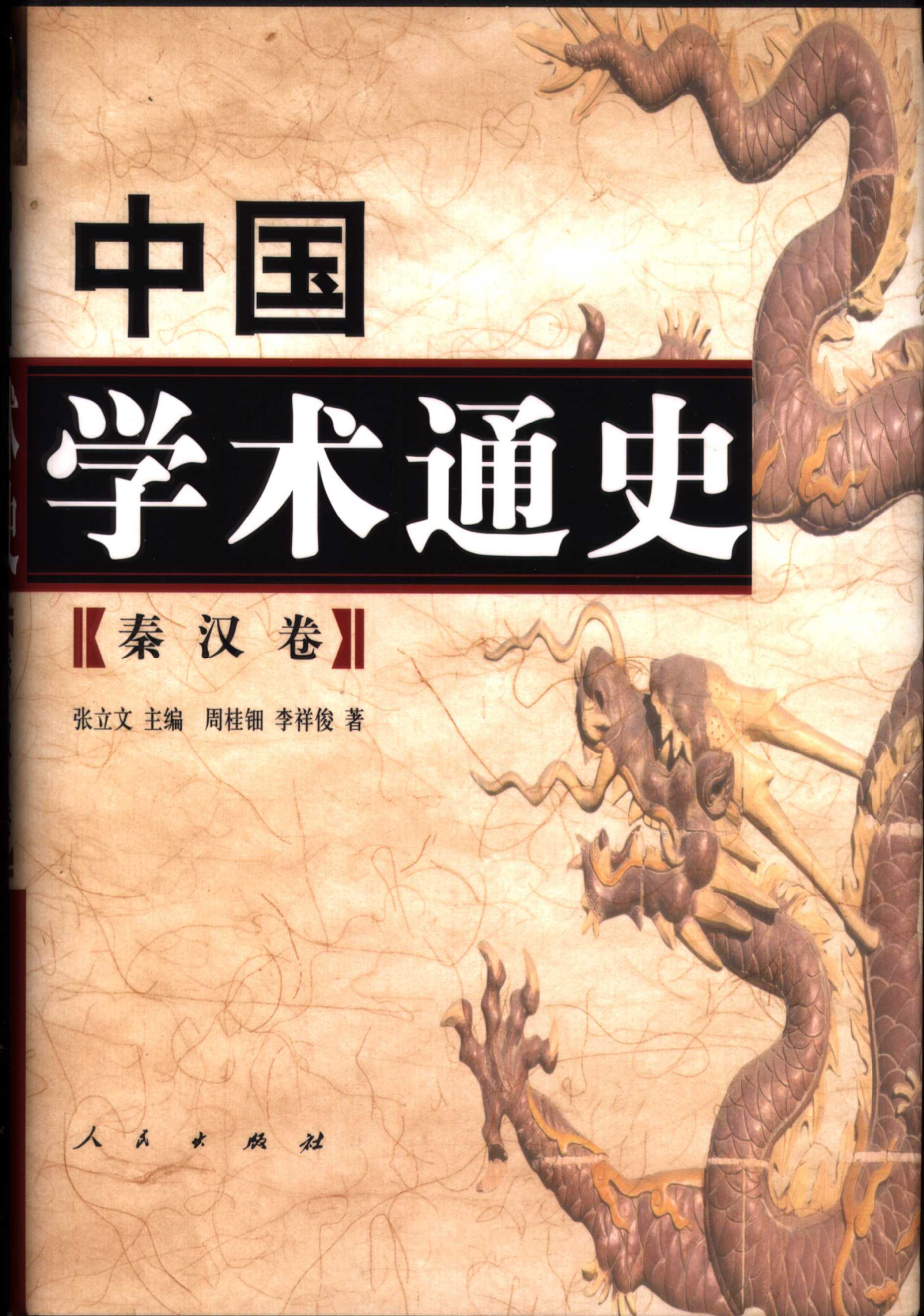




中国 学术通史

《秦汉卷》

张立文 主编 周桂钿 李祥俊 著

人民出版社

中国 学术通史

【秦汉卷】

张立文 主编 周桂钿 李祥俊 著

人 民 出 版 社

责任编辑:乔还田 陈鹏鸣

装帧设计:徐 晖

版式设计:卢永勤

图书在版编目(CIP)数据

中国学术通史(秦汉卷)/张立文主编 周桂钊、李祥俊著.

-北京:人民出版社,2004.12

ISBN 7-01-004609-3

I. 中… II. 张… III. 学术思想-思想史-中国-秦汉时代

IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 115984 号

中国学术通史(秦汉卷)

ZHONGGUO XUESHU TONGSHI

张立文 主编

周桂钊 李祥俊 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2004 年 12 月第 1 版 2004 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:635 毫米×927 毫米 1/16 印张:28.75

字数:368 千字 印数:1-6,000 册

ISBN 7-01-004609-3 定价:60.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

总 序

学无确解。无论是中国哲学、中国思想,还是中国学术,真所谓“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”^①。因对其学的理解,往往基于诠释者的主体论域、时序结构和价值取向,所以莫衷一是。

一、中国学术史的界说

在中国近现代人文社会科学研究中,哲学、思想、学术及其史的论述,往往出现不需“难得糊涂”而糊涂的情境,如什么是哲学、思想、学术?什么是中国哲学史、思想史、学术史等?若连此都模糊不清,则研究对象、范围何以明?研究对象、范围之不确定,则何以进行研究或诠释?

中国学人之所以面临这种尴尬,一是汉语方块字的一字多义性,而造成词义的不确定、浑沌性;二是像哲学、思想作为学科,中国本来没有,是近现代从西方引进的。西方外来的与中国本土的往往互不契合而有冲突,而成为“哲学在中国”,而不是“中国底哲学”;或“思想在中国”,而不是“中国底思想”。即使说将中国各种学问中“可以西洋所谓

^① 《系辞传上》,《周易本义》卷3,世界书局1936年版。

哲学名之者,选出而叙述之”^①,也可能由于“照着讲”者理解的毫厘之差,而谬以千里,而造成中国哲学合法性危机。中国思想、中国学术何尝不会出现像中国哲学那样的危机?

基于此,我们最近提出走出中国哲学的危机,超越合法性问题。我们主张中国哲学、思想、宗教、学术决不能照猫画虎式地“照着”西方讲,也不能秉承衣钵式地“接着”西方讲,而应该是智能创新式地“自己讲”^②。讲述中国哲学、思想、宗教、学术自己对“话题本身”的重新发现,讲述中国哲学、思想、宗教、学术自己对时代冲突问题的艺术化解、讲述中国哲学、思想、宗教、学术自己对时代危机的义理解决,讲述中国哲学、思想、宗教、学术自己对道的赤诚追求等。只有如此,才能真正建构中国底哲学、思想、宗教、学术等学科。

在中西学者没有就中国哲学、思想、宗教、学术是不是、有没有的评价内涵、标准获得共识或取得最低限度的认同的情境下,为了更好地探索中国哲学、思想、宗教、学术“话题本身”,直面中国哲学、思想、宗教、学术生命本真,讲述中国哲学、思想、宗教、学术灵魂(精神)的价值,同时也为了探讨中国哲学、思想、宗教、学术的方便和开发中国哲学、思想、宗教、学术的创新能力,必须“自己讲”、“讲自己”;又考虑到中西哲学、思想、宗教、学术各有其发生、发育、延续的文化背景、社会环境、价值观念、思维方式、风俗习惯、语言文字的殊殊,其哲学、思想、宗教、学术讲述的“话题本身”以及讲述的“话语方式”都大相径庭,而必须自我定义,自立标准。我想这样做有其外内依据的合理性和合法性。

① 冯友兰:《中国哲学史》(上册),中华书局1961年版,第1页。

② 参见拙作:《中国哲学从“照着讲”、“接着讲”到“自己讲”》,载《中国人民大学学报》2000年第2期;《关于“儒家与宗教”的讨论》,载《中国哲学史》2002年第2期;《朱陆之辩序》彭永捷著,人民出版社2002年版;《中国哲学的创新与和合学使命》,载《中国人民大学学报》2003年第1期;《中国哲学的“自己讲”、“讲自己”——论走出中国哲学的危机和合法性问题》,载《中国人民大学学报》2003年第2期。

我根据自己长期对中国哲学的研究,借鉴前辈学者的研究成果,曾把中国哲学规定为:“哲学是指人对宇宙(可能世界)、社会(生存世界)、人生(意义世界)之道的道的体贴和名字体系”^①。把中国宗教规定为:宗教是给出人的精神的理想家园^②。至于思想和学术也应依据中国的实际,做出自我定义,自立标准。尽管中国学人、思想家、学问家的各自家庭渊源、学校教育、承传学统、文化素质、学术品格、个人性情及兴趣爱好等的差分,对于中国思想、中国学术的体认亦不相同,但可以殊途同归,百虑一致,获得一个大致认同的共识。

从史的视阈来观照哲学史(History of Philosophy)、观念史(History of Ideas)、思想史(Intellectual History),前两者英语中是独立名词,可以作为史学研究的对象,而后者是一个形容词,是作为规范、描述某种史学的研究,不能作为独立的史学研究的对象。但在汉语中思想可以作名词使用。思,汉许慎《说文解字》:“思,睿也,从心从囟。”段玉裁注:“睿也,各本作容也。……谷部曰睿者深通川也。引睿呖浚距川。引申之,凡深通皆曰睿,思与睿双声……谓之思者,以其能深通也。”思之上半部作囟,《说文》:“囟,头会脑盖也。”段玉裁注:“上象小儿头脑未合也”。古人以心为思之官,意谓头脑会思虑、思念,所以《集韵·志韵》:“思,虑也”,《广韵·之韵》:“思,思念也”。想,《说文》:“凯思也,从心相声。”段玉裁注:“凯各本作冀……凯思者,凯望之思也。”思想两字义近,《玉篇·心部》:“想,思也。”思想,意为思念、思虑、思考。曹植说:“仰天长太息,思想怀故乡。”^③ 三国时王朗与文休书云:“托旧情于思想,眇眇异处,

① 见拙文:《朱陆之辩序》彭永捷著,人民出版社2002年版。关于这个哲学定义和“体贴”,“名字”等概念,在此序中已有解释,不赘述。

② 见《关于儒家与宗教的讨论》,载《中国哲学史》2002年第2期。《关于儒学是“学”还是“教”的思考》,载《文史哲》1998年第3期。《生死学与终极关怀》,载《东方论坛》2000年第2、3期。

③ 《盘石篇》,《曹子建集》卷6。

与异世无以异也。”^①《尚书·尧典》：“钦明文思安安。”马注：“道德纯备谓之思。”《周书·谥法》：“道德纯一曰思。”以道德高尚纯善为思。《周礼·视履》：“十曰想。”郑司农注：“想者，辉光也。”这里讲思想便意蕴着道德统一的辉光之义。

思想是指人对于宇宙(可能世界)、社会(生存世界)、人生(意义世界)的事件、生活、行为所思所想的描述和解释体系。如果说，中国哲学史是中国哲学的历史地展示，中国思想史也可以说是中国思想的历史地呈现，那么，中国哲学史是指把人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴，以名字的形式，大化流行地展示出来，并力图把形而上之道和形而下之器统摄到体用一源、理一分殊之中的智慧历程。中国思想史是指人对宇宙、社会、人生的事件、生活、行为的所思所想，以描述和解释的形式，历史地呈现出来的历程^②。这些规定，都是为了探讨问题的方便，而不一定妥帖、准确。

既明哲学、思想和宗教的定义及中国哲学史和中国思想史的分别，便可以探讨学术和学术史的问题。学，《说文》：“敦，觉悟也，从教门，门，尚矇也。臼声。学，篆文教省。”段玉裁注：“敦觉叠韵。《学记》曰：‘学然后知不足’，知不足然后能自反也。按知不足所谓觉悟也。”《说文》认为，学从教，古学、教为一字。《国语·晋语九》：“顺德以学子，择言

^① 《许靖传》，《三国志·蜀书》卷38，注引《魏略》，中华书局1959年版，第968页。

^② 侯外庐等著的《中国思想通史序》中说：“这部《中国思想通史》是综合了哲学思想、逻辑思想和社会思想在一起编著的。”（人民出版社1957年版，第1页）。葛兆光说其《中国思想史》是“一般知识、思想与信仰的历史”。汪祖荣说：“思想史研究之目标与方向，其任务不局限于所谓‘思想之历史’（history of ideas），故其视野超越哲学史与学术史之外。思想史亦与文化史（cultural history）有别，后者包罗万象，诸如宗教、艺术、文学、科技等，靡有所遗，而前者以整个文化做背景，注重‘历史架构’上之思想与思想间之关系”。（《思想与时代——思想史研究之范畴与方法》，百花文艺出版社1998年版。）

以教子,择师保以相子。”韦昭注:“学,教也。”学为学习,引申为讲学、学识、学问、学说、学科^①等。如果说“学”字有见于甲骨金文,则“术”字不见,而见于简帛。《说文》:“术,邑中道也,从行术声。”段玉裁注:“邑,国也,引申为技术。”术为道路,为人所由的道路,人由道路而达到一定目标,而引申为技术、技艺、办法、方法等,如《孟子·尽心上》:“观水有术,必观其澜。”《广雅·释诂一》:“术,法也。”又可以引申为学说,《正字通·行部》:“术,道术。”《晏子春秋》:“言有文章,术有条理。”^②道术与学术近。“学术”并称或一词,见《礼记》:“德也者,得于身也。故曰:古之学术道者,将以得身也。”郑玄注:“术,犹艺也。”孔颖达疏:“术者,艺也,言古之人学此才艺之道也。将以得身也,谓使身得成也。”^③这里是指学习与才艺,南朝梁何逊《何水部集·赠族人秣陵兄弟诗》:“小子无学术,丁宁因负薪。”指学问和道术。引申为学说与方法、道理与技艺、学识与办法等。

基于此体认,学术在传统意义上是指学说和方法,在现代意义上一般是指人文社会科学领域内诸多知识系统和方法系统,以及自然科学领域中科学学说和方法论。中国学术史面对的不是人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名字体系或人对宇宙、社会、人生的事件、生活、行为所思所想的解释体系,而是直面已有(已存在)的哲学家、思想家、学问家、科学家、宗教家、文学家、史学家、经学家等的已有的学说和方法系统,并藉其文本和成果,通过考镜源流、分源别派,历史地呈现其学术

① 孔子时有六艺之学,公元二世纪汉代设立太学,一直延续,隋立国子监,协调国子学与太学,另有专门学校如算学、书学、医学等。唐国子监的构成如:国子学、太学、四门学、律学、书学、算学、广文学等。宋代国子监的分科为:太学、国子学、小学、医学、武学、律学、算学、书学、画学、道学等。这里除太学、国子学、小学外,其他都属学科。

② 《泚子午见晏子·晏子恨不尽其意第二十六》,《晏子春秋集释》卷5,中华书局1962年版,第360页。

③ 《乡饮酒义》,《礼记正义》卷61,中华书局1980年版,第1683页上。

延续的血脉和趋势。这便是中国学术史。

辨哲学、思想、宗教、学术之名,析中国哲学史、中国思想史、中国宗教史、中国学术史之义,这是我1960年从事中国哲学教学研究以来一直想辨析清楚的,但这一辨名析义是否妥帖,可通过切磋,而使其完善一些。

二、中国学术史演变的阶段

学术和哲学、思想一样,依据社会生活的演替而演替,随时代的变化而变化。因而,各个时代有所面临的各种问题,特别是主导性问题。人们在化解时代所面临的问题中,有限度地形成了一些共识和相近的进路,而造就了时代的学风、学说。这些学风、学说便体现了这个时代的需要,也展示了这个时代的学术面相。

如果说哲学是哲学史的母亲,哲学史便是哲学的女儿;那么,学术是学术史的父亲,学术史即是学术的儿子。这就是说,学术史是学术的衍生,所以,有怎样的学术,就有怎样的学术史。这可以从两方面看:一是史的学术和学术史。在某个时代中,由于学者面临共同的宇宙、社会、人生等问题,在化解这些问题中取得了一些共识和趋向,形成了大致认同的学风、学说及学术成果,但由于各个学者的师传学脉、价值观念、思维方式、学术思想、学者视阈的不同而不同。换言之,有多少不同的学术观点,就有多少种不同的学术史,因此,在同一个时代的学风、学说及学术成果中有不同的学派门派,而呈现五彩缤纷的多样性、多元性,这是本有的学术和学术史;二是写的学术和学术史。既有当时人对时代学风、学说及学术成果的记录、描述、解释和评价,也有后来学者对前时代的学风、学说及学术成果的再现。这种再现是重新描述、评价、解释的过程,由于解释对象和解释者的时间差和空间差,解释者的解释

必须超越时空的局限,才能贴近先前学术文本的意思和原作者的意蕴。但解释者置身于后代社会或现代社会,由于社会的变迁和学术的变化,解释者所处的环境与被解释对象之所在的情境已大不相同,解释者带着他所处的那个时代的学术思想、价值观念、思维方式的潜意识,不免“误读”、“误解”被解释对象,不能再现其本真或本相,而带有解释者所处时代的痕迹,从这个意义上说,一切学术史“都是现代史”。

一切历史都处于“为道屡迁,变动不居”之中,学术史也不例外。梁启超曾“接着”佛说一切流转相为生、住、异、灭四期讲,认为中国学术思潮,“则汉之经学,隋唐之佛学,宋及明之理学,清之考证学,四者而已”^①。我们则认为,中国学术思潮可分为六期,即先秦学术、两汉经学、魏晋玄学、隋唐儒释道之学、宋明理学、清代学术。我们之所以分为六期,不是任何人的臆断,而是依据社会的变迁、学术的转换等外缘内因划分的。

先秦是中国学术的原创期。这时,诸侯国林立,他们既统一受周王朝的制约,又互相竞争、兼并,为自己国家的生存和富强而斗争。为此,各国都孜孜以求生存和富强的谋略、理念和方法。因此,呈现出学术多元,百家争鸣的盛况。先秦学术是在夏、商、周三代礼乐文化及其典章制度的人文语境中萌生和创发出来的。按照《汉书·艺文志》的追溯,先秦诸子百家都是从“学在官府”的西周礼乐文化中衍生出来的学术义理形态,其学说是对“古之道术”的创新和发明。比如以孔孟为代表的儒家,出于司徒之官,助人君顺阴阳明教化者也,游文于六经之中,留意于仁义之际,于道最为高。以老庄为代表的道家,出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术。又如阴阳家出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时;法

^① 梁启超:《清代学术概论》,重庆,商务印书馆1943年版,第1页。梁氏该书写于1920年。

家出于理官,信赏必罚,以辅礼制;墨家出于清庙之守,其长贵俭、兼爱、上贤、右鬼、非命、上同等;名家出于礼官,名位不同,礼亦异数;纵横家出于行人之官,杂家出于议官等^①。先秦学术在百家争鸣激荡下,民族意识日益觉醒,道德精神不断独立,形成了以“道德之意”为主导的学术思潮,各家围绕着天道、地道、人道的“三才”之道,而讲阴阳、柔刚、仁义之德,展开思潮言说和交流,使先秦学术呈现百花齐放、绚丽多姿的状态。

秦汉是中国学术的奠基期。秦统一六国,建立了统一的中央集权的郡县制,实现了一次巨大的社会转型,传统学术亦随之转向。先秦那种“百家殊方,指意不同”的“道术将为天下裂”的态势,转变为法、道、儒依次意识形态化的“大一统”语境。汉初为了避免强秦速亡的重演和医治战争创伤的需要,“黄老之术”得以推行,经休养生息,出现了“文景之治”。汉武帝为使刘汉政权“传之无穷”,举贤良文学之士以对策的方法,“垂问天人之应”。据董仲舒的理解,汉武帝所追问的“大道之要,至论之极”,实际上是“《春秋》大一统”。他所建构的“天人感应”学说是把先秦天、地、人三才之道的分离贯通起来,使其转变为“王”字,即“王道通三”,确立帝王的至尊地位。汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,并立儒学《五经》博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄,使经学思潮成为学术主潮。两汉学术虽是先秦百家之学的转向,但也是先秦百家之学的继承、吸收和融合。据司马谈的《论六家要旨》的研究和凝练,汉初“黄老之术”是以道家老子为依托,“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”的和合体;董仲舒虽“独尊儒术”,但亦援各家入儒,其《深察名号》是名家手笔,《天地阴阳》是阴阳家的理路,《郊义》和《郊语》^②是儒家章法,因而创新深度薄弱。总体而言,两汉是中华民族富有创造性的

① 见班固:《艺文志》,《汉书》卷30,中华书局1962年版,第1728—1742页。

② 见董仲舒:《春秋繁露》。

学术繁荣的时代,无论是典章制度、文学艺术、理论思维,还是经学、史学、天文、历算,农学、医药等,其辉煌已处世界领先地位,为中华民族学术奠定了基本规模和范式。

魏晋南北朝是中国学术的会通期。这时,国家长期分裂,政权频繁更迭,战争时起时伏,社会充满杀机,生命朝不保夕。在这种社会制度结构危机中,个体价值独立,主体意识觉醒,学术思想活跃,哲学创新涌现,佛道两教兴盛,被边缘化了的名士“清谈”,转变为主流的玄学思潮。何晏注《论语》,援引老庄诠释孔孟,开启玄冥之风。王弼注《老子》、《周易》,横扫两汉象数感应方法,主张“以无为本”,回归自然。然后向秀、郭象注解《庄子》,发挥“逍遥之义”,辨名析理以达忘言、忘象的“玄冥之境”,展露出儒道会通的趋势。竹林七贤的叛逆和任诞,虽对名教富有批判精神,但对生命智慧亦有消解作用。名教束缚的解脱给学术思想带来了清新的自然气息,文学创作与义理运思的巧妙结合,成为这时人文语境中最引人注目的故事情节。陶潜的田园诗篇和《桃花源记》属极富义理内涵的文学精品,郭象的《逍遥游注》和“玄冥之境”是最有文学韵味的哲理佳作,都给玄学思潮增光添彩。然而,生命智慧的刻意消解给玄学思潮的义理学术抹上了幽暗的哀伤色彩,孤独感与虚无感的并置是魏晋人文语境最令人感慨的叙述风格。曹操的《短歌行》:“对酒当歌,人生几何?”^①让人忧思难忘。阮籍的《咏怀诗》:“终身覆薄冰,谁知我心焦”^②!叫人痛心疾首。干宝的《搜神记》和葛洪的《抱朴子》,“张皇鬼神,称道灵异”,为新的神道设教积累着资料。玄学学术思潮,从学术学风到学术内涵,意蕴着与两汉经学学术思潮反其道而行之的追求。

① 曹操:《短歌行》,《曹操集》,中华书局1959年版,第5页。

② 阮籍:《咏怀诗·其六十三》,《阮籍集》,上海古籍出版社1978年版,第122页。

隋唐是中国学术的融突期。盛唐之际,经济繁荣,社会开放,儒、释、道三教兼容并蓄,冲突融合。儒教自汉“独尊儒术”以来,守成有余,开拓不足,虽在典章制度、明经科举、朝纲吏治、百姓日用等方面维持伦理教化职能,中间曾有韩愈、柳宗元等“古文运动”的儒学复兴,但在学术思想层面仍陈陈相因,缺乏新意。道教因与李唐王朝的姓氏因缘,独得皇室青睐,《道德真经》几乎成了朝野必读经典。可是王权的推崇并不是学术创新的充分条件。从学术义理形态上讲,隋唐道教不仅无法与佛教分庭抗礼,而且总是暗渡陈仓,在概念范畴和思维方法上吸取佛教。因此,隋唐时代学术思潮的主潮体现为佛教的中国化创新上,别具特色的“中国佛性论”,是佛教般若智慧的民族结晶。儒道两教推本“性情之原”,成为隋唐学术思潮的基本话题。

天台、华严、禅宗三宗,都主“一切众生悉有佛性”,仔细分殊,又有差异。天台宗倡性具说,认为一切诸法悉具佛性;华严宗主性起说,认为众生本来就是佛,佛性不离众生心;禅宗重即心即佛,佛性平等,不分南北;人性本净,无须坐禅,自性若悟,众生是佛。湛然又提出“无情有性”,墙壁瓦石亦有佛性。与佛教不同,儒家以善恶品位统论性情体用。孔颖达奉诏编撰《五经正义》,以水体波用、金体印用比喻性体情用。韩愈以“仁义礼智信”等儒教伦理规范为性,以“喜怒哀乐爱恶欲”等社会心理表现为情,依上、中、下等级分三品,经李翱的综合,成为“性善情恶”论,要复性,必须“教人忘嗜欲而归性命之道”。

在学术领域值得称道的还有“西天取经”,主动吸收外来学术文化,使佛教经典沿着艰难曲折的丝绸之路在东土大唐安家;“古文运动”使儒教义理从烦琐的章句训诂中复活,仁义道德在主体精神的“性情之原”扎下了新的根系。面对应接不暇的异域风情、博大精深的般若智慧和微妙难解的涅槃实相,中华民族的一流人才几乎都致力于佛学的中国化创新。在“玄冥独化”的心智上树立起通向“极乐世界”的思想路标。中国化的佛学超越其发源地印度佛学,而成为世界佛学的中心。

宋明是中国学术的造极期。唐末藩镇割据,五代十国混战,社会再次陷入大分裂、大动乱局面,针对纲常失序、道德沦丧、理想失落、精神迷茫的价值颠覆与意义危机,学者在“佑文”的文化氛围中,“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,着手重建伦理道德、价值理想和精神家园。宋明新儒学完成了儒、释、道三教长期冲突融合而和合转生,把三教的兼容并蓄的学术整合落实到“天理”上。程颢“自家体贴”出的“天理”二字,开创了理学学术新思潮、新时代。理学学术思潮所关注的是理、气、心、性问题的义理探究,这一理学学术的转向,使“道德之意”成为道德形上学;让“天人感应”转换为天人本无二的“天人合一”;使“玄冥之理”成了“净洁空阔底世界”;让“性情之原”转变为“心统性情”。体现了宋明学术的“致广大,尽精微,综罗百代”的恢弘态势,映射出激荡融摄、心智精进、实现理想、生机勃勃的精神气象。或以性即理,或以心即理,或以气即理,理学各派争奇斗妍、相得益彰;濂、洛、关、涑、新、蜀以及道南、闽、湖湘、象山、金华、永嘉、永康等学派,各呈异彩、绚丽多姿。这是中国学术史上学派最盛、学术水准最高时期。

北宋在重文的学术环境中,在尊师重道的激荡下,民族精神和生命智慧释放出来,打破了汉唐以来“疏不破注”的“家法”、“师法”的网罗,破除了《五经》为圣人之言的迷信,揭起了“疑经改经”的大纛,以义理解经的宋学取代以训诂考据解经的汉学,换来了经学的新时代。在文学艺术上,既有与唐代并称的唐宋八大家,又有堪与唐诗媲美的宋词、元曲、明小说。宋明兴建学校,培养士子;广开书院,讲学授徒,成为尊师重道和各学派立言、研究和传播学说的基地。学者们以深沉的忧患意识和崇高的历史使命,激发出“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的豪迈气概,把宋明学术推向造极的境域。

清是中国学术的延续期。清入主中原,被一些学者认为是“天崩地裂”的时代,黄宗羲、陈确的老师刘宗周绝粮殉明,不食夷族。清为稳定其统治,继承元明,仍然以程朱道学为国家意识形态。程朱道学进一步

被权威化、教条化。就维护纲常伦理的垄断地位而论,存理灭欲成为其学术的话语霸权,程朱道学沦为“以理杀人”的工具。清统治者为了泯灭汉族知识分子的民族正统感和文化优越感,以及对清统治的不满或反抗意识,便大造文字狱,实行文化恐怖主义,可谓文网密密,丝毫不漏。康熙初年的庄氏《明史》案,戴名世《南山集》案,株连之广,杀戮之惨,恐怖气氛,笼罩朝野;雍正短短 13 年,有案可查的文字狱就有 20 多次;乾隆时文字狱更是层出不穷,如伪造孙嘉淦奏稿案,他们捕风捉影,罗织罪名,把许多作品扣上“悖逆”、“肆行狂吠”等帽子,株连所及,老师学生,亲朋好友,都在所难免。文人学子在文字狱的血雨腥风中,只得躲入训诂、考据的古纸堆中,逃避敏感的学术追求。正如龚自珍所说:“避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋。”^①因而乾嘉汉学兴盛;另从学术内在演替的理路而言,清初学者在检讨、反思明亡原因时,往往归咎于陆王心学的空疏不实,“由蹈空而变为敷实”,这也是为什么讲求实证的考证之学独盛的原因之一。由于宋时“佑文”的宽松的学术环境已失,学术创新的生命智慧便枯萎了。由于知识精英们都投身于考证之学,所以清代经学和考证之学亦取得空前的成果,为学术的承传和繁荣做出特殊贡献。

然而从清到民国,内忧外患接连不断,民族精神备受蹂躏,生命智慧浑浑噩噩。洋务派、早期改革派、戊戌变法派虽满腔热情,救国救民,但回天无力,依然王朝。惟价值准则的生离死别,精神世界的人去楼空,却无法弥补。“孔家店”一经打倒,中国学术创新既无得心的言说话语,又无应手的书写符号,一大批志士仁人,只好背井离乡,远渡重洋,寄人篱下,拾人牙慧,以“寻找救国救民的真理”聊以自慰。因而,近现代中国学术奉行“拿来主义”。虽标榜“新学”,实是一种“中西会通”的新学,或曰新瓶装旧酒的新学,即“中体西用”之学。

^① 《咏史》,《龚自珍全集》第九辑,中华书局 1959 年版,第 471 页。

中国学术经此原创期、奠基期、会通期、融突期、造极期、延续期而至现代 20 世纪。20 世纪中国学术风云多变,前半个世纪,继续着鸦片战争后的中西、古今、新旧之辩,因而有中学派、西学派、古学派、今学派、新学派、旧学派,其间有分有合,分分合合。有接着古代儒道佛墨讲,或接着宋明理学讲;有接西学各派讲,或接着原苏联讲,各讲其是,各是其是。后半个世纪又可大致分为前 25 年与后 25 年,因为学术仍处在延续之中,故现代学术史待后再撰。

三、中国学术史的“自己讲”

学术文本和学术事件、成果的记载,是学术言说的符号踪迹,是智慧觉解的文字面相,是主体精神超越自我的信息桥梁。“学而不思则罔,思而不学则殆。”学术家必须凭借对一定文本和历史记载的学习、思索和诠释,才能准确把握时代精神的学术思潮的主流话题,全面融人民族精神及其生命智慧的学术语境,为学术思想的不断创新打上属于自己的名字烙印。

从表现形式上看,学术的创新总是由一系列具有智能创造性的学问家、经学家、思想家、哲学家、科学家、宗教家、文学家、史学家等来完成的,创新的学说和方法也总是以他们的姓氏命名的。从生成结构上看,学术创新不是无中生有的面壁虚构和凭空杜撰,而是依据生生之道“化腐朽为神奇”,通过对历史学术文本的智慧阅读,尤其是对元典文本的创造性的诠释及其诠释方法的推陈出新而获得的。诠释文本(hermeneutical text)的转换,是中国学术创新的特征之一,是学术流派创立的文献标志。

海德格尔讲过,西方哲学是柏拉图的注脚。这一说法未免笼统,却道出了人文学科历史变迁的解释学机缘。其实,柏拉图的对话是用苏

格拉底的名义写成的,就此而言,柏拉图倒是苏格拉底的注脚。问题的关键在于注脚的学术水平是不是超越于文本。如果远远超越于文本,那么,以注脚的书写方式进行学术思想的创新,有何不可!诚如陆九渊所说:“学苟知本,《六经》皆我注脚。”^①在“我注《六经》,《六经》注我”的解释学循环中,有时很难说清究竟谁是谁的注脚。“人说郭象注庄子,我说庄子注郭象。”只要有学术的创新,眉批、脚注和夹注、插入语,仅是书写格式的分殊,是无关宏旨的技术细节。朱熹的《四书章句集注》,谁都不否认他是借注解《四书》来阐述自己理学思想的专著,被后世推为科举考试的教本。

这就是说,各个时期具有学术创新性的学问家、经学家、思想家、哲学家、科学家、宗教家、文学家、史学家等的学术宗旨,治学思路、方法、范围、成就,学术源流、派别,以及各个时期有代表性专门学术、学术事件、活动的记录,汇聚成的各个时期的学术思潮及其演变的总和,构成了学术史研究的对象。郑樵《校雠略》认为,“类例既分,学术自明”。黄宗羲在《明儒学案·自序》中说:“于是为之分源别派,使其宗旨历然。”他们把学术史定位在学术宗旨和分源别派上,因而以“目录体”或“学案体”为其表现形式。黄宗羲借陶石簣与焦弱侯书批评周汝登的《圣学宗传》从伏羲、神农、黄帝、文、武、周公、孔、孟至王栋、罗汝芳共84人,是“扰金银铜铁为一器,是海门一人之宗旨,非各家之宗旨也”^②。但是陶望龄在《圣学宗传·序》中说:“宗也者,对教之称也,教滥而讹,绪分而闰。宗也者,防其教之讹且闰而名焉”^③。是讲分源别派的宗旨的。他又批评孙奇逢的《理学宗传》:“鍾元杂收,不复甄别,其批注所及,未必得其要领,而其闻见亦犹之海门也。”^④孙氏共列161人,较周氏多列

① 陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》卷34,中华书局1980年版,第395页。

② 黄宗羲:《凡例》,《明儒学案》卷首,《国学基本丛书》本。

③ 周汝登:《圣学宗传》,刘承干集资依明刻原本影印本。

④ 黄宗羲:《凡例》,《明儒学案》卷首,《国学基本丛书》本。