



羊城晚报

A6

理论

文史哲

2026年10月9日

星期五

责编 潘玮倩

美编 黄绮文

校对 刘博宇

开卷小识

我们怎样重返经典

有时,我们以读熟了一本书,其实只是读熟了别人对它的说法。读书人往往容易不自觉带上两把尺子:一把是现成的概念,一把是自己的常识。量得纯熟,未必看得真切。本期两篇文章,恰好让我们停下来重新看看经典与尺。

周春健先生撰文谈“经史传统”,这四个字里其实都是故人:《诗经》草木,《论语》孔子,《史记》人间。“经”以明道,辨是非;“史”以证理,问成败。经义要在世事变迁中见出真章,往史也能成为思想的源头。

在周春健的梳理中,经史之学几次重登前台,都与时代转折相伴:宋金元之际,北地学者批评程朱之学,返求经史;明清之际,对心学“空疏”的反省,促使学人转向考据求实。今天重提经史,作者则将其重心系于经学,落点在“今学”,关键词是“经世”;关心世道,让学问回应现实。“做中国哲学”,由此要深入中国自身的历史与生活,从具体问题与经验中生长思想,形成自主解释,再走向文明互鉴的对话。

而杜玉俭先生本期撰文所述,初看,只是一盏孤灯。

“孤灯挑尽未成眠。”白居易写尽唐玄宗历经战乱离别后的长夜,宋代张戒、邵博却讥其“可笑”:宫中怎会点油灯?皇帝又怎会亲手挑灯?后来辩护者又着眼于“长恨”之味,争论围绕诗人是否谪熟官禁、诗歌能否为传情而偏离实情展开。

杜玉俭偏偏往前多问了一步:你们评判所依据的“宫廷常识”,本身可靠吗?

《唐六典》司灯之职、敦煌壁画灯楼灯轮、战后朝廷节用记载;由此相继进入讨论。文章细审材料限度:唐以前东宫供油的记载,壁画保存的器具形态……考证推翻了“只烛不灯”的武断,却也不能据此断定,玄宗某夜确曾亲手挑灯。

因此,有时学术的细密正在于此:既追问古人描写,也审视后人判断;既穷搜证据,也深知证据当止于何处。

今天我们如何重返经典?也许,既需要如周文般,以经世之识直面当下,从具体经验中涵养思想;也需要如杜文般,以制度与名物之证重返现场,让文学想象与历史证据,彼此照亮。

(潘玮倩)

2025年,中山大学哲学系与中国社科院哲学所举办了题为“经史传统”的暑期讲习班,“圆桌论坛”环节主题定为“经史传统作为中国哲学研究的新地基”,有着特别的意义。这中间,既有时代对学术的呼唤,又有当下中国哲学研究方法的自我革新,值得给予关注。

何种意义上的“经史传统”?

“经史传统”这四个字,近年来逐渐成为一个高频词,甚至成为学界热点之一,而且在全国呈南北呼应之势。不过,学者在使用这一说法时,取义却各有偏重。大致说来,有如下几种:一种说法偏重于指四部之学意义上的经学传统和史学传统,认为经史传统“可以成为对中国传统学术的概称”;一种说法认为经史传统并非经史之学的简单相加,而当从作为“中华文明自身原理”根基的角度把握,这种意义上的经史传统也是一种“古典传统”;一种说法强调回到“一个整体性的经学传统”来审视经史传统,不可以现代学术分科眼光理解古典经史;一种说法则偏重于将经史传统理解为“实事求是”的史学传统,强调哲学研究中的社会、历史、政治维度。

尽管“经史传统”一词确乎包含“正天下之是非”和“明古今之成败”(《四库总目》)的双重含义,但笔者倾向于将当前学术语境中经史传统的本质理解作为一种“经学传统”。这一传统其实也包含

“经”与“史”两个维度,只不过这里的“史”,并非指现代意义上的实证史学,而是指四部之学中的古典史学,乃至《六经》作为第一个王官学时代“先王之政典”意义上的古典史学。

将经史传统的本质理解为经学传统,理由有二:其一,有目录学上的依据。史附于经,史也是经的“支与流裔”,《四库总目》即称“正史体尊,义与经配”。其二,有社会现实之必要。今日倡言“经史传统”,所面对的实为中国问题的发现与解决,而这恰是经学“经世”作用与意义的切实发挥。当然,今日“经史传统”的提倡,决非返归旧社会的传统意识形态形态,而是倡导新的时代精神,建立一种“新经学”。

“经史传统”的当代登场

“经史传统”在今日学界倡导并形成影响,可以视为一次特别意义的“登场”。回望历史,“经史传统”有过几次重要登场,都是国家、社会、学术面临重大转捩之际。

宋金元之际,中国社会面临学术上的地域差异,所谓“南北道绝,载籍不相通”(冯从吾《元儒考略》)。面对南方传来的宋学“理学”,北地学者呼唤汉唐经史之学,并对程朱理学多所批判。金儒王若虚著《论语辨惑》即称:“解《论语》者有三过焉:过于深也,过于高也,过于厚也。”这一风气影响到元代,北儒陈天祥撰《四书辨疑》,即专门批评朱熹《四书集注》。金元时期“经史传统”的登场,

使金元学术增添了返求《六经》的“求实精神”。

明清之际,社会面对的是明代心学末流之“空疏”,清代考据学在明末的发轫,既有政治得失上的鉴戒,又有学术风气上的改变。康熙时期,着力提倡新汉学,重视经史之学,编纂“五经传说汇纂”“御纂经义折中”等经学丛籍,编修《古今图书集成》《四库全书》等大型类书丛书,体现出浓郁的“实学”特征。清代扬州学派代表人物焦循还曾批评理学、心学风气,以为“自理道之说起,人各挟其是非,以逞其血气……全戾乎所以事君父之道。余读《明史》,每叹诗教之亡,莫此为甚”。目录学领域,将理学时代支撑性经典系统《四书》中的《大学》《中庸》“黜还戴《记》”,带来的结果是清初“心性之学的衰微”和“形上玄远之学的没落”(王汎森《权力的毛细管作用》)以及整个清代的朴学之风。

虽然明末清初即已发生了西学东渐,但其时中国无论科技、制度还是文化均不逊于西方,故某种意义上在此之前的“经史传统”登场皆属于中国学问“内部”问题。历经清末“三千年未有之大变局”,迨“五四”新文化运动猛烈批判中国古典文化制度,至于今日“世界百年未有之大变局”,中国迎来了“经史传统”的再一次登场。当今我们面对的不仅是中国学问内部的汉宋之争,更主要的是与“中学”相对的“西学”以至“西方”。百年前面对西方,是经史传统的批判与失落;百年后面对西方,是经史传统的呼唤与提倡。其中蕴含,不仅是学术的,也是政治的。

唐代宫廷夜晚不点油灯吗?

重读《长恨歌》“孤灯挑尽未成眠”

□ 杜玉俭



敦煌莫高窟第220窟北壁《药师经变》局部,初唐。画中可见灯楼、灯轮及乐舞场面
图片来源:敦煌研究院

拘泥于字面上的生活细节,而应体会诗人经营情境的用意。若把“孤灯挑尽”写成“高烧画烛”,固然更显富贵,却还有多少“长恨”的意味?宫阙越空,灯影越单薄,才越能映出人的孤独。

明清之际的贺裳十分赞赏这一说法。他在《载酒园诗话》中称其所论“深得诗人之致”,反过来讥讽挑剔“孤灯”的人是“小儿强作解人”。近人刘学锴注《长恨歌》,也大体沿袭这一思路:古代宫廷本来燃烛,诗人却写“孤灯”,目的在于渲染唐玄宗的寂寞凄清。

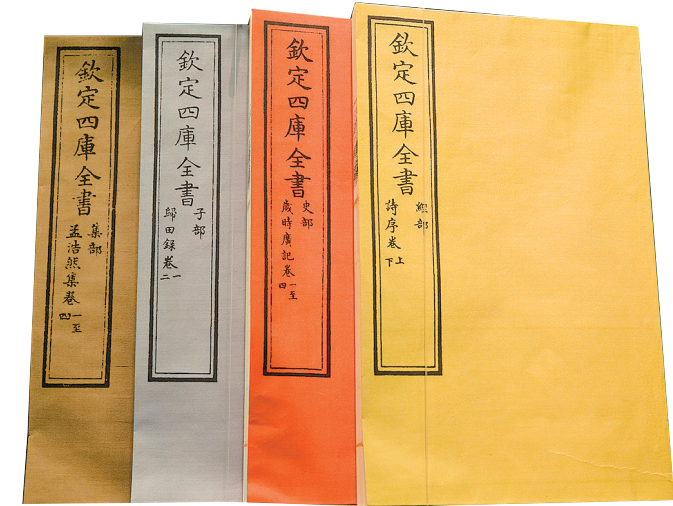
这样一来,争论形成了两种看似对立的解释。张戒、邵博认为白居易“不知”,王楙、贺裳则认为他“明知而故写”。前者责其失实,后者赞其传情;但双方其实共享同一个前提——宫廷之夜只应有蜡烛,不会有油灯。

陈寅恪在《元白诗笺证稿》中也曾触及此题。他先列举沈攸之、寇准等富贵人家夜燃蜡烛的故事,认为白居易创作《长恨歌》时尚未任翰林学士,对宫禁夜间的情形未必熟悉;继而又举白居易任翰林学士后所作《禁中夜作书与元九》,“五声官漏初鸣后,一点窗灯欲灭时”,既然白居易明明写过禁中夜灯,宫中是否使用油灯便不能一概而论。陈寅恪推测,文学侍从止宿之处或许比较俭朴;至于上皇独自挑灯,仍可能是文人描写“过情”。

这里有一个值得留意的证据转换。富贵人家“燃烛达旦”的故事之所以进入史传笔记,往往正因其奢侈侈得出人意外;把被特别书写的豪举直接当作所有宫室的日常,难免以偏概全。反过来说,白居易的“一点窗灯”也只能证明禁中确有灯火,不能单凭一个“灯”字便断定燃料。要破解这道题,既不能只靠富贵故事,也不能只靠诗中字面,还得回到掌管照明的制度和实际器具。

宫廷照明并非“只烛不灯”

古人所说的“灯”“烛”,含义并不总像今天这样泾渭分明。“烛”可以泛指火炬、灯火,也可专指以蜡制成的蜡烛;“灯”既可指盛油燃芯的灯具,也可能泛指照明之物。因此,仅凭诗文中出现一个“烛”字或“灯”字,未必能立刻判断具体燃料。不过,唐代制度文献中有一个



北京首都博物馆,钦定四库全书
图片来源:视觉中国

今日谈“经史传统”,是谈“今学”

古老的“经史传统”与哲学研究本来就有关联。四库馆臣言:“自六经以外,立说者皆子书也。”也就是说,六经本为“立说”“明道”之书,唯说理方式与现代意义上的“哲学”不完全相同。传统解经学也有“政治-社会学”“语言-历史学”“宗教-哲学”三种形式(陈少明《作为政治文化的经学》),可以分别对应经世、考据、义理三种形态,最后一种(以玄学、理学、心学为代表)便是哲学的。

不过,既然称“经史传统”作为中国哲学研究的“新地基”,就不是延续以往的说理形式及说理内容,而是以作为政

用什么燃料,仍须与制度文献和器物材料合看。晚于唐玄宗数百年的明万历皇帝定陵出土有用缸盛油的油灯,古人“事死如事生”,表明明代宫廷中也使用油灯。

传世诗歌也并不支持“宫中只烛不灯”。除了白居易“一点窗灯欲灭时”,唐代文献中还屡见宫门、殿庭、灯轮、灯树之类记载。元稹《连昌宫词》自注还保存了一个故事:玄宗在上阳宫夜按新曲,次夕又于上元灯下听到曲调流传。灯火既是宫廷秩序的一部分,也是节庆、宴乐和夜间生活的一部分。

当然,这些证据并不能反过来证明唐玄宗夜晚必定亲手挑过某一盏油灯。它们所能证明的是:把“唐代皇宫绝不使用油灯”当作常识,证据并不充分。张戒、邵博据以嘲笑白居易的前提,首先就站不住脚。

战乱中的“孤灯”,更不宜以盛世常情度之

即便承认正常年月宫廷内室更常使用蜡烛,也不能忘记《长恨歌》所写的是安史之乱后的唐玄宗。马嵬兵变、杨贵妃之死、两京陷落,摧毁了盛唐长期积累的物质秩序。

长安收复以后,朝廷的财政和供应并未立刻恢复。《旧唐书·肃宗纪》记载,至德三载“内出宫女三千人”;当年又因饥荒禁酒。乾元二年,肃宗下诏节减常膳与服御,并停诸作坊、造坊。这里呈现的并不是“九重城阙烟尘生”以前的盛世宫廷,而是战争尚未结束、转运艰难、百废待兴的国家中枢。

在这种背景下,拿太平时节豪门深夜高烧画烛的生活经验,来断定返京后的上皇绝无可能面对一盏油灯,显然过于武断。白居易笔下的“孤灯”即使包含艺术提炼,也并不违背时代条件。

这里也应区分“可能”与“确曾如此”,考证首先要判断诗句是否越出了历史可能。战后朝廷节用、宫廷裁减,加上油灯本来就在宫禁照明制度之内,已经足以说明“孤灯”并非必然失实。至于白居易是否又把真实可能加以浓缩,使一盏灯承担整段盛衰之感,则是诗歌艺术的下一层问题。

宋人为何把蜡烛当成宫廷常识

张戒、邵博的判断既不完全符合唐代制度,为何又说得那样笃定?这与他们自己的时代经验有关。北宋经济发展,蜡烛的使用比前代更为普遍,宫廷赐烛尤其成为士大夫熟悉的荣耀象征。史籍笔记屡载皇帝召大臣,谈话既毕,命内侍持金莲烛、双烛送其返回翰林院。王钦若、苏轼等人的“赐烛送归”,被后人反复传为词林佳

治主体和文化主体的中国实际为基础,理解中国文明,揭示和解决中国问题。以“经史传统”为新地基的中国哲学研究,并非以中国问题中国经验作为西方哲学概念术语的印证,而是通过对中国问题中国经验的深入考察,揭示中国思想中国哲学的创造力与独特性,甚至终而构建中国自主知识体系,这便是所谓“做中国哲学”。

简言之,今日谈“经史传统”,非是谈“古学”,而是谈“今学”;非是保守复古,而是激活创新;非是固步自封,而是将其作为“走向后经学时代”历史进程中的重要一环,在东西哲学与文明互鉴的开放视野中,立足现代,面向未来。

(作者系中山大学哲学系、中山大学中华优秀传统文化普及教育研究中心教授)

话。久而久之,“宫廷—蜡烛—富贵”在宋人心中组成了稳定联想。

清人赵翼曾专门产出,宋代获金莲烛送归院者有王钦若、王禹玉、晁迥、郑獬、苏轼、史浩等六人。这份名单越具体,越能说明赐烛是一种可被纪念的礼遇,而非所有臣僚每夜都有的普通待遇。

但恰恰因为“赐烛”是一种恩宠,它才值得被史书郑重记录。罕见而荣耀的场面,不能代替全部日常生活。若把笔记中最耀眼的瞬间当作宫廷每一个夜晚的常态,再据此反推数百年前的唐宫,就会把宋人的生活经验投射到唐代。

这也提醒我们,所谓“常识”往往有自己的年代。后人读古书,最容易把自己熟悉的器物、制度和生活习惯悄悄放到古人身边。张戒、邵博批评白居易为“书生之见”,其实他们自己也未能完全摆脱书斋中的时代想象。

此外,这场争论也可放回宋代尊杜、辨体的诗学语境中理解。杜甫的地位不断上升,元、白诗歌的浅切、铺陈则屡受批评。《长恨歌》名声越大,越容易成为辨体、论诗的靶子。“孤灯”之争表面上讨论宫廷照明,未尝没有宋代诗学重新安排唐诗座次的意味。

张戒评论《长恨歌》时,曾把它与杜甫的《哀江头》相较:同样写李、杨旧事,他更推重杜诗的含蓄与沉郁。两位诗人所处的历史距离并不相同。杜甫身在乱中,感受到的是创伤正在发生;白居易作诗时,安史之乱已成可被追叙、反思的前代往事。前者以曲笔吞吐见长,后者用铺叙把爱情、政治和盛衰联成一篇长歌。若先把一种写法定为正宗,再到另一种写法中寻找不合事实之处,生活考据便可能暗中替诗学判断服务。

从一盏灯,重返诗与历史的现场

回到最初的问题:唐代宫廷夜晚点不点油灯?答案应当是肯定的。制度文献中的司灯与“膏火”,东宫油料的定额,敦煌壁画中的灯树、灯轮,以及白居易自己的禁中诗,都说明油灯并未被排除在宫廷之外。蜡烛固然华贵而常用,却不是唯一光源。

因此,“孤灯挑尽未成眠”既不必被判定白居易不懂宫廷的笑话,也不必解释成诗人明知失实而故意“降格”照明。它有现实可能,更有诗意的准确。

一盏灯很小,却照出了经典阐释中的大问题:我们究竟是在阅读唐代,还是在用宋代乃至今天的常识替唐代作答?当制度、图像、诗文和时代背景重新汇合,“孤灯”便不再是白居易的疏失,而成为《长恨歌》中最有历史质感的意象之一。

(作者系广东白云学院、广州大学副教授,博士,文史学者)