

当代中国

正在经历和平发展的重要历史阶段，

参与全球化进程的中国如何克服狭隘的民族主义和民族虚无主义，

如何在提升国家综合实力的同时建设和谐的公民社会，

并与外部世界建立和谐的互动关系，

养成健全的国民意识是一个迫切需要解决的重大理论和实践课题。

国民意识养成的基础在教育，尤其是人文教育承担着主要的教化责任。

鉴于此，华东师范大学第三期“211”工程将“全球化背景下的国民意识与人文教育”列为重点学科建设项目，经过三年的努力，推出了一套四本“全球

现代性与国民意识

XIANDAIXING YU GUOMINYISHI

化与国民意识研究论丛”。此套丛书通过考察现代意义上的国民意识同中国文化传统的联系和近代以来国民意识在中国现代化进程中的演变，探讨在中西文化融通背景下生成的国民意识的特征与理论意蕴，剖析中国国民意识的内在机理和历史表现；并从中国看世界和世界看中国两个维度考察世界历史进程中中国与国际社会的双向互动和相互认知；作为国民意识教育的载体——历史教科书的国际比较则从教育实践层面提供经验性案例和理论、方法的借鉴。

贡华南 主编

现代性与国民意识

XIANDAIXING YU GUOMINYISHI

贡华南 主编

上海辞书出版社

图书在版编目(CIP)数据

现代性与国民意识 / 贡华南主编. —上海:上海辞书出版社,2012.9
(全球化与国民意识研究论丛)

ISBN 978-7-5326-3783-6

I. ①现… II. ①贡… III. ①民族性—研究—中国 IV. ①C955.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 192263 号

责任编辑 林益明

装帧设计 杨 阳

现代性与国民意识

贡华南 主编

上海世纪出版股份有限公司

上海辞书出版社 出版、发行

(上海市陕西北路457号 邮政编码 200040)

电话:021—62472088

www.ewen.cc www.cishu.com.cn

上海图宇印刷有限公司印刷

开本 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张 16 字数 238 000

2012 年 9 月第 1 版 2012 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5326-3783-6/D·112

定价:45.00 元

如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换

联系电话:021—55032807

序 言

古今中西之争过程中展开的现代性注定是思想的角斗场，现代性主体则无疑是百家所争之焦点。国民取代子民被想象成无可置疑的现代性主体。一方面，国民担当着截断众流、廓清寰宇之责；另一方面，他又担负着再造乾坤、奉迎现代性之任。作为希望之所在，国民被现代性之思所缠绕，更被倾注了浓厚的情感与愿望，在对国民的信赖中甚至夹杂着几分信仰。

从逻辑上看，现代国家与国民相互生成，积国民而成国家，新国民构成了新国家的前提与基石，无新国民显然无新国家。不过，像自由、平等、民主等国民的标志恰恰只能由现代国家所给与，传统社会之家国天下不会也不可能赋予其民这样的品格与权利。在此意义上，现代国家又构成国民的前提。现代国家与国民互为前提、相互建构，这使二者都打上了鲜明的生成品格。

悬置现代国家的历史与实践地生成而讨论国民，国民之生成性品格往往被抹杀，或被转换为空间结构之讨论。表面上看，国民问题被聚焦、被放大，实际上，当其被抽离而成为纯粹的概念，扎根脚下的土地往往成为奢望。直接对着国民提问，直接构造国民形象，以国民穿透国与民之循环往复，这成为中国现代诸多思想家思想的偏好。于是，何谓国民，或，何谓好的国民？这些问题被不断地追问，其答案之丰富足以极视听之娱。

在 20 世纪初的中国思想家看来，对国民的追问，其答案不在古代，而在同时代的欧美。他们的策略是：把欧美理想化，上升为理想国。以这个理

想国作为批判现实的精神资源与建构未来的蓝图,新的国民形象就在这理想国里,甚而说,移植理想国足以造就新国民。依照欧美所提供的乌托邦,国家被想象成一个以自由契约构建的城邦,民主、共和被理解为筑建国家的组织形态。但自由契约何以能理所当然地成为现代国家的根基,这并未得到充分考察。“救亡图存”等实用的考量与追求阻碍了理论的深入。与此相应,国民被想象成移民到这个城邦中拥有天赋权利的自由民,他们的历史总是被悬置,以便随时能够以原初状态无条件签下权利义务对等的契约。

出于对家国与子民的深深失望,思想家们奉国民为救世英雄。确立自由、平等、独立、自主、创造、理性等为美德,甚而不吝将一切身体、精神之力量与之。一切现代被视为美德者统统赋予国民,国民成了群美之集合体,成了担当全部希望的超人。至于诸德是否协调,孰轻孰重(比如,自由与平等之间,民主与自由之间)? 独立自足的国民之间是否能融洽共处一国,以及拥权自重的国民如何参政与国? 这些问题虽被偶尔提及,但并未及细究深论。批判维度的缺乏,对理想国缺乏审慎的批判,使理想国民之设想或者停留在空想,或者沦为理性的独断,这差不多成为这群思想家的思想标签。空想或独断反过来又在减损着国民应有的现实品格。事实上,革故鼎新之际,这些所思与所想都被当作为无法入时的空想,荟萃众德之国民也并未堂皇登上历史舞台。这虽然未减思想之美,但才不遇时之遗憾亦实在不少。当“国民”让位于“人民”,“现代国家的主体”被确立,对国民的所思与所想亦在俯仰之间成为陈迹。

始于对“子民”的批判,终于被“人民”清肃,中国近现代思想界对国民的思想试验虽已经成为历史,但面向且基于现代性的品格亦使其获得了思想的尊严与价值。特别是在现代国家之主体逐渐模糊之当代中国,对国民意识思与想之意味正不断弥散。今之视昔,临文嗟悼之余,感斯文而检讨先贤对国民的所思与所想,品鉴其中意味,或亦将有益于今日的国民理论与实践。

本书具体的撰写分工如下:陈赞(第一章);贡华南(序言、第二章);苟小泉(第三章);段江波(第四章);王向民(第五章);蔡志栋(第六章);付长珍(第七章);陈乔见(第八章);顾红亮(第九章);朱承(第十章);刘梁剑(第十一章)。

学思无涯,本书粗疏之处,恳请读者批评、指正。

目 录

序 言	1
第一章 从“家国”(“天下”)到“国家”	1
第二章 从“子民”到“国民”	30
第三章 维新与尊孔：国民意识的呼唤与实践	62
第四章 新民与新国	79
第五章 国族与民权	108
第六章 “四维不张，国乃灭亡”——从道德的角度看	128
第七章 从反思国民性到构建新公民	156
第八章 立国与立人	170
第九章 国民性话语批判与天下理想	192
第十章 科学与理性	208
第十一章 国民意识的觉与梦	227
后 记	250

第一章 从“家国”(“天下”)到“国家”

就政教生活结构的典范性变迁而言,传统中国向现代转换通常被描述为从天下到民族—国家的结构性变迁,这一变迁正是国民意识生成的直接土壤。当然,在实际上,这一转换更为复杂,古典的范式固然离不开天下的范畴,但却并非天下所能完全穷尽,更准确的描述应当让位于“身—家—国—天下”的政教四重域结构;而现代也并非仅仅是国家对天下的替代,而是身、家、国、天下的重新结构化过程,只不过在这个过程中,民族国家的建构成为这个结构的主轴。

身—家—国—天下： 中国传统政教的结构典范

“身—家—国—天下”的政教结构,虽然在战国时代的《礼记·大学》中才获得明确表述,但实际上却由更为悠久的政教实践为之先导。换言之,实践层面上的建立在明确的概念化确立之前就已经出现。

从更为遥远的历史脉络来说,“五帝”时代厘定的帝与群神的两层政教关系,就是这种结构可以追溯的最早源头。上古具有神性的首领,生称为“帝”,黄帝、尧、舜、禹等就是这样的帝。《左传》僖公二十五年云:“今之王犹古之帝也”,可见五帝时代的帝相当于夏商周三代的王,都是“有天下之号”。《国语·鲁语下》记载:“昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之……山川之灵,足以纪纲天下者,其守为神;社稷之守者,为公侯。皆属于

王者。”^①值得注意的是：一方面，神与公侯，皆为“守”：一者守山川之灵，一则守社稷；另一方面，禹则是群神之上的“帝”，相当于后世的“王”，而神与公侯俱为“王者之臣”。《国语》韦昭注云：“群神谓主山川之君，为群神之主故谓之神。”“山川之守主为山川设者也。足以纪纲天下，谓名山大川能兴云致雨，以利天下也。”韦昭以群神谓君，并给了一个特别限定：主山川之君。这个意义上的主山川之“君”，当然是在后世的语境中的追溯，对应于诸侯国的统治者——国君。所以王肃注《孔子家语·辩物》卷四直云：“守山川之祀者为神，谓诸侯也。”换言之，君的称呼，意味着其并不是天下共主，只能是一地（山川）或一氏之主，也就是方国之君。到了《韩非子·饰邪》，上面的叙述就被表述为：“禹朝诸侯之君会稽之上，防风之君后至，而禹斩之。”如果说群神乃是氏族与部落的领袖，那么，群神之上的帝，则是统帅氏族与部落的首邦领袖，或者用古代的叙述，乃是天下之共主。《月令》所谓“其帝大皞，其神句芒”、“其帝炎帝，其神祝融”、“其帝黄帝，其神后土”、“其帝少皞，其神蓐收”、“其帝颛顼，其神玄冥”的叙述还保留着这种政教结构：^②帝与神并列，且两者之间存在一定的统属关系。

五帝时代最重要的事件之一是所谓绝地天通，这一事件与五帝时代政教格局的奠定有密切的关联。《尚书·吕刑》似乎更真实地传达了绝地天通的背景：方国林立、部族众多。^③而诸部族皆为神守之国，各有自己的神祇，由此不同氏族而有不同的宗神。“帝”的产生乃是在不同氏族、部落发生冲突的时候，解决“诸神之争”，从而在不同的或若干部族、方国之间建立统一秩序的方式的要求有关。群神一方面是各部族方国的宗神，另一方面也是

① 《国语·鲁语下》。

② 《左传》昭公二十九年有“故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土”以及“社稷五祀，谁氏之五官也”的叙述，由此可以推断，群神乃为氏族或部落之神主，也即方国之神教领袖。

③ 叶林生注意到，绝地天通的所反映的“氏族性质”。“在国家出现之前的时代，中国大地氏族林立。考古资料表明，距今4000余年前，古遗址中都有明显的氏族印记。《吕刑》讲绝地天通的故事，说到蚩尤、苗民、皇帝、重黎，确切指出了故事发生在东夷族与苗蛮部落之间。”说见氏著：《“绝地天通”新考》，《中南民族大学学报》（人文社科版），22卷5期，2002年9月，第55—58页。

各部族方国的最高的通神者——方国之“君”；与此相应，“帝”是高于部族宗神的“高位神”，同时也是最高的通“上帝”者——后世所谓的“天子”。方国之间的诸神之争通过更高的“帝”而获得统一，从而使得各部族的宗神根据此部族的“德能”被编排在一些特定的官能与位置上，这是对宗神的限定。正是通过这样的方式，“帝”达到了“序天地”的活动。蔡沈注《尚书·吕刑》将绝地天通之前状态描述为“当三苗昏虐，民之得罪者莫知其端，无所控诉，相与听于神，祭非其鬼，天地人神之典杂糅渎乱，此妖诞之所以兴，人心之所以不正也”；而绝地天通之后则是“天子然后祭天地，诸侯然后祭山川；高卑上下，各有分限。”^①这一解释的要点是厘定了上帝(天子)与群神(诸侯)的尊卑秩序。孔安国云：“尧命羲、和世掌天地四时之官，使祗神不扰，各得其序，是谓‘绝地天通’。言天神无有降地，地祇不至於天。明不相干。”^②尽管这里没有使用帝一神的叙述话语，而是用天神与地祇的表述，但在这种后世的叙述中，^③仍然可以理解，绝天地通实际上就是区分天神与地祇，使其互不相扰，各行其道，各得其序。这里的“天神”实即“帝”，沟通的主体对应着后世所谓的“天子”、当时被命名为“帝”；地祇实即部族方国之神，即《国语·鲁语》所谓的主山川的群神，对应的沟通主体即后世所谓的诸侯国君。天神不下至地，地祇不上至于天，显示了帝与神、也就是后世所谓的天子与诸侯，在五帝时代所形成的基本分工。虽然帝在这一分工中被赋予了总体上的统摄地位，但它不是全能性的，而限于天的、不降于地的，有其特定官能，正如群神的功能也被做了限定一样。换言之，帝并不直接对民进行统治，其统治活动是通过地祇与祭祀地祇(山川之神)的诸侯(部族领袖)为中介而进行的。这就是五帝时代形成的政教格局，它是夏商周三代天子与诸侯分层

① 蔡沈：《书经集传》卷六《吕刑》。尽管蔡沈将绝地天通视为发生在舜而不是在颛顼的事件，正如有人以为是在尧发生的事件一样，对本文而言，这并不重要，重要的是，绝地天通是五帝时代的一个历史性事件，而且是多次发生的事件。

② 《尚书正义》卷十九，《十三经注疏》整理本，第3册，634页。整理本将“祗神不扰”改为“人神不扰”，将“地祇”改为“地民”。实际上，在笔者看来，“祇”比“人”、“民”更近原意。

③ 除地下出土的甲骨文等之外，我们今日所能见到的周以前的传世文献的叙述，都经过两周时代的整理，换言之，都不可避免地经过周文化的洗礼。这种洗礼固然是一种重新叙述，叙述所借用的概念术语等不可避免地有周文化的语境，但其思想内容则是对周以前时代的理解，应该有其历史的依据。

共治天下的封建政治结构的先导。

五帝时代帝(氏族、部落联盟领袖)与群神(氏族、部落首领)的共治的政教结构在三王时代得以持续,转换为王(天下之共主、中国之领袖)与国君(方国、诸侯之君)的共治结构。五帝时代“酋邦”领袖与氏族共同体领袖——帝(“天子”)与群神(“诸侯”)的两层级的区分,在君统的意义上,对应于三王时代的天下一国或天子—诸侯的构造,在宗统的层面则可对应于三王时代的国—家或诸侯—卿大夫的构造。这是由于五帝时代的氏族,在三王时代向着邦国与家族演进,遂使得家—国—天下的结构在三王时代初具雏形,只不过,彼时的家主要不是基本家庭,而主要是宗族。到了春秋战国时代,中国社会形态实现了由“古典型”向“传统型”的全面转构,宗法家族组织松解,而个体家庭大量涌现,这时候才得以解放出来,成为政治活动的责任与实施单元。^①至此,家—国—天下的结构体才得以真正确立。

就家—国—天下的结构体所体现的历史性的秩序形态而论,各有其对应的秩序主体。《孟子·离娄上》曰:“孟子曰:‘人有恒言,皆曰天下国家。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。’”按照赵岐的注释:“天下谓天子之所主,国谓诸侯之国,家谓卿大夫之家也。”^②由这个注释可以看出,家、国、天下的结构根基于邦国封建时代的社会政教结构。《孟子·离娄上》云:“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。”^③家的主体是卿大夫,卿大夫的责任是保守宗庙;国是针对诸侯的,其职责是保护社稷;天下的主体是天子,天子的责任是保四海。在此,天下、国、家构成了一种分级治理的礼法秩序模式。“天子有田以处其子孙,诸侯有国以处其子孙,大夫有采地以处其子孙,是谓制度。”^④“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人工商各有分亲,皆有

① 王利华:《中国家庭史》第一卷《先秦至南北朝时期》,广东人民出版社,2007年,第63—213页。

② 焦循:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第493页。

③ 同上书,第492页。

④ 《礼记·礼运》。

等衰。”^①在这一秩序中，卿大夫立“家”、诸侯立“国”、王治“天下”，分别是政治社群的三种不同形态。家、国、天下在祭祀制度上各有其相应的对应物：家有宗庙，国有社稷，天子有明堂（周代叫明堂、殷代叫重屋、夏代叫世室）。当然，从家到国、再到天子的层级构造，是在前者基础上的增加，而不是替代。因而，卿大夫有宗庙；诸侯既有社稷，也有宗庙；天子既有明堂，也有宗庙与社稷。但明堂为天子所独享，社稷为天子（天下）与诸侯（国）所共治，宗庙则为家、国、天下所分有。

宗庙尚亲亲，是亲缘性的构造，它是古代亲缘团体在空间上藉以联系、凝聚为一整体的最主要中介。古今、死生、时空上的距离，在宗庙的中介作用中消弭于无形。已经过世的祖先，仍旧继续参与其子孙的生活，人世子孙的许多重大事件必须在宗庙进行，或者必须先奉告祖先。例如即位之礼、告朔与视朔、冠礼、婚礼等。社稷尚尊尊，基本上是地缘性的构造。原始的社稷是某一社群祭祀所有神鬼的地方所在，后来与国的制度相连，有土之君可以立社，社稷者所以报功也。社稷与宗庙分别代表“宗统”（家族伦理）与“君统”（国家制度），此两统之间具有相互的支撑作用，正如《礼记·大传》所云：“亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安。”由于国的构成单位是家（其实是宗族），所以治国就是摆正不同的家；而一旦家齐，就有可能“君子不出家，而成教于国”，“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。”^②家与国家之间是人与出、内与外之别，“入知亲其亲，出知尊其君，内有男女之别，外有朋友之际，此圣人之德教，儒者受之传之，以教诲于后世。”^③宗庙不仅仅为宗统的象征，同时内嵌在诸侯的君统与天子的王统中，因此家（宗族）乃是社会与国家构成的基本单位。家有宗庙，国有社稷与宗庙，天下有宗庙、社稷与明堂，家之宗庙贯穿在三者之中，而连通三者，在政治与社会、伦理与道德方面，家的精神无所不在。这一点体现了中国政教思想的独特品格。

① 《左传》桓公二年。

② 《礼记·大学》。

③ 《说苑·建本》。

孟子言及的天下一国一家的构造,对应于天子—诸侯—卿大夫的封建秩序,因而是周代礼乐体系的内在环节。他所说的家,其实相当于族。家与族的历史分野发生在春秋时期:春秋以前,作为同居共财的近亲血缘团体的家虽然存在,但社会的基本单位却不是家,而是族。族又称氏,氏下有宗,是以当权贵族为主导、兼具战斗、行政、财产、祭祀等多项功能的共同体,近亲血缘团体之家则荫附其下,这一共同体在当时的文献里也称为“家”,它是一个政治单位,与国对称,孟子所谓“千乘之国、百乘之家”,就是指这样的构造。春秋之后,封建解体,与编户齐民的制度相应,家庭成了社会的基本单位,政府通过家庭赋税获取财源,通过家庭壮丁获取军队成员,这为大一统的集权国家创造了条件。此后,族虽然尚在,但原有的社会与政治意义却大大改变了。^① 从“家”的内涵在轴心时代的演变来看,三代对“家—国—天下”的政教结构虽然有所贡献,但这时家还依附于宗族的框架内,没有独立的意义;而且这个构造是停留在贵族、统治阶级内部的构造,民间性的意义不强,家仅仅与卿大夫及其封地——采邑关联在一起。与家庭没有独立相伴随的是,在西周,“孝”还不是子德,其对象也不是父母,其实所孝的对象多为神祖,而不含生人,孝的主体主要是君宗之子(宗子)而不包含庶子,孔颖达谓“孝子为宗子”、“介子谓庶子”,正是此意。孝与尊祖敬宗之政教制度联系在一起。^② 在这方面,轴心时代的重要变动,便是家庭从家族与宗族中的独立,家庭成了社会的基本单位,而家族与宗族转而立身于家庭的基础上。“孝”的含义也发生了转变,转变为子女对父母的德行。这样一来,家—国—天下的构造便具有了普遍性的意义,虽然这里的家不仅仅包含家庭,还包含家族甚至宗族,但它已经成为每一个个人必须面对的三种场域。换言之,天子与天下的单一性对应,国与诸侯的单一性对应、家与卿大夫的单一性对

① 杜正胜:《传统家族试论》,黄宽重、刘增贵主编《台湾学者中国史研究论丛·家族与社会》,中国大百科全书出版社,2005年,第1页。关于家庭、家族、宗族三者,杜正胜的截取之法是,家庭成员主要是父、己、子三代,最广可以推广到同出于祖父的人口。家庭近似于人类学意义上的主干家庭与共祖家庭(直系家庭)。大功以外至缌服共曾高祖而不共财,算作“家族”。至于五服以外的同姓虽共远祖,疏远无服,只能算作宗族。见上书第5页。

② 查昌国:《论春秋之孝非尊亲》,《安庆师范学院学报》1993年第4期。

应,系皆被转换。从特定的人的占有中解放出来,而开放了面对一切个人的可能性,三代语境中被系缚于贵族阶层的统治特性亦被扫荡去除。这一点,与身在轴心时代的发现,具有很大的关系。

前引孟子之言云:士庶人不仁,不保四体,士庶人之保四体,犹如天子保四海、诸侯保社稷、卿大夫保宗庙一样,四体就是身体。在封建格局下,士庶人没有采邑封地,只有自己的四体,为其自身所有。在天子—诸侯—卿大夫主导的封建格局中,士庶人之保四体并不是这一结构的基础,而是这一结构的荫附隶属之物。但与春秋战国时代天子—诸侯—卿大夫对应的天下—国—家发生的结构性变动相伴随的是,恰恰是士庶人所要保的四体,也就是“身”,成了天下政治的基础。前引孟子之言天下之本在国、国之本在家、家之本在身,特别是《大学》所谓的自天子以至于庶民,壹皆以修身为本的观念,就传达了对政教基础的理解发生变动的信息。从社会历史的层面来看,这一变动当然与封建制度的解体与家庭作为社会基本单位的结构变化相关,由于战争、经济与政治等各层面原因,人之身体被要求从多层级支配中解放出来,以编户齐民的方式,为在位者获得最大限度的使用,这都是身体独立的外缘因素。但从思想的层面观之,人之身体从家—国—天下的层级性占有与支配中解放出来,获取独立,因而,最终形成身—家—国—天下的政教结构,具有深远的意义。孔子之有教无类、面向一切个人之仁教的开启,实为之思想的先导。《论语·学而》载曾子“吾日三省吾身”之言,明确地将身作吾之所有,而这个意义上的所有则是普遍意义上的所有,不再受限于士庶人的身份。正是由于身的独立,导致了身—家—国—天下的政教结构最终成为“轴心变动”的一个显著成就。

老子《道德经》第五十四章业已将身、家、乡、国、天下对举,并提出:“修之身,其德乃真;修之家,其德有余;修之乡,其德乃长;修之于国,其德乃丰;修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。吾何以知天下之然?以此。”显然,老子已经注意到身、家、乡、国与天下,各有自己的畛域界限,因而享有不同的修治原则,而不得相互混淆、误用。不能仅仅以修身之法治理家,亦不能以齐家之法治国,同样,治国之法有别于平天下之道。正如《管子·牧民》所指出的那样:“以家为乡,乡不

可为也。以乡为国，国不可为也。以国为天下，天下不可为也。”由此，《管子·牧民》提出了一个与老子相似的原则，“以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。”只不过，老子所关注的是“观”，管子关注的是“为”。可以说，身、家、国、天下的分化，在轴心时代得到了成为思想的共识。另一个对之做了深入思考的文本是《礼记·大学》，它有所谓“三纲八目”，所谓八目就是指：“正心、诚意、格物、致知、修身、齐家、治国、平天下”，其中前四目涉及个体的内在道德修养领域，后四目则为客观性的政教领域。但若就实践的历史而言，身、家、国、天下的区分，一如钱穆所论，“经神农、黄帝、尧、舜，以迄于大禹氏之万国，则中国早已有——身、家、国、天下同时并存之文化大统”，“此下凭以演进，于是乃有殷周相继，中国后人称之为三代先王之世，即中华传统文化深本大源之所在。”^①换言之，轴心时代对身、家、国、天下的分别，虽在轴心时代得以确立，但实际上却有五帝、三王时代的政教实践为之先导。

身、家、国、天下各有其道。“身”固然包含自己的意思，但又不同于 individual 与 personality，后者意味着独立的单位以及与他者的本质区分。身体我属性在中国思想中，与其说是静态的、实体性的，毋宁说是动态的、功能性的。曾子曰：“身也者，父母之遗体也。行父母之遗体，敢不敬乎？居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战陈无勇，非孝也；五者不遂，灾及乎亲，敢不敬乎？”^②身体与其说传达了我与父母各自存在的空间界限，毋宁说是体现了两者的连续性。在更高的存在层次，身体与他者的界限也会模糊起来，整个世界都可能被作为身体的有机部分而存在。“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。”^③这里传达的身体意识，并不由物理的躯体空间所界定，而是一个能动的负责的存养与省察的主体。由此意义出发，身体的界限，其实也就意味着责任的边界。故而，当曾子曾说“三省吾身”时，为人谋而不忠、传不习、与朋

① 钱穆：《晚学盲言》，广西师范大学出版社，2004年，第172页。

② 《礼记·祭义》。

③ 程颢、程颐：《二程集》，中华书局，1981年，第74页。

友交而不信,都成为省身的内容。修身之术可以自尽其心,自尽其性,换言之,可以在内在的“道德”层次上展开。钱穆在《论春秋时代人之道德精神》中指出:“在中国人传统观念中所谓之道德,其唯一最要特征,可谓是自求其一人一己内心之所安。”^①如《左传》桓公十二年说载卫二子,“遭逢伦常之变,处此难处之境遇,亦在各求其心之所安而已。”^②孔子答宰予三年之丧,也以心安为本。孟子称此种道德意识为“尽心”。后世求诸良心、良知之说,便是本诸此尽心之道德精神。在这方面,修身近于黑格尔所理解的道德,因为修身也同样要求行为的明确动机、基于个人的良心为自我定位,以及在行为中体现自我的意识。修身与齐家、治国之不同,就在于它有别于根据所属位置而被规定了义务的习俗性伦理,后者具有强制与规范的意味:“若必强人人尽如此,则既已成为法律,既已成为风俗。法律风俗之下,无真道德可言。道德必为其一己之事,必属诸其一人一己内心之自由,故道德乃惟以自求己心之所安耳。”^③但另一方面,修身还包含“践形生色”的活动,这一活动最终使得内在的道德以某种可见可感的“气象”、“气度”等方式在身体上呈现出来,人的形色等天性作为道德的表现而得到重视。在这时候,修身就不再停留于康德、黑格尔意义上的“应然”、“应当”层面,而是更接近于荀子所说的“治气养心之术”^④

如果说在修身的最终层次,人遭遇到自我与其自身的关系,那么在家、国这两个客观性的“习俗性伦理”领域,主要的关系形态则是自我与他人的关系,人伦在此成为主导性的纲领。家的伦理原则是亲亲,通常所谓的“五伦”——君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友——有三伦(父子、夫妇、兄弟)是亲亲原则的不同体现。《周礼·小司徒》注:“有夫有妇,然后为家。”夫妇,不同于

① 钱穆:《中国学术思想史论丛(一)》,安徽教育出版社,2004年。

② 同上书,第175、178页。

③ 同上书,第187页。

④ 《荀子·修身》云:“治气养心之术:血气刚强,则柔之以调和;知虑渐深,则一之以易良;勇胆猛戾,则辅之以道顺;齐给便利,则节之以动止;狭隘褊小,则廓之以广大;卑湿重迟贪利,则抗之以高志;庸众驽散,则劫之以师友;怠慢僇弃,则照之以祸灾;愚款端悖,则合之以礼乐,通之以思索。凡治气养心之术,莫径由礼,莫要得师,莫神一好。夫是之谓治气养心之术也。”

前婚姻状态的男女,它将自然的男女关系以婚姻的方式礼仪化,由此而形成家庭,从而将人类的生育、延续从自然的过程转换为精神与伦理的事业。在家中,“上有父母,下有子女。而父母以上,更可有祖父母,曾祖父母,高祖父母,以上推于无极。子女下有孙子女,曾孙子女,以下递于无穷。而其历代皆可兄弟姊妹,又各别成家。故中国人言家,则必言族。又婚配之女家为外家。内家谓之亲,外家谓之戚。家族亲戚,关系牵连,乃成人文一大群。如姬姜两族通婚,互为外家,家扩大而为国,国扩大而为天下,皆由夫妇之配合始。故曰夫妇人伦之始。”^①在传统中国,一家族往往延续数十代,有其族史、家谱,历经王朝更换而绵延不绝,以承接发扬祖业为家族之心志。在家族中,最为主要的伦常则是基于父子一伦的“孝”,“孝”的本意,按照《说文》的分析,是“以子承老”,也就是《中庸》所谓的继志、述事、承业。^②“维持先祖谱系使之不堕,不只是生物学意义上的传宗接代。勿宁说,它意味着对祖先宗所表率理想人格的承继,对本家族杰出成员所创造的文化价值的续成。”^③如果说夫妇与兄弟是横向的人伦关系,父子则将人伦带入到纵向的关系系列中,特别是生者与死者、生者与来者的相关性中去,换言之,从当前带向与过去、未来的相互连属中。作为未来的建设者的孩子,同时也是过去的历史文化事业的承担者,因而在家中,当下的人伦关系超越了自身,投入到了历史与未来的世代中,并且使得道德意识得以实体化、客观化。

与家的亲亲伦常不同,国超越了血缘的范围,以尊尊为原则,从而得以在不同的家族之间形成秩序,建立政府,主持正义。国所对应的最主要的人伦是君臣关系。君臣是“三纲”之一,但“尊君,乃尊其国尊其群,而岂一人之为君。此亦中国文化一大传统所在。”^④治国之道,最终乃以教化为本,所以礼乐刑政四达而不悖,一本于仁道。

相对于家、国,“天下”具有两重内涵,首先它可以在习俗性伦理领域的

① 钱穆：《现代中国学术论衡》，三联书店，2002年，第216—217页。

② 《礼记·中庸》云：“夫孝者：善继人之志，善述人之事者也。”

③ 杜维明：《论儒学的神教性——对〈中庸〉的现代诠释》，武汉大学出版社，1999年，第48页。

④ 钱穆：《晚学盲言》，广西师范大学出版社，2004年，第146页。

“社会”层次上加以理解,但最根本的,天下意味着更具有普遍性的,超越于习俗性伦理领域但又将伦理包含在自身之内的文明与教化。这两种内涵有所区别但又有所不同,作为文教的天下可以社会为载体得以呈现,而社会所承载者又是文教而不是暴力与武力。如果说,国、家都是在有限的当下具体时空中的存在,因而,属此一家一国者未必属彼一家一国;那么,天下则超越了这种具体性,而包含着向未来与过去开放的潜能。齐家治国,均着眼于当下之家与国,但平天下却可着眼于未来。作为一种普遍性的境域,天下既向具体的身、家、国开放自身,同时也向着具有超越性意义的“天”开放自身。甚至可以说,就天而言,“天下”是超越的“天”之回归;就身、家、国而言,天下又意味着它们向着超越性的精神提升。因为天下的这种性格,所以《荀子·正论》说:“国,小具也,可以小人有也,可以小道得也,可以小力持也;天下者,大具也,不可以小人有也,不可以小道得也,不可以小力持也。国者,小人可以有之,然而未必不亡也;天下者,至大也,非圣人莫之能有也。”单纯的武力与暴力,可以暂时征服国家,但却不能控制以社会与文化为内涵的天下。圣人之有天下,实即有一“积世相传道一同风之共同标准,即所谓礼乐教化。”^①国不能限天下,天下自有其超越国家者在。顾炎武区分了“亡国”与“亡天下”：“有亡国,有亡天下,亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号谓之亡国。仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。魏晋人之清谈,何以亡天下?是孟子所谓杨、墨之言,至于使天下无父无君,而入于禽兽者也。”“是故知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。”^②国之兴亡意味着一家一姓、一朝一代之兴亡,即政府、王朝之衰亡;但天下则谓礼乐教化,人之所以为人之文化大统。不保天下者,难以保其国;保其国者,未必能保天下。天下的兴亡,关乎每一个个人;但一个政府王朝的兴亡,则并不如此。礼乐教化的天下能够成就家、国,家、国之悠久无疆恒赖其所承传之文明教化。

就身、家、国、天下的关系而言,身与天下是两端,而家与国位于二者之

① 钱穆:《晚学盲言》,广西师范大学出版社,2004年,第142页。

② 顾炎武著、黄汝成集释:《日知录》卷十三“正始”,岳麓书社,1996年,第471页。