



站内留言
网站地图
用户列表

网站首页 中哲史 外哲史 哲学问题 宗教研究 学界动态 相关机构 交流论坛

当前位置: 首页>交流论坛>学术专区>东方思想与文化> 本站首发 作者授权 网上转载 网友投稿 推荐阅读

[返回]

夏可君《论语》讲习录

作者其他文章

2006年3月20日 来源: 论坛主题

夏可君《论语》讲习录

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

转自 汉语人论坛 (www.chineseren.org:8002)

作者介绍: 夏可君, 男, 1969年出生。2001年武汉大学哲学系毕业, 获得哲学博士学位, 博士论文研究海德格尔的世界问题和无人称句思想; 2001-2003 中山大学哲学系, 讲师; 2003, -2004, 德国KAAD奖学金, 弗莱堡大学研究; 2004年, 中山大学哲学系讲师; 从2005年起在法国斯特拉斯堡大学哲学系跟随让-吕克·南希教授学习。主要学术成果: 1, 著作: 今年即将发表个人专著: 《感通的思想——〈论语〉之变异的传释》(作为《开端文丛》之一) 2, 著作: 即将发表个人论文集: 《心魂书写》。3, 与其他朋友一道主编系列丛书《开端文丛》, 今年即将出版。准备系统翻译、介绍和研究法国当代思想, 已经开始和朋友们一道编辑翻译Levinas, Derrida, Jean-luc Nancy, Blanchot, F. Jullian, Jean-luc Marion, Allan Badiou等人的著作。主要论文: (1), 《Fuge: 海德格尔(M. Heidegger)的世界问题》, 《江苏社会科学》, 2000, 5。(2), 《海德格尔与世界问题的发生》《现代哲学》, 2003年, 1。(3), 《德里达书写死之绝境——对Heidegger, Levinas, Blanchot死亡问题的解构》, 发表在《论证》第三期, 近四万字, 广西师范大学出版社, 2003年。(4), 《布朗肖(M. Blanchot)的写作》: 《东方》杂志, 2003, 11。(5), 《礼物的精神——Derrida思想礼物及其对神学的解构》, 发表在《道风》, 香港道风山神学研究期刊, 2004年。(6), 《无题的礼物和思想发生的位置——Derrida论馈赠的可能性和不可能性》, 发表在《生产》第一期, 广西师范大学出版社, 2004。(7), The Community of Love and Ethos of Giving: Deconstruction Of Christianity in Jean-Luc Nancy. 2004年在台湾中原大学“上帝与公共生活”的国际会议论文。(来自http://www.frchina.net/person.php?id=143)

《论语》讲习录

夏可君 著

献给听课的学生

和到来

的读者

目 录

- 开讲: 感通的思想
- 第一讲: 心之感通
- 第二讲: 心之重量与心之贯通
- 第三讲: 王冠和琴瑟: 君子之仪
- 第四讲: “时”之忧患: “学”之本体
- 第五讲: 射艺之义: 于“无所争”—“必争”之间
- 第六讲: “畏”与“祷”: 承受灾变的姿态
- 第七讲: 血气之思与政治之会
- 第八讲: 直和隐: “孝”与“法”之见证
- 第九讲: 阅读和书写的共同体: 孔子文德之命的改写和变异
- 第十讲: 女子之养与女子之好
- 通讲: 感通和变异
- 1, 经典传释的境况
- 2, 革命性的心魂书写
- 3, 源发情势之生发
- 4, 归还经典之通途
- 5, 话题与说明及其联结
- 6, 血气之贯通与落实
- 7, 源发思想传释学之位置
- 8, “示例”逻辑和“变异”书写

主要参考书目

开讲: 感通的思想

面对《论语》，你会是谁？或者说，在讲解和阅读《论语》之时，你会成为谁？在课堂上，《论语》在你和学生之间，但是，《论语》应该由谁来打开？由你还是由学生们？或者是由一双无形之手来打开？或者是“经典”打开它自身？你站立在中间——你“立”在“之间”，也许，对《论语》的阅读只能开始于这个“立起来”的中间位置？开始于这个随着读者或听众不同，随着解读方式不同而改变着的之间位置？你如何来到这个位置上？你听到了什么指令？这个位置存在吗？它是一个确定的还是一个不确定的位置或空间？它如何确立起来的？你不得不自问：当你站在学生和《论语》之间——那个中间或之间的位置时，你是障碍还是通道？在《论语》前面，面对《论语》的这个境况，谁不感到孤立无援？这个“讲习录”——一种古老的思想手艺活，一种“零碎敲打”的原始技艺，可能源于汉语传统的书院和讲习所的素朴讲授方式，而现在，则可能有些接近西方演讲修辞术的讲课稿了，甚至还有些近似于某种秘写术的书写讲经方式，可能也是作者本人也不知道的某种变异的书写方式呢。那么，谁在书写它？谁在倾听它？它的读者如何来面对它？他们/她们应该有着什么样的眼睛和耳朵？什么样的阅读的姿势？但是，对于现在的我们，《论语》是我们能够接近和打开的吗？面对《论语》，打开《论语》，试图去发现什么微言大义——难道不是现代汉语思想内在的一个疑难？这里，不有着汉语思想内在的危难的症状？

《论语》作为话语之经纶，作为汉语思想源初经验之表达，作为孔子生命话语的留存，一定也见证了文化的内在危难。而最为根本的危难必然也与这个文化在开端上、思想源发发生时所面临的危难相通！那么中国文化和汉语思想在源发发生时面对了什么样的危难？

如同古希腊开端的危难在于因为分配的遗忘而导致普罗米修斯盗火来弥补记忆缺失的神话，如同犹太教在开端之时，亚当对神禁令之违背，而通过律法的命令来规范，不同开端的危难反映了不同文化所遇到的地缘生存和命运一般的挑战，希腊是爱比米修斯的遗忘和过错，因此需要记忆和知识来拯救，犹太教是神的自身区分和人的违背命令，因此需要放逐和戒命来回应。中国文化在开端的表达上面临着两个危难，因为汉语思想的开端不是单一的，而是双重的，甚至是多元和多重的。至少有着两个对起源的描述，一个可能与所谓的“神学—政治”的统绪有关，一个则指向寓意的描绘，个体生命的生成。

一个是在《国语·楚语下》中关于“绝地天通”的历史叙述或语录：
昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若不然，民将能登天乎？”
对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覿，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不彘其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵凌，是谓——绝地天通。（《楚语下》）”（重点号为我所加）
【“其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：‘重实上天，黎实下地。’遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不坏，何比之有？”（《楚语下》）】

另一个则是《庄子·应帝王》中的“厄言”：
南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。

让我们试图来阅读这两个段落。但是，以何种方式来阅读才合适呢？前者是一个历史文本，是在“王”和史官之间的对话，也是涉及历史事件的对话，在历史的文本中讨论历史，讨论一个最为重要但也可能模糊了的历史源发事件：“绝地天通”——这个事件展现了神和民，天和地之间的隔绝和交通的“上下比义”关系，确立起上下的定位或身位的法度。就是说：汉语思想对于神和人身位很关注，而且对于天地之间的感应和隔绝与否深有感触；对这个隔绝和感通之情态的关注，一切取决于如何来勾通这个天地“之间”的联系，取决于如何让民神各有其位所，而且强调了“隔绝”区分的重要性。后者是一个虚构文本（一个被“改写”了的宇宙创生的神话故事），是庄子以其厄言的文体写作所展开的故事（我们在这里不讨论庄子“三言”的书写方式），如果考虑到这个故事是所谓的《内篇》最后一篇的结尾文字，以及与《应帝王》这个篇目以及整个文本的内在关联，浑沌（或混沌）故事中的三个虚拟人物似乎对应于神巫季咸、壶子和列子之间的对话和交往，不过这几个人物之间的对话还只是“寓言”式的。而浑沌之言是针对生命的开窍，是“厄言”，是生成变异之言，它深入了“开一通”与否的悖论，是时间和空间相互转换的困难，以及生命转换生成的绝境，或者也涉及到时间在空间的汇聚，时间对空间的破解，以及对浑沌的变通，而且还是在一个盛情款待的“礼仪”背景下发生的，在回报和馈赠的“失败和成功”的彼此逆转中发生的，与开通，感官的感通和生命之间的时间性和相遇内在有关，只是表面看起来似乎全然没有什么政治背景——但是，考虑到这个故事发生在《应帝王》这样的篇目中：“以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。汝又何帛以治天下感予之心为？”——显然还是有治理天下的无为而治诉求的，而且还是涉及“心一感”（感乱，扰乱）之治理的问题。

那就是说，汉语思想在开端上，在源发事件之中，触及了“隔绝”和“感通”的疑难，或者说，汉语思想在面对生命的隔滞或生死的界面上贡献了自己对感通的思考，对感通的追求是汉语思想的根本动力。辟混沌而书写——如同画家石涛所谓“笔与墨会，是为姻媾；姻媾（或氤氲）不分，是为混沌”——汉语心魂书写的秘密开始于这个从“一”而“化”的书写。

开端上的天地失序或天地崩坏的整顿是通过“归位”来治理的，通过一系列主从关系的安排，通过一系列神职人员（巫、祝、宗等）的等级秩序来实现的，以及通过礼器、职官系统来填补那个间隔位置来展现的。但是到了孔子时代，礼乐崩坏之后，依靠什么来连接和感通那个再度被断开的位呢？所谓又一个天崩地裂的时代？或者说，再度确保那个“绝地天通”的区分隔离秩序？在所谓的“天人相分”中隐含“天人合一”？

孔子提出了“君子”这个形象来解决这个疑难！但是，谁是君子呢？为什么是君子呢？在孔子那里，我们将知道“君子”那是作为学习的例子（exemplary person，如同安乐哲在《〈论语〉的哲学诠释》中的英文翻译给我们的启发）！

在孔子时代，君子一方面可以是实指的所谓的先进的“今之君子”；另一方面也是虚指：并无明确具体指谓。孔子就曾经以君子作为一个主导形象：《论语·述而篇》：子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”君子的出现是孔子面对礼乐崩坏而提出的一个范型式生命模式（请参看张岩在《从部落文明到礼乐制度》中更加丰富的分析）。但是，对于当今的我们，是否还有这样的例子式的存在？也许，我们首先要思考何谓“例子”本身？

君子的古写与“诗人”的“诗”、“尹”相关，而且都与法度有关，在字意上（参看很多学者对《诗经》的文化研究），诗的一半是手持什么东西，作为法度，作为制度的掌控。尹和君子在文字发生上也有关系，尹，治也。命尹这样的语词反复出现在甲骨文上。圣人，尹，君与祭祀或祭师也是相关的，《大戴礼记·五义篇》：“所谓圣人者，知通乎大道，应变而不穷，能测万物之情性者也”——君子也是通道的打开者。君子与温柔敦厚之诗教的关系也有待思考，君子这里有化解阳刚和可以克服法律的严酷性的德能？这里涉及法则柔和化的问题？

因为这个绝地天通的困境，才形成了：或者必须保持分隔——“天尊地卑”；或者需要被沟通——“天人合一”；——这样奇特并存的汉语思想？而另一个则是浑沌之厄言，因感通而死亡，但又是新生的时机；同时，也是好客或好意的后果——因此，任何的给予可能都是危险的，任何的沟通可能是不可能的？在此两难的背景下，当下的我们如何来阅读《论语》？如何“打一开”或“讲一通”《论语》？如何接受传统的礼物，接受传统思想的馈赠？如何“回应”和“回报”？打开《论语》是让孔子的话语激活，还是使之“死”？

汉语源发的思想或许是最为彻底地面对了这个无法沟通和不能感通的困难，从而形成了独特的“感通的思想”。但是，也可能这个隔绝的危难被后世有所遗忘。虽然宋明理学和现代新儒学（尤其是牟宗三先生）回到了“感通”的思想上，似乎还是不够彻底。

而思考“隔绝”和“感通”之间“并存”于《论语》中，我们是在讲习中要一起面对的，我们不得不思考这个隔绝的不可消除性，讲习和书写的笔触将不得不在作证—见证之间，无所争—必争之间，如同心与心之间彼此感触，尊重那一直不可消除的间隔，感受到这些间隔，从而在间隔中变异书写。

在《论语》面前，此时此刻，当你来到这个中间的位置上，你是谁？你是否经历到了面对《论语》的艰难？

现在，在这个“之间”位置上的书写者时常感到自己只不过是一个携带着书、改写着书、书写着“书”的“说书人”——一个孤立无援的说书人。

是的，一个说书人，他只是说书人，如同一个中国传统文化的艺人，也可能是一个在异域漂泊或者被流放逐在外的艺术家，或许就是那在乡村和城市边缘穿行说书的所谓民间艺人，寻找着可以说故事的地方，手里只有一个经过改编的不完整的底本故事。有时这个本子还并没有成形，需要说书人来改写，也许永远都无法完成，如同他说书的旅程与他要写的书一道——似乎一直在路上——有时还并没有路，他只能在荒漠之中讲述那荒漠，在故事枯竭的时刻讲述枯竭本身，他只有一些记忆的片段，比如——那些古老的竹简文本，然后开始自己的改编和改写，一边打开黑色的无字折扇，一边拍响黑色的惊堂木，开始说书，有时，甚至，就是唱书。

面对《论语》，面对一个已经被解释了几千年的文本，一个说书人的姿势，也许太微不足道、太孤立无援了！面对《论语》的底本，我们应该如何去翻阅这个“文本”？如何来打开“话题”？其实现在他能够做的，只是停留在这个“翻阅”的姿势、这个话题的“话头”上，在这个开端的姿势上，如同一个被放逐在边缘的说书人——孤立无援。因为这个文化的话头丢失了，话语枯竭了，也许，只剩下对枯竭或枯槁的经验。

《论语》虽然是一些零散的对夫子 and 门徒言行或“话语”的记录，但是，当我们联系孔子在其它古代典籍中的生活情状，比如《礼记》、《韩诗外传》和《庄子》中的孔子形象，我们看到的是一个活泼泼的有着众多情景和“故事”的孔子。

那些情景中的故事，每每与《诗经》的解释相关，那些故事，为我们呈现了一个生动的孔子，如果我们去阅读这些相关的文字，我们面对的将是孔子的生命，也许孔子本人当时也只是一个四处行走的说书人？一个寻找典籍以便编写和改写的说书人？在汉语传统思想隐秘的意义上，可能他就只是一个“说书人”！如同西方通过吟来讲故事的诗人，从荷马史诗到《圣经》，一个说书人，漫游的说书人，梦想着自己有一天也进入故事，让故事有一天也会说他，直到有一天被别人说得面目全非，被另一种语言改写或涂抹。

进入子有的生命，就是进入孔子的这个说书人的形象？并最终生成这个形象？就是要在解读和思考中去传递孔子源发的思想，并接近孔子的生命？是否与孔子的神会，只能是生命与生命的相会？这样的“说书人”式的解释是“生命之传释”？是生命与生命之间的见证？

说书人的传释——很久以来，我们已经遗忘了这个隐秘的形象，这门失传了的手艺或绝活，他们已经以所谓的政治统治，所谓的学术规范的名义放逐了他——“说书人”孤立无援！

因而，说书人的传释就不是从考证到考证的了，但是这并不意味他不尊重文字的考证，他知道他不仅缺乏考证的训练，而且是完全不胜任解释“整个”《论语》的——他甚至都不知道自己是否能够在有生之年可以完成对整个《论语》逐字逐句的思考——是逐字逐句的思想啊，甚至都不敢放过一个语气词。说书人试图面对汉语语言本身的源初发生，思考汉语在孔子那里作为生命事件的发生，作为言说法度之建立的意义，以及相应的困难，为了回应这个困难，他试图在变易中和变异中——这双重的生成是他书写或改写的手法，并以此展开对《论语》的解释。

说书人的传释也不是历史学的了，而是要追问历史本身的事件性，是事件决定了历史，如同作为小说的“话本”的故事底本决定了故事的线索。思考汉语思想和孔子生命事件的关系是进入《论语》的要津，惊堂木响起，折扇打开，是孔子作为君子的形象。当然，说书人的传释也不是“经学式”的解释，无论古文经学还是今文经学都是汉代历史之政治的产物——在孔子那里并没有这样的问题，而且所谓的历史学解释，不得不面对如下复杂的关联：事件本身之绝对的事件性（所谓例子的逻辑或源性）—事件的某历史阶段性—历史绝对性和事件本身的相交，显然，历史学和史料的研究只占三分之一。因此，后来的汉宋之争，心理学之别，都是特殊历史时代的产物，对于我们这个时代并不具有绝对的意义，虽然我们可以去学习他们如何在相应的阶段体现事件性及其绝对性的。对于事件性之思考，什么重要的事件决定了这个文化的历史，或者这样的事件为什么没有引发思考，从而构成了什么后果——这些讲构成我们思考的核心。

说书人的传释也不是什么汉代的“家法”！说书人受过训练，但说书人时常被隐去了名字，只是在黑夜中独行。甚至，这样的传释也不再是“儒学”或“儒家”的，因为在生命感通和变异的生成中，孔子，还有庄子等的生命和文本，是超越“家法”谱系的，真正伟大的思想本来就是在这个世界上没有位置的，就是随起随生的，一直在生成之中的。那些“儒学”和“儒家”式的传统谱系解释一直限制了孔子的思想，当然这也不是否定历史上儒学存在的事实，而是从源发事件和孔子的生命上重新开始思考。

把孔子仲尼或“孔夫子（Confucius）”和“儒学或儒家（Confucianism）”艰难地区分看来，这可能让很多儒学的继承者和汉学家们迷惑（confusion）了，但正是这个混合迷惑了我们！或者说，试图在区分中把握传统思想的交错和纠结，回到孔夫子本人的生命范例上，是重新思考《论语》的真正的起点。

说书人也如是，他与他的故事一道生成，在这个世界上，黑色衣装的说书人可能只是一个幽灵。当然，也更不是什么博士制度的只通一经之学——显然这违背了孔子提倡的博约互补的学习法则。孔夫子的“手法”乃是贯通生命的智慧，是在经典中生成经典，在经典中化解经典——在孔子之前，只有散失的典册，在孔子那里，只有经典的变异生成。如同说书人当下的传释已经在嫁接和变异了，力求在和西方思想的对话中找到其间转换的“隔”和“通”，我们面对的困难已经和孔夫子的时代有所不同了，我们的说书人不得不变异，甚至，他并不知道自己将如何被变异！

此外，说书人的传释也不是学问式的，而是指向生命的困厄；不是哲学逻辑的而是追问、敞开和游戏式的，不是传统的除非是对传统有所变异，所以这里的传释没有从“仁”和“中庸”这些传统重视的范畴开始。那些现代的解释（总是以翻译《论语》为出发点，却从不反思为什么要翻译，以及翻译与语言的关系）既不够传统，也不够西方化，而我们的解释将不得不做到：既要彻底还原汉语源初的思想——披戴汉语思想的深衣和冠冕——回到血气和心魂书写最初的发生上，而这是后来的儒学所忽视或没有思考的，因此也就没有一厢情愿的文化保守主义；同时，也要期待汉语思想本身被彻底变异——思考我们现代汉语本身的改变，我们当下生命灵魂状态的分裂，回应汉语思想内在可能会发生的变异，因而也没有什么心甘情愿的普世主义。

其实，在孔子那里，又有什么局部之历史学的、考证的、家法的、伦理学的、政治学的解释呢？而且，必须反复强调的是：

对《论语》的传释不应该把孔子作为儒学的传统谱系来看待，孔子不是可以被儒学的历史和实然所限定的（虽然《论语》是儒分为八之后而编撰的），孔子之为孔子，并不属于任何儒学或新儒学的“派别”和“家法”；孔子的思想在开始的发生上就有了变异，一直处于无尽生成之中；而且向着未来变异；甚至，是超越汉语，超越整个汉语思想本身的，属于世界和它者；而且这个它异化或变异是不能由我们自己所控制的。

当然，这决不是否认历史上的儒学的存在，我们也更加不是要抛弃我们的传统，完全不是！相反，我们而是要更加彻底、更加内在地进入孔子的生命以及后续的传承之中，并且在时代的困境中，重新打开被封闭了的意义，因此我们的解释非常细微和精微。对孔子生命形象或图像的重新思想，因而不是历史学的处理过去的方式，而是生命生变意义上的重新发现我们的过去，向着未来敞开。

此外，这里的传释既不是古典时代的“导师追随原则”的完善方式，也不是现代理性的“启蒙批判原则”的发展方式，而是激发差异，在差异中游戏，同时，也是游戏的差异，不只是只有一种游戏，而是游戏本身也是差异的，差异的游戏和游戏的差异——这是在试图尝试无方法、无原则、不可操作的传释方式。

差异的游戏源于生命本身的丰富性和不可替代性，经典也只是对个体生命和各个个体之间通道的敞开和指引，经典之为经典在于超越自身，经典一直已经在缺席之中。经典完成了吗？——它还在生长之中呢！因此，我们的汉语经典也在生长之中——生生不息，生生之易变中！而且，也在变异之中。可能任何某种家法谱系和学术的制度化方式都是企图在解释中占有真理，从而封闭经典本身不断打开的可能性。如果有“绝对”的渴求，那也是经典自身通道（passage）的敞开，经典自身的化解和消失——不再有经典了，对经典的怀旧和渴望依然是一种神话式的主权的渴望？也许应该让经典书写向变异书写退却，以此来敞开我们的感受，打通或尊重独一个体之间的距离或间隔。

而一个写书的“说书人”并不在世界上占据某个位置，说书人聚集起来的“共同体”只是漫游、游离和离散的。

而生命总是在面对危难时，在对危难的事件中形成知识和认知的，所谓的经典或各个文明开端的典籍都是在面对自己文化根本的绝境，并在思考这个绝境中形成的，所有源发的故事都与灾异和危难相关，面对《论语》，同样也是面对我们文化自身的危难。

有一次，我和一位德国汉学家H.Geiger（汉克杰博士）在一座中国现代大城市的大院里，看到了一个奇异的景观：在一座不高的土丘上，巍然屹立着一棵大概有了好几百年的古树，古树扎在土壤中，树根却完全的枯槁了，而且枯槁的树根完全暴露在外（可能这类树的树根就是如此生长的），因为在高处，袒露而枯竭的树根尤为醒目，但是，树叶和树枝却依然茂盛葱郁，硕大无比，俩俩对照，对比更加强烈。我们两人沉默地感叹着，好久没有言语，不约而同的认为——这颗树是中国这个古老文化的“化身”或“象征”：如同我们这个古老的文明，虽然土壤或大地——源发事件的场域——还在隐秘地给予养分，但是树根或源头已经枯竭了——我们已经无法回到源头，无法进入经典的源初发生，当然，从经典派生的解释，或者是当下的发展，却蔚为大观。这里有着三重的错位：大地隐秘的养分—源头话语的枯竭—后发后续的勃兴，如果类比我们的文本解释，在急切吸收西方的“解释”中，我们的古代文本似乎依然有着活力，但是，可能无法改变源头枯竭的危难（回到“经典”的困难），而且，一旦大地的土壤被破坏，不再有养分供给——“源发危难的事件”被遗忘以及没有被反省，这棵树随时就有倒塌的危险。我们的解释或传释已经在嫁接、移植之中，但是我们是否充分反省了这些方法的后果和前提？我们的解释难道不是在复制或受西方思想所复制？虽然复制本身可能也是不可避免地要发生的；我们也在自觉和不自觉的拔根、植根，但是否思考了根源的枯竭以及去经验这个经典本身的枯竭？经典之为“书中之书”是否已经丧失了位置？也许承受这个失去的位置才是更加重要的；而超越经典与解释的模式，就意味着必须更加深入源发事件的土质（血气）之中，如果土壤已经贫瘠和荒芜了，大地已经荒漠化了，那么就去经验这个荒漠或枯竭的境况，就去彻底地变异自身的存在吧。

文章添加：未已 最后编辑：

点击数:4628 本周点击数:2 打印本页 推荐给好友 站内收藏 联系管理员

相关评论（只显示最新5条）

儒亚 于2006-3-29 6:05:09

谢谢未已兄！merci！如果你愿意，作者xia也许愿意和你直接联系和交流！他的email你应该知道，或者是hotmail和他的网站！

奚为后我 于2006-3-28 21:53:54



好帖子，未已兄辛苦了

未已 于2006-3-28 19:59:25

第九讲阅读和书写的共同体：孔子文德之命的改写和变异

作者：夏可君

文章来源：

浏览：231 次

【如果引用和参照夏可君的相关思想，请一定注明出处，否则本人将追究其责任！！】

第九讲 阅读和书写的共同体：孔子文德之命的改写和变异

夏可君

选自书稿（《感通的思想》）或《论语讲习录》

——献给有阅读耐心的读者

0. 0《论语·子罕篇》：

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”

0. 1《论语·述而篇》：

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”

1. 0《孔子集语·事谱·琴操》：

……孔子貌似阳虎，（匡君）乃率众围孔子，数日不解，弟子皆有饥色。于是孔子仰天而叹曰：“君子固亦穷乎。”……。孔子曰：“由，来。今汝欲斗名，为戮我于天下。为汝悲歌而感之。汝皆和我。”孔子乃引琴而歌，音曲甚哀。有暴风击拒，军士僵仆。于是匡人乃知孔子圣人，瓦解而去。

1. 1《孔子家语·困誓》：

孔子之宋，匡人简子以甲士围之。子路怒，奋戟将与战。孔子止之，曰：“恶有修仁义而不免世俗之恶者乎？夫《诗》、《书》之不讲，礼乐之不习，是丘之过也。若以述先王、好古法而为咎者，则非丘之罪也，命也夫！歌，予和汝。”子路弹琴而歌，孔子之和之。

1. 2《史记·孔子世家》：

于是乃相与发役围孔子于野。不得行，绝粮，从者病，莫能兴。孔子讲诵弦歌不衰。子路愠，见曰：“君子亦有穷乎？”孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”

子贡色作，孔子曰：“赐，尔以予为多学而识之者与？”曰：“然。非与？”孔子曰：“非也。予一以贯之。”

孔子知弟子有愠心，乃召子路而问曰：“《诗》云‘匪兕匪虎，率彼旷野’？

吾道非耶？吾何为此？”

子路曰：“意者吾未仁耶？人之不我信也。意者吾未知耶？人之不我行也。”

孔子曰：“有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齐？使智者而必行，安有王子比干？”

子路出，子贡入见。孔子曰：“赐，《诗》云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非耶？吾何为此？”

子贡曰：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉？”

孔子曰：“赐，良家能稼而不能为穡，良工能巧而不能为顺。君子能修其道，纲而纪之，统而理之，而不能为容。今尔不修尔道而求为容。赐，尔志不远矣！”

子贡出，颜回入见。孔子曰：“回，《诗》云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非耶？吾何为此？”

颜回曰：“夫子之道之至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾丑也；夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！”

孔子欣然而笑曰：“有是哉颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。”

2. 0 《孔子家语·在厄》：

楚昭王聘孔子，孔子往拜礼焉，路出于陈、蔡。

陈、蔡大夫相与谋曰：“孔子圣贤，其所刺讥，皆中诸侯之病。若用于楚，则陈、蔡危矣。”遂使徒兵距孔子。孔子不得行，绝粮七日，外无所通，藜羹不充，从者皆病。孔子愈慷慨讲诵，弦歌不衰。

乃召子路而问焉，曰：“《诗》云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非耶？吾何为此？”

子路愠，作色而对曰：“君子无所困。意者夫子未仁与，人之弗吾信也。意者夫子未智与，人之弗吾行也。且由也昔者闻诸夫子：‘为善者天报之以福，为不善者天报之以祸。’今夫子积德怀义，行之久矣，奚居之穷也？”

子曰：“由未之识也，吾语汝。汝以仁者为必信也，则伯夷、叔齐不饿死首阳。汝以智者为必用也，则王子比干不见剖心。汝以忠者为必报也，则关龙逢不见刑。汝以谏者为必听也，则伍子胥不见杀。夫遇不遇者，时也；贤不肖者，才也。君子博学深谋而不遇时者众矣，何独丘哉！且芝兰生于深林，不以无人而不芳。君子修道立德，不谓穷困而改节。为之者人也，生死者命也。是以晋重耳之有霸心，生于曹卫。越王勾践之有霸心，生于会稽。故居下而无忧者，则思不远；处身而常逸者，则志不广。庸知其始终乎？”

子路出，召子贡，告于子路。子贡曰：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉？”

孔子曰：“赐，良农能稼，不必能穡；良工能巧，不能为顺。君子能修其道，纲而纪之，不必其能容。今不修尔道而求为容。赐，尔志不广，思不远矣！”

子贡出，颜回入。问亦如之。颜回曰：“夫子之道之至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病焉，不容然后见君子！”

孔子欣然叹曰：“有是哉，颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。”

2. 1 《说苑·杂言》：

孔子遭难于陈蔡之境，绝粮，弟子皆有饥色。孔子歌两柱之间。

子路入见，曰：“夫子之歌礼乎？”

孔子不应，曲终而曰：“由，君子好乐，为无骄也；小人好乐，为无忧也。其谁知之子不我知而从我者乎？”

子路不说，援干而舞，三终而出。及至七日，孔子修乐不休。

子路愠见曰：“夫子之修乐时乎？”

孔子不应，乐终而曰：“由，昔者，齐桓霸心生于莒；勾践霸心生于会稽；晋文霸心生于骊氏。故居不幽则思不远，身不约则智不广。庸知而不遇之？”

于是兴。明日免于厄。

子贡曰：“二三子从夫子而遇此难也，其不可忘己！”

孔子曰：“恶，是何言也！语不云乎——三折肱而成良医。夫陈蔡之间，丘之幸也，二三子从丘者皆幸人也。吾闻人君不困不成王，烈士不困不成行。昔者，汤困于吕，文王困于羑里，秦穆公困于殽，齐桓困于长勺，勾践困于会稽，晋文困于骊氏。夫困之为道，从寒之及暖，暖之及寒也。维贤者独知，而难言病！兑住吟吮骸 B 啖 辘 笕思 蓬 纛 S 醒圆恍拧 J 卜 忒 肴 四 艇 裕 兵 病 薄？

2. 2 《韩诗外传》：

孔子困于陈蔡之间，居环堵之内，席三经之席，七日不食，藜羹不糝。弟子皆有饥色。读《诗》、《书》治礼不休。子路进谏，曰：“为善者，天报之以福，为不善者，天报之以贼。今先生积德累仁为善久矣，意者尚有遗行乎？奚居之隐也？”

孔子曰：“由，来，汝小人也，来讲于论也。居，吾语汝。子以夫知者为无不知乎？则王子比干革何为刳心而死？子以义者为必听乎？则伍子胥何为抉目而悬吴东门？子以廉者为必用乎？则伯夷叔齐何为饿于首阳之山？子以忠者为必用乎？则鲍叔何为而不用，叶公子高终身不仕？鲍焦抱木而泣，子推登山而燔。故君子博学深谋，不遇时者众矣！岂独丘哉！贤不肖者，才也，遇不遇者，时也，今无有时贤安所用哉？故虞舜虞耕于历山之阳，立为天子，其遇尧也。傅说负土而版筑，以为大夫，其遇武丁也；伊尹有莘氏僮也，负鼎操俎，调五味而立，为相，其遇汤也；吕望行年五十，卖食于棘津，年七十屠牛朝歌，九十乃为天子师，则遇文王也；管夷吾束縛自檻车，以为促父，则遇齐桓公也；百里奚自卖五羊之皮，为秦伯牧牛，举为大夫，则遇秦穆公也。沈尹名闻天下，以为令尹，而让孙叔敖，则遇楚庄王也，伍子胥前功多，后戮死，非知有盛衰也，前遇阖闾，后遇夫差也。•••••夫兰芷生于茂林之中、深山之间，人莫见之，故不芬夫？学者非为通也，为穷而不困，忧而志不衰，先知祸福之始，而心无惑焉。故圣人隐居深意独闻独见夫？舜亦贤圣矣，南面而治天下，惟其遇尧也。使舜居桀纣之世，能自免于刑戮之中，则为喜矣，何位之有？桀杀关

龙逢，纣杀王子比干，当此之时，岂关龙逢无知，而王子比干不慧乎哉？此皆不遇时也！故君子务学、修身、端行而待其时者也，子无惑焉！”

2. 3 《荀子·宥坐篇》：

孔子南适楚，危于陈蔡之间，七日不火食，弟子皆有饥色。

子路进问之曰：“由闻之：为善于者天报之以福，不为善者天报之以祸，今夫子累德、积义、怀美，行之日久矣，奚居之陷也？”

孔子曰：“由不识，吾语女。女以知者为必用邪？王子比干不见剖心乎！女以忠者为必用邪？关龙逢不见刑乎！女以谏者为必用邪？吴子胥不磔姑苏东门外乎！夫遇不遇者，时也；贤不肖者，材也；君子博学深谋不遇时者多矣！由是观之，不遇世者众矣！何独丘也哉？且夫兰芷生于深林，非以无人而不芳。君子之学，非为通也，为穷而不困，忧而意不衰也，知祸福始终而心不惑也。夫贤不肖者，材也；为不为者，人也；遇不遇者，时也；死生者，命也。今有其人不遇其时，虽贤，其能行乎？苟遇其时，何难之有？故君子博学、深谋、修身、端行以俟其时。孔子曰：“由！居！吾语女。昔晋公子重耳霸心生于曹，越王勾践霸心生于会稽，齐桓公小白霸心生于莒。故居不隐者思不远，身不佚者志不广。女庸安知吾不得之桑落之下！”

3. 0 《庄子·秋水篇》：

孔子游于匡，宋人围之，数匝，而弦歌不辍。

子路入见，曰：“何夫子之娱也？”

孔子曰：“来，吾将汝。我讳穷久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，时也。当尧、舜而天下无穷人，非知得也；当桀、纣而天下无通人，非知失也；时势适然。夫水行不避蛟龙者，渔父之勇也；陆行不避兕虎者，猎夫之勇也；白刃交于前，视死若生者，烈士之勇也；知穷之有命，知通之有时，临大难而不惧者，圣人之勇也。由，处矣！吾命有所制矣！”

无几何，将甲者进，辞曰：“以为阳虎也，故围之；今非也，请辞而退。”

3. 1 《庄子·让王篇》：

孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，藜羹不糝，颜色甚惫，而弦歌于室。

颜回择菜，子路、子贡相与言曰：“夫子再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡。杀夫子者无罪，藉夫子者无禁。弦歌鼓琴，未尝绝音，君子之无耻也若此乎？”颜回无以应，入告孔子。

孔子推琴，喟然而叹曰：“由与赐，细人也。召而来，吾语之。”

子路、子贡入。子路曰：“如此者，可谓穷矣！”

孔子曰：“是何言也！君子达于道之谓达，穷于道之谓穷。今丘抱仁义之道以遭乱世之患，其何穷之为？故内省而不穷于道，临难而不失其德。天寒既至，霜露既降，吾是以知松柏之茂也。陈蔡之隘，于丘其幸乎。”

孔子削然反琴而弦歌，子路揲然执干而舞。

子贡曰：“吾不知天之高也，地之下也。”古之得道者，穷亦乐，通亦乐，所乐非穷通也。道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。故许由乐于颍阳，而共伯得乎丘首。

3. 2 《庄子·山木篇》：

孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，左据槁木，右击槁枝，而歌颯氏之风，有其具而无其数，有其声而无宫角。木声与人声，犁然有当于人心。

颜回端拱还目而窥之。仲尼恐其广已而造大也，爱已而造哀也，曰：“回，无受天损易，无受人益难，无始而非卒也，人与天一也。夫今之歌者其谁乎！”

回曰：“敢问无受天损易。”仲尼曰：“饥渴寒暑，穷桎不行，天地之行也，运物之泄也，言与之偕逝之谓也。为人臣者，不敢去之。执臣之道犹若是，而况乎所以待天乎？”

“何为无受人益难？”仲尼曰：“始用四达，爵禄并至而不穷。物之所利，乃非己也，吾命其在外者也。君子不为盗，贤人不为窃，吾若取之，何哉？故曰：鸟莫知于意鸟，目之所不宜处不给视，虽落其实，弃之而走。其畏人也而袭诸人间。社稷存焉尔！”

“何为无始而非卒？”仲尼曰：“化其万物而不知其禅之者，焉知其所终？焉知其所始？正而待之而已耳。”

“何谓人与天一邪？”仲尼曰：“有人，天也；有天，亦天也。”

3. 3 《庄子·天运篇》：

孔子西游于卫，颜渊问师金曰：“以夫子之行为奚如？”

师金曰：“惜乎！而夫子其穷哉！”

师金曰：“夫刍狗之本陈也，盛以篋衍，巾以文绣，尸祝齐戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而炊之。而已将复取而盛以篋衍，巾以文绣，游居寝卧其下，彼不得梦，必且数眯焉。今而夫子亦取先王已陈刍狗，聚弟子游居寝卧其下。故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？围于陈蔡之间，七日不火食，死生相与邻，是非其眯邪？夫水行莫如用舟，而陆行莫如用车。以舟之可行于水也，而求推之于陆，则没世不行寻常。古今非水陆与？周鲁非舟车与？今蘄行周于鲁，是犹推舟于陆也！劳而无功，身必有殃。彼未知夫无方之传，应物而不穷者也。”

3. 4 《庄子·山木篇》：

孔子围于陈蔡之间，七日不火食。

大公任往吊之，曰：“子几死乎？”

曰：“然。”

“子恶死乎？”

曰：“然。”

任曰：“予尝言不死之道。东海有鸟焉，其名曰意怠。其为鸟也，•••••而似无能；引援而飞，迫胁而栖；进不敢为前，退不敢为后；食不敢先尝，必取其绪。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免于患。直木先伐，甘井先竭。

子故意者饰知以惊愚，修身以明，昭昭乎若揭日月而行，故不免也。昔吾闻之大成之人曰：‘自伐者无功，功成者堕，名成者亏。’孰能去功与名而还与众人！道流而不明居得行而不名处；纯纯常常，乃比于狂；削迹捐势，不为功名。是故无责于人，人亦无责焉。至人不闻，子何喜哉！”

孔子曰：“善哉！”辞其交游，去其弟子，逃于大泽，衣裘褐，食杼粟，入兽不乱群，入鸟不乱行。鸟兽不恶，而况人乎！”

3. 5 《庄子·山木篇》：

孔子问于桑子曰：“吾再逐于鲁，伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，围于陈蔡之间，吾犯此数患，亲交益疏，徒友益散，何与？”

子桑子曰：“子独不闻假人之亡与？林回弃千金之璧，负赤子而趋。或曰‘为其布与？赤子之布寡矣；为其累与？赤子之累多矣。弃千金之璧，负赤子而趋，何也？’林回曰：‘彼以利合，此以天属也。’夫以利合者，迫穷祸害相弃也，以天属者，迫穷祸害相收也。夫相收之与相弃亦远矣，且君子之交淡若水，小人之交甘若醴。君子淡以亲，小人甘以绝，彼无故以合，则无故以离。”

孔子曰：“敬闻命矣！”徐行翔佯而归，绝学捐书，弟子无挈于前，其爱益加进。

异日，桑子又曰：“舜之将死，真命禹曰：‘汝戒之哉！形莫若缘，情莫若率。’缘则不离，率则不劳。不劳不穷，不求文以待形。不求文以待形，固不待物。”

3. 6 《庄子·渔父篇》：

孔子愀然而叹，再拜而起，曰：“丘再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，围于陈蔡。丘不知所失，而离此四谤者，何也？”

客（渔父）悽然变容曰：“甚矣，子之难悟也！人有畏影恶迹而去之走者，举足愈数而迹愈多，走愈疾而影不离身，自以为尚迟，疾走不人，绝力而死。不知处阴以休影，处静以息迹，愚亦甚矣！子审仁义之间，察同异之际，观动静之变，适受与之度，理好恶之间，和喜怒之节，而几于不免矣。谨修而身，慎守其真，还以物与人，则无所累矣。今不修之身而求之人不亦外乎！”

孔子愀然曰：“请问何谓真？”

客曰：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故缙哭者，虽悲不哀；缙怒者，虽严不威；缙亲者，虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未知而和。真在内者神动于外，是所以贵真也。其用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主。功成之美，无一其迹矣；事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗，故不足。惜哉，子之早湛于人伪而晚闻大道也！”

孔子又再拜而起曰：“今者丘得遇也，若天幸然。先生不羞而比之服役而身教之。敢问舍所在，请因受业而卒学大道。”

客曰：“吾闻之，可与往者，与之至于妙道；不可与往者，不知其道，慎勿与之，身乃无咎。子勉之，吾去子矣，吾去子矣！”乃刺船而去延缘苇间。

让我们来到这些故事前面。

让我们来到这些语段前面。

让我们到来这些经文前面。

让我们来到这些经文所呈现的“经典”前面。

让我们在这些经文的表面上游移，但愿我们的“安排（而“去化”）”与“布局”没有凭一己之私想，能够“化人”也“化及我”。让我们面对这些故事，这些在改写中生动起来的故事，如同一个说书人来讲解它。

让“我们”一起来面对它们，阅读、解读、说唱甚至诵读它们。但是“夫今之歌者其谁乎？”在这里，一道阅读的我们又是谁呢？在“我们”还没有“共同”、“共通”地解开这些经文或故事的意义之前，谁能以“我们”的名义说话？谁能说已经由阅读形成了一个共同体？但愿一个真正的“共同体”（还不仅仅是共同体之“求同”，而且也是“变异”）将会在阅读与书写中形成，并不断形成，不断到来。

当是时，当春秋礼乐崩坏之时，“天子失官，学在四夷”之际，经文与典册已经散失、流离、失去其位所了。谁能来到那些经文前面？如何与“经典”相遇（但是在孔子那里，那里有什么经典？或者说“经典”还一直在生成之中！或者说，孔子那里并没有什么经典的想法，只有感通和变易不已的贯通的思想）？谁能把那些散失的经文聚集在一起？一个说书人？谁听到了那声呼召：请来到经典面前！请回到经文本身！

【在括号里置于一个打断的声音：已经没有了经典！也许，再也没有经典了！只有书写，不断化解经典的书写。即这个打断的声音打断着自身：只有变异的书写，只有书写的变异！】

当是时，有布衣孔丘，听到了那声呼唤，他说：“吾十有五而志于学”，他学习什么呢？他凭靠与借助什么来学习呢？他向谁学又如何学呢？“下学而上达，知我者其天乎？”似乎“学”是孔子或儒者（在外文里二者同出而异名）的命运，或许也是儒者对“天”的责任、即对“天之文”与“人之文”的责任，对“学”本身的广大体现了儒学的本体性与宇宙性？

当其时，当我们的授课指向“经典”，以“经典”为题时，它就已经在要求我们来到经典面前。“经典”将是这次讨论会的“话题与主题”（topic），与会者将围绕这个论题而展开，经典将在到来的讨论中占据核心“位置”

（topos, Ort），我们的讨论或“解—读”或“置—论”（Er-oerterung）将使这个经典的位置明确，将给予经典以应

有的位置。但是“我们”这些读者去给予经典以位置？还是，经典给予读者以位置？抑或是经典给它自身以位置？经典之为经典，不就一直在流传着？以隐秘的或公开的方式流传着？那么，是经典先流传到“我们”，作为读者的我们才有机会，才“有”时间去面对它们，才在某个时候成其为“我们”？或者，经典其实已经消失了，已经解体了，这样的讨论会只是在不自觉、未加反省地招魂？

这些打散的经文或“经典”在读者前面，那些经文或故事在“我们”面前，他们只是一个个的故事，小故事。这一次，在我的笔下，将成为话头。这些被当作经典的经文将是“我们”今天的话题，也是“话头”，是要去理清的“头绪”。“经文”之为经织体，已经被编织在一起，已经是缠绕、缠夹在一起的“经·纹”，是要去展开与撑开的：纹理与皱褶——也许经文已经被拆散了，根本无法还原了，如同孔子的生平故事被拆开、敷衍、着色，即书写为这样一个个小故事。“话头”使与会者今天“有话”可以去“说”，否则，彼此的相遇与相聚，其实无话可说，这样说来——说到那已来、正在来和要来的“话”的话，“话”其实已在我与你之先，早已在我们的舌头边上，早已在我们“心头的词典”上了。话与经文的位置总已在前头，是流经、经过、传导到我与你的口中与心中，总在召唤我们去说出它，去学习它。

如果我与你之间本不相关，也不会相遇（相互确立与彼此通达），那么是经文作为编织线将“我们”连接、贯通在一起？但这些经文能让我和你彼此“达生”与“达命”，甚至“更生”吗？“更生则几矣！”经文能使读者的生命随这时机而转移吗？以至于“精而又精，反以相天”（《庄子·达生篇》）？“我们”的阅读将如何抵达那个“天”的位置？“下学而上达，知我者其天乎”（《论语·宪问篇》），似乎更是天知我，而不是我知天，在这句引文中同时有着两个方向，在这条“达道”之路上，“我们”的行文如何行走在一条“人而天”与“天而人”的道路上？读者如何能不首先反观这达成的步伐本身？

“来到经典前面”！（同时，伴随另一个声音：开始变异的书写！）——这是一句指令？这“来到”已经既在要求也在指示着一条通道，这通道如何能让读者彼此通达？“谁”能带他们来到这些经文面前？如果我与你其实并不知道如何去抵达经典，在经典已散失、已被抛弃之后，“我们”如何与经典相遇？或许我与你只是在预备并修直着通达的道路？我相信，你们，还有那些后来者与后死者比我会做得更好！来到经典前面，确实，我与你还只是在前面，需要一些人，一个把我们带往，带进经典的人，他是先知还是圣人？如果经典已经消散了，如果经典本身就是自身化解的，我们需要的只是一个变异书写的踪迹的姿态？

但这将是些什么样的人与事呢？什么样的姿态呢？经典并不会因为我与你去打开它，就能解读它，如果经典已经被一双无形的手“封”上、“捆”与“困”住，如同《易·困卦》所言：“困，·有言不信，尚口乃穷也。”其《象》为：“泽无水，困。君子以致命遂志。”当孔子一次次被困围时，他如何面对这个“隔绝”的困境？他如何突围？他的突围也要伴随着解开经典，与之一道达生，“六位而时成”，要经过多少次的“困穷”与“变通”，经典才能被传递下去？而且阅读本身也在要求我们，在“阅读”之前，“门”要打开，要“快”“乐”（兑）地打开，那么什么样的打开方式导致快乐？《诗》与《乐》可以为我们“起兴”？在每次解读与聚会之前，也需要歌咏、吟诵？需要操琴？如果，经典本身已经解散，那一双手又可以使之整合或聚合？也许，这个“困穷”的困难是所有书写的困难。

“来到经典前面”！（同时，伴随另一个声音：开始变异的书写！）也暗示着我与你已经或即将进入经文与文本的字里与行间，章句在前头与上头，要求读者去“注、疏、解、释、传、笺、译”。这些笔法、写法与手法均是在上下文“之间”进行，在这“之间”游移。读者的“注”，注的是稀释的水还是更纯浓的酒？甚至把经文中的“水”变为“酒”？读者的“疏”，是否能如大禹一样疏导与开通经文已淤积堵塞的河道，疏导难道不也是与生存与生命息息相通？读者的“解”，如何能把“经”线解散之后，用纬线重新编织？是读者去解“经”还是“经”在解着我与你？当庖丁用“技”解牛时，难道他不早已经被“道”所“解”了，所以他解牛的手法与姿态“合于桑林之舞”？读者的“传”，真的能如同一摆渡之船，把经文上下的语义传递过去？如果经也如同道“可传而不可授”，这传是心传，心与心之间的通道又如何打开？——“解心释神，莫然无魂”（《庄子·在宥篇》）——当精神被释放出来，在灵魂之外，才是传神或神传？或者，经典本身的悖论恰好在于它自身是要不断在书写中化解自身的，“没有经典”（也许经典——十三经等等都是政治权力的建构的产物）——只有书写和在书写中变异的生命踪迹。读者的“笺”，如同书笺与信函是否也能打开一条邮路，那传信的鸿雁或鲲鹏在天空中与季节中也能找到道路？并把经文带往乌有之乡？成为故事中的故事？

还有读者的“译”，当我们现在说的是现代汉语，已经是被西化，已被西方语法所“翻译”，而且又经过一次次革命断裂事件而挪译的汉语，我们的言说既失去了汉语经文的“话头”，也并没有得到西方经典“源头”的滋养，我们的言说其实早已“失语”了？失去了“话-语”，只是在拼命要去说，却并不知道自己在说什么？我们的“译”既

“翻”（uebersetzen）不过西方经典的群山，也不能把古汉语经典“摆渡”（ueber/setzen）到现代？我们又如何能来到经典前面？我们只是被搁浅在经文“之间”而已，经文的河道已然枯竭，我们已经被困困其间（犹如孔子被困厄在陈蔡之间？），越解释越是陷入困局。我们的解释可能并没有撑开经文语义之间的皱褶，反而因我们现时任意与急于解读的欲望使之更加粘连与复叠了，我们的间注、脚注与尾注只是使经文更挤塞、更沉重、更多余，所有的阅读与解读难道不也有一种想成为经典的奢望？可不可能有一种“解心释神”的手法，让心被剖开，让神游离，不再有心意与心志，不留下踪迹与迹象：让经典是经典，只是经典吧！让经典化解自身吧，在书写中变异自身吧！

“来到经典前面”！（同时，伴随另一个声音：开始变异的书写！）也就还指示着那未来、将来、在来着的经典，经典本身如果不生成出其它经典，它如何是经典？经典如果不化解自身如何是经典？经典必然涂抹自身，在书写中变异，不再有经典。一本书或者著作被写出来，就在作者的签名中完成与封闭了，而经典由谁来签名，谁能说自己生前所写的已经是经典？谁能“封住”经典？在犹太教，在《旧约》，那只有上帝本人才能做。经典的开放本身就在要求被传递，要求着解读，但经典的文本空间似乎总是填不满，语义指向也永远释不尽。在经典文本中这隐秘的空间被谁所“藏”？又“藏”着谁呢？庄子用他的“卮言式”写作，打破了经典本身的主权，而是走向更加游戏或反讽的复多的写作，比如，通过苑风与淳芒的对话揭示了这隐藏的空间：“夫大壑之为物也，注焉不满，酌焉而不竭。吾将游焉”，淳芒之将游也若“云将”之逍遥游，这些既抽象又形象的卮名都只是暗示一种情形、一种事物，或一件卮器，即可以反复与重复地取之不尽，用之不竭的山谷——山谷暗示了空虚，或水或气，或灵或神，也是“心斋”与灵台一

——这颗心的书写已经穿越了经典的书写。

谁的解读与书写在这“空-间”展开？又如何能来到这打散的“经典”的空间中成为元素与心灵的书写？在其中书写是否也是被写——被“道”所写？在经典之后书写或补记（post-cannon或post-scripture），这“后”（post）不也意味着后面、向后，去到新的经典前面，用西语来说，这“后”（post）将转化为“重”（re-），即“重写”经典——或者是重写那使经典可能的未知的踪迹。这种重写恰好是在绝对的重复中打开绝对的差异。“偶然的时几”与“灵虚的空间”使这同一与差异的关联可能，并在“延异”的书写中打开通道。经典所显示的“时-空”场域与位所并不消逝，但又与消逝随行，却又不可确定，它在“化”生与“经”过之中，在解读与书写的事件中，到来又过去，在“去写”与“被写”之间留下语词。

当是时，请尝试言之！让我和你尝试着一道去学习、研习这些经文。当一群学者，大多是教师，一起来讨论“经典”时，就已经建立了一个现代教育的场景，尤其是大学教育的场景，这也主要是经典被阅读与教化的场景——但是，也许这个场景本身并不能形成经典发生的位置，也许，我们必须在大学之外再度寻找变异书写的空间或位置？一方面，教化如果离开了经典，如果讲台与课桌上放置的书不再是经典，教育也将随之丧失其位置，不正是经典让教师与学生本源地相遇？但是，另一方面，如果在这个时代，经典本身已经解体了，不再可能“还原其本来面目”，那么，大学应该向一种更加本源，或者说更加变异的书写敞开。正如海德格尔《在什么召唤思》中所言，“教比学更难……教比学难是因为教意味着让人去学。真正的教师让人学习的东西只是学习。”他还说：“真正的教师以身作则，向学生们表明他应学的东西远比学生多，这就是让人去学。教师必须比弟子更能受教，真正的教师对自己的事务比学徒对自己的活计更没有把握。”

因此，我来参加这个“什么是经典”的讨论会，是来学习，学习孔夫子与他的学生们如何一道面对经典。你们之中一定有人比我更能领会“教与学”及这些经文的深意，而且我们都相信有兰芷之香草“隐藏”在这些深意之中，你们中间一定有人也能为我们带来这芷草之香。让我们期待那能够把故事说得生动的说书人。

让“我们”来到这些故事面前。

“我们”所要阅读的这些经文、章句与段落均与孔子“不惑之年”之后，离开鲁国，周游列国有关，用《庄子·渔父篇》所摹写的孔子自己的话说，就是：“丘再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，围于陈蔡。丘不知所失，而离此四谤者，何也？”孔子的自我追问发生于孔子“五十而知天命”之际，孔子的离鲁与返鲁，这之间的经历成为了孔子生命的最重要事件，尤其是困厄于陈蔡之时对“命”的体会达到了顶峰。

但在还并不清楚何为“经典”前，或者，在经典已经解散之后，不要把这些段落叫做经文，而只称为章句与段落。孔子要做的正是要接近那已散失的经典，尤其是《诗经》。如何去接近呢？前面开始的两个段落（0.0与0.1）为经文的到来准备了场景，即孔子遭遇到卫人与宋人的袭击，有生命危殆，而孔子的回应是以“文王”自喻。

第一个段落表明了孔子的心志。“文王既没，文不在兹乎？”——“文王”与“文”既合一又相异，周王姬昌曾经完全体现了“文”的德能，即在文王身上德与位达到一致，“文”本身与“王”统一，当然也意味着“文”可以与“人王”脱离。文王只是“文”的例子，所以孔子把“文”单列出来，也使自己有责任成为“文”的替身。“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。”——意味着天既给出也可能不给出“斯文”，前面的“文”就被分化成“天·文”与“文·命”，即当天给出其“文”，显现出来时，才有得不得“文”的机会。“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”——如果天之文与文之命都落在我这个“后死者”身上，又有谁能轻易拿走我作为“文·人”的生命与职份？

在这句简短的道白中，“斯文”的多维结构已隐含其间。正如《诗经》所指示的——需要特别强调的是：明确《诗经》指着谁说，向着谁歌咏是非常重要的——这指向是叙述者心志的方向指引。而“文王”之为“文之王”正是锁钥与玄关，如果不明确这个“指向”，我们将无法明了孔子后来“编次”《诗经》的微言与大义。《诗·大雅·文王》吟唱道：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”因为文王之为“王”获得了命位，所以能上承陟天，下降及民，能敬天与保民，并以德配天。

文王之为“文·王”体现了斯文的三重结构（文·天、文·命、文·人）并且显示了“文”的多重含义：文·明、文·变、文·化、文·雅、文·典，这些与“文”有关的特征都体现了“文德”。如同《诗·周颂·维天之命》所言：“维天之命，於穆不已。於乎不显，文王之德之纯。”以及《诗·周颂》第一篇《清庙》唱到“秉文之德”——笺云：皆执行文王之德；或指众士皆是执文德之人；传云：“文人。大德之人也”。文王之德已泛化为文人之德，但文人只有获得“王位”，才能“德位一致”，这就又需要天予出其文，以“文”来再度打开隔绝的通道。

斯文的这个三重结构也许与《诗经》的编次顺序相对应。正如《论语·子罕篇》中孔子本人所说：“吾自卫反鲁，然后乐正，雅、颂各得其所。”《诗》之《大小雅》与《颂》各获得其位置，也是说文王之德显明在大雅首篇与周颂首篇中，《诗》的指向是“文王”：是文王在自我表达与自我叙述，并演绎着“文”自身转换的历程——《诗》之“文心”打上了“文王”的标记，但也可以是“文”本身在德位、天命各维度上的显示。兴、比、赋作为“文辞”，使风、雅、颂的具体例子在譬比中泛化开来，借助“文”的符号与记号标签，泛化为众人皆可有的文德，皆可为王。在《诗经》中有王者之迹也，这正是孟子所明确并与孔子作《春秋》相通微言大义？

本文则要通过对孔子本人文德之命（在源发事件的意义上，孔子之学还不是“儒学”！）的阅读，阐明这个被孔子投射的结构及其转换契机。当孔子说“天生德于予”时，他相信天已经向着他给出着文德了。

正是在这危难之际，孔子把自己带向“经典”，又把经典带向个人的生存处境，带向一个困厄的事件中，让自己与经典相遇，并同时接受考验，于是有了1.1中孔子所表明的对《诗》《书》等等“一以贯之”的责任心。

这责任心的表达非常奇特，1.0与1.1的描述都提到了孔子与子路彼此和乐的情景，这正是后来《诗·关雎》这开篇之诗所歌咏的文德：“琴瑟友之”与“钟鼓乐之”，还有什么比困穷之时仍引琴而歌更悲壮、更无所畏惧的呢？1.0称孔子与子路的音曲如暴风雨一般激烈，并因此吓退匡人，“音为心声”，或许孔子还同时歌咏着诗篇，如同后来的壮士荆

辄刺秦王前的浩歌，传统的经文在这心音及其危难的情境中产生了力量。文本开始转化为行动。“经文”在起兴的情景中不可阻挡地来到。1.2中的段落就随着危难进一步加重而出场了。但是，这个危难的处境本身又化解了经典，因为不确定的“天命”还是在未来，道路上的，还并没有降临，而且，天命之没落，文王之成为“文”——必然在文之为“纹迹”的书写中变异！

孔子讲诵弦歌不衰，孔夫子如同一个说书人。孔子讲诵当然有后来《诗经》中的诸篇章，但一连串的打击也使这正在向经典生成与聚集中的文字遭受怀疑。就在一个“事不能兴”、众心困倦，有愤怒之心之际，都开始远离“经文”的时刻，孔子则巧妙地用提问的方式把学生们与自己一道带到经文或语段前面。在共同面对彼此隔绝不通的绝境时，经文的意义被生成，让那些已在消散中的文字与自己的生存事件融为一体，并一道生成出来，而且还由此体现出各参与阅读者个人的德行与心志。而在书写中，演变或变异为生动的、可以再度讲述展开的故事。

于是，针对这个具体境况选取什么样的诗句就非常重要了，孔子抽出《何草不黄》中的“匪兕匪虎，率彼旷野”这两行诗句来讨论，既揭示了诗句的象征含义，又表明自己的处境，而这首诗后来也正好作为孔子的绝路象征的《小雅》的最后一篇，处于向《大雅·文王篇》的转变之中，这首诗揭示的正是“旷野”这一危难的极限境况。然而这一危难的解释会有不同层次，现在，我们其实还只是把它置入文德生成的“风”的层面。

《史记》的记叙简约而又明确。首先孔子针对性格激烈、头脑单纯的子路发问，在其它后面的叙述中，甚至有子路愤怒、幡然作色的描绘，可见事件本身也有它的伦理特征。故事本身在讲述中也有其德能。针对子路急切入世与冒犯的反问，孔子用的也是反问句，使“意与信”的对峙关系明确，行仁者与拒斥者的关联不再由善良意志来维持。接着出场的是学生中最为精明与平和的子贡，有商人品质、精于计算的子贡一方面夸赞老师的道至大，另一方面又谋求着与世间的妥协，道实际上被分割了。孔子的回答则直捷了当地指出了这两面性的虚伪，大道与人世的关联断裂了。最后是聪慧、坚毅的颜回出来应和了老师的心声：“不容何病，不容然后见君子！”大道彻底摆脱了人世的束缚，道也走向另一端。孔子欣然而笑也表露了他自己的心志，甚至愿意屈身作颜回的家宰与仆人，这屈身的姿势或许启发了庄子。

这三次问与答的层层展开表明了这事件中各个人的生命境界，这问答的情境显示出了经文本身的深度。孔子也并没有用现成的答案来回答学生，诗句的意义本身就是隐藏的。

如同《何草不黄》这首诗本身的兴比所描绘的：“有芾者狐，率彼幽草。有栈之车，行彼周道”，一方面，狡黠善藏的狐狸在幽暗的草丛中躲避着，不同于那非牛非虎的动物忙乱地在旷野上奔跑，可能也暗示孔子本人的游历，虽然如同身份不明的过客陷入困境，如同被放逐的说书人。但这也可能这只是表明上的，孔子的命运或许如同那幽草中的狐狸，还不为世人所明了。

一抹幽草就能隔开双重世界，或许这正是儒学借助自然来象征生命的独特指引方式，儒学或后来的中国诗人们与文人们只需一抹幽草就能抵挡人世的侵袭，就能“隐身”，这是幸运还是不幸？我们现在的生活世界是否还能为我们留存着这一抹幽草？我们的生命还能向着这些幽草生成吗？还能够感受到一个元素的世界吗？也正是幽草还指出另一方面，即栈车将要行进的周道，幽草的生机难道不正是一缕淡淡的希望？夫子把这抹幽草隐藏于心，把这些诗句放出来，同时也持存于自己内在的心志之中。

于是，诗句不仅向未来的“经文”聚集的事件中生成，也试探出这事件的伦理品格，虽然这品格的赋比还只是伯夷、叔齐这些贤者，但王子比干的被剖心，既是被迫害，也体现了比干“甘心自剖”的勇气，这勇气还可提升，这品质还可以更高贵。下面第2章的诸段落中就提及了文王的困危，就进入了《雅》的层面。

2.0再次书写了同样的场景，第2章的这几个段落都在对这一事件及其伦理（即其文德）的特征进行敷衍、添加与增色，这些增补将不断扩展诗句“经文”之间的语义深度。特别是只在孔子与子路的对话之间展开这些解释，重心已不仅仅只在那句诗上，而是在这句诗所象征与指向的孔子本人的命运上，即文德之命位上。不同时代人物之相同命运的赋比已不在某个具体的文人上，而在文德本身之命运的变异之中。文德之命的铺排离不开“文”本身（在荀子《赋》的意义上）体现的“比”（寓比与寓言）与“赋”（赋理与赋辞）的修辞特性。经文的事件伦理性将向经文的历史性与修辞性转变生成。

2.0在第二章诸故事或诸段落中有总纲的地位，点明了一些基本的主题，而且仍然记载了后两次对话，虽然不再引诗。不管那些增添的言辞是否出自于孔子之口，就题中应有之义而言，想象也有它的真实性，或者当孔子被他人所写时，他就进入了与他人相遇的历史。2.0的叙述更为详细与生动，一个“愈”字表明孔子本人更加坚定了，或许歌咏之诗已是《小雅》首篇的《鹿鸣》：“我有嘉宾，鼓瑟鼓琴”，但这友善的嘉宾何时来到：“人之好我，示我周行”。一个“穷”字点明了生存的极端情形，“穷”就成为孔子心头词典的核心词。而子路的情形于色及引用孔子曾说过或引用的话，就把传统的经文与此时的境况相关联，经文在具体的境况中将被解开与映证。依然是诗与弦歌的起兴之后，孔子开始“作比”，这些譬比使“仁”之方更加“直”与“大”，余下的各段一节比一节丰富，强调的重心也不同，孔子的“心志”就这样一层层被剥开与剖开，当然不是在王子比干那被迫害与伤害的意义上，而是在接受“道”的作用的意义上：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉”（《庄子·天地篇》），刳心即是剖心，荀子在《赋篇》中就把“比干见刳，孔子拘匡”并提。这个心之解剖也是心之裂开，也是心魂书写的播散。

心被剖开，心上就留下了道的踪迹，心中也留下了创伤，但只有创伤能打开通道？“我心悲伤”、“我心忧忧”不正是《诗经》所反复咏叹的？中国之文心也已经如同基督教徒一样受了“心的割礼”？或者说这是“心志”的普遍记号？是心魂书写的一般结构？

2.1借孔子之口直接表明对这件事本身的看法，即孔子已经不只是在这件事里面，而且也就事件的伦理品格表态，危难的困境对于有志者也刚好正是“幸运”的。在《孔子家语·困誓篇》中孔子与学生们一道明誓：“二三子从夫子而遭此

难也，共弗忘矣。”困境中的誓言将指向未来、指向一个新的开始，故有：“君不困不成王，烈士不困行不彰。庸知其非激愤厉志之始于是乎在”？孔子引《易·困卦》来表明这誓辞的难言与难信，因为它向着未来生成。

是的，新志已经开始，即2.2就开始列举商汤与文王遭受的困境，以诸王来类比，这不可谓不大胆，文王正是在拘于羑里之时，才明确必须推翻纣王，最重要的“文化”事件还在于文王的演易。《周易》作为“经典”、围绕新的政治事件就形成了：“西伯拘羑里演周易。”并形成了文化中国不同于其它文化的生命忧患特征：“《易》之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？”以及“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣王之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。”（《易·系辞传》），这些反问无疑出自孔子，也点明了“六艺”与五经的指向是文王成德之事，而《周易》不同于以往的《易》在于，他更符合“命之时变”，而“变通者，趣时者也。”文王已是圣之时者，孔子则正要仿效之。在《易经·随卦》中的上六经文云：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”对这一爻的《象》释为：“上穷也”，这与2.0的穷、穷困相通，如何由有穷通达无穷呢？有穷与无穷不正是生命时机的轴心？于是，2.2就强调了“君子务学、修身、端行而待其时也。”用德行等待时机的到来，一旦自己的解经，与传统经文能够相遇，能够把经文带往另一新的开始，一个新的时代就会到来。而这要通过自己的务学，通过自己的写作，通过“文”之“文化”与“化文”，通过从心之伤口与忧患处在上下经文之间打开通道。这等待也是其功效，在“文”化上的努力与作为。

2.3对2.2的重复更为简炼，但却清晰地吧“遇、时、命”三者相关联，并在穷处求通，而且对“时候”的信心极其坚定！2.3中对藏于深林之兰芷的类比，以及再次借用《诗·卫风·邶民》中桑落的比喻，已经把文赋本身的修辞想象扩展了。与感通思想相关，是在修辞的想象中向着植物性的元素生成。

在前面的一抹幽草后，现在是一株香草，生命的自隐如果如同自然生物的自在与天然，又有何惧哉！中国文人的信心竟然只是来自一掬无助柔弱的香草，这寄寓的脆弱怎能抵挡时代的暴力？兰芷之幽香不会感化那些接近者？当后来屈原以美人香草自喻时——成为植物中，生命与时机的近与远不再由时间的历史尺度来衡量，而是由无穷的自时间（虽然带有循环色彩）来指引的。

文赋与歌咏发生的位置就被生命的“退隐于心”与自然之元素“发散于心”的结合确立起来，中国文人感时伤怀与天道之忧患的根本情愫就在这心魂书写中打开着通道，这在后来诗人们、文人们之间相互“以文会友”的馈赠方式中不断发生着。

对荀子《宥坐篇》的“候时”的解读应该与他的《赋篇》联系起来，赋作为“大物，非丝非帛，文理成章”。即赋文是看不见的经，不能见之于丝与帛，但却又在其上留下纹理，只是这纹路与铭章要通过想象来展开。当孔子把一句诗文层层铺陈开来，用“文”来穿“针”引线，已经做到了“一往一来，结尾以为事。无羽无翼，反复其极。……既以缝表，又以连理。夫是之谓针理。”（《荀子·赋篇·针理》）境况中的解读在诗句表面上移动，它的布局在老师巧妙的安排中，不断打开困境的局面，这打开的通道或“针线”皱褶于衣服之间。而诗句的三次展开也如同“蛹以为母，蛾以为父，三俯三起，事乃大已”的“蚕理”，蚕或蝶的生成过程经历三个阶段，这里不仅仅是比喻，而是生成之理的展现。而孔子与学生之间问与答的情境也有其纹理与逻辑，有其语义的皱褶，并成就大事，因为经文与事件本身并不是现成的，而是生成与达成出来的。等候也是造势，借助文赋来造势：“圣人共（拱）手，时几将矣。“——当圣人们既拱起手，供奉出礼物，高出于世之上；又还“共通书写”，共有那心灵书写之手之际，一个时候就会形成。孔子就进入了《大雅·文王》的生命状态：“周虽旧邦，其命维新”，新的时代要来到？谁知道未来的中国——文化中的中国，而不是已中国封闭化的文化，将会是什么样子？中国还得被再度用“文”来“化”，再度被“去化”与“化去”！如果文王曾经进入了天之命位，使“文·雅”得以位正，就确立并维护起了两个维度：一是文王有遇的时机，一是天或上帝“既命”，二者相合才能让文王“克配上帝”，但这就是雅与颂各得其位所、圣所的条件。孔子显然认识到时机尚未到来，但在这里，孔子已经把“文”与“文王”区别开来，“文”本身可作“王”，而不再只是“王”被称号或溢号为“文”。文赋的编次与书写本身也可打开一个位置，这就是教化，老师与学生的交往也可以打开通道与时候！

正是在这“有圣无位”之际，孔子开始“五十究易，作十翼……思之于古圣，颀师于姬昌。”（《周易·乾坤凿度》），写作本身难道不会打开一个新的时空场域？生命的境况本就并不是现成封闭的，历史在修辞的书写想象中会打开新的维度！当然这“文”也会有其“德”，文本身也是将要拱手而起的礼物，它同时还需要不已的天命“假以溢哉，我其收之。”（《诗·颂·维天之命》）需要天命嘉惠于我，使我成为天命的听令者、接受者与见证者。在书写行为中，就是要求在书写中服从那被写的力量，这就进入了《颂》的维度。在这个层面上维系、维清、维王的力量又是什么呢？天如何作为（《诗·颂·天作》）？如何生发出这个神圣的“维·面”？书写在生命中如何达其生，那要到来的“书写”如何由天所作？

至此，我们还可以对这些段落给出其解释的规则，在一定意义上，它们具有问答逻辑的一般特征，但是，也是超越了问答逻辑的，或者说，这是说书人的一般展开故事的方式，这还有助于澄清变异书写的改写规则：

（1）问题：言说或语句以提问的方式出现于一个境况或事件中，即是言语行为式的。比如在这里是那句重复几次的诗文。

（2）回答：不会直接给出答案，而是通过迂回，这迂回的过程也有其理路——首先，言及它者，即举例和罗列出相似的境况与情形，这是一个类比的论证过程；

——然后，阐明意旨与主题，但意旨也不是一次显明的，语义的深度还有待展开，这个展开的过程也是通过对话来进行的，在重复中显示出差异，这其中的语义皱褶构成汉语话语较为难解的部分，尤其是当它接着被语义修辞变形之后；

——其次，语义的转进与扩展、甚至逆转与改变，迂回的策略与言说的真正动机都将在这个层面上进行，因此这个维

面是较难解读的，它需要读者的想象力的参与，它的语义内涵是开放与不定的。在这里是诗句的隐喻性，在后面庄子的书写中这个层面会更加突出与隐晦，有时喻体和本体均不出现，而语词只是形式上的指引而已，它所打开的文本空间是不可见但必须被维护的，因为它打开事件的可能性。在汉语的经典书写中，对文字本身的喻比以及“偶像式”的自然化书写是最为独特的！（这里暂时不展开。）

——最后，如果转向面对叙述与言辞本身的限度，隐喻也将被解隐喻，这就进入了最为隐秘的语义深渊，它不允许言说本身遮蔽它自身。实际上，我们的汉语思想的隐喻是完全从属于生成变易的。在本文中就是共通体与经典本身并不被封闭，它尤其需要参与者一道生成变易。

（3）结答或认同：这认同也不是直接的，一方面是由于言辞本身的伦理性，赞同不应该导致对提问者的骄傲和自满意识；另一方面，认同更是对境况本身尚未完成或其开放的进一步承认。在这里是对未来大道的信心，这信心是不可教与学的，虽然可以举例与示范，但例外的不确定是永远存在的，这导致了变异的书写。

（4）情景的敷衍：一个情景不是固定不变的，而是可以被敷衍增色、繁衍开来的，可以不断被改写，这个改写是幸存书写的形式，是变异的真正实现，并因此超越了具体情景的问答过程。我们就看到了这个困厄的故事被如此绘声绘色，伸展如此之远，这是叙事本体论上的书写（后来的话本小说即由此而来），其中隐含命运和时机的踪迹。

《诗》中有王者之迹，《诗》之为“文”正是这“迹”，但它只是陈迹，“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。”（《庄子·天地篇》），甚至，“古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！”在庄子看来，传递与阅读均是不可能的，人已返天，迹非其人，知者不言，言者不知，对于这些说法我们已烂熟于心了。但如何“无为而无不为”？如何以“无为”的方式来“为”？如何以“不传”的方式来“传”，以“不写”的方式来“写”？是谁来写？指着谁？向着谁来写？是否当“道”来写我们时，当我们让道来书写我们的心魂时，我们就进入了这种笔法？

如果天命已没落无定，如果文赋的生成只是“想象的虚位”，阅读与书写的聚集只是想象的共同体或“共通体”，而且在文字的播散与比赋中可能还会遗失，文字如果还只是进入原先之“王迹”，那就只是旧有之德行。如果时代改变，在新虚位等候其自身的时机就决不是现成已经存在了的，“文”不得不对原先之迹有所改变。即对原先的“文”有所改写，应和它的声调，听从它已有的天命的召唤，但不再用相同的回答来呼应；或者，有时用其“典故”，和其韵而改写之。这就形成了中国文化特有的对天命、文章、书写的创造观，并不刻意求新，而是对已有的典故进行改写，以韵合韵，以意逆意，但又把自己的意旨与心志融入其中，与原来的岸先 徊煌 T 诤蝗范ū男榭恢薪咏 且烟右菽奶擘 ？

但这改写已然被先在的韵律所约束，已经被它在心中有所铭写了，这就是已经“被写”了，才能去“改写”它。天道已经流行过来，我们才能去顺应它。而这天道总是“渊乎其居也”，作为体道的王德之人，“素逝而耻通于事，立之本原而知通于神，故其德广”，文德之为文，只是跟随时机的往来之消息，而不被万物之形所拘囿，而且，“无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。”如何回应与应和那无声之音？如何能神之又神，深之又深？如果天道自藏于那“深渊”之中？如何能够接近？如果传统经典之为典藏在自身中收藏起天意与微言，如何能去开掘出来？如何书写能靠自身打开自身，应和这无声之音？

【在括号中隐含一个打断的书写：只有以变易对应变易，而在一个不再可能回返经典的现代性语境和命运中，是否变易的书写要生成为变异的书写？】

书写之神与书写之灵如何能“精”呢？如何成为书写的精灵与神灵？成为书写的灵魂？如何让改写的魂被这精灵所书写？当杜甫在《梦李白》的诗中回应李白的歌诵时，写到：“故人入我梦，明我长相忆”，是李白已经在我的梦魂中（在梦中无所见，无所听，梦体只是随时而来、与物而化的）用他的诗句召唤我、明令我去思恋他，我才去回忆，李白已经先思恋了，我才去回应，梦中的相忆并不是主观意志行为，而是“魂”被“精”所“书写”。说书人也在梦想自己有一天被写进未来的故事之中啊！我们将要看到庄子对孔子文德之命的多次重写与改写，以及对已有陈迹之抹消，甚至是“变异”——一个面目全非的孔子！渴望重新被写的梦想都体现了这种笔法。

对第三章的诸故事段落的编排是按孔子自我肯定到自我否定的过程，由人而天的转变而排列的。3.0只是对得时与穷通背景的重写，对有穷、有待与无穷、无待的对比在求通中深化了。3.1则直接进入了陈蔡之事，但与前面孔子对此事的自我表达不一样，孔子对达道与道穷的信心体现在“天寒既至，霜露既降，吾是以知松柏之茂也”的观察上，为什么通过自然之物的生存状态就能转化为对自己生命的诚信呢？

“穷通为寒暑风雨之序矣。”自然风雨的秩序能够昭示人事的变易？因为自然变易有其天道，或者是天道永恒“不易”的显示，人事之道或文德之命也有天道，虽然这天道是永恒“变易”的。“不易”与“变易”可以相互启示，相互转换与“如比”，而且可以相互感通形成“简易”，一旦文字之书写在这感通处打开通道，这就是中国文化特有的情景交融，物我一体的表达方式。而我之情（或魂魄）随时而变，应和着自然不变之神气（或鬼神）就可确立一个“其间”的时空场域，经典就诞生、也来自于这个场域。从一抹幽草、一株香草到一棵松柏，文人的生命更加坚韧，也是变异的体现。

于是，在3.2中当孔子用耜一木击打耜一枝，吟唱古时之歌（也是经文）：“有其具而无其数，有其声而无宫角。木声与人声，犁然有当于人心”，所谓犁然，焦竑释为：“如梨田者，其土释然也”，即是说：最初的声声相应相求，最初的阅读与书写都如同翻耕，把大地翻开，大地是最初的书卷，阅读与书写是翻耕的劳作，解经就应该如同翻动大地，让土释然，从而播下种子，翻耕即是在大地上铭写。而大地给出其果实时，就是事物之“达生”：《诗·周颂·载芣》：“播厥百谷，实函斯活。驿驿其达，有厌其杰。”所谓“驿驿，生；达，射也；射，出也”。象征着种子从玄暗的大地破出，即站出来生存。这也与《大雅·生民》中象征后稷出生的“先生如达，不圻不副”相通，这里的达“即

羊子也”（郑玄笺），“羊”作为图腾物，在歌咏中克服着与母体分离（坼与副）的恐惧与痛苦，或者说，生与死的临界性在其间显示出来。在创伤中铭写的文字再度被翻开，被改写，是否可以改写由文王所建立的亲亲尊尊之等级所产生的焦灼？孔子把亲亲尊尊之礼仪改变成老师与学生的阅读与书写共通体的教化关系，这阅读的礼仪中是否也有如同杜维明先生所指出的尊敬和内疚，顺从和反抗难以平衡的情绪及精神痛苦？如何消弥这种痛苦？如同在“父子相隐”之“双隐”和“儿子相告”之直躬的身体姿态间展现“我们”这些儿子们的身体的位置（如同我们前面一讲的分析）？在应和中重写与改写的游戏或变异书写是否可以做到？或者，庄子的书写风格是更加彻底的“风化”的生成？即变异书写的生成？以此可以转化传统的“父子关系”？

3.2接下来发生在颜回与孔子之间的对话，意旨及其深广，非本文所能意逮，“今之歌者其谁乎？”的浩叹使生命在呼喊中进入空茫之境，难以言喻。从不违天时、与物皆逝、达生而不受人之利禄困扰，到进入不知始终的化境，以及与天为一，与物偕逝的四个方面，孔子步步呼应天之“消逝”的力量，对时间消逝，随逝的体验不正构成了中国文心的底蕴？确立了入天的意向，就可逆转孔子本人的形象了。接下来的几节中，孔子的文德之命在天道关照下发生了倒转，要么孔子离弃学生与自身，要么息其陈迹，甚至成为学生。变异就开始一步步发生了。

3.3借颜回之问，而不是孔子直接发问；从迂回与侧面即“寓言”的方式再度思考了陈蔡之事，尤其唤醒了那本源的祭祀场景。用刍狗的寓言打破了仿效的类比规则，文赋的类比也有其限度，并没有获得“无方之传，应物不穷”的道术——即如何在修辞中用游戏的方式改变游戏。在被遗弃，不受敬奉的刍狗边根本无法做梦，也不能借助梦消去生死是非之忧，即无法进入被梦所书写的境界，不能如庄周本人之梦中之化蝶，不能因时而变。这就需要进入卮言的境界。

3.4庄子以意怠这不死之鸟为旨意，昭示出大成之人的生命情态，把一切世俗功过“还与众人”，世界一旦完全还给世界，人就无所牵挂，无所居留守成，就抹去自身的迹（削迹），也不会彼此指责（如同孔子门徒还指责世界不容道）。其结果是，阅读的共同体解散了，而孔子与鸟兽大自然为伍，就进入了更广大的无形的共同体之中。这个共同体只是通道的打开，道即是通，生命的感通。

3.5的进一步重写，使师生与亲朋好友之间的关系在“天属”的归与中，更加彻底：“君子之交淡于水”，因为水无处不在，水之流行打破一切划分，水滋养万物，滋养善人也滋养恶人，“水”也不离缘，不劳形，不被任何“文赋”限定它。如同孔子经常观水：“夫水，遍与诸生而无为也，似德……是故君子见大水必观。”（《荀子·宥坐篇》）与那句“逝者如斯夫”一道，都揭示了水作为生命元素的广大性。而且，当孔子“绝学捐书”之后，弟子们反而“爱益加进”，也即是说师生共同体也束缚着学生与老师，经典不是来束缚阅读者的，而是要把阅读者解放，让他们彼此相忘，才能接受更加自由的书写，新的经典才会到来。当孔子说“六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩”时，他一定会对庄子对他多样的书写报之以欣然一笑的吧！

3.6之总结就把“迹”与“真”相关联，就是“受于天”，内之真与神之外相互结合，不再受物与人之牵累，进入无待无穷之境界，向天敞开，离形去知，这坐忘功夫的演绎中，孔子反而成了颜回的学生（《庄子·大宗师》），或者说二人均以天为徒，不再彼此以人为徒。向天学习，教师把学生引向对天的接近中，自己也与之一道被天接纳，这或许就是教育的奥秘。

庄子“重言、寓言、卮言”的三重书写是否对应着《诗经》风雅颂，兴比赋的经纬结构？是否也确立了“文德之命”的达成转换和变异方式？庄子的书写已经不再是“孔子式”的了，当然更加不是“儒学”的了！是否这是后来汉语传统改写佛教，被佛教所改写的变异书写方式？是否它也是汉语传统的说书人进入这个世界的方式？也许它潜在深刻地影响了中国文化的阅读与书写方式，通过对改写与被写的发现，以及对生命变异的想象，汉语中国的“文德”将会有另一种命运，以此来阅读《论语》以及其它“经典”，甚至整个汉语思想的文本（不再有“经典”和其他文本之间的“文类等级”），会导致什么后效？它也许不再是对“天命”的回归和召唤，而是通过对“感通”之可能性和“间隔”之本体论上的思考，超越汉语思想本身，走向世界性的、未来之无名的变异的书写。

未已

于2006-3-28 19:58:50

第八讲 直与隐：“孝”与“法”之见证

作者：夏可君
文章来源：
浏览：2次

第八讲 直与隐：“孝”与“法”之见证

葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。”（《論語·子路篇》）

“为自己的日子
在自己的脸上留下伤口

因为没有别的一切为我们作证”

——《我，以及其他的证人》，海子

在这里，在诗歌语句打开的“这里”，作证的人，除了“我”，还有其他人，或者，“我”不是作证者，因为其中毕竟有一个标点符号隔开了，这个“隔”一直在那里，因为诗人接着就写道——“我和过去/隔着黑色的土地/我和未来/隔着无声的空气”——时间和空间都被隔离，阻隔了。那么，这个隔离指明了（我的）见证的不可能？

是啊，谁能为时间和空间作见证？也许，只有时间—空间本身为它自身作见证？

在被隔离，在阻隔中，“你”是无法来“直接”作证的，因为你不在“这里”，你不当场，你不直接在场，你不是“证人”——证人总是一直必须、或一直被要求直接当场的，当场看着，所以诗人说道其他的证人？这些其他的证人是誰？

“我”——诗歌中的我，即是诗人也是诗歌本身，却只能为自己的“日子”（作证总是指向明确具体的日期的），在自己的“脸上”留下伤口——但是，为什么是在自己的脸上？作下“标记”，受伤的标记（“被你们打得出血的眼睛”——似乎伤口就在眼睛上？），如果伤口在眼睛上，你如何来阅读这首诗歌，诗人如何来阅读自己的这首诗歌？似乎写作或书写，不过是在脸上留下伤口？虽然这里眼睛的受伤是“你们”所伤。为什么是在“脸上”？“脸面”或“面容”那不就是全然的暴露，无所隐藏的身之位置？最为脆弱的位置？无所保护的位置？

在脸上留下伤口——不就是“毁容”？或脸面的“撕破”？不就是没有了“面子”？这个毁伤和毁容的激情，导致了诗人海子自杀的悲剧？

这个标记印刻在脸上，诗歌之呈现，就是在这里，在这个位置上铭刻，即是在脸上书写？如同诗歌的诗行，这首诗歌，它的一行行诗句，本身就是伤口？无法阅读的伤口：“我”根本无法“看到”这里的这些诗句，因为我的眼睛：

一只眼睛留给纷纷的花朵

一只眼睛永不会走出铁铸的城门

黑井

（不知道为什么“黑井”两个字多出来，而且与前面的两只眼睛对视着，是诗人海子有意为之吧。但愿！！）——这是诗歌中最后的两个句子。这个句子，这首诗歌本身就是一口或两口“黑井”？

任何阅读这首诗歌的“眼睛”如果要在这首诗歌中，要去为这首诗歌作证——既然这首诗歌本身写道了作证，既然它是在为诗歌作证——也许所有的诗歌写作都是直接或间接地在为诗歌本身作证：那么，我们的阅读，我们的眼睛，我们当场来面对这首诗歌，难道不也是在作证？那么，我们的“眼睛”不也同样被分隔开了？两只眼睛看着不同的地方，被不同的事物所分开了？或者，我们阅读的眼睛只是两口黑井？

两口黑井——这是阅读海子诗歌，现代汉语诗歌本身的深渊。那么，我们如何来阅读？如何来作证？也许，这首写道作证的诗歌恰好在表面——就是在它的“脸上”——铭写着：不可作证！不要作证！作证是不可能的！那是其他人的事情，其他的证人！你不可能作证，因为你的眼睛已经是黑井。

我们失去了眼睛——诗人还说道“春天遗失的嘴唇”——无话可以去说了！如果你失去了眼睛，你的眼睛受伤了，你如何作证？如果你是一个盲者——如同两口黑井，而且，如果你还一起失去了语言，你如何作证？

而且是毁容的激情和脸面的撕破，这在传统中，还只是在屈原那里——《天问》之直接地追问撕破了天空和大地，但是《离骚》可能还是来修补破裂的，在魏晋风度那里是撕破？也许，中国文化从来并不缺少这样的行为，为什么一直要维持和保护面子——隐藏伤害？是对“争”的避免？是“无所争”的指令在要求？无所争的等级就一定比竞争的等级高？

在鲁迅先生的《铸剑》中，黑色人、眉间尺和大王三个人的面孔在鼎的沸水中“毁容”后的合为一体，既是传统面容的毁灭，也是毁容激情的极致。这也意味着我们不可能再度恢复传统的“面孔”了？

那么，这里，在这里，在这首诗歌中作证的是誰呢？也许就是那伤口？诗人没有其它的了。伤口与时空的阻隔一道，在这里——作证。这个作证是由诗歌本身，由这首诗歌的写作来完成的，诗歌具有吟唱或吟咏的气息，一次次的重复是否也是阅读的气息也在这里作证？但是，因为脸上的流血的伤口，因为眼睛本身的分离和分隔，因为语言的遗失，作证是不可能的了。因为眼睛是黑井——不可能来阅读了。

我们一直也无法看到，也一直没有读到《论语》中的这个“儿子”为“父亲”（相隐）攘羊而作证的这个对话，很久以来，我们都没有“看到”它，当然，我们可能一直在注释或解释，在阅读它，但是，我们没有“看到”它，我们没有去“面对”它，面对它的表面，面对它的“脸面”，我们没有与之面对面，我们没有相会，我们与那个儿子，那个父亲，对话中的叶公和孔子并没有会面，这些人物都隐藏起来了，都“隐”去了！他们在彼此相隐？看来，我们一直，一直就没有去好好的倾听这个对话！这个小小的对话本身。

是的，它一直在《论语》中，我们似乎一直在阅读它，在看着这个对话，但是，我们一直没有触感到它：我是说——我们不在那里，不在这个对话的语句或情景中——我们没有去作证：既为这个对话作证——说我们触感到了对话者的言说的限度，那个“身”之姿态，也为我们自己作证——我们是这个对话，这个文化的见证者，传承者。

但是，我们被允许去作证吗？

鲁迅，这个现代中华民族的民族魂，曾经写到：“我以为少——或者竟不——看中国书，多看外国书。”他还说：

“我看中国书时，总觉得就沉静下去，与实人生离开；读外国书——但除了印度——时，往往就与人生接触（我的强调），想做点事。”鲁迅先生，他在反对“读经”，他在反对“我们现在，在这里的读经行为”？其实他主要说道的是中国人的健忘，对“另开药方”的期待。鲁迅，这个中国文化的证人，这个中国文化灵魂的证人，也是这个文化激进的反对者——“一个反抗的证人”？反对这个古老文化的年轻的证人。也许，我们不必去为这个古老的文化作证了，除非它能保全我们？也许，现代汉语思想中的“父子”关系已经转喻为文化和历史上，乃至这个语言内部本身的冲突——文言和白话之争，语言之存活与否的问题了？

但是，当你说这个语言，当你当下地说着这个语言，在书写它，摘抄它——你不就已经承认了这个语言，以这个语言

本身为前提了？你不就在为这个语言作证？

你是一个作者吗？你是一个见证者吗？但是，你在为谁作证？

如果你是为这个文化作证，那就是在为它的灵魂——死去的灵魂作证？但如何为一个死去的灵魂作证，除非你自己是一个幽灵？如果你是这个文化的“儿子”或传人，它的合法的继承人，它的遗嘱（testament）的传译者，你就必须为它作证！你就不得不为它作证？哪怕是以分隔开来的伤口来作证？而且铭写在自己的脸上？脸上？可以触摸，可以去“接—触”的语言之面孔上。

在“迂一回”之后——我们其实本来应该，直接地，“直—接”去接近那个“父子相隐，直在其中”的场景？这个迂回意味什么？直接是可能的吗？

让我们试着去“接—触”那个对话，去“接—近”它，可能甚至不得不与它保持“间隔距离”，哪怕我们这一次要去在《论语》的这个句段中作证：难道进入一个对话，不就是作为它的听众，作为旁观者，作为第三者，不就是作为证人？也许，所有的看见，所有的阅读，所有的解释——都是或直接地，或隐晦地，或潜在地，或不可能地——在作证？

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（《论语·子路》13•18）

1. 叶公语孔子曰

——叶公是问政之人，似乎从《论语》的第十三篇《子路》篇开始，《论语》就主要转向了对孔子政治言行的记载（“学而优则仕”），其中以孔子和阳货的相遇为最高峰，以对尧的形像的夸赞为归结，以君子之知命为余音。显然这里的这个事件是与政治紧密相关，或者说，我们将要讨论的“孝”的问题离不开政治、礼仪和法律的彼此之间的交接，交错是无法避免的。

叶公是个喜欢问政于贤者的政治家。孔子对叶公问政的回答是：“近者悦，远者来。（《子路篇》13•16）”这里的话语打开了远和近，对“距离”的克服。政治，一直是对空间的克服，尤其是在“悦”的乐感之中，是对“来”的展现。我们以前反复讨论过，汉语思想源发的“远—近”关系是与亲亲感发之势的远近相关的，尤其与血缘的亲疏远近相关：所有关系中最近的无疑是父亲和儿子（或父母与子女）：父子关系从一开始就是最为切近的，因此也是需要使之“悦”起来的，一直保持为“悦”的，那么，如果现在情形相反了，如果父子关系背离了，也即是形成了一个远离的关系，即父子关系的断裂或破裂，这个远离，即是“不来”。

现在，下面发生在父子相告之间的“事情”——一个“公案”——公共的案件或事例，导致了父子之间关系以最为远离、甚至完全断裂的方式，到“来”了。

当然，可能是周游列国时的孔子听说叶公之名，远道而来了。孔子的这个“来”是带来“悦”还是“忧”呢？

当然，这个事例，不仅仅只是反映父子关系，不仅仅是反映了“孝”实现的困难，还有更多事情隐舍其间。

叶公是谁呢？在《述而篇》（7•19）中有记载：叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“汝奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”

——叶公在《左传》中似乎是楚国的一个县长，一个贤人，但是，看得出他很关注孔子，据说这可能是孔子晚年与他的相遇，这个相遇，在《论语》中留下了三段的对话，两个都与“乐”有关，都与“忘忧”（而且是双重的“忘”：忘记身体的需要，忘记心中之烦恼）相关，这里的这个句子说的是孔子自己之悦，而前次的那个问政则是他人之悦。为什么孔子对这个人，要谈到自己的勤奋，对自己年岁衰老（即时间）的不知呢？也许叶公也已经是一个老者？但是，第三次的对话涉及的是一个严峻的事情：儿子对父亲的告发，这里有“悦”吗？难道不有着无法排解的忧愁或忧患？也许，这个案例或实例，是叶公本人一直无法解开的疑难——他无法忘记心中的疑难，也许，就是当孔子两次激越地谈到了“乐”，谈到了彻底的“忘”——乐和忘，“发”（感发，奋发）或“忘”有着什么样的内在的关联？而他心中的“不乐”却被这“乐”激发了，他提出了富有挑战性的问题：似乎要看看孔子是否会再度“乐”起来，甚至，孔子是否会在将来的某一天“忘”掉儿子告发父亲的这个事例。

显然，我们知道，孔子的学生们和《论语》的记载表明，大家都没有忘记，而且，当《孟子》，《韩非子》和《荀子》，《吕氏春秋》等等都一再进入这个问题，似乎大家都是“无法忘记”，“没有”——“快乐”可以来忘记这个实例的，所以，我们现在也要来“面对”它，面对——可能也是作证的一种形式，如果你曾经在场，正面或直面过这个事情，你就是作证的人选，“面”也与“证”内在相关的了。

或者是，按照史书敷衍的记载，可能就是孔子周游到楚国的叶县，而叶公一直被这个儿子告发父亲的事件所苦恼，而把孔子拉入这个事件，让孔子来做见证——让孔子在场了。

是的，在这个意义上，那个“语—曰”把孔子带入这个当时可能是极端的场景，孔子是这个场景或故事的见证者！如果没有孔子后面的话语，这个故事似乎是不可能被记载下来的，那么，是孔子使这个对话可能，使这个事件进入了历史，解释的历史，孔子就是在为这个故事本身作见证。

2. 吾党有直躬者

——直—躬，躬或弓，可能是人名：所谓“直—举其行，躬—举其名”。

我们知道，《论语》对“直”既有肯定的也有矫正的论述：

比如：《为政篇》：哀公问曰：“何为则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服；举枉错诸直，则民不服。”以及，《颜渊篇》：“夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。”《泰伯篇》：子曰：“恭而无礼则劳，慎而

无礼则思，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷。”以及：子曰：“狂而不直，侗而不愿，怙愷而不信，吾不知之矣。”，以及：《宪问篇》：或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”更有对人之“直”的赞许：《卫灵公篇》：子曰：“直哉史鱼。邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉蘧伯玉。邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。”，——在这里，“直”也被形象地比比如为“箭”或“射”之“直”，与道路之“直”相关的语句也有多处。孔子也认为朋友之间要敢于直言：《季氏篇》：孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”

但是，另一方面，孔子也深刻认识到“直”之偏执的危害：《阳货篇》：子曰：“由也，汝闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居，吾语汝。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”以及：子曰：“古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也荡；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也诈而已矣。”甚至：子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶。恶称人之恶者，恶居下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”曰：“赐也亦有恶乎。恶徼以为知者，恶孙以为勇者，恶讦以为直者。”

我们从孔子对“直”的双重性的言说中，感受到了“直”和“躬”（也可以是“直”的反衬）的关联。直躬——这是一个名字，“直一躬”这个名字很奇特，因为这是一个身体姿态活生生的展现。但是，这个专名中有着谜：躬是“弯一曲”的（当然，在古代汉语中，相反的意思也是可以对面意思的加强，“曲”也是“直”之隐），但是，直却是“正”一直的，所谓还“聪明正直之为神”。

一个躬的身体姿态，要么是如同弓——一直是弯曲的，但是，射出去的箭却是直的，射箭的身体要直的，如同我们前面反复分析过的射艺之义，直——那是正直，是德性的姿态，而正——正名——这是孔子政治的核心。那么，在这个名字里，隐含着这个名为“直躬”的“儿子”（儿子们的化身）——内在的背离或困难，他的行事风格一贯是直的，直率的，或者说他的心志一直倾向于直行的，但是，他的身体，他的姓或名是要不断弯曲的，或者，没有什么心志和身体的区分，他，作为他的身——还在礼仪化之前的，那个“身”——处于正直和曲折——的姿态展开的困难之中。也许，“直躬”——是所有儿子们的名字！既要弯曲——一直弯曲，生来就是弯曲的，又要是直立的，正直的，儿子们其实并没有身位，他只有一个难以两全的，摇摆着的，变化着的姿态。

如果考虑到这个要告发儿子的父亲在告发之前去见父亲，一定要跪拜在父亲面前的，这个跪拜的身体的弯曲，即是儿子之为儿子的最初的姿态。

也许，这个名字也是所有女儿们的名字！鲁迅先生在《朝花夕拾》中让我们看到了汉代孝女曹娥投江的姿态：孝女曹娥因为思念溺江而死的父亲，寻找父亲的尸体而安葬，旬有七日不得，最后投江而死，感动天地，以至于抱得父亲的尸体同出。这个事迹实际上又是一个汇编改写而成的版本（参看骆承烈编《中国古代孝道资料选编》）。

在后来的演变改写中，鲁迅先生反讽地提到了几种不同的说辞，曹娥寻找到父亲尸体，抱着父亲一起浮出上面的姿态被旁观者嘲笑了：因为男女授受不亲（不管是否是女儿）——所以女儿面对面抱着自己的父亲一起浮出水面，被旁观者嘲笑，以至于尸体听到了笑声——这里似乎并没有死亡和死亡的悲痛——然后又沉下去，再度浮起来时，是背靠着背了。

在鲁迅先生的书页上画着曹娥投江的几种样子。让我们触动的是她的姿态：

第一，曹娥“哭泣着”投江时的姿势，应和着父亲溺水而死的姿势，她是要寻找到父亲在江水中的尸体——这是否是因为子女们的身体来自于父母，被父母给予，被给予的身体——这个永远无法回赠或回报的礼物，于是，在哀悼或丧礼的压力和感召下，要转到尸体来安葬，于是女儿只能以同样的“委身”的身体姿态来回报？在自残中免去对父亲身体无法哀悼的痛苦？当然，这个姿态是在被嘲笑后，避免身体接触的条件下而构想出来的，但是，依然有着对应。这个投入的姿态——舍弃生命的姿态，也是回应父母亲的生育给出的姿态。中国文化也许没有明确的以献祭来建构宗教信仰的仪式和行为，但是，无数流血的“坐联”和不流血的心血的消耗，既平衡又中和了生命的回报给出和精心算计，以至于渗透到了人际关系的每一个环节，化解和澄清这些环节——在传统一直是不必要和不允许的——而变异之，是汉语思想艰难的任务。

第二，“面对面”抱着父亲尸体的姿势——也是回应或对称着父亲怀抱子女们的姿势，“怀抱”或“关怀”的姿态，以及恩德的感怀——都是以“抱”为基本的感触姿态的，生无法报答，死后也要对应。这个姿态最为隐晦，在传统中显然是不被认可的，于是被嘲笑，嘲笑那是开怀——是松开和无顾忌，是相反的姿势。这些可以对比的姿势，既反映了旁观者对死的漠然，因为鲁迅先生的强调而更加鲜明，这个笑（孝）的声音如此刺耳，也映衬了曹娥的姿态本身的无意义和可笑——不是对生命的嘲笑，而是对这种“自残”的死的方式的嘲笑。当然，可能只有现代人才可能听到如此响亮的笑声。

第三，于是有了第三个姿势，在被嘲笑后的两个抱着的尸体再度沉入江水中，并且再度浮起来时，是背对背着的。这是在顺应礼仪规则的要求，这里的身体只是一个真正僵硬的死去的身体的了。

我们其实看到了“身”之姿态的三种展现：1，服从礼仪化的身体姿势，是按照仪轨的等级来塑造的，这个身体是弯曲的，儿子女儿们是跪拜和顺从于父母“面前的”。2，因为血气或血缘的关联而处于回报中的身体姿势，因为身体是被给予的，不得不回应这个给予。因此，儿女们依然屈服于身体的馈赠之中。3，一个更加隐含的姿势，扩展为宇宙性的姿势，怀抱的被允许和不被允许，回报的可能性和不可能性，但是，这个姿势已经不可能了，或者，在传统中也许从来就是艰难的。【在这里，“身”的姿态指明了“血气”之思的三种同样的展开样式。】

也许，鲁迅和海子的身体就不再是跪着的了。有个人不就说过了：“我们”从此“都”站起来了？！（——也许在文革期间只有那个被崇拜者一个人站起来了？）

这个儿子（或女儿们），也许，他是所有儿子们的化身——儿子们化身的姿态都是曲折的——那个在十字架上的、基

基督教的圣子最为彻底，残酷地体现了这个化身的痛苦（当然母亲玛利亚和其他玛利亚在十字架下哭泣哀悼的姿态更加值得关注），这个身体在父亲面前展现的痛苦，不过那个场景和化身的痛苦——是父亲对儿子的离弃，而直躬这里呢，似乎源于儿子对父亲的离弃（去告发），这与希腊俄底普斯在咒语的恐惧中被离弃的差异呢？那是父亲遗弃儿子，后来儿子和父亲在三义路口面对面却不认识——俄底普斯他有太多的眼睛，他的名字意味着他看得太多了，于是他是来为悲剧作证的，但是，他最后失去了自己的双眼——他也是一个证人？智慧之痛苦的证人？

还有，那个被捆绑在祭坛上的儿子，以撒——笑是他名字的字面意义（或孝）——他会笑？在他被捆绑之时？他孝顺？那个被捆绑的姿势，以撒的约束和捆束（bind），一个什么样的和约（band）？儿子们要么被离弃（abandon），要么被捆绑？在基督教绘画中，我们可以直接感受到那无尽扭曲着的身体姿态。

但是，我们这里的汉语古代思想的儿子们，似乎一生下来就处于“身”之姿态展现的困难之中：首先，他既不是父亲遗弃儿子——虽然舜被他的父亲如此对待过，但是，并没有导致死亡和基督教的“血”的交换或救赎，并没有主导的献祭仪式，而且没有直接的神明的主宰，虽然在中国文化传统中，不流血的献祭可能一直在发生。

其次，也不是儿子去谋杀父亲而不知，并没有明确什么弑父情结，父子之间在血缘上有着自然的结缘，但是并无意彻底地通过死亡来解开而割断，如同摩西与他的埃及出生通过“出埃及”的艰难革命而彻底脱离，中国文化中并没有弑父的主导场景，也没有命运和神义，神圣的拯救的意指。

虽然也许有可能：任何的父子关系中都可能有有着虔敬的神性的问题——如同柏拉图的《欧绪弗洛》中就讨论了相似的儿子告发父亲是否虔敬的疑难（它还涉及到苏格拉底本人作为父亲是否毒害青年：父杀子！？——可能我们有必要在别处比较这个对话与我们这里的这个简短的对话之间的关系！）。

而出现在这里的，是儿子告发父亲，在后来对这个事件更加复杂的敷衍中，据说，法官（叶公？）要杀父亲，而直躬愿意“替代”父亲去死，以至于感动了楚王，免去了父亲的罪，最后是儿子直躬得到了“直”和“孝”的双重美名，但是在叶公和孔子的对话之后，在后来改写了的这个故事的其他版本中，因为有了孔子对直躬的反对，叶公据说诛杀了“儿子”直躬，因为他想窃取双重的美名——这里有着儿子告发“指一责”父亲，却又“代替”父亲去死。叶公听取了孔子对儿子直躬的指责——那不是“直”，或者说因为没有“隐”——恰好不是“直”，而是体现了类似“接舆”、盗跖这些人的坏形像。

即孔子所言的“故：直躬之信，不若无信”——这里延伸到“信”的高度来指责的，而导致叶公这个令尹诛杀了直躬。当然，后来还引申为君臣之间的不隐和父子之间的相隐的差异，公私之间的差异。

在这里，那个被儿子直躬所告发的“父亲的名字”却一直没有出现的，一直隐着的，这个对话本身就有意无意地隐去了父亲的名字？父亲名字的缺席意味什么？为什么要隐去父亲的名字？这里有叶公、孔子这些父亲的名字，有儿子的名字，却没有那个干犯的“盗窃者”父亲的名字，他的名字被谁“盗去”了？这个叙事本身在“讳匿”，把不洁的父亲的名字隐去？

3. 其父攘羊，而子证[證]之。

——攘，有因而盗，也是：凡六畜自来而取之曰攘，因来而盗曰攘。

直躬的父亲盗了羊，羊——这是动物，家畜的动物。“羊”可能也是身体的别名。

父子关系在“孝”的话语中：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝至始也。立身行道，扬名於后世，以显父母，孝之终也。”——这里对身体的归属是在父母那里的，儿子的身体是父亲所给予的，所受之的，这个接受，是受之于生命的给予，但是，这也意味着无法回报，所以论语有：或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”——这个“直”，其实就是生命本身的在场，当面的给出。但是，这个“直”，在“证”中，在作证中，也是面子的撕破，或者，甚至，后来父子二人或儿子的被诛杀，是为了公众的形像——什么是公众形像？——而产生了严峻的后果。

羊，可能也是一个公众形像的柔弱的象征，而儿子们呢，他们是要在回报的感激中保全父亲柔弱的面子的——如同“羊”柔弱的面子或样子，也许，偷窃父亲的羊——不只是喜爱羊才窃，而是他自身本身即是“羊”——即是羊的形像，隐藏在这个文本中？但是，儿子被诛杀了，为了维护公众的形像。

直躬之为“直”，是因为他的血气不会调整，不会调色，他只有一个姿态，一个身位？如同《论语》中说道“直”时，同时也说道：直而无礼啊，好直不好学啊，等等•••

但是，这里的境况是可以调和的吗？当父子在法庭上相见，相会，面对面，他们还有自己的脸面吗？儿子如何面对给予自己之身的父亲？但这个面对面的场景似乎从来都没有发生过？一直隐藏着。

直到二十世纪的中国，对这个古老文化的“指控”一次次发生，这个“父亲”才在一系列的话语中被带上法庭，接受西方的或这个文化的批判者和背叛者的审判，不再隐藏，于是这个文化的脸面，汉语的面容被撕毁了，被“毁容”了，这种“毁容”的激情对于我们回到经典或古典时代意味什么？也许，我们已经不能与我们的传统面对面了？

可能实情是这样的：是父亲把这只羊盗回家，被儿子发现了，后来也被他人发现了，但是，只有儿子去作证。一个“证”字——击穿了父子关系，打断了父子关系，这个“证”字，体现了直躬之直。

何谓“证”（我们暂且把“證”[“言之登”]看作这个“证”）？或曰竭，告也；或证，告也。或古书写为“徵”（参看我们后面的讨论），有“检举、揭发”的意思。但是，如何理解这里的“证”？证：说文也是与“谏”互训，从言，而言乃直言，从正，这里的正，无疑，与正直相关。“正”和“直”可以在这里互训，因为孔夫子对话指向的主题，或这个对话的话题，也是：“直”。最后也是落在“直”上，而不仅仅是“隐”上的。

说道“谏”，在《孝经》中《孝谏章第十五》中：曾子曰：“若夫慈爱、恭敬、安亲、扬名，则闻命矣。敢问子从父之令，可谓孝乎？”子曰：“是何言与，是何言与！昔者天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国；大夫有争臣三人，虽无道，不失其家；士有争友，则身不离于令名；父有争子，则身不陷于不

义。则子不可以不于君；故当不义，则争之。从父之令，又焉得为孝乎！”——显然孔夫子在这里要求争和谏，当父亲不义时，儿子们可以谏，但是，为什么孔夫子这里要求“隐”呢？

谏诤——也是“争”，是围绕“义”或“正义”来争的，哪怕是父子关系中也要引入“争”和“诤”——“义”是超越父子关系的？！或者说，“义”是超越人情和血亲，当然也是在法律之外的？但是，如何会有“无所争”呢？是否，孔子后面强调的“隐”是无所争的要求？或者说，在父子关系上，最为彻底体现了必争和无所争的关联？如果只有“争”或“诤”，这个“诤”恰好落在规则或法则之下了，因为要诤的是“义”，而“义”并不是什么固定现成的法则和伦常，而是在生生变易之中的感发情势。传统解释的困难或障碍都在于把“义”当作现成的规则而产生的，深层隐含的问题反倒是：为什么汉语思想不以规则的遵循或寻求为主导，而是让“无所争”，让“隐”一直起着作用，虽然，现代社会的重重阻隔已经使单纯的“隐”很难起作用了，“隐”的问题也许与“秘密”的问题相关？

“证”，无论如何，也与“证实”，“作证”，“罪证”的检测有关，也与“见证”相关，而这些词如何被经验？儿子来为父亲的盗窃之罪作证，儿子的证实应该是最为可信，可靠的，因为儿子和父亲最为接近，最为亲近，“亲”和“信”，在《论语》中是反复联系着的，所谓：弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁（《论语·学而篇》16），这里是把孝，亲和信联系在一起的。虽然，《论语》好多时候是把“信”和朋友之间的关系联系起来讨论的，但是，无疑，亲亲感发是最为信实的，而且，这个“信”与“诚”关联起来思考，也是与慎独有关，是未发和已发之间的情势的“身一证”。

但是，现在这个信实，成为了对亲亲的背离和打断，一次的作证，成为对父亲犯法的证实，这个证实是最为有力的，它让外人——谁是外人，其他人？非亲戚？——感受到这个作证的证实的可靠性，感受到了证据的力量。

这个“证”——可能也是对父子血缘关系之打断、中断和破裂的见证。或者说，儿子的作证，有着多重含义：可以是一次一般法律意义上的作证；可以是对“孝”的作证——“永言孝思，孝思惟则”（《大雅·下武》），而在孟子那里，“孝子之至，莫大乎尊亲”——那是说，是对孝思本身的见证；可以是最为可靠的作证，是彻底的证实，不是伪证，不是谎言，这个承担的证实，最为真实的作证，却是与期待截然相反的意义上的，本来父亲是最为信实的，现在这个信实作为父子关系破裂的见证，是彻底撕破了“脸皮”，是父子之间彼此的“毁容”，是在对质之中的彼此的面对，同时也是礼仪仪容的破坏，是面子的毁损，是无法调和或调色的极端境况。

但也可以是对见证本身的见证——谁为“见证”本身作“见证”？那么，何谓见证？“见证”不仅仅是证实，如果只是证实，显然不会有这里的叶公本人的疑难，因为儿子告父亲——这与习俗或常理，与亲亲的感怀的伦理不合，也不仅仅是法律的严酷与否，法律的正当与否的问题，不是西方意义上的自然正当，对习俗的尊重，与成文法之间的冲突。

这里有必要强调的是：汉语思想对法则的认识，和希腊、犹太的根本差异在于，我们并不以法则作为出发点，无论柏拉图如何强调伦理习俗传统的重要性，无论摩西如何强调仪式的设定，他们还是要通过“法（立法，法则，律法）”来解决，但是，汉语思想并不是以法则的确立为出发点的（但是，这决不意味着西方法则就比汉语思想低级，西方的“法意识”也与神圣，与例外内在相关的）。

这样，我们就发现了围绕“变易（bianyi）”和“感通”思想而形成的汉语思想的内在特点和困难：汉语思想，缺乏西方思维所谓的定型或逻辑化（形式—先验—思辨），但实际上，是因为汉语思想在发端上，集中在对“未发—已发”之间的思考上，以及对规则的变化上的——注意，不是法则本身的建立（当然并不是说不要规则了，不建立规则了），而主要关注的是“规则本身的变化”，甚至，有时是这个——“规则”之“变化的规则”。但是，这里就出现了悖论和困境：一方面，如果汉语思想的优势和洞见是认为法则或规则其实不是万能的，总是有着僭越、越轨和例外，不可能被规则化，因此，宁可顺从规则本身变化的情势和趋势；但是，另一方面，不可能使这个规则变化的变化本身也被认识到，否则，这个变易本身在把握和认识中也被认识了，也就成为规则了。显然，这是不被允许的，因为变易必须一直是变易之中的，不可能被规则所限制和把握。

——这里就有着汉语思想最为内在的疑难！而汉语传统思想在这个问题上，似乎并没有很好的澄清，我们将提出“变异（bianyi）”的思想来重新面对这个困难：“变异”——当然“变易（bianyi）”已经隐含着和要求着变异，要求着任何自身之物生成中的变异或变形，同时，也将会被他者或要来的他者所变异等不可预知的力量所变形，这些多重力量不再可能被规则化，从而保持了生生不息的变化力量。当然联系西方法则与“例外”的关系一起思考，问题将异常复杂，有待今后的进一步展开。这里，也许有着未来汉语思想突破的要津。

因此，汉语思想的焦虑是对那个处于这个法则之先，伦理之先的情势的焦虑，而且是位于生命之中的，这个生命作为血气之身，不可能被规定，既不被法律，也不被任何的习俗或伦常规定。在一定意义上，甚至，根本就没有什么法则和伦理之间的冲突或矛盾，可能是由于我们人类本身在区分——区分开人类和动物，人和人，尤其是我们这些现代人，或者说，叶公作为礼乐崩坏时代的人，作为远离了见证之正德或德能的人，才有这样的问题和疑难？！

但是，回到这个法则和伦理发生之先，或者那个未发的情势如何可能？既然任何的选择行为都可能产生后果，形成已发的态势，因此，如果只有儿子看到了父亲的盗羊——他不去作证——这是“隐”？如果有其他人与他的儿子一道看到了，要求他的儿子去作证，而他不去做，这意味他在作“伪证”——不去作证也是在以“不为”的方式“为”：伪也。或者我们把情形极端化，他的父亲杀死了人（如同舜要面对他父亲的行为），他如果不去告发，不去作证，就没有人知道，那么，他的这个不作证的行为意味什么后果，指向什么样的发动的态势？

我们的思考指向双重的疑难：

一方面，如果未发一直是隐含未发的，要隐含的，是在一般的法则（法律和伦理）之先的，超越法则本身的，超越所有的作证和证实的，但是却在要求我们的“见证”，但那又是对什么的见证？对生命之感发或感怀的见证？这个见证是可以表达出来的吗？任何的言语或直言，是否都是不可能的，因为既然一旦说出，就要成为法则，服从法则？这里如何会有“直”？如何不曲折或迂回？这即是后来孟子提出“恻隐之心”的缘故。

另一方面，如果已发是要发动的——箭已经在弦上，当然，箭已经在正直的身位中发出了——“发而皆中节，谓之‘和’”，那么，这个发动，这个证实或作证，或者不去作证，意味着对法则一般（法律和伦常）的背叛，意味着“伪一证”，意味着不忠实，或者是忠实于伦常而不忠实于法律了，或者忠实于法律而背叛了伦常习俗，都会有伪证。那么，如何可能避免这个伪证？也许儿子的作证也只是一次平凡普通的作证而已，但是，儿子对父亲的不忠和忠实都是问题，都是在法则之下而发生的，如何可能回避法则？这一点被韩非子强调为法律之公与血亲之私的差异——这是儒学的一个内在困难。孟子虽然以舜的三孝之德（对无德的父亲，面对兄弟对自己的横蛮，自己的不告而娶）来解决，但是只是在忠实于“孝”的意义上，无法普遍化为一般性的规则。但是，这是否依然无法解决伪证的疑难？以及作证对伦常的破坏上的困难，法律执行的困难？

也许可能根本就没有两全的解决方式？

于是，后来孔子要提出“隐”。

当孔子进入这个场景——是的，孔子是被叶公邀请进入这个场景的，那么，设身处地，他会是谁？在这个场景中，孔子会成为谁？为谁作证？

他进入那个场景——叶公，直躬的父亲，直躬，羊，会有楚王——可能都在法庭上出场了。如果孔子进入，他就得“设身处地”——孔子的身位一次次去替换？这个严峻的场景中有着身体转换的艰难，身体错位的游戏？

1，孔子是叶公吗？是又不是：叶公对孔子的一次次追问，实际上是自己认同于孔子的，孔子自己之来——远者来，孔子也是认同叶公的了。但是不是，因为孔子是乐与忘的，而叶公似乎不乐，有着烦恼，而且显然，叶公说不出后来孔子的话：子为父隐和父为子隐，否则他不会问孔子。而且，孔子强调的是“异”于是之差异。

2，孔子是楚王？那个赞扬直躬之直行的王？显然后来故事敷衍开来的情形恰好相反了：楚王不杀父子，而是夸奖了直躬，而据说，叶公在听到孔子关于“隐”的观点后，诛杀了直躬，而孔子显然并不认同。

3，孔子是那个儿子直躬吗？他也具有那个直也不得曲也不行的儿子的身位吗？他不得不既要直也要曲？于是有了——直·隐·隐·直——四重的转换：可是我们的传统似乎取消了这期间的困难，总是只是强调“隐”的单方面重要，或者似乎是直的法律和隐的伦理的冲突，但是，依然忽视了直和隐之间转换的困难，身位转换的困难。我们说过，孔子进入这个场景，不是作为儿子般的证人，他进来，是一个第三者似的看客？是一次见证——于是才有了这个对话，这个我们可以读到的严峻的场景？他是这个事件的见证者？见证与证据的差异在什么地方？证据总是可以看到的，而见证总是无形的——你如何为未来，那未发生的事情作见证？见证总是为不可见——隐——的事情作见证？于是有了后面孔子的双隐？因为孔子作为见证者本身在要求“隐”？这是孔子之“直”与直躬之直的差异？因此孔子的身位不同于直躬？

4，孔子是那个攘羊的父亲？可能吗？也许，将心比心，为什么父亲会偷羊呢？因为他饥饿？父亲太饥饿了？显然父亲不会无缘无故去偷羊的，他太饥饿——“饥饿”这个中国现象太让人难以释怀了——以至于偷了羊？但是，在后来郭巨的孝道的故事中，郭巨不是埋葬自己的儿子来让饥饿的老母亲活下来？这里都可以杀死儿子之儿子的生命，父亲攘羊应该张扬吗？我们后面会看到曾子因为误斩瓜根而被父亲打昏在地的故事，孔子对他的斥责，这里有着对生命——植物瓜根的保护——当然可能是对粮食的看重，但是显然是超越了人，以至于打昏，几乎打死，而孔子却指责曾子让父亲陷入不义，虽然他醒来后，弹奏音乐让父亲间接知道自己无恙——这里也很奇特。那么，儿子确实不应该让父亲陷入不义，而去揭发的，与曾子相比，直躬就更加不义了。或者说，父亲会掩饰或者隐藏儿子的过错——从爱护的孝的角度，因此，父亲的“隐”已经在先了。

5，“孔子”是那只“羊”吗？羊是家畜，而何谓孝？《礼记·祭统》：“孝者，畜也。顺于道，不逆于伦，是之为畜。”因此，父子关系也是“畜养”的关系。孔子本人也不得不处于那个羊的身位上？羊是动物，当父亲去偷那只羊时，他自己就把自己认同为羊，动物了，关于动物，陷入动物状态，动物饥饿是不会讲什么道德伦理的，而且，“虎毒不食子”——这里不是对动物伦理的赞扬或肯定？——可是郭巨不是杀子了？那么，这里的羊作为柔弱的形像，在启发一种动物的伦理？从父亲可能的饥饿——动物般的饥饿，到动物的伦理，到父亲的饥饿——超越了伦理，到动物的无言（不是证人）——而是儿子作为证人，代替动物的言语？无言的动物在这里被孩子所替代？从父亲的替代到儿子的言辞的替代？羊如何作证？是否贫穷就超越了德性的诉求？因此，这里并没有后来所谓的法律和伦理的冲突，而是更加超越了伦理的底线——所谓亲情的底线？

6，孔子是来作证的吗？我们分析了孔子的进入这个场景，是作证？但是，在古写的文本中，写着：微或言旁的登：證，其意思是：微或征兆——未发的，已发的验——证实，或者是“未发—已发”之间、“征兆—验证”之间的登场时刻，那么，这里还没有证实的问题，主要是面对未发和已发的境况，汉语思想的特征，回应孔夫子后面的话语中的“隐”——是对未发之隐，让未发一直处于未发状态，不是西方对已发或为时已晚的拯救。我们就看到了“隐”不得不出现两次。

对未发的感受决定了汉语思想独特的时间感受，这又是为什么不注重“法”本身的缘故。而如何感受到这个事件未发的征兆和预兆，则是心之感通的德能，是对气势和情势的感知。

4，孔子曰：“吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

——孔子的回答开始于“直”，归结为“直”，但是，中间却是两个“隐”，因此展开为：直—隐—隐—直。

但是，我们注意到传统的解经家们似乎都过于强调“隐”了！

孔子认为自己看到的“直”，不同于这个直躬，都是“直”，如何会有不同呢？我们已经在前面看到了孔子对“直”的双重态度。当然，也有可能不是“直”，也不是“曲”？而是“隐”，为什么是隐呢？

一般认为“隐”和“显”相对，比如，在《论语》中孔子说道：《泰伯篇》：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱

邦不居，天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”以及：“隐居以求其志”，和《述而篇》：“二三子，以我为隐乎？吾无隐乎尔，吾无行而不与二三子者，是丘也。”，还有：与他人的对比：“谓虞仲、夷逸：‘隐居放言，身中清，废中权。’‘我则异于是，无可无不可。’”。

而在著名的解经家刘宝楠的《论语正义》中（《诸子集成》，第352页），涉及这个章节的复杂解读中，“隐”有“蔽”的通常含义，并且认为“隐”的特性在于“不称扬其过失”——即隐恶扬善，于是应当为尊者“讳匿”，以“崇亲”，“未闻父子之相坐也”，因为“父子一体，荣辱相及”，最后还区分开了君臣之间的“公”和家庭父子之间的“私”的差异，如同《孝经》和与曾子有关的故事所言，君臣之间可以三谏，如果君王不听，可以逃走，但是，父子关系无所逃于天地之间的。

这里还是双重的隐，是父亲和儿子相互的“隐”，这个相互性让人惊叹，如果是单方面的隐会如何？显然重担并不只是在儿子身上的，父亲也有责任。当然，“子为父隐，父为子隐”，两个“隐”之间还是有着区别的：父为子隐——这是父对子的慈爱和保护，子为父隐——这是子对父的孝敬和尊敬，二者都是来源于“孝”。

“隐”，何谓隐呢？在字面上，是用刀在心中刻写，如同用刀在鼎上刻写宣告的公示的法则，但是，这里是刻写在心里，心，不可见的心，无法给出的心，无法破裂，无法破碎的心，“隐”着，但是，在心上刻写难道不是疼痛，不会流血？父子之间相互刻写？这就是孟子为什么解释为：不忍仁之心，

孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以纳交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也。谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”

——惻隐是如同朱子所言的“痛之深，伤之切”，这个切，是刀，但是也是在身体上，在内心里铭写，或者被一种感发的力量铭写，不是血缘，不是名誉伦常，不是出于恨，而是出于“天然”，生命之感发。

如同要在“必争”中带入“无所争”，如何可能？这个朱子所言的伤之深，痛之切，这个深切的内在的悲悯和疼痛产生的是无所怨恨？不怨天和不忧人？在这个悲悯的感怀中消除了必争的争强斗争之心？

我们看到另一个孝和“隐”相关的故事：郭巨埋子的故事，郭巨作为儿子，因为在饥荒年代看到，因为自己儿子即孙子的出生，使母亲处于饥饿状态，有饿死的危险，毅然去掩埋自己生下不久的儿子，挖地数尺后，感动天地，却得到了金子，解除了贫困，自己的儿子得以存活。在这里，如同曹娥投江的故事一样，也有着更加严峻的关系的危机：1，这里是母亲—儿子—孙子之间的关系，是一个孝养的关系链。必须生育——无后为大，必须供养母亲，使之存活。但是，现在不能两全，舍其子。这里是否有着礼仪法度的悖论和不可调和？这个极端的境况是否超越了礼仪和法则，所谓：虎毒也不“食子”啊！难道这里没有“动物的伦理”的参照，想想前面的那只被偷的“羊”。2，依然是身体的回报，作为儿子的郭巨要报答母亲的生养之恩，只能以自己的身体或者是自己的儿子的身体——这假定了身体的属性——生育者是拥有者，来回报，这是礼仪的要求。但是，这难道不是谋杀？如同被克尔凯郭尔所分析的《圣经·创世记》中亚伯拉罕拿以撒献祭的测验？这是合乎礼仪的或法则的？3，那个“挖”和“埋”的姿态——还有什么比这个姿态更加恐怖和让人心惊的了？那个打开的“洞”是一个无尽的深渊，那个“挖”或“埋”的姿态——也是“隐”的一种？——不是反讽了所有生育和埋葬父母的姿态？生育不是导致了死亡？但是，我们还是看到了回报，如同亚伯拉罕或约伯得到了加倍的回报。

是的，那个被埋过一次的孩子一直没有长大，“他”似乎一直不知道这个故事，他一直被隐藏着，“挖”和“埋”也是隐藏的姿态？

让我们继续回到《论语》之中。

如果中国传统文化是以修身—齐家——治国来外推的，那么，孝——已经是治国的前提，《孔子家语·刑政》：“凡听五刑之讼，比原父子之情，立君臣之义以权之。”因此，严格上说，就并没有政治治国和伦理纲常的被传统一再误导的对立，在这里，隐与直，并不是儒家的礼仪纲常和法家的法律判决正义的对峙，我们再次强调说，汉语思想并不以“法”为最高原则的。当然，这也决不是贬低西方法则的重要性，它们的不同是对待“法”的态度的根本不同。

这个双重的隐，隐在何处了？

这个双重的“隐”——如同两口直直的深深的“黑井”，隐和井，隐和黑——如此直白地显现出来。

——但是，在《论语》这里，会面的父亲如果不是“隐”——或者说，事情已经发生了，儿子确实告发父亲，在叶公这个“法官”的安排下，没有判决，而是要他们回家，一切相安无事——这是抹去了证据。

隐，一直被理解为隐瞒，这难道不是“说谎”？比如有第三者知道，或者，假定我们已经读到了前面的直躬的告发——假设孔子还没有来到叶县这个地方，没有进入这个“告发”的法庭场景，但是，现在，孔子还是进入了，那不就是隐瞒？如同“瞒”和“骗”？——鲁迅先生所“指控”这个文化的“病根”？从这里就开始了？

或者，如果因为“告发”，伤害已经存在——已经撕破了“面子”，他们如何还能见面？如果事情已经发生了，如何还能“隐”？隐去自己的面容？难道那不需要血气的彻底改变？

如何事情显现即是“隐”？如同阳货与孔子见面的情形，如同孔子那看不见的“玉色”，是否需要父子关系彻底的“隐去”？彻底的“变容”？

因此，孔子这里的“隐”决没有给出什么现成的答案，毋宁只是一个对“隐”的暗示？

或者，如何“直”和“隐”一起并存？需要在“礼仪之身”和“血气调节之身”之外，通过另一种存在方式来创造一个场域？并在这个场域中，“直”和“隐”一并存在。因此，孔子这里其实并没有肯定“直”或“隐”？而是在“隐”中、在本源或未发之处寻求“直”？也许，孔子要求的是对“未发”的警醒？所谓慎独的“莫见乎隐，莫显乎微”。

而对“已发”的处理，孟子在《尽心篇》中的处理非常彻底，孟子面对“直”和“隐”这个两难的解决也许有着深意：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之，夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”

——这个“窃”（偷偷地），很生动，是对父亲之“攘”（窃或盗）的回应？这个“负”——背着父亲？或者带着父亲——在字面上就是“背负”着，二人的身体似乎重叠了，是一种归还？一种彼此的增补或修正？一种涂抹？对此，我们无法判断，无法判决，但是，它却有趣地“修正”了那个“正直”的身体。而且逃到海滨，到界限与边界之外，也是“乐”，而“忘”，与孔子的态度似乎非常相近。

当然，这个解决方式是虚构的（也许，这个“虚构”的方式要么被后来的儒学遗忘了，要么隐晦地被后来的文学艺术隐秘地继承了？转化为“文人们”自己独立的书写了？），中国历史上几乎没有发生过这样的解决，为什么会这样？孟子的这个解决，一定意义上依然没有解决伪证和不忠的问题，这个无法解决是非常复杂的：因为认识到“隐”和“恻隐”的未发之超越法则的力量，当然，恻隐的发动不是思虑，而是生命的感通——冲突也是把孝和感联系起来，所谓《孝感传》。在《搜神记》：曾子之孝，精感万里——还有与他母亲的相感：所谓孝悌之至，通于神明。——牟宗三先生在《寂寞中的独体》中构想的“精灵的感通论”。因此可以不看重法则的建立的问题。同时，因为有了乐而忘的最终解决，也不必在法则的建立上消耗精力，因而，就从发动到归结上，减弱了法则本身的力量。这是儒学一般的解决方式，而法家则主要在法则的严峻上冲击这个结构。

但是，如果不忠和背叛，还有谎言已经发生了，如果未发本身即是隔离的，不可能全然相通的，也即是说如果见证是不可能的，如何被减弱？这是儒学最为根本上的疑难。这个疑难在现代中国最为彻底地被感受到了，不仅仅是有了那么多的这个文化的背叛者与反对的批判者，而且也是因为这个文化最为内在的一直隐含的根本的困厄被发现和彻底暴露出来了。比如在鲁迅先生那里，在海子的无法见证——在伤口的见证上，在文革暴力姿势之为失败的见证上……或者，是庄子的解决方式，也是“忘”和“（至）乐”——这样看来，汉语思想有着内在的贯通性，但是也有着关键的差异。庄子似乎要彻底放弃这个区分，或者，只是守护那个之间的区分地带，既不是已发，也不是未发，而是在未发的边缘追踪，在已发中一直被感发，被变异？显然，这个方式一直在潜在的影响汉语思想一次次的变异，比如《红楼梦》的书写变异，但是却一直没有被明确，这个心魂书写的秘密还有待发现。

那么，孔子呢？也许他的解决方式并不是这样的两种情形？

.....
.....

因此，也许孔子的身位非常“尴尬”：既不是作为如同“直躬”那样破坏了父子关系的“直”的作证，也不是如同传统所隐含的“自然正当”式的对父子关系“隐讳”的作证；孔夫子的身位处在前面的叶公的话语和自己的随后的话语之间：他深切体会到了儿子们身位转换的艰难，他也袒露了“双隐”的身位承担，但是，“直—隐—隐—直”的转换并没有给出答案。

鲁迅先生是这个无声的中国文化的见证者，任何的民族魂都是用心魂在见证这个血的传递的可能性和不可能性，他们以自己的心血或心魂在书写。

鲁迅，他的姿态：“横站”——不是直站，不再仅仅是正直，“横”的姿态很奇特，它是打断，人死了才是横的，但是，又还是“站着”的——这个重新扭转的姿态意味什么？不忠实的？反抗的？

海子是汉语的见证者，是这个文化的儿子，自杀背叛的，卧轨自杀——这个横躺的姿态或匍匐的姿态——彻底毁灭了传统跪拜的儿子们的姿态？

当然，舜背着自己的父亲偷偷逃走的态度可能已经是对那个跪拜的态度的变异了。

可能，我们都是经过了痛苦裂变的儿子们。

也许，你和我，都是这个文化不忠实和幸存的双重性的儿子，或女儿。或者，在无所争和必争的张力中，在不断变异的姿态中，已经超越了忠实的不忠实，忠实和背叛的区分！比如在后来的诗歌写作中，在中国的山水画的书写中，在这些一直有待发现的“隐”和“直”的神奇表现中，有着另它的见证和生命变异的征兆！

血气之思与政治之会

夏可君

血气之思

孔子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏篇》）

阳货欲见孔子孔子不见归孔子豚孔子时其亡也而往拜之遇诸途谓孔子曰来予与尔言曰怀其宝而迷其邦可谓仁乎曰不可好从事而亟失时可谓知乎曰不可日月逝矣，岁不我与孔子曰诺吾将仕矣——《论语·阳货篇》

当你思想时，你站在哪里？

当一个现代的中国人思考时，他/她的身位在哪里？他是否意识到自己说话时身体或生命言说的位置？我们不是有着太多的泛文化、全球化、现代化（西方化）、国家化和阶级化的言说姿态了？

当你说话时，你的身位在哪里？你说的话真的是自己的话？不是在复制西方的话语，比如可能只不过是是以不引用的方式不自觉地翻译而已？或者不过是在重复我们古代的已经融化在我们血液里的习语？

当我们说话时，我们在哪里？在自己的身体里？

也许，当我们思想时，我们是站立在自己的血气里！

但是，血气它不思？血气它不说话？血气它没有语言，如果血气说话，已经是进入了可以言说、可以明言的语言之中了。

血气思想？它以什么方式？以什么“语言”或“记号”来思想？

血气之思，是思想和语言本身的缺失？是人思考时所没有的位置？是纯粹血气一样的动物的位置？一个血气之思的“人”其实即是人，也是动物？既有语言，也缺乏语言？

可能作为血气之人，或血气之思，是思想的残余之物或剩余之物？

血气之思——这是一个思想，一个新的思想，也许，它就是思想本身，思想之为思想的事情本身。

血气之思：但是，它不是要去挑战什么，我们根本无法挑战我们自身的血气——我们身体中的血和气——它先于我们，一直先于我们，在我们出生之前，血气已经出生了，你不可能去选择自己的血气（——基因的变异意味什么？）！这是我们生命的绝对的被动性。它也不是煽情，因为任何的情感已经以血气为前提了。当思想带有血气的味道，那是生命之书写：

我们都有血气，离开了血和气，我们无法存活。我们活在血气之中？我们就是血气？

但是，思想和血气是什么关系？思想是否思考过血气？思想是否在血和气中思考？思想是否就是血气？就是血气在思想？血气之思，说的其实只是：血气就是思想，思想就是血气。

血气的思想，不过是：血气思想它自身？血气如何说它自身？血气在思想，但是，我们的传统似乎并没有去思想血气，可能一直在血气中思想，却没有思想这个血气？

何谓血气？这个提问本身，可能已经是血气的了？任何的问，任何的追问和请问，已经是冒犯或恭维，不一定是伦理的，而是气息的涌现，是血气的激越。如同追问本身就是政治性的，而可能所有的政治都是彻底浸透了血气的，都是在血气中生长起来的，如同生命本身的出生。

生命本身的出生，生命本身，在古代汉语思想中就是血气。血气，这是我们思想的生命别名。我们忘记了这个名字。

但是，在我们的文化中，身体——不过是血气的别名。因此，现在我们要把“身体”还原到“血气”上，血气乃是纯然的生命，“身体”已经披戴了过多的言辞和修饰了。

回到孔子的这句话，我们立即看到，孔子这句话是以君子应该如何应对血气而展开的。

戒——是针对血气之力量的，血气是我们难以控制和对付的。

而展开的方式以年岁：少之时——及其壮也——及其老也：这里体现了汉语思想的特色——思想与年岁的关系，年岁的时间性，生活之代际的时间性不是数学物理化的时间性。这个代际的时间性和儒学的“孝—感”联系在一起的，现在则更加明确地与血气联系起来。

我们说过，感通的思想之发动展现为亲亲之情势，而最能体现亲亲之情势的是家庭的生活，家庭以血缘建立起来，血缘的亲和的实现就是孝——孝道的时间（空间）结构就表现为代际的：时间上的三代性：孝敬——指向父辈或长辈；孝悌——指向同辈的长者或小者；孝生——指向生育和孩子的生养传递（不孝有三，无后为大）。都是在生生不息的思想中指引的。因此，这里的三个阶段的时间性其实也是代际时间性的表现。

但是，这里的思考深深切入在血气之中。层层的分疏：血气的未定，血气的既壮，血气的既衰——显示了一个明确的血气生长兴衰的过程，针对血气表现方式的不同，修炼处理的态度也不同。当然，儒学主要是针对德行的，所以要戒色，戒斗，戒得。

那么，何谓色？可能是女色，但是也可能是老子批判的五色，也可能就是色容，如果我们下一步扩展开来，血气就是一起体现为“色”的，一个“色”字有奥秘——汉语后来用“色”来翻译佛教的现象界，与“空”对举，非常有趣。何谓斗？好斗和“争”联系起来。因此，君子之无所争，是因为他深知血气之道？是因为他有戒的体会？争——应该与血气联系起来思考。壮年对世界的欲望有更加明确的认识了，更加好争，因此血气和生命的需求和欲望是同步的。

何谓得？得利也，好利也，因为血气衰退了，自己无力再去斗和争取到了，就要守住，将要尽量去获得，也因为对生命终结的恐惧，以得利来蒙蔽自己。

血气——从现象学来描述？所谓“气”的现象学？“血”或“血气”的现象学？质料的现象学？身体的现象学？肉体或感通感应的现象学？

血气：一方面是显现的，可以感受到的——作为感而遂通中的“已发”之情一势：通过血色、皮肤、身体姿势，通过彼此的感发和激发，通过氛围，是可以经验和体会的。但是，这些显现方式并不是血气。另一方面，血气是变化的，是感而遂通中的——作为“未发”：发动之中的静，发动之中的蓄，发出中收住，或者是未发中的势头，未发中的待发的激起和激发。二者，都可以被感化：感而遂通中的变化和变易——未发和已发之间：总是这个之间的展开态势，是无器官名目的身体，是身体本身被化生，是血气本身的弥散和扩散。

血气一起体现在身体上，外展在身体上，尤其集中在面容上，就是色，色可以是血色，气色，色是血和气的集合的体现。因此，我们可以首先集中分析血气和色、容的关系。

限于篇幅（夏可君在其书稿《感通的思想》有详细的分析），在这里我们不分析《论语》中孔子话语行为中“色”的表现。

重要的是——现在不再是仅仅把“身”如此处理：礼仪化衣裳秩序化—文字化或纹理化的姿势认识化—诗歌语言之心意或心志化。而是：

把衣裳还原到血气（面色）——面容和面色是更加自然和血气的“裸露之衣”；

把文字还原为血气（面色）——言语与口容，面色的装饰和文一纹化，表现为变脸或脸谱上，颜料和颜色的相关。中国戏曲的脸谱最为体现了血气思想，因为脸谱是为了把内在的血气外化而且明确化，并且展现出来，而且是再次书写。

把心志还原到血气（面色）——色—“化”—为“容”。或不露声色。或心志之变易，不断外展为：容颜，色晕，成为泛化开来的、不可见的光晕和色晕——汉语思想隐含着最为独特之美。所谓的“氤氲化生”：芸，酝——后来绘画艺术中“皴”的手法与之相通。

我们有必要就人的“脸面”来展开“面—色—容”之间相关差异的结构：

“面”——是一个人的“面孔”，被礼仪和社会习俗所塑造好的“面相”，如同身体被衣冠等装饰品级规定，如同职业加给人的规范。而在中国传统中，以血缘的“亲属远近”建构起来的社会法则是基本的关系，这里已经有了

“血”。虽然，人的“脸面”其实是一直在变化的，并不服从“面相术”的算计的，因为它是一直在“易容的”，礼仪之“仪容”也是可以“调”的；所谓在人际关系中的调协，人际关系“面子”的调整（虽然我们准备在这里分析有关“面子”的大量相关“面相”，请参看《面子》一书）。但是，也有例外，即皇帝作为法则的例外，这个例外也可以投射在每一个个体的欲望上，如同鲁迅先生所描写的阿Q形象。

我们就可以明白，为什么传统的中国社会关系一方面看起来如此等级化（所谓“动物式的分类”）、如此品级化，可是，另一方面又如此的不可把握，富有弹性——尤其当帝王的例外法则起作用时，到处是“潜规则”，可以暗地操作，却不可以完全控制，表现为一种奇特的“无法之法”，“似与不似”的“之间”状态。而非有必要清理和明确这个“之间”的结构，考察变易如何起作用，并且为变异思想打开通道。

但是，这个调节还有着更加复杂的变化，这来自于脸面之“色”的调整。因为血缘之血也可以被调节，不一定是血缘家庭，而是受“心性”或自身“修养”的调节。“色”直接涉及身体，是可以在血气中来调解的——“调—色”，调出来的样子不同，脸面就呈现不同的“面色”，只是这个“调色”不同于前面的“面子术”，而是与内在的心性和生命的血气相关，前者更加体现为外在施加的规定。所谓“色难”即是当面给出自己心情感受的困难，不是简单的“陪笑”和职业性的“微笑”就可以掩饰的，在当面中，眼神和血气显露的样子是人所无法控制的。那么，什么来调节呢？传统汉语思想认为是“心性”或“意念”，如果把心性和血气联系起来思考，就摆脱了心性虚蹈的一面，更加“物质肉身化”，也更加实质化。现代汉语思想，尤其是现代新儒学由于受到西方哲学的压力而过于概念化了，丧失了对礼仪的思考，在本体论上也丧失了对身体的思考。当然，也有例外，即那个瞬间生灭的“念头”是无法受心意控制的，这又是宋明理学曾经面对过的内在疑难，我们在这里暂时不讨论。

不仅如此，脸面之为脸面，还是有其“精神”的，心性也不仅仅限制在个体之身，而是扩展和弥散开来的。身体也是自然秩序的一部分，或者，宇宙也是一个身体，因此，血气也是按照阴阳五行的结构展开为“比象”或“气容”的。同时，“血”凝结着生命和宇宙之“精”，“气”扩散为宇宙万物运动变化之“神”，汉语古代思想对“自然”的思考决不仅仅是自然主义的。展现这个“精—气—神”之变化的“脸面”成为了万物的表面——可以是脸面的，也可以是万物的表面所展开的容态或情态，情势或姿态。因此，汉语思想没有表面和深度的明确对比和差异，也就没有本质和现象等等西方式或佛教式的区分。当汉语思想中，“容”作为所有仪容和姿态的总称时，尤为明显。同样的，在这个层面上，也有例外，即自然的灾变，如同变易的要求，也在打破已经建构起来的“比象对偶”的图式。

我们试图分三个层次来总结我们关于血气和“身”的思考：

首先，是“身”展现为三重横向的姿态：1，作为礼仪化的身体（品级化秩序化的身体）。比如脸面展现为彼此给予的

“面子”关系。间接地由血亲或血缘的差序格局构成。2，作为血气的身体（心性来调节的身体）。比如脸面展现为“面色”的调色，使面子关系具有了灵活性，馈赠的送礼由此而起作用。血气有心性直接调节3，作为自然的身体（“比象”化的身体）。这是血气在“精神”上的扩展。比如脸面展现为“面容”的情态，向着其他事物不断展现的。

其次，每一个展开姿态中都有着变易的可能，这些变易的要素其实已经先在地渗透到了每一个规则化的秩序之中。即每一个规则都有着“例外”或“无规则性”（“身”之展开的三个维度的无规则）：针对等级秩序的“帝王的例外”——一旦具有帝王意识（即便你不是帝王），你都会谋求例外的特权；针对心性调节的“念头转瞬之间”的瞬间爆发，心性依然无法控制念头的，念头的瞬间发生和不定转换是高于个体能力的，可能也使心性的修炼瞬间就瓦解了，因此宋明理学艰难思考过心性和意念之间的复杂关系（可能受到了佛教的影响）；针对自然阴阳五行“比象”图式（或人副天数的）“自然灾变”，自然的灾变的爆发既是打破严整的对称或“偶一像”化的秩序，也是不可预估的，在中国历史上，我们看到了自然灾变的巨大影响力。——这就导致了第一个层次的严酷的规则总是会被变易，这也是变易本身的要求——不能够被完全规则化，否则就是堵塞不通了。那么，如何进入这个规则 and 变化之间呢，如何表达出，反省这个张力呢？汉语思想贡献了自己独特的解决方式，即在例外和规则之间，未发和已发之间——形成了在这三者之外的“作品”——心魂书写。

第三，为了解决“例外和规则”或“变与不变”之间的两难，汉语思想形成了在“之间”的心魂书写。这样，我们就明白了汉语思想的复杂性，一方面是血气调节的心性陶冶，对社会规则或习俗的服从（血缘伦理关系泛化开来的社会秩序）以及自然本身变化的规则（血气通过阴阳五行而“比象”化）——这是可以规则化的；另一方面，也是心魂在生命感和气韵生动，即变易要求下的书写，是“道”自身的变易在调节血气和心魂，按照其节律——或者是自然四季之变化，或者是生命感发之年岁，或者是灾异的书写，而且一直是以外化——成为在人之外的“作品”或“劳作”来表现的，比如在书法艺术中，在山水画中，在诗歌和戏曲创作中。而对后者的把握一直是困难的，因为它一直是隐藏的，一直以“隐”的方式在“似与不似”之间表现着。进入血气之思，也是进入变异书写，但这个书写的法则非常难以把握，它拒绝被“法则”或“规则”化，因为它在变易和变异之中。比如，针对血气的心性调节——直接在面色上，产生了后来戏曲的“脸谱”等等，这是既在面色上，也是在面色上再次着色——这是书写；再比如，中国诗人的诗词曲的表达书写，也是在社会等级秩序中，超越了等级的，而山水画作为“可游、可居、可望、可行”的场域空间，也是心魂的自身书写：在似与不似之间，敞开了一个“隐”的世界——这里，有着“隐”的发生的本源位置。后面，孔子以“玉”来书写自身，即是如此。

下面，我们将通过孔子所经历的一次现实发生的政治式相会，来观察“色一面一容”的具体表现。

政治之会

阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚，孔子时其亡也，而往拜之。遇诸途，谓孔子曰：“来，予与尔言。曰：怀其宝，而迷其邦。可谓仁乎？”曰：“不可。”“好从事而亟失时，可谓知乎？”曰：“不可。”“日月逝矣，岁不我与。”孔子曰：“诺。吾将仕矣。”——《论语·阳货篇》

将适陈，过匡，颜刻为仆，以其策指之曰：“昔吾入此，由彼缺也。”匡人闻之，以为鲁之阳虎。阳虎尝暴匡人，匡人于是遂止孔子。孔子状类阳虎，拘焉五日，颜渊后，子曰：“吾以汝为死矣。”颜渊曰：“子在，回何敢死！”匡人拘孔子益急，弟子惧。孔子曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”孔子使从者为宁武子臣于卫，然后得去。——《史记·孔子世家》

子贡曰：“有美玉于斯，温棷而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉，沽之哉！我待贾者也。”（《论语·子罕篇》）

孔子和阳虎的这次会面，这是一次奇特的会面，一个打上了明确政治“色彩”的相会。

而一个关于“会一面”的讨论，必然包括如下的基本结构（参看汉语《郑玄辞典》对“会”的多重解释）：

1，会——所谓：“会，犹聚也。”即：相会和相聚，但是，可能也只是会会而已，这个世界上，你会一相会一很多很多人，但是又有多少“真正的会通”？会——相会之为相会，之为相聚，如何可能？如何有真正的相会？

2，会——所谓：“会，合也”。同时，也有可能不会而相遇；会见了，但是如同“不会”，它的极端形态是“误会”——错误的相会，交错的相会。“会”——没有形成为一个“事件”，或者以“错误”的方式形成了“误会”，但是，难道任何的会不就在于打开一个新的事件？如果只是会过了，就过去了，没有留下痕迹——当然“会”如何不留下痕迹呢？会可能只是一个痕迹而已的问题，也可能是无所迹的。

3，会——所谓：“会，成也”。或曰：会通。但是，这里的会通不是混同，会同，而是对独一性尊重的前提下，在独一体的界限上，沟通，或共通，但也不是共同。显然，南希的思考会给予我们深刻的启发。即如何讨论共通体的问题。

4，会——所谓：“会，谓盟也。”即：盟会。会期待着结盟？会除了会通之外，是否还有着盟誓？对未来的再度相会的期待？和承诺？会之为会通——一直要保持为相通的，会之为会——也是这个会通的不断沟通，只是通过，通过一个位置或地方，走向下一个地方。

5，等等——所谓：“会，计也；或：时见曰会”。会，不仅是“与一会”，是“与”其他人，下次要来的其它人一起等到会合和会通，而且与“时间性”相关，在时间中与他者，其他的他者，要来的他者相会，永远是等等，还有，等等，等待未来者•••••

6，会——所谓：“会，读为绘”，是书写，是对未来的憧憬和描绘，“以文会友”，在彼此的馈赠中被书写。

7，会——节奏：“庖丁为文惠君解牛•••莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会（《庄子·养生主》）”。

让我们先交代一下阳货和孔子相会的故事背景：

所谓孔子五十岁左右处于鲁昭公时代的三桓之乱，鲁国的政治危机以517年达致高峰，鲁昭公逃到齐国，客死他乡，鲁国长达7年无君。所谓——“陪臣执国命”。而阳虎是三桓之一季孙氏的家臣。《史记·孔子世家》对此有着明确的记载。

让我们进入那个他们会面的场景吧，似乎这一次，我们将去看一场久违的戏剧，或者是戏曲，一出中国文化久已失传的“戏”——面戏——会面之戏——面容变色——变容之戏。

我们可以从会面开始，因为二者的相像——可能完全是传统的附会，“孔子——状类——阳虎”，——这个状类，是相貌吗？面貌的相似？显然不一定。因为在别的地方还有其他说法，说的是“形状”而不仅仅是貌状。但是可以“误会”——后来的很多解释者都是这么认为的。

孔子与阳货（阳虎）面孔相似？不一定，可能是被误以为的，因为匡人的误会，起因于孔子手下（为孔子驾车的颜刻）的言词。但是这个误以为，无论是匡人的误以为，还是后来被敷衍为相貌上的误以为，这个“误会”都应该激发我们的思考。

我们还可以读到《韩诗外传》卷六的记载：孔子行，简子将杀阳虎，孔子似之，带甲以围孔子舍，子路愠怒，奋戟将下，孔子止之，曰：“由。何仁义之寡裕也，诗书之不习，礼乐之不讲，是丘之罪也。若吾非阳虎，而以我为阳虎，则非丘之罪也，命也！我歌，子和若。”子路歌，孔子和之，三终而围罢。诗曰：“来游来歌。”以陈盛德之和而无为也。——这里依然是与危难和天命联系在一起的，我们在后面会专门思考这个场景的意义。

但是这个误会可能也是本真的，也许，所有人在本体上——在自身认同和认同他者上，脸面都是相似的。或者说，面孔的相似，其实是针对所有人的，所谓自身的同一性的认同，或把它者误认为自身，或同化他者。

这里表现为阳货在政治上对孔子期许的误会，他希望孔子出来辅佐他，他知道孔子有出仕的“野心”：子曰：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”（《子路篇》我们后面会读到孔子倾听并且听从了阳虎，当面答应了阳虎的要求，为什么会有那个“诺”？

或者阳虎所做的不过是使孔子与自己等同，使孔子回到自己的本心上？这个场景中孔子的沉默，阳货的自言自语——如果按照传统的解释，章句展开的方式，似乎只是阳货在自言自语。但是，也可能是别样的，也可能是“双簧”？孔子的沉默——如果他们相貌相似，其实就是一个人在言语？不然，如何会有后面孔子的“诺”？

或者，这里的独白也可以是对话：孔子在简单地回答，不可，和，诺——可以。孔子在犹豫，孔子在这个舞台上，找不到自己的位置。他没有自己的语言？因为他不愿意进入这个场景和会面，他的心在别处？只有当他被当作阳虎——在那个天命也出现危难的时刻——在那个被当作和别人相同的时刻，他才回到自己？

但是，他提到的首先还是文王，是文王之为“文”之王，只是“文”——是“文”自身在王，这个“文”——作为“纹”——就是书写，是书写之文蔚，是纹理之变。《易·革卦》之《象》曰：“君子豹变，其文蔚也。”以及：“大人虎变，其文炳也。”——这也是书写的变异。一个极端有趣的戏谑的解释——这是戏曲不可缺少的部分——阳货之为阳虎这个名字本身就在要求“虎变”，要求变容，也许他对孔子的期许，是对自己脸面易色的要求？

因此，这个舞台上，阳虎和孔子都是被“纹理”化了，都是涂上了一层“彩”——如同后来戏曲的“脸谱”？那么，那是什么彩呢？血气也！如何“调”出来的呢？

【因此，这是一出一直在隐秘上演的戏曲——一场梦？——如同庄子的文本所言，只是观众们缺席了，只是它一直被掩埋在经典文本里，或者只是一出皮影戏了，那些经典注释者的声音代替了那些影子的声音。】

我们已经看到了传统的断句标点方式，显然，断句或停顿，分节或节奏的把握在这个如此丰富的场景中尤为困难。我们一直在追问断句的依据，这里依然是时间在铭写。我们接下来一句句的分析是以文本表面的展开，二人的相会或会面来展开的。

阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚。

孔子时其亡也，而往拜之。

遇诸途。

谓孔子曰：“来，予与尔言”。

曰：怀其宝，而迷其邦。可谓仁乎？”

曰：“不可。”

“好从事而亟失时，可谓知乎？”

曰：“不可。”

“日月逝矣，岁不我与。”

孔子曰：“诺。吾将仕矣。”

1，阳货欲见孔子：要相会。欲——要求会面。有要求，对孔子有所要求：欲——这是“面向”的方向指引。

2，孔子不见：不见——不见“面”。会面之不可能。——这里关涉到“面子”，即孔子不给阳虎面子，不愿意与之建立关系。

3，归孔子豚：但是，阳虎还是要“面向”孔子，只是不是直接的面对，而是间接的，通过“馈赠”——也是“给面子”。给出了礼物。以礼物的方式要求“会”，对“面”的替代，依靠礼仪来施加压力。“面”的替代——“假面”——通过礼物，礼物在场的压力，这是中国人际交往的特点。——不见而会，这个馈赠的替代意义很主要，在中国传统文化中。“礼”去了，就是人去了。

4，孔子时其亡也：依然是不见，但是“时候”的选择很重要，礼物要归还，礼仪要周到，来来往往要实现。但是：依

然是不见，一个重复的运动，双方不见之见，都是给出，但是，依然表现为：不会面！而且没有去与之会面，没有交谈与言语，是回避，这个回避意味什么，让礼物本身说话？替代之物的意义，礼物本身在流动。“归”与“馈”，与后面的“宝”，“与”之间有着内在关联。这里是：“面目”的给出，来来往往。不见，不会。刻意错过。

5，而往拜之：但是必须馈赠和回报。必须服从礼节。但是，是自己的“身体”前往，不是回赠礼物。这个“拜”也是敬语。因为等级秩序关系。此乃不给面子的面子。

6，遇诸途：但是却遇到了，在道之途。这是突然的“照面”。难道没有彼此惊讶的颜色的表现？虽然只是遇：不期而至，相会作为相遇表现为偶遇。但是偶遇打开了一个意外的事件和场域。这个意外突变的场景则是对“意向”的打断和超越。场景更加生动，富有戏剧性了。

【但是，他们之间没有惊讶？他们两者不是相像吗？相像的幸与不幸都隐含其间。这里有着文本的空白，隐含不可见的面色的改变。会面需要言语，或者导致了会话：会面之为面，也是会话，是面孔给出自己的语言：是语言作为礼物，直接的给出，如同戏曲舞台上的言词。任何的给予都隐含着索取或交换。这里，也是隐含的书写，文本表面书写着面色。如同那个孔子和阳虎的相像——就隐含地被书写在文本表面。在我们的书写中，我们必须使之“绘声绘色”，因为“会”也是“绘”！是在文本的表面描绘，或者，有时就是“白描”，在文本空白的表面“绘”。】

7，谓孔子曰：“来，予与尔言。”——这里，有趣的是阳虎要求孔子过去，似乎孔子不愿意过去与之会面。这里的来，是要求，“来”是会面的前提。要来，“来”与语言一道，要求着话语。给予你言，这是阳虎有些高傲的言词。来——来到“面前”，言辞和脸面一起呈现，直接“面对面”的要求，在这里，阳虎在要求直接的面对面。显然，彼此双方必须改变自己不愿意相会的“面色”，而在这里，阳虎占据了主导。

8，曰：“怀其宝，而迷其邦。可谓仁乎？”——宝：是礼物，是好的东西，应该给出来。给出来才可能“见面”。会面或见面需要给予。怀里，则是自己隐藏着。迷，与迷失，暗示自己与邦国之间的关系。这就点明了这是一个政治相会的场景。——而且这里是反问，是把孔子的语词，“仁”的德能被还给孔子，语词给还的反驳是最为有力的，最让对方难堪的。对方可以沉默，但是，沉默也在言说，阳虎说出了孔子的心中的词汇——所谓的“心里话”。这个见面的可怕之处在于，可以通过语词来代替面容的言说，而且是心里的言语。

9，曰：“不可。”——自言自语？为什么？孔子依然不回答，见面，而不给出自己的语言，仍然是不见也。见面和相会，不仅仅是面孔，而且也是语言和言说——从心里而来的言辞。——这里，是自己直接给出否定的回答，是否定自己也是否定孔子。如同命令句。——继续独白，孔子这里的沉默是惊人的。非常惊人，“当面”的沉默，更加难堪。使见面更加不可能，是对见面的不通的显示，也更加富有挑战性。当然，也是阳虎得幡然变色：前面一句是夸赞，然后突然逆转——我们一定可以看到阳虎“面色”的调节。当然，这里可能只是白描，着色是隐含的。

10，“好从事而亟失时，可谓知乎？”——好，是喜欢，是欲望的揭示，但又不给面子，是直接展示对方的欲望，这里又是一个“失”，和“迷”对称，是在重复和加强，是送礼而没有回报，是对自己担心丧失什么的担心。但是，两次都是以肯定开始的，肯定孔子的“好”和“宝”，但是结论都是否定的。这意味着，在欲望层面上可能并不相会，没有给出自己的面子。这里的“知”也是“智”（仁与智），也是孔子的词，“好”，当然也是！如同我们前面所分析的。但是，这里的——时——却非常神奇，是时间本身在调节或“调色”着这个对话。那是一个动乱将要发生的时代，可以参看《左传》的相关记载。因此，孔子如何选择？孔子在回避，面对这个无道的世界，可以“隐”和回避——“掩面”不见，但是现在却无法回避了。而且自己的心里话被当面揭示或揭穿了。或者说，得时之时——意味着会通的真正发生离不开时机或良机？

11，曰：“不可。”——仍然是否定的自言自语，是把对方的心里话说出来，然后自己去否定。但也是重复与肯定。但是也有着幡然变色的表演性：前面有力肯定孔子的德性，但是，结论却是否定。“不可”的重复也是重锤在敲打孔子——孔子的心。这里的重复也是在不断“调色”，不断在“变色”。

12，“日月逝矣，岁不我与。”——这是第三次的对话，接着前面的时间来讨论的：时间的消逝，对应于孔夫子的“逝者如斯乎？不舍昼夜”，昼夜即是日月，“不与”也是不给予，相会之为相会，是在接受时间的给予，不是相会者的给予，而是那个时间本身在给予自身？“时”——也是孔子的词汇。而且孔子快五十了，年纪不小了，所谓“老化”——时间本身之书写——革面——脸上上年岁的标记。时——即是“宝”，即是“玉”，即是虚指的书写。岁——这是指向“革面”。“与”呢——这是新的馈赠，馈赠的可能性和不可能性，是“变容”，要虎变和豹变——时之义大亦！

13，孔子曰：“诺。吾将仕矣。”——诺，是肯定，肯定了什么？它不仅仅是肯定阳虎的话（或他的“花招”）——为什么孔子（这里是欲仕之人）会同意？因为阳虎在这里的言语就是孔子本人的？因为这次“照面”——见证了彼此面目的相似——真正的“会面”？而且，它也是肯定着时间本身，真正的相遇是在时间之中，是时间本身的感通。因此，阳虎的话语是唤醒了这个时间本身的相遇——去盟会。第三次的对话，不再是阳虎的自言自语，不再是否定，而是孔子出面来肯定，这个转换，也隐含着孔子“面容”看不见的转换。

结合最后的对话，可以看到时间性的时态：日月之逝——过去；岁不我与——现在；吾将——未来，其间，一直伴随着脸面的改变，孔子感受到了“时之面容”。

“会”——《周礼·天官·大宰》曰：“大朝觐会同，赞玉币，玉献，玉畿，玉爵。”郑玄注：“时见曰会”。

“会”、“玉”、“时”是内在相关的。

我们可以看到孔子和阳虎在这个场景中的几次变色。

围绕礼物“归”或“馈”的展开：归，予，宝，与——暗示时间本身作为给予：命也。以及：仁与不仁，遇之为偶遇，遇之为偶然的时机，作为机会，暗示了“几”的微妙，这个微妙在于脸面的相似与不似，不断的变容。由小猪的给予，到身体的拜会，到语言的给予——会话或对话从而可能，到“宝”的暗示，到时机错过，到日月的时间，到年岁的易容的时间。而最后一句尤为沉重。时间本身的消逝，关联着忧患意识的感时伤怀，这个怀中的宝，是什么？

是心！文本中相会的是心，真正隐含和暗示的“玉”和“宝”是——心——这里，即是有心魂在文本的“表面”书写自身。

如果有相会，如果“真正的会面”发生了——那也是在彼此的“变容”之后！这里有着汉语原初思想独特的自身描绘，不同于希腊的悲剧的“表演”和希伯来文化的“祭演”，当然，汉语思想与佛教接触后，“变容”之“绘演”有了更加生动难测的变化。

因为心的差异，对时间感的差异，才有相会而不会？于是，在现实中，我们看到孔子并没有辅佐阳虎，两人并没有合为一体？为什么呢？不遇——时间的错位与不合时宜的问题？如何解决呢？诺——不就是要去会面，将要会面，对会面的承诺？但是历史上，似乎并没有发生，孔子违背了自己的承诺，为什么？

因为孔子自比为“玉”：子贡曰：“有美玉于斯，温棖而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉，沽之哉！我待贾者也。”《子罕篇》——一个把自己比作“玉”的人，其脸面也是“玉面”了。一个“玉面”，如何与一个“虎面”（阳虎的专名）——照面？相会？会面？

我们把这个句子间隔化：子贡曰：“有——美玉——于斯，温棖而——藏——诸？求善贾——而沽诸？”子曰：“沽之哉，沽之哉！我——待——贾者也。”

——孔子把自己比作“玉”——孔子把自己当作“玉”，这个自比决定了“血气”展开书写的变异品质，精神的品质。这是，孔子“隐藏”着自身，在“等待”，“会面”离不开对未来时间的等待。联系与“宝”的关系，与“时”的关系，这个“玉”的变异书写将更加明显。但是，孔子等待谁呢？他一直没有等到。这是孔子天命中的根本疑难。可能，都不再是天命了，而是天命之没落，不可避免的没落。这次相会——不过是对“会”之灾变的见证？

因此，我们有必要进一步展开这个“玉”的含义：

《礼记·祭义》：孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。孝子如执玉，如奉盈，洞洞属属然，如弗胜，如将失之。严威俨恪，非所以事亲也，成人之道也。

这里，“孝子”是——血——血缘的化身，是血之关联；深爱，这个“深”——要从恻隐上理解，是情之深切，之切痛，然后转化为和气；因为血气是难以平静的，气当然也难以安息，一个“和”字，皆中节为之“和”，已经有所节律化了。然后，再来转化血气，尤其是血，血作为色，比气作为色可能更加明确，愉色是调解出来的，是心意书写出来的。这个色的调解如同蘸上“墨水”来书写，书写出来的就是柔婉之容；“婉”字很关键，是婉转，是曲折的柔和变化，“婉”已经是变形了，容——总不是固定的，一直可以婉转变形的。这个调解和调色出来的样子或容态（即姿态），是什么样的“作品”呢：玉也！

为什么是“玉”呢，玉之尊贵，玉是可以变化的，尤其和血气相关，玉和金子器具不同，玉和人的身体更加接近，在佩戴中人的血气浸入“玉”之中，从而改变“玉”的颜色。所以才有汉语古代文学最后两个遗言式的名字：宝玉，黛玉的命名，才有“石”和“玉”的差异，而且最初的“礼”是离不开“玉”的。玉，是馈赠和感谢，是生命的交感（佩戴玉器随着血气之浸入而改变颜色——玉作为吉祥和保护之用），“玉”也是生命的借喻——“玉之碎”即为“生命之碎”。

“玉”——这是生命的书写，生命书写它自身，“玉”之为“身”：在可见与不可见之间。

最为生动的是对这个姿态的描绘：如同执玉【这里的“玉”，也是“冠”，考虑到最后的成人之道与冠礼的关系】——要小心谨慎，以免摔碎；后面的“奉盈”是供奉的姿态，盈——是盈满，是漫溢，是溢出，要溢出，但是又担心过度。而洞洞属属呢？是叠韵的形容词，似乎是端着“玉”——比如为端着水杯行走时的恭谨的样子，而且后面的一个“弗胜”，似乎是不胜，满杯的水，将要溢出？力所无法控制，就像要失去了。因此，无论是奉盈，还是失之，都是过度和不及的转换状态，是一个动态的过程，一个姿态。后面的四个字，也是如此，严肃，威重，俨然，恭敬，不仅仅是事亲，而是大大超过了血亲的关系，关涉到“成人”之道，如同冠礼。

——当然，这个场景姿态是与祭义或祭祀联系在一起的，汉语传统的祭祀既是鬼神，也是精神的。这需要我们今后来展开。

在《礼记》中还有至关重要涉及“玉”的文字：

古之君子必佩玉，右征角，左宫羽。趋以《采齐》，行以《肆夏》，周还中规，折还中矩，进则揖之，退则扬之，然后玉锵鸣也。故君子在车，则闻鸾和之声，行则鸣佩玉，是以非辟之心，无自入也。君在不佩玉，左结佩，右设佩，居则设佩，朝则结佩，齐则结佩而爵。凡带必有佩玉，唯丧否。佩玉有冲牙；君子无故，玉不去身，君子于玉比德焉。天子佩白玉而玄组纆，公侯佩山玄玉而朱组纆，大夫佩水苍玉而纯组纆，世子佩瑜玉而綦组纆，士佩珉玉而组纆。孔子佩象环五寸，而綦组纆。

——这个文字来自取名为《玉藻》的《礼记》中的文字，《玉藻》的标题是后人所为？显然意义深远！这里把“玉”和“德”相比。“玉”是音乐，是规则，是感通的体现，“玉”不离开身，因此，玉就是身，身就是玉，玉是如同冠冕一样，是身体的内在血气外在化的标记，是德之铭写的记号。——成为玉——这是虚指的书写，已经不同于面色之调色了，是更加隐秘扩展的指向。

因此，下面从虚指上展开：

《礼记·玉藻》：凡行容惕惕，庙中齐齐，朝廷济济翔翔。君子之容舒迟，见所尊者齐肃。足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄，坐如尸，燕居告温温。凡祭，容貌颜色，如见所祭者。丧容累累，色容颠颠，视容瞿瞿梅梅，言容訥訥，戎容暨暨，言容谔谔，色容厲厲，视容清明。立容辨，卑毋詘，头颈必中，山立时行，盛气颠实，扬休玉色。

我们采取“间隔法”来再度展开书写：

“凡行一容一惕惕，庙中一齐齐，朝庭一济济一翔翔。君子之一容一舒遲，見所尊者齊遽。足一容一重，手一容一恭，目一容一端，口一容一止，聲一容一靜，頭一容一直，氣一容一肅，立一容一德，色一容一莊，坐一如一尸，燕居告溫溫。

凡祭，容貌一顏色，如見所祭者。喪一容一纍纍，色一容一顛顛，視一容一瞿瞿一梅梅，言一容一繭繭，戎一容一暨暨，言一容一詒詒，色一容一厲肅，視一容一清明。立一容一辨，卑一毋一諂，頭頸必中，山立時行，盛氣一顛實，揚休一玉色。”

这里是从各个不同的容态来展开的，——虽然没有直接提及“面”，但是，这里的目、口等已经提及了脸面，这里对身体总体性的展现。如同我们把三个词分开，就看到了第一个词是身体部位，是“身”，如何书写呢？向着几个方面：1，身的还原，一些关键的语词，指向部位；但是不是身体，而就是有待展开的“如”和“容”：比喻或形容。注意这里是身之部位在前。2，礼仪化，以礼仪化的姿势来阅读，比如这里的第三个词作为规范化的礼仪动作：重，恭，端等等。可是这里其实还不是礼仪化的，而就只是形容的姿态；尤其后面的叠词的形容是无法礼仪化的，是生动和变化：“容”和“如”的暗示。3，不同的场景和情景：这里是丧，色，视这样的词在前，这里不是身体部位，而是“身”置于情景之中了，和部位脱离了，和身体名目分离了。4，形容与血气的调色：重，恭，端等词作为调色调解的指引。虚指的书写更加明确：5，变化之中的氤蕴：用的是形容的叠词，这个叠词是更加有深意的。6，最后比如为玉色——“德”是玉色，把玉和色相联系了。——这一切都是在展现“玉”作为书写的笔法。

“玉”——这是书写的神奇和变异书写着的隐藏着的“心魂”。

总之：“在内者皆玉色，在外者皆金声”（《尚书大传》）与后面君子的集大成，作为圣之“时”者，当然也指向孔子，对时间的德能表具——“金声玉振”是生命化和躯体化了的时间。

但是，这个指向天命的的时间也是被打断了的：

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎。天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕篇》）

——与匡人的会面，依然是误认或误会，但是却激发出一个“不会”的感叹：对时间的感叹：天命之丧失——也是时间无法“文”（无法被书写），这里的会——是“文”之会，是天命之会，但是，天命没落了，还一直没落着，也许就是在没落中变易或变异着的，孔子在这里留下的是无尽的叹息。

我们有必要再度思考“血气”和“精一气一神”（心魂书写）的关系，重新思考心魂书写的意义，比如在庄子文本中的孔子形象！也许，那时，我们和孔子的相会和感通将会有另一张新的面孔，变异了的面容！

但是，这个指向天命的的时间也是被打断了的：

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎。天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《子罕篇》）

——与匡人的会面，依然是误认或误会，但是却激发出一个“不会”的感叹：对时间的感叹：天命之丧失——也是时间无法“文”（无法被书写），这里的会——是“文”之会，是天命之会，但是，天命没落了，还一直没落着，也许就是在没落中变易或变异着的，孔子在这里留下的是无尽的叹息。

我们有必要再度思考“血气”和“精一气一神”（心魂书写）的关系，重新思考心魂书写的意义，也许，那时，我们和孔子的相会和感通将会有另一张新的面孔。

[更多评论>>](#)

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

思问哲学网 Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号