



同济·中国思想与文化丛书

古典文教的现代新命

柯小刚 著



世纪出版集团 上海人民出版社



同济·中国思想与文化丛书

古典文教的现代新命

柯小刚 著



世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

古典文教的现代新命/柯小刚著. —上海:上海
人民出版社, 2012

(同济·中国思想与文化丛书)

ISBN 978-7-208-10940-7

I. ①古… II. ①柯… III. ①儒家教育思想-研究-
中国 IV. ①G40 092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 205728 号



出品人 邵敏

责任编辑 张玉贞 任柳

封面装帧 赵瑾

古典文教的现代新命

柯小刚 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 21.25 插页 2 字数 276 千

2012 年 11 月第 1 版 2012 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-10940-7/G·1535

定价 38.00 元

“同济·中国思想与文化丛书”编委会

编委会主任：孙周兴

名誉主编：张文江、林安梧

主编：柯小刚、曾亦

编委（按姓氏笔画排序）

丁耘、方用、齐义虎、刘强、吴飞、吴小锋、
杨立华、李长春、李欣、李猛、陈明、陈畅、陈壁生、陈赞、
陈徽、周春健、季蒙、柯小刚、娄林、唐文明、殷小勇、郭晓东、曾亦

代前言：道里书院命意

道里书院网站题头图片，左边是两三棵大树下的一间草堂，这是二三子坐而论道的地方；右边是树丛掩映中的民居村落，这是起行里仁的地方。所谓“风声雨声读书声，家事国事天下事”，书院把左边的树和右边的树连到一起，把左边的房子和右边的房子连到一起，把道和里连到一起，所以叫道里书院——而这这就要求我们必须把古和今连到一起，把中文和外文连到一起。

而这一切还任重而道远，“不可以道里计”。曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）这是起道里书院这个名字的基本情绪。

而网络时代的匆忙脚步如何才能安居于道业？像网络一样变动不居的道又如何成为一处居所？如何居住在道路之上？“道里，居于道里，行道入路过的这里和那里。”^①这是2003年刚到同济工作并开始做道里读书会的时候写的两句半通不通的话。站在熙熙攘攘的上海街头，我有时傻想，什么时候可以把网上的书院落实到地上呢？无论如何，即使是虚拟的，我

^① “这裡”的“裡”（裏）和“里仁为美”的“里”是两个字，简化字方案合为一个字。“道里书院”的“里”是“里仁为美”的里，不是“裡外”的“裡”。

们也必须开始。于是就有了这几年的道里书院网站。

八年前,一开始想办网站的时候,我就想,叫什么名字好呢?当时流行一种理论,“哲学是讲道理的学问”。我想,这太偏了啊。古人说:“尊德性而道问学。”道理要讲,伦理也要讲,才是“既明且哲”的“哲”和“学而时习”的“学”罢?于是就叫道里书院。很快就遭人骂,说我们封闭,不开放,只在“里面”搞。我解释说,“里面”不知何谓?我只听说过“裡面”,没听说过“里面”。“道里”的“里”是“里仁为美”的社区,也是“不可以道里计”的路程。古人云“任重而道远”,是教导我们要能载德,也要能运化。而这这就要求学者经史互参,中西兼顾,天道人事一贯。

辑在这里的文章、对话和札记,是这些年来在道里书院的淇奥切磋^①中磨出来的石头,或可聊作铺道之用。现在不揣鄙陋,刊诸纸面,无非希望得到进一步批评,接受学界师友的打磨。同时,这本书是在《道学导论》^②的探索中沿途发现的路标集子,指示着各种殊途同归的可能方向,^③所以,《道学导论杂篇》也是这本书的合适标题。

① 《大学》:“诗云:瞻彼淇奥,萋竹猗猗。有斐君子,如切如磋,如琢如磨。瑟兮僖兮,赫兮喧兮。有斐君子,终不可谖兮。如切如磋者,道学也。如琢如磨者,自修也。瑟兮僖兮者,恂栗也。赫兮喧兮者,威仪也。有斐君子,终不可谖兮者,道盛德至善,民之不能忘也。”

② 《道学导论》的写作计划,已经出了《外篇》(华东师范大学出版社,2010年),《内篇》则在持续写作之中。

③ 《易系辞下传》:“子曰:天下何思何虑?天下同归而殊涂,一致而百虑。”



目 录

代前言:道里书院命意……001

◎经史微言

《论语》“夫子不为卫君”的春秋微言……003

何以夫子不为卫君:《春秋》与《论语》大义的一贯……007

伯夷、叔齐何人:《论语》的春秋微言……010

经史札记……015

《易》类相感……015

易道落实于礼制……016

从《春秋》泓之战到《礼运》大同……018

《春秋》文质不尽于尊尊亲亲……022

《春秋》借事明义与“虚拟历史”……023

《论语》二十篇文质大略……025

《乡党》与《论语》前后十篇的文质之变……026

经学与史学的古今之变……028

札记四则……030

◎古典文教与现代政治、伦理

王道与人民共和：中国宪政的传统资源……037

孔子删定六经的革命意义和立法意义……039

时间、革命与宪法……042

道、德、命与政治正当性……048

王道、君主与民主……050

封建、郡县与王霸之辨……051

王道与人民主权……054

人民共和与王霸之辨……057

相关讨论与补充……061

古今通变札记……063

通三统与因传统……063

现代中国革命与传统史观……067

现代政治的古典思考札记十五则……071

时事关怀与哲学沉思札记五则……083

古典文教与现代伦理……092

儒家与陌生人问题……092

本真性崇拜与现代性危机……099

道家的“真”与儒家的“诚”……104

现代革命与年龄的政治……106

对话：父子之道的古今之变……108

◎古典文教与现代教育

尼采、柏拉图与戏剧的教育使命……115

为什么从尼采和《悲剧的诞生》讲起……115

古典学的变形和隐秘使命,它与现代大学讲台和戏剧舞台的关系……116

诗与哲学之争:舞台和讲台对教育权利的争夺与尼采思想的古典语境……119

拨乱反正:从西方古典出发重读尼采与中国戏剧的教育使命……122

身心兼摄的教法:《四书》与中医的相互发明……128

文质彬彬与性情之和……128

“修道之谓教”与“法四时五行以治”……130

“阳生阴长、阳杀阴藏”与礼乐刑政……132

三才五行与三纲五常……132

“君臣佐使”与安邦治国之道……135

通识教育与学术工业……138

何谓大学:致同济大学百年校庆……138

传统文化通识教育建言……143

对话:古典文教与自由、平等……146

君子教育与平等之义……153

论治学书……156

培养灵魂与阅读文献……159

大学与小学,手艺、辩证与博雅教育……162

短札七则……165

仁通友爱与读书治学……169

对偶、友爱与仁通……169

为己之学与师友共学……171

读书与写作:养兵与拜将……173

修辞、作曲与洞察人性……175

◎古典文教与哲学沉思

伦理、修辞与哲学教育:以《尼各马可伦理学》为例……179

《伦理学》的文体样式与其伦理学内容的关系……179

《伦理学》的受众对象与伦理修辞的困境……181

《伦理学》的哲学教育修辞与苏格拉底的“第二次启航”……183

《伦理学》对苏格拉底的称引作为辩证对话的方式……186

《伦理学》与现代哲学的古典文教渊源……190

札记十一则……191

说与写:苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的政治生活与哲学生活……191

柏拉图对话与文质彬彬……192

王制与 politeia……194

柏拉图、尼采与哲学诗歌之争……195

时间性、自足性与沉思的幸福……196

“幸福”的古今之变与中西之别……197

《尼各马可伦理学》中的 aretē ēthos 和 orthos logos……199

伯纳德特论柏拉图全集结构及伯纳德特命题深意……200

伯纳德特与海德格尔释 technē 与 deinos……202

潘多拉与哲学……203

对话:中国与希腊的天地神明……204

◎古典文教与现代技艺

阴平阳秘,文质彬彬:古今中西之变与中医的未来……211

中医的困境与话语权的争夺·····	211
从我的两个医案说起·····	213
桂枝汤、泰卦与阴平阳秘·····	214
小柴胡汤、贲卦与文质彬彬·····	216
古今文质之变与中医的历史·····	219
中西文质之辨与中医的未来·····	221
附录：相关讨论·····	223
医易札记·····	229
医道问答六则·····	229
经方《周易》解札记十九则·····	233
卦象与修身札记三则·····	236
诗风的古今流变·····	239
诗作与农作·····	239
风雅与风骨？抑或诗风不绝如缕？·····	240
中文诗句的节律变奏·····	243
美学与伦理学·····	244
管乐与弦乐的古今之变·····	245
折扇十三叠：余笑忠组诗《折扇》绎解·····	246
随手远近的你我：阅读沉河·····	263
书风画道与古今性情·····	270
山水画中的道路与古今之变·····	270
对话：书画中的性情偏正与中庸·····	271
论书画札记九则·····	274

◎西方现代性的现代反思

海德格尔的《精神现象学》解读·····	281
---------------------	-----

三个文本:海德格尔解读《精神现象学》的经验·····	281
三个变化:从《精神现象学》标题而来的位置勘查·····	284
三个提示:进一步解读工作的路标·····	288
从《存在与时间》到《哲学论稿》·····	291
此在的生存与 Ereignis 的自行发生·····	294
行事演示与形式指示,赋格的演义与体系的演绎·····	298
道、语言与 Ereignis·····	303
理性与沉思:海德格尔《哲学论稿》中关于科学的反思·····	305
准备性的反思:逻辑问题与哲学发问的差异·····	306
存在论的反思:对科学的沉思作为对存在之回响的倾听·····	310
政治的反思:对科学的沉思作为对现代理性概念的政治批判·····	312
“科学的”反思:对科学的沉思作为“科学哲学”·····	315
德法哲学札记五则·····	322
就德国哲学论知行合一·····	322
现象学的神谱·····	323
海德格尔的生活概念·····	324
海德格尔的罪责概念·····	325
福柯解读过的《宫中侍女》画再解读提纲·····	327

经史微言

《论语》“夫子不为卫君”的春秋微言^①

《春秋》的笔削写作,是在孔子自卫反鲁之后个人生命的最后几年。在那些年的春秋政治舞台上最引人注目的事件之一,便是卫国君位的继嗣之争。获麟的第二年,子路就在这场纷争中戴正他的象征君子尊严和正统的冠冕,壮烈牺牲。卫君继嗣之乱和子路之死,《春秋》经传和《论语》都有相关反映。但是在这两部经典的记述中,面对卫君继嗣问题和子路之死事件的态度,似乎有看起来不完全一致的地方。或许,仔细辨析这种表面的不一致和深层的一致性,可以帮助我们理解,在卫君继嗣的正统性问题上,已经变得徒具其表的周文礼法如何只是《春秋》的“大义”,而《春秋》的“微言”及其隐含的“春秋道统”(如果可以用这么个词来说的话),则是只能通过字里行间的阅读和思索才能略有领会的。对于这种异乎寻常的《春秋》读解来说,《论语》提供了重要的线索。

孔子自卫反鲁是在鲁哀公十一年,其时卫出公辄已在位九年。此前九年,即鲁哀公二年,曾于鲁定公十四年弑母未遂而出奔的卫世子蒯

^① 此篇之作,缘于经礼堂吴笑非先生问蒯蕢之乱:“《论语》‘夫子不为卫君’这段如果按古注那么解,是春秋学和礼学无法接受的。但怎么会有这么一段?”部分文字曾以《“夫子不为卫君”的政治哲学解读》为题,发表于《同济大学学报》2011年第1期。

辄,也就是辄的父亲,在晋大夫赵鞅的支持下回国争位,这是卫国之乱的开始;此后四年,即鲁哀公十五年,蒯聩强盟卫大夫孔悝,子路结缨而死,随即蒯聩篡位,辄奔鲁,这是卫乱的高潮。这件事情之后的第二年,孔子就辞世了。再过一年,卫庄公蒯聩死于戎州,晋、齐相继扶立公子般师、起而旋皆被逐,于是出公辄复入,立二十一年而卒于越。然后,出公季父黔攻出公子而自立,是为悼公。至此,蒯聩与辄父子争国的乱象,才算落定。故事的主角父子二人,一个非正统继承人,一个正统继承人,结局都死于夷狄。这个共同的结局,或许并不是毫无意义的。

在卫乱初起的时候,即鲁哀公二三年间,在卫君继嗣问题的背景下,自卫反鲁前夕的孔子与弟子们发生了一场谈及商周之际的古贤高隐伯夷叔齐的对话:^①

冉有曰:“夫子为卫君乎?”子贡曰:“诺,吾将问之。”入,曰:“伯夷、叔齐何人也?”曰:“古之贤人也。”曰:“怨乎?”曰:“求仁而得仁,又何怨?”出,曰:“夫子不为也。”(《论语·述而》)

在“夫子为卫君乎”句下,何宴集郑注曰:“为犹助也。卫君者,谓辄也。卫灵公逐太子蒯聩,公薨而立孙辄。后晋赵鞅纳蒯聩于戚城,卫石曼姑帅师围之,故问其意助辄不乎。”“夫子不为也”句下,郑曰:“父子争国,恶行。孔子以伯夷、叔齐为贤且仁,故知不助卫君明矣。”

所谓“不为卫君”,根据郑注也就是不助卫出公辄。然而,在《春秋公羊传》中,正是以辄为卫君之位的正统继承人,认可辄对其父蒯聩的

^① 孔子自卫反鲁是在鲁哀公十一年即卫出公九年。赵鞅纳蒯聩于戚在鲁哀公二年,齐国夏、卫石曼姑围戚在鲁哀公三年,这时候孔子应该还在卫国;至于后来蒯聩胁孔悝篡位并发生子路死卫事件是在鲁哀公十五年,孔子则是已经回到了鲁国。郑注孔疏皆以论语“夫子不为卫君”的对话发生在卫乱初起的时候,皆以问答发生时,孔子尚在卫。这种解释是可取的。因为,如果对话发生在鲁哀公十五年的事变中,那么卫乱的消息肯定是随子路之死的消息一起来到的。在这种时候,不太可能发生如此“从容闲散”的对话。

抗拒：

辄者曷为者也？蒯聩之子也。然则曷为不立蒯聩而立辄？蒯聩为无道，灵公逐蒯聩而立辄。然则辄之义可以立乎？曰：可。其可奈何？不以父命辞王父命。以王父命辞父命，是父之行乎子也；不以家事辞王事。以王事辞家事，是上之行乎下也。（《春秋公羊传》哀公三年传）

如此看来，在对待卫君的问题上，在《论语》与《春秋》之间，似乎出现了某种不一致的地方。如果夫子不为卫君意味着夫子不为辄的话，那么，难道《论语》之意竟是夫子要为蒯聩么？初看起来，这似乎有点道理，因为，根据通俗所谓“儒家传统”，父亲必定是拥有对于儿子的绝对权力。父子争国，“儒家”自然应该站在支持父亲的一方。难道不是根据这种所谓“孝道政治原则”，有些学者提出中国古代是一种以私乱公的“父权政治形态”么？这种似是而非的看法，显然是在毫不了解孝为何物的前提下，想当然地把孝道混同于罗马法意义上的父权，又稀里糊涂地陷入了现代性对父权和专制恐怖的受虐想象之中不能自拔。《论语》“夫子不为卫君”，显然不是从这种现代人虚构的所谓“孝道”出发，以蒯聩为卫君继位正统，不助辄而助蒯聩。

儒家的忠孝从来就是与正名的思想连在一起讲的。“君君、臣臣、父父、子子”意思是说，以君臣父子礼待之，前提必须是受礼之人是合格的君臣父子，以及，通过行礼使得君臣父子更像君臣父子。礼首先是相互的责任、教育和提高，然后才是权利和权力。礼以节情，但不是单纯依据自然血亲的私情；礼以达义，但不是单纯根据理性主体订约的所谓公义。礼的意义毋宁说正在于对这种虚构的公私之分的双重超越。

《左传》备载蒯聩之恶行，表明他作为卫灵公的臣子不臣不子；作为辄的父亲不父，作为卫国之君（谥庄公）不君；蒯聩谋弑君夫人及生母南