



# Emergence · Explanation · Interpretation: the Pursuit and Prospect on the Existence Dimension of Subject in Confucianism

Ding Weixiang

**Abstract:** For the historical exploration on the emergence, development and characteristics of Confucianism, it is required to trace the origins from the existence dimension of subject, and to re-examine the essential characteristics of what Confucianism is made of. The confrontation of “history” is the key to the re-examination of the existence dimension of subject; however, instead of being interpreted as documents, “history” here refers to the perceptions on history.

Starting from certain historical perceptions, two different aspects of history must be involved: the empirical knowledge provided by historical events, as well as the “Classics” with certain transcendental implications; therefore, encoding “Classics” within “history” and decoding “Classics” through “history” become the cultural tradition of China as a nation. However, starting from objective history, three different kinds of emergence are inevitably involved: the generation of “man”; the generation of “culture”; and the generation of “Classics”, which is the concrete unification of the former two. Though the process comes from history, it is not the random accumulation of historical events; rather, it is a process of continuous expansion and transcendence.

As regards this concrete emergence, including history which is constantly explained and interpreted by traditional scholars, Western anthropology, sociology, and hermeneutics not only provide us with a general coordinate on certain developments of human civilization, but also help us distinguish the difference between “historical explanation” and “value interpretation” of events in historical documents.

Explanation and interpretation are two different methods which interpenetrate and mutually support each other in humanities research: the former generally refers to the objective restoration of historical events, while the latter involves inquiries and elucidations on the value and significance of the events. Due to the inseparability of explanation and interpretation, the combination of the two results in either certain historical sheltering, or some ingredients which explain the past by the present standards; however, if different functions of the two can be distinguished, the gradual restoration is to be made possible through the proper application of the two methods, so that the truth of history is clarified by the interpretations of the previous explanations.

In reviewing generally the developmental history of Confucianism from nonexistence to existence, the spirit of subjectivity and the combination of explanation and interpretation of it make up the history of Confucianism that we confront with; whereas the spirit of subjective inheritance of the traditional culture is not only the impetus through which Confucianism is generated and developing, but also the necessary preparations and spiritual confidence by which we will step into the future.

**Keywords:** history; concrete emergence; anthropology and sociology; explanation and interpretation; inheritance

**Author:** Ding Weixiang earned his Master's Degree in Philosophy from Shaanxi Normal University in 1987, and received his PhD in Philosophy from Wuhan University in 1999. Currently he is professor and doctoral supervisor of Department of Philosophy at Shaanxi Normal University. Prof. Ding is mainly engaged in Confucian studies; his representative works include *Action and Transcendence: Interpretation, Explanation and Evaluation of Wang Yangming's Philosophy*; *A Critique of Xiong Shili's Thought*; *Xu and Qi: Zhang Zai's Philosophy System and Its Evaluation*; *A Study of the Academic Character and Intellectual Genealogy of Zhu Xi's Philosophy and Its Historical Influence*.

# 發生·解讀·詮釋

## ——中國儒學主體生存向度的追尋與前瞻

丁為祥



**[摘要]**探尋儒學在歷史上的發生、發展及其特色，既需要從主體生存向度追根溯源，又需要從儒學之所以成為儒學的基本特徵上進行反思。從主體生存向度對儒學進行追溯，首先需要面對的就是“歷史”；不過這裏的歷史還不是前人關於歷史記載的文獻，而是人們的歷史觀念。從一定的歷史觀念出發，又必然會涉及歷史中的兩個不同層面，即作為歷史事件所提供的經驗知識層面與具有一定超越性意涵之所謂“經”的層面；因而，寓“經”於“史”以及據“史”以解“經”，也就成為中華民族的文化傳統。但從客觀歷史出發，則又必然會涉及三個不同層次的發生，這就是“人”的生成、“文

化”的生成以及作為兩者之具體統一的“經典”之生成。這一過程雖然發生於歷史，卻並不是歷史事件的簡單積累，而是一種不斷拓展、不斷超越的過程。面對這一具體發生包括前人所不斷解讀與詮釋的歷史，西方的人類學、社會學與解釋學不僅能夠為人們提供一定的人類文明與社會發展的一般坐標，而且還可以幫助人們分清歷史文獻中古人關於事件之歷史性解讀與價值性詮釋的不同內容。解讀與詮釋是人文學研究中兩種相互滲透、相互支撐的不同方法：解讀一般指向對歷史事件之客觀性還原，而詮釋則涉及對事件之價值與意義的叩問和闡發。由於解讀與詮釋不可分割的特點，因而兩者的併用既會造成一定的歷史遮蔽，同時也會顯現出某種以今釋古的成分，但祇要能夠分清兩者的不同作用，也就可以用按圖索驥的方式層層還原，並通過對前人詮釋的再解讀以澄清歷史的真相。概觀儒學從無到有的發展歷史，主體性精神以及其解讀與詮釋的併用也就構成了人們所面對的儒學史；而對傳統文化的主體繼承精神，則既是儒學所以生成、發展的內在動力，同時也應當成為人們走向未來的資糧與精神底氣。

**[關鍵詞]**歷史 具體發生 人類學與社會學 解讀與詮釋 傳承

**[作者簡介]**丁為祥，1987年畢業於陝西師範大學獲哲學碩士學位，1999年畢業於武漢大學獲哲學博士學位；現為陝西師範大學哲學系教授、博士生導師，長期從事中國儒學研究，代表性著作有《實踐與超越——王陽明哲學的詮釋、解析與評價》、《熊十力學術思想評傳》、《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》、《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》等。

儒學在歷史上是怎樣發生、又是如何發展的？其產生、發展又有怎樣的特色？這既需要從主體生存向度追根溯源，又需要從儒學之所以成爲儒學的基本特徵上進行反思。但無論是個人研究還是儒學理論發展，人們所面對的第一個對象就是歷史，或者說是關於儒學發生發展的各種歷史文獻。爲了避免直接面對歷史文獻所產生的歧義，這裏先從釐清中國儒學史的基本觀念入手。

## 一、“經學”與歷史“記憶”之關聯

歷史就是一個民族的昨天，作爲記載歷史的文獻則是該民族關於“昨天”的記憶。但是，在應當如何面對“歷史記憶”這一點上卻大有講究。在中國儒學剛剛告別先秦的漢代，率先崛起的今文經學認爲《春秋》就代表着孔子（前551—前479）“爲漢制法”，這一說法自然也就意味着從人生價值之源到政權合法性角度對儒家所謂“春秋大一統”精神的確認；但繼起的古文經學則要求從歷史的角度對儒家及其“六經”系統重新解讀，從而又給了孔子以三代之驥尾、周公之繼承者的定位，而孔子本人似乎也也就成爲一個博學多識並總結“三代”文化的文獻史家了。兩漢儒學在孔子之不同身份與不同地位上的這一分歧，實際上也就提出了一個“經”與“史”的不同視角——價值之源與歷史文獻記載之不同角度的問題。

因此，到了儒學再次大發展的宋代，作爲兩宋理學集大成的朱熹（1130—1200）甚至還專門爲了“經”與“史”的關係問題與呂祖謙（1137—1181）展開了一場曠日持久的論爭。呂祖謙當然希望從歷史的角度對儒家經典文獻進行解讀，但朱熹認爲，如果一味陶醉於具體的歷史智慧，必然會導致儒家道德價值的某種流失，從而流落爲一種“零碎道理”甚或激揚爲一種“伯術”，因而堅持必須從“經”之超越性維度來理解儒家的經典文獻及其基本精神。而在他們的通信中，附在朱熹一生最多一部書札——《答呂伯恭》系列末尾的一封信，幾乎到了最後通牒的地步：

熹昨見奇卿，敬扣之以比日講授次第，聞祇令諸生讀《左氏》及諸賢奏疏，至於諸經《論》《孟》，則恐學者徒務空言而不以告也。不知是否？若果如此，則恐未安。蓋爲學之序，爲己而後可以及人，達理然後可以制事。故程夫子教人先讀《論》《孟》，次及諸經，然後看史，其序不可亂也。若恐其徒務空言，但當就《論》《孟》經書中教以躬行之意，庶不相遠。（其爲空言，亦益甚矣。）至於《左氏》奏疏之言，則皆時事利害，而非學者切身之急務也。[其爲空言，亦益甚矣。]<sup>①</sup>而欲使之從事其間而得躬行之實，不亦背馳之甚乎？愚見如此，不敢不獻所疑，惟高明裁之。<sup>②</sup>

朱熹明確強調，“先讀《論》《孟》，次及諸經，然後看史，其序不可亂也”，其實就是要維護“經”的價值之源與價值標準的地位；而呂祖謙則認爲，如果完全從“經”出發，就會顯得過於空泛，因而認爲應當從稍微具體一些的“史籍”出發，結果卻遭到了朱熹“最後通牒”性的批評。而在《朱子語類》中，其對呂祖謙歷史視角的批評就更爲嚴厲。例如，“呂伯恭愛叫人看《左傳》，某謂不如教人看《論》《孟》。伯恭云，恐人去外面走。某謂，看《論》《孟》未走得三步，看《左傳》亦走十百步了！人若讀得《左傳》熟，直是會趨利避害。然世間利害，如何被人趨避了！君子祇看道理合如何，可則行，不可則止，禍福自有天命”<sup>③</sup>。再如，“某向嘗見呂伯恭愛與學者說《左傳》，某嘗戒之曰：‘《語》《孟》《六經》許多道理不說，恰限說這個。縱那上有些零碎道理，濟得甚事？’伯恭不信，後來又說到《漢書》。若使其在，不知今又說到甚處，想益

① 詳讀此文，覺得此處“其爲空言，亦益甚矣”八個字似應緊接“但當就《論》《孟》經書中教以躬行之意，庶不相遠”之後，所以，筆者特以圓括號表示猜測性的上移。因爲，“其爲空言，亦益甚矣”正是針對呂祖謙以爲先讀《論語》《孟子》必然會導致“徒務空言”之結果的辯說。至於後面的“而欲使之從事其間而得躬行之實，不亦背馳之甚乎？”顯然是緊接“至於《左氏》奏疏之言，則皆時事利害，而非學者切身之急務”而言的，因爲這都屬於同一方向的用意，所以，筆者又以方括號表示其可以上移，即這裏可以消去，這就是從總體上突出《論》《孟》，以批評呂伯恭突出《左傳》的做法。估計可能屬於傳抄錯行所致，特此標出，以供識者再辨。

② [宋]朱熹：“答呂伯恭”，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），第1535頁。

③ [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986），第2150頁

卑矣，固宜為陸子靜所笑也”<sup>①</sup>。凡此，都表現了他們在“經”與“史”之不同出發點上的分歧。

到了明代，王陽明（1472—1529）便明確提出了“五經亦史”的觀念，認為“以事言謂之史，以道言謂之經，事即道，道即事。《春秋》亦經，五經亦史。《易》是包羲氏之史，《書》是堯舜以下史，《禮》、《樂》是三代史；其事同，其道同，安有所謂異？”<sup>②</sup>此後，一直被視為“異端”思想家的李贄（1527—1602）也提出了相近的看法，認為“經史一物也，史而不經，則為穢史矣，何以垂戒鑒乎？經而不史，則為說白話矣，何以彰事實乎？故《春秋》一經，春秋一時之史也。《詩經》、《書經》，二帝三王以來之史也……故謂六經皆史可也”<sup>③</sup>。

由此之後，似乎每一時代的思想家都要面對“六經皆史”的問題，而其具體指謂又有所不同。比如，王陽明的“五經亦史”主要是指“經”本身就存在於具體的歷史之中——“以事言謂之史，以道言謂之經，其事同，其道同”；而李贄所謂的“六經皆史”則主要是指由於“經”本身就存在於歷史之中，因而也就完全可以將“經”落實於“史”——“史而不經，則為穢史矣，何以垂戒鑒乎？經而不史，則為說白話矣，何以彰事實乎？”這就存在着某種消“經”歸“史”——消解經典之超越性的可能。至於此後顧炎武（1613—1682）所謂的“理學即經學”一說，則主要是通過“經”、“史”互證的方式以明“史”，這就明確走向史學了，因而他也就成了清代史學的奠基人。

到了乾嘉時代，當章學誠（1738—1801）再提“六經皆史”時，顯然已經形成了對“經”、“史”關係之一種更為系統的思考。他指出：

六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。<sup>④</sup>

古人事見於言，言以為事，未嘗分事言為二物也。<sup>⑤</sup>

所謂“事”與“言”、“事”與“理”，一如王陽明所謂“事即道，道即事”一樣，都是就“經”與“史”之不可分割關係而言的：“理”與“道”必然要落實於具體的“事”與“言”中。正因為兩者的這種關係，所以即“事”而求“理”、即“言”而求“道”，也就成為“事”與“言”、“事”與“理”以及“事”與“道”關係之一種可以互證而又互逆的運算了。這樣一來，就“經”與“史”的關係而言，一方面要能夠使“經”落實於記載具體事實之“史”中；另一方面，人們也就可以即“事”而求“理”、即“言”而求“道”以及即“史”而求“經”的方式來解讀歷史了。

關於“經”與“史”的關係以及如何從史學到經學之視角的轉換與提升，章學誠還有一段精彩的論述：

以三王之誓、誥、貢、範諸篇，推測三皇諸帝義例，則上古簡質，結繩未遠，文字肇興，書取足以達隱微通形名而已矣。因事命篇，本無成法，不得如後史之方圓求備，拘於一定之名義者也。夫子敘而述之，取其疏通知遠，足以垂教矣。<sup>⑥</sup>

章氏這一說法，一方面將“經”從源頭上回歸於“史”，但另一方面，又絕不同於李贄那種直接將“經”歸結於“史”之文飾化的說法，或者像顧炎武那樣直接以“經”證“史”以形成具體的歷史知識，而是明確堅持着一種“經”必須超越於“史”之“疏通知遠，足以垂教”的功能。至此，“經”與“史”的關係也就得到基本澄清了：“史”之重要並不僅僅在於其所提供的關於具體事件的經驗知識上，而主要在於其對“經”之蘊涵、支撐以及理解的作用上；而人們之所以重視“史”，關鍵也就在於“史”可以為“經”提供一種具體發生與具體形成上的理解和說明。

正因為“經”與“史”的這種關係，所以，中華民族的歷史“記憶”實際上也就包含着“經學”所以發生、形成的秘密。

① [宋]黎靖德編：《朱子語類》，第2938頁。

② [明]王守仁：“語錄”（上），《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），第10頁。

③ [明]李贄：“經史相表裏”，《焚書·續焚書》（北京：中華書局，1975），第214頁。

④ [清]章學誠：“《易》教”（上），《文史通義校注》（北京：中華書局，1985），葉瑛校注，第1頁。

⑤⑥ [清]章學誠：“《書》教”（上），《文史通義校注》，第31、30頁。

## 二、中國儒學的發生學進路

如果將“史”作為理解中華民族精神之“經”的基本出發點，當然也就同時面臨着另一個問題，即如何纔能從歷史事實所積累的經驗知識出發以走向“經”，並向着“疏通知遠，足以垂教”功能之“經”的高度提升？因為，歷史事實雖然也可以積累一定的“記憶”與經驗知識，但具體的歷史知識卻並不具有“足以垂教”之普遍與超越的功能；要使歷史知識成爲一種足以“鑒往知來”的智慧，經驗形態的知識也就必須得到普遍與超越兩個向度的提升。

其實，如果理解中國文化關於“事”與“言”、“事”與“理”以及“史”與“經”之獨特的表達方式，這一問題也就不算是個問題了。章學誠所謂的“古人事見於言，言以爲事，未嘗分事言爲二物也”，就既是一種具體的表達方式，同時也是一種切實可行的實現路徑。既然“事見於言，言以爲事”，那就應當即“事”以解“言”、即“事”以求“理”乃至即“事”以求“道”包括更爲抽象的即“史”以解“經”。這種方法，不僅表現在漢字所以形成的“六書”（象形、指事、會意、轉註、形聲、假借）中，而且上古的象形文字本身就是一個由“象”到“形”——由“事”到“言”、由“事”到“理”乃至於由“事”到“道”的過程。而在《莊子·養生主》中，當庖丁非常精彩地爲文惠君展示了解牛的具體技藝後，其與文惠君展開了如下一段對話：

文惠君曰：“謹，善哉？技蓋至此乎！”庖丁釋刀對曰：“臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行……”

庖丁這裏所展示的自然是其解牛的技藝，但所追求的卻在於超越的“道”；而這種超越的“道”並不在技藝之外，就在其解牛的具體技藝之中，所以說“臣之所好者道也，進乎技矣”——直接通過具體的技藝來蘊涵、表達並實現其對“道”的追求；而文惠君在諦聽了庖丁的解牛高論之後，也深有感觸地說：“吾聞庖丁之言，得養生焉。”<sup>①</sup>在這裏，從解牛之“技”到人生之“道”，以及從解牛之以“無厚入有間”到文惠君關於人之“養生”的領悟，完全是一個觸類旁通的過程，而且也都涉及從個別到一般、從具體到抽象之普遍與超越的提升問題，但卻完全是自然而然地發生的。所以說，對於由“事”到“言”、由“事”到“理”乃至於由“事”到“道”以及由“史”到“經”之提升與超越的過程，對於中國傳統文化及其具體性智慧而言，簡直就不成爲問題。

但對於現代認識理論尤其是對那種純粹認識論立場上的理論分析而言，如何從個別走向一般，從具體走向抽象，就是一個很大的問題；而對那些飽受現代認識理論熏陶並以認識爲思想之唯一標準的現代人而言，如何從描述具體事實的“史”走向具有“疏通知遠，足以垂教”功能的“經”，也是一個很大的問題。正因爲如此，這裏纔不得不通過具體發生的方式以再現儒家經典及其價值理想的形成過程。

說到具體發生，人們可能會與瑞士兒童心理學家皮亞傑（J. Piaget, 1896—1980）的“發生認識論”（Genetic epistemology）相聯繫，從而認爲，所謂發生學就是以經驗描述與心理分析的方式來說明人的認識之具體生成。其實，這是一種誤解。因爲，“發生認識論”有着非常明確的認識論背景，這就決定其分析祇能停留在主客體、停留於從客體之實然到主體的認知之間。但對於儒學以及中國傳統經典之發生學研究來說，卻絕不限於單純的主體對客體之認識的生成，而是以具體發生的方式來破解古人在生存實踐中其人生觀念、價值信仰及其智慧的具體生成。前者總體上是以主客體對待爲背景、以主體對客體之認識的生成爲目標，後者則要回答作爲主體的古人人人生觀念與價值理想究竟是如何生成的；前者可以說是在主客體關係與認識論的範圍內加減乘除，後者則必然要涉及以普遍與超越爲特徵之主體價值觀念及其道德理想的具體發生與具體生成；前者總體上仍然可以對象認知理性來概括，後者則屬於具有超越性指向的主體價值理性的範圍。

<sup>①</sup> 《莊子·養生主》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007），第137頁。

對於發生學的這種不明其所以式的誤解不僅來自外部，也可以來自中國文化內部一些熱衷於傳統文化的研究者。在目前的傳統文化研究中，由於比較重視儒家理論體系及其形而上依據的開掘與闡發，同時也比較重視與西方哲學的溝通與對話，因而對儒學形而上依據及其理論體系的詮釋與闡發也就意味著儒學發展的一種必然要求。在這一背景下，當人們看到對儒家經典進行發生學研究時，往往就會認為這祇是一種形而下的經驗性與歷時性研究。其實不然。首先，就人的生存世界而言，它本來就無所謂形而上與形而下之分，祇有一元實然的現實世界。但為了更好地理解、把握這個世界，也就必須經歷一個從個別到一般、從具體到抽象以及從當下的現實到普遍而又超越層面之逐層把握與逐步提升的過程，因而所謂的形而上理論原本就是從形而下的生存世界中產生並形成的；而儒家之所以要形成一整套的形而上理論，也並不是出於一種理論的興趣，而完全是為了服務於當下的一元生存世界。從這個角度看，如果抓住了儒學的發生機理，也就等於抓住了儒學所以生成的現實之根；相反，如果一味陶醉於形而上理論的分析與展示，忽視形而上世界之所以發生與具體形成，那麼其所謂的形而上世界反倒有可能會成爲一種無源之水，或者說會成爲一種祇具有誇示與震懾作用的空中樓閣。其次，對儒家經典進行發生學研究也並不是要陶醉於儒學歷史上的具體事件以及其具體智慧本身，而是要通過對其歷史發生過程的重新解讀，以分析其形而上觀念及其價值理想究竟是如何生成的。這纔是從源頭上——歷史與邏輯相統一的根源上研究儒學、理解儒學。再次，對儒學而言，以發生學的視角研究儒家價值觀念及其理論體系的歷史發生與具體生成，也就是一種“原湯化原食”的工作。因爲，中國文化的主體性、智慧的具體性以及其“事見於言，言以爲事”的形成與表達方式，使其無法單純從所謂形而上一維進行純理論的分析與推導，而必須在一定的歷史背景下理解其具體涵義，從而進一步理解其“疏通知遠，足以垂教”的功能。

除此之外，對儒家人生理想與價值觀念進行發生學研究，其實就是根據中國傳統的“事”與“言”、“事”與“理”之獨特的表達方式所展開的一種追根溯源式的研究，也就是通過國人最爲熟悉的歷史理性來理解其超越的價值觀念及其道德理想之具體發生與具體生成。或者說，是將歷史理性與超越理性統一起來，在歷史理性的形成、發展過程中分析和說明其超越理性的具體生成。否則，歷史理性與超越理性的不同性質、不同關懷側重也就必然會衍生爲一種相互攻訐、相互傷害的思潮，一如當年今古文經學以及漢宋之學的相互批評那樣，從而成爲壓垮民族精神之一對沉重的翅膀。

這裏還需要說明的是，對傳統儒學及其經典的發生學研究，其實也正對應着中國傳統文化所以形成並且仍在廣泛運用的工夫論理路。當然，由於工夫論理路在近幾年的中國哲學研究中被泛化運用，使得許多原本屬於一般道德修養、人生修養甚或概念認知之類的問題也被納入到工夫論視域中分析；而這種對工夫論的泛化運用，終將導致工夫論進路本身遭到消解。原因在於，“工夫”是與“本體”相對應的概念，“工夫論”也是一種相對於“本體論”得到明確確立並以對本體之落實與實現爲指向的追求活動；而這一追求過程，就是從具體事件、實然世界之層層提升以指向超越世界或價值理想的過程，同時也是儒家價值理念的生成過程。所以，對儒家的形而上理念與價值理想進行發生學研究，祇能從一元形而下的現實世界出發，通過實踐追求或以“理想實驗”之“追體驗”的方式，從而對儒家的價值理想與超越的形而上世界進行具體發生與具體生成性研究。這纔是一種既可以糾偏那種純粹認識論之不着邊際性的研究（因爲純粹的認識理論根本無法接近也無法說明儒家形而上體系的依據以及其道德理想之具體生成），也可以糾偏那種純粹依賴思辨推導而又根本無關於現實人生與實際生活性研究的方法。

### 三、社會學方法對儒學研究錯訛的修正

作爲21世紀的儒學研究，不僅應當體現出歷史的進步以及人們在知識積累方面的優勢，同時也應當對西方人文社會科學的研究方法有所借鑒，例如社會學、人類學、解釋學等等。它們在照

察傳統研究方法的盲點與不足方面常常可以起到非常獨特的作用。

所謂社會學方法，就是從事儒學研究首先應關注歷史背景以及社會歷史條件方面的因素，尤其關注一種思想之形成所必需的社會歷史條件以及人們對它接受、認可、選擇所必需的社會歷史條件方面的因素。因為思想觀念不僅是在社會生活中產生的，而且也往往是在能夠作用於社會並有其具體針對的條件下得以提出的。一種思想之產生、形成，不僅表現着其主體之主觀願望的因素，同時也反映着其所以形成的社會歷史條件以及其具體針對和糾偏對象之反彈與相互攻錯的因素。這樣一來，思想也就成爲存在於一定社會歷史條件下並有其具體針對的思想；而思想的發展，也就必然會成爲其與社會現實以及其他思想形態互動或相互作用的結果了。

從這一視角出發，便可以發現，所謂“六藝”與“六經”本來就是一個長期遭到誤置並且也最值得辨析的關係。因爲自漢武帝“設五經博士”起，人們就一直以“六藝”指謂“六經”；直到今天，人們也仍然習慣於對兩者加以“大六藝”與“小六藝”的稱謂，或者以所謂“武六藝”與“文六藝”來進行區別。但是，如果從一定的社會歷史條件出發，則可以看出，“經”絕不可能先於“藝”而存在，也不可能與“藝”同時出現；而孔子所提倡的“志於道，據於德，依於仁，游於藝”<sup>①</sup>以及其“吾不試，故藝”<sup>②</sup>中的“藝”，都不可能是“經”的同義語，也絕不會在“經”的涵義上運用。從孔子“吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣”<sup>③</sup>以及其“吾少也賤，故多能鄙事”<sup>④</sup>的感歎來看，其所謂的“藝”是指具體做事之“藝能”而言的，而決不可能是指後來作爲“三才”（天、地、人）之綱維的“經”而言的。至於司馬遷（前145—前90）所提到的“孔子曰：‘六藝於治一也。《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以義’”<sup>⑤</sup>，似乎以“六藝”指謂“六經”在孔子時代就已經形成了。實際上，這種表達祇是司馬遷自己補充性的概括。在《史記·儒林列傳》中，司馬遷就明確地說：“漢興，然後諸儒始得修其經藝，講其大射鄉飲之禮。”<sup>⑥</sup>這裏作爲“大射鄉飲之禮”的“藝”，顯然不是指“經”而言，而且其“經”與“藝”連稱的做法祇能說明其各有所指；因而，這裏的“藝”祇能是指更爲原始的“六藝”，即所謂“大射鄉飲之禮”的“藝”而言的。

那麼，何以斷定以“六藝”指謂“六經”就是一種歷史性的誤置呢？這主要是由兩者不同的思想內涵以及其不同的形成基礎決定的。就本來含義而言，“六藝”主要是指射、御、書、數、禮、樂這六種直接由個體所體現出來的基本藝能而言的，實際上也就是從上古一直到夏、商、周所積疊的個體生存包括作戰技能的一個總體集成，這也是孔子的“游於藝”以及其“吾不試，故藝”——所謂“多能鄙事”的原因<sup>⑦</sup>，當然也代表着“六藝”的真正形成。至於後來作爲《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》之總稱的“六經”，則完全是由後世儒家立足於其道德理想對“三才”之道的一種總體性架構及其安排，當然也就標誌着儒家世界觀的系統形成了。因而，兩者的不同內涵是不可同日而語的。所以，牟宗三（1909—1995）指出：“孔子也教禮、樂、射、御、書、數這六藝……光是六藝並不足以爲儒家，就着六藝而明其意義（meaning），明其原則（principle），這纔是儒家之所以爲儒家。”<sup>⑧</sup>

人們之所以習慣於用“六藝”來指代“六經”，從現存文獻來看，歷史上較早以“六藝”、“六術”來指謂“六經”的是漢初的賈誼（前200—前168）。在《賈誼新書》中，他首先從“六經”所指謂的“陰陽天地人”所蘊涵的“六理”談到了“六法”，又由“六法”談到“六術”、“六行”，最後纔引申出《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》之所謂“六藝”。

① “論語·述而”，《十三經》（北京：國際文化出版公司，1993），吳哲楨主編，第1275頁。

②③④ “論語·子罕”，《十三經》，第1281、1280、1281頁。

⑤ [漢]司馬遷：《史記·滑稽列傳》（北京：中國文史出版社，2002），第318頁。

⑥ [漢]司馬遷：《史記·儒林列傳》，第307頁。

⑦ 錢穆指出，“孔子時，禮、樂、射、御、書、數謂之六藝。人之習藝，如魚在水，忘其爲水，斯有游泳自如之樂”〔錢穆：《論語新解》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012），第237頁〕。

⑧ 牟宗三：“中國哲學十九講”，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003），第29冊，第53—54頁。

賈誼說：

德有六理，何謂六理？道、德、性、神、明、命，此六者，德之理也。六理無不生也，已生，而六理存乎所生之內……是以陰陽各有六月之節，而天地有六合之事，人有仁、義、禮、智、信之行，行和則樂興，樂興則六，此之謂六行。陰陽、天地之動也，不失六行，故能合六法；人謹修六行，則亦可以合六法矣。

然而人雖有六行，細微難識，唯先王能審之，凡人弗能自至，是故必待先王之教，乃知所從事。是以先王為天下設教，因人所有，以之為訓，導人之情，以之為真。是故內本六法，外體六行，以與《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術，以為大義，謂之六藝。<sup>①</sup>

從目前所能見到的文獻來看，這可能就是漢儒以“六藝”來指代“六經”的最早運用了；而所謂“內本六法，外體六行，以與《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術，以為大義，謂之六藝”的說法也較為準確地說明了漢儒以內外統一之“六術”來表達儒家六經的基本作用。

而在賈誼之前，曾幫助劉邦（前256—前195）打天下的陸賈（前240—前170）已在《新語》中明確將“五經”與“六藝”連稱，並且試圖以“五經”來涵括“六藝”，或者乾脆簡稱為“經藝”：

於是，中聖乃設辟雍庠序之教，以正上下之儀，明父子之禮，君臣之義……禮儀獨行，綱紀不立，後世衰廢。於是，後聖乃定五經，明六藝，承天統地……<sup>②</sup>

故聖人防亂以經藝，工正曲以準繩……<sup>③</sup>

聖人之道，極經藝之深，乃論不驗之語。<sup>④</sup>

陸賈這種“經藝”連稱的方式說明，一方面，原本作為夏、商、周之個體生存技能的“六藝”是一種源遠流長的傳統，但在文明不斷進步的基礎上，又經過孔子“文、行、忠、信”之“四教”<sup>⑤</sup>的收攝與概括，因而原本那種作為個體生存技能的“六藝”也就漸行漸遠，或者說已經不再作為個體生存並服務於王朝征戰的一種主要技能了。與之同時，而儒家新近形成的“五經”或“六經”則又在現實生活中發揮着越來越重要的作用，因而以原來影響深遠的“六藝”來指代新崛起的“五經”或“六經”也就成為一種自然而然的趨勢。而在儒家的經典系統中，“樂本無經”<sup>⑥</sup>的事實也說明，作為“六經”之指代的“六藝”本身就是對傳統“六藝”之說的一種借稱。至於陸賈這裏明確以“定五經，明六藝”來對兩者進行並稱，也說明當時它們還各有其獨立存在的意義。考慮到陸賈原本為故秦博士這一特殊身份，因而當他將兩者直接統一併總稱之為“經藝”時，又明顯地表現着這兩種不同稱謂的一個交替與過渡過程。由此之後，到了賈誼，則“六藝”也就直接成為“六經”或“六術”的指代與簡稱了。當然，對賈誼來說，他還必須借助當時流行的所謂“六理”、“六法”以及“六術”、“六行”諸說，來對“六經”與“六藝”的關係進行一番論證，從而完成“六經”對“六藝”的全面取代（如果從名稱上看，則這一過程同時也就是以原來人們所熟悉的“六藝”來取代“五經”的過程）。另一方面，從當時的社會現實來看，在剛剛形成的大一統專制政權面前，當時的儒生可能也主要是通過對“五經”或“六

①〔漢〕賈誼：《賈誼新書·六術》，《二十二子》（上海：上海古籍出版社，1986），第754—755頁。

②③〔漢〕陸賈：《新語·道基》，《諸子集成》（上海：上海書店，1986），第7冊，第2、3頁。

④〔漢〕陸賈：《新語·懷慮》，《諸子集成》，第7冊，第15頁。

⑤《論語·述而》，《十三經》，第1276頁。

⑥徐復觀在評論陸賈“定五經，明六藝”一說時指出，“他（陸賈）不稱‘六經’而稱‘五經’，站在文獻的立場，因為《樂》本無經，故據實而論，實在祇有五經。‘五經’一詞，遂成為兩漢通用的名稱”〔徐復觀：《中國經學史的基礎》，《徐復觀論經學史二種》（上海：世紀出版集團，2005），第46頁〕。既然當時“實在祇有五經”，人們為什麼一定要以“六藝”來指謂儒家經典呢？造成這一現象的原因，一方面當然是因為儒家確實有六個方面的經典，另一方面則是因為秦王朝“數以六為紀”（《史記·秦本紀》），因而也就造成了“六”的流行以及人們對“六”之習慣性表達——賈誼的“六法”、“六術”、“六行”諸說，正是秦漢士人這種習慣性表達的表現。



經”的修習以獲取出仕資格的，因而對儒生來說，原本作為“三才”之道的綱領性文獻“六經”現在也就成為儒者個體向專制王朝索要官職的一種特殊技能了（漢初的傳經者基本上都屬於故秦博士也充分說明了這一點）。在這種條件下，儒者對“六經”的鑽研其實也就如同當年“國士”對“六藝”的鑽研一樣了，都是士人報效王朝的一種特殊藝能。這也許就是漢儒常常以“六藝”來指代“五經”或“六經”的基本原因。

透過社會學視角，還可以對中國古代文獻進行一種歷史性甄別。以儒家經典之一的《大學》形成時間為例，由於其屬於《禮記》中的一篇，而《禮記》則編定於漢代，前人也未明確其究竟由何人所著，所以理學家程頤（1033—1107）便根據其思想性質推論說：“《大學》乃孔門遺書，須從此學則不差”<sup>①</sup>；“《大學》，孔子之遺言也，學者由是而學，則不迷於入德之門也”<sup>②</sup>。繼起的朱熹則進一步推論說：“經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意，而門人記之也。”<sup>③</sup>這樣一來，似乎《大學》真是一部孔門師徒代代相傳並且遞相發明的經典了。到了20世紀初，人們在“疑古思潮”的影響下，又認為《大學》屬於秦漢儒家的作品。如果從社會歷史條件的角度來看這一問題，從前者來說，在“禮崩樂壞”的春秋時代，不僅孔子不可能留下這樣一部“遺言”（包括“明德”、“親民”、“止至善”之“三綱領”與通過“格致誠正”、“修齊治平”之“八條目”來平天下），就是一直以“孝”著稱的曾子（前505—前435）也同樣不可能留下這些“遺言”，因為當時根本就不是一個“平治天下”的時代，儒家不可能為自己提出這樣的任務。孔子當時的擔當主要在於“克己復禮”，並以“仁”挺“禮”；而曾子的擔當則主要在於如何通過對“仁”與“禮”之內在凝聚以形成自己立身處世的“孝道”。甚至到了孟子（前372—前289）時代，所謂“平治天下”的條件依然沒有成熟，所以孟子纔會有“夫天未欲平治天下；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也”<sup>④</sup>的感喟。祇有到戰國末年，秦國以耕戰為國策並明確形成武力統一路徑的背景下，儒家纔會形成“明德”、“親民”、“止至善”之“三綱領”與“格致誠正”、“修齊治平”之“八條目”式的道德統一路徑與之對峙，也纔有可能形成專門討論如何平治天下的《大學》，從而成為儒家在秦統一前的一曲絕唱。<sup>⑤</sup>至於認為《大學》是秦漢儒家作品的學者，則未能注意到秦漢時代儒者具體的生存條件。即使在“罷黜百家，獨尊儒術”的漢代，專制帝王能允許儒者私下製作以道德理想為基礎的“修齊治平”之綱領嗎？那位曾經勸告漢昭帝要效法堯舜以禪讓帝位的眭孟（？—前78），最後被以“妖言惑眾”的罪名而腰斬，就是一種明確的回答。

#### 四、儒學的解讀與詮釋

解讀與詮釋是研究活動中彼此相繼而又相互滲透的兩個不同環節。解讀是研究的第一步，祇有在解讀的基礎上纔有可能展開詮釋；而詮釋又會構成解讀的先存性前提，並潛在地決定着解讀的方向。兩者的區別在於，解讀的目的在於進入文本，並與文本融為一體，從而盡可能地發掘文本原有的含義；而詮釋則以詮釋者與文本存有一定的時空“距離”為前提，詮釋本身也必然蘊涵着一種“背離”文本的傾向（如果沒有一定的距離，就沒有必要詮釋，而“距離”包括自覺地“背離”文本、拓展文本之原有涵義實際上又包含着詮釋所以成立的依據）。也就是說，解讀是一個“入乎其內”並破解文本之基本結構、還原文本之基本含義的過程，詮釋則是一種“出乎其外”之“背離”文本，並發掘文本之可能具有的價值與意義的過程。解讀之所以不能離開詮

① [宋]程頤、程頤：“程氏遺書”卷二上，《二程集》（北京：中華書局，1981），第18頁。

② [宋]程頤、程頤：“程氏粹言”卷一，《二程集》，第1204頁。

③ [宋]朱熹：“大學章句”，《四書集註》（長沙：嶽麓書社，1985），第5頁。

④ “孟子·公孫丑上”，《十三經》，第1372頁。

⑤ 關於《大學》的作者及其形成時代，應當是孟子後學對應於秦國之武力征伐路綫而提出的儒家建立在道德理性基礎上的“修齊治平”之路〔丁為祥：“《大學》今古本辨正”，《陝西師範大學學報》（4）2011〕。

釋，是因為作為解讀之入手的前解讀本身就包含着主體的一定預期以作為其解讀得以展開的基本方向；而詮釋之所以不能離開解讀，則在於詮釋必須建立在一定解讀的基礎上。那種完全離開解讀的詮釋勢必會成爲一種完全脫離文本之客觀基礎的主觀臆想。正是解讀與詮釋具有既相互區別又相互滲透、相互支撐的關係，所以還需要對其關係進行一番各自獨立的分析與說明。

就解讀而言，其根本目的在於進入文本、破解事件發生的原委並盡可能地還原歷史真相。人文性事件雖不像自然事件那樣可以重複，甚至可以通過野外調查與電腦模擬互補的方式以從整體上再現事件的發生過程，但作為已然的歷史，它同樣有一個具體發生的過程；它的遞進、發展以及各種因素的相互作用，也同樣存在着一種不可避免的必然性。

從這種“破解與還原”的目標出發，人類學與社會學將成爲對歷史文獻進行解讀的基本方法。例如，上古的“結繩記事”以及從燧人氏“鑽燧取火”、有巢氏“構木架屋”、伏羲氏“分別人倫”（男女）、神農氏“開啓農耕”一直到軒轅氏“發明舟車”，這些歷史事件當然都標誌着人倫文明的巨大進步，但從人類學的角度看，則首先是中華民族作為人類族群的一個逐步形成過程；而從社會學角度看，則同時又是中華文明及其特色的一個逐步生成過程。

隨着歷史的發展，人類學的因素將逐漸讓位於社會學，因爲人類學往往涉及人類族群形成過程中所面臨的共同性問題，而社會學祇涉及人類文明之特殊性表現以及其所體現之特殊方面的歷史進步。所以，所謂“結繩記事”、“鑽燧取火”、“構木架屋”、“分別人倫”、“開啓農耕”、“發明舟車”等，都表現着人類學意義上的文明進步，同時也必然會逐步顯現出文明的地域特色，從而使原來作為人類學的問題逐漸讓位於社會學——人類社會之族群性特色所取代。

當人類某一族群之文明發展越來越顯現出其民族的特殊性時，原本爲人類族群所面臨的共同性問題也就必然會不斷地向主體方面凝聚，並越來越顯現出其族群所共有的特徵。這時候，所謂社會學的因素就會凝聚爲個體的行爲習慣，並爲所謂後天習得性邏輯所取代，因爲這時的個體已經成爲族群性、社會性的一種特殊表現了。所以，對於古老的史前文明，則人類學、社會學的因素就顯得非常重要，而且愈是原始，也就愈益代表着人類族群所面臨的共同性問題。但隨着文明的進步與發展，則人類性、族群性以及作為其個體凝聚的因素就會呈現出遞進性的凸顯。當對歷史事件的分析完全可以訴之於個體主體時，不僅表明文明的巨大發展，而且也表現着其文化的相對成熟——人類學、社會族群的因素會不斷地凝聚、內化爲個體主體的心理基礎。

具體到儒學的產生與形成而言，它實際上正處於人類學的因素逐漸退卻、社會學因素逐漸增強的時代，它是隨着東方文明的形成（顯現其族群性特徵並開始其社會性認同與個體性凝結）而逐步形成的。當個體能夠成爲一個完整意義上的思想文化主體時，不僅表明其民族性格的形成，而且也就表現着儒學的初步形成了。

在這一基礎上，再來看詮釋。詮釋不僅預定了主體與作為對象的文本之間的距離，而且其本身也預定了對事件或文獻在價值與意義方面的開掘和闡發。詮釋有別於解讀，主要在於詮釋者需站在當下的立場上，對歷史事件進行其所當是的叩問和闡發。例如，在《論語》中，孔子多次談到作為“六藝”之一的“射”的問題，但孔子究竟是對“射”進行歷史性解讀與還原呢，還是在進行價值與意義方面的叩問和闡發呢？也許兩者兼而有之，但無疑是以後者爲主。孔子云：

君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲。其爭也君子。<sup>①</sup>

射不主皮，爲力不同科，古之道也。<sup>②</sup>

如果將孔子對“射”的這一“解讀”對應於人類發明弓箭的實際歷史，那麼這顯然並不是一種還原歷史真相式的解讀。因爲人類發明弓箭的目的首先就在於與禽獸“爭”，在於生存和謀生，而孔子這裏的“解讀”——從“君子無所爭”到“其爭也君子”包括其“射不主皮”的“古之道”，

①② “論語·八佾”，《十三經》，第1264頁。

卻完全是圍繞着君子人格在射禮中所應有的表現展開的；尤其是“射不主皮”一說，簡直可以說是與古人發明弓箭的目的完全相反。當然，人們也可以辯解說，這是孔子對“射禮”的解讀，而不是對“射箭”這種“技能”的解讀，但即使如此，不僅明確地表現了“射禮”與“射箭”之間的時空距離，而且也表現出兩者在目的與意義上的一種相互背反的取向。

明瞭了這一點，就可以清楚地看出，所謂解讀與詮釋，實際上是一種相互滲透與相互轉化的關係。從孔子的“其爭也君子”到“射不主皮”，既是對“射禮”的一種道德人格的詮釋，也可以說是在道德理性基礎上對古代射禮的一種解讀。正是這種建立在道德理性基礎上之解讀與詮釋的相互滲透、轉化，纔構成了儒學所以形成與發展的動力。而從儒學的這一歷史來看，雅斯貝爾斯（K. T. Jaspers, 1883—1969）所謂的“軸心時代”，不過是從上古的生存技能到禮樂文明之解讀與詮釋的一種相互轉換而已。

### 五、儒學的傳承及其未來走向

在解讀與詮釋相互滲透與相互轉化的統一體中，一個最重要的基礎在於主體繼承精神——主體自覺地繼承與傳遞。有了繼承，就有了解讀的動力；而有了傳遞，也就有了詮釋的基礎。之所以說以儒學為主體的中國傳統文化是一種主體性文化，正是以其建立在繼承與傳遞基礎上並由解讀與詮釋之相互轉化所表現出來的生生不息之動力為依據的。而這種繼承發展模式又必須從孔子說起，或者說中國文化從孔子起就已經形成了其獨特的繼承模式與發展道路。

孔子所處的春秋時代無疑是一個“禮崩樂壞”、“天下無道”的亂世，但孔子卻能夠在亂世中堅持“天生德於予，桓魋其如予何”<sup>①</sup>，堅持“文王既沒，文不在茲乎”<sup>②</sup>，並以“克己復禮”為志向，以“知其不可而為之”<sup>③</sup>的精神從事禮樂文明的守護與闡發，從而成為中國文化繼承模式與發展道路的開闢者。在如何對待夏、商、周三代之禮問題上，孔子說道：

殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。<sup>④</sup>

顏淵問為邦。子曰：“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》《舞》。”<sup>⑤</sup>

子曰：“麻冕，禮也；今也純，儉，吾從衆。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。”<sup>⑥</sup>

孔子對三代之禮這種“知其不可而為之”的態度，正是一種對文化傳統的堅持與守護精神；而這種堅持與守護，則又必須具有一種真正的文化主體精神。正因為孔子擁有一種文化主體精神，纔使其可以在三代禮樂制度之間展開從容的抉擇，並使其既可在一定的條件下“從衆”，又可在一定的條件下“違衆”，從而也就使得有着數千年歷史的傳統文化生生不息。正是孔子的文化主體精神以及其對三代禮樂制度的綜合繼承，纔有了今天作為人類精神之重要遺產的中國儒學。

孔子之所以能夠對三代禮樂文化堅持一種損益結合之綜合繼承的態度，關鍵在於他對傳統文化有一種明確的主體繼承精神。正是這種主體繼承精神，纔使他可以如數家珍的方式提出“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕”。顯然，三代禮樂文化之精粹，在孔子主體性的繼承精神面前也就變成了一種可以隨需增減、隨時損益之活生生的遺產；而中國文化的發展道路，也就由孔子這種沿革、損益結合之綜合繼承的主體精神所決定。

但遺憾的是，進入近現代，由於中西文化交會的總體背景以及中國現代化追求屢屢受挫的現

① “論語·述而”，《十三經》，第1276頁。

②⑥ “論語·子罕”，《十三經》，第1280頁。

③ “論語·憲問”，《十三經》，第1301頁。

④ “論語·為政”，《十三經》，第1263頁。

⑤ “論語·衛靈公”，《十三經》，第1303頁。

實，作為中華民族主體精神之代表的儒學一下子變成了人們所批判、嘲諷的對象，變成了中國近現代厄運的主要承當者，從而也就形成了一個多世紀以來對以儒學為核心的傳統文化之鄙薄心理與全面批判思潮。在這一思潮中，既有對傳統文化落後性進行批判者，也有以為我所用的方式進行所謂“繼承”者，還有借用西方的各種新式理論進行套解式的解讀與詮釋者，但卻無一例外地存在着一個共同缺陷：這就是從根本上缺乏一種真正的主體繼承精神（因為主體繼承精神必然要為近現代的落後挨打承擔責任）。也正因為缺乏主體繼承精神，所以其批判並不是真正的批判，其繼承也不是真正的繼承，包括為我所用式的解讀與詮釋，也就全然成爲一種關於傳統文化的調侃或自我調侃活動了。例如，在20世紀，作為儒家人生探索最高結論的道德，往往被視爲阻礙社會進步的主要障礙；而作為數千年文明積澱的君子人格，則又往往被視爲“迂腐”與“無能”的代名詞；至於經學、理學等等，則要麼成爲一種窮經皓首的繁瑣考證之學，要麼就成爲“偽道學”的代名詞了。

這些現象之所以發生，首先在於儒學作為儒家數千年人生探索的結晶，後人必須以明確的主體繼承身份纔能真正進入其話語氛圍，也必須以明確的主體繼承精神纔能真正理解其思想蘊涵。但是，當20世紀的中國精英紛紛以對象認知的方式來檢視儒學時，就祇能看到其表層的認知意義，卻根本看不到其深層的生存實踐與價值理想方面的意義。孔子之所以能夠以“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕”的方式活化三代的禮樂文明，關鍵在於他是非常自覺的三代文化之繼承者；而20世紀的中國精英之所以始終徘徊於“批判與繼承”的窠臼、津津於“進步與落後”的思辨，在於其總是以居高臨下的姿態來打量傳統、審視傳統文化，缺乏為傳統負責的精神；至於其所謂“批判與繼承”的態度、“進步與落後”的視角，祇能使他們與傳統越來越隔膜。

“破解”、“還原”以至於“解讀”、“詮釋”傳統文化的唯一通道，就在於主體繼承精神以及其主體性參與性理解。傳統文化本來就是古人在生存實踐中形成的，無論是對其進行“破解”、“還原”還是“解讀”、“詮釋”，必須以“入乎其內”的方式纔能體會其個中三昧，也纔能將其運用於新的生存境況、解決新的問題。孔子之所以能夠活化三代的禮樂文化，並將其推向一個新的高度，正是依靠其明確的主體繼承精神實現的。不僅如此，那些曾經困擾現代認識理論的所謂“感性”、“知性”與“理性”以及從個別到一般、從具體到抽象之類的提升與跨越問題，原本就在傳統文化中以人生實踐式的“事即道，道即事”以及即“事”求“理”、即“言”求“道”的過程中蘊涵着，祇有像庖丁那樣深入解牛的具體過程，纔能夠理解以“事”解“言”、以“事”求“理”包括更爲抽象的以“史”解“經”的道理。隋唐以降，中國傳統文化在接受了來自印度佛教之般若智的洗禮後，也更爲明確地以所謂“轉識成智”與“窮智見德”來表達自己的普遍性追求與超越性指向。但所有這些，如果離開了主體繼承精神，離開了主體性參與，便會成爲一種空中樓閣，進而成爲一種思辨的概念遊戲。

最爲重要的一點還在於，這種主體性的以“事”解“言”、以“事”求“理”，包括更爲抽象的以“史”解“經”，不僅包含着傳統文化的具體生成，同時也包含着傳統文化的現代化出路。祇有在主體繼承精神的基礎上，傳統文化中的歷時性因素纔會得到真正的揚棄，而其中超越的面向未來的因素纔會得到發揚光大。這不僅因爲“傳承”本身是連接過去和未來的中介，而且也因爲對傳統文化的自覺繼承纔可以促使對其進行現代的解讀與詮釋；而在這種主體繼承精神面前，傳統文化作為中華民族精神的“昨天”，也必將會成爲其走向“明天”的精神資糧與文化底氣。

〔編者註：該文係作者承擔的中國社科基金重點項目“主體發生學與主體詮釋學研究”（11AZX003）的“引言”部分，在《南國學術》發表時，又做了補充、刪改。〕