



在现代性和全球化的语境中，儒家传统的重振必须
同时承担两个方面的功能：既要为文化认同的维持
提供象征，又要为自由民主的落实创造条件。

文化儒学：思辨与论辩

陈明◎著

四川出版集团·四川人民出版社



文化儒学： 思辨与论辩

陈明◎著

四川出版集团·四川人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

文化儒学:思辨与论辩/陈明著. —成都:四川人民出版社,2009.4

(原道文丛)

ISBN 978-7-220-07776-0

I. 文… II. 陈… III. 儒家—文化—文集
IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 030143 号

• 原道文丛 •

WENHUA RUXUE SIBIAN YU LUNBIAN

文化儒学:思辨与论辩

陈 明 著

责任编辑
封面设计
技术设计
责任校对
责任印制

谢 雪
魏晓舸
古 蓉
袁晓红
李 剑 孔凌凌

出版发行

四川出版集团
四川人民出版社 (成都槐树街2号)

网 址

<http://www.scpph.com>
<http://www.booksss.com.cn>
E-mail: scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net

发行部业务电话

(028)86259459 86259455

防盗版举报电话

(028)86259524

照 排

四川上翔数字制印设计有限公司

印 刷

四川锦祝印务有限公司

成品尺寸

170mm×240mm

印 张

13.5

字 数

225 千

版 次

2009 年 4 月第 1 版

印 次

2009 年 4 月第 1 次

书 号

ISBN 978-7-220-07776-0

定 价

29.00 元

■ 版权所有·侵权必究

本书若出现印装质量问题,请与我社发行部联系调换
电话:(028)86259624

目

文化儒学：思辨与论辩

录

- 003..... 自序
- 005..... “即用见体”初说
——以“中体西用”及“西体中用”为背景
- 019..... “即用见体”再说
——哲学和哲学史背景下的思考
- 034..... “即用见体”漫说
——本体论、认识论或方法论？
- 041..... 儒教之公民宗教说
- 052..... 原始宗教的演进与儒学理念的形成
- 063..... 儒耶对话，以何为本？
——兼议利玛窦、何光沪关于儒教的若干论述
- 079..... 论言意之辩
——言尽意、言不尽意和得意忘言的论域与意蕴
- 095..... 儒家政治哲学特点略说
——以亚里士多德《政治学》为参照
- 106..... 王弼政治哲学的逻辑、价值与意义
- 116..... 大陆新儒学略说
——蒋庆、陈明、康晓光的分析与比较
- 130..... 从文化保守主义自述到刘泽华“王权主义”批评



- 136…… 儒家思想与宪政主义
- 144…… “原道”与大陆新儒学建构
——怀柔答达三问
- 165…… 学界王小波或者王朔
——我读李零《丧家狗：我读〈论语〉》
- 170…… 李零是要颠覆儒家价值系统
——答《南都周刊》
- 177…… 期待与疑虑
——从清华国学院看人大国学院
- 180…… 西方语境下的国学问题
- 184…… 为七夕情人节辩护及其他
- 191…… 施琅问题答问之一
——答《南都周刊》
- 198…… 施琅问题答问之二
——驳李泽厚
- 200…… 施琅问题答问之三
——回蒋庆
- 203…… 施琅问题答问之四
——回秋风
- 210…… 儒教资本主义重提
——金融风暴里的思考或遐想



自序

儒学从来被视为文化；从曾国藩、张之洞到熊十力、牟宗三，近代以来认同坚持儒家思想理念的政治家、思想家一直被视为文化保守主义者。这里的“文化”一词，前者是作为概而言之的共名，后者是作为与政治、经济或宗教相并列的别名，均不难理解却又似乎都很难经得起推敲追问。而作为本书书名的“文化儒学”的“文化”则属于文化人类学意义上的概念，是指一个由人创造出来用以解决其生存、生活问题，协调其与自然、社会及自己身心关系的符号性、工具性或意义性的系统。这既意味着作者对儒学之知识类型或属性上的定位，也标示出其对儒学本身的立场和态度。由前者，作者与那些将儒学化约成哲学、宗教或者伦理等等的近代以来的儒家学者或非儒家学者相区别；由后者，作者又与那些思想上的原教旨主义者或文化虚无主义者（全盘西化论者）相区别。因为在文化人类学的视阈里，文化在结构上呈现为一个包含知识、信仰以及艺术、习俗等等的复合体，在存在方式上则表现出遗传和变异或继承和发展之间的动态平衡。

文化人类学还有内在视角和外在视角（insider/outsider 或 emic/etic）的区分。作者自认为属于前者，即试图表达一种作为文化承担者对自身文化的认知，而不似后者是表达一种“他者”对“异文化”的分析。这使本书文字对儒学的论述流露出一种文化现象学、阐释学的倾向。如果确实如此，它的直接原因应该首先跟作者早年选择魏晋玄学完成博士论文这一经历联系在一起。跟魏晋一样，今天的社会结构也发生了深刻变化，儒学内部也必须面对一个如何在变化中传承的问题，它需要属于自己时代的王弼式的思想著述。

文化儒学、内在视角，意味着儒学与生命的内在关联。宋儒讲“变化气



质”，牟宗三说儒学是“生命的学问”。在他们那里儒学不仅逻辑上是“先在的”，价值上也是“优位的”。而本书作者认为生命与儒学是双向互动的关系，不预设什么“天”或“理”的逻辑“先在性”。作为意志与环境互动的产物，儒学既是生命意志的表达者又是生命形态的塑造者。作为表达者它是可以选择的；作为塑造者，它是值得敬畏的。

“得意忘言”“即用见体”“公民宗教”可以视为本书的几大关键词，由此可以说，“得意忘言”具有方法论意义，凸显“用心”作为行为的动机及其效用评价者的意义。“用心”即是。一本之仁一以贯之，其显现发用，则因时制宜。“即用见体”就是为了解构宋儒以及新儒家的形上思维旨趣，通过将命题还原于历史情境，在对命题的历史合法性作出论证的同时，打开其向现实开放的可能空间；“公民宗教”则是为了超越长期以来以基督教为范型的儒教解读方式，在儒教国教化的所谓“上行路线”之外探讨某种基于社会组织系统复兴的可能途径。

从“五四”的“打倒孔家店”到“文化大革命”的“狠批封资修”再到80年代的“拥抱蓝色文明”，新世纪国学、儒学之受重视叫人感慨。这并不是什么“热”，而不过是社会趋于正常之后文化意识朝向常态的回归。并且，这个过程同样需要付出努力：一方面传统需要更新自己的话语形态，另一方面思想界也有一些心态和认知需要调整纠正。从“思辨与论辩”的副题可以清楚看出，作者的工作实际也是贞定于此。跟学术、抽象的“思辨”紧密相关，国学院、《论语》和施琅诸论辩后面，所涉及的乃是政治重建、文化认同和身心安顿等问题。从那些次第出场的脸谱可以大致分辨出当代中国学术界的各种流派在这些问题上的主张，以及主张后面的思想资源和价值诉求。作者的观点或许远不足以代表儒家，但绝对属于他自己。读者不妨像数罗汉一样试着对号入座，看看自己的好恶如何，作者的论证又怎样。

智慧女神的猫头鹰要到黄昏才起飞。在这样一个过渡时期，希望产生什么宏大成熟的思想未免有些不切实际。在《儒者之维》出版三五年后推出这样一个论文集，作者可谓一则以喜，一则以愧。喜的是出版社愿意出说明还有人 对儒学和传统感兴趣，愧的是三五年过去自己还算努力的成果无论在何种意义上都只能说差强人意。

但愿下一个三五年能做得稍好一些！

是为序。

“即用见体”初说

——以“中体西用”及“西体中用”为背景

我们今天所面临的问题不是哲学的，而是文化的；不是文化的，而是生命的。这一问题的本质，可以表述为在我们的生命存在中，作为民族主干性文化话语的系统处于缺失或缺损状态。其征候，抽象点说是我们已不知道自己是谁，从哪里来，又要到哪里去。具体点说，则是在现代性和全球化的冲击下，我们对中西、古今诸关键性问题无力或未能作出系统有效的理论回应^①。

曾有人以“启蒙与救亡的双重变奏”概括“五四”以来的历史进程^②。实际在此“西化”和“俄化”之外还存在另外一种选择，即张之洞在《劝学篇》里论证总结并获得持续响应的“中学为体，西学为用”的本土性方案^③。笔者是认同这一精神和进路的。本文试图阐述的“即用见体”不仅在问题意识和价值立场上与之衔接，其思想内涵也可以视为“中学为体，西学

① 查尔斯·泰勒说：“为了保持自我感，我们必须拥有我们来自何处、又去往哪里的观念。”一个人是这样，一个国家、一个文明也是这样。思想家的根本任务就是要使文明保持清醒的自我意识。

吉登斯认为，“自传似的思维”是自我治疗的中心因素。对于个人生活连贯感的发展，历史是一种主要的手段，它有益于逃避过去的束缚和敞开未来的机遇。自传作者一方面尽可能地回溯其早期的生活经验，同时也为涵盖未来的潜在发展设立路线。参见何家栋：《我们来自何处？又去往哪里？——当前中国问题研究的三种理路》，网址：www.guancha.gmw.cn/2004-01-13/770001.htm。

② 参见李泽厚：《中国现代思想史论》之《启蒙与救亡的双重变奏》，人民出版社1987年版。

③ 参见陈明：《中体西用：启蒙和救亡之外——中国文化在近代的展现》，载《原道》第一辑，中国社会科学出版社1994年版。



为用”这一命题在当代语境里的深化和拓展。

把由作为世界性殖民运动之组成部分的鸦片战争所引起的中西文化之争描述为一种“文化交流”，如果说出现在费正清等汉学家笔下还情有可原，那么中国知识分子也跟在后面人云亦云则绝对属于主体性的沉沦^①。当时儒士大夫面对的挑战是，一方面以儒家为主体的本土文化相对于西方文化在器数之术和制度之学诸方面显得“技不如人”；另一方面，作为民族生命意义价值之肯定确证和文化认同之凝聚维持诸功能还必须由这一传统提供承担。在多少有些残酷的“全球化”与“现代性”的冲击下，中华民族应该如何发展安顿自己的生命？如果把文化理解为我们解决生活问题的系统方案，则儒学的调整（如果不是重建的话）与此生命的存亡续绝高度相关。

对此认识清醒的人提出了“师夷之长技以制夷”（魏源）的正确主张。它被王韬、康有为称为洋务运动和维新运动之“先声”，因为“师夷”二字正视了传统文化在技艺上的不足，“制夷”二字则体现或坚持了传统文化亦即中国人的本位立场，从而开创了后来“中学为体，西学为用”的精神方向。薛福成稍后的表述就更加清楚显豁了：“取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道。”

但是，并不是所有的人都能够意识到和认同这一切。监察御史张盛藻为反对 1867 年同文馆决定招收科甲正途人员学习算学而上奏说：“朝廷必用科甲正途者，为其读孔孟之书，学尧舜之道，明体达用，规模宏远也，何必令其学为机巧，专明制造洋枪之理乎？”^②“以技艺夺造化，则干天怒；以仕宦营商贾，则废民之业。”^③他们认为自强的真正关键是“以尧舜孔孟之道为教”培养臣民气节，而不是舍本逐末学习术数机巧。大学士倭仁认为“天文算学，只为末艺”，“礼义为本，技艺为末”。他的主张是，“立国之道，尚礼

① 遗憾的是，这几乎是“五四”以来许多知识精英的共同倾向。最近的版本出自丁伟志、陈崧的《中西体用之间》：“这个时期中外文化交流的新特征主要是……西方文化与中国文化……一为先进、一为落后的两种不同发展程度的文化……这是中国文化逐步实现现代化的进程。”见该书第 4、7 页，中国社会科学出版社 1995 年版。

② 中国史学会编：中国近代史资料丛刊《洋务运动》（2），上海人民出版社 1961 年版，第 29 页。

③ 中国史学会编：中国近代史资料丛刊《洋务运动》（1），上海人民出版社 1961 年版，第 454 页。

义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺”^①。这些意气之言看似振振有词理直气壮，但要应付国家的“数千年未有之变局”却是无济于事的。合乎现实需要的事情需要合乎理论逻辑的说明，其中最重要的一点就是，器数技艺等西学与伦理纲常孔孟之道究竟应该是怎样一种关系？

“本末”“道器”“理事”“主辅”诸概念是当时洋务派、顽固派和社会舆论论证和反对中学西学议题所共同使用的理论构架^②。王韬以“道器”关系说之：“形而上者，中国也，以道胜；形而下者，西人也，以器胜。如徒颂西人，而贬己所守，未窥为治之本原者也。”^③左宗棠以“理事”关系说之：“中国以义理为本，艺事为末；外国以艺事为重，义理为轻。”^④郑观应以“本末主辅”关系说之：“合而言之，则中学其本也，西学其末也。主以中学，辅以西学。”^⑤冯桂芬以“本辅”关系说之：“以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。”^⑥王文韶以“本末”关系说之：“天下事有本有末……就六事而言，练兵、简器、造船、筹饷，其末也；用人、持久，其本也。至其大本，则尤在我皇上一心。”^⑦与前述诸人不同，这位以君心纲纪为大本的湖南巡抚，显然乃是以洋务为小末。之所以如此，是因为本末、主次、事理、道器等范畴仅能说明中学与西学的区别、主次，而这种区别、主次在洋务派那里也是普遍得到承认接受的。国势危殆，促使自强运动成为社会的主流和共识。而顽固派的批评和国策的论证，促使洋务派发展出这样一种理论话语：既能说明中学和西学的区别，又能说明二者的联系；既要给出引进西学的足够理由，又要明确引进之后其在新的政治文化结构中的从属性地位^⑧。

严北溟主编的《哲学大辞典·中国哲学史卷》^⑨“体用”条下有三条义项：其一，“体指形体、形质、实体；用指功能、作用、属性”。其二，“体

① 参见丁伟志、陈崧：《中西体用之间》，中国社会科学出版社1995年版，第62~90页。

② 顽固派私下的攻击也是说洋务派“弃本务末，舍己从人”。

③ 王韬：《弢园尺牍》，中华书局1959年版，第30页。

④ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊《洋务运动》》（5）《同治五年五月十三日左宗棠折》，上海人民出版社1961年版。

⑤ 冯桂芬：《郑观应集》上册，上海人民出版社1982年版。

⑥ 《校邠庐抗议书》之《采西学议》，上海书店2002年版。

⑦ 中国史学会编：《中国近代史资料丛刊《洋务运动》》（1），上海人民出版社1961年版。

⑧ 丁伟志、陈崧：《中西体用之间》第161页写道：“中体西用论绝非书斋中想出的学术新见，它是时代潮流趋向所至而催生出的……”张之洞显然对“时代精神”深有体悟，其在《劝学篇》序云：“图救时者言新学，虑害道者守旧学，莫衷于一。旧者因噎而食废，新者歧多而羊亡。旧者不知通，新者不知本。”《劝学篇》“内篇务本，以正人心；外篇务通，以开风气”。

⑨ 上海辞书出版社1985年版。



指本体、本质，用指现象”。其三，“体指根本原则，用指具体方法”。由第三个义项，还引申出第四个义项，即“主要的（事物或原则）”与“次要的（事物或原则）”之义^①。

明乎此，则体用概念出场与中（旧）学和西（新）学搭配成“中学为体，西学为用”而赢得一片喝彩自然就不足为奇了^②。“五四”以后，熊十力、冯友兰、陈寅恪等思想界的重要人物均表示了对张之洞立言宗旨的服膺^③，可见“中学为体，西学为用”确有某种真知灼见在。

《儒教中国及其现代命运》的作者列文森敏锐地注意到了张之洞在体用概念的使用上有两个跳跃：首先是传统的使用（如朱熹等）是本体论上的，而他这里却是社会学意义上的；其次，传统的使用中体用是合一的，而他这里却是两分的（中体可以结合西用）。此外，他还进一步认为，这样的使用“将传统主义者为挽救衰落的传统所作的努力引入了歧途”^④。其实这样的批评在知识和价值上都是不能成立的。

前文的梳理已表明体用概念是在使用中不断发展更新其意义内涵的，而非一开始就属于形上学领域。在其形上学意义成熟后，其作为实体和功能的义项也一直在使用之中（朱熹就用耳体听用解说其本体之发用）。当然，张之洞把它作社会学的使用没有什么可不可以的问题，只有一个用得好不好——逻辑是否成立、意义是否到位。张氏把形上学引入古今、中西的文化问题，至今仍为学界关注思考的热点（用李泽厚的话说“还有生命力”），充分说明这一工作不仅可谓成功，简直堪称贡献！列氏说传统的使用中体用是合一的，而他这里却成了两分（西学与中学、道与器），这可能是出于误解。在西学与中学上面，体用的意义主要是主要与次要，它要表述的是西学中学作为洋务运动之工作目标的结构上的外部关系。在道与器上，情

① 在张岱年看来，似乎是由第四义项引申出第三义项：“中国古代哲学中所谓‘体’就是根本的，第一性的；所谓‘用’就是从生的，第二性的。这是‘体’与‘用’的最简单最主要的意义。”见《中国古典哲学中若干基本概念的起源与演变》，《哲学研究》1957年第2期。

② 论者注意到了“中体西用论与先前的中本西末论相比更具理论色彩”，由补救论提升到了会通论。戚其章：《从“中本西末”到“中体西用”》，《中国社会科学》1995年第1期。笔者认为关键是满足了当时颇具二难性的现实需要，即既要融会新知，又要承接传统。光绪以为：“持论平正通达，于学术人心大有裨益”，乃上谕“广为刊布，以重名教而杜卮言”。于是，“举国以为至言”，“不胥而遍于海内”矣。

③ 熊在《读经示要》中称“南皮说中学为体，西学为用，其意甚是”。陈自谓“思想囿于同治咸丰之世，议论近乎湘乡南皮之间。”冯则在《新事论》中赞赏清末洋务派，而对民初文化人即“五四”一代颇有微词。

④ [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，中国社会科学出版社2000年版，第56、57页。

况复杂曲折一点。这里的体用确实是近乎本体与现象义，但所谓本体，在现代哲学看来不过是一种文化修辞，因为世间并无此生天生地赋予生命以意义的超验存在。因此，这一概念的定义和使用并不是特别的规范严格（相对于西方哲学，中国哲学中的几乎所有范畴都具有经验性特征）。细究张氏文思，他似是通过体用概念的本体与现象这一义项，接引出分别与之对应的德性之知和见闻之知（实际这可以理解为道与器的另一种表述，而同时代以道与器区分中学西学十分普遍^①）的意蕴，以表明中学对于西学在属性即内部关系^②上的“优位”，从而为“中学为主，西学为辅”的结构关系作出必要论证^③。换一个角度，孤立地就道与器或中学与西学言，体用似乎是两分的。但文化的问题实质是人的问题，张氏所说的中道西器在“中学为体，西学为用”的命题里始终有一个统一的基础，即统一于中国人（族群与个体）之一身。在这样一种意义上，“以儒治世，以道治身，以佛治心”尚且圆融无碍，“取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道”有何不通？又有何不可？

至于说它“将传统主义者为挽救衰落的传统所作的努力引入了歧途”，则属于杞人忧天。历史已经说明了一切。这一评判错在其所预设的前提：“西方的物质不能服务于中国儒家的精神”^④。但不能服务于儒学的精神，难道就不能服务于民族生命的需要？儒学的精神与此难道真是不可调和的对立么？从儒家经典思想和历史整体看，“中学为体”中的“中学”虽然不免意识形态的因素，但基本上是民族生命和意志的体现者和代表者。由此可见，列文森这一前提又是基于这样一种宗教性的文化理念：文化系统或原则本身即是绝对的自足的。而在笔者看来，文化与生命是贯通的，正如生命出自文化的塑造，文化也是生命的表达。它能够也应该在与生命的互动中日新其

① 如郑观应《危言新编·凡例》：“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”；陈炽《庸书·自强》“形而上者谓之道，修道之谓教……是天人之极致，性命之大源。”

② 这种知识类型上的区别显然是客观的，如宗教与科学，有人分为“理论知识与实践知识”，有人分为“自然科学与人文科学”。李颀《二曲集》中“儒者之学，明体适用之学也”，表达的除有道体能发用的意思外，还有经世宰物需以道心为指导的意思。如果说儒家知识论有什么特点的话，应该就是特别强调工具理性与价值理性的统一。

③ 《劝学篇·会通》：“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。”

④ [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，中国社会科学出版社2000年版，第59页。



德，与时偕行^①。

当然，张之洞的命题也并不就是无可挑剔的不刊之论。譬如说这里述及的文化与生命的视角，在他的论域里就几乎不存在，至少看不出他对此有清醒的自觉。流弊所致，以“学”为体，因而未能对“教—国—种”这三个维度的复杂关系作出系统清理和深刻反思，不仅在政治上态度保守，对文化的壁画也缺乏足够的气魄和广阔的胸襟。

“即用见体”正是从今天的问题意识和思维方式出发，在对这一系列问题追诘后提出的新命题。

二

不妨先在李泽厚的“西体中用”上稍作停留^②。

李是在近代一百多年西学东渐和 20 世纪 80 年代现代化建设这样一个语境里提出自己这一命题的。他认同并引用了向西方学习的这样一个三段论：“科技—政治—文化”，并以“洋务—戊戌、辛亥—五四”诸运动与之对应。笔者认为这样一个模式是浅薄不成立的，因为几代仁人志士的活动本质是寻求富强，而西学，是他们在特定时段选择的达到这一目的的手段^③。他概括的“五四”主张是，“传统必须彻底打倒，中学必须根本扔弃，中国才能得救。”虽然他“多次强调，如果没有‘中体西用’和‘全盘西化’，我也就不会提‘西体中用’。”但还是有人指出，这一主张“是温和的全盘西化派”^④。

还是看原文^⑤：

“体”指本体、实质、原则（body, substance, principle），“用”指运用、功能、使用（use, function, application）。

① 基于对犹太教命运的感伤，列氏对儒教文明的衰落亦深感惋惜。这使他对近代中国保守派知识分子苦心的理解颇能曲尽其致，对改革派知识分子的努力却难以产生同情。天才总是自我中心的，这位莫扎特似的思想家显然无法体会中华民族百年以来的生存焦虑。

② 因为写过《中体西用：启蒙和救亡之外——中国文化在近代的展现》，李泽厚先生总是要笔者向他的“西体中用”投降。他认为笔者是试图通过坚持什么口号来出名。不知这篇文章能否使他的看法有所改变。

③ 很简单，这里知识是服从意志的。参见陈明：《儒者之维》之《反思一个观念》，北京大学出版社 2004 年版。

④ 郭沂：《中体西用新释——就教于李泽厚先生》，载《原道》第六辑，贵州人民出版社 2000 年版。

⑤ 见李泽厚：《中国现代思想史论》之《漫说西体中用》，人民出版社 1987 年版。

我讲的体与张之洞讲的体正好对立，一个（他）是以观念形态、政治体制、三纲五伦为体，一个（我）是首先以社会生产力和生产方式为体。学……不能作最后的体……体应该是社会存在的本体……所谓现代化，首先是要改变这个社会本体，即小生产的经济基础、生产方式和生活方式……在这个最根本的方面——发展现代大工业生产方面，现代化也就是西方化。我提的西体就是这个意思。

张之洞的中体西用说强调教忠，就是维持清朝的政治制度……他不懂得中学（三纲五伦的政治制度和以三纲五伦为轴心的封建意识形态）下有根本的东西。

他引用李大钊的说法^①：

（孔子）的学说所以能在中国行了两千余年，全是因为中国的农业经济没有很大的变动……现在经济上生了变动，他的学说就根本动摇，因为他不能适应中国现代的生活、现代的社会。

中用，即如何（把西体）适应、运用在中国的各种实际情况和实践活动中。实体与功能即用本不可分……因此，如何把西体用到中国，是一个非常艰难的创造性的历史进程……首先不要使西学被中国本有的顽强的体和学所俘虏改造或同化掉。相反，要用现代化的西体……来努力改造转换中国传统的文化心理结构……不是消灭其种族，而只是改变其习性、功能和状貌。（在用的过程中）中学就被更新了。

李泽厚讲的体与张之洞讲的体正好对立么？不是，不是正好对立，而是完全不同，因为与“中学为体，西学为用”完全对立的应该是“西学为体，中学为用”。张是从文化层面展开，体用概念处理的是中西、古今这一理论问题；李则直指社会（经济基础、生产方式和生活方式），体用概念被改写，中西、古今的问题因而被消解于无形，留下的是西体的独角戏——如何在中国这个舞台替代或更新中体。可作“用于中”解的“中用”，之所以艰难，在他看来，是因为要防止“西学被中国本有的顽强的体和学所俘虏改造或同化掉”。

这里反映的是立场和思维模式的差异，张是儒家，李则是马克思主义

① 李泽厚：《再说中体西用》，载《原道》第三辑，中国广播电视出版社1996年版。



者。在李文中，所谓文化或者是某种知识，或者是某种意识形态：“‘体’应该指‘社会存在的本体’，即人民大众的衣食住行、日常生活。因为这才是任何社会生存、延续、发展的根本所在。‘学’不过是在这个根本基础上生长出来的思想、学说或意识形态。”由于中学、中体均已没有存在的时代合理性，中西、古今的问题也就被彻底消解，以科学、理性和规律为标签的“西体中用”作为发展社会学冷漠无情简单空洞。历史的车轮隆隆作响：西体，就是现代化！就是现代性！

为什么？凭什么抽离其文化属性地域属性把“欧洲”之体普遍化典范化为绝对之体？就因为其船坚炮利法制全吗？历史存在这样的铁律么？如果说现代性的复数形式问题太大不易说清的话，那么，就文化本身而言，其系统应是具有知识和存在的双重属性（作为客体的描摹它是知识性的，作为主体的表达它是存在性的），应该是不难获得共识的。李泽厚前面的理解显然是把一个复杂的问题过于简单独断也过于乐观幼稚地处理对待了。如果说他对文化与生命之内在相关性的忽视是出于其对文化的知识性理解的片面，他对文化之社会属性、族群属性的忽略则是出于其对文化的意识形态化认知的偏颇。这两大盲点使其无法达成对儒学以及整个近代史进程的深刻把握，对现代性的理解则偏执于整全性、规范性，而无视其事实上的历史地域性及主体建构性。这应该是其“西体中用”的学理和心理基础。对于生活、学习和工作在那样一个特定时代背景中的李来说，这一切也许是必然的。其对思想解放运动的积极影响固然要充分肯定。但是，现在似乎也不能不指出，这样一种论述的理论基础或深层预设，普遍主义和西方中心论，实际上是不成立的。

即使这样的描述具有某些现象作根据，从我们的境遇、立场和福祉计，我们也应对这一进程保持一种警觉和反思的主体意识而思欲有以为之。可以肯定，至少文化认同和个体生命之内在性的维持，是不可能随着西体的落实而由集装箱从海上舶来的^①，而必然与我们的历史和传统荣辱与共兴衰与俱。如果说个人同一性的维持往往“此事古难全”，那么文化认同的维持因具有社会稳定和国际竞争的意义而“只能做好，不能做坏”。迄今为止，博弈仍然是人类存在最基本的关系或关系状态。从图腾柱开始，文化从来就不

① 吉登斯笔下文化认同和自我认同的问题特别突出。John W. Burton、Arjun Appadurai 等亦注意到，“现代身份本身的认同成为人们一个基本需求”，“全球互动的中心问题是文化同质化与异质化之间的紧张关系”。

仅是一种区分敌我的标志，同时也是生存竞争的资源 and 能量。约瑟夫·奈的“软实力”（soft power）概念表明今天的情形依然如故^①。它与亨廷顿的“文明冲突说”^②互相映衬，提醒人们“文明”（civilization）应该被视为一种“实体”（entity）——它不只是音乐绘画和诗歌，还包含有特定的意志表达及其合法性论证——在这个意义上，文化不可避免地总是我族中心的，正如古人所说，“非我族类，其心必异。”

在《再说西体中用》时，李氏正好也提到了亨氏：“那篇文章强词夺理，并无学术价值，但几乎引起了全世界包括中国人的注意。为什么？值得研究。我以为这恰好说明搞‘中体西用’，强调本土文化传统（语言、宗教、文化）是根本、是本体，不可改变，从而提倡民族主义包括文化民族主义、宗教民族主义等等，那是非常危险的。很容易被引入歧途，造成战争。亨廷顿的文章对于提醒这一点，很有用处。”

赛义德认为西方本质上是由它的各种帝国主义事业构成的。百年前，马汉曾直言不讳地指出：“我们已经和东方国家发生了接触，但它们对于我们的文明的内涵还是一窍不通，因而把它们融进我们的文明之中是人类要解决的主要问题之一。”^③百年后，这样一种“使命感”被再次强调：“西方的生存有赖于美国人重新肯定其西方认同，并团结一致对付来自非西方社会的挑战。”^④而李的结论，则是“搞‘中体西用’，强调本土文化传统（语言、宗教、文化）是根本、是本体……很容易被引入歧途，造成战争！”文化民族主义不等于文化沙文主义。作为移民国家，美国的国家认同指向宪法。但基督教作为美国人的文化之体却一直是不言而喻的。但是，在后冷战时代，在与伊斯兰世界关系紧张而国内回教徒数量快速上升的今天，一切似乎在发生着某种改变，于是，强调这个文化之体的声音不仅急剧放大，而且向公共领域猛烈楔入。为什么？他们担心传统的美国性的丧失。2004年美国大选保守的布什的胜出就是一个生动的注脚。对此，在美国生活有年的李先生应该不会不清楚。难道我们还能为了避免彼岸策士的猜疑，对自身的问题也就不去面对解决了吗？

① 简言之，软实力就是在金钱和武力之外使对手服从自己意志的能力。

② 美国《外交》季刊1993年夏季号。

③ 参见[美]马汉：《海权论》之《亚洲的问题》，萧伟中、梅然译，中国言实出版社1997年版。

④ 参见[美]亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建·附录》，新华出版社2002年版。亨廷顿的忧虑是：“美国人口的非西方化是否会意味着它的非美国化？”如果这样，“我们所知道的美国将不再存在！”



总之，在中西、古今的论域里，李的“西体中用”并没有提供什么我们今天所需的東西。李的唯一的作⽤就是，作为20世纪80年代思想界的领军⼈物，其立论维度的局限性说明我们必须回到张之洞，从对“中学为体，西学为用”的阐释中接续近代以来儒家学者因应文化危机的传统。

三

余英时认为民族主义是近代思想的主旋律^①。如果把民族主义定义为对本民族命运的承担，对本民族利益的忠诚，对本民族文化价值的持守，则它是可以成立的。倭仁、张之洞、康有为、梁启超、严复，以及后来的陈独秀、鲁迅、胡适，均在这一光谱之内。差异只在其对民族主义内容及其目标的认知——保教？保种？保国？种，总是都要保的，这是讨论得以展开的基础。各方主要是在对保种与保国尤其是保种与保教的关系理解上拉开差距确立分野^②。撇开以“教”为“命”、以“教”代“种”的顽固派及纯粹出于利益考量而主张保国（实际是维护其私利的制度结构）优先的反动派姑置不论，如果说激进主义者是有见于“保教”与“保种”之间存在紧张冲突的一面而无见于二者之间存在相须相发的一面，因此走向文化虚无主义全盘西化的话，保守主义则是有见于“保教”与“保种”之间存在相须相发的一面而无见于二者之间存在紧张冲突的一面，因此走向非理性的原教旨主义。存在的就是合理的。但从理论上讲，各方对文化的理解都存在偏差，即在“教一种一国”三者之间的辩证关系没有达成通透澄明的把握。

由此重回对张之洞的讨论。

《劝学篇·同心》曰：“吾闻欲救今日之世变者，其说有三：一曰保国家，一曰保圣教，一曰保华种。夫三事一贯而已矣。保种必先保教，保教必先保国……国不威则教不循，国不盛则种不尊。”这里，“保国为本”是具体的战略；“三事一贯”则是理论基础。张虽然已经提出了“三事一贯”，事实上已具有全面均衡地解决问题的逻辑可能，但他的“保国为本”为什么在政

① 余英时在《打开民族主义与民主的百年历史纠葛》中言：“在整个二十世纪中，民族独立和民主，是中国人追求的基本价值，但两者相较，民族独立的要求却比民主的向往也不知道要强烈多少倍。”见台湾《联合报》2001年专栏“回顾百年，前瞻新世纪”。

② 梁启超在《保教非所以尊孔论》中说：“近十年来，忧世之士，往往揭三色旗帜以疾走号呼于国中，曰保国，曰保种，曰保教。”这也许是对近代思想流派如文化保守主义、自由主义进行知识社会学研究的重要角度之一。