

“第二个结合”与中华民族 现代文明建构

习近平总书记在文化传承发展座谈会上的讲话中指出：“我们的社会主义为什么不一样？为什么能够生机勃勃、充满活力？关键就在于中国特色。中国特色的关键就在于‘两个结合’。”“第二个结合”让马克思主义成为中国的，中华优秀传统文化成为现代的，不仅拓展了中国特色社会主义道路的文化根基，更带来了又一次的思想解放，让我们能够在更广阔的文化空间中，充分运用中华优秀传统文化的宝贵资源，探索面向未来的理论和制度创新。为贯彻落实习近平总书记的讲话精神，推动学界深入阐释中华文化遗产发展的理论和现实问题，7月7日，《探索与争鸣》编辑部邀请人文社科相关专家学者，举办“‘第二个结合’与中华民族现代文明建构”圆桌论坛，尝试以跨学科方式从多领域聚焦“第二个结合”的深刻理论命意、内在逻辑、方法意义和历史效应，探索“第二个结合”视野下中华民族现代文明的建构路径。

黄力之教授指出，“第二个结合”的逻辑判断是根据唯物史观作出的，我们在分析并回答文化与文明相关问题时必须以唯物史观为视角和方法，要建构中华民族现代文明不仅要历史唯物主义地看待近代欧洲文明的全球扩展，更要认识到只有现代性的马克思主义才能促使中华优秀传统文化成为现代文化的历史前提。顾红亮教授对“第二个结合”所蕴含的五条方法论原则予以详细阐发，指出这些方法论原则不仅有助于我们自身更好把握“结合”的理论逻辑、实践逻辑和历史逻辑，而且对于世界上其他国家立足各国传统发展马克思主义和传承发展各自的传统文化具有借鉴意义。叶舒宪教授通过对中国传统玉文化及相关“温润”“中庸”等文化观念的溯源，从大历史的文化文本论角度探析了中华文化“和平”基因的根与脉，同时也为“中华文明具有突出的和平性”这一论断作出了学理性论证。王宪昭教授指出，面向未来的传统文化创新的实践路径要把实践性放在突出位置，在实践性中突出人民性，体现中国化与时代化，尤其是进入全媒体和信息技术时代，在进行内涵创新的同时要积极推进形式创新。徐兆寿教授从中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展面临的问题入手，提出在“第二个结合”的方向指引下，用科学方法和人文精神重新解释传统，将中国传统世界观与方法论转化为现代体系，并以之反思现代文明，互证中西文明的路径。展龙教授指出，中华文明赋予国家治理文明以特殊的架构体系，中国式现代化道路赋予中华民族现代文明以特定的建设体系。两个体系彼此融通，是历史与现实的创造性耦合，为国家治理文明提供了系统完整的体系架构和创新转化的现代力量。马建标教授从“第二个结合”的历史渊源入手，指出新文化运动开启了中华文明的现代转型之路，一战激发了毛泽东、蔡和森等一批携带着湖湘文化基因的先进知识分子选择了马克思主义，开启了马克思主义中国化的历史进程。

——主持人 叶祝弟 屠毅力 孙冠豪



唯物史观视野下的“第二个结合”

黄力之，中共上海市委党校哲学教研部教授

习近平总书记对“第二个结合”给予高度重视，他在《在文化传承发展座谈会上的讲话》中指出：“‘结合’的结果是互相成就。‘结合’不是‘拼盘’，不是简单的‘物理反应’，而是深刻的‘化学反应’，造就了一个有机统一的新的文化生命体。”“‘第二个结合’让马克思主义成为中国的，中华优秀传统文化成为现代的，让经由‘结合’而形成的新文化成为中国式现代化的文化形态。”^①这里的逻辑范畴包含：两个概念，即马克思主义和中华优秀传统文化；两个判断，即中华优秀传统文化必须“成为”现代文化而非“已是”现代文化，只有经过“结合”而形成的新文化（不是原生态的传统文化）才能“成为”中国式现代化的文化形态。应该说，这两组逻辑范畴是依据唯物史观而得出的，我们必须以唯物史观为方法论去分析并回答文化与文明的相关问题。

唯物史观视野下不同形态 文化与文明的比较

面对不同形态的文化与文明，我们是否应该坚持唯物史观所确立的文化形态之先进性评价标准？答案当然是肯定的。

现在有一种倾向是，在评价文化形态的先进性时，有人会完全依据主观判断和情感倾向来进行。比如，有的文章为了强调中国传统文化的优秀性，但又难以回避文化在现代化进程中的历史差异，于是干脆进行纯主观认定，脱离历史实践去证明中国传统文化如儒家思想早已内含先进的现代性要素，并不输于欧洲的现代化理念。脱离现代化的物质基础去谈某种观念形态的现代性，是一种典型的唯心史观。马克思、恩格斯在论及唯物史观时说：“这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释

实践，而是从物质实践出发来解释各种观念形态”。^②

关于经济、生产方式、工具在文明评价中的重要性，恩格斯曾表示认同摩尔根的说法，认为人类是“经过蒙昧时代和野蛮时代达到文明时代的”，“蒙昧时代是以



① 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，《求是》2023年第17期。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第544页。

③ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第38页。

获取现成的天然产物为主的时期；人工产品主要是用作获取天然产物的辅助工具。野蛮时代是学会畜牧和农耕的时期，是学会靠人的活动来增加天然产物生产的方法的时期。文明时代是学会对天然产物进一步加工的时期，是真正的工业和艺术的时期”。^③摩尔根所谓蒙昧时代和野蛮时代外在于文明时代的观点会带来误解，让人以为蒙昧时代和野蛮时代与文明状态无关。实际上，“蒙昧时代”是以获取现成的天然产物为主的时期，确实还没有将人与动物彻底区分出来，而“野蛮时代”人们学会了畜牧和农耕，其实已经标志着人类有别于其他动物，有了人的创造物，即文明成果。

事实上，恩格斯当时就注意到了所谓“野蛮时代”的中级阶段生产及生活方式，称其是“从采用鱼类（我们把虾类、贝壳类及其他水栖动物都算在内）作为食物和使用火开始。这两者是互相联系着的，因为鱼类食物，只有用火才能做成完全可吃





的东西”。^①恩格斯认为，火的使用完全符合“文明时代是学会对天然产物进一步加工的时期”这一判断，因而摩擦生火的意义甚至超过了蒸汽机。在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯还提出，18世纪以后，“由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了”。^②这里，文明的先进性前提就是生产工具的迅速改进。可见，在唯物史观看来，生产力、技术即使不是文化、文明先进性的唯一标准，也是首要标准。

事实上，只有唯物史观才可以合理地解释，今天的中国为什么能够以中国之模式来谈论中国式现代化和讨论人类文明新形态，答案就在于中国发展起来了，中国基本实现工业化，甚至在某些新兴领域领先世界。仅靠中国之前的古老思想资源如儒家思想来谈中华文明的先进性，还是离唯物史观太远了。

历史唯物主义地看待近代欧洲文明的全球扩展态势

不必讳言，当我们提出建设新文化——中国式现代化的文化形态时，现代化这个词便在客观上折射了“西方中心主义”的话语影响。15世纪欧洲人的地理大发现，特别是18世纪工业革命以来，西方诸国向全球版图的扩张，形成了事实上的“西方中心主义”。这里所言之“中心”不是取其地理意义，而是一种文化标准，也就是现代化的标准——西方社会发展模式向世界其他国家展示的文明理由。

在整个殖民主义时期，“西方中心主义”对非西方国家人民的影响乃至伤害是不言而喻的。马克思在《资本论》中有一段家喻户晓的文字：“美洲金银产地的发

现，土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井，对东印度开始进行的征服和掠夺，非洲变成商业性地猎获黑人的场所，这一切标志着资本主义生产时代的曙光。”但是，这里进一步产生的问题是，是否如某些文章所说，所谓“西方中心主义”只是欧洲人向世界强行推行的一个观念形态，是西方国际法学家以自己的“文明”标准来衡量各个国家的行为而将世界划分为“文明”“半文明”和“野蛮”三类不同国家或民族，进而将中国列入“半文明”国家，只有欧洲国家和欧洲移民建立的国家才是“文明国家”？如果说，19世纪“文明”“半文明”和“野蛮”三类不同国家或民族的划分只是出于西方国际法学家的“计谋”，并不反映事实上存在的文明进步与发展的内涵，那么，唯物史观又会进一步追问：如果可以确认当时的“文明”国家在生产力和科学技术上的优势，那文明进步与否到底是取决于社会经济技术的发展还是一种道义的诉求呢？倘若取后一种回答，就又会落入唯心史观的陷阱。

不错，资本主义特别是殖民主义充斥着血腥和罪恶，但这不是文明进步与否问题的核心，核心还是生产力与技术的发展。在历史上，最罪恶的制度莫过于奴隶制，但恩格斯说过，没有奴隶制，就没有希腊国家，就没有古希腊的艺术和科学，也没有古罗马帝国。这就是经典的唯物史观分析，道义问题不是文明问题的核心。循着唯物史观的逻辑，马克思对资本的文明意义也是这样肯定的，他指出：“资本的文明面之一是，它榨取这种剩余劳动的方式和条件，同以前的奴隶制、农奴制等形式相比，都更有利于生产力的发展，有利于社会关系的发展，有利于更高级的新形态的各种要素的创造。”^③这个“更高级的新形态”，如果不是文明新形态又是指什么呢？

即使到了20世纪，欧美地区的文明优势也很难简单否定。毛泽东在1973年会见发展中国家人士时说过一段很重要的话：“我们都是叫作第三世界，就是叫作发展中的国家。你不要看中国有什么展览会啊，其实啊，是一个很穷的国家。西方国家呢，不大行了，但无论怎么样，这些西方资本主义国家是创造了文化，创造了科学，创造了工业。现在我们第三世界可以利

①《马克思恩格斯文集》第4卷，第33页。

②《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第35页。

③《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第927—928页。

用他们的科学、工业、文化的好的部分。”^①毛泽东在这里实际上肯定了欧美在20世纪的文明优势——创造了科学技术与工业，然后上升为文化，承认发展中国家应该利用之而不是否定之。这一逻辑可以追溯到恩格斯在1849年的说法，他说：“作为动力的阶级，运动的代表者，即资产阶级，到处都是德国的或马扎尔的资产阶级。斯拉夫人好不容易才开始形成自己的民族资产阶级，而对南方斯拉夫人来说，这种现象也只是极个别的情况。由于有了资产阶级，德国人或马扎尔人便掌握了工业，掌握了资本，德国的文化也发展起来了。”^②这里，从工业发展到文化发展的逻辑清晰可见。

唯物史观不会停留在空洞的逻辑论证中，它必须运用于对世界问题的理解与分析，我们不妨以马克思1853年对印度与英国之关系的论述来作为解开问题的钥匙。马克思在《不列颠在印度的统治未来结果》中，开篇就提及英国对印度的统治，他尖锐地提出：“问题并不在于英国是否有权利征服印度，而在于我们是否宁愿让印度被土耳其人、波斯人或俄国人征服而不愿让它被不列颠人征服。”^③英国对印度的殖民统治达200年（1757—1947年），关于印度之前的状态，马克思在他的文章中指出：“由于印度极端缺乏运输和交换各种产品的工具，所以它的生产力陷于瘫痪状态。尽管自然资源丰富，但由于缺乏交换工具而使社会非常穷困，这种情况在印度比世界任何一个地方都要严重。”^④

对于英国在印度的统治，马克思进行了双重评价：一方面，英国人“破坏了本地的公社，摧毁了本地的工业，夷平了本地社会中伟大和崇高的一切，从而毁灭了印度的文明”；另一方面，“不列颠人用刀剑实现的这种统一，现在将通过电报而巩固起来，永存下去。由不列颠的教官组织和训练出来的印度人军队，是印度自己解放自己和不再一遇到外国入侵者就要成为战利品的必要条件。第一次被引进亚洲社会并且主要由印度人和欧洲人的共同子孙所领导的自由报刊，是改建这个社会的一个新的和强有力的因素……当地印度人中间，正在崛起一个具有管理国家的必要知识而且熟悉欧洲科学的新的阶级。蒸汽机使印度能够同欧洲

经常地、迅速地交往……”^⑤马克思明确说英国人是“第一批文明程度高于印度而不受印度文明影响的征服者”，他在《不列颠在印度的统治》中提到，“但是我们应该忘记：这些田园风味的农村公社不管初看起来怎样祥和无害，却始终是东方专制制度的牢固基础，它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大的作为和历史首创精神”。^⑥

在此基础上，马克思总结了英国与印度的文明冲突的意义，“英国在印度要完成双重的使命，一个是破坏的使命，即消灭旧的亚洲式的社会，另一个是重建的使命，即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础”。^⑦由此，英国是在不自觉地把工业文明带到殖民地，实际上发挥了一种历史作用——为世界新的文明打下基础，“英国不管犯下多少罪行，它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”。^⑧

显然，在历史唯物主义的框架中，近代以来的“西方中心主义”既是西方资本主义、殖民主义对非西方世界的话语霸权，同时也客观反映了工业革命以来世界文明发展的大趋势。如此才能理解马克思所说，“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”；^⑨也才能理解1964年12月毛泽东所说，我们要“在不太长的历史时期内，把我国建设成为一个社会主义的现代化强国”，“为什么西方资产阶级能够做到的事，东方无产阶级不能够做到呢？”^⑩所谓“西方资产阶级能够做到的事”，当然是指现代化的文明成果，而不是指其非道义的行为。

必须指出，如果把马克思的相关论断说成是受“西方中心主义”的影响，当成马克思思想的局限性，那么，唯物主义历史观的大厦就可能坍塌。

①《毛泽东年谱（1949—1976）》第6卷，北京：中央文献出版社，2013年，第485页。

②《马克思恩格斯全集》第6卷，北京：人民出版社，1961年，第199页。

③④⑤⑥⑦⑧《马克思恩格斯文集》第2卷，第685—686页，第687页，第686页，第682—683页，第686页，第683页。

⑨《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第8页。

⑩《建国以来毛泽东文稿》第11册，北京：中央文献出版社，1996年，第271页。



只有现代性的马克思主义才能促使中华优秀传统文化“成为”现代文化

“第二个结合”即马克思主义与中华优秀传统文化相结合，两者结合的结果一方面是使马克思主义成为中国的，另一方面是使中华优秀传统文化成为现代文化。后一方面揭示出，中华优秀传统文化要成为现代文化，必须将之置于历史过程中去理解，而不能当成一个古已有之的命题来分析。无论我们多么热爱中华优秀传统文化，也不能违背文化史的基本事实。

中国文化与中华文明源远流长，从未发生断裂，这是事实，足以使中国人感到骄傲，这是我们文化自信的坚实基础。但是，真正的文化自信必须在一种文化关系中来讨论。在生产力落后，特别是交通技术落后的时期，各个民族国家总体上是相互隔绝的，这种隔绝可能造成幻影式的文化自信——缺乏比较而盲目自信。随着生产力的发展，各民族国家的交往越来越频繁，特别是在18世纪进入“世界历史”时代以后，任何民族国家的文化迟早会因为进入世界舞台而直面域外文化。

18世纪的“中学西渐”盛况让国人自豪，可是到了19世纪中叶，法国汉学家卜铁(Pauthier)感叹，在莱布尼兹时代，哲学界、宗教界对中国问题抱有强烈兴趣，而“今则连极有限的少数人都难引起注意”，“我们每天认为野蛮的民族，他们早在我们的祖先尚居于高卢及日耳曼森林以前就达到极高的文明水平，现在仅引起我们一种深度的轻视”。^①为什么会发生这样的转折呢？这是由于中国在1840年鸦片战争中败于英国。战败的事实证明，比起工业化的欧洲国家，近代中国的相对落后是不可否认的。马克思在1853年的《中国革命和欧洲革命》一文中，对这场战争下了如此论断：“满清

王朝的声威一遇到不列颠的枪炮就扫地以尽，天朝帝国万世长存的迷信受到了致命的打击，野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态被打破了”，“英国的大炮破坏了中国皇帝的威权，迫使天朝帝国与地上的世界接触。与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一接触新鲜空气便必然要解体一样。”^②

基于唯物史观，马克思做出了三个判断：其一，当时的中国处在野蛮的、闭关自守的、与文明世界隔绝的状态；其二，中国败于“不列颠的枪炮”，即现代化装备；其三，接触到新鲜空气的中国必然要解体，即中国的传统文明必定会转型为现代文明。关于19世纪以来中国文化落后于西方之状态，毛泽东也是确认的。1938年，他在读梁漱溟的《乡村建设理论》时所做批注中也曾经写道，“中国社会组织历久不变原因在他又好（妥当调和性）又高——这是不对的”，在中国封建社会，“农业文化当然高于游牧文化”，但近代以来中西方社会文化的碰撞及中国的失败，原因“不是都高，而是资本主义社会高于封建社会。故两者相遇后者失败，其账已结”。^③

从19世纪中后期到20世纪初，中国一直在不断反思一个问题：中国与欧洲的差距到底在何处？其间经历了器物—制度—文化的三段论，国人终于意识到，根本性差距就在文化，中国的传统文化阻碍了中国向现代化的转型，导致了落后于欧洲诸国。青年毛泽东亦如此比较中西文化：“将中外事态略为比较，觉吾国人积弊甚深，思想太旧，道德太坏。夫思想主人之心，道德范人之行，二者不洁，遍地皆污。盖二者之势力，无在不为所弥漫也。思想道德必真必实。吾国思想与道德，可以伪而不真、虚而不实之两言括之，五千年流传到今，种根甚深，结蒂甚固，非有大力不易摧陷廓清。”^④要求变革旧文化，创造新文化的声浪日高，来自域外的“科学、民主”大旗高张于中国思想文化界，新文化运动横空出世，毛泽东称此运动是中国有史以来最伟大的文化运动。

从理论上说，用域外的科学、民主文化要素改造

① 参见利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，北京：商务印书馆，1962年，第131页。

② 《马克思恩格斯全集》第9卷，北京：人民出版社，1965年，第109—112页。

③ 参见陈晋：《一九三八年毛泽东与梁漱溟的一次争论》，《中共党史研究》1990年第6期。

④ 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第86页。

中国传统文化，在客观上就促使“中华优秀传统文化成为现代的”。但是，这里又冒出一个非常特殊问题，即西方思想文化的局限性问题。一方面，西方列强在激发中国的现代化欲望时，对中国实行了欺凌和掠夺，毛泽东称为“先生老是打学生”；另一方面，西方制度的方案在运用于中国时，出现了水土不服的现象，各种西式的方案都试过了，中国的情况还是一天天糟下去。就在此时，马克思主义传入中国，显示出了异样的光辉。

就中国传统文化的现代化改造来说，弃西方观念而转以马克思主义作为新的文化推动力之重要性在于——不是说中国传统文化不需要改造便自行现代化了，也不是说西方文化不具备改造中国传统文化的功能了，而是说西方文化不能再直接改造中国传统文化了，其必须经过一个过滤装置，这个装置就是马克思主义。对这一层复杂关系，美国学者莫里斯·迈斯纳（Maurice Meisner）有一颇为深刻的说法，他认为，在新文化运动时期，“对于中国的知识分子来说，既要否定中国过去的传统，又要否定西方对中国现在的统治，因而出路只能成为马克思主义者”。^①所谓“否定中国过去的传统”，那就是指马克思主义作为欧洲现代思想对儒教为代表的中国传统文化改造，这与科学民主思想的功能在本质上是一致的。由于坚信马克思主义之现代性内涵，以色列历史学家赫拉利认为，19世纪有远见的人，不会是马赫迪、庇护九世或洪秀全，而是马克思——并不是因为社会人文主义哲学优于伊斯兰教或基督教神学，而是因为“马克思等人了解新的科技现实及人类的新体验，因此能够针对工业社会的新问题提出切中要点的答案，也能提出原创的想法，告诉众人如何从前所未有的机会中得利。为了一个美丽新世界，社会主义打造了一个美丽新愿景，承诺以科技与经济为工具”。^②

马克思主义之所以是西方观念的“过滤器”，乃在于其诞生于工业革命以后的欧洲，必然包含了科学民主在内的欧洲思想文化精华，而且通过其“世界历史”理论确认了全球现代化的必然性，这就符合了当时欧洲新思想新文化冲击旧有传统的合理趋势；同时，它又高于一般西方观念，因为它批评了西方的资本主义，

特别是帝国主义的立场。这样，中国的先进分子便能以马克思主义为指导，规避以西方的科学、民主文化要素改造中国传统文化的局限性，现实地使“中华优秀传统文化成为现代的”。

关于中国传统文化、马克思主义、西方文化三要素之关系，1949年毛泽东在《唯心历史观的破产》一文中进行了一个对比：和中国旧的封建主义文化相比较，西方资产阶级文化是“高度文化”；而和西方资产阶级的所谓“高度文化”相比较，马克思主义“不知要高出几多倍”。毛泽东的论断确立了马克思主义在“第二个结合”中的特殊地位。

如果说，20世纪初是马克思主义促成中国传统文化现代化的第一次历史行动，那么，在21世纪的今天，中国再一次站到了一百多年前的点位上（当然，这是一个螺旋式上升的“再一次”）：中国的现代化还没有最终完成，中国传统文化的现代化过程当然也还没有完成，还有必要去学习域外所有现代化文化经验；但是，西方国家的旧习未除，依然奉行霸权主义、单边主义，中国不可能“全盘西化”，也不会容忍霸权主义的欺凌。如此，中国还是需要像当年那样，既以中国化的马克思主义为灵魂，又以马克思主义作为“过滤器”来过滤外来文化观念，促成中国传统文化的现代化。正是借助这个“过滤器”——马克思主义经典作家充分肯定了自古希腊时期到资产阶级革命时期的先进文化理念，又深刻洞察出资产阶级意识形态的虚幻性。如此，中国既可以对西方话语霸权说“不”，又可以容纳和学习所有外来文化的好的方面，最终完成构建中华民族现代文明的伟大任务。

① 莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及后毛泽东的中国：人民共和国史》，杜蒲、李玉玲译，成都：四川人民出版社，1992年，第23页。
② 尤瓦尔·赫拉利：《未来简史》，林俊宏译，北京：中信出版社，2017年，第245—246页。

在文化传承发展座谈会上，习近平总书记的重要讲话包含着对于“第二个结合”的方法论思考，内在隐含着一般意义的方法论原则，例如，前提、结果和过程相统一，守正与创新相统一，主体性和世界性相统一，普遍性与特殊性相

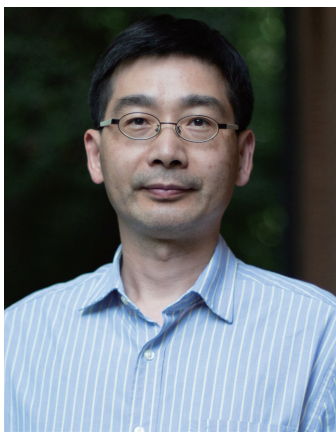
“第二个结合”的方法论思考

顾红亮，华东师范大学马克思主义学院、
中国现代思想文化研究所教授

①②《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第262页，第263页。

③《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第533页。

④《刘少奇选集》上卷，北京：人民出版社，1981年，第109页。



统一，实践检验与逻辑论证相统一等。这些方法论原则不仅对于我们推动马克思主义基本原理同中华优秀传统文化有机结合极有裨益，而且对于世界上很多国家传承发展各自的传统文化具有借鉴意义。

第一，“第二个结合”作为动态过程，体现了前提、结果和过程辩证统一的方法论原则。

马克思主义和中华优秀传统文化的结合是一个漫长的过程。对“第二个结合”过程进行解剖，结合的过程可划分为前提、进展、结果等不同阶段，由此可见前提、结果和过程在其中是统一的。马克思在《经济学手稿（1857—1858）》中说：“凡在过程开始时不是作为过程的前提和条件出现的东西，在过程结束时也不可能出现。但是另一方面，一切作为前提和条件的东西，在过程结束时必然会出现。”^①马克思以此说明资本作为生产过程的前提，既出现在开始阶段，也出现在结束阶段。在有些人眼里，当生产过程结束时，资本就消失不见了，马克思批评说：“这

只能是由于资本贯穿整个过程的那些看不见的线被忽略了。”^②这里，资本既作为前提也作为结果出现，统一在整个生产过程之中。用马克思的观点来反观“第二个结合”，同样可以说，前提和结果统一于结合的过程。结合的前提是马克思主义和中华优秀传统文化的彼此契合，结合的结果是两者互相成就。

从结合的前提看，马克思主义和中华优秀传统文化是彼此契合和相通的。例如，传统文化蕴含的天下为公、民为邦本、革故鼎新、自强不息、以和为贵、和而不同、礼义廉耻等观念，和马克思主义倡导的大公无私、人民至上、英勇斗争等价值观念和科学社会主义的理想有一致性和契合性。传统文化包含着丰富的思想观念资源，这些资源具有现代价值，和马克思主义的一些主要观点相契合，共同为当代人类社会面临的难题提供智慧。

从结合的结果看，马克思主义和中华优秀传统文化是互相成就和支持的。马克思主义理论传入中国，以一种新的理论姿态对中华传统文化进行变革。毛泽东在《中国共产党在民族战争中的地位》中说：“学习我们的历史遗产，用马克思主义的方法给以批判的总结，是我们学习的另一任务。”^③同时，中华优秀传统文化的融入，进一步丰富了马克思主义基本观点，赋予马克思主义理论中国形式和中国风格。在《论共产党员的修养》中，刘少奇引用《论语》中的“吾日三省吾身”，说明共产党员加强自我修养的重要性，引用《诗经》中的“如切如磋，如琢如磨”，说明互相帮助和互相批评的必要性，以传统的思想文化丰富了马克思主义的修养观。他也提出：“古代许多人的所谓修养，大都是唯心的、形式的、抽象的、脱离社会实践的东西。”^④这是站在马克思主义立场对传统文化提出了变革要求。

从结合的过程看，“第二个结合”作为一个历史过

程,已经在中国现代思想文化史和马克思主义中国化历程中展开。20世纪三四十年代,一些马克思主义学者运用马克思主义基本原理去整理研究传统文化,出版了一系列理论成果,如侯外庐、杜国庠等的《中国思想通史》、吕振羽的《中国政治思想史》等。这些著作运用唯物史观的原理和方法,既批判传统思想文化中的糟粕,又发掘出传统思想文化中的唯物主义传统,对中国传统思想文化做出了开创性的研究。因此,我们讨论“第二个结合”的历史过程,要关注马克思主义理论家、专业学者所做出的努力和成果,如关注侯外庐、赵纪彬、张岱年等学者在“第二个结合”上的做法和贡献,讨论他们运用马克思主义立场、观点、方法来研究传统文化遗产,系统梳理传统思想文化的优秀成果。

此外,我们也须关注中国现代思想文化史上其他思想流派如现代新儒家对于马克思主义的理解。一些现代新儒家借鉴了马克思主义的一些观点来思考中国的文化问题。他们对于马克思主义的观点有解释、有发挥,也有反对,这些解读、反对和运用是值得注意的现代思想文化现象。当然,我们需要批判地分析现代新儒家对于马克思主义观点的解读,他们对马克思主义的理解和毛泽东等理论家的理解有很大不同,甚至包含很多误读,但他们的理解也是一个参考维度。从中我们可以看出他们关注马克思主义理论中的哪些观点,弄清楚他们如何运用马克思主义观点来解释传统文化以及这种运用的局限。现代新儒家等其他思想流派对马克思主义的讨论反映出马克思主义对当时学术界的影响力之广。

第二,“第二个结合”是守正与创新辩证统一的过程,体现守正创新的方法论原则。

守正意味着筑牢根基,坚守基本原则;创新意味着变革发展的可能性被打开,新的空间和领域被开发出来。守正和创新的辩证统一赋予“第二个结合”新的品格,为理论创新和制度创新提供了良好契机。

守正指的是守真理之正、守规律之正、守理想之正。在“第二个结合”中,守正不仅指坚守马克思主义基本原理和中国特色社会主义共同理想,而且指坚守中华民族优秀传统文化精髓和民族精神。习近平总书记强调:“我们决不能抛弃马克思主义这个魂脉,决不能抛弃中华优秀传统文化这个根脉。”^①在推动“第

二个结合”中,魂脉和根脉都是我们必须坚守和传承的,两者缺一不可。当然,坚守不等于停滞不前,而是要顺应时代和实践的发展,不断拓展已有的限度,打破桎梏,善于接纳新生事物,推陈出新。

守正创新的方法论原则赋予我们新的视野来看待传统文化中的消极因素。传统文化中有积极一面,也有消极一面。五四时期,鲁迅等文学思想家的作品充分揭示了传统文化中的消极因素和负面影响。“第二个结合”论中的“优秀”两字说明,和马克思主义结合的是传统文化中的优秀因子,而非糟粕,因此,推进“第二个结合”,要对传统文化中的消极因素进行批判和扬弃,从中挖掘优秀因素,和马克思主义主要观点相融通。

守正创新的方法论原则赋予我们新的姿态来对待传统文化的现代转化。中华优秀传统文化源远流长,发展到近现代,受到西方文化的强烈冲击,形成了独具特色的现代文化传统。毛泽东在谈到中国向何处去的问题时,提出要建设新民主主义社会和国家,包括新政治、新经济和新文化。就文化层面而言,“要把一个被旧文化统治因而愚昧落后的国家,变为一个被新文化统治因而文明先进的中国”。^②这个文化建设目标包含着传统文化的现代转化与马克思主义中国化时代化。因此,推进“第二个结合”,需要注意传统文化的现代转化及由此形成的现代思想文化传统,关注传统文化的现代转化过程和马克思主义在中国的传播历程的有机结合。

守正和创新相统一的方法论原则有一定的适用性,在其他思想文化领域发挥其效应,可为“第二个结合”提供借鉴意义。在现代中国思想史上,陶行知教育思想的形成是坚持守正创新的典型例子。陶行知结合现代中国的教育实际情况,创办晓庄

① 习近平:《开辟马克思主义中国化时代化新境界》,《求是》2013年第20期。

② 《毛泽东选集》第2卷,第663页。

① 习近平：《携手同行现代化之路——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》，《人民日报》2023年3月16日。

② 《毛泽东年谱（1893—1949）》（修订本）中卷，北京：中央文献出版社，2013年，第49页。

③ 《梁漱溟全集》第6卷，济南：山东人民出版社，1993年，第205页。

师范学校。在理论上，他传承中国传统的教育思想，吸收杜威的教育哲学，又创造性地提出具有中国风格的教育思想，把杜威的“教育即生活”思想改造成“生活即教育”思想。陶行知教育思想的例子在一定程度上说明守正创新方法论原则的有效性，为其他外来思想的中国化提供了一定的参考价值。

第三，“第二个结合”体现了主体性和世界性、本土性和开放性辩证统一的方法论原则。

在马克思主义和中华优秀传统文化的结合中，中华文化主体性在马克思主义的指导下得到切实巩固，中国化时代化的马克思主义在优秀传统文化的浸润下结出丰硕的理论成果。在坚持文化本土性的同时，还要有全球眼光和天下观，我们是在吸收人类一切优秀文明成果的基础上推进“第二个结合”，是在世界舞台上巩固和发展文化主体性。

坚持主体性方法论原则，就要坚持走自己的路，巩固文化的本土性和文化自信，坚持文化的民族性和时代性的统一。文化本土性的塑造不仅建立在中华优秀传统文化的创造性转化创新性发展上，而且建立在继承近代革命文化和发展社会主义先进文化上，同时也建立在借鉴吸收人类一切优秀文明成果上。在一个国际比较的环境中，文化本土性和民族特征得以有力彰显。从这个角度看，世界性和本土性相辅相成。

坚持世界性的方法论原则，就要坚持胸怀天下的世界观，秉持开放包容的理念，吸收各种外来文化的优势资源，并把本土文化以崭新方式推向世界，在世界范围内发出中国文化的强音。胸怀天下的世界观是中华优秀传统文化的宝贵资源之一，它要求我们怀有为世界谋大同的使命感和为人类共同问题的解决提供中国智慧的责任感。

世界性方法论原则已经体现在一些理

论概念的表述中。比如，它体现在全球文明倡议中。在2023年中国共产党与世界政党高层对话会上，习近平主席首次提出“全球文明倡议”。其中一条指出：“充分挖掘各国历史文化的时代价值，推动各国优秀传统文化在现代化进程中实现创造性转化、创新性发展。”^①包括中华优秀传统文化在内的各国历史文化，都有为各国的现代化建设贡献智慧的价值。推进“第二个结合”就需要胸怀天下的情怀，在21世纪马克思主义的视野下充分挖掘中华优秀传统文化的现代价值。

第四，“第二个结合”体现了普遍性和特殊性辩证统一的方法论原则。

一方面，马克思主义基本原理具有普遍性，中国具体实际和传统文化具有特殊性，马克思主义和中国传统文化的有机结合体现出普遍性和特殊性的统一。另一方面，中华优秀传统文化中蕴含的天人合一、民为邦本、大同理想、讲信修睦等价值理念具有一定的普遍性，但中国传统文化也具有特殊性，中华文明作为东方文明的杰出代表，具有明显的民族特色和地域特征，和以希腊文化为代表的西方文化具有较大差异。推进“第二个结合”，既要从普遍性上看到马克思主义基本原理和中华优秀传统文化结合的可行性，也要从普遍性和特殊性的统一上看到马克思主义普遍原理和中国特色传统文化相结合的有效性。

毛泽东和梁漱溟曾就普遍和特殊的关系有过讨论。1938年1月，梁漱溟访问延安，和毛泽东有过几次长谈。毛泽东不同意梁漱溟的乡村建设道路。他指出，梁漱溟在《乡村建设理论》中提出的解决中国问题的政治主张，“是走改良主义的道路，不是革命的道路。改良主义解决不了中国的问题，中国的社会需要彻底的革命”。^②而中国社会的革命需要马克思主义理论的指导。毛泽东说：“中国社会亦还有其一般性，中国问题亦还有其一般性；你太重视其特殊性而忽略其一般性了。”^③毛泽东批评梁漱溟过于重视中国社会及其历史文化的特殊性，而忽略了普遍性，中国社会和西方社会有共通性，可以应用唯物史观的普遍方法来解决中国问题。毛泽东和梁漱溟当时的分歧预示着马克思主义走中国化时代化的道路，走普遍性和特殊性结合的道路。这构成了“第二个结合”的理论背景，

对于结合的推进具有深刻的参考意义。

普遍性和特殊性的方法论原则在一些领域可能被误用,产生一些消极作用。这对深化“第二个结合”研究具有警示意义。近代以来,西方哲学被译介进入中国,形成一种文化现象,即用西方哲学的术语来诠释中国哲学的文本和概念,刘笑敢称之为“反向格义”。^①北朝时一些学者以老庄的术语解释佛教教义,称为“格义”,引申开来,格义常指用本土的经典来解释外来的理论。在现代中国哲学史上,胡适的《中国哲学史》(上卷)是运用反向格义方法的一个例子。他用西方哲学尤其是实用主义的理论来整理研究中国古代哲学史,把墨子的哲学称为应用主义。现代中国哲学家运用反向格义的方法是一个潮流。后来,有不少哲学家也都用西方的分析哲学、现象学、诠释学等哲学方法和观点来研究中国哲学史。在反向格义的背后,隐含着普遍性和特殊性的方法论原则误用的可能,即把西方哲学的理论视为具有普遍性的理论,以此来过度分析和解读具有特殊性的中国古代哲学,这有可能导致对中国哲学概念和思想的误解,得出错误的结论。从反向格义的例子来看,普遍性和特殊性的误用有可能带来负面影响,这是“第二个结合”研究推进过程中需要加以防范的地方。

第五,“第二个结合”体现了实践检验和逻辑论证辩证统一的方法论原则。

马克思主义和中华优秀传统文化相结合的理论目标是产出一批理论成果,推进理论的体系化和学理化,建构自主的知识体系,这些理论成果既需要接受实践检验,也需要接受逻辑论证。

实践检验的方法论原则要求我们在“第二个结合”中把理论和现实结合起来,坚持问题导向和成果导向,坚持实践标准。毛泽东在《中国革命战争的战略问题》中提出方法的含义,隐含实践检验的要求。“什么方法呢?那就是熟识敌我双方各方面的情况,找出其行动的规律,并且应用这些规律于自己的行动。”^②从实践检验的方法来理解,这句话呈现出完整的实践检验步骤。第一步,从实际出发,从问题入手,观察事物,掌握多方面的情况,把握事物变化发展或问题的根据。第二步,分析事物或问题的矛盾,分析事物发展的各种可能性,找出其中的必然趋势或假设,提出解决矛

盾的方案。第三步,分析人们的可能需求和目的,结合需求和目的,把解决方案应用于现实,付诸实践,促成事物可能性的转化,使有利于人的可能性变成现实。由此,原先有待验证的假设被证明是有效的假设。“第二个结合”产出的成果,需要接受实践标准的检验,才能被证明是可靠的和科学的。

逻辑论证的方法论原则要求我们对“第二个结合”的创新理论进行合乎逻辑地讨论、辩论和论证。逻辑论证有不同的层次,相对简单的做法是指出犯了哪些形式逻辑错误,如偷换概念、循环论证、虚假证据等;相对复杂的做法是进行观点批判,对观点展开批判就要对观点进行具体的、历史的考察,运用分析和综合的方法,揭示其内在矛盾,把握其合理性和共识性。而不论哪种层次的逻辑论证,都离不开实践检验。

我们要在实践中扎实推进“第二个结合”,让马克思主义深深植根于中华文化沃土,不断增强我们的文化软实力,为中国式现代化建设提供助力。思考“第二个结合”的方法论,得出五个主要原则,这五个主要原则是互相关联的,以过程论为基础:前提、结果和过程相统一的原则把“结合”理解为完整的过程;守正与创新相统一的原则把“结合”理解为创新的过程;主体性和世界性相统一的原则把“结合”理解为开放的过程;普遍性与特殊性相统一的原则把“结合”理解为动态的过程;实践检验与逻辑论证相统一的原则把“结合”理解为可验证的过程。深入思考“第二个结合”的方法论原则,有助于我们更好把握结合的理论逻辑、实践逻辑和历史逻辑,在新时代产出新的理论和文化果实。

[本文系国家社科基金重大项目“中国式现代化进程中发扬斗争精神的实践机制研究”(23ZDA022)阶段性成果。]

^① 参见刘笑敢:《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年,第98—102页。

^② 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第178页。



“中华文明具有突出的和平性。和平、和睦、和谐是中华文明五千多年来一直传承的理念。”^①本文拟从文化文本论视角出发，通过解析中华文明上五千年的“攻玉”经验，诠释下五千年“君子温润如玉”人格理想的由来，探寻儒家温柔敦厚



① 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，《求是》2023年第17期。

② 参见沙莲香主编：《中国民族性》（一），北京：中国人民大学出版社，1989年。

③ 叶舒宪：《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》，武汉：湖北人民出版社，1994年，第135—243页。

④ 叶舒宪：《阉割与狂狷》，西安：陕西人民出版社，2010年，第315—317页。

教育理念的史前基础和中国式人文化成理想的原型，从大历史观的深度诠释中华“和平”基因的发生奥秘。

“温”：中国传统的和平基因

近代以来的西学东渐过程，使得中外学者不约而同地开启了比较文化或比较文明史的思考，借助于中外对照的文化反差镜像，反观中国文化的特性。以1989年出版的《中国民族性》为代表，其中收集了71位中外思想家和学者观点，他们在民族性的认识方面达成基本共识，兹引用其中16种近似的观点：非好战、中庸（蔡元培、孙本文、缪凤林）；仁爱、和平（孙中山、服部宇之吉、杨懋春、胡秋原）；和平主义（渡边秀方、林语堂、庄泽宣、缪凤林）；以柔弱为善（劳德）；调和折中（罗斯）；安息为本（陈独秀）；以静为本（李大钊）；安命不争（胡适）；忍耐力或耐性（罗素、威尔海姆、潘光旦、庄泽宣）；平和消极、老成温厚（林

大历史的文化文本论

——中华“和平”基因探源

叶舒宪，上海交通大学资深教授

语堂）；顺从（文崇一）；容让（梁漱溟、文崇一）；农民性格（文崇一）；温润而悲悯之情（牟宗三）；人文主义（费正清、成中英）；和合主义（钱穆、孙隆基、张岱年）。^②

将以上16种对中国民族性的观点统合起来看，大都是点明现象，表达认知观点，至于为什么会如此的所以然问题，则少有深入具体的分析研究。除其中“农民性格”一项，将中国民族性的和平主义或中庸性格，归结为受我国农耕文明的社会生活方式影响以外，大多数观点未能展开更系统的因果论阐释。笔者在1994年《诗经的文化阐释》第三章，从文化与人格的互动关联入手，比照文化人类学的经典案例（如《萨摩亚人的成年》和《菊与刀》），尝试做出某种理论解释的模型：《诗经》颂扬的“温温恭人”理念，旨在对男性社会成员加以驯化；而儒家标榜“温柔敦厚”诗教，对应“儒，柔也”的古训，构成特色鲜明的阴性化文化价值取向，其主要功能在于化解阳刚，通过礼乐熏陶和人文文化成的教育模型，降低社会成员的攻击性，^③由此增强社群的和合认同。其后的《阉割与狂狷》一书借鉴福柯知识考古学的研究范式，将作为生物的人和作为文化动物的人统合起来加以考量，聚焦文化心理的教化，对中国传统文化的去阳刚化教化意义再做专题论述，将中国本土的礼乐文明归结为社会伦理意识对个体阳刚的驯化功能，提炼出传统文化内蕴的“阴性化”或“中性化”价值取向，聚焦中国传统的“中性化”伦理，从正面论说其对中庸教义的形成与和平主义价值观方面的积极意义。已有不少国际学者针对西方文明中潜存的好战倾向，过分放任的男性阳刚与攻击性做出各种诊断，并提示采用阴柔的母性文化和女性主义价值观予以纠正或治疗，^④其中影响最广的观点首推英国历史学家汤因比与日本思想家池田大作的对话录《展望21世纪》。他们在20世纪末发出

预言：西方的基督教精神已经不能在全球化时代引领人类前行，取而代之的应该是儒家的中庸精神。^①中庸的要义为“温”，即不太冷也不太热，不走极端，不诉诸暴力。今天，温柔敦厚的人格理想与中庸道德都有结合全球背景予以重新审视的必要，中国文化的阴性化倾向对于结束对抗仇杀时代的阳刚中心主义，开启和平共存的新世界伦理也具有空前意义。^②

在二三十年后反观作者的《诗经的文化阐释》开启的对温柔敦厚人格的探究，当时的主要学术欠缺是：受制于文献史学的狭隘视野，认识深度不足，没有深入到中华文明的上五千年并有效锁定文化基因对后世文明价值观的决定性影响。因为，那时笔者还未能迈进到以新文科方法论创新的四重证据法，而是逗留在民间活态传承的口传文化，即第三重证据方面。这种欠缺，在2005年以后逐渐得到弥补，这包括四重证据法（指传世文献、出土文献、民族志和口传文化及考古发现的遗址、实物和图像），以及文化大小传统再区分的理论建构（即将甲骨文以后的文字传统作为文化小传统，将先于文字的传统作为大传统）。

从上五千年看下五千年： “温润”到“温柔”

更新传统的文献史学观，需要根据考古新发现，重建大历史观，学会从上五千年看下五千年。这是笔者所在的文学人类学团队近十余年来完成“玉成中国三部曲”系列重大项目的学术经验，也是让研究者有效聚焦中华独有文化基因的认识前提。

自2021年《文化文本》第一辑创刊，到2023年推出第二辑，一套本土原创性的文化理论体系逐渐成熟。该理论兼顾文字书写文本和无文字时代的物证叙事，并将后者视为孕育前者的母体，系统阐发二者之间的因果关联和发生原理，将文史哲艺的根脉，落实到万年来没有中断的物质文化传承总体中。这一以编码和再编码为动态过程的文化文本理论，不同于西方结构主义的共时性文本观，所针对的是中国文明研究的瓶颈现象：中华文明号称五千年而书写文献仅有两千多年。不突破此瓶颈，就不可能有对历史的深度认

识，^③而第四重证据即考古物证，是带来这一学术突破的根本契机。^④

对于中华文明而言，先于甲骨文汉字的文化核心符号物传统的是玉礼器的传统，玉文化在中国境内的发展史已有上万年。在西学东渐以来的中国教育制度中，传统国学中的赏玉辨玉等相关知识早已失传。古老的楚国卞和献玉事件及发生在秦赵两国间的完璧归赵事件，在今日读书人心目都已经蜕变成“天方夜谭”。一个万年未曾中断过的珍贵传统，几乎要在我们这一代人的眼皮底下消逝，这是非常残酷的现实。文学人类学团队由此进入欧亚大陆玉文化源流探索的广阔领域，找寻东亚先民切磋琢磨玉器的生产实践经验，通过南北各地新发现的史前玉文化分布，锁定“君子温润如玉”的儒家话语发生本源。

据文化文本论的新认识，《诗经》唱诵“温温恭人”的诗篇，其年代不可能早于商周时代；而先民切磋琢磨的攻玉实践，要比商代甲骨文的出现早六七千年。那么，玉文化所建构出的“温润”审美理想，是如何类比到人格修养方面的？以往的学界对此类问题缺少发问的条件，而今大批九千年至五千年前埋藏地下的史前玉器文物陆续出土，令人能够从视觉上直观领教何为“温润如玉”，并由此联想到神玉圣玉崇拜所催生的中国式人格理想，从而在传承至今的活态文化中去有效体认从“温润如玉”说到“温柔敦厚”说的因果关系。

伴随21世纪之交分子生物学的飞跃式发展，人类基因组数据库日益完善，文科超越以往的深度认知范式也呼之欲出。一个类比性的术语“文化基因”揭示了在文化传承中最重要的本根性和决定性要素。笔者在《玉石神话信仰与华夏精神》中勾勒了催生文明国家核心性的神话信仰史前传承轨迹，将孔子所说的“礼云礼

① 池田大作等：《走向21世纪的人与哲学》，宋成有等译，北京：北京大学出版社，1992年，第1页。

② 叶舒宪：《阉割与狂狷》，第314—315页。

③ 参见顾锋、杨庆存主编：《深度认识中国文化：理论和方法讨论集》，上海：复旦大学出版社，2021年。

④ 参见杨骊等主编：《四重证据法研究》，上海：复旦大学出版社，2019年。



云，玉帛云乎哉”，落实到史前社会的玉礼器和丝帛礼器的献神仪式和各种玉殓葬的考古现场，充分阐发了从上五千年审视下五千年的研究宗旨。中华文明的发生道路由此得以彰显，中国话语的深根也得以生动呈现。

在文化文本理论中，一个重要的关注点是文化的元编码，它一定是在史前时代的神话信仰观念支配下完成的。在民间文学二级或三级学科内进行的神话研究，不会关注到史前社会，因而缺乏对历史的深度认识。文学人类学团队将神话作为文化元编码的观念性支配要素，尝试还原玉帛这两种特殊物质在史前社会登场时的神话信仰语境。如今能够确认的是：玉礼器始于万年前的东北地区，后依次南传，在距今四千年前后覆盖中国大部分地域；养蚕缫丝实践始于距今七八千年前的长三角地区，然后依次向北传播。在距今五千多年前的中原地区仰韶文化后期，丝绸出现在婴儿的特殊葬具瓮棺内，专门用于包裹幼童尸体，这或是效法神蚕吐丝作茧包裹，祈祷夭折的婴儿重回母体以求再生。对接《国语》“玉帛为二精”的古训，这便是具有文化基因意义的神话观，高度概括了超自然生命力信仰的现实载体。

回到儒家文化为代表的中国话语，从史前玉文化研究中得出的结论是，“温柔敦厚”的教育理念，植根于人类两性的生理差异，将女性特有的阴柔特性转移到对男性的教化过程中，将之培育成为对社会有益的温良恭俭让之君子。相比之下，切磋琢磨的玉器生产实践则要早数千年。鉴玉标准“温润”审美观，应该是伴随史前先民对玉石和丝绸的崇拜而产生的，并随着玉文化多米诺式的传播而遍布各地。作为无机物的玉石，唯有出于神话仿生学的虚拟逻辑，才得以被注入润泽或温润之类的

价值判断。换言之，先将无机物的玉石虚拟想象为有生命的灵物、神物，再将玉石本身的物理特性引申类比，才能成为人格理想的具体体现。以“润泽以温”为代表的玉德理论，虽然在西学东渐以来的各种中国思想史和哲学史研究中未见踪影，但毕竟属于中国文化传统独享的理论和话语体系，研究者有责任本着文化自觉意识对此加以关注。

马克思主义的历史唯物主义，将原始社会作为人类社会演变发展的起点和雏形。对中国道路、中国理论和中国话语的探究，要想摆脱过去二百年的“数典忘祖”状态，就必须努力聚焦中国史前时代所有重要的新发现，将本土话语发生的溯源工作，逐一落实到甲骨文产生之前的文化大传统中。这样才有利于将视角聚焦到真正的文化基因层面。

五千年以上的的时间尺度及与文明国家核心价值密切相关的质量尺度，二者缺一不可。这样严苛的筛选条件，使得能够进入文化基因候选名单的少之又少。而中华文明在建构宇宙观和人生观方面，都习惯于诉诸美玉这样的中介性圣物。比如，要形容宇宙之奇幻瑰丽，会说“玉宇琼楼”；讲到人格的理想则会说“君子如玉”；表达不同族群、不同民族间的友好相处之道，则要说“化干戈为玉帛”，诸如此类，不一而足。在中国人看来，宇宙万物中没有任何一种其他物质能够像美玉这样至高无上和完美无缺。

从中西文明的对照视角看，西方崇拜黄金和中国崇拜玉石，两者泾渭分明。马克思采用“拜金主义”这样的准宗教学术语来概括西方资本主义的核心价值观，可谓一语中的。可惜的是，马克思的话语并没有启发西学东渐背景下的大多数中国学者回归传统，从中概括和提炼出中华文明的核心价值。^①文化文本理论尝试创建“上下五千年”的历史文化认知新模式：全面揭示“上五千年的玉礼器故事”如何能够成为下五千年中国故事的总原型，以及华夏文明核心价值观的原型。2021年出版的《方圆一体：玉琮的故事五千年》《盘古之斧——玉斧钺的故事九千年》等即让每一种玉礼器自己发声讲述其“物的民族志”故事，组合起来则构成了前文字时代的深度历史文化叙事。

① 叶舒宪：《温润如玉：中国美学原点与“润”观念起源》《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学版）2023年第4期。

玉德说：中华文化和平基因的格物解析

史前先民在长久与石头打交道的过程中，依据什么标准从千万种石料中选择出玉质的原料呢？那就是玉学界尽人皆知的玉之定义：“石之美者”。换言之，从审美认同出发的玉材筛选，到神圣认同崇拜和信仰观念投射，“通灵宝玉”观念的发生，再到文化价值的普遍认同，这是一个三段论的过程。早期农耕社会的营养学和饮食美学，必有对动物脂肪的渴求，并由此催生出先民的脂肪（油脂）崇拜，有成语“脂膏莫润”为证。此处的“润”与水无关，专用于形容动物脂肪。从献祭天神的牺牲祭品特色（越大越肥就越显示祭祀者的虔诚），^①到君子理想的隐喻，玉美学的润泽标准逐渐形成，由此可深描出中华美学和人文理想的史前信仰根源。

《山海经》讲述的黄帝在崑山大吃玉膏的玄幻叙事，^②后人很难理解。古往今来，有没有人将黄帝食玉膏叙述当成某种真实发生的事件呢？唯有信仰者才会如此。在《楚辞》等作品中，屈原就直言不讳地表达自己“登昆仑兮食玉英”的人生理想，而三礼典籍中享食美玉的制度也由此而生。这对应的是中医药思想中的石脂玉膏联想泛化观念，认为无机物一类的玉石和有机物同样承载着神圣生命力之“精”，于是出现药用物质的神话性命名现象，就像《神农本草》和《证类本草》等书中所呈现的那样。许慎《说文解字》“玉有五德”说，是最为典型的中国经验的表述，充满文明特色，其观念来源则是具体的人与玉互动的实践经验，包括万年来的无数大国工匠（古书中称为“玉人”）对玉料筛选、开采、设计、加工的全套生产经验（切磋琢磨），以及玉器使用者的生活经验，包括佩玉感受、把玩玉器的体会、感悟及联想方式等。

具体解读许慎对“玉”的定义，可以看到他是如何做出一种非常经典的文化阐释的：“玉，石之美者，有五德，润泽以温，仁之方也；鳃理自外，可以知中，义之方也；其声舒杨，专以远闻，智之方也；不挠而折，勇之方也；锐廉而不技（伎），絜（洁）之方也。”^③从感觉学的视角看，许慎对“玉有五德”的诠释，彰显出中国式美感的源头，那就是五官感觉加比兴联想

（引譬连类思维）：“润泽以温”，视觉+触觉+比兴联想；“鳃理自外”，视觉+联想；“其声舒杨”，听觉+联想；“不挠而折”，视觉+听觉+触觉+联想；“锐廉而不技（伎）”，视觉+触觉+联想。

《说文解字》要表达的意思很明确，即玉这种特殊物质存在，首先会直接诉诸人的感官判断和审美筛选。从审美判断到人格伦理判断，许慎紧接着就按照主观联想的逻辑去认定：美玉中蕴含着五种人类独有的优秀品质（德）。比如，第一德“仁”，玉给人一种视觉和触觉上的润泽之感，此外还有温和、温暖之感（石头不可能有温度，这种说法表明玉能够给人带来某种联想，为何如此，最值得深究）。有人解释此处的“润泽”指玉给人带来恩泽，故比喻为仁爱之心。要知道，仁是儒家思想最重要的教育理念。玉的润泽而温和的特征，如何就类比到君子的人格理想呢？其间的过渡逻辑还是主观联想。第五德“洁”，玉断裂之后，断口边缘很锋利，但是却不会伤人，将之与廉洁君子相类比，正是出于典型的中国经验，即加工玉器的生产体验和常年接触玉器的生活体验。既使其本身非常坚硬，能够划动玻璃，但其断口却不会伤害触碰者的肉身，这样的美石材料当然会被先民联想到温润廉洁的君子品格，此乃玉石能够在本土社会中人人人爱的深层次道理。这也是温润玉德说蕴含和平文化基因的理据所在。

中国传统“玉成”和“温润”的理想，“化干戈为玉帛”的社会经验，早在中原文明国家出现之前，就开始熔铸中国传统的“和平”基因。借助长期以来温润如玉的审美感知实践，礼乐文化有效化解攻击性，建构起一种旨在克制暴力和穷兵黩武倾向的文明价值观。这对当下建构人类命运共同体是极其宝贵的本土思想资源。

① 叶舒究：《说“猷”——犬文化的万年观》，《文化文本》第二辑，北京：中信出版集团，2023年，第28—38页。

② 郝懿行：《山海经笺疏》，北京：中国致公出版社，2016年，第68页。

③ 汤可敬：《说文解字今释》增订本，上海：上海古籍出版社，2018年，第26页。

中华民族具有百万年的人类史、一万年文化史、五千多年的文明史。中华优秀传统文化是在特定历史条件下积淀形成的，具有鲜明的国家特色，体现了一个国家或民族的文化认同，并经过相当长的历史时期及社会实践的检验而



① 习近平：《在文化传承发展座谈会上的讲话》，《求是》2023年第17期。

被人民群众所接受的各种优秀文化的总和，是人类的重要文化遗产，也是人类文明的重要组成部分。“如果不从源远流长的历史连续性来认识中国，就不可能理解古代中国，也不可能理解现代中国，更不可能理解未来中国。”^① 古为今用，将优秀传统文化与中国现代社会发展内在需要相结合，全面推进面向未来的传统文化创新，是中华文化振兴与推进中国式现代化进程的必然要求，也是新时代新的文化使命。

传统文化创新的前提与基础

中华传统文化创新有其理论依据。马克思主义认为，物质生产力的进步推动着社会的变革和演进，社会制度和意识形态会随之发生变化。任何文化都是时代的产物，一个时代的优秀文化的本质就是符合这个时代发展的要求。中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展，不仅体现出马克思主义的辩证方法论，也为我们更有

“第二个结合”与面向未来的传统文化创新

王宪昭，中国社会科学院民族文学研究所研究员

力地推进中国特色社会主义文化建设、建构中华民族现代文明指明了方向。一方面，传统文化的“创造性转化”要求我们在科学分析传统文化的基础上，按照时代发展要求充分借鉴历史上的优秀文化成果，同时对那些不能与时俱进的陈旧内容或形式加以改造，使其具有新时代的内涵，在时代发展中充满生机活力；另一方面，“创新性发展”则要求我们以发展的眼光和更高的标准激发文化创新，对中华优秀传统文化原有的内涵进一步拓展、完善，进而增强其在时代发展中的影响力和感召力。

中华传统文化创新的实践基础扎根于中国社会历史发展进程中。《礼记·大学》记载：“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’”商朝开国之初就提倡在创新中发展的理念，中国社会历史的演进无一不印证了只有创新才能发展，反映出文化的传承创新是国家和民族发展振兴的重要精神动力。从马克思主义与中国革命具体实践相结合，到社会主义革命和社会主义建设的实践充分证明，马克思主义是发展的马克思主义，与中华优秀传统文化相结合是实现马克思主义中国化的需要。

传统文化创新中的辩证关系

（一）传承与发展的关系

“传承”是新时代文化发展的基础。中华文化传承造就了中华文明突出的连续性，使中华文明成为世界上唯一绵延不断且以国家形态发展至今的伟大文明。只有从源远流长的中华文化中认识中华民族发展史，在文化传承中汲取中华文明的精华，强化家国情怀与历史意识，积极培育自我发展、回应挑战、开创新局的文化主体性与旺盛生命力，才能更好地建设中华民族现代文明。实践证明，传承中华优秀传统文化不仅

体现中华民族的历史自信和文化自信，而且也是古今用、推陈出新的坚实的文化基础和实践基础。

“创新”是传承中华优秀传统文化的目的，也是传统文化价值实现的根本路径。建设中华民族现代文明必须坚持守正不守旧、尊古不复古。传承是为了发展，要发展就要创新。对传统文化的传承不是全盘接受，更不是照搬照抄地复古。即使是特定时期曾经被看作优秀的东西，随着时代的发展也会出现不适应性，所以传统文化只有创新才能更好地服务于现代社会发展。将传统文化自觉融入社会的持续发展中加入创新是文化发展的内在规律，也是我们传承传统文化的时代责任。

（二）分散性与系统性的关系

传统文化的产生具有特定的时代背景，其发挥作用的空间处于不同民族或地区，因而往往具有分散性，很多情况下需要与具体事象结合。这就像很多非物质文化遗产需要借助特定物质载体来呈现一样，同一种传统文化或者一个具体的传统文化母题，往往会表现在不同的民俗活动、日常行为之中。这种特征要求我们在传统文化创新过程中，必须注意局部与细节，通过外在现象分析其内在本质。但这并不是说传统文化是零散而不成系统的，相反，我们必须清楚意识到个性中的共性，许多具体现象必然会具有内在的普遍性，体现出个性与共性的统一。一般而言，具有地域特色的传统文化都是建构在中华文化大背景下的，既是中华传统文化的具体反映，也是中华文化传统的构成部分，但只有蕴含着中华文化共性、符合社会发展规律的文化才是需要传承发展的传统文化。

以传统文化中的“孝文化”为例，人们对它的认知往往会结合一系列具体事例、行为，如每个时代每个民族或地区都有感人的孝文化案例。这些个案虽然具有时代烙印，但其核心价值却都体现出顺应社会发展的传统美德，同时在文献、传说以及相关其他文化载体中也保持了这种美德的一致性，并且其中的家国情怀也会被不断强调。这种系统性对中华孝文化传统的建构具有重要作用。因此，推进传统文化的体系化也是传统文化创新的内在要求和重要途径，在面向未来的传统文化创新中需要把看似分散的特定文化主题

放在一个时空体系中去审视，进而保证中华优秀传统文化的方向性与体系性。

（三）叙事性与符号性的关系

传统文化需要通过叙事作为基本形式进行传承发展。传统文化的叙事可以分为许多类型，如口头叙事、文字叙事、图片叙事、文物叙事、民俗叙事，以及通过特定物叙事等。每一种类型又可以进一步细分，如民间口头叙事就包括神话、传说、故事、歌谣、史诗等，这些具体文学体裁各具特色，其传承的方式方法也会有所不同。传统文化必须通过特定文化载体的叙事才能得以呈现，这些载体既包括各类文学形式，也包括特定的实体或行为。要使中华优秀传统文化在整个叙事体系中得以传承与发展，就要对中华传统文化中积淀形成的文化基因进行全面分析与系统发掘，关注传统文化的符号性特征，如各民族神话、传说、故事中经常出现的龙、凤、麒麟等形象以及图腾崇拜，往往都体现了中华民族的文化共识与审美共性。

以中华传统文化中的“龙”为例，不仅汉族的传统文化叙事中把盘古、伏羲、女娲、炎帝、黄帝等文化祖先或文化英雄的出生、特征、事迹与“龙”联系起来，而且白族、傣族、苗族、瑶族、彝族、壮族等民族文化叙事中也都呈现出与“龙文化”的密切关系。与“龙”图腾文化符号相关的文化现象还渗透到民族建筑装饰、雕塑、书法绘画、音乐舞蹈、器物工艺等日常生活中。一些民族或地区还对“龙”文化符号进行了创新。把握好传统文化的叙事性与符号性有助于把传统文化的传承创新推向纵深。

面向未来的传统文化创新的实践路径

第一，传统文化创新要把实践性放在



突出位置。文化价值的实现就在于实践性。习近平总书记曾强调：“用以观察时代、把握时代、引领时代的理论，必须反映时代的声音，绝不能脱离所在时代的实践，必须不断总结实践经验，将其凝结成时代的思想精华。”^①实践性首先表现为传统文化创新中的人民性。人民是创造历史的主体，当然也是文化创新的主体，不仅是物质财富，也是精神财富的创造者。在传统文化创新中必须始终坚持以人民为中心，这就需要人文社科工作者通过深入实际的调查研究，了解广大人民群众对传统文化的传承情况、接受情况、创新愿望和实践需求，在传统文化创新中做出实事求是的方法探讨。

马克思主义要求我们在实践中发现真理、发展真理，用实践来实现真理、检验真理。传统文化如何在面向未来的时代进程中实现传承发展，要在具体实践中具体分析。有时人们看到一些民俗现象，往往会对之做出迷信、落后等简单判断，而对这种现象为何长期流传，老百姓为何愿意参与等深层问题缺乏分析。例如，不少地方或民族中都出现过对地方性历史人物或祖先进行神化的现象，并产生出与之相关的超现实传说，有时还会出现相应的祭祀活动等。若能在传统文化创新中对这些文化现象做出正向引领，让人们真正理解个体与整体、局部与全局的辩证统一关系，就能使之向着积极的方向发展，成为培育家国情怀的有效渠道，有益于激发人们见贤思齐、建功立业、勇于担当的优秀品格。

第二，传统文化创新要体现中国化与时代化。从未间断的五千多年中华文明具有鲜明的中国特色。中华传统文化具有丰富的内涵与完整体系结构，我们从世界观、人生观、价值观、哲学思想、人文精神、道德规范等方面都可以找到重要依据，诸如天下为公、天下大同，民为邦本、为政以德，

九州共贯、多元一体，修齐治平、兴亡有责、厚德载物、明德弘道等，这些博大精深的中华优秀传统文化为我们解决当代和未来面临的许多难题都提供了重要启示，这也是人类发展进程中不可忽视的文化遗产和精神财富。只有做到传统文化创新中的中国化，才能更好地展现中华文化的中国精神、中国价值和中国力量。

传统文化创新的时代化是中华文明进程中的自然规律。历史上的许多实例为我们提供了很好的借鉴，如祭祀文化的演进中，奴隶社会时期活人殉葬非常普遍，但随着生产方式的改进，人们意识到这种祭祀活动过于血腥并且损害劳动力，就把牺牲品改为大型动物，后又逐渐改为小型动物或动物的某些肢体，最后改为雕刻物、手工艺品、面食等。这个变化的过程也是祭祀文化发展创新、不断走向文明的过程，既保留了祭祀的特有文化意义，又顺应了时代发展；既反映出人们共同的文化愿望，又发挥出规范行为的效果。

第三，传统文化创新需要内容与形式协同创新。传统文化创新中内容与形式并重才能取得相辅相成的效果。以往传统文化的传承与演变中，往往存在内容创新与形式创新顾此失彼、不相协调的情形。以节日传统中的节俗文化为例，现在有的地方过春节只看重过年团圆或享受美食的年味，却逐渐淡化了年节仪式中敬天礼地、长幼有序、邻里友好、张弛有度等规则建构或道德模塑，甚至一些与节俗传统本质不相适宜的消极观念也被带入到中华传统节日中，使很多节日失去了原有的教育意义和文化价值。造成这种情况的原因是多方面的，既与社会生产生活方式的变化有关，与时代发展中对节日传统文化的正向引导力度不足有关，也与人们对传统文化丰富内涵的认知与重视程度不够有关。特别是随着当今信息技术的日趋普及，与以往文化载体和传媒相比，人们对文化丰富性及其表现形式产生了更高需求，这就需要在面向未来的传统文化创新中充分利用新技术新手段，对中华优秀传统文化的内涵进行创新的同时，也积极推进形式创新，兼顾内容和形式两个方面，把守正与创新科学结合起来。

①《习近平在中共中央政治局第六次集体学习时强调 不断深化对党的理论创新的规律性认识 在新时代新征程上取得更为丰硕的理论创新成果》，《人民日报》2023年7月2日。

中国传统文化创造性转化中的问题与路径

徐兆寿，西北师范大学传媒学院教授

党的十八大以来，中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展被提到重要位置，国家出台了一系列政策，一批项目得以实施，出产了大批成果。2020年以来，中华优秀传统文化的短视频传播也风生水起，民间力量得以激活，不少学者和民间知识分子，都以短视频的方式广泛展开中国传统文化的教育与传播活动。但是，这些研究、教育和传播大多仍停留在对传统文化发掘、整理和简单解读的层面，甚至有一些糟粕也通过短视频等新媒体方式出现在人们的视野里，产生了一定的负面影响。中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展面临如下问题。

一是相关言说大多从考古说起，但受欧洲中心主义观念影响较深，皆从城市、文字、铁器等方面证明中华文明。即使是后来柴尔德和曼塞尔提出的关于文明的诸项标准，也仍然是以两河流域和地中海地区的文明为考古对象而总结得出的。我们一味地根据海洋文明特征而评判中华文明，是误入歧途，至少是不恰当的。百年以来，由于受西方文化的影响，尤其是改革开放四十年来大量引进西方文化，很多人受西方的观念影响很深，考古只是其中一个方面，在其他方面这种问题也普遍存在。

二是与科学精神对立，导致关于中华文明的言说误入虚境。中国传统文化的精神统摄在五四时期被从西方引进的科学、民主、自由、博爱等精神打破，但百年来讨论最多的却是与科学精神相对立的问题。儒家六经之首《周易》，为所有礼乐和政治制度创立的基本法，其所用历法是天干地支表达的干支历，不仅仅被用于农时，也被用于生活；以《易经》和阴阳五行为基础创立的中医，以《周易》为思想创立的太极等体育修身方法，以及建筑中以《易经》为基础所创立的建筑方法、风水学等，都被简单粗暴地命名为迷信。百年来，我们已经确立了科学方法为我们看待世界的普遍方法，但是，今天，无论是学术界，还是民间，

坚持中华文化不能用科学来证明的大有人在，如此也反向导致中国传统文化进入一个无法自证的凌空蹈虚之境。

三是五千年中华文明中的前两千年上古文明尚未被证明、说清。我们总是说中华文明是世界上唯一未曾中断的文明，而



能用文字实证的历史仅三千多年，前两千年的文化又当如何叙述？仅仅是物质层面的城市考古、食物考古恐无法说清五千年文明是什么的问题。那些古代城市是如何被构建起来的，彩陶上的符号是什么意思，玉器上的纹饰表达了什么……这些才是我们所要揭示的先人的精神世界。也就是说，目前我们考古界所描绘的是一个残缺的肉身世界，如吃、住、用等，而其灵魂世界无从知晓，但真正决定人是什么的是人的精神特征。我们今天可能需要回答，上古五千年前至三千年前中国人的世界观、方法论，精神世界和日常生活究竟如何等问题。甲骨文中80%以上都是占卜文字，其更多表达的是先人的道德精神世界，这又当如何讲述？

四是中华文明往往被认为独立、自足于世界，但越来越多的考古发现证明我们在陆地文明时代就与世界发生着非常多的联系，不仅仅是我们接受其他世界文明，中华文明也影响着其他世界文明。这些问



题被百年来的思维习惯所左右，导致我们往往不能从世界文明这个维度客观地看待中华文明。比如，既然中华五千年文明未曾中断，那么，是否可以用我们的上古文明去论证其他地区的上古文明？如此，人类文明或许就能获得某种完整性的叙述。

可见，中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展还需要对中国传统文化进行科学、深入、系统地了解。正因为如此，一个没有得到很好解释的中华五千年历史就呈现于我们眼前：一个精神性的中华文明被某种程度地知识化、物化，甚至窄化了。真正的传统中国在一定程度上被遮蔽，它需要重新解释，但用什么方法，用什么思想资源，人们难以确定。做好“两个结合”尤其是“第二个结合”，为中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展指明了方向。从这一方法与方向入手，面对上述困境，首先要厘清一些方法和路径问题。

第一，科学与人文相结合，反思现代考古学，重建人类文明家园。现代考古学一经诞生，就是以科学为方法。最近，电影《封神》上映期间，有考古学者称，从现有的考古研究来看，纣王这个人可能并不存在，因为没有实证。但是，从周以来的那么多文献记载难道都不是实证吗？这些人类的记忆难道不是证据吗？西方学者从挖掘出迈锡尼城证明了古希腊神话存在的合理性，由此确证了古希腊文明，现有的世界史就是在这个基础上把古希腊文明写进了文明史中；研究者将《圣经》中关于摩西的诸多细节与埃及法老的年谱对应，由此确立了《圣经》产生的年代，《圣经》考古也成了西方考古界的热门。这是西方考古学支撑西方文明史的重要方法，但是，中国的很多学者只拿器物说话，而对古代文献视若无睹，甚至认为是伪说，这种方法是否本末倒置呢？从西方文明考古史的

经验来看，考古是要证明古代文献和神话传说中的人物及事实，要与神话、传说、历史记载相互印证，而不是用器物来重新讲述一套历史。《史记》里明确记载的昆仑山和河源未被考古证实，黄帝和伏羲文化就更难被证明了，三星堆的出现便令人们束手无策，更不用说《山海经》一类的神话著作长期以来不被重视。在中国，考古学成了简单的器物学、物质史。

从人类早期确立文明的标准来看，人的伦理是最重要的标准，是人区别于动物的重要特征。在中国，伏羲是人文始祖，他创立的文明首要特征是确立夫妻伦理，把人从动物界分离出来，相伴随的是世界观、礼乐制度的产生，其次才是驯服动物、制造工具等。比如性，动物有发情期，天然有节制，但人类没有发情期，无节制，所以需要一种规则节制其行为，这就是伦理，而有了这种节制之思想，就是文明。我们现在讲的中华五千年文明是从器物上来论证的，而中华文化首先讲的是伦理。如果从《周易》的思想来看，一万年前的（这个需要对伏羲进行考古）就已经是文明期了。《圣经》说，亚当和夏娃生活在伊甸园，受蛇的诱惑而偷吃了智慧树上的苹果而产生了羞耻感。从这个故事也可以看出，人有了伦理（智慧）才成为人而走出伊甸园。在这里，中西方对人和文明的定义是一致的，都是从人的伦理产生来定义人，同时也定义了什么是文明。现代以来流行的文明论是在资本主义高度发达时期，是在进化论和科学主义、物质主义盛行之时，根据欧洲和两河流域的考古发现而确立的一套标准。其初是根据雅典城的特征而确立文字、铁器、城市三个文明的标准，后来，柴尔德提出的城市文明标准已经包含十项，曼塞尔加以补充，形成了人类早期文明的十二项标准，但仍以物质性标准为主，缺乏对礼仪、伦理等精神性因素的重视。所以，反思人类文明考古的这种物化标准，借鉴人类文明产生初期对人和文明的一系列定义，有助于我们找回初心。

第二，以科学为方法，对伏羲、黄帝文化等上古文化进行系统解释，在此基础上重释中国礼教传统。伏羲是人文始祖，他仰观天象，俯察大地，中观人和鸟兽鱼虫、万物变化而创立了易经八卦。在那个时期，这就是科学方法。这是中国文化的根源，将天道、地道、

人道，宗教、巫术、科学、人文统为一体，阴阳、五行、八节、八方等表达的世界观和方法论也产生于此。至黄帝时，黄帝与岐伯写下《黄帝内经》，发展出中医，汉字被发明，干支历被确立，一套天人合一的伦理制度被创立。至文王时，八卦演绎为六十四卦，周公制礼作乐、建成周城，设立三百六十个官职，最终确立长子继承制的宗法制。孔子进一步将之前《易经》方面的资料进行整理，作十翼，而成《周易》，为六经之首。司马迁《史记·天官书》中讲的天人关系与伏羲文化一脉相承，揭示了天人之际和古今变化的规律。到北宋五子研习《周易》时，便有了张载的“横渠四句”，其中“往圣之绝学”即《周易》这套体系。有了这套被称为天然法的天道体系，理学才产生，理学称此天道为天理。但是，这套体系在日常生活中运行时，其礼教系统越来越走向极端，最终在五四时期走向衰落。中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展，有必要对这些问题进行深入研究，回答伏羲创立的这套体系是否科学，为何衰落，又为何中兴，有没有值得发扬继承的东西等一系列问题。

要进行这样一场巨大的研究工作，最好的方法就是用我们现代人熟悉的科学方法，用科学的力量把古代文化这面镜子擦亮。其一是用天文学、地理学对河图、洛书、八卦、天干地支等进行一次现代阐释。比如，古人认定的二十八星宿等，至今仍然在天际运动着，假若这套星象系统被现代天文学所证明，那么，中国上古文化就可重见光芒。其二是用现代地理学、冰川学、气候学、生物学、物理学等对上古时代文字尚未出现时的人类记忆进行考古阐释。比如，用冰川学关于地球冰川纪最后两大冰川昆仑冰川和祁连冰川的相关研究，来印证中国神话中的大洪水记忆和洪水治理等。其三是用现代气候学、医学、心理学、遗传学、生物学等来论证《黄帝内经》和中医理论，从人体结构来证明天人合一的宇宙思维和中医理论体系。一旦这些关乎世界观和方法论的内容能通过科学论证，那么，周公、孔子以来按照天道系统设立的人道伦理就容易解释了。如此，中西方思想和知识皆被重新调动，中国传统文化可获得重新解释，且古今相释，既不迷信今天的现代价值，也不盲目泥古，中国传统文化也将可能成为现代人类最宽广最科学最系统的

文化，进而被全世界逐步认识和接受。

第三，用上古中华文明来解释其他人类上古文明，在根本上贯通中西和古今思想系统，形成新的中华文明观。轴心时代以来的文化我们都熟悉，且我们已经熟悉了一种观念，认为在互不相关的几个地方，突然出现圣人和哲人，形成了一系列各不相同的文化体系，至今仍然各自在起作用。但是，轴心时期先哲们的思想又是从哪里来的？为什么同一时期会在不同地方产生？它们有没有一致的世界观和方法论？如果我们对比考察，就会发现几个重要特征。比如，上古时期所有人类都从星空确立大地和人类信仰，即星象学的确立。古巴比伦、古印度、古希腊、古埃及都有自己的历法，玛雅文化的历法曾震惊世人，但这套体系后来只有中国人继承了下来，且逐渐形成了天人合一和天地人三才之道的思想体系，直到五四前还有天文学家在测量日月的运行，校准历法，而其他古文明都在后来出现了宗教，取代了人类探索天地人关系的方法论，代之以圣人、宗教领袖来直接宣示天地大法。假若用中国上古时期的方法和思想体系去解释目前留存在世界各地的其他上古文明的遗址内容，甚至互释《圣经》、古希伯来文献和古波斯文献中的星象学内容，将会发现很多共同的特征，由此或可总结出人类上古时期关于人和文明的定义，前已述及。

这些尚未开始的比较与讨论将为人类文化开辟一个新的境界，即在文明冲突难以解决的时候，人们可以退回到人类最初探索文明的情景中去，重新寻找文明的方向，重新寻找人类共同的思维，从而反思现代文明发展中的诸多弊病，达到中和之境。



国家治理文明是历代国家治理的实践结果和智慧结晶，集中反映了历代国家治理基本理念、制度要素、能力水平的演进历程和进步状态，是中华文明中最具统筹性、根本性和全局性的文明形态，一定程度上决定了中华文明的性质、



方向和地位，是中华文明得以传承发展的根本政治前提、制度基础和体制保障。新时代扎实推进中华民族现代文明建构，就要充分结合中华优秀传统文化，正确认识历代国家治理的文明程度，深刻把握历代国家治理的发展规律。唯有这样，现代国家治理体系才能与历代国家治理文明交相辉映，并在生生不息的传承发展中赋予中国式现代化以深厚底蕴，为人类治理文明注入中国智慧，贡献中国力量。

“国家治理文明”的认识维度及 核心问题

中国国家治理文明源远流长、博大精深，包含着历史时期国家治理生成起源、传承发展、转型转化的理论逻辑、历史经验和实践路径，体系完整、特色鲜明，包含着历史时期国家治理的制度设计、运作机制和治理模式。中国国家治理文明的实践和实现，需要通过历史视角，从治理属性、

“国家治理文明”与中华民族现代文明建构

展龙，中国社会科学院大学历史学院教授，
中国社会科学院历史理论研究所研究员

治理主体、治理客体、治理思想、治理政策、治理效果等维度加以理解。

一是治理属性。阶级性、社会性和政治性是历代国家治理的本质属性，代表统治阶级的根本利益，体现统治阶级的共同意志，维护统治阶级的核心权利。只有认清国家治理的本质属性，才能更加客观地认识历代国家治理体系的设计原则和运作机制，也才能更加准确地判断历代国家治理的实际效益和经验教训。历史时期的国家治理属性，取决于治理主体的身份特性、价值取向和政治立场，也即治理主体的属性决定了国家治理的属性。据此，历史时期的国家治理可分为政府治理、社会治理以及由官方、社会互动合作、协同参与的综合治理。

二是治理主体。治理主体既指能够参与治理的个体或群体，也指由治理个体构成的机构、组织等。在中国古代，治理主体虽有不同，但大体不出“官—士—民”这一总体结构，角色包括皇帝、官员、士人、庶民及其组成的政府或组织。在一般性国家治理中，治理主体角色各异，其中，处于主导地位的是君官及官方机构，而处于基础地位却又缺乏主体地位的，则是最具社会广泛性的士民，他们的治理行为除了有限的“自治”外，更多的是在官方引导下参与的国家治理。这一点正与现代国家以人民为中心、以人民为主体的治理模式有所区别。

三是治理客体。国家治理客体是指国家治理的对象及其范围，它受制于实际的治理需要，也决定于客观的社会存在。国家治理客体实际是构成“国家”的各个要素，涵盖政治、经济、社会、文化、生态等多个领域。中国古代国家治理客体也涵盖了这些领域，但因其治理属性、治理宗旨缺乏现代意义上的民主性和公众性，因而作为治理主体的官员、士民，也同时成为国家治理的客体。换言之，历史时期国家对各个

领域的治理,实际上是通过治理官员、士民而实现的,因而在古代话语体系中,才会出现治国、治官、治民,以及“治国即治官”“治国先富民”等独特表述。

四是治理思想。在中国古代,那些超前性、批判性、建设性治理思想的生产者、主导者和传播者,往往具有修齐治平、笃信道统、无畏权势、崇尚民意的精神气质、人文气节和思想气度。作为国家治理的主体,他们所发出的治理呼声,提出的治理见解,总结的治理经验,时常蕴含着匡世辅政、依经立义、知人论世、直言敢谏、重儒明道、改革创新的济世情怀、忧患意识和批评精神。因而,判断一个时代、一个王朝的国家治理能力和水平,不仅要观察其治理过程、策略和效果,还要观察其治理观念、思想和认识。

五是治理策略。治理策略本质上是阶级利益观念化、主体化和实践化的反映。在中国古代,国家治理策略因时而异,因地制宜,可分为面向“朝廷”、面向“民众”及介于二者之间的“中间”治理策略。其中,面向“朝廷”的治理策略一般是对涉及官方利益的国家、社会的综合治理,凸显君臣及官方的权力结构、制度运作和政治秩序。面向“民众”的治理策略一般是对涉及民众利益的土地、赋税、户籍、教育、灾荒等社会问题的治理,凸显国家治理的“问题”意识和“向下”原则。“中间”治理策略主要表现为官方引导民众参与国家治理,凸显以实现共同目标为导向的国家“共治”模式。

六是治理效能。判断历代国家治理的程度和效能,需要紧扣王朝的盛衰周期、时代的治乱轨迹,并采取定量和定性相结合的分析路径。如此,历代国家治理的效能大体有两种截然相反的结论:一是国家治理推进了国家发展,实现了治理目标,这种“正向”治理效能留给后世的多是值得借鉴的治理经验;二是国家治理阻碍了国家发展,破坏了治理目标,这种“负向”治理效能留给后世的大多是需要反思的治理教训。两种治理效能的发展方向不同,最终结局不同,但治理启示却如出一辙,即要提升国家治理效能,实现国家治理目标,就须坚持革新治理理念,优化治理机制,创新治理策略,整合治理资源,提升治理能力,这是古往今来确保国家治理效能的普遍路径。

千百年来,中华民族创造了灿烂的国家治理文明,形成了丰富的国家治理思想,构成现代中国国家治理体系的思想基础和文化基因。如“要在中央”的治国体制,强调大国之治,集中领导;“民为邦本”的治国之基,强调为治之本,务在安民;“六合同风”的一统格局,强调多元一体,大势使然;“革故鼎新”的改良精神,强调穷变通久,变法自强;“德法共治”的治国要道,强调以德为本,以法为辅;“无为而治”的治国良策,强调顺其自然,顺势而为;“大同世界”的治国目标,强调众生平等,人民安居……这些治国思想和智慧,为当今中国国家治理体系提供了丰富的思想资源。

“国家治理文明”的突出特性及 深层意义

中国现代国家治理体系,生长于中国现代社会土壤,植根于中华文化传统,形成于中国治理实践,是中华民族现代文明的核心主体,也是中国国家治理文明的现代转化。中国国家治理现代化是中华文明发展的历史必然和最终选择。国家治理体系的形成发展,由特定历史、文化等因素所决定,赋予中华民族现代文明以深厚底蕴,彰显出属于中华文明的突出特性。

一是连续性。历代王朝在治国实践中,逐步建立了一套运行缜密、行之有效的国家治理体系,展现出独具特色、赓续不绝的国家制度体系。周代创设的礼乐制度,保证了周朝八百载绵长国运。秦汉建立的封建制度,奠定了“海内为郡县,法令由一统”的制度体系。此后,无论王朝如何更替,国家治理体系的“超稳定”结构长期延续。如以王权为核心的集权制度,以三公九卿、三省六部为架构的中枢机构,以郡县为主流的行政区划,以血缘为纽带的宗族制度,



以羁縻为主调的民族政策，以文官为主体的官僚制度，以五刑为核心的法律制度等。这些制度因时而设，因势而变，但主旨相承，要义未改，持续保障了国家权力的有效运转，长期维系了国家统治的基本秩序，逐渐形成国家治理的“制度文明”。

二是创新性。中国国家治理文明的连续性，是通过不断创新、应时变革而实现的，并呈现出从原创到实践，从实践到革新，从革新到发展的生成逻辑。春秋战国时期百家争鸣的繁荣局面，造就了中华文化的“轴心时代”，催生了内圣外王、仁政待民、天下大同、无为而治、德刑并举、人定胜天、重农抑商、因俗而治等一系列原创性治理思想。从此，历代王朝的治国思想迭代日新，因时而变，经历了从黄老无为到独尊儒术，从玄理名教到扬儒抑佛，从三教合流到理学大成，从尊崇理学到独述程朱，从民主启蒙到理学复兴，最终在长期的传承创新中，形成具有中国特色的国家治理思想。

三是统一性。千百年来，“大一统”是贯穿国家治理和思想文化的一条主线。从尧舜时的天下咸服，到商周时的封邦建国，从孔子恢复王道的理想追求，到始皇统一寰宇的成功实践。统一的历史进程和一统的政治格局，逐渐衍生出政治、文化、疆域、民族等方面的统一观念。一统思想传衍不绝，成为中华民族高于一切的政治理想和精神追求。从此，统一王朝的大国之治成为中国历史的主流，历史亦一再证明，统一是维护国家完整、凝聚民族团结的现实动力，一统是增强中华民族文化认同、国家认同的精神纽带。

四是包容性。中华文明的突出包容性，从根本上决定了历代国家治理的包容取向和道路方向。一方面，历代王朝“包容性”的治理机制，长期维系了国家治理的政治秩序。如在国家议政决策过程中，古代王

朝建立了君臣集议、朝臣廷议、百官众议等多重议政决策制度，同时鼓励民众上书言事，甚至诣阙奏事。这种包容不同政见的治国模式，一定程度上保证了国家政治决策的客观性、有效性，从而实现了君臣共治、官民共治的治理生态。另一方面，历代王朝推行的“包容性”民族政策和文化政策，促进了各民族交往交流交融，促进了外来文化的中国化进程，最终促成中华民族多元一体的民族格局和文化格局。

五是和平性。中国国家治理文明中蕴含着和平、和睦、和谐的价值追求。从“和而不同”的处世原则到“天下太平”的社会理想，从“强不执弱”的担当到“化干戈为玉帛”的智慧……中国“和”文化意蕴深长。一方面是坚持和平外交政策。如汉代张骞出使西域，用“驼队”谱写了互利合作的篇章；明代郑和七下西洋，用“宝船”留下了和平友好的佳话。另一方面是坚持和平军事政策。中华民族倡导非攻止戈的军事思想，坚持和平防御的军事政策。如秦朝修筑长城，汉代征伐匈奴，明代防御蒙古、援朝抗倭、击败西寇，清代平定边乱、收复台湾、抗击沙俄，皆为维护地区和平和边疆安宁做出了重要贡献。历代王朝的和平治国理念，从历史传统、文化基因上决定了当今中国依然是世界和平的建设者、全球发展的贡献者和国际秩序的维护者。

中国国家治理文明，是一种王朝更替而道路不绝的文明，是一种思想争鸣而理论渐熟的文明，是一种体制多变而制度日新的文明，是一种文化多元而格局趋同的文明。道路是方向，理论是指导，制度是保障，文化是力量，中国国家治理文明的突出特性，积淀着中华民族最深沉的精神底色，代表着中华民族独特的精神标识，构成了中华民族现代文明的深厚历史底蕴。

“国家治理文明”的架构体系 及现代转化可能

国家治理文明是国家治理体系的文化传统，国家治理体系是国家治理文明的历史传承。源远流长的中华文明，赋予国家治理文明以政治、经济、社会、文化、生态的特殊架构体系；光明宏远的中国式现代化

道路，赋予中华民族现代文明以政治、经济、社会、文化、生态的特定建设体系。两个体系彼此融通，是历史与现实的创造性耦合，并为国家治理文明提供了系统完整的体系架构和创新转化的现代力量。

一是政治治理。在中国历史上，政治治理以政治权力为基础，以君主专制为先导，约肇始于殷周，争鸣于春秋战国，建制于秦汉，发展于隋唐，成熟于宋明，式微于晚清。其中，集权、郡县、宰相、三省、六部、行省、铨选、考察、法律等制度，德、礼、法相互补充的治理模式，权力制衡、民为邦本、得人为先、穷则思变、共享大同等治理理念，都是政治治理“文明”的集中体现和支撑要素。

二是经济治理。经济治理是国家治理体系和治理能力的关键体现，也是国家治理文明中最为“物质”的文明。历史上，中国长期是世界经济大国，古代经济的治理政策、治理理念、制度设计，不仅深契中国国情，且有自身独特优势。历代王朝在治理经济过程中，逐渐总结出公共公正、节约节制、共利共赢、富国福民等经济治理思想；逐渐建立了较为完善的经济管理制度；逐渐摸索出重农抑商、奖励耕战、轻徭薄赋、劝课农桑等经济调控措施。然而，相对于政治治理，历代王朝的经济治理能力略显脆弱，经济治理过程略显粗放，经济治理效果略显滞后，以致未能解决好财政赤字、通货膨胀、土地兼并等经济问题。

三是社会治理。社会治理是国家治理中最具广泛性、基础性的治理，时刻考验着一个国家的治理能力和水平。中国古代在社会治理实践中，逐渐形成较为成熟、完备的治理体系。一是社会治理对象既有社会结构、社会关系、社会变迁、社会组织等“常规性”社会问题，也有社会变革、社会危机、社会动乱等“问题式”社会问题。二是通过户籍制度、基层组织、民间力量、传统习俗等治理路径，形成上下结合、官民共治的社会治理模式。三是坚持以“治民”为中心的社会治理目标，旨在规范社会行为，协调社会关系，解决社会问题，维持社会秩序等。

四是文化治理。国家治理如何实现“文明”，需要以文化治理来支撑和体现。中国古代倡导以文立国，重视文化建设，并围绕文化主体、文化教育、文

化传播、文化产品、文化资源、文化活动等，实施了一系列利用“先进”文化压制“异端”文化的政策，编纂了浩如烟海、绵延不绝的文化典籍，造就了大批立心立命、治国安民的文化精英。历代王朝赓续不断的文化治理实践及其取得的丰富文化成果，是历代“精神文明”建设的集中反映，构成了中华民族的文化根脉。

五是生态治理。中华民族向来尊重自然、热爱自然，追求人与自然和谐共生，并积淀了丰富的生态智慧和生态文化，如“天人合一”“道法自然”的哲理思想，“节用水火材物”的节能观念，“斧斤不入山林”的护林意识，“钓而不纲，弋不射宿”的渔猎主张，“顺天时，量地利”的农耕经验等。同时，为了保护生态环境，古代采取了一系列生态治理措施。一是设置环保部门，如虞衡、都水司、街道司、农师等，负责川泽、山林、陂池、桥道、园囿、猎捕、水利等事；二是颁布环保法令，如夏代“禹之令”、周代“伐崇令”、秦代“田律”、汉代“贼律”，皆是中国早期的环保法令；三是建立自然特区，如汉唐时，山林川泽、苑囿打猎、污水排放、郊祠神坛等都有专门官员管理。

总之，国家治理的历史形态，就是国家治理文明；中国国家治理体系的历史形态，就是中国国家治理文明。新时代，只有客观、辩证地认识、理解国家治理文明，才能从不同角度窥知国家治理文明的历史本真，才能从不同维度审视国家治理文明的现代意义。只有从博大精深的国家治理文明中汲取历史智慧，总结历史经验，揭示历史规律，才能更加有效地推动国家治理体系和国家治理能力现代化，更加有力地推进中国特色社会主义文化建设，在中国式现代化的伟大实践中建设中华民族现代文明。

“第二个结合”的提出，是在当今国内外形势发生变化的背景下，党的又一次重大理论创新，是对中华优秀传统文化的再认识。居今识古，我们自然地回想起一百多年前的历史。众所周知，五四新文化运动为中国共产党的诞生创造了必



要的历史环境，而一战后世界格局之变化激发了当时一批先进知识分子的反思，坚定选择了马克思主义道路，并在此后的革命实践中把马克思主义基本原理和中国具体实际相结合，为中国共产党持续的自我革命提供了源头活水。

一战与中华文明的转型之思

1915年，新文化运动领袖陈独秀创办《青年杂志》时，已经深刻地认识到文化运动“趋新”的关键在于拥抱世界，借鉴吸收别国优秀文化。陈独秀说：“居今日而言锁国闭关之策，匪独力所不能，亦且势所不利。万邦并立，动辄相关……各国之制度文物，形式虽不必尽同，但不思驱其国于危之者，其遵循共同原则之精神，渐趋一致。潮流所及，莫之能违。于此而执特别历史国情之说，以冀抗此潮流，是犹锁国之精神，而无世界之知识。”^①换言之，中华文明的现代转型，只有在中外文明的交流互鉴中才能

“第二个结合”的历史渊源：一战、新文化运动与中华文明的现代转型

马建标，复旦大学国际关系与公共事务学院教授

实现。在此意义上，中华文明的“现代化”过程也是“世界化”的过程。^②世界化与中国化相得益彰，如车之两轮、人之双臂，不可或缺。一战时期涌入中国的外来思想五花八门，令人目不暇接，如无政府主义、实验主义、克鲁泡特金主义、布尔什维克主义等。这些一涌而来的外来思想加剧了五四时期中国思想界的混乱。如何实现“世界”与“中国”的良性互动，如何对外来文化进行鉴别和取舍，进而实现中华文明的现代转型，成为困扰时人的严峻课题。

在巴黎和会召开前夕，美国总统威尔逊等标榜的“民族自决”“公平正义”等动人口号，一度令一些中国人神魂颠倒。但是，威尔逊在巴黎和会上最终向日本作出妥协，拒绝了中国人收回山东主权的正义诉求。消息传回国内，五四运动爆发。五四运动将原已发生的新文化运动从狭小的知识阶层扩展到城市里的广大学生、商人和工人阶层。陈独秀说：“各国都重在本国的权利，什么公理，什么永久和平，什么威尔逊总统十四条宣言，都成了一文不值的空话。”^③

一战时期中华文明的转型，离不开知识阶层的自我反省。当时的中国政府与国际政治都是黑暗的、令人窒息的。这种悲怆的局面促使有识之士反思中华文明的复兴之道。为此，他们提出各种各样的救国方案。比如，章太炎主张“学历史以救国”，他说：“袁世凯、段祺瑞的失败均为不读历史之故。”当时来华的英国哲学家罗素则力主“教育救国”。^④历史证明，这些说法皆是隔靴搔痒，解决不了当时中国的实际问题，而真正能够与中华优秀传统文化进行有机结合的是马克思主义。1921年中国共产党的创建，就是这一结合的伟大开端。一战之后，中国的先进知识分子陈独秀、李大钊、毛泽东、蔡和森等创建了中国共产党，客观上也是受到1919年巴黎和会中国外交失败的刺激。他们看透了一战之后的国际政治仍是强权政治的冷酷现

实，滋生了争取国家权利的革命自觉意识。

青年毛泽东就曾明确反对“教育救国”说，认为要资本家信“共产主义”是不可能的事。毛泽东借用朱熹的话批评说，教育解决不了社会阶级压迫问题，“教学如扶醉人，扶得东来西又倒”。^⑤因此，毛泽东认为当时流行的无政府主义、自由主义等不过是“纸上谈兵”，应借鉴俄国革命的经验，组织共产党，改造中国与世界。毛泽东主张建党，是深受在法国留学的好友蔡和森的影响。他们二人均是成立于1918年的湖南新民学会会员。必须把马克思主义基本原理与中国革命的具体实践相结合——新民学会会员们为何有此超前的时代远见？除了他们自身卓越的见解能力之外，也与他们所耳濡目染的湖湘文化有关。

湖湘文化与马克思主义的选择

一战结束之后，欧洲政局动荡，国际共运分裂，造成马克思主义本身即存在多种思想类别，形成各不相同的政治方案。^⑥那么，为何新民学会会员大多选择信仰苏俄的“列宁主义”，而非马克思主义的其他派别？其中原因复杂多重，但是近代湖湘文化对他们精神的影响尤其不能忽视。

湖湘文化的核心是湘学。清末民初，湘学大显于天下，引领着近代中国学术思潮的嬗变与发展。虽是地域化的儒学形态，但湘学确可堪称中华优秀传统文化的代表。与时俱进、经世致用、重名轻利，是人们耳熟能详的湖湘文化的突出特征。近代以降，湖湘文化熏陶下的读书人总能敢为天下先。如近代中国“睁眼看世界”的首批代表湖南士大夫魏源，提出了著名口号“师夷长技以制夷”，引领了其后的洋务运动的方向，其著作《海国图志》更是拓展了晚清知识学人的眼界，甚至受到同时期日本知识界的推崇。到了一战时期，湖南一地更涌现出了杰出学者代表杨昌济。杨氏早年就读于湖南岳麓书院，研读王夫之、魏源、谭嗣同等湖南先贤作品。杨氏的言传身教，又影响到他的学生如毛泽东、蔡和森等湖南新民学会会员。在长沙任教期间，杨氏将古今中西的义理融于日常言行，形成一套备受学生敬仰的“生命范式”。毛、蔡等人受教于

杨门，故而特别注重儒家的修养功夫和个人意志的锻炼，毛泽东的名言“文明其精神，野蛮其体魄”，正是此精神哲学的日常实践。正是对道德修养和意志力的执着追求，使他们对于精神信仰的东西情有独钟。换言之，在接受马克思主义信仰之前，他们已经具备了准马克思主义信徒的禀赋。

蔡和森不为流俗所惑，主张中外文化各有所长，反对新文化派人士对中国传统文化全盘否定的偏激言论。1917年，他写道，“近来西欧文化东来，与吾旧有文化，每干格难容。而倡新文化者，弃旧书不读”，认为应该“多读新书，而旧书亦必有研究。中国文化及一切制度，不必尽然，而西欧文化制度，用之于我，不必尽是”。^⑦俄国十月革命发生后，列宁主义开始引起陈独秀等《新青年》同仁的关注。在此期间，蔡和森与毛泽东等人开始讨论列宁主义与俄国革命。1918年7月24日，蔡和森致信毛泽东，认为列宁为“近人近事”，可“假借之”，“以冲决世界之层层网罗，造出自由之人格，自由之地位，自由之事功”。^⑧

一战时期的法国，是中国进步知识分子的域外试验场。正是在那里，“劳工神圣”的观念使中国的进步知识分子获得了心灵上的洗礼。在法国期间，蔡和森大量阅读第三国际和法国共产党出版的小册子，如《人道报》《共产党人》《第三国际》等。^⑨一战之后，欧洲社会主义内部存在三种道路选择：德国道路、英国道路和俄国道路。经过反复的讨论和思考之后，蔡和森于1920年7月提出：效法俄国十月革命，组织共产党，实现无产阶级专政。1920年7月6日至10日，新民学会在法会友在蒙达尼集会，提出“改造中国与世界”的方针。同年8月13日，蔡和森致信毛泽东，明确指出：“社会主义真为改造现代世界对症之方，中国也不能外此”，他提出组建共产党，



作为革命的“中枢”和“先锋队”。^⑩如果做一比较，可知新民学会同仁在建党认识上比以陈独秀为首的马克思主义研究会成员甚至还早一些。^⑪

毛泽东特别强调思想与实践的统一，在实践中检验真理的有效性。此种注重实践效果，反对教条主义观念，使毛泽东与蔡和森在组织共产党问题上达成了共识。1920年12月1日，毛泽东从湖南长沙文化书社写信给在法国的蔡和森等新民学会友时指出，“人性的自私心理”及资产阶级、军阀或帝国主义者出于对自身利益的维护，他们绝不会“自己肯收场的”，唯一的办法是用“非和平”的手段，才能实现无产阶级专政，所以，“俄国的革命，和各国急进派共产党人数日见其多，组织可见其密，只是自然的结果”。^⑫

中国文化的转型是一个漫长的历史过程，绝非一日之功。对此，毛泽东有清醒的认识，为此他甚至做了长远的计划：“根本计划之确定会务进行方针、准备人才、准备经济三条尤为卓见，以在民国二十五年（1936）年前为纯粹准备期，我以为尚要延长五年，以至民国三十年（1941）为纯粹准备期”，当务之急就是发展壮大文化书社，在每县设立分社。^⑬这是毛泽东在1920年底的未来文化建设计划。

然而，历史的发展总是出乎当事人的预料。1921年美国召开华盛顿会议，规划东亚及西太平洋新秩序，把新兴的苏俄政府排除在外。为此，列宁领导的苏俄政府和共产国际欲打破英美列强的孤立，派出共产国际代表马林等人来华，于1921年7月推动中国共产党的创建。在这之后，毛泽东、蔡和森等人积极投身于反帝反军阀的革命斗争中。他们曾经设想的文化书社计划也搁置一边。然而，一战之后中国文化的现代转型，前提条件应是中国的政治转型，即建立一个什么

样的国家的问题。只有先从政治上解决中国的国家建构问题，才能进行中华文明的漫长转换。毕竟，在当时的中国，救亡图存才是迫在眉睫的首要任务。

使命未竟的新文化运动与“第二个结合”

马克思主义基本原理同中国具体实际相结合即“第一个结合”，是在五四新文化运动使命未竟的时代背景下发生的。此种由文化运动到政治运动的突转，既是国内外时势合力作用的结果，也说明了此前新文化运动的社会局限。比如，新文化运动的领导者之一胡适就有强烈的精英气，使其与劳苦大众之间始终隔着一道无形的墙，不能切身感受无产阶级的苦难。值得一提的是，在欧洲战场的华工群体中曾发生了一场以晏阳初为首的中国知识分子开展的“识字运动”，可以说这是发生在域外的另一场“新文化运动”（白话文启蒙运动）。华工们身处现代文明发达的西欧，产生了对中西文明之间强烈的反差体认，认识到“识字”与维持“国格”的关系，激发了他们浓厚的爱国主义和自强精神。晏阳初在巴黎编辑的《华工周报》和通俗新知识课本，在华工群体中间产生了广泛的影响。如果将晏阳初等人在欧洲发起的对华工的文化启蒙运动与胡适等人在国内发动的新文化运动相比较，可以发现晏阳初等对华工的文化启蒙是真正面向劳苦大众的“白话文运动”（识字运动），而胡适等所提倡的“文学革命”（提倡白话文）其实仍局限在“城市中的新兴知识分子和工商业阶层”。^⑭通过与华工的密切接触，晏阳初切身体会到中华文明的伟大力量就蕴藏在这些目不识丁的华工身上。华工们虽然出身穷苦、不通文墨，但是他们身上洋溢着朴素的人文情怀。有一位在法国的华工接受相关教学之后，写信给晏氏说：“自从您编的报纸出版后，我开始知道天下大事。但是，您的报纸很便宜，一生丁就能买一份。我怕您的钱赔完了会停刊，因此，我把自己在法国劳动三年节省下来的365个法郎随信附上。”^⑮这件事让晏阳初终生感动，打动他心灵的是华工朴实无华的“义气”，而“义”正是儒家道德伦理的思想精髓之一。相比之下，胡适享用的是庚款留美学生的高级待遇，他在美国过的是

超过一般美国学生水平的生活。故而，胡适他们不知另一类开饭馆、洗衣店的华人的疾苦，同时也没有在美国讨生活，故而只看见美国的好处，对美国一往情深，^⑩始终无法体会一战后期中国赴法勤工俭学学生的艰难困苦。不同的留学生活经历，一定程度上造成了胡适与蔡和森等人不同的道路选择。

胡适所代表的现代中国自由主义者倾向于温和的改革，反对暴力革命。在此方面，他与留学法国的蔡和森等有根本分歧。1926年7月31日，胡适与蔡和森相逢于莫斯科的旅馆。虽然是旧人重逢，但两人因政见不同，故发生了长时间的辩论。从下午三点一直到晚上九点，他俩的“舌战”才因拉狄克的到来而打断。这是发生在胡、蔡之间的面对面的争辩，所争论的关键点，就是胡适向来对美国的“赞扬”。恽代英在1926年也批评过这一点，他说，美国在“巴黎和会华盛顿会议两次为自己利益牺牲中国利益以迁就日本，与近年事事与英朋比，压制中国观之，可知美帝国主义与其他帝国主义无异致，乃以有教大与留美学生如胡适之博士，与其他教育界，学界名人之为说辞，至今尚有人认为中国唯一之友邦”。^⑪彼时的中国尚未废除和列强签订的系列不平等条约，胡适秉持美国例外论，认为美国不是“帝国主义”，这与1920年代中共的反帝主张格格不入。问题在于，中国文化的转型是在列强侵华、国家沦亡的危机下发生的，要实现中华文明的复兴，当务之急自然是救亡图存。而这些有识之士意识到，经过巴黎和会与华盛顿会议的教训，摆在面前的救亡之道只有一条路——走俄国十月革命之路，创建共产党，武装革命。

一战时期的新文化运动，虽然提出了中华文明的现代转型问题，注意到了中华文明与世界文明如何交流互鉴的问题，但限于时代的局限性，新文化运动的使命并未完成。中国的文化转型，即如何吸收外来有益文化与中华优秀传统文化相结合，其中一个重要的“瓶颈”就是要实现“文化启蒙”的大众化。但是，胡适等留美学生的精英气，使他们的生活脱离社会大众，故而言说始终停留在“自说自话”的状态，此乃新文化运动时期以胡适为代表的一众知识分子的困境所在。^⑫同时，迫于救亡的压力，新文化派对中华文

明的极力否定很大程度上也是“故意而为之”，有策略性的宣传用意，如傅斯年就曾对胡适说：“我们的思想新、信仰新，我们在思想方面完全是西洋化多，但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”^⑬

历史证明，对于中国的传统文化，要采取理性客观的立场。中华文明的现代转型，是一个未竟的历史课题，只有坚持马克思主义基本原理和中华优秀传统文化相结合，才能让中国几千年形成的历史传统进行逐步转化。如庞朴先生所言，“这个过程所需的时间会很长，可能很痛苦，也需要更大的自觉”，但这是唯一可行的道路。

注释：

- ①《陈独秀文章选编》上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第76页。
- ②耿云志：《世界化与个性主义》，王中江、张宝明主编：《语境和语义：近代中国思想世界的关键词》上册，上海：上海人民出版社，2022年，第8—9页。
- ③陈独秀：《独秀文存随感录》，北京：首都经济贸易大学出版社，2018年，第78页。
- ④⑤⑫⑬《新民学会会员通信集》，1921年，内部发行，第25—34页，第25—34页，第25—34页，第25—34页。
- ⑥侯庆斌：《旅法期间蔡和森革命观的形塑与表达》，《中共党史研究》2023年第2期。
- ⑦曾主陶选编：《浮邱山诗文钞》，长沙：岳麓书社，2017年，第351页。
- ⑧《赵世炎百年诞辰纪念集》，北京：中共党史出版社，2001年，第88页。
- ⑨⑩《蔡和森文集》上，北京：人民出版社，2013年，第27页，第56—59页。
- ⑪陈绍康：《上海共产主义小组》，北京：知识出版社，1988年，第108页。
- ⑭⑮⑯罗志田：《再造文明之梦·胡适传》，北京：社会科学文献出版社，2015年，第142页，第79页，第147页。
- ⑰徐秀丽：《晏阳初与中华平民教育促进会》，王兆成主编：《历史学家茶座》，济南：山东人民出版社，2008年，第71页。
- ⑱恽代英：《反对帝国主义的文化侵略》，《恽代英文集》下卷，北京：人民出版社，1984年，第6页。
- ⑲参见胡适：《胡适的日记》第8册，台北：远流出版事业股份有限公司，1990年。