

寻找中西历史哲学对话的“交叉点”

——以近代西方历史哲学和《周易》历史哲学思想为对话双方

夏 芳

摘 要：历史哲学是哲学对历史的反思，中西方历史哲学的比较研究是以经学为代表的中国思想文化深入发展的需要。选取中西双方有代表性意义的近代西方历史哲学理论和《周易》的历史哲学思想，并通过分析双方对历史理性的构建和特点，可以确定历史理性是中西历史哲学对话的交叉点，即近代西方历史哲学的历史理性是基于逻辑的纯粹理性的结构，《周易》的历史理性思想显示着自然理性和实践理性的互动。

关键词：历史哲学 历史理性 周易 交叉点

历史哲学作为明确的学术概念确立下来，直接原因是近代历史学家对笛卡尔哲学传统的质疑与不满。维柯建立“新科学”对笛卡尔哲学将历史知识排除在人类理性之外进行还击。如文德尔班在《哲学史教程》中谈到，“主要的哲学的基本问题是已经提出来了，这表现在这样一种事实——这些问题作为‘存在物的原始之谜’在思维的历史运动中重复出现，而且总是迫切要求重新获得从未获得完满解决的答案”^①。历史学家尝试将人类历史作为一个整体，划归到科学视域下，并用科学方法对其进行考察。从存在论看，无论是仰望天空还是理解人心，再到伦理道德和社会实践，人们不可避免地发出对整体时空中所有现象的哲思，“我们可以概括地说，如果能够说哲学家与历史的过程

① [德]文德尔班：《哲学史教程》上卷，罗达仁译，北京：商务印书馆，2015年，第19页。

有任何特殊关联的话，那么它就必定是和那个过程之作为整体有关，亦即和整个历史过程的意义有关”^①。这种对整体历史的思考及对其性质的探索，是随着哲学的思维历程展开的，实则是哲学自身演化过程中必不可少的论题，也就是说，历史哲学是哲学史进程中内在逻辑的必然产物。“历史学是一切哲学问题最近的、直接的来源。如果你摧毁了历史学，那么，你就摧毁了哲学赖以生存的营养；如果你培养、发展一种健全的历史意识，那么，你就掌握了出了哲学自身方法之外哲学所需要的一切。一切哲学都是历史哲学。”^②

学科意义上的历史哲学在中国建立较晚，并且是受到西学渐入的影响。自19世纪末20世纪初，带有西方历史哲学意义的思想开始在中国学术界萌芽。20世纪初，朱谦之作《历史哲学》，成为历史哲学理论的重要标志。新文化运动时期，出于对新文化的探索，新儒家依本土资源结合西方历史哲学思想创建出中国的历史哲学体系。然而，从中国思想史上看，哲学与历史始终保持着紧密关系，“六经皆史”“以史证经”“以经论史”可以说是中国传统学术最突出特点。在2018年9月清华大学中国经学研究院成立大会上，刘家和在演讲中提到：“经学实际上是跨学科的学问”，至少有小学、版本目录学和史学三个要素作为基础，“经学中，史学是最核心的组成部分”^③。历史哲学的研究，可以说是经学自身发展的需要。2005年11月5日至6日，清华大学举办“首届中国经学学术研讨会”，刘家和作了《走向新的经学研究》的讲话，明确提出今天经学研究的两点目的：“一是深入认识中华文化传统的核心，研究越深自我认识的程度也就有越深的可能，当然也还要有对于外国文化的了解或研究作为参照，比较越深对我们自身文化本质的认识也就越深；二是我们海内外的华人实在负有对世界文化做出自己贡

① [英] W. H. 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武、张文杰译，北京：北京大学出版社，2008年，第19页。

② [英] 柯林武德：《历史的观念》（增补版），何兆武、张文杰、陈新译，北京：北京大学出版社，2010年，第414页。

③ 刘家和：《经学献辞》，佟雪整理，《国际儒学》2021年第1期（第1卷），第11—20页。

献的义务，在世界日益全球化的历史条件下，我们越能让其他文化的传承者了解并理解中华文化，我们对世界文化的发展，对民族之间的和谐就越能做出我们自己的贡献。”^①可以说，比较研究是经学加深对自身的认知以求更深入发展的需要。

如此，在西方，历史哲学不仅是哲学思想发展的重要理论环节，还从诞生之日起就带有西方哲学传统的学术基因。在中国，《周易》作为经学的大道之源，是中国传统学术传统的重要来源。以西方历史哲学的视角返本《周易》，必将激发新的学术活力，为以新经学为代表的中国文化走向世界构筑一个重要平台。

一、近代西方历史哲学对历史理性的建构

“一个历史哲学方面的作者，至少在大不列颠，一定要从辨明他那题材的存在本身的合理性而开始。”^②近代西方，维柯用《新科学》为“整体的历史”“历史知识”构建合理性，要把历史的性质拉回到理性视野，使得历史事实可以独立于经验并符合纯粹理性，从而可以被提到科学的议题。可以看出，“历史因果关系”是否为真、如何解释“历史因果关系”这样的问题，即历史理性的建构问题自学科建立之初就被确立下来。尽管，在后来的理论发展中，西方历史哲学有过研究焦点的转变，“对历史的性质的研究，就转化为对历史认识的性质的研究，进而转化为对历史学家进行历史思维的性质的研究、对历史学家进行历史解说的性质的研究”^③，但是，对历史和历史学的哲学反思道路依然是围绕着历史理性的结构开展的。在近代西方历史哲学的理论发展中，对“历史理性”的构建做过如下尝试。

① 参见刘家和《走向新的经学研究 经学研究与现代学术笔谈》，《中国文化研究》2006年2月28日，第1—3页。

② [英] W. H. 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武、张文杰译，第1页。

③ 同上书，第220页。

（一）作为纯粹理性的历史理性：思辨的历史哲学的“形而上学”路线

维柯的《新科学》为脱离了记载功能的“整体的历史”安置存在之处。他使用诗性逻辑解释“天神意旨的一种理性的民政方面的神学”^①。代表理性的“玄学女神”是天神意旨的理解者和传达者，也是对自然界和人类精神的观照者。时历和地理作为“历史的两只眼睛”考察资料，人的心灵和肉体具有社会性，“民政社会的世界确实是由人类创造出来的，所以它的原则必然要从我们自己的人类心灵各种变化中就可找到”^②。在维柯这里，历史现实在人的认识中，“认识和创造就同一回事”^③，“本科学因此就是一种人类理念的历史，根据这一点，似乎人类心智上的形而上学必须前进”^④。

这条形而上学的路线，背后隐藏着一个习惯性的情感：“觉得历史之中居然并没有节奏或者是没有理性在驱使着人们要从历史事件的链锁里寻找出一种模式来，那么这种概念在道德上就是一种令人可恼的东西。”^⑤当这条路线面对贝克莱、休谟哲学对理性的挑战时，康德以先验论在玄学与理性之间做出调和。他承认个人理性的局限，在人类的禀赋中还有着大自然的某种设计，即“非社会的社会性”^⑥。人在社会性中倾向用理性去追求普遍性，同时又感到自身的非社会性对自由的渴望，人类社会的发展就是由人性这种禀赋在社会中的对抗来开展的。他又规定先验认识虽然起源于先天，却必须以经验对象的相关表象呈现，于是人性禀赋与社会的对抗“终将成为人类合法秩序的原因有限”^⑦，历史进展被限定在道德律令。

① [意]维柯：《新科学》上册，“本书的思想”，朱光潜译，北京：商务印书馆，2012年，第5页。

② [意]维柯：《新科学》上册，朱光潜译，第159页。

③ 同上书，第170页。

④ 同上书，第168页。

⑤ [英]W.H. 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武、张文杰译，第119页。

⑥ [德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第6页。

⑦ 同上。

黑格尔为理性的命运做出的抗争，被认为是达到巅峰。他在阐述“绝对观念”时，赋予其时间的维度，从而得到对历史的界定。历史作为哲学的定点，历史是“绝对观念”自身发展的各个阶段。他的辩证法从逻辑上证明了“绝对观念”是可以实现的，并以精神现象学将观念的进程“落实”到现实的进程，呈现为历史事实。这样，外在必然性就等同于内在必然性，也就是说真理需要将自己在外充分实现了再返回到对自身的认识，这样的“圆圈”就是现实：“真理就是它自己的完成过程，就是这样一个圆圈，预悬它的终点为目的并以它的终点为起点，而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。”^①

（二）作为“情感”与“价值”的历史理性：分析的历史哲学的“唯心”“人文”路线

形而上学传统发展到休谟哲学，人类理性的合理性被取消，或者说理性推理的逻辑价值被消解，先验直觉与感受归纳才被认为是可靠的。这对历史哲学的研究带来了影响：一方面是历史记载的个别事实地位回升为人类认知可靠的宝库，历史规律不再可靠；另一方面是基于经验归纳的事实命题能否得出基于主体观念的价值命题。这首先表现为思辨的历史哲学理性主义的自明性被严重质疑，基于对历史题材进行抽象以得到普遍性观念的追求也被动摇，历史学家对个别事件的关怀再次被强调。也就是说，历史思维迫切要从科学思维中区别出来。对此，以直觉为核心的唯心主义历史哲学做出正面应答。沃尔什总结：“这种唯心主义的历史理论本质上包含有两个命题。第一，历史学，在始终是自成一类的那种意义上，确切说来乃是探讨人类思想和经验的。第二，正是因为这一点，历史理解就具有一种独特的和直接的特点。”^②

狄尔泰所说的历史题材是可以“被体验的”，把思想与人类经验等同起来，这包括了思想的全方位体验能力，如情感、情绪、直觉和

① [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1962年，第13页。

② [英]W.H. 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武、张文杰译，第41页。

理性等。同样是在人的心灵内部寻找答案，狄尔泰显然打破了维柯对“人类心灵各种变化”在“形而上学进展”上的设阈。克罗齐继而以“一切真历史都是当代史”的命题，将历史学属性是心灵的观念的主张发挥到极致。在他那里，“当代”的属性就是观念的，“‘当代’一词只能指那种紧跟着某一正在被做出的活动而出现的、作为对那一活动的意识的历史”^①。他把“当代性”作为一切历史的内在特征，然后利用精神活动的体验行为不受到时间限制这一特点，将历史跟当下的生活建立起综合的统一关系。“文献与批判，即生活与思想才是真正的史料——就是说它们是历史综合的两种因素；处在这种地位，它们就不是和历史对立的，也不是和综合对立的，如同泉水和携桶汲水的人相对立一样，它们就是历史本身的部分，它们就在综合之中，它们是综合的组成部分并被它所组成。”^②正是这样，克罗齐用当下对生活与环境的认知和思想来赋予史料以生命，意图取消基于事件因果逻辑链条的历史决定论的内在价值，因为在他看来，这些都是截取的“近因”，不仅不是真的“因果”而且是一种“无限的倒退”^③。为了解决将历史事实陷入直觉与超验感官的虚无，克罗齐提出历史信念的“经济性”，人类将身上的各种事实负担解除在历史记载中，“在那里，它们可以作为一种不能证实的文件性证明而以一种弱化的形式恢复过来，但整个说来，我们可以把它们看作真的并当作真的来用”^④。柯林伍德紧紧抓住核实证据是“人类的权利”，核实的根据是“人类的思想”，形成“一切历史都是思想史”的命题。他关怀思想的操作性，认为行为就是思想本身把自己表现为外部的行为，而思想的行动是处于时间之外的。历史思维这种如邓布利多冥想盆^⑤般对思想的复活，使历史学家“所正在研究

① [意] 克罗齐：《历史学的理论和实际》，傅任敢译，第1页。

② 同上书，第11页。

③ 同上书，第47页。

④ 同上书，第108页。

⑤ 参见〔英〕J. K. 罗琳《哈利·波特与火焰杯》，马爱新译，北京：人民文学出版社，2001年，第30章。后在同系列的《哈利·波特与混血王子》《哈利·波特与死亡圣器》中也出现过。

其历史的那些活动并不是要加以观看的景象，而是要通过他自己的心灵去生活的那些经验；它们是客观的，或者说是为他所认识的，仅仅因为它们也是主观的，或者说也是他自己的活动”^①。历史学家心灵的力量及行为，使得可以从事件的外部过渡到它的内部去，这种思维就是历史学的。

为了避免陷入主观相对主义，文德尔班引入价值系统。他认为哲学是在形成普遍价值学说的意义上生存着，是整个人类做出行为、进行选择时所根据的价值之所以成为价值的“规范性意识”，历史就是这种意识的发展过程。文德尔班利用对学科的划分而提出，认知对象的划分标准，不应从对象的属性出发，而是应该以主体在认知过程中所采用的思维类型来划分。如此，历史学那种关注个体性原则的、独特而直接的思维方式，在价值层面上与科学思维平等起来。李凯尔特在文德尔班的理论基础上进一步强调了文化科学的意义。他分析了概念形成过程中两种对立的方法即普遍化和个别化的方法，指出这是自然科学的概念和历史或文化科学概念形成的区别所在：前者用同质性保持现实的连续性，后者打破连续保持现实的异质性。李凯尔特致力于从逻辑上突破自然科学的统治，给历史这类的文化科学以合法的逻辑基础。奥克肖特通过界定经验及其模式，将“历史经验”和“哲学经验”区别开来。他继承与发展了价值对历史的意义，强调批判在历史经验中的作用，“不可能将批判排除在历史之外，存在批判的地方就存在判断”^②。通过“判断”，历史线性时间的序列性破灭了。历史是一种经验的形式，其经验结果是一种实在，即当下的经验世界。

二、《周易》历史哲学思想对历史理性的建构

怀特海在谈到对事物的理解时，把理解方式分为内在理解与外在

① [英]柯林武德：《历史的观念》（增补版），何兆武、张文杰、陈新译，第216页。

② [英]迈克尔·奥克肖特：《经验及其模式》，吴玉军译，北京：文津出版社，2005年，第90页。

理解，前者通过理解事物的结构、构成因素以及二者如何互动而成其为是，后者通过事物以整体方式与外在环境发生作用而获得确证，这两种理解在实践中是互通的。^①近代西方历史哲学的学科合法性以及学科任务之一就是建构历史理性，可以直接通过梳理其理论的发展和转向，得到对历史理性的理解。历史理性的根本研究对象是“整体的历史”的存在以及如何存在。关于存在问题，海德格尔认为西方哲学传统中“‘存在’这个概念毋宁说是最晦暗的概念”^②，这种情况不是偶然发生，因为作为自在的存在者的存在，substantia自古代ουσία概念就具有两义性，“这个术语一会儿意指某种作为实体的存在者的存在，即实体性；一会儿则意指这个存在者本身，即实体”^③。他基于对古代哲学基本概念的回顾与对近代“存在”概念的批判，提出“存在问题”在存在论和存在者层次上的优先地位，即从生存层面重新提出“存在问题”。严格来说，《周易》文本中没有明确的西方历史哲学意义上的历史哲学理论，但是，《周易》蕴含着丰富的宇宙论和历史观，可以借鉴海德格尔的思路，从《周易》文本对宇宙生成、人类社会产生的阐释，推导出其历史理性的思想。

（一）“太极”之宇宙生成

《周易》文本中有明确的宇宙生成论的提出，即“太极”的概念。《周易·系辞上》：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。”干宝认为此处以“是故”开始，乃全篇的宗旨所在。^④孔颖达疏：“太极谓天地未分之前元气混而为一，即是太初、太一也。故老子云：道生一，即此太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪，即老子一生二也。不言天地而

① 参见〔英〕怀特海《思维方式》，刘放桐译，北京：商务印书馆，2010年，第44页。

② 〔德〕马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第5页。

③ 同上书，第105页。

④ 〔清〕李道平：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第600页。

言两仪者，指其物体，下与四象相对，故曰两仪，谓两体容仪也。”^①此处，孔颖达将“天地”与“两仪”等同，然而从原文来看，这个开篇的话中蕴含着—个内在的生存动因。如若是混元既分为天地，并不符合后面“两仪生四象”的联动。也就是说，在“太极”和“天地”之间，有一个“是生两仪”的状态。这里用的“是”作为谓语指代“两仪”是太极的属性。“仪”在《说文解字》中的意思是“度”，段玉裁在《说文解字注》中进一步说明：“度，法制也。毛传曰，仪，善也。又曰。仪，宜也。又曰。仪，匹也。”如此，“仪”是一个有一定根据去“匹配”的动态状态，那么“仪”匹配的是什么呢？这需要结合对“太极”的理解。虞翻曰：“太极，太一。分为天地，故生两仪也。”郑玄注云：“太—者，北辰之神名也。居其所，曰太—。常行于八卦日辰之间，曰天一。”^②《史记·天官书》曰：“中宫，天极星，其一明者，太—常居也。”《索隐》云：“《文耀钩》曰：中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生—也。”《尔雅》也曰：“北极谓之北辰。”马融明确指出：“易有太极，谓北辰也”，虞翻对“北辰”注解为“斗，寂然不动，感而遂通”。^③北斗和北辰的关系，又有《周易·系辞上》曰，“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”，“斗”即“《易》”，“北辰”即“道”。《周易·序卦传》曰：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”这就将“太极”的存在范围推至人与人、人与社会的关系中。《周易·系辞下》又曰：“有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之。”《周易·说卦》解释为：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之。”这里“兼三才而两

① 李学勤主编：《十三经注疏·周易正义》，〔魏〕王弼、〔晋〕韩康伯注，〔唐〕孔颖达疏。北京：北京大学出版社，1999年，第289年。

② 〔清〕李道平：《周易集解纂疏》，第600页。

③ 同上书，第600、601页。

之”形式上是指卦象两两相叠，六爻为一卦，从下往上每两爻分别代表“地”“人”“天”，但其象征意义是指：任何事物的生成与发展都包含着三才的关系，对立统一的矛盾性是关系的原则。

（二）下贯的“天命”

将天上的至高点拉入人的内在，是以《周易》的忧患意识下的天命论实现的。自周人将殷的“天命有常”改变为“天命无常”，天不再是人们不可及的“上帝板板，下民卒瘁”的样子，天可变且天已变，人可以对变化的天作出应对。《周易》对此的体现，主要集中在两个方面：一方面是在时间领域，天的时间概念从日夜之时，“四时”“四制”发展到“因位而时”。《周易·乾卦·文言》：“九三曰君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。何谓也？子曰：君子进德修业，忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”这里君子与时偕行的“时”不再是天的自然时间计量，如日夜之时或“四时”“时制”，而是在君子“乾乾”的过程中因“位”而“时”：“九三重刚而不中。上不在天，下不在田。故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”此处以九三爻位“重刚而不中”，指代君子行事中所处的态势、趋势。如王弼曰：“处事之极，失时则废，懈怠则旷”，李道平疏：“时谓知至知终，在上在下之时”^①。可以看出，“天”的观念由于人的实践活动的加入，在时间表象上发生了变化。《中庸》对这一变化的反映是以“君子时中”的概念来表示的：“仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。”（《中庸》第二章）这里既表达了君子对“天”的敬畏，又表达了君子面对的“天”是一个时刻需要把握的变化着的理念。另一方面是在空间领域。无论是《诗》曰“溥溥如天”“浩浩其天”的自然界的天，还是“上帝板板”的主宰神格的

^① [清]李道平：《周易集解纂疏》，第50页。

天，先秦人关于天在空间领域的观念主要是“在上”的，天与地的关系是“覆下”，人与天的关系是“配天”。“今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。”（《中庸》第二十六章）“在上”的天神圣肃穆，只有圣人可“维天之命”“配天”而行：“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊；舟车所至，人力所通；天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队；凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”（《中庸》第三十章）然而，《中庸》在谈及君子与天的关系时，流露出人对天的主观把握能力：“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉。及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉。及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”（《中庸》第十二章）由此，天的变化与君子联系起来，变大变小的不是天地，而是君子的认知。对此，晁福林认为“时命”与“时中”是孔子天命观的重要命题的研究，天命随人之德而转移。^①这样的天带来忧患意识。《周易·系辞下》云：“易之兴也，其于中古乎！作易者，其有忧患乎！”“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶！当文王与纣之事耶！”徐复观在《中国人性论史》中将“忧患意识”一词详细说明：“‘忧患’与恐怖、绝望的最大不同之点，在于忧患心理的形成，乃是从当事者对吉凶成败的深思熟考而来的远见；在这种远见中，主要发现了吉凶成败与当事者行为的密切关系，及当事者在行为上所应负的责任。忧患正是由这种责任感来的要以己力突破困难而尚未突破时的心理状态。所以忧患意识，乃人类精神开始直

^① 晁福林：《“时命”与“时中”：孔子天命观的重要命题》，清华大学学报（哲学社会科学版）2008年5期。

接对事物发生责任感的表现，也即是精神上开始有了人的自觉的表现。”^①因为“忧患意识”，人必须通过进德修业来“敬”天，“天命”下贯到人的身上。“天行健，君子以自强不息”，人是践行“天命”的承载，也就成为了历史的主体。

三、寻找对话的“交叉点”

（一）历史理性的“求真”路线

近代西方历史哲学在认识历史理性的问题上，是以反对笛卡尔的“我思故我在”的命题开始的。笛卡尔认为若无“完美的上帝”的保障，我们的感觉、知觉、想象、推理、思维，都有可能出现幻想和谬误，缺乏清晰性与明确性。因而，只有理性是可靠的，也应该是人类唯一可依靠的判定知识的根据，“见识，在人间一切事物中是分配的最平均的。因为人人都觉得自己的见识是足够的了，……一般人既多秉持这种信念，这就差不多可以证明人类天生就平等地赋有一种可以分辨是非，判断正确的能力，这就是所谓见识或理性。”^②“人之所以为人，人之所以与禽兽有别，既然全靠人有理智，我颇相信理智是每个人完全具有的。在这一点上，我愿采取哲学家的普通意见，以为大小之差，高下之别，并不在于同一类中各个体的形式或本性，只在于他们的偶性。”^③笛卡尔继而又强调了理性是获取具有普遍性知识的途径。“这个信念还可以证明，我们意见的分歧，并不是因为有些人天赋的理智比别人分量多，而只是因为我们运用思想的途径不同，注意的对象也不同。因为我们光只有一种健全的心智还不够，最要紧的还是如何使用这种心智。”^④自笛卡尔对“知识”展开重新考察与认知，理性认知被置

① 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第20—21页。

② 〔法〕笛卡尔：《笛卡尔方法论》第一编，关琪桐译，北京：商务印书馆，1935年，第1页。

③ 同上书，第2页。

④ 同上书，第1页。

于高位，并与经验的认知对立起来。历史因具有非理性、非科学性特征，而被笛卡尔从知识本身驱逐出去。

在笛卡尔的理性世界中蕴含着一个“不来呈现”的世界，承载着他“非理性”的逃避。对于这个世界的挖掘，思辨的历史哲学是用“扩容”和“修订”纯粹理性的方式进行的：“本科学所用的准则是为整个人类或大多数人类都感到是公道的，它就必然是人类社会生活的规律。对这些原则和这个准则是一切立法者的村俗智慧和最著名的哲学家们的玄奥智慧都一致同意——所以必然就是人类理性的界限。谁要侵越这种界限，谁就应当心冒侵犯全人类的危险。”^①维柯的意图似乎是要“打通”纯粹理性和历史理性的界限，但因为其“在心灵上建立形而上学”的路线，实则还是对纯粹理性的“扩容”。应该说，康德对“非理性”世界作出了实质性的探索，在纯粹理性之上预设“先验观念”来“修订”人类理性。但是他的“先验知识”还是与对经验对象的表象认识联系在一起，依然受到“形而上学”思维方式的束缚。黑格尔用辩证法来改变对历史理性的内在的构建，试图以“绝对精神”的向外开展自身去链接“非理性”世界。但是，因为“绝对精神”对自身的领会依然是“概念式的理解”，他的修订只能解释历史事实的形成，却不能规避“形而上学”。分析的历史哲学竭力取消“形而上学”历史理性的认识，他们质疑以前不曾被怀疑的历史因果关系，“在我们的历史知识观中，原因和结果早已变得根深蒂固。历史所关注的是过去的事件及其因果联系，对此我们不会有什么质疑”^②。他们通过在纯粹理性之上预设一个预设的方法，来演绎出历史理性。这个设立的预设无论是“当代的”“观念的”还是“价值的”“经验”，其根本上的作用如同笛卡尔的“完美的上帝”，依然是用来作为“求真”的验证。

思辨的历史哲学和分析的历史哲学对历史理性的构建，似乎遭遇

① [意] 维柯：《新科学》上册，朱光潜译，第173页。

② [英] 迈克尔·阿克肖特：《经验及其模式》，吴玉军译，第124页。

到“理智与情感”的冲突，但实质上，它们都是一种“内在的”历史理性建构方法，沿袭着西方哲学“求真”路线中毕达哥拉斯-柏拉图“拯救现象”和亚里士多德“形而上学”这两大传统，以对“整体的历史”的“真”为其存在，这是从存在论的层次上来说的，存在的检验标准是抽象的、概念的逻辑推理。

（二）《周易》历史理性思想：《中庸》之“中庸”思想

《中庸》在思维结构、思想内容上都与《周易》有着密切的关系，素有《周易》之第十一翼之称。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，《中庸》开篇命题指明了人对“天命”的践行方式。《中庸》认为当人实现“至诚”就拥有了智慧，其本性就是“中庸”的。如果他拥有了智慧，那么获得“至诚”就要去遵守一些教规。前者是圣人之路，后者是我们应该去遵循的。“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”（《中庸》第二十一章）《中庸》在第二十章详细说明了要遵守的规则，即用来实现人道的“仁”“义”“理”“智”“信”与它们之间的关系。为了遵守这些规则，人们还需要有知识，有勇气和知廉耻，这样才能培养自己的人格，进一步完善他人和事物的本性。显然，在这方面，儒家的三纲五常和“克己复礼”给予了我们指示。那么，“庸”就有了两种运作方式：从“天道”到“人道”，“庸”将“天道”“至诚”庸俗化为教规，进而演化成日常的礼仪；从“人道”到“天道”，由于人类体验发生的环境是不断变化的，人们选择行动的各种可能性不断增加。在那些日新月异的平凡事物中，“礼”可以通过自身对环境的适应性和创造性来更新自己。通过遵循“礼”，人们按照规则行事，通过消除那些口是心非的东西来获得他们的内在美德即获得“至诚”。所以“庸”至关重要：“‘中庸’这一表述意味着，获得和谐与平衡的关键在于‘庸’。‘庸’即‘日常伦常’之意。使人类经验礼仪化，使那些普通的、例行的、具体的、当下的东西变得富有魅力，这一工作要求一种不懈的关注，去富有成果地训练和运用那些在我们日常经验中

涌现的自发的新生事物。”^①《中庸》实现“中庸”的道路是一个资源开放的道路。个体可以在不断变化的环境中通过优化人类体验来实现创造的可能性，对于道德主体来说，是实现内在“至诚”和外在“和谐”的均衡，这从来都不是一个固定的状态，而是一个随着环境的变化而不断创造和转移的过程。这个发展和行为过程的动力是运用“庸”的结果。

安乐哲和郝大维指出，“在《中庸》中，‘情’更具有倾向性。作为构成一种感受性的场域，情感（‘情’）在我们生活的日用伦常（‘庸’）之中被聚焦（‘中’）和带入成为一种持久的和谐（‘和’）。”^②熊十力在讲“体用不二”时说，“唯吾心之本心，才是吾身与天地万物同具的本体、不可认习心作真宰也”^③。“故言此心，实非吾身之所得私也，乃吾与天地万物浑然同体之真性也。然则反之吾心，而即已得天地万物之本体”^④他强调外部环境的重要性，主张心与境的同一性。作为一个整体中相互作用的部分，先天的心性和环境是执行行动的本体。牟宗三将熊十力的心性本体论发展为性体本体论，以更好地解释本体如何创造现实。由于性体的本体是绝对存在，那么当它以形而上学的思维处理事物时就创造了宇宙现实，当它以道德形而上学的方式处理个体时，就创造了道德现实。杜维明说：“尽管‘天’在儒家传统中不是一个人格的上帝或全能的创世主，但是它也并非没有超越的指涉。而且，正是在这个意义上，《中庸》中的道德才可以说是具有一种超越的支撑点。这并不意味着道德的这种超越的支撑点是我们的日常经验所绝对无法体验的。”^⑤他还通过“信赖社群”的概念作为道德主体在具体情况下实践“中庸”时所处的具体、普通和较小的日常环境，并以此

① [美] 安乐哲、[美] 郝大维：《切中伦常：〈中庸〉的新诠与新译》，彭国翔译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第105页。

② 同上书，第20—21页。

③ 熊十力：《新唯识论》，《熊十力全集》第三卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第18页。

④ 同上书，第20页。

⑤ [美] 杜维明：《〈中庸〉洞见》（中英文对照本），段德智译，北京：人民出版社，2008年，第87页。

作为主体间内部建立统一的群体公共空间的承载。

《中庸》的方法是演绎系统化，它根植于《周易》的过程宇宙学。虽然也有一种超越性，但是“中庸”使它能够为普通人在日常生活中实现。在日常体验中，每个事件发生的所有元素都可以作为一个整体的主体一起工作。这种主体所提供的行为实际上是创造性的可能性，对道德的评价是使其状态保持相对最佳的选择，即和谐。在演绎过程中，“中庸”似乎削弱了个体的力量，但实际上它非常关注个体，关注个体的理性和情感部分。由此，通过对“中庸”的践行，人类的情感也被纳入到“天命”，检验标准是在实践中不断生成的、最恰的生存方案。

（三）“历史理性”即对话的交叉点

在比较研究中，面对西学，“通”是一种姿态，“无”也是一种姿态。在王国维眼中，“学无中西”方谓“真学”。这里的“无”不是要取消对任何一方学术的关注，而是倡导在比较过程中打破中西学术各自的话语界限，以聚焦研究对象本身来平衡双方。寻找这个共同的研究对象尤为重要，“理解任何文化形式的意义，不能单独地把它固定在一种文化内部，而应按照它如何适应不同文化网络之间的交叉点来看它”^①。这个交叉点的寻找与确立，涉及一般比较逻辑中不可公度性与可公度性的问题。刘家和考察了科学哲学家库恩与费耶阿本德对不同科学范式间不可公度性的研究，指出随着普特南等人的责难，不可公度性命题做出了语言学转向，“已经波及人文学科的根本：理解”。在经验上，人们由于理解而实现着交流，支持着比较的可能，不可公度性受到消解；在逻辑上，“比较研究中，比较对象的可公度性与不可公度性随着比较者设定的比较范围或概念层次而变化”，也就是说比较研究根据不同的涉阈得到的关于比较对象的理解也会不同。这从根本上看，是对“种概念和属差”的本质定义问题：“在比较研究中，可否公度的

① [英]阿雷恩·鲍尔德温等：《文化研究导论》，陶东风等译，北京：高等教育出版社，2004年，第16页。

关键在于我们是不是能够将比较项放在同一个种属下……我们把种规定在一定的阶梯或阶段，只要比较对象被设定在同一个种内，种的本质定义如动物的定义，就是比较对象之间的可公度量。比较对象之间的属差……若不在同一个种内，比较对象就不可公度。若置于同一种内却看不到属差，这也谈不上公度，种等于没有找到。”^①

通过分别梳理近代西方历史哲学对历史理性的构建和《周易》的历史理性思想，可以看出双方历史理性的特点：近代西方历史哲学的历史理性是在存在论层次上，对“整体的历史”的“求真”过程，从本质上来说，是一种基于逻辑的纯粹理性的结构；《周易》的历史理性思想是在生存论层次上，对“整体的历史”生成的演化系统的描述，包括了自然理性和实践理性的结构。那么在“整体的历史”的存在问题上，双方对历史理性的建构符合在同一种内又有属差的特点，历史理性可以作为公度的对象。

^① 参见刘家和、陈新《历史比较初论：比较研究的一般逻辑》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2005年第5期。