# 儒家“中和”思想及其现代价值

张立文

中国古代“中和”思想的提出，皆深系乎当时世道人心。“中和”是中国理论思维中体现民族特点的概念、范畴，是中华民族民族精神的体现，是天、地、人三位世界之道的状态、特点和价值的判断。对于“中和”思想的探索，可显现中华民族一以贯之的思维方式。

## 一

“中和”作为单一概念，在甲骨金文中已有，并于先秦《周易》、《尚书》、《诗经》等元典文本中得以阐述。西周末史伯和春秋时晏婴对“和”与“同”概念分析释义，从逻辑上析其差分。孔子一方面承用和同概念，另一方面以其使命意识和理性精神，消除其天人感应的神秘外观，注入较多伦理道德的现实内容，启动了“和同之辩”向“中和之辩”的转机。如果说“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》）的“和”作为多元融合，犹能采取各差异的、对待的观点，而求得和谐，而不附和相同的观点，以其作为判别君子与小人品德的标准，而彰显其伦理性的话；“同”就是拉帮结派，党同伐异，而不搞和谐。

“中和之辩”转机的现实内容，是凸现“中和”的价值理

需要全本请访问 www.ertongbook.com

性。“中”作为“和”相联系的概念，具有不偏不倚、兼容两端的意思。它既指人事及人际之间存于的状态，也指处理人与事的原则和方法。基于此，孔子由“和同”而发为“中庸”：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”。（《论语·雍也》）以平常的定理来用“中”，使其达到优美的状态。孔子拈出“中庸”作为最高道德准则，便是以“中和”为常道。只有“允执厥中”（《论语·尧曰》），诚实地执著最美而至当不移的“中”，且实行中庸之德，便能通达“中和”之美的境界。

孔子“中和”的伦理转向，开启了《中庸》的道德价值理性和孟、荀的中和观，而老子中和观的自然转向，把“中”拉回天地自然虚静的境域，强烈地批判天地和圣人的不仁。“天地之间，甚犹橐籥与？虚而不屈，动而愈出。多闻数穷，不若守于中”。（《老子》帛书甲本）天地之间犹如风箱的中虚一样，是一种自然状态；“和”是天地自然的原则、原理，而非伦理道德：“长短之相刑也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相随，恒也”。（《老子》帛书甲本）长短、高下、声音、先后对待的互形、互盈、互和、互随，这是自然的永恒的现象。这种永恒的现象意蕴着“万物负阴而抱阳，中气以为和”。（“中”通行本作“冲”）不仅中与和对称，而且为阴阳协和的气，阴阳对待。庄子认为，中和的自然转向，此自然是人化自然，换言之是人关照下的自然，是人视域内的自然。“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天地和者也；所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐。”（《庄子·天道》）以人和、心和、天地和为大本大宗，协调天下各方利益，各得其所，而达人和。人际之间和谐，自会获得快乐，与天和谐，亦自会获得天乐，人和人乐，天和天乐，而达天人

和乐的中和之美境界。

如果说道家老、庄以仁义和乐的自然中和之美为其终极追求,那么,儒家孟、荀以仁义礼乐的人为中和之美为其重要标的。孟子赞美商汤:"汤执中,立贤无方。"(《孟子·离娄下》)"中"无过不及,不偏不倚,选拔贤人不拘一格。执中并非无灵活变通,是指有中庸之德的人。孟子凸显人的价值和作用,是基于天地人三者中,人是最重要的体认:"天时不如地利,地利不如人和"。(《孟子·公孙丑下》)人与人之间和谐,便可协调天时和地利,使天时和地利有益人的发展和智能创造。

荀子集先秦思想之成,既不否定道家自然中和之美,亦强调儒家有为中和之乐。他认为所谓"中",即指合乎礼义和先王之道。"和"的前提是有分,即差分、有别。"乐合同,礼别异";"乐者,天下之大齐也,中和之纪也,人情之所必不免也"。(《荀子·乐论》)又说:"故公平者,听之衡也;中和者,听之绳也"。(《荀子·王制》)礼乐文化是中华文化的核心之一,所以特别强调乐的价值作用,乐使人行动整齐,情感的表现符合礼仪的中和纲纪,即中节。这是人的情感所不可或缺的。这种中和情感表现于处理公平与否,要依据一定的标准。荀子揭出中和对偶概念。从中华哲学概念的演变来看,有一种淡化史伯、晏婴"和同之辨"的意蕴,而转向强调"中和"关系。

## 二

如果依朱熹所说:"《中庸》何为而作也,子思子忧道学之

失其传而作也”(《中庸章句序》)为有据的话,那么,他较荀子揭示中和对偶概念为早。《中庸》开章说:“喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和”。《中庸》融自然中和与人为中和,而阐发为心性主体的不同层次,以中与和的存在状态、功能、特性有异:喜怒哀乐潜藏于心中,澹然虚静而未发,无所偏倚,是中的状态;喜怒哀乐的情感表现出来,符合一定节度,无所乖戾,是和的状态。由未发已发的中与和状态,而显示两者不同功能和特性:“中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。”(《中庸》)所谓‘大本’,朱熹有一个解释:“大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。”(朱熹《中庸章句》注)他的逻辑致思的理路是:天命之性的性,即是理,天下之理皆以此为大本,即赖以出的源头,便是天命之性。如何“天下之理皆由此出”?朱熹解释说:“天以阴阳五行,化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。”(朱熹《中庸章句》注)这便是从‘道体’的视阈来观照‘大本’,把性理提升为形而上道体的位置。

所谓‘达道’,朱熹释为:“达道者,循性之谓,天下古今之所共由,道之用也。此言性情之德,以明道不可离之意。”(朱熹《中庸章句》注)在中国古代哲学思想中,“体用一源,显微无间”。体用相分不离,相依不杂,不离不杂,无用之体,体不能显现,无体之用,用无以为据。和是天命之性所必经的、共同的达道。体用兼备,中和圆融。

“致中和,天地位焉,万物育焉”。这是《中庸》对中和大本、达道的价值和意义的概括。推致中和,便是修道所达到的最高境界。朱熹认为“极其中而天地位矣”,天地安其所;

“极其和而万物育矣”,万物遂其生。位天地,育万物,中和便是天地万物‘生’与‘所’的根源和依据,从形而上道体意义上凸显了中和的价值。

“中和”虽是‘和同之辨’的转向,但也是‘和同之辨’文脉的承传。史伯在批评西周末年周幽王的弊政时指出其误为“去和而取同”,其结果必然衰败。他认为‘夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物生之,若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂以成百物。”(《国语·郑语》)‘杂’韦昭注:“合也”。“和实生物”与和‘育万物”,其义相近。如何“和实生物”?如五行冲突融合而化生百物。这里所说的“和”是指相分异、相冲突的事物取得一种和谐、融合、平衡。《周易·系辞下传》解释说:“天地絪缊,万物化醇,男女构精,万物化生。”天地、男女即阴阳冲突,絪缊、构精即融合的一种形式,冲突融合而化醇、化生万物,这便是“和”。“同”犹如A和A相加。《周易·革·彖》解释说:“二女同居,其志不相得”。同性、同质、同居,不能融突而化生新生儿、新和合体。

荀子和《易传》一样,阐发史伯的‘和实生物’说。他说:“天地合而万物生,阴阳接而变化起”。(《荀子·礼论》)“万物其和以生。各得其养以成”。(《荀子·天论》)‘合而生”、“和以生”,即和合化生。天地间万物千差万别,却都是各自获得和生而不息。《中庸》的位天地、育万物,一脉相承自“和实生物”以来的‘和生’思想,回应了天地万物(包括人类)从哪里来的这个根本问题。希伯来文化和基督教文化都认为是上帝(神)从礼拜一至礼拜六,创造了昼夜、空气、水、地、青草、树木、果子、太阳、星星、月亮、动物、鸟兽、男

需要全本请访问 www.ertongbook.com

人、女人等万物。在这里，上帝被预设为唯一绝对的、全知全能的、神圣非凡的存在或精神来创造世界，世界和人类都受上帝的支配和主宰。中华民族没有一种像西方那样被普遍认同和崇拜的上帝或神的创造世纪说，即使是商、周的天命论，也没有具体设计天如何创生万物的描写，况且在春秋时“天命”已遭到人们的否定，就连孔子也说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉。”（《论语·阳货》）以四时行、百物生不是天的意志和使然。在这点上，显然与《圣经》异趣。

儒家“致中和”，位天地，育万物，人类参赞天地之化育，凸显人类主体的价值和地位，若无人类去推致中和，也就无“天地位焉，万物育焉”，只有推致中和之极，而能达中和之美境界。这时“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣；吾之气顺，则天地之气亦顺矣。”（朱熹《中庸章句》注）这种吾心吾气的正顺与天地之心之气的正顺相符合，不是天地之心之气统摄吾人之心之气，而是吾人之心之气统摄天地之心之气。在凸现人的主体的同时与天地万物的客体达致“一体”。由此而观，致中和，位天地，育万物的历程，不是上帝创生的思维，而是人文和合的思维。

## 三

“中和”思维由于宋理学家核心话题的转换，其所依傍的诠释文本亦随之而变化。他们从《礼记》中抽出《大学》和《中庸》两篇文章，加以章句、注释，单独成书，与《论语》、《孟子》合为《四书》。“其编为《四书》，自宋淳熙始。其悬为令甲，则

自元延祐复科举始。'①《四书》便成为宋元明清理学依以诠释的经典，傍以阐发义理之学的文本。新的经典诠释文本的选择，是新的理学理论思维形态转生的标志。

随着元代以《四书》为科举考试的教本，《四书》的价值和地位如日中天，而有超越《五经》之势。《中庸》的'中和'也空前受到学者的关注和重视。按朱熹的分章，第一章从"天命之谓性"……"万物育焉"，是"子思维本先圣所传之意以立言，盖一篇之体要，而其下十章，则引先圣之所偿言者以明之也"。② 这里'先圣'是指孔子；'中和'思想便成为孔子的圣人之言，被科举士子们所信奉、尊崇和阐发。

北宋的理学家(道学家)，为重建伦理道德、价值理想、精神家园及民族凝聚力，虽有主流派和非主流派之分（即指一个学术流派在当时社会思潮中是否起主导作用、居主要地位而言），但他们都就中和展开论争和解释。程颐曾与吕大临反复辩论中和。"喜怒哀乐之未发，则赤子之心。当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中。以此心应万物之变，无所往无非中矣。先生曰：'喜怒哀乐之谓中'。赤子之心，发而未远乎中，若便谓之中，是不识大本也。'③这里所指先生即程颐。吕大临认为，喜怒哀乐未发之中，即是'赤子之心'。'赤子之心"无所偏倚，所以可称谓为'中"以这种无所偏倚的赤子之心去应对形形色色的万物，就无所不中。程颐与吕大临异，程氏认为，喜怒哀乐未发为中，赤子之心是已发，但离

①《四书类》，《四库全书总目》卷 35，第 289 页，中华书局，1965。

②《书〈中庸〉后》，《朱文公文集》卷 81，《四部丛刊初编》本。

③《离娄章句下》，《孟子解》，《蓝田吕氏遗著辑校》，第 475 页，中华书局，1993。

中未远 即使是‘已发而去道未远”,也不是未发之中和赤子之心。假如以‘赤子之心’为中,就是‘不识大本”。① 按程颐的意蕴,既以‘赤子之心’为已发,便是和“来教云:‘赤子之心可谓之和,不可谓之中。’大临思之,所谓和者,指已发而言之。今言赤子之心,乃论其未发之际,纯一无伪,无所偏倚,可以言中。若谓已发,恐不可言心。’②‘赤子之心’是否为未发、已发之争,是出于对‘赤子之心’的不同体认,都是对‘喜怒哀乐未发”状态究竟是什么的探索,为人性的本来状态做出说明。

继程颐和吕大临“中和之辩”后,南宋有朱熹与张栻的“中和之辩”。后者论辩的问题、范围,都较前者为甚。张栻师承湖湘学派的胡宏,朱熹师承道南学派的李侗。从杨时到李侗道南一脉,其为学宗旨是主张静中体验中和。它要求体验者个体意识活动要转化为心理的直觉,在最大限度上排除杂念后进入无意识状态,便会豁然使主体意识与外部世界获得贯通的体验,而使心性和道德进入神妙的形而上的境界。但到朱熹时“未发之旨未达,而先生没。’③它没有达到如上所述的境界,李侗就去世了。他便转而从哲学上探讨中和问题,而不是从心理上去体验。

朱熹对中和的求索分为‘旧说’和‘新说’两个阶段“旧说’以朱熹答张栻四书④为代表。以胡宏、张栻为代表的湖湘

①《论中书》,《蓝田吕氏遗著辑校》,第 497页,中华书局,1993。

②同上。

③《中和旧说序》,《朱文公文集》卷 75。

④“四书’是指《朱文公文集》卷 30 的《与张钦夫》第三、四书,《朱文公文集》卷32 的《答张钦夫》第 34、35 书。

学派主张从心的已发处用功“先察识而后存养”,这与李侗等主张从“静中体验未发”大异其趣。朱熹主张以体用分中和与心性，否定以中和为心体流行的不同阶段或先后的说法。他以未发之中为内在的体，已发之和为外在的用，未发之中体意蕴着必须通过已发的和用来体现之义。这种中体和用说或性体心用论,与程颐、胡宏均有契合的地方。

朱、张在‘中和之辩’中,朱熹在一定意义上接受了湖湘学派先察识而后涵养的思想，即先察识和用而后涵养中体，而不是静中直觉体验未发中体，有违其师李侗之意。但随着朱熹参究中和的深入，他在与其徒蔡元定讲未发之旨时，忽然自悟,否定‘先察识而后涵养’这种体认‘中和’的次序,而提出中和新说,①在一定程度上否定了‘旧说’。

第一、以心之体用说否定‘心为已发,性为未发’的中体和用或性体心用说。朱熹把心、性、情都统摄到心中,心有体用，其体为未发之中，其用为已发之和。心体是“事物未至，思虑未萌”的寂然不动的状态;心用是‘事物交至,思虑萌焉”的感而遂通的状态。心体之中是‘一性浑然,道义全具’的境域;心用之和是‘七情迭用,各有攸主’的境域。体用一源,心性不二。

第二、不强调心的大化流行，以体现未发之中和已发之和,而强调以心为主,贯通‘性情之德,中和之妙’。他指出，性之静也不能不动，情之动而必有节，所以有心的寂然和感通，两者周流贯彻，而体用未始相离。寂然不动的体是从形而上超越层面说的，感而遂通的用是从形而下现实层面说

①中和新说见《已发未发说》,《与湖南诸公论中和第一书》,《答张钦夫》第49书。

的，前者以心体说性，后者以性体说心。寂然不动不能不动，感而遂通不能不静，周流贯通，体用不离。

第三、性情的中与和、未发与已发和心的中与和、未发与已发是圆融的。喜怒哀乐是人的情感的已发，未发出来是性，它没有偏倚为中，发出来都合乎节度，没有乖戾为和。性情的中与和、未发与已发都与心相联系，都是主体的不同的心理状态，无论是内在隐藏的还是外在显露的，都是心的一种情感。朱熹把现实人的喜怒哀乐的情感，内超越为一种形而上的心体，而进入可能世界。

## 四

“中和”是中华民族传统文化中的核心价值之一，是中华民族重要的民族精神的体现。

“中和”是一种刚健中正的道德精神。《说文解字》：“中，内也。从口、丨，上下通。”中是内在于心的道德精神。《尚书》中的中字，有道德观念和道德评价的意蕴。盘庚迁殷时训词：“汝分猷念以相从，各设中于乃心！”（《尚书·盘庚中》）各人把心放得中正，中具有道德的合理性。“尔克永观省，作稽中德”。（《尚书·酒诰》）中德是对统治者内部的要求。无论对上对下，中是普遍的道德原则。这种道德原则，简言之便是刚健中正。“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”。（《周易·乾文言》）朱熹《周易本义》注：“刚以体言，健兼用言。中者，其行无过不及；正者，其立不偏。四者乾之德也。纯者，不杂于阴柔；粹者，不杂于邪恶。”中正是无过不及、不偏不倚的道德品质，是既不阴柔又不邪恶的美德。

在日常的政治经济生活中，中也有其特殊意义。“兹式(法)有慎,以列用中罚”。(《尚书·立政》)“慎中其罚”,(《叔夷钟》)刑罚要公正,而不偏不倚。量刑要“哀敬折狱,明应刑书胥占,咸庶中正,其刑其罚,其审克之”。(《尚书·吕刑》)要有哀痛和怜悯的心情来处理案件，要根据法律的规定，仔细量刑,都能达到中正无误。或按五刑、五罚处理,都要仔细审察。若供词有出入，应当察其是非曲直而变更它，使案情真实无误，量刑无过不及，不偏不倚。有哀痛和怜悯的心情来对待案件，才会认真严肃审理案件，才会公正而不偏倚。“朕敬于刑,有德惟刑。今天相民,作配于下,明清于单辞,民之乱,罔不中,听狱之两辞,无或私家于狱之两辞。”(《尚书·吕刑》)要谨慎地对待刑罚，有德于民，对于没有佐证的单方面言词,必须明察,要兼听诉讼双方的供词,并心存公允,不偏听一方而有所私袒，更不可贪污贿赂而偏护一方，而损害中正。当前司法中正，也是人民所期望的。公元前10世纪左右的统治者已懂得慎刑,要遵守法律,有德惟刑,警诫贪官污吏，力戒贪赃枉法，是今天司法公正所要求的。三千年前所提出的刑法的原则、审理方法，以及刑罚的分类，均有资治之处。

和是处理人与人、人与社会、国与国之间关系的准则。“自作不知,尔惟和哉,尔室不睦,尔惟和哉。尔邑克明,尔惟克勤乃事。”(《尚书·多方》)要人与人、家庭间从不和睦达至和睦,这种和睦、和谐的生活,需要统治者的勤劳励治,譬如文王曾卑服劳作,修路种田,一天收到晚,连吃饭的工夫都没有，这样勤劳治理国家，是为了万民能和谐安乐地生活。文王宅心仁慈,“徽柔懿恭,怀保小民,惠鲜鳏寡。自朝至于日

需要全本请访问 www.ertongbook.com

中昃,不遑暇食,用咸和万民”,(《尚书·无逸》)从来不敢把征来的赋税用来游猎玩乐。这样即使是商朝的遗民，也会心悦诚服。现在的一些领导者用人民的纳税钱来公费旅游，以及内外勾结，贪赃枉法，破坏社会安定团结。和即是心理的，亦是行为的表现，也是德政的文化效应。

“中和”是人类命运的大道,人类福祉所依。“中和”一词其义可重合,《说文》:“中,和也。”这虽非和之本训,但两者不违。《说文》:“和,相譬也,又和调也。”因而,王守仁一反“中和”的分析，而主张不二。他认为，“中和是人人原有的”。(《传习录上》,《王文成公全书》卷一)并不依赖后天的涵养或存天理功夫;“天理亦自有个中和处”。(《传习录上》,《王文成公全书》卷一）既如此又为什么有不中和？是由于被私意所蔽,有私意便是“过”;“过”就是不中和,时时勤拭私意,无过不及，便是中和。朱熹和王守仁两人对中和体认的进路不同,朱氏是从形而上理本体到心性,外内合一;王氏是从形而上心本体到心性，内在合一。前者本体主体性原则的确立，有赖外在理的自调节，自和谐。后者本体主体性原则的确立,只需内在心的自调节、自和谐。因此,前者需打通宇宙本体与道德本体的进路，后者宇宙本体即在道德本体之中，未发之中既不是外超越，已发之和也不是内超越。本体即是工夫,即超越即当下。王畿说:“发而中节处,即是未发之中,若有‘于中’之中,另有本体与已发相对,则诚二本矣”。(《答耿楚侗》,《龙溪先生全集》卷十)致和与致中不二。要达到中和，无论从自我修养上，还是从处理各种关系上（人与自然、社会、人际、文明间、国与国、民族与民族等关系),都不能从私意、私利出发，而不顾天理良心。当今世界种种不“中和”

现象,其核心底蕴,便是私意、私利。无论是霸权主义、单边主义，还是军国主义、狭隘民族主义，都不是就全人类的和平、幸福的福祉着想，不是从全人类的安居乐业着想。一些人、国家为自我私意、私利，仍然执著二元对立的斗争思维，斗这斗那，究竟获得多少私利？与其所付出的生命、财富的代价相比,究竟是得多,抑或失多？即使是得到一些,究竟是益多，抑或损多？值得政治家、战略家理性地、智慧地沉思，尽管有各种私意、私利的诱惑和冲动,但人类命运之路,世界命运之途，应如何走，怎样走？是关系着每个人命运的大事大利，也是每个人需要智慧地反思的。中和之路可以作为一种参照的选择。

中和是世界和平的基石。传说帝尧敬事爱民，推贤让能,明察是非。他“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓,百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍”。(《尚书·尧典》)他任用德才兼备的人,亲和九族,使他们和睦团结相让,表彰百官的善行,邦族得以治理,万邦亦得以协调、和平,民众也得以和平、和睦相让。“协和万邦”,是无过不及,不偏不倚的结果,是天下民众的祈求。“协和万邦”,亦即和合万邦。孔颖达《疏》曰:“《释诂》以协为和,和合义同,故训协为合也。”(《尚书·尧典》)“协和万邦”,是万邦之间相互尊重、协调、和平、和合,并非是二元对立的一方吞并一方,一方打倒一方。

“协和万邦”蕴涵着亲和性和感通性。由“亲九族”而达“协和”;由“感人心”而达“天下和平”。《周易》说:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。”(《周易·咸·彖》)天下和平需要互相感通,需要人心互相感应、谅解,才能获得。这种感通、感应并非以牺牲一方的利益和性命为代价,而是“乾

道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁”(《周易·乾·彖》)天道不断变化，使万物多样的性质、命运得以确立,同时使万物之间保持着最大的协调、和谐、和平、和合,于是万物茁壮生长,万国和平安宁,人民安居乐业。这是当今世界人民为之奋斗的目标。

（作者系中国人民大学孔子研究院院长、教授）

# “和”乃天地之道

施忠连

## 一、“和”的观念的特殊地位

“和”的观念在中国传统思想体系中占据了非常特殊、突出的地位,这首先表现为,同“德”一样,它是中国古代最早形成的哲学观念。从远古时代起中国人就产生了和的观念，早在中国文字形成阶段,即在甲骨文和金文中,“和”字就出现了。可以说它同中国文化、中国传统一起诞生的。我国上古政治文献、五经之一《尚书》就一再提倡和的思想。其第一篇《尧典》主张“克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦,黎民于变时雍。”同书《皋陶谟》记载,舜的大臣皋陶提出“同寅协恭和衷哉”，主张君臣之间要同心同德,和衷共济。《尚书》中一篇西周初年的文献《康诰》赞颂“四方民大和会”。可见在夏、商、周三代都受到高度重视。反映周初至春秋时代人们的思想感情的诗集《诗经》的一个主调就是歌咏和的精神,其中《郑风·薛兮》唱“叔兮伯兮,倡予和女”,《诗·小雅·伐木》说“神之听之,终和且平”,不断地赞颂和谐的人际关系和社会环境的美好。

对“和”的观念的哲学阐述最早见于《国语·郑语》。公元前八世纪，周王朝太史史伯在同郑桓公讨论周王朝衰落的

问题时,指出其原因是周幽王在政治上“去和取同”,即排斥异己,拒绝不同意见。史伯由此阐述了和的哲学意义。他首先给和下了一个定义“:以他平他谓之和”,就是使不同的事物相互结合、补充、配合、协调、和平衡,总之是主张多样性的统一。因此史伯反对事物的单一性,指出“:声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲。”特别值得注意的是,史伯提出和是各种事物产生和生存的根本条件“:和实生物,同则不继”。并且作出了非常具体的说明:自然界和日常生活用品都是金木水火土这五行相杂而成的,一切事物都是由不同成分的融合或结合“:和五味以调口,刚四支以卫体,和六律以聪耳,正七体以役心,平八索以成人,建九纪以立纯德,合十以训百体,……。”这样,和就成为世界的普遍法则。可见,和的观念的展开至少先于仁的概念两百年。

春秋后期齐国杰出的政治家晏子,在论述政治问题的时候重申了史伯上述思想,并且以音乐为例对和的概念的内涵作了更深刻的阐发。他说“: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。清浊,小大,短长,疾徐,哀乐,刚柔,迟速,高下,出入,周疏,以相济也。”(《左传·昭公二十年》)可见,和的表现形态不是单一的,它在同一事物的各个方面、各个层次以各种不同的形式显示出来;和并非是不同事物的杂凑或简单的相加,而是事物内部固有的具有美感的秩序,是一个事物内在的对立面的统一。

此后不久,孔子在前人思想的基础上提出“君子和而不同,小人同而不和”。(《论语·子路》)他的根本观念仁与礼渗透了和的思想,他说“:仁者安人”(《论语·里仁》)把和谐的社会秩序与和美的人际关系确立为行仁的基本目标。《论

语·学而》又规定“礼之用,和为贵”,这样,“和”的观念就被置于儒家思想体系的核心。

## 二、“和”的观念超越学派的对立

“和”在中国思想史上的特殊地位还表现在,它不只是儒家主张的哲学理念,也是我国古代各个不同的学派共同信奉的价值观念。“和”的思想在《管子》中占据了重要地位,如它要求“和协辑睦,以备寇戎”,认为达到和,就要实行中正的原则,说“中正然后和调,和调乃能处安”。(《管子·五辅》)墨子也提倡“和”的思想,他说:“父子相爱则慈孝,兄弟相爱则和调。”(《墨子·兼爱中》)在西汉时期,《淮南子·汜论训》把“和”视为最理想的自然状态,说:“天地之气,莫大于和。和者,阴阳调,日夜分而生物。”差不多每个哲学家都要对和发表自己的认识。

即使是对立的哲学在推崇和的观念上也常常表现出惊人的一致。“和”的概念当然是儒家的一块理论基石,道家在整体上否定儒家的哲学理论和价值体系,甚至连儒家所主张的仁、义、礼、智这样一些为社会普遍赞成和接受的价值观念也加以激烈的批判,但是对于“和”的思想他们却没有任何的偏见,不仅如此,还把它用作阐述其最高哲学理念的主要范畴。他们把和看作万事万物的最美好的状态,在《庄子》中和被视为“天地之大美”,和就是“阴阳四时运行,各得其序”,生命的产生是“天地之委和”。(《庄子·知北游》)因此道家主张“太和万物”,(《庄子·天运》)让世界回归到太和,即最和谐的状态。

需要全本请访问 www.ertongbook.com