

叶隼著



中国现代留欧学人与外交官、 华工群的互动



海峡出版发行集团 | 福建教育出版社

THE STRAITS PUBLISHING & DISTRIBUTING GROUP

中国现代留欧学人与外交官、 华工群的互动

叶隽著



海峡出版发行集团 | 福建教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国现代留欧学人与外交官、华工群的互动 / 叶隽著. — 福州: 福建教育出版社, 2012.3

ISBN 978-7-5334-5815-7

I. ①中… II. ①叶… III. ①学者-研究-中国-近现代
②外交人员-研究-中国-近现代 ③华工-研究-欧洲-近现代
IV. ①K820.5 ②K827=5 ③D634.35

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第046080号

中国现代留欧学人与外交官、华工群的互动

叶 隽 著

出版发行 海峡出版发行集团

福建教育出版社

(福州梦山路27号 邮编: 350001 网址: www.fep.com.cn)

出 版 人 黄 旭

发行热线 010-62024258

印 刷 北京东君印刷有限公司

(北京大兴黄村镇三间房村委会北500米 邮编: 102600)

开 本 720毫米×1000毫米 1/16

印 张 16.5

字 数 243千字

插 页 2

版 次 2012年4月第1版 2012年4月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5334-5815-7

定 价 35.00元

如发现印装质量问题, 请与读者服务部(电话: 010-62024258, 0591-83752790)联系调换。

序

在近代中国走向世界的历史进程中，外交官和留学生是两个重要的群体。虽然就最初走出国门时的身份而言，两个群体可以说是有着天壤之别：中国政府派赴海外的第一位使臣——首任驻英公使郭嵩焘，出身于湖南湘阴巨富，19岁中举，29岁成进士、点翰林，而立之年就已跻身于士大夫阶级的上层；而中国政府第一批派遣出国的留美幼童，却既无显赫的家庭背景，更无耀眼的传统功名，只是一群10至16岁的孩子，而且在接受政府资助的同时，他们的父母必须在一份文件上签字画押才能成行。但是，空前剧烈的中西交汇大潮却在一定程度上消融了横亘在他们之间的阶层壁垒，无论是郭嵩焘和他的继任者，还是留美幼童和他们的后辈，从整体上看，这两个群体中的绝大多数都是近代中国接触世界、介绍新知、沟通中外、寻求真理的先行者，一部中外交流史，到处都留下了这些探索者的足迹。

在近代中国走向世界的历史进程中，还有另外一个群体。他们或因生活所迫，或受外人诱骗，从中国东南各省沿海口岸流落到东南亚美洲各地，以辛勤劳动谋生，被

外国人称为华工；第一次世界大战期间由北洋政府派赴欧洲支援协约国的中国劳工达十几万人，亦称华工。这个群体与前两个群体的最大不同在于，就个人而言，他们的走出国门，不是为了履行政府的使命或获取新知，背井离乡，去国万里，只是为了谋生。一部中外交流史，留下的多是他们的辛酸、血泪和抗争。

改革开放以来，随着现代化目标的进一步确立和国际交往的日益频繁，人们对近代以来中国人走向世界的艰难历程给予了特别的关注，相关的研究成果大量涌现，其中不乏佳作。但是，大致而言，这些成果多是把上述三个群体分别作为自己的关注对象而展开的，间或有相互涉及之处，但路径均较单一：或以外交官、外交人员为主线，或以留学生个人或群体为主线，或以华工辛酸而悲壮的生活为主线。当然，这些都是正常的，作为一种学术研究，总要有自己确定的对象和范畴。但是，如果能把上述三个群体置于中西交汇的宏大背景之下，作为一个整体，不仅可以梳理他们各自的谱系传承和发展轨迹，而且可以考察他们在异国的相互交往、相互影响、角色变迁，并进而探讨这种交往、影响、变迁对他们自身和中国现代化所具有的意义，则可能深化近代中国走向世界这一主题的研究。叶隽研究员的新作《中国现代留欧学人与外交官、华工群的互动》在这方面做了颇富新意的探索。

首先是研究视野的开阔。作者以19世纪70年代晚清第一位驻外公使郭嵩焘与中国第一批留欧学生严复等人的交谊为开篇，下及20世纪20年代“五四”勤工俭学生与欧洲华工的关系，向我们展现了在半个世纪的历史岁月中，郭嵩焘、孙宝琦等驻外使节与严复、蔡元培、李石曾、张静江、晏阳初、林语堂、蒋廷黻、赵世炎、蔡和森、周恩来等几代留（欧）学生以及人数更多的赴欧华工之间的“互动”、“传承”和“变形”，进而探讨了现代中国形成过程中复杂的国际关系、身份转换、资本累积、群体关联等问题。融留学史、外交史与华工史于一体，努力再现一百多年前国人在万里之遥的“欧罗巴”的生活图

景、思想图景和情感历练，体现了一种开阔的学术视野。

其次是研究方法的适当。作者在书中“提出的一个重要理论观点是‘网链点续与棋域博弈’，即政治、文化与社会场域之间的渗透与互动”。我个人的看法是，此种构想，与其说是一种“理论观点”的提出，毋宁说是一种研究方法的选择。综观全书，作者努力营造一种时代氛围，在以个案研究为基础的同时，“尽可能在一种完整的历史时空中复原整体语境”。综合利用社会史、思想史、文化史的研究方法，将外交官、留学生和华工视作一张围棋“大棋盘”上星罗棋布的棋子。在这张棋盘上，留学生居于中心地位，各色人等环环相扣、流变不居、渗透互动，多场景、多维度地为我们呈现了历史本来具有的复杂性。

再次，是对学术界过去关注较少的一些重要问题进行了深入探讨，给人以诸多启迪。比如，书中对驻法（德）公使孙宝琦与李石曾、蔡元培关系的梳理，其材料之具体、辨析之细微，令人信服。作者指出：“孙宝琦之所以重要，乃在于他处于中国留学生即将整体崛起的关键时刻，并通过自身的努力创造了这批留学生中若干代表人物的留欧可能和成绩。”确实是知人之论。比如，对蔡元培留德期间编写的《中学修身教科书》与后来为在华工编写的《华工学校讲义》所进行的比较研究，以及对参与华法教育会工作对蔡元培本人思想影响的分析；对留欧学人之《华工杂志》与留美学人之《华工周报》的比较研究，以及对留美学生从事华工教育实践对其成长所具有的意义分析，都眼光独到、别出心裁。还有，对留欧三代学人谱系内在逻辑的考察和主流脉络的把握，更是不囿陈说，等等。总之，细读全书，用一句时下的用语来说，确实是“亮点多多”。一部20万字的著作，涉及的时空跨度如此之大、历史人物如此之多，而又能鞭辟入里、新意纷呈，确实是难能可贵。

值得注意的是，书中还就中国近代文化史、思想史的研究提出了一些重要的观点，比如，作者提出“清民时代”的概念，把有清一代与民国时期作为

一体，认为“清民之际不仅是一个历史进程中的大时代，更是一个大转型时代，可以命名为‘清民转型’……从更根本的角度来立论，也就是说，全球化（Globalization）时代要求中国入场、顺变、占位、博弈”。比如，全书特别强调李石曾在20世纪20年代提出的“侨学”，并把它上升为“侨易学”的理论高度，进而作为自己的分析框架。还有，提出留欧学生与东方现代性的开辟以及东方现代性的核心话语问题，等等。这些观点是否为学术界所认同，还有待时间的检验，但作者的探索精神、独立思考的精神是值得赞许的。

我与叶隼博士相识于本世纪之初，并有过愉快的合作研究经历。在我的印象中，他是一位好学深思、异常勤奋的年轻学者。近年来不断读到他的新作，每每有一种冲动，这次有机会在其新书出版之前先睹为快，写下一些读后的感想，叶君索序于余，权且充之。

田正平

2010年12月2日于浙江大学西溪校区

（作者为浙江大学教育学院教授，中国教育史研究会理事长。）

目 录

第一章 绪论	1
一、清民转型与士阶层变形的东方现代性背景.....	1
二、西力东渐与西学东渐的双重维度.....	11
三、晚清外交官与留学生概念产生的多重功用.....	19
四、运思与框架.....	23
第二章 功名万里英雄老——以郭嵩焘与严复、马建忠等的关系为中心	29
一、走向世界的挫折与开端：郭嵩焘的驻欧经历.....	29
二、留英船政生的识见议论：以郭嵩焘与严复之交谊为中心.....	37
三、留法学人的政治关怀：以郭嵩焘与马建忠、陈季同之交谊为中心.....	43
四、风起云扬一帆正：郭嵩焘的遗憾与事功.....	52
第三章 回首故乡暮江碧——以孙宝琦与李石曾、蔡元培等的交谊为中心 ...	61
一、清末外交官的代际更替：孙宝琦的驻欧经历.....	61
二、驻法公使与留法学人——以李石曾、张静江与孙宝琦的交谊为中心...	68
三、驻德公使与留德学人——以蔡元培与孙宝琦关系为中心.....	72
四、蔡元培、李石曾等一代留欧学人的崛起.....	79
第四章 从豆腐公司到勤工俭学生——外交官、留学生与华工的相互关系 ...	85

一、作为理念符号的豆腐公司：李石曾的俭学理念及其与上下层之接触 …	85
二、华工来法与留学生的视角 ……………	95
三、工学一体思路的形成与勤工俭学理念的萌动 ……………	102

第五章 战争史背景与华工教育的伦理观问题——

以蔡元培、李石曾等的华法教育会活动为中心……………	107
一、战争视角的展开与华工机缘的文化视域：以李石曾为线索 ……………	107
二、精英理想与劳工神圣——	
《华工学校讲义》所反映的蔡元培等知识精英的华工伦理观 ……………	110
三、在军人炮灰、商人逐利与政客策略之间：	
华法教育会的社会史与交流史意义 ……………	115

第六章 欧战华工教育与现代留美学人的侨易互动——

以晏阳初、林语堂、蒋廷黻等的基督教青年会活动为中心……………	123
一、晏阳初“平民教育”的实践起点与理论总结 ……………	123
二、林语堂、蒋廷黻等的华工教育活动 ……………	130
三、欧战华工教育的路径区分：	
留欧学人之《华工杂志》与留美学人之《华工周报》 ……………	137
四、现代留美学人的“报国之志”与思想形成：兼与留欧学人比较 ……………	143

第七章 “五四”勤工俭学与欧洲华工背景的互动——

以赵世炎、蔡和森、周恩来等主导的旅欧共运兴起为中心……………	153
一、“五四”背景与勤工俭学运动的互动关系：	
以李石曾、蔡元培等为中心 ……………	153
二、欧洲华工背景与勤工俭学的另途：	
赵世炎与李璜等的切割与勤工俭学学会的建立 ……………	160
三、蔡和森等的政治实践组织：“工学世界社” ……………	166

四、工运与共运的时代背景：赵世炎、周恩来等中共旅欧支部的建立	172
五、地域精英与世界棋域	182
第八章 结论	187
一、国际格局：俄苏的兴起与影响	187
二、历史逻辑：留欧学人史的延续	194
三、士阶层蜕变的若干方向	203
主要参考文献	215
中文名词索引	231
西文-中文名词对照表·索引	244
后记	249

第一章 绪论

一、清民转型与士阶层变形的东方现代性背景

当晚清之际，乃中国传统经唐宋转型之后的又一重要转折时代^①，按照李鸿章的话来说更是一个“数千年未有之变局”^②。在我看来，可以认为这是在周秦、唐宋之后的一大转折，即清民之际。如果说，周秦时代近乎李长之所描

①【美】包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，南京：江苏人民出版社，2001年。

②“历代备边，多在西北，其强弱之势、主客之形，皆适相埒。且犹有中外界限，今则东南海疆万余里，各国通商传教，来往自如，麇集京师及各省腹地，阳托和好之名，阴怀吞噬之计，一国生事，数国构煽，实为数千年未有之变局！”《筹议海防折》（同治十三年十一月初二），载李鸿章：《李鸿章全集》第2册第1063页，长春：时代文艺出版社，1998年。“臣窃惟欧洲诸国，百十年来，由印度而南洋，由南洋而中国，闯入边界腹地，凡前史之所未载，亘古之所未通，无不款关而求互市。我皇上如天之度，概与立约通商，以牢笼之，合地球东、西南朔九万里之遥，胥聚于中国，此三千余年一大变局也。”《筹议制造轮船未可裁撤折》（同治十一年五月十五日），载《李鸿章全集》第2册第874页，长春：时代文艺出版社，1998年。标点略有改动。

绘的人类文明史上的原创时代^①，那么，唐宋、清民则无疑都属于经由文化碰撞而导致的思想提升时代，后者犹在进程之中。相比较在经历了漫长时代的以汉唐佛教文化为主的“东学融生”^②，那么清民之际主要承当的^③，则是西学东渐之后“凤凰涅槃”的“世界文化”时代^④。清代以异族入侵中原，最终以暴力暂时之强而获得政权，虽然实现了大一统，但在文化上其实并未能“以野蛮征服文明”。汉文化的主体延续，其长期的对手和伙伴仍是自明季迫来的“西方”。到了民国时代（广义概念），虽为“驱除鞑虏、恢复中华”的政治胜利，但在某种程度上更有文化意义更迭的重要标志性作用。

故此，清民之际所承受文化侨易之变，既有华夏文化内部的异质文化的充分渗透、激荡与融汇^⑤；更有在东方文化的传统视域中，面临印度文化（以佛

①在雅斯贝尔斯看来：公元前800—前200年是人类文明的“轴心时代”。因为各个文明都出现了伟大的思想家，古希腊的是苏格拉底、柏拉图，以色列的是犹太教先知，印度的为释迦牟尼，中国的则有老子、孔子……他们提出的思想原则塑造了不同的文化传统，也一直影响着人类的生活。【德】雅斯贝尔斯（Jaspers, Karl）：《历史的起源与目标》，魏楚雄等译，北京：华夏出版社，1989年。

②关于这方面的研究颇多，如【荷】许理和（Zürcher, Erich）：《佛教征服中国》（The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China），李四龙等译，南京：江苏人民出版社，2005年。

③这里的“民”不仅指狭义上的中华民国（北洋时代与南京时代又不同），还包括日后的中华人民共和国。因为，帝制崩溃乃是一大转折，其所开辟并非仅一朝一代之“更名称姓”而已，而乃奠定我文明中国之步入现代世界之历程。

④参见【法】谢和耐（Gernet, Jacques）：《中国文化与基督教的冲撞》（China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures），于硕等译，沈阳：辽宁人民出版社，1989年。熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海：上海人民出版社，1994年。但我们对此期西学东渐的理解总体来说仍未能贯通，并且对西方在宗教之外的科学、大学、学术等方面的关注仍有待加强。

⑤如由蒙古文化、满族文化而来的冲击与融合可能。章太炎从另一个角度提出了华夏文化体系内部的文化冲突与自立的问题：“夫国无论文野，要能守其国性，则可以不殆。”具体言之，“元魏金清习于汉化，以其昔之人为无闻知，后虽欲退处不毛，有所不能。匈奴蒙古则安其土俗自若也”。章太炎《救学弊论》，载陈平原编：《中国现代学术经典·章太炎卷》第614、615页，石家庄：河北教育出版社，1996年。反观之，则不妨亦可视为汉文化博大能容的例证。

教为主)、闪系文化(以回教为主)、日本文化(以神道教为关注点)的复杂纠葛。更重要的是,西风东渐在双重维度中展开其复杂的纠葛,既有耶教东来(基督教)的“唯我独尊”,更有西学东渐的那种科学理性的“强势挑战”。作为西方文明源泉的“两希文明”,以不同的形式在现代中国语境里展开其传播和规训轨辙,基督教(广义)主要以面向大众的方式展开其信仰之路,传教士的高素质则为保障其传播空间提供了重要前提^①。不过我们不应忘记的是,基督教是全方位的,在面向普通大众的同时,它们对精英群体的影响也一样非同小可,但总体来说应承认宗教的“秘索思”(Mythos)特征。而作为希腊文明的整体特点,理性思辨乃是其主流话语,这就直接发展为日后的现代大学、学术与科学模式,以理性为主导倾向,以逻各斯(Logos)为基本思维特征。宗教与科学,在西方本身,或是一种水火不容的“秘索思—逻各斯”结构,但在进入中国语境之后,却恰成为异体同根的“拍档”,共同构成了西学东渐的复杂面相^②。

因此,清民之际不仅是一个历史进程中的大时代,更是一个大转型时代,可以命名为“清民转型”。实际上,在百年上下的时间里,我们经历

①有论者认为:“经过三个多世纪的不懈努力,基督教终于在19世纪变成了一种真正意义上的普遍性宗教。在非洲和美洲,它成为许多国家的主流宗教信仰,即便在亚洲这个文明程度相对较高,且存在着伊斯兰教、佛教、印度教等著名宗教和儒家学说的地区,基督教也取得了立足点。对于许多国家而言,基督教已渐渐失去其作为外来宗教的特征,而作为一种内在的因素融入了自己的历史进程之中。对于另一些国家来说,尽管它们厌恶这种舶来的宗教并试图排斥它,但基督教却作为一种强有力的存在发挥着影响。传教士们不仅应得了大批宗教上的虔诚信徒,而且经他们之手所传播的新的生活方式与价值观念在许多地方引起了巨大的社会变动。”胡卫清:《普遍主义的挑战——近代中国基督教教育研究(1877—1927)》第38页,上海:上海人民出版社,2000年。

②这里尚未进一步深入谈及因国别资源而造成的西学的具体细化问题。参见叶隽:《另一种西学——中国现代留德学人及其对德国文化的接受》,北京:北京大学出版社,2005年。

的真可谓是翻天覆地、前所未有、史无前例的剧烈变化，这其中固然有传统之向现代发展的内在脉络，但经由西学东渐与全球化场域形成而带来的“体位之变”，同样不可轻忽。从更根本的角度来立论，也就是说，全球化（Globalization）时代要求中国入场、顺变、占位、博弈。从殖民帝国话语到对话博弈状态，或许是百年中国的最大变化，这是一场大剧，一场属于大时代的大戏剧。中国在扮演完自己的“大国平台”角色之后，“异文化博弈”的主体战场已经迁移，现在中国要从幕后走向台前、从客体变为主体，我们准备好了吗？

从历史的经验来看，对于中国来说，首当其冲的不仅是掌握政权的政治精英的面对强力之迫来，也还有知识精英的“忧思痛切”。而在晚清时代，这两个群体虽可区分，但往往是一而二、二而一的。政治精英多半皆有浓厚的士人背景，而知识精英更不乏仕宦经验。如果我们将关注的焦点再度浓缩，从社会群体的角度来立论，则“士阶层”的变化实为其大者。从这个意义上看，或许我们经历的不仅是三阶段的终结期，或许也将开辟一种更辽阔时空内的新阶段。因为，即便是在周秦转型、唐宋转型时代，士阶层都未曾发生过这样重大的变化。孔子已经开辟出一种非常重要的士人传统，即“有道之士”

（Knights of the Way）不仅要承担“为人师者”的教化功能，还有指导国家政治甚或治理国家行政的“贤人政治”身份^①。可在现代时期，这样一种

①具体言之，“孔子试图完成一场不流血的革命。他想取消统治者继承而来的实权，把它交给合乎道德标准的大臣，进而使政府改变其目标，从为少数人转向为全体人民谋福祉。他明白，要完成这场革命，仅有思想信念是不够的，他还得努力激发弟子们对这一事业的真正的热忱，而他自己的一生就献给了这一事业。对此，他有一个成功的标准。这个‘有道之士’的团体受到了这一献身标准的启迪，而这种献身并不逊色于后来出现的基督教的骑士精神”。【美】顾立雅（Creel, Herrlee Glessner）：《孔子与中国之道》（Confucius and the Chinese way）第3页，高专诚译，郑州：大象出版社，2000年。

“学而优则仕”，甚至“学仕并存”的制度性结构受到了彻底挑战，并最终被废弃，取而代之的是源自西方的专业分工。士人固然不必再如孔子规定的那样要“进则兼济天下”，甚至士大夫阶层也面临“分崩离析”的解体命运。对于这样一个过程，有论者做出这样的描述：

自道光中叶以来，在历经咸丰、同治、光绪四朝的半个多世纪中，中国士大夫中的大多数人，面对西方侵略和西方文化挑战的严峻局势，他们作出的基本选择是，以传统儒家文化的固有观念和价值尺度为标准，来顽强地排斥西学的传入，并以此作为摆脱民族危机的基本方针。这种观念和方针，曾强有力地主宰了鸦片战争以后好几代中国士大夫的头脑，形成一股遍及全国的“守其所已知，拒其所未闻”的国粹思潮。一直到19世纪末至20世纪初，随着整个士大夫阶级的没落，中国知识界的社会思潮才发生急剧的、然而却为时甚晚的转折。^①

这一评述立足于对士大夫阶层的反思，自有其立论考量。不过，仅仅从这样一个维度来考虑问题，基本上不出费正清（Fairbank, John King, 1907—1991）提出的“冲击—反应”（impact—response）模式。事实上，这样一种关系要远为复杂得多。士大夫阶层内部固然不是“铁板一块”，而问题的实质也不仅是一个文化应对或扩张移植而已，现代性的实质诚如席勒所言：“给近代人造成这种创伤的正是文明本身。只要一方面由于经验的扩大和思维更确定因而必须更加精确地区分各种科学，另一方面由于国家这架钟表更为错综复杂因而必须更

①萧功秦：《儒家文化的困境——近代士大夫与中西文化的碰撞》第32页，桂林：广西师范大学出版社，2006年。

加严格地划分各种等级和职业，人的天性的内在联系就要被撕裂开来，一种破坏性的纷争就要分裂本来处于和谐状态的人的各种力量。”^①这个问题具有普遍意义，不仅是单纯的欧洲或西方的问题，诚如有论者所指出的那样，是“现代性多元方案发展的可能性”，更值得揭示的是：“在许多这类文明中（指非西方文明，笔者注），‘现代性’的基本含义——它的文化历史方案——是与其西方的原始图景相当不同的。西方的现代性，根源于启蒙运动、进步、理性和个人自我实现的展开、社会和个人解放的理念。”^②那么，或许值得追问的是，东方的现代性从何溯源？如果我们预设“西方-东方”为人类文明的互补二元结构，那么面对现代性貌似从西方启程的景观，究竟该做何解释？

在我看来，现代性的基本概念仍应将其定位为与“故代性”相应的二元相峙，正是因为与故往时代的相异，所以才成其为现代。而这样一种与故代的区分，显然不应简单地归结为某种具体文化的特征，而是各种文化可以共享的。所以，现代性的特质也不是某种文化唯一的，而是可以具有不同的表现方式的。因为“从现代来看，各大传统之间虽有相互影响的痕迹，但都自成体系，源远流长”^③。相比较自轴心时代以来故代的“歧异”，现代的特

① 德文为：“Die Kultur selbst war es, welche der neuern Menschheit diese Wunde schlug. Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte notwendig machte, so zerriß auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweite ihre harmonischen Kräfte.” [Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Schiller: Werke, S. 4012(vgl. Schiller-SW Bd. 5, S.583,)<http://www.digitale-bibliothek.de/band103.htm>] 【德】席勒：《审美教育书简》，载冯至：《冯至全集》第11卷第36、37页，石家庄：河北教育出版社，1999年。这里的近代，亦可理解为现代。

② 艾森斯塔特（Eisenstadt, S.N.）：《反思现代性》第156页，旷新年等译，北京：三联书店，2006年。

③ 杜维明：《现代精神与儒家传统》第33页，北京：三联书店，1997年。

点或许是“趋同”。如此，我们或许需要从更深层的结构层次去发掘其可能性。具体言之，我们需要在承认“多元现代性”的前提下^①，特别关注“二元现代性”结构，也就是，由“西方现代性-东方现代性”互动生成的复杂关系。相比较西方现代性概念的相对明确，“东方现代性”反而是迫切要求索的概念。何谓东方现代性？这就如同谈论西方相对简单，毕竟两希文明是其基本框架，基督教作为普适性宗教、逻各斯作为主导型思维，异文化能够共建一个彼此认可、相互对话的平台；而东方则远为复杂，不过我以为仍可通过建构努力尝试，佛教可以被视为普适性宗教，其在中国、日本、韩国乃至东南亚等地的传播和接受，已经使得其具有一定的“东方基督教”功能。同样，相比较西方的“秘索思-逻各斯”思维结构，东方思维“有无之道-外我合一”的特征确实也能体现出一体性的某种表述。从本质上来说，东方现代性应该是中庸思维的反映，是易道广大的现代应用，但能破除万千幻象而直指本源者凤毛麟角。周馥晚年编纂《易理汇参》一书，深得其中奥妙：“天下，一趋利之场也；大易，乃古今示人趋利之道也。而世人趋利若鹜，乃背而驰焉，利不必得，而害每存。至葢所见者，近溺乎人而背乎天也。文言曰：利者义之和也，必义而和乃为利，而无害无疑矣。伏羲画卦，文王、周公、孔子系辞，深有得乎利物和义之旨。惜乎，千古有国有家者，不之悟也。”^②这里将人类社会运作的本质性制约因素揭示得极为明白，就是“利益”，这一因素或比福柯的“权力”阐释更为本源，是人类社会一切

① 所谓“人类文明有各种不同的文化表现，不同的文化有不同的价值，有不同的生命力，各有其长处和短处”。杜维明：《现代精神与儒家传统》第33页，北京：三联书店，1997年。

② 《易理汇参自序》，载周馥：《秋浦周尚书（玉山）全集》第1419、1420页，台北：文海出版社作为沈云龙主编《近代中国史料丛刊第九辑》印行，无年份。关于周馥其人，参见汪志国：《周馥和晚清社会》，合肥：合肥工业大学出版社，2004年。