



“经史传统”圆桌讨论

经史传统的三重内涵与方法论意义

□胡海忠

编者按

“经史传统——2025 年中国哲学暑期讲习班”日前在广州进行,本期延续上期刊发之相关学者独家稿件,呈现胡海忠、李震、刘伟等就“经史作为中国哲学的新地基”“经史与诸子学的张力”的探讨。

把经史传统确立为中国哲学新的地基,背后的深意是,我们并不是要从外找一个地基,而是我们要清理出中华文明本身就有的地基。经史传统实际上是上一代人对 80 年代以来关于什么是传统的讨论给出的回答。因为“传统”这个词太大了,什么都可以归进来,有哲学、历史、文学层面的传统,有政统、道统,有物质文化、非物质文化的传统,等等。当试图用最具包容性的词来统摄我们的文明,当我们把中华文明归结为以经史为主干,意味着是以有体有用、兼赅本末的整合性视野来表述属于我们的文明结构,这种整体性诉求意味着“经”“史”不仅要对中华文明的历史具备最有解释力,同时也呼唤着经史传统对当下的文明秩序发挥应有的构建能力。

经史传统与中国哲学史研究

□李震

西哲有名谚曰:哲学是一种总在自我拆台的工作。如果从更正面的意义上理解,我想,这句话的意思是说,哲学作为一种根源性学问,它的进步总是在自我否定的重建中展开。重建就是要不断向下深挖学科的地基,以求更贴近这个世界的真实。中国哲学研究范式的重建,追求的就是更加通达中国文明所理解的世界真实,而不是别的什么其他传统或者自称无传统者所理解的真实。这是一个更加深刻地把握传统的过程,同时也是一个更加主动地导引未来的过程,是一个不断强化自我而非抽空自我的过程。经史传统,就是我们现在研究中国哲学希望开掘的新地基。

我把经史传统作为中国哲学研究视角的价值理解为两个方面,这两个方面都是关涉于固有的研究范式而言的。

其一是找回理解自我的框架。

20 世纪以来,由前辈学者确立的中国哲学史书写的经典范式,呈现了中国哲学的基本问题、脉络和研究进路,这是中国哲学学科的共法,其方法与价值必须得到充分继承和肯定。当然这套范式也不是没有缺陷,缺陷之一就是理论框架有时稍嫌外在、拘定,与理论对象不尽贴合,难以处理框架之外的问题。

分板块来讲,形上学、心性论是中国哲学的核心问题,也是一般的哲学史写作处理相对成功的部分;工夫论、认识论、伦理学、历史或政治哲学虽然也被认为重要,但处理常常不太出彩。至于其他一些重要的问题,比如中国文明自身的理论框架和演化规律——这很接近我们今天所谓的经史问题——因为在板块之外,就很少会被纳入讨论的范围。

造成这种现象的原因很多,但我以为最根本的原因是学科自创建之日起,就较多地依赖于对西方哲学分科结构体系(19 世纪末 20 世纪初西方哲学研究中形上学、认识论、伦理学的三分法)的仿效而较少建立起中国文明自我的哲学性认知。这就导致:不仅对于那些中国文明里比较独特的内容,如工夫论、历史观,我们缺乏有效的分析框架;即使是面对中国文明里那些看起来最能跟西方通约的部分,比如形而上学,我们实际上往往也是在借助西方概念、西方逻辑而不是足够本我地来理解自身。这样简单格义比附的做法到了一定的深度,就一定会发生差之毫厘谬以千里的错误。对这一点,我们很多时候还缺乏足够的自觉。

改变这种现状只有一个办法,就是找回理解自我的框架。找回自我不是简单复古,而是要重获内生地认识世界的能力。经史传统有两点很重要的内涵,有助于我们处理这个疑

我一直认为,中华文化对于变化的绝对性的重视,与西方哲学强调对从变化中获取知识采取限制性立场构成了根本异趣,这种取向塑造了中华文明、中国哲学的独特形态。中华文明的价值不是通过永恒的非感性实体、可感与超感的二元世界观来奠基的,而是在“史”之中求到的“经”、在“变”之中把握到的“常”。经史传统的文明根基不是柏拉图主义和基督教那样的超越性哲学。澄清这个前提有助于我们理解“经”“史”的内涵,“经”“史”从哪里来,“经”“史”呈现为什么样的关系。

变化的不断发生意味着所有事情都会变成历史,而对人类生存起到重要影响的事情才会被记入历史,在中华文明的奠基阶段,这些历史就成为了“经”。比如《尚书·尧典》记录了对后来具有重要影响的事件,这些事情既变成了“史”,也变成了“经”,但在最原初的意义上是具有示范意义的“史”。所以我们的六经虽是周公、孔子所创,但实际上是周公和孔子对历史进程的原理的总结,使历史成为了“经”。“经”“史”的最原初处境应该是历史性的,或者说经由孔子代表的儒家将历史经验提升为理论形态。因为“经”是以历史作为依据的,这样的“经”就不会是一种主观的设定,不是圣人为史料注入灵魂才成为“经”,而是一种客观具体的历史理性的显

示,是从历史中总结出来的原理。“六经皆史”是在这个意义上来讲的。随着时间的进程,有重要影响的事情会不断发生,这些事情需要被记下,起到镜鉴、规范后世历史的作用,这样的“史”也具有与“经”相似的范导作用,所以章太炎讲“史即新经”。

因为强调在变化的绝对性中探讨价值、意义,所以中华文明是以历史为本的文明,把生存的重心和认识的重心放在具体的经验世界,历史书写的核心其实就是对人事世界的变化的经验的记载,对历史的记载中要体现恒常之道,也就是体现“经”的目的。张志强老师曾揭示司马迁通史撰述就是经史关系的显现,《史记》“在《春秋》经史合一、以史为经的意义上发挥着经学的作用。一方面是三代历史的经典化,另一方面是经典进一步导引后世的历史,让后世的历史发展不断自觉自己的价值目标,由史及经,由经及史,这就是中国文明中的经史关系。”在“经”“史”相互作用而形成的不断运作的历史逻辑中,才能实现对文明传统的最完整的刻画。万物相互关联、相互作用、万物聚散的此世的历史性世界,是把握文明整体的基本视域。因此,“经”“史”实际上构建起中华文明在理想性与现实性之间相互质询的实践逻辑。中国的经



线装书《十三经》,拍摄于扬州非遗珍宝馆 视觉中国供图

门的史学则是我们在这一宗旨下可以切人的具体抓手和途径。

以上两点是我所理解的经史传统视角对于中国哲学史研究的重要意义。正是在这个意义上,我们也可以为传统的哲学史研究作个辩护。哲学史研究真的不重要了吗?当然不是。对此至少可从经与史的角度作两种不同的说明。从史的角度来说,哲学史也是史,对子史的肯定必须把哲学史也包含在内,经史问题不能脱离思想流变的历史得到理解。从经的角度来说,虽然哲学史研究传统上常被当作子学看待,子学好像总是独立于经学之外的一家之言,但其实经与子是辩证的关系。这不仅是因为子部的作品随历史变迁可能会具有类似新经的地位,比如《太极图说》《通书》《西铭》这样的文献,在理学时代其实获得了比肩经书的尊崇,钱穆先生就是立足于这一点而提出所谓“新七经”的论断(钱穆先生的范围拓展得更宽,把道家 and 佛教也纳入了进来);而且是因为,历史上的那些被称为子的哲学家,他们自己真实的志向其实从来都不是在经典之外“立一家之言”,相反,他们认为只有自己才真正讲出了经典的精义,他们毕生所志其实是以作传的方式来明经,他们写的那些论说性文字在根本上往往有《易传》式的自我期许。这就是说,《易传》是对于《易经》的阐释,假如没有《易传》,《易经》甚至难说讲出了什么系统的哲学,《易传》才是《易经》的精髓;类似地,其他经典当中的深义,也要有待于历代的哲学家提炼、阐发、发挥,才能成为时代的思想精华。在这个意义上,诸子或哲学家是真正激活、点化了经典的人,是经典和传统的担纲者。我们对于哲学史的肯定,也正是以这一点为核心的。

(作者是中国社会科学院哲学研究所讲师)

学在“六经皆史”的意义上注重对历史理性的提炼,并将历史理性运用于导引未来的历史;中国的历史学在“史即新经”的意义上不断自觉历史的目标意义,并充分发挥了价值引领的作用。经史之学不仅是对中华文明历史进程的理论化、体系性总结,也是推动中华文明绵延发展、连续至今的历史主动性的根源。“经”“史”的持续互动,以及在各自体系内的自我更新,让中华文化、中国历史具有连绵不绝的运作逻辑。

由此可以看到,经史传统至少有三重内涵。首先,经史传统含纳了四部之学中以经部、史部为核心的学术传统;其次,经史传统也是对在变化整体中把握变化之道的文明运作逻辑的揭示;最后,经史传统的最深层逻辑则是一种实事求是的精神,是在变化的“实事”中“求是”的实际哲学的态度。因为变化绝对发生,所以经史传统永无定型,经史传统永远处在未完成的状态,这在根本上否定了以历史主义、相对主义看待经史传统的做法。在这一意义上,经史传统就是文明的自生逻辑,是历史主体把握历史主动的途径,标示了从历史出发把握文明原理、以文明原理导引未来历史、在后来的历史中进一步更新原理的方法论。所以经史传统不仅是地基,也是道路,还是方法。经史传统的方

法论在不同的思想范式中有不同的显示,道器关系、体用关系、理气关系、理事关系、知行关系都可以视为经史传统的不同角度的表达。实践论中认识与实践的关系也是对经史传统中实事求是的实际哲学精神的转化创造。

当前的经学研究有两种类型,一种是学术动力下的经学研究,一种是文化政治动力下的经学研究。在复杂的光谱之下,以经史传统作为地基、方法去展开研究的时候,一方面要求我们要在中国历史传统中把握中国的价值、原理的生成机制,充分考虑政治、时代、社会的长时段因素对于中国哲学特质的形成起到的基础性作用,只有对思想、学术、文明等层级深入理解,才能在对传统的整理解解前提下把握中国哲学的独特优势。另一方面,经史传统所导向的是,我们在直接遭遇的历史处境之中,如何以历史主动精神去探讨未来的道路。所以把经史传统作为方法,应该以时代问题为校准,以当下的实事实为校准,不仅要为思考赋予历史的纵深,同时也要避免抱残篇以待来者的外在于历史的态度,要让哲学史参与到大家普遍关心的问题的讨论中,让经史传统获得新的生长空间。

(作者是中国社会科学院哲学研究所副编审)

经史以外的诸子学

□刘伟

“中国哲学”在诞生之初,便是以古希腊哲学为模板,以战国诸子学为“理想型”而建立的。溯诸传统知识门类的划分,子学只是经、史、子、集四个部类之一,在它之外,有内容更为丰富且影响更为深远的经史之学。于是,勘定诸子学和经史之学各自的边界,在相互参证中考察各自的本质与限度,是反思诸子学乃至中国哲学的题中应有之义。

“诸子(学)”其实是一个晚出的概念,它源自西汉后期刘歆所作的《七略》。是后,东汉班固据《七略》纂集而为《汉书·艺文志》,“诸子”一词因以发扬光大,为后人所熟知并广泛接受。在刘歆之前,诸子学不叫诸子学,而是被称为“百家言”。其中,“言”字的意思是和实践(特别是政治实践)相对的纯粹的道理言说。二者在中国早期思想语境中有特定的用法,分别被称为“治”和“议论”。在《史记·田敬仲完世家》里,司马迁以“不治而议论”评价齐国稷下学宫的思想旨趣和学术风气,其意谓稷下学者们专注于纯粹的道理言说,而不参与现实的国家治理。与之相应,在编撰诸子学术系谱时,司马迁按照以类相从的原则,将与稷下学宫有关的诸子各家编入《孟子荀卿列传》,余者则被编入《老子韩非列传》,区分的标准便是“议论”与“治”。

诸子的“议论”抑或百家言的“言”,是一种言说,一种对于纯粹而普遍之道理的言说。诸子之“言”不是对于事实和行为的描述,而是衡量事实和行为之存在是否合理的律令。在诸子看来,律令是绝对的,而绝对性则基于其说出于普遍成立的道理。于是,一个符合诸子学理念也很容易为今人所接受的思维方式产生了:一个人如果不知晓关于生活的道理,他/她就没法合理地生活。在这里,道理的普遍性和命令的绝对性表现在它针对于每一个人,适用于整体中的任何一个部分,没有例外。

整体由部分组成。同时,整体和部分又是同构的,亦即适用于整体的道理同样适用于每一个不可再分析的部分。在这种情况下,整体被瓦解了,又或者整体不再是整体,只是总体,是每一个同质之部分的算术性累加而已。这一思维方式,在《大学》中体现得淋漓尽致,甚至可以说是无以复加。天下本是一个整体,由一个又一个的国构成。以此类推,国由家构成,家由个人构成。只要每一个人都正心诚意,那么天下太平就是自然而然的了。所以,正心诚意既是个人的道理,也是天下的道理。更进一步说,不存在一个独立于个体之外的整体的道理,因为整体是由个体组成的。与之类似,爱亲和敬长是齐家原则,如果可以达到理想中的每个人都爱其亲、敬其长,那么由家(族)组成的天下自然也就太平了。总之之,诸子学存在一个方法论上的共识:整体由部分组成,所以整体的有序性基于每一个不可再分析之部分能够如其本性地存在。

如果把个体之人如其本性的存在视为“内圣”的话,诸子学和后来与之同调的魏晋玄学、宋明理学并没有给“外王”留下独立的空间。内圣决定外王,内圣也必然能够推导出外王。所以,从根本上说,并不存在一种关于政治和社会的学说,只有

关于个人修身的伦理学(或道德哲学)。那么,是否存在一种关于世界整体而非将世界还原成个体的学说呢?稍稍回顾一下历史便不难发现,政治和社会治理的诸多对象和底层逻辑常常溢出伦理学范围,甚至是反伦理学的。比如情绪(惑)和欲望,在伦理学中往往被视为修身过程中的负面因素,应予以抑制甚至是克服。可是,在现实社会运行中,个体的情绪和欲望往往是经济交往乃至社会繁荣不可或缺的前提条件。特别在明代中后期,商业繁荣必然要求的物质享受,不断冲击着传统一脉传承的伦理学说。游移在“纵乐”与“困惑”之间的矛盾心态,体现的是传统伦理学和治理术之间无可避免的张力,也即是司马迁所谓的“议论”和“治”之间的张力,说到底,乃是个体和整体之间有着不同且难以化约的存在方式和运行原理。

“议论”是一种有特定含义的“言”,是纯粹的道理言说。和“言”相对应的,可以是“行”,可以是“事”,也可以是“行事”。章学诚便认为,诸子学(也包括宋明理学)是一种“空言”,而经学则溯诸“行事”。“六经皆史”,经本质上是一种“史”,史、事二字同源,所以经史之学是一种溯诸“行事”而非“空言”的学问。章氏此说,并非虚空之言。司马迁在《太史公自序》中曾述及董仲舒援引的孔子本人的说法——“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”——用以解释《春秋》之作。按孔子之说,《春秋》记载二百四十二年的“行事”,依托于一个又一个具体的案例表达其思想意图,而非通过纯粹的道理言说的方式表达普遍性的原则。

不同于行事,“百家言”(诸子学)是一种言。而当言成为一个问题时,与之相对的行事也自然而然地成为一个问题。孟子的弟子公都子曾问孟子为何“好辩”?此处“辩”字并非一般意义上的雄辩、善辩,而是以“言”的方式反驳思想对手。孟子回答说是“不得已”,因为“杨墨之言盈天下”,所以要“言距杨墨”。有趣的是,孟子认为孔子作《春秋》记录的是“天子事也”(《孟子·滕文公下》),与自己的言辩存在形式上的不同。同样,弟子万章问天命是上天通过“言”的方式道出的么?孟子回答说:“天不言,以行与事示之而已矣。”(《孟子·万章上》)荀子也明确解释过:“正利而行谓之仁,正义而行谓之德。”(《荀子·正名》)而“言”或“说”在荀子的用法中,也通常被视为一种特定的、诸子式的思想表达。

概而言之,在中国传统思想语境里,子学和经史之学是两种不同且边界清晰的学问。抛开诸子思想具体的分歧,我们完全有理由把战国诸子学整体视为一个事件,一种思潮,甚至是一项社会运动,旨在以一种全新的言说方式和思想逻辑表达超越具体经验的普适性的道理和原则。反对者将其斥之为“空言”的同时,顺理成章地将目光投向更具实践性的行事,并认为诉诸行事,则可以通往迥异于诸子学的经史之学。而站在当下以反思中国哲学的眼光看,经史之学存在的意义则在于,透过经史之学或可以发现被诸子学消解了的整体世界本身。

(作者是中山大学哲学系副教授、博士生导师)