

超越“中体西用”与“西体中用”

——张东荪在中国本位文化论战前后的思考

高波

〔摘要〕 晚清以来的中体西用说将“体”视为不可分的一元物，在民初以来历次中西文化争论中，见解对立的双方也大都仍共享着这一思考模式。本文通过考察张东荪在 20 世纪 30 年代中国本位文化论战前后对中西体用关系的论述，尝试挖掘当时人对这一问题的不同理解。张东荪认为西方文化的“体”本就非一元，而是存在着希腊与希伯来的两元，这种充满着内在紧张的两元结构才是西方文化的内在活力与创造力的基础。他因此希望在德赛两先生之外，引入作为希腊传统精髓的“费先生”（philosophy），与代表着中国文化传统的儒家思想构成对立的二元，以这种二元对立的新“体”作为引入西学后形成的新文化的基础。这种既区别于西化派又区别于本位文化派（包括后来的新儒家）的对东西文化关系的思考，体现了近代以来中国知识分子对于中西体用关系的思考的丰富性与复杂性。

〔关键词〕 张东荪；中体西用；西体中用“费先生”；中国本位文化论战

〔中图分类号〕 K263 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769(2012)02-0185-07

中体西用论在清末曾一度成为中国精英读书人进行政治与文化变革的基本思路。虽然在进入民国以后，政治层面的中体西用已经大致不再作为一个选项，但文化层面中体西用还是西体中用的争论却日渐激烈。新文化运动中的东西文化之

争，在 20 世纪 30 年代进一步演变为全盘西化与中国本位文化的争论，就体现了这一问题对中国精英读书人的长久影响力。^①

不过，当时参与争论的人或将“体”视为是一元的，并因此认为中体与西体不可并存，因此

① 近代以来中国的中体西用论及其文化意涵，参看列文森著，郑大华、任菁译《儒教中国及其现代命运》，桂林：广西师范大学出版社，2009 年，尤其第一卷第二部分；最近的分析参看罗志田《张之洞与“中体西用”》，收入氏著《昨天的与世界的：从文化到人物》，北京：北京大学出版社，2007 年，251-259 页。中国本位文化论战在近年来也得到了较多的关注，两个主要的研究是宋小庆、梁丽萍著《关于中国本位文化问题的讨论》（南昌：百花洲文艺出版社，2004 年），以及鞠巍著《二十世纪三十年代中国本位文化论战研究》（南开大学 2008 年中国哲学专业博士论文）。期刊论文则有郭建宁《三十年代全盘西化与中国本位的文化论争探析》，《中州学刊》1996 年第 5 期；盛邦和《儒学再兴与西学汲取——贺麟不赞成“本位文化思想”》，《中州学刊》2003 年第 6 期；李韦《在“全盘西化”与“中国本位文化”之间——以胡适为中心的探讨》，《理论学刊》2010 年第 2 期；左玉河《中国本位文化论争与“现代化”共识的形成》，《中国社会科学院研究生院学报》2010 年第 5 期。

（作者简介）高波，北京大学历史学系博士研究生，北京 100871。

必须二选一；或主张东西调和，（即希望能够融合中西两方形成一个新的“体”，并以此新“体”作为“用”的基础）虽然其思路与前者有异，但也同样将“体”视为是内在无紧张与矛盾的一元物。这多少影响了后来研究者反观这一从清末开始的持续性争论的思路，使得他们相对误解或忽视那些无法被归入西化论或调和论这样的大范畴的人的见解，多少掩盖了当时这一争论中一些复杂的面相。本文拟以个案研究的方式对此问题略作探讨，以展现当时一种既不同于西化论也不同于调和论的对于中西两“体”的关系的理解，以期对我们理解晚清以来关于中西体用的持续性争论提供一点新的思想资源。

一、西体中用论？

本文选取的研究对象是近代著名的哲学家和政论家张东荪（1886—1973）。张东荪清末留学日本，修习哲学，在民国之后40年始终从事各种形式的西学输入工作，对西方整体的学术思想尤其是人文学领域有着相当全面的了解，被认为是中国第一代西方哲学研究者中最有影响的人物之一。若从表面看来，他应该很容易被归入主张西化至少是西体中用的一方。

需要说明的是，对于那一代留学生来说，去读哲学是一个初看起来不太好理解的选择。正如史华慈所说，西方最吸引他们的，是“富强”的秘密，而按照梁启超“艺学”、“政学”和“教学”的三分法（见1896年发表的《西学书目表序例》），这一秘密，也应在“艺学”与“政学”

里，在清末新政的语境下，又更具体地集中在经济、法政这样的“实学”中。就此而言，不管从报国还是自身前途考虑，学哲学都是一个不太能找出多少支持的选择。胡适在美国想要从农学转学哲学，他的二哥即告诉他作如此选择将来可能要甘守寂寞^①，就相当能体现当时一般人对于西学中的哪一部分才是国内的流行的看法。我无意于说张东荪这时已经在哲学这种西方迂远的“教学”这里发现了它与“富强”的秘密关联，更可能的是，他是被哲学作为西学根本的力量所吸引了，当他在五四运动前后提出“德先生”与“赛先生”并不是西方的根本，必须随之引入更根本的“费先生”（philosophy）^②的时候，他要说的首先不是哲学可以求致“富强”，而是看到了由此可以进窥西人安身立命之所在。

但其实，张东荪从其教育与家世而论，与中国传统学术思想实有着很深的渊源。在他的早年教育中，我们并不能看到多少晚清新学的影子。负责他早年教育的，是他的兄长张尔田以及与张尔田并称“海上三子”的孙德谦。张尔田在清季民初以文史卓然成家，其学虽也主会通，但对道咸以来的新学的格义与稗贩则多有批评^③，如对他同属于“海上三子”的王国维，就认为早岁太过趋新，辛亥年东渡之后才“一轨于正”。^④可以设想，张东荪的早年教育，大致仍在传统经史之学的范围内，这使他对传统学问有着切近的理解。他在30年代之后与熊十力等人有诸多往还，其思想基础也在这里。

- ① 参看罗志田《再造文明的尝试——胡适传（1891—1929）》，北京：中华书局，2006年，69页。不过，也不能说学哲学就真的多么边缘，毕竟，哲学所象征的西方的“教”学，正随着中国日益的尊西崇新而变成新的强势话语。周作人曾回忆到他上世纪初在南京水师学堂的时候，有人考试时仅仅在文章中乱说了几句“哲学”就被老师评为第一等。（周作人《知堂回想录》，香港：三育图书有限公司，1980年，90—91页）在这样一个明显属于艺学范畴的学校，仅靠用“哲学”的名字吓人就可以被认为是第一等的，一方面显示了这些名词所象征的西方思想权势，另一方面也说明“哲学”本身其实并不边缘。胡适回国后“暴得大名”，靠的也是最不“实学”的文学与哲学，当然，此时已经是明显重精神而轻物质的五四时期了，与清末又有很大不同。
- ② 记者《本栏之提倡》，《时事新报》1918年9月30日，3张1版。此文为阐明《学灯》栏的宗旨，最可能出自创办这一副刊的张东荪之手，即使不是他亲自起草，也至少在很大程度上表达的就是他的思想。另见张东荪《通讯：复福谦》，《时事新报·学灯副刊》1923年9月22日，4版。
- ③ 张尔田对从清末到五四的两代新学领袖梁启超与胡适均颇为反感。张尔田“早岁愤梁启超辈异说惑世，因撰《新学商兑》一卷。”（邓之诚《张君孟劬别传》，《民国人物碑传集》，北京：团结出版社，1995年，451—452页）张尔田对胡适的态度，陈垣有一段非常生动的回忆。陈垣说“民国廿三年拙著《元典章校补释例》刻成，适之先生为之序。一日，于某宴会中，孟劬先生语予曰‘君新出书极佳，何为冠以某序？吾一见即撕之矣。’”（陈智超编注《陈垣来往书信集》，上海：上海古籍出版社，1990年，407页）这种已经有些出乎礼法的举动，相当明显地表达了张尔田对胡适的反感之情。值得注意的是，张东荪却与梁启超义兼师友，与胡适也有同道之谊。

张东荪在新文化运动时期主张要对西方文化尽量输入，而对传统文化则应暂时置之不理，即既不必破坏也不必整理，只需任其与新思想竞争检验其生命力。这一思路被傅斯年半带讽刺地称为是对传统“不骂不破坏”，^①已经显示出张东荪与反传统或者整理国故不同的对待中西文化关系的态度。他有一次特意解释了自己以沉默对待传统文化的原因，他说“中国的社会上真正好人，不必张口孔孟，闭口五经，而其一举一动之间，安身立命之所，在待人接物大体必暗合于儒家精神。西方人有真正可佩服的，亦无不是其心机行为皆自然而然具有基督精神。并且中国的好人，不一定必是儒家的信徒，这正和西人中之真正人物不限其为相信耶教者一样。但他既生长在这个文化环境内不必从正面直接受道统之影响，却可从侧面间接受其感化。”^②这一表态更显示出了传统文化对他的深刻影响。

在30年代，针对全盘西化论，张东荪转变了五四时期对传统文化“不骂不破坏”的态度，公开主张必须恢复中国文化的主体地位。他认为：“中国近来一切祸患未尝不是由于太把自己看得一钱不值了。”因为“一个民族所以能吸收外族的文化必定其自身具有很强的消化力。这便和吃东西一样，倘使一个人胃力很弱，你只劝他多吃，仍是不中用的。以前我们主张竭力输入西方文化便是忘了自己的消化能力。”“可见欧化不难，欧化而一如欧人之卓然立于世界则大难而特难了。”因此他主张“必须恢复主体的健全，然后方可吸取他人的文化。所谓主体即指重心在内而言。倘使重心在外便不知有我。于是不仅在个人为失了自主性，且在一个民族，亦是失了自主性。一个民族失了自主性，决不能采取他族的文明，而只有为他族所征服而已。”^③他因此主张必须培养这种自主的消化能力以作为输入文化的前提。

张东荪在此时强调中国文化“主体的健全”的问题，其实是试图重新厘定儒家文化与西来新制的关系。他认为“儒家道理只可为内心修养之用，至于治国平天下以及对社会的关系，对自然的研究则须完全依赖科学。即使用科学”^④也即“将儒家的精神只限于为内心的修养而重新提倡起来。”^⑤他在另一处则说“儒家是有两部

分：一部分是关于社会，一部分是关于自己，我以为关于社会的那一部分，因为时代已成过去，完全不适用，应该全部废弃。所留者只有关于个人修养的这一部分。这一部分确是中国的国宝之一。”^⑤

这种主张很容易被追溯到张之洞，因为他早在清末就说“今日学者，必先通经以明我中国先圣、先师立教之旨；考史以识我中国历代之治乱、九州之风土；涉猎子集以通我中国之学术文章，然后择西学之可以补吾阙者用之、西政之可以起吾疾者取之，斯有其益而无其害。如养生者，先有谷气而后可饫庶馐；疗病者，先审藏府而后可施药石。西学必先由中学，亦犹是矣。”^⑥但也可以说这种相似是表面的，因为此时如毛泽东这样激烈反对传统文化的共产党人也在反对全盘西化论，其理由，也是强调输入文化的前提是中国自主的消化能力。在《新民主主义论》中，毛泽东说“一切外国的东西，如同我们对于食物一样，必须经过自己的口腔咀嚼和胃肠运动，送进唾液胃液肠液，把它分解为精华和糟粕两部分，然后排泄其糟粕，吸收其精华，才能对我们身体有益，决不能生吞活剥地毫无批判地吸收。”^⑦毛泽东此时虽然已经开始主张马克思主义中国化的问题，但他显然不能在任何意义上被归属于中体西用论者。毕竟，在他看来中国传统文化与西方思想一样，只不过是等待马克思主义者的胃消化的精华与糟粕的混合物而已。

事实上，既存研究也多已注意到张东荪的这一主张与当时主张中国本位文化的人的不同。张耀南认为这是一种典型的“儒学退缩论”，并说张东荪“并不认为儒学之‘旧轨道’可以和民主主义之‘新轨道’接轨，这和现代新儒家有根本的不同。”^⑧左玉河也认为张东荪的思想与现代新儒家不同，不可以被视为是“中体西用”，甚至认为张东荪主张的是相反的“西体中用”，即“以西方民主主义文化为体，以中国文化（内心修养方面）为用。”^⑨

两位研究者都认为张东荪与现代新儒家存在着根本的区别，无疑确有所见。不过，认为张东荪将儒学限制于内心领域是在某种程度上接受了中西“轨道”的不可相通，甚至是主张西体中

① 张东荪《不骂主义之胜利》，《时事新报》1919年3月20日，2张1版。这虽是傅斯年对他的主张的总结，但他在表示完全同意这一对自己的定位。

② 张东荪《思想与社会》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，242页。不过他同时也强调“苟人人都能把自己弄得因尽性乐道而安安稳稳，则虽只系修身而已兼含有治术在内了。”《思想与社会》，231页。

用说,则多少是误会了张东荪对于儒家与西人政教的关系的看法。如果仅仅认为承认必须引入西人的政治社会制度就可以算作主张西体中用,那么自承“思想囿于咸丰、同治之世,议论近乎湘乡、南皮之间”⁽¹⁰⁾的陈寅恪都在某种程度上可以算作一个西体中用论者了,因为他至少确定地认为儒家的纲纪已经因为西潮东来而不可逆转地被摧毁了。⁽¹¹⁾因此,必须对张东荪这一时期的思想进行更全面的考察以厘定他这一主张的真正意涵。

二、张东荪对中国未来文化的构想

这里首先要考虑的是张东荪对于整体的西学的看法。即使在一战后西方文明受到强烈质疑的时候,张东荪也始终拒绝将其简单地称为物质文明。在他看来,这种忽视西方文明中“致广大而尽精微,极高明而道中庸”的一面的做法,不仅会阻碍对西学的真正输入,而且在某种意义上,也会阻碍对于中国思想传统的真正理解。最反映这一点的,便是他对于梁漱溟的中国文化复兴论的态度。梁漱溟在20年代认为中国文化能否在世界文化的催逼下仍保持其存在本就是一个假问题,真正的问题在于中国文化只有能成为世界文化才能存在。用他的话说就是应该问“东方化可否翻身成为一种世界文化?如果不能成为世界文化则根本不能存在;若仍可以存在,当然不能仅只使用于中国而须成为世界文化。”⁽¹²⁾张氏对梁漱溟提出这一问题的敏锐很佩服,认为他是“当代中国学者中第一个能深思的人”,但却不能接受他的答案——世界未来将趋向于调和持中的中国文化。⁽¹³⁾在他看来,这种贸然否定西方文明的态度是不合中国当下的现实的。他虽同样认为西洋精神在于奋进主义,但却认为中国当下必须引入此种奋进主义,即“今天的中国非特别提倡把生命来奋进扩大的西方文化不可,不消说印度的态度要排斥,即中国的态度也得要排斥。”⁽¹⁴⁾他因此认为梁漱溟主张“中国的自得其乐主义将代西洋向前奋进主义而兴”是错误的,⁽¹⁵⁾因为即使把西洋文明当作仅仅是物质文明,它也已经找到了疗救这一文明的药物,那就是作为“西洋淑世主义”的社会主义。⁽¹⁶⁾而与急于将社会主义与中国古典传统联系起来的梁启超不同,张东荪反而刻意强调社会主义作为西学的一面。在他看来,中国虽然有一个均平的传统,但却没有能够做到将奋生的努力与社会的团结真正结合在一起,而是为了后者牺牲了前者。只有西方近代的社会主义做到了这一点。这倒也再次表现出他对

待西学输入的一贯态度,那就是必须能看到西学中真正广大高明精微的东西,并认识到它们与中国思想传统的异质性,才有可能真正把它们输入进来。

事实上,五四前后对于固有文明与输入西学的关系的争论,在部分上仍是在回应梁启超在《新民说》中提出的求“新”的两条途径,如梁启超所说“新民云者,非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二:一曰,淬厉其所本有而新之,二曰,采补其所本无而新之。”梁启超彼时的答案是“二者缺一,时乃无功。”⁽¹⁷⁾五四时期陈独秀之所以主张德赛两先生,就是因为他认为这是跟中国传统最异质而又最表现西方文明的精神的东西。问题在于,五四时期对“其所本有”的态度,已经不是“淬厉”而是要彻底打破了,而打破的手段与理由,则正是采补而来的“其所本无”。张东荪虽然对此种以全面反传统来输入西学的态度十分不满,但他却一生都在做“采补其所本无”的工作。如前所述,他对西方的社会主义思想态度一直相当正面,且他在20年代所输入的基尔特社会主义可能是各种“社会主义”中最能与中国政治社会传统生出应和的一个,但他却总是避免在二者间做直接的比附。正是意识到了二者表面的相似性,他反而不愿谈论二者的调和的问题,在他看来,要真正输入西学就必须首先认识到它对于中国的异质性,太急于点出社会主义与中国传统间的相似,只会阻碍而不是促进对社会主义真正意义上的输入与理解。

这种思路一直延续到他参与30年代西化与中国本位文化论争时。中体西用论假设了“体”的一元性,这正是张东荪所不同意的。他认为西方之所以能够进步正在于其内部有互立的两元。他说“西洋文明的道统有二:一是基督教;二是希腊罗马之学术,即希伯来文化与希腊文化是也。”⁽¹⁸⁾换言之,其能进步正是因为其“体”本非一元。如他所说“或可说这种文化(即西洋文明)内中包含有不相融合的要素,以视我们的中国文化那样统一与调和却大有逊色。其实这正是西洋文化之长处(即优点)。换言之,即我们中国的文化是一个严密紧凑的系统,而所谓西洋文化却并不是如此。严密紧凑的系统之文化亦有其坏处:就是内部缺少发动力以推动其自身使更有新的发展与进步。这便不及那个内含矛盾于自身的文化了;这种文化因为内部本有不调和处,各要素顺着其自己的方向发展开来,虽愈演而愈不调和,但却可推陈出新,另开拓新的花样。所以

我尝说西洋文化之长处，正在于其中本包含若干不同的观点或思想。”^①他因此认为“中国文化无进步正是由于中国文化在‘概念格局’（conceptual scheme）没有互相冲突的情形。”^②而另一方面，他对当时冯友兰等人主张西方与中国的区别是古今之别的看法也持有异议，认为“就社会组织与经济状态来讲，诚然只有古今的纵式区别：即欧美是现代，而中国是古代。但就思想而言，则确有东西的不同……在思想方面，我们决不能说只有古今而无中外”，^③而是“不能不承认既有古今又有中外。”^④或可说他这种对西学的理解正好符合他的情感与认同需要，这种无法统一的两元对立契合了他立身于中国传统而又要接引西学的现实处境。如果西方的进步正好在于其“体”存在着内在矛盾，则引入跟中国自身的“体”无法调和的西“体”就不再是扰乱而倒是进步的前提了。反过来，主张“进步就在矛盾的思想之又相反又调和中乃能出来”，^⑤也就为输入西学的同时保留中国传统提供了支持，因为在这种进步观下，中国文化相对于西方文化的异质性就不再是取消它的理由，而倒变成了维持它的理由。张东荪自己的哲学倾向也多少有利于这种新的体用观，他终生都对詹姆士与柏格森的哲学佩服有加，而二者对本体问题皆多少持有不可知论的立场。张东荪希望输入的西体与中体形成对立的二元以造成新文化，至于这个新文化是什么，作为一个服膺詹姆士与柏格森的人，是不会也不需做出任何估计的。而另一方面，西方的两元对立的结果是创造出科学与民主，这也使他有理由对中国的类似形式的“创化”（这是张东荪对于柏格森的 creative evolution 的中译）保持信心。

这里清晰地显示出张东荪不同于张之洞的地方，后者尽管不得不承认西方在工艺甚至政制方面都已经在某种程度上优于中国，并且“中体”的说法已经暗含了有一个对应的“西体”的存在，但是，他从来没有考虑过中国必须输入西体

的问题。而对于张东荪来说，输入西方文化的关键就是要将他的“体”真正输入进来，这也是他为何主张中国必须将他心目中的西方的道统——民主主义与社会主义输入进来的原因所在。就此看来，张东荪实是主张中国必须把西学中与中国文化传统最相异的那一部分首先输入进来。他在五四时期提倡除在德赛两先生之外，还必须引入费先生，就是因为哲学不仅是科学与民主二者的共同基础，而且是与中国思想传统最为异质的东西。他认为西学与中国思想传统形成对立两元才能有真正的思想进步的观点，则也正当化了这种从最陌生的地方开始输入的主张。

正是基于这种理解，张东荪虽然主张文化是从伦理到经济的一个整体，并认为“民主政治不仅是一种制度，乃是一个生活”，甚至是“一种‘文明’”，^⑥要真正输入就必须将它作为一个从精神到制度的整体输入进来，但是至少有一点他是不准备输入的，那就是西方文化的修身之道——基督教的信仰。他明确说自己“仍把西方文化认为是整个的理智性的文化。我们中国必须把这个理智的文化接收过来，只限于在个人心安理得的做人方面适用孔孟之道而已。”^⑦虽然他认定公共领域必须全用西方制度，但这个内心修养的领域一定要保留给儒学。就此而言，他毕竟放弃了陈独秀在新文化运动时期提倡德赛两先生的最要害的一点，那就是引入这两位先生首先并非为建立一套新的公共制度，而是要造出气质习惯与传统完全不同的新人，也因此，德赛两先生就必须统管修身领域，这也正是陈独秀认为必须彻底推倒儒家的原因。而张东荪却要在内心修养领域保留儒家，同时仍接纳德赛两先生。

在此讨论一下他对于西方的修身之学——基督教的态度无疑是很有必要的。张东荪虽然早年对基督教几乎毫无兴趣，但随着深入西学，他越来越意识到基督教对于理解西方文明的重要性。到了30年代以后，他不仅承认基督教是西学中对

① 张东荪《思想与社会》，164-165页。在另一处他说“我主张进步的根本动力就在于思想有多种多样，同时并立。因为这些多样的思想不能调和与不能统一，而又不能设法调和之，统一之，于是在这个鼓荡中便有了进步。换言之，即进步就在矛盾的思想之又相反又调和中乃能出来。”（张东荪《理性与民主》，上海：商务印书馆，1946年，43页）

② 张东荪《理性与民主》，98页。张东荪因此将思想自由作为输入西学的前提，认为“中国人根本上即不了解思想自由是立国的根本。其故是由于中国的传统文化上没有这个问题。并不是说中国人不主张思想自由，乃只是说中国根本上就没有思想自由与否的问题。中国人不感觉到有这样的一个重要的问题。”“中国人吸取西方文化以后反而弄得大糟特糟，其故亦未始不在此。”（张东荪《思想自由与文化》，张耀南编《知识与文化：张东荪文化论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1995年，428页）

立的两元之一，而且更认为民主与社会主义直接源于它，科学也与它有着密切关系。^①换言之，深具反宗教气息的新文化运动所宗奉的两位“先生”反都以基督教为背景。一方面承认基督教在西学中居于“体”的地位，另一方面，张东荪却从未主张过中国应输入它。大致可以说，张东荪对基督教的考察，部分出于对儒家命运的关心，部分出于对民主与社会主义的起源与特性的关心，对基督教本身并没有什么兴趣。

事实上，虽然张东荪确实与新儒家不同，并不认为儒学可以毫无困难地开出民主，但他主张儒家只限于内心领域却并非“儒学退缩论”，而其实是“宗教退缩论”。他放弃儒家的“外王”首先并不是因为对此有什么批评，而是因为这就是西方现代政教分离的格局下“教”的位置。即西方现代“把宗教之统辖之范围缩小了，使其限于个人内心之修养，而与社会理想为伴侣。”⁽²⁴⁾他甚至认为“近世欧美文化所以能如此灿烂的原故不外乎受了政教分开之赐。因为政治与宗教分开，所以宗教的作用只见其关于个人修养有补助，而不见其对于公众事务有何强制力。这便把宗教限于个人的内心生活了。至于政治却又与内心生活无涉。只管公同秩序，在秩序与和平下，一切关于个人的则听其自由。这个状态可名之曰自由主义。欧美近百余年的文化所以能特别茂盛便是由于此。可见思想自由不啻是欧美近世文明的心核。”⁽²⁵⁾基督教在现代西方也不过限于个人内心领域，而坚持中国的出路是必须建立一个西方式的

现代国家的他，即使再赞同儒家的原则，显然也不太可能在中国为儒家寻求一个超出基督教在西方的地位。换言之，儒家要缩小管辖范围不是因为它属于注定要被取代的中国传统，而是因为它处身于现代社会中必须符合政教分离原则的“教”。

三、结论 西学的输入与中西两“体”的并存对张东荪来说，他在五四时期主张只输入西方文化，而对中国传统文化“不骂不破坏”，本就是因为西学尚未大规模输入的时候，他尚没有感到有很强的动力与紧迫性去考虑西学输入中国之后的问题，他当时对中国文化未来的图景也仍然是模糊的。但是在30年代，西学输入中国已经成了规模，他因此开始转而主张要使中国传统文化成为与西学（主要是以费先生为代表的希腊传统）对立的一元，以形成像西方内部希腊与希伯来式的二元对立结构，从而真正造成中国的新文化，最终完成新文化运动的志愿。^②

由此也可见张东荪强调输入西学就是要将西方思想中与中国传统最异质的东西输入进来的关怀所在，他赞同引入德赛两先生的理由也就在这里。虽然在既存研究中，他一直被视为一个东西文化调和论的支持者，但他从考察西方思想内部希腊与希伯来二元对立，进展到主张引入希腊思想与儒家形成二元对待的思想结构，表明他并不是一个典型意义上的文化调和论者，因为西方思想内部希腊与希伯来的二元，被视为是根本上异质因而是无法完全调和的，而这种永远存在着内

① 张东荪认为科学与宗教“在西方文化上二者乃是一枝并蒂花。而不是如普通人所想象的那样相反的。我说科学从宗教而出，是用‘相生’（genesis）一概念来说明之，并不是主张宗教的性质能以决定科学的性质，因为这是以‘决定’（determination）来说明了。但相生虽不含有决定，而仍必有相通的地方。所以科学与宗教在表面是相反，而在深藏的里面却并不相反。中国现在有一班时髦先生们大反对宗教，而以提倡科学自命，其实从文化史的观点来看，这些人们并不知科学为何物。”（张东荪《思想言语与文化》，《理性与良知——张东荪文选》，上海：上海远东出版社，1995年，371-372页）他在这里所指责“提倡科学”而“大反对宗教”的“时髦先生们”，最可能是指《新青年》一派，但多少也包含对他自己忽视宗教作用的反省。

② 张东荪等人在1932年创办国家社会党的党刊《再生》，其英文名就是 *National Renaissance*。而五四时期大名鼎鼎的《新潮》杂志，其英文名也是 *Renaissance*。将文艺复兴理解为新潮与理解为再生，显然是两种十分不同的倾向，前者近于梁启超所说的“采补其所本无”，而后者则近于“淬厉其所本有”。胡适在1958年回忆说傅斯年等人之所以用 *Renaissance* 做杂志的英文名，就是为了“采用一个不只限于‘新潮’两个字义的字”，并认为 *Renaissance* 的意义“就是复活、再生、更生”。（胡适《中国文艺复兴运动》（1958年5月），姜义华编《胡适学术文集：新文化运动》，北京：中华书局，1993年，286页）。但这其实是对他的这些学生的误读。傅斯年等人分别用新潮与 *Renaissance* 做杂志的中英文名，恰恰是因为在他们看来“两个名词恰好可以互译”。（傅斯年《〈新潮〉之回顾与前瞻》，岳玉玺等编选《傅斯年选集》，天津：天津人民出版社，1996年，61页）胡适多少是将他在30年代之后对于 *Renaissance* 的新理解投射到五四时期了。而 *Renaissance* 从被理解为“新潮”到被理解为“再生”，多少表现了胡适对传统的态度的变化。

在紧张的对立才是其思想真正的动力所在。张东荪传统的异质性的真正洞察，也将他与文化调和论者区别了开来。

(参考文献)

- (1) 张尔田. 张孟劬复黄晦闻书 (A). 陈平原, 王枫编. 追忆王国维 (C). 北京: 中国广播电视出版社, 1997. 90.
- (2) [4] [18] [23] [24] 张东荪. 思想与社会 (M). 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998. 174, 231, 163, 231-232, 171.
- (3) [19] 张东荪. 现代的中国怎样要孔子? (1935年) (A). 钟离蒙, 杨凤麟编. 中国现代哲学史资料汇编: 第2集第6册 (中国文化问题论战) (C). 沈阳: 辽宁大学哲学系, 1982. 71-72, 71.
- (5) [21] 张东荪. 理性与民主 (M). 上海: 商务印书馆, 1946. 152, 43.
- (6) 张之洞. 劝学篇 (A). 苑书义等编. 张之洞全集 (M). 石家庄: 河北人民出版社, 1998. 9725.
- (7) 毛泽东. 新民主主义论 (1940年1月) (A). 毛泽东选集: 第2卷 (M). 北京: 人民出版社, 1991. 707.
- (8) 张耀南. 简论儒学的现代定位问题——兼论张东荪何以不能被称为“现代新儒家” (J). 首都师范大学学报, 2004, (5): 46-47.
- (9) 左玉河. 张东荪文化思想研究 (M). 北京: 中国社会科学出版社, 1998. 79.
- (10) 陈寅恪. 冯友兰《中国哲学史》下册审查报告 (A). 金明馆丛稿二编 (M). 北京: 三联书店, 2001. 285.
- (11) 陈寅恪. 王观堂先生挽词并序 (A). 陈寅恪集. 诗集 (M). 北京: 三联书店, 2001. 12-13.
- (12) 梁漱溟. 东西文化及其哲学 (M). 北京: 商务印书馆, 1999. 18-19.
- (13) [15] [16] 张东荪. 读《东西文化及其哲学》 (N). 时事新报·学灯副刊, 1922-03-19 (1).
- (14) 张东荪. 十一年了 (N). 时事新报, 1922-01-01 (1张2版).
- (17) 梁启超. 新民说 (A). 饮冰室合集: 第6册 (专集之4) (M). 北京: 中华书局, 1989. 5.
- (20) 张东荪. 从中国言语构造上看中国哲学 (A). 张汝伦编. 理性与良知——张东荪文选 (M). 上海: 上海远东出版社, 1995. 349.
- (22) [25] 张东荪. 思想自由与文化 (A). 知识与文化: 张东荪文化论著辑要 (M). 北京: 中国广播电视出版社, 1995. 414-415, 415.

(责任编辑: 许丽梅)