

关于中西文化论争以及传统文化与现代化的历史接合点

萧 蓬 父

一个文化研究的热潮,正在中国兴起。这决非偶发现象,而是历史发展的必然产物。当前,我们面临着创建中国式的社会主义现代化文明的任务,正在进行改革和开放。一谈到改革,自然就会产生一个在改革过程中认清阻力和开发动力的问题。人们经常议论,改革中遭到这样或那样的阻力,阻力来自何方?一追究就追到传统文化里去了。另外还有一个开发动力的问题,我们不能被现代化,不能被动地接受“欧风美雨”,也不能照搬“苏联模式”,而应当以马克思主义为指针,在文化上树立起主体思想,从自己传统文化的历史发展中去发现动力,提高民族的自信心和自尊心,从而才能具有消化外来文化的主体机制。这就很自然地把传统文化问题跟现代化联系在一起了。一谈到对外开放,我们走向世界,同时世界也走向我们。而走向我们的世界无奇不有。当代西方各种思潮,无论自然科学、社会科学、人文科学、横断科学以及边缘科学的各种思潮,还有席卷全球的新技术革命,都奔涌而来,令人目眩心惊。与此同时,又有一些西方第一流的科学家,手里捧着最新的原子模型、遗传密码、统一场论……等现代科学揭示的微观和宏观的宇宙图景,而口里却喊着“向东方文化复归”,乃至“向东方神秘主义复归”。在西方世界里,掀起一阵阵“东方回归热”。象海森伯、玻尔这样的科学家,公然说他们的科学发明只有在东方古代思想中才找得到与之相对应的范畴。现在还有人在海外为孔孟儒家招魂,纽约有一个华人聚居的China Town,修了一座几十层高的现代化大楼,取名“孔子大厦”,在街口还立了一个相当高大的孔子铜像。现在有人讲,东亚“五小龙”,就是日本、新加坡、香港、南朝鲜等地,其所以能够经济腾飞,就在于他们以“儒家思想”为指导,搞了一套所谓“儒家资本主义”。如此等等,都逼使我们思考,思考中国走向近代的文化历程中的许多问题。

 中国走向近代的文化历程,曾被有的外国史家称之为“从根本上说是一场最广义的文化冲突”。事实上,十七世纪以来的西学东渐,确乎在中国近现代的文化代谢中起过杠杆作用;但是中国的现代化及其文化复兴,从根本上说乃是中国历史长期发展的必然结果。中国的现代化,决不是、也决不可能是什么全方位的西方化,而只能是对于多元的传统文化和外来文化,作一番符合时代要求的文化选择、文化组合和文化重构。因而就必须正确认识到自己民族传统文化的发展中必要而且可能现代化的历史根据或内在胚芽,也就是要找到传统与现代化之间的文化接合点。这是目前应当思考的一个重要问题。

谈到文化的接合点,就有一个对文化概念的理解问题。据说,关于文化,国内外学者下了一百多个定义,可见这是一个内涵特别繁富的复合概念。《易经》上有“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下”。过去将Culture(英、法)或Kulture(德)翻译为“文化”,恐怕就是从

《易经》这话套下来的，涵义很笼统，似乎人化了的一切都是文化。西方有的学者把文化定义为：“环境的人为部分”，或“一切精神的发展的总和”。文化这个概念几乎无所不包，有时很难把握。我想，应当把文化看作是一个具有多层结构的系统，然后对它进行结构功能的分析。

对文化，粗而言之，有大文化、小文化、广义的文化、狭义的文化之分。广义地说，人所创造的一切成果（工具、制度、行为方式等），都是文化。狭义地说，文化又特指人们的精神产品。还有物质文化、精神文化、行为文化的区分；也有物质文化、制度文化、社会潜文化（即潜伏在人们社会心理中的文化意识）之分法。可见文化的结构有很多层面。

如果按时代来分，可以有古代文化、中古文化、近代文化、现代文化、当代文化；有旧石器文化、新石器文化、青铜器文化；农业文化、工业文化、后工业文化等等区分。而这些文化的发展序列，既有历史的阶段性，又有历史的连续性。

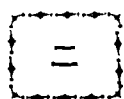
如果按地区和民族来分，又可划分为中国文化、外国文化；东方文化、西方文化。东方文化中还可以细分为中国文化、印度文化、印支文化、日本文化、朝鲜文化等等。作为人类处在不同区域所创造的文化，既有共同性，又有殊异性。

同一民族和地区的文化，还可按社会集团或阶层来分，中国古代有庙堂文化，民间文化，上层统治者的文化，下层被统治者的文化等。

历史时空中某一特定文化，总是它固有的时代性、民族性（地区性）和阶级性的复杂综合。

我想，文化还可以按其结构的层次来分，有文化的表层结构、中层结构和深层结构。一切看得见、摸得着的物质产品、劳动创造的生产和生活资料，往往是文化的表层结构。至于文化的中层结构，指人们在社会生活中形成的制度、组织和人际关系以及依附于它们的原理、原则、规范等；还有更深层的文化结构，那就是人们在历史实践中长期积淀而成的社会心理、价值取向（或价值体系，真善美如何评判的一套价值标准）、人伦观念、思维模式、致知途径；审美情趣等，这些就比较深蕴，一旦形成，就长期绵延，很难变更。所以，表层文化容易变化中层文化也可以变革，但已不那么容易；至于深层文化的改变，就困难得多。这是分析文化问题应有的界定和尺度。

除了对文化作各种结构功能的分析之外，还要加上历史的反思。文化，它依靠历史的惰性来维持自身的稳定，同时，它又在人们的历史实践中合规律地实现自身的蜕变发展。至于不同时代，不同地区的文化的互相激荡，形成了传统文化与现代化之间的复杂联系；而最直接影响我们今天的就是近三、四百年的文化史。人们在为文化的未来耕耘播种时，无法脱离历史已形成的既定的文化土壤。



近三、四个世纪以来，中西文化在我们中国这块土地上汇聚、冲突、矛盾、融合，这一过程经历了无数的坎坷，走过了曲折的道路，留下了许多历史教训，很值得我们进行一番认真的反思和总结。

近三、四百年来，关于中西文化的论争，实已大规模地进行过五次。

远自十六世纪末叶到十七世纪的明末清初，西方文化初步传入，就激起过第一次中西文化的论争。易北河以西的意大利、法国为中心的西方资本主义的顺利发展，诞生了近代的“西学”。这个“西学”沿着陆路东渐，向东发展，德国及东欧各国、俄罗斯，都有一个接受西学、消化西学的过程。同时，这个西学沿着海路，经过印度洋，直达中国。1582年，利玛窦来到了中国。1601年由南京到了北京，结交上层学者，以学术传教的活动，开始了西学东渐的历史。

当时中国最先进的思想家徐光启，认为西方文化学术的传入是大好事，“虚心扬榷，拱受其

成”，“于国有利，何论远近”。徐光启还指出，对于西方先进的科学技术，“欲求超胜，必先会通”。与此同时，也有跟他意见相反的一些人。比方说，当时有一位顽固派的代表杨光先，他坚决反对引进西方的一切科学技术文化，他有一句名言：“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”。可见各种观点一开始就发生了冲突。杨光先的诬告下，清初发生的一场激烈的历法斗争中，有支持引进西法的李祖白、宋可成等人被处死。后来康熙上台，经过调查和实侧，才把反对西学的杨光先等人的气焰压下去。康熙时期，曾一度发展了中西文化的正常交流。明末清初，十七世纪，就曾经发生过这样的文化冲突。

当时复社四公子之一的方以智，就比较开朗，欢迎西学，与汤若望等人交朋友，互相讨论科学问题。后来在他的著作中就包容了一些西方的科学知识。方以智还深刻地评论当时传入的西学是“质测颇精，而通几未举”，即实验科学较精密，而哲学（通几）则说不上。另外，著名大数学家梅文鼎，主张会通中西，强调应当“深入西法之堂奥而规其缺漏”。他写了一部数学专著，叫《中西算学通》。

由此可见，在明末清初，中西文化开始接触就已产生了一些冲突和争论。当然在这个阶段上，争论的还只是一些表层文化中的科技应用问题。尽管上述徐光启、方以智、梅文鼎等早期启蒙学者，具有相当高的学术思想水平，并在具体科学研究上也卓有成就，但是都被后来的历史洪流所淹没了。这是因为作为民族文化的中层结构的社会政治伦理制度没有变，当时居于统治地位的文化心理深层结构更丝毫未动。因此，个别人远见卓识和学术成就，即使闪耀着启蒙思想的火花，也变不成一条“火流”。这是第一阶段的简况。

第二次大争论，发生在鸦片战争以后的社会震荡和民族危机之中。经过十八世纪的历史洪流，我国在闭关自守中落后了一、两百年。十七世纪中国的科学文化还没有全面落后；到了十八世纪，西方突飞猛进，我们则一落千丈。到了十九世纪中叶，西方列强破关入侵，我们为救亡图存而被动向西方学习。从鸦片战争直到晚清末年，为摸索救国救民真理而主张吸取西学的思潮是主流，也有些顽固派抵制或反对西学。从魏源、郑观应到康有为、严复、谭嗣同、章太炎等，都主张吸取西学，当中成绩较大的是严复。奇怪的是，不管是赞成吸取西学或是主张抵制西学的，都异口同声地认为，所有西学，都是我国古已有之。赞成吸取西学的说，西洋格致诸学，我国传统文化中本来早已有之，只是我们把它丢掉了，被西方人拿去发扬，现在我们向西方学习，不过是“礼失而求诸野”而已。反对西学的则说，西学在中国古学中早就有了，不应舍己耘人，数典忘祖。在那段时间里，好多著作都说，西方的那些科技发明，在《周易》、《墨经》、《考工记》、《淮南子》里早就有了，等等。除了表现出一种虚骄自大以外，从认识途径上看，仅从文化的表层结构上去认同西学，长期陷于“中体西用”、“中道西器”的思维框架之中。在这一阶段，虽然人们前仆后继作了很多努力，戊戌变法、辛亥革命，但从文化思想上看，着眼于表层现象的对比，虽涉足于中层结构的变革，而瞻前顾后，逡巡不前，远远没有解决问题。如梁启超所自白：康、梁、谭辈“即生育于此‘学问饥荒’之环境中，冥思枯索，欲以构成一种‘不中不西即中即西’之新学派，而已为时代所不容。盖固有之旧思想，既深根固蒂，而外来之新思想，又来源浅觥，汲而易竭，其支绌灭裂，固宜然矣。”（《清代学术概论》二十九）

再进到“五四”时期，人们在辛亥革命失败的迷惘和痛苦中觉醒，又掀起了中西文化的论争。这时，人们发现中西文化差距非常显然，既有发展阶段不同的时代差异，又有发展类型不同的民族差异，这一阶段中西文化研究的重点是找差距，找歧异，并且从不同角度去比高低。比如梁漱溟写《东西文化及其哲学》等，主张中国文化高于西方文化，认为西方是科学

型的文化，中国是伦理型的文化，西方是向外的文化，中国是向内的文化。胡适当时也写了很多著作来进行中西文化的对比。他认为：西方文化高于中国文化，中国是“百事不如人”。不管意见如何分歧，但双方都是在找差异，强调中西方文化完全不同，两个类型。所谓国粹派、西化派，或折衷于两者之间，都以中西文化的差异为立论的前提。就认识途径来说，他们确比晚清思想界深入了一步，抓住了文化的中层结构乃至某些深层结构里的一些要素来进行对比，只是对比时所用的价值尺度各不相同，因而对中西文化的高低评判各执一词。但总的说，强调两者的差异。

“五四”时期，崛起了马克思主义的文化思潮，经过了初期的译介阶段，逐步在思想文化战线上树立起批判的旗帜。无论是早期的陈独秀、李大钊，稍后的邓中夏、瞿秋白和鲁迅，也都强调东西文化的根本差异。所不同的，逐步由民族性的差异立论，进到分析东西文化的差异乃是社会发展的迟速不同所产生的时代性的差异，因而推论只有“颠覆恶性的宗法封建制度和帝国主义”，才能保障“东方民族的文化发展”；甚或进一步预见到中西文化各有彻底之觉悟而“互补”，就会孕育出“世界第三种文化”。1918年李大钊即有此类主张，并强调“对于东西文明之调和，吾人实负有至重之责任。”（《东西文明根本之异点》）

第四个阶段：抗日战争后期，四十年代，这段时间，全国范围又掀起了一场新的中西文化论争。因为当时面临着抗战能否胜利，胜利之后中国往何处去的问题。这段时间，从总体上看，对中西文化已不再是肤浅地认同或笼统地立异，而是力求在较深入地比较研究的基础上去进行会通。比如金岳霖、冯友兰、贺麟诸先生在国外留学多年，刻苦钻研，对西方的异质文化及其深层结构中的哲学思想等有了较深入的了解，并以之与中国传统文化及其哲学基础作比较，力求察其异而观其同，试图对中西哲学进行会通，从而形成自己的体系。同一时期，金岳霖的《论道》，冯友兰的《新理学》等“贞元六书”，贺麟的《近代唯心论简述》、熊十力的《新唯识论》，等等，这些非马克思主义学者们自成体系的著作都问世了。这些著作的内容倾向不同，而都是对中西哲学、文化进行比较研究，察异观同，力图融会中西而自成体系，标志着中国的近代化哲学诸形态开始成熟。

马克思主义者，也越过了早期译介阶段而从另一侧面进入到这场文化论争。比如李达、吕振羽、郭沫若、杜国庠、侯外庐等，从学术文化的层面写了很多著作，对马克思主义的理论，特别是唯物史观与辩证方法的中国化方面，作出不同程度的贡献。马克思主义属于西方文化，而且是西方文化发展的最新成果，当时都这样看。作为西方文化的最新成果的马克思主义来了之后，如何与中国的社会实际、历史实际以及文化思想传统相结合，是一个复杂艰巨的任务，其中也有一个察异观同、融会贯通的问题。在这方面，许多人作过探索，毛泽东做出了重要贡献。比如毛泽东的《新民主主义论》等著作，初步总结了近代中西文化的论争，澄清了一些混乱，解决了一些主要问题。从十七世纪中西文化接触以来，经历了几个发展阶段，到这时可以说是达到螺旋发展的一个终点。《新民主主义论》以及在思想水平上与之相应的其他许多论著，以它们的理论优势和政治优势，对这个绵亘三百多年的中西古今新旧文化之争，作出了一定的总结，从而形成新民主主义文化革命的主体思想。这就是说，中国人民对于中西文化的汇聚、冲突、融会等问题的探讨，反复了多年，到了抗日战争后期，才达到了一个新的高度。这是第四个阶段。

现在，我们迎来了关于中西文化的第五次论争。解放三十多年过去了，世界发生了巨大变化，中国革命取得伟大的胜利，而胜利后又遭到重大的挫折。因此近几年来，伴随着改革和开放，中西文化问题又重新提出来了，大家又议论纷纷。我们今天所面对着的西方文化，

已经大大地不同于“五四”时期和抗日时期了。二次世界大战以后，短短四十多年来，西方的一些科学技术及文化思潮突飞猛进，马克思主义本身也在发生剧烈的变化，所以今天面临的文化问题，跟以往已大不相同。这就要求我们以一个新的思想高度，来总结以往在中西文化论争中的一些经验教训，包括马克思主义中国化这个问题里的经验教训。为此，应该进行严肃的历史反思，总结经验，避免回流，认清去向，把我们这个民族近四百年融会中西、走向现代化的文化发展历程往前推进。

三

在总结以往中西新旧文化之争的经验教训中，有一个值得重视的问题，即如何正确认识传统文化与现代化的关系，正确把握传统文化与现代化的历史接合点的问题。

这个问题之所以值得重视，是因为四百年来的中国走出中世纪、迈向近代化的文化历程，道路特别地曲折坎坷，由于新旧社会代谢的长期难产，曾经形成多次的历史回流；中西新旧文化的激烈冲突，又引起各种形式的思想裂变。当时人们所面对着的大形势是：“四海变秋气，一室难为春”（龚自珍诗），所谓“天朝上国”的中华大帝已无可挽回地急剧衰落，而古老僵化的传统却以其特有的惰力来阻挠变革；同时，西学东渐以其曾经催化启蒙而受到欢迎，可是随之而来的却是百年闭关之后西方列强的狂暴入侵，举国仓皇，奋起救亡。“四万万人民齐下泪，天涯何处是神州！”（谭嗣同诗）这一切，在近代中国人的文化意识中激起的骚动和危机感是巨大的，出现了各种心理上的矛盾和两难。诸如，奋起召唤风雷的人物，可以忽然搁笔，去重礼佛经；惊呼“不变则亡，小变亦亡”的变法志士，可以始终迷醉于尊孔和保皇；理智上面向未来而情感上眷怀过去，政治上趋新而文化上恋旧，对引进的诸家哲学判为“可信的不可爱，可爱的又不可信”，……如此种种大小纠葛，常萃聚于一人之心或传染给一代知识群，任其自讼而又希求互补。一旦平衡打破，别出异军：为冲决封建网罗而倡言“全盘西化”，乃至主张废弃汉字，扔掉古书；而愤怒于被瓜分与奴化的危机，又大声疾呼“保存国粹”、“唤醒国魂”；基于同样的革命要求，政治救亡与思想启蒙本当双管齐下，相得益彰，而往往为情势所迫又只能顾此失彼。在我国走出中世纪的文化历程中，风雨飘摇，国步维艰，曾产生和流行过的上述种种对立思潮、矛盾心态，至今仍耐人去咀嚼、去回味。贯串其中，还自然形成了一些带规范性的观点，似乎被普遍认可，流行一时，甚至余音袅袅，迄今未绝。一是“西学中源”说，一是“中体西用”论，这可说是近代中西文化汇聚、冲突中中国特产的意识流。

四

关于“西学中源”，早发轫于明末清初。当西学初来，“秘义巧术，乃得之乎数万里外来宾之使”（李之藻语），中国先进学者表示过热烈欢迎，但并没有眩于新奇，视为异物，而总是以“西法不妨于兼收，诸家务取于参会”（崇祯教语）的包容态度，力图纳西法于中统。徐光启强调的是“会通归一”，“必为我用”，即所谓“熔彼方之材质，入大统之型模”（《进历书总目表》）；方以智以“坐集千古之智折中其间”的自觉，承认西方学术能补“开辟所未有”，但坚持“因邵、蔡为嚆矢，征《河》《洛》之通符，借远西为剡子，申禹、周之矩积”，“常统常变，灼然不惑”（《物理小识·总论》）；梅文鼎更是博通中西，反对“株守旧闻，遽斥西人为异学”，但主张“究极精微”，“洞见本原”，“以见中西之会通，而补古今之缺略”。他肯定“地圆可信”，一方面征之实测，另方面也从《大戴礼记》、《黄帝内经》等古书去找出证据，借以表明“地圆说”中国古已有之。（《畴人传》卷三十七、八）李约瑟言之有据地把十七世纪中国天文历算的成就，称之为中西科学文化的“融合点”，认定“在数理科学这一方面，东西方的数学、天文学和物理学一拍即合，到明朝末年的1644年，中国欧洲的数学、天文学和物理学已经没有显著差异，它们已完全融合，浑然一体了。”（《李约瑟文集·1—10世界科学的演进》）以此为背景的

“中源”说，只不过是中西文化可以融合为一种的一种尝试说明。

此后，中西差距拉大，文化氛围剧变，再涌现的“西学中源”说，则情态各异。或为了抗拒新潮，贬斥西学，“不使外国之学胜中国，不使后人之学胜古人”（纪昀语），因谓“西学皆中土所已有，羌无新奇”（严复评语）；或为了颂迎新潮、掇扬西学，也托典故以求容，借复旧以趋新，试图在古老文化传统中去探寻新生事物的生长点。日新月异的西方格致诸学以及各种巧艺奇器，几乎被清代博雅学者一一考证出它们的“中源”。什么王莽刳尸，实解剖之权舆，方诸阳燧，乃物理学之滥觞，拉杂比附，不一而足。精思如谭嗣同，反复申论“地为行星”，首出于《素问》、《列子》，并称“地动之理，大《易》已详哉言之”（《南学会讲义》）。博通如严复，译完《天演论》之后，却声称西学中最切要的“名、数、质、力之学”乃源于《易》理，至谓“近二百年欧洲学术之盛，远迈古初。……顾吾古人之所得，往往先之”（《天演论自序》）。敏断如章太炎，1898年，避地台北，曾写《东方格致》组文，系统论证惠施“历物之意”，“实与几何之学相符，声光电化，亦有玄契”；对张自牧等“谓泰而格致之学皆出东方”，“以《管》、《墨》诸子推衍格致”，予以肯认，只是恨其不足，因博引《管子》《淮南》《易林》《内经》等以衍释之，竟得出“见有冥符”，“东方格致之学精矣”的论断。同时，所引进的西方近代的民主政制，天赋人权等社会学说，也被人们缘附古书，证其已有。严复译完《法意》，论到孟德斯鸠分政体为“民主、君主和专制”，明知“其说盖原于雅里斯多德”，却顾虑“吾土搢绅之士以为异闻，虑叛古不欲道”，于是，苦心孤诣地从司马迁《夏殷本纪》及刘向《别录》所记伊尹言“九主”事，找出了“中源”，竟称：“孟之说，非创闻也，特古有之，而后失传云尔。”（《孟德斯鸠传》）早期梁启超写《古议院考》，以论证“《洪范》之卿士、《孟子》之诸大夫，上议院也；《洪范》之庶人、《孟子》之国人，下议院也”；且谓“《公羊》三世之据乱世乃‘多君为政’，升平世乃‘一君为政’，太平世即‘民为政’，是见‘中国古时亦有民主’；甚至‘三代女学之盛，宁必逊于美、日哉？’”（《与严幼陵先生》、《倡设女学堂启》）直到1903年，二十岁的青年刘申叔写出《中国民约精义》一书，以卢骚《民约论》为准则，搜寻中国先秦古籍《易》《诗》《书》及诸子百家直到章学诚、戴望论著中的“民约思想”，摘录原文，加以按证，竟得三卷五万余言。

这种种“中源”说，汇为一代思潮，透露了近代中国人文化意识中某种民族情感与时代理性的畸形矛盾，因而导致民族文化发展的某些畸形成果。诸如，就自然科学而言，十七世纪中西数理科学的初步融合，由徐光启、梅文鼎等掀起的一代科学思潮，本以“会通超胜”为目的，却未能得到正常发展，反而在历史河流的制约下转向于尘霾失传多年的古算经的较辑，在科技史资料的整理上确乎成果辉煌，戴震、焦循、李锐、汪莱等持续努力，在科学思想上也曾有所开拓，但始终未能跳出和改变追溯中源、推衍古法的思想范式和价值取向。“所贵学者数者，谓能深明本原，融会以通其变，竟古人未竟之绪，而发古人未发之藏耳。”项名达的这些话是有代表性的。直到鸦片战争前夕，阮元总结性地编纂《畴人传》，网罗黄帝以至今近三百人，还附列了西洋学者（包括哥白尼、牛顿等）及来华教士近四十人，却仍坚持：“西法实窃于中国，前人论之已详。地圆之说，本乎曾子，九重之论，见于《楚辞》。凡彼所谓至精极妙者，皆如借根方之本为东来法，特译算书时不肯质言之耳。”（《畴人传凡例》）如此夸张，实为误断。借根方法之为东来法，原指来自中东阿拉伯，从康熙到阮元，以讹传讹，一直曲解为来自中国。即此一端，已足见“西学中源”说的恶果。再如政治思想方面，十七世纪以来中国走出中世纪的思想启蒙，大都采取“以复古为解放”的形式；而鸦片战争以后的维新、革命思潮，也与通经致用的今文经学相表里，以经术通政事，用旧瓶装新酒，所谓“西人政教多与《周礼》相合”，所谓天赋人权、民主政治以及进化论等全可嫁接在《公羊》三世说、《礼运》

大同说及孔孟微言大义之上。康有为以《孔子改制考》、《礼运注》、《大同书》，震动一时，影响深广；直至辛亥时期乃至以后的许多革命民主派的思想家，长期幻想从儒家民本主义、礼运大同思想等古老传统中可以找到自己革命理想的依托。梁启超早年亦醉心于此，晚年似有所省悟，曾慨乎言之：“吾所恶乎舞文贱儒，动以西学缘附中学者，以其名为开新，实则保守，煽思想界之奴性而益滋之也。”“此病根不拔，则思想终无独立自由之望。”（《清代学术概论》二十六）此语似偏激，但足以发人深省。

五

至于“中体西用”论之长期流行于近世，贯穿于政学，普及于朝野，更是人所共知。这是中西文化汇聚、冲突中一种特殊的结合形式。其衍变的思想轨迹，值得回顾和思索。

人们把“中体西用”论推始于张之洞，其实不尽然。如就“体用”“道器”关系的哲学论争而言，则在明清之际已成为一个突出问题。顾炎武和李颀曾就“体用”范畴的涵义与来源问题，展开过一场激烈争论。王夫之更从“道器”、“体用”关系的普遍意义上，结合“能必符所”的认识论和“古今殊异”的历史观进行过深入探讨，得出了“道者器之道”、“用即体之用”、器体道用、道随器变的重要结论，以服务于十七世纪中国哲学的“破块启蒙”。鸦片战后，伴随中国走向近代的苦难历程，又出现“中西体用、道器常变”的复杂论争。就其主线而言，主要由冯桂芬、王韬、郑观应、孙家鼐等直到张之洞，逐步自觉地建构起“中体西用”（即中学〔或旧学〕为体、为道、为主、为本，西学〔或新学〕为用、为器、为辅、为末）的思想范式，曾居于压倒优势，“举国以为至言”。但同时，也出现了与之立异而试图突破“中体”、另觅“新体”的主张，在张树声、严复、钟天纬、谭嗣同的言论中便闪烁过这种破旧立新的思想火花。

自从魏源放眼世界、提出“师夷长技”以来，西方资本主义狂潮日益猛烈的冲击，迫使人们不得不思索怎样学习西方、以求自强的问题。冯桂芬率先回答，认为“善之善者”的办法是：“以中国之纲常名教为原本，辅以诸国富强之术”（《校邠庐抗议》）。薛福成同声相应：“取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道”（《筹洋刍议·变法》），稍后，邵作舟、汤寿潜等概括为“西器中道”：“器则取诸西国，道则备自当躬”，“西学西法，非不可用，但当与我相辅而行”（《菽园文录外编》）；“盖中国所守者形上之道，西人所守者形下之器”（《危言·中学》），“以中国之道，用泰西之器……纲纪法度之美，为泰西所怀畏而师资者必中国也”（《邵氏危言》）。经过这番“中国以道胜，西人以器胜”的提炼，不少人对中西学术的对比和互补作了种种探讨，不约而同地标出了“中学为本、为主、为体”这一具有甚深历史义蕴及与之俨然相对的“西学为末、为辅、为用”的系列范畴。如：

郑观应：“道为本，器为末，器可变，道不可变”。“中，体也，所谓不易者，圣之经也；时中，用也。所谓变易者，圣之权也。无体何以立，无用何以行？无经何以安常，无权何以应变？”“中学其本也，西学其末也；主以中学，辅以西学，知其缓急，审其变通，操纵刚柔，洞达政体，教学之效，其在兹乎。”（《盛世危言》）

沈寿康：“夫中西学问，自互有得失，为华人计，宜以中学为体，西学为用。”（《匡时策》）

孙家鼐：“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。”（《议复开办京师大学堂折》）

此类议论，风靡一时。张之洞正是在这一基础上，“会通中西，权衡新旧”，而在1898年5月撰成《劝学篇》，在《设学》中明确概括出“新旧兼学”，“旧学为体，新学为用”的原则，并规定“四书五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学”，且承认“西学亦有别，西艺非要，西政为要”。《劝学篇》经光绪激赏而“颁行天下”，使“中体西用”实际成为从洋

务自强到变法维新的改革运动的指导原则。

“中体西用”在形成和推行的过程中，对“中体”所能容许的“西用”即西学的内涵，有一个逐步明晰和深化的认识过程；与中国近代几起几落的改革运动大体同步，基本上沿着由笼统的西学（十七、八世纪耶稣会士传入的“西学”，包罗甚广，而人们注意的乃是天文、历算、火器、水法以及钟表、玻璃等奇器，至于天主教义、数理科学等影响颇狭，随即中断，若有若无），发展到具体的技艺（鸦片战后近代西学的传入，人们首先重视的是“夷之长技”即“坚船利炮”与各种西器西艺）；然后，与开办洋务企业相联系，人们开始译介西方的科技书，认识到“制器之学以格致为阶”（徐寿语），“西学”内容遂扩展为声、光、电、化、名、数、质、力以至理、工、农、医等学科。再到十九世纪八、九十年代，人们逐步意识到西洋立国也有本有末，有体有用，其“本”其“体”在政教、在立法、在学堂、在议院。连张之洞在其《劝学篇》中也承认了对于“西学”要“政、艺兼学”。这样，作为“西学”的内涵，由文化表层的科技知识扩展到文化中层的政教体制。洋务派中的个别开明分子已提及“中体”所不能容忍、“西用”所不能包括的“西体”范畴（如张树声1884年临终遗折曾大胆提出：“夫西人立国自有本末，……驯至富强具有体用。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。中国遗其体而求其用，无论竭蹶步趋，常不相及……”，此文的一些文句，曾被郑观应八年后引入其《盛世危言·自序》，足见其颇流行）。改革的实践，时代的要求，使“西用”这一范畴的原定范围一步步被突破，分出了层次，充实了内容，乃至冒出了“西体”，遂非“中体西用”所再能统辖。

但“中体西用”论流行时，人们所说的“中体”即“中学”的内涵，却始终是一个未经分解的笼统概念。或以超时空的“道”来概括，或说成是儒家臆造的“道统”——“尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道”，或概括指一般传统文化——“四书五经，中国史事、政书、地图”等，或直述为“尊君亲上”的“纲常伦理”，……。诸说各异，并无明确规定，但人们却普遍认同，不言而喻地视为不可动摇。这个“中体”，在当时人们心目中实指封建纲常，但在抽象的形式中却又可以包含民族自尊心、民族文化精华、民族优秀传统文化等模糊内容。正因如此，殊难摒弃。

甲午战败宣告了“以西为用”的洋务运动的破产。“中体西用”论既遭到实践的驳斥，又有其理论自身发展出现的破绽，因而伴随戊戌变法维新运动兴起前后，已出现与之立异的思想，除上述张树声等提出西体（即“西人立国，自具体用”）的问题外，钟天纬从另一角度提出中西学中的“道艺”，各有其“源流”的问题，认为尽管“中国重道而轻艺”，“西国重艺而轻道”，“然其实，言道而艺未尝不赅其中，言艺而道亦究莫能外，其源流固无不合也”（《别足集·外篇》）。中西学各有其“体用”，各有其“道艺”，“究莫能外”，这已接近于突破“中体西用”“中道西艺”之类的范式了。以后严复正由此出发，指明：“体用者即一物而言之也。……中学有中学之体用，西学有西学的体用，分之则并立，合之则两亡。议者必欲合之而以为一物，且一体而一用之，斯其文义迷舛，固已名之不可言矣，乌望言之而可行乎？”“其曰政本而艺末也，愈所谓颠倒错乱者矣。……以科学为艺，则西艺实西政之本。设谓艺非科学，则政艺二者出于科学，若左右手然，未闻左右之相为本末也。”（《与外交报主人书》）严复的这些批判，是对“中体西用”论的有力破斥。谭嗣同就此问题，以其特有的精思，作出了哲学总结：“故道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡。自学者不审，误以道为体，道始迷离惝恍，若一幻物，虚悬于空漠无朕之际，而果何物也耶？夫苟辨道之不离乎器，则天下之为器亦大矣。器既变，道安得独不变？变而仍为器，亦仍不离乎道，人自不能弃器，又何以弃道哉？且道非圣人之独有也，尤非中国所私有也，惟圣人能尽之于器，故以归诸圣人。以归诸圣人犹之可

也，彼外洋莫不有之，以私诸中国则大不可。”（《报贝元征书》）这段名论的理论深度，在于把被割裂颠倒了的“道器体用”关系重新颠倒过来，把游离于“器”之外的“道体”幻物还原为依存于“器”的社会规范（或“世纪原理”），论证了“道随器变”的真理，触及到所谓“中体”不是不可动摇而是必须变革，进而肯定了所谓“道”，并非“圣人独有”，而是“彼外洋莫不有之”。因而应当面向世界，寻找真理，另觅“新体”。这正是“五四”以后的历史课题。值得注意的是，谭嗣同这一反映时代要求的有关中西体用、道器常变问题的哲学总结，是以继承王船山的道器体用学说、自觉向王船山哲学复归的形式表达出来的，因而它又具有善于“推故而别致其新”（王船山语）、善于探寻时代真理与传统文化之间的历史接合点的特殊理论价值。

六

中国近代思想史上，上述两种特产的意识流——“西学中源”说与“中体西用”论的长期流行，不能简单化地归咎于人们的虚骄和无知，似乎在历史的表象背后还隐藏着某种真情。西方文化的冲击下中国产生的这两种思潮的激荡，暗示着一个重大历史课题在吸引和困扰着人们，人们进行了多方探索，而长期未能得到圆满解决。这一重大历史课题就是：近代西学能否和怎样与中国传统文化相融合，并在中国传统文化中找到它的生根之处，从而通过对西学精华的吸收消化而实现中国文化的自我更新，即依靠自身固有的活力，吐故纳新，继往开来，向现代化飞跃。

从万历到“五四”，历史走过了坎坷曲折的道路，人们始终围绕着这一历史课题在进行着思考、争论和探索。无论自觉或不自觉，无论赞成或反对，对历史本身提出的问题人们都在作出自己的回答。这些回答，是否正确，是否全面，是否可供后人咀嚼，历史本身也在不断地进行着筛选和判别，如上述“西学中源”和“中体西用”诸说，大多数议论已成为历史抛弃了的垃圾，已成为贻笑后人的妄说或趣闻。但中国近代史上有那么多人、那么认真地在为传来的近代西学（其核心无疑是科学思想与民主意识）探索“中源”，寻觅“中体”，即探索与这些西学同质的思想文化在民族传统中的根芽和源头，寻觅能够容纳和消化这些西学、并使之与民族优秀传统相接合的中华文化主体。应当说，这两方面的探寻，前人都作过努力，经历过坎坷曲折，付出过沉重代价，而在近代史上，留下的更多是失败的悲剧和迷途的教训。

这些悲剧和教训，就处理中西文化关系、回答上述历史课题这一中心任务而言，似乎可以集中到一点：中国近代的深重民族苦难所唤起一代代思想家，面对中西新旧文化之争，他们虽曾以一种朦胧的历史自觉，把明清之际崛起的早期启蒙学者看作自己的先驱，希图继其未竟之业；但是，迫于救亡图存的政治形势，忙于日新月异的西学引进，他们并未注意去清理被历史灰尘所淹没了的早期启蒙思想的遗产，并未认真去探寻中国思想启蒙的特殊道路。结果，他们虽然热中于引进“西学”，“以西为用”，但仍尊“中体”为神物，仍然陷于中西对立、体用两难的思维模式之中；他们按“中体西用”的范式所容纳的西学，全然没有与中国传统文化中已经“破块启蒙”的新生面相融合；他们既没有找到近代西学与中国传统文化的历史接合点，则他们自以为贯通中西的理论创造，就只能是“孔子改制”之类的旧学翻新，把“自由、平等、博爱”等通通溯源到孔孟儒家，完全找错了方向，颠倒了历史，陷入了迷途。

历史形成的“西学中源”、“中体西用”，把人们引入了历史的迷途，终被历史所扬弃；而历史留下的前人未能圆满解决的重大课题，仍需要后人反复咀嚼历史的教训，重新加以解决。