

## 绪 论

追寻中国的科学精神，实质上是对中国哲学和文化进行的一种反思。为了保证对中国科学精神的正确理解，我们在反思的理路上尽量保持与西方科学思想的某种距离，虽然这一反思的过程难以避免西方哲学和科学精神对我们当代思维方式的巨大影响。如果想发现自在的中国科学精神，而不是以西方的科学精神推定中国的科学精神，那么，追寻中国科学精神就承诺了对中国哲学自在性的推定。然而，这样一来，就使我们要讨论的问题必然包括：中国文化中有没有科学——表现为西方科学的那种形式？如果有，那么，中国文化中有没有与西方文化那种逻辑及形式统一的作为科学及文化基础的哲学？如果在文化发生学的意义上认为中西文化不具有形式上的统一性，因此没有一种逻辑及形式上与西方相同的哲学和科学，那么，中国的科学是否还具有与西方科学相同的形式和意义？如果承认中国文化中的哲学思维是与西方哲学思维不同的方式，从而产生的文化形式不能在外在的形式上作简单的比附，那么，中国的科学应当在人类的文化现象中进行怎样的定位——等等一系列关系到中国文化的本质性问题。作为历史和逻辑的统一，追寻中国的科学精神，使我们把中国近代历

史文化中开始的对“科学”的认同作为反思的起点。

毫无疑问，中国近代历史文化对科学的认同，起源于实用主义。在中国现代文化中开始兴起科学主义的思潮时，“科学”却具有了对中国传统文化彻底否定的历史意义。科学主义的反传统思潮在经过近一个世纪的呼风唤雨之后，虽然已经变得软弱无力，但对中国传统文化造成的摧残和破坏却史无前例。在经历了近百年对中国文化的否定之后，复兴中国文化的思潮又悄然兴起。中国文化能否复兴及其应当怎样复兴？这一问题本质上是在进行哲学上的反思。所以，“追寻中国科学精神”这样一个题目，实质上是在本体的意义上推定中国文化中承诺的科学精神，进而推定中国文化将对人类进步发生的重要作用。但是，由于西方哲学和科学精神的泛滥，及其科学主义对当代中国文化的影响，追寻中国科学精神中的困窘就必然摆在当代思想界的面前。

自五四以来，科学主义的思想伴随着中国知识界的急功近利开始侵入了中国文化文化思想界的深层结构，使科学主义成为一种文化潮流被当时的中国社会所认同。尽管能够把中国的科学主义现象归结为思想和文化中的逻辑自律，能够归结为中国文化近代历史中的必然，使我们能更深入地发现科学主义的自在性，从而把这一问题发生的症结放到 17 世纪以后的中国社会，直至在中国哲学文化演化的历史脉络中反思问题的本质性（而且，在基本的意义上理清问题之所在，这也是必需的工作），但是，毫无疑问的是，科学及科学主义对中国文化造成的异化，却是五四以后带来的不容置疑的历史事实。表现为五四及其以后的思想中和实践中的冠之以“科学”的方法论，更是在其造成的反面事实中为我们提供了反思的基本材料。

所以，对五四时期的思想文化做深入的反思是极为重要的工

作。本书的反思表明，当时的社会所形成的崇尚西学的心态以至于“全面西化论”的出台显然与知识界的浅薄不无关系——与当时的鼓吹者不成熟的思想及功利心态有其千丝万缕的联系，对此，只要重读当年他们的那些文字就可略见一斑。尽管他们的那种肤浅在今天看来是那样的可笑，但所造成的对中国文化的否定以至于在当代形成的中国文化之历史断层的严重后果却不容低估。而这种破坏性作用也只有像他们那样的中国学者以其政治旗手和文化精英的双重身份才可能“胜任”。

如果排除科学给人类带来的利益或危害这样一种功利主义或实用主义的价值取向来对待上述问题的研究，而仅以西方科学思想史中所反映的哲学思维来把握科学在文化现象中的逻辑自在，从而判定科学的本体论意义，或许使本书的阅读显得枯燥一些，但是，对具有希望从哲学的高度来把握这一问题的读者而言，这显然是极为必要的。然而，考虑到读者面，本书尽可能的在向读者展示中国的科学精神时，避免那些枯涩的哲学语言，以引起读者对这一问题的关切并由此进行深入的反思。

伴随着科学主义对中国文化的破坏，现代新儒学曾在捍卫中国文化的过程中展示出中国文化的现代风采。从文化的角度研究中国学术思想的现代史，应当认为现代的中国文化史是一部科学主义对中国传统文化的破坏和新儒学对中国传统文化的捍卫的历史。新儒学自梁漱溟开山以来，一直到港台新儒学的兴起，为中国文化的复兴做出了可歌可泣的贡献。新儒学对中国文化优秀遗产的继承和弘扬，功不可没，这将是历史定论。

然而，不幸的是，新儒学在追寻中国科学精神中也步入了科学主义的误区。例如，新儒家的杰出代表牟宗三先生认为：

站在西方哲学的立场，中国哲学似无价值，特别是两汉以后的哲学，因为中国文化没有开出科学与民主，似乎比先秦哲学更无价值，更易被人忽视，被人诅咒。……中国人并非没有科学上的智慧，只是以往没有向科学的路走。……平心而论，明朝如果不亡于满清，那么依顺明末思想家顾、黄、王等人的思想，走儒家建康的文化生命路线，亦未始不可开出科学和民主。<sup>①</sup>

显然，牟宗三先生进入了逻辑上和历史上的误区。中国哲学是否也承诺有如西方那种形式化和逻辑化的方法论并产生西方的那种科学形式？墨子的逻辑学在其自为性上是否具有与西方形式逻辑的统一性？儒学没有西方的那种形式逻辑是否能开出西方式的科学？西方科学是否具有终极价值，如没有，为什么还要强调儒学能开出西方科学形式的必然性？对儒学能开出科学的必然性的否定、即由其自在与自为的统一、历史和逻辑的统一所表明的儒学没有开出西方的那种科学形式，将作何种解释？对于中国文化的特质而言，西方科学的科学形式是必需的吗？这些问题，不但是新儒学模糊不清的，而且也是在现代中国文化研究中始终没有厘清的问题。由于这些问题对追寻中国科学精神而言是极为重要的，所以，这些问题这将在本书中进行反思。本书不但欲使这些问题得到自在的化解，而且将由此推定中国的科学精神。

对于近代科学——西方的那种科学能否在中国产生的问题及其近代西方科学之所以产生的逻辑必然性问题，学界的反思已经由来已久，其较具代表性的形式，当属《何兆武与〔美〕席文教

牟宗三：《中国哲学的特质》第 84~90 页。

授讨论科学史与思想史的一封信》中的表述。何兆武在致席文的信中说：

多年以来我一直认为牛顿体系在历史上并在逻辑上乃是近代科学发展唯一可能的必由之径。因而我把牛顿体系等值于近代科学。……但是近年来我越来越多地转而设想有没有另外一种可能性，即中国——或者，确实说来，任何一种其它非西方的文化——可能不可能不经过牛顿体系而另外摸索到一条他自己通向近代科学的道路？换句话说，伽里略—牛顿的模式是否是近代科学发展（在历史上以及逻辑上）唯一可能的模式？要走向近代科学，就非走伽里略—牛顿模式的道路不可。抑或，在伽里略—牛顿的模式而外，仍然可能有其他通向近代科学的道路。具体地说，中国有没有可能在伽里略—牛顿的模式之外，另外产生一套她自己的近代科学的模式？因为在我看来，假如有这可能的话，那么，中国科学文化的独特传统（无论就其世界观，还是就其方法论而言）应该说是举世各种历史文化之中最有希望而又最有可能做到这一点的了。近代科学究竟是只可能有一种模式，还是也有其他可能的模式；——尽管其他模式在事实上并不曾出现，然而这并不意味着它们是不可能出现的。而且有没有可能，是我们把历史上所出现的东西，习惯于当成了唯一可能的东西。我希望知道您对这个问题的意见。

对于上述问题，席文在致何兆武的信中认为：

我不认为在西方所出现的那些历史步骤的特殊格局，乃是演变成我们现在所知道的那种科学的唯一可能格局。……如果您要问近代科学是不是‘不诉之于牛顿体系’，也有可能走得通；那么我要说它是不可能的。牛顿科学始终是近代科学的核心部分，亦即必须处理日常经验的那部分，而非处理过分微小，过分迅速或过分多样而不使用特殊的工具就无从加以观察的那部分。我们在计算发射向月球的一个卫星轨道，产生某种结果所需要的功当量或对运动的摩擦效应时，我们就是在做着牛顿的物理学。……在有关科学演变的可能性问题上，告诉了我们什么呢？在我觉得十分可能的是，近代科学可以通过一条不经十七世纪的牛顿而发展的道路。最初的突破，有可能发生在波动物理学方面，因为毕竟统计学的基本原理在十七世纪已经出现了。一旦物理学在这两种方向的任何一种中获得强大的发展时；那么我以为十分自然的是，我们所称之为牛顿式的那种预测的路数就会迟早被发明出来的。关于在中国所发生的事，我们现在仍然了解的十分不够；这时候要问这一演变过程的那一部分可能在中国发生，似乎时间还不成熟。在这个问题的背后，自然是有关历史决定论这一更大的问题。是不是各种历史势力的作用就决定了，事物只能象它们出现的那样而出现呢？偶然性在起决定作用呢？……我的观点是，仅仅在我们回顾过去实际上所发生的事件时，决定论才是有说服力的，因为我们同样地知道并没有发生什么事情。而当我们展望未来时，由于涉及人

事的事件都是独一无二的，这时我们就很难否认偶然性的巨大作用了。换句话说，每种结果都必定有一个原因，但是历史学家却永远不可能知道每一种原因，并预示将会得出什么结果。<sup>①</sup>

《一封来信》中所阐述的问题表明，把讨论的范围局限于科学技术史和科学思想史的领域内无法解决上述问题。只有在追寻中国的科学精神中，把问题深化到中西文化的哲学思维的层次上，深化到哲学本体论上，才能在推定中国哲学的基础上发现中国的科学精神和科学形式，才能从根本上解决上述问题。应当看到，任何科学的形式都是对应于其文化母体而言的，都是由其自在而自为的哲学思维所生成的，在科学精神和科学形式的问题上，中西哲学思维的不同必然导致科学文化在形式上的非统一性，因此，由其哲学思维所决定，在科学的发生学的意义上而言，西方的近代科学形式不可能在中国文化中产生，而关于中国的科学——生命科学形式——儒道的终极关怀和实现的逻辑方法也不可能西方文化和哲学思维中产生。

显然，牟宗三先生对科学的判定是科学主义的，即把西方科学作为必然和必需的形式，使之成为人类认识中真理的惟一形式，所以，他以西方科学作为参照系来对待中国文化研究是自然而然的事。这样一来，新儒家不但没有超越宋明理学的理路，而且，在对中国文化的本质性的把握上也失其纲要。究其基本原因，是由于新儒家的思想体系一方面是上接程朱，而失其先秦儒学之本，而另一方面，是其思维方式建立在西学东渐之后的知识

深圳大学国学研究所：《中国文化与中国哲学》第 566~570 页。

结构之中，使其自然不自然地接受了西方的哲学训练，把西方科学文化作为衡量进步的尺度。牟宗三先生企图把康德哲学作为进行中西哲学融通的基点，尽管这一意愿是积极的，但由于中西哲学的本体论之差异性，在发生学的和文本的意义上无法统一，这使得牟宗三先生的努力不但没有达到融通中西的目的，而且，新儒家在经过牟宗三先生的“中兴”之后，由于其中西哲学思维方式在形式上难以统一的两难困境，港台新儒家及其复兴中国文化的理想，也就面临不可克服的困难。因此，对中国文化的重新研究，已成为任重而道远的巨大的历史性工程。

本书运用了“承诺推定法”，对中国哲学进行了“形而中论”的推定，进而推定中国科学精神。承诺推定法对中国科学的推定表明，中国文化中的科学形式是形上性的生命科学，而不是像西方科学的那种形下性的物质科学。对中国哲学作形而中论的推定，由此进一步推定中国生命科学对解决终极关怀问题的重要意义，这将是本书要讨论的追寻中国科学精神的基本任务之一。至于应给出的对承诺推定法本身的推定和承诺，由于是“统一论”哲学的任务，绝不是这本小册子所能胜任的，就只能在别处进行了。

承诺推定法对中国哲学的推定表明，中国哲学是内化于中国文化之中的。中国的生命科学以其哲学的承诺和推定成为中国文化中的形上性的科学形式。所以，中国哲学和科学在其文化形式中是自在的，是以形而中到形而上的统一，完成其主体科学的科学精神的。显然，表现为生命科学的中国科学精神和形式与西方的科学精神和形式是不能进行类推的。这是本书在作出对中国哲学和科学的推定之后将使读者逐步明确的问题。

在当代对中国古代文化中的科学进行的研究中，有一个非常

重要的现象，即所谓“李约瑟现象”。尽管李约瑟认为中国古代文化中具有科学的形式，可是，他的有关结论都是以西方科学的价值论承诺和范畴推定中国古代文化中的科学形式的，是在形而下的实用的层次上理解中国古代文化中的科学现象的，而没有从科学生成论的角度——以中国哲学的存在论承诺和逻辑推定进行对中国科学的推定。因此形成了被称为近代科学技术为什么没有在中国产生的“李约瑟问题”，引起中外学界的广泛讨论，至今不衰。“李约瑟问题”表现为科学技术问题的形式，实质上是由于自在的存在论承诺和逻辑推定所产生的哲学问题所导致，其中反映出中西不同的哲学思维和模式在历史上产生的文化结构的本质性。因此，只有深入到哲学的层次上讨论，才能使“李约瑟问题”得到化解。

我们发现，问题出在李约瑟没有理清中国所产生的科学技术的哲学基础是怎样的一种形式（而且，作为一位根深蒂固的接受西方哲学训练的学者也很难发现中国哲学的本质性，所以，即使是黑格尔也同样对中国哲学的研究陷入误区）。并且，尽管他高度推崇道教对中国科学的贡献，但是，他却没有发现道教的科学的本质性——人的主体的形而中性到形而上的生命科学的自为性。

对于道家和儒学的关系，在其哲学层次上把握其科学性，是追寻中国科学精神的重要工作。正如我们看到的那样，尽管李约瑟认为儒学和道学是中国文化的基础，但他同样认为儒学和道学是相互对立的。这一点尽管来自先秦儒学之后的历史事实，但李约瑟无法理解先秦儒学和道学的科学统一性。儒学和道学相互对立的原因是由于后世学者对先秦的儒道之学不能一以贯之，使得历史上儒学和道学的关系，始终成为难解的问题困扰着学界，如

司马迁所论：“世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子，‘道不同不相与为谋’，岂谓是耶？”<sup>①</sup> 儒学和道学相互对立是秦汉之后产生的，这是由于对先秦的儒道之学陷入的误区所形成的必然结果。

外化的中国哲学的形而中论表明，中国不但有哲学，并且是自成体系的而且是自恰的哲学；如果认为科学是主体寻求和达到真理目标的工具，那么，中国文化中就必然有其自在而自为的科学系统。但我们并不是在西方哲学的意义上推定中国的科学，而是在中国文化中自在的方式上推定中国科学的科学性。中国哲学的形而中论表明，由于人的自在的形而中性，中国哲学和科学的终极关怀是使人的形而中的自在与形而上的自为统一，从而实现主体生命形式的超越。在对科学的承诺上，毫无疑问，就其在中国文化中的主体性而言，先秦的儒道之学共同承诺着中国生命科学。

所以，中国生命科学的形上性，在其现实关怀上，儒学的道德方法论使人从形而下回归到形而中，在完成这一形而中的道德自为之后，才能解决形而上的由生命科学解决的终极关怀问题。而生命科学的主体操作形式，先秦的儒道之学有具体的承诺。因此，中国哲学的形而中论和中国科学形上性，与西方科学的那种形下性的重大区别，这是要明确的重要问题。

中国的文化博大精深。但为本书的篇幅所限，本书所推定者，仅谓之哲学和科学精神而已。对中国哲学和科学的深入的研究和讨论，就只能在以后进行了，这里只能希望读者对此能够给予充分的理解。

<sup>①</sup> 《史记·老子韩非列传》。

# 一、“赛先生”的荣辱

## 1. 西风压倒东风

英国的考古学家丹尼尔把人类文明的产生以“独立起源的文明”为标准，用“第一代文明”的概念对人类的早期文化做了概括，认为全世界属于“第一代文明”的只有九种，它们是：古埃及、两河流域、中国、印度、爱琴—米诺斯、南俄、美洲的奥尔梅克、玛雅、查文。显而易见，其中的大部分文化形式为我们读者所感到陌生，因为，在历史的演化中，“第一代文明”中的大部分文化形式已经消失了或者被其它文化所同化。即使我们常常用“四大文明”的概念称谓人类文化的类型，然而，能保留其文明形式和文化载体的本质性的，在“四大文明”中，目前仅剩下中国文化。中国文化的主流形式表明，中国文化一脉相承、源远流长，始终以汉字为文化载体并形成丰富的历史资料而通古贯今，中国文化和哲学以其历史的承继性展现出的博大精深而著称于世。

对于中国文化，罗素——这位本世纪 20 年代曾来中国讲学

的西方哲学家认为：

中国的文明远比中国的政治更具有大一统的特性。中国文明是世界上几大古国文明中唯一得以幸存和延续下来的文明。自从孔子时代以来，埃及、巴比伦、波斯、马其顿和罗马帝国的文明都相继消亡，但中国文明却通过持续不断的改良，得以维持了下来。中国文明也一直受到外来文化的影响。从早先的佛教影响，直到现代的西方科学的影响。但是，佛教并没有把中国人变成印度人，西方科学也没有把他们变成欧洲人。<sup>①</sup>

把中国文化的形式与世界其他文明的形式进行比较后，显而易见的是，中国文化是独立的形式，因此不是能以其它的文化形式加以取代的文化。中国文化的古代文明无与伦比，其文化成就有史可鉴。历史表明，中国文化是人类智慧的举世无双的伟大创举。对于中国文化的本质性，《战国策·赵策·武灵王平昼间居》作了精辟的概括：

中国者，聪明睿知之居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，《诗》《书》礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所必行也。

这段可谓简练的表述，概括了中国古代文化的本质性和所创

造文明的程度，表达了中国古代文化形式和内容的统一。其中表明，中国文化在人类的古代文明中就已经达到了使“远方之所观赴也，蛮夷之所必行也”的历史地位。

可是，当历史演进到本世纪初的五四运动时期，中国文化发生了天翻地覆的变化——形成了影响至今的“全盘西化”的新文化运动，作为这一运动的“旗手”和“总司令”的陈独秀对中国文化作了如下的判定：

……矧在吾国，大梦未觉，固步自封，精之政教文章，粗之布帛水火，无一不相形丑绌，而可与当世争衡？

举凡残民害理之妖言，率能微之故训，而不可谓诬，谬种流传，岂自今始！固有之伦理，法律，学术，礼俗，无一非封建制度之遗，持较晰种之所为，以并世之人，而思想差迟，几及千载；尊重廿四朝之历史性，而不作改进之图；则驱吾民于二十世纪之世界以外，纳之奴隶牛马黑暗沟中而已，复何说哉！<sup>①</sup>

将陈独秀的上论与《战国策·赵策》所作的概括作一比较，可见其天壤之别。然而，对中国文化本质性的认识，像陈独秀这样对中国文化的批判，是中国自 17 世纪西学东渐以来就已经产生并且成为争论不休的问题。我们看到，在经过 60 年后，这一问题在 80 年代的中国文化热中又一次被提了出来。历史表明，

<sup>①</sup> 《青年杂志》第 1 卷第 1 号（1915 年 9 月 15 日）。引自《中国现代思想史资料简编》第一卷第 3 页。

这是一个影响当代中国文化发展进路的重要问题，因此是一个值得反思的问题。

当历史即将进入 21 世纪的时候，中国文化在本世纪中最后 20 年的学术研究中终于重新获得了应有的地位和价值。从 80 年代中期开始的中国文化热，在一定程度上解放了思想的学者们发现了“西方文化病”的基础上（尽管这种发现并不是由大陆的学者首先作出的），把中国的学术研究推向了一个自五四运动时期以来近五十年没有的学术繁荣的历史时期。80 年代中期开始出现的这一学术氛围在表面看来是令人激动的。当把对其本质性的判断放到自五四运动以来开始的对中国文化的“全盘西化”所表现的历史和逻辑的统一中、从而反思现象与本质的统一时，就会发现 80 年代中期开始出现的中国文化热表现出了与五四时期同一的价值取向——出于对生活其中的社会意识的反叛。如果说五四时期把“赛先生”和“德先生”引进中国是由于反传统的需要——一种工具主义的需要，那么，当传统被反掉之后，就必然使“赛先生”和“德先生”成为实用主义的文化意识而失却其中国科学的本质性，历史已向我们证明了这一点。针对科学主义的方法论所作的反思，表明了形成这一历史现象的惟科学主义的原因。之所以这样认为，是由于在我们亲身经历的 80 年代的中国文化热中，其思想方法已经再一次步入了这一科学主义的误区——反传统形成的传统，从而使中国文化热所关注的焦点并不在传统文化本身。能否走出这一误区而步入“科学”的研究方法，是应给以关心的问题，因为对中国文化研究的热潮应有其内在的“中国科学”的本质性支持——如果像五四时期那样以“赛先生”和“德先生”曲解和歪曲中国文化，就不可能真正地认识中国文化，终将又一次走入历史的怪圈。因为我们看到，出于善良的意

愿，以西方的科学形式——方法论和世界观——阐解中国文化的某些内容（例如易学研究、墨学研究、道学研究、人体科学研究等）已屡见不鲜。由于中国文化中的“科学”和哲学是内化于文化之中的形式，因而“科学”有着哲学自在而自为的原理作基础从而实现其目标的统一性，其中表明的中国文化本质性不同于西方文化的本质性，因此中国文化是不能以西方的科学和哲学作为坐标系而能认识的。以西方的科学和哲学作为坐标系，使我们在 80 年代以来的中国文化热中继续看到了自五四时期“全盘西化”的科学主义思潮带来的思维方式的异化。所以，为在本体上认识中国文化、认识中国的哲学和科学，就必须首先走出“全盘西化”的科学主义思潮所形成的思想误区。

从五四时期开始的“全盘西化”的中国现代史，表现出了对中国文化异化的过程，这使得 80 年代的中国文化热出于对异化的反思而产生复兴中国文化的期望。如果认为复兴中国文化是这一个必然的历史进程，这一必然的历史进程并不仅仅是由对“西方文化病”的发现所决定，而是由于对人类文化本质性的认识从而发现了中国文化的优越性的结果，那么，历史地再现中国文化的科学性和赖以产生的哲学，是复兴中国文化的重要的基础性工作。所以，如果认为“全盘西化”的现象不仅仅是五四时期所仅有的，而是由那时开始影响了以后的中国文化、影响了中国现代的历史进程，那么，我们就有理由反思自五四时期开始的这一文化现象，从而逐步理清五四时期的种种方法和造成的后果，在此基础上，逐步发现中国的哲学、科学及文化的优越的本质性，并展示其对人类未来进步的伟大意义。

由于发现问题的需要及问题表现为历史与逻辑的统一性，我们将首先讨论自五四运动以来的“全盘西化”的文化现象究竟标

志着怎样的一种思想理路，及其表现为怎样的方式使中国文化走向西化之路，这将引起我们下面的进一步反思。

寻找五四时期对中国文化判定的价值坐标，即寻找“全盘西化”的理论根据，是我们逻辑上的起点。我们不用过多的论证就会发现五四时期的“全盘西化”是把科学和民主作为旗帜而形成所谓的“新文化运动”，从而产生对传统文化的反叛和形成自由主义的思潮，这些构成了五四运动和五四历史时期的思想和文化上的主要特点。为了使读者能对本书的论题有一个清晰的概念，就有必要研究“赛先生”在五四时期来到中国后产生的异化——中国式的科学主义。这一反思的进程显然将表明，既有的关于五四时期作为广义的文化及政治运动的历史性定义不能正确认识“赛先生”在本论题中的历史性地位——因为我们要在产生这一现象的历史过程中考查“赛先生”对现代及当代中国文化的影响。具体而言，我们的讨论是这样进行的：五四运动与五四时期及其以后的历史是怎样使科学成为一种文化上的意识形态、成为科学主义的，科学主义是怎样成为批判中国文化的变色镜和曲解中国文化的坐标系的。当然，在有关的批判反思的内容中表达了本书的研究目标——中国的哲学和科学精神及其在人类文化中的伟大意义。这是本书在逻辑上必需的自恰形式。

历史都是在逻辑形式上的展现，历史只能通过它的逻辑回到自身。如果认为中国自五四时期开始，因为请进了“赛先生”和“德先生”从而开始了“全盘西化”的历史，那么，在历史的逻辑过程中反思五四时期的重要作用，自然要把我们的视野放到中国文化与西方文化开始接触的历史进程之中。

16世纪末和17世纪初，西方天主教会开始向中国输出宗教文化，中国由那时起接触到了西方文化。西方文化能够在当时处

于明末清初的中国社会建立起威信，起始于用西方的天文学方法对当时中国天文历法的改进。如《崇祯历书》就是在西方学者利玛窦、庞迪我、熊三拔、罗雅谷、汤若望等参与下逐步完善的一部实用历书。由于有这一成功的对西方天文学方法的具体运用，中国对西方文化的认同从清初开始逐步加深。然而，中国学者对西方文化认同的程度有所不同，虽表现在天文历法的层面上，但在实质上反映出了不同的文化观。在由天文历法引起的对西方文化的争论中已突出表现了这一点。在对待西方文化的态度上，主要思想和代表人物如下：

(1) 接受和基本接受西方文化有优越之处，并主张开始翻译介绍，加以运用的代表人物有徐光启、李之藻、黄宗羲、王锡阐、梅文鼎。除此之外，还有一部分在接受这些观点后盲目崇拜、将西方文化视为“不可易之法”而绝对化的人。

(2) 固守中国文化的传统，其代表人物是邢云络、魏文魁、冷守忠、杨兴光等人。

值得指出的是，与五四时期引进德、赛二先生能逻辑地联系起来的是徐光启、李之藻的“会通以求超胜”的观点，这个已成为当时对西方文化认识的主流思潮的观点经过王、梅的继承和发扬以后，导致了有清一代对西学的积极认识，“会通以求超胜”的观点逻辑地成为引进西方文化的始作俑者。虽然“会通以求超胜”已含有以后的“中体西用”文化观的某种价值取向，但不难理解其已成为五四时期“全盘西化”的理论基础之一。

“中体西用”是到了清末时产生的对西方文化的又一次认识。当时的西方文化是以船坚炮利对中国形成的威胁促使了中国进一步认识西方文化的。魏源由此提出了“师夷长技以制夷”的基本观点，洋务运动基本上运用的是“中体西用”的思想，以补中国