

和谐与回归

——儒家和谐思想及其当代价值研究

尹长云 著

中南大学出版社

序

社会是由人相互联系而构成的有机体。社会和谐，人们和平共处，和睦相依，相互帮助，自由平等，共建共享文明成果，是人类共同的价值追求。因此，建设和谐社会，不仅是我们党执政的当代追求，而且是实现共产主义最终目标的重大战略。如果说共产主义是万里长征，那么，建设和谐社会中每前进一步，就是接近这一伟大目标的必要环节。正是从这个意义上说，提出并实践构建社会主义和谐社会，是我们党对人类社会发

展规律、社会主义建设规律、共产党执政规律的深刻把握。

然而，社会总是在矛盾与和谐的相互依存中发展的。社会不是孤立个人的简单集合，而是靠着各种关系组织起来的相互联系的整体。正如马克思所说，社会不是由个人构成，而是表示这些个人彼此发生的那些关系的总和。它是包含着经济、政治、文化、血缘和伦理等关系在内的各种关系有机构成的体系。在这个体系中，有时主要表现为矛盾与冲突，有时突出呈现为协调与和谐，并在矛盾与协调、冲突与和谐的转换中推动社会前进。列宁指出：“辩证方法要我们把社会看作活动着和发展着的活动机体。”这种“活动着”和“发展着”，从一定意义上看，就是一个产生矛盾→发现矛盾→化解矛盾→协调和谐的无限循环反复的过程，而每一循环反复都比上一阶段发展到新的一个阶段。

和谐社会包括的内容非常广泛复杂，只要有人的地方，就有和谐社会建设问题。概括地看，至少应包括人自身的和谐，即灵与肉的和谐；人与人的和谐，包括人与社会、组织与组织、民族与民族、阶层与阶层、党派与党派等相互之间的和谐；人与自然的和谐等三个方面。人自身的和谐是社会和谐的细胞核和内核，人与人的和谐是社会和谐的关键和表征，人与自然的和谐是社会和谐的基础和前提。如果这三方面和谐了，社会就是和谐的，环境就是良好的。为此，我们要在党的领导下，树立和谐意识，营造和谐文化，发展人民民主，落实依法治国，维护公平正义，推进社会管理创新，不断激发社会活力。这就需要从理论上深化研究，既不断总结提升实践中的成功经验，又借鉴吸收人类社会的优秀文明成果，为和谐社会建设提供理性指导和智慧支撑。

我国是一个有几千年历史的文明古国，中国传统文化中具有十分丰富的和谐思想，它不仅表现为一种和立、和达、和乐的处世思想，而且体现为一种协和、和合、和平的治世理念。人自身、人与人、人与自然和谐归一等思想，在中华传统文化中都能找到其渊源，并在春秋战国时期初步形成较为成熟的思想理论。汉唐以来，儒、释、道等各种和谐思想揉合交融，难以分割，但以民本为基本内核，以“仁政”为外显特征的儒家王道和谐思想，一直是中国传统和谐思想的主流，并对中国古代社会的发展，人伦与社会秩序的规范起过重要作用，同时为我们积累了深厚的和谐文化思想资料。

我党提出构建社会主义和谐社会的宏伟目标以来，不少学者对中华传统和谐思想、特别是儒家和谐思想进行了研究，取得了不少成果和可喜成绩，为“古为今用”提供了有益借鉴。

《和谐与回归——儒家和谐思想及其当代价值研究》一书，就是力求在这方面做出探索的一本新著。

该书围绕儒家和谐思想这个主题，着重探讨了它的内涵，以及实现和谐的方法与途径。在考察其思想渊源、把握其思想脉络的基础上探寻其思想的精华，并从传统与现代的结合点上阐释其现代功能与历史局限，以期为当代和谐社会建设提供有益思考。这一尝试无疑是值得肯定的。

儒家和谐思想历经漫长的历史演变，具有丰富的思想内涵和比较完备的思想体系。对它进行全面的梳理与总结是一件十分艰难的工作。本书作者以儒家关于“和”的基本概念为切入点，由此层层展开，步步深入，梳理了儒家和谐思想的理论源流、内在逻辑与基本特征，阐述了儒家的和谐理想追求，提出了实现社会和谐的根本方法和现代启示，具有较强的内在逻辑。

儒家和谐思想内容非常丰富，概言之，主要包括四大内容，即人的身心和谐、人伦和谐、社会和谐与自然和谐。关于身心和谐，儒家以人性论为依据，以道德为人的本质，以修身为基础，强调人的道德完善，主张通过自律与他律，用道德理论来制约人的欲望，从而达到理想化的人格境界。关于人伦和谐，即是人际关系，主要包括夫妻、父子、兄弟、君臣、朋友五种关系，同时包括类似父子的师徒关系、以及群己关系。儒家注重用道德来调节、维系这种人与人之间的关系。关于社会和谐，儒家从政治、经济、文化、制度、治国方略等方面设计出了种种方案，为政以德，养民富民，道德教化；以民为本，选贤任能，以刑为辅等均是其重要的思想。关于自然和谐，儒家强调天人合一、天人合德、仁民爱物、尊重自然规律、保护自然资

源。对所有这些思想进行全面的梳理与诠释，显示了该书的系统性特征。尤为可贵的是，作者在论述上述问题时，不乏自己的创见，尤其在论述儒家和谐思想与现代社会人的身心健康、与现代人际关系的和谐、与现代家庭的和谐幸福、与现代社会的协调稳定、与现代生态环境的保护、与世界和平的维护等问题时，提出了自己的独到见解。

俗话说，愈是民族的，愈是世界的。中华民族传统文化的精髓，是我们的民族之根。在构建社会主义和谐社会的伟大征程中，我们应该充分吸收、发扬优秀传统文化。因此，尽管该书某些观点尚可商榷，某些问题有待进一步深入探讨，但仍不失为人们提供了一本有益的参考书。相信这一专著对弘扬中华民族优秀文化，促进社会主义和谐社会的构建将发挥积极的作用。

湖南省社会科学界联合会副主席、研究员

周发源

于长沙南明苑 三 Jing 斋

2008 年 7 月

目 录

序	周发源(1)
第一章 导论	(1)
一、儒家关于“和”的概念	(2)
二、儒家和谐思想的理论原点	(5)
三、儒家和谐思想的思维理路	(15)
四、儒家和谐思想的基本特征	(21)
五、儒家和谐思想的批判继承	(25)
第二章 和谐的理想追求	(28)
一、君子、圣人：身心和谐理想	(28)
二、忠恕、诚信：人际和谐理想	(36)
三、小康、大同：社会和谐理想	(42)
四、参赞化育：生态和谐理想	(48)
第三章 以德达和之路	(57)
一、以德为本的和谐文化之根基	(57)
二、仁：实现和谐的道德总原则	(65)
三、义：实现和谐的道德价值取向	(69)

四、礼：实现和谐的基本道德规范	(79)
五、中庸：实现和谐的方法	(85)
第四章 身心和谐	(96)
一、善与恶：身心和谐之依据	(96)
二、理与欲：身心和谐之表征	(102)
三、修身与养性：身心和谐之基础	(115)
四、自律与他律：身心和谐之方法	(117)
第五章 人伦和谐	(133)
一、人际和谐的基本准则	(133)
二、夫妻关系之和谐	(152)
三、父子关系之和谐	(161)
四、兄弟关系之和谐	(175)
五、君臣关系之和谐	(182)
六、朋友关系之和谐	(189)
七、师弟关系之和谐	(198)
八、群己关系之和谐	(202)
九、人伦总体之和谐	(206)
第六章 社会和谐	(212)
一、为政以德：社会和谐的政治保障	(212)
二、养民富民：社会和谐的经济政策	(217)
三、道德教化：社会和谐的文化支撑	(221)
四、以民为本：社会和谐的群众基础	(229)
五、礼与乐：社会和谐的制度选择	(235)

六、选贤与能：社会和谐的重要举措	(241)
七、以刑为辅：社会和谐的调控手段	(245)
第七章 自然和谐	(249)
一、天人合一：人与自然的本然关系	(250)
二、天人合德：人与自然和谐的内在机制	(253)
三、天道生生：仁民爱物	(258)
四、制天命以用之：认识和尊重自然规律	(264)
五、尽物之性：合理利用和保护自然资源	(265)
六、中庸无我：人与天地万物和谐相处	(269)
第八章 契合与升华	(275)
一、儒家和谐思想与现代社会人的身心和谐	(275)
二、儒家和谐思想与现代人际关系的和谐	(280)
三、儒家和谐思想与现代家庭的和睦幸福	(284)
四、儒家和谐思想与现代社会的协调稳定	(290)
五、儒家和谐思想与现代生态环境问题	(295)
六、儒家和谐思想与世界和平	(298)
参考文献	(303)
后记	(307)

第一章 导论

和谐社会一直是人类社会梦寐以求的理想，中国传统文化也以和谐为最高境界。早在远古时代，中国就有了原初的和谐意识。自春秋战国始，儒家在继承前人有关“和”的思想基础上，确立了自己“和”的意识形态，并将其理论化、系统化。人的自我身心和谐、人与人的和谐、人与社会的和谐、人与自然的和谐是儒家和谐思想的主要内容。而就其内在逻辑来说，它的基本思维理路是一个由内而外、由个体自身向他人、社会、自然扩展的过程。人自身的和谐是出发点，由此扩展延伸，才会有人与人、人与社会、人与自然的和谐。由于儒家和谐思想产生于以小农经济为基础的宗法等级社会，因此它强调整体和谐，具有鲜明的伦理特色和现实理性精神。儒家和谐思想既有糟粕，也有精华，对其要采取批判继承的态度，去其

糟粕，取其精华，使之真正为构建社会主义和谐社会服务。

一、儒家关于“和”的概念

中国传统和谐理论产生较早。春秋时期，思想家们已经提出了“和”的概念。周太史史伯曰：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）“和”是指不同事物与因素在差异性、多样性基础上的协调和统一，“同”则是排斥了差异性、多样性的绝对等同。“以他平他”就是不同的事物调和在一起，谓之“和”；“以同裨同”就是把相同的事物混合在一起，谓之“同”。史伯主张取“和”而舍“同”。不同事物聚合而得其平衡，相异的事物相互协调并进，方能产生新事物，故云“和实生物”；如果只是相同事物重复相加，排斥了事物的差异性、多样性，那就还是原来的事物，不可能产生新事物，其结果只能是窒息生机，故云“同则不继”。比史伯稍后的晏婴也论及了“和”与“同”的区别，并以“相济”“相成”的思想丰富了“和”的内涵。他认为：“济其不及，以泄其过。”（《左传·昭公二十年》）既有“相成”，也有“相济”，五味才能适中；既有“可”，也有“否”，政治才能相和。

孔子创立的儒家学派继承了前代的思想滋养，对“和”的内涵作了进一步的充实。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）即强调不同事物和谐共存，不同意见相得益彰。他在谈到处理人际关系时又指出：“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》）孔子所遵守与坚持的原则是：一切事物必须符合“礼”的规范，按照礼义来处理人与人之间的关系，使人们和谐相处，进而达到社会秩序的稳定与安宁。

孔子的学生子思在《中庸》中也论述了“和”的概念。他说：“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。天地位焉，万物育焉。”子思把“中”“和”提升到了“天下之大本”与“天下之达道”的哲学高度，达到了“中和”，便会天地各得其所，万物和谐共生。

汉代大儒董仲舒广泛吸收了阴阳五行家诸学派的思想成果，把和与阴阳联系起来，提出了一个以阴阳五行为框架的宇宙生成论。他认为：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”（《春秋繁露·五经正义》）在阴阳五行四时有序的运行中，万物生生灭灭，而阴阳五行生成万物的真正根据便是其内在的中和之道。董仲舒指出：“中者，天下之所终始也；而和者，天地之所生成也。夫道莫大于和，而道莫正于中，……和者，天地之大美；中者，万物之道理。”（《春秋繁露·循天之道》）只有天地达到了中和宇宙万物，才达到最佳的调谐状态。

南宋时期的大儒朱熹继承并发挥了《中庸》视中和为天下之“大本”“达道”的思想，使中和理学化，提出了“中是理”（《朱子语类》卷八十三），中和是“天命之性”的命题。朱熹对中和的理解把握更为深刻全面，其范畴内涵也变得更加丰富。他说：“天命之性浑然而已，以其体言之则曰中，以其用言之则曰和。中者，天地之所立也，故曰大本。和者，化育之所以行也，故曰达道。”（《御撰朱子全书》卷二十四）“大本不立，达道不行，则虽天理流行未尝间断，而其在我者，盛几乎息矣。”“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。”朱熹从天命之性出发，做到去人欲，存天理，达到“中和在我”，则天与人得到了中和无间，真正达到了天人合一的境界。

并因此使天地万物化育流行。

综上所述，儒家关于“和”的范畴内涵经历了一个不断丰富、完善的过程，概括起来，它主要包括以下几个层面的涵义。

首先，“和”是指不同事物的有机统一。儒家所说的“和”，并不是没有差异的苟同，而是包含差异或对立的多种不同因素融合、共存、相济相成所形成的对立统一，是一种多样性基础上的统一。孔子说的“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》），即表明了儒家上述“和”的内涵。

其次，“和”是指事物之间的一种均衡、平衡的关系。儒家在阐述“和”的思想时，既提倡事物是有差别的统一，又要求要素在数量比例上形成一种最佳的结构关系，即均衡。“中”将适度原则引入了“和”，从而使“和”具备了“量”的规定性。只有适度才能达到均衡，孔子说：“允执其中。”（《论语·尧曰》）《中庸》引孔子的话“执其两端，用其中于民”，“两端”就是“过”与“不及”，“允执其中”就是说在两端间取其中项，执两用中，不要太过，也不要不及。“和”就是通过统一体各要素间的相互均衡与协调来实现的。

再次，“和”是指一种内外协调、上下有序的状态。它既包括人与人、人与社会、人与自然的和谐，也包括人的身心和谐，其范围涉及人类社会生活的各个层面。孔子的“礼之用，和为贵”（《论语·学而》），即强调人伦关系的和谐有序。同时，儒家把天地人看成一个统一和谐的整体，强调不仅人、人类社会自身要和谐，而且人类与自然之间也要和谐，儒家的中庸思想就包含着追求天地万物和谐一体的太和境界。

二、儒家和谐思想的理论原点

（一）天人合一

“天人合一”既指人性与天理的关系，又指人与自然的关系。“天人合一”的思想是儒家和谐思想产生的重要理论原点。“天人合一”观念的提出有一个比较长的过程，最早是原始先民在与自然的依赖和斗争的过程中，通过对自然的认知，逐渐清晰起来的一种自然观，主要是指天与人相交感。学界认为，“天人合一”的思想在西周初年已经出现。殷商时期，人们认为上帝神是宇宙唯一的决定力量，它主宰着世界的一切，王权代表着神权，神权护佑着王权。人们的一切行为都必须遵循上帝的命令，不允许有任何违背。随着商朝政权的腐败，人们对上帝绝对权威的信仰发生了动摇，对天命的绝对性产生了怀疑。文武“革命”，就利用了这种对天命的怀疑情绪，宣扬天命已经不再庇佑殷人，而选择周人来承继天命。天命变革的根据，就在于上帝并非盲目地指定自己在人世间的代表，而是根据人的德性来决定，此即所谓“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》），这种新的观念被周公概括为“以德辅天”。

儒家继承了周初的天德观，将天人合一与仁政、德政联系起来。“为政以德。譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）就是用天道秩序来劝诫人世帝王要德政。而行德政的核心就是中和，是对“天道尚中”规律的奉行。以儒家的观点看，天与人有区别又有联系，天道与人世道德也有某种联系。儒家在探究天人关系问题时，把“天”与“人”纳入一个统一的系统进行思考，认为天人之间紧密相连、不可分割，是合二为一的。

这样，就产生了儒家在天人关系问题上的“天人合一”说。

战国时期的孟子在解决天人关系问题时，明确地把“天”与“人”纳入一个统一的系统中，并且从道德主体原则出发，直接以人的心性作为沟通“天”与“人”的桥梁，为实现“天人合一”寻找一条具体途径。孟子认为，人性中包含着天性。作为“四德”的仁、义、礼、智，既是人性，又是天性。人性与天性是完全相通的。孟子说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）这种心性论的“天人合一”思维模式的核心观念就是“天人相通”。

汉代董仲舒所建立的是一种目的论的“天人合一”思维模式，其核心观念是“天人相类”。董仲舒赋予“天”以神的灵性，“天”作为有意志、有目的、有道德属性的最高主宰，既是“百神之大君”（《春秋繁露·郊语》），又是“万物之祖”（《春秋繁露·顺命》）。他提出人受命于天，强调天人之间存在神秘的感应关系。按照董仲舒的看法，天与人同类，故可以相互感应。人依据天的意旨立法行道，并以自己的行为感应上天，从而获得天的庇佑，或违背天意，而遭到天的惩罚。董仲舒所建立的“天人合一”思维模式，旨在寻求天人的和谐统一，维持现存的社会秩序。

宋明理学家则建立了一种天理论的“天人合一”思维模式。其核心观念是“天人一体”。在中国古代思想史上，“天人合一”这个命题是张载正式提出来的。他说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遣人。”（《张载集》）程颢、程颐把“天人合一”的思维模式奠立于天理论的基石之上。他们认为：“人之所以为人者，以有天理也。”（《二程集》）王守仁认为心便是天，把天的实质规定为心。他强

调“心外无物”“心外无理”，宇宙间一切存在都是心的表现，天与人合一于心。

传统儒学以“究天人之际”为最大学问，以追求“天人合一”为至高境界。儒家总是把天与人作为一个有机整体来思考，认为天与人是处于某种神秘力量控制下的能够自动维持动态平衡的系统。因此，从孟子的“天人相通”，到董仲舒的“天人相类”，再到宋明理学家的“天人一体”，无不表现出“天人合一”的致思趋向。“天人合一”思维模式是儒家的基本思维方式。这也是传统儒学的最大特色之一。

“天人合一”的思想，以天人互不相违为理想，不仅认为人与自然应和谐相处，而且认为自然规律与人世道德有某种联系。这种“求合”“求和”的思维方式和理想追求，使其成为儒家和谐思想的渊源和理论原点之一。

（二）敬德保民

夏代统治者认为，人世间的伦常秩序、政治等级、法制刑罚统统是由“天”创造出来的。从而形成权力来源的第一个基石性理论，即“法自天出”的天命观。他们认为，他们的统治权力来自于“天”，他们对异族的讨伐和对被统治阶级的镇压都是在执行“天”的意志，明确地将讨伐异族说成是奉天意而行武力，承天命而施政治。

天命观发展到商代进入高峰时期。“殷人尊神，率民以事神。”（《礼记·表记》）在理论思想上，商人全面继承了夏人“法自天出”“王权神授，代天行罚”的理论。在此基础上，推动权力来源由神权本位向王权本位发展。在商朝的天命观上，出现了一个主宰一切的至上神，“帝”或“上帝”，这个“上帝”具有地上君主的特征和权力，是一个人格化的神君。商朝的统治者宣

称，人间的一切都是由“上帝”意志决定的，而国君则是“上帝”在人世的代表，因此，国君的意志等于“上帝”的意志。对于百姓来说，敬神与尊君是完全一致的，敬鬼神必须畏法令。

天命观在西周经历了一次重大变化。代商自立以后，西周的统治者也立即宣扬“君权神授”，也认为自己“得天命”。提出：“丕显文王，受天有大命。”（《大盂鼎铭》）“皇天既付中国民越厥疆土于先王。”（《尚书·梓材》）但是，西周的统治者开始意识到，周人灭商，使“君权神授”的理论以及周人得天命的思想面临两个理论问题的挑战。

其一，商朝的统治者长期宣扬自己“受命于天”，是神的直系子孙。对此，人们大概不曾怀疑过，但是牧野一战，70万夷人前线倒戈，商王朝顷刻之间土崩瓦解，纣王自焚而亡。面对这样一个严酷的现实，人们不禁要问：商朝的天命到哪里去了？神为什么抛弃了自己的子孙？

其二，西周灭商，是一种以下犯上、以臣弑君的行为，有这种行为的人应属逆天。那么，这种人能不能得“天命”，神会不会保佑这种人？

针对以上两个问题，西周的统治者从总结商朝灭亡的教训入手，提出了新的“君权神授”理论。“天命”有没有呢？“天命”是有的，神是存在的，但西周的统治者提出，“上帝”并不是哪一族的祖先神，而是天下各族共有之神。“皇天无亲，惟德是辅。”（《左传·僖公五年》）也就是说，在周人看来，由于神是各族共有之神，因而“天命”不是固定不变的。那么，什么样的人能够得到“天命”呢？西周的统治者将“德”的理论引入了中国古代权力来源。上天不会将“天命”赐予那些无德的人，因此，作为一个统治者就应当“以德配天”。商朝的祖先因为有德，而得

到“天命”，而纣王无德，因此上天收回天命。周人灭商，不是周人的任意行为，而是奉天行事，因此不存在逆天的问题。殷的灭亡完全是出于上帝的意志，由于纣王淫乱，灭亡是咎由自取，既不要怨天也不要尤人。这就从理论上解释了天命转移的问题。

那么，什么样的统治者才算有德呢？也就是说“上帝”对于一个合格统治者的要求是什么呢？取得“天命”的条件有哪些呢？西周的统治者认为，商朝之所以失去天命，重要的原因在于商朝虐待自己的百姓，当百姓痛苦到极点的时候，则“以哀吁天，徂厥亡”，悲痛地呼吁上天，诅咒商朝灭亡。上天听到了百姓的呼声，“天亦哀于四方民，其眷命用懋”（《尚书·召诰》），同情百姓的疾苦，于是剥夺了商朝的天命。从这种认识出发，西周的统治者提出德的核心问题是“保民”，只有爱民、保民，才配得到天命，才可能保住天命。因此，《尚书·召诰》中说：“以小民，受天永命”，以小民的安乐使上天高兴，从而保住天命。而“保民”对统治者的具体要求主要体现在以下几个方面。

一是周人主张，对民众、尤其是对无依无靠的鳏寡应爱护、施恩，对被征服的殷民实行“毋庸杀之”的宽大政策，即所谓“无胥戕，无胥虐，至于敬寡，至于属妇，合由以容”，目的是为了缓和阶级矛盾，避免激起“民怨”以求“保民”。

二是周人主张，对民众要施行“德教”，通过“训诰”“教化”，使他们心悦诚服地服从周的统治。为此，周人用“敬德配命”的理论向殷民论证周灭殷的合理性，教训他们遵循父慈、子孝、兄友、弟恭的宗法道德规范。

三是周人主张“明德慎罚”，要求惩罚必须量刑适当，要考