

中國政法大學

人文论坛

Humanitas at Fada

第二辑

Vol.2 (2005)

中国政法大学人文学院

中国社会科学出版社

中国政法大学人文论坛

第二辑

中国政法大学人文学院

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国政法大学人文论坛(第二辑)/中国政法大学人文学院.
—北京:中国社会科学出版社,2005.1
ISBN 7-5004-4898-8

I. 中… II. 中… III. 人文科学—文集 IV. C53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 140610 号

责任编辑 郭沂纹
特约编辑 李天勇 孔敬荣
责任校对 林福国
封面设计 祁志锐
技术编辑 张汉林

出版发行	中国社会科学出版社	
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编 100720
电 话	010-84029453	传 真 010-84017153
网 址	http://www.cesppw.cn	
经 销	新华书店	
印 刷	北京国水印刷厂	
版 次	2005 年 1 月第 1 版	印 次 2005 年 1 月第 1 次印刷
开 本	787×1092 毫米 1/16	
印 张	41.85	
字 数	700 千字	印 数 1000 册
定 价	60.00 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发行部联系调换
版权所有 侵权必究

目 录

·人文论衡·

从人本到逻辑的学术转型

——中国学术从传统走向现代的抉择 冯胜利 (1)

从历史发展多线性到史学范式多样化

——论现代化范式的意义兼答有关批评 董正华 (29)

旧话语中的新词汇

——对《忘山庐日记》的文本研究 苏麓全 (57)

论隐性采访 刘斌 (71)

论宗白华的文化建国理想 叶隽 (87)

审美意识形态论 盛百卉 (101)

论李渔的小说观及其个性化叙事 崔蕴华 (112)

·人文素质专题研讨·

关于人文素质及相关概念的界定 赵晓华 (124)

人文素质的概念建构问题 傅扬 (136)

人道、人文、人本三词在近代的嬗变 钟少华 (142)

近代中国的“国民性”改造问题 雷颐 (149)

加强对人文素质的理论研究 罗世琴 (157)

·学术评论·

论高校科研组织与科研发动 张保生 (170)

高校学术自由与学术规范刍议 程春明 (181)

传统文化的悲哀

——中国传统文化西译的个案调查 崔鲸涛 (184)

高级职称 低级手段

- 评《民国时期贵州方志的纂修》的抄袭行为 张 明 (201)
- 精神领域也要打假 严春友 (215)
- 科学辨伪与语言文字学 王 宁 黄易青 (219)
- 也谈美国《独立宣言》正式标题的翻译问题 黄卫峰 (222)
- 对《关于费尔巴哈的提纲》第二条的翻译的商榷 李道刚 (225)
- 探询克丽奥之谜

- 爱德华·H. 卡尔史学思想述评 周祥森 (228)
- 关于中山舰事件研究中一件档案的使用问题

- 从《苏联阴谋文证汇编》的版本说起 谢 泳 (249)
- 美国史探索与创新的硕果

- 评《20 世纪 30 年代以来美国史论丛》 陈晓霞 (254)
- 《求索集》：历史学立体研究的创获 张 林 (263)

·文化视界·

- 试论中国传统文化 陆 昕 (269)
- 翻译与文化互动

- 明清之际的翻译与中西文化交流 章 方 (294)
- 郭嵩焘对华夷之辨的批判

- 兼析郭嵩焘的中西文化观 马曙慧 (303)
- 中国现代化进程未能及早启动的五大因素 程美东 (312)
- 中国早期民族资产阶级心态探析 赵晓华 (318)
- 《现代评论》政治思想研究 孔祥宇 (328)
- 张太雷与张国焘的分歧 姚雨虹 (335)
- 现代化进程中的政治文明建设 王湘军 (343)
- 全面建设小康社会与中国现代化 李云智 (349)
- 无为而治与司法公正 刘晓兵 (353)
- 全球化语境下的国家主权问题 卫 灵 (360)

- 再论法制新闻报道的基本原则 姚广宜 (367)
- 中美新闻伦理比较研究 (英文) 张艳红 (373)
- 金融大案报道方式初探 王佳航 (384)
- 法制专业网站发展的若干思路

- 以《法制日报》网与《检察日报》网为例 阴卫芝 (390)
- “黄金时代”的荒诞与悖谬 杨 阳 (395)

城市精神与叙事选择

- 对北京当代童话创作的文化分析 金莉莉 (401)

音乐剧的起源与发展

- 兼谈音乐剧在中国的前景 康晨宇 (410)

- 视听艺术的审美比较 祁志锐 毕可鹰 (419)

内圣外王之道

- 儒家的理想人格及其矛盾 马华山 (430)

- 人的终结 朱光烈 (438)

论异化劳动的反自然性及由“人类中心主义”向

- “人类自然主义”的转变 游兆和 (448)

- 现代系统复杂性问题的成因及解决思路 常绍舜 (457)

- 杜威的哲学观变革 范 斌 (462)

- 杜威对“经验”和“理性”概念的改造 丁家乐 (467)

- 道义逻辑：问题与发展 孔 红 (471)

·学科建设·

- 中国法律史的“三国”情结 金 敏 (480)

- 评《中华远古史》 朱彦民 (485)

- 近十年来殖民主义史研究的新进展 于 展 (490)

历史研究的新范式

- 《现代化新论》(增订版)述评 林被甸 (500)

开拓现代化研究的新天地

- 评《现代化研究》丛刊 王 兵 杨春胜 (505)

·学术信息·

- 高等学校哲学社会科学研究学术规范(试行) (509)

- 关于恪守学术规范的十点倡议 (512)

- 附：《中国政法大学人文论坛》第一辑目录 (515)

从人本到逻辑的学术转型

——中国学术从传统走向现代的抉择

冯胜利

(哈佛大学)

一 引言

自国门开启至今，中华经济已成腾飞之势。国策上，我们虽需韬光养晦、励精图治，而学术上，吾人则要奋起直追以期与世界学林精英争雄。为此，中国学术必需“贯古今、通中外”，广集博收而后能突破发展，导夫先路。诚如此，今天强调的“与世界对话”将逐渐成为一种手段，而做“世界学问”才应成为中国学人的最终目标。有志于来日的中华学者，不仅有幸而为此感到振奋，同时也有责而为此而感到忧惧。我们处在一个令人振奋而又让人忧虑的学术时代。何以为忧？近代大师陈寅恪有言曰：“此后若中国之实业之发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商营业之长技，可得其用。而中国人当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等造诣胜人，则决难必也。”陈氏预断，中国人将来只能作“世界的富商”而无望于“胜人的学问”。这何止可惧，直乃可悲者也。徐葆耕先生说：“就像在对待西方文化所碰到的两难处境一样，对中国的传统文化采取简单的肯定或否定都会使自己陷入尴尬的境地。”（《文化的两难处境及其他》）然而，“尴尬”只是面子的问题。面子解决不了无情的现实！真正可悲的是：如果“陈氏猜测”成真，那才“神州士夫羞欲死”呢！原则上说，徐先生的话丝毫未能减轻我们对陈氏猜测的忧惧。

事实上，陈寅恪的说法绝非一时的冲动。早在陈氏之前，王国维即已指出：“其（指子思）于思索，未必悉皆精密，而其议论，亦未必尽有界限”，“古人之说，固未必悉有条理”。（《书辜氏汤生英译中庸后》）又说：“中国古代文化，缺少精密的思辨。”又说“西洋之思想之不能骤输入我中国，亦自然之势也”，为什么呢？他说：“中国之民，固实际的而非理论的，即令一时输入，非与我中国固有之思想相化，决难保其势力。”（《论学术界》）这一点，即使是训诂大师季刚（黄侃）先生，亦不讳言：“尝谓方外哲学，精思，每过华士先贤。”（《汉唐玄学论》）熊十力也说：“夫思辨精密，未善于西洋（思想规范，论议律则，西人皆讲之甚精）。”综此以观，陈氏之说，并非绝无缘由。前人的话，分看，各有其据；合观，更振聋发聩：“我们祖

先,缺少思辩”(黄、王之说);而更甚的是:“我们的学问,将不能胜人”(陈氏猜测)。这无疑是一幅中华学人所羞见的“图画”!将来如何,姑且不论,而眼下有一点可以肯定:如果要避免陈氏猜测的兑现,只有从现在的学术做起。往者不可谏,来者犹可追!陈氏猜测之可悲、可怖,还在于当今现状之可忧。请看世界著名语言学家王士元先生的评论:

当前中国语言学的现状是:材料丰富,理论贫乏。(《国际中国语言学会通讯》1993年1期)

何九盈先生也说:

中国的语言学一直未能登上最高峰……中国没有产生一个具有世界影响的语言学理论家,也没有一部具有世界影响的语言理论著作。恐怕不仅语言学界如此,其他人文学科似乎也很难说谁的理论体系在世界范围内产生了巨大影响,登上了最高峰。(《中国现代语言学史》)

显然,时至今日,我们的语言学理论还落后于他人,而且不止语言学一门。王富仁先生直言不讳:现代中国的独立形式很少。我们有西方的哲学、古代的哲学,但没有中国现代的独立哲学体系;我们有西方的文艺学、中国古代的诗学,但没有中国现代人的独立的文艺学……(《完成从选择文化向认知文化的过渡》,《中国文化研究》1993年第2期)

张光直先生也据实指出:

在考古实践中,我们应当先知其所以然才能决定其然。使我们能知其然的便是考古理论。……最近两年来出版的《中国考古学年鉴》对当代中国考古研究活动固然是很可靠地反映,而在这里面没有“考古学理论”这个范畴。可见,“理论”这东西在当代中国考古活动中可以说没有什么地位。(《时间与传统》序言,1987年)

类似直面现实的评论已不只一人更不只一科(自然科学也包括在内)。它反映出一些前沿学者的焦虑,更见出他们忧国忧学的卓识与胸胆。有人会说,所谓落后指的都是“理论”,而中国的学问是“求实”。我们岂能以自己的“理论之短”来贬低自己的“实学之长”?就传统学术而言,这或许不错。王国维有言曰:“我国人之所长宁在于实践之方面,而于理论则以具体的知识为满足。”(《论新学语之输入》)然而,21世纪的今天,如果仍用“求实”、“实践”来开脱自己的没有“理论”,若非固蔽也属幼稚。依此治学,将永远无法登上世界学术的最高峰。陈寅恪说:“盖今世治学以世界为范围,重在知彼,绝非闭门造车之比。”(《我国学术之现状及清华之职

责)) 恩格斯也早有言曰:“一个民族要站在科学的最高峰,就一刻也不能没有理论思维。”(《马克思恩格斯选集》第3卷,第467页)没有理论,无法攀登科学的高峰;排斥理论,等于拒绝站在科学的最高峰。恩格斯的话,不仅说明理论在当代学术的至高地位,而且也可由此推测将来的可能(仅以语言学为例):

没有理论不能处于科学的最高峰。(恩格斯)

国内语言学至今没有(世界级的)理论。(何九盈)

.....

冀中国人以学问(语言学)胜人(科学最高峰),则决难必也。(陈寅恪)

当然,这不是严格的三段论推理(故称之为推测而非推论),因为“今天没有的东西”并不能证明“明天也没有”。然而,这里仍暗示着一条必然的结果:中国的语言学如果始终没有世界级的理论,那么中国的语言学将永远不能“胜人”。语言学如此,其他学科也不例外:一日没有自己创建的理论,一日不能登上科学的最尖端。学术思想发达与否,是一个民族文化是否发达的标志;一个民族对世界文化的贡献,其学术成果与有不灭之功焉(参刘梦溪《中国现代学术要略》)。因此,中国人将来如何为世界的文化作出贡献,是颇值得当今学人严肃思考的重大问题。陈寅恪的预言并非绝无可能:如果我们的学术永远不能以理论的建树而“攻占”科学的高峰,那么“冀以胜人”、“作出贡献”,岂只“绝难”,恐有“不能”的危险。

中国的学术能否走在世界的前面,这需要当代以及将来几代学者的艰苦努力。然而,工欲善其事,必先利其器,发展学术必须了解、掌握现代化的治学工具与方法。古人云:“自知者明”,“自胜者强”。中国的学术的发展,不仅需要了解自己的长处,而且需要发现自己的不足。将帅用兵,必深察己短。这不是面子,而是制胜的先决条件。什么是现代化的治学方法?什么是我们缺少而又必取的“他山之石”?百余年来,答案“熙熙攘攘”层出不穷——持论者见仁见智,所成说亦合情合理。然而,立说虽众而仍有未尽。我以为,诸说之本、西学之粹,不是别的,而是逻辑。逻辑不仅是我們一向所缺少的,而且是科学所必需的立论工具。我们的祖先不好逻辑,这已成共识。古人往矣,又何求哉?问题是:中国将来的学术不能不弘扬逻辑。我们面对的是科学的时代,而科学的发展(无论自然科学还是社会科学)一刻也离不开逻辑。爱因斯坦有言曰:西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础:一是形式逻辑,二是系统实验。平心而论,我们的血管里流淌的是辩证法,是“相辅相成、相反相成、执端取中、过犹不及”的历史基因。这是我们的长处,甚或是人类的幸运,它保证了人与自然以及世间一切“对立双方”的平和与协调(冯友兰说)。然而历史和现实还告诉我们:没有逻辑,我们的学术不会强大;没有逻辑,不会造就指导世界学术的大理论家、不会出现领导科学革命的大科学家。“逻辑”如同金融领域的金钱一样,有之虽不是万能的,但是离之则是断然不能的。这就是本文所欲阐明者:东土学术汲养必待逻辑化入吾人血脉而后可大补。逻辑是西学的精髓、科学的

科学。因此我们必须对逻辑加以重新的认识、充分的重视。自西学东渐百余年来,中国有识之士也曾指出逻辑的重要,但一般强调的只是归纳(induction)。王国维曰:“西洋人之特质也,思辨的也,科学的也,长于抽象而精于分类,对世界一切有形无形之事物,无往而不用综括(Generalization)及分析(Specification)之二法。”(《论新学语之输入》)以“综括”、“分析”二法统概西学,是囿西学于归纳一端而已矣。“归纳”自然是科学研究的重要手段,而“演绎(deduction)”才是科学理论构建的不二法门。中华学术欲立于世界科学之巅,终必倡“演绎之学”,这一代完不成,下一代也要完成,直至将它溶入国人血脉而后可大补。人或曰:先秦诸子,已有名学,何谓吾人传统毫无逻辑?此话不错,但窃认为,先秦名学虽孕有逻辑,但古代圣贤多论人生。论人生则必然拒斥“死板僵硬”的形式逻辑,以至于“其后(名学)废绝,言无分域,则中夏之科学衰”(章太炎《馥书·王学》)^[1]。当然,失此而得彼,古人关注的对象(人生)以及所用以表述的工具(语言),使他们发现并走上了自己独特的“辩证”之路。需知:辩证与逻辑水火不容,“故我中国虽有辩论而无名学(指逻辑),有文学而无文法,足以见抽象与分析二者皆我国之所不长”。王国维的话足以发人深省:不长于逻辑还显示出“我国学术尚未达自觉(Self-consciousness)之地位也”。逻辑之于学术,亦大矣哉!因为逻辑是科学的命脉。

二 中国传统学术之本是人学

中国学术以人为本。这不仅因为“玄黄剖别,人道为尊”,更重要的是《论语》“问知,曰:知人”、《尚书·皋陶谟》“知人则哲”、《淮南子·主术训》“遍知万物而不知人道不可谓智”的缘故。“知人”是国学之本,是传统学术的最高标准、知识的终极境界。因此,冯友兰说:“在中国哲学的传统中,哲学是以研究人为中心的‘人学’。”^[2](《中国哲学史新编》)“知人”不仅是中国学者的目的,而且也是学者的实践。《礼记·中庸》曰:“能尽人之情则能尽物之情。”所以“圣人南面而治天下必自人道始”。(《礼记·大传》)人道亲亲,所以“圣人作则……礼义以为器,人情以为田”。(《礼运》)什么是“礼义”的根据?“礼义之经也,非从天降也,非从地出也,人情而已矣。”(《礼记·问丧》)还是以人情为中心。正因如此,“人情者,圣人之田也……陈文以种之,讲学以耨之”。(《礼运》)这样一来,不仅政治以人为本,就是学术上的“陈文”、“讲学”也要一本人事,以至于“观乎人文以化成天下”。(《周易》)由此可以看出传统学术注重人本的浓厚色彩。

自古以来,凡学者均必“治学”与“为人”而两兼,始于“修身”而推之于“齐家、治国、平天下”。治学兼为人,此中国学术人本色彩的又一大特征。近代大师黄侃先生有名言焉:“殷勤传学,刻苦为人。”为学兼修身,这无疑是中华文化的优良传统。然而,当代学者必须清楚:为学与为人的根本原则截然不同。混淆两者的关系,用为学的原则来为人,或用为人的原则来治学,只能两伤,而不是两美。王富仁在《完成从选择文化学向认知文化学的过渡》中说,要“明确区分认知与实

实践的界限”也是这个意思，因为“政治实践以实践的成败为标准，认知活动以认知自身的完满性为标准，彼此不能完全混淆在一起”。认知是为学，实践是为人。为学在于辨真伪，为人在于求善美。为学讲精密，为人尚和合。我们知道，科学和逻辑都是单值的：要么错，要么对，所以“是非必究”不容两可。而人间世事，群居杂处，则非折中妥协，有进有退而不可。为学与为人的“道术”不同。胡适说：“做学问要在无疑处有疑，待人要在有疑处不疑”，可谓一语道破为学与为人的最大区别。显然，如果取“有疑处不疑”的原则来治学，必然一事无成；同理，如果用“无疑处有疑”的原则来“为人处世”，必然处处碰壁。人与人之间需要的是信赖与友善，学与学之间需要的是争辩与挑战。用信赖对待学术，将把学术变成宗教；用挑战来处事，则把世人变为仇讎。这是为学与为人不同的一个方面，而从王国维对哲学的议论中，我们还可以从另一角度领略“人”与“学”的区别。他说：“哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。”“可爱”无疑有“情”的色彩、“美”的成分。然而，“美”与“情”往往因人而异，断不能靠逻辑来证明、来预测。因此“可爱者不可信（演证）”。精密的论证，必然排除人的情感与偏爱，因此虽然它或放诸四海而皆准，但铁定无情、冷酷如冰，所以“可信者不可爱”。现实社会中，没有人问：“你爱不爱 $2+2=4$ ？”但是，没有人不相信 $2+2=4$ 。学理是“信不信（真不真）”的问题，而人世才有“爱不爱”的情结，二者不容混淆！金岳霖也有言曰：科学研究要用“超脱法”、“外化法”，“让自己对于客观真理的感情盖过研究中的其他感情”。做学问可以这样，但是为人处世则断然用不得“超脱法”或“外化法”。否则，家庭解体，亲友离叛，人将不人矣。

人事具体，因此不尚抽象（反之则有空谈无物之嫌）。人贵有情，所以不计必真（反之，斤斤计较则陷己于不义）。人世原则重兼顾，故不能孜孜于非此即彼。更重要者，人的行为无法预测——再完美的逻辑也无法预知人类明天的活动，所以解决人的矛盾不能极端。人事始于实，止于实，所以虚设假定常常徒劳而无益。人世固然讲是非，行为固然有对错。然而，人间的是非标准是道德、是信仰，而绝非数学的公理、逻辑的真伪所能限定。更何况，道德还因时而异，信仰又古今不一。所以古人才有“此一是非，彼一是非”的慨叹。人间的是非不同于科学的真伪——2的平方永远是4；但殉夫，于古为烈女，在今是愚昧。人事不能用逻辑公式来定断，所以人间是非难免有“定于一尊”（如法官定案）、“决于多数”（如投票表决）之举。再严格的三段论也拆不散一对相爱的男女；再精密的逻辑也合不拢离婚的夫妇。逻辑上“抠字眼，认死理”，于人情世事（如爱情、仇恨、欲望、痛苦等等），非但无补反易乱之。

综此以观，如果说中国的学术是人学，那么我们自然可以为学界长期关注的大问题推导出一个与众不同的结论：中国学术所以没有创发出形式逻辑，是中国传统的学术特点所致：以人作为主要对象的学术，不可能主动、积极地去发展逻辑。注意：这一结论的逻辑结果不是中国人不能发展逻辑，而是中国人没有去发展逻辑，所谓“非不能也，是不为也”。据此，我们还可进而推出：中国传统学术缺乏逻辑，不是

由中国人的思维特征决定的，而是由中国的学术特点决定的。换言之，以中国学术的目的而论，它必然不会走上抽象逻辑、演绎推理的道路。当然，最初是“不为也”（如孔子），后来才成了“不尚也”（如荀子），以至于后代“不惯也”。至于是否最终会成为“不能也”的局面，那则要看今天以至于将来的学术发展了。总之，中土无逻辑的原因，在于古人没去发展。没有发展因而没有积累，于是才造成了学术史上的空白。

三 古圣先贤不尚甚至排斥“死板僵硬”的形式逻辑

中国传统学术里最缺少的是逻辑学。这已成老生常谈。然而，其中的问题一直没有得到彻底的解决：为什么堂堂学术大国居然没有发展出治学辨伪所必需的一般工具——逻辑学呢？学术离不开思维。学术思想是人类理性认识的系统化，是民族精神的理性结晶。学术不能没有思维，而思维不能没有工具。如果说传统中国学术没有逻辑，不啻于说中国人的大脑缺乏有条理的生理基础。古代的希腊哲学有逻辑学，古代的佛教也有逻辑学。为什么与之并驾齐驱的中国学术，偏偏缺少如此重要的思维工具的学说呢？^[3]这个问题的重要性起码有三个方面：第一，清楚地认识这个问题可以积极地指导我们今天的学术活动和方向。第二，正确地认识这个问题可以避免盲目的自大或自卑。第三，恰当地解释这个问题可以防止善意或恶意的混乱概念（无知的夸耀或诋毁）。因此，“为什么”的问题仍有必要认真、科学、深入地发掘。我们认为，传统中国学术缺乏逻辑学，不是因为“这涉及到中国人的思维特性问题”（时人一般均多持此论），而是因为中国传统的人学与亚里士多德以来的逻辑学，本来就不相为谋。换言之，缺乏逻辑学，不是因为中国人的思维特性，而是因为中国传统的“学术特性”。它跟思维本身的特性没有直接的关系，而是深深根植于中国传统的“人学特性”。

前文指出，中国传统的学术是以“人事”（而不是以宇宙及自然知识）为对象，这才是决定它不去、也不可能去发展逻辑学的根本所在。人学是中国学术不尚逻辑的根本原因，因为以“人事”为对象的学术不会、不必，甚至不能追求形式逻辑。为避免误会，得先声明一点：“以人事为对象的学术不会追求形式逻辑”，并不意味着逻辑学不能用来研究人文。我的观点是：“人事之学不是形式逻辑所从产生的（最佳）土壤。”其实，从某种意义上说，人事之学不仅不培育形式逻辑，反而抵制它的生长。

孔子答“问知”曰：“知人。”中国学术的“人事”特点由此而一锤定音。黄侃先生更明确地指出：“大抵吾土玄学，多论人生，而少谈宇宙。至世界成立，万物由来，心行起缘，益鲜论述。”中国古代哲学重人这一点，举世公认。问题是：“人事之学”与“形式逻辑”的关系究竟怎样？我认为，人事之学与形式逻辑绝难兼容，因为人是“活”的，但形式逻辑却是“死”的。人事之学培育不出形式逻辑，其根本原因在于它以“人”为对象。试以儒家教人的根本原则“中庸”为例而说明之。

什么是“中”？子程子曰：“不偏之谓中。”（《中庸》）朱熹进一步说：“中者，不偏不倚，无过不及之名。”然而，什么叫“不偏不倚”？事实上，没有“正（中）”就无法定“偏”。在逻辑上，“不偏之谓中”是不合格的定义，因为逻辑不容以否定的形式下定义，正如说“不好就是坏”（tautology）一样不合定义的标准。然而，就“人事之学”而言，它不需要逻辑上的严格定义。几千年中国人没有追求它的数理性，也不需要它严格的定义标准，但他们都知道怎样不偏不倚地立身处事。这是人事之学的特性：它不需要严格的逻辑，却可以收到比严格的逻辑更大的社会效果。

有的时候，“人学”非但不需要，甚而不允许严格的逻辑。譬如：“子曰：舜其大知也与！舜好问而好察迩言，引恶扬善，执其两端用其中于民。其斯以为舜乎？”（《中庸》）“执其两端（善与恶）而用其中”，这是中庸思想最现实的说法。然而，如果按照严格的逻辑来推断，中庸绝对不是“善行”，更不可能成为“天下之正道”。很简单，要想“执中”，必须先有“善”、“恶”两端。若据“善（恶）”而定“中”，结果“中”必不是“善”（当然也不是“恶”）。形式逻辑中最基本的公理叫做 The Law of the excluded middle（排中律）： $P \vee \sim P$ 。排中律说：一个判断（句子）要么真，要么伪，不存在第三种选择的可能。如果“善”是“善”，那么“中”就不可能是“善”。“中”既不是“善”，怎么能奉为“天下之正道”呢？反之，如果“中”是“正道”，那么怎么定“善”？更有甚者，根据排中律，根本就不存在“非善非恶”的“中”。同理，逻辑也不允许“不好不坏”的“好”。排中律是形式逻辑的基础（定理），动摇了排中律也就拆毁了形式逻辑。可见，逻辑与中庸的思想是相互对峙、彼此矛盾的；中庸的精神无疑是反逻辑的。逻辑以“非此即彼”为前提，而中庸则以“两兼”为根据，二者水火不容。其实，与其说中庸是反逻辑的，不如说逻辑并不能满足“人学”的需要。社会是复杂的，人事之理绝不能按照形式逻辑所谓“A是A”、“B是B”那样简单机械地运作。不仅“中庸”的命题如此，古代哲学上其他著名的哲理如“过犹不及、物极必反、相反相成”等等，都不能用形式逻辑来说明，更不是通过形式逻辑的推导而产生的。从某种意义上说，形式逻辑对古人建立的人事哲学，不但没有帮助，反而还会搅乱视听，尤其是在形式逻辑刚刚萌芽之始。《荀子·非十二子》有言为证：

好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是惠施邓析也。

“故”是理由、证据，“理”是根据、逻辑。问题是何以“持之有故，言之成理”的学说反而被视为“欺惑愚众”而大加鞭斥呢？我们知道，先秦墨家、名家等学派的超常命题，并非都是无稽之谈。如“一尺之捶，日取其半，万世不竭。”（《庄子·天下篇》）“飞鸟之影，未尝动也。”（《庄子·天下篇》）陈寅恪说：对古人要有一种“了解的同情”。对名家，我们也应当力图设身处地地理解他们何以提出此说，此说何以成立等问题。对荀子我们同样应该平心了解他的忧虑，才能解释为什么他要对

名、墨如此的攻击。其实,不仅两千年前的荀子,就是晚近的国学大师黄侃(季刚)先生也主同样的看法。他说:

大抵吾土玄学,多论人生,而少谈宇宙。至世界成立,万物由来,心行起缘,益鲜论述……而宋世如朱子,且曰“天之上更有何物?”当时叹以为奇妙,不悟其思智之纷纭,议论之支离,皆坐此。(《汉唐玄学论》)

显然,荀子所反对者,绝非人生之学,而其所以必须如此者,正是“其思智之纷纭,议论之支离”皆源于此的缘故。不仅荀子,韩非子也认为名家的“微妙之言”是“非民务也”(《五蠹》)而大加斥责,并作为不通人情的“忘(妄)意度”(《解老》)。由此可见,中国故学一以“人事”为旨归,所以凡谈宇宙世界之成立、万物之由来、心行之起缘等与人生无关者,不但“益鲜论述”,而且大加鞭挞。人事之学不仅不能培育出形式逻辑,反而抑制它的生长。这是由人事之学本身的特点决定的。因为时至今日,人类行为、人际关系之间矛盾与调谐,仍然不能用铁硬的逻辑来处理 and 预测。不难设想:再严格的逻辑也解决不了幸福的问题,再完美的公式也派生不出爱情的结局,更不必说仁义与道德这种更为复杂的人文规范了——天下之至曠者莫过于人事。因此,我认为,逻辑并没有力量帮助中土的先贤建立他们所欲建立的人事之学,此所以逻辑或名学在中土难以植根发展的重要原因。太炎先生曰:“中西学术本无通途,适有会合,亦庄周所谓射者非前期而中也。”如果中土学术“法本人事”而西方学术“理宗逻辑”,那么“中西学术本无通途”确可前期而知也。

上述诸端可归为一句:人学忌逻辑。这一点更可从司马谈评鹭名家的论述中见其底蕴。《论六家要旨》云:“名家苛察缴绕,使人不得反其意。专决于名而失人情。”司马谈谓名家“专决于名而失人情”,这正击中了古今逻辑“不涉(合)人情”的要害,^[4]同时也是中国古代逻辑没有得到(充分)发展的重要原因。冯友兰曾指出:“辩者所持之论,皆与吾人常识违犯。”这就是名家所谓“然不然,可不可”论辩方术。正因如此,当时的学者皆视之为“琦词怪说”而竟起驳之。尽管名辩家的理论均有名理的根据,但由于“失于人情”则为世不容。冯氏谓:“儒墨乃从感觉之观点以解释宇宙;而辩者则从理智之观点以解释宇宙。”其实,与其说儒墨从感觉解释宇宙,不如说他们从人之情感上解释宇宙。因此,理智最终还是输给了感情与人事。

荀子承认名家的理论“持之有故,言之成理”,而他所以对如此“有故”、“成理”的理论大加鞭斥,其中还有一个重要的原因就是名家逻辑所用的“超脱法”、“外化法”,可以把世人引入抽象的世界,使之离开了有血有肉的事功现实。所以,越言之成理越“足以欺惑愚众”。韩非子也承认名家的理论是“微妙之言”,而所不取的也是他们的“非民务也”。评判理论的标准仍是“民务”,而不管它是否“微妙之言”。总之,离开人情、无益于事功的说法和理论,都没有价值,以至后代非洞明“事理”不成学问,非练达“人情”不为文章。由此可见,名家学说所以遭到排斥,

正是中国学术必须以现实中的人为评鹭标准的缘故。注意：“理”有真伪，但人讲“是非”。真理可由逻辑判断来衡量，而“是非”则唯以伦理道德为标准。衡量的标准既不同，建立标准的方法也不一。因此，主“人道是非”的理论无法接受逻辑真伪的评判系统，故反对名学的人，皆以人事价值来断其是非。据此，名家所以“欺惑愚众”，一言以蔽之，就是以“理”乱“德”，因为辨察名实的结果往往“使天下人混然不知是非”。（《非十二子》）难怪荀子谓名家：“虽辩，小人也！”（《非十二子》）

“辩”是名学的工具，是其立说取胜的重要手段。从先秦“知士”、“辩士”、“察士”的相提并论中（《徐无鬼》），即可推知辩士于诸家学术中的独立地位。《庄子·天地》有云：“辩者有言曰：‘离坚白若县寓’，若是则可谓圣人乎？”据此可以想见当时辩士的影响及其势力。“辩士无谈说之序则不乐”（《徐无鬼》），“……辩者累瓦结绳窜句”（《骈拇》），由此可知当时的辩者是通过语言及其组织结构来立论的，这无疑是后来逻辑发展的必要前提。然而，从先秦儒道诸家对“辩”的态度上，我们又可看出古代名学与逻辑后来发展的必然命运。儒家的人学特征最突出，故其反辩也最坚决。在神、自然与人三者之中，人是中心；^[5]对人（社会）而言，“礼”是最高政治理想。纲领既定，故不容置辩，否则就是“以辩言乱旧政”（《尚书·太甲》）。辩言何以乱政？因为“析言破律，乱名改作”，于是“辩言”和“析言”都被视为旁门左道，因而必须杜绝“执左道以乱政”（《礼记·王制》）。既然“小辩害治”（《淮南子·泰族》），因此更要严加防范“无以利口乱厥官”。基于此，“辩言，辩说”等行为，在儒家看来都有“辩佞，便巧”之嫌。其影响之大，甚至“辩”与“谰”二字在训诂上竟可互通。（《书·泰誓》：“惟截截善谰言”《孔疏》：“谰犹辩也……善为辩佞之言。”）儒家对辩言辩说的憎恶，可谓登峰造极：

辩而不德，必加于戮。（《左传·襄公二十九年》）

行伪而坚，言伪而辩，学非而博，顺非而译以疑众，杀。（《礼记·王制》）

析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。（同上）

虽有“不德”作“杀辩”的条件，但是，如果“辩”是求“知”，“德”是求“善”，^[6]那么二者本属不同的范畴。范畴不同，怎能用“德”来衡量“辩”呢？再者，以“德”定“辩”则无辩而为德，因为“辩”的前提是“异议”、是“异说”，^[7]而礼教、道德、伦理等均不容异说，所以凡“辩”均可视为政教的大敌，故荀子云：“辩不惠而察，治之大殃也。”因此，从维护礼教的责任而言，凡“辩”均为“不德”。正因如此，不仅儒家憎“辩”，而且法家也持同样的看法：“辩智非所以持国也”（《韩非子》），“……文辩辞胜而反事之情”（《韩非子》）^[8]。倒是道家对“辩士”稍微客气，但也绝不容许他们的存在，因为“辩士，一曲之士也。”（《天道》）“辩也者，有不见也。言辩而不及。”（《齐物论》）

辩士对儒家而言是“异端邪说”，但对道家来说则是“可怜无补”。因为，道家

主齐物，齐物就是要“离言说相，离名字相，离心缘相”（参太炎《齐物论释》）。如果心存彼此，智有是非，则不得言“齐”。道家就是要破除人间一切是非善恶的界限，以达到不齐而齐的上哲之境。因此，纠缠名相，虽能“因百家之知，穷众口之辩”，也不过是自设藩篱又自我超越，与自然真谛毫不相干。在道家看来，名家所执无非是自己跟自己“较劲”，所谓“形与影竞走”，故而只能枉费精神，可怜无补。名辩虽无用，但因“俗惑于辩”，因而“辩足以饰非”。（《盗跖》）故即使道家，也不允许名辩之学的存在。

儒家把辩士视为小人，道家则认为他们是一曲之士，究其实，都是因为名辩对他们的人治原则有大不利的缘故。用今天的眼光看，儒道法家反对名辩之学并非全无道理。因为时至今日，逻辑本身解决不了社会的问题，即使科学也代替不了道德。纯粹理性的真伪取代不了人世间的是非情缘。古代圣贤对此似乎十分敏感，颇有所察，所以中国哲学家把“伦理、政治、反思和认识集于哲学家一身，在他那里，知识和美德是不可分的一体”（金岳霖说）。这正道明了中国学术“以人为本”的特征。据此，荀子所谓的“寡功”；韩非子所谓的“非民务”、“反事之情”；司马谈所谓的“失人情”，均可看做名家学说在学术价值取向上所以衰微的根本原因。传统国学的价值取向是“是非”，而名家（或逻辑）的所据只是理性的“真伪”。劳思光的《新编中国哲学史》说：“题目，名家追求的是逻辑与形而上学；不是正直与伦理；争论，名家依靠的是推理、逻辑或者玄学理论；而不用历史文化为证据。”质言之，一方是逻辑推理，^[9]另一方是文化人伦；一边是冷酷无情的“理”，一边是活生生的“人”。理辩据真伪，人治凭是非。但真伪不等于是非，所以从深层意义上讲，名家在判定的标准上，与传统的人事之学背道而驰。宜哉！名学之衰于人学之兴也。

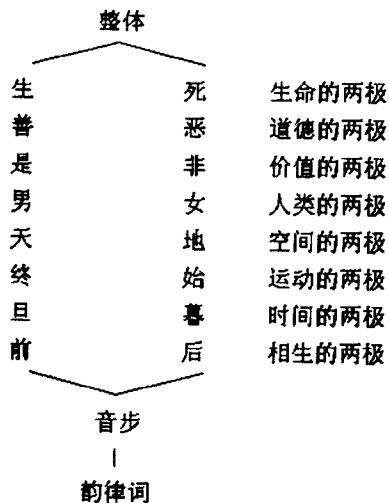
然而，值得今人反思借鉴的是：是非与真伪各有各的职域和权限，不容混淆。逻辑、科学以至于纯学术的争论是“真伪”的问题；伦理、道德以至于政治文化则是“是非”的问题。是非取代不了真伪，真伪也代替不了是非。尽管二者之间常有相互交叉而难解难分之处，但大界必清。在真伪的问题上加进是非（价值）的评判，势必妨碍真理的发现与科学的发展；而在是非的问题上混入真伪的论断，也会导致强人从己、激发矛盾的结果。^[10]总之，混淆二者的界限，对学术和社会的进步，均有不利。此当今学者“知人干世”与“为学立论”所必当区分者也。^[11]

四 辩证思维的必然与条件

如果说中国人大脑的生理结构与其他民族并无区别，那么我们就同样可以发展自己的思维工具。然而，如果中国圣贤主尚人本之学，那么他们所发展的思维工具必然是一套适用于人文学的思维工具。如果形式逻辑无法满足人本之学，那么中国人发展的思维工具必然不同于西方的形式逻辑。从这个意义上说，不仅思维工具的发展是必然的，而且发展出不同于西方形式逻辑的思维工具也是必然的，因为思维不能无工具，无论用何种工具。

据此，如果中国人的思维习惯源于中国古代的学术取向，那么中国人的思维工具的发展也必须从中国学术的人文特点上去寻找。人学的特点是反逻辑的，^[12]因此，由此产生的思维工具与方式必然不是“非此即彼”的单值运作（真理）。其实，否定单值就等于否定逻辑，而人生世事的多变与多值则无疑可以诱发古人变异不居的观念。对古人来说，理解变化最直接的途径莫过于把握变动的阶段——变动的开始与结束。由此则可进而导出对事物“整体性（起迄阶段的完整性）”的观察习惯，其最显著者就是从“生死”、“昼夜”等运动的重复性变化过程上来把握对象。^[13]因此，古代的两极观念（polarity）^[14]很可能源于运动的起止过程。就是说，运动的观念导源于多变的人生现实；而变化的观念则来源于对人（当然也包括人化的自然）的活动和行为的关注和理解。重视人事是中国上古乃至后代的学术根本——万物原理皆可归源于或并入于人（人化的自然，即使“天人合一”最终也是合天于人）。进而推之，由两极而及过程，由过程而及整体，由此则可产生“两极/整体”这种独特的“对立统一”的（辩证式）思维的视角：生死 = 生命的两极、天地 = 空间的两极；旦暮 = 时间的两极；始终 = 运动的两极；阴阳 = 万物的两极。

凡物，无体则无端。所以凡有两端者必居于一体。张载所谓“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”者（《太和篇》），正是此理。因此“一生二（一分为二），二生三（合二与一为三）”以及“不有两则无一”等“相异相成”的观念与思维，也便应运而生。请看：



根据我们的研究，自春秋以来，汉语明显地开始运用以两个音节为一个音步的韵律结构。（参冯胜利，1997）这种以双音节为节奏的韵律模式，在构词与造句上，导致了双音短语、双音词汇以及骈比对偶的语言现象。韵律上的“二合一”（两个音节一个音步），导致了表达上的“二合一”（两字短语、两字词）。而它们又和当时“两极合一体”的思维方式冥合无间。因此，有人主张：汉语的双音决定了汉人的两