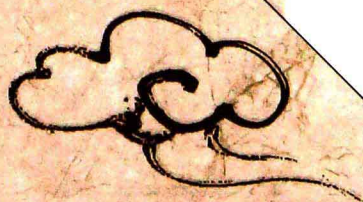


儒家精神

听庞朴讲传统文化

庞朴 ● 著
冯建国 ● 编选



本书带着两千多年后人的敬意，
缅怀东方智慧的始祖孔子，
聆听哲学大家庞朴讲述儒学真谛。

没有文化传统，我们很难想象一个民族如何能存在，一个社会如何不涣散，一个国家如何不崩解。

——当代儒学大师 庞朴

中国华侨出版社



儒家精神

听庞朴讲传统文化

庞朴 著 冯建国 编选



中国华侨出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒家精神：听庞朴讲传统文化 / 庞朴著. — 北京：
中国华侨出版社, 2013.12

ISBN 978-7-5113-4338-3

I. ①儒… II. ①庞… III. ①儒家—研究
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第302674 号

儒家精神：听庞朴讲传统文化

著 者 / 庞 朴

编 选 / 冯建国

责任编辑 / 高文喆

责任校对 / 孙 丽

经 销 / 新华书店

开 本 / 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张/17 字数/200 千字

印 刷 / 北京建泰印刷有限公司

版 次 / 2014 年 1 月第 1 版 2014 年 1 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5113-4338-3

定 价 / 32.00 元



中国华侨出版社 北京市朝阳区静安里 26 号通成达大厦 3 层 邮编:100028

法律顾问:陈鹰律师事务所

编辑部:(010)64443056 64443979

发行部:(010)64443051 传真:(010)64439708

网址:www.oveaschin.com

E-mail:oveaschin@sina.com



目录

CONTENTS

- 壹 ○ 忧乐圆融——中国的人文精神 / 001
- 贰 ○ 文化传统与传统文化 / 027
- 叁 ○ 儒家辩证法研究 / 038
- 肆 ○ 儒道周行 / 156
- 伍 ○ 孔孟之间——郭店楚简中的儒家心性说 / 181
- 陆 ○ 论孔子思想中心 / 192
- 柒 ○ 仁义：儒家哲学的基本范畴 / 225
- 捌 ○ 释《论语》“民之于仁” / 244
- 玖 ○ 中庸：古代中国人的核心价值观 / 248

壹○忧乐圆融

——中国的人文精神

中庸之为德也，其至矣乎？

民鲜能久矣！

——孔丘

有一位学者指出，中国文化的深层特质在于“忧患意识”；另一位学者声言，中国文化是“乐感文化”。一忧一乐，两个几乎全然不同的学说，分别于1962年和1985年先后推出，在中国文化研究的圈子里，都发生了强烈影响。

千百年来，人们一直在试图寻找一个简明的概念，来概括显然具有自己鲜明特色的中国文化。起先用的是“仁心”，是“中道”；而后有了和西方对比的机会，又改用“静的文化”（钟天纬）、“道的文化”（薛福成）、“精神文化”（梁启超）、“孝的文化”（钱穆）等等之类，去和被想象为西方文化特征的“动的文化”、“器的文化”、“物质文化”、“爱的文化”相区别。所有这些，都可算是从文化的意识层面或心理层面来辨认中国文化的。也有从文化的器物层面着眼，称中国文化为农耕文化的；或以文化的制度层面为主，称中国文化为家庭本位的专制文化的。更有从一元进化论的观点出发，

统称中国文化为封建文化或中世纪文化的。

凡此种种，如果不计它们赋予的或由之引申的价值含义的话，似乎都能或浅或深地捉住中国文化的某些特质，给人们的认识以一定导向。它们彼此虽也互有差别，但这些差别仿佛只不过在概念的大小宽窄或主从本末之间，因而大家还是相容的、互补的，或者说，是并行不悖的。

没料到继之而起的两种新说，一主“忧”，一主“乐”，其两极对峙的状况，除了在“五四”前后那些纯价值判断的文章中所可仅见外，此外任何对中国文化作整体研究的地方，都还难得碰到。

于是，分析一下这一对都已颇具影响的学说，无疑是一件饶有趣味的事。

万一通过分析而竟然多少接触到了中国文化的特质，那时，对于中国文化如何现代化的伟大历史课题，岂不也算在尽一点绵力么？

—

“忧患意识”说是徐复观先生于1962年在《中国人性论史》中提出的；翌年，牟宗三先生在《中国哲学的特质》讲演中曾予阐释。

他们认为，中国的人文精神躁动于殷周之际，其基本动力便是忧患意识。此前之“尚鬼”的殷人，沉浸在原始的恐怖与绝望气氛中，总是感到人类过分渺小，一凭外在的神鬼为自己作决定；因而人的行动脱离了自己意志主动或理智导引，没有道德可言，周人革掉殷人的命，成为胜利者，并未表现出趾高气扬的架势，相反，从商革夏命和周革殷命的历史嬗变中，发现了吉凶成败与当事者行为有密切关系，及当事者在行为上应负的责任，从而形成了所谓的“忧患意识”（取词于《易·系辞下》：“易之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？”“作易者其有忧患乎？”）。这是某种欲以己力突破困难而尚未突破时的心理状态，或者说是一种坚强的意志和奋发的精神，是人对自己行

为的谨慎与努力。因而这是一种道德意识，是人确立其主体性之始，它引起人自身的发现，人自身的把握以及人自身的升进，与形成耶、佛二教的恐怖意识和苦业意识决然不同。忧患意识在周初表现为“敬”，此后则融入于“礼”，尔后更升进为“仁”。从表面看来，人是通过“敬”等工夫而肯定自己的；本质地说，实乃天命、天道通过“敬”等工夫而步步下贯，贯注到人的身上，作为人的本体，成为人的“真实的主体性”。他们相信，基于忧患意识为基础的心性之学，不仅是儒家思想的基本品格，也是中国文化的基础，是孔、孟、老、庄以至宋明理学乃至中国化了以后的佛学的一条大纲维之所在。（见《中国人性论史》第二章，《中国哲学的特质》第二、三讲及《徐复观文录（二）·中国文化复兴的若干观念问题》）

“乐感文化”说是李泽厚先生于1985年春在一次题为《中国的智慧》讲演中提出的，收录在《中国古代思想史论》中，后来在《华夏美学》中又有所发挥；而这一说法的理论前提，早在他1980年的《孔子再评价》中，便已形成了。

其说认为，由于氏族宗法血亲传统遗风的强固力量及长期延续，以及农业家庭小生产为基础的社会生活和社会结构的牢固保持，决定了中国文化具有一种“实践理性”或“实用理性”的倾向或特征。它曾被孔子概括在仁学的模式中。后来慢慢由思想理论积淀并转化为心理结构，内容积淀为形式，成为汉民族的一种无意识的集体原型现象。这种由文化转变来的心理结构，被称为“文化心理结构”，或人的心理本体；虽历经阶级的分野与时代的变迁，它却保有其某种形式结构的稳定性。实用理性引导人们对人生和世界持肯定的执着态度，为生命和生活而积极活动，并在这种活动中保持人际的和谐、人与自然的和谐；既不使情感越出人际界限而狂暴倾泄，在消灭欲望的痛苦折磨中追求灵魂的超升，也不使理智越出经验界限而自由翱翔，于抽象

思辨的概念体系中探索无限的奥秘；而只求在现实的世俗生活中取得精神的平宁和幸福，即在人世快乐中求得超越，在此生有限中去得到无限。这种极端重视感性心理和自然生命的人生观念和生活信仰，是知与行统一、体与用不二、灵与肉融合的审美境界，表现出中国文化是一种不同于西方的乐感文化。据说这个所谓“乐”，还不只是心理的情感原则，而且是伦理学、世界观、宇宙论的基石；它在中国哲学中，是天人合一的成果和表现，是以身心与宇宙自然合一为依归的最大快乐的人生极致，是巨大深厚无可抵挡的乐观力量，是人的心理本体，那个最后的实在。（见《中国古代思想史论》的《孔子再评价》和《中国的智慧》、《华夏美学》）

二

乍一看去，以“忧”、“乐”二义统领中国文化，其势当如水火，绝无相容余地。但稍加寻绎，却可看出，两说偏又颇多共同之处。

首先，二者都表现出强烈的文化认同感。众所周知，中国之由古代社会向现代社会蜕变，是在剧烈的外部原因干扰下发生的。时代变迁引起的震撼，将“适应外来的文化”与“认同自己的传统”二端，尖锐而鲜明地摆在每一个中国人尤其是其知识分子面前，并随二者的不同拼合而形成几条可供选择的前进道路。时至20世纪下半叶，随着局势的剧变，情况益加复杂起来。即以这里讨论的“忧”、“乐”二说为例，它们明显都是想以文化认同为主的办法，在今天和过去之间构建某种理想的承续关系，以度过时代冲击的震荡，为自己的灵魂和民族的命运定立方位。当然，二说的社会背景大不相同，视角也颇有歧异，从而立论遂扬镳分道，但其对于自己所属文化的挚爱和信心，或他们在文化认同上，却几乎难分轩輊。

因此，第二，毫不奇怪，二者都以儒家思想为母体，由之引出一个原则

来，来说明整个中国文化的属性。这种做法也确有它的道理，因为无论就先后还是就主从说，儒家思想在全部中国文化中，都占据着无比优越的地位，其施于其他各家和整个民族文化的影响，无疑是巨大的；儒家思想的某种心态，因此规定了整个中国文化的特质，是完全可能的，尽管二说已有见仁见智之不同，但它们全都认准了以原始儒家思想作为主要出发点，则是可以信赖的。

当然，如果有人埋怨两家很少理会非儒家思想在中国文化特质之形成中留下作用，特别像道家那样深邃且曾煊赫而绵延的思想，这种埋怨也不无道理。

第三，“忧”、“乐”二说都强调中国文化之非宗教性，并以各自的方式证明它的人文性。“忧”说区分恐怖意识与忧患意识在心理上的不同，证明二者分别造就了国外的否定人生的种种宗教与中国的肯定人生的人文文化。“乐”说则从实用理性与思辨理性以及反理性的区别着手，证明中国人较少去空想地追求精神天国，虽幻想成仙或求神拜佛，都还只是为了现实地保持或追求世间的幸福与快乐。当然否认中国文化为宗教不等于否认它具有超越的理念或超越的境界，二说都极力证明这种超越的存在。“忧”说认为，天命或天道是超越的，天降命于人或天道贯注于人身时，又内在于人而成为人性，使人有道德属性。人通过基于忧患意识而起的道德实践即尽

人之性，便可以领悟到天命或天道的存在，体验到道德自我（不同于生理的、心理的乃至思考的自我）的存在，而到达超越的境界。这便是性与天命的贯通，天与人的合一。与这种降命和尽性不同，“乐”说更重视审美的直觉。它认为，超越、无限之类不在别处，即在当下的现实和人际关系之中，在“工商耕稼”、“伦常日用”之中，甚至就是“伦常日用”本身。这种“即实在处得超越，在人世间获道体”的禅意甚浓的办法，说白了，就是“在人生快乐中求得超越”，对人生抱现实而乐观的态度。而由于宇宙本体也被认定

为乐的（“生生”、“天行健”），于是乐观的人生态度也即是主观心理上的天人合一。在追求天人合一上，“忧”、“乐”二说又殊途同归了。

三

当然，“忧”、“乐”二说相互不同之处，比起它们的相同来，要更加明显而且重要。无此则它们将无以共存，无此则无以见中国文化之博大精深：所谓“横看成岭侧成峰”者是也。

首先，“忧患意识”说所欲寻求的，是中国文化的“基本动力”。正是这个动力的推动，在殷周之际有了人文精神之跃动，尔后得有各大思想流派之次第出现以及中华文明之悠久辉煌；今天，它则预示着中国人文精神之重建，并将焕发其普照世界之光。这个基本动力，不是别的，便是“忧患意识”。正如中国哲学的传统习惯那样，这个动力不仅是“能”，更且被视为“质”，所以“忧患意识”有时也被说成是人类精神，或者叫理想主义者才有的悲悯之情，一种宇宙的悲情。

“乐感文化”说所要探讨的是汉民族的文化心理结构，或曰民族性、国民性。它不是心理学所研究的一般心理结构，而是积淀有文化传统于其中的那个心理结构，更精确点说，是由文化传统积淀而成的心理结构，是人格化了的文化传统，或民族的文化性格。据说这个结构或性格以原始氏族传统为基础，成形于孔子与儒家的塑造，作用于悠久的历史，并在今天的现实中存在。研究它在适应现代生活中的不足和裕如，将有助于改进和发展我们民族的智慧，有助于主动去创造历史。

就这样，一个说动力，一个谈性格；一个指功能，一个是结构：二者之不同乃至对反，是一目了然的。而且，此动力（忧），又完全不是此性格（乐）之运用；此结构（乐），也完全不是此功能（忧）之所体。二者同属对

于中国文化之运思，不意南辕北辙而如此！

其次，“忧患意识”的内涵不管怎样界定，总之它是一种“意识”。意识，按通常的非佛学的了解，是指所察觉的心理状态，尤其是指对心理状态的自觉。所谓忧患意识，又不只是对忧患的知觉或他觉；而是知其为忧患遂因应生起来一种意志、或当前虽无忧患存在亦能存有此种意志（居安思危）的那样一种觉识。它意味着力求克服种种困难，力求实现某种理想，并深知自己行为的关系与责任之所在。并且，按照他们的规定，此种“忧患并非如杞人忧天之无聊，更非如患得患失之庸俗”，“所忧的不是财货权势的未足，而是德之不修与学之未讲”。就是说，忧患意识其实乃是对于仁心或善性的某种自觉。因而，忧患意识只能是知识精英所具有的意识。苏东坡有诗云：“人生识字忧患始”，“开卷恹恹令人愁”，便已道出其中三昧了。

与此相映成趣的是，“乐感文化”所表示的文化心理结构，据作者说，是全民族性的，它是汉民族的一种无意识的集体原型现象。这也就是说，足以用来标志中国文化之类型的，不是任何一种意识，而应该是无意识；当然也不是哪位个人的无意识，而是全民族的集体无意识。从而，它便不止于为民族的某些人例如知识精英所专有，而是普存于民族的每一成员心理之中。所谓“集体无意识”，据发明者荣格(C.G.Jung)说，是指同一种族的人们在心理上先天具备的、由进化和遗传积淀而成的、利于个体适应其即将进入的那个社会的诸心灵意象(Virtual images)；这些意象是一种无内容的形式，是一种倾向或可能性，可以分门别类为种种原型(archetypes)。有人将这一套中国啰唆的说法简化为四个字，叫作“种族记忆”。这样说来，与“忧患意识”之作为一种具有明确内容的、自觉的意识相反，“乐感文化”不能被理解为“欢乐意识”或“快乐意识”；它不是意识，而是无意识；它不具现实的内容，而只是可能的形式；它不是精英们的自觉，而不过是种种“百姓日用而不知”

的心态罢了。

由此，第三，“忧患意识”说认为忧患意识本身已具有“最高的道德价值”，且能引申出种种道德信念来，而成为中国哲学与文化重道德性的总根源。而这种道德心灵，如一切道德心灵一样，乃是人生与世界之主。未经道德心灵照耀之生活与世界，只是一堆偶然的存在者；必待道德心灵肯定认可其为当存在，并自觉地求其应存在，然后其存在始为必然的存在，真实的存在。换句话说，美与真，如未通过善之自觉认可，仍不过是些浮游无根飘忽不定之灵气而已；唯善为大，是它赋予了生活和世界以和谐、秩序、真实。

“乐感文化”说则超越诸如此类的道德灵光，更以审美的态度观照人生和宇宙。它认为，道德境界固然是人生的一大境界，道德性固然是中国文化的特色，但中国人并不岸然地止步于“应该如何”的宗教追求。中国人更惯于快慰地把握现在，乐观地眺望未来，在感性生活中积淀着理性精神，于人生快乐中获得神志超越。因而，审美境界是中国人生的最高境界，审美主题是中国哲学与文化的最高标的；而“乐感”，这一为审美所必备的心态，则是中国人的心理本体所在。

四

同是研究一个对象，而有“忧”、“乐”二说之如此不同，不能不使我们首先想到的是为说者之际遇的重大差异。栖身海外的徐复观，早就有“花果飘零”之叹，而成熟于大陆的李泽厚，却欣逢“开放改革”之春。一叹一欣，投射于观照对象，其所感所觉，自会仁智互见。何况，二人得以塑成自我的学养与个性，又复大不相同也难得相同哩！

本文在此不拟评论二说的曲直长短，也不打算就前两节所已罗列的同异作过多分析，而只想借助于所已提出的忧患与乐感二者，作为文化的心理因

素，看看它们如何表现了并影响了中国文化的特性，从而指出二说的偏颇，希望得到一个更如实的看法，请同好者公鉴。

忧患意识说认为，正是由于对忧患的自觉，引出了中国哲学的道德性和中国文化的人文性；此事始于殷周之际，成于孔孟之手，波及各家各派，蔓延至历朝历代。被举来作证的主要有《易·系辞》的三段话和周诰、《论》、《孟》中的一些章节。

其实忧患意识作为一种心态，在中国文化中，未必始于殷周之际“周文王与殷纣间的微妙而困难的处境”^①。早在此前的《盘庚中》，述盘庚决定迁都时对百姓的训戒中便有：“今予将试以汝迁，安定厥邦。汝不忧朕心之攸困，乃咸大不宣（和）乃心……汝不谋长（远虑），以思乃灾，汝诞（大）勤（助长）忧。”这里在斥责百姓不为安邦定国而怀忧，以至大大助长了殷王的忧国忧民之忧。这当然是忧患意识；并且从语气看，这种意识不属盘庚所专有，也为百姓所应有。所以下文又曰：“呜呼！今予告汝不易（迁都计划不变）。永敬（警）大恤（忧），无胥（相）绝远。”这个时间，早于殷周之际至少二百年。再往前三百年，在《汤誓》里可以读到：“今尔有众汝曰：‘我后不恤我众，舍我穡事而割正（讨伐）夏。’”商民因将伐夏而埋怨成汤不忧民众，显然是以“我后”本应有忧民“穡事”的意识为预设前提。《汤誓》成篇的时间虽不可确指，不像《盘庚》那样已有公论，但也绝非空穴来风，恐无疑问。殷人固然尚鬼，宗教意识浓烈而普遍，但对吉凶祸福与人之深谋远虑的关系，岂能了无认识？上列引文足以证明，殷人也可以而且确已具有忧患意识了。限定中国文化的“基本动力”始于文武周公，见于《易传·系辞》，莫非囿于道统观念所使然？

① 《中国人性论史》，台湾商务书馆1990年版，第21页。

忧患意识确实大成于孔孟。孔子忧“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”，孟子更说“君子有终身之忧”。无论从内容的深度上还是要求的强度上看，儒家都将忧患的情感和理智大大突出，作为学说的基本，悬为做人的鹄的，这是毫无疑问的。这一点，也可以从儒家的反对者方面反证出来。老子所说的“绝学无忧”，庄子所说的“彼仁人何其多忧也”，便都是当时人对愁容骑士——儒者的批评。老庄当然都知道儒家所忧的并非区区小事和私事，而是现实世界与他们那理想世界之差距及其如何缩短和消灭的头等大事；但在老庄眼里，儒家的价值追求和价值焦虑，实在毫无价值，无异于忧鹤胫之长，患凫胫之短，都是些违反自然之情的杞人之忧，“仲尼语之以以为博”的那些“仁人之所忧”，不过是不知海洋之阔的河伯式的自恋之辞而已（《庄子·秋水》）；老庄自视，比孔孟豁达之多，直不可以道里计。

“忧”说作者当然也熟知老庄的这些言论，懂得反证的逻辑威力；但他们轻轻放过了。其所以如此，盖由于他们欲以“忧患意识”织成一面恢恢之网，作为“一条大纲维之所在”，将一切中国文化包括道家悉数网罗无余。这种一元论的办法，做起来当然会很费力的。所以当我们读到他们所谓的“先秦道家，也是想从深刻的忧患中，超脱出来，以求得人生的安顿”^①时，便很难循着所指引的道家也在大纲维之中的思路前进，相反要超脱出来，承认道家为反忧患意识者。想来其他读者也会这样做的。因为既已明言道家在忧患之外安顿人生，还有何忧患意识可言呢！

还需指出的有，忧患意识在儒家思想体系中，最具特色的，恐怕不在于身居“困难的处境”时，“自己担当起问题的责任”，如徐复观所强调的那样，而在于一种居安思危的理性精神。据记载，当着真的陷入困难的处境时，

① 《中国人性论史》，台湾商务书馆1990年版，第327页。

如孔子畏于匡、颜回居陋巷那样，儒者倒会显出一副乐天知命的神情，达观起来，而找不到此时此地有任何自己应该担当的责任。相反在并不困难的处境，在相当顺利的时光，才是忧患意识大行其道的场合。所谓安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，得而不忘丧。这些所不忘的危亡乱丧，便是“忧患”，而能不忘，便是“意识”，对忧患的意识。而在安存治得的顺境中，具有忧患意识，便是一种理性精神，一种基于对人生和宇宙的透彻了解、并为理想之实现而动心忍性的智慧，或者说，是融合了工具理性和价值理性于一身的理性精神。诗云“如临深渊，如履薄冰”，要点全在一个“如”字上。未临深渊而如临，未履薄冰而如履，这才叫忧患意识；真的临深而履薄了，斯时需要的便不再是忧患意识，而恰恰是它的对立面——临危不惧、履险如夷、乐以忘忧之类的理智、情感和意志了。因为按照儒家的辩证法，忧患之作为真正的忧患，或忧患的本体，并不在忧患者之中，倒是在它的对立面，在安乐者之中；一旦安于所安，乐于所乐，真正的忧患便开始了，临近了。所谓死于安乐，所谓阴不在阳之对，而在阳之内者是也。

忧患意识说者放过了儒家思想的这一精髓，放过了自律之忧而强调他律之忧，买椟还珠，殊为可惜。联系到他们的花果飘零之感，他们的蔽于危而不知安的处境，人们还是能够体谅的。

与此相连，为说者对于儒家明确宣布而且一再重复的“仁者不忧”、“君子不忧不惧”之类乐感的言论，全然不予理会，也就没有什么奇怪了。而对乐的把握和品味，分别物欲之乐和心情之乐、感性之乐和理性之乐、独乐和共乐、先天下之乐和后天下之乐，以及探讨乐对人身与人生的活力作用，及由之助成的生活的种种情趣、种种方式，倒的的确确也是儒家思想和中国文化的重大特征，中国人文主义的重要内涵。正是由于对这一个侧面的特别关注，有了李泽厚的“乐感文化”说。

五

李泽厚从他的“人类学本体论哲学”、“儒学的实用理性”体系中，提出一个“乐感文化”命题来，为的就是要同“忧患意识”说以及流行的西方文化乃“罪感文化”之说相颉颃。作者说：“因为西方文化被称为‘罪感文化’，于是有人以‘耻感文化’或‘忧患意识’来相对照以概括中国文化。我以为这仍不免模拟‘罪感’之意，不如用‘乐感文化’为更恰当。”^①这里说到“对照”和“模拟”，其意以为，因“罪感”而生“耻感”、“忧患”之说，是出于模拟，而不成对照，不如改用“乐感”，方能恰当概括中国文化，并标示其与西方文化的根本对立。

前提是中西文化的对立。此论由来久矣，眼下尚有势力。说句公道话，“耻感”与“忧患”，本意也有表示中西文化对立在内。据他们说，耻感文化靠外部的约束力（社会的评判）来行善，而罪感文化靠内部的服罪心（良知的启发）来行善。^②这便是对立。他们还说，罪感文化是从人生的负面入手，引向对自己存在的彻底否定；而忧患意识则从人生的正面入手，在自己的真正主体中肯定自己（见《中国哲学的特质》第三讲）。这也是对立。

当然如果从更高一层俯视，我们确然也可以看到，耻辱、忧患、罪悔，尽管或有外部内部推动、正面负面入手之别，无论如何，它们都是负值的或消极的人类情感，用纯中国的术语来说，它们都属“阴”，则是没有疑义的。

①李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第311页。

②见本尼·迪克特《菊与刀》第十章。这种西方优越感的说法，在中国虽偶有人信服（如《中国文化的“深层结构”》）。在日本已大大地引起了他们的“耻感”，斥之为皮相之见（参汤浅泰雄《东洋文化の深层》第80~88页所引各说）。

与之相反，快乐或乐感，属于“阳”的一方。在这个意义上并以此为限，李泽厚认定他们在模拟而非对照，因而模糊了中西文化之根本对立，也有他的道理的。

但是这样就必须先推敲那个前提：用二分法来剖分东西或中西文化，视之为对立的两极，到底有多大真理性？

我们知道，近代以来，中国学人一直是这样做的，本文开篇曾约略举过一些。如果说彼时之二分中西，还由于观察之浮泛，难免隔靴之苦的话；那么，随着西学之更深东渐，西人固有之绝对二元的观点和二分东西文化的结论，慢慢也左右着我们学者的眼和手，并以之与中国的实践相结合，写出许多视中西文化如水火的著作来。^①忧患意识说强调自己与罪感文化说的对立，乐感文化说又认为它们无别而自己别居于对立地位，也可以说是西人二元观点与二元方法的一种运用。

值得庆幸的是，近年来，随着人类认识的进一步深入，以及随着西方中心主义的式微，二分法颇呈春去也之势。多元法正在崛起。儒家的三分法，佛学的一心三观，慢慢被回忆起并被相信为更能提供给人以复杂世界的近似画面；波普尔的“世界3”理论的出现，应该并非偶然。

当然这需要解释。我所理解和主张的三分法，并非如二分法将世界及其各个领域统统一分为二的绝对手法那样，将一切都分为三份，像黑格尔的得意之笔所陈（黑氏的体系，仍然是二元的）；而是想要指出，二分法错在对世界作了静化的处理，将一切都固化为对立的两极，未看到彼此间双向的互动作用。所谓三分法，在承认两极是真实的同时，更指出由于两极的互动，在两极之间，必有一种或种种兼具两极性质的色调（也可以说是不具两极性质

^①钱穆先生晚年论中国文化与中国学术的著作最为典型。