

漫说“西体中用”

李 泽 厚

【内容提要】一百多年来,“西学”东渐经历了洋务运动——戊戌变法、辛亥革命——五四运动三个时期,由学习西方科学到接受西方进步观念,都是“中体西用”的发展,至“五四”提出“全盘西化”口号,进行新文化启蒙。然而,“中体西用”的演化,并不能改变“中学”的核心。

作者新释“体”,认为“体”是社会存在。不论“中学”“西学”都不能为“体”。如果不改变社会存在的本体,则一切“西学”——包括先进的西学如马克思主义,都有被中国原有社会的存在这个体——封建小生产经济基础及其上的种种“中学”吞掉之可能。在把现代“西学”全面了解、介绍、输入、引进过程中,在判断、选择、修正和改造中使之适应和运用于中国的各种实际情况和实践活动中,即是“中用”。把“西体”“用”到中国,是一个艰难的创造性的历史进程。在今天的文化问题讨论中,重要的仍是历史具体的科学分析。首先注意社会存在“本体”的区别,以此为前提,清醒地吸取前现代化中的某些因素,即包括中国传统文化心理结构中的实用理性、道德主义等等,作为走出一条中国化的现代化道路的充分和必要条件。

在毛泽东逝世和“四人帮”垮台后,理论、学术、文化界所掀起的两次思想浪潮,都使人回想起“五四”。一次是关于启蒙、人道、人性的呐喊和争论,一次是最近两年关于中西比较的所谓“文化热”讨论。

的确很热。从北京到上海,从官方^①到民间,从研究生、大学生到老学者老教授,统统出场。各种讲习班、研讨会此起彼落。

这是怎样发生的呢?难道历史真如此喜欢开玩笑,绕了一个大圆圈,又回到了原来的起点?时间已经过去了七十年,难道今天二十几岁的青年还要再次拾起他们的祖父甚至曾祖辈们的问题看法和选择去思索、去争辩?1949年中国革命胜利时,毛泽东曾总结过近代中国“向西方学习”的历史。今天所谓的“文化热”却是在惊醒了“最高最活的马克思主义”和“世界人民的革命灯塔”的迷梦之后,重新痛感落后而再次掀起“向西方学习”的现实条件下产生的。因此,冷落多年的中、西、体、用之类的比较,又重新被提上日程。

^①1986年5月上海文化战略会议上,市委第一书记、中宣部部长、文化部副部长出席,见解放日报、文汇报。

一、“中体西用”的由来和演化

要了解这种中西文化比较,便得追溯一下百多年来“西学”东渐的基本遭遇。不少人指出,西学东渐或“向西方学习”经历了科技——政治——文化三个阶段,亦即洋务运动——“戊戌”、“辛亥”——“五四”三个时期。由船坚炮利振兴实业以富国强兵,到维新、革命以改变政体,到文化、心理的中西比较以改造国民素质,人们今天认为这是历史和思想史层层深入的进程。其实,戊戌变法前夕,湖南的保守派曾廉早就如此概括过:“变夷之议,始于言技,继之以言政,益之以言教,而君臣父子夫妇之纲,荡然尽矣。君臣父子夫妇之纲废,于是天下之人视其亲长亦不啻水中之萍,泛泛然相值而已。悍然忘君臣父子之义,于是乎忧先起于藩墙。”(曾廉《上杜先生书》,《龢庵集》卷十三)。这主要是针对当时谭嗣同、梁启超在湖南宣传民权平等而言的。曾廉看出,如果鼓吹西方这些文化思想,就将从根本上破坏中国传统的“君臣父子夫妇”的纲常伦纪,这是非常危险的,本来为抵抗外侮而作的变革将首先在内部引起动乱。

不能不说这位保守顽固派的眼光锐利,但他言之过早,因为当时康有为、谭嗣同等人活动上和思想上注意的焦点,主要仍在政治,即进行变法维新的政治体制的改革。以后的革命派也如此。他们还没有从根本文化心理上来动摇传统的打算。即使如此,“向西方学习”过程的本身在客观上就带来了一个如何对待和处理中西文化即中学西学的关系问题。

在“言技”阶段,问题比较简单。“西学”不过是些声光电化、工厂、实业。顽固派是坚决反对的,认为这些东西是“奇技淫巧”、有害人心,应该坚决拒绝,因此在他们那里就没有中学西学的关系问题,只要统统排斥西学就行了,但对洋务派以及后来的改良者们,却有这个问题,即如何安排这两者。改良派的先驱冯桂芬最早提出:“以伦常名教为本,辅以诸国富强之术”(《校邠庐抗议》)他的所谓“富强之术”便主要是“制洋器”重格知,而且不仅承认船坚炮利不如人,还开始承认“人无弃才不如人,地无遗利不如人,君民不隔不如人,名实必符不如人”,从而要求适当改革内政,扩大士绅权力,改革赋税,精简官吏等等。以后,七十年代的王韬、马建忠、薛福成,八十年代的郑观应、陈炽等人,努力把这种学习西方、改革内政的要求向前逐步推进,除了工艺科技之外,在经济上提出扶助民间资本,“振兴商务”,开办近代工业,在政治上提出从法律上保护民间资本,实行西方上下院代议制度,在文化上提出废科举办学堂等等。但他们仍坚决排斥西方资产阶级社会政治的理论思想,无保留地拥护中国传统的“纲常名教”。他们认为西方的工艺科技以至政法制度只是拿来便可用的“器”;至于维护中国自身生存的“道”和“本”,则还是传统的“纲常名教”。他们说:“盖万世不变者,孔子之道也”(王韬《易言疏》),“取西人器数之学以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”(薛福成:《筹洋会议·变法》),“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”(郑观应《危言新编·凡例》),“形而上者谓之道,修道之谓教,自黄帝孔子而来至于今,未尝废也,是天人之极致,性命之大源,亘千万世而不容或变者也”(陈炽《庸书·自强》),“中国之杂艺不逮泰西,而道德、学问、制度、文章,则夔然出于万国之上”(邵作舟《危言·译书》)。……总之,他们几乎一致认为,中国的纲常名教等等“圣人”的“道”“本”是不可变易的,而且优越于西方……。虽然在具体政治上开始具有开议院行立宪的要求,但在理论

上却完全自相矛盾（他们没有也不能觉察这矛盾）地排斥和反对的正是作为西方代议制度理论基础的资产阶级的自由平等的思想学说。用郑观应的话来概括，这就是：“中学其本也，西学其末也，主以中学，辅以西学。”（《盛世危言》）这也就是后来在维新变法高潮声中，洋务派大理论家张之洞所提出来的“中学为体，西学为用”的著名的“中体西用”说。张之洞在《劝学篇》中，正式概括为：

不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也，心术也，非工艺也。……法者，所以适变也，不可尽同；道者，所以立本也，不可不一。……夫所谓道、本者，三纲四维是也……若守此不失，虽孔孟复生，岂有议变法之非者哉？（《劝学篇·外篇·变法第七》）

中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。……如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也（《劝学篇·外篇·会通第十三》）。

可注意的是，第一，“器”在这里已不仅是指工艺器械，而且包括某些政经体制，即政经体制也可以改，但“道”却绝不可变。这“道”指的便是伦常纲纪，即封建专制的政治制度和家族本位的社会秩序。因此，所谓“法”可变，便必须限制在不破坏、不动摇、不损害这个根本制度和秩序的范围和限度之内。第二，这个“道”“本”是与“孝弟忠信”的个体的道德修养联系在一起的，所以，它是“治身心”的“内学”，不同于应付世俗外事的西学。这两点合起来，就正是中国儒家传统的所谓“内圣外王之道”，只是现在这个“外王”要“辅以西学”“西政”就是了。但由“内”而“外”，先“内”后“外”，“内”为“主”“本”、“外”为“辅”“末”却仍是一贯的。这确乎是忠于儒学孔孟的基本原则的。

儒学孔孟千百年来建立起来的权威性，它在人们（主要是士大夫知识分子）心中所积淀下来的情感因素和维卫力量，确乎极其巨大。所以，康有为、谭嗣同等尽管已大不同于上述那些人，接受了民权、平等、自由等西方观念、思想，但也要打着孔子旗号来“托古改制”。康有为不必说，连急进如谭嗣同在痛斥三纲五伦，提出“数千年来三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。”“像谈变法而五伦不变，则举凡至理至道，悉无从起点。”（《仁学》）等等时，也仍然要假借孔子的名义，即以“仁”代“礼”把西方近代自由平等博爱观念勉强纳到中国古老传统的格局中去，中国传统的肯定性的认识和情感在他们那一代人心中的积淀是那样强大，他们完全相信孔子和中国传统中仍然有许多与西学完全符合一致从而非常适合于改革的东西，所以他们总是想尽量发掘、表彰、附会中国传统中的任何民主、平等、自由的观念，他们尽量抬高从孟子到王阳明、黄宗羲的思想主张，在他们这里，所要提倡、宣传、传播的“西学”是与传统的“中学”混合“杂揉”（梁启超语）在一起的。从而，中学西学的根本差异，在他们那里便远没有被清楚地揭示出来。

直到五四新文化启蒙运动，情况才有了根本变化。“西学”“中学”的根本对立和水火不容才被凸现出来，“打倒孔家店”的呼喊的重要意义也就在这里。陈独秀喊出伦理的觉悟是最后觉悟的觉悟，要求打倒忠、孝、贞（操）等一切旧道德，胡适提出“全盘西化”，要求“死心塌地的去学人家，不要怕模仿。……不要怕丧失我们自己的民族文化。”鲁迅说少读或不读中国书，激烈抨击着种种所谓中国的“国粹”，吴虞接着鲁迅大讲孔学吃人：“孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了。一部历史里面，讲道德说仁义的人，时机一到，他就直接间接的都会吃起人肉来了。”（《吃人与礼教》，《新青年》6卷6号，

1919年11月1日)总之,传统必须彻底打倒,中学必须根本摈弃,中国才能得救。

这个“五四”新文化启蒙运动一开始就有其强有力的对立面,这个对立面实质上是承继着张之洞“中学治身心”、“中学为本”的传统,以梁启超、梁漱溟、张君勱、章士钊等人为代表,提出了中国的“精神文明”或“东方文明”的优越性,并引起“科学与人生观”的著名大论战。如前几篇文章所已指出,前一派可说是西化派,这一派可说是国粹派。如果说前一派的好些人(主要是年轻一代)后来日益走向马克思主义,那么后一派则变化发展为中国文化本位派和“现代新儒家”。尽管这种分野具有某种政治的性质和成分,但它毕竟又是文化——思想的。在中国近现代,文化、思想总与政治结下不解之缘。

现在看来,在各种议论中,陈独秀当年突出“西学”与“中学”的根本区别,把这区别归结为“个人本位主义”和“家庭本位主义”,应该说,是相当尖锐而深刻的。至今为止,在种种文化心理现象中,大到政经体制,小到礼貌习惯,都可以清楚看出这种中西的差异。我在《中国古代思想史论》一书曾指出:“就在称谓和餐桌上,便也可说是一‘名’一‘实’地在日常生活中把这种以血缘亲属为基础的尊卑长幼的等级秩序,作为社会风习长期地巩固下来了。”

(该书第299—300页)中国号称“礼义之邦”,中国王朝和中国人素来以“礼义”来标榜自己的传统特征,“礼”首先来源于公物的分配。荀子说:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先圣恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”(《荀子·礼论》),“礼”本来就是为制定一定的规矩秩序即所谓“度量分界”,来分配食物,制止争斗,满足人们生存需要而出现而产生的。中国人却把这种原始秩序长久地彻底地一直贯彻到饭桌上来了,并且成为一种规矩、仪容、礼貌。中国传统要求在饭桌上也必须“长幼有序”“主客有别”,要求控制或节制自己的食欲以循规蹈矩,不予放纵。本来,“从儿童心理学看,服从社会指令(普遍性、理性),克制自然需求(个体性、感性),不为物欲(食物)所动,也正是建立道德意志,培育道德感情的开端。”(《批判哲学的批判》(修订本)第309页)。中国传统的的确把这个方面极端地扩充了,中国哲学之所以成为伦理学,确乎与这种“制礼作乐”的现实传统直接相关。即它不是发挥思辨的认识论,而成为规范行为的伦理学。

在“称谓”上,也如此。中国传统“称谓”的繁密细致说明这些区划的必要性和重要性,以示远近、别亲疏,如叔父、姑父、姨父、舅父,如堂兄弟、姑表兄弟、姨表兄弟……便各有区别。林黛玉比薛宝钗对贾宝玉更亲,因为林贾是姑表而薛贾是姨表,父系亲戚的地位自然更重要,叔父姑父之于姨夫、舅父亦然。而叔父比姑夫又更亲一些,因为同姓重于异姓。男重于女。与前述的吃饭一样,中国传统的这种尊卑长幼的秩序规定(“礼”)已浸透到中国人“习焉而不察”的整个文化心理结构中去了。这在西方是没有的。在西方,人都是上帝的儿子,在上帝面前所有世间的尊卑长幼都平等地接受最后的审判,在中国,人不相信上帝审判或来世天国,于是,人执着地从理智到情感、从现实到观念,都处在这个细密复杂的人世的伦常关系网络中。我是谁?我是父之子,子之父,弟之兄,妇之夫……,人的存在和人的本质就在这网络之中。人只是关系,人的“自己”不见了,个性、人格、自由被关系、“集体”、伦常所淹没而消失。人被规范在这种“社会关系的总和”中。他(她)的思想、情感、行为、活动都必须符合这“社会关系的总和”的存在或本质。于是,父有为父之道,子有为子之道,此即“道在伦常日用之中”。没有脱离人世的“道”,“天道”也不过是这“人道”的同构而已。这

与西方认为有独立于人世的宇宙自然、有超越世间的主宰上帝、有自然律，是大不相同的。

不仅如此，就在日常生活的一般习惯中，例如，见面打招呼，不是“早上好”，而是问“吃饭了没有？”路上打招呼，不是说“今天天气不坏”，而是问“上哪里去？”……这些在西方人也许会觉得“干预私人事务”的风俗，在中国却正是行之久远表现出某种“人际关怀”的习惯。本来，你的存在（吃饭与否）与行为（到哪里去），都是集体的一部分，“集体”是有关过问和表示关注的。这仍是上面所说的，个体的存在、行为，是被规定在、束缚在纲常秩序的社会关系中。这里难得有个体的自主、自由、平等与独立。

又例如，当人被称道或赞誉时，西方人常常回答“谢谢”即已足够；中国人却习惯于谦逊不惶地推谢：“过奖”“不敢当”，这正如中国人不很习惯于夸耀自己的才干、能力一样。总之，个体不能突出，这种种谦逊无非是有意识地去压抑、贬低、掩盖个性主体，以尊重、护卫、高扬集体（社会）的伦常秩序。中国人的吵架，也习惯于由第三者的调停、协商，和谐解决，不重是非曲直的客观审断。所以，礼俗替代法律，国家变为社会，关系重于是非，调解优于判定，“理无可恕”却“情有可原”……等等，也就成了直到今日仍普遍存在的现象。它说明中国以“礼”教为特征、以儒家为代表的传统文明已浸透到一般现实生活中、习惯风俗中，形成了超具体时代、社会的“文化心理结构”，这种结构的稳定性质，主要来源于陈独秀讲的“家庭本位主义”，亦即拙作《古代思想史论》里讲的“血缘基础”——以原始氏族社会为渊源、建立在自然小生产经济之上的家族血缘的宗法制度。

血缘宗法是中国传统的文化心理结构的现实历史基础，而“实用理性”则是这一文化心理结构的主要特征。所谓“实用理性”就是它关注于现实社会生活，不作纯粹抽象的思辨，也不让非理性的情欲横行，事事强调“实用”、“实际”和“实行”，满足于解决问题的经验论的思维水平，主张以理节情的行为模式，对人生世事采取一种既乐观进取又清醒冷静的生活态度。它由来久远，而以理论形态呈现在先秦儒、道、法、墨诸主要学派中。与希腊哲学“爱知”为特征，寻求宇宙的本源根底，以了解自然，追求真理为己任不同，中国先秦哲学大都是一种社会论政治哲学，它以“闻道”为特征，要求理论联系实际、服务于实际，解决现实社会问题，人生问题，以“救民于水火之中”和“治国平天下”。与西方基督教使与实用无关的理知思辨和情感幻想充分发展从而精神变得精致不同，中国哲学执着于人世实用，即使清醒开通如荀子、王充、柳宗元、王夫之等也都如此。总之，人与自然的关系服从于人的关系，人对自然的研究，从属于对人的服务，前者没有独立的地位。“天道”实际上只是“人道”的延伸或体现。从两中国文化及哲学中缺乏对上帝及恶的“畏”，从而缺乏谦卑地去无限追求超越的心理。中国人容易满足，并满足在人世生活中。

这种实用理性不同于美国现代的实用主义。它不只是一种工具主义，它有自己的“天道”“人道”相同构而统一的历史信仰和客观规范，主要表现为“参天地，赞化育”的《易传》世界观和汉代形成的早熟型的系统论宇宙论模式。这模式成为中国人认识世界、解释世界和指导自己实践行动的基本心态，是中国整个物质文明和精神文明在文化心理结构上的积淀表现。它具体呈现在医、农、兵、艺、历史、哲学之中。

本文所要反复指出的是，作为早熟型的系统论，中国文化善于用清醒的理知态度去对付环境，吸取一切于自己现实生存和生活有利有用的事物或因素，舍弃一切已经在实际中证明无用的和过时的东西，而较少受情感因素的纠缠干预。这是因为实用理性不是宗教，它没有

非理性的信仰因素和情感因素来阻碍自己去接受外来的异己的事物并丢弃本身原有的东西。

正因为此,中国文化传统在某种意义上,倒是最能迅速地接受和吸取外来文化以丰富、充实和改造自己的。从物质文明到精神文明,从衣食住行到思想意识都如此。日本今日保留中国古代的东西(如木履、和服、“榻榻米”以及茶道、花道……)就比中国多。又例如,在唐代诗中,便可以看见当时作为国都的长安城竟是一个“胡帽”“胡酒”“胡舞”“胡姬”的世界。而今日中国的民族器乐中著名的“二胡”“京胡”……,也都是从异域传来而落户的,古代中国人丝毫没有排斥拒绝它。包括与儒学教义格格不入的佛教佛学,自印度传来后,从南北朝到隋唐兵不血刃地统治了中国意识形态数百年。尽管有“三武”之祸,但毕竟是一个极短暂和极个别的时期,相反,列朝历代帝王如梁武帝定为国教,武则天奉之首席,释迦牟尼的地位经常在本土圣人孔夫子之上。不仅在下层百姓,而且也在上层士大夫知识者中,从谢灵运到王维,以及到后代的好些文人,佛学比儒家,在心目中的地位也常常更高一层。这说明中国儒家的实用理性能不怀情感偏执,乐于也易于接受外来的甚至异己的事物的。也正因为此,“五四”时代才有上述那种在其他民族文化里所没有出现过的全盘性的反传统的思想、情感、态度和精神。这种全盘性反传统的心态倒又恰恰是中国实用理性传统的展现。从积极方面说,是为了救国,为了启蒙,为了唤醒大众。当时先进的中国知识分子认为必须激烈地彻底地抨击孔孟、舍弃传统,才有出路。这不是为个体超越或来生幸福的迷狂信仰,它是经过理知思考过的有意识的选择。所以这仍然是积极入世以求社会、国家的生存发展的实用理性儒学精神的表现。从消极方面说,它没有如上述的那种非理性的宗教情感的阻挡、干扰和抵制,也是因为实用理性并非宗教信仰的缘故。所以,这种全盘性激烈反传统的“五四”启蒙运动,发生在具有高度传统文化教养的第一流知识分子身上,由一批学通中西、思想敏锐、感情丰富的优秀人士所发动、所倡导和推行,便并不偶然。它实际显示着中国传统文化的负荷者并不受本传统的束缚限制的开放心灵。这其实也说明这个古老的文化心理传统仍有其自身的活力。所以,它能延续数千年之久而不灭绝消失,不是没有自身的原因的。

此外,中国知识分子在近代如此顺利和迅速地接受进化论观念,一举扔弃历史循环论的传统思想,以及后来接受马克思主义阶级斗争学说,一举扔弃“和为贵”的传统思想,都证明中国实用理性这种为维护民族生存而适应环境、吸取外物的特征。实用理性是中国民族维护自己生存的一种精神和方法。

但是,也正因为是以早熟型的系统论为具体构架,中国实用理性不仅善于接收、吸取外来事物,而且同时也乐于和易于改换、变易、同化它们,让一切外来的事物、思想逐渐变成自己的一个部分,安放在自己原有体系的特定位置上,模糊和消蚀掉那些与本系统绝对不能相容的部分、成分、因素,从而使使之丧失原意。总之,是吸取接收之后加一番改造,使之同化于本系统。就近、现代中西文化说,这倒是最值得注意的“中体西用”的演化,即“西学”被吸收进来,加以同化,成为“中学”的从属部分。结果“中学”的核心和系统并无根本变化。

这个特点不仅表现在中古吸收佛教化出禅宗,进而出现理学这个上层文化现象上,同样也表现在下层社会中。这说明它是一种全民族性的现象,即这个实用理性的系统论模式是中华民族将外来事物中国化而后使自己延续生存的基本文化方式,它不是超社会的,却是超阶级的。

二、历史经验和“西体中用”新释

关于中国在“向西方学习”时怎样同化、消融外来的观念，我想重复摘引《中国近代思想史论》第一篇关于太平天国的一些论述，来作为例证。

“太平天国”的领袖洪秀全，是毛泽东提名的第一个“向西方学习”的近代人物。到毛泽东晚年，也将他与孙中山相提并论，评价甚高。洪秀全所创立的“拜上帝教”，的确是从西方传教士的基督教小册子里借来一个皇上帝而组织成的宗教——军事——政治组织和规范秩序。它在农民战争的革命斗争中起了极为巨大的现实作用和思想作用。洪秀全和“太平天国”表现了近代中国人为了生存是勇于接受外来的异己思想、同时又将它改造为服务于自己需要的事物，即善于“中国化”的。

且看洪秀全和太平天国的这种将基督教义的“中国化”。

普列汉诺夫讲到宗教时曾提出观念、情绪和活动（仪式）是三个要素，洪秀全把这三者都注入了革命的内容。“人皆兄弟”基督教的博爱观念，被注入了农民阶级的经济平均主义和原始朴素的平等观。宗教狂热被充实以积压已久的农民群众的革命欲求。更突出的是，宗教戒律被改造成相当完备的革命军队所需要的严格纪律。……洪秀全把摩西“十戒”改为“十款天条”，太平军奉此为初期的军律。人皆兄弟的观念在这里便具体化为官长必须爱惜兵士，军队必须爱护百姓等等。《行营总要》中对此有种种具体规定，这使得太平天国有比历史上任何一次农民起义远为严明的军事纪律，如“遵条命”（即听指挥）“不得下乡造饭起食、毁坏民序、掳掠财物”（甚至规定不许“出恭在路井民房”），“公心和惟”，“不准妄取一物”，“路旁金银衣物，概不准低头拾拾以及私取私藏，违者斩首不留”……各种基督教义、宗教仪式都被实用地改造成了一整套农民革命战争所需要的规章制度。这确乎是“中国化了”，这个“中国化”不仅是精神教义的世俗化，而且也是实用化，直接适应、符合于当时农民革命战争的实践需要。总之，是接受了西方传来的基督教义，但使之服从于中国现实的农民战争，并以此实践标准来进行改造和变易。尽管原意丧失，却极其有效地推动了太平天国事业的迅速发展，使它迅速地占据十余省，建国十六年，如无战略错误的偶然因素，本可长驱而入北京推翻清朝的。

农民革命战争有其不依人们主观意志为转移的规律，在太平天国利用和改造西方基督教义运用在农民战争中，使之“中国化”时，便有几个鲜明的特征值得注意。

第一，平均主义和禁欲主义。太平天国在理论（如《天朝田亩制度》等）和初期军事实践中，根据他们所了解和宣传的基督教义，强调“人无私财”，建立“圣库”，实行严格的供给制度。这种供给制又并非绝对平均主义，而是按官阶而有等差级别的。如“天王日给肉十斤，以次递减，至总制半斤，以下无与焉”（《贼情汇纂》）等等。

太平天国分“男营”“女营”，男女严格分开，夫妻不能同居，“虽极热，夜卧不得光身，白昼不得裸上体”（《贼情汇纂》），“老天王做有十数诗给我读，都是说这男女别开不准见面的道理”（《洪福瑱自供》），但天王及其他五个王却明文规定可以有好些妻妾。

第二，行政权力支配一切。既然是平均主义的分配、消费的经济生活，当然需要一种具有极大权威的行政力量和严密的组织来支配和保证。《天朝田亩制度》规定了一系列社会生

活的准则。这种严格组织起来的集体化的生活和权力高度集中的社会结构,实际是要求建立在军事化的基础之上。

它以二十五家为一“两”,“两”是生产、分配、军事、宗教、政治、教育等等几合一的社会基层组织和单位。在这里,军事(兵)、生产(农)是合一的,政治、经济是合一的,行政、宗教是合一的,统统由“两司马”(官名)领导管理。两司马管理生产,执行奖惩,保举人员,负责教育,处理诉讼,领导礼拜,宣讲《圣经》……,具有极大权力。《天朝田亩制度》非常重视生产和宗教生活,以之作为根本标准,也非常重视社会福利:“鳏寡孤独废疾免役,皆颁国库以养。”总之,一切组织化,集体化,军事化,规格化,单一化,吃饭要祈祷,结婚有证书……,一切都有强制纪律来保证执行。

所以,这是一种兵农合一、政(治)社(会)合一、宗教领先、从上至下权力都高度集中,由行政权力支配一切的社会结构和统治秩序。并且,从永定到天京,从《太平礼制》到《天命诏旨书》,它的制度是等级异常确定,尊卑十分分明,弟兄称呼纯为形式,君臣秩序备极森严,不仅有等级制,而且有世袭制……。根据《天朝田亩制度》的理想规定,产生官吏是“保举”(并非选举),即层层向上推举,然后由上层选择任命……政权人选和权力实际上仍然长期操纵在上级官员的手中,广大群众并无真正的权力。

第三,高度阶级觉悟基础上的道德主义。太平天国把农民阶级的阶级意识或阶级觉悟,提到了空前高度。它把劳动者与剥削者的对立极大地突现了出来。如:一方面,“凡掳人每视人之手,如掌心红润,十指无重茧者,指为妖”(《贼情汇纂》),“见书籍,恨如仇讎,目为妖书,必残杀而后快”(《平定粤匪纪略附记》)。另方面,“挖煤开矿人、沿江纤夫、船户、码头挑脚、轿夫、铁木匠作,艰苦手艺,皆终岁勤劳,未尝温饱,被掳服役,贼必善遇之,数月后居然老兄弟矣”。太平天国就这样非常自觉地建立起以贫苦劳动人民为骨干领导的从基层起的各级革命政权。“木匠居然做大人”(《金陵纪事》)。太平军对劳动大众极为热情和信任,对地主阶级的知识分子则一般是使用(如做文书)而并不重用。

与此同时,洪秀全极端重视部队和整个社会的思想工作,太平天国强调人们要“换移心肠”“炼好心肠”。“炼好”“换移”的具体办法是“习读天书”(即读洪秀全改编过的《圣经》)和“讲道理”,“凡刑人必讲道理,掠人必讲道理,仓卒行军临时授令必讲道理……为极苦至难之役必讲道理”(《贼情汇纂》)。“讲道理”就是以宣讲宗教教义的方式所进行的鼓动工作和思想教育。

洪秀全和太平天国以这种思想教育作为革命的动力,确乎起了巨大作用,使广大的太平军战士团结一致,奋不顾身,前仆后继,不可阻挡。

第四,农业小生产基础上的“新天新地新人新世界”的乌托邦思想。

基督教的上帝叫人死后进天堂,洪秀全的上帝要在地上建立天国。洪秀全利用了《劝世良言》关于大天堂、小天堂的含混说法,强调地上也应建立天国。……具体制度则主要是把在农民起义和革命战争中积累起来的经验加以理想化和规范化。《天朝田亩制度》以改革土地所有制为核心,提出了一整套相当完备的理想设计。它宣告平均分配土地,共同从事劳动,彼此支援帮助,规定副业生产。更重要的是,它对分配、消费的规定,其特点是否定私有财产,消除贫富差别,“有田同耕,有饭同吃,有衣同穿,有钱同使”,希望把“无人不饱暖”建立在“无处不均匀”的分配基础上。

如此等等。

但是，众所周知，洪秀全和太平天国终于悲惨地失败了。这失败倒不在于被曾国藩等人的军队所打败，更重要在于他这一套中国化了的基督教义自身的失败。如《中国近代思想史论》所认为，“洪秀全迷信前期主要是在军事斗争中和在革命军队中所取得的经验，当作整个社会生活所必须遵循的普遍法则来强制推行，违反了现实生活的要求需要，当然要失败（如废除家庭，实行男营女营），在战争中有效的，在和平时期便行不通（如没收私有财产，废除贸易，实行圣库制度等等）。平均主义、禁欲主义在早期发动组织群众作为军队风纪，的确能起巨大作用，但把它们作为整个社会长期或普遍的规范、准则和要求，则必然失败。”（第27页）

“思想、观念、情感、意志靠一种非科学或反科学的宗教信仰和强制纪律来统一和维系，是不可能支持长久的。它必将走向反面。特别是经过天父代言人杨秀清竟然被杀的巨大事件之后，忠诚的信仰就逐渐变成怀疑或欺骗，狂热的情感变为‘人心冷淡’，仪式流为形式，禁欲转成纵欲，道德纯洁走向道德毁灭……。”（第14—15页）“蜕化变质、徇私舞弊种种封建官场的陋习弊病便都不可避免弥漫开来。在上层，情况更是如此。由于没有任何近代民主制度，专制与割据、阴谋与权术，便成了进行权力争夺的手段，而且愈演愈烈……。”（第21页）“洪秀全从前期经验出发，直到最后仍一再颁布各种诏令，极力强化道德说教和宗教宣传，结果在前期取得巨大成效的，现在却收效极微。以前好些论著说洪秀全到天京后如何昏聩无能，不问政事，以致失败。其实洪秀全始终是管事的，并且与前期一样，仍然在行政、组织、军事各方面表现出极大的敏锐、识力和才能……。问题并不在这里，而在于他在基本思想和政纲政策上仍然顽固坚持，并愈来愈迷信他那一套非科学的宗教信仰和道德说教，他不是如实地总结斗争的经验教训，而把革命的成败归结于是否忠诚于宗教信仰，抱着他那些僵死的教义和前期的经验不放，甚至在最后在改国名、朝名、王玺名上面作文章，把‘太平天国’改为‘上帝天国’等等，以期拯救危局、改变形势，显然不能解决任何问题。

从这个洪秀全个人的悲剧中，可以看到的正是阶级的局限。一代天才最后落得如此悲惨、被动，是由于他不可能摆脱封建生产方式带给他的深刻印痕。”（第15——16页）

为什么这里要讲这么多的“太平天国”？就是为了说明在“向西方学习”中搬来的观念、思想、学说、教义，在“中国化”的进程中，被本土的系统所改造和同化，而可以完全失去原意。无怪乎，当时的好些传教士认为：

“我们的圣经注解，都很难得到他的赞同，我们最好的经本，都被他用朱笔在旁批上‘天意，全弄坏了。’”（《天京游记》）“传教士发现他们很少与太平军一致之处，……洪秀全的教义是完全不象我们那样会从天父那里得来的，也和耶稣所说的话极不相同。”（费正清《美国与中国》第八章第二节）

为什么会这样？就是因为这种看来似乎是“西学为体，中学为用”——从西方搬来的基督教教义为主体，并规定为主要的、核心的观念、思想、体系，而通过中国传统的下层社会的观念、习惯来具体应用它，实际上却仍然是中体西用。即“中学”仍然是根本的。这里所谓“中学”，就是生长在传统社会小生产经济基础上的各种封建主义的观念、思想、情感、习惯，如等级制、道德主义、不患寡而患不均的平均主义，分配、消费上的共产主义乌托邦等等。因此，“西学”在这里便不过是一层外装而已。这种“向西方学习”当然没有效果。农民战

争有其自身的规律，洪秀全搬来的西方基督教在它的“中国化”中自然变成了“封建化”。我以为，太平天国作为一个极富有启发意义的思想史的课题，就在这里。

以上说明，由于有一个长久的传统小生产的社会经济基础和其上的意识形态，由于实用理性的系统论结构善于化外物为自己，“中体西用”便确乎具有极为强大的现实保守力量，它甚至可以把“西学为体，中学为用”也同化掉。

太平天国是以下层人民（主要是农民）的革命实践活动方式把西方观念、教义“中国化”，使“西学”终于成为“中学”的。从张之洞到现代新儒家则是以上层社会的思想学术的理论方式进行着同一种“中国化”。例如，在“五四”时期陈独秀就批评过把西方的自由民主说成是与中国古代“民为贵”“天视自我民视，天听自我民听”的民本思想混同，把人民作主与为民作主混同起来的论调。但是在现代新儒家那里，却仍可以找到极为类似的论调，并且至今在许多报刊文章上可以看到。这同样表现了在“中国化”过程中，“中学”吃掉“西学”，使“中体”巍然不动。

这种历史和思想史的教训使得今天对“体”“用”、“中”“西”的比较和讨论，不是没有意义，而是很有必要。对“体”“用”、“中”“西”重新作番研讨，有重要的现实价值和理论价值。

首先，应该重新探讨和明确“体”“用”范畴的含义。

我在《“西体中用”简释》一文中说：“今天要使用‘体’、‘用’范畴要加以明确的规定。我用的‘体’一词与别人不同。我一再强调社会存在是社会本体。把‘体’说成是社会存在，这就不只包括了意识形态，不只是‘学’。社会存在是社会生产方式和日常生活。这是从唯物史观来看的真正的本体，是人存在的根据。现代化首先是这个‘体’的变化。在这个变化中，科学技术扮演了非常重要的角色，科学技术是社会本体存在的基石。因为由它导致的生产力的发展，确实是整个社会存在和日常生活发生变化的最根本的动力和因素。就是在这个意义上，我来规定这个‘体’。所以科技不是‘用’，恰好相反，它们属于‘体’的范畴。在《批判哲学的批判》一书中，我以使用工具制造工具来规定实践，也正是这个道理……张之洞的‘中体西用’说强调‘教忠’。‘教忠’是什么？就是维持清朝的政治制度，这个政治制度是维系在封建土地关系基础之上的。而土地关系就是属于社会生产方式。他不懂得在他所要维护的‘中学’（三纲五常的政治制度和以三纲五常为轴心的封建意识形态）下有根本的东西。他不知道，他要维护的‘学’不只是一个‘学’的问题，也不仅是政经体制的问题。他看技术仅仅是‘用’，不知道轮船、火车、汽车之类的东西是与社会生产力、与社会生产方式紧密连在一起，是后者的具体体现。生产力和生产方式的变化必定带来生活方式和意识形态、政治制度的改变。可见，我讲的‘体’与张之洞讲的‘体’正好对立。一个（张）是以观念形态、政治体制、三纲五常为‘体’，一个（我）首先是以社会生产力和生产方式为‘体’。”（《中国文化报》1986年7月9日）

总之，“学”——不管是“中学”“西学”不管是孔夫子的“中学”还是马克思的“西学”，都不是真正的“体”，都不能作为最根本的“体”。这个根本的“体”只能是社会存在的本体，即现实的日常生活。这才是根本，基础和出发点。忽视或脱离这个根本来谈体用、中西，都是危险的。就中国来说，如果不改变这个社会存在的本体，则一切“学”，不管是何等先进的“西学”，包括马克思主义，都有被中国原有的社会存在的“体”——即封建小生产经济基础及其上的种种“中学”所吞食掉的可能。上面讲“太平天国”就是为了说明这一点。另文讲马克思主

义在中国，也包含了这一点。从而，所谓现代化，首先是在改变这个社会本体，即小生产的经济基础、生产方式和生活方式。这也就相应改变、批判现实日常生活。例如，农民只有从土地束缚中解放出来，走进各行各业的现代产业和城市中去，祖祖辈辈的各种传统观念才会瓦解。大家庭才会分化小家庭。“体”有变化，才可能有“学”的真正变化。只有商品经济发达，才能有自由主义的意识和“西学”产生、发展的基地。“现代化”并不等于“西方化”，但现代化又确乎是西方先开始，并由西方传播到东方、到中国来的。现代大工业生产、蒸汽机、电器、化工、计算机……以及生产它们的各种科技工艺、经营管理制度等等不是从西方来的吗？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。所以，我提出的“西体”就是这个意思。在科学直接成为生产力的今天，这一点更加清楚、明白。

但是，陈寅恪早就说过：“寅恪……思想囿于咸丰同治之世，议论近乎（曾）湘乡（张）南皮之间。”（《冯友兰中国哲学史审查报告三》）冯友兰也曾认为，“中国现在所经之时代，是自生产家庭化的文化转入生产社会化的文化之时代。”（《新事论》第77页）从而批评“民初人”专搞文化（即指五四的新文化运动），而赞赏“清末人”（即洋务派）兴办实业，认为前者反而耽误和延缓了后者，以致中国未能富强。那么，难道今天这样提出“西体”是否又回到当年洋务派和陈、冯等人的立场？

答曰：否！早在陈、冯以前，李大钊就深刻地指出过：“他（指孔丘）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，他的学说，适宜于那样经济状况的原故。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。就有几个尊孔的信徒天天到曲阜去巡礼天天戴上洪宪衣冠去祭孔，到处建筑些孔教堂，到处传布‘子曰’的福音，也断断不能抵住经济变动的势力来维持他那‘万世师表’、‘至圣先师’的威灵了。”（李大钊《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，1920年1月1日《新青年》7卷2号）

可见，远不止陈、冯，马克思主义者更明白首先应是社会经济基础（首先又是新的生产力）的变化，然后才有观念形态的变化，但李大钊、陈独秀等人之所以仍然要搞启蒙和革命，恰恰又是为了加速改变这个经济基础，所以，抽象看来，陈、冯的议论似很合理，但如果真正历史具体地考察一下，就会发现，洋务运动之所以被维新、革命和五四所替代，恰恰是因为当年虽兴办了不少实业却极端腐败、贪污、无效能，从而带来了普遍失望。洋务运动主要是官办企业和所谓“官督商办”，其历史经验正是：“洋务派在八十年代由求强而言富，着手创办非军工的近代工业。但是，与私有工业的资本家不同，主持、管理或监督这些官办、官督商办企业的封建官僚们的个人利益与工业本身的利益是脱节的，官员们感兴趣的不是企业利润的扩大和资本的积累，而只是如何在企业内中饱贪污。陈陈相因、毫无效能的封建衙门及其官吏当然完全不能也不愿适应资本主义的经济所要求的近代经营管理，所谓官督商办实质上是加在资本主义经济上的一付沉重的封建主义的上层建筑镣铐。……资本主义经济发展必然要求不适应于它的、严重阻碍它的封建上层建筑的改革。这一历史必然规律在上一世纪八十年代的中国开始显露出来了……西方资本主义代议制度在这时广泛地被当时中国开明人士所注意所介绍所赞扬，被看作是救亡之道、富强之本。”（《中国近代思想史论》第55—56页）

这是整整一百年前的故事了。然而，历史却残酷无情，今天似乎又面临非常相似的问题

和局面,使这百年前的故事到今天仍有其现实意义。在一场农民战争(太平天国)之后,由洋务(“同治中兴”)而变法(戊戌)而革命(辛亥)而文化批判(“五四”)这个历史行程,今天似乎把它们紧缩在一起了。社会本是一个有机体的结构系统,作为结构的改变转换却有赖于它的诸因素相互作用所造成,特别是在中国,以从属和依附于政治的士大夫阶级为轴心建构的社会文化心理,已成为斟酌整个社会动向、经济行为的强而有力的因素。因此这个社会结构机体的改变,光引进西方的科技、工艺、兴办实业,是不能成功的,光经济改革也是难以奏效的。必须有政治体制(上层建筑)和观念文化(意识形态)上的改革并行来相辅相成,现代化才有可能。经济、政治、文化的三层改革要求的错综重叠正成为今天局势发展的关键。

于是继经济改革之后,政治体制改革和观念改革被突出地提了出来。涉及观念与政制,于是也就有了今天“西学”“中学”的问题讨论。那么,究竟如何来看待和规定“西学”“中学”?或者说,究竟什么是“西学”什么是“中学”?它们谁主谁次、谁本谁末、谁“体”谁“用”呢?

如果承认根本的“体”是社会存在、生产方式、现实生活,如果承认近现代大工业和科技是近现代社会存在的“本体”和“实质”,那么,生长在这个“体”上的自我意识或“本体意识”,或“心理本体”的理论形态,即产生、维系、推动这个“体”的存在的“学”,它就应该为“主”为“本”为“体”。这当然是近现代“西学”,而非传统的“中学”。

这个“西学”当然包括马克思主义。马克思主义是近代大工业基础上产生出来的革命理论和建设理论。但这马克思主义也必须随着世界社会存在本体发展变化而发展变化。同时“西学”也不只是马克思主义,还有好些别的思想、理论、学说、学派,如当代的科技工艺理论、政治管理理论、文化理论、心理理论等等。我们今天的意识形态、文化观念、以及上层建筑便应输入这些东西来作为主体作为基本作为引导。西方自培根到康德,自文艺复兴到十九世纪初,启蒙经历了数百年的历史,中国的启蒙行程还如此之短暂,它在观念体系上彻底摆脱中世纪封建传统,就不是容易的事情。特别是与西方宗教相比,中国的伦理纲常由于有理性的支撑,从中解放出来,就更为艰难^①。而西方启蒙文化对击溃中世纪封建传统是一种最为锐利的武器,所以,现在对“西学”不是盲目输入过多的问题,而是了解、输入太不够的问题。

现代社会是一个多元化和多样化的社会,现代的“西学”亦然。因之,在全面了解、介绍、输入、引进过程中,自然会发生一个判断、选择、修正、改造的问题。在这判断、选择、修正、改造中产生了“中用”——即如何适应、运用在中国的各种实际情况和实践活动中。“实体(Substance)与功能即‘用’(Function)本不可分,中国传统也讲‘体用不二’:没有离‘用’的‘体’,‘体’即在‘用’中。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。例如大家都早知道要去取西方的‘科学’、‘民主’,但在中国用起来,却由于没有意识到‘体’、‘用’转化的艰难性而遇到了重重阻碍。这就是由于对自己的国情和传统不够了解的缘故。”(《“西体中用”简释》)

这也就是本文为什么要讲近代中国历史、从五四运动讲到太平天国的原故。只有充分了解这作为“国情”的传统,才能清醒地注意到,首先不要使“西学”被中国本有的顽强的“体”和

^①参阅Vera Schwarcy,《The Chinese Enlightenment》,Califovinia,1986。

“学”——从封建小生产方式、农民革命战争到上层孔孟之道和种种国粹所俘虏、改造或同化掉。相反，要用现代化的“西体”——从科技、生产力、经营管理制度到本体意识（包括马克思主义和各种其它重要思想、理论、学说、观念）来努力改造“中学”，转换中国传统的文化心理结构，有意识地改变这个积淀。

改变、转换既不是全盘继承传统，也不是全盘抛弃。而是在新的社会存在的本体基础上，用新的本体意识来对传统积淀或文化心理结构进行渗透，而造成遗传基因的改换。这种改换又并不是消灭其生命或种族，而只是改变其习性、功能和状貌。例如，在商品经济所引起的人们生活模式、行为模式、道德标准、价值意识的改变的同时，在改变政治化为道德而使政治成为法律的同时，在发展逻辑思维和工具理性的同时，却仍然让实用理性发挥其清醒的理知态度和求实精神，使道德主义仍然保持其先人后己，先公后私的力量光芒，使直觉顿悟仍然在抽象思辨和理论认识中发挥其综合创造的功能，使中国文化所积累起来的处理人际关系中的丰富经验和习俗，它所培育造成的温暖的人际关怀和人情味，仍然给中国和世界以芬芳，使中国不致被冷酷的金钱关系、极端的个人主义、混乱不堪的无政府主义、片面的机械的合理主义所完全淹没，使中国在现代化过程中高瞻远瞩地注视着后现代化的前景。因为即使是资本主义，也还需要有一种非以赚钱为唯一目的的责任心、天职感、某种献身精神，中国传统的文化心理中的上述某些东西难道不可以由我们作出转换性的创造吗？中国没有基督教、宗教传统，是否能使它从自己传统文化中以审美来作为人生境界的最高追求和心理本体的最高建树？……所有这些，不都是“西体中用”么？这个“中用”既包括“西体”运用于中国，又包括中国传统文化和“中学”，应作为实现“西体”（现代化）的途径和方式。在这个“用”中，原来的“中学”就被更新了，改换了，变化了。在这种“用”中，“西体”才真正正确地“中国化”了，而不再是在“中国化”的旗帜下，变成了“中体西用”。这当然是一个异常艰难、漫长和矛盾重重的过程。但真正的“西体中用”将给中国建立一个新的工艺社会结构和文化心理结构，将给中国民族的生存发展开辟一条新的道路和创造一个新的世界。

最后，从文化思想史看，这里还要注意的是：从中国目前的前现代化社会到现代化社会和某些高度发达国家的走向后现代化社会，是三个不同的历史发展阶段，不能混淆它们。特别因为表面现象上，前现代化与后现代化有某些近似处，便更需要予以清醒对待，不能因要求在现代化中注意后现代化问题，而将后现代化与前现代化混同起来。

例如，对待自然，前现代和后现代也许更强调人与自然和谐或重视人回到自然怀抱，现代化则重点致力于征服自然，改变环境，前者重视精神的自由享受，后者首先着力于物质生活的改善。对待社会，前现代和后现代也许更重视财富平均、社会福利，而现代则主要是个人竞争、优胜劣败。对待人际关系，前后现代都追求心理温暖，现代则基本是原子式的异化的个人。对待人生，前后现代，伦理和审美占重要地位，人本身即目的、超功利、非目的、否认科学能解决人生问题。现代则突出工具理性，关注于目的、功利、前景和合理主义，人自身成了手段。在思维方式上，前后现代均重直觉、顿悟和个体经验，现代则重逻辑、理知。在前后现代，每个人都是重要的，几乎无分轩輊。现代则是明星、天才、领袖、名家、奇理斯玛（Charisma）的世界。……

所有这些描述，是非常粗陋和简单化了的。之所以作这种描述是想指出，尽管前现代与后现代有某些接近或相似之处，但两者在根本实质上是不相同、不相通的。现代与后现代尽

管在表面上不同、在实质上都更为相通和接近。

为什么？因为现代和后现代基本上建筑在同一种类型的社会存在的本体之上，即大工业生产之上，与前现代建立在农业小生产自然经济基地的本体上根本不同。正如没有下过五七干校的国外左派知识分子会觉得简单的体力劳动是真正的愉快和幸福，吃腻了冰冻食物和习惯了家用电器会感到简单落后的原始生活充满了生气和快乐……，实际上，这两者是根本不相同的。所以，在今天的文化讨论和文化现象的研究评论中，重要的仍然是历史具体的科学分析。所谓“历史具体的科学分析”，也即是说，首先要注意社会存在“本体”的区别，并以之作为前提。只有这样，才能在现代化的过程中，清醒地吸取前现代化中的某些因素，即包括中国传统文化心理结构中的实用理性、道德主义等等，来作为走出一条中国化的现代化道路的充分和必要条件，这就是《中国古代思想史论》一书所讲到的期望。

因之，我不同意绝对的文化相对主义。这种相对主义认为任何文化、文明均有其现实的合理性，从而不能区分高下优劣。原始文化与现代文明、农业文化与工业文化都是等价的，因为它们不能用同一标准去衡量。人们在这不同文化里的生活和幸福也是不能区分高下优劣的，这样就甚至可以不必要现代化。我以为，物质文明从而生活质量、水平（包括寿命长短）有其进步与落后的共同和客观尺度。不管哪一个国家、民族、社会、宗教，人们都希望乘坐飞机、汽车来替代古老的交通工具，都希望冷天有暖气夏天有空调，都希望能通过电视、电影，看到听到世界上更多的东西，都希望能吃得好一些，居住得宽敞舒适一些……。人毕竟不是神，他（她）是感性物质的现实存在物。他（她）要生活着，就必须有上述欲求和意向，那当然就仍然有一种普遍性的客观历史标准，而并不能是绝对的文化相对主义。

但是，人毕竟又不是动物。除了物质生活，人有精神需要，并且这种精神需要和欲求渗透在物质生活本身之中，也推动、影响、制约物质文明的发展，影响着物质文明所采取的具体途径。所以，文化发展既有其世界性的普遍共同趋向和法则，同时又有其多元化的不同形态和方式。不同的民族、国家、社会、地域、传统，便可以产生各种重大的不同。自“五四”以来，西化派从严复到胡适、陈独秀，强调的是普遍性；国粹派从章太炎到梁漱溟强调的是特殊性。一派追求“全盘西化”，一派强调“中体西用”，但只有去掉两者各自的片面性，真理才能显露，这也就是“西体中用”。

关键在于解释。解释过去就是解释今天，反之亦然。为对近代以来“中体西用”的驳难而提出“西体中用”的新解释，正是如此。