

论民国保守主义者对传统文化的辨析

徐 旭

(华中科技大学 马克思主义学院, 湖北 武汉 430074)

[摘 要] 民国保守主义者竭力批判激进主义者蔑弃传统文化的思想行为, 努力维护传统文化的主体性和合理性。这昭示了民国保守主义者卫护传统文化并不是出于本能的守旧情结, 而是出于维护中华民族之民族独特性的客观要求。从深层看去, 民国保守主义者对传统文化的卫护, 在根本上是因为他们反对激进主义者蔑弃传统文化、割裂传统却富于启蒙现代性的西方化主张, 从而坚持其有所选择地承继传统文化、延续传统而极富审美现代性的现代化主张。

[关键词] 民国; 保守主义; 激进主义; 传统文化; 西方文化

[中图分类号] K203

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2018)06-0044-06

民国保守主义者主要指活跃于民国时期的“东方杂志”派、“现代新儒家”派、“学衡”派、“甲寅”派、“醒狮”派、“本位文化”派、“战国策”派等文化流派^①, 其最为显著的共同特征是卫护传统文化。也正因如此, 国内外研究者多注重从文化保守的角度考察他们。但是, 关于其卫护传统文化的因由, 至今都未有定论。早期的研究者普遍认为他们因深受数千年来旧文化势力潜移默化的影响而本能地固守传统文化, 后来的研究者虽不似这般武断却也仍未能收获广受认可的研究成果。有鉴于此, 本文拟从民国保守主义者为批判激进主义者蔑弃传统文化而辨析传统文化的新视角切入, 以期更好地探寻民国保守主义者卫护传统文化的因由。

一、优劣性辨析

民国时期的激进主义者力主彻底抛弃传统文化、全面仿习西方文化, 而其所秉持的一大论调是“低劣论”, 即谓传统文化劣于西方文化。但正如“现代新儒家”派的张君勱所言: “自四千年之历史言之, 吾族自黄河上游, 渐次扩充, 以成今日之疆域, 其持续力不为不久, 其吸收力不为不大, 其政制、伦理与夫其美术等, 自有其可观者在。”^{[1]-2} 和张君勱一样, 其他民国保守主义者也都认为传统文

化源远流长而博大精深, 无论在发轫时间还是在发展内容方面, 不但绝不逊于任何一种其他文化, 反而还有独特的优胜之处。

中国是举世公认的四大文明古国之一, 其文化发轫之早在世界范围内都罕有比肩者。民国保守主义者曾从文学发展的角度论证传统文化源远流长, 如“现代新儒家”派的马一浮谓“欧罗巴新造之国, 英德诸邦, 文学远出元明后”^{[2]17}, 而“战国策”派的陈铨则说: “在欧洲许多民族还在森林中居住的时候, 我们已经有许多崇高优美的文学。”^[3] 马一浮和陈铨的论说在表面上都只是客观描述了英、德等当世西方强国的文学在发轫时间上晚于中国文学的事实, 实际上却暗示近世西方文化晚于中国传统文化, 甚或隐喻近世西方文化逊于中国传统文化。其实, 英、德等国的文学未必都“远出元明后”, 不过中国确实“在欧洲许多民族还在森林中居住的时候”便产生了诸多高妙的文学作品。除文学外, 中国的哲学、绘画、工艺以及政制、刑律、历法等也都具有悠久而璀璨的历史。所以, 中国传统文化早于英、德等当世西方强国的文化——甚至早于其他一些文明古国的文化而发轫是不争的事实。

当然, 文化之优劣并不在其发轫时间之早晚, 而主要在其发展内容之精粗。不过, 民国保守主义

[收稿日期] 2018-07-18

[基金项目] 中国博士后科学基金第59批面上资助项目(2016M592323), 2015年湖北省社科基金一般项目(2015073)。

[作者简介] 徐旭(1986-), 男, 浙江瑞安人, 讲师, 文学博士, 博士后。主要从事中国近现代史基本问题研究、中西文化与诗学研究。

者认为传统文化恰恰是因其内容博大精深而值得称颂和承继。马一浮指出,即使是当世西方强国,也都惊叹中国的“宅宇繇邈”和“文物称最”,而其用来称呼中国的“支那”一词也含有称颂中国传统文化的意味,因为该词源出于梵语而“为文物国之义”^{[2]17}。其实,当时西方国家以“支那”一语称呼中国虽不含贬意,却也未必就含有称颂中国传统文化之意。不过,马一浮的本意在于强调同为四大文明古国之一的印度对中国传统文化博大精深的认可。相较于马一浮之论,“醒狮”派曾琦的言说则显得更为详细、具体而易于理解。曾琦指出:“‘印刷’‘火药’‘指南针’三大利器之发明,既已大有造于世界,为西方学者之所共认矣。溯我黄帝开疆辟土,奄有中夏,亘数千年,声名文物,光被亚洲。言法度,则有燦然具备之书;言哲学,则有渊然莫测之理;言文学,则有斐然成章之词;言美术,则有丽然可观之画;微特古代国家仅有埃及希腊差足与我抗衡,即近代国家若骤强之日本,与暴富之美国除其海陆军备与工商业非我所及外,言夫文化之根基,殆犹不逮我万一。此非吾人之夸言,实乃西儒之公论也。”^[4]曾琦客观而全面地展现了传统文化的博大精深,从而淋漓尽致地表现出民国保守主义者对传统文化的极大肯定和热情赞扬。

大凡民国保守主义者都极力渲染传统文化之昔日辉煌,这颇有刻意规避传统文化之当下显拙的嫌疑,但至少证明了传统文化并不完全劣于其他文化,从而有效回应了激进主义者的“低劣论”。“本位文化”派的陶希圣、樊仲云等人认为“所谓文化者,不是破空而来,而为我们实际的社会生活之表现”^[5];而“醒狮”派的余家菊则说“过去历史的伟大和光荣,对于后代的国民,当然具有感兴的力量,暗示的功用”^[6]。不可否认,任何一种文化都蕴含民族特色,并深刻影响民族自信。因此,民国保守主义者对传统文化之昔日辉煌的张扬具有鼓舞国人保持民族特色和坚守民族自信的积极意义。任何一个民族都惟有保持其民族特色、焕发其民族自信,才能在与异族相竞争的过程中不至被同化。反之,民族即便继续存在,也必不成其为原来的“那一个”民族。所以,民族特色和民族自信关乎民族生死存亡。民国保守主义者显然也意识到了这一点,因为他们在张扬传统文化之昔日辉煌的过程中,注重阐发坚守传统文化对保持民族特色、坚守民族自

信所具有的重大影响意义。“学衡”派的汤用彤曾说“非存视国性不足以图存”,而蕴含国性的理学又是“中国之良药”、“中国之针砭”、“中国四千年之真文化真精神”^[7]。国性是民族特色的集中呈现,所以汤用彤之言意谓传统文化彰显民族特色并关乎民族生死存亡。其他民国保守主义者也多作如是观,如他们所说:“我国民岂可数典忘祖偶挫而自诬耶?”^[4]“不弘所学,蔑裂圣文,岂非至愚而可恫乎?”^{[2]17}传统文化之所以关乎民族生死存亡,不仅因其集中呈现民族特色,更因其深刻影响民族自信。在曾琦看来,日本、德国、俄国等相对后发的国家之所以一跃而成为世界强国,印度、埃及、爱尔兰、土耳其等一度被殖民的国家之所以最终都成功摆脱异国压迫,主要就是因为他们坚信本民族之优秀而奋起直追或奋勇反抗。显然,他们这种强大的民族自信又源自其对本民族的传统文化的强烈认同和坚决维护。面对这些并不遥远的生动事例,曾琦总结道:“旷观世界各民族,从未有诅咒其固有之文化,鄙夷其祖先之历史,欲然自居于劣等而获与人竞胜者。”^[4]其实,大凡民国保守主义者都认为,外患不足畏,内乱不足恤,所可虑者惟有民族自信的丧失,而民族自信的存在与否、强烈与否又与传统文化的兴废密切相关。正因如此,民国保守主义者力主坚守传统文化以保持民族特色、坚守民族自信,从而实现救亡图存的宏愿。

激进主义者的“低劣论”基于西方强盛而中国落后的现实,这昭示了激进主义者以暂时性的中国国力之强弱评判永恒性的中西文化之优劣,从而局限于当下视域。民国保守主义者敏锐地发现了这一点,于是他们跳出当下视域,放眼历史,以直接展示传统文化之昔日辉煌的方式驳斥“低劣论”。诚然,较之于激进主义者比较中西文化之优劣时的重今不重昔,民国保守主义者阐发传统文化时的重昔不重今也具有偏取一时的局限。但从逻辑学上说,只有建立真命题才需要足够多的事实来佐证,而推翻命题则只需要一个反例。在优劣性辨析中,民国保守主义者恰恰举出了一个不容否认的反例,而这一反例固然不能说明传统文化优于西方文化,却足以推翻“低劣论”。至于民国保守主义者所阐发的坚守传统文化在保持民族特色和坚守民族自信方面所具有的重大影响意义则是其回应“低劣论”的进一步深化,同时也是对强势而蛮横的西方文化监

① 关于“民国保守主义”的概念,请参见拙作《中西保守主义的意义生成和意义变迁》(《天府新论》2015年第2期)、《现代性视域下的民国保守主义》(《教育文化论坛》2015年第4期)等。

禁传统文化的一种有力反抗。

二、死活性辨析

在优劣性辨析中,民国保守主义者特别强调传统文化的昔日辉煌,而在死活性辨析中,民国保守主义者则注重阐发传统文化的当下价值。这似乎是为了弥补优劣性辨析中的重昔不重今之偏,实际上却是为了回应激进主义者批判传统文化时所秉持的“僵化论”,即谓传统文化是缺乏活力的死文化而没有存在于当下的价值。在民国保守主义者看来,传统文化从来都是充满活力的活文化,并且可以适时调整而在新时代中焕发新价值。

“醒狮”派常乃惠专论传统文化的《中国文化小史》一书将传统文化划分为八个时期而展开论述,这在客观上展现了传统文化渐次嬗变、不断进步的发展趋势,从而反映出传统文化不但不僵化,反而充满活力。后来,常乃惠又发表专文,详致地阐发了传统文化的活力性。常乃惠指出,传统文化繁荣于战国而成熟于西汉,此后“便入了隆冬衰老时期”^[8],但后来“毕竟尚未全亡”且“犹能复兴”^[8],而这主要是“文化接枝的结果”^[8]。传统文化先在东晋时期吸收源自“五胡”的少数民族文化,后又在南北朝时期分别吸收印度的佛教文化和“从西域输入的希腊文化、波斯文化,以及较后起的阿拉伯文化”^[8]。首次复兴后的传统文化在唐代发展至巅峰,不久便渐趋没落,及至两宋时期吸收契丹、女真、蒙古等其他少数民族文化后又出现二度复兴,并在元、明两朝臻于鼎盛,此后便走向第三次没落。在常乃惠看来,传统文化之所以两度没落却没有完全灭亡而仍能一再复兴,主要是因为传统文化充满活力而能够吸收他者文化以裨益自身。正因如此,常乃惠既认为西方文化汹涌而来的当下是新的“文化接枝”时代,又坚信传统文化必能把握这一历史契机而出现第三次复兴。常乃惠坚信传统文化的第三次复兴固然与其对传统文化两度复兴之事实的考察密不可分,但在根本上是因为他坚信传统文化是充满活力而能适时调整的活文化。

无独有偶,“战国策”派的雷海宗与常乃惠可谓所见略同。他指出,“纯粹的华夏民族创造”的传统文化在“五胡乱华”时趋于灭亡^[9],但它渐次吸收了源自“五胡”的少数民族文化和印度的佛教文化而存活下来,并逐渐走向复兴。基于论证传统文化在历史上所确实出现过的从发展、兴盛到衰败而又复兴的过程,以及古埃及文化、古希腊罗马文化已然灭亡的事实^[10],雷海宗提出中国传统文化“独具二周”说:“殷商西周至五胡乱华为第一周”,而“五胡

乱华以至最近为第二周”^[11]。雷海宗所揭举的第一周传统文化得以复兴的历史事实既证明了传统文化充满活力而能适时调整,又预示着第二周传统文化的复兴及第三周传统文化的发生。雷海宗曾问道:“我们能有他人所未曾有的第二周,已是‘得天独厚’,我们是不是能创出尤其未闻的新纪录,去建设一个第三周的伟局?”^[9]后来,雷海宗自己明确地回答了这一问题:“相信我们此代与今后几代的中华儿女必能建起第三周的中国文化!”^[11]可见在雷海宗看来,既然第一周传统文化在“胡汉混合梵华同化”的基础上能够得以复兴^[9],那么第二周传统文化也可以在中西融合的基础上再度复兴,从而创造出灿烂的第三周传统文化。从雷海宗对第二周传统文化之复兴及第三周传统文化之发生的预示里,可以看出雷海宗坚信传统文化活力十足而能在时移势易之中得以延续和复兴。

雷海宗及常乃惠通过揭举传统文化的活力性来暗示传统文化可以在新时代中焕发新价值,而其他民国保守主义者则更为直接地阐发了传统文化的当下价值。“文化是从学术思想到饮食起居全部的生活状态的抽象名词”^{[12]1},“涵有极复杂意义”^{[12]1}。包罗万象的文化虽然广泛地存在于社会生活的方方面面,却又极为抽象而难以被把握。所以民国保守主义者在阐发传统文化之当下价值时,势必需要选择相对具体的传统文化内容来加以申说。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以来,儒学深刻影响中华民族的方方面面。可以说,儒学是传统文化的主要内容和主要表现。于是,其他一些民国保守主义者便从探讨相对具体的儒学的当下意义的角度去阐发相对抽象的传统文化的当下价值。

张君勱指出:“考儒家思想之范畴,曰万物之有,曰致知穷理,曰心之同然,曰形上形下相通。此数原则中,何一不可与西方哲学联系者乎?何一反于科学者乎?何一妨碍民主政治者乎?何一不可为世界大同导其先路者乎?”^{[13]2}科学、民主、西方哲学、世界大同等都是当时初兴的新名词,各自代表着一种源自西方的新思想。张君勱的这一系列反问意在说明儒学本来就与新思想相契合,因而可以在当下的新环境中焕发新的当下意义。显然,张君勱对儒学与新思想相通的揭举,间接地证明了传统文化有其存在于当下的价值。儒学之于传统文化的最大贡献或影响就在于建立了一个严密的礼教系统,而礼教又恰恰是激进主义者批判传统文化的焦点所在。正如张君勱所言:“‘五四’以来主张‘打倒孔家店’者,但见‘三纲五常’与夫‘礼教吃人’之

为害。”^[13] 民国保守主义者对传统文化之当下价值的阐发回避不了礼教问题,而事实上他们也没有回避。且不说致力于建构新儒学的张君勱以及梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟等“现代新儒家”派成员,单是以文学研究见长的“学衡”派就对礼教多有论述。如吴宓曾指出:“吾中华号称礼教之国,优秀之先民,聪睿之圣哲。于人生之真理,窥察至深。是非利害之际,见之极明。故设为种种礼教规矩,以为人类福。”^[14] 吴宓并不否认礼教的消极面,但强调礼教的消极面只是其“末流细节”,而礼教之“本质及大体,实不容蔑弃”。^[14] 在吴宓看来:“无论文明国家与野蛮人种,皆有其规矩。苟如今人所主张,欲破坏一切规矩,使凡人皆纵情任性,行事无所忌憚,则社会乱、生涯苦、文明亡,而人道息矣。”^[14] 可见,吴宓肯定、推崇礼教主要是因为礼教为国人订立了明确的行为准则以指导人生,从而防止了社会混乱乃至文明灭亡。显然,吴宓的论断揭示了礼教的当下意义(甚至是一种永恒意义),从而反映出儒学的当下意义和传统文化的当下价值。

就传统文化是否为死文化这一点而论,民国保守主义者从爬梳历史、预示未来乃至关注当下的角度,全面而准确地阐发了传统文化的活力十足,有力地驳斥了激进主义者的“僵化论”,从而彰显了传统文化在当下的存在价值。

三、新旧性辨析

从新、旧的角度指称西方文化、传统文化的新旧之说由来已久,但其最初并不蕴含西方文化胜于传统文化且应取代传统文化之意。然而,“以反对旧道德提倡新道德、反对旧文学提倡新文学为文化革命的两大旗帜”的激进主义者^[15],却赋予新旧之说以新必胜旧且新必代旧的新内涵。于是,他们抛出蔑弃传统文化的第三大论调——基于新旧之说的“陈旧论”,意谓传统文化过于老旧而必须摒弃。对此,民国保守主义者便从辨析文化之新旧的角度展开批驳。

1916年2月,“东方杂志”派的杜亚泉在其主编的《东方杂志》上刊发了黄远生的《新旧思想之冲突》一文。黄文批判以新旧为标准来衡量文化价值的观点和做法,并明言传统文化“出发之点绝然不侔”,因而“不能丐其死亡”。^[16] 黄文刊发之际正是“新文化运动”初兴之时,而“新文化运动”又“惟以新相号召、相挟迫”^[17],并倡言新必胜旧、新必代旧,进而力主以西方文化取代传统文化。所以,黄文在主观上是否意有所指姑且不论,其在客观上显然与激进主义者的“陈旧论”针锋相对。从传播学的角

度看去,作为信息传播“第二把关人”(“第一把关人”为信息制作者)的杜亚泉在自己所主编的刊物上刊载黄文,就意味着他对黄远生之观点的认同,同时也意味着他反对“陈旧论”。再者,作为民初三大著名记者之一的黄远生是一位“意见领袖”,对信息的传播与接受具有重大影响,所以杜亚泉颇有借黄远生的强大舆论号召力以表达自己反对“陈旧论”的嫌疑。后来,民国保守主义者批判“陈旧论”所始终围绕的两大重点,即表达新旧文化并不截然对立而相互转化的“新旧文化转化论”,以及表现文化的价值高低不以文化的新旧为评判标准的“新旧文化价值论”,都可在黄文中找到源出之处。

杜亚泉是最早论辩文化之新旧的民国保守主义者,而其最早的论辩之作——《再论新旧思想之冲突》就恰恰肇始于黄文,因为该文写道:“远生兹言,颇足诠释现时吾国之状况。因复就此论题,抒予之意见。”^[18] 杜亚泉指出,“吾国民之所谓新思想者”并不能完全“脱离其固有之东洋思想”,实际上只是“吸收几分之西洋思想而已”,至于“所谓旧思想者”,也不可能“全然墨守其固有之东洋思想”而“排斥西洋思想”。^[18] 可见,杜亚泉认为新思想蕴含旧思想,而旧思想也夹杂新思想。杜亚泉所谓的新思想代表富含西方文化却不限于西方文化的新文化,而其所谓的旧思想则代表饱含传统文化又不限于传统文化的旧文化。所以,杜亚泉实际上是认为新文化和旧文化并非截然对立而是互相关联。进一步地,杜亚泉又指出新文化和旧文化之间的关联还主要表现为彼此间的相互转换:“今日之所谓新者,较之曩时讲求西艺倡言新法者,固有进步。即所谓旧者,亦非曩时视欧美为夷狄斥新学为异端者。”^[18] 最终,杜亚泉得出“非必新者固善而旧者固恶也”的结论^[18],并斥责以文化的新旧评判文化价值高低的错误观点和做法。杜亚泉更为具体地阐发了在黄远生之文中初露端倪的“新旧文化转化论”和“新旧文化价值论”,后来他又继续撰文,在揭示“陈旧论”之本质的基础上更为直接而深入地批判“陈旧论”。一方面,杜亚泉指出“新旧二字,本从时间之观念发生”^[19],其本身并不具有任何价值判断的意义,然而“现时学时髦的人”却以新排斥旧,以至其“对旧习惯,不论是非善恶,都主张推翻”^[20]。另一方面,杜亚泉又指出“主张推倒一切旧习惯”而“揭櫫新思想者”^[21],往往“先定了我喜欢什么、我要些什么,然后想出道理来说明所以喜欢及要的缘故”^[20],所以新旧之说以及“改造思想改造生活”之谓只不过是一种“门面语”^[21]。由此,杜亚泉揭示出

“陈旧论”的两大特点——既在价值判断方面以先后出的时间顺序为标准,又在是非判断方面以先入为主的固定思维为准绳,从而深入地批判了“陈旧论”。

自杜亚泉以后,其他民国保守主义者也都是从“新旧文化转化论”和“新旧文化价值论”的角度驳斥“陈旧论”。“甲寅”派的章士钊指出:“所谓旧者,将谢之象。新者,方来之象。”^[22]基于这一定义,章士钊认为“当旧者将谢而未谢、新者方来而未来,其中不得不有共同之一域”^[22],亦即新者与旧者相衔接并呈现犬牙交错的形态。正因如此,章士钊曾言简意赅地说:“覆手为新、翻手为旧,在逻辑上为不可能。”^[23]显然,章士钊认为新与旧之间不但不截然对立,反而存在着融洽的交集和自然的过渡。这一论断意味着章士钊秉持“新旧文化转化论”,主张新旧文化之间存在联系。立足于逻辑学,章士钊在辨析新、旧的同时,又剖析了激进主义者求新以至弃旧的思维过程:“以为诸反乎旧,即所谓新。今既求新,势且一切舍旧。”^[24]换言之,激进主义者认为但凡反对旧有事物的思想行为都是新,而求新的同时又要求抛弃一切旧有事物。由之,章士钊批判了激进主义者那种以西方文化取代传统文化的以新代旧主张。章士钊的新旧之辨也兼及“新旧文化价值论”,这主要表现为他对骛新之人愚昧无知的批判。章士钊认为,“且旧之云者,又确非悉可摒弃之物”^[23],如一些旧有的道德就有其永恒的价值意义存在而不应被抛弃。但“近人于吾国旧有之道德”,可谓“殊少研究”,而那些“昌言排斥”旧有道德的人往往又对“中国旧道德之为何物”一无所知。^[23]可见,章士钊对骛新之人愚昧无知的批判就奠基于旧者有其价值而不应被盲目抛弃的观点。

与章士钊以及杜亚泉等人一样,吴宓也认为新、旧之间存在联系而秉持“新旧文化转化论”:“举凡典章文物,理论学术,均就已有者,层层改变递嬗而为新,未有无因而至者。”^[25]因此“所谓新者,多系旧者改头换面、重出再见”。^[25]不过,吴宓更倾向于阐发“新旧文化价值论”。吴宓曾以层层递推的形式论证道:“凡论学,应辨是非精粗。论人应辨善恶短长。论事应辨利害得失。以此类推。而不应拘泥于新旧。”^[25]显然,吴宓认为新者未必是、旧者未必非,反对以事物的新旧评判其价值的高低。后来,吴宓更为直接而明确地表达了这一观点:“事物之价值在其本身之良否。而无与于新旧。”^[17]依此推论,吴宓显然是认为传统文化的价值在其本身而不在其新旧,主张不能因传统文化是旧文化而否定

其价值并扬言抛弃。在此基础上,吴宓还进一步指出激进主义者的“陈旧论”在根本上是错用达尔文的生物进化论所致。吴宓认为,源出于自然科学领域的生物进化论并不适用于人文科学领域,因为用“生物界之经历”去“武断人事”难免出现“强为之解”而错漏百出的情况。^[26]正因如此,吴宓批评激进主义者坚信“进步之说”,坚信“后来者必居上,晚出者必胜前”^[26],以致其“不求本质之价值”而“徒逞其妄执偏见”^[26],亦即“论人论事,不问事非,但责新旧”^[17]。

从“新旧文化转化论”和“新旧文化价值论”的角度,民国保守主义者着力批判了激进主义者以新旧之标准评判传统文化之价值的“陈旧论”,从而昭示了传统文化虽相对老旧却依然有其价值。

新旧之说是激进主义者秉持“低劣论”、“僵化论”及“陈旧论”而蔑弃传统文化的理论核心,但其因由不在于激进主义者奉行生物进化论或社会达尔文主义,而在于他们认定不摆脱传统文化的桎梏便不能建构新文化以促进中国的现代化——尽管这种现代化可能无异于西方化。所以,他们不惜以彻底抛弃传统文化的激进口号相号召,刻意贬斥传统文化。其实,激进主义者——哪怕是全盘西化论者,并不奢望国人真的能够彻底抛弃传统文化,而只是试图借此激进的言行引导国人尽可能地摆脱传统文化的桎梏。然而,民国保守主义者未雨绸缪,指出激进主义者的主张若得以完全实现,中华民族必将丧失其民族独特性而不复有我。于是,他们竭力驳斥激进主义者蔑弃传统文化之论,努力阐发传统文化的优秀性、活力性和适用性,从而在客观上呈现出卫护传统文化的态势。应该说,民国保守主义者并不是出于自然保守主义或传统主义情结便固守传统文化,而是出于维护中华民族之民族独特性的质朴诉求才义无反顾地卫护传统文化。从深层看去,同样致力于新文化建构和现代化建设的民国保守主义者辩证地看到了新文化、现代化绝不分别等同于西方文化、西方化,而传统文化又有其现代价值,所以不应彻底抛弃而应合理承继。由此可以说,民国保守主义者对传统文化的卫护,在根本上是因为他们反对激进主义者蔑弃传统文化、割裂传统却富于启蒙现代性的西方化主张,坚持有所选择地承继传统文化、延续传统而极富审美现代性的现代化主张。客观而言,民国保守主义者这种注重中国新文化、现代化之主体性、本位性、民族性而富于审美现代性的主张,不但深刻影响了后来逐渐兴起的马克思主义学说研究,对于当下的新时代

中国特色社会主义建设更是不无借鉴意义。

【参 考 文 献】

- [1] 张君勱. 民族复兴之学术基础: 绪言[M]. 北平: 再生社, 1935: 1-10.
- [2] 马一浮. 重印严氏全上古三代秦汉三国六朝文序[M]//马一浮全集: 第二册. 杭州: 浙江古籍出版社, 2012: 13-17.
- [3] 陈铨. 编辑漫谈[J]. 民族文学, 1943, 1(1): 118-119.
- [4] 曾琦. 本报出版宣言[N]. 醒狮, 1924-10-10(1).
- [5] 陶希圣, 樊仲云. 发刊辞[J]. 文化建设, 1934, 1(1): 1-4.
- [6] 余家菊. 再论国力之渊源[J]. 国论, 1935, 1(4): 1-8.
- [7] 汤用彤. 理学谰言[M]//汤用彤全集: 第五卷. 石家庄: 河北人民出版社, 2000: 3-32.
- [8] 常乃惠. 文化之有机的发展: 续[J]. 华文月刊, 1942, 1(4): 9-25.
- [9] 雷海宗. 断代问题与中国历史的分期[J]. 社会科学, 1936, 2(1): 1-33.
- [10] 雷海宗. 三个文化体系的形态——埃及·希腊罗马·欧西[N]. 大公报(重庆版), 1942-2-25(4).
- [11] 雷海宗. 独具二周的中国文化——形态史学的看法[N]. 大公报(重庆版), 1942-3-4(4).
- [12] 常乃惠. 中国文化小史[M]. 上海: 中华书局, 1928.
- [13] 张君勱. 儒家哲学之复兴. 自序[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009: 1-2.
- [14] 吉罗德夫人. 论循规蹈矩之益与纵性任情之害[J]. 学衡, 1925(38): 1-27.
- [15] 毛泽东. 新民主主义论[J]. 解放, 1940(98-99): 22-40.
- [16] 黄远生. 新旧思想之冲突[J]. 东方杂志, 1916, 13(2): 1-5.
- [17] 葛兰坚. 葛兰坚论新[J]. 学衡, 1922(6): 1-19.
- [18] 伦父(杜亚泉). 再论新旧思想之冲突[J]. 东方杂志, 1916, 13(4): 1-6.
- [19] 伦父(杜亚泉). 新旧思想之折衷[J]. 东方杂志, 1919, 16(9): 1-8.
- [20] 蒋梦麟. 何谓新思想[J]. 东方杂志, 1920, 17(2): 117-120.
- [21] 伦父(杜亚泉). 何谓新思想[J]. 东方杂志, 1919, 16(11): 1-5.
- [22] 孤桐(章士钊). 进化与调和[J]. 甲寅, 1925, 1(15): 4-7.
- [23] 章士钊. 新时代之青年[J]. 东方杂志, 1919, 16(11): 159-164.
- [24] 孤桐(章士钊). 评新文化运动[J]. 甲寅, 1925, 1(9): 4-11.
- [25] 吴宓. 论新文化运动[J]. 学衡, 1922(4): 1-23.
- [26] 柯克斯. 柯克斯论进步之梦幻[J]. 学衡, 1924(27): 1-10.

(责任编辑: 程晓芝)

On Min-Guo Conservatives' Analysis of Chinese Traditional Culture

XU Xu

(School of Marxism, Huazhong University of Science and Technology, Wuhan 430074, China)

Abstract: The Conservatives of the Republic of China endeavored to criticize activists' abandonment of traditional culture, and strived to maintain the subjectivity and rationality of traditional culture, which indicates that the Conservatives of the Republic of China protected the traditional culture not out of their instincts of old-fashioned complex but from the objective requirements of keeping the uniqueness of the Chinese nation. The fundamental reason, if seen on a profound level, is that they opposed westernized opinions which abandoned traditional culture and dis severed tradition though rich in illuminative modernity, while supported modernized opinions rich in aesthetic modernity which inherited traditional culture and maintained the tradition.

Key words: The Republic of China; Conservatism; Radicalism; Tadtional culture; Western culture