论国粹无阻于欧化》,《国粹学报》第 7 期,1905 年。

⑤ 徐复观:《三十年来中国的文化思想问题》,《学术与政治之间》,台北:台湾学生书局,1985 年,第 426 页。

⑥ 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉(下册)审查报告》,《金明馆丛稿二编》。

⑦ 毛子水:《国故和科学的精神》,原载《新潮》一卷 5 号,1919 年 5 月,见陈崧编:《五四前后东西文化问题论战文选》,北京:中国社会科学出版社,1989 年,第 128、129、134、131 页。

⑧ 毛子水:《驳〈新潮·国故和科学的精神〉篇订误》,《新潮》卷二 1 号,1919 年 10 月。

⑨ 钱玄同:《敬答穆木天先生》(1925.6.28),原载《语丝》第 34 期,收入《钱玄同文集》卷二,北京:中国人民大学出版社,1999 年,第 188 页。

⑩ 胡适:《整理国故与“打鬼”》,《胡适文存》第三集卷二,合肥:黄山书社,1996 年,第 104 页。

过巨大贡献,今天,虽然它“正在生病”,却“并未死亡”。为此,他们恳请“中国与世界人士研究中国学术文化者,须肯定承认中国文化之活的生命之存在”,并对它寄予“同情与敬意”。中国文化经过治病及同现代西方文化取长补短的有机融合,必将走出“返本开新”之路,为中国和世界作出新的贡献。

那么,是否该时期所有主张恪守传统的主张或理论都应视为现代文化保守主义呢?笔者认为并非如此。虽然广义地说,这类文化主张都可归入保守的阵营,但是,从其出发点、内涵和文化建构目标等角度进行综合分析,这类人群的内部实存在着显著的层次差异,有些甚至处于相互对立的状态。如晚清以来倭仁、刚毅、曾廉等顽固守旧人物便很难列入现代文化保守主义的范围进行考察。即使是被不少人列入该阵营的洋务派,其界定是否合理也仍有商榷的余地。实际上,19世纪六、七十年代的洋务运动虽开启了中国近代工业化的道路,但就其主导力量而言,主观上还只是一种通过技术层面的局部改造以加固旧制度和旧文化的尝试。且洋务派在前期,本是作为“顽固守旧”思想的对立面,以“进步”形象出现的;及至后期,与维新派相比,虽已转向了“保守”,但在价值文化上仍基本沿袭和恪守旧的藩篱,尤缺乏文化近代化的自觉意识,有些方面差不多已与顽固派合为一派。而在我们看来,所谓现代中国的文化保守主义,至少应具备这样几个特征:

首先,对传统文化既主张尊重和继承,又保持着相当的反思性,而不是毫无原则地一味称颂传统。如国粹派虽对传统文化表现出相当的眷恋之情,但也承认传统国学中确存在着一些不合现代社会要求的陈旧观念,“当亟思改良,不为守旧,俾合于今日情势,而使必不可灭。斯真善言国学者矣。”^①章太炎等都对传统儒学作过一定的批判。港台现代新儒家的代表人物徐复观也一再强调:“任何传统文化,为了适应新的环境,接受新的事物,其本身必须经过批评而发生新的反省,以打破解脱它已经僵化了的部分,使其原始精神发生新的创造活力。”^②并谓:“中国文化固然有偏差,有流弊,需要大的洗刷,需要大的接枝接种运动……至于说到有些人以尊重中国文化为达到个人政治上社会上之不正当目的之手段,乃至仅靠中国文化不能解决中国现在的问题等等,都是可以承认的事实。但这只有把中国文化中好的东西体认出来,提炼出来,才能对上述情形加以清理,因而对外来文化加以融和吸收。”^③这些,都表现了此思想特征。

其次,对西方文化的态度较为理性,并不因维护传统而对之一味排斥。从晚清国粹派主张“藉哲种(指欧美白种人)之学,参互考验以观其会通”,^④到学衡派的“融合东西文明”之旨,^⑤都反映出这一趋向。徐复观在说明该派工作旨趣时还说:“他们对中西文化,想做一番提炼沟通的工作,使民主自由能得到文化上深厚的基础,使科学能在其自己应有的分际上,在中国得到确切的发展。他们对五四运动,采取批判的态度;但他们的批判,是指向那些轻浮武断,为科学民主制造不必要的纠葛的这一方面。因此,他们所期待的是要超过五四的时代,而不是要拉着五四时代回头走。”^⑥冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三等现代新儒家哲学体系建构所走的中西哲学融合路径,更是将这一方针努力付诸了理论实践。

第三,对保守专制政治多持批判态度。其主流不仅反对历史上的帝王专制主义,与现实社会的政治保守势力也始终保持着相当距离,尤其是不愿与各时期的保守政权合流为伍。20世纪上半叶在中国相继执政的晚清政府、北洋政府和蒋介石政权,其共有的保守腐败性是众所周知的。这些政权差不多都采用过笼络手段,试图令其与当局的保守政治合流,但却常常难以使其就范。从国粹派邓实、黄节对清廷官员威胁利诱的抵制,章太炎对袁世凯包藏祸心以及1930年代蒋介石“不抵抗主义”的公开斥责,

① 许之衡:《读〈国粹学报〉感言》,《国粹学报》第6期,1905年7月。

② 徐复观:《学术与政治之间》,台北:台湾学生书局,1985年,第539页。

③ 徐复观:《复性与复古》,李维武编:《徐复观文集》卷一,第239—240页。

④ 《拟设国粹学堂启》,《国粹学报》第26期,1907年。

⑤ 吴宓:《论新文化运动》,《学衡》第4期,1922年4月。

⑥ 徐复观:《学术与政治之间》,第436页。

到熊十力在困顿之中仍数次峻拒蒋介石对其办哲学研究所的经费资助，^①都反映了这一点。熊氏 1946 年致徐复观的信曾论及此事，谓其欲办哲学研究所之本意，“原专藉乡谊（专字吃紧），纯是民间意味，则讲学有效，而利自在国族矣……如今士类，知识品节两不败者无几。知识之败，慕浮名而不务潜修也；品节之败，慕虚荣而不甘枯淡也。举世趋此，而其族有不奴者乎？当局如为国家培元气，最好任我自安其素。我所欲为，不必由当局以财力扶持。但勿干涉，即是消极扶持。”^②1950 年代之后的港台新儒家，同样表现出这种倾向。如徐复观，尽管其个人与蒋介石有过密切的关系，却仍能站在民主派一边，公开批评蒋介石集团在台湾的独裁统治。1956 年，当台湾当局为维护自己的“威权主义”，向自由派人士发起攻击时，他立即挺身而出，为之辩护，指出：“反自由思想的人多半是站在庙堂之上，为自己的政策行为作辩护，做宣传。因为凡是对他们的行为政策有所批评的，即是自由主义者，而自由主义是要不得的，所以对他们的批评自然是不值一顾，这样便可以肆无忌惮。”但是，必须看到：“自由主义落实在政治上，即成为宪法中的人民的诸权利；当人民行使自己在宪法上所规定的权利时，却假思想上的名词以反对之，这实际是在反对人权，是在反对宪法。”^③在《自由中国》因刊出“祝寿专号”，提出种种限制蒋介石独裁体制的主张而遭到官方媒体的围攻时，他又发表《悲愤的抗议》一文，加以辩驳。

这些特征，可以说是 20 世纪中国文化保守主义的基本共性，尽管反映在不同流派或具体人物身上会有某种程度上的差异。

二 文化保守主义思潮的演变及其流派

依据上述界定，我们认为 20 世纪中国文化保守主义的主流大体包括了以下一些思潮或流派：20 世纪初年的国粹主义思潮、新文化运动时期中西文化问题论战中的东方文化派和学衡派，以及前后相继的现代新儒学和港台新儒家等。这些思潮或流派的观念及文化建构路向既有一脉相承之处，又因所处世局的不同而各具时代特点。

中国近代最早出现的文化保守主义思潮当推 20 世纪初的国粹主义，其代表人物为章太炎、邓实、黄节、刘师培、马叙伦、陈去病、高旭等。由于其所应对的主要是当时日益严重的民族危机，以及伴之而来的可能使中国文化衰亡乃至最后造成“亡国灭种”惨剧的西方文化侵略，故始终表现出强烈的民族自卫色彩。作为一种学术思潮，因其处于中国文化向现代转型的初期，代表人物都是刚从旧学营垒中杀出来转向新学的知识分子，故其整体风貌，无论在表现形式还是内涵上，都留有更多的旧时代痕迹，其学术也往往带有较浓的传统经史学气息。

新文化运动时期的东方文化派和学衡派，乃因与国内思想界影响日大的激进主义“全盘西化”论抗争而起，前者以杜亚泉、章士钊、梁启超等为代表，后者以吴宓、梅光迪、胡先骕、柳诒徵、汤用彤等为代表。在观念上，他们固然承继了国粹主义的某些余绪，但在意趣和风格上，又形成了自己的时代特征。学衡派出“昌明国粹，融化新知”的口号，就相当典型地反映了这点。值得注意的是，与国粹派相比，东方文化派和学衡派的文化观更具一种开阔的世界主义倾向。如东方文化派一再提倡，东西文明本各具特色和互有长短，在现代文化的建设中，两者不宜偏废，实可“互济”。而学衡派不仅以美国“新人文主义”的文化理想为指导，还将中国文化及其当下的建设路向置于整个人类的发展进程而不是单从民族自身的立场加以审视，强调我国新文化的建设，当“与世界文化齐驱”，在充分尊重和理解东西古今文化智慧积累的基础上，“求能超越东西界限，而含有普遍永久之性质者”，^④加以发展。“合千百融贯中

① 参见郭齐勇：《天地间一个读书人·熊十力传》，上海：上海文艺出版社，1995 年，第 99 页。

② 郭齐勇：《天地间一个读书人·熊十力传》，上海：上海文艺出版社，1995 年，第 100—101 页。

③ 徐复观：《为什么要反对自由主义》，原载《民主评论》七卷 21 期，1956 年 11 月 1 日。转见徐复观：《学术与政治之间》，第 464、465 页。

④ 梅光迪：《现今西洋之人文主义》，《学衡》1922 年 8 月第 8 期。

西之通儒大师,宣导国人,蔚为风气,则四五十年后,成效必有可睹也”。^①同时,他们对文化问题的关注,也更多地转向对世界文化演变的轨迹、特点,以及中西文明比较及其走向等宏观理论的思考,无论在内容还是风格上,都显示出与国粹派的不同治学风格。

现代新儒家是20世纪中国影响最为深远和理论色彩最浓的文化保守主义思潮与流派。五四以后,梁漱溟、张君勱、熊十力等在一派“打倒孔家店”的呼声中,先后举起重振儒学、以应世变的旗号,他们或聚徒讲学,或潜心苦研以构筑思想体系,逐渐团聚起一个具有共同思想诉求的学群。1930—1940年代,随着民族危机的上升和国内民族主义的激扬,注重传统文化的文化保守主义影响日大。抗战中,梁、张、熊分别主讲重庆勉仁书院、云南大理民族文化书院和四川乐山复性书院,致力培养现代儒学复兴事业的人才。与此同时,熊十力、冯友兰、贺麟等还发表了一批哲学著作,努力推进现代新儒家的思想建设,这一传统,1950年代后经熊门弟子牟宗三、唐君毅、徐复观等港台新儒家的继承发扬,在海内外学术思想界引起了广泛反响。在中国现代文化保守主义的诸流派中,新儒家称得上是流衍最久和最富建设性的学派。近百年来,现代新儒家不但由最初的散发性思潮形成为一个具有共同“学缘”和日益光大、蜚声国际的学派,还通过薪火相传、锲而不舍的努力,逐步构筑起了比较严密的哲学思想体系,特别是港台新儒家,由于所处环境比较特殊,又能综合前人研究成果,并结合中国近代以来的某些历史实践加以思索,故体系上也更见完密。它的出现和发展,不但可视为整个中国现代文化保守主义发展结出的硕果,也是该思潮理论上逐渐走向成熟的标志。^②

当然,在上述主流之外,现代史上还有一些颇具影响的文化保守主义者,他们虽然不必简单地纳入某一主流思想派别,但大多与各时期的某一主流思潮或学派有关联,如陈寅恪、张荫麟、张其昀之于学衡派,钱穆之于港台新儒家等。

至于现代史上一些打着继承传统文化旗号,但却对之缺乏反思的保守人物或集团,看上去虽与文化保守主义有相似之处,其实两者的文化建设方向并不一致。从本质上看,其目标乃在“复古”或近于“复古”,因而严格地说,只宜称为“守旧派”而不是我们定义的现代文化保守主义。这样的例子,在晚清就有许多,最著名者如倭仁、徐桐、叶德辉等。民国初年以袁世凯为代表的北洋政府及其后的蒋介石集团也应归入此类。他们的保守性,是一种政治和文化的双重保守。这一点,就连文化保守主义者也看得很清楚。徐复观就指出,蒋介石当局1930年代之提倡传统文化,用意本在“以此来抵消社会上民主自由的倾向,要以此来加强政治中的专制独裁。这一因素,是太不能受学术思想的考验,势必反过来阻碍学术思想进步的。说来也实在可怜得很,数十年来,凡是反民主自由的人,常常要借助于中国的传统文化;于是反对中国文化的,动辄指中国文化是专制主义的护符;这一奇怪的纠结若不把它解开,则中国人真可以不谈中国文化。”^③由此可见两者的深刻分歧。如果一定要将这类保守派附于文化保守主义范围进行考察,那也只能作为更低层次的保守理念,而不是文化保守主义的主体或典型来进行讨论。

三 文化保守主义的实践及其局限

20世纪中国的文化保守主义不单是一种理论形态,同时也是一种社会和人生实践的路径。

在学术实践领域,它不仅在哲学上构筑起了庞大的体系,出现了诸如熊十力、牟宗三、唐君毅等具有原创性的哲学家,在史学、文学和政治学等领域也进行了一番尝试。就史学而言,具有明显文化保守主义倾向的代表性史家主要有章太炎、刘师培、柳诒徵、王国维、陈寅恪、钱穆、缪凤林、张其昀、徐复观

① 梅光迪:《评提倡新文化者》,《学衡》1922年1月第1期。

② 关于国粹主义、东方文化派、学衡派和现代新儒学的文化理念及特征,拙著《社会变革与文化传统》(上海:上海人民出版社,2000年)已有较详讨论,本文皆从略。

③ 徐复观:《三十年来中国的文化思想问题》,原载《祖国》周刊十四卷11期,1956年6月7日。转见《学术与政治之间》,第429页。

等。他们的共性,是在研究中都对中国历史和文化表现出相当的“温情和敬意”,以及“同情之理解”;在方法上,也能强调对传统史学考证和阐释学方面长处的继承,甚至提出“新宋学之复兴”的建设主张;内容上尤注重民族历史与文化兴衰之探究,表现出对民族国家及其文化的高度认同和挚爱,特别是在非物质文化遗产的研究及推进其向现代形态的转化上,较之现代史上的大部分史学流派,他们显然作出了更多的实质性努力,取得的学术成就也是最为丰富和坚实的。

在社会实践领域,除了办学、办刊等文化活动外,也有一些文化保守主义者极力想将“内圣”之学转为“外王”之道,施诸实政。但总体上,此类社会实践的机会并不多,其中惟一值得一提的只有梁漱溟的“乡村建设”,且最后亦以失败告终。据此,可以认为,整个 20 世纪中国文化保守主义在社会实践领域基本上是不成功的。之所以会形成这样的局面,原因是多方面的,其中最著者厥有两端:

其一,文化保守主义在中国兴起之际,正值中华民族及其传统文化处于低谷时期,国势不竞和国弱民贫的现状,使国人普遍懊丧痛恨不已,不少人还将之归咎于自身文化的衰弱所致,必欲铲之而后快。在这种情况下,提倡重振传统和从中发掘具有现代意义的价值,自然应者寥寥。反过来看,这也是“五四”以后中国文化形成以“西化”为演进主流的重要原因。

其二,也与大部分文化保守主义者的习惯思路有关。盖其主要工作(除梁漱溟外)多集中于学术和哲学体系的建构,认为只要持之以恒,终能造成社会影响,感化人群,实现其抱负。如牟宗三在肯定梁漱溟《东西文化及其哲学》的同时,对他从事的乡建事业却提出了批评,说:“可惜梁先生并未能再循其体悟所开之门,再继续前进,尽精微而致广大,却很快地即转而为其的乡村建设事业,自己弄成了隔离与孤立。这就是他的生命已降落而局限于一件特殊事业中……须知文化运动,弘扬教法,不是这样形态所能奏效的。后来他又降落而局限于一时之政治漩涡中,即民主同盟中。这是他个人的悲剧,也是弘扬孔教上之不幸。他的文化意识只类乎苦行的社会意识,所以容易落于横剖面的社会主义之范畴下。至于民族国家、历史文化、自由民主、道德宗教,这种纵贯的、综合的、纲维的文化意识,他并不够。这还是由于他体悟孔教的生命与智慧之不透。”^①而对于徐复观的“于政论肆所欲言,而学术讨论似太持重”,钱穆也颇有保留,曾多次劝阻徐不必与殷海光等多作文化方面论争,称“最好省去此等闲争论,只求在自己一面更深入、更广大,别人的暂置不理,静待第三者来批判”。并谓:“若为讨论学术,争辩是非,亦须选择对象,殷某殊不值往复,所论亦非学术大体,将来关于此等,鄙意只以不理为佳。拈大题目,发大议论,久久自有大影响,只恐我们自己力量不够。”^②这些看法,站在学术的立场,自有其在理处,但也流露出重学术而轻社会具体事功的倾向。

应当看到,文化保守主义的旨趣与一般学术事业不同,它是以直接指导和落实现实社会的文化建设为职志的。从历史上看,比较单纯的学术或文化理念要进入到社会实践层面,大多不出两途,一是借助统治者的接受,动用政府的力量付诸实施。如先秦诸子率领门弟子在诸侯间凄凄惶惶的到处游说,目的便在此。二是学者或思想家们自己走入民间,去直接影响社会大众,酿成风气,如宋儒之发布白话语录体著作和明代王学的泰州学派所为,梁漱溟的乡建活动即取法于此。从中国现代思想史看,凡在实践领域取得明显成效的社会政治和文化建构理念,都相当重视对一般社会民众的直接宣传、联络,或者以某种社会运动的方式将其理论化为实践。即使这种实践有时不太成功甚或是失败的,也有助于下一步的改良和推进,对梁漱溟的乡建运动,便应作如是观。但是,从国粹派到现代新儒家的学术文化活动,除了极少数人外,其主要工作都是面对学术精英、文化教育界,乃至有实权的官员,他们的目标显然是想通过对这一阶层的长期熏陶积聚一种力量,再以此去引动政府和整个社会。因此,其中大部分人

① 牟宗三:《生命的学问》,台北:台湾三民书局,1984 年,第 112—113 页。

② 钱穆致徐复观函(1953.4.29,1955.6.2 及 6.25),未刊,转引自翟志成《文化激进主义 VS. 文化保守主义:胡适与港台新儒家》,《新亚学报》第 26 卷,第 22—23 页及页下注。

都把自己定位于思想的创造者和学术体系的构筑者,而不是直接去与接触社会和民众。这样的思维方式,不能不与当下的社会实践形成某种程度的疏离,以致延缓其对社会的实际影响。

对此,作为现代新儒家的徐复观就曾有所反思,1956年6月,他在《三十年来中国的文化思想问题》中即说:“这一百年来,正当中国社会大变动的时期,所以凡是有力的文化思想,没有不关心到社会政治的问题;而社会政治的问题,也没有不影响到文化思想;于是文化思想与现实政治结下不解之缘;纯学术的活动,仅退居于不重要的地位。而现实政治势力的分野,也常常即是文化思想的分野。因此,文化思想由独立的学术研究发展而来者较少;由政治的目的、要求所鼓荡而来者特多。”而要实现社会的良性发展,应着力改变文化随着政治转的风气,做到“文化思想向世界看,向社会看,向人生看。文化思想应面对着人生、社会、世界而思考,研究”。^①在他看来,“儒家内在的道德实践,总是归结于人伦,而落到现实上的成就,大体是从三个方面发展,一为家庭,二为政治(国家),三为‘教化’(社会)”。^②并一再强调,“中国文化的主流,是人间的性格,是现世的性格”。^③据此,他不赞成熊十力以来现代新儒家诸子倾全力重构形而上学哲学体系的做法,主张走出形而上学,更多地直面现实去展开学术思索,去融入和影响社会现实。尽管他并没有真正解决这个问题,但这样的思考确值得我们重视。

那么,现代史上蒋介石集团所施行的文化保守政策,能否归入现代文化保守主义的实践?其实践是否受到过文化保守主义的影响?应当说,蒋本人确与不少文化保守主义的学者如冯友兰、贺麟、张其成、钱穆、徐复观等有接触,某些方面或许还将他们引为同调,但观其精神实质,乃直接来源于传统统治思想的惯性,而非现代文化保守主义。1930年代中叶,蒋曾推出“新生活运动”,试图强化儒家“礼义廉耻”伦理精神对民众日常生活的主导,还在学术思想界发起过一场“中国本位文化建设”的讨论。退至台湾后,从“去殖民化”(去除日据时期殖民文化的影响)和“反共抗俄”的需要出发,加强了对传统文化的宣传力度,力求将其营造为整个社会宗奉的文化思潮。1960年4月又在台湾成立了“中华民国孔孟学会”,亲任首届会长(后为名誉理事长),以“阐扬孔孟学说,恢弘民族道德,促进世界大同为宗旨”。1966年夏,大陆爆发“文革”动乱,一时极“左”思潮泛滥,在一派“造反有理”和“破四旧”的声浪中,传统文化被全盘否定,传统典籍和遗迹遭到大肆毁坏。这些非理性行为,激起了海外知识界的极大震惊和反感。趁此机会,国民党当局在台湾更发起了一场“中华文化复兴运动”。这场运动,从外形上看,虽与文化保守主义有着相似的诉求,对引起全社会重视传统文化也起到过一定的作用。但这些文化保守措施,包含着明显的“反共”及加强自己独裁和维持蒋家统治秩序的用意,不仅遭到了港台自由派如胡适、殷海光、李敖等人的反对,甚至也不为徐复观等新儒家诸子认可。按照徐的说法:台湾国民党政府之提倡历史文化,除了想以此作为“反共”的招牌外,大多“只是口头上讲讲,决没有存心要把历史文化中的好的东西拿来实行。而中国的历史文化精神,在现实上是要见之于行,见之于事的。所以现实政权对于历史文化的提倡,比之对于提倡科学,更为虚伪而无真实内容。”^④显见,这并不是文化保守主义理想中的政治和文化实践。

鉴于20世纪中国文化保守主义的整个运作中,社会实践是一个相当薄弱的环节。今天,当我们以理性态度重新审视这一社会文化思潮的得失时,如果认为其中确存在着有价值的思想,并且这些思想有可能在当下的文化建设中发挥应有作用,那么,如何将这些思想通过适当的途径逐渐化为有效的社会实践加以尝试,并在尝试中实现改进,恐怕仍是一个亟待深入思考的问题。

(责任编辑 付长珍)

① 见徐复观《学术与政治之间》,第424、437页。

② 徐复观:《儒家精神之基本性格及其限定与新生》,李维武编《徐复观文集》卷二《儒家思想与人文世界》,武汉:湖北人民出版社,2002年,第49页。

③ 徐复观:《中国艺术精神·自叙》,台北:台湾学生书局,1984年。

④ 徐复观:《历史文化与自由民主》,《学术与政治之间》,台北:台湾学生书局,1984年,第536页。