

## 经学何以是“哲学”？ ——廖平对“六经皆史”说的批评及对经学性质的界定

李长春

以经为史，最典型的莫过于清代中期的章学诚。章氏《文史通义》的核心思想之一即是所谓“六经皆史”之说。然而，以经为史的观念却非章氏孤明先发。汉代王充、隋代王通、唐代陆龟蒙、宋代陈亮、明代王阳明以及清初的钱谦益都曾表达过类似的思想，但都没有较为系统的论述<sup>1</sup>。可以说，经史关系是章学诚以前的中国思想既无法完全回避，又没有被充分展开的一个议题。早于廖平的今文学家龚自珍，与廖平同时而稍晚的古文学家刘师培、章太炎都曾是“六经皆史”之说最热情的宣传者。与之相反，廖平则是这一思潮最激烈的批判者。

### 一 经史关系的思想史寻踪

自经学成立以来，经史关系一直作为一个非常重要的问题而存在。但是，西汉今文学家对经史关系或视而不见，或避而不谈。到了东汉，古文学者中就逐渐开始有人将经视作史，譬如王充，其《论衡·谢短》曰：

夫儒生之业，五经也。……五经之后，秦汉之事，不能知者，短也。夫知古而不知今，谓之陆沉。然则儒生，所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开，帝王始立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之瞽盲。五经比于上古，犹为今也。徒能说经，不晓上古，然则儒生，所谓瞽盲者也

显然，王充只是把五经当作记录某一历史阶段的史书来看待。研读五经的儒生只能了解五经所记载的历史。儒生们对于五经没有记载的远古和没有写进历史的当代，则懵然无知。王充所鄙夷的“儒生”显然是指博士。在批评博士“陆沉”、“瞽盲”的时候，王充的说法明显回避了经书与“道”之间的关系。董仲舒曾经宣称：“天不变，道亦不变”。这就是说，在今文学家看来，假如经书能够彰显大道，那么它就必然关乎整个历史，而不只是历史的某一部分；只有在经书并不载道的前提下，它才可能只是部分历史的记录。今文经学家会反问：经书承载的不是万古不变的常道吗？研读经书怎么会导致对历史的无知和对现实的盲目的呢？我们无法评估王充的看法究竟能在多大程度上代表东汉古文经学对经史关系的判断，但是至少它能说明以史学来看待经书的立场最早来自于古文经学。所以廖平在《今古学考》中将古文学列为“史学派”，应该是有道理的。<sup>2</sup>可见，是否以经为史地确是今古文经学的一个重要的分水岭。

相比于汉代思想中对于经史关系的两种判断之截然对立，宋明儒学中对于经史关系的看法虽有冲突但似乎并不那么尖锐。宋明儒者以“道”明其学，又伊川以《诗》、《书》皆为“载道之文”。经书和“道”之间的关联自然不会被抹杀。但这并不意味着这种联系会被儒者所强调。朱熹就是一个典型的例子。《朱子语类》卷一百一十六中记载一条对话：

先生问渊：“平日如何做工夫？看甚文字？”曰：“旧治《春秋》并史书。”曰：“《春秋》如何看？”曰：“只用刘氏说看。”……曰：“《春秋》是学者末后事，惟是理明义精，方见得。《春秋》是言天下之事。今不去理会

<sup>1</sup> 日本学者山口久和对“六经皆史”说前史有详细的梳理和分析，可参看。见《章学诚的知识论》第三章《围绕“六经皆史”的诸问题》，王标译本，上海世纪出版公司，2006年12月版。

<sup>2</sup> 周予同在其《经今古文学》中也沿用了廖平这一看法。

身己上事，却去理会天下之事，到理会得天下事，於身己上却不曾处置得。所以学者读书，先要理会自己本分上事。”

从“旧治《春秋》并史书”一语，可见至少朱门师弟并未将经当作史来看。但是朱子并没有把经典置于绝对优先的地位。“《春秋》是学者末后事”，大概不光是说《春秋》，在朱子看来，恐怕所有经典的研读都是“末后事”。朱子不是说：“读书乃学者第二事”吗<sup>3</sup>？由格物致知而体贴天理乃是“自己本份上事”，须要先理会；经典讲的是“天下事”（属第二事），理精义明方见得。这样，在朱子学的系统中，“道”与“经”的关联虽然没有被割断，但是体道和读经却被置于一种逻辑上的先后关系之中。并且，经典本身不具有任何价值上的优先性。

阳明对经史关系的看法与朱子有很大不同。有学者认为阳明提出的“五经亦史”之说对章学诚“六经皆史”说具有决定性的影响<sup>4</sup>。本文重点在于对经史关系作类型学的考察，故对两者之间谱系关系存而不论。且看阳明的说法：

爱曰，“先儒论六经，以《春秋》为史。史专记事。恐与五经事体终或稍异。”先生曰，“以事言谓之史。以道言谓之经。事即道。道即事。《春秋》亦经。五经亦史。《易》是包牺氏之史。《书》是尧舜下史。《礼》、《乐》是三代史。其事同，其道同。安有所谓异？”

又曰，“五经亦只是史。史以明善恶，示训戒。善可为训者，特存其迹，以示法。恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。”（《传习录》卷上）

徐爱因先儒（大概是指朱熹）之论，<sup>5</sup>而顾虑《春秋》与其他经书体例不合。阳明则以为《春秋》与其他各经本无不同。因为各经无一不是既有事的记载，又是道的体现。《春秋》主要记“事”，但“事”又何尝不是心体的发用流行？又何尝不是道？在阳明那里，“事”即是“物”，<sup>6</sup>意之所在之谓也。“事即道，道即事”，就等于说，经即是史，史即是经。阳明依据其“意之所在便是物（事）”的思想，当然有理由认为历史本身也是心体的发用流行。因而“经”（道）与“史”（事）得以合而为一。这与朱子把《春秋》等经典看成（并非“自己本分上事”的）“天下事”则有很大不同。

《传习录》中又记载了阳明和徐爱的这样一段对话：

爱曰，“著述亦有不可缺者。如春秋一经，若无左传，恐亦难晓。”先生曰，“春秋必待传而后明，是歇后谜语矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词？左传多是鲁史旧文。若春秋须此而后明，孔子何必削之？”爱曰，“伊川亦遏，‘传是案，经是断’。如书弑某君，伐某国。若不明其事，恐亦难断”。先生曰，“川此言，恐亦是相沿世儒之说。未得圣人作经之意。如书弑君，即弑君便是罪。何必更问其弑君之详。征伐当自天子出。书伐国，即伐国便是罪。何必更问其伐国之详？圣人述六经，只是要正人心。只是要存天理去人欲。”

徐爱强调传记对于理解经典不可或缺，而阳明则强调经书本身即圆满自足。徐爱引伊川之语，意在说明经传结合才能显示一种实践智慧，而阳明则强调经典本身的意义在于呈现一种道德形上学的价值。考虑到这段对话是围绕《春秋》与《左传》的关系展开，阳明对传记之于经书的价值的贬低显然是针对《左传》的解经特

<sup>3</sup> 《朱子语类》卷十。

<sup>4</sup> 参看美国学者倪德卫著（杨立华译）《章学诚的生平及其思想》第三章《史与道》，江苏人民出版社，2007年10月版。

<sup>5</sup> 日本学者山口久和认为此处大概指《朱子语类》中的一条：“问：‘《春秋》当如何看？’曰：‘只如看史样看。’”见氏著《章学诚的知识论》，页115。

<sup>6</sup> 《传习录》上：“爱曰：‘爱昨晓思，格物的物字，即是事字。皆从心上说’。先生曰：‘然。身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。’”

点（即提供历史细节）而言。这对于我们理解阳明所谓“《春秋》亦经，五经亦史”至关重要。阳明所理解的“史”并非一般意义上的史实（历史细节），而是能够提供价值判断的事例。“史”的意义不在于提供真实的细节，而在于“明善恶，示训戒”。历史事件本身的过程究竟如何，根本无关紧要。在阳明看来，《春秋》之所以是经，并非是因为他们记录了古代的历史，而是因为它们提供了判断是非的标准。“五经亦史”的真正含义为：五经也是《春秋》意义上的“史”。这里并不是强调五经是对于古代的真实记录，而是强调五经也是能够提供价值判断的事例。这与章学诚的“六经皆史”说还是有重大的区别。

## 二 章学诚的“六经皆史”

章实斋的“六经皆史”之说，具有远较阳明“五经亦史”思想更为复杂的意蕴。其值得注意者，约为以下几点：

其一：章学诚《易教》篇中提出的“六经皆史”说是以其《原道》篇阐述的“道器合一”论为理论前提的。

他在《与陈鉴亭论学书》中说：

...故知道器合一，方可言学；道器合一之故，必求端于周孔之分，此实古今学术之要旨。

“道器合一”从某种意义上可以视为清儒在哲学上的一个基本预设。从顾炎武到戴震，他们的思想论说无不是在“道器合一”的前提下展开。汪晖就曾强调“道器合一”为整个清代思想的共同前提<sup>7</sup>；倪德卫、山口久和等均以“道器合一”为理解章实斋“六经皆史”之说的关键<sup>8</sup>。实斋所谓“六经皆史”，实际上是想表达“六经皆器”的含义。如果不强调这一点，“六经皆史”的“史”就会被曲解成与道无关的“史料”，进而会产生实斋并不以六经为载道之书的误解。

其二，“六经皆史”虽未明确否定六经为载道之书，但它对于六经之道的理解却与先儒大为不同。

在章学诚看来：人类社会产生之前，道就已经存在，“是未有人而道已具也”；人类产生之初，道存在却尚未显现；家庭出现，人类社会形成，道也随之逐渐显现；随着人类社会的发展，人口逐渐增多，社会分工日趋细密，道显现自身并彰明昭著。但是道只能在历史之中并通过历史展现它自己。人类历史的发展过程就是道的形著过程（渐形渐著），它既是一个自然的过程，也是一个必然的过程；它既不是任何个人（包括圣人）所能创造，也不是任何个人（包括圣人）所能左右。历史是人的实践活动，而无论是人的道德实践，还是人的政治生活，都是历史的，时间性的，变动不居的。道德实践产生的伦理价值（仁义忠孝之名）、政治实践产生的法律政制（刑政礼乐之制）既反映了人与历史的共存关系，又是道自身的展现。

章学诚所论之“道”，其存在是超越于历史的，但其显现却依赖历史，甚至受制于历史。历史没有展开之前，道是无法被认识的。即使圣人，也无法认识尚未展开的道。既然历史没有全幅展现，道自然也就不可能被全部认识。这样，六经作为载道之书，只能记录圣人时代的历史，因而只能承载圣人所见的并未完全展现的道。换言之，仅仅通过六经，无法把握道的全部。完整的道必须由全部的历史来承担，而不是由作为部分历史的六经来承担。道有待于在历史中持续展开，从而被人们更加深入地认识和领悟。

其三，在“六经皆史”说之中，圣人与道之间的关系相对于宋明儒学发生

<sup>7</sup> 汪晖《现代中国思想的兴起》第一卷上，三联书店。

<sup>8</sup> 倪德卫、山口久和，前揭书。山口久和过于强调章实斋把道器关系比喻为形影关系，认为这是“‘器’在价值上乃至存在论意义上明显优越于‘道’。”显然是把实斋所作的一个较为随意的比喻作了过度诠释。这是笔者不能同意的。

了一个哥白尼式的倒转。

宋明儒学作为成德之教，无论是朱子式的顺取之路，还是阳明式的逆觉体证，都是以圣人作为道的承担者或者体现者为前提。正是籍着圣人这样一个天道性命相贯通的生命极致，各种个体成德之教才成为可能，个人的道德实践才成为可能，心体、性体、神体、道体等等的内在而超越的性格才成为可能。一旦历史替代圣人成为道的承担着，历史与圣人之间的关系就将被重新定义：

道者，万事万物之所以然，而非万事万物之当然也。人可得而见者，则其当然而已矣（《原道上》）。

道展开为历史，体现为存在于时间序列中的万事万物。道就是万事万物存在的根据（所以然），道不可见，万事万物皆为可见者，圣人也历史地存在于时间序列之中，也是“人可得而见者”（其当然而已）。这样，历史与圣人的关系被置入了一个因果链条之中：是历史（道）造就了万事万物（当然也包括圣人），而不是圣人创造了历史（道）<sup>9</sup>。圣人之所以成为圣人，不是因为他主动创造了历史，而是因为他成功地让自己的业绩成为历史的创造物的一部分。换言之，圣人必须投身于历史才能实现其价值，而非历史因圣人创造才有其价值。于是，圣人与道的关系被这样界定：

言圣人体道可也，言圣人与道同体不可也。（《原道上》）

在实斋看来，圣人的生命可以融入历史（大道）之中（体道），但这并不意味着圣人的生命就是大道本身（与道同体）。大道与圣人的生命无必然的关联，它只存在于亿万人共同构成的历史整体之中。

其四，在“六经皆史”说之中，周公与孔子的关系被重新定位。

根据前引“所以然”和“当然”的区分，实斋把道的一阴一阳往复循环比作车轮，把圣人的道德\政治实践比作轨辙。“自有天地而至唐、虞、夏、商，迹既多而穷变通久之理亦大备。”（《原道上》）历史不断发展，道也渐形渐著，先圣创制垂统的基本原则业已不断完备。一个作为“集大成者”的圣人的出现就成为“理势之自然”了。但是，在实斋看来，这个“集大成者”，不是通常所说的孔子，而应该是周公：

周公以天纵生知之圣，而适当积古流传道法大备之时，是以经纶制作，集千古之大成，则亦时会使然，非周公之圣智能使之然也……故创制显庸之圣，千古所同也。集大成者，周公所独也。时会适当时使然，周公亦不自知其然也。（《原道上》）

章学诚强调，“集大成者”之所以是周公而不是其他人，乃是因为他具备了其他所有人都不完全具备的条件：他不仅是天纵生知之圣，而且得其位可以经纶制作，最重要的是他“适当积古流传道法大备之时”，“时会使然”。所谓“集”，就是“萃众之所有而一之也”。周公之前的圣人如唐、虞、夏、商虽然都能得位行道，创制垂统，但其时道未著而法未备，根本不具备集大成的条件。那么，处于周公之后的圣人孔子何以不是“集大成者”呢？实斋说：

自有天地至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然。……孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？非孔子之圣逊于周公也，时会使然也。（《原道上》）

<sup>9</sup> 在宋明儒者心目中，圣人即是历史的创造者——即使历史不是完全由圣人创造，至少可以说圣人参与了历史的创造并且主导了这一过程。譬如“赞天地之化育”（《中庸》）、“天不生仲尼，万古如长夜”（《朱子语类·卷九十三》所引）。

尧、舜、禹、汤既是具有完美人格的圣人（有德），又是地位至尊的天子（有位），所以他们个人的道德实践就是共同体的政治实践。圣王的道德\政治实践就是道体的呈现的最恰当的方式（“一出于道体之适然”）。孔子有德无位，无制作之权，他的道德实践自然也就不能成为共同体的政治实践。孔子甚至不能和尧、舜、禹、汤并列为一成，那来的大成可集呢？

孟子说：“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。智，譬则巧也；圣，譬则力也。由射於百步之外也，其至，尔力也；其中，非尔力也。”（《万章下》）在孟子看来：孔子之所以成为集大成者，乃是因为他具有伟大的人格（圣）和完善的智慧（智）。孟子和受他影响的宋明儒者普遍认为，正是这种圣和智的完美结合，构成了圣人特有的创造力的源泉。这种创造力在各种知识领域都会发生作用，以至于无法给它一个具体的规定性。正如达巷党人所赞叹的那样：“大哉孔子，博学而无所成名。”（《论语·子罕》）

实斋反驳说：

天地之大，可以一言尽；孔子之大，亦天地也，独不可以一言尽乎？或问何以一言尽孔子？则曰：学周公而已矣。……周公既集群圣之成，则周公之外，更无所谓学也。周公集群圣之大成，孔子学而尽周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全体矣。（《原道上》）

周公之所以伟大，是因为他能够集先圣之大成而“制礼作乐”；孔子之所以伟大，是因为他学习周公的礼乐刑政并将其传承发扬。实斋强调：“自古圣人，其圣虽同，而其所以为圣不必尽同。”周公和孔子之所以成为圣人的原因是完全不同的。在历史的运会到来之时，德、位合一的周公能够“制礼作乐”，而圣、智合一的孔子则只能“述而不作”。“制礼作乐”和“述而不作”对置背后是德位的结合与圣智的结合二者的对置。其中的要害在于是否有“位”，即道德实践是否同时是政治实践。这意味着只有圣王的道德\政治实践，才是真正可以藉以窥见大道的知识。无“位”的圣人只有学习、传述圣王的道德\政治实践，才能够藉以见道、体道。实斋的圣人论实际上颠覆了宋明儒者以圣智合一的圣人心体为一切创造的源泉这个基本信念。孔子依旧是圣人，但已不再是一切正当的知识\价值的创造者，而是一个学习者、守护者和传播者。

这样，在实斋“六经皆史”的论述中，不但经书与大道的关系发生了变化，圣人与历史、圣人与道体、周公与孔子的关系都与传统儒家（尤其是宋明儒者）的看法和观念大相径庭。朱子因认定《春秋》等经书为史，而否认了经书本身在价值上的优先性；实斋认定六经为史，却是在史（道）的意义上肯定经书的价值。阳明从“事即道。道即事”的角度来说明其“五经亦史”的思想；实斋则从“道器合一”的角度来论证“六经皆器”、“六经皆史”。实斋和阳明的不同在于：他虽然承认六经载道，但不认为六经可以尽道之全体。要穷尽道体，就得“约六经之意以随时撰述”。

实斋本意并非是要贬低经学，而是要提升史学，强调从道的高度来认识史学。但是其学说被化约为“六经皆史”这样一个论断之后，建立在对这一论断的简化理解之上的学术信念对于经学研究自然会产生很大的冲击。

### 三 经史有别，对经学性质的重新界定

章学诚的时代，今文经学的复兴还在酝酿之中，今古文之争尚在遥远的将来。所以，实斋的论述当然不能视作对古文立场所进行的刻意表达。尽管如此，它与古文经学所信守的一些共同的观念却极为契合。实斋的论述，究竟包含着多少清朝中叶思想界的共识（或学者中流行的观念）也不易评估。但是，实斋的

“六经皆史”论，的确成为了即将兴起的今文经学所面临的一大挑战，它对于整个晚清思想的影响不宜低估。廖平在其经学“一变”的“以礼制分今古”时期似乎并未明确意识到实斋之学对他所要阐发的今文经学“微言大义”可能构成的威胁。但是到了二变时期，分辨经史的问题就浮现出来。这个时期，廖平逐渐意识到，只有严格区分经史，今文经学的基本信念才能得以确立。当然，有另外一种可能，即廖平是在对“六经皆史”之说的不断反省之中才找到自己思想的立足点——今文经学之素王论。无论如何，判分经史成为廖平二变以后其思想的一个至关重要的方面。所以，在二变时期的《古学考》、《知圣篇》，一直到五变时期的《孔经哲学发微》、《五变记笺述》，都有关于经史之别的论述。

廖平对于经史的分判，大抵有以下几个方面：经有笔削，史为实录；经制文明，史事蛮野；经为空言，史为实事；经乃百代之书，史以断代为准。

### （一）首先，《春秋》经过孔子笔削，所以是经而不是史。

六经之中，《春秋》最易被当作史籍。从汉刘歆引《左氏》以史事解经开始，至晋杜预将《左氏春秋》整理为《春秋左氏传》，逐渐开创了以史解经的传统。后代儒者基本上沿袭这一传统，即便朱熹，也不例外。这样，澄清《春秋》非史，就尤为重要。

杜预《春秋序》曰：“《春秋》者，鲁史记之名也，记事者，以事系日，以日系时，以时系年，所以纪远近、别同异也。故史之所记，必表年以首事；年有四时，故错举以为所记之名也。……周德既衰，官失其守。上之人不能使《春秋》昭明，赴告策书，诸所记注，多违旧章。仲尼因鲁史策书成文，考其真伪，而志其典礼，上以遵周公之遗制，下以明将来之法。”<sup>10</sup>在杜预看来，孔子对《春秋》所作的工作只是“考其真伪”和“志其典礼”，而且这一过程只是“遵周公之遗制”进行的编纂，而不是孔子的“圣心独裁”的制作。杜预为了说明孔子《春秋》只是发明“周公遗制”，还从《左传》中归纳出五十处以“凡”开头的文字，后人称作“五十凡”。杜预声称这是孔子继承的周公旧例，《春秋》即是依照此旧例进行编纂（当然杜预没有否认孔子也有自创“新例”）。这样一来，孔子《春秋》不但在制度上无新可言，即使在编纂体例上也以沿袭为主，创造性被大打折扣。廖平意识到：“国史之说，出于古文家，隐驳孔子作六经之意。”（《古学考》）<sup>11</sup>古文家的意图分明是想否定孔子作经，把孔子由“至圣”贬为“先师”而已。

廖平反驳说：“杜氏承古文家法以为鲁史，《五十凡》为周公旧例，多存史书原文。则十二公中至少亦经七八人之手。以为据周礼凡例而书，故人多而文不一律。又据外国而书，又不问其得失与本国义例。似此，则真为断烂朝报，无足轻重矣。”（《古学考》）若孔子《春秋》只是依照周公“旧例”编纂“遗制”，了无深意，那岂不真成了“断烂朝报”？可见，此说完全不可靠。杜预这种说法不但荒唐，而且非常危险，“一言史，则其弊不可胜言”，“圣人垂教之大经至诋为缘口代笔之杂说，非圣无法，至此已极”（《古学考》）。经不复为经，圣亦不复为圣矣。

《春秋》之所以是经，乃是因为它是孔子所修。孔子“修《春秋》”，意味着“於史文有笔有削，各有精义”（《古学考》）。那么，什么是“笔削”呢？

《春秋》有笔有削，史所有而削之为“削”，史所无而加之为“笔”。（《知圣篇》）

“笔削”就是“加损”。廖平又引董子之言推而广之：

董子云，《春秋》有诡名、诡实之例。当时所无之制，欲兴之，则不能不诡其人；义所当讳之事，欲掩之，则不能不讳其实。……《春秋》有笔削。凡

<sup>10</sup> 李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义》，页3—页11，北京：北京大学出版社，1999年。

<sup>11</sup> 本文所引廖平著作，皆依李耀先主编《廖平选集》，成都，巴蜀书社，1989年。

涉笔削，皆不可以史说之。削者首尾不全，笔者当时并无其制。……故凡大事，众人所共知。史原事也。至于一切外间小事，鲁国细事，不惟当时多无记录，即使有之，亦其细已甚，史不得详。总之，孔子之修《春秋》，正如刘歆之改《周礼》……《周礼》当复旧观，《春秋》不可复言史法。如欲侈言史，太史为圣人矣，《通鉴纲目》真可以继尼山之传矣。（《古学考》）

“笔削”之说并非仅为今文家所主张，古文家也不反对，只不过对它的理解不同罢了。譬如，唐人孔颖达看来，“笔削”只是依据周公旧典修订（或修正）错乱的史册文书而已。章学诚也认为“《春秋》之义，昭乎笔削”。他说：“笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也。……所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断於一心。”（《文史通义·答客问上》）可见，对他而言，笔削的涵义近乎“折衷”，更接近一种凭借超乎寻常的卓越史识来判断取舍史料的能力。可见，从一般历史学的学术立场来看，无论如何，孔子修《春秋》都不可能“史所有而削之”、“史所无而加之”，因为这几乎等于有意的隐瞒（削）或编造（笔）历史。在一个推崇“秉笔直书”并且以董狐、太史简等人为正义化身的史学传统中，隐瞒或编造历史简直不可饶恕的罪恶。人们会说，假如孔子真是一个伟大的史学家，他怎么可能隐瞒或者编造历史呢？

但是，在廖平看来，孔子的的确确“隐瞒”或者“编造”了一些东西。否则经书就不是经书，而孔子也就不是孔子了。孔子当然不是一个史家，而史家根本无缘成为圣人。正因为孔子不是秉笔直书的史家，他才可能成为创制改作的圣人廖平反讽道：假如《春秋》只是一部史书，那么所有史官都可以称为圣人了！

（二）如果孔子在修《春秋》的过程中真有所谓“笔削”，那么，“史所有而削之”的究竟是什么？“史所无而加之”的又是什么？

《古学考》曰：

今所传者均非史。若周时真事，皆怪力乱神，不可以示后人。如同姓为婚、父纳子妻、弑逐其君、桓公灭卅国、姑姊妹不嫁七人等，悖礼伤教之言，乃为真事。当时亦均视为常事，并无非礼失礼之说。孔子全行掩之，而雅言以诗书执礼，不得于孔子以后仍守史文之说也。

孔子笔削所隐瞒的正是那些愚昧的、野蛮的、甚至是邪恶的“历史真相”。得出这样一个结论并非毫无依据——它立足于对经典语辞的创造性的理解和诠释：《论语·述而》中的“子不语怪力乱神”和“子所雅言，诗书执礼”恰好一为遮诠，一为表诠，由“不语”知其所“削”，由“雅言”知其所“笔”，两者相得益彰，是对“笔”和“削”的最好诠释。有“削”必有“笔”，史只有通过笔削才能成为经；而一旦经过笔削成为经，它就不再是史，也不可能还原为史。就像生米一旦煮成熟饭，它就不再是生米，也不可能还原为生米。

笔削的过程，就是把史事改造成为经制的过程。把史事改造成经制，就是把“怪力乱神”隐去，而代之以“诗书执礼”。经过这一改造，野蛮愚昧的上古历史，就变成了“天下文明”的理想社会。“五帝”也好，“三王”也罢，都是变史为经的产物。“三代”之治之所以成为中国文化的最高理想，就是因为它根本不是历史事实。它并不存在于过去的历史之中，而是圣人假托历史为将来的人类生活所立之“空言”。《孔经哲学发微》云：

经为孔子所立空言，垂法万世。故凡往古之旧史，草昧侏离，不可为训若欲存之，则如《黑蛮风土记》、《赤雅獠猺志》、《四裔列传》。故孔作新经，尽祛以往之陈迹。《论语》所谓“成事不说，遂事不谏，既往不咎”。康氏《孔子改制考·上古茫昧无稽考》，颇详此事。

因药求病，可以推知经制所对应的史事，但是若要完全恢复古史旧貌，则既无可能，也无必要。既然上古茫昧无稽，章学诚所期待的那种全幅展现的历史画卷便却绝无可能通过推考经制而获取了。

当然，这并不是说经中所有的内容都经过“笔削”，全无史事。它毕竟保留了很多历史事实。以《春秋》为例：

不知《春秋》记大事以明祸福得失，可以史例，如国史所记。经所记小事，多详礼制，阐发微意，其细已甚，史所不详。……传曰：“我无加损”，是有加例可知。旧无而新创之制，则不得不见。……总之，《春秋》之功，全在定一王之制，以为万世法，不徒刘四骂人。“乱臣贼子惧”谓其改制作、绝乱源、失为厉之阶，非谓褒贬而已。经传果为史法，则不足重。南史，董狐之书故不传。若以为经学，则不徒以史例责之矣。（《知圣篇》）

孔子制作，有加例，有损例，亦有史例。就《春秋》而言，凡言大事，皆以历史事实为依据。这是史例；而与礼制相关的内容，往往都是细节琐事，史所不详，正好加损。孔子“我无加损”的“微言”，正好可以说明史无而经有之制都是“加例”。《春秋》乃是一部立法之书，所立者乃是“万世法”。为什么孔子作《春秋》能令“乱臣贼子惧”？这是因为《春秋》的立法功能。《春秋》的立法，不能理解成褒贬，因为褒贬乃是“史法”。经义不能误认作“史法”，经学更不能用史例来通释。

廖平似乎想表明：正是因为经中保存了未作加损的史例，所以才能衬托出有过加损经例。但是，经之所以为经，不是因为其中保存的未改之史例，而是因为其中经过加损之经例。经的本质特征在于其有“加损”，而不是有“褒贬”。

（三）“笔削”之义果真如此，岂不是经中所言礼制都是历史上并不存在的“空言”？若经中礼制皆为“空言”，那岂不是尧、舜、禹、汤、文、武、周公都成了孔子借以建立自己理想制度的傀儡？

在廖平看来，正是如此。《五变记笺述》曰：

《尚书》托古垂法，以尧舜为傀儡。宰我曰：“夫子远贤尧舜”，正谓《书》之尧舜，政治文明，非若龙蛇同居之景象也。后儒不信及门亲炙之评，而从枝叶之絮论，乖离道本，徒逞机辨，违心自是，甚无谓也！《论语》：夏礼、殷礼，杞宋不足征。则唐虞之文献，自更无可据也。《纬》说：“圣人不空生，生必有制，由心作则，创起鸿漠”经异于史，尚何异议之有？

廖平引纬书以证其说：圣人的使命就在于制作。所谓“制作”，就是编织出一套“空言”。对于圣人而言，编织“空言”乃是天之所命；对于平常人而言，试图“制作”则是僭越。只有圣人编织的“空言”，才能称之为“哲理”或者“哲学”。他说：

哲学名词，发表于东瀛。说者以哲理与事实为反比例，则古称孔子空言垂教，垂法万世者，正哲学之定名矣。六经空言非述旧，空文非古史，则以哲理说六经，所依托之帝王、周公、皆化为云烟，与子虚乌有成一例矣。（《孔经哲学发微》）

哲理（哲学）在与事实（史事）相反的意义之上才能成立。假如六经所载，都是真实的历史，那么它自然就不是哲理，也没有资格成为哲理。正因为六经都寄托着圣人的“空言”，而非仅仅著录旧史，所以经学才是哲学。不仅如此，在廖平看来，只有经学，才是哲学：

哲学名词,大约与史文事实相反。惟孔子空言垂教,俟圣知天,全属思想并无成事,乃克副此名词。如中外诸学人,木已成舟,皆不恰此名义。故书名《孔经哲理》,示非史法。且思想变迁,无有极尽。以凡夫而谈圣神,固自绝于拟议也。(《孔经哲学发微·凡例》)

孔子在六经中垂训后世的,乃是一种制度的理想,它有待于历史的发展来印证(俟后),而不是在以前的历史中已经实现(并无成事);中外学人所讨论的问题,都在现实中已经实现(木已成舟),所以都不是“哲学”。但是,廖平借用“哲学”一词所要表达的并非是一个脱离历史,与历史毫无关联的玄想的概念。恰恰相反,哲学是在与历史的相关性中被定义的。孔子的“空言”(哲学)必须寄托于“行事”(历史),借“行事”来显示出来;“空言”也将逐渐成为“实事”,并且由“空言”转变为“实事”的过程将是一个持续不断地过程。“空言”转变为“实事”,就意味着思想逐渐演变成现实。“思想变迁,无有极尽”实际上是说,我们对孔子的“哲学”(“空言”)的了解无有止境,空言转化现实的过程同样没有止境。如果把“空言”当作“实事”,不知六经乃“哲学”(譬如章学诚以为“六经皆史”),这便是“凡夫而谈圣神”了。

这样,“空言”(“哲学”)在廖平的思想中大概就相当于宋明儒学里“道”的位置。与之不同的是:道是一个存在于天地万物而又超越于天地万物的抽象的最高范畴,而“空言”(“哲学”)却是指孔子对人间秩序乃至宇宙秩序的理想设计。在宋明儒者看来,圣人的生命之所以伟大,是因为它完美地呈现了道体的流行;而在廖平看来,圣人的生命正是凭借其“空言”才获得超越其自身有限性的永恒价值。《易传·文言》里描述圣人“先天而天弗违,后天而奉天时。”廖平对它作了极富创造性的诠释:

旧哲史<sup>12</sup>于孔前罗列帝王周公,今全以归入经学。六艺为旧,六经为新。孔前旧史为骈音书,《庄子》所谓旧法世传之史,《史记》所谓百家语、百家言六书文字,固专为孔氏古文也。故孔前从略,则以孔之俟后,固先天而天弗违者也。

旧哲史于孔后胪列历朝学人,下及性理考据,其弊与《改制篇》<sup>13</sup>孔子创教、诸子亦创教同。诸子及帝王卿相,师法经术,其善者不过得圣人之一体。在孔子为思想,在孔后为事实,此孔后不得再言哲学。故孔后从略,则以孔之法古,固后天而奉天时者也。(《孔经哲学发微·凡例》)

廖平认为:以往哲学史写作从五帝三王开始,这是弄错了“哲学”的开端。孔子以前的历史,皆因孔子制作六经而被尽数遮盖了。所以,探讨孔子以前的“哲学”,既无可能,也无必要。所以,要讲“哲学”,孔子以前既不能讲,亦不必讲。孔子作六经,是为了垂法后世,期待后来历史的验证(俟后)。不光是孔子以后的历史发展验证了圣人所说的真理,而且,圣人生前就已经对他将来的历史确立了某种方向。这样,“先天而天弗违”就可以理解成为:圣人存在于可知的历史的开端(先天),而历史的发展不会违背圣人指出的道路(天弗违)。以往的哲学史写作在孔子之后平行罗列历代学人,这是没有搞清“哲学”的性质。譬如康有为《改制考》,错就错在把孔子等同于诸子。孔子以后的学术和政治都只不过是孔子六经所开创的文教一政制在某一方面的展开(得圣人之一体),它们只不过是由孔子的“空言”转化而来的“实事”,却不是“空言”本身,因为只有“空言”才能称之为“哲理”。所以,孔子之后既不必再有新的“哲学”,也不可能再有新的“哲学”。又因为孔子出现于尧舜禹汤文王之后

<sup>12</sup> 此处之“旧哲史”,似应指谢无量所著之《中国哲学史》。谢无量为其书所写的序文中引用廖平书信曰:“……义皆新拔,将求人攻难,非以自树也”。《孔经哲学发微》一书似应是与谢氏商榷之作。但谢著《哲学史》出版于1916年,而《孔经哲学发微》则出版于1913年,早于谢著。谢著之前,又无《哲学史》,故笔者怀疑谢著出版之前廖平已经读过书稿。

<sup>13</sup> 指康有为《孔子改制考》。

(后天)，其“空言”吸收、消化并且结晶了往圣的历史，从而蕴含了人类未来发展的各种可能。这也是天命使然（奉天时）。

(四) 经学与史学必然存在着时间性差别？廖平总结说：

经学与史学不同：史以断代为准，经乃百代之书。史泛言考订，录其沿革，故《禹贡锥指》、《春秋大事表》，皆以史说经，不得为经学。读《禹贡》，须知五千里为百世而作，不沾沾为夏禹一代而言，当与《车幅图》对勘。……《春秋》以九州分中外，是《春秋》以前，疆域尚未及三千里。《春秋》收南服，乃立九州，不及要荒。《尚书》乃成五千里定制。《周公篇》又由海内推海外，此皆《禹贡》之微言大义。胡氏概不详经义，泛泛考证，故以为史学，而不足以言经学。（《知圣篇》）

《禹贡锥指》是清初学者胡渭(1633-1714)所作的一部地理学著作，它被认为是《禹贡》研究的集大成之作。这本书汇集了历代关于《禹贡》的经注、《史记》以下各史中的河渠志、《水经注》以下各类地理著作以及《元和郡县志》等历代方志和总志中的相关资料来考察《禹贡》所载的山川河流。《春秋大事表》则是清儒顾栋高(1679-1795)穷毕生之力完成的一部巨著。它把《春秋》经传的所有内容提炼成五十个类目，各为之表，使之条分缕析，纲举目张。但是，在廖平看来，这类著作，无论考订如何精审，都不过是以史说经，不能算真正的经学。

《春秋》、《王制》疆域三千里，《尚书》、《周礼》疆域三万里。若以史学论，则完全不合情理：何以时代愈古，疆域反而愈广？若以孔子“微言”所托之“大义”视之，则庶几可解：“孔子繙经，专为俟后”。经书是对未来历史走向的洞见和规定，而非对过往历史事实的忠实记录。那么孔经所划的疆域也是对未来人类交往和活动范围的预期，而不是对以往某朝某代管辖范围的描述。《王制》三千里，是古代华夏活动的大致范围，而《周礼》三万里，则是对未来（即今日）全球交通之后人类的视野所及的展望。这样，以疆域论，如果以《周礼》为周时一代之史，则极为荒唐；只有视之为百代之书，以俟他日得人而行，方才能解其中疑惑。

以上是以“疆域”而论，若就“制度”而言，更是如此。

孔子所立六经制度，在暴乱已极的春秋时代，根本无法实施。及至战国，孟荀首倡王风，尊汤武、黜五霸，犹不获一试。但是，孟荀以下，情况就逐渐不同了。《五变记笺述》曰：

商鞅……孝公大悦，遂行新法。垦田定赋，变秦戎狄之俗，比于鲁卫。孔道初行于世。李斯学于荀卿，得帝王之术，出而相秦，并六为一；规摹《王制》，施行郡县。分中国为三十六郡，力小易治，海内混一。初行《王制》，宜从简便……炎汉既兴，初泥封建之说……继乃改用郡县之制。传之后世，遂为行省。至于省、道、府、县四等，适合《王制》伯、正、帅、长之规则。《春秋》王伯之学，当日孔圣法，不过理想之空文，而小统政治，久而必徵实验。

廖平（和他的弟子黄镛）把秦汉郡县制到明清行省制的发展看成是《王制》中的“空言”转变而来的历史“实事”。这样，从秦汉到今天两千余年的变迁，就成了《王制》的“小统”制度由不获一试的“空言”逐渐转变为历史陈迹的“实事”的过程。它既是一个自然的过程，也是一个必然的过程。既然“小统”《王制》都已经由“空言”转变为“实事”，则“大统”《周礼》的推行必待诸将来：

方今世界大通，列强角逐，已入中国战国时局。昔之战國小，今之战國大。中外名流，竟欲提倡“大同”学说，以安天下。五译谓“大同之学”，即《书经》、《周礼》“皇帝学”也。《书·洪范》“建皇极”，居中统八州。……羲和二伯，即二帝，如尧舜。即《中侯》之成王、周公，东西二维。《顾命》五篇

分五方，验推之，即《周礼》五官，如全球五大洲。将来一州一帝，即《戴记·帝德》之五帝。泰皇出而一统，则《范》所谓“皇建有其极”。此孔经韞匱之美，数千年后，必见诸实行者也。顾验之往古，必先有学说发明于先，而后事迹从而践之。（《孔经哲学发微》）

历史愈发展，疆域愈开阔。对于更加辽阔的世界版图的治理，必须诉诸于更加高远的理想制度。《王制》作为圣人“小统”理想的政治模型，其意义已经在往古的历史中获得了验证；而未来的历史必将见证《周礼》“大统”（大同）政治理想的实现。

这样，对于经书与史书的差异，廖平从四个方面做出了分别：经有笔削，史为实录；经制文明，史事蛮野；经为空言，史为实事；经乃百代之书，史以断代为准。根据这四个方面的差别，廖平认为：所谓“经书”，即是孔子把质朴的、简陋的，甚至是野蛮的、混乱的远古世界的真相“削”去，而“笔”之以一套繁复的、文明的、有秩序并且具有象征意味的礼仪政治和文明生活。可见，经典的世界不是一个实然的“历史真相”的世界，而是一个应然的“理想生活”的世界。“凡属经中典制，莫非圣心所独断”（《五变记》）这即是说，所谓圣人，绝非真实历史的记录者，而是理想生活的设计者。正因孔子不是一个秉笔直录的良史，所以他才可能是一个哲想弥纶的圣人。也正因为经学不是历史事件的真实记载，所以它才可能是一种指向理想生活的“哲学”。