

早期儒家文论话语研究

程勇著



中国社会科学出版社

本书出版得到浙江工业大学专著与研究生教材出版基金、  
浙江省高校人文社会科学重点研究基地经费资助。

# 早期儒家文论话语研究

程 勇 著



中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

早期儒家文论话语研究/程勇著. —北京: 中国社会科学出版社,  
2015. 12

ISBN 978-7-5161-7117-2

I. ①早… II. ①程… III. ①儒家—著作—古汉语话语语言学—  
研究 IV. ①B222.05②H109.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 283389 号

---

出 版 人 赵剑英  
责任编辑 陈肖静  
责任校对 刘 娟  
责任印制 戴 宽

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号  
邮 编 100720  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
发 行 部 010-84083685  
门 市 部 010-84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印 刷 北京君升印刷有限公司  
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂  
版 次 2015 年 12 月第 1 版  
印 次 2015 年 12 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 20.25  
插 页 2  
字 数 323 千字  
定 价 78.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

## 代前言 我们今天如何研究传统文化

这里要谈的是“现代性语境”中的“中国传统文化”研究，此种意义上的传统文化概念本身即属于“现代性话语”建构，因而随着现代性进程及其“自我反思”的曲折冲突，传统文化的时空构成、地理分布、基本结构、价值意义也必然随运转，而有不断生成、更新的可能，亦呈现出不同的面相。此点至为紧要，不可不察，否则就难以识辨何以经历了20世纪传统文化研究的三次热潮，“批判继承、综合创新”、“古为今用”也早经确认为传统文化研究的基本原则，几代学人更是穷尽心智、力求深广，研究成果汗牛充栋，可还是有学者痛心于“中国传统文化的活生生的存在，几乎快要消失了，中国传统文化的主流正面临断子绝孙、无以为继的重大危机”<sup>①</sup>，感慨“百余年来我们从来没有，或者说还来不及对整个的中国传统文化来一次全面的调查”<sup>②</sup>。因此，问题的实质在于能否依据现代性进程及其“自我反思”所造就的文化语境，确立传统文化研究的适宜之“道”与“技”，前提则是能否真切体认“传统文化”与“当代”的相互生成关系，这其实是研究者的历史性的澄明。20世纪90年代中期以来，国内学界出现了一些新的思想动向，适足以构成传统文化研究之省思，指示其进路，勾勒其前景。

### 在“全球本土化”语境中“重思中国”

澄明语境的重要性在于使研究者以切当的历史性方式，进入伽达默尔

---

① 张祥龙：《思想避难：全球化中的中国古代哲理》，北京大学出版社2007年版，第5页。

② 夏锦乾：《对中国传统文化的研究需要新的维度》，《社会科学报》2008年2月14日。

指明的“解释学循环”，不致成为抽象的研究主体，从而在对自己应持有之价值立场上存在迷误和错失。这是一个前提性问题，因为它要解决“如何”与“为何”言说“传统文化”，而不同的解决方式将研究者的视野引向不同的领域、层次和方向。那么，经历了20世纪的荣辱沉浮，今日的传统文研究应当在怎样一种政治文化语境中开展，传统文化本身又当呈现出怎样的面相？

无论从情感态度上赞成抑或反对，全球化已经成为当今时代的基本文化语境。肇源自西方特别是美国的全球化，在“本来含义”上隐含着帝国主义的“文化霸权”，这一霸权源于经济支配性力量衍生出的“文化权势”。但在事实上，全球化刺激了保卫、复兴地域文化与民族文化的热情，即使法国、加拿大等发达国家，面对美国大众文化的挑战，也要采取“文化保护主义”政策，以维护本国的民族文化利益。然而，只有多元文化间的“对话”、“融构”而不是“同质化”，才是世界文化发展的走向。“如果我们很容易看到经济和政治领域里的全球化带有某种趋同性特征的话，那么在文化和文学领域，我们便可见到这样两种相辅相成的趋向：文化的趋同性和文化的多样性，而且在当今时代后一种趋向更为明显。”此即罗兰·罗伯逊使用的“全球本土化”（glocalization）的意涵。而在事实上，“包括后现代主义在内的扩大了外延的现代性早已突破了早先的‘单一性’而变成了‘多元性’和‘可选择性’，这已被现代性在亚洲各国的创造性实践所证实”，“可以说，文化建构和理论建构的时代来临了”<sup>①</sup>。

与之相伴随的就是新一轮的世界政治文化秩序的重构与各个民族国家身份的重新认定。这一文化语境的澄明，使得当代中国学术研究的开展，必须以一种“积极的民族主义”的姿态，在致力于避免“民族根性”丧失的同时保持开放的文化心态。倘若对此缺乏自觉体认，而或照搬西方的种种理论，或墨守“乾嘉汉学”的考据功夫，恐怕都无益于当代中国文化的创造。原因在于，西方理论、“乾嘉汉学”针对不同的时空是好的理论、

<sup>①</sup> 王宁：《“全球本土化”语境下的后现代、后殖民与新儒学重建》，《南京大学学报》2008年第1期。

精深的学问，但是既然我们并不能全面移植或复制那一时空的存在，那也就不能照搬与墨守，因而也就远离了真正的问题所在。真正的问题存在于“创造”中，而“创造”是朝向未来的，因此真正的问题便是由时代困境逼迫出来却具有超越性的问题。

与此相应，尤其是与中国正在重新成为真正意义的“大国”相应，自20世纪90年代中期以来，一种命名为“重思中国”的思想运动悄然开展。赵汀阳对此做了富于启示性和洞察力的提示：“‘重思中国’的历史意义就在于试图恢复中国自己的思想能力，让中国重新开始思想，重新建立自己的思想框架和基本观念，重新创造自己的世界观、价值观和方法论，重新思考自身与世界，也就是去思考中国的前途、未来理念以及在世界中的作用和责任。”它针对的是百年来中国人从负面出发的严重自我批评的“检讨中国”的运动，“如果说检讨中国所感兴趣的是‘错误’，那么，‘重思中国’关心的则是‘创造’”，“这不是一个愿意不愿意的问题，而是所处地位和形势所迫的事情。因此，建设性的思想比以往任何时候都显得更加重要”<sup>①</sup>。显然，“重思中国”旨在重塑中国“思想大国”的形象，这是“实现中华民族伟大复兴”的应有内涵。

这并非空谷足音，而是有其思想脉络。1935年初，王新命、陶希圣、萨孟武等10位教授发表《中国本位的文化建设宣言》，痛心于“从文化的领域去展望，现代世界里面固然已经没有了中国，中国的领土里面也几乎已经没有了中国人”，明确提出“要使中国能够在文化的领域中抬头，要使中国的政治、社会和思想都具有中国的特征，必须从事于中国本位的文化建设”，最终“使中国在文化的领域中能恢复过去的光荣，重新占着重要的位置，成为促进世界大同的一支最劲最强的生力军”。这已开“复兴中华文明”之先声，今日仍令人警醒，但在20世纪的大部分时间里，这种声音始终处在潜流。

这既与我们对“现代性”的理解相关，也与中国的现代性进程、中国在国际政治格局中所处地位相关。事实是，“近百年来的危机，使中国文化的自信心丧失殆尽，文化的主体意识和自觉性都降到了最低点。中华民

<sup>①</sup> 赵汀阳：《天下体系》，江苏教育出版社2005年版，第7、11页。

族的复兴离不开中国文化的复兴，中国文化的复兴必先要有文化之自觉，必先寻回失落了的精神家园”<sup>①</sup>。显然，“重思中国”首先便是要唤醒这“文化之自觉”，所以，“全球本土化”语境中的传统文化研究必得在“重思中国”的问题框架中展开，而且本身即是这一思想运动的必要构成，否则所谓“重思”便无根基可言，这也是为中国在世界中所处地位及形势所迫而不得不如此的事情。因为在全球化浪潮冲击下，“一个只会运用别人构造的话语系统来进行思维，而不能创造自己独立的概念系统和艺术感觉系统去进行对文化的发现和创造的民族，是永远不可能实现对他者文化的创造性超越的”<sup>②</sup>。据此，传统文化研究的对象虽是“过去”，却不能满足于将“过去”解释清楚，而是运用“创造”的思路，从“未来”看“过去”。说到底，我们更需要“创造型的智慧”，而不是“知识型的智慧”。而且，就知识而言，也还有道义责任问题。而且，若一种文化传统是有生命和力量的，那就绝不能停留在对那些历史遗存物“复原式”的展示上，而是不断将其生命力延展于时代境遇，在应对时代困境和危机的路途中彰显自身。

这一刚开始起步的思想运动具有世界性意义，因为随着世界格局的重大变化，人类正面临又一次思想创新运动，西方学者也已经开始“重思西方”，因而“重思中国”尽管艰难沉重，却必得启动。然而，并不是所有传统文化的研究者对此都有洞察与体认，表现有三：

1. 袭用“现代启蒙思想家”奠定的“检讨中国”、“揭老底”的思想模式，以此为“现代意识”与“知识分子批判精神”的体现，不能积极正面地看待传统文化的价值。例如对“存天理，去人欲”、“饿死事小，失节事大”之类理学命题，不是从普遍伦理原则阐发其积极意义与生命力，而是一上手就具体化和简单化为“封建意识形态”以从事批判，甚至至今仍有人以谩骂、诋毁孔子为能事，为此不惜曲解经典，这可称为“文化自虐心理”；

2. 一些自觉投入“市民时代的狂欢”的知识分子难以抵抗“平均化”

① 景海峰：《20世纪儒学的三次转折》，《学术研究》2008年第3期。

② 胡惠林：《文化产业发展与国家文化安全》，《上海社会科学院学术季刊》2000年第2期。

与“世俗化”的商业文化的侵蚀引诱，以“猎奇”、“探秘”的眼光看待传统文化，在此视野中，中华民族五千年的文明史成了一部可供茶余饭后消遣的“传奇”，研究者则常被细枝末节的“思想杂碎”和“知识片断”纠缠不休，也就没有能力发明光大中华民族雄强、健全的生存气象和精神元素，这可称为“文化消闲心理”；

3. 貌似有理而难觉察却更为有害的做法是满足于“博物馆员”或“图书馆员”的身份，依照现代学科区划将传统文化材料分门别类、贴签编号，充满敬意地送入各种规格的“档案柜”和“保险箱”。这是一种布尔迪厄所说的“内在于知识分子姿态中的、无迹可寻的限定之中”的“学者偏见”（scholastic fallacy），“从远处、从高处来考察一切事物”，却并不具有对人类社会的“现实关怀”<sup>①</sup>，尽管“现实关怀”必然要以不偏不倚的学术研究为根据——这也就是要在尊重“我注六经”的基础上展开“六经注我”。即使是历史学研究，依照王学典的分析，“实证研究”只能证实或证伪某些名物训诂中的问题，以及史事的搜求与确定等局部的或范围有限、边界清晰的问题。问题一旦超出这一范围，就不是实证方法所能解决，而非得援用一定的学理来说明不可，这就进入了解释的层面。把“史料学”等同于“历史学”，就是把“手段”等同于“目的”，把“前提”等同于“派生物”。“偏差”是“学术”与生俱来的东西。人们所期望的那种真正的客观和中立，实际上就存在于各种有偏差的“学术史书写”的相互对立、冲突和碰撞中<sup>②</sup>。这原因在于“从来就不存在与价值判断截然分离的事实判断”，所谓“纯客观研究”实际是“主体逃避对自己置身于其中的生活世界的艰难探索，逃避对主体应当持有的价值导向的确定的一种胆怯行为”<sup>③</sup>。

因而，这实际上是一种“文化冷漠心理”，没有将传统文化看作“活的精神之流”和中华民族文化生命的“慧根”、“泉源”。其结果是，传统

<sup>①</sup> 布尔迪厄、韦肯特：《反思性社会学的邀请》，见《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社1997年版，第102—103页。

<sup>②</sup> 王学典：《“二十世纪中国史学”是如何被叙述的？——对学术史书写客观性的一种探讨》，《清华大学学报》2008年第2期。

<sup>③</sup> 俞吾金：《主体迷失与价值错位》，见《俞吾金集》，黑龙江教育出版社1995年版，第65页。



文化的知识以几何级数飞速膨胀——典型表现是各种以弘扬传统文化自居的“国学丛书”、“国学讲演录”的纷纷出场，而“中国智慧”却并不如期而至，自然没有充分的理由参与当代国人日常生活的建构、当代中国文化的建设与中国思想世界的重建，更不可能为创造一个“和而不同”的世界政治文化秩序做出自己的贡献。即使我们不怀疑这些甘做“博物馆员”的研究者对待传统文化的真诚态度，也不能不说，他们提供出的“传统”和“历史”乃是自绝于当代生活的“典籍化”、“材料化”的“传统”和“历史”，而这只能让人们以敬而远之的态度日益疏离于“传统”和“历史”。

### 作为“地方性知识”的“传统文化”

“重思中国”提示传统文化研究者应当致力于发明传统文化的积极性价值，以重建中国的思想世界，这是一个激动人心的思路，但传统文化本身仍有“知识观”方面的证成问题：在近百年来“向西方学习真理”的“知识观”造就的文化语境中，传统文化如何出场？这不仅关涉传统文化的身份认同，亦决定传统文化的疆域划定和研究方法。如此则“知识观”即成前提性问题，其所以成为问题是因为并不存在清澈、透明的知识，知识总是与一定的情境、权力、制度、组织、性别、生活经验息息相关。

克利福德·吉尔兹提出的“地方性知识”概念首先意味着在西方式的知识体系之外，还存在各种从未进入课本和词典的“本土文化知识”，西方式的知识体系之所以成为“普遍性知识”乃是“建构”的结果，就价值而言与“地方性知识”并无高下优劣之分。这意味着知识形态从一元化走向多元化，虽然“一般性理论”仍在我们中有其信众，但其实质已逐渐空泛，这种企望已逐渐被视为虚妄<sup>①</sup>。据盛晓明的阐发，“地方性知识”“不是指任何特定的、具有地方特征的知识，而是一种新型的知识观念。而且‘地方性’（local）或者说‘局域性’也不仅是在特定的地域意义上说的，它还涉及在知识的生成与辩护中所形成的特定的情境（context），

<sup>①</sup> 克利福德·吉尔兹：《地方性知识——阐释人类学论文集》，王海龙、张家瑄译，中央编译出版社2000年版，第2页。

包括由特定的历史条件所形成的文化与亚文化群体的价值观，由特定的利益关系所决定的立场和视域等”<sup>①</sup>。

运用这一概念来指认传统文化，旨在强调其不能为西方知识体系所笼罩的性质，其意义并不因是否符合西方知识体系中的某类真理而定。作为“地方性知识”，其本身即具价值，因为“‘地方性知识’完全有理由与所谓的普遍性知识平起平坐，而且对于人类认识的潜力而言自有其不可替代的优势”<sup>②</sup>。与此相关的就是强调如其所是地展开传统文化研究，这不仅意味着反思性地运用源自西方的学科框架和解释范式，同时也要求运用吉尔兹所强调之“文化持有者的内部视界”，像陈寅恪所说的那样，“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能不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论”<sup>③</sup>。这种“内部视界”并不必然存在于中国学者身上，假如缺乏反思能力与同情之心，所持仍是“他者视界”，其所注目者只是“他者”关心的问题。

“地方性知识”概念首先意味着批判性，即对“一元化”的“普遍性知识”、“学科知识”的质疑和颠覆，由此而获得一种解放和自我呈现的可能。对传统文化研究而言，由于中国现代学术体制建立的特殊性，这普遍性是依准于西方知识体系的——如张岱年所体认：“区别哲学与非哲学，实在是以西洋哲学为表准，在现代知识情形下，这是不得不然的”<sup>④</sup>，由此形成一个根深蒂固的潜在思想逻辑：“凡西方的即合理的，凡合理的即普遍的，凡普遍的即善的”<sup>⑤</sup>，这就不能不造成对传统文化特性的遮蔽和研究者身份的尴尬。近年来出现在文史哲领域、程度不同的关于“学科合法性”的讨论，体现着学者的“文化自觉”与朝向创造的焦虑，即对传统文化作为“地方性知识”的认同和尊重。

声势浩大的反思运动发生在“中国哲学”研究界。郑家栋富于启示性

① 盛晓明：《地方性知识的构造》，《哲学研究》2000年第12期。

② 叶舒宪：《地方性知识》，《读书》2001年第5期。

③ 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告一》，见冯友兰《中国哲学史》下册，华东师范大学出版社2000年版，第432页。

④ 张岱年：《中国哲学大纲·自序》，中国社会科学出版社1982年版，第17—18页。

⑤ 余虹：《能否写“中国古代文学理论史”》，《文学评论》1998年第3期。

地指出：

由经学模式向哲学模式的转换，构成了中国学术近现代发展的一个重要方面。而此种转化是通过引进西方的“哲学”观念及其所代表的一整套学术范式完成的。在此种转换中，西方的“学术范式”处于主动的、支配的地位，而中国传统思想内容在很大程度上成为了被处理的材料。而沟通二者的桥梁，就是强调“哲学”观念的普遍性。

这不仅造成对“心性理论”、“天人合一”等“中国哲学”中特殊性问题的忽略，亦造成“中国哲学”界域的难以确定，“其所涵盖的范围差不多是介于传统经学、子学和西方所谓‘哲学’之间”。“如果说在20世纪中国占主导地位的思想范式由经学、子学向哲学的转换中，普遍性的（实为西方的）学术规范是处于主动的方面，那么，在21世纪中，如何发掘‘中国哲学’自身的创造性潜能将居于更为突出的地位”<sup>①</sup>。美国的安乐哲也反省说：“那些继续使用西方超越语言，用他们熟悉的概念范式重塑中国古典哲学的学者似乎已不会用其他方式看世界了”，“最具有讽刺意味的是，那些由于把某种‘基础主义’的东西强加于中国古典哲学而引起的扭曲，在当代中国哲学家的合作努力下正得以长期保存”<sup>②</sup>。

在这种情形下，即使想“与国际接轨”，也因实际操持的并不是同一套话语而不可能展开实质性的对话。既然如此，对习以为常的思想模式和解释框架予以批判性审理，势必成为传统文化研究正当展开的前提。需要提醒的是，我们需要“非西方”的思路而非“反西方”的逻辑，这不仅是形势使然，也是“大度”、“包容”的“中国思想”的内在要求。然而，也只有拆解了凭借西方的学科框架和解释范式构建起来的传统文化的“七宝塔”，作为“地方性知识”的传统文化才能呈现出本身所具有之活泼泼的开放性。

<sup>①</sup> 郑家栋：《“中国哲学”的“合法性”问题》，见赵汀阳主编《论证3》，广西师范大学出版社2003年版，第283—284、289页。

<sup>②</sup> 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，温海明等译，北京大学出版社2002年版，第32页。

“地方性知识”概念亦意味着建设性。“地方性知识”的有效性虽然需要本土文化“内部根据”的证明，但并不必然只具备地域性，而是包含不为特定情境所决定的确定内容，作为“大道”之“一察”、“一端”，在人类知识之“整全一体”中具有问题的普遍性与经验的互释性。“地方性知识”不仅在一般意义上扩充着人类对世界与自身的理解，也可在多元文化文明对话的时代扩展演变为“全球性知识”。

任剑涛提出两种“全球性知识”的概念：一种是“同情性的全球性知识”，自身已经没有从“地方性知识”演化为“全球化知识”的可能性，仅仅成为其他文化中人基于“同情”的理由进行描述、研究的对象，满足着研究者对于异质文明、文化关注的兴趣，仅仅具有增进人类学知识储备的研究意义；另一种是“领导性的全球性知识”，是指某种源自特定地域的“地方性知识”，在政治经济实力逻辑的基点上逐渐成为引领“全球知识”进步的文明、文化体系，需要具备知识发生的地方性与知识传播的全球性的统一、知识结构的区域性与知识功能的全球性的统一、知识建构的民族性与知识扩散的全球性的统一。由于西方现代文明、文化居于一个实力支撑加现代性支持的优势位置之上，可以从容地设计文明、文化对话的利益策略，因而是真正的“全球化知识”<sup>①</sup>。据此可说，“向西方学习真理”的戒条充分表明了20世纪中国学人对于这种源自西方“地方性知识”的“全球性知识”的倾心认同，而中国传统文化研究基本是维持其增进“人类学知识储备”的意义——尽管也有梁漱溟、牟宗三、季羨林等学者，在不同阶段表达了对于未来世界要由以儒家为骨干的中国文化主导的坚定信念，这正是为“后发国家”的现代性进程及“现代知识情形”所决定不得不然的事情。

世易时移，在科学、技术、工业等方面取得了前所未有的成就、似乎根基永固的现代西方知识体系，遭遇到内外两方面的挑战：

1. 现代性的多元开展促成了声势浩大的全球性的“民族文化保守主义”与“文化相对主义”潮流，其积极的面向在于拆解了以“自由”、

<sup>①</sup> 任剑涛：《地方性知识及其全球性扩展——文化对话中的强势弱势关系与平等问题》，《厦门大学学报》2003年第2期。

“民主”为关键词的西方人文社会学的权威性质，而“美国民主”曾经被误认为人类历史发展的顶峰，可资全球“后发国家”效法；

2. “后现代科学”从内部发起的质疑、解构，认为“现代知识思想”造就了“机械的、科学化的、二元论的、家长式的、欧洲中心论的、人类中心论的、穷兵黩武的和还原的世界”<sup>①</sup>，而来自物理学和生物学的最新进展，使得“机械论”、“还原论”的世界观与“片断性”的思维方式暴露无遗，以“科学”自诩的“现代思想”基石被彻底动摇了。

西方知识思想在孕育新变，中国传统文化之于西方不再只是一个借以了解“自我”的“他者”——无论中国形象是被丑化还是理想化的，而是可以通过伽达默尔所谓“视界融合”使双方得到丰富和深化，进而为西方提供启示。事实上，不仅“由孔汉思主导的普世伦理所得出的两项基本原则，和儒家‘己所不欲，勿施于人’的恕道精神如出一辙。而且宣言中明确指出，孔子思想是基本原则的源头活水之一”<sup>②</sup>，不仅学界公认后期海德格尔的思想深受老子的影响，而且“当后现代的文化钟摆游荡出西方近代理性思维的囚笼之时，它可能在无意中却接近了东方中国的某些诗学观念和美学精神”<sup>③</sup>。

有理由认定，最近五十年西方学者针对自家文化传统开展的大规模的反思运动，使得中国的“人文智慧”以及奠基于此的“知识论”闪耀出前所未有的光辉，文化观念的优势使其很有可能成为新的“领导性的全球性知识”，问题在于能否实现前述任剑涛所说的“三个统一”。这就是今日中国学者的学术志业和道义担当，这担当就在于为全人类的幸福生活（政治的、经济的、美学的）提供一种切实可行的规划。

“地方性知识”概念还提供了观察传统文化自身的新眼光。在传统文化内部，也存在“普遍性知识”与“地方性知识”的区分。这提醒我们需要摒弃“华夏中心”、“中原文化中心”的知识观，在时间维度之外特别关注传统文化的空间结构。事实上，先秦诸子思想之兴起流传各有地域

① 大卫·格里芬：《后现代科学：科学魅力的再现》，马季方译，中央编译出版社1995年版，第61页。

② 杜维明：《全球伦理的儒家阐释》，《文史哲》2002年第6期。

③ 陈跃红：《后现代思维与中国诗学精神》，《北京大学学报》1996年第1期。

文化的因缘，比如“三晋之地”是一大土块的性格，由于生活较艰困，人们对于现实的存在感受格外深刻，在与外族的拉扯抗防之中，更体会到了“势力”乃是作为存在基础的一个极为重要的因素；“邹鲁之地”一方面涵容着夏、商、周三代古文化特别是“宗周文化”的教养，另一方面则含着高远之玄思，凝合而成为一深探人之作为一个“文化人”的内在真实；而“湘楚之地”山林沼泽，奇幻浪漫，多富超越渺远之玄思<sup>①</sup>，故有法家、儒家、道家之滋生，而儒家之成为传统社会的“普遍性知识”乃是政治/文化建构的结果，就其本身价值而言与道、法诸家并无高下优劣之分。

据此可说，种种关于中国文化主流是儒家还是道家的争执其实并无太大意义，因为“中国文化传统并不是单一的、铁板一块的知识体系、信仰系统或行为准则，也不会提供一个统一的观点看法，或统一的思维方式”<sup>②</sup>。不惟如此，按朱维铮的意见：“如果讲‘国学’，就必须先确定两个前提，第一，我们现在中华人民共和国的疆域，包括台湾在内，这是我们‘国’的空间范围；第二，要承认中华民族是个复合体，‘国学’一定要包括各个民族群体”，“而不能说国学的核心就是孔子和儒教”<sup>③</sup>。杨义也指出：“中华民族具有多元一体的结构，但过去的文学史只重视中原文化动力系统而忽视了富于活力的边缘文化动力系统，只重视汉族的书面文学而忽视了少数民族的口传文学。”<sup>④</sup>可以说，传统文化研究的各个领域普遍存在着这种欠缺。

“地方性知识”概念提醒我们较诸以往更清醒地认识到，所谓中国传统文化从地域上说乃是多民族文化的综合体，从层次上说又是上、中、下三层文化互动演生的结果，因而需要摒弃带有明显的权力意味的“正统”与“非正统”的观念，采取包容性的“和而不同”的态度。我们曾经事实上将“中原地区”、“汉民族”与“知识阶层”的“文化”视为传统文化的主体和代表，现在又特别看重“底层性”、“草根性”，似乎不“土得

① 林安梧：《道的错置：先秦儒家政治思想的困结》，见中国孔子基金会编《孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集》，上海三联书店1992年版，第508—509页。

② 张隆溪：《中西文化研究十论》，复旦大学出版社2005年版，第108页。

③ 朱维铮：《“国学”答问》，《书城》2007年第9期。

④ 杨义：《重绘中国文学地图的方法论问题》，《学术研究》2007年第9期。

掉渣”就不是原汁原味的传统文化。这两种做法不仅表明我们其实对中国文化多元构成的性质缺乏必要的识察，而且其中隐含的话语权力实质上造成了多民族文化间的不平等。

这就意味着研究领域的调整与研究方法的改变，以重绘中国文化的“地图”：我们仍然需要深入探究儒、释、道诸家的思想精义，需要勾勒诸种文化传统间的边界，但显然必须增加“边疆”、“边缘”与“民间”的文化动力，为此又需要特别关注“微观情境”，通过对文本的分析，“深入探究权威、典范与种种社会区分边界交织情境之形成过程，以及在其中个人情感、意图与作为之意义。”用一个比喻来说明，“如一截燃烧中的木杆，烧完的部分已碳化，另一部分仍为木质；若这碳化的与仍为木质的两部分，分别代表汉族与非汉族身份与文化表征，那么，微观情境指的便是这正在燃烧的部分（边缘），以及进行中的燃烧作用。”<sup>①</sup>当代中国的民族认同、文化认同莫基于此，这是传统文化研究的现实关怀所在，因而这种调整与改变也就是为时势所迫不得不如此的事情。

<sup>①</sup> 王明珂：《反思性研究与当代中国民族认同》，《南京大学学报》2008年第1期。

# 目 录

代前言 我们今天如何研究传统文化 .....	( 1 )
第一章 轴心时代的儒家思想:发生与演进 .....	( 1 )
第一节 轴心时代的中国文化图景 .....	( 1 )
第二节 儒家思想的发生与演进 .....	(14)
第二章 轴心时代的儒家文论话语:资源与范式 .....	(30)
第一节 “前儒家时代”的文论遗产 .....	(30)
第二节 “六经之教”与儒家文论话语建构范式 .....	(42)
第三节 “内圣外王”与儒家文论话语建构向度 .....	(61)
第三章 经学成型与汉儒思想质素:传承与更新 .....	(76)
第一节 汉代思想世界的重建 .....	(76)
第二节 儒家经学的成型 .....	(88)
第三节 汉儒的生存姿态与在体品质 .....	(97)
第四章 今文经学文论话语建构:问题与方法 .....	(119)
第一节 今文经学的思想、信仰及其内在悖论 .....	(119)
第二节 董仲舒的文论话语建构 .....	(135)
第三节 礼学、诗学、春秋学与儒家文论话语建构 .....	(150)



<b>第五章 古文经学文论话语建构:历史与信念</b> .....	(171)
第一节 古文经学的崛起及其与今文经学的冲突 .....	(171)
第二节 古文经学的制度构想与文论视野 .....	(191)
第三节 《毛诗》与古文经学文论话语的规范表述 .....	(204)
<b>第六章 讖纬经学文论话语建构:秘传与启示</b> .....	(218)
第一节 作为儒家“秘言知识论”的讖纬经学 .....	(218)
第二节 讖纬经学的文论视野与话语建构 .....	(233)
第三节 《诗纬》:儒家《诗》学的另类话语 .....	(243)
<b>第七章 经学话语与汉代文学世界:理论与实践</b> .....	(261)
第一节 经学话语与汉代文学图景的关联 .....	(261)
第二节 经学话语与汉代文学知识的建构 .....	(279)
<b>参考与引用文献</b> .....	(298)
<b>后记</b> .....	(308)