

汉宋学术与现代思想

● 陈少明 著

● 广东人民出版社

马致远的山水散曲研究

■ 著者：张 明 ■ 出版：2008-03-01

汉宋学术与现代思想

陈少明 著

广东人民出版社

责任编辑：余小华

封面设计：迪 赛

汉宋学术与现代思想

陈少明 著

*

广东人民出版社出版发行

广东佛山印刷厂印刷

厂址：佛山市惠信路9号

850×1168毫米 32开本 8.75印张 260,000字

1995年11月第1版 1996年12月第1次印刷

印数1-4,000册

ISBN 7-218-01491-7/44

定价：15.80元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与承印厂联系调换。



作者简介

陈少明，男，1958年生，广东汕头人。现为中山大学哲学系中国近现代哲学史研究室主任、副教授。出版的著作有：《儒学的现代转折》（辽宁大学出版社1992年版），《都市墓志铭》（深圳海天出版社1993年版）。《反本质主义与知识问题》（与张志林合作；广东人民出版社1995年版），《被解释的传统》（与单世联、张永义合作；中山大学出版社1995年版）。本书是作者90年代以来部分论文的结集。

目 录

自序：思想史与思想	(1)
一、为思想史辩护	(1)
二、为思想而学问	(6)
三、学会思想	(9)
四、一种形式化的错误	(12)
作为政治文化的经学	(17)
六经注我：经学的解释学转折	(25)
一、走出汉学	(25)
二、宋学：经学与哲学的抉擇	(30)
三、义理之体用	(35)
白沙的心学与诗学	(39)
——兼论意义的本体结构	
一、构成境界的本体	(39)
二、从心学到诗学	(44)
三、在意义结构中	(49)
白沙心学与道家自然主义	(55)
一、道法自然	(55)
二、自然与自得	(59)
三、自然、虚无及其他	(65)
世纪转折点上的文化思潮	(71)
一、旧传统与新思潮	(71)

二、古经新释：民族危机中的使命感	(82)
三、佛法入世及其后果	(92)
四、山呼海啸，西潮东卷	(100)
走向后经学时代	(112)
一、从汉学到古史辨运动	(113)
二、宋学与现代新儒家	(120)
三、后经学时代	(126)
在历史与理念之间	(133)
—— 汉宋学术与现代文化保守主义	
一、酒与瓶的说法	(133)
二、辨种性与悼礼俗	(138)
三、理念的防线	(144)
再论宋学与现代新儒家	(151)
从性理到理性	(158)
—— 为纪念冯友兰诞生 100 周年而作	
一、性理及其问题	(159)
二、理的重构	(164)
三、以心抗理	(169)
四、有限理性的伦理观	(175)
为自由卫道	(179)
—— 徐复观的思理、学术与人格	
一、为政治而学术	(180)
二、从自由看传统	(183)
三、在汉、宋之间	(189)
四、一个知识分子的肖像	(196)

重提庞朴的儒家辩证法·····	(200)
思想史解释：逻辑与逻辑之外·····	(205)
一、思想史的语言特性·····	(205)
二、概念特性与思想构成·····	(208)
三、从注释到诠释·····	(212)
四、在方法的背后·····	(215)
作为知识形态的思想史·····	(219)
一、“思想史”概念分析·····	(220)
二、从意义诠释看知识考察·····	(224)
三、科学史的启示·····	(226)
四、解释模式·····	(230)
摆脱汉宋轮回·····	(235)
一、旧案重提·····	(236)
二、走出轮回·····	(242)
对规范的疑虑·····	(249)
——从 90 年代的学术转向谈起	
重提对规范的疑虑·····	(257)
低调一些·····	(265)
——向文化保守主义进言	
后 记·····	(273)

自序：思想史与思想

这个题目一写下，马上就会引出一个不好对付的问题：什么是思想史？提问如果是为区别于经济史或政治史而来，解决应不大困难。但如是相对于哲学史与学术史来讲，那就有些麻烦。即使在 90 年代“回归学术史”的学者中，对此也没有一致的意见^①。但是，由于现代中国学界不仅存在哲学史、学术史及思想史并立的状态，而且后来又有哲学史、思想史及学术史更替的局面或趋势，使得今天对它的辨析，无论对总体上理解学界的走向，还是对研究者个人学术目标的选择，都有切实的意义。虽然这对于某些具体课题的选择未必很重要。

一、为思想史辩护

20 世纪的上半页，中国的文史领域就有三史并存的局面。胡适、冯友兰先后出版哲学史，梁启超、钱穆同治学术史，而后起的侯外庐则将其作品称为思想史。说它们并存有两个理由：其一，选择的对象（同一时代）大同小异，虽然探讨的角度不尽相同；其二，尽管各史命名不同，相关论断或许针锋相对，但没有学科上

^① 这从《学人》第一辑上的那组《学术史研究笔谈》反映出来。

互相否定的问题。

那么，是否因现代学术发轫时期，学科关系未厘清，故用名漫不经心所致？也不然。至少冯友兰是非常自觉的。他对哲学一词的来源及含义，哲学的方法，中国思想如义理之学同西洋哲学的相通处及特殊性，哲学史选材原则，等等问题，都有明确的见解。^① 这些意见基本为学界所认可。梁启超、钱穆的两本学术史都是断代的，称《中国近三百年学术史》。以钱著为例，虽然不像冯著有明确的界定，但比较各自讨论的“三百年”内容，仍可看出两者侧重点的不同。这一时段中，冯著只用“清代道学之继承”及“清代之今文经学”两章处理，而其中有关“汉学”寥寥数句，训诂、考据及一般经史之学基本不予置评。其对象只是哲学，涉及今文经时也是叙述其历史哲学。钱著则对清代汉学点评甚详，如汉宋之争、今古文嬗变、经史关系，才是其主题。相对而言，冯著主要手法是一种阐释，钱著则更多的是论断。

其实，界定真正复杂的是“思想史”。侯外庐的思想史有古代也有近代。古代部分与冯著比，冯著探讨的对象，侯著基本也包括。侯著的特色在于：哲学、政治及学术思想打通，同时注重用历史来说明、评价思想的演变。侯氏还有一部《近代中国思想学说史》，^② 取材范围约略与钱氏的“三百年”史相当。与钱著比，侯著重视哲学、政治思想不消说，学术部分的篇幅也不逊色。但后者有个特点，即评判学术思想时，着眼点不在其知识论断，而在其思想方法的普遍特征。该书的有些题目带有像“经验主义”、

① 参见冯友兰《中国哲学史》上册，第一编第一章绪论，北京中华书局1984年版。

② 侯外庐：《近代中国思想学说史》（上下册），生活书店1947年版。

“理性主义”、“民主”、“自由”等现代辞汇，表现作者力图把对历史对象的分析同某种现代立场联系起来的思考。这就是一种思想性的思考。^①

如果把侯著作为“思想史”的标本来分析，其特征可粗略概括为：1. 哲学、政治及学术思想打通；2. 思想同历史的解释相联系；3. 学术对象的分析侧重于与其他思想形态的关系；4. 在评价中把古今思想联系起来。上述1、2两点区别但可包括哲学史，而3、4两点则区别于学术史。这样看，梁启超的另一本学术史《清代学术概论》其实更像一本思想史。

20世纪的下半页，在学术文化高度意识形态化的背景下，上述那种“三分天下”的局面倾斜了。学术史很少被提起，这与批判胡适、钱穆的史学思想，同时轻考据、对钻故纸堆大概相关。新意识形态要求学术具有思想性战斗性。但与哲学史比，思想史也备受冷落。明显的例证是：哲学史是哲学系的必修课，有过规模不小的哲学史方法论“讨论”，后来又有统一教材，甚至一度有全民普及的趋势。而思想史连历史系的必修课也不是。这究竟是缘于个别政治家的个人兴趣，还是因苏联专家来华推销其哲学史的效应，这里不深究。而思想史的不景气也不知是否是哲学史遮掩的结果。^②我们可以确定的是，哲学史被重视，而这种“重视”的结果，形成了某些禁锢这个领域学术发展的教条。如众所周知的

① 余英时的《论戴震与章学诚》（香港龙门书店，1976）就是从思想史角度探讨学术史现象的成果。

② 1978年，侯外庐也主编出版《中国近代哲学史》（人民出版社），参加者基本是其思想史的工作班子。

“两个对子”问题。^①哲学史千人一面、味同嚼蜡的状况，一直延续到 70 年代末。

80 年代在意识形态气氛宽松的条件下，学界都在“拨乱反正”。而对哲学史面貌冲击最有力的，是李泽厚、庞朴等代表的思想史著述。李向读者推荐侯外庐的著作，而在一则答问录中把自己的动机透露得很清楚：“近几年来，主要力量用于研究中国思想史。在《中国社会科学》、《哲学研究》等杂志发表了一些文章，我试图改变一下中国哲学史陈陈相因的面貌。几十年来，哲学史只是简单地分割、罗列成唯物主义与唯心主义的斗争史，……这种研究格局似乎也可以打破一下。我想从中国文化心理结构等角度进行研究，也就是说，把中国哲学史放在文化心理结构中加以展开和探讨。我希望这种研究能略有新意。”^②庞朴也在摆脱“对子”式的哲学史，虽然他创获最大的中国辩证法研究结论落在哲学上，但他要表彰的是中华文化的人文精神和真正的中国式智慧。其取材也远超过一般通用的哲学史文献，这也是思想史的方法。他们的著述都很有影响，特别是李泽厚。李著不靠材料的丰富、冷僻取胜，而以思想的敏锐及解释的技巧吸引人，结果产生不少追随者与模仿者。

哲学史与思想史本是相邻而可区分的学科，两者在 80 年代前期的更替，是特定意识形态背景下的特殊现象。背景挪动以后，这种对立不复存在，而且也逐渐被淡亡了。至 80 年代中、后期，港

① 指把哲学史写成唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学的斗争史。

② 《李泽厚十年集》第四卷《走我自己的路》，安徽文艺出版社 1994 年版，第 74 页。

台新儒家及北美同行的作品，既有哲学史也有思想史，大量进入大陆，学界比较、选择的机会也就增多了。不过，另一种矛盾也在酝酿之中，它不是意识形态的对抗，而是汉宋之争的投影，有时表现为史学与哲学之争。^①90年代初，从学术史疏离思想史的症候中，人们不难看到上述影响的痕迹。

也只有到90年代，当回归学术史的呼声响起之后，思想史才又面临着为自己的合法性辩护的问题。虽然90年代学术史对思想史的疏离比起80年代思想史对哲学史的否定要隐蔽得多，但对立的倾向是清楚的。敞开与社会政治背景相关的曲折原因不说，其切实的理由是矫正80年代的“空疏”。但“空疏”的原因应该分疏，至少应从学风与学科两方面来看。就学风而言，空疏的情形确实存在，但不是所有的成果都这样，至少庞朴不会受这样的责难。就学科而言，思想史关注抽象观念的阐释、评价，比起学术史更着重知识判断，当然会“空疏”，但正是其特色所在，它具备学术史不能代替的思想功能。学风的空疏应该矫正，也可从学术史吸取教益，但作为学科不能被别的学科所取代。80年代“思想”同“哲学”的关系，实际是不同思想内容的对立，因此才有前者取代后者的问题。90年代“学术”对“思想”的挑战，应该也可以促使“思想”寻求更坚实的基础。

概括一下，就中国文化的特点而言，思想史可以包涵哲学史的内容而使传统的精神历程有一种整体性的把握，虽然它不必否定治纯粹的哲学史的独立价值。思想史也可向学术史学习对某种知识发展历程的客观把握，但它得坚持自己对普遍意义的思考。这样，我们不仅对思想史作为一种知识形态的合法性怀有信心，而

① 参阅拙作《摆脱汉宋轮回》。

且，对通过治思想史来丰富当代的思想内容充满期待。

二、为思想而学问

思想可包括的范围甚广，它可以很抽象，很玄妙，也可以很具体，很切实。但相对于学问而言，主要指价值的思考。两者即“是”与“应当”的关系。因此，为思想而学问乍听起来似乎没有“为学问而学问”或“为学术而学术”纯正。但后者是否具有自明的合理性，非常值得寻问。

王国维是较早要求以学术本身为目的，反对以学术为功利或政治手段的人物。他批评严复译介的西学，由于动机在实利，故偏于科学的内容，而缺乏纯粹的哲学趣味。而指斥康有为、梁启超等出于政治的动机玩弄学术，而造成学术的混乱。王氏本人的知识或学术标本则是哲学与美术，因为只有这两者才是以真理为目标的：“夫哲学与美术之所志者，真理也。真理者，天下万世之真理，而非一时之真理也。其有发明此真理（哲学家），或以记号表之（美术）者，天下万世之功绩，而非一时之功绩也。唯其为天下万世之真理，故不能尽与一时一国之利益合，且有时不能相容，此即其神圣之所存也。”^①

分析起来，王国维的说法是很不“纯”的。除反对康氏曲学阿世不应有异议外，认为哲学甚至美术比科学更能传达普遍真理，因而是更纯粹的学术，是既不是一种公共立场又没有进一步论证的武断。而与功利目的相联系的知识活动并非一定要歪曲知识，严

① 王国维：《论哲学家与美术家的天职》；另参见其《论近年之学术界》。

复为富强而探讨西学之本源，着手译介像逻辑学之类著作，就不存在这一问题。其实，王国维推崇的学术按今天的划界看，也是价值知识而非纯粹知识。只不过，在价值领域，他抬高审美与形上信念但贬低伦理与功利而已。虽然他的思想有偏狭，但他真正是为思想而学问的人。

有意思的是，正是被王国维攻击为以学术为政治手段的梁启超，后来大谈起“为学问而学问”来，而且他是以乾嘉诸老作为榜样来表彰的。梁启超同胡适一样，都因它以客观的态度，通过精细的分析判断问题，而将其同自然科学相类比。但不能由此便断言考据的背后没有涉及其他价值的考虑。不说章太炎指出的满清高压的背景，也不引徐复观揭露的向当权者邀宠的现象，援余英时对其很旨定的评价也可说明问题：“清儒决不是信手摭取某一段经义来施其考证的功夫，至少在考证学初兴之际，他们对对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题是分不开的。”^①这是以隐蔽的形式同宋学作义理之争，而义理之学当然不是同情感、信念无涉的纯粹学问。

“为学问而学问”，如果是一种描述，不免有些夸张。但作为一种理想，其合理性可能得相对于特定的知识形态（学科）来探讨。

作为一个统一体，人类知识的价值从根本上讲，不可能独立于人类的生活价值之外。但知识有不同的层次或门类，它对生活的功能或叫价值关系也有所区别。我们可以把知识粗略区分为数理、自然、社会及人文四个层次，其排于最前面的层次数理，是最形式化的知识，它对经验内容无任何断定，故与任何具体价值

① 余英时：《论戴震与章学诚》自序。

观念的联系最稀薄。这种知识类型的探究，最有可能实践“为知识而知识”的信念。据说古希腊文化中有“为知识而知识”的传统，而其知识成就影响最深远的也在数理方面，两者实际上是否有联系我们不知道，但逻辑上应是如此。上述知识谱系越往后推，形式化的程度会越低，与生活价值相关的实质性内容自然越多。而人文知识本身就是直接探讨价值问题，因而最难实现“为知识而知识”的目标。对王国维、清儒的相关分析也表明此点。

人文知识本身当然也有知识与价值的区分，其知识内容也可作相对独立的研究。例如，清代汉学对经典真伪的考据，前提当然是要尊经，但尊经的态度对经之真伪的判定无直接的帮助，需要借助一定的历史与文献知识才能下结论。但考据问题有主要、次要之分，而即使最重要的，也与直接对价值观念的阐释有差别。处在后经学时代，情形尤其如此。所以，林毓生要倡导“不以考据为中心目的之人文研究”：“在传统的中国学术界中有不少人把‘考据’与‘义理’相提并论，好像这两种工作具有同等的重要性。从强调创造的人文研究观点来看，‘考据’与‘义理’不能相持并论。一个是边缘性工作，一个是核心工作。”^①所谓核心工作，就是生活意义的创造。

那么？从事人文研究的时候，如何防止研究者以狭隘的主观信念歪曲客观性知识呢？这也许是“为学问而学问”的提倡真正要表达的意思，也是关乎理智尊严的问题。对此，韦伯的方法论主张仍然值得参考。这就是在涉及知识判断时，采取“价值中立”的态度。在进入具体研究时，研究者应把个人意向悬搁起来，

① 林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京三联书店1988年版，第276

而对对象作经验性分析。只有在分析程序完成后，才能依据某种价值主张对其作出评价。但这与实证主义仍有区别。因为在选择研究题材时，仍然可受价值信念的影响。例如经典考证的问题，对《古文尚书》的证伪，否定“十六字心传”的真实性，背后预设的目标就是对宋明儒中心学派心性论作釜底抽薪的工作。^[1]但在知识表达程序上，决不能把对心性论的不满，当作抛弃《古文尚书》的理由，否则就会乱了套。

但是，研究一旦进入复杂现象的整体把握、价值概念的涵义阐释以及对对象的价值评价，“价值中立”便没有意义。实证主义者，或考据至上派如果否认它的合法性，实际也就变成拒绝人文研究的价值创造。道家的“为学日益，为道日损”固然不对，但反过来看待，在人文领域也同样有问题。关键在于所为之“道”，即根本的价值立场或目标，究竟是囿于一己之私，还是真正体现着生活广度及历史深度的要求。万世之理大概难以祈求，但一孔之见则必须摒弃，价值的定点落在现实性与普遍性两轴构成的座标上。

三、学会思想

可以思想的对象很广泛，社会、时代的重大事件固然是思考的中心，人生中永恒的问题是常新的课题，而“百姓日用而不知”的日常现象也有发拙普遍价值的可能，思想的建设不一定要靠治思想史。但治思想史与思想训练有不解之缘，一方面，治好

[1] 参见余英时《清代思想史的一个新解释》的分析，《中国传统思想的现代诠释》，江苏人民出版社1989年版。