

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

儒教文明与基督教文明的相遇：略论现代儒门学者对 中西问题的理解 [The Encounter between Confucian and Christian Civilization: How Modern Confucian Scholars Understand the Problem of China and the West]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tang, Wenming
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 18:22:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166804

**儒教文明与基督教文明的相遇：
略论现代儒门学者对中西问题的理解**

The Encounter between Confucian and Christian
Civilization: How Modern Confucian Scholars Understand
the Problem of China and the West

唐文明
清华大学
北京，中国

TANG Wenming
Tsinghua University
Beijing, China
tangwenming88@gmail.com

摘 要

理解中国现代性的一个恰当的角度就是提出中西问题。以世界历史的眼光看，中西问题是一个文明比较的问题，就是说，其主要课题是理解并评定中华文明与西方文明之间的优劣，以期在世界历史的高度上为人类文明的走向提供指南。现代儒门学者在理解中西问题时也都注意到了基督教之于现代西方文明的重要性，相应地，他们提出对儒教进行改革而为中国的现代化保驾护航，以成就现代中华文明。

关键词： 儒教文明、基督教文明、中西问题

与西方的相遇是中国现代性历程中一个至关重要的事件，尽管从起源上——无论是思想层面还是社会层面——可以将中国的现代性追溯得更早。¹因此，理解中国现代性的一个恰当的角度就是提出中西问题。以世界历史的眼光看，中西问题是一个文明比较的问题，就是说，其主要课题是理解并评定中华文明与西方文明之间的优劣，以期在世界历史的高度上为人类文明的走向提供指南。亨廷顿曾指出，文明的繁荣和发展离不开其核心国家。²既然中国是中华文明的核心国家，那么，何谓中华文明的问题与何谓中国的问题就紧密地关联在一起了。这一点也提示了理解中西问题的另一个层次，即国家的层次。在中国的现代性话语中，从国家的层次上提出的中西问题往往通过“中国问题”这个提法被表述出来：直面由西方国家凭借其价值观念和强大实力

¹ 关于中国现代性起源的断代，有三种看法对中国学术界的影响比较大。一种是由中国的马克思主义学者提出的晚清说，将中国的现代起点断自鸦片战争，背后是以“反帝反封建”为主调的政治革命叙事。另一种也是由中国的马克思主义者提出的，侧重的是经济方面的变化，即明清资本主义萌芽说。与这个看法有相应之处的另一个观点特别被一些日本学者所重视，即从晚明的阳明后学的思想中探索中国现代性的思想起源。第三种看法是由日本京都学派提出的唐宋转型说，发展到现在已经非常成熟，也在世界范围内的中国研究领域产生了巨大的影响。这一派的论者从文化精神、社会形式、政治制度等各个方面说明唐宋时期中国社会的转型，即“近世中国”的出现，而“近世中国”的概念又被后来的一些研究者刻画为中国的“早期现代”。就文化精神具有匡定、整合社会形式与政治制度这一点而言，这个看法比较侧重文化因素。当然，关于现代性的某些具体因素在中国的起源，还可能被追溯得更早，比如，福山将现代国家的起源追溯到秦汉，与此相应，有些学者从《韩非子》一书中寻找中国现代性的思想起源。需要明确的是，既然西方近代科学所带来的世界观革命是理解现代性的第一要点，那么，对于中国现代性起源的断代，就其实际展开的时间而言就不宜过早。

² 参见萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，2010年。[Samuel P. Huntington, *Wen ming de chong tu yu shi jie zhi xu de chong jian* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order), trans. Zhou Qi (Beijing: Xinhua Press, 2010).]

主导的世界格局，中国何去何从？³就试图效法的对象来说，这里的西方国家尤以美国、英国和法国为代表。文明层次上的中西问题和国家层次上的中西问题在主题上并非完全对应，但二者之间的相关性是很清楚的。

从两个层次上把中西问题刻画为文明问题与中国问题可以避免一些理解上的混乱，而一个非常明显的事实是，中国现代性历程中的思想家几乎无一例外，都在文明问题的高度上理解中国问题，尽管中国的特殊性也常常被一些深思熟虑的思想家所强调。因此，那种流行的以寻求富强来概括中国现代性的核心问题的看法虽然不能说错，但可能没有将中国问题最根本的方面呈现出来。实际上，强国的梦想一直从属于追求文明的理想。值得重视的是，文明较量中的强弱异势带来的心理影响，诱使很多引领潮流的思想家在文明问题的理解上发生了巨大的缺失，最典型的莫过于新文化运动中的领袖人物，如胡适、陈独秀等人。这些缺失不光表现在他们对中华文明的理解上，而且也表现在他们对西方文明的理解上。如果说这双重缺失中的前一方面在一定程度上还比较容易被察觉的话，那么，后一方面的缺失则往往被这些思想家的西方留学背景所掩盖。相反，处于中国现代性历程中的儒门学者，由于他们对中华文明的体会比较深，而且能够有意识地从教化——毫无疑问意味着文明的根本——的角度看待问题，所以往往能够留意到西方文明的独特之处，从而在对西方文明的理

³ 关于中国问题与中西问题的关联可参考梁漱溟在《中国文化要义》1949年首版序言中所说的话：“中国问题盖从近百年世界大交通，西洋人的势力和西洋文化蔓延到东方来，乃发生的。要认识中国问题，即必得明白中国社会在近百年所引起之变化及其内外形势。而明白当初未曾变的老中国社会，又为明白其变化之前提。” [Liang Suming, *Zhong guo wen hua yao yi xu yan* (The Tenets of Chinese Culture: Preface) (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005).]

解上往往能够提出更为全面的看法。⁴以下分两个阶段略加论述现代儒门学者对中西问题的理解。



中国所遭遇的，是一个在中世纪经历了教皇革命、又经过文艺复兴、科学革命、新教改革和启蒙运动后的西方。若能深刻理解这些历史事件对于现代西方的意义，就能明白，科学与教化，都是主宰现代西方的重要力量。若能充分考虑到一个文明的内核往往呈现在其主流的教化及其精神中，就能意识到，西方文明实际上可概括为基督教文明，正如中国文明可概括为儒教文明一样。因此，中国与西方的遭遇，就可以合理地概括为儒教文明与基督教文明的相遇。关于基督教及其精神构成现代西方文明之内核这一点，在现代儒学史上呈现出一个清晰的认知脉络，也构成现代儒门学者理解和刻画中西问题的一个重要思路。

文明的冲突是一个学术概括，对于身处文明冲突之中的人来说，无论就其感受还是理解而言，往往会将问题刻画为文明与野蛮的斗争，而非文明的冲突。在我看来，在古今之变的历史端口，基于中华文明的自觉而对西方文明做出重要评断的第一个重要文本，非曾国藩的《讨粤匪檄》莫属。其中对太平天国的指控主要集中在教化之争上，即所谓“举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽”。⁵既然太平天国就其思想根源来自西方的基

⁴ 在我使用的术语里，如果对“宗教”作狭义的理解，那么，“教化”与“宗教”就是种属关系；如果对“宗教”作广义的理解，那么，“教化”与“宗教”就是同一关系。

⁵ 曾国藩：《讨粤匪檄》，见《曾国藩全集·诗文》，长沙：岳麓书社，1986年，第232页。[Zeng Guofan, “Tao yue fei xi (Suppressing bandits of Yue)” in *Zeng guo fan quan ji shi*

督教，所谓“粤匪窃外夷之绪，崇天主之教”，那么，我们可以说曾国藩的理解和认识意味着儒门学者对西方文明的第一个重要的认识。

这个看法可能会受到三方面的质疑。其一，有人可能会提出，太平天国与基督教之间的关系是复杂而微妙的，太平天国中的基督教因素究竟有多重要是需要考虑的，不能简单地认定太平天国运动就是一场基督教运动。我们知道，过去关于太平天国的研究，有两种主流的理解范式，都是将之放在中国革命的整体叙事中而给予积极评价：民族革命的范式来自以孙中山为代表的晚清民族革命派，强调的是满汉之争；阶级革命的范式来自以毛泽东为首的共产党人，强调的是阶级斗争。从理论上说，这两个范式中的每一个都有将另一个所注重的主题纳入自身的可能。民族革命的范式包含着平等的诉求，这与阶级革命的范式所看重的主题是一致的；阶级革命的范式认为只有通过阶级斗争的胜利才能取得民族的真正解放，从而也会将民族革命的主题纳入其中。但是，革命的模式对于理解太平天国有其局限，其中教化斗争的维度几乎呈现不出来。实际上，近年来已经有学者从宗教革命与宗教战争的角度来理解太平天国了。根据周伟驰的研究，虽然有很多因素起作用，但太平天国不折不扣就是发生在中国境内的一场儒教与基督教之间的冲突与战争。⁶如果我们仍能在一定意义上肯定民族革命和阶级革命的范式在理解太平天国运动上都有其积极的方面，那么，对于儒教的服膺者来说，同意教化斗争的范式并不

wen (The Collection of Zeng Guofan: Poetry and Articles) (Changsha: Yuelu Publishing House, 1986), p. 232.]

⁶ 周伟驰：《太平天国与启示录》，北京：中国社会科学出版社，2013年。[Zhou Weichi, *Tai ping tian guo yu qi shi lu* (The Taiping Heavenly Kingdom and The Book of Revelation) (Beijing: China Social Sciences Press, 2013).]

一定意味着必然与曾国藩的立场完全一致，毋宁说，太平天国运动意味着儒教必须回应来自基督教的一些挑战。这也就是说，教化斗争的积极的方面客观上也提出了教化改革的要求。

其二，有人可能会指出，从儒教立场上批评基督教的文本在曾国藩之前早就有，而且为数不少。对此我的简单回应是，太平天国的强大力量和影响与曾国藩对儒教文明的高度自觉使得这篇檄文与以前那些仅从义理方面批判基督教的文本区别开来了。我们常常引用李鸿章的著名说法，说晚清巨变是“三千年未有之大变局”，强调的正是中国与西方的被迫交通所导致的新局面。至于究竟如何理解这个因西方的进入而导致的大变局，一般是把李鸿章的这个说法放在洋务运动的历史脉络中加以理解，突出其对西方现代科学技术的看重。其实我们能够看到，在《讨粤匪檄》中，“三千年未有之大变局”的类似思想早已出现，但在具体的理解上则是聚焦于教化及其精神，所谓“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变”。考虑到李鸿章与曾国藩的密切关系，我们可以合理地推论，李鸿章“三千年未有之大变局”的看法实际上来自曾国藩，只是曾国藩注重的是西方的精神因素，看到的主要是一个基督教的西方，李鸿章注重的则是西方的技术因素，注重的是一个船坚炮利的西方。也就是说，所谓“三千年未有之大变局”，正是从太平天国这一历史性事件开始的。

其三，可能还有人会注意到，很难说曾国藩的思想里具有多少成分的现代性。如果我们较严格地将中国现代性的起点断自近代科学观念给中国人的世界观带来的革命性变化，那么，的确很难把曾国藩归入现代儒学史。但是，如果我们把基于儒教文明的自觉而对西方的认识作为现代儒学史的开端，那么，就不能不考虑曾国藩对太平天国的认知对于现代儒学史的重要意义。《讨粤

匪檄》虽然是一篇非常简短的战斗檄文，但将基督教对于中华文明的挑战的一些要点都呈现出来了，这无疑与曾国藩深厚的理学修养以及由此而来的对教化问题的敏锐感觉分不开。

顺着曾国藩的思路，晚清具有改革意识的儒门学者关于中西问题最具共识性的看法是中体西用论。在很多人的印象中，中体西用论是张之洞在《劝学篇》中提出来的。这个看法并不符合实情。造成这种印象的一个重要原因是梁启超在《清代学术概论》中区分张之洞与康有为的思想时明确以中体西用论来概括《劝学篇》中的主张。这个概括当然没有错，在该书中张之洞至少有两处明确表达了中体西用的思想。一处说：“四书五经，中国史事、政书、地图为旧学，西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。”⁷另一处说：“中学为内学，西学为外学。中学治身心，西学应世事。不必尽索之于经文，而必无悖于经义。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。如其昏惰无志，空言无用，孤陋不通，傲很不改，坐使国家颠跻，圣教灭绝，则虽弟佗其冠，神禪其辞，手注疏而口性理，天下万世皆将怨之詈之，曰：此尧、舜、孔、孟之罪人而已矣。”⁸但张之洞并非中体西用论的首创者。已有的研究早就表明，中体西用论的主张可以追溯到魏源、冯桂芬、王韬、郑观应等人，而这个说法的明确使用则是在甲午之后，如沈寿康、孙家鼐等人。⁹康有为也曾使用

⁷ 张之洞：《劝学篇》，见《张之洞全集》第十二册，石家庄：河北人民出版社，1998年，第9740页。[Zhang Zhidong, “Quan xue pian (Encouraging Learning)” in *Zhang zhi dong quan ji* (The Collection of Zhang Zhidong), book. 12 (Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House, 1998), p. 9740.]

⁸ 张之洞：《劝学篇》，第9767页。Ibid. p. 9767.

⁹ 陈旭麓：《论中体西用》，载《历史研究》5(1982):39-55。[Chen Xulu, “Lun zhong ti xi yong (On westernized Chinese style)”, in *Historical Research* 5 (1982): 39-55.]

过这个说法。¹⁰

实际上，中体西用论是晚清持改革主张的大多数士大夫的共识。而且，如果仔细考察的话，中体西用论其实有各种不同的版本。过去学界流行的还有一个看法，就是将中体西用论与洋务运动直接挂钩，认为中体西用论对于西方的认可主要集中在技术层面，而不及政治制度。这个看法自然也是受到梁启超的叙述的影响，因为他的叙述的一个基本意图是要将张之洞与在戊戌变法中最为活跃的维新派区别开来。很多学者都已经指出，至少就张之洞在《劝学篇》里提出的中体西用论来看，这个看法是错误的。在《劝学篇》中张之洞非常重视西方的政治制度。在序言中谈到“知要”时，张之洞说：“西艺非要，西政为要。”¹¹在正文中也专列《变法》一章，而且对宪法、议院等西方政治制度均有积极的评价。其实，张之洞与康有为在变法主张上的一个重大差别是落着这样一个问题上：如果在政治制度上应当有所变革的话，那么，是否需要相应的教化改革？虽然在变法的具体主张上有不少差异，但张之洞和康有为都认可行宪政、开议院以实现君民共治的主张。康有为因为洞察到西方社会政教关系的一些要点而意识到政治制度的变革必然带来相应的教化制度的变革，所以才有将孔教从政治中分离出来的

¹⁰ 在戊戌期间代宋伯鲁所作的《请将经济岁举归并正科并饬各省生童岁科试迅即遵旨改试策论折》中，康有为明确提到了中体西用的思想：“臣窃维中国人才衰弱之由，皆缘中西两学不能会通之故。故由科举出身者，于西学辄无所闻知；由学堂出身者，于中学亦茫然不解。夫中学，体也；西学，用也。无体不立，无用不行，二者相需，缺一不可。”见《康有为全集》第四集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第306页。[Kang Youwei: *Kang you wei quan ji* (The Collection of Kang Youwei), book. 4 (Beijing: China Renmin University Press, 2007), p. 306.]

¹¹ 张之洞：《劝学篇》，第9705页。[Zhang Zhidong, “Quan xue pian (Encouraging Learning)”, p. 9705.]

思路。¹²从认识到变革政治制度的重要性到进一步认识到教化制度必须随着政治制度的变革而变革，这正是康有为自己所经历过的思想转变，在 1893 年的《答朱蓉生书》中，康有为明确提到了这一点。这实际上是康有为与以张之洞为代表的中体西用论者最关键的一个思想分野。

体用这一对来自中国古代思想传统中的独特概念，实际上构成了现代儒门学者刻画中西问题的主导性范式。¹³虽然在具体的理解上或有不同，但可以看到，从曾国藩到康有为、张之洞，就儒教文明的自觉程度而言可以说几乎一样强，而姿态已然发生了明显的变化。曾国藩是在讨伐乱匪的历史语境中展开论述的，而在康有为、张之洞那里，历史的语境已经变成了文明之间的竞争，而恰当的姿态则是通过向对方学习而与对方竞争。从冲突到竞争，从排斥到学习，其间的转变清晰地表达在康有为、张之洞的论述中。

在以体用概念刻画的中西问题中，体的问题自然集中在教化的竞争上，具体来说就是儒教与基督教的竞争。对于儒教与基督

¹² 和很多人想象的完全不一样，康有为提出立孔教为国教的主张，其中一个重要意图就是要在君主制的条件下实现政教分离，对这个问题的具体论述可参见唐文明：《敷教在宽：康有为孔教思想申论》，下篇，北京：中国人民大学出版社，2012 年。[Tang Wenming: *Fu jiao zai kuan kang you wei kong jiao si xiang shen lun* (On Kang Youwei's thoughts about Confucianism as a Religion) (Beijing: China Renmin University Press, 2012).]

¹³ 严复在 1902 年的《与〈外交报〉主人书》一文中对中体西用论提出了有力的批评，所谓“中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡”。有趣的是，这个批评既可能被后来立场比较激进的西化派所认可而成为全盘西化的一个说辞，也可能被后来具有改革意识的保守派所接受，而强调在体和用的层面都通过改革而加以重建，即从旧的中体中用到新的中体中用。从当时的语境看，严复此文主要针对张之洞的《劝学篇》而发，而康有为恰恰是持体用皆须革新的思路。[Yan Fu: “Yu wai jiao bao zhu ren shu (Write to the chief editor of *Diplomacy Newspaper*)”, *Diplomacy Newspaper* 9 & 10 (1902).]

教的差异的理解还扩展到对于中国和欧洲的政治制度的差异的理解上。在发表于 1899 年的《论中国和欧洲国体之异同》一文中，梁启超就将中国与欧洲国体的差异归结到儒教与基督教的差异上。用的问题则既包含技术的层面，也包含政治制度的层面。顺着这一思路，晚清持改革立场的大多数儒门学者或早或迟都接受了来自西方的宪政制度，也越来越重视科技的作用。这些看法与作为儒教核心教义的三纲说结合在一起，使得这些学者的政治主张基本上都趋向于君主立宪制。梁启超 1901 年发表的《立宪法议》是其中的一篇代表作，其中表达出来的主张是非常有代表性的。该文有如下四个要点：其一是说君主立宪为政体之良良；其二是说立宪可以限制君权，从而避免君主专制，这是人类政治制度的进步；其三是说宪政是成就民权的最好政治制度，如果对民权的过度膨胀应当保持合理的警惕的话；其四是说中国的立宪不可一蹴而就，应当有一个过程，比如以 20 年为期。

在晚清持改革立场的儒门学者的政治思考中，对宪政的推崇与对民权的警惕形成了鲜明的对比。以康有为为例，在写作于 1905 年的《物质救国论》中他特别强调，西方强大的根源主要在于物质的力量而非民权的力量。对民权的警惕并非意味着从根本上否定民权的价值，恰恰是基于对民权的根本肯定。康有为等人已经明确意识到，暴民政治是共和国家所面临的一大政治危险。这是其警惕民权的主要缘由。暴民政治的可能危险也促使康有为思考儒教对于共和政治的重要意义。可以说，儒教如何为共和保驾护航，这是康有为戊戌流亡以后一直思考的一个重要课题。在晚清形形色色围绕宪政展开的政治论述中，康有为的一个独特之处就在于他充分意识到了儒教之于中国的意义，进而提出了立儒教为国教的主张，一直到民国时期从不曾放弃。从写作于 1912

年的《中华救国论》中，我们可以清楚地看到康有为围绕宪政共和所展开的复杂而深邃的论述。无论在君主制的去留问题上持何种看法，新的中国的构想都被认为属于全体国民，即中华民族。这显示出民族国家的理念已然成为新中国建设的主导性理念。从写作于1912年的《国性篇》与写作于1915年的《大中华发刊辞》等雄文中，我们可以了解梁启超所倡导的大中华主义的内容和意义。考虑到后来学界对于救亡问题的浅薄理解，其中特别值得留意的一点是，梁启超非常明确地将救亡问题与国性问题关联起来讨论。

二

在现代儒学史上，新文化运动是一个影响巨大的转折点，正如整个现代思想史也是以新文化运动为一个关键性的分水岭。大多数学者都同意，新文化运动导源于共和危机。对于此前为宪政共和保驾护航的儒门学者的努力，后来在人文科学规训下的学者很少有人认真对待，这一点恰恰意味着现代中国的人文科学与新文化运动的步调始终保持着历史性的一致。实际上，在很多人的思想眼界里，新文化运动是现代中国的一个真正的起点，无论其政治立场是否真的同意毛泽东的革命叙事。乍看起来难以理解的是，虽然在政治立场上有很大差别，但中国的自由主义者、马克思主义者和文化保守主义者大都对新文化运动持肯定态度。如何理解这个看似蹊跷的现象呢？难道说这恰恰意味着新文化运动是各派关于现代中国的最大共识吗？某种意义上确如此。但现在我们最需要反思的，正是这个最大的共识。

我们都熟悉，新文化运动竖起来的是民主与科学这两面旗

帜。这也代表着新文化运动的主导者们对于西方文明的核心理解。对西方文明的这个核心理解显然有重大缺陷，这一点暂且不表。可以看到的是，民主与科学的积极意义在晚清具有世界视野的改革派那里都已经认识到了。民主这面旗帜重视的是民权伸张的积极意义，晚清改革派的核心主张是君民共主（即君主立宪），可以说他们在思想上已经充分认识到了民权的积极意义。科学关联于船坚炮利的技术和物质力量，这是从洋务运动以来就已经被认识到的。于是，问题就在于，新文化运动是基于何种不一样的处境意识而将民主与科学的旗帜举起来的呢？质言之，民主与科学的旗帜与当时的共和危机是如何关联起来的呢？更进一步，如果我们不满于简单地将民主与科学看作两个平行的价值，那么，民主与科学在新的处境意识下又是如何关联起来的呢？

回答这些问题需要理解当时人们对于共和危机的诊断。康有为曾感叹过，中国走向共和之后政治方面的很多问题都被他“不幸而言中”了。而他的危机感如前所说主要来自对暴民政治的警惕。康有为对于共和危机的诊断自然关联于他的核心政治主张：君主立宪并立儒教为国教。这一主张的背后则是对于中国社会民智未开的客观判断。新文化运动的主导者们不会同意康有为的政治主张，但他们和康有为一样同意中国社会民智未开的判断。实际上，他们是——在很大程度上非常正确地——将民智未开理解为导致中国的共和陷入危机的根本原因。因此，他们应对共和危机的基本思路是启蒙，正如梁启超在《欧游心影录》所敏锐地注意到并明确主张的，是掀起一场“国民运动”。这也意味着，新文化运动的主导者们的知识分子意识和以前康有为等人的士大夫意识有着根本的不同。他们不是站在治理者的角度思考当下的应对策略，而是站在现代独立知识分子的角度寻求一个长远的、

根本的解决之道。

因此，必须明确，被新文化运动竖立起来的民主的旗帜，主要并不是一个宏观政治概念——虽然两次恢复君主制的事件让我们也不能忽略这个层面的含义，而更是一个具有浓厚启蒙含义的微观政治概念。关于这一点，梁启超在《欧游心影录》中以“尽性主义”、“思想解放”、“彻底”等小标题刻画得最为清楚。梁启超也充分意识到，启蒙的事业不同于开一剂急救方，因此首先以“着急不得”为小标题申说此义，并屡屡言及中国不会亡，言下之意是不必担心亡国的问题，启蒙才是正途。¹⁴实际上，新文化运动的根本精神，正可溯源于梁启超戊戌后民国前的启蒙思想，只是新文化运动的激进程度远远超出了梁启超的构想。

早在作于 1902-1906 年间的《新民说》中，梁启超就明确将启蒙作为长远解决中国问题的唯一正途。如果我们将《新民说》中较为温和的启蒙思想与新文化运动中过分激进的启蒙思想两相对比，会发现其间的差异是关键性的。就围绕民主这个重要主题所展开的论述而言，梁启超在为权利思想张目的同时没忘了强调权利与义务的对等，在鼓吹自由的同时没忘了指出自由的实现端赖于国民的自治力。在西方现代政治思想史上，对自由的理解从霍布斯、卢梭到康德、黑格尔逐渐拓展出了三个层次，因而有消极自由、道德自由和社会自由三个不同层次的概念，而我们可以清楚地看到，梁启超在《新民说》中论述自由问题时已经将这三个层次的思想都囊括殆尽了。¹⁵关联于作为儒教之核心教义的人伦观念，梁启超的启蒙思路可以说是意在提倡一种民主化的人

¹⁴ 这个主题梁启超在《大中华发刊辞》中已经阐述过。

¹⁵ 关于自由概念从霍布斯到黑格尔的拓展，可参见阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，北京：社会科学文献出版社，2013 年。[Axel Honneth, *Zi you de quan li* (The Right of Freedom), trans. Wang Xu (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013).]

伦观念。¹⁶故而他仍会以孝为私德上第一大义，以忠为公德上第一大义，只是这里的孝与忠在他看来都须经过民主化的改造。新文化运动的干将们则不止于此，而是耸人听闻地喜谈“吃人的礼教”或“家是万恶之源”，俨然一副彻底摧毁人伦的架势。

新文化运动中启蒙的激进化还有一个相当强硬的表现，或许也是最强硬的一个表现，即对于科学权威的空前认可。简单刻画一下新文化运动解决共和危机的启蒙逻辑，可以让我们明白科学与民主在这种启蒙逻辑中以何种方式关联在一起：成就共和的根本在于养成民主的生活方式；要养成民主的生活方式，必须靠启蒙；既然启蒙往往针对的是与民主的生活方式相龃龉的一些传统习俗，那么，科学就应当且能够充当启蒙的武器，因为科学所隐含的方法论的个人主义和实证主义对于摧毁那些与民主相龃龉的传统习俗是再有力不过的。科学在洋务运动时主要被看作强国的力量，到了新文化运动时则主要被看作启蒙的武器，这种转变也意味着科学获得了空前的权威：科学不仅仅具有工具性价值，而且意味着真理；更进一步，科学不仅仅意味着真理，还是真理的全部。

如果认为科学就是真理的全部，那就意味着要让科学来主导人类生活的一切领域。这种可称为科学主义主张的出现预示着对科学进行必要反思的时机也要到了。科学主义有可能阻碍启蒙的事业，甚至使启蒙走向自身的反面，这正是梁启超在《欧游心影录》中表达出来的一个核心思想。用他在该文中的话来说，他的写作的一个重要意图是“揭穿科学万能之梦”。揭穿科学万能之梦是在对西方文明进行反思的意识下展开的，因而仍在文明比较

¹⁶ 霍耐特使用“民主化的伦理”来指称黑格尔基于主观自由的伦理观念，梁启超的看法与此相仿，即基于个人自由而承认人伦的价值。

的宏大语境中，也意味着对中西问题的一种刻画方式。《欧游心影录》以“新文明再造之前途”与“中国人对于世界文明之大责任”为小标题，就是对此最好的说明。其实质的含义是，如果说西方的民主与科学成就的主要是物质文明，而物质文明对于再造一种新的世界文明又是远远不够的，那么，中国的文化传统能够为新的世界文明的再造提供其所必需的精神文明。《欧游心影录》连同更早的《新民说》呈现出来的具有一定文化保守主义色彩的启蒙思想，实际上在很大程度上规定了此后儒门学者刻画中西问题的基本方向和主要议题。

此外，新文化运动以来被广泛接受的一个关于中西问题的看法是以中西之异为古今之别。这个看法较早是由严复提出的，在新文化运动中被一些倾心西化的学者所申说。饶有意味的是，这个看法在理论上既能够被用于主张全盘西化，也能够被用于主张文化保守主义。¹⁷前者的脉络比较简单：既然中西之间的差异是时代上的差异，那么，对于身处现代的我们，选择西方就是不言而喻的。后者的脉络也不曲折：既然中西之间的差异是时代上的差异，那么，我们谋求中国自身文化传统的现代化即可。由此也可以看到，两种主张的关键性差异来自对中国自身文化传统的不同评价和态度。如果对中国自身文化传统在根本上是否定的，我们就得到了全盘西化的主张；如果对中国自身文化传统在根本上是肯定的并孜孜以求其现代化，我们就得到了文化保守主义主张。文化保守主义主张的复杂性表现在，既然现代性肇始于西方，就是说，民主与科学这些现代价值历史地看是起源于西方，那么，

¹⁷ 在《东西文化及其哲学》中，梁漱溟提到常乃德表达过这种观点，而他自己也赞同。另一个具有典型意义的例子是冯友兰，正是中西之异实为古今之别的看法使他摆脱了试图肯定中国自身文化传统时所遭受的巨大焦虑。

谋求中国自身文化传统的现代化还是要不可避免地要遭遇中西文化的差异。于是，古今问题与中西问题就不可避免地交织在一起了。

古今问题与中西问题的交织实际上也是全盘西化派必须面对的。全盘西化主张所能提出的理由不外乎两个，一个是认为西化可以强国，一个是认为西化意味着现代化。前者往往被归于救亡的主题，在启蒙的思路中不可能成为一个充分理由。只有后者，才有可能在理论上充分证成全盘西化的合理性。因此，非常清楚的是，古今问题对于全盘西化派而言至关重要，他们的核心论点势必全部落在认可古今之变的合理性这一点上，否则无法为他们激进的反传统主义辩护。相比之下，对于文化保守主义者而言，中西问题则更为重要，其主张的成功端赖于他们能否在认可古今之变的合理性的前提下恰当地提出中西问题，不至于因古今问题的凸显而使中西问题被完全压抑。

由此可以看到，在中国现代思想史上实际上存在着两种启蒙思想，彼此有一些交集但旨归大为不同。如果说新文化运动以来的文化保守主义者继承的是戊戌变法之后梁启超等人开创的保守主义的启蒙事业的话，那么，胡适、陈独秀等新文化运动的干将们掀起的则是另一种激进主义的启蒙事业。¹⁸如果要谈论这两种启蒙事业的实际历史效应，那么，我们说，1949年的建国行动

¹⁸ 那种将胡适与陈独秀的立场在根本上做出区分的尝试是不成功的，特别就文化的主题而言更是如此。对此，本文无法展开更详细的分析，不过，如果我们稍微留意一下毛泽东在不同时段如何评价胡适，就可以看出一点名堂来。1936年，在与斯诺谈话时毛泽东说“五四”时期胡适和陈独秀是他心中的楷模；1954年，毛泽东发动了一场批判胡适思想的运动，但在“讨胡战役”结束后毛泽东在怀仁堂宴请知识分子代表时却说：“胡适这个人也真顽固，我们托人带信给他，劝他回来，也不知他到底贪恋什么。批判嘛，总没有什么好话。说实话，新文化运动他是有功劳的，不能一笔抹杀，应当实事求是。到了21世纪，那时候替他恢复名誉吧。”

正是激进主义的启蒙事业所结出的果实，而 1966-1976 年间的文化大革命则意味着激进主义的启蒙事业走到了尽头。至于保守主义的启蒙事业，如果不是很早就夭折了，顶多也就是发了一些执拗的低音。

《欧游心影录》之后探讨中西问题最有影响的第一个儒门学者是梁漱溟。梁漱溟在 14 岁还是一个中学生时就开始阅读梁启超主编的《新民丛报》等刊物，其思想深受梁启超的影响。1920 年，梁漱溟在北京大学作“东西文化及其哲学”的系列演讲，1921 年又到济南作同主题系列演讲，同年《东西文化及其哲学》正式出版，在中国思想界引起了强烈的反响。

梁漱溟试图思考民主与科学的文化根源，而又用生活的意欲倾向来解释文化。他围绕生活的意欲倾向提出文化的三路向说，颇具唯心论色彩，而这与《欧游心影录》中的思路完全一致。¹⁹当梁漱溟将三种不同路向的文化在起源上归诸天才的创作时，我们很难不想到维柯、赫尔德那样的西方浪漫主义者。最有意思的是梁漱溟对西方文化中希腊和希伯来因素的分析。按照他的区分和刻画，西方文化、中国文化和印度文化在文化路向上呈现出关键的不同，分别是意欲向前、意欲持中、意欲向后。在希腊传统被他恰当地归于第一种文化路向的典型代表的同时，他提出，起源于东方的希伯来传统，本来具有第三种文化路向的特点，因此，希伯来传统之于希腊传统（以及顺此走下来的罗马传统）能够起

¹⁹ 在《欧游心影录》中，梁启超实际上是将唯心论作为科学的权威彻底确立起来以后一切文明传统在哲学上得到合理解释的唯一出路。在“新文明再造之前途”小节中他特别提到了柏格森的“直觉的创化论”和詹姆斯的“人格的唯心论”，而梁漱溟的东西文化论就深受柏格森的影响。不过，应当指出，虽然梁漱溟的东西文化论深受梁启超的影响，但在《东西文化及其哲学》中梁漱溟对《欧游心影录》中的核心观点——应当将西方的物质文明与中国的精神文明结合起来——提出了明确的批评。

到补偏救弊的作用，以至于在中世纪使得西方文化从原来的第一路向折向了第三路向。接着，他进一步指出，经过文艺复兴、宗教改革之后，西方文化又回归到原来的第一路向，其中主要的原因就在于，改革后的基督教“性质逐渐变化，简直全成了第一路向的好帮手，无复第三路向之意味”。²⁰在出版于1949年的《中国文化要义》中，梁漱溟将对中西文化的比较性分析扩展到了对中西社会的理解上，指出中国社会的特点是伦理本位、职业分途，不像西方社会，重视个人和集团，故而民权易张，阶级和国家都比较分明。在分析中西社会结构性差异的根源时，梁漱溟再一次非常明确而深刻地指出，“宗教问题实为中西文化的分水岭”，就是说，中西社会的结构性差异，根本上源自周孔之教与基督教的差异。²¹

紧跟着梁启超的思路阐发中西问题而又提出新见解的是1918-1920年与梁启超同游欧洲的张君勱。张君勱自然也同意民主与科学是西方现代性的两个要素，在当时的思想氛围中，他的见解的特别之处正好表现在对这两个要素的补充、分析和反思上。关联于民主的主题，张君勱强调，在西方的现代进程中，与民主政治的发展平行又相关的另一个重要方面是民族国家的建

²⁰ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，上海：商务印书馆，1922年，第83-84页。关于希伯来传统在西方文化演变过程中的重要性，梁漱溟特别认同屠孝实的看法。在《东西文化及其哲学》出版时有一个题为“时论汇编”的附录，收集了当时一些学者讨论东西文明的重要文章，包括陈独秀、李大钊、金子马治、杜亚泉（署名伦父）、平佚、蒋梦麟、梁启超、冯友兰（与泰戈尔论东西文明的对话）、屠孝实等，其中屠孝实的《屠正叔先生答论希伯来思想书》被梁漱溟评价为诸说中之“最妥当”。[Liang Suming: *Dong xi wen hua ji qi zhe xue* (Culture and Philosophy between East and West) (Shanghai: The Commercial Press, 1922), p. 83-84.]

²¹ 可以看出，虽然梁漱溟在该书中专门申说周孔之教非宗教，而是“以道德代宗教”，但他仍是将周孔之教与基督教放在一个比较宗教研究的视野中加以分析和刻画的，或者如他自己所使用的说法，周孔之教可以被看作“几乎宗教”。

立。这个正确而重要的观察关联于他对“东西政治思想之异同”的看法，即认为“东方无国家团体观念而西方有国家团体观念”。虽然现在看来这个看法有粗糙之嫌，但考虑到中国正在从原来的天下体系转变到民族国家这一客观的历史语境，这个看法还是非常切题的。²²这一点也使得张君勱在推崇自由观念和民主观念的同时也很重视民族观念和国家观念，因而有些研究者用自由民族主义来概括他的思想。²³对于西方现代的民主政治，张君勱则非常敏锐地将其来源上溯于宗教改革，特别指出了良心自由的重要性，这一点也显示出他的深邃眼光。关于科学这一主题，张君勱明确指出了西方现代科学与西方古代科学在功能上的巨大差异，即前者相比于后者目的在于实用而非为求知而求知。就是说，张君勱对于现代科学的技术主义倾向有清楚的洞察。正是这一点促使他注意到，科学的局限在于其不能够解决人生观的问题。

基于以上论述，张君勱提出，今后中国文化发展的方向，应当是“造成以精神自由为基础之民族文化”。²⁴考虑到张君勱浓厚的德国哲学背景，我们可以断言，张君勱的这个方案是黑格尔主义的。若将精神以自由为归宿这个黑格尔的核心看法关联于儒教极为重视的人伦观念，那么，我们就会又一次遭遇将人伦观念民主化这一思路，用张君勱使用过的概念来说就是，基于精神自由的人伦观念是最值得预期的。

²² 可以清楚地看到，这个看法同样渊源于梁启超。此外，梁漱溟在《中国文化要义》中也探讨了这个问题，很明显是受了张君勱的影响。

²³ 翁贺凯：《现代中国的自由民族主义》，北京：法律出版社，2010年。[Weng Hekai, *Xian dai zhong guo de zi you min zu zhu yi* (Modern Chinese Nationalism of Freedom) (Beijing: Law Press·China, 2010).]

²⁴ 张君勱：《明日之中国文化》，上海：商务印书馆，1938年，第121页。[Zhang Junmai, *Ming ri zhong guo zhi wen hua* (The Future of Chinese Culture) (Shanghai: The Commercial Press, 1938), p. 121.]

另一个对中西问题提出深刻看法的儒门学者是梁启超在清华大学教过、后来留学欧美的贺麟。贺麟明确断言“西洋近代文明的一切特点，基督教中均应有尽有”，并由此将现代西方文明理解为基督教文明。²⁵他的这个看法不仅与新文化运动时期那种极度推崇科学乃至有滑向科学主义嫌疑的主流思想氛围不相契合，而且在文化保守主义阵营内部也显得殊为不同。他将现代西方文明的要素概括为四个——民主、科学、工业化与基督教，并说明了基督教与其他三个要素之间的积极关联。在他基于唯心论立场而对现代西方文明提出总括性理解时，他启用并重新解释了晚清思想家使用过的体用概念：在他看来，现代西方文明是以基督教精神为体，民主、科学、工业化为用。正是基于这样的理解，贺麟就中国文明的现代化提出了自己的看法：能够并值得预期的现代中国文明将是以儒家精神为体，民主、科学、工业化为用。至于如何成就中国文明的现代化事业，贺麟比照黑格尔论绝对精神的三个环节的思想提出应当通过艺术化、宗教化、哲学化的道路去谋求儒家思想的新开展，具体来说就是，“须领略西洋的艺术以发挥儒家的诗教”，“须吸收基督教的精华以充实儒家的礼教”，“须以西洋的哲学发挥儒家的理学”。²⁶如果援引黑格尔精神哲学中绝对精神与主观精神、客观精神的辩证关联加以进一步发挥，我们大概能够领略到贺麟关于儒家思想新开展的这个黑格尔

²⁵ 贺麟：《认识西洋文化的新努力》，见《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第305页。[He Lin, “Ren shi xi yang wen hua de xin nu li (New Effort of Recognizing Western Culture)”, in *Wen hua yu ren sheng* (Culture and Life) (Beijing: The Commercial Press, 1988), p. 305.]此文初刊于1947年2月《读书通讯》第126期，后收入《文化与人生》新版。

²⁶ 贺麟：《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》，上海：商务印书馆，1947年，第5页。[He Lin, “Ru jia si xiang de xin kai zhan (New Unfolding of Confucian Thoughts)”, in *Wen hua yu ren sheng* (Culture and Life) (Beijing: The Commercial Press, 1947), p. 5.]

主义方案的全貌。可以看出，贺麟提出的这个方案在理论上克服了过去中体西用论所存在的体用两橛问题。通过体用两方面皆须革新的主张而倡导新体新用，贺麟在理论上维护了中国自身文化传统在现代化过程中体用之间应当保持一致，用贺麟自己的话来说，既不是简单地守中，也不是全盘地西化，而是要通过化西来守中。虽然贺麟有些方面的具体观点还需要商榷，但他提出的这个方案无疑采取了正确的思路，因而也是非常重要的。

康有为曾将他的改教事业与马丁·路德的教化改革相提并论，而康有为之后的儒门学者在理解中西问题时也都注意到了基督教之于现代西方文明的重要性。可以看到，现代启蒙思潮中的儒门学者对中西问题的理解大都走向了黑格尔主义。这一点绝不是偶然的。黑格尔的思想课题正是如何实现古今和解，而且，他正是基于教化差异来理解世界历史的。他的全部思想最后归结于著名的历史终结论，即，认为自由民主的实现意味着历史的终结。从比较教化学的视野中看，历史终结论的实质含义其实是说，历史终结于德国，终结于路德改教。如果我们能够充分理解黑格尔思想与路德改教的历史性事件之间的密切关联，大概也更容易理解新文化运动以来儒学的开展与晚清时期康有为的改教事业之间的密切关联。

从以上的简略叙述中可以看到，梁漱溟提出了一种与黑格尔的历史哲学非常不同的世界历史观念。²⁷但就梁漱溟在《东西文

²⁷ 关于梁漱溟的世界历史观念的细致刻画和分析，见唐文明：《“根本智”与“后得智”：梁漱溟的世界历史观念》，载《近忧：文化政治与中国的未来》，上海：华东师范大学出版社，2010年。[Tang Wenming, “Liang su ming de shi jie li shi guan nian (The ideas of Liang Suming about World History)”, in *Jin you wen hua zheng zhi yu zhong guo de wei lai* (Current Anxieties: Cultural politics and China's future) (Shanghai: East China Normal

化及其哲学》中对中西问题的理解和刻画而言，很难说他超出了黑格尔的框架。梁漱溟在解释中国文化意欲持中的特点时，主要的思想资源是罗素的《社会改造原理》和克鲁泡特金的《互助论》，强调的是儒家思想中重视他人、重视团体、重视社会合作的一面。这些思想很容易被归到西方思想界所谓的共同体主义的名下。而作为自由主义集大成者的黑格尔提出的社会自由概念，恰恰也是现代共同体主义的一个重要思想来源。²⁸就此而言，梁漱溟在《中国文化要义》中对中国社会提出的看法和做出的分析可以被理解为他对自己早年思想的一个重大修正。在其中，中国文化的特点表现于社会不再是简单的互助、合作，而是因伦理本位而缺乏团体生活。按照这种文化保守主义的启蒙谋划，能够得出的结论或许有两个：中国文明在西方文明处于强势和主导地位的时代里能否顺利实现自身的现代化，端赖于前述黑格尔主义的新儒学方案能否取得成功；而在全盘承受了西方现代文明的基础上中国文明能否将之根本改过，为世界文明的发展做出真正有分量的新贡献，从而成为真正具有世界历史意义的普世文明，关键在于儒家传统非常重视的人伦观念能否被成功地用于构想一个伦理本位的新社会。对于前者，我并不能确信，但我认为，后者将是中西问题得以根本解决的唯一思路。

University Press, 2010).]

²⁸ 这方面最著名的例子当数是查尔斯·泰勒。

Bibliography 参考文献

- 萨缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪译，北京：新华出版社，2010年。[Samuel P. Huntington, *Wen ming de chong tu yu shi jie zhi xu de chong jian* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order), trans. Zhou Qi (Beijing: Xinhua Press, 2010).]
- 梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005年。[Liang Suming, *Zhong guo wen hua yao yi xu yan* (The Tenets of Chinese Culture: Preface) (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2005).]
- 。《东西文化及其哲学》，上海：商务印书馆，1922年。[Liang Suming: *Dong xi wen hua ji qi zhe xue* (Culture and Philosophy between East and West) (Shanghai: The Commercial Press, 1922).]
- 曾国藩：《讨粤匪檄》，见《曾国藩全集·诗文》，长沙：岳麓书社，1986年。[Zeng Guofan, “Tao yue fei xi (Suppressing bandits of Yue)” in *Zeng guo fan quan ji shi wen* (The Collection of Zeng Guofan: Poetry and Articles) (Changsha: Yuelu Publishing House, 1986).]
- 周伟驰：《太平天国与启示录》，北京：中国社会科学出版社，2013年。[Zhou Weichi, *Tai ping tian guo yu qi shi lu* (The Taiping Heavenly Kingdom and The Book of Revelation) (Beijing: China Social Sciences Press, 2013).]
- 张之洞：《劝学篇》，见《张之洞全集》第十二册，石家庄：河北人民出版社，1998年。[Zhang Zhidong, “Quan xue pian (Encouraging Learning)” in *Zhang zhi dong quan ji* (The Collection of Zhang Zhidong), book. 12 (Shijiazhuang: Hebei People's Publishing House, 1998).]
- 陈旭麓：《论中体西用》，载《历史研究》5(1982):39-55。[Chen Xulu, “Lun zhong ti xi yong (On westernized Chinese style)”, *Historical Research* 5 (1982): 39-55.]
- 康有为：《康有为全集》第四集，北京：中国人民大学出版社，2007年。[Kang Youwei: *Kang you wei quan ji* (The Collection of Kang Youwei), book. 4 (Beijing: China Renmin University Press, 2007).]

- 严复：《与〈外交报〉主人书》，《外交报》，第9、10期，1902年。[Yan Fu: “Yu wai jiao bao zhu ren shu (Write to the chief editor of *Diplomacy Newspaper*)”, *Diplomacy Newspaper* 9 & 10 (1902).]
- 阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，北京：社会科学文献出版社，2013年。[Axel Honneth, *Zi you de quan li* (The Right of Freedom), trans. Wang Xu (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013).]
- 翁贺凯：《现代中国的自由民族主义》，北京：法律出版社，2010年。[Weng Hekai, *Xian dai zhong guo de zi you min zu zhu yi* (Modern Chinese Nationalism of Freedom) (Beijing: Law Press·China, 2010).]
- 张君勱：《明日之中国文化》，上海：商务印书馆，1938年。[Zhang Junmai, *Ming ri zhong guo zhi wen hua* (The Future of Chinese Culture) (Shanghai: The Commercial Press, 1938).]
- 贺麟：《认识西洋文化的新努力》，见《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年。[He Lin, “Ren shi xi yang wen hua de xin nu li (New Effort of Recognizing Western Culture)”, in *Wen hua yu ren sheng* (Culture and Life) (Beijing: The Commercial Press, 1988).]
- _____.《儒家思想的新开展》，见《文化与人生》，上海：商务印书馆，1947年，第5页。[He Lin, “Ru jia si xiang de xin kai zhan (New Unfolding of Confucian Thoughts)”, in *Wen hua yu ren sheng* (Culture and Life) (Beijing: The Commercial Press, 1947), p. 5.]
- 唐文明：《“根本智”与“后得智”：梁漱溟的世界历史观念》，载《近忧：文化政治与中国的未来》，上海：华东师范大学出版社，2010年。[Tang Wenming, “Liang su ming de shi jie li shi guan nian (The ideas of Liang Suming about World History)”, in *Jin you wen hua zheng zhi yu zhong guo de wei lai* (Current Anxieties: Cultural politics and China’s future) (Shanghai: East China Normal University Press, 2010).]
- _____.《数教在宽：康有为孔教思想申论》，下篇，北京：中国人民大学出版社，2012年。[Tang Wenming: *Fu jiao zui kuan kang you wei kong jiao si xiang shen lun* (On Kang Youwei’s thoughts about Confucianism as a Religion) (Beijing: China Renmin University Press, 2012).]

Abstract

The problem of China and the West was raised by Chinese intellectuals in modern time to understand Chinese modernity. In the light of world history, it is a problem of civilization comparison which is to evaluate Chinese and Western civilization and to provide a guide for humanity's future. Different from others who emphasize the ideas of democracy and science in modern Western civilization, Confucian scholars realize the importance of Christianity in modern Western civilization. Accordingly, they suggest to reform Confucianism to promote modern Chinese civilization.

Keywords: Confucian civilization, Christian civilization, the problem of China and the West