浅议先秦诸子的共生智慧

□ 宋洪兵

中华文明源远流长，历经数千年演变而经久不衰。直至近代，中华文明遭遇了一个前所未有的对手，一个在经济、政治、军事全方位超越中国的西方文明，使得中国人发出了“数千年未有之变局”的悲叹。于是，为了寻求富强御辱之路，中国开始向西方学习，器艺、制度直至思想文化及其基本逻辑。现代西方文明的契约论传统，本质上就是“重构”了人类社会秩序的一个“想象”。这在中国文明的自身逻辑中很难得到切实的理解。

中华文明的原生性与整体性

先秦时期诸子百家的思想集中体现了中华文明“轴心时代”的特征，并没有形成西方近代契约论的想象，体现出中国思想的原生性与整体性。《庄子·人间世》所说的君与父“无所逃于天地之间”，则是这一原生性与整体性特征的深刻表达。君，体现着一种既定的政治秩序和社会结构，父，则体现着人与生俱来就存在于一种既定的原初关系之中。原生性体现在中国思想并没有重构人类社会秩序，而是在原生形态之中思考人类处境与人类困境。人类祖先在远古时代就过一种群居生活，甚至在我们的动物祖先时代就过着一种具有内在秩序结构的群体生活。群居生活，就是人类的一种生存方式，不需要任何原子个人式的假设或想象。

先秦诸子的共生观念，始终在群体共生的维度中思考人类的各种问题。整体性体现在中国思想从来没有脱离整体来思考个体，个体永远是整体之中的个体，整体与个体是一种共生关系，互为目的与手段。支配—服从的秩序结构之存在合理性，在于维护群体整体利益以及个体利益的和谐。在此视野之中，个体与群体或个体与国家，不再是一种西方式的对立关系，而是一种共生关系。

荀子有一个观念非常耐人寻味，他说：“父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。”（《荀子·礼论》）父母能生但不能养不能教诲，这跟我们现代社会的感性理解是不相吻合的。显然，荀子是在人类群居生活中思考人际关系，是在支配—服从的秩序结构中探索人类处境。这里有一个基本前提，人类是群居动物，作为个体的天下人必然生活在这个世界上，他必须是在一个群体之中而存在的。群体、个体是一种共生关系。这种共生关系，就是群体与个体各自都要依靠对方，所以代表群体的国家或君主，要为个体提供秩序，提供公共服务，同时也有自己的利益，个体在群体中也能得到安全和发展。所以国家与个体之间是一种互为目的和手段的关系，而不是单向地说个体是目的，国家是手段，这个不符合我们日常生活的观感。在先秦诸子的观念中，个体和国家的关系就是互为目的和手段的关系，本质就是一种共生关系。二者在这种共生关系里面彼此不是对立的，而是希望各自在实现共同的理想也就是公天下的过程中，双方都可以有利益。统治者与服从者各得其利，形成一种动态的平衡与和谐。

钦定四库全书文津阁抄本庄子注内頁

共生智慧的形上之维

先秦诸子共生智慧的形上论证，集中体现为“天无私覆，地无私载”的包容性与无私性。《礼记·孔子闲居》说：“天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。”《庄子·大宗师》《吕氏春秋·去私》《管子·形势解》《管子·心术下》以及《申子·佚文》都表达了相同或相似的意思。意思是说，天地皆无私，不辞万物之生息繁衍，万物生存皆因其本性与行为而成就各自的状态。这样的观念在《老子》第二十七章也有表达，就是“无弃人”“无弃物”。天无私覆、地无私载以及由此产生的“无弃”观念蕴含着秩序共同体中的任何成员皆有生存权利且不应受到好恶偏私等不公正对待，否则就会因偏私而使秩序共同体的完整性受损。万物皆存在于天地之间，人类事实上形成了一个生活于天地之间的存在共同体，不仅各文明、各国家都有其生存与发展的权利，而且都应该受到公正对待；而且在国家内部，每个人都应该被公正对待，都有获得生存及美好生活的权利。天地无私无弃，对于万物都一视同仁，没有任何区别对待，此即人类和合共生的形上论证。

在这种思维之下，就衍生出来一个重要的观念——“天下乃天下人之天下”。“天下乃天下人之天下”的观念，不断体现在中国古代的经典文献中，如《慎子·威德》《商君书·修权》《荀子·大略》等。天下的公共属性决定了天下的归属权在于抽象的“天下人”，天下人的生存与发展离不开秩序，由此必然需要一种维持生存秩序的支配—服从结构，君—臣—民的等级结构既是历史的产物，也是人类政治秩序结构在那个时代的呈现。“君”或“君位”在观念层面从属于“公天下”的价值，君的正当性必须以“公天下”为前提。相对于抽象的“天下人”，作为具体个人的“天下人”，在“公天下”的抽象价值下，与君及其统治集团之间，形成了一种共生关系。作为君主，有责任也有义务为天下人的利益和福祉去执政。具体的天下人与抽象的天下人之间离不开人类治理基本结构，这个结构在先秦诸子时代，他们想象的是一个君主制的结构，以及贤能政治结构。先秦诸子的共生智慧受历史条件影响，只能想到君主制。这是中国古代共生智慧很重要的一个特点，天下乃天下人之天下，所有权属于天下人，但治理权却在君主及其统治集团。

先予后取：共生智慧之互利原则

在先秦诸子的共生观念中，统治者负有利民富民的义务。唯有利民富民，让天下百姓安居乐业，统治才真正具有正当性。这是共生智慧最为核心的地方。“以政裕民”，出自《荀子·富国》，强调统治者的责任和义务，执政者必须为天下百姓营造一个可以获得安居乐业生活的社会环境。所以《荀子·君道》说：“故有社稷者而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。”如果执政者不能给百姓带去好处，不能对百姓好，百姓如何认同和拥护执政者的统治？这是最简单也是最颠扑不破的政治道理。先秦诸子其实都强调执政者必须给老百姓创造生存和发展的社会条件和社会环境。

作为“天下人”的具体一员，其生存与发展权利得以落实的前提，政治环境是否公平、稳定与和谐，至关重要。先秦诸子普遍相信精英政治或贤能政治，并不相信单个个体具有参与政治治理的眼光和能力，但是强调执政者必须通过各种渠道倾听并切实重视天下百姓的声音和诉求。

先秦诸子的共生智慧认为，百姓认可和拥护统治者的背后有一个“先予后取”的政治道理。先给予才能获得拥护和支持，对应着一种心理机制：“爱”与“利”的相互性。在人类情感世界中，蕴含着一种心理对应机制：人们对于给自己“爱”与“利”的人，通常都会报以感恩与回报，以对等的方式来回应对方。《墨子·兼爱中》的一段话尤具代表性：“夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。”《礼记·曲礼上》也阐述了“贵德”与“施报”两种德性：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。人有礼则安，无礼则危。”太上贵德，不求回报，相当于“圣”之无条件奉献；其次务施报，礼尚往来，则是一种相互性的人类情感。《孟子·离娄下》也表达了类似相互性的转换机制：“仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之。”《管子·牧民》则说：“予之为取者，政之宝也。”人类皆有追求安全、物质利益及更好生活的自然心理，若统治者能有效满足百姓过美好生活的愿望，百姓就会发自内心地认同和拥护统治者。支配与服从的和谐秩序就此达成，整个社会就会呈现一派安居乐业的景象。

先秦诸子的共生智慧强调取予之道应该适度。他们警告，统治者如果违背了“先予后取”，超出了取的限度，就会蕴含着一个洪荒之力，也即老子说的“民不畏威，则大威至”（《老子》第七十二章）。老子警告统治者，不要影响百姓安居乐业的生活，不要压榨百姓。激发百姓的群体反抗力量，只能说明统治者采取了愚蠢的高压政治及贪得无厌的剥削策略。这也是孟子荀子提倡“汤武革命”之缘由。作为整体的天下人，蕴含着一种摧枯拉朽的力量。聪明的统治者都会尽量给老百姓带去利益，带来好处，尽量不去触碰天下人的洪荒之力。唯其如此，才最符合统治阶级的长久利益。

（作者系中国人民大学国学院教授）

刘子翚道统论新解

□ 张兴武

有关“道统”的阐释，是唐宋儒学家普遍究心的重要论题。崇安刘子翚探幽析微，超越时流，撰《圣传论》以倡新说，在南宋学坛独树一帜。不过，自朱熹做出刘屏山“归家读儒书，以为与佛合，故作《圣传论》”（黎靖德编《朱子语类》）的解释性评价，后世学人便以之为“杂学”之书，鲜有深究者。上世纪80年代，陈来先生通过文本细读，明确认识到“《圣传论》不曾说释老亦得圣人之传，其禅学影响并不明显”（陈来《略论〈诸儒鸣道集〉》），只可惜像这样辨析精微的恳切之论，并未引起学界足够的重视。

首先，“圣道”的核心内涵究竟是什么？《圣传论》给出了不同凡响的新解说。

唐代学人对“道”的理解主要集中在“仁”和“义”两个层面，韩愈说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎已无待于外之谓德。”（韩愈《原道》）李翱亦称，“吾之道，非一家之道，是古圣人所由之道也”；“苟仁且义，则吾之道何所屈焉”。（李翱《答侯高第二书》）宋代鸿儒多沿袭此说，如张栻云：“大抵儒者之道，为仁之至、义之尽者。仁立则义存，义精，而后仁之体为无敝也。”（张栻《答朱元晦》）南宋心学名家袁燮也认为：“儒者之道，必尚仁义，必缓功利。”（袁燮《罗公行状》）然而，用“仁义”二字概括儒道毕竟有所局限。

刘子翚深思远虑，以为“圣道”本身绝非固定不变，其丰富内涵是在古圣前贤的集体探索和不断积累中逐步形成的。上海图书馆藏宋端平中黄壮猷修补本《诸儒鸣道集》卷七〇所载《圣传论》之目曰：“尧舜（一）、禹（仁）、汤（学）、文王（力）、周公（谦牧）、孔子（生死）、颜子（复）、曾子（孝）、子思（中）、孟子（自得）。”刘子翚裔孙刘秉铎曾解释说：“至若《圣传论》十首，于尧舜则佩其精一，于神禹则服其仁民，于汤则见其日新不已，于文王则称其涵养力健，于周公则赞其谦光无逸，于孔子则叹其尽性践形，于颜子则慕其克复近易，于曾子则思其孝敬纯笃，于子思则企其时中阐道，于孟子则信其领会自得。”（程勋《刘氏传忠录续编》）很明显，在刘氏看来，所谓“圣道”乃是往哲前贤多元智慧汇集沉淀的完美结晶。

四库本《屏山集》和《全宋文》卷四二五七收录《圣传论》十篇，将每位圣贤下所注小字悉数删除，殊不知原有小字不仅表明诸位圣贤对建立“道统”所做的贡献，更说明“圣道”内涵的形成绝非一人之功，而是众贤精究集思广益的结果。如尧舜下标注“一”，其意是说：“夫道，一而已。尧舜之心，不间乎此……《书》曰‘惟精惟一’，此相传之密旨也。”在刘氏看来，“一之所通，初无限量，敛之方寸，寂然而已。感而遂通，未尝变易。意形而自绝，思正而忽无。缓而不怠，急而不危，应而不随，受而不蓄”（刘子翚《圣传论》），乃是尧舜创立“圣道”时的自觉情状。如果说尧舜之“一”是“圣道”的初始基因，那么后继诸贤次第为功，不断扩充和完善“道”的哲学内涵，则是一个应然的过程。相对于朱熹的十六字心诀，《圣传论》固然不够简明，但彰显古代圣贤之个性，诠释智慧累积之轨迹，其学术建树绝不可小觑。

其次，刘氏有关“圣道”传承方式的论述，别开生面，具有独特价值。

从韩愈到“二程”，学者对“道统”授受过程的理解始终是“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲”（韩愈《原道》）的线形模式。甚者以为圣贤“不并生”，而是“一贤殁，一贤出，羽之翼之，垂诸无穷”。（孙复《上孔给事书》）然而，古圣先贤并非生死相接鱼贯而出者，他们之间的直接授受似乎不太可能。

《圣传论》将“圣道”的传承方式描述为“口传而心受”，曰：“尧、舜、禹口传而心受也。三圣既没，斯道散于百家，荡于末流，匿于学者见闻之外数百年。汤出，引而归之，会而通之，故懋昭大德，建中于民。汤没，又散于百家，荡于末流，匿于学者见闻之外数百年。文王出，引而归之，会而通之，故纯一不已，仪刑万邦。文、武、周公口传而心受也。三圣又没，邪朋邪，诐翼诐，幅裂鼎沸，莫可谁何。孔子出焉，气足以压其声焰，量足以吞其区穴，排异如摧枯拉朽，引同如川流海会，其言有曰：‘吾道一以贯之。’此祖述尧舜之妙也。”（刘子翚《圣传论·尧舜》）简言之，“圣道”的传承方式既有像尧、舜、禹和文、武、周公那样的“口传心授”，也有像汤、文王及孔子那样“引而归之，会而通之”，使其“纯一不已”的继承与发扬。这样的阐释在学理逻辑上似乎更为周延。

刘氏以为“口传心授”的重点在于“诚”“虚”“克己”“致知”“恕”“敬”“静”“慎”等核心要素。由于“圣人标指，固非一途，前学以是流布，后学以是进修”，学者唯有“得之于心”，才能渐入“圣域”。此外，在他看来“深造以道”并不是“圣贤”的专利，“荜门圭窦，密契圣心。如相授受，政恐无世无之”。（刘子翚《圣传论·孟子》）这一说法不仅为“圣道”内涵的不断丰富提供了有力支撑，更为“道统”谱系的不断延展给出了合理解释。

再次，《圣传论》有关“道统”谱系的阐释既不同于韩愈，也不同于柳开、孙复、石介及陈襄，更有别于濂洛各家。其多元开放的姿态及学理阐释值得尊重。

“道统”谱系的构建始于《孟子·滕文公章句下》，其文备述尧、舜、禹、汤、周公、文、武及孔子创建“圣人之道”的艰难历程，以“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”作结。韩愈继之，列孟子于“统系”之末，且曰：“轲之死，不得其传焉。”

柳开自诩为“宋之夫子”（柳开《答臧丙第三书》），遂有意拉长谱系链条，以便能侧身其间，故曰：“吾之道，孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道。”（柳开《应责》）孙复、石介等人更倡其说，以为“其道基于伏羲，渐于神农，著于黄帝、尧、舜，章于禹、汤、文、武、周公”；自孔子殁，“诸儒学其道，得其门而入者鲜矣。惟孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏而已”。（孙复《上孔给事书》）绍兴鸿儒林之奇亦称：“得吾道之传者惟四人焉。孟轲醇乎醇，在所不必论。自孟子而下，则有荀卿、扬子云、王仲淹、韩退之，此皆学者之尊敬以为仁义礼乐之主也。”（林之奇《扬子讲义序》）可以设想，此说影响有多么深远。

随着“宋学”的兴起，自孟子以下的“圣贤”身份渐遭质疑。庆历时代，闽学先驱陈襄就声称：“孔子没，六经之道不明于世。诸儒驳杂之说，纷纷怪错，周环天下。”（《送章衡秀才序》）与之同时，张载也认为“孔、孟而后，其心不传，如荀、杨皆不能知”。（张载《经学理窟·义理》）司马光指责王通议论“不合于圣人”，谓“其自任太重，其子弟誉之太过，更使后之人莫之敢信也”。（《邵氏闻见后录》）苏轼将李斯之罪归咎于荀卿，曰：“昔者常怪李斯事荀卿，既而焚灭其书，大变古先圣王之法，于其师之道，不啻若寇仇。及今观荀卿之书，然后知李斯之所以事秦者皆出于荀卿，而不足怪也。荀卿者，喜为异说而不让，敢为高论而不顾者也。其言愚人之所惊，小人之所喜也。”（苏轼《荀卿论》）复曰：“韩愈之于圣人之道，盖亦知好其名矣，而未能乐其实。”（苏轼《韩愈论》）王安石针对荀卿“尊尧舜周孔而非孟子”的问题，以为“后世之名，遂配孟子，则非所宜矣”；并比喻说：“今有人于此，杀其兄弟，戮其子孙，而能尽人子之道以事其父母，则是岂得不为罪人耶？荀卿之尊尧舜周孔而非孟子，则亦近乎此矣。”（王安石《荀卿论上》）凡此种种，难以尽述。可以肯定的是，荀、扬、王、韩由此便不得不退出“道统”谱系。

濂洛学派的“道统”观大别于韩愈等人。程颐谓其兄颢氏“生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民”（程颐《明道先生墓表》），功劳不啻孔孟。朱熹则称“圣贤道统之传，散在方册，圣经之旨不明，则道统之传始晦”，于是“竭其精力以研穷圣贤之经训”“深得古人遗意于数千载之上”（《西山读书记·朱子传授》）最终建立了一个新道统。具体如黄榦所说：“自周以来，任传道之责，得统之正者，不过数人；而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至先生而始著”。（黄榦《朱先生行状》）随着理学的兴盛，此说也日渐深入人心，如李心传曰：“理学之说，隐然于唐虞三代之躬行，阐端于孔门洙泗之设教，推广于子思孟轲之讲明，驳杂于汉唐诸儒之论议，而复恢于我宋濂溪先生周公颐。”（李心传《道命录》）

刘子翚生于道学鼎盛之际，但他依然尊重传统儒学的“统系”。不仅如此，他还进一步指出“圣道”的传承“前乎尧舜，传有自来；后乎孔孟，传固不泯”。换言之，伏羲、神农、黄帝等往圣先贤虽无文字传世，但他们创立“圣道”的功绩不可磨灭。孟子之后能够“密契圣心，如相受授”者代不乏人，所谓“不得其传”的说法是“孤圣人之道，绝学者之志”，（刘子翚《圣传论·孟子》）断不可从。要之，刘氏所理解的“道统”谱系既非单线传承，更无陡然得“道”者。

陈寅恪先生说：“华夏学术最重传授渊源，盖非此不足以征信于人。”（陈寅恪《论韩愈》）唐宋学人有关“道统”的纷争亦可作如是观。刘子翚不惑旧说，创为新论，其思想智慧和学术勇气均值得尊重。

（作者系杭州师范大学教授）

国学争鸣

“田家私黍稷，方伯问蚕丝”是互文

□ 李定广

《光明日报》2022年6月25日11版刊发朱辉军《“田家私黍稷，方伯问蚕丝”是互文吗》一文（以下简称“朱文”），质疑《中国诗词大会》第七季第五场点评嘉宾王立群的解读不当。被质疑的王立群那段话为：“这两句在这儿的意思是‘互文’。‘互文’的意思就是：农家关心的不光是口粮，也关心蚕桑；地方官（方伯）关心的不光是蚕桑，也关心粮食。”朱文篇幅千余字，但实质性论证仅一小段话，不妨引出：“显然，元稹在此是直接描绘了小满时节农田里的情形。这时节，各种粮食作物已经长得比较饱满了，而蚕丝却不一定与小满时节有直接关联。‘田家’自然期待农作物丰收，而地方官却无视田间状况，想到的只是官家及商家孟夏急需的丝绸。以元稹惯于讽喻的态度看，他在这里其实是在嘲讽官家不懂时令，不知轻重，不关心民生疾苦。”朱文是认为这两句不是互文，说的是对立的两件事，讽刺地方官“不懂时令，不知轻重，不关心民生疾苦”。

这两句诗的出处为唐代元稹《咏廿四气诗·小满四月中》：

小满气全时，如何靡草衰。
田家私黍稷，方伯问蚕丝。
杏麦修镰钐，绷苽竖棘篱。
向来看苦菜，独秀也何为？

第一，这首诗比较难，笔者对朱文的钻研精神表示肯定，但可惜的是，朱文缺乏论证，仅凭想当然。朱文说“蚕丝却不一定与小满时节有直接关联”，为何没有关联？朱文又认为地方官“不懂时令，不知轻重，不关心民生疾苦”，根据是什么？皆无具体论证，仅“以元稹惯于讽喻的态度看”而得出结论，怎能服人？第二，朱文最主要的立论依据“元稹惯于讽喻的态度”不可靠。因为《咏廿四气诗》组诗共24首，出自敦煌残卷，作者是谁难以确定。这组诗的敦煌两个抄卷署名不同，分别署“卢相公”“元相公”，唐代卢姓宰相共八人，元姓宰相仅有两位：元载、元稹。徐俊《敦煌诗集残卷辑考》认为“都应出于流传过程中的托名，真实作者的姓名却佚失难考了”。陈尚君也认为“卢相公”或“元相公”应是依托之名，但因元稹名气大，故陈先生所编《全唐诗补编》姑且将这组诗列在元稹名下。既然真实作者姓名难考，就不能以“元稹惯于讽喻的态度”为立论依据。第三，《咏廿四气诗》组诗24首五律，专为二十四节气而咏，全部是咏各节气的时令特点的，皆与“民生疾苦”无关，没有一首属于讽刺诗，从写法上来说不应该也不可能只有其中的两句是讽刺，朱文当为过度解读。第四，朱文的立论前提所谓“蚕丝却不一定与小满时节有直接关联”，地方官“不懂时令”，也是错误的。恰恰相反，蚕丝与小满有直接关联，小满时节为孟夏，正是新丝上市时，蚕桑名著《湖蚕述》卷四曰：“小满之日必有新丝出市，谚云：‘小满见新丝’。”小满时节“方伯问蚕丝”正是“懂时令”啊。

其实，这两句扣住小满时节代表性物候特点，以谷物小满、蚕丝新上互文见义，田家关心谷物，当然也关心蚕丝，因为蚕丝也是田家的劳动成果啊；方伯关心蚕丝，当然也关心黍谷物，因为谷物也属方伯的管理范围，谷物的收成也关系方伯的政绩啊。这里用的互文属于“对句互文”，对句互文在古代诗歌和骈文中运用非常广泛，上下句互相补充。这里的“私”意为养护、保养，黍稷小满而未熟之时，正须养护、保养。古人将小满分为三候：一候苦菜秀，二候靡草死，三候麦秋至。“靡草”是一种草名，一般夏天枯死。苦菜是菜名，初夏开花，嫩苗可以食用。整首诗句句写小满时令，首尾联通过设问呼应：首联问小满正是气全之时，为何“靡草”衰败了；尾联呼应说刚刚看了，只有苦菜独秀。中间两联，颔联写小满时节田家和方伯的活动，颈联写小满时节两种辅助性农活：为割麦子而修镰刀（镰钐），为保护苽而竖起篱笆。

（作者系《中国诗词大会》学术总负责人）

國學
本报教育部　主办
2022年第17期　总第632期