

在生活經驗中追尋古典美德

——讀陳少明《經典世界中的人、事、物》

● 陳壁生

現代生活無法為其本身提供審視、反思自己的思想資源，古典精神之必需，在於我們能夠通過古典精神，更加有效地認識我們所處時代的來源及其真實狀況。



陳少明：《經典世界中的人、事、物》（上海：上海三聯書店，2008）。

對今天而言，如果說古典教育對當代生活有何價值，那麼最重要的便是教化。因為現代生活無法為其本身提供審視、反思自己的思想資源，古典精神之必需，在於我們能夠通過古典精神，更加有效地認識我們所處時代的來源及其真實狀

況。尤其是在一個禮崩樂壞的時代，經典可能為共同美德的奠定，提供一個自然正當的基礎，惟有通過這個基礎，關於美德的討論才是可能的。

《經典世界中的人、事、物》（下引只註篇名和頁碼）是陳少明近年所寫論文的結集。其中各篇文章並沒有嚴密的關聯，但是，從這些分散的篇章背後，我們仍然可以看出一個古典學者深遠的憂慮：在一個業已被現代性席捲的世界，高貴的德性如何可能？當經典的智慧業已成為西方哲學學科抽象論述的材料，古代哲人的教化如何能夠再現？而從本書的謀篇布局與字裏行間，我們仍然可以看出一個古典學人深邃的意圖：探求復活古典智慧，回歸古典德性之道。

一 從「中國哲學史」到「中國哲學」

如果說有甚麼辦法能夠最徹底地割裂一種思想與現實生活的關聯，那麼最有效的莫過於把思想歷

史化。在古代，儒學是傳統華夏人所共同認同的德性本源、傳統政教的主要依據、維繫禮俗共同體的根本道德源頭；而現代以後，儒學退出政制，進而退出日常生活，在大學研究中，被披上抽象的西方哲學術語的外衣，進而變成學院化的哲學史的一個部分。可以說，儒學的根本危機，即在於以哲學化的名義哲學史化，而成為支離破碎的現代學科中的一支。經過這樣的變異，儒學的研究與教學，業已完全被哲學史所取代。

2000年前後，中國學界開始一場被命名為「中國哲學合法性」的大討論，對近百年來的「中國哲學史」這一學科進行反思，許多學者都捲入了這場討論。其中，陳少明提出了兩個觀點：一是「中國哲學史」這一學科是由比較哲學發展而來；二是必須在「中國哲學史」框架之外，尋求真正的「中國哲學」創作。

早在1998年，陳少明就在《學人》第13輯發表了〈知識譜系的轉換——中國哲學史研究範例論析〉一文，以胡適的《中國哲學史大綱（卷上）》、馮友蘭的《中國哲學史》、侯外廬的《中國思想通史》為例，剖析了二十世紀西學東漸的背景「中國哲學史」產生的過程，並提出「從哲學的角度研究中國思想傳統，必須注意並不只有哲學史一途，還可以作哲學研究」，這種哲學研究「創獲不是哲學史，而是哲學」^①。從「中國哲學史研究」到「中國哲學創作」的轉換，預示了作者十年後的創作路徑。

此後，在「中國哲學合法性」討論中，陳少明提出，「中國哲學」是

在中西哲學比較中形成的。中西文明大碰撞之後，嚴復、梁啟超在介紹西方學術的時候，為了便於讓中國的讀者以固有的思想資源去理解西方的思想家及思想，於是常用中國的思想家、思想去比附西方。例如，梁啟超介紹培根(Francis Bacon)，便以朱熹比附之；介紹王陽明，便說「陽明之良知即康德之真我」^②。這種思想比較，無形中把一部分儒家比附成西方的「哲學家」，把儒家思想的某些理論比附成西方的「哲學」。而胡適和馮友蘭則開始完全用西方的「哲學」學科框架作為標準，去裁剪中國古代思想學說，以此構建起「中國哲學史」這門學科。馮友蘭在《中國哲學史》緒論中說：「哲學本一西洋名詞，今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。」^③這種思路，陳少明認為，「以西學的概念框架敘述中國哲學史，實際是一種隱形比較的產物。」^④

陳少明提出的「中國哲學史」學科創立模式，可以歸結為「從哲學比較到哲學史研究」。這一模式，一方面解釋了「中國哲學史」學科的由來，另一方面預示了真正的「中國哲學」創作。在理解「中國哲學」的問題上，陳少明在哲學史之外，挖掘出了另一條新的「中國哲學」的線索：章太炎的〈原名〉、〈明見〉、〈齊物論釋〉；王國維的〈論性〉、〈釋理〉、〈原命〉；馮友蘭的「新理學」；龐樸的一系列中國智慧探究的文章；等等。不同於流行的哲學史寫作，這條線索的特徵，是以哲學的方式面對現代的生活經驗和思維

在「中國哲學合法性」的大討論中，陳少明提出了兩個觀點：一是「中國哲學史」這一學科是由比較哲學發展而來；二是必須在「中國哲學史」框架之外，尋求真正的「中國哲學」創作。

用西方哲學術語解釋中國傳統觀念，是從觀念到觀念的互相詮釋，這種做法不但抽空了我們當下的生活經驗，並且抽空了古代經典中的生活經驗和思維經驗。因此，這種觀念互搏極少有真正共同的基點。

經驗，通過古典文本的研究，直接解釋當下的生活。正像陳少明所說的，這些論著談論哲學都不脫比較的方法，但「即使在詮釋傳統思想範疇或命題時，也不是以還原本意為滿足，而是努力從說理方式上進行反思或重構。這才是真正的哲學性研究」（〈中國哲學史研究與中國哲學創作〉，頁6）。而《經典世界中的人、事、物》一書，正是這一「中國哲學創作」理路的承續。

從「中國哲學史研究」到「中國哲學創作」，是「中國哲學合法性」討論的產物。要理解這一轉化，首先必須回頭對這場討論的意義做一個估量。「中國哲學」這一學科，包括現今大學中哲學系「中國哲學」專業的設置，事實上都建立在胡適、馮友蘭、侯外廬以來中國哲學史和思想史的敘述基礎之上。這種以西方哲學為標準的敘述模式，與中國傳統學術大相逕庭。以西方哲學的本體、現象、主體、客體、唯物主義、唯心主義一系列術語，來解讀中國傳統的性命、善惡、有無、義利、知行等觀念，其結果一是使這些傳統觀念產生不同程度的變形，二是使那些與我們的日常生活仍然密切相關的觀念、義理遠離生活世界，成為思維世界中的邏輯遊戲。用西方哲學術語解釋中國傳統觀念，是從觀念到觀念的互相詮釋，這種做法不但抽空了我們當下的生活經驗，並且抽空了古代經典中的生活經驗和思維經驗。因此，這種觀念互搏極少有真正共同的基點，導致今天的「中國哲學史」研究用各種西方哲學術語討論諸如良知、孝慈、義利之辨、知行關係等問題的

時候，顯得跟我們的生活漠不相干，即便我們在每天的日常生活中都在面對這些問題。

因此可以說，「中國哲學合法性」討論，對近百年來中國哲學（史）進行重新審視和反思，實質上體現的是中國學人對重新認識中國思想的一種新的自覺，即中國思想自我意識的覺醒。這一學術自覺在後來表現為多種形式：例如，提出「以中國解釋中國」的口號；從哲學史研究轉向思想史乃至社會史研究；把學術問題轉變成文化立場，甚至是民族立場問題；等等。而陳少明的轉向，則表現為重新挖掘從章太炎、王國維、馮友蘭到龐樸諸先生的探索，在中西哲學比較中，將西方哲學的功能，由概念、框架、範疇、標準，轉化為描述現代生活經驗與古典精神的方法、工具，把經典中各種富於中國性的概念，以現代漢語描述為中西共通、可以交流的道德哲學。這便不是近百年來的哲學史所做的——把古典智慧視為西方哲學架構的材料從而構建「中國哲學史」的過程，而是把西方哲學方法視為描述中國古典智慧的工具從而去創造「中國哲學」的過程。

如果說「中國哲學史」是以西方哲學術語描述中國觀念，那麼，「中國哲學」創作，則是用哲學的方式描述中國生活經驗。

二 哲學地描述古典生活中的德性

《經典世界中的人、事、物》所描述的主題，即經典世界的生活方

式。在自序中，陳少明對本書的內容有這樣的表述：「要充分吸收古典智慧，便需要在現有的哲學史之外，從挖掘經典文本的各種敘事內容入手，進行中國哲學創作。這樣，它要求的，首先不是面對古典思想概念，而是面對經典世界的生活方式。是經驗而非概念，才是哲學的根本出發點。」（〈自序：觀念的想像〉，頁5）

在經典文獻中，各種被「中國哲學史」所反覆咀嚼的概念，原本並非以理論體系的方式存在。因為古典哲人並沒有創造理論體系的願望，他們所反覆講述的仁、義、禮、有、無諸觀念，只是鑲嵌在他們片段式的敘述之中，表現在他們立身、行教的活動過程中。我們在經典中接觸到的這些關鍵術語，大多數有其具體的語境，並在這些具體的語境中呈現它們真正的意義。

比如《論語》說「仁」，其意義是在「仁者愛人」的心態中，在「剛毅木訥近仁」的性格中，在「克己復禮為仁」的行動中，在「人之過也各於其黨，觀過斯知仁矣」的考察中所體現、彰顯出來的。如果繞開這些「觀念—語境」的分析，而用「西方觀念—中國觀念」的分析，只能把中國觀念打扮成為西方話語系統的變種。而我們如果用「觀念—語境」的分析方式去構建經典世界的生活方式，大量不入「哲學史」法眼的文本內容，便會呈現出價值來。陳少明寫道：

要直接面對經典世界的生活經驗，把觀念置於具體的背景中去理解；或者更進一步，從古典的生活經驗

中，發掘未經明言而隱含其中的思想觀念，進行有深度的哲學反思。毫無疑問，所謂古典的生活經驗，主要呈現在經典文本的敘事中。而敘事的中心，可以是各種具體的人、事甚至物。人、事、物是互相轉化的，讓焦點轉換，目的是對古典生活世界做更有深度的探測。（〈自序〉，頁26）

我們以〈立言與行教：重讀《論語》〉一文為例，來看上述方法是怎麼運用在探究教化問題上的。該文討論孔子的行教，但其內容，不是「孔子的教育思想」之類，而是孔子以何種形象出現，以甚麼樣的方式，有效地實現對其弟子的道德教化。《論語》提供給我們的，並非「教育哲學」一類的理論，而是美德教育如何進行的一個個實例。在文章中，陳少明補充了一個前提：「沒有人是靠學習倫理學原理後獲得道德覺悟的。倫理學不能替代教化的作用。」（〈立言與行教〉，頁71）在《論語》中，教化的進行，是孔子從日常生活的具體問題給弟子以啟發，根據時、地、人各種情境的差異而採取不同的施教方式。不同的人間相同的問題，孔子也會給出不同的答案。例如仲弓、樊遲、顏淵等弟子問「仁」，孔子的回答便完全不同；子遊、子夏等弟子問「孝」，孔子也做出完全不同的回應。這些差異，並非孔子對「仁」、「孝」諸術語提供不同側面的理論解讀，而是孔子針對具體情境、弟子身份和水平，有針對性地實行教化。

因此，研究孔子的教化，便不止是抽離孔子的話的具體語境而對

研究孔子的教化，不止是抽離孔子的話的具體語境而對這些隻言片語做邏輯的整合，而且更應該把德性問題的討論回歸到具體的情境之中，從中尋找、理解孔子的教化之道。

孔子讓弟子對好與壞、對與錯有一種明確的把握。這正是教化的真正目標。通過這樣的施教，有助於塑造受教者的人格精神。而我們今天對這種教化的經驗的反省，同樣能夠使我們從中獲得教益——也就是接受教化。

這些隻言片語做邏輯的整合，而且更應該把德性問題的討論回歸到具體的情境之中，從中尋找、理解孔子的教化之道。〈立言與行教〉一文討論的，不是施教的內容（這已為眾多的哲學史教科書討論過了），也不是施教的特點（這已經在「孔子的教育思想」之類名目下討論過了），而是施教本身，即孔子以一個先師的角色，在教化實踐中如何把他的學生教化成為學有所長的君子。

在一個人的生活經驗與道德體驗中，總會遇到各種各樣的困境。而經典中聖賢實施教化，常常是以這些困境為例子展開的。例如《論語》中孔子對其學生們評價管仲，一方面，孔子說管仲「仁」：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁。如其仁。」「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」（《論語·憲問》）另一方面，孔子又說管仲小器、不知禮，子曰：「管仲之器小哉！」「管氏而知禮，孰不知禮？」（《論語·八佾》）這種評價，如果放在哲學史的仁與禮的關係框架內，是無法得到觀念上的自洽解釋，但是如果從施教方式的角度看，當子路、子貢以桓公殺公子糾而管仲不能為公子糾殉死，來批評管仲「不仁」，這不啻於以管仲一時之失節，而掩沒管仲這個人一世的事業。所以孔子不以「仁」許其事，而以「仁」許其人。同時，孔子對管仲生活中的不儉省、不知禮，則予以否定。

在這三則對話中，孔子所做的，不是從理論上對管仲這一人物進行全面的評價，而是教導弟子從

一個個具體的歷史事件、問題中領悟如何評判複雜而重要的歷史人物。更加深層次的，是面對歷史人物的複雜性——孔子讓弟子知道甚麼是對的，甚麼是錯的，對好與壞、對與錯有一種明確的把握。這正是教化的真正目標。通過這樣的施教，有助於塑造受教者的人格精神。而我們今天對這種教化的經驗的反省，同樣能夠使我們從中獲得教益——也就是接受教化。正像陳少明所說的：「教化不是一種理論，也不是為實踐準備的學習活動，它本身就是實踐，是道德人格的塑造過程。同時這種實踐雖然源於儒家古教，是古老的生活方式，但對當代道德生活並非無相干的事情。」（〈立言與行教〉，頁72）

在通過哲學地解釋經典，以反省當下的生活方面，《經典世界中的人、事、物》一書中最突出的有幾篇文章：〈心安，還是理得？〉、〈解惑〉、〈明恥〉、〈忍與不忍〉。心安、理得、困惑、羞、愧、恥、辱、忍，都是日常生活中普遍的心理體驗，東海西海、古代現代，心同理同。因而對這些經典所呈現的內容的分析，實質上便是對我們今天的生活經驗進行反省。這裏以〈心安，還是理得？〉一文為例來說明這個問題。

此文所用的例子，是孔門言語科高第宰我問「三年之喪」是否合理。宰我認為守喪三年而不行其他的禮樂，會導致禮樂的敗壞，孔子反問他，守喪期間，「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」宰我居然回答「安」，孔子只能說：「女安則為之。」宰我走後，孔子發了一番感

慨，說出堅持三年之喪的理由：「子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨》）在儒家思想中，對價值行為的選擇常常訴諸情感意義的判斷，並堅持這判斷。例如《論語》中父親偷羊兒子是否應告發父親、《孟子》中嫂子溺水小叔是否救嫂子的例子，孔孟都主張根據一個人正常的真實情感來決斷其行為。在儒家的論述中，情感判斷有一種天然的合理性，並且這種自然正當，構成了儒學建立其倫理思想的基礎⑤。

但是，在「問三年之喪」章中，這種情感判斷的有效性，因宰我的一聲「安」而遭遇到了根本性的挑戰。在喪禮的框架內，宰我如果不守三年之喪的禮節，應該是「不安」，孔子大概也期待着這樣的回答。但是，宰我回答「安」，使這種反求諸己式的情感教導失去了效果。這些無法訴諸個體情感判斷的問題，便只能訴諸外在的規則，這在孔子之前是訴諸容許損益的「禮」，在朱子之後則是訴諸抽象的「理」。孔子之前的古禮制作，並非絕對的「緣情制禮」，皮錫瑞《經學通論》的「三禮通論」中，有「論古禮對不近人情後儒以俗情疑古禮所見皆謬」條，列舉了一系列的例子證明這一問題⑥。而當情與禮不合之時，孔子的觀點，不但有以情為本，損益禮儀的一面，同時也有以禮為本，重塑人情的一面。以「子生三年，然後免於父母之懷」為根據證明「三年之喪」，正是如此。

而程朱之後，理學大盛，朱子對宰我「問三年之喪」章的解釋，以

「安」為「心安」，以「禮」為仁之「理」，於是宰我的「心安」不能「合理」，所以，「心安」便是不正當的。陳少明由此而揭示出「心安」和「理得」的矛盾：如果道德情感（心安）和道德規則（理得）發生矛盾該怎麼辦？用理學尤其是心學的話來說，良知如何推廣到更廣泛的事事物物中去？對於這一問題，陳認為，「心的責任得過渡給理去承擔。」（〈心安，還是理得？〉，頁147）也就是說，在道德情感無法進行決斷的領域，應該建立規則，而且是合乎道德的規則。社會規則只有合乎道德，才能安頓、塑造道德情感；同時，社會規則如果並不奠基在道德情感的基礎之上，並且其範圍過於擴大，便會擠壓道德情感的空間，導致人們只注重社會規則而忽視道德情感。由此，心安、理得的問題便直接介入當下的情況。

在現代社會生活中，可以直接訴諸良心的領域愈來愈小，一個人在日常生活中所遵循的，更多是基於理性建立起來的行為規則系統，這套規則系統所建立的基礎，愈來愈傾向於有用、有利、方便，而非傾向於道德，因此，傳統意義上的「規則」，不管是孔子之前的「禮」，還是朱子以後的「理」以及「理」衍生的「禮」，都愈來愈遠離人的公共生活。正如陳少明所指出的：「由於處理公共利益的制度安排日益具體、複雜，現代人的行為越來越趨向於接受制度的引導。而在自由、正義價值影響下建立的公共制度，對人的道德要求基本上只是不損人利己而已。這樣，現代人道德上不安的感覺便越來越淡漠，良知這類

一個人在日常生活中所遵循的，更多是基於理性建立起來的行為規則系統，這套規則系統所建立的基礎，愈來愈傾向於有用、有利、方便，而非傾向於道德，因此，傳統意義上的「規則」，愈來愈遠離人的公共生活。

道德情感的培養就變得稀有然而格外重要。」(〈心安，還是理得？〉，頁147、148)

借助哲學方法，描述經典中的生活經驗與德性精神，其意義在於為當下的生活經驗提供一種反思的參照，因為，無論中西、古今，我們都經驗着同一個生活世界。

三 面向生活經驗： 重建教化

近百年來的「中國哲學史」研究之所以難以令人滿意，最主要的原因在於以西方哲學的框架、概念、範疇為標準來裁剪中國典籍，表面上使中國典籍的一部分內容可以講成有條理有系統的「哲學史」，而付出的代價則是：這一系統既屬於「哲學」的，與傳統的生活經驗無關；又屬於「歷史」的，與當下的生活經驗無關。一言以蔽之，這種哲學史的寫法，導致中國的儒釋道之學失去了與今天生活的關聯，並因此而無法為現代生活提供必要的解釋或裁判，同時無法在現代生活感受中獲得思想突破或者理論發展。

用陳少明的話來說，「中國哲學史」的慣常做法，是「用概念的標籤把它(經典中的敘事)標本化，就像把鮮花製成乾花」。而今天我們所做的，更應該是「培植它，不僅看到花或樹的姿態，還要從中想像視野更寬的風景」(〈經典世界中的人、事、物〉，頁44)。我們需要為經典的敘述與現代生活提供一個共通的基點，以此達到通過對經典的哲學性描述來回應現代人生活的目

的。在陳少明看來，這個共通的基點，就是「生活經驗」。因為，在一個經過哲學化的層面上，古人與今人、中土與泰西，都經驗着一個共同的生活世界。

基於生活經驗，陳少明認為，「體現中國文化或中國生活方式的哲學論說，才是中國哲學。即使古代中國學術中沒有哲學，現代哲學家也可以進行這樣的哲學創作。」(〈中國哲學史研究與中國哲學創作〉，頁21)同時，「哲學或其他知識創造，歷來有兩大思想資源，一是前人的思想成果，一是當下的生活經驗。歸根到底，生活本身才是思想創造的最終源泉。」(〈經典世界中的人、事、物〉，頁43)就「哲學」、「古典經驗」、「現代經驗」的關係而言，哲學通過經典文獻這一中介，去反思古典思想、生活經驗，形成中國古代哲學創作。但是，古代經驗與現代經驗並非截然二分，而是一脈相承的，雖然古代生活與現代生活的關聯性，正因為禮俗共同體的瓦解而不斷遭到削弱，但是，恰恰因為這個原因，當我們今天對經典文獻中所體現的古人生活方式進行哲學性的描述，也便意味着我們借助哲學，去尋找當下生活世界的源頭，去尋找當下正在發生急遽變遷的當代生活的發源之地。通過這一追尋，便足以為當下的生活狀況，建立一個古典生活的參照系，建立一個認識、審視、反思我們所處時代的標杆。

並且，任何一個作者在今天看待古典、重構古典世界的時候，總是帶着當下生活經驗所帶來的問題意識，包含着作者對當下時代問題

當我們今天對經典文獻中所體現的古人生活方式進行哲學性的描述，也便意味着我們借助哲學，去尋找當下生活世界的源頭，去尋找當下正在發生急遽變遷的當代生活的發源之地。

的審思、憂患與焦慮，因此，對經典世界中的思想、生活的重構，實質上就是以當下生活圖景的殘缺為基礎的。在思想史上，每一次古典的復興，都是基於人們對自己生活的時代無法滿足，甚至無法忍受。每一個詮釋者特別鍾情於某一個古典哲人或理論，並為之做重新的詮釋，都包含着詮釋者深遠的意圖：復活古典精神，以這種精神、智慧、思想補救當下的局面。不管是程朱陸王對四書的重新詮釋，還是清代樸學家對五經的重新認識；不管是文藝復興時代對古典學的特別重視，還是當代柏拉圖、亞里士多德思想的復興，都是如此。

在《經典世界中的人、事、物》一書裏，經典解釋的基點落在當下具體的生活經驗、情感經驗與思維經驗之中。正因為我們與古人之間，共同經驗着一個世界，在這個經驗世界中，對價值上的對與錯、善與惡，有相通的判斷；對心理上的羞恥、迷惑等心理經驗有相通的感受；對如何是好的、好的生活、好的政治，有相通的標準，通過對經典中的這些經驗進行抽象化、哲學化的描述，古人的問題馬上切入我們今天的生活世界之中。通過這樣的經驗描述，我們可以看到，經典所表述的生活、情感與思維經驗，不但抽象地塑造了古人的生活，而且塑造了我們今天的生活。

在一個上帝已經死亡，道德多元化泛濫，虛無主義盛行的時代，道德哲學已經失去共同的預設與共通的基點，道德言語處在無序狀態。正像麥金太爾(Alasdair C. MacIntyre)所描述的：「我們所擁有

的就只是一個概念構架的諸片段，並且很多已缺乏那些它們從中獲取意義的語境。我們誠然還擁有道德的幻象，我們也繼續運用許多關鍵性的語彙，但是無論理論上還是實踐上，我們都已極大地(如果不是完全地)喪失了我們對於道德的把握力。」^⑦面對這種狀態，從學術理論上，只有面向生活，回歸經典，才可能為德性之學建立一個共同的基點。從社會道德上，只有通過經典的重新詮釋，在現代漢語背景下復活古典精神，才可能實現一定程度的道德教化。

註釋

① 陳少明：〈知識譜系的轉換——中國哲學史研究範例論析〉，載《等待刺猥》(上海：上海三聯書店，2004)，頁86。

②④ 陳少明：〈論比較哲學〉，載《等待刺猥》，頁34、35；43。

③ 馮友蘭：《中國哲學史》(上海：華東師範大學出版社，2001)，頁3。

⑤ 並且，在儒家政教中，治理天下，也不過順天下人之心而治之。最典型的表述是《孝經》中的「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。」「順天下」，唐明皇注曰：「順天下人心。」黃道周注曰：「順天下者，順其心而已。天下之心順，則天下皆順矣。」而順天下之心，則以「親親」為根本。

⑥ 皮錫瑞：《經學通論》(北京：中華書局，1998)，頁38。

⑦ 麥金太爾(Alasdair C. MacIntyre)著，宋繼杰譯：《追尋美德：倫理理論研究》(南京：譯林出版社，2003)，頁2、3。

通過對經典中的經驗進行抽象化、哲學化的描述，古人的問題馬上切入我們今天的生活世界之中。經典所表述的生活、情感與思維經驗，不但抽象地塑造了古人的生活，而且塑造了我們今天的生活。