

六点学术·经典书写

陈 赟 著

上海書店出版社

# 天下或天地之间： 中国思想的古典视域

Tianxia or Between the Sky and the Earth  
The Classical Horizon of Chinese Thoughts



# 天下或天地之间： 中国思想的古典视域

Tianxia or Between the Sky and the Earth  
The Classical Horizon of Chinese Thoughts

陈 赟 著



上海書店出版社  
SHANGHAI BOOKSTORE PUBLISHING HOUSE

## 图书在版编目(CIP)数据

天下或天地之间:政治思想的古典视域 / 陈赅著.

上海:上海书店出版社,2007.4

(茎典书写丛书)

ISBN 978-7-80678-670-3

I. 天... II. 陈... III. 儒家-政治思想史-中国-古代 IV. ①B222.05②D092.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第154656号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权保护。

本书中所有文字图片和版式设计等专用使用权为上海六点文化传播有限公司所有,

出版专有权归上海书店出版社所有,未事先获得书面许可,本书任何部分不得以图表、声像、电子、影印、缩拍、录音和其他任何手段进行复制和转载,除非在一些重要的评论文章中简单的摘引,违者必究。

茎典书写

## 天下或天地之间:中国思想的古典视域

陈赅著

责任编辑 欧阳亮

特约编辑 何家炜

封面设计 吴正亚

技术编辑 张伟群 丁多

出版 上海世纪出版股份有限公司上海书店出版社

200001 上海福建中路193号

www.ewen.cc www.shsd.com.cn

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 上海展强印刷有限公司

开本 890×1240 1/32

印张 10.125

字数 230千字

版次 2007年4月第1版

印次 2007年4月第1版

ISBN 978-7-80678-670-3/B·26

定价 30.00元

## 总 序

我们能写什么？我们不能写什么。这个多余的序言可以视为丛书扉页题记的注释，而题记引文，那些曾经有过的句子，则毋宁说是这套丛书的真正序言。

翻开封面看到的白页既是茎典也是书写的本质隐喻。这是一个夹在尴尬位置中的空白时代，这是一个留待书写的过渡时代。“茎典书写”这个奇特词语，这个草莽之词、荒蛮之词、衍异之词，它首先是空白—过渡之词。

有些句子肯定早就存在于我们之间；有些则刚刚痛苦地诞生……

——海子

一位现代中文诗人的句子成为空白时代的过渡之句。在这个过渡之句前面的两段引文是那些“肯定早就存在于我们之间”的句子，以及对那些句子的继承：

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其

## 2 天下或天地之间：中国思想的古典视域

如予何！”

——《论语》

夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。

——《中庸》

在过渡之句后面的两句引文，连同对它们的阐发，则属于那些“刚刚痛苦地诞生”的句子，以及对那些句子的期盼。它们分别说明了何谓“茎典”以及何谓“书写”：

能生之物莫不萌芽。

——陆象山

如果《诗》《书》周文非如轮扁所谓“古人之糟粕”的话，那么这些句子就应该都是能生之物，可以不断重新萌芽、重新开端、重新革面的能生之物。

六经责我开生面！

——王船山

在这个极端否隔困厄的时代，天命之通达或要求奇变之途径？在开端与开端之间的空白地带，能够真正打通隔绝、打开经典的经典阅读或许是作为经典书写的经典阅读？这一经典书写将同时是作为“我注六经”的会通书写和作为“六经注我”的开端书写。

在这两段话的上面是一张标志丛书的图标，它由一些选自古本十三经的句子断片所构成。这些选出的句子关乎斯文之天命，它们规定着茎典书写的基本情绪：文王既没……，负手曳杖……，子在川上……，不复梦见……，凤鸟不至……

图标起首一字为“经”，暗指“经”为“茎”之本体，“茎”为“经”之能生的萌芽。图标第一行选取的是春秋经之开端“元年春王正月”

和孔子于兹绝笔的“十有四年春西狩获麟”。这两个春天标识着我们必须于兹重新开端的当前位置：眼下这个春天，及其初生的茎芽。

图标最后隐约可见的句子“曰若稽古”来自《尚书》的开端。与《春秋》相呼应，连同《中庸》关于继孝的引文，这个句子点明我们的关怀不仅是高蹈的思想创辟，而且是具体的政治、伦理和教化行动。

但是，另一方面，当我们强调政治、伦理和教化行动的时候，这决不意味着对思想书写的忽视，更不隐含着对它的蔑视。“文质彬彬，然后君子。”夫子的教导在这个要么片面沉湎于理趣、要么单纯强调政治的时代有着不可替代的意义。实际上，在这个无论哲学还是历史知识都显露出空前繁荣景象的荒芜时代，义理的对方既不是经史，经史的对手也不是义理。经史和义理应该重新回复其充满创生活力的源初联合，文质彬彬，然后君子，然后方才谈得上对“哲学”、“政治”、“诗歌”和“历史”的点化，以天下之道化用西学和那些已然西化的中学。

诚能如此，则重新开端意义上的书写就既不局限于“哲学方式的”，也不局限于“教化方式的”；既不局限于“国学的”，也不局限于“西学的”；既不局限于“古典的”，也不局限于“现代”或“后现代的”。它应该是超越了所有这一切文化区分的化文书写。如果说曾经的文化自卑、文化比较和文化对抗都是建立在被强加的文化区分基础之上的尴尬反应的话，那么化文书写的要求则是对文一化之天下责任的主动担当。

因此，无论古今中西、哲学政治，茎典书写所注目者唯有在兹之文命：它的古典渊源，它的现代变异，它在未来的生长，以及所有这一切在此时此地的开阖。这个文德之命决定了在兹的茎典书写不得不同时是中文的写作和西文的翻译，同时是思想的创辟和经史的传承。从茎典书写的继述一会通一开端要求而来，这些方面缺一不可。这与任何个人的知识背景或性情好恶无涉，这是命运

的要求。这个要求由几位学术背景各异的丛书编委通过他们各具特色的选题、策划和编辑工作得以最终落实。

正如孔子面对“三坟、五典、八索、九丘”的文一化行动曾给予我们的启示，一个民族最渊默而雷声的思想生机的发动，无不首先要求一个芟夷(刈草)的化一文行动<sup>①</sup>。在这个“文化高度繁荣”的春天，也许正是繁荣构成了它的荒蛮，而最终也必将以此荒蛮的繁荣构成它的肥料：我们无可选择，我们不得不在此荒蛮的繁荣中悄悄预备我们的肥料，以此荒蛮和繁荣本身作为我们的肥料。而我们怀揣古老的种籽，“胸脯里装着吞下去的种籽，飞着，寂寞，酸楚，甚至带着对凡俗的仇恨。”<sup>②</sup>

“夜草离离的种子/夜，黑而漫长。”<sup>③</sup>在这个春天的黑夜，悄然而至的春风已经在催促芟夷者——而他本质上又必须同时是胸中装有古老种籽的播种者和培育者，也就是茎典书写者——，趁着夜色来为经典准备一张明日的生生面孔(王夫之)，会成赅若草木的天下文章。虽然无可避免的是，在文化之中，尤其在一种通过融会异质文化而创辟生面的文一化事业之中，自始就不得不隐藏着误会、文饰、交错和败坏的危险。身为有朽之躯，我们对此无能为力。我们唯一能信赖的只有草茎的蔓衍和春风的化力，而这有朽之躯本身，连同它所能从事的所有点点滴滴、微不足道的工作一起，或许都只不过是离离茎草借以书写自身的夜雨笔墨。

茎典书写编委会

柯小刚起草

二五五七(2006)年春

---

① 参见孔安国《尚书序》。

② 海子：“源头和鸟(《河流》原代后记)。”

③ 海子：《太阳·断头篇》。

## 代序：打开汉语思想的当代可能<sup>\*</sup>

“在东方，诞生、滋润和抚养是唯一的事情。”这是诗人海子在其《但是水、水》中的诗句，它默默地“契入寂静而内含的东方精神”。作为诗人的海子把诗理解为对实体的接触，他试图“以诗的方式”，“走向我们民族的心灵深处，揭开黄色的皮肤，看一看古老的沉积着流水和暗红色血块的心脏，看一看河流的含沙量和冲击力”，“希望能找到对土地和河流——这些巨大物质实体的触摸方式。”<sup>①</sup>海子所表述的其实是一个悠久的历史梦想，也是一个指引着那个被命名为“中国人”的族群的梦想。而今我们试图以思想的方式抵达这一梦想，抵达那种特有的对巨大物质实体的触摸方式，以及在此触摸方式中开显的作为这个地方（中国）特有区域的天空与大地，还有在这个区域中展开的文化生命。<sup>②</sup>

---

\* 本文是笔者即将出版的著作《“上下通达”与“与于斯文”——〈中庸〉的思想》的序言，移在这里，作为本书的代序，是由于它体现了笔者探索古典汉语思想的总体思路，可以视为笔者撰写或即将撰写的关于《中庸》、《论语》、《乐记》等系列著作的总序。

① 西川编：《海子诗全编》，上海三联书店 1997 年版，第 236、869 页。

② 本书中的“文化”意为“文—化”，“文”是名词，“化”是动词，因而，“文”是始终处在“化”（化育、生养、影响）之过程中的“文”，而“化”是“文”与“文”之间的相互影响与化育。



一个民族的文化生命往往体现在其经典中，因而，我们选择的途径是对汉语经典作出深度的诠释。在众多的经典中，我们首先选择了《中庸》，这是因为，《中庸》直接指向了中国思想触摸实体的独特方式，因而它历来被理解为（文化）中国之灵魂的直接展现与直接诠释。弗朗索瓦·于连(François Jullien)曾说：

《中庸》用很少的篇幅就让读者进入中国思想的核心，因为这篇古代的短论被当作文人传统的基础经典。同时，《中庸》让我们达到一种思想的核心，这种思想随着人们对它的理解吸收，显示为能够成为最普遍的，最易于赞同的：因为《中庸》反映的是没有任何教义的对象，脱离了任何特定理论工具。《中庸》并不思考一个特殊的对象，而是思想“中”，即通过对世界和我们自己的不断适应得到的平衡，即“调节”。因为这既不是一部旨在揭示“神秘”的启示录，也不是力图要证明一个真理的思辨论著。这部著作什么都不揭示，也不建树任何东西——只是阐述。如果说它导致对道德基础的思考，那是因为它没有求助神学，也没有求助本体建构。这样，《中庸》就回答了处于人类反思基础上的这样两个问题，而我们习惯上把这两个问题分别对待：实在从何而来？理想状态何在？在此，这两个问题其实是一个：因为“真”固有的能力从根本上讲是与“善”合而为一的。这也就是为什么理想总是平常的，智者总是谨慎的。<sup>①</sup>

与其说《中庸》以一种令人惊讶的方式抵达了中国思想的核心，勿

---

① [法]于连：《中庸》（1993），见《于连的主要著作介绍》，原载《Dépayeser la pensée》，Seuil，2002，转引自杜小真《远去与归来：希腊与中国的对话》之附录，中国人民大学出版社2004年版，第85—86页。

宁说，在中庸中，中国思想确立了自身。

这里所谓的“深度诠释”，指的就是于连所说的那种既不求助于神学，也不求助于本体建构的经典书写方式。在我们看来，作为一个事件的诠释活动，发生在通过过去与未来打开现在，同时也根据现在而打开过去与未来的双向往来的过程中。因而，诠释的深度不仅仅取决于它通达生命之当下境遇的深度，同时也在于它容纳历史、沟通未来的深度。深度的诠释既是思想与文化上的“报本返始”的活动，同时也是一种当下发生的重新开端。因而，以深度诠释的方式打开《中庸》，不同于文字学家之训诂，不同于从《中庸》文本到《中庸》本文的技术性分析，也不同于那种回到原意、本意的客观主义幻象支配下的经典书写，同样，也有别于那种以思辨的方式抵达的形而上学的、本体论的理论构造活动——在今日，这些已经成为理解经典的主导方式。当然，这里并不是要对文字训诂、思辨的本体构造等进行先在的否定，否认其存在的合法性，而是期待开启别样思考的可能性，从而增加理解中庸的维度，这种别样思考的可能性本身就是思想的可能性，但正如海德格尔所说，思想需要时间，它的时间和它的时间。……

深度的诠释，作为一种思想的事业，要求我们不仅面对作为文本的《中庸》，也要面对由“中庸”所历史地开启的巨大而真实、然而又从我们的视线中不断后撤的历史文化世界。<sup>①</sup>因而，我们试图在整个古代中国思想的视野中理解《中庸》，同时也通过《中庸》理解那个与“中国”这个名字联系在一起的古老而悠久的历史文化遗产。思想的本性是相互通达的，不同的文本不能被作为既定的不可逾越的封畛，所谓的以《庄》解《庄》、以《易》解《易》、以《庸》解《庸》等等，毕竟是在思想的事情中人为地圈定封畛。这样，我们就只能加剧《庄子》所慨叹的“不见天地之纯，古人之大体，道术将为

① “《中庸》”与“中庸”不同，前者是一个文本，后者则不能为此一文本所穷尽，它是中庸之道、中庸之教、中庸之德，等等。

天下裂”的状况，而愈来愈远离“道通为一”（庄子）、“一以贯之”（孔子）、“天下一致而百虑，同归而殊涂”（《周易》）的理想。在今日，作为知识存在方式的“科学”加剧了这一状况。“科学领域分崩离析。处理各自对象的方式迥然不同。各种律令在分崩瓦解中纷然杂陈，如今只靠大学和系这种技术组织把它们拢在一起，并通过给专业设置实践目的的方式实现其意义。”<sup>①</sup>与此相应，“在社会层面甚至在社区层面内设定目标的变革以及对约定俗成进行‘变构’的诸多互异的尝试确实引导了现代的研究。”<sup>②</sup>在这个意义上，无论是将《中庸》交付给哲学、形而上学、本体论，还是人类学、宗教—神学、政治哲学，都不可避免地与此种区域性的目标联系在一起，由此获得的“科学性”阐释与“该”、“遍”、“全”、“备”的“古人”形成鲜明的对比，而人们也因此将自己放置在局限于某些特定的不相贯通的方面、层次的“不该不徧”的“一曲之士”的位置上。

《天下篇》等所表述的上述理想，同时也是思想历史上的实情，我们在古代中国的经典中，可以看到如下的现象：不同经典的文本之间具有一种“互文”的关系，可以在它们的相互指引与穿越中，更好地抵达一个具体的文本，正如在园林建筑中，其不同的区域可以通过门窗相望；这与希腊哲学中的状况相反，那里存在着的实情不是经典之间的互文见义，而是不同意见的论辩而打开的竞争性话语。竞争性话语的自觉定位导致了逻辑论辩在哲学陈述中的核心位置以及对不同理论(theory)<sup>③</sup>的消费行为，而经典的互文则历史地形成了以在差异中寻求相互通达、相互指引关系的境域性目光的要求。<sup>④</sup>在这一目光中，重

① 海德格尔：《什么是形而上学》，见《理夏德·维塞尔对海德格尔的采访》，载贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著《回答——马丁·海德格尔说话了》，陈春文译，江苏教育出版社2005年版，第5页。这里的科学由于取其分科之学的内涵，因而它业已包括了哲学、政治学、神学等等。

② 同上，第5页。

③ 希腊意义上的“theory”意味理性(努斯)的“观看”，这种观看，是神性得以在场的方式。一旦“theory”中的“神话”意义消除，它就成为不同意见之间的论辩。

④ 关于“境域性的目光”，参看《“上下通达”与“与于斯文”——〈中庸〉的思想》第三章。

要的不是去证明某个预先获得的假设，而是去阐明通过相互指引得以揭示的存在，这样，经典的打开，<sup>①</sup>就不仅仅指向心智的层面，而是朝向身体及其活动之中。在这个意义上，深度诠释不是严格意义上的“心学”与“理学”，而是“身心之学”。

《中庸》在中国思想中的核心位置，并不意味着，它给定了中国思想的框架、结构、范畴与思想方式，它其实只是打开了一个开放性的远景思维空间，在中国文化的历史过程中，这一远景空间的各种维度、各种可能性不断地得以显现。在这个意义上，中庸的思想始终是未完成的，它生成于“中庸”的“效果历史”（Wirkungsgeschichte）中。因而，只有当《中庸》的文本能够接纳中国思想文化的实体与主体的时候，《中庸》才得以到达“中庸”，达到“中庸”自身所确立的规模与厚度。因而，我们所谓的深度诠释，开启了一种视野，在这种视野中，《中庸》并不仅仅是发端于先秦时代孔子之孙子思这样一个“作者”的作品，而是由子思先行发现的一种“文化”的形式与道路。而这一形式与道路并不因子思之死而终结，而是随着中国文化的展开而不断地清晰、丰富、充盈，其精神、意蕴在不同的情境下变易、持续。在这个意义上，《中庸》并不仅仅属于作为中国历史一个特殊时代的先秦，而是属于整个中国的文化历史过程本身。由此，对《中庸》的理解，就可以矗立在这样的地基上：一方面《中庸》的本文，一个有着自身内在结构、“逻辑”、思想的本文；另一方面是中国历史过程中发生的文化事件——在二者之间可以发现一种对勘的可能性：例如，在中医、太极拳、礼乐等等那里，都可以发现打开中庸之道的可能性；而从本文的《中庸》，也会深化对作

① 本文使用“打开”、“开放”、“展开”等词语，是基于如下的认识，可以用“打开”等来述说的事物，都不是现成性的存在，对于人的当下生命而言，这些事物处在封闭的状态，还是处在非封闭的状态，都还是一种可能性。而“打开”一词则意味着将这些事物从自在的状态带出来，带到它在它的他物中的展布状态中，由此“打开”，事物才获得其“展布”与“作用”。而且，事物或存在之“打开”与“封闭”的可能性，由“打开”一词所示，维系于人的生命之当下的存在。

为一个文化传统之构成的中医、太极拳、礼乐等等的理解。不仅如此，中庸本身甚至完全可以在一种“逸出”的“盈余”的层面加以理解，它从一开始就不是生活在语言所构成的文本世界之内，不是存在于既往的生活世界，相反，它是文本与既往生活世界的“剩余之物”，作为活着的历史文化积淀，它就隐藏在我们当下的生活中，以一种日用而不知的方式自我持存着。

但“中庸”在当下的持存本身，对《中庸》的经典文本也是一种变易。从遥远的先秦走向我们的时代，“中庸”也在变身。不正视这个变身，就无以获得阐释的深度。在这个意义上，深度诠释不仅仅将我们引向已经逝去的历史，而同时将历史作为当代意识的构成部分而加以展开，这就使得深度的诠释同时也面向未来，历史因而成为“作为未来的过去”。也只有接续、推进《中庸》或“中庸”，使之成为我们同时代的思想意识，说其在当代状况下之可说、之当说时，子思的《中庸》才成为我们的《中庸》，我们也才得以在我们的时代以我们的方式抵达“中庸”。若一味泥执于古之“中庸”，而不能变义行道、别开生面，则古有“中庸”而今无“中庸”矣，我们又何必汲汲于“中庸”哉？以变易的“生面”到来的“中庸”，方能参与我们时代的自我理解与自我构形运动，对于我们而言，它意味着一种尚未到来的新的思想与生活的可能性。因而，以这样的方式，对《中庸》的深度诠释，就不仅仅发端于历史，也同样根基于未来。作为一种新的思想与生活的可能性的《中庸》，是面向未来的中庸，是指引着未来的《中庸》。

例如，我们在《中庸》所开启的那种境域性目光中，可以发现“实验性”的当代政治态度的局限，可以发现艾滋病等现象所开启的现代性困境的更为深层的（吉尔·德勒兹意义上的）“褶皱”与“内里”。<sup>①</sup> 在“诚之者人之道”的表述中，可以发现人道的“诚之”一旦与“天道之诚”相脱离，就会导致一种真诚地虚伪、或王夫之所

---

① 参看《“上下通达”与“与于斯文”——〈中庸〉的思想》第七章。

谓的“伪以诚”的高度异化的文化形式，在其中，一切都变成了“表演”，人们真诚地掩饰自己的真诚，以这样的方式才能在一个虚伪已经渗透在真诚之中并成为真诚的“底板”的文化境况自我保全。而这种对赤裸裸的真诚的恐惧已经成为现代文化的结构性要素。<sup>①</sup> 以这样的方式打开的《中庸》，自然不是在为作为历史的过去寻求某种辩护，而是力图打开一种跃出当代“短视”的远景空间，从而更新、转换当代。当更多的学者试图去创造性地转化古代、转化传统时，深度诠释的目标却是在转化当代，使之朝向新的可能性。

但转化当代的这种可能性却根基于历史之中，并由历史深处的文化形式加以推动。我们这个时代并不缺乏对汉语经典的种种解释，但一般性的解释，大多没有进入古代思想文化的世界，相反，那个世界在这些解释中反而退隐了；同样，也很少进入我们的时代，向我们这些普通的生命展示一种新的可能性。因而，我们所期待的那至今还活着、仍在生养着的古代思想文化的世界，包括《中庸》的世界，还处在自我封存的状态，与普通人的生命保持在一种互不相干的关联性中。既然对中庸的解释不再根植于我们的生命，那么，它就是一种没有作用、因而亦不得真实的虚构活动，而此种虚构活动不是在打开中庸，而是在掩蔽中庸。中庸的真正到来，也是我们这些普通生命之人性的打开。而在当代以“科学”（例如在哲学史、思想史等等中出现）名义出现的那些经典诠释，却越发地与此渐行渐远，甚至逃避我们身处其中的存在。深度诠释根基于如下的认识：“中庸”的生命力不是根源于它在经典中的历史地形的位置，而是在普通生命的生活之中。在这个意义上，“中庸”不在既成历史的过去，亦不在某个文本之内，而是深植在我们的生命之中。

以深度诠释方式展开的经典书写，试图进入那个活着的世界，

---

① 同上，第六章。

开启进入这个世界的门窗。因而,经典的深度诠释,就不再仅仅是诠释者个人的修道活动,同时也是一种“修道以立教”的行动,它为“由教以入道”提供可能。个人的修道(学)无论在何种意义上来说,其本身即是一种具有生养、化育能力的立教(教),而立教(教)无非是进一步向着修道(学)的回归。在生活世界的诸多基本元素中,没有什么比“教—学”更为古老、也更为基本的了,正是在“教”与“学”的相互通达中,人类建立起了“共同体”,<sup>①</sup>不管是什么样的“共同体”,没有“教—学”的维度都是不可想象的,而“教—学”不是由今日的教育机构承担的那种活动,而是日用生活的基本维度,是源始性的“文—化”方式,任何一个时代的“文—化”问题,都集中地聚焦于其“教—学”的活动及其过程之中。这也正是《论语》等经典为什么将“学”(在《论语》是“学而”、在《荀子》是“劝学”、在《法言》是“学行”、在《潜夫论》是“赞学”)作为经典的开篇的根本原因。在这个意义上,教—学既是生活的最基本元素,也是共同体可能的最重要的根据之一。经典的深度诠释就是向“教—学”共同体开放的最根本方式,一种文化的历史精神的独特性往往表现在它以何种方式来确立“教—学”的共同体,因为“教—学”共同体直接体现了“文—化”的方式。向着“教—学”共同体开放,我们所从事的经典书写本身就不再是个人的自恋和自虐,而是成为一种由个人的修道(学—习)活动所开启的具有公—共意义的文化事业:它不仅抵达我们自身的生命,化解学术与思想的分离、思想与生命的断裂给我们所带来的痛苦;而且,还将化育、感染到来中的人们,进入他们对古代思想的理解与接受过程,并在我们这个时代开辟新的可能性,思想的与生活的。当然,作为一种新的可能性而到来的“中

---

① “共同体”一词,是对当代流行的“共同体”(发源于对“Community”的翻译)一词的正名,我们认为,“共同体”这个词语本身表达了当代思想的一种“短视”,它试图将“共在”(共同生活)的可能性交付给“同(一)性”;相反,“共同体”的表述却将“共在”的可能性交付给“通(达)性”上。事实上,在新近的西文著作的中译中,我们已经看到将“Community”重新翻译为“共同体”的尝试。

庸”，必将是质朴的，同时也是无名的，它不会寄居在当代最时髦的那些词语中。与此相应，阐释工作的展开并不是将《中庸》首先归入某种既定的框架中，例如哲学的或政治学的，相反，它在更新、变易、转换我们已有的框架，甚至在此之外，打开新的“文—化”方式，但却不是去建立一种新的“科学”形式，如果所谓的“科学”是我们这个时代最重要的一种文—化方式的话。

在文化形式上，现代中国似乎总是在理论（理念）与试验、信仰（启示）与虚无的相互争执的紧张性之中来确立自己。但《中庸》既不以理念—理论的形而上学形态展示自身，也不以启示—信仰的神学样式出现。两千年前的“中庸”，是在前科学（哲学、法学、伦理学、政治学等）的情况下表达自己的。而在今天的这个形而上学、神学与科学相互争执的时代，它应该以怎么样的方式重新展开呢？在这种科学—神学—形而上学的背景下，以怎么样的方式打开的中庸，才是两千年来的那个作用地持续着自己生命的中庸在我们这个时代的自行打开，而不是一个“作者”的“创造”行为而产生的“作品”呢？<sup>①</sup> 只要对于中庸的各种打开还可以仅仅在近代构建起来的（在近代赋予的这个词语本身的内在意义上的）“作者”层面上加以理解，那么，我们打开的就可能不是从历史深处走来的“中庸”在今日的自身延续，而是这个时代“我们”的种种不同意见，而且，这种打开“中庸”的方式就同时是“我们”让“中庸”退却、隐藏、远离“我们”的方式。因而，必须探问，在这种科学—神学—形而上学的时代氛围里，中庸如何突破重围？还是居住在它们之中，通过它们而展布自己？

我们相信，只要《中庸》或“中庸”能够作为一种思想与生活的新的可能性，而得以真正打开，那么，它就必然具有无名之朴的特

---

① 学术研究、经典书写等“立言”的活动被视为由“作者”承担的创作行为，这是一个典型的“现代性态度”，当孔子与司马迁一再地表述自己实际上是述而不作时，当道教将其经典视为天书（“自然之书”）时，可以发现古典思想与这种现代性态度之间的紧张。



征,无法命名的质朴,是具有“原一始”能力的质朴,这种“原一始”的能力,可以保证它“自行显示”在政治、哲学、神学等现象中,并赋予这些现象以新的意义,从而也必将变易那些以政治、哲学、神学等名义命名的“科学”,让它们通过新的可能性丰富自己。无论我们是否探问,它都自行显示在那些“科学”领域,但“中庸”自身却不能为这些“科学”所穷尽。

深度诠释所召唤的是“一种从最深的根基中长出来的东西。真东西。应该向上生长出来”<sup>①</sup>的东西,是无声无臭抵达的、来自自存在的驱动与馈赠,不是作者的创造,而是经典的自行打开。以深度诠释的方式开启《中庸》,就是打开《中庸》作为“中庸”之道、“中庸”之教、“中庸”之德在当代、在未来得以可能的方式,它开启的不仅仅是人性的可能性,而且还有“诞生、滋润和抚养”这“唯一的事情”,换言之,是“生生之德”到来的可能性。

陈 贇

2005年12月

---

① 西川编:《海子诗全编》,第874页。