

盛邦和 何愛國

一 面對現代化大勢的儒家

（一）「千年變局」與儒家陸沉

工業主義捲起的現代化浪潮以殖民主義的形式向全球推進，十九世紀的東亞也被捲入資本主義的世界體系之內，中國社會在被資本主義的觸媒點中以後，就不可阻擋地向現代化演進，民族危機和社會危機的複合作用造成了被晚清國人稱為「千年變局」的歷史新格局。

「千年變局」的表現如下：第一，經濟結構的變化，主要表現在工業化的啟動和發展，資本主義生產方式的移植和發展；第二，社會結構的變化，如資產階級和無產階級的形成，城市化運動的興起，城鄉差異的不斷擴大；第三，政治結構的變化，新興的資產階級和無產階級的革命運動對封建半封建政權的衝擊；第四，思想文化的變化，西方各種社會文化思潮突入或被引介到中國，形形色色的資本主義思潮和社會主義思潮風起雲湧；第五，國際環境的變化，資本主義世界體系向亞洲擴張，把中國也捲入其中，成為新的邊緣，從而使現代世界體系在十九至二十世紀之交最後形成。

「千年變局」給儒家中國造成的急劇變化是：儒家的宇宙觀，如天道觀（天道不變）、天人觀（天人相通，天人合一）；經濟觀，如義利觀（重義輕利）、本末觀（重本抑末）；政治觀，如內聖外王觀、君權神授觀、民本觀；社會倫理觀，如宗族家庭觀、等級觀、綱常倫理觀；民族國家觀，如天下觀、夷夏觀、華夷秩序觀等；文化觀，如中國中心（天朝上國）觀，儒學權威論（孔子中心主義）等，都遭到了西學和現代化的顛覆，儒家在信仰和意識形態方面的統治地位被不斷消解，從動搖走向失落，從中心滑向邊緣。

（二）儒學的生命力與現代化

現代化給儒學帶來的機遇和挑戰是空前的，對儒學來說，能否創造性地回應現代化帶來的挑戰是儒學生死存亡的大問題。儒學的生命力端賴儒學的中國境遇和它的創新精神。

儒學的生命力所在：第一，儒學畢竟是中國民族文化的主體，有著深厚的歷史和民族心理淵源，不是能夠輕易地、簡單地予以拋棄的，作為文化傳統，它並不是死亡了的東西，而是以各種不同的形式和不同的程度活在國人的心中，形成國人獨有的生活方式和思維方式。第二，儒學的大一統思想和關於文化中國的觀念，曾經是中華民族在悠久的歷史長河裏得以傳存和凝聚的思想武器，對於今日中華民族的再生、崛起和凝聚有不可估量的作用。第三，儒學作為一種道德哲學和倫理規範，對於今人處理人與自我、人與人、人與社會、人與世界、

人與自然等各種複雜的關係仍然有重要的參考價值，國際發展倫理學對這一點尤其關注。其「以人為本」的思想受到世界的矚目。第四，儒家的憂患意識和經世傳統決定了儒家對社會和時代有其不斷調適的一面，儒家思想中的原教旨意識並不強，而這正是儒家歷二千年而不絕的活力所在。面對新的現代化語境，儒學的轉型是儒學生存的必要條件。

現代化在第二次世界大戰以前，表現為西方化和現代化的合流，當時全世界大概只有西方真正地實現了現代化，而廣大的第三世界尚未形成，依然是資本主義世界體系的殖民地、半殖民地。現代化似乎只有西方一種模式，而西方也似乎是個鐵板一塊的整體，儘管西方內部發生了長期的爭奪殖民地和世界霸權的戰爭。因此，在西方洞開中國國門以後的很長一段時間內，國人對西化和現代化的概念是籠統而含糊的、是不加分梳的，激於民族情緒的儒家對西方的抗議是不加區別地對西化和現代化一概反抗。在「現代化共識」形成以前的中國大抵如此。「現代化共識」形成以後的很長一段時間內，由於沒有別的先例可循，也沒有甚麼發展經驗，中國仍然是學習歐美模式或蘇聯模式。中國的現代化長期在這兩種模式中搖擺。在80年代以來，我們才真正開始探尋中國特色的現代化道路。

當然，儒家從洋務運動以來就在「中體西用」的旗幟下開始了對有中國特色的現代化道路的理論與實踐上的探索，張之洞、康有為、梁漱溟的儒家現代化理論是其中較為系統的中國特色現代化理論。其理論各有其特殊的歷史境遇，張之洞的理論隨清廷滅亡而破產，康有為的理論因清廷鎮壓而失敗，梁漱溟的理論只是一時之計，其實現也局限一隅，並因日本侵略而終至中斷。

二 西化與現代化：儒家的雙重反抗

（一）儒家對西化的反抗

從中國近現代的歷史發展來看，儒家對西化的反抗經歷了一個由全面反抗到部分反抗再到無力反抗的這樣一個不可逆轉的過程，但同時又是一個從自發反抗到自覺調適的過程。反抗與調適是一體兩面，逐步蛻變的過程。

儒家的反抗，我們認為大致經歷了以下五個階段：九世紀40-60年代的「夷夏大防」時期；60-90年代的「中體西用」時期；十九-二十世紀之交的「託古改制」與「古學復興」時期；以「打倒孔家店」、「全盤西化」著稱的新文化運動和五四運動時期；此後的「新儒學」時期。其實，儒家反抗的同時也在不斷地調適。因此，儒家的反抗過程也就是儒家的調適過程。

第一階段，兩次鴉片戰爭之間的約二十年，儒家是以「夷夏之辨」、「夷夏大防」而試圖對西化實現全盤反抗。即使是平時留心時務、重視瞭解西方情況的梁廷枏也仍然抱著「反求勝夷之道於夷也，古今無是理」¹的陳腐觀念。林則徐、魏源、馮桂芬等人的「師夷長技」、「採西學」、「制洋器」只是這些陳腐觀念中的思想孤島。甚至連他們也沒能夠堅持到底。更沒有衝破「夷夏大防」的文明分野。

第二階段，隨著西方殖民主義對中國侵略的深入，中國的民族生存壓力日益加大，要求西化的聲勢愈來愈強，儒家的反抗就不得不以「中體西用」的調和形式出現，產生了如曾國藩、張之洞這樣的儒家洋務派。他們對西方的工業、科學技術網開一面，而對西方的政治制度、

倫理道德、思想文化仍然不願意吸納。但他們對拒絕任何外來東西的儒家頑固派進行了堅決鬥爭。在60年代的京師同文館招生問題上，在80年代的修築鐵路和派遣留學生問題上，都一再看到儒家洋務派與頑固派的激烈交鋒，充分體現了儒家洋務派義無返顧的現代化選擇。頑固派以「夷夏之辨」為防身武器，以「奇技淫巧」看待西方的科學技術，以「異端邪說」看待西方的思想文化，以「敗壞人心」危言聳聽，並且把抵制西學提升到反抗「以夷變夏」的民族主義高度。洋務派則以「西學中源」（關於「西學中源」下文有專門論述）和「禮失求諸野」²為理論武器，以「中體西用」為「富強」綱領，從「利國利民」的實用主義角度來看待西方的工業和技術，以「徐圖自強」來推進中國的經濟技術現代化。在這一期裏，大學士倭仁屬於儒家反抗的中心人物之一。在京師同文館招生之爭中，以堅決反對京師同文館招收科甲正途人員「師事夷人」學習天文算學而著稱，其立論的依據主要有兩點：一是「立國之道」在「人心」，不在「技藝」；二是學習天文算學「何必師事夷人」，本國「必有精其術者」。³其高調、迂腐和強詞奪理歷歷可見。

第三階段，當甲午中日戰爭及其《馬關條約》和八國聯軍侵華戰爭及其《辛丑合約》嚴重威脅了中華民族的生存地位的時候，由於中國民族危機的空前高漲，儒家中的維新派與革命派，如康有為、章太炎、劉師培等人就開始用西學來包裝（包裝即武裝）儒學了（以西學詮釋儒學），康有為的「託古改制」（以「孔子改制」、「公羊三世」說傳會西方的「維新論」、「進化論」和「憲政民主體制」），章太炎、劉師培等人的「古學復興」（以「發揚國粹」、「古學復興」、「激勵種姓」來與西方的「文藝復興」等價，以中國的民本思想傳會西方的「民約」或「民主」思想）就是這種產物，但這一包裝的結果卻使儒學緩和了與西學的矛盾，為西學的長驅直入打開了大門，西方的政治制度、倫理道德、思想文化終於以儒學的面孔，或者說以中國民族文化的面孔出現在國人的面前。儒學不再頑固地反對「歐化」，而是反對「醉心歐化」⁴。如「古學復興」運動。至此，儒學對西化的消極反抗業已為積極融合和調適的傾向所取代。這也為即將到來的「全盤西化論」張目。

第四階段，袁世凱、張勳之流的「帝制復辟」、「尊孔讀經」運動終於觸發了規模空前、不可遏制的「打倒孔家店」、「全盤西化」的思想文化潮流。新文化運動和五四運動的這股思想文化潮流對儒家思想的陰暗面予以最深刻的揭露和批判，儒學的神聖地位轟然倒塌，從此傳統儒學基本衰歇，適應現代化潮流的新儒學開始了它漫長的重建過程。杜維明認為，袁世凱、張勳之流的儒學「復興運動」只是對儒學的「內部腐化」，談不上對儒學的任何積極意義，反而進一步「污染」了儒學的「象徵符號」，致儒學於「萬劫不復之地」。儒學的「反抗」遭到了「民主與科學」以及「全盤西化」的迎頭痛擊。儒學被徹底地「破壞」和「解體」。儒學的正面「反抗」終於全面衰歇。恰恰在新文化運動和五四運動這股「全盤西化」的激進文化思潮洶湧澎湃之際，卻有著「儒學救西」思潮的異響，辜鴻銘、梁啟超、梁漱溟就是其中的主要代表。而其中又以特別精通西學又偏執中國文化、拖著長辮子的辜鴻銘最為引人注目。辜鴻銘一生的主要著作多用外文寫成或通過外文保存下來。他最有影響、也最能夠反映他思想風貌的著作是《春秋大義》（又名《中國人的精神》），1915年北京每日新聞社首版，1922年北京商務印書館重版。辜鴻銘的中國發展觀不包括社會改造，不包括物質建設，不包括科學的進步與發展，而僅對既有文化懷眷戀之情，行絕對保護，實乃滑入「文化保守主義」狹隘軌道。正因為此，他對中國落後的農業文化，不置一詞，對在中國實現物質生產現代化與文化的現代化不那麼感興趣，相反倒認為西方為科學所誤，為商業所誤。他在分析第一次世界大戰原因時，片面地將大戰原因歸結為西方的商業。他說：商業精神籠罩世界各地，尤以英美為最，它構成當今世界的大敵。他認為，今日世界最大的敵人是體現在人

們身上的商業主義精神，而不是普魯士的軍國主義。這種「由自私而形成的商業精神」造成了強權崇拜和軍國主義，最終引發世界大戰。他對當代西方文明有責備之意，對中國文明備具有愛心，以至「愛屋及烏」，對其中的糟粕也愛顧不棄，對中國文化明顯的偏袒與護短是他的中國文化觀的一大特色。

第五階段，「五四」以後，尤其是在30-40年代以及80-90年代，「新儒學」開始了對西化和西學的「創造性回應」時期。「新儒學」對西化的反抗不再正面相碰，而是迂回包圍，他們反對的是「全盤西化」，而不再是一般意義上的西化；反對的是照搬照抄的西化，而不是有創造性建設的西化；他們更不反對西學，甚至精通西學，反對的只是對西學的膚見和盲從。

「新儒家」和同情「新儒家」的往往是那些學貫中西的人，如馮友蘭、陳寅恪等，還有70-80年代以來的大批海外華人學者。他們立足於深厚的中國本土資源和特殊的中國語境，對西學做「為我所用」的吸納，開始了對被徹底地「破壞」和「解體」的傳統儒學做艱難的「接續」和重建工作。從傳存民族文化和提升民族精神的角度來看，這種「接續」和重建是極其必要的。儒學與現代化的調適是個長期的過程。儒學調適的實現既有賴於我國現代化的成功，也可能會對我國現代化的本土特色做出自己的貢獻。

儒家對西化的反抗主要與民族主義和近代中國民族國家的形成關聯著，其反抗有充分的正義性，由於西化與現代化糾纏不清，更何況當時的西方現代化也還在探索之中，現代化還沒有表現出多樣化的模式，西方殖民主義並沒有以良性的現代化面孔出現，而是一味地恃強凌弱。因此，反對西化的後果引來的是連帶現代化也一起予以反對。不過，當儒家對西化的反抗造成的社會效果並不是中國的富強獨立，反而引來空前的民族危機的時候，這種悲壯的反抗就被救國浪潮席捲而去，儒學與西學的調適成了儒學惟一的選擇，而對西學認識的不斷深化的結果是，現代化與西化被國人逐步地分離開來了。二 世紀30年代關於「本位現代化」、還是「全盤西化」（或胡適修正後的「充分世界化」）的大論爭，就是國人試圖分離西化與現代化的一個嘗試，也是理性地探討中國式現代化道路的開始。

（二）儒家對現代化的反抗

實現現代化乃是全世界落後民族，包括中國，走向近代過程中本應直面對待的最大的時代課題。儒家畢竟誕生在典型亞細亞生產方式的農業中國，因此它的理論體系浸透了農業主義思想，以農業主義的眼光來看西方挾堅船利炮而來的工業主義，自然有點格格不入，更何況中國對西方的大門是緊閉著的，對西方的發展並不瞭解，當初的抵觸情緒在所難免。一部中國近代史（1840-1949），儒家對工業現代化的抵制和反抗從未真正停止過，不過在五四以後的反抗愈來愈力不從心而已。從20年代到40年代的要不要工業化的大論戰是為足證。

儒家對現代化的反抗主要表現在經濟層面的反對工業化、政治層面的反對民主化、文化層面的反對向西方學習。

儒家對工業化的反抗是最先被突破的，那是在「師夷長技」和「中體西用」的洋務運動時期，當然，國人要形成對工業化的共識，還有很長的一段路要走。雖然「五四」對儒家全盤否定，對民主與科學極力弘揚，對西方的物質文明也都向往，但國人對西方物質文明的弊端不是沒有顧慮的。從 九世紀20年代一直到新中國成立，中國還在要不要工業化的論爭旋渦中打轉。新中國建立以後，這種共識才最終形成。

對政治民主化的突破是在維新運動，新文化運動和「五四」運動更是把「民主」寫在自己的

旗幟上。「民主共識」經過「五四」的洗禮已然形成。似乎民主的實踐轉眼可期，但民主卻離我們非常遙遠。其實是「民主共識」雖然在知識份子中形成，對民主的立即推行卻並不抱有同樣的共識。對民主的精神和實質也並不完全理解，畢竟我們的民主文化異常缺乏，我們的生存環境也異常惡劣。現代化所需要的急行軍和強行軍也於民主有礙。民主化還是我們一個預期的目標，也是一段艱難的過程。

文化層面的向西方學習是與技術現代化和工業現代化的突破同時的，但文化由外緣向內核的突破卻與對民主化的突破一樣是個長期的過程。我們對於向西方文化學習長期以來有不少不可接觸的禁區。就是在純學術的層面上也是如此。「中體西用」的思維至今還在一定程度上縈繞著我們的學習和思維。

（三）儒家內部的「反叛」及其政治反抗

1 儒家內部的「反叛」

中國儒家思想歷來有一種經世傳統，當時代發生了變化的時候，儒家思想也隨之發生一定的適應性變化。而面臨著鴉片戰爭以來中國歷史的「千年變局」，儒家思想內部也醞釀著由緩慢到急劇的變化。

鴉片戰爭以前，儒學內部相互攻訐，漢學瑣碎，宋學空疏。有識之士都不滿意。鴉片戰爭以來，主張「內期立身，外期輔世」、「守道救時」⁵的程朱理學有所「復興」，代表如唐鑑、曾國藩等；繼之而興的是主張「更法」、「變古」、「改制」的今文經學，如龔自珍、魏源、康有為、梁啟超、譚嗣同、唐才常等；最後「復興」的是力主「以尊孔振儒為名，以保華攘夷為實」（孫詒讓）、「以國粹激勵種姓」（章太炎）、呼喚中國式的「文藝復興運動」、「古學復興」（劉師培）的古文經學。中國近代史上的洋務派、維新派、革命派恰恰與儒學三派的蛻變有關，在一定程度上可以說，洋務派、維新派、革命派正是儒學現代化的結果，是儒學內部在「西學」和民族危機的雙重作用下的「反叛」和「裂變」。此後的「新儒學」已經對「現代化」達成了某種「共識」：要「現代化」，但不要「西化」。這與「五四」運動對儒學的全盤否定和徹底批判不無關係。「五四」運動對儒學的大掃蕩，使得全國知識份子群趨「西學」，「西學」即「新學」，而不加審查。「新儒學」對西學的態度是寬容和嚴峻並存。「西學」的本土化是「新儒學」的最高宗旨。「新儒學」的登臺是儒學內部「反叛」、「裂變」和「回歸」的產物。

2 儒家的政治反抗

面對民族危亡，富有經世傳統、積極入世的儒家開始了它的「救世攘夷」歷程，不僅在文化上進行反抗與調適，而且進行了一連串的政治反抗，以期把中國引上「自強」、「求富」的發展軌道。

先有號稱「同光新政」的「洋務運動」，這是對儒家頑固派完全地、不加區別地抵制西化的反抗，也是對兩次鴉片戰爭後殖民主義對中國從沿海到內地的全面侵略的反抗。接著又有史稱「百日維新」的「戊戌變法」，這是對儒家洋務派僅僅滿足於學習西方工業技術而不瞭解西方的真正富強之源的反抗，同時是對日本等帝國主義國家妄圖瓜分中國的反抗。再下來有「辛亥革命」。號稱「國粹派」的一批資產階級革命家，一方面宣稱要「排滿革命」、「保華攘夷」，另一方面主張「用國粹激動種姓，增進愛國的熱腸」。「國粹重光」、「古學復

興」溢於言表。他們對滿清政府已然絕望，對中華文化卻滿懷信心。當然，他們已經不再是傳統的儒家了，儒家的政治反抗因「辛亥革命」而降下了帷幕。

（四）儒家外部的反「反抗」與傳統儒學的消亡

1 儒家外部的反「反抗」

儒家對西化的反抗在遭到儒家內部的「反叛」和政治反抗之後，也遭到來自儒家外部的強烈抨擊，即反「反抗」。一是西學對儒學的排斥以及西方殖民主義勢力對儒家的抵抗和鎮壓；二是中國的資產階級自由主義思想和社會主義思想對儒家的猛烈開火。

西學的傳入有兩種途徑：一是中國政府和國人對西學的主動吸收，如政府對外派遣留學生、組織人員翻譯西書，開設新式學堂，聘請外國教習，國人主動出國留學、譯書，等等。二是西方傳教士對西學的推介和西方教會在中國的辦學等。西學對儒學有一種內在的壓迫感和排斥性。未擺脫「歐洲中心論」時期，尤其如此。

西方殖民主義勢力對儒家的壓制主要表現為對中國「反洋教鬥爭」和「義和團運動」的抵抗和鎮壓，尤其是在「義和團運動」之後，儒家頑固派遭到毀滅性的懲罰。

自由主義思想和社會主義思想對儒家的猛烈開火從新文化運動和五四運動開始。胡適和陳獨秀在其中頗有代表性。雖然二者思想異趣，然皆傾心於「全盤西化」。陳獨秀主張顛覆儒學的「思想強權」，徹底改造「國民性」，胡適醉心「全盤西化」，主張「一心一意地世界化」。從此一路下來，舊儒學徹底消亡，「新儒學」也被擠到了邊緣的地位。

2 傳統儒學的消亡

傳統儒學的消亡是儒家內部「反叛」、外部反抗和一系列的政治運動和社會革命的產物。傳統儒學的消亡是指傳統儒學象徵符號的消亡。標識傳統儒學身份的象徵符號，包括「天人合一」、「天不變，道亦不變」的哲學觀；「君權神授」、「綱常倫理」的政治觀；「重義輕利」、「重本抑末」的經濟觀；「華夷之辨」、「儒學獨尊」的文化觀，逐漸被各種西方傳來的新思想侵蝕或取代。「人文主義」、「社會進化」的哲學觀；「自由民主主義」和「社會主義」的政治觀；「工業主義」、「市場主義」的經濟觀；從「全盤西化」到「多元現代性」的文化觀在近現代中國不斷地成長著，填補和取代傳統儒學原有的地位。

三 本土化與現代化：儒家的調適

（一）民族危機與早期的調適

1 早期的調適

「新儒學」產生之前的儒學調適，我們稱為儒學的早期調適。大體經過以下三個階段。

第一階段，兩次鴉片戰爭之間（九世紀40-60年代），儒學雖然有了「師夷長技」的思想，但相對「夷夏大防」思想來說，那只是「滄海一粟」。嚴守「夷夏大防」的儒家知識份子佔絕大多數。就是主張「師夷長技」者如林則徐、魏源等，我們也不可說他們就沒有了「夷夏大防」思想。因為他們所指稱的「夷之長技」，僅僅是戰艦、火器、養兵練兵之法，再加上

量天尺、千里鏡、龍尾車、風鋸、水鋸之類。

第二階段，洋務運動期間（ 九世紀60-90年代），儒學調適的進程明顯加快，對西方的認識已經實現了由「夷」到「洋」或「西」的突破。不論儒家頑固派，還是開明派，都不得不從不同的角度試圖去觀察和理解「西方」、「洋人」和「西學」了。頑固派在不斷地、甚至急劇地發生分化，同樣洋務派也在不斷地分化著。頑固派蛻變為洋務派，而洋務派又向維新派蛻變，維新派甚至在向革命派蛻變。正視西學，實現西化，在不同的層次上化為他們的政治行動。日趨主流的洋務派在與西方正式交涉，引進西方技術，開辦現代工業，創辦新式學堂，編練新式軍隊，派遣留學生，翻譯西方書報等各個方面，都開始了現代化進程，除政治方面觸動不大以外，其他方面的變革是深刻的。相對於中國這樣的東亞文化內核型大國而言，轉型的難度是極其大的⁶，洋務派的貢獻不可埋沒。雖然洋務派抱著「中體西用」的態度來實行儒學的調適的，但這種調適的實際效果確是社會的深刻變化，為維新派和革命派的登臺，準備了極好的條件。

第三階段，從維新運動到五四運動（ 九世紀90年代-二 世紀初），儒學的調適出現轉型，開始了以「西學」詮釋「中學」的新時期。康有為、梁啟超、劉師培、孫詒讓、章太炎、甚至孫中山等，都在試圖用「西學」來重釋「儒學」，國人往往稱其為「比附」，嚴格說來，「比附」說是不確切的。「詮釋」說更為可取。他們的「詮釋」趣旨在於以民族主義為底蘊去吸納西學，或者說，他們是把異己的「西學」置於可認同的「中學」範疇，以減輕「中學」對「西學」的「排異反應」。這時中國還沒有經過五四洗禮，各種西學思潮湧入中國，紛繁疊出，國粹文化處於顯要地位，無政府主義業已冒頭，馬克思主義也開始播入中國。各種西學思潮紛陳己見，從不同的角度參與了對「中學」的詮釋，以西學詮釋推動的「國粹重光」、「古學復興」運動，被國粹派宣稱為「中國的文藝復興運動」。

2 早期調適的特點

早期調適的特點大體說來有：第一，對西學的認識既不全面、深刻，也不冷靜、客觀，尚未認同西學，對西學有嚴重的排斥和排異。第二，儒學的現代化過程就是儒學與西學的調適過程，調適的進程是愈來愈呈現加速的趨勢。第三，儒學與西學的調適過程是一個不斷地由儒學外緣向其內核深入的過程，第四，「中體西用」是儒學調適的基本方式、基本指標和基本綱領。

（二）「現代化共識」的形成與儒家的調適

1 「現代化共識」的初步形成與儒家的調適

儒學的「現代化共識」初步形成於五四運動。五四運動前後對儒學的大破壞、大解構，促使知識份子激情高昂地宣傳西學，主體是「民主」與「科學」，社會主義（後來是馬克思主義）和自由主義是兩大主要思潮，自由主義此時還是主流。陳獨秀和胡適是其中的旗手。雖然「現代化」作為一個新詞還要到三 年代使用，但儒學的「現代化共識」（我們指稱的「現代化共識」是指儒學已經放棄了對西化和西學的全盤反抗，對西學已經有了不同程度的親和和認同，決定在中國本位的基礎上去吸納西學，承認西方的優點和長處，但要求西學適應中國的特殊國情，這就相當於提出了要「現代化」但不要「西方化」的思想）已經基本形成。（不過，在三 年代，系統的、有影響的現代化理論尚未形成，「現代化」還只是一個模糊的概念。梁漱溟的儒家現代化理論和實踐影響有限，而且實際針對的鄉村改造，不是一

個全面的現代化理論）原因是，經過五四的洗禮，傳統儒學業已完全喪失了號召力，西化思潮已經廣泛地播入知識份子之中，「新儒學」的建設者只好借助於「西學的本土化」來號召人心，從20年代到30年代，經過幾次大的論戰（包括20年代的東西方文化論戰，30年代的中國現代化道路論戰，本位文化與全盤西化論戰，從20年代直到40年代的工業化與農業化論戰），儒學的「現代化共識」得到進一步的淘洗，儒學得以抗衡西化的武器就是「中國本位」或「本土化」。對西學的「物質」武器，儒學已經基本上放棄了抵抗，對西學的「精神」武器，儒學還在頑強地抵抗著。但隨著「新儒學」建設的推進，「西學」與「中學」的「精神」資源也在走向融合。最終呈現「和合會通」和「創造性轉化」的新面孔。

五四以來的儒家調適新時期大致可分成三個時期。

第一時期，從1919年到1927年，是儒學的解體時期。儒學遭到全面批判，舊儒學走向消亡，儒學發生重大蛻變，「新儒學」開始萌芽和成長，儒學的解體派（「破壞主義者」）和重構派（「建設主義者」）同時登臺，自由主義和馬克思主義是儒學的主要解體派，「新儒家」和文化民族主義者是儒學的主要重構派。儒學破壞與儒學建設交相輝映，形成學術爭榮之局。由於先進的知識份子力主先破後立，因而儒學破壞派佔據主流。他們積極輸入儒家稀缺的自由、民主與科學資源，高揚著思想啟蒙的精神。但他們對傳統全盤否定、對西學完全照搬的做法，又暴露了他們思想和行為的機械，有著嚴重的「啟蒙心態」⁷（惟物質主義或物質利益至上論、惟科學主義或科學萬能論、人類中心主義或人類萬能論、競爭與進化中心主義或社會達爾文主義等，是嚴重的「啟蒙心態」，「啟蒙心態」是「啟蒙精神」的極端發展形式或變態形式）。對文化深層的心靈建設關注不夠是他們的致命缺陷。儒學的建設派也在這時頑韌崛起，為了接續民族文化的命脈，重尋民族文化的老根，他們積極呼喚和致力儒學的新生，但不可否認，儒學破壞的聲浪洶湧澎湃，儒學建設的辨說幾至湮沒。此時，儒學的「現代化共識」（要「現代化」，不要「西化」）基本形成。

第二時期，從1927年到1949年，是儒學的建設時期。從總體上看，儒家解體派的批評聲浪已經削弱，雖然還有因陳序經發表《中國文化的出路》而引發「中國本位」與「全盤西化」的再次論戰，但儒學的解體派已是強弩之末，接續傳統，重建傳統，甚至復興儒學的觀點已經普及於世。儒學的建設派已經從後臺轉向前臺，由弱勢漸趨強勢。「新儒學」的系統建設已經開始，「新儒學」的理論體系流派紛呈。梁漱溟的儒家現代化理論「鄉村建設理論」、熊力的「新唯識學」、馮友蘭的「新理學」、賀麟的「新心學」、錢穆的「新國學」等「新儒學」流派已然成形。1932年熊力刪定《新唯識論》。1934年馮友蘭刊《中國哲學史》，接著有1939年的《新理學》、1940年的《新事論》、1943年的《新原人》、1945年的《新原道》、1946年的《新知言》、1948年的《中國哲學簡史》（美國版）等問世。1938年賀麟發表《知行合一新論》，創「新心學」。錢穆1928年成《國學概論》，1937年成《中國近三百年學術史》，1940年成《國史大綱》。與此相呼應，學術界要求發揚中國文化傳統，關注中國文化精神，建設中國新本位文化的呼聲不斷加強，如1935年1月10日王新命等教授發表的《中國本位文化的建設宣言》。國民黨政府也發起了所謂的「新生活運動」。抗日戰爭以來，以傳統文化凝聚民族精神的要求，愈加導致人們對傳統文化的認同和回歸。

第三時期，從1949年至今，是儒學「融和性再重構」時期，這一時期還遠未結束。80年代以前，中國大陸對儒學的態度是政治取向的、是異常嚴峻的，儒學基本上沒有棲身的餘地，「破四舊」和「批孔運動」使儒家命運更是雪上加霜。在高校也只是被批判的物件，沒有對其進行學理性的研究，更沒有信仰的同情，雖然在精神層面上，中國人的儒家心態並未得到

超越。在海外，尤其在港臺，儒學保留著一份席位，但花果飄零的局面並未得到改觀。隨著國民黨政權在大陸的潰敗，港臺的自由主義對開始了對儒家新的攻擊，大破壞又空前高漲。在這種嚴峻的生存環境中，「新儒學」的提倡者和同情者，夾在傳統和現代之間，從事儒家傳統的艱難接續和創造性轉化。杜維明、余英時、牟宗三、徐復觀、唐君毅、方東美、林毓生、金耀基、成中英、劉述先等人從事的正是這樣的工作。在80年代以後，隨著大陸改革開放政策的推行，思想解放和文化交流的結果是，儒學又從海外回到大陸，海外儒學對大陸儒學起到了啟動和換血功能，儒學的「合和性」建設重新啟動。大陸「新儒學」也發出聲音，如蔣慶、盛洪等。二 一世紀以來，儒學的「一陽來復」似乎可期。國家領導人在各種公開場合已經表示了對儒家傳統的同情理解。當然，我們不可能再做新時代的韓愈、朱熹，接續儒學道統，讓中國重回儒學世界。我們也不太可能全盤西化，遂了西化派的心願，一成不變地沿用西方的制度文化與人文態度。我們也不可能全然認同佛教要義，來個佛教復興，是中國成為佛教國家。中國文化建設的前途只有一個，在對傳統進行再重構的前提下，進入文化融構的新時代，完成文化融構的光榮任務，建設別具特色的中國新文化。我們當然要發揚儒學的真精神，超越儒學的舊形態，使儒學在中國文化大融構中，成為其中的一份子。

2 儒家調適的新特點

五四以來儒家調適的新特點如下：第一，傳統儒家徹底消亡，新儒家不再全盤地、盲目地抵制西化和西學，相反，新儒家恰恰喜歡用西學的各種概念和範疇來詮釋儒學。第二，新儒家在對傳統儒家的批判的同時，重點在於接續儒家傳統，但由於對儒家的偏愛，對儒家的深度反思往往不足。第三，儘管「現代化共識」形成以來，中國人要求建設「中國本位」或「中國特色」的呼聲愈來愈強，對傳統文化的態度也愈來愈理性，但儒家的命運並未得到改觀，相反，對儒家厭惡情緒未能擺脫，對儒家的政治批判反而愈來愈嚴厲。似乎誰對儒家略有同情，就是思想保守的表現，就是中了封建餘毒。知識份子對儒家的態度並未改觀，政治批判壓倒了學術反思。如杜維明所觀察到的：「『五四』以來的困境是：該拋棄的沒有拋棄，該繼承的沒有繼承，該引進的沒有引進，該排拒的沒有排拒。」⁸第四，儒家調適的根本走向，在1949年以前是走向自成獨立的體系，形成系統的新儒家理論，如「新理學」、「新心學」、「新唯識論」等；在1949年以後總體走向是融入其他的思想之中，或者說化解於無形（當然不否認有個別的系統理論）。種種「會通論」、「和合論」、「融構論」為此做了注腳。

3 儒家調適的動因

關於儒家調適的動因，我們認為主要是兩大壓力：第一是民族主義壓力，即民族危機不斷強化的外在壓力。隨著西方殖民主義勢力對華侵略不斷升溫，儒家內部的「經世意識」、「憂患意識」、「反叛意識」和「抗議精神」得到張揚。儒家是入世的，又是民族文化的重要認同來源，儒家在民族危亡和認同危機的雙重壓力下，只有實現自身的蛻變，才能實現對自身的超越，實現對西學和現代化的調適。而只有實現了對西學和現代化的調適，儒學才有可能為自己創造繼續存在下去的條件。第二是工業主義壓力，即生產方式與經濟結構變遷的內在壓力。工業主義自18世紀以來就「以動力橫決天下」，與之相伴的自由主義和市場主義也橫行世界。由於資本主義世界體系的內在邏輯和成本優勢，任何民族國家都沒有逃脫資本主義的網籠。以農業主義立論的儒家思想只有在工業主義基礎上實現「創造性轉化」才有根本出路。

4 儒家調適的性質

儒家的調適，從其本質意義上說，是革命性的，是由以農業主義立論過渡到以工業主義立論。當然，其立論不僅要遵循工業主義的邏輯，還要注意避免工業主義的陷阱，如過度的物質信仰，過度的外在訴求和人的異化。因此，儒家的解體派（即破壞派）和建設派（即調適派）之爭，並不是傳統語境中的前進與倒退的意識矛盾，更不是「革命」與「反革命」的思想鬥爭，而是共同希望中國發展的先進知識人在如何適應新時代，建立甚麼樣的新文化問題上的內部爭執。

（三）儒家調適的方式、方向與前景

1 儒家調適的方式

從儒學現代化的整個歷史進程來看，儒家調適的方式至少不下幾種，大體上包括：「西學中源」、「中體西用」、以「西學」釋「中學」、「中西會通」、「全盤西化」或「充分世界化」、「接續主義」、「本位文化」、「創造性轉化」、「合題」、「解體與重構」、「西體中用」、「和合」等。以下對這些調適方式進行簡要的介紹和評論。

（1）「西學中源」

儒學與西學調適的第一種方式是「西學中源」論。這種觀點認為「西學」本出於中國，只不過是因為後來的種種情況導致失傳或者走向歧異，中國人學習「西學」不過是本著「禮失求諸野」的態度，「以中國本有之學還之於中國」。⁹此中的「西學」一開始主要是指西方的曆法和自然科學技術，後來的維新派與革命派把它擴大到西方的人文社會科學、政治法律制度和政治法律思想，即「西政」、「西法」等。

「西學中源」論產生於明末清初的中西文化交流之際，鴉片戰爭以前持這種觀點的有黃宗羲、張廷玉、阮元，甚至康熙皇帝等。這種學說的產生可能是出於向西方學習而又不得不保持「天朝尊嚴」的認同需要，是一種進取心理和虛驕心理的混合物。也是對認為向西方學習是「以夷變夏」的陳腐觀念的理論回應。是保守的民族主義和開放的民族主義兩種不同的觀點的初次理論交鋒。

鴉片戰爭以來，那些開眼看世界的先驅、儒學的洋務派、維新派、革命派相繼利用「西學中源」論作為引進、傳播、學習西學的理論武器。如梁廷枏、林昌彝、馮桂芬、王韜、奕訢、鄭觀應、黃遵憲、湯震、陳熾、薛福成、王之春、郭嵩燾、曾紀澤、康有為等。當然，他們應用這種武器有一個從自發到自覺的過程，「西學中源」論作為儒家思想與西方現代思想的初次調適肯定是不科學和粗糙的，它的確沒有看到或者說不願看到「西學」與「中學」的本質區別，還試圖去抹殺這種區別，但卻不可指責其為迂腐和傳會。「西學中源」論完全把「西學」和「中學」等同起來，把「西學」視為「中學」西傳後的「回歸」，使「西學」儼然以「中學」的面孔出現，其實大大抬高了「西學」的地位，極其有利於「西學」在中國的傳播。這種理論使得「西學」即使在企圖閉關鎖國的清代也得以流傳。「西學中源」論最終演化為「維新派」、「國粹派」（或「革命派」）和「新儒家」的「中西會通論」和「以西學詮釋中學」的思想。

（2）「中體西用」

「中體西用論」，是近代中國流傳時間最長、影響最大的一種儒學調適理論，也是近代以來

第一種具有中國特色的系統的現代化理論。它在近代中國有各種不同的表現形式，如「中道西器」、「中本西末」、「中主西輔」、「中內西外」、「舊體新用」、「中國精神，西方物質」、「中靜西動」等等。「中體西用論」的大致觀點是，儒學或「中學」、「舊學」偏重「窮理」、「身心」、「倫常名教」、「道德」、「義理」、「精神」，「西學」或「新學」偏重「格物」、「富強之術」、「藝事」、「世事」、「機器」、「物質」，因此要以中學為體，西學為用；中學為本，西學為末；中學為主，西學為輔。「中體西用論」是由鴉片戰爭後先進的中國人迫於西方的壓迫而產生出來的「趕超西方」的一種現代化理論，源於林則徐、魏源的「師夷長技論」。洋務運動之時，形成系統的學說。由於洋務運動在全國的展開遭到儒家頑固派的駁議和抵制，「中體西用論」是作為儒家開明的一派回應儒家頑固派的駁議的理論產物和理論武器，也是作為儒家洋務派和維新派（維新派的「中體西用論」已經蛻變為「以西學詮釋中學」的思想，性質上與洋務派的「中體西用論」已有根本區別）向西方學習的有關目標模式的指導綱領。馮桂芬、王韜、薛福成、王文韶、沈毓桂、張之洞、康有為、梁啟超等人從不同的角度對它進行了闡釋。其中以張之洞的《勸學篇》的闡釋為最系統，也最有影響。這種理論最終被「中西會通論」取代。

（3）以「西學」釋「中學」

以「西學」釋「中學」的思想蛻變於「西學中源論」，是一種將西洋學說中國化或儒家化的嘗試。最早進行這種常識的著名人物是康有為。他用西方的「進化論」來解釋儒家今文經學中的「公羊三世」說，用資產階級政治學說來解釋「孔子改制」。孫詒讓和劉師培也是用西方憲政民主體制和憲政民主思想來解釋中國儒家經典和傳統的代表人物。孫詒讓在《周禮政要》（1904）中系統地用西方政治學說來詮釋周代的政治，他以西方的議院制度解釋周代的三詢之法，以西方的陪審制度來解釋周代的三刺之法，以西方的學校制度來解釋周代的國學、郊學、鄉遂之學，等等。他認為「《周禮》一經，政法之精詳，與今泰東西諸國所以致富強者，若合符契。」因此，「華盛頓、拿破侖、盧梭、斯密亞丹所經營而講貫，今人所指為西政之最新者，吾二千年之舊政已發其端。」¹⁰劉師培與林獬合編《中國民約精義》（1903），用法國啟蒙思想家盧梭的《民約論》中的相關觀點來解釋中國傳統的「民本」、「人本」等儒家思想，而且和康有為、孫詒讓一樣，用西方的議會制度來詮釋《周禮》裏的政治制度。柳詒徵在《中國文化史》一書在不少地方也是以西方文化來詮釋中國文化的。中國近代的文化民族主義（文化重建主義）者多有此特點。

「維新派」、「革命派」、「新儒家」和各種文化民族主義者以「西學」詮釋「中學」的行為意在減輕中國現代化變革的阻力，試圖把中國傳統文化變成中國現代化的助力，這的確確是有積極意義的。但同樣存在負面因素，對中國大力引進西方的民主資源起了一定的遮蔽作用。當然，批評他們牽強附會的人很多，但這種批評其實是不到位的，他們真正的目的並不在進行中西文化的歷史比較，所謂「醉翁之意不在酒」，而在於西學的中國化。從現代化所需要的「民族凝聚」、「文化認同」和「社會整合」的角度來看，其積極意義遠大於消極影響。

（4）「中西會通」

「中西會通論」的形成與「西學中源論」同時，都在明清之際中西文化交流期間。不過，從邏輯上看是先有「西學中源論」，後有「中西會通論」。「西學中源論」應對的是「夷夏之辨論」，解決的是中國要不要向西方學習的問題；「中西會通論」解決的是如何向西方學習的問題。

但是，仔細分析，情況又沒有這樣簡單，「西學中源論」其實既解決了中國要不要向西方學習的問題，也同時解決了如何向西方學習的問題，否則它就談不上是儒家對西學的一種調適方式。「西學中源論」既然認為「西學」只是「中學」西傳後的「回歸」（所謂「禮失尋諸野」之意）而已，那麼，只要像學習「中學」一樣學習「西學」就夠了，不存在特殊的調和方式和學習方式。而「中西會通論」卻存在著「西學」和「中學」有別的「中西之見」這個前提預設，在近代中國，這個前提預設還非常堅固。

近代以前，學者梅文鼎對「中西會通論」有系統的闡述，他說：「法有可采，何論東西；理所當明，何分新舊，在善學者知其所以異，又知其所以同。去中西之見，以平心觀理。

務集眾長以觀其會通，毋拘名相而取其精粹。」¹¹不過，近代以前的「中西會通論」針對的是「西學」中的曆法和自然科學技術。近代以來儒家學者的「中西會通論」則把會通的範圍逐步擴大到整個「西學」與「中學」。如康有為、梁啟超、譚嗣同、劉師培、梁漱溟、熊力、馮友蘭、杜維明等人都在大力推動「中西會通」和「文明對話」¹²。其中康有為為儒學與「西學」的「會通」確定了基本原則：「泯中西之界限，化新舊之門戶。」¹³馮友蘭主張「合題」¹⁴，杜維明提出「深度反思」¹⁵和「繼承啟蒙精神，超越啟蒙心態」¹⁶，盛邦和主張「解體與重構」¹⁷，張立文提出「和合學」¹⁸，也從不同的角度提出了中西會通的思路。

（5）「全盤西化」或「充分世界化」

在中國近代史上，對中國傳統文化，特別是儒學，持尖銳的批評態度，公然主張「全盤西化」或「充分世界化」的著名學者是胡適。陳序經也持相同態度¹⁹。

1929年在《中國基督教年鑒》和1935年6月21日在天津《大公報》胡適先後撰文《中國今日的文化衝突》和《充分世界化與全盤西化》，公開聲明「我主張全盤的西化，一心一意的走上世界化的道路」，並認定，「抗拒西化在今日已成過去，沒有人主張了。」²⁰這樣看來，胡適是徹頭徹尾的「西化論者」，似乎談不上調適。但是，當我們看胡適的解釋，卻發現了「胡適式」的「調適」，而且不無道理。胡適說：「中國舊文化的惰性實在大的可怕，我們正可以不必替『中國本位』擔憂。我們肯往前看的人們，應該虛心接受這個科學工藝的世界文化和它背後的精神文明，讓那個世界文化充分和我們的老文化自由接觸，自由切磋琢磨，借它的朝氣銳氣來打掉一點我們的老文化的惰性和暮氣。將來文化大變動的結晶品，當然是一個中國本位的文化，那是毫無可疑的。如果我們的老文化裏真有無價之寶，禁得起外來勢力的洗滌衝擊的，那一部分不可磨滅的文化將來自然會因這一番科學文化的淘洗而格外發揚光大的。」²¹

聯繫胡適「整理國故，再造文明」的言行，胡適的確是有調適的。無非是胡適認為要先行吸納西學以作批判中學的武器，然後再行本國文化的建設工作。說胡適全然主張「西體西用」，可能需要再加斟酌。當然，胡適這種截然兩分、「自然淘汰」的主張實行起來是令人可疑的。

（6）「接續主義」

提倡「接續主義」調適觀是《迷亂之現代人心》（1918）一文的作者杜亞泉。何謂接續主義？杜亞泉是通過國民與國家的關係來加以說明的。他認為：國家如同大廈，國民於此大廈內生活，賴此大廈而生活，無一日可舍此大廈。國家對於國民來說，不是「一時之業」，而

是「億萬年長久之業」。國家如同大家產，祖宗傳之於我，我當經營之，增殖之，「以複傳之於我之子孫」。²²只有對於國家之大家產能夠加以愛護、繼承的人才稱得上是真正的國民。他歸納說，「對於從前之國民而善為接續，對於今後之國民而使其可以接續，此即所謂『接續主義』是矣。」²³杜亞泉認為他的「接續主義」包括「保守」和「開進」兩重含義。他反對單一的「開進」而全無「保守」，他指出：「有開進而無保守，使新舊間之接續，截然中斷。則國家之基礎，必為之動搖。」他指證近世之國家開進而能兼於保守，以英國為第一。即使美國，其建國也「根據於殖民時代之歷史者為多」。²⁴他也反對有「保守」而無「開進」，認為純然拘於舊業，就是頑固。今日之國民，既享用前代人開進之恩惠，又不斷自勉，以求不斷之開進。他的思想還有某些不足，總強調「君道」、「臣節」的概念，實與民主觀念在中國的傳播相抵。杜亞泉對中國傳統文化所抱的基本態度是：繼承、改造。不過，繼承的份量要遠大於改造。他是一個具有調和傾向的傳統派，雖然沒有自我聲明，而一切言論已經能夠說明問題。

（7）「本位文化」

「本位文化」調適觀是1935年1月10日由王新命、陶希聖、何炳松等 位教授在《中國本位的文化建設宣言》一文中提出來的。「本位文化論」反對復古，也反對崇外：「有人認為中國該復古；但古代的中國已成歷史，歷史不能重演，也不需要重演。」「有人以為中國應完全模仿英、美，英美固有英美的特長」，但中國應有其獨特的意識形態；「並且中國現在是農業的封建的社會交嬗的時期，和已完全進到工業社會的英、美，自有其不同的情形」，要注意中國的「空間、時間的特殊性」。「本位文化論」提出有關中國文化建設的五個認識：其一，「本位」就是「中國的」與「本土的」，就是「此時此地的需要」。其二，「必須把過去的一切，加以檢討，存其所當存，去其所當去；其可讚美的良好制度、偉大的思想，當竭力為之發揚光大，以貢獻於世界；可詛咒的不良制度、鄙劣思想，則當淘汰務盡，無所吝惜。」其三，吸收歐美的文化是必要的，是應該的，但是在吸收的過程中要-有選擇，吸取其所當吸取者，拒絕所不當吸收者。文章堅決反對「全盤西化」思想，主張對西方文化「不應以全盤承受的態度，連渣滓都吸收過來。吸收的標準當決定於現代中國的需要」。其四，中國本位的文化建設是創造，是迎頭趕上去的創造。其創造的目的是恢復中國的文化特徵。其五，在文化上建設中國，並不是要拋棄大同的理想，是首先將中國建設成為「一這整個健全的單位」，「在促進世界大同上能有充分的力」。²⁵

胡適對「本位文化論」的性質判定為「『中體西用』論的最新式化裝」和「今日一般反動空氣的一種最時髦表現」。他尖銳地批評「本位文化論」，「裏含的保守的成分多過於破壞的成分」，「他們太捨不得那個他們心所欲而口所不能言的『中國本位』」。²⁶胡適是個中國傳統文化的「破壞主義者」，他堅持的文化信條是「不破無以立」，他認為「中國的舊文化的惰性實在大的可怕」，現在還遠沒有進入建設的階段，對「本位文化論」的尖刻批評正是基於這種認識。按胡適的看法就是「本位文化論」看上去很好，其實太超前了。胡適的對文化建設的看法有機械論的意味。

（8）「創造性轉化」

倡議「中國文化傳統的創造性轉化」的是林毓生。他對這種調適觀的解釋是：「簡單地說，是把一些中國文化傳統中的符號與價值系統加以改造，使經過創造性轉化的符號與價值系統變成有利於變遷的種子，同時在變遷的過程中，繼續保持文化的認同。這裏所說的改造，當

然是指傳統中有東西可以改造、值得改造，這種改造可以受外國文化的影響，卻不是硬把外國東西移植過來。」因此，「如何進行『文化傳統創造的轉化』，是我們最重要的工作。」

林毓生強調我們這個國家的惟一出路是開出自由和民主。雖然「我們知道中國傳統並沒有民主的觀念。但傳統中沒有，卻不蘊涵現在也不能有；同理，傳統中有的東西，現在也不一定仍然會有。何況民主的觀念被介紹進來已快一百年了。」林毓生認為儒家思想經過「創造性轉化」是可以開出自由和民主的。「在理論上，儒家思想可以作為自由主義的道德基礎，過去我們的歷史並沒有發展出這種中國的自由主義，是因為受了環境的限制，並非我們沒有這種潛力。歷史是向前發展的，不能說過去我們沒有，以後也不可能有。」西方的自由和民主思想是可以和儒家思想發生親和和化合作用的。「儒家『仁的哲學』確可作為我們為了發展中國自由主義所應努力進行的『文化傳統創造的轉化』的一部分基礎，藉以與康得哲學的『道德自主性』的觀念相銜接，以期融合而發揚光大之（甚至在理論上發展出一套比康得哲學更美好的中國的自由主義）。」同理，「雖然我們沒有民主的觀念和制度，但卻有許多資源可以與民主的觀念與制度『接枝』，例如儒家性善的觀念可以與平等觀念『接枝』，黃宗羲的『有治法而後有治人』的觀念可以與法治的觀念『接枝』。」²⁷林毓生所倡議「中國文化傳統的創造性轉化」近似「以『西學』詮釋『中學』」的調適思想，但自由主義和民族主義一身兼任的林毓生從中西哲學比較和自由主義的視野對中西文化進行了同情的理解和深度的反思。當然，無論是前者，還是後者，真正要「轉化」或「詮釋」的重點都是西方式的「自由」和「民主」。

（9）「合題」

筆者有這樣的一種看法，中國的文化建設確是沿著馮友蘭所說的「正題」（保守）、「反題」（破壞）、「合題」（建設）的歷史邏輯向前發展。

所謂「正題」是「正統」中國文化的原型。西學東來，還在做「正題」工作的，自然就被說成是保守派。五四時期，中國的先進學者大多在做「反題」的事。他們表現激烈，幾乎罵倒中國一切傳統，旨在對舊文化大膽否定，矯枉過正。平心而論，文化批判（破壞）主義不一定完全不要中國傳統，只是強調肯定之前，先行否定，是文化改造的必經路徑。胡適一面鼓吹「全盤西化」，一面又埋頭整理「國故」，正反應了這種心態。

同理論之，從杜亞泉到何炳松，再到張君勱，馮友蘭，熊力，唐君毅，牟宗山，徐復觀，杜維明等，也不可以視他們為「文化保守」。相反，他們是懷著一種使命感，在做文化建設的「合題」工作。他們並不反對西學的輸入，因為他們說過：「吾人不能僅以保守為能事」、「西洋學術之輸入，夙為吾人所歡迎」、「盡力輸入西洋學說，使其融合於吾固有之文明之中」。他們只是企求在被文化破壞主義者拆就的一片廢墟上，再尋地基，重建新樓。這座新樓，其法式與構造盡可以學習西方，但「地基」一定要是中國的。西洋文明盡可以「融合」於中國的肌軀，但血脈一定要是中國的。他們不是原來意義上的文化保守派，而是中國文化建設的「合題派」與「建設派」。文化的「合題派」，其歷史功勞不在「反題派」之下。固然，舍「反題派」（「破壞派」），舊文化依然不變。然而，若無「合題派」的事業，廢墟將永遠是廢墟，新文化再造無日。「反題派」與「合題派」爭吵了一個多世紀，而在建立中國新文化的共同意義上卻是異聲同調，殊途同歸。

「合題派」自覺地把自己同「反題派」區別開來、並把「正題」「反題」「合題」提升到中國文化建設進路的歷史高度來論證是哲學家、歷史學家一身兼任的馮友蘭。他將他

自己的文化建設論和清末的文化守舊論區別開來。他認為張之洞等舊儒者，雖處在激烈的世事變局中，但並不打算對儒學做大改造。他們所處的地位以及作為舊時代人的精神局限，使得他們的識力和魄力都不夠大。他們贊成吸取西學，但僅對其中的科技工藝而言。他們對西方政體學理精髓不予理睬，於舊文化格局取消極守護的態度。因此，他們代表近現代中國文化變遷史「正」的一面。另外，馮友蘭將五四文化對中國舊傳統的批判與否定說成是「反」的一面。五四對中國傳統文化取最激烈的批評態度，他們中的一些人甚至對中國文化抱全盤否定的態度。馮友蘭既不同意「正」的一面，也不站在「反」的方面。他依照黑格爾的理論以為，中國文化建設正是沿著正、反、合的路徑發展的，現在中國學界所要做的已經不再是「正題」或「反題」的工作，而是「合題」的工作，即總結前一階段中國文化建設的經驗與教訓，在對就傳統做批評與改造的基礎上對中國文化做高層面的再肯定與回歸。由此，完成了馬克思主義關於肯定——否定——否定之否定的過程，中國近現代文化建設或者說文化現代化的過程就是這樣一個辨證發展的過程。對儒家的肯定、否定、否定之否定也應該作如是觀。

（10）「解體與重構」

「解體與重構」的儒學調適觀是盛邦和在《解體與重構——現代中國史學與儒學思想變遷》（2002）一書中系統地提出來的。盛邦和總結了中國儒學現代化的歷史進程，發現了在中國文化建設的問題上，有一個引人注目的現象是：有一派（儒學的重構派或建設派）總是維護孔子學說在中國的地位，而另一派（儒學的解體派或破壞派）則對孔子學說做不遺餘力的批判。

盛邦和認為，尊孔與反孔的鬥爭，從其本質意義上說，不是傳統語境的前進與倒退的意識矛盾，更不是「革命」與「反革命」的思想鬥爭，而是共同希望中國發展的先進知識人在如何適應新時代，建立甚麼樣的新文化問題上的內部爭執。

進步思想陣營中的如此兩派，論其觀點，各具優缺點。優點是：前者深諳中國文化的本質所在，知曉中國文明的來龍去脈，他們對於中國傳統的更新前提下的接續態度有其可鑒之處，不可簡單地否定。後者通曉外國文明，將西方民主與科學思想引進國內，於中國舊文化之改造更新，建功甚巨。若論兩者的缺點，則前者雖在接續中國文化方面有功，但出於對本國傳統的偏愛，對中國舊文化的揚棄洗磨，有欠用功。後者用力於舊文化之批判，而忽視中國傳統之接續，以至於置中國文化血脈之斷絕而不顧。梁啟超、梁漱溟，甚至再往前追溯，如主張「中體西用」的張之洞，當然也包括向西方大力推介「中國人精神」的辜鴻銘，他們對中國文化的基本態度，總體上皆無可厚非。但他們在接續傳統的同時，對舊文化的糟粕也相容並包，有失批評之心，顯然不可取。²⁸

盛邦和認為儒學的解體派與重構派構成了儒學現代化或者說中國文化的現代化建設的雙重變奏，二者不是絕然對立的，而是相負相成的，正是他們的協作，才奏出了中國文化建設的和美音符。「解體」派以「西學」作武器去解構「中學」，對中國傳統文化進行猛烈轟擊，以為新文化催生。「重構」派以「中學」為本位去吸納「西學」，從事中國文化的艱難接續和現代性更新。「解體」派與「重構」派幾乎同時出現在中國文化現代化的歷史起點上，你方唱罷我登場，共同演唱著中國文化建設的好戲。

（11）「西體中用」

「西體中用」的儒家調適觀是李澤厚提出來的。他對「體」與「用」兩個概念以及「體」

「用」關係作了李澤厚自己稱之「經典馬克思主義」（回到馬克思本人）和「經典儒家」（回到孔子本人）的解釋，然後以之為基礎，提出了獨具特色的「西體中用論」。

李澤厚認為，「體」指本體、實質、原則(Body, Substance, Principle)，「用」指運應、功能、使用(Use, Function, Application)。他說他的「西體中用」論是針對「中體西用」、「全盤西化」(亦即「西體西用」)而提出的。他強調，某些論者故意避開「中」、「西」、「體」、「用」，或提出「中西互為體用」論，或提出「中外為體，中外為用」論等等。表面看來，一分公允，實際上等於甚麼話也沒說，而恰恰是把現代與傳統這個尖銳矛盾從語言中消解掉了。

他說他的「中體西用」並不是「中學為體，西學為用」的簡說。「學」（學問、知識、文化、意識形態）不能夠作為「體」，「體」應該指「社會存在的本體」，即人民大眾的衣食住行、日常生活。他在1979年出版的《批判哲學的批判》一書裏，把製造和使用工具作為人與動物的分界線，作為人類的基本特徵和社會存在本體所在，也就是把發展科技生產力作為邁入現代社會的根本關鍵，李澤厚並不諱言「西化」，他恰恰認為，從社會存在的本體來看，「現代化」就是「西化」。這也就是李澤厚所說的「西體」。

在中國，傳統政治、文化據以為生存基地的「體」（非商品經濟的農業小生產佔據主要地位）雖然已經日趨崩潰，但它的許多上層體系、價值觀念、結構關係仍然存在，並成為巨大的習慣力量。因此在現代化的過程中，如何處理諸如個體與群體、效率與公平、競爭與合作、權利與義務、幸福與正義、民主與專制等等問題，便與已有數百年個人主義為基礎的西方文化傳統，會大不一樣。這既不是簡單踢開傳統、全盤西化即可奏效；也不是抱殘守缺、推崇傳統便可成功。所以，「西體中用」關鍵在「用」。如何使中國能真正比較順利地健康地進入現代社會，如何使廣大人民生活上的現代化能健康地前進發展，如何使以個人契約為法律基地的近現代社會生活在中國生根、發展，並走出一條自己的道路，仍然是一大難題。儘管講現代化已經百年，各種方法也都試過，包括激烈的政治變遷（辛亥革命）、激烈的文化批判（五四運動）、以及激烈的社會革命（新民主革命和社會主義革命）等，都未能使這個社會存在的本體迅速前進，中國至今仍然落後於先進國家許多年。重要原因之一，是未能建設性地創造出現代化在中國各種必須的形式。關鍵在於創造形式。「用」就是「轉換性的創造」。強調「創造」新形式，而不是「轉換」到西方的既定形式。回顧歷史，李澤厚說，如果張之洞的「中體西用」是保守主義，譚嗣同的「流血遍地」是激進主義，那麼，處在兩者之間的康有為，恰好可算是「西體中用」的自由主義。張之洞強調的是維護、捍衛傳統的等級秩序，譚嗣同要求激烈方式打破這種既定秩序，強調人人平等。那麼康有為則更多立足於個體自由，主張漸進地改變現存秩序。這便是我所贊同的第三派意見。²⁹

2 儒家調適的方向

儒家調適的總體方向，我們認為是朝著以下幾條軌道：第一，由以農業社會立論過渡到以工業社會立論；第二，由絕對地拒絕現代化到主張實現接續傳統的現代化；第三，由西化與現代化混為一談到能夠分梳西化與現代化；第四，由簡單地接受物質的現代化到認識到制度與文化現代化的重要性；第五，由對「中體」的感性或感情認識過渡到理性認識，認識到經過「創造性轉化」的傳統不但不是現代化的阻力，反而可以作為現代化的動力和助力，起到社會整合、民族凝聚、文化認同的作用。羅榮渠教授就辨證地看待和積極地評價了傳統的功能：「傳統與現代性是現代化過程中生生不斷的『連續體』，背棄了傳統的現代化是殖民地或半殖民地化，而背向現代化的傳統則是自取滅亡的傳統。適應現代世界發展趨勢而不斷革

新，是現代化的本質，但成功的現代化不但在善於克服傳統因素對現代化的阻力，而尤其在善於利用傳統因素作為現代化的助力。」³⁰

3 儒家調適的前景

我們在前文談到儒學的生命力的時候，已經對儒學的現代化前景做了一定的分析。分析儒學所擁有的精神資源以及它可能轉化性創造出的精神資源和現代化所需要的精神資源，就大致可以看出儒學的生命力，即儒學的發展前景。

話又說回來，大部分新儒家學者對儒學的發展前景並不看好。當然也不是絕對悲觀。儒學的發展前景不能孤立地從儒學本身的精神資源來看，作為影響中國兩千多年的精神資源，儒學的思想寶庫絕對是豐富的。對人的深度發現是儒學深厚的資源所在。但儒學的發展前景與儒學存在的當下環境、現行語境和儒學發展所需要的動力是密不可分的。儒家的調適需要知識份子長期的學術反思和學術建設，還需要有信仰的需求。

從理論和實踐結合的角度來看，儒家調適的前景大體不出五種可能性：其一，自成體系地發展，成為多元思想和信仰的一種，但不會是主導性的。其二，自成體系地發展為一種吸取其他思想文化之長的主導性思想文化。其三，為其他的思想和文化所吸收，消弭於無形之中。其四，與其他思想和文化融合成一種新的主導性民族文化認同思想。其五，徹底消亡，為其他思想文化覆蓋或取代。第一種和第四種的可能性比較大，我們基本上是贊同第四種的。

要言之，如果說世界真的會出現一個新的文化軸心時代，那麼中國的新軸心文化將是以科學的唯物主義為「軸」，以新儒、釋、道和其他中國化的思想文化為輻輳的新組合和新融構。

註釋

- 1 邵循正校注：《夷氛聞記》卷5，中華書局1959年版，第172頁。
- 2 鄭觀應：《鄭觀應集》（上冊），上海人民出版社1982年版，第275-276頁。
- 3 《洋務運動》（中國近代史資料叢刊）第二冊，上海人民出版社1961年版，第30頁。
- 4 黃節：《國粹學報敘》，《國粹學報》第1期。
- 5 《國朝學案小識·守道篇敘》。
- 6 關於東亞文化的內核和外緣的歷史和理論，以及中國作為東亞文化內核轉型之難的考察，可參考盛邦和：《內核與外緣——中日文化論》，上海：學林出版社1988年版。
- 7 杜維明主張「繼承啟蒙精神，超越啟蒙心態」。關於「啟蒙精神」與「啟蒙心態」的分梳，參考杜維明：《化解啟蒙心態》，《二十一世紀》（香港），1989年創刊號。
- 8 參考郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（第五卷），武漢出版社2002年版，第234頁。
- 9 鄭觀應：《鄭觀應集》（上冊），上海人民出版社1982年版，第275-276頁。
- 10 孫詒讓：《周禮政要》卷2，光緒三十一年上海書局石印本。
- 11 梅文鼎：《塹堵測量》卷2。轉引龔書鐸主編：《中國近代文化概論》，中華書局2002年版，第90頁。
- 12 參考郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（第一卷）杜維明自序，武漢出版社2002年版，第1頁。
- 13 湯志鈞編：《康有為政論集》（上冊），中華書局1981年版，第295頁。

- 14 馮友蘭：《中國現代民族運動之總動向》，《社會學界》，1936年第9卷。
- 15 參考郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（第五卷），武漢出版社2002年版，第237頁。
- 16 參考郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集》（第一卷）杜維明自序，武漢出版社2002年版，第11頁。
- 17 參考盛邦和：《解體與重構：現代中國史學與儒學思想變遷》，上海：華東師範大學出版社2002年版，第472-473頁。
- 18 參考張立文：《和合學概論》，北京：首都師範大學出版社1996年版。
- 19 參考陳序經：《中國文化的出路》（第5章），商務印書館1934年版。
- 20 姜義華主編：《胡適學術文集》（哲學與文化），中華書局2001年版，第306頁。
- 21 胡適：《試評所謂「中國本位的文化建設」》，《獨立評論》（1935），第145號。
- 22 《杜亞泉文選》，上海：華東師範大學出版社1993年版，第130頁。
- 23 《杜亞泉文選》，上海：華東師範大學出版社1993年版，第131頁。
- 24 《杜亞泉文選》，上海：華東師範大學出版社1993年版，第131頁。
- 25 王新命等：《中國本位的文化建設宣言》，《文化建設》（1935），第1卷第4期。
- 26 胡適：《試評所謂「中國本位的文化建設」》，《獨立評論》（1935），第145號。
- 27 林毓生：《民主自由與中國的創造轉化》，《暖流》（台灣），第1卷第6期，1982年6月。
- 28 盛邦和：《解體與重構——現代中國史學與儒學思想變遷》，華東師範大學出版社2002年版，第57頁。
- 29 參考李澤厚：《再說「西體中用」》，《原道》（第三輯），1995年4月。
- 30 羅榮渠：《中國近百年來現代化思潮演變的反思》，羅榮渠主編：《從「西化」到現代化五四以來有關中國的文化趨向和發展道路論爭文選》，北京大學出版社1990年版，第33頁。

盛邦和 1949年生，江蘇靖江人，歷史學博士，國際關係博士後，上海財經大學人文學院教授，哲學暨歷史學博士生導師，政治系主任，歷史學研究所所長，日本・亞洲研究中心主任。主要研究方向為經濟文化學，東亞文化與現代化，東亞現代化思想比較。

何愛國 1970年生，江西撫州人，華東師範大學人文學院歷史學系博士生。主要研究方向為現代化理論與發展理論，東亞文化與現代化，東亞現代化思想比較。