



第七届尼山世界文明论坛

论文集

(一)



第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

中国·曲阜

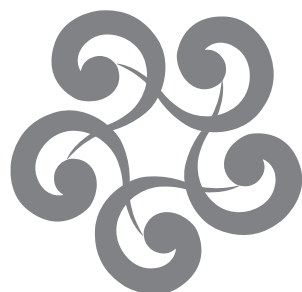


第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

论文集 (一)

中国·曲阜
2021年9月



第七届 尼山世界文明论坛

The Seventh Nishan Forum on World Civilizations

论文集
(一)

中国·曲阜
2021年9月

前 言

本论文集为学者参加第七届尼山世界文明论坛提交论文。第七届尼山世界文明论坛共收到论文 131 篇。其中主论坛 94 篇；青年论坛 34 篇，中医药论坛 3 篇。论文集（一）（二）为主论坛论文；论文集（三）为中医药论坛和青年论坛论文。

这些论文围绕着“文明对话与全球合作”这一主题展开，分别对“全球抗疫中的文化力量”“文明多样性与世界融合发展”“全人类共同价值与构建人类命运共同体”等进行了不同视野、多个层面的深入探讨，具有较强的时代性和前瞻性。学者们从不同的文明视野，梳理不同文明的特质及优势，为人类命运共同体建设献计献策，意义重大。

由于疫情原因，第七届尼山世界文明论坛采用线上、线下结合的方式进行，线上的视频部分无法收录论文集中，也使本论文集不能集聚本次论坛的全部成果。会后，我们将再行全面整理汇总。特此说明。

目 录

(按姓氏音序排列)

前言

- 孔子其所彰显的关系性身份和主体性 安乐哲/01
- 自由，良政，与全球秩序
- 新冠疫情下对西方体制的儒家政治哲学反思 白彤东/11
- 中国传统服饰文化及其当代传承 卞向阳/23
- 新冠疫情下世界局势之儒学省思 蔡家和/35
- 美身·美俗·美政
- 论儒学价值呈现的三个面向 常 樯/45
- 中国传统哲学对于世界的历史影响 陈卫平/55
- “构建人类命运共同体”理念中所蕴含的“贵和”、“大同”思想基因 丁 鼎/71
- 全球视域下的中阿（中国-阿拉伯国家）人文交流与命运共同体建设 丁 俊/78
- 躬稼与天下
- 《论语》稼圃问答发微 董成龙/91
- 儒家治道：预设与原理 方朝晖/98
- 打造文明形态 塑造国家形象（提纲） 方 雷/118
- 中国式现代化新道路的传统文化基因
- 以“德政”为中心的讨论 冯静武/121
- 论孔子仁学的实践特性 高海波/131
- 全球抗疫与中国文化的力量（草稿） 郭晓东/143
- 百年未有之大变局与世界新秩序
- 基于世界结构性原则的论述 郭忠华/149

儒家思想与世界文明新秩序的塑造	韩 星/165
齐鲁优秀传统文化中的核心价值理念与人类命运共同体	扈光珉/176
构建人类命运共同体的共同价值基础	郇庆治 赵睿夫/182
论儒家文明的自新与全球文明的共建	黄玉顺/194
中华大道和谐文化与和谐世界论文	黄愿宇/205
由简本《诗经》的超音节特点论诗在先秦的传习方式	贾海生/210
锦衣华服，时尚中国：中国传统服饰的文化遗产与价值构建	贾玺增/250
研读马克思主义经典，总结中华文明规律	江林昌/260
从“见独”到共在：一种儒道融合的跨文化视角	姜丹丹/267
儒家经学与西方解经学的异同	景海峰/274
家国同构的内涵、演变及特质	孔德立/285
全球化面临的挑战与人类共同命运的诉求	孔庆峰/293
倡导“华服”与穿着“旗袍”引起的思考	李超德/303
生生：儒家化解矛盾的独特智慧	
——兼及对处理当今世界族群矛盾的启示	李承贵/309
儒学实践的日常性及其公共性	李润和/320
儒学的普世性浅说	李若晖/333
中西比较视野下儒家民主思想的时代价值	李文娟/337
略说从“大同”社会理想萌芽到人类命运共同体提出的发展历程	李玉平/346
仁：孔子的人道价值关怀	李振纲/354
“天生人成”与政治形上学	
——荀子天论发微	梁 涛/367
感通慈爱的全球价值从中西的宇宙和人性价值建立人类命运共同体	梁燕城/396
北宋“图书”之学的形成及其符号学意义	林忠军/408
新冠疫情背景下的美国反智主义及其根源探析	刘昌明 赵 敏/421
比较视域下孔子治国理政思想的现代启示	刘丹忱/436

张载关学的人文精神与人类命运共同体

——兼谈关学人文精神与抗击疫情……………刘学智/450

儒家道德教育对构建人类命运共同体的启示……………刘余莉/455

走向后疫情时代的“情理文明”……………刘悦笛/465

从三个儒学观念看中国哲学创新发展……………刘云超/473

论中国的文化复兴……………刘志远/477

“和圣”柳下惠与“天下大同”……………柳明瑞/483

儒家文明视域下的中国古代经济理念

——以《孔门理财学》为例……………路则权/495

乾嘉学派古书通例法的历史意义

——从古书通例法看乾嘉学派与科学的内在关联……………马来平/502

孟子“平治天下”思想研究……………马秋丽/516

《盐铁论·散不足篇》书写特色及汉昭宣礼学之变……………聂济冬/526

齐鲁文化对东北亚的文化辐射力及其启示……………彭彦华/536

孔子其所彰显的关系性身份和主体性

安乐哲

北京大学哲学系教授

对以儒家角色伦理为基础的由关系构成的人的概念的常见关注之一围绕身份和主体这两个问题展开，并且在与自由个人主义所假定的自主、自决式的人的概念相对比时变得更为明显。问题在于：焦点 - 场域的人观，能否对个人的身份、完整性、自主性提供足够清晰的说明？回应上述关注的一种可能方式是去反思儒家文本是如何塑造个人身份和主体性的，尤其是这两者又是如何在孔子本人身上反映出来的。若能这样做，我们或许可以找到一种方法——一种诉诸腿与行走之间、身体与具身化生活（embodied living）之间重要分别的方法，来替代那种早已陈旧却仍根深蒂固的“物”（thing）的思维模式。在这里，我们首先需要区分两种主体观：前者视人为离散的个体，并以每个人的意向为指引其活动的内驱力；后者既与每个人密切相关，又推动着世界上分散却又非常集中的人之活动（activities）或事件（events）出现。正如行走是双腿与世界之间的一项重大协作，我们不能简单地视之为与情景离散或者分离的某物（thing）；同样，人是作为事件（events）存在于世界的，主体的概念必须具备反映这一事实的复杂性。

《论语》中间部分的一些篇章为读者提供了一系列与孔子生活相关联的真实画面，它们与孔子的饮食、行坐、衣着有关，也与孔子在不同的场合如何与人相处有关。这些不同段落，为读者提供了很多图像与轶事，将这位模范老师的生活呈现给他那个时代的追随者，以及代代相传至今的学生。也正是在这些核心篇章内，孔子被描述为有四件他个人绝不能容忍的事情——“四毋”，这深刻揭示了孔子的自我认识和他自己的价值观：

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。¹（孔子杜绝了四种毛病：不凭空臆测，不武断绝对，不固执拘泥，不自以为是。）

这四个“毋”加起来就成为了一个整体，其积极含义在于：对孔子而言，过一种道德的生活，不仅仅指遵守某种道德教义、依从某些既定规则。依据这些严苛的要求，我们可以推论孔子有他自己所期许的一套总体的、自觉性高而且诠释性强的个人行为习性；我们也可以看出孔子毕生所追求的是务实的参与（pragmatic engagement）而非抽象的假设（abstract speculation）；开放、包容的态度而非对终局（finality）的执着；灵活的意愿而非固执己见；对他人之需求的敏锐与尊重而非对一己私利的过度关注。这种惯常的、高

1 《论语》9.4。

自觉性倾向即使不能使人们做到像整个文化传统之榜样的孔子那样圣贤，也足以激发对德行的追求。

孔子的过程宇宙论 (process cosmology) 回避了一切强目的论或者唯心主义，它的焦点是如何更好地活在“当下” (very now)。作为一种个人的处事方式，孔子的“四毋”将行为与人类经验中最直接的东西——关系——联系起来，并且专注于塑造一种习惯性倾向，而这种习惯性倾向在具体应对不断变化的环境时最为有效。虽然我们可以视“四毋”为一个整体，认为四者相互蕴含，但我们仍可追问：当我们单独分析这四者时，我们又如何推知孔子自觉的道德主体？

子绝四之一——“毋意”（不凭空臆测）。这恰是我们在《论语》中看到的孔子形象——他并不是一个墨守成规的人。也就是说，我们并不觉得他只依据那些与任何特定环境无关却只由一些僵固的前设原则所决定的迂阔理论行事。正好相反，孔子的主体性似乎已经渗透在当下 (here-and-now) 发生的每一件特定的人类叙事之中，并对其作出反应。与此同时，他也正在努力地把实践转化成为理论，以期产生更明智的结果。《论语》中大部分表达孔子道德愿景的语言都是情态性的 (modal)，而不指涉具体的行动，是在行动中劝诫一种特定意见 (a particular attitude)，而非任何具体的行为准则 (specific rules of conduct)。我们应该以“诚”作为行动依归，于己存“忠”并好学不断，对其他人则应该有“信”。如此强调情态而非具体内容，也反映出这样的一个事实——即我们的大多数行为都是我们的角色和关系中存在着的一种承诺的运行 (a function of existential commitment)，它们并不是由我们一连串零散的选择依次序决定的。而且，生活本身的复杂性也要求最理想的道德行为必然是对特定环境的有效反应，而不是预先决定的。

从记载他生平的文本传统，我们可以看到孔子的思维和行为习惯；他并不看重迂阔的抽象原则所提供的表面明晰，而是务实地利用更直接、更显而易见的信息。孔子似乎专注于思量我们生活中错综复杂的角色和事件中那些现成的杂乱无章而具体的可能性，并依此行事。孔子之叙事的结构和节奏在他致力于克己复礼（即完善自己的各种角色和关系）的过程中充分表现出来。

在对人的理解方面，孔子不但抗拒臆测，而且还为我们提供了一套完全自然主义视角的主体观，不诉诸于自我的形而上学，也不诉诸任何统一的基础，如灵魂、心灵、自然或性格。孔子把“人”定义为“仁”，标明了一个在活动中而非活动前，关系中而非关系外的具有批判意识、自我意识的主体。在对经验世界的理解方面，孔子同样抗拒臆测，反而引领我们朝着每一天都在发生的日常事件进发，从中寻找我们行为的依据和理由。孔子给我们提供的这一个主体概念，远非诉诸于某种简单、孤立、高高在上的统一性，对其最恰当的描述应为——通过一个个生活片段中与孔子相交的同仁、学生和学生对孔子所表现出的尊敬而聚焦的自觉的决心。在上述的这些关系中，“诚”在人们的选择方面似乎担当了

重要角色：孔子并没有把自己的意愿强加于其他人身上，他的影响力似乎更多地通过他对周围人需求的尊重和理解发挥作用，而这些人的行为也受到了他这一做法的影响。

理解个人自主性 (personal autonomy) 的传统方式是自我规范 (self-legislating)：人们在自己的行为中行使自由和控制权，只要他们受自己个人意志所支配。在更专业的康德哲学的意义上，自主性是指人的意志自由地服从普遍的道德法则，因为它由客观理性所决定。与这些假设相反，对由关系构成的而不是离散的人们而言，他们关系中强制力 (coercion) 的缺乏可能成为我们思考关于自治的这种替代理解的另一种方式。对孔子而言，自主性似乎被表达为人们对自己的角色和行为有自觉的决心，对自己生活中的事件有充分的、创造性的参与；他们通过协商的尊重模式 (negotiated patterns of deference) 行事，而在这一模式下，他们能够在尊重他人利益的同时找到自己需求的满足，并在与同伴的关系中达至一种融合的品质，使他们在所做的事情上不受强制。这样的一种自主性，表现为一个人在行动上的复杂统一 (complex coherence)，正如《孟子》所描述的，这就是“配义与道”²。

这种在推测性假设上的阙如，立即就体现在以家庭而非以上帝为中心的宗教观念之中，这是儒家传统的标志之一。当樊迟问及“智慧”时，孔子并没有尝试为它下一个我们从柏拉图对话中熟知的那种通用、正式的定义。孔子仅就樊迟这个人自身，告诫他要分清事情的本末轻重：³

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。⁴

鉴于亚伯拉罕宗教信仰中普遍存在的推测性假设，孔子这一与人建立务实有效的关系、与鬼神保持距离的建议，使得许多评论家认为孔子对人为培育的宗教信仰的各种要求缺乏兴趣——尽管他也未必厌恶它们。对这类评论家来说，孔子在寻求与神灵世界建立亲密关系这一点上，总是表现得静默，所以也就清楚地证明了孔子在乎的，是一种世俗的人文主义 (secular humanism)。这种人文主义解读，在《论语》另一段落，即当文本谈及孔子的课程内容时得到强化；或许更重要的是，这一段描述了他的教学体系所排除的内容。在这一段，我们被告知：虽然孔子乐于把自己的见解灌注入已被接受并仍在不断发展的人类文化，但他不愿意去推测人类的未来命运，也不愿意去推测宇宙的将来会怎样演变：

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”⁵

孔子专注于探究我们是谁，以及我们的文化取得了什么成就，却似乎不太愿意冒险猜测我们和我们的世界可能会变成什么样子。

2 《孟子》 2A2。

3 樊迟给人的印象是热衷于发问。他曾经在《论语》的其他篇章向孔子请教“仁”、“智”（见12.22；13.19）。他似乎不是一个学得很快的人，而总是重复地问孔子早已回答过他的问题。有一次，樊迟请学稼（13.4），对于在成仁一事上似乎不能分清本末次序的樊迟，孔子表现出了困惑以及不耐烦。

4 《论语》 6.22。

5 《论语》 5.13。

在解释这些段落时，虽然有些人把孔子思想归类为去魅的人文主义（disenchanted humanism）。但其实，我们也可以另辟蹊径进行另一种解读，以与孔子以家庭为中心的宗教设想统一起来。例如，我们可以得出结论：对于孔子来说，真正的宗教信仰，并不在于敬畏和祈求远古的神祇，而应该在邻里之间建立联系。这种另类的宗教信仰表现为一种共享的、以家庭为中心的精神性（spirituality），这通过追求一种家庭和社群之间的卓越生活而实现。对孔子来说，一个人的成长总是围绕个人的自修展开，同时还应致力在紧密的家庭和社群关系中不断地向四周伸延出去，以至于达到宇宙整体（cosmic totality）的高度。在那里，有一个相互渗透的中心和外围，最自觉的集中具有最大的延展范围及影响力，与此同时，最广泛的延展又被反射回来巩固最集中的东西。更具体来说，我们可以这样推断：对孔子而言，在家庭道德生活中流露的自觉的尊重、崇敬和感恩，同与对祖先的崇敬和一种自然的虔诚之表达相关联的那种静逸欢愉的精神性两者之间，具有直接而密不可分的关系。或者更简单地说，这种儒家的宗教信仰只不过是一种宇宙归属感，是由我们在最直接、最亲密的关系中获得的价值观所激发的。

如果拉丁文“宗教”（religare）一词的本义确实意味着“紧密结合”（to bind tightly），那么，礼似乎就是理解这种以家庭为中心的宗教的关键词，因为它是一种社会语法（social grammar），能够在社会结构中产生有意义的联系并增强其强韧度。“礼”，始于对家庭和宗族的仪式化奉献，然后扩展到社群，并同时把众人的角色以及他们之间的关系神圣化。在这一解读下，传承至今的传统春节应被视为一个意义深远的宗教事件。在这一人类历史上规模最大的人口迁移中，我们见证了主要移民城市人口大量向外流动的现象。在中国，几乎每个人都会用尽一切可用的交通方式在春节期间返回家乡，进行持续一段时期的庄重的道德“再创造”（re-creation）。这一再创造活动由一个终其一生都受到道德教育的熏陶、十分尊敬培育了自己的家族、长辈、老师以及社群的人群参与，并且他们会把自己的“老家”视为判别自己个人身份的一项主要决定因素。本着这种对家庭的崇敬，他们回归自己的“根”，去续存他们最亲密的关系，在几周后蓄积了足够的力量，又返回城市里去工作，如此这般，年复一年。

唐君毅先生将这一充分体现了以家庭而非上帝为中心的宗教信仰的早期中国天道观（cosmology）概括为“性即天道观”。这一主张承认了这样一个事实，即我们正在成为什么样的人这件事从根本上被嵌入到我们无限的叙事中，因此，只能通过考虑我们全盘的情境化关系来全息地理解之。这种对焦点-场域主体性（focus-field agency）的理解，要求人们从最远的外围场域走近焦点然后进入中心点，同时又要从整体到特殊，从与我们无关痛痒的各种因素走向与我们最相关的各项细节。这种焦点-场域主体描述了一个人的自我意识显现为整体中或多或少有意义的决心的中心。孔子本身就是一个叙事场域，他的后人可以在《论语》以及其他经典文献中看到这些故事。后学通过在孔子的大小故事里面

寻找灵感来塑造自己独特的人格与行为习惯，而把孔子的叙事变成他们自己生活的一部分。

子绝四之二——“毋必”（不武断绝对）。这样避免将固定的、终极的东西作为命令或普遍法则是基于他对变化和新奇的基本尊重。它反映了孔子对置身于“生生不已”这个宇宙法则之中的人类生命的开放式复杂性（open-ended complexities）的一种觉悟。“生生不已”四字出自《周易》，有连续不断并且不可逆转地在变动的深邃意涵。在《周易》的其他段落，这一生生的过程被明确表述为“天地之大德曰生”。这表明我们的出身、成长、生活都在情境化的、不断发展的自然、社会和文化关系中展开，在这一背景下，自我意识的成长本身就是宇宙道德的实质。在这一个过程中，主体感首先出现在我们在不断展开的个人叙事中，目的明确、深思熟虑地担负起至关重要的、常与人协作的角色时。焦点-场域的、关系性的主体性的这一典型特征，要求我们不仅要对这些角色的持续成长保持不懈关注，还要具备足够的道德想象力，去意识到并且应对不断变化的外环境。不可化约的复杂的人是生动而活跃的，在不断地尊重他人、与他人协作的过程中，他们必须保持随机应变、知错能改以及乐于助人。对他们来说，这一切既没有终局也没有结束。

与此相关的是子绝四之三——“毋固”（不固执拘泥）。这一种灵活性，为明于自省的人所必备，因为他们敏锐地意识到人类经验交易、联合的性质，并坦然接受在周围其他人的域境内自己身份之多重性，是多变而又确定的焦点。这种焦点-场域的主体，必须被理解为在他们重要的关系模式之中自觉地去塑造或接受塑造的、不可化约的交易性的主体。根本而言，这种主体性只能通过已然确立的认同和顺从习惯而议定。也就是说，虽然这种行动在受到过去影响的意义上必然是被动的，即总是“承受”着他的行动，但它同时也必须在自觉性、灵活性、目的性、前瞻性几个方面找到适当的平衡。简而言之，我们只有在定义我们身份的活动中灵活反应，才能过一种道德上负责任的生活。

子绝四之四——“毋我”（不自以为是）。具有高度自觉意识的主体有不可化约的社会性，不能以自我为中心。随着通过在关联中塑造了他们的符号学过程、符号学能力而逐渐适应于一种文化（enculturated），这些焦点-场域的主体从与他人的“内在”主观关系（“intra-” subjective relations）中发展出自己的一套自我反思和反省意识。这些既是精神的又是极度物质的物活性主体（hylozoistic agents），必然以他们散漫却活力充沛的血肉之躯，演活他们生命之中的多种角色。但是，当他们努力地在变化着的同样有机的身体和社会关系（equally organic physical and social relations）结构中实现一己的一致性时，他们的身体就像形成了多孔薄膜那样，不断地将经验内化为他们发展着的身份的一部分。

这些焦点-场域的主体必须施展他们通过学习得来的能力以应对所处环境，而同时在与其他人共享的活动之中，非强制地展现出一种由关系定义的自主性。这种自主性是这些环境当中合作关系的最直接结果——一个合作网络的价值和目的变成与每个协作者自己的相一致。

尽管儒家角色伦理学是从一个独特的视角考察道德生活，有着自己的一套特定、专门的词汇，但在另一种哲学背景下更好地理解这一学说，并更有效地与当代西方哲学家沟通的另一种方法也许是问这样一个问题：对于当代自由主义在讨论伦理学理论常用的专业术语，例如“自主”、“选择”，我们能否将之重构，然后用来有效地解释儒家角色伦理学呢？

自主性 (autonomy) 一词在个人主义的意义上是“Gk autós”自我 + “Gk nomos”法则，字面的意思为：对自己发号施令的人，或自我立法的人。在儒家角色伦理学里，我们不能把“自主的人”理解为独立、理性的行动者；也不能把“选择”理解为人们可以在的他们日常生活发生的事情之中，以独立行动者的身份进行自由选择。在儒家的传统内，拥有自主性的行动者的选择，一定指的是受关系制约并且彻底嵌入其中的人，通过投身他们自己特定叙事中的角色的特性而表达自己的偏好。我们所理解的“关系性自主” (relational autonomy) 并不是指那些对自己特殊、独立的行动拥有操控权的个体，而是指那些有自我意识但又有不可化约社会性的主体，他们通过在持续的交往中相互适应，能够在非强制的情形下行动。同样地，我们所说的“抉择” (thick choices) 并不是指离散个体不受他人影响、不考虑他人利益地行使自己的自由时，所作出的碎片式重大决定，而是指具有批判性自我意识的社会性主体，随着时间的推移，表明了他对自己的角色和关系中的某种行为模式一以贯之的坚持。

传统上，自由理论中的“自主”是指自我管治 (self-governance) 意义上的独立自主，由一个被认为是离散、排他的自我开始。可以说，这种个体离散性的概念仅仅是一种功能性的抽象，并且有时候所谓绝对自主对这一点的声称其实是一种误导性的，却仍然具有强大影响力的虚构。事实上，假如关联生活 (associated living) 是实情的话，我们表面的离散，就不是一个初始条件，同时也不会排斥别人。相反，我们会变得独特甚至出色恰是因我们一直以来能够与人相处而具有的特性。儒家的人观为我们提供了关于独特的、相互依存的人的另一种动名词的概念，对他们来说，他们的关系性、独特性、社会性，正是他们个性化 (individuation) 的来源及表现。而且，对他们来说，这种个性化——独特、坚定的特质——非但没有拒人于千里之弊，反而是通过他们在构成自己的关系模式中所达到的水平高低来衡量的。自觉的、关系性的自主所描述的是目的明确、非强制的活动，因为这些活动在我们的角色和关系中实现圆满。有批判性自我意识的、不可化约的社会性的主体的抉择 (thick choices) 描述了这些主体在其生活角色中所具有的决心和承诺。

由关系构成的人与他人相互依赖，彼此没有特定界限，因此在任何情况下，作为“自我管治”的自主都需要一个集中但在程度上分散的个人身份，以及在交际中，它必须将所有相关的利益都作为其自主特性的组成部分。对以上这种相互依存的自我来说，关系性的自主主要根据彼此之间的关联做出协调，即协调人与人之间的特殊差异，以期在大家共享的明智做法中实现有意义的多样性。这样的一种关系性自主定义，跟一些表面上的独立自主

的选择的说法大相径庭；它就是一种功能，在自愿尊重他人利益的前提下来达到自己的合理目的，从而能够在常见的共同活动中把强制减少。事实上，那些被视为模范的人，他们的自主性比其他人更强，甚至变成了启迪别人的榜样——他们能够吸引人群，并且通过获得大家尊重的方式，他们的价值观影响和塑造了群体行为。以圣雄甘地、马丁·路德·金、纳尔逊·曼德拉三人的模范人格故事为例来说，他们都具备这么一种关系性自主，并且通过作为榜样的作用，影响了一代又一代的人，并且已经造成了定义我们这个时代的价值观的持续巨变。通过尊重他们所代表的东西，以及追随他们的价值观，我们所有人都与他们每一个人的共同身份（corporate identities）关联起来。

这里要说明的一点是，本构关系（constitutive relations）原则并不会剥夺人们各自的主体性或者选择权，而只是要求我们以与关联性生活的经验事实相符合的方式重新思考我们所熟悉的如自主、选择这样的术语。鉴于基础个人主义（foundational individualism）作为一种存在已久的常识性看法所具有的巨大吸引力，提及由关系构成的人的概念，会常常被误解为要向我们提供一种被大大弱化的个人身份感。然而，一个强有力的例子可以证明，在关系上建立的人观不但没有损害作为个人自主性表述而受到高度评价的独特身份，实际上反而提升了它。例如，在希腊唯心主义人类范式中，个体身份是外部关联、个体分散式的，每个个体都被赋予一些相同的特征（eidos）。在这样的一个范式下，人被视为本质上是同一的，只是偶然会有一些分别。在这个模型中，个人身份只能带有一种相对残缺的独特感。相比之下，本构关系之假设——我们每一个人都是一个非凡、独特、不可替代的，是且仅是我们自己的关系矩阵——中的一个学说即是一种彻底嵌入式的人的模型，这一模型反而将那些可被归于个人的特殊性和独特性放大了。

此外，通过说明个体身份自觉、专注、目的明确、有决心，并且同时在重要程度上扩散在我们的关系中，角色伦理学在生活的事件当中定位人，从而提供了一种经验上更有说服力的人的主体性概念。虽然我们焦点身份的独特性由这样的决心而得到确定，但这种独特性与我们对他人的意义相关，并且依赖于此。在我作为母亲的儿子这个角色中，我一直以来的身份与行为必然受到我对亲爱的母亲的感情的尊重的影响。个人身份当然是特殊和独特的，但同时它也是具有多种意义的，其中包含了多段错综复杂的关系，所以是包括而不是排除我们周边的其他人。如此理解我们的角色身份，那么它虽然是持久的，但也在不断地变化；虽然非常自觉地富有目的性，但同时也非常包容和圆通；虽然出自主观个人，但同时也尊重并关心其他人。

当我们转向儒家文本去证实这种关系性的自主而非个人性的自主，以及一以贯之的抉择而非碎片化的选择，我们或者可以套用黄百锐从《论语》中引用的一段话作为说明。黄百锐就是以它为例发展出他自己称之为“关系性的、自主的自我”（relational and autonomous selves）的微妙概念：

子欲居九夷。或曰：“陋，如之何！”子曰：“君子居之，何陋之有？”⁶

黄百锐对这段话的理解是：孔子比大多数人更“自主”，因为作为一个模范人物，他是自己行为的唯一控制者，能够坚持一种理想的整体特质——“义”，而不受被他影响的人的影响。这里表现出来的正义感，使得他能够不受那些在特定环境下由特定的人触发的特定情境特征的影响。用黄百锐自己的话说就是：“似乎贵族阶层的部分成就就在于这种保持道德卓越的能力，无论他们走到哪里，和谁一起生活，他们都能对他人施加影响。”⁷

我们随即就会想到一些也许能够支持黄百锐上述说法的《论语》文本佐证。举例来说：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”

孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”⁸

我们也许可以从这段话中得出与黄百锐的解读相关的一个类比：孔子是明辨是非的典范，而东夷是蒙昧的不辨是非的人，这些人将不得不俯首于孔子的正面影响之“义”。

孔子在这一对话中想要表达什么？首先，身为国相兼三家之首的季康子，被孔子视为篡夺鲁国王权的人。而从这个段落以及其他几个段落，我们知道孔子把这个篡权者看作是一个无能管治国家的人。季康子想要把杀死一些自己的人民作为管治国家的方法这一事实也遭到孔子谴责。对孔子来说，有效的管治，取决于统治者在多大程度上是他们用以教化人民的价值观的典范。但这些价值的来源又是什么？“善”在这段话中被解释成为统治者努力达至行为上的“善”（good），而不是单从人所固有的某种先天的或更高层次的“善”（goodness）衍生出来的某种优越的品格特征；也不是某种通过指导一个人的行为而得到践行的“善”的一般原则。也就是说，道德成长意义上的“善”始于连续叙事中散漫的关系性活动。只有这样，它才能充当对一个人或一个行为的一般描述。“善”是通过相互“联系”（relating）和有效沟通来发展我们的关系并使它们变得“有意义”（meaningful）的社交活动。要想真正做好我们所做的事情，并且使得这样的行为对我们的同伴也是善的，需要尊敬和尊重。

一切行为那种不可化约的关系性质，以及“善”作为一种特性的事实，被理解为是在关系本身中得到实现，而不是作为属于模范者的某种品质。以上这一点，在《论语》另外一个相关段落中得到明确阐释：即文明人与野蛮人之间的区别，与追求行为完满的人们所要求的行为质量无关。无论是与家人、公众，还是与昔日的“野蛮人”打交道，完美的行为都需要真诚的尊重、尊敬和尽心：

6 《论语》9.14。

7 黄百锐：《人际关系的自我与自主的自我》，《中国哲学》，2004年，31（4），第425页。（David B. Wong, “Relational and Autonomous Selves,” *Journal of Chinese Philosophy*, 31（4），2004: p. 425）

8 《论语》12.19。

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”⁹

《论语》中这段提到德风草偃比喻的话，在《孟子》中也有出现。就一位国君之死，孟子向其储子提出忠告，建议后者遵从孔子的训示，为朝廷设立一套新的守丧三年的规矩。同样，这里的传达的信息一定是：统治者必须成为影响人民做出改变的榜样。但要指出的重要一点是，模范人物的影响，来自他们与其他人交往时的尊敬和尊重，因为这种态度，本身就是他们为“善”和做“在一定情况下最适当的事情”（义）的源泉。

孟子对这位世子的劝告，始于世子自觉地认识到自己过去荒废学业而没有受到朝廷官员和亲人的重视。因此，作为新即位的国王他将难以获得他们在国家事务上的支持。世子遵从孟子的劝告，注重自己的品格，故此能够提升和完善自己的行为，给人民树立榜样。通过这样做，他赢得了朝廷的尊重并且能够改变大臣们的行为。如此一来，这种改变是并行的：世子的品格，因为人民的期望而得到改善，而他的人民，也因为他现在的模范行为而相应得到改变。¹⁰

下面我们按照解读《孟子》中这一段话的方式来解读《论语》中孔子想要与东夷一起生活的段落。对孔子来说，“义”有“做最合适的事情”的意思，这当然也是他在这种情况下（或者在任何其他情况下），将作为最终决定因素而援引的标准。不过，对孔子而言，“义”的观念又肯定不是某种遥不可及的、前置的原则，凭借着明示的客观性和普遍性，可以放诸四海而皆准。相反，孔子认为：与夷人一起生活，那些渴望成为榜样的人和夷人一样，通过相互迁就以及在人际关系中追求最适当的关系，彼此都会变得越来越“意义重大”（significant，义）。而在这个共同的叙事中，孔子和“夷人”的身份都会发生重大转变。考虑到由关系构成的人，黄百锐所说的“理想的整体特质”其实就是通过多数人的利益和典范人物的行为关联起来而实现的。这样，由孔子行动随之而来的“行而宜之”（义），就会符合所有相关方（即孔子和夷人）的利益。正是这种在多样性中实现的共享和谐（一多不分）构成了孔子的关系性自主。夷人受到启迪，向孔子学习并以孔子为榜样，他们的行为肯定会有所改变，使他们能够戒除任何陋习。与此同时，随着夷人在他的影响下行为既得到道德上的提升又保留了自身独特性，孔子也将扩大自己的影响范围。重要的是，这段话并非期许单方面将一个既定的标准强加于东夷，孔子与东夷必须以一种并行关系在携手合作中相互适应、共同成长。

9 《论语》13.19。

10 《孟子》：谓然友曰：“吾他日未尝学问，好驰马试剑。今也父兄百官不我足也，恐其不能尽于大事，子为我问孟子。”然友复之邹问孟子。孟子曰：“然。不可以他求者也。孔子曰：‘君薨，听于冢宰。歠粥，面深墨。即位而哭，百官有司，莫敢不哀，先之也。’上有好者，下必有甚焉者矣。‘君子之德，风也；小人之德，草也。草尚之风必偃。’是在世子。”然友反命。世子曰：“然。是诚在我。”五月居庐，未有命戒。百官族人可谓曰知。及至葬，四方来观之，颜色之戚，哭泣之哀，吊者大悦。（3A2）

从孔子的角度出发，通过接触和学习另一种文化，他对“义”的理解（即什么是适当的和有意义的）会变得更加丰富。事实上，当孔子的学说被接受并且适应于新人群的不同思维方式和生活方式，孔子本人的地位和影响也将得到价值提升。榜样当然会激励那些效仿他们的人，可是如果没有这样的效仿，他们也不能成为模范榜样，并且效仿者对榜样的尊敬，也会引起这些榜样自身的重要变化。

作为理解上面这个段落的一种具体方式，我们或许可以思考儒家文化对“东夷”——即朝鲜、日本、越南这三个东亚民族历史的延伸。这种文化价值观与制度不是通过武力或者占领强加给其他东亚国家的。在过去的几个世纪以来，儒家文化一直都在以不同方式在不同程度上，被这些不同的人群自觉接受和使用。而且，在此一转变过程中，被转化的不仅仅是这三者，而其实牵涉到全部的四个汉文化传统。韩国、日本和越南的独特文化，以及中国儒家文化自身的本质，全部都因为这一全息的焦点-场域过程而变得不同并且更加丰富。在这种全息的焦点-场域过程中，每种文化都与其他文化相互关连。在这种模式下，自主并不是一个所谓“正确”的范本通过单方面超越其他文化影响并将秩序强加于他人，从而控制他人。相反，关系性的自主需要同时结合非强制性的解决方案和回应性的尊重。这是一个机会，让身处关系里的所有各方，都可以以自己独特的方式，为不断演变的文化传统作出贡献；这种传统，同时也是“一多不分”的。如此一来，所有各方都在这个多边进程中得到转化。

在当前历史时刻，中国、韩国、日本和越南这四种独特的儒家传统似乎都处于上升阶段，鉴于他们所信奉的儒家价值观，他们应逐渐成为当下不停变动的世界文化秩序的重要资源。本来，儒家作为东亚地区的一种整体性现象，对当下这个不停变动的世界文化秩序的塑造，应该是很有作为的，但随着他们自身关系的弱化，他们对这种新文化秩序产生影响的可能性，就在很大程度上被削减了。

译者：张喜仪博士

香港树仁大学中国语言及文学学系助理教授

完稿日期：2021年8月15日

校对：关欣

北京大学哲学系博士生

自由，良政，与全球秩序

——新冠疫情下对西方体制的儒家政治哲学反思¹

白彤东

复旦大学哲学学院

说明：根据2020年武大通识课堂讲座提纲扩充，感谢苏德超教授的邀请。删减随笔版发表于《浙江社会科学》2021年第5期。

摘要

新冠疫情突显了自由民主体制的几个根本问题，比如在接触追踪上，隐私保护与公共利益之间如何协调？在将来的疫苗注射上，个人自由的尊重与通过国家强制来防止搭便车的人破坏公益之间是否能有权衡之道？在这些问题上，我们也会看到，自由主义的一个重要前提，即公私的截然分立，会受到明确挑战，而儒家公私连续的观念，似乎更有道理。在应对疫情上，我们看到，自由与法治很有局限。对这种局限的承认，也可以让我们更清楚地看到其优势。自由民主社会的政治决策，更是来自于一人一票的机制，而这一机制有四大根本问题，阻碍了良好政策的制定。对此，结合民意与精英决策的儒家混合政体，可能是更好的内政模式。在国际秩序上，新冠疫情也暴露了民族国家主导全球化的深刻矛盾。解决这一矛盾的一种模式，是建立在差等秩序上的儒家新天下体系。

关键词 公益与私利 个体自由 国家强制 混合政体 儒家新天下体系

新冠疫情的全球蔓延，为哲学思考的思想实验提供了大量的资源。本文的反思，会以广义的西方自由民主体制为背景。之所以如此，有很多原因。上个世纪九十年代，以日裔美国政治学者福山的著作为代表（Fukuyama 1992），主流观点认为，自由民主体制是所谓的历史终结，即人类对理想体制找寻的终点（尽管这一信念，在近年来越来越被怀疑）。更重要的是，我下面反思的两个重要问题，隐私问题和国家强制问题，在西方自由民主体制下才变得非常突出。后面三个问题，我也是从批判的眼光，来考察这一体制，揭

¹ 本文的写作得到了上海高校特聘教授（东方学者）岗位计划（跟踪计划）的支持，特此感谢！本文的写作也大大得益于与Daniel Wikler和Jane Mansbridge就相关问题的讨论，也特此感谢！

示这个框架的局限。因此，我会以此种体制为背景，看看新冠疫情所带来的挑战。² 无论是内部探讨还是外部挑战，我所依据的一个重要资源，是儒家思想。我希望，这里的反思，对相关的人类政治的根本问题，对理想制度的探求，都能起到抛砖引玉的作用。

隐私与公益

控制新冠疫情扩散的很重要的一个办法，是所谓的接触追踪（contact tracing），即用人工或电子手段，追查已感染的病人的接触者。电子手段，包括手机定位、视频监控，等等。但在西方民主社会，尤其是在美国，这些手段经常被怀疑侵犯了个人隐私，并常被比作小说《1984》里面监督与控制人民的一言一行的大哥（Big Brother）的角色。但是，在经验的层面上说，电子手段追踪感染者，很难说与自由民主制度冲突。韩国、以色列都利用手机进行接触跟踪，英国也有大范围的视频监控。

在对隐私的侵犯上，可以被很多人都接受的担心，来自于对个体尊重的缺乏，对个人资料保护不够，甚至是对这些资料的滥用。现在中国很多事务办理，都要求提供手机号码、身份证信息。但是如何保护这些信息，并不明确。很多人可能都有接到广告推销电话、航班更改的诈骗电话等经历，而其原因，应该都是个人信息（身份证、电话号码）没有被保护好、甚至被恶意售卖的结果。

对待这些问题，我们可以通过明确的个人信息保护与使用的法律，形成尊重隐私的公序良俗来解决。但是，在西方，有些人似乎把关心的重点转移到对隐私本身的保护，即拒绝任何公权力、企业获得个人资料的行为，而不是关注在它们获得这些资料之后的使用的管理。在控制新冠疫情上，有些人，根本不讨论在追踪中对个人隐私的适当保护，而是彻底反对接触追踪。他们经常用一种无限上纲的论点（slippery slope arguments），在没有任何现实证据或现实意义上的可能的情况下，想象极端情况下的伤害来否定个人信息的收集与使用。他们实际上采取了一种隐私神圣不可侵犯的态度，而不是在隐私被侵害的可能性与损失，与可能对公益的危害之间进行权衡。

这种对隐私极度迷恋的理论根源，在于西方近现代以来发展起来的极端的公私对立观念与对公的防范。公私对立的思想，在中国与西方都有更久远的资源。柏拉图的《理想国》，至少在表面上看，就是为了城邦（公）的利益，消灭所有私利，甚至家庭。其背后的一个根本假设，就是私利对公益的危害。战国思想家韩非子，也是强调公私相背的观点。但柏拉图的《理想国》与韩非子所关心的是私利对公益的危害。但是，在西方的近现代，以英国思想家密尔（John Stuart Mill）的《论自由》为代表（Mill 1985），虽然延续了公私对立的观念，但是他把关注的重心转移到防止公权力和大众对个体的侵犯。不管他是出于什么个人原因关注这个问题，但是他的这种思想，确实深入人心，成为了自由体制背后的意识形态基础。

2 当然，其他理论工作者，也可以从其他的制度出发去反思与批判，该制度的优势与局限。

但是，中国先秦的儒家，恰恰挑战了公私对立的绝对性，而强调公私连续的一面。即个体的选择、个体在相对私密的家庭内的活动，对他人与公益会有影响，因此公就有了关注私的合法理由。《论语·学而》篇里讲：“孝弟也者，其为仁之本与”，就是讲对家人的尊重，是关心他人的基础。孟子也讲，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子梁惠王上》）。³ 这种观点，更在俗语中用“一屋不扫何以扫天下”表达了出来。⁴ 如果这种想法成立，这就意味着，一个个体的行为，或者在比较私密的家里的行为，对公益会有影响。这一影响，在新冠疫情下，被明显地展现出来。一个人可能染病以后的个体活动，是不是戴口罩，等等，都可能对他人有重大影响。这会对隐私神圣的观点产生根本性的、理论上的挑战，因为这一观点的基础在于个体选择与公益的割裂，并且只关注于公对私的威胁，而不是私对公的威胁。因此，从儒家对公私连续的想法出发，结合我们对隐私的保护和尊重的常识性承认，我们既不应该认为隐私是仅仅是个人的事情，神圣不可侵犯；我们也要防止公权力、他人对隐私的不尊重和侵犯。我们需要做的，是在两者之间找到一个好的权衡。

国家强制的界限

与上一节提到的强隐私观念相关，在美国，戴口罩也被政治化，国家强令戴口罩被当成对个体自由的侵犯。但如上一节所展示的，这种反对在经验上是苍白无力的，因为很多自由民主国家都有国家性的强制口罩令。并且，我们很难想象国家的强制口罩令会带来对个人信息的滥用等问题。因此，只要不采取个人自由绝对化的立场，在自由体制下，强制口罩令不是真问题。戴口罩的政治化是美国（以及其他少数国家，比如巴西）的特有现象，与右翼意识形态相关，而不是自由体制本身的问题。不过，从现有的信息来看，全民戴口罩可能只能减缓疫情进一步扩散，而疫情最终的控制，要依赖于疫苗。但是，整个西方有很强的反疫苗接种的浪潮。这不局限于美国，也不局限于右翼，它也包含了很多后现代、反科学的左翼势力。这一浪潮已经广泛到有新造的英语单词来指称这一浪潮中的人群，即所谓的“Anti-Vaxxers”。⁵

反接种者的原因有很多。一些人是因为宗教原因。比如犹太人的一支，所谓 Hassidic Jews 中的有些人，就出于他们理解的宗教原因，反接种麻疹（measles）疫苗，为纽约去年麻疹爆发做出了贡献。⁶ 还有一些人是被错误的信息误导。比如，有一个已经被绝大多数的科学家认定是不可信的研究指出，疫苗接种与自闭症相关。在这些人的反对背后，往往有一种对科学本身的怀疑。这种怀疑，不仅仅局限于没有受过高等教育的人群，

3 本文所引《论语》、《孟子》皆根据杨伯峻1980和1960。

4 此句应该是出于清代刘蓉《习惯说》里提到的他父亲的说法：“一室之不治，何以天下家国为？”参见：<http://wyw.5156edu.com/html/z5822m8208j845.html>

5 对这一浪潮比较全面的报道与分析，见Mnookin 2012。

6 参见Nir and Gold 2019。

还在很多所谓后现代的人群中广泛传播。

不管出于什么样的个人原因，我们可以清楚看到，这又是一个个体选择会对公益、群体利益产生影响的例子。个人选择不接种，得病以后也许自己没问题，但是可能传染给因为各种原因没有接种的另外一个人，让那个人病重甚至死亡。⁷ 并且，个人不接种，当这个群体足够大，使得社会达不到群体免疫（herd immunity），会导致疫情无法被控制或者再度爆发。因此，我们要问，如何对待这些选择不接种疫苗的个人？

一个可能的解决办法，就是参照以前“麻风病殖民地”（leper colony）的做法，或者古巴的“艾滋病疗养院”（HIV Sanitarium）的办法。为防止当时无法治疗的麻风病扩散，以前的一种办法就是把所有麻风病人赶到一个特定的、隔绝的地方。类似的，古巴政府曾经将艾滋病人集中在一起，给与基本的物质支持、甚至工作，但是不让他们离开这个“疗养院”。据说因为相对一般的古巴人来讲，那里待遇不错，还有人主动感染艾滋病，以便获得去艾滋病疗养院的资格。⁸ 但是，这样的做法，如果是强制的、长久的、并且针对的不只是个别人，很难想象它不违反自由社会的根本原则。并且，即使比如宗教人士决定自我放逐，就像美国的阿米什人（the Amish）那样自觉地与现代社会绝缘，但是因为新冠是传染性的疾病，所以这个自我放逐的地方需要与外界彻底隔绝，并且能够自给自足。这样的地方，在当代世界很难找到。

从接种问题，我们再次看到，独立个体的观念是彻底的幻象。换句话说，我们这里要面对这样一个问题。当代社会的根本特征之一就是它的高度联系与流动，因此在当代社会，个体选择几乎都必然要带来公众后果，也就是公私具有了紧密的连续性。而疫苗接种与否的后果非常严重，不是一个人到底吃红果冰棍还是绿豆冰棍这样对他人很可能是无关痛痒的选择。如果我们不能找到一个彻底与世隔绝的地方，并且劝服那些拒绝接种者自愿移民到那里并不再离开，那么控制疫情，就只有通过广泛接种，达到所谓的群体免疫。当然，广泛接种不是人人接种。假设为了达到这个结果，我们需要接种 90% 的人口。这意味着我们可以容忍 10% 的人因为各种原因不接种。那这 10% 的人是如何确定出来的呢？

同时，坚持素食的某些印度教徒也可以拒绝接种。但是，我们这个界限放在哪里呢？那些非宗教原因的素食主义者算不算？如果他们也算的话，我们如何防止那些不想接种的人，打着素食主义的旗号，蒙混过关呢？对那些不想接种的人，他们可以采取的策略是利用一切可能的借口拖延接种。如果在他们拖延的时候，有超过 90% 的人群接种了，他们就可以不接种了。毕竟疫苗不可能是绝对安全的，总有个别人会在接种后会有严重的副作用。这么想的话，能在控制瘟疫的前提下不接种，是个人最理性的选择。上面提出的策略，

7 Caplan et al 2012以一个假设的拒绝疫苗接种导致他人麻疹感染死亡为例，就个人伦理与法律责任进行了详细的讨论。但他们没有讨论社会政策影响和应对手段。

8 参见Rebecca Sananes的报道：“Oral History: Bittersweet Memories Of A Cuban HIV Sanitarium,” <https://www.wbur.org/commonhealth/2016/03/22/bittersweet-memories-cuban-hiv-sanitarium>

就成了一个理性的 (rational) 人应该采取的策略。这是哲学里面臭名昭著的“蹭车人” (free-rider) 问题。我们知道, 公共交通需要包括车票费在内的经费维持。如果大家都出于个体利益的理性计算而不买票的话, 公交系统就无法维持, 个人利益最终会受损。功利主义者如密尔用类似的论述来支持遵守规则 (Mill 2001, 22-26)。但是, 这种功利主义的论证并不能得出我们为了个人利益就应该主动买票的结论。我们完全可以采取另一种策略: 鼓励其他人买票, 然后自己偷偷不买票, “蹭” 别人的付出所带来的公共福利。⁹ 在疫苗接种里面, 这种“蹭车人问题” 也非常明显。

因此, 如果我们允许一定的人群豁免疫苗接种, 我们就要把这个原则定得非常清晰, 不能给蹭车人可乘之机。但同时, 回到含猪油的疫苗的例子。如果某群体里面的伊斯兰教徒、正统犹太教徒、素食的印度教徒数量超过 10%, 恐怕这种“硬性” 的宗教原因, 也会成为防疫的障碍。也就是说, 豁免疫苗接种的标准不但定得要清晰, 还要足够高, 使得豁免人群少于特定的百分比。这也意味着, 有些希望豁免的人群、甚至是有正当理由的人群, 将得不到豁免。在一个自由社会, 这就成了问题: 我们不得不罔顾个人自由, 包括在正常情况下我们都会尊重的自由, 采取国家强制。如果在人群相对比较隔绝、流动较少的社会里面, 我们还可以想象孤立的个体行为可以得到保护的话, 在一个开放、紧密关联、流动的社会里面, 个体自由就会成为加入这一社会的代价。当这种社会形态已经遍布全球, 脱离这种社会就成了彻底的空想。因此, 国家的强制变得不可避免。在一个希望尽量尊重个体自由的社会里面, 我们需要提的问题是: 国家的何种强制措施, 是可以接受的? 我们有没有可能把看似相冲突的两种制度, 自由主义 (liberalism) 与家长制 (paternalism) 结合起来, 发展出一套“自由的家长制” (liberal paternalism) ?

这一问题, 或是更广泛的尊重个体自由和防止蹭车人损害公共福利的问题, 已经被越来越多的西方主流理论家所重视。比如, 在他们 2009 年出版的专著中, 泰勒 (Richard Thaler) 和桑斯坦 (Cass Sunstein) 提出了一个比较温和的解决。这本书的主标题叫“Nudge”, 也是这本书的核心观念。它可以翻译成“轻推” 或者“拱”。针对那些想占公共福利便宜的人, 针对那些靠自己的自由会做出坏的选择的人, 自由社会可以通过“拱” 他们一下的办法, 引导他们做出正确的决定。这种拱的办法的一个重要手段, 是通过“选择建构” (choice architecture)。他们给出的一个例子, 是把健康食品放在学校食堂比较显见的和易接触的地方, 而把不健康的食品放在比较不显眼的、难以拿到的地方。又比如, 员工可以自由选择自己的社保或者医保, 但是如果他们不选, 他们就自动被放入专家认为最好的社保或者医保计划中。另一位理论学者曼斯布里奇 (Jane Mansbridge) 在她的一

9 在柏拉图的《理想国》里面, 格劳孔 (Glaucón) 指出, 如果有人尽管知道做正义的事情没有好处, 但还要坚持正义行为, 我们要当面鼓励他, 尽管我们心里觉得他是傻瓜, 并且我们自己要在不被发现的情况下尽量做不正义的事情 (360d; Bloom 1991, 38)。

个讲座中，提到了一个很有趣的例子。¹⁰ 公共厕所的男厕里，常常有人尿在个人用小便池的外面。荷兰机场的一个工作人员受他参军时期的经历的启发，在小便池下水的漏子附近画上一只苍蝇，结果大大减少了尿在便池外的比例。其原因可能是男人有一种天生的倾向，喜欢尿到一个目标上（到底这是出于想要杀死苍蝇的冲动，还是出于从小男孩开始就有的顽皮天性，在研究者中仍然有争议）。¹¹ 与疫苗接种相关，哈佛大学肯尼迪学院的学者维克勒（Daniel Wikler）在与笔者私下通信的时候提到的一种办法，是让所有拒绝疫苗接种的人，为此向社会缴纳一定的费用，作为其不接种的社会代价。

这种轻推的办法，看起来是在自由的框架之内的引导。但是如果轻推还是不够，怎么办呢？那就只能是连推带搽了！英语中的一个习语，很好地表达了这种升级，叫“when push comes to shovel”，“当推变成了搽”（原意是在迫不得已的情况下的意思）。前面提到的学者曼斯布里奇就讨论了所谓国家强制（state coercion）的问题。¹² 她首先定义：“免费的【公共】物品”（free access goods）是那些一旦生产出来，任何人都可以免费使用的物品，比如国防、法治体系、免费公路、清洁的水与空气、公海里的鱼类资源，等等。为了保证这些资源不被“蹭车人”耗尽，国家强制有时候就变得必要。她指出，为了让国家强制与自由体制兼容，我们要保证这些强制具有合法性的（legitimate）；尽量要在最低限度上使用；要注意保持公民的内在动力（intrinsic motivation）。就最后一点来说，有很多研究发现，当诉诸外在的赏罚的时候，人们经常会失去所谓的主观能动性，结果反而不如依赖个人自觉更有效。一个著名的例子，就是以色列的一个幼儿园决定让晚到的家长交罚款，结果晚到的家长比以前没有罚款、完全靠自觉的时候反而增多了。¹³ 所以，我们希望通过国家强制来制约那些蹭车人的时候，不要因此打击了那些本来会主动遵守规则的人的“士气”。

但是，不论是“轻推”还是“重搽”，它们都是中立的技术手段。错误或者恶意的国家政策，也可以通过这种办法，在表面看起来是自由的社会里面，通过误导人民而推行下去。因此，一个关键问题是：我们如何能保证自由民主的社会里面制定的政策是善意和有效的？这些政策如何在国际社会里面成为主导？这是我下面会考察的问题。

自由的功用和局限

自由民主体制，其实有两大重要组成部分，自由和法治的部分，与民主的部分。二者

10 “The Case for Coercion: How Our Need for Legitimate Coercion Is Increasing, Just as Its Supply Is Decreasing.” 我感谢她与我分享她的讲座的PPT。

11 美国国家广播电台有对此详细的报道：<https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=121310977>

12 对此她还没有发表的文章。我下面的转述是基于前面提到的她的讲座的PPT。Mansbridge 1990有对此问题的比较早的讨论。

13 参见Titmuss 1970, Frey 1997, 与Gneezy and Rustichini 2000。

并不相同，有不同的功能，甚至会相互冲突。就自由与法治部分来讲，它并不能保证任何言论与主张都不受压制。最简单的一个例子，在没有着火的情况下，一个人在拥挤的影院里面突然大喊“着火了！”，是要被处罚的。希特勒的《我的奋斗》在德国等国家也（曾经）是禁止出售的。恐怕绝大多数支持自由原则的人，也会认为这些限制是可以接受的。但是，对有些言论与行为的压制，问题大得多，但自由体制本身并不能防止其发生。比如，据美国媒体报道，美国卫生官员和专家在2020年2月26日就想警告新冠在美国传播的风险，但美国总统川普公开表达不喜欢类似言论，使得这些官员与专家自我新闻检查，没有做出警告，错过了美国控制疫情的良机。¹⁴ 又比如被广泛报道的美国罗斯福号航母舰长克罗齐尔（Brett Crozier）因为违背美国军方逐级汇报的程序，向媒体“吹哨”，透露了他所管理的航母上面疫情爆发的信息，而被解职。他提出抗诉，但最终也没有官复原职。类似这样的吹哨人、批评者（比如抱怨防护服不足的医生和护士）被惩罚的事情，在美国这次抗疫中时有发生。当权者出于自己利益的考虑惩罚制造麻烦的人，下属因为这种可能的惩罚而自我审查，这是普世的政治现象。自由与法治的体制，并不能阻止这一现象的发生。一个良好运作的自由与法治体制能够做到的，是从解职到抗诉，都有一定公开与透明的程序，但这一程序并不能保证公认正确的结果。这一体制更重要的一个功用，是能保证类似事件可以通过媒体被报道出来，而个人的怨气，在很大程度上也可以通过不同渠道发泄出来。

这里需要说明的一点是，上述的制度安排，并非西方体制所独有。对公开与透明的程序的强调，中国先秦的法家就有。韩非子指出：“法者，编著之图籍，设之於官府，而布之於百姓者也”（《韩非子·难三》）。¹⁵ 当然，韩非子的出发点不是个体自由的保护。对他来讲，法律与政策公开透明，并且让百姓也能懂，这样才能防止下面的官员滥权，防止他们任意解释和执行法律，从而僭越君主的权威。在当代国家中，新加坡的治理，有很多法家的特点，而新加坡也很好地做到了政策的公开与透明，以及法治程序的遵守。先秦儒家孟子讲过，“天听自我民听，天视自我民视”（《孟子·万章上》）。政权合法性来自于为人民提供服务，对这种服务的满意与否，要由人民自己决定。这意味着要让人民可以自由表达他们对政策的感受，包括怨气的发泄。并且，儒家以良政为追求。我们诉诸常识可以知道，公开与透明的讨论，往往是好的政策制定的一个前提条件。出于这样的考虑，儒家其实也会支持言论与讨论的自由，以及信息公开透明。

但是，这种自由的讨论环境，只是制定好政策的一个前提，并不能必然带来好的政策。民众怨气的发泄，也不能必然带来他们所抱怨的问题，可以得到解决。解决民众的问题好政策，是自由与法治的体制所不能保证的。好政策是一个政治体制的决策部分做出的。在自由民主体制里面，民主是决策的根本基础。下面我就会考察一下，这一决策基础，是否

14 见美国公共电视服务网（PBS）的报道：<https://www.pbs.org/wgbh/frontline/film/the-virus/>

15 本文所引《韩非子》均根据陈奇猷2000。

能够带来好的决策？

精英决策修正民主政体¹⁶

民主决策的最终基础，在于当今国内选民的选票。在自由与法治对基本人权保护的前提下，通过一人一票的方式，多数票提供了决策的动力和合法性。这样一个决策机制，有四大问题。第一，民主的一个常见假设，是人民的眼睛是雪亮的。这经常会导致对精英与专家的怀疑。这在美国尤其明显，也是这次防疫过程中，专家的意见被忽略，防疫混乱乃至失败的一个原因。孔子在《论语·颜渊》讲“民无信不立”，就强调了政府政策获得人民信任，对治理的关键作用。第二，一人一票的制度，只有本国合格选民才能参与政治决策，这意味着本国未达到投票年龄乃至尚未出生的人以及外国人就没有正式和直接影响决策的渠道，他们的利益就很难被考虑进来。但是全球性流行病的防治关乎未成年选民与外国人的利益。第三，在本国合格选民中间，多数往往压制少数意见。在只有民主但没有自由与法治的国家里面，这可能会导致多数人的暴政（包括种族清洗这样极端现象）。在自由民主国家里面，少数人的意见往往也被忽视，他们的福祉遭到软性的伤害。第四，哪怕是能够发声的选民中间，上述民主的假设的另一种表达是，如果每个选民都能按自己的短期利益计算进行投票，也就是如果每个选民都是理性的（rational），那么总和所有投票的结果，就是全体选民的利益，至少是多数选民的利益。但是，当代几乎所有国家都是超过百万人口的大国，国家政策与个人利益的关系非常复杂，个体选民很难判断。并且，几乎所有国家都是全民劳动的国家，人民忙于糊口或追求自己的爱好，没有时间审慎思考政治。这就造成了理性投票人——这一民主的基本假设——成了一个不能实现的神话。

因此，虽然相对自由的言论环境可以让人民发声，可以提供给人民相对全面的信息，但是这不等于说人民可以利用这些信息，做出哪怕是符合自己短期利益的理性选择。也就是说，自由的前提条件加上民主的决策程序，不能保证政策的制定是一个理性的过程。但这种制度组合的问题，并不意味着，一小撮精英关起门来为人民做的决定会更好，因为我们无法控制他们不腐败、不只顾小团体利益。那么，我们是否能找到一种替代性的制度？

先秦儒家，比如孟子，其实考虑过这看似矛盾的两个方面。一方面，孟子坚持政权的合法性来自于为人民提供的服务，并且对这种服务的满意与否要由人民决定，即前面提到的“天听自我民听”。当政府不能让人民满意的时候，它的合法性就会受到损害。在极端情况下，这个政府可以被废除掉。也就是说，孟子支持对政府问责。但另一方面，虽然孟子认为每个人在潜能上都是平等的，但是，孟子对现实中人民的决策能力很怀疑，而希望

16 就民主是否带来好的决策问题，以及下一小节要谈到的在儒家思想启发下的新天下体系，我在我的英文新著里面有最新和最全面的处理（Bai 2019）。这一节处理的问题，在我2009年的《旧邦新命》（北京大学出版社，2009）以及一些后续的相关文章中也有早期的讨论。下一节的儒家新天下体系，在其他一些中文文章里面也有早期的讨论。在这两节里面，我不再重复这些讨论的细节，而只是给出非常简要和相关的讨论。

所谓的“大人”——那些在道德和智识上充分培养和发育了自己的潜能的人——在决策过程中起到重要作用。这意味着孟子式的儒家的理想政体是结合了民意的自由和充分表达与精英决策的混合政体。

至于这一政体如何实现，有多种可能。我提出的一种可能，是在两院制的议会里面，下议院的议员由一人一票直选产生，代表民意。上议院通过某种选贤举能的方式，选拔出儒家意义上的大人。当然，这里面一个重要问题，是如何选拔精英。我的中英文专著和文章里，提出了三种选拔精英的方式，这里不再展开。

总之，如果我上述论述成立，自由民主政体在制定良好政策上，有制度性的缺陷，需要加强精英的成分来进行修正。同时，这一修正的政体要以自由为前提。儒家乃至一般的精英政治如何与自由、法治、人权兼容，这是一个重大的问题。我和其他学者在不同地方也都有论述，这里也不再重复。并且，我希望强调的一点是，现在我们越来越看到，自由民主政体中民主的部分，常常借助民粹或者蜕变成民粹，与其自由的部分相冲突。如果这一分析成立，这就意味着，对自由的保护，也要求我们对一人一票的民主进行限制。

儒家新天下体系修正民族国家

如上一节所述，在国内政策的制定上，民主体制有内在的缺陷。对这一缺陷的消除，可能需要加入和加强精英决策的因素。但是，像新冠这样的全球疫情，在全球化的背景下，不能仅靠一国的决策，还需要某种国际秩序与国际合作。当然，我们也可以采取彻底退出全球化的政策，如川普政府、脱欧的英国、以及其他右翼和民粹政府的所作作为所预示的。但是，即使这真的可行，我们会迅速发现，这样的政策的彻底执行，就意味着这些国家的一个部分，也可以因为保护其利益，从这些国家中脱离乃至独立。在英国脱欧以后，苏格兰独立运动就得到了助力。在美国，对川普孤立主义和废除环保等政策的不满，导致了加州试图通过一己之力来改变美国政策的努力。并且，如果美国真的能够与外部脱钩，美国中西部的人会发现，在没有外国工人竞争以后，美国东西海岸的竞争对他们的生计也有影响。所以，一个去全球化的政策，最终会让人类社会不断分裂，直到变成寡民且相互隔绝的小国。但人类几千年发展，就是靠聚居和多元碰撞造成的。所以，如果我们不想复归绳记事的时代，去全球化的道路就不可行。

但是，我们也看到，全球化带来了很多问题。所有这些问题的一个最终根源，是当今全球化所蕴含的矛盾。全球化意味着形成一个超越国家的体系，但是这种对国家的超越恰恰是以国家为主体进行的。并且，当代国家的主流模式是民族-国家（nation-state）。这一模式里面“民族”的含义，有多种理解。但被后发国家仿效、在西方国家回潮的一种主流理解，就是以种族来理解民族。民族国家，可以对本国人非常好。但是国家之外，就是赤裸裸丛林竞争，即所谓对内王道，对外霸道。以民族国家为主体领导的全球化，国家

利益至上的民族國家與超越國家的全球體系之間，存在着根本的矛盾，是一個要自我吞噬的怪胎。前面提到的英國脫歐、美國的孤立主義等等，就是這種民族國家邏輯占了上風以後，反全球化的表現。

對此問題的一種可能解決，就是徹底超越國家，依賴國際組織。但是，在當今世界裏面，聯合國、其下的世界衛生組織等國際組織，本身沒有強大的執行能力，其意願無法通過威逼（國家暴力機器）與利誘（強大的國家稅收）來實現。如霍布斯在《利維坦》里所說的：“沒有劍【暴力保證】的公約，只不過是空話”（Hobbes 1985, 224）。國際組織的執行能力，最終還是腰要依賴於有“利劍”的、真正有執行能力的國家。因此，無論是強化現有的國際組織，還是另起爐灶，重建國家聯盟乃至全球組織，我們依然要依賴於國家。這就需要國家本身要有超越本國的關懷。同時，讓國家徹底罔顧本國利益，也是不可能做到的。綜合這些考慮，我們希望能發展出一種國家模式：它以本國利益為優先考慮對象。在本國利益得到滿足的情況下，它會考慮其他國家的利益，並且維護全球秩序。這比徹底超越國家的要求要現實，但也比只考慮國家利益的民族-國家模式少一些對國際秩序的威脅和破壞。

在我自己的研究中，我試圖論證，這樣一種對國家的要求，是和儒家比如孟子的愛有差等的觀念一致的。我們知道，孟子強調從個體出發，通過家庭培養，“老吾老以及人之老”，慢慢地“推恩”，最終這種仁愛遍及天下，達到“保四海”的狀態（《孟子·梁惠王上》）。但是，即使我們可以达到這種泛愛的狀態，孟子同時還強調，愛要有差等。我們對父母的爱，超過對鄰人的爱。我們對本國人的爱，超過對外國人的爱。比如在全球疫情下，我們要以防治本國疫情為先。但我們不能以罔顧外國人的生命為代價。在我們照顧好本國人的前提下，我們應該對外國人施以援手。比如在我們國家的人都有了充分疫苗接種的前提下，我們應該給其他國家提供疫苗。

在國際體系上，早期儒家經典《春秋公羊傳》有“內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄”的說法。前半句我們上一段已經闡釋過。在本國利益與他國利益有衝突的時候，無論是孟子還是《春秋公羊傳》的作者，都強調本國利益優先。但這種利益優先不是利益絕對。就下半句來講，那些符合“華夏”標準的國家，應該形成“諸夏”式的聯盟，作為“華夏”與國際秩序的維護者，抗拒“蠻夷”的威脅。這裡很重要的一个问题，就是如何理解“華夏”與“蠻夷”。我認為，華夏應該理解為廣義的文明人的生活方式。文明的含義，最重要的一點，就是保護本國人民和（在減弱的程度上）他國人民的福祉，為他們提供秩序與基本生活、教育、醫療條件，以及自我實現的其他前提（這裡包括弱的意義上的人權）。比如，那些肆意排放二氧化碳與其他有毒有害廢物的國家，哪怕其本國人民的生活在短期內獲得好處，這樣的國家，還是有一定的“蠻夷”特征的，因為它罔顧了其他國家的人民賴以生存的環境。又比如，如果在一個國家裏面，人民飢寒交迫，但統治者還窮兵黷武，那這樣的政府就成了徹徹底底的蠻夷，其主權就徹底失去了任何合法性。

在这样一个广义的理解下，那些文明程度较高的“华夏”国家，应该联合起来，维护全球的文明秩序，为全球提供基本公共服务（比如新冠疫苗的合作研发以及研发成功后的全球分发）。用一句比较难听的话来讲，世界秩序需要世界警察的维持。这里我们接受霍布斯的现实考虑，即世界警察一定要有实力。但与霍布斯不同，我们也希望它们能尽到国际责任。这样的一个国际秩序，其实是一个等级模式。根据广义的文明或者“华夏”的程度，诸夏要来做领袖，抑制蛮夷。

这种国际秩序实现的现实可能，在于一些负责任的大国，自愿形成同盟，来承担维护国际秩序的责任。我们还可以允许不同联盟之间的竞争，来为全球人民提供服务，让全球人民做出选择。这是我提出的儒家新天下体系的核心内容。只有如此，我们才能维持全球化的持续发展，才能维护全人类的福祉。

在这篇文章中，我们看到，新冠疫情，突显了自由民主秩序内部如何处理隐私、如何处理公私冲突的问题。现代国家要求我们必须对私有所限制，而这一限制如何不违反自由原则，是自由政体内部一个重大问题。同时，面对类似新冠疫情的挑战，政府如何提供充分有效的应对，也是关键的问题。自由民主的自由部分，提供了有效应对的前提。但这并不能保证政府会制定良好的政策。我认为，民意与精英的混合政体，可以更好地实现良政。并且，对新冠疫情，我们还需要国际合作。但现有的以民族国家为主体的全球体系的缺陷，被新冠疫情更明显地暴露了出来，对此，基于爱有差等的儒家新天下体系，可能可以提供民族国家领导全球化这一矛盾的解决。

参考文献

- Bai, Tongdong (2019), *Against Political Equality: The Confucian Case*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bloom, Allan (tr.) (1991), *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Caplan, Arthur L., David Hoke, Nicholas J. Diamond, and Viktoriya Karshenboyem (2012), “Free to Choose but Liable for the Consequences: Should Non-Vaccinators Be Penalized for the Harm They Do?” *Journal of Law, Medicine & Ethics*, Fall 2012, 606-611.
- 陈奇猷 (2000), 《韩非子新校注》。上海: 上海古籍出版社。
- Frey, Bruuno (1997), *Not Just for the Money*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books.
- Gneezy, Uri, and Aldo Rustichini (2000), “A Fine Is a Price.” *Journal of Legal Studies*, 29 (1): 1–18.
- Hobbes, Thomas (1985), *Leviathan*. C. B. MacPherson (ed.). London: Penguin Books.
- Mansbridge, Jane (1990), “On the Relation of Altruism and Self-Interest,” in Jane Mansbridge (ed.), *Beyond Self-Interest* (Chicago, IL: University of Chicago Press), 133-146.
- Mill, John Stuart (1985), *On Liberty*. Gertrude Himmelfarb (ed.). London: Penguin Books.
- (2001), *Utilitarianism* (2nd edition). George Sher (ed.). Indianapolis, IN: Hackett.
- Mnookin, Seth (2012), *The Panic Virus: The True Story Behind the Vaccine-Autism Controversy*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Nir, Sarah Maslin and Michael Gold (2019), “An Outbreak Spreads Fear: Of Measles, of Ultra-Orthodox Jews, of Anti-Semitism,” *New York Times*, March 29, 2019.
- Thaler, Richard and Cass Sunstein (2009), *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness* (Revised & Expanded edition). New York, NY: Penguin Books.
- Titmuss, R. M. (1970), *The Gift Relationship*. London: Allen and Unwin.
- 杨伯峻 (1960), 《孟子译注》。北京: 中华书局。
- (1980), 《论语译注》(第二版)。北京: 中华书局。

中国传统服饰文化及其当代传承

卞向阳

摘要：

中国服饰文化具有悠久的历史 and 鲜明的特征，是中华优秀传统文化的重要组成部分。中国传统服饰文化当代传承则是新时代文化建设赋予的新命题，其也是提升国家文化形象的重要途径。本文首先从物质文化、制度文化和心理文化三个层次，对于中国传统服饰文化的特征进行归纳总结；然后，就中国传统服饰文化在新时代创造性转换和创新性发展的文化逻辑和设计思维加以讨论；最后，简要分析当代中国风格服饰设计对于国家文化形象建设的关联性，以期为新时代中国风格服饰从文化自知到文化自立有所贡献。

关键词：服饰；文化；历史；传承；中国

The Chinese Traditional Costume Culture and Contemporary Inheritance and Development

作者简介：卞向阳，东华大学服装与艺术设计学院教授、博士生导师，上海纺织服饰博物馆馆长。中国服装设计师协会副主席、上海时尚之都促进中心主任，教育部高等学校艺术学理论类专业教学指导委员会委员。

着装是人类特有的行为。北京周口店山顶洞遗址出土的骨针表明，早在约一万八千年前，我们的祖先已经有了缝纫行为。作为中华优秀传统文化的杰出代表和重要组成，中国服饰有着五千年辉煌灿烂的历史，一直到近代，在西方文明的冲击下，中国服饰的演变才逐渐偏离传统轨道，中国人逐渐宽容接受了象征机器文明的西方服饰体系。但是，服饰的民族化和国际化一直是社会关注的问题，并出现了如旗袍、中山装等具有鲜明民族特色和时代特色的新创造。在新时代，随着中国社会的快速发展，国家迅速走到国际舞台的中央，构建具有新时代新特色的中国风格服饰体系，不仅是中国传统文化当代传承的需要，也是中国时尚面向美好生活的必要课题，更是提升国家文化形象的重要途径。有鉴于此，本文将回顾分析中国传统服饰文化的基本特征，阐述中国传统服饰文化在当代创造性转换和创新性发展的文化逻辑和设计思维，最后就新时代中国风格服饰之于国家文化形象建设的意义加以讨论。

一、中国传统服饰文化的基本特征

所谓“文化”的含义非常丰富，广义指人类在社会实践过程中所获得的物质、精神的生产能力和创造的物质、精神财富的总和；狭义指精神生产能力和精神产品，包括一切社会意识形态：自然科学、技术科学、社会意识形态等；有时又专指教育、科学、文学、艺术、卫生、体育等方面的知识与设施。¹服饰本身，既有物质文化的特点，也有精神文化的特质；而服饰设计作为实用艺术，具有鲜明的文化属性，因此本文所论“文化”采用一个相对广义的概念。

文化可以分为三个层面：一是器物层面的物质文化，指人类创造的物质文明，服饰是其中的当然组成；二是组织层面的制度文化，指生活制度、家庭制度、社会制度等，不同历史时期的服饰礼仪制度，特定社会群体的制服等，均属于此类；三是观念层面的心理文化，诸如思维方式、宗教信仰、审美情趣等，它们也通过服饰得以充分的表达与展现。在这三个层面中，后两者均属于精神文化，而物质文化则是它们的基础。本文结合中国服饰历史，就中国传统服饰文化的三个层面加以简要总结。

（一）中国传统服饰的物质文化特征

中国传统服饰作为一种物质文化，是伴随人类征服自然、改造自然，创造物质财富的能力的提升而变化的。在人类早期生产力及其低下的时代，人们对于服饰的需求，更多在于实用，因此有服饰起源的“御寒说”。屈原的九歌《山鬼》有“若有女兮山之阿，披薛荔兮戴女萝”，可以从中想象出以树叶蔓草遮身的早期服装形式。随着狩猎经济的发展，人们开始使用兽皮羽毛作为服饰原料。《魏台访议》称“黄帝始去皮服布”，《礼记·礼运篇》载“先王……未有麻丝，衣其羽毛……后圣有作，治其麻丝，以为布帛”；又有传说黄帝元妃嫫祖“始教民育蚕，治丝茧以供衣服”，中国人开始进入以葛麻、丝绸为主要材料制作服装的时代。中国的纺织技术长期以来领先世界，尤其是丝绸技术，再加上蚕茧在古代很长时间内为中国的特有物种，使得中国丝绸成为对外贸易和文化交流的重要载体，并构建了举世闻名的丝绸之路。至元末之后，棉花的种植和纺织技术逐渐传到中原，并成为最为常见的服装材料。中国丰富多样的染织绣技术，为中国服饰提供了多姿多彩的纺织面料和装饰手段，典型如现在作为纺织服饰非遗的云锦、宋锦、蜀锦、壮锦等“四大锦”和苏绣、蜀绣、湘绣、粤绣的“四大绣”。服装的式样到商周时期已经形成了衣裳连属和上衣下裳两大类型，并在不同朝代各有典型，如秦汉的深衣，隋唐的男子圆领衫袍、女装冠服及半臂，宋代的男子衫袍和女装中的褙子，元代男子的辫线袄子和女子的顾姑冠，明清补子、凤冠霞帔、衫袄比甲等。在服装结构上基本采用二维

平面裁剪，大小宽窄随时尚而变化。图 1 所示为晚清三篮绣蝴蝶花卉对襟女袍，从中可见中国传统服饰物质文化的精妙之处。



图1：晚清三篮绣蝴蝶花卉对襟女袍，上海纺织服饰博物馆藏

（二）中国传统服饰的制度文化特征

在中国传统服饰之中，最能反映制度文化特征的是延绵数千年的礼仪服饰制度。其起始于原始巫风和图腾崇拜的祭祀活动中所使用的礼仪服饰，至周代，冠服制度已经相对完备，《周礼》称“享先王则兗冕”，而冠服形式则按仪式内容而定各有不同。孔子“服周之冕”，以周代冕服为仪范。典型的冕服包括冕冠、上衣下裳、腰间束带，前系蔽膝，足登舄屨。在隆重场合的玄衣纁裳之上，绘绣有十二章纹样，其中，日、月、星辰，取其照临；山，取其稳重；龙，取其变化；华虫（雉鸟），取其文丽；宗彝，取其忠孝；藻，取其洁净；火，取其光明；粉米（白米），取其滋养；黼（斧形），取其决断；黻（亚形），取其明辨。冕服等礼仪服饰制度，在历代均有增减，自汉代之后，逐渐成为“礼乐文化”的物化形式。其作为封建社会等级制度的鲜明标志，使得社会“贵贱有级、服位有等”，至清代达到极致，随 1911 年“皇帝倒了，辫子剪了”而结束。1912 年民国首部服饰条例，彻底废除了封建等级制的服饰制度，不分人群身份均可穿用类似的礼服。图 2 所示为清代紫色妆花纱龙袍。



图2：清代紫色妆花纱龙袍，上海纺织服饰博物馆藏

（三）中国传统服饰的心理文化特征

中国传统服饰，具有独特的审美特征，即将服饰作为天地人同构共感的“天人合一”宇宙观的感性体现，是“象法天地”的天地之法的物化形态。比如以“玄衣纁裳”对应“天地玄黄”，“戴圆履方”对应天圆地方，深衣的十二幅对应十二月以应天时，以五行方位对应颜色等。

中国传统服饰，是诸多社会思潮和习俗兼收并蓄、融会贯通、各美其美的文化载体。在春秋战国时期，诸子百家中有很多均涉及到服饰美学思想。比如儒家提倡“宪章文武”、“约之以礼”；老子“甘其食、美其衣”强调的是一种纯任自然的服饰审美；墨家提倡“节用”、“尚用”，所谓“衣必其暖，然后求丽”。在不同诸侯国，服饰制度各有特色，呈现出显著的地域审美偏好。《墨子·公孟篇》曰“昔者齐桓公，高冠博带，金剑木盾，以治其国，其国治。昔者晋文公，大布之衣，牂羊之裘，以治其国，其国治。昔者楚庄王，鲜冠组纓，缝布博袍，以治其国，其国治。昔者越王勾践，削发文身，以治其国，其国治。”宋代的程朱理学，使得服饰审美一改唐代的丰腴之美而转为儒雅秀丽。明代则偏好世俗之美，清代则趋向繁复之美。到民国时期，中西交融之下是西装革履、长衫旗袍共存的景象（图3）。



图3：民国湖绿色云肩花边装饰旗袍，上海纺织服饰博物馆藏

正是因为不同时期、不同区域的中国服饰具有强烈的心理文化定式，因此每次大规模服饰变化必然与社会变革有强烈的关联，比如赵武灵王“胡服骑射”、北魏孝文帝的服饰改制。而清初的“剃发易服”则演变成为满汉民族之争。

当然，中国传统服饰的物质文化、制度文化和心理文化本身就密不可分、互为表里。另外，中国作为 56 个民族的大家庭，各民族的服饰文化也具有各自的特色，共同构成丰富多彩的中华传统服饰文化。

二、中国服饰文化当代传承的文化逻辑和设计思维

如同中国古代文明延绵不断一样，中国古代五千年服饰文化一脉相承、开放鲜活。在近代，中国人将西方的服饰体系作为先进文明的象征而逐渐宽容地接受和采纳；改革开放以后，中国人开始了对于西方服饰时尚体系的再学习，同时也一直没有停止关于民族化和国际化的讨论和探索。1987 年 8 月，中国服装界召开了第一次全国规模的理论研讨会“首届中国服装基础理论研究会”，其研讨主题就是民族化与国际化问题，随后以《服装设计的道路之争》的名称出版文集，足见当时中国服装界的“自我”意识之强烈。²

进入 21 世纪之后，中国的综合实力和人民生活水平迅速提升，传承中国传统服饰文化，建立具有中国特色的服饰体系以展现民族和个人的“自我”，成为社会和民众的迫切需要。尤其在中华优秀传统文化传承和国家文化建设渐入高潮之后，关于中国风格服饰的呼声日渐高涨。在近年来的全国各大时装周上，以中国元素为主题的作品发布会的比例逐年上升

(图 4)，诸多品牌也推出了中国风格产品，尽管它们可能有种种有待完善之处，但是均展现了设计师从“自我”出发对于中国文化的演绎。而如何进行中国传统服饰文化在当代的创造性转换和创新性发展，也即当代中国风格服饰设计，已经成为亟需深入探讨的问题。



图4：2020年德锦以山东的百衲衣元素作为灵感的设计。

图片引自中国国际时装周网站

(一) 当代中国风格服饰设计的文化逻辑

从某种意义上说，文化的特点是有历史、有内容、有故事，是有记忆的历史，有意蕴的当下。服饰本身作为当时社会的缩影，具有鲜明的历史性、时代性、内容性和故事性。当然，由于中国服饰文明延续了上下五千年，历史的厚稠反而让有些时期的服饰文化变得模糊，比如我们理所当然地认为中国历史上婚服都是红色，其实唐代新娘的婚服以青色为尚，新郎婚服才是红色的。因此，要建立当代“中国风格”的服饰体系，需要有一个从文化自知到文化自立的过程，不仅要挖掘传统文化的显性符号，更要深入考察其隐喻内涵。

关于当代“中国风格”服饰设计的文化逻辑，如图 5 所示。有以下 3 点需要特别说明：

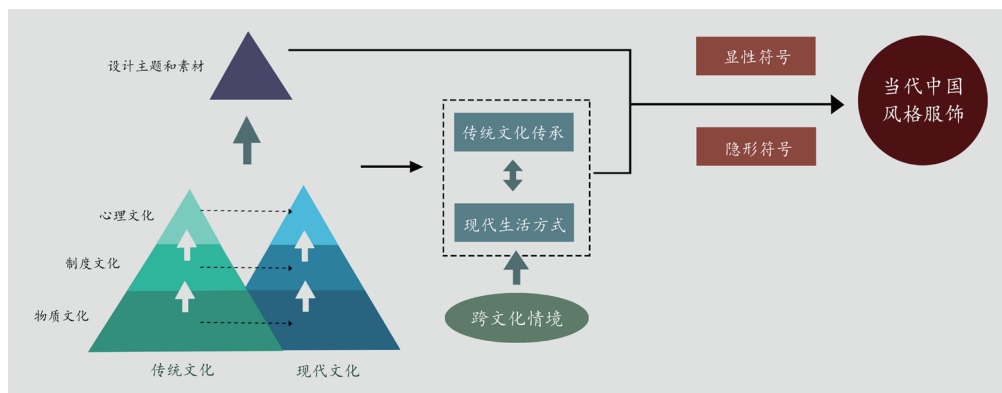


图5：当代中国风格服饰设计的文化逻辑示意图。绘制：鲁文莉

第一，将中国传统服饰文化进行创造性转换和创新性发展，以构建所谓当代“中国风格”服饰，基点是当下的新时代。中华文明作为古代四大文明中唯一没有中断的文明，其传统文化与现代文化有着必然的连续性，因此在当代中国风格服饰设计的文化表达中，我们不仅要关注传统文化，也需要更加重视现代文化，让当代“中国风格”成为新时代中国文化中的一种突出的艺术风格，这是建立其文化逻辑的前提。

第二，以当代“中国风格”服饰作为载体的传统文化的继承和发展，必须符合现代生活的需要，并进一步促进新时代的中国社会时尚创新，新时代的中国本身就处于一个中西文化交融的跨文化的情境之中，当代中国风格服装设计，必须以现代生活方式为基础，将中华民族的优秀传统文化有机传承，与当代社会相适应，与现代生活相协调。

第三，当代“中国风格”服饰设计，可以从不同层面的中国文化中淬炼和提取设计主题，以显性符号和隐形内涵并举的形式，构建“中国风格”时尚，完成设计的文化表达。

（二）当代中国风格服饰的设计思维

服饰设计的实用艺术定位和装饰特性，决定了其设计思维必然是一个以产品消费者为核心的基本模式。

对于西方“他者”受众，从17世纪开始的“中国风”服饰更多的是设计师和消费者对于中国的美好想象。而“中国风格”对于中国受众则是“自我”母体文化的体现，因为受众对于本国文化有身在其中的理解和感悟，他们对于“中国风格”的诉求就会更加严苛。中国文化的博大精深，以及中国民众近年来对于传统文化的热情，促使越来越多的中国设计师和品牌投身到中国风格服饰设计之中。在两次“当代中国风格时尚设计大展”之中，本人有意识地从文化表达角度遴选了两批“中国风格”设计作品，比如2019年展览中吴海燕的灵感来自北京法海寺壁画的“东方盛世”系列作品(图6)、张肇达的理念出自《道经》

中“物物相生，始开于炁”的“炁”系列作品（图7）、程应奋的艾德莱斯绸女装（图8），以及2015年展览中N·Tiger品牌的“华·宋”作品（图9）、楚艳的APEC领导人女配偶服装、王玉涛的“茶”系列服装等。而李宁品牌近年来在纽约时装周首发的中国风格作品，让该品牌的销售业绩重新攀升。比如李宁2019秋冬系列（图10），以“行”为主题，取自《荀子·修身》中的“路虽弥，不行不知”，将中国山水画作为主要特色素材。



图6: 吴海燕的“东方盛世”系列作品。摄影: 田占国



图7: 张肇达的“炁”系列作品。摄影: 田占国



图8：程应奋的艾德莱斯绸女装。摄影：田占国



图9：N·Tiger品牌的“华·宋”作品。图片提供：N·Tiger



图10：李宁品牌“行”主题2019秋冬系列作品。图片素材引自搜狐网站

青睐于中国巨大的消费市场和中国民众强大的购买力，一些西方品牌和设计师也开始进行取悦于中国受众的中国主题的设计，希望以此来扩大市场份额。比如2018年纪梵希彩妆新年限定礼盒，以梅花、烫金、大红颜色构建中国风格，古驰则通过与迪士尼的合作，用米老鼠主题服饰作为2020鼠年中国春节特别款。

站在中国人“自我”的角度看，当代中国风格服饰尽管有不少成功之作，也有诸多不尽人意之处。比如对于中国主题的表达，大多集中于中国传统器物 and 图案的符号化表现，忽视了中国文化的精神内涵挖掘；对于传统文化的表达，没有与当代生活相结合；对于中国元素的运用，与当下时尚的融合程度不够，有生拼硬凑的割裂感。诸如此类的问题，其结果会使得作品完整度不够。

因此，当代中国风格服饰设计需要有更加明确的思维导向。其基本原则是把握新时代的时尚特征，“不忘本来、吸收外来、面向未来”。其基本思路是面向新时代美好生活，推进传统文化的创造性转换、创新性发展，在此基础上，以当代中国风格为切入点构建新时代的中国服饰文化。其长期目标是通过当代中国风格服饰体系的构建，形成和完善新时代中国时尚的核心价值观，展现中国精神、中国价值、中国力量。

基于以上对于当代中国风格服饰设计的认知，作者认为当前有4个方面需要进一步加强。首先，加强对于中国历史的再学习。坦率而言，目前中国民众和设计师群体对于中国历史的认识普遍存在严重的碎片化和表象化的现状，需要在再学习的过程中，对于宏大的中国历史形成连贯性的深刻记忆，在提升整个社会的文化自信和服饰文化水准的同时，不仅让历史成为设计的重要灵感源泉，更要让中国传统的审美观成为当代设计的重要观照。其次，加强对于传统文化的再演绎。文化的继承和发展就是一个扬弃的动态过程，对于传

统的传承不等同于对于过去的复制，事实上历史也从来不可以复制。在“非遗”的浪潮中，需要清醒地认识到，并非所有的“非遗”均可以活在当下的时尚之中。第三，加强对于当代生活的再创造。艺术源自对于生活的感悟，源自生活并高于生活。当代中国风格的服饰设计，同样需要扎根新时代，去描绘美好生活的时尚精神图谱。最后，加强对于时代特色的再赋予。在社会群体日益细分的 21 世纪，当代“中国风格”的服饰需要对接不同社会群体的文化认知，用国际化的设计语言表述中国化的民族元素，只有让不论是“自我”还是“他者”的中西时尚界能够看得懂，才能让受众乐于用。

三、中国传统服饰文化当代传承与国家文化形象塑造

国家文化形象是一个国家文化传统、文化行为、文化实力的集中体现，它反应了一个国家的国民素质和精神风貌，文化吸收能力和文化创造力，以及国家文化的国际影响力。³ 对应以上国家文化形象的定义和特点可以发现，以中国传统服饰文化当代传承为核心构建当代中国风格服饰，与新时代国家文化形象建设有着非常密切的关联。

如果换个角度，从国家文化建设的高度出发，当代中国风格服饰设计不仅要担负崇高的使命，也面临着更加艰巨的任务。首先，近现代历史的发展，使得当代中国服饰处于一个跨文化的情境之中，西方服饰体系借助工业文明的传播，成为中国乃至世界民众日常着装的共有主流形式，因此在当代中国风格服饰设计中存在如何处理西方流行时尚与中国文化特色的关系问题。好在中国的传统服饰文化具有开放包容的属性，关键是要处理好对于中西文化的兼容并蓄、表里主次等问题。每一个民族的优秀文化都是属于全人类的，无论是中国传统服饰，还是西方服饰都是如此，因此不能也没有必要去排斥西方服饰时尚，而是要在彼此的交融中，用具有中国特色的服饰提升中国在国际时尚体系中的地位，让当代中国风格服饰和国家一起走到国际舞台的聚光灯下，用包括服饰在内的文化软实力营造和赢得世界的尊重与仿效。20 世纪初期的美国时尚曾经唯巴黎是从，自 70 年代开始，美式服装作为美国生活方式的代表，逐渐在全球范围内建立了自己的地位，纽约时装周成为国际著名四大时装周之一，牛仔裤作为美式文化的代表，进入了全世界民众的衣橱。其次，中国国家文化形象是建立在中外民众的心中的，它需要中国民众的共识和世界社会的认同，当代“中国风格”服饰需要一个立体丰满的体系去应对国内外日益多元的群体文化心理。因此，当代中国风格服饰设计，不仅要有国家层面的礼仪盛装，也需要热爱中华传统服饰文化的人们穿用的汉服、年轻人在日常生活中偏爱的国潮、商务场合的旗袍（图 11）以及各类人生重要场合和重大时节的礼仪与特色服装；不仅需要流行性的时装，也需要创造能够经得起时间涤荡而留存为习俗的经典，而且它们应该能够让使用者构成从上到下、从里到外的完整成套装扮。最后，中国是一个多民族国家，即便是汉族文化也有诸多文化

流派和宗教形式。因此，通过中国传统服饰文化当代传承而构建当代“中国风格”服饰设计，可以具有不同的民族主题和文化主题细分，彰显不同的民族特性和多样的文化特性。比如图6、7、10所示的吴海燕、张肇达和李宁品牌作品，主题分别来自佛教、道教和儒家文化，但是均属于当代“中国风格”服饰设计的范畴



图11：荷言品牌“金锁记”主题旗袍。图片提供：姑苏荷言

五、结语

中国传统服饰文化是中华优秀传统文化的历史天空中的璀璨明星，在物质文化、制度文化和心理文化三个层面，均具有鲜明的特色。作为中国传统服饰文化当代创造性转换和创新性发展的活态传承，当代“中国风格”服饰设计的基点在于当下，需要遵循其特有的文化逻辑和设计思维。当代中国风格服饰在国家文化形象建设中发挥有重要作用。我们不仅需要加强对于中国传统服饰文化的再回首和再总结，实现对于中华优秀传统文化的文化自知，而且要在此基础上，坚持对于当代“中国风格”服饰的设计实践和理论探索，在实现文化自立的同时，从文化自信到理论自信。在中国服饰的历史情境和新时代的现实情境下，用立体丰满的当代“中国风格”服饰体系，再续中国服饰文化的历史辉煌，描绘新时代美好生活的时尚图谱。

感谢博士研究生鲁文莉、马玉儒为本文提供图片整理、编辑和制作。

新冠疫情下世界局勢之儒學省思

蔡家和

台灣東海大學哲學系教授

摘要

新冠肺炎（COVID-19）疫情來得凶險，世界秩序儼然受到撼動，除了造成人類疾患與死亡之外，各類匪夷所思之亂象都可能發生，衝突、齟齬、暴動、甚至戰爭，若再加上極端氣候之添亂等，都對人心之是否堅守誠信與溫厚等，造成極度考驗。

值此之際，中國儒家淵遠流長而於人文精神與秩序上的擘劃、調適，以及穩定作用等，應當及時受到鼓吹與發揚。人類社會離不開人文與人性兩大方面之思考，儒家於此有著歷久彌新之內涵與底蘊。本文即以儒家為本，因應此番變局，針對人文與精神方面，而來略為提出個人之感想與建議。

關鍵詞：自私、公共、功利主義、中國哲學、新冠病毒

一、前言

新冠肺炎從二〇一九年十一月於中國大陸境內被發現，情勢立馬嚴峻，於是進行一連串如封城、醫療人員調度、建造大型收容所等措施。至二〇二〇年三、四月，大陸疫情稍降，然同時疫情卻在全球各地引爆開來，死亡人數急速攀升，各國顯得措手不及，而新冠疫苗至今雖已問世，但效果有限，疫情之終結看起來遙遙無期。

關於疫情之爆發原因、最初發生地等，至今眾說紛紜，而其後續造成之衝擊、影響，在當今人類地球村空前緊密之時代下，真如星火燎原般地不可收拾，而前所未見！首先，是生命的病、逝，例如美國已有六十多萬餘人因病致死。其次，為了防堵疫情擴散，各國進行封城、封境，或是公眾場所之封閉、公眾聚會之取消……，使得各行各業、各類經濟活動等，都受到嚴重影響。

以經濟層面來看，投資者信心指數崩跌，股匯市亂象叢生，例如美國赫茲租車公司（The Hertz Corporation）宣布破產，但公司之股價卻隨即大漲一倍？至於實體物質方面，則是造成生產停頓、貿易停擺，恐將造成另一波糧食危機。人們生活品質之隨之下滑，世界各地不時傳出搶購物資人潮，甚至還有國家發生銀行擠兌等各類棘手問題。

當然，直接衝擊的，是人性、人心之善與惡的掙扎；例如各國對於醫療物資、原物料等之爭奪、攫取，有時根本不照規矩、約定，而枉顧他人利益與安危！由此而問題繼續深化，使得諸如種族主義、保護主義、自利主義等，也都蠢蠢欲動。

疫情來得凶險，世界秩序儼然受到撼動，各類匪夷所思之亂象也都可能發生，衝突、齟齬、暴動、甚至戰爭，若再加上極端氣候之添亂等，都對人心之是否堅守誠信與溫厚等，造成極度考驗。值此之際，中國儒家淵遠流長而於人文精神與秩序上的擘劃、調適，以及穩定作用等，應當及時受到鼓吹與發揚。下文，即以儒家為本，因應此番變局，針對人文與精神方面，略為提出個人感想與建議。

二、儒家應變之道

人類社會離不開人文與人性兩大方面之思考，儒家對此有著歷久彌新之內涵與底蘊。在此亦不應流於老調重彈或是陳義過高，最重要的，還是需要各界人士之群策群力，貢獻所長，方能稍補時難，而共度難關。面對疫情之種種衝擊，筆者有以下觀察與反思。

（一）以義導利

近代西方盛行功利主義，可以英、美為首，如英國的功利主義、美國的實用主義等，然如邊沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）所主張：「追求最多數人之最大利益。」此亦非單單只為一己之私！但人總是容易自私自利，此可謂人性之顯著特徵，或說為人之根本惡。而舉凡古今中外之各類哲學，或是法規之制定，亦皆不能避免此問題之討論。

舉這次疫情中「鑽石公主號」郵輪事件來說，郵輪船體乃日本公司建造，然郵輪之船籍註冊則為英國，船東則又是美國人；疫情大爆發時，因為剛好停留於日本本島附近，於是英國、美國方面忙著撇清關係，最後，雖然由日本承擔下來，值得嘉許，但業已耽誤不少時間，延誤了救治與疫情防堵，同時也讓人見識到在此癥結時刻「人性自私」與「人道承擔」之糾結。

西方早有性惡說或原罪說，視人性之徇私在所難免，故西方甚早便發展出一套保障私人權利之制度，以為規範，而保障人我。這在東方儒家，如孔子亦曾說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」而關於人性自私之討論，如黃宗羲（1610-1695）對揚雄（B.C. 53-18）之批評。其曰：

仁義，無所為而為之者也。「楊氏為我」、「墨氏兼愛」、淳于髡「先名實者為人，後名實者為己」，即此也。戰國儀、秦、鬼谷，凡言功利者，莫不出此二途。……揚子雲謂：「古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。」真是夢語！楊墨之道，至今未熄。程子曰：「楊、墨之害甚於申、韓，佛、老之害甚於楊、墨。佛、老其言近理，又非楊墨之比。」

愚以為佛氏從生死起念，只是一箇自為，其發願度眾生，亦只是一箇為人，恁他說玄說妙，究竟不出此二途。其所謂如來禪者，單守一點精魂，豈不是自為？其所謂祖師禪者，純任作用，豈不是為人？故佛氏者，楊、墨而深焉者也，何曾離得楊墨窠臼？豈惟佛氏，自科舉之學興，儒門那一件不是自為為人？自古至今，只有楊、墨之害，更無他害。¹

揚雄認為，古者楊朱與墨翟之主張，在孟子一番廓清後，已經消失。然黃宗羲認為，這真是痴人說夢！因為楊、墨之說，實則從未消去，只是在時代之遞嬗中悄然變形。楊、墨學說所代表者，一則利己，一則利人，楊氏屬於為己之功利主義，而墨子則屬於為人之功利主義。此功利之心，若比配於孟子時期之縱橫家，即如張儀、蘇秦等，亦皆提倡功利！

依於孟子，張、蘇皆是妾婦之道，而非大丈夫；儒家之大丈夫者，乃是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，所當為者，應是「無所為而為」，依理之當然而為，而四無依傍，並非依著結果或利益，來做為舉措之判斷，如《論語》：「見利思義，見危授命」、「先難而後獲」……，此皆非功利之思維。

黃宗羲認為，戰國時代楊、朱之「自為」與「為人」兩種求索，在不同時代有著不同變化，而其一致之根基便是「貪利之心」。如佛教傳入中國之後，甚為風行，所提出的自利、利他說法，固然是好，但其特求於解脫得度，亦是有所為而為。又隨著科舉制度興起，人們學習儒家亦多是為了功名利祿，就算是為了做父母官以便造福黎民，然官場之富貴榮華絲絲縷縷，很難抑制功利之心的蔓延。

所求之功利，若是公利，公利則近於義；功利不是錯，然若只有功利之思維，就容易鑄錯。如在孟子，亦不能不有功利之思惟，如其言：「今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。」²只是一個好心腸，卻沒有功利的結果，而對百姓沒有幫助，這在孟子亦是不足取，因此，若能借助功利以為手段，方能發揮大用而福澤百姓。

在此，孟子亦提醒，當以德性領導功利，如古云：「正德利用厚生。」利用與厚生，當以義為前導，以義導利。而孟子的義利之辨，亦當如此詮釋。見《孟子》所載：

孟子見梁惠王，王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰『利』？亦有『仁義』而已矣。王曰『何以利吾國？』大夫曰『何以利吾家？』士庶人曰『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有『仁』而遺其親者也；未有『義』而後其君者也。王亦曰『仁義』而已矣，何必曰『利』！」³

1 《黃宗羲全集》第1冊（杭州：浙江古籍出版社，2005），頁85-86。

2 《孟子·離婁上》。

3 《孟子·梁惠王上》。

這裡認為，若以利為首，則將上下交征利，而國危矣；反之，若不以利為首，代之以義，則反而未必不利。這便是有名的義利之辨！此章為《孟子》之首，大抵孟子認為，貪利之心，乃世人心中之根深蒂固者，若不破除，世人將永無安寧，故置於書首，以為木鐸，警醒世人明辨義、利。

面對當前之疫情危害，孟子之說亦是其命惟新！也就是說，不是欲人棄絕求利，而是當以義為首，以義導利。若如董仲舒之言：「正其誼不謀其利，明其道而不計其功。」這些話容易被視為棄絕功利，而孟子不然，而是以義導利、以大體導小體。如下，船山對孟子之詮釋，可謂的當，其言：

船山言：「覺軒以『而已矣』與『何必』之辭為斬釘截鐵，大不解孟子語意。人君之當行仁義，自是體上天命我作君師之心，而盡君道以為民父母，是切身第一當修之天職，如何說得『亦有』（當云『唯有』）？利，則世主嗜殺人而胥及溺之病根，生死關頭，切須痛戒，如何但云『何必』（當云『不可』）？」⁴

船山關於「利」的說明，似能有更多同情。利不是錯，只是不該首出，首出者應當是義，而不是利。船山認為，如朱子後學的覺軒，把孟子的「亦有仁義而已矣」、「何必曰利」等，視為斬釘截鐵之辭，恐怕與孟子原意不合；若真是斬釘截鐵之辭，應該說成「唯有仁義而已矣」，而不是「亦有仁義而已矣」，而「何必曰利」，亦未被孟子說成「不可曰利」，可見孟子原意應是以義導利，而不是棄絕利益。

利者，該受撻伐的，是自私自利、唯利是圖一類，為了求利而不擇手段、構陷他人，此實不可取。否則，利益，有時也只是中性意涵，如商業行為，在商言商，本來就可有正當利潤；或是以品德約制，以利導善，亦可達於公利……。因此，利之不可絕，如同食色之為中性而不可絕，「王如好色，於王何有！」充其同理心，以義引導食色，食色之欲亦是天理之一環、人情之不可無。

（二）王霸之辨

疫情發生之後，造成所需資源的短缺，使得各國保護主義再度出現，為己國人而不顧他國人，例如半途攔截他國之口罩，絲毫不懼國際輿論；又或是為了自己勝選連任、椿腳酬庸等，而枉顧整體之百姓福祉，各種對抗益加深刻……，強國之間尤其如此，遂令過去冷戰遺迹有死灰復燃之勢，古人所謂世界大同之理想，似更遙遙無期！

本來在歐洲，透過各方人士之努力，過去兩次世界大戰之怨情，已漸消慝，歐洲在短期內便組成歐盟。然而隨著疫情之擴大，過去的新仇舊恨又重新浮現，加上如今的封城、原物料限制輸出等政策，各國之間爾虞我詐，各種權謀、算計手段亦更加肆無忌憚。而聯合國實效不彰，多半受到強國霸權之把持。

4 《船山全書》第6冊，頁895-896。

古時孟子面對著戰國諸侯之嗜利、抗爭，曾提出種種呼籲，雖當今之功利與霸權思維，諸如強國之欺壓、剝削小國，或是跨國財團之把持與壟斷……等不公不義現象，恐怕比戰國時期之霸道橫行，還要嚴峻。然孟子彼時面對亂世之籌謀，或許可予現下幾分省思。

孟子嘗提出「王霸之辨」，不嗜殺人者能一之者，王不待大，能以文化、斯文居者，才是王，如同孔子之齊一變至於魯，由霸道轉而為文化大國！如孟子面對齊人之伐燕，而曰：

齊人伐燕，取之，諸侯將謀救燕。宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子對曰：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。《書》曰：『湯一征，自葛始。』天下信之。『東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰：奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降。民大悅。《書》曰：『徯我后，後來其蘇。』今燕虐其民，王往而征之，民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之強也，今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令，反其旄倪，止其重器；謀於燕眾，置君而後去之，則猶可及止也。」⁵

這裡所描寫的霸道相爭，若比擬於今日國際社會，恐怕相當貼切。齊人把燕國打下，其他戰國諸雄都急於挽救燕國，而非站在齊國這邊，理由是齊國未行仁政，若放任齊國強大，則等同於削弱自己勢力，而令國家陷於危殆。

上段引文中，齊宣王問孟子：各諸侯都想維護燕國而攻打齊國、謀害寡人，這該如何是好呢？而孟子回答：齊是大國，地有千里，擁有千里地域卻仍懼怕他人謀害，真是前所未聞！真正問題應當自反而不直，自己若以霸道治國，就算國土廣袤，但民心，包括齊人或是齊以外各諸侯國之人心，皆不能服順於齊國，這才是問題所在。例如，商湯最初只有七十里地，卻能伐桀，商以小國而能勝大，即因其仁政之治，行仁政者，雖不為利，而是為義，然為義者卻反能無所不利！

商湯從葛開始征伐，葛竟殺死湯所派來的童子，於是湯只得為童子報仇，是為義戰；而當湯正征伐東部時，西部諸侯便抱怨：湯之王師為何不早點來？如是，征伐南邊時，北邊之諸侯或部落亦是抱怨：王師為何不早點來？……各地諸侯、百姓都希望早日盼得王師，以便解脫於霸道統治下的不仁之政。

如今伴隨疫情之衝擊，使得國家之內政、外交等，都需更加小心翼翼，不應因私心之太過而釀成禍災，當以義取、公益為先，而令形勢和諧！以美國為例，它自是當今世界至強，然大約2020年的三、四月起，新冠肺炎疫情在美國各地大爆發，染疫與死亡人數急速攀升，相當程度地反映了美國醫療體系或社會制度之缺失，包括醫費昂貴、國民負債率偏高、貧富差距、防疫宣導等問題，而這些問題有一大部分又可歸咎於資本主義之過度膨脹或畸形發展、積累而來，以致社會問題叢生與心態偏差等。

5 《孟子·梁惠王下》。

而正當美國上下焦頭爛額之際，五月二十五日又於明尼蘇達州發生了黑人男子佛洛伊德（George Floyd）遭白人警察壓頸致死之不幸事件，透過傳媒，這件事立刻引發美國各地黑人之怒火，並且爆發各種遊行、衝突，甚至縱火、暴動等，過程中雖也有白人與警察聲援抗爭活動，令人欣慰，但業已造成不少損失，以及引發社會動盪。美國之種族歧視問題已非一朝一夕，尤其在位者之態度與做法，對於衝突之避免與弭平，佔有決定之地位。這些與疫情不無關係，一方面黑人處弱勢，另一方面一旦疫情產生而不得工作，生活沒有著落，亦沒錢看病以防疫情，而其發生此事情，借此宣洩出口。但若平時，能有王道之管理做為，公平對待各色人種，醫療令其可以仰事父事，俯事妻子，若能展現出愛民如子之作風，施行王道之治，則國家、人民之危難與損害當能減至最低，並且得到解決！

（三）仁且智之科學精神

「仁且知」是孟子對於孔子的稱讚，見《孟子·公孫丑上》：「……子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」⁶而仁與智之間，又應當是「以仁統知」，而不該違逆！也就是說，在科技日新月異的今天，應以正德而來領導利用與厚生，以莫姑娘（道德）領導德先生（民主）與賽先生（科學）。這是中國之傳統智慧，不讓物質主義、物慾凌駕於仁民愛物、萬物和諧之初衷，並且以此初衷而來做為物質、科技發展之圭臬與基礎。

清朝末年內憂外患接踵而來，當時中國面對西方侵略而欲振乏力，愛國之士紛陳救亡圖存之道，大致可有三類：1. 全盤西化、師夷以制夷……；2. 堅守傳統文化，發揚其仁義禮智信等精髓；3. 中西會通，去蕪而存菁，如大陸之中國哲學與馬克斯思想的結合，又如牟宗三先生於中國哲學與康德思想的結合。以下，舉中西會通之一支，當代新儒家代表人物熊十力先生之建言：

余惟本穎川社長之意，略為敷演，以明宗趣，其一曰：移植科學，須闡明中國哲學，培固根莖，夫科學思想，源出哲學，西洋科學之有今日，實由希臘時代哲學家，驚奇於宇宙之偉大與自然律之微妙，而富於求知欲。其後，哲人更由自我權能之自覺與自信，而得超越宇宙之表，以征服自然與利用自然，有如吾孫卿制天之論。科學發達，哲學為其根莖，此稍留心西洋文化者所共知，無需贅言。穎川嘗謂余曰：「昔留學遠西，常自思惟，中國古代已有羅盤針與木鳶之發明、天算、音律等學及藥物學、煉丹煉金術、工程技術及機械之巧，皆創發甚早，地震儀器作於漢世，先西洋甚遠，地圓之論發於曾子，小一即元子之說倡自惠施。略徵古代佚文，已多可驚之創見，中華民族科學思想，非後於西洋也。然自

6 《孟子·公孫丑上》：「昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。』」

秦之一統以迄於今二千餘年，而中國竟不能成功科學者，此其故安在？」⁷

此段出於熊先生應孫穎川社長之邀而作之演講辭，主題談論「中國哲學與西洋科學」，重點之一為：如何開出中國科學？其以為中國科學之發展，必不能由外來，要須由自己的民族性、民族文化來開出，諸如回返於墨子之工技時代，提倡荀子之制天思想，善用與宣導義和時期之觀天象，以及惠施、公孫龍子等名家概念等。

繼於熊先生的牟宗三先生，亦以為科學不是西方之專利，例如，科學之根源應是哲學、數學與邏輯等，而邏輯性即是吾人先天所有，並非後天由西方人哪兒習來，如《韓非子難一》「自相矛盾」故事：「楚人有鬻盾與矛者，譽之曰：『吾盾之堅，莫能陷也。』又譽其矛曰：『吾矛之利，於物無不陷也。』或曰：『以子之矛陷子之盾，何如？』其人弗能應也。」矛盾之二元性，乃先天俱有，非由外來。這接近熊先生所說的「科學發展未必由外而來」。

孔子以為須要「以仁導知」，即以仁心做為開發技術、知識之原則，必不為損人利己之事；反過來說，當施行仁心義舉之際，亦需具備常識、智識，以避免禍害之擴大。記得羅素曾講過一個故事，在歐洲黑死病流行時代，人們尚不知疫情會以人傳人的方式傳播，有一次，教宗便把所有人集合起來而進行禱告，結果反而造成疫情之迅速擴散。

也就是說，仁心與智識需要相輔相成，兩者缺一不可。上來所引故事，聽起來像是中世紀時代的問題，然反觀當今號稱人類智識大開、資訊傳播迅速之時代，類似事件卻仍然發生，例如新冠肺炎疫情發生以來，南韓之宗教徒群聚感染案例頻傳，甚至有人以為有神靈護體而能百病不侵……，這些想法實不可取。以仁心出發之同時，還需有科學實證之搭配，才能合於孔子既仁且智之精神。

在科學方法之運用上，例如，關於肺炎之防治，中、西醫皆有可取之處，兩者皆符合科學實證之精神。一般雖以西醫為主，然中醫之臨床徵驗業已有幾千年歷史，而逐漸受到現代醫學之重視。這方面，實賴專業人士之進一步研究，從而為疫情之救治注入新機。

又如大數據之蒐集，可以藉此掌握疫情爆發後人心之所需與傾向，做為疫情防治與人心紓困之用。此外，疫情發生後，電腦視訊、遠端教學等設備之需求亦同時激增，以其得以減少群聚而防堵感染，卻能不致廢學，或是完全阻斷人際之間的溝通。再如人工智能之運用，亦可運用於抗疫藥物、器材設備之開發上。

（四）萬物一體，民胞物與

「萬物一體」之概念，可說是中國文化之鮮明特色之一。中國地大物博，自秦始皇統一之後，即傾向於強調不同族群之間的兼容並蓄，以成一大一統之帝國。至於歐洲各民族之間則較為壁壘分明，不同於中國之大帝國融合方式。當然，這只是程度上的不同，代表著中國較有合的精神，卻不是說中國絕沒有「分」的時候，同樣的，西方雖然強調二元性、

7 《熊十力全集》第4卷（武漢：湖北教育出版社，2001），頁559。

個人色彩、分別性與隱私權等，亦不代表其絕不能融一，只是相對上程度不同。

從文化層面來說，例如，自莊子的齊物論開始，多少受有惠施「合同異」之影響，提出了「天地與我並生，萬物與我為一」之闊達視野，又言「天地一指也，萬物一馬也」，其所謂的「一指」、「一馬」，乃是合一的，而非公孫龍子分別式的「物莫非指，而指非指」、⁸「白馬非馬」。

中國人的心靈亦似偏好融合、和諧、海納百川而其樂融融之氛圍的，例如，到了北宋程明道則曰：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」、「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者與天地萬物為一體，莫非己也，認得為己，何所不至？」此表現出一廓然大公之氣象，依此得而博施濟眾。這與佛家所主張的眾生平等、無緣大慈、同體大悲等說法，非常類似。明代王陽明即倡議「萬物一體之仁」。其言：

夫聖人之心，以天地萬物為一體，其視天下之人無外內、遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私、去其蔽，以復其心體之同然。⁹

這裡把天地萬物視為一體，好比一個身體，若身上任一器官、組織受損，而未能妥善救治，則勢必影響到心情與身體其他部分，甚至導致死亡，這便是「一體」之觀。

於此疫情蔓延時刻，若能除去私蔽之心，而推己及人、共體時艱，人們不囤積、不搶奪、不霸佔資源，方為上策；領導者亦當戮力為公，體察民之所需，盱衡形勢而訂定合宜之政策，使成一良性循環，而紓解困境。否則，任何自私之行徑，或是環境之破壞，若一任輕忽，最後必將危害到自身。

不過，關於「萬物一體」，儒家還有一些分辨。楊龜山曾寫信給程伊川，認為當時上課所使用的教材張子〈西銘〉一文，不像儒家所標舉的「推愛」，反倒近似墨家的「兼愛」。程伊川則回覆，〈西銘〉一文，乃理一分殊：既有理一，也有分殊，既有仁，也有義；仁者愛人，渾然與物同體，而義者分別，先親其親，而後人民、愛物。因此，〈西銘〉可說兼顧了推愛與兼愛。兼愛之論，亟具崇高理想，而推愛之論，似較符合現實；又推愛雖較符合現實，若吾人行有餘力，亦當以兼愛做為最後歸趨！

（五）人性之善與惡

前文討論了私利與公義之問題，那是從外王上來做分析，至於本節則專從人性之善與惡來做探討。

8 公孫龍：〈指物論〉。謂指有能指與所指，能指為吾人意念，所指為對象物，這中間有其區別。

9 陳榮捷：《傳習錄詳註集評》第142條。

當疫情發生之際，就會上演一些浮世繪。例如，有些人開始囤積物資，或者囤積物質之後，再趁高價賣出，以賺取暴利，又既然囤積了物資，為了保護物資，竟又開始屯積槍枝、子彈等，怕人來搶；但與此同時，也有人把自家庫藏之生活用品拿出來，例如，奶粉、衛生紙、吐司麵包、口罩……等，放在院子旁、馬路邊，歡迎有需要的人來取用。有些醫護人員，自動請纓、義無反顧進入疫區，拋妻（夫、父母）棄子，恪盡職守，周全大義；卻也有一些醫護人員，不願前進第一線，甚至直接辭掉工作，以便周全自身。還有一些餐飲業者，不願送餐到醫院，以免染疫；但也有餐飲業者大放送，推出醫護人員之特惠餐點等，歡迎訂購……。

以上所舉，便是人性上的糾結。儒家之人性善惡之辨，討論已久，但仍以孟子之性善論蔚為主流。人性到底是善或惡，恐怕難有定論，任何一方都還需要更堅實之論據支持。不過，孟子性善論之初衷，應該還是希望吾人多多發揮人性之光明面，人性之善也許只是人性全部中的一小螢光，而孟子冀盼這一小螢光可以被妥善運用，使將成為一顆太陽般地散發光和熱，而事實上，人性亦確實有這樣的潛能，孟子之論實非愛唱高調，人皆可成堯舜矣！

人性之善或惡，從某個角度來看，亦是大我與小我之拉鋸，就如前文王陽明「萬物一體」之論；坦若能明白小我的犧牲奉獻，乃是轉化而進入一大我之環圈，進而成就大我之向上與利益，亦是對小我之反饋，心懷謙遜與感恩，便能看輕小我而奉獻所長。當然，這中間亦需要明智與智識之判斷與準備，才能真正成就美妙之事物，利人而利己。

三、結論

二〇一九開始發展，到二〇二〇年新冠肺炎的大量發生，除了讓人見識到病毒之傳播力與殺傷力，還讓人體會到，在地球村之時代裡，誰也無法輕易地逃脫大型災難之威脅，國與國之間的互動是極其繁密而無孔不入的，此種現象幾乎無法倒轉，正如流行已久的一句話：整個地球便是一個生命共同體！於此同時，也給人們帶來反思：所謂的人類文明發展至今，是否真得帶來了幸福？

簡單說，如果要獲得真正的幸福，人們就應當回歸而正視「生命共同體」此一事實。「生命共同體」之範圍，包括了人與人、國與國、人與自然等彼此互動之內涵，這中間可說環環相扣，也有可能發生顧此失彼之情況，但為了人類長久之幸福，人們應該睿智地做出抉擇！

可以想見，不久的將來，地球將遭遇更嚴峻之挑戰，例如，強國之間的軍備、科技競賽、各種明爭暗鬥等；資本主義之過度擴張，因而造成的環境破壞、社會之弱肉強食等；此外，地球暖化所引發一連串可預見或未可預見之災害，人類尚未能有效阻止或提出因應辦法等……。如此看來，新冠肺炎疫情之爆發，或許正好提醒自私而迷夢的人們，應該停下爭逐之腳步，重新思考什麼才是生命之福？

人類過渡發展，以人類為中心，食用各種野生動物，而破壞人與環境自然的關係，人的過渡開發造成的污染，這些都是自然的反撲，這時人類該思考如何休養生息，讓大自然得到一定的喘息，才能達到環境的永續之發展。

前文所列幾項中國儒家思想特點，包括：以義導利、王霸之辨、仁且智之科學精神、萬物一體，以及民胞物與等，概皆不離「生命共同體」此一概念打轉，所有的思想與行為皆應以此做為出發點，才是周全之計。相對於近代西方在船堅砲利、工藝科技方面之長足進步，而儒家在很久以前便已提出此一「天地和諧、萬物安寧」之理想境地，當可視為中國文化之特點，而予以世界文明之一份貢獻！特別於此局勢詭譎、惶惶不安之際，儒家之精神內涵更顯得歷久彌新，而值得重視。

美身·美俗·美政 ——论儒学价值呈现的三个面向

常棣

摘要：

受“内圣外王”说之影响，以往我们多以“二分”法来理解、阐释儒学价值之呈现方式。事实上，以“三分”法思维来探索儒学价值，亦无不可。我们通过对孔门师徒的一则对话的分析可知，儒学价值可呈现为“美身”“美俗”“美政”三个面向，分别对应孔子之语“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”。“美身”“美俗”“美政”三者可为主辅关系、递进关系，亦可为并列关系，就并列关系的角度来看，三者皆可“独立”，哪一个面向都可供人们终身奉行之。“美身”是修身学，工夫的极致在“内圣”上；“美政”是政治学，工夫的极致在“外王”上。但也不可忽视，“美俗”是伦理学，工夫的极致在“内圣”与“外王”之间。以往我们多把“美俗”面向当成一种由“内圣”到“外王”的过渡，或直接将其忽略掉，这有失偏颇。于今人而言，“美身”“美俗”才是大众事业，是一片面向绝大多数人敞开的“新”天地，身处其中，我们大有可为。

关键词：儒学价值呈现；三分；并列关系；美身；美俗；美政

儒学对于弘扬全人类共同价值、推动不同文明交流互鉴、促进建构人类命运共同体，具有重要作用。时至今日，我们有必要突破传统的思维窠臼，对儒学价值的呈现方式做一重新审视。源自《庄子·天下》的“内圣外王”说，多被当做是对以孔子为代表的儒家思想之高度概括。人们普遍认为，孔子之学就是“内圣外王”之学，孔子之后，两位大儒孟子和荀子分别承继了孔子之学的一个方面，孟子光大了“内圣”学，荀子发扬了“外王学”。“内圣”侧重“做人”，强调通过心性修炼而安身立命，涵育美好道德，成就理想人格；“外王”侧重“做事”，强调通过精进有为而建功立业，造福社会大众，推动历史进步。儒学为天下一切人都铺就了一条“内圣外王”之路，儒学的价值亦是通过对“内圣外王”来实现。以上这些“普遍共识”属于典型的“二分”法思维，当然有很大合理性，但我们认为，若引入“三分”法，可能更有助于我们从整体上理解儒学价值呈现的真正面向，更有利于我们走好由孔子为我们设定的人生之路。

一、从“二分”到“三分”：关于儒学价值的探讨

儒学的价值，当然是通过儒者的作为体现出来。儒者，人人可做；儒行，人人可为。按照孔子所提出的价值标准、人文理念、道德规范去行动，当然就属于儒行，这么做的人就是儒者，而其所呈现出来的价值、表现出来的意义，当然也就是儒学的价值和意义。对于儒学价值、儒家风范、儒者作为，古今学者不乏精彩表述。但择其要者可见，大多采用“二分”或“三分”的方式呈现，总之，都极其简约而又不乏道理。但我们也要看到，好些时候，“二分”与“三分”的功能是不同的，对儒学价值呈现的探讨，由“二分”走向“三分”，很有必要。

荀子曾以“二分”法表达了两个非常重要的观点：“圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也。”¹“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”²荀子分别以“尽伦者”和“尽制者”对“圣”和“王”作出区分。“圣”与“王”，分别是儒者的两个不同面向，更是儒者努力的两个最高境界，对此我们不难理解，这为我们把握“内圣”“外王”提供了极大便利。第二句话，则是从在朝与在野的角度而言，其前半句可谓政治学范畴，主体为“尽制”的儒者；其后半句可谓社会学范畴，主体为“尽伦”的儒者。“尽伦”与“尽制”，“美政”与“美俗”，大道同源，亦殊途同归。

近代以来，学人亦有“二分”法式的精辟言论。梁启超曾这样表达他对儒家哲学的理解：“儒家哲学，范围广博。概括说起来，其用功所在，可以《论语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的，可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。做修己的功夫，做到极致，就是内圣；做安人的功夫，做到极致，就是外王。”³钱穆先生曾依“二分”法，把“人生”分为两部分，即“物生活”和“心生活”。他指出：“历史一本于人生，人生亦有此两项，一是内生活，一是外生活。内生活注重在生命本身与其内在德性之完成。外生活注重物质利用与其外面事业之放大。也可说一是偏向在‘心生活’，一是偏向在‘物生活’。”“人生当以‘身生活’来完成‘心生活’，不当以‘心生活’来完成‘身生活’。”⁴“每一人生，总有两方面，一方面是我们的生活，一方面是我们的事业。事业是外在，生活是内在。内在生活满足稳定，外在事业自可有进步。”⁵他还把中国传统学术分为两部分，即“心性之学”和“治平之学”，指出：“我认为中国传统学术可分两大纲：一是心性之学，一是治平之

1 《荀子·解蔽》。

2 《荀子·儒效》。

3 梁启超：《儒家哲学》，北京，中华书局，2016年，第3页。

4 钱穆讲授，叶龙记录整理：《中国历史上的人物》，载《中国学术文化九讲》，成都，天地出版社，2019年，第88、93页。钱穆先生所说的“身生活”，其实与前面提到的“物生活”同义。

5 钱穆讲授，叶龙记录整理：《中国历史上的人物》，载《中国学术文化九讲》，第91页。

学。心性之学亦可说是德性之学，即正心、诚意之学。”“中国学术传统主要在如何做人，如何做事。心学是做人大纲，史学则为做事大原本。”⁶徐复观先生曾言：“儒家所提出的问题，总是‘修己’、‘治人’的问题。而修己治人，在儒家是看作一件事情的两面，即是所谓一件事情的‘终始’、‘本末’。因之儒家治人必本之修己，而修己亦归结于治人。内圣与外王，是一事的表里。所以儒家思想，从某一角度看，主要的是伦理思想；而从另一角度看，则亦是政治思想。伦理与政治不分，正是儒家思想的特色。”⁷庞朴先生这样论儒学：“儒家学说基本上是一种政治伦理学说，儒学的范畴主要是政治学和伦理学的范畴，历来都这样认为，事实也正是如此。这是没有争议的。”⁸这里提出了政治学和伦理学，为后面我们从“三分”法角度理解儒学价值提供了有益启发。姚中秋先生认为儒学有两大核心议题，分别是“重建秩序之次第”和“儒家士君子之养成”。⁹凡此等等。

许多人都认为，我们的“二分”法思维受到了辩证法的影响，此说不无道理，《周易》中的“一阴一阳之谓道”及太极理论，都是从正与反、黑与白、阴与阳、柔与刚、仁与义等两个对立统一的方面来帮助人们认识世界万物。不论是古代朴素辩证法，亦或是今日的马克思主义辩证法，都令人们在不知不觉中受到这种思维方式的深刻影响，对此已日用而不知。但我们说，世界是多元的，我们对世间万物的认识也可以是多元的，一分为二看世界是一种路径，一分为三、一分为多同样是另外的路径。“三分”法思维古已有之，我们自古便以“三教”并称，明清之际重要思想家方以智提出“举一明三”的方法论等。这些思维方式都为我们接触、了解、利用“三分”法奠定了重要的思想基础和学理基础。

当代哲人中，力推“三分”法之执牛耳者，无疑当属庞朴先生。他在对儒家“中庸”观念进行深入研究的基础上，提出“中庸的所谓中，就是第三者；承认二分又承认中庸，也就在事实上承认了一分为三。世界本来便是三分的。由于二分法的先入为主，人们总习惯于称‘中’为‘中介’，视之为两极之间起联系作用的居间环节，或者是事物变化过程的中间阶段；还相信中介环节是暂时的，必将向两极分化而最终归结为二元的天下。待到二分法不足以解释一切现象时，亦有人主张一分为多。其实三就是多，多必归于三。三分法有一维、二维、三维的形态。”¹⁰在另一篇文章中，他也说：“‘物极则反’的两端是‘极’，它们的中介也是一极，而且是更重要的一极；‘三极之道’有相赞、相克和相生三种状态，生、克分列两端，它们的中和便是赞；世界并不仅仅是‘两生’，人用慧眼看到对立之间

6 钱穆讲授，叶龙记录整理：《中国学术传统的精神》，载《中国学术文化九讲》，第124、132页。

7 徐复观：《学术与政治之间》，北京，九州出版社，2014年，第46页。这里徐复观先生提出的“治人”，其实就是“安百姓”。但从这句话可知，他是把“修己”当成了“伦理思想”，这与本文的理解还是有所不同的，本文是把“修己”界定为“修身学”，而把“安人”界定为“伦理学”。

8 庞朴著，冯建国编选：《儒家精神：听庞朴讲传统文化》，北京，中国华侨出版社，2014年，第50页。

9 姚中秋：《论学统复建》，上海，上海三联书店，2020年，第122页。

10 庞朴：《中庸与三分》，载《文史哲》2000年第4期。

的中介、最佳关系，便是‘参视’。”¹¹ 颜炳罡先生同样有“三分”式妙论，他曾这样论儒家意义上的“士”。我们知道，“士”经孔子改造后，已变成承载儒家道德观念的核心力量。“士”最有资格代表儒家。颜先生从“三分”的角度谈及“士”：“士的存在与价值有三：政治价值，安富尊荣；道德价值，入孝出悌；文化价值，民族精神的载体，守先王之道，以待后世学者。……孔子所开创的文士阶层，所事不过三途：出仕、教书、相礼。出仕是为政，教书是传道，相礼是司仪。”“士之所事不仅仅是自我修养，还有社会事功及文化传承。”¹² 凡此等等。

当然，“二分”法与“三分”法（或“多分”法）之间亦没有绝对之界限，有学者就曾在泛论儒家思想及中国文化时将其“混”用。如：庞朴先生说过：“儒家的经书，说的多是修身齐家治国平天下的经世致用之道，所以人们总把儒家学说当作社会政治理论和伦理道德思想来看。”¹³ 这看似是把“儒家学说”分作“社会政治理论”和“伦理道德思想”两部分，事实上，依照后面的论述，我们认为，“社会政治理论”亦可分为“社会理论”和“政治理论”，“伦理道德思想”同样可分为反求诸己和推己及人两个层面。牟宗三先生在论及“中国文化生命”时，有言曰：“《尚书·大禹谟》说：‘正德利用厚生。’这是中国文化生命里最根源的一个观念形态。这一观念形态即表示中华民族首先是向生命处用心。因为向生命处用心，所以对自己就要正德，对人民就要利用厚生。正德、利用、厚生这三事实在就是修己以安百姓这两事。”“正德是道德的，利用厚生是政治的。”¹⁴ “正德、利用、厚生”属“三分”法逻辑，“修己以安百姓”属“二分”法逻辑，但牟先生在它们之间划上了等号。

以上所引述部分观点，都极具代表性，无不有利于我们从整体上把握儒学价值呈现方式。特别值得一提的是，梁启超先生提到的“修己安人”和牟宗三先生提到的“修己以安百姓”，尽管都是在试图以“一言以蔽之”的凝练表述，来概括儒家乃至中国文化的价值观、人生观、实践论，但一为“安人”，一为“安百姓”，可见他们思考的立足点和言论的落脚点还是不同的。在本文第二部分，我们将回到孔子那里，围绕“修己以安人”和“修己以安百姓”的话题，展开发掘儒学价值呈现方式的新探索。

二、“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”：主辅，递进，抑或并列之关系

在《论语·宪问》中，记载着这么一段重要对话：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：

11 庞朴：《对立与三分》，载《中国社会科学》1993年第2期。

12 颜炳罡：《人伦日用即道：颜炳罡说儒》，贵阳，孔学堂书局，2016年，第63、66页。

13 庞朴著，冯建国编选：《儒家精神：听庞朴讲传统文化》，北京，中国华侨出版社，2014年，第42、43页。

14 牟宗三撰，罗义俊编：《中国哲学的特质》，上海，上海古籍出版社，2008年，第139、140页。

“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”

关于上面这段话，历来都有不同的解释。陈立胜先生以“敬”字为中心，把“修己以敬”称作是“儒家修身传统的‘孔子时刻’”。他认为“‘敬’是修己、行己、对待自己的一种基本态度，是儒家文化传统中‘关心自己’（‘为己之学’）的一个关键词”，“‘修己以敬’是儒家‘关心自己’的一个基本命题，它将敬天、敬人、敬事的‘敬’的精神彻底安顿在个己德性生命的自觉上面，因而也是对孔子之前‘敬’文化的哲学上的升华。”¹⁵这就是说，“修己以敬”在本质上乃是一种为己之学、成己之学、个人修身之学、“躬自厚”之学、反躬自省之学，“修己”是目的，“敬”是路径。林国敬从仁道展开的角度出发，根据“修己以敬”又提出了“修己”以“安己”的说法，以“安己”来与后面的“安人”“安百姓”相呼应。¹⁶在对“修己以敬”这个问题的理解上，陈、林二人之说是一致的，都把儒家修养工夫指向了人之本身。由“修己以敬”出发，我们再探讨对整段对话的认识。

朱熹对这段话的解读颇有代表性，他说：“修己以敬，夫子之言至矣尽矣。而子路少之，故再以其充积之盛，自然及物者告之，无他道也。人者，对己而言。百姓，则尽乎人矣。尧、舜犹病，言不可以有加于此。以抑子路，使反求诸近也。”¹⁷按照这个理解，当孔子对子路讲出“修己以敬”时，其中心思想（或曰核心观念）就已经明确出来了，后面的话，不过是对“修己以敬”的补充说明而已，“这说明在朱子看来，在‘安人’‘安百姓’与‘修己以敬’之间，并不构成层次低进的关系，儒家精神的终极关怀不是外王层面上人间秩序的重建，而是内圣层面上的成圣成贤。”¹⁸由此可见，朱熹把孔子与子路的这段对话，当作是一种主辅关系，“修己以敬”是主，“修己以安人”“修己以安人”是辅。但我们认为，这不过是对这段话逻辑层次的一种理解而已。

第二种理解，是递进关系。刘宝楠对这段话的解读是：“‘君子’，谓在位者也。‘修己’者，修身也。‘以敬’者，礼无不敬也。‘安人’者，齐家也。‘安百姓’，则治国平天下也。”¹⁹刘氏把君子称作“在位者”，似可商榷，这里不作探讨。他借鉴了《大学》的修齐治平思路，把“修己”解释为“修身”，“安人”解释为“齐家”，“安百姓”解释为“治国平天下”，所展现出的明确是一种递进关系。²⁰就递进关系而言，孔子的“修

15 陈立胜：《“修己以敬”：儒家修身传统的“孔子时刻”》，载《学术研究》2020年第8期。

16 林国敬：《论孔子仁之“安”及其内生性现代转化》，载《科学·经济·社会》2018年第1期。

17 【宋】朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，2019年，第149页。在《朱子语类》卷12中，朱熹亦有同义表述。

18 曾海军：《内圣与外王，或心性与政治——从“修己以安百姓”论起》，载曾海军主编：《切磋二集》，成都，四川人民出版社，2012年，第64页。这样说，其实是有一个前提的，那就是“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”是与“内圣外王”有着对应关系的，如曾文中所说，如果将“修己”对应于一种内圣的功夫，那么“安百姓”就是外王方面的事情了。对此，笔者认为，引出“内圣外王”自然没问题，但“修己”不对应内圣，“修己以敬”才对应，“安百姓”不对应外王，“修己以安百姓”才对应。

19 【清】刘宝楠：《论语正义》，北京，中华书局，2020年，第605页。

20 参见曾海军：《内圣与外王，或心性与政治——从“修己以安百姓”论起》，载曾海军主编：《切磋二集》，第63页。

己以安人”应为“修己以敬以安人”的略述，“修己以安天下”应为“修己以敬以安人以安天下”的略述。但刘伯谷先生在依据其曾祖、清儒刘沅《大学恒解》解释“修齐治平”时，结合《大学》本经部分中“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”和“物有本末”之说，却认为，“修身”为本，“齐家、治国、平天下”为末。²¹如此一来，再结合刘宝楠的观点，就又得出“修己”为本、“安人”“安百姓”为末的结论了。这样来看，孔子子路师徒这段对话的逻辑层次，就又变成主辅关系了。

以往关于孔门师徒这段对话的有关研讨，不外乎以上两种说法，不论是总分关系，还是递进关系，皆见仁见智，且彼此之间存在着很大互通性和共融性，²²对于我们把握孔子真义，具有很大作用。但在这里，我们提出第三种逻辑关系——并列关系，并认为由此出发来探讨儒学价值呈现，可能更具现实意义。

“修己以敬”，这是一个“美身”的话题，可谓之曰“修身学”，关乎个人精神家园建构，属于个人品德的范畴，其工夫在“内圣”上；“修己以安人”，这是一个“美俗”的话题，可谓之曰“伦理学”（包括家庭伦理学和社会伦理学），关乎社会和谐秩序确立，属于家庭美德、社会公德的范畴，其工夫在“内圣”与“外王”之间；“修己以安百姓”，这是一个“美政”的话题，可谓之曰“政治学”，关乎天下大同理想实现，属于政治家职业道德的范畴，其工夫在“外王”上。从“三分”法的思维和并列关系的视角来看，儒学价值呈现无外乎“美身”（“修己以敬”）、“美俗”（“修己以安人”）、“美政”（“修己以安百姓”）三个面向。这里，我们特别强调儒学价值之呈现分这三个“面向”，“面向”即“方面”²³，也就是说，对于一个认同儒学价值理念、矢志践行儒学精神的人而言，他完全可以终其一生只把“美身”当做最高理想和终极追求，而不涉及“美俗”和“美政”；也可以终其一生把“美俗”当做最高理想和终极追求，但这只需要以“美身”为前提，却可以不涉及“美政”；也可以终其一生把“美政”当做最高理想和终极追求，但这需要以“美身”“美俗”为前提。之所以这样讲，意在强调“美身”“美俗”“美政”三者之间的相对独立性。并列关系，与主辅关系、递进关系大不一样。主辅关系，把儒学价值呈现之目标，概括为一个“主”，而把“辅”当做了实现“主”的路径方法；递进关系，把儒学价值呈现分成了“三步走”，强调先由第一步到第二步、再由第二步到第三步的逻辑顺序。如此来看，儒学价值实现起来，实在太“累”太“复杂”！而并列关系则不然，重在强调“独立”二字，有利于指导人们“轻松”实现儒学价值！

但在这里，我们还有必要对由此而引发出几个问题作出解释：

其一，由于子路“如斯而已乎”引出来的对“美身”“美俗”“美政”三方面之独立性

21 刘伯谷：《祖述槐轩：刘伯谷先生讲〈大学〉〈中庸〉》，上海，上海科学技术文献出版社，2020年，第32页。

22 还有人提出，“修己”是手段，“安人”“安百姓”才是目的。这种观点，归到总分关系或递进关系中，都是可以的。参见刘旭芳、孙景龙：《修己以安百姓：孔子的人生理想》，载《承德民族师专学报》2009年第3期。

23 不是高下有别、轻重不一的“层次”。

的理解问题。在孔子与子路的对话中，子路两次问道“如斯而已乎”，每次孔子也都给子路作了回答，这可能会让人感觉到，“美身”“美俗”“美政”三者之间，应当是一种递进关系。但我们要说，这其实也并不妨碍我们将三者视作相对独立的并列关系。当孔子回答出“修己以敬”之后，他认为这只是儒学价值呈现的一个方面，故而要借着子路的发问，继续回答；从子路一方来说，当老师回答出“修己以敬”之后，他应当也感觉到老师说的还不全面，故而要继续发问。把三者视作独立的并列关系，或许“美身”说最容易令人生疑，可能有人会认为“美身”难以单独作为人终身为之的儒行。要认识到，与“美身”相比，“美俗”“美政”的实现²⁴，除主观条件外，需要更多依赖外界的客观条件，毕竟不是所有人都有这样的客观条件，故而我们认为人只做好“美身”，完全可行。如，孔子最钟爱的弟子颜回，就是一辈子只把“美身”做到了极致。之于颜回，其一，他穷得一贫如洗，不具备“美俗”的能力，其二，他也不曾谋得一官半职，更不具备“美政”的条件，一生只能从事“美身”工夫，但这丝毫不妨碍他位列儒家圣人行列，我们也没有因为他在“美俗”“美政”上乏善可陈而把他剔除出儒家典范人物。

其二，关于“安人”与“安百姓”之关系问题，即“美俗”与“美政”之关系问题。就“美政”而言，需要以“美俗”为前提和基础²⁵，但并不能把“美政”看作“美俗”的最高表现或最高形态。就是说，我们不能把“安人”的极致说成是“安百姓”，如果那样理解，就等于是把“安百姓”当成了“安人”的一个部分、一种表现，若是那样，孔子只提“修己以敬”“修己以安人”便可以了，“三分”法便无意义。²⁶如，对于一个一辈子没有获得政治权力的人而言，他不会有“美政”的机会，只能在“美俗”上不断提升工夫，如果他把亲情、友情等社会伦理关系都处理到了完美，把“美俗”工夫做到极致，难道我们还会因他未曾“美政”而为他感到遗憾吗？古今中外，受到万世敬仰的“在下位则美俗”之儒者，并不在少数。

其三，关于对“安百姓”的理解问题。首先需要说明，以上我们的探讨，都是立足孔子时代、循着孔子本义而展开，在孔子生活的年代里，职业分化不如今日如此多元，所以孔子认为从政才是儒者造福苍生、实现自身理想的第一选择，他对“安百姓”的理解，当然就是以政治家的身份，通过自身权势来达至治国平天下的目标。故而，我们把“修己以安百姓”说成是“美政”，说成是政治家职业道德的范畴。但在今天，“安百姓”就不限于“美政”、做政治家一途了，如做大企业家，同样可以“安百姓”。经商兴国，同样属于广义的“美政”范畴。有学者曾发出在当代儒商中开出“新外王”的期待，便是主动把“安百姓”的主体进行了扩大。

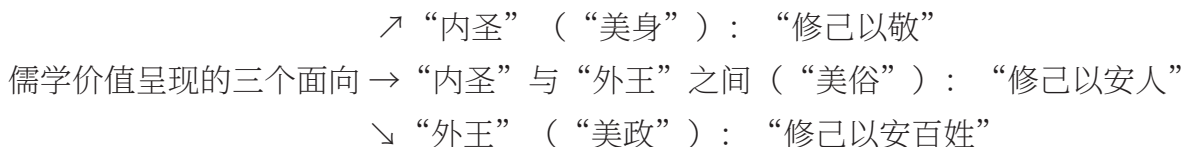
24 特别是“美政”的实现，绝非易事，有人没有政治地位，当然也就没有“美政”的机会。

25 当然也需要以“美身”为前提和基础。

26 有学者就认为，“安百姓”是“安人”工夫的极致，是仁作为至德的必然要求。参见林国敬：《论孔子仁之“安”及其内生性现代转化》，载《科学·经济·社会》2018年第1期。对此，我们不予认同。

三、个人、社会、天下（国家）：儒学价值呈现的三个面向

如果我们把“美身”“修己以敬”看作是“内圣”工夫，把“美政”“修己以安百姓”看作是“外王”工夫，那么前者便是关乎个人精神家园建构的修身学，后者便是关乎天下大同理想实现的政治学，那么，“修己以安人”便是处在“内圣”与“外王”之间的一种工夫，当然就是关乎社会和谐秩序确立的伦理学了。如此一来，以“三分”法思维切入，且从并列关系视角来看，儒学价值就呈现为了三个面向：个人面向、社会面向、天下（国家）面向²⁷。如下图所示：



有了这样的认识，我们便可以把本文第一部分所引述的代表性观点，几乎全部归入这个体系当中了。如：荀子所言“尽伦”可对应“美身”与“美俗”，“尽制”可对应“美政”；钱穆先生所言“心生活”可对应“美身”，“物生活”可对应“美俗”“美政”；姚中秋先生所言“重建秩序之次第”可对应“美俗”“美政”，“儒家士君子之养成”可对应“美身”；等等。

我们认为，儒学价值呈现之个人面向、社会面向、天下面向，三者彼此之间既有极为密切之关联，更可“独立”存在——这里突出“独立”，就是指，每个人都可以三中择一，在一方面付出全身工夫、终身工夫，达至儒学价值呈现之最高境界，也可以三中择二、择三，对此不应强求。我们不能认为一个人专修“美身”，便认为他不能成为一个典范的儒家人物，不能达到“内圣”的最理想境界；不能认为一个人专修“美俗”，便认为他不能成为一个典范的儒家人物，更不能因他“徘徊”在“内圣”与“外王”之间而对其小视或忽视；也不能认为一个人专修“美政”，便认为他不能成为一个典范的儒家人物，不能达到“外王”的理想境界。曾海军说，“也许可以说儒家的‘内圣’可以成就‘外王’事业，却并不意味着‘内圣’就是为了‘外王’的事业”；只有确保把“内圣外王”作为一个连续而不间断的活动历程，并且言明这个活动历程最终成就的还是“内圣”之学，“内圣”层面的成圣成贤才是儒家的终极关怀，才算是儒家“内圣外王”原义的理解大致不差。²⁸这种论说，虽然是站在主辅关系的立场上，却也道明了“内圣”之独立性。推而论之，既然“内圣”

27 孔子时代，所谓的天下，在事实上相当于今天我们政治学意义上的国家。

28 曾海军：《内圣与外王，或心性与政治——从“修己以安百姓”论起》，载曾海军主编：《切磋二集》，第69、70页。

可以“独立”，那么“外王”和在“内圣”与“外王”之间的工夫同样可以“独立”²⁹。

从并列关系的角度来理解儒学价值呈现，对于我们正确认识和把握所谓“在‘内圣’与‘外王’之间的工夫”，具有特别重要的现实意义。“内圣”——“美身”——“修己以敬”，这一组概念构成了儒家修身学的核心理念，钱穆先生谓之“心性之学”，它鼓舞人们像颜回那样，在个人道德涵养上，做到极致；“外王”——“美政”——“修己以安百姓”，这一组概念构成了儒家政治学的核心理念，钱穆先生谓之“治平之学”，它勉励富贵之人在推动国家繁荣进步上，做到最佳。而“内圣”与“外王”之间——“美俗”——“修己以安人”，这一组概念虽构成了“伦理学”的核心理念，却由于一直在“内圣”与“外王”之间“游离”“徘徊”，往往不被人看好，或被人忽略，仅将其视作一种由“内圣”到“外王”的过渡，我们认为，这是极为不恰当的。我们必须要为“‘内圣’与‘外王’之间”谋得在儒学价值呈现方式中“三分天下有其一”的位置。我们还要特别强调，现在来看，唯有“达则兼善天下”之“王”，才是小众事业，这个社会也不需要太多的“美政”家。对于今日社会中的绝大多数人而言，除“美政”外，在“美身”和“美俗”上皆大有可为，并且同样可以将其作为终身为之且完全可以做到极致的儒家工夫！在这个生活世俗化、思想多元化、全球一体化的时代里，我们需要的是越来越多的“美身”家、“美俗”家，二者才是大众事业，简直人人可为，人人当为！换言之，对于绝大多数的所谓“芸芸众生”而言，一生做到“修己以敬”“修己以安人”，便足矣，我们当努力去争做一个对家人对朋友有情有义、对社会有爱有功的儒家真君子。³⁰

如果我们高度认同以上关于“美身”“美俗”的认识，那么，另一个问题又来了：对于这种大众事业，该由谁带头为之呢？对于这一问题，时贤已基本形成共识，那便是——对儒学价值理解最深最透最全面的儒者，或曰人文学者。韦政通先生曾说：“在今日社会里，千万不要再把‘君子’朝‘圣人’方面去联想。人间并无圣人，‘君子’却是人人可欲的理想。孔子所说‘君子’，一点也不玄虚，本来就是属于庸言庸行的层次，人人可学可行，只是今日社会流行的价值观中，不是很鼓励人朝这方面去努力。”“丰富社会大众的精神生活，改善社会大众的生活品质，人文学者责无旁贷。”³¹蒋国保先生亦曾言，今天是一个高度世俗化的社会，“面对这样高度世俗化的社会，儒学若一如既往地坚持神圣化的发展方向，

29 “修己以安人”所对应的儒家工夫，非“内圣”，非“外王”，但一时又找不到更合适的词，我们只得将其称为——“内圣”与“外王”之间或在“内圣”与“外王”之间的工夫。

30 有学者甚至还认为，于今人而言，只有“美身”才是最重要的，我们应更多关注个人道德建设。楼宇烈先生就持这个观点。他说道：“儒学最重要的作用不是在社会政治层面上，而是在个人修养、道德提升层面。今天我们应该更关注个人的人生修养、道德建构。社会政治与道德修养两方面内容既不能混淆，也不能以儒学来重建整个社会，把社会政治都纳入到儒学的系统中，也是不现实的。”楼宇烈：《体悟力：楼宇烈的北大哲学课》，北京，中华书局，2020年，第252页。

31 韦政通：《人文主义的力量》，北京，中华书局，2011年，第43、44页。

以‘成圣成贤’约束世人，又怎么能赢得世人的真诚认同？！”³² 颜炳罡先生也以提醒当代儒者的口吻说道：“当代社会，儒者应该放弃帝王师或者天下万世师的空想，踏踏实实做一名志工，视宣道、弘道为第一天职。”³³

四、结语

梁启超曾把中国学问概括为“人生哲学”。³⁴ 儒学具有知行合一、经世致用、通权达变的理论品格，既教导人们行健不息，又提醒人们与时偕行，既鼓励人们积极入世，又奉劝人们进退有度，言说以人为本、质朴务实、系统严密、圆融理性，对生命提升、人生进步具有重要的指导意义，不失为“人学”“人文教”。笔者也曾提出一个说法：儒学是精神的武学。³⁵ 这当然也是立足于儒学围绕人生之精神安顿，在个人面向、社会面向、天下（国家）面向上皆作出了科学规划而言的。

儒学价值呈现，应是“三分”的，我们可“美身”，可“美俗”，可“美政”，还可兼而为之，关键看主客观条件是否完全具备。当我们专事“美身”事业时，儒学可为我们提供强大的精神支撑；当我们专事“美俗”事业时，儒学也可为我们提供强大的精神支撑；当我们专事“美政”事业时，儒学仍可为我们提供强大的精神支撑！这种以并列关系的视角来研讨儒学价值的做法，不仅不违背孔子思想的本义，更是体现出儒学实事求是、因人而异、因时而异的理论品格。我们认为，“美身”“美俗”都是相对独立的大众事业，值得终身为之，并可做到极致。尤其是“美俗”，这条路径古已有之，只是因我们长期囿于固有的“内圣外王”这种“二分”法之说，而将其普遍忽视。强调“美俗”，也为今人开辟出了一条“新”的、不同于“内圣”“外王”的工夫路径。今天来看，“美俗”是践行儒学价值理念的一大片“新”天地，身处其中，我们可齐家、睦邻、敬友、尊师、助人为乐……这真可谓是儒学价值呈现之“新”的增长点所在！

32 蒋国保：《化士学为民学：蒋国保说儒》，贵阳，孔学堂书局，2015年，第181页。

33 颜炳罡：《人伦日用即道：颜炳罡说儒》，第167页。

34 梁启超：《儒家哲学》，第2页。

35 常楠：《做儒学传承发展事业的引领者——新时代中国儒学机构发展建设碎思（二）》，载《衡水学院学报》2021年第3期。

中国传统哲学对于世界的历史影响

陈卫平

华东师范大学哲学系

构建人类命运共同体显然离不开不同文明的交流互鉴。翻看历史，中国以儒家为主导的传统哲学曾跨山越海，播撒于中国四邻和西方欧美。这对于我们今天为解决人类面临的很多问题提供中国智慧是有启示意义的。

一、马克思主义学脉渊源里的中国哲学因素

马克思主义是当今世界上最具有影响力的，因为没有任何思想像它那样，赢得了那么多人的赞同，又遭到了那么多人的反对。它的创立者马克思、恩格斯与中国传统哲学有何关系？

大文豪郭沫若 1926 年写了《马克思进文庙》¹，他以“穿越剧”的形式写道：孔子正和三位得意门生“在上海文庙吃着冷猪头肉”，只见有人抬着朱红漆的轿子闯来，轿子停下，走出大胡子马克思。他向孔子请教：“在你的思想普遍着的中国，我的主义是没有实现的可能性？”经过一番交谈，马克思“感叹起来：我不想在两千年前，在远远的东方，已经有了你这样一位老同志！”这般“穿越”，意在说明马克思主义和儒学传统有颇多契合，马克思认下这位“老同志”，是因为马克思主义的形成吸收了包括这位“老同志”在内的儒学的养料。

在郭沫若的“穿越”场景中，孔子向马克思发问：“你的理想世界是怎样的呢？”答曰：“这就是我所谓‘各尽所能，各取所需’的共产主义社会。”庄重的孔子不禁拍手叫绝：“你这个理想社会和我的大同世界竟是不谋而合”。于是，背诵起了“大道之行，天下为公……”，而马克思似乎不以为然，“孔子在他眼里，这时候，顶多怕只是一个‘空想的社会主义者’罢”。马克思、恩格斯在 1850 年讲了一件趣事：德国传教士居茨拉夫²在离开欧洲 20 年后，从中国回来，宣传一件“新奇事情”。这就是中国“面临暴力革命的威胁。”“更糟糕的

1 此文收入《郭沫若全集·文学编》第10卷，北京，人民文学出版社，1985年，第158—162页。以下出自此文的引文，不再注明。

2 居茨拉夫(Charles Gutzlaff 1803—1851)：在中国近代文献中常用的名字是郭实腊，参与鸦片贸易和鸦片战争，翻译的新约《圣经》曾为太平天国删改后采用。

是，在造反的平民当中有人指出了一部分人贫穷和一部分人富有的现象，要求重新分配财产，过去和现在一直要求完全消灭私有制”。当他回到欧洲的时候，“听到人们在谈论社会主义，于是问道：这是什么意思？别人向他解释之后，他便惊叫起来：‘这么说来，我岂不到哪儿也躲不开这个害人的学说了吗？这正是中国许多庶民近来宣扬的那一套啊！’”接着马克思、恩格斯说道：“中国的社会主义和欧洲的社会主义像中国哲学跟黑格尔哲学一样具有共同之点”。³

这里的“中国社会主义”是指儒家大同的空想社会主义。1850年正值太平天国起事前夕，洪秀全撰写的宣传品，重提儒家大同思想，鼓动农民建立“天下一家，共享太平”即财产共有，贫富均等的“天国”。洪秀全等人在广东和广西广泛活动。居茨拉夫主要在广东一带布道传教，自然能够知晓这些情形。这里的“欧洲的社会主义”指欧洲空想社会主义。马克思、恩格斯认为，相隔万里的两类社会主义至少有一个共同点：主张公有制。他们曾引用空想社会主义者卡贝的一段话：“你们这些反对集体制的人……就让我在你们面前询问一下历史以及所有的哲学家吧：请听！我不来对你们谈及许多实行过财产共有的古代民族！也不来谈及希伯来人……埃及的祭司、米诺斯……莱喀古士和毕达哥拉斯……孔夫子和琐罗亚斯德，最后两人之中，前者在中国宣布了这个原则（财产共有制——引者注），后者在波斯宣布了这个原则。”为了与某些不主张公有制的空想社会主义者相区别，马克思、恩格斯称卡贝为空想共产主义者。他们也如此看待与卡贝有着共同点的儒学大同：“完善的中国人是共产主义者”。⁴这里的“中国人”在那时欧洲语境下实指“孔夫子”。⁵可见，马克思、恩格斯把空想社会主义作为自己思想的重要来源，包含着对儒家大同的考察。

马克思主义另一个重要来源是德国古典哲学，其中黑格尔对马克思、恩格斯的影响尤为突出。他们指出中国哲学和黑格尔哲学有共同点，晚年的郭沫若1972年在和一位法国政治家兼作家谈话时提到，“古希腊和古代中国的思想都存在着辩证法的渊源。郭沫若认为，在亚里士多德和笛卡尔的思想占据支配地位之后，西方思想已丧失了它的辩证性，与之相反的是，古代的辩证法在中国依然是一种有生命力的思维模式。他确实认为（可能也不是没有一点嘲讽意味），费希特、谢林、康德、黑格尔和马克思的辩证法概念可能都是从中国借用的”。⁶其实，黑格尔不是“可能”而是确实借用了，由此影响到了马克思。

尽管黑格尔对《周易》和老子多有贬黜，但还是抹不去两者对他构建“正反合”即否

3 马克思、恩格斯：《国际述评（一）》，《马克思恩格斯全集》第7卷，北京，人民出版社，1959年，第264—265页。

4 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，北京，人民出版社，1960年，第617、312页。

5 马克思1842年在批评普鲁士《国家报》的一篇文章中写道：“深刻理解统计的意义的‘国家报’，不仅把自己同中国人并列，不仅同宇宙统计学家毕达哥拉斯并列……。”对于这里的“中国人”，原编者注释说：“指孔子，19世纪时被认为是最初注释‘易经’的人。在‘易经’这部中国古代著作中包含着自然哲学概念的基础……。”（见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京，人民出版社，1965年，第37、713页）

6 [美]约翰·布莱恩·斯塔尔：《毛泽东的政治哲学》，北京，中国人民大学出版社，2006年，第12页。

定之否定的辩证法框架的影响。黑格尔说：“中国人也有哲学，其基本定律已经相当古老。譬如‘阴阳’（这里指《易经》——译注）这部命运之书论述了‘生’和‘灭’，这部书里出现了一元和二元的非常抽象的观念。所以中国哲学似乎和毕达哥拉斯学说一样，从同一个基本概念出发。其原理是理智，称做‘道’。这是万物之本，万物之源。要认识它们的形式，对于中国人来说也是最高深的科学。”⁷ 阳爻和阴爻“那两个基本形象是一条直线（—，阳）和一条平分作两段的直线（--，阴）；第一个形象……表示肯定。第二个形象的意义是……否定。”而“‘道’（理性）的成立是由于两个原则的结合，像易经所指出的那样。天之道或天的理性是宇宙的两个创造性原则所构成。地之道或物质的理性也有两个对立的原则‘刚与柔’（了解得很不确定）。“人之道或人的理性包含有（有这一对立）爱邻居和正义。”⁸ 显然，黑格尔意识到《周易》“一阴一阳之谓道”蕴涵着“正反合”：阳是“正”（肯定），阴是“反”（否定），道是“合”（否定之否定）。他以为老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”也与此类似。他说：道家“这派的主要概念是‘道’，这就是‘理性’”而“‘理性产生了一，一产生了二，二产生了三，三产生了整个世界’，宇宙。”⁹ “令人奇怪的是道教里面，即总体里面，出现了三的规定。一创造了二，二创造了三，三创造了宇宙。……一只有包含二在自身之内，它才是现实的，由此产生了三”。¹⁰ 这里尤为关注“三”，是将其看作“正反合”之“合”，认为“一”（道、无）潜含着否定自身的“二”（有）在内，因而分化出阴阳二气，由此形成了“三”，即阴阳二气的和合而生化万物。相比较而言，西方哲学不如中国哲学那样具有强调对立面相合的悠久传统，于是，《周易》和老子的“阴阳合”自然会令黑格尔惊奇。惊奇之下，如同斯宾诺莎把东方观念“纳入了欧洲的思想方式”，¹¹ 黑格尔的“正反合”可以说是以“欧洲的思想方式”表达了中国的“阴阳合”。

黑格尔学生的马克思洞察了这一点。1842年他在批评德国书报检查制度时说：“书报检查官涂改时画的叉叉杠杠之对出版物，正如中国人的直线——八卦——之对思维。检查官的八卦是著作的各种范畴；而范畴，大家知道是各种内容中本质的典型的东西。”¹² 透过揶揄检查官的话语，不难看到马克思对于纳入黑格尔范畴王国的《周易》辩证法是不陌生的。他在批判青年黑格尔派时指出：“黑格尔说，中国占主导地位的规定性是‘有’，印度占主导地位的规定性是‘无’等等，那么，绝对的批判就会‘十足地’附和黑格尔，

7 [德]黑格尔：《东方世界》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，南京，江苏人民出版社，1997年，131—132页。

8 [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第121、126页。后一段论述是黑格尔对《周易》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”的解释。

9 [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第125—126页。

10 [德]黑格尔：《中国的宗教曰尺度的宗教》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，第107页。

11 [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，北京，商务印书馆，1996年，第95页。

12 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第62页。如前面注释所说，这里讲的“中国人”是指孔子。

并把现时代的特性归结为‘非规定性’这个逻辑范畴，并且会更加十足地把‘非规定性’同‘有’和‘无’一样列入思辨逻辑的第一章，即列入关于‘质’的第一章。”¹³ 此处说的“思辨逻辑的第一章”即黑格尔《逻辑学》第一章，主要是论述“有”（正）、“无”（反）、“变”（合）的否定之否定。马克思在这里指出了黑格尔的“有”、“无”、“变”明显存在着《周易》辩证法的深重印迹。

不仅是黑格尔哲学，德国古典哲学的其他人物也受到中国哲学的影响。康德被称作“哥尼斯堡的中国人”，意谓康德哲学有着浓厚的中国哲学意蕴。谢林更是倡导在哲学上“使全世界中国化”¹⁴，费尔巴哈以“己所不欲，勿施于人”来论证同情心是“首要的最重要的德行”。¹⁵ 因此，马克思、恩格斯对于德国古典哲学的继承，包含着对于内化在其中的中国哲学的继承。

英国古典政治经济学是马克思主义的来源。但马克思却把在它之前的魁奈视作“现代政治经济学的真正鼻祖”。¹⁶ 魁奈推崇儒家学说，有“欧洲的孔子”之誉。他指出儒家四书五经等 11 部著作，表现了“中国人对于道德和政治，根本未加区分，在他们看来。美好生活的艺术也就是良好政治的艺术，两门科学合二为一，彼此相同。”他认为儒家仁政思想把道德和政治合二为一，《论语》都是围绕着德行、有益的工作和统治的艺术而发；而提出仁政说的《孟子》，讲的几乎全是政府的良好管理以及建立这种良好管理的办法。¹⁷ 魁奈将儒家仁政思想发挥为两个方面：以农为本和自由放任。儒家仁政说主张给农民以“恒产”，魁奈因而认为中国是以农为本的模范，由此引申出他的重农学说，即把农业看作国家一切财富的源泉，强调导致财富增加的剩余产品只能来自农业。对此马克思评价道：“重农学派的功绩和特征在于，它不是从流通领域中而是从生产领域中引出价值和剩余价值”。¹⁸ 魁奈理论有个核心概念“自然秩序”（“自然法”），而这就是儒家哲学的天理天则，依照天理天则即“自然法”，取消政府的“人为秩序”对经济活动的强制，而让其“自由放任”。这“自由放任”（Laissez-faire）对应的是汉语的“无为而治”，重农学派先驱希卢艾特说：“中国哲学家孔子的著作告诉我们，只要我们听从自然的吩咐，自然就能以其自身之力让事务运行。”其根据来自《论语》的“无为而治者舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”¹⁹ 正是从中提炼出了法语的“自由放任”一词。马克思说重农学派“以自己的自由放任的口号”来“根本否定政府对市民社会活动的一切干涉”。²⁰ 显然，魁奈对儒家仁政思想的发挥影

13 马克思：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第62页。如所说，这里讲的“中国人”是指孔子。

14 [德]谢林：《中国——神话哲学》，《德国思想家论中国哲学》，第150页。

15 [德]费尔巴哈：《幸福论》，《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，北京，商务印书馆，1984年，第578页。

16 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷I，北京，人民出版社，1972年，第15页。

17 [法]魁奈：《中华帝国的专制制度》，北京，商务印书馆，1992年，第56页。

18 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷I，第23页。

19 转引自Lewis A. Maverick: *China, A model for Europe*, San Antonio 1946

20 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷I，第42页。

响到了马克思的政治经济学。

不难看到，马克思主义从其三个来源那里受到儒学的影响。当时欧洲思想界认为马克思的思想有明显的中国成分，他被论敌杜林讥讽为“中国人式的博学”，或许从一个侧面表明了这一点。

二、东亚儒学与“儒家资本主义”

中国的儒道释最早传扬于海外的，是其周边的朝鲜、日本、越南等国，而儒学的影响最大。不过，这样的影响为世界所关注，源于1970年代日本以及东亚“四小龙”（韩国、新加坡、中国台湾、中国香港）的经济腾飞。美国大英百科全书主编弗兰克吉布尼把这“奇迹”叫做“儒家资本主义”，认为历史上处于共同儒家文化圈的东亚，把儒家伦理和西方现代经济制度糅合在了一起，形成了以人为本的“人力资本思想”、“和谐高于一切”的人际关系、“高产乃是为善”的劳动道德观。²¹长期以来西方认为儒家伦理是和现代工业文明相冲突的。德国著名思想家马克斯·韦伯曾对此作过理论阐述。他的《新教伦理与资本主义精神》、《儒教与道教》等著作指出，西方在16世纪宗教改革后形成的基督教新教伦理，是近代资本主义兴起和发展的精神动力；虽然儒教和新教一样出于理性，但是，前者旨在“适应现世”，后者则旨“支配这个世界”。所以，现代化的精神动力不可能来自儒学，只能源于西方。

以东亚奇迹重申韦伯命题，是1980年代世界性的热门话题。1979年美国著名智库赫德森研究所创办人和所长赫尔曼·卡恩出版了两部著作，即《日本的挑战》和《世界经济的发展：1979年及以后》，首先明确地以儒家传统解释东亚经济奇迹，认为这是因为东亚现代社会形成了以儒家伦理为核心的“新儒家文化传统”。此后美国、法国、英国、澳大利亚、日本、韩国的学者从不同角度对此作了探讨，其中美国波士顿大学教授彼得·伯格和日本著名经济学家森岛通夫的见解尤为独到。伯格指出，催生东亚奇迹的儒学传统，实际上是流行于平民百姓被无意识遵行即日用而不知的儒家伦理，可以称之为“庸俗的儒家思想”。²²森岛通夫认为儒学是导致日本“成功”的文化因素，但这是日本化儒学，因为“中国的儒教要以一种未经改造的形式传播是不可能的”。²³

论述儒学与东亚奇迹的关联，日本的涩泽荣一往往被作为典型。他在明治维新后投身商界，有“日本资本主义之父”的尊称。他指出：“把算盘而求富，决非坏事。问题在于置算盘之基础于仁义之上”，因而“当一手持《论语》，一手持算盘”。²⁴人们将此概括为“《论

21 转引自《人民日报》1986年1月11日。

22 [美]伯格：《一个东亚发展的模型：战后中国台湾经验中的文化因素》，台北，《中国论坛》第222期，1984年。

23 [日]森岛通夫：《日本为什么“成功”》，成都，四川人民出版社，1986年，第4、5页。

24 [日]涩泽荣一：《论语讲义》（二），东京，讲谈社学术文库，1977年，第22页。

语》加算盘”。这实际上是要把儒家传统伦理转化发展为义利合一的现代经济伦理，其主要内容有两个方面：一是以儒家经典论证谋求财富具有道德的正当性，如孔子说博施于民而能济众可称为圣，但“若无财富，终究不能实现愿望”；一是要求在经济活动中遵守儒家伦理。如他认为公司的利益服从国家利益即“公益”，就是做到了不喻于利而喻于义，孔子关于富贵要以其道而得之的“道”，就是“正当的手段”。²⁵

以涩泽荣一为典型的“儒家资本主义”，在1989年的亚洲金融危机以后奇迹不再。西方舆论“认为亚洲金融危机的原因在于亚洲式的价值与新时代所要求的文化或价值世界不相符”，于是，“在20世纪90年代末，儒教被定罪为‘东亚经济危机的主犯’”。²⁶从“成功”的动力到“危机”的主犯，评价截然相反，而立场则是共同的，即肯定儒学是影响东亚的重要价值观。这是以儒学在日本、韩国具有深远的积淀为历史背景的。

就日本而言，它在历史上两次最重大的社会变革“大化革新”和“明治维新”，儒学都是重要的思想资源。一般认为，285年朝鲜半岛百济王国的五经博士王仁携带《论语》，东渡扶桑，是儒学传入日本的开端。不过，直至5、6世纪，儒学在日本还没有广泛的社会影响。发生于645年的大化革新，是把奴隶制转变为封建制，推古天皇时期的圣德太子最早试图进行这样的变革，在604年公布了《宪法17条》，除第2条属佛教思想外，其余都来自儒学，如“国非二君。民无二主”、“以和为贵”、“上和下睦”、“惩恶劝善”、“忠于君”、“仁于民”、“以礼为本”、“使民以时”等。改革虽然没有真正得到实行，但是儒学因而产生了较大社会影响，为大化革新以儒学为指导作了铺垫。主持革新的中大兄皇子和中臣镰足拜留学中国长达32年的南渊请安为师，“学周孔之教”，主要以儒学的“天命”和“德治”来推行革新。他们以“天命”来论证天皇集权制的正当性，革新后上台的孝德天皇在誓词中说：“皇天假手于我”，即自己是代行天命；他们把“德治”作为治国理政的原则，“大化”出自《尚书》、《汉书》，意谓“伟大的教化”，以此为天皇的年号，就是以德治为旗帜。

日本社会在德川幕府的江户时代（1603年—1867年），儒学摆脱了对佛教的依附，朱子学勃兴，成为了官方思想，衍生出不少分支学派。此外，儒学还产生了阳明学派、古学派、考证学派等。总之，儒学出现了空前兴盛的局面。“德川幕府文化政策的一个结果是使儒教在日本人民中间得到广泛而深入的传播”，形成了日本化的儒学。德川时期的日本“是一个军事儒教国家”，中国儒学“把‘仁’作为最重要的美德”，而“日本的儒教，从一个人要为自己的领主牺牲全部生命这个意义上看，是把忠诚视为核心的美德，它是与日本的武士统治相一致的。”这不同于“在中国，忠诚意味着对自我良心的真诚”。²⁷这

25 以上关于涩泽荣一的的引文，转引自王家骅《儒家思想与日本的现代化》，杭州，浙江人民出版社，1995年，第163、165、166、167页。

26 [韩]崔英辰：《韩国儒学思想研究》，北京，东方出版社，2008年，第353、347页。

27 [日]森岛通夫：《日本为什么“成功”》，第127、21、10页。

样的儒学在江户时代得以定型和强化，成为日本民族的文化因素之一。

明治维新要推倒德川幕府，自然要批判作为其官方思想的朱子学，但是对于在民众中已有深厚根基的儒学，也多有借重。明治维新为了树立绝对忠诚天皇的信仰，把以忠为核心的儒学当作精神支柱。1882年明治天皇发布《军人敕谕》，这也是给全体国民的训令。它强调儒学的五种美德：忠诚、礼仪、勇敢、信义、节俭，而没有仁慈。1890年明治天皇发表《教育敕语》，用以忠为核心的日本儒学来统合国民精神。这为日后军国主义武士道的崛起准备了土壤。江户时代的阳明学者大多处于在野地位，“更多地表现了否定现存制度规范性和重视行动的倾向”。²⁸ 明治维新志士发挥这种倾向，对此维新运动重要领导人高杉晋作赋诗曰：“王学振兴圣学新，古今杂说遂沉湮。唯能信得良知字，即是羲皇之上人”。²⁹ 明治启蒙思想家还把儒学作为阐发西方近代思想的媒介，即便批判儒学最为猛烈的福泽谕吉，也以朱子学中既是事物终极之故又是事物普遍规范的“天理”，作为自由和人权的依据：“基于天理，个人和国家都是应当自由而不受拘束的。”³⁰ 从大化革新到明治维新，再到“儒家资本主义”，儒学渗透在日本的文化传统之中。

儒学传进朝鲜半岛，约在公元1世纪左右。“似曾相识燕归来”，或许可以形容儒学传入古朝鲜。《封神演义》有个真实的故事：商纣王荒淫无道，他的的叔父、太师箕子多次劝谏，但毫无结果，于是披散头发，假装疯癫。纣王贬其为奴，囚禁起来。《论语·微子》中，孔子称箕子是殷商“三仁”之一。《尚书·洪范》记载，周武王灭纣后，箕子向周武王陈述了“洪范九畴”即治国理政的九种根本大法。从孔子的赞许到儒家五经之一《尚书》的记载，说明箕子的言行具有儒学的精神。《竹书记年》、《史记》、《汉书》等记载，箕子在商亡后移民朝鲜，教授礼仪和耕织。这在朝鲜半岛有着广泛而悠久的流传，“韩国儒者几乎都将箕子视为韩国儒学的先驱”。³¹ 《论语·子罕》说：“子欲居九夷，或曰‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”孔子想移居九夷，认为那里是君子居住之地。何谓九夷？“韩国学界的基本观点是，‘九夷’就是指古代的朝鲜半岛，也就是孔子所说的‘君子之国’”。³² 尽管“九夷”是否指古朝鲜、“箕子东来”是否确实仍有争议。但是，韩国学界上述的看法，反映了古朝鲜文化蕴含着与儒学相通的因素。这使得儒学在古朝鲜有着文化亲和力，如曾居留唐朝16年的新罗著名学者崔致远所说：“道不远人，人无异国。”儒学之道对于朝鲜民族同样是亲切而适用的。儒学对于朝鲜半岛的影响，以13世纪末朱熹理学的传入为界，“朱熹学传入以前儒学主要是在制度规范方面影响韩国社会，而传入

28 王家骅：《儒家思想与日本文化》，杭州，浙江人民出版社，1996年，127页。

29 [日]井上哲次郎：《日本阳明学派之哲学》，东京，富山房，1938年，第390页。

30 [日]福泽谕吉：《劝学篇》，北京，商务印书馆，1984年，第6页。

31 邢丽菊：《韩国儒学思想史》，北京，人民出版社，2015年，第44页

32 邢丽菊：《韩国儒学思想史》，第44页。

以后则在学问、思想、社会、文化诸方面对韩国社会发生深刻影响”，³³

从公元1世纪到668年，高句丽、百济、新罗在朝鲜三足鼎立，高句丽最早受到儒学浸润。372年设置了学习儒学的最高学府太学，传授儒家五经等，学习优异者授予“五经博士”称号。百济制定了沿袭《周礼》的中央官制，建立太学和五经博士，31代国王义慈“事亲以孝，兄弟以友”，号为“海东曾子”。新罗在制度规范上同样深受儒学影响，从其国号可见一斑。国号“新罗”，其意是“新者德业日新，罗者网罗四方”，这“德业日新”出自《周易》的“进德修业”、“日新其德”。三国鼎立结束之后，在统一了朝鲜的新罗王朝和高丽王朝，儒家的制度、礼俗、伦理规范进一步得到确立。新罗于717年在太学供奉孔子，在置孔子像时行祭孔仪式，还通过考试方式，按通晓儒家经典的程度，分为上中下三品授官，因此，唐太宗感慨新罗“有类中华”（《旧唐书·新罗传》）。高丽王朝以儒家为“齐家治国之学”，在最高学府国子监建造文庙，像中国那样尊孔子为文宣王，加谥“玄圣”、“至圣”、“大成”，开设了仿照中国的御前经筵，确立类似唐朝的科举取士制度，把成千上万的人卷入埋首儒经的潮流中去。

1392年李氏王朝取代高丽王朝，儒学的发展进入鼎盛时期。李朝独尊儒学，把中央的成均馆、地方的乡校和民间书堂联系起来，形成了制度化的儒学教育网络。更主要的是，李朝以朱熹为儒学正脉，形成了朝鲜性理学，代表人物是16世纪的李滉（号退溪）和李珥（号栗谷）。他们的理论创新集中于“四端七情之辩”。“四端”即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，“七情”即喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。李朝儒者长时间论辩这两者的关系，即普遍的道德情感（四端）和个人的自然情感（七情）的关系。李退溪认为应当对这两者加以区分，“四端主于理”，作为普遍的道德情感是善，而“七情主于气”，作为个人的自然情感容易流于恶。李栗谷认为“七情之外，更无四端也”，即七情是情感的全部，七情之外不存在其它的情，而四端就是七情中善的部分。两人的观点有所不同，但都看到了人的情感生活不都是道德的，因而道德修养主体要把日常情感中道德管不着的地方管住。朱熹的心性论曾涉及两者的关系，但没有明确的论述。性理学的“四端七情之辩”揭示和回答了朱熹心性论尚未论述的问题，丰富了朱熹在道德修养上的主体能动性和生活实践性的思想。同一时期中国明代的朱子学缺乏理论活力而日趋没落，因此，在16世纪中叶，朱子学的重心已经转移到了朝鲜半岛。随着17世纪后朱子学在日本居于主导地位，以中、韩、日为代表，出现了为朱子学覆盖的东亚儒学共同体。这中间朝鲜性理学的形成是最为关键的。

儒学在韩国至今仍具有重要影响。韩国学者通过搜索1996年以来六年间韩国主要新闻媒体与儒学相关的报道，发现“儒教决不是博物馆里的展品，而是鲜活存在于韩国社会并不断发挥作用的机制。”并指出：“现代韩国社会的儒教传统非常浓厚，这与历史上的

33 [韩]崔英辰：《韩国儒学思想研究》，第119页、

朝鲜时期，儒教作为国家的统治理念在政治、经济、文化、艺术等方面发挥了指导性作用大有相关”。³⁴就是说，儒学传统在今天的韩国仍然焕发着活力。

三、欧洲启蒙运动与“模范”的中国文明

在欧洲从中世纪封建主义走向近代资本主义的历史过程中，17、18世纪的启蒙运动是推动这个过程的头脑风暴，中国哲学的西渐为此提供了思想气流。1776年法国著名作家格利姆说：“我们的时代里，中华帝国已经成为特殊注意和特殊研究的对象。……在短期内，这个国家就成为智慧、道德及纯正宗教的真正诞生地。它的整体是最悠久和最可能完善的；它的道德是世界上最高尚而完美的；它的法律、政治、它的艺术实业，都同样可以作为世界各国的模范”。³⁵

启蒙运动作为引导法国大革命的哲学革命，自然关注被其视为“模范”文明国度里的哲学。1727年欧洲出版了世界第一本题为“中国哲学史”的著作，是德国莱比锡大学教授门肯用拉丁文写的。他论述了四书五经和儒道释，勾勒了中国哲学发展的历史线索，提及了伏羲作《易经》以及老子、孔子、孟子、范缜、二程和朱熹。他指出：中国哲学的优长不在神学造诣上，其特点体现在儒家哲学的实践性上，这是“实践性的，始终在思与行中传授美德，不从规章中得到觉悟，而是通过范例、事实做无言之诠释。”³⁶拉丁文在当时欧洲知识精英眼里是最为优雅的，门肯的著作自然以他们为对象。启蒙思想家同时还用文艺形式让普通大众感知中国哲学。法国启蒙运动的中心人物伏尔泰把元代戏曲《赵氏孤儿》改变为《中国孤儿》，副题是“五幕孔子的伦理”，以元朝为故事的背景，假托剧中人物来宣扬儒家伦理是中华文明的精神脊梁：“孝弟忠信礼义廉耻就是我们立国之本。我们大宋朝虽已被推翻，可是中华民族的精神是永不会灭亡的”。³⁷巴黎当年在三个月内演出了十几场。德国启蒙运动的诗人和戏剧家席勒在1795年发表了诗作《孔子的箴言》：“时间的步伐有三种 / 未来姗姗来迟 / 现在像箭一样飞逝 / 过去永远静止不动 /……”这是《论语》中“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜’”的诗化意境。它以优美的诗句道出孔子箴言的人生哲理：在过去、现在、未来的历史长河里，“必须努力向前，不可休息 / 决不可因疲乏而静止”，因为“只有恒心可以使你达到目的 / 只有博学可以使你明辨世事 / 真理常常藏在事物的深底”。这和席勒在戏剧《强盗》中歌颂的“豪侠”青年在精神上相通。1788年在伦敦刊行，在巴黎发售的译注孔子的诗篇《自然法》，作者假托著名来华法国传教士巴多明，把孔子格言变成诗的形式：“人之初，性本善 / 霍布士之叹息，欲何为？”

34 [韩]崔英辰：《韩国儒学思想研究》，第389页、《自序》第3页。

35 转引自[德]利奇温《十八世纪中国与欧洲的文化接触》，北京，商务印书馆，1991年，第38页。

36 以上有关门肯的叙述，均依据许苏民《中西哲学比较研究史》上卷，南京大学出版社，2015年，第173—179页。

37 转引自朱之谦：《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社，2006年，第296页。

凸显了儒家的人性论是与霍布士性恶说相反的性善说。文艺形式的运用，表明中国哲学在启蒙运动中具有群众性的影响。难怪法国大革命时的流行歌曲唱道：“中国是一块可爱的地方，它一定会使你喜欢”。

启蒙运动张扬以孔子为代表的中国哲学，有其历史的机缘。从16世纪末到18世纪末的明清时期，大批耶稣会等教会的传教士进入中国，发生了长达百年的“礼仪之争”，争论的中心是祭天、祭祖和祭孔的礼仪以及作为其思想基础的儒学是否与天主教教义相容，最终罗马教廷判定这样的礼仪有违天主教教义，儒学是与宗教信仰不相容的理性主义的异端。伴随着欧洲和在华传教士卷入争论，很多有关中国历史、政治、哲学、风俗的报道涌入欧洲，不少中国典籍也被翻译过去。人们由此知道了孔子是中国的圣人，儒学在中国占据主导地位，因而“当时欧洲人都以为中国民族是一个纯粹理性的民族”。³⁸ 启蒙运动以理性为旗帜，将神学蒙昧以及以神学为精神支柱的封建专制押上了“理性法庭”，而启蒙思想家大多曾受教于耶稣会学院，比一般人更为了解和熟悉中国，因此，当他们充当这个法庭审判员时，被世人目为理性主义的中国哲学就被他们用作审判词的语汇来源。这主要有以下三个方面：

“自然之光”。法国启蒙思想的先驱培尔区分了理性的“自然之光”与宗教的“启示之光”，试图让理性挣脱宗教而获得独立地位。这极可能是受到传教士罗明坚在1593年出版的《大学》译作的影响。他把“大学之道在明明德”，译为“人类制度的理性在于认识和遵循自然之光”。培尔正是从理性的自然之光来认识中国无神论：中国人“不承认上帝而相信天意”，这天意是“与自然律一致的”，就是“自然法则与和谐”。³⁹ 因此，中国是无神论者组成的社会，“作为整整一个民族的哲学理论的无神论并不能阻止该民族具有某种令人赞赏的社会组织。”⁴⁰ 以此论证欧洲社会摆脱宗教神学是完全可能的。伏尔泰则用自然神论的简便方法来摆脱宗教。这种理论认为上帝在创造了宇宙这架巨大的机器之后，就不再插手干预了。这是通过划定上帝的作用范围，肯定了自然界及其规律的客观性以及人的理性把握它们的可能性。16、17世纪“英国的自由思想家，信奉自然神权，全是用中国人的议论，向基督教徒进攻。休谟谓：‘孔子的门徒，是天地间最纯正的自然神权的信徒。’即可知之”。⁴¹ 伏尔泰继承发扬了英国自然神论的这种传统。他说：孔子“在神明问题上，形成了人类理性所能形成的最圣洁的看法”，因而“中国的儒教是令人钦佩的。毫无迷信，毫无荒诞不经的传说，更没有那种蔑视理性和自然的教条”。⁴² 不言而喻，他的自然神论是以此为典范的。德国哲学家莱布尼茨与比他早生一年的培尔相似，区分了

38 [英]赖赫准恩：《中国与欧洲》，转引自朱之谦：《中国哲学对欧洲的影响》，第196页。

39 [法]培尔：《历史批判辞典》，转引自许苏民《中西哲学比较史研究》上卷，第101页。

40 转引自[法]维吉尔·毕诺《中国队法国哲学思想形成的影响》，北京，商务印书馆，2000年，第371页。

41 [英]斯蒂芬：《十八世纪英国思想史》，转引自宋晔《中国文化与世界》，台北，新中国出版社，1970年，第22页。

42 [法]伏尔泰：《哲学辞典》，北京，商务印书馆，1991年，第428、331页。

中国的“自然神学”与欧洲的“启示神学”，期盼着前者能够传扬于欧洲：“似乎有必要请中国的传教士到欧洲给我们传授如何应用与实践自然神学，就像我们的传教士向他们教授启示神学一样”。⁴³ 不同于伏尔泰把孔子作为中国自然神论的化身，莱布尼茨则以程朱理学来解释中国自然神论：“中国人把第一本原名为理，即全部自然界的理由和根据，包罗万象的理由和实体。……这个巨大、普遍的原因是纯粹的、平静的、无体的、无形的，只能用理智才能认识它。”⁴⁴ 就是说，理作为万物的第一推动者相当于基督教的上帝，但它不是有意志和形体的人格神，存在于理性思辨之中。显然，这是把中国自然神论应用于反对基督教人格神的欧洲实践。

“善意与道德的科学”。基督教认为人皆生有原罪，为善成德必须信仰神和服从神的意志。启蒙思想家揭露了当时教会在道德上的丑行，提出道德的基础不是神性而是对人性的理性自觉。他们在这里也把目光投向了中国。法国启蒙运动最重要舆论阵地《百科全书》的主编狄德罗说：与中国“善良的人民”相比，“他们比我们更懂得善意与道德的科学”，肯定“这种科学是居一切科学的第一位”；这犹如“他们有两只眼，我们只有一只眼”。⁴⁵ 这里的“科学”和“第一位”的科学之语，意在强调它比一般科学更具有理性精神。因为孔子伦理学“主要为着两个目的：一曰育智，二曰教民”：“既要育智，就要用事物的知识充实智力，使智力能够用以分清善与恶”，“要做到教民，就要使国民善于自我修养”。⁴⁶ 可见，理性贯穿于整个孔子伦理学。眼睛之喻则是要用中国哲学独具的慧眼，洞察欧洲神学的道德虚妄。莱布尼茨的继承者、德国哲学家沃尔夫 1721 年在哈尔大学的演讲，比较充分地阐发了这只慧眼是什么。他指出打造“中国人道德之花盛开的黄金时代”的根本，是“他们认为，对于培养道德风尚，至关重要的因素是与人的理性相吻合，他们所做的每一件事情，其根据都在人的自然性中”即内在的善性之中，“人的自然性在于，对于他所认为善的东西，他非扬不可”；道德行为出自认识此自然性的理性自觉，“中国人之所以致力于善良的行为，就是因为认识到了行为内在的善”；这样的认识过程“不以敬神为基础”，而是通过“小学”、“大学”的教育，“训练理智”，“使理性日趋完善”的过程。⁴⁷ 这个演讲引起了神学教授的攻击，沃尔夫遭到政府的惩罚。但这却导致了与此有关的 200 多种争论的小册子问世，使“中国人道德学”发生了更广泛的影响。伏尔泰同样借鉴了“中国人道德学”。他引用“大学之道，在明明德……”，指出孔子“不是先知，他不自称得到神的启示，他所得到的启示就是经常注意抑制情欲”，“他说人非生而恶，恶乃由过错

43 [德]莱布尼茨：《莱布尼茨致读者》，《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》卷首，郑州，大象出版社，2005年。

44 [德]莱布尼茨：《致雷德蒙先生的信：论中国哲学》，北京，《中国哲学史研究》1981年第2期。

45 [法]狄德罗：《致索菲·沃郎夫人的信》，转引自许苏民《中西哲学比较研究史》，第271页。

46 [法]狄德罗：《中国人的哲学》，《中国哲学》第13辑，北京，人民出版社，1985年。

47 [德]沃尔夫：《关于中国人道德学的演讲》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，第29—45页。

所致”；认为“孔子的伦理学”是以“合乎人情”为基础的。⁴⁸就是说，孔子伦理学要求道德与人的本善之性相一致，是理性对于情欲的提升和过错的自觉改正，而与先知神灵的启示无关。他把这样的思想凝练成四句诗：“唯理才能益智能，但凭诚信照人心，圣人言论非先觉，彼土人皆奉大成。”⁴⁹要用孔圣人把彼土欧洲人从神学先知中解放出来，使理性成为道德的普遍基础。

治国理政的“哲学基础”。沃尔夫说：“中国人治理国家的特殊才智也令人钦佩”，他试图从中“悟出处世治国的隐深莫测的哲学基础”。⁵⁰启蒙运动对于封建专制的理性审判，从不同角度汲取了中国政治哲学的养分。沃尔夫以为专制政体的弊端，在于不懂得统治者和臣民的关系犹如互相依赖的父子关系，“沃尔夫由中国历史中引证典范来证明统治者和人民幸福之间的关系：尧和舜是非常贤明的统治者，——他引证孔子的话——人们爱他像孩子爱父亲一样”。⁵¹法国启蒙思想家霍尔巴赫反对封建专制与宗教神学结合，因而虽然尖锐批判“东方专制主义”，但依然认为中国把政治与道德结合值得效法：“中国可算世界上所知的唯一将政治的根本法与道德相结合的国家。而此历史悠久的帝国，无异乎告诉支配者们，使知国家的繁荣须依靠道德。”这样的道德政治不搞君主世袭，“中国有一位天子，当他发现自己的儿子够不上做成伟大君主的资格的时候，他便选出才德兼优的市民为后继者。”⁵²由于道德政治与宗教分离，因而不会发生宗教战争，“中国人享受的幸福和安宁是值得其它许多四分五裂、备受精神痛苦，并且常常为宗教问题诉诸武力的民族所羡慕的。”⁵³这样的道德政治以民为本，他引用了“中国一位皇帝的话：‘民饥犹如己饥，民溺犹如己溺。’”⁵⁴其实，这话出自《孟子》。法国启蒙思想家孟德斯鸠与霍尔巴赫一样，在批判法国君主独裁的同时，也谴责中国封建专制。不过，他还是发现了儒家政治哲学的“共和政体因素”。这表现在：首先，儒家“制定了最广泛的礼仪规范”，这对于形成良好的风尚和秩序有积极意义；专制的恐怖原则是“不以礼仪而以刑罚治国”，与儒家的齐之以礼背道而驰。其次，根据“中国人的经典古籍”，“中国人把君主视为人民的父亲”，这意味着对君主提出了相应的道德要求。再次，按说君主专制下的监察制度不能防止权力腐败，“但中国的事例。似乎破坏了这条规律”，⁵⁵就是说，中国监察制度对于遏制腐败有一定作用。这些“共和政体的因素”不仅对于欧洲君主专制具有批判意义，而且融进了孟德斯鸠“三权分立”的思考。

48 [法]伏尔泰：《风俗论》上册，北京，商务印书馆，1994年，第253页。

49 [法]伏尔泰：《哲学辞典》，北京，商务印书馆，1991年，第322页。

50 [德]沃尔夫：《关于中国人道德学的演讲》，[德]夏瑞春：《德国思想家论中国》，第29、31页。

51 [捷克]A. 茨木普耐尔：《中国哲学和沃尔夫》，北京，《哲学译丛》1962年第3期。

52 [法]霍尔巴赫：《社会之体系》，转引自朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》，第272、273页。

53 [法]霍尔巴赫：《健全的思想》，北京，商务印书馆，1966年，第133—134页。

54 [法]霍尔巴赫：《自然政治论》，北京，商务印书馆，1994年，第114页。

55 [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上卷，北京，商务印书馆，2009年，第324、325、223、72页。

孟德斯鸠等一些启蒙思想家对中国专制主义的批判，预示着在欧洲人的视野里，中国将从理想的“模范”变为停滞的落伍者。这在19世纪中叶成为了现实。于是，中国哲学遭到贬损。黑格尔的《哲学史讲演录》就是明证。然而，这遮盖不了中国哲学闪烁在启蒙运动璀璨星空中的耀眼光芒。

四、“西方的没落”与中国哲学的普遍意义

如果说18世纪中国哲学滋养了西方文明的发展，那么，20世纪中国哲学则是救治其弊病的药方。从1919年年初到第二年春天，梁启超等人穿梭于第一次世界大战硝烟未尽的欧洲，使他“着实听得洋洋盈耳”的，是悲叹西方文明破产，羡慕东方的“精神文明”，“许多先觉之士，正想把中国印度文明输入”。⁵⁶当时，西方现代化成就已在全球独占鳌头，西方文明支配了世界。但是，两次世界大战，暴露了西方文明的困境：天（自然）与人关系上的单向化，即一味强调征服自然造成了对自然的过度掠夺；人与人关系上的功利化，即情感、道德的纽带被淹没在个人利益计算的冰水中；身（物质）与心（精神）关系上的物质化，即追求物质享受和渴望金钱成为了个人生活的动力和目标。由于现代化的浪潮席卷全球，走出上述困境成为了世界性问题。面对这些问题，中国哲学显示出了世界性的普遍意义：中国哲学蕴含着人类超越现代文明困境的智慧。

德国哲学家斯宾格勒是梁启超所说的“先觉之士”。1918年这位中学教员出版了轰动欧洲的著作《西方的没落》。他认为西方文化进入了衰落期的最后阶段，金钱成为衡量一切的价值标准，机器统治下的芸芸众生枯竭了生命创造力。他的疗治药方是把哲学的重心从认识论转向人生问题。但是，“看看当今的‘哲学家’，会使人感到狼狈和羞愧”，他们那种“并不涉及、并不影响当代生活的最深处的学说根本不能算是学说”；而中国哲学除老子之外，先秦的哲学家都是“认为认识论就是关于现实生活的重要关系的知识的坚强哲学家。”⁵⁷隐约表露了以中国哲学疗治西方文明的意图。

这样的意图在美国哲学家杜威那里十分明确。自1919年4月起的两年多时间里，他的足迹遍布半个中国，认为“西方人对于东方哲学，没有比在现在的紧急时代更需要了”，反思战争灾难，中国哲学就是“一服救世的良药”。⁵⁸他指出：中西哲学形成了两种传统，“东方中国的哲学，是偏于人生日用的问题。西方的哲学，是偏于自然现象的问题。”因而在对待自然的态度上，“以科学征服自然，是西洋文明的特长；目自然界现象为神秘，而且拿来当作娱心悦目的事物看，这是东方人最显著的态度”。⁵⁹尤其是老子的“无为”，体

56 梁启超：《欧游心影录节录》，《饮冰室合集·专集之二十三》，北京，中华书局，1989年，第247页。

57 [德]斯宾格勒：《西方的没落》，北京，商务印书馆，1963年，第70、72、69页。

58 [美]杜威：《中国人的人生哲学》，《东方杂志》19卷3号（1922年2月10日）。

59 [美]杜威：《哲学史》、《造成发动的性质的教育》，《杜威在华讲演集》，北京大学出版社，2004年，第277、373页。

现了“中国人的‘听其自然’的知足安分的，宽容的，和平的。诙谐的。喜乐的那种人生观”，和“尊重自然和蔑弃一切用人力奋斗并求速成的那种态度。”正是缺乏这样的人生观，导致了西方社会的欲望过度膨胀，所以，“中国人生哲学，对于人类文化有种重要而有价值的贡献，而且有一种为急促的，躁热的，繁忙的，营扰的西方人所无限需要的素质”。⁶⁰但他认为中国的人生态度容易安于现状，因而理想的“完全生活”，是“西方人应当把东方人的恬淡安详的态度，收取些去，在东方人却应当把西方人的创造精神、科学精神吸收些来”。⁶¹这不仅肯定了中国哲学具有救治西方现代人生观的价值，而且肯定了它是建设人类理想生活不可或缺的资源。

当杜威还在中国巡回演讲的时候，1920年10月，英国哲学家、诺贝尔文学奖获得者罗素来到了中国。罗素也看重道家对于克服西方现代文明弊端的意义：“老子是这样描述‘道’的运作的：‘生而不有，为而不恃，长而不宰。’我想，人们可以从这些话里获得关于人生归宿的概念”；与此相反，“‘占有’、‘自恃’和‘支配’，白人国家和个人趋之若鹜”，这就是“西方人机械的人生观。”他赞赏庄子用很多寓言更形象地表达了道家“提倡的哲学是自由的哲学”，更有趣地批评了类似西方人的机械人生观，“抱怨当时忙忙碌碌的现代生活，将之同‘古之真人’平静的存在进行了比较”。⁶²呼唤用道家的返朴归真廓清西方机械人生观的异化迷雾。罗素还注意到了在中国占据主导地位的儒家是不同于基督教的，世俗性的“一个纯粹的伦理体系。”在人际关系上，“和气”成为“中国至高无上的伦理品质”，这是“现代世界极为需要”的，⁶³看出了儒家“和为贵”对于建设现代和谐世界的伦理价值。

杜威和罗素是20世纪上半叶最有世界影响的哲学家，他们把中国哲学作为救治西方文明的药方，受此影响，20世纪30年代末兴起了中西哲学比较研究。美国夏威夷大学穆尔教授在1939年、1949年、1959年和1964年连续四次发起和主持了以东西哲学比较为主旨的会议，主编了四次会议的论文集。这些会议和论文集进一步提出，中西哲学“这两种人类思想的分支可以而且应当结合起来，从而将我们导向一种世界哲学”。⁶⁴德国著名哲学家雅斯贝尔斯认为，导向世界哲学的历史渊源出自大体相当于中国春秋战国时期的“轴心期”，那时候中国、古希腊和古印度的哲学智慧同时绽放，“直到今日，人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰”。“轴心期”为走向世界哲学的飞跃奠定了最初根基。但是，西方文明的现状，“与

60 [美]杜威：《中国人的人生哲学》，上海，《东方杂志》19卷3号（1922年2月10日）。

61 [美]杜威：《造成发动的性质的教育》，《杜威在华讲演集》，第373页。

62 [英]罗素：《中国问题》，上海，学林出版社，1996年，第153、63、150页。

63 [英]罗素：《东方人和西方人的幸福观念》，《罗素论中西文化》，北京出版社，2010年，第4页。

64 [美]穆尔：《人生哲学之比较》，转引自许苏民《中西哲学比较史》上卷，第446页。

轴心期相比，最明显的是现在正是精神贫乏、人性沦丧、爱与创造力衰退的下降时期”。⁶⁵ 而在他的《大哲学家》中，孔子是“思想范式的创造者”，老子是“原创性形而上学家”。朱熹是“创造性地维系了哲学大厦的秩序”，王阳明“复兴儒学，打破儒学的僵化局面”。不仅如此，中国哲学“对我们还没有认清的、我们的人性潜力进行估价，并把带进与另一种人性真实起源的联系中去”。⁶⁶ 显然，哲学新的飞跃，特别需要仰仗中国哲学的创造潜力及其人性思考。这就是他的“从欧洲哲学的晚霞出发穿过我们这个时代的黎明走向世界哲学的曙光”。⁶⁷

作为这样的曙光，中国哲学成为了西方哲学家哲学创作的重要资源。德国哲学家海德格尔是 20 世纪下半叶最重要的西方哲学家之一，道家是其理论构建的源泉。他的书房中挂着一对条幅，是《老子》的两句话：“孰能浊以之，静之徐清？孰能安以久，动之徐生？”横批是“天道”。⁶⁸ 这反映了他与道家结缘的两个方面：发挥道家之“道”的涵义，思考终极领域（天道）的问题；借用道家的以诗悟道，提出用诗来澄明对于天道的哲思。20 世纪以来，生态危机日益严重，探讨解救之道的生态哲学应时而生。法国伦理学家、诺贝尔和平奖获得者施韦泽是生态哲学的先驱。其核心思想是“敬畏生命”：“像敬畏自己的生命意志一样敬畏所有的生命意志”，“在自己的生命中体验到其他生命”。⁶⁹ 这是吸取中国哲学而形成的。他系统研究过中国和印度的思想，不赞成印度的否定现世人生，更加重视中国的生命伦理，“一些劝诫人们要善待生命的伦理要求早在中国古代以及孔子那里就已经形成”，在道家、名家惠施、“孟子以及朱熹和其他思想家那里都表达了人和其他生灵之间存在着某种本质上的亲缘关系的认识。”这是把中国的“民胞物与”融进了他的“敬畏生命”。⁷⁰ 中国哲学的生态意义越来越为人们所察觉。2014 年两位美国学者提出将马克思主义、中国传统哲学和过程哲学融合为“有机马克思主义”，作为替代资本主义的应对生态灾难的选择。过程哲学是现代西方哲学的学说，强调整体的有机联系、合作和共同体的和谐、人处于宇宙洪流的变动之中，“中国传统哲学蕴含着丰富的过程思维，这种过程思维不仅出现在儒家和道家的思想中，甚至出现在中国传统哲学最古老的文本《易经》中”。⁷¹ 因此，中国传统哲学在“有机马克思主义”中的重要性是不言而喻的。

察觉到中国哲学蕴涵着超越西方现代文明的智慧，也反映在哲学之外的领域里。法国作家、诺贝尔文学奖获得者罗曼·罗兰认为，第一次世界大战的惨祸，表明“为了拯救欧洲，

65 [德]雅斯贝尔斯：《历史的起源和目标》，北京，华夏出版社，1989年，第14、112页。

66 [德]雅斯贝尔斯：《历史的起源和目标》，第81页。

67 [法]让-克劳德·根斯：《中国：第二故乡——雅斯贝尔斯与中国的相遇和关系》，广州，《学术研究》2009年第12期。

68 转引自张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，北京，三联书店，1996年，第452、454页。

69 [法]施韦泽：《敬畏生命——五十年来的基本论述》，上海社会科学出版社，2003年，第9页。

70 [法]施韦泽：《中国思想史》，北京，中国社会科学文献出版社，2009年，第102、109页

71 [美]菲利普·克莱顿、贾斯廷·海因泽克：《有机马克思主义》，北京，人民出版社，2015年，第14、7页。

单靠它自己是不行的。”⁷²应当“使旧世界和新世界的欧洲民族，同古老而在恢复青春的亚洲文明的代表——印度和中国的代表携起手来。要组成一个具有共同精神的宝藏的大同人类社会”。⁷³英国历史学家汤因比1929年游历过中国，他指出：世界文明史表明，追求和谐是东西文明本来都存在的；但是西方文明在近代以来有所偏颇，需要通过中国文化的启迪来激活本来的和谐精神。以哲学而言，面对人类感情的撕裂，“强调义务的儒家主张，今天再合适不过了。同时，把普遍的爱作为义务的墨子学说，对现代世界来说，更是恰当的主张”；道家顺应自然的思想，对当今技术的“毁灭性发达”具有批判意义；⁷⁴试图从中寻觅人类精神的出路。奥地利裔英国经济学家、诺贝尔经济学奖获得者哈耶克认为，老子的“无为而治”对于现代经济学很有价值。1966年他在东京演讲，谈到“自发秩序”理论时，激动地反问道：“难道这一切不正是《老子》第57章所言‘我无为，而民自化；我好静，而民自正’吗？”⁷⁵一般认为，中国传统哲学的思维方式是不适合现代科学的。但20世纪多名获得诺贝尔奖的科学家却不这么看。如丹麦科学家玻尔认识到量子理论的互补性概念与中国阴阳对立互补的思维方式高度契合。日本科学家汤川秀树则认为自己的科学创造直接受惠于老庄哲学。他说：“给我影响最深的是老庄等人的思想”，“在我思考有关物理学问题时，它仍不知不觉地进入其中”。⁷⁶他在自己的著作中举出三个例子说明老庄哲学对自己物理学研究的启迪。德国科学家海森堡改变了原先把科学研究的理论源泉归之于西方文化的观点，指出：“东方传统哲学思想与量子力学的哲学本质之间有着某种确定的联系”。⁷⁷显然，他们都肯定中国哲学思维方式激发了现代科学新的创造灵感。汤川秀树说得好：“西方文明不是唯一的文明，而且西方的思想方式也不是唯一先进的思维方式，确实，如果世界上将来要过一种真正幸福的生活，那么东方和西方在新的意义上的融合就将是必要的”。⁷⁸

美国著名汉学家葛瑞汉说：中国哲学总是思考“‘道在哪里’的问题”。⁷⁹20世纪以来，中国哲学提供了回答现代文明真正幸福生活的“道在哪里”的智慧，彰显出普遍性的世界意义。这正是《中庸》说的“道不远人”。当然，这里的“人”指向的是人类命运共同体。

72 [法]罗曼·罗兰：《1919年8月致泰戈尔》，转引自许苏民《中西哲学比较史》上卷，第411页。

73 [法]罗曼·罗兰：《致美国作家》，《罗曼·罗兰文钞》，上海译文出版社，1985年，第93页。

74 [英]汤因比：《展望21世纪》，北京，国际文化出版公司，1985年，第425页。

75 转引自冯兴元《从老子的“无为而治”到哈耶克的“自发秩序”》，《东方早报》2014年9月16日。

76 [日]汤川秀树：《汤川秀树著作集》第7卷，东京，岩波书店，1985年，第21页。

77 灌耕编译：《现代物理学与东方神秘主义》，成都，四川人民出版社，1984年，第5页。

78 [日]汤川秀树：《创造力和自觉》，上海，复旦大学出版社，1987年，第37页。

79 [美]葛瑞汉：《论道者——中国古代哲学论辩》，北京，中国社会科学院出版社，2003年，第42页。

“构建人类命运共同体”理念中所蕴含的“贵和”、“大同”思想基因

丁鼎

山东师范大学齐鲁文化研究院

当今世界面临着前所未有的大变局，政治多极化、经济全球化、各国间的联系和依存日益加深。不论人们身处何国、信仰如何、是否愿意，实际上已经处在一个命运共同体中。面对当前人与人之间、人与自然之间、国与国之间、民族与民族之间出现的各种错综复杂的矛盾和危机，我们党和国家因应人类世界发展的需要，面向未来提出“人类命运共同体”这一理念，为全球治理提供了中国智慧和方案。“构建人类命运共同体”日益成为国际社会的共识，甚至被写入联合国决议。

早在2011年国务院就在《中国的和平发展》白皮书中提出了“命运共同体”这一概念。白皮书指出：“要以命运共同体的新视角，以同舟共济、合作共赢的新理念，寻求多元文明交流互鉴的新局面，寻求人类共同利益和共同价值的新内涵，寻求各国合作应对多样化挑战和实现包容性发展的新道路。”¹中国共产党十八大报告明确提出了“人类命运共同体”的理念，指出：“要倡导人类命运共同体意识，在追求本国利益时兼顾他国合理关切，在谋求本国发展中促进各国共同发展。”²

党的十八大以来，习近平总书记不断阐释和完善人类命运共同体理念，使构建人类命运共同体的理论内涵不断得到丰富和发展。

2013年3月23日，习近平主席在莫斯科国际关系学院发表演讲，向世界传递了中国对人类命运的思考：“这个世界，各国相互联系、相互依存的程度空前加深，人类生活在同一个地球村里，生活在历史和现实交汇的同一个时空里，越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体。”³

2015年9月28日，习近平在纽约联合国总部举行的七十届联合国大会一般性辩论时发表题为《携手构建合作共赢新伙伴，同心打造人类命运共同体》的重要讲话，指出：“‘大

1 中华人民共和国国务院新闻办公室：《中国的和平发展》，北京：人民出版社2011年，第24页。

2 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，《人民日报》，2012年11月18日。

3 习近平：《习近平谈治国理政》，北京：外文出版社2014年版，第272页。

道之行也，天下为公。’和平、发展、公平、正义、民主、自由，是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标。……当今世界，各国相互依存、休戚与共。我们要继承和弘扬联合国宪章的宗旨和原则，构建以合作共赢为核心的新型国际关系，打造人类命运共同体。”⁴

2017年1月18日，习近平总书记又在联合国日内瓦总部发表的《共同构建人类命运共同体》的演讲中强调指出：“让和平的薪火代代相传，让发展的动力源源不断，让文明的光芒熠熠生辉，是各国人民的期待，也是我们这一代政治家应有的担当。中国方案是：构建人类命运共同体，实现共赢共享。”⁵

“构建人类命运共同体”这一理念作为中国共产党提出的推进全球治理的中国方案，本身必然蕴含着丰富的中国传统文化的元素或基因。在某种意义上可以说，“构建人类命运共同体”这一理念既是对马克思主义世界历史思想的发展和升华，也是对中国传统文化价值取向的创造性转化和创新性发展。

中国传统文化的主体就是孔子创建的儒家思想，“贵和”与“大同”都是儒家思想的核心价值观念，也是中国传统文化中引人瞩目的价值取向。本文拟从思想渊源的角度探讨一下“构建人类命运共同体”中所蕴含的“贵和”和“大同”思想基因。不当之处，还望各位专家学者不吝赐正。

一、“贵和”是中国传统文化最重要的价值取向之一

“礼”是孔子创立的儒家思想体系的核心价值观念。儒家所倡导的礼乐文化是中国传统文化的主体内容，是中国传统文化的基本范式，也是中国传统文化有别于西方文化的特质。

儒家礼乐文化的精髓就是孔子所倡议的“礼之以和为贵”（《礼记·儒行》）和孔门弟子有子所阐释的“礼之用，和为贵”（《论语·学而》）的社会和谐思想，这也是儒家礼乐文化超时代的普适价值所在。这种“以和为贵”的价值取向对于中华民族精神的塑造、对于当代和谐社会建设、对于“人类命运共同体”建设都有着非常重要的理论价值。

众所周知，儒学基本上是一种关于社会伦理的学说，它是探讨宗法等级社会中人际关系的学问。礼乐是儒家传统伦理思想道德规范体系的逻辑起点与核心观念。儒家所倡导的礼乐文化既是一种社会政治理想，也是一套伦理道德原则与规范所组成的文化系统。礼乐是用来调整和制约人的行为的。它调节着人的主观欲求和客观现实之间的矛盾，使二者之

4 习近平：《携手构建合作共赢新伙伴，同心打造人类命运共同体》，载于《习近平谈治国理政》第二卷，北京：外文出版社2017年版，第522页。

5 习近平：《共同构建人类命运共同体》，载于《习近平谈治国理政》第二卷，北京：外文出版社2017年版，第539页。

间达到一种能够维持人类社会和谐共处的平衡状态。这就是说，礼乐是为了应对社会稳态结构的需求而产生的。儒家礼乐文化的根本精神。就是要求并倡导社会各个阶层的人们都应按照“礼”的规范和谐相处。根据这一“贵和”的道德价值取向，儒家主张当个人与他人、个人与社会之间发生矛盾与冲突时，应采取宽容、谦让的态度，这样不但有利于建立和谐协调的人际关系和良好的社会秩序，也有助于使整个社会形成强大的凝聚力。当然，儒家所主张的“和”并不是无原则的同一、调和，而是在一定条件和原则下的谐和、融合。所以孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）中华民族数千年来形成的宽容礼让、谦恭善良、求大同存小异的道德传统，正是这种“贵和”（即崇尚“和谐”）的价值取向长期影响和积淀的结果。

儒家礼乐文化所倡导的“和”是中国传统文化的精神特质，也是中华民族的优良传统。正如习近平主席所说：“中华文化崇尚和谐，中国‘和’文化源远流长，蕴涵着天人合一的宇宙观、协和万邦的国际观、和而不同的社会观、人心和善的道德观。在5000多年的文明发展中，中华民族一直追求和传承着和平、和睦、和谐的坚定理念。以和为贵，与人为善，己所不欲、勿施于人等理念在中国代代相传，深深植根于中国人的精神中，深深体现在中国人的行为上。”⁶ 习近平主席的讲话从多方面揭示了中国“和”文化的丰富内涵。

爱好和平，协和万邦，自古以来就是中国人治理国家、处理国际关系的基本信念。爱好和平的信念和原则，直到今天仍然有强大的生命力，仍然是当代中国处理国际关系的基本理念。“和”文化生生不息，不仅贯穿中国历史，也深刻影响当代中国的外交理论和实践。从倡导和平共处五项原则到主张国际关系民主化、构建人类命运共同体，都是对传统“和”文化的继承和发展。“和”的核心是和而不同。“和”意味着世间万事万物都是由不同方面、不同要素构成的统一整体，意味着协调不同的人、事、物，使之达到和谐均衡。“和”是矛盾的对立统一，追求内在的和谐统一，而非表象上的相同和一致。和而不同的理念揭示的是求同存异、包容互补、和谐共存的价值取向。

儒家礼乐文化“贵和”的精神，既强调天人合一，倡导人与自然界的和谐共存，更注重人与人之间、人与社会之间能和睦相处，追求整个社会的和谐有序。不言而喻，儒家礼乐思想在社会政治层面的价值取向，就是在承认和肯定社会阶级、阶层差异和矛盾的基础上，主张各阶级、阶层求大同、存小异，“克己复礼”，和平共处于一个社会大家庭中。

众所周知，人是社会的主体。自人类诞生之日起，人类就必须在互相依赖协作中从事各种活动，这种互相依赖协作的总和就是社会。社会是人类活动的产物，社会的发展就是人的劳动方式的变化。人们活动的结果，不仅形成了不断变化的社会关系，还形成了客观的社会结构。因此，社会主义和谐社会，实际上是指以人为主体的社会和谐发展状态，它包括人与自然之间的和谐、人与人之间的和谐、社会结构之间的和谐三个方面的基本内涵。

6 习近平：《在中国国际友好大会暨中国人民对外友好协会成立60周年上的讲话》，《人民日报》2014年5月16日。

我们党和国家这些年提出的建设中国特色的社会主义道路、建设和谐社会、和平崛起、构建人类命运共同体等战略目标，实际上是互相关联的。其中一以贯之的东西，究其实就是在马克思列宁主义基本原理指导下对我国传统文化的继承、发展和超越。没有中国的文化特色，就不能称之为中国特色的社会主义。而和谐社会、和平崛起、构建人类命运共同体等，都在一定程度上折射出中国传统礼乐文化的“贵和”特色，是对儒家所倡导的礼乐文化的有批判的继承和超越。

儒家礼乐文化植根于我国古代传统文化的深厚土壤，其贵和的价值取向是我国传统文化对世界文化的一个巨大贡献。儒家礼乐文化的贵和精神是人类世界的共同精神财富，它历久弥新，在当今仍有其重要的思想文化价值。这种贵和精神具有跨越时空的强大生命力和恒久的普世价值，将为化解人类共同面临的种种冲突和危机发挥重要作用。

弘扬礼乐文化的贵和精神不仅可以正确地处理一个国家、一个民族内部各个阶层、各个阶级之间的关系，而且将为不同国家、不同民族文化的冲突与融合开辟切实可行的正确道路。当今的世界是一个多元、开放的世界，东西方思想文化相互激荡，各国、各民族文化的交流碰撞、冲突和融合，无论在广度还是深度上都是空前的。怎样正确处理不同民族、不同文化之间的相互关系，是当今世界的一大现实问题。以礼乐文化的贵和精神为主导，引导各种不同文化在交流、碰撞、冲突的过程中走向融合，这不仅应该是世界不同文化正确的发展方向，而且是人类文明生生不息的必由之路。

以习近平为核心的中国共产党提出推动构建人类命运共同体的伟大构想，就是力图为解决当前世界各国所面临的许多重大国际问题而作出的努力。习近平总书记在各种国际外交场合和国内重要会议中多次对人类命运共同体理念进行了详细阐释。构建人类命运共同体包含了足以引导世界走出经济全球化困境的基本价值理念。

总括说来，坚持合作共赢、追求国际公平正义、追求国际关系民主化、追求持久和平、彻底打破国强必霸的逻辑，这五个方面成为构建人类命运共同体的基本价值追求和精神实质。而这五个方面的价值理念均与中国传统礼乐文化“以和为贵”的价值取向有着天然的、一脉相承的联系。因此，以习近平同志为核心的党中央提出的“人类命运共同体”这一伟大构想可以看作是对我国传统礼乐文化精神的创造性转化和创新性发展。人类命运共同体理念的提出，就是旨在把握人类利益和价值的通约性，在国与国关系中寻找最大公约数，建构相互合作、公平竞争、和平发展的新的世界格局，逐步实现人类对和谐共存的美好世界的愿望。构建人类命运共同体所要达到的目的，就是力图从根本上改变现今经济全球化的固有模式，克服经济全球化过程中始终存在的内在矛盾和严重弊端，把人类始终追求的和平、安全、合作、互利、共赢、共享、平等、自由等理念完整地注入世界文明的发展进程中，从而构建起一个持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容的美好世界。

二、“天下为公”的“大同”社会理想及其当代价值

作为一种新型的国际秩序观，人类命运共同体理念的提出有着重的思想基础。它植根于中国悠久的历史文化之中，吸取了中国特色社会主义理论的底蕴，升华了中国传统文化有关社会治理思想的精髓。

人类命运共同体理念，传承了中国几千年来“天下大同”的政治理念。中国古代的“大同”思想首见于儒家十三经之一的《礼记》。《礼运》是《礼记》中非常重要的一篇。本篇以子游问孔子答的形式不仅论述了礼的起源、发展、演变，以至于完善的过程，并探讨了圣王制礼的根据、原则，而且提出了中国历史上著名的“大同”社会理想，并进而说明“天下为公”是大同社会的特征。本篇对“天下为公”的大同社会的理想化描述，体现了儒家的最高社会理想。这种“大同”的政治理想产生于中国的2000多年前，是极为可贵的。

儒家经典《礼记·礼运》记述了孔子的一段话，对“大同”理想世界进行了具体的描绘：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故，谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”⁷孔子在这里所提出的大同理想体现了孔子的社会理想和政治理想，表达了对公平、和平、幸福的人类社会的追求和向往。“天下为公”之“公”有公正无私之意。在儒家看来，公是天、地之至德。孔子所倡导的大同思想是对天下大治的理想社会秩序的概括。“天下为公”是“大同”社会的总原则；“选贤与（举）能”是政治措施；“讲信修睦”是要求社会成员之间应该讲求诚信友爱，和睦相处，各尽所能，各取所需，共享太平生活。

《礼记·礼运》不仅提出了“大同”理想，而且提出了“天下一家，中国一人”设想：“故圣人耐（能）以天下为一家、中国为一入者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后为之”孔颖达疏曰：“此孔子说圣人能以天下和合共为一家，能以中国共为一入者，问其所能致之意。‘非意之也’者，释其能致之理，所以能致者，非是以意测度谋虑而已，须知其诸事，谓以下之事。‘必知其情’者，谓必知民之情也，则下文七情是也。‘辟于其义，者，谓开辟其义以教之，则下文‘父慈、子孝’十者之类是也。‘明于其利’者，谓显明利事以安之，则下文‘讲信修睦’是也。‘达于其患’者，谓晓达其祸患而防护之，则下文‘争夺相杀’是也。‘然后能为之’者，圣人必知此情义利害，然后能使天下为一家，中国为一入，皆感义怀德而归之。”在以孔子为代表的儒家学派看来，圣人认为天下和合共为一家，中国共为一入不是一种臆想，而是可以通过实实在在的治人

7 孔颖达：《礼记正义》卷二十一，影印《十三经注疏》本，中华书局1980年版，第1414页。

七情（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七情），修十义（父慈、子孝、兄良、弟弟、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠十义），讲信修睦，崇尚辞让，避免争夺，使天下人感义怀德，实现众望所归，从而实现“天下一家，中国一人”的社会理想。

《礼记礼运》集中体现了《礼记》的在政治思想方面的价值。本篇所提出的“天下为公”的“大同”社会理想思想曾被我国近现代史上两位伟人先后用来表述自己的政治思想，并以此指导自己的社会实践。由此可以反映《礼记》一书在社会政治方面的当代价值。

（一）康有为的《大同书》

清朝末年领导了戊戌维新运动的思想家康有为曾经撰写了《大同书》来阐发其社会改良思想。本书是康有为对中国近代历史和中国文化思想宝库最重要的贡献之一。康有为青年时便重视“经世致用”之学。他早年去过香港、上海等地，接触到一些西方资本主义文明，因而萌发了革新思想，他认为必须学习西方，进行政治改良，才能救国救民。康有为的《大同书》虽然深受西方进化论学说和空想社会主义的影响，但从总体上说，还是根植于《礼记礼运》提出的“大同”思想。康有为依据《春秋》公羊三世说和《礼运》中的“小康”、“大同”说，表述了人类历史发展的三个阶段，即由“据乱”进为“升平”（小康），由“升平”进为“太平”（大同）。进入大同社会后，人们都成为快活无比的“神圣”。显然康氏在《大同书》中追寻的理想社会，就是这样既有中国社会理想特色，又有西方空想社会主义色彩的世界。

（二）孙中山与“天下为公”的政治思想

在我国近代史上积极弘扬《礼记·礼运》倡导的“天下为公”思想的伟人是孙中山先生。孙中山先生是中国近民主主义革命的开拓者，是中华民国和中国国民党的缔造者，是三民主义的倡导者。他首举彻底反封建的旗帜，终于推翻帝制，建立了中华民国。孙中山在推翻满清统治、建立民国的革命运动中非常推崇《礼运》篇的“天下为公”思想，并特别喜欢题写“天下为公”。据统计，在孙中山的题词中，“仅目前所辑得的有受主姓氏的”“天下为公”，就达三十多件，其中有题赠冯玉祥的，有题赠张学良的，还有许多题写于公共场所。他给黄埔军官学校题写的训词则是：“三民主义，吾党所宗，以建民国，以进大同。”从1924年初开始，孙中山在广州国立高等学堂演讲三民主义，在《民族主义》第6讲的末尾，孙中山总结说：“我们要将来能够治国平天下，便先要恢复民族主义和民族地位。用固有的道德和平做基础，去统一世界，成一个大同之治，这便是我们四万万人的大责任。诸君都是四万万人的分子，都应该担负这个责任，便是我们民族的精神。”由此可见孙中山非常推崇《礼运》篇倡导的“天下为公”的“大同”理想。他的理想，他的目标，他的思想体系的基本精神，都浓缩在“天下为公”这四字所体现的大同理想，其目标就是建立

一个公平、公正、共和的“大同”社会。由此也见《礼记》一书当代价值之一斑。

2012年11月党的十八大报告旗帜鲜明地提出：“在国际关系中弘扬平等互信、包容互鉴、合作共赢的精神，共同维护国际公平正义。平等互信，就是要遵循联合国宪章宗旨和原则，坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等，推动国际关系民主化，尊重主权，共享安全，维护世界和平稳定。包容互鉴，就是要尊重世界文明多样性、发展道路多样性，尊重和维护各国人民自主选择社会制度和发展道路的权利，相互借鉴，取长补短，推动人类文明进步。合作共赢，就是要倡导人类命运共同体意识，在追求本国利益时兼顾他国合理关切，在谋求本国发展中促进各国共同发展，建立更加平等均衡的新型全球发展伙伴关系，同舟共济，权责共担，增进人类共同利益。”此后，习近平总书记多次从不同维度对“构建人类命运共同体”的思想进行了理论阐述，使“人类命运共同体”理论的内涵得到全方位、多层次地不断充实、不断丰富、不断完善。

毫无疑问，“构建人类命运共同体”的理念是我们古代儒家提出的“天下为公”的“大同”思想的现代表达和升华。“人类命运共同体”是全球化时代中国将自身传统文化与国际社会现实相结合而提出的人类共存之道的“中国方案”。

《礼记·礼运》所提出的“大同”思想有悠久的历史，丰富的内涵，反映了中华民族开放的心胸、宏伟的气度和高远的理想，是中国传统文化为人类文明提供的宝贵遗产。近年来我们党和国家提出的“构建人类命运共同体”的理论，就是在中华优秀传统文化，特别是儒家思想的基础上吸收当今人类其他文化的思想基础上形成的。“构建人类命运共同体”，就是要求世界各民族、各国家求同存异，“和而不同”，同心协力，争取将地球村建成一个包容各民族文化的利益共同体、责任共同体和生命共同体，也就是把地球上各民族国家联合起来，构建一个相互依存、休戚与共、和谐相处的国际大家庭。

全球视域下的中阿（中国-阿拉伯国家） 人文交流与命运共同体建设

丁俊

上海外国语大学中东研究所教授

摘要：

在漫长的历史长河中，和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢始终是中阿文明交往的主旋律。以和为贵、和不同的文化品质使两大文明始终能够交而不恶，交而互通，交而能合，和合共生。在穿越时空的往来中，中阿两个民族彼此真诚相待，在古丝绸之路上出入相友，在争取民族独立的斗争中甘苦与共，在建设国家的征程上守望相助，在深化人文交流、繁荣民族文化的事业中相互借鉴。千百年来，古老的海、陆丝绸之路将中阿文明紧密联系在一起，中华民族与阿拉伯民族因丝绸之路相逢相知，相互间绵延不绝的文明交往与人文交流在世界文明史上书写出精彩的篇章。1949年以来，随着新中国的建立以及众多阿拉伯国家的相继独立，中阿文明交往与人文交流开启了新纪元。改革开放后，中阿人文交流进入新的发展时期，特别是21世纪后，中阿双方各领域人文交流日趋活跃，成就斐然。在共建人类命运共同体理念引领下，新时代的中阿人文交流不断提速发展，双方秉持和平、创新、引领、治理、交融的行动理念，携手共建“一带一路”，共同推动中阿两大民族复兴形成更多交汇，为推动构建人类命运共同体不断做出重要贡献。“文明的活力在于交往交流交融”，丰富多彩的中阿人文交流，不断夯实着中阿关系的社会基础和民意基础，不仅有力促进了新时代中阿战略合作与中阿命运共同体和人类命运共同体建设，而且彰显出东方文明“交而通”“交而和”的伟大智慧，堪称当今世界不同文明间平等交往、互学互鉴与和合共生的典范。

关键词：中国；阿拉伯国家；文明交往；命运共同体

一、中阿文明交往与人文交流的历史回顾

中国与阿拉伯国家的友好交往与人文交流具有悠久深厚的历史基础，古老的海、陆丝绸之路将中华文明与阿拉伯文明紧密联系在一起，千百年来，中阿两大民族的文化交

流谱写了人类文明交往互鉴的历史佳话，为东西方文明交流做出了巨大贡献，在世界文明交流史上书写出精彩篇章。“知识虽远在中国，亦当求之！”这句在阿拉伯世界广为传诵的古训，生动表达了阿拉伯人民对中华文明的倾慕与向往，激励着从古到今无数阿拉伯人不断来到中国。

唐、宋时期，中国与阿拉伯的交往已十分密切，据中国史籍记载，自唐永徽二年（651年）至贞元十四年（798年）的百余年间，大食（阿拉伯）向唐遣使多达39次。唐朝中后期，有大量阿拉伯人来华定居，他们努力学习中国文化，不断融入中国社会。唐宣宗大中二年（848年），大食国人李彦昇还考取了进士，成为轰动一时的新闻。唐人杜环曾游历大食多年，撰有《经行记》，详细记述了当时阿拉伯的民情风俗与宗教文化；唐时来华的阿拉伯旅行家苏莱曼在其《中国印度见闻录》中也记述了当时来华阿拉伯人的活动情况。宋人周去非《岭外代答》中专列《大食诸国》一卷，介绍了阿拉伯地区的山川形胜与风物人情。

元朝时期，丝绸之路持续繁荣，中国四大发明以及制瓷、纺织等技术陆续西传阿拉伯，并经阿拉伯而远传欧洲，阿拉伯科技文化与人文学科也大量传入中国，涉及天文、历算、医药、数学、建筑、军事、宗教、哲学等许多领域。元朝天文台引进的阿拉伯天文仪器有七种之多，元代秘书监收藏的阿拉伯伊斯兰文献典籍多达数百部；元朝的航海家汪大渊曾远涉重洋，穿行阿拉伯海和红海，至今日索马里、摩洛哥等地，并撰《岛夷志略》一书，记述了当时阿拉伯地区的情形；稍晚于汪大渊的阿拉伯旅行家伊本·白图泰也到访中国，游历南北多地，其《伊本·白图泰游记》对中国的民情风物有详细记述，并对中国文化赞誉有加。

明初航海家郑和七下西洋，遍访海上丝路沿线国家，其中包括今天的阿曼、沙特、也门、索马里、埃及等阿拉伯国家，堪称中阿人文交流史上的壮举。郑和下西洋极大地促进了中国与包括阿拉伯国家在内的海上丝路沿线国家间的友好交往与文化交流。明、清时期，还涌现出王岱舆、刘智、马注、马德新等一批回族学者，积极开展“以儒诠经”活动，致力于“伊儒会通”¹，汇通中阿文化，将宋明理学与阿拉伯伊斯兰哲学融会贯通，强调中阿两大文明皆为“至中至正至和至平之道”，进而将两大文明的交流互鉴引向哲学思想的深层。

民国时期，马松亭、达浦生、王静斋等不少回族学者继续踏着丝路古道，深入阿拉伯世界考察访学，向阿拉伯国家介绍中国文化，宣传中国抗战事业。庞士谦、马坚、纳忠等一批学子赴埃及留学，期间也积极向阿拉伯世界介绍中国文化，并在爱资哈尔大学开设中国文化讲席，开在阿拉伯国家讲介中国文化之先河。马坚还将《论语》译为阿拉伯语并在埃及出版，使这部中华文化名著第一次为阿拉伯读者所了解。

1949年，随着中华人民共和国的建立以及众多阿拉伯国家的相继独立，开启了中阿

1 习近平：《深化文明交流互鉴 共建亚洲命运共同体——在亚洲文明对话大会开幕式上的主旨演讲》，2019年5月15日，北京。新华网：http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2019-05/15/c_1124497022.htm

友好交往与人文交流的新纪元。新中国党和国家领导人高度重视包括与阿拉伯国家在内的对外人文交流，将人文交流视为国家外交的重要环节。周恩来总理曾形象地称“对外文化交流工作是中国外交工作两翼中的一翼。”²新中国的对外人文交流起步于与包括阿拉伯国家在内的亚非国家的交流，并且一开始就确立了平等相待、相互尊重、互学互鉴的交往原则。毛泽东主席、周恩来总理等老一辈革命家高度重视与阿拉伯国家的人文交流，在他们的亲自参与、关心和引领下，中国与阿拉伯国家间的人文交流快速翻开了新的历史篇章。

1955年4月，周恩来总理在万隆会议会上宣示：“我们亚非国家需要在经济上和文化上合作，以便有助于消除我们在殖民主义的长期掠夺和压迫下所造成的经济上和文化上的落后状态……我们相互之间的文化交流应该尊重各国民族文化的发展，而不抹煞任何一国的特长和优点，以便互相学习和观摩”。³会议期间，周总理与埃及总统纳赛尔、沙特外交大臣费萨尔等阿拉伯国家元首和政要会晤，就发展双边关系、开展人文交流达成重要共识。1955年5月，埃及宗教事务部长即率团访华，与中国文化部签订了埃中《文化合作会谈纪要》，1956年4月，中国政协副主席包尔汉率团访问埃及，与埃及教育部签订了中埃政府《文化合作协定》，这是新中国与阿拉伯国家签订的第一个文化合作协定，从此掀开了中阿人文交流的新篇章，尽管在“文革”期间中阿人文交流一度受阻，但自1978年改革开放以来，中阿人文交流又迅速恢复并快速发展，各领域交流日趋活跃，成就斐然。

中阿友好交往与人文交流的发展历程昭示，在漫长的历史长河中，和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢始终是中阿文明交往的主旋律。以和为贵、和而不同的文化品质使两大文明始终能够交而不恶，交而互通，交而能合，和合共生。在穿越时空的往来中，中阿两个民族彼此真诚相待，在古丝绸之路之上出入相友，在争取民族独立的斗争中甘苦与共，在建设国家的征程上守望相助，在深化人文交流、繁荣民族文化的事业中相互借鉴。

二、当代中阿文明交往与人文交流的库发展与非凡成就

改革开放以来，中国与阿拉伯国家的人文交流实现了从恢复发展到全面发展再到提速发展的三步跨越发展，即1978年至2004年为恢复、发展时期，2004年至2012年为全面发展时期，2013年至2018年为提速发展时期。

（一）中国改革开放春风吹动中阿人文交流快复苏与发展

- 2 中华人民共和国文化部对外文化联络局：《中国对外文化交流概览1949-1991》，北京：光明日报出版社1993年版，第46页。
- 3 中华人民共和国外交部、中共中央文献研究室编：《周恩来外交文选》，北京：中央文献出版社1990年版，第118页。

1978年，中共中央召开十一届三中全会，决定中国实行对内改革、对外开放政策，改革开放的春风，吹动了因“文革”受阻的中阿人文交流的快速复苏与发展。自1956年与埃及签订文化合作协定起至2004年，中国与所有阿拉伯国家签订了文化合作协定，其中与15个阿拉伯国家的文化合作协定是在改革开放后签订的，这些国家及与中国签订文化合作协定的时间分别是：突尼斯（1979）、约旦（1979）、阿曼（1981）、苏丹（1981）、摩洛哥（1982）、科威特（1982）、科摩罗（1985）、利比亚（1985）、吉布提（1991）、巴林（1991）、黎巴嫩（1992）、卡塔尔（1999）、阿联酋（2001）、沙特（2002）、巴勒斯坦（2004）。改革开放后，中国还陆续与多数阿拉伯国家签署了年度文化交流执行计划。中阿文化合作协定及执行计划的签订，有效促进了改革开放以来中阿人文交流的发展，各类人文交流活动在双边文化合作协定框架下有序进行，不断发展。

改革开放初至世纪之交的20多年间，中阿人文交流在文化、艺术、教育、体育等领域不断开拓发展，交往日趋频繁，互办各类文化周活动，包括歌舞团、杂技团、京剧和芭蕾舞团、体育代表团等各类形式的文教艺术代表团互访不断，中国电影也开始走进阿拉伯世界，在埃及、叙利亚、黎巴嫩、约旦、突尼斯等国都举办过中国电影周，在开罗国际电影节、大马士革电影节、迦太基电影节等阿拉伯国家举办的国际性电影盛会上，中国影片频繁亮相，并获得各类奖项，如《梅花巾》（1983年开罗电影节荣誉奖）《特混舰队在行动》（1983年开罗电影节铜奖）《红高粱》（1989年大马士革电影节特别奖）《末代皇帝》（1987年大马士革电影节最佳演员奖）《留守女士》（1992年开罗电影节最佳影片）《金秋鹿鸣》（1997年突尼斯国际儿童和青年电影节金奖）《黑眼睛》（1997年大马士革电影节最佳女演员奖）等。为传承中阿丝路友情，重温中阿古代海上丝路航海活动，1980年11月至1981年7月，阿曼仿古帆船“苏哈尔号”完成从首都马斯喀特至中国广州的航行，1991年，阿曼又在中国举办文化周活动，双方合作在广州建立纪念碑，纪念“苏哈尔号”航行成功；1997年10月，海湾国家在中国举办海湾文化周活动。⁴

这一时期，在双边文化协定框架下，中国与埃及、沙特阿拉伯、卡塔尔、也门、苏丹、阿尔及利亚等阿拉伯国家签订了教育合作协定或教育合作谅解备忘录，并与埃及等国签订了互相承认学历和学位协议，双方教育代表团互访频繁；自1974年至1985年，中国接受苏丹留学生114名，至1991年，苏丹在华留学生有85名；1986年至1991年，有5个中国教育代表团先后出访也门，52名中国教师在也门支教，也门在华留学生有127名；1996年，中国与埃及两国教育部共同举办了“面向21世纪教育中埃高层研讨会”；⁵2000年，阿尔及利亚在华留学生23名、毛里塔尼亚20名、突尼斯6名；中国向阿拉伯国家派

4 赵国忠：《新中国成立后的中阿文化交流与合作》，载安惠侯等主编：《丝路新韵——新中国和阿拉伯国家50年外交历程》，北京：世界知识出版社2006年版，第233-234页。

5 同上，第235-236页。

遣留学生的数量也日渐增加，自费赴阿留学生也开始增多。

中国与多个阿拉伯国家在文化协定框架内签署了体育合作协定，双方体育代表团互访不断，中国乒乓球运动员访问团曾多次访问阿拉伯国家，为促进中阿友好交往与人文交流发挥出独特作用。中国还与多个阿拉伯国家在卫生医疗、科技等领域展开合作，互派卫生代表团，中国长期向医疗条件相对落后的阿拉伯国家提供医疗援助，苏丹等国还派技术代表团访华，学习中国治沙经验。⁶

1980年以来，中阿双方还以各种形式对为中阿人文交流做出贡献的知名人士和专家学者进行表彰，如黎巴嫩总统赫拉维亲自为中国作家冰心颁发“雪松骑士勋章”，北京大学授予叙利亚作家马鲁海名誉教授称号，中国社科院宦乡、浦寿昌先后被摩洛哥皇家科学院聘为通讯院士，北京外国语大学纳忠教授当选叙利亚大马士革阿拉伯语语言学会通讯理事，纳忠教授还荣获首届“阿拉伯文化沙迦国际奖”。

为更好沟通协调与阿拉伯国家的友好交往与人文交流，1991年至1999年，中国相继成立了中国-埃及友好协会、中国-叙利亚友好协会、中国-苏丹友好协会、中国-沙特友好协会等，2001年又成立了中国-阿拉伯友好协会，阿拉伯国家方面也陆续成立对应的友好协会。各友好协会都为促进中阿人文交流与民间交往发挥了独特作用，做出了重要成绩。

（二）“中阿合作论坛”为21世纪中阿人文交流搭建起广阔平台

2004年中国-阿拉伯国家合作论坛成立，不仅为新世纪中阿集体合作发挥出战略引领作用，而且为中阿人文交流搭建起全新的广阔平台，开拓出空前广泛领域，论坛框架下设立的中阿关系暨文明对话研讨会、高教与科研合作研讨会、新闻合作论坛、人力资源培训、民间交流等多种文化交流机制有效推动了中阿人文交流全面、快速发展，各类交流活动精彩纷呈，交流成果丰硕。中阿合作论坛成立以来，双方已联合举办8届中阿关系暨中阿文明对话研讨会、3届阿拉伯艺术节和3届中国艺术节；2009年以来，中国连续9年举办“意会中国-阿拉伯知名艺术家访华采风创作活动”，邀请各阿拉伯国家艺术家来华采风创作，组派各类艺术团组赴阿拉伯国家举办演出、展览、非遗、讲座等活动，还通过赴阿拉伯国家举办“欢乐春节”、“中国文化周”等方式，与阿方联合打造“中阿丝绸之路文化之旅”品牌。⁷

中阿合作论坛成立以来，中阿在新闻出版、广播电视电影、智库合作等领域好合作交流快速发展，双方联合多次举办中阿新闻合作论坛、中阿广播电视合作论坛和中阿智库论坛。2004年以来，中国新华社《人民日报》、中央电视台等单位分别与各阿拉伯国家主

6 （苏丹）加法尔·卡拉尔·艾哈迈德：《跨越两千年的苏丹中国关系探源求实》，史月译，北京：时事出版社2014年版，第178页。

7 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心：《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》，中阿合作论坛网站：<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydy1/P020180614580301500634.pdf>

流媒体签署了合作协议；2011年，《中国日报》亚洲版进入阿联酋市场，目前发行量为每周2万份；中国在阿拉伯国家展映影片300余部，阿拉伯国家在华展映影片10余部；2012年以来，中国国际广播电台先后在毛里塔尼亚、科摩罗、吉布提等阿拉伯国家落地，并与埃及、突尼斯、摩洛哥、也门、阿尔及利亚等多个阿拉伯国家广播电视媒体签署了中国影视剧播出协议，《幸福生活》《媳妇的美好时代》《咱们结婚吧》《嘿，老头！》《王昭君》等10多部反映中国当代题材的影视剧陆续在一些阿拉伯国家播出，受到阿拉伯观众喜爱；中国中央电视台实现了在阿拉伯国家的全覆盖，央视国际频道在除索马里外的21个阿拉伯国家落地。2010年，中方与阿盟秘书处签署《中华人民共和国出版总署与阿拉伯国家联盟秘书处“中阿典籍互译出版工程”合作备忘录》，启动“中阿典籍互译出版工程”，已翻译出版30余种中阿典籍，⁸北京大学仲跻昆教授、上海外国语大学朱威烈教授先后获得沙特阿拉伯“阿卜杜拉国王世界翻译奖”；北京国际图书展是世界四大图书博览会之一，自第11届首设主宾国以来，已有沙特、阿联酋两个阿拉伯国家先后担任北京国际图书博览会主宾国，黎巴嫩、阿曼、叙利亚、伊朗、埃及、沙特等多个阿拉伯国家出版商参展。

中阿双方在教育、人力资源开发、医疗卫生、科技、农业、林业和环境保护等众多社会发展领域的合作也快速发展，成就突出。中国开设阿拉伯语专业的高校已有50余所，继埃及等国之后，苏丹、突尼斯、毛里塔尼亚等阿拉伯国家的高校也陆续设立中文系，开设汉语专业。“汉语热”在阿拉伯国家快速兴起。中国已在黎巴嫩、埃及、约旦、突尼斯、苏丹、摩洛哥、阿联酋、巴林、科摩罗等9个阿拉伯国家建立了12所孔子学院及多所孔子课堂，自2004年起至2018年，共有13336人参与汉语水平考试；在华阿拉伯留学生从2004年的1130名增长到18050名，年均增长率达26%；赴阿拉伯国家人数由2004年的242名增长到2016年的2433名，年均增长率达21%；2004年以来，中国陆续为阿拉伯国家多个领域的专业人员和官员提供相关培训。⁹

中阿合作论坛也有力推进了中阿民间交流，论坛成立以来，双方民间交往日益活跃，双方已成功举办5届中国阿拉伯国家友好大会、2届中阿妇女峰会、2届中国-阿拉伯国家妇女论坛、2届中国-阿拉伯国家旅行商大会，开展2次中阿青年友好大使项目；中国已同9个阿拉伯国家建立了26对友好城市关系；旅游领域交往合作得到快速发展，已有13个阿拉伯国家成为中国公民组团出境旅游目的地国家。众多阿拉伯国家参加了2010年上海世博会，沙特馆更以独特的文化魅力受到中国参观者青睐。2016年1月，10位为中阿友好事业做出贡献的阿拉伯人士荣获“中阿友好杰出贡献奖”，并在开罗受到中国国家

8 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心：《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》，中阿合作论坛网站：<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydy1/P020180614580301500634.pdf>

9 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心：《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》，中阿合作论坛网站：<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydy1/P020180614580301500634.pdf>

主席习近平的亲切接见和表彰。中阿宗教界相互交往交流也实现良性互动，人员互访日渐频繁，中国穆斯林赴沙特朝觐活动有序进行，据中国国务院新闻办公室2018年4月发布的《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书披露，2007年以来，每年前往朝觐的中国各民族穆斯林人数均在1万人以上，¹⁰（2020年的朝觐活动因疫情暂停），向国际社会生动展现了当代中国宗教信仰自由、民族团结和谐的新形象。

（三）“一带一路”倡议为新时期中阿人文交流注入强大动力

2013年，习近平主席提出与沿线国家共建“一带一路”倡议，这一倡议不仅传承和弘扬古代丝绸之路开放包容、和平交往的优良传统，而且彰显互利共赢、共同发展的时代精神。历史上，中国与阿拉伯国家因丝绸之路而相逢相知；今天，阿拉伯国家是共建“一带一路”的天然合作伙伴，中阿将因共建“一带一路”而实现更深层次、更广领域的相知、相助和相交。中阿共建“一带一路”，不仅为中阿全面合作创造了战略对接的巨大平台，而且为中阿文化交流创造了宝贵机遇，增添了强大动力，推动中阿人文交流进入提速换挡、快速发展的新时代。

2014年6月，习近平主席在中阿合作论坛第六届部长级会上深入发表了题为《弘扬丝路精神 深化中阿合作》重要讲话，深入阐释了“和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢”的丝路精神，提出了中阿共建“一带一路”倡议，强调“中阿共建‘一带一路’，应该依托并增进中阿传统友谊。民心相通是‘一带一路’建设的重要内容，也是关键基础。”¹¹2016年1月，习近平主席在开罗阿拉伯国家联盟总部发表的演讲中再次强调，中国愿与阿拉伯国家开展共建“一带一路”行动，秉持和平、创新、引领、治理、交融的行动理念，共同推动中阿两大民族复兴形成更多交汇。2016年1月发布的《中国对阿拉伯国家政策文件》中，也对中阿文化交流与文明互鉴的持续发展做了战略规划和顶层设计，强调“中国愿同阿拉伯国家一道，致力于促进世界文明的多样性发展，促进不同文明之间的交流互鉴。进一步密切中阿人文交流，加强双方科学、教育、文化、卫生和广播影视领域的合作，增进双方人民相互了解和友谊，促进中阿文化相互丰富交融，搭建中阿两大民族相知相交的桥梁，共同推动人类文明发展进步。”¹²人文交流与文明互鉴已成为新时代中阿共建“一带一路”的重要精神支柱。

中阿共建“一带一路”倡议受到了众多阿拉伯国家的热烈欢迎和积极回应。我们在与

10 中华人民共和国国务院新闻办公室网站：《中国保障宗教信仰自由的政策和实践》白皮书。<http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626514/1626514.htm>

11 习近平：《弘扬丝路精神 深化中阿合作——在中阿合作论坛第六届部长级会议开幕式上的讲话》，2014年6月5日。人民网：<http://cpc.people.com.cn/n/2014/0606/c64094-25110795.html>

12 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心：《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》，中阿合作论坛网站：<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydyi/P020180614580301500634.pdf>

阿方交往时都感受到,不少阿拉伯国家都已在积极谋划将自身发展战略与“一带一路”对接,同时,“一带一路”建设也成为阿方学界、媒体、智库的热门话题,阿拉伯国家各界对中国文化、中国特色的治国理政经验和中国当下的国内外政策,都怀有浓厚兴趣,进一步了解和學習中国经验的热情不断增强。到中国出席中阿改革发展论坛会议的埃及前总理伊萨姆·沙拉夫等阿拉伯国家政要对“一带一路”、“人类命运共同体”都十分熟悉,且充满期待,盼望通过更多的交流合作,与中国共襄盛举。沙拉夫总理在讲话时盛赞中国提出的“一带一路”倡议,并认为建设美丽中国、美丽世界等目标,是蕴含中国智慧的发展理念和治理理念,适用于中国,也适用于阿拉伯国家。

“一带一路”倡议提出以来,中阿广泛开展形式多样的人文交流,推动文明互鉴,助力民心相通,在诸多领域的交流合作不断丰富和拓展。2014年9月,中阿文化部长论坛在北京举行,论坛通过了《中阿文化部长论坛北京宣言》,倡导进一步加强中阿文化互信,深化文化合作,为中阿共建“一带一路”搭建人文桥梁。2014年以来,已译制阿拉伯语中国影视作品50余部;至2017年底,中国与11个阿拉伯国家签署双边文化合作协定新的年度执行计划,推动53个中阿部级政府文化代表团互访,105家阿拉伯文化机构与中方对应机构开展合作,7家阿拉伯国家剧院加入“丝绸之路国际艺术节联盟”,5个阿拉伯国际艺术节组委会加入“丝绸之路国际艺术节联盟”;2014年6月首届中阿城市论坛在中国泉州召开;2015年,“中阿卫生合作论坛”在宁夏银川举办;2016年4月,中国-阿拉伯国家政党对话会在中国银川召开;2016年以来,中国与埃及、阿联酋、巴勒斯坦、沙特、也门等5国签署了媒体合作促进计划谅解备忘录;¹³2017年3月17日,来华访问的沙特阿拉伯国王亲自为沙特国王图书馆北大分馆揭牌,成为新时代中沙乃至中阿文化交流与文明互鉴的又一个重要成果。

以核能、航天卫星、新能源三大高新领域为突破口的高新科技领域的合作已成为新时代中阿文化交流显著的时代特征。2013年,中国科技部启动杰出青年科学家来华工作计划以来,已有123名阿拉伯国家科研人员在中国进行了短期科研工作;2014年12月,习近平主席与访华的埃及总统塞西共同见证中国科技部与埃及科学研究部签署《关于共建中埃可再生能源联合实验室的谅解备忘录》;2015年中阿技术转移中心正式揭牌成立,2015年、2017年举办了两届中阿技术转移暨创新合作大会;2016年,习近平主席访问阿盟总部时宣布启动“中国-阿拉伯国家科技伙伴计划”,2016年3月,中国和埃及共建的可再生能源实验室在埃及揭牌。目前,中国已与埃及、摩洛哥、阿尔及利亚、沙特、约旦、突尼斯、利比亚7国签订有政府间科技合作协定,与埃及、摩洛哥、沙特3国科技部建立

13 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心:《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》,中阿合作论坛网站:<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydyi/P020180614580301500634.pdf>

了科技合作机制。¹⁴

新时代的中阿人文交流已快速延伸到互联网领域，中阿双方正在打造具有区域影响力的全媒体传播方式，构建“互联网+人文交流”的新模式。2017年沙迦国际图书展期间，参展的中国出版机构推出“THATSBOKS”阿拉伯语数字阅读平台，除向阿拉伯读者推广中国图书外，还与阿联酋、埃及、黎巴嫩、约旦等国家的40余家出版社建立了合作关系，上线阿拉伯语原版著作6000多册，致力于为阿拉伯语读者打造一个最全面的网上阅读平台，探寻“中国文化+中国创造”走向阿拉伯世界的新路径¹⁵。沙迦国际图书展是中东地区最有影响力的图书展，2017年包括中国在内，全球60个国家的1650家出版商参与了第36届图书展。中国图书进出口（集团）总公司在参展期间举办了“一带一路”主题巡展，向中东国家展示中国优秀图书和中国文化，宣传“一带一路”倡议。¹⁶2017年11月，第三届世界互联网大会专设“中国与阿拉伯国家网络空间智库对话”分论坛，就互联网推动中阿人文交流议题进行了广泛讨论。

2018年7月10日，中阿合作论坛第八届部长级会议在北京召开，习近平出席开幕式并发表重要讲话，宣布中阿建立“全面合作、共同发展、面向未来的中阿战略伙伴关系”，这一关系的确立将进一步推动中阿人民情感交流、心灵沟通，让两大民族复兴之梦紧密相连，为中阿人文交流注入新的动力。会议召开之际，“中阿新闻交流中心”正式成立，“中阿电子图书馆门户网站项目”及第四届阿拉伯艺术节也正式启动。“文明的活力在于交往交流交融”，¹⁷在面向未来的中阿全面合作中，中阿文明交往与人文交流必将在新时代全球文明交往中再次书写出互学互鉴、和合共生的新篇章。

三、全球视域下的中阿文明交往与人文交流及其现实意义

改革开放以来，特别是进入21世纪以来，中国与阿拉伯国家间的人文交流取得长足发展，各领域交往交流活动频繁，成果丰硕。从全球视野看，当代中阿文明交往与人文交流，是当今世界不同文明平等交往、互学互鉴的积极探索和伟大实践，堪称当代世界文明交往的典范。当代世界，“文明冲突论”、“文明优越论”依然盛行，而中阿双方则积极致力于以文明交流超越文明隔阂，以文明互鉴超越文明冲突，以文明共存超越文明优越，

14 上海外国语大学中东研究所、中国-阿拉伯国家合作论坛研究中心：《中国-阿拉伯国家合作论坛成就与展望》，中阿合作论坛网站：<http://www.cascf.org/chn/zagx/gjydy1/P020180614580301500634.pdf>

15 人民网：“2017沙迦国际书展：探寻中国文化‘走出去’新模式”，<http://world.people.com.cn/n1/2017/1106/c1002-29629761.html>

16 国家广播电视总局网：“一带一路”主体图书亮相沙迦国际书展，<http://www.sapprft.gov.cn/sapprft/contents/6582/352976.shtml>

17 习近平：《携手推进新时代中阿战略伙伴关系——在中阿合作论坛第八届部长级会议开幕式上的讲话》，2018年7月10日。新华网：http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2018-07/10/c_1123105156.htm

为人类不同文明间的交往交流与和合共生树立了鲜活的榜样，彰显出东方文明“和而不同和合共生”的伟大智慧。当代中阿文明交往与人文交流几乎涉及所有人文领域，不仅成就显著，而且内涵丰富，形式多样，特色鲜明，意义重大，与中阿政经交往相辅相成，互助并进，为中阿关系全面发展做出了贡献。

（一）中阿文明交往与人文交流具有鲜明的时代特征

第一，改革开放以来的中阿人文交流具有深厚的历史根基。中华文明与阿拉伯伊斯兰文明都是世界上具有重要影响的古老文明，都对人类文明进步做出过历史贡献。中华文明与阿拉伯伊斯兰文明在古老的丝绸之路上相逢相交、互学互鉴。中国与阿拉伯国家不仅没有历史积怨，而且拥有相同和相似的历史命运，近代以来，中国与阿拉伯国家都曾遭受西方列强的欺凌与压迫，中国人民与阿拉伯各国人民始终在争取民族解放、维护民族尊严、捍卫国家主权的斗争中相互支持，在探索发展道路、实现民族振兴的道路上相互帮助，在深化人文交流、繁荣民族文化的事业中相互借鉴。当代中国与阿拉伯国家的人文交流，深深植根于历史传统的沃土，因而才会根深叶茂，富有生机与活力。

第二，中华文明与阿拉伯伊斯兰文明各成体系，各具特色，都具有深邃的思想底蕴和丰富的人文精神，包含有人类发展进步所积淀的共同理念和共同追求，诸多价值相同相通、相似相近，如崇尚和平中道，倡导仁爱和谐，重视忠恕宽容与自我约束，强调“四海为邻”、“天下一家”、“人类同宗同祖”的人类兄弟情怀等等，这种“以和为贵”、“和而不同”的人文精神与和合文化蕴含着高超的东方智慧，富有很强的亲和力和感召力，使得中华文明与阿拉伯伊斯兰文明能够交而不恶、交而能通、交而能和，共同营造互学互鉴、和合共生的文明交往共同体。阿拉伯国家处于伊斯兰文明圈腹地，改革开放以来的中阿人文交流，双方都重视宗教领域的交流互动，倡导中道包容，弘扬和平精神，传播和合文化，特别是近年来双方不断加强在去极端化领域的交流合作，对中国与伊斯兰国家的人文交流发挥出显著的示范引领作用。

第三，新中国成立以来的中阿文明交往和人文交流，始终坚持相互尊重、平等交往的原则，以互相尊重主权和领土完整、互不侵犯、互不干涉内政、平等互利、和平共处五项基本原则为人文交流的政治基础，摒弃和超越“文明优越论”、“文明冲突论”的成见与藩篱，引领当代世界文明交往互鉴的正确方向。中国与阿拉伯国家的国情互不相同，文化传统与意识形态互有差异，然而在相互间的人文交流中，双方都始终尊重对方的社会制度和发展道路，不将各国的政治制度、发展道路与发展模式定于一尊，强调“道路选择，关键要符合国情。在发展道路的探索上，照搬没有出路，模仿容易迷失，实践才出真知。一个国家的发展道路，只能由这个国家的人民，依据自己的历史传承、文化传统、经济社会

发展水平来决定。”¹⁸ 中国与阿拉伯国家的人文交流为当代世界不同文明间的平等交往与互学互鉴树立了典范。

第四，新时代中国与阿拉伯国家不断增强的政治互信与日益密切的经贸往来为双方人文交流注入强大动力。改革开放以来，特别是进入 21 世纪以来，中国与阿拉伯国家的人文交流迈入全面提升与快速发展的新时代。中阿人文交流重视机制平台建设及其有效运行，中国与各阿拉伯国家间的双边文化合作协定与合作机制与中阿合作论坛框架下设立的多个高级别人文交流机制双轮驱动，使中阿人文交流提速换挡，快速发展。2004 年，中国 - 阿拉伯国家合作论坛成立，为中阿人文交流搭建起巨大平台，极大地促进了中阿人文交流的发展；2014 年 6 月，习近平主席在中阿合作论坛第六届部长级会上的讲话中提出了中阿共建“一带一路”倡议，得到阿拉伯国家的广泛响应；2016 年 1 月在阿盟总部的演讲中再次强调中国愿与阿拉伯国家开展共建“一带一路”行动，共同推动中阿两大民族复兴形成更多交汇，共建“一带一路”倡议得到阿拉伯国家热烈反响和积极回应；2018 年 7 月 10 日，习近平主席出席中阿合作论坛第八届部长级会议开幕式并发表重要讲话，这是 2014 年以来的 5 年间习近平主席第 3 次面向阿拉伯世界作重要政策宣示，充分显示出中国对加强与阿拉伯国家合作的高度重视。中阿人文交流必将在共建“一带一路”大业的进程中不断拓展和深化，助力中阿战略伙伴关系的不断深化与发展。

（二）中阿文明交往与人交流具有重大的现实意义

第一，中国与阿拉伯国家的人文交流有力的促进了中阿民心相通，为双方政治互信与经贸交往的不断增强和发展，提供了源源不断的精神滋养。国之交在民相亲，民相亲在心相通，40 年来丰富多彩的人文交流活动，不断夯实着中阿全方位合作的社会基础和民意基础，特别是在中阿共建“一带一路”的新时代，双方间的人文交流与文明互鉴在助推民心相通、助力战略互信、推动构建中阿命运共同体和人类命运共同体方面具有无可替代的重要意义和独特价值。

第二，新时代的中阿文明交往与人文交流，是当代世界不同文明互学互鉴的积极探索与伟大实践，体现了中国与广大发展中国家相互尊重、平等相待、互助共进的文明交往观。2017 年 10 月召开的中共十九大确立了新时代中国参与全球治理与文明交往的新理念，向世界宣示中国始终坚持和平发展道路，秉持“共商、共建、共享”的全球治理观，致力于促进和而不同、兼收并蓄的文明交流，强调“要尊重世界文明多样性，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越。”¹⁹ 当代世界，霸权主义、零

18 习近平：《共同开创中阿关系的美好未来——在阿拉伯国家联盟总部的演讲》，2016年1月21日。新华网：http://news.xinhuanet.com/world/2016-01/22/c_1117855467.htm

19 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，北京：人民出版社2017年版，第59页。

和思维、冷战思维以及“文明冲突论”、“文明优越论”等依然盛行，改革开放以来特别是中共十八大以来的中阿人文交流，积极回应时代挑战，着力践行“三个超越”，是新时代文明交往观的生动诠释与伟大实践，对于探索当代世界文明交往路径、引领文明交往方向具有重大现实意义。

第三，新时代的中阿文明交往与人文交流，对于促进中东地区治理、推动全球治理体现实变革具有重要示范引领意义。当代中东地区冲突频仍，动荡难宁，治理不善，发展滞后，极端主义、恐怖主义滋生蔓延。“少一些冲突和苦难，多一点安宁和尊严，是中东人民的向往。”²⁰ 动荡的根源是发展问题，出路最终也要靠发展。中国改革开放 40 多年的经验已成为地区治理与全球治理的宝贵资源，也是广大阿拉伯国家迫切需要学习和借鉴的。中阿人文交流正在将相互尊重、公平正义、合作共赢、和合共生的发展理念和治理理念引入中东地区，这些理念，与阿拉伯国家广大人民期盼和平、谋求发展的现实诉求与美好憧憬高度契合，对促进中东地区治理、实现中东地区和平具有重大现实启迪和引领意义。发展是解决中东治理问题的钥匙，发展的潜力要通过改革来释放，进步的动力要通过开放来提升。习近平主席倡议建立的“中阿改革发展研究中心”已在上海成立，并已成功举办 10 届阿拉伯国家官员研修班，取得良好效果。新时代的中阿人文交流，通过分享中国经验、贡献中国智慧而推进民心相通，引领阿拉伯国家的改革与发展，实现中阿联动发展与共同发展，进而推动中东地区走出一条全面振兴的新路。值得期待的是，中阿双方已一致同意将召开首届“中阿峰会”，共同应对世界百年未有之大变局，努力携手打造面向新时代的中阿命运共同体。新时代新形势下，中阿文明交流互鉴将会不断发展并持续深化，为进一步加深中阿人民之间的相互了解、夯实中阿命运共同体的人文基础、推动构建人类命运共同体发挥出更加重要的作用。

（三）新时代中阿文明交往与人文交流面临的挑战

冷战结束以来，特别是进入 21 世纪后，国际政治格局及中东地区形势发生深刻变化，美国一超独大，以“反恐”为名在中东地区于 2001 年和 2003 年接连发动了阿富汗、伊拉克两场战争，搅动和打破了中东地区脆弱的安全格局，导致该地区陷于持续不断的动荡与战乱。2004 年，美国又借两场战争之势，强力推行“大中东民主改造计划”，向该地区输出西式民主，扶植民主样板。在美国主导的“反恐战争”及“大中东民主改造计划”推进过程中，阿拉伯国家普遍遭受空前压力，伊斯兰文明也受到不公对待与肆意曲解。如今，霸凌主义、单边主义、民粹主义甚嚣尘上，零和博弈的冷战思维与丛林法则再度盛行，在此形势下，我们需清醒地认识到，中阿文明交往与人文交流依然存在不少困难和问题，

20 习近平：《共同开创中阿关系的美好未来——在阿拉伯国家联盟总部的演讲》，2016年1月21日。新华网：http://news.xinhuanet.com/world/2016-01/22/c_1117855467.htm

面临诸多挑战,例如,彼此对对方文化与文明的了解和研究还不充分,社会认知赤字突出,知识供给严重不足;文明对话的程度依然不够深广;双方媒体对对方的报道依然不够准确、全面;特别是各种极端势力在不同文明之间蓄意制造断层线,国际话语霸权的误导与偏见不断渲染“中国威胁论”、“中国扩张论”和“中国焦虑症”,频频鼓噪“伊斯兰威胁论”和“伊斯兰恐惧症”,散布各种谬论,歪曲真相,误导舆论,不断为中阿人民的相互认知和友好交往设置障碍和误区,制造“文明冲突”的陷阱。所有这些,都对面向未来的中阿人文交流构成严峻挑战,形成严重阻碍。

然而,无论国际风云如何变幻,只要中阿双方坚持秉承“和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢”的丝路精神,面向未来,精诚合作,中阿文化交流的前景就会无比广阔。“每一种文明都是美的结晶,都彰显着创造之美。一切美好的事物都是相通的。人们对美好事物的向往,是任何力量都无法阻挡的!各种文明本没有冲突,只是要有欣赏所有文明之美的眼睛。”²¹在中阿共建“一带一路”背景下,双方日益增强的政治互信与日趋密切的经贸交往为中阿文化交流注入强大的动力,正如习近平主席在阿拉伯联盟总部的演讲中所说:“‘一带一路’延伸之处,是人文交流聚集活跃之地。民心交融要绵绵用力,久久为功。”²²中阿人民都有充分理由相信,新时代中阿文化交流与文明互鉴的伟大实践,必将在世界文明交往史上谱写出和合共生的新乐章,为中阿共建“一带一路”、携手合作推进中东地区治理、推动构建“人类命运共同体”奉献更多智慧,做出更大贡献。

21 习近平:《深化文明交流互鉴 共建亚洲命运共同体——在亚洲文明对话大会开幕式上的主旨演讲》,2019年5月15日,北京。新华网:http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2019-05/15/c_1124497022.htm

22 习近平:《共同开创中阿关系的美好未来——在阿拉伯国家联盟总部的演讲》,2016年1月21日。新华网:http://news.xinhuanet.com/world/2016-01/22/c_1117855467.htm

躬稼与天下

——《论语》稼圃问答发微

董成龙¹

摘要：

《论语》有两处躬稼问答，樊迟问稼被斥为小人，南宫适提及躬稼却被褒为君子。针对这两处问答，方家注疏者众，往往以分工论释义樊迟问稼，认为人分君野、事有大小，故有耕读之别；以德力之辨释义南宫适对举的羿、奭和禹、稷，所以前者不得善终，后者终得天下。然而若将两处问答并案处理，则发现关于躬稼与否的判定似乎前后不一。经文本互勘，两处问答实际由躬稼与天下切入，探讨志与致的整体问题：志有大小（始），致分德力（中），不在于职业是耕者还是学者，禹、稷因其志大而致于德，终得天下。后世儒者若执着教条，遗忘躬耕心田以化成天下的初衷，便会撕裂孔子心系之天下，沦为小人儒。

关键词：躬稼；天下；樊迟；南宫适；分工论；德力之辨

子夏曰：“虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《论语·学而》）

外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。（《新约·罗马书》2:28-29）

一、樊迟请学稼圃

《论语·微子》中，是《论语》中最后一篇以孔子言行为中心的，全篇11节，在最中间的3节，接舆、长沮、桀溺和荷蓧丈人主张自然躬耕，发起对政治世界的批评，孔子、子路予以辩护。²农家的主张与道家的自然躬耕之论接近，儒家之中亦有倾心于此者，如樊迟便曾表露心迹，其事见于《论语·子路》：

1 董成龙，法学博士，北京外国语大学历史学院副教授、中国史教研室主任，北京中外文化交流研究基地研究员。

2 李长春，《政治生活：批评与辩护》，载陈少明主编，《思史之间：〈论语〉的观念史释读》，上海三联书店，2009年，第210-224页。

樊迟请学稼。子曰：“吾不如老农。”请学为圃。曰：“吾不如老圃。”樊迟出。子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）

樊迟单刀直入，求问播种粮食或蔬菜瓜果的农事技艺（田园技艺），有弃文事农之嫌，孔子直言不掌握这两种技艺，终止问答；事后点评，三言上有所好，下必有成，何必躬耕。这是说樊迟以为在走治民的捷径，其实恰恰绕了路；同时暗中批评“君民并耕”的农家主张。

陈相曾师从儒者陈良，听闻许行学说后竟“尽弃其学而学焉”，由儒学转向农学，有点樊迟的影子；见到孟子后，更以许行之学与之论辩，以示弃暗投明。

陈相见孟子，道许行之言曰：“滕君则诚贤君也；虽然，未闻道也。贤者与民并耕而食，饔飧而治。今也滕有仓廩府库，则是厉民而以自养，恶得贤？”（《孟子·滕文公上》）

在农家看来，君民若不并耕，则在位者剥削耕农，不可谓“贤君”。孟子反诘，既然若要吃食，便须自种，是否要穿自织的布、戴自织的帽呢？陈相答曰：“百工之事固不可耕且为也。”言下之意，“百工”尽是特殊的专门技艺，人们无法既“工”又“农”。孟子见此回答，不禁哑然失笑——难道“士”不也是一种技艺吗？

然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备，如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰，或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也……圣人之忧民如此，而暇耕乎？（《孟子·滕文公上》）

孟子将人与事划分为两类：劳心者一治人一大人之事一食于人，劳力者一治于人一小人之事一食人。“物之不齐，物之情也……比而同之，是乱天下。”人分君野、事有大小，治天下与耕种不仅是两种职业，更是截然两端的志业，如此一来，治天下的大人怎有闲暇事农？若以分工论切入樊迟问稼，则樊迟定为小人无疑。历代方家多持此论，至晚清留美博士陈焕章（1880-1933）仍如是伸张。³

儒家与农家之别属于南北学术之辨，南朝刘勰（约465-520）记述了战国的南北两个学问中心：

春秋以后，角战英雄，六经泥蟠，百家鬩駭……唯齐楚两国，颇有文学：齐开衢之第，楚广兰台之宫。（《文心雕龙·时序》）

滕国居于齐楚之间，师法南北何种学说，也关乎本国政制何去何从，进而引申出诸侯结盟之事，不可小觑。齐鲁之地的北方之学主张礼制的分工与秩序，与农家“君臣并耕”

3 汉儒以为樊迟深知以农为本，“一返后稷教民之始，其志甚大”。元人朱公迁《四书通旨》将樊迟列入异端，与许行一同讥讽。参见程树德，《论语集释》，中华书局，2013年，第1033、1036页。陈焕章，《孔门理财学》，第243-244页。陈焕章一书似是挖掘中华传统资源与西方经济学匹配之处，樊迟问稼一段则揭示孔孟一系均有社会分工论，恰可与西学暗合。正因此番努力，该书甫一问世便获经济学名家凯恩斯（John Maynard Keynes, 1883-1946）和熊彼特（Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950）的关注。

之论不同：

制君臣之义，父子之亲，夫妇之辨，长幼之序，朋友之际，此之谓五。乃裂地而州之，分职而治之，筑城而居之，割宅而异之，分财而衣食之，立大学而教诲之，夙兴夜寐而劳力之。此治之纲纪也。（《淮南子·泰族训》）

农家者流，盖出于农稷之官。播百谷，劝耕桑，以足衣食，故八政一曰食，二曰货。孔子曰“所重民食”，此其所长也。及鄙者为之，以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序。（《汉书·艺文志》）

若仅停留在解释樊迟问稼，分工论已足够。但孔门另一弟子南宫适直指“禹、稷躬稼而有天下”，似已超出分工论的解释范围——若人与事俱有小大之辨，耕稼事小，作文事大，缘何樊迟问稼是小人，南宫适问稼竟是君子，而禹、稷躬稼终得天下？

二、南宫适评点羿奡

《论语》中，《宪问》紧邻《子路》之后，记载了南宫适问稼之事：

南宫适问于孔子曰：“羿善射，奡荡舟，俱不得其死然；禹、稷躬稼而有天下。”夫子不答。南宫适出，子曰：“君子哉若人！尚德哉若人！”（《论语·宪问》）

南宫适问稼，显然不是要像樊迟那样追随农家。他比较了两组人与技艺，羿善于射箭，奡善于水战，足见擅长战争的技艺，二人均是力大于德者，可谓傲王（Superbus）；而禹、稷躬稼，扎根于水土，可谓懂得和平的技艺。同在《宪问》篇，孔子讲“骥不称其力，称其德也”，由此观之，果然称赞南宫适“尚德”。

与南宫适问稼紧邻的前一节，孔子指出“仁者必有勇，勇者不必有仁”。仁勇之别，恰恰对应南宫适列举的两种技艺。紧邻的后一节，孔子讲“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”。再次提示，纵然南宫适未必能达到仁人的标准（《宪问》开篇的对话指明，能够做到不克、伐、怨、欲，已很难得，但仍不及仁人），却已意识到仁与不仁之别。

不仁的羿不得好死，《孟子·离娄下》讲述了其中原委，逢蒙跟随羿学习射箭，无可匹敌，唯一不敌乃师羿，遂将其暗害。孟子却判定，羿虽横死，却也有罪，反证以子濯孺子的故事。他受命攻击卫国，卫国派痾公之斯反杀。痾公之斯是“善射者”，师祖正是子濯孺子，因其疾病发作，不能持弓，痾公之斯“不忍以夫子之道反害夫子”，子濯孺子得以幸免。这是说，羿固然善于射箭之法（技艺），懂得教授徒弟将弓拉满的“规矩”（《孟子·告子上》），却不懂得这门技艺的大限（矫正以德），单纯以勇授受，反受其乱。奡也有浪遏飞舟之力，名噪一时，最终也不过重演羿的悲剧。

羿、敖以巧力不得其死。（《盐铁论·论灾》）

羿恃己射也，不修民事，而淫于原兽；弃武罗、伯因、熊髡、龙圉，而用寒浞……浇

才力盖众，骤其勇武而卒以亡。故南宫括曰：“羿善射，奭荡舟，俱不得其死也。”（《潜夫论·五德志》）

除南宫问稼一节外，《论语》中仅见的另一处“不得其死然”，主人公正是樊迟问稼所在篇的篇首提问者（从而是篇名命名者）子路。孔门“受业身通者七十有七人”（《史记·仲尼弟子列传》），子路在《论语》中出现次数之多，仅次于孔子。孔子教诲“见义不为，无勇也”（《论语·为政》），子路以为“不仕无义”（《论语·微子》），显然也是无勇了，却觉得孔子为政“必先正名”是迂远而阔于事情（《论语·子路》）。所以，孔子批评子路“行行如也”，刚强又鲁莽（“由也喭”），进取太过，怕是不得好死（《论语·先进》）。

子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄鸡，佩豶豚。陵暴孔子。孔子设稍诱子路，子路后儒服委质，因门人请为弟子。（《史记·仲尼弟子列传》）

子路问：“君子尚勇乎？”孔子曰：“义之为上。君子好勇而无义则乱，小人好勇而无义则盗。”（《论语·阳货》，《史记·仲尼弟子列传》）

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）

子路以勇士形象示人，却追问乃师“死”为何物，还问及其他同门未曾提过的鬼神之事（“不问苍生问鬼神”）。勇士问（畏）死，却不得好死，岂不反讽？忆往昔，颜回也曾为子路分说德力之辨：“力猛于德，而得其死者，鲜矣！盍慎诸焉。”（《孔子家语·颜回》）透过《论语》仅见的两处“不得其死然”，颜回与南宫适所识，其义一也。

三、禹、稷、颜回同道

南宫适识见禹、稷“起初虽微小，终究必发达”（禹自身成王，稷乃周之始祖），而颜回又与南宫适所见略同，则“禹、稷、颜回同道”水到渠成：

禹、稷当平世，三过其门而不入，孔子贤之。颜子当乱世，居于陋巷。一箪食，一瓢饮。人不堪其忧，颜子不改其乐，孔子贤之。孟子曰：“禹、稷、颜回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也，是以如是其急也。禹、稷、颜子易地则皆然。”（《孟子·离娄下》）

南宫适所言“禹、稷躬稼而有天下”，其中“躬稼本稷事而亦称禹”，此处孟子言“三过不入”，“本禹事而亦称稷”。⁴亦可证于斯文：

禹八年于外，三过其门而不入……后稷教民稼穡。树艺五谷，五谷熟而民人育。（《孟子·滕文公上》）

禹凿龙门，辟伊阙，决江濬河，东注之海，因水之流也。后稷垦草发菑，粪土树谷，

4 杨树达，《汉文文言修辞学》，中华书局，1984年，第163页。

使五种各得其宜，因地之势也。（《淮南子·泰族训》）

对于禹、稷而言，无论治水，还是躬稼，其道一也。“禹之治水，水之道也”（《孟子·告子下》），按照水的自然本性疏通，而不是刻意管制，恰如舜“由仁义行，非行仁义”（《孟子·离娄下》）。禹、稷在《论语》《孟子》中的并称，揭示出二人的水土之功。相较而言，羿在陆上善射，奭在水中善战，不可谓没有掌握屹立于水土之上的技艺，却因为不懂得规范技艺的德性，不得善终。羿、奭、子路不得其死，颜回虽也“不幸”早逝，却不可归为一类。

天下日久，“一治一乱”，有“平世”，有“乱世”。禹稷当平世，“兼济天下”；颜回当乱世，“独善其身”，却都心系天下，可谓“同道”中人（《孟子·滕文公下》，《孟子·离娄下》，《孟子·尽心上》）。⁵孔子亦称赞南宫适“国有道，不废；国无道，免于刑戮”（《论语·公冶长》）。⁶

高徒颜回尚且与禹、稷“同道”，何况夫子？无怪乎马融（79-166）、皇侃（488-545）、朱熹（1130-1200）都认为南宫适躬稼之问实际暗中以孔子比附禹稷，至晚清康有为（1858-1927）亦主此说：

羿奭有力者终死，禹稷有德者终王。不于其身，必于其子孙。适以孔子盛德无位，借以重孔子者，故孔子不答。而适识见如此其远，故称其君子，美其尚德。孔子卒为教主，天下归之，真有天下，果如适言。盖德与力，自古分疆，而有力者终不如德。嬴政、亚历山大、成吉思、拿破仑之声灵，必不如孔子及佛与耶稣也，此为万古德力之判案也。⁷

有关南宫适将羿、奭和禹、稷对比，历代方家多以德力之辨注解，如果尚力甚于尚德，无法善终。德力之辨固然足以解析羿、奭和禹、稷对比，却无法回应《论语》两处问稼的张力。《论语》两处问稼，按照大小分工之论，“君子谋道不谋食”，“忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》），则君子“不耕而食”没有问题；但又强调禹、稷由躬稼而终获天下，似乎前后矛盾。

5 《孟子》中有两处“达”需要辨析，俱在《尽心上》。一次指出，“穷则独善其身，达则兼济天下”。另一次讲，“独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达”。前者是外在的显达，后者是内在的贤达。对照《论语·颜渊》，子张问“达”，孔子区分“闻”与“达”；亦勘《论语·宪问》，“君子上达，小人下达”。《孟子·离娄下》提及仲尼称水，“盈科而后进”，参照《法言·学行卷一》问“进”，刘宝楠解《论语·子罕》云“《法言》所谓进，与夫子言逝义同”。《说苑·杂言》：“舜耕之时不能利其邻人，及为天子，天下戴之。故君子穷则善其身，达则利于天下。”

6 在《论语》中，南宫适此问（见于《论语·宪问》）与孔子对南宫适居国处境的判定（见于《论语·公冶长》）并非紧贴，然而收入《史记·仲尼弟子列传》时被紧贴处理，更见其内在关联。

7 康有为，《论语注》，楼宇烈整理，中华书局，1984年，第208页。关于“力”与“德”，西方世界的“现代人”马基雅维利曾有极其深刻的判断：武装的先知都成功了（摩西），而非武装的先知都失败了（耶稣）。而施特劳斯则发现，耶稣身死而教存，恰恰取得了巨大成功。另据蒙文通所识，素王说法是援法入儒而来，这本身就是德力关系的辩证处理，参见蒙文通，《儒家法夏法殷义》，载氏著，《儒学五论》，广西师范大学出版社，2007年，第82-84页。

四、志与致

樊迟问稼所在《子路》篇首，子路问政，孔子答曰：“先之劳之。”据《大戴礼·子张问入官》，“躬行者，政之始也。”周公也知道王者“先知稼穡之艰难，乃逸，则知小人之依”（《尚书·无逸》）。刘向《七录》释义“九主”，其中“劳君”指称禹、稷，勤劳天下。由此释义“禹、稷躬稼而有天下”，正是“下学而上达”无疑（《论语·宪问》）。

两处问稼并案处理，则可知：

1	不为太过	长沮、桀溺	樊迟	志（大，小）	特殊论（躬稼）
2	进取太过	羿、奭	子路	致（德，力）	普遍论（天下）
3	君子儒	禹、稷	颜回/南宫适	志与致	普遍论（天下）

三代之末，“大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子”，“谋用是作，而兵由此起”（《礼记·礼运》）。当此“道术将为天下裂”之际，针对时弊，诸种学说迭起。依其时空视域而论，庶几可分为着眼于自我处境的特殊论和倾心于大道之行的普遍论。道家讲人依自然，以求自保，极端则是杨朱，专注利己，属于特殊论；法家讲万国天下，以成霸业，极端则是墨家，天下为公，属于普遍论。孟子讲“天下之言，不归杨，即归墨”，“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”（《孟子·滕文公下》，《孟子·尽心下》），对特殊论与普遍论俱有批评。儒家学问“致广大而尽精微”，或可从躬稼问答中窥见其有关特殊论与普遍论的思考。

孔子“十五而有志于学”（《论语·为政》），回首三代陈迹，“未之逮也，而有志焉”（《礼记·礼运》），足见以立志为始。樊迟目睹天下大乱，一心想退守躬稼，自给自足，先守本分，静待天下平，局限于自我处境，仍系特殊论视域。固然无碍于他人，比之作恶者不可谓不善，然而终究器小，只能解决一己之私。但若天下皆乱，又怎么可能独得保全？除非天下人都得以走出乱局，否则无人可以逃脱。换言之，忽略了天下问题并不能拆分为个体问题或万国竞争的逐个解决，若将修身、齐家、治国、平天下理解为先后顺序，则前者必定内在包含对后者的反叛——通过考虑“利吾国”，必定催生而不是平定万国竞争的局面（《孟子》开篇）。因此，由乱而治，无法通过个体的逐个解决达成。⁸此种天下关怀，今人观之，以为纯是理想期许，实际亦是深刻的现实，因此，儒法两家均有强国问鼎之论。

由樊迟之不足，可以用分工论体察躬稼与天下的小大之辨，论人，有治人者和治于人者；论事，有大人之事和小人之事。南宫适则进而追问，纵然志在天下，还有尚力与尚德的德

8 参阅马克思的提示，马克思，《论犹太人问题》，载《马克思恩格斯选集》（第3卷），人民出版社，2002年，第163-198页。马克思意在世界历史之中处置犹太人问题，深刻指出除非所有人都解放，否则犹太人无法作为特殊群体真正获得解放（共产主义运动必为“国际”运动自不待言）。19世纪以来中国问题（民族解放、现代建国与中国在世界之身位），亦须放在世界历史中把握，非只单纯国内问题。

力之辨，其论说结尾是禹稷躬稼而有天下。躬行（躬耕）考虑的也不是特殊的技艺，超越大小分工之论，而是超乎特殊职业或技艺的普遍德性，在这一意义上，“耕稼便是赞化育”⁹。反过来补充了樊迟问稼所未曾揭示的一点：农艺之类的小人之事，同样可以拥有某种跃升的德性，所谓分工不过是一种表面上的职业划分，躬耕心田、修养德性才是大人之事。

樊迟问稼，关乎志；南宫适之问，关乎致。孔子教人，不仅要志在天下，更要懂得由何以致。道家同样看到南宫适看到的尚力人世的腐朽，却选择退回到自然状态，而孔子高呼“吾非斯人之徒而谁与”（《论语·微子》），力图在此世寻求出路。由此，《论语·子路》中的樊迟问稼、《论语·宪问》中的南宫适问稼和《论语·微子》中的儒道之辩，构成一个完整的辨析，清理了农家（志在一己，小人之事）、法家（虽有志于天下，却以力致，“虽得之，必失之”）和道家（知天下而退守）。

道家与农家俱事农业，以求自足，若人人反躬自足，自然天下无争。然而，一旦由野人而进入文明，社会分工，通功易事，势不可挡。道家、农家俱出于南楚，足见南方之学与齐鲁之学颇为不同。以后历代，大多以北方为基南下一统，而反叛革命，大多以南方肇事，固然有政治军事之势，亦见其南北学风民俗差异之基。

农家志小，使人拘泥于某种特殊技艺；儒家志大，以“君子不器”使人的德性超越具体技艺的限制：

君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。（《礼记·中庸》）

夫礼，先王以承天之道，以治人之情。人情者，圣人之田也。修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。（《礼记·礼运》）

人情如田，情深即深耕，文明即收获。稼穡于自然之春秋（土地），不夺农时，是老圃所为；稼穡于义理之春秋（以当王法），是孔子所为。后世倡言天子亲耕籍田之礼，直至晚近的植树节，亦暗合此种道理。¹⁰

法家志大，却以力致，不能尚德，“虽小道必有可观焉，致远恐泥”（子夏语，《论语子张》），“虽得之，必失之”（《论语·卫灵公》）。所以，针对樊迟的农家倾向，孔子意在“进取”；针对南宫适提到的羿、奭和禹、稷，孔子则指向“有所不为”（亦见于射御之辨）。无论太过进取，还是太过不为，两种极端都过分“切近”（“近己而俗变相类”，庶几可以对译为“low but solid ground”），不能骛远。

“君子之守，修其身而天下平”（《孟子·尽心下》），所以“有终身之忧，无一朝之患”（《孟子·离娄下》），重新思量孔子“不为鲁国而为天下，不为一时而为万世”，夫子大德，岂不正是着眼于普世而永恒的人世图景？

9 钱穆，《双溪独语》，九州出版社，2011年，第66页。Lucretius, *On the Nature of Things*, 6.1-3. Francis Bacon, *New Organ*, 1.129.

10 陈蕴茜，《植树节与孙中山崇拜》，载《南京大学学报》，2006年第5期，第76-90页。

儒家治道：预设与原理

方朝晖

提要：

本文试图站在局外人立场来分析儒家治道的预设、原理、原则及其关系结构，认为儒家治道建立在中国文化的此岸取向这一基本预设之上，其最高价值原理可概括为天下原理、文明原理和大同原理，在此基础上形成了德治原则、贤能原则、人伦原则、礼法原则、风化原则、义利原则、民本原则等七条原则，儒家治道的一系列具体措施，皆可视为此七原则的产物。总体上看，儒家治道有三大特色：治人主义、统合主义和心理主义。

关键词：治道 预设 原理

本文期刊待发，请勿转发、转载或引用！谢谢！——作者

本文以先秦文献为基础，用现代语言来总结过去两千年多儒家治道思想。在方法上，我试图尽量站在局外人、即第三者的角度，力图避免站在儒家话语体系内部自说自话。

本文对于儒家治道的研究，包括所提出来的儒家治道的预设、原理、原则等，并不是出于建构现代儒家治道理论、或出于挖掘儒家治道的现代意义这样一些实用的目的，尽管我从不否认后者的重要意义。本文的思路是：能不能作为第三者、站在现代人立场、用现代人的思维逻辑给儒家几千年的治道一个合理的解释？比如，儒家这一整套治道思想究竟建立在什么样的最高预设或终极根据上？儒家的很多治道原理，比如大同思想、王道思想、民本思想与风俗思想、义利思想等等，如果归结起来，是不可以理出其间的头绪，找到其内在的关系和逻辑，特别是找出其最高原理来？

如果我们能找到这些问题的答案，也许给现代人提供一个好的视角，至少让我们站在现代立场来更好地理解古人。这对于理解儒家思想的现代意义，或许有更大帮助。总之，我的最终落脚点是解释，而不是为了某种现代需要而建构一套新的理论，更不是为了倡导某种方案或理论。

一、方法

我们首先遇到的一个问题是，儒家治道在不同儒家学者那里含义并不一致，千百年来，在不同时期、不同学派那里，它的含义一直有变化。为此，我尝试借用马克斯·韦伯的“理想型”¹概念，或者更准确地说，借用库恩的“范式”（paradigm）概念来研究。这并不是说我自己自觉地采取某种范式来研究古人，而是像库恩总结历史上的科学家群体一样，发现古人的治道思想和实践中所实际存在的某种思维范式。我的思路是，虽然儒家治道思想有历史演变，但在所有这些演变背后，是否存在一些共同的基本假定，预设了一些共同的最高原理，它们合在一起，构成一个像思想模型一样的东西，成为后世各种不同观点或思想的基础或模板；它所蕴含着的治道理想，及其代表的思维方式，成为激活后世各种观点或思想的原动力。这也许更类似于库恩的“范式”，不过是今人为古人总结出来的，指古人治道思想贯穿数千年的思想范式。

在提出儒家治道范式的过程中，我尽力把它放在西方文化、乃至全球文化的大背景下来思考，我希望用一种能够对人类其他文化中人解说的语言，而不是一套自说自话、只有中国人、或者说只有儒家学者才能读懂的语言。它试图说明，如果在其他文化中没有形成这套治道理论，部分原因可能是因为后者没有在儒家治道那样的预设和原理，或者没有儒家治道原则赖以产生的文化心理土壤。接下来，我也愿意邀请所有学者与我一起来探讨：我所总结的儒家治道的预设、原理、原则及其关系，是不是真的成立？

二、预设

首先，我认为，儒家治道思想（当然也包括多数先秦诸子的治道思想）建立在如下一些最高预设之上：

- 1) 此世界（this-world）是人类无可逃避的惟一归宿；
- 2) 人间问题的根本解决之道就在此岸（this-world），而不在彼岸（another world）或超验世界（the transcendent world）。所谓“超验世界”，主要指超越于此世界之外的其他世界，比如死后、上帝之城、“三千大千世界”、康德意义上的“物自体”等；
- 3) 人间问题的根本解决是可能的，确实存在一种可能意义上的完美的理想人间世界。

1 “理想型”德文 *Idealtypus*，英文 *Ideal Type*，中译“理想型”、“理想类型”、“理念类型”等。韦伯本人的论述参：马克斯·韦伯，《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，北京：中央编译出版社，2005年，页1-61（中译为“理想类型”或“理想图像”）；Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, eds. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1978, pp.20-22, etc.；马克斯·韦伯，《经济与社会》（上册，全二册），约翰内斯·温克尔曼整理，林荣远译，北京：商务印书馆，1997年，页39-84（重点看页39-42、52-54等处分析）。英文介绍参《维基百科》（en.wikipedia.org）“Ideal type”词条。

具体来说，儒家预设了理想社会可以通过人为的努力——即学——来实现。这与西方社会科学的努力方向是迥然不同的。后者视社会为一与自然类似的客观对象，社会科学的主要工作是尽可能研究其中的客观规律。当然，19世纪下半叶以来，越来越多的学者强调对人类社会不能像自然界一样客观地研究，人文-社会科学遵循与自然科学不同的法则。尽管如此，今天整个社会科学领域所盛行的方法仍然体现了认知主义（intellectualism）的特点，其主要意图在于探索人间世界的各种规则或规律，而不把寻求解决方案、指导原理当作直接和首要的任务。相反，如果一项研究直接以现实解决方案或指导原理为目标，这很容易被理解为不是学术研究，违反了学术规则。

这与儒家传统完全不同，儒家传统的主要任务是提供人间世界问题之全面、彻底、根本的解决方案或指导原理，因此它虽然可能包含或吸收认知主义的成果，但本质上绝对不是认知主义的。它所崇尚的研究世界的方式，对于西方社会科学来说严格来说是非常陌生、甚至无法想像的。大概没有哪位西方社会科学家认为自己的任务是寻求人间世界之全面、彻底、根本的解决方案，他们一方面不敢想像学问有如此巨大的功能，另一方面也甚至可能认为那是莫名其妙、违反学理的，即使他们也有很多人会对诸多现实问题展开了全面而根本的探索或研究、并在某些领域提出了自己的方案或对策。柏拉图的《理想国》，马克思的共产主义，似乎对于人间世界提供了某种全面的图景。不过，柏拉图只是针对现实问题提出了一套对策，但他同时并不认为现实世界是人类的终极归宿，他所描绘的理想国家图景只是人类国家形态（而非人类存在形态）的较好方式；马克思的共产主义理想，是基于对人类历史发展规律的认识和发现，是十八世纪历史进化论的杰作，也是当时盛行的以社会为“严格的科学对象”这一思维的产物；共产主义社会代表了马克思心目中人类历史形态的“最高形态”，但不能说成是马克思对人间全部问题的终极方案，尽管马克思本人对于它有着极其乐观的期待。无论是柏拉图的“理想国”学说，还是马克思的共产主义，都不代表西方人文社会科学的主流范式，这一点恰恰也与我们在儒家学说中看到的不一样。

需要指出的是，儒家之所以认为可以用学来实现人世的终极理想，是中国文化此岸取向（this-worldliness）使然。即中国文化中以此世界为真实且唯一的世界。这与其他希腊文化、印度文化以及一神教等预设此世界为虚幻、以超越此世界为人间世界的终极目标迥然不同。正因为中国文化预设此世间为唯一真实，因此它逼使中国人相信人间世界的出路——如果存在的话——不在于死后，不在上帝之城，不在“三千大千世界”，而只能在此世间。

三、原理

此处所谓“原理”，是指儒家一切治道思想的最高价值准则。这些最高准则我称为治道的最高原理。不过称为“原理”，决不是说儒家所提出的一切现实治理原则或方案，都

是从这些原理中推导出来的，而是说都是为了实现这些原理蕴含着治理的最高理想或目标。换言之，我在这里试图提炼出，作为后世所有儒家的治道原理都以之作为最高价值准则的最高原理是什么？

下面我提出儒家治道有三个最高原理，任何人都可以根据我上面所说的标准来验证、批评或反驳我，或者提出其他原理。这三条原理是：天下原理、文明原理和大同原理。反驳它们的最好方式就是举出任何一个儒家治道思想，不是基于这几个原理作为价值准则，或者这几个原理中的某一个不是后世儒家学者所共同接受的。

1、天下原理

所谓天下原理，我指儒家试图为一切可能意义上的人间世界寻找秩序。因此，它至少在理论上不能排斥任何一种人，不能把世界上任何地域、任何人种、任何宗教信徒当作“非人”、排斥出治理范围之外，此即所谓“王者无外”（《春秋公羊传》隐公元年、桓公八年、僖公二十四年、成公十二年）。据此，儒家必须寻找一切可能意义上的人的世界的秩序。它的终极目的不是为某个国家、某个民族或某个人群的荣耀或世俗目标服务。

千百年来，无数儒家学者在精神上无上的神圣感和优越感，正是基于天下原理所代表的天下主义精神，这表现为他们相信自己能“为万世法”（贾谊《新书·数宁》），或“为万世开太平”（张载《张子全书·性理拾遗》）。在更高的层次上，他们认为自己能“赞天地之化育”（《中庸》）、“参于天地”（《荀子·不苟》），“为天地立心”（张载《张子全书》卷14〈性理拾遗〉），这是何等崇高的事业！当儒学堕入民族主义怀抱后，变成了为某国争光，为民族自豪感或民族复兴服务后，就不可能有这种神圣感了。

这一天下来原理来源于古人的天下观，这一天下来观的形成也是一个历史过程。²早在上世纪初，学者们通过甲骨文、金文研究已经揭示，中国人本来信奉的是帝而不是天，天在商代远不如帝重要。尽管学者们对于帝的含义理解还有分歧，但有一点认识是共同的，帝的信仰在周初被天所代替。在先秦诸子的论著中，我们发现“天”、“天下”的用法相对于“帝”居于压倒优势。³

不过先秦“天”的含义也很多，冯友兰称述天之五义⁴，其实他所谓物质之天与自然之天可合而为一（中国人从来没有西方那样完全脱离精神生命的物质概念），他所谓运命之天与其主宰之天也可合而为一（运命就是神秘的最高主宰的产物）；而他所谓义理之天，实包括法则之天与道德之天这两个方面（英文即将其“义理之天”译作 an ethical T' ien,

2 关于古代的天下及天下观，近年来讨论甚多。参邢义田，《天下一家》，北京：中华书局，第85-109页；赵汀阳，《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年。

3 帝、天的早期含义，参陈梦家，《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988年，页561-603；郭沫若，“先秦天道观之进展”，上海：商务印书馆，1936年（此文后收入其作《青铜时代》，参《郭沫若全集 历史编》第一卷）。

4 冯友兰，《中国哲学史》（全二册），北京：中华书局1947/1961年，页55（上册）。

即道德之天⁵)。我在冯友兰基础上,概括天之义为如下四种:自然义、主宰义、法则义和道德义。所谓自然义,指天代表大自然或称整个宇宙;所谓主宰义,指天主宰万物生长及人事祸福;所谓法则义,指天具有内在的规律或法则;所谓道德义,指天的行为体现了哺育、生养、怜爱万有的美德。

需要指出的是,天的这几种不同的含义往往同时并存、边界模糊。这主要可能因为它是历史地形成的,而不是哲学家界定出来的。虽然在周代文献,包括金文、《尚书·周书》、《左传》、《国语》、《诗经》乃至诸子经典(特别是《墨子》)中,天依然保留了为接近于人格神之义,但也指向人所生活于其中的世界整体。在天的多种含义中,有两个要素值得特别注意:首先,它是指包括地在内的、代表整个世界的宇宙总体,它至大无外、无所不包,即代表“日月所照、霜露所坠”(《中庸》)范围内的一切所构成的整体。其次,作为这个世界整体的天又同时被人们赋予一系列神奇、神圣的内涵,人们认为它主宰着万物的生长,蕴含着万事的法则;它主导了朝代的更替,决定了人生的祸福。“维天之命,于穆不已”(《诗经·维天之命》),“唯天为大”(《论语·泰伯》),天乃人间秩序的最高来源和最高依据。这一切,导致古人特别强调敬天。

《论语阳货》记载孔子曰“予欲无言”,子贡问:“子如不言,则小子何述焉?”子曰:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”这里可以看出,孔子心目中的天是一切道理的终极依据。《孟子·尽心》说“知其性则知天矣”,此中的天可能同时包含前述所谓主宰义、道德义和法则义。《荀子·天论》强调政之本在天,而有所谓“天职、天功、天情、天官、天君、天养”之说,其所谓天也应同时有主宰义、法则义和道德义。《春秋繁露》极论王者察天心而行,逆则天以灾害警示之,或至于夺其位、灭其朝,这显然主要从主宰义论天。但同时他又强调天作为世界整体特征,即:天不偏爱一人,不偏弃一国,故王者代天行事,要为全天下立法,而不能偏于一国或一族。借用《吕氏春秋·贵公》的说法,“天下,非一人之天下也,天下之天下也。”

天下原理表明儒家治道所尊崇的最高价值是适用于全天下的道理,而不是权力,由此自然引入儒家另一最高原理——文明原理。

2、文明原理

从天下原理出发,形成天道主义思想是自然而然的。梁启超在其所著《先秦政治思想史》一书中总结儒家政治思想史,曾以天道主义作为儒家政治思想的首要原理。事实上,不仅儒家,先秦诸子几乎都认为,这个世界有其自身固有的“道”,找到了“道”就找到

5 Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy, vol.1, the period of the philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.), translated by Derk Bodde, Princeton: Princeton University Press, 1952, p. 31.

了世界的根本出路。⁶因此儒家治道思想在理论上是求得世界之道,在实践中则试图实现“以道治”(《新论·王霸》)。董仲舒《贤良对策》云:

道者,所繇适于治之路也,仁义礼乐皆其具也。(《汉书·董仲舒传》)

这里的道,有引导义,指合理途径,也可引申为指道义、道理。在中国文化的基本预设即“一个世界”(李泽厚语)假定下,儒家追求这个世界整体上合道,即《论语》中孔子屡称“天下有道”(《泰伯》《季氏》《微子》),《荀子·王制》称“道不过三代”,《资治通鉴·周纪中》“人主不务得道而广有其势,是其所以危也”。故而形成了所谓“道尊于势”(陆象山语)或“道统高于政统”(韩愈、朱熹等三代道统论)的思维模式。

钱穆先生曾指出,儒家千百年来追求的是道义的政治,并与强力的政治相对立。可以说,儒家治道的另一最高理想或最高价值准则,就是建立一个不是建立在强力、而是建立在道义基础上的社会。我称为一理想为文明原理,它源于儒家的夷夏之辨。文明理想超越国族主义,是要在全天下建立理想世界,是天下主义的自然延伸。虽然夷夏之辨当初可能源于古人对于中原人与外族人的区分,演变成儒家对于文明与野蛮的界定,当结合到儒家治道实践中时,被理解为以王道为核心的治道原理。

如果说在《尚书·洪范》等经典中,王道还主要是指先王之道,包括尧舜禹汤文武周公之道等,但孟子、荀子及董仲舒等人语境中,它已经变成了指一种与以力服人相对立的理想统治方式。当然王道的含义在历史上有演变过程,特别是到了宋明理学家那里,它演变成以内圣为主要特征。但我想,王道的含义虽有变,但儒家治道预设最理想的治理不是建立在以力服人基础上,而是建立在以道义为基础、让人心悦诚服基础上这一点没变。因此,我把以道义治理、追求人民心悦诚服、反对以力服人与霸道相对立的王道精神称为儒家治道的文明原理。

首先,王道思想反对以力服人。孔子也许是对这一治道原理有鲜明自觉的第一人,《论语季氏》记载孔子说,“远人不服,则修文德以来之。”孟子对这一治道原理阐发得最为清楚,《孟子·公孙丑上》称“以德行仁者王”,“以力假仁者霸”;《孟子·离娄下》甚至进一步否定一切试图“服人”的统治方式、哪怕是出于善意,故主张“以善养人”,取代“以善服人”。

其次,王道思想主张以道义治天下。孟子为王道作为治道原理提供的一个理由就是,“得道者多助,失道者寡助”(《孟子·公孙丑下》)。荀子也说,“行一不义,杀一无罪,

6 《老子》第60章:“以道莅天下”;《文子·道德》:“以道治天下”;《墨子·尚同下》:“大用之,治天下不究,小用之,治一国一家而不横者,若道之谓也”;《韩非子·饰邪》:“先王以道为常,以法为本。”

而得天下，仁者不为也”（《荀子·王道》）。⁷

这两条我认为可算儒家文明原理的最高原则。在这两个原则下，儒家学者也从不同角度描述了儒家的文明社会理想。比如《孟子·梁惠王上》从民生和人伦来描述这种理想社会状态：“省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦楚之坚甲利兵矣。”

更多的学者从人与人、下与上相亲爱来描述理想社会，《乐记》说：“四海之内，合敬同爱矣。礼者，殊事合敬者也；乐者，异文合爱者也。”《孔子家语·王言解第三》上的描述是：“上之亲下也，如手足之于腹心；下之亲上也，如幼子之于慈母矣。上下相亲如此，故令则从，施则行，民怀其德，近者悦服，远者来附。”

董仲舒对理想社会的描述更多体现公平、公正，特别是弱者得到保护，他称五帝三王之世“什一而税，教以爱，使以忠，敬长老，亲亲而尊尊，不夺民时，使民不过岁三日，民家给人足，无怨望忿怒之患、强弱之难，无谗贼妒疾之人，民修德而美好，被发衔哺而游，不慕富贵，耻恶不犯，父不哭子，兄不哭弟，毒虫不螫，猛兽不搏，抵虫不触”（《春秋繁露·王道》）。

最有名的也许是《礼运》篇，称理想社会为“大道之行也，天下为公”的世界，其内容则更多地体现了礼让、尊贤、自觉、有序等，如“尚辞让，去争夺”，“选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”，与其说是大同理想，不如说是文明理想。⁸

也许我们也可以用人语言表述一下儒家的文明社会理想状态：社会道德进步、社会风气良好、人伦关系正常、人人相亲相爱、社会秩序良好、个人安全感强。从细节上讲具体来说还有如：拾金不昧，夜不闭户，老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼，“无讼”（如成康之世刑措四十年不用），欺诈、盗窃、谋杀、害人等现象的大幅减少。这些思想在儒家文献中还可以找到大量表述，我想其核心精神就是：一种不是靠强制而是靠德化形成的良好秩序社会，其中社会公正得到了最全面彻底的贯彻，人与人之间的关系（包括上下关系）

7 孟子、荀子对王道的表述略有差别，如果说孟子更重视仁，荀子则更重视义。所谓“义立而王，信立而霸，权谋立而亡”（《荀子·王霸》），荀子似乎区分了王、霸和强三个不同层次的统治方式（《荀子·王制》）。荀子也说：王者“仁眇天下，义眇天下，威眇天下”（《荀子·王制》）。到汉代学者桓谭，则明确地统合仁义来理解王霸之别，他所谓“三王由仁义，五霸用权智”（《新论·王霸》）含义更加全面。此外，王道还有一些其他的含义，比如贯通天地人（《春秋繁露·王道通三》）、实施礼乐政刑（《礼记·乐记》）、“养生丧死无憾”（《孟子·梁惠王上》）、贵贱亲疏有序（《白虎通·礼乐》）、任贤德奸赏罚分明（《荀子·王制》），等等。方朝晖，“王道考义”，《学灯》第3期，2020年春季。

8 《礼运》篇朱熹等人曾怀疑是道家作品，主要原因可能是未强调爱有差等的原则，我想至少就其所代表的文明秩序而言，一直是儒家、甚至百家的共同社会生活理想。如果诸子在这方面没有区别，那么朱熹那样说的原因就是他强调的是与各家相区别的、儒家在具体方案方面的差等原则等。

以敬礼亲爱为主，人们的道德自觉空前高涨，成为维护社会秩序的庞大资源。

3、大同原理

钱穆先生在论述中国历史发展的特点时说：

……于整块中为团聚，为相协，故常务于“情”的融和，而专为中心之翕。……我民族国家精神命脉所系，固不在一种力之向外冲击，而在一种情之内在融和也。盖西方制为列国争存之局，东方常抱天下一统之想。⁹

钱穆先生概括中国历史发展之务于和谐统一（今人亦称为“和合”¹⁰），极为精辟。此思维方式本文称为大同原理，我认为也可称为统合原理。¹¹

中国台湾大学佐藤将之认为，在“荀子论理的脉络中，‘一’和‘统’概念便在此方面扮演着主要角色。”¹²其实，这种观念早在荀子之前就为儒家所倡导。《孟子·梁惠王上》记载孟子回答梁襄王“天下恶乎定”时，就明确地说“定于一”。《春秋公羊传·隐公元年》以“大一统”释“王正月”，并在成公十五年提出“王者欲一乎天下”。后来荀子、董仲舒均对“一”、“统”的含义作了进一步阐释。《春秋繁露·玉英》云：

《春秋》之道，以元之深，正天之端，以天之端，正王之政，以王之政，正诸侯之即位，以诸侯之即位，正竟内之治。五者俱正，而化大行。

其中所谓“元”，即天地之始、化生万物者。董仲舒解释道：“元者，始也，言本正也”（《春秋繁露·王道》）。这个“元”，就是“大一统”的“一”。这段话阐释《春秋》的“正始”之道，其精神是，天下安定系于“元”，即系于“一”。“大一统”思想体现了儒家治道鲜明的统合主义精神。

不过，古人所谓“大一统”并不等于今人所谓大统一，因为它强调的是在道义治理下所自然实现的融合，而不是武力征服和野蛮强制的统一。衡量统合是否成功的标志是和谐，故大同原理的另一重要含义是和。我们知道，儒家治道的使命是“保合大和”（《周易乾象》），故“德莫大于和”（《春秋繁露·循天之道》）。所谓“和”并不单纯是功能上的配合默契，而包含心理感应、心心相应的意思，所谓“圣人感人心而天下和平”（《易·咸·象》）和谐与统一相结合，“爱敬尽于事亲，而德教加于百姓，刑于四海”（《孝经·天子章》），“以天下为一家、中国为一人”（《礼记·礼运》），惟此方可造就一大同世界。故梁启超比

9 钱穆，《国史大纲（上）》，载《钱穆先生全集》（新校本），北京：九州出版社，2011年，页21-22，着重号引者加。

10 张立文，《和合学概论：21世纪文化战略构想》，北京：中国人民大学出版社，2006年；张立文，《和合哲学论》，北京：人民出版社，2004年。

11 《礼运》论“大同”一段，一般认为是儒家大同理想的经典描述，不过其内容更接近于前面所讲的文明理想，因为它讲的重心并不是本文所讲的统合。

12 佐藤将之，《参于天地之治：荀子礼治政治思想的起源与构造》，台北：国立中国台湾大学出版中心，2016年，第322页。

较中西方政治思想差异说：“彼辈奖励人情之析类而相嫉，吾侪利导人性之合类而相亲。”¹³

佐藤将之认为荀子的“统合世界观”包括（1）身体、自然世界以及社会的推类整合，（2）时间、空间、万物以及人类的统合。¹⁴ 儒家治道的理想目标在于实现人群内部的和谐、统一，次及整个国家、整个天下的和谐、统一，最高理想则是人与天地宇宙的和谐、统一，即“天人合一”。可以发现，虽然百家皆有统合思想，但儒家在实践中主张由近及远的过程，先是人间世界各个部门、各个阶层（君臣上下之间）乃至各个邦国（如协和万邦）之间的协和；然后是人与自然的协和；如果从历史的角度看，也要实现人与过去历史时代的协和；再后是整个宇宙的大统一，其最高理想天人和合，即“天人合一”。具体说来，大同原理有如下目标：¹⁵

（1）整体生命的和谐、统一，可理解为针对个体生命内部各器官、各方面甚至各阶段而言，有所谓“和实生物”（《国语·郑语》），“和故百物不失”、“和故百物皆化”（《礼记·乐记》）。

（2）整体国家的和谐、统一。董仲舒曾以心脏比喻国君，以眼睛比喻上士，以四肢比喻群臣，以肝肺脾肾比喻辅佐；从人体当中心、眼、四肢、内脏、血气之间的和谐无间及融合统一来说明一国内部上下之间的理想关系（《春秋繁露·天地之行》）。《春秋繁露·奉本》称“海内之心，悬于天子；疆内之民，统于诸侯。”荀悦也有类似的说法，称“天下国家一体也，君为元首，臣有股肱，民为手足”（《申鉴·政体》）。

（3）整个人世的和谐、统一，即“协和万邦”（《尚书·尧典》）。司马迁认为，天子的职责就是“总一海内而整齐万民”（《史记·礼书》）；董仲舒认为，天子之所以有此职责，是因为“海内之心，悬于天子；疆内之民，统于诸侯”（《春秋繁露·奉本》）。总之，“王者欲一乎天下”（《公羊传·成公十五年》），或者说，要使“天下”“定于一”（《孟子·梁惠王上》）。

（4）整个宇宙的和谐、统一，即所谓“保合大和”（《易·乾·象》），也可以说“八音克谐，神人以和”（《尚书·舜典》）。如何实现？荀子重视规则，主张“上取象于天，下取象于地，中取则于人”，则“群居和一之理尽矣”（《荀子·礼论》）；董仲舒重视圣贤，认为“惟圣人能属万物于一，而系之元也”（《春秋繁露·重政》）。

和谐、统一的统合思想，古人常表述为“大和”、“和一”、“和同”、“合同”、“合和”、“和合”、“协和”等术语。《尚书大传》有“合和四海”，《春秋繁露·楚庄王》“天

13 梁启超，《先秦政治思想史》，页71。载《饮冰室合集》（典藏版）〈专集〉之五十（第十三册），北京：中华书局，2015年，总页7725。

14 佐藤将之，《参于天地之治：荀子礼治政治思想的起源与构造》，第295页以下。

15 佐藤将之强调荀子的“统合世界观”包括（1）身体、自然世界以及社会的推类整合，（2）时间、空间、万物以及人类的统合。“荀子论理的脉络中，‘一’和‘统’概念便在此方面扮演着主要角色。”其次还有“参”，即参与天地（方：指与天地和合）。参佐藤将之，《参于天地之治：荀子礼治政治思想的起源与构造》，台北：国立中国台湾大学出版中心，2016年，页295-319。

下未遍合和”，皆用“合和”。而《尚书大传》、《韩诗外传》、《孔丛子》称“阴阳和合”，《新语》（陆贾）称“乾、坤以仁和合”，皆用“和合”。《礼记·郊特牲》讲“天地合而后万物兴焉”，“阴阳和而万物得”，乃是合、和并用。此外，“和同”（《礼记·月令》）、“大和”（《易象传》）、“和一”（《荀子·礼论》）含义也与这里的“和合”、“合和”等相通。

和谐统一思想使得中国人自古追求大同主义、天下一家及大一统；这些思想实包涵以全世界为一总体的和谐安宁为最高理想。所谓天下一家、九州大同、四海之内皆兄弟，皆是此理想之体现。从上面也可看出，统合思想非儒家独有，百家往往认同。¹⁶

和谐统一思想略近于怀特海所谓有机体的世界观，也与涂尔干所谓“有机整合”（organic integration）概念沾点边（不过涂尔干有机整合是针对分工发达的现代社会而言的）。此外，莱布尼茨的“前定和谐说”、斯宾诺莎的实体自因说，费希特、谢林、黑格尔的唯心主义哲学，就其设定世界按照预定规则统合于绝对者而言，皆有与儒家和合原理存在思维方式上相近之处，而最大的区别后者没有心理感应成分，且德国先验唯心论中的整体主义是以超验世界为基础的，在中国文化中不存在一个完全独立于此岸世界的超验的有机整体。另外，这些西方哲学家的思想体系，绝对为治道而发明，没有强烈的治世目的和实践用意。

四、原则

儒家治道的最高理想如果说是建立一个天下一家、人人爱敬的大同世界，这一理想世界如何实现则是另一回事。可以说，前面所说的儒家治道的三大原理，并未预设具体实现它们的途径是什么，我说过它们只代表中国人所追求的最高理想，或者说治道方面的最高价值准则。事实上这几个原理为多数先秦诸子所共同接受，但是各家后来提出来的方案却大不一样。各家的治道原则和措施只能在各家学说中来总结，而这些原则、措施的深层根源，则需要结合人类政治的普遍性与中国文化的特殊习性来分析。

现在我们来看儒家治道的其他原理，我们称为次级原理或分原理，以及具体方案。让我先把儒家治道理论分成如下几个层次：

- 第一层：预设
- 第二层：原理
- 第三层：分原理（即次级原理，本文接下来称原则）
- 第四层：措施

16 《鬼谷子·忤合》：“古之善背向者，乃协四海，包诸侯，忤合之地，而化转之，然后求合。”

所谓措施，我指儒家提出来的具体的治理措施，比如任贤、去谗、远色、明察、修己、刑赏、风化、均平之类。其详细内容下面探讨。最重要的是所谓分原理，我指其作为指导原理的地位不及最高原理，但相对于方案来说，它们又处于更高层次的指导位置。这一类分原理，我初步有至少如下几个（为了区别起见，我不称它们为原理，而称为原则）：

- 德治原则；
- 贤能原则；
- 人伦原则；
- 礼法原则；
- 风化原则；
- 义利原则；
- 民本原则。

这样我一共概括出 7 条儒家治道的分原理，本文称为治道原则。其中德治原则倡“为政以德”（《论语·为政》），人伦原则即人伦为本（包括先秦的五伦说，汉代三纲六纪说等），礼法原则讲礼大于法，风化原则强调风俗、风气，义利原则强调道义、正义，民本原则强调民生、民权。具体来说：

(1) “为政以德”（《论语·为政》），“以德化民”（《史记·孝文本纪》），“明明德于天下”（《大学》），故有德治原则；

(2) “尊贤使能，俊杰在位”（《孟子·公孙丑上》），“论德而定次，量能而授官，皆使人载其事，而各得其所宜”（《荀子·君道》），即贤能原则；

(3) “纪人伦，序万物”（《新书·修正语上》），“原父子之亲，立君臣之义”（《礼记·王制》），即人伦原则；

(4) “明贵贱，辨等列”（《左传·隐公五年》），“定亲疏”、“别同异”（《礼记·曲礼》），即礼法原则；

(5) “风以动之，教以化之”，“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”（《毛诗序》），即风化原则；

(6) “国不以利为利，以义为利也”（《大学》），“明仁、爱、德、让，王道之本也”（《汉书·刑法志》），即义利原则；

(7) “天视自我民视，天听自我民听”（《尚书·泰誓中》¹⁷），“省刑罚，薄税敛”，“制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；乐岁终身饱，凶年免于死亡”（《孟子·梁惠王上》），即民本原则。

这些被作为治道原则提出的理据主要是：它们每一个都表现为一系列治理措施，至少有下面罗列的 3-5 个不同的治理措施，同时又算不上最高原理；另外，能称为原则的条目，

17 见引于《孟子·万章上》。

都具有跨时代、跨学派的普遍意义。比如说民本原则在不同时代、不同学者那里含义是有所不同的，但作为一个基本原则是历朝历代儒家所共同普遍尊奉的。或者如果我们作一个统计性分析的话，应当能发现从这些原则出发来阐发儒家治道的频率应当最高。也就是说，能称为治理原则的，是儒家治道学说中除最高原理之外最有代表性、最能体现儒家治道基本特征的治理原则。

当然，这些原则之间有一定的重叠性。比如贤能原则体现了德治原则，但差别在于：前者重领导者自身的德性，后者重领导者任人之方。又如人伦原则与礼法原则具有深刻的内在关联，在一定程度上礼法原则（即礼大于法的原则，或者礼治原则）乃是对人伦原则的贯彻，但人伦原则偏重伦理道德，而礼法原则偏重制度规范。风化原则重视风俗、风气，但也与德治原则、义利原则有关，因为后者涉及风俗形成的机制。

今以梁启超《先秦政治思想史》、萧公权《中国政治思想史》、徐复观《学术与政治之间》、牟宗三《政道与治道》等书所论儒家治道思想条目，验之以先秦、两汉儒家文献（如《尚书》〈尧典〉〈洪范〉、《论语》〈为政〉〈尧曰〉、《孟子·梁惠王》、《荀子》〈王制〉〈王霸〉、《春秋繁露》〈王道〉〈王道通三〉，等等），得儒家治道思想十余条，曰：敬天、明德、修己、正始（大一统）、任贤、明察、黜陟、刑罚、风俗、礼乐、正名、五伦、孝悌、纲纪、重农、养民、薄赋、轻徭、开言、纳谏、去谗、王霸、重义、重农等等。这些条目大体皆可纳入前述三原理、六原则，今以下表来显示儒家治道的关系结构：

预设	此世界真实且唯一，它的理想目标可以人为达到						
原理	天下原理		文明原理			大同原理	
原则	德 治 原 则	贤 能 原 则	人 伦 原 则	礼 法 原 则	风 化 原 则	义 利 原 则	民 本 原 则
措施	敬天、王道、明德、修身、正己、正始、大一统、明察、赏罚、均寡、黜陟、礼乐、正名、五伦、亲亲、孝悌、纲纪、养民、重农、薄赋、轻徭、开言、纳谏、尊贤、去谗、杜奸、重义、五常、三纲、君道、臣道、皇极、移风、易俗，等等						

我说过，原理只是一些最高价值准则或理想，不能直接从中推出后面的原则，但是后面这些原则和措施却是实现这些理想的必由之路。而在原理 / 原则与措施之间，却有一定的对应关系。措施从某种意义上讲是原则的具体化或落实。原则高于措施的地方正在于它，同一条原则可以衍生出多个措施来。比如从德治原则出发，可以衍生出明德、修身、正己、正始、大一统，德治原则也与三纲（主要为君为臣纲）、君道、正名、均平、重义等相关；尊贤、明察、赏罚、黜陟主要体现了贤能原则，同时亦与义利原则有关；从人伦原则可以衍生出五伦、三纲、六纪、亲亲、孝悌等措施；而开言、纳谏、去谗、杜奸是君道，亦属于贤能原则，但也与德治原则和人伦原则有关；皇极是君德，涉及德治原则，但从〈洪范〉上看与风化原则更相关。即是说，同一条措施可以同时与几个原则有关。而敬天、王道一类措施当然直接与前面所说的三条原则有关，但敬天涉及礼治，王道也属于德治原则范畴。五常、重义、均寡等措施涉及义利原则，但也与风化原则间接有关。民生、重农显然属于民本原则。

五、特色

接下来，我想重点论述，通过对儒家治道的预设、原理、原则和措施的层次关系的梳理，我们似乎就可以对儒家治道所体现出来的特色有更好的把握。本文认为，儒家治道有三个重要特色，这些特色尤其体现了中国文化的习性，也可以说它们有一部分是我曾经说过的此岸取向、关系本位和团体主义这一文化无意识的产物。下面我将逐一论述儒家治道的三个特色：治人主义、统合主义和心理主义。这些特色可进一步帮助我们理解为什么中国传统学问中以治道为中心，为什么中国传统学问中没有出现强烈的认知主义精神，没有出现以法治、人权、自由以及民主等概念为核心的治理思想。

1、治人主义

儒家治道的一个最重要特点，在我看来就是治人（本文称为治人主义）。这里所谓治人，不是整人，更不是人治。“治人”一词，较早出现于《左传·襄公二十一年》、《谷梁传·僖公二十二年》、《中庸》、《孟子·滕文公》、《礼记》〈祭统〉〈冠义〉、《荀子》〈君道〉〈乐论〉〈礼论〉〈解蔽〉等先秦文献中。正式作为一术语出现可能是《荀子·君道》

“有治人，无治法”之说。¹⁸

梁启超曾称儒家政治思想为人治主义。其所谓“人治主义”是指“希望有圣君贤相在上，方能实行。”¹⁹然而他又指出，“儒家所谓人治主义者，绝非仅恃一二圣贤在位以为治，而实欲将政治植基于‘全民’之上，荀子所谓‘有治人无治法，’其义并不谬，即孔子‘人能弘道，非道弘人’之旨耳”²⁰，“要而论之，儒家之言政治，其唯一目的与唯一手段，不外将国民人格提高。以目的言，则政治即道德，道德即政治。以手段言，则政治即教育，教育即政治。”²¹据此，则梁氏之人治主义与本文治人主义含义有同有异。梁氏虽亦从正名、风化、礼治、仁政等不同角度论述其人治主义，但与本文区别在于：从语义看，梁氏从施政主体着眼（但亦注意到施政对象），治人主义主要从施政对象着眼。本文所以不称“人治主义”者，亦因为流俗已将其等同于独裁主义矣。此外，萧公权先生也曾将儒家与墨家同称为“人治派”，与梁启超相似，他的理由也是儒、墨以君子或贤人为政治主体。²²萧氏人治概念与本文治人主义虽有重叠，但基本含义不类，因本文治人主义主要是就对人的塑造与影响而言。

我所谓“治人”，指对于人、人心、人伦的塑造或影响。所谓治人主义，指儒家通过改变人来实现理想的治理，就是理顺人心和人伦，具体包括修己安人，理人伦，重贤能，化风俗，顺民心，等等。以前面所概括儒家治道的7条原则来说，至少有5条明显地体现了治人的特点，即德治原则、贤能原则、人伦原则、礼法原则、风化原则，均体现从改变人入手来施治。

治人的含义应当联系治法来理解，其中的治均为动词。治人与治法相对。“有治人，无治法”，“法不能独立，类不能自行；得其人则存，失其人则亡。”（《荀子·君道》）。法家重于治法，儒家重于治人。这不是说儒家不要法，而是以法为辅。本文在狭义上使用

18 “治人”之“治”本义为“理”。笔者考证出，此字在六国文字中常写作𠄎、𠄎、𠄎等，三字皆从𠄎而来，后者本义为“理乱丝”。《荀子·修身》：“少而理曰治”；《类篇》：“治，亦理也。”《广韵·至韵》：“治，理也。”朱熹《诗集传·绿衣》：“治，谓理而织之也。”《孟子·滕文公上》“劳心者治人，劳力者治于人”，《说文解字·一部》“吏，治人者也”，此处“治”均指管理；《春秋谷梁传·僖公二十二年》“治人而不治则反其知”，《礼记·冠义》“可以为人，而后可以治人也”，此处“治”指领导；《春秋繁露·玉杯》“春秋正是非，故长于治人”，此处“治”指校理；《礼记·礼运篇》“圣人所以治人七情”，此处“治”指调理；《春秋繁露·仁义法》“所以治人与我者，仁与义也”，此处“治”指教理（教化）。又：《左传·襄公二十一年》“轨度其信，可明征也，而后可以治人”，《中庸》“知所以修身，则知所以治人”，《礼记·祭统》“治人之道莫急于礼”，《荀子·乐论》“乐也者，治人之盛者也”，此数处“治”皆指政治统治。据《四部丛刊》电子版等统计，“治人”一词在《左传》、《穀梁传》中各出现1次，《孟子》3次，《礼记》5次（除异义3次），《荀子》6次（除异义2次），《韩诗外传》1次，《春秋繁露》8次，《孔子家语》2次，《史记》5次。由此可见，“治人”一词在先秦及汉初文献中已较频繁出现。

19 梁启超，《先秦政治思想史》，载《饮冰室合集》（典藏版）〈专集之五十〉第十三册，北京：中华书局，2015年，页78。

20 梁启超，《先秦政治思想史》，页82。

21 梁启超，《先秦政治思想史》，页83。

22 萧公权，《中国政治思想史》（上下册），台北：联经出版事业股份有限公司，1982/2004年，页23-24。萧氏说：“儒家政治，以君子为主体”，“墨子论政，亦注重贤人”；儒墨共同之处是认为“治乱之关键，系于从政治国者之品性。”（页23）

“法”一词，主要指书面硬性的法律和制度。²³

中国历史上有治人与治法关系的大量讨论。尽管明末黄宗羲《明夷待访录》提出“治法重于治人”的观点，但这似乎更多地出于亡国之痛的愤激之言，有矫枉过正之嫌，并不反映儒家的一贯传统。从清人贺长龄所编《皇朝经世文编》中所录有关“治人”与“治法”的大量言论可以看出²⁴，黄宗羲的观点并没有被后世多数学者所接受。

我们可以把古人的法粗略地理解为制度，治人主义的精神实质就是相信人而不制度，才是改变现实的最主要因素。但是“治人主义”这一术语千万不要误解为整人，那就不是儒家治道了，甚至让人联想到法家的治术了。

儒家为什么选择了治人主义路线？我认为，治人主义体现了儒家对中国文化习性的认识：中国治理的根本在于人。一切问题归根结蒂都是人的问题。只要人的问题不解决，一切政策、法律、制度都是空谈。如果说儒家在历史上比法、墨、道更成功，原因和秘密也在于此。从根本上说，治人主义的治道路线充分体现了中国文化的关系本位习性。

现代学者或欲据此认为儒家治道悖离现代法治思想，然而不也是不了解中国文化的习性所致。他们没有认识到，“治人”之所以重于“治法”，是因为中国文化是建立在此岸取向和关系本位上的文化，人、人心、人情、人脉、人群因素永远是影响中国政治最强大的力量。中国人自古相信“制度是死的，人是活的”，在现实中对他们真正有效的治理必须从人情和人心出发，而不能指靠抽象的法律或一刀切的制度来解决问题。早在西周青铜器铭文中即已反映出来的“明德慎罚”思想，以及我们在下面所罗列的儒家治道的基本纲领，包括德治、礼治、任贤、人伦、义利、风化等治道范畴，皆鲜明地体现了治人的特点。

2、统合主义

统合主义在前述儒家治道的大同原理得到了鲜明的表达。统合精神背后深层的寓意是，只有全世界合为一和谐整体才算找到真正归宿，即所谓“以天下为一家，以中国为一”（《礼记·礼运》）。如何理解统合主义成为儒家治道的鲜明特色呢？

美国著名汉学家白鲁恂（Lucian W. Pye, 1921-2008）认为，中国文化有强烈的集权和专制倾向，不能容忍多个权力中心并存并处于竞争状态；在中国人看来，分权会导致帮

23 《韩非子·难三》：“法者，编著之国籍，设之于官府而布之于百姓者也。”《周礼·天官·大宰》“以八法治官府”孙诒让疏：“法本为刑法，引申之，凡典礼文制通谓之法”（孙诒让，《周礼正义》，王文锦等点校，全十四册，北京：中华书局，1987年版，2000年重印，页63）。

24 贺长龄《皇朝经世文编》卷11〈治体五·治法上〉、卷12〈治体六·治法下〉，此书有[清]道光刻本、光绪刻本等，藏于国内各地图书馆等。今人翻印本有中国台湾《中国近代史料丛刊第七十四辑》本（沈云龙主编，文海出版社1966年），以及此书中国台湾大学1980年版、学苑出版社2010年版、广陵书社2011年版等。电子检索参《国学大师网》提供的书中（<http://www.guoxuedashi.com/search/?shu=6388e&l=1>），以“治法”为检索词，即可发现其中多数观点。

派之争 (factionalism), 破坏和谐秩序。²⁵ 白氏点出了数千年来中国历史的内在张力, 即分与合的矛盾。我们可能从小就听说过, 中国古代历史上有所谓“分久必合、合久必分”。所谓合指统一的中央集权政治; 所谓分, 指社会和地方的独立分治。合的极端而典型的体现, 就是秦朝为代表的集权与专制。它不顾人民死活, 不许行业自治, 不给社会以空间, 不让思想有自由。它对于地方的管理, 主要靠行政命令和武力镇压。这种高度集权和专制的政体, 为人们深恶痛绝, 往往不能长久。分的极端而典型的体现, 则是以春秋战国所代表的分裂与混战, 在中国历史上出现过不止一次。它的最大特点是中央权威丧失殆尽, 地方势力各行其是; 诸侯争霸, 国无宁日, 生灵涂炭。它的另一特点是利和力成为社会生活中的主导力量, 由于道德价值为人不耻、人心个个唯利是图, 社会秩序彻底崩溃, 社会信任 and 安全感普遍丧失。这种状态, 被儒家称为礼崩乐坏。如果说主张合的主要理论代表是法家, 主张分的理论代表也许道家接近些。

无论是分, 还是合, 哪一个走到极端, 都会造成巨大的破坏和悲剧, 也是任何中国统治者必须严肃面对和绝力避免的。但是, 分、合虽相互对立, 却又共同需要。道理很简单, 只有分没有合, 就变成了分裂与混乱; 只有合没有分, 就变成了极权与专制。分与合这种既共同需要、又相互矛盾的关系, 决定了它们对于中国社会发展的特殊重要性, 处理不好容易导致一统就死, 一放就乱。可以说, 分与合的矛盾主导了中国历史几千年。²⁶

研究过欧洲历史的人知道, 希腊人喜欢分裂和自治, 安于分裂和自治。古希腊同一民族至少有一百五十多个城邦 (有人说甚至有近千个城邦), 小的只有几千人, 大的也不过几十万人 (其中公民只有数万人), 即可自称为一个“国家”, 享有充分的主权, 不受外人统治。希腊人并不认为国家越大越好。亚里士多德曾在《政治学》第七卷探讨了一个理想的城邦人口和疆域的限制, 以能在物质上自给自足、人际上相互熟识为原则, 超过了这个限度将不利于建立理想城邦 (1325B33-1327A10)。吴寿彭考证认为, 在亚氏心目中, “一邦公民人数不能超过万人”, “等于一近代国家一个小城市或一乡镇的境界和人口。”²⁷

- 25 Lucian W. Pye, *Asian Power and Politics, the Cultural Dimensions of Authority*, with Mary W. Pye, Cambridge, Massachusetts and London, England: the Belknap Press of Harvard University Press, 1985, pp.183-191. 白氏认为, 相比之下, 日本长期的封建传统, 使得多个权力中心并存得以容忍。幕府将军只是多个大名中最大的那一个。另一方面, 日本人的多权力中心观也与其家庭结构有关。日本的长子继承全部财产制度与中国诸子均分财产不同, 导致了别子为宗普遍; 在日本家庭中, 父权与母权并存, 并相互竞争。
- 26 对于中国古代中分与合的变奏规律的研究, 参葛剑雄, 《统一与分裂——中国历史的启示》(增订版), 北京: 中华书局, 2008年。金观涛、刘青峰研究了中国的“超稳定结构”问题, 侧重于社会子系统 (包括政治的、经济的和文化的) 之间的相互配合, 试图从这个角度来解释中国古代社会结构的“大一统”之谜。参氏著, 《兴盛与危机——论中国社会超稳定结构》(增订本), 香港: 中文大学出版社, 1992年。
- 27 亚里士多德, 《政治学》, 吴寿彭译, 商务印书馆, 1965年, 页356: “脚注”。关于古代希腊城邦世界的“多中心”特点, 参顾准, 《希腊城邦制度——读希腊史笔记》, 北京: 中国社会科学出版社, 1982年, 页3-7。

这种把“分”发展到极致的传统，在罗马帝国崩溃后的西欧再次出现过。²⁸ 金观涛、刘青峰曾用“马铃薯”与“混凝土”之别来分别形容西方和中国古代社会结构之别。²⁹ 然而，这种希腊式的分而不合传统，在中国文化中似乎走不通。春秋战国就是与希腊类似的分而不合，但由于长期战乱，人心思定，最终走上了合的道路。

既然中国文化不适合于走希腊式分而不合的道路，又不适合于秦朝式合而不分的道路，那么它是如何摆脱分与合的张力的呢？如果说，在现实中，中国历史上的多数王朝走的是一条寓分于合的中道的话；那么可以说，在理论上，儒家的王道学说提供的就是试图提供彻底解决分-合矛盾的方案。我们都知道，儒家坚决反对无止境的分。孔子的《春秋》讲尊王、正名分，后世的“三纲”提倡“君为臣纲”、事君以忠，讲的皆是此理。孔子说：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（《论语·季氏》）“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”（《论语·八佾》）尊王是《春秋》核心宗旨之一。可以说，儒家治道一方面旗帜鲜明地反对分裂，整个儒家的《春秋学》，讲的正是此道；另一方面认为可用王道来克服分裂的危机，前面所讲的文明原理以及德治原则、贤能原则、礼法原则、风化原则、民本原则、义利原则等，反映的正是这种思想。

为什么儒家治道的统合主义长期在中国历史上受欢迎，甚至可以说长盛不衰呢？我认为统合主义受欢迎的真正根源，是中国文化的此岸取向和关系本位。此岸取向导致人们对世界不安宁的担心超乎一切，关系本位导致对关系不和谐的忧虑超乎一切。近年来大陆学界“和合论”、“和合哲学”等多个类似学说的提出，反映了一批当代中国学者自觉吸取传统资源重建现代中国政治合法性基础的努力，也许可看作古代治道传统的现代回声。

3、心理主义

美籍华裔学者孙隆基先生站在文化心理学的角度试图说明，中国文化对于人的设计与西方文化迥然不同，即中国文化把人设计成身一心的联动结构，而西方文化是把人设计成灵（魂）—肉（体）的分裂结构。我试以下表示之：³⁰

28 萧功秦比较中西方文明历史的差异，认为欧洲文明的演化方式具有“小规模、多元性与竞争性”特点，是“由于欧洲地理的多样性，有利于形成具有独立的小国家或小共同体”；而中国的地理环境及农耕文明，造就了中国文明的“大一统”趋势。“秦汉大一统是同质共同体互动的必然趋势，另一方面，大一统专政帝国反过来又运用国家高度的权威进一步采取同化政策”。他认为中国文化从同质个体凝聚成一个整体，主要靠的是“分”的方式。“分”指各得其分、定分止争，并从“礼”的角度把它制度化，从而“有效地避免无休止地对稀缺资源如财富、名誉、地位、权力的争夺，整个秩序的平衡也就得以保证”。相比之下，日本社会宏观结构具有与欧洲类似的“小规模、多元性、分散性的结构特点”，这是日本比中国更能适应西方挑战，成功现代化的原因。参萧功秦，“从千百史看百年史——从中西文明路径比较看当代中国转型的意义”，《社会科学论坛》2007年第1期，页5-31。

29 西方古代社会小国林立，缺乏足够通讯联系，彼此分散而不相属，类似于—袋马铃薯；中国古代社会则政治、经济、文化各子系统相互交融，呈“一体化”面貌，故形成稳定的大一统格局，类似于—堆混凝土。参金观涛、刘青峰，《兴盛与危机——论中国社会超稳定结构》（增订本），香港：中文大学出版社，1992年，页21-22。

30 孙隆基，《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社，2004版。

	外	内	深层结构
中国“人”	身	心	安心安身
西方“人”	肉（体）	灵（魂）	动态超越

从这张表可以看出，心在中国文化中的独特含义。表面上中国人的心与西方人的灵魂对应，但灵魂在希腊以来西方文化中是不死的，可以脱离肉体以及整个世俗世界存在。然而，中国人的心绝对不是什么不死的灵魂，更可能脱离肉体 and 世俗世界独存。中国人的心的另一最大特点是无法在西方语言及人类多数语言中翻译，因为它是理性和感性不分的，在英文常常不得不译为 heart-mind。即：在许多语言中分别代表大脑和心脏的两种功能，统一在汉语中的心这一个词汇上。也就是说，在中国人看来，一方面，心既是感性的，它外部世界的感应直接导致内心的感受（feeling, emotions）。心与外界的密切感应，导致中国人把安心当作生命存在的理想方式，中国人的一切幸福似乎依赖于或体现为心满意足、心安理得、心神安逸。但是另一方面，心又是理性的，古人云“心之官则思”（孟子）；有心还是无心、用心还是不用心，是衡量一个人是否负责任的关键。

心既是被动感受又是理性主宰，既有道德意志又有幸福追求的两面性，意味着它是生命中最强大、最重要的力量（朱子“心统性情”说也体现了这一点），因此对个人来说，可以说中国人因心而活着，西方人则因灵魂而活着。也因此，掌握了一个人的心，就是掌握了这个人。换言之，掌握一个人的最佳方式是令其交心，使其用心，拿出真心；而一个统治的成功与否，并不完全取决于今人所谓政绩、程序合理等因素，而主要体现为“得民心”。我曾论证这说明了中国政治的合法性，未必如西方政治那样，可以政绩合法性、程序合法性以及意识形态合法性为主³¹，而以民心合法性为主。从治道来讲，最成功的政治从来都是让人心悦诚服，即所谓“天下之民归心”（《论语·尧曰》）。孟子则曰：“天下不心服而王者，未之有也。”（《孟子·离娄下》）前面我们所说的王道政治（文明原理），其所谓文明与野蛮区别的标准之一，就是天下心服、四海归心。孟子之所以说“善政得民财，善教得民心”（《孟子·尽心上》），正是基于对中国文化中“心的逻辑”的领悟。

最后，由于心既有感性又有理性，自古以来中国政治都以感动人心来建立其统治基础。心的感性特征使人易受感动，心的理性特征使人能作出行动。《易·咸·象》曰：

圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣！

圣人之治的最大成效之一在于能感动人心，“天地万物之情”均是衡量所感成效的依据。这段强调圣人、圣王对天下人感召，要能感动千千万万人的心。儒家强调，一旦这种感动成功，就能立即转化为无比强大的社会力量和不可估量的道德资源，成为衡量政治治理成

败的关键标志，出现人人“可使制梃以撻秦楚之坚甲利兵”（《孟子·梁惠王上》）的奇迹。《论语》亦屡言为政者“恭己正南面”，“譬如北辰，居其所而众星拱之”，《中庸》称“君子不动而敬，不言而信”、“不赏而民劝，不怒而民威于斧钺”（《中庸》），亦反映中国人一旦心服，立即转化成无穷无尽的政治合法性力量。

另一方面，中国文化的关系本位还导致人心与人心相互感应，而产生强大的“风动”效应，出现天下人闻风而动、风起云涌地追随的场面，即我们今天常讲的万众一心、众志成城、同心同德的理想社会。孔子说，“德之流行，速于置邮而传命”（《孟子·公孙丑上》），讲的正是这种风云效应。孟子也说：

今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴诉于王。其若是，孰能御之？（《孟子·梁惠王上》）

孟子告诉齐宣王，让天下臣服的方法很简单。只要你“发政施仁”，即可以让天下人都来归顺。按照我们今天的正常思维，任何政治也不可能没有完美无缺，怎么可能做到“使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴诉于王”呢？孟子凭什么如此信心满满呢？这和他在告诉梁惠王“地方百里，而可以王”（《孟子·梁惠王上》）的自信来源是一样的，因为他洞察出了中国文化中人心的逻辑，那就是“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”（《梁惠王下》），只要统治者能“举斯心加诸彼”（《梁惠王上》），则人民虽无“恒心”，但其心亦很容易被感动，结果就是人民对你归心。文王之所以能“一怒而安天下之民”（《梁惠王下》），其真正秘密也在于此。

现在我们可以理解，为什么儒家那么重视风化，其原因之一当然也与人心之感应作用大有关。好的治理要善于运用中国文化中上述心的逻辑，运用得好，立即创造出神奇的效应。东汉学者荀悦在论治道时，提出“惟察九风以定国常”，主张国君要“原心”以“绥民中”（《申鉴·政体》），他并提出“治世之臣，所贵乎顺者三，一曰心顺，二曰职顺，三曰道顺”，以“心顺”为首。王符《潜夫论·本政》则进一步提出“天以民为心，民安乐则天心顺，民愁苦则天心逆”的观点。这些说明他们深知惟有以君心感民心，创造良好的风气，才能实现大治。这与《论语·尧曰》“兴灭国，继绝世，天下之民归心焉”的思维逻辑是一样的，区别只在于得民心的具体措施上。当然，风俗的政治意义有超越于具体文化的普遍价值，孟德斯鸠、托克维尔等西方政治理论家也重视风俗的作用，区别在于他们并没有将理想政治状况的基础建立在风化上。

由上我们试图说明，儒家治道的心理主义特点，认为这要从中国文化的此岸取向、关系本位及与之相应的身心观有关。这里，我所谓“心理主义”之“理”作动词，故心理主义也可称理心主义。要说明的是，我所用心理主义一词切不可用英文 *psychologism* 或其

他以 psyche- 为词首的单词来翻译，因为英文中 psychology 主要研究人的非理性的情绪因素，与古汉语中的“心”具有强烈的理性思维和道德责任的含义大别。

六、小结

本文从预设、原理、原则、措施、特点等五个方面及其关系结构出发，总结了我所认识到的儒家治道的范式。对于我所概括总结出来的原理和原则，任何人都可以根据我的标准来质疑和讨论，我在这里强调的不是某种观点或立场，而是可不可以这样来概括儒家治道，这样来理解它？

在我看来，儒家治道在千百年历史上存在一种内在的“范式”或“理想型”，它并不涵盖所有人、所有观点，而只是一种“范式”。它像一块模板，虽非各家共守，却激活了后世千百年的治道追求；它是一种范式，虽经岁月冲洗，仍昭示出某种共同的背景预设；它是一套理想，虽常隐而不宣，竟成为各种治道的活力之源。在我看来，这套治道范式对古人的支配带有无意识的特点。

我希望自己提出的儒家治道体系代表儒家思想传统中最有活力的思想原型（或称理想型），对于今天理解历代儒家治道及其演变有所帮助。

打造文明形态 塑造国家形象

(提纲)

方雷

山东大学

改革开放以来中国取得了举世瞩目的成就，中国的崛起已经成为不争的事实。即使那些对中国转型道路持不同意见的人士，在批评中国存在着严重的人权缺陷、没有走向他们所谓的自由民主政治的同时，也不得不承认中国在维持社会稳定、促进经济发展方面的成效。实际上，我们正在进行的事业是一次“典范的变革”、一种深层次的文明范式的转换，中国的崛起带来的是一种全新的思维，现有的哲学社会科学理论和话语都无法全面解读，因此，我们需要发展创新性思维。全球化网络化的到来正在改变着我们的生存方式、交往方式和思维方式，波澜壮阔的改革开放为我们发展创造了丰富的实践经验，五千年持续不断的悠久灿烂文明为我们提供了取之不竭的养分和资源，只有具有深厚文明潜力的国家才有大国复兴的资格和条件。中国文明对任何外来事物具有强大的改造能力和消解能力。因此，我们要有“理论自觉”、“理论勇气”和“理论智慧”，超越现有的西方话语体系，打造出新的文明范畴和范式，重新确立中国文明在全球文明中的地位。

只有发展创新性思维，才能构建出具有本土特色和全球影响的新的文明体系，真正实现中国的典范革命，为最终实现中华民族的伟大复兴作出应有的贡献。中华民族伟大复兴的历史意义并不仅仅局限于作为一个主权独立的国家崛起，更是作为一种连绵不断、影响深远的传统文明重新获得契合于现代社会的充沛活力，事实上，中华民族历来是以文明共同体的独特形式存在于时空中的。就此而言，中国的发展超越了国家的财富增长范畴，进一步走向了中华民族的传统文明与现代社会的深度交融，使中华文明展现出全新的现代形式，进而推动了中国社会的全面转型。打造新的文明形态应从价值理念、治理规则、运行机制等方面重新定义中国社会。

今天的中国已经迸发出民族复兴的血气和精神，中国的发展本身引起了西方的恐慌，严重冲击着世界格局的重构，如果我们不能以一个与大国相称的形象树立在世人面前，今后也很难屹立于世界民族之林。中国道路的最终指向应该是重新确立中国文明在世界文明中的地位，而不仅仅是追求经济总量和人均国民收入的排名。而且通往文明复兴的道路不是盲目自大，也不是简单复制，而是在愿意尊重和遵守现有国际体系的前提下，探索进一步推动中国走向成熟，走向完善的创新思路。

第一，凝炼核心价值。当今世界占主导地位的所谓普世价值是源于古希腊古罗马的自由、民主、平等、正义等理念。西方国家通过长达四百多年的文艺复兴和启蒙运动解构了中世纪的神权政治，建构了现代资本主义的政治文化基础和自由民主政治模式，他们把西方的自由民主奉为一种图腾让全世界顶礼膜拜，把西方的自由民主作为一个灯塔指引其他国家发展。尽管世界上还没有哪一个发展中国家成功复制了美国的模式，但他们倡导的自由民主的核心价值影响了世界。现在世界上对中国形象最好的评价只是一个热情好客的礼仪之邦、文明古国，但这仅属于生活方式的层面，不足以产生巨大的影响力。中国未来的发展要想在世界上发挥更大的影响，必须克服食马不化、食洋不化、食古不化，把马克思主义的价值理性、社会主义的价值体系和中国传统文化的合理内核有机结合起来。特别是应该把中国文化和理念中诸如天下为公、同舟共济、己所不欲勿施于人、凡治天下必因民情、和谐发展、科学发展、和平共处、独立自主等价值观推而广之，发扬光大；我们还可以把儒家思想中的“仁、义、礼、智、信”，法家思想中的“明令显法”，道家思想中的“道法自然”，墨家思想中的“兼爱非攻”等加载时代内涵，总结提炼出来，让世界逐步理解和普遍认同，这样我们才能更好地影响世界。

第二，担承全球责任。四十年的改革开放成就了我国成为世界上第二大经济体，我国已经走上了现代化的快车道。四十年来我国经济持续高速增长，GDP年均增长9%以上，诺贝尔经济学奖的斯蒂格利茨这样总结了我国经济发展的成就：“我国自1979年改革开放以来，每10年就使产出和收益增加一倍。在人类历史上，还从来没有这么多的人，经历过这么快的增长”。作为一个已经崛起的大国，仅有经济发展是远远不够的，我国的经济奇迹只是让世界大吃一惊，还没有赢得世界的普遍尊重，我们必须承担相应的权利和义务，敢于和善于在国际事务和地区事务中有所担当，比如我们可以在联合国和其他国际组织、地区热点问题、疫情防控、反恐斗争、生态保护、国际金融危机等各项事务中发挥更大的作用，做一个负责任的大国，树立良好的国家形象，才能真正令世界尊重和佩服。进一步说，复兴的中国文明应该是世界性的，应该当仁不让地承担其文明层面的全球责任。

第三，参与规则制定。当今世界正处在第四次科技革命的萌发之际，18世纪后期的第一次科技革命以蒸汽机为先导，19世纪末的第二次科技革命以电气化为先导，20世纪40年代的第三次科技革命以电子信息技术为先导，21世纪初开始的第四次科技革命以低碳科技为先导。每一次科技革命不仅是技术革命，也是社会革命。这次科技革命以新能源、新材料为载体正在蓬勃发展，我国国家在太阳能、风能和环境保护等低碳技术领域的研发和应用在世界上处于一定的领先地位，只要我们坚决贯彻中央提出的战略规划、路线方针政策，切实调整经济结构和增长方式，以更多的高科技成果占领制高点，就能够主导相关领域的规则制定权。参与全球各项规则制定是我国影响世界、确立领导地位的较高层次和有效途径。

第四，有效规避风险。中国的崛起带来了一种全新的思维，一些西方国家的人把中国特殊的发展模式和道路视为“另类”，比如一个强有力的政党以及一个富有权威的中央政府，对他们来说可能意味着“专制”，而这是中国取得改革开放巨大成就的重要政治前提。因为后发展国家的国民心理往往是离散的，一个强有力的政党和政府，对国民的团结奋斗具有心理上的强化和凝聚作用，也是确保社会长期稳定的先决条件。他们虽然不否认中国经济的长足发展，但同时指责中国党和政府进行“政治压制”，甚至说中国仍然是一个“极权国家”。这显然是以西方的价值观为标准，居高临下地蔑视中国。同时，我们国内出现的诸多问题，如环境恶化、贫富差距日益拉大等现象为他们提供了批评的口实，加之在全球资源约束和市场有限的条件下，各国之间的竞争日趋激烈，国家核心利益的冲突在所难免。因此，他们必然会在国家安全、贸易往来、民族问题、祖国统一等方面处处牵制、干扰我们，制造各种麻烦，我们今后的道路会面临越来越多无法预料的风险和艰辛，必须要有充分的思想准备和战略考量。

第五，开展公共外交。作为一个独存的社会主义大国和最大的发展中国家，我们不仅很难得到外力的帮助和支持，而且还要应对西方的遏制和约束。中国的崛起必然引起西方国家的敌意和不屑，也引起了他们的不安甚至恐惧。世界没有准备好如何接纳中国，中国也没有准备好让世界如何接纳我们。在这种情况下，仅有官方外交是不够的，我们必须通过不断加强文化艺术交流和经贸人员往来，加大公共外交的力度，如学者外交、企业外交、民间组织外交等渠道，以非官方的形式向世界展示中国、说明中国。在积极融入世界主流文明、遵守现有国际体系规范的基础上，尝试用西方人的思维方式表达我们的主张，用他们习惯的沟通方式摆事实讲道理，让他们自己得出结论，而不是先下断语，让他们被动接受我们的观点。我们应以一种开放、开明的姿态和胸襟让世界认识中国、容纳中国；以一种自信、自强的豪气和豪迈让世界尊重中国、佩服中国。

总之，目前中国正在进行着一场当代世界最伟大的社会实践，“中国道路”形成的长期、快速、稳定、可持续发展的社会模式和文明形态，必将成为中国对世界追寻更好发展道路的一大贡献。中国倡导的政治价值观、社会发展模式和对外政策做法，会进一步在世界公众中产生共鸣和影响力。我们要在对中国历史传统和世界现代经验有足够的理解和传承的基础上，重塑国家形象，重新确立中国文明在世界文明中的地位，真正实现中华民族复兴的“中国梦”。

中国式现代化新道路的传统文化基因 ——以“德政”为中心的讨论

冯静武

上海 中国浦东干部学院

习近平总书记在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上指出：“我们坚持和发展中国特色社会主义，推动物质文明、政治文明、精神文明、社会文明、生态文明协调发展，创造了中国式现代化新道路，创造了人类文明新形态。”我们全面建成小康社会，历史性地解决了绝对贫困问题，实现了党确立的第一个百年奋斗目标，成功走出了一条“中国式现代化新道路”。中国式现代化新道路，有丰富的传统文化基因。习近平总书记在庆祝中国共产党成立 100 周年大会上也指出，马克思主义要和中国实际相结合，要和中华优秀传统文化相结合，中国式现代化新道路，也是这两个结合的重要成果。本文试图以德政为中心来讨论中国式现代化新道路的传统文化基因，以求教方家。

一、坚定文化自信需要激活文化基因

近代以来，中华优秀传统文化受到了各种各样的冲击，但我们也要看到中华优秀传统文化的顽强生命力，以坚定的文化自信去继承和弘扬中华优秀传统文化。牟钟鉴说：“幸亏中华文化在民众中根基深厚、生命力顽强，已融入中华民族血脉之中，未被文化激进主义摧毁，如凤凰涅槃，欲火重生。若其根基稍弱，便被冲垮了后来我们才慢慢地认识到中国的传统文化特别是儒家文化的价值。”¹

毛泽东在中国共产党六届六中全会上做的《论新阶段》的政治报告中指出：“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”2012年11月15日，在中国共产党第十八届一中全会上当选为中共中央总书记的习近平在同中外记者见面时的讲话中指出：“我们的人民是伟大的人民。在漫长的历史进程中，中国人民依靠自己的勤劳、勇敢、智慧，开创了民族和睦共处的美好家园，培育了历久弥新的优秀文化。”

“中国式的现代化”是邓小平同志最早概括出来的。1979年12月6日，邓小平在会见时任日本首相大平正芳时提出，“我们要实现的四个现代化，是中国式的四个现代化。

1 郭齐勇：《现当代新儒学思潮研究》自序，北京：人民出版社2017年版，第2页。

我们的四个现代化的概念，不是像你们那样的现代化的概念，而是‘小康之家’。”² 小康的概念本身就来自于中国传统文化。《礼记·礼运》记载：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康。”与小康相对应的是“大同”，《礼记·礼运第九》记载：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归，货恶其弃于地也不必藏于己，力恶其不出于身也不必为己，是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”大同理想社会的描述启发了众多古代思想家，近代以来廖平、皮锡瑞、康有为、孙中山、毛泽东等都受到大同之世的影响。大同的社会影响就是中国的“理想国”，也是历代中国人的中国梦。

中国式现代化分步走的规划与实践也蕴含着传统文化基因，中国式的现代化概念，经过了不断的演化和发展的过程。中华优秀传统文化里的凡事预则立，不预则废，不谋长远者不足以谋一时，都为中国式现代化新道路的历史发展提供了很好的文化支撑。1981年11月五届人大四次会议将“小康水平”规定为我国经济发展的前景，提出要力争用20年的时间使工农业总产值翻两番，使人民的生活达到小康水平。1988年8月26日邓小平会见日本首相竹下登时说，“中国历史上有“小康之家”的说法，小康社会就是还不富裕，但日子好过。”“中国式的现代化”就是“小康社会”，我们提出在2000年实现基本小康。1987年4月30日，邓小平会见西班牙政府副首相格拉时明确用了“三步走”的说法，党的十三大确定了“三步走”发展战略。1997年9月，党的十五大根据中国经济社会发展的变化提出了新“三步走”发展战略。党的十六大（2002）提出全面建设小康社会的奋斗目标，党的十七大（2007年）提出全面建设小康社会的新要求：在十六大确立的全面建设小康社会目标的基础上对我国发展提出新的更高要求：党的十八大（2012年）提出全面建成小康社会：确保到二〇二〇年实现全面建成小康社会宏伟目标，党的十九大（2017年）对未来三十年提出两个阶段的战略安排：第一个阶段，从2020年到2035年：在全面建成小康社会的基础上，再奋斗15年，基本实现社会主义现代化。第二个阶段，从2035年到本世纪中叶：在基本实现现代化的基础上，再奋斗15年，把我国建成富强民主文明和谐美丽的社会主义现代化强国。这个安排将“基本实现现代化”提前了15年，并且在建设社会主义现代化强国中加进了“美丽”二字，增加了生态文明的内涵。

中国古代典籍《周易》中有言“穷则变，变则通，通则久”“生生之谓易”、“日新

2 《邓小平文选》第二卷，人民出版社1994年版，第237页。

之谓德”，以此说明易道变化、生生不息是世间万物变化发展的规律。汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新。”《尚书·康诰》曰：“作新民。”《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新。”“天行健，君子以自强不息”、“地势坤，君子以厚德载物”（《周易·乾·象》、《周易·坤·象》）的文化自觉和认同。中国古代道家思想的重要代表人物庄子曾说过：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！”人生是有限的，但知识是无限的，我们只有认识到知识的无限性才能不断地学习理论。理论是不断发展的，学习理论没有止境，我们党坚持马克思主义基本原理同中国具体实际相结合，运用马克思主义立场、观点、方法研究解决各种重大理论和实践问题，不断推进马克思主义中国化，产生了毛泽东思想、邓小平理论、“三个代表”重要思想、科学发展观，习近平新时代中国特色社会主义思想等重大成果。中国式现代化新道路是就空间来讲相异于西方的现代化道路，从时间上，相对于中国改革开放之初提出的现代化道路而言的，是对邓小平提出的中国是现代化道路的继承、创新和发展。

二、中国式现代化新道路的文化基因

中国式现代化新道路的有十分丰富的内涵，习近平总书记在党的十九届五中全会上做过明确阐述，此后他在省部级主要领导干部学习贯彻党的十九届五中全会精神专题研讨班上进一步指出：“我们的任务是全面建设社会主义现代化国家，当然我们建设的现代化必须是具有中国特色、符合中国实际的，我在党的十九届五中全会上特别强调了五点，就是我国现代化是人口规模巨大的现代化，是全体人民共同富裕的现代化，是物质文明和精神文明相协调的现代化，是人与自然和谐共生的现代化，是走和平发展道路的现代化。”

（一）王道与仁政

太史公论六家之要旨曰：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊涂。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为智者也”³，阐明了天下是中国古代思想史中一个非常重要的观念。治思想史的学者注意到，中国古代政治思想，无论处于“封建时期”，“专制时期”，也无论其内容如何，无不以“天下”为论说对象。⁴古代所谓的天下不止关乎地域、时空、人群，还涉及天人关系，文明秩序，以及根植于天人互动、文明创造和社会秩序建立过程的统治的正当性。中国传统有“尊王贱霸”的区别，主张王道而反对“霸道”。

中华优秀传统文化当中历来就有王霸之辨，如孟子主张希望通过王道，而不是实行霸道，孟子称美三王之世，认为“五霸者，三王之罪人也”（《孟子·告子下》）其中最

3 太史公论六家之要旨

4 参见萧公权：《中国政治思想史》（上），台北：联经出版事业公司1982年版，第10~11页。

典型的以孟子为代表，孟子主张王道与仁政，强调“以德行仁者王”，肯定了王道就是德政，强调以德服人，以德行仁。孟子说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”（《离娄章句》上）孟子以仁政作为政治正当性的标准，并提出了比较系统的仁政学说。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。”（《公孙丑章句》上）孟子主张“亲亲而仁民，仁民而爱物”的推恩原则，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”，孟子反对以力服人的霸道，反对杀伐征战，与民争利以及暴力对待百姓，在孟子看来这样的霸道恰恰是以德服人的王道之对立面。

天下观念中另一个非常重要的内容是夷、夏之分。有学者指出，将四夷与四方固定搭配，而称北狄、南蛮、东夷、西戎，应当是战国时期天下秩序概念化和规则化的结果。⁵实际上夷、夏之分不完全是地域上的，也不完全是种族上的⁶，而是更多地指文明和文化上的。也就是说，只要进于礼乐，文明以礼就可以变为华夏，反之如果不行中国之道，华夏也可以退化为夷狄，所以才会有“以夏变夷”的可能性。这种观点正是基于普遍主义的天下理念，也就是说相信普天之下存在着一种发达优越的文明秩序，而这种文明秩序可以为天下不同的族群所接受，由此天下也就成为一家。这种“天下”更多的意义指的是一种具有普遍性和规范性的道德文明秩序。

中国式现代化新道路，不同于西式的现代化道路，从发展历程来讲，西方的道路很容易陷入逢强必霸的概念，西式的现代化道路中，有很多国家是建立在对外殖民掠夺和殖民战争的基础之上来完成现代化的，通过对被殖民地的掠夺和剥削来完成其现代化。逢强必霸不是中国式现代化道路的内容，更不是目标，中国更多的是主张实行以德服人，孔子讲过“远人不服，则修文德以来之”。朱熹对此解释到：“内治修，然后远人服。有不服，则修德以来之，亦不当勤兵于远。”⁷在儒家看来只有“内治修”，然后才有“远人服”，如果远人不服，则需要修德以来之，强调德治的重要性，而不是“勤兵于远”，以力服人。中国的王霸之变，夷夏之辨本质也是希望通过发展好自己，然后来使别人心服口服。由此可见，中国是现代化新道路，是一种和平现代化的新道路，是以“内治修”、以德服人的现代化新道路。党的十九大报告指出，中国特色社会主义进入新时代，“意味着中国特色社会主义道路、理论、制度、文化不断发展，拓展了发展中国家走向现代化的途径，给世界上那些既希望加快发展又希望保持自身独立性的国家和民族提供了全新选择，为解决人

5 邢义田：《天下一家——中国人的天下观》，载邢义田主编：《中国文化源于流》，合肥：黄山书社2012年版，第301页。

6 王珂指出，“不是以出身民族集团，而是以是否遵循了天道，是否实践的德治，是否带来了社会的安定和民众的幸福为判断统治者是否具有正当性、合法性的标准，这正是先秦时代的统治者打造‘天下思想’的初衷。”王珂用“向化”的魅力来形容“以夏变夷”，指出中华文化具有吸引周边民族集团“向化”的魅力。参看【日】王珂：《从天下国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，上海人民出版社2020年版，第126-127页。

7 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局2016年版，第171页。

类问题贡献了中国智慧和“中国方案”。

（二）和而不同

中国文化讲究多元一体，融合发展，追求的境界是多样性的统一，西周末年史伯提出“和实生物，同则不继”，实现和谐则万物生长繁衍，如果完全一致，则无法发展延续，正所谓“和而不同”。《左传·昭公二十年》：“声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也。”讲的也是和谐统一的道理。

《尚书·尧典》中有言：“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦。”这是人和人和谐相处的典范。《逸周书·大聚》中周公强调，“春三月山林不登斧，以成草木之长；夏三月川泽不入网罟，以成鱼鳖之长”。这是人和自然和谐相处的经典。这样的文化基因主要多元而不是一元，提倡共赢而不是独胜，主张包容而不是封闭。

从时代发展来讲，文化的发展有时代的差异，也就是我们常讲的古今之变。除此之外文化还有类型的差异。以中西文化为例，二者类型上的差异要复杂得多⁸。这种文化类型的差异是在各个民族，各个地区，各个历史传统、文化风貌影响下形成的，而且形成以后又深刻的影响着不同地区、不同族群、不同国家文化发展的总体方向和特点。也正因为如此，文化呈现出类型的多样性。中华优秀传统文化中的和而不同主张多样性的统一。因此我们在现代化的过程当中。我们主张道路不止一条，条条大路通罗马，习近平总书记曾经指出，中国人民的成功实践昭示世人，通向现代化的道路不止一条，只要找准正确方向、驰而不息，条条大路通罗马。

“和而不同”的文化基因自然地要求我们应该保持自己的文化独立性，做到“各美其美，美人其美，美美与共，天下大同”。中国式现代化新道路，一个非常突出的特点，就是走自己的道路。实际上这不仅是中国式现代化新道路的特征，也是中国现代化道路及中国特色社会主义道路的重要特征。中国式现代化新道路在新时代破除了中国道路问题的本本主义、教条主义、拿来主义，明确提出了马克思主义与中国实际相结合，与中华优秀传统文化相结合。从本质上讲，这两个结合实际揭示了中国是现代化新道路的一个重要路径，而这两个结合最突出的特征就是走中国自己的道路。习近平总书记强调，如果我们用西方资本主义价值体系来剪裁我们的实践，用西方资本主义评价体系来衡量我国发展，符合西方标准就行，不符合西方标准就是落后的陈旧的，就要批判、攻击，那后果不堪设想！最后要么就是跟在人家后面亦步亦趋，要么就是只有挨骂的份。

8 楼宇烈指出，如果说只是时代的差异，那么我们可以通过社会的变革和观念的变革，迎头赶上，甚至于消除这种差异，但是文化类型上的差异是不能用这种方法解决的，而且其中可能有一些差异是永远不能消除的。参看楼宇烈：《中国的品格》，成都：四川人民出版社2015年版，第27页。

（三）“为己”与“为人”

孔子讲：“古之学者为己，今之学者为人。”程子曰：“为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。”程子曰：“古之学者为己，其终至于成物。今之学者为人，其终至于丧己。”当孔子赞扬“古之学者”之“为己”时，其意是他们学习是为了修身；当孔子贬低“今之学者”之“为人”时，其意是他们学习仅仅是为了炫耀卖弄，修身（为己）在孔子的传统中，意味着经由发展自己的天生倾向去关心他人的内在和外在于利益从而成为一个完全的人。因此一个人欲是为己，他就欲是为人。⁹中国古代哲人的修养功夫认为欲是为己，就欲是为人，主张自利利他，在自利的同时也可利人，强烈反对损人又害己的做法。

从“为己”与“为人”的意义来讲，中国式现代化新道路提倡做好自己的同时为世界其他国家提供了一种借鉴和示范，这样“在‘历史成为世界历史’的场景中，新时代中国式现代化新道路具有全新的世界意义¹⁰。

（四）天人合一

《易》之为道，可展现于天、地、人三才。宇宙生态意义上的万物全息，最重要的视角也是围绕此三才展开的。《易传》云：

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物；物相杂，故曰文；文不当，故吉凶生焉。¹¹

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。¹²

《易经》讲的天地人三才宇宙生态系统，人是其中之一。儒家的思想所认可的“人在宇宙中的图景”，一般都强调“惟人为万物之灵”，强调人是阴阳之精华、五行之秀气，是宇宙中值得骄傲的种群。如云：

故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。故天秉阳，垂日星；地秉阴，竅于山川。播五行于四时，和而后月生也。是以三五而盈，三五而阙。五行之动，迭相竭也。五行、四时、十二月，还相为本也。五声、六律、十二管，还相为宫也。五味、六和、十二食，还相为质也。五色、六章、十二衣，还相为质也。故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。¹³

9 黄勇：《当代美德伦理：古代儒家的贡献》，北京：东方出版中心2019年版，第123页。

10 韩庆祥：深刻把握“中国式现代化新道路”丰富内涵，学习时报，2021年8月30日。

11 《周易·系辞下》，《十三经注疏》上册，北京：中华书局1980年影印阮刻本，第90页。

12 《周易·说卦》，《十三经注疏》上册，北京：中华书局1980年影印阮刻本，第93~94页。

13 《礼记·礼运》，孙希旦：《礼记集解》中册，北京：中华书局1989年版，第612页。

辨析人与宇宙万物的差异，从这些差异中进而断言人之优越于万物。这是很多儒家学派的共同倾向。荀子就说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。”¹⁴又如孟子关于人之异于禽兽几希，恰正在仁义即性善等方面。¹⁵

另一方面儒家提倡由爱人到爱物。《论语》中记载“子钓而不纲，弋不射宿。”¹⁶这是由一个似乎“四体不勤、五谷不分”¹⁷的人给自己提出的生态禁令，像孔子那样的士阶层的知识分子，便率先作则，力图唤醒人们必须有限度地利用动物资源。儒家主张亲亲、仁民、爱物。孟子说：“君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”¹⁸意即对待亲、民、物这样与其亲疏关系不等的对象，应采取情感表现与伦理行为上略有不同的亲近、仁爱与爱护三种做法，孟子在与梁惠王对话时指出：“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也”。¹⁹此犹以儒家仁恕的精神，推己及人，可以将君子的恻隐之心推广到有痛苦感觉的动物身上。《礼记·祭义》又从“孝”的概念的拓展角度，来论证对自然界的利用要遵循时节规律：

曾子曰：“夫孝，置之而塞乎天地，溥之而横乎四海，施诸后世而无朝夕，推而放诸东海而准，推而放诸西海而准，推而放诸南海而准，推而放诸北海而准。《诗》云：‘自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也。”

曾子曰：“树木以时伐焉，禽兽以时杀焉。夫子曰：‘断一树，杀一兽，不以其时，非孝也。’孝有三：小孝用力，中孝用劳，大孝不匮。思慈爱忘劳，可谓用力矣。尊仁安义，可谓用劳矣。博施备物，可谓不匮矣……”²⁰

事实上，儒释道在历史上对中国的生态环境所产生的综合影响，或许远比人们预想的要复杂得多。比如道教的戒律思想，要求教徒要爱护生命，对众物怀仁慈之心，“常行慈心，愍济一切，放生度厄”²¹。这些思想都蕴涵着丰富而又深刻的生态意识。道教立足于“道本论”的阴阳冲和的和谐观所体现的整体思维，对于解决人类面临的生存危机也有着重要启示。²²中国传统的“德政”由内向外层递推进，由爱人到爱动物，爱自然，这些都为我们今天生态文明的建设提供了丰富的文化滋养。

14 荀况：《荀子·王制》，王先谦：《荀子集解》卷5，《诸子集成》第2册，北京：中华书局1954年版，第104页。

15 参见《孟子·离娄下》第19章，朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第293-294页；焦循：《孟子正义》，《诸子集成》第1册，北京：中华书局1954年版，第334页。

16 《论语·述而》，朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第99页。

17 “四体不勤”等，语出《论语·微子》，朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第184-185页。

18 《孟子·尽心上》，朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第363页。

19 《孟子·梁惠王上》，朱熹《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第208页。

20 孙希旦：《礼记集解》下册，北京：中华书局1989年版，第1227~1228页。

21 《道藏》第3册，第393页。

22 詹石窗：《道教和谐观与人类整体生存》，载《中国宗教》2006年第7期，第22页。

（五）与民同乐

中华优秀传统文化有非常丰富的“重民、爱民”思想。周公告诫成王“天命不僭，卜陈惟若兹”（《尚书·大诰》），叮咛康叔“惟乃丕显考文王，克明德慎罚”（《尚书·康诰》）。在周初统治者看来，主政者必须做到明德、敬德、敬天保民。主政者认为民“主”可易、革命可成、“惟命不常”，由此其对天命有了更深刻的认识。强大的夏、殷王朝分别在桀、纣手中败亡，证明了天命是可以转移、可以变更的，这些天命转移、变更的根据，就在于君王的行为是不是能符合“德”的规定。

孟子说：“诸侯有三宝：土地、人民、政事。”孟子已经认识到在国家治理中，百姓是尤为重要的力量。“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”在孟子看来，君主只有得到百姓的拥护才可能成为君主，在这个意义上讲，百姓的重要性要高于君主。荀子的舟水之喻讲得更加形象，《荀子·王制篇》中有这么一段话：“传曰：‘君者，舟也；庶人者，水也；水则载舟，水则覆舟。’此之谓也”。唐初魏征和唐太宗也多次转引这样的观点。《贞观政要·论政体》中有言：“臣又闻古语云：‘君，舟也；人，水也。水能载舟，亦能覆舟。’陛下以为可畏，诚如圣旨。”武则天做大周天子后曾做官箴书《臣轨》，用以箴喻群臣。即所谓：“夫事君者，以忠正为基。忠正者，以慈惠（百姓）为本。故为臣不能慈惠于百姓，而曰忠正于君者，斯非至忠正者也。”

重民、爱民也好，慈惠百姓也好，对统治者来讲，不仅仅是针对一部分人或者说是一群人，而指的是大多数的老百姓。如果一个社会的大多数不能够达到稳定而富足的生活，那么就有可能影响统治者的统治地位。这里就有一个“均富”的问题。在中国古代社会，“均富”问题反复出现在进步思想家、政治家的论域中。自古有“不患寡而患不均，不患贫而患不安”的民族心理，有“损有余以补不足”的天道真言。有“大道之行，天下为公”的至高理想，有“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的仁爱哲学新时代，我们仍应继承以“共同富裕”为旨归的经济发展思想精华，坚决摒弃唯利是从、见利忘义的行为。

三、中国式现代化新道路的实践特色

中国式现代化新道路走出了传统的体用模式，跳出了中学为体西学为用，西体中用，中体中用，西体西用的模式，走出了一条适合中国自己的现代化新道路，而这个现代化新道路正式以马克思主义为指导，以中华优秀传统文化基因为滋养。正如约瑟夫利文森所指出的，“我们可以称体用模式是一种谬误，因为近代技术之‘用’不可能像体用模式的倡导者们所标榜的那样护卫中国之‘体’，而只能改变社会，从而使老体多了一个竞争对手，

而不是一副盾牌。”²³ 中国是现代化新道路的一个突出特色就是其实践性。

中国传统文化历来重视知行合一。中国的古代哲人注重“求知”和“为圣”的统一。“求知”和“为圣”的方法往往也是道德修养的方法，尤其是中国的儒家传统，更加注重道德实践。这构成中国古代哲学的一大特点，也是中国古代知行学说的显著特征，有不少哲学家提出行先于知，由行而知至，立行而后知等命题，尽管没有明确提出过实践的概念，但实际上都把行和知联系起来，知行被引入了认识论当中。事实上，在中国古代哲人的视域里，从来都是非常重视行的。即使主张知先行后的哲人，其更多的涵义不是讲知和行时间上的先后次序，更多地是讲逻辑上的次序，他们并不否认行的重要性。以王阳明为例，王阳明心学的一个重要内容就是知行合一，过去人们对他的“知行合一”说有误解，认为王阳明是以知代行。实际上王阳明更多地是强调“行”，他对弟子陈九川说：“某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽，只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。”我们从此段中可以看出王阳明对于实践的重视，在日本王阳明哲学甚至被称为是行动哲学。王阳明的心学更多是强调把格物致知的“知”落实到行动上。

中国式现代化新道路经历了从理论到实践再到理论的一个循环往复的过程，是党团结带领全国各族人民一步一步干出来的。中华民族伟大复兴，绝不是轻轻松松、敲锣打鼓就能实现的。全党必须准备付出更为艰巨、更为艰苦的努力。“大鹏之动，非一羽之轻也，骐骥之速，非一足之力也”，中国式现代化新道路未来也是要靠全体中国人民共同努力坚定不移来实践的。

余论

中国是现代化新道路，必须做好的一项工作，就是传承和弘扬中华优秀传统文化的基因，做好中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展。具体而言：

第一，在内容上，必须以马克思主义为指导，以中华优秀传统文化为主体，在文化自信的前提下“批判地兼收并蓄”，做好马克思主义与中华优秀传统文化相结合功夫。毛泽东同志强调，“清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华，是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件；但是决不能无批判地兼收并蓄”。对待传统文化，我们必须坚持马克思主义的方法、采取马克思主义的态度，用唯物主义的观点去分析，既要有同情地理解，也要有客观地评价和批判地超越。

第二，在空间上要同世界各国紧密结合，在对外交流中走向世界。2018年10月24日，习近平在暨南大学视察时，习近平勉励青年学子好好学习、早日成才，为社会作出贡献，把中华优秀传统文化传播到五湖四海。

23 约瑟夫·列文森著，郑大华，任菁译：《儒教中国及其现代命运》：桂林：广西师范大学出版社，2009年版，第59页。

第三，在时间上要同新时代紧密结合，在传承创新中与时俱进。文化作为一种意识形态，必须随着时代的发展变化而变化，这样才有强大的生命力。中华优秀传统文化的发展必须同时代紧密结合，尤其是当下中国特色社会主义已经进入新时代，中华优秀传统文化要与时俱进，同新时代的马克思主相结合，同中国当下的发展相结合。在内容、方式、主体、对象上进行创新和转化，让中华优秀传统文化深入人心、深入群众。

论孔子仁学的实践特性

高海波

清华大学哲学系

摘要:

本文通过对《论语》“问仁”问题的分析,指出孔门“问仁”关注的不是“仁”的普遍定义,而是“仁”的表现及实践方法问题。这一点与以苏格拉底、柏拉图为代表的古希腊哲学追求事物普遍定义的特点形成鲜明对比。本文认为,轴心时期,中西方哲学突破的不同方式造成了这一根本差别:以苏格拉底、柏拉图为代表的古希腊哲学突破更多采取了破旧立新的方式,而中国哲学的突破则采取了温和、渐进、连续的方式。受此影响,古希腊哲学家倾向于用理性怀疑传统,进而追求世界的本原和事物的普遍定义,以期重建伦理规范和价值原则,而中国哲学家则认为传统的伦理规范与价值原则总体而言仍具有自明性与有效性,因此他们更加关注如何将它们在现实中实践出来。这一点不同决定了西方哲学更加注重思辨,而中国哲学更加重视实践。

关键词: 问仁; 普遍定义; 实践; 轴心时期; 哲学突破

尽管对于仁是否是孔子的核心思想,学界存在一些争议,但可以确定的是,在孔子那里,仁是一个非常重要的概念。《吕氏春秋·不二》说“孔子贵仁”,清代陈澧也说“《论语》最重仁字”。^[1]

不过,对于《论语》中的这样一个“仁”字,历代的解释者很难取得一致意见,已故的著名旅美学者陈荣捷先生曾经专门写了一篇名为《儒家“仁”之思想之演进》的文章来讨论“仁”在中国哲学史上的展开,在该文中,他指出:“两千多年来出现了各种‘仁’的理论,将‘仁’释为‘爱心’、‘爱’、‘觉’、‘公’、‘与天地万物合一’。”^[2]仁字内涵如此复杂,以致宋代理学家程颢说“仁至难言”。^[3]本文的目的不在于重新审查历代学者对于孔子“仁”字内涵理解是否恰当,而是想从另一个不同的角度来揭示孔子“仁”

学思想的实践面向。

—

面对《论语》中众多弟子“问仁”，我们不禁会产生同样的疑惑：孔子谈论的仁字究竟是什么意思？通常的做法是，我们总是想汇集《论语》中孔子所有谈仁的言论，以便从中归纳出“仁”字最有涵盖性的确切定义。我们设想孔门弟子问仁，也是抱着同样的困惑，即，仁的定义究竟是什么？然而，令人失望的是，孔子从来不曾给其弟子一个类似定义的明确答案。无论是“仁者爱人”，“克己复礼为仁”，还是“己所不欲，勿施于人”等，都不像是一个定义式的回答。关于这一点，民国时期的著名学者张东荪说：“于是我们可以说纵使孔子说仁甚多，但未见一语真说到仁的内容或本质”。[4]梁漱溟也说：“《论语》讲仁虽多，但他并非讲道理，只是就生活事事去指点而已。”⁴而且令人奇怪的是，面对孔子的回答，除了颜渊、司马牛以外，孔门弟子似乎都心领神会，几乎没有弟子有进一步追问的冲动。相比于柏拉图《理想国》中，论者对善、正义、勇敢、节制等美德“打破沙锅问到底”式的追问，《论语》中孔子与门人有关“仁”的问答却略显单薄。

当我们从哲学研究的角度来追问《论语》“仁”字的内涵时，我们实际上是在问这样一个问题：“《论语》中的仁是什么？”我们是希望从中归纳出一个定义，例如“仁是一种……的德性或行为”。然而，问题真的是这样吗？是不是还有另一种提问方法呢？比如“什么是仁”。这二者看起来似乎是同一个问题，不过就笔者而言，其中却可能包含微妙的差别：“仁是什么”是在追问“仁”的定义，而“什么是仁”却可能是在问什么样的人物或行为符合“仁”，或者如何才能实现（实践）“仁”，它本身已经包含对于“仁”字的理解。换言之，前一个问题是在问“what is humanity”，后一个问题是在问“how is humanity”。即前一个问题是在追问“仁”的普遍定义，而后一个问题则是在询问仁的表现及实现途径。为了验证这一想法，我们不妨将《论语》中“问仁”的段落列举如下：

1、樊迟……问仁。子曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《雍也》）

2、颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（《颜渊》）

3、仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人，在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”（同上）

4、司马牛问仁。子曰：“仁者其言也讷。”曰：“其言也讷，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讷乎？”（同上）

4 《梁漱溟全集》第七卷，山东人民出版社，第948页。

5、樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”樊迟不达，子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”（同上）

6、樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》）

7、子张问仁于孔子，孔子曰：“能行五者于天下，可以为仁矣。”请问之。曰：“恭宽信敏惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《阳货》）

在第1条中，樊迟问仁，孔子回答仁者应该“先劳苦而后再谈收获，此所以为仁”。从孔子的回答来看，孔子是用仁者的表现来提示怎样才算是仁的表现。这与第4条孔子“仁者其言也切”的回答比较近似。第6条虽然没有说“仁者”如何，但如果在孔子的回答前面加上主语“仁者”二字，丝毫不会影响原句的意思。从内容上看，也是在谈仁者的表现，同时指示樊迟如何去实践仁。第2条，颜渊问仁，孔子答以“克己复礼为仁”，似乎近于定义，但从后面“为仁由己”的说法来看，孔子重点是告诉颜渊行仁的方法，故而颜渊进一步“请问其目”。与此类似，在第3条、第7条中，孔子皆是回答仲弓、子张行仁的方法。至于第5条中，孔子“爱人”的回答似乎很近似一种定义，但据《大戴礼记·王言篇》载：“孔子曰：‘仁者莫大于爱人，知者莫大于知贤。’”；《荀子·君道篇》：“子贡对夫子问曰：‘知者知人，仁者爱人’。”这说明，“爱人”也是“仁者”的表现，而不是专门解释什么是仁。

从上述孔子的回答来看，弟子“问仁”皆不能简单视为追问仁的普遍定义。因此，明代的著名理学家刘宗周在《孔孟合璧》中说：“凡问仁，皆是问仁的人，不问仁的理。若问仁的理，只合告人以心之德爱之理便了然。”[5]刘宗周所谓“仁之理”，用我们今天的话说，就相当于仁的定义。朱子“仁者，心之德，爱之理”的界定，就是历史上一个很好的关于仁的定义，对于我们从总体上把握孔子仁字内涵很有启发意义，但这并不表示，这一定义就是孔门弟子“问仁”时的问题意识。刘宗周所谓“仁的人”也就是我们所说的“仁者”，按照他的理解，孔门“问仁”是在问“仁人”的表现如何。他的这一看法，与我们有不谋而合之处。如果更全面地说，我们认为，《论语》中“问仁”，除了是问“仁者”（表现）如何以外，还有部分是问“如何为仁”，即行仁的方法。关于这一点，朱子说得更明白：

孔门弟子如仁字、义字之说，已各各晓得文义。但看答问中不曾问道如何是仁，只问如何行仁；夫子答之，亦不曾说如何是仁，只说道如何可以至仁。如颜子之问，孔子答以“克己复礼”；仲弓问，孔子答以“出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人”；司马牛之问，孔子答以“仁者其言也切”；樊迟之问，孔子答以“居处恭，执事敬，与人忠”。想是仁字都自理会得，但要如何做。[6]

类似的情况还表现在《论语》中“问政”、“问孝”等问答中，如“问政”：

子路问政。子曰：“先之，劳之。”请益。子曰：“无倦。”（《子路》）

子贡问政，子曰：“足食，足兵，民信之矣。”（《颜渊》）

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦；小过，举贤才。”（《子路》）

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”（《颜渊》）

子张问政。子曰：“居之无倦，行之以忠。”（同上）

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者正也，子帅以正，孰敢不正。”（同上）

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀。子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（同上）

叶公问政。子曰：“近者说，远者来。”（《子路》）

子夏为莒父宰，问政。子曰：“无欲速，未见小利，欲速则不达，见小利则大事不成。”（同上）

从孔子的回答来看，都是告诉问者施政的具体原则和方法，而不是在阐发政治的根本原理和普遍定义。这说明问者“问政”也主要关心的是如何从事政治或行政实践，也就是施政方法问题，而不是有关政治抽象原理的探究。

再看看《论语》中“问孝”的例子：

孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰无违。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。”（《为政》）

孟武伯问孝。子曰：“父母，唯其疾之忧。”（同上）

子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”（同上）

子夏问孝。子曰：“色难。有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”（同上）

可以看出，孔子皆是就如何行孝以及孝的表现如何来回答问者，问者多数情况下，也似乎都理解孔子的回答。唯一例外的是，孟懿子问孝，孔子回答说“无违”，可能因为言辞过于简略，引起了在场的樊迟的进一步追问，孔子于是又进一步从如何遵循礼制的要求来对待父母的生死来回答他。

也就是说，尽管《论语》中“问仁”、“问政”、“问孝”这类问题容易让我们产生错觉，从而以为问者是在追求“仁”、“政”、“孝”等的定义，但根据孔子的回答来看，实际上很难如此断定，而毋宁可以说，问者所关心的是这些概念的具体表现和实践方法。关于《论语》中问答的体例，清代学者陈澧有一个很好的总结：

《论语》记门人问有两体，如子贡问：“何如斯可谓之士矣？”子张问曰：“何如斯可以从政矣？”凡问者，盖皆如此，必有所问之语也，简而记之，则但曰问政、问仁、问孝耳。且诸贤之问，固有所问之语，尤有所问之意。如子贡问“何如斯可谓之士”，岂子贡身为士而竟不知士之谓乎？此乃求夫子论古今士品之高下，故问及今之从政者。凡读《论语》者，当知此意也。[1]（23）

如果记录者都像记载“何如斯可谓之士”、“何如斯可以从政”那样将问题记录完整，

那么，对于像“问仁”、“问政”、“问孝”这类问题，根据孔子的回答，其完整的表述应该是“何如斯可谓仁者”、“何如斯可以为仁”，“何如斯可谓善政”、“何如斯可以从政”，“何如斯可谓孝行（子）”、“何如斯可以行孝”，而不是仁是什么，政是什么，孝是什么。这里面并不涉及对事物一般定义的追问。

由此，上述分析也引发了我们对于此类现象的进一步思考：《论语》中的问答双方为什么对于伦理道德以及政治活动的根本原理与普遍定义缺乏古希腊苏格拉底、柏拉图式的强烈兴趣？难道真如黑格尔所言，“孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辩的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西”。[7]

二

我们知道，西方哲学主流是一种理性主义哲学。从古希腊开始，早期自然主义哲学家所关注的焦点就是探究世界本原问题。哲学家往往采取一种“还原主义”的方法，试图为世界寻找本原或原始物质，“早期希腊哲学的中心主题是‘本原’，即世界与宇宙的始基、根源或本性问题。……展开表现为不同元素生成说或以数、存在为世界本性的理论。”[8]如泰勒斯(Thales)认为世界的本原是水，阿那克西曼德(Anaximander)认为世界的本原是“阿朗派”(apeiron,原意是“无限制、无界限、无规定、无定形”)[8](100)，阿那克西美尼(Anaximenes)认为世界的本原是“气”，赫拉克利特(Heraclitos)认为世界的本原是火，毕达哥拉斯(Pythagoras)认为世界的本原是数，阿那克萨戈拉(Anaxagoras)认为世界的本原是“种子”，以及德谟克利特(Democritus)认为世界的本原是“原子”(atomos, atom)，如此等等。这些早期的自然哲学家，或是通过经验观察，或是通过理论思辨，来论证宇宙的起源、构成与发展。尽管此时尚未形成自觉的逻辑学思想，但却表现出一种经验的或思辨的理论取向，为西方科学思想的发展奠定了哲学基础。

到苏格拉底、柏拉图时期，古希腊哲学发生了一个“人文主义”的转向，苏格拉底第一个将哲学从天上召唤到了人间，开始探究伦理及政治的一般原则。苏格拉底发明了一种建立在归纳论证和普遍定义基础上的对话辩证法。这种方法是西方理性主义哲学的基础，也是西方科学的出发点：“有两样东西完全可以归功于苏格拉底，这就是归纳法和一般定义。这两样东西都是科学的出发点。”[9]在苏格拉底与柏拉图作品的对话中，问答的双发都力求为一些道德伦理、政治原则寻找最普遍的定义。如“苏格拉底的对话往往为一些概念正名，如什么是勇敢、友爱、自制、正义、美德、美，等等，可以概括为一个公式：‘X是什么？’这就是概念的定义。”[8](482)这种思路与早期自然哲学家采取还原主义的方法探索宇宙本原和本体的做法在哲学方法及精神取向上具有相通性。

受西方思想的影响，我们今天在面对《论语》“问仁”时，首先想到的是，问者是在追问“仁是什么”，即一种“苏格拉底式”的追问。在苏格拉底与辩论者的对话中，他总是要求对方提供某种美德或原则的定义，然后再通过比较分析，指出对方定义中自相矛盾之处，从而要求对方放弃那个错误的定义，引导他逐渐从部分到全体，特殊到普遍，最后接近那种美德或原则的一般定义。这个过程往往包括一系列问难与修正，从而构成一个很长的问题链条，不会像《论语》中的问答一样，通常以孔子不受怀疑的“道德说教”结束。因此，若是希腊哲学家“问仁”，断然不会就这样在一问一答中很快结束，一定会产生更多精彩的交锋，最终得出类似朱子“心之德，爱之理”的普遍定义，方才令人满意。双方意趣的差别，的确饶有兴趣。我们不禁要追问，是什么问题导致了轴心时期东西方哲人这种哲学兴趣及其展开方式的差别？为什么同样关注伦理、道德、政治问题，苏格拉底、柏拉图采取了一种寻求普遍定义的理性思辨方式，而孔子却认为当务之急不是探讨什么是“仁”的一般定义？为什么《论语》中孔子的言说方式，采取了一种“道德说教”的方式，而孔门弟子并不以为不足？这不能不引起我们的思考。

三

众所周知，德国哲学家雅斯贝尔斯 (Karl Jaspers 1883-1969) 在《历史的起源与目标》一书中提出了著名的轴心时期 (Axial Period) 理论：他指出，在经历了史前和古文明的时代之后，在公元前 500 年左右和公元前 800 年到公元前 200 年的精神进程中，世界历史发展过程中，“最不平常的事件集中在这一时期。在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。像中国一样，印度出现了《奥义书》(Upanishads) 和佛陀 (Buddha) ……伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点，认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦，从以利亚 (Elijah) 经由以赛亚 (Isaiah) 和耶利米 (Jeremiah) 到以赛亚第二 (Deutero-Isaiah)，先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云，其中荷马，哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图，许多悲剧作者，以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”。[10] 在轴心时期，上述三个地区的圣人和先知奠定了后来各个主要文明发展的基本方向、主要范畴，并为其提供了精神动力及价值源泉 [10] (14) 这一时期的突出特征是，作为个体的人和集体的人类的自我意识开始觉醒，人类开始反思以前他们身处其中的无意识的宗教思想、社会制度、道德习俗，并由此导致了对于宇宙存在及人性的普遍反思。“这一过程的结果是，以前无意识接受的思想、习惯和环境，都受到了审查、探究和清理。一切皆被卷入漩涡。至于仍具有生命力和现实性的传统实体，其表现形式被澄清了，因此也就发生了质变。” [10] (9)

在古希腊，这一轴心时期的哲学突破首先表现为哲学家对于传统的“神话神学”的反思批判。在苏格拉底、柏拉图之前，古希腊诗人所传达的神话对希腊人有着重要的影响。在这些神话中，命运是一个重要观念。“荷马史诗中表现了对神的虔敬和神人皆不可违背的‘命运’的观念，‘命运’的支配直到埃斯库罗斯时还是他的悲剧的中心主题。”[8] (51) 古希腊悲剧诗人索福克勒斯的著名悲剧《俄狄浦斯王》的主题就是“命运”。在剧中，主人公俄狄浦斯尽管竭力要避免宙斯为他安排的命运，但最终仍然无法摆脱命运的控制，从而杀父娶母，成为命运实现自身的工具。那么，这里就存在一个问题，既然人没有选择的自由，也就不必为善恶负道德责任。其次，荷马史诗中的诸神“有着凡人一样的智慧、情爱、正义乃至欺诈、残暴、贪婪、嫉妒、淫乱等等品性，能和凡人生出半人半神的英雄，他们实际上是自身的升华与神化。”[9] (40) 这种神人混杂的状态，实际上不利于希腊城邦伦理与政治秩序的建立。这引起了苏格拉底、柏拉图的批判：他们认为，人们不应该用自己的形象来想像神，而应该像神一样来叙述神，神永远都是善的，永远不可能是恶的。“最荒唐的莫过于把最伟大的神描写的丑恶不堪。”[11] “神与所有属神的事物无论如何都处在最好的状态。……因此神不会变化自己的形象。”[11] (77) 苏格拉底、柏拉图力图建立一种“理性神学”来代替传统的“神话神学”。苏格拉底认为神就是普遍的无所不在的理性，它维持着宇宙的秩序，自身没有形象可见。“他（引者按：苏格拉底）用‘认识你自己’的原则代替神谕，突出了人在生活中的自主权，大大缩小了传统宗教中诸神支配和干预人生活的地盘和作用。”[8] (488) 苏格拉底被控诉的罪名之一就是“引进新神”，不尊敬城邦原来的诸神。

再者，在苏格拉底之前，出现了大批智者，这些智者在认识论上采取一种建立在感性基础上的相对主义认识论，在社会伦理方面宣扬极端情感主义的幸福观，在政治选择方面主张建立在自然法则基础之上的强权主义、弱肉强食。这些观点极大地败坏了社会风气，甚至成为支持某些城邦统治者侵略弱者的理论根据。

在这种情况下，苏格拉底自觉承担了挽救城邦道德腐化和政治堕落的使命，他像牛虻一样，四处找人辩论，用他的“辩证法”揭穿当时各种广为流传的错误理论和信条，并探寻什么是真正的善。“如果说苏格拉底某种程度上试图通过辩论性探求（dialectic inquiry）的方法来确立什么是善，那么，他是把这种辩论性的理性置于一切传统和习俗之上的。”“在苏格拉底看来，希腊历史上出现过很多形态各异的习俗和惯例，其历史混乱不堪，并不能为人们提供任何真正的指导。在受他的辩证法（其宗旨是使之清晰化）的检验和他探求到真正的定义以前，没有任何既定的信仰及习惯能被看作是对或错的。”[12] 柏拉图继承了这一传统，并将其引向了深入。“柏拉图和苏格拉底一样，主观上的出发点都是确信传统美德已经无能为力。传统的美德停留在遵守习俗和审慎行事方面，它不对自己的基本原则进行反思，经受不起各种意见变迁的考验。”[13]

可以看出，轴心时期，苏格拉底、柏拉图所追求的是一种理性主义哲学。在这种哲学中，理性是最高的原则，一切传统的信仰与理论、习俗、制度，均须在理性面前证明其合法性。相比较而言，这一哲学突破与传统思想的连续性相对较少，而具有革命的特征。在他们看来，要想为希腊城邦重建稳固的伦理与政治原则，不能诉诸传统的力量，而是要用理性去寻求新的客观而普遍的标准（原则）。因此，他们才会特别偏爱追求事物的普遍定义，例如“善是什么”，“正义是什么”等等，归结起来就是“X是什么”。

四

与古希腊相比，中国哲学思想在轴心时期的转变更多采取了温和、渐进的方式。前轴心时代，以周公为首的政治家面对殷周之际的巨大历史变动，意识到统治者的德行与民意在决定天命转移中的重要作用，从而发展出天德合一、天民合一的敬德保民思想，开启了中国思想从宗教神学到人文主义转化的理性化进程。春秋时期，这一思想趋向得到了延续和发展。很多开明的贵族、士人也认为神意取决于统治者的德行（性）与民意，进而肯定民意和德行（性）才是政治治理、国家兴亡的关键。《左传》僖公五年，宫之奇云：“鬼神非人实亲，惟德是依。……如是则非德，民不和，神不享矣。”就是说，鬼神对人是否眷顾，最终决定于统治者是否有德以及百姓是否亲和。甚至有些贵族及知识分子开始对充满神秘色彩的怪异现象给予自然主义的解释：《左传》僖公十六年，“六鹢退飞过宋都，风也。”周内史叔兴曰：“是阴阳之事，非吉凶所出也。吉凶由人。”也就是说，这些过去通常被巫祝史卜等视为与人间的祸福吉凶密切相关的反常自然现象，现在在叔兴看来，却是由阴阳之气的自然变化所引起，从而并不神秘，因此不必对其感到害怕。

其次，从西周到春秋末期，礼乐是社会、政治生活各领域的核心。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，“周人尊礼尚施，事鬼神而远之，近人而忠焉”。说明周人已经摆脱了殷商祭祀文化的神秘色彩，更多关注礼乐的人文价值。

孔子继承了西周以来重视德性与礼乐的传统，并自觉地对其加以反思，建立了仁礼合一的思想。孔子自言“信而好古，述而不作”，对传承三代以来的《诗》《书》礼乐投入了极大的热情。不仅如此，在《论语》中，孔子还记录了三代以来很多贤人君子的言行，充分表现了他“信而好古”的精神。由此，我们在理解孔子仁学思想时就不能无视其对传统思想资源、道德榜样的继承与阐扬。

在《论语》中，颜渊问仁，孔子答以“克己复礼为仁”，这个说法也见于《左传》昭公十二年：“仲尼曰：古也有志：克己复礼，仁也，信善哉！”说明“克己复礼”是孔子引用古书的说法，并不是他本人的话，在此段问答最后颜渊说“请事斯语”，也暗示这句话可能最早并非出自孔子本人。

仲弓问仁，孔子答以“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”“出门如见大宾，使民如承大祭”，类似的话又见《左传》僖公三十三年：“臣（引者按：指晋国的臼季）闻之：出门如宾，承事如祭，仁之则也。”就是被视为孔子“金律”的“己所不欲，勿施于人”一句，据学者考证，也是古语，《管子小问》：“非其所欲，勿施于人，仁也。”可以看出，在这里，孔子只是将两句古语连缀在一起，并稍加申说来回答仲弓的问题。这一方面说明孔子对传统的资源非常熟悉，另一方面也说明孔子很重视运用传统的资源来指导学生。

再如樊迟问仁，孔子答以“爱人”，爱也是仁字久已流传的一个涵义，如《国语》卷七记载骊姬对晋献公说“爱亲之谓仁”，《国语》卷三单襄公也说“仁者，文之爱也”，卷十八子高曰“爱而不谋长，不仁也”，卷十七载申叔时语“明慈爱以导之仁”。这说明在孔子之前的春秋时期，仁字已经具有爱的重要内涵。陈来先生指出：“‘爱’作为‘仁’的一个主要内涵，已经在春秋时代逐渐形成。”[14]

在另外一处，同样是樊迟问仁，孔子答以“居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄不可弃也”。“居处恭”又见《国语》卷十四，范鞅对曰：“鞅也，居处恭，不敢安易。”后面的“执事敬，与人忠”虽不能确定是否引用传统资源，但从整齐的句式来看，还是很有这种可能性。

另外，在回答弟子如何“为仁”时，孔子的答语也存在类似情况。如在有子论孝悌为仁之本章，有“君子务本，本立而道生”一语，清代阮元在《揅经室集·论仁篇》中就说：此四句系孔子语。而本立而道生一句，又古逸诗也。”[15]刘宝楠在《论语正义》中也说：“‘务本’二句，是古成语，而有子引之。”[16]

此外，孔子在答“问孝”、“问政”时也常常采用类似的方法。如孟懿子问孝，孔子答曰“无违”，樊迟不解，孔子申之以“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼”。《左传》哀公十五年陈国使者芋尹盖也曾引过类似孔子答语的文字：“臣闻之曰‘事死如事生，礼也’。”齐景公问政，孔子答以“君君臣臣父父子子”，《国语》晋勃鞞亦曰“君君臣臣，是谓明训”，可见孔子的答语亦有来处。季康子问政，孔子答曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”据程树德《论语集释》载：“翟氏《考异》：《书·君牙篇》：‘尔身克正，罔弗敢正。’孔子本《书》以告康子也。上文‘政者，正也’，别见《孝经纬》及《管子·法法篇》，盖亦古之成语。此篇中举成语甚多，观《周书》及《说苑》哀公言，则知潜翹不行，成人之美，皆不仿自孔子。”[15]（864）可见，孔子答季康子问政语，也纯粹是引用古人成语。另外，程树德也指出《论语·颜渊篇》孔子答子张问明时亦引用了古语：“子张问明。子曰：‘浸润之谮，肤受之诉，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之诉，不行焉，可谓远也已矣。’”[15]（864）同载于此章的“君子成人之美，不成人之恶”一语，亦为孔子述古成语。

《论语》中引用、讨论《诗》《书》等文献的例子也不少，这里不再赘述。这里只是想指出的是，孔子在答弟子、诸侯卿大夫问时，常常引用传统资源作为依据，但因《论语》记录简略，没有明确指出，往往使读者误认为是孔子之语，这样，孔子自言的“信而好古”、“述而不作”，往往得不到更为具体的印证。由此，我们在讨论孔子仁学思想时，也常常忽略其与传统资源的内在联系。实际上，孔子“博学于文”，继承了西周以来广泛的文化资源，这其中既包括古代典籍，也包括一些贤人君子的道德榜样。孔子非常自觉地将它们加以传承，从中引申出修身、处事、治国的智慧，并用其作为教育子弟、劝说诸侯卿大夫的文化资源。故而陈来先生说：“孔子和儒家学派的产生并非一个孤立的文化现象，而是有若干思想、人格的发展为其准备。” [14] (293)

放在这一脉络中加以考察，我们才能了解孔子对他之前的文化传统的“集大成”的意义。孔子对仁学思想的总结也阐发也具有相似的特点。在春秋时期，仁已经是一个非常重要的德性。对此，当时的贤人智者已经有多种说法，孔子自觉地将这些说法继承下来，并综合到自己学说体系与教育实践中。尽管，在他之前，礼是核心价值，“仁”仍然与其他德性处在并列的位置，并没有上升为首要的、代表全人格的德性，但已经与义、智、勇、忠、信一起成为非常受重视的重要德性。更为突出的是，在有些例子中，“仁”已经成为评价个体人格的重要概念，如《国语》卷十八载，张老说“斫者，仁者之为也；其吝者，不仁者之为也”，赵文子评价臼犯“其仁不足称”，楚惠王评价阳文子“子之仁，不忘子孙，施及楚国”。《左传》庄公二十二年载君子之言“以君成礼，弗纳于淫，仁也”，僖公八年，宋公庶子目夷评价太子兹父“能以国让，仁孰大焉”，襄公二十五年，然明对子产问为政“视民如子，见不仁者诛之”。在这些地方，仁不再是一个与其他德性并列的概念，而上升为评价人格的标准，这说明仁字的重要性日益凸显。

五

孔子继承了这一思想趋向，并最终将仁发展为一个可以涵盖众德的全德（perfect virtue）概念。正是因为孔子仁学思想与传统资源有这样的继承关系，因此“仁”对当时的人来说，应该是一个内涵相对明确，或者说至少不难理解的概念。有关这一点，我们从上面引文中评价他人“仁”、“不仁”、“不仁者”的说法就可以看出来。在《论语》中，也存在一些询问、评价某人仁不仁的例子，如“或曰：雍也仁而不佞”，孟武伯问孔子，子路、冉求、公西赤是否仁，阳货问孔子“怀其宝而迷其邦可谓仁乎”。这些提问及评论并非全部出自孔子及其弟子之口，也说明仁作为一个道德概念并非孔子的创造。

正是由于仁的概念存在这样的历史延续性，因此孔门弟子以及当时的人对仁的内涵并不感到特别困惑，从而他们所关心的就不是探求仁的普遍定义，而是通过什么样的方法才

能成为一名仁者，什么样的人才算是仁者，以及什么样的表现才算仁的行为的问题。这大概就是虽然弟子“问仁”，孔子却不给出明确定义的原因。

而这也完全可以理解，为什么在轴心时期很多中国思想家喜欢诉诸过去的传统，而不是自己去创造一个全新的理论系统。部分是因为，中国思想在轴心时期的转变采取了渐进、温和的过程，而这一过程从西周时期就开启了。周代继承总结了夏殷两代的文化，并对其进行了理性化的发展，从而创造出灿烂的礼乐文化。这一点给孔子留下了深刻的印象。孔子自觉他的使命就是传承周代的“斯文”，而不是重新创造一套新的文明。从这个角度来看，史华兹的看法是有道理的：“对孔子来说，在文明世界的历史中已经出现过了普遍的和经受过考验的体系，也许可以用黑格尔的术语称为‘客观的伦理秩序’（Objective ethical order），就体现在三代之‘道’的礼仪、习惯和基本制度中。……孔子并不相信他正在创立一种新的道。” [12](79)

也就是说，西周以来，中国文化的一些价值观念的体系和内涵尽管也发生了变化，但其连续性是主要的。对孔子和当时的其他贤人君子而言，传统的道德规范、价值体系并未完全解体，仍然对他们有着相对明晰的有效性及可理解性，因此他们并不需要劳神去用理性重新审定这些规范体系和价值原则，以便重新为文明的发展建造一个新的地基，他们需要的就是找出适当的方法，去实践、激活这些传统资源，从而使它们在新的时代重新焕发生机。

与重视实践相联系，《论语》相对轻视语言在道德实践中的作用，对是否可以通过语言的辩证发展来揭示真理持保留态度。在《论语》中，孔子认为，一个真正的仁者是不会轻易随便发表自己的意见（“仁者其言也讷”（《颜渊》））；能说会道的人往往缺乏真诚的情感，从而很少能够符合仁（“巧言令色鲜矣仁”（《阳货》））；在言行二者中间，君子更偏向于积极行动而不是夸夸其谈（“君子欲讷于言而敏于行”（《里仁》））。

孔子仁学重视实践，相对轻视语言作用的想法，构成了中国哲学的一个基本特点，与古希腊哲学形成了鲜明的对比。在古希腊，语言是揭示真理的工具，Logos(道或真理)本义就有言说的意思。“logos说的都是道理，因而常常只以‘书’的形式存在。……希腊文logos来源于动词lego，初为‘采集’的意思，后来演化为‘说’。” [17] “而logos‘说’的则是‘概念’的体系，‘符号’的‘体系’。……Logos——思，离不开‘概念’，‘概念’是符号，它有‘普遍性’。” [17] (93) 所以从古希腊开始，西方哲学家就很注重语言问题，海德格尔甚至说“语言是存在的家”。而在中国，道（相当于logos）代表真理，但其本义却是道路，引申为实践的规则及方法。因此，“道”更多与实行有关，而不是与言说有关。中西方哲学的这一鲜明对比如果用一句话来概括就是：西方强调“太初有言”，而中国强调“太初有道”。西方思想家一定要通过言说追问事物的本质是什么（what），而中国思想则更强调怎么做（how）。关于这一点，李泽厚说：“中国少有‘什么是’，

即少有 Being 和 Idea 的问题而总是 ‘how’ 的问题，这是中国实用理性的一大特征，他的视角、途径、问题、语言，思维方式颇不同于希腊。” [18]

参考文献

- [1] 陈澧. 东塾读书记 [M]. 北京: 三联书店出版社, 1998:11.
- [2] 陈荣捷. 儒家的“仁”之思想之演进 [A]. 姜新艳. 英语世界中的中国哲学 [C]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009: 37.
- [3] 程颢、程颐. 二程遗书 (卷二上) [M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [4] 张东荪. 思想与社会 [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998: 117.
- [5] 刘宗周. 刘宗周全集 (第二册) [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2006: 159.
- [6] 朱熹. 朱子语类 (卷四十一) [M]. 北京: 中华书局, 1986: 1054.
- [7] 黑格尔. 哲学史讲演录 (卷一) [M]. 商务印书馆, 1978, 第 119 页.
- [8] 姚介厚. 西方哲学史 (第二卷) [M]. 南京: 凤凰出版社、江苏人民出版社, 2005: 71.
- [9] 亚里士多德. 形而上学 [A]. 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译. 《西方哲学原著选读》(上卷) [C]. 北京: 商务印书馆, 1982: 58.
- [10] 卡尔·雅斯贝尔斯. 历史的起源与目标 [M]. 北京: 华夏出版社, 1989: 8.
- [11] 柏拉图. 理想国 [M]. 北京: 商务印书馆, 1994: 74.
- [12] 本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界 [M]. 南京: 凤凰出版集团, 江苏人民出版社, 2004: 78.
- [13] 文德尔班. 古代哲学史 [M]. 上海: 三联书店出版社, 2009: 172.
- [14] 陈来. 古代思想与文化的世界——春秋时期的宗教、伦理与社会思想 [M]. 北京: 三联书店出版社, 2002: 269.
- [15] 程树德. 论语集释 (卷一) [M]. 北京: 中华书局, 1990: 14.
- [16] 刘宝楠. 论语正义 [M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1986: 4.
- [17] 叶秀山. 永恒的活火——古希腊哲学新论 [M]. 广州: 广东人民出版社, 2007:87.
- [18] 李泽厚. 论语今读 [M]. 合肥: 安徽文艺出版社, 1998: 54.
(载《道德与文明》, 2017年, 第一期。)

全球抗疫与中国文化的力量 (草稿)

郭晓东

(复旦大学哲学学院教授)

自 2019 年年末以来，新型冠状病毒席卷全球，世界各国都不得不投入到防疫与抗疫的斗争当中。在这近两年的时间里，面对新冠病毒的肆虐，世界各国的抗疫表现形形色色，不一而足。许多国家至今疫情仍在泛滥，相较而言，中国交出了一份相当完美的答卷。为什么会产生这样一种现象，是我们当代学者深值得研究的课题之一。一般说来，应对这样一种全球性的流行病，是一个巨大的社会工程，其成功与否，取决与两点，其一是政府的作为与担当，其二是人民的自觉与配合。这两个方面可以说缺一不可。以这两点为参照系，我们可以看到，中国抗疫的胜利决非偶然。一方面当代中国的政府面对疫情时表现出了极大的担当意识，极强的社会责任感，从而全力以赴地投入到抗疫斗争；与此同时，我们的人民对于政府的抗疫政策，予以高度的配合，不论是戴口罩，还是打疫苗，莫不如此。不过，我们还可以进一步追问，彼亦人也，我亦人也，何以我们的政府与人民会有与世界各国之政府与人民迥然不同的表现？对此我们可以认为，正是我们五千年来传承不已的文化，造就了我们的国家与人民，换言之，中国抗疫的阶段性的胜利，正是中国文化力量之体现。

一、传统文化视角下积极抗疫是政府的政治责任

“民本”思想是中国传统政治文化的精义所在，在传统的政治哲学中，任何政府的政治行为，都必须坚持以民为本。早在西周初期，周公就强调要“用康保民”，“若保赤子，惟民其康”，（《尚书·康诰》）并且告诫后人要“子子孙孙永保民”。（《尚书·梓材》）这一思想深刻地影响了中国的政治文化，可以说，“保民”是古代任何政权最基本的政治责任。如果说保民尚是一条抽象的政治原则，那么，具体到面对流行性传染病给人类社会带来的巨大灾难时，如何正确地应对疫情，遂成为“保民”思想应有的题中之义。就此而言，在大疫情之下，积极抗疫也就成为了一个政府基本的政治责任。

在数千年的中国文明史上，历经了无数次的疾疫，早在殷商时期，留存的甲骨卜辞中就有许多有关疾疫及相关应对的记载。历代的典籍中也或多或少有所涉及疾疫的问题。不过，其中最值得关注的莫过于《周礼》一书，它可以说相对集中且比较全面讨论到了与疫

情相关的诸多问题。《周礼》大约成书于战国时代，该书以设官分职的方式，描述了一个理想政府的职官设置。从某种意义上讲，它以制度设计的方式，体现了先秦时期的儒家心目中的政治理想。在该书中，多次谈到当疫情发生时政府不同职官所应当的作为，从中我们可以看到，古人心目中的理想政府，应当如何去面对疫情之流行。

中国自古就是礼仪之邦，从西周开始，周文化的特点是尚文，文是文饰的意思，即用礼乐来文饰社会与文饰情感，从而人们在日常生活中的一举一动，无不在礼仪的指导之下。《周礼》认为，当疫病发生时，也就应该相应的礼仪规定。在《周礼》看来，当灾难降临时，以国君为首的社会各阶层，首先就应该废除那些体现歌舞升平的礼乐，或者将这些礼乐予以减省。《周礼·春官·宗伯》曰：

以荒礼哀凶札。

郑玄注曰：

荒，人物有害也。《曲礼》曰：“岁凶，年穀不登，君膳不祭肺，马不食穀，驰道不除，祭事不县，大夫不食粱，士饮酒不乐。”

按郑玄的理解，所谓“荒”，指粮食不收的凶年。荒礼要求在因自然灾害而粮食欠收的年头，国君不再杀牲备膳，国君的马不再用粮食来饲养，国君专用的驰道不再除草，祭祀时不悬挂专用的钟磬，大夫不再加食细粮，士在饮酒时不再调拨琴瑟。而《周礼》称“以荒礼哀凶札”，那就意味着当面对疫情时，也应该行此荒礼。又《天官·膳夫》称：

大丧则不举，大荒则不举，大札则不举，天地有裁不举，邦有大故则不举。

郑玄注称，“大札，疫病也。”所谓“不举”，指不举乐。即君王在面对疫病时，与面对大丧、大荒以及其他巨大的天灾一样，应减损其常规之乐舞。同样的道理，《大司乐》称：

大札、大凶、大灾、大臣死，凡国之大忧，令弛县。

所谓“弛县”，亦是不举乐之义。又《周礼·春官·司服》称：

大札、大荒、大灾，素服。

也就是说，当大疫发生时君王应该素服以吊之。总之，从礼仪层面上看，在大疫发生时，作为统治者通过减少礼仪的方式，体现对人民所罹患之灾难的感同身受，以示对人民的同情。

其次，当疫情发生时，因为疫情给社会带来诸多破坏性的影响，从而不可避免地加剧了人民的贫困。因此，政府还有责任对人民在经济上予以救济。《周礼·地官·大司徒》称：

大荒、大札，则令邦国移民、通财、舍禁、弛力、薄征、缓刑。

也就是说，在大凶年与大疾疫时，首先的措施是“移民”与“通财”。“移民”所以避灾，“通财”指对于那些不愿意离开故土的，则给予粮食以救济。其次是“舍禁”，即指山泽之内，原本禁止人民入内的，则皆舍而不禁，让人民可以从中获取粮食。再次，是“弛力”与“薄征”，“弛力”指减免劳役之事。“薄征”指减少赋税。再次是“缓刑”，则指对于犯罪，则予以宽大处理。类似的说法，《地官·均人》称：

凶札则无力政，无财赋。

郑玄注：

无力政，恤其劳也。无财赋，恤其乏困也。

又《地官·司关》云：

国凶札，则无关门之征，犹几。

郑司农曰：

无关门之征者，出入关门无租税。

又《秋官·司寇》：

若国札丧，则令赙补之。

郑司农云：

赙补之，谓赙丧家，补助其不足也。若今时一室二尸，则官与之棺也。

“赙”为助葬的财物，“札丧”是因疫病而丧亡，即政府对因疫病而丧亡家庭，要给予一定的财物以补助。《周礼·地官》中又有“司救”一职：

凡岁时有天惠民病，则以节巡国中及郊野，而以王命施惠。

也就是说，司救之官在疫情期间，要四处巡检，以随时对患病的民众予以救济。

简而言之，在《周礼》看来，以疫情而需要对人民在经济上的救济具体体现有二：其一是减少赋税与劳役，其二是直接的经济补助。这些都是试图使人民减轻因疾疫而必然带来的经济贫困。

再次，尽管古代社会应对疫病的医疗手段不是太多，但《周礼》中还是主张设立医疗的职官，《天官》中设“医师”之职：

医师掌医之政令，聚毒药以共医事。凡邦之有疾病者、疮疡者造焉，则使医分而治之。

又设“疾医”之职，“掌养万民之疾病”：

四时皆有疠疾：春时有痄首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疟寒疾，冬时有嗽上气疾。以五味、五穀、五药养其病，以五气、五声、五色眡其死生。两之以九窍之变，参之以九藏之动。凡民之有疾病者，分而治之。死终，则各书其所以，而入于医师。

“医师”之官掌管医疗之政令，“疾医”之职则专门针对季节性的流行病。虽然四时之疠疾与我们今天流行于全球新冠疫情不可同日而语，但我们从中可以看到，在《周礼》写作的时代，古人对疠疾已有相当的认识，并对它有相当重视的态度，且有针对性地提出医疗的原则，从某种意义上讲，它也是古中医理论的重要构成之一。

不过，由于古人的医疗手段有限，而对流行性的疾疫，除了诉诸医疗之外，古人还试图以祈祷等方式来求助于神明，让神明来干预疫情。《春官》有“大祝”之职：

国有大故、天灾，弥祀社稷，祷祠。

这里所谓“天灾”，郑玄认为就包括疫病。《周礼》中设“司巫”之职，“国有大灾，则帅巫而造巫恒”，“大灾”也当包涵疫病，贾公彦说，“今司巫见国大灾，则帅领女巫等，往造所行之事，按视旧所施为而法之。”又有“女巫”职，“凡邦之大灾，歌哭而请。”

不管祈祷的方式是否有助于解决疫情的问题，但我们可以看到的是，《周礼》心目中理想的政府，必须尽其可能去解决疫情的问题。

汉以后，《周礼》因其被视为周公致太平之书，成为了儒家的基本经典，对社会产生深远的影响。它提出以荒礼哀凶札、疫情期间的经济救济、医疗干预以及祈祷神明的作法，都直接影响到后世对疫期的应对措施。更重要的是，因受《周礼》经典地位的影响，后世政府均将应对疫情视为政府基本的政治责任，从而积极从事抗疫活动，如西汉宣帝元康二年（前64），皇帝就曾下诏说：“今天下颇被疾疫之灾，朕甚愍之。其令郡国被灾甚者，毋出今年租赋。”（《汉书·宣帝纪》）又如西汉平帝元始二年，因旱灾与蝗灾导致瘟疫流行，汉平帝即下诏说：“民疾疫者，舍空邸第，为置医药。”（《汉书·平帝纪》）这大概是中国历史上比较早的关于设立公立临时疫病隔离医院的记载。又东汉安帝时期，会稽一带发生瘟疫，朝廷随之即派遣高官光禄大夫“将太医循行疾病”。（《后汉书·安帝纪》）唐宋之后，政府更是积极介入抗疫事务，如宋朝设将理院，元朝有广惠司，明朝有惠民药局等，都是国家层面设置的应对疫情的治疗机构。相关的记载，不绝于历代的史书，可以说，每有大疫，政府都会积极投身抗疫，这是政府的常规应对措施，也是政府对人民的基本责任。

二、传统文化视角下配合抗疫是个人的道德责任

除了政府应当积极以抗疫防疫为己任之外，抗疫的成功与否，离不开普通人的抗疫意识以及抗疫的配合度。中国当前抗疫的成功充分地体现了这一点。在外人看来，这不过是中国人民对政府之服从而已。但在笔者看来，从中国文化的视角下看，中国人民能积极地配合抗疫，从某种意义上讲，对于中国人民而言，积极配合抗疫，这本身就是一种道德的责任。

疫情的流行，不可避免地会夺走许多人的生命。因此对于普通人而言，珍爱生命，远离疫情带来的危险，每个人之首务都是要尽可能地保存自己。在中国文化看来，珍爱生命，保护自我，这并不仅仅是一种个体生命生命本能，它本身就具备道德的内涵。孟子以“不立乎岩墙之下”为知命，表面上看，只是要我们远离不必要的危险，如朱子说，“不处危地以取覆压之祸”。（《孟子集注·尽心上》）但如果将这话置于先秦礼制规定的背景下的话，则其内涵要丰富得多。在先秦儒家看来，避免可能的危险，保护自己的生命免受意外的伤害，这本身就是孝道的要求。《礼记·曲礼上》：

不登高，不临深，不苟訾，不苟笑。

郑玄注曰：

为其近危、辱也。

孔疏认为，“危”字解“不登高，不临深”。吕大临曰：“身也者，亲之枝也，履不安以危之，是危亲也。”也就是说，不自爱其身而登高临深，就有可能毁伤其肢体，从而也就给父母带来伤害。更重要的是，在儒家看来，每个人的生命，不仅是“个体”的生命，而是家族生命的一个环节，保存个人的生命，背负着家族生命延续的责任。比如儒家甚重丧礼，但如果因居丧而毁生灭性，那么反而是不孝的体现。《曲礼上》称：“不胜丧，乃比于不慈不孝。”孔疏称：

不留身继世，是不慈也。灭性又是违亲生时之意，故云不孝。

朱子则说：

下不足以传后，故比于不慈；上不足以奉先，故比于不孝。（《礼记大全》卷五引）

由此可见，对于每个人来讲，保存自己的生命，并不仅仅是个人的事，它被儒家赋予了甚深的道德内涵，是孝道的具体体现。那么，在面对疫情的时候，我们在道德上就不可以轻身犯险，而有义务与责任尽可能保存自我，那么，我们就不能任性地拒绝口罩或打疫苗等。

进而在儒家看来，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），我们既然每个人都不可将自己置身于危险之中，那么，我们同样有责任与义务让别人也不置身于危险之中。我不希望自己染病，那么，不论有意还是无意，我都不能将自己可能有的疾病传染给别人。对中国人而言，如果因为自己染疫的同时又将疫病传染给他人，他一定会在内心中深表不安与愧疚。就这意义上讲，是否积极地配合防疫与抗疫，就不再是个人的事情。比如，我要不要戴口罩，在西方文化中或许属于个人自由的问题，但在中国文化的视角下看，就决非如此。口罩不仅是保护自我，它的另外一个作用是防止我将我的疾病传染给他人。从而，我要不要戴口罩，我要不要打疫苗，我接受不接受隔离，等等这些体现对政府防疫政策配合度的事情，其所关涉，不仅是个人自由，它本身就体现为对他人的道德责任。换言之，在大疫当前，从中国文化上看，如果不配合政府的抗疫与防疫政策，那么，就是对他人的不道德。

“己所不欲，勿施于人”，对儒家而言，是仁者的体现，但这只是在消极的意义上说。儒家的仁说更有积极的一面。儒家强调仁者爱人，强调亲亲而仁民，仁民而爱物，从而视天地万物为一体，天下万民为一家，即张载在《西铭》中所说的，“民吾同胞，物吾与也”。当大疫肆虐于这个世界时，疫情不分地域、不分国家、不分民族，这让我们更深刻地意识到，我们与世界上所有人的命运息息相关，人类是一个命运共同体，所谓“山川异域，风月同

天”。因此，积极地投身抗疫，不仅关乎个人，也不仅关乎一个小的群体，它关乎的是我们共同的世界。在中国文化中，我们有着甚深的家国情怀与天下意识，不仅国家兴亡匹夫有责，天下兴亡同样匹夫有责。因此，作为人类命运共同体之一员而言，积极配合抗疫，是每个人对天下的责任，是对全人类的道德。

概言之，在中国文化视域中，面对疫情而能积极配合抗疫，既是对自我与家族的责任，也是对他者的责任，更是对人类共同体的责任，是每个人都具有的道德责任。正是中国人民自觉或不自觉地意识到这样的一种道德与责任，使得他们大多能自觉地配合抗疫，从而在某种意义上可以牺牲自己的自由。

总而言之，中国人民在这场抗疫斗争中取得举世瞩目的成就，既是当代中国政府与中国人民同心同德共克时艰的结果，但我们同时可以看到，中国的抗疫，深深地打上了传统文化的烙印。抗疫斗争的阶段性胜利，充分印证了中华优秀传统文化的强大力量。

百年未有之大变局与世界新秩序 ——基于世界结构性原则的论述

郭忠华

摘要：

“百年未有之变局”是执政党对当今世界形势做出的重要判断，但学术界对于这一判断存在着诸多不同的理解，亟待进行完整阐释。“百年”反映了大变局的时间参照范围，“变局”则反映了世界格局的结构性原则转换。20世纪是一个以西方国家为主导的极化格局、以民族国家为主导的国民经济格局、以西方自由民主价值为主导的文化格局和以传统工业主义为主导的技术格局。当今之大变局体现在：从以西方国家为主导转向发展中国家的群体性崛起和世界格局趋于均衡；从国家经济转向全球化、金融化经济；从自由民主的表面性胜利转向文化多元化和自由民主价值的式微；从传统工业主义转向智能化和数字化。世界经济格局的调整是导致“百年未有之大变局”的根本原因，它既为中国提供了宝贵的发展机遇，也带来了巨大的挑战。

关键词：世界格局；百年未有之大变局；结构性原则

一、“大变局”群像

“百年未有之变局”是近年来中国学术界的热门话题，这一话题首先来源于中央高层的判断。2017年岁末，习近平总书记在接见驻外使节工作会议上发表讲话，提出“中国特色社会主义进入了新时代。做好新时代外交工作，首先要深刻领会党的十九大精神，正确认识当今时代潮流和国际大势。放眼世界，我们面对的是百年未有之大变局。”¹这是总书记首次对当今世界形势所做出的判断。此后，他还在一系列场合进行了重复和强调。比如，在2018年6月中央外事工作会议讲话上指出：“当前，我们处于近代以来最好的发展时期，世界处于百年未有之大变局，两者同步交织、相互激荡。”²在同年11月举行

1 作者简介：郭忠华，中山大学政治与公共事务管理学院教授、博士生导师（广州 510275）。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国特色的治理理论建构”（16JJD630012）。

习近平：《习近平谈治国理政》第三卷，北京：外文出版社，2020年，第421页。

2 习近平：《习近平谈治国理政》第三卷，北京：外文出版社，2020年，第428页。

的亚太经合组织工商领导人峰会上再次指出：“当今世界的变局百年未有，变革会催生新的机遇，但变革过程往往充满着风险挑战，人类又一次站在了十字路口。”

这一来自中央高层的政治判断既为学术界提供了鲜活的主题，也在学术界引起了热烈的讨论。自2017年之后，学术界有关“百年大变局”的学术研讨会和学术论文明显增多。以中国最具代表性的学术论文数据库“中国知网”为例，在2017年之前，有关大变局的讨论仅寥寥数篇，且主要讨论的是李鸿章的“三千年未有之大变局”。2018年，篇名中直接冠以“百年未有之大变局”字眼的论文有7篇，但此后便呈井喷式增长，2019年达到80篇左右，2020年则达到100篇以上。如果加上同义的“百年大变局”篇名，统计数量则要翻一倍以上。显然，我们正生活在一个百年未有之大变局的时代，这是一个无法否认的事实。问题的关键在于，这是一种什么样的“变局”？内在有何深层含义？学者们对此的理解见仁见智。

首先，变局的范围：世界抑或中国？大部分学者把百年大变局的范围看作是世界性的。比如，张蕴岭等人提出，百年未有之大变局首先是世界政治的重要变化，其次是西方自由民主意识形态的衰落和新出现的自发性意识形态的兴起，最后是世界秩序开始进入一个“无人区”，没有谁知道应该往何处去，谁先走出“无人区”，谁就能领导这个世界。³杨蓉荣等人认为，“自2008年国际金融危机以来，由于国际分工格局的变化带来了新的国际生产关系，并由此带来了国际政治新的动向和变化，这正是‘百年未有之大变局’的突出体现。”⁴但也有学者把百年未有之大变局的范围主要局限于中国。比如，朱锋认为，“从百年未有之大变局这个视角来思考中国的民族复兴征程，这才是百年未有之大变局最重要的战略含义。”⁵郑若麟认为，“人类历史正在进入一个‘百年未遇之大变局’，这已经是一个共识；而其中最显著的特征当然就是中国的崛起。”⁶

其次，变局的内容：一维抑或多维？目前，大部分学者都对百年大变局持多维的视角，只是对于维度的理解各有差异。比如，王少泉认为，“‘百年未有之大变局’的科学内涵是：新一轮科技革命的推进加快重塑世界步伐；经济全球化持续发展推进全球治理变革；世界多极化稳步推进使国际力量趋向平衡；大国战略博弈推动国际体系深刻变革；文明交流互鉴强化世界多元。”⁷科技、经济、国际力量、国际体系、文明交流从而构成百年未有之大变局的基本维度。张蕴岭认为，“百年大变局涉及诸多方面，其中影响最大的主要体现在：力量对比大变局，包括大国间力量对比，发达国家与发展中国家群体对比，国家与非国家行为体对比的巨大变化；发展范式的转变，主要是由传统工业化发展范式向可持

3 张蕴岭，杨光斌等：《如何认识和理解百年大变局》，《亚太安全与海洋研究》2019年第2期，第1-14页。

4 杨蓉荣、李滨：《“百年未有之变局”的机遇与挑战》，《江苏行政学院学报》2019年第2期，第101-106页。

5 朱锋：《百年大变局的深刻含义是什么》，《东亚评论》2019年第1辑，第6-8页。

6 张维为、郑若麟、寒竹：《如何理解“百年未有之大变局”？》，《东方学刊》2019年第3期，第84-100页。

7 王少泉：《百年未有之大变局：内涵与哲理》，《科学社会主义》2019年第4期，第68-73页。

续发展范式的转变，气候变化带来的危险巨变；新科技革命带来的转变，主要是具有替代特征的人工智能物联网大发展。”⁸ 国家力量、发展范式、新科技革命从而构成其基本维度。与之对比的是，也有不少学者从单一维度做出理解，如前文引述的杨蓉荣等学者把“国际生产关系”看作是大变局的主要维度。但也有学者把它归结为“国际力量对比”的变化，如“大变局的本质，是国际力量对比变化。大变局的本质是国际主要行为体之间的力量对比发生重大变化，由此引发国际格局大洗牌、国际秩序大调整。”⁹ 还有学者把它归结为“世界经济格局”的变化，如“今天我们提出‘百年未有之大变局’，至少离不开对近10多年国际政治经济格局发生深刻变化的分析，尤其在这期间发生的四件大事不得提出来进行深入分析，即‘2008年全球金融危机’‘2011年中国成为世界经济第二大经济体’‘2013年中国提出（一带一路）倡议’以及‘2018年中美贸易摩擦’。”¹⁰

再次，变局的结果：积极抑或消极？部分学者认为，百年未有之大变局所带来的结果主要是消极性的，因为它使世界面临太多的风险和挑战。比如，史志钦指出，百年未有之大变局是一幅由政治多极化、经济全球化、文化多元化、安全碎片化所构成的世界政治经济图谱，它使世界秩序面临着前所未有的风险和挑战。¹¹ 但也有不少学者抱持乐观的心态，认为“变局”是传统世界秩序的深刻调整，它给世界和中国的发展都带来了前所未有的机遇。例如，在权衡看来，当今百年未有之大变局给中国的发展带来了重要战略机遇期，中国应当充分利用这个重要战略机遇期，办好中国自己的事，保持战略定力，坚持结构性改革和转型升级，实施创新驱动发展战略，从而实现中华民族的伟大复兴。¹² 但总体而言，大部分学者还是把“变局”看作是中性的，认为是一个风险与机遇并存的格局，问题的关键在于如何抓住机遇和规避风险。¹³

最后，变局之本质：时间、空间抑或其他？面对围绕“大变局”形成的各种描绘，也有学者尝试将其上升至哲学层次，以此透视其本质。比如，《华中师范大学学报》2020年发表专栏文章“百年未有之变局社会科学汇思”。在这一组专栏文章中，任剑涛教授从“时间”角度做出理解，通过把时间划分为“自然时间”和“社会时间”，认为百年未有之大变局中的“百年”是指从1919-2019年的自然时间，这并不存在什么特殊的含义，要理解这一自然时间段内的“大变局”，关键必须要在“社会时间”上进行审视。¹⁴ 郭台辉从“时空意识”与“人-事意识”角度做出理解，认为“‘变局’包括时间意识之‘变’与空间意识之‘局’两层含义，是时间与空间双重意识的结合及反映……时间意识是人对外界客

8 张蕴岭：《对“百年大变局”的分析与思考》，《山东大学学报》2019年第5期，第1-15页。

9 李杰，《深刻理解把握世界“百年未有之大变局”》，《学习时报》2018年9月3日

10 权衡：《“百年未有之大变局”：表现、机理与中国之战略应对》，《科学社会主义》2019年第3期，第9-13页。

11 史志钦：《百年未有之变局与中国身份的变迁》，《学术前沿》2019年第4期上，第13-20页。

12 权衡：《“百年未有之大变局”：表现、机理与中国之战略应对》，《科学社会主义》2019年第3期，第9-13页。

13 杨蓉荣、李滨：《“百年未有之变局”的机遇与挑战》，《江苏行政学院学报》2019年第2期，第101-106页。

14 任剑涛：《社会变迁的时间尺度》，《华中师范大学学报》2020年第4期，第1-4页。

观事物渐变、突变、不变、周期变、线性变的感知，而空间意识是人对事物点位大小及其与周围关系位置的心理反映。”¹⁵ 邓曦泽则试图从人类、国际、国家和个体四个层面，以“知识生产坐标”“劳动形态坐标”“全球治理坐标”“大国关系坐标”“民族复兴坐标”和“生存竞争坐标”来锚定百年未有之大变局的本质。¹⁶

上述研究把有关百年未有之大变局的理解引向了立体化和深邃化，从而大大丰富了对这一判断的认识。然而，对于百年大变局的范围与结果，习近平总书记实际上已提供了明确的答案，不应存在太多的争议。对于大变局的范围，在2020年1月8日“不忘初心、牢记使命”主题教育总结大会的讲话上，习近平指出：“当今世界正经历百年未有之大变局，我国正处于实现中华民族伟大复兴关键时期，我们党正带领人民进行具有许多新的历史特点的伟大斗争，形势环境变化之快、改革发展稳定任务之重、矛盾风险挑战之多、对我们党治国理政考验之大前所未有。”¹⁷ 从中可以看出，“大变局”的言说对象是“当今世界”，这一点同样体现在他的其他一系列讲话中。对于大变局的结果，习近平的论述也是明确而连贯的，即“机遇和挑战都前所未有，总体上机遇大于挑战”。¹⁸ 关于大变局的哲学讨论，目前主要集中在时间、空间或多坐标的提炼上。显然，任何事实都会呈现在时空结构中，时间、空间并不能使我们真正理解大变局的实质；多坐标系的提炼尝试则容易导致重心的游移，从而无法真正认识大变局的内核。更重要的是，作为一种普遍现象，现有讨论都只是立足于当前世界，很少有从“比较”角度来进行探讨的情况。百年未有之大变局存在其明确的时间参考框架，那就是20世纪。如果没有对20世纪的世界格局做出分析，如果只是将注意力聚焦在当下，那将很难真正理解当前大变局的含义。

基于对当前研究状况的评估，本文将从比较的视野出发，在明确变局含义和变局本质的基础上，重点阐明20世纪的结构原则和世界格局，然后以此为基础，对当今世界结构性原则的变化和世界格局状况进行重点分析，最后说明大变局的原因及其对中国的影响。

二、何谓“局”？何种“20世纪的世界格局”？

按照《现代汉语词典》的解释，“变局”的字面含义是“变动的局面”“非常的局面”，其中的“局”表“形势”“情况”或“局面”之意。从某种意义而言，任何形势变化都可以称作“变局”，形势发生根本性变化则可称作“大变局”，如果出现一百年、一千年来从未有过的新局面，那就是百年或千年未有之大变局。但是，这些表面性含义对于理解当今世界之大变局并不能提供太多的帮助。要达到对变局的真正理解，必须求助于学科性的

15 郭台辉：《“百年变局”再解释》，《华中师范大学学报》2020年第4期，第5-8页。

16 邓曦泽：《我们究竟身处什么样的大变局》，《华中师范大学学报》2020年第4期，第11-15页。

17 习近平：《习近平谈治国理政》第三卷，北京：外文出版社，2020年，第537页。

18 习近平：《把握新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局》，《当代党员》，2021年第10期，第3-9页。

专业知识。“形势”“情况”“局面”不过是社会现象的呈现，属现象学的范畴，但任何现象都不过是事物本质的外化。从社会学专业知识的角度来看，社会现象是由构成该社会的结构性原则所决定的。因此，潜藏在“变局”后面的是社会的“结构性原则”(structural principles)。所谓结构性原则，就是承载特定社会类型的“基本原则”，这些原则在社会中通常具有深远的时空伸延(time-space distancing)和明显的制度化特征。¹⁹同时还必须注意的是，任何社会都不是建立在单一结构性原则的基础上，而是建立在彼此关联的一系列原则基础上，我们可以将这些彼此关联的结构性原则称作“结构丛”(structural sets)。从结构性原则的角度来看，一种特定类型的社会就是通过其结构性原则来整合其各方面要素，并且已形成了相当持久的时空伸延的系统。结构性原则如果发生变化，社会也就相应出现变迁，百年未有之大变局本质上不过是社会巨变的另一种说法。

尽管特定个人对于自身所处社会的变迁很少有明确的感知，但如果以专业的眼光且将眼光投向漫长的历史，则很容易发现，人类社会经历过诸多沧桑巨变。对于人类历史上漫长的社会演化，思想家们已将其划分成形形色色的社会类型，承载这些社会类型的正是思想家们所设定的各种结构性原则。例如，马克思把整个人类社会按生产方式划分成“亚细亚的、古代的、封建的和现代资本主义的”四种类型，²⁰塑造这些社会类型的根本力量则是“生产力”。“一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是‘生产力’。”²¹基于社会整合的方式、时空伸延的能力和行政监控的能力三种结构性原则，吉登斯将人类社会划分为部落社会、阶级分化社会和阶级社会等三种类型；²²基于心理学层面的个体心理事实、政治学和法学层面的规范以及共同生活的法权基础等结构性原则，滕尼斯将人类社会史划分“共同体”(Gemeinschaft)与“社会”(Gesellschaft)两种类型，前者指以血缘、地缘和精神等“自然关系”为基础的人类生活形态，后者则指断绝了一切自然纽带而建立在“独立个体”和“契约精神”基础上的人类生活形态。²³可见，尽管同样处于“时局”当中，但不同思想家基于不同的结构性原则，所看到的“局”也是不同的。

与上述思想家放眼整个人类历史不同，百年未有之大变局是将眼光回溯一百年，考察当今世界与前一个百年相比所发生的改变。显然，要理解这种改变，首先依赖于我们对20世纪的世界格局形成总体性认识。不论对于哪一种类型的社会而言，政治、经济、文化和科技都是形成该社会类型的结构性原则，我们因此可以以这些原则来达到对20世纪

19 Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 185.

20 《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1995年，第33页。

21 《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社，1995年，第80页。

22 Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press, 1984, p. 184.

23 斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会》，张巍卓译，北京：商务印书馆，2019年，第461页。

的世界格局的理解。

首先，从政治角度衡量，20世纪是世界民族国家形成的关键阶段。先是该世纪上半期出现的两次“世界大战”，成为催生民族国家的关键事件。根据“战争相关研究项目”（the Correlates of War Project, Version 2016）的统计数据，当前193年联合国会员国中，有148个国家建立于1914年之后，占世界国家总数的76.48%，也就是说，当今世界中的民族国家有4/5是在20世纪以后建立的。²⁴两次“世界大战”使一大批第三世界国家摆脱了帝国主义国家的殖民统治而赢得国家独立。此后，20世纪晚期“冷战”格局的终结又成为催生新兴民族国家的另一个关键性事件。在前苏联的基础上产生了15个独立国家，在前南斯拉夫的基础上产生了5个独立国家，其他则包括捷克斯洛伐克的瓦解等。与20世纪前期的“去殖民化”不同，“国家解体”成为这一波民族国家建立的主要方式。²⁵及至本世纪初，世界政治体系已演变成纯粹的单一民族国家体系，历史上曾经存在过的城邦国家、农业帝国、游牧帝国、征服帝国、殖民帝国、联合帝国等形形色色的国家形式相继退出了历史舞台。从此，以明确的领土边界、独立的国家主权和对内事务的排他性管理等为基本准则的民族国家成为国际政治共同体中的基本单元。²⁶

其次，从经济角度衡量，20世纪是自由主义经济模式的全球扩展阶段。第一次世界大战淘汰了以庄园、土地和人身依附为基础的传统经济模式，第二次世界大战则摧毁了西方殖民帝国的掠夺型经济模式。世界从此进入到真正现代的经济模式阶段，呈现为两大经济模式并驾齐驱：一是以西方资本主义阵营为载体的市场经济模式；二是以前苏联等社会主义阵营为基础的计划经济模式。进入1970年代末期以后，如罗伯特·达尔和查尔斯·林德布罗姆所言，传统形式的资本主义和社会主义经济模式都遭遇重大挫折，两大经济模式都发生了根本性转型，在政府计划与市场调节两种取向之间变得越来越倚重于后者。²⁷具体而言，在西方世界，资本主义经济模式发生对凯恩斯主义的倒转和对欠发展经济体进口替代工业化政策以及布雷顿森林体系的反动，以里根主义和撒切尔主义为表现形式的新自由主义经济模式开始浮现和壮大；²⁸前苏东社会主义国家也先后开展了市场化导向的改革，并且最终随着社会主义阵营的坍塌而完全融入西方新自由主义经济体系。中国则在上世纪70年代末开启了改革开放进程，把建立社会主义市场经济作为经济改革的基本方向。及

24 郭忠华、谢涵冰：《民族国家建立的方式与轨迹：基于联合国会员国的分析》，《探索与争鸣》2018年第11期，第99-112页。

25 郭忠华、谢涵冰：《民族国家建立的方式与轨迹：基于联合国会员国的分析》，《探索与争鸣》2018年第11期，第99-112页。

26 Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press, 1985, p.121.

27 Robert Dahl and Charles Lindblom, *Politics, Economics and Welfare: Planning and Politico-Economic Systems Resolved into Basic Social Processes*, New York: Harper, 1953.

28 迈克尔·曼：《社会权力的来源》第四卷，郭忠华、徐法寅、将文芳译，上海：上海人民出版社，2018年，第168页。

至本世纪初，基于市场原教旨主义的新自由主义已成为世界经济运转的根本原则。

再次，从文化角度衡量，20世纪见证了主要意识形态的千帆竞渡和西方自由民主意识形态的表面胜利。20世纪先是见证了殖民主义的终结和法西斯主义的短暂崛起。在国家建构的历史上，殖民主义和法西斯主义曾经是两种重要的意识形态。尤其是前者，西方各主要国家曾或多或少地奉行这一意识形态而对亚非拉等广袤地区进行殖民侵略，试图建立起殖民大帝国，其中以号称“日不落帝国”的英帝国表现得最为典型。同时，出于20世纪上半期的政治和经济形势，法西斯主义在德、意、日等国相继崛起，试图建立起一种种族至上的法西斯国家。两次世界大战（尤其是第二次）终结了这两种意识形态和建国尝试，民族主义在世界范围内获得短暂高涨。但接踵而至的则是“两极”格局的出现，表现在政治文化领域，两极格局体现为西方自由主义与东方社会主义之间的较量，并且在20世纪中期达到白热化。及至20世纪晚期，伴随着社会主义阵营的解体，两大意识形态之间的争斗也迅速消退，西方自由民主意识形态似乎获得了表面的胜利。其时，涌现出大量有关意识形态“终结”的著作，其中最著名者当属弗朗西斯·福山的《历史的终结与最后的人》。在该书的结尾，福山的一种略带惆怅的“马车”比喻来表明，意识形态斗争业已终结，西方“自由民主”已成为人类唯一的意识形态，这将是人类思想的最终归宿。²⁹

最后，从科技角度衡量，20世纪主要是一个传统工业化大生产和初步信息化发展的阶段。工业主义兴起于18世纪的欧洲，它使传统工场手工业转变成机器大生产模式，集中大生产、机器大生产、严密的劳动分工等成为机器大生产时代的基本特征。工业主义的生产模式不仅带动了西方经济的飞速发展，而且还带动了世界市场的兴起，工业化大生产在推动西方殖民主义全球扩展的过程中扮演了重要的角色。伴随着殖民统治的全球扩张，工业主义也在全球范围内支流四溢，它摧毁了第三世界国家的小农经济、家庭小手工业等传统生产模式。吉登斯将现代性的面孔刻画为四个维度：资本主义、工业主义、监控和军事暴力。³⁰“工业主义”代表了现代世界的主要面孔之一。这种生产方式变革同样反映在中国。从19世纪中后期开始，中国在西方先进技术的刺激下开始了现代化转向，出现了第一批以机器生产为基础的现代化工厂，及至20世纪50年代，中国已初步建立起现代工业体系。工业、农业、国防和科学技术现代化，曾经是社会主义建设的四大基本目标。但此时的现代化主要还是以电力和机器生产为基础的传统工业化模式。及至20世纪晚期，通过积极加入世界第三次产业革命浪潮，计算机、网络技术等新兴科技也开始在我国的生产和生活领域中得到普及。

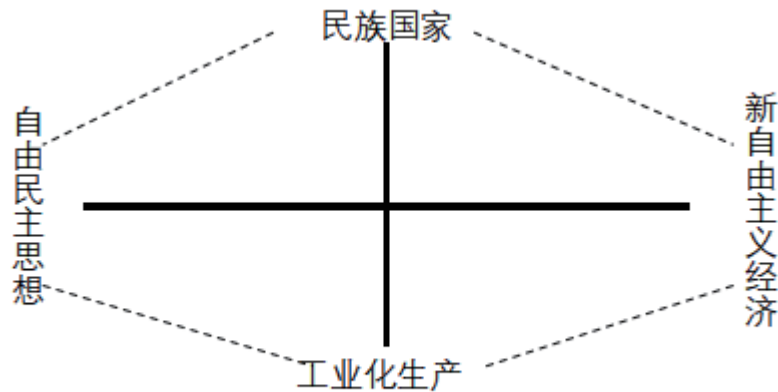


图 1 20 世纪晚期的世界格局

至此，我们可以对“变局”的含义和本质有所理解，“变局”就是格局和形势的转变，本质上是“社会结构性原则”的转变。基于政治、经济、文化和科技四条结构性原则，我们可以对 20 世纪晚期的世界格局做出总体性勾画，那就是：以主权独立、平等为基础的民族国家政治体系，以私有化、市场化为基础的新自由主义经济体系，以自由化、民主化为基础的政治文化，以及以工业化、信息化为基础的世界生产体系（如图 1 所示）。通过这些结构性原则，人类在政治上已经摆脱了城邦、帝国等传统政治形式，在经济上已经摆脱了传统经济模式，在文化上已经战胜了殖民主义、法西斯主义等意识形态，在生产上已经摆脱了小农经济、传统手工业等束缚，而开始进入到一个“纯粹现代”的阶段。但这是一个风险与机遇交织的阶段，现代世界并没有如欧洲启蒙思想家们最初设想的那样带来安全与福乐。1999 年，站在 20 世纪的终点上，著名思想家安东尼吉登斯在英国广播公司(BBC)发表莱思系列讲座，他把 20 世纪末的世界称作“失控的世界”（runaway world）。³¹ 通过全球化、风险、民主等宏观或微观主题，他已开始窥见即将到来的百年未有之大变局的缕缕微光。

三、当今世界百年未有之大变局

相较于此前漫长的古代和封建时期，20 世纪的世界格局称得上是一个大变局，因为它彻底告别了人类此前所经历的传统或传统与现代相交织的阶段，而使人类社会进入到一个纯粹现代的阶段。但是，现代性一旦斩断了与传统的藕断丝连，便基于对自身的连续反思性重构而获得了不可遏制的动力。³² 这种动力推动各个领域不断出现一日千里的变化。

31 Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*, London: Profiles Books Ltd, 2002.

32 参阅安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，南京：译林出版社，2000年，第34页；阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，李瑞华译，北京：商务印书馆，2005年，第67页。

时下，人类进入新的世纪尽管仅二十个年头，世界却正迅速告别 20 世纪所建立起来的世界格局而进入到一个崭新的发展阶段。前文表明，学术界已就这一百年未有之大变局的具象进行过各种勾勒，但由于没有设定比较的底色，这些勾勒从而无法凸显当前大变局之“大变”。本小节将依据前文设定的结构性原则和参照 20 世纪的世界格局框架，对当今百年未有之大变局的轮廓进行勾勒和做出比较性说明。

首先，政治维度上从“极化格局”向“群体格局”的转变。20 世纪发生的两次世界大战、“两极”格局瓦解等重大事件催生了一个以主权独立和平等为基础的世界民族国家体系。但是，这种独立、平等的主权原则在国际事务中并不是始终得到遵守，具有较强实力的民族国家在国际事务中通常拥有更大的影响力和话语权。伊曼纽尔·沃勒斯坦曾指出，在从 17 到 20 世纪的这段时间里，世界先后出现过以荷兰、英国、美国为代表的世界性大国，这些国家曾对各自时代的世界秩序建构产生过根本影响。³³ 即使放眼于 20 世纪，也很容易地发现，先是英国在该世纪初形成的支配性影响，然后是美国和前苏联的迅速崛起以及“两极格局”的形成。在持续了近半个世纪的两极争霸之后，随着前社会主义阵营的瓦解，世界格局进入到“一超多强”的格局。美国成为“冷战”后唯一的超级大国，但除美国之外，欧盟、日本、加拿大、澳大利亚等其他政治体也拥有较大的影响力。总体而言，20 世纪的政治格局是一个以民族国家为基础的“两极”或“一超多强”格局，西方世界在国际关系和国际政治领域处于支配地位，大部分发展中国家尽管在 20 世纪中晚期赢得了国家独立，并且开始在国际舞台上崛起，但受制于西方国家已经建立的国际政治框架。

但反观当前，这种由西方世界所主导的单极、两极或者一超多强格局正在发生转变，发展中国家的群体性崛起已变得势不可挡，全球政治力量的对比正趋于均衡，世界和平的基础更趋于坚固。³⁴ 美国尽管仍然是当今世界上首屈一指的强国，但以美国为主导的世界秩序——包括美式价值观、以美国为中心的军事同盟、以美国为基础的世界制度基础（如联合国、世界贸易组织、国际货币基金组织、世界银行等）——已越来越面临内外挑战。同时，经过英国脱欧、国际移民等一系列挑战，欧盟也正经受着内部再整合的新考验。但与美欧范式性力量趋于下降形成对照的，则是发展中国家的群体性崛起。其中，作为世界上最大的发展中国家，中国在国际事务上扮演了越来越重要的角色，通过推出“一带一路”项目、建立“亚洲基础设施投资银行”等一系列重大事件，中国在国际事务的议程设定中变得越来越重要。同时，中国也成为发展中国家群体性崛起的主要推动者。比如，推动建立“金砖国家”合作的制度化，使世界上五个最大发展中国家在重大国际和地区问题上密切合作，大大提升了新兴市场国家和发展中国家在国际事务中的话语权；推动建立“上海合作组织”，

33 伊曼纽尔·沃勒斯坦：《现代世界体系》（第一卷），郭方、刘新成、张文刚译，北京：高等教育出版社，1998 年，第 5 章。

34 赵磊：《从世界格局和国际关系看“百年未有之大变局”》，《中共中央党校（国家行政学院）学报》，2019 年第 3 期，第 114-121 页。

建立中国与俄罗斯和广大中亚国家在地区事务上的制度化合作机制；由中国政府倡导的“一带一路”项目，则为全球发展中国家之间的政治、经济、文化合作提供了坚实的制度平台。总体而言，“政治维度”的百年未有之大变局可概括为：20世纪所确立的以美欧等西方力量所主导的世界格局正趋于式微，而以中国为代表的发展中国家在国际格局中的主导性力量不断增强。

其次，经济维度上从“国家经济”向“全球经济”的转变。直到20世纪末，国民经济都主要囿于民族国家的范围之内，民族国家构成了世界经济的主要行为体，国民经济与国家政治、民族文化结合在一起在同一个民族国家边界内一定程度上齐步成长，民族国家构成了世界经济秩序中的主要节点。如哈贝马斯所言，在20世纪的大部分时间里，世界经济秩序主要体现为以民族国家为边界的对内经济和对外贸易。³⁵当然，这并不意味着民族国家的经济联系完全是孤立的，由于各个国家或国家集团拥有不同的经济实力，它们对世界经济秩序的影响也各不相同。比如，以英国为中心的欧洲国家集团支配了18和19世纪的世界经济秩序，但这种支配权随着1945年第二次世界大战的结束而终结，美国取代欧洲而成为全球经济秩序的支配者。在此后的50年里，美国尽管面临了来自前苏东社会主义阵营的经济模式挑战，但这种挑战随着20世纪末社会主义阵营的瓦解而烟消云散，美国的支配权从而得到进一步强化。³⁶与此相适应，到20世纪末，以所谓“华盛顿共识”为表征的新自由主义经济模式开始横扫整个世界。新自由主义提出贸易自由化、利率市场化、国企私有化、保护私人产权和放松政府管制等政策主张，对20世纪末的世界经济秩序产生了广泛的影响。³⁷与之相对照，中国在20世纪晚期尽管也大力推进市场化和国企改革，但并没有完全遵循新自由主义的经济范式，而是继续保留了公有制经济在关键经济领域中的支配地位，同时维持政府对于主体经济的调控职能。

但是，伴随着20世纪中后期“第三次产业革命”的兴起以及由此带来的信息化、网络化的发展，新自由主义经济的运转模式和表现形式也出现根本性变革，这突出体现在两个方面：一是“经济全球化”，即国民经济不断超越民族国家的政治樊篱而实现全球融合，民族国家的经济转变成一种超国家经济，跨国公司取代民族国家而成为世界经济运转的主要行为体，民族国家政府对于自身经济的驾驭能力显著减弱。如著名思想家齐格蒙特·鲍曼所指出的，全球时代的到来使世界经济进入到一个“后民族国家”时代，在这一时代，以资本的不断自我膨胀、产品的不断自我增殖为表现形式的经济势能，已远远超出于任何旨在遏制和改变其运行的民族国家政体。³⁸“全球化”已成为20世纪末以来的一个基本概

35 J·哈贝马斯：《全球化压力下的欧洲民族国家》，张慎译，载中国社会科学院哲学研究所（编）：《哈贝马斯在华讲演集》，北京：人民出版社，2002年，第108页。

36 迈克尔·曼：《社会权力的来源》第四卷，郭忠华、徐法寅、将文芳译，上海：上海人民出版社，2018年，第30页。

37 大卫·哈维：《新自由主义简史》，王钦译，上海：上海译文出版社，2016年，第2页。

38 Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press, 1998, p. 55.

念，无论学术界对于该概念存在多少争议，经济全球化都是其中的关键因素。二是“经济金融化”，即经济越来越摆脱与传统产业的关联而变得虚拟化，体现在股票、债券、基金等各种金融产品的发展上，金融化侵蚀了实体经济的肌体，使经济主体从金融业当中获得的利润比从生产活动中获得的更多。迈克尔·曼把20世纪末的金融化转型看作是新自由主义的“最伟大的胜利”。³⁹然而，金融化与全球化结合在一起，也使经济危机变得更加具有破坏性和世界性，这一点在1997年亚洲金融危机和2008年全球金融危机中已有明显的体现。总体而言，“经济维度”上的百年未有之大变局可以概括为：经济体系越来越摆脱民族国家的樊篱而演变成全球经济，越来越脱离实体经济的载体而变得虚拟化和金融化，经济危机变得更加具有毁灭性和世界性。

再次，文化维度上从“自由民主”意识形态向“多元化”意识形态的转化。前文已经表明，随着20世纪末前苏东社会主义阵营的解体，西方自由民主意识形态似乎获得了表面上的胜利。弗朗西斯·福山出版《历史的终结与最后的人》著作，从“承认”这一哲学高度来论证自由民主意识形态的最终胜出，塞缪尔·亨廷顿则出版《第三波：20世纪后期民主化浪潮》，从实证的角度表明自由民主制度在20世纪晚期获得全球性胜利。⁴⁰但此后的历史表明，自由民主意识形态并不是如那些思想家所设想的那般前景光明、春光无限。从20世纪末到本世纪初，以美国为代表的西方国家意识形态变得不断极化。⁴¹2016年特朗普的成功当选及其随后政策则表明，作为自由民主之灯塔的美国自身也越来越陷于民粹主义、保守主义等极端意识形态的煎熬中。⁴²

更具体地说，进入本世纪以来，自由民主不仅没有支配整个世界，而且其本身也处于消退中，全球政治文化“多元化”的色彩愈益明显。拉里·戴蒙德将1999年巴基斯坦政变看作是“第三波”民主化退潮的起点，根据其实证研究，到2006年，第三波民主化国家中已有26个出现民主崩溃，民主退潮尤其出现在非西方国家，在23个主要非西方国家中有8个出现退潮，2013年则是第8个民主退潮超过民主改善的年头。⁴³与自由民主回潮形成鲜明对比的则是民族主义、民粹主义、保守主义、逆全球化等意识形态的兴起。据“人民论坛特别策划组”近年来公布的有关十大国际思潮的调查结果，2018年，十大国际思潮的榜单依次是：贸易保护主义、民粹主义、单边主义、排外主义、极端主义、新自由主义、生态主义、种族主义、女性主义、普世价值论。⁴⁴以自由民主为核心的所谓“普世价值”

39 迈克尔·曼：《社会权力的来源》第四卷，郭忠华、徐法寅、将文芳译，上海：上海人民出版社，2018年，第188页。

40 参阅塞缪尔·亨廷顿：《第三波：20世纪后期民主化浪潮》，刘军宁译，上海：上海三联书店，1998年。

41 佟德志：《当代美国意识形态的极化现象及其根源》，《探索与争鸣》，2020年第9期，第64-72页。

42 庞金友：《大变局时代保守主义向何处去：特朗普主义与美国保守主义的未来》，《当代美国评论》，2019年第4期，第3-16页。

43 Larry Diamond, *Spirits of Democracy*, St. Martin's Griffin, 2009, p. 63. 转引自刘瑜：《第三波民主化失败了吗？》，载汪丁丁（编）：《新政治经济学评论》（第29卷），上海：上海人民出版社，2015年5月。

44 参阅<http://www.rmlt.com.cn/2019/0115/537380.shtml>。

已沦落榜单之末。及至 2019 年，这一榜单变成：逆全球化、贸易保护主义、民粹主义、多边主义、民族主义、科技本位、消费主义、泛娱乐主义、生态主义、女性主义。⁴⁵ 其时已见不到自由民主的身影。而到 2020 年，这一榜单进一步变成：反全球化、霸凌主义、民粹主义、极端右翼、国家主义、技术民族主义、科技至上主义、反智主义、平等主义和生态主义。⁴⁶ 这些榜单反映出，当今国际政治文化处于持续变动当中，政治文化家族的主要成员表现出高度多元化的特征，逆全球化、民粹主义、保守主义等成为当今政治文化的主要潮流，自由民主文化的影响力则持续下降，已退出了主要政治文化的行列。基于上述情况，我们可以将当前文化维度上的百年未有之大变局概括为：自由民主意识形态的影响力趋于式微，意识形态“多元化”的格局则已初步呈现。

最后，科技维度上从“工业化时代”向“智能化时代”的转变。前文已经表明，20 世纪是一个工业主义获得充分发展和初步信息化的世纪。在 20 世纪的前期，伴随着欧洲殖民主义的全球扩张，以电气化为基础的第二次科技革命成果也被扩展到整个世界，确立起以西方资本主义国家为主导的世界资本主义体系。当时的世界秩序格局主要体现为“中心 - 边缘”的依附性结构，即殖民地国家对占中心和支配地位的资本主义国家的依附关系，具体体现在“商业 - 出口依附”“金融 - 工业依附”“技术 - 工业依附”等三个方面。⁴⁷ 20 世纪中期科技革命再一次发生，出现以原子能、电子计算机等为标志的第三次科技革命。及至 20 世纪 80 年代，微型计算机已开始广泛应用于生产、管理、国防和生活等领域。同时，到 20 世纪末，互联网技术也得到发展，人类社会的“时空结构”发生巨大转型。其中的突出现象莫过于吉登斯所指出的“脱嵌”(disembedding)，即互联网技术把各种社会关系从彼此互动的地域关联中抽离出来，实现与遥远的社会关系的重构。⁴⁸ 但总体而言，20 世纪主要还是一个以“工业主义”为主导的世纪，计算机、互联网等新技术带来的影响相对有限。

但是，当今世界已经打破 20 世纪的工业生产格局而进入到一个高度“智能化”的时代。2005 年，美国学者托马斯·弗里德曼出版《世界是平的：21 世纪简史》，敏锐地把握到从 20 世纪末到本世纪这一短暂阶段的沧桑巨变。他用“世界是平的”来概括互联网、 workflow 软件、社交软件、搜索软件等新技术给世界所带来的最本质影响。弗里德曼把这一大转型称作“全球化 3.0”时代。在这一时代，世间的一切事件都被数字化、虚拟化和自动化，地球上的各个知识中心都被统一到一个单一的全球网络中，国家和公司不再构成这一网络的主体，而是变成以“个人”为中心，人人都能参与全球化，人人都能够以一种前所未有的

45 参阅<http://www.rmlt.com.cn/2019/1225/564949.shtml>。

46 参阅<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1688952276213636519&wfr=spider&for=pc>。

47 特奥托尼奥·多斯桑托斯：《帝国主义与依附》，杨衍永等译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第309-311页。

48 安东尼·吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，南京：译林出版社，2000年，第18页。

的方式互相联络、互相竞争、互相合作。⁴⁹ 弗里德曼所捕捉到的是 21 世纪转折时期的世界变化。但就在他做出“世界是平的”论断不久，旋即迎来第四次技术革命，使“世界是平的”转变成“世界是智能的”。德国于本世纪初制定“工业 4.0”战略发展方案，确立以“智能制造”为核心的高科技战略发展项目。此后，中国也推出《中国制造 2025》行动纲领，确立科技创新、智能转型、强化基础、绿色发展的强国战略。时至今日，以制造业智能化、网络化和数字化为核心技术，信息技术、生物技术、新材料技术、新能源技术彼此渗透，实现整个工业领域智能化、绿色化发展的技术革命仍在昂首前行中，技术智能化时代已实现雏形。至此，我们可以对当今科技维度上的百年未有之变局做出总结，那就是：从工业 2.0 和 3.0 向工业 4.0 的转变，具体体现在工业制造从机器生产和信息化向网络化和智能化的转变上。

综合前文论述，我们可以以比较的方式把当今世界百年未有之变局的含义，通过下表的形式得到呈现。

表 1 比较视野下的世界百年未有之大变局

	政治维度	经济维度	文化维度	科技维度
20 世纪的世界格局	西方国家主导下的极化世界秩序	以民族国家政府为主导的世界经济	西方自由民主价值的表面性胜利	以机器制造为的工业主义，初步信息化
当今之世界格局	发展中国家的群体崛起与国际格局平衡	经济的全球化和金融化，跨国公司主导	自由民主的隐退、政治文化的多元化	工业制造的智能化、数字化、网络化

四、当前大变局的原因及其对中国的影响

前文已就世界百年未有之大变局的主要争论、20 世纪的世界格局以及当前百年未有之大变局等问题进行了详细论述，接下来所要处理的两个问题是：导致当今世界百年未有之大变局的主要原因有哪些？当今百年未有之大变局对中国下一步的国家建设将带来何种影响？作为全文之结尾，本部分拟就这两个问题做出简要说明。

对于当前大变局的主要原因，目前学术界尚鲜有系统之解释。部分学者简单地把它归

49 托马斯·弗里德曼：《世界是平的：21 世纪简史》，何帆、肖莹莹、郝正非译，长沙：湖南科学技术出版社，2008 年，第 9 页。

结为2008年全球金融危机和世界经济复苏乏力所导致的结构性困境和矛盾。⁵⁰这种解释显然失之偏颇，因为它没有看到大变局的合理和机遇一面。前文已指出，当前的百年大变局本质上是构建世界的“结构性原则”的转变。那么，导致结构性原则变化的动力又主要有哪些？对于这一问题，有不少思想家们提供过答案，有些甚至试图从根本上做出回答。比如，黑格尔把“理性”看作是世界万物的主宰，世界历史过程也就是“理性”不断展开自身的过程。⁵¹但这是一种极端唯心主义的解释。按照唯物主义的立场，只有“物质生活的生产方式”才是制约整个社会生活、政治生活和精神生活的最终决定性力量。⁵²因此，必须从“社会的物质生产力”角度来做出解释。

具体而言，当今百年未有之大变局体现在政治、经济、文化和科技等结构性原则的转变上。其中，经济原则的转变处于最主要地位，科技原则则内在于经济原则中，是推动经济原则发生变化的最活跃动力。20世纪末以来，伴随着大量新兴市场国家的崛起和第三世界国家经济合作的增强，发展中国家在世界经济体系中的地位得到显著改善。其中，中国经济实力的增强表现得尤其突出。2010年，中国的国内生产总值达到39.8万亿元，超过日本而成为世界第二大经济体。据国家统计局发布的《2020年国民经济和社会发展统计公报》，2020年中国GDP总量达到101.5986万亿元，比上一年增长2.3%，⁵³是新冠疫情背景下全球唯一实现经济正增长的国家，且首次突破100万亿元大关。比较而言，以美国为代表的西方国家的经济增长则表现出持续颓势，在遭受了2008年世界金融危机以及晚近全球疫情等事件的连续打击之后，西方经济总体处于停滞状态、经济复苏乏力，贸易保守主义、霸凌主义等保守思潮不断抬头。南北经济的发展差异带来了世界政治和文化格局的变化，即前文所说的发展中国家在政治上的群体性崛起、西方自由民主文化的持续衰落以及多元文化发展势头的持续增强等。

对于第二个问题，当前大变局对世界上的每一个国家都产生了巨大的影响，不同的国家也形成了不同的应对方式。如特朗普主要从贸易保守主义和反全球的立场做出应对，中国则从拥抱全球化和进一步推进国际合作的立场做出应对。从总体而言，针对当前百年未有之大变局所带来的冲击，以下几方面的策略转变尤其重要：

第一，认识上的转变：从全面、比较和动态的角度来理解我们所处的时代。任何政策和行动都基于相应的认识，认识方面的挑战因此是最大的挑战。针对这方面的挑战，需要加强以下几个方面的认识自觉：一是从“全面”的角度来理解当前的大变局。前文已经指出，对于当前“百年未有之大变局”存在各种各样的理解，有些甚至将其归结为某种单一的维度。但当今世界之大变局是一种全方位的变局，体现在政治、经济、文化和科技等各个方面，

50 权衡：《“百年未有之大变局”：表现、机理与中国之战略应对》，《科学社会主义》2019年第3期，第9-13页。

51 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，1999年，第9页。

52 《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1995年，第32页。

53 参阅http://www.stats.gov.cn/tjsj/zxfb/202102/t20210227_1814154.html。

因此必须从全面的视角出发来加以理解。二是从“比较”的视野来认识当前的变局。谈到当前之大变局，不少学者便对当前世界的某些突出现象加以刻画，企图表明那些便是大变局的表现。但如前文所表明的，只有在与20世纪进行比较的基础上，我们才能真正理解当今之变局的真实内含。三是从“动态”的角度来理解当前的大变局。即变局是持续进行中的，其中的诸多维度当前尚未全面展开，因此也就意味着对于大变局的理解不是一次性或一劳永逸的，而是需要根据时代的变化保持对大变局的持续理解，并将其持续理论化。

第二，策略上的调整：提升执政党对于大变局的判断力、适应力和驾驭力。大变局是一个国际政治、经济格局深刻调整的过程，伴随着调整而来的则是国际话语权、规则制定权和资源分配权等的重新布局，调整会带来混乱，混乱中则隐含着大量机会和风险。如习近平所指出的：“当今世界正经历百年未有之变局。最近一段时间以来，世界最主要的特点就是一个‘乱’字，而这个趋势看来会延续下去。”⁵⁴这种形势对执政党提出了巨大的挑战，提升其对于当前世界形势的判断力、适应力和驾驭力显得至关重要。在这些方面，可以通过发挥各类智库和智囊的作用来提升对于形势的判断力，通过各种政策调整和改革来提升自身对于新形势的适应力，通过提升执政党组织的战斗力和提升其对于复杂国际形势的驾驭能力。在应对全球金融危机、中美贸易战和全球新冠疫情等重大事件中，通过执政党的沉着应对，已经营造起一个有利于中国发展的国际环境，执政党对于国际形势的判断力、适应力和驾驭力得到了显著提升。但变局远未完成、挑战也远未结束，这需要执政党保持更加清醒的头脑和定力，在已然有利的基础谋求更大的发展。

第三，国际角色的转变：树立中国负责任大国的形象。前文已经表明，当今之一变局很大程度上已经打破了西方国家对于世界事务的主导权，以中国为代表的发展中国家和新兴市场国家的群体性崛起，使国际力量不断趋于均衡，世界和平的促进力量得到了迅猛发展。由民族国家所组成的世界秩序尽管本质上是一种“霍布斯秩序”，民族国家之上不存在具有强制力的世界政府，但这也不意味着民族国家（尤其是具有较大影响力的民族国家）可以恣意妄为，得道多助、失道寡助的正义原则在国际政治舞台上仍然重要。这一点在过去数年美国特朗普政府所采取的诸多政策中已经得到体现。对于中国而言，大变局时代的来临意味着中国在国际舞台上的身份转变，即从过去作为西方现代性的“学习者”“模仿者”以及改革开放以来“韬光养晦者”的角色，向国际社会“负责任大国”角色的转变。这意味着，面对当今诸多全球性问题，中国不仅要勇于承担国际责任，积极参与和推动全球治理的发展，而且还能为国际社会提供良好的发展理念、范式和支持。⁵⁵在当前动荡的世界格局中，中国应当积极扮演世界和平、稳定和发展的促进者角色。

回望历史，百年不过是历史长河中的瞬间，且当今百年未有之大变局所带来的世界转

54 习近平：《把握新发展阶段，贯彻新发展理念，构建新发展格局》，《当代党员》，2021年第10期，第3-9页。

55 史志钦：《百年未有之变局与中国身份的变迁》，《学术前沿》，2019年第4期上，第13-20页。

型，未必如历史上曾经出现的千年甚至是三千年未有之大变局那般巨大。但对于任何一个国家而言，每一次变局也就是一次大考，不容有任何疏忽和闪失，只有提交了合格和优秀答题的应考者，才能不被变局所淘汰，才能在变局中处于有利的地位。从这一角度而言，从理论上廓清对当今百年未有之大变局的认识，是做好这份答卷的出发点。

“The centennial changes” from the comparative perspective:
Based on the analysis of structural principles

Guo Zhonghua

Abstract: “The world is undergoing centennial changes” is an important judgment made by the CCP on the current world situation. However, there are various understandings concerning it in the academic field, which need to be fully interpreted. “Centennial” reflects the time framework of the great changes, while “Change” reflects the structural principle shift of the world structure. The world structure of the 20th century is a polarized structure dominated by western countries, a national economic structure dominated by nation-states, a cultural structure dominated by western liberal democratic values, and a technological structure dominated by traditional industrialism. The changes of the current world structure are reflected in: from the western countries as the dominators to the group rising of developing countries and the balancing of world structure; from the national economy to the global, financial economy; from the superficial victory of liberal democracy to the cultural pluralism and the decline of the liberal democracy; and from the traditional industrialism to the technological development of intelligence and digitalization. The centennial changes have not only provided China with valuable development opportunities, but also with huge challenges.

Key words: centennial change, politics, economy, culture, science and technology

儒家思想与世界文明新秩序的塑造

韩星

摘要：

中华民族正在走向复兴，中华文明正在重新崛起，不断彰显出儒家思想的世界意义。儒家天人合一、保和太和、和而不同、中庸之道、忠恕之道、天下一家等观念可以为塑造人类文明新秩序提供重要的思想资源。它不仅属于中国，也属于世界；不仅在历史上发挥了巨大作用，也在今天和未来会发挥重要作用。在重建中华文明的主体性的基础上，让儒家思想走出国门，走向世界，为塑造世界文明新秩序提供中国智慧与中国方案，并积极参与国际事务，付诸实践。

关键词：儒家思想；中华文明；世界文明；新秩序；塑造

当今，我们面临着世界文明秩序的新变革，世界文明格局的新组合，如何在变动不居的过程中塑造世界文明的新秩序，是一个关乎中国与世界未来的重大现实问题。在中华民族伟大复兴的历史进程中，儒家思想如何在促进中华民族的复兴过程中也能为解决人类目前面临的问题，摆脱目前的困境，塑造世界文明新秩序提供中国智慧与中国方案，这是需要我们研究和阐发的。

一、中国崛起，彰显儒家思想的世界意义

早在上世纪很多世界著名学者就预言中华民族的复兴，中华文明的崛起，成为全球文明的中心，引导世界走向 21 世纪。汤恩比博士和池田大作先生曾在 1972 年就预言：人类必将因为过度的自私和贪欲而迷失方向，科技手段将毁掉一切，加上道德衰败和宗教信仰衰落，世界必将出现空前的危机。在和池田的对话里，汤恩比给出了完整的答案：世界的未来在中国，人类的出路在于中国文明。人类的希望在东亚，而中国文明将为未来世界转型和 21 世纪人类社会提供无尽的文化宝藏和思想资源。并确预言：“将来统一世界的大概不是西欧国家，也不是西欧化的国家，而是中国。”“将来统一世界的人……要具有世界主义思想。同时也要有达到最终目的所需的干练才能。世界统一是避免人类集体自杀之

路。在这点上，现在具有最充分准备的，是两千年来培育了独特思维方法的中华民族。”¹他认为将来人类如果要避免因为冲突、战争走上自杀之路，就得世界统一，甚至要建立世界政府。而统一世界的大概不是西方国家或西化的国家，而是具有天下意识，具有两千多年“大一统”经验的中华民族。

为什么汤因比会有这样的看法？汤因比在与池田的对话中总结了八点原因：

第一，中华民族的经验。在过去二十一个世纪中，中国始终保持了迈向全世界的帝国，成为名副其实的地区性国家的榜样。

第二，在漫长的中国历史长河中，中华民族逐步培育起来的世界精神。

第三，儒教世界观中存在的人道主义。

第四，儒教和佛教所具有的合理主义。

第五，东亚人对宇宙的神秘性怀有一种敏感，认为人要想支配宇宙就要遭到挫败。

我认为这是道教带来的最宝贵的直感。

第六，这种直感是佛教，道教与中国哲学的所有流派（除去今天以灭绝的法家）共同具有的。人的目的不是狂妄地支配自己以外的自然，而是有一种必须与自然保持协调而生存的信念。

第七，以往在军事和非军事两方面，将科学应用于技术的近代竞争之中，西方人虽占优势，但东亚各国可以战胜他们。

第八，由日本人和越南人表现出来的敢于向西方挑战的勇气，这种勇气今后还要保持下去，不过我希望在人类历史的下一阶段，能够把它贡献给解决人类问题这一建设性事业上来。

如果简要地概括就是：第一，世界性帝国的经验；第二，天下精神；第三，人文精神；第四，理性精神；第五，尊重自然；第六，与自然和谐相处；第七，竞争技能；第八，敢于挑战强者的勇气。

澳大利亚著名学者李瑞智和另一位学者黎华伦合写了《儒学的复兴》一书，指出：“在过去几百年独一无二地激励北亚各国的神话和圣哲，在19和20世纪面对西方对其正确的挑战之后，正在复兴起来，这种复兴——也许就是儒学的复兴——表明，它可能成为全球文明的中心，引导世界走向21世纪。”²“未来‘地球村’的许多准则则由儒教思想来规范，而非儒教思想难以有所作为。”³

有美好的期望，也有不乐观的预测。美国著名学者亨廷顿上世纪90年代提出“文明的冲突”，认为冷战以后宏观层面的主要分裂是在西方和非西方之间的冲突，西方文明要

1 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，荀春生、朱继征、陈国梁译，国际文化出版公司1985年，第289、295页。

2 李瑞智、黎华伦：《儒学的复兴·序言》，北京：商务印书馆1999年。

3 李瑞智、黎华伦：《儒学的复兴》，北京：商务印书馆1999年，第107页。

与儒教文明和伊斯兰文明发生冲突，伊斯兰文明与儒教文明在人权、经济、军事，特别在大规模杀伤性武器的方面进行合作，来共同抗衡西方，“未来的危险冲突可能会在西方的傲慢、伊斯兰国家的不宽容和中国武断的相互作用下发生。”“伊斯兰的推动力，是造成许多相对较小的断层线战争的原因；而中国的崛起则是核心国家大规模文明间战争的潜在根源。”⁴ 亨廷顿站在西方中心主义和美国的立场上认为“中国的崛起和这个‘人类历史上最大竞争者’的日益自我伸张，就将在 21 世纪初给世界的稳定造成巨大的压力。”⁵ 这些预测似乎一一应验了，以 911 为标志，以美国为首的西方与伊斯兰原教旨主义的冲突还没有结束，与中国的核心国竞争又开始了。最后，亨廷顿也并没有放弃希望，他引用了加拿大政治家莱斯特·皮尔逊的警告：人类正在进入“一个不同文明必须学会在和平交往中共同生活的时代，相互学习，研究彼此的历史、理想、艺术和文化，丰富彼此的生活。否则，在这个拥挤不堪的窄小世界里，便会出现误解、紧张、冲突和灾难”。并称：“世界和平与文明的未来，取决于世界各大文明的政治、精神、知识领袖之间的理解和合作……在正在来临的时代，文明的冲突是对世界和平的最大威胁，而建立在多文明基础上的国际秩序是防止世界大战的最可靠保障。”⁶ 尽管他站在西方，特别是美国的立场，但也认识到多元文明共存的必然性。他在 1993 年夏季号《外交》季刊发表《文明的冲突？》一文结尾样说道：“在可见的将来，不会有普世的文明，有的只是一个包含不同文明的世界，而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存。”⁷ p22 亨廷顿把儒家看成是文明冲突的根源，说明他不了解当今的中国，也不了解儒家思想。从儒家形成两千五百年的来看，儒家思想不仅不是造成任何冲突的根源，相反正是化解各种冲突的根本途径。汉初叔孙通对刘邦说：“夫儒者难与进取，可与守成。”（《史记·叔孙通传》）陆贾游说汉高祖说马上打天下，不能马上治天下。可见，儒家的专长是治理国家，建立社会秩序，而不善征战杀伐。

二、儒家思想与世界文明新秩序的塑造

如何在多元文明基础上塑造国际新秩序？儒家思想那些内容可以为塑造人类文明新秩序提供思想资源？我略举几个方面。

第一，天人合一的有机整体宇宙观

天人合一是“天地人一体”的简化，是中国哲学的最高命题。儒家的天地人一体观认为人类与天地及万物是一个有生命的整体，即宇宙万物不是自然地堆积在一起，不是机械地组合在一体，而是无数不同层次、不同类型的生命体相互连接、相互感应贯通的有机整体，

4 [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，1998年，第109、230页。

5 [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，1998年，第361页。

6 [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，北京：新华出版社，1998年，第372页。

7 Samuel P. Huntington /The Clash of Civilization? [J] Foreign Affairs Summer 1993, Vol. 72, No 3.

《易传》以及周敦颐的《太极图说》、张载的《西铭》、程颢的《识仁篇》、王守仁的《大学问》等都表述了同样的思想。“天地人一体”思想具有客观性、整体性、统一性与和谐性的特点，而这些特点是建立在朴素的系统哲学基础上的，使之成为中国文化区别于世界其他文化的重要特征之一。钱穆先生曾经阐释说：“中国古时，常把天、地、人三位合在一起讲，这是有一番极大的现实真理在内的……若把天代表共通性，地则代表了个别性。人处于共通的天之下，但必经由个别的地，而后再能回复到共通的天，此为人类历史演变一共同的大进程。人由个别性回归到共通性，亦为人类文化理想一项大目标。只有中国历史深明此义，并亦一贯保持此趋向。欧洲历史则不然。他们的个别性胜过了共通性。换言之，他们的地域限制，显示出其在历史上之特别重要性。如希腊、罗马史，都显示出有一种地域区分。现代英、法、德、意诸国，亦现实其乃由地域区分而演出。西洋史因受地域性之限制，而成其为分裂的。中国历史则总是合而为一。自始到今，只是一个中国。”“只有中国，能由分别性汇归到共通性，又在共通性下，保留着分别性。天、地、人三位一体，能在文化历史上表现出此项奇迹来的，则只有中国了。”⁸“天地人一体”简化为“天人合一”，成为中国文化的重要精神之一。季羨林先生则认为“天”就是大自然，“人”就是我们人类。天人关系是人与自然的关系。“天人合一”“是讲人与大自然合一……同大自然交朋友”⁹。蒙培元先生说：“所谓‘天人合一’，是指人和自然界的和谐统一。”¹⁰我认为“天人合一”其实是“天地人一体”的简化版，可以理解为在尊天重地前提下人与自然的和谐相处，可以克服西方文明的人与自然二元对立以及机械主义、物质主义、实用主义等弊端。

季羨林先生说：“据我个人的观察与思考，在处理人与自然的关系方面，东方文化与西方文化是迥乎不同的。西方的指导思想是征服自然；东方的主导思想，由于其基础是综合的模式，主张与自然万物浑然一体。西方向大自然穷追猛打，暴烈索取。在一段时间以内，看来似乎是成功的：大自然被迫勉强满足了他们的生活的物质需求，他们的日子越过越红火。他们有点忘乎所以，飘飘然昏昏然自命为‘天之骄子’，‘地球的主宰’了。东方人对大自然的态度是同自然交朋友，了解自然，认识自然；在这个基础上再向自然有所索取。‘天人合一’这个命题，就是这种态度在哲学上的凝练的表述。”他还比较分析了东西方为什么在人与自然关系问题上的不同，是因为“东方文化基础的综合的思维模式，承认整体概念和普遍联系，表现在人与自然的关系上就是人与自然为一整体，人与其他动物都包括在这个整体之中。人不能把其他动物都视为敌人，要征服它们……在西方文化风靡世界的几百年中，在尖刻的分析思维模式指导下，西方人贯彻了征服自然的方针。结果怎样呢？对人类的得寸进尺永不餍足的需求，大自然的忍耐程度并非无限，而是有限度的。在限度

8 钱穆：《中国历史研究法》，北京：三联书店，2001年，第115、118页。

9 季羨林：《“天人合一”新解》，《传统文化与现代化》，1993年第1期。

10 蒙培元：《理学范畴系统》，北京：人民出版社1998年，第426页。

以内，它能够满足人类的某一些索取。过了这个限度，则会对人类加以惩罚，有时候是残酷的惩罚。即使是中国，在我们冲昏了头脑的时候，大量毁林造田，产生的后果，人所共知：长江变成了黄河，洪水猖獗肆虐。”最后说：“要按照中国人、东方人的哲学思维，其中最主要的就是‘天人合一’的思想，同大自然交朋友，彻底改恶向善，彻底改弦更张。只有这样，人类才能继续幸福地生存下去。”¹¹所以，我们要改变人与自然二元对立思维模式，因为我们只有一个地球，人类已经成为地球村，没有一个地方可以长期自我封闭，没有一个国家可以独善其身，改善人与自然的关系，是每一个地球村人的责任与义务，是塑造人类文明新秩序的前提。

在这种有机整体宇宙观的关照下，中国人《全球通史》的作者斯塔夫里阿诺斯将：1500年以前的世界，认定为“孤立的地区”；1500年以后的世界，是则逐步发生联系的世界，不同区域互相影响；未来的世界、未来人类，可能会发生进一步的互相关联影响，进而融为一个全球化的一体。

第二，保和太和的和谐共生理念

在天地人一体的有机宇宙中，人与天地之间的其他万事万物都应该和谐相处，共生共荣。“保和太和”就是儒家追求的一种普遍、圆满、终极的和谐境界。《周易·乾卦》说：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”认为天道的大化流行，使万物各得其所，保持这种完满的和谐，万物就能顺利地发展。“太和”是天地人和谐一体的极致状态或者说理想境界。北宋张载把宇宙本源的、最高的和谐状态称为“太和”，并把“太和”提高到“道”的高度，提出“太和所谓道”（《张子正蒙·太和篇》）的命题，认为“太和”就是宇宙间最高的“道”，从宇宙本源、本体的高度论证了“和”，从而达到了“和”的思想发展的最高点。因此，太和作为天地之道，既是天地运行的最后根据、现实过程、内在动力，它也是人类社会实践过程的价值之渊源。王夫之在《张子正蒙注·太和篇》中也、进一步指出和有层次性，“太和，和之至也……未有形器之先，本无不和；既有形器之后，其和不失，故曰太和”，太和就是和谐的极致，万物在没有成型之前，本来无所谓和与不和；既然已经成型之后，仍然能够保持和气不失，所以就叫做太和。

当今全球化使得世界多元文明接触、联系不断增强，多元文明如何相处？是对话还是冲突、是合作还是对抗？已经成为关乎人类前途命运、人类文明何去何从的重大问题。世界上每一种文明都扎根于自己的生存土壤，凝聚着一个国家、一个民族的生活智慧和精神追求，都有自己独特的存在价值。所以“应当探讨文化的自我认识、相互理解、相互宽容和世界多元文化之间的共生理念以及达到‘天下大同’的途径。”¹²世界不同文明只有和谐共生才能最终实现天下大同。

11 季羨林：《“天人合一”新解》，《传统文化与现代化》，1993年第1期。

12 费孝通：《多元一体 和而不同》，《人民日报海外版》，2000年07月27日第四版。

第三，和而不同与多元文明和平相处

自有人类以来，在地球各处就逐渐产生了不同的文明，在漫长的历史发展中，有的文明消失了，有的新文明又诞生了，有的文明相互接触、交流，有的文明封闭、自守，但多种文明并处共存是一个事实。并处共存就免不了冲突，冲突激烈，规模巨大，就有可能造成文明毁灭、衰退。所以，和谐相处，共生共荣就成为不同文明的共识与努力方向。当今世界多元文明的和平共处问题，就是如何促进多元文明的在全球现有的政治经济组织的框架之内和平共处，发展进步的问题。各文明的如果不能和平共处，就会出现很多问题，甚至出现纷争、战争。近代以来的西方文明由于种种原因，没有解决好这个问题，20世纪以西方世界为主导，发生了两次世界大战，造成了人类史无前例的灾难，二战以后虽然再没有发生世界性的大战，但几乎每天都有规模大小不同的地区冲突和局部战争，和平仍然是人类的渴望。人类进入21世纪以后，并没有带来新气象，全球化步伐加快，人类已经形成“地球村”，多元文明接触交流，冲突频繁，战事不断，人类社会正面临着一场新的文明危机，并开始引起了人们的警觉。如何走出当前混乱纷争的局面？以“和而不同”原则作为处理不同文明关系的一条基本原则，承认世界文明的多样性，推动不同文明的对话，实现和谐相处，使不同文明都能自觉地参与解决当前人类社会所面临的共同问题，参与到塑造人类文明新秩序之中。

“和而不同”见于《论语·子路》“君子和而不同，小人同而不和。”但关于和同之辩在《国语·郑语》有记载，西周末年，史伯提出“和实生物，同则不继”、“以他平他谓之和”的思想，朴素地说明“和”是一种承认有矛盾，有差异的同一性，而“同”则是否认矛盾，不承认差异的同一性。春秋战国时期“道术为天下裂”（《庄子·天下》），“百家争鸣”，各执一端，是“和而不同”思想的具体表现，百家互相诘辩、互相批评，又互相影响、互相吸收，造成了中国古代思想史上繁荣的鼎盛时期。孔子说“君子和而不同，小人同而不和”，君子以“和”为准则，但不肯盲从附和，而敢于提出自己的见解；小人处处盲从附和，而不敢提出自己的见解。“和而不同”作为处理不同文明冲突的原则，认为“和”是文明多样性的统一，建立在不同文明相互区别的基础上，而“同”则是单纯的一致，是没有生命力的单一。所以儒家历来非常重视“和”，《论语·学而》提出“和为贵”，不仅是人和人之间和平相处之道，也是国与国、民族与民族、国家与国家之间和平相处之道，对于人类生存和发展至关重要。人类自古以来，因国界、宗教、种族、主权、经济利益的争执，思想、语言、风俗的差别，所引起的冲突乃至战争不胜枚举，甚至常上演“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”的惨剧。“和为贵”的思想，对匡正当今世界发生的种种纠纷、冲突，大有裨益。《尚书·尧典》中说尧能够“协和万邦”，引申到当今世界，就是不同国家都能够相互尊重、相互合作、共同发展，以此为不同国家、民族和平相处的核心价值观。《尚书·皋陶谟》还提出“和衷共济”，引申到当今世界，人类面临的危机

是共同的，需要所有国家同心协力，一起努力，克服困难。《周易·乾·象》提出“万国咸宁”，天下所有国家都繁荣昌盛，人民安居乐业。

《论语里仁》中载“子曰：德不孤，必有邻。”中国人以德为邻，而不是以邻为壑。“亲仁善邻，国之宝也”（《左传·隐公六年》），这应该是相邻国家和文明之间和平相处之道。当然，不同国家、不同民族、不同文明之间因为复杂的原因，免不了发生纠纷，产生矛盾，这个时候如何解决纠纷，化解矛盾也很重要，而不是扩大纠纷，加深矛盾，最后酿成你死我活，两败俱伤。北宋张载提出“有反斯有仇，仇必和而解”（《正蒙·太和篇》），主张对待矛盾冲突中要以“和”化解，这对于处理各种人际关系、政治社会关系、乃至国家民族、不同文明的关系具有重要意义。

中华民族历来是爱好和平的民族，孔子不主张对外侵略和征服，而提出“修文德以来之”（《论语·季氏》）。《司马法·仁本》说：“国虽大，好战必亡；天下虽安，忘战必危”，好战的国家必然灭亡，而没有战备的国家也会处于危险之中。中华民族是爱好和平的民族，提倡“化干戈为玉帛”，但也不怕战争，勇于参加保家卫国的自卫战争和替天行道的仁义战争。汤恩比说：“我的想法是，与其说中国人是有对外推行征服主义野心的民族，不如说是在本质上希望本国和平与安泰的稳健主义者。实际上，只要不首先侵犯中国，中国是从不先发制人的。近代以来，鸦片战争、中日战争、朝鲜战争以及迄今和中国有关的战争，无论哪一次都可以叫做自卫战争。”¹³中国历史上兴盛的大一统王朝对于周边游牧、渔猎民族主要采取“怀柔”“羁縻”“和亲”等政策，只有他们不断侵扰、掠夺，忍无可忍才发动战争。就中国文化的发展历史来看，中国与周边少数民族、与世界其他文明的冲突、战争是暂时的，而相互吸收与融合则是主要的。

罗素曾经指出：“不同文明之间的接触，以往常常成为人类进步的里程碑。希腊学习埃及，罗马学习希腊，阿拉伯学习罗马，中世纪的欧洲学习阿拉伯，文艺复兴时期的欧洲学习东罗马帝国。学生胜于老师的先例有不少。”¹⁴这说明同文明之间的接触交流是促进人类文明发展的重要因素，欧洲文化在历史上也是吸收了许多其他民族文化，包括阿拉伯文化的某些成分。不同文明之间的接触、交流、对话、借鉴和融合是多元文明发展的动力。面对多元世界文明，一方面应当以开放包容的态度正确理解差异、尊重区别，以消弭隔阂，促进不同文明之间的和谐共处；另一方面，在尊重文明多样性的同时，也应当努力寻求不同文明之间的共通性，存异求同，这样才能以平等尊重的态度和兼容并包的方式进行文化交流与传播，用文明共通性联结吸纳文明的差异性，实现多元文明的和平相处。

第四，中庸之道与世界文明格局变革

13 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，荀春生、朱继征、陈国梁译，北京：国际文化出版公司1985年，第290页。

14 罗素：《中国问题》，秦悦译，上海：学林出版社1996年，第146页。

“中庸之道”，有时简称“中道”，是儒家核心价值观之一。“中”和“庸”的观念在孔子以前已经有了，而“中庸”合称，成为一个基本范畴则始于孔子。考诸历代经学家注疏及时贤诠释，“中”，指合宜、适度、合理、正确、恰如其分、不偏不倚、无过无不及；对“庸”的理解稍显复杂一些，但多训为“常”、“用”。“中庸”合称始于《论语·雍也》：子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”这里说了两层意思，一是说中庸是最高的德行，二是说中庸之德起源很早，但在当时已经很罕见了。孔子对于作为“至德”的“中庸”，不仅仅是进行理论上的阐述，更强调在实际言行的践履中来体认，善于在极端中寻求平衡。“中庸”的实践也就是“用中”。“用中”之方，就在于通过考察事物对立双方的连接点来确定，以求得双方在更高层次上的平衡。孔子之后，据说是子思所作的《中庸》对孔子的中庸之道推崇备至，以中、和二字辨其要义，以使人体会，学习中道，由中而达于和：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者天下之大本也，和也者天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《中庸》）这可以看出，“中”是天下的本根，“和”是天下的归宿，达到中和是天地万物的根本目的，天地各得其所，万物顺利生长。

“中庸之道”经过历代儒者的努力弘扬，渗透到了中国古代政治、法律、哲学、艺术、伦理等各个方面，对中国文化、中国哲学影响很大，构造了中国文化、中国哲学的基本精神，成为中国人立身处世，待人接物的行为准则，使中和之道成了治国安民的根本哲学与根本法则。

在世界各大文明的早期宗教、哲学中，都不约而同地有中庸之道的思想，并且以不同的形式——神话、格言、教义、哲学论着等表达出来。除了中国，还有诸如古代希腊亚里士多德的中道观，古印度奥义书、吠檀多“不二”哲学及后来大乘佛教龙树的中观（空观）哲学，还有伊斯兰《古兰经》中的中道思想等。这些中道观在各文明的早期哲学中占有很重要的地位，差不多成为一个共同的文化现象，对后来的文明发展有不同程度的影响。但是，除了中国而外，其它文明都没有走“中庸之道”，而是各有偏向，形成了不同的民族心理性格和文化形态，构成了今天世界文明的格局。

就西方文明而言，由于亚里士多德所奠定的西方哲学后来成为西方文明的一个基本思想渊源，而亚氏以后的西方哲学家再很少有人提倡中道，所以，导致了西方人的思想行为总是倾向于极端和激烈，西方文明在其后的发展中总是习惯于从一个极端跳到另一个极端，从一种偏颇走向另一种偏颇，在动荡、跳跃、断裂中发展到今天。对此，罗素曾有过尖锐的批评，说西方人“有‘什么都过分’的格言；但是，事实上，他们什么都是过分的，——在纯粹思想上，在诗歌上，在宗教上，以及在犯罪上。”¹⁵比较而言，中国文化不但历史悠久，博大精深，而且基本上能够走中庸之道。就中国文化的发展历史来看，不同文明、不同文化层次之间的有争辩、冲突，但没有发生宗教战争、种族灭绝之类惨绝人寰的事情，与儒

15 ① 罗素：《西方哲学史》（上），何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆1982年版，第47页。

家的中庸之道，不走极端有极大关系。

在当今世界“百年未有之大变局”下，我们要执两用中，允执厥中，以中庸之道化解所谓的“文明冲突”，立足自身的历史文化传统，从源远流长、博大精深的中华文化中汲取滋养，以中华文明为主体，博采世界不同文明之优长，塑造开放、包容、共享、共赢文明大国形象，积极参与世界文明新秩序的塑造，使世界不同文明意识到人类是一个同中有异，异中有同，你中有我，我中有你，相互依存的“命运共同体”，促进人类文明整体提升到更高的境界。

第五，忠恕之道与全球伦理

《论语里仁》载子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯”。子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”曾子认为孔子思想“一以贯之”的就是忠恕之道。《论语卫灵公》载：子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”《论语·雍也》子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”“己欲立而立人，己欲达而达人”就是所谓“忠”，包含着对国家、对君主、对上司、对朋友、对职事，真心诚意，尽心尽力，积极为人的意思，是推己及人的肯定方面。“己所不欲，勿施于人”就是所谓“恕”，包含着“宽恕”、“宽宥”的意思，是推己及人的否定方面。“己所不欲，勿施于人”被称为“黄金律”，成为全球伦理的普世原则。所谓全球伦理，又叫普遍伦理，它并不是一种人为的理论学说，它是全球文化多元化与一体化的过程中出现的一种愿望和要求：争取建立全人类能够共同接受或遵循的伦理规则或原理。孔汉思和库舍尔指出：“这全球伦理是指由所有宗教所肯定的，得到信徒和非信徒支持的，一种最低限度的共同的价值、标准和态度。”他们还强调：“全球伦理所要做的，是要阐明各种世界宗教经过有种种分歧，但在人类的行为、道德的价值和基本的道德信念方面，已经具有的共同之处。换言之，全球伦理不是要把各种宗教简化为最低限度的道德，而是要展示世界诸宗教在伦理方面现在已有的最低限度的共同之处。”¹⁶这说明全球伦理是以承认文化多元化为前提的，是在文化多元化的基础上主动地寻求伦理道德上的共识，以图解决人类自己所面临的问题。全球伦理从世界各大宗教和文化的道德准则中，提出了全人类都应当遵循的人道之两个基本原则：每一个人都应受到符合人性的对待；己所不欲，勿施于人。这一条规则是每一个伟大的宗教传统的组成部分，是所谓“金规则”，是全球伦理的普世原则。这一金规则不但对人以及人的人格、个性、爱好、选择等适用，而且对家庭与家庭、社团与社团、民族与民族、国家与国家等也适用，成为塑造文明新秩序的一条重要原则。

以忠恕之道为价值指导不同文明之间的相互对话、交流、借鉴和融合是文明多样性及

16 [德]孔汉思和库舍尔编《全球伦理——世界宗教会议宣言》，何光沪译，成都：四川人民出版社，1997年，第171、2页。

其发展的内在动力,可以促进多元文明的和谐相处,增进人类福祉,为人类社会的和平安宁,并最终走向世界大同做出更大的贡献。

第六、天下一家的世界大同理想

池田大作曾说:“我不能不注视在中国三千年文明里如地下水脉一般源源流淌的传统的世界秩序感觉。”¹⁷当然,这种传统毕竟是一种思想遗产。“思想遗产毕竟是遗产。这种贯通在中国三千年历史中的世界性秩序感觉、精神”,需要“升华成为一种世界精神”¹⁸。这种“世界精神”就是儒家在治国的基础上平天下,追求天下为公、世界大同的“天下主义”。天下为公的大同社会是千百年来中国人民为之不懈奋斗的理想和信念,是古代思想家和政治家、志士仁人都在苦苦追寻的美好理想,从古代的孔子、孟子,到近现代的康有为、孙中山,都曾提倡这样的思想,进行过这样的努力。《礼记·礼运》篇明确提出“天下为公”的大同理想,并以孔子的名义有过美妙的阐述:没有私有制,人人为社会劳动而不是“为己”;老弱病残受到社会的照顾,儿童由社会教养,一切有劳动能力的人都有机会充分发挥自己的才能;没有特权和世袭制,一切担任公职的人员都由群众推选;社会秩序安定,夜不闭户,道不拾遗;对外“讲信修睦”,邻国友好往来,没有战争和国际阴谋。这样一个美好的理想境界,既深刻反映了当时人们的社会向往,反映了孔子远见卓识的思想境界和伟大的政治抱负。孔子的弟子子夏曾说:“四海之内皆兄弟也。”(《论语·颜渊》),荀子明确提出了“四海一家”的观点:“四海之内若一家,故近者不隐其能,远在合不疾其劳,无幽闲隐僻之国,莫不趋使而安乐之。”(《荀子·王制》)远近列国都可以友好相通,天下一家,共享安定和平。《礼记礼运》还说:“天下为一家,中国为一。”《礼记孔子闲居》也说:“天无私覆,地无私载,日月无私照。奉斯三者以劳天下,此之谓无私。”在这样一个社会里,人们能够象天地日月那样大公无私,社会呈现的是一派安定祥和的气象,人人相亲相爱,没有压迫,没有战争。梁启超说:“全人类大团结的理想,我们中国是发达很早的,我们向来并不认为国家为人类最高团体。所以说‘修身齐家治国平天下’,身(个人)是单位的基本,天下(世界)是团体的极量……我中国面积,和欧洲差不多一样大,他们至今分为许多国,我们早已合成一国,其中原因虽甚复杂,但这‘天下一家’的高尚思想,确为主要动机之一。”¹⁹

中国传统文化中的大同思想不可避免地有很大的历史局限性,但是,浸润在中国优秀传统文化传统“大同”思想中的全人类之间那种不分贫富贵贱,充满真正的自由、平等和博爱的崇高理念和精神,则体现了人类社会发展的最终必然归宿,是全人类的共同财富,也应当是当今全球化核心内涵中最可宝贵的东西,并永远值得我们继承和弘扬。中国古代思

17 《池田大作集》,上海远东出版社,2003年,第273页。

18 《池田大作集》,上海远东出版社,2003年,第276页。

19 梁启超:《欧游心影录》,《饮冰室合集·专集》(第23册),北京:中华书局,2015年,第126页。

想家、政治家所孜孜以求的以大同理想为主体的理想社会是一个持续稳定、公正平等、文明和谐的社会。这一理想的实现费孝通曾以“美美”四句来概括：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”²⁰

结语

儒家思想源远流长，博大精深，作为中国传统文化的主流和主体，在漫长的历史发展中发挥了巨大作用，塑造了中华文明的基本模式和内在精神，与中华民族的命运息息相关，但儒学又不仅仅是中国的，在历史上也走向世界，在东亚、东南亚形成了“儒家文化圈”，明末清初传播到西方，特别是20世纪以来向世界各地的广泛传播，对当今世界多元文明的发展产生了和正在产生一定的影响，使世界各国的有识之士越来越认识到其价值和意义。联合国教科文组织干事泰勒博士曾经说：“如果人们思索一下孔子的思想对当代世界的意义，人们很快便会发现，人类社会的基本需要，在过去的二千五百多年里，其变化之小，是令人惊奇的。不管我们取得进步也好，或是缺乏进步也好，当今一个昌盛、成功的社会，在很大程度上，仍立足于孔子所确立和阐述的很多价值观念，这些价值观念属于中国，也属于世界，属于过去，也鉴照今天和未来。”²¹如前所述的天人合一、保和太和、和而不同、中庸之道、忠恕之道、天下一家等思想观念就是这样，不仅属于中国，也属于世界；不仅在历史上发挥了巨大作用，也在今天和未来会发挥重要作用。费孝通先生所说：“在和西方世界保持接融、积极交流的过程中，把我们的好东西变成世界性的好东西。首先是本土化，然后是全球化。”²²这就是说，中华民族的伟大复兴不能再闭关锁国，应该保持与世界的接触、联系与交流，在重建中华文明的主体性的基础上，让儒家思想走出国门，走向世界，为世界文明新秩序的塑造提出我们中国人的主张、方案，并积极参与国际事务，付诸实践。

20 费孝通：《人文价值再思考》，《费孝通文集》第14卷，北京：群言出版社，第196页。

21 泰勒：《联合国教科文组织总干事代表泰勒博士的致词》，《孔子研究》，1990年第1期。

22 费孝通：《从反省到文化自觉和交流》，《读书》，1999年11期。

齐鲁优秀传统文化中的核心价值理念 与人类命运共同体

扈光珉

摘要：

齐鲁优秀传统文化中的核心价值理念，如大同社会理想、好战必亡、同舟共济、和而不同等等，仍然熠熠生辉，对于推动构建人类命运共同体具有多方面的借鉴、启迪意义。

关键词：齐鲁优秀传统文化 核心价值理念 人类命运共同体

齐鲁优秀传统文化博大精深，是中华优秀传统文化极其重要的组成部分，并在封建社会长期居于指导思想地位。她的一些优秀核心价值理念，远远超出了齐鲁地界，深刻影响着中国，泽被着世界，启迪着后人。尤其是今天，世界仍然存在一些不和谐因素，有隔阂分歧，有提防猜忌，有摩擦争端，甚至兵戎相见。面对百年未有之大变局，齐鲁优秀传统文化中的核心价值理念，如大同社会理想、好战必亡、同舟共济、和而不同等等，仍然熠熠生辉，散发着真理的光芒，焕发着强大的生命力，对于推动构建人类命运共同体具有多方面的借鉴、启迪意义。主要表现在以下几个方面。

一、“大同社会”的理想为构建人类命运共同体提供了思想源头

实现共产主义是中国共产党的崇高使命，也是我们共产党人的初心所在。

大同社会理想最早见于《礼记·礼运》篇，她描述了这样一种美好社会：社会制度是“大道之行”“天下为公”；官吏选拔是“选贤与能”；处事交往是“讲信修睦”；人伦关系是“不独亲其亲，不独子其子”；社会保障是“老有所终，壮有所用，少有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”；社会风气是“男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”；社会治安是“谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭”。近代改革家康有为著有《大同书》，继承了儒家大同思想并进行了改造，他理想的世界是大一统，各地人民和睦相处没有纷争，是一种“去国界合大地”的和平景象。民主革命先行者孙中山先生也主张“天下为公”，这都表达了中国人民对美好生活的向往、

对理想社会的憧憬。这也正是我们提出构建人类命运共同体的思想来源。

习近平总书记不仅肯定了齐鲁优秀传统文化中的大同理想，而且把她运用到治国理政中。2014年3月27日《在联合国教科文组织总部的演讲》就指出：“中华民族的先人们早就向往人们的物质生活充实无忧、道德境界充分升华的大同世界。中华文明历来把人的精神生活纳入人生和社会理想之中。”¹他指出要“深入挖掘和阐发中华优秀传统文化讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的时代价值”²并将“求大同”作为处理国际关系的一个行为准则。2018年4月，习近平总书记会见联合国秘书长古特雷斯时用“为世界谋大同”作为构建人类命运共同体的形象表述。他指出：“我们所做的一切都是为人民谋幸福，为民族谋复兴，为世界谋大同。”作为为世界谋大同的中国方案，人类命运共同体不是某一种具体的制度体制模式，也不主张用一种模式来改造整个世界，而是一种新世界观、新价值观和新方法论，是把世界作为一个整体，把人类作为一个整体而进行的道路设计与制度建构，是超越国家、民族、文化、意识形态界限，站在全人类高度、秉持全人类共同价值的宏大实践。

习近平总书记还将“为世界谋大同”作为中国共产党人的初心使命，在2021年新年贺词中将大同理想表述为“大道不孤，天下一家”，将初心使命与国情、世情有机结合起来，将构建人类命运共同体理念与使命结合起来，从而将中国传统文化的大同理想时代化、国际化，在世界舞台上传递美好愿望、共谋未来发展。

二、“好战必亡”的和平理念为构建人类命运共同体提供了理论借鉴

中华民族是一个酷爱和平、崇尚稳定的民族，在我们的基因里、血液里流淌着爱好和平的理念。这不仅表现在孔子儒家的“和为贵”、墨家的“非攻”兼爱，而且尤为难能可贵的是驰骋疆场、以战为职、以胜为性的军事家，尤其是齐鲁兵家，与西方的军事家、军事理念中根本不同的是，也根植了“和平”理念与信念。

在中华民族的元典《尚书》中，就提出了“协和万邦”、“和恒四方”的理念，突出表现了崇尚和平的思想秉性。体现姜太公思想的《太公兵法》，被司马迁称之为后世“皆宗太公为本谋”³。在《太公兵法》里面，姜太公把农、工、商称之为国家的“三宝”，要求统治者倍加珍视，这本身就是说：社会稳定，生活安定，人民乐业才是根本，也让我们认识到了他追求和平、向往安定注重发展的本意。辅佐齐桓公成为春秋五霸之首的管仲，在反映其思想的《管子》一书中明确指出，“贫民”、“伤财”、“危国”、“忧主”是

1 《人民日报》2014年3月28日

2 《习近平谈治国理政》北京外文出版社2014年版第一卷第164页

3 《史记·齐太公世家第二》

战争年代的四大危害，兵虽然不可以废除，但必须认真慎审的对待战争，虽然“地大国富，人众兵强，是霸王之本也”，但是，从另一方面讲也是“与危亡为邻矣”。⁴战争是决定国家兴旺发达、存续危亡的重大事情，是不可以“数战”的。

被宋代列为武经七书的《司马法》，作者司马穰苴也是孙武的叔父，而《司马法》则是孙氏家族的重要军事著作，是《孙子兵法》中许多思想的滥觞源头。在这部军事著作中，慎战止战的思想至今让我们津津乐道。他铿锵有力、振聋发

聩的豪言就是“故国虽大，好战必亡”，⁵至今警示着国人，震慑世界上的任何好战分子，揭示了历史发展的必然规律。

至于孙武的《孙子兵法》，那堪称是世界上阐释“慎战止争”的范本，孙武是主张“慎战止争”的典范，慎战止争是孙子兵法的“基”与“魂”。其开宗明义就说“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也”。

历史上称为齐孙子的孙臆，生活在弱肉强食、成王败寇的战国时代，在他的《孙臆兵法》中，人们可以了解到一代军事家的慎战情怀。孙臆从战争关系着国家安危、社稷存续的高度主张不能轻言战事。他说：“战胜，则所以在（存）亡国而继绝世也；战不胜，则所以削地面危社稷也。是故兵者不可不察。”战胜固然可以兴国，但一旦战败则“危社稷”，所以不能不慎重考虑。以战争然夫乐兵者亡，而利胜者辱。“他还警告说：“兵非所乐也，而胜非所利也。”如果喜好战争，好大喜功，结果必然是“乐兵者亡”⁶，在此，他不是重复呐喊《司马法》中的“好战必亡”吗？在此同样是爷孙不谋而合，不约而同。这不是什么巧合，而是理念的契合！

齐鲁军思想家的反复倡导、再三强调的“安国全军”、“好战必亡”、“乐兵者亡”的慎战观念，都牢牢根植在历朝历代的政治家、军事家心中，流淌在历朝历代政治家、军事家血液中。人文化成，成了中华民族的文化基因。以后，更是随着人类文明的进步，深感战争给社会、人民带来的破坏，更对战争是慎之又慎。

“和平、发展、合作、共赢”是习近平新时代中国特色社会主义思想的重要方面，他在多种场合、多次强调指出：我们始终奉行和平合作的理念，在国际上始终高举“和平、发展、合作、共赢”的大旗。经过不懈的努力，把我们主张的构建“人类命运共同体”，“共商、共建、共享”理念写入联合国决议。在《习近平谈治国理政》三卷中，和平发展、合作共赢、和平外交是高频用词，据不完全统计，三卷中的这个词汇反复出现近两百次，而这一理念直接根植于齐鲁的优秀传统文化。

2017年1月习近平主席在联合国日内瓦总部以“共同构建人类命运共同体”的演讲

4 《管子·重令》

5 《司马法·仁本第一》

6 《孙臆兵法·见齐威王》

中，更是将《孙子兵法》中的慎战思想与人类命运共同体联系起来，直接用孙子兵法原文阐述人类命运共同体的理念。习近平总书记强调“中国维护世界和平的决心不会改变。中华文明历来崇尚‘以和邦国’、‘和而不同’、‘以和为贵’。中国《孙子兵法》是一部著名兵书，但其第一句话就讲：‘兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也’，其要义是慎战、不战。几千年来，和平融入了中华民族的血脉中，刻进了中国人民的基因里。数百年前，即使中国强盛到国内生产总值占世界30%的时候，也从未对外侵略扩张。1840年鸦片战争后的100多年里，中国频遭侵略和蹂躏之害，饱受战祸和动乱之苦。孔子说，己所不欲，勿施于人人。中国人民深信，只有和平安宁才能繁荣发展。”⁷

三、“同舟共济”的协作精神为构建人类命运共同体提供了路径支撑

“同舟共济”是国人耳熟能详的一个成语，原意是在困

难、挫折、挑战、危险面前要齐心协力、共渡难关，而现在我们更赋予它凝心聚力、团结奋进、合作共赢的意思，这是中华民族“和合”思维的体现与表现形式，也是中华民族的传统美德。习近平主席在多个场合多次倡导坚持同舟共济，把同舟共济作为推动构建人类命运共同体的方法路径，反复强调。早在2011年12月8日在中国人民对外友好协会和国家体育总局举行中美“乒乓外交”40周年纪念活动时，习近平在致辞中就表示“事实证明，同舟共济、携手合作是中美两国唯一正确的选择，也是不可阻挡的历史潮流。”

2015年10月16日习近平总书记在减贫与发展高层论坛又提出：我们要凝聚共识、同舟共济、攻坚克难，致力于合作共赢，推动建设人类命运共同体，为各国人民带来更多福祉。

2016年9月4日习近平主席在二十国集团领导人杭州峰会上提出“同舟共济，发扬伙伴精神”。

2017年1月17日，习近平主席在世界经济论坛2017年年会开幕式上的主旨演讲中指出：“‘积力之所举，则无不胜也；众智之所为，则无不成也。’只要我们牢固树立人类命运共同体意识，携手努力、共同担当，同舟共济、共渡难关，就一定能够让世界更美好、让人民更幸福。”

在党的十九大报告中，习近平总书记再次指出，“要同舟共济，促进贸易和投资自由化便利化，推动经济全球化朝着更加开放、包容、普惠、平衡、共赢的方向发展”。

2018年6月10日在上海合作组织成员国元首理事会第十八次会议上的讲话强调：我们要继续在“上海精神”指引下，同舟共济，精诚合作，齐心协力构建上海合作组织命运共同体，推动建设新型国际关系，携手迈向持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界。

7 《习近平谈治国理政》北京外文出版社2017年版第二卷545页

而在其他多个场合，习近平总书记则又用“和衷共济”来阐述这个意思。如2013年6月19日，习近平在会见联合国秘书长潘基文时的谈话时提出“我们必须走出一条和衷共济、合作共赢的新路子。在这方面，联合国应该有所作为”。

2016年9月，习近平主席在B20工商峰会的演讲中说：“和衷共济、和合共生是中华民族的历史基因，也是东方文明的精髓。”习近平主席在山东举行的“青岛峰会”的祝酒词中，再次强调指出：“山东是孔子的故乡和儒家文化发祥地。儒家思想是中华文明的重要组成部分。儒家倡导‘大道之行，天下为公’，主张‘协和万邦，和衷共济，四海一家’。这种‘和合’理念同‘上海精神’有很多相通之处。‘上海精神’坚持互信、互利、平等、协商、尊重多样文明、谋求共同发展，强调求同存异、合作共赢，在国际上获得广泛认同和支持。”无论是“同舟共济”还是“和衷共济”都是山东的文化元素。

最早明确提出“同舟共济”的思想的正是《孙子兵法》。《九地篇》说：“夫吴人与越人相恶也，当其同舟共济，遇风，其相救也，如左右手。”这也是“同舟共济”成语的出处，孙武用“同舟共济”的比喻说明，即使像世代为仇的吴国人和越国人，一旦他们同坐一条船渡河，遇到风浪也能够互相合作，取得共赢。而“和衷共济”则出自《尚书》与《国语》，《尚书·皋陶谟》曰“同寅协恭和衷哉。”《国语·鲁语下》则说“夫苦匏不材于人，共济而已。”正如习近平总书记说的那样：“和衷共济、和合共生是中华民族的历史基因，也是东方文明的精髓”。这说明面对共同挑战，尤其面对肆虐的新冠疫情，任何人任何国家都无法独善其身，人类只有同舟共济、和衷共济，才能达到和合共生。

四、“和而不同”的宽容品格为构建人类命运共同体提供了处世之道

世界上有200多个国家和地区，2500多个民族和多种宗教。由于经济条件、历史文化、地域气候等各种因素的差异，形成了多种多样的风俗习惯、风土人情、价值观念、宗教信仰、社会制度，正是有了这些不同，才构成了丰富多彩的世界。那么在这个丰富多彩世界上，各国家、民族怎么和睦相处呢？习近平同志力主构建一个“和而不同”的人类命运共同体。

2014年3月27日习近平在联合国教科文组织总部的演讲中指出：“中国人早就懂得了‘和而不同’的道理。生活在2500年前的中国史学家左丘明在《左传》中记录了齐国上大夫晏子关于“和”的一段话：‘和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉。’‘声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也’”。“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？”

“世界上有200多个国家和地区，2500多个民族和多种宗教。如果只有一种生活方式，只有一种语言，只有一种音乐，只有一种服饰，那是不可想象的”。⁸

8 《习近平谈治国理政》北京外文出版社2014年版第一卷261-262页

习近平主席在2014年3月28日德国科尔伯基金会的演讲中再次重申了和而不同的观点，他说：中国自古就提出了“‘以和为贵’、‘和而不同’、‘化干戈为玉帛’、‘国泰民安’、‘睦邻友邦’、‘天下太平’、‘天下大同’等理念世代相传。

中国历史上曾经长期是世界上最强大的国家之一，但没有留下殖民和侵略他国的记录。我们坚持走和平发展道路，是对几千年来中华民族热爱和平的文化传统的继承和发扬”。

同年4月习近平在布鲁日欧洲学院的演讲则用茶与酒作比喻，生动讲述了和而不同的理念。他说“中国是东方文明的重要代表，欧洲则是西方文明的发祥地。正如中国人喜欢茶而比利时人喜爱啤酒一样，茶的含蓄内敛和酒的热烈奔放代表了品味生命、解读世界的两种不同方式。但是，茶和酒并不是不可兼容的，既可以酒逢知己千杯少，也可以品茶品味人生。中国主张‘和而不同’，而欧盟强调‘多元一体’。中欧要共同努力，促进人类各种文明之花竞相绽放。”

在2015年3月28日博鳌亚洲论坛年会上指出“中国古代思想家孟子说过：‘夫物之不齐，物之情也’，⁹不同文明没有优劣之分，只有特色之别。要促进不同文明不同发展模式交流对话，在竞争比较中取长补短，在交流互鉴中共同发展，让文明交流互鉴成为增进各国人民友谊的桥梁、推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。”

2015年9月28日在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话再次呼吁：“我们要促进和而不同、兼收并蓄的文明交流。人类文明多样性赋予这个世界姹紫嫣红的色彩，多样带来交流，交流孕育融合，融合产生进步。”

2017年1月18日，习近平主席在联合国日内瓦总部发表题为《共同构建人类命运共同体》的主旨演讲中，再重申“和羹之美，在于合异。”的观点。指出“人类文明多样性是世界的基本特征，也是人类进步的源泉。”¹⁰

“和而不同”正是孔子语言，是儒家的核心思想。它出自《论语子路》篇。原文是：“子曰：‘君子和而不同，小人同而不和’”。而“和羹之美，在于合异”出自左丘明的《左传·庄公十年》。因此，和而不同的格局正是发源于齐鲁文化的智慧。正如习近平总书记说的那样：“这种‘贵和尚中、善解能容、厚德载物、和而不同’的宽容品格，是我们民族所追求的一种文化理念。自然与社会的和谐，个体与群体的和谐，我们民族的理想正在于此，我们民族的凝聚力、创造力也正基于此，甚至还可以毫不夸张地说，我们中华民族传统文化的精神也正是在于这种伟大的和谐思想。”¹¹

以上从四个方面粗浅地论述了齐鲁优秀传统文化的核心价值理念与构建人类命运共同体之间渊源联系，由于水平有限，错漏之处在所难免，敬请不吝赐教！

9 《孟子·滕文公上》

10 《习近平谈治国理政》北京外文出版社2017年版第二卷543页

11 2005年8月16《浙江日报》“之江新语”

构建人类命运共同体的共同价值基础

郇庆治 赵睿夫

北京大学马克思主义学院

摘要：

构建人类命运共同体，实现共赢共享，是满足各国人民需要、解决世界发展问题、优化人类文明形态的中国方案。和平、发展、公平、正义、民主、自由是构建人类命运共同体的共同价值基础。和平与发展是时代层面的价值共识，是推动人类文明和谐演进的必然要求；公平与正义是主体层面的价值规约，是推动新型国际关系建设的秩序保障；民主与自由是制度层面的价值诉求，是满足人民生活需要的政治目标。通过深化国际合作、优化国际资源配置、规范国际法治机制、提升治理技术能效、完善国际对话平台、树立本国政治定力等实践路径，构建人类命运共同体的共同价值基础将得以实现。

关键词：人类命运共同体；共同价值；新型国际关系；国际关系民主化；价值实践

2015年9月28日，习近平总书记在第七十届联合国大会一般性辩论时发表的题为《携手构建合作共赢新伙伴，同心打造人类命运共同体》演讲中明确指出：“和平、发展、公平、正义、民主、自由是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标。”¹这一具有定义意义的话语，是我国领导人首次明确表述全人类共同价值的具体内涵。此后，习近平总书记在多个文本与场合中对全人类共同价值与人类命运共同体的构建问题作了深刻论述，彰显了中国负责任大国的担当与气度，向世界贡献了解决发展难题、迈向美好未来的中国智慧。习近平总书记关于人类命运共同体与人类共同价值的思想，继承和体现着马克思主义的初心与使命，是通向全人类共同发展、共同解放、共同幸福的智慧通路。²

1 习近平. 携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体——在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话[N]. 人民日报, 2015-09-29.

2 沈湘平. 关于人类命运共同体、人类共同价值的几点思考[J]. 社会科学辑刊, 2018(03): 8.

一、共同价值的概念辨析

(一) 价值：从诸哲学价值观到马克思主义价值观

在作为日常生活中一大泛用性范畴的同时，“价值”亦是一个表意多元、内涵宽广、争议频仍的哲学概念。在古汉语中，价、值二字均常指代数量值，“价”指的是货币的数量值得多少，“值”指的是数字的高低；无论是从并列结构还是从偏正结构看，“价值”一词都表示用于衡量、交换、比较过程中的数值大小，并常与人们对待某事物的态度相关，继而衍生出“贵贱”之分、“优劣”之别。英文“value”一词出现于14世纪，从词源上看，它来自古拉丁语“valere”，后者还衍生出“valoir”“vail”等语词形态，常用于表示“有力的”“具有影响的”“勇猛的”；及至19世纪，“value”已经与经济学或政治经济学高度相关，常意指物的价格或凝结在商品中的一般的、无差别的人类劳动。在普遍意义上，价值可以被概括为客体的属性和功能与主体需要间的一种效用、效益或效应关系，它具有极高的思辨抽象性，亦可以细化为具体的价值范畴。

古往今来，东西方诸哲学流派都热衷于讨论、研判“价值”的实质问题。自诸子始，中国古典哲学集中关注价值的类型、层次、意义、标准等问题，围绕“德”“力”“和”“才”“美”等具体价值范畴，产生了“内在价值论”“功用价值论”“价值相对论”“狭隘功用论”等价值理论，为中国乃至东亚传统文化的价值认识奠定了经典基础。³西方古典哲学由苏格拉底开辟了“关于人的、关于人类社会的、关于人的价值选择的哲学”，力求通过价值研究指导生活、审省自身与他人、追寻“善”“美”“幸福”，通过对人与自然关系、人与人的关系、人与自身存在的关系等问题的探讨，形成了“关系说”“抽象说”“本性说”“情感说”“效用说”“需要说”等价值认知观点，牵引出西方文明理性主义、非理性主义与信仰主义之间的矛盾张力。⁴

马克思主义价值理论的出场是价值哲学史上的一个划时代事件。作为唯物主义“新哲学”，马克思主义哲学研究的对象不再是作为人的对立范畴的自然界，而是以实践为基础，将自然界与人类社会统一于历史演进的动态过程之中，从而形成了独树一帜的价值学说。在马克思的语境中，实践是人类根据自身价值理想而对现有状态（包括外物与自身）的改造，价值在人的类本质活动中具化为社会历史发展的一般过程，人的价值目标不断在自然界中显现、实现⁵——可以说，马克思主义价值理论把悬置于空中的价值问题带回到“现实实践”⁶的具体场域，并将之与人类自然探索、人类社会进步、人类种群解放的宏大命运紧密相连。马克思主义价值理论亦包含有清晰的政治经济学维度，其劳动价值论系统阐证了资本主义

3 张岱年. 中国古典哲学的价值观[J]. 学术月刊, 1985(07): 22.

4 阮青. 价值哲学[M]. 北京: 中共中央党校出版社, 2004: 2.

5 冯平. 重建价值哲学[J]. 哲学研究, 2002(05): 7-14+80-81.

6 马俊峰. 马克思主义价值理论研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2017: 31.

生产方式下的价值之实质就是异化的人类劳动本身的历史事实，揭示出价值作为一个社会历史范畴在不同发展阶段的多元创造形式，为社会主义发展过程中的价值创造与分配问题提供了丰厚的理论资源。⁷

在当下，无论是出于哲学研究的需要而发起的“价值论转向”⁸潮流，还是由于社会秩序本身变化而提出的“价值重建”⁹任务，对于价值问题的讨论已经步入了一个更新且更为复杂的阶段。价值关乎主体的认同与行动，它不仅是意识形态的问题，亦是人的需要满足与全面发展的课题，是社会共同体建构乃至人类命运共同体构建过程中无法回避的重要问题。对于价值、共同价值问题的研究，构成了新时代中国特色社会主义道路探索的一个理论必然。

（二）共同价值：价值主体间性与共同体的生成

马克思主义价值理论指出，价值不是孤立、封闭的，它作为一种社会实践的产物凝结在人的具体生产与生活环节之中，是人的类本质及其外化活动的产物，具有鲜明的社会性——“个人只有在社会中，在集体中才能成为现实的个人……考察人的需要、人的尺度，考察价值的生成和发展，就不能仅仅只从个人的角度去进行。”¹⁰换而言之，广泛存在于人的社会关系之中的价值必然具有公共性的存在形式。不同社会主体之间总会存在着联系，这些联系决定了社会生活中始终存在着共同性的价值或曰“价值共识”，这些共同性的价值激发着不同主体间的相互认同，为共同体的构建与生成提供着认知前提与利益基础，维系着社会生活的稳定与秩序。所谓“共同价值”，是基于人的类本质与社会发展诉求而产生的，受世界各国、各民族、各党派等在现实社会中的具体需要的状况影响的，针对共同主体而非单一主体的价值。

承认“共同价值”的实存需要一个认知前提，即价值是特殊性与普遍性的辩证统一体，既存在着个体化的价值诉求，也存在着共同化的价值诉求，前者因客观条件等诸因素差异而存在，即“因人而异”，后者则取决于社会历史发展的状况与诉求，即“志同道合”。价值主体虽然是多元而差异化的，但作为类本质存在的人始终有着共性与共同诉求，这就决定了共同价值的客观存在。共同价值的存在同样也取决于共同利益的存在。马克思曾指出：“人们的社会存在决定人们的意识。”¹¹随着全球化浪潮的不断推进、信息技术革命的不断深入、国际政治经济与文化合作的不断发展，时空藩篱的屏障效果不断减弱，不同地区、民族、国家、信仰、文化的价值主体拥有了越来越丰富的共同信息、共同议题、共

7 徐彦秋. 马克思劳动价值论的理论溯源、科学内涵及当代意义[J]. 苏州大学学报(哲学社会科学版), 2021, 42(02): 18.

8 冯平. 哲学的价值论转向[J]. 哲学动态, 2002(10): 6-10.

9 张曙光. 价值与秩序的重建[M]. 北京: 人民出版社, 2016.

10 马俊峰. 马克思主义价值理论研究[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2017: 24.

11 马克思恩格斯选集: 第2卷[M]. 北京: 人民出版社, 2012: 2

同感受，由此也带来越来越多元化的共同利益。共同利益是共同价值赖以存在的客观基础，是共同价值主体能够维护价值共同体、增进彼此认同、合作追求共同价值目标的物质根因，即如马克思所言：“……这种共同利益不是仅仅作为一种‘普遍的东西’存在于观念之中，而首先是作为彼此有了分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。”¹²

“共同价值”与“共同体”息息相关。一方面，共同价值是生成共同体的价值观基础，是不同价值主体形成联系、联动乃至联合的观念前提，没有共同的价值诉求，也就没有成员间的相互认同，共同体就会向心力不足、凝聚力不强，继而达不到稳固坚定的状态。另一方面，共同体也会反作用于共同价值，一个拥有丰富合作经验、稳定秩序规范、深厚文化传承的共同体，会通过内部交往的建构与整合，不断强化成员间共同价值的生成与深化，使得成员间相互理解，继而潜移默化地产生共同价值，形成新的默契与合作关系，甚至“造就按新的方式生活和交往的共同体”。¹³从本质而论，共同体即主体间性的公共性显现，它是一定范围内主体与主体相互认同、相互尊重、相互扶持的结果。稳固的共同体不可能基于一种“我主彼客”“顺昌逆亡”的价值剥削逻辑，而是承认共同价值及其物质利益基础支持之下的价值主体间性。只有在对共同价值及其物质利益基础形成系统认识与充分认同的前提下，真正具有实效性、交互性、稳定性的共同体才能得以构建、延续。

（三）共同价值与“普世价值”：实质、区别与批判

尽管在语词维度上有近似性，共同价值（CommonValue）与“普世价值”（UniversalValue）是绝不可混为一谈的。“普世价值”的提法诞生于20世纪90年代，主要代表人物有德国神学家孔汉思（HansKüng）、英国政治哲学家以赛亚·柏林（IsaiahBerlin）等。随着20世纪后半叶世界各国、地区、民族之间的政治文化宗教冲突增多，一些欧美知识分子开始筹划“一种大多数人在绝大多数的地方和情况下，在几乎所有的时代，都共同操守的价值，而不管人们是否意识到或在行为中表现出来”¹⁴，这股“普世伦理”思潮构成了“普世价值”讨论的实际开端（1993年《全球伦理普世宣言》最初提议使用“全球价值”¹⁵而非“普世伦理”概念）。随着二十一世纪前夕联合国教科文组织召开了一系列以“普世伦理”为主题词的国际会议，“普世价值”开始引发各国热议，亦成为我国学界争论的热点。

国内学者将“普世价值”理解为普世价值是一种以抽象人性论为依据、以绝对的普遍性为方法的唯心主义价值观¹⁶，认为其包括“普遍共享的客体”“普遍追求的目标和结果”“普

12 马克思恩格斯文集：第1卷[M].北京：人民出版社，2009：536

13 陆树程.价值哲学和共同体研究[M].苏州：苏州大学出版社，2019：284.

14 汪亭友.“普世价值”评析[M].北京：社会科学文献出版社，2012：3-4.

15 孔汉思，库舍尔.全球伦理[M].何光沪译，成都：四川人民出版社，1997：4.

16 陈先达.论普世价值与价值共识[J].哲学研究，2009（04）：3-9+128.

遍遵循的规则和规范”三重具体所指¹⁷，其核心特质是强调“适用主体上的普遍性”与“时空条件上的永恒性”。¹⁸从学理上看，“普世价值”违背了价值理论的一般规定，与“普遍真理”混为一谈，以“价值”之衣行“真理”之事，忽略了社会历史条件的具体性与价值主体的主客观差异性，把价值共识的交互性扭曲为特定价值的先在独立性，是一种抽象、虚无的价值幻想。同时，“普世价值”并非是一个单纯的学术概念，在实质上看，它根属西方意识形态立场，预设了西方模式的普世前景，其“学术外壳”¹⁹之下具有鲜明的政治针对性，在本质上就是一种“资本主义价值观”²⁰，对此，必须坚定立场、严正批判、警惕以待。

共同价值与“普世价值”主要有以下三方面区别：一是价值公共性的范围划定，共同价值强调时空与主体条件的有限性，并不试图用某种特定的价值“包办”一切国家、地区、民族与主体；“普世价值”则强调价值公共性的无限化，它并不为自身适用范围设定时空与主体边界，与普遍真理的关系暧昧不清，具有唯心主义色彩。二是共同体生成的基础设定，具有稳定性的价值共同体是主体间由于价值共识与共同物质利益而生成的，绝非是先天的、天赋的、命定的，共同价值关涉主体间性的价值共同体生成前提，反对任何价值或主体包办一切，具有现实的共同体生成可能；“普世价值”则以一种天道的形式存在，仿佛人类社会历史种先天就存在着某种压倒一切的“大价值”甚或“大主体”，其“美美与共，天下大同”的表象下潜藏着“我道即天道”的价值垄断野心，其共同体构想的基础是非主体间性的，不利于现实的稳固共同体之建构。三是意识形态的立场实质，共同价值是一个中性范畴，讨论主体间存在的共同价值及其物质利益基础，并不预设主体的先在属性或具体状貌，换言之，共同价值不从属于某一套固定的意识形态体系，没有特定的意识形态立场或目的；“普世价值”带有中立性的学术外壳，然而其实质仍然立足于西方资产阶级意识形态，构成了西方意识形态“和平演变”的战略一环，最终目的指向用西方资产阶级的价值与话语体系弱化、归化、同化其他国家、地区与民族本身的意识形态立场。总之，共同价值与“普世价值”具有不同的内涵与意义，二者不可混同。

二、人类命运共同体构建视域下人类共同价值的内涵

构建人类命运共同体，实现共赢共享，是满足各国人民需要、解决世界发展问题、优化人类文明形态的中国方案。²¹人类命运共同体是一种价值观，是中国在把握世界发展潮流、

17 李德顺. 怎样看“普世价值”?[J]. 哲学研究, 2011(01): 3-10+128.

18 中国社会科学院. “普世价值”论批判文选[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2016: 6.

19 汤荣光. 普世价值论辩缘起与走向[M]. 北京: 中央编译出版社, 2014: 42.

20 李包庚. 人类命运共同体: 破解全球治理危机的中国方案[M]. 北京: 当代中国出版社, 2019: 67.

21 习近平. 共同构建人类命运共同体[N]. 人民日报, 2017-01-20(002).

人类命运走向时展现出的深邃智慧，它以全人类共同利益为出发点，关注现实的人，走协商共建的路径。²² 要构建人类命运共同体，就需要全人类共同价值基础。

2015年9月28日，习近平总书记在第七十届联合国大会一般性辩论时发表的题为《携手构建合作共赢新伙伴，同心打造人类命运共同体》演讲中明确指出：“和平、发展、公平、正义、民主、自由是全人类的共同价值，也是联合国的崇高目标。”²³ 这是习近平总书记首次表述了“人类共同价值”重要命题。此后，习近平总书记在致纪念《世界人权宣言》发表70周年座谈会的贺信、第七十五届联合国大会一般性辩论上的讲话、纪念中国人民志愿军抗美援朝出国作战70周年大会上的讲话、世界经济论坛“达沃斯议程”对话会上的特别致辞、博鳌亚洲论坛2021年年会开幕式上的视频主旨演讲、庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话、同法国德国领导人举行视频峰会时的讲话、在中国共产党与世界政党领导人峰会上的主旨讲话等多个文本与场合，对全人类共同价值与人类命运共同体的构建问题作了深刻论述，彰显了中国负责任大国的担当与气度，向世界贡献了解决发展难题、迈向美好未来的中国智慧。

习近平总书记关于全人类共同价值的论述，涉及至少以下三个方面主要问题：首先，中国在构建人类命运共同体、弘扬全人类共同价值进程中的角色问题。中国是人类命运共同体理念的倡议者和践行者，是全人类共同价值的遵循者和倡导者，既遵循人类命运共同体理念、坚守全人类共同价值，又引领人类命运共同体理念的实践、推动全人类共同价值的弘扬。“作为负责任大国，中国坚守和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，坚持共商共建共享的全球治理观，坚定不移走和平发展、开放发展、合作发展、共同发展道路。”²⁴ 其次，全人类共同价值的具体内涵问题。和平、发展、公平、正义、民主、自由是全人类的共同价值，是人类历史发展过程中孜孜以求的价值目标，是保障文明稳步前进、追求美好世界愿景的价值凝结，是解决世界发展难题、迈向共同光明前景的价值智慧。“要弘扬和平、发展、公平、正义、民主、自由的全人类共同价值，倡导不同文明交流互鉴。”²⁵ 最后，全人类共同价值实现路径的问题。全人类共同价值的实现路径问题是一个事关各国人民切身利益的重要问题。一方面，共同价值实现要依托国际合作，巩固价值认同的物质利益基础，在切实维护共同利益的同时，把全人类共同价值具体地、现实地体现到实现本国人民利益的实践中去；另一方面，共同价值的实现不是一蹴而就、一家独大、一言定论的，要充分尊重各国人民在主客观条件上的多样性，以宽广胸怀理解不同文明对价值内涵的认识，尊重不同国家人民对价值实现路径的探索，形成相互尊重，求同存异的“最大公

22 李包庚. 人类命运共同体：破解全球治理危机的中国方案[M]. 北京：当代中国出版社，2019：81.

23 习近平. 携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体——在第七十届联合国大会一般性辩论时的讲话[N]. 人民日报，2015-09-29.

24 习近平. 在纪念中国人民志愿军抗美援朝出国作战70周年大会上的讲话[M]. 北京：人民出版社，2020：12-13.

25 习近平. 在博鳌亚洲论坛2021年年会开幕式上发表主旨演讲[N]. 人民日报，2021-04-21.

约数”²⁶，正确看待差异、理性处理分歧，推动共同价值落实。

（一）和平与发展是时代层面的价值共识，是推动人类文明和谐演进的必然要求

和平是人类种群存续、秩序稳固、文明演进的根本价值基础；发展是人类解决矛盾、消除冲突、增进福祉的永恒价值主题。和平与发展是当今时代的主题，直接关乎各民族、国家、地区的社会进步与民生福祉。两次世界大战与各类武装冲突的惨痛教训使得各国人民意识到，和平是发展的前提与基础，发展是和平的重要保证，得和平则繁荣昌盛、百业兴旺、国富民强，失和平则战火纷飞、焦土丘墟、水深火热。“考察中国和平发展道路产生的时代背景有两个大的视角：一是中国自身发展所处的历史方位，二是世界大国崛起的历史轨迹。”²⁷中华民族历来爱好和平，曲折的历史使得国人深知和平与发展的来之不易，在当代，中国扮演着世界和平倡导者和捍卫者的重要角色，身体力行为世界和平事业做贡献、树榜样。面对当今世界所处的百年未有之大变局，“中国将坚定不移走和平发展道路，致力于促进开放的发展、合作的发展、共赢的发展，同时呼吁各国共同走和平发展道路。”²⁸中国对于和平共同价值的遵循具体表现为坚持防御性的国防政策不动摇、坚持和平的发展与崛起道路不动摇、坚持和平的对话与交流立场不动摇等，世界和平是中国发展的外部环境支持，中国发展也会为世界和平注入鲜活的智慧与力量。无论国际形势如何变化，无论自身如何发展，中国永不称霸、永不扩张、永不谋求势力范围，全力捍卫和平这一人类共同价值。

发展始终是硬道理，如果说和平为人的生存提供了基础环境，那么发展就为人能够更好的生存提供了前景可能。发展是全面的发展，发展的最终目的是为了人民，发展要维护社会公平正义，保证人人享有发展机遇、享有发展成果，发展必须努力实现经济、社会、环境协调发展，实现人与社会、人与自然和谐相处。发展是人类历史前进的动力源泉，是一切文明得以优化、进步、完善的动态保障，放弃发展就等于固步自封、自掘坟墓，坚定发展才能走向富强、迎接未来。“唯有发展，才能消除冲突的根源。唯有发展，才能保障人民的基本权利。唯有发展，才能满足人民对美好生活的热切向往。”²⁹新时代中国特色社会主义视域下的发展，集中表现为新的发展阶段、新的发展理念与新的发展格局。进入新发展阶段、贯彻新发展理念、构建新发展格局，是由我国经济社会发展的理论逻辑、历史逻辑、现实逻辑决定的。进入新发展阶段明确了我国发展的历史方位，贯彻新发展理念明确了我国现代化建设的指导原则，构建新发展格局明确了我国经济现代化的路径选择。

26 习近平同法国德国领导人举行视频峰会[OL]. 央视网, 2021-07-06: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1704535621413506881&wfr=spider&for=pc>.

27 王毅. 坚定不移走和平发展道路 为实现民族复兴中国梦营造良好国际环境[J]. 国际问题研究, 2014(01): 8.

28 习近平在莫斯科国际关系学院的演讲[OL]. 新华网, 2013-03-13: http://www.xinhuanet.com/politics/xxjxs/2019-09/03/c_1124952899.htm.

29 习近平. 谋共同永续发展 做合作共赢伙伴——在联合国发展峰会上的讲话[N]. 人民日报, 2015- 09- 27.

创新、协调、绿色、开放、共享五大新发展理念，不仅是中国发展战略性、纲领性、引领性的理念，也是关乎世界人民民生福祉的重要理念。就本国而言，“发展是党执政兴国的第一要务，是解决中国所有问题的关键”³⁰；就国际而言，和平与发展是“解决好各种全球性挑战的根本出路”³¹，必须紧紧抓住和平与发展这两把时代钥匙，维护全人类共同利益，推动人类文明和谐演进。

（二）公平与正义是主体层面的价值规约，是推动新型国际关系建设的秩序保障

公平是人类相互理解、合作互惠、达成共识的价值观念保障；正义是人类秩序稳固、尺度明确、理想树立的崇高价值目标。公平与正义不是抽象的理念共相，而是具体的社会价值。公平与正义是价值判断，是针对主体而言的，没有主体的参与，没有了衡量的尺度，没有主客体关系的交互，就没有所谓的公平与正义。公平与正义也都是相对的，没有贯穿一切历史阶段、一切价值主体、一切具体条件的绝对的公平与正义。在人类命运共同体理念的视野下，公平与正义具体体现在制度、法律、组织、创新等各个领域，在国际层面上，其主体内容是倡导合作共赢，坚持和平共处五项原则，全力维护国际公平正义。国家公平正义最基本的表现即是国家间平等，这一重平等又具体表现为国家国际地位的平等、国家国际事务参与的平等、国家发展机会与权利的平等、国家民众认同上的平等诸方面。呼唤公平公正、反对霸权主义、寻求互相尊重、保障机会权益是当代国际公平诉求的重要构成内容。要推动国际公平诉求，就需要多国际主体的共同参与，世界各国“应该共同展现责任担当，共同维护国际公平正义，捍卫自由贸易和多边主义”³²，决不能陷入固步自封的霸权主义、特权主义陷阱。公平是效率的保证，效率是公平的前提，公平问题事关世界各国发展，成为了各国人民共同的价值渴望。

正义是处理国际事务时协调各参与国利益和责任的基本原则，即注重道义而非一己私利。³³ 正义是制度规范的建构所依据的基本原则，即公共生活的秩序安排或组织形式的价值根据，它要求各参涉主体得其应得、受其应受。社会生活中各类利益冲突的客观存在要求正义这一共同价值在场，维护好、配合好、协调好价值共同体的共同利益，是保障公平正义、维护价值共识的必由之路。构建人类命运共同体视域下的正义价值，具体包含经济、政治、文化、社会、生态五个层面的正义。经济正义上，要促进全球资源均配，防范国际垄断集团操纵利益切分，给予发展中国家充分的建设空间，反对经济压迫、经济剥削、经济控制。政治正义上，要维护全球各政治主体平等地位，坚决发展多边主义，反对一切形

30 习近平. 在庆祝中国共产党成立九十五周年大会上的讲话[J]. 中共党史研究, 2016(07): 5-12.

31 习近平国际发展理论彰显中国气魄[OL]. 新华网, 2015-10-07: http://www.xinhuanet.com/world/2015-10/07/c_128293593.htm.

32 习近平: 展现责任担当, 捍卫公平正义[OL]. 新华网, 2019-09-06: http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2019-09/06/c_1124970020.htm.

33 秦宣, 刘鑫鑫. 共同价值: 打造人类命运共同体的价值观基础[J]. 中国特色社会主义研究, 2017(04): 38-43.

式国际霸权与独裁专制。文化正义上，要贯彻文化平等与文化自由，在保障主体文化权益的前提下协调不同文化间的交互关系，破解价值共同体内部的文化矛盾，努力消除文化隔阂与文化鸿沟。社会正义上，要在社会建设与民生发展中协作互助，着力推动世界各国在教育、就业、安全、医疗卫生等社会问题的解决，不断让改革发展的成果惠及全体人民。³⁴生态正义上，要明确不同国家、地区或群体之间的环境权责，反对国际生态剥削与浪费性生活方式，共同促进全体人类正当合理地开发利用生态环境和生态资源。³⁵推进国际公平正义，是构建人类命运共同体的题中应有之义，能够使得共同价值所形成的共识与合作关系最大化，推动形成具有充分主体间性的“国际新秩序”³⁶。

（三）民主与自由是制度层面的价值诉求，是满足人民生活需要的政治目标

民主是人类社会建构、权力规范、民生保障的核心政治价值；自由是人类克服困难、自我完善、追求幸福的普遍价值追求。民主与自由是公共生活中的常见价值类型，既与国家政治体制与社会治理机制挂钩，也和社会公民的切身政治权益息息相关。作为人民当家作主的社会主义国家，中国的民主是一种“全过程的民主”³⁷，是人民参与、充分协商、科学决策的民众，彰显着社会主义民主制度的优越性。在构建人类命运共同体的视野下，作为全人类共同价值不只指中国式的社会主义协商民主，也绝不是所谓的“西方民主”；民主不是西方文明的专利，西方文明也不能担任民主这一全人类共同价值的时代发言人。作为全人类共同价值的民主具有两重内涵，一是各国充分认识人民群众重要地位，在发展中充分考虑人民的利益与诉求，从而提升人民福祉、完善权力规范、优化治理体制；二是推动国际关系民主化，反对强权政治和单边主义，由世界各国通过平等协商共同解决国际问题，打造多边主义国际格局，争取国际民主最大公约数。2013年3月29日，习近平在刚果共和国议会上发表的演讲中强调指出，要通过国际关系民主化推动人类文明向前进，以此保障世界的和平稳定、实现人类共同价值、增进人类共同福祉。³⁸国际关系民主化是国际公平正义的重要动力，也是国际和平与发展的实现进路。

自由问题是当代世界意识形态斗争的焦点问题之一，也是当代中国社会发展中人们普遍关注的敏感问题，更是中国特色社会主义理论与实践不可回避的重大问题。³⁹自由绝不

34 李春会，张李斌. 习近平社会公平正义思想研究[J]. 理论月刊，2017(04)：17-22+44.

35 李永华. 论生态正义的理论维度[J]. 中央财经大学学报，2012(08)：73-77.

36 习近平“四观”倡导国际新秩序[OL]. 人民网，2015-03-29：<http://world.people.com.cn/n/2015/0329/c1002-26766215.html>.

37 习近平：中国的民主是一种全过程的民主[OL]. 新华网，2019-11-03：http://www.xinhuanet.com/2019-11/03/c_1125186412.htm.

38 习近平. 共同谱写中非人民友谊新篇章——在刚果共和国议会的演讲[OL]. 人民网，2013-03-29：<http://cpc.people.com.cn/n/2013/0330/c64094-20971990.html>

39 袁久红. 论习近平对社会主义自由价值观的创新发展[J]. 东南大学学报(哲学社会科学版)，2015，17(03)：32-40+146.

是某种放任无度或无拘无束，自由是消极自由与积极自由的辩证统一，没有人能只享受自由的权利而回避应该承担的职责，自由必然有其条件与边界。在社会主义语境中，真正的自由是全面发展的自由，从资本主义剥削生产活动中解放出来的社会性的实践自由，这种自由是以人为本、人民关照的，指向更发达的民生事业、更充分的保障机制、更成熟的教育体系、更便捷的行政过程等。在构建人类命运共同体的视域下，作为一种全人类共同价值的自由意味着国际主体对话时的尊重与包容，意味着国际权利与义务得到保障与规范，意味着不同主客观条件的价值主体间尊重彼此对于发展道路的选择。自由的世界格局是多元化的世界格局，国际自由是国际公平正义发展的价值成果。自由作为一种共同价值，需要更为周全的体制保障，确保自由落到国际交往与共同体构建的实处。

三、共同价值的时代意义及其实践路径

共同体的生成、维系与发展需要共同价值，明确共同价值的具体内涵、实践路径与重大意义，是中国共产党人立足国际视野、研判时代问题、总结文明成果的伟大理论成就，为全球化背景下的人类文明协同共进注入了中国经验、中国动力与中国智慧。共同价值是构建人类命运共同体的观念基础，是世界各国自身基本价值得以实现、切身利益得以保障、协作关系得以巩固的认识前提，只有实现人类共同价值，人类命运共同体才能由理念发展为实践，由实践发展为现实，保障全人类共同的安全、利益与福祉。⁴⁰

（一）人类共同价值为人类命运共同体的当代构建奠定了观念上的共识前提

构建人类命运共同体理念是中国投身国际关系实践的新创见、新思路、新观念，它始终强调从大局和长远利益来看人类命运的共同性及合作共赢的前景，展现出宏大的战略眼光、强大的思维活力、伟大的政治智慧。当今世界，随着经济全球化的多元、多维、多向发展，全人类的利益共生点不断增加、基本共识区域日益拓展、战略合作领域不断扩大，各国的前途命运日益紧密相关，人类命运共同体构建成为应然层面的大势所趋与实然层面的重要事业。和平、发展、公平、正义、民主、自由的人类共同价值，是世界各国人民普遍的价值诉求，是跨越时空距离将人类整体联系在一起的价值共识。承认价值共识、遵循共同价值并不意味着要放弃本国价值立场，人类共同价值不是某一国家说了算的“普世价值”，它绝不以消弭各国边界、清除价值多样性、宣扬本国意识形态、保护特定集团利益为目的，而以增进国际合作、畅通沟通渠道、维护并发展“最大公约数”、捍卫人类命运共同体的共同利益为出发点与落脚点。人类共同价值为人类命运共同体的当代构建奠定了观念上的共识前提，没有共同价值，就价值主体之间的认同与信赖，共同体就难以成立。合则两利，分则两伤，人类命运共同体是关乎全人类共同未来的命运攸关的共同体，任何人都不应该置身事外，

40 董彪，柴勇(编). 构建人类命运共同体与人的发展[M]. 秦皇岛：燕山大学出版社，2020：199.

而应积极承认、弘扬、践行人类共同价值，为共同体的构建与发展凝成价值认同层面的稳固基础、思想观念层面的坚强保障。

（二）人类共同价值为人类命运共同体的当代构建提供了话语上的交流空间

作为一种世界秩序的话语表达，人类命运共同体的构建需要话语层面的交流空间，具体表现为共同的话语前提、话语主题、话语目标等方面。构建人类命运共同体与建设中国国际话语权是相生相成的统一体，构建人类命运共同体需要国际治理话语权的提升，建设中国国际话语权需要人类命运共同体理念的广泛传播，二者关系紧密、不可分段。缺少国际话语权，就会陷入词不达意、自说自话、言行不合的被动局面，从而丧失国家话语上的交流空间，陷入孤立封闭的险境。当今世界各国，在经济、政治、文化等诸多方面都具有各自的现实境遇，其利益诉求、关注领域、历史传统均有所异同，因而话语特质也各有不同，如不能正确把握话语交流空间，则会对话不畅、表意不通、价值不合、合作不深。和平、发展、公平、正义、民主、自由的人类共同价值，为世界各国的话语交流提供了公共性的基础空间，使得国际对话具有了共识性的前提、主题与目标。和平与发展是时代主题，是世界人民共同的期待，议之则心生默契、彼此相通；公平与正义是各国制度建设的共同努力方向，谈之则深化信赖、利于认同；民主与自由是世界政治文明的整体发展趋势，论之则求同存异、山鸣谷应。只有开辟出具有共识性的话语交流空间，才能使得各国放下意识形态层面的价值成见，真正展开有利于新型国际关系建构的共同体交流，重塑中国国际话语权，建构对话而不对抗、结伴而不结盟的伙伴关系和求同存异、互学互鉴之政党关系，推动人类命运共同体的构建事业。⁴¹

（三）人类共同价值为人类命运共同体的当代构建提供了实践上的规范尺度

“人类命运共同体思想既是世界观，又是方法论；既是远景目标，也是规划纲要，更是解决办法。”⁴² 构建人类命运共同体，必须坚定推动现实实践，化应然为实然，推动共同价值最大化实现。构建人类命运共同体的实践需要价值层面的规范尺度，即“何者为，何者不为”“何者益，何者损”“何者是目标，何者是底线”等一系列具体实践中必须澄明的基本原则。和平、发展、公平、正义、民主、自由的人类共同价值，是构建人类命运共同体最为基础的实践规范尺度，是世界各国应共同遵守、共同捍卫、共同推进的总体实践方针。是否有利于人类共同价值的现实实现、是否有利于人类共同价值的立场捍卫、是否有利于推动人类共同价值的认同传播，是检验实践行动是否有利于构建人类命运共同体的重要标准。和平与发展的时代价值要求各国国际实践必须坚决反对战争与衰退、公平与正义的主体价值要求各国国际实践必须坚决反对偏见与罪恶、民主与自由的制度价值要求各国国际实践必须坚决反对独裁与专制，只有顺应人类共同价值，构建人类命运共同体的

41 谢俊. 人类命运共同体思想的生成逻辑及建构实践[J]. 哲学研究, 2019(02): 3-8.

42 丁工. “人类命运共同体”的实践路径和中国角色论析[J]. 当代世界与社会主义, 2017(04): 183.

实践才能得到切实推进。以例而论，我国“一带一路”战略是将构建人类命运共同体从理念转化为行动的实践路径与现实平台⁴³，其战略工程的建设进程与人类共同价值的实现进程高度同构。在价值层面，“一带一路”框架包含了与以往经济全球化完全不同的理念，即“和平合作、开放包容、互学互鉴、互利共赢”，体现了人类共同价值的规范尺度，推动了人类命运共同体构建的实践发展，将本国发展与国际区域合作建设熔铸一体，推动着人类共同价值的具体化、实践化、现实化，为人类命运共同体的当代构建树立了实践层面的大国榜样。

（四）人类共同价值的实践路径

人类共同价值的实践路径问题，是一个时代面向的宏观问题，要回答这一问题，就需要立足于不同层面与内容的人类共同价值，提出针对性的具体构想，以此推动人类共同价值的现实实践向前发展。在当代中国的主体语境中，要推动“和平与发展”的人类共同价值实践，就要坚持和平发展道路，深化国际合作与成果共享，反对霸权主义、单边主义，推动国际资源优化配置，推进一带一路建设，以高水平对外开放打造国际合作和竞争新优势，以和平促发展、以发展保和平，在人类共同价值的实践征程中实现自身和平崛起。要推动“公平与正义”的人类共同价值实践。就要深化法治思维、创新法治模式、增进国际法治参与，不断推动国际组织建设与机构完善，提升国际治理能效，发展包括策略技术与媒介技术在内的总体国际政治技术。“法者，治之端也”，法治始终实公平与正义的强有力保障。2020年11月，中国共产党的历史上首次召开的中央全面依法治国工作会议正式确立了习近平法治思想，其中包含丰富的国际法内容，与习近平外交思想形成鲜明互动，为我国参与国际公平与正义事业奠定了理论基础。要推动“民主与自由”的人类共同价值实践，首先必须树立自身意识形态定力，理清价值内涵与话语边界，明确政治站位，绝不搞“和平演变”“普世价值”那一套。要深入推进国际关系民主化、优化国际对话平台，尊重不同国家人民对价值实现路径的探索，把全人类共同价值具体地、现实地体现到实现本国人民利益的实践中去。

43 李丹.“一带一路”：构建人类命运共同体的实践探索[J].南开学报(哲学社会科学版),2019(01):136.

论儒家文明的自新与全球文明的共建

黄玉顺

山东大学儒学高等研究院教授

摘要：

儒家的一个重要传统，就是首先“成己”，然后才能“成人”、“成物”。换言之，“成己”是“成人”、“成物”的先决条件。这是儒家文明的一个基本原理：未能成己，焉能成人？值此全球化时代，对于儒家文明来说，“成己”意味着自我更新、自我完善，完成自身的现代转型；“成人”意味着完善其他文明、与人为善；“成物”意味着与其他文明一起共建全球文明。这是时代的要求，即是走向现代性、乃至超越民族国家时代的要求。为此，必须避免文明冲突，开展文明对话。这就需要“仁”的情感、“诚”的态度，需要“以仁心说，以学心听，以公心辨”的姿态。

关键词：儒家文明；全球文明；自新；共建；成己；成人

在这个全球化时代，人类亟需建构一种全球文明。儒家文明曾经在中原文明、中华文明和东亚文明的建构中扮演过主要的角色，又在近代以来遭受了严重的冲击，那么，面对人类建构全球文明这个全新的时代课题，儒家文明该怎么办？

一、反求诸己：儒家的“成己→成人→成物”原理

儒家文明的一个优良传统，就是首先自我更新、自我完善，然后完善他人、成就他人，从而创造一个良善的世界，这就是其“成己→成人→成物”的传统。

（一）“成己”与“成人”“成物”的本义

所谓“成己”“成物”，出自《中庸》：“诚者，非自成己而已也，所以成物也。”孔颖达解释道：“己有至诚，能成就物也。……人有至诚，非但自成就己身而已，又能成就外物。”¹这就是说，“成”的意思是“成就”——造就、完成、完善：“成己”即完善自己，“成物”即完善他人、外物（按《中庸》“成物”之“物”涵盖人与物）。

1 《礼记·中庸》，《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

所谓“成人”，出自《论语·宪问》：“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’曰：‘今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。’”《论语注疏》没有定义究竟何谓“成人”。朱熹集注：“成人，犹言全人……材全德备。”可见这里所谓“成人”“全人”，即今所谓“完人”（perfect man），就是德才兼备之人。

不过，上述“成人”还是一个偏正结构的词语。动宾结构的“成人”，见于《论语·颜渊》：“君子成人之美，不成人之恶。”邢昺疏解：“此章言君子之于人，嘉善而矜不能，又复仁恕，故成人之美，不成人之恶也。”²朱熹集注：“成者，诱掖奖劝以成其事也。”³可见“成人之美”就是使人完美、完善，亦即“成人”之义。

成己、成人，朱熹谓之“自新”、“新民”。他解释《大学》“汤之《盘铭》曰‘苟日新，日日新，又日新’”说：“汤以人之洗濯其心以去恶，如沐浴其身以去垢，故铭其盘，言诚能一日有以涤其旧染之污而自新，则当因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有间断也”；又解释“《康诰》曰‘作新民’”说：“言振起其自新之民也”；并说：“自新、新民，皆欲止于至善也。”⁴这是把《大学》的“亲民”解释为“新民”，他说：“程子曰：‘亲，当作新。’……新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”⁵还说：“明德为本，新民为末”；“‘齐家’以下，新民之事也”。

综上所述，“成己”（to perfect oneself）即成就自己，亦即完善自己，使自己成为新人、完人；“成人”（to perfect others）即成就他人，亦即完善他人，使他人成为新人、完人。

再有一点：《中庸》讲的是“成物”，这与“成人”是何关系？其实，一方面，“成物”比“成人”的范围更广泛，因为人不过是万物中的一物；而另一方面，人却是万物之灵长，能通过“参赞化育”而“成物”——创造万物、创造世界。

（二）“成己”是“成人”“成物”的先决条件

如果说，成己与成人、成物的前提是诚，那么，成人、成物的前提就是成己：未能成己，焉能成人？这是儒家一向持有的观点，就是“反求诸己”。如孟子说：

仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。⁶

爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者，皆反求诸己。其身正，而天下归之。⁷

禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也。⁸

2 《论语注疏》：《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

3 朱熹：《四书章句集注·论语集注》，中华书局1983年版。

4 朱熹：《四书章句集注·大学》。

5 朱熹：《四书章句集注·大学》。

6 《孟子·公孙丑上》，《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

7 《孟子·离娄上》。

8 《孟子·离娄下》。

思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若己推而内之沟中。……吾未闻枉己而正人者也，况辱己以正天下者乎？⁹

枉己者，未有能直人者也。¹⁰

有大人者，正己而物正者也。¹¹

“征”之为言，正也。各欲正己也，焉用战？¹²

孔子也说：

苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何！¹³

其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。¹⁴

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。”¹⁵

显然，不能“修己”，就不能“安人”；不能“正己”，就不能“正人”；不能“成己”，也就不能“成人”“成物”。这就是说，如果不能完善自己，就不可能完善他人、成就他人，也就不可能创造新的良善的世界。

（三）“诚”的态度是“成己”“成人”“成物”的情感源泉

按照《中庸》的意思，人之所以能够“成己”“成人”“成物”，是因为人之“诚”，即能够“思诚”¹⁶而“诚之”¹⁷；否则，“不诚无物”¹⁸。“成己”“成人”“成物”合起来说，就是“诚之”，即“使之诚”而“成”之。故《中庸》说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”

那么，何谓“诚”？在儒家的话语中，“诚”（sincerity）这个词语有三个不同观念层级¹⁹的三种不同用法：有时是形而下的道德概念，有时甚至是形而上的本体范畴；但就

9 《孟子·万章上》。

10 《孟子·滕文公下》。

11 《孟子·尽心上》。

12 《孟子·尽心下》。

13 《论语·子路》，《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

14 《论语·子路》。

15 《论语·宪问》。

16 《孟子·离娄上》：“思诚者，人之道也。”

17 《礼记·中庸》：“诚之者，人之道也。”

18 《礼记·中庸》。

19 三个不同观念层级，是指的“生活儒学”对人类观念之层级划分，即：生活存在→形而上存在者→形而下存在者；对应于：生活感悟→形而上学→形而下学。关于“生活儒学”，参见黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》（文集），四川大学出版社2006年版；《爱与思——生活儒学的观念》（专著），四川大学出版社2006年版、四川人民出版社2017年增补本；《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》（文集），光明日报出版社2009年版；《儒学与生活——“生活儒学”论稿》（文集），四川大学出版社2009年版；《生活儒学讲录》（文集），安徽人民出版社2012年版；《生活儒学——黄玉顺说儒》（编著），孔学堂书局2014年版。

其本义讲，“诚”不外乎是说的一种情感态度：真诚。其实，在儒家的话语中，“诚”就是“仁”，就是真诚的仁爱情感，或者说是仁爱情感的真诚。

“诚”首先被心性论化，被理解为人的先天的或先验的本性。《中庸》提出：“唯天下至诚，为能尽其性。”《礼记正义》解释“诚者天之道”说：“至诚之道，天之性也。”又解释“自诚明谓之性，自明诚谓之教”说：“天性至诚，或学而能”；“‘自诚明谓之性’者，此说天性自诚者”；“‘自明诚谓之教’者，此说学而至诚”。由此可见，《中庸》之“诚”是说的“天性”²⁰、人性。按照《中庸》、思孟学派的观念，“君子所性，仁义礼智根于心”²¹，程颢进而指出，“义礼智信皆仁也”²²，即人性的根本就是仁。诚是性，性是仁，所以，诚即是仁。

“诚”进而被形上学化，被理解为宇宙的本体。按照后世儒家“本-末”“体-用”这样的“形上-形下”观念架构，就有了“性-情”的观念，“诚”不仅是人类的“本性”，而且还是万物的“本体”。但是，按照今天的哲学思想的前沿观念，不论“本”与“末”、“体”与“用”、“形而上者”与“形而下者”，都是存在者、都是“物”，而非“无物”的存在；而“诚”的本义意味着比“本”与“末”、“体”与“用”、“形而上者”与“形而下者”更本源的存在。这种作为“大本大源”的存在，其实就是真诚的、本真的生活情感——仁爱情感。

由此可见，“不诚无物”、“诚”之“成己”“成人”“成物”，是说：“诚”不是物，却能够生成一切人与物，即能够生成一切存在者。

即以“成人”而论，现实生活中的任何一个人，作为一个“物”、一个存在者，自有其主体性；但这种主体性可能只是一种“小人”人格，至少不是“完人”，因此，他是需要自己“成己”的，或者是需要别人来使他“成人”的。那么，他怎么才能够“成人”呢？孟子讲得非常明白：“反身而诚”²³，具体来说就是由“思诚”而“诚之”，由此而“成己”或“成人”。这个时候，他就超越了旧的主体性，获得了新的主体性，亦即成为了一个新的存在者。那么，对于这个新的主体性、新的存在者来说，“诚”是在先的事情，即是真正的前存在者、前主体性的本源存在。

前面说过，诚即是仁。因此，以诚成己、以诚成人，就是以仁成己、以仁成人。那么，“诚”是怎样“成己”“成人”“成物”的呢？《中庸》的说法就是：“唯天下至诚为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

20 这里的“天性”并非孟子所讲的“形色天性”（《孟子·尽心上》），而是他所讲的“人之性”（《孟子·告子上》）。

21 《孟子·尽心上》。

22 程颢：《识仁篇》，见《二程集》，王孝鱼点校，中华书局2004年版。

23 《孟子·尽心上》。

二、现代转型：儒家文明自我完善的时代要求

那么，对于儒家文明这个主体来说，在今天这个全球化的时代，又该如何成己、成人、成物呢？今天，人类需要超越复数的“世界文明”（the civilizations in the world），建构某种单数的“全球文明”（global civilization）。对此，儒家当然责无旁贷，要参与到这个“成物”的建构工作中去。为此，儒家文明应当“成人”、“与人为善”，即帮助完善世界其他文明；但是，按照上文已讨论过的程序逻辑，儒家文明首先需要“成己”，即进行自我完善、完成自我更新。未能成己，焉能成人？

（一）任重道远的儒家文明自我完善

所谓“成己”，是说的主体的自我完善，这里“己”指主体。主体不仅可以指一个人，也可以指一个群体。例如《大学》的“修—齐—治—平”，修身是个体的完善，齐家是家庭的完善，治国是国家的完善，平天下则是天下的完善。主体不仅可以指人，也可以指某种精神文化实体，例如本文讨论的儒家文明、世界文明、全球文明。换句话说，儒家文明也存在着“成己”、即自我完善的问题。

儒家文明的“成己”——自我完善，是一个开放性的过程。例如，一方面，我们不能说孔子的思想是不完善的；但另一方面，也不能说孔子的思想就已经是完善的了，否则，后来的整个儒学发展史就是毫无意义的了。儒家要求“日新其德”²⁴、“日新之谓盛德”²⁵、“日日新，又日新”²⁶，就是要求自己不断地自我更新、自我完善。这种自我完善“任重道远”，“死而后已”²⁷。

这个道理不难理解：一方面，主体意味着既成的主体性，在这个意义上，任何主体都是已完成的；但另一方面，主体的发展的可能性意味着可以获得新的主体性，在这个意义上，任何主体都是未完成的。孔子强调“君子不器”²⁸，正是强调的后一方面：主体总是“去存在”、“去生活”²⁹，即超越自我，去赢得新的主体性。

（二）儒家文明自我完善的时代背景

儒家文明的这种自我完善，举其大者，是与社会历史时代的转换密切相关的。这是由于儒学所具有的“入世”和“与时偕行”³⁰的秉性，而最大的“时”就是社会历史时代的转换。即以中国来说，我们经历过宗族生活方式下的王权社会的列国时代和家族生活方式下的皇权社会的帝国时代，正在走向市民生活方式下的民权社会的国族时代（国族[nation]

24 《周易·大畜象传》，《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

25 《周易·系辞上传》。

26 《礼记·大学》。

27 《论语·泰伯》。

28 《论语·为政》。

29 “去存在”是海德格尔的说法，“去生活”是生活儒学的说法。

30 见《周易》之《损象传》、《益象传》及《乾文言传》。

是指的现代民族国家)；在这三大历史时代之间，存在着两次社会大转型及其文明大转型，我们自身即处在中国社会第二次大转型之中。

王权时代的儒家文明，是周公所制作的礼乐文明。这个文明系统，对于列国时代的宗族社会生活方式来说是完善的，但对于经历了“周秦之变”的帝国时代的家族社会生活方式来说则是不完善的，所以才有从春秋战国时期孔孟荀之儒学一直到汉代儒学的儒家文明自我变革的完成。同理，皇权时代的儒家文明，是从汉儒到清儒、特别是宋明儒学所创造的文明形态。这个文明系统，对于帝国时代的家族社会生活方式来说是完善的，但对于“数千年未有之变局”³¹之后的民权时代的市民生活方式来说则是不完善的，所以才有洋务儒学、维新儒学、20世纪的现代新儒学、21世纪的当代新儒学的儒家文明自我变革的开展。

因此，显而易见，儒家今天的历史使命，首先就是再次自我更新、自我完善，完成自身的现代转型，创造民权时代的儒家文明。这是生活的呼唤、时代的要求。任何原教旨的态度都是不可取的，只会导致儒家文明的自取灭亡。正如上文所说，这里所需要的是“仁”的精神和“诚”的态度。

这种转型涉及儒家文明的方方面面。在形而下的层级上，儒家文明的自我完善主要是儒家伦理学及政治哲学的自我更新，我们绝不能固步自封、画地为牢，死抱住皇权时代以“三纲”为核心的帝国伦理学及帝国政治哲学不放。为此，从“奠基”³²的观点看，在形而上的层级上，儒家文明的自我完善需要儒家形上学、本体论的自我更新，绝不能死抱住皇权时代那样一套传统形而上学不放。

(三) 超越国族时代的儒家文明展望

上述思考的一个关键问题，就是“时代”的观念。今天，我们已经面临着一个特别值得思考的重大的“时代”问题，具体来说就是这样一个问题：人类是否正在翻过“现代”这个历史页面？更具体到关于世界文明和全球文明的问题上，我们可以发问：人类是否正在超越国族时代（the nation times）？这是一个值得深思的重大深远的课题。

这里还牵涉另一个问题，就是将国家的类型区分为“民族型国家”（national state）和“文明型国家”（civilizational state）的问题。西方学者白鲁恂（Lucian Pye）有一个著名的、被人们广为引用的说法：今天的中国不过是“一个文明而佯装成一个国家”（a civilization pretending to be a state）。他所说的“国家”是指的现代性的民族国家（national state）或国族（nation）。这种说法对于中国来说蕴涵着一种现实的危险：假如现代国家意味着民族国家，那么，中国有多少个民族，就应该分为多少个国家。为此，一些中国学者开始质疑“民族国家”的概念，认为现代国家形态不仅有民族型国家，还应该文明型国家。

31 李鸿章：光绪元年《因中国台湾事变筹画海防折》。转引自梁启超：《李鸿章传》，中华书局2016年版，第六章，第52页。

32 关于“奠基”概念，参见黄玉顺：《形而上学的奠基问题：儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学》，《四川大学学报》2004年第2期，36-45，人大复印报刊资料《外国哲学》2004年第5期全文转载。

张维为提出：中国是世界唯一的文明型国家，这将给世界带来一种新的国家范式。³³ 甘阳也讲“从‘民族-国家’（nation-state）走向‘文明-国家’（civilization-state）”³⁴。其实，这种国家形态区分仍然未能消除上述现实危险，因为：今天的中国并非只有一个文明传统，那么，多民族不就同时意味着多文明，即意味着多国家？

在这个问题上，我自己有一种说法：

这里提出一个问题：中国究竟有多少个民族？当然，我们知道有一首歌：“五十六个民族五十六朵花，五十六个兄弟姐妹是一家。”我们讲中国有五十六个民族，这错了没有呢？当然没错。但是，我们同时又讲：中国只有一个民族。那么，这是不是自相矛盾的说法？不是。一点也不矛盾。实际上是这样的：当我们说中国有五十六个民族的时候，这个“民族”的概念，用英文来说，指的是 nationalities、或者甚至是 ethnics，这是一个前现代的民族概念；而当我们说中国只有一个民族的时候，英文叫做 nation，这是一个现代性的概念，也就是我们所说的“中华民族”，Chinese Nation。这个关键词 nation 实在是太重要了。……“民族国家”（nation）这个观念是理解我们中国的近现代历史的一个关键性概念，也是理解我们当下的生存的一个关键词；不仅如此，放眼世界，可以说，它也是理解世界近现代历史的一把钥匙，一把非常关键的钥匙。³⁵

我经常讲，我们理解全世界、包括中国的近代史、现代史乃至当代史，有一把钥匙，就是要牢牢记住一个词语——nation：民族国家。现代性的生存方式有两种主体：一种主体就是我们刚才讲的单子性的个体，另一种主体就是“民族国家”。你要理解历史，就得理解这个“nation”。对于“nation”这个词语，以前有两种翻译法，有时候翻译成“民族”，有时候翻译成“国家”，这很容易引起混淆。如果你把它翻译成“民族”，那么我们马上会想到一个问题：中国有多少个民族？然后我们就想起一句歌词：“五十六个民族五十六朵花。”事实上，中华民族就是一个民族，只有一个民族。所以我在这里给大家作一个区分，希望大家明白：如果你要把它翻译成“民族”，你应该把它理解为现代性的“民族国家”的观念；而所谓“五十六个民族”，那是前现代的“民族”观念。这个观念的转变，始于国共两党共同承认的“国父”孙中山先生所倡导的“五族共和”。“五族”就是前现代意义上的“民族”，而“共和”就是要建构现代性的 Chinese Nation——“中华民族”。所以我经常讲：中国只有一个民族，那就是中华民族。我们要牢记这一点。³⁶

33 张维为：《中国是世界唯一“文明型国家”》，2010年5月24日《环球时报》；《文明型国家》，上海人民出版社2017年5月版。

34 甘阳：《从“民族-国家”走向“文明-国家”》，《书城》2004年第2期，35-40。

35 黄玉顺：《儒学与生活：民族性与现代性问题——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学》，《人文杂志》2007年第4期，14-19，人大复印资料《中国哲学》2007年第10期全文转载。

36 黄玉顺：《儒学复兴的两条路线及其超越：儒家当代主义的若干思考》，《西南民族大学学报》2009年第1期，192-201。

我的意思是：我们根本不必、也不可能回避“民族国家”问题。我们需要思考的是：国族时代的儒学是什么样的？超越国族时代的儒学又是什么样的？

鉴于上述分析，儒家文明不应当再仅仅被视为是汉族的文明、中国的文明。有一种历史现象很值得研究：起源于印度的佛教文明，至少就其北传大乘佛教而论，其后来的中心却在中国，成为了中国“儒道佛”三大传统之一；起源于中东的以色列、巴勒斯坦和约旦地区的基督教文明，其后来的中心却在欧洲、北美，而且似乎还在继续转移，这些年在东亚、中国都在迅速发展。那么，起源于中国的儒家文明，其未来的中心是否也会转移、甚至正在开始发生转移？举例来说，我们都注意到了美国儒家、如波士顿儒家的兴起，其未来的发展势头很难逆料。所以，我有一个判断：假如中国当今的儒家误入歧途、执迷不悟，那么，儒家文明的未来中心势必不在中国。

三、文明对话：儒家文明在全球文明建构中的责任

这里所说的“全球文明”（global civilization）乃是一个单数名词，而不是说的复数的“世界文明”（the civilizations in the world）。人类自古以来存在着若干不同的文明传统，它们在古代世界交往有限，在近代世界交往日繁，而在现代世界形成一种“中心—边缘”的人类文明格局，这个中心就是西方现代文明。但这些都不是我们这里所说的“全球文明”。全球文明应当是全球化背景下的一种人类文明期许，它既不是现有的世界不同文明的共存，更不是其中某个文明传统的独大。³⁷

然而，直到今天，中国知识分子依然保留着一种强烈深刻的屈辱感，那就是近代以来伴随着“坚船利炮”而来的“西学东渐”造成的文明屈辱（civilizational humiliation）。作为这种屈辱感的一种心理反弹，中国知识分子当中始终存在着颇为强烈的文化民族主义的情绪，并将其转化为他们的哲学、人文学术、甚至社会科学的论说。近年，伴随着中国国力的提升，甚至产生了某种我称之为“文化帝国主义”的情绪，鼓吹中国统治世界的同时、中华文明统治世界文明。这正印证、助长了亨廷顿的“文明冲突”论。

但与此同时，越来越多的有识之士意识到：“文明冲突”不应当是我们的正确选择。为此，人们倡导“文明对话”（the dialogue among civilizations）。在当代儒家中，杜维明先生无疑是文明对话的儒家代表。这里，我想谈谈自己关于文明对话的几点思考：

（一）文明对话的目标：共建全球文明

为什么要倡导文明对话？因为未来的人类文明不应当、也不可能是现有世界文明格局

37 关于这个问题，可以参考拙文：《“全球伦理”何以可能？——〈全球伦理宣言〉若干问题与儒家伦理学》，《云南大学学报》2012年第4期，71-76；《世界儒学——世界文化新秩序建构中的儒学自我变革》，《孔学堂》杂志（中英文）2015年第4期，37-43（中文），154-63（英文）。

之中的某个既有文明传统的独大，不应当、也不可能是任何一个文明传统的文化帝国主义，而应当超越复数的文明传统，以建构一种单数的全球文明。这个道理是很明显的：如果一个共同体中的人们持有不同的、甚至对立的文明传统和价值观，然而他们又必须在一起共同生活，那么，唯一的出路就是在相当程度上超越自我，建立一种共同遵守的“游戏规则”，亦即寻求搭建一种共同的价值平台，进而建构一种共同的社会规范及其制度；否则，人们就无法和平共处，这个共同体必然崩溃。

当今世界的全球化，已经使得人类结成了一个休戚相关的共同体。这样一个全球“共在”、“共同生活”的共同体，亟需建构某种共同遵守的“游戏规则”，这就是我们所说的“全球文明”。用儒家的话来讲，我们必须再次“制礼作乐”，建构一套全球性的“礼”³⁸。荀子指出：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”³⁹当然，今天的社会主体已不再是“先王”那样的圣王，而是每一个具有公民权利的人。对于全球文明的建构来说，主体也不再是任何单个“帝国”的文明传统，而是所有参与其中的文明传统。

显然，这样的全球文明不是任何形式的文明冲突可以达成的，只能通过文明对话中的“共建”才能达成。今日儒家的最大的“成物”责任，就是参与到为共建全球文明而开展的文明对话之中去。目前，有一部分儒者流露出一种情绪化的认知，以为儒家文明必将取代西方文明而独大，世界文明必将是儒家文明的“天下”。这显然是一种强烈的民族主义情绪。试想，假如儒家文明谋求独大，同时其他文明——如基督教文明和伊斯兰文明也都谋求独大，那么，其结果只能是文明冲突，带来一个“争则乱，乱则穷”的世界。

（二）文明对话的宗旨：在存异中求同

近年来，关于世界文明对话，人们经常讲“和而不同”。这固然是孔子的说法，但人们对此话的理解却有偏差，以为“和而不同”是说的各自“存异”，既坚持己见，又和平共处，不必“求同”；具体到文明对话的问题上，以为“和”指应当避免各个文明传统之间的冲突，“不同”是说应当坚持各个文明传统之间的区别。

其实，孔子讲“君子和而不同，小人同而不和”的本意，与此问题无关。何晏注：“君子心和，然其所见各异，故曰‘不同’。小人所嗜好者同，然各争利，故曰‘不和’。”⁴⁰意思是说：小人同嗜，惟利是图，故而纷争不已；君子尽管所见各异，但不妨碍取得共识。

38 关于“礼”是泛指社会规范及其制度，参见黄玉顺：《中国正义论的重建——儒家制度伦理学的当代阐释》（文集），安徽人民出版社2013年版（英文版Voice From The East: The Chinese Theory of Justice, 英国Paths International Ltd, 2016）；《中国正义论的形成——周孔孟荀的制度伦理学传统》（专著），东方出版社2015年版。

39 《荀子·礼论》，王先谦《荀子集解》，《新编诸子集成》本，中华书局1988年版。

40 《论语注疏·子路》，《十三经注疏》本，中华书局1980年影印版。

这种共识之“和”，其实正是另外一种意义的“同”，如孟子讲“与民同乐”⁴¹，讲伯夷、伊尹与孔子之所“同”⁴²，讲“圣人与我同类”⁴³，讲大舜“善与人同”⁴⁴、“尧舜与人同”⁴⁵，讲“禹、稷、颜回同道”、“曾子、子思同道”⁴⁶，甚至讲“欲贵者人之同心也”⁴⁷，总之，“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？”⁴⁸

由此可见，以“和而不同”为世界文明对话的口号是不妥当的。事实上，文明对话的宗旨不是“和而不同”，而是“求同存异”，甚至应当说是“在存异中求同”，即目的恰恰是求同。这个“同”，就是上文讲的作为人类共同价值平台的“全球文明”。

（三）文明对话的态度：以诚成己成人

文明对话何以能够成己、成人？何以能够成物——建构全球文明？因为真正的对话不是争辩、争执、争强好胜，以致“争则乱，乱则穷”，而是在对话中寻求共识；而共识的产生，则意味着双方超越各自的旧的主体性，获得新的主体性。我曾撰文探讨这个问题：什么是具有存在论意义的对话？这种探讨是通过哈贝马斯“对话伦理学”的批评而展开的：如果对话的结果未能使得双方超越旧的主体性、获得新的主体性，这样的对话就不具有存在论意义；唯有能使双方获得新的主体性的对话，才是具有存在论意义的对话。⁴⁹

显然，按照上文谈过的《中庸》的精神，为建构全球文明而开展的文明对话，需要“仁”的情感、“诚”的态度，正如杜维明先生曾多次引证的荀子的情感态度：“以仁心说，以学心听，以公心辨。”⁵⁰“以仁心说”是讲的具有仁者爱人的情感；“以学心听”是讲的具有虚心倾听的态度；“以公心辨”是讲的具有坚持公理的立场，能够“以公义胜私欲”⁵¹，“贵公正而贱鄙争”⁵²，“公正无私”、“志爱公利”⁵³，“公察善思”⁵⁴，如此“则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣”⁵⁵。只要求别人完善，不首先完善自己，是为不公不诚、不仁不义。

41 《孟子·梁惠王下》。

42 《孟子·公孙丑上》。

43 《孟子·告子上》。

44 《孟子·公孙丑上》。

45 《孟子·离娄下》。

46 《孟子·离娄下》。

47 《孟子·告子上》。

48 《孟子·告子上》。

49 黄玉顺：《前主体性对话：对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》，《江苏行政学院学报》2014年第5期，18-25。

50 《荀子·正名》。

51 《荀子·修身》。

52 《荀子·正名》。

53 《荀子·赋篇》。

54 《荀子·成相》。

55 《荀子·君道》。

总之，今天，儒家文明要为人类文明做出贡献，即与其他文明一起共建全球文明，首先就要自我更新、自我完善。这正是儒家文明的一个基本原理所要求的：未能成己，焉能成人？

On the Self-renewal of Confucian Civilization
and the Co-construction of Global Civilization

Huang Yushun

(Advanced Institute For Confucianism Study, Shandong University, Jinan, 250100)

Abstract: One of the important traditions of Confucianism is that anyone must “perfect oneself” (成己) first before he is able to “perfect others” (成人) and to “perfect things” (成物). In other words, perfecting oneself is the prerequisite of perfecting others and perfecting anything. This is a basic principle of Confucian civilization, i.e. how can one perfect others without having perfected himself? For Confucian civilization in this day and age of globalization, “to perfect oneself” means the self-renewal or self-improvement and the realization of the modern transformation of its own, “to perfect others” means to make other civilizations perfect for the good of them, and “to perfect things” means to co-construct a kind of global civilization together with other civilizations. This is the requirement of the times, namely, the requirement for us to move towards the modernity and even to step over the times of the national state. To this end, it's necessary to avoid the clash among civilizations and to start the dialogue among civilizations. This requires the emotion of “benevolence”, the attitude of “sincerity” and the posture of “talking with benevolent spirit, listening with learning spirit and distinguishing with impartial spirit”.

Keywords: Confucian Civilization; Global Civilization; Self-renewal; Co-construction; To Perfect Oneself; To Perfect Others

中华大道和谐文化与和谐世界论文

黄愿宇

【摘要】

目前整个世界充满着冲突的危机。“文明冲突”的后果是共同损失，甚至共同灭亡。如今全人类处于生死存亡的关键时刻，是选择“文明冲突”还是促成“文明和谐”？“文明和谐”才能朝向共生共荣。“文明冲突”的存在是“现实”，而“文明和谐”才是生存的“真理”。“真理”是单一唯一的，天地大自然的“真理”是和谐，是多元共融，这即是中华文化的精髓。

【关键词】中华大道和谐文化；天人合一；精神文明；心灵文明

人类社会历经数万年进化史、数千年文明史，直至今日却面临空前绝后的生存危机。全球暖化趋势难以逆转，人们无论生活在世界哪一个角落都将承受日趋恶劣的气候变化后果；核战争威胁快速升级，大国之间的分歧对立不断从政治、经济延申至文化、教育、艺术、体育等方面，有意或无意地加深人民之间的仇视、隔阂；世界经济的脆弱性、不稳定性持续增加；水源短缺、粮食危机不断加剧；而当新冠疫情席卷全球之际，这些威胁人类生存的各方面危机及现象愈加凸显。

其实，当代人类除了面临显而易见的外部环境危机，还面临着更深层、更严重的内在精神上的道德危机、价值危机、信仰危机。这些人类自身的内部危机虽然不易发现，但其现象目前已越来越突出。道德、价值及信仰的缺失导致几乎整个人类社会都围绕着物质利益，人类文明的宝贵精神财富逐渐衰退。此时，仁义道德之实几乎荡然无存，仅剩仁义道德之名，便往往沦为口号或被假借。于是当今人类社会显而易见的许多不公不义现象在舆论的操控下变得模糊不清。

我们人类如何走到今天这个局面？回顾人类近代的一大转折，自工业革命大大提高了生产力，人类便毫无节制地消耗大自然资源、破坏大自然环境，地球上的大片土地及丰富资源迅速被控制和耗竭。为使自己获取更大的财富、权势、地位、名望等物质利益，人类自然而然地卷入无止境的相互争斗，自相残害，渐渐趋向大规模冲突、世界性战争。现今，人类明知武力对抗的后果将是共同毁灭，却仍有一些人士一意孤行，不仅没有极力调节矛盾，反而不惜挑起冲突。如今来到全人类生死存亡的关键时刻，我们需要慎重，是选择“文

明冲突”以致共同灭亡还是促成“文明和谐”朝向共生共荣？我们全人类的命运与未来取决于此时此刻的共同抉择。

长期以来，无数次大大小小的战争给人类带来了惨痛后果。联合国因而在第二次世界大战后诞生，以倡导世界和平为首要目标并推动世界各国共同实现。遗憾的是，至今世界和平始终遥不可及，二战结束不到一个世纪，世界局势再度紧张，大国矛盾日趋尖锐，不同文化、信仰及思想之间的对立冲突不断升温。2020年在联合国庆祝成立75周年之际，秘书长古特雷斯依旧呼吁“加紧推动和平、实现全球停火”。事实上，一直以来人类并没有放弃战争，也从未停止冲突。区域性战争还在持续，社会矛盾不断激化，巨大的军事投入令人费解而引发激烈的军事竞争。人类难道都不愿化解冲突，反而朝向大规模毁灭性冲突加速前进？人类为何在鼓吹和平的同时，却行着反和平的事实？

目前，我们正在遭遇百年来最严重的全球传染病大流行。新冠疫情可说是彻底揭露了人类社会的分裂与不仁。疫情之前，我们或许很难想象国际社会在应对威胁人类生命安全的重大课题上仍会固执己见，不愿协调合作，直到事实摆在眼前。抗击疫情最需要的是全球人类团结一致、齐心协力。但尽管疫情来势汹汹给全人类的生命安全构成威胁，联合国也从人道和科学角度多次呼吁，国际社会仍旧难以协调合作。而当疫苗研发成功使人类有望摆脱疫情时，对这关乎生命安全的全人类共同需求与基本人权，人类社会仍持一贯作风。对此，世界卫生组织警告，新冠疫苗的不平等分配情况日益荒谬，人类正处于“灾难性道德失败”的边缘。

世界和平、社会和谐是全人类结合“理性”与“德性”而达到的共识。无论从文明道德的角度出发或以存续发展的需要为考量，人类都应该和谐，世界本应当和平。然而，人类却自有历史以来一而再再而三地反复破坏和谐，趋向冲突，此时更不惜挑起具有毁灭性后果的“文明冲突”。其实，“文明冲突”已成为了人类生存危机之首，其复杂性、化解难度及严重后果都远远超过生态、资源、经济等其它当前人类所面对的重大挑战。人类社会如何由“文明冲突”转向“文明和谐”，由对抗分裂转为团结合作，才是化解生存危机、保障人类文明向好发展的根本。

在漫长的几千年文明演进中，人类经过了轴心时代圣贤出世，走过了文艺复兴、启蒙时代思想家辈出，整个人类社会由此从蒙昧转向文明，从迷信走向理性。当代人类既积累了丰硕的物质与精神财富，又经历了冲突战争的惨痛教训，此时应该享受着人类文明成果，共同迎向美好未来。然而，事实恰恰相反，人类社会仍旧徘徊在以“冲突”为主导的不文明之举，走不到“和谐”的文明大道。截至目前，有不少有识之士出于对人类命运与走向的深切担忧，通过论文书籍、论坛大会等提出诸多研究、观点和方案，但始终赶不上危机恶化的速度。刻不容缓，人类当前迫切需要寻找出一条“文明和谐”的生存之路。

不难发现，整部人类发展史是一个“物质文明”一枝独秀的历程。人类把所有认知上

的进步都投入在“物质文明”，忽略“精神文明”的探讨发展，更老早就遗弃了最为根本的“心灵文明”。这是人类文明演进数千年依然无法摆脱争斗冲突的主因。伴随着“物质文明”本身固然是引起争夺冲突的副作用，人们在加大物质利益、获取感官享受的过程中，得到越多越想加倍获取，于是不遗余力地消耗大自然，相互争得你死我活。进入此世纪，大自然极度受破坏，资源越稀少导致人类之间的争夺越激烈，甚至不再理性，更不道德，落入丛林法则的“现实”，恶性循环。

愚以为，人类的“物质文明”、“精神文明”与“心灵文明”三者极度失衡颠倒，导致今天全人类命运危在旦夕却不知所措的局面。“物质文明”必然会随着人类文明的进步而有所发展，人类也因此能过上更幸福安康的生活。但“物质文明”发展的取舍、方向、速度等问题则需要与“精神文明”和“心灵文明”协调共进。否则事实证明，人类迄今的“物质文明”并没有真正给大部分人类过上更幸福安康的生活，反而事与愿违，出现了更多危害人类生活与生存的重大问题。

我们首先需要理清“物质文明”、“精神文明”与“心灵文明”的差异及相互关系。人类的文明演进单靠“精神文明”远远不够，人类更需要真切认识并推行“心灵文明”。没有了“心灵文明”的“精神文明”若能够解决生存危机，人类目前所具备的伦理道德、价值信仰、思想理论就已发挥作用，不应适得其反成为掩饰物质利益争夺的工具。

对于原本好的、造福人类的文化思想、主义理论、宗教信仰，人类不时有意无意地扭曲或假借，根本原因在于失去了诸位圣贤为人类指出的“心灵文明”。“心灵文明”的缺失造成人类在理解上无法整体全面，这也造成了知识与信仰、科学与哲学、现代与传统被两极分化而形成对立或相互疏远。我们心中非常清楚，物质与科学始终不是生命、生存和发展的全部。当代不少学者也提出了结合自然科学、社会科学、人文科学的观点，我们应该朝着这整体观持续探究，为此需要重新思考对“心灵文明”的认识。唯有从根本入手，我们才能寻找出解决人类生死存亡的关键。

“精神文明”是东西方古圣先哲、伟大思想家、教育家提出并传承至今语言文字上的伦理道德、价值信仰、思想文化，经由后人不同程度上的见解而出现了差异矛盾，容易形成分别隔阂，甚至分裂冲突。当人类社会以物质利益为主导，“精神文明”便往往被曲解，出现教条式、形式化、主观性的“精神文明”，强调经典的文字见解而非其精神内涵，鼓吹思想主义的表象形式却不重视其实质效果。

近代以来，人类社会为了疯狂追逐“物质文明”导致不同“精神文明”之间日趋分歧对立，20世纪90年代被提出的“文明冲突论”就基于人类“精神文明”的差异矛盾而推断冲突局面。“精神文明”不是人类共同相通的文明，于是当人类缺失“心灵文明”时，“精神文明”作用不大，反而正在日益衰退成为“文明冲突”的主因。

其实，人类科学发展至今对于生命的起源、人的意识等诸如根本性问题仍没有确切的

答案，而对于生命的意义、理想的未来这些人类生存和发展的最贴切命题始终一无所知。虽然如此，人类已越来越发现生命的紧密联系，人与人、人与大自然密不可分。人类也越来越体会自己身与心的相互作用，而往往“人心”是最主要的力量来源。

“心灵文明”是圣贤对于天地大自然“真理”（“天性”）真实深刻的体悟，无法用人类有限的语言文字解说清楚，然而，圣贤终其一生表现出其事实。因此，我们除了探讨“精神文明”的文字理论，更需要探究圣贤“心灵文明”的真实体会。

“心灵文明”是人类相同共通的本质。无论从哲学角度或科学认知，抛开形式上的种种差异，全人类具有同一性本质，先哲称之为“大同”，故此，全人类乃至所有生命从始至终都趋向共同的命运。我们需要真切探讨“心灵文明”之“大同”，才能共同迈向“世界大同，天下一家”。

为了了解“心灵文明”，我们可参照两千多年前“轴心时代”诸位东西方圣贤的思想理念。德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯在提出“轴心时代”观念时指出：“人类一直靠轴心时期所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。”孔子、老子、释迦牟尼、苏格拉底、柏拉图等圣人的思想理念、智慧德性既是人类的文明起源，亦是人类的重要精神与心灵财富，对人类社会影响深远并形成了当今人类的几个核心思想文化：东亚文化、南亚文化及欧美文化。故此，圣贤的思想理念在今日并不是过时了，而是尚未实现。

古圣先贤结合“智慧”与“德性”，而能观察入微、认识透彻，悲天悯人，“天人合一”。《大学》开宗明义提出“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“大学之道”指效法学习天地大自然之“大道”，天地的和谐“真理”。这根本唯一的“真理”才是全人类共同追求向往的，需要我们人具备结合光明的“智慧”与光明的“德性”（“明明德”）。有了“智慧”，方可了解“真理”。而“德性”的大爱心、大德行才能产生无穷无尽的力量，推动人们真正实行并持之以恒。

由此而能“亲民”，为人民服务。能够为全人类的共同生存与幸福而服务，为文明的融合、为世界的和平而服务，将是最大的“亲民”，这才能表现“大道”的“大德”。《道德经》指出“上德不德”，“天性”是“至善”的，唯有“天性”才能产生大力量、大智慧、大德行，“大道”才能大用，即是“大学之道”。“人性”的善则是小德，会产生善恶对待，认为自己是善、他人是恶，因而形成对立斗争。

每一个人时时刻刻修养保持“智慧”与“德性”合一、“理性”与“心性”相结合的“至善”“天性”，即“天人合一”，这是天地大自然唯一的“真理”，是全人类相同单一的文明。中华群经之首，也是群经之始，《易经》几千年前就为人类指明了天地大自然的“真理”，而后由儒、道、佛三教圣人表现出“天性”的大德行。当初释迦牟尼佛在菩提树下也观察天地大自然此般美好圆满而领悟，“奇哉，奇哉，一切众生皆有如来智慧德相，乃

因妄想执着而不能证得。”为此，弥勒佛提出“人间净土”、“世界一家”、“皆大欢喜”的大愿。

我们从前人留下的经典书籍可看出，圣贤对于“天心”（“天性”）的了解非常透彻。圣贤从观察天地大自然的和谐大道而发现自己“与天地合其德、与日月合其明”的“天性”，是我们每一个人不分国际、种族、肤色、民族、宗教、信仰、文化、思想，全人类单一相同的本源。《道德经》如此描述：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰：道，强为之名曰：大”。天地人万物的本源、本质是“天性”，是“大道”，故人类社会的生存与发展离不开“大道”，背道而驰只会持续恶化，趋向毁灭。

《中庸》第一章就指出，“天命之谓性，率性之谓道。”“天性”源于“天命”，而遵循“天性”就是“道”。人类社会需要共同找回并遵循“大道”，契合“天性”，“天人合一”才有力量将“文明冲突”转为“文明和谐”，化危机为生生不息，使人类文明行稳致远，长治久安。

儒家所提出的“和而不同”，即是指共同以“和谐”的真理为根本，接受“物质文明”与“精神文明”不同多元的必然性，尊重各国、各民族按照自己的情况与需求而选择的生存与发展道路，互补互助，共同进步。《大学》云：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”人类只要找回“心灵文明”，使之与“物质文明”、“精神文明”并行共进，即可实现“万物并育而不相害，道并行而不相悖”。“致中和，天地位焉，万物育焉。”

在我们印度尼西亚国家，“和而不同”充分体现于民族格言“殊途同归”，并推行于“建国五大原则”为国家宪法的基本精神之一，此哲学理念构建了民族团结、宗教和谐、种族和睦，人民在此基础上携手共进，造福了世界人口大国之一，成就了印度尼西亚伟大民族。

以上只是个人浅见，学识浅薄，敬请海涵，尚请各方高人俊哲不吝指教。最后，容我借此机会向尼山世界文明论坛主办单位和承办单位表示衷心感谢，让我通过此高规格论坛向诸位中国与其他世界各国的智者、仁者学习，受益良多。

黄愿宇、胡思云 撰写

由簡本《詩經》的超音節特點論詩在先秦的傳習方式

賈海生

浙江大學古籍研究所教授

內容摘要：

楚簡所抄所引《詩經》反映了先秦時代《詩經》的文本面貌，文本中大量聲符、形符、假字皆非反映詩義的本字，加之文本中時見脫字、誤字等妨礙閱讀的因素，則楚簡《詩經》文本並不具備據簡面之字即可達義的閱讀功能。若要實現文本的閱讀功能，必須臨時強制性地將聲符、形符、假字改爲本字讀之方可理解詩義。先秦各類學中自幼童至於成人所習之業，皆無識假借、通本字、辨譌誤之類的教學內容，則《詩經》的傳習不依賴於獨立的閱讀而是別有方法與途徑。以新見材料與傳世文獻相互參證，可知自周初以來耳濡於禮典、耳受於學中的詩篇本字之音讀始終伴隨着不具備閱讀功能的文本一起流傳，二者相攜而下，以文本爲體，以音讀爲用，形成了共同遵循的詩學傳統，最終的結果是本字之音讀逐漸失傳而徒有夾雜超音節字符的文本見存於世。

關鍵詞：楚簡 詩經 超音節字符 傳習方式

安大簡《詩經》抄錄了《國風》中的五十七首詩，清華簡《耆夜》《周公之琴舞》分別保存了可與今傳《毛詩》中的《蟋蟀》《敬之》對讀而篇章結構、文字特點皆與傳本略有差異的兩首詩，郭店簡、上博簡《緇衣》引錄了《詩經》中十七首詩（含逸詩）的五十句詩，郭店簡《五行》引錄了《詩經》中六首詩的十五句詩（含殘句）證理，《語叢三》引用了《詩經·駟》中的三句詩爲文而《語叢四》引錄了《詩經·抑》中的兩句詩以爲說理之證，上博簡《孔子詩論》既摘引了五十八首詩（含逸詩）中的語詞詩句以爲篇名而又引錄了九首詩中的十六句詩爲釋理的依據，上博簡《民之父母》引錄了《詩經》中三首詩的五句詩。諸簡皆是戰國時代據流傳於中原地區的文獻抄入楚國的文本，所抄所引《詩經》的篇章詩句反映了戰國時代《詩經》的文本面貌。其中兩種簡本《緇衣》與傳本《禮記》中的《緇衣》有共同的祖本而祖本的作者相傳是子思子，¹一人之撰作理應沒有任何差異，然而僅就簡本與傳本所引《詩經》而言，却時見文中所引相同詩句的文字不盡相同而互爲異文的現象，可見《緇衣》成書之後，在輾轉傳抄的流傳過程中，不免滲透了“言語異聲，

1 錢大昕《潛研堂文集·論子思子》，阮元編《清經解》第三冊，上海書店，1988年，第330頁。

文字異形”的傳抄者對祖本所引《詩經》的體認結果。異文的產生雖有非常複雜的原因，仍可據以覘見、辨析祖本所引《詩經》的文本面貌。子思子是戰國時代的人物，其撰寫《緇衣》時所引《詩經》必是戰國時代廣泛流傳的文本，可與安大簡、清華簡、上博簡、郭店簡所抄所引同一時代的《詩經》文本相提並論，探討戰國時代《詩經》的文本特點、衡量其是否具備通過字面閱讀而直達詩義的閱讀功能及其傳習方式等諸多以往因材料不足而無法論證闡釋的重要問題。

一、簡本《詩經》所見超音節現象綜理

合觀以上屬於戰國時代的楚簡所見《詩經》文本，以今傳《毛詩》、三家《詩》遺文為參證，僅就釋讀不存在任何爭議的常見字而論，字無定音、音隨義轉的現象比比皆是。概括而言，主要包括以下幾種類型：

第一、同一聲符在同一首詩或同一種文本中所諧、所通之本字不同，或可換讀為字義相同而聲韻絕異之字。通檢簡本《詩經》，最能說明聲符沒有定音、隨義轉音的例子見於安大簡《鴛羽》。詩中“古”字凡四見，一章、二章、三章之“王事秣古”對應《毛詩》的“王事靡盬”，則句中的古字讀為盬，王引之認為盬當讀為《爾雅釋詁下》訓苦為息之苦，²一章之“父母可古”對應《毛詩》的“父母何怙”，則此句中的古字讀為怙。同一首詩中的同一古字既可讀為盬，又可讀為怙，則古字隨語境的不同而不定於一音的現象尤為明顯。聯繫簡本《詩經》中其他詩篇來看，古字不唯讀盬、怙，還可讀為姑、夂、胡、𠵽、故。安大簡《卷耳》之“我古勺金”、《小戎》之“古狀余念之”、《陟𠵽》之“陟皮古可”、《伐檀》之“古取尔禾三百坦可”、《羔裘》之“佳子之古”，《毛詩》分別作“我姑酌彼金罍”、“胡然我念之”、“陟彼𠵽兮”、“胡取禾三百廛兮”、“維子之故”，而《說文》《玉篇》夂字下引《卷耳》作“我夂酌彼金罍”。安大簡整理者謂姑、胡、𠵽、故皆從古聲，諧聲可通，³王先謙認為夂是沽之正字而姑又是沽之借字。⁴實際上，古字及其所諧之字、所通之字雖然韻部相同，但在具體的語境中，仍以聲紐、韻尾的細微差異分別語義，否則音義不相對應，無法表情達意，甚至會因字音相同而誤會詩義。《詩經》中的風詩皆來自民間，最初都是通過歌唱的形式口耳相傳，不依賴於目治其字以分別語義，則所謂諧聲可通，僅僅是以音近之字記錄了詩歌的基本形態而已，實際歌唱、口傳時必是讀本字之音，可見古字在簡本《詩經》中不定於一音一義而是音隨義轉的假字。在陸志韋的上古音擬音系統中，古（公戶切）、盬（公戶切）、夂（公戶切）、姑（古胡切）、故（古暮切）

2 王引之《經義述聞》，阮元編《清經解》第六冊，第813頁。

3 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），中西書局，2019年，第75、106、117、121頁。

4 王先謙《詩三家義集疏》，中華書局，1987年，第26頁。

*kag>kwo(u), 胡(戶吳切)、怙(侯古切)、岵(侯古切) *ɣag>ɣwo(u); 在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中, 古、鹽、夬 *kʰaʔ>kuX, 姑 *kʰa>ku, 故 *kʰaʔ-s>kuH, 胡 *gʰa>hu, 怙、岵 *gʰaʔ>huX。⁵ 中外學者的擬音雖不盡相同, 可據以直接觀察到古字及其所諧之字、所通之字在簡本《詩經》中並非同音。

再如安大簡《關雎》中的“疋鳩”,⁶《毛詩》作“雎鳩”, 上博簡《孔子詩論》摘引詩中關雎二字以為篇名而“雎”字亦作“疋”; 安大簡《定之方中》之“作為疋宮”, 《毛詩》作“作于楚宮”。同一疋字在簡本《詩經》中, 既可讀為雎, 亦可讀為楚。上博簡整理者認為, 雎和疋音近通用是因為同部雙聲。⁷ 安大簡整理者指出, 疋可通雎, 是因為二字古音相近; 疋可通楚, 是因為楚从疋得聲, 諧聲可通。⁸ 戰國時代的古文字材料中有“烏疋”、“負疋”、“疋荅”、“疋縷”, 何琳儀讀為“烏蘇”、“負夏”、“籍姑”、“疏履”。⁹ 郭店簡《老子》甲本第28簡“亦不可得而疋”之“疋”、《窮達以時》第9簡“子疋前多功”之“疋”, 整理者分別讀為“疏”和“胥”。¹⁰ 疋及從疋聲之字與且及從且聲之字相互通作的例證, 程燕已有董理, 如《周易·夬·九四》之“其行次且”, 漢代帛書本“且”作“胥”, 新蔡簡甲三第24號簡之“章”讀為“雎漳”。¹¹ 就古文字材料而言, 疋字在戰國時代所通之字甚廣, 不拘於一音一義。《說文》云: “疋, 足也。上象腓腸, 下从止。《弟子職》曰: 問疋何止。古文以為《詩·大雅》字, 亦以為足字, 或曰胥字。一曰: 疋, 記也。” 根據段注的解釋, 古文以疋為雅是因為古音韻部相同, 又以為足字是因為字形相似, 又以為胥字則是同音假借。¹² 疋字不拘於一音一義, 傳世文獻中亦是如此。在陸志韋的上古音擬音系統中, 疋(所蒞切) *sɪag>ʃio, 雎(七余切) *ts'iaŋ>ts'io, 楚(創舉切) *ts'iaŋ>tʃ'io; 在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中, 疋 *sra>srjo, 雎 *tsʰa>tshjo, 楚 *s.raʔ>tsrhjoX。就中外學者的擬音來看, 疋可通雎、楚, 乃是因為韻部相同而聲紐同屬齒音, 聲紐的不同恰是字義有別之所在, 則同一疋字在簡本《詩經》中本有不同的音讀。

簡本《詩經》中同一聲符在同一首詩或同一種文本中所諧、所通、所換之字不同而聲

- 5 字後括號內所標反切, 皆采自《廣韻》。又, 清初顧炎武以來, 諸家上古音的分部與擬音, 僅有解釋能力強弱之分而無是非之別, 本文以陸志韋、白一平和沙加爾的擬音為例, 不僅是因為二家的擬音較之其他音韻學家的擬音更為細膩, 可據以直接觀察到音讀的細微差異, 而且還可以呈現中外學者以不同的方法研究上古音的結果雖不盡相同, 而仍有殊途同歸之效, 並不表明其他音韻學家的研究不能自洽而不具備解釋能力, 讀者心知其意則可。陸志韋的擬音, 詳見《陸志韋語言學著作集》(一)(二), 中華書局, 1985年、1999年; 白一平、沙加爾的擬音, 詳見 BaxterSagart0C2015-10-13, <http://ocbaxtersagart.lsa.umich.edu>。
- 6 本文引簡本《詩經》中的語詞語句, 除了需要說明、討論的文字保持原貌外, 其餘皆以通行字寫定。
- 7 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》(一), 上海古籍出版社, 2001年, 第139頁。
- 8 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》(一), 第69、134頁。
- 9 何琳儀《戰國古文字典——戰國文字聲系》, 中華書局, 1998年, 第581頁。
- 10 荆州市博物館《郭店楚墓竹簡》, 文物出版社, 1998年, 第113、145頁。
- 11 程燕《詩經異文輯考》, 安徽大學出版社, 2010年, 第3頁。
- 12 段玉裁《說文解字注》, 上海古籍出版社, 1988年, 第84—85頁。

符隨文有不同音讀的現象隨處可見，為避免繁瑣考證以節省篇幅，徑直選取隸定、釋讀皆無疑議的聲符與其所諧、所通、所換之字列表於下，以見此類現象之普遍而非偶然。

表一、同一聲符所諧、所通、所換之字不同的現象

隹	白	才	韋	皮	正	女	它	易	加	余	肅	寺	亡	丌
誰 15	白 9	在 28	違 3	彼 44	丁 2	女 8	它 4	陽 2	珈 1	餘 1	肅 18	寺 1	無 14	其 75
維 23	伯 2	哉 13	洄 3	其 1	征 2	汝 7	佗 2	揚 5	駕 1	予 2	繡 1	時 2	不 1	期 1
唯 1	柏 2		游 1		正 2	如 18				我 2		詩 16		我 1
其 3					政 1									之 1
														厥 1

表端橫行為簡本《詩經》的用字，直行則為《毛詩》或三家《詩》遺文的用字，字下數字表示聲符所諧、所通、所換之字的次數，如“誰”下15表示“隹”在簡本《詩經》中讀為“誰”有15次。其中丌或作元，丌之於之、我、厥，皮之於其，余之於我，隹之於其，似無音韻關係可尋，當是同義換讀的現象。¹³簡本《詩經》的“韋”字在《毛詩》中作“游”，僅見於《蒹葭》一詩，二字聲韻遠隔，傳世文獻中不見可以相互通假的例證，安大簡整理者認為《毛詩》的游是誤字。¹⁴

第二、同一形符所代之字不同，或不同的形符所代之字相同而不同的形符又各有不同的音義，本字皆從形而不從音。如安大簡《葛覃》之“言告帀氏”，《毛詩》作“言告師氏”；清华簡《周公之琴舞》所見《敬之》之“天隹羃帀，文非易帀”，《毛詩》作“天維顯思，命不易哉”；郭店簡、上博簡《緇衣》引《節南山》之“赫赫帀尹”，《毛詩》作“赫赫師尹”。何琳儀指出，帀字最早見於西周的師寰簋銘文，構形不明，在春秋時的蔡太師銘文中，字上加短橫以為飾筆，戰國時代的齊系、晉系、楚系文字中，字形略有不同，各具地域特點。¹⁵虞萬里指出，帀字亦見於上博簡《容成氏》《曹沫之陣》《融師有成氏》，與戰國金文一致，為當時通行之字形。¹⁶帀字《說文》訓“周也”，段注云“古多假裸為

13 所謂同義換讀，亦稱義讀之法，與聲讀之法的區別在於無借字、本字之分，僅因字義相同而易為他字，大抵以通語換讀異語為多，詳《沈兼士學術論文集》，中華書局，1986年，第226—255、311—314頁。

14 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第107頁。

15 何琳儀《戰國古文字典——戰國文字聲系》，第1280頁。

16 虞萬里《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，武漢大學出版社，2010年，第78頁。

币”，¹⁷《廣雅·釋詁》訓“徧也”，諸義皆與前引簡本詩句中的币字之義無涉。在陸志韋的上古音擬音系統中，币（子荅切）*tsəp>tsɒp，¹⁸師（疏夷切）*sɪəd>ʃrēi(>ɪ)，思（息茲切）*siəg>si(ĕ)i(>i)，哉（祖才切）*tsəg>tsɒi；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，币 *tsʰəp>tsɒp，師 *srij>srij，思 *sə>si，哉 *tsʰə>tsoj。從諸家上古音構擬來看，币與師、思、哉之間的聲韻關係或近或遠，似有通假之理，然而傳世文獻中不見可以通假的例證，則不得以通假論之。《說文》分析師字的字形是“从币从自”會意，則以币代師當是取其偏旁以爲本字而已。依此而推之，币字在簡本《詩經》中皆是作爲形符代替本字而非作爲聲符諧其本字，在具體的詩句中币字之音讀皆隨義而轉，不定於一音一義。

再如安大簡《關雎》之“晶芼菜”，《網繆》之“众彙才天”，《毛詩》分別作“參差荇菜”、“三星在天”而《說文》樛字下引《關雎》作“樛差荇菜”。段注释樛字下所引詩句不以今古文論之而僅云“見《周南》，今詩作參，許所據作樛，謂如木有長短不齊也”，¹⁹王先謙據孔疏認爲參是借字，²⁰則其意以爲三家《詩》作樛是用本字。參差是雙聲聯綿詞。凡聯綿詞本無正字，不同的字皆記其音而已。木之長短不齊固可用樛差表之，若泛言不齊之貌用參差亦可，似不必分別何者是本字、何者是假字。毛傳於“參差”未著一字以釋其義，而訓“三星”爲“參也”。《說文》云：“彙，商星也。从晶彡聲。參，彙或省。”徐鉉僅云“彡非聲”而未明言所以然，段注不僅認爲商當是晉字之誤，斷“彡聲”當作“彡象形”，還據文闡釋字義，疑彡象三星而其外象其畛域，同時還明確指出，彙和參隸變皆作參，用爲參兩、參差字，凡樛、蔘、驂字用爲聲。²¹實際上，彙和參不僅僅隸變爲參而用爲參兩、參差之字，戰國以來還往往省作晶、众等形。如信阳楚墓所出 1.03 號簡云“教箸晶”，晶即三歲；馬王堆漢墓帛書《易之義》云“此鍵川之众說也”，众說即參說；《二三子問》云“二众子問曰”，二众子即二三子。援此之類的用字之例爲參證，可以斷定簡本《關雎》《網繆》中的晶、众皆是代替彙或參字的形符。彙或參隸變皆作參，則晶、众可視爲代替參字的形符。安大簡整理者就指出，晶、众都是參字之省。²²若晶、众不在具體的語境中，則各有本音本義。在陸志韋的上古音擬音系統中，晶（子盈切）*tsien>tsien，众（力委切）*lɪwəd>lɪwei；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，晶 *tsen>tsjeng，众 *ruj?>ljweX。然而在安大簡《關雎》《網繆》中，晶讀爲楚簪切之參，用其參差之義，众讀爲苏甘切之參，用其參兩之義，則在陸志韋的上古音擬音系統中晶 *tsʰiem>tʃʰiēm，众 *sam>sam，在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中

17 段玉裁《說文解字注》，第273頁。

18 依曾運乾分析《廣韻》所揭鴻聲侈韻、細聲弁韻的音理而言，币字子荅切爲細聲侈韻類隔切，不合音理，荅在合韻，合韻屬侈韻，依例不當以細聲子字爲切，此用紐之疏，《玉篇》币字子合切，子合與子荅音同，《集韻》币字切語更爲鴻聲侈韻作荅切，當據以改币字切語爲作荅切。

19 段玉裁《說文解字注》，第251頁。

20 王先謙《詩三家義集疏》，第11—12頁。

21 段玉裁《說文解字注》，第313頁。

22 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第70、145頁。

晶 *ts^hrum>tsrhim, 𠂇 *s.rum>sam。在簡本《關雎》《綢繆》中，晶、𠂇以形符代替本字，超越了形符的音與義，變耳治之字爲目治之字，失去了因聲循義、音義相應的用字原則，字無定音的特點尤其突出。至於參字，從木參聲，與楚簪切之參音義相同，晶在簡本《關雎》中讀爲參差之參，以形符代其本字，而其本字亦可寫作參差之參。

第三、同一字符在簡本《詩經》中，既可以充當聲符，也可充當形符，而不定於一音一義。如安大簡《碩鼠》之“石石”，《毛詩》作“碩鼠碩鼠”。《說文》云：“碩，頭大也，从頁石聲。”段注云：“碩與石二字互相借。”²³ 碩從石聲，石字固可通碩，新見文獻亦見以石通碩的用例。漢代神獸鏡外緣有銘文一周，凡八十餘字，係《詩經碩人》第一、二、三章及第四章六字，²⁴ 首句“石人姬姬”，《毛詩》作“碩人其碩”。羅福頤斷鏡銘所鑄《碩人》屬於《魯詩》，²⁵ 李學勤則認爲，就銘文中的通假及錯字之類的現象而言，不能遽然斷定就是某家經文的原貌。²⁶ 鏡銘所鑄《碩人》，無論是《魯詩》，還是《詩經》別本，石可通碩，則是不容置疑的事實。馬王堆漢墓帛書《周易·剝·上九》之“石果不食”，《蹇·上六》之“往蹇來石”，今本《周易》分別作“碩果不食”、“往蹇來碩”，《莊子·外物》云“嬰兒生無石師而能言”，《釋文》云“石師，石者，匠名也。……又作碩師”，凡此皆可證石通碩。因此，安大簡整理者明確指出，石與碩二字諧聲可通。²⁷

石字在簡本《詩經》中不僅是諧其聲可通於本字的聲符，而且還是代替本字的形符。郭店簡《緇衣》引《抑》之“白珪之石”，上博簡《緇衣》引作“白珪之砧”，傳本《緇衣》引作“白圭之玷”，《毛詩》與傳本所引相同。李零謂郭店簡引詩作石當是砧字之誤書。²⁸《說文》有點、刮而無玷，砧則在新附之列，刮字下引詩作“白圭之刮”，王先謙認爲《韓詩》如此。²⁹ 歷代學者大多以爲玷是刮或點之假借字，臧琳却認爲詩本作刮字，俗人因文連白圭，遂改從刀之刮爲從玉之玷。³⁰ 虞萬里指出，歷代學者之說均有可議之處，簡本《緇衣》引詩，其字作砧作石，是因爲美石爲玉，賤玉爲石，所以透露出玷字形義皆有所本，亦有所易。³¹ 砧、玷皆從占聲，與石字聲韻不同，則不當以假借論詩用石字之理。若據簡本《關雎》《綢繆》中以晶、𠂇代參的現象例之，郭店簡《緇衣》引詩作石，當亦是省文而未必是誤書，在詩中僅僅充當形符，所代之字是砧字而玷、刮又皆是由砧字變易而來，因爲詩既言“白珪”，無論在詩人的觀念中是美石還是賤玉，都不當再以石字明其質地。在簡本《詩經》中，

23 段玉裁《說文解字注》，第417頁。

24 徐鑒梅《東漢詩經銘文鏡》，《江漢考古》1985年第4期。

25 羅福頤《漢魯詩鏡考釋》，《文物》1980年第6期。

26 李學勤《綴古集》，上海古籍出版社，1998年，第179頁。

27 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第123頁。

28 李零《郭店楚簡校讀記》（增訂本），中國人民大學出版社，2009年，第82頁。

29 王先謙《詩三家義集疏》，第933頁。

30 臧琳《經義雜記》，阮元編《清經解》第一冊，第825頁。

31 虞萬里《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，第141—142、339頁。

石字作為聲符通於所諧之碩字共有 3 例，作為形符代替砧字僅有 1 例。在陸志韋的上古音擬音系統中，石、碩（常隻切）*diek>dziek，砧（知林切）*tiem>tiēm；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，石、碩*dAk>dzyek，砧*trim>trim。從中外學者的擬音來看，石、碩古音相同，固可相互通作，而分別語義不得不依賴於目治其字，石與砧聲韻遠隔，必是以省形之符代替砧字。同一石字，在簡本《詩經》中，即可作為聲符通於碩，也可作為形符代替砧，則石字不定於一音一義的特點十分突出，亦是音隨義轉的顯例。

第四、同一字符在不同的詩篇中，諧其聲可通於不同的本字，又可讀為表示不同語氣、語助的語詞。如安大簡《卷耳》之“員可無矣”、《小戎》之“方可為元”、《終南》之“弁南可又”、《伐檀》之“河水清猗可”，《毛詩》分別作“云何吁矣”、“方何為期”、“終南何有”、“河水清且漣猗”，則可字在上引簡本詩句中，當分別讀為何、猗而不讀可之本音，亦不取其本音之義。因何、猗皆從可聲，三字同在古音歌部，固可相通，而以聲紐之差異分別語義。先秦文獻中可讀為何的例證，舉不勝舉，戰國時代的古文字材料中亦見其例，如欒氏壺銘文所言“可是金契”之“可”，何琳儀讀為何，引《說文》證其義。³²然而可在簡本《詩經》中作為字符又讀為兮、也、矣、敢，安大簡《葛覃》之“葛之可”、《柏舟》之“母可天氏”、《桑中》之“爰采可”、《揚之水》之“不可以告人”，《毛詩》分別作“葛之覃兮”、“母也天只”、“爰采唐矣”、“不敢以告人”。安大簡整理者指出，根據古文字材料，可、兮二字皆從彡得聲，故可通用，安大簡《螽斯》《伐檀》等和上博簡第八冊收錄的《李頌》《蘭賦》《有皇將起》《鷓鴣》等亦以可為兮。³³若可與兮果是皆從彡聲，則可、兮亦同在古音歌部，亦以聲紐之差異分別語義、語氣。《尚書·秦誓》云“斷斷猗”，《禮記·大學》引作“斷斷兮”，漢石經《魯詩》碑圖第四面第十五行有“兮，不稼不嗇，胡取禾三百廛兮，不狩不”十五字，前一兮字對應安大簡《伐檀》“河水清猗可”之“可”與《毛詩·伐檀》“河水清且漣猗”之“猗”，猗從可聲，似亦可證可與兮、猗古音同在歌部。段玉裁曾指出：“有假猗為兮者，如《詩》‘河水清且漣猗’是也。”³⁴至於“可”與“敢”，聲紐同屬牙音而韻部遠隔，是否因聲紐同類而有相通之理，頗難貿然作出判斷，因為文獻中不見可字可以通敢的例證。《荀子·臣道》引逸詩證理，所引之詩作“國有大命，不可以告人，妨其躬身”，³⁵其中“不可以告人”與前引安大簡《揚之水》中的詩句完全相同，無論是引自《揚之水》還是偶然的巧合，都透露了安大簡所抄《揚之水》是原本《詩經》的面貌。王先謙因荀子傳詩於浮丘伯而為《魯詩》之祖，遂疑《魯詩》原文蓋如《臣道》所引。³⁶《毛詩·揚之水》中可字作敢，則反映了戰國至於秦漢間在通語

32 何琳儀《戰國古文字典——戰國文字聲系》，第849頁。

33 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第72頁。

34 段玉裁《說文解字注》，第204頁。

35 王先謙《荀子集解》上冊，中華書局，1988年，第252頁。

36 王先謙《詩三家義集疏》，第421頁。

或方言中可字可以讀爲敢，而敢字恰恰被認爲更符合詩義，所以才有敢之異文見於《毛詩》，可字通敢之媒介或是因爲聲紐同類。

“可”字可以讀爲“也”，是因爲韻部相同，而也字在簡本《詩經》中，亦是最常見的語詞之一。就其在具體的詩句而言，或爲句中助詞，或在句末助氣，而語末所助之氣，或表示語已，或表示感嘆。安大簡《樛木》之“樂也君子”、《標有梅》之“元實七也”、《山有樞》之“元死也”，《毛詩》分別作“樂只君子”、“其實七兮”、“宛其死矣”，阜陽漢簡《標有梅》(S015)作“元實七也”，與安大簡相同。王引之既釋也字有句中助語作用，又謂“也猶矣也”、“也猶兮也”，更進一步指出，“只亦句中語助也”，舉大量傳世文獻爲證，³⁷可據以辨析簡本《詩經》中也字的語助、語氣之不同作用。胡平生、韓自強亦指出，阜陽漢簡《標有梅》之也字，《毛詩》作兮，語氣顯然不同。³⁸在簡本《詩經》中，同一也字兼只、兮、矣之語氣助成詩句，則也在詩句中當是隨文臨時強制性地讀爲只、兮、矣，否則語氣不順、詩意不明。風詩皆來源於民歌，而民歌中的語氣詞無不諧於口吻，却未必皆擬其音而爲之造字，書於簡策時以同一語詞表示多種語詞的語氣作用在所難免。安大簡整理者指出，根據古文字材料，也、只二字或是一字之分化，又據孔廣森、嚴可均之說視兮爲歌部字，斷也與兮同屬歌部，疊韻可通。³⁹若其說不誤，則也通只、兮亦有字形、聲韻之踪迹可尋。趙平安謂《毛詩》的只字是也字的形訛，則是值得重視的新見，⁴⁰而鄔可晶則認爲趙說仍可商榷。⁴¹實際上，先秦簡本《詩經》中語助、語氣之詞不定於一音一義的現象，在漢代流傳的《詩經》文本中仍不乏其例。如長沙馬王堆三號墓葬出土《老子》甲本卷後《五行》引《鳴鳩》之“淑人君子，其宜一氏”，《淮南子·詮言》作“淑人君子，其儀一也”，《毛詩》則作“淑人君子，其儀一兮”，氏、也、兮皆是語氣詞，語氣有輕重之別而音讀未必有相通之理。

在簡本《詩經》中，可讀爲何有 23 例，讀爲猗有 3 例，讀爲兮有 38 例，讀爲也有 3 例，讀爲矣有 11 例，讀爲敢僅 1 例；也讀爲只 2 例，讀爲兮 8 例，讀爲矣 2 例。在陸志韋的上古音擬音系統中，可（枯我切）*kʰad>kʰv，何（胡歌切）*ɣad>ɣʷv，猗（於綺切）*iæd>ʷiei，兮（胡雞切）*ɣed>ɣei，也（羊者切）*jiag>jia，矣（于紀切）*ɣiæŋ>ɣi(ě)i(>i)，敢（古覽切）*kam>kʷam，只（諸氏切）*tiæŋ>tɕiei；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，可 *kʰaj?>khaX，何 *gʰaj>ha，猗 *Cə.q(r)aj?>'jeX，兮 *gʰe>hej，也 *lAj?>y-aeX，矣 *qə?>hiX，敢 *kʰam?>kamX，只 *ke?>tsyeX。從中外音韻學家的擬音來看，可字在簡本《詩經》中作爲字符，隨文義改變音讀以通於本字而本字又不限於一音一義，則可

37 王引之《經傳釋詞》，江蘇古籍出版社，2000年，第41—43、91頁。

38 胡平生、韓自強《阜陽漢簡詩經研究》，上海古籍出版社，1988年，第44頁。

39 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第77、92頁。

40 趙平安《對上古漢語語氣詞‘只’的新認識》，《新出簡帛與古文字古文獻研究》，商務印書館，2009年，第267—275頁。

41 鄔可晶《戰國秦漢文字與文獻論稿》，上海古籍出版社，2020年，第53—82頁。

字亦是音隨義轉、字無定音的顯例；可字可讀爲兮、也、矣，而也字亦可讀爲只、兮、矣，雖相互交織而聲韻遠隔，即使可、也、兮果然存在同部關係，仍不當以通假論證相通之理，可見古人運用語詞極其隨意，其音讀必不定於一字一音，而是同一語詞兼有多種語詞之讀音以表不同的語助、語氣。

第五、同一假字在不同的詩篇中所通之本字不同。如安大簡《柏舟》之“死矢赫弋”，《毛詩》作“之死矢靡慝”；郭店簡、上博簡《緇衣》引《鳴鳩》之“亓義不弋”，傳本《緇衣》引作“其儀不忒”，《毛詩·鳴鳩》同；郭店簡《緇衣》引《下武》之“下土之弋”，上博簡、傳本《緇衣》引作“下土之式”，《毛詩·緇衣》同。弋字《說文》訓“槩也”，其義與詩義無涉，則弋在上述簡本《詩經》中皆是假字，在不同的詩中分別讀爲慝、式、忒。弋可讀爲慝而毛傳訓慝爲邪，安大簡整理者認爲在上古音中，弋屬喻紐職部，慝屬透紐職部，二字音近可通。⁴² 弋可讀爲式而毛傳訓式爲法，根據虞萬里的研究，舌上音章昌船禪在上古與端系字關係密切，在長江沿綫及其以南地區多讀成端系音，大量多聲、者聲、周聲字皆可爲證，弋字古音餘紐職部，古歸定紐，式從弋聲，則弋、式古音同讀近似定紐之音，與郭店簡出土之地湖北荊門之古代方音相應。⁴³ 弋可讀爲忒而毛傳訓忒爲疑，是因爲忒從弋聲，弋字固可讀爲忒。在簡本《詩經》中，弋通慝 1 例，通式 1 例，通忒 2 例。在陸志韋的上古音擬音系統中，弋（與職切）*jiək>jiëk，慝、忒（他得切）*t'ək>t'æk，式（賞職切）*t'iaək>ciëk；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，弋 *lək>yik，慝 *ŋ'ək>thok，式 *l'ək>syik，忒 *l'ək>thok。據中外學者的擬音，可見弋在簡本《詩經》中不定於一音而是隨詩義轉其音讀，而音隨義轉的條件則是聲韻有密切的關係。

在簡本《詩經》中，此類同一假字在不同的篇章詩句中讀爲不同之本字的現象亦是隨處可見，爲節省篇幅，亦選擇隸定、釋讀皆無疑議的常見例證列表於下，亦以見音隨義轉在簡本《詩經》中不限於一種類型而是有各種不同的表現形態。

表二、同一假字所通之字不同的現象

此	羨	惠	州	氏	備	囊	龙	無	冗	是	象	倍	義	猷
哲 1	永 6	德 1	洲 2	是 1	蔡 1	包 1	蒙 1	吁 1	居 1	之 4	輶 1	寤 1	儀 12	猶 2
是 1	泳 3	特 1	周 1	只 4	服 5	苞 2	龍 1	罔 1	處 2	實 2	暢 1	禦 1	我 2	醜 1
斯 2	景 1	直 2		兮 1	佩 1	鴉 1		荒 3						職 3

表例與表一相同，就表中所列之字來看，簡本《詩經》所用之字皆是假字，所通之本字不止一字，或見於《毛詩》，或見於三家《詩》遺文，因皆有聲韻關係可尋，諸家皆以通假論之，可證同一假字在不同的篇章詩句中有不同的音讀，皆是音隨義轉的顯證。

唯猷之通職，需略作說明。安大簡《蟋蟀》之“猷思汧外”，《毛詩》作“職思其外”，猷與職聲韻遠隔，是否是通假關係頗難論定。整理者認為猷與猶屬一字之分化，而楚文字多以戠表示職，猶與戠在包山 206 號簡、郭店簡《老子》甲本第 8 簡中字形相似，職當是猷字之誤。⁴⁴ 若其說不誤，則猷之於職，不當以通假視之。另一值得注意的現象是氏可通是，而是又可通之、實，諸字相通雖有音韻關係可尋，實際上反映了古人用字之隨意。

第六、不同的假字所通之本字相同而不同的假字各有不同的音與義。如安大簡《渭陽》之“喬至于易”，《毛詩》作“日至于渭陽”；安大簡《蟋蟀》之“喬汧逝”，清華簡《耆夜》所見《蟋蟀》作“喬員口”，《毛詩》作“歲聿其逝”，《魯詩》與《毛詩》同。⁴⁵ 安大簡整理者認為，“喬至于易”、“喬汧逝”之“喬”皆當讀為適而適字在詩中用作語氣助詞，⁴⁶ 則在簡本《詩經》中喬或適既可讀為日，亦可讀為聿。日字見於商代卜辭，從口從一而一在口外，象話從口出，卜辭用作私名，或用作動詞表示謂說之義；聿字亦見於商代卜辭，字形象手持筆形之狀，卜辭用作地名。⁴⁷ 適字見於西周時代的牆盤、善夫克鼎等銅器銘文，研金諸家大多以為是語氣詞。適、日、聿相互通用，恒見於傳世文獻，如《毛詩·七月》云“日為改歲”，《漢書·食貨志》引作“聿為改歲”；《角弓》云“見睍日消”，《荀子·非相》引作“宴然聿消”而《漢書·劉向傳》引作“見睍聿消”；《文王有聲》云“適追來孝”，《禮記·禮器》引作“聿追來孝”；《載見》云“日求厥章”，《墨子·尚同中》引作“聿求厥章”。實際上，就前引簡本《詩經》的詩句而言，喬、日、聿皆是假字，諸字所通之本字作吹，許多學者對此皆有論述。戴震在列舉大量書證後指出：“《說文》有吹字，注云‘詮詞也，从欠从日，日亦聲’，引《詩》‘吹求厥寧’，然則吹蓋本文，省作日，同聲假借用聿與適。詮詞者，承上文所發端，詮而釋之也。”⁴⁸ 《說文》吹字下所引“吹求厥寧”，陳喬樞認為《齊詩》如此，⁴⁹ 《毛詩·文王有聲》則作“適求厥寧”，可證適通吹，而吹為正字，適為假字。王引之亦云：“《說文》曰‘吹，詮詞也’，字或作聿，或作適，或作日，其實一字也。”⁵⁰ 在簡本《詩經》中，喬讀為日 1 例，讀為聿 4 例。在陸志韋的上古音擬音系統中，喬、適、聿（餘律切）*jiwět>jiwět，日（王伐切）*ɣiwet>ɣiwet，吹（餘律切）*jiwet>jiwět；在白一平、沙加爾的上古音構擬系統中，喬 *g^wit>ywit，日 *g^wat>hwot，聿 *[m-]rut>ywit，吹 *g^wit>ywit。在簡本《詩經》中，喬、日、聿各有音義而皆讀為吹，亦是字無定音、音隨義轉的一種類型。然而令人不免心生疑惑的問題是，商代以來的古文

44 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第139頁。

45 王先謙《詩三家義集疏》，第414—416頁。

46 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第112、139頁。

47 趙誠《甲骨文簡明詞典》，中華書局，1988年，第70、122、292、356頁。

48 戴震《毛鄭詩考正》，阮元編《清經解》第三冊，第845頁。

49 陳喬樞《三家詩遺說考》，王先謙編《清經解續編》第四冊，第1322頁。

50 王引之《經傳釋詞》，第18頁。

字材料日益豐富，却不見吹字而聿、日已見於殷商卜辭，適字已見於西周金文，似可斷定表示詮詞之義的語辭一直都是以假字行於世，吹是後世所造正字，出現的時代晚於日、聿、喬、適等字。《漢書·叙傳》云：“吹中飶爲庶幾兮。”顏師古注云：“吹，古聿字也。”其意以爲吹是古字而聿是今字，與殷商以來的古文字材料所見情形恰恰相反，其說有待於更新古文字材料的驗證。

安大簡《兔置》一章云“糾糾武夫”，二章、三章皆作“繆繆武夫”，《毛詩》則三章同作“赳赳武夫”，毛傳云“赳赳，武貌”，與詩義相合，則赳是本字而糾、繆皆是假字；安大簡《葛覃》之“備之無罽”，郭店簡《緇衣》引作“備之亡懌”，上博簡《紂衣》引作“備之亡罽”，《禮記·緇衣》引作“服之無射”，《毛詩》作“服之無斃”，毛傳釋斃爲厭，鄭玄亦就斃訓厭箋詩，則斃爲本字而罽、懌、射皆是假字；郭店簡《緇衣》引《節南山》之“不自爲貞”，上博簡《緇衣》引作“〔不自爲〕正”，傳本《緇衣》引作“不自爲正”，《毛詩》作“不自爲政”，據《毛序》，《節南山》是家父刺幽王之作，全詩所論皆屬政事而鄭箋釋政爲政教，則固當以政爲正字而貞、正皆是假字。凡此亦皆是不同的假字所通之本字相同而假字各有音義的現象，爲節省篇幅，不展開論證。

第七、假字與其所通之字聲音遠隔而假字各有音義。如安大簡《駟驥》之“四孔犀”、《小戎》之“犀 = 息音”、“駟牡孔犀”，《毛詩》作“駟驥孔阜”、“秩秩德音”、“四牡孔阜”，犀與阜、秩的音義關係頗難尋繹。《說文》云“犀，犀遲也”，段注謂犀遲即《陳風》之棲遲，引毛傳證棲遲是遊息之義，則犀之本義與詩義無涉，在簡本《詩經》中必是假字。犀字已見於西周時代的五祀衛鼎、春秋時代的王孫鐘銘文，而戰國時代的嗣子壺、曾樂律鐘銘文分別有“犀犀康盍”、“犀則”之語，則犀當是自古流傳下來而爲歷代沿用不替的文字。郭沫若謂嗣子壺銘中的犀犀猶遲遲，舒徐寬綽之意。⁵¹何琳儀謂銘文中的“犀則”當讀爲典籍中的“夷則”。⁵²在簡本《詩經》中，犀通阜 2 例，通秩 2 例。在陸志韋的上古音擬音系統中，犀（先稽切）*sɛd>sei，阜（房久切）*biuŋ>biəu，秩（直一切）*diɛt>d̪iɛt；在白一平、沙加爾構擬的上古音系統中，犀*s-lʰəj>sej，阜*b(r)uʔ>b-juwX，秩*lrɪt>drit。從中外學者的擬音來看，犀與阜、秩聲韻遠隔，不具備通假的條件，則簡本《詩經》與《毛詩》互爲異文，必有不同於通假之理的特殊原因。安大簡整理者據李家浩之說指出，簡文犀字當讀爲夷而訓大，上古音系統中，犀屬心紐脂部，夷屬餘紐脂部，二字音近可通，逯盤銘文云“克匍保卑辟孝王、王”，王即夷王，可爲有力的佐證，《詩經·有客》云“降福孔夷”，馬瑞辰謂古夷字必有大訓，降福孔夷猶云降福孔大耳，毛傳訓阜爲大，孔疏謂詩說馬之壯大而云孔阜，故知阜爲大，夷、阜訓同。⁵³依

51 郭沫若《兩周金文辭大系考釋》，《郭沫若全集》考古編第八冊，科學出版社，2002年，第504—505頁。

52 何琳儀《戰國古文字典——戰國文字聲系》，第1232頁。

53 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第101頁。

此而言，簡本犀字《毛詩》作阜，當是同義換讀。至於簡本《詩經》中的犀字《毛詩》作秩，韻部陰入對轉方有可以相通的可能。然而傳世文獻中不見犀可讀爲阜、秩的例證，簡本《詩經》中的犀字，《毛詩》或作阜或作秩，可據以窺見簡本《詩經》中犀字不定於一音而是音隨義轉的現象。

凡是聲符、形符、假字都有固定的本音本義，一旦進入具體的詩句中，若不用其本音本義而用其聲符所諧、形符所代、假字所通之字的語音語義，則必須在具體的語境中臨時強制性地改變其本音以就其所諧之字、代替之字、所通之字的語音所對應的語義。若聲符、形符、假字被臨時強制改變的語音形式，穩定地對應所諧之字、所代之字、所通之字的語音語義，因約定俗成的習慣或許在閱讀文本時不致於造成誤解，如“又”（*[g]wəʔ-s>hjuwH）字在簡本《詩經》中共出現 50 次以上，皆對應《毛詩》中的“有”（*[g]wəʔ>hjuwX）字，用其有無之義而沒有例外。⁵⁴ 若同一聲符、形符、假字可以對應兩個以上所諧之字、所代之字、所通之字而所諧、所代、所通之字既沒有俗定俗成的穩定性，又各有不同的音義，不免在閱讀文本時因誤判對應之字而造成曲解詩義的現象。因此，凡隨具體語境臨時強制性地改變聲符、形符、假字的本音以就所諧、所代、所通之字的音義，無論聲符、形符、假字與所諧之字、所代之字、所通之字是否具有穩定的對應關係，大多都超越了聲符、形符、假字固有的音義，則詩中的聲符、形符、假字可概稱爲超音節字符，猶如語言中的變調或連續變調是超出記錄音節符號範圍之外的音質而被稱爲超音節音符。楚簡所見《詩經》文本中的超音節現象，若不計前文陸志韋、白一平和沙加爾擬音所見聲紐的單複、元音的多寡、韻尾的開閉等細微差別，依音韻學的普遍原則概括而言，主要包括三種情況：一是同一聲符與其所諧之字的韻部相同，聲紐則未必盡同，此即段玉裁所謂“同聲必同部”，而聲紐的不同恰恰是字義有別之所在；二是形符與其所代之字聲韻截然不同，偶見聲韻可以通轉的條件往往屬於巧合；三是假字與其所通之字或雙聲疊韻，或聲同韻異，或韻同聲異，亦不乏常規之外的對轉、旁轉、合韻等。三者的共同特點皆是以有限之字符通於無限之本字，而所以相通之樞紐，既可以是聲韻，也可以是字形，亦有超出聲韻、字形之外而難以尋繹的原因。之所以借用語言學中的超音節一詞，既是爲了表明聲符、形符、假字的性質，也是爲了便於概括稱述前文所述字無定音、音隨義轉的各種現象。

若以爲楚簡所見《詩經》文本中因聲符所諧之字、形符所代之字、假字所通之字的結構繁複，抄寫或引錄時出於趨簡的心理，所以就僅以聲符、形符、假字代替本字，然而楚簡所見《詩經》文本中又屢見以增加義符或飾筆的字代替本字、聲符、形符、假字的現象。如安大簡《車鄰》第三章云“今者不樂，逝者亓耄”、第二章云“含者不樂，

54 安大簡《詩經》中“有”字出現1次，見於《關雎》之“琴瑟有之”，取友字之義，則有在詩中屬於通假字，與又通有而取有無之義無關。

逝者示忘”，《毛詩》作“今者不樂，逝者其耄”、“今者不樂，逝者其亡”，仔細體味詩旨，簡本中的含字、忘字的本義在詩中與詩旨不符，況且簡本二章的“含者不樂”在三章中作“今者不樂”，則簡本中的含字、忘字顯係今字、亡字之增加飾筆和義符的繁寫形式。整理者已指出，簡文含字為今字之繁文。⁵⁵再如安大簡《園有桃》之“不我智者”，《毛詩》作“不我知者”，聯繫上下文義，顯然作知字契合詩意而簡本則從其繁寫形式作智。再如郭店簡《緇衣》引《鹿鳴》之“人之好我，旨我周行”，上博簡《緇衣》引作“人之好我，我周行”，傳本《緇衣》引作“人之好我，示我周行”，《毛詩》與傳本所引相同。雖然鄭玄注《緇衣》箋《毛詩》訓示有置、告之不同，然而以示與旨、相較，示字於詩義為安，況且《毛詩》、傳本《緇衣》所引皆作示，似可推斷戰國時流傳於世的《詩經》文本作示而不作旨、。簡本引錄之詩之所以用旨、而不用示，或是在傳抄者所操方言中三字音同或音近而旨、則是其用字的偏好。虞萬里因簡本、傳本引詩所見異文的音義近同，推想歧出的原因在於師弟傳授之間，退而書於竹帛之際，或是諧其音而記作旨，或是循其義而錄作示，⁵⁶《毛詩·敬之》之“示我顯德行”，清華簡《周公之琴舞》中的《敬之》作“告余羃息之行”，亦以通示，似可見字流行之廣。然而旨與的筆畫皆較示字為繁則是顯而易見的事實，可見抄錄引用時選字並非全出於趨簡的心理則是不爭的事實。就簡本《詩經》而言，除了書寫時用字或簡或繁而不明書寫心理的情形外，尚可見書寫時因用字極為隨意而產生大量異文的現象。如安大簡《詩經》中屢見以“才”通“哉”、“在”的情形，可斷才是超音節的聲符，然而哉字亦見於簡本《殷其雷》，詩共三章，與《毛詩》相同，簡本第一章之“歸哉歸哉”，第二、三章作“歸才歸才”，哉與才平行共見一詩而皆取感嘆之義，才是聲符而哉是本字，書寫時舍本字而用聲符，可見書寫時用字之隨意。因此，簡本《詩經》中運用超音節的聲符、形符、假字，既不可遽然斷定全出於書寫時趨簡的心理，亦有難以揣測的複雜原因。

揭示了簡本《詩經》文本中充滿了大量超音節字符，則不容回避的另外兩個問題便接踵而至：一、閱讀充滿音節字符的文本，必備的前提條件是能夠以聲符諧本字、以形符辨本字、以假字通本字，而西周以來學中以《詩》《書》為教，是否同時也傳授過據聲符、形符、假字通本字的技藝而使人人可以獨立閱讀充滿大量超音節字符的文本；二、若充滿超音節字符的文本不具備獨立閱讀的功能，則必須運用特殊的傳習方式直達聲符所諧之本字、形符所代之本字、假字所通之本字，方可據本字之義進而領悟詩義，否則被奉為聖賢之作的《詩經》不可能流傳下來，則先秦時代伴隨着充滿超音節字符的文本代代沿用不替的傳習方式亦必須揭而明之。

實際上，隨着郭店簡、上博簡等新見材料的不斷刊佈，簡文所引詩篇引起了中外學

55 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第100頁。

56 虞萬里《上博館藏楚竹書〈緇衣〉綜合研究》，第160頁。

者對早期《詩經》文本的形態、性質以及其傳習方式等問題的關注與討論，其中柯馬丁（Martin Kern）、宇文所安（Stephen Owen）等西方學者根據文本用字的不穩定性以及西方的口述理論，認為《詩經》在經歷了很長一段時間的口頭創作與口頭流傳之後才逐漸憑記憶書於簡策，集合性的書寫文本直到漢代才出現於世，在《詩經》的早期流傳過程中，書寫並未發揮記錄與傳播的作用。⁵⁷ 夏含夷（Edward L. Shaughnessy）在其最近的一篇論文中，對柯馬丁、宇文所安等學者的觀點提出了質疑，聯繫上博簡、清華簡所引《詩經》以及相關的銅器銘文，認為書寫在《詩經》的創作、傳授、編纂過程中都曾發揮過非常重要的作用。⁵⁸ 西方學者關注與討論的話題以及所持觀點、所用方法，雖然都頗具啓發與借鑒意義，却並未吸引國內外更多的學者參與討論，加之西方學者的研究大都在安大簡《詩經》刊佈之前，因而留下可以在中外學者研究的基礎上繼續探討的空間。

二、先秦時代學中六書之教的真相

前文的論述，不僅揭示了簡本《詩經》中字無定音、音隨義轉的各種表現形態，同時也對文本的性質作出了判斷，認為簡本《詩經》的文本皆充滿了大量超音節的字符。繼而當進一步根據楚簡所見《詩經》的文本性質，對其是否具備基本的閱讀功能作出公允的判斷。衡量一個文本的閱讀功能，可以有不同的標準與角度。若僅就文本中的文字是否達意而言，凡是通過字面閱讀即可直接領悟文義的文本都具備了基本的閱讀功能，凡是通過字面閱讀不能直接領悟文義而主要的障礙來自文本中的聲符、形符、假字傳達的字義皆不是詩文所要表達的文義以及夾雜在文本中的脫字、誤字等因素，則是不具備基本閱讀功能的文本。楚簡所見《詩經》，不僅文本中充滿了大量與詩義不相對應的聲符、形符、假字，而且還時可見削弱其閱讀功能的脫字、誤字，如安大簡《汾沮洳》之“亓==女玉”，《毛詩》作“美如玉，美如玉”，整理者指出，簡本亓、下有重文符號，依照簡本的句式關聯上文當讀為“彼其之子，亓美，亓美如玉”，“亓美”不成句，疑“如玉”二字下脫重文符號，簡本似應為“彼其之子，亓美如玉，亓美如玉”。⁵⁹ 再如上博簡《緇衣》引《文王》之“於幾義止”，裘錫圭據郭店簡、傳本《緇衣》所引及《毛詩》

57 張萬民《〈詩經〉早期書寫與口頭傳播——近期歐美漢學界的論爭及其背景》，《北京大學學報》2017年第6期；柯馬丁《方法論反思：早期中國文本異文之分析和寫本文獻之產生模式》，陳致主編《當代西方漢學研究集萃·上古史卷》，上海古籍出版社2012年，第369—370頁；柯馬丁《引據與中國古代寫本文獻中的儒家經典〈緇衣〉研究》，卜憲群、楊振紅主編《簡帛研究二〇〇五》，第28頁。

58 夏含夷《出土文獻與〈詩經〉口頭和書寫性質問題的爭議》，《文史哲》2020年第2期。

59 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第116頁。

之相同詩句對勘，斷“幾義”為誤摹之字。⁶⁰因此，綜合文本字面現象呈現出來的特點，可以斷定楚簡所見《詩經》恰恰是不具備基本閱讀功能的文本。若要實現其文本的閱讀功能，閱讀時除了糾正文本中的譌字、誤字外，還必須臨時強制性地將超音節的聲符、形符、假字改為本字讀之方可達其詩義。實際上，漢魏經師稱以超音節字符通於本字的方法為訓詁而有“讀為”、“讀作”、“讀曰”等條例，透露了自先秦至於漢代傳詩過程中臨時強制性地改讀超音節字符為本字是自古以來始終遵循的方法與原則，而在具體的訓詁實踐中所言“當作”等條例，往往又是為了糾正文本中的譌字誤字，目的皆是為了實現文本的閱讀功能。

漢魏經師的傳記注解中所言“讀為”、“讀作”、“讀曰”等條例，唐宋以後皆視為明假借、通本字的方法，而近代以來隨着音韻學取得的成就逐漸被廣泛接受，則凡言假借大多以為聲韻是以此通彼之媒介。然而楚簡所見《詩經》文本中的超音節字符，既有聲符所諧之本字、假字所通之本字，亦有形符所代之本字，而形符與其所代之本字並非以聲韻為以此通彼之媒介，則形符是否可以與聲符、假字相提並論亦須略作說明。通於本字之聲符、假字，合乎假借之理在於借此字之音託以彼字之義的原則，固可以假借稱之，而通於本字之形符，僅以簡單的形符代替其結體繁複之本字，並不要求形符與本字在聲韻上相同或相近，但在具體的語境中仍當臨時強制性地以所代之字的音讀讀之。據此而言，則其性質與通於本字之聲符、假字相同。因此，若泛而言之，通於本字之形符亦可以假借稱之。許宗彥云：“假借者，假此字為彼字，假其體也。”⁶¹釋假借之旨，不稱“假其音”而言“假其體”，則視形符為假借體現了先賢的認知結果，並非無根之談，可見就楚簡所見《詩經》文本而言，論假借未必拘執於音同音近，借形亦可蒙假借之名。若因為形符與其所代之字不合聲韻通轉的普遍規律，或主觀地斷形符為字之誤，或別釋形符以就音轉規律，皆不免強古從今之嫌。當然，就形符而言，也不排除在先秦時代與其所代之字本有以聲韻為媒介實現相互通假的可能性，只不過在語言的發展過程中，形符可以通於本字的聲韻條件早已消失在了歷史的長河之中。假如簡本《詩經》所見形符果然本有遺失在歷史之中的音讀，猶如秦簡中集字之樵音早已消失而不為人知一樣，⁶²則形符與其所代之字亦屬假字與本字的通假關係，視形符為假借就更加沒有疑問了。因此，簡本《詩經》中的超音節字符概以假借稱之並無不妥。

楚簡所見《詩經》文本中的假借與常見於傳世文獻中的假借相同，皆是有本字之假借，

60 裘錫圭《談談上博簡和郭店簡中的錯別字》，清華大學思想文化研究所、臺灣輔仁大學文學院聯合主辦《新出楚簡與儒家思想國際學術研討會論文集》，2002年，第16頁。

61 許宗彥《鑑止水齋集·轉注說》，阮元編《清經解》第七冊，第241頁。

62 張政烺《秦律“集人”音義》，《張政烺文集·文史叢考》，中華書局，2012年，第53—57頁。

與造字之初的無本字之假借不同。⁶³如安大簡《詩經》文本中以“又”通“有”而“有”字亦見於文本，以“員”通“云”而“云”字亦見於文本，皆是有力的明證，不可謂“又”、“員”是無本字之假借。爲示區別，或將有本字之假借稱爲通假以別於專享假借之名的無本字之假借，但亦時見混而不別概以假借之名稱呼有本字之通假的現象，如鄭玄注《周禮玉人》之“衡四寸”云“衡，古文橫，假借字也”，注《弓人》之“寬緩以茶”云“茶，古文舒，假借字”，注《禮記·儒行》之“起居竟信其志”云“信，讀如屈伸之伸，假借字也”，衡、茶、信皆有本字而鄭玄仍以假借稱之。無本字之假借與有本字之假借雖可共享假借之名，但二者的性質本不相同。王引之對此有明確的闡釋：“許氏《說文》論六書假借曰：‘本無其字，依聲託事，令長是也。’蓋無本字而後假借他字，此謂造作文字之始也。至於經典古字聲近而通，則有不限於無字之假借者，往往本字見存而古本則不用本字而用同聲之字，學者改本字讀之，則怡然理順，依借字解之，則以文害辭。是以漢世經師作注，有讀爲之例，有當作之條，皆由聲同聲近者以意逆之而得其本字。”⁶⁴依此而言，無本字之假借與有本字之假借的區別主要在於前者是就造字而言，後者是就用字而言。造字之初，凡假借皆無本字，其後循假借之聲爲其造作本字，逐漸積累，當初無本字之假借後世大多都陸續有了本字，於是初創假字與後出本字並行於世。據段玉裁的觀察，《說文》九千餘字中僅有來、烏、朋、子、韋、西六字屬於始終無本字之假借，一直以假字流行於世，其餘造字之初的無本字假借皆已有本字。⁶⁵因此，就《詩經》時代的情形而言，除來、烏等六字仍屬於無本字之假借外，始終有本字之假借與以往無本字之假借合流爲一，共同的特點是假字之後都隱藏着本字而相通之理都是以聲音爲樞紐。正因爲二者有共同的特點，若能辨識造字之旨的假借以通其本字，必能辨識用字之旨的假借以通其本字。因爲無本字之假借與有本字之假借的性質雖然不同，以假字通於本字的方法却無二致，不外乎以文字定聲韻，以聲韻求本字，以本字得義訓。以形符求本字而得義訓，所據雖非聲韻而是本字所從之偏旁點畫，若改讀形符使其通於所代之字的音讀，仍可視爲據形定音以求本字而得義訓。

孟子生當戰國時代，所見《詩經》的文本面貌當與楚簡所抄所引《詩經》的文本面貌相同，其倡導的說詩之法是“不以文害辭”，朱熹云“文，字也；辭，語也”，⁶⁶則孟子所倡說詩之法，必是針對文本中的超音節字符而言，其意以爲害辭之文即文本所用不合詩義的字，若拘泥於文本之字說詩而不知其背後隱藏着符合詩義的本字，則是以文害辭而不得詩句所要表達的意義，進而誤解詩義。因此，欲明詩之意蘊或申其義理，實現超音節文本的閱讀

63 先民創造文字之初，並非先預設六書之目以爲造字之律，則固無假借、轉注等六書之名，文中以後世所造假借之語追述造字之始的情形，全然是因爲其義易曉而便於行文。

64 王引之《經義述聞》，阮元編《清經解》第六冊，第1017頁。

65 段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社，1998年，第756頁。

66 朱熹《四書章句集注》下冊，浙江大學出版社，2012年，第45頁。

功能，須先辨識假字，循其聲音，通其本字，得其義訓。然而假字與本字並非都是一時一地所造之字，就古文字材料而言，既有據通語定音所造之字，亦有依方音諧聲所造之字，如、旂、斲皆是見於西周時代銅器銘文的字，在表示祈福的祝嘏之辭中皆通於祈字，其中從从言聲的字就是據方音所造之字，體現了河間地區的方音特點，⁶⁷則假字與本字的音讀就未必完全相同，大多都是音近而已，甚至還有湮沒於歷史之中而難以鉤沉的音理。因此，據假字之音通其本字並非輕易就能掌握的方法，加之《詩經》中來自不同方言區域的風詩不免滲透了當地的方言，如安大簡《關雎》中“左右教之”之“教”之所以可以通“芼”或“覘”，就是因為在岐周方言中教與芼或覘聲韻相同，⁶⁸方言的滲入更增加了據假字之聲韻通其本字的困難。因此，若無融會貫通文字、音韻、方言、義訓、文例的能力，根本就做不到正確地識假借、通本字、得義訓。更何況在《詩經》流行的時代尚無字書、韻書，據假字通其本字，如何既能得本字之義訓，又能保持假字與本字因雙聲、疊韻、對轉、旁轉、合韻可以相通而又不違當時共同遵循的音韻條例呢？凡此之類的疑惑，皆令人百思不得其解而難以質正於往古之人。

《顏氏家訓勉學》記載了一則故事，頗能說明識假借、通本字、得義訓之不易，其文云：“吾在益州，與數人同坐，初晴日晃，見地上小光，問左右：‘此是何物？’有一蜀豎就視，答云：‘是豆逼耳。’相顧愕然，不知所謂。命取將來，乃小豆也。窮訪蜀土，呼粒為逼，時莫之解。吾云：‘《三蒼》《說文》，此字白下為匕，皆訓粒，《通俗文》音方力反。’衆皆歡悟。”⁶⁹蜀豎謂豆粒為豆逼，逼是有本字的假借而文人雅士竟不能破之，以至於相顧愕然，顏之推據《三蒼》《說文》得其本字是皂，《說文》引或說訓皂為粒，於是衆人歡悟，可見破假借之難。另外，從清人運用因聲求義的法寶孜孜矻矻不懈於揭示《毛詩》所用假字之後的本字以達其訓詁而難以得出共同的結論，亦可據以窺見通假借以求本字並非輕而易舉之事。如《毛詩關雎》之“左右流之”，依《說文》訓“流”為“水行也”觀之，詩中流字必是假借字，至於所通之本字為何，歷代學者的說法並不相同。陳奐據毛傳、《爾雅·釋言》訓流為求，徑謂流是求之假借字。⁷⁰馬瑞辰則據《後漢書·張衡傳》注、《廣雅·釋言》訓撻為求為捋，又謂詩中流字為撻之假借字。⁷¹因此，楚簡所見充滿超音節字符的《詩經》，是否是人人通過獨立閱讀，就可以識其假借、通其本字、達其義訓、解其詩意的文本，實現其閱讀功能，頗值得懷疑。

然而《周禮·保氏》中的一則記載，經過漢代人的闡釋，先秦時代幼童的文字啓蒙教育就已達到可以識假借、通本字的程度了，則不得不辨其真偽虛實。其文云：“保氏掌

67 賈海生《祈福銘文中的方音字》，《文史》2019年第3期。

68 賈海生《岐周方音在安大簡〈關雎〉中的遺存》，待刊。

69 王利器《顏氏家訓集解》（增補本），中華書局，1993年，第230頁。

70 陳奐《詩毛氏傳疏》卷一，中國書店1984年影印漱芳齋1851年版。

71 馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，中華書局，1989年，第32頁。

諫王惡而養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。”國子所習之業，除五禮、六樂、五射、五馭、九數外，與本文論題相關的記載就是“六書”。根據《周禮》的記載，大司徒以鄉三物教萬民，三物之一是六藝而六藝之一是“書”。無論《保氏》所言六書，抑或《大司徒》所言六藝之一的書，《周禮》中不見可以證實其具體內容的記載，只能徵諸其他的文獻以明其實。《漢書·藝文志》云：“古者八歲入小學，故《周官》保氏掌養國子，教之六書，謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也。”班固撰作《藝文志》，全本於劉歆的《七略》，所謂“今刪其要，以備篇籍”，歷代學者對此皆無異議，則以象形、象事、象意、象聲、轉注、假借為六書或書之具體內容當源自劉歆。許慎在《說文解字序》中既明言“《周禮》八歲入小學，保氏教國子，先以六書”，又立指事、象形、形聲、會意、轉注、假借為六書之實，並在各名目下列舉二字為例闡釋其意。鄭玄注《保氏》引鄭司農云“六書，象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲也”，其注《大司徒》僅言“書，六書之品”，雖未列舉具體名目，相互參證，則“六書之品”當亦指鄭司農所言象形、會意等六書。值得特別注意的現象是，鄭司農釋《保氏》所言六書，雖立假借、轉注等六書的具體名目，然而從鄭玄注《周禮》所引六百多條鄭司農之說來看，竟不見鄭司農以假借、轉注解經文中之字，而《周禮》是先秦舊籍，文中多古字古言，又絕無代代相承的師說，若不通其假借不能得其經義。據《後漢書·鄭范陳賈張列傳》和許沖《上說文表》，鄭司農之父鄭興、賈逵之父賈徽皆曾受業於劉歆而鄭司農、賈逵又悉傳父業，許慎從賈逵受古學，博問通人，考之賈逵而作《說文解字》。張政烺據以指出，鄭司農、許慎關於《保氏》所言六書的具體內容為間接出於劉歆，六書之命名雖不相同，涵義則無二致，斷為劉歆一家之說當無疑問。⁷²

經過劉歆、鄭司農、許慎、鄭玄等人的闡釋，《周禮·保氏》所記六書，不僅落實為造字與用字的象形、指事、會意、形聲、轉注、假借，而且還明確指明是八歲國子入學所習之業。然而《保氏》所言六書，是否就是劉歆以來諸人所言象形、指事等造字與用字的六項條例，涉及楚簡所見《詩經》文本如何閱讀、如何傳習等重要問題。為了能夠得出合理的判斷，將先秦兩漢文獻典籍所記先秦時代學中自幼童至於成人所習之業列表於下，以便總覽、討論，進而作出合乎歷史事實的判斷。

表三、先秦國學、私學中各年齡段所習之業

學校	受業者	年齡	所習之業	出處	說明
----	-----	----	------	----	----

72 張政烺《六書古義》，《張政烺文集·文史叢考》，第148頁。

王朝國學	小子、服、小臣、夷僕		射	《靜簋》	銘文記小子、服、小臣、夷僕在學宮學射等事。
		六歲	數、方名	《禮記·內則》	鄭注云：“方名，東西。”
		八歲	讓	《禮記·內則》	鄭注云：“示以廉恥。”
		八歲	小藝、小節	《大戴禮記·保傳》	據鄒漢勛《讀書偶志》，小藝謂書計，小節謂幼儀。
		八歲	書計	《白虎通·辟雍》	關於書計之書，詳見下文。
		九歲	數日	《禮記·內則》	鄭注謂數日指朔望與六甲。
		十歲	書計、幼儀、簡諒	《禮記·內則》	據鄒漢勛《讀書偶志》，計謂九數中之加減乘除。
		十三	樂、詩、勺舞	《禮記·內則》	據孔疏，勺謂舞籥之文舞。
	天子至於元士之適子	十三	小節、小義	《尚書大傳》	細審《大傳》上下文，知小義謂父子之道，長幼之序。
		十五	經籍	《白虎通·辟雍》	
		成童	象舞、射御	《禮記·內則》	鄭注云：“成童，十五以上。”
		束髮	大藝、大節	《大戴禮記·保傳》	盧注謂束髮指成童。據鄒漢勛《讀書偶志》，大藝謂射御，大節謂士禮鄉禮。
		二十	禮，大夏	《禮記·內則》	鄭注云：“大夏，樂之文武備者也。”
	天子至於元士之適子	二十	大節、大義	《尚書大傳》	細審《大傳》上下文，知大義謂君臣之義，上下之位。
			習舞、習樂、大合樂、合禮樂、習吹	《禮記·月令》	據孔疏，習舞樂吹、合禮樂皆在學中，則舞樂吹當是學中所習之業。
	世子		禮、樂	《禮記·文王世子》	
	世子、學士		干戈、羽籥、夷樂、詩、禮、書、祭祀、養老乞言、合語	《禮記·文王世子》	據鄭注，干戈謂武舞，羽籥謂文舞；祭祀、乞言、合語謂三者之威儀。
	天子至於元士之適子、國之俊選		詩、書、禮、樂	《禮記·王制》	經言樂正掌詩、書、禮、樂之教，鄭注謂樂正是樂官之長。
	國子		三德、三行	《周禮·師氏》	據經文，三德謂至德、敏德、孝德，三行謂孝行、友行、順行；六藝謂五禮、六樂、五射、五馭、六書、九數，六儀謂祭祀、賓客、朝廷、喪紀、軍旅、車馬之容。
	國子		六藝、六儀	《周禮·保氏》	
國子		樂德、樂語、樂舞	《周禮·大司樂》		
國子		小舞、樂儀	《周禮·樂師》		
學士		合舞、合聲	《周禮·大胥》		
國子		舞羽獻籥	《周禮·籥師》		
王朝鄉學		八歲	六甲、五方、書計	《漢書·食貨志》	五方猶如《內則》所言方名。
		十五	禮樂	《漢書·食貨志》	
	餘子	十五	小節、小義	《尚書大傳》	鄭玄注云：“餘子猶眾子也”
	餘子	十八	大節、大義	《尚書大傳》	
	鄉民		鄉飲酒禮、鄉射禮	《周禮·州長》	鄭注謂禮行於州黨之學，明是以鄉飲、鄉射之禮施教。
	鄉民		飲酒正齒位	《周禮·黨正》	經言禮行於序，則亦是以禮施教。
	不帥教者		射禮、鄉飲酒禮	《禮記·王制》	經言禮行於庠，則亦是以禮施教，感化不帥教者。
		孝悌	《孟子·梁惠王上》	經言謹庠序之教，明是鄉學。	
諸侯國學	太子彪		春秋	《國語·晉語》	晉悼公使習於《春秋》的羊舌肸傳太子，明是以《春秋》施教。
	太子箴		春秋、世、詩、禮、樂、令、語、故志、訓典	《國語·楚語上》	據韋注，《世》謂世繫，《令》謂官法時令，《語》謂治政善語，《故志》是成敗之書，《訓典》是五帝之書。
孔門私學	弟子		詩、書、禮、樂	《史記·孔子世家》	高弟又益之以《周易》《春秋》，詳見下文。
	七十子		篇籍	《淮南子·要略》	
	弟子		詩、書、禮、樂	《孔叢子·雜訓》	

表中所列出土與傳世文獻對先秦時代各類學中自幼童至於成人所習之業的記載，概括

而言則稱經籍篇籍、小藝小節、大藝大節、六藝六儀、三德三行、六甲五方等，具體細數則稱詩、書、射、御、勺舞、象舞等，而各類學中所置科目又略有不同。王朝國學的小學、大學至於鄉遂州黨的庠序，所習之業不過方名、書計、數日、詩、書、禮、樂等科目以及政治生活和社會生活要求的行為規範，畿外諸侯的國學教太子則以詩、禮、樂、世、語、春秋、故志、訓典等為其所習之業，孔門私學除以詩、書、禮、樂施教外，高第又益之以《周易》《春秋》。《禮記·經解》記孔子之言以《詩》《書》、樂、《易》、禮、《春秋》並舉，郭店簡《六德》是七十子後學所記精言萃語，亦並列《詩》《書》、禮、樂、《易》《春秋》為論，皆可證孔門私學中曾以《周易》《春秋》施教。方觀旭曾指出：“攷《孔子世家》，孔子以《詩》《書》、禮、樂教，弟子蓋三千焉。此遵樂正四術之常法，至及門高業弟子，方授以《易》《春秋》，故身通六藝者僅七十二人。”⁷³ 劉師培亦曾明言“六藝之學，即孔門所編訂教科書也。”⁷⁴ 就表中所列各種文獻的記載來看，無論是王朝國學、鄉學，還是諸侯國學、孔門私學，分科授業以《詩》《書》為基礎教材而加之以演習為主的禮、樂，⁷⁵ 四者共同構成造就選士、俊士、造士、進士的教學內容，皆不見以象形、指事、會意、形聲、轉注、假借為六書之實而為學中所習之業的記載。若疑表中不同文獻所言“書計”之“書”與《漢書·藝文志》所言“六書”名異實同，則不得不略作辨析。

鄭玄、孔穎達等皆未明言幼童所學“書計”之“書”的具體內容為何，江永云：“馬氏曰：‘書，文字也。文言其形，字言其法，以其始於一二而生之，至無窮，故曰字。’案，書，古人謂之名，秦漢以來乃謂之字。字即名之變，如人有字也，謂孳生無窮為字，後人臆說，非字之本義。”⁷⁶ 釋“書計”之“書”為文字，則其意以為學書即識字而已。鄒漢勛云：“所學者書，謂六書。古之六書，今無其書。周宣王時有《史篇》，今佚。漢代有《說文解字》，凡文字九千餘。古六書之數不是過，學童日學十字，辨其形，攷其聲，解說其誼訓，三年可畢。”⁷⁷ 仔細尋味其意，雖明言“書計”之“書”指六書，却並不認為是象形、指事等所謂的六書而是指幼童的識字之書有六篇或六卷，猶如許慎《說文解字》立五百四十部繫以九千餘字而分十五卷，以《史篇》《說文》為喻，可證其意亦是以“書計”之“書”為識字課本而已。綜合江、鄒之說，可知《內則》等所言書計之書與《漢書·藝

73 方觀旭《論語偶記》，阮元編《清經解》第七冊，第545頁。

74 劉師培《國學發微》，《劉申叔遺書》，江蘇古籍出版社，1997年，第477頁。

75 《禮記·曲禮下》云：“居喪，未葬讀喪禮，既葬讀祭禮，喪畢復常讀樂章。”喪禮、祭禮、樂章既可讀，表明皆有文本傳世。《雜記下》云：“恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，《士喪禮》於是乎書。”據此而言，士之喪禮書於簡策是在孔子之時。根據沈文倬的研究，《儀禮》是孔子弟子陸續記載下來的禮典，撰寫時代在春秋末年、戰國之初，詳見其《禮典的實行與〈儀禮〉書本的撰作》（《薊閣文存》（上），商務印書館，2006年，第1—58頁）。因此，根據文獻的記載和學者的研究，似可推測學中的禮教早期以演習為主，春秋之後方有文本用於學中施教。至於樂是否有過文本，歷代爭論不休，迄今尚無定論。

76 江永《禮記訓義擇言》，王先謙編《清經解續編》第一冊，第369頁。

77 鄒漢勛《讀書偶志》，王先謙編《清經解續編》第五冊，第804頁。

文志》所言六書不能相提並論，各有所指。至於文獻中關聯幼童年齡與所習之業的記載，偶見相互違異之處，如《內則》言十歲出就外傅學書計而《白虎通》謂八歲入學學書計，則是各記所聞不足為怪的現象。以情理而論，蓋八至十歲皆可為始入學學書計之大限，不定在八歲或十歲，九歲未嘗不可。

正因為《保氏》所記六書，空有其名而不記其實，漢代劉歆以來的學者遂以象形、指事、會意、形聲、假借、轉注為六書之實，斷為八歲幼童所習之業，既不符合幼童心智的發展水平，也不見於先秦文獻的記載。因此，張政烺以漢簡、甲骨所書六甲為據，結合傳世文獻的記載，相互參驗，綜合判斷，得出了《保氏》所言六書即六甲的結論，而所謂六甲即天干、地支二十二字組合而成的六旬干支字譜，分別以甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅為首，共為六篇，分別習之，自其體言之則曰六甲，自其用言之則曰六書，因漢代小學以書法為主，六甲遂有六書之名，六書即六甲在戰國秦漢間的著述中並非絕無蹤迹可尋，實際是周代小學教育課程之一。⁷⁸以情理而論，幼童八歲入小學，以貼近日常生活的六甲為其所習之業，符合其心智未成的水平，況且習文字之假借，若脫離了具體的文本更是難以通其本字，絕非幼童可以輕易掌握之業。因此，以《保氏》所言六書為六甲，實屬撥雲見日的卓見。六甲本是學中幼童所習之業，《漢書·食貨志》有明確的記載而鄭玄注《內則》之“九歲，教之數日”也以六甲為釋，顧炎武明言“六甲者，四時六十甲子之類”，⁷⁹皆可證張政烺的判斷與歷史事實相符。實際上，識字教育總是與文本的誦習結合在一起，古時絕不可能在小學中專設六書之類的文字語言學課程以為幼童所習之業。

先秦時代，析字說義，僅有“止戈為武”（《左傳宣公十二年》）、“反正為乏”（《左傳宣公十五年》）、“皿蟲為蠱”（《左傳·昭公元年》）、“自環者謂之私，背私者謂之公”（《韓非子·五蠹》）數條記載，所見例證既不足以歸納出造字、用字的規律，更無會意、指事之類的六書名目以概其實。漢代字學大盛，析字說義、正其音讀、分析偏旁、聲訓比附，蔚然成為一代風氣。苗夔云：“宣帝召能通《倉頡》讀者，張敞、杜業、秦近、爰禮。孝平帝徵禮等百餘人，令說文字未央庭中，以禮為小學元士，黃門侍郎即揚雄，采以作《訓纂》篇，份份稱極盛焉。”⁸⁰西漢時代，字學雖盛，猶不免以巧說邪辭、荒謬之論解說字義。如《春秋元命苞》云：“刑字從刀從井，井以飲人，人入井爭水，陷於泉，以刀守之，割其情欲，人畏慎，以全命也，故字從刀從井也。”再如《春秋考異郵》云：“陰合於八，八合陽九，八九七十二，二為地，地主月精，月精為馬。月數十二，故馬十二月而生。人乘馬以理天下，王者駕馬，故字以王為馬頭。”⁸¹此類說解屢見於西漢時流行的緯書，劉歆痛斥當時的經師云：“往者綴學之士不思廢絕之闕，苟因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，

78 張政烺《六書古義》，《張政烺文集·文史叢考》，第146—174頁。

79 黃汝成《日知錄集釋》，蕪湖書社1994年，第959頁。

80 苗夔《說文聲讀表叙》，王先謙編《清經解續編》第四冊，第413頁。

81 趙在翰《七緯》，《齊文化叢書·文獻集成》第四冊，齊魯書社，1997年，第736、856頁。

學者罷老且不能究其一藝。”⁸² 因此，從理論上對先民造字與用字的實踐作出事實求是的總結勢在必然，則六書之象形、指事、會意、形聲、假借、轉注當是漢代人對造字之法與使用規律的理論總結，決不是倉頡之類的賢人先立了六書的名目而後依六書的准則創造、使用漢字。章太炎云：“或言六書始於保氏，殊無徵驗。《管子·輕重戊》曰：‘慮戲作九九之數以合天道。’經典九數見名，則始保氏。保氏非作九數，知亦不作六書。意者古有其實，周定其名，非倉頡時遽無六書也。”⁸³ 言造字與用字的准則，遠古已有其實，符合歷史事實，而斷周代已定象形、指事等六書之名，並無徵驗。漢代人既從先民造字與用字的實踐中總結出了六書的理論，若將其用於學中以為識字的啓蒙教學內容，最早也在漢代。為了表明六書的理論遠源有自，因《保氏》所記國子所習六藝中恰恰空有六書之名目而不記其實，於是劉歆等人就將漢代所言六書與《保氏》所言六書聯繫在了一起，實際上《保氏》所言六書與漢代字學之六書名同實異。

《禮記·學記》云：“比年入學，中年考校，一年視離經辨志。”根據萬斯大的解釋，“比年入學”是專就升入國學者而言，十五歲入大學後方有“中年考校”之事，如是五次乃為大成而足以化民易俗。⁸⁴ 以表三所列學中所習之業而論，則所謂“離經辨志”，當是針對《詩》《書》等經籍而言，是否涉及識假借、通本字也是不容回避的問題。鄭注云：“離經，斷句絕也。辨志，謂別其心意所趣鄉也。”黃以周則有進一步的闡釋：“古離經有二法：一曰句斷，一曰句絕。句斷今謂之句逗，古亦謂之句投，斷與逗、投皆音近字。句斷者，其辭於此中斷而意不絕也。句絕者，則辭意俱絕也。鄭注離訓斷絕，兼兩法言。”⁸⁵ 漢代經師於“離經”大多以“章句”稱之，如西漢《易》有施、孟、梁丘之《章句》，《書》有歐陽、大小夏侯之《章句》，《春秋》有公羊、穀梁之《章句》，東漢鄭興有《左氏章句》，鍾興有《春秋章句》，劉表有《五經章句》，蔡邕有《月令章句》等。黃侃認為，章句之旨雖在析言句讀，然而句讀並非如先儒所說，語意已完為句，語意未完為讀，讀亦句之異名，句讀連言乃複語而非有異義。⁸⁶ 就上述諸家所論而言，離經並不涉及識假借、通本字，而僅僅關乎句逗、句絕。以楚簡所見《詩經》相參，《學記》所言“離經”之“經”的文本面貌當一如楚簡，必是充滿了大量超音節字符的文本。值得注意的是，安大簡《詩經》時見在句逗之處施以點號、在句絕之處施以墨釘。文本中的點號、墨釘當是離經的標識，與《說文》釋、字所言“有所絕止、而識之”相符，據以斷定離經就是辨識句逗、句絕，有當時的實物為證，則上述諸家之說誠為不容置疑的判斷，可見所謂的識假借、通本字在先秦時並非專門之學，而是寓於《詩》《書》的誦讀與辨志之中。

82 班固《漢書·楚元王傳》，中華書局，1962年，第1970頁。

83 章太炎《文始叙例》，《章太炎全集》（七），上海人民出版社，1999年，第161頁。

84 萬斯大《禮記偶箋》，王先謙編《清經解續編》第一冊，第111頁。

85 黃以周《經說略》，王先謙編《清經解續編》第五冊，第1346頁。

86 黃侃《文心雕龍札記》，上海古籍出版社，2000年，第127—136頁。

綜上所論，在先秦時代，無論是王朝、諸侯的國學，還是孔門的私學，皆未設置過以象形、指事、會意、形聲、轉注、假借為具體內容的六書之學，幼童的識字教育寓於《詩》《書》的誦讀與辨志之中，《保氏》所言六書之學，實際是六甲之學。漢代學者將當時從先民造字、用字的實踐中總結出來的六書附會為《保氏》所言六書，不過是以今況古的推想而非歷史的真實面貌。學中受業者自幼時入學以來既不曾傳習過識假借、通本字的方法，則面對楚簡所見《詩經》之類的超音節文本，根本沒有能力將其中的聲符所諧之字、形符所代之字，假字所通之字一一正確地辨識出來而得其本字之音義，實現超音節文本的閱讀功能，則《詩經》在先秦時的傳習必不依賴於獨立的閱讀而是別有途徑與方法。

三、先秦時代《詩經》的傳習方式

楚簡所抄所引《詩經》的篇章詩句，呈現了戰國時代《詩經》的文本面貌，是目前所知最早且未經後人有意無意改動的文本，可據以推知自古流傳下來至於秦火之前的《詩經》文本中，除了許多早已廢棄的古文字外，還充斥着大量代替本字的聲符、形符、假字等不能正確傳達詩義的超音節字符，加之《詩經》文本在先秦時代的輾轉傳抄過程中不免滲透同字異構、譌字誤字、方音別字等種種變化不定的因素。因此，先秦時代的《詩經》文本並不具備基本的閱讀功能。若要實現其閱讀功能，只能借助於識假借、通本字、辨譌誤等所謂的訓詁手段。然而識假借、通本字既非當時各類學中所習科目，亦非人人可以輕易掌握的方法，前文已有詳細的論證，可見先秦時代各類詩歌的傳授並不依賴於文本的閱讀而是以口傳耳受的方式習其音讀以明了詩義。既然《詩經》的傳習是以口傳耳受的方式規範其音讀，則所傳所受必是本字之音讀。實際上，若以詩篇的本字之音讀歌之誦之，不借助訓詁手段，詩義往往已不言自明。即使後來因教學等各種社會生活的需要，以超音節字符將本是口傳耳受的詩歌書於簡策，也仍有口耳相傳的本字之音讀始終伴隨着充滿超音節字符的文本一起流傳。因此，詩歌固有的本字之音讀與後出的超音節文本相依相伴才是《詩經》自周初以來流傳不衰的真實狀況。

先秦時代各類詩歌的本字之音讀，主要通過耳濡與耳受兩條途徑深入人心。耳濡歌詩之聲所得本字之音讀，指的是在各種儀式典禮上瞽矇之類的樂官回環往復地歌唱各類詩歌而行禮者和觀禮者因受到歌聲的感染不經意之間默記於心中的音讀。耳受誦詩之聲所得本字之音讀，指的是在以詩篇施教的國學、私學中授詩者依據超音節的文本誦詩釋詩時臨時強制性地將文本中的超音節字符改為本字讀之而承學之士有意識模仿接受的音讀。若追本溯源，國學至於私學中傳習的詩篇及其本字之音讀實際上皆來源於王朝踐行的各種儀式典禮，因為瞽矇之類的樂官既在儀式典禮上歌詩行禮，亦在學中承擔詩歌的教學任務，保持了詩歌的本字之音讀一脈相承。詩歌的本字之音讀，既承載着正確傳達詩義的功能，也是

詩歌賴以傳之久遠的前提條件，無論是耳濡於禮典，還是耳受於學中，早已成爲詩歌傳習者共同遵循的準則，而充滿超音節字符的本文僅僅大略記載了詩歌的章節句式用於學中備忘而已。之所以作出上述判斷，就在於簡本《詩經》透露了文本不具備閱讀功能而可據以探討《詩經》在先秦時代的傳習方式。以往雖心知其意，苦於證據不足而難以堅人之信。下面就圍繞着本文提出的論點，綜合傳世文獻與新見材料展開論證，揭示《詩經》在先秦時代不依賴於文本的傳習方式。

自西周初期制禮作樂以來，王朝中瞽矇之類的樂官在各種儀式典禮上誦歌弦舞各類樂歌而習禮者和觀禮者耳濡其音讀韻律、默識其句式章節，是當時傳習樂歌的主要途徑與方法。《國語·周語上》記厲王時邵公言天子聽政，使“瞽獻曲”，“瞽賦，矇誦”，韋注云“無目曰瞽”，“無眸子曰矇”，“有眸子而無見曰矇”，《周禮·瞽矇》亦明言其職掌有“諷誦詩”一事，可證當時各種儀式典禮所用樂歌全憑記憶留存於瞽矇之類樂官的腦海之中，瞽矇目無所見則完全不依賴於文本。因是口傳耳受而無文本的約束，奠定了各類樂歌皆是以約定俗成的本字之音讀歌之於各種儀式典禮之上，而本字之音讀又是以雅言爲繩尺出於口吻。《風俗通義·聲音》云“雅之爲言正也”，則所謂雅言，指以王都所在之區域的語音爲正。西周王朝都於鎬京，則圍繞鎬京形成的通語就是雅言。陸志韋通過考察《詩經》的用韻、形聲字與其聲符的音讀差異，推斷在周代的西北方言中蒸部、中部皆收*-m而其他方言則收*-ŋ，侵部的主要元音是*-a-而其他方言則是*-ə-。⁸⁷其說雖非普遍接受的定論，能夠揭示周代西北方言與其他方言存在差異，猶如王國維推斷戰國時西方的秦國用籀文而東方諸國使用古文，⁸⁸仍當許爲超越前人的卓見。隨着周初各種儀式典禮上所奏樂歌的流傳，士大夫所作雅詩、采自民間的風詩等各類新的詩篇不斷被附益於最初制作的頌歌。根據《史記·孔子世家》的記載，古時流傳於世的詩歌有三千餘篇，經孔子刪定而被視爲“思無邪”的《詩經》僅保存了三百一十一首詩。鄭樵論夫子編詩云：“得詩而得聲者三百篇，則繫於風、雅、頌；得詩而不得聲者則置之，謂之逸詩，如《河水》《祈招》之類，無所繫也。”⁸⁹依此而言，孔子是以傳世之詩是否有聲相伴爲存留刪汰的標準，凡得其聲者必在存留之列而失其聲者必屬刪汰之詩，而所謂聲，不僅指諧於律呂的曲調，亦包括自古相傳的本字之音讀。

就《詩經》中的三百一十一首詩而言，儀式典禮與各類樂歌的關聯，莫顯明完備於美盛德之形容、以成功告於神明的《周頌》。爲了直觀地顯示《周頌》三十一首樂歌奏唱於儀式典禮之上的情形，綜合有關頌歌與禮典關係的研究結果，⁹⁰依詩之作時與其相關的儀式禮典列表於下，以見周初以來詩歌的傳習主要通過在儀式典禮上耳濡瞽矇之類樂官的歌

87 陸志韋《古音說略》，中華書局，1985年，第187—194頁。

88 王國維《戰國時秦用籀文六國用古文說》，《觀堂集林》第二冊，中華書局，1959年，第305—307頁。

89 鄭樵《通志》，中華書局，1995年，第884頁。

90 賈海生《周初禮樂文明實證》，中華書局，2000年，第160—228頁。

唱而得其本字之音讀。

表四、周初制禮作樂時各種儀式典禮所用樂歌

儀式典禮		周公行禮所奏樂歌	成王行禮所奏樂歌	康王行禮所奏樂歌
郊祀	南郊祭天	昊天有成命	噫嘻	
	以后稷配天	思文		
	以先王配天	天作		
	繹祭款待祭天之尸	絲衣		
烝祭			豐年、潛	
明堂之祭		我將	閔予小子、訪落、小毖、烈文、敬之	
祭於文王廟		清廟、維天之命、維清	雝	
祭於武王廟		時邁、武、酌、桓、賚、般	載見	執競
春祈社稷			載芟	
秋報社稷			良耜	
饗禮	優待二王之後		振鷺、有客	
	合樂		有瞽	
	遣助祭諸侯歸國		臣工	

表中祭於文王廟所奏《清廟》《維天之命》《維清》是表現文王武功的《象》舞所用樂歌，而祭於武王廟所奏《武》《酌》《桓》《賚》則是表現武王武功的《大武》所用樂歌，若祭祀典禮行於“祖文王而宗武王”（《禮記·祭法》）的明堂，則合《象》《大武》為一，共同表現周王朝的文治武功。⁹¹ 合觀表中儀式典禮及其所用樂歌，可據以想見以樂歌行禮時必是據本字之音讀歌之誦之，否則在場之人，無論是主祭者如周公、成王或康王，還是各地前來助祭的諸侯以及行禮、觀禮的卿大夫列士等，皆無法明了詩之大義，則西周王朝以神道設教的儀式典禮如同虛設而樂歌的教化作用亦化為烏有。陳振孫云：“古之為詩學者，多以諷誦，不專在竹帛。竹帛所傳，不過文字，而聲音不可得而傳也。”⁹² 唐順之云：“六籍皆以文傳，而詩獨以聲傳。”⁹³ 陳第云：“夫詩以聲教也。”⁹⁴ 凡此之類的論斷，都

91 賈海生《周代禮樂文明實證》，第133—159頁。

92 陳振孫《直齋書錄解題》卷三，文淵閣《四庫全書》本。

93 唐順之《荊川集·送陸訓導序》卷七，文淵閣《四庫全書》本。

94 陳第《毛詩古音攷自序》，文淵閣《四庫全書》本。

已揭示了先秦時代詩的傳習完全依賴於聲音而不關乎文本的事實。詩既是以聲傳，則傳詩之聲，除了屬於音樂範疇的曲調外，固然還包括以雅言所歌文辭的本字之音讀。惠周惕指出：“既比其音，復誦其辭，俾在位者皆知其義，所以彰先王之盛德，故曰頌。”⁹⁵ 在儀式典禮上，瞽矇之類的樂官誦歌詩之文辭而使聞者皆知其義，必是據本字之音讀歌之誦之，若據代替本字的聲符、字符、假字之音讀歌之誦之，字音與字義不相對應，則必使詩義陷於不可理喻的境地。當然，也不可否認，傳詩之聲對應的本字，未必自始至終都有完全一致的共識，不同時代、不同的人據傳詩之聲錄為文本時，不免互為異文的現象，如《左傳·襄公二十七年》引君子之言云：“‘何以恤我，我其收之’，向戌之謂乎！”楊樹達謂君子所引品評向戌的詩句實即《周頌·維天之命》所言“假以溢我，我其收之”之變文，⁹⁶《說文·言部》誡字下引作“誡以溢我”，《廣韻·七歌》誡字下引作“誡以謚我”。記錄相同的詩句而互為異文，四者之中必有一則記載體現了本字之音讀，而另外三則記載則反映了以超音節字符錄詩的現象。至於何之與假或誡、恤之與溢或謚，何者為本字，何者為假字，若心中不存左袒右護的成見，實際上頗難遽然作出明確的判斷，因為周初以來在儀式典禮上口傳《維天之命》的歌聲早已消失而無從取證以為判斷本字、假字的標準。

周公、成王、康王時所作行禮的樂歌，因制作於西周王朝的鎬京，其本字之音讀固是以所謂的雅言歌於儀式典禮之上，即使來自於各方侯國以觀時世風俗升降的十五國風，若王朝采之而用於各種儀式典禮，也必經樂師的潤飾改編以諧律呂。《左傳·襄公十四年》引《夏書》云：“適人以木鐸徇於路，官師相規，工執藝事以諫。”適人徇路的目的，文中沒有明確的說明，《漢書·食貨志》則有稍詳的記載：“孟春之月，群居者將散，行人振木鐸徇于路，以采詩，獻之大師，比其音律，以聞於天子。”相互比勘，則適人即行人，而徇路的目的則是為了采詩以觀民風。關於大師調次詩之音律，綜合《周禮·大師》及鄭注、賈疏而言，凡樂歌必使瞽矇為之，命其賢知者以為大師、小師，大師以吹律為聲，又使人作聲以合之，聽人聲與律呂之聲諧合謂之為音。鄒漢勛關於采風詩以諧律呂則有更加深入的論述：“風之以國別，別以聲耳。聲之所由別，別以土耳。天下之人，人人能為詩也。然能有其詞義而不能有其聲曲，必采之於閭巷，會之於方岳之國而以五音六律七始出內之，而其聲曲乃明。”⁹⁷ 繫於五方之土的風詩，不僅音律各有地域特點，而且詩之文辭也無不以方音出之。戴震所言“列國之音即各為正音”⁹⁸，揭示了風詩中字之音讀各有方音疆域且皆與雅言之音讀不同的歷史事實。王朝對於所采列國之風詩，無論是比其音律，還是以五音六律七始出內之，目的都是為了使聲曲諧於律呂且合於人聲，則詩中文辭的方音特點必隨之而磨滅殆盡，轉而以雅言歌唱於各種儀式典禮之上，《詩經》三百五篇非一時一地

95 惠周惕《詩說》，阮元編《清經解》第一冊，第766頁。

96 楊樹達《春秋左傳注》，中華書局，1990年，第1136頁。

97 鄒漢勛《讀書偶志》，王先謙編《清經解續編》第五冊，第785頁。

98 戴震《聲韻考》，《戴震全集》第五冊，清華大學出版社，1997年，第2281頁。

之作而韻字之分別部居若出一人之口即是有力的明證。顧炎武曾指出：“《詩》三百五篇，上自《商頌》，下逮陳靈，以十五國之遠，千數百年之久，而其音未嘗有異。帝舜之歌，皋陶之賡，箕子之陳，文王、周公之繫，無弗同者。”帝舜以來的詩歌、韻文之所以“其音未嘗有異”，當是在比其音律的過程中磨滅了方音差別而歸於一統的結果，因為顧炎武也並不否認古詩中有方音的存在：“古詩中間有一二與正音不合者。……此或出於方音之不同，今之讀者不得不改其本音而合之。雖謂之叶亦可，然特百中之一二耳。”⁹⁹恰恰是古詩中存在一二與正音不合的現象，透露了“其音未嘗有異”的詩歌都經過了樂工的潤飾改編以便於用雅言歌唱於各種儀式典禮之上。

就傳世禮書與新見楚簡的記載而言，用樂歌詩的儀式典禮尚有鄉飲酒禮、鄉射禮、燕禮、大射、投壺、祭祀、宴饗、飲至之禮等，為了便於觀察各種儀式典禮所用樂歌，依儀節儀注與樂歌的關聯列表於下，以見在儀式典禮上耳濡之樂歌並不僅僅限於《周頌》三十一首詩，還包括十五《國風》、大小《雅》、《魯頌》《商頌》以及不見於《詩經》的樂章。

表五、禮書所見儀式典禮所用樂歌

儀式典禮	所用樂歌	出處	說明		
祀天神、祭地示	雲門、咸池	《周禮·大司樂》	據鄭注，《雲門》至《大濩》分別是黃帝、堯、舜、禹、湯之樂，唯《大武》是周樂。		
祀四望、祭山川	大磬、大夏				
享先妣、享先祖	大濩、大武				
大祭祀	王出入	王夏	《周禮·大司樂》	鄭注云：“三《夏》，皆樂章名。”	
	尸出入	肆夏			
	牲出入	昭夏			
大射	王出入	王夏	《周禮·大司樂》	鄭注云：“《騶虞》，樂章名，在《召南》之卒章。”	
	節射	騶虞			
射禮	節天子射	騶虞	《周禮》之《樂師》《鍾師》《射人》、《禮記·射義》	鄭注云：“《騶虞》《采蘋》《采芣》皆樂章名，在《國風·召南》，惟《狸首》在《樂記》。”	
	節諸侯射	狸首			
	節卿大夫射	采蘋			
	節列士射	采芣			
逆暑、迎寒	豳詩	《周禮·籥章》	據鄭注，《豳詩》《豳雅》《豳頌》，皆指《豳風·七月》之詩。		
祈年于田祖	豳雅				
祭蜡	豳頌				
鄉飲酒禮	升歌	鹿鳴、四牡、皇皇者華	《儀禮·鄉飲酒禮》	據經文及鄭注、賈疏，升歌謂樂工升於堂上歌詩以為樂，笙奏謂堂下以笙吹詩而為樂，閒歌謂堂上一歌則堂下一吹，合樂謂堂上歌詩與堂下衆聲俱作；笙奏之樂歌，其辭皆亡；酒罷奏《陔》，以防失禮，其辭亦亡。	
	笙奏	南陔、白華、華黍			
	閒歌	歌			魚麗、南有嘉魚、南山有臺
		笙			由庚、崇丘、由儀
	合樂	關雎、葛覃、卷耳、鵲巢、采芣、采蘋			
	賓出	陔			

鄉射禮	合樂	關雎、葛覃、卷耳、鵲巢、采芣、采蘋	《儀禮·鄉射禮》	據鄭注，鄉射禮合樂之樂歌屬於鄉樂，分別見於《周南》《召南》，用於房中以及朝廷饗燕、鄉射飲酒。		
	節射	騶虞				
	賓出	咳				
燕禮	常燕	升歌	鹿鳴、四牡、皇皇者華	《儀禮·燕禮》	據鄭注、賈疏，常燕無以樂納賓的儀節，而盛燕則金奏《肆夏》之樂歌納賓；周公制禮作樂時，采時世之詩以為樂歌，所以通情相風切而有笙奏《南陔》等六首詩歌，後世衰微，幽、厲尤甚，禮樂之樂，稍稍廢棄，笙奏之詩歌皆亡其辭；《新宮》屬《小雅》逸篇，而《勺》即今本《周頌》中的《酌》，是告成《大武》的樂歌。	
		笙奏	南陔、白華、華黍			
		閒歌	歌	魚麗、南有嘉魚、南山有臺		
			笙	由庚、崇丘、由儀		
		歌鄉樂	關雎、葛覃、卷耳、鵲巢、采芣、采蘋			
		賓出	咳			
	盛燕	賓及庭	肆夏			
		公拜受爵	肆夏			
		升歌	鹿鳴			
		下管	新宮			
		合鄉樂				
		若舞	勺			
大射	納賓	肆夏	《儀禮·大射》	鄭注云：“《驚夏》，亦樂章也。以鍾鼓奏之，其詩今亡。此公出而言入者，射宮在郊，以將還為入。燕不《驚》者，於路寢，無出入也。”		
	公受獻	肆夏				
	娛賓	歌	鹿鳴			
		管	新宮			
	節射	貍首				
	賓出	咳				
公入	驚					
視學養老	登歌	清廟	《禮記·文王世子》	鄭注云：“《象》，周武王伐紂之樂也，以管播其聲，又為之舞，皆於堂下。”		
	下管	象				
	舞	大武				
以禘禮祀周公	升歌	清廟	《禮記·明堂位》	據鄭注、孔疏，《象》謂《周頌·武》，以管播之；《大武》是周代樂舞而屬於武舞，《大夏》是夏禹樂舞而屬於文舞；《昧》是東夷之樂，《任》是南蠻之樂。		
	下管	象				
	朱干玉戚冕而舞	大武				
	皮弁素積裼而舞	大夏				
	納蠻夷樂	昧、任				
祭祀		武宿夜	《禮記·祭統》			
大嘗、禘	升歌	清廟				
	下管	象				
	朱干玉戚舞	大武				
	八佾以舞	大夏				

兩君相見之大饗禮	升歌	清廟	《禮記·仲尼燕居》	據鄭注、孔疏，《夏》即《大夏》，《采齊》《雍》《振羽》皆樂章之名。
	下管	象、武		
	籥奏	夏		
	迎賓	采齊		
	客出	雍		
	徹俎	振羽		
投壺	節投	貍首	《禮記·投壺》	
投壺	節投	鹿鳴、貍首、鵲巢、采芣、采蘋、伐檀、白駒、騶虞、商、齊、史辟、史義、史見、史童、史諤、史賓、拾聲、叡挾	《大戴禮記·投壺》	據《禮記·樂記》，《商》是五帝之遺聲；《齊》是三代之遺聲也。《商》《齊》共有七篇。《史辟》以下八篇聲辭俱亡。閒歌三篇，不載篇名。
	閒歌	(三篇)		
飲至之禮		樂樂旨酒、輶乘、鼐、鼯、明明上帝、蟋蟀	《清華簡·耆夜》	簡文所見五首詩，皆是飲酒至於旅酬時所奏樂歌。

從表中所列天子至於列士的各種儀式典禮來看，都有以樂歌樂舞行禮的儀節儀注，呈現了“禮之所及，樂必從之；樂之所及，詩必從之”（蘇轍《詩集傳》卷十八）的面貌。儀式典禮上奏樂歌舞，以樂歌為本，以人聲為貴，所以歌詩之樂工必升於堂上而奏詩之樂器必列在堂下，《禮記·禮器》所言“歌者在上，匏竹在下，貴人聲也”即是明證。然而從表五所列儀式典禮與其關聯的各類樂歌來看，有一現象值得特別關注：凡樂工升於堂上所歌之詩皆流傳了下來而被編輯在《詩經》中，而堂下不同的樂器所奏之詩，絕大多數的文辭都全部失傳，徒有篇名見於不同的文獻。升歌有三等：天子升歌《清廟》，諸侯升歌《文王》，卿大夫升歌《鹿鳴》，諸侯上取或升歌《清廟》，卿大夫上取或升歌《文王》，皆隨儀式禮典的性質與行禮者的身份而定所用升歌之詩。《荀子·禮論》云：“《清廟》之歌，一倡而三歎也。”歌《清廟》必升於堂上而一倡三歎，可據以推知凡升歌皆是一人始倡，他人複沓，詩句章節，反復疊唱，於行禮者和觀禮者而言，無論是耳濡之曲調，還是耳濡之音讀，都已深植於記憶之中。堂下樂器所奏之詩，於行禮者和觀禮者而言，只聞其曲調之抑揚而不聞其本字之音讀，因無法據本字之音讀以明詩義，固不能深入人心。因此，儀式典禮所用之詩是否可以流傳下來，主要依賴於是否能夠聞其本字之音讀以明詩義，若失去了本字之音讀，文辭所要表達的詩義隱晦不明，導致無法傳習的結果，必不免失傳的厄運。當然，各種儀式典禮在堂下以樂器所奏之詩，尤其是笙奏之詩，或以為僅有聲曲而無文辭，朱載堉、毛奇齡、金鶚等皆有辨駁，¹⁰⁰則器奏之詩，本有文辭，禮崩樂壞，相繼失傳，仍是可以信從的論斷。《儀禮·大射》記諸侯行射禮至於以樂節射的儀節時，樂正命大師曰“奏《貍首》”，言奏而不言歌，明是器奏而非工歌，則《貍首》屬於堂下器奏之詩。其文辭雖不見於《詩經》，《禮記·射義》却保存了八句殘辭，徐養原謂《大戴禮·投壺》所載詩

句是其全篇之文。¹⁰¹ 器奏之《豳首》既有文辭，逸於《詩經》而見於記文，雖遍檢文獻僅此一例，仍可據以斷定凡器奏之詩本皆有文辭，失載的原因就在於不得其音讀而無法傳習。

據《左傳·襄公二十九年》的記載，吳國季札聘魯，請觀於周樂，魯國使樂工爲之歌《周南》以下十五《國風》以及《雅》《頌》，使舞人爲之舞《象箛》《南籥》《大武》《韶濩》《大夏》《韶箛》而季札針對樂工所歌之詩一一予以評論。¹⁰² 若樂工爲季札歌詩不用與詩義相應的本字之音讀而是用聲符、字符、假字之音讀歌之，季札必不能正確地領會詩義，更不能針對所歌之詩作出評論。季札生長於吳國，所操吳語與諸夏之語不同，孟子視南蠻爲“馯舌之人”即是明證，而聆聽魯國樂工爲之歌詩，領會詩義竟無語言障礙。因此，由季札觀樂一事，不僅可以推知各類樂歌的流傳始終都有體現雅言特點的本字之音讀相伴，而且還可證體現雅言特點的本字之音讀是當時王朝至於諸侯共同遵循的準則。鄭玄注《鄉飲酒禮》，認爲季札觀樂是國君行禮至於無算樂時的情形。鄉飲酒禮、燕禮、射禮等禮典在行禮至於脫履升坐後，亦皆有無算樂的儀節。行禮至於無算樂時，奏樂歌詩盡歡而止。以季札觀樂時所奏樂歌推之，鄉飲酒禮、燕禮、射禮等禮典至於無算樂時所奏樂歌當亦不受行禮者尊卑的限制而可以上取下就各種性質的詩篇，又可見自古流傳下來的詩歌，無論屬於《頌》還是屬於《風》或《雅》，無一不是合諸音樂舞蹈而可以用於儀式典禮的樂歌。因此，《墨子·公序》明確地說：“誦《詩》三百，弦《詩》三百，歌《詩》三百，舞《詩》三百。”根據《史記·孔子世家》的記載，“《詩》三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合於《韶》《武》《雅》《頌》”，亦可證《詩經》中的三百一十一首詩皆是可以合樂的樂歌。毛傳於《詩經·子衿》云“古者教之以詩樂，誦之歌之弦之舞之”，《鄭志》載鄭玄答張逸云“國史采衆詩明其好惡，令瞽矇歌之”，則漢代人仍然堅信《詩經》是先秦時代儀式典禮上所用樂歌。其後的歷代學者對《詩》三百篇本皆是入樂的樂章亦有論述，如朱熹謂《正小雅》是燕饗之樂歌而《正大雅》是會朝之樂歌，¹⁰³ 陳啓源有“詩篇皆樂章”之說，¹⁰⁴ 馬瑞辰立“詩入樂說”爲論，¹⁰⁵ 俞正燮以“詩入樂”爲題而有“詩不歌則不采”之言。¹⁰⁶ 隨着各種儀式典禮的反復踐行，樂官在儀式典禮上誦歌弦舞的樂歌早已深入行禮者和觀禮者的心中，即使沒有記載各類樂歌的文本，仍能長存於記憶之中，加之樂官所操之業往往以世襲爲主。因此，無論是行禮者和觀禮者耳濡於禮典的樂歌，還是各代樂官誦歌弦舞的樂歌，雖代代相傳不已，仍能保持詩之章節句式與本字之音讀始終如一。

因用於各種儀式典禮的樂歌不必與作詩之本義相謀，如鄉飲酒禮、鄉射禮、燕禮、投

101 徐養原《碩石廬經說》，王先謙編《清經解續編》第二冊，第1281—1282頁。

102 樂工爲季札歌《頌》，季札有“盛德之所同也”之評，則所歌之《頌》不僅指《周頌》，當還包括《魯頌》和《商頌》，楊伯峻已有說明，詳其《春秋左傳注》，第1165頁。

103 朱熹《詩集傳》，上海古籍出版社，1980年，第99頁。

104 陳啓源《毛詩稽古編》，阮元編《清經解》第一冊，第451頁。

105 馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，第1—2頁。

106 俞正燮《癸巳存稿》，王先謙編《清經解續編》第三冊，第1349頁。

壺禮所歌《周南》《召南》諸詩，詩之文辭與禮之性質不合，馬端臨於此有不可曉之嘆而全祖望以斷章取義爲喻，¹⁰⁷於是又以用於儀式典禮的樂歌爲學中國子所習之業，養其溫柔敦厚之性，導其喜怒哀樂之情。王朝國學至於孔門私學皆以詩施教，觀表三已不辨自明。學中傳授樂歌之篇章者，往往也是儀式典禮上職掌以樂舞行禮的職官。胡匡衷云：“古者教民之事，樂官主之。《虞書》命夔典樂教胄子，《周禮》大司樂、樂師掌教國子，《王制》樂正崇四術，立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士，又將出學，小胥、大胥、小樂正簡不帥教者以告於大樂正。是以鄉飲酒禮，賓興賢能，樂正與焉。”¹⁰⁸爲便於學中施教，將儀式典禮上所誦所歌所弦所舞之詩書於簡策，“呻其佔畢”（《禮記·學記》），以爲諷誦說理之依憑，固在情理之中。西周晚期的史惠鼎銘文中有“日就月將”一語，李學勤認爲當是引自《詩經·敬之》而不僅僅是習語的偶合。¹⁰⁹據史惠鼎銘文可以推斷儀式典禮上所用樂歌在西周時代就已陸續書於簡策，具體時間當與西周王朝始立國學以詩爲教的時間一致，而據榮仲方鼎銘文的記載，最晚在康王時西周王朝就已設立了名序的學校用於教授國子了。¹¹⁰因學中授詩者於各類詩篇本有世代相傳的本字之音讀，起初書於簡策時或取音同音近之字，或僅以字之形符代其結體繁複之本字，並不計較文本所用之字是本字還是假字，書寫詩中諸字時又或改易其偏旁，或增加義符與飾筆，呈現了相當程度的隨意性，於是本字之音讀有定而假字之音讀無方，本字之音讀與文本所用之字漸不相應，楚簡所見《詩經》文本中充滿大量聲符、形符、假字等超音節字符即是明證。

王朝立學以詩施教而由樂官職掌其事，則學中傳授的詩之音讀不僅與儀式典禮上誦歌弦舞的詩之音讀相同，而且必是與詩義相應的音讀，亦即聲符所諧、形符所代、假字所通之本字的音讀而非文本中聲符、形符、假字的音讀，否則詩義隱晦不明，甚或受聲符、形符、假字之蒙蔽而曲解詩義。《周禮·大司樂》記載了王朝學中授業的情形，其中就有以詩之音讀爲教學內容的記載。其文云：“大司樂掌成均之灋，以治建國之學政而合國之子弟焉。……以樂語教國子興、道、諷、誦、言、語。”鄭玄以來的許多學者大都專注於從名義上對興、道等可以概稱爲樂語的六種方法一一作出合理的說明與闡釋，至於樂語的六種方法與國子在學中所習何種內容的學業相關，以往的學者却没有作出明確的論述。虞萬里綜合《禮記·王制》有關學中所習之業的記載和鄭玄、秦蕙田、孫詒讓等學者的論說，揭示了樂語實際上是就傳詩習詩的方法而言，興、道是傳授詩之比喻，諷、誦爲傳授詩之誦讀，言、語則傳授詩之運用，又引張廷玉、朱軾等人之說爲證，進而斷定以興、道等六

107 馬端臨《文獻通考》上册，中華書局，1986年，第1244—1245頁；全祖望《經史問答》，阮元編《清經解》第二册，第511頁。

108 胡匡衷《儀禮釋官》，阮元編《清經解》第五册，第99頁。

109 李學勤《新出青銅器研究》，文物出版社，1990年，第123頁。

110 賈海生、蔡雨彤《榮仲方鼎銘文所見諸子之官及其職掌》，《中國文學研究》2019年第2期。

種方法傳詩習詩是西周以來形成的詩學傳統。¹¹¹ 學中以詩施教而諷誦之法須經傳授方可不失詩之正讀，以楚簡所見《詩經》文本相參，可見傳授的內容必是超出文本字符之外的音讀。學中國子以耳受於大司樂的諷誦之法習詩，不以超音節的文本為據而詩義已顯豁明白，既可據以興、導，又可用於言、語，則超出文本字符之外的音讀必是正確反映詩義而僅僅流傳於口耳之間的本字之音讀。王朝學中以詩施教、以詩造士，之所以還要傳授共同遵循的諷誦之法，就在於國子傳抄的《詩經》猶如簡本《詩經》，皆是充滿超音節字符的文本，唯有通過諷誦其本字之音讀方可明了詩義，又可證《周禮》中以樂語教國子的記載反映了歷史的真實面貌而非出於理想的虛構。

王朝學中受業的國子，除王太子外，還包括王子、群后之太子、卿大夫元士之適子以及國之俊選等。古時世官世爵，國子學成之後，受土則處於鄉遂都鄙之采地而為卿大夫，受封則為畿外諸侯而守土一方，將學中所習充滿超音節字符的詩篇文本以及耳濡於禮典、耳受於學中之與文本中超音節字符相應的本字之音讀傳播至於各地，代代相傳不已，當是情理之中的事。春秋時代，宴饗盟會，來自不同方言區域的諸侯、卿大夫賦詩，斷章取義，曲盡心志而聽者皆能領會其意，就在於都曾肄習過共同的文本和口耳相傳的音讀，可證自王朝傳入各地的詩篇始終都未失去對應於文本中超音節字符的本字之音讀。關於賦詩言志，《左傳》《國語》的記載多達二百餘例，歷代學者的研究雖已十分充分，而其真相却只能依賴於楚簡所見《詩經》方可揭而明之，姑舉一例以窺全豹。據《左傳·襄公二十七年》的記載，鄭伯在垂隴宴享趙孟，子展、伯有、子西、子產、子大叔、印段、公孫段從鄭伯侍宴，趙孟請子展等七人賦詩觀志，子展賦《草蟲》，伯有賦《鶉之賁賁》，子西賦《黍苗》，子產賦《隰桑》，子大叔賦《野有蔓草》，印段賦《蟋蟀》，公孫段賦《桑扈》，每人所賦之詩皆有志意寓於其中，而趙孟則以數語點評以揭其賦詩之意。幸運的是《草蟲》《鶉之奔奔》《蟋蟀》皆見於安大簡《詩經》而《蟋蟀》還見於清華簡《耆夜》，簡本的用字呈現了明顯的超音節特點，如安大簡《草蟲》之“陟皮南山”、《鶉之奔奔》之“人之亡良，義以為兄”、《蟋蟀》之“蟋蟀才堂，歲喬元逝”，清華簡《蟋蟀》之“蟋蟀才尚，役車元行”等，以《毛詩》相較，皮、亡、義、才、喬、尚等字在文本中皆屬超音節的字符，可據以推知《黍苗》《隰桑》《野有蔓草》《桑扈》的文本中也充斥了超音節的字符。雖然子展等七人口中所賦之詩與文本中超音節字符的音讀不同，傳達、領會詩義却必是以口中所賦之詩的本字之音讀為據，則宴享賦詩時必是臨時強制性地將皮、亡、義、才、喬、尚等超音節字符改讀為彼、無、我、在、聿、堂等表達詩義的本字之音讀，決非文本所用超音節字符的音讀，否則在場的人物不能理會詩義，甚至會因超音節字符誤解詩義，可見口耳相傳的本字之音讀早已深入人心，成為當時共同遵循的傳統。需要說明的是，《左傳》

111 虞萬里《從〈詩經〉授受、運用歷史看〈緇衣〉引〈詩〉》，《傳統中國研究集刊》第二輯，上海人民出版社，2006年，第277—279頁。

是先秦流傳下來的古文經典，其文本面貌當一如楚簡，記子展等七人所賦之詩皆出篇名，除《鶉之賁賁》今本《毛詩》作《鶉之奔奔》外，其餘皆與《毛詩》篇名相同，竟不見代替本字的超音節字符，或是後人據《毛詩》所改，既不足為怪，也不足深辨。

春秋戰國之際，禮崩樂壞，曾經不斷踐行的儀式典禮漸趨荒廢，王朝職掌以樂歌行禮、以詩篇授學的樂官散在四方。《左傳·昭公十七年》記孔子之言云：“吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信。”盧文弨不僅指出石經作“天子失官，官學在四夷”，而且還認為“所謂官學，猶今言通經者為經學，通史者為史學”。¹¹²樂官既是通樂、通詩者，則其所掌亦是官學，天子失官後，其學亦不免散在四方的命運。《論語·微子》於樂官散在四方的情形有更加具體的記載：“大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽、擊磬襄入於海。”何晏注引孔安國云：“魯哀公時，禮壞樂崩，樂人皆去。”顏師古注《漢書·古今人表》謂鄭玄以大師摯等八人為周平王時的人物，沈濤認為鄭玄之說“當亦古《論語》家相傳舊說”而孔安國之說則不知所本。¹¹³綜合《左傳》與《論語》的記載，可以斷定大師摯之類的樂官在禮崩樂壞之後曾將既歌於禮典又授於學中的各類樂歌傳入四方各地，而所傳樂歌不僅僅是文本，還包括體現雅言特點的本字之音讀。從此之後，各類詩歌的文本與音讀不再為王朝專有。《漢書·藝文志》云：“春秋之後，周道浸壞，聘問歌詠不行於列國，學詩之士逸在布衣，而賢人失志之賦作矣。”若曾經職掌以樂歌行禮、以詩篇授學的樂官沒有散在四方，寄身於學中招徒授詩，何嘗有學詩之士散在布衣的事實？因此，自古流傳下來的樂歌以及伴隨着其文本一起流傳的本字之音讀並未失傳，只不過在禮崩樂壞之後傳習方式與途徑都發生了巨大的變化而已。制禮作樂以來，各類樂歌的本字之音讀，既可耳濡於典禮又能耳受於學中，禮崩樂壞之後，傳詩習詩變為以研習文本為主而各類樂歌的本字之音讀只能耳受於學中了。

《禮記·學記》記載了禮崩樂壞之後學中習詩的情形，與前引《大司樂》所述相較，已能觀察到明顯的變化。其文云：“大學之教也，……不學博依，不能安詩。”郝敬認為此篇“有聖門默識務本、不厭不倦之意”，則其意以為《學記》是七十子後學所撰。¹¹⁴宋育仁則明確指出：“今《禮記》出淹中，漢稱為淹中古記。劉子政考訂，謂七十子後學所記也。《學記》《樂記》《坊記》《表記》特題為記，其為七十子後學所記尤明。”¹¹⁵從《學記》所述與前引《大司樂》之文來看，七十子後學所處時代，雖仍以自古流傳下來的詩歌為學中所習之業，却已由原來習其興、道、諷、誦、言、語變為以博依安詩了。關於博依，自鄭玄以至於清儒，各有解說，莫衷一是，唯輔廣之說略具啟發意義：“蓋古之學詩者，先學歌詩，使其歌依於聲律，故云博依。博謂有其聲者，清濁高下不一也。先能歌，然後

112 盧文弨《鍾山札記》，阮元編《清經解》第二冊，第825頁。

113 沈濤《論語孔注辨偽》，王先謙編《清經解續編》第三冊，第151頁。

114 郝敬《禮記通解》，《續修四庫全書》第97冊，第353頁。

115 宋育仁《學記箋證序》，《續修四庫全書》第107冊，第93頁。

能安之而求其義。”¹¹⁶ 歌詩不僅要依於聲律，而且還要能安之而求其義。若順其理路聯繫禮崩樂壞之後習詩以文本爲主的事實而言，則所謂安詩而求其義，當指安於文本中字之正讀而求其義，而正讀必是本字之音讀。若結合楚簡所見《詩經》文本就安詩始於博依而言，又可斷博依當指文本中聲符所諧、形符所代、假字所通之字雖廣博無限而必須依止於本字之一音一義，方可據本字之音讀而求得詩之意蘊而反映詩義的本字之音讀來自禮崩樂壞之後散在四方的樂官之口授。

先秦時代學中授業完全依賴於口耳相傳的情形，《管子·弟子職》有記載：“先生施教，弟子是則。溫恭自虛，所受是極。……危坐鄉師，顏色毋忤。……始誦必作，其次則已。……趨進受命，所求雖不在，必以反命。反坐復業，若有所疑，捧手問之。”《漢書·藝文志》於《孝經》類中著錄“《弟子職》一篇”，顏注引應劭曰“管仲所作，在《管子》書”。《弟子職》一文既屬於《孝經》類的著作，本又是單篇流行於世，則其作者未必一定是管仲，也許因爲被編入《管子》中，才有“管仲所作”之說。黎翔鳳云：“齊稷下之學，宣王時復盛，則其盛在宣王之前，而由初立規模以至於盛，又非旦夕所能奏功，則管子時有《弟子職》，無可疑矣。”¹¹⁷ 斷管子時有《弟子職》而不明言是管子所作，則其意或以爲作者已不可考。依黎氏所言，《弟子職》僅僅記載了稷下學中弟子所行之禮，反映了齊宣王前後稷下之學的盛況。若聯繫《禮記·文王世子》所記“大司成論說在東序，凡侍坐於大司成者，遠近間三席，可以問，終則負牆”數語而言，不僅可以推斷《弟子職》所記是自古以來王朝、諸侯學中共同遵行的禮儀規範，而且還可據以想見學中先生施教、弟子受業時口耳相傳的情形。假如學中所習之業皆有文本而文本面貌猶如安大簡《詩經》一樣充滿了超音節的字符，則“所受是極”當是就弟子必須以先生口授的本字之音讀爲準則而言；“始誦必作”不僅規定了弟子誦讀文本時必須遵守的禮儀，而且還透露了必須遵循先生示範的本字之音讀；“若有所疑，捧手問之”則當是就弟子對文本中字面之意不解請益於先生而言，自然包括聲符所諧、形符所代、假字所通之本字等內容。

實際上，上博簡《孔子詩論》最能證明學中習詩不以文本中的超音節字符爲據而別有本字之音讀在師弟間口耳相傳的事實。簡文中六次出現“孔子曰”云云，表明簡文所錄皆是孔子口傳、弟子耳受的釋詩之語，而釋詩之語又不免意有重複的現象，又表明不是出自一人之手而是不同弟子所記後被合爲一編的釋詩之作，可證學中習詩之音讀、明詩之大義完全依賴於口耳相傳的教學方法。¹¹⁸ 就簡文所錄釋詩之語而言，孔子爲弟子釋詩，或引詩

116 衛湜《禮記集說》卷八十九，文淵閣《四庫全書》本。

117 黎翔鳳《管子校注》下冊，中華書局，2004年，第1144頁。

118 需要說明的是，《孔子詩論》中的孔子，無論是歷史上的孔子，還是託名於孔子，可以暫且不予辨析，至少可以斷定是戰國中期以前傳授《詩經》的經師。另外，虞萬里根據簡文的內容以及《詩經》學史、經傳源流，認爲《孔子詩論》當更名爲《孔子詩傳》，其說頗有見地，詳其《〈孔子詩論〉應定名爲“孔子詩傳”論》，《榆枋齋學林》上冊，華東師範大學出版社，2012年，第57—86頁。

中的詩句而釋其意蘊，或摘取詩中語詞語句以爲篇名而釋全詩之主旨，可據孔子所引詩句、所摘語詞語句窺探孔門師弟所持《詩經》的文本面貌。爲便於觀察，僅將孔子引自《詩經》以爲篇名的語詞語句與《毛詩》篇名用字之異同表之如下。

表六、上博簡《孔子詩論》所見《詩經》篇名與《毛詩》篇名之異同

簡號	詩論篇名	毛詩篇名	簡號	詩論篇名	毛詩篇名	簡號	詩論篇名	毛詩篇名
5	清	清廟	10	鵠	鵠巢	25	腸腸	君子陽陽
6		烈文	10	甘棠	甘棠	25	又兔	有兔
6	昊=又城命	昊天有成命	10	綠衣	綠衣	25	大田	大田
8	十月	十月之交	10	=	燕燕	25	少明	小明
8	雨亡政	雨無正	16		葛覃	26	北白舟	邶柏舟
8	即南山	節南山	17	東方未明	東方未明	26	浴風	谷風
8	少	小旻	17	中	將仲子	26	蓼莪	蓼莪
8	少	小宛	17	湯之水	揚之水	26	有長楚	隰有萇楚
8	少	小弁	17	菜葛	采葛	27	七	蟋蟀
8	考言	巧言	18	木苽	木瓜	27	中氏	螽斯
8	伐木	伐木	18	折杜	杖杜	27	北風	北風
9	天保	天保	21	大車	無將大車	27	子立	子衿
9	諱父	祈父	21	審	湛露	28	又薺	牆有茨
9	黃	黃鳥	21	丘	宛丘	28	青	青蠅
9	=者莪	菁菁者莪	21	於差	猗嗟	29	涉秦	涉溱
9	=者芋	裳裳者華	22		鳴鳩	29	角	角枕
10	疋	關雎	22	文王	文王	29	河水	河水
10	椽木	樛木	23		鹿鳴			
10	灘	漢廣	23	兔盧	兔置			

從表中所列來看，孔子摘取詩中語詞語句以爲篇名之例，大體與《毛詩》相同。鄒漢勛總結《毛詩》命篇之例有七，“摘首句一也，摘篇中二也，加小三也，加大四也，加五也，官之異號六也，別立名七也”，同時還對表面看來的例外情況，如《潛》《武》《桓》《雨無正》《常武》之命名，作了可以入例的論證。¹¹⁹安大簡第99號簡中部書“甬九白舟”四字，下端書“九十九”三字。整理者指出，此簡是《鄘》之最後一簡，出現“白（柏）舟”二字，表明《鄘》是以《柏舟》爲首篇，由簡文所書標示，可以斷定各詩原來皆有篇名，而已標出的篇名與《毛詩》一致，又表明當時《詩經》三百篇已經編定，各篇定名也廣爲人知。¹²⁰安大簡第117號簡上部有“魏九”二字，中下部有“葛婁”二字，下端有“百十七”三字，則“葛婁”二字當亦是書於竹簡用爲篇名的標示。《孔子詩論》所述篇名，安大簡《詩經》所出篇名，皆符合《毛詩》命篇之例，可見戰國時代《詩經》各詩的命名已有約定俗成的准則。

119 鄒漢勛《讀書偶志》，王先謙編《清經解續編》第五冊，第786頁。

120 安徽大學漢字發展與應用研究中心編《安徽大學藏戰國竹簡》（一），第136頁。

從《孔子詩論》所見引自《詩經》以為篇名的語詞語句來看，字間都夾雜着聲符、字符、假字等超音節的字符，如“中”（*truŋ>trjuwng）字兩見於孔子視為篇名的語詞語句中，既可讀為“螽斯羽”之“螽”（*tuŋ>tsyuwng），也可讀為“將仲子”之“仲”（*N-truŋ-s>drjuwngH），即是顯而易見的例證之一，可據以推定孔子及其弟子手中所持《詩經》與安大簡《詩經》一樣，文本中充滿了大量代替本字的聲符、形符、假字等超音節字符。孔子為弟子闡釋詩之句意主旨時，必是臨時強制性地將文本中的聲符、形符、假字改為本字讀之，用本字之義說其在詩中的詩義，否則既無法釋詩，也無法說義。之所以作出這樣的判斷，《論語·述而》中有一則記載可以為證。其文云：“子所雅言：《詩》《書》、執禮，皆雅言也。”阮元引劉台拱之語云：“雅言者，誦《詩》讀《書》，從周之正言，不為魯之方言也。執禮者，詔相禮儀，亦以周音說禮儀也。”阮元既引其言為論，又許為“足發千古之蒙”的卓識，¹²¹可見劉氏之說當是可以信從的論斷。孔子生長於魯國，日常不能不魯語，能用雅言誦詩而雅言是“周之正言”，表明《詩經》文本的流傳始終都有口耳相傳的雅言相伴。若非如此，孔子無從習知雅言，更不能操之誦詩。前文已指出，誦詩的雅言是從周初流傳下來體現鎬京一帶語音特點的本字之音讀，則孔子以雅言誦詩，文本中的超音節字符皆被臨時強制性地改為本字而以體現地域特點的語音出於口吻，不僅是正確領會詩義的不二門法，也是其踐行“吾從周”（《論語·八佾》）的具體表現。因此，孔子據充滿超音節字符的《詩經》文本面授弟子，必是先將文本中的超音節字符所代表的本字之音讀口授弟子，然後據本字之音讀釋詩說義，因為超音節字符對應的字義與詩義不合，則臨時強制性地將文本中的超音節字符改為本字以雅言讀之，不僅體現了孔子從周之正的信念，也是其恪守的教學方法。

孔子平時既用雅言誦詩，以詩施教時口授弟子的音讀必是其誦詩的雅言，亦即體現“周之正言”特點的本字之音讀。弟子習詩亦不以文本中的超音節字符為據，而是以耳受於孔子示範的本字之音讀為圭臬，操之誦詩，詩義往往已不言自明，則來自西周樂官之口的本字之音讀不絕如縷而為孔門共同遵循的準則，伴隨着充滿超音節字符而不具備閱讀功能的《詩經》文本流傳至於本字之音讀逐漸失傳。《論語·子路》云：“誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為。”若弟子習詩不用孔子所授體現雅言特點的本字之音讀，而是拘泥於文本中超音字符的音讀，使於四方，引詩專對，聞者不能據聲會義，亦是習詩雖多而無益於事的表現。因此，孔門師弟傳詩習詩，實際上是以傳習誦詩的雅言為主。

孔門師弟在崇古觀念的支配下，視自古流傳下來的《詩經》為先聖、先賢、有德之人所作，雖然明知文本中的聲符、形符、假字等超音節字符皆有所諧、所代、所通之本字，而伴隨着文本一起流傳的本字之音讀恰恰是可以將文本中超音節字符改為本字的依據，却

121 阮元《與郝蘭皋戶部論〈爾雅〉書》，《學經室集》上冊，中華書局，1993年，第124頁。

仍然恪守文本傳統不敢將其中的超音節字符改爲本字而使其成爲可以獨立閱讀的文本。《孔子詩論》所見引自《詩經》的詩句、語詞語句仍雜有超音節的字符，或許正是崇古觀念施之於文本的結果。需要說明的是，《孔子詩論》中，除孔子所引詩句、所述篇名中雜有超音節的字符外，其餘釋詩論詩的精言萃語也雜有大量超音節的字符，並非全用本字，當是以經典爲准則形成的書寫習慣。

戰國時代，禮崩樂壞，百家爭鳴，紛紛著書，或引詩明志，或引詩證理。根據董治安的統計，《孟子》引詩 34 次，《荀子》引詩 96 次，《韓非子》引詩 5 次，《戰國策》引詩 8 次，《晏子春秋》引詩 19 次，《管子》引詩 3 次，《莊子》引詩 1 次，《呂氏春秋》引詩 14 次。¹²² 依引詩次數的多寡，可以觀察到儒家與《詩經》的關係最爲密切。以流行於戰國時代的簡本《詩經》爲參證，孔門後學及諸子百家的著述所引詩句必定亦夾雜着超音節的字符，則伴隨着文本一起流傳的本字之音讀仍不絕於耳。引《詩》明志證理，據口耳相傳的音讀書於簡策，字音與字義是否對應却因人而異。熊朋來以戰國時代的儒家文獻爲例，對當時據聲引詩的情況有所揭示：“古人嘗歌詩，故引詩者但記其音，不論其字義。以《禮記》中引詩觀之，《中庸》之‘嘉樂、憲憲’，《大學》之‘綠竹有斐’，《閒居》之‘馳其文德，協此四國’以至‘君子好仇’、‘匪革其猶’、‘彼其之子’、‘瑕不謂矣’、‘和樂且耽’、‘嵩高維嶽’、‘后稷兆祀’，字雖異而音本同。”¹²³ 其說皆是以《毛詩》爲據作出的判斷，如“嘉樂、憲憲”，《大雅·假樂》作“假樂君子，顯顯令德”，所舉其餘詩句中皆有不同於《毛詩》的異文。戰國時代，在《詩經》傳習與運用過程中產生的異文，既不涉及學派，亦不關乎家法，皆源於據口耳相傳的本字之音讀錄於簡策，或用本字，或用假字，而互爲異文的現象透露了自古以來伴隨着文本的本字之音讀仍流傳於口耳之間。

無論是禮典上耳濡之音讀，還是學中耳受之音讀，都屬於口耳相傳的本字之音讀，與文本中超音節字符的音讀並不完全一致，將口耳相傳的本字之音讀合諸不具備閱讀功能的超音節文本，猶如秉燭而求物於暗室，方可尋繹聲符、形符、假字背後隱藏的本字及其表達的詩義。因此，在《詩經》的傳習過程中，始終都有口耳相傳的本字之音讀伴隨着超音節的文本一起流傳。

四、結語

判斷楚簡所抄所引《詩經》的價值，不在於其文本呈現的異文是否有益於校勘，也不在於簡本《詩經》是否可以替代傳誦數千年之久的《毛詩》，而在於通過對其文本性質及

122 董治安《先秦文獻與先秦文學》，齊魯書社，1994年，第64—88頁。

123 熊朋來《經說》，納蘭性德編著《通志堂經解》第十六冊，江蘇廣陵書局刻印社，1996年，第629頁。

相關問題的辨析是否可以獲得新的認知。

第一、先秦時代隨時以風詩、雅詩附益於周初儀式典禮所奏頌歌而最終被刪定為三百篇的《詩經》，本皆是以口耳相傳的方式流傳於世，後因教學等需要書於簡策時，因有歷代口耳相傳的本字之音讀為共同遵循的準則，就僅以聲符、形符、假字記錄了口傳詩歌的基本形態，並不計較文本所用之字是否是與詩義相應的本字，加之口耳相傳的詩歌中混雜的方音方言未必皆能以文字形諸簡策，不得已只能以音近、形似等超音節的字符記其大概而已，楚簡所抄所引《詩經》即是最有力的證據。以大量超音節字符記錄的《詩經》，不僅表明其文本不具備基本的閱讀功能，因為字面之字的音義與歌詩所呼本字之音義不相對應，而且還透露了口耳相傳的本字之音讀始終伴隨着充滿超音節字符的文本一起流傳於世的事實。若因時勢變化等各種複雜的原因，曾經傳習流行的詩歌一旦完全失去了口耳相傳的本字之音讀，徒有充滿超音節字符的文本見存於世，導致的結果必然是因為無法傳習而成為歷史的遺物。清華簡《耆夜》中除《蟋蟀》之外的四首詩，《周公之琴舞》中除《敬之》之外的十首詩，既不見於《毛詩》、三家《詩》，亦不見於先秦文獻的引用，就是最有力的例證，猶如孔壁所出《古文尚書》，因無口耳相傳的師說，無從得其本字之音讀，最終不免因無法傳習而永遠消失在歷史的長河之中一樣，可見在《詩經》的傳習流傳過程中，口耳相傳的本字之音讀遠比充滿超音節字符的文本更加重要，是《詩經》賴以從周初流傳下來的主要方法與途徑。

第二、《詩經》最初書於簡策時，因文本中充滿了大量聲符、字符、假字等超音節的字符而使文本失去了基本的閱讀功能，持之用於學中施教，自然離不開以口耳相傳的本字之音讀為主要的教學內容。然而隨着時間的推移、風氣的轉換、禮樂的崩壞、方言的影響，有些本字之音讀不免失傳或漸趨模糊，對於文本中失去本字之音讀的超音節字符，在輾轉傳抄的過程中，不同的傳抄者因溺於所聞、囿於方音、拘於字形往往有不同的體認結果，以為超音節字符代替的本字是甲便以甲字書之，以為是乙便以乙字書之，加之不同的傳抄者有不同的用字習慣而不免以同義之字換讀本字，甚或有信口妄呼文本中超音節字符而以譌謬之字書於簡策的現象，於是就出現了異文互見的各種文本，郭店簡、上博簡《緇衣》所引同一首詩的詩句用字截然不同就是明證。即使《詩經》自古流傳下來的本字之音讀沒有失傳，學中師弟之間以口耳相傳的方式傳習《詩經》，弟子據授詩者所誦本字之音讀錄為備忘的文本，也仍然難免異文互見的現象。鄭玄對此有明確的論述：“其始書之也，倉卒無其字，或以音類比方假借為之，趣於近之而已。受之者非一邦之人，人用其鄉，同言異字，同字異言，於茲遂生矣。”¹²⁴所謂“其始書之也”，並非指最初以超音節字符書寫《詩經》文本，而是指授詩者在學中面授弟子口傳本字時，來自不同地方的弟子據音錄詩，倉卒之間不以本字書寫師之所誦，而是臨時以約定俗成的假字或己之方音方言書之，同樣也

124 鄭玄之說，見陸德明《經典釋文序》，中華書局，1983年，第2頁。

會產生各種不同的異文。因此，自《詩經》書於簡策之日起，其文本就始終處於變化不定而不斷產生各種異文的狀態。

第三、今傳《毛詩》是先秦時代用古文書寫的經典，其文本的原始面貌當一如楚簡所抄所引《詩經》，充滿了聲符、形符、假字等超音節的字符。通檢《毛詩》全部詩作，仍可見許多聲符、假字留存於文本之中。如《魏風·葛屨》云：“糾糾葛屨，可以履霜。摻摻女手，可以縫裳。”經文兩可字在詩中之義，毛傳、鄭箋有不同的理解。俞樾指出：“傳義但言葛屨之不可履霜，女之不可縫裳，竝無可以履霜、可以縫裳之說。疑經文兩可字當作何字，古可、何字通用。襄十年《左傳》：‘下而無直，則何謂正矣。’《釋文》曰：‘何，或作可。’昭八年《傳》：‘若何弔也。’《釋文》曰：‘何，本或作可。’《石鼓文》：‘其魚佳可。’佳可即維何也。此古文以可爲何之證。……至鄭君作箋曰‘魏俗至冬，猶謂葛屨可以履霜’，則已不知可字爲何字古文矣。”¹²⁵簡本《詩經》中，“可”字作爲聲符，既可諧其聲讀爲“何”，亦可諧其聲讀爲“猗”，前文已有董理。俞樾讀《葛屨》中的兩“可”字爲“何”，詩義曉暢明白，又有簡本爲證，其說固可信從，則詩中兩“可”字當是自古遺留在文本中的超音節字符，而始終伴隨着文本一起流傳於口耳之間的音讀，對應的本字不是“可”字而是“何”字。雖然《毛詩》與簡本《詩經》皆是以先秦古文書寫的文本，相互比勘，不難發現《毛詩》中既不見難以辨識的古文僻字，亦不見代替本字的形符，而與詩義不相對應的聲符、假字又遠遠少於簡本《詩經》所見超音節字符。因此，以簡本《詩經》爲參照，可以斷定《毛詩》系統的文本在先秦時代的流傳過程中，夾雜在文本中的超音節字符不斷被改爲本字，逐漸實現了文本的閱讀功能，甚至不排除文本中還雜有漢代人由古文轉寫爲隸書的過程中改定的文字。

第四、三家《詩》屬於今文，《毛詩》屬於古文，相互參校，字多不同。如《毛詩·芄蘭》之“能不我甲”，毛傳云“甲，狎也”，《韓詩》作“能不我狎”（《釋文》）；《毛詩·小旻》之“是用不集”，毛傳云“集，就也”，《韓詩》作“是用不就”（《韓詩外傳》卷六）；《毛詩·大明》之“倪天之妹”，毛傳云“倪，磬也”，《韓詩》作“磬天之妹”（《釋文》）；《毛詩·采蘋》之“于以湘之”，湘爲假借字而《魯詩》用本字蕩（漢石經）；《毛詩·綠衣》之“曷維其亡”，亡爲假借字而《魯詩》用本字忘（漢石經）；《毛詩·正月》之“憂心愈愈”，愈爲假借字而《魯詩》用本字瘳（漢石經）。臧琳指出：“古文多假借，故作《詁訓傳》者以正字釋之，若今文則經直作正字。”¹²⁶三家《詩》既用本字，讀本字之音，用本字之義，詩義已不言自明，不必乞靈於訓詁，而《毛詩》多用假字當是承襲了與簡本《詩經》相仿佛的古文文本的形態，以致於不借助於訓詁就不明詩義。三家《詩》多用本字，當是據歷代口耳相傳的本字之音讀寫定的文本，不假訓釋詩義已明白曉暢。毛

125 俞樾《春在堂全書》第一冊，鳳凰出版社影印清同治至光緒間刻本，2010年，第136頁。

126 臧琳《經義雜記》，阮元編《清經解》第一冊，第831頁。

傳既訓本文中的甲、集、倪爲狎、就、磬，明是改讀假字爲本字，可證毛傳的作者亦曾耳聞過自古流傳下來的本字之音讀，否則改讀的本字未必能與三家《詩》保持一致。鄭樵云：“當漢之初，去三代未遠，雖經生學者不識詩，而太樂氏以聲歌肄業，往往仲尼三百篇，瞽史之徒例能歌也。奈義理之說既勝，則聲歌之學日微。”¹²⁷ 因此，綜合三家《詩》殘存的文字以及毛傳的訓釋，又可推知自周初以來歷代口耳相傳的《詩經》本字之音讀並未失傳，一直在傳習者的口耳之間流傳，至到《毛詩》取代三家《詩》而專以章句、訓詁、義理說詩之後方才逐漸全部失傳。

127 鄭樵《通志》，第883頁。

锦衣华服，时尚中国： 中国传统服饰的文化遗产与价值构建

贾玺增

清华大学美术学院

中国是世界四大文明古国之一，辉煌灿烂的中华文明兼容并蓄、与时俱进，是世界上唯一不曾间断的、历久弥新的、可持续发展的伟大文明，为人类的发展作出了巨大贡献。

中国传统服饰文化既是华夏文明的重要组成部分，也是世界文化宝库中的一颗璀璨明珠。它产生于中国各族人民数千年长期的生产实践和社会活动，蕴含着中国人尊重自然、“天人合一”的生存理念，汇集着普通民众对美好生活的良好希冀，凝聚着诸子百家的哲学思想，体现了农耕文化与游牧文化的碰撞和融合。其结构式样、缝制工艺、面料图案、审美均具有独特的文化遗产与价值构建。

中国古代服饰是在一个相对封闭的大陆型地理环境中形成和发展的，东面和南面濒临太平洋，西北有漫漫戈壁和一望无际的大草原，西南耸立着世界屋脊青藏高原。这使得中国古代服饰远离世界其他服饰文化，以“自我”为中心，在吸收其他文化的同时，沿着自己的方向独立发展，自始至终都保持着与众不同的文化和品味。

就整体环境而言，中国属于季风性气候类型：冬天寒冷，服装密闭包裹；夏天暑热闷湿，服装宽松轻薄；春秋温度适中，服装形态自由。正是这种春夏秋冬，一年四季各有不同的气候特点，塑造了中国传统服装的前开前合、多层着装的服装形态和“交领右衽”、“直领对襟”的衣襟结构。前者两侧衣襟作“又”字形重叠相掩，其衣襟的叠压方向体现了中国传统文化中“以右为上”“尊右卑左”的观念；后者衣襟为直线，竖垂于胸前。二者组合在一起，具有闭合性好、穿脱方便、富裕层次等优点。这是季风性气候最适合的着装形式。人们可以通过服装的叠加与叠减，实现对身体温度的调节。

中华文明的发源地——黄河、长江流域的水系、土地、气候等自然环境，为华夏祖先的农业生产提供了得天独厚的条件。由农耕生活发展而来的“天人合一”的观念，使中国古代服饰具有师法自然、人随天道的品格特点。中国先民通过服装的色彩、纹样、造型等内容与天时、地理、人事之间建立联系，从而在心理上形成“天人感应”的意识。这促成中国古代服饰追求外在形象与内在精神、形式之美与内容之善的协调与统一，也使得中国古代服饰不仅具有珠玉璀璨、文采缤纷的外在之美，还具有表德劝善、文以载道的深厚文

化内涵。同时，中国先民通过“四季花”与“节令物”等应景服饰文化进行情景模拟，构建出一幅生动和谐、时节有序、内外融合的“新世界”，体现了华夏民族的浪漫情怀和充满智慧的文化想象力，也反映了中国先民在历史演变过程中的主动积极的参与意识。

在中国传统服饰文化中，最应引起重视却又往往被忽视的是手工技艺。现如今，机械化生产所带来的丰裕产品，使我们的感官迷失于“快消费”之中，而那些通过数千年“手工制物”所积淀的精湛技艺才是我们民族的真正遗产。对于“手工技艺”的迷恋与执着，恰恰是中华服饰数千年传承、延续的命脉。

在大约距今四五万年前，也就是考古学的旧石器时代晚期，刚刚从直立猿人演化接近到现代人的华夏祖先已开始使用磨制和穿孔技术，将骨、角、牙等天然材料加工成简单却精致的服饰用品。在山顶洞实物考古中出土的一枚长约8.2厘米的骨针，最粗处直径为3.1毫米，针孔直径仅为1毫米。其形态与我们今天用的钢针所差无几。制作这枚骨针，要经过劈割骨条、刮削针身、磨制针锋、挖穿针眼等多道工序。这个时期出土实物中最引人注目的还有用动物骨骼磨制成的扁珠串饰。在陕西临潼姜寨一少女墓出土了一串用8721颗细骨珠制成的串饰（图1）。它是用兽骨磨制穿孔、分切而成，粗细相当，并按照一定规则大小相间串连，长可达16米，可反复围绕颈、臂及腰部。中国先民用石器磨制、切锯骨片，是一件极其费时费力而又细致的工作。虽然这些饰品的材质寻常且简单，但它传递给我们的是无限的情感和热情，这是工业化生产所不可能具有的要素。

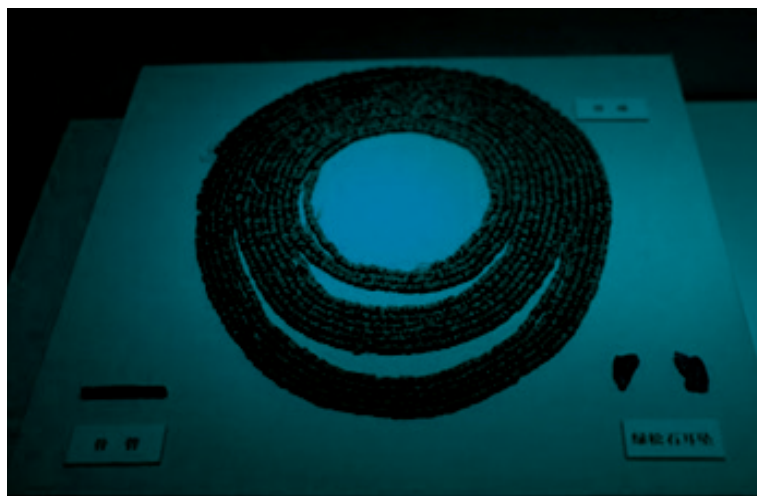


图1 陕西临潼姜寨一少女墓8721颗细骨珠串饰

在原始织机出现之前，中国先民最先采用“纴麻索缕，手经指挂”的形式进行面料生产。手工编织是中国服饰文化中颇具特色的技艺种类。在四川广汉三星青铜立人像身上从右肩至左腋处斜挎着一条精美的组带（图2）。其结构之复杂程度让今人不可想象，它

早于日本所见实物千余年。笔者在 2009 年参加韩国首尔举行的国际会议上与一位专门研究组纽技艺的日本学者小村真理交流时，当她看到三星堆人像上的组纽资料时，惊叹不已。从汉代起，组带（绶）已成为一种制度，地位越高，组带越长、越密，图案、颜色越繁丽。在新疆尼雅出土了一条组带，每 1 厘米宽度平均约为 38.4 根线，在 25 厘米宽度间约有 960 根线，精美至极。当前，我国织造组纽的技艺几近失传，但在韩国首尔还可见到国家支持的专门以织造组纽为业的女艺人。这是一种师徒相传的手艺，非十年、八年不可掌握。

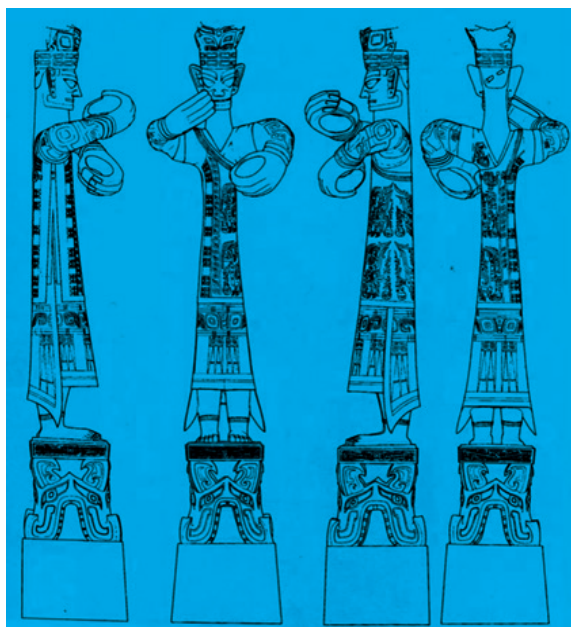


图2 四川广汉三星青铜立人像

中国是丝绸的发源地。栽桑、养蚕、纺丝、织造丝绸是中国先民的伟大发明。中国丝绸种类多，织造技术高超，图案花纹精美，中华服饰文明形成与发展都是在此基础上形成。据考古发现，我国早在 4700 多年前就有了丝织品。商代甲骨文中有关桑、蚕、丝、帛，以及从“糸”等与蚕丝有关的文字达 100 多个。蚕在中国古代被认为是具有神性的大富之虫，用蚕丝织造的丝绸也是“以养生送死，以事鬼神上帝”（《礼记·礼运》）的神物。丝绸的输出与传播为中华文明赢得了永久的世界声誉。通过车马人力开辟的“丝绸之路”，在交通极不发达的古代堪称奇迹。工业革命来临之前，中国贸易占有很大的优势，外销丝绸为中华民族赚取、积累了极其巨大的财富。

丝绸的发展得益于先进的织机技术。早在殷商时期，中国先民已经使用提花装置进行纺织。周代统治者更是设立了主管纺织品的官职，负责纺织品的生产和征收事宜。春秋战国时期，丝织品种不仅丰富且图案复杂。江陵马山一号楚墓出土凤鸟花卉纹绣浅黄绢面绵袍衣领外侧的纬花车马人物驰猎猛兽纹绶就是一例，纹样上行的菱形图案为二人乘战车追

逐猎物。车上后部为一跽坐御者，穿钴兰色衣，系红棕色腰带，头戴兜鍪，手前伸，作驾马状。车前立乘一人，穿土黄色衣，右手持弓，左手作放箭状。车后立有旗杆，上挂向后飘动的旌旗。左上方有象征山丘的菱形纹。山前有奔鹿，箭矢掠过，仓惶逃命。鹿后有一兽，倒卧在地。下行图案是武士搏兽图。武士头戴长尾兜鍪，一手执盾，一手执长剑，正与一只斑斓猛虎搏斗。在带宽不足7厘米的方寸间织出，上下两行的图案相互呼应、气氛紧张热烈、场面广阔、细节充分，描绘出古代田射捕猎的大场面（图3）。¹

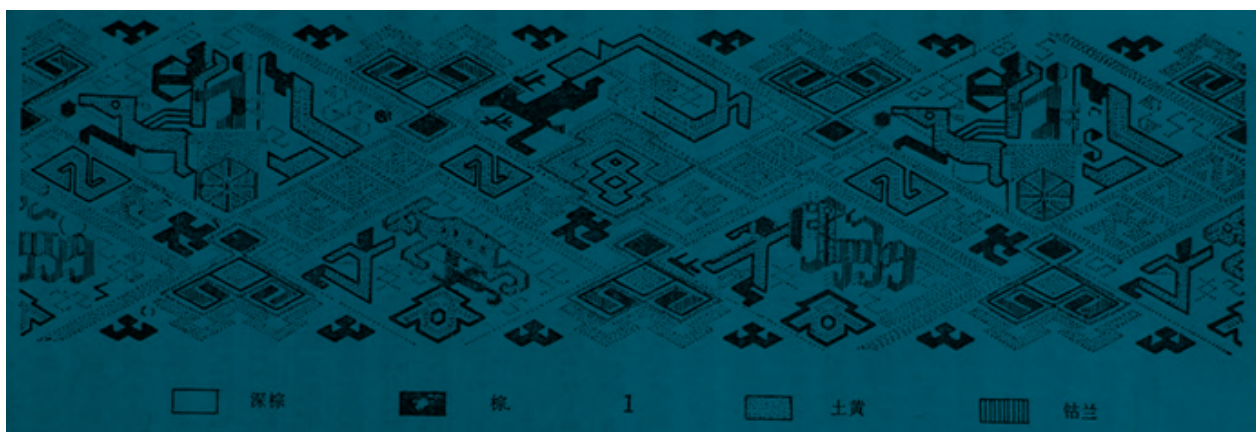


图3 N10领外缘纬花车马人物驰猎猛兽纹

西汉时，政府在陈留郡襄邑（今河南睢县）和齐郡临淄（今山东淄博）两地设有规模庞大的专供宫廷使用的官营丝织作坊。此时出现了斜织机、多综多蹻花织机、束综提花机、罗织机、立织机等。其中的束综提花机是提花工艺一次大的飞跃，它提高了提花机的工作能力，为花纹大型化、复杂化开辟了广阔道路。在西汉帛画和汉画像石中有织布、纺纱和调丝操作的图像，展现了纺织生产的生动情景。长沙马王堆汉墓出土的文物中，有保存完好的绢、纱、绮、锦、麻布等织品。其中的素纱单衣仅重49克（图4）。至清代的北京织局、江宁织造局、苏州织造局、杭州织造局，将中国丝绸生产技术推向顶峰。在各具特色的宋锦、蜀锦、云锦、缂丝等无数名品中所蕴含、凝结的是中华民族的心血与智慧，甚至纺织业被中外学者共识为代表中国科技史研究的重项。

在古代中国纺织技术中，还有一种以黄金为材料的织金技术。织金又称织金锦，是把金线织入丝绸而显花的工艺。一般以为，文献中有关中国织金工艺的最早记载，是隋开皇时（581～604年）何稠所制的“金线锦袍”。²唐代的织金织物已在出土实物中得到了证实。唐诗中有“劝君莫惜金缕衣”和“钺金孔雀银麒麟”的诗句，说明当时的织金锦和金（银）



图4 长沙马王堆汉墓出土素纱单衣

线刺绣的服饰是十分名贵的。宋代著作中记载女真族崇尚以织金锦作服饰，他们常常向宋朝索取大批织金锦，每次数量达 150 至 200 匹。1988 年在黑龙江省阿城县发掘的金代墓葬中，出土有云鹤金妆花锦袍（图 5）、双鸾朵梅织金锦衣、折梅织金锦裙等。在历经宋、元、明、清的长期发展和传承，金线的制作工序极为复杂，前后经过做胶（也称做粉）、打纸、揲金、担金、熏金、研金、切金、做芯线、搓线、摇线等十几道工序。这其中许多工艺靠师徒相传、口授心传，许多秘诀要领都是靠制作过程中口口相传才能领会，靠手把手地实践操作才能掌握这一技艺。³



图5 黑龙江省阿城金墓出土云鹤金妆花锦袍

依附于纺织材料的是刺绣技艺。这更是需要耐心和专注力的一项传统技艺。原始社会

时人们用纹身、纹面等方式美化生活，后人用针将线反复穿绕面料形成纹样的装饰工艺精巧绚丽，承载着厚重的传统文化与民族精神。在陕西宝鸡茹家庄西周（弓+魚）伯墓发现了锁绣辫子股刺绣残痕。至战国时刺绣工艺日趋完善，湖南江陵马山1号楚墓出土了很多有满地刺绣的精美纺织品和服装。制作成匹满地花纹的绣品，不仅需要长年累月的时间和纯熟灵活的技巧，而且需要聪明的艺术悟性和毅力。至汉代，刺绣技艺则开始融入了艺术。湖南长沙马王堆1号西汉墓出土纹样题材以变体云纹为主，也有由龙头、凤头与变体云纹连成一体的云中龙、凤，还有变体燕子纹⁴（图6）、植物纹、茱萸纹、几何方棋纹等。笔者曾在凤凰古城一个专营文物的小店里看过一些明代绣片，其精美程度非亲眼所见不能感受。在与店主交谈时，我们的共识是“这些绣片价值不菲，但如果现代绣品也能有这么好的绣工，同样能有这样高昂的价格。”其实，那个年代的绣工从小耳闻目染，终身劳作不变。刺绣对于她们而言，不仅是一项工作，还是妇德的标准，更承载了人生的幸福。这诸多因素结合在一起，便使刺绣成为了一种信仰，绝非现代人能比。

图6 长沙马王堆汉墓出土烟色绢地信期绣残片



除了纺织、刺绣等技艺，更令人称道的是华夏先民对于服装裁剪技术的全面掌握与高超运用。在江陵马山楚墓出土素纱绵袍的腰部和背部各有一处省道结构。中国古人通过这两处“收省”，一方面使上衣形成15度“落肩”，既方便人体运动，又更接近人体自然姿态；另一方面，在收缩腰部的同时，等于相对扩大了胸围量。其非常合乎人体特征和运动规律的“设计”，表现出古代楚人的高超智慧和精妙的制衣技巧（图7）。⁵它比起西方中世纪末期（13—14世纪）才开始使用省道技术领先了1500余年左右。再考察河北满城汉墓出土的金缕玉衣的袖笼造型，与我们今天西装袖的造型极其相似，由此可知我国古人在汉代

4 因为燕子是候鸟，年年按期南迁，信期而返，因而绣有这种变形的燕子的绣品被称作“信期绣”。

5 贾玺增、李当歧：江陵马山一号楚墓上下连属式服装结构研究[J]，《装饰》2011（3），215期，第77-81页。

就已经掌握了高超的人体三维包装技术。

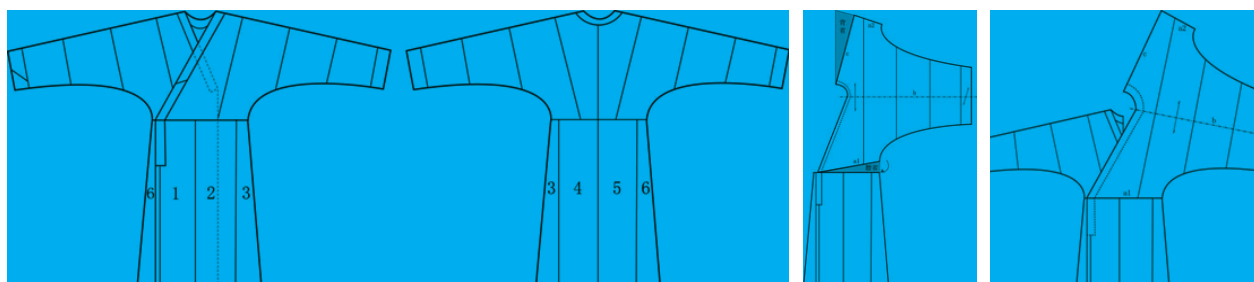


图7 江陵马山楚墓出土素纱绵袍实物及剪裁结构图

出于机能性考虑，中国人会在袍服的后部或两侧开衩，史称“缺胯袍”。通过对古代绘画作品和缺胯袍实物分析，可知中国先民在保持服装外形端庄的同时，仍不失实用功能的处理技巧。出于骑射的需要，元代先民还创造了在腰部横断，下裳施加褶裥的裙袍一体式服装，史称“腰线袍”（图8）。辫线袍上身紧窄合体，下摆宽松，腰间密褶，在整体外观上呈现出松紧有致、疏密相间的节奏感。这种形制与游牧民族的马背生活和谐统一。上紧使人在骑马时手臂灵活自由，下身宽松则易于骑乘。它是“缺胯袍”式样之外，赋予服饰机能性的又一种新形式。



图8 元代暗花绫腰线袍

元代以后，尽管明朝政府曾下诏：“衣冠如唐制”，试图恢复汉族服饰礼仪，但辫线袍不仅没有随着朝代的更替而被淘汰掉，反而对后世服装式样产生了深远的影响。其式样如旋子、程子衣，以及两旁缀摆、交领或圆领大袖的直裾。元代膝襴的装饰形式亦被明人保留了下来。至清代，辫线袍演变成上衣下裳的袍裙式服装结构的清皇帝朝袍。它从最初产生于实用功能的需要，在被符号化定型之后，最终成为一种附加于服饰之上的文化象征。

如果服装可以反映文化，那当以“深衣”为典型。据儒家典籍记载，中国人出于尊古和文化象征的需要，创制了上下分裁的一体式深衣，还从文化、伦理的角度赋予了它公平（下摆齐平如秤锤和秤杆，象征公平）、正直（衣背中缝线垂直，象征正直）、礼让（衣袖作圆形以与圆规相应，象征举手行揖）、无私（衣领如同矩形与正方相应，象征公正无私），甚至是天地乾坤、日月轮回（下裳用6幅，共裁12片，以应一年十二月）的诸多象征也纳入其中（图9）。其实，就实际情况看，分片裁剪只是与当时的布料幅宽有关。据西周《九府圜法》记载“布帛广二尺二寸为幅”。按周代1尺约等于今天23厘米换算，当时布幅宽度为50.6厘米。那时，如马山楚墓，袍服袖展长者达345厘米，短者也有158厘米。故此，将几幅衣片拼合就成为解决面料幅宽不足的唯一办法。此例可证我们祖先将技术局限转变成文化理由的周旋与智慧。⁶

6 贾玺增、李当歧：江陵马山一号楚墓上下连属式服装结构研究[J]，《装饰》2011（3），215期，第77-81页。

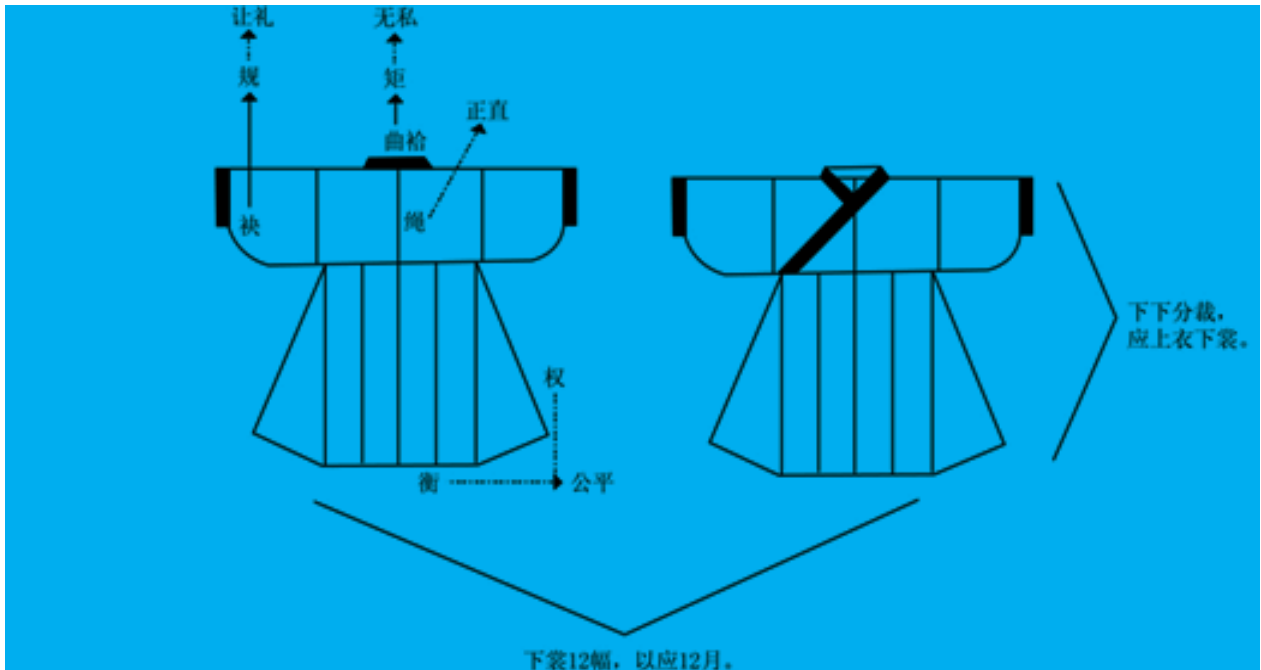


图9儒家典籍中记载的深衣文化内涵（贾玺增绘制）

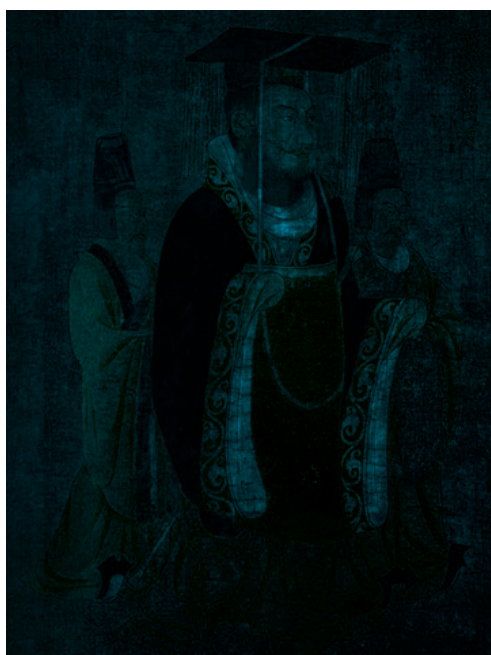
在人类社会中，每一种独特的服饰文化都有自己赖以滋生的地理环境和成长、发展的社会环境。前者决定着中西方服饰文化的基本形态，后者又将中西方服饰文化推向了各不相同的发展方向。

由农耕文明发展而来的“天人合一”的观念，使中国传统服饰具有了“师法自然、人随天道”的理想内涵。中国先民通过服饰与时、地理、人事之间建立相对应的联系，从而最终在心理上形成一种天人感应的意识。在汉代已经有了根据季节选择服装色彩的“五时色”制度。同样，清代皇帝朝服的色彩也需根据穿用场合和时间有所区别，即日常时用黄色，祈谷时用蓝色，祭日时用红色，祭月时用月色。此外，中国传统服饰中还有对应自然景物变化的“四季花”和“节令物”装饰风俗。中国先民通过拟物象形的服饰元素进行情景设定，构建出来生动和谐、时节有序、内外融合的“新世界”，这体现了华夏民族的浪漫情怀和充满智慧的文化想象力，也反应了中国先民在历史演变过程中的主动积极的参与意识。

最后也是最重要的是，中国古代农业生产方式形成的祭祀文化和血缘宗法制度，深刻地影响了中国传统服饰礼仪制度的形成，即文章开头所提“衣冠礼仪之邦”。中国是世界上所存历史文献数量最为巨大、丰富和悠久的国家。在这些文献典籍中，保存着惊人数量的有关服饰方面的文化记载。殷商之后，随着封建社会的形成，冠服制度逐渐被纳入“礼治”范畴，贵族男子的六冕（图 10）和四弁以及贵族女性的六服制度使帝王后妃、公卿百官的衣冠服制趋于详备。周王服装从制丝到最终穿着，要经过 20 多道严格的管理程序。在经历汉代、唐代、宋代、明代的补充和丰富后，直至清代，中国服饰形成了一套缜密、

繁缛、严谨的礼仪体系。处于社会中的人，被井然有序地安置于由冕旒、纹章、绶带制度所交织而成的礼仪等级中。人们只能根据自己的身份和穿用的场合选择与自身相对应的服饰，服装表现了在中国传统等级社会中人们之间相互协调与制约的复杂关系，充分体现了中国人升降周旋、揖让进退与“唯礼是尚”的高度智慧和理想追求。

图10 传唐代阎立本绘《历代帝王图》中身穿冕服的汉光武帝刘秀像



二十世纪后，随着西方文明的传播与扩张，西方服装体系成为世界服饰潮流的主宰者。无论我们接受与否，在人类服装的“国际化”时代，那些经历数千年积累的中华传统服饰文明，正随着生活方式的转变漫漫地从我们的现实生活中消失。但在物质文明极大丰富的今天，对于中国传统服饰文化的继承与弘扬，不仅可以进一步加强民族凝聚力和自尊心，增强国人的文化归属与认同感，还有利于将中国古代服饰文明转化为宝贵的精神和物质财富，使其服务于今人。

研读马克思主义经典，总结中华文明规律

江林昌

1938年，毛泽东在《中国共产党在民族战争中的地位》中指出：“马克思主义必须和我国的具体特点相结合，并通过一定的民族形式才能实现。”1982年，邓小平在《党的十二大开幕词》继续强调：“把马克思主义的普遍真理同我国的具体实际结合起来，走自己的道路，建设有中国特色的社会主义”。2021年7月1日，习近平总书记在庆祝中国共产党成立100周年大会上的讲话，发展了毛泽东思想、邓小平理论，把马克思主义中国化的“一个相结合”拓展为“两个相结合”：

坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、同中华优秀传统文化相结合。

这是对马克思主义中国化基本思想的进一步丰富和创新性发展，是习近平新时代中国特色社会主义思想的重要内涵，对于“继续发展当代中国马克思主义、二十一世纪马克思主义”，具有重要意义。

如何使马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，这是一个重大的时代课题，需要广大哲学社会科学工作者创新方法、潜心研究、提供答案。党的“十八大报告”与“十九大报告”都明确指出：“中国特色社会主义文化，源自于中华民族五千多年文明历史所孕育的中华优秀传统文化。”也就是说，中华文明是产生中华文化的背景基础。因此，坚持马克思主义基本原理与中华文化的结合，也就是与中华文明的结合。

一、研读马克思主义经典著作，把握马克思主义基本原理

坚持“两个相结合”，首先需要准确理解什么是马克思主义的基本原理。而要做到这一点并不容易。恩格斯1890年9月21日《致约·布洛赫》的信中曾担心：“可惜人们往往认为，只要掌握了主要原理，而且还不总是掌握得正确，那就算已经充分理解了新理论，并且立刻就能够应用它了。在这方面，我是可以责备许多最新的‘马克思主义者’的。这的确也引起过惊人混乱。”马克思主义基本原理博大精深，其丰富多彩的内容，体现在马克思、恩格斯的一系列著作之中。因此，我们必须认真研究马克思主义经典著作，而不是到一般的教科书上去照搬照抄。正如恩格斯在该信中所教导：“我请你根据原著来研究这

个理论，而不是根据第二手材料来进行研究。”恩格斯还举例指出，马克思主义的历史唯物主义就“十分突出”地体现在他的《路易·波拿巴的雾月十八》和《资本论》中；“其次，我也可以向你指出我的《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。我在这两部书里对历史唯物主义作了就我所知是目前最为详尽的阐述。”由此可见，研究马克思主义的经典著作是多么重要，这是准确把握马克思主义基本原理的前提基础。那么，又如何研读马克思主义的经典著作呢？这又是一个需要进一步讨论的问题。如下两点体会，可供参考。

其一，以问题为导向，将马克思、恩格斯就某一原理在不同经典著作中的不同层面的论述贯穿起来，作综合理解，从而获得全面的把握。

例如，马克思在《〈政治经济学批判〉导言》《资本论》《路易·波拿巴的雾月十八》，恩格斯在《反杜林论》《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，以及马恩合作的《德意志意识形态》里，系统阐释了他们的历史唯物主义，提出了著名的“生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑”的基本原理。到1890年，马克思去世十年之后，恩格斯还在《致约·布洛赫》的信中继续强调：“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活中的生产和再生产。无论马克思和我，都从来没有肯定过比这更多的东西。”

但是，到1893年，恩格斯在《致弗·梅林》的信中，对这一基本原理作了修订说明：“被忽略的还有一点。这一点在马克思和我的著作中通常也强调得不够。在这方面我们两人都有同样的过错。这就是说，我们最初是把重点放在从作为基础的经济事实中探索出政治观念、法权观念和其他思想观念；以及由这些观念所制约的行动，而当时是应该这样做的。但是，我们这样做的时候，为了内容而忽略了形式方面，即这些观念是由什么样的方式和方法产生的。”接着，恩格斯对思想文化的历史发展连续性问题作出了深刻阐述：

历史思想家在每一科学部门中，都有一定的材料。这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的。并且，在这些世代相继的人们的头脑中，经过了自己的独立的发展道路。

这里，恩格斯强调了思想文化的继承连续性，因而具有“自己的独立的发展道路”。1894年，恩格斯在《致符·博尔吉乌斯》的信中还指出了思想文化对经济基础的反作用：

政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展，是以经济发展为基础的。但是，它们又都互相影响，并对经济基础发生影响。并不是只有经济状况才是原因，才是积极的。

恩格斯的这些论断，对我们理解中华优秀传统文化是有积极指导意义的。中华文明是世界上少数几个在五千多年前就独立起源的原生态古文明之一，而且又是唯一没有中断、绵延发展至今的古文明。因此，中华文明所孕育的中华优秀传统文化，自然会比世界上其它任何一种古文化都更具有“自己的独立的发展道路”，而且还会对各个历史阶段的社会发展起到积极的推动作用。正如习近平总书记所指出：“世世代代的中华儿女培育和发展

了独具特色、博大精深的中华文化，为中华民族克服困难、生生不息提供了强大精神支撑”。
“一个民族的复兴需要强大的物质力量，也需要强大的精神力量”（2014年10月15日在全国文艺座谈会上的讲话）。

坚持马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合，就是要给古老的中华传统文化注入马克思主义唯物史观的科学灵魂，使其在中国特色社会主义现代化新时代，作出创造性转化、创新性发展。这样，经过“双创”的中华优秀传统文化，就具有了新时代的精神面貌；而这具有新面貌的传统文化又可以为马克思主义基本原理输入中国的新鲜血液。所以说，“两个相结合”，可以发展当代马克思主义，发展21世纪马克思主义。

其二，以动态发展的眼光，追踪马克思主义经典著作中有关原理的变化、调整、完善的过程，深刻领会马克思主义精髓。

马克思与恩格斯于1844年在法国巴黎相遇并开始了终生的合作战斗。马克思于1883年去世之后，恩格斯着手整理马克思的遗著，直到1895年去世。也就是说，马克思与恩格斯共同创立的马克思主义，前后经历了五十年左右的时间。在这五十年中，马克思主义随着世界科学技术与哲学社会科学的发展而发展。通读马克思、恩格斯的经典著作，我们会发现，马克思、恩格斯对许多问题的认识有个动态发展的过程。有些问题，他们开始不认识，有些问题他们后来作了修订。

例如，在十九世纪40年代，世界历史学界对原始氏族社会的基本情况还不了解。所以1847年马克思、恩格斯合著的《共产党宣言》只能从资本主义社会上溯到封建社会、奴隶社会。再往上的原始社会只能留下空白。

但从十九世纪50代之后，世界历史学对原始氏族社会的研究有了突破性的进展。其中哈克斯特豪森发现了俄国的公社土地所有制；毛勒用溯源法将日耳曼公社的残迹还原成它的原型，便是俄国型的农村公社。到了十九世纪60年代，巴霍芬发现了母系社会。十九世纪70年代，摩尔根又发现了父系社会以及氏族、部族、部落联盟等等社会结构。十九世纪80年代，柯瓦列夫斯基又发现了家长制家庭公社。

马克思、恩格斯及时跟踪这些最新研究成果，并充分体现在他们相继出版的著作里，从而不断完善了他们的理论，丰富了他们的理论。有关这些发展过程，我们应该悉心研读马克思、恩格斯的相关原著，尤其是恩格斯晚年在马恩著作的再版时所作的有关注解说明。例如：1883年，恩格斯给《资本论》第一卷第三版所加的注，1888年给《共产党宣言》英文版所加的注，1891年给《家庭、私有制和国家的起源》第四版所加的注。这些注对相关理论问题的学术发展过程作了详细梳理，可以说每个注解都是一篇精彩的学术史。

马克思主义的五种社会形态发展理论，就是在这样的动态发展过程中逐步建立起来的，我们必须要用发展的眼光领会马克思主义的唯物史观，从而结合中国古代社会实际情况作出科学分析。例如，恩格斯1884年版的《家庭、私有制和国家的起源》第二章《家庭》部分，

将家庭的发展分为血缘家庭——普那鲁亚家庭——对偶家庭——一夫一妻制家庭，共四个发展阶段。而1891年第四版《家庭、私有制和国家的起源》里，恩格斯在“对偶家庭”与“一夫一妻制家庭”之间增加了“家长制家庭”的内容。由于这个增加的内容只以注解的方式表达，而原来的标题没有变动，所以粗心的读者就容易忽略过去。而实际上这增加的“家长制家庭”的内容，恰好能够揭开中国夏商周三代所存在的“家族奴隶制”现象的谜底，十分精彩，相当重要。

又如，马克思关于亚细亚的理论也有个认识发展的过程。在《〈政治经济学批判〉序言》里，马克思讲的亚细亚生产方式显然是指东方的原始社会而言的；而在《资本主义生产以前的各种形式》里，马克思所说的亚细亚生产方式又是指东方的奴隶社会了；再根据马克思晚年《给查苏里奇的复信草稿》、恩格斯的《马尔克》等论著所叙述的亚细亚生产方式分析，对照中国古代的封建社会也有许多相合之处。因此，在过去，历史学界往往用马克思、恩格斯不同历史阶段著作中的亚细亚理论分析中国古代社会，自然出现了中国亚细亚方式的“原始社会说”、“奴隶社会说”、“封建社会说”三种截然不同的意见。现在看来，要全面解决亚细亚理论的中国分期问题，首先必须以动态发展的眼光，科学梳理马克思、恩格斯著作里的相关论述。

二、充分利用新旧资料，深入研究中华文明

从先秦“六经”、著子百家著作，到西汉东汉的“六艺略”、“诸子略”、“诗赋略”“兵书略”、“术数略”、“方技略”，再到隋唐以后的经、史、子、籍，直到清代的《四库全书》。中国有连续记载中华文明史的丰富典籍。但这些典籍记载较详尽的历史还是有关西周以后的。夏商以前直至五帝时代的历史，由于时代久远，大多以神话传说的形式表达，往往不被世人所取信。五千多年中华文明史的前面两千多年，在十九世纪以前，没有得到科学证明。

自从1921年现代考古学揭开了沉睡在黄河中游的仰韶村底下的新石器文化遗址之后，一百年来的考古大发现所提供的新资料，使得夏商以前两千多年文明史的科学证明成为可能。到了当今习近平新时代，中国古史重建工作，使得灿烂辉煌的五千多年中华文明史的生动图景，终于完整地展现在世人面前。

我们现在要做的工作是在已有成果基础上，以马克思主义唯物史观为指导，借鉴世界先进的理论方法，充分利用传世文献旧资料与考古发现新资料，全面深入而系统地研究五千多年中华文明史的真实面貌，并通过具体的考古之“物”，分析古人的精神文化，所谓“透物见人”。正如恩格斯1890年《致康施米特》的信中指出：“必须重新研究全部历史，必须详细研究各种社会形态存在的条件，然后设法从这些条件中找出相应的政治、私法、

美学、哲学、宗教等等的观点。在这方面，到现在为止只作出了很少的一点成绩，因为只有很少的人认真地这样做过。”恩格斯的提醒，对当今的中国学术界仍然是十分及时的。

其一，要在中国百万年的人类史、一万年的文化史背景下揭示中华文明起源的远古文化基因。这方面，我们要特别重视利用考古资料，分析把握在距今一万年以前旧石器时代先民的具体活动状况及其文化内涵。例如，当时的先民如何进行食物的采集，如何进行动物的狩猎。在此基础上，再研究距今一万年左右我国先民是如何实现由食物的采集者变为食物的生产者、由动物的狩猎者变为动物的畜养者，从而完成英国考古学家柴尔德《远古文化史》所说的人类发展史上出现的以“农业革命”为特征的第一次飞跃。

其二，具体分析一万年以来黄河流域以黄土粟作为代表、长江流域以水田稻作为代表的两大内陆农业区，以及由西南藏、青、甘，到北方贺兰山、大青山，直至东北大兴安岭一线以“半月形文化带”为界的西北草原游牧区。在这三大区域的背景下，具体分析中华文明在怎样的时间阶段上、怎样的区域范围内、以怎样的特征方式起源的。柴尔德《远古文化史》以城市、青铜器、文字作为文明起源的物质标志，称这是人类发展史上以“城市革命”为特征的第二次飞跃。中华文明的起源，除城市、青铜、文字等特征要素之外，是否还有别的特征要素，又有哪些特征要素？譬如，高贵的玉礼器、精品的陶礼器等等，都是中华文明起源的标志性器物，需要深入研究。

其三，夏商周三代，在众多的部族集团中，所谓“天下万国”的情况下，夏商周三个部族又是以何种方式“协和万邦”而成为“天下共主”。又因何种原因的驱动而使他们都辗转迁徙，先后定都中原。西周王朝又是以何种方式而实现“普天之下、莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的理想蓝图。

其四，在前面三项基础上，再具体分析在西周东周时期中华民族经典的生成过程，民族经典的内涵特色，民族经典的传播方式。中华民族精神、中华民族思维、中华民族文化都体现在民族经典之中。中国的轴心文明因这些民族经典而灿烂辉煌，并成为与希腊古典文明，印度吠陀、佛教文明，阿拉伯先知、“圣经”文明相并列的世界四座思想文化的高峰。

其五，经过春秋战国时代的社会大变革、诸侯大征战、文化大繁荣，完成了秦汉开始以汉族为主体的多民族相融合的多元一统大格局，从而开启了中华民族命运共同体的新征程。就这样，五千多年中华文明史经历了五帝时代一千多年的“文明起源”、夏商周三代两千年的“早期文明发展”之后，又开始了秦汉以后两千多年“成熟文明”的繁荣发展。

以上所举，只是粗浅的线索，具体分析研究，还有待于考古学、历史学、哲学等多学科专家们的共同努力。这是将马克思主义基本原理与中华优秀传统文化相结合的又一个前提基础工作。

三、创新“两个相结合”，发展马克思主义

当我们准确理解了马克思主义经典著作中的基本原理，又全面梳理了中华文明的基因与起源，中华文明的早期发展与成熟发展的基本线索之后，再来落实总书记七一讲话中所指出的“两个相结合”，就有望能达到预期效果。

马克思主义产生于十九世纪的欧洲，马克思、恩格斯研究人类社会发展规律时所用的材料主要来自欧洲，中国的材料很少。埃及古文明与两河流域古文明的考古资料、中华古文明的考古资料，大多是在马克思、恩格斯之后才科学发掘的。至于现当代的西方文明理论，不仅材料主要是西方的，而且其指导思想又往往以西方文化为中心。因此，我们必须“按照立足中国、借鉴国外，挖掘历史、把握当代，关怀人类、面向未来的思路，着力建构中国特色哲学社会科学，在指导思想、学科体系、学术体系、话语体系等方面充分体现中国特色、中国风格、中国气派”（习近平 2016.5.17 全国哲学社会科学工作座谈会上讲话）。

在坚持“两个相结合”的过程中，我们要在世界文明史的背景下，分析东西方文明的异同，总结中华文明的规律，将马克思主义基本原理的“一般性”与中华文明具体实际的“特殊性”相结合。这方面，马克思已在 1877 年《给“祖国纪事”杂志编辑部的信》中给我们以深刻指导了：

一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述，彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，……但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。……

极为相似的事情，但在不同的历史环境中出现，就引起了完全不同的结果。如果把这些发展过程中的每一个都分别加以研究，然后再把他们加以比较，我们就会很容易地找到理解这种现象的钥匙。但是，使用一般历史哲学理论这一把万能钥匙，那是永远达不到这种目的的。

中华古文明在特定的地理环境下产生与发展，因而就必然有许多自己的特点。

例一，西方文明起源后，人与自然的关系分离。具体表现为城市与乡村的对立，青铜技术用于生产，商品贸易往来于不同地区，文字的发明也是为商品贸易服务，等等。中华文明起源后，人与自然的关系依然紧密结合在一起。因而，虽然城市出现了，却与乡村相统一；青铜器出现了，却没有用于生产，而是用于宗教与政治；手工业出现了，但由于手工业者世代为贵族阶层的家族奴隶，手工业产品为贵族阶层所有，因而没有出现手工业者的流动与商品的市场交换，这就是《国语晋语》所说的“工商食官”；中国早期文字的出现，也不是用于世俗生活，而是用于宗教祭祀与社会治理，无论是史前陶文还是商周甲骨文、青铜铭文，都具有神圣崇高的权威。

例二，西方文明起源后，原始氏族社会的血缘管理转变为地缘管理，原始宗教仪式、神话史诗被法律制度、逻辑哲学所取代。而中华文明起源后，原始氏族社会的部族血缘管

理继续延续下来，并发展为宗族血缘管理；原始宗教仪式也被继承下来并转化为贵族阶层的政治礼仪制度；原始神话史诗的精神内涵与原始思维方式也被延续下来，而创新为战国骚体赋、两汉乐府诗、魏晋山水诗、唐诗、宋词与南北朝志怪小说、唐宋传奇、宋元戏曲、明清小说等为代表的浓厚的形象思维传统，中国因“诗国文化”特征而享誉全世界。

例三，按照马克思主义的社会形态发展理论，奴隶社会、封建社会、资本主义社会是以私有制为特征的阶级社会，而之前的原始社会与之后的共产主义社会则是以公有制为特征的平等社会。因而这是一个公——私——公的过程。马克思、恩格斯在研究中，发现这个由“公有”到“私有”的过程在东西方表现出明显的不同。亚洲东方的各古代国家都存在私有化不充分，而“公社”却长期延续的现象。因此，在《资本主义以前的各种形态》里，马克思将这种现象称为“亚细亚形态”，而与“古典的”、“日耳曼的”形态并列为三种不同类型。

后来，前苏联学者又将“亚细亚形态”的特征概括为土地公有、农村公社、地租与赋税合一、水利灌溉、权力集中等五个方面。但我们具体分析中国的情况后发现，这“亚细亚形态”的五种特征与中国古代并不能完全对照。其中，“水利灌溉”这一特征在印度很普遍，而在中国古代并不明显；“权力集中”在夏商周三代也不突出；而且，从西周到秦、西汉、东汉，还往往表现为奴隶制与封建制的粘连叠合。这些都说明，“亚细亚形态”在中国古代表现得既特殊又复杂。因此我们可以说，马克思主义的亚细亚理论是古代世界文明史上的“东方亚洲模式”，而中国古代文明的发展道路体现的是“亚细亚模式的中国类型”。

总之，由以上三例比较可知，中华文明有自己的发展规律，中华优秀传统文化有自己的内涵特色。而这些正是当今中国特色社会主义道路的历史依据。正如习近平总书记所指出：

“中国有着五千多年连续发展的文明史，观察历史的中国是观察当代的中国的一个重要角度。不了解中国历史和文化，……就很难全面把握当代中国的社会状况，很难全面把握当代中国人民的抱负和梦想，很难全面把握中国人民选择的发展道路。”（2015.8.23《致二十二届世界历史科学大会的贺信》）

今天，我们坚持“两个相结合”，不是一句简单的口号，而是需要我们深入探索马克思主义基本原理的“世界一般”与中国古代“个别特殊”之间的辩证关系，从而阐明习近平新时代中国特色社会主义思想的民族内生性、当代原创性与世界样板性。这才是真正的丰富马克思主义，发展马克思主义，进而实现马克思主义的中国化。

从“见独”到共在： 一种儒道融合的跨文化视角

姜丹丹^{1*}
上海交通大学

在《庄子·内篇·大宗师》中，阐明了“圣人之道”的至境为“见独”：“朝彻而后能见独，见独而后能无古今，而后能入于不死不生”。成玄英注：“至道凝然，妙绝言象，非无非有，不古不今，独来独往，绝待绝对，睹斯胜境，谓之见独”，成玄英所诠释的“见独”是对“至道”、“胜境”的体会，超越了“无”、“有”的存在属性以及“古”、“今”的时间性层面的对立（“绝待”），对应的正如亨利所揭示的“纯粹的情感性”。只是，在《庄子》那里，这种境界也与“气化”的身体观密切地联系在一起。关于“见独”，郭象则从与“遇”的经验相关联的视角来如下诠释：“当所遇而安，忘先后之所接，斯见独者也”，实际上也是在拓展的视域里讨论“遇”的情境，对应在“所遇”的随时随地的不同情境中能够调节到“安”适的主体性，并且，忘却在“遇”的事件的时刻之前与之后所接的，即在当下即刻显现的生命感触，即可联结到米歇尔亨利论述的吊诡的“纯粹的情感性”，没有混杂进去情绪的不安、波动，从而进入“见独”而“朝彻”的“通明清爽”。

“独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处”（《庄子·杂篇·天下》）印证了“见独”的体验并不是排斥他异的、不是孤立的，与此相反，一旦“通达”于“自身感触”的深层生命经验，由于超越了“对待”之心，从而可以与世俗平和地相处、共存，在“所遇”的具体的情境中安处，并与万物相感通。这可以说正是从庄子的解构性思维转化而来的身处“遇”的语境之中的建构性功能。牟宗三借用《华严宗》的说法称此境界为“圆教境界”，认为在其中“全部朗现，通体透明”²。这可符合米歇尔亨利探讨的“非意向的”现象学里的对于“现象性”的揭示，即从“意向性”的思维过渡到“意”的生命，揭示“存在者显现出的存在”，即相当于牟宗三所认为的“全部朗现”。

进一步讲，在《庄子》的文本中，从自感、自化，到共在、共生的建构性维度，呈现为比如由“天均”的抵达，而逆转出“应”无穷现象的回应能力（“枢始得其环中，以应无穷”）。只有真正从“心斋”、“虚静”的自身调节、自身感触出发，才有可能体证到“环中”——“枢”之所在，即也是从自身的内部对“天机”的体证，才有可能在“应无穷”

1 * 目前任教于上海交通大学人文学院哲学系，邮箱地址jiangdandan@126.com。

2 牟宗三，《才性与玄理》，第174页。

的每一回的“遇”的展开中，保持“通明清爽”的“见独”，从而再到在宇宙论的视野中的“共生”、“合一”（“天地与我共生，万物与我合一”）。

《庄子·内篇·应帝王》讨论“至人”由“无为”而“应物”的方式：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”陈启天注：“无为谋府：勿为谋之府，犹言计策不可专由一人独定”，“体尽无穷，而游无朕：谓体悟广大无边之道的境界而行所无事”。这里所否定的是在“名”、“谋”、“事”、“知”的不同层面上的过度的执意、专断与强行的主宰，因而是在主体性的层面上做剥离、解构的工作，而将其在“遇”的情境中拓展，“体尽无穷”。如释德清注：“‘体’，言体会于大道，应化无有穷尽。‘朕’，兆也。谓游于无物之初”。合乎“大道”，即打开自身的边界而拓展到无限，从而“应化无有穷尽”，由生命“真我”的无限拓展，而吊诡性地回归到原初的状态（游于无物之初）。在《大宗师》中，关于“见独”，也有类似的“应物”之“不将不应”的吊诡性态度的表述：“其为物，无不将也，无不迎也；无不毁也，无不成也。其名为撝宁。撝宁也者，撝而后成也”。郭象注：“夫与物冥者，物索亦索，而未始不宁也”，成玄英注：“撝，扰动也；宁，寂静也。圣人随物立称，动而常寂，虽撝而宁者也”，都点出了“遇”的时刻，自然来临的“撝”（“不宁”，“扰动”），既打破了自身“虚静”的状态，然而，由于内在的“纯粹的主体性”的自然“有持”，可以达到“动而常寂”的内部调节。庄子通过“撝而后成”的吊诡性转化，揭示了由应物之“动”、朝向外界的敞开，而过渡到“宁”的自然过程性，不是拒绝感物的“自封”，而是在“撝”与“宁”之间的“成己成物”的通透的“活”，成就生命的自然过程，也成就“物”的朗现。关键也在于，不断回归到对原初的主体性的体认。这种纯粹的主体性的应物与自持的吊诡方式，在《应帝王》中是以“镜”来隐喻，成玄英注：“‘将’，送。物有去来而镜无迎送，来者即照，必不隐藏”。一方面，“深层的主体性”如“镜”之明澈，并不随物之来去变迁而有所改变，“审乎无假而不与物迁”（《德充符》），如宣颖注，“能知真宰”，则保持“真性”；从另一方面，“来者即照”，则是显现出如米歇尔·亨利所界定的“现象性”（*phénoménalité*）而非存在者的“现象”（*phénomène*）。而这不可能是由意向的主观的、一味向外投射而知觉模式来揭示的，而是出于不可见的、被动性的主体性基础，体证“虚”的状态，作为接纳性和回应性的能力，从而在“遇”的时刻转化为“必不隐藏”的明澈的显现，即现象性本身的彰显。

在《庄子·内篇·人间世》中，鲁国的颜阖在将要去担任卫灵公大子的老师时，因得知此人性情乖戾，向卫国的贤大夫蘧伯玉请教教导的方法，后者建议如下：“形莫若就，心莫若和。虽然，之二者有患。就不欲入，和不欲也”，“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖。达之，入于无疵”。这里指的是在遭遇到“无道”的他者性所应体证的“道”，而且，在这里不仅仅是“与”之“共”

在共存之道，还涉及到如何引导对方放弃过度的性情泛滥而“入于无疵”的通达之境，因而，过度的迁就（“若就”）和和气（若和）都不能解决问题，甚至可能找来祸患。如成玄英疏：“町，畔也。畦，埤也。与，共也。入，会也。夫处世接物，其道实难。不可遂与和同，亦无容顿生乖忤。或同婴儿之愚鄙，且复无知；或类田野之无畦，略无界畔；纵奢侈之贪求，任凶猛之杀戮。然后道之以德，齐之以礼。达斯趣者，方会无累之道也。”《庄子》在此所思考的正是如成玄英所揭示的“入”（“会”）之道，这也是立足于被动性、接纳性的方式，开始去真正地“会”他者之“异”（包含脱离规范的准绳的异常性），原因在于对方的不自知，而过度缺乏尺度（“其知适足以知人之过，而不知其所以过”）。因此，需要以“会”的方式，先达到“入”其境的“遇”，而不是先入为主的教诲方式，“入”其不同的超出规范的状态，随其复归到如婴儿式的“无知”，如无畔的田野一样的不加礼节的边界限制，如“无崖”的漫无边际、无拘无束。然而，《庄子》在此给出的“道”，并不局限在“随顺”、“调和”，而其关键的吊诡性，在于“会”而“入”，但并不被其同化，而是在“入”的过程中，慢慢引导对方发生内在的转化，从而“达之”而引导“入于无疵”。如陈寿昌注：“一切姑顺其意，至于达我意外，则浑然而入，使彼无瑕病可寻。是寓有方于无方之中。此盖示以两全之策”。陈寿昌指出，“顺其意”的“无方”，作为“虚己”而“浑然而入”的进路，即不能强加“我意”的教化，而“寓有方于无方之中”，促使对方自然而然地发生自身的转化。林希逸则更从儒家的视角，强调在“无为”的过程之中的“点化”之“为”，而具体引导对方实现达到通向“醒悟”的转化的途径，“到其可觉悟处，就加点化，使之跃然醒悟，或可以入无疵之地。达之者，觉悟之也；无疵者，无过也”。

在《庄子·内篇·大宗师》中，庄子在讨论真人的生活方式如何能达到体证“天机”后，进一步提出，“古之真人”，“不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天。是之谓真人。若然者，其心志，其容寂，其颡颡，凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极。”“心”与“人”的范式，在此对立与“道”与“天”，正是代表人为的活动机制与合乎自然的活动机制之间的差距。成玄英注：“不用取舍之心，捐弃虚通之道”。由“虚”而“受”（接受所遇）、“忘”（僵固的我意）、“复”（原初）出发，由纯粹的“自感”而“通”于天地（“喜怒通四时”的自然性）。如林希逸注，“随事而处，各得其宜，而无一定所止之地”，即作为“乘物而游心”的主体性，与四季的自然氛围相感通，而不是与“物”隔绝的“自封”。

明末理学家刘宗周（1578—1645，刘戡山）如下论述对于“四时”之感的“纯情”：“一心耳，而气机流行之际，自其盎然而起也谓之喜，于所性为仁，于心为恻隐之心，于天道则元者善之长也，而于时为春。自其油然而畅也谓之乐，于所性为礼，于心为辞让之心，于天道则亨者嘉之会也，而于时为夏。自其肃然而敛也谓之怒，于所性为义，于心为羞恶

之心，于天道则利者义之和也，而于时为秋。自其寂然而止也谓之哀，于所性为智，于心为是非之心，于天道则贞者事之幹也，而于时为冬。乃四时之气所以循环而不穷者，独赖有中气存乎其间，而发之即谓之太和元气，是以谓之中，谓之和，于所性为信，于心为真实无妄之心，于天道为乾元亨利贞，而于时为四季。”虽然是从“心”的视角出发，但其中的构想贯穿了“气”的维度，可以说在某种程度上，是“气化之心”，接近于米歇尔·亨利所界定的“主观的身体”。而情感性的运作，在此，首先开启与庄子式的“真人”的“虚通”相近似的境界，从“虚己”的自感，到与自然界的“四时”感通（“喜怒通四时”），而在这里，更加具体地呈现出由气而激活的身体性层面的感触力，呈现出不同气息的活力的、动感的维度（“盎然而起”、“油然而畅”、“肃然而敛”、“寂然而止”），通于“四时之气”。这也正是刘宗周所探讨的“纯情”的概念与米歇尔·亨利的“纯粹的情感性”的理论相交之处，也可回应《庄子》的“真人”体道的复归深静之感应的模式，在其中，可以说，对应于身体性与情感性的一种深层的交织作用，而生发了感通于自然的可能性。但是，与《庄子》的不同之处，尤其在于，刘戡山从身体性、气的流行层面，展开对于“纯情”的讨论，随后，与作为德性的载体的“性”、“心”相联系，体现出一个理学家的道德关怀。而在此，“中气”并不是统摄、主宰“四气”（喜怒哀乐）的超越的第三项，而是汇合到“太虚”的“气机流行”，对应原初的自然之气的合境（“太和元气”），在不同的运作的机制状态，呈现出不同的“分殊”形态。刘宗周特别提出，“中气”合于“性”则为“信”，则构成为“以真实无妄之心”去“处世接物”的“遇”而至“会”、“合”的具体情境之中的必要的构成前提。

刘宗周在《易衍》第八章写道：“君子俯察于地而得后天之易焉。夫性本天者也，心本人者也。天非人不尽，性非心体也。心也者觉而已矣。觉故能照。照心常寂而常感。感之可喜而喜，感之可怒而怒，其大端也。喜之变为欲，为爱；怒之变为恶，为哀。而惧则立于四者之中，喜得之而不至于淫，怒得之而至于伤者。合而观之，即人心之七政也。七者皆照心所发也。而发则驰矣。众人溺焉。惟君子时发而时止，时返照其心而不逐于感，得易之逆数焉。此之后天而奉天时，盖慎独之实功也。”牟宗三将这种工夫归纳为“归显于密”，这指的是要避免由攀缘、附会外物，避免由于应物而引起的主观情绪过度的波动，即对应于一种“性体”之“常”，“以心著性”。刘宗周以返归内敛式的、归密式的主体性，作为心性的调节工夫，达到“心常寂而常感”，与庄子讨论的“撻宁”的吊诡有相近之处。这也可对应米歇尔·亨利对于超越“外出性”的“自身感触”的诉求，如果生命一味倾向于“向外显”（“外出性”），就会导致丧失“深层主体性”的后果，而需要诉求于“反求诸己”（“反身性”）。这种朝向“彻底的内在性”的习练，在牟宗三那里称之为“逆觉体证”，即不仅仅有顺应，也有逆转的自觉，才能复归到幽深隐秘之“意体”。对于刘宗周来说，“意

之于心，只是虚体中一点精神”³。牟宗三指出，“此种工夫当然极其凝炼，极其宁静”，也引用了姚希孟对于刘戡山的“意体”的工夫的归结，“一中退藏微密之妙，从深根宁极中证入”。“独体”的提法弥补了心学的“心体”理论中的缺欠，由于与“气”、“性”的维度的结合，避免了落入主观主义的窠臼。刘宗周提出的具有归密向度的“独体”，即如同米歇尔·亨利所倡导的回归“彻底内在性”的生命体证的途径。

陈荣灼指出：“而于‘方法论’之层面上，戡山[刘宗周]之‘归显于密’工夫论与亨利之现象学极为类似：两者都强调从‘显’(visible)的一面回归到‘密’(invisible)的一面。换言之，在方法论之层次，于解决‘如何能回到彻底的内在性或独体?’一问题上，不但两者都严守‘归显于密’之格局，而且也同样靠紧‘以情感为本质’的‘自感’概念来申明对于作为‘彻底的内在性’之‘绝对主体性’的现象学证据”，“无论是戡山或亨利都肯定一以‘活’(living)优先于‘见’(seeing)的现象学。并且，两者都认为作为‘彻底的内在性’之‘绝对主体性’乃系一‘情感性主体’[……]”⁴。在此，陈荣灼在跨文化对话的视野里指明了紧扣在具体的、活生生的“生命”层面上的“慎独”、“自感”与“自身感触”、“彻底的内在性”的可沟通性，即都叩问了“如何”返归到生命之“密”(不可见)的领域中，而显现和揭示出对生命自身的感触，这是对以视觉模式为主的知觉现象学的理论超越。在这一番讨论中涉及到的问题意识，也同样适用于在《庄子》与米歇尔亨利的生命现象学之间的跨文化对话。庄子提出的“心斋”、“虚静”，如刘宗周讨论的“寂感”，的确可谓根基于如亨利所探讨的“彻底的内在性”，“存诸中”，而后在“遇”的时刻“发于外”。这也正是《人间世》中孔子向颜回所要揭示的必要的“至人”的首发点，“古之至人，先存诸己，而后存诸人”。这种反身性构成“自感”、“自身感触”的基础，而且，都包含在情感层面上的“纯粹性”的维度，即意味着与主观的感觉、情绪完全不同，也不同于“内感”，在其中都有由“密”的不可见中体“虚”的转化。如果说庄子（在字面上）批评的“密”（《齐物论》）指的是“闷于心”的一种封闭而不安的生命情态，那么，庄子更多是从对于“至道”的体会方面，提示“深层的主体性”是归于隐密而不显的维度，“至道之精，窃窃冥冥；至道之极，昏昏默默”（《外篇·在宥》），即“真己”的体证，与“至道”之不可见的维度有深层次的对应。

陈荣灼也指出，“通过‘自感’，‘生命’表明自身是一不落于‘世界’之中的‘彻底内在性’”，“对于戡山与亨利而言，‘心体’或‘生命’就是‘自感’”。但是，在刘宗周与米歇尔亨利面向生命“自感”的思考中，“生命”不停留在“自感”的层面上。米歇尔亨利强调从无向“切实性”的生命转化，在这一点上，可以说，他认为，生命的过程是通向“实有”的层面的。刘宗周的“独体”贯穿着“生生之气”的活力，因而，通向

3 刘宗周，“答董生心意十问”，《刘宗周全集》，第2册，《语类十一》，第337页。

4 Michel Henry, *Phénoménologie de la Vie*, IV, p. 166.

如唐君毅的诠释中所借用的庄子的“环中”之境，“环中”代表生机不滞、应无穷的“道枢”。而在《庄子》的“见独”中，也同样有以“真人”之气的“活”的方式，由“虚”而达“环中”之境，感通万物、天地之间的万化之常。

对于米歇尔·亨利而言，与他者的“相遇”，是基于对于生命原初的自身感触的，因而，他在生命现象学意义上所思考的“相遇”，不是关涉到“自然的，经验性的，依循这个世界的法则与表象（空间、时间、因果关系）而在世界之中可见的人，——而是真实的人，超越的人，是从其内在的可能性来把握的，是一个活生生的自身”⁵，这一段表述不乏吊诡，揭示的正是米歇尔·亨利在“不可见”的生命深层，在彻底的内在性中所思考的“人”，是“活生生的自身”，是有接近于庄子所讨论的“真人”的本真性，既是具体临在的，又限于表象世界之中，而具有如“神妙”一般的超越性。而亨利真正关注的首先是这种生命的根本性的自身感触与自身揭示，而其“内在的可能性”在“相遇”之中，体现出“共同体”的实践性价值。因而，可以说“纯粹的情感性”作为生命的本质的自身感触的模式，与庄子的“见独”，刘宗周的“自感”一样，构成遇—感—通的初始条件，构成他异感触的生发的可能性前提。如果没有这种如亨利所领会的原初的根本的自身的体证，就不可能有在现象学意义上的作为现象性的“相遇”以及交互主体性的开显作用。

在刘宗周的“慎独”说中，感通的主体性的自我醒悟，以“超越的本心”为主，而他有创造性地将“性”的这种统合、调节的原则，归结为“独体”：“此独体之妙，所以即隐即见，即微即显，而慎独之学，即中和即位育，此千圣学脉也。自喜怒哀乐之说不明于后世，而性学晦矣。千载以下，特为拈出”，“独体”对应吊诡性的一种“性体”的设想，处在两者之间，在“隐”与“见”、“微”与“显”之间。刘戡山还指出：“所谓未发之前、已发之时别有气象云云，是指朱子的中和说。在朱子乙丑之悟后的中和新说，未发指心的静止状态，已发指心的活动状态；未发时心体寂然不动，性具于其中而呈形显象，已发时心体感物而通，性发为情而见心之用”。因而，不是以“中和”为法则去统摄、宰制，而是由此出发去作用，从“未发”到“已发”的过程性，对应“寂然不动”到“感物而通”，即由体虚的“性”发为“情”（纯情）的作用，因而也可呼应《庄子》的“心斋”、“见独”，到“合于大通”、“通于四时”的转化，即也是在“无情”的“独体”中，生发出如在“纯粹的情感性”的层面上的感通之化。由《中庸》的“诚意慎独”衍生而来“独体”说，又有与《庄子》的气化的身体观有相接近的方面，而相对于庄子的“见独”，更融入和贯注了儒家德性维度的准绳（“四端之心、仁义礼智），也加入了对于《易经》的领会（比如气的“屈伸”、“往来”，对应“元亨利贞”的征兆）。

唐君毅则用“纯情自感”、“大气流行”来概括刘宗周的“独体”，循环往复、周流不息的“自感”，作为一种“纯情”、“纯意”，与宇宙的生化或元气息息相关，“性

体之奥义”，是“一元生生之气”，而又将“中”落实到内在性之中（“内在之中”），对应的是“意根”。“此纯情与自感，则有一自始至终，周而复始之历程……由此周而复始，更不偏向此四者之一，或滞于此四者之一，即见此心中有内在之中，如天枢在天运之中，而不动。此即主乎此心之纯情自感之周而复始之运中之意所在也。于此若无此周而复始之自运，则无此自运之定向于中，亦即无意之客说。然有此心之周而复始之自运如环，即必有此环中，亦有此意。无此环中，则环断而不续，亦无此周而复始之自运矣”。在这段评述中，唐君毅实际上借用了在《庄子·内篇·齐物论》中的表述“环中”，来讨论与之相对应的“纯情自感”的主体性，“意根”如同“天枢在天运之中”，有寂然不动的一面，但又不会偏滞、凝滞，而由于通向“环中”，“周而复始之自运如环”。这种表述在《齐物论》中对应的原文如下：“彼时莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”。郭象注：“彼时相对，而圣人两顺之，故无心而与物冥，而未尝有对于天下也。此居其枢要而会其玄极，以应无方也”，“非是非反复，相寻无穷，故谓之环；环中，空矣，今以是非为环，而得其中者，无是无非也。无是无非，故能应夫是非。是非无穷，故应亦无穷”。如果说郭象所讨论的“与物冥”，作为“得其环中”的“遇”的模式，倾向于“无是无非”的“玄极”，来作为不加分疏的“应”的方式，那么，郭嵩焘更强调“握道之枢”而又“游乎空中”的吊诡的主体性。因而，从中可以说翻转出，如米歇尔·亨利“深层主体性”的力量，“不为是非所役”，从而在“遇”的实践之中，透过“相寻无穷”的反复循环而“应无穷”。郭嵩焘指出：“握道之枢，以游乎环中。中，空也。是非反复，相寻无穷，若循环然。游乎空中，不为是非所役，而后可以应无穷”。

在《庄子·外篇·达生》中揭示，“至人”在任何的危险的情境中，拥有可“行乎万物之上而不栗”的力量，源自于“纯气之守也”。如成玄英注，“夫不为外物侵伤者，乃是保守纯和之气，养于恬淡之心而致也”，“纯气”、“纯和之气”，也是从气化身体观的角度，来讨论“纯粹的主体性”的保持。而在同一篇中，庄子对于“遇”物的主体性，有进一步的讨论，呈现出与理学家刘宗周的“独体”相接近的维度，“彼将处乎不淫之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始，一其性，养其气，合其德，以通乎物之所造”，“不淫之度”的法度，对应于在“慎独”工夫中，对于过度的“情”、“欲”的调节。关于返归到“无端”的深藏，郭象注：“冥然与变化日新”，林云铭注：“无端之纪，循环而不穷也”，都为这种返归于密的主体性的状态，赋以变化、循环的动能。这种“深层的主体性”，足以体证无形的造物之化，通于造物之理，而另一方面，又以体察的方式去“穷尽其妙”，则超出物外，而不为物所役止，“则物之造乎不形而止乎无所化，夫得是而穷之者，物焉得而止焉！”。林希逸注：“得是而穷之者，造化之理也。言得此造化之理而穷尽其妙”。这也保证了从“见独”过渡到“应无穷”的“共在”的可能性。

儒家经学与西方解经学的异同

景海峰

深圳大学国学院院长、哲学系教授

内容提要：

儒家经学是围绕着“六经”或“四书五经”展开训释所形成的一整套学问，它的核心内容关乎人与人自身的关系，从国家社会群体到个人身心性命，均离不开人的活动的实践性和日常生活的处境化，这就决定了其本质是人学而非神学。同为解释经典，圣经释义学是以宗教信仰作为其重要基础的，在神圣向世俗过渡的进程中，《圣经》释义所积累的经验和问题线索成为现代诠释学产生的先导。儒家经典的解释史及其现代掘发，虽然与圣经释义学的文化背景和历史境遇很不相同，但作为解经学，在其迈向现代学术体系的过程中，一定也面临着相似的问题；通过对比与分析二者的异同，可以帮助我们认识经学的解释学特征，以便更好地理解 and 促进其当代的转化。

经学是以历史文献的传承和古典知识的探求以及人文思想的发挥为其主要内容的，这和圣经释义学（Exegesis, Biblical Hermeneutics）所涉及的领域非常相近，在学问的形式上也最容易引发联想。如果说经学是我国传统学术中历史最为悠久、影响最为深远、积累也最为丰厚的古典学问形式，那么，圣经释义学在西方古代文化的历史上，也同样扮演了知识中心的角色。惟有不同的是，在它们所解释的经典之根本性质上，世界各大文明的原初经典一般都是宗教的圣典，因而具有信仰的唯一性，其解经活动也大多是和宗教性的事务联系在一起，所以解经学即是其教法学或者经院哲学；而儒家的经学则更多地表现为一种现实人生与世俗关怀的学问，因而不具有宗教信仰的本质，更没有严格意义上的一神教的那种超越性和排他性。这一经典性质上的差异，影响到了解释经典的具体方式及其历史进程，由此发展出来的经典解释学，其面貌也是大不相同的。但这种差别，并不影响到我们对之的比较，因为它们在人类文明发展的历史长程中所扮演的角色和作为古典知识的身份是十分接近的。尤为重要的是，在科学主义时代和现代学术范式的冲击下，经学与圣经释义学都和现代学术的学科体系逐渐发生了剥离，有些内容被打散之后重新编排在了文、史、哲各学科领域之内，而有些内容则被摒除于现代知识体系的外面，因之在整体上发生了裂散。尽管它们的变化过程和当下处境有所不同，但其被彻底边缘化的结局以及凋敝破碎的“身影”是何等的相像。所以，我们对两者进行比较，不但能引带出一些类似

的问题和相互的启发，而且对我们理解经学、推动经学的复兴也将有莫大的助益。

一、以信仰为前提的解经学

作为各自文明系统的主干形式，儒家之经学和西方基督教的圣经释义学有着相似的位置，经学是围绕着“十三经”（或“四书五经”）这些典籍的整理与阐释而展开的，圣经释义学所面对的则是基督教的根本经典——《圣经》。在文本解释的视野下，这两种经典系统不但同样的历史久远、影响深广，而且有着各自非常复杂的解释史和多的数不清的解释学问题。关于诠释学兴起的宗教背景以及现代解释学与宗教改革运动之间的关系，伽达默尔的学生格朗丹（J.Gronadin）曾做过清楚的说明：

解释学的传统主要是由新教徒，从弗拉西乌斯到施莱尔马赫、狄尔泰、布尔特曼、埃贝林，可能还有伽达默尔建立起来的。对狄尔泰（第一位解释学史家）来说，这一点似乎很清楚：解释科学（die hermeneutische Wissenschaft）的兴起与新教的兴起是一致的。¹

实际上，作为一门学科的诠释学，其登场是与基督教的解经史密切地联系在一起的，对《圣经》的解释绵延了一千多年，包括早期的教父哲学和中世纪的经院哲学，都是以《圣经》释义作为其学说展开的核心的。但就其近代的转型和现代诠释学的谱系来讲，这一新的解释学形态的出现又是和新教的崛起有着直接的关系，在一定程度上，它也是宗教改革运动的重要成果之一。诠释学（Hermeneutik）一词首先出现在丹豪尔（J.C.Dannhauer）在1654年出版的著作《神圣诠释学或阐释神经典的方法》（Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum）一书中。丹豪尔等人想要建立的诠释学这一学科，旨在为新教的不同教派提供统一的《圣经》解释的理论、方法和范例。²显然，这样的诠释学主要还是以《圣经》文本作为诠释对象的，是传统的《圣经》释义的延续，即依然是神学解释学或基督教的解经学（Exegesis）。

圣经释义学的主旨在于，当我们面对神圣的经典时，诠释作为独特的活动为我们提供了通达神的意志或经文意义的途径。理解和诠释作为一种技艺，在其被精确地实施时，会揭示出文本的真实意义，所以诠释学要致力于制定理解和解释的活动规范，以便能够保障客观统一的文本意义之生成。事实上，早在基督教形成之初，解经活动就已经与《圣经》的正典化过程在同步的进行，而在基督教传播的过程中，犹太——基督教传统的内在张力、古希腊罗马文化的历史环节等因素，则在共同的起着作用，这些都深刻地影响到了对于《圣经》文本性质的理解。在这一背景下，出现了旨在保证新、旧约之统一性的预表（typological）

1 让·格朗丹：《哲学解释学导论》，何卫平译，商务印书馆，2009年版，第68页。

2 详细分析可参见帕尔默的《诠释学》一书，潘德荣译，商务印书馆2012年版，第24-49页。

解释，源于犹太教的字面 (literal) 解释，以及来自希腊的寓意 (allegorical) 解释等。³ 在天主教占统治地位的中古时期，作为基督信仰解释权威的罗马教廷运用教义学来统一对于《圣经》的解释，而上述的解经方法则在不与教义体系发生冲突的前提下得到了广泛应用。⁴ 所有这些基督教传统中长期被采用的解经方法，在 17 世纪新兴的圣经释义学中都得到了重新的审理和确认。在随后的几个世纪中，罗马教廷在天主教内部仍能维持对《圣经》的权威解释；而不再拥有统一性的新教各派，则更多地依赖于早期的福音布讲 (kerygma)，并尝试建立一门新的释经科学，以达致对神经典的客观化理解。可以说，圣经释义学的这一特殊作用使得它成为了基督教神学、特别是新教神学的一个重要组成部分。

利科 (P.Ricoeur) 指出：“虽然在基督教中一直存在着解释学的问题，然而今天解释学问题在我们看来似乎还是个新问题。”这个新问题就是解释学的现代意义的建构，“而这个意义对希腊或拉丁教父，对中世纪甚或是宗教改革来说是不存在的”。⁵ 特别是到了 20 世纪，西方哲学的语言学转向对思想界产生了广泛而深刻的影响，这种影响也波及到了《圣经》诠释的理论与实践，一个突出的方面就体现在解经学对《圣经》文本所承载的话语之本性的意识上。

第一个问题就是破除神话，重新确立信仰的后批判时代的意义。“破除神话学在于对解释学的一种新的用法，它不再是一种感化，把精神意义建造在字面意义之上，而是在字面意义之下进行的一种挖掘，一种解构，即对文献本身进行的解构”。⁶ 这种解构，首先就是对话语发出者的身份、话语媒介的性质以及话语内容的层次，话语诠释者的条件和应当遵守的语言规范等问题，做出一个系统的反思。过去的《圣经》释义是建立在信仰的基础之上的，对经典充满了敬畏感，“《圣经》乃是上帝的神圣宣告”。⁷ 这样的理解，

3 关于这些解经法的详细讨论，可参见兰姆 (Bernard Ramm) 的《基督教释经学》一书，詹正义译，美国活泉出版社 (Living Spring Publications) 1993年版，特别是其中的第一、九两章。此外，关于预表法的诠释学意义，可参见利科的“Preface to Bultmann”，in Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde, Northwestern University Press, Evanston, 1974, pp. 382-385. 在《为布尔特曼著作法文版所作的序言》一文中，利科还赞赏了德吕巴 (de Lubac) 神父关于经文四种意义 (历史的、譬喻的、道德的、类比的) 的论述，认为他使经文和生存的互相诠释的广阔空间为人所知。见《解释的冲突——解释学文集》中文译本，商务印书馆2008年版，第469页。

4 有关这些解经方法的详细讨论，可参见兰姆 (Bernard Ramm) 的《基督教释经学》，詹正义译，美国活泉出版社 (Living Spring Publications)，1993年版，第38页。

5 利科：《解释的冲突》，莫伟民译，商务印书馆，2008年版，第466、474页。

6 利科：《解释的冲突》，第475页。

7 有意思的是，现代新儒家开山熊十力否定西方宗教因信仰而生之敬畏，认为“妄计有上帝，而以为依归者，此迷妄之情也。依妄情而起敬畏，非真敬畏者”。但他并不否认对于圣人经典要有敬畏心，认为孔子所说的“君子有三畏，畏天命、畏大人、畏圣人之言”，其中圣人之言 (六经) 不可轻疑、不可违逆，存此三畏之心，方可读经。并由此提出了“四祸”之说：叛圣言者德之贼，轻疑圣言者德之弃，窃圣言者、墨守圣言者，皆祸天下者也。而这些必须以三畏之心来对治，之后方能于圣言：“有所变通而非叛也；有所致疑而不轻，将以求真也；有所发挥而深嫉夫窃也；有所创见而不甘墨守也”。他认为，这才是真正的敬畏，“真敬畏者，自性 (本心) 惻然发动，不容已也”。见氏著《读经示要》，《熊十力全集》，湖北教育出版社2001年版，第三卷，第713、722页。

首先在诠释的前提上便发生了困难，伽达默尔问道：

这种前提是否是与人的存在一起被给予的呢？在每一个人那里是否因为人被上帝问题所困扰而存在着一种与上帝启示真理的先行的实际关联呢？或者我们是否必须说，只有首先从上帝出发，也就是说从信仰出发，人的存在才知道自身是被上帝问题所支配？但是这样一来，前理解所包含的前提的意义就成为有问题的了。因为这种前提显然就不是普遍有效的，而只是从真信仰观点来看才是有效的。⁸

这一前提在应用的普遍性上遇到了麻烦和困境，导致了非信仰形态的解释活动的无效性，所以哲学诠释学才要从语言本体论上来破除建基于信仰基础之上的《圣经》解释的神话。就语言和理解的根本属性而言，基于信仰的解释只能是文本范畴多种可能性应用之中的一种，而《圣经》释义的原则却完全颠倒过来了，试图把所有的解释都轮罩在信仰之下，以变成自己的工具。对此，利科指出：“与哲学诠释学相比较，圣经诠释学是一种区域性的诠释学，哲学诠释学则构建了普通诠释学。”⁹

第二个问题是解释学循环的悖谬，圣经释义学的原则是“为理解就必须相信，为相信就必须理解”。¹⁰这样一来，在解释的方法论上就陷入不能自拔的两难境地：要理解文本，就必须相信文本向我们宣告的一切；但是文本向我们宣告的一切，也只能出现在文本之中。利科对此分析道：

之所以存在循环，是由于解经者并不是他自身的支配者，他想要理解的，就是文本所说的；因此，理解的任务就受制于那个文本本身中所涉及到的一切。基督教的解释学便是由那在文本中所涉及的问题推动的，理解就是遵从对象所想和所想言说的。¹¹

这样一来，解释活动就变成了一种服从于权威的工具，经文意义的前置性限制了解释的种种可能。现代的诠释意识正是要突破这一局限，所以把“经文”概念变成了“文本”概念；解释不仅关注于经典，也涉及到能被当成有待释读的文本的任何符号群，包括梦、仪式、神话、艺术作品等等。¹²

由上述分析可见，圣经释义学的解经活动是完全站在信仰者的立场上的，解释经典只是为了证成神意的先在和高明，因为经文不同于一般的世俗文本，它的话语是由神告喻的，而不是从人发出的。对于布尔特曼（R.Bultmann）所说的，“圣书的解释与所有其他文献一样，应当遵循同样的理解条件”，伽达默尔分析到：这里所说的“理解条件”，是指

8 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第426页。

9 利科：《从文本到行动》，夏小燕译，华东师范大学出版社，2015年版，第125页。

10 利科认为，信仰问题一定要成为一个解释学的问题，成为人类言语的事件，并且只能在这种人类言语的解释活动中得到承认。那么这样一来，“‘解释学循环’诞生了：相信就是倾听召唤，但为了听到召唤，我们必须解释讯息。因此，我们必须为了理解而相信，为了相信而理解”。见氏著《弗洛伊德与哲学：论解释》，浙江大学出版社2017年版，第371页。

11 利科：《解释的冲突》，莫伟民译，商务印书馆，2008年版，第476页。

12 利科：《弗洛伊德与哲学：论解释》，汪堂家等译，浙江大学出版社，2017年版，第20-21页。

解释者与他从文本中所得知的事情之间有一种先行的关联，而这个“前理解”对于信仰者来说，就是圣经中已经包含的神的旨意。所以，“解释应当永不忽略这一点，即使神学家的博学解释也必须经常记住，《圣经》乃是上帝的神圣宣告。因此，对《圣经》的理解就不只是对其意义的科学探究”。“因为它显然不是通过理解过程得到的，而是已经被预先设定”。¹³ 所以，在解经的活动中，对于经典的理解，便不在于解释的技巧，而在于解释者的虔敬。在诠释者的意识中需要时时警醒的是，应该如何去接近《圣经》文本所承载的信息，解释所要达到的目标，便是上帝之告喻的真意，而它又早已经被预设了是具有客观性和普遍性的。兰姆 (Bernard Ramm) 在《基督教释经学》一书中对此就说得更为明确：“神已经在《圣经》里面说了话，这是我们信仰的中心。假如没有肯定这一点，那么我们会落入相对主义以及人为知识的暧昧中。”¹⁴ 显然，圣经释义学的这一根本特点，与作为世俗性学问的儒家经学是根本不同的；尽管经学中也存在着盲信圣言的问题，但这从来都不是不可质疑的，更不是思考活动的绝对“前在”性和解释的终极目标。所以，在《圣经》释义中对所诠释的话语的神圣性的认定，以及对诠释之统一性的要求，是圣经释义学的根本特征，这是由其宗教性质所决定的；这也是诸多教派取得教义理解上的统一性的重要基础，与其共同信仰和原初动机联系在一起。

二、儒家经典的历史性

儒家经典并非神创，这和基督教《圣经》的起源大不相同，所以围绕着“六经”的解释也不是神学式的证明，而是各种世俗性知识的汇集。尽管在原初性上，儒家经学与圣经释义学有着明显的不同，但《圣经》释义的理论与实践，尤其是它的近代化转折的轨辙，对于我们理解和诠释儒家经典仍具有一定的启发性。这包括当我们面对经典文本时，必须先要明确的一点就是该话语的本性，即要判定文本所承载的话语，是由何种地位的言说者向什么样的听者发出的，以及这些话语是出于什么样的目的，它的主题是什么，以何种方式言说，在言说者与听者之间会产生什么样的后果，等等。从本质上来讲，如果说宗教的圣经所沟通的是神与人的关系，因而在语言表达和文辞使用上，充满了宣教与训诫的口吻，是居高临下的神灵面对着芸芸众生的告喻和警示。那么，儒家经典的言说方式则要平和的多，除了记事性的叙述之外，凡是涉及到人与人的关系时，基本上都是采取平等的姿态；即便言说者是在行使教化的权力（如君主对臣民、师长对学生晚辈等），语气也要舒缓的多，而不是训诫。这种话语形式往往不能构成绝对的权威性，因为它不是神谕、不是以神的口吻讲出。所以我们说，就经典的根源性意义来讲，各种文明形态之中的“经”都具有大体

13 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999年版，第425页。

14 兰姆：《基督教释经学》，詹正义译，美国活泉出版社 (Living Spring Publications)，1993年版，第3页。

相像的地位，是其文明体系的思想之源和教化之本；但面对经典的态度和对于“经”的解法，则各文明之间又有着显著的差别。对于各大宗教形态的文明来说，解经是基于信仰的态度而对圣典的意义所做的一种阐释，是对神的旨意的证成，也是对超越性价值的具体展示。而对于世俗性的文明而言，解经活动则更多的是和其历史文化的集体记忆联系在一起；在经过对诸多的文化因子不断的筛拣与锻造之后，逐渐地形成了以经典为中心的价值共识，从而达到一个文化共同体的成立。华夏文明在其远古的历史记忆中，可能也曾经经历了所谓“民神杂糅”（《国语·楚语》）的状态，理解的解释之活动均以猜度与迎合神的旨意为中心；但在“轴心时代”之后，因为大规模的文献集结与整理活动，由此所铸成的文明形式，便与西方一神教的宗教形态截然相别了。所以，以儒家为代表的中华文明之经典建构史，走的是一条清理族群之历史记忆与整合已有之记述文献的道路，它主要关注与描述的是与人相关的活动状态及其历史轨迹，瞩目于人类群体自身的各种关系，而非聚焦于人与神的关系。这样，其成文的经典系统在有限包含了远古宗教之印迹的前提下，主要的叙事对象便已明显地转变为人，而不是神。故儒家之“六经”是一种人典，而非神典，这就与宗教文化形态中的“圣典”在性质上有了根本的区别。由此本质属性，因之而起的经典解释活动，便也与宗教之中的解经学产生明显的不同，这也就是儒家经学与基督教圣经释义学的最大差异处。

儒家经典的形成有着漫长的历史，它是先民在认识世界、改造世界的过程中，对自身实践活动的体知与总结，是思想观念逐渐凝聚和成型的结晶。作为华夏文明思想源泉的书写材料与众多的原初文献，如涓涓细流，从不同的时代、不同的区域逐渐地向着某种统一性汇聚。到了春秋晚期，经过孔子集其大成之后，最终成为了经典化的“六经”系统。六经的诞生，标志着轴心期中华文明之思想形态的清晰化和人文精神的确立，产生了诸子百家争鸣的繁盛局面和其后作为中国文化之主干形式的儒学。当然，一如六经的形成是一个十分漫长的过程，六经的完善化也不是一蹴而就的，其后续的发展同样也经历了复杂的演化。正因为六经是中国文化历史延续的源泉活水，所以应因不同时代的需求，其在内容方面就必须不断地加以诠释，在形式上也多有改变与调整。《汉书·儒林传》谓：“古之儒者，博学六艺之文。六艺者，王教之典籍，先圣所以明天道、正人伦，致至治之成法也。”孔子正是以“吾从周”之志，将先王的六艺之教做了系统化的阐释，赋予了其新的意义。“叙《书》则断《尧典》，称《乐》则法《韶舞》，论《诗》则首《周南》。缀周之礼，因鲁《春秋》，举十二公行事，绳之以文、武之道，成一王法，至获麟而止。盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。”¹⁵在经过了孔子的整理编排和系统改造之后，先王之“六艺”变成了孔学之“六经”。所以，尽管像朱子所说的：“孔子删《诗》、《书》、定礼乐、赞《周易》、

15 班固：《汉书》，中华书局1962年版，第十一册，第3589页。

修《春秋》，皆传先王之旧，而未尝有所作也。”¹⁶但其作为经典的意义却由此建立起来了，从而使得这些文献具有了“理解的历史性”或“解释学的历史性”，其面貌便完全不同了。¹⁷战国时代的儒家，是接着孔子所开创的路向继续往前走的，他们诠释文典，踵事增华，使得六经在思想内涵上更为突显，形态也渐趋于丰满，六经并举，成一定型。到了汉武帝的时代，确立了五经博士，这些经典进入到一个体制化的形态，获得了至高无上的尊位，由此开启了其后两千余年的经学时代，五经成了儒家的根本要籍，也成为统治者意识形态的重要基础。

这样一种经典的建构史和经学形成的过程，完全是立足于现实生活和历史经验，其运行的轨迹既没有创世的神话也没有天启的想象，而只是人的实践活动的积累和历史进程的总结，这就和《圣经》的神创性史诗与启示录叙事很不一样。六经文献的漫长积累过程，是伴随着先民“观象制器”的探索活动和圣王“创业垂统”的政治实践而一起演进的，它的产生过程没有神迹，只有人的生活经验、生命体悟和精神创造。即如明初王绅（直）所言：“六经非圣人之所作，因旧文而删定者也。《易》因伏羲、文王之著而述之《大传》，所以明阴阳变化之理。《书》因典、谟、训、诰之文而定之，所以纪帝王治乱之迹。《春秋》因鲁史之旧而修之，所以明外伯、内王之分。《诗》因列国歌谣、风雅之什而删之，所以陈风俗之得失。《礼》所以著上下之宜，《乐》所以导天地之和，皆切于日用、当于事情，而为万世之准则也。”¹⁸这些典籍均是经过了长久的历史积累，在整理和成编的过程中，不断的添枝加叶，也不断的诠释，而不是功成于一人和一时。在经过体系化和正典化之后，“六经”虽具有了某种权威性和普遍价值，但它并不是神所赋予的，而是人自身活动创造性的结果。这些经典，上摄三代文明之精华，下开后世历史文化之统续，成为中华文明代代相延的根与魂。儒家的经学就是围绕着对这些经典的理解与解释而展开的，它并不是为了要印证什么，也不是要证成神意的先在性或者说明造物主的伟大，而是通过解释活动，不断地对人自身的实践进行体悟与追述，以形成一种绵延不绝的历史意识，造就族群所共有的对于外部世界的独特理解和对于人之存在价值的深刻认识。

以六经（或四书五经）为思想根源的中华文明，从轴心时代之后，即走上了一条以人为中心的道路，从人的活动自身来认识和说明这个世界存在的意义。这一选择是和它的经典系统之特质联系在一起的，因为六经都是“人典”而不是“神典”，六经所呈现出来的义理世界是人的世界而非神的世界。这一特性决定了儒学不是神学而是人学，它是以人的

16 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第93页。

17 利科在《解释的冲突》一书中，将呈现意义的历史划分为三种：一是基础事件或即在时间的历史性，接近于所谓本然的历史或客观的历史；二是由历史学家所叙述而构成传统的生动解释的历史性，即叙述的历史或书写的历史；三是“理解的历史性”或“解释学的历史性”。见氏著《解释的冲突》，莫伟民译，商务印书馆2008年版，第55页。

18 王绅：《诗辨》，载程敏政编《明文衡》卷十四。《影印文渊阁四库全书》集部三一二，中国台湾商务印书馆1986年版，第1373册，第672-673页。

现实存在和人的生命活动作为叙事中心的。所以，“古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”。¹⁹ 六经是华夏文明早期历史的记忆式书写和实践活动的思想性表达，既是对真实世界的反映，也是人的精神世界的现实构筑。在这一经典系统中，既有形而上的致思取向和对于未来的期盼，也有现实的规划和社会秩序的安排；既有精神层面的祈愿与向往，也有世俗生活的构建与铺摆；是形而上与形而下、道（理）与物（气）、理论与实践紧密结合的产物。从知识的类别来讲，六经所涉及到的内容可以说是无所不包的，因为它是人类社会早期实践活动和精神反思的总体性成果，所以就必定囊括了现实存有的各个方面，同时也辐射到了精神生活的一般领域。

一种实践的、现实的知识形态，并不妨害其超越经验世界的祈望和形而上的追求。在经学所涉及的广博内容中，自我意识的成长和精神的反思性同样也有着出彩的表现，如何说明世界的意义和人类存有的价值，成为这一知识系统的核心内容。熊十力说：“中学在昔，虽不妨析以四科，然义理之科，特为主脑。义理一科，虽亦含摄诸子余家，要以六经为归。天人之蕴，神化之妙，与夫人生日用之当然，六经之所发明，寓极玄于极近，穷幽微于甚显，体至精于至粗，融形上形下而一贯，至矣尽矣，高矣美矣，无得而称矣！诸子百家之学，一断以六经之义理，其得失可知也。习六经之义理，而自得于躬行之际，则经济诸科之学，乃有根据。……故四科之学，义理居宗，而义理又必以六经为宗。”²⁰ 六经本身就有它的义理系统，而后续不断的解释更是构筑了一个以“道”为核心的世界（四书系统可以说是以“理”为核心）。这个系统既是对人的存有状态的最高概括，也是对意义世界的终极性说明，因之成为中华文明的价值之源。这一“道论”（或道体）的体系，是一种哲学思维的创造活动，是对于现实世界和人的行为的抽象概括和理论演绎，而不是基于某种信仰的超验学说，它表述的主角是人而不是神。所以，这种道体的超越性还是来源于现实的生活世界，而不是依赖于神秘主义的冥思与想象，所以它是哲学的而不是宗教的。

三、经学与生活实践

儒家经学所面对的是世俗的世界，而不是神的天国，所以对经典的解释都是在人的社会实践活动之中来展开的。经典的解释者也不是神职人员，而是承担了具体的社会职责、生活于日常凡俗环境中的读书人，所以他们的处境和心志都是属于世间之常态的。那么在凡俗之中，如何建构经典的意义，这显然和宗教圣典的神证性是不一样的。儒家经典之理论意义的显豁和道德权威的树立，一方面要诉诸于历史，从丰厚的经验积累和圣王谱系记述中，突显出六经典籍的重要性与唯一性，另一方面也要为这些材料的现实合理性及其长

19 章学诚：《文史通义·易教上》。《文史通义校注》，叶瑛校注，中华书局1985年版，第1页。

20 熊十力：《读经示要》，《熊十力全集》，湖北教育出版社2001年版，第三卷，第561-562页。

久的价值做出有说服力的论证。从六经的源头和这些文献的性质来看，其神圣性并不是先天就具有的，因为它们既非神造，也不靠天启，而是人自身活动的记录与总结。故尔，何以能够成为经典？为何能够具有神圣性？这就需要后人给予诠释和系统建构，需要不断的言说以加厚其神圣化的色彩。与西方宗教圣典的神性来源不同，儒家经典是历史积累的产物，是先王之事迹的叙事，也是经过孔子之手整理成编后的世俗性文典，要想提升其权威性，就必须要有了一套既感觉到崇高庄严又可以作现实理解的说辞，这就为后续的思想诠释打开了无限的空间。

在儒家经典的身份性及权威性确立之后，或者说伴随着经学形态的出现，这一经典意义深化的过程并没有完结，而是在经典系统的内部一直都在进行着“深加工”，并且根据时代的变化不断地做出适当的调整。这样，经典诠释的活动便呈现出了丰富多彩的样态，在每一个时代之不同的思想人物，可能都会以有所差异的方式介入到这种理解和解释的活动中。从经学发展的历史来看，经典解释的形式既有革命性的变革，也有渐进式的改良，在不同时代背景下的人物所表现出的经典观念和经学态度也是很不一样的。在今文五经立于学官之后，“党庠无异学，授受有专家”；后古文经起，私相讲习，有郑玄出，遍注群经，今文经“遂扫地而无余”。魏晋以后，经分南北学，经典注疏形式剧烈变化，至唐孔颖达撰《五经正义》，“天下始靡然从之，而郑、服之学寢微”。²¹到了北宋，疑经之风始起，理学思潮渐兴，为了回应释、道二教的挑战，朱子等重构了儒家的经典系统，“四书”突显，程朱、陆王交相辉映，成一思想之大变局。明代以后，或墨守程朱，或心学肆决，又有了回到“五经”的要求，故乾嘉考据学大兴，治经由“虚”而返“实”。在这个复杂的变化过程中，经学的面貌与经典之格局是随着时代的改变而在不断地调换的，并没有一个僵固不变的模式。就像刘师培(1884-1920)所说的：“盖后儒治经学，咸随世俗之好尚为转移。……盖治经之儒，各随一代之好尚，故历代之君民咸便之，而六经之书遂炳若日星，为一国人民所共习矣。”²²在不同的时代，经典之阵形和每一部经所扮演的角色或发挥的作用，可能是很不相同的，其功能也会随着学术风气的改变而加以调整。

这样的经学形态是与社会政治变革和人们日常的生活情状联系在一起的，经典不是凝固不变的，而是随着社会生活的变迁、在不断的阐释之中，呈现出了不一样的价值。与《圣经》释义相比，儒家经典的解释更多的是立足于人的实践活动，从现实生活中来体悟和印证经义之内涵；所以经学的内容并没有一种先在的设定，而是表现出了知识探求的广博性和心智活动的无拘无束。经学所研究的对象包罗万象、巨细靡遗，人的活动场域有多大，经学所涉及的范围就有多广，它是以人之存有的实践形态为转移的。这样，某种信仰的前定或者意义探寻的有限疆界，对于经学来讲就是不存在的，它可以随着实践的变化和认知

21 凌廷堪：《与胡敬仲书》，《校礼堂文集》，王文锦点校，中华书局1998年版，第204页。

22 刘师培：《经学教科书》，陈居渊注，上海古籍出版社2006年版，第28页。

的无限而不断地向前伸展。伽达默尔在分析神学信仰与认知理解之间的差别时说到：

信仰的自我理解显然是这样规定的，即从神学角度看，信仰并不是人的可能性，而是上帝向信仰者所显现的恩赐。然而，只要人的自我理解是由现代科学和科学方法论所统治，那就很难在人的内部自我理解中真正确认这种神学观点和宗教经验。在现代科学和方法论基础上建筑起来的知识概念不能容忍对它普遍性的要求的任何限制。²³

就世俗知识的广阔世界来说，儒家经学不受制于信仰的指向性和有限性，而是不断地探求未知的领域，将理解的普遍性推及到一切言说和观照的对象上。这一解释特性与现代的科学方法论并不矛盾，而是可以融入到对于普遍性理解的当代诠释学意识当中。

在历史上，儒家的解经是一个扩大文本意义域的过程，也是不断“刷新”经典之本真性的努力，通过解释以建立起某种普遍性，也同时树立与强固了圣人的权威。通过诠释活动的推扩，圣人之意渐渐地具有了某种超越性，变成了一种信念和终极目标。但是随着儒学的现代转型，在当下社会条件下，这些经学之中的假设已经全面崩塌了，我们不可能再去接受这种唯一性。那么，意义的本源不回到经典的本真性，又能在何处寻觅呢？按照泰勒(Charles Taylor)对现代性境况的分析，现代性的意义需求可以通过回到超越性来满足，也可以尝试着用一些纯粹内在性的术语来规定。他说：“无需求诸于宗教，我们也可以通过挖掘自我的深度，在日常、自然和周遭万物中寻找共鸣。此种尝试曾在历史上产生过伟大的影响，‘自然’变得不仅仅是自然现实的总体，而且是自我的深层根源。”相对于动物的本性来说，人类在世俗的生活当中便有寻找到意义的能力，我们可以通过对现实社会深层意义的体味，来印证那些经典形式所传递的本真性。“所以，努力养家糊口、生儿育女、听从长者的智慧、保护儿童等等，都在我们心灵深处产生共鸣。如果我们没有感受到这一切，是因为我们被割裂，与自我分离；我们必须被带回‘天性’。”²⁴这种个体性存在感知的汪洋大海，实际上就是“活泼泼”的生活世界，社会实践活动将这些个体化的感知联通起来，形成了一种力量。这便是经典凝聚为共识、具有本真性的基础，没有了生活实践的滋养，我们所设想与期待的经典本真性就是不可理解的。所以，“把实践的观点引入理解理论，从语言与实践的关联中把握人文科学与自然科学的统一，以及理解与解释的统一，正是这种统一，才能完成语言与实践的相互诠释，并避免使理解陷入相对主义”。²⁵儒家经学在历史上本来就有着生活性和实践性的特点，所以在这一现代转变过程中所遭受到的冲击，便明显地不同于圣经释义学，因为在神圣与凡俗之间，或者在宗教和哲学的分离当中，儒学的知识形态是比较容易转化为现代学科内容的，而不需要一种划界或断裂式的抛弃。

23 伽达默尔：《自我理解的疑难性》，《诠释学II.真理与方法——补充和索引》，洪汉鼎译，商务印书馆2021年版，第165-166页。

24 查尔斯·泰勒：《世俗时代》，张容南等译，上海三联书店2016年版，第357页。

25 潘德荣：《诠释学导论》，广西师范大学出版社2015年版，第78页。

从宗教的解经学，特别是西方基督教文明的圣经释义学来分析儒家经学的诠释学特征，可以帮助我们理解这种诠释传统与现代文化之间的过渡性关系，因为作为一般方法论的普遍诠释学（以施莱尔马赫为代表），就是直接从《圣经》解释学的实践当中脱胎而出的，这其中的诠释要素及其转换机理，对于帮助我们思考经学的现代转型问题将是大有裨益的。在中西文化融合的当下，诸多的现代学术话题都与文明的同一性与差异性有关，比较我们的经学传统和其他宗教解释其圣典的历史，将是一件非常有趣的事情。这一中外比较的工作，着眼于文化系统中的经典，以及经典解释的历程与方式，它介于比较宗教学和比较哲学之间，又有着浓厚的文献学色彩。就经典诠释学而言，对于儒家经学与基督教神学这两种解经方式的理解及其同异之辩，牵扯到对文明形态的区分与定位，也包括了“儒家是不是一种宗教”这样的问题。我们讨论儒家经学的特点，是将之置身于对中国文化特质的理解这样一种大背景下的，而这又与它的经典系统的属性是联系在一起的。所以，如果确定“六经”不是神典（圣典），那儒家文化就不是宗教；但反过来，如果它不是宗教的话，那么“六经”有没有类似于宗教圣典的神圣性呢？这又是另外的一个问题。

从我们现在所做的研究工作来看，它的程序和方式是现代的，与古典知识不同，往往不涉及信仰的问题，因为现代学术研究的性质决定了所谓客观的态度。但当我们面对自己的经典传统时，它本身又是一个充盈着信仰元素的系统，因为中国人的精神世界，不管是个人的修身工夫，还是从事社会实践活动的正当性，诸如道统、政统、学统等观念所涉及的场域，都是跟这个体系分不开的。所以面对这样的矛盾和纠结，我们就需要有一个清楚的分析 and 理解，也需要对此重新来做诠释。从儒家经典本身来讲，“四书五经”或“十三经”是中国人价值观念最为集中的一种体现，中国文化最核心理念世世代代都是通过对这些经典的阐发、传承而得到延续和展开的。所以，尽管它的外在形式跟西方基督教，跟其他宗教形态的圣典或正典不一样，但它本身有没有宗教性？或者说它有没有信仰的色彩与成分？对于这些问题，都需要我们今天去认真思考，并且从经典的诠释来着手，做更为深入的分析 and 阐发。

家国同构的内涵、演变及特质

孔德立

面对突如其来的全球性范围内的疫情，各国采取了不同的措施，产生了不同的效果。综观各国应对疫情的措施与效果，也引发了不同文化传统及其当代价值的现实思考。毫无疑问，疫情在中国得到有效控制是公认的事实，这既得益于中国政府的强有力领导，又有其深层次的内在文化原因。无论中西方社会，人们都有家，但是家在中国与西方社会中的地位与作用却有着明显差异。由于儒家对于家的重视与作用的强化，特别是儒家经典《大学》篇的讲修身齐家之道，更使得家成为个人通向社会的重要桥梁。在中国文化视阈中，家国同构，家国情怀是人们熟悉的说法。但是家国关系在历史上有个发展历程，家国同构也经历了内涵的变化。本文试对家国同构内涵演变，并就其蕴含的伦理关系与政治关系试做探讨，并期望由此进一步反思文明交流互鉴中的中国文化传统的当代意义。

一、家国同构的初始涵义

《大学》篇：“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。故君子不出家而成教于国：孝者，所以事君也；弟（tì）者，所以事长也；慈者，所以使众也。”这段话的意思是，想要治国必先整齐好家，家人都教不好，想教化别人，这样的人是没有的。所以君子齐好家，就是引领国人的表率：做到孝、悌、慈，也就可以做到事君、事长与使众。

这段话的字面意思不难理解，齐家治国的逻辑关系也明确的点了出来。但是，要想深入理解《大学》的作者为什么要把治国的根基放到齐家之上。我们就要把视野拉回到西周与春秋时代，先来了解当时的社会结构，了解“家”与“国”的特点，才能搞清楚为什么中国会形成“家国同构”的观念。

关于中国古代的社会性质，普遍认为周代是奴隶制社会，春秋时期是奴隶制的瓦解时期，战国时期是封建社会的形成时期，秦朝是中国第一个统一的封建王朝。其实，《史记·秦始皇本纪》记载，秦统一中国后，针对丞相王绾在新的占领地区分封诸皇子的建议，廷尉李斯反驳说，周代诸侯更相诛伐，周天子也管不了了，要使天下安宁，就不能再置诸侯。

最终秦始皇采纳了李斯的建议，在全国推行郡县制，废封建。¹也就是说，秦是封建制度的终结者，而不是开创者。《左传·桓公二年》“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫又贰宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲。”²《左传·僖公二十四年》“封建亲戚，以蕃屏周”。³《左传》的记载，正说明周代采用的是封建。周代采用分封制度，分封的对象主要是同姓贵族，其次是功臣。在分封的71个国家中，姬姓诸侯国有53个。可见，周代的封建依据主要是按照贵族的亲疏远近，其次是及军功大小，因此封建制的纽带可以说是血缘，而规定血缘远近的是宗法制度。这样，宗法制度就成为影响封建的重要制度。

著名历史学家、先秦史专家晁福林先生多年来一直关注封建以及重大史学理论问题。他认为，要区分社会制度的封建与政治上的封建。作为政治制度的封建，即封诸侯建国家的“封建”，毫无疑问，周代是最典型的。封建所依据的原则就是以血缘为纽带的宗法制度。

所谓宗法制度，就是区别“大宗”与“小宗”，区别嫡庶、亲疏、远近。孔孟之乡直到现在都讲“五服”，同姓同宗的本家之中的亲疏远近，除了自己心理有认同与感知，在社会现象上还表现为“五服”。“五服”就是丧礼时的五种丧服，与丧者的关系越近，丧服越简陋，最重的服就是斩衰，其次是齐衰、大功、小功、缌麻。观丧礼时，观礼者只看丧服的不同，就可以判断他们之间的亲疏远近。

周代时期，周武王姬发与鲁国始封之君周公，同为周文王姬昌的儿子，但兄弟两人一个是天子，一个是诸侯。天子与诸侯虽然同宗，但是天子是“大宗”，诸侯就是“小宗”。同样道理，按照“大宗”与“小宗”的关系，诸侯在其国内，以此为原则确立封建的政治关系。国君的嫡长子作为国之大宗，担任国君，其他的儿子封为大夫，获得封邑。比如，鲁国三桓之后的季孙氏、叔孙氏、孟孙氏，就是鲁国的三家大夫。后来瓜分晋国的韩、赵、魏三国，先前也是晋国的三家大夫。以此类推，大夫在其封邑内，也要区别亲疏远近。大夫的嫡长子作为大宗，继任大夫之位，其他儿子作为小宗，就是“士”人。士是最底层的贵族，再往下就是庶民，即普通百姓。

天子管理天下，是天下的共主，也是诸侯的家长；诸侯管理一国，是大夫的一家之主；大夫又是自己封邑的一家之主。这样，宗法制度就像一颗大树，从树干逐渐发出许多大的树枝，大的树枝再发出树杈。大树的繁茂，在于其根深。这个根就是根植于血缘亲情的宗法制度。但是，我们知道，一家人也有吵架的，亲戚也有反目的，因此，一个家的稳定就取决于两个方面，一个是家长的权威，一个是维护家庭稳定的手段。西周时代，天下的家

1 《史记》，中华书局，2011年版，第204页。原文如下：“丞相绾等言：“诸侯初破，燕、齐、荆地远，不为置王，毋以填之。请立诸子，唯上幸许。”始皇下其议於群臣，群臣皆以为便。廷尉李斯议曰：“周文武所封子弟同姓甚众，然後属疏远，相攻击如仇讎，诸侯更相诛伐，周天子弗能禁止。今海内赖陛下神灵一统，皆为郡县，诸子功臣以公赋税重赏赐之，甚足易制。天下无异意，则安宁之术也。置诸侯不便。”始皇曰：“天下共苦战斗不休，以有侯王。赖宗庙，天下初定，又复立国，是树兵也，而求其宁息，岂不难哉！廷尉议是。”

2 《十三经注疏》，浙江古籍出版社，1998年版，第1744页。

3 《十三经注疏》，浙江古籍出版社，1998年版，第1817页。

长就是周天子，维护宗法制与封建制的手段就是礼乐制度。周天子的权威与礼乐制度又是紧密相连的。周天子要带头遵守礼乐制度，如果不遵守，天子就没有权威；没有权威，天下就会乱。“天下有道，礼乐征伐自天子出”，如果有不按礼乐制度办事的，比如，诸侯不交贡赋，不守祭祀，不能保疆土，护百姓，或者以大欺小，以强凌弱，欺负小兄弟，天子就可以行礼乐征伐大权。

在周代时期，特别是在封建制度完善的时候，四层贵族自上而下是天子、诸侯、大夫、士，按照礼乐制度规定，他们各自承担责任。《大学》篇讲的“修身、齐家、治国、平天下”，如果对应四个贵族阶层的责任，分别是：士修身、大夫齐家、诸侯治国、天子平天下。士作为底层的贵族，要精通礼仪及军事等修身必备的技能。大夫的职责是齐家，诸侯的职责是治国，天子的职责是平治天下。每个层级的贵族作好自己的事情，整个社会秩序就不会出问题。维系周代宗法分封制社会运转的是礼乐制度。各个层级的贵族按照规定好的制度做事，也就具备了担当与责任。修身、齐家、治国、平天下的职责与对应的贵族层级也不会变。贵族阶层按照宗法制度世袭传承，即官二代、官三代、官四代……传下去。

从这个政治结构中，我们可以发现，“家”有两个含义，首先是特定的“家”，与贵族职责相对应的“家”，这就是大夫的家族。其次是相对的“家”。诸侯之国相对于天子之天下是“小家”与“大家”的关系，大夫之家相对于诸侯之国又是“小家”与“大家”的关系，士人之身相对于大夫之家亦是“小家”与“大家”的关系。在封建关系稳固的时期，诸侯与大夫之间既是上下级关系的政治关系，又是宗法制度下的家庭关系。大宗与小宗之间是家庭关系，君臣之间是政治关系。所以，家庭关系的“孝”与政治关系的“忠”具有一致性。诸侯的国，是从政治意义上讲的。从伦理意义上，诸侯的国对于大夫的家（封邑）来说，就是大家。大夫的家对于士来说，是大家。因此，从这个意义来说，周代的大夫之家、诸侯之国与王之天下，分别是“小家”与“大家”的关系。

周代无论从天下、国来说，都是一个家，只是有大有小。此之所谓“家是最小国，国是千万家”。这就是中国文化的“家国一体”的结构，我们一般称之为“家国同构”，而“家”与“国”之所以能够同构的基础就是维系血缘亲疏远近的宗法制度。

二、“家国同构”内涵的演变

春秋时期，“礼乐征伐自天子出”的局面逐渐转为“礼乐征伐自诸侯出”。随着王权的衰落，维护礼乐制度的决定力量不再是周天子，而是转为春秋霸主。当齐桓公开始争霸的时候，就意味着周天子的王政逐步转为诸侯的霸政了。

王权为什么会衰落？在《大学》篇，我们或许可以发现线索。《大学》：“古之欲明明德于天下者，必先治其国，欲治其国者，必先齐其家。欲齐其家者，必先修其身。”天

子作为天下共主，承担着管好整个姬姓大家庭的责任，所以天下要先修身，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。不修身，也就不能做好齐家、治国。既然天子该做的事没有做，该担的责任没有担，那么，天子的权威下降就在所难免了。周天子失德的史实，如幽王烽火戏诸侯，厉王专利，就是著名的例子。

《孟子》书中记载，天子要定期到各地巡守，诸侯要定期到天子那里去述职。如果天子不巡守，诸侯也就不述职了，如此上行下效，王的权威日渐衰落。而王权衰落的首要原因首先是王自身的问题，其次才是诸侯争霸的挑战。这是理解中国古代社会变迁的一把钥匙。历史的发展，特别到春秋时期，自上而下的贵族的自我放弃责任，引起礼乐秩序的崩坏，最终导致天下大乱。

春秋时期是中国社会从封建制向郡县制转变的时期，也是世袭贵族体制的瓦解与平民军功体制的建立时期。春秋之前，官职不开放、不流动，一个家族世袭某一个职位，除非出现意外，一般都是如此。春秋之后，到了战国时期，随着贵族体制的瓦解，担任某一个职位的官员就变成流动性的了，不再由一个家族把持。这样，西周时期完全由宗法制度、血缘关系为纽带构建的家与国，就逐渐发生了变化。这种变化主要体现在国君与家长并不一定是同姓同宗，并不一定是父子兄弟关系。。

封建贵族时代的诸侯要想治好国，就要先从伦理上处理好家庭关系。家庭关系实际上也是家国关系。从家庭关系上说，诸侯的“国”与大夫的“家”实际上都是一个大家。“所谓治国必先齐其家者，其家不可教而能教人者，无之。”（《大学》）如果说贵族时代的家国关系主要依靠伦理原则，那么，郡县制时代之后，家国关系维系的依据就是政治认同。伦理原则维系的家国关系，其同构的基础是共同的血缘伦理基础，此时的家国同构更像是实体同构，但是，贵族体制瓦解之后，家与国之间不再是血缘为纽带，而是转为依靠军功与权力组建的政治认同。这时候的家国同构的基础就不再是实体的同构，而是理念的同构。

三、伦理同构向政治认同的转化

中国文化传统中，至今仍坚守家国同构的信仰，这要归功于儒家的努力，归功于《大学》的理论阐释。

《大学》：“故君子不出家而成教于国：孝者，所以事君也；弟（tì）者，所以事长也；慈者，所以使众也。”朱注：身修，则家可教矣；孝、弟、慈，所以修身而教于家者也；然而国之所以事君事长使众之道不外乎此。此所以家齐于上，而教成于下也。⁴君子不出家而成教于国。“教”字有“治”的意思。君主对于国来说，又处于大家长的地位，治国除了治理百姓，很重要的内容是先教化家族内部成员。这也给周代政权寄予了浓厚的“政

4 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年版，第10页。

教合一”特色。《尚书·尧典》“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦。”“亲九族”就是齐家，“平章百姓”就是“治国”。《大学》篇的“君子”指的是国君。《说文》：“君，从尹从口，尊也。”段玉裁注曰：“从口，治也。”处于尊贵地位、发好施令、治理社会的人，就是君。“子”是对贵族及有文化教养的人的尊崇。君子既有一定地位，又有教养的人。

君子不出家而成教于国，意思是说，只要家里的事情处理好了，就是在治国。《论语为政》篇记载：或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”善待兄弟曰“友”。“《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。”⁵孔子认为这就是为政，何必居位乃为为政。在孔子看来，不出家照样可以为政。《论语》的这段记载与《大学》的“君子不出家而成教于国”相互发明。在家里做到孝、悌、慈，就是为政了。“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”（《大学》）孝悌本为家族伦理，指事父、事兄。慈是父母对孩子的爱。

家庭关系以父子关系为最。因此，孝为人伦之首，其次是兄弟关系。《论语学而》记载：“孝悌也者，其为仁之本与。”孝悌“为仁之本”，并不是说做到孝悌就自然而然的做到“仁”了，儒家讲孝悌与仁义，一定要推己及人，把爱撒播到他人，关照到和自己没有血缘关系的人，才是真正的仁。如果一个人只做到孝悌，只爱自己的父母、兄弟，不爱他人，并不是“仁”。朱注：“谓之行仁之本则可，谓之仁之本则不可”。⁶我们在现实中也可以看到，有些人是孝子，但却是一个恶人，原因就是他只做到孝，没有把对父母的孝之德向外推出来，没有推己及人，没有施于他人。所以，有子说，孝悌是为仁之本。朱熹说，不能把“为仁之本”理解为“仁”的根本，而是“行仁”的根本，也就是说，做到孝只是“行仁”的开始，是第一要素，前提条件，但不是充分条件。如果孝仅仅是孝，不能外推，归根结底，我们并不能说这个人是个好人。

董仲舒在论述这个问题上有独特的见解，他说：“仁之于人，义之于我者，不可不察也，众人不察，乃反以仁自裕，而以义设人，诡其处而逆其理，鲜不乱矣。”（《春秋繁露·仁义法第二十九》）仁是对他人而言，义是对自己而言。对他人要爱，要仁慈，要包容宽厚才是仁者。对自己要严格，才是义。义，从羊从我，就是对自己而言的。这是董仲舒对仁学的一个大的贡献。

《大学》讲“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”就是说的孝、悌、慈在齐家方面的意义，理解家族伦理，遵守家族伦理，也就理解了治国的道理。“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣，不好作乱，而好犯上者，未之有也。”（《论语·学

5 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年版，第60页。

6 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，2011年版，第50页。

而》) 孝悌之人不犯上作乱, 即可事君事长。

孝是下对上, 悌是幼对长, 慈是上对下。父母对于孩子的慈, 是自然而然的情感。不但慈, 而且有时候还会过于“慈”。但对于他人的孩子, 就不会像对待自己的孩子一样用心了, 这是人之常情。如《大学》第九章引谚语: “人莫知其子之恶, 莫知其苗之硕。”孩子看着自己的好, 东西看着别人的好。这种情感, 对于普通人来说, 无可厚非, 但是对于具有一定的地位, 特别是担负齐家、治国责任的大夫与国君来说, 就有问题了。

从齐家到治国的过程就是推己及人的过程, 无论孝悌, 还是慈爱, 都要推广开来。从对父母的孝推到对国君的忠, 从对兄的悌, 推到对年长之人的长, 从对孩子的慈推到对众人的爱, 即做到“泛爱众, 而亲仁”。

在宗法世袭贵族时代, 家与国都是贵族共同体, 所以孝、悌、慈是维系家族与诸侯国的伦理政治纽带, 所以, 可以直接说家之政就是国之政。孝、悌、慈就是为政的尊君, 事长, 使众。但是进入郡县时代以后, 做到孝、悌、慈的未必与可以为政。

郡县制时代, 从齐家到治国, 就需要克服宗法时代的血缘家族之亲情伦理, 把这种家的伦理拓展为郡县时代的政治伦理。所以, 《大学》首章最后说: “自天子以至于庶人, 壹是皆以修身为本。”庶人在贵族时代, 是没有资格读书的, 不用学习诗书礼乐, 因为不流动的社会, 一是你没机会学, 其次, 你学了也没有机会用。但是《大学》篇说, 庶人也要修身, 庶人修身就为从政准备了条件。由此可以推论, 《大学》篇的时代是贵族制度瓦解之后的产物。儒家站在春秋战国时期的转折期, 给传统的文献资源注入了新的内涵, 完成了从伦理的家国关系向政治的家国关系的转换。

汉代建立大一统社会, 开始采用郡县与封建并行的治国体制, 但是引发了七国之乱。平定内乱之后, 汉武帝采取推恩令, 继续削弱封建势力, 进一步加强中央集权。到了这个时候, 从政治体制与社会层级上来说, 西周时期的社会阶层发生了根本性变化。战国七雄归为秦王朝, 汉代大一统, 皇帝就是天子。封建制度的诸侯国没了, 诸侯也就消失了, 诸侯之下的家, 以及士, 随着官僚制度的建立, 选贤与能, 也就不再固定为某一家族所有。虽然也有累世公卿, 但已经不再是社会的主流。整体来说, 天子更希望建立完整的编户齐民制度, 普天之下的民众皆为天子之民, 而不是隶属于某一个家族。因此, 在秦汉之后, 伴随着土地所有权的调整, 就出现了周期性的王朝更替。皇权之下的家与国, 更多的表现为百家之姓对于皇权之家的服从。只是这种服从不再是血缘关系必然导出的伦理亲情关系, 而是皇权统治之下的政治权力关系。但是, 中国社会在由春秋战国到秦汉社会政治制度发生巨大转变的同时, 由儒家开创的伦理道德学说不但没有中断, 反而是被汉代统治者继承下来, 并经过学者们的努力, 完成了创造性的转化, 表现之一, 就是塑造出一个天下的共同的祖先, 以此作为整个天下的、全面的最初的家长。

周代家国同构时代, 周人的先祖无疑是周代的祖先信仰, 但是汉代社会与周代不同,

如果汉代的天子只是单独的祭祀刘姓先祖，只是有太庙祭祀，那只能包容刘姓子孙后裔，对于其他姓氏，公卿大夫来说，没有任何吸引力，而且，按照儒家传统，“非其鬼而祭之，谄也”。但是，如果只是依赖各级的政治管理，上下关系只是政治关系，没有人情味道，没有家的温暖。于是，在汉代，顺应大一统国家的需要，黄帝信仰开始形成，标志性事件就是司马迁的《史记》以黄帝开篇，塑造了黄帝、炎帝、颛顼、帝喾、尧五帝的序列，并接续下来夏、殷、周、秦、汉，这个《本纪》的编排在不仅是第一部中国纪传体通史，更重要是把黄帝作为了天下所有人的共同信仰与祖先。这在郡县制制度给予民众的凝聚意义不亚于封建体制之下的血缘关系的家国同构。从汉代开始，炎黄子孙的观念，天下一家的观念，逐渐深入人心。

四、中西之“家”及其特质

当前，中国正经历着从传统走向现代的巨大转变。从疫情防控的成效看，家仍然是人们危难时期的避风港，是精神安顿的家园，传统的“家”还在。这种“家”的力量使得中国人更加配合政府的政令与管理，甚至政府不好管的事情，放到家里去，就可以解决。在当代社会，齐好家，仍然是治好国的重要基础。

近年来，学术界反思西方的个人权利带来的问题，反思现代性与城市化带来的对传统之“家”的冲击，逐步成为理论自觉。相比中国文化重视“家”，西方文化在这方面是明显缺失的。英国哲学家霍布斯认为，父母与孩子以“契约”的形式建立法律关系，而不是伦理关系。十九世纪英国学者亨利·梅因在其《古代法》书中指出，从“家庭”到“个体”的过渡似乎正是传统与现代的区分⁷。黑格尔是西方不多见的重视“家”的哲学家。他的《法哲学原理》中专门论述“家庭”。他反对欧洲近代哲学的“家庭契约论”，认为家庭应是“伦理性的存在”，“作为精神的直接实体性的家庭，以爱为其规定”⁸。虽然黑格尔建构了家庭的伦理原则，但由于黑格尔抽象的论述爱与情感，忽视了家庭成员的血缘亲情，以及家庭作为历史血脉的延续。因此，黑格尔的理论止步于“情感”。黑格尔的局限源于西方的文化传统缺乏家庭的“亲亲”原则。中国文化传统中的家，是以“亲亲”为根基，以伦理为纽带，以责任义务为不竭动力的基层共同体。这有别于西方市民社会中的公民社会共同体。

孙向晨在《论家：个人与亲亲》中，从“个体”与“亲亲”的视角，尝试建构既不同于传统中国，又不同于西方的，统摄“中西古今”的“双重本体”的家哲学。阐释了中国传统“家”的“世代性”、“共代性”、“历史性”等重要问题，贯彻着“生生”、“孝

7 亨利·梅因著，沈景一译：《古代法》沈景一译，商务印书馆，1984年，第96页。

8 黑格尔著，范扬、张企泰译：《法哲学原理》，商务印书馆，1961年，第199页。

悌”、“祭祀”等维护家国共同体的内涵。毫无疑问,《论家》的探索与努力是值得重视与关注的。该书的着力点在于以个人权利弥补中国传统“家”中的个人权利缺失,以“亲亲”弥补西方缺乏家庭血缘亲情的不足。

按照孙向晨先生的研究,中国的家的特质在于亲亲,西方的家的特质在于尊重个人权利。这是有道理的。但是,中国的家庭里面,也不是全无个人权利。中国式家庭的个人权利是通过宗法与血缘的关系进行权利分配。西方的家庭也并非全无亲亲,只是他们对于家庭内部的亲亲原则没有中国的强烈。我个人认为,研究中国与西方的家,还要放眼家国关系之中,从家国关系中返观家的特质及其在国与社会上的作用与地位。如果从这个视角,中国的家国同构既有早期的伦理原则,又有基于伦理原则基础之上,建立的国家共同始祖的天下一家的政治原则与家庭伦理相统一的创造性发展。

从国与天下的角度上说,共同祭祀黄帝,是国家级祭祀,各家祭祀自己的祖宗,是小家祭祀,各有各的价值与意义。在祭祀仪式之中,所体现出来的个人体验与产生的情感共鸣,无疑是维护家国情怀的精神支撑。

全球化面临的挑战与人类共同命运的诉求

孔庆峰

山东大学经济学院

摘要：

21世纪全球化步伐开始受阻，面临着保护主义、民粹主义、单边主义、孤立主义以及近两年新冠疫情等多方面的挑战，导致逆全球化的深层原因包括全球化带来的经济发展不平衡、金融危机频发，但最根本的原因在于西方发达国家对快速崛起的新兴国家的打压，以维护其在全球化进程中的主导地位。纵观人类历史，可知全球化是不可逆的也是顺应人类发展的潮流，针对当前全球化面临多方挑战的现状，构建人类命运共同体是中国给出的中国答案，也是人类共同命运的诉求。

关键词：全球化；人类命运共同体；诉求

Abstract: In twenty-first Century, the pace of globalization began to be blocked, facing protectionism, populism, unilateralism, isolationism, and challenges in recent two years, such as COVID-19. The underlying causes of reverse globalization included the imbalance of economic development brought by globalization and the frequent occurrence of financial crises. But the most fundamental reason is that the western developed countries suppress the rapidly rising emerging countries in order to maintain their dominant position in the process of globalization. Throughout human history, we can see that globalization is irreversible and conforms to the trend of human development. In view of the current situation of globalization facing multiple challenges, building a community of human destiny is not only China's answer, but also the appeal of the common destiny of mankind.

Key words: Globalization; Community of common destiny for all mankind; Appeal

全球化是世界经济发展不可逆转的时代潮流，在过去的半个多世纪，全球化的蓬勃发展不仅给发达国家也给很多发展中国家创造了机遇和繁荣。全球化为世界带来发展的同时，也慢慢累积了一些矛盾和一系列问题：一方面全球化加剧了贫富差距，社会不平等和不公平问题；另一方面更多的国内问题开始演变成为国际问题，各种难民问题，毒品问题，传染病问题都随着国际化开始在国际社会中日益凸显。这些问题也在一定程度上打击了多方对全球化的信心，逆全球化的声音开始出现，尤其是以美欧为代表的逆全球化浪潮开始兴起，全球化开始遭到质疑。

当前一些西方发达国家迭次推出“逆全球化”的举措，例如美国，退出多个多边主义国际组织和协定、与多国开展贸易战、限制移民，成为“逆全球化”的急先锋；英国、匈牙利和波兰等国也出现反全球化趋势。疫情的爆发更是进一步加大当前全球化面临的挑战，世界正处于百年未有之大变局。但全球化是科技和社会不断发展的必然结果，从根本和长远来看是不可逆转的，在这一背景下，人类命运共同体的构建适应全球发展的大势，也顺应时代潮流，不仅是中国更是人类共同命运的诉求，五位一体构建人类命运共同体是中国给出的全球治理的符合逻辑的方案。

一、全球化面临的挑战

全球化面临诸多挑战，从国家政治层面来说，全球化的挑战主要来自于美欧等世界先进经济体采取的一系列逆全球化的政策措施。就社会层面来说，全球化的挑战在于新冠疫情的突发性，极高的传染率在短期内迅速割裂了各国之间的贸易和人员往来，并且已经建立的贸易合作关系随时存在取消的风险；疫情的反复性也影响各国参与全球化的决心，各国开始将经济发展的重点放在国内，以保证本国经济的稳定性。

1. 保护主义抬头

在2007年之前，全球化经历了一个快速发展的阶段，2008年金融危机爆发后，贸易保护主义和投资保护主义抬头，使得全球化有所减速，据统计，从2015年到2019年，全球各国政府对贸易的干预事项从827项增加到1230项，其中，对贸易形成伤害的干预事项从593项增加到986项。美国从推进贸易自由化转身变为以“美国优先”为原则的推动贸易保护主义者，使经济和贸易全球化受到显著冲击。美国在2018年对华发起贸易战，对中国出口商品加征了一系列关税，将中国商品加征关税的贸易规模扩大到了2500亿美元，还以“国家安全”为由对外国企业特别是中国企业设置各种市场禁令和出口限制，企图与中国经济“脱钩”。以保护国家安全、保护个人信息安全以及商业知识产权等为理由，不断翻新对中国科技企业的打压方式。除此之外，美国还增加中国对美国的投资限制，对中国挑起的摩擦延伸到金融、外交以及军事等多个领域。除了对中国，美国欧盟、英国、

意大利等国家也发起301调查,对来自欧盟的钢铁和铝开征25%的关税,对墨西哥、加拿大、日本等多个国家的商品提高关税税率。而且还取消了印度的普惠制贸易地位。美国整体转向贸易保护主义,严重阻碍全球化进程。

2. 民粹主义复兴

与保护主义并行的是民粹主义,美国和欧洲国家由于日益加剧的两级分化而催生和经历了民粹主义运动。在对内方面,民族主义政客们为了取悦选民并增加选民对不平等的厌恶,寻求拆除在过去半个世纪中建立的全球主要国际机构。民粹主义挑战了人们对全球化和国际合作的理解,政府高度关注国家利益而不是跨国解决方案,民粹主义本质上与本土主义、沙文主义和威权主义联系在一起,作为一种策略,是西方国家引导本国国民反对全球化的意识形态和政策工具,民粹主义更加关心对精英阶层的反动,而不是重新分配社会资源以纠正不平等和缩小贫富差距。在对外方面,民粹主义导致去全球化、单边主义和两极分化,具体体现为世贸组织的功能失调、全球金融的失序、各国从国际投资争端解决中心的撤离、全球民主运动的衰落和国际法治原则的式微等,2016年特朗普上台后,以“本国优先”的民粹主义在欧美等西方发达资本主义国家开始盛行,例如法国巴黎爆发的“黄马甲”运动以及英国脱欧,给全球化带来挑战。

3. 单边主义和孤立主义并行

全球化的内在逻辑是全球治理,世界各国共同参与治理全球性问题,共同建立一套维护人类社会安全稳定、和平发展和公平正义的正常的新的国际秩序。战后以来的全球治理格局主要是由西方发达国家共同策划构建的联合国、世界银行、世贸组织等一系列国际组织以及相关国际规则、规范、机制等构成。但是现在全球治理格局发生了深刻变化。部分西方发达国家奉行孤立主义逃避全球治理的责任,特别是美国特朗普执政后的政府,坚持“美国优先”,放弃全球治理的责任,频频“毁约”和“退群”,先后退出TPP、巴黎协定、联合国教科文组织、中岛条约、世卫组织等国际组织和国际协议,甚至扬言退出世贸组织,这些“退群”行动打破了现有国际规则体系的稳定框架,为区域经济一体化和全球经济一体化设置了新的制度性障碍。后来的拜登政府总体延续了这一做法。

在贸易保护主义无法实现利益诉求时,美国便采取武力及军事手段,进行单边主义施压。为维护自身霸权地位,还拉拢部分西方发达国家对发展中国家采取武力恫吓以及军事封锁等举措,例如对中国、伊朗等实施的单边主义和霸权主义政策。

美国的单边主义和孤立主义打破了国际公共产品供给链,使全球治理陷入“金德尔伯格陷阱”。

4. 新冠疫情冲击

新冠疫情对全球化的冲击更甚,英国皇家国际事务研究所所长罗宾·尼布莱特教授就发出预言,称新冠疫情可能是压垮经济全球化的最后一根稻草。新冠疫情对全球化的冲击

主要在于以下几个方面：

一是冲击全球供应链体系。在新冠疫情影响下，各国产业均受到冲击，导致产品短缺，沉重打击了开展国际贸易的基础。同时疫情给各国带来的经济危机使得各国购买力下降，消费市场萎缩。其次，部分国家为防控疫情的境外输入，采取了入境管制措施，禁止部分国家和地区的人员和货物入境，切断了国际贸易的运输环节，给全球供应链带来打击。即使后续疫情形势好转，全球供应链仍面临着各国复工复产不同步而带来的挑战。综上所述，新冠肺炎疫情导致全球供应链的脱节和断裂，是逆全球化现象凸显的关键原因之一。

二是加剧产业回流趋势。各国的产业回流主要体现在制造业回流。经济全球化使得国际分工高效，大部分发达国家在适应经济全球化过程中将资本更多投入到金融市场或高精尖行业，低端制造业普遍萎缩，形成了产业空心化现象。这次新冠疫情期间，美国为代表的众多发达国家医疗物资短缺，使其2008年金融危机之后再一次意识到制造业的重要性，促使其将产业链布局于更近的地方，因此新冠肺炎疫情的肆虐使得世界范围内又兴起了制造业回流的热潮。制造业回流会导致发达国家对外相对投资减少，导致生产布局收窄，商品流通性降低，削弱发展中国家在经济全球化中的优势，与经济全球化资本在世界范围内流动和配置的初衷相悖，出现短暂的逆全球化现象。

三是催化贸易保护主义。在疫情的打击下，部分国家以维护本国经济安全为由采取贸易保护主义政策。但从贸易保护措施的实施数量来看，2020年全球实施的贸易阻碍措施956起，比2019年上升了18.17%。2020年进口限制措施的贸易额高达4409亿美元。贸易保护主义政策的扩张并不是完全由此次疫情决定的，更准确的说法是此次新冠疫情给贸易保护主义政策的实施提供了“借口”，更多国家顺理成章地采用更大规模的贸易保护政策，全球化遭到进一步的挑战。

经济学家托马斯弗里德曼2020年3月25日在《纽约时报》上发表《全新的历史分界线：新冠疫情前时代和新冠疫情后时代》评论文章，他认为现在没有什么事情比疫情更重要，疫情一发生，世界就已经不一样了，我们现在进入了新冠疫情后时代。新冠疫情后时代开始逐渐改变世界全球化格局，以美欧主导的经济全球化格局开始瓦解，在疫情的推动下未来将会建立新的国际秩序。

二、构建人类命运共同体是人类命运共同的诉求

全球化虽是一把双刃剑，但是完全反对全球化的做法不值得提倡，引发全球问题的原因并不在于全球化，而在于不合理的国际政治经济秩序，面对经济全球化带来的机遇和挑战，正确的做法应该是引导好经济全球化的走向。全球化问题复杂多样，而人类的命运已经因为共同面临的问题紧紧缠绕在一起，人类必须休戚与共、合力解决全球性的共同议题。

2013年习近平总书记首次提出人类命运共同体的理念，2015年更是进一步阐明人类命运共同体的丰富内涵，即“构建人类命运共同体，建设持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界”。这是中国领导人面对如何化解人类面临的日益严峻的全球问题，携手各国共同应对全球变局，推进共同治理的中国方案，指明了一条化解全球性迷思的光明之路。因此构建人类命运共同体是人类命运共同的诉求，只有转变全球化发展思路，促进全球治理体系变革，建立国际政治经济新秩序，形成人类命运共同体，全球问题和全球化危机才能从根本上得到解决。

1. 人类命运共同体解决多边主义失灵

当前全球化面临单边主义和民粹主义的冲击，部分西方发达国家的单边主义作为，动摇了现有的多边体系，加剧了碎片化格局，弱化了全球治理的组织化程度和治理效力，同时削弱了发展中国家和新兴经济体在全球治理体系中的作用和影响力。人类命运共同体坚持马克思主义为指导，根植于中国传统文化中多元共生的本体论、和而不同的价值观和兼爱天下的道德观，致力于全世界的共同发展，阐明了破解零和博弈的可能性。防止多边主义瓦解，更深程度地参与全球治理，是人类命运共同体的践行理念。全球治理应当维护以联合国为核心的国际治理体系，习近平总书记在联合国成立75周年纪念峰会上强调，中国坚决维护联合国在国际事务中的权威地位，是联合国各项事业的坚定支持者，人类命运共同体的建构也为联合国变革与发展贡献了方案。

在构建人类命运共同体进程上，中国积极行动，从提出“一带一路”倡议，到组织建设亚投行，推进东盟命运共同体、中非命运共同体、中拉命运共同体的构建。中国积极参与区域性多边协定，2020年中国正式与东盟、日本、韩国、澳大利亚以及新西兰签署RCEP协定，该协定包含更高标准的贸易自由化水平、更包容的市场准入规则，是通过多边主义来实现共同富裕的有益探索。此外，习近平总书记也公开表示中方积极考虑加入CPTPP。中国深度参与区域和世界经济一体化进程是践行人类命运共同体的切实努力。

2. 人类命运共同体应对全球矛盾失衡

逆全球化产生的深层原因包括全球经济发展失衡，在国家内部表现为贫富差距扩大，在国家之间表现为一些后发国家快速发展和崛起，让发达国家危机感增强。这些为发达国家推行逆全球化措施提供了借口，民粹主义对国际贸易失衡或其他“治理赤字”采取了更加激进的态度和政策选择，将国内治理赤字、经济失衡或者政策失败的责任推卸给新兴国家，把新兴国家描述成偷走本国技术和工作机会、吞噬本国制造实体而应当承担责任的罪魁祸首。

人类命运共同体强调均衡发展与公平分配。中国秉持着积极构建人类命运共同体的主张，努力在消除本国贫困的同时，向世界分享减贫经验，争取实现全球发展成果向全民利益转化。同时人类命运共同体主张集体观和发展观，在合作中实现共赢，在发展中实现再

平衡，由此化解全球矛盾。为了实现这一目标，中国正在以更加开放包容的姿态拥抱世界。在推动发展方面，中国掀起更大范围、更宽领域与更深层次的开放浪潮，通过进一步放开市场、主动扩大进口、持续改善营商环境、全面实施平等待遇以及大力推动经贸谈判等重大举措，迎接全球经济萧条的挑战。除此之外，中国不断探索国内区域发展新格局，目前已经设立 21 个自由贸易试验区与海南自由贸易港开放高地。在制度创新过程中，负面清单渐进缩短，贸易便利化升级、外商投资保护加大，更高水平的开放经济新体制形成的同时，也为世界分享了发展机遇。在合作共赢方面，“一带一路”建设行稳致远，中国加强与南北国家的纵深合作。上述经济建设、国际协议和国际机制领域的成果，有力推动了亚洲、亚非和亚欧命运共同体乃至人类命运共同体的构建。让世界分享中国发展机遇与发展成果，是人类命运共同体应对全球矛盾的最佳回应。

3. 人类命运共同体促进共同治理

当前，由于一些西方发达推卸全球治理责任，导致全球化进程受阻。中国高度重视全球治理，把全球治理纳入国家治理现代化之中，主张构建“人类命运共同体”，为全球治理提供新的模式，注入新的正能量。构建“人类命运共同体”是尊重差异、平等相待、互利共赢、追求全球共治。一方面，坚持维护国际公平正义，主张共同治理，各国应齐心协力、共同应对全球性问题。另一方面，在促进共同发展和维护共同利益的基础上，加强国际规范和国际条例的修订，完善国际交往的体制机制，鼓励各国共同管理公共事务，促进全球治理体系变革，共同营造和谐稳定的国际环境。

中国一直以来积极推动构建公正合理的国际秩序，走出一条“对话而不对抗，结伴而不结盟”的新路。不仅促进全球治理格局呈现多边治理的新趋势，而且为发展中国家提供参与全球治理的广阔平台，比如，“金砖国家”“G20”“上合组织”等区域和跨区域合作组织的形成，强化多边合作机制，对全球格局产生了深刻影响，推动全球治理体系由西方国家主导向各个国家共同治理转变。习近平在阐释“构建人类命运共同体”方案时，主张“世界的前途命运必须由各国共同掌握”，“涉及大家的事情要由各国共同商量来办”，引导国际关系朝着公平正义、健康持续的方向发展，推进全球治理的现代化。因而，“构建人类命运共同体”得到国际社会的广泛认同，成为一面具有强大生命力和感召力的促进全球共同治理的旗帜，为变革全球治理体系贡献中国方案。

4. 人类命运共同体应对全球疫情

这次疫情再次掀起逆全球化热潮，但是将此次疫情称为“全球危机”而不是“全球化”危机更为恰当。疫情带来经济、社会等方面的多重影响无法否认，但是将全球化作为罪魁祸首，进而对全球化的持续失去信心的观点并不可取。首先，此次疫情带来的危机恰恰说明，在当今世界，人类命运从来没有像今天这样在普遍的联系中相互依赖，整个世界构成了命运攸关的人类命运共同体，人类需要更加有效的通力合作、互通有无、休戚与共，其次，

人类通过交往取长补短的本性不会因为以此疫情而改变。因此构建人类命运共同体，顺应了时代潮流，回应了时代要求，为人类社会实现共同发展、持续繁荣、长治久安绘制了蓝图，对世界的发展和繁荣有着重大和深远的时代意义。在抗击疫情的过程中，中国秉持着人类命运共同体的理念，采取信息公开、与世卫组织积极合作的措施，才为其他国家争得了抗击疫情的窗口期，并提供了宝贵经验。

三、五位一体构建人类命运共同体

当前全球化面临挑战，构建人类命运共同体是中国在此百年未有之大变局的形势下，着眼于人类社会的当今和未来，给出的维护世界发展的中国答案。正如习近平总书记所呼吁“构建人类命运共同体，建设持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界”，我国可以从五方面来推动人类命运共同体的构建。也正如习近平总书记指出“构建人类命运共同体是一个历史过程，不可能一蹴而就，也不可能一帆风顺，需要付出长期艰苦的努力”。

1. 打造政治共同体，共筑持久和平的世界

国家和，则世界安；国家斗，则世界乱。近两个世纪以来，从两次世界大战到延续四十年的冷战，给全球带来了惨重的损失，联合国成立后给世界带来了70余年的和平，经验教训告诉我们只有完善全球治理机制和手段，才能防范化解纷争和矛盾，消弭战乱和冲突。

当前全球治理体系已经捉襟见肘，变革与重塑符合全人类诉求的全球治理体系已是大势所趋。面对这种现状，中国不仅要从自身做起，无惧挑战，积极参与全球治理，同时也要不断倡导多边主义和国际合作，倡导国家之间构建对话不对抗、结伴不结盟的伙伴关系，尊重彼此核心利益，管控矛盾分歧，坚持沟通，真诚相处，大国应平等对待小国，不搞唯我独尊、强买强卖的霸权主义，摒弃现行全球秩序中盛行的“零和思维”“丛林法则”“赢者通吃”的错误理念，各个国家都应该是国际事务的平等参与主体，全球治理相关问题商量着办，通过反复多轮的民主协商，找到各个国家利益的最大公约数，以实际行动推动世界各国打造政治共同体，增进政治互信，携手共筑持久和平的世界，这是构建人类命运共同体的主要路径。

2. 打造安全共同体，共筑普遍安全的世界

世界是一个整体，恐怖主义是人类公敌，没有一个国家能在世界发生动乱时独善其身，全球应加强协调，树立共同、综合、合作、可持续的安全观，建立全球反恐统一战线，同时生命安全是世界上每个人都应得到的保障，任何一个国家的安全都不应建立在其他国家的动荡之上。联合国难民署、国际移民组织等在动乱发生时发挥了其积极作用，统筹协调

动员全球力量有效维护世界稳定，因此应积极推动国家安全组织的构建，打造安全共同体，共筑普遍安全的世界，打造安全共同体，包括政治安全、国土安全、军事安全等多个方面。

当前全球面临最严峻的安全问题便是新冠疫情的蔓延，威胁全人类的生命安全，全球疫情取决于控制得最差的国家，而不取决于哪个国家控制得最好，世界各国只有共建安全共同体，携手共进，才能打赢新冠疫情防控全球阻击战，世卫组织要发挥引领作用，加强世界各国的信息沟通、经验交流和技术共享，共同应对和解决全球难题，同时国际社会应加大对发展较落后的发展中国家的援助。

3. 打造经济共同体，共筑公共繁荣的世界

发展是每个国家的第一要务，也是和平的保障。本世纪初以来，随着经济全球化的发展，全球 11 亿人口脱贫，19 亿人口获得安全用水，35 亿人口用上互联网等，充分说明经济全球化能促进全球的发展，提高世界人民的生活水平，虽然当前全球化发展带来经济失衡、金融危机频率提高等问题，但是这些是前进中的困难，我们应该正视并设法解决，而不是全面否定并推翻全球化。世界上所有经济体应该共同维护世界贸易组织规则，支持开放、透明、包容、非歧视性的多边贸易体制，加强宏观政策协调，共同打造经济共同体，共筑公共繁荣的世界。

推动构建以合作共赢为核心价值的新型国际关系是构建人类命运共同体的重要基石。构建以合作共赢为核心价值的新型国际关系是人类命运共同体的内在要求，也是构建人类命运共同体必需的前提条件。构建人类命运共同体，不仅需要依托已有的合作平台，充分发挥中国在世界组织中的积极作用，同时还要跳出固有的桎梏，建立新的合作机制和合作平台，尤其要发挥好“一带一路”的作用，与“一带一路”共建国家精诚合作，通过共同项目实现全球合作，达成共同目标，在经济领域开展开放有效的国际合作，打造经济共同体。

4. 打造文化共同体，共筑开放包容的世界

人类命运共同体概念是中国于 2013 年提出，蕴含着中国智慧和深厚的中国传统文化内涵，是中国回答“世界怎么了，我们怎么办”时代之问给出的答案，这不仅是中国面对百年未有之大变局的中国方案，也是全球化面临当前多重挑战的理想出路，是人类共同命运的诉求，因此构建人类命运共同体需要全世界国家的共同努力，做好人类命运共同体理念在全球的传播是至关重要的，要让世界了解真实全面的人类命运共同体内涵，消弭中西方文化之间的文化价值观鸿沟。

文化是将一个国家或民族的人们凝聚在一起的核心纽带，长期以来，受西方话语权的强势影响，不同文明之间的差异和分歧时常被视为世界上各种冲突的根源，而不同国家和民族的人们在长期的生产生活实践中创造出各具特色、形式多样的文化，它们共同构成了丰富多彩的世界文化，所谓一花独放不是春，百花齐放春满园，不同国家和民族的文化只有姹紫嫣红之别，而无高地优劣之分，每种文明都有其独特魅力和深厚底蕴，都是人类的

精神瑰宝，正是人类文明的多样性才赋予了这个世界姹紫嫣红的色彩，和丰富多元的意义。因此，各国应推动打造文化共同体，促进文化互通，携手共筑开放包容的世界，不同文明要取长补短、共同进步，让文明交流互鉴成为推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。

5. 打造生态共同体，共筑清洁美丽的世界

人类依赖自然而存在，随着全球经济社会的快速发展，当前世界自然生态逐渐失衡，面临全球气候变暖、森林大面积锐减、生物多样性减少以及大气污染、水污染等一系列全球生态问题。面对当前日益严重的全球性生态问题，世界各国应该超越历史上人为划分的国家与国家之间的疆界，在全球环境保护等领域进一步加强合作，对于全球公域的资源开采、分配以及使用问题进行广泛的多边协商，完善相关机制，并建立更加公平有效的国际规范，当前关于全球气候治理的《巴黎协定》是全球气候治理史上的里程碑，各国应共同推动协定的实施，采取行动应对气候变化，承担自己的义务。共同打造生态共同体，携手共筑清洁美丽的世界，共同倡导绿色、低碳、循环、可持续的生产生活方式，不断开拓生产发展、生活富裕、生态良好的文明发展道路。

总之，全球化的发展是一个持续长久的过程，在全球化发展的几百年里，尽管有逆全球化的事件出现，但都淹没在全球化的浪潮之中。全球化的问题并不能通过逆全球化来解决，而应该由人类共同面对。新冠疫情的发展进一步证明全球化的发展已经开始进入人的全球化发展阶段。这将意味着我们不能将目光局限在过去几十年仅仅是经济全球化的阶段，当前全球化追求的是人的身体健康与生命安全。资本的全球化是有边界、关税等一系列概念的，是世界上部分人群所关注的；而人的全球化则更多体现关系人类共同的命运，应在世界范围内建立全球治理体系，将人类的共同命运作为全球化的出发点和落脚点，才能顺应当前全球化的发展进程。

参考文献

- 刘宏松. 新冠肺炎疫情下的全球化与全球治理的强化路径 [J]. 上海交通大学学报 (哲学社会科学版), 2020, 28(05): 78-86+99.
- 蔡昉. 全球化、趋同与中国经济发展 [J]. 世界经济与政治, 2019, (03): 4-18+155.
- 王宇. 英国脱欧及其对全球政治经济格局和全球化的影响 [J]. 金融纵横, 2020, (03): 3-9.
- 胡振虎, 于晓. 中美贸易战对中美经济和全球政经格局的影响及对策 [J]. 财政科学, 2018, (08): 153-160.
- 周宇. 探寻通往人类命运共同体的全球化之路——全球治理的政治经济学思考 [J]. 国际经济评论, 2018, (06): 117-128+7.
- 毕晶. 英国脱欧对欧洲一体化进程的正面影响 [J]. 国际经济合作, 2018, (11): 37-42.
- 蒋华栋. “全球化的英国” 脱欧之后的几个未知数 [N]. 经济日报, 2020-02-05(010).
- 朱锋, 倪桂桦. 美国对华贸易战与新冠肺炎疫情对全球化的影响 [J]. 当代世界, 2021, (05): 41-49.
- 尹响, 易鑫, 胡旭. 人类命运共同体理念下应对新冠疫情全球经济冲击的中国方案 [J]. 经济学家, 2020, (05): 79-90.
- 张刚生, 严洁. 论美欧发达地区的逆全球化现象 [J]. 国际观察, 2020, (02): 124-156.
- 中国社科院和平发展研究所所长 廖峥嵘. 新全球化将冲破疫情和政治藩篱 [N]. 环球时报, 2020-04-15(014).
- 周琪. 人类命运共同体观念在全球化时代的意义 [J]. 太平洋学报, 2020, 28(01): 1-17.
- 张晓兰. 新冠肺炎疫情持续蔓延对经济全球化的深远影响 [J]. 发展研究, 2021, 38(06): 54-59.
- 中国人民大学习近平新时代中国特色社会主义思想研究院副院长、国际关系学院教授 王义桅. 全球性问题呼唤构建人类命运共同体 [N]. 经济日报, 2020-04-14(011).
- 佟家栋, 盛斌, 蒋殿春, 严兵, 戴金平, 刘程. 新冠肺炎疫情冲击下的全球经济与对中国的挑战 [J]. 国际经济评论, 2020, (03): 9-28+4.
- 杨小勇, 吴宇轩. 后疫情时期世界经济格局的变化与中国机遇——基于马克思经济危机理论视角 [J]. 上海财经大学学报, 2021, 23(01): 3-14.
- 钟晓宏. 疫情下的全球化整体性危机 [J]. 前沿, 2020, (06): 5-13.
- 白瑞雪. 论全球化与反全球化趋势并存的根源——兼论英国脱欧的原因与后果 [C]. 外国经济学说与中国研究报告 (2019). 中华外国经济学说研究会, 2019: 295-300.

倡导“华服”与穿着“旗袍”引起的思考

李超德

苏州大学艺术学院

究竟什么是“华服”？从媒体上得知专门开了个研讨会，许多熟识的专家和老朋友给予了很好的阐述。山东的周锦女士作为一名有责任感的企业家，身体力行弘扬民族服饰文化传统，倡导显示新时代、新气象的“华服”概念，具有积极的现实指导意义。服装是人类生活的一面镜子，反映的是一个时代社会风貌的缩影。特别是经过改革开放四十余年的今天，反映在服饰穿着上，民族文化自觉和民族文化价值迫切需要得到确认，已经成为所有服装文化研究者和设计师们共同追求的愿景。然而，我们应该清楚地认识到，面对博大精深“衣冠王国”的历史财富既不能妄自菲薄，对此视而不见；也不能盲目乐观，臆断出西方人也能人人对来自中国的服饰流行产生回归故国家园之感。服饰某种样式的流行从大里说既是物质的，也是精神的，大到国家政治、意识形态、社会风俗，小到个人趣味。服装是随着经济发展，由高到低、至上而下，影响着人们的价值观念，进而影响人的生活方式和穿着习惯。中国的服装也走过了一个从模仿到自省、自觉、自立的过程。在“国风”潮流影响下，“华服”概念的诞生，有其必然性。然而，潮流之外，究竟是什么在起着推动力？“华服”流行必须找出服饰表现之外的“道理”。

我曾经在一篇论文中说：服装流行趋势的话语权，不能理解为对抗，而应该是融合。工业革命以后，欧美文化占领了世界主流文化的前沿，服饰作为社会发展的一面镜子，客观地无可奈何地反映了这一现实。然而，我们应该看到，进入20世纪90年代以后，非主流国家经济的高速发展，多种民族文化元素的融合正成为一种现实，或许这种现象还不完备，有的甚至很残酷，譬如局部战争促使区域文明遭受毁灭性的打击。但是应该看到一种全新的属于全世界的世界性文化正在形成中，而世界性文化中包涵了多民族的流行元素。20世纪60年代日本和80年代韩国的崛起，改变了国际时尚流行的线路。21世纪新兴的孟买、上海等地的创意产业园正成为国家新经济的引擎，同时影响着人们的审美观念。因此，强调民族性不代表丧失世界性，而世界性流行中必然渗透着地域性的民族审美。这已经可以从工业设计、环境景观设计，乃至服装设计的国际性大师的作品中得到充分体现。服饰研究者应该拥有宽阔的胸怀和包容性，化对抗的弱势心理为融合的强势与自信心理。我们既要摒弃狭隘的民族本位主义，又要避免抽象的民族虚无主义，化对抗为融。

关于“华服”概念的提出，一定会引伸出不仅仅是一般意义上对传统服饰民族化和时尚化的思考，而且会引发更深层次上服饰所蕴含的政治、经济、文化和社会学意义的讨论，这就是“服饰之道”。实则上服饰的物质外表下，服装的设计也蕴含着“道”“器”理论。

宋代理学大师程颐、朱熹等认为“道”超越于“器”之上。朱熹曾说：“理也者，形而上之道也、生物之本也；气也者，形而下之器也、生物之具也（《朱文公文集》卷五《答黄道夫》）。“道”与“器”相对，所谓“道器”；“道”亦与“德”相对，所谓“道德”，意指法则。《老子》曰：“有物混成，先天地生……可以为天下母。吾不知其名，字子曰道”。道又成了宇宙万物的本源和本体。道还与一定的人生观、世界观、政治主张和思想体系联系在一起。《论语·公冶长》曰：“道不行，乘桴浮于海。”《卫灵公》：“道不同，不相为谋。”指的是道义。当然，所谓“道”，还兼有方法、区域、道路、治理、说词等等含义。这让我想起有一年全国两会期间，中国美术学院吴海燕教授和中国丝绸博物馆馆长赵丰教授提议：在开幕式当天浙江省的20多位女代表和女委员集体穿着旗袍走进人民大会堂，演绎一场“旗袍秀”。他们的提议得到了女委员们的响应，为此做了比较充分的准备，吴海燕还亲自操刀在自己的工作室完成了旗袍的制作。但是，消息一经披露，各种赞扬与批评之声相持不下，最后由于浙江方面的阻止，“旗袍秀”黯然收场，没有能够在人民大会堂与大家见面。由此引起诸多猜想，增加了“旗袍秀”的几许神秘。

首先，社会舆论焦点集中到了浙江省的20多位女政协委员和女代表作“旗袍秀”是不是不务正业？在人民大会堂这样庄严肃穆的场合，“旗袍秀”算不算是挑战政治开明和社会包容性与幽默感的底线？其实，吴海燕作为一名中国美术学院的教授和著名设计师，她被选为全国政协委员，固然有参与国家政治事务的严肃任务。但是，以我个人的意见看，她身为政协委员有责任为全民族的服饰审美奔走呼吁。同时，美化民众的生活既是她的工作职责，又是作为设计师的道德责任。她和赵丰选择两会期间做这件事，或许在时间和地点上有待商榷。如果避开许多商业因素，利用这样的场合身体力行倡导优雅服饰也不能说不严肃。因为，她们展示的是我国妇女的国家形象。更何况，服饰制度历来是中国古代统治阶级兴邦治国的国之重典，建立在宗法礼制基础上的服饰之礼，维系着整个社会的“和谐”，在稳定宗法人伦关系方面的功能，更是刑或法所无法替代。服饰重典在封建社会何以深得人心，值得关注的是，它是以“礼”的面貌出现的。礼不仅在于它被蒙上一层血缘亲情的温情面纱，还在于它具有一定的与艺术相类似的潜移默化、影响人们心理情感的审美属性。不用讳言，当下我们国家在服饰礼仪方面面临的问题是比较多的，许多人穿着粗陋、不分场合、品位低下，已经严重影响国

家的整体形象。虽然，我在国内许多场合表达过在现行体制下不赞成搞什么“国服”，但作为能够展示中华民族服饰文化精髓的“华服”，还是比较宽泛的概念，所以我认为还是值得提倡和探讨的。能够展现中国妇女优雅形象的旗袍，当然可以包含在“华服”的概念之中。因此，所谓的“旗袍秀”实际上已经超越了服饰本身，上升为民族文化自觉与自醒的讨论。所以我在第一时间给予吴海燕以道义上的支持。然而，围绕“旗袍秀”的争论，最终演变成为网络人生攻击，甚至发展为谩骂，这是我始料未及的。这也反映出公民社会

任何事物的出现，一定会有左、中、右不同观点，也衍生出在互联网时代面对不同意见，民众言论如何自律与宽容。

其次，“旗袍秀”被官方阻止的理由是：按有关规定人大代表和政协委员出席两会应该以正装出席。通常意义上的所谓“正装”，是指适用于正式场合的正式服装，正装就是正式场合的装束，而非娱乐、运动、休闲和居家环境的装束。一般意义上的正装在当下可以看成是诸如西服、中山装、西装套裙、民族服饰等服装。旗袍作为民族化的服饰，在民国时期和1949年以后的相当长一段时间，都是作为体现中国妇女形象的装束而得到公认的正装。只有文化大革命的十年中人们日常生活审美情趣被扭曲的情况下，旗袍才被看成是封、资、修的东西而禁止穿着。改革开放以后，在重要的国际场合，我国的许多女官员、女学者、女艺术家都以穿旗袍为荣。如果按照浙江官方的理解，所谓正装是特指男性以穿西装打领带为佳，女性则以西装套裙为妥。这种整齐划一的装束不仅不能够给人庄重，相反显得刻板而没有生气。说得再贴切一些更像银行和公司职员，缺乏了新时期两会代表的风采。面对日益发展的信息技术，促使卫星电视能够将巴黎、米兰、纽约等时尚都市的最新流行时尚快速传递到城市的每一个角落。然而，人们在快节奏工作之余，为消除激烈竞争带来的紧张心理，避免高层公寓、写字楼给人造成的心理抑郁，往往容易勾起对往日情怀的回忆与追寻，进而调节身心。民族化服装恰好是这种情绪凝冻的载体。上世纪八十年代至九十年代，世界时尚潮流一直以简约主义风格为主流，即便偶有变异，也冠以“奢华的简约”之名。从而，高级时装日益萎缩，许多国际大牌时装转向二线品牌运作，使服装更贴近平民，更年轻化，大众化。当历史的巨轮进入新世纪之时，人们在高楼铸就的城市森林中，面对冰冷的金属构件和混凝土构筑的环境，不满足于西方的全球化流行风尚，追求古典情怀的审美趣味。国际设计大师的时装秀中，古典风尚的作品大行其道。旗袍等民族服装流行可说是顺应了人们古典主义的审美趋向。同时又是国内经济发展以后，民族文化价值急需自我确认的表现方式。在重要场合，我国妇女究竟应该穿什么样的衣服？似乎没有定论，中西皆可。有一位画家说：有品位的人是古典的。或许这句话有失偏颇，但对古典情怀的欣赏和实践正被越来越多的人所理解与追随。因此，今天看来，“华服”以比较宽泛的大概念，为具有民族审美意味服饰留下想象空间，不失为一种折中的审美倡导。

其三，从“旗袍秀”事件到围绕“华服”大概念的讨论，服饰又不仅仅是设计形式、材料和功能话题，更是文化问题。服分华夷，倡导中国的服饰审美和服饰礼仪，这既是设计话语权表达的文化自觉，又是国内经济发展和国际时尚界地位的象征。有一个阶段，社会人士和文化学者曾经掀起过服饰民族化的舆论高潮，甚至有政协委员提过提案，要求国家推行所谓“国服”制度，以此来推动民族化服饰的穿着。我是民族化服饰的倡导者，但针对推行国服问题，我却又是坚定的反对者。我向来主张国际化不能以民族文化多样性的消失为前提，民族化服饰可以维护中华文明和传统文化的传承，增强民族的凝聚力，“华服”

可以说是设计美学品格与设计话语权的彰显。但是，如果以某一种严格的民族化服饰来确定国家服饰制度，我觉得离开了现今国家体制和社会价值倾向是无法从本质上确立逻辑基点的。而将服饰上升到为捍卫民族文化精神的高度，又使得服饰的学术命题具有了历史沉重感。我们讨论“国服”的初衷是对民族精英文化的认同。然而，将服饰文化作为一种制度来讨论的时候，却带有宗法的色彩。作为人民代表大会制的民主政体国家，同时又是拥有五十六个民族的大家庭，用一种服制来集中意志将是一种浪漫主义的思考方式，从而不可能适应现代社会人的主观要求。如果我们不能认清全球化语境下文化价值观趋同的这一趋势，生搬硬套出一个“国服”制度和样式；如果我们不能认清今天的服饰文化作为流行世俗文化所持有的性质，是依随经济发展由高到低、至上而下产生影响，凭着扭曲的民族自尊心和文化本位主义而建立起学究们心中的服饰体系的话，那将是对服饰民族化的极大误解。因此“华服”找到了某种折中的表述。

其四，民族化服饰一旦脱离了一定的时代背景，古典的具象形式只能是僵硬

的和拼贴痕迹很重的文化图解。因此，所谓“华服”又确实存在着进一步进行设计提升的问题，我同时又不得不反思并得出这样的悖论：古典情怀和民族形式只有融入时代的精神，方为大多数人所接受。加里亚诺和瓦伦蒂诺都是高级女装的设计大师，他们阐释的古典主义透露着现代气息，是一种古典情怀的精神内核，而不是某一种样式的具象形态。只有汲取民族服饰的某些元素，抽离某些不适应现代生活的具象形态，而着重体现“华服”精神的服饰才可能为人们所接受。以我个人的观点而言，传统中式服装虽然有其休闲、舒适的一面，有时也能满足一时标新立异的兴趣，但是，于社会生活方式的潮流受到经济发展的制约，最终影响人们的审美价值观。同时，我们应该看到，现代服饰时尚仍然是欧美文化占主流。因此，中式服装作为时装化的服饰，在全球化时代不可能大面积流行。对襟、盘扣、立领加缎面的中式服装所抒发的古典情怀只能算作流风遗韵，满足部分人的审美心理和生活品位。因为，社会发展的途径是多样化的，人的审美意识的主观性促使服饰时尚跟随着时代的大潮流也会呈现出多样化的状态。因此，“华服”不应该简单看着是中式服装，“华服”的设计应该契合于年轻人的服饰文化流行，在流行潮流中印刻着中华传统文化的意蕴，关键是如何将中华民族优秀的传统元素进行现代设计转化，这才是我们当今需要的“华服”。

曾经长期在服装媒体界工作的朋友杨平女士，十多年前送我一本法国高级时装公会主席迪迪埃·戈巴克(Didier Grumbach)所著的《亲临风尚》。这本有着473页的787×1092mm 1/8开本的宏篇巨著，想不到出自一位现任法国高级时装公会主席之手。讲服装和时尚流行大家都喜欢拿巴黎说事，对高级时装之都的巴黎，人们更多关注的是它的流行，仿佛走过香榭丽舍大街，吹来的都是塞纳河的香风。我们有一种习惯性的认知，能够一针一线做出服装才是最大的设计“道”，又似乎法国人生性浪漫，从来不讲云里雾

里的道，只讲风花雪月的“艺”。一些去伦敦、巴黎、纽约、东京浮光掠影转过几圈的所谓大师们，以一种极权威的姿态鄙视服装设计的义理之学，这也是我为何要花这么多时间讲“华服”之“道”。戈巴克完全有理由和资格来担负领导法国高级时装公会的工作，这不仅因为他曾长期主持国际时装名校“法国时尚学院”，他甚至亲手编撰了《亲临时尚》。这本专著 1993 年出版以来，长期作为法国高等服装教育的必修教材，一直享有至高无上的盛誉。戈巴克在他的序言中说：“作为社会变革与审美观变迁的忠实预报器——时尚，以它全然不带偏见的视角将抽象的变革具体化。社会的政治变迁总是试图用自己的强权将时尚这一维持权力形象的最优雅的象征占为己有，而时尚总是会适时挺身而出，表达出对于人性个体的充分尊重”。他接着说：“时尚是社会生活的通俗化身，它并不是人们臆想产生的，一旦流行的东西便意味着它随即将要消亡，其实一直在与日常生活并肩而行，这就是为什么时尚脉搏的跳动总是能引来最大范围的公众关注”（引自《亲临时尚》，戈巴克着，湖南美术出版社，2007 年版，P 10）。他的一席言语不正是揭示出了时尚流行（器与艺）背后的义理之道？杜钰洲先生在为《亲临时尚》所撰写的跋序中说：“戈巴克以史学者的严谨、经济学者的思维以及在服装界奋斗近半个世纪的亲身经历和感悟，又以客观流畅的笔调将发生在法国高级时装业和高级成衣业历史长卷中的那些叱咤风云的品牌和人物众多鲜为人知的探索历程和思维变迁巧妙地融入清晰的历史脉络中，进而从发生在各时代真实生活中的那些纷繁复杂深层矛盾中揭示出纵横时尚历史的发展主线和演进规律”（引自同上 P8）。

因此，在我看来围绕“华服”的讨论我们需要什么样的、能够彰显民族意味的、又能契合于时尚潮流的、现代人能够穿着的服饰，绝对是服装设计的“道”中之“道”。论述服装设计之道看来不是可有可无的，中国服装设计面对“衣冠王国”的博大财富曾经极端地自豪。然而，在设计思潮全球化的今天，在国际创意产业迅猛发展的背景下，仍然悠然自得，就显得有些固步自封了。所谓“华服”的设计如果仅仅停留在用中国传统儒、道、禅学的义理，反复图解和注释民族图案和中式传统服饰形式的已有成果，似乎有些像晚清知识分子那样只能以我儒学独大改良社会的思维了。我的老同学、著名设计师王新元曾经出版了一本谈艺录《把服装看了》，虽说该书篇幅不大且内容广泛，但作为中国著名服装设计师能够以一种“把吴钩看了”的心境大谈服装设计的义理之道，迄今还是第一人。我曾和王新元有过许多次的长谈。严格说来，他是做衣服的人——从艺，我是研究学理的人——从道。而做衣服的王新元似乎更关注理论，他曾怀有要写一篇服装界类似《共产党宣言》一样永留世间的经典之文。而我则特别关注设计潮流的演变以及潮流背后的文化哲理，我和许多设计师、策划人、模特成为了好友，目的只有一个：服装设计既不能浅薄，又不能空泛，你设计不好，找不到直指人心好设计的设计形式，说明你还是读书少。设计关乎历史的、哲学的、设计的、批评的，乃至教育理想的。有一个阶段中国美术学院的张

辛可曾经有过构建起以上海为中心的服装设计理论研究的高地。现在想来他这一构想虽然激情澎湃，但多少有些罗曼蒂克。后来由我和吴洪、李当岐、刘元风、吴海燕、陈建辉、肖文陵、张莉、惠淑琴等教授，以及中国美协的朱凡等共同发起、组建，并且得到中国美术家协会领导的支持，终于在2008年成立了中国美术家协会服装设计艺术委员会，从组织上确立了服装学理研究的组织机构，催生了我为这个艺术委员会贡献一些理论成果的想法。2009年1月杭间教授送我一本他刚刚出版的专著《设计道》，大谈设计道，让我有如他乡遇故友的感觉。由此，研究设计之“道”，我们有许多同行者。

关于“华服”，前不久曾经召开了一次研讨会，我未能参加会议，失去了聆听各位高见的机会。今天，周锦女士希望我为即将召开的更大规模的“华服论坛”写几句话，一泻千里，啰啰嗦嗦写了6000余字，算是给予朋友一个道义上的交代。我希望以此次“华服设计大赛”为契机，让更多的年轻设计师能够设计出既能体现中华民族服饰意蕴，又能完成现代设计转换并体现时尚意识的现代“华服”。这样的“华服”不是以那种程式化的样式出现在人们面前，而是呈现出多样化的设计，这也许就是我的困惑、悖论与思考。

（作者：李超德，苏州大学艺术学院二级教授、博士生导师，苏州大学特聘教授、博物馆馆长。国家哲学社会科学（艺术学）重大项目“设计美学研究”首席专家，教育部高校美术专业教指委委员，中国美术家协会艺委会委员、服装艺委会副主任，中国服装设计师协会副主席，江苏省研究生教指委艺术专业研究生教指委副主任。）

生生：儒家化解矛盾的独特智慧 ——兼及对处理当今世界族群矛盾的启示

李承贵

南京大学 哲学系

摘要：

依儒家生生理念，差异、新旧、对抗等矛盾关系都是基于构成生命的内部元素的互动分化而成，由于这种互动分化导致了协和差异、新旧、对抗等矛盾关系之“和正”理念的丧失，从而转变为致害生命的差异关系、新旧关系、对抗关系。因此，寻找导致“和正”理念丧失的原因以使“和正”理念重新融入生命系统，便成为实现差异、新旧、对抗等关系由恶性转为良性的契机。“和存”差异、“和顺”新旧、“和解”对抗，便是使“和正”理念融入生命系统从而实现“和生”的有效方式。殆无疑义的是，儒家生生理念所蕴含的化解矛盾的智慧，对当今世界充满敌意且极度混乱的族群关系的协调有着独特的启示意义。

关键词 生生 儒家 化解矛盾 独特智慧 族群关系

本文系教育部人文社会科学重点研究基地（山东大学易学与中国古代哲学研究中心）重大项目“儒家生生思想研究——以易学为中心”（16JJD720012 阶段性成果）。

儒家认为，人、物之生，乃是事物内部矛盾互动而分化的过程及结果，《左传》曰：“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。”（《左传·昭公三十二年》）因而没有生生，就没有矛盾，没有矛盾，就没有生生。《易传》曰：“乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”（《易传·系辞上》）矛盾是生命内部相互对立、相互依赖、相互转化关系的概括，因而生命过程所展开的矛盾关系，必须由生命自身去解决。那么，儒学对于矛盾关系的处理提出了怎样的方案呢？考之儒家文献，其所处理的矛盾关系大致可归为差异、新旧、对抗三种形式，而儒家化解矛盾关系的独特智慧正体现在对此三种矛盾形式的分析和处理上。

一、生生地和存差异关系

所谓“和存”，就是在存在差异关系的双方之间找到彼此容受的空间而和谐地相处，和生共长。人所共知，宇宙世界之所以丰富多彩，乃是因为生命差异所致。生命的大小、高矮、丰瘦、美丑、良莠、贵贱、喜怒等差异成就了宇宙的千姿百态，而这些差异无疑会诱发嫉妒之心、争斗之行，积极的争奇斗艳转变为消极的相互埋厌，以致破坏生命之间的和谐关系，残害生命本身。因此，对生命的差异现象必须建立正确的认知和制定合理的解决方式。那么，儒家是如何看待生命差异的呢？又是如何处理生命差异关系的呢？

儒家洞察到生命差异的存在及其伤害性，从而提出了以尊重生命、保护生命为宗旨的处理方式。《国语》云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同稗同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）此即说，由于不同性质的元素融合在一起，生命之物才能各呈其性，自然界才能万紫千红，社会才能五彩缤纷。但如果以相同性质的元素相加，非但不会出现多姿多彩的世界，恐怕连生命本身都难以存在。孔子认识到“和”对于处理生命差异的意义，将“和”升华为君子的品质，成为君子处理差异的方式，他说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）所谓“和”，就是对所有生命特性予以承认、包容和肯定，高矮、丰瘦、美丑、喜怒等不同特征的生命或事物和睦相处，而不是排斥差异、抹煞从差异，将生命或事物同一化。孟子对生命或事物的差异也持肯定、包容态度，孟子说：“夫物之不齐，物之情也；或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。”（《孟子·滕文公上》）就是说，生命或事物之间存有差异是事物本有属性，如果取消生命或事物之间的差别，将无数的彼此存在差异的生命或事物同化为一个生命或一个事物，抹煞生命或事物的个性，千篇一律，其后果必然是天下大乱。孟子虽然是针对“物价”发表的议论，但显然具有普遍意义。

《易》同样肯定生命或事物差异的客观性及其价值，《易传》说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。……正家而天下定矣。”（《易传·彖传》）就是说，男女各有其特点，故各有其功能，因而只有根据男女各自特点发挥其功能，才能达到最大效果，致使家齐国治而天下太平。荀子同样认识到生命或事物的“不齐”，并许之事物本有属性，如果能够肯定和包容差异的生命或事物，必然带来积极而理想效果。荀子说：“分均则不偏，势齐则不壹，众齐则不使。有天有地而上下有差，明王始立而处国有制。”（《荀子·王制》）荀子认识到，如果名分职位相等，那么就谁也不能统率谁，如果势位权力相等，那么就谁也不能制衡谁，如果大家平等，那么就谁也不能役使谁。因为自从有了天地之后，就有了上和下的差别，而这就是帝王治理国家的重要根据。因此，帝王虽然认识到生命或事物之间的差异及其危害，但不会愚蠢地消灭这种差异，而是积极地、智慧地制定相应的

规范，维护具有差异性的生命或事物的安全，让不同特性的生命或事物自由地成长，尽情地发挥各自功能，从而实现天下和谐有序之目标。这样，“和存”在先秦就成了儒家处理生命或事物差异关系的最高原则：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”（《中庸》第三十章）

这种最高原则也为后来的儒者所认肯、所继承。朱熹认为，生命或事物各自按照自己的特性生长，相互欣赏，互通无碍，这样生命或事物才能各安其所位、成其所成。朱熹说：“中和在我，天人无间，而天地之所以位，万物之所以育，其不外是矣。”【1】所谓“中和”，《中庸》云：“喜、怒、哀、乐之未发，谓之中，发而皆中节谓之和；中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（《中庸》第一章）喜、怒、哀、乐之情没有发出叫做“中”；喜、怒、哀、乐之情发出且合乎中节叫做“和”，“中”是立足天下的根本，“和”是畅通天下的大道。因此，能做到“中和”，就能够让宇宙万物秩序井然，就能够让宇宙万物生意盎然，让所有生命、所有事物根据自己的特性、按照自己的方式尽情地释放其功能，就是最有效、最理想的差异关系处理方式，而所谓“中和”，就是以“正理”为原则、以“感通”为方法肯定、包容不同性质的生命或事物，使它们和生共长。王夫之认为，生命或事物是同中有异、异中有同、同异各不相害的，惟其如此，宇宙世界才会呈现丰富多样、五彩缤纷。他说：“火上炎，泽下流，情亦睽矣，而各成其用，固不相害。唯不相害也，故可以睽。君子之用睽，用之于所同者，以各成其用也。同而异，则为和；同为同，则为党；异而异，则为争。各成其用，无所争矣。”【2】这就是说，火炎上，水流下，水火的本性虽然是相悖的，但二者各有所长，且可以相安无事，各不相害。正因为互不相害，便可以利用睽卦的原理，以使各种秉性不同的生命或事物都能自由地发挥自己的功能。“同”中有“异”，此为“和”，所以生命或事物各尽其能；“同”中无“异”，则为“党”，所以生命或事物各行其私；“异”中有“异”，此为“争”，所以生命或事物相互争斗；而能够做到“同”中有“异”，使生命或事物相敬如宾、各尽所能、交相辉映，才不会出现无谓的争斗与残害。可见，王夫之也是将“和存”视为处理差异关系的原则，强调以“和存”协调生命或事物的差异、并使生命或事物在差异中发挥积极作用。

概言之，儒家深刻认识到生命或事物的差异及其危害并提出了处理方式，这种处理方式就“和存”。所谓“和存”，就是一方面在差异双方寻找可能导致彼此冲突的因素，以及关系性质状况，从而确定彼此接受的妥协空间；另一方面以“正理”为原则、以“感通”为方法肯定、包容、欣赏生命或事物的差异，并鼓励差异的生命或事物各尽其性，展示最好的自己。二程说：“‘成性存存，道义之门’，亦是万物各有成性存存，亦是生生不已之意。”【3】这就是说，拥有差异的生命或事物各存其性，各尽其能，损益是非，彼此妥协，相互欣赏，争奇斗艳，此即儒家生生理念之“和存”意蕴。

二、生生地和顺新旧关系

所谓“和顺”，就是在新旧双方之间找到让彼此自愿交接的理由和方式，新旧相用，推陈出新。人所共知，斗转星移，四季更替，新陈代谢，是宇宙中普遍规律。但是，生命或事物的新旧是血脉贯通的，具有内在的关联性，“新”之所以新，由“旧”而出，“旧”之所以为旧，因出“新”而名，因而新中有旧、旧中有新，然而生命或事物的新旧最终还是要实现更替的。那么，儒家是怎样认识和处理生命或事物新旧关系的呢？

《诗经》云：“匪上帝不时，殷不用旧；虽无老成人，尚有典刑；曾是莫听，大命以倾。”（《诗经·荡》）大意是，如果不诚恳地引用、借鉴祖先的规章制度、治理方法，那就难以逃避亡国的命运。这是强调“守旧”对于“开新”的意义，视“旧”为“新”的基础或前提。孔子认为，知识的新旧是相互关联着而不可以彻底割裂的，他说：“温故而知新，可以为师矣。”（《论语·为政》）如果一个人想成为人师，那么必须具备通过复习旧知识以推出新知识的能力。孔子显然洞察到“新”知识与“旧”知识之间的内在联系，“新”本于“旧”，无“旧”不“新”，所以“新”不能轻视“旧”，更不能与“旧”与彻底决裂。孔子对“礼”的态度也体现了其“和顺”地处理新旧关系的主张，孔子说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）所谓“损益”，就是提醒人们注意新礼旧礼之间的内在连续性，努力实现旧礼向新礼的平稳过度。孟子认为，治理国家，如果不能从旧王朝继承积极的治理政策与方法，是不能许之为智慧的。他说：“《诗》云，‘不愆不忘，率由旧章。’遵先王之法而过者，未之有也。圣人既竭目力焉，继之以规矩准绳，以为方圆平直，不可胜用也；既竭耳力焉，继之以六律正五音，不可胜用也；既竭心思焉，继之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰，为高必因丘陵，为下必因川泽；为政不因先王之道，可谓智乎？”（《孟子·离楼上》）孟子深刻认识到历史上的治理经验对于新成立的国家的重要性，因为新的国家政府与旧的国家政府血脉关联，旧的国家政府治理经验蕴含了新的国家政府所需要的基础性养料，因而盲目地、彻底地抛弃旧的国家政府的一切当然是愚蠢的。荀子也强调“旧”是“新”的出发点，无“旧”则无“新”，“旧”的经验是宝贵财富。荀子说：“循其旧法，择其善者而明用之，足以顺服好利之人矣。”（《荀子·王霸》）因此，治理国家责任重大，如果不重视经验的积累和持守，就不能建立起全新的、稳定的国家秩序，当然也无法推动社会的进步，荀子说：“故国者，重任也，不以积持之则不立。故国者，世所以新者也，是惮。”（《荀子·王霸》）“积持”，指长期积累的经验；惮，指具有继承性的演变。因此，新国家或政府的建立是以继承以往的经验与法制为基础的，而不是建立在与旧的政府的彻底决裂上。荀子说：“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。”（《荀子·正名》）“旧”之于“新”，

其依其本，生死攸关，若缺失了“旧”的支援，“新”恐怕永远难现于世。

二程处理新旧关系的智慧，可以借助他们解释“革”卦获得：“推革之道，极乎天地而变易，时运终始也。天地阴阳推迁改易而成四时，万物于是生长成终，各得其宜，革而后四时成也。时运既终，必有革而新之者。”【4】这就是说，万物生生不息、革旧迎新是无法抗拒的客观规律，但只要革旧迎新合理，便无需忧虑、无需悔恨。二程说：“惟革之至当，则新旧之悔皆亡也。”【5】可是，怎样革旧迎新才算合理呢？二程说：“虽二帝、三王不无随时应革，踵事增损之制，然至乎为治之大原，牧民之要道，则前圣后圣，岂不同条而共贯哉？”【6】虽然二帝、三王时代与时俱进、损益其制，但前圣后圣对于天下国家的治理仍然是有“同条共贯”之道的，这种“同条共贯”之道就是建立新的国家政府需要继承的。只有这样，才能稳步推进革故鼎新，实现新旧平和顺利过度。朱熹将新旧更替视为事物内部矛盾双方的对立转换，他说：“阴阳只是一气。阳之退便是阴之生，不是阳退了又有个阴生。”【7】朱熹的意思是，生命或事物之新旧，是生命或事物自身的变化，生命或事物之“新”，是生命或事物的一个方面的退，生命或事物之“旧”，是生命或事物的另一个方面的进，因而所谓新旧更替，不仅是生命或事物自身矛盾转化之表现，而且是生命或事物内部的“新”“旧”关系的协调。因此，生命或事物的新旧更替，内涵着需要处理的错综复杂的关系，而不是简单地以“新”代“旧”便万事大吉的。

与前人比较，王夫之对新旧关系的认知和处理似乎更进一步。他认为生命或事物的新旧是相互涵摄的：“今与昨相续，彼与此相涵。”【8】那么，生命或事物的新旧是如何相涵的呢？王夫之说：“衰減之穷，与而不茹，则推故而别致其新也。由致新而言之，则死亦生之大造也。”【9】在王夫之看来，生命或事物衰老之时，其新陈代谢能力不再旺盛，生命或事物即将死亡，但即便生命或事物已经死亡，构成此生命或事物的“气”还在，这种“气”在满足了相应条件的情境下或重新生出新生命或新事物，从这个意义上说，旧生命或旧事物是促进新生命或新事物的产生的根基，也就是新生命或新事物的大造化。因而王夫之质疑，如果没有生命之旧，新从何来？如果没有事物之旧，事由何生？王夫之说：“生灭者，释氏之陋说也。倘如散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又云造化日新而不用其故，则此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪？”

【10】整个宇宙就是“气”的生生不已，无有生灭，因为在万物化生的浑沦之内，“气”不可能散尽无余，因为万物的闭合消翕正是源于太极浑沦之余气，而万物的造化日新也是源于太虚之余气。既然万物的造化日新源于“余气”，因而生命之“新”必然要珍惜生命之“旧”，必然要以“旧”为前提。无疑，王夫之以“气”论对“新”“旧”关系所进行的解释，不仅揭示了实现生命或事物新旧更替所必须认识的问题和性质，而且提示了实现新旧更替需要采用的处理方式。

概言之，儒家认为“新”“旧”是生命或事物内部矛盾的展现，这种关系既是对立的，

亦是相涵的。因为对立，“新”必然取代“旧”，因为相涵，“旧”必然影响“新”，因而实现新陈代谢必须在“新”“旧”之间寻找彼此接受的理由与方式，成就“新”而吸收“旧”。这样，不仅照顾了“新”“旧”的情感，而且能避免对“旧”的伤害。二程说：“生生之理，自然不息。如复言七日来复，其间元不断续，阳已复生，物极必返，其理须如此。有生便有死；有始便有终。”【11】新旧交替而相续，此即生生不已。方以智说：“两间日新日故，故又生新，其本无新故者，即日新而无已者也。”【12】日新日故，新旧相涵，生生日新。因此，“新旧相以为用”以推陈出新，乃儒家生生理念之“和顺”意蕴。

三、生生地和解对抗关系

所谓“和解”，就是在对抗关系的双方寻找彼此可以协商对话的内容和方式，和谐地化解敌对关系，相互尊重，和睦共处。所谓“对抗关系”，是指矛盾双方彼此对立，水火不容，甚至你死我活。这种对抗关系在自然界、人类社会普遍存在，是人类必须面对并需要谨慎处理的矛盾形式。矛盾双方发展为对抗关系，说明双方的关系已是剑拔弩张、极端尖锐，处理不当，必致两败俱伤。那么，儒家是怎样认识和处理生命或事物之对抗关系的呢？

生命或事物的“安”与“危”、“存”与“亡”、“治”与“乱”都属于对抗关系，非安即危，非存即亡，非治即乱。儒家是极具忧患意识的学派，儒家思想充满着对现实社会的关怀，因而对安危、存亡、治乱等对抗性矛盾非常敏感、格外关切，因而进行过深入的思考，提出了极具智慧的处理方式。孔子说：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于包桑。’”（《易传·系辞下》）孔子的意思是，有危机意识才能使位子安稳，有灭亡意识才能使生存安全，有动乱意识才能使治理顺利。可见，孔子关于对抗关系的思考和处理，是一种执中求稳的方式。他认为，“安”虽然与“危”是对抗的，但“危”中隐含了“安”的元素，“存”虽然与“亡”是对抗的，但“亡”中隐含了“存”的元素，“治”虽然与“乱”是对抗的，但“乱”中隐含了“治”的元素，质言之，此三组对抗关系是完全可以对话协商的。而所谓协商对话，本质上是“中正”方式。《易传》说：“‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其惟圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”（《乾卦·文言》）“亢”之意，就是知进不知退、知存不知亡、知得不知失，最终必遭受“物极必反”之害，而圣人主张以“正”之道处理进退、存亡、得失之关系，所谓“正”，就是不偏私，就是公正，就是摆事实讲道理，如此才能进而不退、存而不亡、得而不丧。《易传》将能够公平、合理、正确地处理进退、存亡、得失关系者许为圣人，表明已将“中正”视为化解对抗关系的至上方案。因而这种方案也被应用在具体事件中，《易传》说：“讼：上刚下险，险而健，讼。讼，‘有孚，

窒惕，中吉’，刚来而得中也。‘终凶’，讼不可成也。‘利见大人’，尚中正也。”（《易传彖传》）虽然讼事的起因是诚信遭到了破坏，但执法者只要持中不偏仍然可以妥善地解决彼此的分歧与冲突，相反，不仅不能妥善地协调争端，而且会导致凶险。可见，对于讼事的处理，《易传》也是倡导以“中正”之法进行调解，体现了生命至上的生生精神和原则。

仇恨是现实生活中常见的矛盾关系，其特点就是械斗、厮杀、战争，如果不能避免，后果便是鲜血四溅、尸骨满地、哀鸿遍野。孔子怀天地之悲悯，提出了“循理而为”这一象征人类文明的处理方式。孔子说：“何以报德，以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问》）对于生命之间的仇恨，孔子认为既不能“以德报怨”，亦不能“以怨报怨”，而应“以直报怨”。一般而言，“以德报怨”偏情，“以怨报怨”偏私，故“直”有公正、讲理之义；因此，“以直报怨”就是以讲理、无偏私的客观态度化解人与人之间的仇恨。我们知道，仇恨是因为诸种复杂原因引起的人与人之间的激烈对抗关系，既可以一方消灭另一方的方式解决，亦可以双方同归于尽的方式解决，但孔子显然没有将这两种极端方式考虑在内。孔子的“以直报怨”，采取的是通过讲理的方式使双方认识到各自的问题、以公正的方式使双方都能做出让步，从而将双方内在的积极性因素激发出来以弱化彼此的仇恨，从而化解对抗。关于生命或事物对抗关系的处理，张载发展了“和”方式。张载说：“气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。”【13】在张载看来，自然界充满着“气”，“气”之聚散化生万物，而“气”有阴阳，所以由“气”之聚散化生的万物必然出现对立关系，而众多对立关系中即有激烈对抗的“仇”之形式。由于“仇”乃“气”化而生，所以化解“仇”必须立足于对“气”的分析。对张载而言，“气”之最理想状态是“和”，张载说：“和而散，则为霜雪雨露；不和而散，则为戾气疔霾。”【14】这就是“和”与“不和”所导致的不同结果。而这与“和”特殊功能有关，张载说：“和，平也，和其心以备顾对，不可徇其喜怒好恶。”【15】所谓“不可徇其喜怒好恶”，就是无私心、无偏狭，因而“和”与“中正”同义。张载说：“天本参和不偏，养其气，反之本而不偏，则尽性而天矣。”【16】周敦颐也说：“中也者，和也。”【17】既然“中正”与“和”同义，所以“中正”能够疏通诸种对立关系，化解对抗。张载对此非常自信：“大中至正之极，文必能致其用，约必能感而通。”【18】需要注意的是，所谓“和其心以备顾对”，所谓“中正致用感通”，不仅反映了张载深刻认识到“和”与“中正”方式的特殊功能，也反映了张载深刻自觉到“和”与“中正”在化解对抗关系实践中的重大意义。简言之，所谓“和”，就是以同情、感通、对话、谈判的方式化解彼此的冲突，就是放弃战斗的方式，就是放弃付出生命代价的方式，就是顾全彼此生命的方式，因此，这个“和”、这个“正”淋漓尽致地展示了儒家“生生理念”之精神。

王夫之化解生命或事物对抗关系的主张，继承了张载而又有所超越。王夫之说：“如以极至言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂

皆极其至而后反哉！……其极也惟恐不甚，其反也厚集而怒报之，则天地之情，前之不恤其过，后之褊迫以取偿，两间日构而未有宁矣。”【19】王夫之指出，宇宙中的生命或事物之间的对抗关系的确是一种普遍现象，但是第一，宇宙间的矛盾关系并非都是你死我活的对抗关系，第二，即便是极端的对抗关系，也还是可以找到保全生命的化解方式。由于生命或事物的对抗关系，不外乎“气”之矛盾表现形式，因而必须通过对“气”之分化相状的剖析提出应对方式。王夫之说：“以气化言之，阴阳各成其象，则相为对，刚柔、寒温、生杀，必相反而相为仇；乃其究也，互以相成，无终相敌之理，而解散仍返于太虚。以在人之性情言之，已成形则与物为对，而利于物者损于己，利于己者损于物，必相反而仇；然终不能不取物以自益也，和而解矣。”【20】与自然界一样，既然“气”之化生所形成的对抗关系终要依靠“互以相成”化解，那么人间的对抗关系应该以“和”化解。尤可喜者，以“和”化解的效果是积极的、祥和的，王夫之说：“相反相仇则恶，和而解则爱。阴阳异用，恶不容已；阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容已。”【21】而原因在于“和”合乎“气”理，顺应人心，王夫之说：“‘和’者，以和顺于人心之谓也。”【22】而“和”亦是“中”，“中”是体，“和”是用。王夫之说：“中道者，大中之矩，阴阳合一，周流于屈伸之万象而无偏倚者，合阴阳、健顺、动静于一而皆和，故周子曰‘中也者和也’。《中庸》自其存中而后发之和言之，则中其体也，和其用也。”【23】这样，“和”与“中”在方式与价值上合为一体，而其所展示的儒家处理对抗关系的方式是合“情”合“义”且合乎人性的。不难看出，王夫之关于生命或事物对抗关系的化解之主张是：首先应该精准、深入地认识对抗关系的缘由、内容及性质，进而寻找有助于彼此接受对话的因素与契机，再动之以情、晓之以理以阻止对抗关系的恶化而转向平和。因此，“和”是最合乎人性、最能给人类以希望的绝佳化解冲突的方式，王夫之说：“足以兴四端万善而不伤于物者，至和也。”【24】

当然，“生生”地处理对抗关系，并非都是改良的、渐进的方式，“生生”就是生生不已，就是不断创造新生命，因而“生生”之于对抗关系，并不能完全放弃流血战斗，并不能完全做到不牺牲生命。如果化解对抗关系必须诉诸革命或暴力才能生生不息，那么儒家并不否认。《易传》说：“革，去故也。鼎，取新也。”（《易传·杂卦》）这里说的就是要动用武力，用战斗的方式解决对抗。王安石强调改革必须彻底，否则不会产生新的富有生命力的制度，他说：“有阴有阳，新故相除者，天也。有处有辨，新故相除者，人也。”【25】由于新陈代谢是宇宙中的普遍规律，以新代旧势所必然。王夫之也承认，当对抗关系处于极端复杂而无法采用“和”的方式化解的情境下，革命的方式不得不成为选项，他说：“势极于不可止，必大反而后能有所定。”【26】由于这种革命的方式也是以生命为至上，是为了用新的生命代替腐朽的生命，因此，这种革命的、质变的处理方式，亦属儒家“生生理念”的内涵。

可见，儒家认识到对抗关系是生命或事物矛盾关系的极端形式，但这种对抗关系也是生命或事物内部所生，对抗关系的性质说明事物内部存在极端对立的两个方面，因而必须对对抗关系的双方之内容、性质及其关系的结构展开深入的分析 and 精准的把握，从而激发其中的“和气”与“正气”，通过“和”与“正”使双方缓和紧张、化解对抗，实现和平。这就是儒家处理对抗关系的“和解”智慧。刘因说：“天地之间，凡人力之所为，皆气机之所使，既成而毁，毁而复新，亦生生不息之理也。”【27】生生中必有对抗，而对抗必有成毁，生生以“和”与“正”完成生命或事物的成与毁，此即儒家生生理念之“和顺”意蕴。

四、化解当今世界族群矛盾的启示

综上所述，儒家提出的“和存”“和顺”“和解”处理矛盾的方式，“气”论是其哲学基础。在儒家看来，生命或事物的差异、新旧、对抗等关系，不过是“气”变化运行的结果，是阴阳二气的交互变化、力量失衡所致，表现在人伦世界便是盛衰对峙、利益相争、价值冲突。因此，化解这些矛盾，必须深入生命或事物内部，对构成差异、新旧、对抗等关系的要素、能量、性质以及结构等，展开深入分析研究。“气”之分化而形成的冲突，乃是由于阴阳双方丧失了“和”的基础，因而分析研究的根本任务，仍然是使可能导致伤害的差异、新旧、对抗等关系回到“和”的状态，而“气”之“和”状态，需要“气”的运行必须“正”，当差异、新旧、对抗等关系能够接受“和”的情感和“正”的理性之时，就意味着所有差异、新旧、对抗关系都回归其理想状态，也就意味着它们之间的可能伤害彼此生命的关系得以化解。基于这样的哲学基础，儒家生生理念对于诸种矛盾关系化解的精神与原则就是：第一，生命至上。由于需要处理或化解的差异、新旧、对抗等关系，都是生命或事物内部矛盾的展开，这些矛盾关系的极端表现必对生命或事物造成伤害，因而无论遭遇怎样的环境，人类始终都应该以保护生命安全为首要任务；第二，洞悉原委。当生命或事物的差异、新旧、对抗等关系转变为极端形式并随时致害生命或事物时，必须对形成极端的差异、新旧、对抗等关系的原因、要素、性质与结构展开深入分析，精准把握症结所在，寻找和存、和顺、和解的契机；第三，融入“和正”。由于差异、新旧、对抗之所以转变为极端关系，乃是失去了“和正”理念的维系，因而在洞悉原委基础上，“和”之以情，“正”之以理，使“和正”精神与价值重新融入其中并成为主导，以实现具有差异、新旧、对抗关系之生命或事物的“和生”。

质言之，儒家化解差异、新旧、对抗等关系的方式就是“和”与“正”，“和”着眼于情，“正”则注重理，从而做到“情以感通，理以去私”，这就是儒家生生理念化解所有矛盾关系的智慧。人类何以为万物之灵？王夫之的回答是：“合一阴一阳之美以首出万

物而灵焉者，人也。”【28】既然人类是因为“合一阴一阳之美”而为万物之灵，那么人有什么理由不去“合一阴一阳之美”呢？有什么理由不努力去“和解”宇宙中致害生命或事物的矛盾呢？因此，人类完全有责任、有智慧文明地纠正由自身所犯的 error、化解由自身所制造的矛盾。这种责任、智慧和文明就体现在洋溢着生生理念的“和正”二字上。这种生生理念之于当今世界混乱无序的族群，当有其现实而积极的价值。当今世界，族群之间不仅在文化上存在差异，不仅在价值上存在新旧，而且在利益上存在对抗。人类如果不希望因为文化的差异、价值的新故、利益的对抗造成对其生命的伤害，那么显然有必要重视或遵守儒家生生理念的精神和原则，通过对族群文化差异、价值新故、利益对抗等矛盾关系的深入、精准分析，寻找破坏和谐的因素与结构，融入“和正”理念，以“和存”差异、“和顺”新故、“和皆”对抗，进而修复和重构阳光健康、互助仁爱的族群关系，实现人类的“和生”。荀子说：“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”（《荀子·王制》）如何“善群”乃是当今世界面对的严峻而重大的课题，唯有“群道当”方能解其困纾其难，那么，儒家生生理念之“和存”、“和顺”、“和解”不正是人类急需的“群道当”么？

注释:

- 【1】《晦庵先生朱文公文集》卷六十七，《朱子全书》贰拾叁，上海古籍出版社 2002 年，第 3265—3266 页。
- 【2】《周易大象解》，《船山全书》第一册，岳麓书社 1996 年，第 720 页。
- 【3】《河南程氏遗书》卷第二上，《二程集》第一册，中华书局 1981 年，第 30 页。
- 【4】【5】《周易程氏传》卷第四，《二程集》第三册，中华书局 1981 年，第 952 页。
- 【6】《河南程氏文集》卷第一，《二程集》第二册，第 452 页。
- 【7】《朱子语类》卷第六十五，《朱子全书》拾陆，第 2156 页。
- 【8】《尚书引义》卷五，《船山全书》第二册，第 391 页。
- 【9】《周易外传》卷二，《船山全书》第一册，第 888 页。
- 【10】《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第十二册，第 22 页。
- 【11】《河南程氏遗书》卷第十五，《二程集》第一册，中华书局 1981 年，第 167 页。
- 【12】《易余·三子记》，《方以智全集》第一册，黄山书社 2019 年，第 15 页。
- 【13】《正蒙·太和篇》，《张载集》，中华书局 1978 年，第 10 页。
- 【14】《正蒙·参两篇》，《张载集》，第 12 页。
- 【15】《性理拾遗》，《张载集》，第 375 页。
- 【16】《正蒙·诚明篇》，《张载集》，第 23 页。
- 【17】《通书·师》，《周子通书》，上海古籍出版社 2008 年，第 34 页。
- 【18】《正蒙·中正篇》，《张载集》，第 27 页。
- 【19】《思问录·外篇》《船山全书》第十二册，第 430—431 页。
- 【20】【21】《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第十二册，第 41 页。
- 【22】《读四书大全说》卷四，《船山全书》第 580 页。
- 【23】《张子正蒙注》卷四，《船山全书》第十二册，第 158 页。
- 【24】《周易内传》卷一上 《船山全书》第一册，第 51 页。
- 【25】张宗祥辑录：《王安石〈字说〉辑》，福建人民出版社 2005 年，第 27 页。
- 【26】《宋论》卷八，《船山全书》第十一册，第 201 页。
- 【27】《游高氏园记》，《刘因集》，人民出版社 2017 年，第 187 页。
- 【28】《周易内传》卷五上，《船山全书》第一册，第 526 页。

儒學實踐的日常性及其公共性

李潤和

韓國，國立安東大名譽教授

1. 前言

新型冠状病毒的大肆蔓延已不再单纯停留在维护生命安全层面上，而正在向政治乃至文化层面延伸。新型冠状病毒不仅仅是在人类个体间传播病原体，更是成为一种推动社会變化的力量，即带来之前并未充分呈现的社会意识的结构性变化，从这一点来看，其影响力非常巨大。仅从波及到人际关系这一点上，也会出现非常令人担忧的现象。个人之间的关系阻断在新型冠状病毒蔓延之前，便已加剧解体、破坏家庭和共同体等首要人际关系。数字时代的新环境和随之而来的人与人之间新的"关系"在传统儒学的观点上令人困惑。尽管在技术层面关系领域有所扩张，但人际关系领域却有所缩小；尽管自身认识领域有所扩大，世界观日益丰富，但个人之间的关怀和让步带来的亲密度也在下降。

每个人都出生在‘社会’中，按照现有的社会制度及法则，和社会成员一起，作为新的社会成员，体验社会化过程。这个社会化过程是由一定的价值体系引导到特定行为方式、由社会规范体系抑制本能行为的过程。近代以后，个人逐渐成为自主独立的主体，成为社会的基本单位。国家以及其他各种类型的共同体都是由这些自由独立的个人组成的。¹

以近代的个人为基础的自由主义，对于自由流动和交换得到保障的近代个人，把压制自由、个人束缚在现有等级性的共同体传统和规律中视为回归传统的复古行为，并予以批评。但是，近代的个人也会在家庭、共同体，又或是國家、民族内部成长为社会存在，在这种社会脉络下，形成包括自由和权利等的个人认同感。同时，在与他者的关系中，可以一边反省自己的认同感，一边进行重组，并可以自主进行矫正。但是，近代以来追求"多数人的最大化幸福"和以"功利主义"为基础的西欧重视个人利益和极端个人自由风气，未能正确应对新型冠状病毒危机。然而，儒学不仅重视对人类个别存在的意义的自觉性，还重视社会责任，追求人类繁盛，理所当然应受到关注。

由此可见，人类生活的世界是主观上选择的价值判断和基于它的行为规范的个人存在自由，以及构成该社会的所有个别成员超越私人层面，客观上可以共享的公共规范的社会

1 权勇赫，《自由主义与共同体主义》，《社會與哲學》第28輯，2014年，第107页。

秩序共同存在的世界。孔子认为，个人成长为和谐个体的过程，是超越了单纯的个人道德层面，通过与自己相关的社会关系，从伦理上改变自身的自然情感的一种社会化过程。因此，孔子的人性论通过对个人体验的洞察，赋予每个个体人格存在，使其在日常生活中追求道德高线，并尊重其家人及遵循社会秩序，进而将此和谐生活视为理想世界的社会论理论。这种认识是现代人超越自己内心，以人与人之间的伦理行为为基础，解决家庭、社会乃至国家问题的使命感的原动力，与解决人类所面临的各种时代难题这一忧患意识密切相关。因此，本发表中，我们应从“克己复礼”、“正心”以及孝悌伦理角度来看待儒学作为其认识出发点所追求的日常道德修养的意义，以及赋予其扩张价值取向的社会实践所具有的现代意义。

2. ‘人倫日用’和秩序

正如人的身心有机地共享生命一样，道德和伦理也与日常世界有机地联系在一起。日常世界是人类生存和发展的根基，其日常生活与时代同步变化着。宋明理学者用“日用人伦”来解释这种日常生活中的文化和秩序。人与人之间的关系在东亚一直被称为人伦。后世释家把“伦”解释为“序”²。同时，儒学也同样蕴含应对这些变化的“时中”逻辑，正如“下学而上达”³所示，儒学与关联日常生活的实践性修行一起探索着生活的原理。而此生活原理也包含着自我实现的扩张性，即：为实现人伦关系中他人的关怀和协调，自然中所有活着的生命体，不论何时都应自觉地履行其社会责任。孔子这种忧虑恰恰表明“子曰，德之不修，学之不讲，闻义不能徒，不善不能改，是吾忧也”。⁴

儒学解释了人类基于本来的道德心理与他人的关系。仁是个人通过自我修养获得的高成就和境界，但另一方面，仁与人类相互之间的关系，即社会关系密切相关。⁵孔子之所以关注恭、宽、信、敏、惠等“为仁”的具体德目的是⁶能够替代当时动荡不安的社会秩序而养成的基本品德，是作为生活空间的社会应该实践的道德属性。这与孔子定义仁为“爱人”⁷一脉相承。孔子认为，仁作为新的社会秩序以及担当主体基础的道德属性，对其的

2 (余英时著/金炳煊译，《东亚价值的再发现》；2007、东亚、第97页) 这种人伦的基础，是以血缘为媒介的连带[亲亲]，以身份为媒介的分别[尊尊]来说明。通过这些说明，我们不是为了消除亲-爱、尊-敬之间存在的紧张和矛盾，而是为了消除政治乃至社会中发生的争夺性，试图读懂人伦所具有的意味性。(李俸珪，《人伦：消除争奪说的儒教结构》，《泰东古典研究》第31辑，2013年，第110-111页)

3 《论语集注》(成百晓译注，传统文化研究会，2015年)〈宪问〉37，第422页

4 《论语集注》〈述而〉3，第189页

5 柳根声，《以关系为中心的儒家伦理和个人》，《哲学论集》第42辑，2015年，第368页

6 《论语集注》〈阳货〉6，第488页；“子张问仁于孔子，孔子曰，能行五者于天下，为仁矣。请问之，曰，恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”

7 《论语集注》〈颜渊〉22，第357页；“樊迟问仁，子曰，爱人。”

认识仅停留在抽象层面上，则具有局限性，因而强调体会‘仁’的具体空间和范围。只有通过人与人之间的关系才能体现‘仁’，因此，他认为认识和熟悉‘仁’应该从具体空间和最自然的社会关系出发。可以说生命本身也是一种求道，而修行则可以是日常生活的必需行为。⁸也就是说，从‘我’出发，进而实现家人、邻居乃至世界范围的‘仁’。

对此，朱熹曾借用《论语·乡党》篇的观点，说到：“杨氏曰：圣人之所以谓道者，不离乎日用之间也。故夫子之平日，一动一静，门人皆审视而详记之。”⁹也就是说，道并不是很远，而是处于极其近的日常世界，即“日用之间”，因此门人详细记录了按照圣贤恩师孔子实施礼的样子：“一动一静”，即动和静依次交替的场景。日用之间是道的真正居处，离开日用之间的道已经不是道了。限制日用之间所有动和静的礼就是道。所谓圣人，仅仅是将道完全发挥在日用之间的人。孔子以来的儒学始终离不开世人生活在其中的日用之间的比邻世界，即使谈到看似高深的形而上学式的真理，也强调所谓的高深真理与比邻世界屡见不鲜的法则本质上是分不开的。¹⁰

孔子认为，施行仁应从日常生活中最自然的关系——父母、子女、兄弟以及所生活的空间——家庭，并强调实践的出发点在于孝悌。“子曰，弟子入则孝，出则弟，...行有余力，则以学文。”¹¹、“(有子曰)其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣...君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为人之本与。”¹²等等，都强调了这一点。孟子也说，先天烙印在人类自然本性的仁义礼智价值的核心，终究不过是孝悌。即，“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者。”¹³像这样，儒家人际关系是家族关系或亲情关系的一种设想，其原理是基于普遍上呈的孝悌和儒家人性之惻隐之心【仁】，羞恶之心【义】，恭敬之心【礼】，是非之心【智】，因此不会像自由主义秩序一样引发权利冲突。

日常生活总是伴随着人伦。如果没有人伦，就没有日常生活。这个人伦归根结底就是礼。礼这一人伦秩序在日常生活中随处可见，完全没有必要证明其正当性。如果问起正当性的根据，最终只能回到观念性的存在问题，存在的问题将日常世界整体的存在视为根本性问题，稍有不慎就会造成破坏性后果。自孔子以来，没有任何一位儒学家怀疑人伦秩序的正

8 李贤智，《孔子心工夫的脱现代的含义》，《哲学论丛》第82辑，2015年，第479页。麦金泰尔(MacIntyre 1929-)提到“我们在独立个人之前，是某人的儿子、女儿，是某人的叔叔或堂兄弟，除此之外，还隶属各种集团，建立了多种社会关系。这种关系很自然地界定了我应有的作用或责任，这就是我的道德出发点。”(MacIntyre著/李振宇(音)译、《德之丧失》，文艺出版社，1997年，第324页)等词语也象征着日常生活带给我们的的重要性。

9 《论语集注》〈乡党〉序注，第268页

10 崔振德，《日常世界和人伦秩序-日常性的儒学意义》，《精神文化研究》20卷2号，1997年，第15页

11 《论语集注》〈学而〉6，第36页

12 《论语集注》〈学而〉2，第31页

13 《孟子集注》(成百晓译注，传统文化研究会，2016年)〈离婁章句上〉27，第321页

当性。¹⁴

近代以后，人类被看作满足自我的存在，进而从个人利益出发，可以发现人伦秩序的必要性，而并非人类的社会属性。鉴于个人只能从社会中追求利益，近代政治思想认为秩序是为了个人利益而存在的。换句话说，近代人类被定义为“追求私利的个人”，而个人关系容易产生矛盾，秩序则被看作是为了解决这种矛盾而成立的。¹⁵然而，儒学式人际关系并不是矛盾的，而是家庭关系的有序化，因此，本人认为以自由主义关系为前提的矛盾可以自然地化解为亲密关系。¹⁶这是因为家庭关系与社会关系不同，比起平等的权利，更强调对彼此的关怀和自我牺牲。¹⁷如果这种关系在社会上通用，那么在法律适用之前，社会矛盾可以通过和解与宽恕的方式得到解决。把社会秩序的基本原理放在家庭内部的亲密度维持上，有可能形成没有矛盾的和谐共同体，从这一点来看，儒学的实践价值理应受到关注。

3. ‘克己’和‘正心’及其伦理性

众所周知，‘克己復禮爲仁’¹⁸这一命题最简明地提出了“仁”的意义，因此备受关注，并形成了多种解释。¹⁹一般来说，‘克己’是一种道德涵养，‘复礼’则是以与他人的关系为前提，把握其意义。如果‘复礼’与社会规范相关，那么‘克己’则意味着个人已意

14 崔真德，《日常世界和人伦秩序-日常性的儒学意义》，《精神文化研究》20卷2号，1997年，第12页

15 崔光弼，《东亚传统中的人与秩序的观念》，《亚细亚研究》第46卷1号，2003年，第15页

16 以传统儒学追求的真正的理想是人伦和自由相协调为前提，也可以解释孔子的“和而不同”和“从心所欲，不踰矩”。（李相翊，《自由主义的人权论和儒教的人伦论》，《东洋文化研究》第14辑，2013年，第62-64页）

17 但是，亲密的关系越走越远，其影响力就越弱。正如孔子所说，从近处到远方践行仁义的过程会持续制造私人亲义关系，从而发生整体上国家和个人利益不一致的矛盾。另外，儒教的家族式、亲密关系的扩张性适用，虽然也有人肯定整个共同体之间的关系会发展成一个亲密的家族关系，但相反，其家族的亲密会混杂到私人、公共领域，比起秩序，更有可能导致无秩序和恣意性膨胀。（崔光弼，《东亚传统中的人与秩序的观念》，《亚细亚研究》第46卷1号，2003年，第32页）

18 《论语集注》〈颜渊〉1，第328页：“颜渊问仁。子曰克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己，而由人乎哉。颜渊曰請問其目。子曰非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。颜渊曰回雖不敏，請事斯語矣。”

19 张自慧，「“克己復禮爲仁”的因果必然性及其现代意义」，《孔子研究》2011年第5期，第8页。关于“克己復禮”的解析性的研究非常多。在韩国值得参照，都民宰，《论语》、《关于解析克己復禮的研究》、《东洋哲学研究》第72辑、2012年。金暎镐、「『论语』颜渊问仁章辨释」，《韩国哲学论集》第44辑，2015。崔海淑，《我和规范：克己復禮》、《东洋哲学研究》第16集、2001。郑贤贞，《关于朱熹解析克己復禮的研究》，《东洋哲学研究》第80辑，2014年等论文。在中国可以参照，黄俊杰，「孔子“克己復禮爲仁”说与东亚儒者的诠释」，《孔子研究》2017年第2期，向世陵，「“克己復禮爲仁”——持續的爭議與历史的教益」，《纪念孔子诞辰2560周年國際學術研討會论文集》（2009），赵书妍，李振宏，「“克己復禮”的百年误读与思想真谛」，《河北學刊》第25卷第2期（2005）。郭勝团，葛志毅，「《论语·颜渊》“克己復禮”章辨析」，《管子學刊》2013年第1期，熊燕军，「百年误读还是千年争论——也谈“克己復禮”的释義及其它」，《孔子研究》2007年第4期，郭园兰，「“克己復禮爲仁”思想研究：概念、关系及路径选择」，《湖南大学学报》（社会科学版）第31卷第4期（2017）等论文。

识到其本性，且在这个过程中理解与其一起构成社会的他人，并具备正确理解和维持所共存的社会规范礼仪的条件。²⁰这与通过克己复礼实现的仁，并不是限制现实中各种角色关系的超级原理，而是以特定方式维持现实关系本身²¹的这一观点是一脉相承的。

孔子主张，为了实现仁，必须“克己”，同时主张“为仁由己”，仁的实现源于“己”。孔子所说的“己”是规范上要实践道、德等人伦行为，最终要实现仁，并为此在日常生活中持续努力修行的存在。这种“克己”的“己”既是从负面层面提及的，又把“由己”解释为肯定层面的“己”，²²也被定义为“本来的我”和“非本来的我”。²³此外，以朱熹为主的心性论解释和清代考證學者的“以礼为中心解释”²⁴，根据心性论的解释，“克”意味着战胜，而“己”则解释为身体引起的个人欲望（身之私欲）。在这样的背景下，人类的道德化规划被比喻成一场消除人已映射在人内心的身体欲望的战争。与此相反，在“以礼为中心的解释”中，“克”被解释为“娴熟”，而“己”是履行礼的行为者，因此，克己可以解释为已熟练地实行礼仪。在这样的背景下，人的道德化过程被比喻为人用身体不断地表演礼，熟悉礼的演员。因此，克己的“己”作为积累行为和行为成果的对象，必须解释为自我的“己”。

孔子认为，‘克己’与其说是克服私欲，不如说是通过映射在自己身上的“我”纠正自己的行为，养成在新环境中寻求应对方案的道德式“自我的过程”。²⁵也就是说，作为想要实现仁的理想式人类的“己”已被用了实现与他人的和谐共生。为此，通过学习与重现前人阐明的传统“明德”，则可形成秩序井然的稳定社会。而这恰与孔子所说的通过和谐之仁认识到道德行为者不是“个体”而是“共同体”的观点是一致的。²⁶因此，“克己”的实践过程和目标具有日常性和公共性，即使这样说也不为过。

孔子强调“为己”的重要性，并传授内在的自觉经验，之后的儒学者特别是性理学家们通过“为己之学”方法的系统化，更加重视内在世界自觉经验的传统²⁷。内在的自觉经验源于内心。在原始儒家中，‘心’是集知性、感性、意志和欲望等人类内在多个方面的概念，其作为人类的生理需求和道德意志、认知和思考的主体或管理者，占据了原始儒家思维的核心位置。因此，‘心’作为主导人类生活整体的主体存在，具有洞察和认识事物的功能。‘心’在行动中被读懂，在表达和实现内心的过程中，需求和情感也以各种形态

20 崔海淑，《我和规范：克己復禮》，《东洋哲学研究》第16集，2001年，第219頁

21 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34輯，第197頁

22 李京武，《人、己、心、欲与孔子的人间理解》，《哲学论叢》59，2010年，第468頁

23 李鉉中，《《论语》的下学而上达和克己复礼为仁》，《哲学论丛》第49輯，2007年，第267頁

24 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34輯，第206頁

25 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34輯，第211頁

26 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34輯，第213-216頁

27 劉叔钟，《为了理解儒教的现象学而提出的试论—探索关于为己之学成就的实际方法》，《哲学探求》44，2016年，第59頁

表现出来²⁸。特别是《孟子》中惻隱之心、羞惡之心、辞让之心、是非之心分别是仁义礼智的开端，进而提出了与心相关的道德人性的重要价值标准。四端的重要意义在于，它是性善的唯一根据，且并不是已经完成的形态，而是需要不断保存和扩充的过程。四端是理解个人的精神成长和主体生活的最基本的心态，但更重要的是，它是以人的善意志为基础的人际关系的重要德行，是维持社会关系的基础。孟子通过四端，重新改编了人心所具备的角色和功能，揭示了道德规范的根源，为儒教的精神修养提供了心学依据。

《大学》中的三纲领和八条目对于‘己’和‘心’的实践价值扩张，具有十分重要的意义。正如《大学》中所说的，三纲领明确体现了修己治人及其目标，八条目则规定了按照顺序从人的内心世界出发，再到外部世界进行修养的具体方法，即：以自觉“明德”的道德修养为基础，实现齐家——治国——平天下理想的过程。为了体现三纲领的具体方法论，八条目通过对自然世界的客观认识，掌握人类的本性和目的，并以此为基础扩张到家族、国家和世界的统治顺序。从逻辑顺序来看，社会关系和共同体内的政治只有理解人类的本性才能实现。这可以解释为，家庭、国家、世界在人类以自己的本性为标准做出正确的行为时，才能正常运转。²⁹因此，在《大学》中，所谓道德的人是指从个人角度讲明自己明德，并逐渐向社会扩张，实现其德的人。

《大学·正心》章提到我们因日常情感的羁绊而不能使心态保持端正，究其原因，正是受到愤怒、恐惧、好乐、忧患等四种情感的阻挠，使我们的日常生活的情感漩涡中无法正常进行。³⁰作为修身的前提条件，提出“正心”，说的是心不正的原因，所谓“修身在正心者”是指若内在引导八条目的主宰者是心的话，那么这个心在外面实现的主体就是身体。如果说“诚意”已经具备了目的，并具备了相应的方式、方法和推动力等，那么“正心”则应该将诚实的意志与八条目修养主体“身”结合起来。因此，不要用四种情感动摇内心，稳定内心是非常重要的，如果内心不端正，不仅不能止于内心不端正，也无法修身，甚至达到“视而不见，听而不闻，食而不知其味”的程度。

关于正心，朱熹从两个层面解释了心与外物感应过程中引发“不中节”事态的心，一个是具备纯道德性的道德本体的心，另一个是反映外在事态的情感主体之心。正心论更倾向后者的心态。因此，朱子强调，为了拥有符合当前情况的“中节”情感，应该像镜子一样拥有“空荡荡”的感情主体。³¹按照朱熹的理解，《正心》章提到感情郁结于心，发出

28 (辛正根,《孔子的'心'讨论:白心和黑心》,《东方哲学研究》第72辑,2012年,第45-48页)

29 Soh, Jean Hyong, 《《大学》中的平天下概念和性理学政治共同体基础》,《韩国政治研究》第24辑第1号,2015年,第3页

30 “所谓修身在正其心者，身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味。”（《大学》（李家源监修，弘新文化社，1974年）〈传7章〉，第178页

31 洪性敏,《朱子正心论的继承和变容-以朱子·王阳明·王船山正心论的比较为中心》,《大同哲学》66,2014年,第95页

不尽人意的信号，随即要求消除使其郁结于心的情绪。因而，每每到此，获得合适的对象，使心灵保持端正，才是“正心”的终极目标。即“心不在焉”是指“心有不存”³²，即：既然心已失去了本来的地位，那么感情主体应该保持“鉴空衡平”（无私欲）的心态。只有保持这种心态，才能对每件事不产生主观偏见和歪曲，表现出恰当的感情。朱熹主张的正心学习，可以看做是感情主体先去除主观性，维持无心的本来状态。³³

王夫之表示，朱熹提出的维持无心本来的状态并不能成为学习正心的目标，他主张“以無愤怒等爲心之本體，是心如太虛之說也，不可施正，而亦無待正矣。又將以忿懣等爲心之用，則體無而用有，既不相應”³⁴。他认为，正心不是空心，而是坚持道德志向，不是消除消极情感，发现符合条件的折中情感，而是使情感充满道德志向，因此改变了无能为力的被动主体的主动性、意志性、自律的道德主体。³⁵他认为主体坚定地坚持并积极贯彻自己的道德志向是《大学》的核心精神，主体没有时间观望事态或退出现实，保持透明的内心，因此应该主动与现实见面，积极体现自己的道德意志。王夫之說，“正心者，過去不忘，來必豫，當前無絲毫放過。則雖有愤怒、恐懼、好樂、忧患，而有主者固不亂也”³⁶，通过正心，认识到，在过去、现在、未来，要投射和集中自己的意识，在意识的主宰下维系所有感情。他主张，正心不是情感上不沾染、在感情上自由无心的境界，而是在自我主观和意识的主宰下控制感情。³⁷按照王夫之的想法，在心里存有愤怒、恐惧、愤怒、偏好、忧虑等感情不是问题，而是作为主体的人无法主宰它们。所以，王夫之再一次强调从朱熹的正心论中消失的人的主体自我实践这一儒家宗旨。

将朝鲜王朝实学集大成的丁若镛（茶山：1762-1836）与王夫之一样，批评朱熹的正心论是心本体单独存在，情绪积压或因感情而心本体被卷走的佛教思维，重新阐释了《正心》章的意义，将其理解为公私问题。换言之，他认为，《正心》章不是把感情的滞留当作问题，而是把私人感情的动摇当作问题。丁若镛提出“心”不是空荡荡的心灵主体，而是充满公共价值意识的道德主体，并提出这是正心学习的真正目的。可以说，这种革新式正心的主

32 《大學》，〈傳7章〉，朱子注，第178-180頁

33 洪性敏，《性理学的正心论和道德感情问题》，《儒学研究》第42辑，2018年，第314頁

34 王夫之，《讀四書大全說》（《船山全書》第六冊，岳麓書社，1996年，）卷一，〈大學〉傳第七章，第423頁。

35 洪性敏，《性理学的正心论和道德感情问题》，《儒学研究》第42辑，2018年，第315頁

36 王夫之，《讀四書大全說》（《船山全書》第六冊，岳麓書社，1996年）卷一，〈大學〉傳第七章，第425頁

37 类似的主张是由和李滉（退溪：1501-1570）一起构成朝鲜王朝儒学双壁的李珥（栗谷：1536-1584）所主张。李珥的正心工夫超越了心存观念或形而上学的探索存在。心是明确的行动主体，具有主动性，身体在心的主宰下，起到表达日常生活道理的工具作用。换句话说，对于李珥来说，区分知行的不是两分法问题。虽然看不见心，但通过身体起到行的作用。因此，随着心工夫的层次不同，日常和生活的面貌也会有所不同。就这样，李珥在时代里用火热的心工夫、工夫的心，作为知识分子，不回避诸多问题，选择了直面问题。李珥的正心工夫超越了独自调整心态，满足于生活。他忠实的生活是在日常生活中无数次的选择下内心的反应。栗谷的正心工夫不是以“知”为中心的穷理，而是将日常的心视为行动的主体。（朴贤仁，《栗谷的正心工夫相关考察》，《韩国教育史学》第42卷第4号，2020年，第78-80頁）

体产生了进一步弘扬性理学的道德哲学的效果。³⁸ 按照朱熹的想法，心应该时刻保持静谧，警惕情感污染，然而，这却很可能导致远离与对象的感应，只想要守护内心本体的消极态度出现。对此，丁若镛主张，所谓‘正心’的‘正’不是静默地守护内心本体的态度，而是在现实行使权力的过程中正确运用主体的道德判断。³⁹

因此，丁若镛强调，不能将心关在里面进行端正，只有在向外展示和正确运用的过程中，心才能做到端正。即诚意、正心是我们积累的功绩，而不是明德。他说，“今人以治心爲誠意，直欲把虛靈不昧之體，捉住在腔子內，以反觀其真實無妄之理，此須終身靜坐，默然內觀，方有佳境，非坐禪而何”。⁴⁰ 虽然诚意、正心是学习者的至高无上的境界，但每次都是通过实践而尽诚意、尽正心的，而不是像禅家一样，与墙相对而坐，观察自己的内心，审视空虚的心灵本体，像高悬的天空一样明亮、一尘不染。根据丁若镛的主张，最终在《正心》章节中存在的问题并不是因为感情停留、积压在心里而扰乱心灵的本体，而是在于私人感情的动摇。所谓正心，不是像空镜子一样空荡荡的，而是要控制私人情感，使其动摇，成为公共的。公共感情是指在道心的主持下，依天命表现出的具有普遍道德性的感情。丁若镛讲感情分为公与私，而正心则意味着将私人感情扩展到公共领域的道德修养。⁴¹

综上所述，“克己”意味着自觉认识到人的本性，使其作为道德实践的具体主体，确立能够解决个人内外矛盾的“我”。人的自我理解也是确立人与人之间关系的基础，这就要求自己作为道德主体，建设理想可行的社会，推进现实改革的人格熏陶。同时，“复礼”则意味着这样的“己”理解社会中规范的本质，并付诸实践。这种以儒学本质为基础的解释表明，人类对自然内在的理解也是确立人与人相关关系的基础。

因此，对“克己复礼”的理解并不是以否定自己、通过礼的消极方式接近礼，而是以主体的自我肯定、积极的方式参与社会。从这一点来看，《大学》中的“正心”也具有深刻的意义，即通过认识个人赋予自己的本性，成为道德主题。也就是，道德性自我确立的同时也能理解社会中的他人，即为了维持与他们的共存，理解并实施作为社会规范的礼，恢复共同体意识和实践的原动力。

38 洪性敏，《性理学的正心论和道德感情问题》，《儒学研究》第42辑，2018年，第315页

39 丁若镛，《與猶堂全書》2集1卷，〈大學公議〉；四情作於其心，害於其政，發於其政，害於其事，故曰‘身不得其正’。正與不正，驗於行事，不止於真體之昏明也。真體之湛然虛明，鑑空衡平，雖亦可貴，必其行事篤實，乃保本真。直把此物，求其空明，未有不內發心疾者。古聖人正己正物之學，朴實有據，不若是之幽虛也。

40 丁若镛，《與猶堂全書》2集1卷，〈大學公議〉

41 洪性敏，《性理学的正心论和道德感情问题》，《儒学研究》第42辑，2018年，第311页

4. 孝悌和‘復禮’及其血緣的利他性和公共性

伊藤仁斋(1627-1705)的道德概念具有强烈的"公共规范"性质⁴²,即只有在与他者的关系中才能评价其真实价值。因此,作为道德的核心要素,居于首位的仁作为最自然的感情,以父母和子女关系中的慈爱之情为基础,同时将这种感情不仅局限于亲属关系内部,进而从亲属关系扩大到朋友、乡党,直至"所识浅薄"的间接关系,可以称得上是具有公共性的实践规范。⁴³ 马克斯·韦伯(Max Weber:1864-1920)认为,影响中国人生活态度的最强大的力量是"家族的孝誠(Familienpietät)",这个"家族的孝誠"使氏族团结成为可能,任何时候、任何地方,都定义为对自己亲近的人的孝誠,绝不是超世俗的神圣或神圣的事物。这种"家族的孝誠"不仅限于家族内部,就连政治和经济组织也受到基于家族效应的人际关系约束,从而导致被局限在单纯以事物为目的的经济社会化形态和经营形态的缺失中。⁴⁴ 从这种主张中可以看出,儒家非常重视现实世界中的秩序和和谐问题,其结果是,比起个人观点,更重视社会群体的观点,以社会和个人有机关系网络构成以个人自我为前提解决问题。以家庭为代表的集团乃至家庭扩张形态的国家关系构成了个人的自我,而这种关系需以礼来组织规范⁴⁵,而正如前面提到的那样,以人伦的形式取得了进展。

家庭或家庭关系的特质包括血缘、亲情、作为空间的家庭共享等三种。以血缘为媒介,形成成员间的亲密关系,以此为基础,个体成长后也会持续共享同样的空间,从而维持家庭。其中最基本的是血缘。如果以此为标准形成亲密关系,那么这种关系的形成就会促使同一空间的持续共享。⁴⁶ 因此,无论是过去还是现在,在日常生活中,家庭都是人际关系的基础,是践行仁义的第一步。日常中最亲密的这个群体相互作用,形成了规范和价值。"家和万事成"意味着家庭是实现人类美好生活和幸福的最基础和生活空间的单位。即,家庭对个人人性的形成产生了强大影响力,是负责学习社会共同特征和文化规范的社会化过程的最基本群体。孔子与孟子认为,与其说个人是孤立的存在,不如说是关系上的存在。作为一种社会存在,为实现人类幸福而设定家族伦理。因此,为了家族内部教育传统和习惯,为了实现与他人的沟通与共生,为了养成自省以及为对方考虑以及即使脱离家庭也能适应社会生活的能力,将基于血缘纽带的孝悌家族伦理引入到仁和仁义的实践方法中去。孝是指

42 正如所指出的那样, "最大多数人的最大幸福"的功利主义追求的是同时考虑个人利益的全体社会共同善,但实际上会产生"社会功利=共同善=公共善"的等式。本文章将运用在不允许个人作为公共材进行竞争或选择的价值上的"公共善"一词来表现公共规范。

43 koh, Hee Tak, 《儒学格局的重组和公共论的探索》,《韓國東洋政治思想史研究》第8卷2號,2009年,第76頁

44 全泰国,《地球化和儒家传统》,《社会和理论》第11輯,2007年,第240頁

45 "仁者人也,親親爲大;義者宜也,尊賢爲大。親親之殺,尊賢之等,禮所生也。"(《中庸章句》)(李家源監修,弘新文化社,1974年)〈20章〉,第344頁)这句话很好地表现了家庭之间的纽带和以此为基础构成整个社会连带性的原则。

46 金道一,《关于先秦儒家仁的扩张及其血缘基础》,《中国学报》第73輯,2015年,第452頁

对父母的爱，悌是指兄弟间的爱，它们重新诠释了家族内部共存并习性的共同体的核心，同时扩大为社会共通感⁴⁷，将这些与社会连带性联系起来，以“礼”这一放大的社会实践得以完成。

孝悌，从以血缘为中心的家族关系出发，经过个人层面的学习、修养及省察等日常的增进过程后，才会体现出血缘的利他性，进而扩展到朋友 - 社会 - 政治关系等各个领域，发展成为贡献、服务社会的集体利他性，可以说这是普遍行为规范的出发点。⁴⁸ 对于这种利他性的位阶性特征，在《大学》的八条目中已有所阐述。⁴⁹ 但是，通过孝悌体现的仁，除了以血缘关系为基础形成集合体之外，也通过确保同质性来团结他者。⁵⁰ 在这样的连带原则下，内含超越血缘关系而连带的机制。所谓“机制”，就是将“恭、敬、忠”等德行运用到学院外的他者身上，是连带的范围超越血缘集团。这种连带内所包含的对象，至少在原则上被视为可接受的德行，并成为以此为基础进行交流的文化存在。⁵¹ 此观点在《孟子》中已被具体化。

事实上，孟子不仅追求通过文化同质性确立连带性，还追求更广泛的连带性。它可以被命名为所谓的人性共同体。重要的是，仁并不是只被理解为“血亲”的。与此相关，首先，孟子认为，所谓的“仁”，将四端道德动机或情感应用到更多人身上，以‘扩而充之’⁵² 的信念为基础，作为其导线的“惻隱之心”在文章中则被解释为立即帮助陷入危险的、没有任何血缘关系的婴儿的一种动机。他明确表示，产生惻隱之心的原因并不是因为与婴儿的父母有特定的关系。另外，他还强调，若“惻隱之心”范围扩大，则对“四海”的所有人都会产生影响。⁵³ 孟子自己虽然没有明确说过，但可以看出惻隱之心逐渐扩大、适用的对象甚至超过了文化同质性的范围。而他却说像保护婴儿般力量微弱的存在一样来呵护他人，用如此的隐喻地将其表现出来。通过惻隱之心建立连带的原则是确保连带所有可能感到痛苦的人。在古代儒家的连带原则中，除了以血缘为基础的连带之外，还有包括更广范围的人在内的两种机制。即文化的连带性和人性的连带性。孟子“仁”思想的基本宗旨是，第一，超越血缘的集合体，确保与血缘以外的人之间的文化联系，第二，进一步确保凝聚全人类

47 在儒学中，作为所有人际关系的基础，强调“仁”，但其“仁”具有从离自己很近的地方向远处扩散的属性，因此如果与自己的关系疏远，其“仁”就会随之变得稀薄。因此，以自己为中心，与最亲近的家庭的关系优先于其他社会关系是理所当然的。

48 权相佑，《儒学与社会生物学对话：以道德起源和正当性为中心》，《东洋哲学研究》第9辑，2009年，第501-502页。

49 Chae Seok Yong, 《以血缘为中心的儒教伦理和进化心理学上的利他性》，《小学道德教育》第67辑，2020年，第380页

50 金道一，《儒家家族主义的双重性》，《哲学》第135辑，2018年，第12页

51 金道一，《儒家家族主义的双重性》，《哲学》第135辑，2018年，第14页

52 《孟子集注》（成百晓译注，传统文化研究会，2016年）〈公孙丑章句〉6，第152页

53 《孟子集注》〈公孙丑章句〉6，第149页：“今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以内交於孺子之父母也。”

间的连带性。⁵⁴

为确保这种连带性而做出的努力还与其它儒学的概念有关。正如前面所看到的，‘克己’虽然具有道德性保护的意義，但同时也具备通过道德觉悟，照顾与我一起构成社会的他人，并实践与他们共存的社会规范‘礼’的条件。像这样，礼不是作为规范层面的普遍伦理原则存在⁵⁵，而是以具体的行为规则存在。具体的行为规则，狭义上包括祭礼等宗教礼仪上的规则和规范，广义上并不是社会秩序，特别是人类之间的平行对等关系，而是构建上下尊卑形成的垂直等级秩序所必需的规范。⁵⁶从另一面来看，禮也被规定为人与人之间沟通的程序。⁵⁷因此，孔子认为在社会关系中忠实履行各自职责是维持社会秩序和和谐的核心，与正名论体系相关也说明具有这样的意义。⁵⁸人类可以通过这种礼的参与性和开放性实现自我，并与其他人形成和谐的共同体。因为礼是向外界展现内在和谐、美丽、神圣的“习惯性实践”。⁵⁹

那么“复礼”的意义也应该以与“克己”的关联性为前提，比起维持自身的道德涵养，应更加注重与他人的扩张关系。当然，在朱熹的解释之前，“复礼”的意义被解释为“作为克己的结果回归礼”，或“回到周礼”，或“回到从天而降的本来的自我状态自然”，“‘礼’是按照天之理形成的先王的制度，不是形式上的‘復’而是按照天道来进化自己”等⁶⁰，但清代劉寶楠也称“吾將有所視聽言動，而先反乎禮，謂之復禮，非謂己先有私，己先無禮，至此乃復也。”⁶¹所以，并不是说“克己复礼”是因为先有私欲，没有礼，才回归到礼的。除此之外，江声、俞樾等清代考证学者也批判了宋学具有空虚理论倾向的解释，通过对各种文献考证和字义的探索，在探索文章原义的同时，特别强调个人主体实践意志。⁶²

特别是‘复’的意义与仁的特性有关，十分重要。朱熹将‘复’理解成‘反’根源回归的脉络，并认识到身体欲望的修养可能处于完全回归德性的事前阶段或同一状态。与此不同，辛正根将《论语》中的‘复’解释为“身体熟悉地学习”，其背景是，第一，在《论语》中共有9次使用‘复’字，但‘复’字并没有作为回归根源的脉络使用。‘复’是动作的反复。第二，如果‘己’没有被用于清除的脉络，就没有理由认为‘复礼’是清除后归来的根源。也就是说，‘己’是在熟练和反省的蕴蓄脉络下使用的，所以‘复’也意味

54 金道一，《儒家家族主义的双重性》，《哲学》第135辑，2018年，第14頁

55 “仁者本心之全德，克勝也，己謂身之私欲也，復反也，禮者天理之節文也，”（《論語集註》〈顏淵〉1注，第328頁）。对于朱熹来说，礼是指人们经常遵守和实践的、从天理上具体化的细节礼文。礼可以说是从天理中得出的正确的规范、正确的品德和恰当的方针的总称。

56 李章熙，《礼和德》，《东方学》第32輯，2015年，第151頁

57 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34輯，第206頁

58 李权，《对孔子正名的研究》，《哲学论集》（西江大学）第19輯，2009年，第202-234頁

59 黄弼鎬，《宗教仪礼和分析哲学-以芬格莱特孔子解释为中心》，《大同哲学》第1輯，1998年，第59頁

60 金暎鎬，「《論語》〈顏淵問仁〉章辨釋」，第27頁

61 《論語正義》（中華書局，1998年，第484頁）卷15，「顏淵第十二」注

62 都民宰，《《论语》‘克己复礼’的解释研究》，《东方哲学研究》第72輯，2012年，第17頁

着不断重复身体的礼，熟悉礼的学习。⁶³

“复礼”可以看作是作为道德实践的主体在社会内部理解规范的本质，并付诸实践。像这样，“克己”不仅仅是道德自觉，更是为了构建理想、可行的社会，推进现实改革的人格熏陶。而“复礼”作为参与社会的依据，具有积极的意义。从这一点来看，将“复礼”解释为实践仁义⁶⁴，这里的仁义与具有社会实践意义的“安人”概念相通。⁶⁵当然，正如前面提到的，仁的实践是从家庭关系出发的。

作为“克己复礼”和齐家之道的孝悌伦理能否在今天得以实现，并不是很重要的问题。至少从理论上讲，不仅是家庭成员，社会成员之间也具有可以相互尊重和确保社会成员之间认同和关怀、自我实现和责任等基本价值的道德，甚至可以扩展到人与社会、自然的关系。因此，可以说“吾道一以贯之”的立场象征着作为主体个人的“克己复礼”和齐家之道中的孝悌伦理贯穿社会、国家、世界以及万物并不断扩充，进而有力支撑21世纪新普遍伦理，使其一以贯之，并不断得到完善。

5. 結言

新冠肺炎疫情发生后，连接、开放、公开等引领数字时代的概念消失不见，而“保持距离”“自我隔离”“禁止”“关闭”等用语频繁出现。在这种情况下，如果防疫导致的日常生活非面对面化、公共性强、公共利益优先的社会规范比重逐渐加强，那么近代以来不断扩大的个人自律性能保障到什么程度？虽然每天都在谈论共同体主义、公益性、脱个人主义、和平与生命权相关共识和连带的人类命运共同体等，但新型冠状病毒的大肆蔓延不仅加剧了国家间、地区间的隔绝，还加剧了个人间的隔绝。希望能在儒学中找到解决以上现象问题的线索，以“克己复礼为仁”的概念为中心，对日常世界中儒学的实践价值如何扩大进行了简单的考察。

孔子之所以提到“克己复礼”，是因为他认为，作为社会成员的主体，个人在自觉遵守行为规范时，不仅有利于人性的成熟，也会增强对共同体的连带意识，消除社会的不和谐，从而促进社会的稳定。也就是说，礼认为，在人的天赋、才能、功能和作用等基础上，约束自己，履行对他人的社会义务，才是社会稳定最重要的动力。同时，礼以节制自己、尽到对他人社会义务的谦让为本质，强调如果将谦让行为应用于调节家人、社会、国家和天下之间的利害关系的上，社会关系的协调是可能的。归根结底，“克己复礼”具有调节因社会内部利害矛盾而产生不和的和谐机制的作用。关于“克己复礼”，特别需要关注“中庸”

63 辛正根，《春秋时代孔子的仁思想和道德行为者的特征》，《大同文化研究》第34辑，第214-215页

64 崔海淑，《我和规范：克己复礼》，《东洋哲学研究》第16辑，第218页

65 李润和，《‘克己复礼为仁’与治道》，《第七届韩中儒学交流大会论文集》（韩国），2020年11月，第12-13页

的概念。"中庸"意味着宇宙自然和人类的完全和谐,更是代表人类的是非判断和价值观。特别是"中"是儒家思想体系的核心概念,是人的内在本性中普遍的最高价值,也是个人在具体现实生活中用言行表现的规范和准则。而且,"中和"是指人类性情蕴藏的最好的原理概念。"中"没有丝毫因私欲而受损,而是按照礼完整地呈现出来,在现实中形成协调的具体化。因此,即使将"中和"在全社会完全实现的状态"致中和"⁶⁶看作人类和平也不为过。

总的来说,孔子希望通过克己复礼实现的“为仁”和“归仁”超越个人而追求家庭、社会以及国家和天下共同体的和平,具有实现人类普遍价值的意义。他认为,人类应该通过与他人的关系而存在,追求的人伦应该从“建立诸关系”中把握。即,通过家庭内部形成亲密关系,进而扩大共同的快乐;通过实现社会关系的亲密性,也就是社会连带而实现“共同幸福”。“克己复礼为仁”的道德反省和伦理行为告诉我们,将家庭关系扩展到社会关系,即是赢得和平幸福生活的最重要的过程和实践依据。

66 《中庸》第1章,“致中和,天地位焉,万物育成”

儒学的普世性浅说

李若晖

中国人民大学国学院

讨论儒学的普世性，有几个前提问题是需要考虑的，首先要讨论的是儒学与中国人的关系问题。我们一说儒学，很容易当作中国人的儒学，或更狭义的汉民族传统思想文化。但这就直接牵涉到我们要讨论的普世性问题，即儒学仅仅是只属于中国人的还是允许外国人也能接受的。这一点，在古代历史上，靠近我们形成的所谓汉文化圈中的异族，是接受儒学的，有的接受得还很好，比如朝鲜、日本、越南等。我们所要问的是传统汉文化圈之外的地区，他们能否接受儒学的问题。但如果问这个问题，就牵涉到前面提出的：儒学与中国人的关系的问题，即儒学是否可分的问题。

所谓儒学是否可分的问题，就是说，传统儒学里面，其中一部分是具有民族特色的，而一部分是可以为世界其他民族所共享。但问题是哪一部分是可分的，哪一部分是不可分的。在传统历史中，即使朝鲜、日本等国接受中华文化，甚至某种程度上比我们保存得还要好，但事实上，我们有一个根深蒂固的观念：中国人和儒学是紧密相联的。我们讨论儒学的普世性的话，事实上是要讨论它的前提条件是：中国人必须与儒学分开，如果中国人永远与儒学捆在一起，那么它就不是普世的。若可分，也就是说中国人创造的儒家文化，是为全人类所做出的贡献，不仅仅成为中国人的生存方式，也对非中国地区的文化有所补益。若是这样的话，我们不能仅仅考虑它的好处，凡事有利有弊，接下来就会面临一个非常严峻的问题，如果儒学是个好东西，可分可向外传播，那么两百年后，也许会出现外国人，比如日本、韩国的儒学比我们好。明清鼎革，朝鲜就以“小中华”自居，保存明朝的衣冠服饰，而我们却留着大辫子。顾炎武所谓的“亡天下”。我们提到这个问题的意思是说，儒学具有普世价值，带给我们的首先不是高兴和骄傲，我们要有忧患意识。就是说，祖宗留给我们的好东西，是祖宗做得好，是孔子做得好，是孟子做得好。那么，作为孔子的精神子孙，甚至是他的血脉子孙，我们能不能把老祖宗留下来的好东西发扬光大，而不是让我们的子孙去找外国人学习儒学。

这不是一个简单的儒学创新的问题，我可以举一个世界文明史上的典型例子。西方文化溯源于古希腊，正如黑格尔所讲的，提起古希腊就象回到了家园。但问题是希腊人在古希腊之后，勉强延续到古罗马时代，他们还可以向古罗马人传授古希腊知识，还可以做家庭教师。但在古罗马之后，尤其是伊斯兰教兴起以后，希腊整个版图沦为土耳其的一个部

分。希腊的文明没有了，已经彻底沉沦掉了。西方文艺复兴以后，他们的经济文化乃至军事势力上升，开始缅怀古希腊文明。很多文化名人致力于希腊的独立，如拜伦曾亲自跑到希腊，推动希腊独立。现在的希腊国是经过西方的努力在十九世纪从土耳其独立出来的，才开始重新回归欧洲，重新建国，寻找自己的文化。

如果一种文明或思想、文化是好的，并且是可传的，那么对于其创始者来说，就有可能失去它。准确地说，一种思想、文化越具有普世性，真实的意义越大。越是独特、特殊的文化，就越无法普世化，越不可能对人类文明产生足够的影响。比如各个民族的贵族文化。越是贵族的文化就越烦琐，以表现自己的高贵，保持自己的纯洁性，反过来对人类文明贡献就越小。譬如老上海吃螃蟹，是所谓的“文吃”，要用十几种工具，不损坏蟹壳，吃完以后还能把蟹壳拼回成一只完整的螃蟹，我们平时都是“武吃”。当然，我这里的意思是文化越精致，反而不容易传播。

过于精致的礼乐文明就只能为少数人享有，也就是无法普世化。即使当时也已经无法保持这种礼乐文明。考古发现的青铜器铭文的记载，比如当时低级的贵族和高等贵族做生意，目的是置换礼仪用具，甚至要靠卖田卖地，才能维持这种排场。

对于礼乐文明，我不完全赞同精神和仪式的两分。一定的仪式形式是必要的，单纯的空洞的没有仪式的礼乐精神也不可能灌输到人的心中，必须有一定的礼乐的形式。但不能照搬古代到今天，不是一种僵化的形式。也就是形式也要与时俱进。今天的礼与古代的礼有一个区别，古代的礼是规范，你看《大唐开元礼》，包括朝廷礼仪、乡村民俗、日常生活等一整套社会规范。而现在的“礼”，往往仅仅限于讲文明、懂礼貌，我们整个社会不是以礼来维持社会规范。落实到今天，古人的例子我们可以参考，比如家族的礼仪，在古代早期，从周到汉维持着周礼体系，一直到南北朝时期，世家大族特重丧服，他们对丧服有很多研究，世家大族靠经学、孝道维持传承，特别讲礼，构成世家大族门风，不但是一套礼仪精神，也是一套现实的社会规范，生活方式，循礼而行。但是，中国历史上唐宋之际有一大变革，唐以前的世家大族到宋消失掉了。新建的小规模的家族，尽管在人数上可以达到九世同居，但再也不是南北朝时期具有崇高社会地位的世家大族了。

北宋张载、程颐等人提出重新复兴家族，重订家礼。张载提倡宗子法，范仲淹兴办义田。朱熹更是亲力亲为，写了《朱子家礼》（《文公家礼》），对传统的周礼中的家礼体系进行了修改。如提出四庙格局，这种四庙格局在周礼中是没有的，一般是单数的。到了明朝，丘浚的《家礼仪节》又作了修改，不限庙数。

礼乐文明的内核是不变的，外在的仪节是要变化的。如我就不赞同生人之间行跪拜礼。这与我们现代社会的基本规范不符。比如我们祭祀孔子或祖先，可以行跪拜礼，但生人之间不需要，哪怕是父母，只要鞠躬就可以了。因为家庭是对孩子最早的社会教导，不要只想着家庭的事。在家里所教的一切要带到社会上去，我们原来的“天地君亲师”的格局已

经没有了。家与社会脱节对孩子的教育是不利的。

传统的儒学，如果到了西方，是否能存活，这要以西方的视角看。普世性是帝国建制的基本精神，也就是西方一直有个世界帝国的梦想，但丁就专门写过《论世界帝国》。这个梦想有两种基本模式，一种是罗马模式。罗马模式以不断的征服，通过被征服者的归化，授予其公民权，也就是通过公民权扩张维持庞大的规模，让异族对罗马产生认同感。这种模式会产生这样的问题。罗马之所以为罗马的东西被冲淡了，因为异族人口的规模远远超过最核心的罗马人。异族占据了罗马所有重要职位，比如军队、职官、元老院，甚至到了后期，罗马皇帝也是异族。这还是罗马吗，自然就被瓦解掉了。这种通过自身的扩张保持异族认同归属的同时，也消解了罗马的核心价值。

另一种模式是纳粹模式。他们极端强调自我的纯洁性，甚至采用屠犹方式，拒绝将雅利安民族血缘向外开放，确保核心价值。当帝国无法吸纳新的资源，不得不将其消灭。很显然，这种模式维持的时间很短，它断了自己普世性的路。

这两种模式显然是矛盾的，有没有可能将其融合呢？那就是现在的美国模式，至少希望将其融合起来。现在的美国有白人、黑人、黄种人，是一个大杂烩。甚至许多人在美国生活多年，都不会讲英语。但有一个精英群体保持美国精神。这种精英群体包括上层社会、顶尖大学和高端职业，尽管不是固定群体，但相对具有稳定性。美国模式面临困境，民主党和共和党的摇摆类似于罗马模式和纳粹模式的摇摆。美国的核心精英群体有一个“2050恐惧症”，也就是到了2050年前后，非欧裔人口成为美国人口的大多数。按照美国民主一人一票的制度，将会导致精英群体的改变。因为选民若以非欧裔人员居多的话，议员要想获取选民支持，就必须向选民意向倾斜，也就是上层精英群体被“和平演变”了。确切的说，他们现在也不知道如何办更好，可供选择的方式极少，甚至是没有，最后有可能如罗马模式一样。

我们儒学的核心价值结构与美国结构有相近之处。但只是说类似美国结构，又有差异性。儒家讲仁爱，从孝慈开始，也就是从家庭血缘开始向外逐渐推出，既有对天下的关怀，也有一个核心的孝慈之爱。这就是我们常说的“家国同构”、“爱有等差”。这也就是儒学与美国模式的差异。美国的核心价值观念是完全的平等原则，但他们的核心精英圈，事实上是反民主、反自由的，这是美国普世结构的流弊之处。“2050恐惧”就是种族歧视。若承认爱有等差，则可以消除这个矛盾。儒家的爱有等差是建立在自然性上，而西方观念则建立在社会性上。比如，中国家庭的内在之私和社会之公是有区别的。同样是家庭父母打骂孩子，在中国很少人去干涉，美国人则会选择报警，因为在他们看来，孩子是国家的公民。这是观念性的差异。因此，我们应可以以儒家模式建构世界帝国普世化模式，从中国出发建构世界帝国，中国比美国更具有优势。

美国与伊斯兰世界有冲突，当然中国与伊斯兰世界也有冲突。那么，我们有没有办法

在美国之外，通过儒学另开一条路来化解它，融合它。儒家原来有个“君”在上头，现在没有了，所以有可能。我们所讲的平等、自由，不是面对每个个人的，而是面对家族或一定的社会群体的平等自由。不是西方单纯的个人。事实上，西方单纯的个人就将家族解构掉了。我曾提出“拟家族”的形式来实现现在的社区自治。就是要建立带有仿拟血缘、亲情性的社区自治。当然这里面还有比较复杂的构想。比如魏晋南北朝时期，国家如何统一所面临的一个重大问题，即北方有实力但没有文化。陈寅恪先生提出的“关陇集团”的概念，就是以鲜卑六镇对应汉人的世家大族，通过血缘上的虚构，将将帅与士卒组成一个家族，达到汉文化的正统。今天，我们的社区以“拟家族”，也就是模仿亲情的形式，也是可行的。模仿亲情，久而久之就会产生感情。中国古代所谓“熟人社会”，某中意义上就是有“拟家族”的因素。微型的熟人社会，交道打多了，自然有感情。自从家族被打散以来，儒学道德没有一个社会群体来承载。为什么现在广大民众的基本道德出了那么多问题，我们感觉道德沦丧。西方的道德不太适合我们，而我们传统的道德又没有一个真实的承载体。我们试图找到一个既能在现代法治社会保持个人独立，又能承担传统道德的基本社会结构，也就是“拟家族”。这样，我们在面对整个世界全球化的过程中，就有可能找到一条以儒家文明开启普世化的道路，让我们的文明对其他文明产生巨大的吸引力。

今天我们要有这样的意识，比如家礼，朱子能新制《家礼》，丘浚能改编《家礼》，为什么现在我们不能再搞一个家礼呢？我们现在就是要找到让儒学在今天如何继续延续，并扩而充之的途径，也就是要如何做，而不是如何说，儒学的真精神本来就是不离人伦日用的。

中西比较视野下儒家民主思想的时代价值

李文娟

(山东社会科学院 国际儒学研究院)

在现代社会中，“民主”成为全球性热议而最具有争议的话题。无论是学者还是政治家，他们都在争相追逐着“民主”，这种现象给民众造成了一种“只要是民主，就是进步”的假象。事实上，世界各国的民主都会带有自己的特征。我们必须对民主有一个清晰的认识，比如那些被狂热追捧的民主到底是何面目？我们真正想要的是什么样的民主？本文尝试以安乐哲提出的“儒家式民主”为主线，比较中西各种“民主”形态之间的异同，进而了解儒家民主思想的时代价值。

一、自由主义民主与社群主义民主的比较

安乐哲的态度很鲜明，他反对自由主义的民主。具体来说，他反对的不是这种或那种理论，而是反对自由主义的立场——以权利为基础的民主原则。站在这一立场的人，坚持认为个人无论如何应高于他/她所属的社会，以及个人的权利必须高于共同利益之上，法制必须高于预设社会同情存在的非法律机制之上。安乐哲认为这样的立场会阻碍真正的民主化进程。^[1]总体来看，自由主义分为许多流派，它们的理论源头是古典自由主义。从柏拉图到康德再到黑格尔这样一批古典思想家主张心灵的完整与不公开，将其看做“灵魂”或“理性自我”。在此基础上，十七八世纪西方工业革命和资本主义体制下产生的一种意识形态，托马斯·霍布斯、大卫·休谟和亚当斯密将基督化形式的个人主义进行了经济化表述，主张人应该享有生命权、自由权、财产权的基本权利。由此，加强了自由主义与资本主义经济学之间的联系。

19世纪末，在这种古典自由主义框架下产生了许多争论和分歧，霍布豪斯提出新自由主义。这种新自由主义与古典自由主义有着非常大的差异，主张政府介入经济，来确保个人在贸易时的自由平等权利。1933年，罗斯福上台后将新自由主义运用到了政治实践中，他把政治自由和经济公平、个人自由和国家干涉、自由竞争和社会利益结合起来，为美国

1 [美]郝大维，安乐哲：《先贤的民主——杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译，江苏人民出版社2010年版，第41页。

福利式国家奠定了理论基础。^[2]自由主义的民主，宣称个人是“有权利的生灵”。自由主义民主的政府体制，其现实目的都是为权利行使者提供最大的利益。现代以来，自由主义民主逐步成为普遍的政治实践，世界上许多国家争相效仿。从表面上看，它把公共权利奠基于委托之上，适度防范了专制独裁，适度实现了平等和自由。而事实上，它看似解决了阶级难题，却并没有解决人性难题。^[3]

美国等一些西方国家极力鼓吹自己的民主制度，并把中国当作集权国家的典型，认为中国人是“长期习惯于拥抱枷锁而培养成的”。但是，安乐哲认为这种西方的自由主义民主制度无益于中国民主化进程，或者说这种模式不适合中国。不仅如此，安乐哲还认为，资本主义是阻碍而非促进了可行的民主；个人主义不利于民主社群和人权的实现。所以，“西方人不应该再诱导中国人既接受民主婴儿，同时也接受肮脏的洗澡水。”^[4]翟小波教授也认为，“自由主义民主很难充分落实‘利益同一化指令原则’，很难兑现公共福祉最大化的承诺，很难保障基本人权。然而，民主、人权和法治相依相成，是现代政治的三大支柱，任何一方的缺席都可能使政治沦为恶政。负责任的政治哲学，应尽力谋求三者的统一。结果主义倾向表明，自由主义民主论很难为民主提供牢固的证成。”^[5]

相比较而言，安乐哲更倾向于社群主义民主。乔治·赫伯特·米德和约翰·杜威都认为，社群主义民主是一种最完美的生活形式——社群民主承认国家的存在，国家不仅是一种政府组织，它还是群体共同生活、沟通交流的方式；个人的进步与社会的发展息息相关，个人的利益要服从共同体的利益；个人的行为方式要切合道德，即要贯穿忠信、诚实、奉献、友谊、博爱、忍耐、宽容、审慎、明智、勇敢、公正、正直、仁慈、纯洁、爱国等美德，个人行为所起的作用是追求和实现共同体的善；“共同善”是社群互相包容和互相依存的基础。就以上表述来看，这种社群组织化形态重点在于追求共同体的利益，将群体利益至于个体利益之上，较之西方，中国的制度理念更接近社群民主的理想。

二、儒家思想与杜威实用主义的共通性

民主制度，特别是现代形式的民主，总被人认为是西方特有的发明。一些西方学者认为以儒家思想为底色的中国太独裁，等级太森严，不可能允许有真正的民主化。美国学者亨廷顿在一本近作《第三波：二十世纪晚期的民主化》中表明了这一观点：“儒家民主很

2 后哲，朱丽敏：《罗斯福的自由主义政治思想》，《理论月刊》2004年第2期。

3 翟小波：《自由主义民主之反思》，《中外法学》2009年第1期。

4 安乐哲：《儒家式的民主主义》，《东方论坛》2006年第6期。

5 翟小波：《自由主义民主之反思》，《中外法学》2009年第1期。

显然在字眼上是矛盾的。”^[6] 安乐哲不同意他的看法，认为亨廷顿对儒学以及其中极为丰富的含义不了解或存在误解。

对于儒学，安乐哲依然持有它与美国实用主义存在一致性的看法。事实上，美国过程论哲学家怀特海也认为儒学与杜威非常相似，他曾说“要想知道孔子，去读杜威；要想知道杜威，去读孔子”^[7]，“他（杜威）的有机主义哲学似乎更接近中国思想的某些流派”^[8]。也许，在怀特海看来，杜威和孔子都服膺于经验主义，他屏蔽掉了两者在哲学思想上的相通性。1919年，杜威应胡适和蒋梦麟之邀来到中国，因为新文化运动的迅速崛起，令杜威与孔子失之交臂。但是，随着大西洋两岸同时出现的儒家和杜威实用主义的复兴，杜威与孔子再次相遇。安乐哲的儒家民主主义就是一个最鲜明的例子。从上面对社群主义的民主特征的描述来看，杜威注重的是共同体中人的重要性、共同的目的和情感的重要性、德性在维系共同体成员关系中的重要性。笔者认为，这些方面在儒学中都得到了更全面更深刻的体现。

自孔子起，儒家思想就有以“人”为中心的传统特征。在中国人的观念中，天和民、神和人是一体的，如《尚书·周书》言“民之所欲，天必从之”（《泰誓》），“皇天无亲，惟德是辅”（《蔡仲之命》）。在孔子那里，更加重视人的存在，《论语·乡党》记载：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”朱熹注：非不爱马，然恐伤人之意多，故未暇问。盖贵人贱畜，理当如此。^[9]《孟子·离娄下》讲：“仁者爱人，有礼者敬人。”^[10]，“爱人”“敬人”是仁者的行为准则。荀子更是提出应该发挥人的积极主动性，“从天而颂之，孰与制天命而用之”（《荀子·天论》）。在儒家思想中，“人”的地位具有核心性和神圣性。与杜威的社群主义民主相比较而言，儒家思想更关注成“人”的过程。安乐哲这样理解东方的“成人”：“我们人类做人，不是一出生而做一个人，我们出生的时候什么都不是，可是如果我们把家庭关系做的很密切，很丰富，很有意义的话，我们就会变成人，我们不是 human beings，而是 human becomings。”安乐哲注意到中国传统思想中“成人”的过程性、动态性和逐步完善性，这不同于西方的“人”的既定性。儒家认为，一个达到一定年龄，具备对社会基本的认知，有一定道德素养的人才能被社会认可为真正的“人”，氏族社会时期的“成丁礼”，周代以后的“冠礼”，现在的“成人礼”，这些都是很好的证明。当颜回向孔子请教“成人之行若何”（《孔子家语·颜回》）的时候，孔子说：“达于情性之理，通于物类之变，知幽明之故，睹游气之原。若此可谓成人矣。既能成人，而

6 Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, 1991, p307.

7 Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Mentor Books, 1954, p145.

8 *Process and Reality*, Donald Sherbourne correct edition, Free Press, 1985, p7.

9 （宋）朱熹：《四书章句集注》，第121页。

10 [] （宋）朱熹：《四书章句集注》，第285页。

又加以仁义礼乐，成人之行也。若乃穷神知礼，德之盛也。”^[11]也就是说，成人的行为既要符合人性又要具备仁德。

儒学中也存在着民本思想的丰富资源。事实上，殷周之际就已经有了朴素的民本思想。《尚书》所谓“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏”（《虞书·皋陶谟》）和“民为邦本，本固邦宁”（《夏书·五子之歌》），就是警示统治者要顺天保民的发端。民本思想在儒家思想中得到了发展：《大学》开篇即为：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”《孝经·开宗明义》指出：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。”孟子更是提出了以“贵民”“爱民”“惠民”“富民”为基础的王道政治学说。当然，儒家的民本思想与君主制紧紧联系在一起，并没有赋予人民以制约君主的权利。但是，我们还应该注意孟子的一段话，即“君之视臣如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如国人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇讎”（《孟子·离娄下》）。其中暗含的意思是，如果君主没有履行君主的职责，也就等于失去了君的名分，民众可以起而反抗。推翻暴君乃是“诛一夫”，这被视为民众的一种权利。^[12]儒家的民本思想类似于《美国独立宣言》中所讲的：人人生而平等，享有生命权、自由权和追求幸福权；政府为维护被统治者的正当权利而存在，反之，人民将有权改变或推翻它。^[13]不同的是，西方文化重视个体自由和个人权利；而儒家所设想的政府，关注的是整个社会的共同利益。

与杜威实用主义相比，儒学更加注重内在德性的培养。西方对“道德”的理解与儒家大不相同，他们认为“爱”“友谊”“个性”“谨慎”“自力更生”“能力”“英雄主义”等都属于道德范畴。杜威所提倡的道德中心思想就是自我教化，他把道德实践视为一种特殊形式的自愿行动或行为。他的内在理路是通过自我教化所获得的幸福和理性去召唤民主品格的形成。^[14]杜威的道德关注的是正统行为，而儒家的道德关注的是正统思想。从《说文解字》来看，“德”字从“心”，段玉裁注：“内得于己，谓身心所自得也。外得于人，谓惠泽使人得之也。”^[15]也就是说，修德全在于内心的修养。内省其心，使心正为德。《尚书·虞书·大禹谟》中就有“正德、利用、厚生、惟和”的思想。从“心”之“德”由周代起，后为儒家所继承。孔子以德为标准整理六经，以此来教化民众。《史记·孔子世家》记载：

古者《诗》三千余篇，及至孔子，去其重，取可施于礼义，上采契、后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始于衽席，故曰“《关雎》之乱以为《风》始，《鹿鸣》为小雅始，《文王》为大雅始，《清庙》为颂始”。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。礼乐自此可得而述，以备王道，成“六艺”。

11 杨朝明，宋立林：《孔子家语通解》，齐鲁书社2009年版，第225页。

12 秋风：《你可能不认识的孔子》，《南方人物周刊》2011年第4期。

13 转引李存山：《儒家的民本与人权》，《孔子研究》2001年第6期。

14 （美）罗伯特·威斯布鲁克：《杜威与美国民主》，王红欣译，北京大学出版社2010年版，第159页。

15 （东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字》，中国戏剧出版社2008年版，第1399页。

从对《诗》的整理中，我们可以发现孔子成功地将古时民间歌谣注入了他所关注的“德”的理念，这种“德”的价值又通过对礼仪的运用体现出来。除了《诗》之外，《书》《礼》《乐》等都是孔子思想传播的形式媒介，和教化民众修身正德的思想源泉。

除此之外，儒家对共同体以及成员之间关系的维系更加超乎西方社群主义者的想象。实用主义关注的是人与人之间的外在交流，认为一个健康的人是生活于健康社会的人，而这个社会是“一个沟通的共同体”。^[16]然而，儒家思想，乃至中国文化注重的是人与人、人与社会、人与天之间的由内而外的交流，具有复杂而深厚的关系性。《易经》即是“共生共荣”和谐思想的源头，“其用阴阳两个方面的对立统一关系的变化来说明宇宙运动的规律。《易经》六十四卦，每卦都是由阴爻（--）和阳爻（—）构成的，卦爻的吉凶悔吝则是由阴阳的和谐状况来决定。阴阳两个方面和谐平衡时，卦爻就吉利；阴阳两个方面不和谐、不平衡时，卦爻就不吉利；阴阳严重失和时，就会有悔、吝、厉、咎、凶等情况发生”。^[17]《易经》中的阴阳相生观念，就向人们阐释着“共生共荣”的思想。这种宇宙关系论说在儒家思想中得到了发展，并且主要将其运用到社会互动过程之中。孔子所提倡的核心思想——“忠恕之道”，即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）、“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），讲的就是维系人与人之间关系的重要性。依照儒家思想，人是通过与他人的关系，而不是按其自身属性来定义。儒家倡导关爱以个人为中心的每一个关系，正如安乐哲所理解的那样：“爱我自己跟我的夫人的关系，爱我跟我的儿子的关系，爱我跟我的同学的关系，爱我跟我的朋友们的关系。”另外，儒家还关照人与天之间的关系，孔子言“小人不知天命而不畏也”，又言“不知命，无以为君子”。在孔子眼中，天与人可以通过“命”来进行对话与沟通。总之，从儒家思想与杜威实用主义的共通性来看，儒学中包含更加丰富的社群观念。

同样关注社群利益，儒学和杜威的实用主义在这方面是否完全一致呢？新加坡国立大学的陈素芬副教授对两者作出比较，认为儒学和杜威的实用主义虽然相似，但却不完全相同。虽然两者都把个体看作社会人，但孔子的“仁”比杜威更强调共同体的作用，杜威的目标是纠正而不是完全排斥自由主义，因此，他比孔子更强调个体选择的作用（虽然是重建的选择概念）。虽然两人都相信创建共同体要求人际交往的各个方面努力，也相信情感与思维密不可分，但是孔子强调“礼”的美学特征，杜威则强调“协作探究”的思考。他们思想的不同背景导致哲学上的重要差异。孔子强调“民享政府”，但是在“民治政府”方面闭口不谈；杜威则特别关心两者之间的联系。^[18]或许，两者最根本的不同就在于，在杜威的宇宙中，作为广大无边的有机统一原则，上帝是理想的人格或人格的基础，因此，

16 （美）郝大维，安乐哲：《先贤的民主——杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译，第84页。

17 孙熙国：《中国古代和谐思想的两大源头：以〈易经〉和〈尚书〉为中心的考察》，《理论学刊》2008年第8期。

18 （新加坡）陈素芬：《儒家民主——杜威式重建》，吴万伟译，第17页。

宇宙的最终目的是上帝人格的实现。人格是庄严而神圣的。在强调人格的实现这一点上，杜威接受了一种在 19 世纪末和 20 世纪初成为基督教自由主义思想之特征的观点。那么，儒家思想与自由主义又是何种关系呢？

三、儒家思想与自由主义的交锋

20 世纪 50 年代，中国台湾学术界出现了一次引人注目的儒家思想与自由主义的交锋。以徐复观、牟宗三为代表的新儒家与以殷海光为代表的自由主义，分别通过他们主办的《民主评论》和《自由中国》两本刊物展开了激烈的口诛笔伐，他们争论的焦点是：在通向自由民主之路上，如何对待传统文化？徐复观一派的立场是：一切文化上的创新必须坚持儒家传统文化，以此为主导发展出科学与民主，政治自由要以道德自由（意志自由）为前提和基础。殷海光所禀持的“自由”是借助于经验判断的政治自由——“活泼、宽宏、大量、无拘无束、反对加于人性的任何形式的抑压，反对加于人智的一切桎梏，反对加于人类行动的每一不合理的管制”^[19]。总体来看，新儒家承认传统文化中具有自由的因子，其并不阻碍民主政治的发展；殷海光坚持“传统修正主义”的立场，认为实现政治自由时，传统可修正，可保存，也可更改，毫不粘滞，毫不拘泥。其实，这两种观点都是为了达到中国现代化的目标，存在一定的合作基础。

同新儒家一样，美国学者狄百瑞在《中国的自由传统》^[20]一书中表明，儒家思想中存在自由主义传统。以朱熹对《大学》的注解为例，认为儒家的“为己之学”与西方自由主义具有相似之处，都强调要依靠自制自律来最大程度发挥自身潜力。^[21]关于“儒家与自由主义”的议题，杜维明和陈名两位先生展开了一系列的对话，他们反对将儒家的优点与自由主义的优点进行机械组合，而是要进行儒家现代化和自由主义自我反思的双向思考。以美国自由主义为例，杜维明认为，美国人的思想中自由的价值远远超过平等的价值，甚至超出公益的价值；美国民主政治背后是个人价值的凸显，在不顾一切去追求个人权利而征服自然的同时，忽略了生态问题、男女之间性别的差异、多元宗教的存在、全球伦理的关照等问题。儒学与自由主义相比较，他认为：

儒学与自由主义不仅可比，而且还有很强的优势，它与生态环保、宗教多元、全球伦理，甚至女性主义都能有很好的配合。我有这样的观点，儒家所代表的人格理念，在一个现代意义的自由民主社会中，即公民社会发展的较完满并实行民主政治、市场经济的社会环境，其发展的前提要远比在传统的封建社会和现代权威社会、专制社会中更好更健康。

19 周宁，贺昌盛：《现代思想的抉择：新儒家与自由主义之争》，《中国台湾研究集刊》，2008年第1期。

20 （美）狄百瑞：《中国的自由主义传统》，李弘祺译，香港中文大学出版社1983年版。

21 （美）狄百瑞：《〈大学〉作为自由传统》，刘莹译，《儒家与自由主义》，三联书店2001年版，第191页。

而且儒家只有经过了现代转化，经过启蒙所代表的价值的洗礼，经过自身内部的调节之后，它才可能对启蒙心态的弊病做出有力的批评，才能真正对现代的新课题提供它的独特的精神资源。〔22〕

可见，杜维明认为现代社会为儒家自由民主思想的转化提供了一个更有利的时机。许多中国学者认同儒家和自由主义存在对话的可能性，分别围绕着自我观、自由和平等、民主宪政等问题展开讨论。

儒家和自由主义的民主模式在对待政府的态度上有着共同的认识，它们都不否认政府的干预，并且认为政府不仅可以扮演积极的角色，还有责任对社会进行合理分配。杜维明认为，“美国的自由主义事实上是由大政府主义所代表的。”〔23〕东亚以新加坡、韩国和中国台湾地区为例。新加坡政府成功地将儒家文化与西方文化相结合，以法治权、高薪养廉的方法最大程度地消解了内部族群的矛盾，避免了宗教群体的分裂与冲突，维持了社会秩序的稳定发展，被称为世界上最清廉的政府。〔24〕深受儒家文化影响的韩国，在卢泰愚政府宣布《六二九宣言》的同时启动了民主化进程，并在短短三十年的时间里完成了由威权性质的政权向民主国家的转型。中国台湾地区虽然已经充分实现了民主自由，但是也需要政府出面干预社会运动和政治危机。我们可以看到不论是新加坡、韩国，还是中国台湾，各个政府对社会都有重要的控制力和影响力，其民主政治的实施都是围绕政府展开的。

一直以来，中西方学界（尤其是西方）也存在着另一种声音，他们认为儒家文化和自由主义是水火不相容的两种意识形态。事实上，他们针对的是自由主义民主背后极端的个人主义或精英主义。列宁一针见血地指出，西方的民主是一种只供少数人，尤其是富人享受的民主。〔25〕杜威提出，是共同体赋予了个人利益和权利，人只有拥有权利才是自由的，而且这种权利只有在遵循整体利益的条件下进行活动；〔26〕个人自由不是没有条件限制的，它需要社会化的道德理性的支持和引导〔27〕。北京大学何怀宏教授也有同样看法：“共同体和个体同样需要自由，而个体对于共同体的需要则超出了资产阶级思想的预期。因此，不能把民主等同于自由。所谓理想的民主，必然要在秩序的框架中寻求维护和统一。〔28〕”这些批评都倾向于认为，建立在个人主义基础上的自由民主阉割了民主的生命力，会使人们对公共政治生活冷漠，加剧政治上的不平等，从而对共同体造成威胁。在过去的十几年中，作为对批评的回应，自由主义的理论家也在试图修正他们的立场，使之变得进一步靠向社群主义的关注内容，诸如团体、相互依赖、社会福利、传统的贡献、风俗习惯以及对法律

22 杜维明，陈名：《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，《儒家与自由主义》，第40页。

23 杜维明，陈名：《儒家与自由主义——和杜维明教授的对话》，《儒家与自由主义》，第8页。

24 董琼华：《儒家文化、东方民主及其前景探论：以韩国、中国台湾和新加坡为例》，《理论导刊》2010年第8期。

25 （俄）列宁：《列宁选集》第4卷，人民出版社1972年版，第248页。

26 （美）郝大维，安乐哲：《先贤的民主——杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译，第78页。

27 赵万祥：《进化与宽容——约翰·杜威的民主观探析》，吉林大学博士论文，2014年，第149页。

28 何怀宏：《理解黑暗》，《光明之子与黑暗之子》，北京大学出版社2011年版，《序一》第4页。

机制依赖设定限制的道德等。^[29]面对儒学与社群主义、自由主义之间纵横交错的复杂关系，他们之间是否能在“民主”方面做出调和？未来的“民主”将呈现出何种发展方向？这都是值得思考的问题。

四、儒家式民主如何可能？

对于未来“民主”的发展方向，安乐哲倾向于儒家式民主，是一种儒家思想和杜威社群民主主义有效结合的形式。这种民主形式能否实现？安乐哲在《儒家民主主义》一文中坦言：“可以这样说，儒家民主主义不仅仅是一种可能性，而且在今天还很有希望实现。”^[30]

在一些西方学者看来，实现民主至少要解决以下两个问题：多元主义和思想自由。安乐哲对此有足够的信心，并且从两个方面加以论证。第一，儒学具有兼容并包、海纳百川的特质，可以和平处理与多元文化、各派宗教之间的关系，它是一种协调多元文化和谐相处的智慧。在古代中国，儒释道三家和谐共处，甚至出现“你中有我，我中有你”的合流之势，或者一个特定人格可以达到儒释道兼修；在现代中国，儒家正以开放的姿态与西方文化、基督教、伊斯兰教等展开对话。这充分体现了儒学的多元性。第二，在中国传统中，思想、性情与行动是互相一致的。皮伦布姆 (Randy Peerenboom) 说：“思想自由是当代西方自由民主思想的核心。能够进行独立思考的权利是我们最为珍视的权利，思想自由是其他一切权利的基石。”^[31]西方人认为，思维、行动与情感都是各自独立的，三者可以合为一体，也被允许彼此分离。但是，在中国传统中，讲究知行合一，行动、情感和思想的分离会被认为“离经叛道”。无论在顺境或逆境下，儒家向来没有放弃对社会和谐，即对“共同善”的追求。中国知识分子主要追求修身为己之“道”，同时也特别关心社会和谐，所以，当中国全社会开始反思的时候，并不会轻易去破坏道德和政治秩序，而是注重自我之“道”与社会秩序的一种潜移默化的调和。需要注意的是，这并不意味着儒家的个人利益必须为了社群利益而作出牺牲。中国文化与西方的集体主义和以权利为基础的个人主义都有所不同。“儒家式的个人利益涉及到不同个体之间的互惠互利。这种互惠互利是通过群体之中的彼此忠诚和责任实现的，而群体之中的彼此忠诚和责任激励着每一个人，并且有助于确定个人自身的价值。”^[32]

从安乐哲的以上论证来看，儒家式的民主符合社会的诉求。但是，就目前来看，安乐哲并没有完成对儒家式民主的整体规划。有一点需要注意，他强调了“礼仪”在儒家式民

29 (美) 郝大维，安乐哲：《先贤的民主——杜威、孔子与中国民主之希望》，何刚强译，第41页。

30 (美) 安乐哲：《和而不同：比较哲学与中西会通》，温海明译，北京大学出版社2002年版，第205页。

31 Peerenboom, Randy, The Politics of Piracy: Intellectual Property in Contemporary China, The Journal of Asian Studies, Feb 2007, Vol. 66 Issue 1.

32 安乐哲：《儒家式的民主主义》，《东方论坛》2006年第6期。

主模式中的中心作用。他认为，礼仪具有一种持久的以人为中心的精神意义，我们必须将以礼仪为构成要素的社群视为精神性自我实现的基本中心，这些文化遗产是精神发展和宗教经验生生不息的源泉。

值得一提的是，罗伯特·卡明斯·内维尔已经用波士顿社会作为例子来说明儒家与现代美国联系起来的方式，他认为儒家可通过礼仪实践扮演批评家和文化创造者的角色。^[33]这种以礼仪为手段的民主形式，可以把政治民主改造成文化民主和道德民主。在这种文化型的民主制社会中，容许人们的意见和要求能得到迅速和顺畅的沟通，公共事务可以得到高效而切实的解决，谦让和尊重品德的实践不只简单地强化权威结构，而是把权威地位及其占有者凸显出来供人们批判和审查。在儒家民主中，这些将通过基于诚信的礼仪实践来完成，这些礼仪将约束许多后现代资本主义社会中出现的严重破坏民众信任和共同体情感的对立和仇恨。^[34]也就是说，这种文化型民主的理想预设是——通过合乎礼仪的行为和角色来达到社会和谐。

的确，“礼”是孔子及其儒家对我们最好的馈赠，是我们通往未来世界的密匙。对“礼”的依赖在中国是一个不容置疑的事实。这源于中国历史上发达的农业文明：中国社会传统一直是以农村为主，其比重占80%。在法规制度相对缺乏的情况下，地方的传统和家族的纽带使得非正规的机制——礼仪得以运行。但是，中国的人口分布正在迅速发生变化，农村逐渐城镇化，礼仪慢慢失去了传统的载体。人们可以预见，这个现实情况将日益对维持社会和谐的“礼”的功效提出挑战，从而导致对于“法制”的更大依赖。安乐哲指出，要想摆脱个人主义和社会价值的冲突，解决自利的个人与自身追求繁荣共同体的自我矛盾，避免儒家武断式民主，其有效途径就是诉诸法治和建立正式的民主机制。

安乐哲意识到，“这只步履蹒跚的中国囊虫正在稳固地纺织着它的丝茧，尽管在民主化痛苦的过程中存在着盲目性，在纺织者中，却也存在着对最终会出现何种类型的民主这一问题的大量反思。”^[35]就儒家和杜威的实用主义而言，儒家的哲学和文化资源能够促进杜威所理解的民主。然而，安乐哲所构想的儒家式民主过多地强调了个人在关系社会中的道德自觉，而忽略了赋予个人对民主政治参与和监督的权利。在这一点或更多方面。笔者认为，儒家式民主与西方自由民主或其他文明并不会冲突，它可以呈现出不同的形态来适应各种文明。所以，我们不能就此停留住对儒家式民主探索的脚步。

33 Neville, Robert Cummings, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, Sunny Press, 2000, p110.

34 (新加坡)陈素芬：《儒家民主——杜威式重建》，吴万伟译，第241页。

35 王成兵：《一位真正的美国哲学家：美国学者论杜威》，中国社会科学出版社2007年版，第170页。

略说从“大同”社会理想萌芽 到人类命运共同体提出的发展历程

李玉平

天津师范大学文学院

党的十八大以来，习近平总书记在讲话中曾多次引用《礼记·礼运》孔子“大道之行也，天下为公”一语¹，并于2013年首次提出了人类命运共同体理念²。习总书记“深刻把握人类社会历史经验和发展规律，从中国与世界的共同利益出发，提出了构建人类命运共同体的重大倡议，回应了各国人民求和平、谋发展、促合作的普遍诉求，充分展现了大国领袖的世界情怀和责任担当。”³“大道之行也，天下为公”是战国末至汉初⁴儒家学者所描绘的“大同”社会的重要特征。大同社会理想从萌生发展，到《礼记·礼运》中的早期描述和概括，到对历代志士仁人的影响，到“大同”社会理想的付诸实现，再到新时代习总书记赋予“大同”社会理想新时代的科学内涵，经历了漫长的发展历程。回顾这一发展历程，回顾中华民族为追求美好的社会理想付出的艰苦卓绝的努力，对于未来我们砥砺前行，努力践行习总书记提出的构建人类命运共同体的倡议，无疑是有重要意义的。

我们认为，“大同”社会理想的发展历程可以分为这样四个阶段：即“大同”社会理想的蕴积、“大同”社会本质特征的凝练概括与表达、“大同”社会理想的付诸实现和“大

- 1 杨立新《习近平引用率最高的十大典故》，2018年6月1日，人民网-中国共产党新闻网。该语又见《孔子家语·礼运》篇，作“大道之行，天下为公”。因《孔子家语》一书，历史上多被视作伪书，直至近些年出土文献资料的不断丰富，学者们才据以证明为先秦典籍（参杨朝明2014和宁镇疆2017）。
- 2 习近平《青年要自觉践行社会主义核心价值观——在北京大学师生座谈会上的讲话》（2014年5月4日），中央政府门户网站，新华社；《图说：总书记提出人类命运共同体理念的非凡历程》，求是网，2021年1月7日。
- 3 《图说：总书记提出人类命运共同体理念的非凡历程》，求是网，2021年1月7日。
- 4 《礼记·礼运》的作者及成篇时间学界有分歧，元陈澧（2010：169）的战国初“子游门人之所记，间有格言。而篇首大同、小康之说则非夫子之言也”说、晚清康有为（2007：160）的春秋末子游所记说、周予同（1996：420）的“《礼运》只是儒家支流一位不知名的作者的作品，至早出于战国末年，甚或出于汉初”说、任铭善（1982：23）的“疑子游所自记也，然其中亦有后人窜入之文”说，王梦鸥（1979：289）“疑其写作时代当在西汉时代，古文学渐起而替代今文学，遂出现了这样不相干的调和派”说，杨天宇（1997：362）：“不会早于阴阳五行思想盛行的战国晚期，很可能是秦、汉时期的作品”说、《汉语大词典》（1997：1304“大同”条下）“战国末至汉初”说、王锸（2007：241）的“《礼运》是经多人多次记录整理而成。……主体部分应该是子游记录的，大概写成于战国初期。在流传过程中，大约于战国晚期掺入了阴阳五行家之言，又经后人整理而成为目前我们看到的样子”说、《辞海》（2009：1331）“约为战国末年或秦汉之际儒家学者托名孔子问答的著作”说等。我们取《汉语大词典》之说。

同”社会理想的新时代科学内涵——人类命运共同体。

一、“大同”社会理想的蕴积。

一种社会理想的形成不是一蹴而就的，应当是有一个漫长的积累过程的。“大同”思想萌芽可能在原始社会末期就已经开始⁵，但较早的明确表达，应该是西周时期《诗经魏风硕鼠》里面提到的“乐土”思想：“逝将去女，适彼乐土，乐土乐土，爰得我所。”后儒家孔子提出的“丘也闻有国有家者，不患寡（当为“贫”）而患不均，不患贫（当为“寡”）而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”（《论语季氏》）“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语公冶长》）。道家的反对剥削，主张执政者清净无为，“高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”（《老子》第七十七章）希望能够使百姓过上“甘其食、美其服、安其居、乐其俗”（《老子》第八十章）的理想生活。墨家的“尚贤”：“故古者圣王之为政：列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。”（《墨子·尚贤上》）“老而无妻子者，有所持养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身”（《墨子·兼爱下》）“爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈。故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？……视人国若其国，谁攻？”（《墨子·兼爱上》）战国中期儒家孟子也提出了“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的观点（《孟子·梁惠王上》），兵家的尉缭子提出：“夫所谓治者，使民无私也。民无私则天下为一家，而无私耕私织，共寒其寒，共饥其饥。”（《尉缭子·治本》）杂家也提出“昔圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣！……天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。”（《吕氏春秋·孟春纪贵公》⁶）“尧有子十人，不与其子而授舜；舜有子九人，不与其子而授禹，至公也。”（《吕氏春秋·孟春纪·去私》）农家推重的“市贾不贰，国中无伪，虽使五尺之童适市，莫之或欺。”（《孟子·滕文公上》）这些思想汇聚起来不就是《礼运》中描述的“大同”社会状态吗：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己，是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。”⁷因此，郑东华（1995）曾总结说“《礼运》中的大同思想只不过是先对先秦大同思想的概括总结，

5 郑东华（1995）认为东汉王充《论衡》和魏晋时皇甫谧的《帝王世纪》所记的《击壤歌》：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力（此句或作“帝力于我何有哉”）？”反映原始社会末期人们憧憬“人人自食其力、没有剥削和奴役、自由自在的生活”。

6 习近平在党的十八届五中全会第二次全体会议上的讲话曾引用，2015年10月29日。

7 《孔子家语·礼运》中记为：“大道之行，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，老有所终，壮有所用，矜寡孤疾皆有所养，货恶其弃于地，不必藏于己，力恶其不出于身，不必为人，是以奸谋闭而弗兴，盗窃乱贼不作，故外户而不闭，谓之大同。”

是对儒、道、墨、杂等诸家民主思想的继承和发展。”是非常有道理的。

二、“大同”社会本质特征的凝练概括与表达

“大同”社会本质特征是“天下为公”。之前《尉繚子》“民无私则天下为一家”、《吕氏春秋》“公则天下平”同《礼记·礼运》中的“天下为公”并无二致，但仍不如“天下为公”凝练和概括，而将这样的社会形态概括为“大同”社会，仍需要一个过程。早期“大同”一词也并非儒家的专用。考察早期“大同”一词的含义，有助于理解儒家概括凝练的“大同”社会理想。

1. 先秦时期的“大同”观念

(1) 《庄子》中的“大同”

“大同”一词，最早出现的文献典籍是《庄子》。其中有三个含义：一是指天地自然，二是指与……混为一体。如《在宥》篇：“颂论形躯，合乎大同，大同而无已。”郭象注：“其形容与天地无异。有己则不能大同也。”唐成玄英疏：“赞颂论语圣人盛德躯貌，与二仪大道合同，外不窥乎宇宙，内不有其己身也。合二仪，同大道，则物我俱忘也。”“合乎大同”之“大同”即指“天地自然”，“大同而无已”之“大同”即指“与……混为一体”。表示第二个含义的“大同”又见同篇“大同乎溟溟，解心释神，莫然无魂”，晋郭象注：“与物无际”（意指进入物我不分的精神境界，自身与外物不再存在任何分际），成玄英疏：“溟溟，自然之气也。茫荡身心大同，自然合体也。”则所谓“大同乎溟溟”意即“与混混茫茫的自然元气浑同为一体”。《汉语大词典》释《庄子》“大同”为“与天地万物融合为一”就是第二个含义。三是指每类事物都有共同的性质。《庄子·天下》：“大同而与小同异，此之谓‘小同异’；万物毕同毕异，此之谓‘大同异’。”意思即大同和小同相差异，这叫“小同异”；万物完全相同也完全相异，这叫“大同异”。据冯芝生先生的观点：“每类事物都有共同的性质，这是‘大同’；每类事物中不同的种属又各自有自己的共同的性质，这是‘小同’。”（转引自陈鼓应 1983：891）

(2) 《列子·黄帝》：“子夏曰：‘以商所闻夫子之言，和者大同于物，物无得伤阂者，游金石，蹈水火，皆可也。’”其中“和者大同于物”意即得中和之气的人，身心同外物融合在一起。

(3) 《尚书·周书·洪范》：“（汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。）汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。”⁸意思就是如果你赞同，龟卜赞同，筮卦赞同，卿士赞同，庶民赞同，这就叫做大同。“大同”其实就是非常一致的赞同。

(4) 《吕氏春秋·有始览·有始》：“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”意思就

8 后《史记·宋微子世家》承袭此例，不再罗列。

是天地万物如同一个人的身体，这就叫“大同”。

(5)《关尹子》：“知古今之大同，故或先古，或先今；知内外之大同，故或先内，或先外。”其中的“大同”就是大致相同的意思。

总结先秦时期除了《礼运》篇“大同”表示高度和平的大同社会⁹外，其他的“大同”含义有5个：①天地自然②与……混同一体③每类事物都有共同的性质④非常一致的赞同⑤大致相同。这些含义与《礼运》“大同”含义相关而不同，只有《礼运》篇中“大同”用以概括“天下为公”的理想社会。

2. 西汉时期的“大同”观念

(1)西汉扬雄《太玄经·玄冲》：“《锐》执一，而《昆》大同。”校释：“《太玄首·昆首》：‘昆道尚同。’《说文》：‘昆，同也。’”（郑万耕：2014：244）其中“大同”是高度的同一。

(2)西汉严遵《道德指归论》卷二：“道虚之虚，故能生一。有物混沌，恍惚居起。……潢然大同，无终无始，万物之庐，为太初首者，故谓之一。”“大同”是与万物相混同的意思。

(3)西汉严遵《道德指归论》卷四：“故用心思公，不若无心之大同也。”意思就是“用心思虑为公，不如无所用心能使天下大同。”此处的“大同”，应当与《礼运》篇“大同”含义相当，。

(4)西汉严遵《道德指归论》卷五：“(道)无所爱恶，与物大同。群类应之，各得所行。”“与物大同”即“与万物完全混合融通”，“大同”即与……混同。

西汉时期“大同”主要有3个含义：①高度的同一②与万物混同③高度的和平。其中第③个含义与《礼运》篇“大同”含义相同，皆指有着高度和平的“大同”社会，第①个含义与此联系密切。

3. 东汉时期的“大同”观念

(1)《公羊传·昭公二十五年》：“朱干、玉戚、以舞《大夏》。”东汉何休注：“《大夏》，夏乐也。周所以舞夏乐者，王者始起，未制作之时，取先王之乐与已同者，假以风化天下，天下大同，乃自作乐。”“天下大同”即天下高度和平。

(2)表示习俗大体相同。《汉书·西域传上·大宛国》：“自宛以西至安息国，虽颇异言，然大同，自相晓知也。”此中的“大同”即表示习俗大体相同的意思。同一史实，在《史记·大宛列传》中描述为：“自大宛以西至安息，国虽颇异言，然大同俗，相知言。”则可推知《汉书》中的“大同”即《史记》中“大同俗”之省略表达。《史记》中的“大同俗”还有多次，如“康居……行国，与月氏大同俗”（《史记·大宛列传》）“奄蔡……行国，与康居大同俗”（《史记·大宛列传》）“九疑、苍梧以南至儋耳者，与江南大同俗，

9 《礼记·礼运》“是谓大同”东汉郑玄注：“同，犹和也，平也。”唐孔颖达疏：“‘是谓大同’者，率土皆然，故曰‘大同’。”

而杨越多焉。”（《史记·货殖列传》）

（3）《汉书·王莽传上》：“光耀显章，天符仍臻，元气大同。”“元气大同”大意是全国百姓精神振奋，共享太平。“大同”也是高度的和平之义。

（4）东汉王符《潜夫论》卷六：“且圣王之立卜筮也，不违民以为吉，不专任以断事。故《鸿范》之占，大同是尚。”《鸿范》即《洪范》，“大同”即《尚书》中的“大同”，即各个方面都非常赞同。

总结东汉时期“大同”含义有3个：①高度和平②与习俗大体相同③各方面都非常赞同。其中第①个含义使用了2次，与《礼运》篇的“大同”含义相当。

综合来看，先秦时期，除了儒家学派的《礼记》和《孔子家语》中使用“大同”表示大同社会理想之外，其他各家（道家、杂家等）文献中虽然也使用词语“大同”，但并不表示此义，到了西汉和东汉时期，即使是道家（如《太玄经》和《道德指归论》）学派的文献里也使用“大同”表示高度和平的社会含义。这也可以辅助推断，“大同”思想的提出应该不会太早，以往学者普遍认同约为战国末期的时间点，从对思想的凝练概括与总结规律来看，是比较符合实际的。

三、“大同”社会理想的付诸实现

儒家“大同”社会理想的提出，对后世影响巨大。历史上的著名代表人物就有陶渊明¹⁰、张载¹¹、洪秀全、康有为、谭嗣同¹²、孙中山等等。在以儒教治国安民的中国，自古以来有无数哲人、先师向往和追求着这种理想的社会形态：天下不是一人之天下，而是众人之天下，反对君主专制，民众道德水平高，和睦相处，没有罪恶，社会安定。然而将这一社会理想付诸实践，中国人民付出了艰苦卓绝的努力和抗争（可参王伟光2020，谌祥勇2021）。宋末农民起义口号“等贵贱”“均贫富”、明末李自成农民起义口号“均田免粮”，都体现了中国封建社会农民阶级追求公正、平等的理想诉求，是被统治阶级对“大同”社会理想精神的表达。近代中国太平天国运动的纲领性文件《天朝田亩制度》主张：“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使”，“无处不均匀，无人不饱暖”，“天下人人不受私，物物归上主”，“凡天下婚姻不论财”，男女平等，自由恋爱等，反映了农民阶级对拥有土地、平等公正、保障温饱的“大同”理想社会的渴望。近代康有为是中国新兴资产阶级改良维新派的代表人物。其《大同书》，根据今文经学的公羊三世说和《礼记·礼运》

10 陶渊明的《桃花源记》描述的“桃花源”社会：“土地平旷，屋舍俨然，有良田、美池、桑竹之属。阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人。黄发垂髫，并怡然自乐。”不必忧愁战争，不必忧愁自己的吃喝住行。

11 北宋张载提出：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”（《张子语录·语录中》）

12 魏义霞《谭嗣同大同思想的多重意蕴和诉求》，《安徽史学》2016年第6期。

中的“大同”思想，又综合吸取了欧洲空想社会主义、资产阶级民主主义、达尔文进化论等若干思想元素，指出当时中国处于“据乱世”，必须学习已进入“升平世”的欧美资本主义国家，然后才能进入“太平世”（即“大同”世界）。孙中山是激进的资产阶级民主主义者，为解救民众疾苦，提出了“民族、民权、民生”的旧三民主义，后接受马克思主义科学社会主义部分主张，提出了新三民主义纲领，主张“平均地权”“联俄”“联共”“扶助农工”“耕者有其田”等，反复强调“天下为公”的“大同”社会理想。在中果历史上，真正信仰“大同”理想，并能把“大同”理想付诸实践的是中国共产党人。中国共产党以马克思主义为指导，并将马克思主义与中国具体实际相结合，其初心和使命就是为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴，为最终实现无阶级的“天下为公”的共产主义“大同”理想而努力奋斗。毛泽东同志在《论人民民主专政 纪念中国共产党二十八周年（一九四九年六月三十日）》一文中曾多次提到“大同”，指出：“我们现在的任务是要强化人民的国家机器，……，以此为条件，使中国有可能在工人阶级和共产党的领导之下稳步地由农业国进到工业国，由新民主主义社会进到社会主义社会和共产主义社会，消灭阶级和实现大同。”¹³王伟光（2020）评价说：“这是中国共产党人把共产主义理想同中华民族‘大同’理想结合起来的卓越见解和精彩论述。”新中国成立后，“我们党团结带领人民完成社会主义革命，确立社会主义基本制度，推进社会主义建设，完成了中华民族有史以来最为广泛而深刻的社会变革，为当代中国一切发展进步奠定了根本政治前提和制度基础，实现了中华民族由近代不断衰落到根本扭转命运、持续走向繁荣富强的伟大飞跃。”¹⁴这为我国通向共产主义的“大同”社会开辟了实际道路。

四、“大同”社会理想的新时代科学内涵——人类命运共同体

2013年，习近平同志以宏大的战略眼光首次提出了构建“人类命运共同体”的伟大构想，赋予了“大同”社会理想的新时代科学内涵。构建“人类命运共同体”的倡议得到世界上越来越多国家、地区和人民广泛支持和赞同。习总书记所说的“人类命运共同体”，就是“每个民族、每个国家的前途命运都紧紧地联系在一起，应该风雨同舟，荣辱与共，努力把我们生于斯、长于斯的这个星球建成一个和睦的大家庭，把世界各国人民对美好生活的向往变成现实”¹⁵，习总书记提出“一带一路”倡议，就是要实践人类命运共同体理念，他在十九大报告中呼吁“各国人民同心协力，构建人类命运共同体，建设持久和平、普遍

13 2012年6月29日，来源：人民网。

14 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，2017年10月18日，新华网。

15 习近平《携手建设更加美好的世界——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》，《人民日报》2017年12月2日。

安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界。要相互尊重、平等协商，坚决摒弃冷战思维和强权政治，走对话而不对抗、结伴而不结盟的国与国交往新路。要坚持以对话解决争端、以协商化解分歧，统筹应对传统和非传统安全威胁，反对一切形式的恐怖主义。要同舟共济，促进贸易和投资自由化便利化，推动经济全球化朝着更加开放、包容、普惠、平衡、共赢的方向发展。要尊重世界文明多样性，以文明交流超越文明隔阂、文明互鉴超越文明冲突、文明共存超越文明优越。要坚持环境友好，合作应对气候变化，保护好人类赖以生存的地球家园。”¹⁶ 王伟光（2020）总结到：“习近平同志关于构建‘人类命运共同体’的伟大构想，把共产主义最高理想同中国共产党人的当前行动纲领、把国际主义原则同坚持独立自主、自力更生的方针有机地结合起来，是对中华优秀传统文化‘大同’思想的发展，也是共产主义‘自由人联合体’理想与中华优秀传统文化思想的创造性结合和创新性发展。”这正是习总书记赋予“大同”社会理想的新时代科学内涵。

参考文献

- 辞海编辑委员会：《辞海》（第六版彩图本），上海辞书出版社，2009年。
- 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局，1983年。
- 陈澧著，万久富整理：《礼记集说》，凤凰出版社，2010年。
- 湛祥勇：《从大同到人民——思想转型视域下的近代“大同说”探析》，《常州大学学报（社会科学版）》2021年第1期。
- 陈正炎：《中国古代大同思想研究》，上海人民出版社1986年。
- 韩丽娟：《〈礼记〉中的礼乐教化美育思想与儒家审美人格的建构》，山东大学博士学位论文，2012年5月。
- 黄芳芳：《“大同”源流论要》，华东师范大学硕士学位论文，2010年5月。
- 姜建设：《“大同小康”溯源》，《信阳师范学院学报（哲学社会科学版）》1994年第4期。
- 康有为：《康有为全集》（第二集），中国人民大学出版社，2007年。
- 罗竹凤主编：《汉语大词典》（缩印本），汉语大词典出版社，1997年。
- 宁镇疆：《〈孔子家语〉新证》，中西书局，2017年。
- 任铭善：《礼记目录后案》，齐鲁书社，1982年。
- 王锴：《礼记成书考》，中华书局，2007年。
- 王梦鸥：《礼记今注今译》，中国台湾商务印书馆，1979年。
- 王伟光：《崇高的理想不懈的追求——论从“大同”社会理想到“人类命运共同体”伟大构想》，

16 习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，2017年10月18日，新华网。

《马克思主义研究》2020年第5期。

王晓璇：《〈礼记〉：小康大同家国理想》，光明网-《光明日报》，2017年12月19日。

习近平：《青年要自觉践行社会主义核心价值观——在北京大学师生座谈会上的讲话》，2014年5月4日，中央政府门户网站。

习近平：《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》，2017年10月18日，新华网。

习近平：《在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》，新华社，2017年12月1日。

习近平：《携手建设更加美好的世界——在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话》，《人民日报》2017年12月2日。

求是网：《图说：总书记提出人类命运共同体理念的非凡历程》，求是网，2021年1月7日。

杨朝明：《正本清源说孔子》，山东人民出版社，2014年。

杨立新：《习近平引用率最高的十大典故》，人民网-中国共产党新闻网，2018年6月1日。

杨天宇：《礼记译注》，上海古籍出版社，1997年。

周予同著，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本，第2版），上海人民出版社，1996年。

郑东华：《先秦大同思想述评》，《聊城师范学院学报（哲学社会科学版）》1995年第2期。

扬雄撰，郑万耕校释：《太玄校释》，中华书局，2014年。

仁：孔子的人道价值关怀¹

李振纲

摘要：

孔子思想的核心价值是仁，其宗旨是教人懂得人道之爱和社会伦理责任，恪守礼仪，孝悌忠信，达到道德理性的自觉。“礼”是“仁”的仪范尺度，“孝”是“仁”的心理情感基础，仁爱、智慧、勇气是人的生命实践的三种重要品格，知行合一、实践考验是“仁”的理想人格完成的工夫途径。孔子仁学所开辟的内在人格世界，既不同于柏拉图的理念世界、黑格尔的绝对精神，也不同于宗教信仰的彼岸世界，它是一种活生生、自由自觉、当下呈现的生命实践。孔子仁学对于现代人的品格塑造、价值整合及社会关系的调整具有重要的现实意义。

关键词：孔子 仁 礼 孝悌 人道 价值关怀

司马迁说：“《诗》有之：‘高山仰止，景行行止。’虽不能至，然心向往之。……天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”²孔子的思想宗旨是强调人道之爱和社会伦理责任。圣人之教，千言万语，讲的都是一个根本道理，即把人教化成具有爱的情感，恪守礼仪，孝悌忠信，崇德好学，知命乐天，达到道德理性自觉的人。《论语》就是这样一部阐扬人道理想教化的书。孔子的人道理想归根结底可以归结为一个字，即“道”或“仁”。这一点对于现代人的品格塑造、价值整合及社会人际关系的调整具有重要的现实意义。北宋大儒程颐说：“《论语》一书，未易读也。有既读之而漠然如未尝读者，有得一二而启悦其心者，有通体诚好之者，有不知其手之舞之，足之蹈之者。”³又说：“读《论语》而不知道，所谓‘虽多奚为’也。于是又要约至精之言，能深穷之而有所见，则不难于观《五经》矣。”⁴这里程子点明学习《论语》的不同境界，并强调熟读精思《论语》是进入《五经》（《诗》《书》《礼》《易》《春秋》）思想世界的门径。本文结合自己讲述《论语》

1 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目《我国古代治国理念研究》（编号：18JZD023）阶段性成果。

2 司马迁：《史记·孔子世家》，中华书局1999年版，第1566页。

3 程颢、程颐著：《二程集》，中华书局2004年版，第1209页。

4 程颢、程颐著：《二程集》，中华书局2004年版，第1209页。

的体会，就孔子有关“仁”的论述，阐释其人道价值关怀及其思想要义。

一、道：“成人”与“成仁”

《论语》中孔子一再要求弟子“志于道”，孔子说：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语里仁》）⁵又说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）认为，在世界上存在着一种比生命还要珍贵的东西，那就是“道”。这个“道”究竟是什么？孔子说“吾道一以贯之”，对此一贯之道，曾子解释为“忠”和“恕”。《论语》载：“子曰：‘参乎，吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《里仁》）按照朱子的解释，尽己之谓忠，推己之谓恕。也就是说，“忠”是尽心竭力，尽己之心以爱人；而“恕”是推己及人，将心比心以爱人。《论语》多次说及“忠”，如云：“居处恭，执事敬，与人忠。”（《子路》）“居之无倦，行之以忠。”（《颜渊》）“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《八佾》）这些教言强调，一个追求“道”的人，首先要尽心竭力履行自己的道德责任，这叫“忠”。“恕”字从心从如，意指将心比心。孔子的“恕”道，与回答子贡的两次提问有关。一次子贡问：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（《卫灵公》）又一次子贡问“仁”，子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）“恕”是一个普遍的道德律，其基本要求是像对待自己那样对待别人。从消极的意义说，自己不想遭受的，也不要施加于他人；从积极的意义说，自己想要达到的，也希望成全别人。“能近取譬”就是拿自己作比方，推己及人，这既是爱人的态度，也是为仁的方法。

《论语》载，子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《述而》）此章可以看作孔子成德立人之教的纲领，朱熹注得很详尽。依朱熹，此“道”指“人伦日用之间所当行者”，亦即人之为人的理想之路；“德”，指“行道而有得于心者”，亦即人道理想的内心化、人格化，把人道理想的普遍原理涵化为自己的内在品格，就叫做“德”；“依于仁”的“仁”，指“私欲尽去而心德之全也”，亦即“心有得于道”的全部善良德性品格之统称，属于人通过道德实践而达到的最高境界，故朱熹说：“功夫至此，而无终食之违，则存养之熟，无适而非天理之流行矣。”“游于艺”的“艺”，朱熹解释为“礼乐之文”及“射御书数之法”，是当时孔子教育学生要掌握的执礼、奏乐、射箭、驾车、书法、计算等六种“艺能”。⁶对于一个人的道德人格完成来说，志道、据德、依仁、游艺“四事”，是一个由普遍（道）到具体（德）、又由心体（仁）到事用（艺）本末一贯的道德实践和精神完善过程。对此，朱熹体会颇深，他说：“此章言人之为学当如是也。盖学莫先于立志，志道，则心存于正而无他；据德，则道得于心而不失；依仁，则德性常用而物欲不行；游

5 本文引用《论语》原文，依朱熹《四书章句集注》本，中华书局1983年版，下引《论语》随文注出篇名。

6 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第94页。

艺，则小物不遗而动息有养。学者于此，有以不失其先后之序、轻重之伦焉，则本末兼该，内外交养，日用之间，无少间隙，而涵泳从容，忽不自知其入于圣贤之域矣。”⁷

张岱年先生说：“在《论语》中，所谓‘道’，即专指‘人道’。”⁸“人道”也就是人所共循必由之路，故其言：“谁能出不由户，何莫由斯道也。”（《雍也》）按照韩愈《原道》的说法，仁与义为“定名”，道与德为“虚位”，认为“道”和“德”属于抽象名词，仁与义才是儒家“道德”的具体内涵。孔子之道与释、老之道的本质区别，在于儒家讲道、德专指仁与义，释、老讲道德而废弃仁义，儒家仁义道德才是人之所以为人的正道。这里，暂且不谈韩愈“原道”说对佛学、道家的评论是否公允恰切，佛家、道家、儒家究竟是什么关系，释迦摩尼的“悲”、老子的“慈”与孔子的“仁”的生命境界是否水火不容，抑或可以殊途同归，韩愈并未加深思，其“道统说”不免偏执独断。但是，他凸显“道德”和“仁义”之关联性，并将其界定为儒家宗旨这一点是值得肯定的。

孔子讲“道”专指人道，说明“斯道”与人的本质密切相关。那么，人的本质是什么？根据孔子人道观的整体精神推断，应该说那就是“仁”。用《中庸》所引孔子的话说：“仁者，人也。”朱熹把“仁”定义为“心之德而爱之理”，意在把人的道德理性和伦理情感（“仁”）作为人的本质。应该说，在界定人的本质时，儒家不是从人的自然属性方面立论的，而是从人的社会属性立论的。“仁”作为人的本质，不仅是一个“实然”判断，更是一个“应然”判断，其中深含着对“人道之所当然”的理想追求和价值期许。周敦颐说：“圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣。）而主静（自注：无欲故静。），立人极焉。”⁹“人极”即做人的最高理想。据此，必然引发一个问题，尚未达到“仁”的人算不算是人？孔子未作明确回答，但从孔子思想逻辑倾向来推，这样的人只能算作自然状态的人，而不是体现了人的价值理想的人。

孔子又有“成人”和“成仁”说。《论语》载：子路问成人。孔子说：“若臧武仲之智，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”又说：“今之人者何必然，见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”（《宪问》）可见，自然的人是父母“生就”的，道德意义上完整的人是后天“成就”的。在孔子看来，就像智者臧武仲、清心寡欲的公绰、勇敢的卞庄子、多才多艺的冉求，他们各有自己的个性，如果再加以礼乐的涵养教化，就可以算得上人格完善的人。退一步说，人在现实中能够明辨义利、恪守忠信，也可以算得上是人格有所成就的人。“成人”的最高境界是“成仁”。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）“成仁”是理想人格的完成，亦即人的本质的实现。

7 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第94页。

8 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第254页。

9 周敦颐：《太极图说》，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局2009年版，第6页。

二、援“礼”入“仁”

援“礼”入“仁”，以“仁”释“礼”是孔子仁学的首要意涵。从《左传》《国语》所记载的历史文献和社会现实看，先后持续二百四十年的“春秋时代”有一个共同的制度框架和理念，不仅范围了人生，而且网络了天地自然及宗教鬼神的世界，那就是“礼”的制度和观念。所以有人把“春秋时代”界定为“以礼为中心的人文世纪”¹⁰。不过，春秋末年“礼”的制度和观念开始松动，受到各方面的僭越和挑战。孔子倡导仁学，便与此“礼崩乐坏”的背景有关。周公是周代“礼乐制度”的创立者，富有讽刺意味的是“礼崩乐坏”屡屡出现在周公的封地“鲁”。生当其时，孔子极力为挽回此种文化颓局奔走呼号。《论语》记载了当时鲁国下自大夫、上至鲁君僭越礼制的场景及孔子的态度。《论语》载：

(1) 孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”（《八佾》）“佾”，指古代贵族宫廷歌舞的舞列。按照周代的礼制，天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾，士二佾。朱熹注：“季氏以大夫僭用天子之乐，孔子言其此事尚忍为之，则何事不可忍为。或曰：‘忍，容忍也。’盖深疾之之辞。”¹¹

(2) 季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山，不如林放乎？”（《八佾》）依周礼，只有天子才有名分祭祀泰山。还是这位季孙氏，身为大夫，竟然到泰山举行祭祀，是“非礼”。孔子弟子冉有时为季氏家臣，却没能够制止这件事。孔子慨叹说，难道泰山还不如林放吗？林放，鲁国人，曾向孔子请教何为“礼之本”，孔子夸他知礼好学（见《八佾》）。孔子以“泰山”比“林放”，一是讥刺季氏的僭越，使其知非礼之祭无益而自止；二则是借称赞林放知礼以冷厉冉有，使其知礼上进。

(3) 三家者以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《八佾》）“三家”即鲁国的季孙氏、孟孙氏、叔孙氏三大夫之家。《雍》是《诗·周颂》中的篇名，“彻”指宗庙祭祀结束时收拾俎豆等。朱熹注：“天子宗庙之祭，则歌《雍》以彻，是时三家僭而用之。”¹²针对三家之僭礼，孔子没有直白地议论，而是吟诵起《诗·周颂》中的那句歌词：“相维辟公，天子穆穆。”是说，诸侯在一旁恭敬协助，天子主祭庄严肃穆。孔子接着说，这句诗用在三家大夫的家庙里，有哪一点可取呢？从孔子轻蔑的口吻可以体会到一位仁者对大夫“僭礼”的不屑。

(4) 子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”（《八佾》）这是孔子对鲁君作

10 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社2005年版，第29页。

11 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第61页。

12 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第61页。

为一方诸侯而僭礼之微辞。“禘”是一种很隆重的祭祀祖先的礼，只有天子可以使用这种礼仪。“灌”指祭祀开始时的献酒。周公是文王之子，武王之弟，作为周初著名的政治家，他曾协助武王灭纣。武王死后，年幼的成王继位。周公又辅佐成王代行天子事而主持周政，稳定了周初的政局。成王成年后，周公还政于成王。周公死后，成王特许周公后代用“禘”礼祭祀他。春秋末期，周礼有所松动。鲁国的君主竟然沿用“禘”

如上种种，殷殷流露出孔子“复礼”的文化立场。面对“礼崩乐坏”的现实，孔子诉求的改良主义便是援“礼”入“仁”，以“仁”释“礼”，用“礼”的仪度节文调适人的行为，用“仁”的至诚恻怛、刚毅木讷敦化“礼”的形式，充实“礼”的实质，担当“礼”的名分，重建“文质彬彬”的君子社会。由于这一“大义”对孔子来说十分重要，所以孔门弟子“问仁”的很多，孔子因材施教回答了很多话，唯独对以好学和德行见长的大贤——颜回，语重心长地回答了下面的话。《论语》载：“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！’颜渊曰：‘请问其目。’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。’颜渊曰：‘回虽不敏，请事斯语矣。’”（《颜渊》）清末民初的知名学者、一代经师马一浮对这一段“问仁答礼”的对话十分重视，认为是孔子对颜回的“传心法要”。马一浮说：“颜子问的是仁，孔子答以复礼，因为仁体浑然，难以显说，故举出其中所具自然法则言之，是之谓礼。此礼既复，当体即仁，乃是以礼显仁也，非谓筮豆之事，器数之末也。颜子言下洞然，故直问其目，乃在视听言动不离当处，无假他求，何等简易直接！《论语》中许多问答，无过此章，真乃传心法要。”¹³。

这里涉及“群己之辨”，亦即个体情感与普遍社会伦理的关系问题。“克己”，即克制和超越个体情感欲望；“复礼”，即按照社会制度和伦理原则行事，在视、听、言、动诸方面皆合于“礼”的要求。孔子认为，如此反复多次，“礼”所体现的伦理原则就会潜移默化为人内心的情感（仁）。“克己复礼为仁”的命题回答了伦理学中这样一个非常重要的问题：个人按其内心情感和自由意志做出的行为，何以会符合社会群体原则并能得到社会普遍的肯定？这一命题强调把个体情感、个体意志消融于普遍伦理原则之中，认为作为人之本质的“仁”并不是个体意志的直接体现，而是普遍社会伦理原则在个体意识中的积淀。孔子说“克己复礼为仁”，又说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）在这里，“仁”是“礼”的内在情感，“礼”是“仁”的外在节度。孔子援“礼”入“仁”、以“仁”释“礼”，解决了伦理学上个体意志自由与社会整体原则如何统一起来的问题。在儒家道德实践中，个体行为表面上体现了人的自由意志，而其本质则受着普遍的社会伦理原则的制约。孔子以“仁”为核心的人道观自创立之始便带有整体主义倾向。

13 马一浮：《颜子所好何学论释义》，见吴光编：《中国近代思想家文库·马一浮卷》，中国人民大学出版社2015年版，第41页。

三、孝：仁的心理情感基础

下面谈“仁”的情感基础问题。子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”（《学而》）“孝”特指儿女对父母的血缘亲情与感恩之心；“悌”，狭义上指弟弟对兄长的礼敬，广义上又可以泛指晚辈的敬长之心。这里隐含着两层义理：一是在孔子仁学系统中，道德实践优先于一般的知识传授；二是“孝悌”比“谨信”“爱众”之伦理规范更具有道德的本源性。孔子重视孝悌，其的根本原因就在于这种最朴素、最本初的血缘亲情是整个宗法政治伦理的心理情感基础。《论语》中孔子、曾子、有子的一些话语都表明了这一点。孔子说：“君子笃于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）曾子说：“慎终追远，民德归厚矣。”（《学而》）有子说：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”（《学而》）孔子、曾子、有子的这些话，在根本上是一致的，都深刻见到了“孝”之于“仁”的道德本源性。易言之，孝是仁的心理情感基础。

《论语》载，宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀，夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”（《阳货》）这是一则颇有理趣的仁孝教育范例。面对宰我对“三年之丧”的质疑，孔子说，作为一个君子，守丧期间一定会“食旨不甘，闻乐不乐，居处不安”，这是发自内心的对父母养育之恩的“不忍”，否则内心就会感到不安。孔子问，难道你宰我就没有父母的三年之爱吗？孔子用三年抱乳之恩说明“三年之丧”的合理性，批评宰我“不仁”，表明“孝”与“仁”的内在统一性。在先秦，墨子曾提出“节葬”说，批评儒家“厚葬久丧”是繁文缛节、劳民伤财。宰我对三年丧礼的看法近似墨家，都是站在实用功利性立场上主张丧葬礼仪改良，却忽略了丧葬祭祀的人文教化作用。用荀子的话说，此种实用主义眼光是“蔽于用而不知文”（《荀子·解蔽》）。

《论语》中记载有不少孔子论“孝”的言论，多很注重生活中“孝”在情感方面的细节。仔细想来，这与以“孝”启“仁”不无关系。譬如：（1）以父母之心为心。“孟武伯问孝。子曰：‘父母唯其疾之忧。’”（《为政》）朱熹注：“言父母爱子之心，无所不至，唯恐其有疾病，常以为忧也。人子体此，而以父母之心为心，则凡所以守其身者，自不容于不谨矣。岂不可以为孝乎？”¹⁴（2）事父母几谏。子曰：“事父母几谏，见志不从，又敬

14 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年，第55页。

不违，劳而不怨。”（《里仁》）朱熹注“几谏”为“微谏”，即“下气怡色，柔声以谏”¹⁵。（3）游必有方。子曰：“父母在，不远游，游必有方。”（《里仁》）孟郊《游子吟》说得好：“慈母手中线，游子身上衣。临行密密缝，意恐迟迟归。”这种细腻的母爱，蕴含着疼爱、牵挂、担忧、思念等难以言表的复杂情愫，是“游必有方”的绝好注脚。（4）不可不知父母的年岁。子曰：“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”（《里仁》）“喜”在父母高寿健在，“惧”在父母年迈衰老。一喜一惧，把儿女对父母的“孝”的情感表达的十分细腻。（5）孝在敬顺。“子游问孝。子曰：‘今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？’”（《为政》）“孝”“养”“敬”三者的逻辑关系是，“孝”离不开养，且必须养；“养”不等于孝，更不等于“尽孝”；尽孝在敬养，“养”在“物”而“敬”在“心”。（6）事亲色难。“子夏问孝。子曰：‘色难。有事，弟子服其劳；有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？’”（《为政》）何为“色难”？朱熹注：“色难，谓事亲之际，惟色为难也。……盖孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容；故事亲之际，惟色为难耳，服劳奉养，未足为孝也。”¹⁶生活场景中诸如此类“孝”的细节，点点滴滴都在浸润启沃人的仁爱情感与善良意志！

最后，谈谈“亲亲相隐”问题。《论语》载：“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。’”（《子路》）“党”即乡党，“直躬者”指正直的人，“攘羊”即偷羊，“证”即告发。这里提出了儒家伦理中“亲亲相隐”的问题。按常理，如果是路人或乡党里的邻人偷了别人的东西，见到的人去告发，属于“直躬而行”；如果是自己的父亲偷了别人的东西，问题就有些复杂了。因为这里有一个“直”与“孝”的矛盾纠结。为解开这个矛盾纠结，儒家提出权衡变通的原则，权变的根据是孝仁一体、“孝”重于“直”的伦理精神。朱熹注：“父子相隐，天理人情之至也。故不为求直，而直在其中。”¹⁷“亲亲相隐”亲情至上的“孝”伦理精神在古代社会有其存在的必然性、合理性，因为基于血缘亲情的孝道是维系整个“家国同构”的社会组织的精神基础。当代个别学人据此对孔子“亲亲相隐”说提出质疑，认为此一传统是滋生现实腐败的历史文化根源¹⁸。这种“挖祖坟”式的历史文化批判看似有理，其实是对一种古代文化精神及其历史合理性缺乏同情的理解。不仅如此，把现实中的腐败根源归因于传统，会遮蔽对其真正根源的洞察。

15 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年，第73页。

16 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年，第56页。

17 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年，第164页。

18 “亲亲相隐”问题，事关儒家伦理的历史考察和价值评判，数年前曾引起不少学者的关切和讨论。参见《哲学研究》2002年第2期刘清平文，第10期郭齐勇文，第12期穆南珂文，2004年第7期郭齐勇、龚建平文；《中国哲学史》2003年第3期，黄裕生文，2004年第1期郭齐勇、丁为祥文等。这些文章后结集为《儒家伦理争鸣集》，湖北教育出版社2004年版，可资参考。

四、仁统智、勇及诸德

孔子仁学体系中，“仁”具体展现为一系列具体行为规范，揭示这些具体规范的意义，有助于更加全面地把握孔子仁学体系。前面对“仁”与“忠恕”“礼”“孝悌”诸重要伦理规范的关系已有所论述，下面谈“仁”与“智”“勇”及其它行为规范之逻辑关联。在孔子仁学体系中，仁爱、智慧、勇气旧称“三达德”。《论语》载，子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《子罕》）《中庸》云：“知、仁、勇，三者天下之达德也。”“三达德”中“知”“仁”“勇”是一个有机整体，“知”即理智，“仁”属于情感，两者都要通过一定的意志品格（勇）来实现。这里“仁”是核心，统摄“知”与“勇”，是智慧、勇气的价值本源和精神支柱。

先说“仁”与“智”。孔子重仁亦尚智，《论语》中“仁”与“知”常常并列对举。如云：“知者不惑，仁者不忧。”（《子罕》）“仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”（《雍也》）引文中的“知”皆通“智”。“仁”是一种爱的情感，“知”指明辨是非、善恶、真伪的价值判断力。孔子说：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”（《里仁》）可知择仁、近仁、友仁为“智”。智的要义在“知人”而“辅仁”。《论语》载：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知。子曰：‘知人。’樊迟未达。子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直。’樊迟退，见子夏曰：‘乡也吾见于夫子而问知，子曰举直错诸枉，能使枉者直，何谓也？’子夏曰：‘富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。’”（《颜渊》）子夏说“富哉言乎”，是说老师的话太丰富了，事关治国平天下的大道理。子夏用舜起用皋陶为法官，汤起用伊尹做宰辅，起用正直、疏远不仁的历史往事，说明“智”与“仁”、“知人”与“爱人”的有机联系，其逻辑是：只有“知人”，才可以“举直”；只有“举直”，才可以“远不仁”；只有“远不仁”，才可以使天下“归于仁”，是谓以智辅仁。《论语》中宰我与孔子的一段对话，也表明“智”与“仁”的统一性，宰我问：“仁者虽告之曰井有仁焉，其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”（《雍也》）是说，假如有人说有仁者落入水井中，一个仁者听到后该怎么办？他会跳到井中求仁或搭救水中的人吗？宰我所问，看似玩笑，实则尖酸，会使人陷入进退两难之地。不跳下水井吧，不仁；跳下去吧，不智。孔子回答得很平实。他说，对于一个仁者来说，他会到井边看看虚实再设法搭救，但不会被居心不良的人所陷害；别人可以去欺骗他，但他不会被迷惑。仁者“欺而不罔”，意涵“仁”与“智”的统一性。

次说“仁”与“勇”。孔子仁学设定的君子之德中，“勇”也很有讲究。“勇”不同于“好勇”。“好用”即有意显示自己的“勇”。君子之“勇”，“义”以为质，“礼”以节之，行己有“耻”，统摄于“仁”，是一种以伦理情感和道德原则（仁、义、礼）为

内涵的意志品格。仁者必有勇。《论语》载，子曰：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《宪问》）“仁”除去杀身成仁、舍生取义的“勇”之外，还有“爱人”“忠恕”“孝悌”“恭”“宽”“信”“敏”“惠”“温”“谅”“俭”“让”等宽容、厚道的情愫在内，“仁”比“勇”具有更丰富的内涵。君子之“勇”统摄于“仁”。有了这种以“仁”为底蕴的勇气，才做得到“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺”（《泰伯》）。“勇”通摄于仁，自然与“义”“礼”“信”具有内在关联。子路问：“君子尚勇乎？”孔子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《阳货》）“勇”不是意气用事的鲁莽冲动，而是见“义”而为。孔子说：“见义不为，无勇也。”（《为政》）孔子又说“勇而无礼则乱，直而无礼则绞（刻薄）”（《泰伯》），“恶勇而无礼者”（《阳货》）。循“礼”而行，以“礼”制“勇”，塑造出君子温润而厉、柔中有刚、含蓄内敛的“仁”的精神气质。

最后说“仁”与恭、宽、信、敏、惠。《论语》载：“子张问仁。子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’”请问之。曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”（《阳货》）这里虽然是针对子张的性格而言，但也表明了“仁”与恭、宽、信、敏、惠诸德目之关联性。（1）“恭”，指庄敬。孔子称子产“有君子之道四焉”，其中之一是“其行己也恭”。又说“居处恭”（《子路》）、“貌思恭”（《季氏》）；“执事敬”（《子路》）、“祭思敬”（《子张》）、“修己以敬”（《宪问》）。恭敬有礼就会受到别人的尊重，故云“恭则不侮”。（2）“宽”，指宽厚。孔子说：“君子躬自厚，而薄责于人。”（《卫灵公》）“不患人之不己知，患其不能也。”（《卫灵公》）“人不知而不愠，不亦君子乎？”（《学而》）“君子求诸己，小人求诸人。”（《卫灵公》）“刚、毅、木、讷近仁。”（《子路》）这些教言，均是教人宽容厚道。（3）“信”，指守信。孔子时常要求弟子要“主忠信”、“谨而信”、“敬事而信”（均见《学而》）；又说：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无軹，何以行之哉？”（《为政》）关于“信”，孔子还有一个重要思想，就是要区分大信和小信。孔子说：“君子贞而不谅。”（《卫灵公》）朱熹注：“贞，正而固也。谅，则不择是非而必于信。”¹⁹孔子评价管仲说：“岂若匹夫匹妇之为谅也！”认可管仲守大信，不像小民百姓那样拘泥小信。（4）“敏”，指机敏。孔子说：“君子欲讷于言，而敏于行。”（《里仁》）“敏于事，而慎于言。”（《学而》）孔子认为，一个人说话要谨慎小心，而在行动上要敏锐、勤快，这样才容易做出成绩，故云“敏则有功”。（5）“惠”，指慈惠。从道德修养的意义说，孔门弟子称道孔子的“温、良、恭、俭、让”，皆可概括为“惠”。孔子说“惠则足以使人”，是说君子以德惠民则能服人、治人。这些德目，都体现了“仁”的情愫。

19 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第168页。

五、仁的践行与考验

一如前述，人道的最高价值即“成仁”。孔子认为“成仁”至易亦至难。说其易，是说能否“成仁”完全取决于自己，如其言：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）说其难，是说要达到至善至仁的境界，要经历生活磨砺乃至生死的考验。

《论语》载，子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓人之方也已。”（《雍也》）朱熹注：“仁以理言，通乎上下。圣以地言，则造其极之名也。乎者，疑而未定之辞。病，心有所不足也。言此何止于仁，必也圣人能之乎！则虽尧舜之圣，其心犹有所不足于此也。以是求仁，愈难而愈远矣。”²⁰在孔子看来，子贡说的“博施于民而能济众”，究竟施与多大范围算是“博施”？周济多少人算是“济众”？无异是一种宏大的叙事。要兑现这种宏大叙事，一是有待于特定的环境或条件，譬如“圣王之位”，无此环境和条件的人，是兑现不了的。何况有了这种环境的人，譬如尧、舜，要完全兑现也不是件容易的事。二是以宏大的功效为仁，缺少开发“仁”之内在精神境界的工夫，这样“博施济众”就缺乏真诚的动机，“仁”就会成为空谈或标榜。孔子提出推己及人“能近取譬”的“近”，恰是针对子贡“博施济众”的“远”的当下指点。徐复观说得好：“‘能近取譬’的‘近’，是指可以具体实行的工夫、方法而言。仁的自觉的精神，必须落实于工夫、方法之上；而工夫、方法，必定是在当下生活中可以实践的，所以便说是‘近’。”²¹

对于“成仁”的艰巨性，曾子深有领悟。他说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”（《泰伯》）这是仁学赋予士君子的使命。要肩负起此种使命：（1）要立志求仁。孔子说：“苟志于仁，无恶也。”（《里仁》）“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）（2）有了仁的志向，便要去躬行实践。孔子说：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）一个人在一时一事做到“仁”并不难，难的是一生一世去躬行“仁”的理想。不论是仓卒之间（“造次”），还是困顿之时（“颠沛”），都不可“违仁”。（3）要接受贫贱、富贵乃至生与死的考验。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？”（《里仁》）又说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）“仁”和“成仁”是一种崇高的生命境界和庄严的伦理义务。一个人，特别是读圣贤书的“士”，达到此种境界，实践了此种承诺，不论其事功上成就大小，命运是好是坏，都一样地实现了人道的神圣、庄严。诚如程颢所说：“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，

20 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第92页。

21 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社2005年版，第59页。

不须防检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。”²²

仁至难言，所以《论语》中孔子很少许人以仁。在他口中，“殷有三仁焉”（《微子》），管仲“如其仁”（《宪问》），令尹子文之“忠”、陈文子之“清”不足为仁（《公冶长》），“克、伐、怨、欲不行”可谓“难能”，但不等于仁（《宪问》），即使安贫乐道的颜渊也只做到“其心三月不违仁”。孔子说：“回也，其心三月不违仁；其余，则日月至焉而已矣。”（《雍也》）颜渊“三月不违”，未必是确指，可以理解为长时间“不违仁”，但孔子认为，距离天理流行浑然一体的至仁之境尚有一间之地；至于其他人，则更不必说了，也就是一日、两日至多一个月能够“不违仁”而已。“仁”之难言如此！出于一个教育家，孔子又激励弟子说：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。”（《里仁》）悉心体会孔子的话，其中蕴含着对“仁”的殷殷期待。孔子是说，现实中诚心诚意喜欢仁、厌恶不仁的人并不多见，既不是因为仁高不可及，也不是人们没有能力去实践，而是缺乏内在的自觉。孔子说，一天之内把心力用在“仁”上，谁都能够做到；一天能做到，为什么不能长期做到呢？这是一个鞭辟入里、发人深省的追问！后世大儒孟子、王阳明、熊十力从生命实践中所领悟的“心学”做出了圆满的回答。

六、结语

依照经学传统的理解，圣人的话有“大义”，有“微言”。儒家经典中的圣人之言，有的是针对当时具体环境中的具体问题来说的，有的则是就“应然的道理”而说的。针对具体环境中的具体问题提出的主张和对策，有十分具体的现实性、针对性，这些主张、对策属于“大义”；就“应然的道理”所说的话，所表达的理念，往往与现实环境不一定适合，言说者不能畅所欲言直白地说出来，这叫做“微言”。《论语》中孔子有关“道”与“仁”的理念，虽然与春秋时代“礼崩乐坏”的现实有关，但在其“克己复礼”的文化改良主义“大义”中蕴涵着人道“应然的道理”，一种内在的道德情感和人格境界的自觉。此种“微言”使孔子“为仁由己”“己欲立而立人，己欲达而达人”“己所不欲，勿施于人”的“仁学”，具有了超越具体历史时空的普世价值。

西周至春秋时代人文世界的核心价值是“礼”。孔子援“礼”入“仁”、以“仁”释“礼”，将外在的制度伦理和客观的人文世界内化为人的道德自律、内心情感，这是孔子仁学划时代的意义。对于孔子仁学的划时代意义，徐复观做出这样的慧解：“由孔子所开辟的内在的人格世界，是从血肉、欲望中沉浸下去，发现生命的根源，本是无限深、无限

22 程颢、程颐：《二程集》，中华书局2004年版，第16—17页。

广的一片道德理性，这在孔子即是仁；由此而将客观世界乃至在客观世界中的各种成就，涵融于此一仁的内在世界之中，而赋予以意味、价值；此时人不要求对客观世界的主宰性、自由性，而自有其主宰性、自由性，这种主观与客观的融合，同时即是客观世界的融合。这才是人类所追求的大目的。”²³ 孔子仁学所开辟的内在人格世界，既不同于柏拉图的理念世界、黑格尔的绝对精神，那不过是思辨、概念的产物；也不同于宗教的彼岸世界，那是信仰的构造。孔子仁学所承载的内在的人格世界，是上下与天地同流、活生生、自由自觉、当下呈现的生命实践。

孔子之后，经曾子、子思、孟子、荀子的发展，历汉唐经学、宋明理学、清代儒学直到现代新儒学，其间董仲舒、郑玄、孔颖达、二程、朱熹、王阳明、康有为、谭嗣同、梁漱溟、熊十力、冯友兰等，他们的经学诠释传统和新儒家学术范式，无不以孔子“仁学”为圭臬，挖掘、阐释、弘扬其仁学微言所蕴蓄的生命境界及人道价值关怀。新时代中国和世界面对的时代主题是构建物质文明、精神文明、制度文明、生态文明和谐发展的“命运共同体”，孔子仁学对于现代人的品格塑造、价值整合及社会关系的调整具有重要的现实意义。

23 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社2005年版，第44—45页。

尾注

参考文献

- 1 夏征农、陈至立主编：《辞海：第六版缩印本》[M]，上海：上海辞书出版社，2010，第1975页
- 2 卞向阳：《中国服装设计研究70年》[J]，《装饰》，2019年第10期，第32页。
- 3 冯颜利：论当代中国文化形象建设与综合国力的提升[J]，《社会科学家》，2019年第6期，第12页

“天生人成”与政治形上学 ——荀子天论发微

梁 涛

儒学是天人之学，天人关系是儒学的一个重要维度。儒家学者讨论人事往往要联系到天，认为“思知人，不可以不知天”（《礼记·中庸》），从形上的角度对属于人事的道德、政治做出思考和探讨。作为先秦儒家的殿军，荀子因为突出自然天，又主张“天人之分”，其天论备受关注也备受争议。肯定者称赞其坚持了天道自然，批判宗教迷信，如胡适称，“荀子在儒家中最为特出，正因为他能用老子一般人的‘无意志的天’来改正儒家、墨家的‘赏善罚恶’有意志的天，同时却又能免去老子、庄子天道观念的安命守旧种种恶果”。¹ 上个世纪下半叶，荀子因被看作唯物主义的代表而得到肯定，如夏甄陶说，“他（注：荀子）认为天是客观存在的物质自然界，道是自然变化的客观规律，系统地论述了他自己的唯物主义自然天道观”。² 否定者则指责荀子的天纯为自然义，而无形上义，无法为伦理价值奠定根基，如牟宗三在其影响深远的《荀子大略》一文中称，“荀子之天非宗教的，非形而上的，亦非艺术的，乃自然的，亦即科学中‘是其所是’之天也。……自荀子言，礼义法度皆由人为，返而治诸天，气质人欲皆天也。彼所见于天者惟是此，故礼义法度无处安顿，只好归之于人为。此其所以不见本源也。”³ 其实荀子论天，既要否定神学天，同时也是为礼义寻找形上的根据，对后者的关注甚至要超过了前者。荀子的天也并非只是自然天，同时还是形上天，有超越维度，有价值内涵。如果说荀子通过“天人之分”否定了天有意志，批驳了巫祝禳祥，那么他又通过“天生人成”从形上的角度为儒家的礼义法度做出论证和说明。在荀子那里，同样存在一套形上学，只不过它不同于孟子的道德形上学，不是为儒家的仁学，而是为礼学奠定理论根基，故也可称为政治形上学。

一、先秦天命观的发展与荀子天论面临的问题

儒家论天源自三代尤其是周代的宗教天命观，是对后者的继承和发展。三代宗教天命观的核心是一种天帝授命说，认为作为最高主宰的帝或者天有意志、有目的，不仅令风、

1 胡适：《中国哲学史大纲》上册，商务印书馆1987年版，第310页。

2 夏甄陶：《论荀子的哲学思想》，上海人民出版社1979年版，第42页。

3 牟宗三：《名家与荀子》，中国台湾学生书局1979年版，第214页。

令雨，降饷、降祸，主宰天时，掌管人间祸福，还授予天命，是王权统治的合法性来源，具有很强的政治功能。在殷人的观念中，天与其人间的统治者天子之间具有一种神秘的感应能力，天子行为得当，天就降下好的征兆（“休征”），天子行为失当，天则降下不好的征兆（“咎征”）。例如，君王明智，天气就会温暖适宜（“曰哲，曰燠若”），君王圣明，和风就会定时而至（“曰圣，时风若”）。相反，如果君王行为狂肆，淫雨就会连续不断（“曰狂，恒雨若”），君王昏庸无知，风尘就会不断飞扬（“曰蒙，恒风若”）（《尚书洪范》）。天不仅降下休征、咎征，还授予天子人间的统治权，是其统治合法性的依据，殷王纣就坚信“我生不有命于天”（《西伯戡黎》）。甚至个人的夭寿祸福，也是由天所决定。不过殷人虽然具有了系统的天命观，但还处在自然宗教的阶段，其信奉的神灵不具有伦理内涵，虽然“全能”，但非“全善”，人们与神灵沟通的方式主要是祈祷、献祭。与殷人的自然宗教不同，周人已发展到伦理宗教的阶段，与之相应，周人的天命观有三个重要变化：一是塑造了超越各民族之上，具有伦理内涵、代表人间正义、关心民众疾苦的至上神——天。二是强化了“天命靡常”“天不可信”的观念，认为天命是转移变化的。三是突出了敬德、保民的思想，以此为获得天命的条件。在周人眼里，天不只是具有主宰权能的人格神，同时也是道德性的至上神。天不仅降生众民，还规定了人间的伦理法则。“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”（《诗经·烝民》）天公正无私，只辅佐真正的有德者，“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》），天曾眷顾、降命于夏人、殷人，但因其“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（《尚书·召诰》），故天转而又降命于周。天不仅降下天命，授予人间的统治权，还左右人的命运，影响人的吉凶祸福，可以“命哲，命吉凶，命历年”（《召诰》）。与此相关，周人不再一味地迷信于天，而是提出“天不可信”“天命靡常”的观念。“天不可信”并不是怀疑、否定天的权威，而是强调天不可能长久地眷顾一族一姓。那么，怎样才能保住天命呢？那就要敬德、保民了。故周人反复强调，“天佑下民”“天矜下民”（《泰誓》），“天亦哀于四方民”（《召诰》），呼吁对于黎民百姓要“若保赤子”（《康诰》），德和民被大大突显和强调。概括起来，周人的天命观包括以下几点：

- （一）天有意志、有目的，能够赏善罚恶，是人间伦理价值的来源。
- （二）天以德授命，赐予人间的统治权，也影响人之吉凶夭寿。
- （三）天命可以转移，转移的根据是有德无德，获得天命的关键是敬德保民。

可见，周人天命观的核心是以德配天，其中天是德的形上根据，由于“天矜下民”“哀于四方民”，甚至“民之所欲，天必从之”（《左传》、《国语》引《尚书·泰誓》），故德的基本精神是保民、惠民，只有符合民众的利益方可称为德，在形式上德则是指先王的行为典范，尤其是惠民之举。由于先王得到天的授命，受到天的认可，故其行为可称为德，

德表现为先王之法或习惯法。⁴周人强调只有敬德保民才能获得天的佑助，以天命的形式肯定、突显了德，在宗教神学的形式下对道德、政治做出理性的认识和思考，发展出一套以天命为核心的神学形上学。整个西周的统治就是建立这种天命观的基础之上，以德配天成为周人政治合法性的根据。

东周以降，礼崩乐坏，周人的天命观受到挑战，重建精神信仰，探求治国之道成为新的时代课题。诸子各家纷纷而起，“阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”（《史记太史公自序》），而要探求治国之道，就要反思周人的天命观，重新说明道德、政治的根据和原则。由于周人的天命观是建立在宗教神学的基础之上，以对待周人天命的态度为标准，诸子各家可分为继承派、折中派和否定派，其中继承派包括墨家和阴阳家，折中派包括儒家的孔孟，否定派则包括道家以及儒家的荀子。

作为墨家的创立者，墨子虽然“背周道而用夏政”（《淮南子·要略训》），但作为其思想核心的“天志”则主要来自周人的天命观，是对后者的继承和发展。墨子的天有意志、有目的，是人格神、最高的主宰，能够赏善罚恶，不仅“全能”，而且“全善”，具有伦理品格。“今夫天，兼天下而爱之，交遂万物以利之。”（《墨子·天志中》）“天之爱百姓厚矣，天之爱百姓遍矣。”（《天志下》）天对百姓的爱，不仅体现在养育上，更重要的还在于它规定了人间法则，使人们过上有秩序的社会生活。“天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。……然则何以知天之欲义而恶不义？曰：天下有义则生，无义则死。有义则富，无义则贫。有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱。此我所以知天欲义而恶不义也。”（《天志上》）用三段论表示：

大前提：天欲其（注：指百姓）生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱。

小前提：天下有义则生，无义则死。有义则富，无义则贫。有义则治，无义则乱。

结论：知天欲义而恶不义也。

天爱护百姓，欲其生存、富裕、治理，而不欲其死亡、贫困、混乱，只有义才能保障社会秩序，才能避免混乱而走向治理，摆脱贫困而达到富裕，避免死亡而获得生存，故天对百姓的爱主要体现在义，并欲百姓遵从义。从这一点看，义来自于天，是天的规定，是天意的体现。既然天“兼天下而爱之，交遂万物以利之”，那么自然也欲使人们互爱、互利了。“顺天意者，兼相爱，交相利。”（《天志上》）故“兼相爱，交相利”（《兼爱中》）即是天意，也是最大的义。学者注意到，墨子也谈仁和仁义。不过墨子的仁义偏重于义，是以义说仁，而义又来自于天，具有外在性、客观性、普遍性的特点。从这一点看，墨子的思想亦可说是“贵义”，其学说“为一客观之义教，非自觉其亦依于主观仁义之心之义教，而不同儒者之旨矣”。⁵孔孟讲仁义，源于仁心的自觉自反，将此仁心推及他人，“亲

4 斯维至：《说德》，《人文杂志》1982年6期。

5 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》上册，中国社会科学出版社2006年版，第65~66页。

亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《梁惠王上》），其动力在于仁心本身，是道德的而非宗教的，是内在超越而非外在超越。墨子言义则不同，其义来自于天，是天颁布的客观、普遍、必然之律则，故行善必以天之赏善罚恶为条件，带有鲜明的现实功利的考虑。“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”（《墨子·天志中》）“爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。”（《法仪》）故是宗教的而非道德的，是外在超越而非内在超越。墨子的道德、政治思想可以说是以义为中心，其尚同、尚贤、节用、非攻等主张均围绕义展开，但其所谓义又以天志为形上的根据和保证。“墨子思想作为一种道德学说是一个完整的体系，在这个体系中必须有一个形上的保证，只有这样，其思想才能具有终极性的动力，其理论才能变为具体的行动。”“天志明鬼是墨子为其思想提供的一种形上保证。”⁶这样从整体上看，天志无疑是墨子思想的核心，是支撑整个墨学思想大厦的拱心石。诚如梁启超所言，“墨子常以天为其学说最高之标准者也，故不知天，无以学墨子”。⁷

邹衍为代表的阴阳五行家（简称阴阳家）也是战国时期有广泛影响的学派，司马迁在《孟子荀卿列传》中专门插入邹衍一段，叙述其受诸侯、大夫之礼遇，与孔子绝粮陈蔡、孟子困于齐梁形成鲜明对比，说明邹衍及其学派在当时曾显赫一时。在天命观上，邹衍对周人的神学思想虽然有所继承，但又做了较大的改造，他将周人的天或上帝阴阳化，又将阴阳神秘化，从“阴阳消息”推论“五德终始”，从天道推论人事，为人间统治寻找形上的根据。由于邹衍的著作大部分已遗失，后人讨论邹衍的思想，主要是根据司马迁《史记·孟子荀卿列传》中的记载：

邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大（注：或谓为“及”之讹）并世盛衰，[称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。]⁸因载其襍祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。”

从上文可知，邹衍提出其学说乃是鉴于执政者日益骄奢淫逸，不能崇尚德性，不能像《诗经·大雅》所要求的那样先整饬自己，进而施惠于百姓。这里《大雅》主要代表周人的天命观，由于天命观的瓦解，造成“不能尚德”的结果，于是邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变”，

6 杨泽波：《天志明鬼的形上意义——从天志明鬼看道德学说中形上保证的重要作用》，《哲学研究》2005年12期。

7 梁启超：《子墨子学说》，载《梁启超论诸子百家》，商务印书馆2012年版，第247页。

8 以上四句在原文后，吕思勉认为此四句当在“大并世盛衰”下，并认为“大”当作“及”。见氏著：《先秦学术概论》，上海东方出版社1985年版，第142页。

建构自己的理论体系。其中“怪迂之变”应是指“五德终始说”，而其理论基础则是“阴阳消息”。《史记·封禅书》亦说：“自齐威宣之时，邹子之徒，论著终始五德之运……邹衍以阴阳主运显于诸侯。”这里的“主运”学者或加书名号，作“阴阳《主运》”，非是。邹衍虽有《主运》篇，但这里的“主运”显然是动宾结构，而非书名。所谓“阴阳主运”，即阴阳决定、影响了历史的发展之运，也就是“五德终始之运”。⁹可见阴阳乃邹衍的核心概念，其地位类似于周人的天或上帝，邹衍被称为阴阳家亦源于此。那么邹衍的阴阳具体何指呢？它为何又具有影响、决定历史发展的能力呢？我们知道，阴阳乃是古人表达自然界各种事物生长、变化的内在动力和机制的概念，如老子“万物负阴而抱阳”（《老子·第四十二章》，《易传》“一阴一阳之谓道”（《系辞传上》）等，邹衍的阴阳显然与此不同，它主要是指日月星辰的变化而言，而懂得了日月星辰变化的人也就是阴阳家了。《汉书·艺文志·诸子略》云：“阴阳家者流，盖出于羲和之官。敬顺昊天，历象（注：推算观测）日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”《艺文志》将阴阳家溯源于羲和之官，表示他们懂得天文历法，是古代的天文学家，但阴阳家的特点主要不在于此，而在于他们拘泥于天道与人道的关系（“拘者为之”），试图通过观察日月星辰的变化来预测人事的吉凶祸福，发展出一套察襍祥、候星气的占星学来。司马谈《论六家之要指》说：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。”（《史记·太史公自序》）与《艺文志》不同，司马谈认为阴阳家的特点首先是推崇襍祥而多忌讳（“大祥而众忌讳”），使人受到约束而有所畏惧，这主要属于占星学的内容，但也肯定其治历明时，推算四季的变化在天文学上的贡献，这个判断更符合阴阳家的实际。我们知道，天文学主要是通过观测天象，“治历明时”，以指导农业生产；而占星学则是论证天体运行与帝王统治的关系，其目的主要不是为了指导耕田劳作，而是服务于政治统治，是一种“政治天文学”。古代天文学虽然也包含有星占的内容，但后者所占的比重不大，观测天象主要是服务于农业生产，表达的是一种农耕社会的宇宙观。但是大约从春秋末战国初开始，中国天文学发生了一个根本的转变，出现了天文学向星占学的转折¹⁰，占星家把日月、五星的运行状况，看作是国家兴亡的征兆，试图从天象为人间帝王统治寻找合法性根据，从形上的角度探寻政权更替的规律以及治理之道。由于古人相信天人感应和天人合一，于是把各种奇异天象看作是天对人间祸福吉凶发出的吉兆和警告。“占星术的基本内容是，凭着那时看来是反常或变异的天象，预言帝王或整个国家的休咎以及地面上灾祸的出现，从而尽了提出警告的责任，使之预先有所警戒或准备。”¹¹到了战国后期，以邹衍为代表的阴阳五行家对这股思潮做出总结，形成系

9 黄克剑说：“历史有其‘运’，这为阴阳所主之‘运’——所谓‘阴阳主运’——即‘五德终始之运’。”《从“尚德”的价值取向看阴阳家——一种对阴阳五行说的阐释》，《福建论坛》2005年4期。

10 章启群：《星空与帝国——秦汉思想史与占星学》，商务出版社2013年版，第59页。

11 陈遵妣：《中国天文学史》第1册，上海人民出版社1980年版，第194页。

统的理论学说。诚如侯外庐先生所说：“降及战国末叶的古代危机时代，各国之间察襍祥、候星气的风气几乎湮没学术，各种迷信禁忌将代替自由研究，从邹衍为首的阴阳五行家逐渐占到统制地位。”¹² 由于天道、人道具有一种神秘的感应，人（尤其是帝王）的行为会影响到星象的变化，而星象的异常变化又会影响到人间的政治活动和王朝的更替。明乎此则不难理解邹衍的“深观阴阳消息”乃是指候星气而言¹³，即观察星象、云气的变化以预测吉凶，只不过邹衍将以往占星、望气的学说系统化、理论化，提出了被司马迁讥为“怪迂之变”的五德终始说，其著书十余万言，很大一部分应该就是讨论这一主题。

从现存材料可知，邹衍的五德终始说是一种循环的命定论，认为冥冥中有一种定数和规律，表现为五行或五德的相生、相克，五德始土而终水，其序列是土—木—金—火—水，后一德胜前一德，呈现出周期性的循环更迭。由于古代每一王朝都有自己对应的德，该德决定着此王朝的“运”（命运）以及相应的治理方式，故“五德终始”亦代表王朝的循环更迭。具体讲，虞舜是土德、夏是木德、殷商是金德、周是火德，五德始终处于转移之中。由于王朝更替的根源在于天道（日月五星之变），故德运转变之时，上天往往会降下祥瑞。“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。”（《吕氏春秋·应同篇》）五德终始不仅说明王朝的更替，同时还强调每一王朝都有相应的德，有相应的治理方法（“治各有宜”），反对守一不变，其基本精神则是“仁义节俭，君臣上下”，这一思想又是由天道推演而来，是建立在五行的道德化上，是一种政治形上学。邹衍从天道推演王朝的更替以及治理之道，在形式上是对周人天命观的继承和延续，但其所谓天不再是最高的主宰、人格神，而是指“阴阳消息”“五星日月之会”，认为后者对王朝的更替以及人的政治活动具有决定性影响，这样便陷入了神秘主义，其通过天人感应建立起的政治形上学，主要是一种主观的臆想，而缺乏事实的根据。周人有“天命靡常”的观念，认为天命会根据德的表现于王朝间转移，在神学的形式下一定程度上透露出理性的自觉。邹衍则将天命的转移套入五行的模式中，认为天命根据五行相生的次序循环流转，这样不仅无助于对历史的理解，反而陷入了神秘的循环论。诚如司马迁所说，“始也滥（注：失）耳”。¹⁴ 其立论一开始就是错误的。由于邹衍吸收了当时天文学的成果，又善于“谈天”，为自己披上了“科学”的外衣，故其学说竟然耸动一时，产生广泛影响。

作为儒家的创立者，孔子主张“祖述尧舜，宪章文武”（《礼记·中庸》），又自称“郁郁乎文哉，我从周”（《论语·八佾》），故其对周文化有较多继承。在天命观上，孔子一方面继承了周人的神学主宰天，同时将其进一步道德化，并与个人联系在一起。另一方面则不再强调天赏善罚恶的作用，而是诉诸于一种命运天，故属于天命观上的折中派，子思、

12 侯外庐：《中国思想通史》第2卷，人民出版社1957年版，第84~85页。

13 王梦欧认为“深观阴阳消息”，“就是观察日月五星的运行的现象”。《邹衍遗说考》，中国台湾商务印书馆1966年版，第63页。

14 《左传·昭公八年》：“民德滥矣。”杜预注：“滥，失也。”

孟子基本也属于这一立场。孔子的天具有类似周人主宰天的含义是不争的事实，如他称“获罪于天，无所祷也”（同上），认为“君子有三畏”，其中第一畏就是“畏天命”（《季氏》）。“颜渊死，子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”（《先进》）“吾谁欺，欺天乎？”（《子罕》）“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）如学者所说，“孔子的天十分接近周公的天，尽管人格化程度有所降低，但相当程度上仍然是一个具有意志的人格神”。¹⁵ 不过孔子对周人的神学天有继承的一面，也有发展、改造的一面。其一是提出“天生德于予”（《述而》），同时又主张“下学而上达”（《宪问》），打破了自“重黎绝地天通”以来少数贵族对天的垄断，使天与个人发生联系，成为个人的信仰对象和精神力量。¹⁶ 其二是提出命运天的观念，从人的内在自觉而不是外在赏罚确立人行善避恶的道德信念。本来在周人的观念中，天有意志、有目的，能够赏善罚恶，行善者得赏，行恶者遭罚，但在现实中人们逐渐发现情况似乎并非总是如此，天的公正性受到质疑。“全善”的天何以不能做到“全能”？为何“善者不得赏，恶者不得罚”？成为困惑人们的问题。孔子虽然自觉承担天命，但在现实中也意识到，事业的兴废，包括生死、祸福等，都不是个人所能控制、掌握的，而是由某种不可抗拒的外部力量，或是偶然机遇等左右。这种力量或机遇，孔子也称为命，是为运命。“子曰：道之将行也与？命也；道之将废也与？命也；公伯寮其如命何！”（《宪问》）故孔子一方面虽然承认天是有意志、有目的，另一方面不再坚持天一定会赏善罚恶，一定能保证德福一致，影响道之行废以及人之祸福的似乎是另一种运命，所以最好的态度便是尽人事以待天命（运命）。这样孔子与周人的天命观又有较大的不同，对后者是一种折中的态度。

孔子讲“天生德于予”，这里的“德”似主要是指责任和使命而言，而不是性。他又讲“下学而上达”，牟宗三释为“践仁知天”¹⁷，只注意到仁而忽略了礼，并不全面。从孔子的思想来看，其所谓“学”应包括仁和礼，称为“践仁尊礼而知天”更为合适。在孔子那里，仁是内在的，礼是外在的，故是内外并重的。孔子之后，子思则提出“天命之谓性”（《中庸·第一章》），将天落实为性，重视的是内而不是外。不过子思的天仍具有外在的特点，“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。……《诗》云：‘维天之命，於穆不已。’盖曰天之所以为天也。”（《第二十六章》）天生生不已，专注不二，具有“诚”的道德品质，所谓“诚者，天之道也”（《第二十章》）。与之相应，“诚之者，人之道也”（同上），人可以通过“尽其性”“尽人之性”“尽物之性”，达到“赞天地化育”“与天地参”的精神境界，所建构的是一种道德形上学。之后孟子提出“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（《孟子告

15 赵法生：《论孔子的中道超越》，《哲学研究》2020年4期。

16 参见拙文：《不是请回上帝，而是多元一体》，《江苏行政学院学报》2016年1期。

17 牟宗三：《心体与性体》第1册，上海古籍出版社1999年版，第19~20页。

子上》），认为仁义礼智乃“天之所与我者”，是上天的赋予，延续的仍是这一思路。不过天所赋予的仁义礼智只是一种起始、潜存的状态，是一种端，所谓“恻隐之心，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”（《公孙丑上》）。将此“四端”“扩而充之”并上达天道，还需经过“尽心”“知性”的实践过程。故孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”（《尽心上》）扩充心就可以知道性，知道性有善端，而知道了性也就理解了天。了解天让我完善德性，做一个高尚的人。故我保存善心，培养善性，就是在侍奉天。不是通过祭祀，而是尽心、知性，也就是完善德性来侍奉天。而侍奉天的目的不是为了祈福避祸，而是尽人的道德职责。其所确立的是人的道德自觉和自主，所建构的是道德形上学。

在孔子那里，天一方面以外在于人的姿态为人垂则、立范，要求人们敬天、法天、畏天。“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中！四海困穷，天禄永终。”（《尧曰》）“巍巍乎唯天为大，唯尧则之。”（《泰伯》）天代表了人间的公正，是君王效法的对象，也是人间礼法的根据和原则，此天是外在超越的。另一方面天又与内在的德发生联系，由于孔子提出内在性的仁，以仁遥契天道，仁成为沟通天人的超越性概念，天又有内在超越的一面。故在孔子那里，天人关系存在内、外两种维度，既讲内在超越，也讲外在超越。天既可以落实为人内在的德，成为人道德实践的根源和动力；也可以向人垂则、立范，成为人效法的对象，是人间礼法秩序的形上根据。但是孔子之后，子思、孟子主要走的是内在超越的道路，所建构的是道德形上学，对于法天、则天的外在超越关注不够，没有从天道推论人间政治秩序，没有建构起政治形上学。同时由于将天道德化，又通过内在的精神体验以沟通天人，这样便难免会滑向神秘主义。如子思说：“国家将兴，必有祲祥，国家将亡，必有妖孽，见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善必先知之，不善必先知之，故至诚如神。”（《中庸第二十四章》）孟子说：“五百年必有王者兴。”（《公孙丑下》）这里都可以看到邹衍式天人感应的影子，难怪有学者认为邹衍是受到子思、孟子的影响，“邹衍的五德终始说和思孟学派的思想，确是一脉相承的”。¹⁸这实际是将天内在化、精神化的必然结果。

荀子虽同为儒家，但对待周人的天命观的态度则与孔孟有所不同，他否定了天有意志、有目的，将天命转化为天道，从天道推论人间秩序，为政治奠定形上基础。从这一点看，荀子也可以说是孔子外在超越思想的继承者，荀子的天亦具有外在超越的特点。但荀子的天虽有价值内涵，但更强调天的自然义，与孔子突出主宰天、道德天有所不同，这种不同又与荀子受到道家思想的影响有关，荀子与道家都属于周人天命观的否定派。作为道家的创始者，老子在思想史上的一个重要突破便是否定了宗教神学天，提出作为宇宙根源和法则的道。道自本自根，“先天地生”，比天地更根本（“可以为天地母”[《老子第二十五章》]），比上帝也更久远（“象帝之先”[《第四章》]）。道虽然生育、养育万物，但却无意志、

18 侯外庐：《中国思想通史》第1卷，第651页。

无目的，“天地不仁，以万物为刍狗”（《第五章》），这便从根本上颠覆了殷周以来的神学天命观，确立起一种自然的天道观。由于传统上天命是人类价值的根源，老子在否定了天有意志后，便面临着如何通过道来重新确立精神信仰和伦理规范的问题。在老子看来，道不仅生育万物，是宇宙的总根源，同时也是宇宙的秩序和法则，是万物效法的对象。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《第二十五章》）以上四句虽然句式相同，但具体表达却有所不同。其中前三句是说，人效法地，地效法天，天效法道，但最后一句却不是说道效法自然，而是说道的法则就是自然。道在老子那里，已是最高的概念，若说道之上还有需要效法的自然，显然不符合老子的本意，故“道法自然”只能理解为道的法则是自然。从字源上看，自然是指自己如此。但从老子的实际使用来看，自然则包括了任其如此与自己如此两层含义，前者是指顺其自然，主要是针对道、圣人而言，后者是指自然而然，是针对万物、百姓而言，道、圣人的任其如此，成就了万物、百姓的自己如此，二者构成自然的完整内涵。以往学者将自然仅仅理解为自己如此，并不全面。由于老子的自然是一个规范性概念，具有价值内涵，而不是指大自然。老子提出“道法自然”，在否定了天有意志的同时，又为人类社会确立起价值原则和伦理规范。在老子那里，道代表了天地的最高法则，类似于自然法。“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下，唯有道者。”（《第七十七章》）“天之道”“损有余而补不足”，体现了公平、公正，“人之道”则相反，“损不足以奉有余”，违背了道也就是自然法，因而不合理的。故真正理解道的人（“有道者”）当用天道批判人道，使人道符合天道，道恰恰成为人们批判、改造社会的根据和动力。不过老子虽然提出“道法自然”，主张圣人应任其如此，使得百姓得以自己如此，但在阴阳、柔刚、静动、退进、屈伸等相对面的选择中，往往偏重后一面，表现出贵柔、守慈的特点。若从整全道的观点来看，仍是一偏之论，“老子有见于诘（屈），无见于信（伸）”（《荀子·天论》），其所谓自然恰恰是不自然。与之相应，老子向往的必然是“不尚贤，使民不争”（《老子·第三章》）的无为而治，而要维持“小国寡民”的理想社会，就要“绝圣弃智（竹简本为：绝智弃辩）”“少思寡欲”（《第十九章》），“常使民无知无欲”（《第三章》），其对人类追求物质生活的满足以及由此产生的文明成果更多是一种批判和审视的态度。老子提出道，也不是要对西周以来的礼乐秩序做出论证和说明，而是认为后者恰恰是文明的异化，是对道的背离。“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”（《第三十八章》）故荀子、道家虽然都属于周人天命观的否定派，但对待礼乐文化的态度则存在较大差异，老子从“道法自然”出发，对礼义持否定、批判态度，荀子借鉴道家的天道自然，则是要对礼义做出重新论证和说明。

综上所述，随着周人的天命观受到质疑和挑战，诸子各家发展出新的理论体系，其中

墨家、阴阳家对周人的天命观更多是一种继承的态度，墨子肯定天有意志，能够赏善罚恶，“天欲义而恶不义”，欲人“兼相爱，交相利”，以天志的形式确立人间正义。墨子的思想虽突出、强调义，但义的形上根据则是天志。墨子的整个思想体系，是建立在天志基础之上。邹衍则通过“深观阴阳消息”也就是观察日月、五星的运行变化，发展出五德终始说，从天道推演人道，认为天上五行（五星）的变化决定了人间王朝的更替，每一王朝的兴起都有相对应的德，决定着该王朝的运数和治理方式。虽然类型有所不同，墨子、邹衍的思想都是建立在天人感应的基础之上，其所建构的是神学形上学，也是荀子所要着力否定和批判的对象。孔子虽然保留了神学主宰天，但不再强调其赏善罚恶的作用，而是以天为终极的信仰对象和精神动力。在天人关系上，孔子既讲外在超越，天以外在的姿态向人垂则、立范，成为人们效法的对象；也讲内在超越，将天落实为内在的德，以仁遥契天道，天成为道德实践所达致的境界和目标。孔子之后，子思、孟子主要发展了孔子内在超越的思想，既肯定“天命之谓性”，又认为“尽其心”“知其性”，便可以“知天矣”，打通“性与天道”，为儒家仁学奠定形上根据，建构起道德形上学，但对于外在超越则有所忽略，没有从形上的角度对礼义做出说明，没有建构起政治形上学。故借鉴道家的自然天道观，对墨家、阴阳家的神学感应论做出否定和批判，从孔子内在超越与外在超越并重的形上智慧出发，对礼义做出论证和说明，便成为荀子天论的重要内容。

二、《荀子·天论》新释

《荀子》三十二篇中有《天论》一篇，说明荀子对天人关系的重视。但荀子论天不限于《天论》，而是贯穿于其他各篇之中。就《天论》而言，其内容主要有二：一是否定天有意志，批驳巫祝禳祥，肯定“治乱非天也”（《荀子·天论》），这里的天主要是经验性的自然天。二是由天论及人，对人做了分析和说明，以探讨人的行为与治乱的关系，这里的天则是超越性的本体天。而在论及人的行为时，荀子又提到处理人与自然关系的生产活动，与处理人与人关系的政治活动，认为二者才是影响治乱的原因所在。但荀子主张治乱由人不由天，并不完全切断天与人的关系。相反，荀子反复强调的是，生产活动需遵循自然规律，政治实践需遵守道德法则，也就是礼。自然规律属于天自不用说，对于道德法则或者礼，荀子也试图从天的角度做出论证，将其看作天论的一个重要内容。这样就容易理解，《天论》中为何会有大量关于礼的论述。有学者注意到，“《天论》篇与其说是荀子一篇论述‘自然观’的文本，不如说是一篇有关‘政治学’或‘政治哲学’的文本”。¹⁹但这并不意味着

19 林宏星：《荀子〈天论〉篇新释》，《哲学动态》2017年5期。但林宏星认为，“《天论》篇的核心主题并不是‘天’而是‘人’，并不是‘自然’而是‘治道’，换言之，荀子对‘自然之天’的论述乃是为彰明其政治‘治道’的目的而连带出来的”，则忽略了天论与礼论的内在联系。

荀子将天论与政治论打为两截，相反他是从天论的角度为礼寻找根据，建构起政治形上学。从这一点看，《天论》虽然提出“天人之分”，但也包含有天人合一的思想，而且后者比前者似乎更为根本，荀子的天人观可以概括为天生人成。《天论》第一自然段云：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫，养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。……本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。……受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。²⁰故明于天人之分，则可谓至人矣。

“常”，常规、常法，犹今之规律。天的运行有其自身的规律，不会因为人而改变。这里的天显然是经验性的自然天，天虽然有运行之规律，但无意志，无目的，这就从根本上否定了邹衍、墨子的天人感应说，而肯定治乱由人而非天。这一主题在文中反复出现，成为《天论》一个重要内容。下文又说，“治乱天邪？曰：日月、星辰、《瑞历》，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非天也。”日月、星辰的运行以及历书上所记载的星象变化都有其自身的规律，与人世的治乱无关。邹衍从星辰的变化推论人间的治乱及王朝的更替，是建立在错误联想之上，是一种虚幻的天人合一说，是根本不能成立的。与之相对，荀子提出了“天人之分”。需要说明的是，这里的“分”是职分之意，而不是指分开。

“天人之分”是说，天有天之管辖范围，人有人的能力所及，天人各有其职分。从“天人之分”的角度看，自然界的某些现象，虽然离奇怪异，也只是天的运动表现，是天之“分”，而非人之“分”，与人之治乱无关。“星队（注：通‘坠’）、木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰：无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。”

（《天论》）天不会直接影响到人之治乱，治乱是人的活动所致，故说“应之以治则吉，应之以乱则凶”。“之”指前文的“常”，也就是天运行的规律，具体指四季变换、地利之宜等。用正确的方式去顺应天时、地利就会吉利，用错误的方式去违背天时、地利就会凶险。所以荀子虽然主张“天人之分”，但并不是要将天人分开，相反，他恰恰认为治乱与是否遵从天的规律密切相关。“天人之分”只是强调天的作用、影响有其限度、范围，不会影响到人的治乱，治乱是由人造成的，是人自己活动的结果，但并不否定人应当遵从天的法则、规律。《天论》下文又说：“天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广，君子不为小人之匆匆也辍行。天有常道矣，地有常数矣，君子有常体（注：准则）矣。君子道其常而小人计其功。”“天有常道”“地有常数”皆表示天、地有其自身的规律，不会为人而改变，故君子亦有当遵从的法则，这些法则当然与常道、常数有关，是对后者认识、了解的结果。君子能认识到天地的常道、常数，故能行其常，而小人往往从主观愿望出发，

20 “其道然也”的“道”指措施、行为，具体指“本荒而用侈”等，与上文“修道”的“道”不同。

不顾及甚至违背了天地的规律。为了说明“应之以治则吉”，人应遵从天地的法则、规律，荀子列举了“强本而节用”“养备而动时”与“修道而不贰”。“强本”，加强生产。杨倬注：“本，谓农桑。”²¹“养备”，给养充备。二者属于生产活动，需要顺应天时、地利，不仅不与天分开，反而需要遵从天的规律。但是“修道不贰”，修养道德，专注不二，则属于道德实践，与上文的天没有必然联系。人为何要修道？为何要有道德？显然无法由无意志、无目的的经验天来说明，而只能归之于超越的自体天，这是《天论》第三自然段所要讨论的内容，本段的重点主要是“天人之分”，认为天有自身运行的法则，不会影响到人世的治乱。至于天为何具有法则、规律？宇宙为何呈现出和谐的秩序？荀子认为其原因在于天本身，是天自身造成的，而不能说明天有意志，或者是神的有意安排，于是《天论》第二自然段又提出了不同于上文的自体天，其作用称为“天职”，其功能称为“神”。

不为而成，不求而得，夫是之谓天职。……列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成。不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。唯圣人为不求知天。

杨倬注：“不为而成，不求而得，四时行焉，百物生焉，天之职任如此，岂爱憎于尧、桀之间乎！”²²可见，“天职”不同于“天行有常”的天，后者是一种经验天，指天的经验现象及其运动变化，具体讲，指“四时行焉，百物生焉”。而“天职”则是指经验现象背后的原因和根据，是一种自体天。经验世界为何能四时行，百物生？荀子认为这是天无心而为的结果，天虽然无心而为，却保证了经验世界的整体秩序与和谐。这种天显然不是经验天，而是超越性的自体天，是经验世界和谐、有序的根据和保障。为了说明这一自体天，荀子专门描绘了一幅和谐的宇宙图景：恒星伴随旋转，日月交替照耀，四时循环运转，阴阳不断生化，风雨博施万物。在这一过程中，万物得列星、日月、四时、阴阳、风雨之和以生，得列星日月、四时、阴阳、风雨之养以成。“万物各得其和以生”的“其”，指上述“列星随旋，日月递照……”等。那么宇宙何以呈现出和谐的秩序呢？这一切是如何发生的呢？荀子认为这是天的神妙功用，他称为“神”。“不见其事而见其功”，是说不见其所从事但可见其功效，此句是言天功，“其”与上文“万物各得其和以生”的“其”略有不同，是指自然现象得以产生的原因和根据，用荀子的话说就是“神”。杨倬注此句曰：“斯所以为神，若有真宰然也。”²³这里所谓“真宰”显然不是指自然界生成变化的现象，而是生成变化的根据和原因，只不过它并非外在地发挥作用，而是存在于自然界的生成变

21 (清)王先谦：《荀子集解》下册，中华书局1988年版，第307页。

22 同上，第308页。

23 (清)王先谦：《荀子集解》下册，第309页。

化之中，故说“若有”。“皆知其所以成，莫知其无形”，以，通“已”。“其”与上一句“不见其事而见其功”的“其”相同，用荀子的话说就是“天”。此两句是说，我们都可以观察到天所生成者，但不知道天本身是无形的。这里的“天”显然不是经验天，而是本体天。作为经验现象的“列星随旋，日月递照”之天，是有形、有状，可以观察、认识的，而本体天则是无形的，虽然无形，却是有形的自然天得以生成且和谐、有序的根据和原因。这种天显然已超出我们的认识能力，不是我们认识的对象，故“虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉，夫是之谓不与天争职”（同上）。“不与天争职”的“天”当然是超越的本体天，而不是经验的自然天。对于自然天，荀子不仅认为是可以认识的，而且要用正确的方式应对之。对于本体天，荀子则认为是无法认识的，故主张“唯圣人为不求知天”。明乎此，则《天论》中下面这段最为著名也最有争议的文字，便容易理解了：

大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。²⁴

这段文字曾被视为“人定胜天”的光辉思想而大加赞扬，如今又有学者则担心其表现了人的自负与僭越而试图做出重新诠释。其实只要理解荀子的天可分为本体天与经验天，这段文字主要是对经验天而言，以上的分歧便容易化解了。尊崇天而思慕之，不如积蓄物而裁割之。这里的天显然是指经验天，而不是本体天，天不是崇拜的偶像，而是可以裁制、利用的对象。这种天有自身的规律，荀子称为“天命”。听从天而颂扬之，不如掌握了自然规律而利用之。“制天命”主要是针对自然规律而言，“制”可训为从。《淮南子泛论训》：“万物制焉。”高诱注：“制，犹从也。”荀子强调的是服从自然规律，开发、利用自然，而不是盲目地征服或控制自然。这种思想无论从哪个角度看，都是合理的。在天人关系中，人与自然天的关系是其中的一个重要内容，生产的发展，财富的创造，文明的进步，一定程度上都建立在对自然的了解和认识上。荀子将人与自然天的关系凸显出来，强调要“制天命而用之”，要求人们发挥主观能力，积极地改造和利用自然，关注到孔孟等儒者所忽略的问题，对儒学的发展无疑是一个重要贡献。而且只有肯定天有自身的规律，不以人的意志为转移，才能彻底否定神学天命观，批驳倒巫祝禳祥，进而要求人们去积极发现、顺应自然规律，而不是陷入主观的愿望和幻想中。上引文字反复强调的实际正是这些内容：盼望时令等待天的恩赐，不如顺应季节的变化使它为我服务；依赖万物希望财富不断增多，不如施展才能加以创造；思慕万物希望为我所用，不如管理好万物不失去它们。希望了解万物如何产生，不如掌握万物成长的规律。“物之所以生”，指万物产生的原因，荀子认

24 本段文字在《天论》倒数第三自然段，与上下文意不相属，颇疑原文有错简，当移至第二自然段后。

为只要知道其是来自天职即可，而不必探求具体过程。“物之所以成”指万物生长、发展的规律，荀子认为这个应该是应该认识、掌握的。故人的职分主要是发展生产，利用万物为我所用，天的职分是“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，虽有自身的规律，但不会直接影响人世的治乱。如果放弃了人的职分而仰慕、祈求天，那就混淆了天人的职分，“错（注：通‘措’，搁置）人而思天”。在否定了天有意志，认为治乱由人不由天之后，荀子接着考察、分析人。值得注意的是，荀子讨论人依然是从天出发的，这里的“天”当然是本体天，而不是经验天。《天论》第三自然段云：

天职既立，天功既成，形具而神生，好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情；耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君。财非其类，以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。

如果说《天论》第一、二自然段主要是从“天人之分”的角度批判了天有意志，肯定“治乱非天也”的话，那么第三自然段则从“天人合一”的角度讨论了人之为人，故也可以看作荀子的人论或天人论。在荀子看来，天不仅生成宇宙万物，赋予其秩序，同时也生育了“最为天下贵”（《王制》）的人。人作为形体与精神的统一体，其形体一面有天官，也就是五官，由天官产生天情，也就是好恶、喜怒、哀乐之情。其精神一面则有天君，也就是心，从“心居中虚以治五官”一句来看，天君对天官，心对情具有决定、支配的作用。联系到“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令”（《解蔽》）等论述，这应是荀子的一贯主张。所以天不仅赋予人天君与天官，而且使天君可以控制、支配天官，这是人之特殊之处，是人之为人之所在。“财非其类，以养其类”的“财”，杨惊释为“裁”，指裁制、利用。“非其类”指人类之外的万物，“其类”指人类。人能裁制、利用人类之外的万物以养育人类，这就是天养，是天赋予人的养育功能。而万物能被人裁制、利用，也是天的作用和功能。《富国》：“万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。”万物同在宇宙中而形体各异，虽然其本身无所谓适宜，但却可以被人所用，这是必然之理。说的即是这个意思。“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸”，这里的“其类”仍指人类。和顺于人类即是福，悖逆于人类即是祸。²⁵如果说天养是天赋予人的养育功能的话，那么天政就是天所规定的政，这里的“天”当然是本体天，而不是经验天。天养主要说明“强本”“养备”何以可能，天政则强调“修

25 关于天政，学术界有不同的理解。一是认为“顺其类”指顺应天养，能利用天养则得赏，反之则得罚，天政指天对人的赏罚。杨惊注：“顺其类，谓能裁者也。逆其类，谓不能裁者也。天政，言如赏罚之政令。”二是认为“顺其类”指顺应人类的需要，“顺应人类的需要来供养人们就是福，反之就是祸，这种自然的规则，就叫做‘天政’”（北京大学《荀子》注释组：《荀子新注》，中华书局1979年版，第272页）。三是认为“顺其类”是指使同类顺从自己，“能使自己的同类顺从自己叫做福，使自己的同类反对自己叫做祸，这叫做天然的政治原则”（张觉：《荀子译注》，上海古籍出版社1995年版，第234页）。或者指顺应自己的同类，“顺应自己的同类叫做福，反叛自己的同类叫做祸，这就叫做天然的施政。”（王天海：《名家讲荀子》，长春出版社2009年版，第270页）

道”何以必要，故天政是人间政治的形上根据，是礼法的价值原则。《天论》接着说：

暗其天君，乱其天官，弃其天养，逆其天政，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，正其天官，备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功。如是，则知其所为，知其所不为矣；则天地官而万物役矣，其行曲治，其养曲适，其生不伤，夫是之谓知天。

天君、天官、天情、天养、天政等均来自天，是天的赋予，故可以称为五种天赋。五种天赋中，天君、天官、天情侧重于人，是天对人的规定，而天养、天政侧重于天，是天的养育功能和法则。在荀子看来，由于天赋予人天官与天君，故人有情感，也有理智，是情感与理智的统一，又由于天君能够“治五官”，故人有自主性，能够以心治情，而不应被情感所左右，这是人之为人之所在，是天对人的重要规定。同时天降生万物，可以供人裁割、利用，这是天养。而人与人相处，只有和顺才可以得福，悖逆只能得祸，这是天政。天政有天的法则、律令的意思，但不同于“天行有常”，后者是一种自然规律，如“四时行焉，百物生焉”，而天政则是人类社会的法则，类似于自然法，是一种价值原则。五种“天赋”中，天君可以支配、影响天官，能够利用天养、遵行天政，故天君也就是心是人之主宰。但这并不意味着天官以及天情就不重要，仅仅是负面、被治者。相反，天君的一切活动恰恰是要培养、实现天情。值得注意的是，在上面的文字中，天情不是跟在天官之后，不是说“正其天官”“养其天情”，而是放在“备其天养，顺其天政”之后，这说明天君虽是主宰，但其目的则是为了培养、实现天情，如此方可“全其天功”。人不仅是理智的存在，同时也是情感的存在，是理智与情感的统一。根据荀子的规定，天情主要指“好恶、喜怒、哀乐”，其中好指欲望、欲求，恶指憎恶、厌恶。那么人好什么，恶什么呢？“好荣辱，好利恶害，是君子小人之所同也，若其所以求之之道则异矣。”（《荣辱》）人所好的是荣誉、利益，所恶的是羞辱、伤害，这是人人相同的，不同的只是实现目的的手段和方法。“人之情，虽桀、跖，岂又肯为其所恶，贼其所好者哉！”（《议兵》）趋利避害，是人的实情，也就是本性，即使桀、跖，也不会弃利而逐害。但是情或者性的实现，还需要心的指导，需要心做出正确的选择和判断。“小人也者，疾为诞而欲人之信己也，疾为诈而欲人之亲己也，……成则必不得其所好，必遇其所恶焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也，忠矣，而亦欲人之亲己也……成则必得其所好，必不遇其所恶焉。”（《荣辱》）人们的行为选择不同，结果也不同。“由其道，则人得其所好焉；不由其道，则必遇其所恶焉。”（《君子》）想做到趋利避害，得其所好而不遇其所恶，关键是要遵循道。不难发现，荀子在其他篇中关于好恶的看法，与《天论》所要表达的内容实际是一致的，只不过《天论》是从形上的角度立论，显得更为抽象。“清其天君，正其天官”，是强调

心对身的支配作用。“备（注：成）其天养”，是利用外物，发展生产。“顺其天政”，是遵从天所规定的社会法则，也就是道。而以上行为的目的则是为了“养其天情”，培养、实现天情。相反，若是“暗其天君，乱其天官……”，则会“背其天情”，违背了天情。说明荀子对天情是持肯定态度的，他反对的只是用不正确的方法实现天情。天情中的喜怒、哀乐，指自然情感，人有好恶的欲望，就会有喜怒、哀乐的情感，“夫民有好恶之情而无喜怒之应则乱”（《乐论》）。天情没有提到欲，但从五种天赋中包括天养来看，显然是应该包括欲的，天养就是满足人的欲望。或者欲已被包含在好恶中了，好利就是欲。上文“清其天君”前加上“圣人”二字，不恰当，本段是谈“形具而神生”，谈人的出生，天不可能直接降下圣人，否则与荀子思想不符。笔者曾提出，荀子思想中存在“人性平等说”与“圣凡差异说”的矛盾²⁶，此句应该就是这种情况的反映。或者将此句理解为“清其天君，正其天官……以全其天功”者为圣人，也可以讲通。

“知其所为，知其所不为”，学者一般理解为是讲天人之分。“‘知其所为’，以尽人职；‘知其所不为’，不与天争职。此即上文‘天人之分’，此义贯彻全篇。”²⁷但从原文来看，“所为”应是针对“清其天君，正其天官……以全天功”而言，指人所应当为；“所不为”是针对“暗其天君，乱其天官……以丧天功”，指人所不应当为。不论“所为”或“所不为”，都与天有关，是实现天赋以成就天功，从天人关系看，其恰恰是天人合一，而不是天人之分。这就是荀子天生人成之意：天虽然生育人，人亦可以成就天。这里的天是指本体天，而不是经验天，不是负面、被治的天，故天生育人并非纯粹自然的过程，而是赋予其价值内涵和规范，即天君、天情、天政等“天赋”，人在此基础上才有可能“以全其天功”。“天地官而万物役矣”，指天地万物为我所用，也就是“备其天养”。“其行曲治，其养曲适”，“其”指上文的圣人，圣人的行为都合理，养育众人都恰当，这里的“养”不仅指养育自己，还指养育众人，以上两句是说“顺其天政”。“其生不伤”，“生”，性也。他的性不会受到伤害，这是说“养其天情”。在荀子看来，这样就做到了“知天”，“夫是之谓知天”。这里的“天”指天的规律、法则，包括“清其天君”“备其天养”“顺其天政”等，这种规律、法则当然是来自本体天，而不是经验天。但它又存在于经验世界，是可以被认识、了解的。所以荀子所说的“天”（天的规律、法则），实际包括两种，既指自然规律，也指社会法则，前者可称为自然律，后者类似于自然法。虽然二者互有联系，都来自本体天，但又有差别，分别隶属于自然界与人类社会。前者是生产实践如“备其天养”所要遵循的规律，后者是政治活动如“顺其天政”的法则，尽管荀子对这一区别并不十分自觉和明确，但这种自然规律、道德法则的二分结构，的确存在于《天论》之中。如《天论》

26 参见拙文：《〈荀子·性恶〉篇“伪”的多重含义及特殊表达——兼论荀子“人性平等说”与“圣凡差异说”的矛盾》，《中国哲学史》2019年6期。

27 李涤生：《荀子集释》，中国台湾学生书局1979年版，第368页。

第四自然段：

故大巧在所不为，大智在所不虑。所志（注：识）于天者，已（注：止）其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣；所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见知（杨惊注：知，或为‘和’）之可以治者矣。官人守天，而自为守道也。

我们对于天的了解，主要限于可以预期到的现象，如“天行有常”之类，对于地的了解，也主要限于可以利用的方面，如地利之宜等，对于四时、阴阳亦是如此。这些都属于认识和发现自然规律，也就是最后一句中的“官人守天”，“官”通“管”，“官人”，管理民众²⁸，这里应主要是针对生产活动而言，指导民众生产应遵循自然规律。但后半句“自为守道”则转到了道德法则，“自为”，犹言自治，指自我修养，自我修养则应遵守道德法则，也就是礼。上文主要是讨论自然规律，并没有涉及道德法则或礼的问题，但其结论仍是“守天”与“守道”，“守道”对应的并不是本段的内容，而是承上启下，上承“修道”“天政”等内容，下启《天论》后半部分关于礼的论述。所以强调道或者礼的重要性，将其看作影响治乱的原因，是《天论》的一个重要内容，并贯穿于文本的始终。《天论》第八自然段提出“人袄（注：同‘妖’）”，除了强调顺应天时、发展生产的重要性外，主要还是说明“守道”或者践礼的重要性，认为这也是影响治乱的重要原因。“槁耕伤稼，耘耨失岁，政险失民，田蕨稼恶，余贵民饥，道路有死人，夫是之谓人袄。政令不明，举措不时，本事（注：农桑之事）不理，夫是之谓人袄。礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人袄。袄是生于乱，三者错（注：通‘措’），无安国。”（同上）荀子列举的三种“人袄”中，前两种与农业生产有关，指违背了“强本”和“养备”，第三种则与道德实践有关，指没有“修道”或“守道”，也就是“礼义不修”。值得注意的是“袄是生于乱”一句，这里的“乱”，用《天论》的话说就是“弃其天养，逆其天政”，而其根源则是“暗其天君，乱其天官”，所以在荀子看来，人妖的出现是由人自己造成的，是人放弃了“天养”，违背了“天政”的结果。如前文所述，天政是礼的形上根据，荀子实际是从天政推论礼，视天为道和礼的价值根源，这里的天当然是本体天，而不是经验天。

明乎此就容易理解，《天论》的后半部分为何转向了对礼的论述。如第十自然段：“在天者莫明于日月，在地者莫明于水火，在物者莫明于珠玉，在人者莫明于礼义。……礼义

28 《荀子》一书中，“官人”凡十四见，其含义主要有二：一是管理人，如“人主者，以官人为能者也”（《王霸》）。二是指官吏，如“官人以为守，百姓以为成俗”（《正论》）。“百吏官人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗。”（《君道》）考虑到“官人”与“自为”相对，释为管理民众较为恰当。

不加于国家，则功名不白。故人之命在天，国之命在礼。”这里将天地人等并举，实际还是要突出礼的重要性，认为礼决定了国家的命运。第十二自然段：“百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯，理贯不乱。”李涤生说：“道以礼义为实质，礼义之条贯为‘统类’；故‘道贯’即礼义之统类。言历代圣王遵行不变的，就是礼义之统类，统类足以统摄贯通一切典章制度，故称曰‘道贯’。”²⁹礼才是治乱的根本，是历代君王遵行不变的原则，邹衍的“五德终始说”将王朝的更替归于五德的相胜、相克，虽然也强调仁义、节俭，但只是得其形式而失其根本，忽略了“治民者表道，表不明则乱”的道理，而“礼者，表也；非礼，昏世也；昏世，大乱也”（同上）。有了礼天下才会安定，没有了礼，天下则会大乱。

《天论》的“天”除了本体天与经验天的含义之外，还有命运天之义，这主要体现在《天论》的第七自然段：

楚王后车千乘，非知也；君子啜菽饮水，非愚也，是节然也。若夫心意修，德行厚，知虑明，生于今而志乎古，则是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人错其在己者，而慕其在天者。

杨倞注：“节，谓所遇之时命也。”³⁰《荀子·正名》：“节遇谓之命。”人的穷达祸福，往往是由天所决定，并不完全取决于人；人的道德修为则不取决于天，而是由人自己所决定。这里的“天”是命运天，指个人无法控制的社会“合力”和“势”，或者出人意料的某种机遇或巧合等，也就是郭店竹简《穷达以时》的“遇不遇，天也”。上文主张“敬其在己者，而不慕其在天者”，实际也就是竹简的“察天人之分”。它不同于《天论》第一自然段的“明于天人之分”，不是讨论人与自然天的关系，而是讨论人与命运天的关系，早期儒家的天人之分实际存在不同的含义。荀子之所以提出命运天，主要是因为他否定了天有意志，能赏善罚恶，主宰个人的命运后，如何解释个人命运便成为需要回答的问题。虽然荀子肯定治乱是由人所决定，但具体到个人的命运则呈现出更为复杂的情况。好人不得好报，坏人却得善终，这些曾困扰无数哲人的问题，同样是荀子所必须面对的。对于这一问题孔子是用命加以解释，“子曰：道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！”（《论语·宪问》）事业的成败、个人的得失往往是由不可抗拒的力量所决定，这种力量就是命。后来《穷达以时》提出“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣”，认为关系穷达祸福的不仅有人，而且有天，天人各有其分，这里的天指命运天。明白了天人之分，也就是“谋事在人，成事在天”的道理，就应该“尽人事以待天命”，不汲汲于现实的际遇，只关心属于自己职分的德行，“君子敦于反己”（《穷达以时》）。可以看到，

29 李涤生：《荀子集释》，第379页。

30 （清）王先谦：《荀子集释》下册，第312页。

荀子实际是吸收了竹简《穷达以时》的思想³¹，命运天构成荀子天论的有机组成部分。

三、荀子天论与政治形上学

与大多数古代哲人一样，天人关系在荀子思想中同样占有核心地位，是其他思想得以展开的理论根据。而如何理解荀子的天人观，也是学界一直存有争议的问题。由于《天论》提到“天人之分”，故很长一段时间，学者是用“天人之分”来概括荀子的天人观的。但如前面分析的，“天人之分”只强调天、人各有其职分，天不能直接影响到人世的治乱，但并不否定人还有顺从天的一面。李泽厚先生说：“人们经常没有足够重视在荀子‘制天命而用之’（‘天人之分’）的思想中，仍然有着‘顺天’的重要内容。……荀子不求了解 and 重视与人事无关的自然，而要求了解和重视与人事相关或能用人事控制和改造的自然。而在这相关的改造中，自然就有顺应自然规律的问题。”³²其实“制天命而用之”就是遵从自然规律，其反映的是天人合一，而非天人之分。故又有学者提出，荀子的天人观不是天人之分，而是天人合一³³，或者是“天人合中有分”，是天人合一之下的天人之分。³⁴说荀子的天人观包括了天人之分与天人合一，固然可以成立，但这恐怕是早期儒学天人观的共同特点，而不是荀子所独有的。³⁵荀子天人观不同于他人的独特之处，应该是天生人成。从这一点看，牟宗三先生在其影响广泛的《荀子大略》一文中，专列一节“荀子的基本原则：天生人成”，无疑是颇有见地的。不过牟先生虽然正确地将荀子天人观概括为天生人成，但他对天生人成的解读却完全是错误的。牟先生对荀子的理解，可以说是卓识与谬误并存。牟先生称：“荀子言天与性俱为被治。天生人成，即由此而立。……天生人成，自天生方面言，皆是被治的，皆是负面的。此无可云善也。自人成方面言，皆是能治的，正面的。此方可说是善。”³⁶按照牟先生的理解，“天生人成”实际是落在“人成”上，“天生”只有形式义，只有负面的意义，而没有价值规范义。这样“天生人成”便是以“人成”去治“天生”，“人成”与“天生”分裂为二，“天生”之气质人欲只是被治的对象，“人成”之礼义则是能治之工具。但根据我们前面对《天论》文本的分析，牟先生的看法是完全不能成立的。牟先生之所以误读荀子，是因为他带着性恶的成见去理解《天论》，认为性既然为恶，则赋予人性的天只能是负面、被治的，而代表善的礼义出于人为，是圣人的

31 参见拙文：《竹简〈穷达以时〉与早期儒家天人观》，《哲学研究》2003年4期。

32 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第116~117页。

33 陈业新：《是“天人之分”，还是“天人合一”？——〈荀子〉天人关系论再考察》，《上海交通大学学报》2006年5期。

34 刘又铭：《合中有分——荀子、董仲舒天人关系论新论》，《台北大学中文学报》第2期，2007年3月。

35 笔者曾经指出，在早期儒学那里，天人之分与天人合一往往是相伴而生的，没有不讲天人之分的天人合一，也没有不讲天人合一的天人之分。参见拙文：《竹简〈穷达以时〉与早期儒家天人观》。

36 牟宗三：《名家与荀子》，第214页。

制作，与天无关，相反以治理先天的本性为目的。这样牟先生只看到荀子经验天的一面，而忽略了荀子肯定、承认本体天的一面，其认识是不全面的。其实《天论》根本就没有涉及到性恶的问题，虽然谈到天情，但并不认为其就是恶，相反主张要“养其天情”，反对“背其天情”，其天情显然是正面的，而非负面的，是需要成就、实现的，而不仅仅是被治的。荀子的人性论实际有一个历时性的发展过程，虽然其基本主张是承认人有情性、知性两个方面，但对情性的理解前后并不完全一致，不能将《性恶》的观点简单地套在《天论》以及其他各篇之上。所以牟先生虽然将荀子天人观正确地概括为天生人成，但由于他对荀子的思想缺乏动态的了解，性恶的成见太深，理解上出现偏差和误读便是难免的了。

相比较而言，一些海外学者的看法可能更符合荀子的思想，也更值得我们关注。如美国学者罗伯特·艾诺（Robert Eno）认为，《天论》中具有描述性的天、规范性的天以及命运天的不同含义。如果说描述性的天只涉及经验事实的话，那么规范性的天则具有了价值内涵，驱使人实现其使命，通过自我修养与转化，达到与天等同。“荀子用描述性的天从消极的方面论证礼的必要性，但常常被人们忽略的是，荀子还用规范性的天从积极的方面达致同样的目的”。³⁷ 由于天既是描述性又是规范性的，这样“天跨越了性与伪的界限。天不限于人必须超越的狭隘本能，同时还是人必须以一种孟学的方式实现的道德能力的来源”。³⁸ 艾诺认为荀子具有类似孟子的道德能力，未必恰当，但他注意到荀子的天不仅仅是描述性的，还具有规范性、价值性的内涵，则无疑是慧眼独具，颇有见地的。日本学者松田弘认为，“荀子并没有规定天只能是自然现象。如果认为天=自然现象，那么之前所揭示的‘唯圣人为不求知天’的意义就变成‘只有圣人不求知晓自然现象’，这样就与‘所志于天者，已其见象之可以期者矣’相矛盾了”。因此，“荀子的天，不只是自然事物，同时也是作为主宰者，作为神明而存在的”。与之相应，“荀子的天论既没有否定对天的价值性理解，也没有将人的实践与天分离开来，而是从批判巫祝思潮出发，重新理解天人关系，从理论上回归天的形而上本质”。³⁹ 这些看法与我们前面对《天论》的分析、解读相一致，符合荀子的思想，是可以成立的。所以荀子的天绝不仅仅是负面、被治的，而是具有形上的维度，具有价值内涵，天之所生也不只是气质、人欲，而是天官、天情、天君、天养、天政五种“天赋”，其中天官（天情）、天君属于人，故人为天所生。天养是天赋予人的养育功能，人能裁制、利用外物养育自己，而万物亦有其自身的性质或规律，可以被认识和利用。天政是天所规定的政，是人间礼法的形上根据。故“人成”实际是建立在“天生”之上，无“天生”则无“人成”，“人成”亦不是凭人之所成（如礼义）以治

37 Robert Eno. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York, 1990. p. 155

38 同上，第162页。

39 （日）松田弘：《荀子における儒家的理念と天の思想的位置》，《筑波大学哲学・思想学系论集》第50卷，第63~91页，1976年3月。

天，相反，恰恰是要符合天政的。在荀子那里，实际也存在着一套形上学，只不过它与《中庸》《孟子》“性与天道”贯通的思路有所不同，不仅讲天官（天情）、天君，讲心性论，也讲天养、天政，讲天人论，不仅讲内在超越，也讲外在超越，其目的则是为礼义寻找形上的根据，对其做出论证和说明，是一种政治形上学。

荀子的《天论》之所以长期遭到误读，不被人们所理解，除了忽略荀子存在本体天与经验天的差别外，搞不清五种“天赋”的具体内涵，也是一个重要原因。对于《天论》的五种“天赋”，学者的理解存在较大的分歧，如牟宗三先生认为，“《天论》篇言天职、天功、天情、天官、天养、天政、天君，皆自然而有，并无形上意味，或道德价值意味，故无可云善，乃纯为被治之负面”。⁴⁰牟先生忽略了荀子本体天的一面，不承认五种“天赋”具有价值内涵，显然是片面的。松田弘则认为，“天君、天官、天情绝不是无价值或无价值判断的，相反可以说被赋予了善的意味。……天情、天官、天君这些之所以被赋予了善的可能的性质，均是因为天乃是作为绝对的善而被理解”。⁴¹把荀子的天说成是绝对的善，进而认为五种“天赋”均有善的含义，则又走到另一个极端。罗伯特·艾诺认为，荀子所使用的五种“‘天赋’的概念显然具有规范的含义”。⁴²相比较而言，可能更接近荀子的思想，但他如大多数学者一样，将天政理解为人类裁割、利用万物的生产活动，则是不准确的。如前所述，五种“天赋”中，天官（天情）、天君属于人，可以看作是心性论，而天政属于天，是天的法则。五种“天赋”在整体上所表达的是一种天人论。

《天论》将人区分为“形”“神”两个部分，分别称之为天官（天情）与天君，显然是有意为之。天官、天君之所以被冠以“天”，除了指人的五官与心是天的赋予，都来自天功、天职外，同时也具有某种规范的含义。对于天君而言，这种规范性主要体现在“心居中虚以治五官”，心具有能动性，可支配、主宰形体、五官，具有价值判断能力。对于天官而言，则表示形体、五官同样是人的重要组成部分，其所具有的天情，是一规范性概念，而不是描述性概念，不是负面、被治的，而恰恰是要实现、完成的。笔者曾经指出，荀子在其早期作品《富国》《荣辱》等篇中，将情性、知性均看作是性，持一种二重结构的人性论。不过其所谓情性虽然指自然人性，但并非描述性概念，而是规范性概念，指生命成长的内在倾向和趋势，表现为必要、合理的生理需要。《富国》提到“害生纵欲”，生，性也。害生即害性。在《富国》看来，纵欲不仅引起争夺，破坏人与人之间的外在关系，还会伤害到人的内在本性或生理，与《正名》篇“性伤谓之病”表达的是同一个意思。故《富国》的情性或性与欲不完全相同，性虽然包括欲，但只有在一定范围内，不伤害人的健康和生理的欲才可称作是性。《天论》的天情与《富国》的情性类似，都是规范性概念，

40 牟宗三：《名家与荀子》，第197页。

41 （日）松田弘：《荀子的儒家理念与“天”的思想位置》。

42 Robert Eno. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* .p. 159

而非描述性概念，其本身不具有恶的含义。人虽然也可能产生恶，但这恰恰是“背其天情”的结果，牟宗三以性恶论解读《天论》，并不成立，这也是以往荀子研究中普遍存在的问题。

《天论》的五种“天赋”中，除了天官、天情、天君外，还包括天养、天政，其中天养是天赋予人的养育功能，故天养是“强本”“养备”等生产活动的形上根据和保障。天政是天所规定的政，是天的秩序、法则，是人间礼法的形上根据。从这一点看，天政类似于西方人所说的自然法。所谓自然法，是信仰和承认在特定共同体所接受的各种习俗和立法之上，存在着一种人性共许的律法。故自然法是法之上的法，是理想的法，是超越任何立法者的意志而必须被立法者遵守的法。“惟有一个正义的绝对准则可能提供这么一个基础，这准则就是自然法。”⁴³可见自然法不同于自然规律，它所关切的不是自然科学，而毋宁是伦理、政治等领域，是人类社会所应遵守的法则。俞荣根教授认为，西方的自然法有两个重要特征，一是自然法是理想法，是一切人定法、实在法的最终依据，是评价、批判人定法的价值标准，是对法的公正、正义的最高追求。二是自然法与人定法、理想法与实在法、先验法与经验法是分开的，是天人二分的对立思维模式，这样就使自然法具有至上性、神圣性、绝对性和永恒性。中国古代思想家也有对理想法、应然法的追求，从这一点看，儒家所讲的天道、天理有与自然法近似的一面。但中国古代思想家在对理想法的具体理解上，又与西方的自然法有很大不同。“儒家以天道、天理为理想法，但同时认为，惟有圣人能把握天道，体认天理，创制礼法，治理天下。于是，天道完全溶进了‘圣人之道’。儒家的理想法实际上已衍化为‘圣王之道’‘先王之法’。……在儒家那里，人与自然，实在法与理想法通过先王、圣人合二为一，成胶着状态，混沌不分。这就与西方的自然法观念不同。在西方自然法学说中，理想法，或者说一切实在法的评价标准，不在人类社会之中，而要到人类社会之外或之上去寻找，到自然法中寻找。而在儒家那里，理想法就是‘先王之法’，先王、圣人不过是理想法的人格化身。这样，评价时君世主的当代法、实在法的价值标准，就根本没有必要到外在的自然理性或至高无上的上帝那里去寻找了。”⁴⁴所以儒家的天道、天理就其理想性、超越性而言，有类似于自然法的一面，但若就儒家将天道与圣王之道相混合，视先王、圣人成为天道、天理的体现者，是王道之法的最高制定者而言，天道、天理又与自然法又有所不同。天政亦是如此。一方面天政是天的赋予，是天的秩序和法则，另一方面天政又不与先王的礼法相对立，不是超越于礼法之上，而是体现于先王制定的礼法之中。《礼论》说明礼的产生：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求……是礼之所起也。”礼是为了防止由欲望无度导致的争夺、混乱而产生的，其起因则是“先王恶其乱也”，即先王认识到争夺、混乱对人不利的，

43 (意大利)登特列夫著，李日章等译：《自然法——法律哲学导论》，新星出版社2008年版，第27页。

44 俞荣根：《儒家法思想通论》（修订本），广西人民出版社1998版，第56~57页。

和谐、秩序才是人的福祉所在，也就是认识到了“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸”，认识到天的秩序、法则或者说自然法，进而制定出礼。王天海说：“天政，谓天施祸福也。”⁴⁵但这里的“天”不能理解为神学天，不是三代可以降祸赐福的天，而只能理解为天的秩序、法则，理解为自然法。符合此秩序、法则即得福，违背此秩序、法则则得祸。虽然人都是趋利避害，喜好利益、荣誉，厌恶灾祸、羞辱，但只有通过正当的方法，只有符合道才能到达目的。“由其道，则人得其所好焉；不由其道，则必遇其所恶焉。”（《君子》）虽然没有神灵在降祸赐福，但冥冥之中又有一种法则、秩序决定了人的祸福得失。“人有此三行，虽有大过，天其不遂（注：通‘墜’）乎！”（《修身》）“三行”指“老老”“不贫穷”“行乎冥冥而施乎无报（注：暗中施惠不求回报）”三种德行，人有此三行，虽有过错，天也不会使其灭亡。这里的天当然不是宗教神学天，不是三代或墨子的天，而只能是作为法则、秩序的天。遵从法则、秩序，即使有过错也不会受到天的惩罚，这就是天政。天政作为礼义的形上根据，具体包括哪些原则呢？《天论》提到了和顺原则，即“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸”，人类和谐相处即是福，悖逆篡夺则是祸。而要做到和谐相处，一是要人人得到生养，二是要人与人之间有分别、差异，这样又涉及到生养原则和差异原则。“五疾，上收而养之，材而事之，官施而衣食之，兼覆无遗……夫是之谓天德。”（《王制》）包括残疾人在内的所有人都得到养育，“兼覆无遗”，这是生养原则。“夫两贵之不能相事，两贱之不能相使，是天数也。”（同上）人有差别才能互相合作，才能形成群，“维齐非齐。此之谓也。”（同上）这是差异原则。上文的“天德”“天数”虽然具体内涵有所不同，但就其指天的法则、规定而言，则与天政是一致的。故天政包括：（1）生养原则。（2）差异原则。（3）和顺或和谐原则。礼就是先王认识、发现到以上法则，并根据这些法则制定出来的，天政乃礼法的形上根据。

搞清了荀子天的多重内涵及五种“天赋”的具体含义，就可以对荀子天生人成思想做出完整的把握和理解。根据荀子，天降生万物与人，万物具有自身的性质、规律，可以为人所用，而人又具有裁制、利用外物的能力，这就是天养；而天不仅赋予人天君与天官（天情），还颁布天政。人（主要指圣人）能够依靠天君也就是心认识自然规律，同时“顺其天政”，遵从天的法则或者说自然法，进而制作礼义。荀子对自然律与自然法是做了区分的，认为二者分别适用于自然界与社会领域。对于人而言，不仅要利用自然律，发展生产，“强本”“养备”，同时还要遵从自然法，践行礼法，“修道而不贰”。人世的治乱，实际是由人对待自然律与自然法的态度决定的。自然律与自然法虽然适用的领域不同，但都来自本体天，有着共同的源头。故荀子一方面强调，“道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也”（《儒效》）。人所遵行的礼义之道是由君子、圣人制作的，不同于作为自然规律的“天之道”“地之道”。另一方面又主张，君子制作的礼义“与天

45 王天海：《荀子校释》下册，上海古籍出版社2005年版，第683页。

地同理”，具有形上的根据。这里的“天地”当然是本体天，只不过荀子对本体天与经验天没有做出严格区分，往往将二者混同在一起，因而显得不够清晰、明确而已。综上所述，天生人成的“天”主要指本体天，具有价值规范义，而不仅仅是负面、被治的。天降生万物与人，赋予人天君、天情，同时还赐予天养，颁布天政。人利用其天君也就是心，可以认识自然规律，“备其天养”，同时“顺其天政”，制作礼义，“养其天情”。故有“天生”方可有“人成”，而“人成”的不只是自然的世界，同时还是人文的世界，是在自然世界之上建构起人文世界。

天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。（《王制》）

天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。（《礼论》）

人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。君臣不得不尊，父子不得不亲，兄弟不得不顺，夫妇不得欢。少者以长，老者以养。故天地生之，圣人成之。（《大略》）

《王制》中作为生命来源的天，应是本体天，而不是经验天。天地虽然孕育了生命，但还需要礼义才能得到治理。礼义不能直接来自天，而是由君子制作的，故“君子理天地”，“无君子则天地不理”。不过礼义虽然是君子的制作，但并不意味着其与天无关，相反，恰恰是因为君子体察到天地之理（自然法），其制作的礼义才能够“与天地同理”。而“君子理天地”，不仅指君子可以认识、利用自然规律，开发自然为我所用，同时还指君子制作礼义使人类社会得到治理。这里的“天地”是一个经验的概念，指自然界以及自然界之上的人文世界。《王制》说“天地生君子”不恰当，天地不能直接生下君子，君子只能是后天努力而成。这与前面“圣人清其天君”一样，是荀子思想内在矛盾的反映，或者理解为天地所生的人之中有成为君子的，亦勉强可通。《礼论》只说到“万物生”，但天地所生显然也包括人。天地虽然生下万物与人，但不能区别物，不能治理人，这些只有靠圣人可以完成。可见，荀子所说的“人成”，并不是指一般的人，而主要是针对君子、圣人而言。这在《大略》篇中说的更明确，“圣人成之”，只有圣人才能够制作礼义，建构人文世界。君子、圣人制作礼义，庶民、百姓遵从礼义，是荀子的基本观点。虽然只有君子、

圣人可以制作礼义，但所有的人都可以通过践行礼义实现精神的超越，达到“参于天地”的境界。

今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。（《性恶》）

习俗移志，安久移质，并（注：专）一而不二，则通于神明，参于天地矣。（《儒效》）

参，合也。“参于天地”，与天地相合。这里的天地应是本体天，而不是经验天。“参于天地”不是认识而是实践的结果，是实践礼义达致的精神境界。故“参于天地”的同时也就“通于神明”，“神明”是荀子表达超越性的重要概念。据学者研究，“神明”一词当源自“明神”，“明神”亦可省略为“神”，指有着强烈情感意志的人格神。“明”是形容词，表示“神”能明辨是非善恶，具有德性，能够好善恶恶、奖善惩恶。“明神”的使用基本上活跃在西周末到春秋末这段时间，春秋后期“神明”开始出现，“神明”一词取代了“明神”。早期的“神明”，其内涵基本上接近于“明神”，如《礼记》中的“神明”多是谈与神明交感的问题，对应的是父母的在天之灵。但“神明”的含义逐渐抽象化，特别是常常与“天地”对举，出现了普遍化的“天地之神明”。“天地与神明的关联，是先秦神明观的重要变化，意味着‘神明’脱离了具体性，成为天地整体变化之道的功能属性乃至主宰，神明成了‘天地精神’‘天地之心’。”⁴⁶天地是本体性的存在，神明则是天地之德，是天地精神。在当时人们的观念中，“德性与神明发生了内在的必然关联。不通过祭祀，仅靠德性修养就可以通达神明”。⁴⁷所以荀子的天或天地绝非如以往学者所认为的，仅仅是经验天、自然之天，而同时也是本体天，是超越的天，有天地精神，有价值内涵。人可以通过学习、践行礼义，“积善成德，而神明自得”（《劝学》），感通天地精神，与天地并立。所以荀子虽然主张“不求知天”，认为本体之天超出了人的认识范围，不必加以认知、考察，但又认为可以通过实践礼义“通于神明，参于天地”。天地（本体天）不是认知的对象，但是实践所达致的精神境界。在荀子这里同样存在着一套形上学，只不过它不同于孟子的道德形上学，不是为儒家的仁学，而是为儒家的礼学建构形上的根据，故可以看作是政治形上学。在实践方法上，荀子不是通过“尽心”“知性”而“知天”，不是通过内在超越，而是“伏术为学”“习俗移志”，通过践行礼义而与天地参，走了一

46 翟奎凤：《中国早期“神明”观演变脉络探源》，《世界宗教研究》2018年3期。《荀子》一书中，神明凡七见，其含义包括（1）明神，如“百姓贵之如帝，高之如天，亲之如父母，畏之如神明”（《强国》）。（2）人的精神。“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。”（《解蔽》）（3）天地精神，如上文所引的“通于神明，参于天地”（《性恶》）。

47 翟奎凤：《先秦人文神明观与宗教及人类共同伦理》，《社会科学战线》2015年8期。

条外在超越的道路。二者虽有不同，但在肯定天有价值内涵，是价值的形上来源与实践所达致的目标上，则是一致的。明乎此就可以理解，为何荀子在《不苟》篇中接受《中庸》《孟子》“诚者，天之道”的思想，赋予天“诚”的价值内涵。

天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四时不言而百姓期焉。夫此有常，以至其诚者也……天地为大矣，不诚则不能化万物。圣人为知矣，不诚则不能化万民。（《不苟》）

杨惊注：“至，极也。天地四时所以有常如此者，由极其诚所致。”久保爱曰：“言天地四时有常致诚，故百姓期焉。至、致古字通。”⁴⁸天、地、四时之所以不言而信，是因为其做到了至诚，诚才是天之高、地之厚、四时之有序的原因或根源所在。所以天地虽然为大，没有诚则不能化育万物，诚乃“天地精神”“天地之心”。天的精神或德性既然为诚，人亦当效法天德来修养自己。“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣。惟仁之为守，惟义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”（同上）荀子主张以诚养心，而心则要“守仁”和“行义”，荀子的仁、义具有外在的特点，分别指道德原则和义务，套用孟子的话，是“行仁义”，而不是“由仁义行”。通过以诚养心，“守仁”“行义”，就可达致神明，进而通达变化，这就是天德，也就是与天地参，是一种超越的精神境界。对于《不苟》的内容，存在两种对立的看法，或认为这是荀子思想中比较特别的部分，与荀子整体思想不相符；或直接拿来讨论荀子的思想，却没有说明这种道德天如何与《天论》的思想相协调。其实只要了解荀子的天不仅仅是经验天，同时还是本体天，这一问题就好理解了。作为本体之天，当然有价值内涵，而不是纯粹实然的概念。在《天论》中，荀子为了批判宗教神学，故吸收了道家的天道自然观，强调“不为而成，不求而得”，认为天（天职）生育万物是无意志、无目的的，是“不见其事而见其功”。而在《不苟》中，荀子是为政治实践寻找形上的根据，故吸收了思孟的道德天，认为天地生化是诚的体现，是道德创造活动，也是人类政治应当效法的榜样。“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。”所以在《天论》中，荀子是从消极的意义上强调天生育万物是自然的过程，没有特殊的意志、目的，不会赏善罚恶，直接影响到人世的治乱。而在《不苟》中，荀子则是从积极的意义上肯定天的生化之功，认为“不诚则不能化万物”。虽然《天论》的天（“天职”“天功”）与《不苟》的天（“诚”）具体内涵有所不同，但就其都是本体天，都有价值内涵则是一致的。对于荀子而言，其所反对和批判的主要是三代的天命论，墨家的天有意志论以及邹衍的天人感应论，而对于道家的天道自然观以及思孟的“诚者，天之道”则是可以兼容的，并将其借鉴、吸收到自己的思想中。荀子与思孟的天论也有所不同，他虽然接受了后者的道德天，但认为达致天德

48 王天海：《荀子校释》上册，第105页。

的方法不是通过“尽心”“知性”的内在超越，而是要“守仁”“行义”，通过践行礼义而与天地参，走的是外在超越的道路，贯通天人的不是内在的善性，而是外在的天政-礼义。这主要是因为，荀子所要建构的是政治形上学，是为儒家的礼义确立形上根据，不同于思孟立足于仁学所建构的道德形上学，二者的目标不同，对天人关系的理解自然也会有差别。

综上所述，荀子通过天生人成建构起一套政治形上学，为儒家的礼学确立价值来源与形上根据。在这一形上学中，天君、天政、天情是其核心概念，其中天君是礼的认识主体，人凭借天君方可以认识乃至制作礼义，天政是礼的形上根据、价值原则，圣人制作礼义需要“顺其天政”，其所制作的礼义需要“与天地同理”，天情是礼的主要目的，礼义的制作最终还是为了“养其天情”，“礼者，养也”（《礼论》）是荀子对礼的基本规定。以往学者由于忽略了荀子的天有本体义，尤其不理解天政的具体内涵，看不到荀子天论与礼论的内在联系，无法对荀子的政治形上学做出客观的认识和评价。他们虽然承认荀子发展了儒家礼学，但又认为荀子的礼缺乏价值根源，存在严重的问题。一是没有将礼根植于孟子的性善论之上，因而成为“义外”之学。牟宗三说：“仁与义非外在者……孟子即由此而言仁义内在，因而言性善。荀子于此不能深切把握也。故大本不立矣。大本不立，遂转而言师法，言积习。其所隆之礼义系于师法，成于积习，而非性分中之所具，故性与天全成被治之形下的自然的天与性，而礼义亦成空头的无安顿的外在物。”⁴⁹二是将礼诉诸于外在的客观自然，结果流于自然主义。“礼义纯是外在的。……是则圣人之伪，必于外有根源。此根源，荀子未明言。然依此思路之所函，其根源必在事为变化之自然之理。是则‘礼义之统’虽是道德的，而其外在之底子却是自然主义的。荀子之礼义，转来转去，势必落至此而后止。此亦即经验论与实在论的也。”⁵⁰批评荀子没有接受孟子的性善论，没有将礼义奠基于性善、四端之心之上，可以说是学术史上根深蒂固的成见。荀子不接受孟子的四端之心，不等于荀子不重视心，荀子所强调者乃天君，是智心，是道德智虑心，这种心乃逻辑、认知的，重在辨名析理，把握统类，其所对应者乃礼义之统。故荀子取智心而不取四端之心，是服务于其礼义实践及政治形上学建构的，是由其学术性格决定的，是有意为之，而非偶然的失误。相比较而言，孟子的四端之心更适合说明人的道德活动，其虽然也可以表现为外在政治，所谓“以不忍人之心行不忍人之政”（《孟子·公孙丑上》），但这种仁政实际仍是道德的延伸，不同于荀子所关注的礼义制度。制度礼义当然也要有价值内涵，要符合仁义，但这里的仁义偏重于义，指公正、正义，是一种政治化的仁学⁵¹，

49 牟宗三：《名家与荀子》，第198页。

50 同上，第226页。张亨也认为：“荀子的理论体系里对礼没有根源性的说明，所谓价值之源既不在于天，又不在于性，乃至不在于心。圣人制礼的凭借只能归诸自然，这就使礼成为外在客观之道，要经过‘真积力久则入’的过程才能内化于人。”《荀子的礼法思想试论》，载氏著《思文之际论集——儒道思想的现代诠释》，新星出版社2006年版，第181页。

51 参见拙文：《仁学的政治化与政治化的仁学——荀子仁义思想发微》，《哲学研究》2020年8期。

而不是恻隐之心、不忍人之心。以性善、四端之心苛求荀子，是混淆了政治与道德的差别，是误以道德代替政治。至于指责荀子将礼溯源于自然之天，批评其为自然主义，更是对荀子的误读。如我们前面分析的，荀子虽然肯定、承认经验天，认为此经验天有其自身的规律，可以为人所认识和利用，但经验天只是“强本”“养备”的根据，而不能说明道或者礼。在荀子那里，礼的形上根据是天政，是本体天，而不是经验天。荀子曰：“礼有三本，天地者，生之本也。”（《荀子·礼论》）作为生命本源的天地，显然不是指自然界，不是指经验天，而是指自然界以及人类得以产生的根据和原因，是作为本体天的天职和天功。荀子是对本体天与经验天做了区分的，礼的来源是本体天，而不是经验天，只不过荀子对二者的区分往往不够自觉、严格，经常将其混同在一起，容易造成混乱和误解而已。荀子虽然有重视自然的成分，但并不能归为自然主义，其天人观的基本主张是天生人成，可称为天道一人文主义，礼的价值根源既来自天（天政），也来自人（天君、天情），是人（主要指圣人）利用天君，遵从天政，以满足天情而制作出来的。荀子通过天生人成，论证、说明了礼的产生，建构起政治形上学。相比较而言，荀子虽然提出天养，认为天所生之万物有其规律可以为人所认识、利用，但由于他提出“不求知天”，不主张对自然界做出进一步的探求，故没有建立起自然的形上学。

澄清前人对荀子的误解，并不是要否认荀子的思想的局限和不足，而是强调，即使是对荀子的反思和批评，也应从其思想的内在逻辑和理路出发，而不是从外部对其进行苛责。由于荀子想要建构的是政治形上学，不同于孟子的道德形上学，所以用孟子去要求荀子是不恰当的。正是由于孟子没有完成儒学的礼学建构，所以才有荀子的尝试和努力，怎么能反过来指责荀子没有接受孟子的主张呢？这种指责显然无助于问题的解决。至于批评荀子为自然主义，如前面所分析的，则更是对荀子的误读。荀子的天不仅是经验天，同时也是本体天，是有价值内涵的，是人间礼法的价值根源和形上依据，而不能简单归于自然主义。立足荀子的思想，其所建构的政治形上学也存在明显的不足。首先，荀子虽然区分了本体天与经验天，但这种区分是不严格的。荀子表达本体天的概念有天、天职、天功、神、天地等，但在更多的情况下，天、天地往往也指经验天，说明荀子的理论思维有所欠缺，对形上、形下的区分不够自觉、严格，这必然影响到其形上学的建构。前人往往忽略荀子的政治形上学，部分原因也在于此。其次，荀子提出天政作为礼的形上根据，但其所谓“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸”主要是从福、祸立论的，带有浓厚的功利色彩。虽然其出发点是反对三代以及墨家、邹衍的天降祸福论，试图从理性的角度探讨祸福背后的原因，但由于不是将公正、正义，而是将现实的功利作为政治的基本原则，一定程度上减弱了其思想的深度。这与其后来在《正名》篇提出的“正利而为谓之事，正义而为谓之行”，主张兼顾功利与正义的思想也有一定的差别。从这一点看，荀子的政治形上学存在着不完备之处。还有，荀子主张“维齐非齐”，认为社会的和谐是通过等级、差别实现的，过分突

出、强调了差等原则，而忽视分工、协作中可能产生的平等关系。荀子的天政，缺乏一个平等原则，这使得荀子所理解的政治具有威权、独断的倾向，而易滑向专制主义。最后，也是最为重要的，荀子一方面从形上的角度肯定天赋予人天君，也就是心，承认人人具有理性主体，但在具体论述中，又认为只有圣人能够“清其天君”，甚至说“天地生君子”，实际又预设了特殊的圣人、君子。人们既可以根据他的形上建构提出人性平等说，也可以依据他的具体论述得出圣凡差异说，这显然是其理论不够自洽，甚至存在自相矛盾的反映。从儒学史来看，荀子的影响更多是在后一方面，但其思想的价值则主要体现在前一方面，故如何完善荀子的天论，在天政中补充适应时代要求的平等原则，同时保持其理论上的完整和统一，重建儒家的政治形上学，便成为当代儒学研究中的一个重要课题。

感通慈爱的全球价值

从中西的宇宙和人性价值建立人类命运共同体

梁燕城

加拿大文化更新研究中心院长

全国政协第十一届海外代表

四川大学985工程海外优秀教授

一、中国的仁爱感通和宇宙性的美学

认识人性来重建价值

周代是用文化统一的大国，礼乐文化代表和谐的理想，但到孔子的春秋时代，各国互相侵略兼并，礼崩乐坏，文化秩序崩溃，如何重建普遍价值呢？价值立根在何处呢？孔子是一践行者，寻礼乐的人性基础，以道德仁爱重建文化和谐互敬精神。

孔子学习礼乐文化知识，深入思考，现实上虽不能回复古来文化秩序，但文化所代表的价值，并不因礼崩乐坏而失根。在忧患意识中，悟礼乐的精神，是在人的互相尊敬中，在人的道德人格坚持中，礼乐的真精神在人自省如何去做人的问题，人如何认识自己呢？那即是说，礼乐精神须立根于人性的自敬和互重，人要认识自己本质，来重建价值。子路问成人。子曰：……见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。¹这是士与仁者的本质，成人也可指成为仁者。

成人的「成」字，在论语均作动辞用，指成为一个象样的人，英文可译作（humanization）。

孔子发现，礼乐的价值，为使人成为人。他由此提出「仁」的理念，原意就是指象样的人，故孔子评管仲为「人也」，又云：「如其仁」。²雍也篇提过「井有仁焉。」这是指井里有人，仁与人通用。孟子和中庸亦云：「仁者，人也。」可见仁与人通用。郑玄解中庸的仁字，为「相人偶」即人与人之间的亲爱关系。

仁的体验在感通与克己

1. 以不安来定义仁：宰我问三年之丧太久，孔子问：「于汝安乎？」曰：「安。」孔子

1 《论语·宪问》

2 《论语·宪问》

说：「汝安则为之。」而后说：「予之不仁也。」³

2. 以感通他人来定义仁：仲弓问「仁」。子曰：「出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。」⁴「夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。」⁵樊迟问「仁」。子曰：「爱人。」⁶以人的亲情来定义仁：「孝悌也者，其为仁之本欤。」⁷

3. 克己：以自我反省和回复他者合理关系定义仁：颜渊问仁。子曰：「克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？」⁸以各种德行来定义仁：子张问仁于孔子。孔子曰：「能行五者于天下，为仁矣。」请问之。曰：「恭、宽、信、敏、惠。」⁹子曰：「刚、毅、木、纳近仁。」¹⁰「仁者必有勇，勇者必有仁。」¹¹

孟子建立人性价值

孟子面临是战国的乱局，霸术兴盛，相对主义流行，不相信人类有普遍的价值。孟子之理想：「我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞。」¹²其基源问题是：如何为仁义立根，以破相对主义。核心就是建立仁的理念于普遍人性之上。

孟子以仁发端于对他人苦难的不忍，「人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而言也。由是观之，无恻隐之心，非人也。……恻隐之心，仁之端也。」¹³这是从心灵中呈现惻隐的现象分析，用存而不论的方法，终止利益判断，而凸显仁心之自动流现，而确立其为人类的普遍本性。孔孟从人性共同价值，重建普遍价值，以人性美善来建立中华民族的精神。

孟子指出人性是普遍的。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。¹⁴这是人异于禽兽的普遍人性。这「仁心」，为人的良知，也是一种人与人感通的经验。

仁，是人与人的恰当关系，也是人与他者的感通价值。

天是有性情的美善本体

3 《论语□阳货》

4 《论语□颜渊》

5 《论语□雍也》

6 《论语□颜渊》

7 《论语□学而》

8 《论语□颜渊》

9 《论语□阳货》

10 《论语□子路》

11 《论语□宪问》

12 《孟子□滕文公下》

13 《孟子□公孙丑上》

14 《孟子□告子上》

丘之祷久矣。¹⁵ 孔子也向天祈祷，感通宇宙美善。天将降夫子为木铎。¹⁶ 孔子为万世师表，是其天命。天何言哉，四时行焉，百物生焉。¹⁷ 天是创生不息的。孟子曰：「尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心者，养其性也，养其性，所以事天也。」¹⁸ 天与心性同体。

孔子：「不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎。」¹⁹ 孔子未能成功改变天下，但天知道他，降命使其在人格和文化奋斗不息。天是有性情的美善本体。孟子：「天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，空乏其身，行拂乱其所为。所以动心忍性，增益其所不能。」²⁰ 人经艰苦，是天命降下大责任的经历。中庸：「天命之谓性。」

儒家的仁爱感通宇宙

中国主流的儒家文化对宇宙人生的信念，基本上认为宇宙是以仁爱为本体，为人性中的仁义礼智信之本。在上古的文化根源，这仁爱本体称为天，或皇天上帝，是一有性情的真理，创生了万物，也展现一个有道德美善的人文宇宙。

道家哲学思考人的迷执及道的无尽

道家老子指出，偏见来自于人的迷执：「五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂。」²¹ 「为者败之，执者失之。」²² 「人之迷，其日固久。」²³

破除迷执，在领悟道。在老子指出宇宙之道，超越语言：「无名天地之始，有名万物之母。」应以无名和有名来标点，因若以「无」来标点，则「名」是一动辞，指「称为」，则「无」又如可去「称为」「天地之始呢」？「无名」一辞的意思，是超越于语言可表达的。指在名言可描述的世界之前，有独一无二而虚通的道作为一切之根，道不能用名言表达，是宇宙终极之本体根源。

无为与虚静心

无名的道是万物的规则和根源，人去除迷执才可见道，老子：「为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。」²⁴ 为字指实行，为学是要增加有形式和造作的学习。但实行道是要减少形式和造作。道的实行和作用，是无形式造作的。这像是数学上的零点，不是没有，也不是有。本体上的零，是一切潜能之始，任何作用与事物之实行，在零的始

15 《论语□述而》

16 《论语□八佾》

17 《论语□阳货》

18 《孟子□尽心上》

19 《论语□宪问》

20 《孟子□告子下》

21 《老子□十二章》

22 《老子□二十九章》

23 《老子□五十八章》

24 《老子□四十八章》

点上不会被窒息。

老子：「致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。」²⁵「虚」指不含先存偏见，「静」指心不因所见而起意欲之波动。虚静到极与笃，是心达到完全虚静，是完全无固定成见及意欲的纯安静，于是即能以无先存观点去察照生活世界，而知世界反复变化的真面目。

老庄论道的天地境界

老子：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。」²⁶道是天下之母，即宇宙根源，寂静寥远，永恒无限，运作宇宙无误，没有名字，只是一切万物所发展的规则。

庄自重宇宙性的美感领悟。天下篇描述庄子「独与天地精神相往来而不傲睨于万物……上与造物者游，下与外生死、无终始者为友。」傲睨指傲视，造物者是创造天地万物的终极大道，与道合一者为「外生死，无终始者」，即在永恒中的人。庄子与最高真理自由飞翔于天地，也成为永生者的朋友，这是最终极的自由。是宇宙性的美感领悟。

二、西方的理性精神与恩情感通的宇宙

希腊思想源于惊叹感、理性和个性自由精神

希腊是海洋文化，人面对大海的无定和变幻，大海的凶险巨浪使人敬畏和好奇，希腊文化的「基源问题」，是对宇宙的惊叹 (sense of wondering)，要求理解经验迤界种种变化的不变规则，控制变幻。希腊哲学家通过欧几里德几何学 (Euclid of Alexandria)，来找到数学上不变的公理系统，作为宇宙后面的理性真理，以理性真理架构，去了解经验界的秩序，这成为科学思想根源。西方文化也则重个性自由及创造力。这成为他们文明不断求真的基本动力。

柏拉图思考数学和永恒真理

柏拉图哲学中讨论过，数学是一普遍抽象而又有效的规律，这些规律不来自经验世界，因为经验中从来不会有一个完美的几何图形式数式。但奇怪在完美的数学法则又能确当地描述经验所见的世界，甚至可以用来建筑，那么数学是甚么东西呢？数学从何而来呢？宇宙为何有数学规律呢？数学只能由人的心灵去知道，但心灵仅是发现数学原理，而不能创造这些原理，而奇在人的这种抽象思维竟又与宇宙的物理真相完全符合，这一切似乎暗示一种更高的形而上根源，为宇宙和数学基础。²⁷

25 《老子□十六章》

26 《老子□二十五章》

27 参考Plato, The Republic Book 7

《美诺篇》(Meno)里,柏拉图藉没受过教育的奴隶,经过一些暗示,能掌握几何学公理,几何图形可见,但公理不可见,是抽象而不变的真理。他发现数学可具有实用意义,是「一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的。」²⁸但同时是必然不变的永恒真理,不来自经验,存在于真理的真实世界。它是「把灵魂拖着离开变化世界进入实在世界的学问。」²⁹

理型论及理性世界

世界上的事物是类似的,每匹马都长得差不多、每棵树都有共同的结构、每个善行都有共通的善性。柏拉图指出,既然世界有那么多相似的事物,一定存在有某些共同理念为其模拟的对象。

从知识论看,理念先于感官感受,从本体论看,如「美本身」、「正义本身」、「几何图型本身」是不变的,不仅是人类思考的主观意象,更是客观存在的超验实体,这是一切理念的完美根源,是一形而上的理型世界存在。「理型」的古希腊语 eidos,即 idea,是一切存在的本体。

柏拉图区分两个世界的存在,一个是理型世界,而另一个是感官世界。感官所感知的一切事物都在不停流变,难以确定真实性,此外,真实的事物如巴门尼德所主张的「存在」,是永恒不变的理型世界,是一切事物的完美纯粹本质,只能被思想所理解。他在「洞穴比喻」(The Allegory of the Cave)中指出,人将感官世界看作真实存在,就像被捆绑在洞穴中的囚徒,他们只能看到凭借火光照在洞穴墙壁上的影子,将影子当成真实。洞穴外太阳所照的世界,才是真正的理型世界。³⁰

亚里士多德论逻辑与范畴及存在实体

亚里士多德发展希腊的理性精神,建立系统思维方法,特别是逻辑学,提出三段论式,包括有大前提、小前提和结论三个部分的论证。建立形式的真理,去架构概念运用的真假标准,成为形式逻辑的基础。同时对存在事物,找寻其共通基本模式,而提出范畴论,是网罗一切存在的最广义分类。比如说时间,空间,数量,质量,关系等都是范畴。既指我们思想事物的模式或方法 (modes or ways),同时,亦指事物实际存在的模式或方法。

「存在」(Being)就是万物的共同性。亚里士多德指出:「存在一辞有多个意思…其意是指一事物的『是』(即其个体是什么),随着是其质、量、与其他范畴。……其最原初的意思,很清楚是『一个事物是甚么』,这是意指其『实体』」。「实体」代表「在底下者」(the underlying)或「托体」(substratum),是个体性质的存在基础。可以用「这个」或「那个」等直指词项指涉的具体对象,说明其是什么。

28 Plato, The Republic 7.522C

29 Plato, The Republic 7.521D

30 参考Plato, The Republic Book 7

理性世界：形式、质料与实体

事物的「实体」是来自于形式和质料的结合，「质料」是来自于构成它的结构或材质，例如构成房屋的质料便是砖块、石头、木材等。「形式」则是一栋房屋的整体结构及规则。两者构成房屋的实体，是具体的东西，实体不同于属性，它不会变；具体属性可以变化，实体却是始终如一的。一栋房屋的「质料」是其「潜在性」，而房屋的「形式」则是其「现实性」。亚里士多德相信语言的逻各斯与存在的事物有着相同的结构，他把柏拉图的理性，连结到具体世界，成为事物的形式、质料与实体。³¹

基督教的上帝与逻各斯

基督教传入西方，描述太初有上帝之道（逻各斯 Logos），Logos 是基督教和希腊哲学的共同理念。圣经中的道是上帝的话语。指信息、命令，也指行动与事件。上帝的说话也是其神圣的行动。万物由道所造，上帝的圣言即宇宙本体的信息，是天地化育之理性。

「生命在他里头，这生命就是人的光。」³² 这道是天地之创造力，也是人心中天命之美善。上帝创造与启示的全体，包括一切理性规律，上帝对人沟通的信息、其显现的神迹与救赎事件，均为其道。

上帝一说话，万物被造，说话是指信息。上帝借着信息使万物发展出各种规律。从量子力学看，依戴维玻姆 (David Bohm) 所论，万物的发展，有一隐藏的秩序 (implicate order)，这是一信息的秩序，宇宙本体像一信息的大海，宇宙万物，包括人及其心灵，都由这信息的大海而生灭，一切根源来自信息，一切理性规则也来自信息，信息指引着万物运作，逻各斯是隐藏的宇宙信息秩序，这就是太初之道。³³

启示与神人的感通的关系

基督教的核心记载，是上帝临格于人间，且降命于先知。人在神圣的经验中，遇见了上帝，如亚伯拉罕、摩西、先知、使徒等均体会上帝的临在，而得到有关宇宙人生来龙去脉的启示。上帝临在是一特殊经验，那是上帝对人的沟通行动，上帝和人立「约」

(covenant)，建立神人的一种感通的关系。在新约中，上帝道成肉身进入人间，经过极大苦难，遭十架酷刑而死，赎去人类的苦罪，以无条件的爱完成这约的关系。这感通关系的完成，显示上帝的无尽恩情，这是一种神人恩情感通关系。

神人恩情之约 (hêqim)

由于上帝对人的沟通行动，上帝和人立「约」(covenant)。旧约原文在神人之间立约 hêqim，指「建立」、「赋予」，其中 qum 一动词指「起来」、「站立」之意，具有上帝再次确定之意，这是上帝对人之恩情。

31 参考 Aristotle, *Metaphysics*, Cat

32 《圣经□约翰福音》1:4

33 David Bohm, *Wholness and the Implicate Order*, London ; New York : Routledge, 2002.

上帝与人立约，不单是上帝与人相遇见（encounter），且有一种「我一你」关系，在这关系中表示出上帝对人付出了恩典，愿意宽恕人的一切罪过，也聆听人的一切苦情，使人能与上帝恢复沟通，到与人立约，视人为子民和儿女，则进入理想的「感通关系」。若以这关系看上帝，则上帝是神人间直接契遇的「恩情」。

感通的上帝和恩情共融的宇宙

神学反省圣经中的上帝，并不是一块静态的无限实体，却是三位间永恒相爱互动的、有位格、有亲情、有感通，有慈爱的大道。上帝永恒地互动相关，是一关系性的本体。关系本体的性质是感通仁爱，即是终极的慈悲仁爱。父子灵为终极的感通关系，由之创造的世界，亦是反映三位一体的格局，即为天、地、人。并且创造一彼此相关的宇宙，万事万物具有关系性，上帝以关系网络创造一个感通互动的世界。

「神一人恩情」的模式建立了一个沟通宇宙，上帝创造的关系网络世界，可以从逻各斯（Logos）这观念去了解。太初之道，是上帝的圣言，圣言是一个信息的本体。语言信息的特质，是一意义的结构，逻各斯是一意义网络，是世界结构的基础。这结构是仁心感通为本性的人，活在「感而遂通的」世界中，遇到一个与人感通的上帝，构成一个恩情共融的宇宙。

中西可融通的精神价值

中西哲人各自思考宇宙人生，代表人类在不同文化处境，思考宇宙人生，发现宇宙和人性的深刻价值，包括：

爱：仁爱感通的人性本体。

美：宇宙性的美学领悟。

真：不变理性世界。

4. 关系和谐：恩情共融的宇宙。

文化上的命运共同体

必须重寻一种人性共通点，并探索全球伦理的规则，使众不同文化可以多元感通，达至和谐并存，全球文化统合为共同体。共同体有三种：

生活关系的共同体

德国社会学家涂尼斯（Ferdinand Tönnies）提出的 Gemeinschaft，有译作「共同社区」，指人与人之间的关系是一「活着的整体关系」（living organisms），像有机体般整体相关，其中社会关系是亲密的，精神上是连结的，其信念、行为及尽责任感是共同的。其具体存在包括小区、家庭与私人生活的特性。个人附属在社区，核心制和机构是家庭、小村落与小城镇。³⁴

34 参考 Ferdinand Tönnies. Edited by Jose Harris. Community and Civil Society, Cambridge :Cambridge University Press, 2001

国家利益共同体

不同社会和国家为了共同利益而建立的共同体，如欧洲共同体 (European Community)，共同体指各国间因经济互利关系而建立的同盟，1957 年建立欧洲共同市场，即欧洲经济共同体 (European Economic Community)，1993 年欧洲各国签马城条约 (Maastricht Treaty)，正式建立欧盟 (European Union 简称 EU)，除了经济的共同市场外，也加上安全上互相同盟，及政治上的合作。³⁵

文化价值共同体

中国历史上提出古代各邦国的共同体，可称之为「文化共同体」(Cultural Community)，那是周朝统一天下时，周公所创的「礼乐文化」。周代的「天下」，是当时所认为的全球格局，用礼乐文化把各国统合起来，以文化来统一调配，建立各邦国的共同精神价值。周公的构想，是制礼作乐，建立「文化价值共同体」，以礼乐精神来达至共同的文化价值。

礼不是一套法律或行政，却是以道德为本的文化行为，通过「尊尊」的尊重精神，以亲情去建立一种共通的人文内涵，使天下不同氏族与邦国，达至「协和万邦」，以「和为贵」的理想，使各邦国在共同文化价值中和谐并存。与礼并存的另一文化表达是音乐。乐是一种艺术表达方式，配合以文化与道德为本之礼，使人因艺术达至和谐。

中西精神文化建立人类命运共同体

二十一世纪寻索全球和平，人类须从中西精神文化中，追寻共通价值，建立「文化价值共同体」，这是超越血缘共同体与国家共同体，成为人类命运共同体的精神价值。这文化价值来自人类对宇宙和人性共通的精神性体会，从共通性带来不同文化的互相感通、心灵结合，这并各国因利益而来的结合，却是因人类在文化价值中体会的仁爱、美感、理性、共融和谐而来的宇宙和人性价值，由之来建造人类命运共同体。

人类命运共同体的哲学与宗教理念：感通慈爱

从中西哲学与宗教理念，找寻共同精神文化价值，中西文化都有「感通慈爱」思想，指人与人（有时包括人与各种生物），有一种同情共感，忧戚与共之情，一种对其他生命的感应沟通，将他者的感受视为自己的感受，见他者有痛苦，视为自己的痛苦，形成多元不同中的共同关爱与扶持。

人感通仁爱之性，是宇宙本体在人心性的彰显，根源基础在太初之道。道是宇宙终极本体，是中西文化价值的共同根源，包括仁爱感通、美感领悟、理性精神及恩情共融的根源。具慈悲仁爱性，其性质是恩情感通，其创造行动是以智慧安排万物的数学与理性规则，降天命于人，成为恻隐之人性，其生生化育使天、地、人成为无碍的和谐网络。

35 参考 John Pinder, and Simon Usherwood. *The European Union: A Very Short Introduction* Oxford : Oxford Univ Press, 2008

老子与孔子的慈与爱及张载的同胞物与

「慈」的概念来自老子的三宝：「一曰慈、二曰俭、三曰不为天下先。」³⁶《说文解字》：「慈者，爱也。」「爱」的概念来自孔子「仁者爱人」，「仁」产生「自」人对自己不孝会产生不安，对他人苦难会产生不忍，因而发现人有一种良心，对他者会有同情共感。

孟子及中庸均认为这种善性来自天，即为宇宙的本性。后来宋儒张横渠将这种同情共感推广为人与宇宙万物的同体性，他云：「天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。」³⁷指充地之本体，就是我的本体，天地的主宰，就是我的本性，人民是我的同胞，万物是我的同类。

佛教和基督教的慈悲怜悯

「感通慈爱」可通于佛家的「同体慈悲」，《大乘起信论》云：「以取一切众生如己身故。」「感通慈爱」也可通基督教的慈悲、慈爱、怜悯，「耶和華啊，求你不要向我止住你的慈悲！愿你的慈爱和诚实常常保佑我！」³⁸「明显主是满心怜悯，大有慈悲。」³⁹「你们要慈悲，像你们的父慈悲一样。」⁴⁰上帝知道人的痛苦，上帝之道成为基督来到人间，以钉十字架的痛苦来承担人类的苦罪，显明一种无条件的爱，与人同经忧患。

宇宙与人性的共同价值

1. 人与人、人与宇宙是相关性的存在，人不是只有孤离的个体，世界仍有「他者」(others)存在。他者包括其他人和天地万物，彼此相关。「文化共同体」重关系，而不以个体或自我为中心。

2. 在他者共在的世界中，最高价值就是「感通」，人与人，人与天地万物的感通。即人能够投身去感受他人的内心世界，或其他众生的处境，而有同理同情之心。

3. 「天」或「上帝」即宇宙终极本体，以仁爱美善为其性情，其智慧是构作天地万物的「理性」。因此宇宙是一道德理性的宇宙。

4. 这宇宙生生不息，发育万物，是一个不断创生的本体。一切均有天理在其中，天理是万物的规律，也是人间的道德法则，这就称为「道」。

5. 人修养的最高峰，是从自己仁爱本体上发现宇宙之慈爱，天与人性原是一性质，天地万物可与我共融，此之谓「天人感通」。人参与在宇宙之创生变化中，「赞天地之化育」。人用信心感通上天之恩情，用理性了解宇宙，用仁心关爱人和万物，努力保持天地万物之和谐，此之谓「保合太和」。

6. 这价值观，以感通与和谐为本，其宇宙观是「一体多元」，因多元同根于一体，

36 《老子□六十七章》

37 张载，《张子全书□西铭》

38 《圣经□诗篇》40:11

39 《圣经□雅各书》5:11

40 《圣经□路加福音》6:36

故多元间彼此相关，互相共融，多元一体。

7. 「一体多元」的文化精神，是一「彩虹文化」，人类各民族的文化，均有其多色彩的表现，均是一条条不同的彩虹。这些彩虹又结合为一大彩虹，就是「人类文化共同体」的大彩虹。各大文明及民族文化，均是大彩虹中的一颜色，合一才显其美丽。「人类共同的彩虹文化」是「人类命运共同体」的文化基础，共同构成全球文明的价值。

三、全球文化共同体与全球伦理

全球化年代 (Globalization) 带来的重重问题

1991 年老布什总统宣布 New World Order (新世界秩序)，要引导全世界走上西方以美国主导的资本主义经济，为全球化 (Globalization) 时代的开始。全球化是一种全球网络 (Global Interconnectedness)，不论在组织上、经济上、信息互联上均如此。但全球化也带来全球不平等：

1. 最高三位亿万富豪的资产，是穷国六亿人口 GDP 的总和；
2. 八十年代至九十年代，十六亿人变得更贫穷，七十个国家收入降低；
3. 二十一世纪经济、就业、健康、文化、环保等均更不安全，罪犯也全球化。

根据 2004 年世界发展报告 (World Development Indicators)，2002 年 500 万人口的挪威人均收入是 US\$38,730，同人口的塞拉利昂共和国 (塞拉利昂 Sierra Leone) 是 US\$140。西方国家个人收入高 276 倍。⁴¹ 2013 年联合国人类发展报告 (United Nations human development report) 指出：「大部分区域的收入不平等现象均有所加剧，而健康和教育方面的不平等现象则有所缓解。」「几乎所有研究结果均认为全球收入不平等现象很严重。」⁴² 2018 年巴黎经济学院发表《世界不平均报告》(World inequality report)，检视过去 40 年的经济数据。全球收入最高的 1% 掌握的收入，由 16% 增至 20%。同时最贫穷的 50% 人持续得到仅仅 9% 的收入。⁴³

911 之后，发现恐怖主义全球化，暴力全球化，成为全球冲突 (Clash of globalization)。⁴⁴ 美国反恐战，攻打了四个国家，又与伊斯兰国 (ISIS) 及阿尔盖达 (al-Qaeda) 战斗，卷入多国之中，中国、俄国和印度也有恐袭问题。

生活世界的殖民地化及网络文化的问题

哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 提出「生活世界的殖民地化」，描述当代公众领域的沟通扭曲，他在巨著《沟通行动的理论》“Theory of Communicative Action”中，指出生活世界 (Lebenswelt, 英译 Lifeworld) 是一切沟通的背景，支持一切的理解过程，

41 2004世界发展报告, making services work for poor people (Chinese) <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/5986>

42 2013年联合国人类发展报, http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2013_ch.pdf

43 2018世界不平均报告, <https://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-summary-chinese.pdf>

44 Stanley Hoffman, Foreign Affairs, Vol. 81, 2002.

是反省之前的「前反省」(pre-reflective)状态,为所有语言、意义及社会关系的根源。

生活世界转变为刻板的工具化程序,生活被计算化、数量化、单位化。在工具理性为主导的系统中,生活被金钱与权力所操控,本来多样化的生活世界,遂被化约于简单可计算的金钱与权力两个范畴中,变成其殖民地,哈贝马斯称为生活世界的殖民地化(colonization of the lifeworld)。后果是使生活失去了意义,变成碎片(fragmented),人则被物化(reification)。⁴⁵

随着传播科技的发展,从广播到电影,从电影到电视,从电视到电脑,从电脑到互联网,各种不同的传播科技,带来不同的「群众文化」(mass culture),形成不同的沟通扭曲。

自从互联网出现以后,人类知识不再受时间与空间限制,但会传播假信息、假知识。而且互联网中也有很多让人沉迷的游戏和色情图片之类。后果是年青一代知识不增反减。

美国就文化学者马克·鲍尔莱因(Mark Bauerlein)在其《最愚蠢世代》(The Dumbest Generation)一书根据多项调查的结果指出:「今日年青美国人并不比上一代更有学识与技能,也不更有知识、更流利、更先进、更探索,他们只熟习青年文化。…他们阅读很少,不看书也不读报。…事实上连科技程度也低于一般水平,特别是应用在研究与工作上更不行。」这是愚蠢的一代。⁴⁶

政治自由主义(Political Liberalism)与自我中心主义带来的社会代价

后现代文化与西方自由主义结合,是自我中心主义(egoism),西方文化在二十世纪七十年代反战运动以后,就抛弃其立国的基督教精神,改信自由主义的自我中心观(egoism),本质上是虚无主义与相对主义,否定任何普遍性的认定,包括否定普遍人性、人伦及家庭的价值。认为自我自由凌驾所有价值,自我中心的判定高于一切。其意识形态是什么都不信,只信自己。

极端自由主义与自我中心主义发展,引致精神文化与道德崩落的一个特色,是性解放运动的兴起,西方自1960年代放宽色情管制及使同性恋非刑事化,至1990年代,暴力罪案增加了560%,私生子多了400%,离婚率加了四倍,青少年自杀率增加两倍以上,而这期间人口增幅不过是41%。由此可见社会拆散道德以后的沉重社会代价。⁴⁷

如今出现了亿万亿美元的色情业,特别是互联网,色情侵蚀到每个家庭。美国科技博客 Business Insider 2014年调查结果:色情网站占全球网站整体数量的12%;每秒钟有28258人在观看色情网站;差不多有4千万美国人有浏览色情网站的习惯,现在的小孩从11岁已开始看色情网站。世界上最大的色情网站每月仍有44亿的访问量。在现实生活中,

45 参考Jürgen Habermas, Thomas McCarthy (Trans) Theory of Communicative Action, Beacon Press, 1985

46 Mark Bauerlein, The Dumbest Generation, TarcherPerigee, 2009

47 详尽数据参考Graham Health, The Illusory Freedom :The Intellectual Origins and Social Consequences of the Sexual 'Revolution', London: William Heinemann Medical Books Ltd., 1978

很多美国年轻人经常举行性派对，甚至出现群交场面。在疫情爆发期间，许多地区实施在家工作甚至封城，英国通讯管理局（Ofcom）对英国国民网络使用习惯的年度调查报告透露，2020年9月，约有2600万英国民众浏览了一个成人网站或应用程序，其中世界上最大的色情网站吸引了约三分之一的成人上线，这相当于全英国的50%男性及16%的女性。⁴⁸

人类命运共同体的全球伦理

进入2020年，新冠病疫带来很多危机，富国因病疫而经济下滑。但病疫迫强国放弃政治对立，重新注重人类命运共同体，结合各国力量抗疫。此中更须找寻一种全球伦理，综合全球不同精神文化的资源，来为人类命运建立价值。全球伦理可综合为天地人三伦的互动。三伦之道如下。

1. 人伦——以感通之人为本，通「天」和「地」，建立道德和人伦价值，包括人的良知、仁爱恻隐、保卫家庭亲情、及促进社会人际关系的和谐。

2. 地伦——以自然整体之道为本，通「天」和「人」，建立绿色伦理，保育大地生命及环境。

3. 天伦——以感通的上帝或天道为本，以宇宙恩情通「人」和「地」，建立天人感通、天人和谐的信仰，推动灵性更新、敬畏宇宙真理、尊重不同他人的思想，开展关爱困苦、改善人间不公平的行动。

今若按中西文化对宇宙和人性的价值观，可将儒道佛希腊文化和基督教精神融合，分为七个原则。追求东西文化各自的最高境界！

1. 按希腊精神，以理性求真相与真理。

2. 在全球互动下，用庄子的「非彼无我，非我无所取」及佛教的「万事缘起相依智慧」，启明全球互相依存的事实。

3. 各族各民以孔子的「己所不欲，勿施于人」原则相待。

4. 各国互助用孔子原则「己欲立而立人，己欲达而达人」。

5. 全球用耶稣博爱的原则「你若要人怎样待你，你就要怎样待人」。

6. 人类学习耶稣的「非以役人，乃役于人」。

7. 不同种族的冲突，以孔子和耶稣之道化解。「宽恕仇敌，以怜悯心去爱敌人」。

48 “2020 Media Nations 2020 UK report”，<https://ofcom.org.uk/>

北宋“图书”之学的形成及其符号学意义¹

林忠军

山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授

内容提要

北宋易学家，在新的历史背景下，以恢复儒家道统为宗旨，凭借新的话语系统，通过对包括《周易》在内的儒家经典进行注释、阐发和对佛道两派思想的批判和吸收，形成了以探讨“心性”为核心的、融儒道释为一体、高度哲理化的理论形态的“宋易”。就象数易学而言，经王弼尽扫两汉象数，象数之学浸微，图书之学作为象数易学新形式正是适应了易学这一发展而产生。宋代图书之学起自于陈抟，由陈抟几传而至周敦颐、邵雍和刘牧，图书之学始显现，成为宋代易学重要特征。刘牧作据《系辞传》画出河图洛书，周敦颐改造了道教无极图而成太极图，邵雍通过对《易传》解读，推演出“先天之学”和“后天之学”。经过朱熹等人倡导和阐发，确立了图书之学在学术上合法的地位。宋代的图书之学，是以清新直观、内涵数理的图式复活汉代象数易学的一种方式，也是立足于象数探索易学源头和解释文本意义所做的新的尝试。宋代图书之学蕴含深刻的哲学思维，富有现代哲学的意味。宋代易学家为了追溯易学源头、解读易学文本，以《易传》为据，通过符号图式的推演与转换，形成了一套完整的、有一定秩序、与“外在世界”高度相似的符号系统。图书之学作为符号学，其意义“再现”了客观世界形成、存在与发展变化，是宋人的思考与探讨自然哲学一种新的形式。

关键词：河图 洛书 太极图 先天图 后天图 符号学

一、图书之学兴起经学语境

宋初统治者为了高扬和强化皇权意识、重建大一统的王权和巩固新建立的社会秩序，彰显新建立王朝的合法性与合理性，通过实行一系列举措，大力提倡经术，发挥儒家事功之用。如宋初统治者重新调整官制，高度重视文臣治国的方略，有意削弱武官实力，旨在突显文治在管理国家的地位，尽快消除宋以前崇尚武力造成王权削弱和朝代频繁交替的阴

¹ 本文为国家社科基金重大课题阶段性成果（17ZDA0211），泰山学者工程专项资金资助。

影，摆脱唐末和五代“三纲不立”、礼崩乐坏而使社会上下无序的负面影响。而经过历代解释和阐发形成渊源流长的经学，以其丰富的礼乐文化和伦理纲常思想及明道崇实的经世意识，再次成为当时统治者和士人在探寻治国与文化系统关系过程中所关注的对象，充当了北宋初期崇尚以文治国的主要角色。为了抬高经学在官学中的地位，极大限度发挥儒家治世的作用，北宋统治者身体力行，尊孔崇经，积极推动儒学研究。如宋太祖三謁文庙祭孔，并撰有《先圣亚圣传》，下令增修国子监学舍，画先圣十哲像、七十二贤及先儒二十一像于东西廓之板壁，选儒臣“分治大藩”；宋真宗下诏访孔子嫡孙，亲临曲阜，追封孔子为玄圣文宣王。设置官员、讲解儒家经典，则是北宋帝王尊崇儒学又一举措。如太宗、真宗多次重用擢拔邢昺（932—1010年）为代表经学家，命其校订经学典籍，著书立说，为帝王讲授经学。与之相关，统治者筑建图书馆阁，设官总理，搜访补辑，汇集天下失散经学图书，编订书目，汇集成册。其经学数量之大，令人赞叹。按照宋史《艺文志》记载，北宋初，经学藏书仅有万余卷。历太祖、太宗、真宗三朝，三千三百二十七部，三万九千一百四十二卷。至宋末经学藏书书达到九千八百十九部，十一万九千九百七十二卷。²不仅如此，北宋统治者本着儒家“学而优则仕”精神选拔人才，积极改革诗赋、贴经、墨义的取士的科举制，以“更通经旨”为要，彰显儒家经学在科举制度中的地位。在统治者倡导下，宋代以儒家经学施政，蔚然成风。“宋有天下，先后三百余年，考其治化之污隆，风气之离合，虽不足以似伦三代，然其时君汲汲于艺道，辅治之臣莫不以经术为先务，学士搢绅先生，谈道德性命之学，不绝于口，岂不彬彬乎进于周之文哉。”（《宋史·艺文志》）同时，宋代官学和私人书院兴盛，尤其以私学讲学为目的的书院出现，冲破了官学的束缚，以活跃的、自由的学术风气，迅速推进宋代儒学传播和鲜活学术品格的形成。

然而，宋初统治者这些以文治国、遵崇儒学的举措，本质上是延用了汉唐经学。“经学自唐以至宋初，已陵夷衰微矣。然笃守古义，无取新奇，各承师传，不凭胸臆，犹汉、唐之遗也。”³汉唐以来的以训诂为方法、笺注为主要形式的经学，具有承师传、守古义、排异端等特点，对于正统的儒学经典整理与传播及思想系统的传承，具有重要意义，但是却窒息了自身学术扩张和繁荣发展。尤其面对急剧变化的社会和日益兴盛的佛学、道学，无法强有力反击佛学和道学的侵蚀与冲击，更无法真正从理论高度担当新建立的北宋王朝至高无上的具有统摄意义管理角色，故儒学复兴和儒学重建，再次成为当时历史发展的必然选择。北宋经学家和思想家大胆地秉承了唐末以来经学的“疑古惑经”之风，通过全面检讨和反思汉唐经学，经历了疑经改经到以己意注经之学风之变的过程，形成一种由“发明经旨”、“明体达用”转变为心性道德、体贴天理为主要内容的全新的儒学。新儒学之新在于“对先秦之庞杂集团、齐头并列，并无一确定之传法统系，而确定出一个统系，藉

2 元脱脱等《宋史》卷二百二，第5032—5034页。中华书局2014年。

3 清皮锡瑞《经学历史》第237页 中国台湾译文印书馆2004年。

以决定儒家生命智慧之基本方向，因而为新。”⁴ 因为这种新儒学，由宋初发明经义发展到后来专门研究心性道德，故又称为理学。而《宋史》称这种上承孔孟之遗言，整合魏晋汉唐之经典“焕然而大明、秩然而各得其所”之儒学，为“道学”。

以恢复儒家道统为总宗旨的理学，发端于唐代韩愈。韩愈“排释老，而反之儒，昌言师道，确立道统，则皆宋儒之所滥觞也。”⁵ 宋初胡瑗、孙复、石介三先生“始以师道明正学”，开理学之先河。经周敦颐，张载、邵雍、程颢程颐兄弟等人著述立说，理学开始形成。周敦颐是宋代理学的鼻祖，“至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学。作《太极图说》、《通书》，推明阴阳五行之理，命于天而性于人者，了如指掌。张载作《西铭》，又极言‘理一分殊’之情，然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。仁宗明道初年，程颢及弟颐寔生，及长，受业周氏，已乃扩大其所闻，表章《大学》、《中庸》二篇，与《语》、《孟》并行，于是上自帝王传心之奥，下至初学入德之门，融会贯通，无复余蕴。”⁶ 从经学史看，从汉唐经学转入宋代经学，被清儒皮锡瑞称为“经学变古时代”。所谓“变古时代”，是改变汉唐之风，返回先秦之古。就治学方法而言的，汉人治经，崇尚文本，守师说，重训诂，释辞意。宋人看来，汉唐以此解经“鲜复关于道，甚者害道”，故治经一反汉唐训诂义疏传统，疑经改经，尊四书，明道统，阐义理，标举新奇，达到通经之目的。如王应麟所言：“自汉儒至于庆历间，谈经者守训诂而不凿，《七经小传》出而稍尚新奇矣。至《三经义》行，视汉儒之学若土梗。”⁷ 此是说，自宋庆历始经学一大变，刘敞作《七经小传》，王安石作《三经义》，程颐作《易传》、东坡作《书传》等各立新学，学风转向。宋初虽然诸位学者标新立异，学风大变，提倡新学，言义理之学，但不是理学。自程氏始，以理或天理作为思想最核心的概念，经学开始理学化，即经学理学合而为一。⁸ 宋易形成与发展，与儒学复兴和道教的兴盛是分不开的。

二、宋代图书之学形成

作为经学重要组成本分，宋代易学也是一个“变古”创新时期。易学家与其它经学家一起，在新的历史背景下，以恢复儒家道统为宗旨，凭借新的话语系统，通过对包括《周易》在内的儒家经典进行整理、注释、阐发和对佛道两派思想的批判和吸收，建立了以别于汉唐经学、以探讨“心性”为核心的、融儒道释为一体、高度哲理化的理论形态的“宋易”。从而否定了两汉易学和晋周易学。他们以易学为框架，融合先秦儒家经典，运用“穷

4 牟宗三《心体与性体》，上海古籍出版社，1997年，第12页。

5 钱穆《中国近三百年学术史》，九州出版社，2011年，第1—2页。

6 《道学一》，《宋史》卷四二七，第12709—12710页。中华书局2014年。

7 王应麟《困学纪闻》卷八《经说》，上海古籍出版社，2008年，第1094页。

8 姜广辉《中国经学思想史》第三卷（上），中国社会科学出版社，2010年，第15—21页。

理尽性以至于命”内在逻辑理路、建构起一套的贯通天人哲学新体系及“精义入神以致用”的经世之学，迎合了当时社会学术理论建构的需求。如余敦康先生所言：“宋代易学发展是和儒学复兴运动紧密联系在一起，这种儒学复兴运动的主要目的，一方面在于排斥佛老，承接道统，站在理论高度来论证儒家的仁义礼乐的文化理想，建立一个取代佛老特别佛教的新儒家哲学。另一方面，在于力图从这种哲学中引申出一套经世之学和心性之学，以配合当时改革事业，培养一批以天下为己任的人才。胡瑗对此做了很好的概括，称之为明体达用之学。因而‘明体达用’四个字可以看做是儒学复兴的纲领。当时具有不同倾向的思想家围绕明体达用进行探索，不约而同地都选择了《周易》作为主要经典依据，易学的繁荣就是由于这种具体的历史动因促成的。”⁹宋代之所以是一个“变古”易学创新时期，在于有其独特的特征。汉人治《易》，偏于天道，长于以训诂释义与象数证经，而宋人治《易》，颠覆了汉学易的学风，关注人事，精于义理。这就形成了经学史上汉学与宋学之别、易学史上汉易与宋易之分。

宋易形成与发展，与道教的兴盛是分不开的。道教作为以修真悟道、羽化登仙为目的的一种宗教，与入世的儒学、出世的佛学相比，对于大多留恋生命的人来说，更具有诱惑力。自道教产生起，历代的统治者，出于政治的需要和长生不老的追求，对道教采取了大肆扶植政策。宋代赵匡胤曾借助于道教的符命之说夺取了后周政权，称帝后不仅屡次召见道士，而且也常行幸北岳庙和太清观，下诏在京城修建隆观，在华山建西岳庙，赐紫衣与道人苏澄隐等。宋太宗即位后，与其兄相比，有过之而无不及。自995年始，他曾三次派遣使者前往华山宣诏陈抟进京，并赐号“希夷先生”。由于统治者的嗜好和扶植，道教在宋初盛行。而道教的理论则是以《周易》为基础建立起来的。自东汉魏伯阳的《周易参同契》到宋初陈抟等人撰写的《龙图》皆以《易》证道，以道发《易》。正是因为易学与道教有着这种特殊的关系，二者随着历史发展，时代的变迁，以各种方式相互吸收、相互促进，共同发展。因而宋初道教兴起，与道教相关的融修炼与易学为一体的图书之学也流行开来。

同时，宋代象数易学兴起，也是易学发展的需要。两汉易学家以象数为工具揭证易辞，应该说符合“观象系辞”之旨，但是，他们夸大了象数的作用，把象数易学置于登峰造极之地，从而远离了《周易》本义。魏晋王弼为纠其偏，以老庄注《易》尽扫象数，唐孔颖达撰《周易正义》取王弼注而为之疏，玄学易被定为官学，自此易学只崇尚玄理，象数之学浸微，易学走向另一偏。在这种情况下，易学发展迫切需要以新的形式复活象数易学，以修正两汉象数易学、补充玄学易之不足。图书之学正是适应了易学这一发展而产生。

宋代图书之学承传起自于陈抟，由陈抟几传而至周敦颐、邵雍和刘牧，图书之学始具规模，且很快发展开来。南宋初的朱震对此作了详细的描述：

陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉，

9 余敦康《汉宋易学解读》第135页，华夏出版社2006年

溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐，是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》《三两》等篇。或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之，更唱迭和，相为表里。（《汉上易传·汉上易传表》）

宋人王称在《东都事略》中也有类似的记载。这里朱震把陈抟视为象数易的创始人，从陈抟分化周敦颐以太极图为主要形式的象学、邵雍先天之数学，刘牧河洛之学，而且把二程的义理之学也视为源于陈抟太极图，虽然学界有人对此图书之学传承系统提出疑议，但朱震的记载图书之学传承系统基本可信。按照朱震说法，北宋易学，由道教发展而来，由象数到义理，然后象数义理并存，即形成了“或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之，更唱迭和，相为表里”局面。也就是说，北宋时期易学分象数与义理，如周敦颐太极图是“明其象”者，然后由象而言理；邵雍先后天之学是“论其数”者，刘牧河洛之学是谈象与数者；胡瑗、张载、程颐等是“传其辞”言其理者。这里所说的象数，已不是汉人的象数，而是宋人的河洛之学和先后天之学。当然，宋代易学除了与道教内在联系外，还另有思想渊源，即王弼等人的易学。宋初大部分易学家推崇王弼，如胡瑗、石介、李觏、苏轼易学等皆援王弼易学解《易》。

陈抟撰有《易龙图》和《正易心法注》等易学著作，但是皆逸失。目前只保留《龙图序》一文。从已有资料记载看，对于陈抟所传授的图书之学的真实情况不得而知，有待于深入考察。作为陈抟传人刘牧作《易数钩隐图》，结合《易传》“河出图洛出书”“天地之数”和汉人五行生成之数、九宫数等已有的数理，排列出新的易学图式——河图洛书，以河图洛书解释了八卦起源及大衍之数等易学问题。认为河图洛书是易学源头，伏羲据河图洛书画八卦及六十四卦。他的“河图”是指以黑白点符示“天地之数”一至九数而构成的图式，一至九自然数之合“唯四十五”为河图。此图本之于秦汉流行九宫数。《黄帝内经·灵枢经》《易纬》、《大戴礼记》等典籍中有关于“九宫说法”。如《易纬》：“太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。”¹⁰《大戴礼记·明堂》也指出法九宫的建筑横列数字：“《明堂·月令》：赤缀户也，白缀牖也。二九四，七五三，六一八。”¹¹即刘牧所说“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五为腹心，从横数皆十五”¹²。其“洛书”，是以黑白点符示“天地之数”一至十数而构成图书，一至十自然数之合“五十有五”为洛书，此图本之于汉代五行生成数结构图式，如郑玄《系辞》注：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无耦阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；

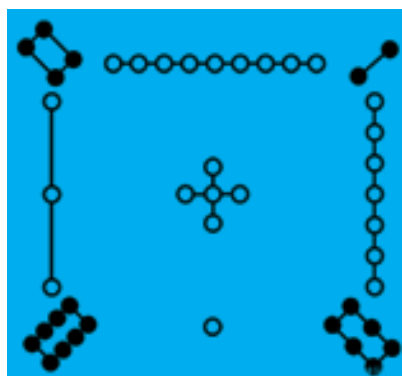
10 《易纬乾凿度》卷下，拙作《易纬导读》第94页，齐鲁书社2003年。

11 戴德《大戴礼记》，王聘珍《大戴礼记解诂》第150页，中华书局1998年。

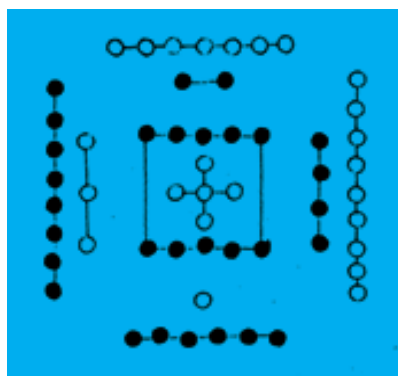
12 刘牧《易数钩隐图遗事九论》郭或《易数钩隐图导读》第107页，华龄出版社2019页。

地十成土于中，与天五并也。（《月令正义》）¹³扬雄也有此论。即古人所谓“图九书十”。刘牧河洛之学，是目前能见到最早的河洛图式（见下图）。

河图



洛书



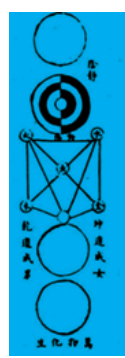
经朱熹蔡元定考订，则是以九数图为洛书，以十数图为河图，后世言河图洛书，皆以此为准。

周敦颐曾作“太极图”，并以《太极图说》对此图加以解说。周氏太极图，自无极而太极、阴阳未分为太极，太极之上加上“无极”，无极寂然不动，是“无阴无阳”。太极动生阳，静生阴，阴阳互根，由阴阳生五行，化万物。他以图式形式推演宇宙由简单到复杂的演化过程，建构了儒家的形上宇宙图。《太极图》渊源问题是易学家探讨的问题，南宋朱震等人主张周氏《太极图》源于道家，是改造了道家图式而成。潘兴嗣等人则主张《太极图》为周敦颐自作。后世学界争议比较大。¹⁴考《道藏》，道家无极图早于周敦颐太极图，道学是周氏学术渊源之一，故其太极图是改造了道学无极图而成（见下图）。¹⁵

道教无极图



周氏太极图



13 惠栋辑《郑氏周易》卷下，拙作《周易郑注导读》第225页，华龄出版社2019年。

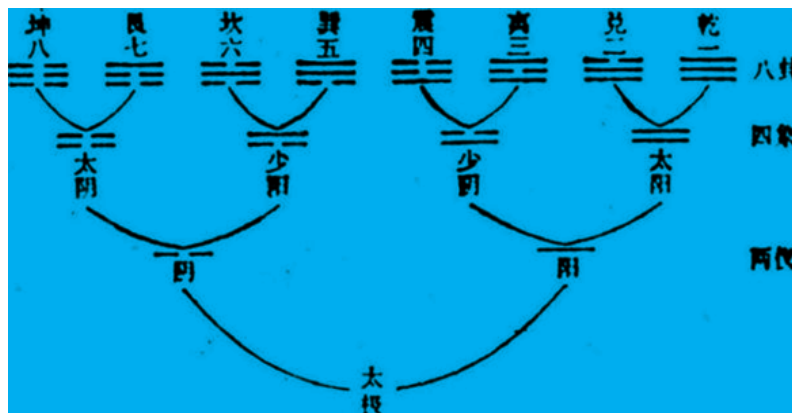
14 详见李申《易图考》之第一章《周氏太极图源流考》北京大学出版社2001年。

15 详见拙作《象数易学发展史》第二卷第190—196页，齐鲁书社1998年。

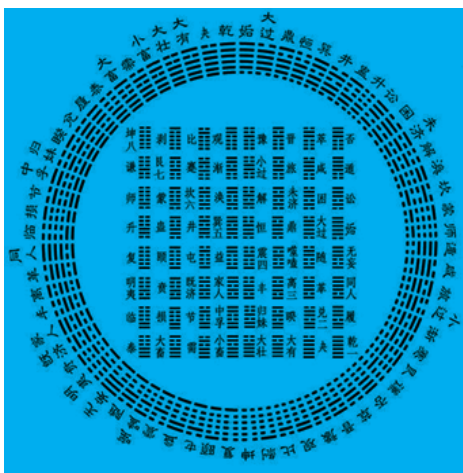
周氏太极图属易学中的象学，其《太极图说》，通过解释太极图，阐发出“立人极”人文思想。

邵雍通过《系辞传》“易有太极”一节解读，悟出“加一倍法”，即阴阳符号自下而上叠加，太极是 false，由太极分为阴 false 阳 false，为两仪，此为“太极生两仪”；两仪之上各生一阴一阳，为太阳、少阴、少阳、太阴，此为“两仪生四象”；四象之上各生一阴一阳，成三画之象，为乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤。此为四象生八卦，故形成“伏羲先天八卦次序图”，其次序数“乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八”，为先天八卦数（见下图）。以此法自下而上再叠加，由三画、四画、五画至六画，形成“伏羲先天六十四卦次序图”，即先天六十四卦次序为：乾、夬、大有、大壮、小畜、需、大畜、泰、履、兑、睽、归妹、中孚、节、损、临、同人，革、离、丰、家人、既济、贲、明夷、无妄、随、噬嗑、震、益、屯、颐、复、姤、大过、鼎、恒、巽、井、蛊、升、讼、困、未济、解、涣、坎、蒙、师，遁、咸、旅、小过、渐、蹇、艮、谦，否、萃、晋、豫、观、比、剥、坤。自乾一至复三十二卦左转（逆时），自姤三十三卦至坤六十四卦右转（顺时），首尾相接是伏羲六十四卦圆图。又以先天六十四卦次序，自乾卦至坤，依次分为八组，自下而上、由右而左横排，则为伏羲六十四卦方图（见下图）。邵氏从《说卦传》“天地定位”一节画出“伏羲八卦方位”，从“帝出乎震”一节推出“文王八卦方位”，其主旨是解决伏羲如何画八卦、六十四卦及其排列等易学史重大问题。进而提出了伏羲先天易为“心”，文王后天易为“迹”，以此建立了先天之学，但邵氏《皇极经世》书中未载先后天图，有人怀疑邵氏先后天图的存在。不过他明确说过，“图虽无文，吾终日言未离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。”（《观物外篇》）“先天学，心法也，故图皆自中起，万化万事生乎心也。”（同上）从其论述看，印证邵氏易学确有先后天图。邵雍用数计算和推衍，阐明了易学文本符号的形成，解释了大衍筮法，其对易学易学起源和易学文本形成的理解，成为一家之说。

伏羲先天八卦次序图



伏羲先天六十四卦次序图



北宋图书之学，深深影响了后世易学。刘牧河洛之学，盛于仁宗时，黄黎献作《略例隐诀》、吴秘作《通神》、程大昌作《易原》皆发明刘牧河洛思想。邵雍先天之学也传于后世，邵伯温撰《皇极系述》、《观物内外篇解》，郑夫撰《周易传》、王湜撰《易学》、张行成撰《皇极经世索隐》《易通变》《观物外篇衍义》等，皆传承和阐发其学，使其学显明于世。南宋朱震撰《周易卦图》载有周敦颐太极图，刘牧河洛之图，邵雍先后天之图等。朱熹坚信图书之学之学是易之本，故于《周易本义》卷首，列河图洛书、邵雍先后天图，又作《太极图说解》解说周敦颐的太极图，从而确立了图书之学在易学史上的合法地位。于是宋、元、明言《易》者，开卷多言太极图、河图洛书、先天图后天图，图书之学成为宋以后易学研究重要标志。

当然，图书之学，也遭到后世学者诟病。如宋李觏、宋咸、叶昌龄、陈希亮等多提出批评，如欧阳修作《易童子问》以河图洛书为“怪妄”，李觏作《删订易图序论》视刘牧河图洛书“穿凿以从诡异”、“考之破碎，鲜可信用”，故删去了刘牧重复五十二图。宋咸作《刘牧王弼辨》¹⁶、叶昌龄传《周易图义》、陈希亮撰《钩易图辨》证刘牧河洛学之失。尤其至清代，图书之学成为学者清算的对象。清儒从文本角度，否定宋代以来流行的图书之学真实性。

宋代图书之学是理学思想的表达形式，理学家依据易学经典解读，而作河洛图与先后天易图，并假借河洛、先后天之图式阐发了自己的思想。在此意义上说，图书之学是理学思想之根。它是以符号和图式的形式反映了宋代的理学思想体系，是理学思想符号化、图式化。虽然图书之学主要观点、论据和符号的推演及其论证过程存有种种不合理的因素，其解释未必符合易学文本意义，但是它是宋代易学家在新语境下力图改变汉唐笺注之学形式而重新寻找新的解易方式所作的努力，是以清新直观、内涵数理的图式复活汉代象数易

学的一种方式，也是立足于象数探索易学源头和解释文本意义所做的新的尝试，因而，图书之学开启了经学解释创新之先河。其价值在融合汉以来象数之学基础上，创建一种新的象数解易方法和一种内涵数理的宇宙图式，反映了宋人对于易学的一种独到理解和具有创新意义的易学观。正因为如此，它不仅以新形式复兴象数之学，更为重要的是纠正义理之学之不足，使从偏于义理易学向象数义理融合之易学过渡，推动了易学发展。

三、图书之学符号学意义

宋代易学独特之处，除了以儒理解《易》、彰显儒家之理外，更重要的是发明一套内涵数理的图书之学。对于图书之学哲学性，学界往往避而不谈。其实，宋代的图书之学，是在《周易》文本符号和汉代象数之学基础之上形成的，蕴含深刻的哲学思维，富有现代哲学的意味。

众所周知，由卦爻象和与之相关的文辞构成《周易》文本，模拟了自然世界而形成，即作者“观变阴阳而立卦”和“观象系辞”撰成《周易》文本。《周易》文本形式上是卜筮话语下具有普遍意义的符号系统，是圣人仰观俯察、近取远观诸物而成，故它与客观世界有某种联系、却不同现实客观世界。当用它来预测事物和解释事物时，才具有现实的意义。朱熹把《周易》符号系统视为抽象的“理”，或称为“空底物事”，如同一面镜子，可以照所有事物。¹⁷从现代学科看，逻辑学和数学不涉及具体客观事物，是研究事物普遍形式的科学，是一种符号学。以此观之，《周易》文本最基本元素是，是阴阳符号，由阴阳构成的三画之八卦是符号，八卦相重而成六十四卦是符号，依据卦爻符号而作文辞，表达符号意义，其本身也是语言符号。无论是阴阳符号和由阴阳符号构成八卦符号及六十四卦符号，皆具有普遍性、抽象性和多变性的特点，符合西方所谓的符号学特征。《周易》文本卦爻象作为抽象的符号，是中国早期的象形文字或图画，¹⁸即美国哲学家皮尔斯所说的“相似符”，“所有的原始文字都存在非逻辑类的像似符，也即表意文字”。¹⁹卦爻象符号象征意义更为突出。而在卜筮话语下，表达卦爻的符号意义的文辞，多是普遍和抽象意义的符号，即使偶有具体的事件，也是比喻而已。如朱熹所言“盖文王虽是有定象，有定辞，皆是虚说此个地头，合是如此处置，初不黏着物上。故一卦一爻。足以包无穷之事，不可只以一事指定说。他里面也有指一事说处，如‘利建侯’‘利用祭祀’之类。其他皆不是指一事说。此所以见易之为用，无所不该，无所不遍，但看人如何用之耳。”²⁰因此，

17 黎靖德《朱子语类》，中华书局2007年，第1647页。

18 汉代《易纬乾坤凿度》最早将八卦符号视为古文字。见拙作《易纬导读》第118—119页，齐鲁书社2003年。

19 皮尔斯《皮尔斯：论符号》第54页，四川大学出版社2014年。

20 黎靖德《朱子语类》，中华书局2007年，第1647页。

“从《周易》的主体看，大部分卦画主要具有象征性符号的性质，是设卦者的约定”。²¹ 因为《周易》文本整齐的卦爻符号和语言系统，是对客观事物的模拟和抽象，象征客观事物，其本身不是现实事物，是中国古代一种形式“逻辑学”，即符号学；大衍筮法所用的“神物”——蓍草和行蓍过程中运用蓍草计算所作的记号、数字及由数字转换阴阳，是符号，运用蓍草运算是数学，这个蓍数推演的过程是符号逻辑推演。冯友兰先生较早用逻辑学解释了《周易》卦爻符号：“象，就是客观世界的形象，但是这个摹拟和形象并不是如照像那样照下来，如画像那样画下来。它是一种符号，以符号表示事物的‘道或‘理’。六十卦和三百八十四爻都是这样的符号。他们是逻辑中所谓的变项，一变项，可以代入一类或许多类事物，不论甚么类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一变项。”²² 晚年则提出“周易是宇宙代数学”。汉代易学家依据当时的天文、历法、数学，重构易学象数体系，以独特的符号形式表达对象的意义，再现“客观世界”，如孟喜卦气说、京房八宫说、郑玄爻辰说、荀爽升降说、虞翻月体纳甲与卦变说等，其符号系统均与外在的客观世界具有一定“相似性”，是西方符号学中的“相似符”。这种象数符号体系被牟宗三称为“大宇宙图像”或“大宇宙公式”，是汉代特有的“自然哲学”。²³ 方东美视《周易》六十四卦为逻辑学“演绎系统”和“归纳系统”，并深入探讨了京房、荀爽、虞翻等人汉易逻辑系统问题。²⁴

然而，《周易》文本符号系统，其指代意义、象征意义更浓厚一些；汉代的易学符号学主要通过注经展现出来的，虽然这些符号化繁为简，再现自然界复杂变化，与外在的客观世界一定的“相似性”，却仅仅停留在理论论述的层面上，还未以直观的图像的形式呈现。宋代的图书之学，整合了《周易》文本与汉代象数符号学的要素（如天地之数、太极、八卦、五行数、九宫数等），以更为直接的、可观的图式展示其符号体系。这个符号体系具有解释的功能，可以解释或翻译成另外一种符号，此为西方学者所谓符号的“解释项”，即它可以解释文本语言符号的意义，如郑吉雄教授所言：“图象的思维则不同，它是非文字的、直观的、可以更容易地超越文本的文字内容的。因此，图象作为一种诠释方法，更宜于演绎发挥，更容易从文本‘原义’中飞耀出来，跳脱到另外一个意义层次。”²⁵ 其实，它不仅是一种解《易》方法，也是独立于文本之外、自称系统、直接表达和感知世界的符号。“图书易学是极为特殊的一套易学研究系统：一则秉承《周易》卦象的符号化体系，作为思想性的延伸，将抽象的概念化思想，予以具象化。另一则是东方思维和生命哲学的

21 黄华新陈宗明主编《符号学道论》第284页，东方出版中心2016年

22 冯友兰《中国哲学史新编》上，第647—648页，人民出版社1998年。

23 牟宗三《周易自然哲学与道德涵义》第52—55页。文津出版社1988年。

24 方东美《易之逻辑问题》《生生之德：哲学论文集》第1—22页，中华书局2013年。

25 郑吉雄《易图象与易诠释》第197页，中国台湾喜马拉雅基金会2002年。

探求，将宇宙万象生命，藉由形式化的图象，使其简单完整的呈现，显现周延的思维模式。”²⁶宋代易学家为了追溯易学源头、解读易学文本，以《易传》为据，通过符号图式的推演与转换，形成了一套完整的、有一定秩序、自成体系的、与“外在世界”高度相似的符号系统。作为以形式为研究对象的符号学是哲学，因为“哲学是有关显现事物的形式科学（即皮尔斯称作现象学），它研究的是应然的状况（即皮尔斯所谓的规范科学）”。²⁷而图书之学作为图画式的符号学，其意义直观地“再现”了客观世界形成、存在与发展变化，是宋人的思考与探讨自然哲学一种新的思维形式。如周敦颐太极图，反映了从虚无的无极，到内涵阴阳的太极、阴阳动静变化，生生不息，化生五行乃至活生生的具有两类不同性质万物的过程，既有无声无息的无极之本体，又有体现无极本性的具体的可见的万物及其演化过程，是内涵生机勃勃的、充满活力的宇宙图式。刘牧的河洛图，是以十自然数和阴阳黑白点为基石，描绘出阴阳未分、无数无象的太极，是为宇宙之本的太极图式。由内涵十个自然数的太极，据“天左旋、地右动”特点，以一、三为天，二、四为地，以示“太极一气，天地未分之前，元气混而为一，一气所判是两仪”。此为太极生两仪图。以天一居下，地二居上，天三居右，地四居左，天五居中，生成六、七、八、九四象图。此为两仪四象图。由四象六、七、八、九依次分出三、六、四、五数，分居西北、西南、东南、东北四方。四方和四隅为八卦，是为四象生八卦图。刘牧十个自然数排列推出八卦符号，虽有些牵强，却以内涵数理的图式形式表达了宇宙演化过程和宇宙形成后所展现的时空一体大化流行的变化图式。他由太极生八卦过程，推演出“洛书”、“河图”。河图洛书表达是宇宙有序的结构图式。邵雍先天图和后天图，是以数分裂增值而成，由是一而二、而四、而八、而十六、而三十二，而六十四。随着数的加一倍，形成所谓的伏羲八卦和伏羲六十四卦图，故伏羲八卦图和六十卦图，是宇宙生成符号图，而伏羲六十四卦圆体与方图是天地自然“真实”写照。如伏羲六十四卦方圆图，“圆于外者为阳，方于中者为阴，圆者动而为天，方者静而为地者”（朱熹语）。²⁸伏羲六十四卦圆图，左为三十二卦为阳，右三十二卦为阴，中间虚空为太极，乾姤之间，阴将至而未至，为“月窟”，坤复之间，阳将至而未至，为“天根”。阴阳转换，循环往复，即邵雍所说“天根月窟閒往来”。又如伏羲先天八卦方位图，是阴阳对待宇宙符号图式；文王后天图是阴阳流行符号图式，先天图和后天图再现了宇宙对阴阳对待、流行普遍原则。邵氏以先后天图诠释了宇宙生成是和谐的、律动的、有序的渐进过程及宇宙形成后时空流转、对待流行、生生不息、充满活力景象。

26 赵中伟《易经图书大观》洪叶文化事业有限公司1999年。

27 李斯特《皮尔斯符号学导论》，《皮尔斯：论符号》大学出版社2019年，第146页，

28 朱熹《周易本义》之《卷首》，文渊阁四库全书本。

附：英文题目摘要关键词等

The Formation of Hetu and Luoshu Study in the Northern Song Dynasty and Its Semiotic Significance

LIN Zhongjun

(Professor of Center for Zhouyi&Ancient Chinese Philosophy, Shandong University)

Abstract: Under the new historical background, with the purpose of restoring Confucian orthodoxy, Yi scholars in the Northern Song dynasty, by virtue of the new discourse system, annotated and expounded Confucian classics including Zhouyi, and criticized and absorbed the thoughts of Buddhism and Taoism. They formed a highly philosophical and theoretical form of “Song Yi” (Yi studies in the Song dynasty) with the core of “mind and nature” and the integration of Confucianism, Taoism and Buddhism. As for the image-numerology of Yi studies, Wang Bi abandoned the image-numerology of the Han dynasty, which led to the decline of it. As a new form of image-numerology, the study of Hetu and Luoshu appeared with the adaption of this development. The study of Hetu and Luoshu in the Song dynasty started from Chen Tuan, and passed from Chen Tuan to Zhou Dunyi, Shao Yong and Liu Mu. The study of Hetu and Luoshu began to emerge and became an important feature of Yi-ology in the Song dynasty. Liu Mu drew Hetu and Luoshu according to Xi Ci, Zhou Dunyi transformed the Wuji image of Taoism into Taiji image, and Shao Yong promoted the studies of Xiantian and Houtian through the interpretation of Yi Zhuan. After Zhu Xi's advocacy and elucidation, the reasonable academic status of Hetu and Luoshu has been established. The study of Hetu and Luoshu in the Song dynasty was a way to revive the image-numerology of Yi-ology in Han dynasty with a fresh, intuitive and connotative mathematical schema. It was also a new attempt to explore the source of Yi-ology and explain the meaning of the text based on image-numerology. The study of Hetu and Luoshu in the Song dynasty contains profound philosophical thinking and is full of modern philosophical significance. In order to trace the origin of Yi-ology and interpret the texts of Yi-ology, the Yi scholars in the Song dynasty formed a complete, orderly and highly similar symbol system with the “external

world” through the deduction and transformation of symbol schema based on Yi Zhuan. As semiotics, the significance of Hetu and Luoshu study “reappeared” the formation, existence and development of the objective world, which was a new form of thinking and exploring natural philosophy by people in the Song dynasty.

Key words:Hetu, Luoshu, Taiji image, Xiantian image, Houtian image, semiotics

新冠疫情背景下的美国反智主义及其根源探析

刘昌明 赵敏

山东大学政治学与公共管理学院

摘要：

新冠肺炎疫情期间，美国和西方出现了明显的反智主义现象。反智主义的内涵因智性概念的复杂多维而分为两大类，并因不同维度的组合表现为多种具体的形式。美国反智主义的思想渊源为英美哲学中的经验主义和实用主义，体现了西方文明感性冲动的特性，并与美国早期社会发展有深刻的历史联系。当代美国反智主义多种形态交织，是新科技革命推动下的新经济发展模式及其导致的以美国梦破碎为特征的社会变迁的必然结果；深受以个人主义、自由主义为基本特征的新部落主义政治文化的影响。反智主义还对美国的政治发展造成负面作用，反映了西方政治模式的局限性。

关键词：反智主义；经验主义；实用主义；反知识精英

从新冠肺炎疫情爆发至今，西方国家普遍存在抗疫治理失效的情形。在可能导致疫情防控失效的原因当中，反智主义十分突出。西方国家普遍存在着许多表面上看起来反智的主张和行为。所谓反智，循字面理解，即反对科学知识和知识分子。以美国为例，政府领导人对新冠病毒的认识存在主观性、抗疫工作组织不积极；很多民众无视或者贬低医学专业人士就疫情防治给出的科学建议和意见，如反对施打疫苗、反对戴口罩、反对封城抗疫等。这导致美国成为全世界新冠疫情肆虐最为严重的国家，至今无法遏制疫情肆虐。同时，另一个令人费解的现象是，美国民众非但没有将抗疫失效归咎于政府或政府领导人，反倒是接连以示威抗等反对政府和专家采取的防疫措施。而且，美国的政治、经济和社会生活除了疫情防控措施造成的“不便”之外，基本上还比较正常地运行。试想同样的情况，如果发生在中国或者其它东亚国家，其结果绝然不会如此。这不得不令我们反思其中蕴含的深层原因：为什么美国政府和民众对待如此重大的疾病采取的态度和中国如此不同？为什么民众反感科研人员和社会精英提倡的防疫措施？为什么如此严重的防疫不力并未造成美国民众对政府和政治领导人的强烈批评和反对？这背后有怎样的哲学理念、文化因素在起作用？另外，美国政治人物的反智主义言行又有怎样的动机、对美国的政治有什么影响？本文从反智主义产生的历史渊源入手，分析其本质内涵、产生的文化背景和现实因素，并

结合美国当代政治阐述其动因和影响。

一、智性、反智性及其产生的文化根源

（一）智性和反智性

反智主义 (anti-intellectualism) 的内涵很难用简单的语言表述, 主要因为其反面“智性 (或智识、理智)” (intellect) 本身的复杂多重性。对于什么是“智性”, 霍夫施塔特给“智性”做了一个外延式的定义: “一种批判性的、创造性的和沉思的思维, 具有审视、思考、怀疑、理论化、批判、想象的能力”。¹ 作为最早对美国生活中的反智主义进行研究的历史学家和文化学者, 霍氏的定义得到普遍的认同。根据霍氏的定义和学界对智性的普遍认识, 本文把智性的概念分为狭义和广义两种。

狭义的智性是指人认识世界的一种抽象思维认识的能力或抽象思维认识的结果。所谓“抽象思维认识能力”, 即理性思维认识能力和认识方式, 是相较于感性思维认识能力和认识方式更为深邃的认识形式。所谓“抽象思维认识的结果”是指理性思维认识世界所产生的、与感性思维认识世界一样可以产生的体验和结果, 即科学 (性)、知识 (性)。从认识论的角度来看, 理性认识是相对于感性认识的一种思维方式。感性认识强调经验直观, 侧重归纳推理。要获得感性认识, 须直接接触客观事物。而理性认识是在感性认识的基础上再进一步地通过理智和演绎推理获得认识结果。二者在认识论领域同属理性主义的范畴, 只是方法论上有所区别。所以, “智性”属于理性主义认识论, 与感性主义经验论相对立。

广义的智性包括狭义的智性含义和具有狭义智性的人, 或者一般指知识分子和知识精英。知识分子和知识精英的共同点是以感性或理性等方式认识世界而具有超越一般民众的知识的群体。知识精英属于知识分子的一部分, 是知识分子群体中更为优秀的部分; 二者的区别在于知识精英不但在掌握科学、知识的程度上较一般的知识分子更优, 而且掌握着知识定义权、话语权, 甚至因拥有一定的社会影响力而具有政治权力、经济权力, 从这个意义上, 知识精英又属于整个社会中精英集团的一部分。

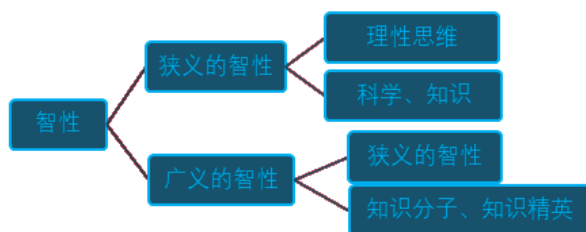


图1 智性的分类

1 Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, Alfred A. Knopf, Inc. 1963. P. 25.

因此,反智主义作为一种存在于文化或思想体系中一种人的意识,也就包含着对“智性”本身和掌握智性的“人”的两种态度:一是对“智性”本身的怀疑或反对,包括反理性认识方式和反理性认识结果,即反理性和反科学、反知识;二是对掌握智性的“人”的质疑和反对,即反知识分子、反知识精英。这两类四型的反智形式,有时单独以一种形态出现,有时以多种形态交叉、结合出现。

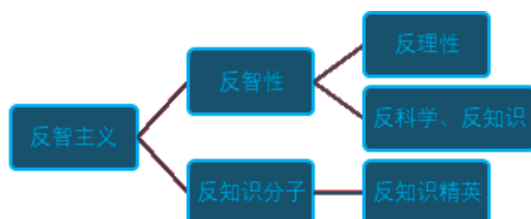


图2 反智主义的分类

(二) 智性和反智性产生的文化根源

追求智性是人类普遍具有的一种属性,也是人类社会不断进步的根本原因。而同时,反智性也是人类的一种特征,不同文明属性的社会形态下都存在着反智史。华人学者余英时曾有针对中国社会政治文化中的反智现象的论述,是汉学界最早系统阐述反智论的学者。²然而,智性与反智性在西方文明中和社会条件下却发展地尤为极端。人类进入文明社会以后,人的个性发展不可避免地受到来自社会的道德、伦理规范的压抑和束缚,将最初支配人自然感性行为的原始驱动力压抑到意识的底层,从而形成一种暂且屈服于理性而又时时准备犯上作乱的潜在的心理能量。此即德国哲学家席勒认为的人身上存在两种相反的冲动,即“感性冲动”和“理性冲动”。³在西方民族心理结构中,这两种冲动的发展和对立相较于其他民族更为极端。一方面,西方文明中感性冲动“宣泄”到极致,在社会结构中产生了个人主义、自由主义思想体系和文化结构中体育、艺术等充分展现人类感性冲动的表现形式;另一方面,西方文明中理性冲动“升华”到极致,在社会结构中产生了严密的法制、契约体系和和文化结构中发达的自然科学、社会科学。⁴这一文化基因源自古希腊时代,一直延续在西方文明的血液中。直到19世纪,德国哲学家尼采在《悲剧的诞生》中将这两种极端形式的文化以“日神”和“酒神”精神加以概括,指出日神精神即理性、智慧、严谨的科学精神;酒神酒神即感性、狂野、无节制的文艺精神。两种精神都是同一现实生活中分裂出来的对立的宗教情绪。是西方宗教精神异化的不同结果。在漫长

2 参见余英时:《反智论与中国政治传统——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流》,载《文化传统与文化重建》,生活·读书·新知三联出版社,2004年8月版第150页。

3 席勒:《美育书简》,中央编译出版社2014年版,第55-57页。

4 参见陈炎《日神与酒神》第一章,山东友谊出版社2002年版和《多维视野中的儒家文化》第八章,山东教育出版社2013年版。

的历史长河中，理性的日神精神一直占有优势地位，但感性的酒神精神依然相伴而行。

美国文化继承了西方文明基因，其主要文化精神奠基于西方文明的近代阶段。宗教改革完成以后，欧洲文化因宗教改革的程度和方式不同，而形成了三种独特的文化性格：即德意志路德宗的自由精神、英格兰安立甘宗民族国家主义和加尔文宗资本主义精神。三种文化性格在美国文化中三者互相交织，形成美利坚民族心理结构，其文化特质包括自由主义、个人主义和经验主义。这些文化特质决定了美国后来社会发展的基本脉络

二、反智主义的概念及理论阐释

（一）反智性的反智主义

如前文所述，狭义的反智性包括反理性和反科学、反知识两种类型。本文认为，因“智性”所具有的理性性质与美国早期文化中普遍盛行的经验主义和中后期占社会主流的实用主义特征发生结构性的冲突，导致“反理性主义反智主义”的产生。从其产生之日起，就一直是美国社会生活层面所普遍存在的一种民族特性。同时，也因为“智性”本身所具有的科学性质与美国宗教文化传统中残留的、反科学的蒙昧主义特征所产生的冲突，而导致“反科学反智主义”的产生。这种社会特征只是美国社会生活中低概率、非主流、表层性的现象；但是在某些特殊条件下，会变现地非常突出。因此，从智性与理性的关系、智性与科学的关系这两个维度可以对反智主义的内涵、特征加以认识。

1、反理性主义反智主义

从哲学视角来看，经验主义和实用主义是美国反理性主义反智主义产生的思想根源。17、18世纪，英国盛行经验主义（empiricism）。当时的英美民族的（或盎格鲁-萨克逊民族）文化基因和思维特性是经验主义理性的，而不是欧陆流行的笛卡尔式理性主义的。受到当时自然科学研究方法的影响，以洛克、休谟和贝克莱三人为代表的经验主义在方法论上强调事实、经验、实践和逻辑归纳，不注重理性上的创造，即认为知识的起源着重在感觉的经验。⁵本质上，经验主义与理性主义分别组成生活中的“事实”和“原则”，都是不可缺少的。其根本的区别只限于方法论：前者强调个体感觉，重经验直观和实际效果；后者则强调整体理性，重逻辑思辨和批判思维。这也是美国社会理论区别于欧洲古典社会理论的根本特征。

经验主义随着英格兰移民进入北美而得以在早期美国文化中得到继承。因此，早期美国历史上的“理智主义”（intellectualism，或智性主义）就是“理性主义”（rationalism）的代名词，与“经验主义”（empiricism）相对立而存在。⁶正如托克维尔指出的，（早期）

5 汤用彤：《外国哲学（第4辑）》，商务印书馆1983版，第46-58页。

6 威廉·詹姆斯：《实用主义》，商务印书馆2018版，第8页。

美国人最不注重哲学，不研究甚至不认识笛卡尔（理性主义奠基人）；他们依靠个人的经验、自己的力量对现存的事实进行理性的分析。⁷当然，这并不是说，美国人只有靠经验不靠理性来进行生产和生活，而是说两者的哲学气质各有着重点而已。但是这种着重点的差异却是带有最尖刻性质的对立，⁸对美国社会主流思维习惯和美利坚民族特性产生深远影响。

从历史视角看，经验主义在早期美国能够盛行主要源于美利坚民族形成和发展的独特历史环境。在早期移民艰苦的开拓生活中，没有任何理论、惯例可以因循；也没有时间去探讨形而上学和脱离现实的学问。任何理论和知识都必须依靠辛勤的劳动实干才能转化为对自然的胜利。

在19世纪后期，经验主义演化、发展为实用主义；到20世纪成为美国主流思维方式。实用主义在哲学上就是经验主义的态度和方法，而且较之更为彻底。在实用主义看来，任何思想、观念、理论和学说都是“解答谜团的工具而不是答案”；从注重实践方面，它与功利主义一致，在拒斥形而上学的抽象方面，与实证主义一致。詹姆士指出，实用主义的这些方面都是反理智主义的倾向。⁹因此，理智主义（或智性主义）与当时美国的实践需要从根本上是不兼容的。这是美国社会反理性主义产生的最主要的根源。

另外，在美国早期文化生活的极度匮乏中，民众实现心灵的解脱、精神的慰藉需要宗教功能带来情感的“温暖”而不是“冰冷”的理性。¹⁰霍夫施塔特指出，“（当时）人们普遍认为理性思维是无激情和冷酷的”。因为美国早期的清教徒教会是由一批受过良好教育的、博学多识的神职人员组成的。他们的布道长于理性地解释圣经经典而显得枯燥和教条，更为严重的是，这种布道方式完全无法激起群众的宗教热情、无法满足人们的“情感”需要。因此，人们对这些知识渊博的、充满“智性”的神父们心生失望和厌恶。只是在18世纪的宗教大觉醒之后，那些没有受过良好教育的福音派神职人员，通过不依赖于“人类理性”和《圣经》学术而激发清教徒个体性宗教体验的传教方式获得了成功。久而久之，就使那些“有理性”的传教形式失去了市场，生活中的“理性”也遭到了厌恶。¹¹可以说，这是反理性主义反智主义产生的直接根源。

需要指出的是，这种形式的反智主义并不必然地反科学、反知识。基于经验主义、实用主义的思维方式和基于理性主义的思维方式只是在获取知识的手段方面不同；两者都并不必然地反对科学、反对知识。因此，这种形式的反智性和反智主义，只是一种单纯的反理性思维而已。

7 托克维尔：《论美国的民主（下卷）》，董良果译，商务印书馆2015年版，第569-570。

8 威廉·詹姆士：《实用主义》，商务印书馆2018年版，第8页。

9 威廉·詹姆士：《实用主义》，商务印书馆2018年版，第32页。

10 Daniel Rigney, Three Kinds of Anti-Intellectualism: Rethinking Hofstadter, *Sociological Inquiry*, 1991, 61 (4): 434-451.

11 Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life*, Alfred A. Knopf, Inc. 1963. P55-161.

2、既反理性、又反科学的反智主义

追根溯源，反智性和反理性是西方世界长达千年的中世纪神学时代残留的一种蒙昧思维。欧洲的中世纪是一个对基督和教会无比忠诚的无理性时代。它排除了哲学和科学发展的可能性，使理性也无任何立足之地。虽然经由文艺复兴和启蒙运动，神学蒙昧已经让位于现代化的知识体系，但其毕竟延续了千年之久，其与理性不兼容的性质至今仍留有残渣余孽。19世纪末，随着现代科学的发展，传统那种轻学术、反理性的宗教形式一度遭遇了现代性危机而发展式微。但自20世纪六、七十年代以来，伴随着现代性的一些问题不断产生和后现代性思潮的兴起，基督教中的反科学、反进步因素再次沉渣泛起。如保守派别基要主义派(fundamentalists, 也称基督教原教旨主义)，极端抗拒长期以来与科学、理性、智性相联系的现代化和世俗化趋势。¹²

(二) 反知识分子、知识精英的反智主义

反智主义的另一种态度则是对知识分子和知识精英的质疑和反对，即“反知识分子”性质的反智主义(anti-intellectuals)。这种反智主义以知识分子和知识精英为主要反对对象，而并不必然地反对“智性”。即使表面上有反“智性”的因素，但其实质却是反知识分子、知识精英垄断知识定义、价值定义的权力，以及由此令人艳羡而不可企及带来的财富和社会地位。反对知识分子、知识精英在美国主要有两个方面的历史渊源。

基于自由、平等观念的反知识分子型反智主义

美国社会中的主流价值观都可以追溯到早期的清教文化传统。清教主义(Puritanism)，起源于英国新教运动，主张因信称义，“人人皆祭司，人人有召唤”，认为每个个体可以直接与上帝交流，反对教会势力控制下的繁文缛节、形式主义；骨子里反对宗教权威和宗教教条。清教徒在北美成立公理制教会团体(congregationalism)，取消主教、副主教、教阶组织等诸多等级制度。在信教权力平等的条件下，人们“不会轻易相信(有)神的使者和突然冒出来的先知”。¹³清教徒人数众多，且受教育程度高，具有很强的宗教凝聚力，逐渐成为美国主流文化族群，即WASP(White Anglo-Saxon Protestant, 美国东北部新英格兰地区笃信新教、具有英格兰血统的白人)，清教主义也逐渐成为北美文化的主流。他们在社会治理方面以契约方式培养社会成员独立人格意识、共享平等权利。逐渐靠着冒险精神和辛勤劳动创造了新家园的移民们更加坚信上帝面前“人人平等”、更加重视宗教信仰上的个人体验，更加相信个人的智慧和力量，而愈加怀疑和反对各种权威与教条。作为西方平等观念的源头之一，清教主义为美国个人主义提供了重要的思想源泉。¹⁴

12 苏珊·雅各比：《反智时代——谎言中的美国文化》，曹聿非译，新星出版社2018年版，序第ix页。

13 托克维尔：《论美国的民主（全两卷）》，董良果译，商务印书馆，1988年12月第1版，第526页。

14 赵文学：《论清教主义对美国主流文化价值观的影响》，载《东北大学学报(社会科学版)》2008年03期，第259-262+268页。

2、基于机会均等意识的反知识精英反智主义

17、18世纪的启蒙运动也给美国带来了“天赋人权、生而平等”的启蒙思想，更加强化了美国生活中的平等思想，塑造了最具有美国特色的“机会均等”意识。机会均等意识包括两个方面：一是从主观方面强调个人的内在价值平等，认为每个人都可以凭借个人的奋斗去实现梦想。这是美国精神中极为重要的积极成分。二是强调从客观上必须清除通向成功道路上的人为障碍、必须制止对各种机会人为的垄断和特权现象，使个体内在价值的实现有一个公平合理的外部环境。¹⁵ 即任何人都无权垄断他人通往梦想的路径，不能剥夺他人实现成功的机会。因此，从掌握宗教权威的神甫垄断宗教经典解释权以控制他人自由信仰的权利，再到近现代知识精英掌握解读宇宙、自然、社会、人生的科学成果以左右普通民众对世界的认知，都被视为对平等权利的破坏。就如不相信有神的使者和先知一样，“在民主的时代，由于人人都相同，（在公共知识上）谁也不必信赖他人”。¹⁶ 即使掌握政治权力发挥国家治理功能的政府也时时处在严密的监督和制衡之下，决不能干涉、阻挡和破坏个人实现成功的自由。人们坚信每个人都机会均等地享有认识世界、改造世界的权利，不需要他人来指手画脚。

因此，反知识分子、知识精英的反智主义表面上也往往表现为反科学、反知识，但实质上反对的是破坏平等认识世界权利、垄断建构科学和知识、并以此获得财富、权力利益的精英群体，以及精英们建构知识、定义价值的权力。

综合来看，反智主义的内涵是复杂多维的。在现实社会中，不同的维度或单独或交叉出现，呈现不同的排列组合；并分别混同其它与之相近的社会思潮互相裹挟而发生社会影响。因此，要想客观地认识美国社会、政治，就必须辨别反智主义的这种复杂性。

三、新冠疫情背景下美国反智主义的表现

（一）反理性主义的反智主义导致对新冠肺炎疫情的错误认知

在新冠肺炎疫情期间，数百万的美国民众反对视病毒为人类历史上极为严重的重大疾病；并群起反对政府的一些抗疫措施：反对戴口罩、反对封城、反对停工停产等。这些行为近乎是直接的“文盲”无知、甚至愚蠢。虽然看似反科学、反知识，但其实并不如此简单。难道数百万的美国公民连这点起码的受教育程度都没有吗？包括美国的总统、高官等政治人物在内，有的认为新冠疫情不如流感病毒严重、有的支持用奎宁、消毒水治疗新冠病毒等等，难道是他们群体失智吗？难道这仅仅是民粹主义政治所造成的居心叵测之举吗？

也许造成这些行为的原因是多样的，但本文认为美国人惯常采用经验主义思维方式而

15 罗敏：《论独立战争时期美国平等理论的两大基本思想》，载《政治学研究》1988年05期，第61-67页。

16 托克维尔，《论美国的民主（全两卷）》，董良果译，商务印书馆，1988年12月第1版，第526页。

非理性主义思维方式造成难以接受反常现象是重要原因。如前文所述，经验直观传统塑造了美国的民族特性重视个人感觉、体验，不轻信他人的思维习惯。这必然导致其对复杂社会现象难以进行深入的、理智的思考和理论性地认识，以至于“根本不愿意承认有他们不能理解的事物，很少相信反常的离奇事物。”¹⁷新冠肺炎疫情是美国建国二百多年来从未突然面对的最重大的、全国性的疾病，美国政府也从未实施过如此大规模封城、停工停产的现象。这些“反常的事物和社会现象”使美国民众很难在短时间内理解和接受，于是出现了各种不适应和反弹，形成了一种反理性主义思维性质的反智主义。

只有从这个角度解读美国民众的上述反智行为，才能理解和正确看待抗疫后期的变化：在长达近一年的科学宣传和反复教育启迪之下，绝大多数的美国民众经过理性反思，还是能够认清新冠疫情的特殊性和严重性；进而不再仅从感性经验出发来应对疫情，基本上能理解并接受科学的防疫办法和政府的防疫措施。真正毫无科学常识的反科学现象，如相信并注射消毒水抗疫只是极为个别的现象。

（二）基于平等观念的反知识分子特性导致对专业防疫意见的排斥

新冠疫情期间，美国民众和一些政治人物忽视、完全不理睬甚至敌视医学专家对病毒的科学认识、反对专家提出的科学防疫建议；对具有代表性的防疫专家、被戏称为美国钟南山的安东尼·福奇博士充满敌意。不但民众多次集会要求“炒掉福奇”，而且总统特朗普也辱骂其为“白痴”、“灾难”。特朗普的亲信班农甚至扬言将福奇斩首。为何美国民众对代表医学专业顶尖水平的专业人士抱持这样的态度？

根据前文的分类分析，这种类型的反智主义属于“基于自由、平等观念的反普通知识分子型反智主义”。作为专业医学人士，福奇等专家学者的医学建议包含了普通民众难以理解和短期内无法认识的专业科学内容。对于科学中那些偏重于“理论和抽象的内容，美国人特别突出地倾向于不去研究”。¹⁸但是，平等的社会身份以及民主的社会氛围，使美国人认为每个人的意见都同样重要。因此，他们就像反感早期学究式传教形式的神甫们一样反感福奇的“传教”。他们希望通俗易懂的常识，而是不晦涩难懂的专业之见。这不得不说是美国文化中一种巨大缺陷。民主国家所谓的“人人平等”其实只是每个人在政治上的平等和法律身份上的平等，而绝非各个方面的平等。许多人错误地解读这种平等的实质，把每个人对公共问题发表意见的“形式平等”等同于“内容平等”，忽视了专业性质的不同而产生的科学性与否的问题，从而造成民主制度下如作家阿西莫夫所说“我的无知和你的博学一样优秀”。将政治中的平等意识移植、扩散到社会文化生活各个领域的结果，就是导致普通人失去了对专业知识的敬畏，盲目依靠个人的主观认知行事；专家学者无力与民众互动，转而更专注自己的领域，于是加剧了两者之间的隔阂。

17 托克维尔，《论美国的民主（下卷）》，董良果译，商务印书馆2015年，第571页。

18 托克维尔，《论美国的民主（下卷）》，董良果译，商务印书馆2015年版，第613页。

一旦有专家出来强调专业性，某些民众就会认为是可憎的“精英主义”抬头，是明目张胆地利用资历来扼杀真正的民主。¹⁹并以非专业的意见去驳斥正确的专业意见，使正确的意见不敢大声表达，形成现代社会的“劣币驱逐良币”现象。还美其名曰“政治正确”。这种对知识分子和专业知识的错误态度，自然地造成对现代科学和理性精神的抗拒，成为一种反智主义形式。

（三）基于机会均等意识的反精英反智主义是民粹主义的表现形式

新冠肺炎疫情期间，比尔·盖茨出巨资支持研发疫苗却深陷阴谋论，被大量美国民众污蔑为居心不良。他们不但认为盖茨及其团队意图实施“人类清除计划”而制造病毒、通过研发疫苗用来赚钱；而且认为通过在疫苗中植入微芯片来监视人群。这种毫无事实根据的阴谋论听起来像天方夜谭，但却能经由网络力量和社交媒体得以广泛流传并获得支持。其实，在美国这样的民主样板和具有浓郁商业氛围并奉行实用主义原则的国家，人们从政治上和商业上设定思考问题的范式，认为知识精英以知识工具，要么为谋取政治利益，要么为谋取商业利益也不足为奇。而且反对注射疫苗在美国和西方世界本就有一股强大的反对思潮，也不是最近美国所独有的现象。²⁰表面上看，反疫苗运动反映了民众对政府和精英们的不信任，但其背后还有着深刻的社会原因，其本质是普通民众反对由知识精英们单独掌握定义知识、定义价值的权力，并进而由知识垄断而谋求特殊利益、获得巨额社会财富和影响力。从这个角度而言，这种反知识精英的反智主义实际上与民粹主义交织在一起，成为了反建制、反精英思潮的一部分。但它又等同于完全意义上的民粹主义，其中还掺杂着因人们对社会的极度不信任而产生的绝望。

上述三种反智主义现象是疫情期间主要的表现形式。此外还有一些反科学反智主义的个别案例，如许多人否认进化论、认为地球是平的。疫情期间，有美国牧师在电视节目里现场召唤“上帝之风”，令其摧毁新冠病毒、消灭大流行病。这些行为属于彻底的反科学、反理性形式的反智主义。

总的来看，基于西方文明基因和美国历史文化传统，我们对反智主义的产生和发展、现象和本质都有了深刻的理解。从而可以解释为什么在疫情大规模肆虐的情形下，大部分美国人仍然不但不责难美国政府对疫情的治理失效，甚至还反对政府的抗疫措施。崇尚自由、个体精神的美国和西方社会，从来都视政府为“必要的恶”，担心政府权力过大，干涉公民的自由。经验主义思维方式，认为防治疾病这类主要事关个人身体健康的事情，本属个人范畴。政府也好，专家也好，只是外部参考；一旦打破公域和私域界限，民众就会质疑和抵制。

19 托马斯·M尼克尔斯：《专家之死—反智主义的盛行及其影响》，中信出版社2019年第3版，第007页。

20 《“反疫苗运动”仍在欧洲蔓延》，人民日报海外网，2018年12月6日。

四、美国当代反智主义发展的现实原因

除了疫情期间产生的反智主义，当代美国社会生活中还有许多其他形式的反智主义表现。它们虽然基于美国的文化历史背景，但在新的时代条件下也有诸多新的现实原因。

（一）新科技革命加持下的新经济模式打破美国梦后的社会反映

当前，无论是垄断美国政治、经济和军事的超级结构“超大型军工结合体”，还是以个人智慧与商业冒险精神相结合产生的新经济、新财富形式，背后都是知识、科学和技术。科学技术的日益高端化带来的经济差距、科技差距造成美国自20世纪80年代以来，中产阶级内部分化快速拉大：代表最新科技革命的知识精英从中分离出来，形成新的社会阶层结构。在某种程度上，精英和非精英已经开始世袭。²¹这就导致精英的子女还是精英，平民的子女还是平民的知识群体固化现象。从社会进化论的角度而言，这也是一种无情而无奈的社会现实。

首先，近几十年来，人类社会相继进入第三次、第四次科技革命时代。美国率先进入高科技时、知识经济时和信息技术时代。这两次科技革命远比前两次革命要地复杂深邃得多。人文和社科领域的发展也愈加复杂精深。要想在美国这样的领先国家成为掌握高端、复杂技能的科学技术专家、专业技术人员极为困难。必须具备如宗教狂热般的执着与投入去参与知识的学习和生产。这对大多数普通人而言是难以实现的。

其次，美国的教育制度也影响着知识的获取和知识权力的分配，导致知识差异固化。满足大多数人教育需求的公立教育受到福利制度、民权思想和自由主义的影响，在政治正确的“道德绑架”下，普遍过于重视学生个性、兴趣和发展意愿，而淡化考试、竞争和基础知识，片面强调受教育机会平等、通识教育和毫无理论基础的创新，导致教育质量较差。而富裕阶层的子弟普遍能够获得严格、精细的私立教育的培养。在基础知识和创新能力方面都更具竞争力。²²如 WASP 成员从小被安排就读学费昂贵的私立贵族高中或寄宿学校，随后并接受常春藤联盟、斯坦福、普渡、杜克、伯克利等超级明星大学教育。两种教育体制下培养的社会成员产生巨大的差距，一方面造成成为真正的知识分子难度极大、成本极高，另一方面造成非知识分子群体对知识分子群体的敌视和反对。

知识的世袭和固化必然带来经济和财富的不均衡分配，造成当今美国社会高度两极分化全新的阶级结构。在消费资本、投资资本、技能资本和社会资本四种稀缺资源占用量不同的基础上，占用资源多的少数特权阶级占总人口的20%、占用资源少的新工人阶级占总人口的80%。²³换言之，对于数千万工薪阶层的美国人来说，传统的财富和成功之路已被

21 Amy Chua, *Tribal World*, *Foreign Affairs*, July/August 2018 Issue.

22 白彤东：《从美国通识教育反思中国大学教育改革》，载《高教探索》2010年第6期，第6-13页。

23 厄尔·怀松、罗伯特·佩卢奇、大卫·赖特：《新阶级社会：美国梦的终结？》（第四版），张海东等译，社会科学文献出版社2019年版，第30页。

切断。增长红利主要流向了富人和受过良好教育的阶层，经济不平等明显加剧。这一结构性的变化短时间内不会改变，因为童年鸿沟、基础学校教育鸿沟、高等教育鸿沟、就业鸿沟和婚姻鸿沟等把不同阶层的人圈在其中，流动不得，²⁴而政府并无力或无意去采取应对措施填平这些鸿沟。曾经那种依靠自己的拼搏和冒险精神、白手起家铸就一片事业从而实现中产阶级生活甚至是暴富的“美国梦”模式对底层美国民众来说，越来越无法复制。

在经济发展停滞、知识阶层固化、上升通道堵塞的情况下，中下层民众被迫走向了反财富精英、反政治精英、反知识精英的极端。就反知识精英而言，反其言论、行为只是表面，反其定义科学、定义价值的权力是本质。因为无能力系统的学习和思考问题，就只能消极对待知识学习和理性思考。从文化论而言，这与民粹主义反建制如出一辙的仇视成功者的“敌人”情结：“关键是要反对某事或某人，而且经常是发自内心地反对。”²⁵他们希望跳出知识精英建构的知识话语，重新建构一个话语体系进行“宣泄”；凡是精英倡导的他们偏不执行，凡是精英认为对的他们偏认为不对——处处反其道而行之。因此，反智主义是民粹主义反精英、反建制的一种特殊形式：反智主义倡导的政治是以全民社会参与代替少数精英决策、以大众政治模式取代精英政治模式、以平民主义更替权贵主义；²⁶并且反过来又增强了民粹主义的弊端、降低了民众获取知识的意愿，更加弱化了自身崛起和反抗的能力。

（二）美国社会新部落主义文化发展的必然结果

一旦社会阶层产生固化现象，身份认同便随之出现。新部落主义作为当代西方社会新兴的一种社会理念和现象，是促使反智主义成为思潮和运动的土壤之一。新部落主义（或称现代部落主义）假定：当代人类已发展成部落式的、而非大规模的社会；因此人类的社会关系将以“部落”形式来界定。从本质上看，新部落主义是当代社会的一种身份认同。当前美国社会身份政治的逻辑普遍是做减法而不是做加法，是将社会分割成更小、更自私的群体，而尚未创造出更广泛、更具整合性的认同。²⁷

曾经，美国在世界上的领先和胜利——实现工业化、现代化、赢得两次世界大战的胜利、在世界上几乎是全方位的首屈一指等等，不但增强了美国在世界上的信心，也增强了美国人对国内政治领导人、各界精英人物的好感和信心。那时，人们对“专家”敬若神明。然而，随着越战的失败、后现代思想解放运动的兴起，美国人觉得他们对政治和专家的信任错付

24 张小溪：《社会固化让“美国梦”难以实现》，载《中国社会科学报》2014年01月17日第550期。

25 王传兴：《美国民粹主义“敌人”情结根源及其对特朗普内外政策的影响》，载《美国问题研究》2017年02期，第64-78+216页。

26 许海云、贾秀涛：《冷战后欧美反智主义思想及其实践探源》，载《武汉科技大学学报（社会科学版）》，2020年04期，第390-399页。

27 Francis Fukuyama, *Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy*, *Foreign Affairs*, Sep./Oct./2018/, Vol. 97, No. 5

了，甚至被滥用了。²⁸近年来，包括金融高管、诺奖经济学家、社会学家等等各界精英们建议和制定的政策导致了杀伤力巨大的金融危机、不可逆高失业率、贫富差距拉大以及中产阶级收入下降等社会现实。这些治理失败打破了普通民众对专家和政治的信任，使得原本就奉行个人本位的美国人更趋保守，更加只相信自己。甚至是来自建制派、知识精英群体内部的一些人，也开始反思、变得不自信起来。

从组织行为学的角度看，个体出于经验主义、个体本位的自信和未经深刻理论思考而产生的错误信仰在当今信息社会条件下在互联网上迅速产生回响、形成社群，创造出一个跨越时空的群体认同。脸书上的“反5G群组”、欧美国家“反疫苗运动”社群、“地平说协会”和特朗普“推特治国”都能起到“简平快”的效果。在智能的“大数据推送”技术加持下，同质观念的人群与非同质观念人群隔离开来，形成了“狭隘主义”的“错误信念之岛”，造成“知识隔离效应”。因此，隔离越久、同质信息累积越多，“知识”和信念就越坚定。从弗洛伊德心理学角度看，这套反智主义的“知识和信念体系”与自我身份认同紧密相连，成为心理学意义上“自我”的一部分。²⁹于是导致达克效应：永远也不可能说服他们，“错的理直气壮”。³⁰堪称一种“酒神节式的放纵”。“反科学的”法国社会学家米歇尔·马费索利认为新部落现象反映了西方社会正在经历的重大变化，即社会已经从以理性为代表的现代性阶段开始向更为多元的后现代性阶段过渡。³¹从这个意义上说，反智主义是新部落主义的一种外在表现形式。这种基于自我意识而产生的新部落形态人类组织形式存在其发生发展的客观条件，具有一定的合理性。但是，在涉及疫情防控这种公共卫生事件和诸如气候治理等涉及公域性的全球治理、全社会治理需要的情况下，只从“自我”意识出发、只考虑部落群体的利益是远远不够的；而需要的是一种“超我”的意识和整体性思维。³²常识匮乏的民众不听专家的建议，拒绝基本的证据规则，也不愿学习怎样进行逻辑论证，甚至一些高级知识分子也带头诋毁智识、反抗不同领域的权威。其根本的错误是忽视了智识是在积累知识的基础上形成的理解力和判断力，这不是靠自我意志、自我意识能达到的。这样的部落主义则是消极的、反智的。这种类型的“部落”真的带有原始社会那种知识上愚昧、只靠自身有限经验来认识世界的“部落”文明时代。

28 托马斯·M·尼克尔斯：《专家之死—反智主义的盛行及其影响》，中信出版社2019年版，序第iv页。

29 “自我”强调个体对自己存在状态的认知，是个体对其社会角色进行自我评价的结果。在“我们”的经验中，觉察到自己的一切而区别于周围其他的物与其他的人，这就是自我、自我意识。

30 达克效应(Dunning Kruger Effect)，心理学学术语，是一种认知偏差现象。指的是能力欠缺的人在自己欠缺能力的基础上得出自己认为正确但其实错误的结论，并且无法正确认识到自身的不足，辨别错误行为。

31 许轶冰：《米歇尔·马费索利后现代性社会学方法论探微》，载《中南民族大学学报(人文社会科学版)》，2014年06期，第103-107页。

32 “超我”强调是个体在成长经历中已经内化为自身价值观念的种种社会文化信念，是人内化了的社会道德原则。这些社会文化与道德信念对个体的要求，往往以牺牲个人服从整体为主，甚至要求个体行为完全道德化。

五、反智主义对当代美国政治的影响

反智主义在美国选举政治中彻底沦为“无反省的工具主义”（unreflective instrumentalism），即促使政治人物对短期回报的偏好而不再考虑长期结果。³³ 政治人物要想在这种社会现实条件下争取选民、获得选举胜利，都必须迎合这种心理诉求并通过引导选民的舆论倾向而为自己服务。以特朗普为例，作为亿万富翁和巨商而在美国有家喻户晓的知名度，但是也历经多次破产危机，几度陷入绝境。他以房地产为主的经营领域，并不代表美国新经济发展的方向。因此，特朗普在美国经济和商业精英的圈子里并不是顶尖人物；在华盛顿建制派、权力精英和深层政府（deep state）里就更没有一席之地了，甚至“在某些傲慢的纽约理发师眼中不过是个‘大橙子’”。³⁴ 因此，特朗普在美国商界和政界上流社会中处于相对的中下层，其情形好比美国整体社会结构中的中下层白人蓝领阶级；二者有相同的心理结构。这就更便利了特朗普在选举中把自己建构成蓝领阶级喜欢的模式。在品味、鉴赏力和价值观方面，使得其许多选民更容易认同他：认同说话和穿衣的方式、鲁莽的行事方式，甚至是（特别是）当他被抓到犯错误、夸大其词或说谎时的表现。³⁵ 而特朗普当选为总统，恰恰标志着认同他的“部落”——美国中下层人士反建制、反精英、反智识的另类美国梦的实现。其他政治人物，也为了争取选票而以比较肤浅、反智的言行拉近和民众的距离。拜登在选举中，不再以“同胞、公民”等词汇称呼民众，而代之以“乡亲”等词汇。种种反智言行，使得美国社会的知识水平从表面上看，越来越低。

然而，靠着反智主义、反建制和民粹上台的政治人物，上台之后必然是变本加厉地支持反智、反建制和民粹。在美式民主制度下，获取民意支持就是提升政治影响力、就能获取政治权力。反智群体的民意也是民意，只要是民意就可以换算为选票。政客们自然乐此不疲。美式民主政治中越来越充斥非理性的表演和娱乐成分以及民粹化的倾向；一切只为讨好眼前的民众并追求选票，缺乏是非、伦理和长远的规划。而且，当反智主义汹涌到一定程度，政客、政府就会被其反科学、反理性的情绪所绑架，难于坚持合理、科学、理性的政策主张。在媒体歪曲事实的渲染以及政客们不负责任的煽动下，反智主义现象大为泛滥。例如特朗普迎合美国国内反华政治正确的形势，坚持称新冠病毒为武汉病毒。民意是得到了体现，可是当政府体现的民意是落后的、反动的、反智的，对一个国家、社会只能是产生伤害。这就是选票式民主制度的历史局限性：只重视民意一重政治合法性。这便是以马克斯韦伯权力合法性来源为理论底色的美国及西方政治制度的局限性。如果只谈民主，不谈集中，那政治的专业性和国家利益的整体性便无法保障。1867年美国林肯时代的国

33 Matthew Motta, *The Dynamics and Political Implications of Anti-Intellectualism in the United States*, *American Politics Research*, 2018, 46 (3) p. 465-498.

34 苏珊·雅各比：《反智时代——谎言中的美国文化》，曹聿非译，新星出版社2018年第6版序，第iii页。

35 Amy Chua, *Tribal World*, *Foreign Affairs*, July/August 2018 Issue.

务卿休华德主张从俄国购买阿拉斯加的时候，许多共和党人和大批民众反对这一主张；嘲笑其为“休华德的愚蠢”（Seward's Folly）或称阿拉斯加是“休华德的大冰箱”（Seward's icebox），认为花720万美元买下冰冷的不毛之地是败家子行为。但是，后来的历史证明，这一交易对美国利益而言怎么夸大都不过分。这表明，政治也是一项专业，政治学是一门科学，需要专业的知识和智慧去处理。只有在民主基础上有集中，才能解决可能会出现的大多数人没有主见、没有远见而被误导的问题。³⁶而近年来美国社会生活和政治领域里，这种“后真理”现象和“后真理”政治越来越严重。³⁷

六、结语

美国的反智主义产生于特有的历史文化、宗教信仰等背景下，又受制各个时代的经济、政治、科技和社会发展的客观现实。如今，美国的反智主义不仅仅是一种社会文化现象和少数民众的社会思潮，而且成为一股左右政治发展、塑造政治文化的重要思想来源。它不但已经阻碍了进步力量在国内实施改革、提高治理的难度，也便利了保守势力反对以科学共识为基础的政策议题（如针对全球变暖治理的巴黎协定）；甚至进入西方政治体制内部，成为政治正确的一部分。当反智主义被政客利用为谋取政治利益的工具，而忽视其背后的真实社会原因而不加解决，那么它就会成为美国政治发展，特别是民主选举制度运行的重要障碍。然而，反智主义并未成为美国政治的主流，理性和科学的力量在美国仍然占据优势。真正影响和左右美国国家战略与政策的仍然是深层政府（deep state）。其运作总体上基于理性的利益谋划和价值判断，不受正式政治程序约束，也无须经过选民同意，甚至刻意规避法律法规，但是能够影响民选政府的政策制定过程，能够把体现自己利益的想法融入国家的大政方针。所以，其他国家在与美国展开外交互动的时候，仍然要以“智”取胜。

36 陈培永：《从全球战疫看中西方“自由、人权、民主”观差异》，2020年6月1日《北京日报》客户端。

37 唐倬、柯文：《“疫苗有害论”的“后真理”建构》，载《自然辩证法通讯》2020年04期，第48-54页。

A Theoretical Analysis of Anti-intellectualism in the United States

Liu Changming Zhao Min

Abstract During the outbreak of COVID-19, there was a clear anti-intellectualism phenomenon in the United States and the West. The connotation of anti-intellectualism can be divided into two categories because of its complexity and multi-dimension and it can be expressed in a variety of specific forms due to the combination of different dimensions. Its ideological origin mainly comes from the empiricism and pragmatism methodology in British and American philosophy, which embodies the emotional impulse characteristics of Western civilization and has a profound historical connection with the early social development of the United States. Contemporary American anti-intellectualism is manifested in various forms, which is the inevitable result of the new economic development mode promoted by the new scientific and technological revolution and the social changes characterized by the fragmentation of the American dream; it is deeply influenced by the political and cultural development of new tribalism characterized by individualism and liberalism. Anti-intellectualism also has a negative effect on the political development of the United States, reflecting the limitations of the western political model.

Key words: intellectual anti-intellectualism, empiricism, pragmatism

比较视域下孔子治国理政思想的现代启示

刘丹忱

中国政法大学人文学院

摘要：

轴心时代让人类开始拥有了精神觉醒的意识，并开始了理想治理模式的探索。孔子是东方的思想巨人，在治国理政方面都阐发过系统精湛且意义深远的论述。孔子以杰出的历史理性，将以修己为本、安百姓为旨归的仁学之道导入体现尊尊之制的君臣父子伦理关系之中，确立了以道德与政治的统一来治平天下的德治路径。西方的柏拉图则以卓越的逻辑理性，运用正义与善的理念构建了三个等级各司其职、互不僭越的理想城邦治理模式。通过较为深入的比较互鉴，为我们中华民族伟大复兴背景下的治国理政提供思想资源。

问题的提出：

从公元前六至前三世纪，彼此隔绝的古代中国、希腊和印度几乎同一时期出现了人类精神文明发展变化有重大突破性进展，三个地区的人类开始探究许多根本性的问题，出现了一批伟大的思想家，这就是雅斯贝斯（K·Jaspers,1883—1963）所说的人类精神觉醒的所谓“轴心时代”（Axial Period），“这个时代产生了直至今日仍是我们思考范围的基本范畴，创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端”。西方哲学为我们今天研究中国古代先哲的思想提供了参照背景。杨国荣先生这样说：“西方哲学在某种意义上为今天理解以往经典提供了新的理论视野和背景。从这一事实看，‘以中释中’或以单一的视野去理解自身的哲学传统，无疑既过于狭隘，也缺乏历史意识：在历史已经发展到中西彼此相遇之时却依然自限于某种单一传统，这显然是非历史的。”¹

在所谓的“前轴心”历史时期，²在彼此隔绝的世界各大文明圈（如两河流域、尼罗河流域、印度河流域及黄河流域）他们的发展进程具有惊人的相似之处。那便是他们的文化，包括政治意识当中都具有浓郁的原始宗教意识。但是，随着这些国家在经历了独立的发展

1 杨国荣：《中国哲学：内涵和走向》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2018年第5期。

2 [德]雅斯贝斯：《历史的起源和目标》，华夏出版社1989年版，第14页。一般说来，公元前11世纪是“前轴心期”与“轴心期”的分界线；在中国，“前轴心期”是指西周建立之前的历史阶段，以商代历史为典型；在西方，“前轴心期”则是指古希腊哲学产生之前的历史时期。

道路后，不约而同地呈现出一个思想理性的轴心时代，对人类所面临的许多共同问题进行了深刻的思考。正是由于在经历了被称为“哲学的突破”³之后，各国最初的文明发展模式便产生了巨大的分化，走上了不同的发展路径。

结合轴心时代中西方思想文化史及社会发展的历程，从比较的视域下来分析研究孔子治国思想，为今天的治国理政提供思想资鉴。

一、孔子为政以德的治国策

（一）家国同构和身国共治

1、古代中国的氏族制度遗存

在中国的早期文明与国家发展的过程中，因地处相对独立的自然地理区域以及农业经济的稳定连续发展，使得以血缘关系为纽带的家族——宗族组织结构始终保持并演变着，这成为古代中国文明与古希腊文明的重大区别，并导致后来东西方文明不同的发展路向。在政治上形成了宗族组织与政治权力的同层同构。

以血缘为基础的氏族制是人类发展的必经阶段，一切民族都经历了这一历史阶段而进入文明。如前所述，古代中国是在未充分切断氏族血缘联系的情况下建立国家的。这一特点只要同古希腊（特别是雅典）城邦国家稍加比较，就可看清。

古希腊人曾经历过氏族制阶段，但是希腊地处欧、亚、非三大洲海上交通枢纽，海上贸易和殖民活动非常活跃。这促使希腊各氏族、部落的成员脱离其血缘母体，迁移散居到其他氏族、部落的聚居地，从而形成一个城邦中不同氏族成员混居杂处的局面。例如雅典，在英雄时代有十二个胞族和由它们组成的四个部落。十二个胞族各有单独的居住地。在英雄时代后期，由于商品经济、海上贸易和殖民活动的发展，雅典各部落、氏族以及外来的移民很快混居在一起，这种情况势必引起汤因比所说的原始氏族制度的“萎缩”。不同氏族成员的混居以及新的经济利益集团的形成，使原来的氏族机构无法行使其管理职能，社会迫切需要一种新的机构代替原来的氏族各级机构。经过公元前594年的梭伦改革和公元前509年的克里斯提尼改革，雅典还是比较彻底抛弃了原有以氏族为基础四个部落，代之以十个按地域划分的所谓“部落”；管理社会的机构，也不再是由氏族首领组成的氏族机构，而是新设置的由社会全体自由民选举产生的机构。后来亚里士多德在评论克里斯提尼改革时有过类似的记述。

中国社会的历史进程同古希腊就大相径庭，因商品经济不发达，如果一个人想要抛开

3 所谓“哲学的突破”最早是由德国思想家马克思·韦伯提出的，经帕森斯加以阐释，是指人们在更高的理性层面对宇宙的本质、生活本质、人类生存境遇所产生的一种新的解释，并由于解释系统的不同，从而导致后来文化发展样式的巨大差异。（参见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第28—29页。）

土地、脱离其血缘氏族，而到其他氏族就会变得难以生存。因此缺少氏族成员脱离血缘纽带的条件，聚族而居的格局长期存在，难以打破。这样在古代中国国家形成过程中，氏族的各级组织演变成了各级国家机关

2、西周分封、宗法、等级三位一体的政治结构

周初统治者文王、武王、周公等，在总结夏商两代执政经验、教训的基础上，建立了所谓“立子立嫡”制度，从而使宗法制、分封制、等级制得到进一步的确立，分封、宗法、等级三位一体的政治结构和社会机构成为西周时代最显著的特征。并对其后两千多年的中国封建社会的上层建筑产生了不容忽视的影响。

首先来看分封制。关于分封制何时起源，学界存在有不同的观点。但对于分封制在西周时期最为典型这一点，还是基本达成共识的。武王伐纣，特别是周公东征之后，周王朝开始了大规模的封邦建国。受封者有文王之子、武王之子及弟弟、周公之子在曲阜建鲁国等等，还分封了一些异姓诸侯，如太公望受封于今山东临淄，建齐国等等。《荀子·儒效》中这样记述，“（周公）兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三”。分宗建国从消极方面说，使失去王位继承权的诸王子分享了王室的部分权力，从而消弭他们的不满。从积极方面说，使同姓子弟掌握大部分领土“以藩屏周”（《左传·僖公二十四年》）。另一方面，实行同姓不通婚制，使周族与异姓贵族结成婚姻关系，消除“异姓则异德”（《国语晋语四》）的隐患。

可见通过周初的封邦建国，大大加强和巩固周天子“天下共主”的地位。

其次来看宗法制。周天子在群子中立嫡长子作为群弟的首领和王位继承人，在政权组织中即为天子，在家族中是大宗，而他的群弟在家族中是小宗，在政权组织中则被封为公侯。公侯的嫡长子在诸侯国中又成为大宗，继承公侯之位，他的群弟则是小宗，被封为卿士。由于大小宗的不同，所以形成从天子到公侯到卿士的不同等级，产生从上到下的臣属关系。

因此，天下就成为一个由姬姓家族及异姓宗族共同行使统治权的周天下，宗统与君统合一，家族组织与国家政权组织合而为一，形成宗法封建等级制国家。基于封建土地关系上，“事父”的意义还要解释到“事君”的意义上。

最后看一下等级制，各诸侯也效法王室分宗和分封采邑，各诸侯国中就形成了许多大夫的采邑，大夫之家也实行这种制度。如此层层分化，形成了等级制。《左传·昭公七年》有过这样的记述：“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧。”周初统治者通过各种方式（包括制礼作乐）使等级制度固定化。最终形成了以血缘上的嫡庶、长幼以及与周天子血缘远近亲疏为标准的等级制，下一等级对上一等级的服从可以建立在子弟对父兄孝悌等血缘情感和宗法道德之上。因等级的差别所以要“尊尊”，又因血缘的纽带所以又能够“亲亲”。在这种制度下，孝亲与忠君一致，我们把它叫做“家国同构”。

3、孔子的身国共治之道

周平王东迁后，王室衰微，大国争霸；各诸侯国内部国君势力衰落，政治权力下移。形成了周王驾驭不了诸侯，诸侯控制不了卿大夫，卿大夫管不了自己的家臣的局面。关于春秋时期的历史背景，徐良高通过将传世文献与考古成果中的文化遗存现象对比研究，认为周代体制中的“明显的分权现象、王权受到制约和贵族世家大族共享权力”等特点，“不仅是西周分封制的社会基础，也是东周时期周王王权衰落，诸侯并争，诸雄争霸的历史原因。”⁴在此需要说明的是，春秋时代王室的衰微绝非偶然。周初统治者建立的宗法分封制度，曾经起到过巩固王室、缓和社会矛盾的良好作用。但这一制度本身包含着削弱王权的因素，随着王室的代代繁衍，大部分的土地和人民被嫡长子以外的“别子”所占有，后果就是王室的经济和军事力量逐代削弱。这种造成王室衰微的原因，同时在各诸侯国发挥着作用，分封制度也逐代削弱着公室的势力，增强了大夫甚至陪臣的力量。这样的逐代积累，至春秋时期达到了礼崩乐坏的程度，分封制、宗法制日趋动摇瓦解。

然而，政治与血缘的关系并没有因此而被割裂。首先，因为宗法制度虽在解体过程中，但宗法的观念却因周初以来的“制礼作乐”而深入人心。其次，作为社会基本单位的宗族并无根本性的改变，宗族仍然是社会政治中最主要的政治力量。

产生于春秋末年的孔子德治思想，其出发点正是西周以来的氏族宗法观念。孔子对于社会的观察是极其透辟的，正是基于对古代中国政治与血缘紧密相关的现实的深刻体会，孔子提出了以孝悌、正身为前提的德治之道。

生当春秋乱世的孔子，看到虽有周礼这样完备的典章制度，但诸侯争霸、民不聊生。深感单纯依靠刑罚政令不足以为治，只有通过唤起人的道德自觉，用人伦道德精神去点化政治道德，才是有效治道。所谓：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。（《为政》）

那么德治该从哪里入手呢？孔子首先选择了孝悌。

有子曰：“其为人也孝悌，而好犯上作乱者鲜矣。……君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与？”（《学而》）

孔子一开始就将家族伦理与政治道德结合起来，在宗法社会里亲与尊在伦理关系中往往是二位一体的，孝父是忠君的基础，而忠君又是孝父的扩大。孔子甚至认为在家孝父、友弟就可以算成是为政了。“君君、臣臣、父父、子子”（《颜渊》）更成为孔子治道的基本原则。两对关系从法律上看是权利、义务，从价值观上看是道德，人伦之德与政治道德相互重叠。这样就可以用亲亲之情维系礼乐文化的尊尊之制了。

其次，孔子要求“政者正也”，为政者要先正己身。治者不是凭借权力来发号施令，而是修己正身，之后风行草偃。

4 徐良高：《由考古发现看商周政体之异同》，《南方文物》2017年第4期。

季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”（《颜渊》）其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。（《子路》）

将“政”训为“正”，并非孔子的发明。《左传·桓公二年》载，师服曰：“夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民。”这里说明政治是用来正人民的。孔子继承并超越了前人的思想，突出强调了作为正民手段的“正己”的重要作用，认为只要为政者以德修身，修己成为君子乃至圣人，天下自然便会大治。反之，其身不正，再多的政令也不能推行。

孔子将以修己为本、安百姓为旨归的仁学之道导入体现尊尊之制的君臣父子伦理关系之中，以建立符合人伦道德的政治伦常，使政治道德化，从而确立了孔子以道德改造政治的基本路径。

（二）内圣外王与忠君尊王

孔子的治道对周初确立的传统社会结构作了重大的修正。在宗法封建等级制度中，人与人之间的领属关系又是双重化的，天子和诸侯是一对君臣关系，诸侯与卿大夫又是一对君臣关系，而卿大夫与其家臣也是一定意义上的君臣关系。但在孔子理想的德治社会中，只有三个结构，人们的地位是由德行而非血缘来决定的，即圣人—君子—小人进而形成君—臣—民的彼此关系。这样君是唯一的，臣只是辅佐君的，民也是唯一的君之民，他们与臣不是领属关系。这一点正是被后来中央集权的君主专制制度所充分利用的。我们研究孔子的德治思想也是从这三个结构入手，首先来看治道中作为“治人者”的君、臣以及君臣关系。

1、法先王

谈到君道，我们首先要联系到孔子倡始的法先王学说。具体到中国上古时代的“有道盛世”来说，先王们的典范形象和贤明政治，是历史和传说糅合在一起，许多是先秦时代的思想家为了托古改制而依据自己的理想夸饰的。孔子“法先王”的真实意图就是为了鉴今。

首先，先王是理想人格的化身。

巍巍乎，舜、禹之有天下而不与焉。（《泰伯》）

子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”（《泰伯》）

在孔子眼里，舜、禹德行高尚，能以礼让得天下；生活俭约，严格责己，但对于当时被认为关乎国家社稷的祭祀之礼，他们却格外重视；对于关乎百姓生计的沟洫水利，他们也总是不遗余力。先王们的道德人格成为垂世的楷模和典范。

其次，先王更是理想政治的化身。

舜有臣五人而天下治。武王曰：“予有乱臣十人”。孔子曰：“才难，不其然乎！唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已。三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。”（《泰伯》）

尧曰：“咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。

（《尧曰》）

子夏曰：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《颜渊》）

以上的资料，值得我们注意的至少有两点。

（1）有关禅让。孔子提倡以德服民，不据天下为己有。主张在正常情况下政权的转移采取以德才为条件的禅让制。这也是儒家理想政治的基本原则。正如郭沫若先生所说：

“他（孔子）之所以称道尧、舜，事实上也就是讴歌禅让，讴歌选贤与能了。……明显的是对于奴隶制时代的君主继承权，即父子相承的家天下制，表示不满。故生出了对于古代原始公社的憧憬，作为理想。这动机，在当时是有充分的进步性的，无疑，孔子便是它的发动者。”⁵同时我们还要注意另一方面，那就是孔子赞颂文王“以服事殷”为“至德”。当殷纣王在位时，人民生活在苦难之中，文王有力量应当尽速推翻殷纣，才能算仁德。而孔子竟赞扬文王事殷为至德，说明在忠君和仁民发生矛盾的时候，孔子更主张选择前者。

（2）有关举贤。任用贤才辅佐作为先王为政的重要内容被多次提及，可见在孔子心目中尚贤、举贤是其德治思想的重要组成部分。伊尹的身份是商汤妻子陪嫁的奴隶，孔子赞美汤举用伊尹，表明孔子主张可以打破等级界限不拘一格降人才。

总之，孔子认为尧、舜、禹时代之所以是有道盛世，根本原因在于作为政治权力的最高统帅以身作则、正己正人，是道与势、圣与王的有机统一。孔子“法先王”学说既是对当时社会现实的道德批判，又是为理想的德治模式树立了“天下之权称”。通过先王的言行开启出德治的价值目标和精神方向，希望执政者能效法先王有利于人民的古道。

2、内圣而外王

孔子的修己之道，安人是修己的自然延续，而仁民才是修己的真正归宿。那么君主应当如何践行仁政德治呢？“圣王”最早见于《左传·桓公六年》：“圣王先成民而后致力于神。”“内圣外王”一词出自于《庄子·天下篇》。应该说庄子对“内圣外王”的概括较契合儒学的基本精神。梁启超作了如此的判断：“儒家哲学，范围广博。概括起来，其用功所在，可以《论语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的，可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。”⁶明确用“内圣外王”一词来概括儒学的精神实质。孔子认为君主的道德修养及人格力量决定了国家政治之前途及君民关系之命运。

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎？尧舜其犹病诸！”（《雍也》）

《说文》：“圣，通也，从耳，呈声”。说明“圣”字最初是与非凡的听觉功能有关，所谓“闻其末而达其本，圣也。”（《韩诗外传》卷五）有学者认为，“圣人”在远古文

5 郭沫若：《十批判书》载于《中国古代社会研究》（外二种）河北教育出版社，第694—695页。

6 梁启超：《儒家哲学》，天津古籍出版社2003年版，第100-101页。

化中应当是能够闻声知情、天人相通的氏族首领。⁷所以“圣人”虽具有超凡的才能和品格，却并非宗教意义上彼岸世界的神，在孔子那里更是人人可以通过道德修炼而能努力争取达到的境界。孔子的是将统治者具有高尚道德当作为政的首要条件。在孔子的修己之道中，正身近则可成为君子，远则可成为圣人治平天下，因为圣君贤臣的思想行为本身就是民众所要奉行的法典，具有治平天下的政治功能。

同时我们还应注意，孔子认为圣比仁更难以做到，因为圣人政治可以说是完美无缺的，但孔子的意图并非将自己的圣王思想限于空想，而是在于确立对现实政治的批判标准，从而使对现实政治的批判保持永不消失的空间。牟宗三先生说：“在现实世界里，是不可能有人成为圣人的，因为某人纵使在现实世界里最受推崇，一旦他自称为圣人，自命到达最高境界，那么他的境界便不是最高的，所以已不可算是圣人了。圣人的产生，必由于后人的推崇，便是这个道理”。⁸当然后来的历史，“实然”代替了“应然”，王天下者就是圣人。简言之，“圣人为王”变成了“王者必圣”，这些是孔子始料不及的。

在孔子的德治思想中，高悬着“圣王政治”作为绝对参照系统和终极目标，相对应的便是正人必先正己的需永远践行的内圣之道。孔子创立的仁学并不仅仅是一种关注个人成德成圣的道德哲学，也不仅仅是关怀如何建立一个合理的政治秩序的政治哲学，而是一种体现了个体与群体、个人与社会、道德与政治的高度统一、囊括了内在道德修养与外在政治功业的内圣外王之道。

3、忠君尊王的一统思想

(1) 忠君尊王是孔子一贯的政治主张。在君臣关系上，孔子首先要正名。

齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子”（《颜渊》）

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，盖五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。”（《季氏》）

孔子对于春秋时期屡屡发生的僭越行为感到痛心疾首，他斥责季氏八佾舞于庭为“是可忍，孰不可忍！”（《八佾》）他要求消灭名实不符的现象，认为正名可使天下恢复有道，老百姓安居乐业，就不用谋论政事了。

(2) 孔子提倡的忠君并非愚忠。首先孔子的君君臣臣父父子子是双向相对的概念，即君要像君，臣要像臣。后来的君为臣纲，纲是原则，变成了单向绝对的概念。孔子一直是把事君、忠君的重心落在“道”上。

以道事君，不可则止。（《先进》）

子路问事君，子曰：“勿欺也，而犯之。”（《宪问》）

7 赵明：《先秦儒家政治哲学引论》，北京大学出版社2004年版，第93页。

8 牟宗三：《中国哲学的特质》，台北学生书局1963年版，第27页。

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《宪问》）

孔子对于管仲的评价最具代表性。《论语正义》引郑玄注：“重言‘如其仁’者，九合诸侯，功齐天下，此仁为大，死节，仁小者也”。⁹孔子认为管仲是以道事君，“相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐”。（《宪问》）这样做的结果是造福百姓，泽及后世，可称得上仁人。由此可见孔子以道事君的“道”应是以“仁民”为归宿的，而未以身殉主的失礼行为是可以不被责备的。孔子还鼓励人臣犯颜直谏“犯之”，也是对君的行为的一种约束。反观法家思想集大成者韩非的观点，他认为臣应当“顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也”。（《韩非子·有度》）可见韩非与孔子的为臣之道完全不同。

但同时我们一定不要忽视“以道事君，不可则止”一句，这说明孔子在君臣关系上的政治态度是消极的、被动的。他的为臣之道是“用之则行，舍之则藏”（《述而》），“天下有道则见，无道则隐”（《泰伯》），在孔子那里绝不会听到有关用革命手段推翻旧政权（哪怕是昏君暴政），而使天下有道的言论。因为他视之为犯上作乱的大忌，也许正因如此后来历代的统治者都尊崇他，长期奉之为圣人。孟子则进一步发展孔子的“君礼臣忠”思想，认为“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”。（《孟子·离娄下》）对待像桀纣这样堕落后为“残贼之人”的暴君独夫，孟子则主张“暴君放伐”，这显然比孔子的君臣观更为进步。

（3）孔子的一统思想。孔子忠君思想中还包含着对天下统一、中央集权的深切向往，和对分裂割据状态的强烈不满。所谓“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”这一点值得我们注意，孔子的德治思想从来都是以全天下为治平目标的，这与古希腊思想家们把政治当作处理城邦的事务有着的根本区别。在夏、商、周三代，尽管小邦林立，处于分离状态，但其上是有有一个共主或王朝的。这也就是天下一家思想赖以萌芽的最初土壤。而周公又在思想和实践两方面做了突破性的贡献，即他的天命取决于人心向背、以德为核心的天下一家思想；和他所建立的封建、宗法制度，体现为姬周王朝一姓为核心的天下一家的实践。¹⁰孔子是周公思想的继承和发扬者，自然会把礼乐征伐自天子的统一局面看成是有道的状态。

（三）正民之道与德主刑辅

孔子德治对“治于人”者又是如何安置的呢？

1、以德化民、为政以德

孔子根据“治人”者的道德水准，将正民之道按其不同层次而分为两个方式，即第一、

9 [清]刘宝楠：《论语正义》（下）中华书局1990年版，第577页。

10 参见刘家和：《先秦时期天下一家思想的萌生》载于《史学 经学与思想》，北京师范大学出版社2005年版，第309-311页。

无为而治、以德化民；第二、有为而治、以德导民。

(1) 无为而治，以德化民。“无为”是老子学说的重要内容，但在孔子德治思想中，“无为”也占有较重要的地位，这一点未受到人们足够的重视。德治理想是建立在道德感化的基础上的，孔子认为一个道德高尚的人，对于他周围的人以至于整个社会都具有强大的道德感化作用，为政者通过修身正己，而后风行草偃，达到德化正民的目的，不用发布法令，天下就可大治。这就是他的“无为而治”，也是德治的最高境界。

子曰：“为政以德，譬如北辰居其所，而众星共之。”（《为政》）

无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。（《卫灵公》）

“无为”一词在《论语》中仅出现过一次，即孔子赞颂舜的话，可见“无为而治”的正民方式并不是可以轻易许人的。徐复观先生以独特的视角阐述了儒道两家“无为而治”的政治目的，给人启发良多。“儒家道家，认为人君之成其为人君，不在其才智之增加，而在将其才智转化为一种德量，才智在德量中作自我否定，好恶也在德量中作自我否定，使其才智与好恶不致与政治权力相结合，以构成强大的支配欲。并因此而凸显出天下的才智与好恶，以天下的才智来满足天下的好恶，这即是‘以天下治天下’，……遂处于一种‘无为的状态’”。¹¹

(2) 有为而治，以德导民。“无为而治”对于一般的君主贤相来说只是一个为政追求的目标，而他们现实可以做到的应是如何以德导民、勤政爱民。

勤政爱民。

子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《学而》）

子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”。“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无大小，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司。”（《尧曰》）

子路问政。子曰：“先之，劳之。”请益。曰：“无倦”。（《子路》）

孔子治理一个国家的从政步骤，有“尊五美，屏四恶”的信条。须“因民之利而利之”谨慎从事，要身体力行，不能懈怠。爱护百姓，役使他们要避开农时。他认为为政者要体察百姓疾苦，取节用等利民措施，减轻民众负担。

取信于民。

子贡曾问政于孔子，“子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得而去，于斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，

11 徐复观：《中国的治道》，载于《徐复观集》，群言出版社1992年版，第124页。

民无信不立。’（《颜渊》）

子张问政。子曰：“居之无倦，行之以忠。”（《颜渊》）

这是反映孔子政治思想、经济思想很重要的一段话，孔子认为，老百姓的信任对为政者至关重要，为政以德必先取信于民。孔子把“民信”看得比“足食、足兵”更重要，生死安危都可以不顾，但要留住最重要的信誉。取信于民，民用情，则政通人和，民富国强。

二程释忠、信曰：“尽己之谓忠，以实之谓信”。（《河南程氏遗书》卷第十一）在孔子看来，忠不仅是臣、民对君的事，信也不仅是同等身份的人之间的事，统治者对民也要忠、信，要尽己。君主对民的不忠、不信，便不能取得民的忠心和信任。

2、德主刑辅、宽猛相济

孔子是在“为政以德”的总体治国原则下，继承和发展了西周“明德慎罚”的思想，系统提出了德主刑辅、宽猛相济的正民手段的。

第一，孔子重德礼、轻政刑。

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）

孔子洞悉到道德教化的优越性及法律刑罚的局限性，他认为，道德与刑罚都可通过规范约束人们之思想行为以达到维护社会等级秩序之目的，但其不同之处在于：刑罚只能弭祸于已发，但不足以服民众之心；刑罚是依靠外在强力来维持，民众只是由于惧怕惩罚而暂时收敛自己的行为，并未收到治本之效果；而德治则能防患于未然，通过潜移默化式的道德情感唤起固有的羞耻之心，使人从内心深处产生避恶趋善之意识，使庶民有知耻向善之心，以达到“日迁善而不自知”的自觉自愿境界，其社会作用更为持久深远，在维护国家统治方面具有刑罚所不具有的社会教化功能。

第二，孔子并不排斥政刑，而是主张德主刑辅、宽猛相济。

对于孔子的法律思想，学术界是存在着分歧的。有人认为孔子只讲仁礼，不讲法律，主张德治，反对法治。其实不然，孔子主张的是德主刑辅，并非专用其一。对此我们应当进行具体辨析。

孔子注意到刑罚在保障人民幸福，维护社会秩序中的辅助作用，它至少可使“民免而无耻”。所以他说：

君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。（《里仁》）

“君子怀刑”一句，足见孔子认为在君子心目中应当是重视政刑的。只不过孔子反对单纯依靠政令、刑罚治理人民，而更强调培养民众道德意识，使民众自觉维护既定的秩序。

孔子崇尚的是宽猛相济的正民方略。宽即指用德礼来治理国家，猛则是指用刑杀来治理国家。可孔子的德治并不是将人伦道德、礼乐制度与刑罚政令放在同一地位上的，而是以德礼为主，法刑为辅，即所谓的“德主刑辅”。

关于宽猛相济。《左传·昭公二十年》载：

仲尼曰：“善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”

宽猛相济思想的内涵是：宽、猛相互为用，做到宽不失法度，猛不失仁民之心。宽、猛两手交替使用，统治者可根据具体情况时宽时猛，即民慢则以猛纠之，民残则以宽施之。

第三，孔子德治的理想是以德去刑、以德息讼。

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。”（《颜渊》）

听讼，吾犹人也，必也使无讼乎（《颜渊》）

孔子反对用刑杀来禁人为非。他认为“不教而杀谓之虐”，是为政的“四恶”之一。这与法家的“以刑止刑”主张有根本区别。《商君书·画策》中说：“以杀去杀，虽杀可也；以战去战，虽战可也；以刑去刑，虽重刑可也。”说明他“以刑止刑”的方法是“重刑”，即轻罪重判、轻罪重刑。从法理学角度看，“重刑轻罪”是反人道的，它使刑罪不相对应，陷入了重刑主义，危害是巨大的。

而孔子是希望用礼仪道德教化的方式作为预防犯罪的根本。首先，“子欲善而民善矣，君子之德风，小人之德草。”（《颜渊》）也就是“治人”者率先垂范，修己正身。其次，孔子还认为应重视贫富不均的问题。“不患寡患不均，不患贫患不安。”（《季氏》）才能使人民达到“有耻且格”的程度，防患于未然。贾谊说：“凡人之智，能见已然，不能见将然。夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼之所为生难知也。……曰礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。”（《汉书·贾谊传》）

事实上犯罪是一种社会现象，产生的原因多种多样，道德教育可以起到预防犯罪、减少犯罪的作用，但从根本上消灭犯罪是不可能的。消灭诉讼更不现实，可以说孔子的“以德息讼”是犯了道德理想主义的错误。但另一方面，我们必须看到早在春秋时代，孔子就能提出以道德教化消弭犯罪的理想是充满人道主义精神，还是具有巨大进步意义的。

二、孔子与柏拉图治国思想之异同

孔子与柏拉图在政治总目标上都是试图通过实现德治的贤人政治的方式，以巩固贵族统治、创立等级有序的社会作为基本方向的。他们的理想社会都是按照等级分工负责、互不僭越，和谐共处。

治国的理论依据不同

孔子通过总结西周和春秋以来的历史经验，纳仁入礼、释礼归仁构建了德治的理论基

础。他认为主张“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》）孔子主张的基本的要点是：仁是礼的内在根据，礼属于仁的外推规则，二者互为表里，相互渗透和制约，辩证统一，靠仁政德治去管理国家。仁和礼都植根于现实社会人与人之间的关系之中的，正所谓道不远人。孔子好古敏求，述而不作，祖述尧舜，效法先王，以卓越的历史理性为中华民族开创了仁礼学说为基础的治国之道。

而柏拉图根据古希腊的现实和自己的哲学理念，他是以“正义”、“善”和美德为治国方略。简言之，“正义”即公道，“善”是和谐，美德即知识、智慧。他主张以“正义”统领各种美德，“善”是最高的理念，它独立于现实世界之外，具有绝对性。柏拉图苦心孤诣，孜孜以求，用杰出的逻辑理性建构了一个以正义为原则的理念世界中理想国，并创立了西方客观唯心主义哲学体系。

思想方法上，他们都是依据理性思考来构建自己的治国思想体系，但他们的理性路径存在着历史理性与逻辑理性的差异，对中国与西方的政治思想史产生了深刻的影响。中国古代的改革者往往是“托古改制”，而政治制度的连续性大于断裂性，形成较持续稳定的社会结构。理论先于实践的思维方式则使得西方的政治思想创新不断。

治国路径之不同

孔子强调治国先从修身齐家做起，先努力追求理想的人格和境界。采取由小到大，从个人到他人，先家庭后社会和国家，应“入则孝，出则弟；谨而信，泛爱众，而亲仁。”（《学而》）孔子的“圣王”思想，伦理观念浓厚，加上中国古代社会宗法制度强，使得政治与伦理、政治权威与宗法权威有机结合，以致政治伦理化，伦理政治化，伦理政治的表现浓厚。

柏拉图认为公民在公共决策方面缺乏必要的经验和知识，而且与权威、秩序和稳定之间存在着不协调。这会导致社会凝聚力下降，政治秩序因派系斗争而被打破。因此他的政治哲学是以西方政治传统中的整体主义为特征的，即是以少数精英统治的整体主义的政治秩序，这种政治秩序需要以个体利益消融在国家的整体利益的所谓“正义”观念为指导。

因此柏拉图治国的路径是由大到小，从宏观走向微观，先着眼于城邦、社会的“正义”；然后才涉及公民的利害，即先城邦，后个人的顺序。他认为，国家的正义大于个人的正义。柏拉图强调建立理想国“这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民的最大幸福，因为我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义，而在一个建立得最糟的城邦里最有可能找到不正义。”¹²他强调一般公民只是国家机器上的一个零件（尽管重要）而已。在柏拉图的政治观中寻找的是不生不灭的理性世界和至高无上的“善”。哲学王侧重智慧（哲学）而不强调人伦。他关注的是理性的“正义”和城邦，并不太关心个人的品德、价值以及各种礼仪、举止和家庭的伦理。

在推进全面依法治国的今天，一定不能将道德教育与法律制度分隔开来，更不能将道

12 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆2002年版，第133页。

德教化与法治相对立，现代意义上的法治必是主权在民的良法与普遍守法的统一。

3、对“政治”的不同理解以及政体问题

孔子主张“政者，正也。”（《颜渊》）他强调：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（《子路》）

“古希腊人所说的‘政治’（Politike）一词，词根就是 Polis，其意是‘城邦的事务’我们今天所讲的政治、经济、文化、以及军事、宗教等等方面，对古希腊人来说，都在城邦的事务范围之内。故古希腊人的‘政治’范围很宽。”¹³

关于政体问题。中国上古时代的孔子，深感于春秋时代社会转型期的各种社会矛盾加剧，所造成的“礼崩乐坏”的政治局面，追忆黄金时代的尧舜禹三代的圣王，因古代中国长期都是君主政体，春秋时各诸侯国的政体仍是君主制，故国“不可一日无君”（《公羊传》卷十三）是孔子坚定的观念。在孔子的著述中并没有涉及国家政体的优劣比较问题。

古希腊奴隶制社会的发展比较充分，各种政体并存和嬗递。而柏拉图生活的时代正逢雅典民主制由盛转衰之际，这促使知识分子认真思考国家、社会的健康发展问题。贵族政治的代表柏拉图专门剖析了前述的希腊五种政体的利弊得失。他认为哲学王执政的贵族政体最有利于维护城邦的善和正义。古希腊以德谟克利特为代表的民主派思想家是拥护雅典的民主政治，认为民主政治能保证城邦正义；亚里士多德则主张介于贵族专制政体与民主政体之间的由中等阶级统治的政体，最能实现城邦的正义。

4、“内圣外王”与“哲学王”之异

在塔型的等级社会中处于塔尖统治者的人选问题，是孔子和柏拉图最为关注的重点。他们两人都认为这个人选对于社稷的安危和人民的幸福至关重要。两人的共同点是认为握有最高权力的君主必须唯贤人莫属，即一致主张实行贤人政治。从贵族中定出“人治”的贤人这也无疑地是二人的共识。但二人对合格君主——贤人的标准，却各有不同。孔子把统治者（“圣王”）本身具有高尚的道德和人格，能教化民众，是为政的首要条件，并且认为只有圣人才可以成为真正的王，即由内圣有成的基础上，将内在的圣德推而广之，对外担当社会重任，致力于治国安民的功业，建立王道政治才是合格的君主：即“内圣外王”说。由人伦和道德超群的“圣人”、“仁人”为君。孔子一再特别推崇上古传说中的帝王尧舜禹，他反对王位世袭的“传”，倡导继承方式应是让位于最贤能者的“禅”。而值得注意的是孔子乃至其后的儒家却一直未提出保证这种继承方式的制度约束来。

而柏拉图虽不否认统治者应具有道德，但却主张“哲学王”应具有最高理念，以是否具有智慧和知识作为统治民众的首要条件。而且明确宣告，他认为只有哲学家能成为国王，或者国王能严肃认真地追求智慧、学懂哲学，掌握统治者的政治技艺，才能使政治权力与聪明才智合而为一。智慧（真理）与权力统一起来，知识与理性有机结合的哲学王是理想

13 参见罗念生、水建馥编：《古希腊语汉语词典》，商务印书馆2004年版，第700-701页。

国中最完美的君主。在“理想国”中，哲学王作为一种职位，并非终身制，也不是世袭制，而明确规定，实行轮换制。在柏氏晚年作品《法篇》中，他更明确指出应充分发挥议事会的作用，由议事会来推选五十岁以上称职的人做哲学王。而且连法官甚至将军、主帅等也按制度分别由固定的选举人员推选。柏拉图称“以这样的方式进行的选举会产生一个介乎君主制与民主制之间的体制，一种合理的制度必定要这样做”。¹⁴ 尽管柏氏为哲学王理想设计的制度也未能落实，但毕竟表明柏拉图意识到必须用制度才能保障他理想的实现。

5、天下与城邦之异

所谓“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”这一点值得我们注意，孔子的德治思想从来都是以全天下为治平目标的。后期儒家孟子“定于一”的思想与荀子“四海之内若一家”的思想，都是由此引申的。有趣的是墨家、法家的思想家也都力图改变当时分裂的政治局面，可见在先秦时代的中国天下一家的思想就已经深入人心了。

柏拉图的治国思想一直是以城邦作为研究对象的。古希腊的城邦都较小，长期处于不安全的与外部紧张的关系之中，城邦之间，特别是希腊人与他们视之为“天生奴隶”（亚里士多德《政治学》）的非希腊人之间，常常要兵戎相见。但是像柏拉图、亚里士多德这样的大思想家却不曾产生过针对全天下的政治构想，甚至连统一希腊各邦的思想都不曾表述过。

在漫长的人类历史长河中，轴心时代的伟大思想家孔子和柏拉图分别是屹立于东西方的两位思想巨人，他们在治国理政方面都有系统精湛的论述，对中国与西方的政治文明产生了深刻而久远的影响，直到今天仍是我们政治智慧的源泉。人类对理想社会的探索是永恒的，中国与西方经过百多年的对立和寻找，在 21 世纪伊始，人们似乎终于发现，通过各美其美、美人之美、美美与共地比较互鉴，人类把分头找到的真理加在一起，形成多元共处的“和”，可能才是未来全球化应有的状态。今天，我们需要以“自信、开放、多元”的观念，使本土传统、国家意志和外部文化资源得以协调统合。在比较互鉴中建立一种立足于中国历史传统，又能有效回应时代和中国发展的重大问题的本土思考框架，服务于中华民族复兴的伟大时代。

14 柏拉图：《法篇》，载于《柏拉图全集》第三卷，王晓朝译，人民出版社2003年版，第513页。

张载关学的人文精神与人类命运共同体 ——兼谈关学人文精神与抗击疫情

刘学智

当历史刚刚步入2020年，人类却遭遇到百年不遇的新冠疫情的猛烈袭击，世界人民的生命财产蒙受极大的损失，也使各国经济社会发展陷入困境。至今新冠病毒还在全球肆虐，某些国家疫情泛滥的情势还难以控制，每天还有数十万感染者在增加，说明新冠病毒有极强的传染性和传播力，且至今尚无治疗的特效药物，这对全人类的健康是一个极大的威胁。有专家预言，新冠病毒将可能长期与人类共存，抗疫可能成为人们生活的常态。在这种情况下，一方面，我们不能产生悲观情绪，相信人类的能力和科学的力量能最终战胜病毒；另一方面，我们也要认识到，此次人类遇到的新冠疫情与以往遇到的疫情有新的特点，其狡猾和变异能力前所未有的。所以，人类与新冠病毒的抗争将是长期的，人类面临的挑战是严峻的。战胜新冠疫情，不仅需要科学家的顽强拼搏，也需要为人类不断注入人文精神的强劲动力，以明确方向，相互协同，增强信心，从而与病毒进行不懈的、持久的抗争。在这方面，传统儒学中蕴藏着丰富的可资利用的精神资源，而作为宋明理学一个重要学术流派的关学，亦可为我们提供独特的文化力量。挖掘关学的人文精神，对于我们获取抗击新冠疫情的强劲文化动力，有着重要的启示。

一、关学“立心”“立命”的人文精神，可以为抗疫提供强劲文化力量

张载提出的“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，明人贺时泰称此为“横渠之四为”，近人马一浮称此为“横渠四句教”。马一浮当年在抗战的背景下，为鼓舞民众士气，讲张载的“横渠四句教”的时代意义，主张民众应该“竖起脊梁，猛著精彩，依此立志”，“堂堂正正做一个人”。强调民众应该知道“人人有此责任，人人具此力量”，这才是真正的“仁以为己任”。¹陈来说：“横渠四句”“开显了儒家的广阔胸怀，即为世界确立文化价值、为人民确保生活幸福、传承文明创造的成果、开辟永久和平的社会愿景。”²在当前人类面临严峻抗疫斗争的形势下，张载“四为”所体现的使命意识和

1 马一浮：《横渠四句教》，原载《泰和会语》复性书院刻书处1940年木刻本。后被收录于《马一浮集》第1册（浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版）。

2 陈来：《“关学”的精神》，见刘学智、魏冬主编：《关学二十二讲》，西北大学出版社2020年版，第8页。

责任担当，为我们抗疫注入了强劲的文化力量。其中“为天地立心，为生民立命”两句，是这一力量源泉的根本和基础。

首先，“立心”是抗疫者精神力量的重要源泉。以“为天地立心”所倡导的仁爱精神，可以成为广大民众特别是医务工作者抗疫献身精神的重要精神支柱。“天地之心”，是张载从《易·大传》的《复卦》彖传“其见天地之心”引伸来的，张载从“见天地之心”，悟出人要“为天地立心”。后人正是以立“天地之心”来释“为天地立心”的。何谓“天地之心”？张载说：“大抵言‘天地之心’者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”（《横渠易说·上经》）在张载看来，天地之心即天地“生物之心”，亦即仁爱之心。马一浮以为“天地之心”就是孔孟以来儒家一直主张的“仁爱”之心，明确指出儒家的“仁民爱物”“为仁求仁”就是在“为天地之心”。我们今天弘扬“为天地立心”，就是要为社会确立以仁爱为核心的价值观，强调要以仁爱之心对待社会上所有的人和事。在今天，疫情肆虐，威胁的是人类活生生的生命，我们每天看到的世界各地疫情变化着的冰冷的数据，都是一个个鲜活的生命。如果我们每个人都有“仁爱之心”，有关爱他人的情怀，那么就会奋不顾身地投入到战胜疫情的斗争中去。中国武汉抗疫保卫战的胜利，是数万医护人员舍身忘己、努力工作取得的战绩。她们没有喊空洞的口号，而是面对肆虐的疫情，冒着被病毒感染的危险逆势而行，奋不顾身地奔向了抗疫第一线。支撑他们的重要精神力量，就是他们对病患者发自内心的关爱。这就是中华民族伟大的人文精神，正是这种精神支撑了中华儿女取得战胜疫情的巨大胜利！

其次，“立命”以唤醒强烈的生命意识，从而激发人们对生命的珍重，从而为抢救人民生命而忘我奉献。张载《西铭》中有“万物一体”的观念，马一浮认为，“万物一体，即是万物同一生命”，这一生命，是天所赋予的，要珍惜和爱护它，而不可人为残害它。“立命”二字出自《孟子·尽心上》，说：“夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”《孟子注疏》：“修正其身，以待天命，此所以立命之本。”朱熹注：“立命，谓全其天之所付，不以人为害之。”按马一浮的解释，就是如果以“人为害天赋”，就不能“全其正命”。要从“万物一体”出发，关爱所有的人，让他们生活得好些，特别是要关爱社会上的弱势群体。由此，学者要立志，为民众指出正确的人生方向，使人人都能“全其正命”，这就是“为生民立命”。孟子的本义是指通过修身以保持天所付予人的珍贵生命，不要让人自身的行为妨害它。后来人们多从价值论的意义上解释，主张儒者应该有一种社会使命和责任担当，引导广大民众确立自己生命的精神方向、人生准则和价值目标，引导人们安身立命，过上美好幸福的生活。其实无论从那种意义上说，我们都可以从中获取战胜疫情巨大的文化力量。

二、关学“天下一家，中国一人”理念与构建人类命运共同体

从人类命运共同体的信念出发，一方面，要求作为这一共同体中的一员，无论何时何地都要把自己与整个国家、民族乃至人类的命运联系起来，必要时牺牲小我，服从大我。习近平总书记说：“人类是一个命运共同体，唯有团结协作才能应对各种全球性风险挑战。加强疫情防控国际合作是发挥我国负责任大国作用、推动构建人类命运共同体的重要体现。”³病毒的传染是不分国界、种族、肤色、宗教、地域，它是人类的共同敌人，病毒在人际间的传播也是没有界限的。没有他人的安全，就没有一人的安全。只有人类团结起来，联手作战，才有可能阻断病毒的传染链；也只有全人类相互协作，互通资讯，共同努力，才能最终战胜疫情。所以，我们不仅要构建人类命运的共同体，也要构建人类生命的共同体、健康的共同体。事实证明，在疫情全球传播的今天，任何一国家都难以独善其身，只有合作共赢，才是唯一出路。正如习总书记《二十国集团领导人应对新冠肺炎特别峰会声明》指出，“应对疫情比以往任何时候都更需要全球行动、团结和国际合作。我们坚信，通过密切合作，我们必将战胜困难。我们将保护人类生命，恢复全球经济稳定，并为强劲、可持续、平衡和包容性增长奠定坚实基础。”⁴

人类命运共同体的思想，在中华优秀传统文化中有着深厚的根基，不仅孔孟以来的儒家思想可以为其提供丰富的资源，以张载为代表的关学学人的有关思想也可以为建构人类命运共同体思想提供借鉴。事实上，关学学人主张的“天下一家，中国一人”的命题，可以视为建构人类命运共同体的更为中国化的表述。在他们看来，天下之人本为一家，一个民族、一个国家的命运都与每一个个体的命运息息相关。张载的弟子吕大钧曾专门写了《天下一家，中国一人论》，其中彰显了一种宽广的“心量”、博大的胸怀。之后许多关学学人都认同这一说法。在他们看来，如果一个人的所思所为，常不出自己一身一家之内，其境界就极为狭隘。王阳明后学邹元标说：“大人者，天下一家，中国一人，不知人之我、我之人，通天下国家为一身，夫是之谓‘明明德’，是谓圣学之极。”（《愿学篇》卷五上）是说如果人人都能将其心通于天下国家，这才达到了《大学》所说的“明明德”而至于止善的境界。可见，“天下一家，中国一人”，是一种崇高的道德境界，蕴含着在天人一体、万物同根基础上的博爱情怀。朱熹认为，张载《西铭》中所蕴涵的“一统而万殊”之理与“天下一家，中国一人”的观念并不矛盾，他认为这正是张载“《西铭》之大指”（《西铭解》）。

3 习近平这样诠释“人类命运共同体”[EB/OL]. 央视网, 2020-03-19, http://news.cctv.com/2020/03/19/ARTIEKeode40z_Ap5jt_T9Tfty200319.shtml.

4 二十国集团领导人应对新冠肺炎特别峰会声明[EB/OL]. 新华社, 2020-03-27, http://www.xinhuanet.com/world/2020-03/27/c_1125773916.htm.

秉持“天下一家，中国一人”的“人类命运共同体”理念，就要将自己与天下国家的命运联系在一起，将己国与世界相联系，将个人与国家相联系。作为一国去尽国际的义务，作为一人尽为民族为国家的责任。这样，人类才能共同协力应对全球性危机，也才能使人类从整体上获得安全、生存和持续发展的条件。在目前新冠疫情疯狂肆虐的今天，需要世界各国秉持“天下一家，中国一人”的“人类命运共同体”理念，摒弃惯有的“傲慢与偏见”，加强各国各地区间的信息沟通、经验共享和携手合作，尽最大努力去巩固全球化成果，才能共同应对此次百年一遇的公共卫生危机。只有把自己与天下国家的命运联系在一起，也才能奋不顾身，勇敢地投身到抗疫的斗争中去。作为一国去尽国际的义务，作为一人尽为民族为国家的责任，从而构建起人类健康的共同体。构建人类命运共同体的愿景，也为我们今天抗疫斗争提供了重要的文化力量。

三、“天人一体”、“民胞物与”观念与建构人与万物共同体

如果说关学学人所说“天下一家，中国一人”的观念，为我们今天构建人类命运共同体提供了传统文化的重要资源，那么，理学家所说的人与“天地一体”或“仁者与物同体”的思想，则把建基于人类相关性基础上的人类命运共同体扩大为人与天地万物的共同体，这样就在孔孟“亲亲而仁民，仁民而爱物”的基础上达到了一个新的高度。他们把人类视为与天地万物相关联的存在，认为人类不可能在这个世界上孤立地生存，人类是与宇宙万物相关联的“关系的存在”，只有树立与万物共生的观念，才能获得自身生存和持续发展的条件。张载在《西铭》中，明确地提出“民，吾同胞；物，吾与也”的命题，认为民众都是我的同胞兄弟，万物都是与我为邻的同伴，所以人们要平等地关爱同胞，爱护周围的万物。这句话被后人概括为“民胞物与”。在张载看来，乾父坤母，包括人在内的宇宙万物，都因气化而有生，同禀一气而成性。从禀赋之气所承载的价值意义上说，所有的人和物都是平等的，所以我们要以“民胞物与”的态度，看待和处理宇宙间己与他、人与万物的关系。从“天人一体”的意义上讲仁爱，是张载对儒家仁爱思想的升华。在张载看来，大自然不是人类的专属品，人在自然界中是很藐小的，是“混然中处”于其中的一物。人类不是大自然的主宰者，天人本为一生态共同体，其命运是连在一起的。人应该爱护所有的有生之类，也要关照所有的无生之属，人类若无限度的征服自然，必然要受到大自然的惩罚。显然，张载已经把本来作为人类生命的共同体，进一步扩展为人与天地万物的共同体，从而把人类的生存与与之并生的他类的生存联系起来。

由于古人有对人与万物一体同源的深切体悟，才可能对万物皆持有深切的仁爱之心、怜悯之心，并将自己与整个天地万物紧密联系在一起，从而建立起一个人与万物共生、共存的生态共同体。在这一思想基础上，不仅要确立爱同类、爱异类、爱万物的观念，还要

确立敬畏自然、敬畏万物的观念。目前人类对这次新冠病毒的源头虽然还没有最后定论，但肯定的一点是，其发生与人类自身违背自然规律、破坏自然生态有关。所以，从某种意义上说，目前人类遇到的百年一遇的公共安全事件，是大自然对人类的惩罚。新冠病毒的肆虐向人们敲响了警钟，人类到了需要认真反省自己行为的时候了！

（作者：刘学智，陕西师范大学哲学与政府管理学院教授）

儒家道德教育对构建人类命运共同体的启示

刘余莉

中共中央党校（国家行政学院）哲学部教授、伦理学博士生导师

中华传统文化促进会《群书治要》传承委员会 主任

内容摘要：

人类是一个休戚与共的命运共同体。人类社会的进步和世界的稳定发展最终离不开文明的支撑，建设人类命运共同体既是现实的要求，也是发展的需要。儒家重视修身、齐家、治国、平天下，天下太平一直是儒家追求的目标，对于构建人类命运共同体能够提供重要思想源泉。特别是儒家重视伦理道德教育，注重把人培养成为仁义礼智信、温良恭俭让的君子、圣贤，这对于从根本上化解冲突对立，实现世界和平具有重要启发。

关键词：儒家 道德教育 人类命运共同体

新冠肺炎疫情再次表明，人类是一个休戚与共的命运共同体。国际社会应该守望相助、同舟共济。现代社会，与传统社会的最大不同之处，就在于人与人、民族与民族、国家与国家之间交流的深度和广度都达到了前所未有的程度。可以说，现代人生活在同一个“地球村”中，地球的和谐关乎每一个人的幸福。生活在这个“地球村”中的人们，是一损俱损、一荣俱荣的关系。人类社会的进步和世界的稳定发展最终离不开文明的支撑，建设人类命运共同体既是现实的要求，也是发展的需要。儒家重视修身、齐家、治国、平天下，天下太平一直是儒家追求的目标，对于构建人类命运共同体能够提供重要借鉴。在这方面，尤其应继承儒家重视伦理道德教育的经验，把人培养成为仁义礼智信、温良恭俭让的君子、圣贤，从根本上化解冲突对立，实现世界和平。因此，深入理解儒家伦理道德教育的内涵、功能、效果、方法就尤为重要。唯有以和为贵，秉承平等对待、和睦相处、互相学习、互助合作的大局观，才能令人与人、民族与民族、国家与国家之间放宽心胸，互相尊重，彼此包容，求同存异，实现天下一家亲的理想，并为构建人类命运共同体携手努力，让世界文明这个大花园因百花齐放而姹紫嫣红、美不胜收。

一、重视道德教育是儒家思想的重要特征

中国自古便重视教育，长期作为中国古代正统思想的儒家更是重视道德在教育中的地位和作用。孔门四科，德行第一，“德者本也，财者末也。”（《大学》）“财者末也”并非指财不重要，而是指“财”是“德”的结果，即《大学》中讲的，“有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。”如果本末倒置，则会出现《大学》中所说的“外本内末，争民施夺”的情况，也就是《孟子》上所说的“上下交征利，而国危矣”。司马光在《资治通鉴》中也写到，“才者，德之资也；德者，才之帅也。”（《资治通鉴·周纪一》）博学多闻固然重要，但若没有一定的道德素养作为承载，就可能造成知识越多、能力越强，却危害越大的结果。就像司马光在《资治通鉴》中接下来所写的，“才德全尽谓之圣人，才德兼亡谓之愚人，德胜才谓之君子，才胜德谓之小人。…君子挟才以为善，小人挟才以为恶。…自古昔以来，国之乱臣，家之败子，才有余而德不足，以至于颠覆者多矣。”诚然，现代教育在普及科学真理、培育公民精神、促进社会发展、推动历史前进等方面起到了重要积极作用，然而，其在一定程度上却忽视了教育的本质——关于做人的教育，这也是导致现代社会各种形形色色问题层出不穷的主要原因之一。

而中华传统圣贤教育正以明明德、长善救失为目的，强调智仁勇，恰恰对于加强公民道德建设，培养出具有正义美德的人具有重要意义。美国联邦上诉法院法官勒纳德·汉德（Learned Hamd）说：“我总是不明白，人们为什么要求助于宪法、法律、法院、法官来实现公平和正义，我反复地告诫你们，这么做是错的。因为真正的公平正义只存在于男女老少的心中，如果公平正义在人们的心中死去，那么宪法、法律、法院、法官谁也救不了他！”也就是说，如果人的良心泯灭了，领导者为了私利而无视公平正义的存在，制度的改革最终也只能沦为某些聪明人更加堂而皇之的腐败堕落的保护伞。忽视了伦理道德教育，不仅无法从根本上解决因为人的道德滑坡而出现的种种社会问题，甚至还会出现《群书治要·汉书二》上所说的：“法出而奸生，令下而诈起，如以汤止沸，以薪救火。”不仅不能解决问题，反而还会使它们愈演愈烈。

二、忽视道德教育所导致的社会问题

如果仅仅重视法制监督机制的健全，而忽视了道德教育而仅仅关注公平正义的制度设计，会导致以下结果：

其一，“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”：即人们因为惧怕刑法的处罚免于作恶，但是没有羞耻心，甚至还以作恶后能想方设法地免于刑法的处罚而沾沾自喜，自以为聪明。这表现为法律管辖之外的“反社会行为”比比皆是。狭义地讲，“反社会行为”就是指没

有触犯法律但却是不道德的行为，如校园霸凌、青少年酗酒斗殴等等。此外，离婚率上升、青少年犯罪率上升、犯罪低龄化更成为日益严重的社会问题。

其二，“法令滋彰，盗贼多有”：即法律条款越来越严密具体，渗透到生活的方方面面，但是违法乱纪的人却依然众多。这表现为监狱以人满为患，政府以警察短缺为忧。严格的法律和监督机制可以把犯罪的人关进监狱，但并不能解决根本问题。如果缺乏伦理道德的教育，犯人们在监狱里学到的反而是更加狡诈的作案方式，一旦被释放出来，仍然会为害社会。《群书治要·袁子正书》上也说：如果不能制止人们作恶的心，即使是每一天都以刀锯在外面执行死刑、惩罚犯人，也不能制止作奸犯科的事情发生。这就如高科技手段在协助破案中的作用越来越大，但是人们并没有因为破案手段的提高而免于犯罪。

其三，不能培养出品德高尚的圣贤君子。《群书治要·盐铁论》中就提到：“法能刑人，而不能使人廉；能杀人，而不能使人仁。”在《群书治要·淮南子》上也说，靠法律和制度建设可以把不孝的人判处死刑，但是不能够使人们成为孔子、墨子那样有德行、有孝心的人；法律也能够对窃贼施以刑法的制裁，但是不能使人成为伯夷那样廉洁、有志气的人。孔子教育的徒弟有三千多人，每一个人在家孝敬父母，出门尊敬长辈，言为世则，行为世法，一言一行，都能成为世间的表率，是依靠教育所成就的啊！

其四，“刑罚积而民怨背”。《汉书》中说：用礼义治国者，积累的就是礼义；用刑罚治理国家者，积累的就是刑罚。刑罚用多了人民就怨恨背叛，礼义积多了人民就和睦亲爱。本来世代君主都想让人民德行美好的意愿是相同的，但用以使人民德行美好的办法却不同。有的是用道德教化来引导，有的是用法令来驱使。用道德教化引导，德教和谐时人民的精神状态就表现出欢乐；用法令来驱使的，法令严酷而民风就呈现出哀怨。

其五，不能达到“不忍欺”的最高管理境界。通过重视伦理道德的教育所达到的是高于“不能欺”和“不敢欺”的“不忍欺”的管理境界。在《群书治要·体论》中说到：用道德教化是第一位的，礼法则紧随其后。道德与礼法都是引导人民的工具啊！远古时代的道德教化，使人民日益转向善良，却不知道自已为什么会转向善良，这是最好的治理（正己化人，无为而治）；其次，使人民互相礼让，身受劳作之苦而并无埋怨，这是次一等的状况；再次就是用法规来纠正，使人民因利益得到保障而喜欢从善，因畏惧刑罚而不敢做非法之事，这是最末一等的治理。

其六，“不知礼义，不可以刑法。”如果忽视了道德教育，即使有了好的法制也难以推行而达到国家大治的结果。诚如当代西方著名的伦理学家麦金泰尔所认为的，无论道德或法律原则有多么具体和完美，如果人们不具备道德品格或美德，这些原则就不会起作用。

而当代西方社会也出现了以上这两个问题，原因就在于近现代以来，一些西方人把宗教斥为迷信，并且宣称“上帝死了”，普遍地忽视了重视仁慈博爱的宗教教育所致，这些问题仅靠维护公平正义的民主政治制度本身是无法解决的。正如麦金泰尔在他的另一本著

作《谁之正义？何种合理性？》中所质疑的：“如果忽视了个体美德的培养，所谓的正义制度、正义规则是‘谁之正义’呢？”¹由此可见，社会和谐与否，从根本上取决于人心的善良和行为的正当，即古人所谓“人心正则国治，人心邪则国乱”。《孟子·离娄上》也说：“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。”只有具备仁爱道德的人，适宜处于领导地位。如果不仁的人处于领导地位，他就会把他的罪恶传播给广大的民众。

三、儒家道德教育的历史效果

在《论语·尧曰》中，孔子说“不教而杀谓之虐”。也就是说，在位者如果没有教导人们仁义慈悌的道理，人们因为缺少伦理道德的教育、不知道做人的本分责任而走向违法乱纪的道路，就被处以死刑，这种政治属于虐政。

《群书治要·史记下》讲：“汉兴，破觚而为圆，斫雕而为朴，网漏于吞舟之鱼，而吏治烝烝，不至于奸，黎民艾安。由是观之，在彼不在此，在道德不在严酷也。”“彼”即道德教化，“此”即严苛的法制。这段意思是：汉朝之所以兴起，是因为去严刑而从简政，去浮华而倡质朴，法网宽疏得可以漏掉能吞噬船只的大鱼，可官吏的政绩却蒸蒸日上，谁也不敢为非作歹，百姓和美安定。由此看来，治理国家重要的是道德的引导，而不在于刑罚的严酷。

中国的文化传统不同于西方的宗教文化，它是一种重视伦理道德因果教育的圣贤文化，注重通过家庭教育、学校教育、社会教育、宗教教育等形式，培养出德才兼备的人作为官吏的候补，并在官吏的选拔、考核、监察、奖励、培训和管理上落实“进贤受上赏，蔽贤蒙显戮”的主张，这就能保证德才兼备的人被选拔到领导职位上。换言之，这种政治制度同时兼顾了公平正义和仁慈博爱两个方面。所以，中国历史上的理想政治制度是圣贤政治。在这种政治制度中，所有的制度建设和改革都是围绕着如何把一个人培养成为好人而设计的，其结果是“贤君之治国，其政平，吏不苛；其赋敛节，其自奉薄；不以私善害公法，赏赐不加于无功，刑罚不施于无罪；不因喜以赏，不因怒以诛；害民者有罪，进贤者有赏……官无腐蠹之藏，国无流饿之民。”（《群书治要·六韬》）

因而，圣贤政治所达到的是“无为而治”的理想效果。《盐铁论》中，对刑罚与道德教化的关系做了一个形象的比喻：刑法对于治理国家，就像马鞭对于驾车一样，好的御手不能没有马鞭就去赶车，而是拿着马鞭却不轻易使用。圣人借助刑法来实现教化，教化成功了，刑罚便可以搁置不用。这就是《尚书》上所说的“刑期于无刑”。为什么要设立刑法？就是要起到警戒、威慑的作用，但是最终的目的是期望人们不要触犯法律。历史上，西周时期的“成康盛世”，因为兴起道德教化，结果囹圄空虚，刑措不用；唐朝贞观四年（公

1 麦金泰尔：《谁之正义？何种合理性？》，伦敦：Gerald Duckworth, 1988。

元 630 年) 全国被判处死刑的囚犯只有 29 个人, 到了贞观六年 (公元 632 年), 死刑犯虽然增至 390 人, 但是这一年年末, 唐太宗准许他们回家办理后事, 第二年秋天再回来就死, 结果第二年 9 月的时候, 390 名囚犯全部回来, 居然没有一人逃跑。

从历史上看, 中国是一个有着两千多年统一历史的国家, 一直推行的是以重视伦理道德教育为基础的儒家圣贤政治, 不仅出现了一代代明君, 更开创过一个个盛世, 达到万国来朝的局面, 治国功绩举世瞩目。总结这些盛世成就的规律, 都是在制定了善法的同时, 特别重视儒家伦理道德的教化作用。

四、儒家道德教育的经验

总结两千多年来中国传统圣贤教育的经验与规律, 具有以下几个特点:

(一) 目标明确

中国古代对伦理道德因果的教育, 是站在治国理政的高度加以重视的。《礼记·学记》上提出“建国君民, 教学为先”, 又提出“教也者, 长善而救其失者也”, 教育的目的是使人的过失得以挽救、使人的善良不断增长。那么“长善救失”的目的是什么呢? 《大学》开篇讲道, “大学之道, 在明明德, 在亲民, 在止于至善。”即是点明了教育的目的是要明明德, 即恢复人们本善的本性, 并且通过亲民, 爱民, 化民, 使人民也明明德。明明德与亲民就是自觉觉他的教育过程。而这种明明德的教育, 就是成圣成贤的圣贤教育, 而其内容便是伦理道德的教育。

(二) 规范概括

中国人讲: 大道至简。同样, 中国传统道德规范也简要明确, 易记易传, 概括来说就是“四维”, “八德”, “五伦”, “五常”。四维即礼、义、廉、耻。《群书治要·管子》讲“四维张, 则君令行; 四维不张, 国乃灭亡”。八德即孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。五伦即父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信、五常即仁、义、礼、智、信。这些都是千百年来人们普遍奉行的价值观。

(三) 内容丰富

中国传统教育不仅包含伦理道德的教育, “善有善报、恶有恶报”的因果教育是必不可少的内容。在中国古代, 教育由儒释道三家来共同承担, 因果教育贯彻于三家教育之中, 核心都是教导人们“诸恶莫作, 众善奉行”。如儒家经典《周易》里的“积善之家, 必有余庆; 积不善之家, 必有余殃”; 《大学》里的“德者本也, 财者末也”、“言悖而出者, 亦悖而入; 货悖而入者, 亦悖而出”; 《中庸》里的“大德, 必得其位, 必得其禄, 必得其名, 必得其寿”, 《尚书》里的“惠迪吉, 从逆凶, 惟影响”, 《诗经》里的“无念尔祖, 聿修厥德; 永言配命, 自求多福”, 皆属因果教育。中国历史上虽无西方意义上的宗教,

但因国家、社会大力提倡因果教育，使得因果报应的观念深入人心，妇孺皆知，故人不敢肆意妄为。因果教育对端正世道人心起到了不可替代的作用，为形成淳朴向善的民风起到了重要作用。

（四）形式多样

中国古代道德教育的形式多样，并且构成了完整体系，以保证教学始终不中断：

家庭教育是道德教育的开始。更确切地说，是从母亲的胎教开始。中国自古便重视胎教。《大戴礼记·保傅》记载：“周后妃任成王于身，立而不跂，坐而不差，独处而不倨，虽怒而不詈，胎教之谓也。”五伦关系中的“夫妇有别”，这里的“别”并不是指夫妻地位上的差异，而是指夫妻之间分工不同：男子是家庭的支柱；女子护持家庭，更重要的职责是教导儿女，使他们成为有用之材。古人说，“闺阃乃圣贤所出之地，母教为天下太平之源。”《说文解字》将教育的“育”字解释为“养子使作善也”，并引徐锴的解释：“不顺子亦教之，况顺者乎？”段玉裁在《说文解字注》中进一步注解：“不从子而从倒子者，正谓不善者可使作善也。”正是父母对子女从一出生便开始言传身教，使子女在无形中养成了孝敬的德行基础。中国古代是传统大家庭，家庭的稳定是社会稳定的基础。在维护家庭稳定和教育子女方面，家规、家学、家训、家道起了极其重要的作用。一些千古流传的家训名篇如《颜氏家训》、《朱子治家格言》等，至今脍炙人口；清代成书的《弟子规》，更是中国传统家规的经典之作。

学校教育是教育的主体。《汉书二》中说：古代的君王，无不把教化人民作为治国要务，设立太学在国都推行教化，设立庠序（地方学校）在地方教化人民。教化既已昭明，习俗已经形成，天下就曾出现过监狱里空无一人的情形。《群书治要·周礼》中记载，“建邦之六典”中，教典位列第二，仅次于治典，在礼典、政典、刑典、事典之上，教典的作用是“以安邦国，以教官府，以扰万民”，即安定诸侯，教导官员，驯化百姓。在《周礼》中还详细记载了掌管教育的各级官员以及教授的内容。由此可知，古时施行教化，无不以德行教育为教化的主要内容，而且自天子至于庶人，无有遗漏，乃属全民施教。

学校教育也是家庭教育的延续。《礼记·学记》记载，“凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”对老师有恭敬心是最难的，有恭敬心才能对老师所传之道生起恭敬心；恭敬老师所传之道，才能接受老师的教诲并且努力精进。在家里，父母教导子女恭敬老师；在学校，老师教导学生孝敬父母。亲师配合共同教导下一代。“诚敬”是成就一切学问的根本。

社会教育是学校教育的延续，是家庭教育的扩展。上古时代，“风”是很重要的一种教化形式。《群书治要·毛诗》讲到：“《风》，讽也，教也。风以动之，教以化之。…上以风化下，下以风讽上，言之者无罪，闻之者足以自诫。”在上位的君王通过诗歌对民众实行教化，在下层的百姓则通过诗歌将民间的风俗与疾苦上达给君王。《论语·为政》

篇中记载，子曰，“诗三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”在中国古代，社会教育秉持了孔子提出的“思无邪”的理念。音乐、歌舞、戏剧、诗词等等所有文艺作品，无不以宣扬道德、弘扬正气为主要内容，从而使得社会的正气上升、邪气下降。同样，在科学迅猛发展的今天，网际网络渗透到人生活中的方方面面，社会教育对人们正确价值观的树立更是起着潜移默化的深远影响。所以，国家的文化部门、新闻媒体，网际网络等，都应当承担起弘扬社会正气的责任，为倡导和树立正确的道德观营造良好的社会氛围。

（五）次序合理

教学由孝开始，德行为先。蒙学经典《弟子规》开篇即阐明了教育的次第：“首孝悌，次谨信；泛爱众，而亲仁；行有余力，则以学文”。《三字经》中也说，“首孝悌，次见闻。”《群书治要孝经》中讲，“夫孝，德之本也，教之所由生也。”因此教学从教“孝”开始。《论语学而》中，有子曰：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其仁之本与。”这是说：君子处世要致力于根本，根本确立了，原则也就产生了。“孝悌”就是“仁”的根本。因而，道德教育应当从培养人的孝心开始。孝能培养人恩义、情义、道义的处世原则，在这种原则下，人们便不会违法乱纪、作奸犯科。相反，以利害为取舍的处世原则会使人做出见利忘义或忘恩负义的事情。所以，有子继续说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也。”《孝经》上也讲：“教民亲爱，莫善于孝；教民礼顺，莫善于悌”，“长幼顺，故上下治。”孝的教育是维持良好社会伦理秩序的根本。《说文解字》解释“孝”字为“子承老也”，即父子一体。孝教导人们互亲互爱，教给人们“一体”的观念：“仁者，人也，亲亲为大”（《中庸》），孝，“始于事亲”（《孝经》），进而“老吾老，以及人之老”，从“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·梁惠王上》）及至民胞物与，再到“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的境界。因此《孝经》中说：孝可以“天下和平，灾害不生，祸乱不作。”

（六）保障有力

中国历史上的道德教育之所以奏效而没有变成空洞的说教，就是因为传统社会的道德教育是依靠各种制度来加以保证和维护的。《孝经》中说：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”北齐律首创“重罪十条”，而其中不孝罪为“十恶不赦”的罪名之一。唐律规定，骂祖父母与父母的要处以绞刑，殴者处以斩刑，并对种种不孝的罪行作出了更具体的处罚。

此外，中国自汉代就实行了“举孝廉”的人才选拔机制，要求官员的选拔必须秉持“爵非德不授，禄非功不予”的准则，并进而从官吏的选拔、考核、监察、奖励、培训和管理制度上落实了“进贤受上赏，蔽贤蒙显戮”的主张，从而保证了德才兼备的人被选拔到领导职位上。在这种政治制度中，所有的制度建设都是围绕着如何把人培养成为一个贤德之人、如何把贤德之人选拔在领导的位置上而设计的，其结果是“其政平，吏不苛，其赋敛节，其自奉薄，不以私善害公法，赏赐不加于无功，刑罚不施于无罪，害民者有罪，进贤者有赏，

官无腐蠹之藏，国无流饿之民。”（《群书治要·六韬》）

可见，中国传统并没有忽视法律在治国理政中的作用，而是认为道德教育与法律制裁应是相互补充、相互促进、相辅相成的关系。行之有效的道德教育可以深入人心，令人从心底不去犯法。

中国传统社会对道德教育的重视，是通过教育、考试、人才选拔、监察、法律、激励等制度予以保障的。例如，清朝一个县发生了一件儿子杀父亲的逆伦事件，结果不仅这个儿子会被处以死刑，县长也会因失职而被撤职查办，巡抚（相当于省长）也会被记过。此外，皇帝还亲自下令，把这个县的城墙拆掉一个角。因为一个县出了这样一个大逆不道的人，是这个县所有人的耻辱。这样的处分可以起到警戒和教育作用，有利于人们形成孝亲的观念。再如，中国传统社会还设计出承载伦理道德因果教育功能的建筑物，像祠堂、孔庙、城隍庙、四合院等等，使得教育潜移默化地渗透到人生活的各个方面。

可见，中国古代对道德教育的重视，并不是空洞的说教，而是有一系列行之有效的措施保障的。简单地讲，社会弘扬什么，就要通过制度激励什么；反对什么，就要通过制度约束什么。道德教育与制度建设两者之间不是非此即彼、相互对立、相互矛盾，而是相互促进、相辅相成。

（七）方法有效

《说文解字》把“教”解释为“上所施，下所效”。道德教育的有效方式是身体力行的感化，而不是空洞的说教，因此特别强调“正人先正己”、“身教胜于言教”，尤其重视作为国家和社会事务的管理者、领导人的道德示范作用。《论语·子路》篇中说，子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”真正贤圣的领导者不仅是身体力行了礼义忠信的道德楷模，而且也是在治国理念上落实“建国君民，教学为先”的人。

（八）重点突出

中国古代社会着重培养的是每一个人“行有不得，反求诸己”的责任意识。“反求诸己”语出《孟子·离娄上》：“行有不得者，皆反求诸己，其身正而天下归之。”如今，小到家庭夫妻间的摩擦，大到种族、国家间的冲突，很大程度上都是由于彼此只知道责怪对方而不能够反躬自省而导致的。如果遇到矛盾时，每个人都能首先反求诸己，而不是去指责对方，才有利于化解矛盾和冲突。古人说“各相责，天翻地覆；各自责，天清地宁”。这也是实现社会和谐的心法。

五、构建人类命运共同体从重视道德教育做起

儒家之所以重视道德教育，是因为儒家认识到道德不仅绝对了个人的荣辱祸福，也绝对了国家的兴衰成败。《群书治要·文子》中说“乱国之主，务于广地，而不务于仁义；

务于高位，而不务于道德。是舍其所以存，而造其所以亡也。”即为国家造成动乱的领导人，只注重扩大势力范围，而不重视施行仁义；只致力于追求高位权力，而不注重修养道德。这种做法，是舍弃国家所能生存的条件，而造成灭亡的因素。

“务于广地，而不务于仁义；务于高位，而不务于道德”这句话，正切中国家盛衰的根本原因。《弟子规》中说：“势服人，心不然；理服人，方无言”。这个“势”不仅包括政治上的权势，也包括经济上的优势、军事上的威势等。古人从童蒙时代就学习这一道理，并把它视为常理常法。在春秋战国时期，齐、楚、吴、越四国都曾经是战胜国，然而最终却都衰亡了，原因就是他们不懂得如何保持胜利的成果。唯有有道德的君主，才能保持住胜利成果。

中国自古以来就倡导“王天下”，而不是“霸天下”。“王天下”就是《大学》开篇所说的：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身……自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”君主能够率先垂范，以修身为本，重视道德教化，百姓也能够效法修身，结果必然是人心和善，家庭和睦，社会和谐。当别国的使臣来访，自然生起羡慕效法之心，主动学习中国的礼乐文化，这就是“王天下”，即为天下人做出榜样示范。

从历史上看，“汤以七十里之地王天下，文王以百里之壤而臣诸侯”。商汤的地盘方圆七十里，但他能够成为天下诸侯国效仿的榜样。西伯昌（即后来的周文王）所统辖的地区不过是百里之地，但他却使所有的诸侯国都臣服，这都是因为他的厚德，使得其他诸侯国愿意主动向他学习以道德仁义为核心的文化。

从历史上看，中华文化之所以对邻邦乃至世界各国产生深远影响，一个重要原因在于，当外国人来到中国，看到人与人之间交往彬彬有礼，“五伦”（父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信）关系和谐，社会安定，国家治理得井井有条，因而把中国誉为“华夏之族”“礼义之邦”，把当时的皇帝尊称为“天可汗”，即天下公认的领导者，都以能够到中国学习、朝拜、接受中国文化的熏陶为荣，因而是心甘情愿地接受中国的领导，这就是“中心悦而诚服”。中国即使在国力鼎盛之时，也从来没有搞霸权主义。明朝郑和下西洋时，他率领着当时世界上最强大的舰队，每到一个地方，带给那里人民的是茶叶、丝绸、瓷器、先进的造纸术和造船术，而没有侵占别国一寸一尺的土地。所以，直至今日，郑和仍然受到东南亚人民乃至世界各国人民的崇敬和纪念。中国现今提出“一带一路”倡议，建设人类命运共同体，从根本上说，正是这种仁义精神的延续。

英国著名历史哲学家汤恩比先生在系统研究了各个国家文明发展史的基础上，从文化学的角度提出，能够真正解决21世纪社会问题的，只有中国的传统文化。在《未来属于中国》这本书中，他认为，要避免世界动乱、拯救人类文明，未来的世界必须走向统一，因此，建立大一统国家是必要的。但这个统一绝非依靠军事、强权的统一，而是依靠文化的统一。

特别是生物圈的环境污染、资源枯竭等危机，依靠狭隘的政治国家是无法应对的，应该以整个地球视野去应对。而中国在历史上既有长期统一的历史经验，儒家文化也以拥有天下一家的胸襟以及和而不同的智慧，所以汤恩比把世界未来的希望寄托在中华文化上。中华文化如果能被世界各国所学习和接受，必能带给世界和谐、和平与希望，因为中华文化是讲求道德仁义的文化。

《群书治要·新语》中也说：“治以道德为上，行以仁义为本。故尊于位而无德者绌，富于财而无义者刑；贱而好道者尊，贫而有义者荣。”意思是说：治理国家要以道德为上，处理事情要以仁义为根本。地位高贵但缺乏德行的人会被贬黜；富有财产但不讲道义的人会被处刑；地位低下但珍爱德操的人会受到尊崇；贫寒但讲求仁义的人会荣耀。商纣王的酒池可以用来划船，糟丘可以用以登高远望，这难道还能算是贫困吗？他拥有统领四海的权柄，主宰着九州的百姓，这难道能说是武力弱小吗？然而论其功业却不能够保全自身，论其威势却不能守住社稷，这绝对不是由于贫穷弱小，而恰恰是由于自身缺乏道德、对百姓不够仁义！所以，懂得如何谋利却不明白大道的人，必然是众人所谋取的目标；敢于使用武力却缺少仁义的人，必定是战争攻伐的对象。

《史记》记载，商纣王天资聪颖，口才很好，办事敏捷，力气超过常人，能空手和猛兽搏斗。他的智慧足以应对臣下的劝告，言辞也足以掩饰自己的错误，但他骄奢淫逸，不听忠言劝谏，每日和妲己过着花天酒地的生活，还制造残酷的炮烙之刑残害百姓，使百姓处在水深火热之中。后来周武王吊民伐罪，纣王兵败而亡。身为一国之君，纣王拥有广大的地盘、强大的军队，却因没有道德，不讲仁义，最终逃不过灭亡的命运。

纣王等数不清的历史故事，都验证了《周易》中“厚德载物”以及《左传》中“多行不义必自毙”的道理。可见，要使国家经久不衰，必须顺应道德、讲求仁义，与世界各国人民共同发展。这就是“国无德不兴，人无德不立。”因此，坚持修身为本，重视道德教育，提倡构建人类命运共同体是一个明智的国家领导人的必然选择。

走向后疫情时代的“情理文明”

刘悦笛

中国社会科学院哲学所研究员

这个世界怎么了？一场疫情来了，却始终未走，就犹如一道锋利的刀刃，在前后的世代之间，进行了历史性的切割：疫情之前，还是“前疫情”的，疫情之后，则开启了所谓“后疫情”时代。如今，后疫情时代还在继续，也许这个“后”还要后上一段时间，我们不是要问“这世界怎么了”，而是要求“这世界怎么活”？

一、从《情理合一：中国人的生存智慧》谈起

我就给这场疫情，给这场人类的疫情，写了一本小书，一本中国的书，最初拟名定为《疫情与情理》。2020年上半年，随着疫情越来越严重，我也一点点地完成了这本小书，并将之改名为《人类疫情与情理文明》。很简单，其实就想谈谈中国人应对疫情的生存智慧，而且是“情理合一”的中国大智慧，于是这本书最终定名为《情理合一：中国人的生存智慧》

《情理合一：中国人的生存智慧》（广西人民出版社2021年版）这本书，说的正是这两种“情”：“疫情”是情，“情理”也是情，但却是不同的“情”。疫情之情，是“实情”或“情实”，也就是实际的情况，大疫的真实情形。情理之情，则是“情感”或“情性”，不过要与“理”融合，形成中国人的“情理结构”。

这个事的直接的缘起，乃是起于去年3月29日，应邀在搜狐网晚七点的黄金时段进行了一场直播，与搜狐文化主编商量后，最后定名为——《我们如何“合情合理”地度过疫情？》。真没想到，观看的热度竟达54万之多，当时民众大概也处于面对疫情的焦虑爆发期。这场直播与“第二届新冠肺炎多学科论坛”同一天先后播出，翁心华、李文娟、张文宏等业界专业人士纷纷发表意见，得到了人们的热切关注。从人文科学与自然科学的不同视角来反思疫情，我觉得这样的反思才是文理平衡的。

更早的3月5日，应联合国教科文组织国际创意与可持续发展中心（ICCS）之邀，还参与了一场惊蛰全球视频发布，与德国、英国、法国、加拿大同仁们一道，用小视频为武汉加油，当时我还说——我们风月同天，因为，这世界风月无边！而后为这个组织撰写了篇英文文章 COVID-19 pandemic: Chinese traditional survival wisdom（《新冠大流行：中国传统的生存智慧》），继续阐明中国人如何以情理智慧应对疫情，并在其官网

4月24日的主页上得以刊出，试图向老外们说明本土智慧如何能成功应对疫情，迄今的事实，大概也证明了这一点吧。

实际上，我想表达的就是：中国人就是使用这种“情理合一”的大智慧，正在应对这场新冠肺炎疫情。我们正在“合情合理”地度过疫情，新的疫情也促使中国人走向新型的“情理文明”！

二、未来的全球社会需要一种“大启蒙”

新的疫情来了，中国人靠什么活？中国人的哲学智慧要对此给出应答，以让人与自然和谐共生、人与社会和谐共享、人与人和谐相处、人与身心和谐安顿，同时，让中与外、古与今得以和谐共存和相互转化，从而以“大启蒙”的姿态走向一种“情理文明”。

首先要追问一个哲学问题：新型冠状病毒的发生与发展，难道是偶然的吗？如果我们持进化论的视角，从上次的SARS到这次的COVID-19，海内外科研结果都大致认定，它们的基因组序列相似度达79.5%，这是偶然的吗？新世纪以来，共有三场全球性疫情现身，中国摊上了两次大疫，这有偶然性吗？其实，历史最微妙之处就在于偶然变必然。问题是，这种偶然如何转化成了一种必然呢？从偶然向必然的转化，难道不是极大的哲学问题和事件吗？

疫情既关乎每个人的命运，又关系到共同体的命运，无论是人类共同体，还是中华民族这个共同体，我们该采取怎样的态度与姿态来应对？近期，看到印度的萨古鲁对中国疫情的视频解答：如果因为疫情被隔离，那也不该来自歧视，而是源于同情，最适宜的姿态就是——让我们优雅地对待疫情吧。现在，更多国家采取了隔离的手段，这当然是一种理性科学的选择，但是一定不要忘记，这种选择背后藏有的感性动力——人对人的“同情心”与“关怀力”。如果没有这种情感动力，那么，世界与人际都将会是冷酷无情的吧。

我以为，经过这次疫情，可以让国人走向“大启蒙”。西方启蒙现代性的“价值观”就在于“理性主义”“个人主义”与“功利主义”，我们则要应对启蒙的西方缺失，而以“情理合一”的原则来拓展启蒙。实际上，20世纪以来的“中国启蒙”就是一种“大启蒙”，尽管是一种后发的启蒙，它却可以为世界文明提供一种新的发展范式。然而，中国启蒙毕竟是“中国的”启蒙，这种本土化的启蒙还必须转化为一种启蒙的本土化。

所谓“大启蒙”，就是要破除启蒙带来的种种异化现象，让启蒙理性不再以理性为绝对中心，需要东方智慧来平衡西式启蒙的偏颇。“大启蒙”恰恰是要找回人类的情感，以人情来对理性加以均衡，使人类获得一种完整的“情理结构”。因此，未来的全球社会需要一种“大启蒙”，这种启蒙既反对理性中心主义，又不流于唯情是举主义，而是走向一条既合情又合理的新的启蒙通途。

上世纪的 1919 年，最大的历史转折是“五四运动”爆发，中国逐渐向现代国家转轨。百年之后，新冠肺炎疫情爆发，它已经成为目前最重大的事件。看似无关的两个历史事件，相互联纵起来，可提供出一个“历史契机”。

“五四”百年之后，中国社会的状况仍是“启蒙不够”，起码要让科学与民主都成为一种中国人适宜的生活方式，这是“大启蒙”得以实现的根基。从最初的控制情况来看，这次疫情没有得到更为科学化的指导和控制；疫情在开始阶段被隐瞒，又可见缺乏“公之于众”的民主意识。好在后来及时采取了管控措施。然而外国媒体又开始批判中国不尊重人权，对此应给予反驳。西方“个人主义”立场认为让个体隔离起来乃是伤害人权的，但是从“功利主义”争取最大多数人的最大幸福角度来看，这又具有合理性。其实，从中国文化视角来看，个体与共同体之间具有不可分割的依赖关系，“唯吾独尊”的不顾全局的确要反对，反之，牺牲个体的绝对“集体主义”同样大有缺憾。这就为应对新疫情这种非常态提供了一种“协同”的中国经验，既要人人合作，也要协和万邦，此乃“中道”也。

科学问题也是如此。科学本没有国界，各国科学家通力合作来应对新的病毒，中国方面也提供给国外科学家病毒样本，而且，中医的智慧也参与其中。在这个意义上，人类都坐在同一条船上，毕竟与大洪水时期那种人类分别应对的局面不同，诺亚方舟如今也已成为了全球客轮。科学规律要加以遵循，但是科学也不能被盲目崇信。当民族本位派用各种传统玄学理论来解读疫情，则显露出科学启蒙的未竟。战胜疫情，当然要靠科学，但不仅仅靠科学。如果说这场对抗开始时失去了“天时”与“地利”，最终还需要“人和”精神。面对疫情，人人有责，每个个体都需要有承担意识，这就是“责任理论”之实践问题。

三、转祸为福须靠“情理合一”的智慧

哲学不是无用之学，它可以帮助提升人性结构，不仅有理性层面的，而且有感性层面的，中国人“合情合理”的生存智慧于应对疫情定有益处。不妨从人与自然、人与社会、人与人、人与灵肉体、不同文明之间和传统与现代文化之间的冲突这五个基本层面分而观之。

第一，人与自然有冲突，但更要和谐共生。

新型冠状病毒基本被认定是从食用野生动物开始的。西方“动物权利主义”者认为，动物应该享有与人一样的权利，动物不该被人类作为占有物来对待。这种观点看似极端，但有一定的道理。中国古人对自然也并不是彻底顺应，而是走了一条适度的自然人化之途，就像文人“笼鹤”而放鹤一般，要与动物保持“不即不离”。还有一种声音说，人类才是地球的病毒，病毒是地球的免疫系统，难道这次病毒是对人类的报复？当然可以肯定的是，自然本身具有“内在价值”，而并非“工具价值”。统治与控制自然，必然要让步

于与自然的共同进化及共生，那种英雄的个人主义应对自然绝不足取，但是彻底翻转过来，以生物为中心、以生态为绝对中心也不太可能，那么人安放于何处？西方环保主义也有失偏颇。

第二，人与社会有冲突，但更要和谐共享。

这次应对疫情，需要人与社会之间的“合作”，既需要人们之间的“联合生活”，也需要共享“共同交流经验”。美国哲学家杜威就认为，每一种在其民主方面未取得成功的生活方式，都对人们之间的“接触”“交换意见”“交流”和“相互作用”有所限制，而人们的共通经验正是通过这些交往而稳定下来并因此得以扩大和丰富。然而，西方的那种“自由主义”在中国却是有限度的，如果遵照自由主义理念，则不该隔离每个个体，那就会给社会带来极大的危险。另一种西方化的解决方式是“社群主义”，但是很遗憾，这种社会建制也是通过“无情”的人际关联建构而成。所以，我们要采取一种“情理相融”的应急机制，采取一种以“同情”与“关怀”为内核的情感态度来应对自然灾害的偶然性，社会不仅需要硬性的体制来维持，而且需要软性的交往来维系。

第三，人与人有冲突，但更要和谐相处。

君不见，在这次对抗疫情期间，出现了不少见诸报端的人与人的冲突，或者因为一己之私要强闯社区，或者因为掌握公权力就控制他人，前者往往因为个体情感理由而对抗制度规范，后者常常执着于强权理性而不顾及人人平等。人与人相处，恰恰要有“度”，而这既不能不足又“过犹不及”的度，也既要合情又要合理才能被普遍接受。因为，每个人都不是孤独存在的，他者永远就在我们身边，而且融入我们的生活之中，除非我们成为活在丛林里作为单体的人猿泰山。所以，每个人与他者的关系便构成了每个人生存的前提条件，法国哲学家列维纳斯“伦理学作为第一哲学”的观点就有此意。然而，必须从中国思想的根基处看到，这种人与他人的相处并不皆为“冷冰冰”的理性关联，还有“热乎乎”的情感维系。

第四，人与自身的心灵与肉体有冲突，但更要自我安顿。

在过了一个不寻常的封闭春节后，很多地区采取了更加严格的控制措施，全国各地被隔离的

时间长短不一。如此情境，国人如何安顿自己的身心也就变得愈加关键。于是乎，不少人的心理

问题就被凸显了出来。这些心理问题并不能只靠心理疏导来解决，也不能单纯地诉诸科学理性与伦理理性的方式，而要情理合体地来加以解决。“我应该如此去做”与“我安于如此为之”显然是不同的，但可以结合起来。正如宰我当年问孔子守丧几年，答全靠“心安”。当然，心与身之间也要处于和谐的关联之中，疫情封闭期间的自我锻炼与身体塑造也是必要的吧。身心的安顿，需要在理性与感性之间达到动态的平衡与统一。

第五，不同文明之间必有冲突，传统文化与现代文化之间必有冲突，但更要和谐共存。

在中国，各种外在与内在的冲突构成了中与外、古与今的张力结构，而且新世纪以来呈现出愈演愈烈之势，这次疫情让中国倍感压力。可以采取儒家的柔性智慧来化解“文明间的冲突”，让不同文明得以多元共生。传统与现代性之间的冲突也是如此，亟需一种创造性的转化，好在 我们正在途中。新的疫情也带了古今矛盾，疫情要靠科学来防，而非玄学来止，在网络上竟有不少迷信的理论阐释与实用手册，令人瞠目。其实中国文明发展的基本原理很简单：“古”要返本开新，“今”要植根本土，这才是华夏文明生生不息的动力源。

质言之，走向“大启蒙”，应为中国人提供一种更为博大的生存智慧，从而熔铸出新型的“情理文明”。直面新的疫情，我们势必要继续遵循科学原则，继续拓展民主意识，但不能走“人不为己天诛地灭”那种个体化之路，也不能行“只为集体牺牲个体”那种无私之道，而要用上中国人“执两用中”的大智慧。中国人在历史艰难前行中形成的乐观主义告诉我们，疫情终将会过去，既然福祸相依，那么转祸为福就靠“情理合一”的智慧。让我们“合情合理”地度过疫情。疫情过后，我们还要继续追求中国人的“美好生活”。

四、回归“人活着”的关乎命运之哲学

这场全球的大疫情，如今看似仍然严重，但这个事儿总有“物极必反”的那一天，我们倒可以让事情向好的方面转化，因为它可以让我们走向一种“大启蒙”，进而为全球的启蒙开辟新途。这是由于，来自西方的启蒙现代性所带来的“理性主义”、“个人主义”与“功利主义”的偏失，需要以“情理合一”的本土原则加以新的积极应对。

这就不仅关乎个人命运，还关乎更大的命运。李泽厚先生早就说过，如果我们之间的对话能出本书的话，那就叫《论命运》。这里的命与运，当然不是个人的“小命”“小运”，而是人类的“大命运”。实际上，这场人类疫情凸显了一个最根本的哲学问题——“人活着”！

在2021年元月的新书《李泽厚集》(岳麓书社出版)当中，李泽厚先生又将一段旧文——原本是写于1992年的《迟发的悼念稿(悼冯友兰)》——加以摘录重新刊发，我觉得可直接命名为《关于“人活着”》，其中开篇就写道：

哲学总是从最根本的地方、从所谓“原始现象”谈起，从头谈起。我认为，这个“头”，这个“根本”或“原始现象”，就是“人活着”这一事实。

其他的一切，如“语言”、“上帝”、“纯粹意识”、“客观世界”等等，都是派

生的或从属于“人活着”这一事实的。

“人活着”便生发出或包含着三大问题：如何活？为什么活？活得怎样？

作为个体的“人活着”，是一种被扔进一个“与他人共在”的世界中的存在（to be with others, within-the-world），但人又总是一个特定生物族类（人类）的一员而存活着，这不是个体所能选择和决定的。

这种“人活着”也就是日常生活、生活形式或社会存在（everyday life, form of life, social existence）。

可见，“人活着”的第一个含义是“如何活”。所谓“第一个含义”，是指“如何活”比“为什么活”要优先。也就是说，“活”比“活的意义”（what means to be）、非本真（unauthentic）的存在比本真（authentic）的存在要优先。因为只有“活着”才有“活的意义”的问题。

实际上，无论李泽厚先生本人认归何派，他的哲学思想内核也就是——“人活着”。人既然活着，那么，靠什么活？每个人都有每个人的“活着观”，但“如何活”却具有优先性。这就已回归到人类的底限来加以言说，事实上我们这个已进化为人类的族群，仍需要整体地生存下去，这场疫情就是对人类的巨大威胁。这种群体性之“活”，并不是个别的个体所能决定的，它本身就是个不可抗议的“总体事实”，哪怕人类面临小行星撞上地球那里偶然性事件，人类也还是要争取“活下去”的权利，哪怕“流浪地球”也会如此。

五、作为一种“可选择权”的人类生存权

面对全球疫情，人类的道路倒可能走出新径，这可以根源于中国人几千年来得以积淀而成的“情理结构”。中国人的通“情”达“理”的生存智慧，在度过疫情期间与疫情之后重建都扮演了核心的角色，这就我所谓“大启蒙”的合情合理之新道。如所周知，西方“个人主义”在应对疫情时出了严重问题。在隔离期间，民众的抗议活动的核心诉求就是“还我们自由”，但在这个“我们”的背后，隐藏的却是“我”。呼吁的主体，并不是集体性的“我们”，而是要还个体性的“我”以自由，背后的支撑仍是个人主义的。

正是从“个人主义”的何去何从这个初步的问题出发，我想到中国人的“情理合一”的生存智慧，是否可以提供一种合适的解决之道？因为，中国如此应对疫情，并不是把个

人自由置于社会和谐发展之上，由此我就层层展开了这本小书的论述。当然，同时作为另一极端的绝对集体主义也是不足可取的。我们要走的是一种既合乎主观的人情又符合客观的理性的道路，我把这个返本开新的路径就称之为“情理文明”。

如果对这场疫情以“政治哲学智慧”进行应对，如今欧美抗疫所出现的诸多社会问题，倒可以使用返本开新的儒家政治原则来加以解决，这个原则便是“和谐高于正义”。这源自儒家的观念也许是更具普世价值的，而愈演愈烈的“文明冲突”之路恰恰远离了和谐。在疫情进行期间，应该说，该原则已经得到了不自觉地运用，但西方社会却一直没有意识到和谐的价值。我们看到，弗洛伊德事件作为一起暴力执法致死案件出场之后：欧美民众反对疫情隔离的抗议就已转化反对种族歧视的抗议，前者的主题是还我“自由”，后者的主题是要求种族“平等”，但是二者其实都是诉诸“正义”而反“和谐”的，如今社会矛盾仍在此起彼伏。

当欧美民众反复抗议限制令，他们所要求的，还只是“我（们）的消极自由”，归属于“我的”的底限自由，那么，要求这种“免于被限”的自由究竟有什么错呢？如果在一般社会情境当中，要求“主体消极自由”并没有什么错，但是在社会非常时期，却仍要求这种个体化的消极自由的实现，那就面临了尖锐的矛盾：如果你的个体自由得以实现了，而更多的人却因此而得以感染新冠肺炎病毒的话，那么你的自由却限制了“他者”的自由，那该怎们办？如果更多的人都是如此自由的行动，那么，这些人之外的其他人的自由该如何得到维护？

我们大概都知道，人权首先是“生存权”，其次才是“发展权”。如果人们的生存权都无法保护了，那么，皮之不存，毛将焉附？！道理显而易见，没有生存，何来发展？！

生存权得以成立的前提，那就是每个人的生命保存。首先必须区分出通常与非常的社会时期，哪怕在“非非常”时期，保存个体的生命也都是首要之计。按照 A. J. 米尔恩所阐发的“人权哲学”观念：“通常，人们相互之间的交往不是作为人类同胞（fellow human beings）进行的，这种情况只是在当保存生命成为首要考虑的非常时刻才会出现。例如，在地震、洪水和饥荒等自然灾害中，在空难、沉船和火灾等事故中，在战争和革命的洗劫之后等”。

这次全球蔓延的新冠肺炎疫情也是如此，竟好似那次弥漫北半球“史前大洪水”一样，整个人类几乎都要面临这场疫情。这可能也是史无前例的一次全球性独特事件，起码在现代历史展开之后是如此，只有史称为“西班牙大流感”的 1918 年爆发的全球瘟疫才能与之匹敌，但人类这次已能更自觉地用自身的力量来应对大疫情，大规模的疫苗接种已经全球展开了。

有趣的是，中西之间的社会差异又由此得以展现。我刚刚跟从单位组织接种了两剂疫苗，北京市规定接种的人群年龄段是从 18 岁到 59 岁，而美国注射疫苗却是从最老的老人

往下推展。李泽厚先生已经在科罗拉多州接受了第一剂接种，但是据他讲，八十多岁的老人还轮不上打呢？本土策略如此为之，除了疫苗自身的原因之外，有没有中国人惯用的“实用理性”使然呢？这我还真不知道！

我只知道，中国政治家罗隆基在界定人权时，就把维持生命作为首要的条件，将人权当作“做人的那些必要的条件。人权是衣，食，住的权利，是身体安全的保障，是个人‘成我至善之我’，享受个人生命上的幸福，因而达到人群完成人群可能的至善，达到最大多数享受最大幸福的目的上的条件。”尽管罗隆基这种对人权的规定，受到了功利主义的甚大影响，从而要终求追求最大多数人的最大幸福，但是其所陈列的人权顺序却是无疑义的，“凡对于下例三点有必要的功用的，皆为做人必要的条件，它们都属于人权：（一）维持生命，（二）发展个性，培养人格，（三）达到人权最大多数的最大幸福的目的”，从生命到人格再到幸福，前一层总是比后一层更为基础，但罗隆基却已看到，维持生命固然是做人的出发点，但是绝不是做人的唯一目的，但人权首先无疑就是人的生命上的那些必须的条件，亦即“衣，食，住的取得权及身体安全的保障”。

实际上，生存权也是一种“可选择权”，但是对其的选择也有正面与负面，前者向道德的高处在走，后者则带来了对道德的破坏，甚至走向“反人类”的极限。那些仁人志士可以为了其他人的生存，从而舍身取义甚至慷慨赴义，这就是一种正面的选择。翻过来，如果为了个人私利选择去危害他人的生命，那可就另当别论了。在疫情期间那些不戴口罩抗议的人士，在一定意义上，也是无意之间威胁了他人的生命。因为，不采取防护措施与不保持安全距离，那就可能使得他人处于危险之地。这也是对儒家“民胞原则”之违背，也就是未将他（她）人当作自己的人类同胞，从而破坏了对“生存权”的维护与尊重。

后疫情时代的来临，让人们更向往那更美好的社会状态。然而，“理想社会”其实是并不存在的，但是“社会理想”却必须要有，否则人类也没法活。还应该承认，这次新冠肺炎疫情还给人类社会带来了诸多的消极影响，必须加以直面，譬如它就在很大程度上破坏了民众的“隐私权”，这亟待在后疫情时代得以积极恢复。历史会证明，短期有效的策略，只是为了短期效果，人类还是应该为了更长久的打算来规划与设计，长期的封闭发展一定会让创造力得以窒息，社会的活跃度也需要相对自由来加以支撑，后疫情时代终究会变成“过去的事情”。

那就让我们，继续关注疫情，关怀人情，关心智慧吧……

从三个儒学观念看中国哲学创新发展

刘云超

山东社会科学院国际儒学研究院研究员

中国有没有哲学？是否存在一个有别于西方哲学范式的“中国哲学”？这是一个讨论了百年的议题。金岳霖给冯友兰的《中国哲学史》做审查报告时发出灵魂之问：所谓“中国哲学史”，到底是某种独特的“中国哲学”的史？还是那个普遍意义上的“哲学”在中国的史？对此的回答众说纷纭。一般认为，“哲学”一词对应的是源于希腊的“Philosophy”，在严格的概念界定前提下，中国可以有道术、道学、性理学、天人之学，但没有所谓“哲学”。现代意义上中国哲学学科建制和研究方法，主要依据的就是这样一种哲学范式。但还有人认为，西方哲学只是哲学的一种形式，中国哲学不必作茧自缚，应该努力摆脱西方哲学话语的桎梏，以更为民族性的方式发出自己的声音。对这一问题，本文试图结合儒学的三个核心观念从三个方面进行分析，并表明观点。

第一，明时适变。据说日本学者西周把“philosophy”译为“哲学”，本意是为了“别于东洲之儒学”。西周还标举学问的“体系化”和逻辑的“归纳法”，以与儒学和中国人思考方法决别。据说西周这些举措标志着东亚学术、文化以及历史进程的近代转型。这种转变的历史必然性在于人类进入全球化时代，东亚必须通过近代转型才能融入世界。在这样一个大的历史背景下，清末民初的中国又有一远一近两个大的危机，远的是明代以降的西学东渐引发的文化危机，近的是列强环伺下中华民族的生存危机。此两者都极大削弱了中国人传承几千年的文化信念。老大帝国突然变成了老朽弱国，要强国保种，就必须尽快在各方面加快融入世界现代文明进程。而在西强东弱局势下，文明进程的标准只有一个，就是西方。中国哲学学科身份认同的讨论是在这样的背景之下产生的，中国学者“汉话胡说”，“以西释中”就成为势所必然。

儒家理想人格以“时中”作为最高境界，“与时偕行”、“君子而时中”，意为世界永远在无限时间之流中变动不居，而仁人君子可以因时制宜、通权达变，在不同情境之下做最恰当的选择。由此观念出发来看中国哲学合法性的争论，我们发现其实它不仅是中西之别的问题，而且更加是一个古今之变的问题。进一步说，是一个传统如何融入现代以及传统思想如何回应时代需要的问题。所以，今天当我们反思和检讨中国哲学学科建制和研究路向的时候，尤其需要把握两个方向：第一，要抓住机遇，占有更多话语空间，发出自己的声音。“世异则事异，事异则备变”，当今的世界已经不是清末民初的世界。从全局

来看，全球化的方向已经从一元转向多元，换言之，全球化已经不是仅仅意味着西方化，而是意味着整个人类命运共同体多元共生和共同繁荣。从我国来看，当前的中国已经摆脱贫困迈向小康，我们的时代主题已经不是救亡图存，而是以无限的活力、饱满的热情、大国的担当去引领人类命运共同体的发展方向。因此，中国哲学要本着强烈的担当感和责任感，以自己的语言讲好中国故事。第二，要清醒客观，避免妄自尊大，自说自话。我们应该清醒地认识到，西方文化依然是全球范围内的强势文化，西强东弱的形势依然存在。所以我们必须继续在现代化和全球化视野中审视中国哲学，而不能借口民族性而脱离世界文明的交流互鉴。这种狭隘的民族主义不理性，不明智，小家子气，没有大国风范，与我国当前树立的国际形象不匹配，是值得警惕的。在此意义上，有学者强调范式的生成性与历史性。认为中国哲学的创新及其学科范式的确立是一个自然发生与客观选择的过程，不能人为设定。它既是一个认识论问题，又是一个实践论、存在论问题，其成熟与完备必须依赖于现代化在中国的成功和中国国家力量的真正崛起。

第二，反求诸己。在当今的世界文明进程中，中国哲学应该主动担负起时代所赋予的使命，回应时代提出的问题，为人类当下及未来的生活提供积极有用的、富于中国智慧的价值资源。在此初衷之下我们来分析，对中国哲学合法性的讨论在最近20年为什么又成了一个热点？大的背景当然是中国综合国力的日渐强大，要求在世界发出更具民族性的声音，而更为深层的原因或许在中国哲学自身。对中国哲学合法性的质疑，其实质疑的并不是中国有没有哲学，而是中国哲学的存在价值在何处？如果中国哲学不能承担起时代赋予的新使命，如果中国哲学既不能像中国古代学术那样给人提供安身立命的精神家园，又不能使像西方哲学那样在“纯粹思辨王国”中安顿自身，那么“中国哲学”会不会成为一个食之无味弃之可惜的尴尬存在？遗憾的是，这样一种假设似乎正在成为现实。

何以如此？我们需要“反求诸己”，对中国哲学学科体系以及中哲人进行一个自我反思和自我剖析。一个普遍的说法认为，问题出在中国哲学学科建制上，中国传统学术本是一棵大树，在西方哲学学科范式之下被裁剪、切割成为零散的木料，失去了生命活力。中国传统学术一直主张学问和生命一体，重道德践履而轻逻辑思辨，但在“哲学”的学科体系中被强行分割成本体论、知识论、道德论、存在论等等，变成一种四不象。“学问”似乎更丰富，但“生命”消失了。这种对中国哲学学科建制的批评，是很有道理的，但是并不能完全解释当前中国哲学面临的尴尬局面。笔者以为，中国传统学术是生命的学问，因此它不是知识论意义的学术，而是一种人格理想和精神追求，也就是“君子人格”和“士”的精神。张载“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，是对这种人格和精神的典型性概括。知识意义的学术可能被某种其他范式肢解和割裂，但精神血脉不应被割断。当中国哲学只作为一门学科而存在，而不是与生命与生活血肉相连，当越来越多中国哲学学者或者孤芳自赏，或者急功近利，甚至成为精致利己主义者，那么中国哲学

其实已经死去。此时再追问中国哲学的合法性问题已经毫无意义。

所以要思考中国哲学学科如何创新和发展，渐趋相对合理的学科建制是重要的，但是更为重要的是中国哲学学者必须自觉传承“士”的精神，重新树立担当感、使命感和责任感。进一步来说，不仅中国哲学，唯有各哲学学科基于这种知行合一的精神，而不是基于各自学科范式，来思考诸如存在、正义、公平、自由等当前迫切需要解决的哲学问题，学科间对话才不会导致无谓论争或是流于各学科的自说自话，各学科所掌握的哲学智慧才能最终转化为当代中国哲学创新的思想资源。所以有学者主张，当前中国哲学学科创新发展最重要的是，走出中西比较视域和知识论中心取向，把对中国哲学或思想的文本与西方哲学这门学科或学术话语形式间关系的关注，转到对文本与时代、社会、民族的生命之间关系的关注。

第三，和而不同。当前中国哲学史学科研究的主流模式可以概括为“西方哲学话语系统中的中国哲学史研究”，简而言之叫做“以西释中”，在比喻的意义上叫做“汉话胡说”。迄今为止绝大多数中国哲学研究，在一定意义上也都是“比较研究”，这是采用“哲学”这一范式的必然结果。虽然当初选择这一范式是一种无奈选择，但是也有其积极意义，它奠定了现代意义上的中国哲学学科，打开了理解中国学问的新视角。而且要挖掘并重新挺立中国哲学的现代价值，也离不开中西比较的研究方式。实验主义、新实在论、新黑格尔哲学、存在主义、现象学等每一种新的视角都加深了对于中国哲学的理解。王国维指出：“异日发明光大我国之学术者，必在兼通世界学术之人，而不在一孔之陋儒，固可决也。”

但是质疑的声音在于，这种以西释中的研究范式是唯一的么？或者说应该由它来代表中国哲学研究的全部么？从此种质疑出发，我们会继续追问，突破西方哲学范式是否可能？是否有合理的逻辑来证明中国也有“哲学”。对于这些追问，大致有两种比较合理的解答。其一是从反面论证，即便西方哲学范式中的“哲学”本身的界定也是模糊的。“什么是哲学？”在西方不同哲学家和哲学流派那里的解答往往迥然不同。比如，黑格尔认为，“概括讲来，哲学可以定义为对于事物的思维着的考察。”而维特根斯坦说：“全部哲学就是语言批判。”既然“哲学”这一抽象的概念本身就没有确定性，那么有什么理由来评判中国就没有哲学？其二是从正面论证，用“家族相似”概念来界定“哲学”。“家族相似”概念本身只是一个描述性概念，在此意义上，哲学或许只是形式多样的语言游戏，哲学在这些语言游戏中体现出了家族相似性。以“家族相似性”概念来界定哲学可以避免把西方哲学当作普遍的哲学，可以合理的说明中国哲学、西方哲学、印度哲学都是整个哲学家族的一个分支。

《国语》说：“夫和实生物，同则不继。”《论语》里说：“君子和而不同，小人同而不和。”我们认为，虽然以西释中似乎是中国哲学一时难以摆脱的宿命，但是学者应该清醒的认识到，中国哲学研究路向不应也不会只有这一种模式。有学者认为完全可以开出新范式，让中国哲学史讲中国话，即“汉话汉说”。甚至还有学者认为创立“胡话汉说”、

“胡汉互说”的中国哲学史是今后的预期和方向。虽然这些想法的可行性有待商榷，但是更为重要的是允许这些想法的存在，允许中国哲学尝试更多研究范式。放弃门户之争，放弃盲目自大，以西释中也可，中体西用也罢，只要是严肃认真的研究就值得尊重。

综上所述，中国哲学的研究者一方面要直面新时代提出的课题，以舍我其谁的使命感、担当感和责任感，发掘中国哲学对于世界的独特价值，发现、整理和创建有别于西方哲学的中国哲学话语体系。另一方面，也要以开放的态度和宽广的胸襟去包容、借鉴和吸纳外来文化。唯有多元共生，以他平他，文明互鉴，中国哲学才会有生机活力，才能在新时代实现创新性发展。

论中国的文化复兴

刘志远

一个很明显的事实是，地球上不同地域的人有着不同的行为方式，更笼统的说，有着不同的文化。文化，文化，文而化之。“化”什么呢？化的是人类的野蛮性，或者“兽”性。人类这个群体为何要“化”掉兽性呢？这很难回答，本来人类这个动物群体应该跟其他动物群体一样，兽性地生存于自然界，生生灭灭。不知何故，我们变成了如今这个样子。中国人这群个体，如其他群体一样，有着自己独特的文化。中国的个体当然有责任把这个“文化”阐释清楚。这实际上也是给“自我”一个交待，因为“我”出生于此地、此文化，并不是“我”选择的；“我”幼小时没有辨别能力，就这样被“化”过来了。然而，当“我”长大后有了辨别意识时，所有的事情已经发生了，无法逆转。所有人类个体都面临这样的处境，其实都有必要去自我审视，自我辨别。在阐释清楚的过程中，也促进了所处文化的进程，并影响着下一代。

另一方面，不同“文化”间需要进行交流。地球这个小村庄里有不同的文化群体，就目前的情况看，不同文化群体间依然纷争不断，战争不断。一个很有趣的现象是，不同文化群体中的单独个体是被“化”的很好的，但是一旦以群体的面目出现，却是那种截然相反的愚昧和野蛮，所以可以说人类从整个群体的水平上依然是不文明、待开化状态。这种个体与群体的表现上的反差真的非常值得研究，那么，用怎么样的方式去研究呢？群体间如果总是这个样子，又要如何去“交流”呢？不交流，不彼此深刻理解的后果很严重，会加剧群体冲突，群体野蛮性。世界的发展进程证明：文化并不是单一的，每种文化有各自的特点。两个个体需要有共同发音和相互理解的语言才能沟通交流，不同文化也一样，需要一种共同的“语言”去交流。然而目前，这种“语言”还并没有出现，等待着我们去发掘。这种“语言”应该即具备独特性，又能让不同文化群体接受。它应该是什么样的呢？如何促使它的产生呢？

人类思想史上有一段公认的辉煌时期，约公元前 400 年左右的几百年时间，欧洲有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、欧几里得等等一批重要思想家，中国有老子、孔子、庄子、墨子等等一批先贤哲人。真的很巧合，他们统一在同一时期迸发，影响后世文化几千年。欧洲在短暂的繁荣后迅速进入中世纪，所谓黑暗时期，之后在公元后十四世纪开始，欧洲人开始重新审视一千多年前的思想内涵，提出以“人”自身为主体意识的思想。其实这在中国文化看来简直是不可思议的事情，但欧洲当时是为了反抗“神权”；后人总结那

段时期为所谓欧洲的“文艺复兴”，也可以说是“文化复兴”。所谓神权从未在中国文化中出现过，我们相对应的是“祖权”，即祖宗崇拜。无论欧洲的文艺复兴当时出于何种目的，他之所以“能够”用到一千多年前的思想结晶，根本原因还是一千多年前确实“有”可用的东西。实际上公元前那段辉煌时期是人类集体对自我好奇而进行反思总结的一个时期，更多是对人本身的一种反思，“我”为何如此，“我”该如何是“我”，而这的确是对人自身的所谓关怀。所以，一千多年后的欧洲人才有可能用得上这些去对抗神权。很显然，欧洲人不是故意去做什么“文化复兴”，他们有自己的需求，同时欧洲古人也确实是思想的干货可供挖掘。那么，我们现在的情况呢？是否需要？我们的古人是否有干货？答案应该是显而易见的。

对于“是否需要”这样的问题，我们大可以暂且不去理会。下面我们来着重考察一下那段辉煌时期的思想干货，并最终用一种新的眼光去评价审视他们，（详细的考察需要系统的进行，这是日后的研究计划）。人类思想可以大致分为两种，一种是对内的，对自我的反思与探索，及其与对外探索的关系；另一种是对外的反思与探索。在对内反思方面，在那段思想辉煌期，欧洲与中国都是充满着对“人”自身的好奇去发现，去探索。如对人类所使用的约定俗成的“语言”的考察，对语言如何起作用，语言与所指的客体的关系，所指的客体到底是怎样的存在，逻辑关系的内涵是什么等等。出现了“飞矢不动”（欧洲的），“白马非马”（中国的）等典型论述；也出现了典型逻辑推理范式的考察。但在思想的延续性上，欧洲之后几千年依然不断在思索这些话题；而中国在秦汉之后则走向了思想沉寂的状态，儒家文化得到很好的发扬和传承。后续这种差别的原因实在有很多，这里就不去详细分析了。在对外方面，在思想辉煌期时，欧洲的确是远远走在了前面。对外在物质世界的分析和研究实在不在我们文化的本源之中，这一点不得不承认。在当时，中国无论如何百家争鸣，对外在探索的声音都很弱很弱的，我们的文化先天更关注对内的反思与探索，以及人与人之间的和谐共存，还有人与外物的关系上，我们关注的核心是“我”，是“人”本身。所以才有刚刚的分析，即中国对欧洲文艺复兴时期所提倡的所谓以“人”为本的不可思议，因为这一点在我们这里真是再自然不过的事情了。中国文化中虽然有“天道”的概念，但从来没有对其进行内涵性的系统论述！古人会告诉你，朗朗乾坤，浩然正气，天道自在，无为无不为。但如果你去追问，请问天道到底如何在一株植物成长过程中起作用的，植物有呼吸么，植物是更需要太阳还是月亮？那就完全没有答案了。然而，欧洲对外的探索早在欧几里得时期就呈现出了巅峰的景象，他总结的《几何原本》是后世科学研究的典范，激励着一代代欧洲人不断探索真理，不断探索复杂外在现象背后的简单原理。至此以后，欧洲在对外的不断探索中终于到了临界点，即科学的诞生。“科学”或“科学研究”当然不是先天就存在于人类思想界的，它是新近的产物，是对外在探索到一定程度的产物，需要工具生产、思想准备、人员投入等众多元素都聚集起来的产物。“科学研究”

诞生于欧洲，这可以被看做是人类某种客观分工的产物，我们中国文化没有产生“科学研究”，但是我们对人本身的观察与探究，对人与人，人与外物的探究是很充分的。这一点，被刚刚接触所谓“强大”的西方的部分中国知识人所妄自菲薄地忽略了。

那么很自然而然的，就有一个话题，如果我们用科学研究的角度去审视我们过去的思想，会怎么样呢？其实，这便是所谓中国的文化复兴的最直接的表述。而且不仅如此，我们可以从“科学研究”的角度去回望过去所有人类的思想，之后，我们或许会发现我们终于能够找到一种不同文化间交流的“语言”了！那么接下来的问题是：1. 什么是所谓的“科学研究”？它的内涵是什么？2. 过去的思想有什么可以被重新发掘和研究的？重新研究的作用和意义是什么？3. 具体要怎样用所谓“科学研究”去研究古代的思想？下面逐一作答。

1. 什么是所谓的“科学研究”？它的内涵是什么？想要知道科学研究是什么，得知道它的成长历史。它虽然是近来才系统产生的，但当然不是石头缝里蹦出来的。如上所述，它需要三样产生条件：切实的技术、思想、以及人员投入。a, 切实的技术方面：所谓中世纪的“黑暗”时期实际上是思想上的静止不动，乃至所谓“黑暗”，并不是技术上的静止不动；人类在采矿、化工、火药、造纸、建筑、造船等方面取得了一系列的进展，到十五世纪之后，已经能够为科学研究提供很多切实的研究工具，尤其重要的是客观的测试工具。系统的测试工具，如计时器等，是科学研究的基石。想要研究外在世界的客观规律，没有客观的测量工具是不可能实现的。换句话说，研究的科学性与客观性，就是建立在人类所使用的测试工具的客观性上。古人之所以不能产生科学研究，也是因为他们手上没有技术能生产出相应的满足条件的工具。b, 思想方面：最重要的当属柏拉图的《理想国》和欧几里得的《几何原本》，随后还有笛卡尔等人的贡献，但源头都在那个辉煌期。它们首先让人们充分认识一个简单的道理：复杂的现象背后有着简单的原理在支配！这是个非常重要的观念！没有这个观念，人们是没有勇气去一代一代地探索外在物理现象的，并一点点总结其中的自然规律。c, 充足的人力投入。在古代欧洲，只能说不断有人力投入，如欧洲的贵族阶级，以及由有钱人资助的研究人员。所以，“科学研究”就是这样成长起来的，它探究的是自然界的客观规律，就是不以人的意志为转移的规律，就是那个被老子总结为天道不仁，以万物为刍狗的“天道”；它不以人为本，它会以瘟疫杀死很多很多人，也会以新型飞机、大船“帮”着人类运输各种东西，它不好不坏，不偏不倚，没有目的没有初衷。它给出的“道理”有如下特征：a, 不以执行人或遵守人为转移，无论此人是善人恶人，去重复某个研究，都能得到相同的结论。b, 它是可以被证伪的，即著名的可被证伪性，这是相对于宗教，哲学，玄学等推理而言的，后者不可证伪，但可以某种程度上的证实；但科学研究给出的规律是绝大多数情况下被证实，但是是可以被最终证伪的，即他实际上也是一套理论体系，然后推理给出结论；然而任何理论体系都要建立在初始的假设基础之

上，这个假设是显而易见的“正确”，但是有可能被证伪的，比如著名的狭义相对论，就是假设光速是恒定的，但这一假设“可以”是错的。也就是说，科学研究给出的结论或者理论是暂时地，有条件地“正确”。所以，总结来看“科学研究”是一套需要工具测量，理论假设，严格推理的方法，是找到纷繁复杂的自然现象、社会现象背后简单规律的方法；同时它不自认“绝对”正确，它只谨慎的给出在某些条件下为“正确”的理论理解；后世的人可以不断更新，不断修正、增加新的理解。

2. 过去的思想有什么可以被重新发掘和研究的？重新研究的作用和意义是什么？实际上，初看上去我们完全没有必要去研究过去的思想内容，在新思想下，人类依然能存活的很好，何必纠结于那过往的东西。但有以下现实促使我们研究过去的思想：a，我们本身都是“过去”的产物。如上所述，“我”不知道我将诞生于何处，“我”在没有自我意识时已经被“化”了，而这个“化”恰恰来源于那个“过去”。b，有一个现实值得我们注意，人类的进化或者说变化是缓慢的，几千年的时间尺度不足以让我们完全否定过去，或者无视过去。或许百万年后，那所谓思想辉煌期已经不值一提，但起码现在还不是。也就是说如果不去重新发掘和研究过去的思想，从这个角度来说，相当于浪费了古人的思维过程，浪费了一批人类的脑力劳动。这也暗含着一个假设：古人靠自己的观察所给出的结论，其中还有足够多的有价值的东西；这些东西确实反映了人类行为的某些客观规律。这里详细举例如下：孔夫子及其弟子的《论语》是儒家思想的代表作，实际上，从以上的分析思路来看，我们暂且把圣人的帽子从孔夫子头上摘掉，就简单把他看成一名出色的中国人个体行为观察者、研究者（当然他很擅长其他方面，还有很多其他身份），甚至是心理学研究者；他针对中国个体和群体进行了细致的观察并给出了一系列描述、结论和行为建议。当然他当时没有科学研究的思路，也不可能科学研究的工具，但这不妨碍他所进行的研究以及其研究成果，就像过去没有现代的医学研究手段，但不妨碍古人对人体的研究与探索（如经脉和针灸的提出，当然其背后的实际规律到目前还没有被完全揭示），对药物的研究和探索（中医药有广泛的治疗效果）。我们可以说，古人用朴素的研究方法，以自身所携带的先天传感器（五官及体感等）为研究工具，研究总结了关于人体自身及其行为的客观规律。下面依然以《论语》为例，给出具体的实例：学而第一里有孔夫子观察的国人行为现象及规律如下：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣”这是对一类现象的描述，翻译过来就是，据孔夫子观察，个体如果对其父母孝，对兄弟友好，这样的个体大概率上不会冒犯君上。其背后的原理实际可以归之为行为输出的连续性，就是一个个体对某一个“上位”顺从，就会对其他“上位”有顺从的行为。“巧言令色，鲜矣仁”重新审视后翻译过来就是，据行为观察家孔夫子观察，一个人类个体如果很善于言辞表达并已经达到花言巧语的程度，且总是愿意故意装作和颜悦色，那么该个体在很大概率上是“不仁”的，至于“仁”的定义和内涵是什么，那要看他自己的定义了。“慎终追远，民德归厚矣”同样的思路，

翻译过来就是，据行为观察家曾子总结，慎重料理父母的丧事，尽到应尽的礼仪；诚心追祭故去的人，个体便更容易归于“忠厚”。凡此种种，不一而足。《论语》里遍布着这样的行为观察描述和结论。只要采用科学研究的视角去审视它们，就会发现，它们实际上都是切实的对当时人类行为的一种深刻的观察和总结。只不过当时没办法用什么科学方法或者工具去研究背后的行为原理，以及某种行为产生某种效应的具体机制。而这恰恰是我们这些掌握了科学研究方法和工具的后人应该做的事。我们有理由确信，依照这样的思路和方法去重新审视所有过去的种种思想，我们应该就一方面不会浪费了古人的思想，一方面重新审视了自己所处的文化，并最终用此途径让其他文化群体更好的理解我们的文化。所以说“科学研究”正是那个不同文化群体间沟通理解的“语言”。不仅仅是我们的文化，新教文化，印度文化，伊斯兰文化等等或许都在等待着这一“语言”的重新梳理和阐释。

3. 具体要怎样用所谓“科学研究”去研究古代的思想？而且如上所述，我们的思想主要是对内的，对于人本身的，并不是对外的。那么现在的问题来了，既然科学研究起源于对外在世界的反思与探索，它如何被用来发掘和研究中国的古代思想呢？这是因为人本身是可以被当做“客体”来研究的。所以要讨论中国，要研究过去的思想，实际上需要摆脱中国人的身份，最好不拿自己当“人”，亦或者把所有人都当成被观测的有机体。不可以带什么温情，或者其他什么情感。观测就是观测，有观测或者推理不准确的也就可以很容易指出来，尽量减少模糊不清，尽量摆脱由文字带来的各种迷惑。可以想象你在观察一群蚂蚁，不同蚂蚁有不同的行为特征，同一种蚂蚁内也有不同的行为。蚂蚁在忙碌着，以某种交互方式在获取自己生存所需的资源。观测者不需要知道蚂蚁在“想”什么，只需观测蚂蚁在“做”什么，并总结规律。这便是重新审视过往中国的一切的科学研究的途径。更具体的，依旧以考察《论语》为例。以这种新思路去重读它，每个其中人物说的话都将被看做是中国个体的某种行为可能性（很显然，这种行为可能性被后世大大的增强了），具体包括中国个体单独的行为，还有个体间的相互作用方式。需要尝试定义里面的关键概念所指代的行为内涵，如“孝”、“悌”、“信”、“忠”、“恕”等等。个体与个体间行为互动主要包括信息传递与资源传递，其中信息传递主要由声学与光学方式实现，即：语言与符号；这里，符号特指非语言类的经由个体视觉作用到另外一个个体的信息，如表情、体态等，此外也有经由力学方式直接传递的，如握手、拍打、甚至是打架等肢体直接碰触的交互方式。依照这样的方式，我们就可以尝试解析上述关键概念，如“孝”，在《论语》中被反复提及，这种“反复提及”被我们看作是该概念所指代的行为可能性比较高。如子曰：“父在，观其志；父没（mò），观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。”；孟懿子问孝。子曰：“无违。”樊迟御。子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰，无违。”樊迟曰：“何谓也？”曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”；孟武伯问孝。子曰：“父母唯其疾之忧。”；子游问孝。子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，

何以别乎？”从中我们就可以大致分离（更细致的分离，需要严格定义其中每一个概念，需要系统的研究）“孝”这一概念的具体行为内涵：资源的单向传递，且伴有特定的信息传递（如特定的“礼”）。依此类推，我们需要逐个考察《论语》中的关键概念，以及关于可能性行为的论述。我们就会构造一个行为可能性的空间，依照儒家文化的后期影响力，这实际上也是对现有国人行为空间的根基的一种考察。当然，这只是一种从“行为学”角度进行的考察，还可以从很多角度予以考察，如《论语》中的很多陈述到底是不是对人类个体本质规律的一种观察和发现？比如它对语言和行为的关系的观察，子曰：“先行其言，而后从之。”；子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无輹，其何以行之哉？”，语言和行不符合为什么是不“利”的？这背后的原理是什么呢？需要我们仔细研究给出科学研究视野下的答案。在明晰了这些基本情况之后，就要结合现代的科研工具，如大脑的表征工具：功能核磁共振等，表情分析方法，肢体动力学监测等等，更加定量的给予解析。进一步的，在单个个体的行为明确之后，需要研究在“孝”这个宗亲概念下的行为空间内，国人群体的行为状况，并结合历史事件和特定的史实去研究特定的现象，比如为什么我国典型的朝代时长在 280 年左右，这是不是群体行为原理在特定历史条件下的必然结果？

至此，我们基本明确陈述了所谓“文化复兴”的具体内涵和可行性分析。很明显这是中西文化融合下的必然产物，科学研究是欧洲文化在近现代的重要结晶；中国在逐渐掌握“科学研究”这一理念和方法，现在可以起步融合欧洲文化这一重要结晶与中国古人的思想，而这将是我们的“文化复兴”。他的作用不可估量，他会给古人思想重新带来生机，让我们更充分的理解“我们”自己，并开启中国文化的下一段征程。我们国家，中国，在历史上很长一段时间都是世界上最具有生产能力的国家（至少到明朝），按照 GDP 核算，我国的占世界的约为 30% 到 50% 左右。这说明，中国典型文化下的社会组织能力，社会稳定程度是很出色的。这其中的原理和机制需要我们新一代国人去探究，去阐释，去讲述。这不仅是我们自我发现的过程，也是对世界文化的一个交待。按照目前我国社会的发展状况，所谓百年的社会发展初级阶段，即现代化过程，已过七成；展望未来，很明显需要一个更自信更具创造精神的中国出现，而这需要我们好好反思自己，梳理自己，找回自己，自信向前。

“和圣”柳下惠与“天下大同”

柳明瑞

(本文系应约向“2021中国·曲阜国际孔子文化节第七届尼山世界文明论坛”提供的论文)

柳下惠，春秋鲁人，乃周公长子、鲁公伯禽裔孙。孟子称他为“圣之和者”¹，此“和圣”雅号之由来。他于公元前621年卒，70年后儒家第一座高峰孔子诞生，248年后第二座高峰孟子诞生，308年后第三座高峰荀子诞生。

关于柳下惠与儒家的关系，我们“泰安市和圣柳下惠研究院”先后于2007年、2009年发起组织，在新泰市召开过两次“和圣柳下惠国际学术研讨会”，学者们给柳下惠及其思想的基本定位是儒家先驱、原始儒学。

那么，儒家提出的最高范畴的社会理想“天下大同”与柳下惠有没有关系呢？本文试就这一问题谈几点浅见。

西汉礼学家戴圣编著的《礼记·礼运》假托孔子的话说：

“大道之行也，天下为公。选贤任能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、疾废者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是为大同。”²

看来，儒家心目中“大同”目标的实现，离不开“天下为公”的博大胸怀、“选贤任能”的用人机制、“讲信修睦”的道德修养和仁者爱人的社会环境，等等。一句话，“天下大同”是个似乎不大接受外部强制管理、而完全靠自我约束存在的自由世界。它没有战争，没有杀戮和掠夺；没有压迫，没有剥削；没有对立，只有和睦；没有特权阶层、特权人物，全社会人人都享有生存权。在阶级严重对立的时代，它类似于一种“空想社会主义”愿景，它比欧洲欧文、傅立叶的空想社会主义思想和实验早约700年，纯属本土精神产品，绝不可能凭空产生。借鉴前贤之思，领悟前贤之行，是此天才构想的重要来源之一。而在众多可启蒙开智的前贤之中，柳下惠是他们极为尊重的一位。

1 《孟子·万章下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2741页。

2 《礼记·礼运》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第1414页。

（一）儒家三峰对柳下惠的记述和评价

孔子眼中的柳下惠

孔子对柳下惠非常了解，其原因大概有三：一是他们先后长期生活在同一座城市曲阜。二是他们两人相隔时间不足百年。柳下惠的许多轶闻趣事依然在坊间流传，不可能不传到孔子耳中。三是柳下惠知识的传播与传承。西汉·刘向《列女传·贤明传·柳下惠妻》载柳下惠有“门人”，也就是有受业于他的门生、弟子，说明柳下惠早于孔子开办民间私塾教育。孔子成为拥有“弟子三千，贤者七十二”的伟大教育家，即使学无常师，自学成才，但也总得有人指点，或有人值得他求教学习。孔子问礼于老子，学乐于苾弘，学琴于师襄，柳下惠则为“百世之师”³，当是孔子学仁做人育人的先师之一。

《论语·微子》论述在天下无道、礼崩乐坏之际志士仁人如何选择人生之路时，孔子高度赞赏了虽为殷纣王至亲却与之分道扬镳的微子、箕子和比干，称赞他们为殷商“三仁”。紧接着就写到鲁国的仁人柳下惠：“柳下惠为士师，三黜。人曰：‘子未可以去乎？’曰：‘直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？’。”⁴译为白话是说，柳下惠担任鲁国“士师”（中级法官），曾多次遭到罢黜。有人问他：“你不是可以离开鲁国（另谋高就）吗？”他回答道：“坚持正直之道而为上司服务，到哪里而不会被再三罢黜？若走歪门邪道为上司服务，又何必离开父母之邦呢？”言外之意，他宁愿坚守直道被反来复去罢官，也决不肯背离自己的祖国。这体现的是柳下惠高尚的人格定力和坚定的爱国情操。

在同一篇《微子》中，孔子又两次提到柳下惠，将柳下惠与宁肯饿死也不食周粟的伯夷、叔齐等6人概称为“言中伦、行中虑”的“逸民”⁵，也就是全为节行超逸的高人。

孔子对柳下惠遭“三黜”深表同情，对“三黜”柳下惠的鲁国权臣臧文仲予以谴责。《左传·文公二年》记述：“仲尼曰：‘臧文仲其不仁者三：下展禽，废六关，妾织蒲。’”⁶展禽是柳下惠本名。臧文仲“下展禽”，就是将柳下惠从官位上拉下来或使其处于低下之位，同废除六关防守要塞、家人编蓆与民争利一样，都是不仁不义之举。在《论语·卫灵公》中，孔子说得更为直白：“子曰：‘臧文仲其窃位者与？知柳下惠之贤而不与立也。’”⁷即不给贤明的柳下惠以官位同立于朝廷。从古籍记载来看，柳下惠曾批评臧文仲“纵逆祀”⁷，批评臧文仲使国人祭海鸟乱制国典⁸，还批评过臧文仲在齐国侵略面前表现软弱。⁹柳下惠

3 《孟子·尽心下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2774页。

4 《论语·微子》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2528页。

5 《论语·微子》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2529页。

6 《左传·文公二年》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第1839页。

7 《左传·文公二年》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第1839页。

8 《国语·鲁语上·展禽论祀爰居非政之宜》，见中华书局2013年北京第1版、2016年北京第4次印刷《论语》，第172-177页。

9 《国语·鲁语·展禽使乙喜以膏沐犒师》，见中华书局2013年北京第1版、2016年北京第4次印刷《国语》，第165-168页。

的这些行动可能引起臧文仲不满，故而多次遭到报复被罢官。

在《孔子家语·贤君》篇中，孔子对柳下惠的高尚节行作了较为具体的概括：“孝恭慈仁，允德图义，约货去怨，轻财不匮，盖柳下惠之行也。”¹⁰换言之，柳下惠的实际行动体现出来的是其优秀品质，主要有：孝顺恭敬慈善仁爱，涵养德行谋求仁义，少聚集财富以消除怨恨，轻视财物却并未致贫困。这些美德正是建立大同世界所需要的。

更为有趣的是，《孔子家语》也是与柳下惠密切相关的著名典故“坐怀不乱”的原始出处。《好生》篇在孔子论述君子要有言有行、言行一致时讲了这样一个连环故事，大意是说：鲁人（男子）独处一屋，邻居寡妇也独处一屋。夜里暴风雨突至，妇人屋坏，就跑到男子屋前求托，鲁人闭门而不让进，妇人透过窗户问他：“你怎么如此不仁不接纳我呢？”鲁人说：“我听说男女不到六十岁不能同居一室，如今你年轻我也年轻，因此不能接纳你。”（以下引原文）：“妇人曰：‘子何不如柳下惠然？姬不逮门之女，国人不称其乱。’鲁人曰：‘柳下惠则可，吾固不可。吾将以吾之不可，学柳下惠之可。’孔子闻之曰：‘善哉！欲学柳下惠者，未有似于此者，期于至善而不袭其为，可谓智乎！’”¹¹

在短短的80个字中4次赞赏性地提到柳下惠。关键词语是：“（柳下惠）姬不逮门之女，国人不称其乱。”姬，以体温使……暖；不逮，不及；门，因下与“国人”相连，故为国门，国都城门；国人，国都城的人，这里指曲阜城里的人。连起来意思是说，柳下惠以自己的体温温暖未来得及进城门挨冻的女子，曲阜城里的人知道后没有人说他作风不正派的。就是这两句话后被演绎成“柳下惠坐怀不乱”的故事。

从激赏鲁男子学柳下惠“期于至善而不袭其为”来看，孔子充分肯定柳下惠“姬不逮门之女”是“至善”行为，而且是一座一般人难以攀登的道德高峰，所以只能学其精神实质而“不袭其为”，不能机械照搬。

这位坐怀的女子是什么人呢？她绝不会是一位贵妇人或阔小姐。因为贵妇人或阔小姐穿衣披裘，能御风寒；有下人陪护，不会孤身出门；通晓规矩，不会耽于城外而夜不归宿。以常理推知，这位“不逮门之女”只能是一个出身贫寒的女子，在贵族看来，是一位缺乏教养的“野女”。这种女子为了保命，她会本能地做出最现实的选择，乞求柳下惠的庇护。

在“不逮门之女”快要冻死之际，若柳下惠袖手旁观，不管不问，其冷酷行为同《孟子·离娄上》批评“嫂溺不援”的“豺狼”差不多，对周礼来说是“不及”；若有不轨行为，对周礼来说则是“过”。柳下惠的姬女行为无“过”无“不及”，如同“嫂溺援之以手者”，将周礼的原则性与灵活性结合得恰到好处，这就是“和”。“和，刚柔适也。”¹²

这种解释也符合儒家的一贯思想。《论语·学而》云：“礼之用，和为贵。”国学大师

10 《孔子家语·贤君》，见浙江古籍出版社1998年出版《百子全书》，第8页。

11 《孔子家语·好生》，见浙江古籍出版社1998年出版《百子全书》，第7页。

12 《周礼·春官宗伯·大司乐》郑玄注，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第787页。

杨树达疏曰：“和，今言适合，言恰当，言恰到好处。”¹³我认为最贴近此“和”之本义。“礼之用，和为贵”，意思是说：礼的运用，无过，亦无不及，恰到好处，是最难能可贵的。

柳下惠如此关爱一个陌生的弱女子，这不正是天下大同所希望看到的“人不独亲其亲、不独子其子”吗？

孟子眼中的柳下惠

孟子是春秋鲁国附庸邾国人，受业于孔子之孙孔伋（字子思），系孔子再传弟子。他对柳下惠更加推崇备至，是他将柳下惠推向了至高无上的圣人行列。

在汇集孟子言论的《孟子》一书中，孟子多次提到柳下惠。从中我们可以看出，孟子与孔子对柳下惠的评价有共通之处，也有所不同。孔子善用综合法，将伯夷、柳下惠等统归为“逸民”一类，从节行上讲他们确有超凡脱俗的共性，归为一类自有其道理。而孟子则善用分析法，对柳下惠等先哲的评价更多地是从比较的角度讲的，他在肯定这类“逸民”共性的前提下，尽力挖掘他们每个人的个性特点，并适当地加以细分和区分，因而显得更准确、也更客观。这就是“青出于蓝而胜于蓝”。

《孟子·万章下》这样写道：

“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子谓集大成。”¹⁴

伯夷之所以被称为“圣之清者”，是因为他“目不视恶色，耳不听恶声。非其君不事，非其民不使。治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止，不忍居也。思与乡人处，如以朝衣朝冠坐于涂炭也。当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。”¹⁵译为白话是说，伯夷眼睛不看丑恶的颜色，耳朵不听丑恶的声音，不够格的君主不事奉，不够格的民众不使唤，世道太平就做官，世道昏乱就退隐。暴政产生的地方，暴民栖息的地方，他不忍心居留。他认为，和乡下人在一起，就好比穿戴着上朝的衣冠坐在污泥黑炭之中一样。当殷纣之时，他居住在北海之滨来等待天下的清平。后来，他又坚持不食周粟，最后同弟弟叔齐一道，饿死在首阳山上。他是名副其实的“圣之清者”。

伊尹之所以被称为圣贤中的“圣之任者”，是因为他和伯夷迥然不同，他说：“‘何事非君？何事非民’？治亦进，乱亦进。曰：‘天之生斯民也，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也；予将以此道觉此民也。’思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中，其自任以天下之重也。”¹⁶译为白话是说，伊尹说：“什么是事奉不够格的君主？什么是不使唤不够格的民众？”他世道太平也做官，世道昏乱也做官。他说：“上天生育

13 《论语·学而》杨树达疏，见吉林出版集团股份有限公司2017年第1版、2020年第2次印刷杨树达《论语疏证》，第25页。

14 《孟子·万章下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2741页。

15 《孟子·万章下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2740页。

16 《孟子·万章下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2740页。

这些民众，让先明理的人启发后明理的人，让先觉悟的人启发后觉悟的人。我，是上天所生民众中先觉悟的人，我要用尧舜之道来启发这些民众。”他认为，天下的平民百姓如果有没受到尧舜之道恩惠的，就如同自己把他们推入到沟壑里一般，他就这样将拯救天下的重任承担到自己的身上。伊尹以尧舜之道启迪天下之民为己任，自然不愧“圣之任者”之称。

而柳下惠之所以被称为“圣之和者”，是因为他既不同于伯夷，也不同于伊尹。“柳下惠不羞污君，不辞小官。进不隐贤，必以其道。遗佚而不怨，阨穷而不悯。与乡人处，由由然不忍去也。‘尔为尔，我为我，虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉？’”¹⁷译为白话是说，柳下惠不以事奉滥恶的君主为羞辱，不因官职卑微而不就。进身任职不隐瞒自己的才干，必定按照自己的原则办事。遭到抛弃而不怨恨，困于贫穷而不忧愁。和乡下人在一起，悠然自得而不忍心离去，他说：“你是你，我是我，纵然赤身裸体站在我身边，你又怎么能玷污我呢？”在“不羞污君，不辞小官。进不隐贤，必以其道”这一点上，柳下惠类似伊尹，两者都有强烈的入世思想和社会责任感。伊尹入世更深，两相比较态度更积极主动一些。而在“虽袒裼裸裎于我侧，尔焉能浼我哉”这一点上，柳下惠又类似伯夷，两者都有清高的风骨。不过，伯夷是远离尘世，以图清静，柳下惠则是在浊世中坚守清白。两相比较，后者更难做到，因而也更可贵。

若从以尧舜之道觉天下之民为己任来看，“圣之时者”孔子比伊尹有过之而无不及。

因此，如果将遁世伯夷、入世伊尹与孔子比作两极的话，那么可以说柳下惠恰好介于两极中间。“允执厥中”¹⁸，此之谓也。由此可知，孟子所说“圣之和者”之“和”，即适中之意。

现在，我们有必要用冷静的、科学的态度来重新审视中庸之道。朱熹疏“中庸”曰：“中者，不偏不倚、无过不及之名；庸者，平常也。”¹⁹用现在的话说，中庸之道是克服极端主义、实现动态平衡的方法论。这也是马列主义所倡导的一种方法论。列宁说：“只要再多走一小步，仿佛是向同一方向迈的一小步，真理便会变成错误。”²⁰斯大林也说：“真理在中间，在右派和左派之间。”²¹毛泽东曾说过：“事物在空间、时间中运动，看过头了，就叫左倾；不及，就叫右倾。”²²毛泽东论人有左、中、右和先进、中间、落后3种类型，世界分为三个世界。老子《道德经》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”我们不妨将这个“二”视为一种过渡状态的中介。中介所处的中间状态实际就是动态相对平衡的状态。相对于两极来说，这是一种中和的常态。这种常态应该是处理世界矛盾所企盼的最佳状态。

17 《孟子·万章下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2740页。

18 《论语·尧曰》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》第，2535页。

19 朱熹：《中庸章句》，见中华书局2011年北京第1版、第1次印刷《四书章句集注》，第19页。

20 见人民出版社1960年出版《列宁选集》第4卷，第257页。

21 见人民出版社1957年出版《斯大林全集》第5卷，第255页。

22 见人民出版社1977年出版《毛泽东选集》第5卷，第214页。

想想中国如何解决贫富悬殊过大的实际问题我们就不难明白这一点。看来，包括柳下惠的和德、儒家的中庸之道在内的古人智慧，对于现实社会仍有一定的资政价值。

柳下惠的最大特点是“和”，但并不是全部。在《孟子·尽心上》篇，孟子又说：“柳下惠不以三公易其介。”²³ 介，耿介，耿直，是柳下惠的另一个特点。什么样的高官厚禄摆在柳下惠面前也改变不了他耿直的秉性。从表面上看，“和”与“介”是对立的一对矛盾，它们怎么能统一到柳下惠一个人身上呢？实际上，一个人就是一个客观事物，对照不同的参照物，可以概括出不同的特点或特征。“介”，是孟子相对于那些唯利是图、见风使舵的人，对柳下惠所作的一种概括；而“和”，则是孟子对处于“清者”与“任者”两极之间的柳下惠所作的另一种概括。通过“介”的修养，达到“和”的境界；通过“和”的结果，表现“介”的养成。柳下惠是一个棱角分明、操守坚贞的“和者”，而不是一个八面玲珑、趋炎附势的“和事佬”。在大事大非面前他旗帜是十分鲜明的，态度也是很坚决坚定的。这种事例将将在稍后讲到。

在孟子眼中，柳下惠的影响力如何呢？在《孟子·尽心下》中，孟子称柳下惠是可为“百世之师”的“圣人”：“闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽，奋乎百世之上；百世之下，闻者莫不兴起也。”²⁴ 值得一提的是，“闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽”²⁵ 这句话，曾先在《孟子·万章下》中一字不差地出现过一次，这在惜字如金的时代绝非毫无意义的重复，而是整理者想从不同角度加以强调，意在说明柳下惠的人格魅力十分强大！仅“坐怀不乱”一条古今中外没有第二个人做到就足以说明一切问题。

荀子眼中的柳下惠

《荀子·大略》篇：

“古之贤人，贱为布衣，贫为匹夫，食则饘粥不足，衣则豎（竖）褐不完，非礼不进，非义不受，安取此？子夏家贫，衣若悬鹑。人曰：‘子何不仕？’曰：‘诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。柳下惠与后门者同衣而不见疑，非一日之闻也。’”

细读这段古文，可知说的是孔子弟子子夏（前507～？），虽然家境贫寒，穿的衣服像毛斑秃尾的鹑，但能做到“非礼不进，非义不受”，即使贵为诸侯、大夫，若看不起他，他也不会曲就服事他们。他之所以能够在窘境下泰然处之，是因为有柳下惠这个“古之贤人”做榜样。什么榜样？就是“与后门者同衣而不见疑”。何为“后门者”？汉·高诱注《吕氏春秋·长利》“天大寒而后门”曰：“后门，日夕门已闭也。”唐人杨琼注《荀子·大略》篇：“后门者，君之守后门至贱者。”这就是说，所谓“后门者”，其实是天黑后为国君看守

23 《孟子·尽心上》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2769页。

24 《孟子·尽心下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2774页。

25 《孟子·尽心下》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2740页。

后门的下等人，地位至为卑贱。直至《汉书·刑法志》，还载有黥面“墨者使守门”之法规。《左传·哀公十三年》：“肉食者无墨。”有权有势的人是不会判处黥刑的，这也就是所谓“刑不上大夫”。由此可以看出，被黥面守后门的都是那些吃不上肉、甚至连粘粥（“饘粥”）都喝不上的穷人，他们同贫困的子夏一样，“衣若悬鹑”，穿得破敝不堪，活像翅羽下垂的鹑鹑一般。奇怪的是，“柳下惠与后门者同衣而不见疑”，国人并不因为他穿得同守后门人一个样而怀疑他的品行。这是为什么？答案只有一个：“非一日之闻也。”冰冻三尺，非一日之寒。好名声绝不是某人某天忽然心血来潮，偶而为之就能得到的，而是长期坚持日积月累的结果。人们真正了解了柳下惠的一贯秉性，也就不在乎他穿什么破敝衣裳了。这句话还揭示出，柳下惠放浪形骸，混迹市井，并不是故意在“走秀”，而是原版的真实生活。这样同“至贱者”零距离接触，自然可以直接触摸到他们的脉搏，体验到他们生活的艰辛，倾听到他们发自内心的呼声。“恻隐之心，人皆有之。”久而久之，惺惺惜惺惺，爱怜之情便会油然而生。透过“柳下惠与后门者同衣”这一表象，我们看到他与社会最底层人群同呼吸、共命运的高贵品德。在这一点上，与孟子说柳下惠“由由然与之（乡人）偕”（《孟子·告子下》）、“与乡人处，由由然不忍去也”（《孟子·万章下》），是完全一致的。

柳下惠了解弱者、同情弱者、关爱弱者，这也是大同世界希望实现的理想之一。

（二）和圣柳下惠的历史故事可视为“天下大同”理念的形象诠释

上述儒家三峰对柳下惠的记述和评论实际已涉及和圣柳下惠的一些事迹，下面再选择古籍中关于柳下惠的几则故事来体味一下，为实现“天下大同”的终极目标，每一个社会人应该怎么做才好。

反对外国侵略

柳下惠所处的春秋时期已出现“礼崩乐坏”的局面，周天子大权旁落，诸侯自大，以强凌弱，战火不断。柳下惠看到这种局面痛心疾首，尽其所能，促进国与国之间和平相处。

据《左传·僖公二十六年》《国语·鲁语上》记载，公元前634年，齐孝公攻伐鲁国北部边陲。本来齐强鲁弱，国势悬殊，再加上鲁国遇上灾荒，室如悬磬，野无青草，更加不堪一击。大军压境，国门命悬一线，情势岌岌可危。在国难当头之际，权臣臧文仲料定迎敌必败，便想来个金蝉脱壳，摆脱干系。鲁僖公无计可施，只好命令展喜（乙喜）向柳下惠讨教退敌良策。僖公之所以如此决策，是因为他根据以往了解的情况，认为柳下惠有足够的智慧和能力，可以挽狂澜于既倒。柳下惠临危受命，镇定自若。他帮助展喜冷静地分析了敌我形势，敲定了以软对硬、以文对武的退敌策略，并向展喜传授了应对齐侯发问的“外交辞

令”。这种“外交辞令”，具有委婉而雄辩的特色。先是回答齐侯“鲁国恐乎”这个颇带挑衅性的问题：“小人恐矣，君子则否。”意思是说，我们鲁国人是君子，是懂周礼、讲仁义的正人君子，并不惧怕齐国军队。这实际上是不露声色地回敬了齐侯一句：我们鲁国人是君子，那小人是谁呢？让你自己去琢磨。接下去，还需要回答齐侯“何恃而不恐”的问题。柳下惠的“外交辞令”高屋建瓴：“恃先王之命。”齐太公与周公都是周朝开国元勋，分别封到齐、鲁两个大国为君，为保证两国“世世孙孙，无相害也”，成王亲自主持，形成盟书，收藏在盟府中，历代由周室太师负责保管。既然“世世孙孙，无相害也”，是“先王（成王）之命”，那么，任何一方都无权违背。这就是利用先前达成的共同契约，来解决两国之间出现的纠纷。一般来讲，很少有人敢冒天下之大不韪，公然违背自己的祖先参与达成的神圣盟约，去背负一个千载骂名。柳下惠这温柔的一刀还是颇具杀伤力的。最后，他又用齐桓公纠合诸侯的历史事实，来说明履行盟约的重大意义，希望齐孝公向先君学习，不要干出“弃命废职”、侵伐鲁国的事来。齐孝公理屈词穷，“许为平而还”。柳下惠授词却敌，通过政治谈判，坚守契约，顺利平息了一场即将陷鲁国于灭顶之灾的战火。

反对侵略外国

西汉儒学大师董仲舒在其名著《春秋繁露》中披露了一个情节：

“昔者，鲁君问于柳下惠曰：‘我欲攻齐，何如？’柳下惠对曰：‘不可！’”

“不可”两字，斩钉截铁，表明了柳下惠的反战立场。一般来说，一个人反对外国入侵，体现出爱国主义精神，容易受到国人的理解与尊重。而反对自己国家首脑出兵国外的决策，则易引起人们的误会与反感。因为在一般人看来，出兵国外，可以炫耀武力，壮大国威，还可能掳获到土地、粮草及财宝，提高本国在国际上的话语权。殊不知，这只是看到胜利的一面，而没有估计到失败的可能；这只是看到一方胜利的表面现象，而没有看到战争给两国人民带来的深重灾难。柳下惠则考虑得更多更深。他在回答完鲁君“不可”之后，“退而有忧色，曰：‘吾闻之也，谋伐国者，不问于仁人也，此何至于我？’”²⁶他之所以“退而有忧色”，忧心重重，是因为他认为鲁君“问战”，应问那些战争狂人，问他是问错了对象，是对他“仁人”人格的一种亵渎。仁者“爱人”。“仁人”是仁慈之人、仁爱之人。柳下惠也确实是以仁慈、仁爱闻名于世的。寒夜“姬不逮门之女”，便是其典型一例。“春秋无义战。”（《孟子·尽心下》）鲁国若攻打齐国，定是一场不仁不义之战。胜负且不说，必然会耗费巨额财力物力，加重两国人民负担，两国军队也免不了伤亡。生灵涂炭，尸横遍野，这是“仁人”最不愿意看到的凄惨场面。柳下惠正是以“仁人”的眼光，从保护人的生命与财产安全的高度，反对战争，反对鲁国攻打齐国的。在对外战争问题上持反对态度，才是真正为国君、为祖国、为国民的根本利益负责。从这个意义上说，反战也是一种爱国主义的表现。柳下惠不愧是世界上最早的“反战人士”、“和平战士”。

26 董仲舒：《春秋繁露·卷九·对胶西》，见山东人民出版社2018年第1版第1次印刷《春秋繁露》，第86页。

以诚取信于人

《吕氏春秋·季秋纪》记载了这样一个典型事例：

“齐攻鲁，求岑鼎。鲁君载他鼎以往。齐侯弗信，而反之为非，使人告鲁侯曰：‘柳下季（柳下惠字）以为是，请因受之。’鲁君请於柳下季。柳下季答曰：‘君之赂以欲岑鼎也，以免国也；臣亦有国于此。破臣之国，以免君之国，此臣之所难也。’於是鲁君乃以其岑鼎往也。”²⁷

对此事，汉·刘向《新序·节士》皆有载，文字略同。文中最难解者是“臣亦有国于此”何义？汉·高诱注《吕氏春秋》云：“言己有此信以为国也。”简言之，此“国”即“信”也。换句话说，此“国”所代指的正是扎根于柳下惠心灵深处的“诚信”。

柳下惠诚实正直、一言九鼎，在当时社会上赢得崇高声誉。《荀子·大略》篇云：“柳下惠与后门者同衣而不见疑，非一日之闻也。”柳下惠用自己的行动树立起来的纯正形象，其影响力已跨越了国界。当齐侯已认出鲁君所送之鼎实为贗品的时候，他并不强令退换，而是要了一个不大不小的外交手腕：让柳下惠鉴定一下，要说真的我就收下了事。他为什么敢于这样做？就是因为他相信柳下惠一贯的为人，绝不会

将贗品说成真品。不过这一下却将柳下惠推到了两难境地：说是真的吧，可明明是假的；实话实说吧，鲁国就得失去岑鼎。他认为，要想保全国家不罹难，又能守住个人心中诚信，惟一可行的办法就是交出真鼎。如今，或许有人会说：“这不是胳膊肘子朝外拐吗？”甚至有人会说得更为难听：“这不是卖国行径吗？”非也！须知，失去岑鼎固然是鲁君大丢颜面的事，但是却能使国人免遭一次劫难。而且以后有可能再索要回来。若鲁国采取偷梁换柱手法，一时保住岑鼎，那么，马上挨打是不可避免的了，遭殃的是老百姓，岑鼎最终能否保住也是个未知数。当然，贗鼎如果不被齐侯识破的话，当初送贗鼎应该说也是一种聪明选择。不过，这种选择是建立在侥幸和冒险基础上的赌博，不是对国家、对人民完全负责的行为。最高明的处理方法应该是，像柳下惠“授词却敌”那样，真正讲出一番不给岑鼎的道理说服对方。鲁君既然无力做到这一点，答应送岑鼎而又送贗品，这在国际交往中算是犯了一个大忌：不讲信用！这比失鼎的损失要大得多。

现在，我们再反过来想一想：假想当时柳下惠硬说贗鼎是真品，齐国真的就会相信而就此罢手吗？事情恐怕未必如此简单。最大的可能是“两国”俱伤：鲁国国难未免，柳下惠之“国”被破。从此柳下惠也就不成其为柳下惠了。事实恰恰相反，柳下惠就是柳下惠，他不会轻易将自己的一世清名毁于一旦。其可贵之处就在于：在任何情况下他都能将守护国家之国和心中之“国”完美的统一起来。正如《吕氏春秋》作者所评论的那样：“柳下惠可为此能说矣！非独存己之国也，又能存鲁君之国。”²⁸刘向的评论则更加明确而精采：

27 《吕氏春秋·季秋纪·审己》，见浙江古籍出版社1998年出版《百子全书》，第795页。

28 《吕氏春秋·季秋纪·审己》，见浙江古籍出版社1998年出版《百子全书》，第795页。

“柳下惠可谓守信矣！非独存己之国也，又存鲁君之国，信之于人重矣！犹舆之輓軓也。孔子曰：‘大车无輓，小车无軓，其何以行之哉？’此之谓也。”²⁹

柳下惠的行为在无言地向我们昭示：在国际交往中“讲信修睦”，以信取信，坦诚相待，言必信，行必果，才是避免误判、避免战争，走向和谐、走向和平的可行途径。《论语·学而》有言：“言而有信”，“无信不立”，“人而无信，不知其可。”一个人，特别是一位国家领导人，如果没有诚信，言行不一，出尔反尔，“其何以行之哉？”看来，柳下惠这面“青铜镜”还确能照出现代某些人的丑恶嘴脸。这也许从一个侧面看出我们今天研究这位伟大先哲的价值所在。

捍卫公平公正

柳下惠曾任鲁国中级法官一士师，负责审案。出土汉简《奏谏书·柳下季为鲁君治狱》³⁰一文披露，鲁国发生了一起小偷小摸案，一个叫佐丁的人“盗粟一斗，值三钱”。柳下惠接受鲁君交付，细致审理，最后“论完丁为倡”。“完”，就是剃光头，这在当时是一种较轻的惩罚；“倡”，再罚他去修四年城墙。鲁君不解，问他“完为倡，不已重乎？”柳下惠根据事实和律法，先分后推导出佐丁所犯各项罪名。

第一项，佐丁犯有盗窃罪。他“盗粟一斗，值三钱”。按异时鲁法“盗一钱到廿，罚金一两”之规定，应罚钱一两。

第二项，佐丁犯有欺世盗名罪。他被捕之初，戴鉢冠，着儒服，说明他有知识。他握有立功的“上功牒”，说明他懂得以礼修身的道理。然而，“今丁有小人之心，盗君子节，有又盗君子学”，其罪比盗“过百到二百”危害更大，应以“白徒罪论之”。白徒，约当后世秦汉之“隶臣”，指被罚在一定期限做官方奴隶的人。

第三项，佐丁“以上功再詖其上”，犯有欺骗上司罪。柳下惠依据“以县官事詖其上者，以白徒罪论之”之法律规定，推导出佐丁又犯一重白徒罪。

至此，佐丁犯有两重白徒罪已成定局。依据“有白徒罪二者，驾（加）其一等”即加罪一倍之规定，佐丁等于犯有四重白徒罪，可判为“倡”，而“倡，当城旦”，相当于修四年城墙的城旦罪。鲁君肯定柳下惠判得“当哉！”

本来一个文职官吏只偷了价值三钱的一斗谷子，罚钱一两，等于三倍之多，已属重判，也就可以交差了。但柳下惠并未就事论事，而是通过深挖细找，找到了佐丁犯有与其身份不相衬的两宗罪，依法予以严厉的惩罚，彰显出捍卫公平公正的法制精神，这是非常难能可贵的。

29 刘向：《新序·节士》，见浙江古籍出版社1998年出版《百子全书》，第157页。輓，古车车辕前端与车衡木相衔接的部分；軓，古车上置于辕前段与车衡木衔接处的销钉。

30 见1995年第3期《文物》所刊《江陵张家山汉简〈奏谏书〉释文（二）》“二〇”。

从儒家先驱柳下惠对佐丁案的处裡说明，“刑德相养”³¹，两手都要抓、两手都要硬是何等之重要。

维护正常秩序

《春秋》及其三传有载，公元前625年（鲁文公二年），鲁国以最高级别的礼仪，将后死的僖公木主神位，提到早死多年的其兄闵公之上。这叫“跻（提升）僖公”，是鲁国权臣臧文仲在背后支持主祭官宗伯夏父弗忌为迎合当朝国君（僖公为文公之父、闵公为文公伯父）而采取的非常之举。比宗伯官职小的宗有司根据同辈人以年龄大小排列顺序的昭穆制度表示强烈反对。

据《国语·鲁语上·夏父弗忌改昭穆之常》记载，当时柳下惠坚决站在宗有司一边，严正指出，夏父弗忌的做法既“犯人道”一违犯了人间的原则，也“犯鬼道”一违背了阴间的规矩，能不招致大祸吗？后来，果然被柳下惠言中，夏父弗忌死后棺材起火，遭到应有的报应。³²123年后鲁国“顺祀先公而祈焉”³³，终将两位先公被颠倒了神主位置颠倒了过来，再次证明了柳下惠当年判断的正确性。

柳下惠支持宗有司，反对臧文仲“纵逆祀”³⁴，反对夏

父弗忌“以逆训民”³⁵，实际从反面提出了一个重要主张，提倡“以顺训民”。

训，不是今天我们通常所理解的那种居高临下式的教训、训斥，而是另有含义。《诗·大雅·抑》：“无竞维人，四方其训之。”孔颖达疏：“训，教诲之别名。”³⁶由此可知，训是训导、教导、教诲之意，也就是以正直大德教化人而使四方皆顺。

柳下惠认为，“民”需要“训”。但“训”有个“训”法，不能“以逆训民”。用那些违犯“人道”、“鬼道”的东西来“训民”，无疑是忤逆行为，其效果近于诲淫诲盗，教民不轨，发展到极端就等于引导或诱导民人犯上作乱。这对于巩固国家政权极为不利。当其他人包括宗有司，仍在就事论事争论“跻僖公”合不合昭穆制度的时候，柳下惠却以深邃的洞察力，将这个问题尖锐地提到了是“以逆训民”、还是以顺训民的高度，也就是跳出事物看事物，透过现象看本质，一下触及到了问题的实质和要害。这是柳下惠高人一筹的地方。

坚持“以顺训民”，维护正常秩序，成为柳下惠终生奋斗的神圣使命。

坚持“以顺训民”，维护正常秩序，用今天通俗的话说，就是按规章、规矩出牌，反

31 语见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，商务印书馆，2007年第1版，2019年京第6次印刷，第265页

32 《国语·鲁语上·夏父弗忌改昭穆之常》，见中华书局2013年北京第1版、2016年北京第4次印刷《国语》，第183页。

33 左丘明：《左传·定公八年》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第2143页。

34 《左传·文公二年》，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第1839页。

35 《国语·鲁语上·夏父弗忌改昭穆之常》，见中华书局2013年北京第1版、2016年北京第4次印刷《国语》，第182页。

36 《诗·大雅·抑》孔颖达疏，见浙江古籍出版社1998年出版《十三经注疏》，第554页。

对任何凌驾于正常秩序和公认规则之上的特权、霸权行径。

（三）“天下大同”思想在当今现实世界的社会意义

现实植根于历史之中。中国丰富的优秀传统文化资源是中国软实力的重要组成部分，是中华民族文化自信的不竭源泉。鉴古揆今，学史明智；取其精华，古为今用，可为我们观察世界提供一架高倍数的望远镜或显微镜。

古有追求“和”、“和而不同”、“天下大同”的美好理想，今有倡导“多边主义”、构建“人类命运共同体”、实现“人类与自然和谐共生”的中国方案，两者之间存在着某种内在的逻辑联系。诚然，人类社会如同其他事物一样，均呈螺旋式上升趋势。如今，我们认识世界的手段更先进，积累的知识更多，观察的广度更广、研究的深度更深，针对性、指问性更强，与不和谐因素包括单边主义、霸凌主义、霸权主义斗争的坚定性、艺术性更成熟、更高超，获得世界各国人民的拥护和支持也更广泛、更有力了。我们为我们的党、我们的祖国感到骄傲和自豪，也感谢包括和圣柳下惠在内的先哲们，是他们留下的宝贵财富一直在滋养着我们的精神家园，给我们以认识世界的高超智慧，给我们以砥砺前行的无穷力量。

2021年9月于岱下紫砚斋

儒家文明视域下的中国古代经济理念 ——以《孔门理财学》为例

路则权

尼山世界儒学中心

摘要：

经济活动是人类社会最基本、最重要的活动之一，不同的文明对经济理念的认识是有差别的。虽然现代经济学是以西方经济学为主干，但以儒家文明为主干的中华文明也有丰富、完善的经济理论，具有东方经济观的独特视角。本文以陈献章《孔门理财学》为例，分析了儒家对财富的基本认识，以及对经济运行过程的基本理论。儒家对经济活动的基本认识包括三方面：文明发展的动力是理财；儒家理财的基本方式是计划和市场；儒家的德财轻重取决于对象的不同。在经济运行过程方面，儒家认为生产三要素是人、土地和资本；儒家的商业观是职业分工的结果；儒家有三种财富分配观：平均分配、按劳分配、按需分配；儒家的消费观走在奢、俭之间。

关键词：儒家文明；古代经济理念；《孔子理财学》

当代的经济理论是建立在西方经济学基础之上的。中国有着五千年的文明发展史，无疑也建立了自己的经济理念，特别是儒家文明中的经济理念。既是以西方文明为关照，仍有自己的独特之处。一百多年前陈焕章的《孔门理财学》就是其中的名著。

一、陈焕章及《孔门理财学》的影响力

陈焕章，字重远，广东高要人。18岁到广州长兴里康有为的万木草堂读书，与梁启超为同学。23岁中举人，24岁考中“恩科联捷进士”，保和殿复试朝考“钦点内阁中书”，入进士馆。后申请出洋留学。光绪三十一年（1905）奉派为留美学员，入库克学院学习英语，光绪三十三年（1907）考入美国纽约哥伦比亚大学经济系学习政治经济学，宣统三年（1911）获哥伦比亚大学哲学博士学位。其博士论文《孔门理财学》当年即收入由哥伦比亚大学政治学教师编辑的“历史、经济和公共法律研究”丛书，由哥大分两册精装出版。1912年归国。1913年被聘为袁世凯总统府顾问。1933年10月，陈焕章在香港病逝。

《孔门理财学》按照西方经济学原理，分别讨论了孔子及其儒家学派的一般经济学说及其在消费、生产、公共财产方面的思想。陈焕章是按照西方经济学的模式来安排该书的结构和体例的，在西方经济学的关照下，思考中国古代经济理念的。

陈焕章的著作给美国学者留下了深刻印象，是“具有中国特色的古代经济思想”，在西方产生了“独特的影响”。据胡寄窗先生说《美国历史评论》称之为“破天荒的成绩”，各种英文报刊对其倍加颂扬。此后哥伦比亚大学著名的政治经济学教授、财政学专家兼经济思想史学术权威塞利格曼在主持中国留学生博士论文答辩时常以此书中的观点提问。

《孔门理财学》出版的第二年，权威的《美国经济评论》上出现了一篇由威斯康星大学的学者罗斯撰写的书评。文章认为陈焕章打通了中西经济传统，为西方的政治经济学接上了孔子以降的中国伦理学和社会学资源，相互补充，使得《孔门理财学》在西方政治经济学文献中占据一个独特的位置。

另一篇重要的书评则是后来成为经济学巨匠的凯恩斯所写，1921年发表在影响很大的《经济学杂志》(The economic journal)上。凯恩斯当时在剑桥经济学圈中崭露头角，刚刚当上《经济学杂志》的主编。他对此书甚为推崇，认为这本书“基本内容一部分属于中国经济史；一部分是世代相传的诗篇和格言，其所涉话题只与最广义理解的‘经济’有关。其章节标题虽为‘生产要素’‘分配’‘公共财政’等等，但装入这一牵强框架的是大量讨人喜欢的教诲性内容”。凯恩斯不懂四书五经，也不了解陈焕章师承的今文经学的学术背景，但他却能从陈焕章的书里读出传统中国社会对妇女地位的尊重，对老年人的保障，读出中国货币制度的变迁和发展，人口理论的特点，土地制度的类型等等。他还指出中国学者很早就懂得“格雷欣法则”（劣币驱逐良币）和“货币数量说”。为什么凯恩斯推崇这部书？大概是因为凯恩斯是西方把经济学同道德伦理相结合的一位经济理论大师。

许多年以后，1915年出版的马克斯·韦伯的名作《儒教与道教》就已把陈焕章的《孔门理财学》列为了解儒教的重要参考文献，他在其他论及中国经济制度的地方也大量参考这本书。熊彼特在他的《经济分析史》中特意指出了《孔门理财学》的重要性。华莱士常平仓思想渊源也来自陈焕章。在30年代美国为对付经济大萧条而推行“新政”期间，时任农业部长的亨利·A. 华莱士（后任副总统）曾提出“农业调整法”，其指导思想，据他自己说，是为了“把中国古代农业政治家的实践‘常平仓’引入美国农业立法中”，而“常平仓”的名称，便是从陈焕章的书中得来的。一本由中国人用英文写的经济学著作能够引起西方学者的重视与关注，的确是一个奇迹。

二、儒家对财富的基本看法

（一）理财：文明发展的基本动力

中国传统文化重视物质在社会发展中的决定作用，儒学尤甚。《易经·系辞》说：“何以聚人曰财。理财正辞、禁民为非曰义。”“理财”既我们今天说的“经济”，但在传统中国，“经济”是经邦济世的概括。中国原生活话语中，以“理财”概括物质财富发展更为妥当。《系辞》在此后的十三段里，简单叙述了中国理财进化的历史，如服制、航海运输，城市保护、食物制作、弓箭、住房等在推动社会进步中的作用，论证了理财变革才是文明进步的根本力量。不仅如此，《系辞》还重视科技力量，重视发明创造。

尽管《易经·系辞》为宋代儒家所倚重，也因此推动了理学的发展。但宋代学者并未意识到理财在文明发展的重要作用，更没意识到这才是《系辞》作者留给后代的宝贵财富。这也说明了中华优秀传统文化基因中早就孕育着历史唯物主义的因子。

（二）理财的基本方式：计划和市场

儒家认为，理财活动是人类社会最重要的活动之一，是社会进步的基本动力。但在理财活动中，政府干预是必须的，市场自由竞争必须得以调控。儒家认为，绝对的市场自由竞争只能有益于少数强者，因此，人为的进行调节是必须的。《易经》说：“后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”。因为儒家意识到强者是永远不会满足的。何休说：“贫富兼并，虽皋陶制法，不能使强不凌弱。”因此，儒家在提倡自由竞争的前提下，提出政府调节机制。

《尚书·洪范》对君主的两项职责是分配财富和选拔人才。在儒家看来，政府尽可能的减少干预民众理财的活动，但在分配财富上要尽量公平。财富是五福之首，作为民之父母的君主就要将理财活动凌驾于其他事务之上。五福既然以富为开始，君主又掌管了民众“五福”的来源，就要将其平等的发放给民众。

司马迁在《史记·货殖列传》中提倡理财活动应当是市场自由竞争，主要是担心政府干预会使自由竞争因此中断。他说：“农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匱少”。但最后还是走到儒家的中庸之道上，他认为过分的市场自由竞争是导致贫富差距的原因，应当给予否定。

事实上，儒家思想是一个包括理财活动在内的整体设计。民众由于受到儒家思想的伦理、道德的影响，比较尊重社会秩序与公共利益，传统中国理财竞争并不是十分激烈。或者这种思维方式，影响了传统社会对财富追求的最大化，但由于财富分配的相对公平，使得中国人在两千多年里较为幸福、和谐、文明的生活在东亚世界。

（三）德财关系：因对象而不同

谈到道德与理财的关系，我们很容易会想起孔子说过的“君子喻于利，小人喻于义”，

大多数人的理解是儒家更重道德，这种理解不能说错，但过于泛化，有似是而非的嫌疑，若不明晰，甚至对个人或社会都有一定的消极影响。

其实，这是孔子为不同的人群设定的不同原则：对于君子，道德优先于理财；对于老百姓，理财优先于道德。一个社会的管理者，天天去想着如何自己赚钱，肯定不是一个好的社会状态。《大学》里明确指出好政府的目标：“小人乐其乐而利其利”。从孔子到秦汉时期的儒家如孟子、董仲舒从没有说过不让老百姓追求理财的话。只是从宋代儒家开始，逐渐走上了道德主义。

这一点，我们还可以从孔子思想的某些核心概念加以说明。如“仁”与“义”，“仁者爱人”，“仁”侧重于处理人与人的关系。“义”从词源学上有反身指自己的“我”。这两者是一体两面的。因为我们仁爱他人的前提，是要证明自己是正当的或有道德的。孔子强调：“是故君子议道自己，而置法以民”，一个君子要知道严格要求自己。孔子还说“君子之德风，人小之德草，草上之风必偃”。君子自我道德管理好了，做好了对老百姓的道德引导，就不用担心那些侧重考虑经济发展的民众会出现道德问题了。

三、儒家对经济运行过程的基本认识

（一）生产过程：人、土地和资本三要素

《大学》载：“是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者，本也；财者，末也。”这里最初的愿意是告诉管理者，一个有德性的人，拥有土地，才能聚集财富。这种原则后来适用于各个行业。这就是儒家所涉及的生产三要素。

严格说，土地属于资本，也就是说生产要素严格说是两个：人与生产资料。但从孔子以来，土地在生产资料中扮演着最重要的角色。加上土地与其他商品不同，从某种程度上，不会被制造，也不会轻易失去生产能力。所以，儒家将其单独列出。这种划分，更符合今天的实际。

儒家把人排在生产三要素的首位，这对中国人的理财观念产生了深刻的影响。这也可以解释为什么中国自古以来人口众多，为什么中国人愿意生育或超出其财富支撑能力去生育更多的孩子？为什么传统中国没有思考限制人口的问题？这种观念有很大影响。我们会在日常生活中常听到“钱由人挣”“添丁积财”“人财两旺”等，这不仅仅是为了社会的和谐，更多还是为了理财生产。

这种观念一直为历代管理者所认同，如唐代杜佑在《通典》中说：“谷者，人之司命也：地者，谷之所生也；人者，君之所治也。有谷则国备，辨其地则人食足，察其人则徭役均。此三者，谓之治政。”“谷”即是资本的代表。杜佑的论说顺序虽然与《大学》不同，但两者本质上所表达的意思是一致的。

（二）流通过程：商业是劳动分工的结果

孔子从未轻视过商人，在汉朝之前，没有儒家提倡过重农抑商的政策。《春秋穀梁传》中商人仅排在士人之后。农业和商业的相对重要性是随着时代变化而变化的。

在孔子的影响下，中国很早就有了以劳动分工为基础的士农工商观念，这种分工只是职业上的区分，没有高低之别，而且排序也并非完全一致。《春秋穀梁传》记载：“古者有四民：有士民，有商民，有农民，有工民。”何休给四民的定义是：“古者有四民，一曰德能居位曰士；二曰辟土殖谷曰农；三巧心劳手以成器物曰工；四曰通财鬻货曰商。”

也就是说，儒家的士农工商是平等的，这种以劳动分工为原则的划分，只是为了更好的生产，所以四民具有生产性质。而且，民众也没有被固定在某个职业范围之内，四民之间是自由流动的。当然，从另外一方面，古人也指出，民众不改变职业，可以表现为对职业的忠诚，“父兄世业”有利于职业化发展，这也是有益于社会。但儒家也绝没有固化职业的要求。

孔子对任何职业都没有轻视之情。他认为劳动是必须的、正义的、可敬的。对于那些懒惰之人，孔子曾说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”孔子绝不是教育人们成为博弈者，只是强调，哪怕是成为博弈者，也比不无所事事的懒惰者要好。孔子自己就是一个优秀的劳动者：“尝为委吏矣，曰会计当而已矣；尝为乘田矣，曰牛羊茁壮长而已矣。”在孔子回忆往事时，说到“吾少也贱，故多能鄙事。”无疑这种自谦之中透着劳动光荣的观念。

有助于商业发展的重要因素是通讯、运输。在孔子时代，通讯依赖于马的力量与人的速度、耐力。所以孔子说：“德之流行，速于置邮而传命。”孔子时代路上运输肯定比水上运输更方便，所以车更重要，牛车比马车更重要。在运输系统中，统一性是及其重要的原则。《中庸》说：“今天下车同轨”。也就是要求道路整齐划一。而且根据《王制》：“道路，男子由右，妇人由左，车从中央。”水路运输最早可以追溯到《尚书·禹贡》中九州向国都进贡经过的各类水道。其中，人造水上运作的运河体系是中国的特色。

在商业领域，计量制是十分重要的。古代中国，是根据黄钟律管制定度量衡的。为了防止商业欺诈活动，官府关注各类度量衡。孔子说：“谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。”统一度量衡，不仅有益于商业，也有利于政治。

（二）分配过程：平均、按劳、按需三者并重

孔子重视财富分配，甚至超过了对财富生产的关注。他们设计了三种类型的财富分配形式：平均分配、按劳分配、按需分配。

平均分配。我们都熟悉孔子说过的“不患寡而患不均”。这句话是在季孙氏准备攻打鲁国的附属国颛臾提出的，孔子强调这一原则主要针对“有国有家者”。财富应该进行平均分配，但这里的平均分配，不是说人人应获得同等收入，是说人人应获得同等收入的同等机会。孔子的平均分配是强调上层人不能与老百姓竞争，去从事有利可图的事业。不仅

如此，孔子还担心“贫斯约、富斯骄”。董仲舒在《春秋繁露》中也说，孔子之所以强调这一点，是担心“大富则骄，大贫则忧”。平均分配财富就是要保持富人与穷人的本性处于仁爱敦厚，达到社会和谐。孔子的平均原则甚至是世界性的，所以在《大学》里才有“平天下”一章。

按劳分配。孔子还意识到，每个人的生产能力不同，依据“先劳而后禄”的实际进行产品分配，也是社会所必须的一种分配方式。“事君大言则望大利，小言入则望小利。”

按需分配。《春秋》记载：隐公元年，“天王使宰咺来归惠公、仲子之赙。”这里的“归”是想说明隐公应该与天子共享所赠财务的所有权。也就是，拥有财富较多的人，有义务帮助别人。孔子所强调的“君子周急不济富”也含有这种分配原则。

（四）消费过程：在奢与俭之间

孔子推崇中庸之道，在消费观上也是如此。他在评价管仲和晏平仲时说：“管仲镂簋而朱紘，旅树而反坫，山节藻梲，贤大夫也，而难为上也。晏平仲祀其先人，豚肩不掩豆，贤大夫也，而难为下也。君子上不僭上，下不逼下。”无论是奢侈的管仲，还是过度节俭的晏平仲，孔子都是不赞成的，他说：“礼不可不省。礼不同，不丰，不杀。”也就是这均不符合礼制。

孔子心目中正确的消费观是什么呢？他说：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”一个人要做到为了个人消费而节俭，为了社会利益而慷慨。孔子认为这样的人是值得称赞的。

在《春秋》中，孔子常常谴责那些奢侈行为，特别是大兴土木的工程。因为这些行为不仅是花费昂贵，还会给民众造成沉重负担。批评奢侈，我们容易理解。但对过度节俭，孔子同样不赞同。在《诗经·魏风》的第一首诗，就是谴责上层极端吝啬行为：“蟋蟀在堂，岁聿其莫。今我不乐，日月其除。无已大康，职思其居。好乐无荒，良士瞿瞿。”孔子深知，消费是理财的目的，生产是理财的手段。如不进行适当消费，就会摧毁生产目标，也不可能带来理财的进步。如果一个国家的民族精神里有极端吝啬的成分，还会造成民族思想狭隘，毫无志向等伦理问题。

因此，孔子在强调道德责任的同时，也强调消费的美学原则。《论语·乡党》中记载孔子对所吃食物、所穿服制都有仔细的划分，原因就在于此。当然，孔子也注意到，如果要我们不得不在节俭与奢侈之间作出选择的话，他是赞同节俭的。当林放问孔子关于礼的本质时，他说：“礼，与其奢也，宁俭。”还有一次，他强调：“奢则不孙，俭则固。与其不孙也，宁固。”但我们不得不提醒大家，这是在不得不选择之际，并非生活的常态，也不是孔子消费观的全部。孔子是走在奢侈与节俭之间的中庸消费者。

结语

按照一般观点，儒家是道德学说，对于经济理论并不看重，尤其是关于义利之辨的影响很广泛，例如董仲舒所说的“正其义不谋其利，明其道不计其功”。其实这是一种片面的认识，儒家不仅仅是一种道德学说，而毋宁说是一种经世致用、治国平天下的学说，所谓道德，也只是为治国平天下服务的，作为其前提而已。经济活动作为社会活动最重要的组成部分，自然不可能被儒家所忽略，经世之学、实学、事功之学一直都是儒家思想和文化中不可忽略的组成部分。陈汉章的《孔门理财学》可以说在发掘儒家经济理论和经济学说方面有开创之功，它以严谨、充实的研究告诉我们，儒家有丰富的、符合现代经济学认知和人类社会发​​展规律的经济理论，而且很多可以补现代经济学之不足，值得我们深入探讨。

参考文献：

- 陈焕章. 孔门理财学 [M]. 北京：商务印书馆，2015.
- 陈焕章撰. 陈焕章文录 [M]. 长沙：岳麓书社，2015.
- （美）陆寿筠著. 孔门理财学 孔子及其学派的经济思想 [M]. 北京：中央编译出版社，2009.
- 韦伯. 儒教与道教 [M]. 南京：江苏人民出版社，1995.

乾嘉学派古书通例法的历史意义

——从古书通例法看乾嘉学派与科学的内在关联

马来平^{1*}

山东大学儒学高等研究院

摘要：

长期以来，一直盛行“乾嘉考据学是十八世纪中国科学发展阻力”的观点。然而研究表明，乾嘉学派所运用的主干方法——古书通例法具有科学性质、在乾嘉时期的巨大飞跃具有科学动因；以及该方法促进了中国传统科学的复兴和西方科学的消化、吸收。以此为窗口，可以窥见乾嘉考据学在科学上至少具有三大功劳：（1）推动儒学完成了由“尊德性”向“道问学”的转向；（2）带动了演绎方法的大规模运用；（3）促进了中国传统科学的自立自强和对西方科学的消化与吸收。尽管乾嘉学派普遍持有的“西学中源”说有某种消极作用，但总体而言，乾嘉学派在科学上是功大于过的。

关键词：古书通例法，科学，内在关联

三十多年前，历史学家、复旦大学朱维铮先生在一篇文章中提出了一个名为“空白引出的疑问”：十八世纪汉学兴起，西学传播却基本停止，“难怪有些学者以为，十八世纪中欧文化交往过程的‘断裂’，清代汉学家难辞其咎。那么，二者的相互关系，到底怎样呢？”²自从这一关于十八世纪汉学与西学关系的问题提出以后，尽管有些学者试图予以解答，但终归迄今未获圆满解决。³明末清初中欧文化交往的主要内容是宗教和科学，所以，该疑问的核心之一是叩问乾嘉汉学即乾嘉考据学与科学的内在关联。它不仅关乎乾嘉考据学乃至儒学功过的评价，也关乎如何看待儒学与科学的关系，因此非常值得重视。这里，作者不揣谫陋，拟从乾嘉学派主干方法的角度，尝试为解答该问题提供一点建设性意见。

1 *马来平（1950—），男，山东巨野人，山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师。

2 朱维铮：《十八世纪中国的汉学与西学》，《复旦大学学报》，1987年第3期。

3 这方面的论文大多立足于某乾嘉学者与科学关系的微观角度。在宏观论述该主题的论文中，马勇先生的《乾嘉汉学与科学的内在关联》一文（中国现代文化学会编：《东西文化交融的道路与选择》，成都：四川人民出版社，1993年，第192-210页）正面回应了朱维铮先生的疑问，并在乾嘉汉学的形成、发展与科学的关系上做出了实质性贡献。

一、乾嘉学派古书通例法具有科学性质

乾嘉学派治学方法众多，最核心的是“古书通例法”。这一点，在乾嘉学者那里，颇具自觉意识。例如，钱大昕指出：“读古人书，必先寻其义例，乃能辨其句读，非可妄议。”⁴凌廷堪认为，《仪礼》十七篇是《礼》之本经，治《仪礼》“不得其经纬途径，虽上哲亦苦其难；苟其得之，中材固可以勉而赴焉。经纬途径之谓何？例而已矣。”⁵阮元认为：“稽古之学，必确得古人之义例，执其正，穷其变，而后其说之也不诬。”⁶显然，乾嘉学者对古书通例法认识十分深入、到位，已然成为其治学不可或缺的规则和最锐利的认识论武器。所以梁启超把古书通例法赫然列为乾嘉学派治学的主要特点，他说乾嘉学派“最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。”⁷章太炎也认为，“守凡例”是乾嘉学派最重要的方法之一。⁸

何为“古书通例法”？简单点说，即是不论读书，还是著书、作注等，都以恪守或者总结“通例”为指导原则的方法。例如，戴震在校《水经注》一书时，遵循“审其义例，按之地望，兼以各本参差”⁹的原则，总结出该书的三大“通例”：其一，《经》不重述水名。在《水经注》中，《经》关于水名只说一次，不重复；而《注》因需详及一水所纳群川，采摭故实、彼此相杂，不得不屡举水名；其二，《经》用“过”字。山水经过某地，《经》说“过”，《注》说“径”（迳）。因为若干年后为《经》作《注》时，由于地理变迁，往往要涉及众多地名；其三，《经》不说“故城”。说及某县，《经》说“某县”，《注》说“故城”。因为作《注》时，时过境迁，“故城”往往消失。正是主要依靠这三大通例，戴震校勘《水经注》取得不俗成绩：补缺漏 2128 字、删除妄增 1448 字、纠正臆改 3715 字，更重要的是，使《水经注》“经”、“注”分明，一改自唐宋以来该书“经”“注”混杂、不堪卒读的局面，跻身善本。

不难看出，乾嘉学派“古书通例法”分作两个步骤：总结通例和运用通例。前者通过大量个例的比较或类比等总结出规律，是从特殊走向一般，用的是“归纳法”；后者以通例为标准或前提，对某个例的性质做出判断，是从一般走向特殊，用的是“演绎法”。所以，“古书通例法”融“归纳法”和“演绎法”为一体。严格地讲，形式逻辑属于哲学。但因科学方法通常包含逻辑方法，且为其理性方法的主要构成部分，故而人们常把自然科

4 钱大昕：《答问八》，《潜研堂文集》卷十一。

5 凌廷堪：《礼经释例序》，《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998年，第241页。

6 阮元：《汉读考周礼六卷序》，《研经室集》，上，中华书局，1993年，第241页。

7 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第39页。

8 章太炎：《说林》，下，《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社1985年，第119页。

9 戴震：《水经郦道元注序》《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第112页。

学称之为归纳科学，¹⁰而形式逻辑作为思维方法，则被视为科学的构成部分。基于此可以认为乾嘉学派的“古书通例法”是具有科学性质的。

其实，乾嘉学派“古书通例法”的性质问题，还可从另外角度看。例如，可以认为“古书通例法”是“猜测与反驳”方法的运用。根据少量的“例”形成初步的“通例”，此即“猜测”；继而用更多的“例”不断反驳“猜测”，直到“猜测”经过反复修正，能够经受住更多新“例”的反驳，于是“猜测”上升为“通例”。这时便可放心运用“通例”去解释各种“例”了。著名科学哲学家波普尔说“科学方法就是大胆地猜测并巧妙而严峻地尝试反驳这些推测的方法”¹¹，意即“猜测与反驳”方法是科学方法。所以，可以认为，“古书通例法”是具有科学性质的方法。

当然，也可像胡适说的那样，“古书通例法”是“大胆的假设，小心的求证”方法的运用。通过少量的“例”形成初步的“通例”，可视为“大胆的假设”；继而用较多的“例”去证明初步的“通例”，以期通过一次次地证明，使初步的“通例”上升为放心运用的“通例”，可视为“小心的求证”。由于“大胆的假设，小心的求证”是科学方法，故而“古书通例法”是具有科学性质的方法。

“古书通例法”集中反映了乾嘉学派“重证据”的精神：为形成“通例”，搜集到的来自欲解决问题所在本经的证据，乃“本证”；来自它经的证据，为“旁证”。乾嘉学派反对和鄙弃“孤证”，认为尽可能多的“本证”和“旁证”相结合，最有力量。此后的学者又提出“三重证据法”等，已是后话，但“重证据”的精神一脉相承。为此，凌廷堪强调，使用“古书通例法”的考据学乃是不折不扣的“实事求是”之学：“夫事实在前，吾所谓是者，人不能强词而非之；吾所谓非者，人不能强词而是之也。”¹²

事实上，乾嘉学派的“古书通例法”具有科学性质得到了学界广泛认可。例如，梁启超说：“吾常言，清代学派之运动，乃‘研究法的运动’也。”¹³“然则诸公曷为能有此成绩邪？一言以蔽之曰：用科学的研究法而已。”¹⁴“夫吾固屡言之矣，清儒之治学，纯用归纳法、纯用科学精神”¹⁵“清学正统派之精神，轻主观而重客观，贱演绎而尊归纳，虽不克矫枉过正之处，而治学之正轨存焉。”¹⁶胡适指出：“中国旧有的学术，只有清代的‘朴学’

10 例如，爱因斯坦就认为，逻辑学是自然科学的基础部分。他说：“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础，那就是：希腊哲学家发明的形式逻辑体系（在欧几里得几何学中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。（爱因斯坦：《爱因斯坦文集》，第一卷，北京：商务印书馆，1976年，第574页）”

11 [英]波普尔著，舒伟光等译：《客观知识——一个进化论的研究》，上海：上海译文出版社，1987年，第86页。

12 凌廷堪：《戴东原先生事略状》，《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998年，第317页。

13 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第35页。

14 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第37页。

15 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第51页。

16 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第85页。

确有‘科学’的精神。”¹⁷“清代的校勘学所以能使人信服，正为他用的是科学方法。”¹⁸“汉学家的归纳手续不是完全被动的，是很能用假设的。这是他们和朱子不大相同之处。他们所以能举例作证，正因为他们观察了一些个体的例之后，心中先已有了一种假设的通则，然后用这通则所包含的例来证同类的例。他们实际上是用个体的例来证个体的例，精神上实在是把个体的例所代表的通则，演绎出来。故他们的方法是归纳和演绎同时并用的科学方法。”¹⁹严复说：“故本朝经学，其根据推籀之事，足以辟易古贤，则所得于西者，为之利器耳。”²⁰章太炎说：“打开《说文段（段玉裁）注》到处可见以文献实证、博物资料说解注书，体现了实证科学的精神和归纳方法的应用。”²¹以研究经学和明清考据学见长的中国台湾中研院林庆彰教授指出，考据论辩方法最主要的程序除了“资料汇集”和“资料检复”之外即是“归纳与演绎：将许多同类之事例比较参究寻出通则，是为归纳之应用。然于寻得某些类例后，亦可予作假设，然后找类例以证成之，此即演绎法之应用也。归纳与假设交相应用，并非孤立之方法。”²²

二、乾嘉学派古书通例法的飞跃具有科学动因

“古书通例法”早在先秦时代就有了。例如，对于《春秋》经文“隐公七年春，‘滕侯卒’”，《左传》注释说：“七年春，滕侯卒。不书名，未同盟也。凡诸侯同盟，于是称名。”称“滕侯”而不书其名，盖因“未同盟”，此即“不书”通例。此外，《左传》还总结出了《春秋》经文的“特书、先书、故书、不称”等许多通例。自汉代起，随着笺注之学兴起，运用古书通例法解经的做法日渐增多。特别是清初在辨伪领域取得了杰出成绩。不过，总的看，乾嘉之前的古书通例方法的运用情况是：（1）总结出通例的著作数量有限；（2）专书通例多，群书通例少；（3）通例常常不全面、不系统；（4）通例不够严谨的情况时有发生。例如宋代王柏基依据《诗经》一些篇章以篇首二字作为题目，便断定以篇首二字作为题目可作为《诗经》题目的“通例”，然后对《诗经》中凡不符合此“通例”者则妄改题目，甚至改动诗词内容，造成了不良影响。

在乾嘉学派那里，古书通例法有了巨大飞跃，呈现以下特点：

（1）规模化。乾嘉时期古书通例法得到了大规模运用。首先，乾嘉学派大都能自觉运用古书通例法治学，有学者甚至做到了著书必先交代凡例。其次，乾嘉学者把古书通例

17 葛懋春、李兴芝编辑：《胡适哲学思想资料》上，上海：华东师范大学出版社，1981年，第191页。

18 葛懋春、李兴芝编辑：《胡适哲学思想资料》上，上海：华东师范大学出版社，1981年，第202页。

19 葛懋春、李兴芝编辑：《胡适哲学思想资料》上，上海：华东师范大学出版社，1981年，第193-194页。

20 严复：《论南昌教案》，《严复集》，第一册，北京：中华书局，1986，第188页。

21 傅杰编：《章太炎学术史论集》，昆明：云南人民出版社，2008，第293页。

22 林庆彰：《明代考据学研究》，上海：华东师大出版社，2015年，第2-3页。

法广泛运用到了众多学术领域。其中最突出的是文字、音韵、训诂、辨伪和校勘等。例如，钱大昕通过寻找古籍中的大量例证，总结出古音学上两大通例：一是古无轻唇音；二是古无舌头、舌上之分。再如，鉴于虚字在文法上作用极其重要，王引之特撰写了《经传释词》一书。该书从九经、三传及周秦、西汉各种古籍中遍为搜讨，共遴选虚字150个，通过列举大量句例，总结出每个词的语义通例。该书被阮元和梁启超分别誉为“绝代语释”和“益人神智的名著”。第三，乾嘉学派把古书通例法运用到了各类学术实践活动。不仅著书、注书、读书，而且包括刻书。如卢文弨曾总结出了若干木刻经书通例；洪亮吉则总结出了石刻经书的若干通例。乾隆帝曾下令开石经馆，要求把蒋衡所写的《十三经》全部刻在碑石上。洪亮吉精通金石之学，并曾在乾隆石经馆短暂任职。鉴于蒋衡所书《十三经》字多讹误，他写了《上石经馆总裁书》，提出了校《石经》误字二十四法。

(2) 系统化。在众多学术领域，乾嘉学派运用古书通例法不是零零星星、浅尝辄止，而是相当全面、系统，以致以运用古书通例法为主要手段，考字审音，界定概念，校勘、辨伪等等，最终促成了古文字学、音韵学、训诂学、文献学等一系列学科的诞生。正如胡适在谈到乾嘉学者运用古书通例法促成这批学科的形成时所说：“凡成一种科学的学问，必有一个系统，决不是一些零碎堆砌的知识。音韵学自从顾炎武、江永、戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙，直到章炳麟、黄侃，研究古音的分部，声音的通转，不但分析更细密了，并且系统条理也更清楚明白了。训诂学用文字假借、声类通转、文法条例三项做中心，也自成系统。校勘学的头绪纷繁，很不容易寻出一些通则来。但清代的校勘学却真有条理系统，故成一种科学。我们试看王念孙《读淮南子杂志》的《后序》，说他订正《淮南子》共九百余条，推求‘致误之由’可得六十四条通则。这一篇一万二千字的长序（《读书杂志》九之二十二）真可算是校勘学的科学方法论。又如俞樾的《古书疑义举例》的五、六、七三卷也提出许多校勘学的通则，也可算是校勘学的方法论。”²³ 胡适在另一个地方谈到乾嘉学派所运用的以古书通例法为代表的治学方法时，还说：“然而这个方法还应用到文史的其他许多方面，如校勘学、训诂学、史学、历史地理学、金石学，都有收获、有效验。”²⁴

(3) 严密化。较之前人，乾嘉学者对于古书通例法的总结和运用明显严密化了。例如戴震，正是他对《水经注》通例总结得十分严密精到，也才能够使得这些通例对于《水经注》的校勘发挥了重大建设性作用。再如凌廷堪撰写《礼经释例》，提出了“会通其例，一以贯之”，²⁵ 以及“证以群经，合者取之，离者则置之，信者申之，疑者则阙之”²⁶ 的原则。所以他对《仪礼》通例的总结十分严密系统，提出了一般通例、饮食之例、宾客之例、射例、变例、祭例、器服之例和杂例等一整套通例。梁启超高度评价凌氏工作：“乾嘉间则

23 胡适著，葛懋春、李兴芝编辑：《胡适哲学思想资料选》，上，上海：华东大学出版社，1981年，第208页。

24 胡适著，胡明主编：《胡适精品集·一个防身药方的三味药》，北京：光明日报出版社，1998年，第61页。

25 凌廷堪：《礼经释例序》，《校礼堂文集》卷二十六，北京：中华书局，1998年，第242页。

26 凌廷堪：《礼经释例序》，《校礼堂文集》卷二十六，北京：中华书局，1998年，第243页。

有凌次仲（廷堪）的《礼经释例》十三卷，将全部《仪礼》拆散了重新比较整理贯通一番，发现出若干原则。……其方法最为科学的，实经学界一大创作也。”²⁷

为什么“古书通例法”在乾嘉学派那里有了巨大飞跃？

毫无疑问，中国学术发展的内在逻辑是主动因。中国学术作为一个实体，包含着方法和任务的内在矛盾。方法是完成任务的手段和途径，必须和任务相匹配，任务推动方法的变革；反过来，任务完成的时机、速度和质量甚至任务提出的形式和内容也在一定程度上受方法的制约。总之，二者彼此依赖、相互制约和促进。古书通例法尽管广泛适用于读书、著书、注书、刻书等，但重心在读书。读书的任务愈重、要求愈高，对古书通例法在应用的广度和深度，以及质量上优越精良的要求就愈高。所以纵观历史，古书通例法自先秦诞生以后，呈现出螺旋式上升的轨迹。到了明末清初，实学思潮兴起，批判理学空谈误国，要求学术经世致用的呼声日渐高涨，特别是乾嘉时期主张回到五经、孔孟原典，这就为古书通例法的兴起发展提供了足够强大的动力。

促进“古书通例法”发展的，应该还有诸多外缘动因。其中，最直接、最主要的就是西方科学这一因素。

乾嘉时期，西方科学技术的传入基本停止，以《四库全书》的撰修为标志，开始进入对西方科学技术的消化、吸收期。因此，较之过去，西方科学对中国学术的实际影响在某些方面更为集中和强烈。就“古书通例法”的演进而言，该时期所受到的西方科学的影响特别显著。之所以如此，乃是因为：

第一，二者在认识目标上高度契合。古书通例法追求原原本本地理解元典，旨在求“是”；而西方自然科学的旨在追求真理。所以，二者在认识目标是高度契合的。

第二，二者在实证精神上高度契合。古书通例法处处讲求事实证据，体现了浓郁的实证精神；而西方科学本质上乃实证科学，更是注重事实证据和经验基础，旨在发现客观对象质的和量的关系，并以演绎逻辑的形式形成知识系统。传入中国的所有西方科学，不论天文历法、数学、地理学，还是农学和机械学，无不处处洋溢着实证精神。所以，二者在实证精神上是高度契合的。

第三，二者在逻辑方法上高度契合。古书通例法包含逻辑方法，而西方科学以逻辑方法为基石。明末清初，西方逻辑学作为西方科学的一部分在中国得到了一定传播。这主要表现在：①传教士无不具有逻辑学的知识背景。在天主教教会学校，亚里士多德哲学和逻辑是必修课，“耶稣会的课程计划或‘学习计划’从其1581年最初的手稿版本起就规定，在学习亚里士多德哲学的三年制课程里，逻辑学必须于第一个学年期间在教团的学院和大学里被教授。”²⁸这种知识背景在他们的著述和日常言行中，一定会有表现的。例如利玛

27 梁启超著，朱维铮校注：《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985年，第308页。

28 [德]顾有信著，陈志伟译：《中国逻辑的发现》，南京：江苏人民出版社，2020年，第25页。

窠在《天主实义》这一耶稣会士宣教的代表作中，就引用了亚里士多德的十范畴概念。²⁹ 传教士在布道活动尤其在与佛教徒、道教徒展开辩论时，往往会表现出杰出的逻辑思维能力和技巧。例如，“利玛窠在与佛教和道教徒辩论时的精湛的思辨能力，尤其是娴熟地运用逻辑手段挫败论敌的论证和反驳的种种方法，必然给那些追随他们的天主教徒以很深的印象，也无疑地使那些天主教徒更加虔诚地笃信基督教。”³⁰ ②利玛窠和徐光启合作翻译的《几何原本》传入了演绎逻辑。该书运用形式逻辑的方法研究了大量几何图形的性质，不仅使全书所有命题得到严密论证，而且使整个古代几何学知识构成了一套严密的逻辑体系。该书既雄辩地展示了逻辑的力量，也形象、具体地展示了逻辑的规则，于是，无形中成为中国人学习逻辑学的教科书。徐光启认识到《几何原本》的推理方法“缜密甚矣”、具有“欲前后更置之不可得”³¹的特征；乾嘉学者也普遍认识到了《几何原本》的公理化演绎方法的特征。例如，号称乾嘉学派大本营的“四库馆”集体完成的《四库全书总目》，在其关于《几何原本》的“提要”中指出：“其书每卷有界说，有公论，有证题。界说者，先取所用明目解说之。公论者，举其不可疑之理。设题则据所欲言之理，次第设之，先其易者，次其难者，自浅而深，由简而繁，推之至于无以复加而后已。”³² 这里已分明道出了演绎方法的真谛！③艾儒略的《西学凡》扼要介绍了作为西方教育体系构成部分的逻辑学。该书介绍了“罗日加”即逻辑学这门课程的宗旨、性质、作用和大概内容，④李之藻、傅泛际合作的《名理探》翻译了葡萄牙高因盘利大学耶稣会士哲学拉丁文教材《亚里士多德论辩学》25卷中的前10卷，包括“五公”和“十伦”，详细介绍了逻辑推理的预备知识。⑤南怀仁翻译的《穷理学》是一部当时传入中国的西学集大成之作，试图展现亚里士多德知识体系的整体结构，并十分详细地介绍和阐释了亚里士多德的三段论方法。该书尽管没有正式出版，但毕竟根据康熙的指示，译稿曾在礼部和翰林院传阅，而且留下了译稿和南怀仁《进呈〈穷理学〉书奏》的奏折，产生了一定影响。总之，古书通例法和西方科学在逻辑方法上是高度契合的。

由上述可见，古书通例法一旦与西方科学相遇，立即发生蜕变、大放异彩，成为乾嘉学派解读古籍的利器，释放出惊人的潜能。

三、乾嘉学派古书通例法对科学具有促进作用

较之以往，乾嘉时期的科学技术呈现出一派新气象：

(1) 科学技术的地位大幅度上升。乾嘉时期，学者们学习和钻研科学技术成为一时

29 [意]利玛窠著、[法]梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014年，第95、128页。

30 李匡武主编：《中国逻辑史》，近代卷，兰州：甘肃人民出版社，1989年，第7页。

31 徐光启著，王重民辑校：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984年，第77页。

32 永瑢等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1965年，第907页。

风尚。正如梁启超所说：“清朝一代学者，对于历算学都有兴味，而且最喜欢经世致用之学”。³³于是，在这种氛围下，科学技术的地位大幅度上升：“盖自有戴氏，天下学者，乃不敢轻言算数，而其道始尊。”³⁴数学如此，其他科技门类亦如此。以致《畴人传》开篇即严厉批评那些鄙薄科技的“俗儒”而宣称：“俾知术数之妙，穷幽极微，足以纲纪群伦，经纬天地，乃儒流实事求是之学，非方技苟且干禄之具。”³⁵这种充分肯定科技社会功能的科技观异常鲜明地体现了乾嘉学派对科学技术的高度尊重。

(2) 中国传统科技走向复兴。中国传统科技的复兴，是有清一代科技的一道靓丽风景线。一是辑佚。至明代，中国古代科技著作遗失严重。利玛窦入华时，民间已见不到刘徽的《九章算术注》。乾嘉学者在辑佚经学著作的同时，辑佚了一批珍贵的古代科技名著。例如，仅戴震一人，就从《永乐大典》中辑佚了七部古代算学经典，使得隋唐时代形成的《算经十书》再成完帙。多学科科学名著接连失而复得，再现了中国古代科技的辉煌。二是整理。由于年代久远，中国古代科技著作大都不同程度地存在疏漏、错讹，诘鹜难读等现象。乾嘉学者陆续对一批重要的古代科技著作进行了注疏和解题详草工作，对科技名著起到了普及作用。三是研究。一批乾嘉学者对中国古代科技著作开展了深入的研究工作。如戴震对《考工记》《水经注》的研究、李潢、张敦仁等对汉唐算书的研究，特别是以“谈天三友”名世的焦循、李锐和汪莱，在方程论和代数学等方面均做出了开创性贡献。四是出版科技史著作。阮元等人编撰的《畴人传》，使得中国古代科技发展全貌略具、脉络尽显，增强了士人们对中国传统科技的自信心和自立之志。

(3) 对西方科技的全面消化与吸收。十八世纪，在全面禁教的严峻局势下，乾嘉学派坦承西方科技是一种“精密有据之术”³⁶；“其考验天象，则实较古法为善”³⁷；“其制器之巧，实为甲于古今”³⁸。显然，他们对西方科技是持欢迎态度的。较之以引进为主的明末，此时已然转变为以消化吸收和创造性地运用西方科技治经、发展中国传统科技为主了。该时期，以《崇禎历书》《律历渊源》和梅文鼎等科技名家的著作作为主要媒介，学者们学习西方科技和学习中国古代科技交织在一起，热情澎湃，经久不衰。特别是《四库全书》对明末以来传入的西方科学著作结集再版并逐一做了精到的内容提要，以及《畴人传》收入了包括来华传教士在内的一大批西方历代著名科学家、介绍并品评其科学贡献，淋漓尽致地彰显了他们的开放情怀。

上述新气象的出现，在一定程度上，和古书通例法的运用颇有关联。古书通例法对于

33 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第100页。

34 梁启超著，朱维铮校注，《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985，第490页。

35 阮元等：《畴人传汇编》，《畴人传序》，扬州：广陵书社，2009年，第2页。

36 永瑢等撰：《四库全书总目》，卷106，子部，中华书局，1965年，第895页。

37 永瑢等撰：《四库全书总目》，卷106，子部，中华书局，1965年，第895页。

38 永瑢等撰：《四库全书总目》，卷106，子部，中华书局，1965年，第984页。

促进中国传统科学的复兴，以及对西方科学的消化与吸收，至少起到了以下两方面的作用：

第一，提供认识论前提

儒学历来有“尊德性”和“道问学”两大传统。《论语》《孟子》所谓“博学于文”和“约之于礼”并举，以及“知”与“仁”并举等已呈“尊德性、道问学”萌芽；《中庸》正式提出：“君子尊德性而道问学”。到了宋明理学，在“道问学”及其与“尊德性”关系的理解上，陆王心学和程朱理学两派发生了严重分歧。陆王心学强调“尊德性”相对于“道问学”的绝对优先性，认为“尊德性”是本，“道问学”是末。陆九渊甚至感慨：“既不知尊德性，焉有所谓道问学”³⁹！王阳明则进一步把“道问学”的方向引向人的内心，主张心外无物、心外无理，“格物”就是格心，几乎消解了儒学传统中的“道问学”。程朱理学同样维护“尊德性”相对于“道问学”的优先性，程颐提出：“涵养须用敬，进学则在致知”⁴⁰，朱熹在《近思录》中做了进一步发挥，并在《中庸章句》中明确指出：“‘尊德性’所以存心而极乎道体之大也，‘道问学’所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也”⁴¹，明确了二者的主从关系。不过朱熹通过“格物致知”含义上的发挥，对于“道问学”的作用给予了充分肯定。他以“即物穷理”解释“格物致知”，主张“必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”⁴²。

乾嘉学派不仅反对陆王心学的观点，也不赞同程朱理学的见解。其代表人物戴震一方面责难陆王心学废讲习讨论之学，“假所谓‘尊德性’以美其名，然舍夫‘道问学’，则恶可名之‘尊德性’乎？未得为中正可知”⁴³；另一方面则严厉批评程朱理学“详于论敬而略于论学”⁴⁴，进而摈弃了程朱理学关于“尊德性”和“道问学”主从关系的观点，响亮地提出“德性资于学问”⁴⁵命题，认为“唯学可以增益其不足而进于智，益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣”⁴⁶；同时就“道问学”提出了一系列观点。首先，论述了什么是“理”。他认为，“理”绝不像程朱所说的那样“如有物焉，得于天而具于心”，而是“理者，察之而几微必区以别之名也，是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；亦曰文缕。理、缕，语之转耳。得其分则有條而不紊，谓之条理。”⁴⁷就是说，理即是事物的分离、条理，而且理就存在于事物之中，“天地、人物、事为，不闻

39 陆九渊：《陆九渊集》卷三十四，北京：中华书局，1980年，第400页。

40 程颐：《河南程氏遗书》卷一八，程颢、程颐：《二程集》，上，北京：中华书局，2004年，第188页。

41 朱熹：《四书章句集注》，济南：齐鲁书社1992年，第24页。

42 朱熹：《四书章句集注》，济南：齐鲁书社，1992年，第6页。

43 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980年，第141页。

44 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第14页。

45 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第15页。

46 戴震：《绪言》卷中，《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第111页。

47 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第1页。

无可言之理者也”⁴⁸。其次，论述了如何求“理”。他认为，求理决不能回到人的内心之中，而是“就天地、人物、事为，求其不易之则，以归于必然，理至明显也”⁴⁹，“事物之理，必就事物剖析至微而后理得”⁵⁰。对客观事物剖析至微即是求理的方法。第三，论述了旨在“尊德性”的“敬”乃是求知的辅助条件。他说：“必敬必正，而意见或偏，犹未能语于得理。虽智足以得理而不敬，则多疏失，不正则尽虚伪。”⁵¹正是基于乾嘉考据学如此钟情于“道问学”，晚清大儒龚自珍作出以下论断：“孔门之道，尊德性、道问学二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所归；识其初，又总其归，代不数人，或数代一人，其余则归世运为法。如我朝，儒术博矣，然其运实为道问学。”⁵²

总之，乾嘉考据学在儒学史上第一次将“道问学”置于“尊德性”之上，使得儒学的研究方向径直定位于“道问学”，推动儒学完成了由“尊德性”向“道问学”的转向。也正是在这次儒学转向中，古书通例法发挥了无可替代的重大作用。

古书通例法分为总结通例即从个别走向一般，以及运用通例即从一般走向个别两大步骤表明，该方法所规定的研究路径实际上就是从个别出发，经过一般，再走向个别。个别既是出发点，也是终点，一句话，该方法引导人们所关注的焦点是“个别”。

那么，对于乾嘉学派，“个别”是指什么呢？

一般认为，戴震所说“经之至者道也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐”⁵³，乃是乾嘉学派的治经纲领，该纲领表明，他们所关注的目标是两层楼：一是通“字词”，二是通“道”；二者之间，前者是手段，后者是目的。有必要指出，乾嘉学派通“道”的手段并非仅仅通“字词”一种。例如，戴震进入哲学领域，从批判宋明理学入手，探求孟子之道，有通“字词”的成分，但远非通“字词”所能涵盖得了的。另外，戴震将“道”分为天道和人造两类。关于天道，他说：“在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道”⁵⁴；“道，言乎化之不已也。……生生者，化之原。生生而条理者，化之流。”⁵⁵就是说，在戴震看来，天道的特点有三：一是气化流行，气为大自然的本源；二是气化生生不已，自然界是流动、变化不已的；三是气化流行与生生是有条理、有规律的。戴震的这些思想，已经颇有些鼓动学人面对自然规律、探求自然规律的意味了。

诚然，对于乾嘉学派，通“字词”是其通“道”最基本、最主要的手段，所以，所谓

48 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第12页。

49 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第135页。

50 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年，第54页。

51 戴震：《孟子字义疏证》，中华书局，1982年，第11页。

52 夏田蓝编：《龚定庵全集类编》，中国书店，1991年，第24页。

53 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震文集》中华书局，1980，第140页。

54 戴震：《孟子字义疏证》，中华书局，1982年，第43页。

55 戴震：《孟子字义疏证》，中华书局，1982年，第61页。

“个别”主要是“字词”。在许多情况下，认为通字、词就可以达到“通道”目的的观点，是很成问题的。这是因为，通“字、词”，只是“通道”的必要条件，而远非充分条件。通“字、词”不仅要受文本整体含义的制约，而且要受文本之外诸多因素的制约。其中，文本的时代背景、作者的思想体系，以及文本读者的立场、观点和方法尤其不可忽视。乾嘉学派认定从字、词入手，就可以“由字以通其词，由词以通其道”，这种观点的局限性是一清二楚的。

不过，既然通“字、词”乃是“通道”的必要条件，那么，乾嘉学派倡导由通字、词而实现“通道”的做法，就是有积极意义的。显然，通“字、词”必定要求追究字、词所指涉的客观对象。于是，人们发现，古书通例法所引导的研究方向已经溢出道德领域而指向了包含自然界在内的客观世界。抑或说，以古书通例法为桥梁，儒家经典和客观世界紧密联系起来。“通例”从“个别”出发，在一定程度上就是从客观世界出发；“通例”需要解释“个别”或接受“个别”的检验，在一定程度上就是要解释客观世界或接受客观世界的检验。

就这样，以古书通例法为桥梁，乾嘉学派促使儒学由“尊德性”向“道问学”的转向得以具体实施。儒学的研究方向得以暂时从“尊德性”中解放出来，聚焦于古代经书所涉及的客观世界，从而为中国传统科学的复兴和西方科学的传播提供了坚实的认识论前提。

第二，提供强大动力

乾嘉学派借助古书通例法所进行的通“字词”工作，具体涉及什么内容呢？

大致说来，主要涉及与澄清字词的音、形、义有关的音韵、文字、训诂、名物制度、推步、天象等。其中，大量涉及自然科学知识。为此，戴震指出：“至若‘经’之难明，尚有若干事：诵《尧典》数行，至“乃命羲和”，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。诵《周南》《召南》，自《关雎》而往，不知古音，徒强行以协韵，则龃龉失读。诵古《礼经》，先《士冠礼》，不知古者宫室、衣服等制，则迷於其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，则《禹贡》职方失其处所。不知少广旁要，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽、虫鱼、草木之状类名号，则比兴之意乖。”⁵⁶ 其实，古代经书乃至古代其他重要典籍包含或涉及自然科学知识的情况是很普遍的。单就五经乃至十三经而言，几乎每一经都或多或少地包含或涉及自然科学知识。例如，《周易》一向被认为“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说”⁵⁷。有些经书甚至包含完整的科技著作篇章。例如，《周礼》之《考工记》、《尚书》之《禹贡》、《大戴礼记》之《夏小正》、《小戴礼记》之《月令》等。正是基于经书中包含或涉及大量自然科学知识，所以出现了研究经书中自然科学知识的专书。例如，戴震的《策算》和《续

56 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第140页。

57 永瑢等撰：《四库全书总目》，《经部》易类一，序，北京：中华书局，1965年，第1页。

天文略》即属此类。前者是一部数学著作，“略举经籍之资于算着，推衍成帙，为治经之士览观”⁵⁸；后者是一部天文学著作，“考自唐虞以来，下迄元明，见于六经、史籍有关运行之体者，约而论之，著于篇。”⁵⁹ 此类著作最有代表性的，就是赫然列入《算经十书》的《五经算术》一书。该书为北周著名数学家甄鸾所撰写，对于《周易》《诗经》《尚书》《周礼》《仪礼》，以及《论语》《左传》等儒家经书中有关数字计算，逐一做了详细注释。

对于通“字词”，乾嘉学派提出的要求是很高的。例如，戴震反复强调：“知一字之义，当贯群经，本六书，然后为定”⁶⁰；“有十分之见，有未至十分之见。所谓十分之见，必征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，巨细必究，本末兼察”⁶¹；“不以人蔽己，不以己自蔽；不为一时之名，亦不期后世之名”⁶²；“但宜推求，勿为株守”⁶³等等。

既然经书包含或涉及大量自然科学知识，而乾嘉学派治经又对通“字词”这么较真，那么，要求每一位学者对经书中所包含或涉及的自然科学知识都必须熟知，势在必然。就这样，以古书通例法为桥梁，儒家经典和客观世界联系的建立，包括了儒家经典和自然科学联系的建立，抑或说，治经通“字词”的任务，向学者们提出了熟悉自然科学的“刚需”！由于原则上中国古代科学主要包容于儒学之中，所以，这种“刚需”不是对自然科学一时一地的需求，而是对中国古代科学提出的常态而全方位的需求。乾嘉学派普遍认识到西方科学和中国传统科学是相通的、可以起到补充和完善中国传统科学的作用。所以，治经通“字词”对熟悉自然科学的“刚需”，不仅包括熟悉中国传统科学的“刚需”，也包括熟悉传教士带来的西方科学的“刚需”。一句话，为促进中国传统科学的复兴和西方科学的消化、吸收提供了强大动力。

四、结语

十八世纪中西文化交流中断，根本原因在中西礼仪之争，以及随之引发的清廷禁教。罗马教廷严禁中国受洗教徒祭祖、祭孔，清王朝无法接受。在斡旋无果的情况下，清王朝宣布禁教，把钦天监以外的传教士驱离大陆，于是，中西文化交流基本中断。而禁教早在康熙年间就已开始，雍正朝继续坚持，所以，十八世纪中西文化交流中断的责任落不到乾嘉学派头上。相反，鉴于方法是主体未了达到某种目的所采取的手段、程序或活动方式的总和，方法必须与主体及其目的相一致，所以，乾嘉学派所运用的主要方法属于科学（具

58 段玉裁：《戴东原先生年谱》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第217页。

59 戴震：《续天文略考》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第110页。

60 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第140页。

61 戴震：《与姚孝廉姬传书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第141页。

62 戴震：《答郑丈用牧书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第143页。

63 戴震：《与王内翰凤喈书》，《戴震文集》，北京：中华书局，1980，第141页。

有科学性质)、源于科学(演化具有科学动因)、用于科学(对科学具有促进作用)等与科学具有内在一致性和亲和性的情况表明,乾嘉学派与科学也必定具有内在的一致性和亲和性,而且,乾嘉学派至少在科学上有以下三大功劳:

推动儒学完成了由“尊德性”向“道问学”的转向。这一转向实现了儒学的一次质的飞跃,使得儒学开始超越道德范围而直接面向包括自然界在内的客观世界,从而为自然科学的研究和发展开辟了道路。

带动了演绎方法的大规模运用。乾嘉考据学大规模运用古书通例法,意味着“归纳法”和“演绎法”的大规模运用。其中,“演绎法”的大规模运用意义尤为重大。这是因为,演绎方法一向被视为科学得以发生和发展的基本条件,可是长期以来,不少人认为受《易经》的影响,中国古代文化传统中是没有演绎方法的。本文考察表明,古书通例法在先秦时代产生,汉唐逐步推广,至清代已经成为乾嘉学派通用的主要研究方法了。古书通例法所包含的演绎法尽管不像西方逻辑学那样已经规则化甚至数学化,但从普遍“通则”走向个别事实的基本精神已经具备了。依据古书通例法,完全有理由认为,中国古代文化传统中是有演绎方法的。进而可以认为,古书通例法是儒学中存在的名副其实的科学因子,也是乾嘉考据学乃至儒学和科学具有亲和性的媒介。

第三,促进了中国传统科学的自立自强和对西方科学的消化与吸收。在一定意义上,乾嘉学派的主要学术活动,可以称之为以儒家经典文献为主的古典文献整理运动。在这一运动中,乾嘉学者发现了大量藏于经文中的科技著作和科技材料。当这些来自四面八方的科技著作和科技材料汇集到一起时,令人眼前一亮:原来中国古代科技竟是这样辉煌!由此激发了乾嘉学者关于中国科技不输西方科技、应当自立自强的文化自信。梁启超指出,这一点在梅文鼎时期就开始了:“因治西算而印证以古籍,知吾国亦有固有之算学,因极力提倡以求学问之独立。”⁶⁴也正是为了中国传统科学的自立自强,乾嘉学者在全面搜集中国古代科技著作和科技材料的同时,满腔热忱地投入研究中国古代科技,并且以西方科技为坐标和充分消化吸收西方科技的养分,来完善和发展中国科技。

当然,乾嘉学派在科技上是存在时代局限性的。最突出的就是他们普遍持有“西学中源”说。明末以来的西学东渐过程中,乾嘉时期“西学中源”说最为盛行。客观上,这既与当时中国古代科技著作和科技材料发现较多,因而中国古代科技和西方科技相似之处发现得也较多有关;同时也与乾嘉学派对中国传统科学的自立自强的热烈追求大有关联。不过,“西学中源”毕竟是一厢情愿、违背历史事实,因此,“西学中源”说严重扭曲了乾嘉学派对西方科技的认识,也影响了他们对于西方科技消化、吸收的广度和深度。

不过总的看来,乾嘉学派在科学上是功大于过的。

64 梁启超著,朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》,上海:复旦大学出版社,1985年,第486页。

Exploring the Internal Relationship Between Qianjia School and Science from the Gushu tongli fa

Ma Laiping

Abstract: For a long time, the view that “Qianjia evidential scholarship is an obstacle to the development of Chinese science in the 18th century” has been prevailing. However, the investigation shows that the main method used by the Qianjia School, gushu tongli fa, has the scientific nature. The great leap of this method in the Qianjia period has a scientific motivation. And this method has promoted the revival of Chinese traditional science and the digestion and absorption of western science. As a result, QianJia evidential scholarship has at least three major contributions in science: (1) promoting Confucianism to complete the transformation from “zun dexing” to “dao wenxue” ; (2) driving the large-scale use of the deductive method; (3) promoting the self-reliance and self-improvement of Chinese traditional science and the digestion and absorption of western science. Although “the theory of Chinese origin of Western learning” generally held by the Qianjia School has a certain negative effect, generally speaking, the Qianjia School has done more good than bad in science.

Keyword: Gushu tongli fa; science; the internal relationship

孟子“平治天下”思想研究

马秋丽^{1*}

摘要：

“平治天下”是中国传统政治的一个重要理念，以孟子的言说最为典型且影响深远。孟子“平治天下”的思想，以内政邦交一体化视角，由仁心而仁政、由仁政而王道层层展开，涉及国家的施政原则、邦国关系和对天下定于—的仁义共同体的设想。“平治天下”思想从以下几个维度展开：第一，战与不战，皆为安民。孟子认为“春秋无义战”。反对“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，践踏国计民生的“不义之战”。若邦国交恶，不得已而发生战争，孟子提倡救民于水火的正义之战，认为“仁人无敌于天下”。第二，邦国相交，重德重义。为息争止乱，需处理好邦国关系。孟子指出，“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强”，鲜明表达其对“小役大，弱役强”的政治现实的拒斥、对“天下有道，小德役大德，小贤役大贤”的追求。第三，匡定天下，贵王贱霸。针对“天下方务于合从连横，以攻伐为贤”、成就霸业的现实，高扬“贵王贱霸”，反对“以力服人”的霸道，推崇“以德服人”的王道精神。孟子平治天下的思想，能为“百年未有之大变局”中的全球治理提供可资现代转换的思想资源。

关键词：平治天下；反对不义之战；义利之辨；王霸之辩

“夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”《孟子·公孙丑下》孟子平治天下的言说，广为流传、影响深远。后世疏解更多关注其“舍我其谁”的抱负与担当，他的忧世之志与乐天之诚，当今学界多是在儒家谱系中阐发其天下观。实则，孟子“平治天下”的志向与言说，是他有关天下治理思想的明确表达，其中蕴含丰富的天下治理思想。学界对此尚缺乏重点关注和系统研究。平治天下，一定意义上，可以理解为国家治理基础上的全球治理，核心内容是追求和平、避免战争，寻求合作，化解冲突，以内政邦交一体化视角推行仁政与王道，安顿天下苍生。孟子“平治天下”思想，对当今“百年未有之大变局”中的全球治理颇有启发，是可资现代转换的思想资源。

1 *作者简介：马秋丽，教授，博士生导师，山东大学马克思主义学院（威海）副院长。研究方向：儒家哲学、中国传统文化与思想政治教育。（文章为未完成稿，拟向参会学者请教学习）

一、“平治天下”解

“平治天下”是中国传统政治的一个重要政治理念，主要见于《管子》《孟子》《大学》等典籍，其中犹以孟子的言说最为典型且影响深远。《管子》书中，管子答复齐桓公的疑问时谈到，“昔者禹平治天下，及桀而乱之，汤放桀，以定禹功也。汤平治天下，及纣而乱之，武王伐纣，以定汤功也。且善之伐不善也，自古至今，未有改之。”《管子·匡君中匡》此处的平治天下主要指由乱而治平定天下。《礼记·大学》中有云：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至；知至而后意诚；意诚而后心正；心正而后身修；身修而后家齐；家齐而后国治；国治而后天下平。”《大学》中的“平天下”是从修身、齐家、治国一路推演而来，以实现安定天下的理想。

《孟子》书中，在回应学生充虞“夫子若有不豫色然”之问时，孟子谈到，“夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”《孟子·公孙丑下》“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”《孟子·离娄上》“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉！”有关“平治天下”的言说，朱熹解释为“圣贤忧世之志，乐天之诚，有并行不悖者，于此见矣。”²焦循解释为：孟子自谓能当名世之士，时又值之，而不得施，此乃天自未欲平治天下耳，非我之愆。我故不怨天，何为不悦豫乎。……章旨言：圣贤兴作，与时消息，天非人不因，人非天不成，是故知命者不忧不惧也。孟子平治天下的抱负与其仁政思想广为流传。

后世典籍、诗词，小说等基本是对前述三个出处的疏解、阐发、或不同时代不同角度的释读。比如《说苑·尊贤》从用贤角度谈人君的平治天下，“人君之欲平治天下而垂荣名者，必尊贤而下士。”《论衡·卷十·刺孟篇》则对孟子言论进行了诘问。《续资治通鉴·宋纪·宋纪一百四十一》谈到平治天下的方式，“如不欲平治天下则已，如欲平治天下，舍礼何以哉！”《续资治通鉴·宋纪·宋纪一百七十六》则谈到，“然平治天下，必用正人端士”。《旧唐书·列传·卷七十八》、《新唐书·列传·卷七十八》、《元史·列传·卷四十五》《明史·列传·卷二百二十》《三朝北盟会编·卷一百三十一》《太平御览·皇王部·卷一》《清史稿·列传·卷二》提出“臣以为平治天下，莫要于信”。《日知录·卷八》中提出，“吏胥天子之所恃以平治天下者，百官也。”清代小说《绣云阁·第二十二回》提到：“圣天子首出庶物，以平治天下，皆由儒道，哪有道士以法术治天下乎？凡人为天子民，当寻正路，一耕一读，乃至正至大之途。”（清·无名氏《杜诗言志》卷一提到，“夫人君之所以能平治天下者，以能居高而听卑耳。”

何为“平治”？平治天下也表述为平天下。平天下，可解释为实现天下太平的理想；

2 （宋）朱熹撰·四书章句集注，中华书局2012年版，第253页。

可解释为“由乱而治，平定天下”，可解释为安抚天下黎民百姓，使他们丰衣足食、安居乐业，而不是用武力平定天下。《说文解字》解释平字为“亏八”也，亏为亏损、消除，八就是分别，因此“平天下”就是天人合一，消除一切分别，达到大同世界的理想。现代新儒家唐君毅指出，“中国之政治，吾人可名之曰平天下之政治，此种平天下之政治精神，在周代以前，即为一承天以爱民治民之精神。儒家之政治思想，为依人之仁义之心，以正天下之民，而致天下于太平。”³

何为“天下”？《孟子》中，“天下”共见 174 处。天下的含义很广：第一，地理位置，天之下，天底下之天下万物。第二，天下万民。第三，政治概念，天下列国，天下万国。与家、国、不同的治理层次。第四，夷夏之辨蕴含的天下文明的文化概念。多种内涵往往交互存在。所以孟子所言的平治天下既指避免列国交战，实现天下和平；安抚天下百姓，使百姓不罹受战争之苦；在此基础上，亦指向华夏文明对周边四夷的文明教化、礼乐教化。孔子感叹“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”孟子说“只见以夏主炅夷，未见以夷变夏”。在文明教化维度，先秦儒家赋予天下观念以超越性。这种价值超越性以个人道德修养为基础，并一步步展开于具体场域情境中，最终达至天下，即明明德于天下而止于至善之境。可见，文化内涵使其基于道德而平治天下的王道理论本身即具备价值应然性，平天下不仅是政治层面的现实需要，更是政治哲学层面的价值追求。

二、安民：战与不战，皆为安民

孟子平治天下思想首先体现在如何对待战争，在这一问题上，孟子的出发点和落脚点都是“安民”。

（一）孟子平治天下思想的现实根源是战争造成的民不聊生

孟子所处的时代，是广大民众人民受暴政摧残，深受“倒悬”之苦的时代，“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”《孟子公孙丑上》诸侯国君，不行仁政，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，此所谓率土地而食人肉”《孟子·离娄上》。“庖有肥肉，厩有肥马；民有饥色，野有饿殍”《滕文公下》；荒年饥岁，“老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者”。孟子对所处时代的认知，如黄俊杰所谈，他将孟子对时代的认知概括为三个突出的时代图像：第一是急功近利风气的弥漫；第二是政治的黑暗与堕落；第三是战争的残酷与人民的痛苦。⁴这三个时代图像尤其是战争的残酷与人民的痛苦，是孟子战争观最直接的现实原因。孟子亲证亲闻的事实就有“齐人伐燕”“邹与鲁閼”“秦楚构兵”等。身处这样的时代，孟子念兹在兹的是如何救民于水火。

3 唐君毅：《中国文化之精神价值》，江苏教育出版社，2005年版，第185页。

4 黄俊杰：《孟子》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年版，第10-12页

欲平治天下，首先需避免列国交战，使百姓免于流离失所。孔子的志向“老者安之，朋友信之，少者怀之”《论语公冶长》着眼于百姓安乐。孔子所言成为君子的三个层次：修己以敬、修己以安人、修己以安百姓，最终也落足于百姓的安乐。《论语宪问》孟子传承孔子安民理念，其平治天下的思想既是基于百姓安乐也落足于百姓安乐。

孟子直斥为国君的攻城略地出谋划策的谋士为“民贼”，激烈抨击了战争造成的生灵涂炭和对国计民生的践踏。孟子曰：“今之事君者曰：‘我能为君辟土地，充府库。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀也。‘我能为君约与国，战必克。’今之所谓良臣，古之所谓民贼也。君不乡道，不志于仁，而求为之强战，是辅桀也。由今之道，无变今之俗，虽与之天下，不能一朝居也。”《告子下》孟子曰：“求也为季氏宰，无能改于其德，而赋粟倍他日。孔子曰：‘求非我徒也，小子鸣鼓而攻之可也。’由此观之，君不行仁政而富之，皆弃于孔子者也。况于为之强战？争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”《离娄上》

（二）以安民情怀劝谏好战之君

孟子不仅以“春秋无义战”对刚刚过去的春秋时代做出了自己的评判，还对自己所处时代汲汲于战争冒险的君王进行了劝诫。孟子见过的诸侯国君主要有梁惠王、梁襄王、齐宣王、邹穆公、滕文公、鲁平公等。

孟子与梁惠王的对话中，曾以“王好战，请以战喻”，可见，梁惠王的好战本性。他对“好战”而且“不仁”《尽心下》的梁惠王说：五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发；人死，则曰：“非我也，岁也。”是何异于刺人而杀之，曰“非我也，兵也。”王无罪岁，斯天下之民至焉。《梁惠王上》

梁襄王，《孟子》刻画的形象如下：孟子见梁襄王，出，语人曰：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一’。‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’”（《梁惠王上》）孟子对梁襄王说：王知夫苗乎？七八月之间旱，则苗槁矣。天油然作云，沛然下雨，则苗浡然兴之矣。其如是，孰能御之？今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？（《梁惠王上》）在这里，孟子采取了“因材施教”的方法，利用惠王、襄王急于统一中国的贪欲，来推行自己的“仁政”思想。

邹国与鲁国交战，邹穆公怨尤的问题是民“视其长上之死而不救”。他对孟子说，“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”《梁惠王下》孟子回答说，“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而

之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。”孟子劝诫邹穆公不要归罪于百姓，“曾子曰：‘戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。’夫民今而后得反之也。君无尤焉！君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”只要邹穆公您施行仁政，老百姓自然就会亲近他们的长官，肯为救长官而死。这里，孟子表达了官民关系的对等原则，官要爱民，才能在战争中得到民众的护卫和拥护。

（三）不反对正义之战

战也为安民，不战也为安民，民心所向是孟子主张战与不战的核心。孟子具有非常灵活通达的权变思想，并不一味反对战争，只要是正义的，符合人民利益和愿望的战争，孟子也是支持的。孟子在不同语境中对齐宣王有不同的劝谏，其根本出发点就是是否符合民众需求。齐宣王，其大欲在于“辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”。对于孟子的“四境之内不治，则如之何”问题，顾左右而言他。对于出兵燕国，齐宣王却极为热衷，他趁燕国内乱之际攻打并占领燕国。孟子针对不同语境对齐宣王的问题有不同的回答，但其落足点都在于是否安民，能否救民于水火。

孟子反对诸侯之间攻城略地的战争，但是他并不反对替天行道、讨伐民贼的“征伐”。孟子从来没有反对商汤、周文王、武王为广大黎民百姓征讨“独夫”“民贼”的战争。针对齐宣王所问，“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君，可乎？”曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”齐宣王欲称霸群雄，也深知春秋乱世臣弑君、子弑父、兄弟相残并不罕见，因此对“汤放桀，武王伐纣”之史实很为敏感。而孟子的说辞非常大胆，在国君面前将不仁的君主称作独夫，认为不仁不义的桀、纣被“放”被“伐”是合理的。孟子站在民众立场上，信奉“天视自我民视，天听自我民听”，认为国君如果不能给民众带来福祉，可以变置。因此“汤放桀，武王伐纣”诛杀暴君，是合理的、正义的，自然会受到百姓箪食壶浆之欢迎。

拯救民众的诛伐会受到民众的欢迎。孟子向齐宣王讲了“汤伐葛”之例，“《书》曰：‘汤一征，自葛始。’天下信之。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨，曰：‘奚为后我？’民望之，若大旱之望云霓也。归市者不止，耕者不变。诛其君而吊其民，若时雨降，民大悦。《书》曰：‘徯我后，后来其苏。’”商汤的征战对老百姓而言，如大旱时的及时雨，是对生活于水深火热之中的百姓的拯救和安抚，老百姓非常欢迎。同理，如果燕国的国君虐待其百姓，齐宣王出兵讨伐，也会受到燕国民众的欢迎。“今燕虐其民，王往而征之。民以为将拯己于水火之中也，箪食壶浆以迎王师。”可知孟子所说的出兵也是为了拯救百姓免于水深火热的生活。

攻城略地的不义之战却会招致诸侯谋伐。齐人伐燕，胜之。在“取”与“不取”问题上，齐宣王认为，“取之”即占领燕国符合天意，否则上天会降下灾害。孟子则主张：“取

之而燕民悦，则取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取。古之人有行之者，文王是也。”《梁惠王下》明确表达自己“取”与“不取”皆为“安民”的立场。齐宣王采取的下一步行动是，“齐人伐燕，取之”，结果招致“诸侯将谋救燕”。孟子认为，乘燕国内乱之际攻打并占领燕国，甚至要“杀其父兄，系累其子弟，毁其宗庙，迁其重器”，因此，是使置身于水深火热的燕国人民“水益深”“火益热”的不义战争，必将“动天下之兵”，引起更大的灾难《梁惠王下》。因此，孟子劝诫齐宣王“王速出令，反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之，则犹可及止也。”这里，孟子劝齐宣王赶快撤兵，放回燕国老老小小的俘虏，停止搬运燕国的宝器，如此，方可制止各国兴兵齐国，避免一场大战。也可以看出，齐宣王攻打并占领燕国并非安定燕国百姓，其意在于攻城略地，迁其重器，并非正义之战，因此必然遭致诸国谋伐。不义之战与正义之战的分野在于，是通过战争的烧杀淫掠来攻城略地、“广土众民”；还是“兴灭国、继绝世、举逸民”，通过“仁政”的途径来实现国君“定四海之民”的理想。

三、重义：邦国相交，重德重义

孟子平治天下思想还体现为邦交关系上的“重义”。处理好邦交关系，可以在很大程度上息争止乱、避免战争。

交邻国之道，孟子主张，“惟仁者为能以大事小”“惟智者为能以小事大”。战国时代的大国——齐国国君齐宣王问曰：“交邻国有道乎？”孟子对曰：“有。惟仁者为能以大事小，是故汤事葛，文王事昆夷。惟智者为能以小事大，故太王事獯鬻，句践事吴。以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天下，畏天者保其国。诗云：‘畏天之威，于时保之。’”《孟子·梁惠王下》孟子从“以小事大”和“以大事小”两个角度，来讨论处理邦交关系的原则。孟子这里所谓“乐天”和“畏天”，其义实一。朱子《孟子集注》曰：“大之事小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天；不敢违理，故曰畏天。”“乐天”、“畏天”，二者互文见义，强调的都是对“天”或“天命”作为至当必然法则的敬畏。孟子引《诗经·周颂·我将》“畏天之威，于时保之”诗句以证成其“乐天者保天下，畏天者保其国”之说，就表明了这一点。孟子所说的“天”与“民”密切相关。在孟子看来，世界上所有的人，都是“天民”，并以《泰誓》中“天视自我民视，天听自我民听”阐发己意。《万章上》任何一个政府，不仅不能对他们造成任何伤害，还需真心实意地体恤他们，关心他们，“视民如伤”《离娄下》，而且政府的一切活动都必须以满足民众的物质需求和精神需求为核心，因为人民本身就是“天”，是国家真正的主人。所以，孟子明确指出：一切国家的领导人，在任何时候，在任何情况下，“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也。”《公孙丑上》

大国交邻国之道，孟子借助“汤事葛”进行了阐发。“惟仁者为能以大事小，是故汤事葛，

文王事昆夷。”《孟子·梁惠王下》关于“汤事葛”，孟子另有如下阐述：“汤居亳，与葛为邻，葛伯放而不祀。汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊。葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。”《孟子·滕文公下5》商汤是殷商的开国君主，但一开始所有的只是“亳”这一小地方，与葛国为邻。葛是夏末的诸侯国，葛国首领葛伯，不守礼法，不敬鬼神。商汤每次都以仁义待之。商汤与葛伯的相处，佐证了孟子所言“惟仁者为能以大事小”。

在此基础上，孟子进一步阐述了“苟行王政，四海之内皆举首而望之，欲以为君”《孟子·滕文公下5》。虽然商汤行仁义以待葛伯，但葛伯却几乎无恶不作。“葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子以黍肉饷，杀而夺之。《书》曰：‘葛伯仇饷。’此之谓也。为其杀是童子而征之，四海之内皆曰：‘非富天下也，为匹夫匹妇复讎也。’‘汤始征，自葛载，’十一征而无敌于天下。东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰：‘奚为后我？’民之望之，若大旱之望雨也。归市者弗止，芸者不变，诛其君，吊其民，如时雨降。民大悦。《书》曰：‘徯我后，后来其无罚！’”《孟子·滕文公下5》最不能为人们所接受的是葛伯杀掉带着酒食米饭送饭的孩子，商汤因此征讨暴君葛伯。商汤对葛伯的征讨被天下的百姓认为，不是贪图天下的财富，而是为平民百姓复仇。汤之事葛，是以大事小。然其行事，并非因其无外在的强力制约而恣意妄为，亦一本于天道之必然。联系此处的语境，万章所问宋国将行王政，齐楚恶而伐之，则如之何？孟子所言“汤事葛”意在“苟行王政，四海之内皆举首而望之，欲以为君；齐楚虽大，何畏焉？”

小国交邻国之道，孟子主张“惟智者为能以小事大”。“惟智者为能以小事大，故太王事獯鬻，句践事吴。以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天下，畏天者保其国。诗云：‘畏天之威，于时保之。’”《孟子·梁惠王下》孟子在与滕文公的对话中佐证了自己观点。

在弱肉强食的时代，夹在齐楚两大强国之间，滕国如何自处方不至于被侵略和消灭是滕文公思考的问题。滕文公问曰：“滕，小国也，间于齐楚。事齐乎？事楚乎？”孟子对曰：“是谋非吾所能及也。无已，则有一焉：凿斯池也，筑斯城也，与民守之，效死而民弗去，则是可为也。”孟子的主张是从“仁政爱民”出发，与民同乐，与民同利，与民同欲，这样老百姓就会与统治者同忧同乐、同心同德，珍惜安定生活，誓死捍卫家园。因此小国在大国之间自强自立的根本出路是，与民同心，挖深城池，筑牢城墙，誓死捍卫国家。

但滕文公依然恐慌。滕文公问曰：“齐人将筑薛，吾甚恐。如之何则可？”孟子对曰：“昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉。非择而取之，不得已也。苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。”孟子借助古公太王迁岐之事，建议滕文公“强为善而已矣”，劝谏滕文公积善以遗子孙，才是国家的长远之计。

滕文公再次问，小国侍奉大国如何才能免于威胁。“滕，小国也。竭力以事大国，则不得免焉。如之何则可？”孟子对曰：“昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮币，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃属其耆老而告之曰：‘狄人之所欲者，吾土地也。吾闻之也：君子不以其所以养人者害人。二三子何患乎无君？我将去之。’去邠，逾梁山，邑于岐山之下居焉。邠人曰：‘仁人也，不可失也。’从之者如归市。或曰：‘世守也，非身之所能为也。效死勿去。’君请择于斯二者。”《孟子梁惠王下》孟子进一步详细地告知以上两种方案：一是效法古公太王迁徙以避强权，保存族人以东山再起；一是誓死捍卫自己的土地，宁死不放弃。战乱时期，像滕国之类的小国，“两大之间难为小”，处境艰难，只能两者选其一。孟子劝谏滕文公“强为善”“仁政”“爱民”，期望统治者能体恤人民，与民同忧乐，如此才有可能在大国之间自保，在孟子那里，这是从根本上解决问题的办法。事实上，滕文公难以做到仁政爱民，百姓也未必能誓死捍卫国家，更不会像追随太公一样追随滕文公，滕文公的问题在战国时代、在以弱肉强食为规则的国际环境中难以得到解决。如此，改变列国交战环境、扭转“小役大，弱役强”的邦交规则就成为孟子思考的问题。

孟子反对“小役大，弱役强”、推崇“小德役大德，小贤役大贤”。孟子所处时代，诸侯林立，列国相争，弱肉强食，被后世称为战国时代。国家有大有小，国家相交，以实力、权势为恃。大国倾向于因其较强实力进行扩张、欺凌较小国家，以大欺小、恃强凌弱的霸道理念盛行一时，为众多国君所奉行。导致列国之间相处的政治现实是“小役大，弱役强”的弱肉强食。针对这种政治现实，孟子指出，“天下有道，小德役大德，小贤役大贤；天下无道，小役大，弱役强。斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。”《孟子离娄上》这里所谓“役”，是指被役使之意。天下有道，小德被大德役使；天下无道，小国被大国役使。虽然都是役使，但前者是以德服人，后者是以力服人。孟子认为，这两种情况都是“天意”。国家要生存和发展，就要顺从“天意”。孟子的主张鲜明表达其对“小役大，弱役强”的政治现实的拒斥、对“天下有道，小德役大德，小贤役大贤”的追求，力图将现实的“以力服人”，转变为“以德服人”，从而改变国际环境。“以德服人”就要遵守仁义道德原则。如此，大国就不应该恃强凌弱。一个大国最容易犯的错误，就是因为自己的强大而忘乎所以，穷兵黩武，四处侵略，耗尽国力，激起周边国家的仇恨和反抗，最后导致帝国的垮台。因此，儒家的仁义道德原则对于大国有着特殊要求，即应该有平衡其强大经济和军事实力的强大的道德能力。

四、尚仁：匡定天下，贵王贱霸

从统一到分崩，周天下裂变为诸国林立。孟子与孔子一样，希望社会有序，百姓安宁。

孟子之时，战乱频仍，人心思定，各诸侯国君也都有结束战乱，“定于一”的价值诉求。但对于如何定于一、如何平定天下，则有不同的思路、途径或方法。

孔子也曾论及管仲辅助齐桓公一匡天下的问题。虽然孔子多次批评管仲“器小”“不知礼”，但对于子路、子贡怀疑管仲“未仁”、“非仁者”的疑惑，孔子给出了明确的肯定性评价。孔子明确表示，“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。”对于管仲，孔子其时已颇多争议，子路和子贡的疑惑就是明证。孔子为何以“如其仁”评价管仲呢？在孔子那里，管仲以外交手段避免国家之间的战争，有造福百姓之功，此其一。管仲从事的是一种创造性的事业，在“犬戎来伐”，“南夷北夷交侵，中国不绝如线”之时，他能帮助桓公一匡天下，使人们不至于“披发左衽”，起到了保存并推进文化进步的作用，此其二。但“如其仁”的评价并不意味着孔子认为管仲是仁者，因为人们所做的某件事合乎仁与此人是仁者并非一回事。孔子赞许管仲所行之事合乎仁，并不必然含有称许管仲为仁者。但行事合乎仁，就事而言，也是值得肯定的。易言之，孔子对管仲的肯定主要着眼于事功层面。有观点认为这是孔子从大节处肯定管仲的旷世之功，在外王上并不一般地反对霸道，而是要包容霸道却又不落于霸道以求施行托始于尧舜的王道。⁵

在平定天下问题上，孟子的主张更为明确，他推崇王道，反对霸道。孟子曾说，仲尼之徒，无道桓文之事者，他只是以“仲尼之徒，不谈桓文之事”表明自己反对行霸道的立场，孟子认为：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。诗云：‘自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也。”《公孙丑上》孟子提倡用“以德服人”的方式来结束战乱、统一中国，反对当时盛行的“以力服人”的“霸道”原则。其王霸之辨实则是德力之辨，基于德力之辨的国内施行仁政国际推行王道的思想，是对当时流行的国内施行暴政国际推行霸道思想的超越和反省。

孟子彰显天下与国家的区别，用于强调两种不同的平治天下的方法。“不仁而得国者，有之矣；不仁而得天下者，未之有也。”孟子之时，国家与天下有明显区别：国家只是诸侯国，而天下是各诸侯国之上的中央政权；国家只是天下的一个组成部分，而天下是各个国家的集合体。他认为，“尧舜，性之也。汤武，身之也。五霸，假之也。”尧舜由仁义行，汤武是行仁义，五霸是假借仁义。三个层次有高低不同。在对三王时期、春秋时期、战国时期的回顾和反观中，孟子认为，五霸能提倡和遵守社会行为规范，但行为方式却是霸道政治，因此将五霸斥为三王的罪人。五霸尚且能提倡和遵守社会行为规范，战国时期的诸侯既不能遵守社会行为规范，又不选择最佳行为方式，故而更次而下之，孟子斥之为五霸

5 黄克剑：

的罪人。孟子如此批评霸道：“五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之诸侯之罪人也。”《孟子告子下》“是故天子讨而不伐，诸侯伐而不讨。五霸者，撻诸侯以伐诸侯者也，故曰：五霸者，三王之罪人也。五霸，桓公为盛。葵丘之会诸侯，束牲、载书而不歃血。初命曰：‘诛不孝，无易树子，无以妾为妻。’再命曰：‘尊贤育才，以彰有德。’三命曰：‘敬老慈幼，无忘宾旅。’四命曰：‘士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫。’五命曰：‘无曲防，无遏籴，无有封而不告。’曰：‘凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。’今之诸侯，皆犯此五禁，故曰：今之诸侯，五霸之罪人也。”《孟子告子下》不同的平治天下方法，层次高下由此凸显。

作为王道的推行者，孟子很希望找到现实世界的依托，也曾经对齐国寄予厚望。孟子与弟子公孙丑的对话，借助管仲、晏婴事例，阐明施行仁政而王天下的机遇、条件，指出以齐国的实力施行仁政统一天下，正当其时。“齐人有言曰：‘虽有智慧，不如乘势；虽有镃基，不如待时。’今时则易然也。夏后、殷、周之盛，地未有过千里者也，而齐有其地矣；鸡鸣狗吠相闻，而达乎四境，而齐有其民矣。地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能御也。且王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。饥者易为食，渴者易为饮。孔子曰：‘德之流行，速于置邮而传命。’当今之时，万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也。故事半古之人，功必倍之，惟此时为然。”《公孙丑上》孟子认为齐国有地、有民、且恰逢民众苦于虐政之时，若乘势待时，解民于倒悬，必将广受欢迎，事半功倍，有行仁政而王的可能性。

天下之得失，系于仁或不仁。孟子曰：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。今恶死亡而乐不仁，是犹恶醉而强酒。”《孟子离娄上》“平治天下”的王道思想，由仁心而仁政、由仁政而王道层层展开。其根源在于仁心（四心）的呵护与扩充，推己及人在国内推行仁政，在国家之间由仁政而王道。

孟子“平治天下”的王道思想，以内政邦交一体化视角，由仁心而仁政、由仁政而王道层层展开，为结束战乱、友善邦交、治理天下提供了儒家平治天下的仁政王道理路。孟子平天下思想是对西方现实主义学派国际关系理论的纠偏，有助于改变弱肉强食的社会达尔文主义，避免以大欺小、恃强凌弱的霸道主义。对形成共商共建共享的全球治理观，推动国际关系民主化，坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等的人类命运共同体建设，提供了理念和智慧支持。

《盐铁论·散不足篇》书写特色及汉昭宣礼学之变

聂济冬

山东大学儒学高等研究院

摘要：

《盐铁论·散不足篇》中贤良用古今对比的形式，描述了三十二种生活常景，古优今劣，表达了儒生复古思想。这并非是说贤良食古不化，而是反映了汉儒的天道、王道观。《散不足篇》的编纂方式与他篇惯用的一问三答、激切直冲的辩论方式不同，该篇通篇是贤良的叙述，一气呵成、平和晓畅；在书写上使用了具象性的符号词，以“今富者”，聚焦儒生对现实经济政策的批判；以“古者”，表达儒生对儒家道德仁性的追求。在“古者”“今富者”对比形成的张力中，将批评矛头指向武帝后经济政策的制定者和得利者，同时阐发了儒家天人合一、以礼化俗的社会治理观。《散不足篇》关于礼义的探讨，也肇始了西汉中期以后的礼学之变。

关键词：《盐铁论·散不足篇》；王道思想；礼学；礼治；书写形式

《盐铁论散不足篇》中贤良以平易的语言、古今对比的形式，叙述了三十二种风俗景象。以往学者们研究此篇的落脚点，或聚焦西汉社会生活史，¹或关注文学史研究，²或讨论思想史意义，³多未涉及该篇的书写特色，及其背后蕴含的礼学史意义。汉人言风俗即谈政治，《散不足篇》贤良貌似平和无奇的诉说中，深藏了儒生以礼治国、天一合一的王道观和社会治理意识。

- 1 (日)内藤湖南著《中国史通论》，九州出版社2018年，第278页。赵建民著《中国菜肴文化史》，中国轻工业出版社2017年，第85-87页。张齐政《〈盐铁论〉看西汉中期的日常社会生活》，《衡阳师范学院学报》2006年第2期。王云飞《浅议〈盐铁论·散不足〉中反映的汉代社会生活》，《开封教育学院学报》2000年第3期。张鹤泉《〈盐铁论·散不足篇〉所反映的社会生活》，《中国典籍与文化》1995年第4期。黄展岳《汉代人的饮食生活》，《农业考古》1982年第1期，第74页。
- 2 王永《〈盐铁论〉之作论似赋特征管窥》，《名作欣赏》2009年第7期。陈迪《文学视野下的〈盐铁论〉研究》，广西师范大学硕士学位论文2018年，第36页。
- 3 徐复观《两汉思想史·〈盐铁论〉中的政治社会文化问题》、祝瑞开《两汉思想史·盐铁会议上的思想论争》等。

一、《散不足篇》的书写特色

《散不足篇》秉持了汉初以来风起云涌的“过秦”思想，但文风不同，表现出舒缓、平和的叙述特色。这种不同，不仅与贤良有深厚的经学修养、官吏身份有关，⁴ 也与该篇的编纂体例、意象词凝练的书写特色有关。

1、与他篇不同的体例

《散不足篇》与他篇的编纂方式不同。《盐铁论》的基本书写模式，通常是一篇一问三答，御史大夫方发问在前，贤良文学方作答在后。在针尖麦芒地交锋中，论定是非。《论衡·案书篇》云：“两刃相割，利钝乃知。二论相订，是非乃见。是故韩非之《四难》、桓宽之《盐铁》、君山《新论》之类也。”⁵ 但《散不足篇》并未采用该书通常的难问体，而是丞相发问后，贤良一气呵成地作答，以整体的形式，揭示了昭宣时期汉儒对社会治理、礼义的探讨。贤良的发言，结构有序，连环往复，形成一致的布局。他们所言的三十二种风俗，皆是以“古者”起首，树立一个道德标杆；以“今者”的缀其后，展示今之富裕无礼，形成古优今劣的道德对比。例如，“古者，夫妇之好，一男一女而成家室之道。及后，士一妾，大夫二，诸侯有侄娣九女而已。今诸侯百数，卿大夫十数。中者侍御，富者盈室。是以女或旷怨失时，男或放死无匹。”⁶ 在儒家治世理想的框架下，贤良认为今婚姻比例的失衡是对伦理道德的违背。

另外，此篇还有一个写作特征，《盐铁论》中文学、贤良的发言，往往是词语激切、咄咄逼人，但此篇不同，它的上一篇《国疾篇》，文学与御史大夫针锋相对，丞相为缓和气氛，转向贤良发问，“愿闻散不足”。贤良即以舒和平缓的语气罗列了三十二种古今风俗。这种舒缓的语调，有利于贤良摆事实，讲道理。在古今优劣连珠式的往复中，由风俗而政治，诠释了儒生关于宫室、舆马、衣服、器械、丧祭、食饮、声色、赏玩方面，涵盖了个人人生的全面礼制建构思想。关于《散不足篇》的主题，王利器提出“复古说”⁷，王佩诤称为“警世说”⁸。二王说虽有差异，但皆切中贤良发言之旨，即推原法家政治之弊，

4 贤良已是朝廷官吏，他们是在始元五年，盐铁会议前一年被太常、三辅举荐入朝。文学是布衣。

5 黄晖撰《论衡校释》，中华书局1990年，第1178-1179页。

6 聂济冬撰《盐铁论集解》，凤凰出版社2019年，第727页。以下所引《盐铁论》文，皆自该书，不再单独标注。

7 王利器：“贤良借题发挥，以论奢侈，欲行复古之实。”王利器撰《盐铁论校注》（上），中华书局1992年，第356页。

8 王佩诤：“《老子》云：‘天道以有余补不足，人道以不足补有余。’《庄子·天下篇》云：关尹老聃以有积为不足。据此则从前五浊恶世，富者坐食，而农工虞三者反出劳力以辅助之、养贍之，为人类至不平之事，而富者卒中於多藏厚亡之机辟。桓次公此篇，特深入而显出之，其警世也深矣。”王佩诤著《盐铁论札记》，商务印书馆1958年，第103-104页。

讲求儒家道德之义。此二者统一在礼义的阐发中。

2、凝练“富者”、“古者”意象

在《散不足篇》中“富者”、“古者”，是有明显具象意义的指代符号，表达了儒生对社会现实的批评和对政治理想的追求，也反映出批评与追求背后蕴含的儒学观念和理论根据。

(1) “富者”的寓意

贤良是始元五年即盐铁会议前一年，由太常、三辅举拔入朝，他们“不仅在经济上是属于‘天下豪富民’，而在思想上也是属于儒家者流”⁹。太常选举贤良，原以为“是跟他们一个鼻孔出气的，是他们最理想的代言人”¹⁰，但事与愿违，选举来的贤良属于旧势族，与新贵不同，是站在当朝士大夫们的对立面。

汉代人“富者”“贫者”对举的写作习惯，例如，《史记·平准书》：“富者田连阡陌，贫者无立锥之地。”《汉书·王莽传》：“富者犬马余菽粟，骄而为邪；贫者不厌糟糠，穷而为奸。”崔寔《政论》：“富者席余而日织，贫者蹶短而岁蹶。”贫、富是粗略的社会阶层分类。那么贤良所言的“今富者”也是这样的吗？他们是什么人？

首先要确定的是，《散不足篇》的叙述结构中，“富者”大多未与“贫者”对立，而是皆与“古者”对立，这表明贤良所言的“富者”，并非汉人的常用意义。

盐铁会议的目的性很强，“问民间所疾苦”¹¹，讨论武、昭时期财政政策是否可行。此中也暗含了桑弘羊、霍光间的政治斗争。郭沫若曾说：“霍光和桑弘羊是对立的。……他为了扩大自己的势力，所以要利用民间的力量来反对，贤良和文学那一批人就是霍光所利用的人。”¹² 鉴于此，可知参与盐铁论辩的贤良文学的批评目标是具体明确的。

汉武帝朝，在御史大夫桑弘羊的主持下，实行了铸币、煮盐、冶铁官营，实现经济一统。政策的重大调整，产生了一批新富豪。这批新富豪往往是官商一体、官商勾结的受益者，“县官猥发，阖门擅市，则万物并收。万物并收，则物腾跃。腾跃则商贾牟利”。不仅在经济上获利，新经济政策也为商贾入仕开了便利之门，“除故盐铁家富者为吏，吏道益杂不选而多贾人矣”¹³。一批经济新贵、政治新贵应运而生。他们倚权仗势，大肆敛财，

9 王利器撰《盐铁论校注·前言》，中华书局1992年，第6页。

10 王利器撰《盐铁论校注·前言》，中华书局1992年，第4页。

11 聂济冬撰《盐铁论集解》，凤凰出版社2019年，第1页。

12 郭沫若《盐铁论读本·序》，《郭沫若全集》历史编第八卷，人民出版社1985年，第473页。晋文《桑弘羊评传》也提出，“霍光借助贤良、文学却赢得了比较广泛的舆论支持，在经济上也使得官营政策有所收缩，罢除了郡国酒权和关内铁官。可以说，他是盐铁会议的一个最大的赢家”。

13 (汉)班固著《汉书》，中华书局1964年，第1166页。

生活豪奢，为时人所痛恨。¹⁴

《散不足篇》的用意是否在此？在文义上，《散不足篇》是承袭《错币篇》而来，¹⁵《错币篇》的中心是批评“食禄之君子”轻义重财，“及其后，礼义弛崩，风俗灭息，故自食禄之君子，违于义而竞于财，大小相吞，激转相倾”。《散不足篇》有同样意图，开篇贤良直指“士大夫”们的政治过失，“间者，士大夫务于权利，忌于礼义，故百姓仿效，颠踰制度，今故陈之。”整篇都是以古今风俗对比，痛斥士大夫们背礼失德。《散不足篇》：“今熟食遍列，穀施成市，作业堕怠，食必趣时。”贤良的这句话并非是颂扬市场的繁荣，而是批评桑弘羊的经济政策。儒家讲不与民争利，但《史记·平准书》却提到，“弘羊令吏坐市列肆，贩物求利”。从现象到本质，从生活到政治，《散不足篇》贤良抨击的是现行政策及其执行者，盐铁会议上的对手，御史大夫们。而且，《散不足篇》中的“古者”，古礼说，覆盖的是诸侯士大夫的故事。那与古礼说相对应的“富者”，也应是相应的诸侯士大夫身份。鉴于此，可知这批新富豪阶层，官商一体的商贾、设险兴利之臣，就是贤良所言的“富者”。

所以说，《散不足篇》中的“富者”，并非泛称，是特指的武帝以来掌管煮盐、冶铁、铸钱的官商。他们的背后是桑弘羊所代表的政治势力。

《散不足篇》古今风俗的巨大差异，映衬出“古者”的高尚和“今富者”生活方式的无礼，反映了今日礼义的缺失、伦理道德的缺失。反奢靡是《盐铁论》反复使用的批评视角，也是儒家常见的批评现实的路径。这种批评的逻辑是由先秦儒家的“为富不仁”观而来。但需要指出的是，《散不足篇》虽然采用反奢靡的批评路径，但贤良的进步在于，他们并未完全继承先秦“肉食者鄙”的惯性思维，将仁与富直接对立起来，而是提出了应该“富而好礼”，恢复古礼义的“复古”治世思路。这是汉儒的一大进步。这种进步基于时代进步和经济发展而来。

(2) “古者”的寓意

《散不足篇》中的“古者”，也是一个浓缩符号，这种浓缩不仅是书写简明的需要，也表达了儒生对儒家道德仁性的追求，体现了汉儒的政治信仰。

《散不足篇》的“古者”是什么？有人将“古者”释读为商周、先秦时代的生活。实际上，贤良所言的“古者”，并非在具体实指，而是来源于儒家经典的知识，反映了儒家的政治信仰。据统计，《散不足篇》中所言的“古者”与《礼记》相合16条，《诗经》8条，《易》《公羊》《论语》各2条，《仪礼》《孟子》各1条。例举如下：

14 贡禹批评武帝后的风俗：“故亡义而有财者显于世，欺谩而善书者尊于朝，悖逆而勇猛者贵于官。故俗皆曰：‘何以孝弟为？财多而光荣。何以礼义为？史书而仕宦。何以谨慎为？勇猛而临官。’”《汉书》，中华书局1964年，第3077页。

15 陈直《盐铁论解要·散不足篇》说：“本篇之辩论，即根据《错币篇》而发展者。”陈直著《盐铁论解要》，《摹庐丛著七种》，齐鲁书社1981年，第193页。

“天子有命，以车就牧”，与《诗经·小雅·出车》文意合。《荀子·大略篇》：“天子召诸侯，诸侯辇舆就马，礼也。《诗》曰：‘我出我舆，于彼牧矣，自天子所，谓我来矣。’”¹⁶

“古者，燔黍食稗，而捭豚以相饷。其后，乡人饮酒，老者重豆，少者立食”，“捭豚”，《礼运》：“燔黍捭豚。”王利器认为是此文所本。¹⁷“少者立食”，后一句本于《礼记·乡饮酒义》，“乡饮酒之礼，六十者之礼，六十者坐，五十者立侍，以听政役，所以明尊长也。六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明老也。”

不难看出，“古者”，是古礼说，是贤良标举的伦理道德的象征，来源于儒家经典文献中的古礼制。

《散不足篇》中贤良厚古薄今的论调，是汉儒的理论基调，但他们并非在信口而谈，与“富者”的批评含义一样，他们的矛头仍是指向桑弘羊及其推行的盐铁政策，有学者说：“从某种意义上说，贤良、文学的‘复古’非但不是忽略‘当世’，或厚古薄今，反而恰恰是关注现实，是要改变现行的统治政策。只不过他们‘称往古而訾当世’，是为了取消盐铁等官营政策而已”¹⁸。

二、昭宣礼学之变

《散不足篇》表面上讲古今风俗对比，实际上是讲礼制问题。贤良以“古者”，儒家经典中的礼义为标准，批评“富者”逾制。贤良的发言，既有“过秦”之义，¹⁹也有宣扬儒家王道观之力。从经学接受的角度看，《散不足篇》反映了西汉昭宣时期礼学发展和变化。

1、古礼传说的遗留

从《汉书·艺文志》《儒林传》所载看，与《易》《诗》《春秋》诸经相比，西汉前期的礼学薄弱。在昭、宣以前，没有专门的礼经博士。钱穆曾说：“则自后苍以前，无以《礼经》为博士者。”²⁰直至石渠阁会议，甘露三年，戴德、戴圣、庆普被授礼博士。这是《仪礼》博士。皮锡瑞《经学通论》中就有一章讲“论汉立二戴博士是《仪礼》，非《礼记》，

16 耿云标校《荀子》，上海古籍出版社2014年，第319页。

17 王利器校注《盐铁论校注》，中华书局1992年，第378页。

18 晋文著《桑弘羊评传》，南京大学出版社2005年，第236页。

19 秦俗奢靡。《汉书·地理志》：秦地“是故五方杂厝，风俗不纯。其世家则好礼文，夫人则商贾为利，豪杰则游侠通奸。”又“浮食者多，民去本就末，列侯贵人车服僭上，众庶放效，羞不相及，嫁娶尤崇奢靡，送死过度。”（汉）班固著《汉书》，中华书局1992年，第1642-1643页。

20 钱穆《秦汉史》，联经出版社1998年，第221页。

后世说者多误，毛奇龄始辨正之”²¹。今通行本《礼记》，是石渠阁会议后戴圣所辑。后苍、戴德、戴圣、庆普都是活跃于宣帝时期的人，晚于盐铁会议，属于贤良的后辈。那贤良的说法来自哪里？

汉儒有明显的教条主义倾向，喜引经据典。《散不足篇》中的“古者”，是贤良从儒家经典中化引的，但他们在引用时，却多未点明出处。今天推测其来源，有三种可能性。第一种是，源自儒家经典中的知识。《散不足篇》贤良所言礼制、礼义，可与《诗经》《易》等儒家经典所载内容相应和，这些礼制、礼义的知识当是贤良学习儒家经典而来。刘师培曾说：“故西汉经师多数经并治，诚以非通群经不能通一经也。”²²老师如此教，学生即如此学。西汉经生博通多经，所以贤良所言的“古者”是历史知识，来源于儒家经典。

第二种是，取自当时古礼传说。从与《礼记》相合 16 条，远远超过他经的数目来看，这种可能性更大。《礼记》为大小戴所辑，属于贤良之后的辑录。在西汉昭帝前是没有定本“礼记”，但有经师专门讲“礼”的传说。甘怀真指出，“我们相信今本《礼记》中的一些章节，当是后苍讲学的讲义，再由其学生辈的礼学家，如戴圣，整理而成的。”²³甘氏揭示出，在后苍时代以前，“礼记”内容是以经说、传说的形式存在。由此，可以进一步推测，当时流行有经师传授古礼说。

古礼说，被经师所记，就成为师说；若流落无记，口耳相传，就成了公认的俗说。《盐铁论·散不足篇》“古者”多是古礼制俗说。《计然万物录》言：“古者，庶人老耄而后衣丝，其余则麻枲而已，故曰布衣。今富者绮绣罗纨，素绉冰锦也。”此条与《散不足篇》同文。虽“计然”是何时人？是何身份的人？结论尚有分歧，但该书常被认为是西汉史料。例如，陈直《居延汉简综论》说：“西汉的物价，见于纪载者，以《计然万物录》较多。”²⁴而从传统目录分类法看，《计然万物录》属于“琐语”，那《散不足篇》此条也当是俗说性质。清儒笔记可为旁证。王引之《经义述闻》第二《周易下》释读“古之葬者不封不树”时，王引之并未将此条直接归为《礼记·檀弓》，而是引用了《盐铁论》“古者不封不树”条、《白虎通义》“太古之世，穴居野处”条等。王氏结论是“盖汉世经师说《易》者如此”。²⁵这个结论落在《易》上，这是因为此条是王氏解《易》之作，但结论中提到了“汉世经师说”，王氏认可《散不足篇》此条是汉人的传说。沈钦韩《汉书疏证》卷三一“秣马不过百匹”条疏证：“《盐铁论散不足篇》：古者诸侯不秣马，天子有命以车就牧。此俗说也。”²⁶鉴于以上情况，我们可以设想，贤良所言的“古者”，那些不在今本《礼记》中的，很可

21 (清)皮锡瑞撰《皮锡瑞集》，岳麓书社2012年，第1422页。

22 刘师培著《刘师培清儒得失论·序》，吉林人民出版社2013年，第59页。

23 甘怀真：《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，华东师范大学出版社2008年，第5页。

24 陈直著《居延汉简综论》，天津古籍出版社1986年，第95页。

25 (清)王引之撰《经义述闻》1，上海古籍出版社2018年，第128页。

26 (清)沈钦韩著《汉书疏证》，《续修四库全书》，上海古籍出版社2006年，第68页。

能就是当时的经学家口传言教的师说、或礼制俗说。在当时这是经师通行的事情。蒙文通《经学抉原》就说：“意《毛传》中如《车攻》、《行苇》、《素冠》之兼记《逸礼》、逸事，盖悉本诸《篇义》之文，是毛公固取先师相传之义以为《传》。”²⁷贤良所言“古者”是当时流行的古礼传说，在功用和来源上，与《礼记》之“记”一致，²⁸由此而言，戴圣所辑《礼记》与《散不足篇》贤良所言“古者”当是同源同说。例如，

“春秋修其祖祠，士一庙，大夫三，以时有事于五祀，盖无出门之祭”，《礼记·中庸篇》云：“春秋修其祖庙，陈其宗器。”《礼器篇》云：“天子七庙，诸侯五，大夫三，士一。”《王制篇》：“大夫三庙，一昭一穆与大祖之庙而三。士一庙。”《月令篇》：“孟冬之月，腊先祖五祀。”

“古者，邻有丧，舂不相杵，巷不歌謠。”《礼记·曲礼上》：“邻有丧，舂不相杵，巷不歌謠。”文又见《礼记·檀弓上》。

故《散不足篇》“古者”之礼制，与《小戴礼记》异文同义，他们可能有共同的来源，皆源于当时通行的古礼的传说、俗说。

第三种是，“古者”可能与“淹中古礼经”，又称《逸礼》相关。《汉书》载淹中礼古经“多天子诸侯卿大夫之制”。²⁹《散不足篇》中“古者”多涉及诸侯、卿大夫之制，与《逸礼》的适用范围相合。《逸礼》出现早于贤良的时代，但是有个问题，《逸礼》出现后，藏于秘府，无传人。舒大刚说：“《逸礼》五十六篇于景帝与武帝之际出现于孔壁之中，当时藏在秘府。昭帝宣帝时，《逸礼》无传人。”³⁰贤良有无可能见到《逸礼》？答案是有可能的，参加盐铁会议的贤良是早于盐铁会议一年、是由太常举荐入朝。太常，又名奉常，是礼官。太常的一个职能是培育人才。汉武帝元朔五年诏书说：“其令礼官劝学，讲议洽闻，举遗兴礼，以为天下先。”颜师古注：“举遗逸文而兴礼学。”³¹从这个角度看，贤良是有可能见过《逸礼》。

2、礼学内容扩容

在西汉前，礼经专指《仪礼》，是士礼。《礼记》属于教辅书。刘师培《经学教科书》：“东汉以前，本无‘三礼’之名，《周官经》、《小戴礼》本不得称之为经，不过与《礼经》

27 蒙文通著《经学抉原》，上海人民出版社2006年，第74页。

28 张舜徽说：“《礼记》大题《正义》曰：‘记者，共撰所闻，编而录之。’是也。大抵记经之所不备，并载经外远古之言以赞明经义，与传注同用而殊功。”张舜徽著《学林脞录》上，南开大学出版社2018年，第254页。

29 《汉书·景十三王传》：“礼古经者出于鲁淹中及孔氏，学十七篇，文相似，多三十九篇。及《明堂阴阳》、《王氏史记》所见，多天子诸侯卿大夫之制，虽不能备，犹瘡（后）仓等推《士礼》而致于天子之说。”（汉）班固著《汉书》，中华书局1964年，第2413页。

30 舒大刚撰《逸礼考略》，《四川师范学院学报》1992年第5期，第28页。

31 （汉）班固著《汉书》，中华书局1964年，第172页。

相辅之书耳。”³²《盐铁论·散不足篇》中贤良所言“古者”，并非是《仪礼》释读，而是古诸侯士大夫之礼，贤良重在阐发礼制中的伦理道德之义。这反映出西汉昭宣时期礼学扩容，研究范围从士礼到诸侯士大夫礼，内容从礼仪到礼义。

西汉前期礼制建设重礼仪、礼容。先秦礼崩乐坏，入汉以后，可资利用的礼学资源缺少，叔孙通制礼“颇采古礼与秦仪杂就之”³³，杂而不纯，且重在仪表，“叔孙通制礼，事礼之仪者也”³⁴。东汉时，章帝就批评叔孙通《汉仪》，“此制散略，多不合经”³⁵。《汉书·儒林传》礼经师承的叙述线索，也是围绕《仪礼》、容礼展开。《汉书·董仲舒传》还提到董仲舒重容礼，为学者范。³⁶可以说，西汉中期以前，礼学有兴礼容、尚威仪的特征。罢黜百家、独尊儒术后，儒学昌兴，经生经世致用，倡导礼乐教化。钱穆《秦汉史》言：“昭、宣以下言礼乐，本之民事，其风自王吉、贡禹开之。”³⁷钱氏言事确实，但有一个问题，早于王吉、贡禹的盐铁会议、《盐铁论》被钱氏忽视了。而这一环节已开启了西汉礼学的转型。《盐铁论》中礼义是贤良文学论辩的重要依据。《散不足篇》关于礼制与仁德的阐发，反映出礼学转型。《散不足篇》所言的礼制，多数与《礼记》相合，主要对应《王制》《礼运》《玉藻》《中庸》《礼器》《月令》《曲礼》《坊记》篇文。而上述《礼记》篇章，是“通论礼意或学术”，是“儒家学术思想之精意存焉”³⁸。这说明《散不足篇》言礼，是从思想上而谈，属于形而上者。昭、宣以后，改革礼制、阐发礼义，已是汉儒讨论的热点问题。“石渠之称制临决，大端在礼制。”³⁹以至“而元、成以后，礼乐改制，则由儒生稽古遵经、讲贯道义而立。”⁴⁰而这些礼学变化，在《散不足篇》中都能见到端倪。

3、礼学批判性增强

《散不足篇》推崇“古者”，是在推崇古礼制中的仁义道德思想。开篇贤良由远及近，由孔墨、《诗经》所言的现实忧虑，最后落到他们的论说目的，“间者士大夫务于权利，怠于礼义，故百姓仿效，颇逾制度”，表明他们并非无的放矢，是为现实而发。

《散不足篇》贤良所习是齐学，非鲁学。清儒对《散不足篇》中的单句作了齐学属性

32 刘师培《经学教科书》，上海古籍出版社2006年，第50页。

33 (汉)班固著《汉书》，中华书局1964年，第2126页。

34 (宋)契嵩撰《钁津文集》，上海古籍出版社2016年，第80页

35 (东汉)范曄著《后汉书》，中华书局1966年，第1203页。

36 《董仲舒传》：“进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。”(汉)班固著《汉书》，中华书局1964年，第2495页。

37 钱穆著《秦汉史》，联经出版社1998年，第247页。

38 蒋伯潜说这些《礼记》篇章是“通论礼意或学术，梁氏列为第一类者，在当初辑《礼记》之人，或亦只认为附录，而儒家学术思想之精意存焉。”此中“梁氏列为第一类者”，是指梁启超《要籍解题及其读法·礼记》所言。见蒋伯潜著《十三经概论》，上海科学技术文献出版社2019年，第311页。

39 蒙文通著《经学抉原》，上海人民出版社2006年，第84页。

40 钱穆著《周公 秦汉史》，台北联经出版事业公司1998年，第249页。

的判断。例如，王先谦《诗三家义集疏·卷三下·硕人》“《盐铁论·散不足篇》：‘古者男女之际尚矣，嫁娶之服，未之以记。及虞夏之后，盖表布内丝，骨笄象珥，封君夫人加锦尚褻而已。’桓述齐诗，此盖齐说。”⁴¹章太炎《广论语骈枝·后序》曰：“《盐铁论·散不足篇》贤良曰：‘古者凶年不备，丰年补败，仍旧贯而不改作。’此论在昭帝时，成书在宣帝时，时不见‘古论’师有达者，知亦齐说。”这里虽仅举了两条例证，但汉代学术传承讲究师法、家法，讲说不会错乱，所以从贤良的发言称引中可见，他们是属于齐学。齐学讲求经世致用，有很强的政治目的。

在思想上，贤良强化礼的政治属性，与荀子、贾谊、董仲舒的隆礼说一脉相承。荀子、贾谊、董仲舒皆言治世、治国的根本在于礼制、礼治。贤良也是亦步亦趋。《散不足篇》在文义上，敷衍了荀子《王制》“衣服有制，宫室有度”⁴²说。苏舆《春秋繁露义证·服制》卷七提到：“然观《盐铁论·散不足篇》及《潜夫论·浮侈篇》则两汉风俗侈靡可知。此在于上位之倡导，礼教之渐摩，非独律令之所能禁止也。是以贾谊、董生、刘向之言治，先于此兢兢焉”⁴³。《散不足篇》常见到与贾谊、董仲舒学说一致的地方。例如，贾谊《陈政事疏》：“古者以奉一帝一后而节适，今庶人屋壁得为帝服，倡优下贱得为后饰，然而天下不屈者，殆未有也。”⁴⁴《盐铁论散不足篇》的“夫罗纨文绣者，人君后妃之服也。……今富者缛绣罗纨，中者素绋冰锦，常民而被后妃之服”条，可与此完全呼应。《散不足篇》贤良言古俭今奢、古优今弊，目的是以礼化俗，通过礼义教化，将社会生活纳于国家政治控制中。这是贤良们开出的治世良方，这是在人性伪的认识上产生的。《散不足篇》开宗明义说：“宫室、舆马、衣服、器械、丧祭、饮食、声色、玩好，人情之所不能已也。故圣人人为之制度以防之。”

《散不足篇》倡谈“古者”之功，似有复古之意。贤良在经济上属于“天下豪富民”，享受着当下的舒适与便利，他们的复古用意何在？实际上，汉儒的复古，都是借古言今，在于经世致用。在他们眼里，古风俗可以体现王道思想，反映了上古三代之制，“夫是之谓复古，是王者之制也”⁴⁵。而且，汉儒有帝王师的思想认识，他们在寻求高于现实政治权力的“道”。余英时说：“儒家论政，本于其所尊之‘道’，而儒家之‘道’则是从历史文化的观察中提炼出来的。因此在儒家的系统中，‘道’要比‘政’高一个层次；而儒家批评现实政治时必然要根据往史，其原因也在这里。”⁴⁶贤良的复古，是在寻求高于现实政治的“道”。可见，他们的“复古”，是对王道政治、贤能政治的呼唤。贤良对“古者”

41 吴格点校《诗三家义集疏·卷三下·硕人》，中华书局1987年，第279页。

42 耿云标校《荀子》，上海古籍出版社2014年，第94页。

43 钟哲点校《春秋繁露义证》，中华书局1992年，第225页。

44 (汉)班固著《汉书》，中华书局1964年，第2242页。

45 耿云标校《荀子》，上海古籍出版社2014年，第94页。

46 余英时撰《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1992年，第68页。

的追求，是当时的共识。汉元帝时贡禹就说，“自成康以来，几且千岁，欲为治者甚众，然而太平不复兴者，何也？以其舍法度而任私意，奢侈行而仁义废也”⁴⁷。

三、结语

《散不足篇》不同于《盐铁论》他篇一问三答的编纂方式，是以一气呵成的叙述，为文本形式；以“古者”“今富者”古今对比，往复连环，为篇章架构。这种书写方式非《盐铁论》的辩论式结构，但便于整体展示儒家的以德治世、以礼治国的政治主张。贤良以“古者”为例，批评现实“富者”，并不是说他们食古不化，而是力图树立儒家政治理想，提升儒家道德话语权，寻求高于现实政治权力的“道”。贤良的古今评，上承荀子、贾谊、董仲舒思想，反映了儒家以礼化俗的治世观。《散不足篇》体现的崇尚古礼说、礼学扩容和礼制的政治意义，肇始了西汉元成以后礼学的变化。

47 （汉）班固著《汉书》，中华书局1964年，第3078页。

齐鲁文化对东北亚的文化辐射力及其启示

彭彦华

尼山世界儒学中心学术研究部负责人，研究员

摘要：

齐鲁文化对东北亚展现出强劲的文化辐射力。历史上中国与朝、日交往，山东半岛实为主要的往来通道和大陆桥，以此为纽带的文化交流，为儒学在东北亚的传播，特别是公元七世纪以后，为朝鲜、日本兴起尊孔崇圣之风，形成东北亚儒家文化圈，做出了特殊贡献。回顾齐鲁文化、儒家文明从中国传入东北亚其他国家和地区的历史进程给予我们当下诸多的启示和认识。

关键词：齐鲁文化 东北亚 文化辐射力 启示

在历史发展长河中，山东对东北亚¹展现出强劲的文化辐射力，在不同时代对文化发展产生了巨大影响，对儒家文化的传播、中华一体文明的发展及东亚文化圈的形成，做出了独特的历史贡献。齐鲁文化的东出，主要是由于山东半岛东临大海，与朝鲜半岛和日本列岛隔海相望。从商周时期，尤其秦代以来，山东大量移民到朝鲜半岛和日本列岛。历史上中国与朝、日交往，山东半岛实为主要的往来通道和大陆桥，以此为纽带的文化交流，为儒学在东北亚的传播，特别是公元七世纪以后，为朝鲜、日本兴起尊孔崇圣之风，形成东北亚儒家文化圈，做出了特殊贡献。

一、齐鲁大地与东北亚的交往溯源

山东人民与日、朝（韩）人民之间的交往源远流长，商周之际，箕子率数千商遗民东渡，可以说是山东半岛人民大批走出海外的开端。箕子集团东渡朝鲜，中朝古籍中多有记载。《朝鲜鲜于氏奇氏谱谍》载：“武王克殷，箕子耻臣周，走之朝鲜，殷民从之者五千

1 东北亚作为一个地理概念，存在着一定的歧义。本文所称的东北亚，指中国、韩国与日本。但是，无论东北亚的地理范围怎样扩大，它都不可能包括得下整个中国，因此，更确切地说，东北亚指称中、韩、日三国所覆盖的广大区域。

人。”孔子曾曰：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死，殷有三仁焉。”² 在商周政权交替与历史大动荡的时代中，因其道之不得行，其志之不得遂，“违衰殷之运，走之朝鲜”，建立东方君子国，其流风遗韵，至今犹存。箕子与微子、比干，在殷商末年齐名，并称“殷末三仁”。中国记载箕子开发朝鲜历史的书籍主要有《尚书大传》《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》等。《史记》和《尚书大传》都记载了周武王封箕子于朝鲜的事。如《史记·宋微子世家》云：武王灭商“武王乃封箕子于朝鲜而不臣之也”³。而《汉书·地理志》则载：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田桑织作。”⁴ 二者记载不同，但引证了箕子为早期朝鲜统治者的事实。殷商末期，纣王暴虐无道，周武王在姜子牙的辅佐下，通过牧野之战彻底灭亡商王朝，建立周朝。面对商周战乱，箕子无力改变商朝行将就亡的现实，只得隐居山东，不问世事。周朝建立后，周武王求贤若渴，亲自到山东探访箕子，向他问计，请他出山，但箕子作为殷商贵族，不愿意侍奉新朝，武王只好作罢。武王走后，箕子意识到自己无法再在此处安然隐居下去，于是箕子决定带着弟子及殷商遗老，离开山东，渡海向东寻找避难之所。率领 5000 人的队伍，从胶州湾出发，走海上来到了朝鲜半岛，在这里他们定居了下来，并且建立了侯国政权。后来武王还是得知了箕子的行踪，公元前 1120 年，武王派人来到半岛，正式册封箕子为此处的国君，史称“箕子朝鲜”⁵。大量中国古代典籍和朝鲜史书的记载与在朝鲜出土的青铜器、陶器以及朝鲜的地面古迹三方面相互印证，都证实了箕子朝鲜的存在。箕子朝鲜是有史料记载的半岛上最早的政权，正是箕子等人的到来，给朝鲜半岛带来了中原先进的农耕技术、房屋建造、书籍、医药以及各类能工巧匠，把殷商文化带到了朝鲜半岛，使朝鲜开始学习中原礼乐、制度、文化和习俗，走向文明。箕子朝鲜视为中国东北史之开端。自古以来，中朝两国人民都珍视这一有据可查的史实。在朝鲜有自己的历史记载以来，或者说直到上世纪 60 年代前，朝鲜、韩国的史书、教科书都沿袭了这一历史学说。

春秋战国时期的齐国，不仅与朝鲜有了密切的贸易联系，而且通过朝鲜半岛与日本的交往也留下了一些鲜明的例证。最有名的就是日本的“铜铎文化”，被认为是在春秋战国时期从中国传过去的，其中应有相当多的青铜器出自齐地。如近代在日本山阴、北陆地区出土了类似中国编钟的青铜器多达 350 余件，其中的一件铜钟经日本学者考证为中国春秋时的齐国已侯钟，是齐国田氏十钟之一。类似的青铜器，自朝鲜西南部的庆尚南、北道到日本对马岛、博多湾、北九州等地多有发现，且数量较多，每次出土均多达几十件，很显

2 《论语·微子》

3 《史记·宋微子世家》。

4 《汉书·地理志》。

5 陈蒲清在《箕子评传》一书中，采用武王伐纣于公元前1122年的说法，根据《尚书》说武王灭纣后两年封箕子于朝鲜，箕子到朝鲜立国就是公元前1120年。、

然这是齐地沿海商人沿着朝鲜半岛往返于中、日、朝之间贸易往来所留下的大量物证。

从西周到战国末一千多年，齐国一直是雄踞东方的诸侯大国，齐、鲁两国较早地开始了由世卿世禄的领主制向地主制的过渡、以宗法制度为核心的“礼制”向以地域关系为基础的“礼治”的过渡；齐人善工商之业，收渔盐之利，冶炼业亦发达，这种强盛的国势，雄厚的经济基础，为沿海人民奔走海外或从事海外贸易奠定了坚实的物质基础；齐、燕人好阴阳五行之说，尚自然、重变化，崇进取，颇有冒险精神；齐人善兵书战策，好勇尚武，兵家思想有深厚基础；齐国又重视学术，思想界十分活跃，各种流派代表人物云集山东，齐地是战国时代诸子百家进行学术交流的大熔炉，当时有名的稷下学宫就聚集了儒家、法家、道家、阴阳家、墨家、农家、名家、兵家等几乎战国时代的所有学派、名士在这里进行学术交流、争鸣、辩难，从而造就了一大批集大成的著名思想家，如荀子、邹衍等，而最能代表齐、燕方士文化的当属邹衍，他的阴阳五行说被顾颉刚先生称之为“中国人的思想律”⁶，当然也是秦代齐、燕方士们的思想律。各种流派代表人物周游于沿海地区，为探讨认识海外世界，丰富走出海外的理论提供了良机。思想家孔子可以说是最早提出到海外去的理论，他说：“道不行，乘桴浮于海，从我者其由可欤！”⁷他对海外的东夷（朝鲜）已有了初步的认识，并想到海外去推行自己的政治理想。《汉书·地理志》据此认为，“然东夷天性柔顺，异于三方之外，故孔子悼道不行，设浮于海，欲居九夷，有以矣夫。”⁸《山海经》等书是战国时期根据各地人们的流传编纂起来的，肯定吸取了山东及辽东半岛人们对海外的看法，认识到扶木是比朝鲜更遥远的海外之地，《山海经·海外东经》提到海外有君子国⁹。可以认为，在春秋战国时代，山东沿海齐国居民至少已认识到了渤海外还有一些国家存在，也就是今天的日本列岛。

由上述中国的历史文献中的记载和日本考古发现的事实，以及从陆续出土的一些新石器至战国时期文物，可以推断，自公元前四世纪至公元前二世纪时，在东北亚，以海路为枢纽曾经发生过从中国大陆向今天的朝鲜、韩国、日本移民的活动，这些移民大体可分为两部分：一是战国时代末期，在秦始皇横扫六国的驱压下，一些贵族、领主级一般平民百姓的盲目外逃，齐、燕、鲁、吴、越诸国移民或绕道朝鲜，或渡海而至日本；另一部分人就是在秦统一中国后，以徐福为代表的方士们秉承中央王朝的旨意，有意识、有目的、有计划地渡海求仙活动。如果说前一部分人进日本后，可在人种变化、经济进步等物质层面的文化传播方面起到了重要的作用的话，那么像徐福这样高层次、有文化的士大夫阶层受统治阶级的派遣而去渡海求仙，最后落籍日本，这些人进入日本后就不仅在人种的变化和物质生产力方面的进步起到作用，而且在制度层面和精神层面的转变中起了决定性的作用。

6 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，载《顾颉刚古史论文集》第三册，北京中华书局1996年版，第254页。

7 《论语·公冶长》。

8 《汉书·地理志》。

9 《山海经·海外东经》。

齐人远涉海外主要是到了朝鲜半岛和日本南部地区，他们把当时国内较先进的文化和生产技术传到这些地区，对加速这些地区的开发起了重要作用。齐人早期对外交往种持之以恒的对海外的探索是可贵的，它为后人积累了宝贵的经验。如果没有先人走出海外的不懈实践和在理论上不断丰富、完善，那么就不会有秦代徐福集团数千人自山东沿海扬帆东渡，也不会有秦汉时期数以万计的沿海劳动人奔赴朝鲜半岛再辗转至日本列岛，以至推动朝鲜半岛从奴隶制社会形态向封建化过渡；推动日本社会由原始的绳纹时代向较为先进的弥生时代过渡。

秦朝徐福东渡是我们耳熟能详的故事。徐福在秦始皇的命令下两次东渡，到达了今天朝鲜半岛、日本等地，并于第二次东渡时一去不回。徐福，是秦朝著名方士，道家名人、曾担任秦始皇的御医，出生于战国时期的齐国。徐福的事迹，最早见于《史记》的“秦始皇本纪”和“淮南衡山列传”（在秦始皇本纪中称“徐市”，在淮南衡山列传中称“徐福”）。据《史记》“秦始皇本纪”记载，秦始皇希望长生不老。秦始皇二十八年（前 219 年），徐市上书说海中有蓬莱、方丈、瀛洲三座仙山，有神仙居住。于是秦始皇派徐市率领童男童女数千人，以及已经预备的三年粮食、衣履、药品和耕具入海求仙，耗资巨大。但徐市率众出海数年，并未找到神山。秦始皇三十七年（前 210 年），秦始皇东巡至琅呀，徐市推托说出海后碰到巨大的鲛鱼阻碍，无法远航，要求增派射手对付鲛鱼。秦始皇应允，派遣射手射杀了一头大鱼。后徐福再度率众出海。¹⁰

《史记》中记录徐福东渡之事比较多内容的是“淮南衡山列传”，其中包括徐福从东南到蓬莱，与海神的对话以及海神索要童男童女作为礼物等事，一般认为这是徐福对秦始皇编造的托辞，还记载了徐福再度出海携带了谷种，并有百工随行。这次出海后，徐福来到“平原广泽”（可能是日本九州岛），他感到当地气候温暖、风光明媚、人民友善，便“止王不来”，停下来自立为王，教当地人农耕、捕鱼、捕鲸和沥纸的方法，不回来了。¹¹“淮南衡山列传”与“秦始皇本纪”稍有不同，称徐福并未开始就带数千童男童女入海，而是寻访仙家多年未果的情况下，再度出海时率数千童男女出海。

《汉书》中说：“徐福、韩终之属多赍童男女入海，求神采药。因逃不还，天下怨恨。”¹²唐代诗人汪遵《东海》诗也写道：“漾舟雪浪映花颜，徐福携将竟不还。同舟危时避秦客。此行何似武陵滩。”作者把徐福入海不归比作陶渊明《桃花源记》所写的武陵郡渔人避秦乱而移居桃花源之事。也有人认为徐福东渡是为了报秦亡齐国之仇，消灭族之恨而策划的一次叛离始皇恶政统治的行动。

伴随着以徐福东渡为代表的中国大陆的移民活动而展开的东亚文化传播潮流在日本由

10 《史记·秦始皇本纪》。

11 《史记·淮南衡山列传》。

12 《汉书·郊祀志下》。

原始社会向文明社会转化的过程中起到了决定性的推动作用。徐福求仙访药的活动虽无结果，但作为一次开中国中外文化交流之先河的活动却有益于后世。徐福成了中国与东北亚地区的一种独特文化，并为中日韩乃至东北亚人民所接受。徐福传说与日本之接轨，大约开始于隋唐时期，隋大业三年（公元607年），日本派小野妹子来华，次年，隋炀帝派裴世清出访日本，裴世清在日本九州一带看到有一个风俗同于华夏的“秦王国”，于是就猜想，这大概是传闻徐福止住不归的“夷洲”。之后，有人则把这个“秦王国”直接比定为日本。如明人薛俊著的《日本考略·沿革考》（成书于公元1530年）中说：“先秦时，遣方士徐福将童男女数千人入海求仙，不得，惧诛止夷、澶二洲，号秦王国，属倭奴。故中国总呼曰‘徐倭’”。用肯定的语气直接说徐福到的夷、澶二洲“属倭奴”。

到了唐代，中日交往日趋频繁，人们发现日本的文物制度类似中国，颇存上古遗风，于是逐渐将徐福东渡之地锁定为日本。隋唐时期，是日本与我国交往的第一个高峰期，日本曾向我国派遣了二十多批遣隋使和遣唐使，我国也曾派遣过大量的迎送使节，两国友人、僧侣、学者之间的交往，时常以徐福文化作为一种友谊的象征而互相传颂、赞赏，一直延续至今。

二、齐鲁文化对东北亚的文化辐射力

（一）齐鲁文化在朝鲜半岛的传播与发展

据1485年朝鲜编写的《东国通鉴外纪》记载：

箕子率中国5000人入朝鲜，其诗、书、礼、乐，医、巫、阴阳、卜筮之流，百工技艺，皆从而往焉，既至朝鲜，言语不通，译而知之。教以诗书，使其知中国礼乐之制，父子君亲之道、五常之礼。教以八条，崇信义，笃儒术，酿成中国之风教。以勿尚兵斗，以德服强暴，邻国慕其义而相亲之，衣冠制度，悉同乎中国。故曰诗书礼乐之邦、仁义之国也，而箕子始之，岂不信哉！¹³

说明早在公元前11世纪，中国西周时的箕子就率领“五千人入朝鲜”，中国的诗书礼乐“皆从而往焉”。又据《后汉书·东夷列传》载：“昔武王封箕子于朝鲜，箕子教以礼义田蚕，又制八条之教。其人终不相盗，无门户之闭。妇人贞信。”¹⁴在秦始皇统一六国时，燕、齐、赵等地的人们多有前往朝鲜半岛者，他们把中国的物质文化和儒家的礼乐文化也带到了那里。到了西汉时期，儒学的经典著作《论语》传到了朝鲜半岛。¹⁵在其后的两千多年里，齐鲁大地同朝鲜半岛在儒学文化上的相互交流日益广泛和深入。

13 [朝鲜王朝]徐居正：《东国通鉴》外纪《箕子朝鲜》，汉城，景仁文化社1994年版，第22--23页。

14 《后汉书·东夷列传》，北京，中华书局1999年版，第1904页。

15 1992年平壤古墓出土的竹简上写有《论语》的《先进》、《颜渊》二篇的内容。经研究，这些竹简是汉四郡时期乐浪郡下层官吏的随葬品，时间为公元前45年，是迄今朝鲜半岛发现的最古老的《论语》遗存。

在中国西晋时期，朝鲜半岛的高句丽于公元372年建立太学，施行以儒学为主的教育。到了中国隋唐时期，朝鲜半岛经历了由高句丽、百济、新罗三国分立到新罗的统一。在统一前的高句丽，由中国传人的典籍就有“五经”以及《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》等¹⁶；当时的百济也由中国传入了“《五经》、子、史”¹⁷。在新罗统一朝鲜半岛之后，儒学文化继续在半岛传播。公元682年新罗设立“国学”，对学生教授“五经”和《论语》。新罗国王亲自到“国学”听讲，唐玄宗称新罗为“君子之国”。737年，唐玄宗还派遣一个叫邢璣的学者出使新罗，主要任务就是去讲授儒学经典，并让那里的人们了解中国的“儒学之盛”：

《三国史记·新罗孝成王本纪》载：新罗孝成王二年（738）春二月，“唐玄宗闻圣德王薨，悼惜久之，遣左赞善大夫邢璣以鸿胪少卿往吊祭，赠太子太保，且册嗣王为开府仪同三司、新罗王。璣将发，帝制诗序，太子已下百寮咸赋诗以送。帝谓璣曰：‘新罗号为君子之国，颇知书记，有类中国。以卿惇儒，故持节往，宜演经义，使知大国儒教之盛。’又以国人善棋，诏率府兵曹参军杨季膺为副，国高奕皆出其下。”¹⁸

在新罗统一时期，朝鲜半岛到中国的留学生日益增多，仅837年这一年前往唐朝的留学生就多达200多人，从长庆（821-824年）初年到天佑（904-907年）年间80多年内，参加过唐朝科举考试且贡科及第者58人，他们回国后对推动儒学的发展发挥了积极作用。其中最著名的留学生是崔致远，他在唐朝为官多年，回国后成为朝鲜半岛的儒学大家。

值得注意的是，这一时期儒学已经开始与新罗固有的文化相结合，新罗真兴王创设的“花郎道”，把新罗固有的文化传统与儒释道有机地融合，旨在培养新罗青年忠君爱国的情操，在朝鲜民族文化史上具有重要的影响。它所提倡的道德理想以儒家的忠孝思想居于主导地位，要求事君以忠，事亲以孝，交友以信等。所以，每遇国家有事之秋，他们必从军出战，出生入死，视死轻如鸿毛，见义重于泰山。“花郎道”的这种道义精神，被誉为新罗时期的“时代精神”，正是这种在“时代精神”的感召之下，新罗完成了统一大业，并使新罗国是不断强盛，可以说，“花郎道”这种被强化了了的忠孝思想增强了时人的凝聚力，在其后的历史进程中，则逐渐内化为朝鲜人民的传统思想和民族精神。正如李甦平所言，“新罗之所以能先后灭掉百济和高句丽，与新罗勃兴时的‘花郎道’有着密切的关系。‘花郎道’的精神理念就是以儒家思想为基础的儒释道的融合。”¹⁹新罗通过国学（景德王始改称太学）的儒学教育和留学生派遣，推动了儒学的空前发展，使儒学民间化、日用化、本土化，并在朝鲜人民日常的生活实践中与本土传统文化“花郎道”渐趋融合。正如金忠烈在其《高丽儒学思想史》中所言，三教乃“花郎道”的食物，但当“饮食摄取的养分化为血和肉时，

16 《旧唐书》第16册，卷199上《东夷列传》，北京，中华书局1997年版，第5329页。

17 《旧唐书》第16册，卷199上《东夷列传》，北京，中华书局1997年版，第5329页。

18 《三国史记·新罗孝成王本纪》。

19 李甦平：《韩国儒学史》，北京，人民出版社2009年版，第56页。

那已经是我自己而不是他。因此，吸取的三教思想虽然来自中国，但毕竟是‘韩国的’思想”²⁰，从而使得儒学仁义孝悌忠信等根本道德规范在社会上得以确立下来，并对新罗的政治制度、经济制度、教育制度、伦理道德、社会风俗等各个领域产生了深刻的影响。

在中国唐朝末年和五代十国时期，朝鲜半岛经历了由“新罗统一时期”到“高丽统一时期”的转变。高丽时期（918-1392年），虽然在意识形态领域里占统治地位的是佛教，但高丽统治者依然大力提倡儒教学说。高丽太祖王建公元936年统朝鲜半岛后，对儒教表现出了极大的关注，重视兴办学校，以教授儒学经典为主要内容，他聘请经史、五经博士讲授儒教，努力使用儒教思想来治理国家，尤其在其晚年提出了著名的《十训要》，主张以儒教思想治国原则。对于太祖以“王道”治国理民的业绩，高丽王朝初期的儒学大师崔成老评价说：“知人善任，惩恶不怠，尊信佛教，崇尚儒术，具备君王一切之德，且胸怀保国之策。”²¹ 其后的光宗推崇以儒治国，在中央设“国学”，地方建“乡校”，并推行科举考试，考试内容主要以三礼（《周礼》《仪礼》《礼记》）、三传（《左传》《公羊传》《谷梁传》）为主。成宗曾多次派人到中国北宋的国子监学习儒学典籍，并于公元992年建立国子监，这就是后来的成均馆，一直作为儒学教育和研究的专门机构；睿宗亲临国子监主持讲经，开尊经讲学之风。除了官学和私学，高丽王朝还设置了专门讲授汉语的国家机构“通文馆”。高丽王朝的统治者意识到，国家的对外交流，尤其是对华交流，需要一批书面语和口语兼通的汉语人才，高丽时期译语（外语）教育，尤其是汉语的教育受到了当权者的高度重视。整个高丽朝时期，奉行“以民为本”、“政在养民”的以德治国思想。崔成老、安珣、白颐正、李齐贤、李穡、郑梦周、郑道传、权近等，便是这一时期涌现出来的儒学名家。1290年，安珣从中国将《朱子全书》的手抄本带到朝鲜，从此理学思想逐渐成为朝鲜半岛上儒学教育、研究和践行的核心内容。

公元1392年，李成桂建立了朝鲜王朝，实行以儒治国的指导思想。此后朝鲜王朝的历代君王都遵循这一指导思想，将以程朱理学为核心的儒学思想奉为治国理政的圭臬，16世纪是朝鲜王朝程朱理学的兴盛时代。在朝鲜王朝的五百多年间也是名儒辈出，金宗直、郑汝昌、赵光祖、李退溪、奇高峰、成牛溪、李栗谷等人就是其中的杰出代表。

特别强调的是，被称为“儒教王朝”的李氏朝鲜王朝，除了儒学大师辈出之外，还采取了许多措施推动儒学发展。太祖李成桂于1398年在首都汉城建立成均馆，设立文庙奉祀孔子，并在地方设置了360所乡校，各州府郡县也纷纷仿效汉制建立文庙，朝野祭孔之风大盛。为统一祭祀礼仪，1409年太宗命成均馆典簿许稠厘定释典大祭的礼仪。

1592年，日军攻占了汉城，成均馆文庙被日军烧毁，日军退兵后，宣宗即命礼曹判书（相当于中国的礼部尚书）李增率领儒生到文庙废墟哭祭孔子，并于宣宗三十四年（1601年）

20 [韩]金忠烈：《高丽儒学思想史》，台北，东大图书公司1992年版，第77页。

21 《高丽史·列传·崔成老》。

重建孔子庙宇。据《朝鲜志》记载，朝鲜王朝时期，国王“时时亲行释典，或不时幸学，于师儒讲经，或横经问难，或行大射礼，或亲策儒生”。世祖十一年（1466年）册立王子珣为世子时，世祖命世子戴儒冠入成均馆行谒圣礼。从此册立世子要先行释典孔子成为朝鲜王朝定制。国王亲行释典、世子册立谒圣都说明在以儒教立国的李氏朝鲜王朝，孔子的地位得到了空前提高。

世宗在位期间，博涉经史，除勤采经书外，亦汲汲于史地书籍之搜访，在宫中设立“集贤殿”，组织学者编撰经史书籍，研究儒家义理，并于1432年新编“三纲行实图”，搜集了古今朝外110名孝子、忠臣、烈女的事迹汇集成册，配以诗句图画作解，作为王朝伦理道德的标准样板向全国发行，以广教化。中宗时刊行了《朱子大全》，以大力提倡、宣传朱子学。朝鲜的科举制把文、武两科考试的共同科目定为儒家经典，因此，朝鲜的文、武两班官员都通儒学，文官则全部由儒生担任，儒学的社会地位更加巩固了。除了这些制度建设外，朝鲜学风发生了很大变化，由以辞章、训诂为中心转向理论研究为中心，“李朝儒学发展最突出的特征在于其思想家们的理论建设。以性理学的形成为标志，朝鲜儒学完成了其本土化、民主化的过程”²²。

综上所述，坚持发展同本土文化相融合的具有朝鲜半岛特色的儒学教育、儒学研究，并将具有自身特色的儒学思想应用到国家、社会治理和个人修养中去，在朝鲜半岛早已成为传统并传承至今。

（二）齐鲁文化在日本的传播与发展

在日本的弥生时代，即中国的秦汉时期，在环渤海、黄海、东海的广大海陆区域内确曾发生过以中国大陆为中心向外辐射的文化传播活动，开辟并奠定了东亚文明基础的这场文化传播活动的主要人群应是以徐福为代表的活跃于中国东部沿海一带的方士们。值得注意的是，徐福所处的时代有两个显著的特点：一是中国社会结构完成了由领主分封制向封建地主制的过渡；二是中国国家体制完成了由诸侯割据的局面向中央集权的过渡。这样两个特点，使徐福东渡前后从中国向日本的移民会使日本社会发生如下变化：一是超越奴隶社会径直进入封建社会；二是适应日本自然地理环境的分散性、单元性及其各地区发展不平衡的特点，使其进入封建社会伊始，就形成了领主割据的局面；三是日本诸岛屿之间联系的紧密性、岛国的封闭性以及长期的种族融合过程中逐渐形成的民族单一性，使之造就了代表统一民族国家的天皇制度。前两项变化与第一个特点有关，后一项变化则与第二个特点有关。这三项变化既使得日本社会的政治体制不同于中国中央集权的官僚制度，也使得日本的封建领主制度社会结构与西欧的封建领主制度有所区别，从而形成了日本社会历史发展的独特性。这种独特性恐怕也是中国移民与日本原住民族所创制度文化的必然归宿。与此同步，日本民族精神文化及其民族性格的形成也与以徐福东渡活动为代表的移民

22 梁宗华：《朝鲜儒学的本土化与民族化历程》，《中国哲学史》2005年第4期。

潮有着必然联系。

据《日本书纪》记载：“百济王遣阿直岐赴倭，并献良马两匹……阿直岐精于经典，故为太子菟道稚子之师。是日，天皇问阿直岐‘贵方可有胜于你的学者博士？’阿答曰：‘有一位叫王仁的更为精通经典。’……于是天皇邀请王仁……十六年春，王仁来到，太子菟道稚子便又追随王仁学习各类典籍。”中国与日本的正式交往始于汉代，中国的汉字传入日本。儒家学说东传日本开始于公元285年，是朝鲜半岛的百济博士王仁渡海赴日，任应神天皇的太子师，向菟道稚郎子献《论语》十卷和《千字文》一卷等儒书，并且专门有学问所负责向王子、大臣们传授儒家经典，使儒学得以在日本间接流传，起到了推动中日文化交流的作用，这是有记载的儒学传日之始。“百济儒学之所以能够传入日本，正是凭借百计的‘五经博士’们。”²³公元三世纪是日本由原始社会向奴隶社会发展的阶段，社会组织由氏族制向家族制过渡；经济发展水平很低，主要是农业，也有手工业和渔业；文化思想落后，尚无文字，人们普遍相信万物有灵，信奉拜物教，形成崇神敬祖的固有神道。孔子思想主张大一统、大义名分、重农以及强调忠孝的道德观念等正适合当时日本社会、政治、经济、伦理的需要，因此，有了儒学在日本扎根的土壤。大体上在隋唐以前，中国同日本的文化交往主要是通过朝鲜半岛的学者进行的，所以在中日两国的文化交流中朝鲜半岛曾起过桥梁作用。从隋唐开始，日本同中国的文化联系，则主要是通过双方人员的往来而直接进行的。

中国的隋末唐初是日本的推古天皇时期，当时日本的圣德太子曾依照儒学的“德、仁、礼、信、义、智”等思想，制定17条宪法，对日本社会进行改革。据《旧唐书·倭国传》和《新唐书·日本传》记载，日本派往中国的遣隋使有四次、遣唐使有十多次，而随使者前往中国的还有大批留学的学生与僧人。遣唐使团的成员，最多的一次达到651人，最少的也有120人。在中国隋唐时期，中日文化交流形成了第一次高潮，留下了许多盛事佳话。比如，公元607年随日本第一批遣隋使到中国的留学生高向玄理和僧旻，目睹了隋朝的败亡和唐朝的兴盛，他们回国后都担任了天皇的顾问——国博士。645年，在他们的协助下，孝德天皇主持进行了著名的“大化改新”。所谓大化改新，就是借鉴中国儒学的“大一统”思想和唐朝的律令制度，在日本建立了统一的中央集权的封建国家。又比如，借鉴中国汉字形体对创制日本文字有功的吉备真备，在唐玄宗时曾留学中国17年，他对中国的儒学典籍和历史、法律的研究都很有成就。又比如，浸透着儒学思想精神的中国的诗、词、歌、赋、小说等文艺作品以及书法、绘画和其他技艺文化，通过日本来华的学生和学者，也大量传播到日本，对日本文艺和文化的发展产生了深刻影响。日本留学生阿倍仲麻吕即晁衡，同李白、王维等唐代大诗人的友谊，更是传为中日文化交流的佳话。

儒学对日本的影响体现在方方面面。在教育教化方面，日本学者永井松三在《日本的

23 李魁平：《韩国儒学史》，北京，人民出版社2009年版，第53页。

孔子圣庙》指出：儒学在日本“既有一千七百年的传统，在政治上、社会道德上或日常生活上，都见其实践，可说是常在我国国民生活里活着的德教”²⁴。它使日本的“制度文物如政治教育等等，万般都受了它的影响，是极其明显的”。日本汉学家武内义雄在《儒教之精神》中认为：“儒教虽然发生于中国。可是极早就传到日本，对日本国民精神之昂扬，贡献极大。”²⁵日本统治者认识到，要维护日本的封建秩序，除了武力镇压外，更要靠儒家思想的教化。如奈良时代(710—794)、平安时代(794—1192)统治者都把儒学教育提高到前所未有的水平。奈良朝全面推行《大宝律令》的“学令”，首府有大学，地方有国学，学习内容均以经学为主，教师的选拔，晋升以及学生的考课、出路，也都以经学掌握的好坏而定。学校每年春秋两季举行祀孔盛典。遣唐生来华中涌现不少学儒的优秀学者，著名的吉备真备就著有训诫人们遵循儒道、终生不渝的《私教类聚》一书。据《日本国志》也记有：“遣唐学生，所得学术，归辄以教人，以故人材蔚起。”日本学者田口卯吉也说：“此辈遣唐使及留学生，习染中国之风俗，返国之后，戴唐式冠，穿唐式衣服，吟唐诗，说唐话，意气扬扬，百事皆慕恋唐式。”“留学生等对于汉学曾努力传播。”²⁶全社会也推行以尚孝为甚的儒学伦理教化，孝，被视为崇高的道德，认为“古者治民安国，必从孝理”²⁷。百姓中如有孝子，地方官要随时奏闻。

在经济方面，据《大日本史》卷六记载：六世纪初，继体天皇便发布过“朕闻一夫不耕，则天下或受其饥，一妇不织，则天下或受其寒，是故帝王躬耕，以劝农业，后妃养蚕，以劝女功，况在群寮百姓，其可废弃农绩，而能至殷富乎。有司普告天下，令识朕意”的诏书，说明儒家重农思想对日本以农立国的经济的影响。

在社会变革方面，七世纪初，圣德太子摄政后以儒家思想指导改革。公元604年制定了宪法十七条，极力以儒家的“和为贵”、“上和下睦”、“惩恶劝善”、忠君观念等来教训臣民百僚如何忠君治国、立身处世，指出：“无忠于君，无仁于民，是大乱之本。”“君臣无信，万事悉败。”“群卿百僚，以礼为本。……君(群)臣有礼，位次不乱，百姓有礼，国家自治。”还要“使民以时”，发展农业。这些都体现了儒家的基本思想。其所制定的十二阶冠位制，也以儒家的“德、仁、礼、信、义、智”作为各级的名号，也体现了儒学的影响。

在政治生活方面，日本的大化革新(645)和大宝令(701)都是学习隋唐文化和儒学经典为依据的。大化改新诏书中提出的改新目的，就是按照隋唐大一统封建集权国家的形式来改造日本的贵族分裂割据、争战不已的混乱局面，改新的结果使日本的氏族和奴隶主统治的最后王朝崩溃了，日本社会从此开始过渡到封建社会了。大宝令规定，大学和国学每

24 《日本的孔子圣庙》，国际文化振兴会编，太平书局1942年版，民国国际文化振兴会刊本。

25 [日本]武内义雄：《儒教之精神》，高明译，太平书局民国三十一年版。

26 [日本]田口卯吉：《日本开化小史》，余又荪译，商务印书馆1945年版。

27 《续日本纪》卷二二。

年春秋要举行两次对孔子的释奠礼仪，开始称孔子为“先圣孔宣父”，公元768年又称孔子为文宣王。从公元七世纪起，中日两国互派使者。当时的遣隋使和遣唐使不仅学习而且带回了大批儒学经典，并作为日本上层社会的必备修养。例如，自公元630年首次派出犬上御田锹为遣唐使，至公元894年的二百余年间，总共任命遣唐使达十九次之多，而且每次都有众多留学生随遣唐命名来华，最多的达五百余人。这批留学生在华尊孔读经，并带经卷回国，成为儒学传入日本的媒介和桥梁。日本国使臣来唐也向孔子顶礼膜拜。

中国宋代以后，中日文化交流继续向前发展，特别是到中国明清时期，尤其是万历中叶以后，日本历史进入江户时代（1603-1867），中日文化的交流进入了第二次高潮。江户时代即德川幕府当政时期。德川家康创立幕府之初，就确定儒学为日本的官学，他本人富有儒学修养，曾亲自召集学者讲授儒学和中国文化典籍，并主持刊行《孔子家语》以及《群书治要》《贞观政要》《六韬》《三略》等文化典籍，以此作为教化人们和治理国政的参鉴；第五代将军德川纲吉曾在幕府设立儒官，亲自讲解《论语》；第八代将军德川吉宗进一步推行“儒学治国”。江户时代日本儒学的兴盛，是同那时中日海上贸易的发展密切相关的，海上贸易促进了包括儒学在内的中国历史文化在日本的传播。据当时日本长崎海关档案资料统计，自1693年至1803年的110年间，通过中国商船输日的汉籍就达4781种；整个江户时代从长崎港传入的汉籍共计7893种。可以说，日本江户时代的教育和学术文化基本上是以儒学为中心的，儒学成为当时日本社会发展的重要思想指导。对先进的唐文化的学习，使其很快发展为东亚强国。

关于以儒学为主干的中国历史文化传播到日本，对日本历史上的文化发展和社会进步所产生的影响与作用，日本历代著名学者都曾发表过很多评论。日本学者木宫泰彦总结七至十世纪唐朝文化对日本文化发展的影响之后，论述到：“唐朝三百年间，由于学生、学问僧学来和带回的中国文化产物，不断给予日本新的启迪，中国前进，日本也前进。因此，日本的文化一刻也没有停滞，不断吸收中国的优点，经过整理提炼，咀嚼融化，终于在平安朝中期以后，在各个方面都逐渐摆脱了唐风，产生了优美典雅的日本文化。”²⁸日本近代汉学大家内藤湖南指出：日本文化“是和中国古代文化一脉相承的，要想知道日本文化的根源，就必须先了解中国文化”²⁹；日本当代汉学大家冈村繁也指出：“日本文化是在中国文化的基础上形成的”，“学习和传承中国古典文化与思想，日本才能保持住自己独特的文化”³⁰。

近代以来，西方崛起，中国衰落，日本便急转船头，来个“脱亚入欧”，一个明治维新，

28 [日本]木宫泰彦：《日中文化交流史》原称《日中交通史》，中日海上交通史的重要著作。1926、1927年先后分上、下2册出版。中译本商务印书馆1931年出版，陈捷译。后作者对原著作了大量增补，改为现名，1955年出版；商务印书馆于1980年4月出版了增补本，胡锡年译。

29 [日本]内藤湖南：《日本文化史研究》储元熹、卞铁基译，商务印书馆1997年版，第12-13页。

30 《结缘汉学八十载——专访日本汉学界泰斗冈村繁先生》，光明日报2013-08-01。

从而改变了此前日本学中国的历史走向，转而学西方，从学习西方文化中迅速赶上西方。日本先是学西欧，搞起了军国主义，对外侵略，中国首当其冲、深受其害；战败后，日本又追随美国，引进了美国式的多党民主政治。在中古时代，日本可以紧随中国后面学中国，一是中国文化先进且地理位置紧邻，二是其天皇制度作为民族国家的象征与中国皇权一统的政治体制有某种契合之处；到了近现代，日本又紧随西方学西方，则可能由于日本封建领主制度与西方中世纪社会制度又有其相似之处。有人说日本人是“以万变应万变”，中国人是“以不变应万变”，如果此话道出了一个事实，那就是：日本人能以万变应万变，是因为日本文化的衍生性和无根性，而中国能以不变应万变，则是因为中华文化的原创性和本根性。

三、几点启示和认识

从以上的历史回顾中，我们可以得到一些什么样的历史性启示和认识呢？我用三句话来概括：

第一，“经天纬地曰文，照临四方曰明”³¹。这是任何一种伟大文明所具有的历史意义之所在。毋庸置疑，中华文化在前近代东亚文化交流的历史中发挥了原动力的作用；朝、韩两国地处东亚大陆东北角，同为朝鲜民族，其文化深受中华文化的影响，在历史上，其总体文化是中华文化的延伸，而日本文化则是另一类行的文化，说它属于东亚文化圈是因为日本在明治维新以前的历史发展中，吸收和融化了中华文化的若干元素和基因而创生的一种衍生型文化。而朝、韩两国在近代以前是中华文化的延伸，只是到了近、现代，由于受到日本的殖民统治和美国文化的影响，而浸染了日本文化和西方文化的浓重色彩。但是，随着北朝鲜的独立和韩国经济的崛起，朝、韩两国民族主义精神不断觉醒，高扬本民族文化势在必行，这表现在对东亚文化的强烈认同感和两国均主张自主和平统一的民族精神之中。进一步讲，儒家文化乃至中华文明其“经天纬地”的光芒，不仅照临于东亚、亚洲，也照临于世界各方，不仅垂功于往昔，也泽惠于今天。我们一定要把传承了几千年的儒学文化珍惜好、应用好、发展好，使它蕴含的社会哲理和治世智慧继续造福于亚洲和世界人民。特别强调的是，要把精神文明的传播与发展同物质文化的交流与发展紧紧结合起来，使之相辅相成，齐头并进。

第二，文明“因交流而多姿多彩，因互鉴而互补同彰”。被称为东亚儒学文化圈的东亚文明，是由中国和所有东北亚、东南亚国家和地区的人民共同创造、培育和发展的。文化是有生命的，其生命力是在交流开放、互学互鉴、改造创新中实现的；如果自我封闭和

31 “经天纬地曰文，照临四方曰明”意思是上知天文下知地理才称得上有文化，光芒普照四方才称得上光明。出自唐代孔颖达注疏《尚书》时对“文明”的解释。

坚固，其生命力也就丧失了。众所周知，徐福求仙访药的活动虽无结果，但作为一次开中国中外文化交流之先河的活动，却有意于后世。自徐福之辈东渡以来，中日朝韩四国之间的文化交流，由自在走向了自为、由自发走向了自觉的时代，四国之间的文化交流虽有源与流、主与次之分，但其互补性、互利性、互惠性却是恒久的；自徐福东渡至明治维新的两千年中，日本先是吸纳、整合中国东部传入之齐、燕海洋文化而立国，农工商渔牧诸业并举，并无汉以降所行“重农抑商”政策的偏向。隋唐以前，中日文化交流的路向是华出日入，至隋唐及以后，则是日本主动来华学习，他们学典章制度，五经六艺，从来是自取所需，为己所用，形成了“学习——改造——实用——再学习……”的重视实用的方法，使得日本社会与中国差不多同步发展、演变。至日本平安时代(794年—1185年)，日本文化开始摆脱对中国文化的简单模仿，由所谓“唐风文化”转化为具有日本自身特色的“国风文化”。正如日本学者木宫泰彦在总结7至10世纪唐朝文化对日本文化发展的影响时所说：唐朝三百年间，由于学生、学问僧学来和带回的中国文化产物，不断给予日本新的启迪，中国前进，日本也前进。因此，日本的文化一刻也没有停滞，不断吸收中国的优点，经过整理提炼，咀嚼消化，终于在平安朝中期以后，在各个方面都逐渐摆脱了唐风，产生了优美、典雅的日本文化。³²

同样，从古代中韩儒学的交流历程可以看出，由于朝鲜半岛上各王朝都比较重视与中国的交往，通过吸取先进的中华优秀传统文化来加快自身的发展，他们结合自身王朝的实际情况，制定了一系列适合本国国情的政治、经济、文化、教育等制度，而儒学的引进及发展是其中最重要的部分。中国儒学在与朝鲜本土文化的交融中，逐渐在这片异国土地上扎下了根，并以性理学的出现为标志，成功地完成了中国儒学在朝鲜半岛上的本土化过程，儒学的思想、价值观念已经深深的根植于朝鲜人民的心中。“李朝时代的朝鲜受到中国文化极深的影响，其对于中国文化的传承，甚至有过于商品经济冲击下的中国的一些经济相对发达的地区。”³³

由此启示我们，在坚持发展自己的文化与文明的同时，要坚持学习别的文化与文明，而且要善于运用，要同本国、本民族的具体实际紧密结合起来，变成自己文化和文明的精神素养，以增强自己的生机与活力。齐鲁文化、儒家文明从中国传入东北亚其他国家和地区的历史进程说明，无论是朝鲜半岛还是日本，他们都注重结合自己的社会文化实际来学习和应用儒学思想，并根据自己的实际需要加以改造和创新，从而赋予儒学以本国本民族本地区特色，使之在当地不断生根、发芽、开花、结果，成为本国本地区文化不可分割的组成部分。这是儒学在东北亚国家的发展中，能够长久地发挥作用的根本原因和真谛之所

32 [日本]木宫泰彦：《日中文化交流史》原称《日中交通史》，中日海上交通史的重要著作。1926、1927年先后分上、下2册出版。中译本商务印书馆1931年出版，陈捷译。后作者对原著作了大量增补，改为现名，1955年出版；商务印书馆于1980年4月出版了增补本，胡锡年译。

33 商传：《走进晚明》，北京，商务印书馆2014年版，第368页。

在。

第三，“可久之业益彰，可大之功尤著”³⁴。儒家学术在中国及东北亚地区的历史上付诸实践，并持续了两千多年之久，作为源远流长的历史文化伟业，作为世界文化园圃中的一朵永不凋谢的奇葩，滋润和构筑着世界的精神家园，其色彩与馨香必定是与日俱新和历久弥彰的；在传承和光大这一历史文化伟业，共同构建人类精神家园中，所有的儒学学者和儒学工作者不仅可以大有所为，而且必定会日积其功而迈远尤著的。宋代著名儒学家理学的集大成者朱熹曾经说过“学者亦有当务”，考验我们的当时之务，便是要肩负起教育、传播、践行儒家文明的历史重任，把儒学等历史文化的典籍与研究成果所包含的思想精华，广泛地传播到官员和民众中去，应用到国家和治理中去；加强儒学组织之间和儒学文化与其他文化之间的对话、交流活动；在学习、研究、应用儒学文化时要坚持革故鼎新、择善而从，取其精华，弃其糟粕，有鉴别，有扬弃，把握好继承的目的是为了古为今用，以古鉴今，而不是厚古薄今、以古非今；紧密结合新的社会实践和时代要求，不断总结和吸取实践中的新鲜经验，“以古人之规矩，开自己之生面”³⁵，努力在保护和传承中让优秀传统文化的精神底蕴与改革发展的火热实践交相辉映，在一脉相承中为中华文化增添今天的时代音符，演奏新的时代声音，使儒学文化的思想精华能够得到因时制宜的新的转化、升华和发展，在日用伦常中指引我们精神旅途的前进方向。“文章合为时而著，歌诗合为事而作”³⁶，回应先者的呼唤，展现古国历史担当，用古老智慧照鉴人类文明未来之路，担负起新的文化使命，在实践创造中进行文化创造，在历史进步中实现文化进步，不断铸就中华文化新辉煌，我们任重而道远：“山积而高，泽积而长；圣人之后，必大而昌”³⁷。

34 唐·吴兢《贞观政要》。

35 清·沈宗骞《芥舟学画编》

36 唐·白居易《与元九书》

37 唐·刘禹锡《唐故监察御史赠尚书右仆射王公神道碑》