

比较文学
名家经典文库

杨乃乔 主编

经典重生

先秦儒家意义生成研究

刘耘华
著

比较文学
名家经典文库

杨乃乔 主编

经典重生

先秦儒家意义生成研究

刘耘华
著

图书在版编目 (CIP) 数据

经典重生：先秦儒家意义生成研究 / 刘耘华著. —
福州：福建教育出版社，2017. 11
(比较文学名家经典文库 / 杨乃乔主编)
ISBN 978-7-5334-7474-4

I. ①经… II. ①刘… III. ①儒家—哲学思想—研究
中国—先秦时代 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 228453 号

比较文学名家经典文库

杨乃乔 主编

经典重生：先秦儒家意义生成研究

刘耘华 著

出版发行 海峡出版发行集团

福建教育出版社

(福州市梦山路 27 号 邮编：350025 网址：www.fep.com.cn)

编辑部电话：010-62027445

发行部电话：010-62024258 0591-87115073)

出版人 江金辉

印刷 福州万达印刷有限公司

(福州市仓山区橘园洲工业园仓山园 19 号楼 邮编：350002)

开本 720 毫米 × 1000 毫米 1/16

印张 22.25

字数 336 千字

插页 1

版次 2017 年 11 月第 1 版 2017 年 11 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-5334-7474-4

定价 60.00 元

如发现本书印装质量问题，请向本社出版科（电话：0591-83726019）调换。

集结与阅读：当代中国比较文学经典（总序）

编辑与出版这套“当代中国比较文学经典文库”的目的是基于以下几种缘由，在此我们给予简略的陈述。

2013年6月6日，我与董伯韬博士在网络平台上交换一些学术问题，其中提到了关于出版当代中国比较文学研究书系的设想。的确，我们应该为从“文革”结束以来到当下的优秀中国比较文学研究者出版一套“当代中国比较文学经典文库”（出版时丛书命名“比较文学名家经典文库”，以下简称“文库”），以“文库”的集结形式，为当代中国比较文学的崛起与发展给出一种历史性的记忆。

我们在编辑与出版的策略上约定，这套“文库”只收取当代中国优秀学者在比较文学研究方向下能够见证自己学术实力的代表作，每位选入的学者只提交自己的一部代表作。因为我们相信，在一位学者有限的学术生命时段，真正的优秀学者所能够从容沉淀且凭借学术良心推出的厚重著作应该只有一部。我们毫不犹豫地认为，有限的生命在无限的学术中所沉淀的厚重性体验与深度性思考仅此可能获有一次，反之是违背人性的。也正是在这个意义上，我们愿意把这部研究代表作称之为见证学术历史的个人经典——“the best of me”。

按照约定的编辑与出版策略，我们对近37年来能够准确定位在比较文学学

科意识下从事学术研究的学者进行了遴选，第一批选入了十部专著，作为十位当代中国比较文学研究者的个人经典给予集结出版。我们在遴选与编辑的过程中，曾得到这十位学者诚恳与无私的帮助。

需要说明的是，这套“文库”仅从过去出版且曾在学界产生过影响的专著中进行遴选，而不再接纳任何在比较文学研究命题下业已出版的论文集。因为显而易见，一位在学术信仰上谨慎且笃实的学者，愿意让自己沉寂在一个相对安静且稳定的时段，就一个论题在文献与理论两个层面做体系性思考而撰写专著，这部专著较之于论文集在逻辑的断片中所给出的阶段性思考要更有价值得多。

此次，我们通过遴选与结集出版这套“文库”，在意外的偶然中，对当代中国比较文学研究 37 年来所行走的学术发展史经历了一次刻骨铭心的反思。

从“文革”结束到当下的 37 年来，中国学界关涉中外文学及其理论、文献的人文研究及所堆积的出版物在表象上也只能如此繁华了，无论怎样，所出版的专著可谓汗牛充栋；然而，当我们以选家的眼光透过虚妄的繁华，希望真正拣选若干部还能够被定义为当代中国比较文学研究个人经典的专著时，在遴选的质量与数量上，能够感动我们学术良心的专著居然没有多少部。并且我们特别想说明的是，比较文学是一个学科边界开放的学科，所以我们的遴选绝然不是仅仅局限于以“比较”两个字眼儿为自己命题的专著中展开的，因为至少业内学者都知道，“比较文学不是‘文学比较’”。一部在学科意识上地道且准确的比较文学研究专著往往不需要粘贴“比较”的标签来装饰自己。

我们的遴选涉及了与比较文学交集的相关人文学科及研究领域，本来我们以为能够轻松地遴选出五十种或一百种可以定义在比较文学学科意识下所出版的个人经典，结果却多少有些令人失望。我们不禁想在此设问：37 年来，中国学者在“学术大跃进”的冒进中究竟做了些什么事呢？

然而无论怎样，当代中国学界还有依凭自己的学术良心理性读书且执着研究的学者，毕竟我们还是遴选与出版了第一批结集于“文库”的十部专著。我们还会遴选与出版第二批的十部专著与第三批的十部专著……当然，这一切还要由中国当代学者在历史的大浪淘沙中以他们的良心与研究来说了算。也正是如此，在

当代中国比较文学研究的发展史上，这套“文库”第一批选入的十部专著越发弥足珍贵了起来。

第一批选入的十部当代中国比较文学研究专著至少涉及了以下多元研究方向：如比较文学与中国现代文学、中日古代文学、英国文学与中国文化、俄罗斯文学及其文化、中日文学与文化研究、中西比较诗学、后现代主义与文化研究、西方神学诠释学、儒家经典与诠释学、翻译研究等。

我们从选入专著所涉及的研究方向上不难见出，比较文学作为一个学科，为当下中国本土具有国际性比较视域的研究学者打造了一方跨语言、跨民族、跨文化与跨学科的开放平台。其实，我们深知这套“文库”的选家策略作为一种立场，实际上是在为比较文学这个学科的本质潜在地定义，如南朝梁代文学家萧统编纂《文选》那样。

萧统编纂《文选》的选家策略与立场即昭示了那个时代的士人对形式主义审美给予诉求的文学观念，萧统在编纂《文选》时，于经、史、子之外典重于“文”之宏丽的辞藻、和谐的声律与对偶的排比等，这其实是在理论上潜在地昭示了那个时代士人对文学现象及文学本质的定义。一如萧统在《文选序》所言，文学随着时代在改变自身发生与发展的走向，并且在审美本质上的蜕变是难以捉摸的：“式观元始，眇窥玄风，冬穴夏巢之时，茹毛饮血之世，世质民淳，斯文未作。逮乎伏羲氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。《易》曰：观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。文之时义远矣哉！若夫椎轮为大辂之始，大辂宁有椎轮之质。增冰为积水所成，积水曾微增冰之凜。何哉？盖踵其事而增华，变其本而加厉。物既有之，文亦宜然。随时变改，难可详悉。”^①而萧统恰如其分地以选家的策略与立场，把他对文学本质的理解与解释定义在形式主义的文学审美风格上，以铸成了操控那个时代的文学理论观念。

需要陈述的是，这套“文库”必然有着选家自身的策略与立场，我们是依据

^① [梁]萧统：《文选序》，见《文选李注义疏》（第1册），高步瀛著，曹道衡、沈玉成点校，北京：中华书局，1985年版，第6—10页。

当下国际比较文学研究界普遍认同的关于比较文学的学科意识而践行的。其实，能否持有一种当下准确的比较文学学科意识是不容易的，如果我们不陈述这一点，必然会遭遇这样的疑问：一般被理解为是世界文学或外国文学研究方向下的专著为什么会被选入这套“文库”？后现代主义与文化研究、西方神学诠释学、儒家经典与诠释学、翻译研究等为什么也会选入这套“文库”？……谙熟比较文学学科理论及获有准确的比较文学学科意识的学者，往往会就上述疑问的提出者给出自己简洁且友善的建议：不妨去翻阅一下近年来出版的《比较文学概论》，关于比较文学研究的基本学科理论与学科意识，作为教材的《比较文学概论》讲述得很清楚了。不错，比较文学研究是一门特别需要准确且地道的讲求学科理论与学科意识的研究门类。

而我们在这里是尊重这些疑问的提出者的，并且愿意简洁地回答第一个疑问：汉语学者在汉语语境下的世界文学研究或外国文学研究，说得再确切一些，汉语学者在汉语语境下的英国文学研究或爱尔兰文学研究，在学科本质上就是比较文学研究，无论这些汉语学者栖居在汉语本土是操用汉语写作还是操用外语写作，他们的文化身份、学术视域与价值立场与外域的本土学者有着截然不同的文化差异性。

说到底，比较文学研究在学科意识上绝然不同于国别文学研究与民族文学研究，我们在此把这两者合称为国族文学（national literature）研究。我们不建议一厢情愿地误用国族文学研究的方法论来评价比较文学研究的本体论视域，驻守于国族文学研究的方法论，以集结出版一套“文库”，依凭比较文学研究的本体论视域，以集结出版一套“文库”，两者在交集之间必然会呈现出极大的差异与冲突。我们所论证的比较文学研究的本体论视域就是言指比较视域（comparative perspective）。多年来，我们一直在小心翼翼地倾听国族文学研究者对比较文学研究者的种种评价，甚至某种评价在对比较文学学科意识的误读中呈现出并不内行的批评，其实这也全然没有关系；我们想言说的是，我们始终持有这样一种姿态：即双方应该在相互看视的差异性中相互欣赏，并在相互对话中营构一种大度且包容的学术心态。我们恳切地宣称：国族文学研究是比较文学研究的基础，一

位学者首先只有做好了国族文学研究，才可能走向“四个跨越”的比较文学研究。

我们不难发现，入选这套“文库”的当代中国比较文学研究者，他们首先都是优秀的国族文学研究者。他们在国族文学研究的基础上把视域投向国际学界，投向与文学研究具有交集（intersection）的一个异质学科（heterogeneous discipline），以语际（interlingual）与跨界（transboundary）的整合性思考成就了自己的比较视域及比较文学研究。毫无疑问，他们都坚实且准确地拥有把文学研究带向国际学界的比较视域。真正且优秀的比较文学研究者不是可以自己宣称的，也不需要自己宣称，只要他们的研究视域、学术心态与学术成果达向了语际与跨界的整合性逻辑，恰切地吻合了比较文学研究的学科意识，他就是一位优秀的比较文学研究者。因为他拥有汇通中外文学及其理论、文献的知识结构，持有两种以上可以阅读的学术语言能力，秉有开放的比较视域与多元的学术心态等。

多年来，不少青年学者在报考比较文学研究方向下的硕士生、博士生时，或从事比较文学研究时，常常提出要导师开具一张在这个研究方向下积累知识结构与锻造比较视域的基本必读书单。从学科性质上来讲求，比较文学研究是一门要求很高的学科，由于比较文学研究是在语际与跨界中淡化其学科边界的，因此在比较文学研究领域下还可以界分出多种从属性研究方向，所以不同于国族文学研究，在比较文学研究领域下无法开出一张包打天下的基本必读书单。然而链接在比较文学研究领域下的从属性研究方向，无论是怎样的开放与多元，任何比较文学研究者均需要准确地获取地道的比较文学学科意识，在这一点上，对任何一位走进这一领域的学者来讲，都是共通且公平的。

我们编辑与出版这套“文库”，也正是希望为相关青年学者提供一套了解与把握比较文学学科意识的基本系列读本，以便比较文学研究的代际性发展能够在准确的学科理论中有序化、学理化与逻辑化的行进。当然，这一学科意识是在不同的比较文学个案研究中呈现出来的。

集结于这套“文库”的当代中国比较文学研究者，他们是在不同的文学个案研究中呈现了自己的比较文学学科意识，他们都是优秀的当代学者，他们曾在当

代中国比较文学研究发展史的不同阶段，以自己的学术良知留下了个人思考的足迹，所以选入这套“文库”的个人经典，分别在不同的历史节点上见证了那个时代的比较文学研究。

皮锡瑞在《经学历史》讨论隋朝一统天下后南北经学的统一与分野时认为：“学术随世运为转移，亦不尽随世运为转移。隋平陈而天下统一，南北之学亦归统一，此随世运为转移者也；天下统一，南并于北，而经学统一，北学反并于南，此不随世运为转移者也。”^①在学术与世运之间，无论存在着怎样的转移与不转移的历史性与时代性维系，一个时代有一个时代的学术。因此，我们主张读者能够恰切地在学术与世运之间给出自己的选择，带着历史性与时代性的维系眼光，对这套“文库”的专著给出自己的阅读、判断与接受。我们再三强调：一个时代有一个时代的学术。当然，我们也希望能够借助于“文库”的集结形式，为希望从事或正在从事比较文学研究的青年学者提供一张关于当代中国比较文学研究专著的必读书目。这张必读书目还需要仰仗优秀的当代中国比较文学研究者对自己的一部个人经典的推介，还需要仰仗出版社推出第二批的十部与第三批的十部……使这张必读书目逐渐地丰富且完善起来，以沉稳地绘出一张当代中国比较文学研究个人经典的学术地图。对于那些希望走进比较文学研究的青年学者及他们的阅读期待来说，我想在未来的坚持中能够遴选与出版三十种或五十种就足够了。

注意，我们在修辞上使用了“the best of me”这样一个术语以隐喻的方法指称“个人经典”，在这套“文库”的遴选与集结的语境下，我们必然要把“the best of me”在逻辑上链接与定位在“canon”的语义场中，而“canon”的汉语译入语就是“经典”。

在《什么是世界文学？》一书中，大卫·达姆罗什（David Damrosch）以三重定义的方法给全球化时代的世界文学下定义时，在第三个层面上认为：“世界文学不是文本的一种固定经典而是一种阅读模式（World literature is not a set canon

^① [清]皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释，北京：中华书局，1959年版，第193页。

of texts but a mode of reading)。”^①严格地讲，按照学术的形式逻辑规则，任何一位学者在给一个学术概念下定义时，应该使用肯定句式，而必须拒绝使用否定性的语言表达式，因为那种操用否定性的思路以排除与被定义概念无关的诸种元素，最终迂回地达向被定义概念的本质，这无疑是一种反逻辑的思考，这也是形式逻辑在理论上所给予拒绝的。但无论如何，大卫·达姆罗什给予了我们重要的启示。

在全球化时代，那些在世界文学名义下被尊称为经典（canon）的作品，需要处在不间断的被阅读中，以读者的持续性阅读给予作品之经典身份的激活，否则一部被曾经称之为世界文学经典的作品退出阅读后，它只有在寂寞中沉落，失去经典的本质。其实，曾经被称之为学术著作的经典也依然如此。学术著作的经典本质是变动不居的，而不是固定的，它们必须不间断地处在被阅读的理解与解释的过程中，才能被历史的当下性阅读激活且守护其经典的本质。我们编辑与出版这套“文库”，也更是以集中的方式为相关读者提供阅读的方便，使选入这套“文库”的个人经典时时能够处在被阅读与被参考的当下语境中，以此也能够激活与回忆那个时代当代中国比较文学研究发展的学术氛围，同时，也葆有选入这套“文库”之专著的经典性学术生命力。所以仅从这一点不难看出，我们绝然不是在原教旨主义（fundamentalism）上固执本质主义（essentialism）的经典定义者。

当然，这一切也要依凭选入这套“文库”之专著本然的学术品质。

说到底，学术经典也是一种阅读模式，阅读激活了这些学术经典，也激活了那个时代的当代中国比较文学研究，也有效地推动了当下代际性读者的知识积累与学术思考。我们当下所遭遇的是一个拒绝阅读的时代，尤其是一个拒绝纸本阅读的时代，更不要说阅读学术经典了，所以我们还有什么理由不以修订的再版优秀专著与当下的阅读来守护历史上的学术经典呢？

^① [美] 大卫·达姆罗什 (David Damrosch): 《什么是世界文学?》(What is World Literature?, Princeton University Press, 2003, p. 281.)。

由于比较文学学科边界的开放性，比较文学研究以其大度与宽容的姿态接纳了尽可能多的周边学科及其优秀学者集结于这个领域，比较文学学科边界的开放性不仅推动了比较文学自身的发展，也为相关学科提供了不可或缺的学术心态及学术信息。

从事比较文学研究需要锻造一种专业的视域，而图书出版也需要获取一种专业的眼光。福建教育出版社愿意以自己盈余的经济实力，资助出版这套纯然学术性的“比较文学名家经典文库”，而不求取出版利润的回报，这着实令人敬重。这无疑是一种气魄！因为，这个时代有着太多的榨取学者血汗的出版人。

较之于某些出版人招摇着出版论文与专著的学术旗号，在斤斤计较中收取高额出版经费，这种气魄在职业的人格上要伟岸得多；较之于某些出版人为获取高额出版利润，出版媚俗读物以抓取大众眼球，这种气魄在职业的人格上要圣洁得多。

最后，我们感谢推动这套“文库”出版的策划人董伯韬博士与编辑李杨女士、梁婧女士，他们为这套“文库”的出版投入了持久的热情与不懈的努力，从他们与这套“文库”作者们的反复交流中，我们全然可以感受到他们对学术信仰的忠诚与守护。时下，愿意和能够在书的审读与设计中投入如此多智慧、学识与心思的编辑并不多。

杨乃乔

于复旦大学中文系光华楼

2014年7月22日

自序

自鸦片战争以来，伴随着我国对外战争的多次惨败以及各种屈辱性不平等条约的签订，我们的思想文化传统也深深地陷入危机与困境之中。1949年，中华人民共和国成立，标志中国政府在政治、经济、军事、法律等各个方面均取得了独立自主权，然而毋庸讳言，思想文化和价值信念上的危机和困境却依旧存在，依旧处于艰难的转型之中。经过半个多世纪的坎坷摸索，现阶段我国主导性的社会性质已经从农业型转向了工商业型，笔者认为，纽结社会结构诸关系的主导性制度纲领、法律规章、社会习俗以及国民心理素养也应该相应地从宗法血缘纽带向非宗法血缘的业缘纽带转化，因为这两种社会形态具有鲜明的品质差异。择要而言：二者之间具有村社聚落/城市、熟人社会/生人社会、地缘/业缘、社会秩序以血缘伦理为核心/以职业伦理为核心、义务担当/权利诉求、安土重迁/不断流动、宗族本位/个人本位、集体意识/个性诉求、尚同/求异等各种具体蕴含上的不同。我们知道，社会存在的性质变换，必然要求社会意识的同步跟进与改换，两者彼此协调、并行不悖，国家才会产生出稳定的“基本盘”，社会才会和谐安宁。笔者感到，作为一个人文学者，身居于不得不转型的时代大潮之下，努力去思索中国思想文化的转型问题并给出自己的答案，理应是我们的当尽的责任。

儒家思想在近现代中国的历史上一直（或现或隐）处于风口浪尖。它曾经担负了导致中国落后并使中国在与列强争竞中惨败的“原罪”，被视为阻碍中国由传统向现代转型的“集体无意识”，因此，当儒学一旦被“共和”制度抛弃，它便失去了“制度的怙恃”以及在社会现实中的“立足点”，儒家的经典便迅速“淡出”（借用罗志田先生的用语）国人的精神生活，它的归宿，被认为要么是落入博物馆、进而“被文物化”^①，要么是脱离众生百姓的伦常实践、进而成为“游魂”或“孤魂野鬼”^②，总之，在相当长的一段时间里，很多中国人（也包括不少海外汉学家）以为儒家思想从现代生活中彻底退出乃其必然要遭遇的命运。

一个时代有一个时代的新精神。如上所言，现代中国已经转化成为工商业主导型的国家和社会，在这样的时代，试图以传统儒学为基本资源来重新开出中国的“新外王”方案，似乎只会是一种同时脱离历史和现实的无根幻想，但是谱写法治社会的宏大交响曲，其中难免会飘出传统文化、特别是儒家文化的“弦外音”——血脉深处的精神传承，常常悄无声息却又无法阻断（有时，“弦外之音”才是一阙乐曲所寄托的真精神）。笔者研习儒学多年，深感儒家思想虽有以一贯之的精神特质和价值诉求，却无铁板一块的抽象本质，它在古老中国的大地上日夜奔流，河汉遍布而又血脉相通，其源流关系具有典型的诠释学蕴含。儒家的“十三经”，既包含远在儒家学派产生之前便已问世的“五经”（此乃先秦诸子之共同的精神资源），也包括其作者与原始儒者没有很确切的实证性关联的《左氏春秋》和《尔雅》。那么，是什么让这些文献联结成一个“整体”、且被古代士人高度一致地认可为“儒家的”经典呢？答案就是“诠释”，就是基于儒家的诠释立场（天道观、人生观和价值观）所展开的一系列的理解和解释行为。通过诠释，经学与社会政治、礼法规章、道德实践等物质和精神生活的一切方面发

① 详见列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华等译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第273、337-343页。

② 详见沈志佳编：《余英时文集》，第二卷，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第261-264页。

生了密切的关联，经学诠释学便也产生了“通经致用”、“依经立义”、“经学即史学”（“即”的意思是“不离”）等深具中国文化特色且底蕴深厚的命题。

笔者坚信，通过诠释，儒家的经典仍然能够深切地介入今日中国人的精神生活。这是因为，儒家的经典在天人关系、人际关系等方面富有真切而精微的思考，在如何将这些思考与生活世界相融合方面具有独特而悠久的实践，这些思考和应用含有与人类相始终的永恒价值。以下试就笔者认知所及对此作一简要的阐发。首先，在天人关系方面，古代仁哲贤圣大都主张推天道以明人事、以立人事，天人之间，天是第一位的，故尤重以人“合”天，这是说，人们不主张把人与天对立起来，视“天”为“异己”的对象，通过征服这个“非我”来显示“我”的能力与存在（这是西方思想的主导性倾向）。儒家的天人关系论，虽有发展和变化（例如，荀子的天道观就与儒家主流很不一样），但也有自身的基本特点，这就是天人以“诚”相“合”（“合”是“一致”、“相通”，而非“相同”、“相等”）。所以，天与人一样，都是有意志的，如此才可以天人相与、彼此感通。这一方面，先秦文献中尤以《中庸》《孟子》《易传》为代表：一方面，天道即“诚”。“诚”即“真实无欺”，故天道刚健、周行不殆（《中庸》云：“其为物不贰”，《周易·乾卦·大象传》云：“天行健”），体现了“老天”的良善意志；另一方面，人作为“天（地）”的子女（《诗经·大雅·烝民》云：“天生烝民”；《周易·序卦》云：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女”），对于“天”之“诚意”的呼召，应当、也只能以“诚”相应。在孟子看来，这正是“求仁”的捷径：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·尽心上》）。到《易传》的大多数作者那儿，他们将天道与人道之“诚”与道家“万物一气”（《老子》云：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”；《庄子·知北游》云：“通天下一气耳”）的思想结合起来，“气”便具有了生命和精神的意义。笔者认为，《系辞上》所云“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，不惟以“气”之聚散作为人之魂魄鬼神的依据（《庄子》只是以

气之聚散为生死的依据)，而且更把“气”视为天人感应的原因^①。早期的儒家经典对于“人”之能力和人格养成的乐观和自信，正是在回应天道的“至诚”之中落实的，此即《中庸》所云：“唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”；“大哉圣人之道！洋洋乎，发育万物，峻极于天！”按照牟宗三、唐君毅、张君勱等新儒家的说法，儒者在至诚尽性上的努力修为，可以达成与天道合一的“内在性超越”（即把天道的完美圆善成就于个人的实践之中，个人因此获得了与天地同生共在的永恒生命）。它的终极意义，不亚于佛教的涅槃境界，也不亚于基督教的天堂信仰，而为后两者所不及的是，它并不否定人间性——事实上，借助“内在超越性”所实现的“天地境界”（冯友兰语）就是在人间“完成”的。

在此，笔者还想特别指出的是，儒家的天人关系思想强调天人共生互动、阴阳互补循环，宇宙世界乃一大化流行、生生不息、彼此感应的生命体，如《中庸》云：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测”；“仲尼祖述尧舜，宪章文武；上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以为大也。”这种天人关系是关联感通性的，是有机的、和谐的、共时并生性的，而非基于线性因果关系的机械宇宙论（在西方思想史上，这种思想和思维的方式长期处于主导地位），后者以静态同质性的本体论（存在论）为前提，在天人之间产生了十分鲜明的二元对立（主体与客体、现象与本质、理性与感性、天国与人间，等等），天人之间常常是对立的、紧张的、彼此排斥性的。一战之后，西方思想界出现了一个显而易见的变化：有些大思想家试图同时从东方的精神资源中寻求滋养来重新反思“存在”的“真理”，其中，怀特海（Alfred N. Whitehead）、海德格尔（Martin Heidegger）尤为突出，他

^① 详见笔者：《〈易传〉的“天人感应”论及逻辑依据》，《浙江学刊》2016年第3期，第88-93页。

们的共通之处在于，都将“存在者”（Seinends/beings）置于彼此共生互动、相反相成的过程与机体关系之中来把握和领悟“存在”（Sein/Be）的真谛，因此他们都深感哲学家与诗人（艺术家）才能在“真理”的“巅峰”相遇，这种思想，便与遥远的、以儒道释为典型的古代中国哲人产生了不约而同的精神契合。

其次，在处理经典与生活的关系方面，儒者对今日世界富有启发性。儒家在介入古代中国人的生活实践方面，其历史之悠久，范围之宽广，层次之丰饶，影响之细微，可以说举世罕见其匹。这里，笔者要特别指出儒家经典借助仪式活动所产生的对生活世界的深度介入。

仪式凝聚了民族的历史记忆，是民族神经典或观念习俗的具体展现。通过仪式，民族经典所蕴含的道义秩序可以在百姓的生活实践中得到落实，个人的生命与民族的生命缔结为牢固的共同体，民族的远古传统与未来的期盼紧密融合为一。具有悠久历史的民族，必定拥有丰富的仪式文化。儒家礼乐精神的客观化，主要是通过仪式来实现的，吉、凶、军、宾、嘉等五种礼仪贯穿于社会实践的各个层面，并把儒者的理想灌注到每一个个体的生命之中。《礼记·乡饮酒义》曾详细诠释乡饮酒礼的实施过程，并记录了孔子观礼的评价。孔子说：“吾观于乡而知王道之易易也。”这句话，对当代中国仪式文化的建设具有启迪意义。在西方，基督教信仰及其公共仪式受到商业与资本逻辑的致命打击，已基本上退出了西方人的公共空间，海德格尔以及法兰克福学派试图以“艺术”来唤回生活世界的“神性”，但其社会效果远逊于宗教仪式。仪式过于繁琐，过于形式化，结果会适得其反（按照尼采的说法，教堂就会变成上帝的坟墓^①），但是，倘若没有仪式，经典中所蕴含的高远理想也会很难浸润于黎民百姓的生活世界，也无法产生如春雨泻地、润物无声的感染。今日之世界，儒家的仪式传统已经远离了我们的生活，而具有良好的思想公信力与解释力的马克思主义，在介入国人生活的

① 按：这话出自尼采广为人知的一段散论“疯子”，详见氏著：《快乐的科学》（Friedrich Nietzsche. The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs, trans., J. Nauckhoff, New York: Vintage, 1974, p. 120, section 125）。

仪式建构方面可以说充满了空白。进一步地说，社会主义的核心价值观，倘若不能转化为各种形式的生活仪式，它就未必能够很好地、长期地进入国人伦常日用的实践活动，而一旦不能与生活实践发生水乳交融般的结合，就会有空洞化、甚至沦为飘散于空中、与百姓生活实际无关之符号的危险。

再次，在处世接物方面，儒者的“时中”理想具有永恒的生命力。《论语》认为“允执其中”乃尧舜平治天下的根本心法（《论语·尧曰》：“天之历数在尔躬，允执其中。”），思孟学派更将其发展为一般士人处世接物（物者，事也）的最高境界和理想（“时中”）。然而，正如《古文尚书·大禹谟》所云：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”，人心善变，天道神妙，惟有专精如一者方能通人心而体天道，进而获得应天顺人的中道，故荀子云：“危微之几，惟明君子而后能知之”（《荀子·解蔽篇》）。这样一来，“外王”的事业必以“内圣”为其前提。所谓“内圣”，实则“治心”，即通过效法天道来陶养内在之德，进而成就其完美的道德人格，根据宋儒的解释，如此圣人君子便可所存所发，莫非天理之流行、莫非恰到好处之时中。在这一方面，儒家可以说是顺承上古传统之典范，其中，尤须指出的是，在儒家之“治心”以求“时中”的过程中，对于天道（天命）、人心的恐惧以及相应的对于人事否泰的忧患，实乃最称关键。徐复观认为周初的统治阶层的“忧患意识”，乃“人文精神的跃动”，而非原始宗教层面上的恐惧与绝望^①，笔者以为，将“人文”与“宗教”完全对立起来以突显人的“责任感”和“道德意识”，此或有偏颇之虞，换言之，人事否泰之“忧患”其实正由“皇天无亲”、“鬼神无常享”之“恐惧”曲折发展而来，即，“恐惧”的结果，恰恰不是滞留于宗教信念上的“绝望”，而是转进为新的人文精神或曰“道德意识”的“开显”。二者始终是互相关联、而非彼此脱离的，但是，随着时间的推移（由周初而春秋而战国），逐渐地也发生了由重天命、天意转而重人事、人为的嬗变。《中庸》所云“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”，这里所戒慎恐惧的显然是“率性”之

^① 详见徐复观：《中国人性论史：先秦篇》，上海三联书店，2001年，第18-20页。