

启真
学术
文库

中庸的思想

陈赞 著

卷外借



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

启真
学术
文库

中庸的思想

陈赞
著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中庸的思想 / 陈赟著. —杭州: 浙江大学出版社,
2017. 7
ISBN 978-7-308-16882-3

I. ①中… II. ①陈… III. ①儒家②《中庸》—研究
IV. ①B222.15

中国版本图书馆CIP数据核字 (2017) 第097491号

中庸的思想

陈赟 著

责任编辑 周红聪
文字编辑 张 颐
装帧设计 张 浩
出版发行 浙江大学出版社
(杭州天目山路148号 邮政编码310007)
(网址: <http://www.zjupress.com>)

制 作 北京大观世纪文化传媒有限公司
印 刷 北京天宇万达印刷有限公司
开 本 635mm×965mm 1/16
印 张 21
字 数 252千
版 次 2017年7月第1版 2017年7月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-308-16882-3
定 价 49.00元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行中心联系方式: (0571) 88925591; <http://zjdxcs.tmall.com>

“启真学术文库”学术委员会（按姓氏笔画排序）

主 任

罗卫东

委 员

丁 宁 李伯重 李剑鸣 梁治平 刘北成

龙登高 渠敬东 苏基朗 韦 森 杨国荣 赵鼎新

丛书策划

王志毅



启真馆出品

新版自序

《中庸的思想》撰于2005年，初版于2007年，岁月如歌，十年的时间不过弹指一瞬，但中国与世界却发生了很大的变化。中国崛起的效应已经进入普通人的日常生活，但崛起的艰难尤其是其未完成性，使得关于中国未来方向的思考一再被提出，对何谓中国的追问不仅没有减弱而是更加强化了。《中庸的思想》则是对这一追问所提供的、一个基于儒学传统的回答。它没有将《中庸》这个文本放置在本体论形态的形而上学中加以讨论，按照这种讨论，中国之为中国的关键就只能被转向某种对形而上学本体的领会，其结果就是以思辨的方式给出一个中西思想分别对应内在超越与外在超越，或者体用一如与体用为二，或者天人合一与天人二分的回答，以这样的方式建立“中国”内涵的思路即便在今日也还是很常见。但这种理解很难摆脱程颢所警惕的“捉一个中来为中”的危险，程颢曾经说：“且唤做中，若以四方之中为中，则四边无中乎？若以中外之中为中，则外面无中乎？如‘生生之谓易，天地设位而易行乎其中’，岂可只以今之《易》书为易乎？中者，且谓之中，不可捉一个中来为中。”^①同样的危险也潜存于借助于启示与信仰，将回答引向神学与宗教维度的诠释取向。按照那种取向，中国之为中国，乃是某种神性的必须通过信仰方能开启的概念，甚至如果不上升到神性高度，中国概念就不能达到其终极。所有这些对中国的界定，都内蕴着对时代状况的诊断以及相应的解决方式。譬如，以信仰的视角去理解中庸，很可能源于将时代危机理解为信仰缺失。但我却对这样一种诊断心怀忧虑，在我看来，那种将当前状况解释为信仰危机的取向本身就是因果倒置的；或者退一

^①（宋）程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册《河南程氏遗书》卷十二《明道先生语》，北京：中华书局2004年，第135页。

步说，只要进一步追问这种现状的解释所直接导致的行动是什么，^①那么，其存在的问题也就不言而喻了。人与某种终极的合一，或者在境界化的主体那里，或者在神秘体验的主体那里，才能开启——在我看来，这是一个过于简单化的故事，^②因为它省略了“家—国—天下”的主题，至少“家—国—天下”变得不再根本；到目前为止，我的最根本的看法并没有改变：《中庸》所抵达的并不是这样一种个体与本体之间契合的简单故事或彼此之间的召唤，而是在“身—家—国—天下”所刻画的世界总体境域中从事人文化成的事业，即以文化创造的方式参与世界总体的构成；这一“与于斯文”的事业，将我们个人连接到与作为生者的他人以及与作为逝者的他人共同构成的共同体中，既与生者共存，又与鬼神同在，我们的一言一行本身在这个共同体的成员中相互引发、相互激荡，由此而具有了起源与效应上的连续性，这种连续性的承付既体现了我们作为有限存在者的局限，我们在自我构成的过程中总是不得不面对被给予的因素，但同时也是我们的世界性敞开自身的方式，说到底，我们承付的是我们生存本身所居有的世界性。这并不是说，“身—家—国—天下”所构成的世界总体就是一个纯粹世俗化了缺乏神圣性的空间。只是，对于我们这些生存者而言，并不期待也无法确证天道本身可能在天下以外的某个地方显现，而是只能满足于在天下去发现天道，一如我们无法在国之外发现天下、在家之外发现国、在身之外发现家。由身以及家、由家以及国、由国以及天下、由天下以及天道，这是我们的必由之路；即便我们对天道有所领悟，但任何一种真正意义上的领悟都要求某种回返，即返回到天下、国、家之中，最终反归吾人自身。《中庸的思想》所强调的便是这种对世界总体的接纳，它要求成己、成人与成物的具体统一。但

① 按照这种理解，那么，回应危机的方式就是无论是政府还是个人，面临着的问题就是重建宗教、重建信仰。但在这样一个似乎越来越“世俗化”的时代，这种解决方案，不仅无济于事，而且回避了真正的问题。

② 在《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》（上海：复旦大学出版社2002年）一书中，我曾通过阐发船山对朱熹“一旦豁然贯通”中“一旦”的分析，表明这里存在着一种心理主义的迷误，即通过某个终极而内蕴的是那种在某个时刻一劳永逸解决所有问题的错误期待。

世界本身并非抽象性的，世界性与地方性并存，并且彼此支撑，作为我们的家园的并不仅仅是世界，而同时是世界上的某一地方。何谓中国的追问在世界性与地方性的双重维度下才能展开。圣贤、历史、传统、礼法等等，所有这些都是在构筑我们的地方性的方式，也正是在某一个地方，我们见证世界的开显并接纳这个世界。

当然，接纳世界并不是沉湎其中，中庸之道作为上下通达的事业本身必须面对世界总体的上下两极，无形的与有形的上下、时间的上下与空间的上下，无论是何种上下，都意味着两极，但这两极究竟是世界本身固有的“两间”，还是我们据以生存的我属性的“形式”或是其他，即便对这些本身并没有明确的答案，但道路依然存在于两极的连接之中。或许，对于一个修道者而言，与对于一个生活在习气、风土、环境等所规定的惯性中的人而言，上下之间的关系并非是一样的，至少在后者那里是现成的，而在前者那里是开放的。上下通达要求某种上升之路，同时也要求某种下降之路。上升之路要求“于本原上理会”^①“就本原上着功”^②，这个本原在《中庸》中就是“命—性—道—教”中的天命环节。“凡事物物上，须是见它本原一线来处，便是天命。”^③凡天之所命，必显于事物，尤在于自身，即其性以见命，由其命以知天，此为上升之路的正途。虽然朱熹也曾说过：“人须是于大原本上看得透，自然心胸开阔，见世间事皆琐琐不足道矣。”^④但这绝非看轻（look down）人间事务。人间事务并非洞穴中的暗影，走出洞穴才能看见事物之所是；相反，唯有下学而后才有上达，对于学者而言，这才是上下通达的可操作方式。^⑤这

① 朱熹云：“后世非无有志于天下国家之人，却只就末处布置，于本原上全不理睬。”《朱子语类》卷十六，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社 2002 年，第十四册，第 565 页。

② 《朱子语类》卷十七，《朱子全书》第十四册，第 580 页。

③ 《朱子语类》卷二十三，《朱子全书》第十四册，第 810 页。

④ 《朱子语类》卷一百二十一，《朱子全书》第十八册，第 3836 页。

⑤ 朱熹反复强调：“须是下学，方能上达。然人亦有下学而不能上达者，只缘下学得不是当。若下学得是当，未有不能上达。释氏只说上达，更不理睬下学。然不理睬下学，如何上达！”“须是下学，方能上达。今之学者于下学便要求玄妙，则不可。”《朱子语类》卷四十四，《朱子全书》第十五册，第 1568—1569 页。

就意味着，上达意义上的涵养本原与下学意义上的事上磨炼，本身就不可能分离，而不必将应对人间事务视为一种先行性的为了某个“一跃而出”的某种超越瞬间的准备。“上下原不相离，故学即是学其所达，达即是达其所学。”^①“形而上与形而下，不是两般道理；下学上达，不是两截工夫。”^②同样，下降之路也不是上升到了事物之所是的真理之光中，而后以哲人或救主的身份重回人间事务的洞穴。这并不是将世界平面化为缺失本质的现象世界，人间事务哪怕就其作为现象而言，也是出于自身，为了自身的，^③说到底，吾人所恋与所执的，所忧所系的，只是人间，也只能是人间；这就是我们结庐而居的“人境”，除此之外，我们并没有其他的居所。在这种语境中，敬其天命，便是尽其性；尽其性，便不仅仅只是一种意识的体验，还是应事接物过程中事事处置得当，各归其所。“‘下学上达’，是天人事理，洞然透彻，无一毫之间隔。圣人所谓上达，只是一举便都在此，非待下学后旋上达也。”^④

当上升之路与下降之路会合为同一条道路时，中庸的意义才能真正显现。因为我们迄今一直在宗教的终极体验或形而上学的架构内，因而仍需深思的是，为什么事情处置恰到好处就是中庸，“‘中’是道理得其恰好处”^⑤。对恰到好处的思考，可以从天之经、地之义与人之情的三个维度彼此之间的共振、协调、契合进行。这个“大视域”不是基于作为主体的我们的观看行为，而是基于事物彼此之间的相互关联的境域总体。于己而言，恰到好处意味着“自一身之耳、目、口、鼻、手、足、百体，各顺其则”，就其所接事所接之人而言，可以使得“人伦庶事各得其

①（明）刘宗周：《与王右仲问答》，《刘宗周全集》第三册，杭州：浙江古籍出版社2012年，第302页。

②（明）吕坤：《呻吟语》卷一内篇《谈道》，《吕坤全集》中册，北京：中华书局2008年，第657页。

③在我看来，中国的郭象（252—312）、德国的海因里希·罗姆巴赫（Von Heinrich Rombach, 1923—2004）、法国的马克·里希尔（Marc Richir, 1943—2015）等各自以自己的方式发现了现象的这一本性。

④《朱子语类》卷三十四，《朱子全书》第十五册，第1245页。

⑤（明）薛瑄：《读书续录》卷一，薛瑄撰，孙玄常、李庆元、周庆义、李安纲点校：《薛瑄全集》，太原：山西人民出版社1990年，第1298页。

宜”。^①换言之，在消极层面，不妨碍万物之并育、道之并行；积极的层面，恰到好处意味着通过当下之活动，在成己、成人与成物之间建立连接。至于那个在当代思想中一再被引向超绝的形而上学本体或通过信仰开启的天道，其实在“中庸”的固有脉络里，诚然是敬畏的所在，但吾人必须明白，“培之、覆之，虽若出于天之所为，而实皆有以自取之也”^②。更何况，对天命的真正敬畏本身会自行下落到对自己存在的承担，在这种脉络中，也就不难理解，“圣贤千言万语，皆说人身心上事”^③。

“‘中’是千古道脉宗”，^④历代圣贤们以自己的生命实践对“中”进行诠释与发明，无论是他们的立德，还是立功，抑或立言，都将自己与这一道脉关联在一起，并丰富了其意蕴。中国的历史性精神的自我显现历程，无法脱离这些圣贤的生命实践而加以理解。实际上，任何一个文明体的伟大、庄严与深邃只能通过这些圣贤人格加以表现。故而深切地理解一个文明体的最佳方式，就是理解它的最重要的人物，这些人物与此文明具有共属性，既是她的作者，同时也是她的作品。从这个视角来看，隐藏在《中庸》这个本文之中的，是对孔子为代表的圣贤人格世界的把握。通过这个圣贤人格而抵达的中庸之道，构成了“中国”之为“中国”的理念性规定。但若进一步追问：是中庸之道建立了中国之为中国，还是说在中国发现了中庸之道？回答此类问题，就必须重回历史的脉络，但它已经不再是本书可及的目标，笔者希望在不久的将来，能够以“中国思想的轴心奠基”为题来回答这个问题。

任何一本书，只要出来，它就属于它自己，而不再仅仅属于作者。因为它显然已经具有自身的脉络与肌理，即便作者在写作过程中并非完全明晰，但它已然存在。有鉴于此，这里所提供的修订版本，并不是按照作者目前的最新想法，重新改写原书；而是遵循原书的逻辑理路，试图使之在原有的脉络下更臻完善，以抵达它自身的脉络与肌理。尽管此次有不少地方进行了修改，但原书的最基本的那些想法，例如，中庸的

①（明）薛瑄：《读书续录》卷一，《薛瑄全集》，第1295页。

②（明）薛瑄：《读书录》卷一，《薛瑄全集》，第1019页。

③（明）薛瑄：《读书录》卷一，《薛瑄全集》，第1024页。

④（明）吕坤：《呻吟语》卷一内篇《谈道》，《吕坤全集》中册，第660页。

本质是上下通达而“与于斯文”是上下通达的必由之路，上下通达实质地展开为“命—性—道—教”的贯通，诚为“命—性—道—教”四者贯通的枢纽或轴心，诚之如何可能即是中庸的核心，仁智勇则为“诚之”的根本途径，天道之诚展开为万物之各正性命，唯有通过践形的方式形上性才能以自我消解的方式完成自身等等，在我看来，不仅构成了原书中最重要的内容，而且，它依然道出了某种最深层面的道理，换言之，它已经触及中庸之为中庸的奥义。

2016年9月14日于牛津大学

初版自序

“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”。^①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。^②

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做出深度的诠释。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

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

② 本书中的“文化”意为“文—化”，“文”是名词，“化”是动词，“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。

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。”^①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，毋宁说，在中庸中，中国思想确立了自身。

这里所谓的“深度诠释”，指的就是弗朗索瓦·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处境的深度，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》文本的技术性分析，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

① [法] 弗朗索瓦·于连：《中庸》（*ZhongYong: on La Régulation*, 1993），见《于连的主要著作介绍》，原载 *Depayser la Pensee*, Seuil, 2002，转引自杜小真：《远去与归来：希腊与中国的对话》“附录”，北京：中国人民大学出版社 2004 年，第 85—86 页。

们的视线中不断后撤的历史文化世界。^①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传统文化传统，二者之间内蕴的深远的关联可以纳入思想与实体的相互构成的情境中加以思考。不仅如此，思想的本性在最深层面上无疑是相互通达的，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。譬如，在认知性意志所设定的封畛中，我们往往好流连于孔子的“天”与老子的“天”的差异之辨析，却无法由此而上出到孔子与老子所共戴、同敬之“天”；相反，这样的“天”在我们的意志中总是被下降为主体对“天”的个人化或学派化的某种观点，而如果孔子与老子对“天”的理解只是为了抵达一种现代人所谓的孔子的“天”或老子的“天”，那这将是极为荒谬的。在古典希腊思想的脉络中，这其实是将“真理”下降到“意见”；在中国古典的语境中，它只能加剧《庄子》所慨叹的“不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”的状况，而愈来愈远离“道通为一”（《庄子·齐物论》）、“一以贯之”（孔子）、“天下一致而百虑，同归而殊途”（《周易·系辞》）的理想。在我们这个时代，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。”^②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”。^③在这个意义上，无

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。

② [德]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·科特琳编：《回答——马丁·海德格尔说话了》，陈春文译，南京：江苏教育出版社2005年，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。

③ 见《理夏德·维塞尔对海德格尔的采访》，载贡特·奈斯克、科特琳编：《回答——马丁·海德格尔说话了》，第5页。

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”阐释虽然有其合理性，但若与“该”“遍”“全”“备”的“古人”形成鲜明的对比，就会发现现代人的局限，我们已经将自己局限在某些特定的不相贯通的方面、层次，因而成了“不该不遍”的“一曲之士”。

《庄子·天下篇》等所表述的上述理想，同时也是思想历史上的实情。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彼此相望；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，而是不同的意见的论辩而打开的竞争性话语。^① 竞争性话语的自觉定

① 杜维明业已看到：“《中庸》的表达方式与我们通常视为修辞技巧的东西大相径庭。在这里找不到任何说服对方的技巧，所有陈述都不是作为精心制作的论证结构的各种成分而提出来的。相反，从一个概念到另一个概念的语义运动也不构成一种线式的进展。……作为一种思想导向看待，我们至少可以说，这种诗一般的表达方式，由于强调人的内在共鸣，要比企图通过游说技巧影响读者的论辩术，对《中庸》来说更为适宜。因此，我们必须牢记在心的一件重要的事情是，通过与整个文本作综合性的交流，以取得一种整体性的感受。”（杜维明：《论儒学的宗教性——对〈中庸〉的现代诠释》，武汉：武汉大学出版社1999年，第5页）但这并不意味着《中庸》没有自己的思想结构与内在脉络，事实上，朱熹曾经赞叹道：“《中庸》一书，枝枝相对，叶叶相当，不知怎生做得一个文字齐整。”（《朱子语类》卷六十二，《朱子全书》第十六册，第2003页）事实上，历代学者对中庸的分章（如黎立武《中庸分章》等）、分支（如王船山、任翼圣等）都是厘清《中庸》章法的尝试。清代学者潘家邦曾就《中庸》的“枝枝相对，叶叶相当”的齐整做出具体说明（〔清〕潘家邦：《中庸笺注讲义别体》，台北：文海出版社1974年，影印手稿本，第133—139页）。但毫无疑问，正如元代学者许谦所发现的那样，《中庸》的结构是富于变化的，“皆成片文字，首尾备具，故读者尤难”。“中庸赞道之极，有就天言者，有就圣人言者，有就学者言者。广大精微，开阖变化，高下兼包，巨细毕举，故尤不易穷究。”（毛宽伟：《中庸集义评释》，台北：文史哲出版社2002年，第1页）潘家邦也发现了中庸结构的这种高度的灵活性：“《中庸》脉络：有领脉，承上章是也；有伏脉，起下章是也。有领近脉，有领远脉，有领一章脉，有领数章脉。有明领，有暗领。有归宿之脉，前后结聚者是也；有发出之脉，开下分尾者是也。……种种不同，最宜潜玩。”（清）潘家邦：《中庸笺注讲义别体》，第139页。

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)^① 的消费行为,而经典的互文则历史地形成了在差异中寻求相互通达、相互指引的境域性目光的要求。^②在这一目光中,重要的不是去证明某个预先获得的假设,而是去阐明作为被谈论事物背景的境域总体以及在这总体中为事物定位;而这种相互指引的境域总体,并不能仅仅通过求真意志与认知活动给予,还必须考虑到由身体的相互化生作用而导致的“互文”现象,这个意义上的“互文”意味着,在“文本”中发现了自己身体之“文”或在自己身体之“文”中发现“文本”之“文”。以这样的方式去打开经典,^③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,深度诠释在某种意义上可谓是一种“身心之学”,它不仅需要“心智的劳作”,更需要“存在的呼应”与“生命的参与”。

《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

① 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。

② 关于“境域性的目光”,参见本书第三章。

③ 在本书中,一再地使用“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。

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,这就是“文本”(texts)与“事件”(events)的对勘:一方面是《中庸》的文本,一个有着自身内在结构、“逻辑”、思想的文本;另一方面则是中国历史过程中发生的那些能够彰显中国之所是的事件。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、礼与乐等等那里,都可以发现打开中庸之道的可能性;而从文本的《中庸》,也会深化对作为一个文化传统之构成的中医、太极拳、礼与乐等等的理解。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》^①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形构运动,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,

① 关于《中庸》的作者,司马迁《史记·孔子世家》谓“子思作中庸”。郑玄《目录》云:“孔子之孙子思作之,以昭明圣祖之德也。”(《礼记正义》,《十三经注疏(整理本)》第十五册,北京:北京大学出版社2000年,第1661页)但后世却有不同说法,参见吴怡:《中庸诚的哲学》第一章,台北:东大图书公司1990年。

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”。^①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。^②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，我们认为，只有在转化当下所开启的效应中，传统才能被重新激活。

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状态。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”

① 参见本书第七章。

② 参见本书第六章。