

经学与中国哲学

蔡方鹿 主编

经学是中国传统学术文化的核心和正宗，在古代社会不仅承载着意识形态的功能，而且也是中华文明传承和创新的一种重要形式，一条重要途径。作为其基础的那些文化原典，提供了中国人认识宇宙、历史、人生的最初的意义和价值之源，对中国社会和文化发展产生了深远影响；其中具有普世意义的和体现中华民族精神的内容，在今天仍有积极正面的价值。不论是古文经学的实事求是传统，还是今文经学的经世致用传统，都与中国哲学发展有密切关系，经学思维方式的缺陷也在对中国哲学的近现代转换中充分表现出来。希望这些内容在会上都能得到深入研究，推动经学和中国哲学研究迈上新台阶。



华东师范大学出版社

经学与中国哲学

蔡方鹿 主编



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

经学与中国哲学/蔡方鹿主编. —上海:华东师范大学出版社,2009

ISBN 978-7-5617-7045-0

I. 经… II. 蔡… III. ①经学—国际学术会议—文集
②哲学—中国—国际学术会议—文集 IV. Z126-53
B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 051233 号

经学与中国哲学

主 编 蔡方鹿
项目编辑 曹利群
审读编辑 汪建华
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 上海商务联西印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 36.75
字 数 733 千字
版 次 2009 年 6 月第 1 版
印 次 2009 年 6 月第 1 次
印 数 1—2100
书 号 ISBN 978-7-5617-7045-0/B·475
定 价 68.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

贺 辞 (代序)

方克立

中国哲学史学会与四川师范大学等单位联合主办的“经学与中国哲学”国际学术研讨会即将召开,我因身体原因不能出席,在此请假并对大会的顺利举办表示祝贺!

经学是中国传统学术文化的核心和正宗,在古代社会不仅承载着意识形态的功能,而且也是中华文明传承和创新的一种重要形式、一条重要途径。作为其基础的那些文化原典,提供了中国人认识宇宙、历史、人生的最初的意义和价值之源,对中国社会和文化发展产生了深远影响;其中具有普世意义的和体现中华民族精神的内容,在今天仍有积极正面的价值。不论是古文经学的实事求是传统,还是今文经学的经世致用传统,都与中国哲学发展有密切关系,经学思维方式的缺陷也在中国哲学的近现代转换中充分表现出来。希望这些内容在会上都能得到深入研讨,推动经学和中国哲学研究迈上新台阶。

当代中国新文化建设要以马克思主义为指导,又要挺立民族文化的主体性,怎样把二者有机地结合起来,我很赞成张岱年先生的思路,就是把它们放到“马魂、中体、西用”三流合一的模式中去,以社会主义价值观来综合中西文化之所长而创新中国文化。马克思主义与中国文化优秀传统相结合应是中国文化发展的主要方向。在这个前提下来开展经学研究,探讨经学与中国哲学的关系,比较中西经典诠释学之异同,就能发掘出传统经学中有价值的合理成分,清除其糟粕,为中国新文化建设提供古为今用的历史资源,让这份宝贵的文化遗产在综合创新中焕发出新生命。

祝大会圆满成功,取得丰硕的学术成果!

(作者系中国哲学史学会会长、中国社科院学术委员)

2008年9月4日

目 录

- 1 贺 辞(代序) / 方克立
- 1 论传统经学(体系)的哲学意涵与现代重建:儒学、经学与国学
——兼评“经典诠释”的概念与方法问题 / (美国)成中英
- 6 经典诠释的内在根据——论先秦诸子与“六经”的关系 / 张立文
- 16 孔教儒家经典与现代生活——在四川师范大学“经学与中国哲学”国际学术
研讨会上的讲话 / (中国香港)汤恩佳
- 21 孔子、儒学与经学 / 钟肇鹏
- 27 复兴经学亟待解决的三个问题 / 彭 林
- 32 论儒家经传与韩国 / (韩国)赵骏河
- 40 关于经学研究的断想 / 李 申
- 44 “我注六经”与“六经注我”分析 / 周桂钿
- 50 论制度化经学与经学化制度 / 肖 航
- 57 源远流长 历久弥新——《周易》人文精神的当代意义 / 晏能康
- 69 易经哲学中吉凶观念之演变与人的自律扩大 / (韩国)金圣基
- 85 《周礼·地官司徒》、《礼记·王制》中有关社会公正的论述 / 郭齐勇
- 94 《周礼》的成书与战国时代的社会变革 / 刘 丰
- 118 维护道统诠释下的周公——兼论蔡沈《书集传》的求道精神 / 王春林
- 124 《礼记》对“人性”的见解及其蕴义 / (中国台湾)刘振维
- 144 论孔子的生死鬼神观念与人文意识
——以《论语》为中心的探讨 / 李 建 刘雪飞

- 153 “以意逆志”:从读书方法到解释学境界 / 杨海文
- 164 注生我经:论文本的理解与解释的生活渊源
——孟子“论世知人”思想阐释 / 黄玉顺
- 172 汉儒称“儒学”为“儒术”考 / 蒋国保
- 182 陆贾与汉代经学 / 李禹阶 刘 力
- 197 经学思想与帝国政治
——董仲舒思想怎样演变成西汉官方意识形态 / 谭 平
- 208 试论白虎观会议的意义 / (日本)井之口哲也
- 221 石刻与经典研究 / (中国台湾)耿慧玲
- 232 王弼易与伊川易之比较——关于象数、义理及性情 / 杨 东
- 241 阮籍、嵇康对经学的继承和批判 / (中国台湾)曾春海
- 257 经学的义理向度——以理学的衍化为视域 / 杨国荣
- 270 经学理学化及其意义 / 蔡方鹿
- 287 从邵雍与宋代象数易哲学的发展看宋代经学的超越意义 / 杨翰卿
- 293 张载哲学化的经学思想体系论纲 / 林乐昌
- 307 张载之《中庸》学 / (中国台湾)刘原池
- 325 论三苏的经学活动 / 金生杨
- 339 二程经学思想简析 / 张理峰
- 348 理学道统论的两类文献根据与实质 / 向世陵
- 353 舍传求经与会通三传——《春秋》宋学解经特点略说 / 杨世文
- 368 宋明经学思想中的哲学意蕴 / 蒋小云
- 377 试论程朱理学与《周易正义》的关联 / 潘忠伟
- 389 孟子与宋明理学 / 魏义霞
- 403 经学史上的一块里程碑
——评蔡方鹿《朱熹经学与中国经学》 / (中国香港)王 煜
- 414 从王阳明对《大学》的疏解看经典的解释问题 / 张建华
- 423 罗念庵的经学 / (中国台湾)钟彩钧
- 435 方以智与经学 / 周勤勤
- 450 “经学即理学”命题辨析 / 崔海亮

458	不离不即,超越经论 ——船山经义及其对理想人格的追求 / 李佩桦 徐孙铭
468	清代儒林与汉宋学术——以阮元《国史儒林传》为中心 / 陈居渊
482	清代今文经学家与程朱理学关系辨析 / 张昭军
498	刘沅《书经恒解》之义理观 / (中国台湾)蒋秋华
506	刘逢禄“王鲁例”观念述评 / 刘 伟
521	龚自珍经学的评价 / 黄开国
531	廖平的《古学考》和《知圣篇》 / 陈代湘
535	从廖季平先生到李源澄先生的经学片论 / 蒙 默
541	胡适对研究经籍方法的评论——以宋儒、清儒的方法为例 / 李承贵
548	郭沫若对《论语》批判的反思与肯定性的价值评价 / 刘俊哲
557	李源澄先生经学初探——以《经学通论》为讨论中心 / (中国台湾)蔡长林
568	李源澄先生的学术成就 / 王 川
576	“经学与中国哲学”国际学术研讨会综述 / 方 陆
579	后 记



论传统经学(体系)的哲学意涵与现代重建:儒学、经学与国学

——兼评“经典诠释”的概念与方法问题

◎ (美国)成中英*

哲学是自我反思之学,集合经验,从各种角度反思,以认知自我;建立主体,以认识世界,切合环境;建立价值,使行为有所依,促进生命发展;与他人沟通,确定规范,以维护社群发展;最后实现自我,超越自我,以彰显人类生命与宇宙存在的意义。当然我们必须理解哲学的高度自觉追求与体系化的追求在不同文化传统中有不同程度的表达与实现,不能强加一致化的要求。(在当今世界上,基于彼此交往与相互诠释,哲学的概念范畴逐渐趋同,但也不妨碍在不同文化体系中针对不同问题从各自不同的语境做出不同的合理陈述。但为了人类沟通的需要以及相应整体人类的善的追求,我们仍有一个如何认识相互诠释的方法与过程,以确定一个思想体系与说辞的世界性定位与评价的问题)在此一界定的哲学意义下,我们可以审视中国文化历史传统中子学与经学的哲学意涵,从大体上就可以把子学看做一个多元分体的哲学体系,而把经学看作一个整体一元的哲学体系,两者都包含了丰富的哲学内涵。然而,从历史的考证中我们也可以把两类体系在知行相需的社会与政治影响下分合关联,甚至溯源于一个生生不息的持续变化的生活世界。但本文基本将局限在分析经学之所以为经学的讨论上。

在中国历史中经学之成为经学就显示了或预设了道德价值标杆与

* 成中英,美国夏威夷大学教授。

伦理行为规范的要求。但经学发展成为经学却有其更根本的天地之学与人之为己以为人的哲学需要,因此必须认识经学的儒学内涵以及儒学所以为儒学的哲学内涵。此一观点的提出展现了多项重要的哲学的与历史的认知问题:儒学的哲学内涵为何?如何建立其一体性?儒学如何转化为经学?经学将向何方转化?以及如何转化?

在本文中,我首先指出儒学的发展有其前儒的文化与哲学的发展背景。此一背景即是易学的起源与发展。《易经》列为“六经”之首并非偶然。但《易经》纳入孔子之学却是孔子晚期哲学的事。它与孔子的人学与仁学的关联迄未说得清楚。其中最令人难解的是被认为作为占卜之书的《易经》如何成为通天地、赞人事、知周万物、道济天下的学问,因而成为儒学经典的哲学基础与追求理想。由于此一问题未能得到合理的说明与解答,儒学的统一性与整体性也就成为问题,并连带后起的经学(或“六经”之学)也缺乏一个整体的哲学阐述与相应的哲学内涵。庄子在《天下篇》中叹“道为天下裂”,自然是有见于此。对于“六经”,他说:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学,时或称而道之。”(《庄子·杂篇·天下第三十三》)他也似乎把“六经”当作个别学问来看待了。这可说是双重的“道为天下裂”现象。

此处要指出孔子在哲学上最大的贡献之一,在于挖掘出易占背后的“德义”以及“德义”背后的天道,因而能把占卜之易的作用还原于义理(知智)之易的本体,透露了易的本体意义与易象体系发展的本质,从而也说明了占卜之易的形成背景。孔子此一卓见给与了占卜与卜辞(包含卦爻辞)一个义理的诠释,导致《易传》的哲学建构。此一事实充分地说明孔子重视易学而思以易学为其理论的归趋。

关于易学之转化为哲学,显然我们要进行一个很彻底的探讨,重点在如实地认识易学的体在知与智,而其用在古代则为占卜。此一体用的分别是十分重要的,这不但涉及占卜的可能性问题,更涉及到易象之为易象与易的现象的体验与认知问题。此为本文讨论重点之一,其重要性在为“六经”奠定一个知行相需、可以持续发展的哲学基础。

再者,孔子并没有把他的为己以为人之学看作分散的学问,而是“吾道一以贯之”之道的学问。即使在《礼记·经解》所述的一国之教化的成果,也是从一个整体的道在整体的儒学的教化中所发生的移风化俗的效果来说的。(孔子曰:“入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。”)因此从孔子的观点来说,儒学是构成一个体系的。孔子删述“六经”,已经表示了孔子有一个一致贯通的天人合德观、文化价值观、伦理规范观、政治统合观。相对以上所说的易学体系的建立,我们还应该认识到孔子以及其弟子如何结合天地的创化性与仁道的主体性以及礼乐的社会性为一体。此点明显的体现在《中庸》有关天地的“生物之道”与圣人的“至诚之道”的论述中。得出“唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育”的

结论。关于此点本文将作深刻的讨论。在此基础上我们认识到易道与礼乐的贯通。

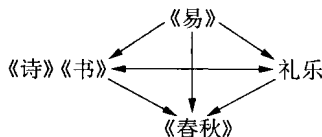
至于“六经”中的《诗》、《书》，其重要性在具体地呈现了人性内涵的感情与道德，以及对乐天知命、审美致善境界的渴求。《诗》是普及的民间感情，《书》是为政者对“天命靡常”、“天道无亲，常与善人”的体会，包含了十分丰富的人生体察与反思自身位置的智慧。提出了伦理与政治之间的沟通与规范问题，也显示了如何解决之道，为孔子《论语》、《大学》、《中庸》以及《孟子》提供了一个历史智慧的源泉。

关于孔子在晚年所著《春秋》，其目的即在为万世立法，提出了人的行为在一定位置上的是非善恶的标准，为历史政治人物建立褒贬。孔子能够做到此点，正因为他能体察天道，认知天命，仁民爱物，体认万物之情，从实然世界晋升到应然世界，要为万世立法。

此即儒学体系转化成为经学体系的根据。因此，孔子的春秋学撰写，是儒学的伦理学转向政治哲学的实现，也可以说是孔子智慧用之于整体的历史与社会的标志。此一标志的建立就成为西汉儒学发展为经学的阶梯。

我们总结西汉经学的哲学内涵实际建立在儒学本身的统一与贯通的基础上。在此一基础上易学得到在象数上的空前发展不是偶然的，但也不是必然。至于董仲舒是否完美而正确地体现了先秦儒学丰富内涵的贯通一致性，可以看成既是本体诠释的问题，也是应时实用的问题。两者可以分开来讨论。

经学体系的发展有得而言者，我们要分别哲学义理内涵逻辑次第与教育实践行为进程次第：从哲学内涵的逻辑此点言，《易经》为“六经”之首应理解为“六经”的哲学或本体学的基础。其次则在诗书基础上发展了礼乐教化与王道政治，因而与易教与易学结合为一外知内感、上下呼应、广大精微、高明中庸的圆融体系。有此体系，则可以基于道与德的贯通与成就为万世立法，或依张载所说“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。此即为孔子春秋之教。孔子此一哲学与逻辑内在发展类似于古希腊柏拉图在建构成一定规模的哲学体系后写下了“律法”(Laws)一书。当然孔子的表达不纯在语言的系统陈述上面。所谓“六经”体系的教育或教化进程则在先《诗》《书》，再礼乐，然后《易》与《春秋》，《易》以励己，《春秋》以示人。关于前者我们可以表述如下：

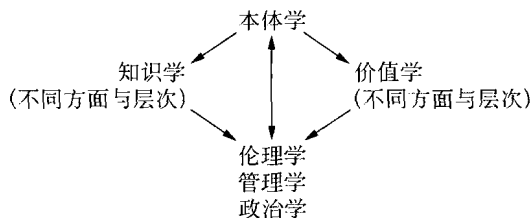


为了教学，可以先横向推广以建立一个伦理道德秩序，然后再纵向贯通，体现自我生命实现后的宇宙创化与道德示范精神。两个次第体系也就自然融合无碍了。（我的论述不同于廖平的论述——1886《今古文考》，与周予同的论述——1926《经今古文学》。周予同以我所述的逻辑次第为历史发生次第，《易》在《书》前，《书》在《诗》前，然

后礼乐与《春秋》。诚然,但他却未能认识到此一历史次第实具有生动的哲学内涵。)

此一经学体系有其理性的及理想的价值内涵,但在历史现实中却于东汉后期失落而崩溃。失落与崩溃的原因有历史现实的,也有哲学理论的,此处不拟细究。但必须指出任何体系的失落与崩溃主要原因都在其哲学理论进入封闭,丧失活力,与民隔绝,不能吸引人心,也不能真正实用于世。质言之,经学的失落,其内部原因即在其学过分从事于章句与训诂的文字之争,以及师法与家法的门户之争,而与时脱节,与世脱节,与实事脱节,与知识脱节,与时代问题脱节。在易学这一块,儒学的经学化并不必意味着放弃对易学哲学的探索,只求象数的先验诠释,因而把一本《易经》导入繁琐的形式思维,未能直接面对实际变化不居的真实世界与人类社会的发展。魏晋之际,王弼一扫象数,实有其必要。随后,玄学大兴,道佛流行,自有其时代意义。最后经学吸收道释,蜕化为理学,再演化为心学,就显示了经学回复其儒家哲学的开放与统合精神,反而对其发展与持续启动了积极的作用。

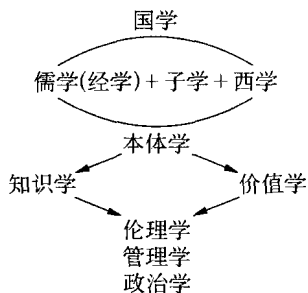
由此观之,今日我们谈经学的哲学内涵的要义即在整合原典,结合经学中包含的古文学的整体化精神与今文学的专业化精神,同时面对现实与面对理想,扩大眼光,放开胸襟,吸收西学,展望未来,进行新的诠释,新的创造。这就是我所说的现代化的重建工作。当然我们这里要问这将是一项怎么样的工作?到底要用怎么样的方法?对此问题,本文将提出两个层次的扩大,以扩大以及丰富原来经学中儒学的框架。第一层次在就原来的“六经”框架投射到现代化的哲学思维框架,建立两框架之间的互通与互动关系。这就将赋予原来的“六经”经学框架以新的合乎中西沟通与对话交流的意义内涵。此一现代化的哲学思维框架为:



如何投射,如何建立互通与互动是必须细密讨论的问题。此一讨论将涉及整体一般诠释与分科特殊诠释等问题,也将涉及到本体内涵的中西互释以及视野融合、对比、扬弃与超融等问题。更涉及到整体与部分循环解构与持续建构的问题,以及“自我认知”、“对世界认知”,“自本体诠释”、“对本体诠释”等问题。这就是我说的现代化的意义与价值重建问题。这将是涉及古今中外哲学与文化相互间的复杂沟通的问题,而此问题却不容逃避,因为我们必须把我们最直接的经验看重,把哲学的理解看重。在此一现代化的重建过程中,原始的儒学与经学也将逐渐恢复活力,并促进此一复杂的沟通过程有机的生生不息的持续发展。

经学的现代重建有助于中华民族或中国发展其自身的国学。按照我的定义,国学

即是中国自觉认识自己文化传统与自身哲学传统的学问。因此,它不限于经学的现代重建,但它却与儒学哲学的发展与传统经学的现代重建有密切的关系,因为儒学与经学是国学中的大宗,不可不予以充分的重视。中国国学中尚包含子学的成分,故而我们必须把易学本体之学也作为子学的本体学基础来加以发展,如此则经学与子学都可以统合在易学哲学之中。不但如此,在建立中西的对比与融合的过程中,西学也可以扮演一个重要的知识与价值源泉,可以用以开发与建立有利于中华文化充实与自强的动力资源。因此我提出下列框架来表述我心目中中国国学的现代建构:



此一框架的提出当然涉及许多问题,但基本上都是两个传统与两个典范对等转换、相互参与与转化、相互理解与包容、趋同以存疑、取同以存异等问题。这些问题不必非都马上解决不可。重要在于我们是否有一个本体的起点与立足点,可以促使我们进行合乎理解与行为需要的理性化的创造活动与自然演化。

最后我就“经典诠释”一词进行一些评议。诠释学的发展在讲究诠释者自身的哲学反思与诠释方法及诠释框架的提出,因而有“哲学诠释”、“本体诠释”、“批判诠释”等之说。“经典诠释”一词犹如“圣经诠释”一词显示的是诠释的对象,而非如何理解对象的方法与角度。当然,我们似乎也可以把一般理解的“经典”作为一个理解角度提出,但那是怎样一个理解角度呢?在今天的视野中,所谓“经典”,不管是哪一家的,都需要重新理解,都需要理解的对象,因而不存在一个可以赋予哲学意义的经典角度。在西方的宗教传统中,我们还能找到一些明显存活的具有丰富理论的诠释角度,但即使如此,我们也要提出具体的性质予以表明,如“基督神学诠释”、“伊斯兰教诠释”等。目前学界用“经典诠释”一词有太多的模糊性,显得十分空洞,并不构成一个独立的诠释方法与诠释框架,反而误导新的学者以为有了一个什么样的诠释的方向与诠释方法。细查这等用词下的讨论往往是回到传统的注释传统,对经典文本进行新的文字训诂,多在考证上用功夫,进行现代汉语的传译。当然这也未常不是一项重要的工作,但它的新义是什么呢?诠释者达到怎么样的哲学理解呢?又显示了怎么样的哲学智慧与心性修养呢?我们还不如直接称之为“经典注释”。如果并不想强调诠释性,也不想从事注释,只想表白一己的感受与联想,则称之为“经典心得”亦可,如流行讲座中于丹等之所为。



经典诠释的内在根据 ——论先秦诸子与“六经”的关系

◎ 张立文*

明诸子各家思想与“六经”的关系，而明地域文化、职业文化、传统礼乐文化对诸子各家思想建构的孕育和形成的作用，便可进而探赜诸子各家为什么以“六经”为依傍的诠释文本，追究其与诸子学说内在的关联，探索诸子学说之所以然的文本根据。

第一，源头活水的一致性。“问渠那得清如许，为有源头活水来。”这是朱熹《观书有感》诗的后两句。中外哲学思想概莫能外，都有其源头，都有其所以依傍的本。中国哲学思想的观念丰富和思想深化，从时间和空间的维度来观照，呈现为“同心圆扩大型”和“螺旋式上升型”模式^①。这两种思维模式，既是中国哲学、思想逻辑的特点，也是其概念范畴结构的逻辑。中国哲学思想的概念范畴不是一个静态结构，而是一动态结构。它的自变化系统和自转换系统，使哲学思想的产生、演变、发展以及革故鼎新的代谢、转换，都处于有效的生生不息之中。透视中国哲学思想概念范畴在动态演变中所具有不同的活动模式，以其时间上说具有延续性，表现为环环相串；从空间上看具有广袤性，表现为环环展开；环环相串和环环展开的融突和谐，便构成“同心圆扩大型”和“螺旋式上升型”模式。这两种模式的逻辑起点，就是“同心圆”的圆心和“螺旋式”的原点。换言之，这个圆心和原点，就是中国哲学思想的源头、概念范畴的活水。

* 张立文，中国人民大学孔子研究院院长、教授。

① 参见拙著：《中国哲学逻辑结构论》，北京：中国社会科学出版社 1989 年版，第 66—68 页。

中国哲学思想的源头活水,从当时的文化资源来看,便是“六经”。“六经”中表述的哲学思想概念范畴道、天、人、心、性、情、德、气、物、仁、神等单一概念范畴,以至阴阳、有无、道器、形神、知行等对偶概念范畴,是诸子各家构建其哲学思想体系的基本概念范畴。一个民族的理论思维,一个时代的哲学思潮,一个哲学思想家的哲学思想体系,概不例外地是通过一系列哲学思想概念范畴来表述的,是由诸多相互联系、相互作用的哲学思想概念范畴间的逻辑顺序融突和合而成的,并从整体的哲学思想逻辑结构上,规定诸概念范畴在一个时代思潮或哲学思想体系中的地位和作用。尽管诸子各家哲学思想逻辑结构中的概念范畴地位和作用有大小、轻重、主次、本末、体用之别,从而构成各不相同而绚丽多姿的哲学思想体系,展开百家争鸣,但其所使用的哲学思想概念范畴是同样的,从这个意义上说,体现了其一致性,而这些哲学思想的概念范畴又都来自时代文化资源所能提供的、颇具影响力的“六经”。所以《汉书·艺文志》称诸子学说为“六经之支与流裔”。

哲学思想的深化和发展,犹如“叠罗汉”,一层层向上叠,上一层都是在下一层的肩膀上起始,叠的层次愈高,最低一层的压力就愈大,分量就愈重,内涵也就愈丰富,意义亦就更重大。假如抽掉最底一层,那么叠得最高最美的艺术造型,即时崩塌,就此而言,最底一层是源头,源头一断,水就不流。这样,就化生出三维之力:一是不断向上向高的度越,形而上之力;二是向下向低的重压,形而下之力;三是由轴心向前后、左右周围的辐射力。此三维之力所作用的重心始终在一条直线上,这犹如诸子各家无论如何论争,都不离体现时代精神的核心话题。所以“形而上之力”都是由“形而下之力”托起的,“形而下之力”就成为源头活水。这就是说,“形而上之力”每向上向高一层,都要向下向低,从“形而下之力”中获得支撑的力量和智慧,并在吸收前后左右的周围的动力中获得营养而茁壮成长。只有向上向高,才需有向下向低,只有向下向低,才能支撑向上向高,所以哲学思想的源与流是互动的,上与下是互补的,高与低是互济的,只有在这种情况下,雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883—1969)所说的“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,自那以后,情况就是这样,轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或者说复兴,总是提供了精神的动力”^①,才是有意义的。

第二,核心话题的契合性。一个时代的文本是一个时代智慧觉解的文字报告,是主体精神度越对象的信息播放,是他与他之间沟通理解的文字媒介,是呈现时代精神核心话题的话语载体。先秦哲学思潮的核心话题是“道德之意”,“六经”(除《乐经》佚失外)作为诸子各家所依傍的诠释文本,其“道德之意”已在本书中揭示。诸子各家理解、体认、阐释“六经”。老子倾向于从思辨理论层次上发扬道。通行本《老子》道字 76 见,是《老子》书中概念范畴最多见者,其中讲天道 8 次、人道 2 次、大道 4 次等。道意

^① 雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,北京:华夏出版社 1989 年版,第 14 页。

蕴天地万物的本根、根源，道超越时空，道是有无的融合，道不可言说，道是其自身，道自然无为，道为本真界存有等义。《老子》德字 44 见，其中讲玄德 4 次、常德 3 次、上德 3 次，以及孔德、广德、建德、德善、德信、德贵、德真、德余、德长、德丰、德普、德厚等。意蕴道德、品性、得、功用、形式、法则等义。另道德对偶连用，“故失道而后德”、“莫不尊道而贵德”，这两句话以字面上看似相悖。前者《老子》第三十八章是对现实社会的批判，而分上下之德，分无以为与有以为之德，“失道而后德”，是指“下德”有以为而言，实是自然无为之道的失。其实道与德不二，道是体，德是用，体用同源，所以尊道贵德，万物之所以尊道贵德，就在于道化生万物，德畜养万物，使万物成长培育、成熟结果、调养爱护，同时生养万物而不据为己有，成熟万物却不自持己功，成长万物而不主宰万物，这是最深远的德。《老子》以其深邃的、精妙的思想诠释了“六经”意蕴，亦以其精微的、致远的思想阐发了核心话题。

如果说老子重思辨理论层面诠释时代的核心话题，那么，孔子是重社会人文层面诠释“六经”意蕴。仅以《论语》而言，道字 61 见，意蕴道初义的道路之道，“予死于道路乎”、“中道而废”；道德之道，“本立而道生”；学术、学说之道，“吾道一以贯之”、“朝闻道，夕死可矣”；方法之道，“不以其道得之，不处也”；治理之道，“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时”；引导之道，“道之以政”、“道之以德”；行为合理的道，“三年无改于父之道”；技艺之道，“虽小道必有可观者焉”等。《论语》德字 39 见，意蕴道德之德，“为政以德”；恩德之德，“以德报德”；德行之德，“德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓”；品德之德，“主忠信，徙义，崇德也”、“巧言乱德”；德风之德，“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”等义。孔子把道与德对偶并举，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。立志于行道，必须具备高尚的道德作为根据，由此根据，人与人之间就会依照仁者爱人的原则相处。曾子曾说：“夫子之道，忠恕而已矣。”忠恕是孔子之道的核心内涵，是可以终身奉行的。忠与恕都是德，亦是道，因而，道即是德，道是德的体或根据；德即是道，德是道的用或实现。

《孟子》道字 143 见，意蕴方法之道，“不动心有道乎”；道路之道，“行道之人弗受”、“颁白者不负载于道路矣”；道德规范的道，“上无道揆也，下无法守也”；天道之道，“故诚者，天之道也”、“圣人之于天道也，命也”；中道之道，“孔子不得中道而与之”；正道之道，“君子之事君也，务引其君以当道”；尧舜之道、圣人之道，“尧舜之道，孝弟而已矣”、“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”；道理之道，“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”；学说之道，“从许子之道”；道为仁道，“仁也者，人也，合而言之，道也”，道的价值取向，就是仁，也就是人，人具有仁即是道，道蕴含人道主义精神。《孟子》德字 38 见，意蕴道德之德，“德何如则可以王矣”、“以德服人者，中心悦而诚服也”；德行之德，“以文王之德，百年而后崩，犹未洽于天下”、“冉牛、闵子、颜渊善德行”。道与德对偶并称，“天下有道，小德役大德”。孟子把德作为天下公认最尊贵的东西之一，“天下有达尊三：爵一、齿一、德一”。所以他提出尊尚道德，乐行仁政，“尊德乐道”和“贵德而

尊士”的学说，而与核心话题密切契合。

《易传》从理论思维层面诠释《周易》，是《易经》从占卜之学向哲学思想的转换，经《易传》的诠释，使《周易》开出新生面。《易传》作于春秋末到战国后期之间，所以它吸收道家、阴阳家思想而归宗儒家。《易传》率先把自然世界、社会世界和人生世界的形形色色的现象划分为道与器两界，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。这里的道已度越了道路之道的器物层面的内涵，而成为学说、道理、原理、原则、规则等不可言说、名状的恒常之道，它不是有形有状的器物，而是器物之所以存在的根据。形而上与形而下、道与器的差分，蕴含着深刻的哲学思辨。换言之，形而上之道是本体，形而下之器为功用。道体器用；道为本质，器为现象，本质是现象的提升，现象是本质的体现；道一般为精神、意识层面，器为物质形象层面。这就推进了中国哲学跃入思辨的分析阶段。《易经》中并没有提出阴阳对偶概念，也没有以阴阳来诠释这两个符号^①。《易传》以“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”、“阴阳之义配日月”，以阴阳互动变化、至参转化来体认易道，中其肯綮。一阴一阳的道，是天地万物变化的普遍的法则，但有不同的表现，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。天地人“三才之道”，包含了宇宙、社会、人生基本性质和状态及其价值之所在。

孔孟荀为代表的先秦儒家，尽管有异，但其核心话题同。又孟荀从不同层面对孔子思想作了发扬，两人从人性善或恶的基点起始，而开出内圣而后外王与外王而后内圣两途。孟子重仁道、仁德，荀子重礼道、礼德。仁礼互为体用，体用一源，而源于道，犹一阴一阳之谓道。就礼道而言，“礼者，人道之极也”，人的道德的最高体现就是礼；先王之道，“先王之道，仁之隆也，比中而行之”，是仁的最高表现，是比照中正准则实行。中正准则即符合礼的标准。荀子说，“圣人者，道之极也”，学就是学做圣人，而不学做无道的人。因为圣人是道的最高的体现，也是道的总汇和枢要，“圣人者也，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣”、“天下之道毕是矣”^②。天下之道都在这里了，四经的道也都归于此。荀子还规定，人道的内涵是“道也者何也？曰：礼义辞让忠信是也”。又道是治国之道，“治国有道，人主有职”、“人不就不得道而广有其势，是其所以危也”；国家存亡之道，“道存则国存，道亡则国亡”；道法之道，“无道法则人不至，无君子则道不举。故土之与人也，道之与法也者，国家之本作也”^③。道理、学说、原则与法律、法规，都是国家的根本，“道也者，治之经理也”，道是治国的根本原则；道是权衡的标准，“道者，古今之正权也”、“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直”。正权是指衡量事物正确的标准，即以正道来辨别奸邪，犹用绳墨来衡量曲直；道是天道，“天有常道”，即指“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的自然规律；足国之道，“足国之道，节用裕民，而善臧其余”，国家富足的根本原则，节省费用，人

① 《易经》中只提出阴，“鸣鹤在阴，其子和之”。帛书《易经》：“阳于王廷”，通行本作“扬”，未见阴阳连用。

② 梁启雄：《儒效》，《荀子简释》，北京：古籍出版社 1957 年版，第 89 页。

③ 《致士》，《荀子简释》，第 185 页。

民富裕。荀子道德连用,他说威力有三种:一是“有道德之威者”,什么是道德的威力?“礼乐则修,分义则明,举错则时,爱利则形,如是,百姓贵之如帝,高之如天,亲之如父母,畏之如神明。故赏不用而民劝,罚不用而威行,夫是之谓道德之威”^①。道德的威力必然导致国家安定强盛,道德是与礼乐修与不修相联系,这是就礼德而言。二是天德之德,意指最高的道德,“变化代兴,谓之天德”,谓诚心守仁的能化与诚心行义的能变,能化与能变互相代兴,即是使不善化为善,以改变人的恶习,这是就道德修养和行而为而言,由此就可以通达王道之政,“夫是之谓在天德,是王者之政也”、“以德兼人者王”,这是道德与地位的相称,名与实的相符,“德必称位,位必称禄”;君子与小人的分别,就是“君子以德,小人以力。力者,德之役也”,即道德与势力的差分;三是以德治国之德,“明德慎罚,国家既治四海平”。明德慎罚,就是做到爵赏刑罚要公正,“刑罚不怒罪,爵赏不逾德”、“无德不贵”;人要通过心身修养,“积善成德,而神明自得,圣心备焉”、“志修德厚,孰修德厚,孰谓不贤乎”。周公与其儿子伯禽的师傅的对话中提出了美德的条件,“其为人宽,好自用,以慎。此三者,其道德已”。伯禽为人宽厚,遇事以身先人,而且很谨慎,德既是内圣的修养,又是行为的实践。

墨子讲道论德,是依据当时各国所面临的具体冲突和危机而提出不同的化解之道,其“十语”,即是其化解之道。墨子倡导天志,既有其形上的神性含义,也有其形下的人性含义。他的“尊道利民”之道,是指“今天下之君子,中实将欲尊道利民”,尊道即为尊天,尊重天的意志,如果明鬼神能赏贤罚暴,施之国家、万民,便是“利万民之道”;兼爱交利为圣王之道,“兼之为道也,义正。别之为道也,力正”,兼别之分,即为顺逆天意之别,“故兼者,圣王之道也”;政本之道,“圣王之法,天下之治道也”,圣王的治道,“尚欲祖述尧、舜、禹、汤之道,将不可不以尚贤,夫尚贤者,政之本也”;爱民利民之道,“爱民谨忠,利民谨厚”。墨子认为最高最大的德,便是天德,“若事上利天,中利鬼,下利人。三利而无所不利,是谓天德”。上、中、下利天、鬼、人的便是天德,反之,便是天贼。天德又与圣王之道相一致,他认为君子的惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟,“当若兼之不可不行也,此圣王之道而万民之大利也”。墨子是中华古代以爱民利民为道为德的卓越的人文主义的思想家。

道、儒、墨尽管对“道德之意”的核心话题理解、诠释有异,但不离核心话题,正是有其异,才有先秦的百家争鸣,才有哲学的自觉、思想的突破。

第三,文本诠释的多样性。文本诠释作为一种理解的艺术,中西各国都有悠久的历史。文本诠释的多样性,体现了文化环境的宽松性、思想意识的自由性、价值观念的差分性、诠释方法的殊途性。文本诠释之所以产生多样性,这是与诠释作为理解艺术本身的特点、品格、性质相联系的。理解是主体的能与所诠释对象之间一种互动关系。一方面是主体的潜能能否构成对所诠释对象的理解,有否可能理解;另一方面所诠释

^① 《强国》,《荀子简释》,第208--209页。