

第一章 中西社会交往思想的历史考察

社会交往与人类社会具有同样悠久的历史。自从有了人，有了人类社会，就有了社会交往活动。有了社会交往活动，也就有了社会交往思想。社会交往思想不是思想家凭空捏造出来的，而是社会交往活动在人们头脑中的反映，是人们在精神上对社会交往活动进行理性反思的产物。人类的社会交往思想不断地发展变化，形成了相对独立的社会交往思想史。

社会交往思想的历史考察纵贯古今，横跨中外，思想家群星闪烁，历史资料汗牛充栋。在史料选择上，我遵循三个原则：第一，从社会形态上来看，思想家所处的国家要有典型性；第二，从基本立场和基本观点上来看，思想家要有代表性；第三，从思想资料上来看，思想家关于社会交往的论述要比较明确、直接。在本章，我将分别研究古希腊罗马奴隶社会的社会交往思想，中国封建社会的社会交往思想，英国、法国、德国资本主义社会的社会交往思想，从而勾画出马克思主义创始人之前人类社会交往思想发展的基本轮廓。在各节，不是以人物为线索，逐个分析他们的社会交往思想，而是以问题为线索，对同一个时代的不同思想家的基本观点进行横向比较研究。对于不同时代的社会交往思想，着眼于后人对前人的新贡献、新发展进行纵向比较研究，着眼于后人提出的新问题以及他们对新问题的基本观点。

第一节 古希腊罗马奴隶社会的社会交往思想

在古希腊罗马奴隶社会，赫拉克利特（约公元前 540—前 470）、伯里克利（约公元前 495—前 429）、德谟克里特（约公元前 460—前

370)、柏拉图(公元前 427—前 347)、亚里士多德(公元前 384—前 322)、伊壁鸠鲁(公元前 341—前 270)、西塞罗(公元前 106—前 43)在社会交往思想上做出了各自的贡献。他们提出的主要问题有社会交往的主体——人的本性、社会交往的规范、社会交往的作用等。

一、关于社会交往的主体——人的本性

柏拉图、亚里士多德、西塞罗论述了人的本性问题。柏拉图认为,人们虽然一土所生,彼此都是兄弟,但是,老天在铸造他们的时候,在统治者、辅助者、农民以及其他技工身上分别加入了黄金、白银、铁和铜 因此 统治者是最可宝贵的。

亚里士多德明确提出了人的本性问题,并把人的本性界定为“城邦生活的动物”、“政治动物”。他说:“城邦出于自然的演化,而人类自然是趋向于城邦生活的动物(人类在本性上,也正是一个政治动物)”,^[1]

西塞罗把人的本性与社会交往直接联系起来确定人和动物的惟一区别。西塞罗说:“人们是通过教学、交往、讨论以及争论这些理论和语言的联系纽带结合在一起,并以一种兄弟般的友爱团结在一起,这是我们与动物的惟一区别。”^[2]

二、关于社会交往的规范

法律是古希腊罗马奴隶社会中社会交往的基本规范。赫拉克利特提出,法律就是服从那惟一者的意志,城邦必须用法律武装起来。人民应当为法律而战斗,就像为城垣而战斗一样。伯里克利为雅典民主政体而自豪 因为在雅典“无论能力大小 人人都享有法律所保障的普遍平等”,“我们一方面自由而善意地与人交往,另一方面又不敢以任何理由触犯公益,因为我们遵从法庭和法律,特别是那些保护受害者的法律,以及那些虽未成文,但违反了即为耻辱的法律。”^[3]

柏拉图从社会交往的角度阐述了正义的本质与起源,提出了西方最早的社会契约思想。在他看来,社会交往是法律、契约和正义的根源,而法律、契约是合法性和正义性的准绳。柏拉图说:“人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头,又尝到过遭受不正义的苦头。

两种味道都尝到了以后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折衷——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。”^[4]

伊壁鸠鲁进一步阐述了具有唯物主义和民主主义精神的公正论，强调了利益在社会交往中的作用。伊壁鸠鲁说：“公正对于每个人都是一样的，因为它是相互交往中的一种互相利益。”^[5]

三、关于社会交往的作用

战争是古希腊罗马奴隶社会经常的交往形式。赫拉克利特充分肯定了战争对于人的社会地位发展变化的作用，但是他没有对战争的性质作出具体的划分。他说：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”^[6]德谟克利特则把战争划分为内战和外战，反对内战，主张国家的利益高于一切；不能让争吵破坏公道，不能让暴力损害公益；内战对双方都有害，它使胜败双方同遭毁灭。

商品交换、海外贸易是古希腊罗马奴隶社会重要的物质交往。伯里克利赞美“雅典向世界敞开大门”。柏拉图认为，之所以要建立城邦，是因为我们每个人不能单靠自己达到自足。一个城邦的创建人不仅需要农夫、瓦匠、纺织工人，而且需要商人和懂得海外贸易的人。在城邦内部，小商人在市场上，以货币作为货物交换的媒介，用买和卖的办法交换产品，从而实现合作建立城邦的本来目的，而大商人“往来于城邦之间做买卖”^[7]。亚里士多德主张城邦的目的“不仅为便利物品交换以促进经济的往来”^[8]，而且在于促进美德。亚里士多德认为，若干村坊组合为城邦，社会就进化到高级而完备的境界。在城邦以内，人类的生活可以获得完全的自给自足。完全自给自足的城邦是至善的社会团体。与伯里克利、柏拉图相比，亚里士多德的观点带有鲜明的自给自足自然经济的色彩和闭关自守的倾向。

柏拉图提出并论述了社会交往在政治体制变革和人的变化中的

作用，伊壁鸠鲁强调朋友之间的交往在对付外敌中的作用，西塞罗则从反对人民革命的立场启示了朋友之间的交往在人民革命中的作用。柏拉图认为，有五种政制，相应地有五种人。五种政制是王政或贵族政制、斯巴达和克里特政制、寡头政制、民主政制、僭主政制。五种人是王者型、贪图名誉者型、寡头型、民主型、僭主型。社会交往引起政制和人的变化。作为爱好智慧的人，父亲灌输培育儿子心灵上的理性，但是，儿子在和别人的交往中受到了坏影响，别人的影响增强他的欲望和激情，这两种力量使儿子成了一个傲慢的、喜爱荣誉的人。柏拉图着眼于社会交往对于人的变化的消极影响，而伊壁鸠鲁推崇友谊 重视尽量交友 应付外面敌人的恐惧。伊壁鸠鲁说：“最善于应付外面敌人的恐惧的是尽量交友；对于不能交为朋友的人，至少要避免和他们结怨；要是连这个也办不到，就要尽可能地避免和他们往来，为了自己的利益疏远他们。”^[9]西塞罗公开反对人民革命，主张国家安定高于个人友谊。西塞罗认为：“革命之事 其起甚渐，一朝激发 必至一发不可收拾。”人民要鼓动革命甚易 欲制止革命就较难了。”若没有朋友相助 就没有人能作乱。所以良民必须注意 如不幸结交这一类的朋友，做出扰乱国家的事来，必不可顾念友谊的关系而不与断绝 至于坏人 则必须绳以严罚 凡是叛逆之罪 附和与首犯要受同样的惩处。”^[10]

简短的结论

在古希腊罗马奴隶社会，历史记载下来的只有奴隶主阶级的社会交往思想。虽然奴隶进行着社会交往，也有自己的社会交往的立场、观点、思想和情感，但是都没有记载下来。我们只能从奴隶主阶级思想家的论述当中看到，奴隶阶级不但进行着社会交往活动，而且非常重视社会交往的功能，特别是在奴隶斗争、奴隶起义以及社会革命中的巨大作用。奴隶主阶级的社会交往思想是为奴隶主阶级的经济利益和城邦奴隶制政治统治服务的。古希腊罗马奴隶主阶级的思想家对社会交往主体——人的本性的认识的最高成就，是亚里士多德把人看做“城邦生活的动物”、“政治动物”。他们重视社会交往的利益原则，或者是个人的利益，或者是国家的利益。

他们重视社会交往的法律规范，体现出法治的基本精神，并在法律规范的基础上建立正义、公正、荣誉和耻辱等道德规范。他们没有争论要不要进行社会交往，关注的中心是怎样进行社会交往。古希腊罗马社会交往思想中的利益原则、法治精神，在经历中世纪的漫长夜后，对西方资本主义社会的社会交往思想产生了广泛而深远的影响。

第二节 中国封建社会的社会交往思想

中国封建社会历史悠久，历经朝代更迭，在世界历史上可以说是绝无仅有的，不同时代的思想家提出并阐述了各具特色的社会交往思想。中国封建社会的社会交往思想是人类社会交往思想史上的重要环节，大体上可分为四个时期进行历史考察：(1)春秋战国时期的社会交往思想；(2)秦汉时期的社会交往思想；(3)魏晋南北朝时期的社会交往思想；(4)宋元明清时期的社会交往思想。

一、春秋战国时期的社会交往思想

春秋战国时期是中国社会从奴隶制向封建制转变的时期。社会转型时期，政治上动荡不安，军事上战争频繁，但文化上“百花齐放，百家争鸣”，儒家、道家、墨家、法家等学派纷呈，交相辉映，一争高下。这个时期的社会交往思想主要是围绕交往的主体、交往的规范、交往的作用等问题展开的。管子（？—公元前 645）、孔子（公元前 551—前 479）、墨子（约公元前 468—前 376）、老子、尉缭、孟子（约公元前 372—前 289）、庄子（约公元前 369—前 286）、荀子（约公元前 325—前 238）、韩非（约公元前 280—前 233）等是主要代表人物。

（一）关于交往的主体

管子不谈人性，而谈人的本原，认为水是万物的本原，也是人的本原。他说：“水者，何也？万物之本原也，诸生之宗室也。”“人，水也，男女精气合，而水流形。”^{〔11〕}

第一个讲人性的是孔子。他与“习”相对而言，“性”所谓“性”是指人的天性、先天之性、自然之性；所谓“习”是指人在社会环境中接

触的习尚、习俗，养成的习惯、习性，是社会之性。他只讲人性互相接近，不讲人性之善恶。他说：“性相近也，习相远也。”〔12〕

孟子以善言性，主张性善论。因为人皆有恻隐之心、善恶之心、恭敬之心、是非之心，这“四心”分别是仁、义、礼、智之“四端”。他说：“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。”〔13〕又说：“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”〔14〕

荀子反对孟子的性善论，提出性恶论。他与“伪”（即“为”）相对而言“性”，认为“性”是先天的、自然的，是恶的；“伪”是后天的、社会的；人可以通过学习、实践等社会活动弃恶从善。荀子说：“人之性恶，其善者伪也。”“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”“不可学，不可事而在人者，谓之性。可学而能，可事而成之在人者，谓之伪，是性伪之分也。”〔15〕

墨子第一个讲人的本质。在世界思想史上，墨子最早意识到物质生产劳动是人类生活的基础，是人与动物的本质区别。他说：人与其他动物不同。其他动物不需要耕稼树艺、纺绩织纴，就可以从自然界获得衣食等生存资料，而人只有依靠自身的力量，付出劳动，才能生存和生活。“今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生。”〔16〕他主张人靠劳动获得物质生活资料，反对“不与其劳，获其实”〔17〕。

墨子把“赖其力者生，不赖其力者不生”看作人与动物的区别，而孟子则把有教与无教，也就是有没有教养，是不是遵守社会生活的道德规范，看作人与禽兽的区别。他说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之。使契为司徒，教以人伦。——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”〔18〕

孟子提出民贵论，是把“民”即老百姓、人民群众与江山社稷、国家君主相比较而言的。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”〔19〕荀子提出人贵论，是与水火、草木、禽兽相比较而言的，也是就人的本质而言的。他说：“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。”〔20〕人与禽兽的区别，人比禽兽贵的原因，是人有“义”。而“义”使人行分能群。他说：“人力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰分。分何以能行？曰义。”〔21〕

（二）关于交往的规范

春秋战国时期的思想家非常重视社会交往的行为规范，特别是道德规范和法律规范。孔子、孟子、荀子着重于社会交往的道德规范，而韩非着重于社会交往的法律规范。

孔子首先从道德上划分人，认为人有“善人”，有“大人”、“小人”，有“君子”，有“仁人”，有“圣人”。其中最基本的划分是“君子”和“小人”，最重视的是“仁人”，最高境界的人是“圣人”。孔子对社会交往活动进行了系统的反思，提出了一系列社会交往的基本道德规范，其中主要有“仁”、“恕”、“孝”、“悌”、“礼”、“忠”、“信”。“仁”的本质是“爱人”。“恕”是自己与他人交往的规范。“恕”的本质是“己所不欲，勿施于人。”^[22]“孝”和“悌”是“仁”的根本，分别是父与子、兄与弟交往的规范。“孝”要求子对父母要养、敬、爱，“父母在不远游，游必有方。”^[23]“悌”要求兄弟敬爱。“仁”要求“克己复礼”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”^[24]“礼”和“忠”是君臣交往的规范，分别是对君主和臣子的要求。“君使臣以礼，臣事君以忠。”^[25]“信”要求朋友之间的交往要诚实守信，是一个人为人处事的根本，是朋友交往的规范。孔子说：“人而无信，不知其可也。”^[26]作为孔子的弟子，曾子说：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”^[27]

孟子不仅提出了人有“四心”，是仁、义、礼、智之“四端”，而且把社会交往的道德规范概括为五种人伦，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”^[28]在君臣、父子、兄弟交往中，孟子要求“怀仁义以相接”^[29]。在男女交往中，孟子强调“礼”和“权”的统一，既要在日常生活中遵守礼节，又要在紧急情况下随机应变。他说：“男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”^[30]在两性交往中，孟子强调“父母之命、媒妁之言”，贬斥自由恋爱。他说：“父母之心，人皆有之，不待父母之命、媒妁之言，钻穴隙相窥，逾墙相从，则父母国人皆贼之。”^[31]

孟子把孔子提出的社会交往的道德规范系统化，从“心”上探究仁、义、礼、智的根源，而荀子则从“欲”上探究“礼”的起源，把“礼”归结于“人生而有欲”，归功于“先生”制礼义。他说：“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。先生恶其乱也，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。”^[32]

孔子、孟子、荀子等儒家着重于社会交往的道德规范，轻视法律规范。在儒家看来道德是第一位的，法律只是第二位的。孔子说：“为政以德 譬如北辰 居其所而众星共之。”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。”^[33]管子重视道德规范，把礼、义、廉、耻看作国家的四个维度 缺一不可 灭绝得越多 国家就越危险。他说：“国有四维。一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。”^[34]同时，管子重视法律规范，强调要修订已有的法律，选择其中好的严格执法。他向齐桓公建议：“修旧法 择其善者而严用之。”^[35]

韩非推崇法律规范，主张法治，反对德治；主张务法，反对务德，要求有道明君不要从事道德建设，而要加强法制建设，把法律作为惟一的社会交往规范，让百姓服从法律。他说：“为治者……不务德而务法”；“有道之主 远仁义 去智能 服之以法。”^[36]这与儒家的基本观点是截然对立的。韩非提出，“明王峭其法而严其刑”^[37]，主张“赏厚而信，刑重而必”^[38]。这与管子严用法的观点是一致的。

老子、庄子的基本观点与其他学派均有明显不同。老子崇尚自然。他说：“人法地 地法天 天法道 道法自然。”^[39]人以自然为根本法则。社会交往的道德规范是因为“大道废”而产生，源自不道德的社会现实。他说：“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”^[40]又说：“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。”^[41]老子提出的对策是绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利、见素抱朴、少私寡欲。但是，老子并没有绝对否认道德规范 特别珍视“慈”、“俭”、“不敢为天下先”。他说：“我有三宝 持而保之。一曰慈 二曰俭 三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”^[42]

庄子继承和发展了老子的基本观点，推崇自由，不依赖于客观自然条件(翼、水、风等)超越自我和功名 逍遥而游“，独与天地精神往

来，而不放倪于万物。不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。”^[43]庄子像老子一样主张绝圣弃智，但并不是完全否认道德。相反，他主张绝圣弃知，返回到无知、无欲的“至德之世”把“素朴”当作最高境界的道德。他说：“夫至德之世，同与群兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”^[44]

在社会交往的规范问题上，管子兼重道德和法律，孔、孟、荀重道德，韩非重法律，老子重自然，庄子重自由。

（三 关于社会交往的作用

春秋战国时期的绝大多数思想家都肯定了社会交往的必要性，从不同角度阐述了社会交往的作用。但是，老子、庄子从根本上否定了人民群众开展社会交往的必要性，否定了社会交往的作用。

老子提出“小国寡民”的理想社会，主张“民至老死不相往来”。他说：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”^[45]庄子继承老子的基本观点，推崇在“至德之世”“民至老死不相往来”，反对老百姓“足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外”^[46]，反对人民群众超越狭隘的地域局限，开展广泛的社会交往。

管子提出“士、农、工、商四民者 国之石民也”^[47]。商人“以其所有 易其所无”主张“通齐国之鱼盐于东莱 使关市几而不征 以为诸侯利”^[48]。他充分肯定了商民在国民中的地位，肯定了商业在国民经济中的作用，也肯定了物质交往以有易无、互通有无的积极作用。孟子反对许行的“君民并耕”、“自给自足”的主张，要求“通工易事，以羨补不足”^[49]。管子、孟子的观点反映了当时商品经济的发展对人们社会交往观念的影响。

与管子、孟子相对立，韩非把学者或文学（儒家之徒）、带剑者（游侠）、言谈者（到处游说的投机政客）、患御者（逃避兵役依附豪门的人）与商工之民（工商业者）统称为“五蠹”，主张“使其商工游食之民少而名卑，以寡，趣本务而趋末作”^[50]。

墨子、韩非重视社会交往在认识中的作用。墨子提出“以众人耳

目之实”作为“察知有与无之道”^[51]主张言有三表即“上本之于古者圣王之事”^[52]；“下原察百姓耳目之实”^[53]；“发以为刑政，观其中国家百姓人民之利”^[52]。要判断有与无，必然依靠“众人耳目之实”，要判定真伪是非，必须“察百姓耳目之实”，这都需要与众人、百姓人民之间的社会交往。

韩非坚持墨子的功利主义、经验主义传统，提出“夫言行者，以功用为之的彀者也”^[53]。主张“循名实而定是非，因参验而审言辞”^[54]。要求“偶参伍之验，以责陈言之实；执后以应前，按法以治众，众端以参观”^[55]。要判断言论是非，必须“因参验”、“偶参伍之验”、“众端以参观”不仅要把许多方面的情况，而且要把许多人的观点加以比较研究。

与墨子、韩非相反，老子完全否定了社会交往在认识中的作用。他说：“不出户，知天下；不窥，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”^[56]

战争是春秋战国时期经常的社会交往形式，不同的思想家提出了不同的甚至相反战争观。孟子提出“春秋无义战”^[57]，“天时不如地利，地利不如人和。……域民不以封疆之界，固国不以山溪之险，威天下不以兵革之利。……得道者多助，失道者寡助。”^[58]

管子主张人民群众同甘共苦，将士同仇敌忾，需要密切的相互交往，才能取得战争的胜利。他说：“伍之人祭祀同福、死丧同恤、祸灾共之。人与人相畴，家与家相畴，世同居，少同游。故夜战，声相闻足以不乖；昼战，目相视足以相识。其欢欣足以相死，居同乐，行同和，死同哀。是故守则同固，战则同强。君有此士也三万人，以方行于天下，以诛无道，以屏周室，天下大国之君莫之能御也。”^[59]

尉繚的观点与管子正相反。管子主张“同”、“通”，尉繚主张“异”、“分”，认为只有让各级军事单位与将、帅、伯各有分地，“无通其交往”，才能防止外奸，保障军队安全和战争胜利。他说：“中军、左、右、前、后军，皆有分地，方之以行垣，而无通其交往。将有分地，帅有分地，伯有分地，皆营其沟域，而明其塞令，使非佰人不得通。非其佰人而入者，伯诛之；伯不诛，与之同罪。”^[60]

二、秦汉时期的社会交往思想

秦汉时期的社会交往思想，在交往的主体、交往的规范、交往的作用等方面，继承和发展了春秋战国时期的社会交往思想。李斯（？—公元前 208）、董仲舒（公元前 179—前 104）、《淮南子》、《礼记》、王充（公元 27—97）和王符（约公元 85—162）作出了各自的贡献。李斯、董仲舒和王充在精神交往观上的对立是秦汉时期社会交往思想的特色。董仲舒和《礼记》把社会交往的道德规范进一步系统化了。

（一）从人贵论到民本论和富民本论的发展

董仲舒主张人贵论。董仲舒认为，万物之中，人是最宝贵的。他说：“天地之精所以生万物者，莫贵于人。”^[61]

《淮南子》提出了民本论，认为人民是国家之根本，也是君主的根本。比孟子的民贵论前进了一大步。它说：“食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也。”^[62]

王符把“富民”当作国家的根本，认为治理国家的根本任务是让人民富裕起来。王符说：“凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫善于离本而饰末。夫为国者，以富民为本。”夫富民者，以农桑为本，以游业为末；百工者，以致用为本，以巧饰为末；商贾者，以通货为本，以鬻奇为末；三者守本离末则民富，离本守末则民贫。”^[63]

（二）社会交往道德规范的系统化

董仲舒把儒家的道德规范进一步系统化、理论化，论证了“王道之三纲”和“五常之道”的天然合理性。董仲舒所谓“王道之三纲”即《礼纬·含文嘉》所说的君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，是君臣、父子、夫妻交往的基本准则和行为规范。他说：“王道之三纲，可求于天。……君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。”^[64]董仲舒所谓的“五常之道”也就是孔、孟所说的仁、义、礼、知、信。董仲舒说：“夫仁、谊、礼、知、信五常之道，王者所当修饬也。五者修饬，故受天之佑，而享鬼神之灵，德施于方外，延及群生也。”又说：“人受命于天，固超然异于群生，入有父

子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，粲然有文以相接，矍然有恩以相爱，此人之所以贵也。”^[65]董仲舒的“三纲五常”，把孔子提出的由孟子系统化的儒家道德规范进一步系统化了，是为地主阶级的政治统治服务的。从此，儒家的道德规范成了中国封建社会占统治地位的社会交往规范。

《礼记》系统化地专门阐述礼。《礼记》提出，礼是人与禽兽的本质区别。礼的根本作用是“定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非”。礼尚往来。往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”^[66]首先是男女有别，然后依次是夫妇有义、父子有亲、君臣有正。“夫礼始于冠，本于昏，重于丧、祭，尊于朝、聘，和于乡、射。此礼之大体也。”^[67]《礼记》把礼当作社会交往最基本的道德规范，决不仅仅是记礼，实际上是提出并阐述了中国封建社会的礼教。

（三）李斯、董仲舒和王充在精神交往观上的对立

李斯继承韩非法家的基本观点，反对“道古以害今，饰虚言以乱实”，主张禁“私学”，崇“法教”。他向秦始皇建议：“臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者，弃市。以古非今者，族。吏见知不举者，与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师。”^[68]李斯的立足点是反对以古害今、以古非今，主张社会政治思想上的垄断和专制，维护“法教”，实际上是支持以古之“法教”而利今。

董仲舒以《春秋》为立论根本，主张“持一统”。他说：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”^[69]董仲舒的“罢黜百家，独尊儒术”，严格说来，是“灭绝百家，独尊孔术”。

李斯、董仲舒尊“一”，主张天下一统、学术单一、思想钳制，而王充尊“多”，崇尚百家争鸣，主张开展广泛的精神交往，开放门户，高瞻远瞩，严厉抨击闭门锁户，堵塞言路。王充说：“开户内日之光，日光不能照幽；凿窗启牖，以助户明也。夫一经之说，犹日明也；助以传

书，犹窗牖也。百家之言，令有晓明，非徒窗牖之开、日光之照也。是故日光照室内，道术明胸中。开户内光，坐高堂之上；眇升楼台，窥四邻之廷，人之所愿也。闭户幽坐，向冥冥之内；穿圻穴卧，造泉之际，人之所恶也。夫闭户塞意，不高瞻览者，死人之徒也哉！^[70]这是封建社会中解放思想的一篇战斗檄文，堪称漫漫长夜里振聋发聩的一声惊雷。

三、魏晋时期的社会交往思想

魏晋时期的社会交往思想主要是围绕名教与自然之辩、“不须外”与“凭乎外资”之辩、言意之辩等重要问题展开的。

（一）名教与自然之辩

名教与自然之辩是魏晋时期社会交往思想的主题和斗争的焦点，是春秋战国时期儒家与道家争鸣的延续，是董仲舒把“三纲五常”等儒家道德规范系统化、教条化引起的反响。阮籍（210—263）、嵇康（223—262）抨击名教，王弼（226—249）、郭象（约公元 252—312）则调和名教与自然。

阮籍、嵇康秉承老庄的基本精神。阮籍尖锐地讽刺儒家之徒是处于裤裆中的虱子，“行不敢离缝际，动不敢出禠裆，自以为得绝墨也”主张“超世而绝群，遗俗而独往”。他说：“时不若岁，岁不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉？故与世争贵，贵不足尊；与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往，登乎太始之前，览乎忽漠之初，虑周流于无外，志浩荡而自舒。”^[71]阮籍思想的核心是“自然”基本精神是对尘世风俗和功名富贵的超越，从而求得志气浩荡，心情舒畅。阮籍的理想人格是“至人”。“至人”不但“无宅”、“无主”、“无事”，而且“无是非之别，无善恶之异”。

与阮籍相比，嵇康更加明确地把名教和自然对立起来了。嵇康师老子、庄周，“重增其放”，声称“每非汤武，而薄周孔”，主张“越名教而任自然”。他说：“夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵

贱而通物情。物情顺畅，故大道无违；越名任心，故是非无措也。”^{〔72〕} 嵇康思想的核心是超越纲常名教，“任自然”“任心”也就是“从欲”。他说：“六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。”^{〔73〕}

王弼“以无为本”，以自然为本，以名教为末，调和名教与自然。他说：“故仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也。礼敬之清，非用礼之所济也。载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母；形器，匠之所成，非可以为匠也。”^{〔74〕}

王弼用本与末、母与子来调和自然与名教，而郭象则用以实教取代名教的办法来调和自然与名教。二人目的相同，但方法不同。郭象说：“夫知礼意者，必游外以经内，守母以存子，称情而直往也。若乃矜乎名声，牵乎形制，则孝不任诚，慈不任实，父子兄弟，怀情相欺，岂礼之大意哉？”^{〔75〕} 郭象不反对封建主义的孝、慈，而是反对不任诚之孝、不任实之慈，主张任诚之孝、任实之慈，反对“矜乎名声，牵乎形制”之名教，主张任诚、任实、名实相副的实教。孝、慈要任实，礼、义要适时。他说：“夫先王典礼，所以适时用也。时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。”^{〔76〕}

阮籍、嵇康与王弼、郭象在名教与自然之辩上的不同甚至对立，实际上是在社会交往的规范观上的对立。

（二）“不须外”与“凭乎外资”之辩

所谓“不须外”与“凭乎外资”之辩，就是魏晋时期嵇康和裴頠（267—300）在能不能自给自足、要不要借助外部条件这个问题上展开的辩论。

嵇康和裴頠不仅在名教与自然之辩上是对立的，而且在“不须外”与“凭乎外资”之辩上也是对立的。在名教与自然之辩上，嵇康提出“越名教而任自然”，裴頠提出“崇有”“以避免‘礼制弗存’”。在“不须外”与“凭乎外资”之辩上，嵇康提出“足者不须外”，裴頠提出“偏无自足，故凭乎外资”。

嵇康把内有与外资对立起来，满足于精神上的自满自足，主张“意足”、“自得”、“足者不须外”。他说：“故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳。意足者，虽耦耕畝亩，被褐啜菽，莫不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未愜然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故无适而不足。”^[77]

与嵇康针锋相对，裴頠提出“庶类之品”“偏无自足，故凭乎外资”主张“资有攸合”“择乎厥宜”。裴頠说：“夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原也。夫品而为族，则所禀者偏。偏无自足，故凭乎外资。是以生而可寻，所谓理也。理之所体，所谓有也。有之所须，所谓资也。资有攸合，所谓宜也。择乎厥宜，所谓情也。”^[78]每个个别的事物都有所偏失，有所缺陷，不可能自给自足，必须凭借外资，充分利用外部条件和资源。人必须善于选择，使外资适合内有，才符合事物的客观规律，符合人之常情。

嵇康与裴頠在“不须外”与“凭乎外资”之辩上的对立，不仅反映了自然经济和商品经济的对立，反映了闭关锁国与对外开放的对立，而且反映了在不同的经济条件下人与人之间社会交往观念上的对立，对于今天我们正确认识对外开放和建立社会主义市场经济仍然具有重要启示。当然，裴頠所说的“外资”不是指外国资本、资金，而是泛指个别事物、个人的外部条件，类似于“外因”。

（三）言意之辩

荀粲继承《周易·系辞》的观点，主张“言不尽意”论。他认为：“六籍虽存，固圣人之糠粃。”他说：“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”^[79]“象”不能表达“意”外的东西，言不能表达“系”以外的东西，因此，言不尽意，语言不能完全表达人的本意、意志、观念、思想和情感。

欧阳建^{？—300}提出“言尽意论”，把语言与社会交往直接联系起来，认为只有语言畅达，直抒胸臆，人与人之间才能进行交往。他说：“诚以理得于心，非言不畅，物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。

原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽矣。”^{〔80〕}

四、宋元明清时期的社会交往思想

宋元明清时期的社会交往思想围绕人性论、理欲论、公私论、华夷论等主要问题展开。在这个时期，中国封建社会地主阶级的社会交往思想进一步系统化、理论化，逐步走向瓦解以至于终结。随着封建社会内部商品经济的发展和资本主义的萌芽，资产阶级的社会交往思想在反理学思潮中顽强地崛起。

（一）社会交往思想的世界观基础

宋元明清时期的思想家以《周易》为依据，以儒家思想为核心，为社会交往思想奠定了自然观基础，包含着朴素辩证法的积极因素。

《周易·系辞传》说：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”是故阖户谓之坤 辟户谓之乾，一阖一辟谓之变 往来不穷谓之通……是故《易》有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业。”又说：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也 屈信相感而利生焉。”

周敦颐（1017—1073）把“无极”即“太极”看作宇宙的本源，把“诚”看作“圣人之本”提出：“乾道成男 坤道成女。二气交感 化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。”^{〔81〕}

程颢（1032—1085）说：“吾学虽有所受 天理二字却是自家体贴出来。”^{〔82〕}他提出：“天地万物之理 无独必有对 皆自然而然 非有安排也。”^{〔83〕}

张载（1020—1077）坚持气本论 提出：“物无孤立之理”强调“屈伸相感而利生焉”。^{〔84〕}

朱熹（1130—1200）主张理气二元论，但以“理”为“生物之本”，“以理为主”把《周易》的“易”理解为“变易”和“交易”。^{〔85〕}

王夫之（1619—1692）把“诚”训为“实有”、“公有”^{〔86〕}，强调“物物

相依^{〔87〕}“；截然分析而必相对待者 天地无有也 万物无有也。”^{〔88〕}

（二）人性论和民论的新发展

宋元明清时期的思想家基本上继承孟子的性善论，着重于揭示人性的具体内容，程朱理学与陆王心学展开辩论。张载、朱熹、王守仁（1472—1529）继承了孟子思想中具有人民性的精华，而陈亮（1143—1194）、叶适（1150—1223）、黄宗羲（1610—1695）则发展了管仲的“四民”论、王符的富民本论。

在人性的具体内容上，程颢说：“天者，理也。”^{〔89〕}又说：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。”^{〔90〕}程颐提出“性即理也”，性的具体内容是仁义礼智。张载区别“天地之性”和“气质之性”提出“气质之性”不是性，只有“天地之性”才是性。人要善于从“气质之性”返回，保存“天地之性”。他说：“形而后有气质之性。善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”^{〔91〕}

朱熹继承张、程的学说，把性分为“天地之性（或‘天命之性’）”与“气质之性”。“天地之性”专指理，是至善的；“气质之性”则以理和气质混杂而言，有善有不善。

程颢、程颐（1033—1107）以“理”言性，张载以“气”言性，朱熹以“气”和“理”言性，以“理”为主。而陆九渊（1139—1193）、王守仁则以“心”言性，表现出心学和理学在人性论上的对立。陆九渊说：“宇宙便是吾心；吾心便是宇宙。”^{〔92〕}又说：“人皆有是心，心皆是理，心即理也。”^{〔93〕}所谓“心”即仁、义、礼、智四端。王守仁提出“心外无物，心外无理”、“心即性，性即理”、“心即理也”。

宋元明清时期，民论和人性论一样得到了新的发展。张载提出“民吾同胞，物吾与也。”^{〔94〕}他胸怀伟大理想，立志“为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。”^{〔95〕}

朱熹主张“恤民”，认为治理军队、节省赋税、体恤百姓是国家最大的事情。他说：“天下国家之大务，莫大于恤民，而恤民之实在于省赋，省赋之实在治军。若夫治军省赋以为恤民之本，则又在夫人君正其心术以立纪纲而已矣。”^{〔96〕}王守仁以“仁”为根本，主张“亲民”、“全民”、“爱物”^{〔97〕}。