

近代中国的秩序危机与国民价值观的寻求

谭忠诚

(中南大学政治学与行政管理学院, 湖南长沙, 410083)

摘要: 传统儒家伦理在近代中国的式微, 历史地赋予了近代中国文化精英们重建国民价值观的使命。本文围绕这一主题来厘定国民价值观的寻求在近代中国的衍变历程。

关键词: 内圣外王; 价值危机; 新民说; 民主; 科学

中图分类号: B82-052

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2004)03-0297-06

一

二十世纪的中国堪称一个真正的大时代, 一个处于“数千年未有之大变局”的时代。纵观历史, 中国社会变动之剧烈, 莫过于春秋与战国。而中国思想史上所展现的异彩纷呈的“百家争鸣”之态, 亦以春秋战国为盛, 其次那就是近代了, 即自十九世纪中叶以来蔓延至今、而仍未完成的现代性转型。这一转型, 不仅仅表现为经济、政治层面的社会结构的变革, 而且还是一种更深入的社会文化、心理层面的思想意识的转换。因此, 二十世纪的中国, 单从学术思想的视野来考察, 足可立论为一部范式转换的思想史。在此之前的传统中国社会, 儒家文化曾经长期扮演了主流意识形态的角色, 它不仅有一套完整的宇宙观、人生观和社会政治文化, 而且其背后还有整个社会底层的宗法大家族制度和上层的大一统王朝的帝国制度作为建制化的保障。这个传统儒家主流意识形态所宣扬的基本命题即是所谓的“内圣外王”之道, 具体表现即是儒家经典《大学》所倡导的“修、齐、治、平”之方。这一命题又可从两个方面来阐释、展开: 一个是与个人安身立命有关的信仰或意义问题; 另一个是由个人修身(内圣)推导出来的社会秩序安排(外王)的问题。按照传统儒家道德理想主义的设想, 当社会中的君子都以道德的自觉修身养性(“自天子以至庶人, 一是皆以修身为本”), 并由己而外推(借助儒家推己及人的“忠恕”之道), 一步步将儒家的仁义原则扩大到家族乃至国家、天下, 不仅个人获得了生命和宇宙的永恒意义(即儒家所颂扬的

“天人合一”的“诚”), 而且也将实现圣人所期望的礼治社会。然而, 时至 19 世纪末与 20 世纪初的世纪之交, 传统儒家倡导的这种“内圣外王”的道德理想主义却发生了严重的危机。使传统社会价值观呈现这种危机的历史根源始于 19 世纪末维新派人士促成的那场社会改良运动。虽在此之前, 有一批致力于“洋务运动”的开明官僚人士在西方入侵者“船坚炮利”的威胁之下, 曾试图对传统中国社会盛行的“以夏变夷”的祖训进行调整, 提出过“师夷长技以制夷”的主张。然而, 近代“洋务运动”的开明进步人士不可能也不敢提出冲破封建礼教的束缚, 其批判的武器仍然是“三代圣人之法”, 是封建纲常名教和宗法制度, 而不是近代思潮, 其改革的一个根本原则只是局限于“中学为体, 西学为用”的“中体西用”论。因此, “洋务运动”的改革并未触及到传统封建纲常伦理和宗法制度的根基。但是, 他们敢于冲破“华夷之辨”的堤防, 使得传统社会固有的“以夏变夷”的价值观日趋淡薄, 许多人已不再用传统的眼光去看那些有近代文明的“夷人”了。这就为后来维新运动的改良派人士提供了思想基础和理论依据。具体说来, 洋务运动对传统的“以夏变夷”观念经历了两次审时度势的冲击。首先, 自鸦片战争以后, “师夷长技以制夷”的观念即行兴起。清末爱国大臣林则徐在经过几番与西方“蛮夷”的交手之后, 他就清醒地看到: 英国“以其船坚炮利而称其强”, “乘风破浪, 是其长技”^[1](217, 219)]。1840 年 10 月他在给道光皇帝的奏折中, 最早提出了“师夷之长技以制夷”^[2](11, 12)]的建议。这一建议经过魏源在《海国图志》中的系统阐

发,形成了一个以“师夷”为手段,以“制夷”为目的的完整体系。林则徐、魏源这些近代“开眼看世界”的人物看到了,只要把洋人这几招“长技”学到手,就能达到“制夷”的目的。尽管他们对中国传统文化的神圣性、优越性仍然没有怀疑过,但是,他们毕竟在这个日益固步自封的中国传统文化的密封罐头上凿开了一个窟窿,开始冲破了“夷夏大防”的祖训,不得不承认西方资本主义国家的物质文明(兵器、船械制造之类),比中国要高明得多,从而迈出了近代中国向西方学习的第一步。这是对传统“以夏变夷”观的第一次冲击。

从十九世纪六十年代到甲午战争以前,“中学为体,西学为用”的思潮开始在社会上广泛流行。十九世纪六十年代初,曾任翰林院编修、林则徐的学生冯桂芬最早将传统文化与西方文化做了比较,主张“以中国之伦常名教为原本,辅以西国富强之术”^{[3](211)}。这就是“中体西用”说的雏形。正式赋予“中体西用”说以理论形态,并加以系统阐述和发挥的是张之洞于1895年4月撰写问世的《劝学篇》。《劝学篇》全书以“旧学为体,新学为用”作主线,分为《内篇》与《外篇》,其写作的宗旨是“《内篇》务本,以正人心。《外篇》务通,以开风气”^{[4](42)},主张以纲常名教来端正人心,以变通引进西政、西艺来开风气,改造中国社会。“中学为体,西学为用”是“师夷长技”思想的延续和扩展。它再一次在中国传统文化神圣不可侵犯的世袭领地上,为近代西方文化的输入争到了一块合法的地盘。19世纪60年代至90年代,西学东渐的步伐加快,西方文化的影响逐渐扩大,引进了不少西方的物质文明和科学技术,为即将到来的维新改良运动孕育了胚胎,提供了养料。这是对传统的“以夏变夷”观的第二次冲击。

二

1895年以后,中国传统的社会结构开始加速崩溃,特别是科举制度的废除、大一统王朝帝国制度的解体和宗法家族制度的式微,从根本上动摇了儒家意识形态的社会建制,从而使儒家成为缺乏社会根基的孤魂。李大钊在1920年谈到这一现象的原因时,作了这样一番分析:“……孔子的学说所以能支配中国人心有二千余年的原故,不是他的学说本身具有绝大的权威,永久不变的真理配作中国的‘万世师表’,因他是适应中国二千余年来未曾变动的农业经济组织反映出来的产物,因他是中国大家族制度上的表层构造,因为经济上有他的基础。这样相

沿下来。……时代变了!西洋动的文明打进来了!西洋的工业经济来压迫东洋的农业经济了!孔门伦理的基础就根本动摇了!中国的农业经济,既因受了重大的压迫而生动摇,那么首先崩颓粉碎的,就是大家族制度了。中国的一切风俗礼教政治伦理,都以大家族制度为基础,而以孔子主义为其全结晶体,大家族制度既入了崩颓粉碎的命运,孔子主义也不能不跟着崩颓粉碎了。”^{[5](178-182)}李大钊是从当时社会结构的变迁来解释儒家纲常伦理在世纪之初颓化为空中楼阁的经济原因。这说明,通行于传统中国社会的那套“内圣外王”的道德理想主义在二十世纪初时遭遇了严重的危机。概括来讲,这种危机表现为两个基本的层面:即道德和信仰层面的意义危机和社会政治层面的秩序危机。针对这两个层面所呈现出来的危机,“五四”时期的启蒙运动者们提出了“科学”和“民主”的两大主张,期望以科学的方法克服意义的危机,以民主的蓝图重建社会政治秩序。然而,随着“五四”后期启蒙运动内部的分化,“科玄之战”的兴起以及对“民主”观念从经济的、政治的和思想的几方面的具体解释,使得近代的知识界对“科学”和“民主”的理解众说纷纭。这样,近代历史向一代中国新型知识分子所昭示的传统社会与文化的现代性问题已不再像先前那样表现为一个统一的、自明的范式,而是在西方各种思潮的影响之下,已分化成多个尖锐对立且紧张的思想模型。简单说来,它们大致呈现三个现代的思想阵营:中国马克思主义哲学思潮、实证哲学思潮(又称自由主义思潮)和现代新儒家思潮(或称新文化保守主义)。它们对意义危机和秩序危机各有各的解决之道,但也因此带来了新的问题,不仅传统的危机没有得到缓解,反而在一种新的历史情境下加剧了危机本身。

中国现代性范式转型的这种“悬而未决”状况具体化到一般社会大众的心理,则表现为一种信仰无着、人生无从安身立命的“意义危机”(the crisis of meaning),从而使得从士大夫到一般民众的思想产生了巨大的混乱和虚脱而陷入“精神迷失”的境地。一些国内研究者把近代国人因传统价值观的断裂而凸现的“精神迷失”分为三个方面:即“道德价值的迷失”、“存在迷失”和“形上的迷失”。“意义危机”首先从“道德价值的迷失”开始。即儒家的一些重要的道德政治价值(moral political value)动摇了。到“五四”时期,当一些狂热者要求对所有价值,“特别是儒家的道德传统,重加评估之时,‘迷失’状态达到了极致”^{[6](59)}。紧接着出现了“存在迷失”,在广泛的讨论

道德危机时,存在者对生存状况的焦虑和对生命存在的悲观意识。这种气氛弥漫在以王国维为代表的一些作家的诗文中,很多中国知识分子潜心于佛学的研究,也就是想解决生命存在的意义问题;而更深层次的是“形上的迷失”,即科学虽然为中国人开出了一条新路,“虽然能回答许多‘什么’(what)和‘如何’(how)的问题,可是对于‘究竟因’(ultimate why)却无法不缄默。因此,科学因其本质之故,无法取代传统中广涵一切的世界观。”^{[7](59,60)}新文化运动后期的“科玄之争”则是直面此危机的一次昭然回应。海外华人学者张灏曾经将传统儒家在二十世纪之初遭遇到的这种意义危机又分为三个层面。第一是道德取向的危机。儒家的基本道德价值取向由以礼为基础的规范伦理和以仁为基础的德性伦理组成。在1895年以后,先是儒家的以三纲为核心的规范伦理受到谭嗣同等人的激烈抨击;随后,儒家的德性伦理——以仁为核心的君子理想和以天下国家为轴心的社会理想,也在“五四”时受到全面挑战,尽管德性伦理的若干形式还保留,但其内容已经大大地西化了。第二个层面是精神取向的危机。儒家学说过去提供了一套关于宇宙、自然、生命和人生的来源和意义架构,它组成了中国人最基本的价值观。到二十世纪初年,这一世界观已经遭到了全面的质疑,中国知识分子陷入了深刻的精神虚空。第三个层面是文化认同危机。中国过去所特有的世界意识是“以夏变夷”说——一种华夏中心主义的天下观念,西方列强的侵略迫使中国人“争眼看世界”,接受了现代国际观念,从而使得原来的文化认同、对自我的认知发生了巨大的颠覆^[8]。凡此种种,罗列了一场深刻的、全面的意义危机,并贯穿于二十世纪的大部分时期。因此,为了拯救国民意识中由这种意义危机所带来的精神虚脱,近代知识界的文化精英们责无旁贷地担当起了重建国民价值观的神圣使命。世纪之交前后的维新派改良运动和“五四”新文化运动则堪称近代文化精英们企图重建国民价值观的两次尝试。

三

近代意义上的第一次价值重建当属以梁启超为标志的维新派改良人士关于国民公德建构的“新民说”。

十九世纪的最后十年,中国社会的政治结构和经济状况开始了较大的变动,传统社会中曾扮演着

主流意识形态的儒家伦理价值观加速崩溃。1895年中日甲午战争以后,民族危机日益严重。这一时期以康有为、严复、谭嗣同、梁启超等人为代表的维新派,包括一部分开明官绅,纷纷以各种方式请求清廷变法维新,试图通过一条自上而下的改良途径以达到除旧布新、安内攘外和富国强兵的目的,从而挽救严重的社会危机和民族危机。他们继承并发扬了前期“洋务运动”中一部分进步人士的变法思想,无视“夷夏大防”的古训,试图以匆匆学来的某些西方伦理学说,来代替旧伦理、旧道德,从而构造出一套兼采中西的政治理论学说与伦理道德思想的价值体系。这场由唯新派人士发起的旨在重建国民价值体系的改良运动始于康有为的“托古改制”说。他把严复引进的西方进化论理论应用到《春秋公羊》的“三世说”,炮制了一个天下“大同”的理想国。康氏这条假“托古改制”之途而营建的“大同”之说,虽难逃时人“数千年宗法封建社会旧思想之回光返照”的垢嫌非议,然而,其思想创造力之大,实为当时世人折服。对此,其弟子梁启超有过如下一翻评论:“《大同书》数十万言,于人生苦乐之根原,善恶之标准,言之极详辩,然后说明其立法之理由。其最要关键,在毁灭家族……谓私有财产为争乱之源,无家族则谁复乐有私产?若夫国家,则又随家族而消灭者也。”^{[9](81)}又说“南海之功安在?则亦解二千年来人心之缚,使之敢于怀疑,而导之以人思想自由之涂径而已……自董仲舒定一尊以来,以至康南海《孔子改制考》出世之日,学者之对于孔子,未有敢下评论者也。恰如人民对于神圣不可侵犯之君权,视为与我异位,无所容其思议,而及今乃始有研究君权之性质,拟议其长短得失者。夫至于取其性质而研究之,则不惟反对焉者之识想一变,即赞成焉者之识想亦一变矣。所谓脱羁轭而得自由者,其几即在此而已。”^{[10](129,130)}不过,康氏思想之归宿却是借立教改制之名,行传统孔子伦理之实的“复古主义”。其思想实质当是传统农业社会的儒家价值观在新时代的一种浮光掠影的返照。与此同时的谭嗣同则不然。他敢于“冲决罗网”,打破一切传统的思想与束缚,其展示的正是代表近代中国早期资本社会自由思想的特色。其思想勇于“破旧”,大胆“创新”。无奈,因其思想体系糅合各世界宗教、哲学与科学于一炉而斑驳陆离,无法替国民信仰深处的“意义真空”构建出一套济世之良方的价值体系。与其同时的梁启超有感于“中国社会最易消磨人物,而斫丧其英气,自昔有然,今则尤甚”^{[11](14)}之时弊,遂折中了康、谭二人的学说,并兼

采严复的西洋进化论伦理观,构筑了一整套新的国民道德价值体系——“新民说”,可谓开启了世纪思想启蒙的先河。

这一时期的价值重构具体表现在拯救民族危机和重塑国民素质两个方面。通过严复引介西洋进化论思想的“优胜劣汰”机制来“自强保种”,实现民族振兴;从剖析国民性着手,倡导以“群”为核心的国民“公德”价值观来重塑国民素质,达到由“立人”进而“立国”的社会理想。这样,在梁启超看来,自传统社会的儒家伦理价值观崩溃以来的秩序危机和信仰危机方可得到舒缓。梁氏在阐述国民理想中提倡的那套价值观的构想,折射了一种近代学术思想的新思路——即用儒家经世致用的古老传统以寻求现代新思想的转向。

在维新派人士企图通过自上而下的改良途径以达到除旧布新、安内攘外和富国强兵之目的的尝试失败之后,以孙中山为代表的革命派人士转而致力于武装起义的暴力革命运动以推翻满清的封建专制统治,最终取得了辛亥革命的成功,建立了资产阶级的民主共和国——中华民国。然而,辛亥革命在取得了推翻封建帝制的丰功伟业之后,围绕着革命之后的“国家建设”问题上则又陷入了步履维艰、一筹莫展的困境。在《中国之现状及国民党改组问题》一文中,孙中山即道出了当时中国所面临的这种现实状况,他说:“我们自办同盟会以来,有很大的力量表现出来,就是把满清政府推到。但推到之后,官僚之流毒日益加甚,破坏虽成功,建设上却一点没有尽力。这十三年来,政治上、社会上种种黑暗腐败比前清更甚,人民困苦日甚一日。故多数反革命派以此为口实而攻击革命党,谓只有破坏能力,而无建设能力。”^{[12](579)}这种状况孙中山在其《建国方略·自序》中流露得更加淋漓尽致^{[13](157~158)}。

那么,在孙中山看来,导致这种“革命之建设所以无成”的“思想错误”又是什么呢?他认为,这就是传统中国所奉行的“知之非艰,行之惟艰”之错误学说所致的。他指出:“此思想之错误为何?即‘知之非艰,行之惟艰’之说也。此说始于传说对武丁之言,由是数千年来,深中于中国之人心,已成牢不可破矣。故予之建设计划,一一皆为此说所打消也。呜呼!此说者予生平之最大敌也,其威力当万倍于满清。夫满清之威力,不过只能杀吾人之身耳,而不能夺吾人之志也。乃此敌之威力,则不惟能夺吾人之志,且足以迷亿兆人之心也。”^{[13](158)}因此,在孙中山看来,要取得“革命之建设”的成功,不是靠马克思

主义,“现在一般青年学者信仰马克思主义,一讲到社会主义,便主张用马克思的办法来解决中国社会经济问题,这就是无异‘不翻北风就坏人民’一样的口调。不知中国今是患贫,不是患不均。在不均的社会,当然可用马克思的办法,提倡阶级战争去打平他;但在中国实业尚未发达的时候,马克思的阶级战争、无产专制使用不着。所以我们今日师马克思之意则可,用马克思之法则不可。”^{[12](842)}而是要靠他的“三民主义”学说。而要实现他的“三民主义”,则必须首先从改造国民之精神——即国民心理做起,“夫国者人之积也,人者心之器也,而国事者一人群心理之现象也。是故政治之隆污,系乎人心之振靡。吾心信其可行,则移山填海之难,终有成功之日;吾心信其不可行,则反掌折枝之易,亦无收效之期也。心之为用大矣哉!夫心也者,万事之本源也。满清之颠覆者,此心诚之者也;民国之建设者,此心败之也。”^{[13](158,159)}为此,孙中山提出了用他的“知难行易”说的力行哲学观去取代传统社会那套崇奉以久的“知之非艰,行之惟艰”的错误学说,“古人说‘知易行难’,我的学说是‘知难行易’。从前中国百事都腐败的原因,是由于思想错了。自我的学说发明以后,中国人的思想便要大改革。拿我的学说去做事,无论什么事都可以做得到的。”^{[12](569)}对于孙中山的这种“知难行易”说,贺麟先生从思想史的角度给予了很高的评价,他说:

“他的‘知难行易说’不但是指导多次武装革命的实践,也总结了辛亥革命的经验教训。而且他把知与行,理论家与实行家不惟划分为二截,认为难易悬殊,虽理论上实践上似乎都不免有困难,但也有其实际的苦衷。他明确指出,说知难,目的在于勉励人作高深专门的科学研究;说行易,目的在于唤醒人民,鼓舞群众去参加革命促进民主。并想破除当时很流行的对革命问题的畏难苟安、麻痹落后思想。他已经在他的学说中充分表现了‘五四’运动时期所倡导的‘科学’与‘民主’的进步思想了。”^{[14](207)}

四

近代意义上的第二次价值重建则是以“民主”和“科学”为旨归的“五四”新文化启蒙运动。

近代中国社会转型的一个突出的特点即是循着由器术(经济技术)、制度和思想这三个层面的变革从表及里、由浅入深地展开的。鸦片战争失败后,面

对西方列强的入侵,开明的中国知识分子最先看到的是西方的“坚船利炮”之类的先进技术,效法“师夷之长技以制夷”的策略,试图通过以“自强”“求富”为目的的洋务运动来实现中国的近代化之路。这种器术层面的变革虽有不少技术实力上的成效,但由于未能触及到这种“远离经济基础之上”的社会上层建筑的相应调适,这种在封建管理体制运作下经营的资本主义近代企业,最终因中日甲午战争的失败而终止。洋务运动的失败宣告了这条单单停留于器术层面的近代化之路的终结。因此,只有走上层建筑的政治体制改革,才能使中国步入独立、自强的近代化之路。从改良派的戊戌变法到激进派的辛亥革命,近代中国所尝试的正是一条从封建专制体制到资产阶级民主共和政体的制度变革之途。然而,由于这场暴风骤雨式的制度革命席卷全国上下,其震动之剧烈,时间之短促,使得传统的依靠政治强力来维系的儒家纲常伦理的一整套价值系统迅速崩溃,而新的适应资产阶级民主共和政体的价值体系并未形成。于是,民国前后的国民心理出现了空前的信仰危机。这样,重建国民意识中的观念体系,对传统和外来的价值系统进行重新评估,一场即将来临的如火如荼式的思想变革运动就成了时代的当务之急。这场轰轰烈烈的思想变革运动汇成了“五四”新文化运动的大潮。梁漱溟在其《东西文化及其哲学》一书中深入剖析了中国近代化的这种心路历程,他说,洋务运动失败之后,“大家又逐渐意识到政治制度上面,以为西方化之所以西方化,不单在办实业、兴学校,而在西洋的立宪制度、代议制度。于是大家又群趋于政治制度一方面,所以有立宪论和革命论两派。后来的结果,立宪论的主张逐渐实现;而革命论的主张也在辛亥年成功。……但这种改革的结果,西方的西洋政治实际上仍不能在中国实现,虽然革命有十年之久,而因为中国人不会运用,所以这种政治制度始终没有安设在中国。于是大家乃有更进一步的觉悟,以为政治的改革仍是枝叶,还有更根本的东西在后头。假使不从更根本的地方做起,则所有种种做法都是不中用的,乃至所有西洋文化,都不能领受接纳的。此种觉悟的时期很难显明的划分出来,而稍微显著的一点,不能不算《新青年》陈独秀他们几位先生。他们的意思要想将种种枝叶抛开,直截了当去求最后的根本。所谓根本就是整个的西方文化——是整个文化不相同的问题。如果单采用此种政治制度是不成功的,须根本的通盘换过才可,而最根本的就是伦理思想——人生哲学——所以陈先

生在他所作的《吾人之最后觉悟》一文中以为种种改革通用不着,现在觉得最根本的在伦理思想。对此种根本所在不能改革,则所有改革皆无效用。到了这时才发现了西方的根本的所在,中国不单火炮、铁甲、声、光、化、电、政治制度不及西方,乃至道德都不对的!这是两方问题接触最后不能不问到的一点,我们也不能不叹服陈先生头脑的明利!……这时候因为有此种觉悟,大家提倡此时最应做的莫过于思想之改革,——文化运动。经他们几位提倡了四五年,将风气开辟,于是大家都以为现在最要紧的是思想之改革——文化运动——不是政治的问题。”^{[15](15,16)}

新文化运动的主题有二:一是破旧——表现为批孔。早在1913年思想界尊孔复古思想回笼,《中华新报》就此发表社论说:“所谓祀孔子者,不外历来君主为巩固君权之手段。”革命民主派人士在《辟近日复古之谬》一文中也指出:“中国之礼教,所谓忠孝节义者,无一不与近世国家之文化相违背。”因此,中国社会要得发展与繁荣,“不在复古而在革新,不在孔教而在科学。”随后,对这种尊孔复古思潮时弊的抨击遂演变为新文化运动时期的大规模批孔运动。陈独秀指出:“孔教的教义乃是教人忠君、孝父、从夫,无论政治伦理都不外这种重阶级尊卑的三纲主义。”^{[16](159)}他认为,孔教的核心是礼教,重点是“三纲”道德,是为维护封建专制的等级制度和家族制服务的。“主张尊孔,势必立君,主张立君,势必复辟”;“提倡礼教必排共和”,“信仰共和必排孔教”。因此,要反对专制,维护共和,就必须反对“三纲”伦理,而反对“三纲”,必须反孔。“孔教与共和,乃绝对两不相容之物,存其一必废其一。”^{[16](12)}当时,在《新青年》杂志的号召下,一批进步学者在思想界一片尊孔读经的声浪中挺身而出,直言不讳地批评孔子,对几千年来学术思想界“独尊儒术”的儒家伦理学说进行了深刻的理性反思。此之谓“破旧”也!二是立新——即倡导“科学”“民主”的价值观。既然传统的孔教伦理不足以当立时代变迁的国民精神之根底,那么,倡导一种切合时代潮流之所需的新的国民价值观就成了时代精英们的学术使命。这种新的价值体系,就是新文化运动的斗士们高举的两面大旗——“民主”(德先生)与“科学”(赛先生)。显然,从整个二十世纪“古今东西”之争的历程来看,这两种价值观的提出完全是“主张西方化主张到家”的西化派模式建构。这种建构的力行在当时尊孔思潮回荡、泛滥的社会环境中肯定难逃复古派的诋毁与诘难。对

此,陈独秀在1919年初的《新青年》杂志发表了《本志罪案之答辩书》一文进行回击和辩护。他说:“本志同人本来无罪,只因为拥护那德谟克拉西(Democracy)和赛因斯(Science)两位先生,才犯了这几条滔天的大罪。要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞洁、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。要拥护那德先生,又拥护那赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。……西洋人因为拥护德赛两先生,闹了多少年,流了多少血。……我们现在认定只有这两位先生,可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗。若因为拥护这两位先生,一切政府的压迫,社会的攻击笑骂,就是断头流血,都不推辞。”^[16](391, 392)]这篇文章代表了新文化运动时期进步青年的心声,成了他们拥护民主和科学的公开宣言书。

参考文献:

- [1] 道光朝. 筹办夷务始末(第8卷)[M]. 北京: 中华书局, 1964.
- [2] 道光朝. 筹办夷务始末(第15卷)[M]. 北京: 中华书局, 1964.
- [3] 冯桂芬. 校邠庐抗议·采西学议[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1998. 211.
- [4] 张之洞. 劝学篇·序[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1998.
- [5] 李大钊. 由经济上解释中国近代思想变动的原由[A]. 《李大钊文集》(下)[C]. 北京: 人民出版社, 1984.
- [6] Chow Tse-tsung: The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China[M]. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1960.
- [7] 封祖盛. 当代新儒家[M]. 北京: 三联书店, 1998.
- [8] 张灏. 中国近代思想史的转型时代[J]. 二十一世纪, 1999, (4): 29-39.
- [9] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
- [10] 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, 2001.
- [11] 梁启超. 饮冰室主人自说[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1999.
- [12] 孙中山. 孙中山选集[M]. 北京: 人民出版社, 1981.
- [13] 孙中山. 孙中山全集(第6卷)[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [14] 贺麟. 五十年来的中国哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 2002.
- [15] 梁漱溟. 东西文化及其哲学[A]. 刘梦溪. 中国现代学术经典·梁漱溟卷[C]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
- [16] 陈独秀. 旧思想与国体问题[A]. 丁守和. 中国近代启蒙思潮(中卷)[C]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999.

The order crisis and the pursuit of the national concept of value in modern China

TAN Zhong-cheng

(School of Politics and Administration Science, Central South University, Changsha 410083, China)

Abstract: The decay of the traditional Confucianism ethics gives the Chinese intellectual elites the historical task of rebuilding the national concept of value, which is placed at the center of this thesis to analyze the historical development of the pursuit of the national concept of value in the context of modern China.

Key words: as a saint inside and a king outside; value crisis; theory of neo-national virtue; democracy; science

[编辑: 颜关明]