

中国政治文化现代化转型及其双重动力机制

卢春龙

【摘要】政治文化变迁有两种动力机制:内生动力机制和外生动力机制。中国政治文化的现代化转型既有外生动力机制的刺激,更有内生动力机制的推动,可以说,中国正是在明清以来的思想文化内生发展中逐渐接受和学习西方现代文明,实现了中国式现代化。中国共产党的百年筚路蓝缕,始终坚持“两个相结合”,在文化的内生发展动力中因时而进、因势而新,创造了人类文明新形态。中国政治文化在保持既有特色的同时迸发出新的活力,催发了中国式现代精神,形成了中国特色的个人权利观、科学理性观、民主政治观和民族认同观。

【关键词】政治文化;现代转型;内生动力机制;恰当性逻辑

【作者简介】卢春龙,中国政法大学政治与公共管理学院教授、研究生院常务副院长(北京 100088)。

【原文出处】《中央社会主义学院学报》(京),2023.3.20~34

【基金项目】国家社会科学基金重大项目“中国特色国家监察学学科体系构建”(19ZDA34);中国政法大学钱端升杰出学者支持计划。

自明清之际,中国政治文化面向现代的转型业已开始,时至今日,我们能切切实实感受到中国政治文化现代转型的结果。比如,公民概念已经深入人心,个人权利的主张普遍得到社会的认可,平等意识得到全社会的尊崇,女性的解放与权益保障业已是全社会的共识。但是,中国政治文化现代转型背后的动力机制到底是什么?在过去一百年里,学界过分强调冲击一回应的机制,换言之,面对西方的挑战与压力,中国传统文化不得不向西方学习的机制。中国的传统文化被视为是落后的,而欧美政治文化是先进的,这一先进一落后的二元对立认知图式主导了学界对中国政治文化现代转型的认知。^①

在中华民族日益崛起、中华文化日益自信的今天,我们能够更理性地看待自明清之际出现的现代转型。历史上没有一种新文化可以从一张白纸直接开始,新文化的诞生或者文化转型必须在一定基础上进行,否则,过于激进的文化变革主张

不过是无根之木、无源之水。为此,我们需要挖掘中国文化自身的或曰内生的转型动力机制,通过重新走进明清之际的圣贤世界,进入王阳明、顾炎武、黄宗羲、戴震、章学诚等先贤的思想世界,进行认真的观念史研究,就能发现内生的动力机制。这一隐形的内生动力机制强调了中国政治文化现代转型的自我革新过程。事实上,文化的现代转型必须是从内部打破了旧传统的孤陋恶习之后才能形成。从观念史的角度来看,新文化的诞生或曰文化的现代转型是一个适应了社会经济发展、充满自我革新精神的自发式的传统内核不断突破旧传统旧体制束缚的过程。至于两次鸦片战争、甲午海战、八国联军侵华等事件,其实都是一个契机,加速了这一内生的革新过程。换言之,现代欧洲的政治文明思想被中国内生的文化革新需求巧妙地吸收并加以转化,最终演变成为中国文化实行自我变革的一个新源泉。

在马克思主义中国化的过程中如何正确对待

传统文化,毛泽东说过一段非常经典的话:“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。我们这个民族有数千年的历史,有它的特点,有它的许多珍贵品。对于这些,我们还是小学生。今天的中国是历史的中国的一个发展;我们是马克思主义的历史主义者,我们不应割断历史。从孔夫子到孙中山,我们应当给以总结,承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动,是有重要的帮助的。”^②比如,大同思想在明清之际的演变转化为孙中山的革命思想,又由中国共产党人吸收并转化为中国特色社会主义思想的有机组成部分;明清之际的思想家章学诚等人提出的经史一体化、经世致用、众人史观等思想,都被后来的中国共产党人所吸纳,成为推动马克思主义中国化的有机成分。中国共产党第二十次全国代表大会报告更为系统地提出,把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。

可以说,中国正是在明清以来的思想文化发展中逐渐接受和学习西方的现代文明,实现了中国式现代化转型。就此而言,研究中国政治文化的现代转型历程就不能与明清之际的思想发展割裂开来,就不能忽视中国观念史中的内生自发动力。这正是本文写作的目的和所需要回答的问题。我们首先讨论政治文化变迁的一般性理论,并着力强调政治文化变迁的双重动力机制。

一、政治文化变迁的理论及双重动力机制

如何理解政治文化的变迁与动力机制,这是一个由来已久的理论问题。著名文化学者哈里·埃克斯坦在《政治变革的文化主义理论》一文中,提出了政治文化变迁的四种方式:模式维持型的变化、向增加灵活性的转变、文化中断型的变化、政治转型引发的变化。^③

“模式维持型的变化”,强调政治文化的变迁是非常渐进的、缓慢的,变迁的目的是维持既有的文化模式和主题,以便更好地适应政治环境的变

化。政治环境的变化是经常发生的,这给我们带来了过去所不熟悉的经验。在微观层面,当一个人从家庭到学校,从学校走向工作岗位,在社会化的过程之中经常会遇到不曾熟悉的事物,遇到新的环境与刺激。在宏观政治层面,一个社会的社会经济发展也会带来新的环境,比如我国改革开放以来社会主义市场经济带来种种新实践,诸如此类的环境变迁,必然会对既有文化模式构成挑战,促使人的文化认知、情感与判断进行微调。这一模式强调,政治文化表现出非常强的惰性,微调的目的是更好地维持既有模式与主题。微调是作为对变化之后的社会结构与环境的适应而发生的,微调的功能是维持文化模式的存在与一致性。总而言之,模式维持型的变化,其最终目的就是捍卫文化连续性。

“向增加灵活性的转变”,强调在现代化的社会,政治文化需要增加适度的柔性,有充分的灵活性。现代社会与传统社会的最大区别就是社会流动性增加,无论是纵向的还是横向的,这就使得社会成员很可能经常面对新的环境与情况。因此,越是现代化的社会,政治文化的核心态度或倾向应该越具有普遍性,从而更具调整的灵活性。这就能够保障社会成员随着环境的变化调整其态度或倾向,并且同时维持既有文化模式的存在和一致性。在中国式现代化走向全面深入的今天,社会环境和结构的变化往往发生得非常频繁和迅速,但是政治文化理论者并不主张文化像环境和结构那样容易变化,这就需要政治态度或倾向保持抽样意义的普遍性,能够适用于不同的环境或场景,同时又要保持足够的灵活性,能够允许及时的文化调整。因此,政治文化理论家们主张放松对政治文化倾向的具体化定义而倾向于更为抽样的定义,这样文化就可以容纳更多的社会流动性。这就需要在定义上挖掘中国传统社会的“共同良心”(也就是儒家文化),这一“共同良心”可以超越多样性,有着高度的抽象性和稳定性,能够

适用于更多具体的环境。^④

“文化中断型的变化”,强调环境的变化可能如此之大、如此之快,以至于无论是“模式维持型的变化”还是“向增加灵活性的转变”,都无法应对环境急剧变化构成的重大挑战。快速现代化是学者们经常引用的一个例子,战争、经济危机等所带来的宏观环境动荡是另外一个例子。我们必须应对这种社会的不连续性,而不能把这样的案例简单视为“例外案例”而忽略不计。在这些案例中,社会的急剧变迁会带来政治文化的中断,也就是既有文化模式或主题无法维持下去,文化会发生一种类似于中断式的跳跃而突然切换到一种新的模式或主题中去,当然这一过程的发生是非常痛苦且十分艰难的。这种文化中断型的变迁往往会从社会中的一部分群体开始,因为环境的急剧变迁对某些社会群体影响很大,而对其他社会群体的影响可能很小。

“政治转型引发的变化”,强调类似于政治革命所引发的急剧政治转型,会彻底改造一个社会的政治文化。比如说,在政治革命之后,新政权会运用政治权力与手段,对既有的社会和政治结构进行彻底的改造,使社会和政治走上一条新的道路,朝着前所未有的目标前进。中华人民共和国建立之后,全面建设社会主义文化就是最为典型的例子。新中国第一代领导人坚信,通过对政治和社会结构的改造,中国的发展就像天体进入新的轨道一样,可以获得一个新的开始。这样一种革命式的改造,一定会带来政治文化的全面变迁,全体社会公众在革命改造的影响之下,会获得一种全新的社会主义文化模式或主题。

在这四种政治文化变迁方式的背后,实际上包含了四种政治文化变革的动力机制:挑战—回应机制、文化学习与趋同机制、现代化机制、文化有机体论。兹对这四种机制分别进行简单的介绍。

第一种机制是挑战—回应机制。挑战—回应

模式由汤因比提出,他在历史哲学巨著《历史研究》中运用挑战—回应模式探讨了文明演进的内在机制,指出文明发展的动力就是对一系列挑战不断作出回应。^⑤著名汉学家费正清开创性地使用了挑战—回应模式来解释近代中国向西方学习的过程,即中国社会在鸦片战争之后的一百多年中一直处在挑战与回应这样一个文明学习范式之下,^⑥一直到我们选择了社会主义道路,形成中国特色社会主义道路与文化。一百多年中,西方国家强大的示范性压力一直萦绕在中国社会的上空,迫使我们必须作出回应,这种回应是饱受西方列强创伤后的被动反应,这与汤因比的挑战—回应模式还是有区别的,汤因比强调的回应更多是面对挑战的主动反应。

第二种机制就是文化学习与趋同机制,主张在当前全球化的浪潮之下,一个全球性的世界文化正在形成,不同国家与社会文化尽管存在着很大的区别,但从长期来看还是会趋同。世界文化的信奉者们认为全球化不仅仅指“世界的空间压缩”,也指“全球整体意识的强化”。^⑦比如迈耶(Meyer)就主张,全球化包含了世界文化的形成与发展。至少从19世纪中叶开始,一个理性化的世界制度和文化秩序已经形成,它包含了塑造民族国家、社会组织和个人身份的普遍适用的文化模式。^⑧

第三种机制就是现代化机制,即随着现代化的深入,持续的经济会缓慢推动一个国家政治文化的变迁。英格尔哈特是这一理论的思实支持者,他根据现代化的进程把世界价值观的变迁划分为两个阶段^⑨:第一阶段是传统权威向世俗—理性权威的转变,这一转变是与工业化进程相伴相随的。传统社会强调宗教、尊重和服从权威,但随着工业化的进程,就开始转向更加世俗和理性的文化。第二阶段是从生存价值观向自我表现价值观的转变,这一转变是与工业化的持续深化密切相关的。生存价值观把经济 and 物质保障放在优先

地位,而自我表现价值观则强调自由表达、参与决策、环境保护、性别平等。英格尔哈特强调,这一宏大的现代化与文化价值观的演变规律是人类社会演变的一般规律,各个国家概莫能外。

第四种机制就是文化有机体论,这一主张强调文化是一种生物有机体,文化同样遵循生物有机体的规律,有成长、兴衰、死亡。这是一种典型的历史主义论调,最早可以追溯到德国思想家斯宾格勒。斯宾格勒把生物有机体的周期理论与文化的周期论相结合,形成了文化的春夏秋冬周期兴衰论。^⑩文化有机体论还有两个鲜明的特征:一个是文化多元主义论,另一个是文化个性论,强调不同的文化具有不可通约性。这集中体现在德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)的轴心文明论上。雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》一书中,提出“轴心时代(Axial Age)”这个概念,强调在公元前800—前200年间,中国黄河流域、印度河流域、西亚和古希腊地区同时出现了人类文化的超越现象(transcendental),这一超越倾向赋予人类行为以特定的意义,从此“人类的文明基石同时但又独立地出现在中国、印度、波斯、犹太和希腊……并且人类依赖这些文明基石生存至今”^⑪。并行的人类文明起源现象把人类文明分成不同的板块,这一理论被后续的学者如汤因比、艾森斯塔德等人发展和进一步完善。文化有机体论强调各个文化具有内在的演变机制,遵循着自己的时间节奏,有兴起也有衰落,这是一种典型的内生动力机制理论。

我们可以把这四种动力机制理论分为外生动力机制理论和内生动力机制理论两大类型(见表1)。外生动力机制理论强调文化的转型是由于受到外在因素的影响或者外在因素的刺激。其中,

挑战—回应机制是最为典型的外生动力机制,它强调一个文化对于外在环境的变化特别是外部环境的挑战会进行回应,会主动适应外部环境的变化而改变自己的文化内核。文化学习与趋同机制也强调外来文化的刺激是推动文化变迁的因素,不同文化之间的学习和模仿是历史上的常态,这在历史学家麦克尼尔的论述中有非常清楚的描述^⑫,不同文化之间的学习与模仿最终会产生趋同效应。

内生动力机制强调文化的变迁是文化内部自身的因素所导致。其中,文化有机体论是一种典型的内生动力机制理论,即认为文化就如同生物一样有着自己的周期、有着自己的生长节奏,所以文化是不太容易受到外生因素影响的。现代化机制也是强调社会自身的社会经济发展会自发推动这个社会的文化进行相应的调整,当然现代化是一个相当缓慢的过程。

简单来说,文化变迁理论强调了双重动力机制。这个双重动力机制既包括外生的因素,比如外部环境的挑战,对外来文化的模仿;当然也包括了内部的因素,比如现代化的经济发展和有机体的自身节奏。在建立了这个双重动力机制的框架之后,我们再回过头来审视明清之际的中国政治文化转型。

二、明清之际政治文化内在转型动力机制

从16世纪王阳明的心学兴起开始算起,中国自发式的或曰内生的政治文化转型实际上已经开始。诚然,发生于19世纪的鸦片战争开启了中国外生式的政治文化转型历程。在相当长的一段时期内,学者们过于重视这一外生式的政治文化转型历程,强调中国的政治文化转型是在挑战—回应的动力机制中面向现代化的转型。中国传统政

表1

文化变迁的动力机制

	动力来源	代表性机制
外生动力机制	外部的挑战或对外部的学习与模仿	(1)挑战—回应机制 (2)文化学习与趋同机制
内生动力机制	内部的经济驱动或自生的生物节奏	(3)现代化机制 (4)文化有机体

治文化被贬得一无是处,中国政治文化发展的图景被设定成西方现代政治文化的样态。在一百多年前的新文化运动中,钱玄同、鲁迅等人就提出过,中国传统封建礼教是吃人的礼教,中国的文字少学一点就少一份毒害。这样的说法显然是偏颇的。对于欧洲现代化进程的研究已经发现,欧洲人在16世纪开始形成的现代性观念(主要包括个人权利、科学精神以及民族主义意识)都与其中世纪的历史社会文化是不可分割的。那么,中国的政治文化现代转型同样与其自身的明清文化结构密不可分。

从公元1517年到1546年,马丁·路德在德国抗议罗马天主教会,掀起了一场宗教革命。从1536年开始,加尔文宗的改革进一步推动了欧洲的思想解放。加尔文宗的核心主张是预定论,坚持《圣经》的绝对权威、反对教会对于《圣经》的解释垄断权,也反对教皇的权威,制定了非常严苛的加尔文教徒应当遵守的道德标准。加尔文宗的一大创新之处就是规训的力量,其教义中不仅包含着自我规训的要素,还包含着推己及人的集体规训的因子。^⑩此外,加尔文宗的内在精神与现代工商精神具有天生亲和性,这些都构成了现在资本主义精神的重要源头。

与此同时,明朝也发生了以王阳明为代表的心学解放运动。王阳明生于1472年、卒于1529年,与马丁·路德几乎是同一时期的人物,主张“致良知”“心即理”,其思想有非常大的启蒙意义。王阳明学派李贽(1527-1602)对于程朱理学进行了无情的鞭挞,他反对程朱理学所主张的“存天理,灭人欲”,强调成为圣人绝不是要去装作恪守程朱理学的忠孝节义,提出了天理、圣人之道只有四个字——穿衣吃饭,也就是人在现世的日常生活、基本需求^⑪。这种观点后来得到了戴震等人的发展。

除此之外,李贽等继承了王阳明“四民异业同道”“人人皆可成圣”的思想。这一思想在无形之中提高了工商业、工商业者的社会地位。在传统

儒学思想中,“士农工商”之间有着严格的社会等级。但是到了明朝中期以后,随着商品经济的发展,工商业主这个阶层在江南地区涌现,诸多学者所谓的资本主义萌芽开始出现。甚至有学者认为,如果没有满清入关,明末的资本主义萌芽会得到进一步的发展,也许会将中国推入一个新的发展轨道。这当然是一种反历史事实的假设。但是,明末商品经济的发展是事实,这就证明了现代化机制作为一种内生动力在推动着明清文化的现代转型。

除了现代化的动力机制外,文化有机体的周期动力也在发挥作用。盛极而衰是生物界的普遍规律,文化有机体就如同生物有机体一样,也会遵循着盛极而衰这一规律。当一种文化走向高峰极致的时候,其衰落的因素也在其中酝酿。正如两汉经学走向了巅峰之时,实际上也就走向了死亡,而两汉经学的迅速衰落就为佛教文明进入中原地区打开了方便之门。程朱理学在明朝中期也走到了巅峰,那么反对程朱理学的力量也在酝酿之中。从王阳明开始到顾炎武、黄宗羲、王夫之、唐甄,再到清朝中后期的戴震、章学诚、龚自珍,反对程朱理学的力量一直都在酝酿与发展中,只不过没有能够汇成一股巨大的洪流来推动中国社会的启蒙运动。这就是文化有机体的内生动力机制,与现代化机制一起推动了明清文化的内生转型。这一内生转型后来与挑战一回应的外生动力机制融合在一起,共同构成了中国政治文化现代转型背后的推动力。

接下来从五个方面重点勾勒明清自发的文化转型,它们事实上后来都构成了中国政治文化现代转型的核心要素。

(一)平等精神与大同理想

从王阳明开始主张的“四民异业同道”“万物一体之仁”,这一平等思想成为明清学界讨论共同体伦理的基调。万物一体之仁还有两大特征:第一,反对专制王权。对于专制王权的失望,让王阳

明对于专制君主也甚为失望,开始从宋朝理学所主张的得君行道转向了觉民行道。王阳明主张社会学,自己也积极讲学传道,通过唤醒民众的主体意识来实现“大治”。第二,反对豪强地主的一己之私。豪强地主无节制的土地兼并会危及乡村共同体的稳定,也会破坏平等的乡村伦理精神。均田思想一直在明清时期大有市场,比如明末思想家黄宗羲、王夫之等人提出的土地再分配论就是这一思想的具体体现。

龚自珍在《平均篇》中对不平等的起源及危害进行了分析。三代之时相对平等,“三代之极其犹水。君取盂焉,臣取勺焉,民取卮焉”;然而时过境迁,由于兼并、剥夺等诸多原因,民众日益贫乏,终至于一无所有。“其始,不过贫富不相齐之为尔。小不相齐,渐至大不相齐;大不相齐,即至丧天下。呜呼!此贵乎操其本源,与随其时而剂调之。”^⑮统治者要重视这一问题,要及时进行调整。太平天国起义爆发的一个重要原因就是土地兼并导致社会不平等,《天朝田亩制度》明确规定“凡天下田,天下人同耕之”“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使”,这一朴素的平等主义乌托邦思想在太平天国统治地区得到了下层人民、弱势群体的广泛支持。“均”“平”思想的传播最终汇成了康有为的《大同书》,《大同书》可谓是“均”“平”思想的集大成者。《大同书》建构了一个人人为公的理想世界,无论男女老少、残疾孤寡,都会得到平等的对待与社会的救助;同时也不论人种、肤色,各民族国家之间也能够平等相待。在这个理想化的大同社会里,所有社会成员在政治地位上平等,在经济地位上平等,没有贫富分化的两极对立,同时在生活方式上也平等。

平等化的诉求一直深深左右了中国政治文化的现代转型,大同世界理想日后为社会主义思想在中国的传播铺垫了理论基础。如果说现代西方精神的起源之一是自由,那么,中国政治文化现代转型的最大特征就是平等,这是与西方的现代转

型最大的差异之处。当前中国,人们不分阶层、性别、收入、身份都普遍接受了权利平等这一理念,人人权利平等这一理念已经深入到大多数公众的内心深处,人人平等的政治文化心理在社会中有着牢固的根基。

(二)个人权利的崛起

心学对“欲”“私”的态度很微妙,既承认其合理性,同时又反对其没有节制,这便包含了对个人权利的理解。明末清初四大思想家之一的唐甄对于个人的财富权利非常看重,认为国家的目的就在于使得老百姓变得富裕起来。他对封建专制政体进行了无情的批判,批评专制君主使得“四海之内,日益困穷,农空、工空、市空、仕空”。在此基础上,唐甄强调人民才是国家的根本,“国无民,岂有四政!封建,民固之;府库,民充之;朝廷,民尊之;官职,民养之”^⑯,立国唯在富民,为政首先就是要富民。

清代乾嘉时期戴震也呼吁统治者要尊重和满足民众的基本欲求。他主张“理存乎欲”,统治者“遂己之欲”的同时必须“亦思遂人之欲”,治理的最高境界就是“圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备”“圣人之道,使天下无不达之情,求遂其欲而天下治”^⑰。戴震进一步提出,“夫天以亿兆之民哀乐安危授之君,君以民之哀乐安危倚任大臣。国之本莫重于民,利民、病民之本莫重于吏,有一念及其民,则民受一念福”^⑱,强调统治者心里要装着人民,要重视民生问题。后来戴震更是提出了“乱之本鲜不成于上”的石破天惊之论,主张“平恕”,并且进一步质疑了士农工商的等级制度,对“上下尊卑”等级制度、“三纲五常”不可更易之“理”进行了批驳,认为这些都是祸害人民的臆见,不是真正的天理人道。僵化的三纲五常成了“以理杀人”的不平等规范,剥夺了卑者、弱者应该享有的个人权利,包括生存权,实际上构成了中国民主发展的障碍,也构成了现代性起源的障碍。戴震所生活的时期是中国商品经济进一步发展的时

期,新兴市民阶层对于个人权利的主张也日渐强烈,戴震这些思想的提出事实上就是为新兴市民阶层发声,站在新兴市民的立场上对以三纲五常为首的封建等级制度进行了无情的批判,对于个人权利意识的启蒙起到了推动作用。

“遂情达欲”的重生思想和对卑者弱者权利的重视,与平等精神、大同理想相结合,成为中国政治文化现代转型的内在驱动逻辑,为中国政治文化的现代转型准备了理论土壤。明清的这些权利思想,在近现代被继承和发展,在当代中国,更为共产党继承和深化。中国共产党始终坚持从全体人民、生存发展、物质与精神等维度理解个人权利,如习近平同志所指出:“只有坚持以人民为中心的发展思想,坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享,才会有正确的发展观、现代化观。”^⑩

(三)经史一体化

自王阳明开始到顾炎武直到章学诚,都主张经史一体化,尊经之地位、重史之作用,强调弘道必须以经世为本、以时势为大,反对机械地恪守空洞的经文。王阳明说:“以事言谓之史,以道言谓之经;事即道,道即事;春秋亦经,五经亦史。”^⑪李贽也认为六经皆史:“故《春秋》一经,春秋一时之史也。《诗经》《书经》,二帝三王以来之史也;而《易经》则又示人以经之所自出,史之所从来,为道屡迁,变易非常,不可以一定执也。故谓六经皆史可也。”^⑫李贽的观点解构了程朱理学所主张的“经典是圣人不可刊之论”的权威地位,这就为当时的学者从史学的角度重新审视儒家经典打开了方便之门,也摆脱了恪守儒家经典的教条主义束缚。

到了章学诚这里,《六经》是孔子深知“空言不可以教人”、取以“明先王之道”之书,因此,他说“古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也”,同时又说“若夫六经,皆先王得位行道,经纬宙宙之迹,而非托于空言”,最后得出结论:“六经皆器也。”^⑬所以,《六经》就是道器合一的

经典,也是具有无穷效用的经典,也是不断发展的经典。

经史一体化的思路为后来马克思主义中国化准备了理论土壤,铺垫了马克思主义经典文献与中国国情相结合的理论基础。以毛泽东为代表的第一代中国共产党人并没有恪守马克思主义的经典文献,而是把马列主义与中国国情、中国革命的实践相结合,创造性地实现了马克思主义中国化。毛泽东指出:“用形而上学的观点来看待马克思主义,把它看成僵死的东西,这是教条主义。否定马克思主义的基本原则,否定马克思主义的普遍真理,这就是修正主义。”^⑭马克思主义的经典著作就是中国共产党人的经,学懂弄通马克思主义要反对两类错误:教条主义与修正主义。教条主义的错误在于把马克思主义的经典著作视为僵化的神圣,脱离中国的具体国情与现实;而修正主义的错误则在于贬低马克思主义的地位,否定马克思主义的立场方法。以上表明马克思主义中国化的一个重要方面就是要处理好经史关系,处理好马克思主义的经典著作与中国革命实践、社会主义建设之间的关系。《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》深刻阐明了中国共产党的百年历史就是一部不断推进马克思主义中国化的历史。

(四)经世致用的实学精神

心学所营造的宽松思想氛围和启蒙意识,使得不少晚明儒士转而上经世致用之路,甚至放弃或中断了科举之路。李贽批评科举制度时所言“不过诱你作他奴才耳”,可见当时一批文人对于科举之路的鄙视。李时珍、徐霞客、宋应星都是运用科学技术以经世致用的杰出代表。李时珍“穷搜博采,芟烦补阙,历三十年,阅书八百余家,稿三易而成书”^⑮的《本草纲目》,集中国本草学之大成,并在药物分类体系上进行了诸多创新,促进了药学的现代发展。徐霞客则遍访名山大川,用脚丈量山山水水,对各地的人情风貌、历史、地理进

行了丰富的记载,主张治学不能盲从权威、古籍、经典,凡事都要亲自考证、用脚底板做学问。

李时珍、徐霞客等人科技经世的实学路径,主要是对传统儒家经世致用方法的继承。明清之际实学精神的发展与此前有了明显区别,这更多表现在对西方科技及科学理性精神的吸收,从而超越了传统儒学经世致用的范围。从明朝开始西方耶稣会传教士进入中国,最早有意大利的利玛窦,后来有德国的汤若望、比利时的南怀仁。利玛窦开创了在中国传教的“利玛窦规矩”,主张用西方自然科学知识来博取中国人的好感。他与徐光启合作翻译了《几何原本》,把西方先进的科学知识 with 哲学思想传入中国,尤其西学中注重推理的演绎逻辑方法,对中国知识分子产生了深厚的影响。比如,徐光启就盛赞以学术为手段的西方传教士真正做到“实心、实行、实学”,是“诚信于士大夫也”。^⑤徐光启认为中国的经世之路也要建立在严谨的方法体系基础之上,这就改变了传统儒学经世致用的方法论,开辟了经世致用的新路径。这条新路径事实上已经融入了西方的科学理性精神,为西方科学理性精神进入中国进行了先期铺垫。汤若望则将望远镜带入中国并推广应用,并且帮助明朝铸造大炮。他最杰出的贡献《崇祯历书》,后来又为清廷所吸收,直至现在也是中国编制农历的基础。南怀仁捍卫了汤若望倡导的新历法,还将《几何原本》译成满文,帮助清廷改进火炮技术。他最大的贡献就在于使得康熙大帝接纳或不排斥西方科技,保持着对西方科技的兴趣。

令人遗憾的是,清贵族对于西方科技的兴趣在乾嘉时期开始消退,这导致了学习西方科技知识的中断。鸦片战争后,从洋务运动、新文化运动标举“科学与民主”,到中国共产党坚持唯物主义、改造世界、实事求是,提出“科技是第一生产力”“科教兴国”等论断,经世致用实学精神得以恢复与不断发展。

(五)群众史观

群众史观可以追溯到先秦时期孟子所主张的“民为贵,社稷次之,君为轻”这一民本思想,民本思想一直是中国儒学思想发展中非常重要的方面。到了明清之际,这一思想更得到黄宗羲、顾炎武等人的推崇,他们强调要对专制君主的权力进行限制,人民才是国家的根本。乾嘉时期章学诚明确提出“学于众人,身为众人,斯为圣人”的众人史观,亦即群众史观。在章学诚眼里,众人自然而然地生活,就是一阴一阳之迹,就是天道。他在《原道》中对“道”重新加以定义:“道之大原出于天,天固谆谆然命之乎?曰:天地之前,则吾不得而知也;天地生人,斯有道矣,而未形也;三人居室,而道形矣,犹未著也;人有什伍而至百千,一室所不能容,部别班分,而道著矣。仁义忠孝之名,刑政礼乐之制,皆其不得已而后起者也。”^⑥

章学诚群众史观的内在逻辑可以叙述如下:圣人学于众人,从人伦日用中体会众人之感性材料即道之迹;由于众人不能言,而只能由圣人经纶制作即道之作,最后编辑为经典文献即道之器。所以,道是众人实践的产物,也是因时而变的产物,学者要懂得随着历史之发展,随时撰述以究众人之道。由此而可以推出章学诚的另外一个主张,就是以时为大、与时俱进的真理观。章学诚反对抱残守缺、舍今求古,因为当下众人的实践肯定与古人的实践不同,今人之道也应该与古人之道有所区别。

这一思想后来为中国共产党人所吸收,成为马克思主义中国化、马克思主义史学的组成部分。群众是历史的推动力、群众是历史的主体,群众史观成了马克思主义中国化的重要支柱^⑦。群众史观发展出群众观点,毛泽东在《切实执行十大政策》中明确指出:“群众观点是共产党员革命的出发点与归宿。从群众中来,到群众中去,想问题从群众出发就好办。”^⑧毛泽东进一步把群众路线上升到认识论的高度,形成了马克思主义中国化

的认识论:“在我党的一切实际工作中,凡属正确的领导,必须是从群众中来,到群众中去。这就是说,将群众的意见(分散的无系统的意见)集中起来(经过研究,化为集中的系统的意见),又到群众中去作宣传解释,化为群众的意见,使群众坚持下去,见之于行动,并在群众行动中考验这些意见是否正确。然后再从群众中集中起来,再到群众中坚持下去。如此无限循环,一次比一次地更正确、更生动、更丰富。这就是马克思主义的认识论。”^②

三、双重动力机制,孰占上风?

以挑战一回应机制为代表的外生动力机制对于政治文化变迁的因果机制解释,实际上强调了结果逻辑(logic of consequences)的重要性。所谓结果逻辑,就是主张政治结果是一系列为了最大化给定偏好和利益的理性计算行为的产物。^③结果逻辑的组成要素包括四个要件:第一,我的可能选择是什么;第二,我的价值观是什么,包括目标和偏好结构;第三,我的行为选择对我的价值观实现有什么影响;第四,选择提供实现最佳结果的选项。

以文化有机体论为代表的内生动力机制对于政治文化变迁的因果机制解释,强调了恰当性逻辑(logic of appropriateness)的重要性。根据恰当性逻辑,政治行为(包括行为取向和实际发生的行为)是由规则指导的。政治文化向行为者灌输了规则和规范,为行为者的过去和未来提供了意义网络

体系,并且组织协调行为者之间的互动。恰当性逻辑把人类行为看作是规则、角色和认同的产物,文化指定了在特定场景中的适当行为。^④恰当性逻辑的组成要素也包括四个要件:第一,这是什么样的情形;第二,在意义体系上我是谁;第三,对我来说可能的行为选择有多恰当;第四,以最恰当的方式进行。

结果逻辑与恰当性逻辑的区别就在于(见表2):恰当性逻辑对文化的定义相对抽象,定义的层级也比较高,把文化几乎等同于意义体系。而结果逻辑对文化的定义相对具体,定义的层级也相对较低,把文化几乎等同于偏好或行为取向(orientations to action)。恰当性逻辑坚持认为文化就是人类赋予生活其中的世界以意义的过程,这种意义经过代际的传承与积累就变成了意义体系或曰共同良心,人类凭借意义体系指导自己的行为。如此看来,意义体系是不能用结果逻辑来评价其高低的,各个意义体系是一种并存共存的关系。结果逻辑把文化等同于行为取向或偏好结构,这是一种典型的行为主义知识传统。如是定义,不同的行为取向是可以功能后果来进行评价的,文化就有了高低优劣之分。^⑤恰当性逻辑定义的文化是不易变迁的,因为它捕捉了人类心灵结构最为基础、最具根本性的部分^⑥;而结果逻辑定义的文化是易于变迁的,因为它只是捕捉到了人类

表2 两种逻辑的比较

	文化的定义层次	核心主张	文化变迁的难易
结果逻辑	相对具体,层级较低;偏好结构或行为取向	我的价值观是什么,包括目标和偏好结构;我的行为选择对我的价值观实现有什么影响;选择提供实现最佳结果的选项	文化是易于变迁的
恰当性逻辑	相对抽象,层级较高;意义体系或共同良心	意义体系定义了我是谁;对我来说可能的行为选择有多恰当;以最恰当的方式进行	文化是不易变迁的

表3 四种轴心文明形态^⑦

	出世	入世
外力的帮助	希伯来一神教文明	古希腊理性文明
自身的苦修	佛教文明	儒家文明

心灵结构中表层的、具有外显功能的部分。

两次鸦片战争之后、特别是甲午海战失败之后,亡国灭种的担忧成为中国知识分子的首要问题,救国图存、走向富强就变成了中国知识分子解决中国问题的首要任务,追逐富强成为文化振兴的首要目标。^④所以,结果逻辑压倒了恰当逻辑,毕竟生存是第一要务。结果逻辑对于文化变迁的因果解释假定存在了一个有高低之分的文化等级,起源于西方的现代性精神(包括个人权利、科学理性和民族主义意识等)就成为了高人一等的文化、先进的文化,是中国需要学习、模仿的对象。^⑤主张向西方学习甚至全盘西化,在彼时贫穷落后、从传统转向现代化过程中的中国是完全可以理解的。

但是,这样的观点放在今天的中国肯定是狭隘和带有偏见的。时过境迁,两个逻辑的关系发生了颠倒,恰当性逻辑开始压倒结果逻辑。今天的中国不仅成为世界第二大经济体,而且正在走向世界的舞台中央,这极大地改变了东西方之间的力量格局。今天的中国人开始自信地平视这个世界,而不是像一百年前的中国人那样仰视西方世界。在这样的心态之下,中国人开始重新审视文化变迁的动力机制,恰当性逻辑也日益受到知识分子的追捧。

学界不再承认存在超越民族的文化等级形态。轴心时代开始的文明就证明了文化具有非常鲜明的民族性。由轴心时代开始的四大文明体系(中华儒家文明、印度宗教文明、西亚希伯来一神教文明、古希腊理性文明)所展现的文化的民族内容,相对稳定且多姿多彩,它使当今世界各个板块的文化得以形成自己特有的思维方式、表达方式、行为方式和价值取向,以及文化诸因素的结构方式,即形成自己特有的类型。而且四大文明体系彼此的交往与融合,又孕育了不同的亚文明形态。比如,在西亚地区,希伯来的一神教文明先后孕育了犹太教、基督教、伊斯兰教等不同文明;

而且希伯来的一神教文明与古希腊的理性文明融合之后,形成了两希文明,这后来成为了欧洲文明的基石。两希文明包括了两种超越视野——希伯来超越视野和古希腊理性超越视野,两种超越视野在文艺复兴、宗教革命的刺激之下出现了分离,这一分离孕育产生了现代性精神——个人权利与科学理性,这一现代性精神最终产生了西方现代资本主义体系。

而关于文化的变迁动力,一方面,我们承认文化的演进性,也就是随着时间的推移,文化会不断适应社会经济发展的需求而变,其中,现代化的动力机制是主要潜在推动力。但是另一方面,文化也寓有不变的永恒成分,即所谓共同良心或曰超越视野。我们与外生式文化变迁观最大的区别就在于:我们不承认不同文化形态之间存在等级差异,因为不同的共同良心或曰超越视野之间是无所谓高低之分的;我们强调共同良心或曰超越视野的压倒性优势,也就是强调恰当性逻辑的重要性,在内生动力机制的推动下,文化会因时而变、因时而进,也因此得以积累。

中华文明在轴心时代产生了儒家文化这样的超越视野,在此之后也经历了两次大的转型,一次是汉唐时期佛教传入中国所引发的文化转型,另一次是从明清之际开始一直到今天的文化转型。两次大的转型有共同之处,都存在外生式的动力机制,但是也有着很大的区别:第一次的外生动力机制是佛教以一种和平的方式从西域传入中原地区,不同文明之间学习与模仿的结果;第二次的外生动力机制是西方文明以充满暴力与非和平的方式进行的,是外来的冲击或曰外来的入侵所引发的结果。在第一次的文化转型中,尽管也存在着夷夏之辨,但夷夏之防始终没有成为压倒性的担忧,结果逻辑也就始终没有取得优势地位。但在第二次的文化转型中,亡国灭种始终是一种现实的威胁,学者们看重文化功能中追逐富强的一面,结果逻辑压倒了恰当性逻辑。

两汉以来佛教从西域传入中原地区并渐渐取得统治阶级的支持之后,在长达几百年的时间之内,儒家与佛教一直是一种并存的关系,唐朝之后更是形成了儒释道三家并立的格局,这是中华文明几千年演进史中最为多元化的一段时期。北宋儒家文明彻底吸收了佛教,形成了程朱理学,之后儒家文明又获得了统治地位,并指导中原王朝的统治一直到晚清末年。明清之际的文化转型与第一次文化转型有着非常不同的模式,是在面临数千年未有之大变局的形势之下进行的。可以说,这一次的外来挑战是中华文明几千年历史上从未有过的全新挑战,当然这一全新挑战也给中华文明带来了西方文明的科学理性精神以及个人权利等现代精神,这些转变也使得中华文明在儒家文明的基础之上又融入了古希腊的理性超越视野。换言之,当今的中国政治文化至少融合了三种轴心时代的超越视野:中华儒家的超越视野、印度佛教的超越视野、古希腊理性的超越视野。这三种超越视野的比例随着时代的发展也不断进行着调整,一百多年前出于亡国亡种的担忧,古希腊理性的超越视野占据了压倒性的地位;而在中华民族伟大复兴的今天,儒家的超越视野又开始复兴并占据重要的地位。至于第二次文化转型到底以什么样的结果结束,换言之,转型结束之后最后定型的中国政治文化究竟以什么样的形态出现,这依然是一个需要时间才能够回答的问题。至少在当下,我们可以清楚地看到,在两种逻辑的较量中,恰当性逻辑已经开始崛起并且与结果逻辑旗鼓相当,也许在未来中国式现代化全面建成的时刻,结果逻辑可能就变得不复重要。

四、新时代呼唤新的政治文化

基于中国政治文化现代转型的双重动力机制分析,我们提炼出一些关于文化变迁的基本规律:第一,文化变迁的时间性,是以超越视野或共同良心为基础,在内生动力机制的推动下因时而变、因社会经济发展的需求而变;第二,文化变迁的空间

性,是以轴心时代开始的四大文明体系为基础,展现出文化演进的民族特性。不同区域的文化,在外生动力机制的推动之下,不管是由于学习模仿所引发,还是由于外来冲击或入侵所引发,其变迁最终还是要与自身的传统相结合,形成各具特色的文化演进路径。在中华民族走向伟大复兴的今天,如果中国人文社科知识分子依然接受西方文化高人一等的说法,并且坚持简单搬运西方现代化话语体系,后果不堪设想。

前文表明,明清之际的思想变化实质是中国政治文化现代转型内生动力的雏形。从明朝开始由于商品经济的发展和平民阶层的崛起,个人权利的意识开始觉醒,其中包括个人的政治主体意识和平等的精神,这就使得精英等级观念开始转向包含士农工商的“新四民”的平等观念。在经济观念上,明清学人普遍强调工商皆本,反对重农抑商的政策,强调民富先于国富;在义利观上,主张义利有机统一,反对程朱理学空谈“天理”,确定了面向世俗社会的本于自然心体的“情”“欲”“利”“私”的合理性地位。当然,中国的“私”的观念与西方的“私”的观念有着本质性的区别,中国的“私”带有明显的让老百姓“各得其私,各得其利”的“公天下”观特色。在明清学术内在转型的驱动下,明清学人普遍注重生产、鼓励工商、强调关乎国计民生的实用之学,对实学的关注引发了时人对经世之学的自觉意识与自觉关注,逐渐打破了传统儒家伦理下的道德与经世、圣学与实学的严格界限。实学思想的发展,是批判程朱理学脱离现实生活、空谈性命义理、坐而论道,进而提倡关注普通民众现实生产生活的经世之学的发展;在具体实践上,也体现了在现实社会问题上发展实用的儒学实践转向与救世担当;引发了一系列经世文献的问世,其中不乏对政治制度、经济问题的讨论,包括主张通过经世实学的发展来推动社会变革;更体现了与西方现代科学技术的融合发展,这当然得益于早期耶稣会教士在中国的文化传播行为。

个人权利、科学理性、民族主义认同是支撑西方现代性精神的三根支柱。明清以来的内在转型驱动和晚清以来的外在转型驱动两股力量合在一起,共同催发了中国式现代精神的萌发,产生了中国特色的个人权利观、科学理性观和民族认同观。其中最具特色的就是中国人“公天下”的观念,这一观念实际上是由明清之际一直内在演进的“均”“平”观念引发而来。“公天下”的观念在康有为那里就是大同社会理想;在孙中山那里就是以民权为主体的三民主义,孙中山所主张的“民权”不仅是个人的私权,而且是总体的国民权,平等也不仅是个人之间的平等,而且是针对清朝皇贵和帝国主义列强的总体平等;这些观念又被中国共产党人吸纳,进而发展出中国特色社会主义的权利理论和人权理论。中国特色社会主义的人权理论也强调总体人权,对外强调中国人整体生存权和发展权,与西方国家平等拥有生存与发展的权利;对内则是人人之间实质平等,而不是形式上平等。所以,中国共产党的人权理论本质上是个人人权与集体人权的统一,在一定程度上,这就是“公天下”观念在当代中国的创新性发展。

中国共产党第二十次全国代表大会报告中全面阐述了中国式现代化的丰富内涵。中国式现代化是创造人类文明新形态的现代化,是一种基于中国文化和历史传统的现代化道路,旨在保留与传承中国独特的文化基因,并在此基础上进行现代化转型与发展。中国式现代化不仅仅涉及经济与科学技术层面的发展,还包括文化、社会、政治、生态文明等多个领域的现代化。在政治文化方面,中国式现代化的目标是实现政治文化的现代化。这一现代化背后的推动机制既包括内生动力机制,也包括外生动力机制。其中,内生动力机制是基石,奠定了文化转型的基色;而外生动力机制是触发机制,决定了文化转型的时机与速度。中国正是在明清以来的思想文化内生发展和近代以来的外部挑战压力中逐渐接受和学习西方的现代

文明,进行中国式的政治现代化。特别是中国共产党百年来筚路蓝缕,取得的伟大成就就在于始终坚持两个相结合,根据变化着的国情与实践,纳传统文化入经,在文化的内生发展动力中因时而进、因势而新,不断推动理论创新,用马克思主义中国化最新成果指导新的伟大实践。几代中国共产党人一直注重对中华优秀传统文化精髓的发掘、继承、弘扬,在双重动力机制的推动下,中华文明再次在新时代迸发出新的精神力量。“习近平新时代中国特色社会主义思想是当代中国马克思主义、二十一世纪马克思主义,是中华文化和中国精神的时代精华,实现了马克思主义中国化新的飞跃”^⑤,正是中国文化内生发展在新时代的外在显示。正如习近平同志所指出:如果没有中华五千年文明,哪里有什么中国特色?如果不是中国特色,哪有我们今天这么成功的中国特色社会主义道路?^⑥第二个百年目标进程中,政治文化作为软实力中坚,其内生动力将更加强劲,并与硬实力互塑,凝聚共同体,支持高质量发展、共同富裕、文化传播。

中国传统文化在面临着外部世界的挑战时进行创造性转化与创新性发展,也就使得中国政治文化在保持既有特色的同时迸发出新的活力,积极适应新时代的呼唤与需求。中国传统文化的重要基因在经历了创造性转化之后,为当代中国政治文化注入了中国底色。我们要坚守中华文化立场,立足当代中国社会,发展面向现代化、面向世界、面向未来的社会主义政治文化,这是中国式现代化的重要内容。这就要求今天的政治文化研究者继续从传统文化中挖掘蕴含现代性精神的中国元素,形成新的文化价值观,引领中国的现代化建设新征程。

当然,无论是传统儒家的君子人格,还是王阳明主张的民众政治主体性,抑或是顾炎武主张的“天下兴亡,匹夫有责”的个人主体责任观,以及以民为本、天下为公的政治社会理想,科学救国、科学兴民的主张,都只有在社会主义民主的政治框

架之下,才能并行不悖地有机统一于以人民为中心这一时代主题,统一于中国式现代化这一前无古人的伟大实践,才能得以全部实现,并充分实现其发展动能。

注释:

①[日]沟口雄三:《作为方法的中国》,孙军悦译,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第26—27页。

②《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第533—534页。

③Harry Eckstein, "A Culturalist Theory of Political Change," American Political Science Review, vol. 82, no. 3(1988), pp. 789—804.

④Emile Durkheim, The Division of Labor in Society, Glencoe: Free Press, 1960, pp. 287—291.

⑤[英]阿诺德·汤因比:《历史研究》第一章,刘北成译,上海:上海人民出版社,2005年。

⑥[美]费正清:《中国:传统与变迁》第一章,张沛译,北京:世界知识出版社,2002年。

⑦Roland Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Sage, 1992, p. 8.

⑧John W. Meyer, John Boli, George M. Thomas and Francisco O. Ramirez, "World Society and the Nation-State," American Journal of Sociology, vol. 103, no. 1(1997), pp. 144—181.

⑨Ronald Inglehart and Christian Welzel, Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence, New York: Cambridge University Press, 2005, chapter 1.

⑩[德]奥斯瓦尔德·斯宾格勒:《西方的衰落》第1卷,吴琼译,上海:上海三联书店,2006年,第409—412页。

⑪Karl Jaspers, The Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy, New Haven, CT: Yale University Press, 2003, p. 98.

⑫[美]约翰·R. 麦克尼尔、约翰·H. 麦克尼尔:《全球史——从史前到21世纪的人类网络》,王晋新译,北京:北京大学出版社,2017年,第4—8页。

⑬[美]菲利普·S. 戈尔斯基:《规训革命:加尔文主义与近代早期欧洲国家的兴起》,李钧鹏、李腾译,北京:北京师范大学出版社,2021年,第34—36页。

⑭“穿衣吃饭即是人伦物理。除却穿衣吃饭,无伦物矣。”(明)李贽:《焚书》,张建业译注,北京:中华书局,2018年,第115页。

⑮(清)龚自珍:《平均篇》,《龚自珍全集》,王佩诤校,上海:上海古籍出版社,1999年,第78页。

⑯(清)唐甄:《潜书·存言篇》,吴泽民编校,北京:中华书局,2009年,第113页。

⑰(清)戴震:《孟子字义疏证》,《戴震全书》第6册,合肥:黄山书社,2010年,第159页。

⑱(清)戴震:《送巡抚毕公归西安序》,《戴震全书》第1册,合肥:黄山书社,2010年,第164页。

⑲《习近平谈治国理政》第4卷,北京:外文出版社,2022年,第171页。

⑳(明)王阳明撰:《传习录译注》,王晓昕译注,北京:中华书局,2018年,第49页。

㉑(明)李贽:《焚书》,第1177页。

㉒(清)章学诚:《文史通义·易教上》,仓修良:《文史通义新编新注》,北京:商务印书馆,2017年,第2页。

㉓《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第281页。

㉔《明史》卷二九九《李时珍传》,北京:中华书局,1974年。

㉕朱维铮、李天纲主编:《徐光启全集·泰西水法》,上海:上海古籍出版社,2011年,第290页。

㉖(清)章学诚:《文史通义·原道上》,仓修良:《文史通义新编新注》,第94页。

㉗张城:“六经皆史”与马克思主义中国化,《开放时代》2020年第2期。

㉘《毛泽东文集》第3卷,北京:人民出版社,1996年,第71页。

㉙《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第899页。

㉚Stephen D. Krasner, "Organized Hypocrisy in Nineteenth Century East Asia," International Relations of the Asia-Pacific, vol. 1, no. 2(2001), pp. 173—197.

㉛James G. March and Johan P. Olsen, "The Institutional Dynamics of International Political Orders," International Organization, vol. 52(1998), pp. 943—969.

㉜[美]加布里埃尔·A. 阿尔蒙德、西德尼·维巴:《公民文化——五个国家的政治态度和民主制度》,张明澍译,北京:商务印书馆、人民出版社,2014年,第13—14页。

㉝Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York: Basic Books, 1973, p. 5.

㉞[美]史华慈:《寻求富强——严复与西方》,叶凤美译,北京:中信出版社,2016年,第40—41页。

㉟[美]周策纵:《五四运动史:现代中国的知识革命》,陈永明、张静译,成都:四川人民出版社,2019年,第13—14页。

㊱金观涛:《轴心文明与现代社会》,北京:东方出版社,2021年,第79页。

㊲《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》,《人民日报》2021年11月17日,第1版。

㊳《习近平考察朱熹园谈文化自信:没有中华五千年文明,哪有我们今天的成功道路》,2021年3月23日, http://www.gov.cn/xinwen/2021-03/23/content_5595049.htm。