

中庸之道：作为一种全面深邃的文化理想

陈赞

（华东师范大学 哲学系，上海 200062）

摘要：在“现代中国”这一表述中立身的作为民族－国家的中国，从根本上摆脱了这种致广大而尽精微的文化理想、文化生活与文化体系，也正是这种文化理想与文化体系的摆脱，导致了现代中国自身与自然宇宙的分离、与天下的分离，与每一个普通生命的分离，因而它不得不在由文化上的他者所规定的民族－国家的框架中获得自己的位置，由此出现了作为民族国家的中国与根植于历史深处的文化中国的离异，从而，那个在上下通达的过程中所打开的那个全面而深邃、富有而盛大的文化理想再也找不到它的立身之所。

关键词：中庸之道，文化理想，民族国家

中图分类号：B2

文献标识码：

一、“致广大而尽精微”的文化理想：当下地打开天下，个体地接纳全体

大自然可以打开的三本，也即载物之地、覆物之天、成物之人，可以在任何一个个体生命、任何一个存在物那里打开，如同在手、足或身体的任何一个部位，都可以发现整全的身体的总体信息，因而，世界全体总是在抵达它的每一个区域，而任何一个存在物也都以它的方式，在抵达着世界总体，将世界在自己的不同部位以全息胚胎或映射区域的方式保持下来。中庸之道将人的生命打开在每一个人的自身，也打开在每一个存在物中，打开在宇宙的整体之中；同时，也将整体的宇宙、将其他的存在物，打开在个人身体的每一个当下细节中。这样，上天的高明、大地的博厚、人道的悠久，这些不同的德性便可以集大成地纳入到人的个体生命中，纳入到他的当下，在这个时候，诚也就达到了它的最大限度的开放状态。尽管在这个时候，山还是山，水还是水，天还是天，人还是人，不同事物的差异与分别仍然保持着自身，但诚之与诚的分离，诚与明的分离，正如天、地、人的分离，人与事物的分离，等等，都通过这不言之诚消解了。只有在这个时候，诚才以“不见而章，不动而变，无为而成”的方式，也就是诚之自诚、诚之自明的方式打开自身。也正是在这个时候，人才以“纯亦不已”

的生命将“为物不贰，生物不测”的天地之德性接纳到自身，“纯亦不已”的生命也才成为天道之“于穆不已”德性的直接显示，诚之或不诚才真正地在这不言之诚中退隐。与此相应，在此时，文王或人文也就成为文之自明，成为天文在人的身体中的自己打开。

也只有在这个时候，生命的形态已经不能由自觉地诚之的君子所规定，而是抵达了真正的“圣者”境界。

大哉！圣人之道。洋洋乎发育万物，峻极于天。^[1]

圣的本意是“通”，¹《说文》云：“圣，通也。”²《风俗通》曰：“圣者，声也，通也，言其闻声知情，通于天地，条畅万物也。”^[2]一方面，出口为听，入耳为听，闻声知情，通心为圣，³另一方面，圣从耳从呈，听通于看，看通于听，因而在古典思想的圣人想象中，声音、心灵、观看种种官觉之间达到了相互的和谐，由此和谐而使得身体通于天地，条畅万物。所以，《白虎通·圣人》对圣人的解释，特别强调身体的不同官觉的彼此通达以及由此身体自身的通达而导致的与万物的通达：“圣人者何？圣者，通也，道也，声也。道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”自身的通达以及与万物的通达，使得圣人能测万物之情性，能在其存在中给出或接纳万物之情性。“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也。”^[3]由此，圣人如同生养万物之天地，他所从事的也就是天地所从事的，是那个以生养为唯一事情的事业。

作为圣者，他个人的事业，也同时是天下（世界、宇宙）的事业，而宇宙的事业不过是他自己的生命中所打开的个人的日常生活。举轻若重与举重若轻达到了如此高度的和谐，所有的当下都是既沉重又轻松，一方面，他总是“念兹在兹”，“造次必于是，颠沛必于是”；另一方面，“心广体胖”、从容自若、不思不勉，又总是伴随着他的生命过程，以至于一切都是那么坦然而平淡，普通而平常。哲学的惊讶之情不能发现这种普通与平淡，而神学、科学与形而上学则往往以其轻蔑之情来打发这种坦然平淡。而圣人面对着这种轻蔑，却不愠不悔，微笑着接纳哲学、科学与神学，并将它们安置在中庸的世界中，让它们在自己的位置上向着自身开放，淡淡地说：

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。^[4]

正是在这里，我们看到了圣人的伟大德性，这一伟大的德性的根源不仅仅在人性自身，在人类文化最为深刻的基础之中；而且，还根基在以“大自然”的方式出现的天地之中，在原发的意义上，“万物并育而不相害，道并行而不相悖，”也正是伟大的天地德性。或者说，正是这一德性本身，展示了天人之间内在的一体性，人的世界与天地的世界不是两个不同的世界，在最初和最终的意义上，它们是同一个世界，但只有通过这样一种伟大的德性，这两个世界

的内在一体性才能在人的生命中呈现出来。

从中庸的视角看，只要我们还将自己的生命放置在互为区域、不相往来、相互拒绝的那些人为的封畛中，那么，生命所能打开的世界就还未曾超出生命自身所封闭的世界，而科学、哲学与神学等等，在某些时候，恰恰是这样一些封畛，它们阻止了世界向着我们的原初呈现。在这个意义上，对于世界的更大广度、更高深度上的接纳，需要有一种超越由于人类的文化形式（科学、哲学、神学、法学、伦理学等等）所设立的一切人为封畛的襟怀。也只有在向着这种襟怀的开放中，世界的每一个部分才作为它自身，也同时作为世界的整体而存在。每一个存在个体，也才将自身放置在世界的一个有限的位置与区域上，不以世界的某一部分替代其他，从而君临一切的狭隘才会瓦解；同时，这个个体也才得以以它自身的特殊方式表达他对世界的关切。由此，世界显示了它的不同区域、不同个体，见山是山，见水是水，但山水又同时作为这个世界的山水而存在。区域与位置使得事物有了间距，而间距本身又向被间距分隔的存在物之彼此通达开放自身。由此而打开的世界，一如德勒兹所说：

每个个体构成的特殊性实际上都能在全方位上一直延伸到其他个体的特殊性之中，只要相应的级数呈发散状，以使每个个体都将一个可共存的世界整个儿地包含进去，而只把其他不可共存的世界与这一世界排斥开来（在这个世界里，级数呈收敛状）。

在这种异乎寻常的、旨在创造原则的哲学活动中，原则似乎尚不及两个极端，全部原则都朝着其中一个重折在一起，而朝着另一个自我展开并区分出它们的区域。这两个极端即是：一切都永远是同一事物，只有一个唯一的和相同的深处；而且，一切都为等级所区分，一切都因方式而不同……这正是从未有过的任何一种哲学能够如此深刻地证明一个惟一的同的世界以及这个世界上的无穷的差异或变化的原因所在。⁴

这里诉说的并不是世界的科学性事实，毋宁是“致广大而尽精微”的圣人在其生命中所打开的世界，或者说，只有在“致广大而尽精微”的生命那里，这样一个“致广大而尽精微”的世界才会被发现、被接纳、被推动。《中庸》认为，“致广大而尽精微”的打开有其条件：

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。^[5]

生命抵达了文理密察的时候，存在物自身的特殊性与差异性才得以打开；生命达到了齐庄中正之时，也就是对自身、对世界、对万物保持礼敬之时；同样，发强刚毅，构成了对生命自身所被赋予的那些特殊性持守不失的条件；正如宽裕温柔为容纳万物之各正性命提供了可能，聪明睿知使我们足以有临那样。

当聪明睿知、宽裕温柔、发强刚毅、齐庄中正、文理密察会聚在同一个生命中的时候，

生命也就成为一个“而时出之”的“溥博渊泉”，一个巨大而浩荡的深渊，不时地，以一种意想不到的、不可测度的方式，将上述意义上那个为着自身、也映射着全体的世界打开。而圣人的生命正是这五种德性品质的会聚者，因而其生命之高明、博厚、悠久，“溥博如天，渊泉如渊”，足以使他参配天地。圣人那纯亦不已的生命，如同不息地运行着的天道，成为一切存在物各正性命的源泉。而至诚之德，也同时是广大浩荡的“天德”的显现，“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天”，它打开天命，打开人性，打开那个使各正性命得以展开的文化世界，也推动着宇宙使其作为生生不息的“大自然”（自己如此）而保持下来。在这个意义上，圣人的生命从里到外都闪耀着宇宙的光辉，而宇宙的节奏在圣人的生命中得以保存下来。由此，就不难理解，如下的表述：

“欲知仲尼，当知天地。”（邵雍）⁵

“观乎圣人，则见天地”（程颐）⁶

“观乎天地，则见圣人”（扬雄）^[6]

当人的生命达到极至（成为圣人），就可以与天地相似，参配天地。

正是在这里，我们看到，《中庸》通过“致广大而尽精微”向我们传达的，乃是一种全面深邃、具体而微的文化理想，可以把这种文化理想表述为：当下地打开天下，个体地接纳全体。这意味着，在过去与未来之中打开现在，以现在会聚过去与未来，把远方打开为切近之构成维度，以根植于个体的特有方式收纳宇宙的全体，将宇宙总体的不同区域，表现在个体的不同部位，在这种特殊的表现方式中，个体也得以成为个体。这种对全体的个体接纳也发生在对生命的自身，将自身的全体打开在身体的每一个部位，开放在生活的每一个细节，于是，在身体的最表面处，抵达了存在的终极，无论是深度、广度还是高度，都得以显现在当下的表层。

二、“艺”：中庸之道的当下抵达

在这个意义上，张颖清创立的全息理论，⁷如同中医一样，不能仅仅在近代西方意义上的实证科学（实验科学）的层面来加以理解，它必须被理解为一种“致广大而尽精微”的文化理想与文化体系。这个文化理想与一个绵延了数千年的历史文化传统息息相关，而这个文化自身正是此文化理想“而时出之”的“溥博渊泉”，也正是在这个“溥博渊泉”中，中医与全息理论才会得以出现。

作为一种文化体系的中医，总是在个人道德、社会伦理、政治教育、自然宇宙等宏大视

野中为疾病定位，避免使之简单地误置为个人自己的问题与事情，它引导人们去发现，在个人身上发生的疾病，从来就不归属并终结于个人，而是关涉这个全体的宇宙的每一个存在者，因而，个人的修身，将自己保持在健康的状态，是他真诚地对待自身，也是负责地对待他人的生命，承负个人的世界责任与宇宙责任的唯一可能的方式。换言之，在真诚地接纳世界上，没有什么比热爱、敬重与珍视自己的身体更为重要的了。因而，保护自己的身体，全而生之，全而归之，这本身就具有一种深邃而全面的宇宙论意义。与此相应，中医的全面展开，也要求一种制度性的要素，一种文化性的要素，从而对文化过程、社会教化、政治伦理以及每个人的生活等等，都提出了自己的要求。一旦这些要求全面退隐，作为一种文化理想与文化体系的中医才蜕变成一个由职业化的医生来从事的操作型技术。同样，在全息理论中，依然可以看到，在宇宙过程中展现的全息图像一旦放置在人类的社会历史中，就转化为一种真正的“文一化”的要求，而这种文化要求在中国古典思想中一而再、再而三地被表述。

在孔子看来，当诗歌达到了“可以兴，可以观，可以群，可以怨”的高度时，也就是抵达即兴即观即群即怨的高度时，⁸个人内在的情志与道德修身、社会的风俗伦理与教化系统、政治体系、自然宇宙等等，便在诗歌中得以全面打开，并且，在这时诗歌成为铸造命、性、道、教相互通达的文化境域的一种方式。这样的诗歌，便成为“致广大而尽精微”的文化理想的直接展现者。所以，孔子的诗学，不是后世所谓的审美的、道德的、艺术的诗学，不是宇文所安所说的作为“欲望的迷宫”的诗学，更不是阿多诺的那个“作为社会的社会对立面”的艺术体系，而是作为一种文化理想与文化体系的诗学。当然，在这一诗歌理想中，孔子对诗歌提出了极高的要求，以至于在王夫之看来，被称为诗仙与诗圣的李白与杜甫也只能仿佛得之而已，而陶渊明呢，则如同那些那退守到美学的、艺术的或文学领域的诗歌一样，更是自身与这一文化理想保持着某种分离。⁹

这样的诗歌才真正成为“艺”——一种将那种全面而深邃的文化理想当下地展现的“几微”或“技艺”，所谓“六艺”（礼、乐、射、驭、书、数）以及它在后代的扩展形式，例如太极拳、中医、琴、棋、画等等，都是这样的“艺”。与今日意义上渗透生活世界的每个领域的“技”（技术）不同，在“艺”中充满着对场景、情境与质的细节的尊重，以及在一种当下即是意义上，承负具体性、完整性与丰富性的要求，这一要求将每个个体的生命，尤其是身体作为“艺”的实行者与受用者。在身体（包括心灵与精神）的和谐状态中，“艺”抵达每个人，也抵达自身。在这个意义上，“艺”乃是各正性命的事件当下地发生的一种依托或媒介。

而“技”呢？它则以量化与抽象，销蚀具体与质的细节，它强化经济、机械与简化的操

作性质，以便对所有质性的差异都可以以同一方式机械地从事。所以，在“技”中，文化的理想与丰富完整的存在是一种在操作中必须以量化的方式加以忽略或清除的剩余物。如同从事“艺”的“主体”，通过“艺”来到世界，也来到自身那样，在“技”中，“技”的操作者，脱离了具体的世界，也脱离了具体的身体（自己与他人）。“技”通过规则将自身正当化，而“艺”则是在与文化理想、文化体系的统一性获得存在的正当性，所以，在“游于艺”中，所志之道、所据之德、所依之仁，得以在“艺”境中真正的打开。

作为“六艺”之一的“礼”（礼仪），正因其将行走坐卧、穿衣吃饭、言辞颜色等都包含在内，所以，它试图在全面而丰富的日常生活中直接地、当下地打开这种文化理想，所以，修身作为一种“文之以礼乐”的活动，就是全面而深入地打开这种文化理想，从而使得我们与生命保持一致、与宇宙保持一致的方式。有学者业已看到：“儒家思想所以能成为中国传统社会的主流文化的代表，成为大传统，在于它不仅是一种思想学说，而且是为全社会所遵奉的家庭伦理，成为维系以家庭为本位的社会制度的制度化儒学。陈寅恪说的‘二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在是制度法律公私生活之方面’，指的即是此义。”¹⁰但是现代中国在文化上的困境恰恰表现为礼仪的缺位，也就是在日常的公私生活的整体中当下安顿生命的“艺”业已阙废。由此一“礼艺”的退隐，而导致了取名、服色、饮食、闲居、交际等各个层面上的失序。所以，在这个意义上，制礼作乐已经是当今时代刻不容缓的大事。

只有通过“游于艺”，“志于道，据于德，依于仁”的生活才找到其依托，而以“游于艺”的方式，我们接纳的就不仅仅是我们自己，还有他者以及整全的世界。正是在这里，我们看到了“艺”的真正意义。而一切伟大的“教化”，都将把确立这种当下地抵达上述文化理想的“艺”作为核心，离开“艺”，就会发生“教便只是说理”、说理而其身体无以承载其理的现象。所以，当孔子说“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；絜静精微，易教也；恭俭庄敬，礼教也；属辞比事，春秋教也”的时候，“教”与“艺”的关系得到了具体的展现，所教的是六艺，而六艺则是身体性情的文与化的过程。从这个视角看，被命名为中国之国学的学术体系，也正是在打造那种接纳世界、接纳那个全面深邃的文化理想的过程中刻画自己，换言之，它必须被作为“六艺”之“艺”来对待。马一浮在其《楷定国学名义 国学者六艺之学也》一文中指出：

六艺者，即是诗、书、礼、乐、易、春秋也。此是孔子之教，吾国二千余年来普遍承认一切学术之原皆出于此，其余都是六艺之支流。故六术可该摄诸学，诸学不能该摄六艺。今楷定国学者，即是六艺之学，用此代表一切固有学术，广大精微，无所不备。

马一浮更有《论六艺该摄一切学术》之文，再次强调这一观点。他特别指出：“讲明六艺不是空言，须求实践。今人日常生活，只是汨没在习气中，不知自己性分内本自具足一切义理。故六艺之教，不是圣人安排出来，实是性分中本具之理。”^{[8] (P18)} 在《论西来学术亦统于六艺》中，马一浮进而将西方自然科学也纳入“六艺”的范畴加以理解。虽然我们不能同意自然科学就是易学的分支的意见，但不同的科学是否可以作为“艺”来从事，却是值得深思的问题。

科学作为一种“文—化”形式，它自始至终就是人文的一种，以文而化人，是科学的原初理想。在西方的历史上，科学曾经长期被作为高贵的艺术（*ingenuas*）或自由文艺（拉丁文 *artes liberales*、意大利文 *arti liberali*、英文 *liberal arts*）来从事，并不是什么新鲜的事情。“自由文艺”的古代用法指的是三科（语法、修辞、逻辑）四艺（算术、几何、音乐和天文），近代用法主要指大学文理科，诸如文学、历史、语言、哲学、数学、科学等区别于技术学科或职业教育学科的提供一般文化信息的各种学术学科。意大利思想家维柯（1668—1744）往往以 *ingenuae artes*（高贵的艺术）、*bonae artes*（善的艺术、好的艺术）*humanae artes*（人性的艺术）来称呼包括基础理论科学在内的“自由文艺”。有时候，维柯把“艺术和科学或者科学与艺术”分开，有时候，他索性单独使用“艺术”来指代科学与艺术两者，类似于希腊语的 $\tau \epsilon \chi \nu \eta$ 。^{[9] (P3)} 这表明，将科学放置在“艺”的层面加以理解，在维柯那里还被坚持着，而且，这一理解生长在更为深远的思想与文化的历史脉络。但在今日，技术的要求却支配了科学，科学的探求本身不再是向着存在的具体性、丰富性、完整性进发的“艺”。当科学以科学主义的方式再度转化为人文、或者以与价值无涉的中立方式再度与人文对立起来的时候，科学都没有摆脱它的历史命运：无论如何，它都是人类文化化的形式之一，一旦远离了这一点，科学也就远离了它自身。而将分科之学本身作为不同的“艺”来实现自身的时候，才能摆脱“技”的强力支配，才能重新将科学分配给人文，与天文具有内在连续性的人文。

在这个意义上，我们必须认真对待马一浮如下的见地：

世界无尽，众生无尽，圣人之愿力亦无有尽。人类未来之生命方长，历史经过之时间尚短，天地之道只是个“至诚无息”，圣人之道只是个“纯亦不已”，往者过，来者续，本无一息之停。此理决不会中断，人心决定是同然。若使西方有圣人出，行出来的也是这个六艺之道，但是名言不同而已。……天地之一日不毁，人心之一日不灭，则六艺之道炳然常存。世界人类一切文化最后之归宿必归于六艺。^{[10] (P23-24)}

马一浮对六艺的理解，再次将我们引向了在“至诚无息”与“纯亦不已”之盛德中展现自身的中庸，引向了那个“极高明而道中庸，致广大而尽精微”的文化理想，它甚至可以理解为那个文化理想的再度抵达。但几近百年过去了，那些文化人身的实质性的教一化或文一化体系，愈来愈远离“艺”而接近“技”，人类愈来愈受到以“座架”形式出现的“技”的困扰，文化作为一个整体，不仅远离了人类的理想，而且远离了命一性一道一教的相互通达。人类处在前所未有的困境中，面对这种困境，海德格尔断言，只有一个上帝能够救助我们自己；而霍金却悲观地作出了作为一个物种的人类很有可能不能存活到公元 3000 年的预言。也正因如此，“艺”的发现与复兴，也就具有重大的意义。在这个意义上，马一浮作出的不是一个事实性的断言，而是一个理想的期待，这个期待本身也是摆脱困境之路。

三、至德无文：文明的盛极之处到来的总是质朴

当下地抵达中庸的文化理想需要“艺”的凭藉，而一旦那文化理想得以落实，它就将自己打开在“德”之中。就“德”与“艺”的关系而言，“艺”是触发“德”的媒介，“德”是“艺”的完成，无“德”之“艺”难以摆脱沦为“技”的可能性。“德”既是抵达文化理想的方式，也是文化理想结出的果实，是文化理想在身体中的展开方式。所以，在《中庸》的最后一章，“唯言德而更不及道，所以为归宿之地，而见君子之得体夫中庸者，实有德以为之体也。”^{[11] (P578)}事实上，在《中庸》文本中，我们已经看到对“德”的意义的强调：

苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？^[12]

故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼。^[13]

中庸之道必须由中庸之“德”来开启，而中庸之“德”展开为一个由浅而深、由疏而密的动态过程：由修道者“智仁勇”之“三达德”、到君子在“诚之”过程中打开的“诚”、再到圣人无息的“至诚”之德。通过上述循序渐进的行程，《中庸》试图回答这样一个根本性的问题：德性如何来到自身？它与生命究竟处在怎样的关系之中？

且看中庸的论述：

诗曰：衣锦尚絅。恶其文之著也。故君子之道，黯然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。诗云：潜虽伏矣，亦孔之昭。故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者，其唯人之所不见乎！诗云：相在尔室，不愧屋漏。故君子不动而敬，不言而信。诗曰：

奏假无言，时靡有争。是故君子不赏而民劝，不怒而民威于斧钺。诗曰：不显惟德，百辟其刑之。是故君子笃恭而天下平。诗云：子怀明德，不大声以色。子曰：声色之于化民，末也。诗曰：德遄如毛。毛犹有伦。上天之载，无声无臭，至矣！^[14]

没有实质内容、没有真实性情作基础的“文”其实只是浮华与装饰，由此，衣锦尚炯，锦而衣之，表达了由“饰”返“文”的内在要求。在浮华尽去之时，也正是真淳呈现之际，君子由此而生活在“文明”之地，而伴随着“文明”到来的，总是那“黯然”的、“不大声以色”的质朴。唯其质朴无华，因而内容充实；由于内容充实，所以，那黯然的不在声色之中表现自己的东西又必然不可遏止地“日彰”不已，将自身开放在烂漫的光辉中。正如生命往往在其晚年才重返回天真，文化在它的盛极之时，抵达的却是平淡、简单与纯粹。在那时，生命与文化皆为诚所化，那不是在虚伪的克制中、在虚假的抑制中就能达到的境地，而是天真的自然而然的绽露、涌现与发生，是天文之自明、自行给出自身的过程。所以，《中庸》以“淡而不厌，简而文，温而理”来概括君子之道。

但只有对那“知远之近，知风之自，知微之显”的生命来说，“淡而不厌，简而文，温而理”的君子之道才能打开，也只有对这样的生命，才得以在无声无臭的天命的滋润中，发现君子的真正居所：文明伴随质朴，生活归于简单，心灵到达纯粹。只要文明还由浮化来规定，还仅由主体的意志与欲望所推动，那么，人文就处在与天文相互脱离、离异的过程中，“朴散为器”——从质朴、纯真走向功效主义（器具化、实用化）就是一个难以阻止的过程。诗人海子向我们描述了这一过程：

从那时开始，原始的海退去大地裸露——我们从生命之海的底部一跃，占据大地：这生命深渊之上脆弱的外壳和桥；我们睁开眼睛——其实是险入失明状态。原生的生命涌动蜕化为文明形式和文明类型。我们开始抱住外壳。拼命地镌刻诗歌——而内心明亮外壳盲目的荷马只好抱琴远去。^{[15] (P890)}

海子以诗人的敏睿更新了庄子在《应帝王》中所讲述的“混沌”的故事：当我们睁开眼睛的时候，也许正是我们失明的时候；当我们拼命从质朴向文明跃进的时候，也许正是原始的生命与真正的文明退隐的时候——一旦到达那样的状况，文明就成了虚伪的装饰与面具，从而蜕化成为物质外壳。文明的最大威胁就是“人为”之“伪”，那是根植于文明深处、也根植于人性深处的一种包装生命和世界的“技术”，由此“技术”，世界与生命的原始性坦露结构被替换为多姿多彩的虚饰状态，而随着文明的进程的深化，这种替换也随之深化，以至于那原始的自然与裸露被视为文一化的对象，文明的对立物。然而，一旦这种无实的虚饰成了真正的“文”的替补，那么，被视为高尚的东西恰恰可以化育出卑鄙、残酷、暴力与野蛮。

“文一化”原本与“文身”的初民习俗有着密切的关联，它意味着穿行并打开在身体上的场域，但进入文明状态中的人们却总是以语言、声、色等的方式来接管文化，由此文化发生了变易，它不再是一种根植于性情的结构，不再是可以为视听言动所穿越的修饰，裸露、坦率、率真的可能性在文化中反而被根除了。一旦虚伪、装饰成为真诚地、坦率地追求的对象，那么，“伪”就得以全面的进驻由道德、政治、伦理、体制、话语等包裹的整体性的文化世界，而此文化世界不再是人的性情结构的打开，不再是天命自身的开放方式。在这样的世界中，一旦个体的生命裸露出其内在的真诚，他就会受到来自这个世界整体的伤害。文一化的结果反而使得文化过程本身处于岌岌可危的境地，质朴、真诚、简单对于文化的基础性意义，也就是人文的天文根基，总是在这个时候才得以进入人们的视野。与此相关的是，对伪的防御，总是不可避免地成为人类文化永恒的主题。

在这个时候，将简单、纯粹与质朴作为自己居所的入德君子，对于摆脱文化自身的困境而具有的根本性意义也就显发出来。只有他们，才可以承担摆脱一个渗透在他们身体中的文化世界，而进入一个崭新的文化世界中的重任。在文面、文身、文言的修身活动中，君子始终倾听着来自生命深处的质朴与真诚的要求。“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”^[16]在“文之以礼乐”的过程中，君子却安居在“不大声以色”的平淡之地，正如天道在不言之中给出了百物与四时，一切声色唯有在平淡之地被收纳，这种接收也是淡化；在平淡之中，世界（包括声色等）被具体地给与。

道之出口淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既。^[17]

夫中庸之德，其质无名，故咸而不鹵，淡而不酉 / 贵，质而不缛，文而不缛，能威、能怀、能辨、能讷，变化无方以达为节。^[18]

其为人也质素平淡，中睿外朗，筋劲植固，声清色悻，仪正容直，则九征皆至，则纯粹之德也。九征有违，则偏杂之材也。三度不同，其德异称，故偏至之材，以材自名；兼德之人，更为美号。是故兼德而至，谓之中庸。中庸也者，圣人之目也。^[19]

只有质素平淡，才能将声、色、文、采等一起接收，才能革去偏杂，而进至兼德之中庸境界，由此，正像弗朗索瓦·于连所说的那样，理想的“文”总是松弛的，它并不刻意要抓住一个东西，而是要保持意味深长的含蓄，保持对“变化无方以达为节”的高度开放。而只有将世界保持在变化无方中，世界才得以自身的方式自发地回归自身，而那种来自主体的意志、欲望等对“通天下之气”的干预，才得以避免，世界就会以其多样性、变化性、差异性、自然性，换言之，就会在其“天文”中向生命开放。也只有在这个时候，“伪”才得以扬弃。

因为，一切“伪”都根源于“人为”的力量对天文（自然）的掩盖、装饰，从而使流通

在天地之间的生生之气受到阻碍、使天地自身之文被覆盖。所以，简单、平淡、纯粹、真诚，作为君子的居所，也是其以人文的方式打开天道、接收天文的居所：

公曰：“敢问君子何贵乎天道也？”孔子对曰：“贵其不已，如日月东西相从而不已也，是天道也；不闭其久，是天道也；无为而物成，是天道也；已成而明，是天道也。

[20]

诗云：维天之命，于穆不已。盖曰天之所以为天也，于乎不显？文王之德之纯，盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。^[21]

天道在其于穆不已的流行中显示了其生养的纯粹性、唯一性、直接性、简单性，而君子也只有有在“纯亦不已”的生命状态中才能承接“于穆不已”的天道。而君子之所以能够将生命保持在“纯亦不已”的状态中，是因为他安居在平淡、真诚、纯粹、质朴、简单的居所中。通过平淡、真诚、纯粹等而打开的“纯亦不已”恰恰就是“生一命”——发生着的、生生不息的天命——的自身呈现。

因而，修道的君子在他的生命中接收天命。他承担着一种“责任”，一种被经验为“使命”的责任——它来自某个使者的命令，修道者是在这种使命中获得其存在的完整性与具体性、完全的自身一致性的。而此使命不是人类自身的价值设定，它不是基于人为造作的观念，而是天命之所征召，是天命在个人那里的发布，在这里被强调的是，人不是它的作者，而是执行者。从人格深处接受的天命唯有以此使命的方式来到个人那里时，真正的责任意识才得以发生。责任的根源不能简单地理解为人对他个人、对自己的自我裁定及承担，它必须被上升为天命的传达以及在此传达中秉受的使命。换言之，在真正责任的自身释放中，天作为“使者”（使之如此者）而来到人自身之中，同时，人将此使者接纳到当下的存在中，在这里发生的是天人之间的相互通达。正是在对此一使者的接纳中，人才能坦然面对那种“莫之为而为之，莫之致而致之”的作为盲目自发性的遭遇总体的天与命。在这种无可奈何、无法左右的盲目力量中，有限之人唯有居住在他的使命之中，以发源于此一使命的责任面对种种形式的“在外者”，由此，生命摆脱了种种“在外者”（作为盲目自发性的遭遇总体的天与命）对之的影响，这是一种从“在外者”之中的解放，通过此一解放，君子才得以进入那个安宁、平静、平淡、质朴的居所。在这个居所中，君子即可于此“莫之为而为之”遭遇那“于穆不已”、“生物不测”、“为物不贰”之天。此中意思曾被孟子概括为“无义无命”^[22]，其意为即义见命，以在我之义领会、回应在天之命。而个人以在我之义日接纳天之所命而成性，日新不已，其存在因而成为“天命之发生”或“发生着、流行着的天命”，正是在这个意义上，人的存在成了真正意义上的“生命”。生命作为生生不已的天命之流行，它是在个人自我更

新（日新）中被经验到的，通过自我更新的活动而将天命保持在发生着的境域之中，构成了“性命”这个词语的原初内涵。¹¹也正是通过这种将天命保持在发生着、正在到来的过程之中的自我更新活动，人将自身提升到人性的水平。由此，贯通在“生活”、“生命”、“卫生”等词语之中的，正是那生生之德。而中庸之道通过这生生之德在人的“此在”这里来到自身。

也正是以这样的方式，《中庸》全幅地打开了中庸所以可能的根本路径：

诚所以行德，敬所以居德。无声无臭，居德之地也；不舍斯谓敬矣。化之所敦，行德之主也；无妄之谓诚矣。（尽己以实则无妄）无妄者，行焉而见其无妄也。无声无臭，无有妄之可名也。无有妄，则亦无妄。故诚，天行也，天道也；敬，天载也，天德也。君子以诚行智、仁、勇，而以敬居诚，圣功极矣。《中庸》至末章而始言“笃恭”，甚矣其重言之也！^[23]

由德（智、仁、勇）以入道（命一性一道一教），由诚以进德，由敬以居诚。而那无声无臭者，正是“德”的隐蔽着的居所。由诚与敬共同打开的是“笃恭”，“夫德至于笃恭，则君子也而圣人矣，诚之者即诚矣；圣也而天矣，诚者即天之道矣。”^[23]天命在生命中的“不显亦临”，使得生命将自身开放在“笃恭”之“敬”中，由此，礼乐生活的“基本情调”，也即《礼记·曲礼》所谓的“勿不敬”，在“中庸”中出现了，这意味着，礼乐生活的根基在命一性一道一教之中，因而它也是中庸的内在要求，而《中庸》之所以被收入《礼记》，并非编者的随意。

不仅如此，《中庸》在其最后一章，向我们展示了君子那“德”化的生命由显入隐、不大声以色、以至于无声无臭的行程。随着这个行程展开的是“进德”的“功夫”愈来愈细密无间、绵延不断、纯粹唯一、彻始彻终，换言之，是无息的至诚。

“潜虽伏矣，亦孔之昭”对应的是《中庸》第一章“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，它是动而省察的功夫，入德的君子将动察的功夫从“日常”生活扩展到“其唯人之所不见乎”，也就是“己所独知”的“非常”地带，故而能够“内省不疚，无恶于志”，而这正是“君子之所不可及者”。而“相在尔室，不愧屋漏”，则对应第一章“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”，它意味着静中存养的功夫，它将君子带入“人所不睹不闻，而已独知之地”。按照朱熹的发现，从“己所不睹不闻之地”到“人所不睹不闻而已独知之地”，¹²正是“知风之自”的入德君子，由显之微、由近之远的展开，即使在人所不睹不闻而已独知之地，君子犹敬以待之、戒慎恐惧，“则其为己之功益加密矣”，^{[24] (P58)}而君子之道的为己的品质愈来愈不言而喻，正是这种为己的品质，将君子之道保持在“衣锦尚絅，恶其文之著也”的黯然本色中。

如果说从“己所不睹不闻之地”到“人所不睹不闻而已独知之地”，表明了君子动察之密、静存之固，那么，从“内省不疚，无恶于志”到“不动而敬，不言而信”则表述的是其德日彰之实。如果说在这里德之日彰还表现在君子个人的身体中，那么，从“奏假无言，时靡有争。是故君子不赏而民劝，不怒而民威于斧钺”到“不显惟德，百辟其刑之。是故君子笃恭而天下平，”君子之道以德性的力量、文一化的力量，日彰在政教世界中，在悄无声息、于无声处影响着、滋润着、化育着世界，而就其影响之深远广博，又远远非政教的力量所能比拟。从“予怀明德，不大声以色”到“德遄如毛”再到“上天之载，无声无臭”，《中庸》一步一步地将德性的力量引向精密神妙的渊默地带，此时，至德不德，大象无形，大音希声。所以朱熹有言：

上文所谓不显之德者，正以其不大声与色也。又引孔子之言，以为声色乃化民之末务，今但言不大之而已，则犹有声色者存，是未足以形容不显之妙。不若《烝民》之诗所言“德輶如毛”，则庶乎可以形容矣。而又自以为谓之毛，则犹有可比者，是亦未尽其妙。不若《文王》之诗所言“上天之载，无声无臭”，然后乃为不显之至耳。盖声臭有气无形，在物最为微妙，而犹曰无之。故唯此可以形容不显笃恭之妙。^{[24] (P59)}

然而，也正是在寂静渊默之中，那不显之德，反而具有一种更为巨大的生育抚养的力量，其日彰之实，也达到了盛极不可加的极境。《中庸》意在表明，那根源于天命之中、人性深处的德性所具有的不可遏止、不可名状的伟大力量，“于无声处听惊雷”，正是那在无声无臭、渊深静默中的德性，积攒着惊天动地、变易世界的巨大潜能，而一切伟大的文化都是在激发这一德性的力量上确立自己的高度与深度的。而人类所有的文化形式（如政治、教化、伦理、制度等等），如果不尊重这种力量，就会不可避免地被它倾覆。

因而，最后一章的意义，不仅通过存养省察的尽性之功，“至于命而达于天，缴回首章天命率性之本旨”，^{[25] (P158)}而且，通过天命之性中的“不显之德”的开启，最终回答了这样一个根本性的问题：究竟什么才是天下（世界、宇宙）之大本？换言之，在《中庸》的脉络中，这一问题也就是，究竟是什么，才是那喜怒哀乐未发之中？¹³

四、中庸之道与现代世界：是什么使中国和自身脱离？

对“中庸”而言，只有基于“德”与“艺”，一个普通的生命，才能在他的日常生活的当下开启天下，以一个独特个体的存在形式接纳全体，从而承接极高明而道中庸、致广大而尽精微的文化理想；也只有以这样的方式，人类才能将天地之诚以文化的形式保持下来，文

化本身才能与天命相互通达。大自然由于其最高度的复杂要素关联而形成的自然机体，时时刻刻示人以其不可测度的神妙的生生大德，这一大德显示了滋润、生长与培育的天地事业的庄严性、纯粹性与唯一性，但这一以自然方式打开的天地事业，无论以怎么样的方式均不能为人类的作为所模拟、穿透，人类只有在浮华尽去、归于质朴之后，天地之道才得以易简的面貌开放自身。

一旦一种文化的理想达不到这样的高度，或此理想不能在文化中展现自身，而将自身悬浮在理念的状态，那么，作为人文的人类文化与作为天文的自然宇宙的脱离，就会成为不可避免的后果，以至于文化世界本身就会成为人类自身与自然宇宙脱离的方式。在今日，由于这种相互脱离，这种理想已经以一种意想不到的残酷与困境的方式出现：艾滋病将所有的个人的、社会的、道德的、伦理的、政治的、文化的等问题在自身那里打开，从而使得自身成为接收世界全体的一个焦点区域，与此相应，世界某一个具体区域的生态、能源、战争等问题，无不将自己表述为世界性的事件。人们不得被抛向这样的视域：每一个个人、甚至每一个存在者的命运，都同时也是任何一个他者以及宇宙总体的命运。而科学技术以及大众传媒的发展，也处处强化着这一视域。在福柯意义上的“全景监狱”中，在福柯、布尔迪厄等所发现的那个由知识、主体、权力、真理、性、癫狂等等相互交错而构成的“场域”中，在德波（Guy Ernest Debord）所发现的“景观社会”（society of the spectacle）中，那些“牵一发而动全身”的事件系列作为一个个相互指引的恶性循环的“场域”而出现，以至于给人以这样的感觉，那个“致广大而尽精微”的文化理想，当它蜕变成世界的现实之际，竟然是如此的让人颤栗。事实上，迄今为止，没有哪一个时代比我们这个时代在事实上更接近于《中庸》或中国思想所打开的那个立体的境域性目光，更接近甚至地被推向《中庸》所揭示的存在境况；但也没有那个时代比我们这个时代更加坚定地拒绝“中庸”，将之作为一个文化理想来接纳。由于那场域性逻辑的支配，在当今时代，以至于最为简单的问题都变得高度复杂、难以应付，愈是如此，人类愈是将自己局限在头痛医头、脚痛医脚的困境中，从而愈来愈远离那个文化理想。按照《中庸》的逻辑，只有当我们从文化上抵达了那个“致广大而尽精微”的视野，今日那些困扰着人类的相互指引的场域性事件系列才可能变得相对容易与简单；而有在生命抵达简单、质朴、纯粹、真淳的存在状态时，生命才得以从文化上到达那个视野。

今日那些残酷的场域性事实，那些支配着现代生活的场域性的逻辑，却从相反的层面上表明了，由中庸之道所表述的那个文化理想不是主体基于某种意志与欲望的规划与设定，而恰恰是宇宙自身的秩序与法则，只要我们拒绝将其作为进行着的宇宙的事业来接纳，那么，

我们就不得不处在来自宇宙自身的那种场域性逻辑的困扰中。当然，对于“中庸”而言，当下地抵达天下、个体地接纳全体，并不能作为一个由宇宙已经完成的事实，而必须作为一个由人与宇宙分别进行着的的事件来理解，但对人而言，这一事件能否从事与进行，还是一种可能性，因而，在宇宙那里已经作为一个发生着的事实的事件，在人那里却必须作为一种文化理想来承担、作为一种文化生活的体系来建构。这个文化的理想与体系不断地揭示的，正是宇宙自身的那种内发性的“意图”，自生性的秩序，因而，所谓理想从来就不是一个与实然分离的应该或当然，而是到来中或进行中的实在本身。

当我们抵达了这个全面深邃、具体而微的文化理想时，对《中庸》的理解本身就不会停留在个人的意见系统中，而是成为从历史深处走向我们的“中庸”在我们这个时代打开自身的方式。在这个时候，对《中庸》的理解，就不会希罕和依傍宗教与神学、形而上学与科学等的词汇、语法与框架，当我们用终极实在、宗教性等等概念来诠释《中庸》时，则充满了对后者的指望与期待，而在中庸的视野中，就会看到，即使是所谓的试验性科学，也不过是“人文”的一种形式，也不能仅仅将其理解为世界之固有规律的揭示形式，只要科学对世界的规律尚未穷尽，那么，它对规律的确信，就必须作为文化理想来理解；只要科学作为文化理想的那一个维度尚未得到理解，那么作为人文的科学，与天文之间的关系就值得我们深思：它究竟是使得我们脱离了宇宙，还是使得我们就住在宇宙的表面。¹⁴也只有这个时候，我们才可以回答那个令法国学者困惑不解、然而当代中国思想尚未充分正视的根本性问题：究竟是什么使得中国与自身脱离？那个在“现代中国”这一表述中立身的作为民族—国家的中国，从根本上摆脱了这种致广大而尽精微的文化理想、文化生活与文化体系，也正是这种文化理想与文化体系的摆脱，导致了现代中国自身与自然宇宙的分离、与天下的分离，与每一个普通生命的分离，因而它不得不在由文化上的他者所规定的民族—国家的框架中获得自己的位置，由此出现了作为民族国家的中国与根植于历史深处的文化中国的离异，从而，那个在上下通达的过程中所打开的那个全面而深邃、富有而盛大的文化理想再也找不到它的立身之所。

参考文献:

- [1] 中庸（第 27 章）[M]。
- [2] 艺文类聚（卷二十）[M]。
- [3] 大戴礼记（卷一）[M] 哀公问五仪。
- [4] 中庸（第 30 章）[M]。
- [5] 中庸（第 31 章）[M]。
- [6] 法言·修身[M]。
- [7] 马一浮：泰和宜山会语·楷定国学名义 国学者六艺之学也[A]，马一浮集（第一册）[C]，杭州：浙江古籍出版社与浙江教育出版社 1996 年版，10。

- [8] 马一浮：泰和宜山会语·论六艺该摄一切学术[A]，马一浮集（第一册）[C]，18。
- [9] 维柯：维柯论人文教育—大学开学典礼演讲集[M]，张小勇译，桂林：广西师范大学出版社，2005，3。
- [10] 马一浮：泰和宜山会语·论西来学术亦统于六艺[A]，马一浮集（第一册）[C]，23-24。
- [11] 王夫之：读四书大全说（卷三）中庸[A]，船山全书（第六册）[C]，578。
- [12] 中庸（第32章）[M]。
- [13] 中庸（第27章）[M]。
- [14] 中庸（第33章）[M]。
- [15] 海子：诗学：一份提纲，海子诗全编[M]，上海：三联书店，1997，890。
- [16] 论语·雍也[M]。
- [17] 老子（第35章）[M]。
- [18] 人物志·體別[M]。
- [19] 人物志·九徵[M]。
- [20] 礼记·哀公问[M]。
- [21] 中庸（第26章）[M]。
- [22] 孟子·万章上[M]。
- [23] 王夫之：四书训义（卷四）中庸（三）[A]，船山全书（第七册）[C]，239。
- [24] 朱熹：四书章句集注[A]，朱子全书（第六册）[C]，58。
- [25] 王夫之：四书笺解（卷二）中庸[A]，船山全书（第六册）[C]，158。

注释：

1. 孔安国注《礼记·乡饮酒义》曰：“圣，通也，所以通宾主之意也。”见《十三经注疏（整理本）》，北京大学出版社2000年版，第1902页。
2. 《古文字诂林》第九册，上海教育出版社2004年版，第572页。《白虎通·圣人》云：“圣人者何？圣者，通也，道也，声也。道无所不通，明无所不照，闻声知情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。”
3. 徐中舒认为，圣、听、声三者同源，其始本为一字，后世才有分化，口、耳的一致与相通，似乎是其字所内蕴之意。（《古文字诂林》第九册，第573页）另一方面，也要看到，以明训圣，也是一条思路，“圣者，通明之称”（《增修东莱书说》卷二十八）、“圣者通明之极也”（《思辨录辑要》卷二十六）、“圣人者何？圣者，通也，道也，声也，道无所不通，明无所不照，闻声知情”《白虎通·圣人》，这条思路强调的是基于视觉的敞开性。总而言之，在圣人身体发现的是那种身体的全副官能相互通达的情形。
4. 吉尔·德勒兹《褶子》，见其《福柯·褶子》，湖南文艺出版社2001年版，第245、236页。
5. “人皆知仲尼之为仲尼，不知仲尼之所以为仲尼。不欲知仲尼之所以为仲尼则已，如其必欲知仲尼之所以为仲尼，则舍天地将奚之焉！人皆知天地之为天地，不知天地之所以为天地。不欲知天地之所以为天地则已，如其必欲知天地之所以为天地，则舍动静将奚之焉！夫一动一静者，天地之至妙者欤。夫一动一静之间者，天地人之至妙至妙者欤！是故知仲尼之所以能尽三才之道者，谓其行无辙迹也。故有言曰：‘予欲无言。’又曰：‘天何言哉，四时行焉，百物生焉！’其斯之谓欤！”邵雍《皇极经世书》卷十一《观物篇》五十五。
6. “杨子曰：‘观乎天地，则见圣人。’”伊川曰：“不然。‘观乎圣人，则见天地。’”（《二程外书》卷十一）
7. 全息理论的大体内容是：每一个机体包括成体都是由若干全息胚组成的。任何一个全息胚都是机体的一个独立的功能和结构单位；或者说，机体的一个相对完整而独立的部分，就是一个全息胚。在每个全息胚内部镶嵌着机体各种器官或部位的对应点，或者全息胚上可以勾画出机体各器官或部位的定位图谱。全息胚犹如整体的缩影。这些对应点分别代表着相应的器官或部位，甚至可以把它们看做是处于滞育状态的器官或部位。在全息内，各个对应点有不同的生物学特性，但是每一个对应点的特性都与其对应器官或部位的生物学特性相似。也可以把全息胚看做是处于某种滞育阶段的胚胎。因此，其内不仅含有全身的遗传信息和生理信息，而且在病理条件下，全身或局部的病理信息，也相应地出现在全息胚或其对应点内。因此说，足是一个全息胚，它包含有人体各器官或部位的定位图谱，即反射区分布图。这正是按摩、针刺反射区可以查出病症，调节和改善各器官系统功能活动的原因所在。
8. 当孔子说“可以”的时候，按照王夫之的理解，这意味着“随所以而皆可也”，“于所兴而可观，其兴也深；于所观而可兴，其观也审。以其群者而怨，怨亦不忘；以其怨者而群，群乃益挚。”“方其群而不忘夫怨，而其怨也旁寓而不触，则方怨而固不失其群，于是其群也深植也不昧。夫怨而可以群，群而可以怨，唯三代之诗人为能，无他，君子辞焉耳。”《诗三百篇》而下，唯《十九首》能然。李杜亦仿佛遇之，然其能俾人随触而皆可，亦不数数也。”（参看《中国文论：英译与评论》，上海社科院出版社2003年版，第504-508页）
9. 事实上，在莱布尼兹的“前定的和谐”的“新系统”中，我们业已看到对宇宙本性的这种理解，而吉尔·德勒兹通过褶皱而发现的世界，也在提供一种与此相似的视野，欧罗巴艺术风格以自己的形式成为这种宇宙秩序的体现者。
10. “晚清以来百年中国的文化处于艰难的解构与重建的过程之中。这其中的问题多到不知凡几，但最为人所忽略也是最重要的，是代表一个民族文化秩序和文明程度的礼仪问题。中华民族号称礼仪之邦，但百年

来西潮冲击、传统解体，我们越来越少了承继自己民族的文化传统、代表今天文明程度的诸种礼仪，包括怎么吃饭，怎么睡觉，怎么穿衣，怎么走路，怎么跟人谈话，基本上都处于失序状态。不妨看看中小学生的所谓‘校服’，全是些窝窝囊囊的运动装。着装和人的体面、尊严是连在一起的，不可轻看。还有取名问题，由于‘文革’的影响，很多人的名字都带有‘文革’的痕迹，中国人现在的重名之多，全世界绝无仅有。地名、街道名，也有同样的问题。名字是文化符号，古人的名字有名、字、号的分别，为了表示尊敬，往往讳名而称字。今天虽不一定这样讲究，取个好名字，还是有必要的。至于称谓，如今的问题就更大了。过去一律称‘同志’，现在‘师傅’、‘老师’泛滥。‘先生’、‘小姐’的称呼流行起来原是好事，但‘先生’的称呼其实也大有讲究，现在用得不得当的情况比比皆是。称呼的混乱反映一个国家伦理秩序的混乱。”“鉴于上述种种，我建议成立一个专门的委员会，负责制定各项礼仪，并编撰国家的礼仪大典。过去我们忽略了这个问题。现在应该有条件把‘制礼作乐’提到日程上来了。这需要各方面专家的参与，需要一条一条地制定出来，有繁的，也有简的，针对不同的行业、不同的领域、不同的人群、不同的场合。当然应该保持一定的弹性，因为礼仪不是法律。也不是全面恢复传统礼仪，而是制定不丢掉传统的现代社会的文明礼仪。制定国家礼仪大典这件事，是个大的文化建设工程，需要耗费时日，但价值无穷。礼仪可以增进人伦关系的庄重性，可以重建人的尊严和人伦的庄严，应该是我们今天文化传统重建的重要一环。”参看刘梦溪《礼仪与文化传统的重建》。

11. 王夫之有云：“圣人说命，皆就在天之气化无心而及物者言之。天无一日而息其命，人无一日而不承命于天，故曰‘凝命’，曰‘受命’。”（《船山全书》第六册，岳麓书社1996年版，第677页）又云：“天日命于人，而人日受命于天。故曰性者日生也，日生而日成之也。”（《船山全书》第二册，第300页）

12. 朱熹认为，《中庸》第一章所谓的“是故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”与第33章“潜虽伏矣”、“不愧屋漏”分别对应，“正与此相首尾，但诸家皆不之察，独程子尝有‘不愧屋漏与谨独是持养气象’之言，其于二者之间特加‘与’字，是固已分为两事。而当时听者有未察耳。”“其所不睹不闻者，己之所不睹不闻也。故上言‘道不可离’，而下言君子自其平常之处无所不用其戒惧，而极言之以至于此也。独者人之所不睹不闻也，故上言‘莫见乎隐，莫显乎微’，而下言君子之所谨者尤在于此幽隐之地也。是其语势自相唱和，各有血脉，理甚分明。如曰是两条者皆为谨独之意，则是持守之功，无所施于平常之处，而专在幽隐之间也。且虽免于破碎之讥，而其繁复偏滞，而无所当亦甚矣。”参看《四书或问·中庸或问》，见《朱子全书》第六册，第555-556页。

13. 王夫之在其《读四书大全说》卷三《中庸》第三十三章中云：“天不可谓之敬，而其无妄不贰者敬之属。天不可谓之信，而其无妄不爽者信之属。而天之不言而动，乃至声臭之俱泯，其固然已，而抑于声臭之俱泯之中，自有其无妄者以为之载，是以于穆而不已。则以配君子之德。密存而不显于言动未形之中，乃至思勉之俱化；而抑于言动不形之地，自有其笃厚之恭，以存其诚，是以敦化而不息。乃要其存诚不息而与天同载者，则于喜怒哀乐之未发，致中者是也；自戒慎恐惧而约之，以至于至静之中无所偏倚，其守不失者是也。而为显其实者，则亦敬信而已矣。……德至于敬信，地至于‘不动而敬，不言而信’，则诚无息在动曰敬，在言曰信也。”

14. 西方近代科学乃是作为一个文化理想而出现的，在牛顿、拉普拉斯、莱布尼兹以至在爱因斯坦那里，对宇宙的科学探究就是我们与神接近、融入宇宙的方式，然而后来，通过神的概念以及替代了神的现代之人的观念，科学愈来愈使得人类文化与宇宙的分离成为可能。

The Doctrine of the Mean: the Comprehensive and Profound Culture

Ideal

Chen Yun

(East China Normal University Department of Philosophy, Shanghai 200062)

Abstract: China as nation-state in the statement of “modern China” escapes from this great and precise culture ideal, culture life and culture system. As the result of the division of culture idea and culture system, the modern China itself and the cosmos, tian-xia, every common life are divided. So it must get a position in the framework of nation-state which is decided by the culture of the other. China as nation-state is divided from the China with culture which is based on the history deeply. Consequently, the comprehensive and profound, rich and great culture ideal which is opened from outside and inside can not get a position any more.

Key Words: The Doctrine of the Mean: culture ideal; nation state

收稿日期: 2005-11-11

作者简介: 陈赞，男，汉族，华东师范大学哲学系副教授，中国现代思想文化研究所研究员。