

【思想文化】

现代新儒学的本质是道德决定论

吕宏强

(长安大学 人文社会科学学院, 陕西 西安 710064)

摘要:现代新儒家是中国现代思想史上的三大学派之一,它试图为中国未来的现代化提出一条切实可行的方案。而现代新儒家的基本理念是坚持思想文化决定、解决其他一切社会问题。其表现为:在方法论上他们都是“中体西用”论者,即中学为体,西学为用。他们所坚持的“中体”就是传统儒学的道德学说或心性之学,“西用”虽已不同于洋务派的西艺、西技,但本质是一致的,仍是19世纪“中体西用”理论的现代翻版。此外,由于现代新儒家的绝大多数学人都是道德决定论者,这也决定了他们在相当程度上不仅不是现代化发展的动力,而是巨大的障碍。

关键词:现代新儒学;基本理念;道德决定论;现代化

中图分类号:B82-05

文献标识码:A

文章编号:1671-6248(2004)04-0004-05

Essence of modern new-Confucianism is moral determinism

LU Hong-qiang

(School of Humanities and Social Science, Chang'an University, Xi'an 710064, China)

Abstract: Modern new-Confucianism is one of the three major schools in modern Chinese ideological history. It attempts to offer a practicable solution to Chinese modernization. The basic theories preached in the new-Confucianism hold firm belief that various social issues are determined by the ideology and culture and can be solved through adhering to them. Its menifesfions are as follows: the people harbouring such theories are those who firmly believe that Chinese moral is the basic and foreign science and technology should be introduced to serve it in terms of methodology. The Chinese moral they preach is actually the moralism in traditional Confucianism. The introduction of foreign science and technology on the surface differs from the "Learning-from-foreign partition" but can still find the origin in the theories prevailing in the 19th century. What's more, most of the new-Confucianists are moral determinists. This decides that the theories they preach to a great degree are not the driving force but the great obstacles to the development of modernization.

Key words: modern new-Confucianism; basic theories; moral determinism; modernization

由于历史和现实中的众所周知之原因,现代新儒学得到了大陆不少学人的倾心,甚至奉为神明。其结果是:一如我们过去的一味批判,现今又有些一边倒的喝彩。正如台湾一位学者曾感慨到:“没想到大陆也有人对新儒家这样捧场的!”并表示对大陆某些学者写的评论现代新儒学的文章“实在没法读下

去”^[1]。笔者认为:尽管现代新儒学在维护和弘扬民族文化传统、批判民族虚无主义、融合中西哲学和文化、探索传统文化现代化道路方面确实做出了不小的努力,然而我们必须用马克思主义的历史唯物主义观点加以认真地总结和批判地梳理。必须指出的是,现代新儒学的基本理念是非现代化的,尤其是方

收稿日期:2004-10-14

基金项目:2003年长安大学人文社会科学基金项目

作者简介:吕宏强(1962-),男,山东威海人,长安大学人文社会科学学院副教授,主要从事中西文化比较、政府治理的教学和研究。

法上的困境和学理上的混乱与局限性,我们是决不可以掉以轻心的。本文仅从其“中体西用”的方法论揭示其道德决定论的实质。

一、对“中体西用”范畴的历史梳理

当我们直面现代新儒家学者的思想体系时,常为其真切的爱国热忱而感动,但也不能不指出其文化保守主义的实质。现代新儒家的文化心态,遭人非议最多的是“中体西用”论的基本态度。“中体”,属于思想意识范畴;“西用”,相当部分属于社会存在方面。这种治学的理路在基本点是违背历史唯物主义原理的。更为关键的是,“中体”的内涵,从整体上看是封建专制的意识形态,封建专制的意识形态不可能作为现代化建设的主宰。诚然,现代新儒家的“中体西用”已有别于洋务运动的一面,即人们常说:现代新儒家不仅有维护传统、“誓以身心奉诸先圣”的保守的一面,而且还有适应时代需要开放的一面。因为他们生活在20世纪的中国,有感于中国不能自外于现代化潮流,所以对西学不是一味排拒,而是有选择的吸收、改造,其基本的特征就是:“援西学入儒”或“濡化(华化)西洋文化”。值得注意的是:虽然现代新儒家无一例外是中西文化融合论者,但是他们的中西融合,是以中学为主,即“以儒家精神为体,以西洋文化为用”,这里已经有了高下尊卑的预设。在这里,他们先前的文化相对主义已烟消云散,让位于中国文化优越于西方文化的文化绝对主义,在此背景下的“中体西用”只能是洋务派的一个现代翻版,不可能有真正的新意。如果作一番历史的梳理,就会相信此结论的不虚。

“体”、“用”原是中国古代哲学中的一对重要范畴,其涵义不外乎两点:一是指本体(实体)及其作用、功能、属性的关系;二是指本体(本质)与现象的关系。在古代,体用范畴的运用极其广泛。早在东汉,魏伯阳在《周易参同契》中就有“内体”与“外用”对举的提法^[1]。此后,体用又有变化。“体”被指为内学,“用”为外学;以“体”治心,以“用”治事。二者打通即为传统所谓“内圣外王之道”。及宋胡瑗倡“明体达用”之学。他说:“君臣父子,仁义礼乐,历世不变者,其体也;举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也”。(《宋元学案·安定学案》)在此,“体”是指不变的根本原则,“用”是指把原则运用于具体实践;前者为“经义”之学,后者为“治事”之学,二者统一于中国封建经济政治体制的基础之上。清初学者李颀进一步发挥了胡瑗的思想,他的学问叫

做“明体适用之学”,即“穷理致知,反之于内,则识心性;实修实证,达之于外,则开物成务,康济群生。夫是之谓明体适用”。^[2]在《答顾宁人先生》中又说:“明道存心以为体,经世宰物以为用,则体为真体,用为实用…;苟内不足以明道存心,外不足以经世宰物,则体为虚体,用为无用”。胡、李所阐发的传统文化体用观,有其显著的特点:第一,将体用明确区分为“明道存心”的内学与“经世宰物”的外学,且以“体”为精神之主导,以“用”为应事之方术。这一点与古代哲学以本体(本质)和现象言体用是一脉相承的。第二,他们都强调体用内外不二。即是说,一方面讲,由体达用,在根本原则的指导下举而措之天下,经世宰物,利济群生;另一方面讲,用亦不能离开体,一切具体措施都不能离开“经义”所规定的根本原则。正如李颀所说:“明体而不适用,失之腐;适用而不明体,失之霸,非所以言学也。”(《体用全学序》)

通常人们所论说的“中体西用”的文化观起源于近代,为何笔者要追溯到古代世界,因为“中体西用”实始于传统文化的体用观,其不同仅在于:体用、内外之学由一种文化之内部的区分变为了两种文化之间的区分。正因为“中体西用”论是由传统文化体用观衍变而来,从而也有了相同与相异之点。相同的一面是:中体西用论者承继了将“经义”与“治事”,内在的精神原则与外在的应事方术以体用加以区分的传统观点,主张“中学为内学,西学为外学;中学治身心,西学应世事。”他们以为西方文化仅以具体的科学技艺见长,属于“经世宰物”一类的物质文明,精神文明则远不及中国,于是搞了一个折衷主义,企图以“中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”,建立一种中西合璧而以中国传统文化为本位为主体的“新”文化。在他们看来,体用的涵义已经变成一种常识所谓的本末或主辅关系了。但是,本末、主辅的涵义既是对传统文化体用观的新的延伸,又是对本质和现象的关系偏离。相异的一面是:中体西用论对传统文化体用观的最大偏离和背弃是割裂了体和用的统一。严复等人对它的批评是正确的。在“中体西用”的公式中,似乎中学是有体而无用,西学则有用而无体,而事实上“中学有中学之体用,西学有西学之体用”,“夫西人立国,自有本末。……育才于学堂,论政于议院,君民一体,上下一心,务实而戒虚,谋定而后动,此其体也;大炮、洋枪、水雷、铁路、电线,此其用也”,我们中国人是“遗其体而求其用”,“不揣其本而末是求”,这样是学不好西学的。严氏更将这种折衷的“中体西用”讥之为“牛体马用。我

们对“中体西用”,不厌其烦地作出历史的厘清,关键在于作出优劣高下的简单比较,而是对该命题的产生及其不同历史时期该命题的变迁实质作一清楚认识,由此可以明白,为什么说现代新儒家并没有突破“中体西用”的框框。

二、洋务派的“中体西用”观

提起“中体西用”,一般人认为是张之洞的发明。即使不同意此发明权归张氏的台湾学者殷海光先生,也认为它是“中学为体,西学为用”的缩写。而方克立先生则说,找遍《劝学篇》全书也没有“中学为体,西学为用”八个大字,只有旨同辞异的“旧学为体,新学为用”之类的提法。在笔者看来,尽管这一思想不是张之洞首先提出,但张之洞作为此一思想的总结者、力量的中坚是没有问题的。正如殷先生所讲,张氏代表了同一文化基线上的一群文化分子对同一刺激的反应,加之服官四十年,以“讲求富强,尊朝廷、卫社稷为第一义”,既能将中体西用论与御夷图存联系起来,又有皇权的大力褒奖,更可增加该言论的声威。将其发明权归于张之洞,虽与事实不符,但是符合中国传统。

其实在清代,最先有此模糊认识的是办理过“夷务”的奕欣,他因领教过“西夷”的厉害,在南京条约签定后就看到了只是采购洋器终究对付不了洋人,而“治本的办法在于自己制造”。由此一设想出发,必得出向洋人学习科学的结论。于是恭亲王奏请设立同文馆。从当年奕欣那篇奏折的文字看,其学“西艺”只是为了“御夷”,并且为了不引起士大夫心理恐慌,已是十分小心谨慎了。恭亲王在奏折里称:“夫天下之耻,莫耻于不若人……。日本蕞尔小国尚知发愤为雄。独中国狃于因循积习,不思振作,耻疏甚焉?今不以不如人为耻,而独以学其人为耻,将安于不如,而终不学,遂可雪其耻乎?”不料还是遭到大学士倭仁的棒喝。该大学士在奏折中称:“窃闻立国之道尚礼义而不尚权谋,根本之图在人心不在技艺。”倭仁这一通“严夷夏之防”的宏论还算有些道理,毕竟是有过称兵、凭陵之余悸,又深恐“西洋各国,千百年后,中国必受其累”。同一时期,提出“师夷长技以制夷”的魏源也可说是这种思想早期的代表人物之一,其“师夷制夷”的目的仍是为了保卫封建制度之“体”^[2]。冯桂芬可以说是“中体西用”思想的最明确的表述者。1861年,在《校邠庐抗议》中,提出“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”的主张。冯的所谓“富强之术”,虽主要是“制洋器”,重格致,

但冯氏之“术”涵义较广,他不仅承认船坚炮利不如人,而且亦开始承认“人无弃才不如人,地无遗力不如人,君民不隔不如人,名实必符不如人”,由此要求适当改革内政等等。此后,在19世纪70年代有王韬、马建忠、薛福成,80年代有郑观应、陈炽等人,他们不断将这种学习西方改革内政的要求向前推进,使之这种学习西方的潮流,除了表现在工艺科技之外,在经济上提倡“振兴商务”扶助民间资本,办开近代工业;政治上提出从法律上保护民间资本,实行西方上下院代议制;在文化上倡办新学堂,废科举等诸术。他们对于西方虽到了无所不学的地步,但仍坚决排斥西方资产阶级的社会政治思想,而无保留地拥护中国传统的“纲常名教”。在他们看来,西方的工艺科技以至政法制度只是拿来的可用之“器”,而关乎华夏民族生存根本之“道”,则非“纲常名教”莫属。例如,王韬说:“盖万世不变者,孔子之道也。”(《易言跋》)又有:“形而上者中国也,以道胜;形而下者西人也,以器胜。”(《弢园尺牍》卷四)。薛福成说:“今诚取西人器数之学以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”。(《筹洋刍议·变法》)郑观应认为:“道为本,器为末;器可变,道不可变;庶知所变者,富强之权术而非孔孟之常经也。”(《危言新编·凡例》)陈炽则说:“形而上者谓之道,修道之谓教,自黄帝孔子而来至于今,未尝废也,是天人之极致,性命之大源,亘千万世而不容或变者也。”诚如李泽厚所说,这些早期的改良之士几乎一致认为,中国的纲常名教等等的“圣人”之“道”或“本”是不可变易的,而且优越于西方。

这些改良主义的思想,尤其是器可变而道不可变的思想,很快就被洋务派所继承,成了他们推行洋务运动的理论纲领和指导思想。李鸿章、曾国藩、张之洞等洋务派的代表人物,无一例外都是中体西用论者。然而“中学为体,西学为用”作为成熟的至理名言,也是19世纪90年代始见诸报端。1896年4月,沈寿康于《万国公报》上发表的《匡时策》中讲:“夫中西学问,本自互有得失,为华人计,宜以中学为体,西学为用”。应该说这八个字是第一次公开出现。是年8月,孙家鼐在《议复开办京师大学堂折》中亦有:“应以中学为主,西学为辅;中学为体,西学为用。中学有未备者,以西学补之;中学有失传者,以西学还之。以中学包罗西学,不能以西学凌驾中学。”沈、孙的言论都在张氏《劝学篇》问世之前两年问世。因此,可以讲“中体西用”是整个19世纪后半期的时代思潮,不只是洋务派,大凡当时的知识分子,只要是讲西学、谈时务者,都赞成此论或受其影

响。改良派人中除严复、谭嗣同等少数人对“中体西用”有所批判,余则大多附和此论。梁启超曾在参与起草《京师大学堂章程》中赫然写有:“夫中学体也,西学用也,二者相需,缺一不可”。

那么张之洞是如何论述“中体西用”的呢?诚如殷海光先生所言,张氏的论说,可不是幼稚园的孩子“排排坐,吃果果”,把中学与西学平等看待。在《劝学篇》循序第七中,他提出:“今欲强中国、存中学,不得不讲西学。然不先以中学固其根底,端其识趣,则强者为乱首,弱者为人奴。其祸更烈于不通西学者矣。……今日学者必先通经,以明我中国先圣先师立教之旨;……然后择西学之可以补吾阙者用之,西政之可以起吾疾者取之。”在张氏看来,真正重要的是,士人学子在习西学之先,必通中学,不然“其西学愈深,其疾视中国亦愈甚。”用张自己的话,即“虽有博学多能之士,国家亦安得而用之哉?”正是虑及新旧营垒的对立,深恐中国之祸起于“九州之内”,他提出:“……其学堂之法,约有五要:一曰新旧兼学。四书五经、中国史事、政书地图,为旧学。西政、西艺、西史为新学。旧学为体,新学为用,不使偏废。”张氏以“保名教”、“杜危言”为己任的《劝学篇》终于受到皇帝的钦准,被褒奖为“持论平正通达,于学术人心大有裨益。”从张氏对旧学与新学的内在关系的论述看,张氏也是现代新儒家的往圣之一。

至此,我们虽从历史层面对“中体西用”论的演进作了梳理,那么如何评价其实质和历史作用?这本来不是问题,然而正如李泽厚所言,历史跟我们开了玩笑,时至今日,仍有人走回其出发点。在中西文化冲撞的近代历史中,西学东渐经历了科技、政治、文化三个阶段。在第一个阶段,问题很简单,“西学”即是声光电化、工厂、实业,即使如此,顽固派亦坚决反对,认为“西学”是“奇技淫巧”,有碍人心,坚决拒斥,西学统统在排斥之列,因之没有中学西学之关系。正是由于整个中国民族意识都弥漫在旧文化的愚昧落后和妄自尊大的恶性膨胀的循环中,我们才必须公正地讲,“中体西用”是中国近代向西方学习的第一种可能形式。因此,早期改良派倡导以西学补充中学,引进和采纳若干西方的新文化,无疑等于是封建文化的墙体凿开了一个缺口,也为西学的传播和发展争得了合法地位,确有“开风气”之先的社会进步作用。然而,随着时间的推移,特别是西学东渐进程的加快,“中体西用”的保守性质和它自身的矛盾日益明显地暴露出来。随着人们认识的深入,“中体”已被认为是发展“西用”之障碍,并且人们

还通过“西用”逐渐窥知“西体”,提出了对“中体”具有威胁性的伸民权、设议院、实行“君民共主”等要求。洋务派的引进西学目的在于巩固封建制度之体,而资产阶级改良派就是要触动其体,而革命派更要推翻其体。正值此时,张之洞在《劝学篇》中便有:“使民权之说倡,愚民必喜,乱民必作,纲纪不行,大乱四起。”正如殷海光先生所言,《劝学篇》有巩固皇权及平抑革命的作用,张的中体西用说是在这种作用的烘托下冒出来的。“中体西用”论由“变我祖法,乱我圣道”之祸根,发展到《劝学篇》时,一变而为“重名教而杜危言”的钦可,即可看出,此时的“中体西用”已成为一种保守与反动的学说。

三、现代新儒家“中体西用”及其本质

那么什么是现代新儒家的“中体西用”论呢?

现代新儒学从第一代的梁漱溟,经由唐、牟、徐,到第三代的杜维明、成中英、余英时诸辈学人,在阐发其基本理念时,其共同的精神取向就是宋明理学的精神,即以儒家心性之学为中国学术文化之本源大流,强调以“内圣”驭“外王”,通过提高道德以追求“天人合一”的精神境界。为什么时代已进入到全球化的时代,现代新儒学仍然没有摆脱其“内圣外王”的循环老路?究其原因,他们在方法论上没有跳出“中体西用”的窠臼。

现代新儒学的代表人物有强烈的使命感,“深念旧文化崩溃之势日剧,誓以身心奉诸先贤。”因此民族文化危机越严重,他们维护传统和民族自尊心的心理则越强烈。但他们又有别于“国粹派”之处,因为他们在自己生活的时代中,已深切感受到民主与科学是不可抗拒的潮流,由此他们对西学不是一般采取绝对排拒的态度,而是有选择地吸收、改造,以期达到将其作为建构新儒学体系的有机组成部分,于是提出“濡化(华化)西洋文化”的口号。什么是新儒学所谓的“体”呢?即所谓承续儒学内圣之教,而内圣之教即是以儒家心性之学为本体^[3]。他们认为,中国历史文化为一活的精神生命存在,儒家的道德理想和宗教精神对人类社会具有普遍的意义,所以是体。所谓“用”,即是西方的科学和民主,并且认为中学之体与现代西方的科学、民主是不矛盾的,不仅如此,且自认科学与民主正是中国文化中的道德精神自身发展之必然的内在要求。总之,他们所谓的中西融合的思维方法,是以中体为主的,由于强调“以儒家精神为体,西洋文化为用”,这里已经预设了中国儒家文化优越于西方,不仅在学理方面造成融

合西学时的“六经注我”的曲解和附会,而且更重要的是他们这种貌似公正、全面的口号,避免了顽固派那种绝对排拒西学带来的极端立场,使之具有更大的迷惑作用,成为西化派尤其是与中国特色的社会主义现代化相抗衡的一股重要力量。尽管我们不能简单地认为他们是反现代化的,但究其实质,是非现代化的思维方法。由于方法论上的诸多缺陷,使现代新儒学的三代学人,深陷于学理上的悖论,无法走出困境。

就现代新儒学对现代化的态度看,他们之中没有人明确反对现代化,但他们无一例外地抱有中国文化优位论,对西方模式则带有极大的情绪化。现代新儒家清楚地意识到,他们面临的时代课题是在西方文化的强烈冲击下怎样把传统中国推向现代。对于这个问题的回答,用他们的话来说,就是要“挺立自家传统,融会西方新潮”,“承续儒家内圣之教,开出当代外王之学”。至于如何从儒学的内圣心性之学(“中体”)开出现代科学民主的“外王”(“西用”)来,他们进行种种“曲通”的说明,如“三统开出说”、由道德主体转出认知主体和政治主体的“暂忘说”,道德主体自我否定而开出认知主体的“良知自我坎陷”说,等等。这些带有文字游戏性的曲折解决,正如一位华裔学者所说,都没有摆脱传统儒学的“道德主体优位性”立场。现代新儒学尤其是主流派的三大代表人物,始终把政治民主和科学知识这些现代化的主要内容建立在儒家心性之学的基础上。这样的文化心态无助于解决中国现实问题。即使同是现代新儒学的海外第三代学人也看到了问题的真相。如刘述先等人就承认,“传统中国文化的主调的确是后顾的”,“儒家的理想人格和现代化所提倡的企业家开创性心灵有明显的冲突”^[1]。正如韩国前驻华大使黄秉泰先生在《儒学与现代性:中日韩儒学比较研究》所指出:儒家在本质上是与现代化不相容的,“儒家的传统主义和有机整体主义违背妨碍现代化所需要的民族主义、科学运动、功利主义和民主政治等条件的产生。尽管它经过改造可以像在日本那样消极地适应现代化进程,但不能积极地为现代化作出贡献。”“儒学这个潘多拉的魔盒在现代化尚在进行时必须被牢牢封住,只有在现代化已经成为现代性之后,才能小心翼翼地把它打开。”因此,现代新儒家所碰到的一大根本问题就是,如何从内圣心性之学(“中体”)“开出”现代化的外王事功(“西用”)来。正象第三代学人所说:尽管他们的前辈在内圣学方面、在建立人的终极关怀方面有很大的贡献,“可是

没有一位新儒家提出过一套适合于现代的政治社会构想。”^[1]

现代新儒家绝大多数都是道德决定论者,而传统儒学从整体上就是道德学说,从这一点上说,他们都是传统儒学的正宗继承人是名实相符的。而传统的道德主义主要体现在义利观上。关于传统的义利观肯定与现代化的理念是不相容的。在儒学的创始人孔子那里,义利观还有可取的一面,孔子基本坚持“见利思义,义然后取”;而到了孟子则把义推到极端;其实孟子也进入两难境界,例如,他高度赞扬过的“井田制”就是解决人民吃饭穿衣的一个方案。现代新儒家虽然口口声声坚持孔孟真义,其实是走向他们自己也鄙视的董仲舒之流的歧途,董子就有:“正其谊,不谋其利;明其道,不计其功”。(《汉书·艺文志》)如果说,将道德因素界定为民族的自立、自强、自尊的品格,积极的人世进取精神,爱国意识转变为爱国主义之源,自律意识升发为个人自由与规范相统一的理性自觉,那么,传统儒学的道德品格就会成为建设现代化社会的有效张力,否则的话只会变成现代化的主要阻力。从现代新儒学对中体西用或内圣成德之教的阐发,依据其在现代化过程中的作用来评价的话,基本上是负面效应。因为现代化的主要内容无非是四个方面:科学、民主、经济、法制。众所周知,作为几千年封建社会的意识形态和精神支柱的儒家学说,对以上四个方面却无所作为。拒斥科学的思想倾向是儒学传统的显著弊端,由此导致轻视科技的不正常倾向,整个社会都笼罩在淡薄科技意识的氛围下,阻滞了中国的现代化;重义轻利的价值观念,导致重政治教化、轻经济的倾向,使中国社会蒙受了沉重的损失;缺乏民主意识的政治倾向,使整个社会处在人格权力被剥夺、平等竞争被抵制、创造的个性被泯灭的绳网之中艰难爬行;长期重德治、人治,排斥法治,以德代法,至今在危害我们的社会健康地发展。

传统儒学社会的主导精神是儒学的精神,儒学精神的内在规定是伦理理性。伦理理性在社会实际生活中则表现为伦理控制。伦理控制(道德控制)必导致伦理专制。这与现代化社会的精神实质大异其趣。科学、民主、经济、法治,可以说是现代化社会的“国之四维”,而科学与民主是其灵魂。值得注意的是现代社会的工具(知识)理性与伦理社会的道德理性有着不同的价值理念,在传统儒学以及现代新儒家家中,“德性优先”是其基本立场,而知识理性则没有

(下转第13页)

路资产大多属于省道以下的公路资产,也就是说其资产的效用基本是为辖区的经济发展而服务的,收取通行费的做法一方面加大了在一定时期的公路使用者的负担(由于贷款归还后不再收费,所以对现有的公路使用者来说,所发生的通行费支出则是一种不公平的负担);另一方面,对于辖区内的大多数公路使用者来说,原有的非收费公路的使用已经能够满足自身的需要,且不增加经济负担,而由于政府为了区域经济的发展将原有公路改造为等级较高的公路,并收取通行费,变成了政府转嫁投资支出的一种行为。按照新的公路资产价值补偿的机制,这些费用应该由政府 and 公路资产的使用者共同负担,其原则是按照受益的程度和大小确定。也就是说,在对公益性公路全部取消通行费的做法以后,应该考虑养路费标准的重新确定问题和政府财政出资与养路费共同使用完成公益性非收费公路的建养。

(3)继续深化公路建养事业改革,在公路建养单位推行经济责任制和兴办经济实体的过程中,逐步实现事企分离,使公路养建费用确实使用在公路的养建上。

(上接第8页)

独立地位。现代新儒家从心性论出发,将知识归摄于道德,所以最终很难成为现代化的动力。传统社会的显著特征是德治,而现代社会是法治,中国两千多年的问题之症结就在于以德代替法治^[4]。

中国传统文化的式微乃一客观事实,毕竟我们不能不承认以儒家思想为主流的中国传统文化,千百年来,一方面因封建专制统治者的操纵、歪曲,已失去其原有的批评与创新功能;另一面传统儒学由于始终在同一个文化层上延伸和发展,尤其是在文化大统一时代,儒家思想的堕落与僵化无以复加。在21世纪已经来临的今天,传统儒学思想不仅已基本丧失开启民族智慧与鼓舞民族心力的功能,而且也丧失了应对新世纪事物的无限繁复性与现代科技发展史无前例的局面。“五四”一代学人的精神正是因时而起,因此依笔者所见,五四批判精神是一民族智慧,是民族生命健康的铁证。传统是可以批判的,不能一批判和否定传统就被骂为“数典忘祖”。在一

(4)通过将公益性公路确定为非收费公路的实践以及按照科学的价值补偿理论计算出相关公路的实际养护、更新费用,争取得到中央、地方财政的支持,使其运行成为可能。

参考文献:

- [1] 贷款修建高等级公路和大型公路桥梁、隧道收取车辆通行费规定[S].交通部交公路字[1998]28号.
- [2] 公路养护与管理发展纲要(2001-2010年)[S].交通部交公路[2001]328号.
- [3] 我国将调整公路收费政策[N].经济参考报,2004-06-17.
- [4] 林红梅.我国将规范有序地发展收费公路[Z].交通网, <http://www.qiaqiao.cn>, 2004-01-12.
- [5] 中华人民共和国公路法[S].1997-07-03.
- [6] 2002年公路水路交通行业发展统计公报[Z].交通网, <http://www.qiaqiao.cn>, 2003-01-01.
- [7] "Commercial Management and Financing of Roads". *The international bank for reconstruction and development/the world bank*, 1998.

[责任编辑 杨彬智]

定意义上讲,对传统的批判是民族健康的标志。但是,我们必须牢记,全球化背景下的中国的现代化事业,必须批判传统,不是抛弃传统,必须再造传统,不是复活传统。让我们以金耀基先生的话自勉与互勉:“从事中国现代化的理性的工作者,决不应只忠于中国的‘过去’,更应忠于中国的‘未来’;决不应只满足于中国文化的重来,更应以丰富世界文化为最终的目标。”

参考文献:

- [1] 方克立.现代新儒学与中国现代化[M].天津:天津人民出版社,1997.
- [2] 吕宏强.浅析晚清的“经世致用”及其表现[J].湘潭大学学报(社会科学版),1999,(2).
- [3] 黄克剑.徐复观集[M].北京:群言出版社,1993.
- [4] 黄仁宇.万历十五年[M].北京:三联书店,1997.

[责任编辑 杨彬智]