

扯。这种深刻的文化冲突使得非西方世界的许多知识精英开始放弃“全盘西化”的幼稚主张，转而寻求一种更加适合本国国情的文化更新方案。这就是以自身的文化传统来嫁接西方的现代价值，探索一条“现代化而不西方化”的文化发展道路。

事实上，随着全球殖民体系的瓦解和“冷战”时代政治意识形态对立的消解，传统宗教—伦理价值的复兴已经成为全球尤其是亚洲地区的一个显著事实。在曾经遭受过殖民化和半殖民化命运的非西方世界，由于彼此的文化根基不同，在当今时代也呈现出两种迥然而异的文化应战模式：其一是美洲和澳洲模式，这些地区由于在西方殖民主义者到来之前基本处于蛮荒状态，尚未确立起高级的宗教—伦理价值系统，因此它们很快就被强势的西方文化同化，或者完全被融入西方基督教文明（如北美洲和澳洲），或者成为它的边缘地带（如南美洲）。这种“全盘西化”式的文化应战模式可以看作全球化时代的一种主动的“以夏变夷”效应（不同于全球化时代之前的被动的“以夏变夷”效应）。其二是亚洲模式，亚洲各古老文明地区由于早已确立了各自的高级宗教—伦理价值系统和成熟的文明体系，因此在后殖民时代，中国、印度和伊斯兰教地区都不约而同地表达了建设“有××特色的现代化”的文化主张，激荡起一股汹涌澎湃的传统文化复兴浪潮（如印度教民族主义和中国的“国学热”）。这种应战模式无疑是对全球化时代“西方—非西方”二元关系模式的一种根本背弃，西方世界对非西方世界的文化主导地位也将被当代中国文明、印度教文明、伊斯兰教文明、西方基督教文明以及一些较小规模的文明形态之间的多元文化交往所取代。

（作者系武汉大学哲学学院教授）

“五四”的文化转型： 全盘反传统还是中西合流

陈卫平

“五四”新文化运动不只是记载了历史航船的旧船票，它在深刻影响百年来中国文化建设的进程中，不断演绎出时代的新话语。直至今日，我们叩问当代中国文化建设基本路径之时，仍然无法绕开它，如果说马克思主义中国化是当代中国文化建设之“魂”，优秀传统文化是当代中国文化建设之“根”，那么“五四”所代表的近代文化转型则是当代中国文化建设之“流”。而且这“流”是“魂”和“根”的汇合点。“五四”是运用马克思主义探讨和回答中国（包括中国文化）向何处去的起点，也是中国传统文化获得现代生命力的开端。因此，如何认识“五四”新文化运动所代表的近代文化转型，是思考当代中国文化建设基本路径的题中之义。

“打倒孔家店”：对“五四”文化转型的误解

“五四”发生不久，开始名之以“学生事件”、“示威事件”，但不久就普遍称其为“五四运动”。^①所谓“运动”的重要内涵之一，就是“新文化运动”。几乎与“五四运动”成为流行语的同

^① 周策纵指出“五四运动”一词最早见于1919年5月18日北京学生联合会的《罢课总宣言》。参见周策纵《五四运动：现代中国的思想革命》，南京：江苏人民出版社，1996年，第17页。

时，“五四”就与“新文化运动”联系在一起了。^①以“新”冠之，无疑是与“旧”相对。陈独秀对此有明确表示“新文化是对旧文化而言。文化底内容，是包含着科学、宗教、道德、美术、文学、音乐这几样；新文化运动，是觉得旧的文化还有不足的地方，更加上新的科学、宗教、道德、文学、美术、音乐等运动。”^②可见，新文化运动是文化转型的运动，即推动文化形态由传统（旧）转向现代（新）。鼓吹新文化运动的重要刊物《新潮》，以 *The Renaissance* 即“文艺复兴”作为英文刊名，将新文化运动与欧洲文艺复兴相比拟，意图十分明了：强调这是类似文艺复兴那样的开启从传统走向现代的文化转型。

那么，如此由“旧”而“新”的文化转型的内涵及其性质是什么呢？海外学者林毓生认为，“五四”把中国近代的反传统推向了高潮，是“激烈的反传统主义”，即“全盘性地否定中国社会传统和文化传统”，以后愈演愈烈，直至“文革”浩劫。^③这种观点实际上是把激进主义全盘反传统作为中国近代到“五四”乃至以后的文化转型的内涵和性质。流风所披，近30年来，“激进主义全盘反传统”似乎成为“五四”文化转型的内涵及其性质概括。最近几年，随着“国学热”对传统文化尤其是儒学的褒扬，这样的定位不仅使得“五四”的文化转型愈来愈只具有负面意义，而且似乎如今的弘扬传统文化意味着对“五四”奠定基础的文化转型的逆转。在我看来，把“激进主义的全盘反传统”作为中国近代文化转型的内涵和性质，是需要商榷的。

论及新文化运动，人们习惯于把“打倒孔家店”作为其显著的标识，并在当下成为诟病新文化运动全盘反传统的最常用的有力佐证。其实，这个标识在历史事实中并不存在。已经有些论著证明，至今能够查阅到的新文化运动文献中，没有出现“打倒孔家店”的字样，只有胡适1921年在《〈吴虞文录〉序》中称赞过吴虞为“‘四川省只手打孔家店’的老英雄”；“打倒孔家店”其实是“打孔家店”的讹传。^④“打倒”和“打”无疑具有重大区别。比方说，父母大概都打过孩子，但并未要打倒他们的子女，“打”是希望子女改正过错，能更好地挺身站立。“打孔家店”正是如此。就在胡适的《〈吴虞文录〉序》里，他把吴虞的“打孔家店”比喻为清扫大街的“清道夫”，也就是要扫除传统儒学这条大街上“孔教”那样的“孔渣孔滓”，让这条大街能够成为新文化重建的重要地基。他写于此前两年的《新思潮的意义》，特别在篇首标出“整理国故，再造文明”，就已经清楚地表达了这样的观点。此文发表于新文化运动达到高潮的1919年。它所谓的“再造文明”即是文化转型，而整理国故则是其基础，这意味着新文化运动的文化转型是通过反省、激活传统文化而实现的。事实上，在这同一年开始写作的《清代学者的治学方法》，就是通过梳理程朱，经过陆王，直至清代朴学的方法论嬗变的轨迹，说明他提倡的“大胆假设、小心求证”现代科学方法论是有传统根基的。

也许正因“打孔家店”被讹传为“打倒孔家店”，造成了人们把“五四”的文化转型片面地理解为全盘否定传统，至少是全盘否定儒学的价值。因此，1930年代后半期以“重提五四精神”（陈伯达语）为旗帜的新启蒙运动，认为“中国的真传统遗产，在批判解析地重新估价，拨去蒙翳，剥去渣滓之后，是值得接受承继的”^⑤。因此，“五四”的“打孔家店”决不是全盘反传统。这不仅仅指“五四”对于非正统儒家的文化传统有很多肯定，陈独秀、胡适、蔡元培、李大钊等新文化运动倡导者的论著中对此均有论述，比如新文化运动最重要的领导者，并被视作反传统最激进的陈独秀就说：“旧教九流，儒居其一耳。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

① 参见陈卫平《八十年的“五四”观》，《华东师范大学学报》1999年第3期。

② 陈独秀《新文化运动是什么》，载《陈独秀著作选》第2卷，上海：上海人民出版社，1993年，第123页。

③ 林毓生《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，贵阳：贵州人民出版社，1986年。英文版1979年在美国出版。

④ 较早指出这一点的是宋仲福等，参见宋仲福等《儒学在现代中国》，郑州：中州古籍出版社，1991年，第68-69页。以后也有一些学者对此有所论辩。

⑤ 张申府《论中国化》，载《张申府文集》第1卷，石家庄：河北人民出版社，2005年，第304页。其在此前的《什么是新启蒙运动》一文，表达了类似观点。

器敢战之风，农家之并耕食力；此皆国粹之优于儒家。”^①同时，这也是指对于儒学不仅没有全盘否定，反而使其重新获得了活力，正如现代新儒家贺麟在1941年所说的“五四时代新文化运动，可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机”。“新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统腐化部分。它并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是呈露出来。”^②

新文化运动有破有立。如果说“打孔家店”是“破”，那么，提倡科学（赛先生）和民主（德先生）就是“立”。如果说前者是为了彰显传统的真精神、真意思、真学术，那么后者则是学习西方近代文明的价值理念。因此，新文化运动作为破和立的统一体，意味着中西文化的合流是其文化转型的内涵和性质。在“新启蒙运动”中，张申府认为，如果走出用“打倒孔家店”来定位“五四”文化转型的误区，那么，中西合流正是这一转型的内涵和性质，其表述就是“不应该只是毁弃中国传统文化，而接受外来西洋文化，当然更不应该固守中国文化，而拒斥西洋文化，乃应该是各种现有文化的一种辩证的或有机的综合”^③。

“五四”人物的共识：中西文化结合的自觉意识

中西合流作为“五四”文化转型的内涵与性质，从其著名代表人物思想可见一斑，无论是鼓吹新文化的“激进”者还是质疑新文化的“保守”者，都认为中西合流是中国文化重建的必由之路，他们都具有中西文化结合的自觉意识。

林毓生的著作把陈独秀、胡适、鲁迅作为全盘反传统的典型代表，这并非毫无根据。因为陈独秀斩钉截铁地表示新旧之间“绝无调和两存之余地”，胡适公然主张“全盘西化”，鲁迅借狂人之口把两千年的仁义道德归结为“吃人”。然而，他们的反传统，如胡适在《〈吴虞文录〉序》所说，是集中于“攻击孔教”，即贺麟指出的儒学的僵化部分和束缚人性部分。这是为了辨明“国渣”与“国粹”之所在，在中西文化结合中去除“国渣”而选择“国粹”。可以说，他们的反传统是中西结合自觉意识的内在要素。

陈独秀在回答“新文化运动是什么”时指出“新文化运动要注重创造精神”，其含义就是“我们不但对于旧文化不满足，对于新文化也要不满足才好；不但对于东方文化不满足，对于西洋文化也要不满足才好；不满足才有创造的余地”^④。认识中西文化各自的长短所在，才会有不满足，从而在取长补短中进行创造。因此，他说“近世学术，竞尚比较的研究法，以求取精用宏，来书所谓‘取长补短’。即是此义。吾人生于二十世纪之世界，取二十世纪之学说思想文化，对于数千年前之孔教，施以比较的批评，以求真理之发见，学术之扩张。”^⑤陈独秀攻击孔教，是为了与西方近代文化取长补短，走向中西文化的结合。不仅对待儒学是如此，而且要在一般意义上破除古今中外之偏见“吾人之于学术，只当论其是不是，不当论其古不古，只当论其粹不粹，不当论其国不国，以其无中外古今之别也。”^⑥可见，陈独秀取中西之“是”和“粹”以创造新文化的自觉意识是非常明确的。

这同样体现在胡适身上。其实，胡适讲“全盘西化”，是为了“打掉一点我们的老文化的惰性和暮气”，而“将来文化大变动的结晶品，当然是一种中国本位文化”，传统文化中真的无价之宝必定

① 陈独秀《宪法与孔教》，载《陈独秀著作选》第1卷，上海：上海人民出版社，1993年，第225页。

② 贺麟《儒家思想的新开展》，载《文化与人生》，上海：上海人民出版社，2011年，第12页。

③ 张申府《五四运动与启蒙运动》，载《张申府文集》第1卷，石家庄：河北人民出版社，2005年，第192页。

④ 陈独秀《新文化运动是什么》，载《陈独秀著作选》第2卷，上海：上海人民出版社，1993年，第128页。

⑤ 陈独秀《答佩剑青年（孔教）》，载《陈独秀著作选》第1卷，上海：上海人民出版社，1993年，第281页。

⑥ 陈独秀《随感录·学术于国粹》，载《陈独秀著作选》第1卷，上海：上海人民出版社，1993年，第372页。

会因淘洗而“格外发扬光大”^①。他在1917年完成的《先秦名学史》就提出“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？”并且认为在“非儒学派”中可望找到将两者协调的“合适土壤”，因此“非儒学派的回复是绝对需要的”^②。这意味着胡适的攻击儒教，是与恢复“非儒学派”这一中西文化结合的土壤相联系的。作为《先秦名学史》修订本，并使他在“五四”时期暴得大名的《中国哲学史大纲》，进一步指出：今日的哲学思想有两个源头，其一是汉学家传下来的古书，其二是西方的哲学学说，“这两大潮流汇合以后，中国若不能发生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了”；世界上的哲学大概可以分为东西两支，“到了今日，这两大支的哲学互相接触，互相影响。五十年后，一百年后，或竟能发生一种世界的哲学，也未可知”^③。显然，他把新文化运动看作产生中西结合的新哲学的好机会，并要为此而努力。

鲁迅的“吃人”之说，是以文学形象揭露儒学伦理道德对人性的压抑和束缚的异化。但鲁迅并不由此全盘否定传统的价值。相反，他反对盲目以西方为马首是瞻而鄙弃中国传统如敝屣“近世人士，稍稍耳新学之语，则引以为愧，翻然思变，言非同西方之理弗道，事非西方之术弗行，掎击旧物，惟恐不力”；他以为“所谓明哲之士，必洞达世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，试之国中，翕合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗”^④。就是说，世界思潮不与民族血脉翕合，将是漂浮无根的，民族血脉不与世界潮流相通，将是僵化落后的。他还把这两者比喻为“放火”和“燃料”、“弹琴”与“弦索”、“发声器”与“发声器”的共鸣“新主义宣传者是放火人么，也须别人有精神的燃料，才会着火；是弹琴人么，别人的心上也须有弦索，才会出声；是发声器么，别人也必须是发声器，才会共鸣。”^⑤这是把固有血脉看作世界思潮能够在中国着火、出声、融合（共鸣）的内在根据。显然，鲁迅抨击“吃人”，是要淘洗燃料和拨正弦索，使得世界思潮和固有血脉的结合能够创造出“别立新宗”的火光、声音和共鸣。

梁漱溟是“五四”时期站在新文化运动对立面、以复兴儒学为己任的代表人物，但他说自己“与旧头脑的拒绝西方化不同”，这就是一方面对于西方文化的科学和民主“全盘承受”，但对其向外追求的人生态度则要“根本改过”，因而另一方面需要“批评的把中国原来的人生态度重新拿出来”^⑥，即吸收西方文化来补充和诠释儒家调和持中的人生态度。所以，梁漱溟的“新儒家”是自觉地将儒家（主要是王学）的人生态度与西方以柏格森为代表的生命哲学结合起来，如其自己所说：“转入儒家，给我启发最大，使我得门而入的，是明儒王心斋先生……后来再与西洋思想印证，觉得最能发挥尽致，使我深感兴趣的是生命派哲学”^⑦。在“五四”时期的马克思主义者中，李大钊的理论最杰出。如果说陈独秀一般地论述了新文化的创造在于中西文化的结合，那么李大钊则表现了把马克思主义与中国传统文化相融合的自觉。他明确主张“东西文明之调和”，以为俄国传来的马克思主义能够创造出调和东西文明的新型文明，“由今言之，东洋文明既衰颓于静止之中，而西洋文明又疲命于物质之下，为救世界之危机，非有第三种新文明之崛起，不足以渡此危崖。俄罗斯文明诚足以当媒介东西之任”^⑧。这表明李大钊认同马克思主义，是与中西文化结合的自觉意识紧密联系在一起的事实。事实上，他用“大同团结”和“个性解放”的相反相成来表达马克思主义的社会主义理想^⑨，就鲜明地体现了中西文化的融会。总之，从上述的考察，不难看到中西结合是新文化运动共有的自觉意

① 胡适 《试评所谓“中国本位文化建设”》，载《胡适文存》第4辑，合肥：黄山书社，1996年，第398页。

② 胡适 《先秦名学史》，上海：学林出版社，1982年，第8、9页。

③ 胡适 《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第6、7、4页。

④ 鲁迅 《坟·文化偏至论》，载《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1981年，第56页。

⑤ 鲁迅 《热风·圣武》，载《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1981年，第354页。

⑥ 梁漱溟 《东西文化及其哲学》，载《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，2005年，第348、528页。

⑦ 梁漱溟 《朝话》，载《梁漱溟全集》第2卷，济南：山东人民出版社，2005年，第126页。

⑧ 李大钊 《东西文明根本之异点》，载《李大钊文集》上，北京：人民出版社，1984年，第560、561页。

⑨ 李大钊 《平民主义》，载《李大钊文集》下，北京：人民出版社，1984年，第597-598页。

识。这正说明了“五四”的文化转型不是全盘反传统而是中西合流。

结 语

中国近代在“五四”之前，就有了新学与旧学之争。“学”以新旧相区别，意识到了文化由旧（传统）向新（现代）的转型；而新学即西学，旧学即中学。因此，中国近代的文化转型就在新旧中西之争中开始了中西合流。从“新学”到新文化运动，“五四”无疑是近代文化转型的继续，而这继续意味着近代中西合流达到了新阶段。合流并非只是两者不期而至的会面，而是意味着本来源自西方的思想与中国的民族传统相结合，获得了新的形态。“五四”作为中西合流的新阶段，本质的表现是开始出现了这样新形态的最初成果。以哲学而论，如胡适以“大胆假设、小心求证”为核心的方法论、梁漱溟的“新儒学”文化哲学、李大钊为开端的马克思主义中国化。就是说，近代的文化转型从新学即西学，经过新文化运动，进入了建设与世界时代潮流相同步而又根植民族传统的文化新形态的阶段。胡适 1933 年在美国的演讲中认为，这样的新形态已经呈现在人们面前“中国的文艺复兴正在变成一种现实。这一复兴的结晶看起来似乎使人觉得带着西方色彩。但剥开它的表层，你就可以看出构成这个结晶的材料，在本质上正是那个饱经风雨侵蚀而可以看得更为明白透彻的中国根柢——正是那个因为接触新世界的科学、民主、文明而复活起来的人文主义与理智主义的中国。”^①确实，“五四”以后产生重大影响的文化成果，都具有这样的新形态，或者说都是这样的新形态的不同侧面的呈现。这意味着以中西合流为内涵和性质的“五四”文化转型，导致的是传统以新的形态而复活。这就是说，“五四”以后中国新文化发展的历史证明：这一转型绝非全盘反传统，其成果是中西合流的结晶品。

（作者系华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授）

中西合流：哲学自 1920 年代 在中国发展之路径

洪晓楠

20 世纪上半叶中国哲学的发展一方面得益于 20 世纪中国社会转型发展的需要，受益于中国传统哲学的遗产；另一方面受到西方哲学发展的启迪，这主要源自于中西文化之间的交流、交锋、交融的结果。

一、对中国哲学的“贞定”

中国有哲学吗？关于中国哲学的合法性问题的争论曾热极一时。中国传统哲学中，本没有“哲学”这个名称。我们今天通用的“哲学”一词，是从日本学者西周（1829—1897）的译名而来，

基金项目：国家哲学社会科学基金重点项目（13AZD016）。

^① 胡适 《中国的文艺复兴》，北京：外语教学与研究出版社，2001 年，第 151 页。