

经学今论三编

中國哲學 第二十四輯

□ 辽宁教育出版社 □

经学今诠三编

《中国哲学》第二十四辑

《中国哲学》编辑部编

图书在版编目 (CIP) 数据

经学今诠三编/姜广辉主编; - 沈阳: 辽宁教育出版社, 2002.4

(中国哲学·第24辑)

ISBN 7-5382-6280-6

I. 经… II. 姜… III. ①经学-文集②竹简文-文集 IV. ①Z126-53②K877.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 012223 号

辽宁教育出版社出版发行

(沈阳市和平区十一纬路 25 号 邮政编码 110003)

沈阳新华印刷厂印刷

开本: 850 × 1168 毫米 1/32 字数: 488 千字 印张: 22 $\frac{3}{4}$ 插页: 4

印数: 1-5 000 册

2002 年 4 月第 1 版

2002 年 4 月第 1 次印刷

责任编辑: 王之江 王丽君 责任校对: 李守勤

胡大为

封面设计: 吴光前

版式设计: 赵怡轩

定价: 43.00 元

《中国哲学》编委会

主 编：姜广辉

编 委：（以姓氏笔画为序）

孔 繁	卢钟锋	邢 文	朱汉民
何兆武	牟钟鉴	沈芝盈	李泽厚
李学勤	杨天石	步近智	林 英
庞 朴	陈 来	陈谷嘉	陈金生
张义德	张广保	姜广辉	唐宇元
楼宇烈	潘吉星		

执行编委：邢 文

目 录

中国上古宗教研究

夏商周三代宗教

- 中国哲学思想发生的源头 余敦康 1

楚简研究

- 《诗论》与《诗》 李学勤 121
- 附 《诗论》分章释文 李学勤 135
- 关于《孔子诗论》 裘锡圭 139
- 关于古《诗序》的编连、释读与定位诸问题研究
..... 姜广辉 143
- 附 古《诗序》复原方案 姜广辉 172
- 《上海博物馆藏战国楚竹书》(一)释文校订 李 零 182
- 风、雅、颂与先秦诗学 邢 文 197
- 楚简《诗论》与早期经学史的有关问题 江林昌 208

《孔子诗论》补释一则	陈 剑	222
郭店儒家著作的学术谱系问题	叶国良	226

中国经学史研究

传经与弘道：荀子的儒学定位	王中江	251
《白虎通义》制度化经学的主体思想	张广保	290
何休的公羊学思想	郑任钊	342
郑玄易学思想的特色	林忠军	402
政治的统一与经学的统一		
——孔颖达与《五经正义》	姜广辉	432
唐代儒者解经之一侧面		
——《五经正义》解经方式析论	张宝三	467
宋学的文化诠释	朱汉民	534
尊孟与非孟		
——试论宋代孟子学之发展及其意义	夏长朴	559
论郑述《五先生礼说分类》	彭 林	625
经及其解释		
——陈澧的经学观	张素卿	642
讀李學勤主編之《標點本十三經注疏》		
..... [日] 野間 文史		681

夏商周三代宗教

——中国哲学思想发生的源头

余敦康

中国的哲学开端于春秋末年的孔子和老子，希腊的哲学开端于米利都学派的泰勒斯，人们根据这种历史的事实，称之为“哲学的突破”。所谓“哲学的突破”即对构成人类处境之宇宙的本质发生了一种理性的认识，而这种认识所达到的层次之高，则是从来都未曾有的。与这种认识随而俱来的是对人类处境的本身及其基本意义有了新的理解。^[1]在此以前，人类的意识和精神生活经历了一个时间跨度达数千年之久的宗教神话时期。这种宗教神话就其对象而言，与哲学并没有什么根本性的不同，也是对宇宙的本质以及人类处境本身的一种认识和理解，区别的关键在于哲学的认识和理解是立足于人文理性，而宗教神话则是立足于原始思维的感性直观。因此，在原始的宗教神话和后来的“哲学的突破”之间，存在着一种连续与断裂的辩证关系，既相互联系，又相互区别。这种关系也可以看做是“源”与“流”的关系。中国的哲学开端于孔子和老子，其

切近的源头是三代宗教；希腊的哲学开端于泰勒斯，其切近的源头是赫西俄德的《神谱》和荷马史诗；同样，印度的哲学开端于佛陀时代的诸多流派，其切近的源头是吠陀梵书和奥义书。这三个大的哲学系列都有自己的最崇高的概念和最基本的原动力，按照金岳霖先生的说法，中国的哲学是“道”，希腊的哲学是“逻各斯”，印度的哲学是“如如”。^[2]由于世界上的这三大哲学系列在开端之时就已经凝结了互不相同的最崇高的概念与最基本的原动力，所以在往后的发展中，也就形成了不同的运思方向，不同的思维模式和不同的总体特征。这种关于“流”的演变是人所共知的事实，也不难理解。难以理解的是，从发生学的角度看，追本溯源，何以中国的哲学在众多的名词概念中竟然选择了一个“道”字作为哲学的突破口，而希腊竟然是“逻各斯”，印度竟然是“如如”？如果一部关于中国、希腊或印度的哲学史只是从开端处讲起，不去追求向上一路，从事探源性的研究，那么这种哲学思想也就成了无源之水，无本之木，势必给人带来天纵之智、突如其来的惊异之感。这种惊异之感在一些关于希腊哲学的论述中是常见不鲜的。比如罗素的《西方哲学史》指出：“在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解说的莫过于希腊文明的突然兴起了。”^[3]虽然有人注意到希腊宗教对于希腊哲学的影响，往上追溯，但是只能追溯到奥林匹克宗教的切近源头就不得不戛然而止。这是因为，在荷马时代以前，尚有作为最早源头的迈锡尼和克里特的宗教文化，而这两种宗教文化受到外来入侵者的强势打击业已完全中断，其蛛丝马迹也渺茫难寻。这就使得希腊的宗教与哲学之间的关系，只见出其断裂而无见其连续。人们对于泰勒斯凭借一

个水是万物始基的简单命题竟然揭开了希腊哲学的序幕，也就只能怀着惊异之感做出各种哲学的解释，而无法联系到它的宗教源头做出历史的解释。关于印度文明的宗教信仰与哲学思想之间的关系，同样是只见出其断裂而无见其连续。因为体现在吠陀梵书中的宗教信仰是外来入侵者雅利安人的创造，而前雅利安时期的属于印度本土的哈拉帕文化的宗教信仰已经中断，无迹可寻了。比较起来，在世界上的这三大文化区中，惟独中国的宗教可以由三代一直往上追溯到五帝，再往上追溯到三皇，从而构成了一个自然生成的连续性的发展系列。这种连续性的宗教文化发展到周代趋于成熟，自成体系，其所凝结的中坚思想和核心主题，通过宗教的形式对宇宙的本质以及人类处境本身所作的认识和解释，为后来的哲学的突破作了层次历然脉络清晰的重要铺垫。春秋战国时期，儒墨道法各家哲学皆以道作为最崇高的概念与最基本的原动力，普遍地追求行道、修道、得道，这个不道之道，各家所欲言而不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由、不得不依、不得不归的道，其发生学的源头就是中国古代连续性的宗教文化，其实质性的内涵与总体特征是由三代宗教特别是周代的天命神学所规定的。因而人们考镜源流，探索宗教与哲学之间的关系，并且进一步探索一般性的人类精神现象学，如果充分利用中国的史料，可以进行双向思维，从连续中见出其断裂，从断裂中见出其连续，与希腊和印度的史料相比，具有特殊的优越性。

《庄子·天下篇》是论述中国古代宗教文化与哲学思想演变的一篇最早的文献，它指出：

古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？曰：圣有所生，王有所成，皆原于一。

不离于宗，谓之天人。不离于精，谓之神人。不离于真，谓之至人。以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。……

古之人其备乎！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，小大精粗，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，邹鲁之士搢绅先生，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。其数散于天下而设于中国者，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。……判天地之美，析万物之理，察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，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！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这篇文献具有极高的史料价值，受到学者们的广泛重视，试图从不同的角度来解释。比如侯外庐先生站在历史的角度作

出解释，认为它把西周、春秋、战国的学术分为三个时代。其所谓的“古之道术”指的是西周的宗教。“以天为宗，以德为本”，这种天德关系的理论，正是《周书》、《诗经》的主要论旨。在春秋时代，畴官师儒担负了保存西周文物仪式的职责，仅是这个过渡思想的半观念家，介于宗教与哲学之间。到了战国，学术下庶人，观念家与事业家分工，这才有诸子百家分裂的私学。因而这篇文献所论述的思想史的发展线索可以说由圣王宗族而搢绅先生，复由搢绅先生而显学而诸子百家，而中国古代思想由宗教的王官开始，是有史实可证的。¹余英时先生则是参考了美国当代社会学家帕森斯的说法，认为从现代社会学的观点看，这一“道术为天下裂”的过程正是古代文明发展史上一个最重要的关键，即所谓“哲学的突破”。在公元前一千年之内，希腊、以色列、印度和中国四大古代文明，都曾先后各不相谋而方式各异地经历了一个“哲学的突破”的阶段。比较起来，“哲学的突破”在中国表现得最为温和。这是因为，中国的“哲学的突破”是针对古代诗、书、礼、乐所谓“王官之学”而来的，这种“王官之学”是中国传统的寄托所在。刘歆的九流出于王官说，分别以察，虽多不可通，但会合以观，诸子各就一端凿王官之学之窍而各有其突破，则颇有理据，与《天下篇》所云“道术将为天下裂”者，正相通流。而且这种温和的性格至少一部分源于诸子立言所采取的“托古”的方式。

关于中国的“哲学的突破”何以不采取激烈批判的方式，而表现为一种温和的性格，也许还可以从更多的角度来试图进行解释。比如把中国的文化看做是一种自生自发而独具一格的

“原生道路”的文化，与希腊印度的那种受到外来入侵者的打击而重新兴起的“次生道路”的文化不同，没有割断连续与断裂之间的关系，因而在总体上表现为继承与革新之间的渐进性的统一。再比如，可以把“哲学的突破”在中国文化中的表现看作是一个由合而分的过程。作为“古之道术”的王官之学是一种合而不分的天人合一的整体之学，后来诸子蜂起，“天下多得一察焉以自好”，形成了儒墨道法许多流派，于是这种天人合一的整体之学发生了分裂。虽然如此，这种分裂并不是连续性的中断，而是如同宋儒所说的一本万殊，万殊一本，部分与整体之间的相互蕴涵。由于诸子百家都是由整体分裂而成的部分，尽管各执一端，未得其全，但“古之道术有在于是者”，在部分中蕴涵着整体，所以“哲学的突破”表现为一种温和的性格，而没有采取激烈批判的方式。再比如，可以站在世界史的角度进行宏观的比较，把《天下篇》所说的“古之道术”看做是一种成熟的宗教文化体系，后来所发生的“哲学的突破”无非是对这种宗教文化的诠释，既然是诠释，一方面必须尊重传统，继承传统，同时又必须凭借创造性的理性思维，不囿于传统，推动传统的革新。诸子立言何以普遍地采取“托古”的方式，说明这是对古代宗教文化传统的尊重和继承，而诸子立言通过“托古”的方式对宇宙的本质以及人类处境本身所做出的“哲学的突破”，仅仅只是思维模式的转换，而不是宗教文化传统的断裂。诸如此类解释的角度还可以找出许多，每一种解释的角度都可能持之有故，言之成理，但却不可能完全穷究其底蕴，揭示其奥秘。解释学的空间无限广阔，永远是开放着的，容许人们进行不断地开拓。就我们所关注的问题而言，重

点不在于“哲学的突破”在中国何以表现为温和的性格，而在于这个事件在中国究竟是怎样发生的，三代宗教特别是周代宗教是否早于哲学的开端就已经凝结成了一种系统完备的宗教世界观，有着自己确定的中坚思想和核心主题，在发生学的源头上规定了中国哲学的基本面貌和发展方向，从而使得中国哲学形成了与希腊哲学和印度哲学互不相同的总体特征，能否依据《天下篇》所提供的史料对这个事件的历史的和逻辑的进程找到一种合理的说明。

《天下篇》以战国末年高度繁荣的哲学思想为背景，追问哲学思想发生学的源头，明确指出，诸子百家共同的源头就是“古之道术”。诚如论者所言，所谓“古之道术”主要是指西周宗教或诗、书、礼、乐的王官之学，也可以泛指整个古代的宗教文化体系。照《天下篇》看来，这种古代的宗教文化体系，其外延“无乎不在”，是一种囊括天人的十分宏阔的整体之学，其内涵则收缩而为一，这个一即道一之一，天人合一之一。因而这种天人整体之学一方面“明于本数”，同时也“系于末度”，前者称之为“道”，后者称之为“术”，合称“道术”。所谓“明于本数”，是说对天人整体有一个根本的理解，并且从中抽绎出一个统一的原理，一个思想的精髓，这也就是“内圣”。所谓“系于末度”，是指实用性的操作层面而言的，即把对天人整体的根本理解用于“育万物，和天下，泽及百姓”，处理各种各样具体实际的问题，参与运化而无所不在，这也就是“外王”。因此，这种贯穿于三代宗教中的“古之道术”，实际上就是一种系统完备的宗教世界观，其中坚思想可以简略地界定为天人整体之学或内圣外王之道，其核心主题就是所谓

“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人”；“以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人”；探索天与人或神与人之间的关系，追求内圣外王的贯通。后来所发生的诸子百家的哲学世界观是对这种宗教世界观的继承，其基本面貌与总体特征受到“古之道术”的规定，并没有脱离天人之学的范畴，同样是追求内圣外王的贯通，区别仅仅在于诸子百家从各自的角度出发，偏执一端，“不幸不见天地之纯，古人之大体”，比不上“古之道术”的系统完备。

《天下篇》对“古之道术”的论述是一篇“托古”的言论，带有美化古代的成分，其对诸子哲学的论述，反映了道家学派的某种偏见，这都是显而易见的。但是，中国古代的宗教文化发展到周代趋于成熟，并且以天人之学作为实质性的内涵，形成了一种系统完备的宗教世界观，这有大量传世的文献可证，《天下篇》的论述虽有美化的成分，却自有其历史的依据，并非无稽之谈。至于对诸子哲学的论述，如果不过分计较其价值评估的学派偏见而着眼于思想内容的客观分析，更是大体上可信，其史料价值决不能忽视。特别重要的是，《天下篇》透过历史的表象，撇开具体的细节，站在世界观的高度，以一种独具慧眼的天才的洞见，揭示了三代宗教与诸子哲学有着共同的中坚思想与核心主题，共同的理想与追求，此二者的关系是一种从源到流、由合而分的自然的生成，这对我们深入全面地理解中国历史文化的内在精神，理解中国哲学何以把一个“道”字确立为最崇高的概念，既不同于希腊的“逻各斯”，也不同于印度的“如如”，具有极大的启发意义，可以作为我们进一步探索的可靠的支点。

当年金岳霖先生曾根据情感与理智方面的不同感受，对中国、希腊、印度三大哲学系列进行了宏观的比较。他指出：

从情感方面说，我总觉得印度思想中的“如如”（引用张申府先生底名词）最“本然”，最没有天人底界限。我们既可以随所之而无不如如，在情感方面当然最舒服，中国思想中的“道”似乎不同。我觉得它有由是而之焉的情形。有“是”有“由”，就不十分如如。可是“道”不必太直，不必太窄，它底界限不必十分分明；在它那里徘徊徘徊，还是可以怡然自得。希腊底 Logos 似乎非常之尊严；或者因为它尊严，我们愈觉得它底温度有点使我们在知识方面紧张；我们在这一方面紧张，在情感方面难免有点不舒服。^⑩

金岳霖先生的这种比较是通过长期的阅读、研究和涵咏体察所得来的亲切有味的经验之谈，准确地把握了世界上这三大哲学系列的总体特征，弥足珍贵。照金岳霖先生看来，这三大哲学系列在情感与理智方面之所以有不同的侧重，是因为它们在处理天人关系的问题上遵循了不同的逻辑理路，确立了不同的中坚思想。印度的“如如”最本然，最没有天人的界限，强调梵我一如，主要是一个情感皈依的对象，因而我们可以随所之而无不如如，在情感方面最舒服。希腊的“逻各斯”则是高踞于人之上，显得非常之尊严，天与人的界限截然二分，形成了对立，主要是一个外在于人的知识论的对象，虽然可用冷静

的态度去研究它以求得理智的了解，却不能得到情感上的满足。中国的“道”介于二者之间，有由是而之焉的情形。所谓“是”，是指多少带有一点冷性的自然律，为了求得这种自然律，必须以冷静理智的态度对外在于人的宇宙整体作一番客观的研究。所谓“由”，是指把这种自然律与整个的人的生存方式联系起来，用以安身立命，作为行道、修道、得道的最高依据，在情感方面多少感到一点自在。因此，中国哲学对由是而之焉的“道”的追求，使理智与情感两方面都受到了抑制，在世界文化体系中走的是一条中间的道路。这也就是说，中国哲学在处理天人关系的问题上始终是保持着一种必要的张力，既不像印度哲学那样完全取消天人界限，也不像希腊哲学那样使之截然二分，完全对立起来，而是合中有分，分中有合，其所论述的天道往往包含着人道的内容，其所论述的人道也往往包含着天道的内容，天与人的界限是很难划分的，因而中国的“道”不必太直，不必太窄，它的界限不必十分分明。

金岳霖先生谈的是哲学的开端，《天下篇》所谓“古之道术”谈的是宗教的源头。由于哲学的开端对宗教的源头存在着一种路径依赖，其所遵循的逻辑理路是由宗教的源头所规定的，为了解答中国哲学何以在开端之时就选择了一条不同于希腊和印度的逻辑理路的问题，必须追溯到它的宗教的源头，所以我们可以把这两方面的论述联系起来，相互发明，彼此印证，以加深理解。根据金岳霖先生的论述，我们可以对《天下篇》所说的天人之学做出准确的定位，使之与希腊和印度的哲学相区别。根据《天下篇》的论述，我们可以从发生学的源头上来印证金岳霖先生的精辟的分析，所谓“不离于宗，谓之天

人；不离于精，谓之神人”，说的正是一种不离不杂的必要的张力，既没有完全等同，也没有完全对立。

一般说来，中国、希腊和印度的哲学都是围绕着对天人问题的研究而展开的，所谓天人问题，也就是关于宇宙的本质以及人类处境本身的问题，这是世界上三大哲学系列的共性。至于这三大哲学系列所表现出的不同的个性，关键在于它们在处理天人关系的问题上选择了不同的逻辑理路。而它们早在开端之时就做出了不同的选择，关键在于它们有着不同的宗教的源头。我们可以设想，在印度的文化中，其宗教的源头必然存在着一种完全取消天人界限的传统，从而规定了后来哲学的选择方向。在希腊的文化中，其宗教的源头必然存在着一种天人截然二分的传统，对后来的哲学产生了决定性的影响。由于希腊和印度属于次生道路的断裂文化范畴，史阙有间，我们的这种设想是无法确证了。但是，在中国的文化中，根据颛顼“绝地天通”的史料记载，我们可以清楚地看出，早在颛顼时代，中国的宗教就已经十分确定地选择了使二者不离不杂的道路，一方面采取了断然的措施禁绝“民神杂糅”的现象，奉行“民神不杂”的原则，另一方面又致力于组织和制度的建构，使得通天的权力掌握在专职的巫觋祝宗的手中，做到“不离于宗，谓之天人；不离于精，谓之神人”。中国古代宗教所作出的选择决定了后来哲学的选择，因其“不杂”，所以不同于印度，因其“不离”，所以也不同于希腊。因此，根据中国的史料，是完全有可能清理出一条从宗教到哲学的顺理成章的发展线索的。

史家普遍认为，颛顼“绝地天通”是中国古代的一次具有