

doi:10.20270/j.cnki.1674-117X.2025.1004

章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”传统

黄前程

(长沙理工大学 马克思主义学院, 湖南 长沙 410114)

摘要: 中国“通人之学”对于知识的追求不局限于专门领域,而是致力于通方知类,并以达于整全之道为最高宗旨。章学诚的知识观深受中国传统“通人之学”精神的影响,其“六经皆史”说表现了一种整体主义的致知取向,集中反映了这一精神传统的历史传承。章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”精神在近现代仍有历史回响。从现代学术视野来看,章学诚“六经皆史”说提供的正是基于“通人之学”精神而谋求一种臻于整体之知的为学之方。当今,中国“通人之学”传统在新时代融会了新知识,且生发了新枝芽。

关键词: 章学诚; 六经皆史; 通人之学; 整体知识

中图分类号: B249.7

文献标志码: A

文章编号: 1674-117X(2025)01-0027-08

Zhang Xuecheng's Theory of "Six Classics are All History" and the Chinese Tradition of "All-Round Learning"

HUANG Qiancheng

(College of Marxism, Changsha University of Science and Technology, Changsha 410114, China)

Abstract: The pursuit of knowledge in China's "all-round learning" is not limited to specialized fields, but dedicated to understanding the general principles and knowledge, with the pursuit of the path to wholeness as its highest purpose. Deeply influenced by the idea, Zhang Xuecheng shows a holistic approach to knowledge in his theory of "Six Classics are all history", which reflects a historical inheritance of this spiritual tradition. Zhang Xuecheng's theory of "Six Classics are all history" and the spirit of "all-round learning" in China still have historical echoes in modern times. From the modern academic perspective, Zhang Xuecheng's theory provides a way of learning which is based on the spirit and seeks to achieve overall knowledge. Today, Chinese tradition of "all-round learning" has integrated new knowledge and sprouted new shoots in the new era.

Keywords: Zhang Xuecheng; Six Classics all treated as history; all-round learning; holistic knowledge

“六经皆史”是章学诚《文史通义》的核心观点,只不过,章学诚的“六经皆史”说,与其说是将“六经”一体归结为“史”,不如说是将“史”

视为进身“知的整体主义”理想之阶。事实上,章学诚对治教合一、即器明道的“知的整体主义”孜孜以求,对现代知识的形骸化、客观化、言意

收稿日期: 2024-10-11

作者简介: 黄前程,男,湖南麻阳人,长沙理工大学副教授,博士,研究方向为中国哲学。

相乖的“文明症状”痛心疾首^{[1]183}。因此之故,章学诚“六经皆史”说实际上表达了一种整体主义的致知取向,并显示出对中国“通人之学”精神的历史传承。对这一问题,本文拟从知识论视角进行考察,即从知识论视角揭示章学诚“六经皆史”说的整体主义知识观及其近代演变,并揭橥其与中国“通人之学”的精神渊源。虽然该问题的中心是章学诚“六经皆史”说的整体主义知识观及其演变,但中国“通人之学”作为其文化根基与知识背景,将被首先纳入讨论之中。

一、中国“通人之学”传统及其知识追求的整体主义取向

中国在学术与知识上自古有一个“通人之学”的传统,此点已成学界共识。“通人之学”这个概念最早是由钱穆在《现代中国学术论衡》的序言中提出,后来张舜徽《爱晚庐随笔》“专家与通人”条,刘梦溪《中国现代学术经典》总序又对之作专门阐发。近年张三夕《越界之思:谈谈超越学科界限的通人之学》、吴海兰《试析通人之学:以〈四库全书总目〉为中心》又对其作了重要论析。尽管已有研究没有对“通人之学”这个概念作出严格界定,但它们都强调其学贵博通,具有通达、博通、会通与通识的特点。为了讨论的深入,这里不妨对“通人之学”的学术宗旨作进一步说明,即“通人之学”对于知识的追求不是局限于专门领域,而是致力于通方知类,并以达于整全之道为最高宗旨^{[2]262-263}。也就是说,“通人之学”的知识追求崇尚整体主义,其乐于追求的知识目标是整体知识,追求知识的方法讲究的也是整体方法。这里的整体方法就是指理性与直观相结合、理论与实践相结合、修身与问学相结合之法。这里的整体知识就是基于认知整合机制,面向对象范围扩展,融通多个学科(认识)领域和烛知事物整体情状、系统关系与动态过程的知识^{[3]27}。

中国“通人之学”传统对“知”有独特的理解,亦即“知”在中国“通人之学”中有独特的内涵。中国古代有“知”“致知”“为学之方”“知识”等话语,但并没有与西方认识论和知识论完全一致的知识概念。西方传统中的知识概念是指命题知识,即能用语言(命题)完整表达出来的知识。

尽管当今西方有学者对这个观念发出了挑战,提出了宽泛的知识概念,在命题知识(Propositional Knowledge)之外提出了熟识之知(Knowledge by Acquaintance)、能力之知(Competence Knowledge)、默会知识(Tacit Knowledge)等非传统的知识概念,但还难以撼动传统知识概念。与此相反,中国传统知识概念,即其所谓的“知”“知识”并不是狭义的知识(命题知识),而是包括知识、技巧、思想、理论、工夫、智慧等意思在内的各种学问;并且,“知”既有知识内容与知识目标的意思,也有求知过程与求知方法的意思。总之,“知”作为一个知识概念,它是一个厚实概念而非薄瘠概念,即是“包含多维思想内容,或含情感(意志)因素的概念”,而非“包含单一思想内容,仅含理智因素的概念”^{[3]9},实际上就是一个非学科性概念。

对于中国传统知识论的上述特点及其形成可以从词源出发来分析。中文的“知”字较早见于古文献《尚书·皋陶谟》(“知人则哲”)、《左传》(“公孙明知叔孙于齐”)、《论语》(“君子不可小知,可以大受也”)等,而于甲骨文、金文中未见。归纳起来,这些“知”字有了解、知识、交好、知遇、表现、主持、病愈、智慧等诸多含义。而知、识二字连用较早见于《庄子·至乐》:“反子父母知识,子欲之乎?”又见《墨子·号令》:“其有知识兄弟欲见之,为召,勿令入里巷中。”但这二例中的“知识”的含义是相识见知之人,并不是近现代意义上的知识概念。作为近现代知识概念的“知识”一词,最早出现于1819年马礼逊《华英字典·Part II》,其载有“知识, knowledge: information”^[4]。关于中国现代知识概念的形成问题有待以后再议,这里暂不作讨论。

如果根据词源再往前追溯,知可作智解,且知与智为古今字,如《说文解字注》“知智义同,故智作知”^[5],《金文编》则注“知,金文作智”^{[6]373},《辞源》“知、智古今字”^[7]。实际上,从知、智的出现和使用来看,知字很有可能是由智字简化而来。据目前文字学研究,智(或知)字最早出现于甲骨文,写作“𠄎”^[8],在金文中则出现“𠄎”^{[6]248}(商代卿宁鼎)、“𠄎”^{[6]373}(西周晚毛公鼎)和“𠄎”^[9](春秋晚晋鼎)三种字形,到了篆书时期出现了“𠄎”和“知”两种字形,而

到隶书时期今体字的“智”“知”二字出现并定型。如果从字由繁入简的变化规律看，智应是知的本字，亦即智为知之古字，知为智之今字。实际上，在目前所见金文中，𠄎字类只有一种字形且仅见于商代卿宁鼎，𠄎字类至少有9种字形出现在从西周战国各种鼎彝上^[10]，𠄎字类只一见于春秋晚期的徐厘尹誓鼎，这或可以说明知字晚于智字出现并由其简化而成。

从词义上看，甲骨文上的“智”，其义难以理解，或为人名。到金文时，“智”明确有了三种基本含义：其一是表示知道，如中山王壶“余智（知）其忠信也”；其二是表示聪慧，如中山王鼎“事愚女（如）智”；其三是用作人名，如智君子鉴“智君子之弄鉴”^[11]。“智”作“知”解是“智”字在战国时期的主要用法，且直到秦汉简牍帛书中“知”字才大量出现，其间智、知的使用情况并不固定，且基本上是混合地使用着“知道”与“智慧”二义。当然，在“智”与“知”字分化之后，知的含义也不仅局限于知道与智慧二义，还发展出了赏识、识别、知识等多种含义。

东周以降的文献中，《论语》开始大量出现“知”字，总共有118次，除《乡党》篇外，其他19篇均有出现。孔子的知论具有如下一些特点：（1）侧重在践德（仁）行道，并以道德（君子）人格为最高追求。这可以从孔子“知德者鲜矣”的慨叹，“不知其仁，焉用佞？”的请问而知之。（2）智慧是知的内容，而且是超越一般知识层面的，“知者不惑”“君子不器”即其谓也。（3）首重实践理性（智慧），所谓“多见而识之，知之次也”“好知不好学，其蔽也荡”等，皆有此义。

中国古代首先从逻辑上对“知”进行明确定义的是《墨经》。它是这样说的：“知，材也。”这里知指人的能知才能。又说：“知，接也。”这里知指主客接触的感知及其结果。又说：“知，明也。”这里知指感知更深一层的求知方式及其结果。又说：“知：闻、说、亲，名、实、合、为。”这里指知识分为闻（闻知）、说（说知）、亲（亲知）三类，包含名（名称）、实（对象）、合（相符）、为（实践）四要素。总之《墨经》关于知的概念不局限于命题知识，其还包含了具有整体知识性质的默会知识和实践智慧；也不局限于理性认识方法，其还包含了直觉与实践在内的多种

认识方法。

通常论及中国学术传统，都说其知识论不发达，这主要是因为对中国传统知识论的特点缺乏理解，是用西方现代传统的薄瘠认识论来评价中国传统知识（知识论）。如果以薄瘠认识论说知识，自然就会有孔子“吾有知乎，无知也”之谓。但中国传统知论总体上是将知识视为一种人格修养，以立身行道为大知，重实践理性和默会知识。无论是人格修养、立身行道，还是实践理性、默会知识，这种知识都不是薄瘠认识论所能涵括的。对这种知识及其追求方法，或许用“体知”一词才能做到最为恰当的、最为确切的概括。体知就是由“脑力、心灵和身体一起思考”^[12]的认知方式，它首先由杜维明于20世纪80年代提出，是一个体现了中国传统知识论性质的概念。21世纪以来，关于“体知”研究引起越来越多的注意，2006年7月，广州中山大学举办了“体知和人文文学”研讨会，当年12月在台北召开了“体知”与儒学研讨会。研究也产生了若干学术论文，如陈立胜《“视”“见”“知”：王阳明一体观中的体知因素之分析》，顾红亮《对德性之知的再阐释：论杜维明的体知概念》，景海峰《中国哲学“体知”的意义：从西方诠释学的观点看》，张再林、张云龙《试论中国古代“体知”的三个维度》，张兵《“体知”探源：中国哲学创造性转化的个案考量》，成素梅《技能性知识与体知合一的认识论》，王博《论王夫之的“体知”论》等。特别是胡万年《身体与体知：具身心智范式哲学基础研究》一书，将中国传统“体知”概念纳入当代认知科学前沿的“具身心智范式”加以研究，进一步揭示了中国传统知识论的独特个性及其当代价值。

不过我们也要看到，中国古代整体主义的致知取向到春秋战国也发生了一次重大转折，其如《庄子·天下篇》中“道术将为天下裂”所描述的那样，由六通四辟的“道术”向不该不遍的“方术”转变。对这一转变，从积极一面看，它是学术的深化与分类发展，而从消极一方面看，它又造成了知识的碎裂与畛域不通。不过值得注意的是，尽管中国学术在春秋战国产生了由合向分的重大转折，但它更多的是学术分派，而并不是近现代意义上的知识学科化转型。事实上，在它之后，中国学术分化主要是以典籍类型、学派特点为划

分标准的学术分类,而不是以研究对象和研究方法为主要划分标准的学科分类,这种学术分化没有改变中国传统学术“通人之学”的性质^[13]。秦汉之后,中国逐渐形成了“四部之学”的学术分类系统,但“四部之学”同样不以分科治学为原则,其本质上还是属于“通人之学”。“四部之学”根本上体现了“尊经崇道”思想,它以经为本源,以史、子、集为流裔,即所谓“经者文之源也,史者文之流也,子者文之支也,集者文之派也”^[14]。总而言之,中国“通人之学”传统有异乎寻常的生命力和文化土壤,以致直到清末民初中国学术发生学科化转型之时,“通人之学”才随之蜕分。

二、章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”的精神渊源

“通人之学”的知识观念和精神意识构成了中华文化的一个深厚传统,章学诚知识观就深受中国传统“通人之学”精神的影响,其“六经皆史”说集中反映了这一精神传统的历史传承。当然单单就“六经皆史”说的思想内容及话语本身来看,这一学说也是渊源有自的,因为在章学诚之前类似论断也并不鲜见,只不过这些论断也都蕴含着“通人之学”精神,也都反映了“通人之学”精神的历史传承。基于这一事实,这里考察章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”的精神渊源,将会沿着“六经皆史”说思想形成演变的历史脉络和这一学说与中国“通人之学”的精神联系所构成的双交线深入展开。

追溯章学诚“六经皆史”说的渊源,前人分为三种代表性观点:一是其源于道家《庄子》“六经圣人糟粕”说,一是其源于刘歆、班固之学,一是其源于王阳明与浙东史学。论者多从经史关系或学派关系考察,或有未谛者。如果进一步从章学诚《文史通义》“校讎”汉学务求考索与宋学空谈义理之得失的学术出发点追溯,则中国自古的“实学”思想(尚“实”)、“整全”意识(尚“全”)、“博通”精神(尚“通”)应该是其更加深厚的文化土壤与精神渊源。子曰“性与天道不可得而闻之”,即表明儒家传统就是以躬行实践为大本,以高谈性命为大病^[15]。而《庄子·天下篇》赞“古人其备乎……六通四辟,小大精粗,其运无乎不在”,期望能见到“天地之纯,古人之大体”。

汉代王充说:“通人积文十篋以上,圣人之言,贤者之语,上自黄帝,下至秦汉,治国肥家之术,刺世讥俗之言备矣。”(《论衡·别通》)扬雄说:“通天地人曰儒,通天地而不通人曰伎。”(《法言·君子》)班固说:“圣者通也,道也,声也。”(《白虎通论·圣人》)这些论述对中国古代浓郁的尚“全”意识与尚“通”精神作了清晰表达。特别是理学家胡宏以“一见天地之全,古人之大体”^[16]作为“学成有立”的标志,对《庄子·天下篇》的道术观作了非常明确的引申与发挥。史学家郑樵则说“天下之理,不可以不会,古今之道,不可以不通”;又说“学者皆操穷理尽性之说,以虚无为宗,至于实学,则置而不问。当仲尼之时,已有此患”^[17]。其一方面明确发挥《庄子·天下篇》的道术观,另一方面又对孔子的实学思想作了肯定与引申。综合思想与文本两方面的证据仔细梳理则可以发现,章学诚“六经皆史”说虽然渊源深远、畴土肥沃,但其渊源大端当在《庄子·天下篇》对于天下治方术者(一曲之士)的批评。首先,从思想上看,《庄子·天下篇》对诸子学术作了一个严肃认真的批评和历史总结,其想望“天地之纯,古人之大体”的学术理想,与《文史通义》“通乎大道”的学术主张完全一致。其次,从文本上看,《文史通义》亦明确称引了《庄子·天下篇》的话语,指出“自治学分途,百家风起,周秦诸子之学,不胜纷纷,识者已病道术之裂”^[21318],而今“九流必混,学术之迷”,恰似“黎丘有鬼,歧路亡羊”^[21320],等等。

基于“通人之学”精神传统,沿着《庄子·天下篇》的学术观往后梳理,可以对章学诚“六经皆史”说的渊源作出更好说明。前述虽说章学诚“六经皆史”说首先渊源于《庄子·天下篇》,但它并不等于能够简单地说其渊源于道家“六经圣人糟粕”说。实际上,道家“六经圣人糟粕”说至少有三重意思:一是学派互讦,是道家攻击儒家学术旨宗的言论。二是针对超时空之“道”与历史性之“事”之间的矛盾而言的。即如《淮南子·泛论训》曰:“圣人之由曰道,所为曰事,道犹金石,一调不更,事犹琴瑟,每弦改调。”三是基于“言不尽意”的主张而言的。即如《庄子·天道》曰:“世之所贵道者书也,书不过语。语有贵也,语之所贵者意也。意有所随也,意之所随者,不可以言传也。”单就上述一、二点而言,

虽不能论定章学诚“六经皆史”说就是肇始于道家，但其渊源关系不能否定。若就第三点而言，则这种渊源关系更进了一层，因为章学诚“六经皆史”说同样从语言本性与言不尽意的视角对经的性质进行了思考，并且对于“书不尽言，言不尽意”，章学诚以理解文本的恕德和超越文本的直观对其作了创造性解答^{[2]335}，而这一点更是深刻地阐释了中国“通人之学”精神。换句话说，从“通人之学”的精神上，更能说明章学诚“六经皆史”说与《庄子·天下篇》的深刻联系与渊源关系。

在道家影响之外，与章学诚“六经皆史”说具有特别密切联系的是刘歆与班固之学。章学诚之子章华在大梁本《文史通义》序中说：“《文史通义》一书……大抵推原《官》《礼》，而有得于向、歆父子之传。”^{[2]1080}细绎起来，这个渊源大要在于：（1）《文史通义》主张《六经》皆先王之政典，包括古人不著述、官师合一、以史为师等系列观点，它们导源于刘歆。（2）刘、班视《春秋》《尚书》为史，所谓“左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》”，此类言辞在《文史通义》中时有闪现。（3）《文史通义》把刘歆“诸子出于王官论”套用到六艺与诸子学之间的关系上，主张诸子之学“其源出于六艺”。（4）《文史通义》主张通方知类，循统溯源，通乎大道，这与《六艺略》《诸子略》观点一致。在语言表述与思想观点上的联系之外，我们更关注的是章学诚“六经皆史”说与刘、班学在中国“通人之学”上的精神渊源。显然，这一点也得到了上述分析的支持，其中的“以史为师”“通方知类”“通乎大道”等思想观点都是明证。

在秦汉之后，与章学诚“六经皆史”说存在渊源关系或对其有学术支持意义的是各种有关“经即史”的论说。这些论说立论的根据大都出于官师合一、言事合一、道事合一的思想认识，而这些思想认识与“通方知类”的学术主张具有逻辑上的贯通性和论述上的连类性，也都从不同侧面反映了中国“通人之学”精神。章学诚“六经皆史”说正是在上述思想认识基础上，进一步发展了“道通为一”的观点，从而更加自觉地归依到中国“通人之学”的精神传统^{[3]81-87}。

回过头来看，最早提出“经即史”观点的或当数隋末唐初王通的《书》《诗》《春秋》“同出于史”说。

他在《文中子·王道篇》里说：“昔圣人述史三焉，其述《书》也，帝王之制备矣，故索焉而皆获；其述《诗》也，兴衰之由显，故究焉而皆得；其述《春秋》也，邪正之迹明，故考焉而皆当。此三者，同出于史而不可杂也，故圣人分焉。”^[18]其后唐代刘知几、陆龟蒙，宋代刘恕，元代郝经、刘因等人都表达了“经即史”的观点。到明代，更有学者直接提出“五经皆史”“五经亦史”“六经皆史”观点。如潘南山说：“五经皆史也，《易》之史奥，《书》之史实，《诗》之史婉，《礼》之史详，《春秋》之史严，其义则一而已矣。”^[19]而理学名家王阳明则说：“事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是包羲氏之史，《书》是尧舜以下史，《礼》《乐》是三代史。”^[20]王世贞说：“六经，史之言理者也。”^[21]而首先用“六经皆史”一语来表述经史关系的是李贽，他说：“经史一物也。……故谓六经皆史可也。”^[22]

通过比较可以发现，王阳明“五经亦史”论是从“道”“事”合一视角提出的，而这个“道事合一”的论述已经超出了“载言载事”“官师合一”论的认识层面，它更加直接地关乎“通人之学”的精神主旨，更加切近章学诚“六经皆史”说的“通人之学”精神渊源。这种精神章学诚在《文史通义》中将其揭橥为“非离事而言理”^[23]的为学之方，它在今天也被视为是人类把握整全之道的优选方式。正是从这个意义可以说，王阳明是“六经皆史”说这一学术论题的真正源流和重要先驱。日本学者山口久和认同王阳明是“六经皆史”说这一学术论题的真正源流和重要先驱，只不过其提出的理据是章学诚将王阳明列在自己的学统之内，王阳明的“五经亦史”论真正重要的是“事即道，道即事”的看法^{[1]113-116}。从我们的视角出发作进一步分析，不难看出，王阳明“事即道，道即事”的看法之所以更加重要，核心就在于它是对中国传统“通人之学”精神的一个靠拢，并且这一点才是王阳明作为“六经皆史”说的真正源流和重要先驱的切实理据。另外还须注意的是，章学诚不仅将王阳明纳入了自己的学统之中，且将浙东史家也纳入了这一学统之中，因此浙东史学对于“六经皆史”说的影响自然也应予以关注。

浙东史学对“六经皆史”说的影响，不在于对经史关系论的枝枝叶叶作出增饰，而在于涵养了

“史学所以经世”的实学观点与“未尝离事而言理”的整体理性。反对空谈心性义理,提倡学术经世致用,注重实事实功,是浙东史学最显著的特点。针对明人讲学游谈无根,黄宗羲说:“学者必先穷经,然拘执经术,不适于用,欲免迂儒,必兼读史。”^[23]其与亭林之学、颜李学派实属同声共气,即亭林之学、浙东史学与颜李学派都是反对理学空疏,都是倡导经世致用思潮下的产物,反映了时代共同心声。倡导“史学所以经世”、排抵“离事而言理”,蕴含着一种对实践理性的基础性、整体性、优先性的意识,《文史通义》其根本就通在实践这一底层逻辑上,就通在实践理性上。这也正是浙东史学与章学诚“六经皆史”说深刻渊源之所在。

三、章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”传统的近现代回响

章学诚“六经皆史”说与中国“通人之学”精神,到近现代仍有历史回响。章学诚“六经皆史”说对汉学考据本来就有所批评,而清代考据学基于学术的内在理路也在晚清向史学转向,两者在学术旨向上就产生了交集。例如,清末龚定庵、魏默深等皆主“六经皆史”说,时人论曰:“龚定庵、魏默深为先起大师,此两人亦既就史以论经矣。而康长素、廖季平,其所持论益侵入历史范围。”^[24]清末信奉“六经皆史”说的多为今文派,其正是基于“六经皆史”说之“史学所以经世”的经世思想、实践理性与今文派的学术理念、思想抱负相契合。

到了中国近代学术转型之时,章学诚“六经皆史”说被作了新的解读,其中颇有影响者是以章太炎为代表的“六经皆史学”说和以胡适为代表的“六经皆史料”说。章、胡二者虽然立说各异,但又都否定了经的载道和经世意涵,实际上都背离了“六经皆史”说的要旨。不过,稍晚的史学大家钱穆却能不拘于时流,对章学诚“六经皆史”说作了正面回护。钱先生说:“古之所谓经,乃三代盛时典章法度见于政教行事之实,而非圣人有意作为文字以传后世也。此实斋‘《六经》皆史’之要旨。苟明‘六经皆史’之意,则求道者不当舍当身事物、人伦日用,以循训诂考订,而史学所以经世,固非空言著述,断可知矣。”^[25]钱穆

认可“六经”为先王政典和“六经皆史”说的经世意涵,他的解读一方面固然有“实事求是”的史学态度,另一方面也不能说没有对“通人之学”的守护与同情。实际上钱穆恰恰也是一位“通人之学”的推崇者,他曾说:“民国以来,中国学术界分门别类,务为专家,与中国传统通人通儒之学大相违异。……此其影响将来学术之发展实大,不可不加以讨论。”^[26]

钱穆之后,首先明确提出通人之学,并将其与专家之学作出对比的是张舜徽。张舜徽说:“自两汉有博士之学,有通人之学。专精一经一家之说,立于学官,此博士之学也,亦即所谓专家之学也。……博通群经,不守章句,此通人之学也。……博士之学,囿于一家之言,专己守残,流于烦琐。通人之学,则所见者广,能观其全,所以启示后世途径者尤多。历代学者,莫不有此二途之分。”^[27]张舜徽此论与章学诚关于“通人”“专门”之论当有渊源。如章学诚说:“通人之名,不可以概拟也,有专门之精,有兼览之博。各有其不可易,易则不能为良;各有其不相谋,谋则不能为益。”^[26]张舜徽治学实践走的也是博通之路,其博涉四部,在传统学术的诸多领域留下了精深之作。

求博通、做通人、通大道的思想观念在中国现代哲学界也大有表现,谢无量在其所撰的《中国哲学史》中承续《庄子·天下篇》学术思想,开宗明义地提出“道术即哲学”“方术即科学”的观点,且认为哲学为“全备之学”,所谓“知有大小,有偏有全,见其全者为哲学,见其偏者为科学”^[28]。谢无量的哲学观点并不是孤鸣独发,而是清末民初一众学者的代表性声音。在谢无量之前,陈黻宸就说过同样的观点:“方术者,各明一方,不能相通,如今科学是也……哲学者……实近吾国所谓道术。”^[29]这就表明在中国哲学学科创建之初,中国哲学就表达了探究“整体之知”的志向。

之后,哲学家金岳霖的“元学”观也可以看成中国“通人之学”传统的近代回响。对于“元学”,金岳霖曾这样说过:“研究知识我可以站在知识底对象范围之外,我可以暂时忘记我是人。……研究元学则不然,我不仅在研究对象上求理智的了解,而且在研究底结果上求情感的满足。……知识论底裁判者是理智,而元学底裁判者是整个

的人。”^[30]与金岳霖对知识与元学的认知相似，熊十力亦深感现代学术之分裂，叹其各堕一边，不能会通，提出哲学家应“勉为其难，上追古人博大之规”^{[31]209-210}。就此，熊十力进一步认为科学为知识的学问，哲学是德慧的学问，二者相须，不容偏废，但科学毕竟不能证会本体，而“哲学虽不遗理知，毕竟当超理智而趣入德慧”^{[31]142}。熊十力又用“量智”与“性智”概念来诠释科学知识与形上智慧，并借“体用论”来调和哲学与科学的矛盾，并强调哲学优位。这一科学与哲学关系思想及其展开，表明形上智慧（智）与科学知识（识）之间关系的“智识之辨”问题成为中国现代哲学的一个核心课题^[32]。

总的看来，中国现代哲学一方面对科学知识无上钦羨，同时又具有信守形而上学的可敬传统，也就是坚持追求形上智慧（大全）的哲学目标。如金岳霖的新道学以“道无量”说“超名言之域”，冯友兰的新理学以“越过界线”的方法入“浑沌之境”，熊十力新唯识论以“体认”工夫达“证会境地”，皆为此般。作为对比，在西方，形而上学自康德时代起就形成了从怀疑、厌恶到放弃的怠慢过程；若加以深究，西方哲学放弃形而上学的隐忧，实际上在苏格拉底那就开始潜伏着了。中西哲学形而上学为何悬隔若此？部分答案可以从中国“通人之学”中寻找。因为中国哲学的现代传统与中国“通人之学”的古代传统同样存在内在的逻辑关联。有云“知识重分析、抽象，智慧重综合，以把握整体”^[33]，这就表明形上智慧与通人之学都讲一个“通”字。在近现代学术分科背景下，持守通人之学是十分困难的，但哲学形而上学或许是通人之学的最后一方领地。如此一来，尽管“六经皆史”说在新史学构建中再也难以唱响，但其中蕴含的“通人之学”精神对哲学形而上学的重建仍具有重要意义。从现代学术视野来看，章学诚“六经皆史”说提供的正是基于“通人之学”精神而谋求一种臻于整体之知的为学之方。“传统学术重通人之学，现代学术重专家之学”^[34]，“通人之学”与“专家之学”的矛盾给中国现代学术制造了某种焦虑——专家之学往往以后世观点剪裁古代思想，绝通学术畛域，窒息学术发展；同时它也往往意味着“以西解中”和中国学术自性的遮蔽。回顾历史，严复“第一

次把中国哲学置于近代科学基础上和框架内，使中国哲学沿着实证化、科学化的方向发展”^[35]。但实证主义的基本主张是取消形而上学，它信守的是现象主义的方法论原则^[36]。这种现象主义原则与中国传统的通人之学相隔河汉。

与之相反，中国哲学重建形而上学的理想与努力则是流淌着中国“通人之学”的精神血脉。尤其是冯契的“转识成智”说，用“实践”把“知识”与“智慧”加以贯通，对中国传统实践理性作了新发扬，又与中国远古的“知”“智”相通之义达成了奇妙的暗合。还有杨国荣“具体的形上学”将世界一体的存在视作是“人生活于其间并为人自身之‘在’（广义的知、行过程）所确证的存在”^[37]，这至少蕴含了中国“通人之学”的三大特质：整体性、实践性、具身性。对于具身性，贡华南认为，中国思想“具有味觉中心主义特征”，并提出“味觉思想”^[38]，不失为一种重要表达；这也是从一个新角度对沦为“干燥之光”的理智和依恃这一理智的薄瘠知识论发出的重要一击。可以说，研究“知”的具身性，包括“体知”“味觉思想”等概念的发展与展开，是中国“通人之学”传统在新时代融会新知识而生发出的一枝新芽。

参考文献：

- [1] 山口久和. 章学诚的知识论：以考证学批判为中心 [M]. 王标，译. 上海：上海古籍出版社，2006.
- [2] 章学诚. 文史通义新编新注 [M]. 仓修良，编注. 杭州：浙江古籍出版社，2005.
- [3] 黄前程. 知识的整体论路向 [M]. 湘潭：湘潭大学出版社，2021.
- [4] 黄河清. 近现代辞源 [M]. 上海：上海辞书出版社，2010：955.
- [5] 许慎. 说文解字注 [M]. 段玉裁，注. 2版. 上海：上海古籍出版社，1988：227.
- [6] 容庚. 金文编 [M]. 张振林，马国权，摹补. 北京：中华书局，1985.
- [7] 商务印书馆编辑部. 辞源 [M]. 修订本重排版. 北京：商务印书馆，2010：2432.
- [8] 刘钊. 新甲骨文编 [M]. 2版. 福州：福建人民出版社，2014：232.
- [9] 严志斌. 四版《金文编》校补 [M]. 长春：吉林大学出版社，2001：59.
- [10] 董莲池. 新金文编 [M]. 北京：作家出版社，2011：429.
- [11] 陈初生. 金文常用字典 [M]. 西安：陕西人民出版社，1987：418.

- [12] 杜维明. 儒家“体知”传统的现代诠释[M]//郭齐勇, 郑文龙. 杜维明文集: 第五卷. 武汉: 武汉大学出版社, 2002: 364-376.
- [13] 左玉河. 从四部之学到七科之学: 学术分科与近代中国知识系统之创建[M]. 上海: 上海书店出版社, 2004: 20.
- [14] 弘历. 文源阁记[M]//李希泌, 张椒华. 中国古代藏书与近代图书馆史料. 北京: 中华书局, 1996: 17.
- [15] 顾炎武. 日知录校注: 上[M]. 陈垣, 校注. 合肥: 安徽大学出版社, 2007: 381-385.
- [16] 胡宏. 胡宏著作两种[M]. 王立新, 点校. 长沙: 岳麓书社, 2008: 175.
- [17] 郑樵. 郑樵文集[M]. 吴怀祺, 校补, 编著. 北京: 书目文献出版社, 1992: 37.
- [18] 张沛. 中说译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2011: 6.
- [19] 田河, 赵彦昌. “六经皆史”源流考论[J]. 社会科学战线, 2004(3): 125-129.
- [20] 王守仁. 王阳明全集: 上[M]. 吴光, 钱明, 董平, 等, 编校. 上海: 上海古籍出版社, 2011: 11.
- [21] 王世贞. 艺苑卮言校注[M]. 罗仲鼎, 校注. 济南: 齐鲁书社, 1992: 32.
- [22] 李贽. 焚书·续焚书校释[M]. 陈仁仁, 校释. 长沙: 岳麓书社, 2011: 351-352.
- [23] 赵尔巽. 清史稿[M]. 长春: 吉林人民出版社, 1995: 9975.
- [24] 钱穆. 两汉经学今古文平议[M]. 北京: 商务印书馆, 2001: 6.
- [25] 钱穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京: 商务印书馆, 1997: 432-433.
- [26] 钱穆. 现代中国学术论衡[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001: 1.
- [27] 张舜徽. 爱晚庐随笔[M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 2005: 203.
- [28] 谢无量. 中国哲学史校注[M]. 王宝峰, 刘碧珊, 校注. 上海: 华东师范大学出版社, 2018: 1-2.
- [29] 陈黻宸. 陈黻宸集: 上[M]. 陈德溥, 编. 北京: 中华书局, 1995: 415.
- [30] 金岳霖. 论道[M]. 北京: 商务印书馆, 1985: 17.
- [31] 熊十力. 读经示要[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2019.
- [32] 徐昇. 从金冯学脉的开展再思牟宗三的“智识之辨”[J]. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 2021(1): 59-67.
- [33] 冯契. 冯契文集: 第1卷[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2016: 240.
- [34] 刘梦溪. 学术与传统[M]. 上. 北京: 北京时代华文书局, 2017: 473.
- [35] 李维武. 中国哲学的现代转型[M]. 北京: 中华书局, 2008: 77.
- [36] 杨国荣. 实证主义与中国近代哲学[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2009: 11-12.
- [37] 杨国荣. 道论[M]. 北京: 北京大学出版社, 2011: 11.
- [38] 贡华南. 味觉思想与中国味道[J]. 河北学刊, 2017, 37(6): 26-31.

责任编辑: 陈璐