

中国哲学研究

从“经学即理学”到“经学即哲学”

——论经学与哲学的关系

张汝伦

(上海科技大学 人文科学研究院,上海 201210)

【摘要】经学与哲学各为中西思想传统的基干。近代以来,“哲学”概念进入中国与经学的迅速瓦解几乎是同时发生的。近年来,随着经学有限度的恢复名誉,经学与哲学的关系不断被人提起。这个问题不能从简单的现代学科建制的角度来回答,而要从经学与哲学的根本目的与任务来考察。经学在传统中国并不是现代意义的理论,而是着眼于世道人心的道理学问。熊十力不顾西方哲学的根本意义,硬将经学说成是比西方哲学更哲学的哲学,自然不能成立。经学与哲学的关系不是学科间外在的异同问题,更不是强行将经学纳入哲学,或将经学与哲学简单对立;而是如何理解多元人类文化形态之间普遍与特殊的辩证关系的问题。

【关键词】经学 哲学 顾炎武 熊十力 经学即理学 经学即哲学

经学与哲学的关系似乎是此消彼长的关系。“哲学”这一名目是从19世纪末进入中国并迅速被人接受的,而也正是从这时起,经学几乎一下子就从天上掉到了地底,以至于在晚清就已有有人提出要“烧经”。^①到了五四前后,经学更成为一切罪恶的渊藪,新潮人物惟欲将其置之死地而后快。几经反复,总算在近年经学似乎已经恢复名誉了,研究经学者不但不偷偷摸摸、自惭形秽,反而自鸣得意,以研究经学为己任,为专业。但是,现代的经学研究者不能不遇到一个问题,就是经学与哲学的关系。由于近代以来对经学的持续打压和公开排斥,经学在现代大学中早就不是一个学科,也很少有人从事这方面的专门教学工作。原本经学的研究内容分别被哲学、史学和文学三门学科接收。经学与史学的关系没有太大争议,《尚书》、春秋三传等现代人自然会认为是史学类著作。人们更会认为《诗经》就是文学著作。惟独经学与哲

学的关系,似乎不像它与史学与文学的关系那么明确。经学的作者都不知哲学为何物;另一方面,由于我们是从外国人那里才知道有“哲学”这个名目,但始终未能深究“哲学”的真义。虽然有哲学学科,也有不少以哲学家自居者,但“什么是哲学”,本身就是一个相当深刻的哲学问题。“哲学”的意义决不像史学或文学那么基本一致而无争议。这也是经学与哲学的关系不是一个可以用简单的肯定或否定来回答的问题。

但从事中国哲学研究的人,可能会肯定经学与哲学的关系,认为至少相当一部分经学可以顺理成章地认为就是哲学,如《周易》、《四书》,以及后来各个时代许多传统认为是经学著作的著作,就是哲学著作。但是,这样的回答根据何在?毕竟古代经学家不知哲学为何物,要说他们的作品是哲学,需要进一步的论证,尤其是需要对“哲学”有明确的定义,而不能像现

【作者简介】张汝伦,上海科技大学人文科学研究院教授。

① 皮锡瑞《经学历史》北京:中华书局,1989年,第341页。

在许多从事哲学工作的人那样,肤浅地认为只要用一些流行的说法就足以规定哲学了。殊不知像“爱智慧”或“时代精神的精华”之类的说法,只不过看上去很美,对于我们理解哲学并无多大帮助。但要回答经学与哲学的关系,不能不对哲学有一基本理解,而不是想当然的“以为”。

然而,这不是说只要对哲学有一明确理解,经学与哲学的关系问题就迎刃而解了。如果那样的话,我们就是在用一个概念来套一个没有此概念也已存在已久,并形成自己独特传统的对象,或者用这个自成一体的对象来比附这一概念。这不是在回答问题,而是在取消问题。因此,本文不采取从定义“哲学”概念入手,然后据此定义来包纳经学的方法;而是相反,采取从经学本身来探索它有无哲学的品质,即从考察经学本身的性质来看它与哲学的关系。

(一)

“经学”一名,首见于《汉书·卜式公孙宏兒宽传》,宽为西汉经生,从欧阳生受《尚书》,亦以其经学受皇帝赏识,“见上,语经学,上说之。”本来,“经学”的定义并不复杂,“承载儒学义理的经书所代表的学问即是经学。”^①台湾学者杨儒宾的这个说法虽略嫌笼统,但还平实可靠。近代以来出于意识形态的目的来定义经学的一些说法,不是不够准确,就是有悖于历史事实。周予同说“所谓‘经学’,一般说来,就是历代地主阶级知识分子和官僚对上述‘经典’著述(即“以孔子为代表的儒家所编书籍的通称”)的阐发和议论。”^②这个说法不太严谨,除了《十三经》外,儒家读书人是不承认还有什么其他人的著述可以称为“经”的,此其一;其二,经学不仅是对经典的“阐发和议论”,还有从各个方面(文字学、音韵学、校勘学、辑佚)对经典的深入研究。

朱维铮则更偏重从政治意识形态方面来定义经

学“它特指西汉以后,作为中世纪诸王朝的理论基础和行为准则的学说。因而,倘称经学,必须满足三个条件:一、它曾经支配中国中世纪的思想文化领域;二、它以当时政府所承认并颁行标准解说的‘五经’或者其他经典,作为理论依据;三、它具有国定宗教的特征,即在实践领域中,只许信仰,不许怀疑。”^③这根本不符合历史的事实。

“经学盛于汉,汉亡而经学衰。”^④魏晋清谈盛行,正是经学衰微的开始。三国魏正始年间,士人“乃尽弃经典而尚老、庄,蔑礼法而崇放达,视其主之颠危若路人然,……自此以后,竞相祖述。……然而《晋书·儒林传序》云:‘摈阙里之典经,习正始之馀论,指礼法为流俗,目纵诞以清高。……是以讲明六艺,郑、王为集汉之终;言说老、庄,王、何为开晋之始。以至国亡于上,教沦于下。’”^⑤顾炎武以此为“亡天下”的一个例子。南朝梁武帝信佛;北魏太武帝信道教“世祖得寇谦之道,以清净无为,有仙化之征,遂信行其术。”^⑥北周武帝儒、释、道三教并立“圣哲微言,先贤典训,金科玉篆,秘蹟玄文,所以济养黎元,扶成教养者,并宜弘阐,一以贯之。”^⑦蒙元崇奉喇嘛教,更谈不上以经学为其“理论基础和行为准则”。佛教传入中国,更是对世人影响巨大,它与道教一起,统治中国思想千年“及汉衰末,西域浮屠之法入于中国,中国之人世世译而广之。黄老之术相沿而炽。自扬子云作《法言》,至今近千载,莫有言圣人之道者。”^⑧王安石曾问张方平,为何儒家自孟子之后绝无人物,方平答道:“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏尔。”^⑨“经学自唐以至宋初,已陵夷衰微矣。”^⑩朱维铮氏对经学的定义,显然是想象远过于事实。

现代人对经学的理解,不免有现代性的烙印,也许古代经学家对经学的规定,更符合经学的“实相”。讲到古代经学家对经学的规定,自然首先会想起顾炎

① 杨儒宾《从五经到新五经》,上海:上海古籍出版社,2019年,第1页。

② 朱维铮编校《周予同经学史论》,上海:上海人民出版社,2010年,第455页。

③ 朱维铮《中国经学史十讲》,上海:复旦大学出版社,2002年,第9~10页。

④⑩ 皮锡瑞《经学历史》,第141、220页。

⑤ 顾炎武《日知录集释》卷十三《正始》,长沙:岳麓书社,1994年,第470~471页。

⑥ 魏收《魏书·释老志》。

⑦ 令狐德等《周书·武帝纪》。

⑧ 张籍《遗韩公书》,《全唐文》卷六八四。

⑨ 陈善《扞虱新话》,福州:福建人民出版社,2014年,第78页。

武“经学即理学”的著名定义。“经学即理学”是全谢山对其思想的概括,^①亭林自己的说法是“古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。”^②这句话的意思很明白,就是虽然“理学”一名宋代才有,但究其实质,就是经学;而绝非杨儒宾所谓“‘经学即理学’乃承认理学解释义理的意图有正面的意义,但理学其实没有办法解释清楚群经大义,甚或解释完全错误,所以理学要退位。真正能解释儒家义理者,在经学,而不在理学。”^③杨氏认为在顾炎武那里,经学与理学是矛盾的关系。^④这真是错得离谱。

“矛盾”是相互抵触、相互反对、相互否定的意思。说在顾炎武那里,经学与理性是矛盾关系,实在是信口开河。亭林不仅不认为理学与经学相互矛盾,“理学其实没有办法解释清楚群经大义,”相反,他认为经学因为理学而得到了极大的推进“两汉而下,虽多保残守缺之人;《六经》所传,未有继往开来之哲。惟绝学首明于伊雒,而微言大阐于考亭。不徒羽翼圣功,亦乃发挥王道。启百世之先觉,集诸儒之大成。”^⑤亭林对程朱理学的评价,不能再高了。

尤可注意的是,亭林不是说“今之所谓理学,经学也。”如果那样说的话,是把理学看作是经学发展的新阶段,或经学的一种表现形式。“古之所谓理学,经学也,”是用理学去理解经学,把经学的根本看作是理学,经学是理学古代的表现形式。这种理解不是任意的。与现代学者突出“经”之本义为“常”,经为常道不同,《四库》馆臣正是将经释为“理”:“盖经者非他,即天下之公理而已。”^⑥而理学之得名,正在于理学大家多强调这个“理”(天理、公理)。亭林用理学来研究经学,不为无据。

钱穆在《中国近三百年学术史》中经学即理学的思想非亭林首创,而是很可能是受钱谦益的影响。^⑦钱牧斋在《新刻十三经注疏序》中说:

宋之学者,自谓得不传之学于遗经,扫

除章句,而胥归之于身心性命。近代儒者,遂以讲道为能事,其言学愈精,其言知性知天愈眇,而穷究其指归,则或未必如章句之学,有表可循,而有坊可止也。汉儒谓之讲经,而今世谓之讲道。圣人之经,即圣人之道也。离经而讲道,贤者自高标目,务胜于前人;而不肖者汪洋自恣,莫可穷诘。则亦宋之诸儒扫除章句者,导其先路也。……而古人传注笺解义疏之学转相讲述者,无复遗种。^⑧

牧斋这段话的意思很清楚,即宋儒扫除章句(完全不顾经典文本本身),空口论道,导致传统经学不传,而讲道者莫可究诘。讲经即讲道,不能离经而讲道。明眼人不难看出,牧斋所谓“讲经即讲道”是有偏向的。讲经等于讲道,而反之则不然。讲道附丽于讲经方为正途,否则不仅毫无根据,自说自话,而且会导致传统经学(传注笺解义疏之学)失传。这完全是无视事实、缺乏根据的指责。实际上“唐以前之经学,唯郑氏为一大宗已。……北宋诸贤,如欧、苏、王、刘、永嘉诸公,五经皆有传注。其弊至唾弃一切旧文训诂,自创新义,以为得圣学之真传,而荒诞残古之风于是乎益熾。迨朱子乃力究其失,兼取汉、唐诸儒之长,其学洞贯百家,往往求之古史子书,以补传注之未备。又喜校勘古书同异,搜罗逸文,……故近儒著书之法,皆朱子学也。”^⑨郎园此话,诚为的论。亭林在世,当点头称是。他在《日知录》中明确表示“程子之《易传》,朱子之《四书章句集注》、《易本义》、《诗传》及蔡氏之《尚书集传》,胡氏之《春秋传》,陈氏之《礼记集说》,是所谓‘代用其书,垂于国胄’者尔;南轩之《论语解》、东莱之《读诗记》抑又次之;而《太极图通书》、《西铭正蒙》,亦羽翼《六经》之作也。”^⑩亭林反对的是牧斋推重的阳明心学(他称之为“今之理学”),而牧

① 全祖望《亭林先生神道表》,《全祖望集汇校集注》上册,上海:上海古籍出版社,2000年,第227页。

② 顾炎武《与施愚山书》,《亭林文集》卷之三,上海:上海古籍出版社,2012年,第109页。

③④ 杨儒宾《从五经到新五经》,第3~4、4页。

⑤ 顾炎武《华阴县朱子祠堂上梁文》,《亭林文集》卷之五,第182页。

⑥ 《四库全书总目·经部总叙》,《四库全书总目汇订》第一册,上海:上海古籍出版社,2012年,第2页。

⑦ 钱穆《中国近三百年学术史》上册,北京:中华书局,1984年,第137~138页。

⑧ 钱谦益《新刻十三经注疏序》,《牧斋初学集》卷二十八,《钱牧斋全集》第二册,上海:上海古籍出版社,2003年,第851页。

⑨ 叶德辉《皮锡瑞六艺论疏证序》,转引自《周予同经学史论》,上海:上海人民出版社,2010年,第468~469页。

⑩ 顾炎武《日知录集释》卷十四《嘉靖更定从祀》,第532页。

斋批评的却是对经学发展有极大贡献,且为亭林高度肯定的宋儒,两人观点形同水火,怎么可能“经学即理学”的思想乃由牧斋而来?

不仔细看的话,的确会觉得亭林与牧斋对理学的态度颇为相似。牧斋反对理学(他宁可称为道学)的理由是道学家空口说白话,没有文本依据可循,不讲章句,使得传统经学几近失传。而亭林不也将“今之理学”比作禅学,^①因为它“不取之五经,但资之语录,亦如释氏之有禅,可以不诵经典而成佛也。”^②但亭林反对的主要是明代理学,即当时声势滔天的阳明一派的心学;而牧斋的主要矛头指向是宋代道学。此外,牧斋只是主张要通过汉唐经学的方法,即传注笺解义疏之学来治经学,避免信口开河,无根言道;而亭林反对纯凭语录论道,不仅是因为“语录之书日增月益,《五经》之义委之榛芜,”^③更是因为“经学自有源流,自汉而六朝而唐而宋,必一一考究,而后及于近儒之所著,然后可以知其异同离合之相”。^④亭林着眼的是从经学复杂多样的历史发展中整体把握经学,而非抱残守缺、执于一偏还自鸣得意。

但这还不是最主要的。虽然近代以来在现代性的影响下,人们多从知识主义的立场上去理解和评价亭林的贡献,把他看作是清代汉学的开山,而清代汉学已被许多人视为中国古代理智主义的代表。于是,除了“启蒙者”之外,人们把顾炎武理解为是一个追求客观知识的学者,如梁启超在《中国近三百年学术史》中说“亭林学术之最大特色,在反对向内的——主观的学问,而提倡向外的——客观的学问。”^⑤本来,中国传统思想中的“内”与“外”的概念并不等于西方思想中“主观”与“客观”的概念,但急于拥抱现代性的梁任公,却将以西释中、以主观与客观来覆盖内与外。结果主张学以救世的顾炎武,成为专注客观学问与知识的“学术大师”:“亭林在清学界之特别位置,一在开学风,排斥理气性命之玄谈,专从客观方面研究事务条理。二曰开治学方法,如勤搜资料,综合研究,如

参验耳闻以求实证,如力戒雷同剿说,如虚心改订不护前失之类皆是。三曰开学术门类,如参证经训史迹,如讲求音韵,如述说地理,如研精金石之类皆是。”^⑥任公这是把自己的现代性学术理想投射到亭林身上。

对于亭林来说,比起内外,他可能更在乎上下,即“下学而上达”。亭林学术宗旨“大要尽于两语,一曰行己有耻,一曰博学于文。”^⑦他认为圣人之道无非这两句话,他自己对这两句话的解释是“自一身以至于天下国家,皆学之事也;自子臣弟友出入往来、辞受、取与之间,皆有耻之事也。耻之于人大矣!不耻恶衣恶食,而耻匹夫匹妇之不被其泽,故曰‘万物皆备于我,反身而诚。’呜呼!士而不先言耻,则为无本之人;非好古而多闻,则为空虚之学。”^⑧行己有耻与博学于文合在一起,便是“修己治人之实学”。^⑨

修己治人乃为一事,而非内外二事。“夫子之教人,文行忠信,而性与天道在其中矣。故曰‘不可得而闻。’”^⑩对于孔子来说,性与天道不是一个客观谈论的对象,而是体现于人的主观行动中的道理。“……夫子之文章,无非夫子之言性与天道,所谓‘吾无行而不与二三子者,是丘也。’”^⑪圣人之教,不在理论,而在实践。故亭林对一味向内的陆、王心学深不以为然,他在《日知录》“心学”条中引唐仁卿答人书道:

古有好学,不闻好心。心学二字,《六经》、孔孟所不道。今之学者,盖谓心即道也。……子曰“有能一日用其力于仁矣乎?”又曰“一日克己复礼。”又曰“终日乾乾,行事也。”……判吉凶,别人禽,虽大圣犹必防乎其防,而敢言心学乎?心学者,以心为学也。以心为学,是以心为性也。心能具性,而不能使心即性也。是故求放心则是,求心则非;求心则非,求于心则是。我所病

① “今之所谓理学,禅学也”(顾炎武《与施愚山书》,第109页)。

② 钱穆《顾炎武学述》,《中国学术思想史论丛》卷八,合肥:安徽教育出版社,2004年,第54页。

③ 顾炎武《日知录集释》卷十四《嘉靖更定从祀》,第533页。

④ 顾炎武《与人书四》,《亭林文集》卷之四,第130~140页。

⑤⑥ 梁启超《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年,第156、165页。

⑦ 钱穆《中国近三百年学术史》上册,第122页。

⑧ 顾炎武《与友人论学书》,《亭林文集》卷之三,第93页。

⑨⑩⑪ 顾炎武《日知录集释》卷七《夫子之言性与天道》,第240、238、239页。

乎心学者,为其求心也。^①

这显然也是亭林自己的立场。心学之弊,不仅在束书不观,“以明心见性之空言,代修己治人之实学”,^②更在于其完全有悖经学之践迹要求。什么是“践迹”?“服尧之服,诵尧之言,行尧之行,所谓践迹也。先王之教,若《说命》所谓‘学于古训’,《康诰》所谓‘绍闻衣德言’,以至于《诗》、《书》六艺之文,三百三千之则,有一非践迹者乎?善人者,忠信而未学礼,笃实而未日新,虽其天资之美,亦能暗与道合;而足己不学,无自以入圣人之室。”^③践迹是孔孟学问最基本的要求,心学既不要知,又没有行;也就既不明道,也不能救世。

乾嘉诸老都推崇亭林,但亭林恐未必会承认他们的训诂考据之学为经学。因为“孔子之删述《六经》,即伊尹、太公救民于水火之心,而今之注虫鱼、命草木者,皆不足以语此也。”^④他称自己“凡文之不关于《六经》之指、当世之务者,一切不为。”^⑤他的代表作《音学五书》和《日知录》在许多现代学者眼里是乾嘉学派一路的汉学经典,但他自己却公开声明“君子之学,以明道也,以救世也,徒以诗文而已,所谓雕虫篆刻,亦何益哉!某自五十以后,笃志经史。其于音学,深有所得,今为《五书》以续《三百篇》以来久绝之传,而别著《日知录》,上篇经术,中篇治道,下篇博闻,……。”^⑥由此可见,顾炎武的上述两部著作,无疑是经学著作,但也是理学或道学著作。他的著作本身,亦是经学即理学的典型范例。

顾炎武不会像现代学者(如杨儒宾)那样把经学理解为一个特殊的学问门类,对于他就像对于所有古代学者那样,经学(他们更习惯叫经术)就是圣人之道,就是下学上达之方,“其行在孝弟忠信,其职在洒扫应对进退;其文在《诗》、《书》、《三礼》、《周易》、《春秋》;其用之身,在出处、辞受、取与;其施之天下,在政令、教化、刑法;其所著之书,皆以拨乱反正,移风易俗,以驯致乎致平之用,而无益者不谈。……其于

世儒尽性命之说,必归之有物有则,五行、五事之常,而不入于空虚之论。”^⑦也就是说,经学不是现代人所谓的纯粹理论,如果经学是理论的话,它也不是哲学,而是人类行为制度文化学术的内在精神及其多维度的实践发用与呈现。

(二)

虽然一般的中国哲学史著作中会有顾炎武的名字,但现代治中国哲学者很少有人真正把他当成一个哲学家。另一方面,中国现代哲学家中很少有人治经学,熊十力可能是唯一一个写过经学研究著作,即《读经示要》的人,因此,讨论经学与哲学的关系,不能不讨论这部重要著作。

熊十力的这部著作,有鲜明的现代性语境。从晚清开始,经与经学就经历了一个几乎压倒性的、迅速的“去经化”过程,“到民国初年,经学从学术中心落向边缘这个现象是显著的”。^⑧经学迅速衰落的原因,当然是因为它有悖于现代性的两大原则——科学与民主。人们普遍认为,从学术上看,它是不科学的;从政治上看,它是反动的。经学成了中国文化落后的典型标志与替罪羊。即便在态度比较温和的许多人眼里,经学也是明日黄花,荣光不再了。但是,也有人从中国文化本位和文化自主性与文化民族主义的立场出发,逆流而动,为经学的价值辩护,既为它的历史价值辩护,又为它的现代性价值辩护。几乎所有的辩护者都会说,经学无害于现代性,与现代性是相容的。这种辩护必然自觉或不自觉用现代性的某些思想来规范经学。无论是反对经学还是为经学辩护者,殊途同归,其目的都是为了现代性在中国的展开。

熊十力的《读经示要》,也不例外。熊十力是对“古今中外问题”特别敏感的现代中国哲学家。他的哲学思想,即便是像《新唯识论》这样高度抽象和形上的著作,都是如此;更不用说《读经示要》。《读经示

① 顾炎武《日知录集释》卷十八,第656~657页。

② 顾炎武《日知录集释》卷七《夫子之言性与天道》,第240页。

③ 顾炎武《日知录集释》卷七《不践迹》,第243页。

④⑤ 顾炎武《与人书三》,《亭林文集》卷之四,第139、139页。

⑥ 顾炎武《与人书二十五》,《亭林文集》卷之四,第148~149页。

⑦ 顾炎武《与友人论学书》,《亭林文集》卷之六,第199页。

⑧ 罗志田《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,武汉:湖北人民出版社,1999年,第325页。

要》很显然要是对民初以来关于读经问题的三次争论作出回应,也是借此对古今中西的问题作出自己的回答。《读经示要》分为三卷,即《经为常道不可不读》、《读经应取的态度》和《略说六经大义》。鉴于本文的主题,这里只讨论前两卷,即《经为常道不可不读》和《读经应取的态度》。

《读经示要》第一讲(即卷一)“直明经为常道”。^①经为常道不算什么发明,传统经生都会这么说。但熊十力强调这点,是因为近代中国处于三千年未有之大变局,在此大变局下,人们无所适从,不再相信天不变,道亦不变,而是一味求变。但在十力看来“知变而不知常,人类无宁日也。”^②世事无常,惟道为常。“夫常道者,万变所自出也。”^③明常方能应变。常道之为常道,乃在于它是“通古今中外而无可或易者”。^④故“事势万变,而事之成,必由常道。”^⑤这些关于常道的话反对的人不会很多。但人们要问,作为一个特定地域和特定时代产物的经,为何就是常道,熊十力却没有回答。因为他相信“夫常道者,包天地,通古今,无时而不然,无地而可易也。以其恒常,故曰常道。夫此之所宗,而彼无是理,则非常道。经之道不如是也。”^⑥如果这样的话,为何对经之道在当时的中国就有那么截然相反的观点呢?事实上,在此问题上,他与只知有中国,不知有世界的中国古代人的想法是一样的,即经之常道放之四海而皆准,置之百世而不移。而他坚持这个立场,却是因为这个立场已经早已被现代中国人弃如敝屣了。中国在现代世界的遭遇,足以证明那种信仰完全是站不住脚的。

但熊十力和许多所谓文化保守主义者并不这么认为。他实际上将经学视为中学的根本“南皮所云中学,若据宗本以言,即经学耳。对西学言,则泛称中学,亦无不宜。”^⑦经学不但含摄诸子百家与佛学,即便西洋哲学,“亦可摄属此科”。^⑧何出此言?答曰:“天人之蕴,神化之妙,与夫人生日用之当然,六经之所发明,寓极玄于极远,穷幽微于甚显,体至精于至粗,融形上形下而一贯,高矣美矣,无得而称矣。”^⑨这种话古人也都说过,但生活在一个与古人有极大不同的世界中的熊十力,视域不应与古人同。这种话是赞

美性描述,而不是具体入微的论证。

既然中学或经学已达学之极致,那么如何解释西学的种种优长?只有师国粹派之故技“西洋各种学术之端绪,吾未始不具,只未发展耳。”^⑩除了轻率的比附外,既无经验的证据,又无先验的论证。有的只是熊氏自己的信仰“经者常道,万理所汇通,群学所会归也。”^⑪西方没有中国的经,是否就没有常道?如果常道是无时而不然,无地而可易也,那么西方为什么没有中国一样的经学?常道在西方文化中怎样表现?表现在哪里?如果西方文化也有常道(常道应该不分中西,不分华洋)那么中学或经学又怎么能自以为最高?如果只有经学才是常道,那经学为何本身不常?^⑫事实上熊十力是把六经之道理理解为西方学术所无“六经之道,以尽性为极则。其功固在反己,以视西方学术,根本自异。”^⑬

经学不仅是常道,而且也是治术,“常道无往而不存,治术可离于常道哉!”^⑭另外,“夫常道之在人也,是人之所以立。易言之,即人所以为人,不可须臾离也。”但是,按照熊十力的说法,西方的科学与哲学都是由于向外追求而不知常道即在本心,不知反己体认,所以是背离常道的。考虑到熊十力以哲学家自命,那么经学是不是哲学呢?熊十力的回答是“哲学家尚知能,驰思辨,未能反己而证物我同体,未能遗知而冥于无待,此哲学家之自画也。儒者六经之道,方是哲学究极境地。”^⑮这段话中前面说的“哲学家”是指西方哲学家。在熊十力看来,经学当然是哲学,不仅是哲学,而且是哲学的最高境地。但是,熊十力已经表明西方哲学的基本特征是向外驰求而不知反己体认,而“经学者,使人克治私欲,而以万物一体而量者也。道在反身而诚”。^⑯既然如此,两种背道而驰的学术,如何同是哲学,只不过有高低之分呢?

熊十力之所以以哲学家自命,是因为他看到“人生真性,不能不有赖于哲学。若夫社会政治各种问题,高瞻远瞩,察微洞幽,数往知来,得失明辨,为群众之先导,作时代之前驱,励实践之精神,振生人之忧患,此皆哲学所有之事。”^⑰这些关于哲学的认识,基本是从西学得来的。与科学同其态度,努力向外追

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑬⑭⑮⑯ 熊十力《读经示要》,北京:中国人民大学出版社,2006年,第7、6、6、6、7、9、3、3、3、5、51、84、17、111、109、189页。

⑫ 熊十力自己承认:在现代中国,“经学既衰绝,古人成己成物之体要,不复可窥见”(《读经示要》第8页)。

求,及持论能以逻辑精严制胜的西洋哲学,当然是哲学,没有西洋哲学,熊十力都无法把六经视为哲学。他是通过把哲学的定义扩大来表明经学“是哲学,而迥超西学。西学,具云西洋哲学。”^①“须知,哲学固不以理智或知识为止境,必至德慧具足,而后为哲学极诣耳。”^②“德慧即是本体之发用,”^③穷理、尽性、至命是也。“吾以儒学为哲学之极旨。”^④“西洋哲学,纷无定论,当折衷于吾儒。”^⑤

因为认为经学就是哲学,而且是哲学的极致,熊十力自然坚决否定汉学为经学,无论是两汉训诂考据学还是乾嘉的考据学,“汉儒治经,已习为碎义难逃,便辞巧说。……唐人释经,辞烦而鲜要义。清人收集材料虽勤,而于经义全无所窥。……其于六经冲旨,与大道之幽玄,人事、物理之繁赜隐奥,皆茫然无所究析。”^⑥传统经学有相当一部分这样被他排斥在经学之外,充其量只是治经学的工具。无论我们怎样理解哲学,如果经学是哲学的话,熊十力的排斥是有道理的。

从宋代开始,就一直有人疑经,现代疑古派以疑古为手段,来褫夺经之为“经”的地位,即去经化。另一派人,秉承章学诚“六经皆史”的故智,以经为史,最终以史代经。章太炎提出“孔氏之教,本以历史为宗。”^⑦便是一个明显的例子。在此背景下,熊十力要坚持经学的神圣地位和真理(常道)地位,郑重提出读经首先要信经。这不等于说他主张不能疑经。历史与现实的疑都是为了最终否经;而熊十力认为,读经时疑和信都是需要的,“盖疑信本兼资,而无可偏尚。一有偏尚,则易于信者,不免失之疏。而偏于疑者,亦长堕于惑,此学者所宜戒也。”^⑧这是非常理性的态度。

但熊十力讲的信,还不仅是不怀疑经的真实性及其价值,还是指以先哲为师,即阳明说的“正诸先觉”。这不是主张“曾经圣人手,议论安敢到。”而是“须于往圣昔贤之学,求深切了解,然后可以辨从违。”^⑨但这还不是主要的,关键是读经先要立志。王阳明在《示弟立志说》云“夫学莫先于立志,志之不立,犹不种其根,而徒事培拥灌溉,劳苦无成矣。”^⑩十力将阳明此说进一步发挥为读经的基本要求“夫学者必只

有其志,而后可读经。何者?六经,圣人之言也。圣人之言,发于其志。学者在由圣人之言,以通其志,非徒诵其言而已。通圣人之志者,必自有其志者也。所以者何?一言乎志,则众人与圣人同也。同而后可以相喻。”^⑪经作于圣人,通志方能喻圣人之志,喻圣人之志,方能喻经之道。立志是反己求志,而不是向外求知,将经作为研究对象,即以知识主义的态度来解经,而是与六经之道为一体。用熊十力的话说,就是“合内外,极博约,而恒澄然不乱。”^⑫

读经要有敬畏感。敬畏不是在六经与圣人面前诚惶诚恐,顶礼膜拜,那还是把圣人与敬当成对象。熊十力讲的“敬畏”也要从反求诸己上去体会“夫敬畏者,其中惕然,恒有以自任之重。而惧其不胜也。若有所制之,而不敢纵吾意,顺吾欲,悠然于身世之交,而毫无忌惮也。其精神所由凝聚,而精进不已,上下与天地同流者,只以不舍敬畏故耳。”^⑬经学不是宗教,所以敬畏不是一个主体对客体的行为,如敬畏神,而是自性以见天道。十力以孔子的畏天命、畏大人、畏圣人之言来解他的敬畏概念。在一般人看来,君子三畏是畏三个己外的对象。但在熊十力的解读下,三畏是反己体认的三个不同向度。畏天命是知己之命原于天,与天通而非与天隔。圣人伦之至,畏圣人是对他高山仰止,生敬慕之心,“古之大人,未有于前哲不生敬慕者。志定于内,则于先知先觉,或志同道合之侣,自必起殷重向往之忱,而怀声应气求之雅。所以致其恭谨,而不忘畏惮者,岂有意为是哉!直悻悻之动于不获已尔。”^⑭畏圣人之言是指对圣人之言不轻疑。“于圣言有所不得于心时,疑虑方生,则必以畏惮之心持之,恐自任私智而不达圣意也。……疑不忘畏,故不为苟疑也。”^⑮“夫畏圣言,则必虚心以体之,深心以玩之,困心以穷之。尽此三心,而后其于圣言也,有所变通,而非叛也。有所致疑而不轻,将以求真也。有所发挥,而深嫉夫窃也。有所创见,而不甘墨守也。”^⑯

由熊十力对此三畏别出心裁的解说可以看出,读经者与经的关系不是一个主客体相对待的关系,甚至也不是它们如何统一的问题,乃是读经者明心见体,

①②③④⑤⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 熊十力《读经示要》第125、127、126、140、140、147~148、99、101、106、109、111、117、118、119页。

⑦ 章太炎《答铁铮》,《章太炎全集》第4册,上海:上海人民出版社,1985年,第371页。

⑩ 《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,1992年,第259页。

超越物表,“出有限,而寓诸无穷。”^①它根本不是一个知识论的活动,而是一个形而上学的实践。按照熊十力对哲学的定义,哲学即此明心见体的活动,那么,经学就是哲学,反之亦然。然而,如果熊十力的哲学概念只是代表他对哲学的理解,而哲学还有很多不同的理解,那些理解也都是对哲学合理的、且被人接受的定义的话,那么我们是否可以凭任何其他的哲学定义来否定熊十力氏关于经学就是哲学的结论?另一方面,从《读经示要》中我们可以看到,熊十力对经学有狭义与广义两个定义。狭义的经学仅限于六经与宋明理学(心性之学),广义的经学则是中学本身,而不仅限于儒学。但无论狭义还是广义的经学,都不等于就是哲学。广义的经学不能与哲学划等号不言而喻,狭义的经学也不等于就是哲学,而只是熊氏眼里哲学的极致,而事实上还有与之明显不同,甚至取向相反的西方哲学,并且,熊氏自己也承认“科学哲学,宜采西洋。”^②至少西洋哲学也是哲学,虽然是与中国哲学不同的哲学。所以,当熊十力说经学就是哲学时,只有把这句话理解为经学乃是他理解的哲学,而不是哲学本身,才没有问题。但熊十力显然不是这样,他之所以要将经学说成是哲学,表明他已承认了哲学的普遍性;但他又一再强调儒家六经之道为哲学的极致,也就是要把特殊变成普遍。这样,经学与哲学的关系问题实际就被取消了。但熊氏自命为哲学家而从未称自己是经学家,恰恰说明经学不能取代哲学,也不能就是哲学。

(三)

经学与哲学的关系问题绝不像它看上去那么容易回答。这个问题的困难首先在于“哲学”本身就缺乏一个没有争议的统一定义。与其他学科的概念不同,其他学科的名称在一定意义上可以说是一个起标识作用的外在标签;哲学概念本身就是一个哲学问题。哲学概念吊诡也是棘手的地方在于,当人们在规范哲学时,哲学已经在那儿起作用了,因而已经被规定了。当然,一般是以非反思的方式,采用约定俗成的、流行的说法,或自以为是、想当然的、不加深究的

理解。但这也说明哲学概念的规定本身有一个循环结构“哲学本身看来就是这种循环。”^③在哲学中,循环可以是同义反复的坏的循环,用要证明的东西作为证明的前提的循环;也可以是建设性的、创造性的循环。在哲学概念的定义问题上,哲学家要做的不是独断任意地给出一个定义,而是要阐明问题本身的性质与复杂性。

在柏拉图的《曼诺篇》中,苏格拉底说一个人既不能寻找他认识的东西——因为那样他就不必寻找了——也不能寻找他不认识的东西,因为他不认识他要找的东西。^④人们在给哲学定义时,正是处于这种尴尬的境地。当我们在思考哲学是什么时,总是已经知道它是什么了。但这种对哲学的前知(Vorhaben),有点像某种植物的种子,它必须长成那种植物,否则只是种子而不是那种植物本身。但植物是怎样的,取决于它生长的诸条件:阳光、气候、养分,等等;而对于哲学来说,取决于哲学家对它的思考。哲学思考开始时对哲学的前理解,既不是哲学本身,也不是哲学的预设。它是进入哲学概念这个循环(圆圈)结构的某一个切入点,不是什么定论,更不是终极的。它让人们得以进入那个循环,如此而已。哲学的定义本身是这个循环。所以,人们可以给哲学以某种形式定义,如哲学是研究思维规律的学问;哲学是用概念进行的推理反思,形成判断;哲学是世界观的学问;哲学是爱智慧,等等,不一而足。但这些充其量只是对哲学外部观察得出的对哲学的描摹,而不是在哲学内部对哲学本身的理解。真正哲学的定义应该建立在这种理解基础上。

另一方面,中国本来没有“哲学”概念,因此,当我们讨论经学与哲学的关系时,是否意味着我们不得不用西方“哲学”的概念来套中国本土的某些材料,就像现在中国哲学研究中普遍流行的做法?还是说我们可以有自己的“哲学”概念,我们是用自己特殊的“哲学”概念来讨论经学与哲学的关系问题。但那样做有必要吗?当我们郑重其事地问经学与哲学的关系时,我们其实下意识地意识到它们不是完全相同的东西,

①② 熊十力《读经示要》,第139、213页。

③ Heidegger, *Was ist das-die Philosophie* (Pfullingen: Neske, 1956) S. 19.

④ Plato, *Meno*, 80e.

而是两种不同的学问,否则就没必要问它们的关系问题,就像人们不会问唐诗和唐代诗人写的诗的关系问题。那么,它们的不同在哪里,如果它们是不同的话?如果它们完全风马牛不相及,我们为什么要问它们的关系?

经学和哲学的不同,首先在于哲学是现代学科体系的基干学科,而经学从民国起就已经被排除在现代学科体系之外。论时间的话,哲学是现在时,而经学是过去时。当然,人们今天依然在研究经学,经学与哲学都是人们的研究对象。但是,古人不是把经学作为一种客观的知识来学习与研究,而是将研习经学作为自己的成德手段,研习经学是为了明道救世。而今人研究经学,纯粹将它作为一门过去的学问,研究的目的根本不是明道救世,而是一种纯粹的研究活动,像研究甲骨文或音韵学一样。经学也依然没有古代那种神圣的性质,今天不会有人再把经学称为“圣学”。总之,经学在现代经历了一个质变,人们完全可以将它的相关部分研究算作合法的哲学研究、史学研究、文学研究或其他的什么研究。在此情况下,作为哲学的经学非本真的经学,而是已蜕变为现代哲学研究的一个专门研究领域——中国哲学。事实上人们早已这么做了。在此情况下,谈论经学与哲学的关系好像没有什么太大的意义。

但是,如果我们不从现代学科建制和学术工业的角度,而从经学与哲学本身的意义来提出它们的关系问题,则还是很有意义的。中国本无“哲学”之名,此概念进入中国后,人们对它感觉难以把握。“哲学者,名不雅故,搢绅先生难言之。”^①“哲学”对于中国人来说是一个新术语,缺乏理解的历史线索。所以最初鼓吹哲学者都是从哲学最一般的外在形态来理解哲学。蔡元培 1903 年在梁启超编的《新学大丛书》中发表《哲学解》一文,对“哲学”有如下定义:“哲学者,普通义解谓之原理之学,所以究明事物之原理原则者也。……其一以所研究之事物解之;其二以其研究之作用解之。……理学为有形学,哲学为无形学。……理学为部分之学,哲学为统合之学。”^②这其中,“哲学为统

合之学”成为许多人对哲学的基本理解。蔡元培的同时代人孙宝瑄在他的《忘山庐日记》中写道:“哲学之大,无所不包,为万种学问之政府,如百川归海。”^③比他们晚一辈,毕业于北大哲学系的唐君毅在其写于上世纪 50 年代末的《哲学概论》中,仍然如此定义哲学:“人必须有一种学问,去了解此各种学问间可能有的关系;把各种学问,以种种方式之思维,加以关联起来,贯通起来,统整起来;或将其间可能有之冲突矛盾,加以消解。……这种学问,我们即名之为哲学。”^④

这些对哲学的理解和定义,基本是从西方的哲学教科书那里来的。中国现代哲学家很少有根本否认中国有哲学的,但哲学是什么,则视西方哲学马首是瞻,基本根据西方哲学的外在表现来笼统说明哲学为何物。这种从西方哲学的外部组成形态(如宇宙论、认识论、伦理学等)来理解和定义哲学的做法,几乎成了现代中国哲学家对待“哲学”问题的常态,“哲学就是形而上学”、“哲学就是本体论”、“哲学就是认识论”等等简单的说法,成了哲学中人的口头禅,却基本上没有把“哲学”本身当作一个哲学的基本问题来对待,而是用非哲学的方式来把一个极为重要的哲学问题打发掉,自然也就不可能对“哲学”本身有比较深入的理解和认识。

其实哲学家大多认为何谓哲学本身就是一个重要的哲学问题,对哲学如何“正名”,决定了如何做哲学和做什么样的哲学。因此,西方许多大哲学家都对“哲学”本身有大量正面的思考和论述。既然如此,那就让我们来看看西方哲学家理解的哲学,其中是否有可以为人普遍接受的思想。

“哲学属于人的此在本身。它在这个此在本身中发生,并有其历史。”^⑤这是海德格尔在他于弗莱堡大学 1928/29 冬季学期的课程《哲学导论》开篇时说的话。值得指出的是,海德格尔没有使用德语名词 Philosophie 来指“哲学”,而用的是动名词 Philosophieren,意思是哲学首先是人的基本存在方

① 章太炎撰,庞俊、郭诚永疏证《国故论衡疏证》下册,北京:中华书局,2011年,第748页。

② 见钟少华《中文“哲学”概念史》,《中文概念史论》,北京:中国国际广播出版社,2012年,第72页。

③ 孙宝瑄《忘山庐日记》下册,上海:上海古籍出版社,1983年,第1041页。

④ 唐君毅《哲学概论》上册,北京:中国社会科学出版社,2005年,第9页。

⑤ Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 27 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996) S. 5.

式“我们并不有时从事哲学(philosophieren),而是始终和必然从事哲学,只要我们作为人存在。在此为人,就叫哲学(philosophieren)。动物不能哲学;神不需要去哲学。从事哲学的就不是神。因为哲学的本质是一个有限的存在者存在的一种有限可能性。”^①

海德格尔对哲学本质的这个界定,相当深刻,不同凡响。一般定义哲学总是将它与人的思维联系在一起,而海德格尔在他众多关于哲学的论述中不仅将哲学与思维联系在一起,更是将哲学视为人的存在本身。这种对哲学的理解,远比一般将哲学理解为纯粹有关思维的研究高明。这种理解导致将哲学理解为纯粹的理论、纯粹的认识;而在海德格尔看来,哲学是人存在的基本方式,这种基本方式的特征在于对作为全体的存在,也就是大全,有基本的理解。这绝不是海德格尔一个人的看法。雅斯贝斯明确指出“哲学处理的是与人之为有关的存在全体,处理的是真理,无论它在何处出现,都比任何科学知识更深刻地打动我们。”^②美国哲学家塞勒斯同样认为“哲学的目标是理解最宽泛意义上的事物是如何在‘统一在一起’(hang together)这个说法最宽泛的意义上统一在一起的。”^③作为全体的存在,或者说大全,就是这样的一个统一的存在或存在的统一。^④

这种对哲学的理解,与中国传统对经学的理解颇为接近。经学可以是狭义的指专门研究古代经典的学问,也可以是以广义的研经之学,即追求常道的学问。船山曰“经者,人物事理之大本。”^⑤明儒刘儋亦曰“经,常也,古今通行之道也。”^⑥如果以此来理解经学的话,那么作为常道之学的经学与哲学在根本目标上并非格格不入,而是可以无缝对接。上述海德格

尔与雅斯贝斯关于哲学的论述,中国古代经学思想家完全可以也完全会接受。

西方哲学家从古希腊开始,就认为哲学不是单纯的人类精神或理性活动,而是人类“生命(生活)本身的一种基本方式(ein Grundwie)。”^⑦换言之,它首先不是理论,而是人的基本生命实践。无论是对柏拉图还是对亚里士多德来说,哲学都不仅仅是单纯的理论,而且也是人生实践,是人教养和成人的途径。“根据柏拉图,哲学与教育(παίδευσις)结合为一个单一的意义,被规定为人生适当的训练与准备。”^⑧无论是柏拉图还是亚里士多德,他们都是将哲学视为出于人性的需要,所以他们虽然都强调哲学作为纯粹理论的一面,但另一方面,他们也并不因此忘记哲学实践的一面,即哲学“成人”的一面。

海德格尔早年曾用生命(相当于后来的Dasein概念)这个概念来指明人的存在特征。“生命=此在(Dasein)在并通过生活‘存在’。”^⑨在日常生活中,人们经常会说“以什么生活”、“靠什么生活”、“为什么生活”、“用什么生活”、“向着什么生活”、“按照什么生活”、“由什么生活”,等等。海德格尔指出,这些前命题的表达方式中的那个“什么”(etwas)指示了生活的多种关系,这个“什么”就是“世界”。^⑩海德格尔的这个现象学范畴指至关重要的事情:我们过的生活,生命所持守和遵照者,^⑪用中国传统的话来说,叫“立身处世之本”。哲学首先不是一种特殊的理论形态,或就是理论,如许多西方哲学家认为的那样;作为人类基本生活方式,哲学首先是行。“作为原理认识的哲学(Philosophieren)只是生命事实性之历史的彻底实行。”^⑫所谓“事实性”(Faktizität)就是生命(生活)的存在意义。^⑬追求生命的存在意义的展开,就是

① Ibid., S. 3.

② Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (München: Piper, 1989) S. 10.

③ Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963) 1.

④ 参看张汝伦《作为哲学的“哲学”》,《哲学研究》2021年第11期。

⑤ 王夫之《张子正蒙注》,北京:中华书局,1975年,第81页。

⑥ 刘儋《新刊正蒙解》明嘉靖万历刻本,转引自林乐昌《正蒙合校集释》上册,北京:中华书局,2012年,第256页。

⑦ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotels*, GA 61 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985) S.80.

⑧ Anton-Hermann Chroust, “Philosophy: Its Essence and Meaning in the Ancient World,” p. 35.

⑨ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristotels*, S.85.

⑩ Ibid.

⑪ Ibid., S. 86.

⑫ Ibid., S. 111.

⑬ Ibid., S. 114.

哲学。

按照古人(如顾炎武等人)的理解,经学首先是行,而不是“学”。如果是“学”的话,那也是当“效”字讲。“效”什么?效法天道。宋儒治经,以此为圭臬,故宋学又被称为“道学”。宋儒马晞孟在释《中庸》首章时说“自天命之谓性至率性之谓道,则天人之理备矣;自率性之谓道至修道之谓教,则物我之治具矣。有以得于天而不遗于人,有以治于我而不遗于物,此其道所以具天地之纯,古今之大体也。”^①“天人之理”与“物我之治”,不正是哲学关心的根本问题吗?由此可以得出结论:传统经学(而非现代作为学术工业对象的经学)在根本追求上与哲学同,在此意义上,可将

其视为哲学。

尽管哲学与经学在根本目的上有相当程度的重合,但它们的一个重要不同也必须指出,哲学一般没有经学所有的神圣意味(也许经院哲学除外),而且哲学的思域远比经学广阔,所用的思维方式也更为多样;更重要的是,在哲学中没有不可怀疑者,而经学却必须有不可怀疑者。在这点上,经学更近于神学而非哲学。也因此,哲学更利于天下公理的拓展与深化,而经学更容易故步自封。因此,我们不能说经学即哲学,它们之间存在着根本的不同。化经学为哲学,恐怕比简单追问经学与哲学的关系远为复杂,但也更有意义。

On the Relationship of Confucian Classical Studies and Philosophy

Zhang Rulun

(*Institute of Humanities, Shanghai Tech University, Shanghai 201210, China*)

Abstract: Confucian classical studies and philosophy are the backbone of the Chinese and West traditions respectively. While the concept of philosophy comes to China, Confucian classical studies disintegrate rapidly. Recently, people are more and more interested in the relationship between Confucian classical studies and philosophy in the wake of the limit rehabilitation of Confucian classical studies. The problem can't be answered from the view of modern discipline construction, rather than from their respective fundamental purposes and tasks. Confucian classical studies is not the theory in modern sense, but principle and learning focusing the way of the world and the human mind. Xiong Shili's claim that Confucian classical studies is more philosophical than Western philosophy is untenable. For the relationship between Confucian classical studies and philosophy is not their outer similarities and differences. We can't fit Confucian classical studies into philosophy forcedly, or opposite them each other. The matter is how to understand the dialectic relationship of universality and particularity in diversified human culture.

Keywords: Confucian classical studies; philosophy; Gu Yanwu; Xiong Shili; Confucian classical studies is Neo-Confucianism; Confucian classical studies is philosophy

[责任编辑 晓 诚]

^① 卫湜《中庸集说》桂林:漓江出版社,2011年,第18页。