



中西文化交汇中 近百年理论难题

劳承万 著

中国社会科学出版社



中西文化交汇中 近百年理论难题

劳承万 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中西文化交汇中近百年理论难题 / 劳承万著. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 6

ISBN 978-7-5161-8575-9

I. ①中… II. ①劳… III. ①文化交流—研究—中国、西方国家
IV. ①G125

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 170105 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 冯春风 许 晨
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 6 月第 1 版
印 次 2018 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 23.25
插 页 2
字 数 379 千字
定 价 98.00 元



凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683

版权所有 侵权必究

本书阅读提示与思考

(以何种方式与观念去把握中国文化与哲学?)

(1—3 方法论/4—6 质性论/7 时命论)

1. (明) 林缉熙

(引者：终生读书说理，乃至走遍了天下，若无自得之入头处，花再多的功夫，都是白费。)

“所谓闻道者，在自得耳。读尽天下书，说尽天下理，无自得入头处，终是闲也。”

——《明儒学案·卷六》

2. [德] 黑格尔 (1770—1831)

(引者：用西方人的话儿来说中国的心事，正如以鸟语来论人界的事一样的不知其所云。黑格尔所说者，是重要的方法论：我们早就应该结束以西方哲学词语来论述中国哲学的仿袭历史了。)

“只有当一个民族用自己的语言掌握了一门科学的时候，我们才能说这门学科属于这个民族了：这一点，对于哲学来说最为必要……思想应当用自己的语言表达出来……这样对于意识来说是直接的，这些概念是它固有的东西，它是在同自己的东西打交道，不是同一个外来的东西打交道。”

——黑格尔《哲学史讲演录》(四) 商务印书馆，第187页

3. 余英时 (1930—)

(引者：余氏之论断，既有综观时势的一面，也有其反思的一面。唯其如此，才敢说“负责”)：

“我可以负责地说一句：20 世纪以来，中国学人有关中国学术的著作，其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。”

——余英时《现代儒学的回顾与展望·怎样读中国书》

生活·读书·新知三联书店，第 418 页

4. 张东荪 (1886—1973)

(引者：张氏论中国哲学主要特征，言人所未能言，一扫低能俗见与陈腔滥调，促人回头趋向正轨。

(A) 中国哲学长于记事重于意义与道德，不追求事背后的本体即实体存在。西洋哲学的始祖泰勒斯把一切都认为由水而出，复归于水。这显然是以水为实在，视万物为现象。所以他的态度根本上把西方哲学决定了，二千数百年都不能跳出此方向。中国人因无这个分别（即“实在—现象”之分别），故中国哲学根本上就不是追求“最后的实在”……中国文化大部分属于历史，但中国的历史并不是仅仅记载事而已，乃实以往事而视为垂训于将来。故中国的历史同时就是讲道德。“史家记载此事是为了此事有一种意义，而读历史的人们要知道此事亦是因为此事有一种意义。总之，事本身是无法把捉的，而人们所注意的亦只是其意义。”“所以记载历史上的‘事’，没有一件不含有道德的意义。”

“因为中国思想注重于人事与历史，如果有一种历史哲学出现，发明历史演变的新公式，则必可把社会重新振作起来。”中国思想还有另外一个特征：“梁任公先生说‘法家者儒道墨三家之末流嬗变会合而成者也。’这确是真的，不过除了先秦，一到汉初，从此以后，所有中国的思想家无不是混合的与折衷的。”——《张东荪文选》，张汝伦编，上海远东出版社，第 369 页)

(B) 中国象形文字影响中国人的言语构造与哲学思想，乃至文学艺术。“中国文字是象形文字，这一点不仅影响及中国人的言语构造，并且影响及中国人的思想（即哲学思想）……西方人的哲学总是直问一物的背后；而中国人则只讲一个象与其他象之间的互相关系。例如一阴一阳与一阖一辟。总之，西方人是直穿入的，而中国人是横牵连的。因为这个缘故，我发见中国思想上自始即没有‘本体’（substance）这个观念……可见中国自来就不注重于万物有无本质这个问题。因为中国人的文字是象形

文字，所以中国人的思想只以为有象以及象与象之间有相关的变化就够了。”“‘圣人设卦观象’。卦虽不能就是最古的文字，但至少是与文字同一性质的东西。……胡适说，孔子主张象生而后有物，象是原本的模型，物是仿效这模型而成的。这个见解十分精辟。中国古代思想确是以为先有象而成物……虽则柏拉图的‘意典’（ideas）亦未尝不是象，然则他却主张意典本身是自己存在的。它和八卦上的象完全不同。”“象乃是垂训”。“中国人只讲象与象之间的互相关系，而不问象的背后的本体。因此遂发生相关或相对，后来顺着这个趋势，在文学上乃有骈文与律诗的创造，是外国所无的。”（注：“象与象之间的互相关系”，其实质就是文学与诗的精神。）“中国言语上没有语尾变化，以致主语与谓语不能十分分别，这件事在思想上产生了很大影响。以我所见，可举出四点：第一点是因为主语不分明，遂致中国人没有‘主体’（subject）的观念；第二点是因为主语不分明，遂致谓语亦不成立；第三点是因为没有语尾遂致没有 tense 与 mood 等语格；第四点是因此遂没有逻辑上的‘辞句’。”（同上书，第 366 页）

（C）中国文化的最高最普遍概念是“天人关系”（天人合一）。此“天”仅是对人显示某种“天意”，而非天之实体性。“中国人对天只问天的‘意’在哪里，而决不究天的‘体’（itself）是什么。因为在中国人看来，天的‘意’就是‘天’……天与天意为一物……天既不是一个东西，则天便不是一个‘体’……中国人的‘天’与西方人的‘本体’概念并不相通。……中国学者更有把‘天’字训为指事，实在就可通。……我们在殷墟发见的卜辞上，必定见到大部分用帝字与天字都是叩询天意……而在《尚书》上却以已定的天意发表出来……所以我们应得知道天所以只等于天意，就是因为与卜有密切关系。卜即是知天意之法。在卜上，人可以知天意，则天与人便相通了。”（同上书，第 373 页）

“中国人却始终有‘整体’的思想，即主张万物一体。我们却不可把整体即认为是‘本体’。须知西方人所谓本体（即本质）即是指宇宙的原本材料，而我们中国却不注重这个材料本身与材料所造者之分别。因此我们中国人所追求者不是万物的根底，而是部分如何对于整体的适应。这就是所谓天与人的关系。所谓适应即是天人通。中国思想自始至终可以‘天人关系’四字概括其问题。”“总而言之，中国思想是把宇宙、社会、

道德等各方面会合在一起来讲，而形成各个部分互相紧密衔接的关系，决不能单独抽出其一点来讲。倘不明此理，而以其中某某点拿来与西方思想比较其相同处，则必定有误解。因为抽出来的便会失去了其原义。”由“天人关系”，也必衍生出“仁”德来；“我以为仁的思想依然是天的观念中衍（生）出来的。董仲舒说：‘天高其位而上其施，藏其形而见其光，高其位所以为尊也，下其施所以为仁也……故位尊而施仁，藏神而见其光，其天之行也。故为人主者法天之行’（《春秋繁露·离合根》）。可见仁乃是天之德，即从‘天无不覆，地无不载’上看出来的。”（第570页）“我们可以主张仁有一个浅义又有一个深义，由浅而言即‘仁者爱人’……至于深义则成仁即为成圣。”“我说仁的概念是从天的概念脱胎出来的，就是因为在最初总是把所有好的方面都归之于天，以为人所以有好的地方是从天得来的。所以在思想上天字与德字以及命字是最初占重要地位……儒家认天是覆育万物使各遂其生，故天之德就是仁。”“纵使孔子说仁甚多（《论语》仁字凡五十余见），但并未有一语真说到仁的内容或本质；所以说的大概全是为仁（即从事于仁）的途径。倘使要问何以孔子不把仁的定义先说出来呢？讨论此问题便会牵涉到中国思想之特征问题……因为定义是西方逻辑上的事，与其全部逻辑原理以及思想格局相关……倘使承认此说，则孔子对仁不下定义与不解释仁之本质乃正是表示孔子代表中国思想的地方。……如果不明此理而强去替孔子下一个仁字的定义，这便是把中国思想的格局打破了。”（第572—573页）“仁义并称之外，又有礼义并称。且礼义并称恐怕还在仁义并称之前，因为仁义并称是以孟子为最显……孟子的仁义并称乃是内外兼顾，但究其起源即是义出于礼，而决不于仁。”（第583—584页）

（D）宋明理学是中国哲学的巅峰，是孔孟思想发展的必然趋势，绝非佛教思想的融入所致；理学受佛教影响仅在修行之方法论上。理学之理，是道德依托之大理，且是一个总体，绝非西方之共相论。冯友兰《新理学》之误即在于以西方共相论来说宋儒之“理”。“（宋明）理学确是继承孔孟之教。其故……在于欲提高道德（注：作为总体观念）必须以形而上的神秘为背景。没有这种背景决不能解决道德的保障问题。普通的道德（注：作为行为守则）和这种情形不同，因为（它）只是拘束常人的……所以我说理学内无论有何派别之争，而大体上终脱不了是神秘的

整体主义（注：万物一体说）。证以张子的《西铭》颇为显然。总之，都是想把我与天合一（即绝对合而为一），于是我尽其性，则我之一举一动便心安理得。他们主张整体（即万物一体）乃是专为道德立一个最后的托子。供个人有安顿处。有了这个天人合一的‘尽性’，则行为上一切利害祸福便不发生问题了。如果专从学理上看，亦可以说这是一种形而上学……有人以为宋明理学完全是从佛理蜕化出来，其实这是知其一不知其二之谈。”（同上书，第143页）

“理学确是受了佛学的影响……其最受影响的地方不在于思想内容，而却在于方法。……孔孟虽本含有神秘主义（注：孔子有‘天丧予’之说/孟子有‘尽性—知心—知天’说），却始终没有所以亲见此神秘之方法……即没有修证方法，以亲证此种境界确实存在。至多只能有理论上的推论……（而）印度思想始终是两方面兼顾的，有如鸟之两翼，车之两轮。这两方面就是知识上的理论与修行上的实践。知识方面的那一套理论比中国要玄妙精密得多……印度这一套理论纯粹是形而上学……亦可以说是宗教性的。不像中国的那样，是道德方面的……（印度）其旨在于出世。（就修行实践方面来说），可以总称之为‘瑜伽’（Yoga）……亦可以说就是‘禅定’……这一套方法不外乎把人‘心’变化一下，（使之）能看到绝对——即所谓直证真如。但此法又有顿渐二途……中国除了发明顿悟之外，还有一个大发明，就是把出世的修悟方法而用于入世（事业）。作此种发明者就是理学家。”（同上书，第414页）

“印度的瑜伽因与出世教相连，总不免由‘寂’入乎而终于解脱。而中国的这种瑜伽却无论用顿悟或渐悟，其结果乃是得着一个‘乐’字。所以他们注重在日常生活。务使在日常生活上，把此心使其‘活泼泼地’。遇事便可‘当下合理’。这就是所谓‘动直’，与所谓‘静亦定，动亦定’。可见他们不是专在静中求明心见性，乃是在动中（即日常生活一举一动中）求尽性乐天知命。他们并不像佛家那样厌恶世间与生活，乃反而对于生活十二分认真，但（又）不流于偏执，只任其自然，所以是常乐。从‘乐’字一点来看，与佛家的‘悲’可谓甚不相同……中国的理学纯是关乎行为，并无宗教的意思，也可以说他们把宗教性的神秘移用于极寻常的行为上……所以我说理学不是纯粹的哲学。”（同上书，第415页）

“宋儒所说的理与柏拉图所说的共相未尝无相似处（皆‘自身潜在’），但其相似之处究较相异之处为少。最大的不同点是宋儒之理总不失为一个。所以宋儒之理不可以种类与数量而分。但柏拉图之共相其本身却就是‘类’（偏于许多个体集合的意思）（注：朱子曰‘理只是一个’〈语类·卷六〉）”，其次，宋儒之理，是体用中之体，“而并不由于理是抽象的，以抽象的来解释理，便是以西洋哲学上新实在论派的所谓的‘共相’来解释理。这是冯友兰先生于其近著《新理学》上所尝试的企图。我则认为和宋儒原理相差太远……（对宋儒来说）新实在论的主张毫无可取，亦许我和冯友兰先生不同的地方就在于此……宋儒亦是不走这一条路子的”。（第596页）“（冯友兰）倘若以为宋明理学本来可以作此解释（即本来可以用柏氏共相说以解释之），则我敢言此说不能成立……详言之，即具体的红物决不是依照抽象的红理而出现于此时此地之上（宋儒之‘理’与‘共相’论相似之点，仅在‘自己潜存’上）。”（第600页）（顺便指出：钱穆先生在《师友杂忆》中，指出冯著《新理学》的致命处是“谈理学而无心性”。失去心性融会的“理”，绝非宋儒之“理”，亦非中国人的“理”。）

（E）西方哲学的根本特征：“本体论—宗教‘神学’—逻辑同一律（矛盾律和排中律是同一律之附律）”三者之同一贯通，中国哲学绝无此类问题。“‘本体论’的哲学就是宗教式的思想（注：主宰与创世主）。同一律的名学在暗中就为这种宗教式的思想所左右。亦可以说，哲学上的本体论，宗教上的上帝观，以及名学上的同一律在根本上是一起的。”“有同一，必有本体；有本体必有因果；而原子则附丽于此二者之中。所以西方文化在思想方面上根本即建筑在这几个范畴（本体、因果、原子，同一等等）之上。不明白这几个范畴的重要性与其实性，则决不能明白西方文化与西方思想为何物。”

“西方思想上是以存在与因果两个概念为二大柱石。同时西洋文化上的理性主义亦是以这两个概念为其支柱。尤其是在这两个概念的相沟通处。”（第474页，372页）

“我敢说一句狂妄的话，中国自晚清以来，输入西洋文化，虽已有数十年之久，然实在对于西洋文化有真正认识的人从来就不多。最奇怪的是愈到后来（即民国十五六年以迄现在——即1946年）对于西洋文化之了

解，反而不及清末民初的那些人了。”（第 622 页）

——《张东荪文选》，张汝伦编，上海远东出版社第 369、366、373、413、414—415、417、371、372、474 页

5. 钱穆（1895—1990）

（引者：中国上古仅有真实的历史传说，而无虚构之神话。这是破时俗之论，使人猛醒，只有回到文化源头的人文真实中，才能重新打开中国的人文历史画卷——“认识你自己”。）

“自尧舜而又推而上之，有黄帝轩辕氏，又上有神农氏、庖牺氏，更上有燧人氏、有巢氏，凡均不得谓无其事无其人。但其人名由后人假定，非前世真有（注：那时尚无文字可以记载流传），故中国古史乃显属历史传述，非神话，非伪造……故中国之上古史，乃以特见中国文化与民族心情之一斑，岂其他民族之神话伪造可相比拟？……或谓中国古史乃一部神话，但中国古人亦非好作神话，仍与中国国民性不合。明属人文社会事，中国人信而好古，本之使然，然姑为之假托一名（注：如夏禹）。则中国古史之异于神话，亦显然可知……倘中国古史尽由伪造（神话），则中国专务伪造，又成何等人？此岂不别生一甚大问题？令人无可回答。”

——《晚学盲言》上卷，生活·读书·新知三联书店，第 506—507 页

6. 唐君毅（1909—1978）

（引者：“盘古开天”浑身都是贡献，这是人与天地并生、天人合一的崇高境界，其启示是：〈一〉“全部中国学术文化之精神，都应从此悟入，才能通乎其源至乎其极”；中国只有圣人之创造而无西方之神话智慧，其启示是：〈二〉“智慧源于德性”。唐氏之两大律，实是中华文化合二而一的浩天元气，它完全可以消解赶西方时髦的奴性。）

“盘古开天辟地，却象征中国人之自觉在本源上即是伟大的……盘古与天地并长，盘古死了，化身为日月江河，是何等壮丽伟大的人生境界？说天地境界，只能依托此神话（注：即艺术创造之‘传说’）之所启示来说，这是表示人与天地并生，而使天地展开，成日月历天、江河行地的世界。全部中国学术文化之精神，都应从此悟入，才能通乎其源至乎其极。”（注：“天人一体”之一体性，不是“物质”之一体性，而是二者

在“生生不息”与“道德”意义上之一体性。此是中土文化功能之一体性，而非西方文化实体之一体性。)

“中国历史传说中，几乎把每一种发明都归到一个圣人神……与希腊之神只代表种种抽象的品德，如爱神、美神、智慧之神便不同，然此(希腊)神到底不是人。在中国则一切生产工具都归到历史上存在的圣人……而且是有德之圣人……因而又表示了中国文化精神之一深心之信仰，即智慧源于德性”(注：西方人则反之，是德性源于智慧，康德第二批判之“道德律令”，即来源于纯粹理性)。

——《中华人文与当今世界补编》(二)，

广西师范大学出版社，第632—634页

7. (唐)刘知己(661—721):

(引者：刘氏是中国的大史学家，一位绝代天才。他说史家要具备“三长”：“史才—史学—史识”，而尤以史识为最。“识”从何而来？刘曰：“不掩恶，不属善”“爱而知其丑，憎而知其善”。然而：何以挽救“人”与“书”之“时/命”乎？皆在于此“识”也。)

“人废兴，时也；穷达，命也。而书之为用，亦复如是。”

——刘知己《史通·鉴识》

前 言

一 说外

谈别人的事，曰“说外”。

我读理论文章，很少有情感“激动”的时候。但多年前读余英时《一生为故国招魂·敬悼钱宾四先生》（作于1990年9月）一文，则近似之。余氏回忆老师之处很多，论点多带有“全局性”意义。今撇开其他不谈。当读到钱氏何以要毕生研究中国历史时，余曰：仅为“一念”——“中国不亡论”——所驱使。这使我既惊讶又激动。余氏是这样说的：“钱先生自能独立思考以来，便为一个最大的问题所困扰，即中国究竟会不会亡国”，就此问题，“他在新亚书院多次向我们同学讲演，都提到梁启超的‘中国不亡论’曾在他少年的心灵上激起巨大的震动”，“1910年，钱先生才16岁，他的爱国思想和民族文化意识至迟已萌芽于此时，也许还可以延溯得更早一些。梁启超这篇文字在当时激励了无数中国青少年的国家民族的情感。后来我读到左舜生的《我的少年时期》，也提到他和一位同学夜读这篇两万四千字的长文，至于欲罢不能而热泪长流。但钱先生和大多数青少年读者不同，他读了此文之后没有走上政治救国的道路，而转入了历史的研究。他深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。钱先生以下八十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使”^①。余先生这一追述，带出了三个大问题：一是梁启超之识见、情感以及文章之非凡力量超绝于世，二是读者的反应是“欲罢不能而热泪长流”超乎世俗，三是钱穆为“中国不会亡”而立下终生研究中国史的大决心，即余氏所说的“钱先生以下八十年的

^① 余英时：《现代危机与思想人物》，生活·读书·新知三联书店2005年版，第505—506页。

历史研究也可以说全是为此一念所驱使”之奇迹。以上三点，都会令现当代学人感到惭愧。恕笔者断言：梁启超式的文章，早已绝笔；读现当代人的理论文章而至于“欲罢不能而热泪长流”者，也早已绝迹；人生几十年只为那崇高的“一念”驱使，而成果累累者，对当代人来说，那简直就是“神话”。从“绝笔”到“绝迹”与“神话”，实是一段不平凡的学术史。有识见者，都应好好地反思一下：何以“绝笔”、何以“绝迹”、何以成“神话”？

“中国不亡论”，是19世纪末至20世纪初中华民族处于危难求生中的一声响亮的号角，它唤醒了一代沉睡着的灵魂。当今之大潮似是“中华民族复兴”论，但还能有梁启超式的作者、“欲罢不能热泪长流”的读者、终生为那崇高的“一念”所驱使的大师么？别的暂且不说，光就学术层面而言，则大可探究。“中国不亡论”的根本精神，是弘扬了中华民族有五千年的悠久文明与文化，且连绵不绝，具有世界上无可匹比的自信力。对比当今之学界观念与趋势，多是赶西方时髦而不可止，而对中国文化的根柢则极其陌生甚至失祖忘宗。当下，欲从总览中西文化之根源与特质中寻找出路，索源求根，催发激情，让生命与学术融成一体，而非杂乱糊涂学问，这是一个巨大的历史课题。笔者明知此是艰难的事业，似是“不可为而为之”，但多年来思考未断，故有本书之出版。笔者已是八旬老人，回顾一生，从来没有过钱氏之为“一念”而奉献终生的学术情怀（即使有也难以维持）。我的“一念”基本上是随着时代的变化而变化的“混杂”之念。我们这一代人，大多时间是在阶级斗争“三年一小搞，五年一大搞”的运动中度过。最后只落得另一个“一念”的降临：惟求“活着”而已。退休已多年了，早已进入“随心所欲不逾矩”的虚假人生境界。但一想到民族文化的辉煌与前辈大师那神圣而崇高的“一念”，又令人惭愧难以心安，姑且去干西西弗思推石头上山的事吧。故在近两年的艰难的“活着”中，才终于完成了这六篇文章。

另外，钱先生为达乎其“一念”之完成，那为学之心力超乎常人，其为学也实在令人感动，他在《病与艾》一文中说：“我幼年曾受一段私塾教育。当时读了《论语》读《孟子》，读到‘滕文公章句上’，我的私塾生活遽尔中止。《孟子》便没有读完。后来不记（得）在哪一年的冬天，忽然立意要将《孟子》通体读过一遍，于是拣定了阴历开岁的大年

初一，我把自己反锁在一间空屋里，自限一天读完一篇。第一个上午便读‘梁惠王章句上’，读到能通体背诵为止，然后自己开锁出门吃午饭。下午则读‘梁惠王章句下’，到能通体背诵，再开门吃晚饭。如是七天，直到年初七之晚餐，我的一段心事终告完毕。”（钱穆著《文化与教育》）钱氏这种用心于中国文化经典的厚实心力和卓越精神，也颇令人感动。其一，是为了那“一念”的水滴石穿一步一砣码的背诵的精神，其二是拣定大年初一至初七的破俗洗尘入圣精神。据说，在“五四”一代大师中，能在十三岁便能背诵十三经者，只有胡适和钱穆两人。对比当今人们的频频“假日”，尤其大年初一，谁去干此等“书呆子”的傻事？人们热衷的是“旅游一走亲一访友一吃特色”……那是无数多姿多彩的“群念”呵。

从钱氏的毕生以八十多年时间去追逐、确证与完成“一念”（“中国不会亡”）的崇高精神中，以至于大年初一反锁在空房里背诵《孟子》的用心中，使我们不得不沉思而深入地对大师的人格、精神、风貌细细审视一番，除了敬畏之外，任何赞辞都是无能为力的，可谓惊风雨、泣鬼神，足够人们毕生之反省了。

我的一生，从来就没有背过《论语》，更没有背过《孟子》，惭愧极了。上面说到我辈毕生的“一念”，仅是如何“活着”；至于背书，只是“文革”中的“老三篇”。其他年代则什么都不敢背（也不能背），因为“书读得越多就越蠢”，几百年前那个反王学的颜习斋就是“如是说”的。但颜氏之所指，也仅是宋明儒狂言心性之书而已。

笔者追述钱穆先生这两件事，目的是反省我们当下的学术对联：“学术都为稻粱谋，欲求××功夫在诗外。”真正的学术何以来乎哉？至于下大力气去梳理盘根错节的中西文化发生之根源，以见其差异，且作为人生的一种学术追求，远离诈骗之域，那则更是一番苦心了。我的观点，仅是“知其难而苦为之”。因为我辈的“一念”契机与“背诵”功能，早已消失殆尽。俗语说：“人到死时万事休”，其实“人到老时”万事已经慢慢在开始“休”了。其所能及者，也许仅是捡几枝干柴，助那“众人拾柴火焰高”之大势而已（如果这“大势”存在的话）。否则，在寒风中，几枝干柴的火焰也会很快熄灭的。

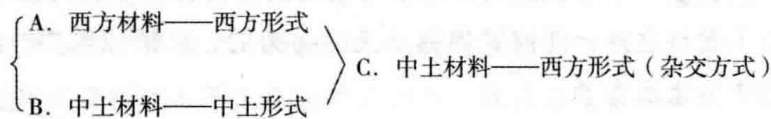
综合以上二则钱氏的大师精神与心力，曰：他创设了百年来难以逾越的人生“理论—实践”难题，亦一大范式也。圣人曰：“诚者，天之道

也；诚之者人之道也。”（《中庸》）在“诚—诚之者”来回之间度过人生，实在不容易。看来，面对一切的“理论难题”，唯“诚”才能破之。笔者历来只相信一条公律：“学问求诚不求诈”。

二 说内

要交代几句本书的题旨，即“理论难题”问题，曰“说内”。

近百年来，中西文化撞击中的理论难题是什么？凭个人的主观构造是想不来的。实际上，20世纪初期的三篇大文已经提出来了。这就是：胡适于1918年完成了《中国哲学史大纲》（1919年出版），蔡元培为该书所作序言。这是颇有卓识的序言，其中包含了许多现实问题和尖端问题。认真推敲，蔡氏在中西文化撞击中的总体问题上提出了三个命题（即难题）：



这里的“材料”，指古代原典文化资源（即“潜能”）；“形式”，指从原典文化资源中，引出其必有与应有的观念系统，即“潜能”通过人的作用，转化成“实现”（现实），这正如一粒树种，在土地、阳光、雨水作用下，必然长成一棵大树一样。因为从材料A到形式A，是必然的（西方）；那么从材料B到形式B，也将是必然的（中土）。那么，为什么会出现第三个命题：“材料B—形式A”之杂交形式呢？那是因为：第一，材料B错漏、杂乱、伪作太多，难以整理，不成统系；第二，从来就缺乏“一以贯之”的观念系统的形式，故只有采取移花接木的形式（即借西方文化之花，接合在中土文化之木上）。胡适的《中国哲学史大纲》，是借杜威的实用主义之花，接合在中土文化的木（材料）上，取得了成功；由是推之，冯友兰的《中国哲学史》（1930年），则是借西方柏拉图主义与新实在论之花，接合在中土文化的木（材料）上，也取得了成功。胡、冯之不同处是：胡为实用主义的花，属形而下方法；冯为柏拉图——新实在论之花，属形而上方法（蔡序只说及胡著，未及冯著）。

那么，蔡序中的A—B—C三个命题都能成立吗？蔡氏充分地肯定了

西方之 A 命题，怀疑中土之 B 命题的成立可能性，最后解决的办法，便是杂交命题 C 的必然出现，因之胡著便开风气之先，取得了极大的成功。

笔者认为：蔡氏提出“材料—形式”之一体结构问题，具有重大意义，它是中西文化撞击中的总体难题，而胡著或冯著的杂交方式，那仅是权宜之计，它绝对不能取代“中土材料—中土形式”的一体性结构观念。故笔者认为：“中土材料—中土形式”一体结构观念之呈现（包括吸取“西方材料—西方形式”一体结构观念之启示于其中），将成为今后几百年、甚至千年的永恒难题。同时，命题 C 之杂交方式，将是深刻的教训，因为它抹杀了中土形式呈现的可能性，因之此路不通，是死胡同，它应是“永恒难题”的警戒路标。由此观之，今天拼命赶西方时髦之徒，早应对比胡、冯吸取教训。需知：一，胡、冯皆大师也，俗辈难以匹比；二，胡、冯的国学功底今人难以望其项背（其西方功力也不待言）。三，胡、冯皆是以西方一家之观念而贯穿于中土的整体哲学材料中（建基于对中土材料的系统性研究上），并非零打碎敲，不属顺手牵羊式的即兴研究，此等功力，远远超乎世俗。赶时髦之徒，能比翼于胡、冯吗？

其次，冯友兰 1930 年先后出版了《中国哲学史》（上、下册），当年的出版审查报告人是金岳霖和陈寅恪（陈氏有上、下册两个审查报告）。金氏提出当年西化的普遍性命题是：

西方 × × 学在中国（D）

因为中国材料本身，并无西方之 × × 学（如哲学等）。这实质上，也是以另一种表达方式重复了蔡氏的杂交命题。因“西方 × × 学在中国”，仅是把西方形式之花移到中国的木上，此花并非中国之木所固有的。此命题的好处是：以通俗而醒目的西化公式，表达了当代流行的西化思潮。例如当今的“中国哲学—中国美学—中国文艺学—中国语法学”，等等，皆是“西方哲学在中国—西方美学在中国—西方文艺学在中国—西方语法学在中国……”，等等。“西化通则”的挑明，极有意义，让主事爱事者，一看即知其谬。

陈寅恪提出的重大命题是：

“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。”

“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”（E）

陈氏既指出当代西化思想的病根，是赶时髦者充当了西化思潮的应声虫，但陈氏特别强调以“不忘本来民族之地位”以监控之，以免走入死胡同。

笔者认为，从蔡序到金、陈之审查报告，都严正地提出了近百年来，中西文化撞击中的 A—B—C/D—E 五大命题，其实也是五大难题，而其核心形式则是：“中土材料—中土形式”的一体性观念之呈现问题。如果此大关闯不过，那么当今中西文化之交汇、撞击之浩如烟海的文章、论著，则会成毫无意义的文字游戏，乃至是一摊废话。

本书开头第一篇长文《中国古文化“天人合一”中之心性功能论与体用论》便是笔者近年对“中土材料—中土形式”的一番用心探索。笔者认为，只有在中西对比中，才能把问题揭示得更为清楚。图式如下：

西：材料（商业社会之物性且凝聚于其客观之实体性上）—形式（数字·逻辑之理性精神）。

中：材料（农业社会人之心性，且凝聚于其生命的功能性上）—形式（“天人合一”中之仁义道德精神）。

西方文化，属逐物文化，其释“物”之方式方法，是数学·逻辑统辖下的理性精神，其组织方式是逻辑推演体系；中土文化，属“天人合一”中之心性文化，其言“心性”之发生发展，呈现为仁义道德统辖下的人生心性世界，其组织结构是纲目网状形态；故中西文化区别的根源，就在于：西方重于物之客观的实体性（substance），而非人心之功能性；中土重于人的心性之生命功能性，而非物之客观实体性。故中西双方各有不同的“材料—形式”要素与系统。欲厘清其源流之必然性与特殊性，此是巨大而艰难的过程，也是无法回避的过程。

另外的一个西化触目现象是：季羨林先生早已指出的，“中国语法学”，是中国语法学者的“东施效颦学”，其始作俑者是《马氏文通》。其严重者，是由此而导致几代人急于“与世界之拼音文字接轨”，故有许多名家大刀阔斧地砍杀许慎六书说为三书说，不管是唐兰先生还是裘锡圭先生都难避其祸。许慎之《说文解字》，与其说是字典，不如说是一部从字义到经义的哲学书，若只见其表而不及其里，这则是一大灾难。考古学家董作宾先生早就说过，“在甲骨文中已具备六书规模”。所谓“六书”构字法，并非许慎的个人主观独创，而是甲骨文形成过程中的构字法（尽