

由六艺之删订论中国哲学的决定性开端

吴晓明

摘要 对于轴心期诸民族的精神突破来说，具有决定性意义的关键不仅在于“开端性哲学”，而且在于“根源性经书”。虽说不同民族的开端性哲学与经书的关联大相径庭，但唯当开端性哲学家的工作能够深入于经书或成就为经书，才谈得上哲学的决定性开端。如果说，老子和孔子共同为中国的开端性哲学奠定了基础，那么，尤为重要，孔子携此开端性哲学的创制而入于根源性经书的领域，从而完成了此一领域的“哲学化”——这就是所谓“删订六艺”。由于中国的开端性哲学立足于“道—德”的根据之上（以道—德为天地万物的最高原理），并以此为基准决定性地迁移了鬼神，所以，六艺之删订所开展出来的“哲学化”也就是“道—德化”。六艺删订的真正意义在于：使六艺旧籍依开端性哲学的定向得以重建，使之成为整个中华文化传统的根源性经书。

关键词 开端性哲学 根源性经书 六艺 孔子 老子 道—德 传统主义

作者吴晓明，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)08-0005-20

DOI:10.19862/j.cnki.xsyk.001133

如果说，“哲学”的形式含义总意味着任何一种“民族精神”的中心，意味着该民族精神之多方面的表现始终围绕着旋转的枢轴，那么，中国哲学对于中华民族的自我理解来说，就具有非同寻常且至为根本的意义：它牵涉到中华文明的中枢和本质，牵涉到中国的思想、文化和精神类型的根基，牵涉到中国人安身立命之所在的悠久传统。中华民族的自我理解曾长期不受干扰并因而能够理所当然地满足于自身，但是，当我们进入到由现代性开辟出“世界历史”的处境中时，中国哲学——从而中国文化、中国历史等——的自我理解就在很大程度上被问题化了。之所以会出现这样的问题化，是因为在“世界历史”的基本处境中，中国哲学的自我理解不能不进入西方哲学的广大区域之中并与其形成决定性的比照，就像这种比照的有效开展不能不一般地采用现代的解说方式和论述方式一样。正是在这样的前提下，本文试图对中国哲学的决定性开端作出较为深入的理论阐明，使之被把握为中国哲学自我理解的一个基本环节。不仅如此，由于中国哲学的决定性开端与六艺之删订（或删除、删正、删述等）有着最本质的联系，所以关于这一开端的整个阐述将非常切近地围绕着六艺以及六艺之删订的历史来展开，只不过此处的“历史”一词所表示者，与其说主要是“历史学的”（historisch），毋宁说尤其是“历史性的”（geschichtlich）。依照如此这般的构想，本文探讨的具体节目是：（1）文明的多样性与轴心期的精神突破；（2）中华民族的开端性哲学与根源性经书；（3）道—德化的哲学定向与六艺之删订；（4）删订六艺所依循的哲学建制及其传统主义。

关于“民族精神”的哲学阐述，首先是由黑格尔依循思辨辩证法给出的。在“世界历史”的主题上，黑格尔特别地通过“民族精神”的概念来展开其普遍者的具体化。作为普遍者的“世界精神”，不仅是自我活动的，而且这种自我活动同时就是“差别的内在发生”。这意味着，世界精神在它的活动中自身差别化为特

定的民族精神，并且正是通过特定的民族精神来体现、展示和实现世界历史的普遍性。这绝不是要求拒绝或排除普遍性，而是要求扬弃抽象的普遍性，要求普遍者的具体化：真正的普遍性不是抽象的普遍性，而是能够深入到具体之中并把握住具体的普遍性。因此，世界精神除非在特定的民族精神中被具体化，它才是在特殊中运行并由特殊来供养的普遍性，并因而才是具有实际效准的和起支配作用的普遍性。正是在这样的具体化行程中，特殊才作为普遍性的一个“原则”，才作为对普遍性来说是内在肯定的东西而积极地显现出来。“在历史当中，这种原则便是精神的特性——一种特别的‘民族精神’。民族精神便是在这种特性的限度内，具体地现出来，表示它的意识和意志的每一个方面——它整个的现实。”^① 通过由“民族精神”而来的具体化，黑格尔不仅论述了世界历史之不同阶段所具有的特殊原则是由特定的民族精神来提供和承载的，而且揭示出民族精神的实体性内容与差别对于世界历史的普遍性来说是本质重要的和不可或缺的：不同民族精神的实体性内容与差别，构成世界精神展开其全部活动的基础性实存领域。

因此，黑格尔思辨具体化的辩证法从一个方面来说，极大地维护着特定民族本身的实体性内容以及它与其他民族的实体性差别，从而也极大地阻止着抽象普遍性在实行其先验强制时的胡作非为。特定的民族精神有它的本质特性，而如此这般的特性之为本质的，正就意味着由特定的民族精神所贯彻的文化或文明绝不能被淹没到抽象的普遍性之中；因为只要这样的本质特性被阉割、被剥除，特定的文化或文明就不再可能作为其自身而得到理解了。在黑格尔看来，精神的主要特质便是活动，并通过这种活动以实现它自身所是的东西：“一个民族的‘精神’便是如此，它是具有严格规定的一种特殊的精神，它把自己建筑在一个客观的世界里，它生存和持续在一种特殊方式的信仰、风俗、宪法和政治法律里——它的全部制度的范围里——和作成它的历史的许多事变和行动里。这就是它的工作——这就是这个民族。”^② 在这种特性的范围内，一个民族具体的精神即特定的民族精神是自我活动的：它既构成一个民族意识的其他种种形式的基础和内容，又客观地规定并展开由之而来的各种事物的性质与意义。

然而，从另一个方面来讲，黑格尔思辨辩证法的本体论基础乃是“绝对精神”：就像客观精神扬弃主观精神并成为后者的真理一样，客观精神的本质性最终被导入绝对精神之中，也就是说，客观精神在被绝对精神扬弃的过程中为自己找到真正的哲学证明。这样的本体论立场既意味着“绝对者—上帝”的至高无上，又意味着“逻辑学天国”的全面统治。正如黑格尔在《历史哲学》中所声称的那样，世界历史的诸环节是先行在逻辑中被规定并得以识别的，而整个世界历史的行程乃是真正的“辩神论”（即真正在历史上证实了上帝）^③。正是在这样的意义上，马克思把黑格尔哲学称为“思辨神学”，把《逻辑学》向《自然哲学》的过渡称为“思辨创世”。因此，尽管黑格尔通过“民族精神”的概念将诸文明之特殊与多元接纳到思辨体系之中，并将内容与差别的具体化提升到绝对者自我活动和思辨逻辑的高度，但绝对形而上学的体系本身却在使普遍者—无限者神秘化的同时，最终压杀了在绝对体系中被规定为纯全有限性的经验领域，并且用体系的绝对性——绝对的源头和目的、预先规定的次序化——最终窒息了有限性领域的特殊与多元，使其意义消失在不断将其扬弃的无限者的无限活动中。在这样的意义上，海德格尔说，黑格尔归根到底是将有限性从哲学中驱逐出去了：“我们必须追问，难道不正是黑格尔的无限性本身产生出了这种顺带的有限性，以便回头将之消灭殆尽。”^④

在绝对精神解体之后，关于文化或文明的独特性和多样性意识，采取了与黑格尔相当不同的样式，因而在基本的意义上更加接近于先前维柯和赫尔德的观点。看来以赛亚·伯林正是在当代的背景中来解说那些久被遗忘的观点，以至于它们在今天听起来更能激起强烈的共鸣。在维柯看来，17 世纪的新奇事物主要是自然科学，而他本人的目标则是创造一种人类社会的科学——“新科学”。这门科学的对象是一个各民族组成的世界，即所谓“各民族世界”（il mondo delle nazioni），它是由所有的异教民族摆在一起构成的世界。在这里出现并起作用的是“民族精神”“文化类型”“发展模式”等观念：早期人类意识是通过民族精神产生的，特定的语言类型模铸人们活动的各个方面，并在总体上构成一种特定的发展模式。^⑤ 伯林就此评论道：“每一

①②③ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2006 年，第 59、68、426 页。

④ 海德格尔：《黑格尔的精神现象学》，赵卫国译，南京：南京大学出版社，2018 年，第 50 页；并参见海德格尔：《存在论（实际性的解释学）》，何卫平译，北京：商务印书馆，2016 年，第 54 页，海德格尔：《黑格尔》，赵卫国译，南京：南京大学出版社，2018 年，第 49 页。

⑤ 参见维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1986 年，第 135 页，序言第 13—16 页。

种类型或者文化的必要特点不一定可以在其他的类型或者文化中找到，所以开始出现了有关人类经历或活动的‘现象学概念’……”^①

在关于文化或文明之多样性和独特性的主题上，赫尔德的影响和意义更为深远。他不仅赓续并有力地推进了维柯的基本观点，而且将之深深地植入了德国的思想界（黑格尔就受其影响）。在赫尔德看来，人作为自然的生命，分为各种不同的种族；每一个种族都是真正的有机体，它同其地理环境密切相关，并由这种环境塑造其原来的体质和精神特征；但这样的种族有机体一旦形成，便成为一种具有自己恒久特质的“人性类型”。赫尔德对当代思想构成积极动力（伯林称之为“爆炸性潜能”）的东西，首先在于他对18世纪两个理性神话的激进攻击：（1）某个特定部落的文化具有优越性的神话——上帝选民（Favoritvolk），我们今天称之为欧洲中心主义；（2）平稳进步的神话，适合于今天的称呼或许是：抽象普遍的、单线的、无限进步的神话。赫尔德在这样的神话中见到了自己的死敌，所以他尖锐地指责休谟、伏尔泰和罗伯逊，因为他们仅仅以现代—欧洲的尺度来谈论并估价一切文明；他还猛烈地抨击了启蒙运动之单一固定的人性概念，并因此而成为“法国的启蒙哲学家及其德国门徒的对手中最令人生畏的人”。柯林伍德就此评论道：“据我所知，赫尔德是第一个思想家，以系统的方式承认在不同人种之间存在着差别，而且承认人性并不是一致的而是分歧的。举例来说，他指出使中国文明成之为中国文明的，不可能是中国的地理和气候，而仅仅是中国人的特性。……因此在历史中起决定作用的事实，并不是一般人的特点，而是这种人或那种人的特点。”^②

这样一种关于文化或文明的独特性和多样性意识，在20世纪初迎来了它的强势复兴。如果说，这一复兴在历史的节点上特别与第一次世界大战相关联，那么，它在思想理论上则是绝对精神解体过程的一个持续性后果，虽说是较为遥远的后果。为了更加快捷地进入主题，我们可以不去论及有关文明之独特性和多样性意识在当代历史哲学中的理论表现（例如汤因比和斯宾格勒），而是直接进入所谓“轴心时代”理论，因为这一理论至少在文明之独特性和多样性的主题上，是与同时代的历史哲学相当一致的。轴心时代理论突出地展现在雅斯贝斯1949年的著作《历史的起源与目标》中。这部著作的“轴心时代”概念，首先是明确地针对着“基督教轴心理论”的。自圣·奥古斯丁以来的历史观念，一向将基督教上帝的启示活动理解为决定性的分界线，“因此，黑格尔仍能说，全部历史都来自耶稣基督，走向耶稣基督，上帝之子的降临是世界历史的轴心”^③。如果说，德国古典哲学家如费希特、谢林和黑格尔还站在基督教轴心理论的基础之上，把他们的时代解说成世界历史达到其完美的顶峰，那么，在雅斯贝斯看来，这样的观念立场不过是“极其鲁莽自负的精神自我欺骗”^④。确实，今天已不难看出，这样一种自我欺骗实际上只不过是一种将自我中心化的观念设定为“轴心”；同样不难看出，如此这般被设定的轴心归根到底意味着单一的（单数的）文明，单一的文明实体，单一的文明进步及其路径，最后，“世界历史”之单一的起源与目标。

与之截然不同，“轴心时代”的概念即表明它同基督教轴心理论的决定性脱离。“假若存在这种世界历史轴心的话，它就必须在经验上得到发现，也必须是包括基督徒在内的所有人都能接受的那种事实。这个轴心要位于对人性的形成最卓有成效的历史之点。”^⑤由之而来的发现是：所谓“世界历史轴心”不是某个单一的（无论怎样的）实体，而是一个非同寻常的特定时代。这个时代的中线大致在公元前500年左右（横跨公元前800年至公元前200年的人类精神过程）。由于这个时代标志着意义最为深远的人类精神“突破”，因而标志着最深刻的历史分界线，所以被称为“轴心时代”或“轴心期”（Axial Period）。这是一个怎样的时代呢？它可以用如下方式得到大略的提示：在中国，这是一个老子、孔子和墨子的时代；在希腊，这是一个巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图的时代；在印度，这是一个《奥义书》和佛陀的时代；而在巴勒斯坦，这是一个犹太先知纷纷登场的时代。

因此，概括起来说，被用作最深刻“历史分界线”的人类精神“突破”，是“……几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”^⑥。它们的初始发展完全是彼此独立的，而它们后来的发展路线并不是趋向平行，而是分叉、岔开，即三条路线的分道扬镳。在这里，无论是单一文明实体还是单一文明路径

① 伯林：《启蒙的三个批评者》，马寅卯、郑想译，南京：译林出版社，2014年，第76、56页。

② 柯林伍德：《历史的观念》，何光武、张文杰译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第103—104页。

③④⑥ 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1989年，第7、112、8页。

⑤ 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第7页；并参见第17、21页。

的观念，都是绝对不真实的。“真实状况倒是它们是同时代的、毫无联系地并列存在的一个整体。起先几条道路似乎从毫无联系的起源通向共同的目标。三种形态中都存在多样性，一部历史有三个独立的起源。……最后仅在几百年前，确切些说是直至我们今天，历史才成为唯一的统一体。”^① 世界历史由此被标识出来的、具有决定性意义的、包罗万象并且辐射至今的“轴心”，不是单一实体或单一模式，而是一个极为壮阔、无与伦比的时代。在这个时代中，若干个文明同时独立地开展出它们非同寻常的精神突破——所谓“轴心期突破”。世界历史由此得以揭示出来的统一性在于：伴随着这样的突破，诸轴心民族几乎同时“迈出了走向普遍性的步伐”，从而成为真正历史性的。

至于无突破的诸民族，雅斯贝斯说，它们或者同轴心民族保持隔绝而持存于先前的状态，或者同其中的一个开始接触而进入历史性的发展过程。“各新民族进入了这三大文化区域：在西方是日耳曼人和斯拉夫人，在东亚是日本人、马来亚人和暹罗人，对于这些民族来说，它们都通过改变和占用传播给他们的文明，才在与这些文明妥协的过程中创造了新的文化形态。”^② 因为这样的概括建立在通过经验被发现且广为人知的事实的基础之上，所以 20 世纪初的中国学者（如梁启超、梁漱溟、胡适、冯友兰等），很早就以类似的方式来谈论上述的三大文化区了，而章太炎先生的《原学》（1910 年）则说得尤为清晰：“世之言学，有仪刑他国者，有因仍旧贯得之者。……通达之国，中国、印度、希腊，皆能自恢疆者也。其余因旧而益短拙，故走他国以求仪刑。仪刑之，与之为进，罗甸、日耳曼是矣。仪刑之，不能与之为进，大食、日本是矣。仪刑之，犹半不成，吐蕃、东胡是矣。夫为学者，非徒博识成法，挟前人所故有也。”^③

轴心期的精神突破之所以非同寻常且无与伦比，是因为人类历史此后开展出来的一切，都最关本质和不可动摇地建立在这一时代所开辟出来的恒久基石之上：“轴心期同化了存留的一切。从轴心期起，世界历史获得了唯一的结构和至少持续到我们时代的统一。”^④ 黑格尔曾引述一个格言道：太阳底下没有新东西；海德格尔说：如何开端便如何终结。这样的说法用在这里是颇为合适的——它们道出了一般古典学的概念和本质。因为轴心期的精神构造和思想洞见不仅提供了往后全部发展的问题和标准，而且每一次新的跃迁都在很大程度上意味着轴心期潜力的苏醒、复活或重建。甚至当某一文明面临最严峻的挑战和危机时，也总会促使其思想者回望并重返轴心期的源头（例如尼采、海德格尔之返回希腊思想的源头），以便从中去汲取获得拯救或复兴的思想启示和生命活力。

在雅斯贝斯那里，所谓“轴心期突破”意指这样一种人类精神的突破，凭借这一突破，人性整体获得了一次“飞跃”，并形成了一个“新的精神世界”。这个包容了所有精神现象的世界是通过反思意识和思想建立起来并得以通达的，它造就出至今仍在推动我们思考的基本范畴，创立了人类至今仍赖以生活的“世界宗教”的源头——“这一人性的全盘改变可称为精神化”。^⑤ 进而言之，轴心期突破的精神特征尤其是哲学性质的，它甚至直接就是诸轴心民族所拥有的哲学之诞生。因为这一精神突破意味着神话时代在本质上的终结和远去，意味着理性反对神话的斗争，意味着由这一斗争而来的意义极为深远的种种后果。“哲学家首次出现了。人敢于依靠个人自身。中国的隐士和云游思想家，印度的苦行者，希腊的哲学家和以色列的先知，尽管其信仰、思想内容和内在气质迥然不同，但都统统属于哲学家之列。人证明自己有能力从精神上将自己和整个宇宙进行对比。”^⑥ 在这个意义上，雅斯贝斯不仅认为轴心期为我们的哲学史研究提供了真正开端性的、最富成果和最有益领域的，而且指出：根据“轴心时代”的概念，中国哲学史和印度哲学史绝不是西方哲学史的多余重复，也不只是一个颇为有趣的社会学效果的题材；相反，它同“另一种人性的真实起源”相联系，并且属于“不可替代的历史统一体”。^⑦

虽说所谓轴心时代理论存在着粗疏、不准确甚或有缺陷的地方，但对于我们的主题来说，这一理论的意义和重要性在于：它将不同的轴心民族置于历史性发皇的开端，用它们不同的哲学来标识其精神特质的主导

① 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第 18 页；并参见第 20、23 页。

② 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第 65 页；并参见第 14—15 页。

③ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 207 页。

④⑥ 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第 15、10 页。

⑤ 参见雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第 8—11 页。

⑦ 参见雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，第 62、81—82 页。

取向，并从而以一种多重的、有差别的方式来揭示并刻画普遍的历史性整体。这意味着：世界历史的整体发轫于一个非同寻常的历史时刻，在这个特定的时刻若干个不同的轴心民族，在彼此分立的地域空间中为历史性整体进行了决定性奠基。因此，直接参与这一奠基事业的乃是一些不同的文明。就像这些文明的类型在整体上可以由其特定的哲学来标识一样，它们之间的类型差别——不可通约的本质差别——也最为集中、最为深刻地反映在它们所特有的哲学中，反映在这些哲学之独特的基本定向中。

更加广泛也更加一般地说来，亦即撇开轴心期理论颇为晚近的种种观念不谈，哲学之单纯形式的含义就一向被用来表示文化的主干、思想的母体、精神的核心——这是恰当的和得到普遍认可的。黑格尔在《哲学史讲演录》中指出：不是一般的哲学，而是某一特定的哲学出现在某一特定的民族里面；而这种哲学思想所具有的特性便是贯穿在“民族精神”一切其他方面的同一特性。一个民族的丰富精神是一个有机的结构，具有许多的方面和形式，“这多方面的全体都反映在哲学里面，以哲学作为它们单一的焦点，并作为这全体认知其自身的概念”^①。与之相类似，即使在关于文化或文明的形态学（如斯宾格勒）和类型学（如舍勒、韦伯）发展起来之后，同样有必要准确地识别并把握不同文化或文明的真正中枢。这样的中枢大体就如布罗代尔所说，是作为深层结构的“文明的中心”，并因之赋予特定文明以“基本轮廓和典型特征”。^② 特定文明所具有的“根深蒂固性”便以此为根据。在最一般的意义上，那作为“文明之中心”——供养其每个器官并从而获得其整体生存——的东西，确实可以被概括为最广义的“哲学”：就像人们的日常言说所提示的那样，“哲学”可以用来表示一个人、一个民族、一种文明的内在性质和总体取向，也就是说，用来表示其全部特征从中获得滋长的持久源泉，以及所有思想和行为围绕着旋转的隐秘中心。

如果说，我们在单纯形式的含义上了解到“哲学”是作为文化的主干、思想的母体和精神的核心来起作用的，如果说，我们又进一步知晓中国哲学乃是在无与伦比的轴心期有其开端，并因而是完全独立的、由自身而来的哲学创制，那么，就像中国哲学对于中华文明来说非同寻常的重要性将由此得到切近的领会一样，中国哲学之开端的重大而深远的意义将尤为突出地显现出来。如同我们在前面已经提到的那样，轴心期突破乃是不同文明之精神构型的决定性开启，而这种构型的本质性则集中地体现在它们所创制的哲学中，体现在这些哲学开端本身所规模的基本建制和基础定向中。在这样的意义上，标志轴心期突破的哲学应该被理解为真正的“开端性哲学”。如果说中国、印度、希腊在彼时实现了决定性的精神突破，那么这种突破就意味着它们创造出各自的“开端性哲学”——开端性哲学是作为恒久的故土、作为基础的定向、作为始终未被耗尽的源头来起作用的。我们正是在这样的意义上，把轴心期突破的中国哲学创制当作开端性哲学来把握的；而本文所要探讨的，乃是这种精神突破在中国如何成就为哲学的决定性开端。

二

中国哲学发端于世界历史的轴心时代，发端于中国历史的春秋时代。那在历史上记录下来并被后人广泛接受的事情是：中国哲学的开端性人物是老子和孔子，就像希腊哲学的开端性人物是苏格拉底和柏拉图一样。“诸子之起，孰先孰后，史公、刘、班都未论及，《淮南》所叙，先后倒置，亦不足以考时代。今但以战国诸家为次，则儒家宗师仲尼，道家传于老子，此为最先。墨子或曰并孔子时，或曰在其后。”^③ 若从“历史学”

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1959年，第56页。关于此点，黑格尔之子查理在《历史哲学》的二版序言中说，这部讲演录的基本思想是：哲学的观念乃是历史的真实“核心”，是世界历史民族的“灵魂”；因此在讲到中国和印度的历史时，黑格尔想要借此表明的是：哲学何以能有助于理解“一个民族的性格”。（参见黑格尔：《历史哲学》，王造时译，序言第17页）

② 布罗代尔：《文明史纲》，肖昶等译，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第48—49页。

③ 章太炎：《国学讲演录》，上海：华东师范大学出版社，1995年，第169—170页。此说是就“历史学”的意义而言，若就“历史性”的意义来说，则老、孔的地位乃是“效果历史”的产物。关于此种情形，可参见黑格尔在讲论泰利士时的说法：“谈到他的哲学，大家一致公认他是第一个自然哲学家。但是我们关于这一点知道得很少，而我们却好像知道得很多。因为对于他的命题本身所能有的进一步的哲学发展和了解，我们知道都是来自后人的东西，却都被加到他身上了。虽然他的其他许多思想都散失了，但这些散失了的也并不是有甚么哲学思辨意义的东西。……更进一步的哲学发展，在继起的哲学家们手里，造成了一个特殊的时代。这些哲学家正是以具有这些特性而著称的。因此，[如果他还有另一些思想失传了，]也可以说实际上我们并没有失掉任何[有思辨价值的]东西。”（黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，第180—181页）

(Historie) 的意义来说, 墨子作为同时代的大哲, 理当与老、孔并列; 但若以“历史性”(Geschichtlichkeit) 的尺度来衡量, 则墨子的重要性便大大降低了。因为“历史性”(或曰“命运性”) 是作为历史的现实——展开过程中的必然性——来呈现的, 因而是在历史的行程中经历汰选择别的无数考验而得以被裁定的; 所以黑格尔会在这样的意义上把世界历史称为裁判官或最高法庭。总而言之, 在历史学的意义上, 尤其是在历史性的意义上, 中国哲学的开端性人物或奠基性人物, 非老、孔莫属。

老、孔关系, 至汉代并无太大争议; 后来由于道统、家法之分歧愈演愈烈, 乃至于肝胆楚越, 争讼纷起。清末民初的学者, 识见稍开, 思虑转而清明, 多能重拾历史记述以为持平之论。太炎先生说: “儒、道本同源而异流”, “儒家、道家、法家异也, 有其同。……儒、法者流, 削小老氏以为者, 终之其殊在量, 非在质也”。^① 从历史上看, 孔子或曾师事老子, 直如亚里士多德师事柏拉图一般。康有为虽极尊孔, 犹以为古之圣人皆有师: 尧师许由, 舜师王倪, 汤师务成, 文王师鬻熊; 故孔子问礼于老聃, 访乐于苾弘^②, 又何足为异何足为耻哉? 刘师培先生则更多地信任历史记述: “《史记·孔子世家》谓孔子适周问礼, 盖见老子云。而《老庄申韩列传》亦言孔子适周, 将问礼老子。孔出于老, 有明征矣。盖周室既东, 典籍旧闻掌于史氏, 老聃以知礼宗为柱下史, ……孔学之初亦出于史, 故以老氏为师。”^③ 对于韩愈以来断定此说乃“人之好怪”言论, 刘氏讥评曰: “后儒从儒书之言, 至斥道家为曲说, 毋亦数典忘祖与?”^④

近世对于老、孔关系之解说, 又多与古籍真伪之考辨相发明。梁任公因了“侯王”“王侯”“王公”“治天下”等字样, 以及“偏将军”“上将军”等官名, 推论《老子》非春秋时著作。冯友兰据梁任公以及崔东壁《洙泗考信录》和汪中《老子考异》, 又据《老子》文体(非问答体, 乃简明之经体), 申言《老子》书为战国时作品。^⑤ 而钱穆则主要依汪中说“太史儋即老子”之五证, 详加推论, 断言《老子》乃战国晚期之书, 不只在《论语》之后, 还应在《庄子》之后。^⑥ 此间考辨探索不无意义, 但由之遽作论断, 则未必然也。殊不知在这样的主题上, 仅凭片段之证伪, 何足以推翻其全体(尤不足以毁伤信史之大体); 殊不知后世对典籍的添加改窜, 何其纷纭杂沓也; 殊不知因疑古过甚(乃至自我作古) 而来的连缀揣测, 又何其穿凿迂曲也。有关《老子》的关键疑点要出自《史记》所载: “或曰: 老莱子亦楚人也, 著书十五篇, 言道家之用, 与孔子同时云。盖老子百有六十余岁, 或言二百余岁。以其修道而养寿也。自孔子死之后百二十九年, 而史记周太史儋见秦献公, 曰: 始秦与周合, 合五百岁而复离, 离七十岁而霸王出焉。或曰儋即老子, 或曰非也, 世莫知其然否。”汪中考异, 以为孔子问礼者为老聃, 著书五千言者为老儋, 与老莱子为三人。刘师培驳之曰: 所谓三人, 实则一人, 不过老子学说有变迁耳; “大约周秦诸子所言于时人之年龄, 多舛杂出, 未能画一, 不足异也”^⑦。刘说虽颇轻易, 未必可以定讞; 不过《史记》此段记述, 言非雅驯, 又皆以“或曰”“盖”等设疑之词出之, 何得因之坐实老子名下实为三人? 故吕思勉先生径直以为此段记述绝非太史公文: “此[‘或曰’以下]百余言, 乃后人识记之语, 混入本文者。他不必论, ‘世莫知其然否’六字, 即一望而知其非西汉人文义矣。”^⑧ 由此可见, 文献古籍、历史记载虽有种种缺憾与讹误, 却仍是我们阐论文化传统之最重要的依凭(即便是极端的疑古观点也一刻都离不开这一依凭); 只不过对此须多方面地严加择别、审慎检视罢了, 所谓博学、审问、慎思、明辨也。除非出现意义极为重大的经验反证据, 否则的话, 就仍当在择别与检审的环视中, 以流传下来的文献和记载为必要的——事实上是不可避免的——出发点。^⑨

① 姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第307、210页;并参见第366页。

② 参见谢遐龄编选:《变法以致升平——康有为文选》,上海:上海远东出版社,1997年,第69、32页。

③④⑦ 李帆编:《中国近代思想家文库·刘师培卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年,第38—39、40、40页。

⑤ 参见冯友兰:《中国哲学史》上卷,重庆:重庆出版社,2009年,第140页;并参见冯友兰:《中国哲学简史》,北京:北京大学出版社,1998年,第81—82页。

⑥ 参见钱穆:《中国思想史》,北京:九州出版社,2012年,第67页;钱穆:《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2001年,第233—261页。

⑧ 吕思勉:《先秦学术概论》,北京:中国大百科全书出版社,1985年,第29页。

⑨ 在经验的证据和反证据之间存在着严重的不对等。虽说一个经验反证据足以推翻一个全称肯定判断,但这样的衡准对于人文学术的主题来说,却完全不具有实际的效准。对于我们的主题来说,不仅需要权衡各种证据和反证据的性质与数量,而且尤须明了两者交错间引发变更的关节点——由此来估量影响所及的广度与深度,来斟酌并分辨不同等级上的造假与偶然的改窜或添加,以及“效果历史”行程中的多重“解释学误解”。

对于轴心期的哲学开端来说，具有决定性意义的关键不仅在于“开端性的哲学家”，而且还在于“根源性的经书”——真正意义上的“经书”或“经典”。虽说在中国、印度和希腊，经书与哲学家的关联大相径庭，其经书的性质与类型、传承与流布也迥然不同，但除非哲学家的工作深入于经书或成就为经书，并使之进入恒久的解释学流转的历史性行程之中，否则就还根本谈不上哲学的决定性开端。我们甚至可以仅凭经书的有无，来判定开端性哲学创制的出现与否。举例来说，古埃及在文化史上一向享有盛名，作为古代文明的伟大民族，其文化成就甚至可说是“轴心期的前辈”（创立西方世界基础的犹太人和希腊人曾见到并学习其灿烂的文化）；但是真正的经书或经典在埃及的阙如，正就意味着埃及人终于未能通过开端性哲学的创制而赢得轴心期突破。黑格尔说，虽然希腊人和罗马人曾访问并了解埃及，却从未谈论过它真正意义上的民族作品：“史学家们没有提到埃及的荷马，没有提到剧作家，虽然希罗多德和迪奥多罗斯曾经到过埃及，但他们没有介绍过任何书籍。甚至后来，在一位埃及国王的敦促下在亚历山大翻译希伯来文圣经时，埃及人拿出的是一部希腊文作品；……由此可见，埃及没有一部能表达出其精神的固有语文作品，毋宁说只有外文作品……”^①我们无从知晓这种情形的真正原因，但这种情形本身——不存在作为民族作品的典籍或经书——便足以表明，这里未曾出现真正的轴心期突破。因为参与此种突破的诸民族，其决定性的标志和特点不仅在于构造出它们的开端性哲学，而且在于将这样的开端保存在它们的经书中，或者毋宁更准确地说，将之珍藏在它们无与伦比的根源性经书中。

如果说中国哲学的开端性哲学家乃是老子和孔子，那么，中国哲学的根源性经书就是“六艺”或“六经”。“六艺”和“六经”的所指，曾经引起过一些分辨和争议；但看来此种分辨和争议与事情的实质关碍不大，所以章太炎先生便出来说，此二名不必强分轩轾：“凡言六艺，在周为礼、乐、射、御、书、数，在汉为六经。此自古今异语，各不相因，言者各就便宜，无为甘辛互忌。”^②即便汉代所指之“六经”，亦出古之官书：“周代《诗》《书》《礼》《乐》皆官书。《春秋》史官所掌，《易》藏太卜，亦官书。”^③因此，关于六艺或六经的出处或来历，比较一致的见解是：它们出自周代；更为关键地说来，出自老、孔以前。但是，如果说中国哲学的根源性经书乃是六艺，那么我们又将如何来理解老、孔之为开端性的哲学家呢？是在这样的意义上：（1）六艺有其历史上久远的源流，老、孔在此源流间。（2）老、孔不仅出自六艺，为六艺所抚育，而且也以他们的开端性哲学创制改变了六艺的性质与定向。（3）这种性质与定向上的重大改变，可大略地称之为“哲学化”，也就是说，六艺作为根源性的经书从此得以为真正的哲学所拥有。（4）老、孔的哲学创制，与其说是六艺源流的中断（断裂），毋宁说是这一源流依然保持在自身中的改弦更张，因而是一种被恰当地称之为“传统主义”的方式完成了它的轴心期突破。（5）因此，晚周诸子，或者是伴随着或者是追随着六艺之哲学化的精神突破而涌现出来的——他们不仅是六艺之子，而且已成为诸“哲学家”了。

在这样的意义上，马一浮先生楷定“国学”为“六艺之学”是非常恰当的，而且大体上也得到广泛的认可。“六艺者，即是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》也。……吾国二千余年来普遍承认一切学术之原皆出于此，其余都是六艺之支流。故六艺可以该摄诸学，诸学不能该摄六艺。”^④只是马氏“六艺统诸子”的正确说法，仍有必要进而言之。由于汉代始将诸子划归“六家”（司马谈《论六家指要》）或“九流”（《汉书·艺文志》），又由于后人据此愈益坚决地认孔子专属儒家而六艺仅为儒家之学，所以对于后世来说具有有效准的那种分门别派，就严重地干扰了对于初始状况的透彻理解和先行领会，结果便产生出种种的猜疑和争论。事实上，先秦并没有严格的“家一派”（教派、门派）观念及其尺度，诸子只是被并行罗列或就近聚拢而已。所以《庄子·天下》只是就其近似列述诸子，以示“方术”之各得一偏，而要将它们严格划归后来所谓某一家一派是颇为困难的。《孟子》斥杨、墨为异端，非谓儒家与道家、与墨家分庭抗礼，而是明举杨朱、墨翟之名，以为二子之言皆处“极端”（“异端”之本义），“是邪说诬民，充塞仁义也”^⑤。至于《荀子》，亦初无党同伐异之心，如太炎先生所说：“惟周秦诸子，推迹古初，承受师法，各为独立，无援引攀附之事，虽同在

① 黑格尔：《世界史哲学讲演录》，刘立群等译，北京：商务印书馆，2015年，第231页。

② 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第317页。

③ 章太炎：《国学讲演录》，第45页。

④ 吴光编：《中国近代思想家文库·马一浮卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第7页。

⑤ 《孟子·滕文公下》；并参见梁启超：《清代学术概论》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第28、43页。

一家者，犹且矜己自贵，不相通融。故荀子非十二子，子思、孟轲亦在其列。或云子张氏之贱儒，子游氏之贱儒，子夏氏之贱儒，诟詈嘲弄，无所假借。”^①只不过所谓“同在一家者”，已属后来分门别派之观念，就其当时则毋宁说，先秦有诸子而并无严格意义之家一派（此等家一派是历史地造成的，当属“效果历史”）。

因此，所谓“儒、道同源而异流”（章太炎），“诸子同源而异流”（吕思勉），“诸子皆出六经”（章学诚）等，实即《汉志》论及“今异家者”所云：“合其要归，亦六经之支与流裔。”^②但要就其开端性的情形获得理解上的指引，则未若《庄子·天下》之高明与精审也。船山先生评之曰：“若其首引先圣六经之教，以为大备之统宗，则尤不昧本源。”^③《天下》标榜“古之人其备乎”，其下说之云：

配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》《书》《礼》《乐》者，邹鲁之士缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。^④其书散而设于中国者，百家之学时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一，察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……是故内圣外王之道，闾而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。^⑤

此说不仅以六经之教、古之“道术”为本原，借以发明诸子之学、百家“方术”的本质来历，而且以指证历史性的重大变局为枢纽，来辨明“内圣外王之道”和“以自为方”的学说在性质上的重大差别。就我们的主题来说，没有比这更清晰地表明：诸子乃六经之支与流裔。故《天下》在解说并评点诸子之学时全都采用如下句式：“古之道术有在于是者，某某闻其风而说之。”说墨翟、禽滑釐如此，说宋钘、尹文亦如此；说彭蒙、田骈、慎到如此，说关尹、老子亦如此；甚至说到他自己的学说时，也是“古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之”。古之道术谓何？六艺也，内圣外王之道也。诸子之学谓何？方术也，道术之一偏也，六艺之流裔也。

先秦论诸子学术较详者，除《庄子·天下》外，尚有《荀子·非十二子》。后人据汉代“六家”“九流”之分门别派，颇嫌庄、荀之说为含混脱落，甚或杂乱无章也。于是便生疑窦：“同一墨翟、宋钘也，荀子合为一派，庄子析为两派，果何所折中邪？儒墨并为当时显学，荀子仅举思孟，已非其朔；《韩诗外传》载此文，则止十子，并无思孟；《天下》篇亦不及儒，能无遗漏之讥邪？盖此等或就一时议论所及，或则但举当时著名人物言之，初非通观前后，综论学派之说也。”^⑥不仅如此，还有大量言说或谓道家先于或高于儒家者，或谓儒家先于或高于道家者；或为“道家”之名始出汉代，故老、庄实乃正统儒家（胡适、郭沫若），或谓儒宗、道宗之称晚出，不能及于孔子以前，故当说“古道宗”思想与“古儒宗”思想以及两者间的相互影响或互为因果（傅斯年等）。^⑦其实此间的大量问题和争议，只是因为拿了后来的尺度去强制早先的初始状态和思想前辈罢了。正如我们已经说过的那样，汉代始出的那种严格的分门别派，乃是“效果历史”的产物，并不能真正适合于把握先秦的思想状况及其流变。至于将“古道宗”“古儒宗”云云径直安插到老、孔之前，以便在后来的思想史中顺便产生出老与孔、道与儒，恐不免于“分析目的论”之讥也。

然而，确实还有真正的问题在。《天下》何以说诸子而不及孔子？或依家一派之别说其他诸家而不及儒家？如果说这肯定不是（几乎不可能是）疏忽或遗漏，那么，事情为什么会是这样？且让我们最简要也最直接截了当地回应之（而把较为详尽的阐述放到后面）：因为《天下》认六艺或六经为真正的根源性经书——“大备之统宗”，而孔子与六经几为一体，难与分离，所以诸子皆为“闻其风而悦之”，而孔子则直接意味着古道术之“风”或代表着此“风”了。然而，我们在上文既说老、孔为开端性哲学家，何以《天下》又将老子置于诸子之列而归属于闻风而悦之者呢？因为老子虽或为孔子师，且与孔子一起进行了哲学的开端性创制，但二者在此创制中的作用和意义是有差别的，就像苏格拉底与柏拉图有差别一样。尤为重要的是：孔子携此

① 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第 294 页。

② 《汉书·艺文志》。

③ 王夫之：《庄子解》，北京：中华书局，1964 年，第 277 页。

④ 吕思勉先生以为，“《诗》以道志”以下至于“《春秋》以道名分”二十七字，“决为后人记识之语，涵入本文者。”吕说是。（参见吕思勉：《先秦学术概论》，第 64 页）

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ 吕思勉：《先秦学术概论》，第 15 页注 4。

⑦ 参见欧阳哲生编：《中国近代思想家文库·傅斯年卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 139—141 页。

开端性的哲学创制大举进入根源性经书的领域之中，全面地完成了此一领域的“哲学化”，也就是说，全面地实现了六艺在基本性质上的突破和改弦更张——这一宏大的、在意义上无与伦比的事业，就是所谓“删订六艺”。如果说，中国哲学的决定性开端不仅意味着开端性哲学的首度出现，而且意味着根源性经书的鼎定成立，那么可以说，正是孔子在他的同时代哲学家中唯一实现了开端性哲学与根源性经书的伟大综合，使之成为中国文化、思想和精神的“轴心”——取之不尽的源泉和用之不竭的财富。因此，虽然“历史学”地说来孔子不过是诸子之一，但“历史性”地说来却不止于此——正是因了六艺之删订。近代以来，虽多孔子的批评者和辩护者，却鲜有人充分把握住这一点，而太炎先生则别具卓识地提示说：“凡说人事，故不当以禄胙应塞。惟孔氏之闻望过情有故。曰：六艺者，道、墨所周闻。……异时老墨诸公，不降志于删定六义，而孔氏擅其威。遭焚散复出，则关轴自持于孔氏，诸子欲[却]走，职矣。”^①

我们之所以要特别地讨论这一点，是因为自近代以来，随着批判性意识的觉醒而出现了所谓“孔子问题”——大体就是追问：为什么“孔氏闻望之过情”？虽然孔子删定六艺之事众所周知，虽然学者们亦时或附带提及此事，却并未对之作出恰当的估量，尤其未对之给出作为开端性哲学一根源性经书的意义估量。在傅斯年先生看来，恐怕孔子并未删定六经，即令删定，也不是他成大名的充足理由。删定六经不过如东方朔的诵四十四万言，或可因此成为哀公的幸臣，却还不足以做季氏的冢宰，更遑论驰名列国。孔子之得势，是因为他“有话向诸侯说”。所以，“他是游谈家的前驱。游谈家靠有题目。游谈家在德谟克拉西的国家，则为演说家，好比雅典的 Demosthenes [德摩斯梯尼]，罗马的 Cicero [西塞罗]，都不是有甚深学问，或甚何 Originality [独创性] 的人。然而只是才气过人，把当时时代背景之总汇抓来，做一个大题目去吹播，于是乎‘太山北斗’，公卿折节了。孔丘就是这样”^②。此说不伦，更将六艺之删订看得太轻佻浮薄、太无关紧要了。

与此说大略相似而稍有不同，冯友兰先生以为，今所谓六艺乃春秋时固有之学问，孔子实未制作之，不过以六艺教弟子而已；只是在教学之时，略加选择，或又随时引申。“如以此等随时讲解，‘为删正六经’，则孔子实可有‘删正’之事，不过此等‘删正’实无非常的意义而已。后来儒家因仍旧贯，仍继续用六艺教人……因之六艺遂似专为儒家所有，为孔子制作，而删正（如果有删正）亦即似有重大意义矣。”^③ 似乎孔子的作为与影响，大体与希腊“智者”、苏格拉底的行状相仿佛；他之所以在历史上仍占一极高之地位，是因为孔子是“第一个以六艺教一般人者”。照此看来，好像“别家只讲自家新学说，不讲旧书”，而孔子似乎只不过是“第一个”略加选择、随时引申地将旧学说教与一般人而已。为了确保孔子为此事之“第一人”，冯先生便说如下记述为不可靠——《庄子·德充符》：“鲁有兀者王骀，从之游者与仲尼相若”；刘勰《新论·心隐》：“少正卯亦曾大招学生，‘孔子门人三盈三虚，惟颜渊不去’”^④。实际上可以想见，彼时天下大乱，官学倾颓，故各家蜂起，竞聚生徒，为一时之风气，孔子正不必争此“第一人”也。孔子在中国历史上的地位与意义，根本不在（也无需在）这种单纯形式上的“第一人”，而完全是在具有实体性内容的本质方面，即：作为开端性的哲学家（之一）完成真正的哲学创制，并将这种哲学创制全面地贯注到古六艺之中，使之成为被哲学化了的根源性经书，亦即成为对后世的文化、思想和精神类型作出基础定向的根源性经书。

就此而言，可谓太炎先生独具只眼，能得孔氏删定六艺之大要。“夫自东周之季，以至禹，《连山》息，《汨作》废，《九共》绝，墨子支之，祇以自陨。老聃丧其征藏，而法守亡，五曹无施。”^⑤ 值此丧乱之际，老、墨诸公虽有惊世之创作，却未曾降志于删定六艺，故“孔氏擅其威”——或问：其威何在？答曰：携哲学创制而入于根源性经书也。至于遭焚散复出，则“关轴自持于孔氏”——或问：何谓“关轴”？答曰：后世之文化、思想、精神之基础定向也；且此种定向又经“效果历史”之检审与考验，故能焚散之后又复出也。只是太炎先生仍主要以“客观之学”和“主观之学”分辨孔氏与诸子：孔氏乃“古良史也”（“料比百家，若旋机玉斗矣”）；“故孔子删定六经，与太史公、班孟坚辈，初无高下，其书既为记事之书，其学惟为客观之学。……若诸子则不然。彼所学者，主观之学，要在寻求义理，不在考迹异同”^⑥。此种分辨，固有一

①⑤ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第324、325页。

② 欧阳哲生编：《中国近代思想家文库·傅斯年卷》，第134—135页。

③④ 冯友兰：《中国哲学史》上卷，第45、46页。

⑥ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第295页；并参见第325页。

得之功，但于估量孔氏及老氏之为开端性哲学、六经之为根源性经书的地位与意义，恐犹嫌不足也。

对于经历轴心期突破的诸民族来说，开端性哲学与根源性经书同等重要，缺一不可；或者毋宁说，二者实在就是一回事。只不过哲学晚出，根源性的经书或有其更加流长的渊源及先行于哲学者。但对于轴心民族来说，一旦开端性的哲学绽出为真正的精神突破并开始启程，则那些先行于哲学者便或者浇漓消散，或者从根本上全面地变更其性质和意义（此种改弦更张便是“哲学化”），以至于先前的那些文籍旧典，现在要根据开端性的哲学来重新获得基础定向了。在这样的意义上，开端性的哲学可谓“截断众流”并重新定义了根源性经书：那重新被定义的经书对于特定民族来说，乃成为真正“历史性”的；而先前未经哲学化的经书，则愈益只具有“历史学”的意义了。对于不同的轴心民族来说，那由决定性的精神突破而来的改弦更张，采取着相当不同的样式和进程，绝不可一概而论。但无论这里的情形多么不同、多么复杂，只要那精神性的突破实际地发生，则必有开端性哲学和根源性经书的联袂出现。因为这种突破不仅意味着开端性哲学的创制，而且意味着这样的创制唯被保持在根源性经书中方才得以衣被后世，并由此而进入其历史性行程的解释学流转之中。

对于一个古老而伟大的文明来说，特别是对于一个轴心期文明来说，不能不最为深切地感谢它所占用的根源性经书，就像它不能不最为尊崇地感谢它所拥有的开端性哲学一样。诗人海涅曾以这样一种方式来谈论一部根源性经书：“——一部书吗？正是，而且是一部古老的平常的书，这书像大自然一样谦虚，也像大自然一样自然；它好像那使我们得到温暖的太阳，又像那使我们得到滋养的面包一样，贡献多，而一无所求；它像架着眼镜，颤抖着令人敬爱的双唇每天都在读着它的一位老祖母一样亲切而仁慈地望着我们——这部书可以言简意赅地就叫做‘书’，Bibel [圣经]。”^① 这里说的是什么呢？说的是对于根源性经书的感激之情，一种深深的、在历史的长河中汇聚起来的感激之情。

三

就一向得到考验但并未被推翻的文献证据来说，中国的开端性哲学家是老、孔。诚然，我们也可以在稍稍扩展了的意义上使之包括晚周诸子，只不过须时时留意去分辨：这种扩展是在历史学意义上的，还是在历史性意义上的。老、孔在哲学创制上开展出来的具体内容以及就其内容来说的种种分歧，不是这里要讨论的。对于我们的主题来说，决定性的关键在于：由老、孔创制的开端性哲学具有何种革命性“突破”的意义和性质？这种哲学创制如何重新拟定了中国文化、思想和精神的基本取向，并使之进入古六艺——作为流传下来的典籍——的改弦更张之中。如果说，中国的开端性哲学是由老、孔的创制来奠基的，那么，古六艺之决定性地进入哲学的定向之中（它们的哲学化），则主要是由孔子的工作来实现的。

康有为虽极尊孔，犹曰孔子“问礼于老聃”。刘师培指汪中《老子考异》为非，乃云“孔出于老，有明征矣”；又云“孔老之学同出一源”，虽或小异，大旨归一。^② 至于太炎先生，则随处指认“孔父受业于征藏史”，明言二人“师徒之际”也。先生学问淹博，又逞想象以说故事云：“孔学本出于老，以儒道之形式有异，不欲崇奉以为本师，而惧老子发覆也，于是说老子曰：乌鹊孺，鱼傅沫，细要者化，有弟而兄啼。（见《庄子·天运篇》。意谓已述六经，学皆出于老子，吾书先成，子名将夺，无可如何也。）老子胆怯，不得不屈从其请。……于是西出函谷，知秦地之无儒，而孔氏之无如我何，则始著《道德经》以发其覆。”^③ 此故事虽不必当真，却揭窠要义有二：其一，孔学出于老，不过“形式有异”而已；其二，孔子青出于蓝而能夺老氏之席者，其枢机正在删述六艺也。

由老、孔创制的开端性哲学具有何种突破性的意义和性质？一言以蔽之曰：在哲学上立于“道一德”的根据之上，或者更明确些说，以“道一德”为根据而迁移鬼神。不过此处的“道一德”一词与现今通常所谓的“道德”非常不同，几乎可以说是完全不同。现今通常所谓的“道德”，大抵意指作为个人之内在品质的道德，属于黑格尔《法哲学》中“主观法”（区别于“抽象法”和“伦理”）的领域；而老、孔在其开端性哲学中所拟制订立的道与德（道一德），则毋宁说是世界的原理，天地万物的原理；与作为主观法的道德，

① 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，北京：商务印书馆，1974年，第9页。

② 参见谢遐龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，第32页；并参见李帆编：《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第38—40页。

③ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第298—299页；并参见第210页。

相距不啻千里万里。如果说，作为主观法的道德毕竟也属于这个世界并运作于天地万物之中，那么，在老、孔所规模的“道—德”中，即使是内在的“道德”（作为狭义的道德），也不能不“出离自身”，并且一向“在外”，也就是说，它根本不可能仅仅作为“主观法”而存在并起作用；倒是如孟德斯鸠大略体会到的那样，在中国，所谓“道德”毋宁说是法—道德—伦理。^①照此看来，作为中国哲学的开端性立场，道—德不仅不是单纯的主观法，而且即使是狭义的道德，在此立场上也将具有与主观法完全不同——根本不同——的性质与规定。令人感到惊讶的是：我们的许多学者竟因为康德将理论理性和实践理性分割开来并设定实践理性高于理论理性，便声言中国传统哲学（特别是宋明理学）在康德那里找到了真正的知音与同道。殊不知在中国哲学的基本建制中，理论理性与实践理性的分割一对立是根本不被允许的，因而“穷智见德”的康德式架构也是完全不可接受的；殊不知在中国哲学之开端性的“道—德”定向中，所谓道德（狭义的道德，人的道德）也绝不可能被锁闭在主观法之中，而康德的道德哲学立场恰恰就是并且只是主观法。与之不同，在黑格尔那里，“伦理”作为实在的法扬弃抽象法和主观法并成为它们的真理，所以他就此批评康德说：“道德和伦理在习惯上几乎是当作同义词来使用，在本书〔《法哲学原理》〕中则具有本质上不同的意义。……康德多半喜欢使用道德一词。其实在他的哲学中，各项实践原则完全限于道德这一概念，致使伦理的观点完全不能成立，并且甚至把它公然取消，加以凌辱。”^②因此，拿了康德的道德哲学来比附中国哲学的“道—德”立场，即使只是用来比附狭义的道德观点，亦必成为谬以千里的胡作非为（此问题当有专文论述）。

我们说，中国哲学的开端性立场乃是“道—德”，不仅是因为老、孔的哲学稳固而系统地立足于这一基石之上，而且是因为后来中国的整个传统哲学都最关本质地进入到由这一开端性立场所开启的“常川决定”之中。《老子》自不必说，其上、下篇便名“道”与“德”（通行诸本如此，唯帛书与楚简不名篇卷，而以“德”前“道”后为序）。其说大旨云：“道生之，德畜之，物形之，器成之，是以万物莫不尊道而贵德。”^③至于孔子，说道与德者亦多矣，随手引《论语》所熟知者如下：“参乎！吾道一以贯之”；“朝闻道，夕死可矣”；“士志于道”；“道不行，乘桴浮于海”；“德不孤，必有邻”；“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”；“中庸之为德也，其至矣乎”；“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。凡此种种，不一而足。这里的要点不在于否定老、孔之前亦或有谈论“道”与“德”者，也不在于肯定老、孔所论之“道”与“德”真正说来会是一回事，而在于标明老、孔的开端性哲学创制乃是这样一种历史性决断：它将“道—德”拟定为世界（天地万物）之最高的——不可能更高的——哲学根据或原理。韩愈《原道》云：“仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。”^④所谓虚位，乃形式之名；所谓定名，具有实体性内容与差别之名也。就其虚位来说，老孔皆主道—德；就其定名而言，孔氏所谓道德云者，“合仁与义言之也”，而老氏所谓道德云者，“去仁与义言之也”。^⑤本文的主旨是论说中国哲学的决定性开端，故不涉及老、孔在“道—德”主题上的实体性内容与差别，而专就老孔所同者——道—德之为天地万物之最高的哲学原理——有所言说。

如果说，老、孔作为开端性的哲学家而立于“道—德”这一决定性的基础之上，那么，由此而开展出来的轴心期突破就在于使整个精神文化道—德化；就这一根本意义而言，我们前面提到的“哲学化”也就是“道—德化”。如果说，中国哲学的决定性开端是从这样一种道—德化启程的，那么，中国哲学的整个历史性进程就是在此道—德化的轨道上运行并受其支配和引领的。这就是黑格尔所谓“开端之本性”的意义，或如海德格尔在讲论西方形而上学之发生时所说的那样：真正的“开端”既是一个本己的肇始，又是一个命运性的指令。对于中国哲学的决定性开端来说，道—德化更加明确地说来意味着什么呢？它意味着非鬼神化：屏巫祝、远鬼神、斥破迷信，以及——且让我们谨慎地说——排拒宗教。在这里，“排拒宗教”的意思仅只是表示：既从原始宗教或民间信仰的束缚中摆脱出来，又有力地制止了在其他文明中作为支柱的那种高阶宗教

① 就此可以给出如下一个类比性的提示：中国哲学所谓“诚”，如今也时常被理解为主观的“诚”，即“诚恣”；但是，如果“诚”仅是单纯的主观性，那么，它何以能在“尽人之性”的同时“尽物之性”，又何以能“赞天地之化育”并从而“与天地参”呢？（该主题当有专文论述之。）

② 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第42页；并参见第137、167页。

③ 《老子》五十一章。

④⑤ 韩愈：《原道》，《古文观止》下卷，北京：中华书局，1959年，第319页。

的出现。(我们在后文中时或以“斥破迷信”一语来表示此种道一德化过程的上述诸项。)这意味着,中国哲学的决定性开端是通过道一德化来奠基的,正是通过道一德化,原先非哲学的东西首度被汰选择别为哲学的东西,并且通过对它们的重铸而开展出中国哲学的历史性进程。

如果说,中国哲学的决定性开端是通过道一德化来奠基的,而这样的道一德化又表现为非鬼神化或斥破迷信,那么,老、孔的思想和学说就首先由于在这一点上史无前例的旷世伟业,而居于开端性哲学家的地位。近代以来,人们大多承认老、孔斥破迷信、排拒宗教的基本特性,只是这一特性须被当作开端性哲学的视域来把握。对此阐述最有力者,当数章太炎先生:“伊尹、太公的书,现在没了,管仲还有部《管子》留到如今,但管仲兼杂阴阳一派,有许多鬼话。老子出来,就大翻了,并不相信天地鬼神和占验的话。孔子受了老子的学说,所以不相信鬼,只不敢打扫干净,老子就打扫干净。老子以后,有二百年,庄子出来,就越发俊逸不群了。……大概中国几家讲哲理的,意见虽各有不同,总是和宗教相远,就有几家近宗教的,后来也必定把宗教话打洗净了,总不出老子划定的圈子。”^①在这里出现的,乃是一真正的突破,所谓轴心期的精神突破;而此种突破,直以斥破迷信为能事:“逮及衰周,孔、老命世,老子称以道莅天下,其鬼不神;孔子亦不语神怪,未能事鬼。次有庄周、孟轲、孙卿、公孙龙、申不害、韩非之伦,淳尔俱作,皆悉名理,察于人文,由是妖言止息,民以昭苏。”^②若就哲学的决定性开端来说,“孔、老命世”,以道一德经纬天下,纲纪万物,则鬼神遁而迷信远,于是思想之事(哲学)得一坚实基础;此基地既得,则一时诸子辈出,“淳尔俱作”——所作非他,所作哲学也。

由老、孔奠基的开端性哲学之所以能够并且要求屏巫祝、远鬼神、斥破迷信和排拒宗教,是因为此种哲学在根本上以道一德为世界(天地万物)的最高原理,也就是说,没有任何事物可以居于这一原理之上;更加深远地说来,由于这一原理乃是世界自身的原理,所以不仅没有任何事物可以居于世界之上,即使是道一德原理本身也不能作为某种事物(“如有物焉”)而居于天地万物之上。于是,先前居于高位的种种,如天帝、上帝、帝、鬼神等,便从总体上被逐出了真正哲学的领域,至少是被贬黜到由道一德的原理来行规定的范围之中。诚所谓“以道莅天下,其鬼不神”也。故孔子不语怪、力、乱、神;至于“祭神如神在”“敬鬼神而远之”,则如太炎先生所说,“如在”,明其本不在也;敬而远之,乃神道设教也。^③把握住这一关键,方始明了老、孔作为开端性哲学家之大要。时下说孔子所谓“天”,何其纷乱杂沓也(罗列五六种,甚或更多);最为不伦者,说此“天”为“有意志之上帝”。冯友兰先生据《论语》诸条云:“……可知孔子之所谓天,乃一有意志之上帝,乃一‘主宰之天’也。”^④所引证者凡五:(1)“获罪于天,无所祷也。”(2)“予所否者,天厌之!天厌之!”(3)“吾谁欺,欺天乎?”(4)“噫!天丧予!天丧予!”(5)“知我者其天乎!”^⑤殊不知以上诸条,皆日常说话,实不过如凡人指天誓日而已,亦无异于西人以“上帝作证”为誓或惊呼“我的上帝”云云。余不必说,若孔子既远鬼神(多神),又立“天”为一“有意志之上帝”,则孔子之学不能不为神学,孔子的“主宰之天”亦不能不同类于犹太教或基督教的上帝——作为自然神论的上帝。

老、孔以道一德为宗纲斥破迷信、奠立开端性的哲学而开启出轴心期的精神突破,不是没有现实基础的,这一基础就是殷、周之际极为重大的社会、政治和文化变革。关于此一重大变革,王国维先生的《殷周制度论》阐述最为精详:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷、周之际。……殷周间之大变革,自其表言之,不过一姓一家之兴亡与都邑之转移,自其里言之,则旧制度废而新制度兴,旧文化废而新文化兴。”^⑥若就周代制度的实际内容而言,其史无前例的创设并因而大异于商代者有:(1)立子立嫡之制;(2)庙数之制;(3)同姓不婚之制。此数项制度,乃周代立国之本,并用以纲纪天下。虽说这些制度非常具体也颇为复杂,但王国

①② 姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第368—370、236页。

③ 章太炎说:“孔老之于鬼神,措辞含蓄,不绝对主张其有,亦不绝对主张其无。老子曰:‘以道莅天下,其鬼不神。’……孔子曰:‘敬鬼神而远之。’……至公孟乃昌言无鬼之论,此殆由孔老皆有用事之志,不肯完全摧破迷信,正所谓不信者吾亦信之也。”(章太炎:《国学讲演录》,第218页)又说:“孔氏书亦时称祭典,以纂前志,虽审天鬼之诬,以不欲高世骇俗,则不暇一切羹除,亦犹今世欧洲诸哲,于神教尚有依违。故以德化,则非孔子所专;以宗教,则为孔子所弃。”(姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第238页)

④⑤ 冯友兰:《中国哲学史》上卷,第50、53页。

⑥ 彭林编:《中国近代思想家文库·王国维卷》,北京:中国人民大学出版社,2014年,第132—133页。

维先生指出，其宗旨则在于“纳上下于道德”，合各阶层以成一“道德之团体”。故周代之国家，不徒为政治之枢机，亦且为道德之枢机也。^①《召诰》曰：“……所以祈天永命者，乃在‘德’与‘民’二字。……故知周之制度、典礼，实皆为道德而设。而制度、典礼之专及大夫、士以上者，亦未始不为民而设也。”^②照此看来，民人之福祚，天命之所归，唯在道德。《召诰》所谓“唯不敬厥德，乃早坠厥命”，从根本上总结出的兴亡教训是：殷、周之兴亡，乃有德与无德之兴亡。故周人克殷之后，在政治上兢兢以德治为务，在文化上则渐疏于鬼神而归本于道德，从而一改殷人极为浓重的迷信风习。

如果说，老、孔的开端性哲学是在这样的时代氛围中生长出来的，那么，标志此种精神突破的“道—德化”就变得易于理解了。这里的关键不在于开端性哲学家是否赞同周代的政治、文化和典章制度，也不在于是否局限于周人理解的“道德”，而在于是否进入并且居有这一哲学意义上的道—德化领域与进程。如前所述，这里的道—德乃是虚位而非定名：孔子“从周”，宪章文武，老子非是；孔子合仁与义以说道—德，老子去仁与义而言道—德；但这并不妨碍他们一道屏巫祝、远鬼神、斥破迷信、排拒宗教，从而以此种道—德化来为开端性的哲学奠定基础。在这样的意义上，胡适说得不错：“中国哲学到了老子孔子的时候，才可当得‘哲学’两个字。”^③

然而，轴心期的精神突破不仅要求开端性哲学的创制，而且要求将此创制保持并珍藏在该民族的“经书”之中。由于中国文化及其哲学之非常突出的“传统主义”特征（理由后述），所以这样的经书尤其要包括先前流传下来的六艺旧典——只不过它们必然要经历一番内容上的淘洗和意义上的改造，从而依开端性的哲学定向来得到系统性的重建。这项被称为“删订六艺”的事业，首先是由孔子来完成的，而这一事业对于中国的文化、思想和精神来说影响是至为深远的。在这样的意义上，可以说中国的开端性哲学自有其“原始的本性”，这种原始的本性潜在地也是“实现”——它实现在诸子哲学的事业和作品中，尤其广泛而深刻地实现在孔子的事业和作品中。

删订六艺，即所谓删《诗》《书》，定《礼》《乐》，赞《易》，修《春秋》，乃是孔子的大事业；尽管这一事业的性质、意义和成就在深度和广度上的现实性，是由客观的历史进程来考验和检审的，是由这一展开过程中的必然性来得到基本判定的。章太炎先生引据《汉志》云：“……礼乐，周衰俱坏，乐尤微眇，又为郑、卫所乱，故无遗法。又云，及周之衰，诸侯将逾法度，恶其害己，皆灭去其籍，自孔子时而不具。是孔子时《礼》《乐》已阙，惟《诗》《书》被删则俱有明证。”^④关于六艺之删订，经学史上有无数讨论、争议和考辨，本文无意于涉及，而仅就大致公认者略说如下：（1）删《诗》。司马迁称古诗三千余篇，孔子删为三百篇。依墨子之言，古诗亦有千二百篇（诵诗三百、弦诗三百、歌诗三百、舞诗三百）。删余之诗，为逸篇，时或被引用。可见未删之前，《诗》远过三百篇也。（2）删《书》。《艺文志》及《法言》称《书》凡百篇，大约孔子删订者也。有超出百篇之逸书，一如有超出三百之逸诗，而《逸周书》有目存者七十一篇。“由此可知，孔子于书，删去不少。……盖古书过多，或残缺，或不足重，人之目力有限，不能尽读，于是不得不删繁就简。”^⑤（3—4）定《礼》《乐》。此二事或可并说，其详已不可得而知之。《汉书·艺文志》：“孔子曰：‘安上治民，莫善于礼；移风易俗，莫善于乐。’二者相与并行。”^⑥周衰而礼乐俱坏，又经秦火，故后世仅能据汉儒之整理发明而揣测言之曰：“孔子时，礼乐虽间不具，然经孔子搜辑订正之后，其大节细目灿然复明，此孔子宪章祖述，纘承先王，光明正大之大功也。”^⑦（5）赞《易》。据《易·系辞》，太史公及《汉志》以为伏羲始作八卦，重卦出于文王（后多有异说），卦辞爻辞出于文王（亦多异说），而孔子为《象》《象》《系辞》《文言》《序卦》之属十篇（所谓“十翼”）。及秦焚书，《易》为卜筮之书，未之焚也，传者不绝，未若《书》经孔子删订之后传授不明。（6）修《春秋》。太史公曰：“孔子西观周室，论史记旧闻，兴

① 参见彭林编：《中国近代思想家文库·王国维卷》，第133页。

② 彭林编：《中国近代思想家文库·王国维卷》，第144页。

③ 胡适：《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第25页。

④ 章太炎：《国学讲演录》，第51页。

⑤ 章太炎：《国学讲演录》，第54页；并参见第72页。

⑥ 《汉书·艺文志》。

⑦ 谢遐龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，第36页。

于鲁而次春秋。”^①所谓“修”，孔氏之笔、削也。“《春秋》笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一词。”故《春秋》者，鲁之旧史，唯经孔氏之笔削修订也。

六艺删订之大概，约略如此。不过这里尤为重要的是：此种删订意义若何？经此删订，六艺之性质得何种改变？就其根本之点来说，六艺删订的真正意义在于：使古六艺文献依开端性哲学的定向而得以改弦更张，亦即使之通过道一德化的重建而成为中国哲学整个发展的根源性经书。举例来说，《易》原为卜筮之书，并且因其为卜筮之书而得避秦火；孔氏赞《易》，实际上便整全地变更了它的基本性质。《易》为卜筮之书，先秦或尽人皆知；然而读《系辞》上下传，则地地道道的哲学杰构也。汉立博士治《易》，已攘卜筮于经书之外——《汉志》于六艺略、诸子略之外，列蓍龟（卜筮）、杂占、术数等。此间消息，是很能说明孔子赞《易》是以何种定向来变更其基本性质的：所谓“善《易》者不占”，所谓“不占而已矣”。故太炎先生说：“孔子赞《易》之前，人皆以《易》为卜筮之书。……赞《易》之后，《易》之范围益大，而价值亦高。《系辞》曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之大道，如斯而已者也。’孔子之言如此。盖社会发展、创造事业，俱为《易》义所包矣。此孔子之独识也。文王作《易》，付之太卜一流。卜筮之徒，不知文王深意，至孔子乃视为穷高极远，于是《周易》遂为六经之一。”^②由此可知，古六艺为教，靡杂鬼神，不远巫觋^③，而经孔子删订，则变鬼一神之教为道一德之教、哲学之教也。老、孔同为开端性哲学之魁首，若孔子又不止于此，孔子变教也——令开端性哲学入于六艺旧籍而构建起划时代的根源性经书。

此种性质上的改弦更张，想必以同等的程度——固然是以非常不同的方式——进入到六艺旧籍之中。《书》《礼》《乐》幽渺难论，《诗》则粲然。孔子所删之诗，必定不少，按顾颉刚先生的说法，现在传下来的恐怕只有“千万分之一”了。只是顾先生要拿了现代“事实”的观念和现代“文学”的眼光来论《诗》的真相，却实在不是说《诗》的正办。^④《诗》者，诗教也（所谓“温柔敦厚，诗教也”）；既经老、孔突破，则此教绝非宗教，亦非神教，或当名之为“文教”（所谓“观乎人文，以化成天下”），固已入于道一德之域也。“古者《诗》三千余篇，及至孔子去其重，取可施于礼义。”而删订之后，“诗三百，一言以蔽之曰：思无邪”。此明言其文教之旨也。故《汉志》说六艺之文曰：“《乐》以和神，《诗》以正言，《礼》以明体，《书》以广听，《春秋》以断事，而《易》为之原。”^⑤总而言之，六艺之删订的意义是极为深远的，它意味着中国在开端性哲学创立的同时拥有了它的根源性经书，并开始进入随之而来的解释学进程之中（与“经”相辅而行者，“传”“说”“记”是也），从而为中国的文化、思想和精神的整个历史性发展奠定了稳固而恒久的基础。经历了整体上道一德化的六艺，其性质如太炎先生在讲到“国学之本体”时所说：“一、经史非神话；二、经典诸子非宗教；三、历史非小说传奇。”^⑥同样，以宗教社会学研究著称的马克斯·韦伯也清晰地看到了这一点：“为了教育上的目的，儒教所编纂的古典经书不仅成功地剔除了民间的神祇，而且也消灭了所有有悖其伦理习俗的事物。”^⑦这里所说的，正就是孔子以道一德化为基准的删订六艺。韦伯注意到，在删订后的《诗经》中，已丝毫没有从征武士的浪漫气息，也没有荷马史诗式的冒险精神——君主之所以在战争中取胜，并非因为他们了不起的英雄，而是因为他们具有道德上的正义。因此，“中国的伦理著作不同于几乎所有世界其他神圣的伦理经典，其显著的特点是，其中没有任何‘有伤风化的’（anstössig）言论，也没有丝毫可以觉察到的‘不合礼仪的’痕迹。显然，中国的伦理著作经过了一种非常有系统的净化工作，而这很

① 《史记·十二诸侯年表》。

② 章太炎：《国学讲演录》，第 63 页。此种情形，还可参考黑格尔在谈到前苏格拉底哲学家（泰利士、阿那克西曼德等）时的说法：他们把太阳、月亮、大地和星辰当作物体来表象，“所有他们关于这类对象的表象中，都包含着这样一个共同点，就是神被他们逐出了自然界。他们破坏了关于自然的那个诗意的观点……关于这些对象的可以称之为神圣的、诗意的观念，连同所有的迷信都一起驱除掉，——把它们降为可以称之为自然的东西”。（黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，贺麟、王太庆译，第 348—349 页）

③ 如廖平所说：“古圣皆有神怪事迹，圣与天通，人与鬼谋，故能成‘平定’之功，大禹是也。……至孔子时，先圣开创之功已毕，但用文教，已可长治久安，故力绝神怪，以端人心，而正治法。‘子不语’，则以前皆语可知。”（蒙默、蒙怀敬编：《中国近代思想家文库·廖平卷》，北京：中国人民大学出版社，2015 年，第 93 页）

④ 参见顾潮编：《中国近代思想家文库·顾颉刚卷》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 1—5 页。

⑤ 参见《汉书·艺文志》。

⑥ 章太炎：《国学概论》，上海：上海古籍出版社，1997 年，第 1 页。

⑦ 韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社，1995 年，第 201 页。

可能就是孔子的特殊贡献所在”^①。

然而，孔子完成如此宏伟的事业，却自称“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”。朱熹其下注云：孔子删订六艺，“皆传先王之旧，而未尝有所作也。……盖其德愈盛而心愈下，不自知其辞之谦也。然当是时，作者略备，夫子盖集群圣之大成而折中之。其事虽述，而功则倍于作也”^②。虽或孔子自谦，不敢自附古贤，但六艺删订之性质仍需辨明。就其性质来说，以述为作，以今入古，乃是“传统主义”的根本特征；所以在后来的解释阐说中，“述”与“作”，“从周”与“改制”，便各得一偏地分化发展且对立起来了。例以《春秋》，或谓不过鲁旧史之“断烂朝报”而已，或称“诸经皆出于周公，惟《春秋》独为孔子之作”。前者仅当得“述”字，而后者则纯然制作也——故刘师培引《庄子》《白虎通》及张衡之说，谓孔子“治六经”“定六经”“论六经”，而绝无“作六经”之说；反之，陈千秋跋康有为《长兴学记》云：“孔子创造‘六经’，改制圣法，传于七十，以法后王。”^③

述、作之争，向来以经学中的今文家和古文家为对手：古文家以六艺为孔子所述，而今文家则以六艺为孔子所作。大约自刘歆以来，二者初有分别，后则两立。据廖平《今古学考》：今学祖孔子，古学祖周公；今学主改制，古学主从周；经学祖《王制》，古学祖《周礼》；今学多孔子晚年之说，古学多孔子壮年之说。^④两相分辨驳难，多有发明创获，可谓经学动力之一。至于晚近，虽争论尤属激烈（时代关系），而门户之见少却，于孔子述、作之事，渐有持平之论。如冯友兰先生说，若《周易》离了《系辞》《文言》，不过卜筮之书；若《春秋》离了《公羊传》等，不过断烂朝报。“由此言之，所谓古文家以为六经皆史，孔子只是述而不作，固然不错；而所谓今文家以为孔子只是作而不述，亦非毫无根据。”^⑤同样，吕思勉先生亦以为，六经固先王旧典，大学旧科，然经孔子删订，则别有其义；欲窥其意义所在，又“非取今文家言不可”。^⑥此即所谓以述为作，以今入古，亦朱子所谓“其事虽述，而功则倍于作矣”。

我们会问：为什么中国的开端性哲学要入于六艺旧典来形成它不可或缺的根源性经书呢？为什么老、孔不能像希腊的柏拉图和亚里士多德那样，以自身的哲学创制来作为基本的和主要的根源性经书呢？最为简要地说来，那是因为老、孔虽然拟制了中国的开端性哲学，但这一开端之本性就是“传统主义”的——正是此种本性使得删订六艺旧典成为绝对必要，并且使得这一删订不可避免地采取着以述为作、以今入古的解释学路径。这里所谓的“传统主义”，绝非一般意义上的泛泛之说，而是意味着中国哲学在其开端上的基本决断，意味着这一开端本身的决定性取向——尽管这样的决断和取向深深地植根于民族精神的特性和人民生活的本质之中。对于中国哲学本身来说，那使得删订六艺成为必要并得以实行的“传统主义”，最为切近地取决于这一哲学在开端性决断中拟定的基本建制。

四

在“世界历史”的基本态势下，中国哲学的自我理解不能不假途于同西方哲学的决定性比照；正是在这样的比照中，那使六艺之删订成为绝对必要的“传统主义”，才通过它与中国哲学之决定性开端的本质勾连而显现出来，从而使这种传统主义依循中国哲学的基本建制——完全不同于西方哲学的基本建制——来得到根本上的理解成为可能。简言之，如果中国未曾出现以开端性哲学为标志的轴心期突破，那么六艺旧籍的真正删订（亦即由哲学来定向的删订）就是完全不必要的，它们可以一仍其旧，至少可以在其性质上一仍其旧；如果中国哲学的开端未曾在其设定的基本建制中本质地拥有传统主义的筹划，那么，六艺旧籍的删订同样是完全不必要的，它们可以被弃置一旁，也就是说，它们就仅只属于历史学的，而不是历史性的了——它们可以在历史行程的某个地方偶然地丢失，就像它们对于真正的历史性而言只是偶然地流传下来一样。然而，

① 韦伯：《儒教与道教》，洪天富译，第135页。

② 《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第93页。

③ 参见谢退龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，第37、139页；并参见李帆编：《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第280页。

④ 参见蒙默、蒙怀敬编：《中国近代思想家文库·廖平卷》，第1—7、20—27页；并参见李帆编：《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第303页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学史》上卷，第60页。

⑥ 吕思勉：《先秦学术概论》，第52—53页。

处在开端时期的诸子，他们应该被称为诸哲学家了，无论是老子、孔子还是墨子，皆有好言上古之传统主义趋向；战国诸子，无论是庄子、孟子还是荀子，亦复如此。他们的观点和主张固存分歧，甚或大相径庭，而此传统主义之趋向则同。汉以后，虽说中国哲学多有派别，几经转折，但孔子删订的六艺，作为根源性经书的地位却不可动摇，即使是对于魏晋玄学家来说也是如此。这样的情形绝非偶然，也不是可以用一时之风气或主观之偏好来解释和说明的。从根本上来说，这种传统主义植根于中国哲学在其开端中所设置的基本建制，并通过这一建制的“常川决定”被配送到中国哲学的整个历史性行程之中。

如何从哲学的开端上来说明这一点呢？海德格尔在讲到与现代形而上学的批判性脱离时说：用“此一在”（Da-sein）来取代“意识”（Bewusst-sein）的出发点，乃是思想之“居所”（Ortschaft）的革命，也许更合适的说法是，思想之原初意义上的“移居”（Ortsverlegung），即从一处迁移到另一处，因为正是现代形而上学曾经“迁移了一切”（既然它把那个处所安置在“意识”中）。^① 同样，一般形而上学即柏拉图主义，曾经按照形而上学的基本建制更加本源地“迁移了一切”，因此，同一般形而上学的批判性脱离，便更加深刻也更加广泛地意味着思想之居所的革命——整部《形而上学导论》所阐说者，正是西方形而上学的基本建制如何从其源头上“脱落”并“迁移了一切”，并试图通过思想的“返回步伐”，去揭示思想之脱离形而上学居所的可能性。比拟地说来，轴心期的精神突破总意味着某种“迁移”，亦即从某种前哲学的事物迁移到特定的哲学形态上去；而所谓前哲学的事物，可以约略包括如巫术、神话、民间信仰以及种种与迷信相关的东西——或可借用谢林的术语：作为民间信仰的“神话”（Mythos）或被玷污的“神秘学”（Mysterien）。^② 如果没有这样一种迁移，就还根本谈不上哲学以及哲学的开端；而对于不同的轴心民族来说，问题的关键总在于：那标志着精神突破的“迁移”如何展开，以何种方式何种定向来展开？

比照地说来，中国哲学和希腊哲学一样，都是从“前哲学的”事物（包括“前哲学的”思想）迁移到哲学上来了，尽管两者之“前哲学的”事物及其内容非常不同。但是，如果说，希腊哲学在其开端上所实现的突破曾经“迁移了一切”，那么，中国哲学的开端性突破却未曾以“迁移了一切”来达成。我们从西方哲学已经开展出来的“自我批判”中可以清晰地了解到：那先前寓居于前哲学事物中的种种“原初关联”（海德格尔语），在西方哲学一形而上学的开端及其历史进程中被分割剪断的那些“原初关联”，在中国哲学中却被独特地保留下来了。对于中国哲学的开端来说，虽说它必然地意味着同前哲学事物的诀别（屏巫祝、远鬼神、斥破迷信和排拒宗教等），但些事物中本源地具有的“原初关联”，在经历其哲学上清理整顿的同时，却未曾分解离散而得以保全。因此，那些秘藏着原初关联的事物和领域，就仿佛是中国哲学曾经胎息过的母腹，虽已通过分娩而与之脱离，却依然切近地保持着它们之间的血脉相连——这就是中国哲学之独特的“传统主义”的本质来历。这种传统主义在使六艺之删订成为必要和必然的同时，意味着它在推进哲学思想的每一个关节点上，都本质地包含着海德格尔所谓的“返回步伐”。与之非常不同的是，虽然西方哲学家（特别是哲学史家）还会时而提及先于苏格拉底、柏拉图的那些前哲学的事物和思想，但在这些事物和思想中所固有的原初关联，却早已被长久地遗忘并遁入黑暗中去了，以至于要到西方哲学的自我批判发展到一定程度时，才能够重新意识到这种原初关联的本质重要性（马克思、尼采、海德格尔，以及某种程度上的晚期谢林）。因为正是这种原初关联本身构成使哲学一形而上学得以成立的洪水期前的“大地”，亦即构成使哲学一形而上学成为可能的隐匿根基。

我们且以西方哲学的开端来一瞥所谓“原初关联”的去留存亡吧。在未经哲学上的“分解”（Austrag）而形成“分立”之前，那后经“分解”方始分离开并对立起来的东西便寓居于它们的原初关联之中；而使西方哲学得以成立的种种分解活动，正是在这一“离形去智同于大通”的地基上开展出来的。例如，当海德格尔讨论“在（存在）与表象”的分立时说：“……我们并不懂得到底是在怎样的情况之下，恰恰是在与表象原始地分开来的。总之就是分开来了，此点是由一种互相归属的情况来表明的。此互相归属情况何在？这就须先来理解在与表象之隐秘的统一。”因此，这样的区分在本质上出自并且也施行于同一的源泉，而在这种隐秘的同一源泉中，区分开来的两者乃是原初关联者并因而“互相归属”。这一过程就是《同一与差异》所

① 参见 F. 费迪耶、丁耘：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001 年第 3 期。

② 参见谢林：《神话哲学之历史批判导论》，先刚译，北京：北京大学出版社，2022 年，译者序第 4—8 页。

描述的“区一分”(Unter-Schied)和“分解”(Austrag),或者,就是《哲学论稿》中所谓“划出裂缝”或“分离”。^①为什么知晓并把握这种原初关联或相互归属会如此重要并具有决定性意义呢?因为在“绝对精神”解体之后,在所有分立的两端不再能够得到绝对者(上帝)的应许及保障之后,只有当分立者之间的原初关联或相互归属作为它们的本质一根据而绽露出来时,才能够使分立者本身得到根源性的理解和前提上的说明。

举例来说,海德格尔在《论真理的本质》中指出,传统的真理定义总是将真理把握为某种“符合”(Stimmen)。如此理解的真理,即“命题真理”,只有在“事情真理”(Sachwahrheit)的基础上才是可能的。然而,物与陈述的符合一致又在何处发生呢?一个硬币与另一个硬币相符合,这是可以理解的;但一个关于硬币的陈述如何可能同一个由金属做成的、具有空间特性的硬币相符合呢?^②这是一种具有决定性意义的根本上的困境。如果说,现代形而上学非常尖锐地遭遇到这种困境(思维和广延这两种完全不同的“实体”如何彼此通达),以至于不得不通过神或上帝(笛卡尔的“神助说”、莱布尼兹的“先天谐和”、斯宾诺莎的“上帝”、谢林的“同一者”和黑格尔的“绝对者”)来摆脱困境,那么,在上帝“缺席”的历史性处境下,陈述与物的符合、思维与广延的通达如何才成为可能呢?海德格尔就是为此而要求深入到所谓“真理之本质”的领域之中,而这正是“思”和“在”之原初关联或相互归属的领域。这个领域乃是作为“敞开状态”的“关联领域”呈现出来的,而表象性陈述与物的“符合”,正是一向在其中原始地接受指令并成为可能的。所以,思与在的决定性分离和对立,乃是从两者之原初关联的解体中出现的;而在其原初关联的基本态势中,“恰恰是思和在聚在一起”,是“思对在的这样一种内在相属情况”——“此一区分是从被区分开而且被分开者和在本身自始就是内在相属的关系中发生出来的”。^③若就此“内在相属”而求之于前苏格拉底的思想家,那么,如赫拉克利特所说,“自然”和“逻各斯”是同一的;或者,如巴门尼德所说,“思”和“在”是同一的。^④

为什么在中国哲学中,那属于前哲学之敞开境域的原初关联得以保全并被长久地守护,而在希腊哲学中,这样的原初关联被分割离散并被长久地遗忘呢?那是因为中、西哲学之完全不同的开端性决断并从而道分两途:西方哲学的实质是形而上学,而形而上学的基本建制正在于使原初关联分解开来并终成定局;中国哲学则在形而上学之外,而它的基本建制——非形而上学的基本建制——适足以制止原初关联的分解离散,并将这种关联保持在其哲学的历史性进程之中。我在《论中西哲学之根本差别》一书中对中西哲学的基本建制已有较详尽的阐说,这里只需就与主题相关者撮要如下。

西方哲学的实质是形而上学,即柏拉图主义。形而上学的基本建制在柏拉图的理念论中得到最为根本也最为清晰的反映:(1)将超感性世界和感性世界分割且对立起来,亦即将形而上的世界和形而下的世界、彼岸的世界和此岸的世界分割且对立起来。(2)“真理”或“实在”仅仅属于超感性世界,而不属于感性世界。(3)如果感性世界中的个别事物可在某种程度上被看作“真的”或“实在的”,那么,这仅仅是因为它们“分有”了超感性世界的理念(存在者“分有”了作为理念的存在)。正是由于这一开端性的基本建制,西方—欧洲思想乃是从存在者出发走向存在,或者换句话说,从存在者提升至存在。如果说,超感性世界和感性世界的分割一对立乃是这一基本建制的决定性前提,如果说,在这一前提下理念乃是“最在者”或“本真的在者”,而感性的个别事物真正说来乃是“不应有”或“其实不在”^⑤,那么,所谓“分有”便是在超感性世界和感性世界之间起作用的,是理念和个别事物之间运作着的关系。在这样的意义上,所谓“分有”便标识着“西方形而上学的主题领域”,从而使思想“在‘形而上学’名下走上一条特殊的道路”。^⑥

西方哲学—形而上学的实质只有通过这一基本建制才可能得到根本上的把握。对于西方哲学来说,这一基本建制意味着从其原始的居所那里“迁移了一切”——它“创造了一切古典主义的可能性之形而上学条件”。^⑦如果说,超感性世界和感性世界(形而上的世界和形而下的世界)的分割一对立乃是一般形而上学之最关本质的基本建制,那么,西方形而上学不仅一般地从属于这一建制,而且是通过以“在”(存在)为中心的四重区分来开展并完成这一基本建制的。这四重区分是:(1)与形成(Werden)的区分;(2)与表象

① 参见海德格尔:《同一与差异》,孙周兴、陈小文、余明锋译,北京:商务印书馆,2011年,第68页;海德格尔:《哲学论稿》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2012年,第228页。

② 参见孙周兴选编:《海德格尔选集》上卷,上海:上海三联书店,1996年,第214—219页。

③④⑤⑦ 参见海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆,1996年,第120、124—139、184、185页。

⑥ 参见海德格尔:《什么叫思想?》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2017年,第259—261页。

(Schein) 的区分; (3) 与思的区分; (4) 与应当的区分。^① 虽说这四重区分在西方形而上学的历史中起作用的节点或早或晚, 虽说前两种区分甚至在柏拉图、亚里士多德之前就已在酝酿和发育, 但这样的区分之终于表现为决定性的分割与对立, 恰恰是在形而上学的基本建制中方始成为定局的。对于我们的主题来说特别重要的是: 如果上述的四重区分在形而上学的基本建制中终于成为真正的分割—对立, 那么, 在前哲学的处所中保持着的原初关联或相互归属——在与形成、在与表象、在与思、在与应当等之间的原初关联或相互归属, 便无疑是经由“分解”(Austrag) 而被决定性地撕裂割断了。进而言之, 如果说上述的四重区分乃是在形而上学的基本建制中方才得以巩固并终成定局的(尽管此一建制与四重区分间无疑存在着极为密切的相互作用), 那么, 超感性世界和感性世界的分割—对立就是最本质的分割—对立, 它从根本上制约着上述的四重区分作为四重的分割—对立而得以完成。

比照地说来, 中国哲学的基本建制又是怎样的呢? 毫无疑问, 中国哲学完全知晓形而上者与形而下者(即超感性之物与感性之物)的区别——“形而上者谓之道, 形而下者谓之器”^②, 并且从根本上致力于以自身的方式通达形而上者(“志于道”)。但是, 同样毫无疑问, 中国哲学立足其上的基本建制恰恰在于“道器不割”, 在于“体用不二”, 在于“本末不遗”, 在于“大道不离人生日用”。这样的基本建制从根本上来说意味着什么呢? 它意味着: 中国哲学在能够区别和分辨道与器、体与用、本与末、大道与人生日用的同时, 却绝不许将二者分割开来, 尤不许令二者对立起来。因此, 在中国哲学的基本建制中, 根本就不存在超感性世界和感性世界的分割—对立, 不存在以此分割—对立而来的形而上的世界和形而下的世界, 而只有一个未曾被分割—对立的整全的世界, 一个形而上者与形而下者在其中通同涵泳的世界。在这样一种决定性的意义上, 就像形而上学的本质乃是中国哲学的非本质一样, 中国哲学的可能性在于它成为形而上学——任何一种形而上学——的不可能性。因此, 正是在决定性地比照中西哲学之基本建制的关键点之上, 我们得出的结论是: “西方哲学的实质是形而上学, 而中国哲学则在形而上学之外, 并且依其本质一向就在形而上学之外。”^③

“在形而上学之外”意味着: 中国哲学根本不可能依照形而上学的基本建制来得到真正的理解和切近的把握; 在中国哲学中, 甚至根本不存在唯依形而上学的建制才得以区划出来并设立起来的形而上学(以及形而下学, 即物理学)的疆界和领地。只是在西方哲学径直就是形而上学一事中, 问题的实质被极大地搅扰和遮蔽了: 人们对于作为虚位的“哲学”一词踌躇再三, 而对于作为定名的“形而上学”却几乎是完全非批判的。这在很大程度上意味着: 对于“哲学”之名的表面斟酌并未阻止西方尺度的强制性滥用, 相反却悄然以“形而上学”之实为这种滥用提供了理论上的基本定向和全副武装。但是, 如果说形而上学基本建制的首要前提乃是超感性世界与感性世界的分割—对立, 并因而伴随或导致一系列原初关联者及其相互归属的分化瓦解, 那么, 在形而上学之外的中国哲学恰恰是在其基本建制中守护着形而上者与形而下者的通同一体, 并因而在此建制的“常川决定”中使一系列原初关联者的相互归属得以保全。

这种情形在哲学对于“用”(或“器用”)的取舍之间清晰地表现出来。由形而上学来定向的西方哲学之排除“用”的一度, 在亚里士多德那里是说得再明确不过了: 哲学家根本无意于制作, 也无意于切合实用: “他们探索哲理只是想脱出愚蠢, 显然, 他们为求知而从事学术, 并无任何实用目的。”^④ 与之截然不同的是, 由于中国哲学的基本建制拒绝超感性世界和感性世界的分割—对立, 拒绝“真与不真”在两个世界中的分别归属, 所以, “用”不仅被稳固地保持在哲学之中, 而且直接意味着形而上者与形而下者之间活动着的通达, 意味着“道体”与“器用”之间的原初关联或相互归属。《易大传》所谓“藏诸用”, 《庄子》所谓“寓诸庸”(庸者, 用也), 指示的正是这样的情形, 而这样的情形又贯彻在中国哲学的整个行程中并得到充分的反映。所以, 小程子便说: “体用一源, 显微无间。”朱子乃曰: “用应始有, 体该本无。”船山则曰: “即显即微, 即体即用。”^⑤ 反之, 由于形而上学的基本建制在西方哲学的开端处将“用”或“根据用”从真正的哲学中决定性地驱逐出去, 以至于长久地被弃置和遗忘, 所以海德格尔不得不从阿那克西曼德的古老箴言中,

① 参见海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,第94—96页。

② 《易传·系辞上》。

③ 参见吴晓明:《论中西哲学之根本差别》,北京:商务印书馆,2024年,第1—9、162—175页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1959年,第48页。

⑤ 参见朱熹:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第276页;参见王夫之:《庄子解》,第279页。

去重新找回“用”在形而上学之外所归属的那种未经离散的原初关联：“用（Brauch）与大道（Ereignis）相互归属的地方（Ortschaft）。”^①而这种原初关联或相互归属的陵替瓦解，正是在形而上学的基本建制中成其定局的。它意味着：在如此这般的建制中，本真的“用”（Brauchen，“需用”），亦即与“大道”（“本有”）相互归属、相互应合的“用”，从其原初的关一系（Ver-Haeltnis）处脱落了，或者说，在形而上学中消匿隐遁了。

因此，对于中国来说，民族精神的轴心期突破首先表现为开端性哲学的脱颖而出；而开端性哲学的决定性标志有二：一是从种种前哲学的形态中摆脱出来，而进入到以思想为要务的哲学之中；二是通过历史性的决断来构成此种哲学的基本建制，并使之本质地贯彻到其辽远的发展行程之中。前者是否定性的，后者是肯定性的，而这两者又是非常密切地交织在一起的。就前者而言，老、孔以“道—德”为楨干从种种前哲学的形态中解放出来——屏巫祝、远鬼神、斥破迷信和排拒宗教。正如太炎先生所说，孔子以前或有尊天敬鬼之说；“至于破坏鬼神之说，则景仰孔子，当如岱宗北斗。……然其言曰：鬼神之为德，体物而不可遗。此明谓万物本体，即是鬼神，无有一物而非鬼神者，是即斯比诺沙〔斯宾诺莎〕泛神之说。泛神者，即无神之逊词耳。盖孔子学说，受自老聃，老子言象帝之先，即谓有先上帝而存者；庄生继之，则云道在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，而终之以汝唯莫必，无乎逃物，则正所谓体物而不可遗者。无物非道，亦无物非鬼神，其义一致，此儒、老皆主泛神之说也”^②。章氏此说，或有不确切处，却深得开端性哲学之大纲要领：由斥破迷信一事而及于中国哲学的基本建制。老云“譬道之在天下，犹川谷之于江海也”^③。孔曰鬼神灵明，体物而不可遗。至于庄子，则云道在瓦甓屎溺，每下愈况而无乎逃物。这里说的究竟是什么？说的是中国哲学的基本建制——道器不割，体用不二，本末不遗，大道不离人生日用。

如果说，中国哲学的基本建制根本不同于西方哲学的基本建制——后者以超感性世界和感性世界的分割—对立为前提，并因而伴随或导致原初关联者之相互归属的中间破裂，那么，中国的开端性哲学就必因其基本建制而从根本上制止这种中间破裂的发生，并因而虽使那原初关联者的相互归属脱离其先前的居所，却使之在经历哲学上的重建之后再现其恒久的活力。这就是中国哲学所特有的“传统主义”的本质来历。正是因为这种传统主义，中国哲学的根源性经书就不能局限于开端性哲学本身，而必得向流传下来的六艺旧籍敞开，以便使那原初关联者的相互归属在根源性的经书中作为“曾在之物”（Gewesene）得以到来。^④这正是六艺之删订的必要性及意义所在，也是“国学本体”被视为六艺之学的基本理由。

但是，作为中国哲学的根源性经书，它们绝不仅仅是作为“过去之物”的旧籍，而是必须成为以开端性哲学来定向并因而为真正的哲学所拥有的经书。太炎先生说：“六艺，史也。上古以史为天官，其记录有近于神话，学说则驳。”其下注云：“此则古史多出神官，中外一也。”^⑤刘师培进而言之：“及反求中土，知三代之初最崇祀典，天事人事相为表里，而天人之学史实司之。盖称天而治，自古已然，故司天之史，或史祝并称〔史掌祈祷神祇之事〕，或史卜并列〔史掌卜筮〕……”^⑥因此，六艺之道出于史且凭史而存，“如韩宣子观书太史，见《易》《春秋》，《书》掌于外史，《诗》采于辘轳，老聃苕弘以周史而存《礼》《乐》，皆六艺出于史之证。龚定庵以六经为周史之大宗，岂不然哉”^⑦。但是，这样一些六艺旧籍，却尚未取得开端性哲学的基础定向，因而还算不上真正为哲学所拥有的财富；除非能够经历一番哲学上的道—德化洗礼，并从史—祝、史—卜、史—巫的境域中解放出来，开端性哲学才可赢得它本己的根源性经书。因此，如果说，“周虽亡而周之学术不与俱亡者，史聘保存之功也”^⑧，那么，删订六艺旧籍而使之成为根源性经书的大功，则非孔子莫属。在此删订事业中发生的，不仅是“史”的性质与内容的重大变改，而且是“史”所具有的原初关联或相互归属被保全下来，并参与到开端性哲学所建立的基本建制之中。如果说，早先的史（史—祝、史—卜、史—巫）乃司“天人之学”，即以“天事人事相为表里”，那么，开端性哲学在斥破迷信的同时，却将天—人

① 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1997年，第237页注4。

②⑤ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第182—183、317页。

③ 《老子》三十二章。

④ 所谓“曾在之物”，是向我们走来者；“过去之物”，是离我们远去者。二者的分别，可参见海德格尔的下述说法：“历史乃是曾在之物（das Gewesene）的到达。这个曾在之物，这个已经现身成其本质的东西，而且只有这个东西，走向我们，接近我们。但过去之物却离我们而去。”（海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明锋译，第124页）

⑥⑦⑧ 李妙根编：《刘师培论学论政》，上海：复旦大学出版社，1990年，第320、321、322页。

的原初关联或相互归属守护在哲学的基本建制中，也就是说，它被哲学化了——它作为“天人合一”或“天人无二”的哲学观念开始立足于并生存于中国哲学的基本建制中。伴随着这一决定性的转折，乃是“史”的性质与内容的深刻改变。所以太炎先生说孔子第一大功为“宣布历史”。^①既然“史”古已有之，为什么又要说孔子是“第一个宣布历史的人”呢？无非是因为“史”的意义已发生根本上的转移。《春秋》之作，固为“拨乱世，反诸正”（《公羊传》），然而还不止于此：“《春秋》始有编年之法，史法于是一变，故不可谓《春秋》之作专为拨乱反正也。……要之，立国不可无史，《春秋》之作，凡为述行事而存国性。……此史之所以可贵，而《春秋》之所以作也。”^②由此很容易看到，经孔子笔削的《春秋》，较之于先前的“史”已有多大的改变：（1）拨乱反正；（2）变史法；（3）存国性。

对于我们来说，开端性哲学的创制，以及由此来定向的根源性经书的鼎定成立，是通过中国的文化、思想和精神的整个历史性行程来得到甄别与核准的。正像根源性经书要通过开端性哲学来得到新的定向并得以系统性重建一样，开端性哲学的创制及其精髓要被珍藏在根源性经书中才得以持之不堕（这是轴心民族实现突破的本质特征）。由于孔子在这两方面的巨大功绩以及儒家在经书上的持续工作，后来便有“九流皆儒”之说（《弘明集》），又有“九流皆出孔门”之说（康有为、廖平、马一浮等）。其实，更加恰当且准确的说法是：九流皆出六艺。这一说法不仅能够去除引起争议的诸多混淆，而且将最关本质地标示出六艺作为根源性经书的决定性地位。

总而言之，对于轴心民族的精神突破来说，必须具备两个绝对不可或缺的要件：开端性的哲学与根源性的经书。如果说，我们的民族精神在以老、孔为代表的作品中取得了开端性哲学的阳光初照，又从删订六艺的事业中获得了根源性经书的恒久馈赠，那么，中国哲学的决定性开端便意味着：我们的民族自此建立起立足于自身之上的文明枢轴（作为文化的主干、思想的母体、精神的核心），并围绕着这一枢轴而开展出它源远流长的历史性进程。我们要如何来估价我们所拥有的开端性哲学和根源性经书呢？一位大诗人曾这样吟唱道：“漫漫思想界，长夜有明灯；赖此导人类，探讨永无垠。”

（责任编辑：盛丹艳）

On the Decisive Beginning of Chinese Philosophy Starting from Deletion and Correction of Six Classics

WU Xiaoming

Abstract: As for the spiritual breakthrough of the nations in the axis time, the key of a decisive significance lies not only on “philosophy at beginning”, but also on “classics as source”. Although the philosophy at beginning of various nations is quite different as their relations with their classics, only when the work of the philosophers as the beginners could penetrate into the classics or, rather, could become the classics, can it be a decisive beginning of philosophy. If we say that Laozi and Confucius together laid the foundation of philosophy at beginning for China, then, the more important is that Confucius entered the realm of the classics as the source by taking his creation of philosophy at beginning, resulting in fulfilling the “philosophy as it is”, i. e., the so-called “deletion and correction of the Six Classics”. Since the Chinese philosophy at beginning is based on *dao-de* (“道—德”), i. e., taking *dao-de* as the highest principles of everything between the heaven and the earth, and move away the ghost and deity decisively on this criteria, therefore, the “philosophy as it is” developed through deletion and correction of the Six Classics also means “*dao-de* as it is”. The real significance of deletion and correction of the Six Classics is that it makes the old Six Classics to reconstruct along the direction of the philosophy at beginning, thus to make them as the classics of source in the whole Chinese cultural tradition.

Key words: philosophy at beginning, classics as source, Six Classics, Confucius, Laozi, *dao-de*, traditionalism

① 参见姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第366—368页。

② 章太炎：《国学讲演录》，第113—114页；并参见姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第237、287页。