

“经典时代”还是“子学时代”？ ——“中国哲学史”的叙述开端与“中国文明的主体性”问题

张志强

冯友兰在《中国哲学史》中提到中国哲学与中国义理学的区别时指出，用哲学的方式来重述中国义理学传统的好处在于，可以把义理学的传统放置到近代学问的体系当中加以审视，获知其在近代知识体系的位置。这也就是说，哲学是促使传统的学问获得近代知识自觉的方式。在我们看来，在某种意义上，“哲学”是一种类似于海德格尔所谓“再思”（Andenken）的思想方式，它是从对象的整体性出发，“排除任何立场和先验性假设，在回复性思考的过程，重新决定事物的秩序与因果关系，并以此建构整个意义的内容。”¹因此，“哲学”其实是一种福柯所谓“问题化”的方式，它始终去追问的是任何“真理论说过程得以可能的条件”。正是在这样一种“哲学”观念之下，我们需要重新审视“中国哲学史”的叙述及其内容。

在我们看来，所谓“中国哲学史”不是对作为一种先验存在物的“中国哲学”的历史描述，而是对作为历史和文明的“中国”进行哲学性的追问，去探究“中国”所有为“中国”的历史条件和文明内涵。根据这样一种探寻的方式，“中国”是在反复定义中不断被创造的历史和文明过程。只有通过这样一种探寻的方式，“中国”主体性生成的可能性空间才能彻底打开。在一定意义上，“中国哲学史”就是以哲学的方式对这个过程的再现。

不管是否自觉，不同的“中国哲学史”叙述，表达了不同的探寻“中国”的方式。因此，“中国哲学史”叙述开端的不同选择，都意味着中国主体性的不同建构。“主体性”始终存在于“源流互质”的反复追问当中，主体性如何生成，与如何回溯其起源紧密相关。在此意义上，对“中国哲学史”不同叙述开端的讨论，从根本上来讲就是对不同的中国主体性建构方式的检讨。如何建设一种连贯而整体的中国观，取决于我们如何叙述“中国哲学史”的开端。本文就以“中国哲学史”的叙述开端问题为中心，尝试将现当代学术史上对于中国文明起源和形成的讨论中所呈现的中国主体性问题加以梳理，一方面延伸和开阔中国哲学史的视野，另一方面则为中国文明的未来开展，提供一些历史的和理论思考。

一、“截断众流”与“子学时代”

——胡适与冯友兰“中国哲学史”叙述开端中的古史观及其不同意趣

1917年，胡适在北京大学开讲中国哲学史。据顾颉刚的回忆，在胡适之前讲中国哲学史的陈汉章先生，是从伏羲讲起，讲了一年，才讲到商朝的“洪范”，而胡适讲中国哲学史，则“用《诗经》作时代的说明，丢开唐、虞、夏、商，径从周宣王以后讲起。这一改把我们一班人充满三皇、五帝的脑筋骤然作一个重大的打击，吓得一堂中舌拮而不能下。”²蔡元培在为《中国哲学史大纲》所作《序》中明确为胡适辩护，认为胡适的哲学史从老子孔子讲起，是“截断众流”的手段。所谓“截断众流”，正如顾颉刚所言，以其眼光、胆量、断制，把“中国哲学史”的开端毅然“裁断”在老子、孔子的时代。而他之所以能够“截断众流”，

¹ 于治中：《意识形态的幽灵》第十一章《现代性的悖论与开展：试论当代中国自我认同的文化想象》，参见该书第313页，台北行人文化实验室，2013年版。

² 顾颉刚：《古史辨第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》卷一，第32页，中华书局，2011年。

恰如蔡元培所说，是因为“适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史，不是中国民族的哲学思想发达史。”³在这里，蔡元培意味深长地区分了“中国古代哲学家的思想发达史”与“中国民族的哲学思想发达史”，他并且说明道：“中国民族的哲学思想远在老子、孔子之前，是无可疑的。但要从此等一半神话、一半政史的记载中，抽出纯粹的哲学思想，编成系统，不是穷年累月不能成功的。”⁴这也就是说，所谓哲学史首先必须是从真实可靠的历史记载中抽取出来的，它不能混同于“神话”和“政史”，同时它也必须是具有哲学性和系统性的思想。因此，中国哲学史的开端应该从具有系统性和哲学性的哲学家们的自觉的思想创造开始，以具有真实可靠的史料为根据，而不是以神话与政史混合的民族的集体的哲学思想为开端。

蔡元培对“中国民族的哲学思想发达史”与“中国古代哲学家的思想发达史”的区分，当然是依从了胡适的哲学史立场而来的区分。所谓胡适的哲学史立场，正如他自己所言，“是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’（逻辑方法，即是知识思考的方法），认为这是哲学史的中心问题。”⁵民族的集体的哲学思想自然不是方法论自觉的产物，而是一种所谓文化的“精神气质”（ethos）⁶，当然很难用系统哲学的方法来处理。但是，无法用系统哲学的方法来处理，并不意味着没有“中国民族的哲学思想发达史”，显然，蔡元培的区分尽管依从了胡适的哲学史立场，但又不为他的哲学史立场所限制，而是同时肯定了另一种“真的伪的混在一处”的“哲学思想发达史”的存在，显示了一种通达的哲学史观念。

蔡元培对胡适《中国古代哲学史》还有一项颇具意味的评价，那就是所谓“平等的眼光”。他说：“适之先生此编，对于老子以后的诸子，各有各的长处，各有各的短处，都还他一个本来面目，是很平等的。”⁷不过，所谓“平等的眼光”，其实已经是经过了价值抉择的后果，我们知道，孔老先后问题，恰恰是胡适与冯友兰、钱穆等人争论的焦点，也正如胡适所言，“这个老子年代的问题原来不是一个考据方法的问题，原来只是一个宗教信仰的问题！”实际上，这不是胡适“忽然明白”的道理，在他所自以为是真伪对错的考据方法问题背后，亦存在一种“虽不对而亦非无由也”的立场，那是一种由科学考据方法既遮蔽又说明了的价值立场，而这种立场也正是他用以叙述中国哲学史的价值立场：

“人文主义者的兴趣，与合理及唯理主义者的方法论结合起来，这一结合，就给予古代中国思想以自由的精神。而对于真理的追求，又使中国思想本身得以自由。”⁸

这说明，胡适的中国哲学史叙述之所以“截断众流”地从老子开始，实际上即意味着他通过“截断”诸子时代的哲学与前诸子时代思想史的关联，从而试图为中国哲学史选择性地重塑一种“古典中国的理智遗产”，重塑一种人文主义、合理主义相结合的自由精神传统。而胡适对待中国哲学史的“截断众流”态度，同时也就意味着所谓“中国民族的哲学思想发达史”无从说起也无法叙述，而这也正是启发顾颉刚“上古史靠不住”的“疑古”态度的一

³ 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，《胡适学术文集·中国哲学史上》，第2页。中华书局，1991年。

⁴ 同上，2页。

⁵ 胡适：《〈中国古代哲学史〉台北版自记》，《胡适学术文集·中国哲学史上》，第3页。

⁶ 陈来：《古代宗教与伦理》导言，

⁷ 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，同上，第2页。

⁸ 胡适：《中国思想史纲要》，《胡适学术文集·中国哲学史上》，第517页。

个重要来源。⁹

1931年，冯友兰的《中国哲学史》上卷问世。正如金岳霖所说，“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史”¹⁰，在冯先生看来，“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某种学者，可以西洋所谓哲学家名之者。”¹¹与胡适一样，冯友兰也强调了逻辑和科学方法作为哲学方法的特质，强调了哲学中“持之有故，言之成理”的论证方法之重要性。实际上，冯友兰的《中国哲学史》也接受了胡适“截断众流”的方式，虽然不是以老子为开端，却是以孔子作为中国哲学史叙述的开端，并且将自孔子以至淮南王的上古哲学，称之为“子学时代”，以别于作为中古哲学的自董仲舒至康有为的“经学时代”。所谓“子学时代”，是“自春秋迄汉初，在中国历史中为一大解放之时代”，“此数百年为中国社会进化之一大过渡时期。此时期中人所遇环境之新，所受解放之大，除吾人现在所遇所受者外，在中国以往历史中，殆无可以比之者。……故此时期诚中国历史中一重要时期也。”而“上古时代哲学之发达，由于当时思想言论之自由，而其思想言论之所以能自由，则因当时为一大解放时代，一大过渡时代也”。¹²正如冯友兰在书中将孔子与苏格拉底相比，在他的意识当中，这个中国的上古时期，也略相当于西洋上古的希腊。不过，正如金岳霖所说的那样，尽管“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史，但他没有以一种哲学的成见来写中国哲学史。”而这是与胡适的《中国哲学史》截然不同之处。在金岳霖看来，“胡适之先生的《中国哲学史大纲》就是根据一种哲学的主张而写出来的。”因此，“我们在看那本书的时候，难免一种奇怪的印象，有的时候简直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人，胡先生不知不觉间流露出来的成见，是多数美国人的成见。……胡先生既有此成见，所以注重效果，既注重效果，则经他的眼光看来，乐天安命的人难免变成一种达观的废物。”¹³这毋宁是说，胡适以美国人的功利主义成见来看待中国人的哲学，完全不着边际，而且充满偏见。冯友兰的《中国哲学史》则完全异于是，陈寅恪对冯著优点的概括，显然是在与胡著进行对比，也处处显示其对胡著的批评意见，他说：

“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。盖古人著书立说，皆有所为而发；故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不能评论。而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种同情，始能

⁹ 顾颉刚在听了胡适的中国哲学史课后曾说：“我们对于适之先生非常信服；我的上古史靠不住的观念在读了《改制考》之后又经过这样地一温。但如何可以推翻靠不住的上古史，这个问题在当时绝对没有想到。”参见《古史辨第一册自序》，第32页。可见，胡适在中国哲学史上的“截断众流”之“裁断”是启发顾颉刚怀疑上古史之重要激发。

¹⁰ 金岳霖：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，七页。冯友兰《中国哲学史》下卷附录。中华书局，1961年。

¹¹ 冯友兰：《中国哲学史》上卷第一章《绪论》，《中国哲学史》，第8页。

¹² 冯友兰：《中国哲学史》上卷第一篇《子学时代》第二章《泛论子学时代》，第35页。

¹³ 金岳霖：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，六页。

批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？但此种同情之态度，最易流于穿凿附会之恶习，因今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集，及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所熏染之学说，以推测解释古人之意志。由此之故，今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也，所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远，此弊至今日之谈墨学而极矣。今日之墨学者，任何古书古字，绝无依据，亦可随其一时偶然兴会，而为之改移，几若善博者能呼卢成卢，喝雉成雉之比，此近日中国号称整理国故之普通状况，诚可为长叹息者也。今欲求一中国古代哲学史，能矫附会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之。”¹⁴

陈寅恪在此所提出的原则，不仅是叙述中国哲学史的基本原则，也是处理古代历史和思想的基本原则。这一原则要求我们，必须能够将古人从方法所设定的对象地位中解放出来，而以神游冥想之同情理解，设身处地地进入其立说之处境，理解其“持论之不得不如是苦心孤诣”，体察其何所为而发此论说。陈寅恪此处所谓“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也，所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也”，当即指胡适之哲学史而言。而能矫正此附会之恶习，并能够以同情之了解，以艺术家之眼光和精神，神游冥想，与立说之古人同处一境界，对古人立说之对象与用意有真了解者，则冯友兰的哲学史庶几近之。

在陈寅恪看来，冯友兰的《中国哲学史》“殆所谓‘以新瓶而装旧酒者’”¹⁵。冯友兰与胡适不同，同样是对古代哲学的系统条理化，冯友兰除关注中国哲学的“形式的系统”之外，更关注中国哲学的“实质的系统”；同样是对古代哲学家的系统哲学的整理和阐释，冯友兰不仅关注其“名学方法”，更关注其作为私人著述之“成一家言”的特质，而所谓私人著述，冯友兰也不以一人著述之著作权观念来看待之，而将其视为一家学派之著述，从而修正了关于著作真伪问题的基本看法。最为重要的是，胡冯二人同样都把中国哲学史叙述的开端置于诸子的时代，但究竟是将老子还是孔子作为哲学史的开端，则不仅关乎信仰，更关乎如何同情地理解古人学说之本来面目，以及中国哲学思想史之主流底色。应该说，冯友兰的中国哲学史叙述，是以“哲学”之“新瓶”盛装中国固有思想文化之价值的“旧酒”，他之所以选择“哲学”之新瓶，为的是能够在“起于西洋”的近代学问体系中安顿中国思想文化，使其在近代学问体系中获一自觉之地位，但此一自觉地位之获得，并不以否定中国思想文化之固有价值为代价。因此，我们可以说，冯友兰的核心思想关切正可以由此看出，他始终纠心于

¹⁴ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》上，一至二页。《中国哲学史》下卷附录。

¹⁵ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》下，五页。

新与旧的辩证关系之中，他的“中国哲学史”的研究与写作，实质上是一种艰难进行着的从“旧邦”开出“新命”的诠释实践。

冯友兰在《中国哲学史》自序（二）中回应胡适批评他是正统派的说法时，颇为自信地辩护说：“此书第一篇出版后，胡适之先生以为书中之主要观点系正统派的，今此书第二篇继续出版，其中之主要观点尤为正统派的，此不待别人之言，吾已自觉之。然吾之观点之为正统派的，乃系用批评的态度以得之者。故吾之正统派的观念，乃海格尔（黑格尔）所说之‘合’，而非其所说之‘正’也。”¹⁶这说明，他的正统派立场是经过否定之否定之后在更高层次上辩证综合的结果，是更自觉的正统派。显然，这种说法是有为而发的。在《自序》（一）中冯友兰便将自己的哲学史作为海格尔（黑格尔）历史哲学的一个例证，他说：“海格尔谓历史进化常经‘正’‘反’‘合’三阶级。前人对于古代事物之传统的说法，‘正’也，近人指出前人说法多为‘查无实据’，此反也，若谓前人说法虽多为‘查无实据’，要亦多‘事出有因’，此合也。顾颉刚先生云，‘反’之方面之工作，尚多未作，吾深信之。吾亦非敢妄谓此哲学史中所说之中国古史，即真与事实相合。不过，在现在之‘古史辨’中，此哲学史，在史之方面，似有此一点值得提及而已。”¹⁷实际上，作为自觉的正统派的冯友兰，其所以自觉之处，就在于他已经对“古史辨”之对于古史的“抹煞一切”的怀疑主义态度抱怀疑之态度的结果。关于古书辨伪问题，冯友兰提出一种新的真伪观，而正是这种真伪观深得陈寅恪的激赏。在冯友兰看来，“从前研究中国学问者，或不知分别真书伪书，或知分别而以伪书为无价值，此亦中国哲学之所以在表面上似无进步之一原因。吾人研究哲学史，对于史料所以必须分别真伪者，以非如此不能见各时代思想之真面目也。……某书虽伪，并不以其为伪而失其价值，如其本有价值。某书虽真，并不以其为真而有价值，如其本无价值。即就哲学史说，伪书虽不能代表其所假冒之时代之思想，而乃是产生之时代之思想，正其产生之时代之哲学史之史料也。”¹⁸这样一种真伪观，实际上就扭转了辨伪的目的：辨伪不只是为了揭穿造伪的真相，更是为了重建历史的真实。这是以陈寅恪所谓“史学的通识”来革除“辨伪”之拆解历史的执念，真伪问题的相对化，是促使中国的考据学真正成为历史学的关键。经由真伪问题的辨析，冯友兰实际上已经发展出一整套对于疑古史学的批判性看法，并提出了自己的考察古史的认识论：

“吾于写此哲学史时，对于中国古代史，亦往往有自己之见解。积之既久，乃知前人对于古代事物之传统的说法，亦不能尽谓完全错误。官僚查案报告中常有‘事出有因，查无实据’之语，前人对于古代事物之传统的说法，近人皆知其多为‘查无实据’者，然其同时亦多为‘事出有因’，则吾人须注意者也。”¹⁹

严格说来，这正是对待古代历史的所谓“释古”的认识论态度。在冯友兰这里，“释古”是相对于信古和疑古而提出的，是对前两种认识论态度的辩证综合与超越。因此，“释古”的态度相应的是他在正、反、合的历史辩证法上确立的“合题”的意义上的自觉的正统派立

¹⁶ 冯友兰：《中国哲学史》上卷《自序二》，一页。

¹⁷ 冯友兰：《中国哲学史》上卷《自序一》，一页。

¹⁸ 冯友兰，《中国哲学史》上卷，第24页。

¹⁹ 冯友兰，《中国哲学史》上卷《自序一》，一页。

场：

“吾人须知历史旧说，固未可尽信，而其‘事出有因’，亦不可一概抹煞。若依黑格尔的历史哲学来讲，则信古、疑古与释古三种趋势，正代表正、反、合之辩证法。即信古为正，疑古为反，释古为合。”²⁰

“合题”意义上的释古，自然不是纯粹迷信古代、惟古是从，当然也不是“抹煞一切”的怀疑主义，而是这两种态度的折中：

“因为古籍虽是不可尽信，然亦不应该一概否认其发生是有相当原因的。我也曾在我所写的《中国哲学史》一书里，论及这个问题。此种研究史学的态度，表面上看来似乎有些双关的样子，若我们中国昔日的官吏呈报上司的案情，都是千篇一律的‘事出有因，查无实据’八个字。在这简短的两句话，却兼顾了两种不同的意义。近乎骑墙的态度，可是确是攻研史学的合理态度。例如我国一般传说伏羲氏画八卦和尧舜二帝禅位的事，都是没有确切的信史可考，我们就要从历史上推到其社会背景，再由其社会背景而追溯其历史，这便是释古，是与信古和疑古二者所不同的地方。”²¹

如果说“查无实据”是“疑古”的根据，那么“事出有因”则是“释古”的出发点：“查无实据”并非否认“事出有因”的前提，对“事出有因”之探究与诠释，则是“释古”的工夫及其必要之所在。在这里，冯友兰还进一步提出了“释古”的原则，那就是由历史上推到社会背景，由社会背景再追溯其历史。诠释就是推导与追溯之间的循环，由于对历史不持虚无主义的态度，因此对于观念或传说，也不会唯心主义地将其排除于历史之外，而是主张观念或传说同样是历史的内容：观念或传说一定是某种历史内容的真实反映，关键在于我们如何去发现并重建这种真实的关系。这显然已经有唯物史观与诠释学结合的味道。关于诸子是否出于王官的争论，他以释古的态度将其解释为源于王官，却成于流于民间的专家之手。结合春秋战国时代的社会历史状况，以源流互质的方式合理地解释了官学与子学的关系。关于孟子“井田制”，他从释古者的观点来看，“则以为井田之制，非如信古者之认为真的历史事实，亦非为全出于孟子的梦想。……此种井田制固大都属于孟子之理想，然吾人须信在当时制度上一定有相当的暗示，孟子方能有此种理想。”²²“理想”不是凭空的梦想，而是始终从历史中产生的对于价值的想象。理想因其依于历史，才能对历史真正发挥作用；理想因其高于历史，才能在历史中真正导引历史。因此，“释古”不仅是对历史的诠释，更是对历史

²⁰ 冯友兰，《中国近年研究史学之新趋势》，《三松堂全集》第十四卷，第 256-257 页，

²¹ 冯友兰，《近年史学界对于中国古史之看法》，《三松堂全集》第十四卷，第 259 页。

²² 冯友兰，《中国近年研究史学之新趋势》，《三松堂全集》第十四卷，第 256 页

中理想的诠释。因此，完整意义上的“释古”，就是对历史如何创造理想，理想如何导引历史的整体历史的诠释。

正是基于这样一种“释古”的认识论态度，本着虽“查无实据”，但必定“事出有因”的原则，冯友兰尽管把“中国哲学史”叙述的开端定于孔子，但却并不否认孔子之前的历史和思想，而是认为孔子之开辟性意义，必是中国历史和文明长期积累的产物。因此，写作叙述上的“截断众流”，却并非是否定以往历史和文明的长期存在。在《中国哲学史》上篇“泛论子学时代”开篇起首即论道：“中国之文化，至周而具规模”，是孔子“上继往圣，下开来学”的根据。他把孔子作为哲学史开端的理由，并非否认周代的贡献，而因为“周之文化（即所谓文），周之典章制度，虽有可观，然于孔子以前，尚无有私人著述之事。”这是以第一个哲学家为哲学史的开端。但对于“孔子以前及其同时之宗教的哲学的思想”，也就是那些匿名的集体的宗教的哲学的思想，如“鬼神”、“术数”、“天”和“人的发现”等等内容，冯友兰并未弃之不顾，而是将其视为中国哲学史的来源与背景，是儒家思想的根源。

相对于胡适的“截断众流”之痛快斩截而言，冯友兰的“释古”态度如此曲折而辩证，他的曲折实为应对“疑古”派“查无实据”的指摘和挑战，而他曲折背后的心曲，却是在为孔子以来中国哲学史主流思想价值所依托的理想时代，也是中国经典所描绘或所从出的时代，那个“三代理想”所寄托的时代——我们可以将其称之为“经典时代”，给予一种辩证的维护，表达一种“事出有因”的信念或信心。冯友兰的辩护启发我们认识到，作为历史事实的发生论意义上的“查无实据”，并不一定就意味着作为寄托价值的所谓“传说”的“事出无因”，问题的关键在于如何理解和诠释发生论意义上的历史，找到价值或所谓“传说”发生的历史根源——当然不仅仅是发现“传说”发生时代的历史根源，即所谓“层累”的理由，更要从“传说”所指涉的历史本身当中去发现历史的真实意义，从而重建起价值或所谓“传说”与历史的真实关联。

我们看到，胡适与冯友兰的哲学史叙述的开端，实际上都把具有自觉哲学创造的哲学家，或者用韦伯所谓的实现了“哲学突破”的哲学家为开端，其背后所关注的其实是所谓中国文明“轴心时期”的思想史。不过，究竟以何种方式来看待不同文明的轴心时期所发生的“哲学突破”的不同内涵，及其与不同文明各自前轴心时期的文化史、思想史的不同关系，却是理解不同文明独特道路的关键。冯与胡之间所表现出的“释古”与“疑古”的分歧，实际上关乎如何理解中国文明特质的问题。是否承认有一个中国文明的“经典时代”，以及如何看待这样一种“经典时代”在中国文明和历史上的地位，是理解诸子思想，特别是孔子思想，在中国历史上地位的前提，当然在一定意义上也是从事实上和价值上判断孔老先后的前提。由此可见，关于“中国哲学史”的叙述开端究竟从何建立的问题，实际上是一个关乎时代文化政治的大问题。

二、中国文明多元起源论与“经典时代”认识之不同形态 ——方法论、历史观与中国文明的主体性问题

从胡适与冯友兰关于“子学时代”之前的“经典时代”的不同看法，我们了解到如何叙述“中国哲学史”的开端，或者说如何叙述“中国哲学史”上的“经典时代”，实际上是一个如何看待看待古史、看待中国文明起源和形成的问题。而这也是一个涉及到如何理解中国文明之独特性，或者说“中国文明主体性”形成的问题。究其根本而言，这也是一个如何认

识古史的方法论与历史观问题。

关于中国文明的起源和形成问题,也就是所谓古史问题,在现代学术乃至当代学术史上,都是一个充满争议的议题和领域,这些争议实际上都具有复杂的文化政治意义,因此也是具有重要思想史意义的话题。在关于中国文明起源和形成的讨论中,最具有学术史和思想史意义的焦点问题,就是所谓“中国文明多元起源论”。

关于“中国文明多元起源论”有多种不同的论述形态,这些不同的论述形态实际上承载着对于中国文明及其价值的不同判断,也呈现着关于“经典时代”的不同认识和想象——当然也包括了是否存在“经典时代”,或“经典时代”是否经典或理想等等不同看法。因此如何清理这些不同的多元起源论,澄清不同的“经典时代”认识的内涵,不仅对于我们理解中国文明何以起源、形成和发展具有重要意义,同时也对我们厘清中国文明的真正特质并给出合情合理地理解,具有重要的意义。在一定意义上,如何理解这些关于中国文明起源的不同论述,是反思性地追问中国文明所蕴含的价值与中国之历史形成之间构成性关系的重要内容,因此也是“中国哲学史”的重要内容,我们甚至可以说,中国文明如何起源的问题,同时也是“中国哲学史”叙述如何开端的问题。下文就对现当代学术史上不同的中国文明多元起源论进行阐述,对其中所蕴含的不同的“经典时代”认识进行描述,对建构不同“经典时代”认识的方法论和历史观加以解析。

在某种意义上,“中国文明多元起源论”是顾颉刚“疑古”思潮的历史效应之一。

顾颉刚的“疑古”最初是受康有为《孔子改制考》的启发,康氏本着“孔子作六经”的今文经学态度,认为上古事茫昧无稽,“孔子作六经”完全是“托古”以改制,从而取消了“六经”与上古历史的真实联系。取消“六经”与上古历史的真实关系,实际上就意味着取消了“六经”作为历史文献的真实性,同时也取消了“六经”中所记载的上古历史的真实性,亦即取消了历来所信受的“经书即信史”的观念。如果说康氏今文经学还保守着“孔子作六经”的历史真实性,并坚信孔子在“六经”中所传达的道的真实性的话,那么到了顾颉刚这里,就连“孔子作六经”本身都已经是“永不能信服”的了。“疑古”与“疑经”从根本上讲是一体之两面,因为“孔子作六经”的说法本身就已经从根本上瓦解了“六经”作为“经”的历史基础。钱玄同则讲得更彻底:“‘六经’固非姬旦底政典,亦非孔子底‘託古’的著作”“‘六经’大部分固无信史的价值,亦无哲理和政论底价值。”²³因此,如果说康有为的“今文经学”还肯认了作为儒学的“经学”的价值的话,那么顾颉刚、钱玄同的“疑古”则把历史和价值一同否定了。也正因此,顾颉刚果敢地提出推翻“非信史”的几项标准:

一是“打破民族出于一元的观念”;二是“打破地域向来一统的观念”;三是“打破古史人化的观念”;四是“打破古代为黄金世界的观念”。²⁴

这四条标准可以说彻底瓦解了自在的“连续”且“一统”的“中国”观念。所谓“打破民族出于一元的观念”,实际上就是把古史上一统的世系打散成多元民族争斗的历史,认为所谓的“一统”是“传统”观念下后代“追溯以前的统”的结果。所谓“打破地域向来一统

²³ 钱玄同,《答顾颉刚先生书》,《顾颉刚古史论文集》卷一,第187页。中华书局,2011年。

²⁴ 顾颉刚,《答刘胡两先生书》,《顾颉刚古史论文集》卷一,第202页,中华书局,2011年。

的观念”，就是把古代中国地域一统的观念拆解为“中国的统一始于秦，中国人民的希望统一始于战国；若战国以前则只有种族观念，并无一统观念。周有天下，用了封建制以镇压四国——四方之国——已比商朝进了一步，然而始终未曾没收了蛮陌的土地人民以为统一寰宇之计。”²⁵所谓“打破古史人化的观念”，则是直接把古史还原为“神话”，还原为日本式的“神代史”。所谓“打破古代黄金世界的观念”，则是把古史中寄托的“理想世界”彻底还原回蛮荒的远古世界。

应该说顾颉刚这四条标准在学术思想史上是具有进步意义的，他一方面打破了关于中国的自在想象，另一方面也开启了以历史的和理性的方式理解“中国”之所以创生与形成的研究自觉。特别是第一条和第二条标准，正如王汎森所言，基本上是现代学术史上怀疑三代之间垂直线性关系并发生实质性影响的第一人，正是这种怀疑在某种意义上开启了对中国文明多元起源的探求，尽管不同的探求所具有的动力和目的并不尽然相同，甚且此种不同具有着截然不同的文化政治趋向和意义。但这种探求却具有十分重大的理论意义，它首先打破了作为一种本质同一性的自我想象，认为这样的自我从开始到当前都是不变的本质，而历史不过是这样的自我同一性的主体展演的舞台，这也就是所谓现代民族主义的自我想象。其次，这种探求本身就是探讨主体如何在历史中形成的问题，它始终把历史和主体的相互构成性关系作为探究的内容。因此，这种意义上的自觉探求，本身就是文明“主体性”自觉的表现，就是“主体性”形成的过程本身。²⁶不过，如何避免把主体自我同一性想象的打破变成了主体自我的瓦解，却是在处理自我同一性与主体性的历史形成关系时必须小心拿捏的难题。

实际上，早在疑古思潮兴起之前的1917年，王国维就发表了著名的《殷周制度论》。该文虽然并非是最早的中国文明多元起源论，但却指出了殷周之间在政治文化上的断裂关系。他所说“中国政治与文化之变革莫剧于殷周之际”、“殷周间之大变革，自其表言之，不过一家之兴亡与都邑之流转；自其里言之，则旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴”²⁷，都是发前人所未发，修正了孔子所谓“殷因于夏礼，周因于殷礼”的说法，认为殷周之间不再是有批判有继承的“损益”关系，而是文化与制度上的大断裂。更为重要的是，王国维虽然并未认为殷周之间是种族之间的不同，但他却已经明确以地域之不同来论殷周政治文化之不同的条件，所谓“故自五帝以来，政治、文物所自处之都邑，皆在东方。惟周独崛起西土。”²⁸不过，他的学生徐中舒则在他的基础之上，把殷周之不同也上溯为种族之不同，反驳了其师认为殷周都为帝誉之后的主张。²⁹从王国维师生二人的研究结论可知，“释古”并不必然以“疑古”为前提，只要保持足够理性的材料审查的意识，广泛运用新旧材料，经过创造性地理解和诠释，即可达到对于古代的新认识。需要强调指出的是，王国维关于殷周制度不同的论断，其目的在于揭示“殷周之兴亡乃有德与无德之兴亡”的结论，通过历史真相来说明周公制礼作乐的意义，及其背后“周公之圣与周之所以王”的原因。在他看来，周公制作之本意，“其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士以成一道德团体。”³⁰因此，从根本上讲，周公立制之本意“乃出于万世治安之大计，其心术与规模，迥非后世帝王所能梦见。”³¹由此可见，王国维《殷周制度论》之所为作，其目的在于揭明“周”在中国史上

²⁵ 同上，202页。

²⁶ 关于自我同一性的主体与主体性的关系，请参见于治中，《意识形态的幽灵》。这是法国哲学对现代主体哲学的一种基本立场。

²⁷ 王国维，《殷周制度论》，《王国维全集》卷八，303页，浙江教育出版社，2009年。

²⁸ 同上，302页。

²⁹ 徐中舒，《从古书中推测之殷周民族》，转引自王汎森，《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，第122页，三联书店，2012年。

³⁰ 王国维，《殷周制度论》，第303页。

³¹ 同上，第303页。

的奠基性地位，更在于揭明“周”在中国文明史上价值象征意义的来源，并以此为儒家思想的根源给予说明。应该说，王国维的殷周不同论，实质上是对中国文明主体性形成的一种探究，因为他已经开始关注具有稳定价值内涵的中国文明究竟是在何种历史条件下产生，并在何种条件下对历史产生了积极的作用。正是因为具有了这样的主体性意识才会有自觉的历史意识，反之亦然，才会对殷周制度之不同的历史意义如此敏感。

严格说来，最早的“中国文明多元起源论”的持说者是蒙文通。1927年，蒙文通完成了《古史甄微》的写作。据王汎森的研究，蒙文通关于“古史三系说”的提出是在其师廖平的提示下展开的，而廖蒙师生之所以有此动念，是受疑古派缩短古史的刺激而来。³²实际上据蒙文通自序所说，早在1915年廖平就提示了他“一系相承之谬”：

“古言五帝疆域，四至各殊，祖孙父子之间，数十百年之内，日辟日蹙，不应悬殊若是。

盖纬说帝各为代，各传十数世，各数百年。……详考论之，可破旧说一系相承之谬，以见华夏立国开化之远，迥非东西各民族所能及。凡我国人皆足以自荣而自勉也。”³³

蒙文通的“江汉、河洛、海岱三系说”，是从他的经学研究出发，为了解释今古文学之所以不同而提出的。针对今古文学关于“古史衡断自别”的矛盾，蒙文通不认为这是“六经皆史”与“託古改制”之间的“历史”与“理想”之别，而是出自于经学派别背后的地域文化系统的不同。“《古史甄微》备言太古民族显有三系之分，其分布之地域不同，其生活与文化亦异。《六经》、《汲冢书》、《山海经》三者称道古事各判，其即本于三系民族传说之史固各不同耶！”³⁴通过民族文化三系说的提出，蒙文通更进而确立了三代文化异同之统绪，关于三族与三代的关系。他说：

“唐虞以上，三族文化各不同，纪于远而听于神或略同；此亦初期文化之必然者也；唐虞以下，三代文化各不同，纪于近而命以民事则大体不异，则智识已进于实际之效也。”³⁵

唐虞以前的“三族文化”，在唐虞以后则表现为三代政治文化传统的不同，而三代政治文化传统的不同，最终又成为墨道儒三家之道的不同来源。实际上，从三族到三代再到三家之不同的叙述，目的是要揭示出孔子所谓“祖述尧舜，宪章文武”，即是“近从周而远法唐虞”，在他看来，“远而伏羲，而有虞，而周公，此固孔子之所宗也。”³⁶虽然，孔子所祖述者，乃是“以仁义为本之东方文化”，然此“海岱”系之“东方文化”却源远流长。于此可见，蒙文通之中国文明多元起源说，虽破除了“旧说一系相承之谬”，但却更丰富了中国文明内涵的认识，同时也进一步说明了“华夏立国开化之远”，是足以使国人“自荣而自勉”的文明成就。应该说，蒙文通的中国文明起源多元论，是有“疑”有“释”，由“疑”生“释”，而从未一味“疑古”而不化。尽管如王汎森所言，蒙文通的著作缺乏影响是由于在疑古运动

³² 参见王汎森，《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，第117页。

³³ 蒙文通，《古史甄微》自序，第1页，巴蜀书社，1999年。

³⁴ 同上，第4页。

³⁵ 同上，第126页。

³⁶ 同上，第126页。

的氛围之下，其工作建立在未经辨伪审查的文献证据的基础之上，“被认为缺乏实证而没有得到认真关注。”³⁷但其孤明先发的卓识得到了后来考古学发掘的印证，说明了传世文献的专研解读只要方法正确一样可以得到正确的历史认识。在我们看来，蒙文通通过对“古史三系”的区分，一方面打破了“一系相承之谬”，但另一方面通过描述三系之间的历史关系，也历史性地解释了作为后世中国文明主体性基本价值内涵的孔子传统，与“以仁义为本之东方文化”之间的源流关系。因此，我们认为，他的三系说，是自觉运用源流互质地方法解释中国文明主体性之历史形成的第一次努力。

严格说来，真正在顾颉刚疑古思潮影响下建立自己的“中国文明多元起源论”的是傅斯年。正如王汎森所说，“是顾颉刚摧毁了旧的大厦；而傅斯年的贡献在于用这些破碎的砖块重建起他的多元起源论。”³⁸1935年，傅斯年发表了《夷夏东西说》，“去讨论古代中国由部落进为王国（后来又进为帝国）的过程中，东西对峙的总局面。”他认为，历史是“种族与地理相乘之积”，种族、地域与时代是理解文化和历史的要素，因此，“现在以考察古地理为研究古史的一个道路，似足以证明三代及近于三代之前期，大体上有东西不同的两个系统。这两个系统，因对峙而生争斗，因争斗而起混合，因混合而文化进展。夷与商属于东系，夏与周属于西系。”³⁹考古学家张光直评价说“他的东西系统成为一个解释整个中国大陆古史的一把总钥匙。”而且“自傅先生夷夏东西说出现之后，新的考古资料全部是东西相对的。”应该说，夷夏东西对峙，大概相当于蒙文通所谓的“河洛”与“海岱”的对峙，实际上长江流域的考古发掘也早已证明了所谓“江汉”文化系统的存在。不过，重要的是傅斯年建立“夷夏东西说”背后的意趣。

他认为，中国夏商周或虞夏商周古史，“乃周人之正统史观，不免偏重西方，忽略东方”，而“春秋战国时代的思想家，在组织一种大一统观念时，虽不把东夷放在三代系统内，然已把伯夷、皋陶、伯益放在舜禹庭中，……本来是些互相斗争的部族和不同姓的酋长或宗神，而哲学家造一个全神堂，使之同列在一个朝庭中。‘元首股肱’，不限于千里之内，千年之间。这真像希腊的全神堂，本是多元，而希腊人之综合的信仰，把他们硬造成一个大系。”⁴⁰这也就是说“本是多元”，但却被虚构为一统一系。“多元”是真实状况，而“一统”则是春秋战国以来，特别是周人正统观念的虚构的产物。实际上，在夷夏东西对峙关系当中，傅斯年明显地扬商贬周，认为夷商是中国文明的渊源，认为“一切疑殷商文化不及周初之见解，应一扫而空”，质疑并否定了周公与周在中国文明史上的地位。这种看法与王国维大相径庭，而这种看法与他对儒家思想或者说中国正统派思想文化的批判相呼应。

在他看来，古史经过了儒家化的过程之后，夷、夏、周族群之间争斗的历史被重新叙述和组织，经过了儒家伦理化的古史已经不再是真实的古史。他通过对“全神堂”的拆解，实际上便瓦解了理想化的三代：“三代是一个平安和谐世界的想象及其与之相联的道德垂训被一举击碎；三代本来是一个充满纷争、阴谋和对抗的时代”。⁴¹因此，我们看到，傅斯年的科学的古史研究，实际上是他瓦解正统价值观的手段。在我们看来，三代之间作为三个横向对峙的政治集团之间的冲突斗争，固然是真相，但历史更要去解释的另一个真相则是，何以并列的夏商周之间会产生出不同历史时代上的政治文化上中心，并从而表现为历史上的相承关系？三代并列的关系固然是历史的真相，但三代又何以表现为历史上的相承关系，这是更

³⁷ 王汎森：《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，第115页。

³⁸ 同上，113页。

³⁹ 傅斯年：《夷夏东西说》，《傅斯年全集》第三卷，第181页，湖南教育出版社，2003年。

⁴⁰ 同上，第225页。

⁴¹ 王汎森：《傅斯年》，第127页。

需要我们解释的另一种历史真相。

傅斯年之所以仅仅止步于对夷夏对峙的解释，而不去解释何以夷夏之间作为中心权力代表的相承关系，实际上与他的方法论有关。他曾经声言要建立的科学的史学有两个著名的“反对”：一是反对“国故”观念，因为“如果我们所去研究的材料多半是在中国的，这并不是由于我们专要研究‘国’的东西，乃是因为在中国的材料到我们的手中方便些”，中国的历史学如同在中国的地理、地质、生物学一样，实质上是在中国的历史学；二是反对疏通，他认为“两件事之间，隔着一大段，把他们联络起来的一切涉想，自然有些也是多多少少可以容许的，但推论是危险的事，以假设可能为当然是不诚信的事。”⁴²因此，对于材料，他主张“存而不补”，关于如何运用材料，他主张“证而不疏”。这就是所谓科学史学亦即史料学的原则。所谓“存而不补”就是有一分材料说一分话；所谓“证而不疏”，就是只用材料说话，决不疏通材料，进行解释推演。如果说“存而不补”就是“查无实据”决不说话，那么“证而不疏”则是从不问“事出有因”。在这个意义上，史学当然只是史料学，而且是既无关于处理材料的主体，也无关于研究对象的史料学，其结果则成就了一种是既不以“中国”为对象，也淘空了研究主体的作为“中国人”的主体性的“在中国的历史学”，准确地说，是“在中国的史料学”。傅斯年是彻底的方法论实证主义者，他所坚持的实证主义的方法论，是一种普遍主义的方法论暴力，当他们用方法把对象安置到对象的位置的时候，主体也同时被安顿到了一个“无主体”的位置上，在主体和对象之间只有“方法”，只要有“方法”，就可以处理一切对象，这也就是所谓“学无中西”的现代学术旨趣。在我们看来，真正的历史学，是要把对象从对象的位置上解放出来，而同时主体也从主体的位置上获得解放，“历史”世界是在主体与对象的相互构成中不断生成的，主体和对象既是历史世界的产物，同时也就是历史世界本身。历史学就是去解释这样一种相互生成的历史关系。而人文历史学的方法，首先必须坚持“对象决定方法”的原则，其次，我们把探讨主体与对象相互生成的历史关系的方法，称之为“源流互质”。

对我们来讲，呈现中国文明多元起源的目的，是为了更深入也更自觉地理解中国文明何以在多元起源的前提下走向“一统”和“连续”，是自多元政治文化系统的互动当中对“一统”和“连续”的动力和机制给予解释。同时，也正是在此意义上，儒家化和伦理化古史的过程中对古史的扭曲和变形背后的动力和目的，是必须结合古史真相给予进一步说明的。在某种意义上，在我们看来，儒家对古史的伦理化，是对古史真相的理想化追认：三代固然是并列的，但三代同时也是作为“大一统”的政治文化象征而相承连续的，这是历史事实也是文化政治理想。这是中国历史最终成为中国文明史的关键。儒家对古史的经典化重述所建构的“经典时代”，所谓“三代”理想，是如何从三代前后的古史真相中被创造出来的，以及这种创造具有怎样的文明和历史的意义，恰恰是今天的古史研究必须探究的。在“动手动脚找材料”去努力填补“查无实据”的空白的时候，更应该本着“事出有因”的原则，尽量去疏通理解古史的来龙去脉，源流互质地建立完整的古史观。

准确地说，傅斯年对古史的重建，也仅仅是一种“考古”而非“释古”。对于这样一种“考古”带来的文化政治效应，却是傅斯年这样一位热诚的爱国者始料未及的。我们知道，日本的东洋学开山之一白鸟库吉早年就曾有所谓的“尧舜抹煞论”，意在缩短中国古史，同时从中国内部的多元性出发，从所谓傅斯年所谓的“虏学”出发，以科学的学术的方式，以历史事实的还原主义的态度，拆解“大一统”的中国，甚至进而也从价值上抹煞“大一统”

⁴² 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《傅斯年全集》第三卷，第9页。

的文明内涵和历史意义。⁴³其实，大多数国外汉学家都是以“查无实据”便“证而不疏”的所谓科学的严谨态度来对待中国古史，总是表现出以事实为根据来怀疑“观念”或价值的态度。对于这些学术倾向，我们要在合理消化其科学性成果的同时，也要对这些科学性成果的文化政治效应做到“心中有数”。

在今天的中国出现了一种“唯考古主义”的、质疑“二重证据法”的学术倾向。这种倾向“逐渐接受 20 世纪上半叶以《古史辨》为核心的反思传统，以及海外学界相对保守的严谨的态度和观点，‘超脱’出原有的话语系统，出现了质疑传统的‘夏王朝可知论’的声音，提倡‘有条件的不可知论’（即主张没有当时的有足够历史信息的文书类资料出土，不可能解决族属和王朝归属问题）”⁴⁴，主张超脱“证经补史”的考古研究，摆脱“对号入座”式地以确认具体国族、王朝为中心的构建“信史时代”的努力。根据这种主张，王国维发明的“二重证据法”是传世文献与地下文字资料的互证，然而将传世文献与地下非文字资料之间进行互证，则会变成“推测”。这些年来一系列关于族属和朝代推断，就是建立在这种不严谨的方法论前提之下的“推测式研究”而已。他们认为，实际上无法直接将考古资料“从年代、地望、社会形态、文化特征诸方面把它们与传世文献互证、检验”，并以此来“确定夏文化甚至五帝文化，从而将中国的‘信史时代’不断推前。”⁴⁵当然，这种主张也指出，在摆脱了“证经补史”的冲动之后，古史重建的任务依然存在，“这里的‘史’开始被看作囊括了整个社会文化发展进程的大历史。……解读文字诞生前后‘文献不足征’时代的无字地书，进而构建出东亚大陆早期文明史的框架……”⁴⁶，也就是说，与其纠缠于传世文献中的“传说”与考古发现之间是否可以相互印证，以便说明“传说”为“信史”，不如摆脱“传说”直接根据考古发现来说明其社会和文明发展程度。以夏王朝为例，与其论证夏王朝是否实际存在，是否相当于二里头文化，“不如对二里头文化是否达到了王朝所应有的社会进化水准的问题加以客观论证。”⁴⁷

对于这种从考古学的自律意识出发的观点，我们抱有理解之同情。不过，问题是，既然所有重大的考古发掘实际上都是依循文献记载的导引有目的有指向的发掘，例如李济在晋南对“夏墟”的寻找发掘是陶寺遗址发现的前提，徐旭生在豫西的发掘也以“夏墟”的寻找为目的，那么说明在“传说”和考古事实之间一定存在着某种关系。我们并不认为“传说”与考古事实之间是一种相互指认的互证关系，但却有可能是相互解释的关系。二者之间可以是一种在相互解释中建立起来的结合性关系，而非指认性的证明关系。也就是说“查有实据”不是证明了而仅仅是说明了“事出有因”。否则，考古发掘所提供的“事实”将变成“无主”的事实。对我们而言，“历史事实”固然重要，但如何用“历史事实”来说明“传说”之所以出现的原因，则同样具有重要性，因为“历史事实”是在“传说”中被记忆并被象征化的，只有经过了象征化的环节，“历史”才从而成为“传统”，而后续的“中国”、“中国文明”和“中国人”正是在“传统”中自觉生成的，“历史”从而才具有了“主体性”。因此，“释古”意义上的古史研究，不仅仅在于如何还原并重建古史，更在于通过古史的还原和重建来说明“传统”的发生，说明中国文明“主体性”的形成，因为后续历史的发展实际上在一定程度上都依赖于“传统”的导引，而中国文明主体性正是在“传统”的持续“创造”中不断形成的。

⁴³ 有学者研究指出，当白鸟库吉提出“尧舜抹煞论”的时候，他却作为天皇的经筵讲席，把日本的“神代史”作为真实发生的日本历史来讲述。我们不免感慨，当我们把有历史根据的传说时代，硬生生讲成“神代史”的时候，白鸟等日本学者却在做相反的事。

⁴⁴ 许宏：《推荐序》，宫本一夫著《从神话到历史》，第 5 页，广西师范大学出版社，2014 年。

⁴⁵ 许宏：《何以中国》，第 26 页，三联书店，2014 年。

⁴⁶ 同上，第 2 页。

⁴⁷ 许宏：《推荐序》，第 6 页。

只有把“事实”和“传说”，“历史”和“传统”结合起来加以解释，才能建立起连贯而整体的中国历史叙述来，而完整的“中国文明主体性”的生成，恰恰依赖于连贯而整体的中国历史叙述。

在此意义上，“二重证据法”就仍然具有指导意义，诚如傅斯年所说，“若是我们不先对间接材料有一番细工夫，这些直接材料之意义和位置，是不知道的；不知道则无从使用。……直接材料每每残缺，每每偏于小事，不靠较为普通、略具系统的间接材料先作说明，何从了解这一件直接材料？……以上所说直接材料的了解，靠间接材料做个准备，做个轮廓，做个界落。”⁴⁸传世文献对地下考古资料从来都只是提供了一种“准备”，描画了一个“轮廓”，确定了一个“界落”而已，在这个意义上，它对于“有字地书”与“无字地书”的作用并无根本区别。

从以上的分析可以得知，“经典时代”认识的不同形态，源自于描绘“经典时代”的不同方法论和历史观，而这种方法论和历史观直接决定了不同“中国文明多元起源论”的特性及其对于中国文明主体性的不同态度。如果说传统中“一系相承”的古史观念，其实已经预设了中国历史和文明的主体的自我同一性，并在此前提下描述“中国”这一“主体”在历史舞台上的悲喜剧而已，那么，顾颉刚、傅斯年所代表的“多元论”则以历史还原主义的态度和科学实证的方法，拆解了这一“主体”的自我同一性。在我们看来，这两种看待古史的态度和方法，都未能从根本上面对中国文明和历史的“主体性”问题。“主体性”问题并不以任何本质主义的主体或自我作为前提，反而是通过反思的活动去追问“主体”形成的历史条件，“力求从推动各种历史力量的相互关系之中去追求对事物内在性的理解”，去探讨“主体性化过程”。⁴⁹在此意义上，中国文明的主体性便不是一个前提，而是一种“主体性化过程”的结果。“中国文明”起源问题的探究，就不是以“中国文明”的起源为前提，而是把中国文明何以起源和形成作为研究的内容，把“中国文明”从对象的位置上解放出来，去揭示“中国”与“文明”互为历史条件的形成过程，去探究“中国”与“文明”之间的相互构成性关系。从关注“主体性化过程”的视野和方法出发，“多元”起源问题恰恰构成了探讨“中国”与“文明”之间相互构成的历史条件，从“多元”出发去探究“一体”发生的历史条件，可以提供更为深入也更为内在地理解“一体”之所以可能的道理。蒙文通和王国维尽管在揭示多元与一体的关系有所欠缺，但他们都已经以自己的方法和视野深入触及了这一问题。

三、中国规模的文明形成与“天下之中”的“中国”创生 ——“中国哲学史”如何讲透“多元”、重建“一体”？

在今天，如何合情合理地讲述中国文明从多元走向一体的历史过程，如何从根本上重述多元与一体的关系，直接关涉到如何建设以及建设怎样的“中国文明主体性”的问题。这是一个具有高度文化政治意义的问题。

实际上，今天的学术研究成果已经基本上为我们提供了一个理解中国文明起源和形成问题的路线图。根据这张路线图，我们大致可以对中国文明从多元走向一体的历史过程有一个深入和内在的理解，从而为理解中国文明主体性问题提供一个扎实的解释平台。下面我们就综合已有的学术成果，来大致描摹一下这张路线图。

⁴⁸ 傅斯年：《史学方法导论》，《傅斯年全集》第三卷，第310，第311页。

⁴⁹ 于治中：《意识形态的幽灵》，第284，第286页。

李伯谦曾对“文明起源”与“文明形成”进行了颇有意义的区分。他指出，“文明起源”是指文明因素的起源，“文明形成”则是指“文明的因素发展到足以摧毁原有的社会结构，凌驾于社会之上的国家的产生。”⁵⁰文明因素的起源阶段在距今 6000-5000 年的仰韶文化时期就已经出现，而文明的形成，或者说国家的形成期则在公元前 3000 到前 2000 年的龙山文化时代。⁵¹我们或许可以这样来表述文明因素的起源与文明形成之间的关系，所谓文明因素的起源是“在中国的文明因素的起源”，而文明的形成则是“中国文明的起源和形成”。所谓“在中国的文明因素的起源”，实际上是在一个普遍的人类文明起源模式的视角之下衡量发生在中国的人类文明因素的起源，而“中国文明的起源和形成”则是具有“中国规模”的文明起源和形成。这种中国规模的文明起源和形成，就其实质而言是指“中国”作为一种独特的“国家”形态和文明秩序的起源与形成，它不同于一般文明因素中的国家因素的起源。这两者之间有所区别，但又紧密相关。实际上，无论是王国维、蒙文通还是傅斯年，他们的“中国文明多元起源论”都没有对此有充分地自觉。在我们看来，一般文明因素在中国的起源问题，仅仅构成了具有中国意义的大规模的政治共同体形成的前提和要素。而且，一般文明因素在中国起源，尽管也会有可能在某地集中发生并传播影响到别处，当然也不可避免相互影响，但即使如此，都无法否认文明因素起源的自发且多元的特征。但“中国规模的文明起源和形成”则必须具备相应的历史条件和历史动力，并且必定是一定政治自觉和政治行动的产物，正是在一定自觉的政治行动中，“中国规模的文明”才会实现集聚性的规模效应。

苏秉琦曾将新石器时代的考古文化区分为六大区系，而且“这六大区系并不是简单的地理划分”，而是“主要着眼于其间各有自己的文化渊源、特征和发展道路。”

“各大区系不仅各有渊源、各具特点和各有自己的发展道路，而且区系间的关系也是相互影响的。中原地区是六大区系之一，中原影响各地，各地也影响中原，这同以往在中华民族大一统观念指导下形成的黄河流域是中华民族的摇篮，中国民族文化先从这里发展起来，然后向四周扩散，其他地区的文化比较落后，只是在中原地区影响下才得以发展的观点有所不同，从而对于在历史考古界根深蒂固的中原中心、汉族中心、王朝中心的传统观念提出了挑战。”⁵²

在我们看来，六大区系的划分，实际上就是对“在中国的文明因素的起源”的说明，六大区系说明了在中国的文明因素的多元起源状况。苏秉琦同时也指出，考古学的文化区系类型理论一方面是认识各地文化渊源的指导方法，另一方面它也是“有效探索中华文化起源、中华文明起源和统一多民族国家形成发展的一把钥匙。”⁵³区系类型意义上的多元起源说，实际上为我们理性探讨“中国文明”的起源问题，提供了一个认识论的突破。如何解释中国

⁵⁰ 李伯谦：《文明探源与三代考古论集》，第 14 页，文物出版社，2011 年。

⁵¹ 同上，第 14 页。

⁵² 苏秉琦，《中国文明起源》，第 32 页，辽宁人民出版社，2009 年。

⁵³ 同上，第 32 页。

文明从多元起源走向一体，从文明因素的多元起源走向“中国规模”的国家形成，恰恰需要从文化区系的多元分布出发。这是历史认识和历史解释的前提。

关于“中国”概念的形成，苏秉琦指出，“‘中国’概念形成过程，还是中华民族多支祖先不断组合与重组的过程。这也是春秋战国以前的夏商周三代以至更早就已经出现群雄逐鹿的中原地区看得最为明显。”⁵⁴他并且提出了“中国”概念形成的三阶段，亦即传说中的五帝时代的“共识的中国”，这是文化区系之间相互交流和彼此认同的阶段；夏商周三代政治文化重组的“理想的中国”；秦汉帝国时代的“现实的中国”。这三个阶段相应的是古国、方国（李伯谦称之为王国）与帝国三部曲。也就是说，“中国”概念的三阶段对应的是“中国”形成的三阶段，是“中国”在历史形成中的三种形态。苏秉琦说法的一个重要之处，在于揭示了“中国”概念的形成对“现实的中国”的形成的导引意义，无论是“共识的中国”还是“理想的中国”实际上都是某种具有文化意义的、观念层次的“中国”，而正是这种意义上的“中国”导引出了“现实的中国”。不过，“中国”概念也不是凭空产生的，而是多支祖先的不断组合和重组的历史过程，也是历史的产物。于是，在苏秉琦的说法当中，提供了一个理解中国形成的认识论框架：从历史到观念，再从观念到历史，这是一个不断循环上升的过程。

根据苏秉琦的提示，我们可以说“中国规模”的所谓“广域王权国家”（许宏语）的形成，是在一个范围广大的“文化场”之上实现的。李学勤曾把龙山时代从北方到南方广大范围内逐渐形成的具有共同文化特点的文化区域，譬喻为这样一种文化场，“这个文化的‘场’正是后来夏商周三代时期统一国家的基础。”⁵⁵正是在这样一个多元文化通过交流互动、彼此影响，并最终形成彼此认同的“文化场”的基础之上，“中国”概念也便呼之欲出了。因此，尽管“夏商周三代各有自己的文化渊源和发展谱系，三代并无同源”⁵⁶，而且是“在政治上夏商周三代表相对立的政治集团”⁵⁷，但这些并不妨碍“夏商周在文化上是一系的，亦即都是中国文化”，彼此之间的差异不过是“地域性的差异”。⁵⁸夏商周三代不同源的状况，展现的是文化场的多元来源，而三代文化上的一系，则说明了文化场的共同性。这才是“中国文明多元起源论”的实质。正如蒙文通“三系说”所展现的文化多元起源问题，其目的在于展示中国文明内部的文化差异的来源，是对差异的追溯性说明，从而证明了文明的复杂内容及其源远流长。差异最终成为同一个文明内部的差异，恰恰说明了这个文明容纳差异的能力。

不过，“文化场”的说法也只是对差异被容纳为一个整体的描述，如何解释差异被整合为一个包含了差异的整体的机制和动力问题，才是理解中国文明形成的关键。正如张光直所言，“（三代）它们彼此之间的横的关系，才是了解三代关系与三代发展的关键”，也就是说，对多元横向关系的探索，实际上是为了探索和解释“中国文明是‘怎样’形成的，‘为什么’这样形成”⁵⁹（李学勤）的问题。

如何去追问“中国规模”的“中国文明”是在怎样的历史动力和文明机制下创生的这样

⁵⁴ 同上，第 137 页。

⁵⁵ 李学勤：《走出疑古时代》，第 45 页，辽宁大学出版社，1997 年。

⁵⁶ 张光直：《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》，《中国青铜时代》一集，第 67 页，三联书店，1999 年。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 李学勤：《走出疑古时代》，第 67 页。

一个问题，应该成为古史研究的核心内容。伴随中国规模的国家的创生，何种文明传统随之产生并成为维持“中国”的价值导引力量的问题，或许正是“中国哲学史”需要面对的问题。这也正是“中国哲学史”叙述的开端所要处理的内容。

既然“传说”中有“历史的素地”，也就是说“传说”是导引我们进行历史探索的观念导引，那么我们或许有必要追问，“传说”又是在何种历史条件下产生，并进而成为传统的？“传说”中所承载的历史内容是如何被象征化为文明价值的？在处理“中国文明起源”问题时，“中国哲学史”需要给予全面且连贯解释的，正是历史与传统、事实与观念之间的相互构成性关系，具体而言，就是“中国”观念及其文明价值传统的形成与“中国”的形成之间的历史构成性关系。

“中国”这两个字最早出现在西周成王时青铜器“何尊”中的一句话：“宅兹中国”。所谓“中国”是指成王营建东都所选择的位置，是作为“天下之中”的洛阳，而之所以选择这里作为新都的位置，是因为那里曾是夏的都邑。因此，“中国”概念与“天下之中”的观念相应，它不仅是一个地理概念，更是一个与文化政治相结合的地理概念，用以指称天下之中心。这至少说明“中国”的观念是与“天下”的观念同时发生的，没有“天下”，岂有“天下之中”？作为“天下之中”的“中国”始终是具有特定范围的一个特别的地理区域。在某种意义上，所谓“天下”，亦即普天之下，就已经是一种“一统性的地域”观，而“中国”则首先是作为“法统地域”的“禹迹九州”的“中心”。根据唐晓峰的说法，“中国的观念早在周武王时就已经出现，建立一个‘四方入贡道里均’的居天下之中的城邑，也可以说是‘中国’。就起源来说，‘中国’的概念与都城的核心性有密切关系。‘翼翼商邑，四方之极’，说的是商都，‘四方之极’就是四方的中心，已经含有‘中国’的意思。”⁶⁰因此，作为都城的“中国”就是具有拱极四方之核心地位的地理、政治与文化象征的中心。一方面我们可以说具备了这种四方之极地位的都城都是“中国”，而另一方面我们也必须说，在古代历史上，具备资格成为“中国”的地理范围，就在“中原”，也就是所谓“天下之中”所在的地理区域。围绕这个核心，才有从“中国”到全国再到四夷的天下一统的地域及政治秩序。⁶¹可见“中国”观念的产生，是与天下一统的政治地域秩序的印象与建立直接有关。而作为政治实体的“中国”的创生，并非是一般意义上的“国家”的创生，它意味着一种天下一统的至大无外的地域秩序的建立。这是具有“中国规模”的“中国”创生的独特内涵。

那么，何以正是在“中原”这个区域产生了“中国”观念？所谓“得中原者得天下”的观念是如何可能的？李学勤曾解释“乃作大邑成周于土中，……以为天下之大凑”时指出，“‘土中’意即大地之中，天下之凑是说这里是八方辐辏之地，是朝会、贡赋、交通和商业的中心。”⁶²许宏在解释中国最早的广域王权国家——二里头国家，何以出现在“中原”时，曾引用赵辉的说法指出：

“中原文化强盛起来的原因，也就是那些曾盛极一时的地方文明衰颓消亡的原因。所谓中原，是天下居中、八方辐辏之地。在史前文明的丛体里，它是物流、情报、信息网络的中心。……中原文化的强大主要依赖于政治、经验的成熟，而并不是因为它在经济实力上占有

⁶⁰ 唐晓峰：《人文地理随笔》，第263页，三联书店，2005年。

⁶¹ 同上，第264页

⁶² 李学勤：《走出疑古时代》，第71页。

多么大的优势。”⁶³

也就是说，只有在这个区域才有条件产生出统驭天下的政治力量，而掌握这个区域意味着可以领有“天下”。但地理条件只能是必要条件。也就是说，“中原”只是提供了“中国”产生的地理条件及其相应的文化场。但究竟是什么样的历史动力能够利用这样的条件来完成“中国”的实体构造，特别是完成一种号称领有天下的、具有普遍王权性格的天下国家的构造，这仍然是一个需要深入探索的问题。因为，具有普遍王权的“中国”的创生逻辑，完全不同于一般意义上的“国家”创生逻辑。

普遍王权是突破了地方性古国范围之王权之后形成的无远弗届、无所不在的王权，它所建立的是所谓“国上之国”的“天下国家”。因此，它是高于或大于一般国家创生的“天下国家”的创生，其当然具有不同于一般国家创生的机制和动力。在我们看来，它的出现和形成必须具备几个条件，一是囊括一切所知世界的地理和文化意识，这就是天下意识的出现，实际上，所谓以中原为中心的“文化场”的形成，应该说就是这种意识的反映；二是需要出现超越具体地方性古国的政治需要。张光直所谓“财富的集中与攫取”以及相应的战争，其实也只是形成大规模王权的条件之一，而并非真正的目的。在我们看来，能够将“天下”范围内不同地方性古国的力量整合到一起的，只有“天下”范围内必须共同面对的大难题，也就是所谓中国规模的大问题的刺激之下，才会有具有“天下国家”性格的“中国”的创生。或许，这就是大禹治水的传说为我们提供的历史信息。

探讨“中国”的创生和形成的动力、途径和机制问题，从根本上来讲就是去探究中国文明的起源和形成的独特道路。中国规模的“天下国家”的创生必然具有一种文明的意义，同时也只有寄托于一种文明的秩序想象，它的创生才是可能的。“中国哲学史”研究就需要对“中国”的历史创生中所寄托其上的“中国”观念的价值内涵的象征性创造，进行深入的解析。在我们看来，在解决中国规模的问题当中创生的普遍王权国家本身，就是一种文明象征性内涵的创造，它意味着一种至大无外的普遍秩序，一种通过伦理方式实现的与自然秩序合一的天下秩序。在这种秩序当中，没有本质主义的敌人，只有调适性地政治功能主义。这种天下秩序就是大一统的内涵，也是普遍王权的政治和文化目标。如何深入理解作为“天下之中”的“中国”，如何诠释作为天下秩序之枢纽的普遍王权的政治与文明性内涵，应该是“中国哲学史”在叙述中国文明开端时需要着意处理的主题。

四、余论：“中国哲学史”叙述如何开端？

胡适与冯友兰都把具有“哲学突破”意义的春秋时代作为“中国哲学史”叙述的开端，意味着他们都把具有自觉创造性的系统哲学或系统思想作为了“中国哲学史”的基本叙述内容。尽管胡适和冯友兰写作他们各自《中国哲学史》的时代早于雅斯贝尔斯提出“轴心时代”说法的时间，但他们似乎都不约而同地把所谓的“子学时代”作为了一个中国哲学和思想的自觉时代，一个与此前的时代有所不同的时代。尽管对于前子学时代或“经典时代”存在着“疑古”与“释古”的不同态度，但他们都没有把“前子学时代”或“经典时代”作为哲学史叙述的开端。

余英时在近来刚刚完成的《论天人之际》也从“轴心突破的特殊角度探讨中国古代系统

⁶³ 许宏：《何以中国》，第98，第99页。

思想史的起源”，在他看来，所谓“哲学突破”或“轴心突破”的含义，基本上相当于“道术而为天下裂”的“裂”的意义。也就是说，“轴心突破”之后的先秦思想史才成为中国文明连续发展的稳定的根基，为中国文明奠定了独特的精神趋向，“而且还对该文明的发展起着长期的引导作用”，而轴心时期的“哲学突破”或“精神自觉”则是对之前文明传统的具有一定断裂性的发展。

余英时的叙述选择似乎在一定程度又回到了胡适路线的旨趣之上。他对前轴心时代与轴心时代断裂性关系的理解，当然不是从“疑古”理由而来的判断，应该说这一判断更多地来自一种与胡适同调的价值抉择。冯友兰虽然没有把经典时代作为叙述的开端，但他的“释古”态度已经预留了“经典时代”与“子学时代”之间具有连续性的可能空间。在他看来，孔子对于中国文明和思想的发展至关重要，但周公的时代是孔子思想的前提和背景，同样具有重要性。因此，为了更好地理解“子学时代”，“中国哲学史”叙述必须延伸到“经典时代”。实际上，在现代学术史上，郭沫若的《先秦天道观之进展》大概称的上是第一部从殷商开始叙述先秦哲学思想的著述；傅斯年的《性命古训辩证》则从周代金文中的“生”“命”“令”开始讨论性命的古训之内涵；而蒙文通在《儒家哲学思想之发展》也以“古说”为开端，讨论“命”与“性”的在诸子思想之前的观念发生史。诚如蒙文通所言，“惟古之哲学，恒依于宗教，而不可分离”⁶⁴。因此，对上古哲学之探讨总是从上古之宗教着手，郭沫若从甲骨文卜辞入手探讨“天道观”的起源也是如此。对宗教中哲学观念的萌芽的探讨，当然都是对“中国民族的哲学思想发达史”的探讨，哲学思想是匿名的民族的集体的思想。

在当代学术史上，最早自觉把“中国哲学史”叙述的开端延伸到前轴心突破时期的学者是陈来。在《古代宗教与伦理》一书中，他指出，“‘突破’的提法显示出，轴心时代文化对前轴心时代文化的关系的对立、反抗、断裂、突变”，但是，“中国古代文明演进的一大特色是文明发展的连续性。”⁶⁵因此，春秋战国时代的思想史虽然比以前的文化演进有一大飞跃，但它与夏商周三代之间的，“正如孔子早就揭示的，存在着因袭损益的关联。”因此，“中国轴心时代的变化，并不是断裂的突变”，轴心时期的思想文化与三代以来的文化发展是“连续中的突破、突破中有连续”，故而“寻找决定历史后来发展的‘轴心’，不能仅仅着眼于春秋战国，更应向前追溯……在注重轴心时代的同时，我们还应注重前轴心时代。”⁶⁶陈来非常明确地把“中国哲学史”叙述的开端上溯到了前轴心时代，也就是我们所谓的经典时代。陈来建立了一个解释前轴心时代到轴心时代思想史发展的分析框架，根据宗教理性化发展的阶段性，把夏商周三代分别描述为“巫觋时代”、“祭祀时代”和“礼乐时代”，着眼于三者之间的连续与发展，既不用巫文化来概括三代文化，又揭示了巫文化与祭祀、礼乐的关系。这是迄今未止我们看到的最为自觉地将“中国哲学史”叙述开端放到前轴心时代的做法。

将三代宗教与哲学突破作为一个连续的思想史发展过程来看待的学者，当然最为著名的是李泽厚。他在《说巫史传统》一文中，把孔子之前的传统称之为“巫史传统”，并把中国文化特征的根源归之于这一“巫史传统”。在他看来，中国思想历史“由巫而史”的进程是一个日益走向理性化的过程，而理性化的完结要到“周公特别是孔子的时代及以后了”⁶⁷。此外，余敦康也把“中国哲学思想发生的源头”归之于“夏商周三代宗教”，他指出，“中国的哲学开端于孔子和老子，其切近源头是三代宗教”，而且，“在世界上的这三大文化区（中

⁶⁴ 蒙文通：《儒学五论》，第4页，广西师范大学，2007年。

⁶⁵ 陈来：《古代宗教与伦理》，第4页，三联书店，1996年。

⁶⁶ 同上，第5页。

⁶⁷ 李泽厚：《说巫史传统》，《己卯五说》，第51页，中国电影出版社，1999年。

西印)中,唯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,为后来哲学的突破做了层次历然脉络清晰的重要铺垫。”⁶⁸在陈、李、余三先生之外,郑开则在三先生的基础之上,更为自觉地把前诸子时期的思想史作为“中国哲学史”的内容来处理,他指出,“前诸子时期的思想过程作为孳乳、催化诸子哲学的深远历史背景是无论如何都不能忽视的。实际上,诸子百家诤辩‘道’的问题,是以一个相当深厚的思想文化脉络为背景和基础,这个历史背景和思想文化基层或基础,简言之,就是自西周初年以来曾经独领风骚的德的传统。”⁶⁹他并且指出,“殷周之际的激变所开启的前轴心时期,以及发轫于春秋战国之际的轴心时期,是中国思想史上最具有创造性活力的伟大时期。……正是在这一恢弘无情的历史过程中,形成了所谓的‘中国’。……无论幸还是不幸,古代中国自前轴心时期向轴心时期的发展过程,表现为继往开来的连续性开展,而不是表现为断裂和崩溃的形式。而且,这一过程也建构了中国历史文化的的基本模式。”⁷⁰

以上诸家的论述自觉将前轴心时代思想史作为“中国哲学史”叙述的开端,其共同用意都是着眼于前轴心时代与轴心时代在思想文化和精神气质上的连续性。而“连续性”本身则是中国文明的基本特征之一。张光直曾从三个方面来说明中国文明的连续性特征,一是在生产技术领域里,从新时期时代到文明时代,具有很强的连续性;二是从史前到文明时代的宗族制度的连续性,这种连续更成为阶级分化和财富集中的重要基础,决定着中国阶级分化的特色;三是天人合一的宇宙观,这是从史前时代持续流传下来的宇宙观。天人合一的宇宙观,是一种“有机物的程序的起源论”,包含了三个重要的特征,亦即“连续性、整体性和动力性”。⁷¹这样一种天人合一或天人相应的宇宙观一方面当然与巫觋文化有关,另一方面也与中国文明起源和形成中的历史条件有关,应该说天人合一的宇宙观与中国文明的起源与形成之间也是一种相互构成性的关系。

以上诸家从中国文明连续性的角度建立前轴心时代与轴心时代的连续性发展关系的时候,往往着眼于从精神气质和文化模式的角度来探讨从前轴心时代的宗教到轴心时代的哲学的理性化的连续发展,却大都没有关注这种精神气质和文化模式与中国文明的起源、形成的历史过程的内在关系。在这些研究当中,都没有区分在中国的文明因素和中国文明形成之间的关系。而在描述中国文明连续性特征时,或许需要首先追问的是,究竟是在何种巫觋文化当中,出现了哪些因素,在怎样的历史条件下走向了“史”的传统和礼乐的文化。或许这些因素和条件才是促使这些文明因素转化为“具有中国规模的文明形成”的重要契机。正因此,或许我们有必要调整叙述前轴心时代思想史与轴心时代思想史的视角,把何以中国文明具有连续性特征的历史条件揭示出来,从历史内部来理解中国文明的形成与“中国”的创生之间的关系。

限于篇幅的关系,略谈几点对此问题的理解。

李伯谦曾经把中国王权的形成概括为两条路径,一是神权向王权的演化,神权、王权、军权相结合,但以神权为主;二是王权与军权的结合,并利用神权,以王权为主。根据“巫

⁶⁸ 余敦康:《夏商周三代宗教——中国哲学思想发生的源头》,《中国宗教与中国文化》卷二,中国社会科学出版社,2005年。

⁶⁹ 郑开:《德礼之间》,第1页,三联书店,2009年。

⁷⁰ 同上,第20页,第21页。

⁷¹ 张光直:《从商周青铜器谈文明与国家的起源》,《中国青铜时代》一集,第474页,475页。

史传统”或“巫觋文化”等史前宗教对我们的启示，“巫君合一”亦即由神权获得王权而实现的合一状态，大概是一般状况。在祖先崇拜和至上神崇拜紧密相关甚至有所合一的状况下，巫也与宗族的领袖有某种合一的关系。在一定程度上，神权和族权是王权的正当性来源，因此，一般便会出现神权、族权和王权三合一的状况。在我们看来，中国文明演进的独特性之处在于，它的主流模式是采取了以王权为主，结合族权和神权的模式。王权逐渐凌驾于神权和族权之上，成为利用神权和族权的主体。这表现为宗统和君统关系的演化，以及巫和君的地位转化上。在我们看来，这样一种关系的演化，是中国文明形成的一个重要关键。它意味着政治动力始终是中国文明形成的核心动力，同时它也是中国文明中宗教、政治和伦理不分，但以“政治控制为中心”的文明特征的来源。另一方面，从宗教性的巫觋文化、祭祀文化逐渐演化为礼乐文化的根本动力也在于此，当王权凌驾于神权和族权之上，利用族权和神权实现政治功能的过程当中，宗教逐渐丧失了它的神秘性但却保留了它的仪式性意义上的神圣性，宗族则逐渐丧失了自身的自足性但却作为一种政治形式成为了宗法封建制的来源。

当然我们需要追问的是，王权独大的历史条件是什么？王权独大与中国文明的形成的历史关系又是如何？对这个问题的解答，或许包含着理解中国文明独特性的所有奥秘。在我们看来，所谓的王权独大，或许恰恰与王权普遍化为普遍王权的动力是一致的，因为需要面对中国规模的天下问题。

总之，“中国哲学史”的叙述开端，或许应该从问题化以上这些问题开始。