

“小儒”之“用心”:熊十力《礼运篇》研究

——与刘清平教授商榷

○王 进

(贵州大学 人文学院, 贵州 贵阳 550025)

[摘要]刘清平《儒家倡导的是天下为公还是天下为家》一文依据熊十力对《礼运篇》的解释来立论,但熊十力本身的观点和方法就值得反思。熊十力以现代启蒙思想来解释古典作品,不仅导致自相矛盾和断章取义,而且也忽视了古人的深远关切,最终消解了古典思想的价值和意义。由于实质上采取了与熊十力一样的立场和观点,致使刘清平无法清醒发现熊十力的错误。只有摆脱现代启蒙视野,才能够真正开展古典研究。

[关键词]熊十力;《乾坤衍》;《礼运篇》;现代思想;古典研究

近来,刘清平教授撰文指出:“《礼记·礼运》的两段名言将‘天下为公’的大同之道与‘天下为家’的小康礼教鲜明地对立起来,一方面显示了儒家仁爱观念中潜含着‘不独亲其亲,不独子其子’的大同因素,另一方面又揭示了儒家孝治观念主张‘各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼’的小康实质,从而深刻地展现了儒家思潮的内在悖论。”^[1](该文以下简称“刘文”)闻此高论,恍然大悟,原来儒家一直在……但随即疑窦顿生,难以自解。幸好刘文之立论依傍了“世所公认的当代新儒家的头号代表人物”(刘文语)熊十力先生。追本溯源,笔者遂将尘封高阁已久的熊先生大作重置于书案,认真学习。谁知道这一来更是疑云笼罩,不明究里——不解之处太多,兹仅将与刘文有关之疑点呈现于此以求教于清平教授。同时笔者私下以为,讨论一下熊先生和刘文之观点,不仅有着厘清儒家思想的理论价值,同时对于认清历史与现实也有着重大的实践意义。故笔者不揣浅陋,特撰拙稿以就教于刘清平教授与学界同仁。

作者简介:王进,贵州大学人文学院哲学系副教授,博士;主要研究方向为:古典政治哲学、儒家思想。

诚如刘文所言，也是研究熊十力哲学思想的人所达成的共识和基本常识——熊十力先生赞同向往“大同”。准确说，按熊先生的说法来说是“大道”，厌恶抗拒“小康”。本文也拟从此开始。但熊先生卷帙浩繁而又立论高远，难以窥其际涯。幸好，熊先生自谓其晚年所著《乾坤衍》一书为其“晚年定论”，而其中之“总论”一段，更具概括、总结一己思想之性质，本文也就从此开始。

—

要明白熊十力对“小康”及其执著者的“小儒”（熊先生对“小康之儒”的简称）的批评，就必须首先了解他对孔子思想的整体评论。对此，熊先生自己说得很清楚：

上来总论孔子之学，有早年、晚年二期不同。早年习古帝王之礼，有曰：“周兼于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”又曰“述而不作，信而好古。”此盖其少年时研古学之兴趣甚浓厚，故有向往三代之深情也。其后周流列国，亲见当世天子诸侯大夫之昏暴，同情天下庶民之疾苦；又其远游生活，时时接触自然与广大社会，较其少年时闭户稽古之心情，当然大不相同。大概四十岁以后，其思想日在变化之中。五十学《易》，则其新思想已成熟。《史记》称“孔子读《易》，韦编三绝”。盖孔子未读《易》以前，其思想早与伏羲八卦之义旨有相遥契，故乍读之，即玩索而不能舍也。五十至七十，孔子殆以著作《六经》与教育三千之徒，度其岁月。中间时作旅人。盖其一生学问，多于动处得力。其静定工夫，确从行动中涵养得来。乐山、乐水合一。奇哉，奇哉！^[2]

在这里，熊先生至少告诉我们两个方面的信息：一是孔子思想的流变过程，二是孔子的人生经历。这两个方面可谓一体两面，不可分离，思想的流变根源在于其人生经历。先看第一个方面。在熊先生看来，孔子思想自身有着一个流变的过程——熊先生将之归因为两个方面：一是孔子与社会接触的广度和深度，用今天的话来说这是社会实践方面。但是仅此还不够，更关键的则在于孔子五十岁时对《易》的学习和钻研，这是理论学习。正是对《易》的学习，方使孔子的思想趋于成熟和稳定。其次是孔子的人生经历。孔子早年主要在于闭户读书，与社会接触较少，或者说社会实践不够，所以有“向往三代之深情”、“信而好古”，结果导致拥有“小康”之思想；但在长大成人，投入社会，与社会有了广泛而深入的接触并且参与了政治实践之后，导致其早年的“小康”思想产生动摇，徘徊犹豫了大概十年之久直至五十岁学《易》才得以稳定。自此至死，孔子思想成熟稳定，“殆以著作《六经》与教育三千之徒，度其岁月。中间时作旅人”。熊先生最后总结说，“盖其一生学问，多于动处得力。其静定工夫，确从行动中涵养得来。”这可谓理论与实践的结合。从这个意义上说，熊先生可谓唯物实践论者。由此我们不仅可以理解熊先生何以社会主义之观点来评论周礼了，而且也可以理解为什么熊先生希望毛公能够看到其《论六经》长函了。^[3]

孔子晚年的思想来之不易，既有理论的钻研，更有实践的磨难。要想真正领

会它,恐怕不大容易。至此,笔者不仅反观自省:我能够理解吗?进而又想:孔门弟子中谁人又能够理解呢?带着这样的疑问,笔者继续读下去,希望熊先生能够解决自己的困惑……果然,在接下来的文字中,熊先生做到了这一点,不过,笔者读罢却惊诧愕然,还是让我们回到文本、细加绎读,何况熊先生曾经严厉批评他当时的一个学生(这个学生后来成了著名学者)读书“太马虎”,还有他告诫我们读书要“沉潜往复、从容含玩”……还是赶快来看熊先生接着上面的话说:

(孔子)早年好古,有“述而不作”之意。三千弟子中,诸年长者承其风而乐之,执古之礼而莫知变。其流,遂为小康学派。晚年创明大道,有“裁成天地,辅相万物”之猛志,始作《六经》,启导下民革命。三千中诸狂简高才,承其风而兴起。虽其道难行,而不易其志。其流,遂为大道学派。两派交争,而小儒固陋,仇视革命,卒成世运逆流。先进一线生机摧残尽净。岂不惜哉!^[4]

熊先生既已指出孔子思想发生流变的原因,在此进而指出早晚思想之性质及其影响。在熊先生看来,孔子思想应该分为早晚两个时期,其间以孔子五十岁时学《易》为界,“孔子卒时,七十有四岁。自五十年学《易》,而思想大变”(《乾坤衍·辨伪》)^[5]。孔子早年不成熟的思想最后流为“小康学派”;晚年创明的“大道”思想则为“大道”学派。他更进一步地指出:孔子自从学“易”之后方知早年思想为非,最终认定晚年思想为是。简而言之,“大同”(“大道”)才是孔子的真思想,“小康”则否。那么,笔者禁不住会问:孔门三千弟子中,是什么人分别选择了这截然不同的两派?这一点,熊先生替我们想到了——“年长者”归于“小康”学派。既然孔门弟子中“年长者”为“小康”派,笔者禁不住又生疑问:是不是“大道”学派中人就是年轻人呢?在上面的段落中,熊先生没有这样说,而只是说“狂简高才”归于“大道”(“大同”)学派。笔者还是放心不下:“狂简高才”是否就是年轻人呢?——细读熊先生的书,恰好,他在另外的地方解除了我们的疑问。熊先生说“余推考大道诸贤,是孔门青年派,曾说在前”^[6]。果然!笔者的疑问得到印证。继续沿着熊先生的指示,我们看到他在另一处的说明——熊先生在批评具有“小康社会之典型”思想之一的冉求时下注(解释《论语》“非吾徒也,小子鸣鼓而攻之可也”)说:“小子,盖孔门弟子之青年者。此辈可进于大道,故孔子命其攻冉求也。孔子在陈,思归鲁,曰‘吾党之小子,狂简。’云云。可见孔子晚年甚注意于门下青年一派。大道之付托,正赖此辈耳。”^[7]“孔子大道之传授,今据《史记·仲尼弟子列传》,可考者仅二人……二子皆孔门之青年。”^[8]由此我们可以肯定:在熊先生看来,孔门三千弟子中,年长者归“小康”学派,年轻人则属“大道”学派。

这一点让笔者颇为惊愕。因为按照熊先生的说法,人生阅历的丰厚和与社会的深入接触才决定了孔子早晚期思想之不同。孔子年少不更事,缺乏对入世的深入认识和实践,所以难免由于幼稚而耽于幻想从而有“小康”思想;后来阅历丰厚了,与社会有了广泛的接触,所以才有了“大道”思想。那么照此看来,年

轻人应该接受“小康”思想才对,年长者则应该接受“大道”思想。但现在的问题是:“大道”学派中人大多为青年,“小康”则为年长者。怎么刚好反了过来呢?如果熊先生是对的,那么我们或许就只能说:那些接受“大道”学派的年轻人都是天才,他们远远比孔子聪颖睿智得多。道理很简单:孔子不仅通过学《易》具有了理论的修养,而且加上五十年的人生阅历和社会实践才得出的思想结晶,“大道”派的年轻人年纪轻轻就能够领会并且果断付诸实践。这难道不是只有天才才能做到吗?更何况夫子曾经说过:“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。”(《论语·公冶长》)这里的“学”想来应该包含了读书和实践两个方面。夫子自己都说自己胜过别人的地方唯在于“好学”,而现在居然就有人学得不够(时间不足够)就可以明白圣人通过漫长的人生岁月和社会实践才得出的道理。其次,更进一步说,如果熊先生是对的,那么是否可以这样说:熊先生自己否定了孔子“大道”思想来源的社会实践基础,而是另外暗中置换了思想的来源?也就是说,是不是熊先生已经将孔子思想的来源暗中从坚实的社会实践的土壤转换为主观心志的虚幻想象?更何况我们知道,孔子所言之“学”并非徒凭纯粹理智就可以理解的数理知识,而是关乎人间整治安排的政治智慧。

笔者不解。但又想:熊先生学识丰厚,早年参与革命,一生在政治与学术之间多有历练,想来不是空言。故笔者仔细寻绎他所言之“大道”青年派之详情。

熊先生似乎早就预料到了我等浅陋后学的心思,于是他展开了艰苦的寻找“大道”派青年的学术工作,但是结果似乎难以令人乐观。经过艰苦的寻找,他似乎能够确定的“大道”青年也就只有两位,“孔门大道学派,今可考者只游、夏二人”^[9]。从熊先生的著作中我们不仅知晓他由此付出的艰辛,而且还强烈感受到他的失望与沮丧。对此我们当然能够理解,因为众所周知,孔门弟子三千,贤者七十二,而其中“大道”中人居然只有区区两人。那我们可能会不由自主地想:难道以前的史家都错了,偏偏不载之以史籍?按照现代的史学观点,史籍当是纯粹事实之记载,不得根据主观愿望加以剪裁,选择性地记载。如果这个说法能够成立的话,那么吾国历代之史家皆非真正之史家。但这只是我们的想法,未必会是熊先生的想法。熊先生会怎么想呢?仔细阅读其著作,笔者居然惊奇地发现熊先生居然也是这么想的。也就是说,面对文献上的困难,熊先生采取的方法是根本否定古籍旧书,呵斥其著者因其主观愿望而不全面忠实地记载,所以他对司马迁抱怨有加,多次责怪其不详尽记载孔门七十子之详情,最后干脆极不耐烦地斥之为“非明于学术之良史也”^[10]。不仅司马迁如此,其他诸如《左传》等记载史迹的史书都遭此否定呵斥……笔者读书至此,惊愕之余也恍然大悟,这不由得令笔者想起现代诸多学人对熊先生的高度赞誉:空其所傍、横空出世、现代最具原创性的哲学家等等,不得不说,这样的赞誉并非空穴来风而是名副其实。

二

熊十力既已对孔子之思想做出早晚两期之判别,而又断然而定其早年“小

康”思想为非、晚年“大道”为是，故有对《六经》之创新规定。因本文篇题意旨所限，兹仅论其对《礼记·礼运篇》之论述。诚如对《史记》等史籍故书之根本否定一样，熊先生继而对《礼运篇》也进行了根本否定，认为“《礼记》一书，是汉人辑录六国以来小康派之说，后人定为一经。其中《礼运篇》，即削改孔子之《礼运经》而别为此篇也”^[11]，而于其内容，熊先生则断言说，“小儒因孔子《礼运经》而改造之《礼运篇》，其开端大同小康两端文，必皆是原经之文。……纵小儒改作时不无变化或改削，而此两段之大旨，必是根据原经，可断言也。”“自小康一段以下，遂专主小康礼教。而其繁称博引，要皆杂拾故事、陈言，不足张扬小康坠绪，小儒之技穷矣。”自此，完整的《礼运篇》被彻底肢解破裂，不再可信。照此以来，吾国再无经典可加研究，经典也毫无价值可言。由此，后来对古籍故书进行大规模毁坏的文革实在是……

熊先生基于哲学、学术之批判与怀疑的大无畏精神怀疑否定古经与古人诚然不可厚非，但是笔者禁不住反过来想：为何那么多古人就几乎是不约而同地赞同“小康”而抵制“大道”呢？这是不是意味着古人那里还潜藏着我们现在还根本无法领会、理解的关切？顺便说一句，笔者这样想，主要是因为笔者历来自卑，每当面对古人之时，老是觉得自己的智慧不够，所以宁愿放弃自己的所有成见去细加领会……话说回来，熊先生想来如此说应该有他的理由，于是笔者细读熊先生论说。还是刚才说的，熊先生早就预见到了我等后学的怯懦与肤浅，他几乎是以革命一般果断剝切的语气告诉我们：这都是缘于他们的不良“用心”，或者说居心险恶。在作为熊先生“晚年定论”的《乾坤衍》中，“居心污秽”、“用心最鄙恶”、“最险恶”等类似语句层出不穷、比比皆是，而其最关键之词则为“居心”与“用心”也。这颇让笔者心惊肉跳，以至于读他的书时老是觉得不是在读学术著作而是在看革命文告或者法庭之指控卷宗……指控古人何罪呢？细绎全书，笔者终于弄明白：熊先生指控古人所行之“小康”阻碍了民主政治之建设。按熊先生所说，“大道”思想“力主消灭统治，废私有制，建立人类共同生活制度”^[12]，而“小康”思想则反其道而行之。读到这里，笔者的一个猜想正好得到证实，熊先生在文章开头把信奉“小康”思想的儒者简化为“小儒”（“小康之儒”），但是笔者总是觉得这样的简称并非完全出于表达之方便，而可能是带有道德判断意味，果然，熊先生终于在最后忍无可忍地称“小儒”为“奴儒”——“小儒染奴化而慕古，岂不哀哉！”^[13]、“汉世奴儒，居心污秽、险谲，真是六国时诸老先生之罪人耳！”^[14]。在《原儒》、《与友人论六经》等书中也多处干脆直接用“奴儒”替代了“小儒”。“奴儒”为了迎合专制统治，不惜改变原经文旨，其中之“最著者，莫如孟轲。孟氏读过孔子《春秋》，而乃明目张胆，判孔子之大道，竟以小康忠君大义伪称孔子《春秋》”，这真的是险鄙至极！奴儒（小儒）基于不可告人之险谲居心赞同专制之“小康”，则“大道”（“大同”）则为民主政治无疑。这一点熊先生以清晰的文字告诉了我们。他在解释《大同篇》时说：“经云‘选贤举能’，明明是民主制度。今之知识分子，犹谓孔子之经籍，无有民主思想。盖其一向所耳目目染

者，皆小儒之曲解耳”^[15]。至此，笔者也终于明白刘清平教授文中何以喜好以“民主”来解释“大同”一段了。

在拜读刘文时，笔者老是困惑……刘文断定“第一段论及的‘天下为公’的‘大道之道’，主要描述了原始氏族社会将血缘纽带与民主习俗素朴结合起来的典型特征”，并且谓之“‘大道之行，天下为公’的历史真相”。刘清平教授对于大同社会与民主的勾连高度称赞：“从这里看，《礼记·礼运》的这两段名言能在两千年前便精辟地抓住原始社会与先秦社会的典型特征，揭示其间的演变脉络和鲜明对照，的确是难能可贵的。”对此，笔者禁不住想，既然“大同”社会反映了可贵的民主习俗，接下来的“小康”当然与之形成对立和矛盾，那么由此摆在儒家面前的问题是：你到底选择哪一个？根据刘文所言，答案当然是显明的：“儒家推崇的不是‘天下为公’的‘大道之行’，而是‘大道既隐’的‘天下为家’。”

可笔者禁不住又心生疑惑：既然儒家早在两千年前便“难能可贵”地“精辟地抓住原始社会与先秦社会的典型特征，揭示其间的演变脉络和鲜明对照”，这只能说明，两千多年的儒家早就了解了两千年后刘清平教授的发现，这还需要刘清平教授指出吗？依笔者之管见，对于我们今天的学者来说，或许真正需要思考的问题是：为什么儒家作此选择？熊先生对此倒是做出了清晰的说明（小儒、奴儒之居心险恶），但是通观刘文，刘清平教授对此似乎并不经心。这是否反映出刘清平教授认为这根本不是一个问题的呢？刘文援引美国著名人类学家路易斯·摩尔根等现代学者“针对某些尚未解体的氏族制度所做的实地考察研究，依然以相当详实的历史资料展现了原始氏族社会的这种典型特征”，并且进而指出“如果说在进入文明阶段的时候，古希腊人主要传承了氏族社会的民主习俗，消解了氏族社会的血缘纽带的话，那么，远古国人则恰恰相反，主要消解了氏族社会的民主习俗，传承了氏族社会的血缘纽带，从而确立了与古希腊城邦公民法治很为不同的宗法血亲礼制的主导地位”。这不能解释儒家为何选择“小康”的问题，而只是描述了一个客观的现象，不能够就由此证明此种现象的合法性和正当性。事实判断与价值判断是两回事。由此，我们可能需要做的工作还是为什么儒家作此选择。最后，诚如熊十力一般，刘文完全肢解了文本，忽视了研究对象自身的完整性。也就是说，从小范围来说，《礼运篇》自身是一个完整的文本，刘清平教授不能仅仅凭据其中的区区两段就作此判决；从更大的范围来说，《礼运篇》只是《礼记》之一部分，也不能单凭此部分就下一结论。就前者来说，在“小康”段以下，该篇就“大同”与“小康”之矛盾及其为何选择“小康”做出了充分的说明和解释（此点容另文论述）。就后者来说，在儒家之“三礼”之中，《礼记》之主旨在于揭示“礼”（秩序、规范）存在之根据，他的主要关切在于阐明人间秩序的必要和根据。我们不能因为对某一具体的秩序、规范的怀疑和反对就进而根本否定秩序、规范本身之必要性。刘清平教授对此似乎并无清醒的自觉。

刘清平教授拒绝思考儒家为何选择“小康”的问题，一种可能的解释是，除非刘清平教授已经象熊十力先生那样认可了先儒的居心不良和用心险恶，并且

暗中预设了民主的正当性。但,若根据刘文之说法,我们或许将对“大同”社会(民主政治)抱持警醒态度。我们先来看看刘文对“大同”社会的描述:“由于原始社会的群居群婚机制,这种团体性的血缘关系在氏族生活中却发挥着某种群体性的纽带效应,以致原始人确实在很大程度上做到了‘不独亲其亲,不独子其子’;既然子女们无法确切地知道生身父亲是谁,于是就把本氏族的所有老人都当作父母来亲近;既然父亲们无法确切地知道亲生子女是谁,于是就把本氏族的所有孩子都当作子女来关爱。而在这种‘货不必藏于己,力不必为己’的‘天下为公’基础上,氏族成员当然也很容易为了实现大家的共同利益,形成‘选贤与能,讲信修睦’的民主习俗了。”按照刘文的观点,“‘选贤与能,讲信修睦’的民主习俗”形成的前提和基础在于不确知父母子女之情境,那笔者会想:在此社会,我们如何维持伦理关系呢?是不是由此就意味着民主自由与伦理道德的互不兼容?更直接地说,一个民主、平等的社会是否存有乱伦之可能?这样的说法并非危言耸听,以刘文所谈到的古希腊来说,在柏拉图的《理想国》第八卷中,苏格拉底、柏拉图就对民主政制进行了激烈的批评和反思,其原因之一就在于民主政制可能导致伦理灾难,所以在五种政制之中,《理想国》只是将民主政制列为非正义的四种政制之第三种——仅仅好于最败坏的“僭主政制”——而其最好的政制则为贵族政制。此点置之现代社会也可观见:同性恋合法化的实质在于以民主、自由、平等人权等现代观念来消解儒家所言之“自然之秩序”^[16]与社会规范。笔者无意要求刘清平先生的同意,但对笔者来说,我宁愿不要这样的宝贵的民主。

三

在刘文的最后一部分,不知道出于什么原因,作者语重心长地提醒我们:“与针对传统儒家展开过类似批判的许多五四思想家不同,熊十力在批判儒家时依据的主要不是来自西方的‘科学’和‘民主’理论,而是儒家自身的精神资源,并且恰恰是包含在《礼记·礼运》上述文本之中的精神资源。”或许是担心我们对之重视不够,所以作者在后面又再次提醒:“与五四思想家凭借西方思想资源展开的批判相比”,熊十力的批判更多地是一种“自我批判”,也就是儒家基于自身资源而不是外来的西方资源对儒家自身的反思。对此,笔者的理解是:作者是否觉得,在中国思想界,许多文化保守主义者一听到有人依据西方来批判中国就嗤笑甚至大为冒火。但是现在,假如有人这样来批评刘文的话,那作者就有充分的理由加以回绝了。尽管如此,笔者认为刘文之立足点也尚值得进一步反思。首先,诚如上文所言,熊十力的“自我”批判到底是哪一个“自我”?是儒家思想自身还是熊十力的“自我”?如果将熊十力的自我等同于儒家思想的自我,那刘清平教授必须证明熊十力对儒家的理解是真正符合儒家思想自身的,否则,我们完全可以怀疑熊十力根本就没有真正进入儒家思想自身。其次,按照刘文的说法,熊十力没有用西方思想来批判儒家,但是,这只是表面现象,因为它忽略了熊十力思想的西方思想实质。并且,刘文也没能摆脱中西对立之框架。

但现在的问题是：此种框架是否也应该反思？因为无论是现代的中国还是西方，他们都面临一个共同的问题：现代性的挑战。对于西方思想来说，至少在卢梭那里，就已经开始了对现代性的反思和批判，此后尼采、海德格尔加以继续（结果如何在此不论），而对西方现代思想亦步亦趋的中国现代哲学界、思想界似乎对此并不觉察。比如冯友兰先生就曾经说过，中西哲学的区别并不在于地域意义上的区别，而是在于价值意义上的区别，中国哲学代表的是古代，而西方哲学则是现代。熊十力先生中国哲学研究的出发点和根本立场与冯先生并无二异。但是无论是冯、熊二先生还是其后学是否想过：以时间上的先后顺序来判定一个思想的优劣是否天然正当？也就是说，在价值上将过去的、古代的思想判定为错误，而将当下的、现代的思想断定为正确，这是否就是天然正确？

简单来说，刘文援引熊十力而不是西方现代思想作为立论之根据，但是他恰好忘记了，熊十力思想的底色与西方现代思想并无二致。而实际上，西方思想自身就存在着古今的断裂与对立，我们仅仅看到现代的西方思想，并且以之来批判古典的中国思想，这是否值得反思？

无论熊先生也好，还是刘清平也好，都是现代思想的子嗣。以此现代的眼光来研究古典思想，是否就能够真正理解古典思想或者说发现古典思想的精髓，这是一个大问题。在古典学家列奥·施特劳斯看来，这纯粹不可能。^[17]熊先生以社会主义来解读《周官》一经，以民主政治来解读“大同”（“大道”），进而以现代启蒙思想来根本否定《礼运篇》，诸如此类，我们不可谓无创见，但是问题在于：这样的研究对于现代思想和社会的反思、批判作用到底又多大？按照此种路数，所谓的中国哲学研究不过是一种主义的宣传罢了，根本与以批判、反思为本性的“哲学”毫不相关。

注释：

[1] 刘清平：《儒家倡导的是天下为公还是天下为家——兼论晚年熊十力对孔孟的批判》，《探索与争鸣》2013年第11期。

[2] 熊十力：《乾坤衍》，上海：上海书店出版社，2008年，第81页。

[3] 据《熊十力全集》第五卷整理者（景海峰教授）介绍，“《论六经》（或《与友人论六经》）实为对新政府的建言，是作者于1951年在北京写给董必武、林伯渠、郭沫若一封长函的扩充”。在长函的末尾，作者熊十力说：“清季迄民国，凡固有学术废绝已久，毛公主张评判接受，下怀不胜感奋，故敢抒其积怀。……并恳代陈毛公赐览，未知可否？”参见《熊十力全集》第五卷，第775页。从中可看到，捍卫传统文化学术的熊先生与反对传统主张革命的毛公之间居然……“心有戚戚焉”。这让笔者颇为费解。

[4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15] 熊十力：《乾坤衍》，上海：上海书店出版社，2008年，第81、14、76、40、41、45、41、7、8、87、75、65页。

[16] [清]孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，第585页。

[17] 施特劳斯、科耶夫：《古典政治理性主义的重生——施特劳斯思想入门》，郭振华等译，北京：华夏出版社，2011年，第287-288页。