

ORIENTAL STUDIES

VOLUME 4 FEBRUARY 2014

CONTENTS

ARTICLES IN THEIR ORIGINAL LANGUAGES

人性与和平——墨子和平思想的当代价值 傅永军	ii
孔子的生命主体性自觉 王新春	xi
佛教和平思想与可持续发展 牛建科	xviii
《哀王孙》“朔方健儿”的学术史考察 宋开玉 孙微	xx iv
城邦、人与正义：亚里士多德与荀子之间的对话 陈治国	xxx iii
依天道 弘人道——古代中国的人 - 道思想及其现实意 蔡祥元	lviii
对于实现“仁”的社会的的美好想象 高在锡	lxv
‘인仁’ 이 실현되는 사회에 대한 달콤한 상상 고재석	lxviii
儒學에서의 人間다운 삶과 聖賢 닦기 朴惠榮	lxxii
제목 : 『論語』의 融合的 指導者像 考察 金景美	lxxx

ENGLISH/CHINESE ABSTRACTS

再次讨论董仲舒对策—以第一策·第三策的对策文件的史料性为中心— 城山阳宣	xcvi
会津藩日新馆的释奠礼——“学统”的后退与“公论”的登场 李月珊	xcvii
Two Ways of Encountering (the) Other(s): the neighbours / the departed SEKIZAWA Izumi	xcviii

Published annually by the Institute of Oriental Thoughts
In cooperation with the Institute of Confucian Culture
Higashi Nippon International University Press

【講演論文原文】

人性与和平——墨子和平思想的当代价值

山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心 傅永军

摘要：先秦诸子学说中，墨子学说是与儒家学说并立而行的两大时代显学。我们今天仍不断地从墨子的思想中发现东方古老的和平智慧。墨子的和平思想与他的人性理论密切相关。墨子用人性恶解释国与国之间的战争的必然性，而将人性善看作是和平的伦理学基础。人的善良本性唤起人的良知良能，使得人们之间“兼相爱，交相利”，遵行和平共处、友爱共利的行为规范，在一个国家内部建立友爱的人际关系和社会秩序，在国与国之间建立一种尊重和互利的关系，实现永久和平。可见，墨子是从“所染”、“兼爱”、“非攻”、“天志”等篇所阐述的道德哲学角度，演绎出以“兼相爱，交相利”为核心的国际交往伦理规范，与康德所奠定的国与国之间实现永久和平的法治规范相映生辉，同为人类实现永久和平理想的普遍理性基础。

关键词：兼爱；非攻；人性；和平；交往伦理

东亚传统思想中有着丰富的和平思想。这些思想可以远远地追溯至雅斯贝尔斯所说的人类核心文明发端的所谓“轴心时代”。在东亚，“轴心时代”大约相当于古代中国的春秋战国时期。那个时代是中国学术大繁荣大发展的时期。自周王室东迁以后，中国的学术中心转移至民间，继孔子、老子之后，涌现了一大批伟大的思想家，如墨子、孟子、庄子、荀子、韩非子等。这批被称为“先秦诸子”的思想伟人皆能著书立说，成一家之言。而他们的学说与思想在中国乃至东亚地区思想史上占据着后世无法比拟的崇高地位，可谓后世诸思想学派的源发地。了解中国乃至东亚思想何以有今日之面貌，就不能不时常回溯先秦诸子的原创性思想。

先秦诸子学说中，墨子学说是与儒家学说并立而行的两大时代显学。我们今天仍不断地从墨子（公元前 468 — 公元前 376）的思想中发现东方古老的和平智慧。墨子的和平思想涉猎方面颇为广泛，既可以从“天志”、“明鬼”等篇所阐述的形而上学角度，分析墨子述说的“天之爱天下之百姓”，从而“兼而明之”¹的大道，为不同政治共同体的和平共处提供哲学论证；又可以从“亲士”、“尚贤”、“尚同”等

篇所阐述的社会政治哲学角度，析取出由德才兼备的干才治理国家，实行王道政治，消除恃强凌弱之霸道政治的具体举措，更可以立足于“所染”、“兼爱”、“非攻”等篇所阐述的道德哲学，从墨子“兼相爱，交相利”思想演绎出国际交往的伦理规范，为世界的永久和平寻求普遍的理性根基。在这篇论文中，我无意全面阐述墨子的和平思想，我的目的仅仅在于，从人性与和平关系的角度，对墨子的和平思想进行道德哲学分析，发掘墨子和平思想的当代价值，以一斑窥全豹，同时就教于方家。

一、墨子对人性的解释

在人性论问题上，墨子坚持人性后天塑成说。在墨子看来，人性无所谓善或者恶，因为人性并不能被看作是人天生的自然“倾向”或者原初禀赋。必须超越人性本善和人性本恶这样一种单级思维的限制，也必须超越人性善恶二元并立这样一种二元思维的限制，把人性理解为人之后天自我造成的性状，而人之获得善或者恶的性状，关键取决于人在与环境诸因素的相互作用过程中的自我选择。根据《墨子·所染》篇，墨子将人性的养成与染丝相比较，明确地表明，人性为素丝，本无善恶，其善恶全在所染²，取决于后天之所与。这就是说，人的本性是人自身与所处环境相互作用的结果，受善的环境诸因素（主要包括人与事）影响则养成善的本性，受恶的环境诸因素影响则养成恶的本性。墨子说：

染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变，五入必，而已则为五色矣！故染不可不慎也！³

《墨子·七患》具体描述了人性善恶如何为环境所染成，墨子的论证如下：

今有负其子而汲者，队其子于井中，其母必从而道之。今岁凶、民饥、道饿，重其子此疚于队，其可无察邪？故时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。夫民何常此之有？⁴

《墨子·所染》篇还举例说明，人所交朋友对人的本性品质养成的影响，墨子举出正反两个方面的例子，他指出：

舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。此四王者所染当，故王天下，立为天下，功名蔽天地。举天下之仁义显

人，必称此四王者。夏桀染于干辛、推哆，殷纣染于崇侯、恶来，厉王染于厉公长父、荣夷终，幽王染于傅公夷、蔡公穀。此四王者所染不当，故国残身死，为天下僂。举天下不义辱人，必称此四王者。⁵

由此可见，人性塑成如丝之染色，必须十分谨慎（“必择所堪，必谨所堪”）。唯有以善良的本性（兼相爱）影响人，促使人们相互友爱而不相互加害（交相利而非交相害），才能远离造成恶的本性的环境和因素，培养出健全而善良的人性，生自爱爱人之心，求互惠公正之利，积极而主动地张扬人的价值与尊严。

然而，现实社会复杂诡秘，人在世上的生活难以预测，德性并不是总能抗衡物欲，因此，将墨子的人性塑成说具体落实到人的现实本性生成上，就不得不承认世界上既存在造成人性善的环境及因素，也存在造成人性恶的环境及因素。人性趋于善与人性趋于恶，具有同样的理性根据。由此可以推定，墨子人性塑成说既承认了人性本恶的必然性，也承认了人性本善的必然性。墨子实际上是将人的本性理解成一种可以变化的品性，可以根据影响它的环境诸因素的不同做出与被影响因素直接关联的解释。教化不足，人性处于“自然状态”，人就会“染成”恶的本性。若有充足的人文德性教化，人脱离人性的自然状态而体现出人之为人应必须具备的德性表征，人就会被“染成”善的本性。明确地说，按照墨子的说法，若人受自私自利之心的蒙蔽，就会萌生恶的本性。若人以兼爱为本，涵养本心，就能将自私自利之小爱转化为兼善天下之大爱，达到“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”⁶之崇高境界，善的人性熠熠发光。至于如何协调自然状态意义上理解的人的本性与理性化道德意义上理解的人的本性，墨子并没有给出解释而任由两者相对独立存在。墨子没有历史目的论思想，亦未提出历史进步主义主张，因此，他并没有将人的历史从理性角度理解为一个从自然状态走向自由状态及道德状态的历史，从而从理性角度将人的历史描述为善克服恶而走向至善的过程。就此而言，墨子只是把人性或善或恶看做是一个有经验依据的感性事实，分别对应利他的友爱伦理观和利己的自爱伦理观。两种不同的伦理态度具体落实到人与人之间关系和国与国之间关系的处理上，就会造成两种不同的结果。接受利己的自爱伦理观容易造成人之恶的本性，接受利他的友爱伦理观有利于养成人之善的本性，前者导致人人“相贼相害”的混乱世界，后者导致“友爱互利”的太平天下。由此可见，墨子的人性论是他治乱和平思想的伦理学基础。

二、和平的人性基础

墨子从人性角度解释天下大乱和天下大治两种现象的思想,主要见诸他的《非攻》篇和《兼爱》篇。按照我对《非攻》篇和《兼爱》篇的解读,它们之间存在一种直接相关的问题意识。《非攻》篇抨击不正义的战争,其理论诉求是消极的。而《兼爱》篇则积极倡导友爱伦理学,探究实现人类和平状态的可能性。我们可以从“兼爱”中直接推出“非攻”⁷,但不能从“非攻”中直接引申出调整人与人之间社会关系和国与国之间交往关系的“兼爱”原则,因为出于“自私自利”(最明显的就是,交战双方通过计算战争所造成自己收益与损失的比例,就可以决定是战还是和)的原因,人们也会做出在当下看来是最佳利益获取的选择。“兼爱”显然是超出利益计算的一种更高价值,而为人性自身的光辉所笼罩,人类只有受这种超出利益本能的的社会性价值的支配,以“类”(或者社会学意义上的“种”)的视野彼此善意对待,才能造就基于人类社会亲情的友爱互利、和平共处。这种友爱互利、和平相处若超越个体意义而进入共同体层面,特别是进入政治共同体层面,就会造就人类社会的永久和平。可见,《非攻》篇对战争的谴责不是墨子友爱伦理学的最终目标追求,《兼爱》篇所追求的“相亲相利”、天下太平目标才是墨子友爱伦理学能够产生出来的积极的理论后果。就此而言,“非攻”谴责战争的不仁不义,分析造成战争的原因(主要是伦理的角度),可以看作是“兼爱”的前提。而“兼爱”则把“兼相爱、交相利”理解为结束战乱的根由,是在人与人、国与国之间实现永久和平的理性保障,因而可以看作是“非攻”的根据。“非攻”和“兼爱”之间所存在的这样一种相互论证的循环诠释关系,为墨子从人性角度解释他的和平思想开辟了两条不同的路径:批判的路径和建构的路径。

批判的路径主要是从否定的角度为和平理想清扫地基。也就是说,《非攻》篇并没有直接阐述墨子的和平思想,而是通过对战争危害的现象描述,探寻战争发生的原因,指引出实现和平的道路。首先要指出的是,墨子对战争采取一种辩证的态度,他以自己强调友爱精神的伦理思想为尺度,将战争分为“诛无道”的正义征伐(如禹攻三苗、商汤伐桀、武王伐纣)和“攻无罪”的侵略行为。正义的战争上中(符合)天之利、中中鬼之利、下中人之利,因而有天命指示,有鬼神的帮助,是消弭祸乱的善举。而非正义的战争,则是大攻小,强凌弱,众暴寡,富欺贫,兼恶天下百姓,背仁负义,实为天下之大害。墨子所反对的就是这类背离人类相爱共利原则的战争。对于这类战争,墨子痛陈其有三不利(危害)。《非攻》下篇是这样论述的:

夫无兼国覆军,贼虐万民,以乱圣人之绪。意将以为利天乎?夫取天之人,

以攻天之邑，此刺杀天民，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲，则此上不中天之利矣。意将以为利鬼乎？夫杀之人，灭鬼神之主，废灭先王，贼虐万民，百姓离散，则此中不中鬼之利矣。意将以为利人乎？夫杀之人，力利人也博矣！又计其费，此为周生之本，竭天下百姓之财用，不可胜数也，则此下不中人之利矣。⁸

除此之外，在《非攻》中篇，墨子还特别指出了战争对黎民百姓的伤害，他说：

今师徒唯毋兴起，冬行恐寒，夏行恐暑，此不以冬夏为者也，春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻馁而死者，不可胜数。⁹

战争对人民和国家造成的伤害不言而喻。既然如此，为什么世间仍战乱频发呢？墨子主要从伦理角度给出了解释。在他看来，天下之乱的根源就在于本恶的人性。那些掌握权势的王公大人，那些野心勃勃的诸侯列强私心固而失去善的本性，好利益而喜劫掠，兼相利而忘仁义，所以才动辄坚甲利兵，征伐劫掠，“攻伐无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕其城郭，以湮其沟池，攘杀其牲牷，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器”¹⁰。结果，在人与人、国与国之间建立一种不仁不义的“恶的关系”。在这种“恶的关系”笼罩下，“大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣。”¹¹由此也可以反证，如若想消除战乱，“国家务夺侵凌，即语兼爱、非攻。”¹²故此，墨子强调指出：

今天下之士君子，忠实欲天下之富而恶其贫，欲天下之治而恶其乱，当兼相爱、交相利。此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。¹³

然而，《非攻》阐述的“天下之治道”是消除战乱之道，这是进入更高的和平之天道的前奏，之后才是华彩的乐章——更为积极的人类生存的伦理状态即“兼相爱、交相利”的和平时代。这种更高的“治道”是由《兼爱》篇来论证的。但不可否认的是，《非攻》篇为《兼爱》篇的论证奠下了良好的基础。直白点说，当墨子将战争的根源联系于人性之恶时，在他那里，人性善与和平状态的联系就成为一个自明性的前提。墨子是把人性善当作自己的友爱伦理学以及伦理地实现人类永久和平的奠基性理念¹⁴。由此，墨子对友爱和平理想的论证进入了建构的路径。

建构的路径旨在直接从墨子友爱伦理学的基本伦理理念出发，直接阐明实现人类

和平的理性基础。承接前论，墨子是把人性善当作人类理性地实现人类永久和平的奠基性伦理理念，具有自明性特征。为了强化这个自明性前提的正当性和权威性，墨子在《天志》篇中为这种自明性理念提供了一个哲学的形而上学基础¹⁵。墨子说：

然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也。我为天之所欲，天亦为我所欲。¹⁶

这就是说，循“兼相爱”而追求“兼相利”以实现天下大治是“天道”的要求，天要求人们“爱人利人”，人们只有“顺天之意”，才能得到天的奖赏。天是有意志的，“上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学、出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善意行；反天之意，谓之不善意行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人、卿、大夫之仁与不仁，譬之犹分墨白也。”¹⁷可见，性本善的个体，接受天道的主宰，必须践行“兼爱”这种伦理法则。只有做到了友爱互利，人才能摆脱自然状态，成为理性的社会人。作为理性的社会人，“兼爱”唤起人的良知良能。善良的本性使得人们行事如“仁者”，“必兴天下之利，除去天下之害”¹⁸。这样，“圣王之道”可望成为现实。这将是一个万民欢愉、天下太平的温暖人间。这是墨子的理想，他本人做了如下描述：

故兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也，故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠；为人父必慈，为人子必孝；为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。¹⁹

是故诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼；君臣相爱，则惠忠；父子相爱，则慈孝；兄弟相爱，则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，以相爱生也。是以仁者誉之。²⁰

不能简单地将墨子的这种基于伦理道德的和平主张看作是一种乌托邦式的政治理念。墨子实际上是把“人性善”所体现出来的“兼爱”原则当作实现人类和平理想的普遍伦理基础和行为规范，它上合天道，下是天恩泽万物公正不偏私的实际表现。

在他看来，如果一个国家内部能够建立友爱的人际关系和社会秩序，那么国与国之间只要本着同样的伦理精神也就能建立起一种尊重和关爱的关系，用“兼相爱、交相利”方式解决国与国之间可能出现的分歧与争执，就能够成为一种可供选择的实现和平共处的伦理路径。这显然是一种用伦理教化的方式达成政治上目标的问题解决方式，据此，我们可以把墨子根据友爱伦理学之“人性善”原则建构的人类和平状态称之为和平理想的伦理学模式，它的作用是为人世间的和平共处、友爱关怀提供一种伦理交往规则。

三、返本开新：国际交往伦理的建构

墨子以“兼爱”、“非攻”思想为主体所建构的和平思想，经过现代的新诠释，可以成为构筑当代世界和平的国际秩序的基本理论。

我们知道，国与国之间的和平共处，互惠互利，共赢发展，是近现代经历了两次残酷的世界大战之后，各国人民之间用血的代价所形成的基本共识，它实际上也是世界各国关心人类生存状况的哲学家们所共同拥有的一个政治理想。从古到今，东西方有许多哲学家都在自己的哲学活动中，探讨了人类和平问题，既提供出许多充满真知灼见的理论智慧，也提出了许多具有实际可操作性的实践智慧。远的不说，影响世界的近代德国哲学家康德，就曾以自己不凡的智慧致力于人类永久和平理想的理论探索。1795年，年事已高的康德写作了《论永久和平——一个哲学策划》，表达了他渴望人类永远友爱共存的渴望。在这篇充满哲学家济世情怀的长文中，康德基于自己关于历史是人的本性由恶走向善的历史目的论思想，从主权国家角度探讨了人类实现永久和平的途径²¹。十分巧合的是，康德也是基于人性的观点阐发永久和平的可能性，与墨子不同的是，康德是从人性恶的角度，阐述自己的和平思想。由于康德对人性采取一种悲观主义态度，而人的道德本性的实现基本上不可能在现实世界完成，人性由恶迁善是在人类完成自己的历史进程中作为历史的最终目的得以实现的，因此一个道德自觉的世界事实上是一个可能的世界。有鉴于此，康德认为，永久和平的基础不是德性的，而是法治的。尽管对于建立永久和平的国际秩序，道德力量不可缺少，但人类的永久和平只能法治地实现。换句话说，人类的永久和平是国与国之间订立并遵守普遍的国际法规范的结果²²，因而总体上应该是在近代所形成的国际法格局下，以权利为基础的国际和平关系的法治表现，它指向一种国家和平关系的法治实现模式。²³

对应于康德，墨子将和平建筑在人性善基础上。依据墨子的见解，人类的和平状态取决于人类能否改变对待生存世界和人的历史的功利态度，特别是国与国之间的

关系更不能从属于功利之目的。人与人、国与国之间应该道德地相互对待，而人与人、国与国之间的这种道德化的伦理关系的建立依赖于人的道德自觉。由此决定了墨子把人类和平的可能性建筑在伦理规范之上，诉求于一种国与国之间道德化交往的普遍伦理规范。因此，与康德不同，墨子所描绘的人类和平状态是以友爱（“兼相爱”）概念为基础所形成的国际和平关系的伦理表现，目的是建构规范国际关系的一种伦理实现模式²⁴。

人类永久和平的实现既需要一种权利尊重的法治之基础，也需要一种友爱关怀的伦理基础，两者缺一不可。康德提供了永久和平的法治基础，而墨子的和平思想经由现代性转换，必能成为现代世界和平的伦理资源。就此而言，墨子和平思想的现代价值就在于，它为现代国际秩序下的国与国之间的和平共处提供了一种睿智的交往伦理思想。

1 参见《墨子·天志上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第219页。

2 冯友兰指出：“墨子以人性为素丝，其善恶全在‘所染’。吾人固应以兼爱之道染人，使交相利而不交相害；然普通人民，所见甚近，不易使其皆有见于兼爱之利，‘交别’之害。”见冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000，第79页。

3 《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第13页。

4 《墨子·七患》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第29-30页。

5 《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第14页。

6 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第126页。

7 劳思光先生就坚持这种观点。劳先生指出，“盖人既应兼相爱，交相利，则自不能互为攻伐。”见劳思光：《新编中国哲学史》，一卷，桂林：广西师范大学出版社，2005，第227页。

8 《墨子·非攻中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第169页。

9 《墨子·非攻中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第157页。

10 参见《墨子·非攻下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第168-169页。

11 《墨子·兼爱上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第120-121页。

12 《墨子·鲁问》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第459页。

13 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第133页。

14 人性如何驱恶成善是墨子论证自己和平理想的关键一步。在《所染》篇中，墨子也曾认真思考过这个问题。可惜的是，墨子对人性善的教化问题既没有给出一种形而上学证明，也没有从人类学角度给出一种经验证明，他只是提供了一种示范性说明：“非独染丝然也，国亦有染。舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。此四王者所染当，故王天下，立为天下，功名蔽天地。举天下之仁义显人，必称此四王者。夏桀染于干辛、推哆，殷纣染于崇侯、恶来，厉王染于厉公长父、荣夷终，幽王染于傅公夷、蔡公穀。此四王者所染不当，故国残身死，为天下僇。举天下不义辱人，必称此四王者。”（见《墨子·所染》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第14页）显然，从哲学角度看，墨子的论证缺乏足够的说服力，但对于说明问题依然具有一定的效力。本文的目标不是处理这个问题，因此对此问题就存而不论，有待专文论述。

15 我把墨子的人性善理念理解为他的友爱伦理学中的一个自明性概念，主要是因为这个被我橙子味“形而上学的阐明”。在这个关于天及天道仁义的直接说明中，墨子的论证基于“天”的绝对性。按照墨子的思维，作为绝对本身的天是不能也无需进行理性的质疑与讨论的。作为源始性的本体，以它为基础直接建立的原则、原则和规范具有自明性质，并因为这种自明性而获得使用的合法性。在笛卡尔“普遍怀疑”原则和康德“批判哲学”不为中国入学者所熟悉的时代，虽然这种又独断意味的思维方式缺乏反思性，但

并不缺少直接使用的自然合理性。某种意义上，这是东方传统思想直观体悟特征之运思传统的一个典型表现。

- 16 《墨子·天志上》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第215页。
- 17 《墨子·天志中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第234页。
- 18 《墨子·兼爱下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第134页。
- 19 《墨子·兼爱下》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第150页。
- 20 《墨子·兼爱中》，方勇校注，北京：中华书局，2011年，第126页。
- 21 康德在《论永久和平——一个哲学策划》一文中，提出了国与国之间永久和平的六条“临时条款”和三条“确定条款”。六条“临时条款”分别是：①“任何和约的缔结，如果是以为了一场未来的战争而秘密地保留物资来进行的，均不应当被视为和约的缔结。”②“任何独立自存的国家（大或小，在此都一样）均不能应当能够通过继承，交换，购买或者馈赠而被获取。”③“常备军应该逐渐地完全废除。”④“任何国家国债均不应当在涉及外部纠纷时举债。”⑤“任何国家均不应当武力干涉另一个国家的宪政和政府。”⑥“任何国家在与另一个国家作战时，均不应当容许自己采取必然使得未来和平时的相互信任成为不可能的那些敌对行为，诸如雇佣刺客和放毒者，撕毁条约，在敌国煽动叛乱等。”三条“确定条款”分别是：①“每个国家的公民宪法应当是共和制的。”②“国际法权应当建立在自由国家的一种联盟制度制上。”③“世界公民法权应当被限制在普遍友善的条件上。”这些条款表明康德在实践理性的政治运用方面，强调“一切政治必须臣服于法权”。参见中文版《康德全集》第八卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2010，第348-366页。
- 22 康德指出：“大自然是通过战争……来推动人们进行起初并不完美的种种尝试，最终达到理性即使没有那么多痛苦经历也会告诉人们的东西，那就是：摆脱野蛮人的那种无法则的状态进入一种各民族的联盟里，每个国家，哪怕是最小的国家，都不必靠自己的力量活自己的法令，而只需靠联合的力量和联合意志的合法决议，就可以指望自己的安全和权利了。”见康德：《Was ist Aufklärung?: Aufsätze zur Geschichte und Philosophie（什么是启蒙？——历史与哲学文集）》，Jürgen Zehbe 编辑出版，Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1994, P. 47.
- 23 在完成这篇论文之后，我在《江苏行政学院学报》读到了黄裕生教授论述康德永久和平思想的文章，该文清晰而细致地分析了康德如何从法治角度，基于权利意识和契约意识论证人类永久和平理想的实现。读者若是有兴趣，可以读一读这篇文章。
- 24 中国哲学家冯友兰先生主张墨子致力于建立一种普遍的社会公共道德以实现普遍的社会关怀，他指出，“墨子不仅为有主义的打仗专家，且亦进而讲治国之道，侠士之团队中自有道德，墨子不仅实行其道德，且将此道德系统化、理论化，并欲使之普遍化，以为一般社会之公共的道德。”见冯友兰：《原儒墨》，载《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1981，第325页。

孔子的生命主体性自觉

山东大学哲学与社会发展学院 王新春

摘要：儒家有其独特价值视域下的生命主体性自觉。这一自觉奠定于孔子而弘阐于后儒。仁学是孔子思想的核心，它在人的发现的时代主题下，首次以其独到的价值视域，开显了人的生命内在价值，进而以生命主体性自觉和自我的担当，高标对于此一价值的守护，及基于此对于人、物作为在者之在的深挚善待。孔子接续了三代的礼乐文化大传统，这一传统的着眼点，是立足于王的角色意识之自觉，以德以契天为价值根基，以感通天人、实现整体天下的平治为终极诉求。在此诉求下，礼乐显用的面向是整体性的。其所面向的整体，就是天人宇宙之整体与家国天下之整体。其所显用的基本表征，就是礼乐制度的确立；就是每一个体人生皆纳而统摄于这一制度之下，受其规范，由其引领，陶铸、会通出一有上有下，尊卑森严，各有其位的社会秩序，达成一各安其位，井然有序的顺序化有机社会。在上述显用的过程中，礼乐所彰显的第一序的意涵，显然就是在构建人文化的社会制度与秩序之域的政道与治道意涵，第二序的才是在直接关乎人的生命存在本身之存在上的人之生活方式、生活态度、生命存在方式与气象意涵。第二序意涵为第一序意涵所统摄，所派生。孔子的杰出贡献，首先表现在，以其鲜明的扣紧人的生命存在本身之存在的视域和现实人生关切，将礼乐所彰显的第一序与第二序意涵作了一番序次的重大重整，令礼乐显用的面向始于个体性而通向整体性，以整体性涵摄个体性而借个体性稳步达成整体性。于是，礼乐所指向的首先是个体的安身立命之道，然后才是治国平天下的政道与治道。进而孔子融旧铸新，继往开来，提出仁理合一思想系统，指明人人皆具生命内在价值，正视自己的生命、发现、善待自己生命的内在价值的同时，人也应进而以生命主体意识、生命主体间意识之自觉，正视并善待他人生命的内在价值，善待他人之生命。孔子的生命主体意识，显然与文化主体意识、使命担当意识、深挚人文情怀通而为一。这一切，皆深值我们立足于当今全球世界各民族多元文化并存发展的格局和当代社会文化的大语境，予以积极的创造性转化，以最大限度地开显其现代价值与未来意义。

关键词：礼乐文化；人的发现；仁；生命主体性自觉；生命内在价值；文化主体意识；人文情怀

儒家有其独特价值视域下的生命主体性自觉。这一切奠定于孔子而弘阐于后儒。本文谨就孔子（前 551 年 - 前 479 年）的生命主体性自觉作一番粗浅的探讨。

—

儒家的独特价值视域，及基于此的生命主体性自觉，源于先秦时期人的发现的时代主题，奠定于孔子所作出的划时代意义的杰出贡献。

人的发现，是西周以来的时代主题，孔子首先是这一主题的契接者。

中华文明源远流长，积淀下了丰赡、深湛而厚重的历史文化底蕴。在此文明的早期，夏商周三代所取得的显赫成就，已是目共睹。而文明与文化的创造，各种成就的取得，都与人的努力直接相关，其所或直接或间接展现抑或生动诠释着的，其中就是人的价值和意义。但是，此等展现或诠释，与人对此的觉悟和自觉，并非同时发生的，后者远要晚于前者。放眼中华文明之长河，后者的初步发生，已在西周初叶。

西周取代殷商，在王朝更迭的背后，所涵蕴着的，乃是思想文化之域所发生的更具根本性意义和深远历史影响力的重大转型。这一转型的核心，就是神学信仰的人文化与伴随此人文化而来的具有划时代意义的人的发现的鲜明主题的初步开显。

际此历史境遇，主要当系滥觞于祭拜神灵的巫术宗教活动的礼乐，历夏商之后，在人的发现的时代主题下，转化为时代思想文化的基本形态，最终出现了此一形态下的整体思想文化价值系统，成功奠定了中华作为一礼乐之邦的根基。上述系统一反以往礼乐的基本巫术宗教神学品格，而豁然高标人文之精神。它贯通天人，立足于天人之整体和家国天下之整体的宏大视域，以天人沟通契合与家国天下之平治而秩序化、和谐化为其终极核心诉求。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，一则表达了人对于天的敬畏与感恩，再则实现了天与人的感通，三则营造起独特的神圣庄严氛围而熏染、震撼人的心灵，激发出人之来自于生命深处的对于超越性存在即天的强烈而深沉的敬畏与感恩之情愫，进入通体纯然的敬畏与感恩的生命状态或境界。它透过祭祀礼乐的具体仪式、活动，也表达了人们对于以德配天而创立、传承人生德业的先王、先祖的敬畏与感恩，并借此彰显出先王、先祖所表征的人的价值以及人们对此价值的高度自觉与肯定。而透过在世者各种场域下繁缛不紊、有章可循的种种交往礼乐仪式、活动有节有度的具体实施，它又彰显出对于各种社会角色和充任这些角色之人的正视，以及在此正视所许可的限域内对于充任相关角色之人的善待；彰显出对于通体洋溢着人文精神的礼乐制度、社会秩序的敬畏与善待；彰显出人道与天道同样的神圣与庄严。在它的有效甄陶下，天人息息相通，天地人物相连一体，构成人的整个生活的世界。这一世界，逐步迈向礼乐化的富含人文价值意义

的世界。置身于其中的人，也成为礼乐化了的人。礼乐既获得了超越性之天的根源性意义，又获得了直接性的生命存在本身之存在上的究竟意义，化而为人上以通天、下以贯人的基本生活样式，生活态度，生命存在方式与气象。

对于上述历经三代乃至更为久远的历史而所建构、完善起的礼乐形态的整体思想文化价值系统，以及由此所积淀起的礼乐文化传统，生活于春秋末页的孔子，给予了高度评价。

依孔子之见，礼乐是三代的时代文化心灵之所在，它大发其皇于周而跻隆盛之境：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）他以契接西周所完备起的礼乐之统以引领现实及未来之人生，作为自己之神圣祈愿和舍我其谁般的庄严担当：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）此所昭示的，无疑是一种鲜明的文化自觉，彰显出孔子深挚的文化认同意识，传统认同意识。两种认同意识二而一，实则归于一种价值认同意识。这种契接，显然不是单纯知识化的知解意义上的契接，而是一种真切直接性的生命存在本身之存在意义上的契接。契接的落实，是面向在世之人，切入而与人所置身于其中的整个生活的世界接通，引领、转化、提升之，并因此而使礼乐之统获得鲜活盎然的时代生命力。这就意味着，礼乐之统不是抽象而超绝的恒常不变之物，而是与在世之人的生存、生命，与感性鲜活的生活的世界，息息相关的。因此相关，而令其具备了生命性和绵延力，并由此既在不同时代得以彰显一以贯之的人文精神之常，又使其相应于不同时代获得了各呈精采的独特时代新意。获得圆满的时代新意，意味着礼乐之统的全副新生，这才是真正意义上的契接。由此，时的精神，成了礼乐之统的真精神。礼乐以时为贵，以契时为至。这就更进一步透显出礼乐深厚的在生命存在本身之存在上的究竟意蕴。正是在这个意义上，孔子称：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）也正是由于体认到了孔子所点醒的礼乐的这一真精神，后儒方提炼出“礼，时为大”（《礼记·礼器》）这一经典性论断。

上述契接，在孔子看来，关系重大，意义深远。依他之见，礼乐文化的大传统，由先圣先王创构传承而来，已是先于后人的既定历史性存在。它在天人关系之应然，社会人生之应然，个体生命存在方式与安身立命之应然，以及何以达成这些应然诸方面，皆有详明而正大之开示。后人无需再从起步阶段进行一步步的艰难摸索探究，只需将其与自己置身的时代接通，会通出时代新意，即可在上述诸方面确立价值明觉，相当便利地落实一切，推展一切。因之，面对上述传统，后人的精神向度，自当归于自觉认同与感恩、敬畏一途。感恩、敬畏传统，感恩、敬畏创构传承上述传统的先圣先王，感恩、敬畏先圣先王借传统所高标的崇高、神圣价值。基于是有而

此契接，才会在文化自觉下与先圣先王所创构传承下来的礼乐文化的大传统接通，与以往的历史接通，并在接通的基础上，承先启后，转化礼崩乐坏之乱局，理顺现实人生，开启整个生活的世界理想之未来。敬畏传统，重视历史，珍视传统对于现实的范导价值，看重历史对于现实的借鉴意义，确立宏大历史长河之视域，彰显人文历史理性意识，进而正定承先启后的历史担当，由此也成为孔子以来儒家所直接影响塑造的中华悠久传统中的优良传统之一。这对中华文化与文明强劲坚韧生命力、绵延力的铸就，自也发挥了重大内在作用。

二

孔子不惟有上述的契接，而且更有深远里程碑意义上的历史性转进。

首先，孔子着力突显了礼乐在生命存在本身之存在上的究竟意义，直面现实人生，着眼现实生活的世界，令礼乐真切化而为人的生活样式、生活态度、生命存在方式。

西周时期的礼乐，较之于以往的礼乐，已发生了带有质的根本性转化：以往的礼乐，在巫术宗教的浓郁信仰氛围下，主要为鬼神而设；转化后，在人文精神的主导下，礼乐则主要为人、为属于人的整个生活的世界而设。而前一种设，也随之化而为后一种设所涵摄下的一个有机环节。这是礼乐精神的重大转型。基于这一转型而所完备起的西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，有了全副显豁的人的整个生活的世界的面向。孔子则以自己独特的方式，强化、推进了这一面向。

为孔子所心仪的上述西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，如前所及，系在冷静而深度反思、总结三代王朝更迭经验教训基础上完善而成。其着眼点，是立足于王的角色意识之自觉，以德以契天为价值根基，以感通天人、实现整体天下的平治为终极诉求。在此诉求下，礼乐显用的面向是整体性的。其所面向的整体，就是天人宇宙之整体与家国天下之整体。其所显用的基本表征，就是礼乐制度的确立；就是每一个体人生皆纳而统摄于这一制度之下，受其规范，由其引领，陶铸、会通出一有上有下，尊卑森严，各有其位的社会秩序，达成一各安其位，井然有致的秩序化有机社会。在上述显用的过程中，礼乐所彰显的第一序的意涵，显然就是在构建人文化的社会制度与秩序之域的政道与治道意涵，第二序的才是在直接关乎人的生命存在本身之存在上的人之生活样式、生活态度、生命存在方式与气象意涵。第二序意涵为第一序意涵所统摄，所派生。孔子的杰出贡献，首先表现在，以其鲜明的扣紧人的生命存在本身之存在的视域和现实人生关切，将礼乐所彰显的第一序与第二序意涵作了一番序次的重大重整，令礼乐显用的面向始于个体性而通向整体性，以整体性涵摄个体性而借个体性稳步达成整体性。于是，礼乐所指向的首先是个体

的安身立命之道，然后才是治国平天下的政道与治道。在孔子的视域下，礼乐首先应当化而为个体生命存在的基本方式，个体的正大安身立命之道；此一方式，此一道，直接就关联着治国平天下之道。因此，当齐景公问政于孔子时，孔子回答：“君君，臣臣，父父，子子。”景公听后感叹道：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”（《论语·颜渊》）依孔子之见，个体立足于各自的礼乐化的社会人文分位，依照礼乐所内涵的人文精神对于相应分位下的角色之所以为该角色的基本要求，正定自己的分位与角色，确立自觉的角色意识，为其所当为，礼乐即化而为个体的安身立命之道，化而为个体现实生命的存在方式，而治国平天下之道即内涵于、落实于其中矣。为此，孔子着力强调的，是个体基于自己礼乐化的社会人文分位的角色意识之自觉，以及在此自觉基础上的为其所当为；他所深恶痛绝的，则是不能正视自己的分位与角色的为其所不当为，亦即形形色色的犯分乱礼之举。

举凡针对于天、山川、祖先、鬼神的各种祭祀活动，举凡社会人生中的各种事务，其承办者的资格，其承办者所宜采用的礼乐形式，皆由相应的分位与角色而得以正定。严格据此正定而为，则个体的生存脚踏实地，其生命得到终极安顿，其人生得以在礼乐化的生存方式下，在礼乐化的人生践履过程中，顺利推展和实现。人人如此，则个体在实现自我的同时，因每一个体皆有其特定的分位与角色，而使得这种实现本身就涵具着指向于整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化的价值与意义。于是，这种实现，最终即可会通为整体家国天下、整体生活的世界的人文秩序化、和谐化，以此而营造出礼乐尽显其用的有道之世。

其次，孔子更进一步，高度原创性地将礼乐、礼乐之统与人的感性生命接通，为前者寻得了人之生命内在所涵具的价值根基与资源，即仁。

西周礼乐形态的整体思想文化价值系统，系在天命转移观念促动下，最终构建完备所成。它的价值根基是德。而这一德，被视为皇天上帝对于人、尤其是对于王的生命品质之应然的要求。确立此德，其终极根据，显然是外在的。孔子则在这一外在性终极根据之外，为上述系统自人的现实生命存在本身那里找到了其内在性的根基，从而实现了价值根据、根基由外在向内在的重大转换，以此也开启了儒家心性论之先河。

孔子称：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）又称：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）

礼乐之为礼乐有其形式，但礼乐本身之所是却绝非单纯在于其形式，更在于透过一定形式所符示、表达的内容。后者才是前者的灵魂之所在。偏离了后者，前者也就丧失了它的原本之所是。而就后者言之，此所言内容指的就是人文精神，就是浸

润人文精神的人之生命存在方式和作为整体的社会制度与秩序；更深入一层，指的则是内在于每个人生命存在本身之中的仁。只有此仁，才是礼乐最直接、最具生命根源性的价值根基。有此根基，礼乐才会由对于人的外在规约转而为人生命内在的自觉价值要求；由与人的生命存在本身有隔而相互外在，转而与人的生命存在通为一体，进而成为人的生命内在自然而又必然的展现。如此，礼乐不仅与人的现实生命存在本身结成了相即不离的密切关系，而且更成为人的现实生命存在的直接内在的价值展现，直接生发物。于是面对礼乐之统，人不再是被动的接受者，而成为直接担当者；不仅是直接担当者，而且因其涵具前者的价值根基而成为相对于前者的主体性存在。换言之，人由此豁显出了他的礼乐文化上的生命主体性。

再次，礼乐以仁为其内在于人的生命存在本身之中的价值根基与资源，昭示出仁之为礼乐的真切可靠的强有力的价值支撑，进而更深入一层，成为礼乐所内涵、所表征的核心人文价值，核心人文精神，展现于人的现实生命存在、现实生活的世界。由此，人之生活样式、生活态度、生命存在方式与气象的礼乐化，以及整体社会制度、社会秩序与人的整个生活的世界的礼乐化，成为第二序的化。第一序的化，则是仁之化而为礼乐之化。仁成为问题的核心之所在。不难看出，仁这一核心人文价值与人文精神的彰显，标志着孔子更具根本性意义的杰出贡献，那就是，人彰显为具有内在生命价值因而本身即具有内在价值的存在，从而令西周以来人的发现的时代主题，获得了全新的深刻内涵，跨出了具有里程碑意义的实质性大步。基于此一大步的跨出，孔子指出，人当正视自己的生命，发现自己生命本身所固有的价值，善待自己生命的内在价值，善待自己的生命。这种善待，引出了孔子为己之学的价值理念。

尤有进者，依孔子之见，既然人人皆具生命内在价值，正视自己的生命、发现自己生命本身所固有的内在价值、善待自己生命的内在价值、善待自己的生命的生命的同时，也应进而正视并善待他人生命的内在价值，善待他人之生命。

不难发现，在孔子的价值视域下，自我非孤立性存在，自我之在，上以通天，下以接所有的天地人物。自我即是如此地与天地人物相连一体，以此而在，以此而实现着人生的一切。

三

孔子之后，具有强烈家国天下之情怀与整体天人之间切切的儒家，自先秦时代起，就在一种有别于其他家派的生命与文化的哲学诠释学进路下，渐次确立起自身涵纳天人、贯通古今、放眼未来的哲学天人之学。这一天人之学，成了儒家整体哲学文化价值系统始终一贯的超越性终极学理根基，由此随着历史长河的演进，置身不同

历史文化语境下的儒家，接续彰显着其日新不已的生命主体性自觉。

孔子及后世儒者，充分彰显了人乃至物本身的内在价值。他们以生命主体性自觉和自我的担当，高标对于此一价值的守护，及基于此对于人物作为在者之在的深挚善待。为后儒程度不同地弘扬的孔子的生命主体意识，显然与文化主体意识、使命承担意识、深挚人文情怀通而为一。这一切，皆深值我们立足于当今全球世界各民族多元文化并存发展的格局和当代社会文化的大语境，予以积极的创造性转化，以最大限度地开显其现代价值与未来意义。

佛教和平思想与可持续发展

山东大学犹太教与跨宗教研究中心 山东大学哲学与社会发展学院 牛建科

摘要：崇尚和平是人类一直追求的目标，也是佛教的终极诉求，在当今语境下，也是我们人类社会获得可持续发展的内在要求。我们认为，可持续发展的本质内涵至少应该包含人与人之间（当代人之间以及当代人与后代人之间）的和平共处以及人与自然之间的和谐统一两个逻辑层次。佛教的“护生”概念涉及到了人与人的关系，人与自然的关系，在本质上是对生命的尊重和珍爱，是对任何形式暴力的拒斥和反对。因此，从护生的维度解读佛教和平思想与可持续发展的关系无疑是一个切合实际的选择。在佛教的和平思想中，“护生”与“戒杀”构成了一种善行的两个方面“戒杀是方便，护生始为究竟也。”“护生”概念所体现的和平思想既是对人类生命的尊重，又是对动植物生命的尊重，甚至对构成世界基础的“四大”——地水火风也表现出尊重、敬畏的心态。这种和平思想与当代和平学所主张的“积极和平”具有相通之处，甚至具有更深刻的形上意义，无疑可以构成我们保护生态环境的精神价值基础。我们应当将佛教昭示给我们的和平思想看作一种生活的技术或者智慧，从而与我们的物质生活紧密的结合在一起，成为我们物质生活的重要支撑，成为我们应对可持续发展问题的一个重要的价值坐标。

关键词：佛教；和平；护生；戒杀；可持续发展

一、和平与可持续发展

崇尚和平是人类一直追求的目标，也是佛教的终极诉求，在当今语境下，也是我们人类社会获得可持续发展的内在要求。正如世界环境与发展委员会在《我们共同的未来》报告中所指出的，“可持续发展是既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展。”^①

我们认为，可持续发展的本质内涵至少应该具有以下两个逻辑层次。

（一）人与人之间：和平共处

根据《我们共同的未来》对“可持续发展”的定义，我们认为，在满足人的“需要”的层面上，既要关注“当代人”的利益，又不能忽视“后代人”的权利，只有在“当代人”与“后代人”的需求上形成良性关系，人类才能“可持续发展”。这

种良性关系应该是人与人之间（当代人之间以及当代人与后代人之间）的和平共处，这种和平共处应该体现在两个方面：一方面体现的是公平性原则，这里所谓的公平性指的是机会选择的平等性。从横向来说，是指当代人之间的公平（所谓“代内公平”，即在公平基础上的和平共处）；从纵向来说，是指当代人与后代人之间的公平（所谓“代际公平”，即在公平基础上的和平相约）。这种“和平相约”是当代人对后代人的庄严承诺，当代人要承认，未来各代人与当代人一样，具有提出他们对资源与环境需求的神圣权利，各代人都应有同样选择的机会空间。另一方面，和平共处体现在对冲突、战争（尤其是核战争）的反对上：“在所有威胁人类环境的危险因素中，核战争的可能性或规模小于核战争但使用大规模毁灭性武器的军事冲突，无疑是最严重的。和平和安全问题的某些方面与可持续发展的概念是直接有关的。实际上，它们是可持续发展的核心。”^②只有远离冲突和战争，才能谈得上人类的和平共处。到目前为止，局部性的冲突和战争还时有发生，但人类要想可持续发展，和平和安全就应成为我们首要的需求。

（二）人与自然之间：和谐统一

《我们共同的未来》报告指出：“从广义来说，可持续发展战略旨在促进人类之间以及人类与自然之间的和谐。”^③1992年联合国环境与发展大会通过的《里约宣言》指出：“人类处于普受关注的可持续发展问题的中心。他们应享有以与自然相和谐的方式过健康的而富有生产成果的生活的权利。”^④因此，人与自然之间的和谐统一，乃是可持续发展的题中应有之义，人类只有与自然之间保持一种互惠共生的关系，才能实现可持续发展。

总之，和平与安全问题实际上是可持续发展的核心。当代人之间的和平共处，当代人与后代人之间的和平相约以及人与自然的和谐统一，是保证我们人类社会获得可持续发展的前提和基础，甚至可以说，没有和平就没有发展，没有和谐就没有发展！而和平、和谐环境的产生和维护，除了政治制度、法律法规的保障外，还需要精神价值的支撑。佛教的和平思想可以为当今和平、和谐社会的构建提供重要的精神支撑，同时也可以成为可持续发展重要的精神价值支撑。

二、佛教的和平思想

（一）关于“和平”概念的理解

事实上，不同文化对“和平”概念的理解有着种种细微的差别，如在拉丁语中，Pax是指一个协定，其中暗含有契约的因素；阿拉伯语中，Sala'm则表示与正义/秩序/遵循真主正确指引相连的和平；希伯来语中，Shalom则有统一、完整、和

谐的涵义——合而不同。除了消除战争外还包括所有具有创造性的人类力量不断增长的理念；梵文中，Shanti 则指的是从容镇静，无念，梵我不二，无相，自我修行；中文里，Heping 则是内外和谐，稳定有序的意思。^⑤而英语中的 peace（和平）一词则是来源于拉丁语的 Pax 或 Pacem，peace 含有安静的意思，这与梵文的 Shanti（或 sannti）意思相通。被国际学术界称为“和平学之父”的挪威政治学家和社会学家约翰·加尔通（Johan Galtung）则认为，和平 = 积极和平 + 结构和平 + 文化和平，从更加广阔的视野提醒了人们对和平内涵的认知。早期的和平学者认为，和平就是战争的不在场，将战争看作和平的对立概念，约翰·加尔通将“暴力”引入和平研究领域，将暴力也看作与和平对立的观念，并且认为，和平就是“所有形式的暴力的缺失或减少”。^⑥他把没有战争、没有暴力，建立在平等、公正基础上相互理解与合作的状态视为积极和平，而把传统的无战争状态视为消极和平。这就意味着“除了战争的缺失外，和平还应该包括积极的生活价值和平等、公正的社会结构的确立。或者说，是人们的生存权利和自我实现的机会能得到充分保障的状态。”^⑦

总之，“和平”应该是一个广义的概念，且因地域或文化的不同而有着细微的区别。但是，不管是传统上对和平概念的理解，还是当代和平学对和平概念的重新诠释，“我们可以发现在对和平概念的不同阐释中所包含的一些核心要素：战争和身体暴力的消除；人类潜能实现和我们创造性力量增长的必要条件；人类和谐的必要条件；与万物和谐统一内心平静的必要条件。”^⑧和平概念所包含的这些核心要素，是我们运用和阐释和平概念的基本标准。

（二）“护生”与和平

在佛教的教义和戒律中，包含有丰富的和平思想。限于篇幅，本文不拟对其展开全面的阐述，只打算从“护生”的维度，在揭示佛教和平思想本质的同时，阐释佛教和平思想与可持续发展的关系。

受画家丰子恺《护生画集》（共 6 册，1927-1973）和中国政法大学出版社“护生文丛”（共 8 册）之启迪，笔者欲从“护生”的角度来探讨佛教和平思想与可持续发展的关系。“护生文丛”之“总序”指出，“护生文丛”有三层含义：其一，“护生”二字表明了爱护动物、尊重生命这一伟大传统的深厚与久远。其二，护生“是一种伟大的情怀，一种责任意识和超越个体乃至物种之私的善”。其三，护生“二字首先让人想到佛教的教义，想到佛陀的慈悲胸怀。”^⑨丰子恺在《护生画集》“第三集序”中指出：“护生者，护心也。”^⑩另外，学者们或认为“保护各种动物而不使被害，即是护生。”^⑪或认为护生就是“尊重生命。……因此，伤害或剥夺生命的任何思想与行为，应予制止或应被谴责。”^⑫

从上可以看出，“护生”概念涉及到了人与人的关系，人与自然的的关系，在本

质上是对生命的尊重和珍爱，是对任何形式暴力的拒斥和反对。正如有人所指出的，“‘护生即护心’思想，更让人得以重新审观一番人与自然的关系。”^⑬“盖所谓护生者，即护心也；亦即维护人生之趋向于和平安宁之大道，纠正其偏向于恶性之发展及暴力恣意之纵横也。”^⑭从我们对可持续发展内涵的逻辑分析也可得知，处理好人与人之间的关系（代内和代际）以及人与自然的关系，是我们人类获得可持续发展的基本保证。因此，从护生的维度解读佛教和平思想与可持续发展的关系无疑是一个切合实际的选择。

正如有的学者所指出的：“和平是生命的和平。和平无论意味着战争的停息、冲突的融合、寰宇的协调，还是内在的安稳、精神的和悦与身体的安康，生命始终是主题，对生命的尊重，是和平的核心内涵。”^⑮尊重生命、珍爱生命几乎是所有古老宗教的价值追求。在佛教的和平思想中，“护生”与“戒杀”构成了一种善行的两个方面“戒杀是方便，护生始为究竟也。”^⑯在佛教的戒律中，无论是五戒、十戒，还是比丘二百五十戒、菩萨戒，都是以不杀为首戒。《佛说十善戒经》说：“当行大慈心，奉持不杀戒”；《大般涅槃经》说：“迦叶！我从今日制诸弟子，不得复食一切肉也。迦叶！其食肉者，若行、若住、若坐、若卧，一切众生闻其肉气，悉生恐怖。譬如有人近师子（即狮子——引注）已，众人见之闻师子臭，亦生恐怖。……一切现肉^⑰悉不应食，食者得罪。我今唱是断肉之制。”龙树《大智度论》说：“于一切众生慈心等视，乃至蚊子亦不夺命，何况杀人！”佛教强调戒杀，实际上隐含着大慈大悲的佛法，慈悲是我们理解佛教戒律的基石。同时，佛教戒杀生，强调护生、放生，除却当初印度具体的社会背景的因素外，还与其缘起观有着密切关系。正如佛陀经常运用的偈颂“此生故彼生，此灭故彼灭，此有故彼有，此无故彼无”所表达的一样，佛教的缘起观本质上是一种普遍联系的思想，也就是说，宇宙万有的产生都是由各种不同关系结合而成的，离开了各种相互联系的关系，事物将不能产生，且亦不复存在。这就是所谓的“诸法因缘生”。这从本体上表达了人与人、人与万物的一致性、平等性和共生性，也就是说，我们人类的存在既是一种你我我的共同存在，更离不开人之外万物的存在，暗含了人与人、人与自然之间的和谐统一。同时，佛教强调戒杀也与其轮回观有关，正如《梵网经菩萨戒本》（或称《梵网菩萨戒经》）所说：“以慈心故，行放生业。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生无不从之受生；故六道众生皆是我父母。而杀而食者，即杀我父母，亦杀我故身。一切地水是我先身，一切火风是我本体；故常行放生。生生受生，常住之法，教人放生。”因此，佛教的缘起观和轮回观所表达的和平思想也蕴含着生态保护的思想因素，因此对当下的生态及环境保护无疑有积极的促进作用。

佛教文献中不仅表达了人与自然的相互依存关系，而且也有因意识到某些物种即

将灭绝而带来的对地球的惋惜。南传《大藏经》中说道：“回来吧，哦，老虎！回到树林中来吧，让森林不要被夷为平地。若没有你，斧头会将它削平。若没有了树林，我们将永远无家可归！”¹⁸这些都体现了佛教对生命的珍视，对自然的保护理念。

总之，佛教是戒杀之教，是尊重生命、注重和平之教。正如“护生”概念所体现的和平思想既是对人类生命的尊重，又是对动植物生命的尊重，甚至对构成世界基础的“四大”——地水火风也表现出尊重、敬畏的心态。这种和平思想与当代和平学所主张的“积极和平”具有相通之处，甚至具有更深刻的形上意义，无疑可以构成我们保护生态环境的精神价值基础。

三、小结

可持续发展所面临的最大难题是生态危机问题，而生态危机问题不仅仅是环境保护、动物保护问题，本质上是我们人类的生存方式问题，这就涉及到了我们的世界观和价值观问题，正如有的学者所指出的，“如果近代启蒙心态所导致的人类中心主义的世界观无法获得根本的扭转，人类的生存方式和相处之道不能由‘客体的集合’(a collection of objects)转化为‘主体的团聚’(a communion of subjects)，那么，生态危机的问题就势必无法获得根本性的解决。”¹⁹依笔者的理解，人类的生存方式和相处之道由“客体的集合”(a collection of objects)向“主体的团聚”(a communion of subjects)转化的关键，除了当代人之间外，还要考虑到“代际”的主体性团聚，这就是上文所提到的当代人与后代人的“和平相约”，再就是基于自身所具有的内在价值的人与自然之间的和谐统一。正如我们通过对“护生”概念的分析所要揭示的那样，人与人之间的疏离，人与自然之间的分离，总之，人类物质生活与精神生活之间的失衡，是造成我们所面临的生存困境的重要原因之一。在当今之语境下，在面临可持续发展问题时，我们应当重新审视传统宗教的有益资源，不是“将宗教从生活的技术方面隔离开来”²⁰，而是应当将宗教，尤其是将佛教昭示给我们的和平思想看作一种生活的技术或者智慧，从而与我们的物质生活紧密的结合在一起，成为我们物质生活的重要支撑，成为我们应对可持续发展问题的一个重要的价值坐标。只有这样，我们才能悟解“护生即是护心”所蕴含的深刻道理，才能在解决可持续发展问题上获得良多启示并有所成效。而这正是笔者所殷切期盼的！

- ①世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第52页。
- ②世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第380页。
- ③世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第80页。
- ④万以诚、万岍选编:《新文明的路标——人类绿色运动史上的经典文献》,吉林人民出版社,2000年1月第1版,第38页。
- ⑤[英]安德鲁·瑞格比(Audrew Rigby):《和平、暴力与正义:和平研究的核心概念》,《学海》2004年第3期,第17-18页。
- ⑥[挪威]约翰·加尔通:《和评论》,南京出版社,2006年1月,第13页。
- ⑦熊伟民:《和平,不仅仅是直接暴力的缺失》,《云梦学刊》第31卷第6期,第53页,2010年11月。
- ⑧[英]安德鲁·瑞格比(Audrew Rigby):《和平、暴力与正义:和平研究的核心概念》,《学海》2004年第3期,第18页。
- ⑨(印度)维韦卡·梅农(Vivek Menon)、(日本)坂元正吉编,张卫族、马天杰等译《天、地与我——亚洲自然保护伦理》“总序”,中国政法大学出版社,2005年5月第1版,第4页。
- ⑩闻妙、吴丰编《护生文集》,上海佛学书局,2000年7月,第95页。
- ⑪闻妙、吴丰编《护生文集》林克智“序二”,上海佛学书局,2000年7月,第4页。
- ⑫释昭慧《佛教“生命伦理学”研究:以动物保护议题为核心》,《应用伦理研究通讯》第43期,第39页。
- ⑬介子平《护生即护心——读丰子恺〈护生画集〉》,载《中国旅游报》2003年5月12日。
- ⑭闻妙、吴丰编《护生文集》:广洽法师“《护生画集》第六集序”,上海佛学书局,2000年7月,第102页。
- ⑮王月清、刘丹《佛学和平思想研究》,南京出版社,2008年11月,第198页。
- ⑯闻妙、吴丰编《护生文集》,夏丐尊“《护生画集》第四集序”,上海佛学书局,2000年7月,第97页。
- ⑰表现有动物样子的,比如烧鸡,烤鸭等。
- ⑱转引自(印度)维韦卡·梅农(Vivek Menon)、(日本)坂元正吉编,张卫族、马天杰等译《天、地与我——亚洲自然保护伦理》,中国政法大学出版社,2005年5月第1版,第100页。
- ⑲安乐哲主编《佛教与生态》“前言”,何则阴等译,江苏教育出版社,2008年5月。
- ⑳世界环境与发展委员会 著,王之佳、柯金良等译:《我们共同的未来》,吉林人民出版社,1997年12月第1版,第139页。

《哀王孙》“朔方健儿”的学术史考察

山东大学儒学高等研究院教授 宋开玉

河北大学文学院教授 孙微

摘要：爆发于唐玄宗天宝十四载（755）十二月的安史之乱，经玄宗、肃宗、代宗三朝，至唐代宗广德元年（763）二月结束，历时8年。它给人民带来了沉重的灾难，也是大唐帝国由盛而衰的转折点。诗人杜甫身经这次战争的整个过程，他的人生命运与安史之乱息息相关。战争初期，他身陷被叛军占据的长安城中，亲眼见证了安史叛军攻陷京师长安，烧杀掳掠的罪恶行径，写下《哀江头》、《哀王孙》等诗作。《哀王孙》一诗是对安史叛军暴行的真实记载，让我们可以从中看到战争的残酷与血腥。

而对《哀王孙》诗“朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”句中的“朔方健儿”所指，旧注一般认为是指哥舒翰所领导的朔方军，而“昔何勇锐今何愚”则被认为是指哥舒翰所率唐军在潼关战败之事。实际上哥舒翰从未作过朔方军首领，潼关之战中的唐军主力亦非朔方军。清代金圣叹、何焯等认为“朔方健儿”是针对安史叛军而言，“昔何勇锐今何愚”是说叛军专务劫掠，勇锐已尽。其说近是。熟稔唐史的陈寅恪先生则进一步考知“朔方健儿”乃是原来隶属于朔方军的同罗部落，其部众为安禄山袭取，后附逆参与了安史之乱，因此杜诗此句的原意是慨叹同罗部落叛唐从逆之短视与愚蠢。

关键词：杜甫；《哀王孙》；朔方健儿；同罗；金圣叹；何焯；陈寅恪

战争是人类发动的非人道的行为，它所能带给人类的只有杀戮和社会灾难。

爆发于唐玄宗天宝十四载（755）十二月的安史之乱，经玄宗、肃宗、代宗三朝，至唐代宗广德元年（763）二月结束，历时8年。安史之乱给人民带来了沉重的灾难，也是大唐帝国由盛而衰的转折点。

诗人杜甫身经这次战争的整个过程，可以说，他的人生命运与安史之乱息息相关。战争初期，他身陷被叛军占据的长安城中，亲眼见证了安史叛军烧杀掳掠的凶恶性行径，写下《哀江头》、《哀王孙》等诗作，都是历来为人们所传诵的名篇。其《哀王孙》诗曰：

长安城头头白乌，夜飞延秋门上呼。又向人家啄大屋，屋底达官走避胡。金鞭折断九马死。骨肉不得同驰驱。腰下宝玦青珊瑚，可怜王孙泣路隅。问之不

肯道姓名，但道困苦乞为奴。已经百日窜荆棘，身上无有完肌肤。高帝子孙尽隆准，龙种自与常人殊。豺狼在邑龙在野，王孙善保千金躯。不敢长语临交衢，且为王孙立斯须。昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚。窃闻天子已传位，圣德北服南单于。花门剺面请雪耻，慎勿出口他人狙。哀哉王孙慎勿疏，五陵佳气无时无。

这是战争的真实写照。据《资治通鉴》卷二百一十八《唐肃宗至德元年》载，天宝十五载（是年七月肃宗即位，改元至德）六月九日，安史叛军攻破潼关，京师长安大骇，玄宗谋奔蜀。十二日凌晨，唐玄宗独与杨贵妃姊妹、皇子、妃、公主、皇孙、杨国忠及亲近宦官、宫人逃出延秋门，其诸亲王、妃、公主、皇孙之在宫外者，皆被弃留长安。长安沦陷后，七月十五日，安禄山令叛将孙孝哲杀害霍国公主及王妃、駙马等八十余人，又杀害皇孙及郡、县主二十余人，皇亲国戚荼毒殆尽。王侯将相随从玄宗逃往蜀郡者，其遗留在长安的亲属，即使尚幼在婴孩襁褓之中，也不免于刑戮。被刑者挖心剔首析肢，流血满街衢，手段极其残忍。时杜甫身陷贼中，亲见安史叛军杀伐之肆无忌惮，也得见幸存王孙苟且偷生之惨状，有感而作此诗。

这么一首控诉战争罪恶的诗篇，在某些诗句的理解上，历来存在着分歧，诗中“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”几句所指究竟为何，历代注家的解释就颇存疑问。

一、旧注对“东来橐驼满旧都”的解释

关于诗中“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都”二句所指，旧注或以为是指安禄山派出的运送长安珍宝至其老巢范阳的驼队，或者认为是安史叛军攻陷东都洛阳后，劫掠东都珍宝，橐驼盛载，运来西京长安，故曰“东来橐驼满旧都”。宋郭知达《九家集注杜诗》卷二载王洙引师古曰：“《史思明传》：禄山陷两京，以驼运御府珍宝于范阳，不知纪极。”同引宋鲍彪曰：“东来橐驼，谓贼自东都进也。旧都谓长安。”^①宋代注本大多尚能两存其说，如佚名《分门集注杜工部诗》卷九、黄鹤《黄氏补千家集注杜工部诗史》卷二、徐居仁《集千家注分类杜工部诗》卷八，但后代的注本如元佚名《集千家注杜工部诗集》卷三、清仇兆鳌《杜诗详注》卷四、杨伦《杜诗镜铨》卷三等大多只存师古之说。今人则皆用师古之说，如冯至等《杜甫诗选》云：“当时胡人在长安劫掠财宝，用橐驼载往范阳，络绎不绝。”^②张忠纲等《新译杜甫诗选》云：“安禄山陷两京，常以骆驼运御府珍宝至范阳老巢。范阳在长安以东，故云‘东来橐驼’。”^③

二、旧注对“朔方健儿”的解释

本诗中，对“朔方健儿”如何理解是读懂本诗的关键点之一。佚名《分门集注杜工部诗》卷九引师曰：“哥舒翰领朔方兵，守潼关，一日为贼所败，如入无人之境。昔御吐蕃称精兵，今何败北，皆归于贼，故云云。”^④黄鹤《黄氏补千家集注杜工部诗史》卷二、元佚名《集千家注杜工部诗集》卷三皆承其说，直至明清注家如钱谦益、仇兆鳌等皆如此，钱谦益曰：“哥舒翰将河陇朔方兵及蕃兵共二十万拒贼，败绩于潼关。”^⑤可见师氏等旧注均认为“朔方健儿”是指哥舒翰的朔方军，故而“昔何勇锐今何愚”也就被相应地理解为哥舒翰的潼关之败。那么关于“朔方健儿”与上面“东风吹血”之间是什么关系，旧注却并未予以说明。若按照师氏等旧注这种解释，这四句诗就变得忽而说叛军，忽而又说哥舒翰，语序颇为突兀跳跃，不禁让人会产生这样的疑问：诗人在安慰王孙之时怎么会突然提及哥舒翰的潼关之败呢？况且若将“朔方健儿”理解成哥舒翰的朔方军，则“昔何勇锐今何愚”一句就变成了哀叹，这与诗人安慰王孙的本意不就矛盾了吗？然而由于师氏等旧注的巨大影响力，宋代以来说诗者多承其说，如宋张戒《岁寒堂诗话》卷下云：“朔方健儿非不好身手，而昔何勇锐今何愚，不能抗贼，使宗室子孙，狼狈至极也？”^⑥此后朱鹤龄、仇兆鳌、吴瞻泰、浦起龙、杨伦等注家均未加考辨地沿袭了这种说法。如仇兆鳌曰：“‘昨夜’四句，禄山猖獗，而恨哥舒之失计。”^⑦浦起龙《读杜心解》曰：“‘东风’、‘橐驼’，惕以贼形也。‘健儿’、‘何愚’，追慨失守也。”^⑧

师氏等旧注不仅影响了后代的杜诗注者，也影响了后代的文学家对于唐代这段史实的认识。元杨维桢《花门行》记其事，有“跳梁河陇翻九土，惊呼夜半呼延秋。朔方健儿袖双手，战马伤春舞杨柳。当时天骄不借兵，渭阙黄旗仆来久”^⑨之语，明梅鼎祚《玉合记》传奇第二十二曲《西幸》也说：“长安与东都，只隔潼关。有哥舒翰领着朔方健儿，料他没事么。……朔方兵马镇潼关。一夜胡笳吹散。闪将河陇旌旗遍。”^⑩可见这些文学作品也是把“朔方健儿”看成哥舒翰统领的朔方军。

但是杜甫安慰落难王孙时为什么要与他先说敌人正在运送皇都珍宝以及去年哥舒翰兵败之事呢？这些事显然并不能给这个落难王孙以任何国家复兴、皇族重振的希望和安慰。对此，明末王嗣奭的《杜臆》这样分析道：“不敢长语，又立斯须，所欲语者，太子传位，北虜报效事，而先插入‘东风吹血’等语，盖以足‘善保金躯’之意。而文势迂回，不致浅促，此局阵之妙。‘慎勿出口’，又致丁宁，盖因贼势方盛，根‘吹血腥’来。”又曰：“通篇哀痛顾惜，潦倒淋漓，似乱似整，断而复续。”^⑪可见，王嗣奭也已经注意到“东风吹血”等四句诗的突兀难解，他于是从章法布

局和文势的角度试图进行解释，但是既然“贼势方盛”，又如何能教王孙“善保金躯”？这二者之间到底有何关联呢？遗憾的是王嗣奭并未真正圆满地解释这种矛盾，故其说仍难以令人信服。当代杜诗学界的多数学者对“昨夜东风”以下四句的突兀性仍然习焉不察，其注释大都延续着师氏以来传统的解释，甚至未加任何怀疑。如陈贻焯先生《杜甫评传》中指出，“朔方健儿”二句表明“他批评了哥舒翰将河陇朔方兵拒贼败绩于潼关”。^⑩张忠纲等《新译杜甫诗选》云：“朔方健儿，指哥舒翰军。禄山反，玄宗命哥舒翰为太子先锋兵马元帅，领河、陇、朔方、奴刺等十二部兵二十万守潼关，一日为贼所败，翰亦被执而降贼。昔翰率军御吐蕃号称天下精兵，今却一败涂地，全军覆没，故曰‘昔何勇锐今何愚’。”^⑪应该说这种认识和理解对诗意的连贯性方面是麻木的，这都是由于轻信旧注、受到旧注的蒙蔽所致。更有甚者，吕思勉先生则将此诗“朔方健儿”所指又从哥舒翰转移到了朔方军将领郭子仪、李光弼身上，他说：“然则朔方之兵力，实非范阳之敌，所以然者，侈为之也。……杜陵之诗曰：‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’，岂无故哉？”^⑫这种解释虽能避免旧注所持哥舒翰说存在的问题，但将“朔方健儿”坐实为郭、李，万难切合诗中的情境。试想当此性命攸关、间不容发之际，诗人怎么能向落难王孙絮絮叨叨地说起朔方军将领们生活奢侈这样毫不相干的事呢？由此可见，厘清诗中“朔方健儿”与“朔方军”之间的关系，已经成为正确理解诗意的关键问题。

三、“昔何勇锐今何愚”说的不是哥舒翰的潼关之败

其实以师氏为代表的注家，将“朔方健儿”说成是哥舒翰领导的朔方军是一种想当然。考史实，哥舒翰在安史之乱前身兼河西、陇右节度使，长期统兵河陇，虽在某些战役中（如石堡城之战）时曾指挥过增援的朔方军一部，但却从未做过朔方军节度使。斯时的朔方节度使是安思顺，安思顺与安禄山为堂兄弟，与哥舒翰素不相能。天宝十五载二月，哥舒翰诬指安思顺潜通安禄山，安思顺遂被玄宗赐死，制造了一桩冤案，其事详见《旧唐书·王思礼传》。同样，杜诗注家们将“昔何勇锐今何愚”理解成哥舒翰的潼关之败，也违背了基本史实。安史乱初起之时，玄宗命哥舒翰抱病出守潼关。对于当时潼关守军的组成，《旧唐书·哥舒翰传》曰：“河、陇、朔方及蕃兵与高仙芝旧卒，共二十万，拒贼于潼关。”^⑬《安禄山事迹》曰：“以河西、陇右节度使、平西王哥舒翰为副元帅，领河、陇诸蕃部落奴刺、颡、跌、朱耶、契苾、浑、蹄林、奚结、沙陀、蓬子、处蛮、吐谷浑、思结等一十三部落，督蕃汉兵二十一万八千人，镇于潼关。”^⑭在以上两种文献中，《旧唐书·哥舒翰传》中提到了哥舒翰的潼关守军中确有朔方军，而《安禄山事迹》中没有提及。又据《旧唐

书·高仙芝传》：“(天宝十四载十一月)仙芝领飞骑、彍骑及朔方、河西、陇右应赴京兵马，并召募关辅五万人，继封常清出潼关进讨。”^⑧可见包括朔方军在内的诸镇兵马，当时都曾分兵赴京讨逆。在封常清、高仙芝退守潼关被杀以后，这支赴京的朔方军转由哥舒翰指挥。因此出现在潼关的所谓朔方军，只是朔方军之一部。据史料可知，守卫潼关的主力乃是河、陇镇兵及其所属诸蕃部落，多为哥舒翰之旧部。而当时郭子仪、李光弼统率之朔方军主力，已经深入河北，正与叛军鏖战于井陘、常山一带。^⑨据《旧唐书·玄宗本纪下》载：“(天宝十五载)二月丙戌，李光弼、郭子仪将兵东出井陘，与贼将史思明战，大破之，进取郡县十余。”“(六月)庚寅，哥舒翰将兵八万与贼将崔乾佑战于灵宝西原，官军大败，死者十六七。其日，李光弼与贼将史思明战于常山东嘉山，大破之，斩获数万计。”^⑩所以旧注将“朔方健儿”想当然地理解成“朔方军”，并由朔方军又进一步联及哥舒翰和潼关之败，实属大谬，是注释者望文生义、不求甚解的产物。即使退一步来讲，哥舒翰军在潼关的失败也不能说成是由于将士的愚蠢造成的。潼关之战失败的主要原因乃是由于不扼守险要、仓促出师所导致的。关于这一点，杜甫《潼关吏》所云“胡来但自守，岂复忧西都”，说的已经很清楚了。虽然他在诗中不敢直接指斥玄宗的昏庸促战，只是笼统地说“慎勿学哥舒”，但杜甫非常清楚这场战役失败的主要原因在于高层决策者的失误，特别是由于玄宗昏庸，听信了杨国忠的谗言，不断督促哥舒翰出战而致败。杜甫显然不认为哥舒翰所属的部下是愚蠢的，也万不会将潼关之败的责任归之于守卫潼关的将士，且不管这些守关将士是否属于朔方军。师氏认为“昔何勇锐今何愚”是说潼关守军“昔御吐蕃称精兵，今何败北，皆归于贼，故云云”，而杜甫《潼关吏》云：“潼关百万师，残害为异物”，既然杜甫认为潼关守军都已经战死，又怎么谈得上还存在一个由“勇锐”到“愚”的转变过程呢？所以《哀王孙》中“朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”说的并不是哥舒翰潼关战败之事，这种谬见最早是由宋人师氏提出的，此后历代的杜诗注释者对此说均未能详查，乃对其说沿袭株守，致使谬种流传，遗误至今。

四、清初金圣叹、何焯曾另出新解，认为“朔方健儿”系指安史叛军

清初的金圣叹(1608—1661)已经注意到旧注所释“东风吹血”数句在语意上的不畅，于是他在《杜诗解》中作出了新的解释：“此一解说贼无大志也。唱乱健儿，久闻好手，乘势席卷，猝亦难制。今却有绝好消息：昨夜风吹血腥，却是橐驼东来，驮载所劫珍宝。志既在此，勇锐尽矣！此一快闻也。”^⑪金圣叹认为诗中所谓“东来橐驼”之事，是说敌人忙着运送所劫珍宝之事，从中可以看出敌人并无大志，即

将溃败，杜甫的目的是以此来安慰王孙，让他继续忍耐和等待。应该说金圣叹的解释虽是在师氏旧注的基础上进行的，但对于“朔方健儿好身手”二句的解释却已经突破了旧注所持之哥舒翰说，对诗意的把握比师氏等更为深入细致。因为金圣叹此说巧妙地解决了“昨夜东风吹血腥”二句安插在这里的必要性问题，也切合杜甫《哀王孙》安慰王孙的语意，但是他并未解释如何将“朔方健儿”理解为安史叛军的原委。大概金圣叹只是出于解诗的直觉，且在串解中无暇详细申说，故其论仍显单薄。比如将“昔何勇锐今何愚”理解为“勇锐尽矣”，金圣叹就只是阐释了“勇锐”，却完全忽略了对“愚”字内涵的解读，人们不禁要追问，勇锐尽失的叛军应该以“怯懦”称之，诗人为何要冠以“愚”字？他们究竟“愚”在何处呢？然而不管怎样，应该说金圣叹这种解释毕竟使得诗歌上下文之间的语意贯通，是《哀王孙》诗意解读史上的一个突破。

与金圣叹一样对旧注关于“朔方健儿”的解释提出异议的是何焯（1661—1722），何氏生于金氏之后，我们不知他是否受到金圣叹的影响，他所作的《义门读书记》卷五十一至卷五十六专论杜甫诗，卷五十一云：“朔方健儿好身手，此朔方谓幽燕，非朔方军也。”^②何焯也是把“朔方健儿”看成安史叛军的一部分。可惜的是，何氏也没有详细的论述，更可惜的是，后人对金氏、何氏的此番用心一直未能充分地理解和体察。

五、陈寅恪先生提出“朔方健儿”应指同罗部落士兵

1953年，陈寅恪先生对《哀王孙》中“朔方健儿”所指提出了质疑，其《书杜少陵哀王孙诗后》云：“杜少陵《哀王孙》诗为世人所习诵，自来笺释之者众且详矣，何待今日不学无术、老而健忘者之饶舌耶？然于家塾教稚女诵此诗，至‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’之句，则瞠目结舌，不能下一语，而思别求一新解。”陈寅恪先生在家中教稚女读杜诗时发现，“朔方健儿”数句在解释上存在的问题，于是想寻求更为通达之解。凭借他对唐史的熟稔，他考出诗中的“朔方健儿”应是指同罗部落而言，其曰：“然则‘朔方健儿’一词，果何所指耶？鄙意实指同罗部落而言也。何以得知‘朔方健儿’之名乃指同罗部落者？因同罗部落本属于朔方军，安禄山诱害其酋长阿布思，袭取其兵卒，而此种兵卒，后遂成为禄山所统军队之主力者也。”^③又曰：“同罗、仆骨及回纥种类甚相近，其勇健善斗，为中国当时东方及北方诸外族所最畏惮者。此三种族所居之地，或直隶于朔方军，或与朔方军政区相邻近，概可称为与朔方军关系密切之外族也。安禄山虽久蓄异谋，然不得同罗部落为其军队主力，恐亦未敢遽发大难。盖禄山当日所最畏忌者，为朔方军。同罗部

落乃朔方军武力之重要部分，既得袭取此部落以为己用，更可为所欲为矣。……鄙意‘昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都’二句，与‘朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚’二句，应是同咏一事，不可分为两截。盖同罗部落，其初入长安时，必与骆驼队群偕来，故少陵牵连及之。同罗昔日本是朔方军劲旅，今则反复叛，自取败亡，诚可谓大愚者也。”^②陈寅恪指出，同罗部落原属朔方军，安禄山诱害其首领阿布思后，收取其兵卒，作为其精锐部队“曳落河”之一部。此后同罗士兵遂屡为安史之徒摧锋陷阵，充当鹰犬。而安史之乱前，同罗在阿布思统率下隶属于朔方军，一直是唐军的一支生力军。故杜诗“昔何勇锐今何愚”之语，是针对这支胡族军事力量前后顺逆变化发出的慨叹。如果我们再连同金圣叹“志既在此，勇锐尽矣，此一快闻”的解释，就可以体会出诗人一方面是将敌人无心恋战的消息传递给落难王孙以安慰之，另一方面对同罗这个贪婪部族附逆叛唐的短视行为也同时表示不解和愤慨。这样一来，“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都。朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚”四句说的都是同罗叛军，诗人看见同罗部族以大批橐驼携其所劫财物调防长安，在讽其贪婪的同时，又进一步断言，此辈必无心久战，安慰王孙忍死以待其变，这种解释比之旧注将“朔方健儿”解作哥舒翰军之说无疑更为贯通和贴切。陈寅恪先生又进一步申述曰：“此四句应与下文‘窃闻天子已传位，圣德北服南单于。花门剺面请雪耻，慎勿出口他人狙’四句，一气连读，不可隔断。少陵之意，盖谓同罗部落夙畏回纥，既已叛去，不复为安氏守长安矣。今唐兵又将引回纥部众以收西京，长安精锐守兵，唯馀甚畏回纥之奚部落，回纥一至，奚必奔溃也。综合八句，其文理连贯，逻辑明晰，非仅善于咏事，亦更善于说理也。”^③可见，如果我们将“朔方健儿”解作附逆之同罗部落，再联系“窃闻”以下八句，就会发现不仅文意颇为通顺，条理亦颇为清晰连贯，也就根本就不再有王嗣奭所云“似乱似整，断而复续”的问题了。

宋佚名《分门集注杜工部诗》卷十四《黄河二首》注引王洙曰：“禄山之反，皆渔阳突骑及所养同罗、降奚、契丹、曳落河，并诱置诸蕃，皆胡骑也。”^④此亦可以作为“朔方健儿”为安史叛军同罗部落的佐证。

对“朔方健儿”的正确理解，也可以帮助我们正确认识“昨夜东风吹血腥，东来橐驼满旧都”的含义，中国古代华夷之分至清，中国之人视夷狄外族茹毛饮血，故以腥膻之族视之。如唐刘商《胡笳十八拍》第二拍：“戎羯腥膻岂是人？豺狼喜怒难姑息。”^⑤杜牧《郡斋独坐》诗：“弦歌教燕赵，兰芷浴河湟。腥膻一扫洒，凶狠皆披攘。”^⑥同罗部族本为汉代匈奴别种，安史之乱时，他们附逆叛唐，烧杀国民，所到之处，血腥遍地，其随安史大军劫掠东都洛阳财物后，携带珍宝，西进长安，自然是“东风吹血腥”、“东来橐驼满旧都”，如果把本句理解为“安禄山陷两京，

常以骆驼运御府珍宝至范阳老巢。范阳在长安以东，故云‘东来橐驼’”，就于诗意扞格难通了。

另外，同罗、回纥（即花门）本皆东汉匈奴别种，唐玄宗时隶属朔方节度使，是朔方军主力，安史之乱后，同罗部依附叛军，而回纥归附朝廷，参与了平定安史之乱的战争，这在杜甫的《留花门》诗中也可以看出，所以《哀王孙》诗称“圣德北服南单于”、“花门斲面请雪耻”即是说明此事。以同罗与回纥两部落在安史之乱时截然不同的取向而言，坚信朝廷必胜的杜甫，自然认为同罗朔方军旧部为“今何愚”，在怒斥其附逆叛国的愚蠢行为的同时，也满含着对这支昔日唐王朝忠勇善战的军队走向即将灭亡的惋惜。

结论

杜甫撰写《哀王孙》之时，正身陷长安，因未受羁押，尚能各处走动，因而他格外留意观察叛军内部的各种动向，对刚刚调防长安的安史叛军中的同罗部族军的情形也颇为了解，甚至还从其他渠道打听到了玄宗已经正式传位给肃宗、唐军已向回纥借兵等消息，这从杜甫日后能于叛军防守严密的长安脱身西走凤翔的举动中都可以得到验证。那么杜甫此诗是从同罗部落志在劫掠财物的举动上，判断出敌人胸无大志、即将溃逃的种种端倪，从而对这位窜伏草间的落难王孙予以宽慰。从中可我们以悬揣当日之诗人对于同罗部落原本名隶朔方军的事实是非常清楚的，只是由于时代久远，这一事实才逐渐为人所淡忘，使得后人对杜诗此句的注释和理解出现了偏差。而从常理来看，处于那么危机四伏的情况中，诗人与王孙之间的对话应颇为简短，故当时根本无暇顾及去慨叹两年前哥舒翰在潼关的那场军事失败。因此杜诗“朔方健儿”二句的原意是慨叹同罗部族叛唐从逆之短视与愚蠢。但是由于对历史真相的隔膜，由宋迄清乃至当代，注家多辗转沿袭宋人师氏望文生义之说而未察其误。虽然清代金圣叹、何焯曾破除陈说，另出新解，然未暇申论，其说一直隐而不彰。直到陈寅恪先生最终窥破玄机，对诗中“朔方健儿”的解读才终于回到正确的轨道上来。然而杜诗学界的主流对陈寅恪的解释却似乎仍然置若罔闻，多数注本中仍然延续着钱注的错误说法。所以《哀王孙》“朔方健儿”的解读史，正好可以作为杜诗注释史上一个由误到正的标本。而陈寅恪先生《书杜少陵哀王孙诗后》中所使用的“以史证诗”研究方法以及对文本反复研读的细致精神，都特别值得引起当今学界的重视和反思。从中可见，只有做到对史实深入细致的了解，最大限度地还原诗人当时的创作情境，才不会在使用“以史证诗”研究方法时掉进肤浅联系和牵强比附的泥沼中，也只有这样，才真正能够做到正确地解读诗歌的本意，而不是望

文生义地随意附会或肆意歪曲。此外还有，就是对诗句之间的相互关联和前后逻辑要格外细心体察，应保持对诗意的敏感和独立思考能力，这样才不会为旧注的成说所误导而对诗意的顺畅和连贯性麻木不仁。

- ①郭知达《新刊校订集注杜诗》卷二，中华书局 1981 年影宋本，第二册第六十二页。佚名《分门集注杜工部诗》卷九引作“师曰”。
- ②冯至《杜甫诗选》，作家出版社 1957 年，43 页。
- ③张忠纲等《新译杜甫诗选》，台北三民书局 2009 年，100 页。
- ④佚名《分门集注杜工部诗》卷九，《四部丛刊初编》本，商务印书馆 1929 年，160 页。
- ⑤钱谦益《钱注杜诗》卷一，上海古籍出版社 1979 年，44 页。
- ⑥张戒《岁寒堂诗话》卷下，中华书局 1981 年《历代诗话续编》本，467 页。
- ⑦仇兆鳌《杜诗详注》卷四，中华书局 1979 年，312 页。
- ⑧浦起龙《读杜心解》卷二之一，中华书局 1961 年，247 页。
- ⑨《元诗选》初集卷五十五杨维禎《铁崖集》，文渊阁四库全书本。
- ⑩《六十种曲》，中华书局 1982 年，第十册第 73 页。
- ⑪王嗣奭《杜臆》卷一，上海古籍出版社 1983 年，42 页。
- ⑫陈贻焮《杜甫评传》，北京大学出版社 2003 年，286 页。
- ⑬张忠纲等《新译杜甫诗选》，台北三民书局 2009 年，100 页。
- ⑭吕思勉《吕思勉读史札记》丁帙，上海古籍出版社 1982 年，996 页。
- ⑮刘昫《旧唐书·哥舒翰传》，中华书局 1975 年，3213—3214 页。
- ⑯姚汝能《安禄山事迹》卷中，中华书局 2006 年，97 页。
- ⑰刘昫《旧唐书·高仙芝传》，中华书局 1975 年，3206 页。
- ⑱对于当时潼关守军中是否有朔方军的问题，艾尚连先生在《从“朔方健儿”说到阿不思之死——杜诗〈哀王孙〉“朔方健儿”句史实释证》（载《实事求是》1987 年第 1 期）一文中说：“哥舒翰所统镇守潼关的二十万军队实不包括朔方士兵在内”，未能详考史实，其说显误。
- ⑲刘昫《旧唐书·玄宗本纪下》，中华书局 1975 年，231—232 页。
- ⑳金圣叹《杜诗解》卷一，上海古籍出版社 1984 年，43 页。
- ㉑何焯《义门读书记》卷五十一，文渊阁四库全书本。
- ㉒陈寅恪《金明馆丛稿二编》，三联出版社 2001 年，61 页。
- ㉓同上，63—64 页。
- ㉔陈寅恪《金明馆丛稿二编》，三联出版社 2001 年，61 页。
- ㉕佚名《分门集注杜工部诗》卷九，《四部丛刊初编》本，商务印书馆 1929 年，230 页。
- ㉖《全唐诗》卷二十三，中华书局 1960 年，300 页。
- ㉗同上，5939 页。

城邦、人与正义：亚里士多德与荀子之间的对话*

山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心 陈治国**

摘要：

正义(δικαιοσύνη)虽然在亚里士多德的实践哲学中似乎并没有像在柏拉图的《国家篇》中那样成为十分显赫的主题，但是仍然被看作是保障公民个体幸福、促进城邦繁荣发展的两种支柱性力量之一(另一者被称作“友爱”)，并且广泛意义上的正义先后被规定为“守法”和“与他人相关的德性之总体”。值得关注的是，在先秦时期的荀子儒学中，“礼义”也被认为是保障个人享有值得向往之生活的必由之路，同时它必须置于城邦或国家的范围内来予以考虑。不过，荀子以“礼义”为中心的伦理—政治性儒学由于其“人性恶”的基本预设以及在阐明“礼义”之源泉等问题上的诸多困难，常常招致儒学内外的种种责难和批评。基于这样一种情形，围绕正义问题，本研究拟通过亚里士多德与荀子之间的某种适当对话，一方面力求更加清晰地重构荀子对于城邦范围内社会正义问题的创造性思索，另一方面也尝试进一步展现中西古典社会正义论之间互诤的空间与方式。为此，本文将通过三个步骤依次展开。

第一部分，通过对亚里士多德和荀子相关基本文献的系统性分析和考察，我们努力展示两位哲学家在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的基本思路。具体来说，

(1) 亚里士多德和荀子都明确地认识到，城邦这种政治社会共同体作为后天逐步形成和发展起来的人类组织形式，是人为建构的结果，但是他们都深知这种建构绝非任意的、偶然的，而是源于人类自然秉性(natural endowment 或 inborn feature)中深潜着的社会性因素。在亚里士多德那里，在人类三种生而具有的自然禀赋——即满足生活必需品和繁殖后代的欲望，运用语言和理性(λόγος)的能力，天然道德直觉和自然德性等——中就内蕴着过一种政治社会生活的潜在需要，或者说，所以，城邦这种历史地形成的最大政治共同体也是“自然的产物”。换言之，城邦的建立和发展的动力恰恰就在于真正促进人的自然秉性的实现和完善。在荀子那里，他虽然也认识到城邦的创立是不可避免的过程，并且城邦的功能主要在于调节和引导人类欲望的自然实现方式(所谓“人性恶”)，但是仍然声称它完全是一种“伪”。

(2) 荀子坚持城邦乃“伪”这一基本立场部分地与他“义”的双重性理解有关。一方面，荀子确实像亚里士多德一样，在人类的天生自然秉性中发现了具有特定语境中展开恰当计划、辨别和选择的理性推理能力，即“义”，另一方面，荀子也对作为实践推理能力的“义”之优秀发挥在普罗众生那里的自觉实现缺乏信心，进而将它的优秀发挥或展现归之于少数“圣贤”，也就是说，同“礼”一起维护着城邦社会之优秀秩序的“义”乃是“圣人”之“伪”。正是这些少数圣贤能以无论何种原因所获得的完美、完善之“义”施与众生，从而促进每一个体的生活与城邦国家的繁荣。

(3) 城邦政治共同体作为促进个体生命完善的重要方式，它的繁荣和发展都必须依据某种类似的原理或力量，这种原理或力量在亚里士多德那里是“正义”，在荀子儒学中被称作“礼义”。

第二部分，我们努力论证，亚里士多德对广泛意义上“正义”的两种规定——即正义就是“守法”和“与他人相关的德性之总体”——很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念。具体来说，

(1) 在亚里士多德那里，“正义”作为促进个体幸福、维持城邦繁荣的基本原理，首要含义就是要求一切公民个体“守法”，这里的“法”(νόμοι)不仅包括成文的法律条例和代表性判例，而且包含诸多良好的社会风俗习惯。在荀子那里，对于个体的健全生活与城邦国家的和谐秩序具有决定性力量的力量被称作“礼义”，这种被归于圣人“伪”的“礼义”主要内容也是一些被儒家高度推崇的社会礼仪与风俗习惯。理由有三。其一，虽然从表面上看，圣人或先王构成了“礼义”的源泉，但是从实际内容上看，“礼义”仍然主要是指周代以来儒家所推崇的优良社会礼仪和风俗习惯，所谓“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟”，“农农、士士、工工、商商”等。其二，从礼义的现实功能来看，它主要通过每一个体或阶层的角色与身份的划分，全方位地来调节和规范他们在政治社会生活中的行为方式，不仅由此促进其德性（如恭、敬、忠、信、端、悌、逊、敏等）的增长和发展，而且充分保障个体之间、个体与社会之间的和谐关系。其三，从礼义的实现方式来看，“礼义”之有效性的核心在于“遵礼”或“从礼”，但是这种过程也不完全是被动的、机械地遵照一般性的外在规范性要求，而是要求道德主体要逐渐自觉地、恰当地根据具体情境来进行选择和行动。

另外，在亚里士多德和荀子那里，虽然对于社会礼仪和风俗习惯意义上的“法”或“礼”的遵守和服从，都需要城邦共同体成员不断地自觉根据具体语境来恰当理解和行动，不过，就狭窄意义上的“法律”而言，由于亚里士多德更加强调其

正面鼓励和引导公民德性的作用，荀子更关注其强制惩戒和处罚之功能，所以，那种以肉体强制为手段的刑罚规则——宽泛地说，即“法”或“法度”——常常被荀子置于“礼义”之后、之外。

(2) 亚里士多德认为，“正义”乃是“与他人有关的德性之总体”，贯穿于一切同他人相关的德性之中。同样，在荀子那里，起始着眼于调节和改善人类原始欲望的自然实现方式之“礼义”隐含于各种具体的伦理德性之中。理由有二。其一，就礼义之形成的基本动力来说，它最初出自于调节人们原始欲望的自然实现方式。原始欲望的自然实现方式不仅可能损害一个人自身的利益，而且可能会挑战他人的利益。所以，承担着调节和改善人类自然欲望实现方式的“礼义”必然要渗透于或隐含于一切具体德性之中。其二，就礼义所要培养的各种德性的具体形成过程和活动方式而言，它们也普遍地涉及到个体同他人、社会之间的密切关联：每一伦理德性或道德德性的形成不是自然而然的过程，而是深刻地受到来自于个体已经生活于其中的社会风俗和礼仪的塑造和影响；道德主体形成道德德性虽然并不总是完全被动的过程，而是有其自身的理智自觉，但是这种理智能力的发挥方式仍然需要不断的提升和改善，并且这种改善和提升同样需要学习和模仿圣人与典范人物计划、选择和思虑的经验与模式；礼义所培养的各种德性虽然起初主要定位于更恰当地调节和满足个体的一般性原始欲望，但是在这种培养过程中也会逐步形成的新的、更加积极和高尚的欲望趣味以及相应的情感方式，进而形成指向他人之善的某些德性。

简言之，无论两位哲学家在人性论的基本预设方面有何交叉或分野，他们都坚信，人类个体健全生活的展开与实现都需要诸多伦理德性来维系，并且这些德性或多或少都涉及到个体与他人、社会的紧密关系，或者更明确地说，涉及他人之善、社会之善。

第三部分，通过对亚里士多德的“正义”观念和荀子儒学中“礼义”观念背后的形而上学基础或预设的考察，我们尝试进一步促动对伦理—政治性的实践哲学与形而上学之间适当关系的思考。具体来说，

(1) 亚里士多德的正义观念具有十分明确的形而上学基础，这种基础对于建立和发展他的正义理论不可或缺，但是并没有能够充分完备地论证其正义理论内部各种观念之间的一致性或协调性，尤其是当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就被严重地动摇了。原因在于，城邦社会内的正义所涉及的主要是实践理性 (practical reason) 及其优秀发挥即实践智慧 (practical wisdom)，后者针对的主要是可变的人类行为，而对“自

然的东西”和“神性的东西”的把握乃是理论理性的责任，理论理性所获得是普遍性的知识，并且作为理论智慧（theoretical wisdom）或智慧（σοφία）本身，“神”根本无关乎伦理—政治性的正义问题。

（2）在荀子儒学中，我们很难发现亚里士多德那样浓厚而明确的形而上学兴趣以及相应清晰的理论探索，但是在荀子的礼义观念背后也隐含着诸多形而上学的预设。譬如，就“礼义”仍然包含着欲望的因素而不是摧毁或消解欲望而言，“礼义”与“天”之间具有不容否认的重要关联；就“礼义”的形成需要圣人“参天地”而不“愿其所参”来说，礼义没有超越的规范性源泉。不过这些预设之间也并不能总是协调一致的。譬如，圣人制定礼义的经验性、建构性与普遍礼义之邦的可能性各自所预设的形而上学观念之间的冲突：前者预设了天人之分和天道与人道的别异性、独立性，后者则预设了人道或礼义在天道或“天行”中的深刻基础以及“知天”的可能性。

（3）亚里士多德的正义观念和荀子的礼义观念与其形而上学的理论基础或理论预设之间的这些困境是否昭示我们对伦理性—政治性的实践哲学的探究或筹划可以或应该摆脱形而上学的奠基？我们的基本立场是，一方面，没有形而上学基础或预设的伦理学或政治学将大大阻碍具有不同伦理和政治语境的人们对于异域伦理学或政治学的理解与接受；另一方面，一种富有成效的、有意义的伦理—政治上的交往必将引导我们走向对各自伦理—政治观念背后或多或少、或明或暗的形而上学基础或预设的考察和检省，并且在此基础上才可能调整我们各自的形而上学基础或预设以及相应的伦理—政治观念。

关键词：亚里士多德；荀子；正义；礼义；形而上学

正义（δικαιοσύνη）虽然在亚里士多德的实践哲学中似乎并没有像在柏拉图的《国家篇》中那样成为十分显赫的主题，但是仍然被看作是保障个体幸福、促进城邦繁荣的两种支柱性力量之一（另一者被称作“友爱”），并且广义上的正义先后被规定为“守法”和“与他人相关的德性之总体”。值得关注的是，在先秦时期的荀子儒学中，“礼义”也被认为是保障个人享有值得向往之生活的必由之路，同时它必须置于城邦或国家的范围内来予以考虑。不过，荀子以“礼义”为中心的伦理—政治性儒学由于其“人性恶”的基本预设以及在阐明“礼义”之源泉等问题上的诸多困难，常常招致儒学内外的种种责难和批评。基于这样一种情形，围绕正义问题，本项研究拟通过亚里士多德与荀子之间的某种适当对话，¹一方面力求更加清晰地重构荀子对于城邦范围内社会正义问题的创造性思索，另一方面也尝试进一步展现中西古典社会正义论之间互诤的空间与方式。

为此，本文将通过三个步骤依次展开。第一部分，通过对亚里士多德和荀子相关基本文献的系统性分析和考察，努力展示两位哲学家在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的基本思路。第二部分，我们将努力论证，亚里士多德对广泛意义上“正义”的两种规定——即正义就是“守法”和“与他人相关的德性之总体”——很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念。第三部分，通过对亚里士多德的“正义”观念和荀子儒学中“礼义”观念背后的形而上学基础或预设的考察，我们尝试进一步促动对伦理—政治性的实践哲学与形而上学之间适当关系的思考。

一、城邦的自然性与正义的城邦

在近现代西方政治哲学中，城邦或国家这种政治共同体作为社会契约的产物，往往被看作是纯粹建构性的。不过，在古希腊哲学中，尤其是在亚里士多德的实践哲学中，城邦作为一种典型的政治共同体虽然也具有一种逐步发展和形成的过程，但是也被明确地看作“自然的产物”²，所谓“城邦的自然性”。而在先秦时期的荀子儒学中，城邦或国家虽然也被理解一种人为的建构，即“伪”，不过，我们会看到，如果亚里士多德关于城邦的自然性的论证是站得住脚的，那么荀子也将可能认同“城邦的自然性”，因为，总体而言，荀子和亚里士多德都深信，城邦的创立是不可避免的过程，并且这种不可避免性在根本上源于人类内在自然冲动中的诸多社会性因素。

就亚里士多德而言，他着重考察了三种人类自然禀赋（natural endowment）中的社会性因素。第一，满足生活必需品和繁殖后代的欲望。按照亚里士多德的观点，满足这些一般的生理欲望促使单个的男人和女人结对组合为家庭，因为在家庭这种组织形式中男人和女人的不同功能相互补充和协调，从而使得生理欲望的满足比较容易和稳定。进一步，家庭逐渐组合为村落以及更大、更复杂的政治共同体即城邦。在城邦这种更大、更复杂的政治共同体中，人类的生存及其欲望的实现得到更好的保障。所以，亚里士多德讲道：

如果早期的社会形式是自然的，那么城邦也是自然的。因为这就是它们的目的，事物的自然就是它的目的。每一个事物是什么，只有当其充分发展出来，我们才能说出它的自然，无论我们谈论人的、马的还是家庭的自然。一个事物的终极因和目的因是至善，自足便是目的和至善。由此可见，城邦显然是自然的产物，人自然是一种政治动物。³

根据这种解释，城邦之所以是“自然的产物”，理由恰恰在于，作为最为自足的政治共同体，城邦乃是人类的生理欲望得以实现的最佳方式，或者说城邦是这些内在的生理冲动所必然要求导向的最终阶段。

第二，人类具有语言（λόγος）天赋。在亚里士多德那里，具有群居的或政治的（πολιτικόν）能力的物种并非仅仅局限于人类，蜜蜂、蚂蚁等非人类的物种也可以过一种群居的或政治的生活，但是人类比其他群居物种“更是一种政治动物”⁴并且因而能够建立“城邦”（πόλις），其中一个重要理由就在于，其他一些群居动物虽然也能使用可以传递信息和表达情感的声音，但是只有人类才拥有独一无二的“语言”，后者能够“表达利和弊以及诸如正义和不正义等”⁵。这就是说，语言天赋这种自然秉性使得人类可以就利益、道德等问题公开表达自己的主张和观点，并且在一种引申的意义上可以不仅仅限于暴力来解决利益和道德上的可能分歧与冲突，而是可以通过理性——λόγος的另一含义就是“理性”。

第三，自然的道德直觉或道德感。亚里士多德写道：“人的独特之处就在于，他独自具有善与恶、正义和不正义以及诸如此类的感觉；拥有这种感觉的生命物的结合产生了家庭和城邦。”⁶因此，这意味着，在自然状态中，人类已经具备某种自然德性以及某种形式的实践理性——同上述第二种因素即λόγος这种禀赋结合起来，我们可以说这是一种可以计算、辨识和计划的理性能力。更重要的是，这些自然能力或特性都必须在城邦共同体来进一步训练和改善。

对人而言，一旦趋于完善就是最优秀的动物，而一旦脱离了法律和正义，就会成为最恶劣的动物；不正义地被武装起来就会造成更大的风险，人一出生便装备有武器，这就是理智和德性（excellence），人们为达到最邪恶的目的有可能使用这些武器。这就是为什么要说，一旦他毫无德性，那么他就会成为最邪恶残暴的动物，就会充满无尽的淫欲和贪婪。⁷

综上所述，正是由于在人类的三种生而具有的自然禀赋中就内蕴着过一种政治社会生活的潜在需要，城邦这种历史地形成的最大政治共同体也是“自然的产物”。换言之，城邦的建立和发展的动力恰恰就在于真正促进人的自然秉性的实现和完善。在这个意义上，“不能在社会中生存的东西或因为自足而无此需要的东西，它要么只是禽兽，要么是个神，而不是城邦的一部分。一切人在本性上就注入了社会本能，最先缔造城邦的人乃是给人们最大恩泽的人”⁸。更重要的是，能够真正促进人的自然秉性之充分完善和实现的城邦，必须是正义的城邦，恰恰是正义构成了一种优

秀城邦秩序的基础。亚里士多德在《政治学》第1卷第2章写道：“正义是城邦中众人的纽带，因为实施正义——确定什么是正义的——是政治社会中秩序的原理。”⁹在《尼各马可伦理学》里，他再次将正义看作保障公民个体幸福、促进城邦社会繁荣的主要力量之一，并且作为“最权威的科学”¹⁰，政治学就是要考察“高尚与正义的行为”¹¹。

现在我们转入对荀子儒学的考察。在荀子那里，广为人知而又极富争议的一个哲学命题就是“人性恶”。按照荀子的观点，“生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。”¹²依据这种定义，人类生而具有并且无需奋身追求就已经获取的东西及其趋向都可以涵括于“性”的范围之内。不过，当荀子提出“性恶论”的命题之际，他似乎仅仅把“人性”定位于“欲望”：“人之性恶，其善者伪也……今人之性，生而有好利焉……生而有疾恶焉……生而有耳目之欲，有好声色焉。”¹³正是各种形式的生理欲望和对财物等的欲求以及与之伴随的各种情感构成了人的“本性”。直接将荀子这里所说的原始“欲望”本身判断为“性恶”之实指，向来构成了荀子之后诸多评论的主流观点。¹⁴譬如，朱熹就是这种解读路向的著名代表之一，并且由此在《战国汉唐诸子》中强烈质疑荀子的儒家资格：“荀卿则全是申韩，观《成相》一篇可见……然其要，卒归于明法制、执赏罚而已。他那做处粗，如何望得王通”¹⁵不过，综合分析荀子的人性论和礼义论，我们将会发现，与其说荀子把“人欲”看作恶，不如说他实质上把“人欲”的自然实现方式看作恶之源泉，并且由此证成了礼义与城邦政治的必要性。

荀子的“人性恶”命题无疑是对前辈儒家孟子“人性善”立场的一种反动和批判，并且在这种批判中，明确显示了荀子对“人性”的一个基本特征即“恒定性”或“持久性”的确认。在他看来，

孟子曰：“今人之性善，将皆丧失其性故也。”曰：若是，则过矣。今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美、心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。¹⁶

按照这里的批判逻辑，如果人性的确是善的，那么这种善性应该很难轻易丧失，现在既然孟子要求“返性”“归本”，那么人性必然并非为“善”。这种推论的一个重要预设就是人性乃是恒常的、持久的。如果人性是恒常的、持久的，那么作为人性的欲望就是不容革新或改变的。进一步，如果人性即“人欲”是不容革新或改变的，并且这种“人欲”本恶，那么如何解释圣人品格中的“欲望”？按照荀子的一贯主

张，即使在圣人那里仍然保持着这种“欲望”之“性”：“故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也。”¹⁷ 所以，“欲望”本身很难说就是“恶”。

“养欲”说也进一步表明了“欲望”本身不是恶，尽管它的某些方面可能是成问题的。荀子在《礼论篇》第1章写道：“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。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”从这里我们至少可以看到两点。

其一，即使自然性的“欲望”是成问题的，解决其问题的主要出路在于“养欲”。何为“养欲”？学术界对此多有争论。一种代表性解释是“克制”（restraint）说，即欲望为恶，“化性起伪”必然就要求尽可能地采取一切手段压制之、消除之。另外一种代表性解释是“满足”（satisfaction）说。¹⁸ 对于第一种解释方案，我们认为，这与荀子那里“人性”的恒常性与持久性这一基本观点严重冲突；而第二种解释方案也不足够准确。“满足”欲望或者说“恰当地”“满足”欲望，过于宽泛而笼统。《荀子》一书多次写道：“人伦并处，同求而异道，同欲而异知”，“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣”¹⁹；“然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”²⁰。从这些论断可以看出，在前社会状态中，人类欲望的自然实现方式很容易引发冲突和纷争，所以解决问题的关键在于调整和改善人类欲望的实现方式。亦即，欠缺——需求——满足这种人类欲望本身的活动机制是无法改变的，²¹ 所能够改变的是满足欲望的形式、欲望所指向的对象种类、不同欲望类型之间的关系结构等等。在这个意义上，“养欲”应该更准确地理解为调节（moderate）或疏导（channel）欲望从而完善之，而不是彻底地压制或消除欲望，或者简单地满足欲望，所谓“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”²²

其二，解决容易引发纷争和冲突的人类欲望自然实现方式的出路在于“养欲”，而“养欲”的途径在于“大一统”条件下的“分”。《王制篇》曰

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。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而具也……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物，故宫室不可得而具也，不可少顷舍礼义之谓也。²³

按照荀子的思路，人类之所以能够区别于非人类的动物而过一种群居的生活，要

义在于“分”，即能够确立不同的社会身份和地位并由之行动，²⁴而“分”的原则或基础在于“义”或“礼义”。换言之，“养欲”的展开必须在某种具有良好秩序的政治社会共同体中进行，而一个优秀、稳定的政治共同体是由具有不同社会身份和地位的个体、阶层构成的，更重要的是，这些个体或阶层的不同社会身份或地位以及他们的活动方式是根据“礼义”来确定的。从另一角度，我们也可以说，当自然状态中的人类认识到他们必须组成一个政治共同体以及在共同体中的适当位置，满足于同这种位置相伴随的——包括责任、报酬、行为方式等在内的——诸多安排，并且获得一种被承认的可能成就，城邦政治或者社会秩序就得以产生。正是在这个意义上，荀子经常把“礼义”在这种政治共同体中的角色看作社会秩序的端始，甚至直接等同于秩序性社会本身，所谓“礼义者，治之始也”²⁵，“礼义之谓治，非礼义之谓乱也”²⁶。

至此，我们可以综合性地重新审视亚里士多德和荀子在城邦的自然性、正义的城邦以及它们与人的自然本性之间关系等问题上的思路。第一，亚里士多德和荀子都明确地认识到，城邦这种政治社会共同体作为后天逐步形成和发展起来的人类组织形式，是人为建构的结果，但是他们都深知这种建构绝非任意的、偶然的，而是源于人类自然秉性中深潜着的社会性因素。在这个意义上，亚里士多德把城邦看作“自然的产物”，尽管荀子仍然声称它完全是一种“伪”。

第二，荀子坚持城邦乃“伪”这一基本立场部分地与他“对‘义’的双重性理解”有关。在亚里士多德那里，人类的天然能力或属性包括生理欲望和繁殖后代、运用语言和理性以及道德直觉等三种因素。但是，真正构成人性的东西（the characteristic feature of being human）被看作是“理性”，所谓人的“功能”（*ἔργον*），即只有人类具有并且能够发挥得好的那种东西。²⁷并且，他还深信，只要具备适当的条件，人类的这种功能性活动都可以充分实现出来，从而获得属于人自身的幸福（*εὐδαιμονία*）。而在荀子那里，人类的天生禀赋也包括诸多要素，即感官知觉、生理欲望、对财物的渴求和占有以及某种形式的理性能力。这里特别需要澄清的是“某种形式的理性能力”，即“义”。

如上所述，荀子在《性恶篇》中看起来把人“性”主要定位于“欲望”，或者严格来说，定位于“欲望”的自然实现方式，而“欲望”乃是人类与非人类的动物皆具的东西，但是，在《王制篇》中，他又讲道：“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。”从这里看以看到，恰恰是“义”构成了人类与非人类生命的本质性区分，是人类所专属的东西，并且它应是前社会状态的“人”已经具备的东西。这种能够在特定语境中进行计划、辨别和选择的“思虑”之“义”实际上也被称作人“心”的一种自然

能力，所谓“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪”²⁸。也许在这个意义上，荀子才断然认为：“今使涂之人者以其可以知之质、可以能之具，本夫礼义之可知之理、可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明、参与天地矣。”²⁹ 不过，另一方面，荀子又明确将“义”看作是一种后天的“伪”：“感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不能然，必且待事而后然者，谓之生于伪。是性、伪之所生，其不同之征也。故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。”³⁰ 这就是说，同“礼”一起维护着城邦社会之优秀秩序的“义”乃是“圣人”之“伪”。

如何理解“义”在荀子儒学中的二重性规定？我们认为，一方面，荀子确实像亚里士多德一样，在人类的天生自然秉性中发现了具有特定语境中展开恰当计划、辨别和选择的理性推理能力，另一方面，荀子也对作为实践推理能力的“义”之优秀发挥在普罗众生那里的自觉实现缺乏信心，进而将它的优秀发挥或展现归之于少数“圣贤”。正是这些少数圣贤能以无论何种原因所获得的完美、完善之“义”施与众生，从而促进每一个体的生活与城邦国家的繁荣。

故圣人者，人之所积而致也。曰：‘圣可积而致，然而皆不可积，何也？’曰：可以而不可使也。故小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人。小人、君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然；涂之人能为禹，未必然也。³¹

第三，基于人类的自然能力与属性中的社会性因素而形成的城邦政治共同体是促进个体生命完善的重要方式，而这种共同体本身的繁荣和发展都必须依据某种类似的原理或力量。这种主导性的原理或力量在亚里士多德那里是“正义”，在荀子儒学中则被称作“礼义”。

二、城邦正义的两种规定：法\礼与关系化德性

如上所述，在亚里士多德与荀子那里，作为政治社会共同体的城邦在一种根本的意义上都是部分地基于人类的自然能力或属性中的社会性因素而形成的。换言之，城邦政治共同体的使命在于促进个体生命的发展与完善，而造就并支配着一种优秀、稳定的城邦秩序的主导性原理或力量分别被称作“正义”或“礼义”。那么，这种原理或力量的内涵及其具体形成的方式和发挥功能的方式就是我们接下来要着重考

察的问题。

对于亚里士多德而言，“正义”这一概念是在两种意义上来使用的：广泛意义上的正义和狭窄的或特殊意义上的正义即作为平等的正义。基于这里的言说语境，我们主要考察前一种正义，即广泛的正义。就广泛的正义而言，亚里士多德给出了两种规定：正义即“守法”；正义就是“与他人相关的德性的总体”³²。先看第一种规定。亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五卷第1章写道：“由于不守法的人被看作不正义的，而守法的人是正义的，很显然，所有合法的行为在某种意义上都是正义的行为。由立法技艺所确定的行为都是合法的，而且我们说它们每一个都是正义的。”³³为什么“守法”就是正义？这涉及到古希腊人对“法”的特殊理解。正如学者所考察的那样，“法”（νόμοι）是从 νόμος 演变而来，而 νόμος 在古希腊就意味着“约定俗成的”、“具有规范性的”等，所以，“法”在某种意义上就是一个社群或社会所认同、所信奉、所遵循的东西，不仅包含成文的条例法规和法庭的判决裁定，而且包含一般意义上的社会约定与风俗习惯。³⁴更重要的是，对亚里士多德而言，这种意义上的“法”具有两种基本功能。其一，法鼓励和褒扬德性，惩罚和禁止邪恶行为。³⁵（1130b24）换言之，法要求我们努力成为勇敢的、节制的、友善的人，禁止我们做怯懦的、挥霍的、敌意的行为。其二，只有充分遵循法的行为，尤其是那些关注和促进社会公共利益与福祉的法的行为，才能够促动德性的产生和完善。

如果“守法”就是正义，那么很容易引发的一个争论就是，“法”是否全善以及是否有必要遵守“恶法”？按照亚里士多德的观点，作为最权威的、最高的科学，政治学的基本功能之一就是关注社会风俗与立法，而立法作为一种系统的活动，必须对人类的幸福以及现实的政治生活有着充分的理解和系统研究。不过，由于政治学所运用的实践理性自身的特性以及人类伦理—政治行为的相对不确定性，所以现实社会中的法律并非尽善尽美，换言之，“恶法”有其存在的可能性。但是，即使对于这种“恶法”，也有遵守的必要性。理由有二。其一，法总是作为一个系统发挥作用的，并且一般说来，大多数法律系统都能在某种程度上产生和保存某一政治共同体的繁荣与发展，³⁶所以某一具体的法律款项即使是糟糕的，也不能因此就完全废除法律系统本身。这多少意味着，“由法而治”的社会整体上总是胜过于“无法的”或“非法的”社会状态。其二，法虽然在理论上应该致力于促进每一个体的正当利益，但是它更关注共同体成员的公共性利益。所以，一个愿意追求自身幸福的人需要尽可能地根据自身的特殊境况通过实践理性或实践智慧做出灵活调整以便适应一般性的法律要求。

再看亚里士多德对正义的第二种规定，即正义就是同他人相关的德性之总体。我们知道，在柏拉图那里，正义就已经被看作是德性的总体。不过，作为“德性的总

体”，正义并不是指各种具体德性的组合或总和，而是说正义贯穿于其他德性之中。³⁷当我们说一个城邦是正义的，这就意味着其中的统治者要具有智慧的德性，保卫者要具有勇敢的德性，生产者要具有节制的德性。亚里士多德虽然在德性的形成问题上，相对于柏拉图，更加重视不同个体之间或个体与社会之间的紧密联系，但是，他也认为，正义乃是贯穿于所有具体德性尤其是与他人相关的德性之中的东西。在亚里士多德那里，按照道德德性所涉及的领域，欲望和情感范围内的德性包括勇敢和节制等，外在善事务范围内的德性包括慷慨、大方、大气等，社会生活内的德性包括温和、诚实、机智、友善等，并且大略看来，勇敢、节制、慷慨等主要属于一种自向性的（self-regarded）德性，而温和、诚实、友善等似乎主要属于他向性的（other-regarded）德性，即涉及到他人之善。实际上，根据亚里士多德的观点，那些出于勇敢、节制和慷慨等德性的行为，只要它们的应用指向或涉及他人之善、社会之善，那么它们就不仅仅是一种自向性德性，而且也是正义的行为。正是在这个意义上，他说，“它们〔德性与正义〕是一样的，可是它们的‘是什么’（being them）又不相同；就德性这种状态与他人相关而言，是正义；而同一种状态，如不加限制，便是德性”³⁸。例如，一个善于游泳并且克服了对湍急水流之恐惧而将他人救至岸上的人，就他与自身的关系而言，他是勇敢的人；同时，就这种行为涉及到他人而言，他也是一个正义的人。

那么，亚里士多德对促进个体幸福、维护城邦秩序之“正义”的两种上述规定是否有助于澄清或更好理解荀子儒学中“礼义”概念呢？回到《荀子》一书，我们在多个地方可以读到：

礼义者，圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也。³⁹

无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”⁴⁰

凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提慢；饮食、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾；容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。⁴¹

从这些诸多论述，我们可以说：（1）虽然从表面上看，圣人或先王构成了“礼义”的源泉，但是从实际内容上看，“礼义”仍然主要是指周代以来儒家所推崇的优良社会礼仪和风俗习惯，所谓“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟”，“农农、士士、工工、商商”等。（2）从礼义的现实功能来看，它主要通过对每一个体或阶层

的社会角色与身份的划分，全方位地来调节和规范他们在政治社会生活中的行为方式，不仅由此促进其德性（如恭、敬、忠、信、端、悌、逊、敏等⁴²）的增长和发展，而且充分保障个体之间、个体与社会之间的和谐关系。正如《天论篇》所云：“礼义不修，内外无别，男女淫乱，则父子相疑，上下乖离，寇难并至，夫是之谓人袄。”

(3) 从礼义的实现方式来看，“礼义”之有效性的核心在于“遵礼”或“从礼”，但是这种过程也不完全是被动的、机械地遵照一般性的外在规范性要求，而是要求道德主体要逐渐自觉地、恰当地根据具体情境来进行选择和行动。《王霸篇》曰：“君臣上下，贵贱长幼，至于庶人，莫不以是为隆正。然后皆内自省以谨于分，是百王之所以同也，而礼法之枢要也。”

“礼义”的实行不仅需要城邦社会共同体的每一个体或阶层逐步自觉地、恰当地在社会生活交往中合乎德性地行动，而且在一定意义上，礼义也可以说是同他人有关的德性的总体，或者说，贯穿于一切与他人相关的德性之中。

首先，就礼义之形成的基本动力来说，它最初出自于调节人们原始欲望的自然实现方式。原始欲望的自然实现方式不仅可能损害一个人自身的利益，而且可能会挑战他人的利益。譬如，个体内部不同欲望之间的冲突以及欲望实现过程中所伴随的不恰当的情感（如丧葬事务中的过度悲伤和忧郁），个体占有和使用财物过程中的无度或贪婪，都可能既损伤个体的健全与福祉，也可能引发个体或群体之间的分歧和斗争。“故人苟生之为见，若者必死；苟利之为见，若者必害；苟怠惰偷懦之为安，若者必危；苟情说之为乐，若者必灭。故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。”⁴³ 所以，承担着调节和改善人类自然欲望实现方式的“礼义”必然要渗透于或隐含于一切具体德性之中。所谓“礼义不行，教化不成”⁴⁴。

其次，就礼义所要培养的各种德性的具体形成过程而言，它们也普遍地涉及到个体同他人、社会之间的密切关联。(1) 每一伦理德性或道德德性的形成不是自然而然的过程，而是深刻地受到来自于个体已经生活于其中的社会风俗和礼仪的塑造和影响。

故木受绳则直，金就砺则利，君子博学而日参省乎己，则知明而行无过矣。⁴⁵

凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。⁴⁶

礼者，所以正身也；师者，所以正礼也……礼然而然，则是情安礼也；师云而云，则是知若师也。情安礼，知若师，则是圣人也……不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色、以聋辨声也，舍乱妄无为也。故学也者，礼法也。夫师，以身为正仪而贵自安者也。⁴⁷

一个人“养欲”、修身和成己的过程就是要在衣食住行各个领域反复学习和不断践

行典籍记载的、尤其是伟大圣贤和典范人物所教导与体现的优秀社会礼仪和风俗习惯，并且努力把这种社会礼仪和风俗习惯所承载的道德价值内化于自身。在此意义上，荀子才说：“彼学者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也。”⁴⁸

(2) 道德主体形成道德德性虽然并不总是完全被动的过程，而是有其自身的理智自觉，⁴⁹但是这种理智能力的发挥方式仍然需要不断的提升和改善，并且这种改善和提升同样需要学习和模仿圣人与典范人物计划、选择和思虑的经验与模式。如前所述，“义”作为人类天生具有的一种计划、辨别和选择的理性推理能力——按照亚里士多德的术语，可以称作“实践理性”(practical reason)，它在自然状态中的发挥方式是有限的，甚至是有害的，而要达到一种优秀、正确的发挥——实践理性的优秀活动在亚里士多德那里被称作“实践智慧”(practical wisdom, φρόνησις)，需要社会共同体条件下各种具体境况中的不断训练和磨砺。而这种磨砺和训练的主要方式就是学习和参照圣贤或典范人物考虑、谋划和决断社会实践事务的那些方式及其特征。按照荀子的一贯主张，“礼义”源于圣贤之“伪”，这种“伪”既要“习伪故”，亦要“积思虑”。“积思虑”的一项重要内容就是创造性地编纂、评估和解释典籍文献与社会习俗，有如《解蔽篇》所言：“孔子仁知且不蔽，故学乱术，足以为先王者也。一家得周道，举而用之，不蔽于成积也。故德与周公齐，名与三王并，此不蔽之福也。”换句话说，圣人之所以为圣人的一个重要路径就在于“思虑”之义的充分发挥，并且因此能够在一切具体境况中恰如其分地施展于具体事务的解决上。进一步，圣人或“至人”的形象才被刻画为：“夫微者，至人也”⁵⁰；“恢恢广广，孰知其极！擗擗广广，孰知其德！涓涓纷纷，孰知其形！明参日月，大满八极，夫是谓之大人”⁵¹。在这个意义上，勉力“修己”、“成己”的个体不能局限于单纯机械地模仿或遵守圣人所认同或确立的抽象行为标准，而是要逐步自觉地参照或借鉴圣人这些典范人物对典籍文献与社会习俗和标准的创造性解释，从而在不同语境中能够自如地采取应对方式。⁵²正如荀子在描述君子的一般标准时一再强调的那样：“德操然后能定，能定然后能应，能定能应，夫是之谓成人。天见其明，地见其光，君子贵其全也”⁵³（《荀子·劝学篇》，第19页），“以义应变，知当曲直故也”⁵⁴，“诚心行义则理，理则明，明则能变矣”⁵⁵。

(3) 礼义所培养的各种德性虽然起初主要定位于更恰当地调节和满足个体的一般性原始欲望，但是在这种培养过程中也会逐步形成的新的、更加积极和高尚的欲望趣味以及相应的情感方式，进而形成指向他人之善的某些德性。⁵⁶譬如，自然状态下的人可能会为了“事利”、“货财”“果敢而振”，勇于进取，但在思虑之“义”的良好指导下，可能会发展出对“荣誉”的全新欲求和愉悦感受，从而勇于赴死而成“盛名”：“为事利，争货财，无辞让，果敢而振，猛贪而戾，恇恇然唯利之见，是贾盗

之勇也。轻死而暴，是小人之勇也。义之所在，不倾于权，不顾其利，举国而与之不为改视，重死、持义而不挠，是士君子之勇也。”⁵⁷

基于上述论证，我们有理由认为，亚里士多德对“正义”的两种规定很大程度上也有助于刻画在荀子儒学中具有核心地位的“礼义”这一基本观念，具体来说：(1) 在亚里士多德那里，“正义”作为促进个体幸福、维持城邦繁荣的基本原理，首要含义就是要求一切公民个体“守法”，这里的“法”不仅包括成文的法律条例和代表性判例，而且包含诸多良好的社会风俗习惯。在荀子那里，对于个体的健全生活与城邦国家的和谐秩序具有决定性意义的力量被称作“礼义”，这种被归于圣人之“伪”的“礼义”主要内容也是一些被儒家高度推崇的社会礼仪与风俗习惯。并且，对于“法”或“礼”的遵守和服从，都需要城邦共同体成员不断地自觉根据具体语境来恰当理解和行动。不过，就狭窄意义上的“法律”而言，由于亚里士多德更加强调其正面鼓励和指导公民德性的作用，荀子更关注其强制惩戒和处罚之功能，所以，那种以肉体强制为手段的刑罚规则——宽泛地说，即“法”或“法度”——常常被荀子置于“礼义”之后、之外。所谓“尚法而无法”⁵⁸，“故有君子则法虽省，足以遍也；无君子法虽具，足以乱矣”⁵⁹。(2) 亚里士多德认为，“正义”乃是“与他人有关的德性之总体”，贯穿于一切同他人相关的德性之中。同样，在荀子那里，起始着眼于调节和改善人类源始欲望的自然实现方式之“礼义”隐含于各种具体的伦理德性之中。换言之，无论两位哲学家在人性论的基本预设方面有何交叉或分野，他们都坚信，人类个体健全生活的展开与实现都需要诸多伦理德性来维系，并且这些德性或多或少都涉及到个体与他人、社会的紧密关系，或者更明确地说，涉及他人之善、社会之善。

三、正义\礼义的形而上学基础

尽管关于伦理学——或者更宽泛地说，实践哲学——与形而上学之间关系的当代一般争论十分激烈，然而对于亚里士多德和荀子这样的古代哲学家而言，他们的“正义”或“礼义”观念是否渗透着某种形而上学基础？这种基础是统一而可靠的吗？这是我们接下来要考察的一个难题。

在亚里士多德那里，西方哲学历史上首次出现了一种明确的人类知识体系的学科划分。按照这种划分，数学、物理学（自然学）和形而上学（神学）属于理论科学，伦理学、政治学和家政学（经济学）属于实践科学或实践哲学，诗歌、艺术、建筑、机械等属于创制科学。乍看之下，由于实践哲学主要关注人的行为（具有某种不确定性）而非自然或神，因而有可能独立于理论科学或形而上学之外。不过，毋庸置

疑，形而上学在亚里士多德的正义理论中具有奠基性的地位。

形而上学的核心主题是“存在”（*ōn, being*）问题。亚里士多德在《形而上学》、《物理学》等理论科学著述中主要探究了两类意义上的“存在”：一者是形式\质料意义上的存在，一者是潜能\现实意义上的存在。更重要的是，关于“存在”的这两种探究在其伦理—政治性的实践哲学中都有不同程度的应用。按照亚里士多德的基本观点，人是“理性的动物”。这意味着，“理性”而不是情感或欲望等被看作人的“形式”（*form*），因为“形式”使得一个事物成其为自身并区别于他物，即“形式”规定着任一事物的“是什么”。在此意义上，尽管人类的自然禀赋（*natural endowment*）或天生特性（*inborn feature*）包含着多种要素，如生理欲望、运用语言或理性的能力以及道德感等，但是只有“理性”或“理性的活动”才真正构成了一个人的“是什么”或“形式”，即人性（*humanity*）。这种“人性”在《尼各马可伦理学》中也被称作人的“功能”（*ἔργον*）：

那么这种[人的功能]是什么？生命看起来也为植物所共有，但是我们寻求的是专属于人的东西。因此，让我们把营养和生长的生命活动放到一边。下一个是感知的生命活动，但是这似乎也为马、牛和每一动物所共有。那么，剩下的就是具有理性原理的那部分的生命活动。⁶⁰

作为人的功能或形式的“理性”虽然构成了人的本性，但是，从动态的角度来看，对于任一正常个体而言，它最初是以“潜能”的方式存在于人那里，它的充分发挥并真正使得一个人成其为自身，必须经历一个从“潜能”到“现实”的运动过程。而这种运动过程必须在一个城邦政治共同体中才能有效展开。在这个意义上，亚里士多德才明确断言：“人本性上就是一种政治动物。在本性上而非偶然地脱离城邦的人，他要么是一个鄙夫，要么是一位超人。”⁶¹

不过，进一步的分析将会导致两个疑难。第一，人的理性被亚里士多德区分为两个部分，一者是理论理性（*ἐπιστημονικόν*），主要用来思辨或沉思那些生成和运动的源泉与始基（*ἀρχή*）在其自身中的东西，或者说它主要关注不变的、必然性的东西。一者是实践理性（*λογιστικόν*），主要探究可以变动的东西，即人的行为。前者的优秀活动被称作理论智慧（*σοφία*），后者的充发发挥被称作实践智慧（*φρόνησις*）。这样一来，在人类的伦理政治活动领域，主要起作用的部分就是实践理性以及它的优秀活动即实践智慧。换言之，在攸关个体现实幸福和城邦繁荣秩序的正义问题上，都将涉及的是实践理性和实践智慧的活动。而这种活动的一个主要特性就是具有某种不确定性或者说相对的确定性。关于这一点，亚里士多德在《尼各马可伦理学》

第一卷第3章讨论政治学的性质之际，就明确讲道：

政治学考察高尚的、正义的行为，这些行为表现出很多变动性与不确定性，所以，人们就认为它们只是出于约定而不是出于本性的。善事物也同样表现出不确定性……那么，当谈论这类题材并且从如此不确定的前提出发来谈论它们时，我们就只能大致地、粗略地说明为真；当我们的题材与前提基本为真时，我们就只能得出基本为真的结论。因此，本真同样的精神，每一个陈述也应当这样地来接受。因为一个有教养人的特点，就是在每种事物中只寻求那种题材的本性所容有的确切性。⁶²

尽管如此，令人困惑的是，亚里士多德在谈论文义的类型之际，又区分了自然的正义和法律的正义。所谓自然的正义，“在任何时候都有同样效力，不管人们的思想是这样还是那样”⁶³。而法律的正义出于人们的约定，是可变动的。譬如，献祭的时候究竟是要献一只山羊还是两只绵羊，就可能出于某种社会风俗习惯或或者较早时候的共同约定。当然，这种约定的正义“最初[如何确定]并不重要，但一旦定下就变得十分重要了”⁶⁴。这种基于约定或社会风俗习惯而形成的“法律的正义”显然基本上就属于我们在前面所讨论的那种一般意义上的正义，即维护着现实城邦的安定秩序并促进个体幸福之实现的那种社会正义或者政治正义。问题在于，亚里士多德现在又提出一种“自然的正义”，并要求把自然的正义纳入这种支配着现实城邦的“正义”范畴中来。他说：“在我们这个世界，所有的正义都是可变的，尽管其中有自然的正义。”⁶⁵让我们明确展示一下这里的“冲突”。一方面，自然的正义具有普遍的效力，另一方面，在在我们现实世界的城邦正义中，仍然具有自然的正义，并且后者是“可变的”。亚里士多德随后给出的一个事例是，一般来说，右手比左手更有力，但也有可能两只手同样有力。⁶⁶对于这一“例证”，我们认为并不十分“有力”。一方面，一般来说，“两只手同样有力”这种情形更多是后天训练的结果，而不是出自于“自然”；另一方面，即使这种情形出自于“自然”，它也具有严重的偶然性，而“偶性意义上的存在”尽管也被亚里士多德看作事物的存在方式之一，但不是形而上学甚至也不是政治学或伦理学所着意考察的题材。

第二，亚里士多德在区分自然的正义和法律的正义之同一章节，提到了永恒不变的自然的正义，并将之归于“神的世界”。他说：“正义是变化的这个说法在某种意义上是真实的，并非无条件地真实。毋宁说，在神的世界这个说法也许就完全不对。”⁶⁷什么是神？按照亚里士多德对潜能\现实意义上的存在之探究，每一个体自然物都内在追求从潜能到现实的运动，而最高的、最终的现实（ἐνέργεια）或实现活动

(ἐντελέχεια) 就是“神”。神是完全的现实或纯粹的形式，没有任何欠缺，它是一切有生命的个体物所欲求的最终目的（τέλος），所谓“不动的动者”⁶⁸。这种“神”也被看作思辨活动本身，它不以别的东西为思考对象，而是以自身为思考对象，并且它也构成了一切有生命的个体物所思考的对象。在这个意义上，“欲求的首要对象和思考的首要对象是同样的事物”⁶⁹。更重要的是，就人这种特殊的存在物而言，我们身上也具有这种神性的东西，即努斯（νοῦς）或理论理性，并且这个部分虽小，却极其重要。亚里士多德说：

如果努斯是与人的东西不同的神性的东西，这种生活就是与人的生活不同的神性的生活。但是，我们不要理会有人说，作为人就要想人的事情，有死的存在物就要想有死的存在物的事情。应当全力以赴追求不朽，竭力过一种与我们身上最好的部分相适合的生活。因为这个部分虽然很小，它的能力与荣耀却远超过身体的其他部分。这个部分也似乎就是人自身。因为它是人身上主宰的、较好的部分。⁷⁰

前面我们已经讲过，根据亚里士多德对人类理智能力的区分，理论理性主要思考原因或本原在其自身之内的不变事物，获得的知识具有普遍性和高度确定性，实践理性主要关注变动不居的人类事务。所以说，无论人身上的努斯或理论理性的发挥能否达到神的状态，或者说，能否完全拥有理论智慧（σοφία），这都无关乎人类的实践事务，并且神本身也与人类的实践事务没有多少干系，与正义问题没有直接关联。正如亚里士多德所言：

我们认为神是最为享有福祉的、幸福的。但是，我们可以把哪种行为归于他们呢？正义的行为？但是，如果众神也相互交易、还钱等等岂不荒唐？勇敢的——为高尚而经受危险和冒险的行为？慷慨的行为？那么是对谁慷慨呢？如果他们真的有货币或其他之类的东西，也就太可笑了。他们的节制的行为又是怎么样呢？称赞神没有坏的欲望岂不是多此一举？如果我们一条一条地看，就可以看到，所有的行为状况都失之琐细、不值一提。⁷¹

由此，我们可以看出，亚里士多德的正义观念明显地具有其根深蒂固的形而上学基础，但是，当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就被严重地动摇了。⁷²换言之，我们在亚里士多德

的正义理论背后所发现的并不是一个足够充分、全备而坚实的形而上学基础。那么荀子的“礼义”观念背后是否存在一种统一而可靠的形而上学基础？

关于《荀子》文本中本身是否存在一种形而上学的兴趣及其探索，素来是争执不息的一个难题，并且已经涌现了一些代表性的观点。举其要者，（1）追问形而上学原理是全盛期稷下学宫理智活动的主要特征之一，作为稷下学宫的成员，荀子也必须处理形而上学的关切，并且荀子的“天”和“道”这样一些概念都体现了一种形而上学的向度，尽管这种向度服从于他对社会秩序的兴趣。⁷³（2）荀子儒学中的“天”这一概念具有二重性的含义，一方面多少意指没有目的和价值的自然之天，因而可看作一种原初科学的（proto-scientific）自然观，另一方面，它也是具有伦理意涵的“自然”，后者为人类心理学的规范性成分中的“礼”提供了基础，并且是必须效仿的一种规定性模式。原因在于，对于创造价值以及名为“天官”的“人心”（heart-mind）的描述，意味着“天”正在作为一种规范性的术语来使用。但是，无论是描述的、自然的，还是规定性的和形而上学的，“天”都不是关键点，因为《荀子》文本“主要关切的不是表述一贯的形而上学理论之哲学任务”⁷⁴。（3）荀子根本没有图示宇宙的任何兴趣，而是运用了那个时代的一些惯例性宇宙论思考以服务于他的伦理目的，并且荀子专注于一种“价值的形而上学”，后者在协调“价值秩序的保证者之天与世俗之人的混乱生活”⁷⁵方面具有更重要的意义。（4）荀子那里没有任何神秘的道德形而上学，他的儒学不过是对有德之人如何能够从纯粹自私的、自然性的、富有特色的人类欲望出发而协同发展的常识性说明。⁷⁶鉴于上述种种争论，我们拟采取的探究策略是，无论荀子那里是否存在某种形式的形而上学，在其“礼义”概念为核心的伦理—政治性儒学背后必然具有某种不可避免的形而上学预设，问题在于，这些预设是否是一贯的以及能否完全支撑他的“礼义”观念？我们大致可以从四个方面来予以考察。

第一，就“礼义”仍然包含着欲望的因素而不是摧毁或消解欲望而言，“礼义”与“天”之间具有不容否认的重要关联。正如《天论篇》一开始就表明的那种坚定立场，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，荀子儒学中的“天”这一概念的基本特性就是时间上的永恒性和道德上的中立性。与此相一致，由“天”而“生”之人性，即欲望本身，也是不可改变的，所能够改变的乃是欲望的那种自然实现方式，后者恰恰是“礼义”的基本功能之一。

第二，就“礼义”的形成需要圣人“参天地”而不“愿其所参”来说，礼义没有超越的规范性源泉。在《礼论篇》中，荀子清楚地给出了“礼”或“礼义”的三重根源，“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生？无先祖恶出？无君师恶治？三者偏亡焉，无安人。故礼上事天，下事

地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也”。“天地”或者说“天”是“礼”或“礼义”的“生之本”，这不过再一次表明了“天”与“礼义”之间那种有限的关系，即“天”仅仅为礼义活动的展开提供了一种先天性的材质，所谓中立性的“欲望”——也许应该附加上作为尚未获得提升和充分发展意义上的计划、辨识和思虑之能力的“义”。换言之，“天”并不为人类欲望的具体实现方式和人类事务的具体筹划提供有意义的标准和源泉。“礼义”形成的关键在于“先祖”和“君师”，或者更简单地说，“圣贤”。圣贤根据什么标准制定“礼义”？（1）“天”本身并不为“礼义”的制定提供有意义的标准和源泉，但是为了人类生命的保存和伦理政治的发展，“礼义”之兴部分地需要研究和利用“天”的规则特性。“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”⁷⁷不过，这丝毫不意味着“天”为“礼义”提供了有意义的秩序模式，也不意味着人类可以达到“天”的状态，所谓“舍其所以参，而愿其所参，则惑矣”⁷⁸。在这种情形下，我们也可以说，荀子对于“天”的主要关切之焦点在于，基于人类实践事务目标如何有效利用“天”的功效或后果，而不是“天”本身的存在方式。正如荀子所声称的那样：“不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”⁷⁹“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷谓中？曰：礼义是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”⁸⁰（2）圣人制定“礼义”的主要途径在于自觉地努力培养和发挥自己那种能够计划、辨识和思虑的“义”之能力，并在对典籍文献的创造性解释和应用中归类事物、制定规范，以及持续不断地亲身积累、表率 and 示范。荀子在多个地方不断强调说：“圣人积思虑，习伪故，以生礼义而起法度”⁸¹，“其义则始乎为士，终乎为圣人”⁸²，“故多言而类，圣人也”⁸³，“圣人何以不欺？曰：圣人者，以己度者也”⁸⁴，“彼学者：行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，圣人也”⁸⁵，“彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣。故圣人也者，人之所积也”⁸⁶。

第三，就“礼义”主要出于圣贤的不断解释和建构来说，对普遍的“礼义之邦”的设定是可疑的。如前所述，在荀子那里，“礼义”的主要内涵乃是儒家所推崇的周代以来的庆典、仪式、乡俗、朝制、情绪举止的分寸与模式等社会礼仪与风俗习惯，“礼义”的主要源泉在于圣贤对于记载这些礼仪与规范的典籍文献的不断整理、解释和调整。不同圣贤的这种整理、解释和调整固然具有一定的连续性和传承性，但是也有其自身的内心体验以及对新环境、新问题的创造性回应。正如荀子所言：

礼莫大于圣王。圣王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也；舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。⁸⁷

宗原应变，曲得其宜，然后圣人也。⁸⁸

不过，令人困惑的是，荀子在《礼论篇》似乎又设定了一种超越这种经验建构的普遍的“礼义之邦”，并且这种礼义秩序与其说出自于圣人的“发展”和“建构”，不如说主要是圣人的“发现”和“揭示”。他写道：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当。以为下则顺，以为上则明，万物变而不乱。礼岂不至矣哉！”⁸⁹对于这种明显突兀之说，有评论者甚至认为，关于圣人所制礼义，

当我们说“圣人制造了它”或“形成了它”的时候就会发现，他们实际上所做的只是使得符合这一目的——即使得个人有机体中出现的离心趋势保持相互的和谐——的全部样式明白显现出来。它也许并不是个体中与生俱来的东西，但似乎潜存于宇宙的客观秩序之中……在使得社会秩序得以生成的时候，古代圣人们所做的不是“发明”一套主观的“礼”的体系，而是通过艰巨的反思过程来“发现”它。⁹⁰

第四，基于“天”与“人”不同的存在方式，圣人“知天”的设定是不合理的。根据早些时候的探究，荀子在《天论篇》中已经厘定了“天”与“人”在存在方式上的根本区分。简单地重述一下就是，“天”是永恒持存并且道德上中立的，“人”的“欲望”出自于“天”，“欲望”亦是不可改变的，但是欲望的自然实现方式是可以完善的，完善的途径在于“义”的发挥以及圣人基于超群绝伦的个人之“义”所制定的“礼”。但是，必须指出的是，无论是凡夫俗子之“义”还是圣人之“义”，都是针对特定语境而进行的计划、辨识和思虑之能力——如果按照亚里士多德术语，这种“实践理性”的主要对象是变动不居的人类实践活动，并且这种理智能力需要艰苦卓绝的不断训练和发挥，才可能达到一种优秀的状态。荀子自己在多个地方也都表达了这一基本立场。不过，他在《解蔽篇》也曾经构想了一种了然顿悟的“知天”状态：“虚一而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理，而宇宙里矣。”⁹¹

至此，我们可以总结说，（1）亚里士多德的正义观念具有十分明确的形而上学基础，这种基础对于建立和发展他的正义理论不可或缺，但是并没有能够充分完备地论证其正义理论内部各种观念之间的一致性 or 协调性，尤其是当他在作为“守法”和“与他人相关的德性之总体”的正义观念之外设定了现实城邦正义中可变的“自然的正义”以及“神的世界”中不变的“自然的正义”之际，这种形而上学基础就

被严重地动摇了。(2) 在荀子儒学中, 我们很难发现亚里士多德那样浓厚而明确的形而上学兴趣以及相应清晰的理论探索, 但是在荀子的礼义观念背后也隐含着诸多形而上学的预设。不过这些预设之间也并不能总是协调一致的, 譬如圣人制定礼义的经验性、建构性与普遍礼义之邦的可能性各自所预设的形而上学观念之间的冲突: 前者预设了天人之分和天道与人道的别异性、独立性, 后者则预设了人道或礼义在天道或“天行”中的深刻基础以及“知天”的可能性。(3) 亚里士多德的正义观念和荀子的礼义观念与其形而上学的理论基础或理论预设之间的这些困境是否昭示我们对伦理性—政治性的实践哲学的探究或筹划可以或应该摆脱形而上学的奠基? 基于篇幅所限, 我们的基本立场是, 一方面, 没有形而上学基础或预设的伦理学或政治学将大大阻碍具有不同伦理和政治语境的人们对于异域伦理学或政治学的理解与接受;⁹² 另一方面, 一种富有成效的、有意义的伦理—政治上的交往必将引导我们走向对各自伦理—政治观念背后或多或少、或明或暗的形而上学基础或预设的考察和检省, 并且在此基础上才可能调整我们各自的形而上学基础或预设以及相应的伦理—政治观念。

City, Man and Justice: A Dialogue between Aristotle and Xunzi

Chen Zhi-guo

Abstract: Focusing on the issue of justice, and rebuilding an appropriate dialogue between Aristotle and Xunzi, this essay reveals the basic train of thought of two thinkers about some questions, such as the naturalness of city-state, the justice in city-state and their relations with human nature, and shows that, the two Aristotelian definitions on justice in broad sense, which are “lawfulness” and “the whole of virtues with relation to others”, to a large extent also help describe the core conception in Xunzi’s Confucianism, which is called “social rites and appropriateness”(liyi). Besides, although there are some tension and conflict between Aristotle’s concept of “justice”, Xunzi’s idea of “social rites and appropriateness” and their metaphysically theoretical basis or presupposition, this does not mean that, we could or should explore ethical-politically practical philosophy without the foundation of metaphysics.

Key words: Aristotle; Xunzi; Justice; Social rites and appropriateness (liyi); Metaphysics

* 本文系山东大学自主创新基金青年团队项目“经典诠释与哲学创新”（项目号：IFYT1213）暨山东大学儒学高等研究院重大项目“中国正义论：中国古典制度伦理学系列研究”（项目号：12RXZD5）阶段性成果。

** 作者简介：陈治国，河南灵宝人，哲学博士，山东大学哲学与社会发展学院暨山东大学中国诠释学研究中心副教授，主要研究现象学与诠释学、古希腊哲学和中西比较哲学。

- 1 有些评论者甚至明确指出，基于荀子建构了先秦时期最具综合性的哲学系统，他在中国哲学发展史上具有亚里士多德在西方哲学传统中所占据的类似地位。参见 Kurtis Hagen, “Artifice and Virtue in Xunzi”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol III, No. 1, 2003, pp. 85-107.
- 2 Aristotle, *Politics*, 1253a3. 本文所引亚里士多德文献主要依据英译版本：Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton, N, J.: Princeton University Press, 1991. 其中，部分引文参照、对勘中译本的《尼各马可伦理学》（廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年）和《政治学》（颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年）。
- 3 Aristotle, *Politics*, 1252b31-1253a2.
- 4 Aristotle, *Politics*, 1252a7-8.
- 5 Aristotle, *Politics*, 1253a15-16.
- 6 Aristotle, *Politics*, 1253a16-18.
- 7 Aristotle, *Politics*, 1253a31-37.
- 8 Aristotle, *Politics*, 1253a28-31.
- 9 Aristotle, *Politics*, 1253a38-40.
- 10 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b28.
- 11 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b14.
- 12 《荀子集解》，《正名篇》，第399页。本文所引《荀子》文献主要依据[清]王先谦撰：《荀子集解》，沈啸寰、王星贤整理，北京：中华书局，2012年。以下引文仅标注书名、篇名和页码。
- 13 《荀子集解》，《性恶篇》，第420页。
- 14 日本学者 Kanaya Osamu（金谷治）考证说，《荀子》中《性恶篇》第一章很有可能是由荀子的晚期弟子受到法家学派韩非子的影响后添窜而成，参见氏著：《〈荀子〉的文献学研究》，《日本大学院纪要》（Nihon Gakushin Kiyo），卷四，第1期，1951年3月；亦可参见[美]孟旦：《早期中国“人”的观念》，丁栋、张兴东译，北京：北京大学出版社，2009年，第85页。对于这种解释，我们认为，无论这种考证能在多大程度上站得住脚以及是否有助于缓和《荀子》文本中的诸多张力，它都可能大大削弱荀子儒学在中国儒学史乃至世界哲学史上的独特地位。所以，我们仍然把《荀子》看作为一个整体性的文本予以解读。
- 15 [宋]朱熹：《朱子语类》，卷一百三十七，上海：上海古籍出版社，1992年。今人主张荀子儒学的“性恶”在于“欲望”的文献仍然十分常见，譬如 Yu Jiyuan, “Human Nature and Virtue in Mencius and Xunzi: An Aristotelian Interpretation”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. V, No. 1, 2005, 11-30. 另外，即使有如唐君毅先生之当代新儒家，虽然否认性恶论构成了荀子儒学的思想中心，但是似乎并不排斥“性恶”在于“欲望”这种基本的传统立论（参见唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，台北：台湾学生书局，1984年，第111页）；劳思光先生更是认为，由于荀子对“人性”之理解的浅拙，导致人类社会的价值根源无所着附，转而以“外在权威秩序”替代“内在道德秩序”，最终导致中国文化精神日渐衰微，儒学也不得不走上歧途（参见劳思光：《新编中国哲学史》，第1册，台北：三民书局，1997年，第343-344页）。
- 16 《荀子集解》，《性恶篇》，第422页。
- 17 《荀子集解》，《性恶篇》，第424页。
- 18 支持“克制”说这一解释进路的相关文献屡见不鲜，兹不一一列举。关于“满足”说的解释进路，参见 Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, *Dao: a Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 10, 2011, pp. 53-70.
- 19 《荀子集解》，《富国篇》，第173-174页。
- 20 《荀子集解》，《性恶篇》，第420-421页。

- 21 《荣辱篇》曰：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”
- 22 《荀子集解》，《性恶篇》，第 421 页。
- 23 《荀子集解》，《王制篇》，第 162-163 页。
- 24 关于荀子乃至一般早期儒家传统中“分”的研究，亦可参见梁家荣：《仁礼之辨：孔子之道的再释与重估》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 151-153 页，第 157-159 页。
- 25 《荀子集解》，《王制篇》，第 161 页。
- 26 《荀子集解》，《不苟篇》，第 44 页。
- 27 Aristotle, *Meteorology*, 390a10-12.
- 28 《荀子集解》，《正名篇》，第 399 页。
- 29 《荀子集解》，《性恶篇》，第 428-429 页。
- 30 《荀子集解》，《性恶篇》，第 423-424 页。
- 31 《荀子集解》，《性恶篇》，第 429 页。
- 32 关于亚里士多德对广泛意义上正义的这两种规定之探究，亦可参见 [美] 余纪元：《亚里士多德伦理学》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 131-137 页。
- 33 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129b11-14.
- 34 [美] 余纪元：《亚里士多德伦理学》，第 132 页。
- 35 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1130b24.
- 36 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1129b18-19.
- 37 关于柏拉图的正义观念，参见陈治国：《好好地活与活得好：孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力》，“中西哲学经典的诠释”——国际诠释学学术研讨会论文集，美国夏威夷大学马诺亚分校哲学系，2013 年 2 月。
- 38 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1130a12-13.
- 39 《荀子集解》，《性恶篇》，第 421 页。
- 40 《荀子集解》，《王制篇》，第 162 页。
- 41 《荀子集解》，《修身篇》，第 23-24 页。
- 42 《修身篇》多处有云：“体恭敬而心忠信，术礼义而情爱人，横行天下，虽困四夷，人莫不贵；”“端慤顺弟，则可谓善少者矣；加好学逊敏焉，则有钧无上，可以为君子者也。”
- 43 《荀子集解》，《礼论篇》，第 340 页。
- 44 《荀子集解》，《尧问篇》，第 536 页。
- 45 《荀子集解》，《劝学篇》，第 2 页。
- 46 《荀子集解》，《修身篇》，第 27 页。
- 47 《荀子集解》，《修身篇》，第 34 页。
- 48 《荀子集解》，《儒效篇》，第 125 页。
- 49 《劝学篇》曰：“故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之；禽兽也。”
- 50 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 391 页。
- 51 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 385 页。
- 52 有关这方面的讨论参见 Kurtis Hagen, “Artifice and Virtue in Xunzi”, pp. 98-107; Nicholas Gier, “The Dancing Ru: Confucian Aesthetics of Virtue”, *Philosophy East and West*, Vol. 51, No. 2, 2001, pp. 280-305;
- 53 《荀子集解》，《劝学篇》，第 19 页。
- 54 《荀子集解》，《不苟篇》，第 41 页。
- 55 《荀子集解》，《不苟篇》，第 46 页。
- 56 在此，必须指出的是，新的、更加高尚和积极的欲望以及相应德性的形成虽然与原始欲望具有某种关系，但是并不意味着可以还原为原始欲望。相关讨论可以参见 Kim Sungmoon, “From Desire to Civility: Is Xunzi a Hobbesian”, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 10, No. 3, 2011, pp. 291-309. Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, pp. 58-62.
- 57 《荀子集解》，《荣辱篇》，第 56-57 页。
- 58 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 92 页。
- 59 《荀子集解》，《君道篇》，第 226 页。
- 60 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a33-1098a3.
- 61 Aristotle, *Politics*, 1053a3-4.
- 62 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b15-25.

- 63 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b18-19.
- 64 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b20-21.
- 65 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b28-29.
- 66 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b35.
- 67 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1134b26-27.
- 68 Aristotle, *Metaphysics*, 1072b14.
- 69 Aristotle, *Metaphysics*, 1072a28.
- 70 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1177b31-1178a1.
- 71 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1178b9-17.
- 72 亚里士多德对于这种“神的世界”中“自然的正义”的设定，很容易使我们联想到柏拉图那里对高于个体德性的正义和城邦的社会正义之上的“存在论正义”的追求。关于后者，参见陈治国：《好好地活与活得好：孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力》。另外，埃德尔也指出，虽然由于在法学、道德和神学中复兴自然法的尝试绵延不绝，亚里士多德有关自然和自然政治正义的学说可能反复被援引，但是，在后者那里，“把自然理论应用于政治正义的努力没有增添多少新的光彩，毋宁说，实际上这为总体理论带来了负担”，参见 Abraham Edell, *Aristotle and His Philosophy*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982, pp. 300-301.
- 73 Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: the origin and formation of the political thought of Xunzi*, Leiden: Brill, 2003, pp. 230, 335-336.
- 74 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven*, Albany: SUNY Press, 1990, p. 155.
- 75 Edward Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 37.
- 76 Kurtis Hagen, “Xunzi and the Prudence of Dao: Desire as the Motive to Become Good”, p. 67.
- 77 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 78 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 79 《荀子集解》，《天论篇》，第 302 页。
- 80 《荀子集解》，《儒效篇》，第 123-124 页。
- 81 《荀子集解》，《性恶篇》，第 423 页。
- 82 《荀子集解》，《劝学篇》，第 411 页。
- 83 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 97 页。
- 84 《荀子集解》，《非相篇》，第 81 页。
- 85 《荀子集解》，《儒效篇》，第 125 页。
- 86 《荀子集解》，《儒效篇》，第 143 页。
- 87 《荀子集解》，《非相篇》，第 79-80 页。
- 88 《荀子集解》，《非十二子篇》，第 104 页。
- 89 《荀子集解》，《礼论篇》，第 346 页。
- 90 [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004 年，第 311 页。
- 91 《荀子集解》，《解蔽篇》，第 385 页。
- 92 相关讨论可参见 Sor-hoon Tan, “Li (Ritual / Rite) and Tian (Heaven / Nature) in the Xunzi: Does Confucian li need metaphysics?”, *Sophia*, Vol. 51, 2012, pp. 155-175.

依天道 弘人道¹

——古代中国的人—道思想及其现实意义

山东大学儒学高等研究院 蔡祥元

摘要：战争是人类社会的一个痼疾。在全球化的今天，如何化解干戈、寻求和平，依然是我们需要面对的一个重大挑战。当今西方国家理论背后奉行的是一种达尔文主义思想，它把物尽天择、弱肉强食的自然法则用于人类社会，并因此把军事实力作为国家完全和利益的保障。当今社会的和平是不同力量之间平衡之后的产物。但是，这种力量平衡造成的只能是相对的、暂时的和平，一旦力量的天平出现失衡，战争随时可能发生。更为严峻的是，能源危机是现代文明社会发展的动力和保证，一旦能源危机威胁国家的发展，那么，不同国家之间为了争夺最后的能源必将展开战争，将给人类社会带来一场史无前例的浩劫。化解此危机的关键是认识到达尔文主义的危害，并提出新的人性思想与国家理论。中国古代的人—道思想则有可能成为克服此危机的一种可能的选择。这种思想将道作为宇宙的根本，并将人性归本于天道，从而克服那种纯粹从动物性出发来思考人性的达尔文主义的偏见。由于道或天道有生民、生物的本性，因此，源出于天道的人性自然以仁爱作为自己的为人之本，由此而引申出的国家理论必然包含着对其他民族与文化的包容与敬重。“依天道，弘人道”的中国古代人—道思想以及相关的国家理论不仅对于中国、对于东亚、乃至对于整个当今国际社会都是一个极为重要的思想资源。如何让此古老的人—道思想重新进入人们的视野，以及在何种程度上让它能够重新成为人们生活、国家行为的指引，对于如何有效化解当前全球化时代的文明冲突、民族矛盾甚至潜在的战争危机无疑具有重要意义。

一、战争的危害

战争是人类社会一个痼疾。人类社会的文明史很大一部分就是战争史。虽然战争与动乱会成就一些英雄，就像“乱世出英雄”这句中国古话所说的那样，但是，对于平民百姓而言，战争绝对是灾难性的。多少生命会因此而陨落，多少幸福的家庭会因此而破碎。有什么理由可以牺牲平民百姓的生命来成就某些那些战争狂人与政治野心家的个人野心呢？在全球化的今天，如何化解干戈、寻求和平，依然是我们需要面对的一个重大挑战。

二、西方当代国家理论背后的思想框架及其局限性

虽然自由、民主、平等、博爱为当今国际社会多数国家所倡导，呼吁国家之间进行平等对话与交流合作也成为一种社会趋势。但是，在这些漂亮的口号背后，大家真正奉行的是一种达尔文主义的国家理论，都知道军事力量才是自己在这个国际社会立足以及拥有话语权的保障。

达尔文主义表达的是一种物竞天择、弱肉强食的自然法则或丛林法则。近代 300 多年的殖民战争以及一战、二战则是达尔文主义的充分佐证。强国去侵略甚至消灭落后的、弱小国家的时候，是不需要理由的。正是这段残酷的人类文明史，让大家认识到落后就要挨打，因此不同国家都不竭余力的发展军事力量。由于战争的危害极大，因此今天的国际关系相对来说还是比较和平的，至少表面上如此。但是，这种和平是一种力量制衡所带来的，是因为发动战争付出的代价可能比获得的利益更大。如果一个国家可以确保发动战争带来的利益远远大于它可能付出的代价，那么这个国家发动战争的可能性就非常大。

力量制衡可以达成暂时的和平的话，但是，只要达尔文主义的国家理论依然暗中占支配地位，那么，全球范围内的重大冲突的可能性将是非常大的。此冲突的一个潜在的重大诱因就是能源危机。现代国家的整个运作都是靠能源来驱动的，能源是国家的心脏和动脉，而它的总量是有限的。如果国家就像达尔文主义所设想的那样是一种“怪兽”，那么，当全球的能源危机到来的时候，当一头怪兽在自己的动脉要被切断的时候，它会做什么呢？这个不难设想。尤其是随着科学技术的进一步发展，军事力量也将获得巨大的发展，到那时候，有能力毁灭地球文明的国家就不会只有一两个国家了。因此，能源危机将对现代文明提出一个重大的挑战，处理不好，到时面对的将是人类文明史上从未有过的浩劫。

化解或缓解此危机的一个重要出路是发现新的可替代能源。但是，只要此能源是有限的，那么，此危机将总是存在。而化解此危机的另一个出路是放弃大部分国家暗中遵守奉行的达尔文主义的国家思想。只要放弃这种弱肉强食的思维方式，即使遇到能源危机，不同的国家及其人民会携手共度难关，共同寻找低能源处境下的生存之道，而不是通过战争的方式来抢占最后的能源。

但是，达尔文主义思想可能被放弃吗？达尔文的进化论思想不是一种科学吗？动物为了生存去捕食其他动物是天经地义的事，为了生存甚至可以残杀同类，只有这样，它自己的生命才能得到保存，并且，通过自然选择而留存下来的物种都是生命力的，因此残酷的自然选择还能促进自然物种的进化。人又是动物的一种，国家乃

是放大的人或人的聚合体，因此，国家为了自己本民族的生存而发动战争不同样天经地义的吗？

如果人仅仅动物，而动物在本性上必然遵循物竞天择的丛林法则的话，那么人类文明的浩劫将是不可避免的。但是，人仅仅是动物吗？古代中国有关人性以及国家的思想，或许能给我们提供某种克服此危机的思想可能性。

三、古代中国的人 - 道思想

人是动物，这是没有疑问的，但人又不仅仅是动物，人之为人还在于他有超出动物的地方。对于人超出动物的地方，不同的文明有不同的解读，比如西方哲学主要把它解读为理性。与西方不同，古代中国把人与动物的区别解读为仁爱的天性，并且此仁爱之性出自道。

道或天道乃是中国古人心目中天地万物的本源。儒家、道家心目中的人性最后都本诸道、出自道。“道德”的根源在“道”，有“道”才有德。“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”（《周易·系词上》）《礼记》讲人与万物不同在于它秉承了“天地之德”（《礼记·礼运》）老子讲天地之间有四大，而人居其一。此道的根本特性就是化生、化育万物。朱子讲“天地以生物为心”。易之道的本性就是生生不已，“生生之谓易”（《周易·系词上》）。老子同样明确提出，道乃是万物“万物恃之以生”的东西（《老子·34章》）。

人是万物的一种，也受惠于天道的化育。但是与万物不同，人在受孕过程中得天地之灵，它不仅受孕于天地之道，还能参与到天地之道的化育过程之中，让自己的生命潜能得到最大程度的实现。比如老子讲：“人法地、地法天、天法道、道法自然”。《中庸》讲：“惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之性，则可以与天地参矣。”

天道化育万物的本性在人这里就进一步体现为人的仁义之性。在孔子感叹孔子在感叹仁义难以施行的（子曰：“谁能出不由户？何莫由斯道也？”《论语·雍也》）时候，暗示仁义乃是为人之道。孟子讲人与禽兽的关键区别在于他以仁义为为人之本。“人之所以异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）荀子同样指出，人高于禽兽的地方在于义，“人有气有生有知亦有义，故为天下贵也。”（《荀子·王制》）

道家表面看起来是反仁义的，比如老子讲：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”（《老子·5章》“绝仁弃义”（19章）。庄子更是直接批判儒家

的仁义道德是对生命的戕害：“夫尧既以黜汝以仁义，而鼻汝以是非矣！”（《庄子·大宗师》）但是，老子不也讲“慈”吗？“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（《老子·第六十七章》）也讲“善”，并且是能够利万物的“上善”，甚至也讲“仁”与“义”，是真正能惠泽百姓的“善仁”（“与善仁”，《老子·第8章》）或“上仁”、“上义”（“上仁为之而无以为；上义为之而有以为。”38章）因此，老子反对的是“假仁假义”，或者那些空洞的、教条化的道德说教，而不是反对“真仁、真义”。老子“绝仁弃义”的目的是让人们回归自然朴素的情感，“民复孝慈”（《老子·19章》）。而“孝慈”不正是儒家仁爱思想之根源吗？庄子也一样，他反对的是“假仁假义”，倡导的是能够“膺万物”、“泽及万世”的“大仁”，“大仁不仁”“膺万物而不为义，泽及万世而不为仁”（《庄子·大宗师》）。

能够参天地之化育，让自己的生命通乎大道的人，就是完人、圣人、至人、真人。因此，中国古人心目中的人道思想的根基在道，是一种人-道相依的人性论。人之为——作为——人，就在于得此道；人之为——成为——人，就在于弘此道。“人能弘道，非道弘人”。（《论语·卫灵公》）“大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。”（中庸）

四、基于人-道思想的和平理论

《孙子兵法》是一本兵书，也就是一本教人打仗的书，但是，它里面也体现了很深的中国古代人-道思想。它在开篇就指出，用兵是一件关乎“死生存亡”的大事，因此，必须要慎重对待。用兵的五个重要因素（道、天、地、将、法），其中第一条就是道。道就是要让你的百姓、你的士兵可以与你共生死，简言之，就是得民心。“道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危也。”如何能得民心？只有仁爱惠及百姓者才能得百姓之心。因此，“仁”也是为将的五个重要品格之一。在《用间篇》，孙子更是直接指出，只有仁义的将帅才能用间。“非圣智不能用间，非仁义不能使间”（用间篇）。当然，这里提到的仁义或人-道主要是对待自己的士兵与子民，但是，对于敌方呢？《孙子兵法》作为兵书，当然要提供战胜敌人的谋略。但是，在孙子心目中，当国家之间发生冲突的时候，用兵是最后的、不得已的选择。最高明的战术是通过谋略与外交，做到“不战而屈人之兵”。“故上兵伐谋，其次伐交，其下攻城。”（谋攻篇）这一战术指导思想背后有很深的人-道思想，包含着对敌方的生命的敬重。

老子更是直接将兵称之为不祥的东西。“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”（《老子31章》）在他的“理想国”中，是无需有军队存在的。“虽有甲兵，

无所陈之”，人民要做的是“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（80章）大国与小国的相处之道与恃强凌弱的达尔文主义思想不同，大国反而要让自己处于谦卑的位置，而不是对人家颐指气使。“大邦者下流，天下之牝，天下之交也。”（《老子61章》）因为中国古人深深地领会道，武力胁迫并不能带来真正的和平，往往带来更大范围的对抗，并且，一旦播下仇恨的种子，任何武力胁迫都会变得没有意义。“民不畏死，奈何以死惧之？”当对方可以化身为人肉炸弹的时候，你还有什么武力可以逼对方就范呢？以武力让人屈服，它带来的只是表面的和平和安定，只有依天道，弘人道，在不同的民族与文化之间建立起真正互相信任的合作与共存关系，才有真正的和平可言。“以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也。”（孟子，公孙丑上）

《季氏篇》篇开头孔子与冉有、季路有关讨伐颛臾的一段对话值得我们深思。在这篇对话中，冉有、季路告知孔子，季氏将讨伐颛臾，理由是颛臾日渐强大，可能威胁到季氏本邦的安全。从达尔文主义的思想立场出发，这种讨伐是合情合理的，弱肉强食本是国家的生存之道，趁对方还没强大到能够威胁自己的时候先动手消灭对方，不是一个很明智的决定吗？美国发动的伊拉克战争完全就是按这个逻辑来思考的。但是，这种做法在孔子看来肯定是无道的。在孔子眼里，治国之道，首先是让自己的百姓安居乐业，对于远方存在的潜在危险，则通过修养德性，来达到相互交好的目的，最后达到两国人民和谐相处，视同一家。“夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”（《论语季氏》）

弘扬人之道，修养德行，就可以化解危机吗？这个确实不容易，在这里也无法给出操作的条目，就像孙子所言，“兵者，诡道也”，它需要很深的谋略与智慧。但是，思想上而言，并非不可能。《庄子》有个故事可以帮助我们领略其中的奥秘。庄子在《人间世》中记载了这样一件事，颜阖受命去教育一个“其德天杀”的太子，这个太子残忍至极，但又聪明至极，“其知适足以知人之过，而不知其所以过”（《人间世》）要教育这样一个太子是危险的，作为臣子，这种使命又不能逃避。该如何与这样一个太子相处呢？你不能有任何与他相对立的“机心”或“成心”，不然就会被“天杀”的太子有“机”可乘，“与之有为方，则危吾身”，从而陷入危险的境地。只有化去“机心”，与他共为一体，形就而心和，“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖”（《人间世》），让他“不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害”（《老子·五十六章》），才能化去危险，“达之，入于无疵”。

颜阖这里的避免危害的主要方法是化去机心，与残忍的太子进入共为一体的状态之中，从而让对方无法伤害到自己。用到国家之间，这种方法就可以解读为：在不

同的国家相互交往时，不要只认识到自己文化的优越性，只以自己的文化制度作为真理的唯一标准，而是充分承认其他文化本身存在的合理性、历史性，在相互交往的时候首先认可对方、尊重对方，首先迁就彼此的不同，然后在深入交往的过程中达到互相影响、互相转化，从而化解暴力对抗的危机。

五、中国古代“人-道”思想的现实意义

还以伊拉克战争为例看中国古代人-道思想的现实意义。今年是伊拉克战争十周年。这场战争导致美国 4500 多名美国士兵的死亡以及 2 万亿美元的经济损失，给伊拉克造成军民总共造成数十万军民的死亡，经济损失更是不计其数。但是，试想一下，如果美国感受到伊拉克不够友好的时候，能够主动打开国门，不抱任何意识形态的成见，并且，能够把用来发动战争的费用用于伊拉克人民和政府的人道主义援助，这时候即便伊拉克拥有大规模杀伤性武器，无论如何也不会用到美国身上。你想想看，2 万亿美元，伊拉克也就 2000 多万人口，算下来，差不多每个伊拉克人可以得到 20 万美金的无偿援助，对于这的援助，伊拉克政府可能拒绝吗？伊拉克人们会答应他们的政府与这样的美国作对吗？但现实是，奉行达尔文主义的国家，宁可用军费去杀人，去从肉体上消灭敌人，而不是用它去援助对方，让对方成为你的朋友。

这一做法，即通过帮助有敌意的国家来化解国家之间的冲突，今天看来可能是非常幼稚的想法。但它在历史上确实出现过。

我们知道，郑和与哥伦布一样，都是航海名家。郑和的船队的规模与实力那个时代任何亚洲、欧洲国家所无法比拟的。英国的李约瑟博士在分析了这一时期的世界历史之后指出，“明代海军在历史上可能比任何亚洲国家都出色，甚至同时代的任何欧洲国家，以致所有欧洲国家联合起来，可以说都无法与明代海军匹敌。”郑和船队于 1405-1433 年先后七次，穿越马六甲海峡，横渡印度洋，远到达非洲东海岸和红海沿岸，途经爪哇等三十多个国家。前英国皇家海军潜水艇指挥官加文·孟席斯在《1421 年：中国发现世界》一书中提出，郑和船队的分队曾经实现了环球航行，并先于哥伦布发现美洲和大洋洲。

但是，与哥伦布不一样的是，郑和船队发现“新大陆”之后，并没有对当地进行殖民与杀戮，也没有贩卖黑奴，不是去抢劫当地的金银财宝，相反，而是满载自己的金银财宝与当地的弱小国家进行贸易交换。这种贸易不仅不是掠夺或欺骗式的贸易，虽然当时的中国完全有这个实力，相反，是一种恩惠式地交换。它给南洋、东洋各国带去了经济实惠，促进了当地经济的发展，并促成了中国与南洋诸国建立友

好关系。

这种差别当然不是哥伦布与郑和本人的善恶所造成的。它的根源在于两种不同的立国思想：一种是弱肉强食的达尔文主义，一种是“人能弘道”的人道思想。由此我们也可以看到，孔子讲的“远人不服，修文德以来之”并非是一句空话，它完全可能在现实中实现出来。

一个好的政府，应该让她的百姓“安其居，乐其俗”（老子 80 章），能够以“老者安之，朋友信之，少者安之”的方式来尽其人伦之乐，而不是让他们活在政府的空洞理念之中，更不是用他们的生命去满足政治野心家的野心。国家内部事务乃至国家之间纠纷的处理，都应以天下百姓——而不只是一国的百姓——福祉为皈依，以此为目标来寻求最佳的处理方式。“天下是百姓的天下”，她不只是某一个人的、甚至不是某一个国家的天下

1 本文受山东大学自主创新团队项目“经典诠释与哲学创新”之子课题“先秦诸子之‘道’的诠释学－现象学解读”经费资助。

对于实现“仁”的社会的美好想象

成均馆大学儒学院 助教授 高在锡

虽然不是经常，但一定听说过“不懂事”“不谙世事”类似的话。这些话是对那些不能够预测新的变化、固守既存并已熟悉了的方式的人说的。在变化马上就要发生的时候更是如此。征兆隐微，所以不容易察觉。错误的判断还会招来不可挽回的结果。Kodak 公司开发了便携式数码相机，并将在月球上拍摄的第一张照片传送给全世界，对人们的日常生活产生了极大的影响。它虽然开发了世界上最早的数码相机，但是错误地预测了迅速发展的数码化，结果丧失了享有 130 年的“胶片名家”的称号，并沦为消失于历史中的命运。

20 世纪以后的东亚将西方近代的理性、合理、自由、科学等作为核心价值，贬低自己的思想文化，并把“西方话即是乌托邦”这一坚固的信念付诸实践。但是 2013 年，我们生活的世界到了一个必须从根本上改正我们既存的观念和价值标准，并且必须梦想一个全新的乌托邦的时期。以新自由主义为武装的资本主义由于自利主义和无限竞争造成了连自己的邻居是谁都不知道的相互断绝了的人际关系，科学技术文明与开发，以及意识形态造成了无法自我治愈的问题，重新进行规定势在必行。如果思维方式不进行革命性转换将必然走向破灭，到处传来这种迫切的自发性的声音。

当然思维的根本性转换并不是抹杀多元化的价值，仅仅将其引导向一种方式，而是应该以既存在不同又和谐和平方式讨论。就这点而言，数千年间，儒学作为东亚的思维主干，能够提出给我们带来不同的舒适的“东亚理想”。

孔子认为理想社会并不在遥远的天上，而就在我们两脚踩着的现实中。他通过将天内在化的能动性方式，主动地与天进行对话，采用任何人只要下了决心就可以知道上天的意志的方式而不是自己一个人独占的形式。因此他梦想着的理想社会不仅仅是一次都没有显现出来或者死后才能够经历的遥远的梦，而是在过去已经实现，现实中一定能够实现，以后能继续延续下去的理想。

孔子将人类内在的德性规定为“仁”，常常根据弟子的特性、资质以及学问水平的不同，采取不同的方式说明其意义。“克己复礼”“爱人”“己所不欲，勿施于人”。就像肚子里的孩子通过脐带同妈妈连在一起一样，仅看肉体，人虽然看起来好像是各自独立的存在，但是通过“仁”有机联系起来的统一体才是其本质。

孔子所说的“七十岁而从心所欲，不逾矩”也是说不是享受摆脱他人的束缚或者

制约的肉体自由，而是享受一起考虑与作为人类生活重要领域的社会性相符合的社会规范、人们的价值判断的自由。西方社会只要不给别人带来麻烦，我的问题就不会受到任何人的干涉与压迫，有自己决定的权利，强烈拥护个人权利，这与向各种压制个人权利的多种形态的集团主义提出挑战并表达不信任有明显的差别。

儒学认为从社会中分离出来的个人绝对自由和自律性只不过是一种虚构。其理想为回归“仁”，并自然地与他们实现和谐共存。当然与他人的和谐并不是强求个人的牺牲。孔子所说的“和而不同”提出了和谐的理想方向。舍弃自己的差别性，根据利益和形势的不同，最大限度的实现“和”即是“同”。就像花圃里的花都有自己的颜色和香味，并且其他花共同生存一样，不丢掉自己的个性，依据“仁”与自己以外的存在和谐相处是很自然、很美丽的。

因此，在儒学中，实践“仁”并实现人的本性成为生活的目标。值得注意的是这种爱的实践与墨家普遍的爱是不同的。这种爱是像珍惜自己一样珍惜别人，而不是忽略自己身边的所有事情去爱别人，把对自己的父母和子女的爱放到一边，先去爱别人的父母和子女。明确的区分本本末和先后，时时刻刻虔敬的洞察自己的心，按照本心去爱自己的父母和子女，并且推及此心去爱自己的邻居以及其他所有的人，这就是差别性爱的实质。当然“仁”的渐进性扩大并不是说爱的程度也要有差距。即使区分了先后本末，也要根据不同的情况考虑全局来设定爱的程度，所以没有轻重的差异。

进一步说，儒学中“仁”的最终实现范围不仅仅在我与共同体，而在于实现人与自然的和谐。根据孔子“廐焚，子退朝曰：‘伤人乎？’不问马”的记录，有些人评价说：“儒学与被指认为环境破坏主犯的人类中心主义大同小异。但是，在实践由近到远的有差别的爱的过程中，只是首先关注对同类的爱，而并不是不关注马这样的动物。孔子说的“钓而不纲，弋不射宿”告诉我们：人与自然相互影响，所以利用自然是不可避免的，但并不是人类任意的开发和蹂躏，而是应该根据“仁”这一内在的价值，切忌盲目的牺牲，履行生命的重要性，利用自然环境。

相反，孔子断言和谐社会的实现仅仅依靠法律和制度是不可能的。“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。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。”即首先要做的是每个人要确立自己的善的本性。如果否认按照本心，通过自律进行思考和行动，只是利用刑法和制度来统治百姓的话，即使犯了错误百姓也不感到羞耻。与此相反，如果信任百姓，用“德”引导百姓，并且适时用“礼”管理百姓的话，就会对自己的错误感到羞耻并自觉的改正错误。

这儿提出了教育的重要性。孔子去魏国时，惊讶于其人口之多，弟子冉有问：“如

果人口这么多，其次需要什么？”孔子回答说“富之”。冉有又问：“‘富之’之后，什么更重要？”，孔子说：“教之”。人口的兴旺和经济的富裕是走向理想社会的重要要素，但是更应该重视的是教育。这是因为任何人都有确立内在的本来价值，并且根据这一内在的本来价值实现理想社会的权利。因此，孔子认为教育应该有教无类，通过教育，任何人都能够完成实现“仁”的社会。

“梦”在很多时候仅仅局限于自己的想想中。但是如果以切实的实践为根基，就会马上现实化并成为改变世界的力量。在就连西方社会也废弃自己所追求的近代价值，开始试图进行多样的认识转换的当今，曾经对于信赖内在的明澈的人性、信念与常识相通的社会，以及人与自然和谐相处的世界抱有理想的儒学的理想分明又以其他的方式给了我们想象的空间。试图想象一下，由于朱子、陽明、退溪、栗谷、伊藤仁齋、荻生徂徠这些大儒的出现，最终有一天儒学的理想社会在东亚社会中得以完全实现，成为了文化创造的中心。真是一个甜美的梦。

‘인仁’이 실현되는 사회에 대한 달콤한 상상

고재석 (성균관대학교 유학대학 조교수)

자주는 아니지만 ‘철없다’·‘철부지’와 같은 말을 들어 본 경험이 있을 것이다. 새로운 변화를 예측하지 못하고 익숙해진 기존의 방식을 고수하는 사람에게 하는 말이다. 변화가 막 시작되는 시점이면 더욱 그렇다. 조짐이 은미하니 그것을 알아차리기란 쉽지 않다. 잘못된 판단은 돌이킬 수 없는 결과를 초래하기도 한다. 휴대용 카메라를 개발하고 달에서 촬영한 첫 사진을 전 세계에 전달하며 일상생활에 지대한 영향을 미쳤던 코닥사는 세계최초로 디지털 카메라를 개발했음에도 빠르게 진행되는 디지털화를 잘못 예측하여 130년간 누렸던 필름명가의 명예를 내려놓고 역사의 뒤안길로 사라질 운명에 처해있다.

20세기 이후의 동아시아는 서구근대의 이성·합리·자유·과학 등을 핵심 가치로 여기고, 스스로의 사상문화를 폄하하며 ‘서구화가 곧 유토피아’라는 굳건한 믿음을 실천해 왔다. 그런데 2013년, 우리가 살고 있는 세상은 기존의 개념과 가치기준을 근본적으로 수정하여 새로운 유토피아를 꿈꾸지 않으면 안 되는 시점에 와 있다. 신자유주의로 무장한 자본주의는 이기주의와 무한경쟁으로 이웃에 누가 사는지조차 모르는 단절된 인간관계를 낳고 있고, 과학기술 문명과 개발 및 성장 이데올로기는 자생적으로 치유할 수 없을 만큼의 문제점을 드러내어 재규정이 불가피해졌다. 사유방식의 혁명적 전환이 없다면 파멸로 치달을 수밖에 없다는 절박한 자각의 목소리가 곳곳에서 들려온다.

물론 사유의 근본적 전환은 다원화된 가치가 말살되고 오로지 하나의 방식으로 주도되는 것이 아니라, 다름이 존중되면서도 조화를 이루는 평화적 방식으로 논의되어야 한다. 이런 점에서, 수천 년간 동아시아 사유의 근간으로 작동해 왔던 유학은 우리에게 또 다른 편안함을 줄 수 있는 동아시아적 이상을 제시해 줄 수 있다.

공자는 이상사회가 아득히 먼 저 하늘에 있었던 것이 아니라, 지금 바로 여기 우리가 두 발 딛고 있는 현실에 있다고 보았다. 그는 ‘천天’의 내재화라는 능동적 방식을 통해, 주체적으로 하늘과 소통하였고, 혼자만 독점하는 형식이 아니라 모든 사람이 맘만 먹으면 누구나 하늘의 뜻을 알 수 있는 방식을 선택하였다. 그렇기에 그가 꿈꾼 이상사회는 한 번도 있어보지 않았거나, 죽음 이후에 비로소 경험할 수 있는 아득히 먼 꿈만이 아니라, 과거에 이미 실현되었었고, 현실에서 반

드시 실현가능하며 후대에도 지속되어야 할 이상이다.

공자는 인간에 내재된 덕성을 ‘인仁’으로 규정하였고, 제자들의 특성이나 자질, 학문수준 등에 따라 각기 다른 방식으로 의미를 설명하곤 하였다. “사사로운 욕심을 이겨내고 때에 맞는 예를 실천하는 것이다. (克己復禮)”, “사람을 사랑하는 것이다. (愛人)”, “내가 하고 싶지 않은 일을 남에게 시키지 않는 것이다. (己所不欲, 勿施於人)” 마치 뱃속의 아이와 엄마가 탯줄로 연결된 하나의 몸인 것처럼, 사람은 비록 육체만 보면 개별적이고 독립적인 존재 같지만 인으로 인해 유기적으로 연결된 일체라는 것이 본질이다.

그가 “일흔 살에 마음이 하고자 하는데도 하여도 법도를 어기지 않았다. (七十而從心所欲, 不踰矩)”고 말한 것도, 남의 구속이나 제약에서 벗어나는 육체적 자유를 누린 것이 아니라, 인간 삶의 중요한 영역인 ‘사회성 sociality’에 해당하는 사회적 규범이나 사람들의 가치관단을 함께 고려하는 자유를 누렸다는 것을 말한다. 서구사회가 남에게 해를 끼치지 않는 한, 나의 문제는 누구의 간섭이나 억압을 받지 않고 내가 스스로 결정할 권리가 있으며, 개인의 권리를 강하게 옹호하고, 종종 개인의 권리를 억압해온 다양한 형태의 집단주의에 도전과 불신을 표현해 왔던 것과 분명 차이가 난다.

유학은 사회로부터 분리된 원자화된 개인의 절대적 자유나 자율성은 허구에 불과하다고 본다. 인을 회복하고 자연스럽게 타인과의 조화로운 공존을 이루는 것이 이상이다. 물론 타인과의 조화가 개인의 희생을 강요하는 것은 아니다. 공자가 말한 ‘화이부동和而不同’은 조화의 이상적인 방향을 제시한다. 자기만의 차별성을 버려 둔 채, 이익과 형세에 따라 화를 가장함이 동同이다. 꽃밭의 꽃이 나뭇대로의 색과 향을 지니고 공존하는 것처럼, 자기의 개성을 잃지 않고 나 이외의 존재자와 인에 의해 조화하는 것이 자연스럽고 아름답다.

그러니 유학에서는 인을 실천하여 사람다움의 본질을 완성하는 것이 삶의 목적이 된다. 주목할 만한 것은 이러한 사랑의 실천이 목가의 보편적 사랑 ‘겸애兼愛’와 다르다는 것이다. 남을 나처럼 아끼고 사랑하는 것이라 해서, 내 가까이에 있는 모든 일을 소홀히 하고 남을 사랑하며, 나의 부모나 자식에 대한 사랑을 체쳐두고 먼저 남의 부모와 자식을 사랑하는 것은 아니다. 본말本末과 선후先後를 명확히 구분하고, 매 순간 경건하게 자신의 마음을 살펴 본심대로 자신의 부모와 자식을 사랑하고, 이 마음을 미루어 이웃과 모든 사람들을 사랑하는 것이 차별적 사랑의 실제이다. 물론 인의 점진적 확대가 사랑의 정도까지 차이냐야 함을 말하는 것은 아니다. 선후본말의 구분은 있을지라도, 상황에 맞게 전체를 고려한 입장에서 사랑의 정도가 설정되므로 경중의 차이는 없다.

나아가 유학은 인의 궁극적 실현 범위를 나와 공동체뿐만 아니라 인간과 자연의 조화로운 관계완성에 두고 있다. 혹자는 공자가 “마구간에 불이 나자 사람이 다쳤는지를 묻고, 말에 대해 묻지 않았다. (廐焚, 子退朝曰: “傷人乎?” 不問馬)”는 기록을 토대로, 유학이 환경과피의 주범으로 지목된 인간중심주의와 맥을 같이 한다고 평하기도 하였다. 하지만 이는 가까운 곳에서 먼 곳으로의 차등적 사랑을 실천하는 과정에서, 우선적으로 동류에 대한 사람에 대해 관심을 둔 것이지, 말과 같은 동물에 대해 관심이 없었던 것은 아니다. 공자가 “낙시질은 하시되 그 물질하지 않았으며, 주살질은 하시되 잡자는 새는 잡지 않았다. (鈞而不綱, 弋不射宿)”는 것은 인간과 자연이 서로 영향을 주고받아야 하기에 자연을 이용하는 것은 불가피하지만, 인간 마음대로 개발하고 유린하는 것이 아니라 내재적 가치인에 의해 무분별한 희생을 금기하고 생명의 중요성을 실천하며 자연환경을 이용하였음을 보여준다.

반면, 공자는 조화로운 사회의 완성을 법과 제도에만 의지하여 이룬다는 것은 불가능하다고 단언하였다. “정령으로 인도하고 형벌로 가지런히 하면 백성이 면하려고만 하고 부끄러워하지 않는다. 덕으로 인도하고 예로 가지런히 하면 부끄러워하고 또한 저절로 바르게 될 것이다. (道之以政, 齊之以刑, 民免而無耻. 道之以德, 齊之以禮, 有耻且格)” 우선되어야 할 것은 개개인이 자신의 선한 본성을 확립하는 것이다. 본심에 의해 자율적으로 사고하고 행동하는 것을 부인하고, 그저 형벌과 제도로만 사람들을 이끌려 한다면, 잘못을 하더라도 부끄러움이 없게 된다. 반대로 사람을 신뢰하고 덕으로 이끌며 상황에 맞는 예로 다스리면, 자신의 잘못에 수치심을 느끼고 스스로 자신의 잘못을 고친다고 본 것이다.

여기서 ‘교육’의 중요성이 제시된다. 공자가 위나라에 갔을 때 인구가 많은 것에 놀라자, 제자 염유는 인구가 이렇게 많다면 다음에 필요한 것이 무엇인지를 물었다. 공자는 “부유하게 하는 것이다. (富之)”라고 대답하였다. 염유가 또 부유하게 한 다음에 무엇이 더 필요한지 묻자, 공자는 “사람들을 가르쳐야 한다. (教之)”고 말하였다. 인구의 번성과 경제적 풍요는 이상사회로 나아가는데 중요한 요소이기는 하나, 보다 중시되어야 할 것은 바로 교육이다. 사람이면 누구나 내면에 내재된 본래 가치를 확립하고, 그것에 따라 이상사회를 실현할 권리가 있기 때문이다. 이에 공자는 교육을 함에 특정한 부류를 정해놓고 가르치지 않았고, 누구나 교육을 통해 인이 실현되는 사회를 완성할 수 있다고 보았다.

‘꿈’은 대부분 혼자만의 상상에 그칠 때가 많다. 하지만 강력한 실천이 뒷받침되면 곧 현실화 되어 나와 세상을 바꾸는 힘이 되기도 한다. 서구사회조차 자신들이 추구했던 근대적 가치를 폐기하고 다양한 인식의 전환을 시도하고 있는 지금,

내면의 맑은 인성을 신뢰하고, 믿음과 상식이 통하는 사회, 인간과 자연이 조화롭게 어우러지는 세상에 대한 이상을 품었던 유학의 이상은 분명 또 다른 방식으로 우리에게 상상의 기회를 준다. 주자·양명·퇴계·율곡·이토오진사이·오규소라이 같은 대유大儒의 등장으로 유학적 이상사회가 동아시아사회에 온전히 실현되어 문화창조의 중심이 되는 날을 상상해 본다. 달콤한 꿈이다.

儒學에서의 人間다운 삶과 聖賢 닦기

朴惠榮 (韓國, 成均館大學校 博士過程修了)

< 論文要約 >

‘聖學’이란 聖人, 賢人을 닦기를 目標로 하는 希聖의 學問 體系이다. 다시 말하면 聖賢이 天下를 다스리는 王 노릇하기 위한 學問으로서, 이른바 內聖과 外王의 理想을 兼備하여 實現하는 體系의 學問이다.

‘聖’에 倫理的 意味乃至 理想的인 人間 德性的 意味가 附與된 것은 確實하게는 孔子 以後부터이며, 聖學에서 使用되는 聖의 概念은 孟子에 의하여 比較的 明確하게 規定되었다고 할 수 있다. 孟子는 浩生不害와의 問答에서 사람의 品格을 善人, 信人, 美人, 大人, 聖人, 神人 등의 6 段階로 나누어 說明하였다.

즉 聖人이란 道가 內面에서 쌓이고 充實해져서 外面으로 光輝가 드러나는 大人의 段階를 넘어 人格의 質的 變化를 이룬 사람이라는 것이다.

또 『中庸』에서는 “誠實한 者는 힘쓰지 않아도 道에 맞으며, 생각하지 않아도 알아서 자연스럽게 道에 맞으니 聖인이요...”라고 하여, 聖人の 道와 誠者의 天道 境地가 같다고 解釋하고 있다. 宋代의 周濂溪는 “聖人은 하늘을 바라고, 賢人은 聖人을 바라며, 선비는 賢人을 바란다”라는 말로써 儒學의 人間다움을 배우는 學問 精神을 說明하고 있다.

이러한 內容을 縱觀해보면 儒學에서 말하는 聖人이란 道德의 修養을 통하여 人格의 質的 變化를 이루어 天人合一의 삶을 사는 者를 말한다. 또 聖人은 人間自身 속에 內在된 誠實한 主體性과 普遍性을 바르게 認識하고 體得하여 修養함으로써 人間다움의 理想을 實踐하는 最高의 人格體라고 定義할 수 있다.

聖學에서의 學의 概念은 倫理的 理論 知識의 意味보다는 修養的 實踐 態度的 意味가 더 크다.

聖學의 方法은 心·性·情의 側面에서는 居敬·窮理·存養·省察하는 것이며 學問의 側面에서는 居敬함으로써 自我의 人間다움을 體驗하여 認識하고 現實의으로 實踐하는 것이다. 敬의 態度를 維持하는 것에 對하여는 이미 『書經』에서 基本 心法으로 提示되고 있고, 孔子도 自己 心性을 修養하는 方法으로 ‘修己以敬’을 말하였다.

특히 宋代에 이르러 儒學의 倫理的 實踐 方法으로 持敬을 強調하고, 그 具體的 內容을 多樣하게 說明하였다. 朝鮮의 退溪도 이 敬으로 人慾을 克復하여 人間の

主體性を 確立하여야 참된 人間의 本性이 實現될 수 있다고 본 것이다. 栗谷 또한 修己工夫에는 知識을 넓히는 明善과 行하는 誠身이 있는데 居敬과 窮理, 力行을 벗어나지 않는다고 하였다. 敬을 바탕으로 하여 心法을 통한 修養과, 學問을 통한 窮理와 實踐을 쌓아감으로써 眞理가 쌓이고 實踐의 努力이 익숙하게 되면 自身도 모르는 사이에 聖人의 領域으로 들어가게 된다는 것이다.

즉 聖學은 自己 完成의 삶인 ‘爲己之學’이며, 自身의 人間다움을 길러내는 ‘爲己之學’은 모든 사람들에게 通用될 수 있는 學問이다. 이때의 學問은 科學的 學問과는 問題 意識과 工夫 方法에서 相當한 差異가 있는 人道學이다.

聖學은 思辨的 學問도 아니요, 對象 分析的 學問도 아니지만 居敬을 바탕으로 窮理·實踐·體認의 方法에 立脚하여 眞理를 探究하고 實踐하며 體得하여 眞理와 合一되는 功效를 이룬다. 聖學은 人間에 대한 無限한 信賴에 基礎하여 學問이 成立되며, 人間에 대한 無限의 信賴를 學問과 實踐의 삶을 통하여 確認하고 擴大한 다음 그 힘을 社會로 擴大시켜 나간다. 世俗的인 風俗을 禮俗으로, 聖俗으로 發展시켜 짐승과 같이 野蠻的으로 살아가는 것이 아니라 가장 文化的인 世上, 人間다운 世上으로 이끌어 가려는 것이다. 敬을 통하여 마음이 主人 됨을 回復하고, 마음이 回復되어 마음 속 하늘의 命수인 本性이 온전하게 되면 사람과 하늘이 하나가 되어 人間다운 삶을 살 수 있다는 것이 옛 聖賢들의 가르침이다.

核心語：聖學, 持敬, 修養, 聖人

1. 緒言

오늘날 現代 文明社會는 人間 疎外現象, 道德性的 沒落, 非行 青少年, 老人 問題, 世代 階層 間的 葛藤 및 分裂 等 갖가지 社會 病理 現象이 점점 더 頻繁하게 일어나고 있다. 이는 近·現代 以後 科學과 産業文明의 發達로 모든 文化는 相對的인 것이 되고, 科學的 知識만이 眞理로 받아들여지게 된 것과 깊은 關聯이 있다.

對象的 知識만이 重視되기 始作하면서 普遍的인 眞理나 普遍的인 人間性이 存在한다는 믿음을 喪失한 흐트러진 人間의 마음을 바로 잡아 人間답게 살아가게 하려면 어떤 方法이 있을까? 그 方法은 여러 곳에서 찾을 수 있겠지만, 筆者는 天理에 따라 人慾을 節制하고, 人間의 內面的 道德性을 回復시킬 수 있는 修己에 있다고 보는 것이다. 오늘날 儒學을 眞理에 대한 認識과 實踐의 學問으로 여기는 사람은 극히 드물다. 따라서 이 글의 目的은 21 世紀를 살아가는 오늘날의 우리들에게 儒學에서의 聖賢들의 삶을 통하여 荒廢 해 가는 人性을 바로 세울 수 있는 端初를 찾고자 함에 있다.

2. 聖學과 인간다움

‘聖學’이란 聖人, 賢人을 닮기를 目標로 하는 希聖의 學問 體系이다. 다시 말하면 聖賢이 天下를 다스리는 王 노릇하기 위한 學問으로서, 이른바 內聖과 外王의 理想을 兼備하여 實現하는 體系의 學問이다.

‘聖’字의 意味를 살펴보면 『詩經』 「鄘風」 「凱風」에서 “어머니는 지혜롭고 좋하신데 (母氏聖善)”에 대하여, 『毛詩傳』은 “聖은 智慧이다. (聖 叡也)”라고 註解하고 있으며, 『周禮』 「大司徒」에서 “첫째, 여섯 가지 德이니 智慧·仁·聖·義·忠·和 이다. (一曰 六德 知·仁·聖·義·忠·和)”에 대해 鄭玄은 “聖은 通하여 미리 아는 것”이라고 註解하고 있다. 또 『書經』 「洪範」에 “叡智가 聖을 이룬다. (睿作聖)”는 句節에 대해 孔安國은 “일에 대하여 通達하지 않음이 없는 것을 聖이라고 한다. (於事無不通, 謂之聖)”라고 註解하고 있다. 『說文解字』에도 “聖은 通達이다. (聖 通也)”라고 하여, 즉 ‘聖’의 語源의 意味는 ‘밝음(睿)’, ‘통달(通)’ 등인 것이다.¹

程敏政의 『心經附註』에서 西山眞氏의 註를 보면 聖學이 담고 있는 聖人의 道는 堯舜에서 淵源²하고 있음을 알 수 있다. 그러나 聖에 倫理的 意味 乃至 理想的인 人間 德性的 意味가 附與된 것은 確實하게는 孔子 以後부터이다. 예를 들면 孔子는 “어찌 仁을 일삼는 데 그치겠는가, 반드시 聖人일 것이다.”³ 또한 “聖과 仁으로 말하면 내 어찌 감히 自處하겠는가”⁴ 라고 하여, 聖과 仁을 同列의 概念

으로 보거나 聖을 仁보다 優位 概念으로 使用하여, 聖의 解釋을 널리 백성에게 베풀어 大衆을 濟度하는 仁의 極致로서 말하였다.⁵

孔子에게는 ‘仁’ 이 倫理 意識을 包括하는 概念이라고 한다면, ‘聖’ 은 仁의 最大 實現의 境地를 意味하다고 할 수 있다. 또 孔子는 道와 德을 바탕으로 하여 仁과 禮를 行하는 것이라고 『論語』에서 “道에 뜻을 두며 德에 根據하며 仁에 依支하며 禮에 노닐어야 한다”⁶ 고 하였다. 이로써 미루어 보면 道德에 自身의 行爲 根據를 두어 결국 仁을 實踐하는 데 있다는 것이다. 또 “사람이 능히 道를 넓히는 것이지 道가 사람을 넓히는 것은 아니다”⁷ 라고 한 것에서는 人間 中心의 思想으로 道가 사람을 通하여 發揮한다는 것을 알 수 있다.

孟子는 ‘聖’ 을 人倫의 窮極의 境地이며, 또한 人間의 德性이 極大化되어 他人에게 感化를 주는 境地⁸로서 풀이하여, 聖學에서 使用되는 聖의 概念은 孟子에 의하여 比較의 明確하게 規定되었다고 할 수 있다.

孟子는 浩生不害와의 問答에서 사람의 品格을 善人, 信人, 美人, 大人, 聖人, 神人 等の 6 段階로 나누어 說明을 하였다.

누구나 좋아하고 따를 만한 사람을 善人이라고 말하고, 善을 자기 몸에 갖고 있는 사람을 信人이라고 말하고, 充實한 사람을 美人이라고 말하고, 充實하여 빛나는 사람을 大人이라 말하고, 커서 變化시키는 사람을 聖人이라 말하고, 성스러워서 예측할 수 없는 사람을 神人이라고 말하니⁹

다시 말하면 聖人이란 道가 內面에서 쌓이고 充實해져서 外面으로 光輝가 드러나는 大人의 段階를 넘어 人格의 質의 變化를 이룬 사람이라는 것이다. 또한 孟子는 人間다운 삶을 살아야하는 根據로서 人間의 마음속에는 누구나 仁·義·禮·智의 端緒인 四端之心の 善한 本性을 지니고 있다.¹⁰ 고 하였다. 孟子에 의하면 人間의 本性은 天으로부터 稟賦되었기 때문에 根本적으로 착하며 無限한 價値를 가지고 있다는 것이다. 人間은 心과 身의 構造로 되어 있는데 自身의 本性을 中心으로 發顯하면 누구나 聖人이 될 수 있다. 그러나 聖人에 이르기 위해서는 自身의 慾望과 社會의 環境 등에서 비롯되는 여러 가지 어려움들을 克復해 나가야 가능한 것이라 하겠다. 한편, 『中庸』에서는 “誠實한 者는 힘쓰지 않아도 道에 맞으며 생각하지 않아도 알아서 자연스럽게 道에 맞으니 聖人이요...”¹¹ 라고 하여, 聖人の 道와 誠者의 天道 境地가 같다고 解釋하고 있다. 즉 天道와 人道는 誠과 關聯되어 있다고 볼 수 있다. 道를 實踐하는 方法은 眞實無妄한 天理의 本然인 誠을 본받아 誠之하는 것이다. 또한 宋代의 周濂溪는 “聖人은 하늘을 바라고, 賢人

은 聖人을 바라며, 선비는 賢人을 바란다”¹² 라는 말로써 儒學의 人間다움을 배우는 學問 精神을 說明하고 있다. 이러한 內容을 縱觀 해 보면, 儒學에서 말하는 聖人이란 道德의 修養을 通하여 人格의 質的 變化를 이루어 天人合一의 삶을 사는 者를 말한다. 또 人間 自身 속에 內在한 誠實한 主體性和 普遍性を 바르게 認識하고 體得하여 修養함으로써 人間다움의 理想을 實踐하는 最高의 人格體라고 定義할 수 있다.

3. 聖學의 持敬 方法

聖學에서의 學의 概念은 倫理的 理論 知識의 意味보다는 修養的 實踐 態도의 意味가 더 크다. 孔子가 “顏淵의 好學을 말하면서 노여움을 남에게 옮기지 않으며 잘못을 두 번 다시 저지르지 않는다”¹³ 라고 하였는데, 이것은 理論的 知識의 側面보다 道德的 實踐 態도의 意味를 갖는 것이다.¹⁴

즉 聖學의 方法은 心·性·情의 에서는 居敬·窮理·存養·省察하는 것이며, 學問的 側面에서는 居敬함으로써 自我의 人間다움을 體驗하여 認識하고 現實의 으로 實踐하는 것이다. 옛 聖賢들은 聖學을 이루기 위한 具體的 方法으로 私慾으로 他人에게 함부로 對하지 않는 持敬의 態도를 強調하였다.

人間 關係나 事物을 處理함에 있어서 敬의 態도를 維持하는 것에 대하여는 이미 『書經』에서 基本 心法으로 提示되고 있고, 孔子도 自己 心性을 修養하는 具體的 方法으로 ‘修己以敬’¹⁵ 을 強調하였다.

특히 宋代에 이르러 人間의 倫理的 實踐 方法으로 敬을 重要時하여 持敬을 強調하고, 敬의 具體的 內容을 多樣하게 說明하였다. 周濂溪는 『通書』에서 聖學의 可能性을 認定하고 具體的인 方法으로 無欲을 提示¹⁶ 하였는데 慾心이 없다는 것은 敬이란 글자와 같다.¹⁷ 고 註解하고 있다. 또한 程伊川은 ‘主一無適’ 과 ‘整齊嚴肅’ 으로, 그의 門人인 謝良佐는 ‘常惺惺法’ 으로, 尹暉은 ‘其心을 收斂하는 것’ 등으로 補完하여 說明하였고, 朱子는 이를 綜合하여 敬은 한 마음의 主宰이며, 萬事의 根本으로서 ‘聖學의 終始’¹⁸ 라고 하였다. 즉 敬을 바탕으로 하여 心法을 通한 修養과, 學問을 通한 窮理와 實踐을 쌓아감으로써 眞理가 쌓이고 實踐의 努力이 익숙하게 되면 自身도 모르는 사이에 聖人의 領域으로 들어가게 된다는 것이다.

이러한 宋代의 居敬과 窮理의 思想은 朝鮮의 退溪(1501~1570)와 栗谷(1536~1584)에게도 큰 影響을 미쳤다. 退溪의 『聖學十圖』와 栗谷의 『聖學輯要』라는 著述이 그 代表的인 例라 하겠다.

退溪도 ‘敬의 態도를 항상 維持하는 것(持敬)은 생각과 배움을 兼하고 動과

靜을 一貫하며, 안과 밖을 合致시키며 드러난 곳과 隱微한 곳을 하나로 하는 道理이다.’ 라고 하여 어느 때 어느 경우라도 持敬의 姿勢로 臨해야 할 것을 強調하였던 것이다.¹⁹ 退溪는 이 敬으로 人慾을 克復하여 人間의 主體性を 確立하여야 참된 人間의 本性이 實現될 수 있다고 본 것이다.²⁰

栗谷은 修己之學은 聖인이 되고자 하는 目的을 가지고 있으며, 修己工夫에는 知識을 넓히는 明善과 行하는 誠身이 있는데 居敬과 窮理, 力行을 벗어나지 않고, 修己之學은 學의 對象을 自身으로 삼고 自己 個人의 內面에 內在해 있는 自己 本來性を 認識하는 學問으로서 義理學이라고 하겠다.

人間만이 聖學을 할 수 있으며 人間이 聖學을 할 수 있는 根據는 人間은 天으로부터 本性을 附與받았을 뿐 아니라, 自身の 本性을 自覺할 수 있는 能力을 지녔기 때문이다.

聖學은 自己 完成의 삶인 ‘爲己之學’이며, 自身の 人間다움을 길러내는 ‘爲己之學’은 모든 사람들에게 適用될 수 있는 學問이다. 이 때의 學問은 科學的 學問과는 問題 意識과 工夫 方法에서 相當한 差異가 있는 ‘人道學’을 말하는 것이다.

4. 聖人是 完人이다.

聖學의 功效는 人間다움을 完成시키는 聖人の 學問이요, 完人の 修養에 있다. 聖學은 性善說의 基盤 위에서 人間의 本性이 올바르게 具顯됨을 指向한다. 一貫되게 人間에게는 固有하게 內在하는 善이 있고 그것을 擴充하는 것이 人格 發展의 最高 目標라고 認識한다. 그러한 最高의 人格이 바로 聖이다. 內聖과 外王 가운데 方法上 根本이 되는 것은 內聖, 즉 修身의 側面인데, 聖人是 內聖外王의 道를 말하면서 內聖으로부터 外王으로 나아가려고 한다.²¹

『論語』의 “몸을 닦아서 사람을 便安하게 하고, 몸을 닦아서 백성을 便安하게 하는 것”²²이라는 孔子의 말과, 『孟子』의 “사람에게 차마 하지 못하는 마음으로 사람에게 차마 하지 못하는 政事를 행한다면”²³이라고 한 孟子의 말이 이것을 證明한다. 잠시 동안의 努力이 아니라 삶과 함께 持續的인 努力을 하여 眞理가 많이 쌓이고, 實踐의 努力이 오래되면 저절로 眞理와 마음이 하나가 되어, 自身도 모르는 사이에 眞理와 融合되어 貫通하게 되고 便安하게 眞理를 實踐하는 段階에 到達하게 된다는 것이다. 便安하게 道를 實踐하는 삶의 境地에 到達하면 聖學은 그 目的을 成就하였다고 할 수 있을 것이다. 즉 眞理를 認識하는 것에 머무르지 않고 體得할 수 있는 道の 實現에 뜻을 두고 있어 得道와 行道가 中心 課題라는 것이다.

孔子는 “君子는 義에 깨닫고 小人은 利益에 깨닫는다”²⁴ 라고 하여 어떤 것을

마땅히 해야 하고 하지 말아야 하는가의 人間의인 道德的 標準으로서 의로움을重視한다.²⁵ 孟子가 “規矩는 方形과 圓形의 至極함이요 聖人は 人倫의 至極함이다”²⁶ 라고 한 것은 聖人이란 人倫을 다하고 修養이 最高의 境地에 到達한 完人으로서 생각한 것이다.

聖學은 思辨의 學問도 아니요, 對象 分析의 學問도 아니지만, 居敬을 바탕으로 窮理·實踐·體認의 方法에 立脚하여 眞理를 探究하고 實踐하며 體得하여 眞理와 合一되는 功效을 이룬다. 思辨의 學問이 存在와 接合함이 없어 空虛하고, 對象 分析의 學問이 存在를 現象의 으로만 認識하여 客體와 主體가 分離된다면, 聖學은 實踐의 方法을 通하여 存在를 內面에서부터 體認하여 窮極의 으로는 全體 存在인 自然과의 合一을 이룬다고 하겠다.²⁷

聖學은 人間에 대한 無限한 信賴에 基礎하여 學問이 成立되며, 人間에 대한 無限의 信賴를 學問과 實踐의 삶을 通하여 確認하고 擴大한 다음, 그 힘을 社會로 擴大시켜 나간다. 敬을 通하여 마음이 主人 됨을 回復하고, 마음이 回復되어 마음속 하늘의 명령인 本性이 온전하게 되면 사람과 하늘이 하나가 되는 人間다운 삶을 살 수 있다는 것이 옛 聖賢들의 가르침이다.

5. 結 語

以上에서 살펴본 바와 같이 儒學의 論理는 修己에서 始作하여 自然의 調和를 돕는 데에 이르러 理論과 實踐의 極致를 이루는 知行合一임을 알 수 있다. 즉 天理에 따라 聖인과 같은 人性을 回復시킬 수 있는 端初는 바로 個人의 修養이라는 것이다. 다시 말해 儒學의 聖學 思想은 항상 窮極의 指向이 治人에 있고, 治人이 實現될 수 있는 前提 條件이 修己인 것이다. 즉 儒家 思想의 基本 方向은 修己治人으로서 要約된다. 바로 修己를 通해 德을 쌓아서, 內聖外王의 境地에 이르는 理想의 人格者인 聖인이 되는 것이다. 人間다운 삶이 어떠한 삶인가를 指導하는 것이 儒學의 地上 目標인 것이다.

世俗的인 風俗을 禮俗으로, 聖俗으로 發展시켜, 짐승과 같이 野蠻의 으로 살아가는 것이 아니라 가장 文化的인 世上, 人間다운 世上으로 이끌어 가려는 것이다. 우리 모두가 仁義의 大道를 바탕으로 하여 제대로 修己를 한다면 모든 存在가 至極한 善에 머무는 (止於至善) 世上이며, 그 누구도 疏外되지 않고 제 役割을 하며 사람답게 살 수 있는, 우리 모두가 바라는 신명나는 世上이 될 것이다.

즉 老人은 便安히 지낼 수 있고, 親舊를 믿음으로 사귀며, 어린이를 恩惠로 保護할 수 있으며 人類의 平和의 共存을 目標로 한 孔子의 大同 世界를 이루어 갈 수 있을 것이다.

< 參考文獻 >

- ▶ 『論語』
 - ▶ 『孟子』
 - ▶ 『中庸』
 - ▶ 『通書』
 - ▶ 『心經附註』
 - ▶ 『栗谷集』 「聖學輯要」
 - ▶ 『韓國儒教知性論』, 徐炯遙 지음, 儒教文化研究所, 2003
 - ▶ 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008
 - ▶ 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004
- 1 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008, p114
 - 2 程敏政, 『心經附註』 卷 1: 西山眞氏曰 人心惟危以下十六字 乃堯舜禹傳授心法 萬世聖學之淵源
 - 3 『論語』 「雍也」 28 章: 何事於仁 必也聖乎
 - 4 『論語』 「述而」 33 章: 若聖與仁 則吾豈敢
 - 5 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p8
 - 6 『論語』 「述而」 6 章: 子曰 至於道 據於德 依於仁 游於藝
 - 7 『論語』 「衛靈公」 28 章: 子曰 人能弘道 非道弘人
 - 8 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p8
 - 9 『孟子』 「盡心 下」 25 章: 可欲之謂善 有諸己之謂信 充實之謂美 充實而有光輝之謂大 大而化之之謂聖 聖而不可知之之謂神 ...
 - 10 『孟子』 「公孫丑 上」 6 章: 惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 知之端也 人之有是四端也 猶其有四體也
 - 11 『中庸』 20 章: 一誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也 誠之者 擇善而固執之者也
 - 12 『通書』, 「志學 第 10」: 聖希天 賢希聖 士希賢
 - 13 『論語』 「雍也」 2 章: 孔子 對曰 有顏回者 好學 不遷怒 不二過
 - 14 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p9
 - 15 『論語』 「憲問」 45 章: 子路 問 君子 子曰 修己以敬
 - 16 『通書』, 「聖學 第 20」: 聖可學乎 曰可 曰有要 曰有請聞焉 曰一爲要 一者無欲也 無欲則靜 虛動直 靜虛則明 明則通 動直則公 公則博 明通公博 庶矣乎
 - 17 『通書』 朱子 註 참고
 - 18 『心經附註』 卷 1: 周易 坤卦 6, 2 爻 註釋 참고
 - 19 吳錫源, 「退溪 李滉의 聖學과 義理思想」 『儒教思想研究』, 第 21 輯, 韓國儒教學會, 2004, p19
 - 20 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p129
 - 21 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p18
 - 22 『論語』 「憲問」 45 章: 曰 修己以安人 ... 曰 修己以安百姓
 - 23 『孟子』 「公孫丑 上」 6 章: 以不忍人之心 行不忍人之政
 - 24 『論語』 「里仁」 15 章: 子曰 君子 喻於義 小人 喻於利
 - 25 徐炯遙, 『韓國儒教知性論』, 儒教文化研究所, 2003, p89
 - 26 『孟子』 「離婁 上」 2 章: 孟子曰 規矩 方員之至也 聖人 人倫之至也
 - 27 『聖學十圖』, 退溪 지음, 李光浩 옮김, 弘益出版社, 2008, p155

제목 : 『論語』의 融合的 指導者像 考察

金 景 美 (大韓民國 成均館大 博士課程)

< 論文要約 >

本 論文은 普遍的 價値와 規範이 녹아 있는 論語를 土臺로 眞 (眞理: 總體的 調和의 和諧美)·善 (倫理- 自己修養의 人格美)·美 (價値- 關契完成의 相生美) 즉 眞·善·美를 融合하여 참다운 指導者像에 대하여 考察해 보고자한다. 現代 社會는 純粹한 知性文化의 精神의 價値보다는 物質的 價値의 選好와 視覺的으로 보여 지는 外貌至上主義에 偏重되어 있다.

디지털 時代에 自身을 表現하는 個性으로 演出하는 것은 不正할 수는 없지만, 外貌에 執着하여 지나친 다이어트로 健康美를 喪失하고, 그로 因한 精神의 스트레스는 外貌 執着과 外貌重視의 病的인 弊端을 불러일으키고 있다. 이러한 弊端을 克復하기 위해 切實하게 要請되는 代案으로 內的 素養과 外的 專門性을 高루 兼備한 온전한 人格體, 즉 이른바 “文質이 彬彬” 한 眞善美의 融合的 指導者像이 必要하다고 하겠다.

儒敎思想은 個人的으로는 道德의 人格을 涵養하면서 (修己), 社會的으로는 올바른 人間關係를 갖도록 (治人) 하는 것이다. 이 때문에 leader 또는 指導者는 자신 뿐만 아니라 他人까지도 感化시킬 수 있어야 한다. 修己治人은 ‘스스로를 가다듬어 다른 사람들을 이끈다.’ 는 의미이다. 참다운 指導者는 修己를 통해 自己省察과 自己正立을 한 다음에 治人또는 安人의 境地에 서게 되는 것이다.

모든 物件에는 값어치가 있고 나름대로의 德이 있듯이. 人間 역시 人格과 德性을 갖추고자, 배우고 익혀 自身만의 專門性·信賴性 그리고 人格과 能力을 兼備하여, 自身만의 브랜드 (Brand) 價値를 創出해 내고자 한다.

人格美는 높은 地位나 財力·權力에서 나오는 것이 아니다. 自己修養을 통하여 마음에 조금도 티가 없는 爽快感이랄까? 즉 굳이 漢字로 表現하자면 맑을 소(瀟) 깨끗할 쇠(灑) ‘瀟灑’ 에 符合된다고 할 수 있다. 즉 知·仁·勇을 兼備한 지극히 人間다운 人格美를 지닌 指導者像으로 合當하다고 할 수 있다.

自我開發은 self leader, 즉 修己를 통하여 德性修養과 自我經營의 힘을 기르게 된다. 關係領域의 leader (治人) 는 自身の 德性을 德行으로 미루어 가는 즉 남의 입장에서 생각하는 易地思之의 마음으로 擴大시킬 수 있다. 이처럼 自身の 마음을 미루어 남을 생각하는 리더십을 『大學』에서는 “絜矩之道” 라고 한다.

論者の 見解는, 人格美는 忠으로 德性의 씨앗을 일구고 相生美는 恕로써 他人에게 行動으로 보여주는 德行의 마땅한 올바름을 具顯하고 和諧美는 絜矩之道로써 남을 나처럼 아끼고 사랑하여 나와 같은 마음 즉 普遍的 原理인 德化를 具顯할 수 있다고 여긴다.

이처럼, 指導者像의 資質은 自身의 素養과 남을 配慮하는 마음이 總體的으로 잘 彫花를 이룰 때 指導者가 지니고 있는 能力을 無限히 發揮하며, 많은 사람들과 共生·共存 하며 거듭 成長해 나갈 수 있는 것이다.

主題語：眞善美·人格美·相生美·忠恕·絜矩之道·文質彬彬·和諧美

I. 序論

글로벌시대의 知識經濟社會를 접하면서 우리사회는 急成長·急變化의 速度와 함께 현대는 生活的 豊饒와 便利한 점은 있지만 無限競爭이라는 對決 構圖 속에 埋沒되어 있다. 이러한 社會의 內面에는 人間과 人間사이의 競爭·葛藤·不信感·心性이 疲弊하였고 外面으로는 離婚率·底出產·自殺率이 急上登의 問題가 대두되고 있다.

現代社會에서 外貌에 執着하는 外貌至上主義를 루키즘 (lookism) 現象이라고 하며, 이웃이나 社會에 被害가 가더라도 自身에게 被害나 損害가 되지 않는 일에는 無關心하거나 (넘비증후군) 集團 利己主義의 風潮를 노비즘 (nobyism) 現狀이라고 한다.

이러한 現實의인 矛盾이 發生된 弊害의 原因은 여러 가지가 있겠지만 첫째는 지나친 出世主義와 物質的 價値 選好 둘째는 純粹한 知性文化 外面 등과 같은 精神的 價値의 崩壞로 인한 混亂에서 發露된 것이라고 말할 수 있다. 現代人들의 모든 關心事는 外部的 價値에 몰입되어 있다. 自身의 問題點도 外部에 탓으로 돌리고 삶의 幸·不幸도 出世도 能力도 모두 外部的 條件에서 解決하려고 한다.

그리고 家庭·學校·企業·社會·國家 등의 모두가 經濟問題·利潤創出에만 主를 삼고 있다. 이러한 점을 着眼하여 論者는 病廢的 狀況에서 眞正한 指導者의 役割은 무엇일까? 指導者의 良識的 基本 軸은 무엇일까? 苦悶해 보고자 한다.

이러한 脈絡에서 指導者의 資質에 要求되는 各自의 業務·職種에 따라 많은 條件과 能力이 다르고 特性이 있겠지만, 무엇보다도 인간다운 道理를 지키며 社會 風土를 아름답게 教化하고 精神과 物質의 調和·人格과 能力·經濟와 道德을 兼備한 指導者像에 대하여 研究하고자 한다.

研究는 普遍的 價値와 規範이 녹아 있는 『論語』를 土臺로 眞(眞理：總體的

調和의 和諧美)·善(倫理:自己修養의 人格美)·美(價値:關契完成의 相生美) 즉 眞·善·美가 融合된 참다운 指導者像에 대해서 考察해 보고자 한다.

II. 自己修養의 人格美

孔子는 道德과 人格教育을 基本으로 삼아 누구든지 勞力하여 自己修養을 쌓고 學行과 德行이 높은 君子와 같은 最高의 人格者가 되기를 念願하였다.

『論語』에서 말하는 君子에 대해서 言及하자면, 爲政者 眞理를 求하는 사람·德이 있는 사람·순수한 사람·學文을 하는 사람을 뜻하지만 주로 학문을 하는 사람으로 쓰일 때가 많다. 이처럼 孔子는 個人的 身分보다는 道德의 人格과 品性을 지닌 자로 學德을 닦으며 人間으로서 價値觀을 갖춘 자, 즉 人品과 才德이 어우러진 사람을 君子라고 指稱하였다. 오늘날 現代社會에서 要請되는 指導者의 像이라 할 수 있다.

人格이란 人間에게 있어서는 곧 한 사람의 品格을 말하고 同時代 社會에 있어서는 그 行動의 標準이 되는 것이다.¹ 스스로 修養을 닦아 자기의 人格을 涵養하게 되면 個人的으로는 家庭이 和睦하고, 社會나 國家的 次元에서는 天下를 平和롭게 할 수 있다. 그래서 孔子는 簡簡人의 人品을 完成하는 것에 根本的인 課題로 認識하고, “자기 몸의 處身이 바르면 命令하지 않아도 行해지고, 자기 몸의 處身이 바르지 않으면, 비록 命令한다 하더라도 따르지 않는다.”² 고 하였다. 이처럼 人格의 完成은 자기 몸의 處身부터 바르게 團束하는 것으로부터 시작됨을 알 수 있다.

論者는 指導者像으로 知·仁·勇이 구비된 人格美를 갖춘 指導者像에 대하여 살펴보고자 한다. (『論語』「憲問」:子曰 君子道者三, 我無能焉, 仁者, 不憂, 知者, 不惑, 勇者, 不懼.) 즉 君子의 必修 德目으로 人格美를 三達德의 德行에서 찾고자 한 것이다.

“知者는 배워서 事理를 잘 分別하여 通達하므로 天과 命을 認識하고 收容하여 惑됨이 없는 사람이며, 仁者는 私慾을 버리고 남과 더불어 살고자 하므로 相對를 지나치게 競爭하여 미워하는 마음이 없는 사람이며, 勇者는 義를 따라 判斷하여 行動하므로 두려울 것이 없는 사람이라고 본 것이다.” 이러한 맥락에서 論者는 知者·仁者·勇者의 덕목인 知·仁·勇에 대해서 차례로 살펴보자한다.

1. 事理를 分別하는 知

『論語』에 나오는 공자의 知는 知識에만 偏重되어 있는 것이 아니라 篤行·力行 등 道德性과 實踐性의 의미를 包含하고 있다. 즉 篤實하게 行하고 힘써 行하

지 않는 知는 올바른 知이라 할 수 없는 것이다.

知라는 말은 그 범위가 비교적 複雜한데, 대체로 知覺의 意味까지도 包含한다. 知覺이란 事物의 實體를 理解하는 것으로서 認識能力과 認識作用을 가리킨다.³ 따라서 知識이란 事物의 條理나 法則에 대한 認識이다. 道德意識의 知는 是非와 善과 不善에 대한 認識이다.⁴ 또한 知는 人間의 認識作用·認識過程 및 그것에 의해 獲得 되어진 認識의 內容·認識의 結果 등을 統稱하는 것으로 認識·知覺·知識·知性 등의 의미를 포함한다. 특히 儒家에서는 知를 仁義禮와 함께 人間에게 先驗적으로 具備되어 있는 固有한 德性 [四德]으로 規定하고 있다.⁵

樊遲가 知에 대해서 물었을 때 공자는 훌륭한 人才를 알아보는 知를 말하였다.

“사람을 아는 것이다.” 樊遲가 깨닫지 못하자, 공자가 말하였다 “곧은 사람을 들어서 굽은 사람 위에 놓으면, 굽은 사람으로 하여금 곧게 할 수 있는 것이다.”⁶

여기에서 ‘知’는 사람을 알아보는 것이며, 훌륭한 人才를 찾아 등용하는 것이다. 政事를 다스리는데 正直한 사람이 위에 있으면 아랫사람은 龜鑑을 받을 것이다.

君子가 반드시 알아야 할 知의 요지로써 孔子는 ‘命을 알지 못하면 君子가 될 수 없다’고 말한다.⁷ 사람이 태어날 때부터 정해져 있어서 바꿀 수 없는 것이 命이다. 命을 알면 便安하게 吉凶·禍福의 命을 받아들여 君子가 될 수 있다. 따라서 天命을 알고 실천하는 삶이 바로 君子의 삶이 되는 것이다.

知의 窮極的인 目的은 무엇인가? 이에 관해 孔子는 當時의 世態를 批判하며 “옛날의 學者들은 자신을 위한 學文을 하였는데, 지금의 학자들은 남을 위한 학문을 한다.”⁸ 라고 말한다. 공자가 말하는 知의 追求는 本質적으로 인간다워지는 道를 아는데 있다. 이것이 바로 爲己의 학문이다. 따라서 자신의 人格陶冶를 하기 위한 것이다. 공자는 知의 목적을 爲人에 두지 않고 爲己에 두어 自身の 修養을 쌓아 人格을 完成해야 함을 강조 하였다.

2. 인간다워지는 仁

공자는 교육의 중요성을 人格修養에 두었고 人格을 完成하기 위해 仁을 바탕으로 理想的인 仁人즉 人格을 완성할 수 있다고 하였다. 仁은 孔子의 學說의 核心이다. 그러나 공자의 ‘仁’을 한 마디로 정의하기는 쉽지 않다. 仁이란 基本的으로 사람을 가리킨다. 즉 仁이란 ‘너’와 ‘나’의 關係를 表現하고 있다. 또한 ‘仁’은

사람답게 한다.’ 는 의미도 함축하고 있다.⁹ 따라서 孔子는 사람을 사람답게 하는 것은 ‘仁’ 의 德이요, ‘仁’ 에 到達하기 위해서는 작은 나의 限界를 넘어 큰 ‘우리’, 즉 社會的 自我로 되돌아가야 한다고 主張하고 있다.¹⁰

仁의 개념은 크게 두 가지로 說明할 수 있다. 첫째, 仁은 ‘타인에 대한 사랑 [愛人]’ 을 뜻한다. 둘째, 全人 또는 成人으로서 ‘完成된 人格’ 혹은 사람을 뜻한다. 따라서 공자는 仁에 관한 樊遲의 質問에 우선적으로 “사람을 사랑하는 것이다.”¹¹ 라고 말하고 있다. 이러한 人間에 대한 사랑은 마구간에 불이 났을 때, 먼저 “사람이 다쳤는가?” 라고 묻은 것에서 더욱 잘 나타나고 있다.¹²

子張의 仁에 대한 물음에는 “恭遜함, 너그러움, 미더움, 敏捷함, 恩惠로움이니, 恭遜하면 업신여김을 받지 않고, 너그로우면 못사람들의 마음을 얻게 되고, 信賴가 있으면 남들이 任務를 다하게 되고, 敏捷하면 功이 있게 되고, 恩惠로우면 充分히 남들을 부릴 수 있게 된다.”¹³ 라고 말하였다. 이처럼 仁이 쉽지 않은 것은 사실이지만 孔子는 恭遜·寬大·信義·敏捷·恩惠를 갖추면 仁이라고 말할 수 있음을 가르치고 있다. 즉 恭·寬·信·敏·惠 이 5가지는 仁의 作用으로서 나누어 말하면 다섯이요, 습하여 말하면 오직 仁 하나인 것이다.¹⁴ 또한 仁은 이미 人類가 共有한 人情이 自然的으로 흘러나오는 것이기 때문이다. 孔子가 말하기를 “仁이 멀리 있는가! 내가 仁하려고 하면 仁에 이르는 것이다.¹⁵ 孔子는 人間이면 스스로 仁에 힘써야 할 것을 다음과 같이 주장하였다.

공자 또 말하기를 “하루라도 능히 仁에 힘쓴 사람이 있는가? 나는 그렇게 하는 데 힘이 부족한 사람을 아직 보지 못하였다. 그런 사람이 있는데 내가 아직 보지 못하였는가 보다.”¹⁶

仁은 멀리 있는 것이 아니라, 이미 하늘이 내게 부여한 것으로서 모든 사람들의 마음속에 普遍的으로 存在하는 것이기 때문에 仁에 뜻을 두기만 하면 바로 仁을 行할 수 있는 것이다. 다만 人間이면 누구나 仁을 行할 수 있는데 仁을 行하고자 하는데 힘을 쓰지 않는 것이 큰 病廢인 것이다. 仁한 자는 仁을 편안히 여기고 智慧로운 자는 仁을 이롭게 여긴다.”¹⁷ 라고 하였다. 그러므로 “뜻있는 선비와 어진 사람은 살기 위하여 仁을 해치는 일이 없고 自身의 목숨을 버려서라도 仁을 이롭이 있다.”¹⁸ 라고 말할 수 있는 것이다.

仁이란 남을 나처럼 사랑하는 마음이다. 즉 危急한 狀況에 直面하게 되었을 때, 仁人 “殺身成仁” 의 마음이다. 자기 한 몸을 바쳐 다른 사람의 목숨을 求하려는 것이다. 이처럼 人類社會를 위해 자신의 목숨을 바치는 것은 인간에 대한 至極한

사랑이다. 이처럼 仁을 實踐하는 크고 작은 마음들이 擴張되어 나가면 결국 의로움 앞에서 죽음도 마다하지 않는 “舍生取義”의 마음을 이루게 된다. 마지막으로 이 모든 것을 行하였는데도 “남이 알아주지 않는다 해도 성내지 않는 마음”이 바로 仁이다.¹⁹ 爲己之學의 仁이다. 仁이란 知識的인 認識으로 이해하는 개념이 아니라 몸소 實踐하는 것에 意味가 있다.

仁의 實現은 자신을 完成할 뿐만 아니라, 他人의 完成까지도 可能케 할 수 있는 즉 너와 내가 한마음의 상태를 이루게 하는 것이다. 이것이 곧 人格의 完成이자, 人間의 完成을 의미하는 것이다.

3. 義와 부합된 진정한 勇

仁을 구현하고 올바른 知를 얻기 위해서는 반드시 勇이 필요하다. 仁과 不仁을 구별할 수 있는 知와 仁을 완성하는 일에 勇이 없다면 調和를 이루기는 더욱 어려울 것이다. 이렇게 볼 때, 勇氣란 의로움을 보고 행할 수 있는 內面的인 강한 힘이다. 그러므로 孔子는 “의로운 일을 보고도 하지 않는 것은 勇氣가 없는 것이다.”²⁰ 라고 하였다. 여기에서 勇은 반드시 옳은 일을 보고 감히 實踐에 옮기는 적극적인 勇氣를 의미하고 있다. 孔子의 弟子 중 勇氣가 特出한 弟子가 있다면 子路이다. 子路는 野性的이고 勇猛을 좋아하여 孔子에게는 듣직한 弟子라고 할 수 있는데, 어느 날 子路의 질문에 대하여 공자는 義를 바탕으로 한 勇氣의 重要性을 다음과 같이 言及하였다.

“君子는 용기를 중시합니까?” 공자가 말하길 “군자는 義를 최상으로 삼는다. 군자가 용기가 있고 義가 없으면 亂을 일으키고, 小人이 용기가 있고 義가 없으면 도적질을 할 것이다.”²¹

이처럼 공자는 眞正한 勇氣란 늘 義와 符合되어야 한다는 것이다. 즉 個人的인 私慾과 血氣로 噴出되는 勇氣는 세상을 어지럽히고 不善을 先動할 뿐, 個人的 또는 社會的으로 아무런 도움이 되지 않는 것이다. 그러므로 孔子는 勇猛을 좋아하는 子路에게 진정한 勇猛의 의미를 가르쳤던 것이다. 또 공자는 “義를 보고 행하지 않는 것은 勇氣가 없는 것이다.” 라고 하였다.²² 合當한 處事에 임하여서 義를 외면하는 것은 용기가 없는 것이다. 『孟子』에서 北宮黝의 勇氣를 기른 것을 보면 萬乘의 天子에게도 侮辱을 當하지 않으며, 조금이라도 자신을 辱하는 소리가 들리거나 남에게 지면 報復하는 勇氣²³는 小勇에 불과할 뿐이다. 참다운 勇氣는 道德的 信念으로 길러져 義와 짝을 이루며, 大道를 향하는 勇일 것이다. 지도자상

으로 갖추어야 할 人格美로 知·仁·勇의 三德에 대해서 살펴보았다. 知는 事理와 物理에 밝아 是非를 分別하는 基準이 되어서 미혹됨 없이 去就의 方向이 서게 된다.

仁은 자기를 이겨내어 지극한 德의 調和를 이루며 自身과 他人, 自然과 萬物까지도 하나의 有機體로 連結하여 너와 나·宇宙와 一切感을 인식하게 된다. 勇은 義를 보고 나아가 大道의 길에 先頭役割을 하게 된다. 仁은 普遍的 原理요, 義는 마땅함이다. 處所에 맞게 바르게 處理하고 處身하는 것이다. 勇은 義에 나아가는 能力이자, 勇氣이다. 이처럼 知·仁·勇은 仁으로써 몸을 세우고, 知로써 分別의 條理를 밝히고, 勇으로써 義를 實踐하게 되는, 指導者로써 갖추어야 最高의 人格美를 갖추는 것이다.

III. 관계완성의 相生美

現代社會에서도 煩雜한 文彩만을 模倣하고, 지나친 外貌 꾸미기에 많은 時間과 勞力을 하면서도 인간다운 道理는 멀리 한다. 요즘 현대인은 누구나 자신만의 域內에서 나름대로 지도자의 役割을 擔當하고 있다. 하지만 指導者의 基本姿勢를 兼備하는 條件들은 外部的 能力에 偏重되어 있다. 가장 중요한 것은 마음안의 本質 問題이다. 他人을 대하는 마음과 處事에 임하는 ‘眞正性’이다. 즉 참되고 바른 信賴性이다. 그래서 指導者의 姿勢에 대해서 孔子는 다음과 같이 言及 하였다.

孔子는 “말 잘하고 表情을 아름답게 꾸미는 사람은 仁과 멀다”²⁴ 라고 하였다. 仁과 멀다는 意味는 不仁에 아주 가깝다는 의미일 것이다. 그래서 孔子는 말재주 있는 자를 미워하셨다.²⁵ 마음에서 우러나온 實心 實踐이 결여된 表裝된 言語이다. 그래서 “君子는 義로써 본질을 삼고 禮로써 行하며, 謙遜으로써 나타내고 信으로써 이루는 것이니, 이것이 君子²⁶ 라고 하셨다. 君子는 남과의 일처리 할 때도 義에 부합을 우선으로 삼고, 禮를 實踐할 때도 공손한 마음가짐으로 정성스럽게 禮를 행하고 믿음으로 일을 마름질하는 原則이 있다면, 즉 훌륭한 指導者가 되는 것이다.

1. 關係性和 相生

孔子는 올바른 삶의 關係를 維持하고 相生하기 위해서 무엇보다도 私慾은 없애고 公心을 키우는 德目으로 克己復禮를 要約하였는데 『論語』에서 孔子와 顏淵과의 對話를 통해 仔細히 살펴보고자 한다.

顏淵이 仁에 대해서 묻자, 공자가 말하였다. “자기의 私慾을 이겨 禮에 돌

아가는 것이 仁을 行하는 것이니, 하루 동안이라도 자기의 私慾을 이겨 禮에 돌아가면 天下가 仁을 인정할 것이다.”²⁷

여기에서 ‘克’이란 ‘이긴다.’ 혹은 ‘克復한다.’는 의미이며, ‘己’는 ‘나’ 혹은 ‘나의 慾心’을 뜻한다. 또한 ‘禮’는 天理에 根據한 인간 行動의 바람직한 原則 및 秩序를 의미한다. 이것을 綜合해 보면, 克己復禮란 ‘자기의 私慾을 이기고 올바른 禮를 回復하는 것’이라고 말할 수 있다.

克己復禮의 ‘復’은 ‘돌아온다.’ 혹은 ‘回復한다.’는 뜻으로서 本來 自己가 가지고 있던 것을 잃었다가 다시 찾아 회복하는 것을 의미한다. 즉 孟子가 말한 ‘求其放心’²⁸을 통해 自己를 完成한다는 뜻으로 理解할 수 있다. ‘放’의 意味를 살펴보면 마음은 본래 善한 것인데 不善한 곳으로 흘러간 것이며,²⁹ 달아난 것뿐만이 아니라 어두워지고 懈怠해지는 것,³⁰ 利己心에 誘惑되어 慾心에 빠진 것³¹ 등으로 理解할 수 있다. 그러므로 放心은 ‘흩어진 마음’, ‘어둡고 나태한 마음’, ‘慾心’등을 包括한다고 할 수 있다.³² 이러한 脈絡에서 克己와 復禮의 關係를 살펴보면, 먼저 克己하지 않으면 復禮할 수 없기 때문에 克己는 곧 復禮의 바탕이 되며, 復禮는 그 바탕 위에서 다시 모든 일을 이치대로 實踐하는 것을 意味한다.

정리하자면 克己復禮는 私心·私慾·私利 빠진 利己의인 마음을 (利己) 漸次的으로 (克己·爲己·成己)로 확장시켜 나아가는 端初가 된다. 이처럼 克己復禮는 자신으로부터 始作하여 外部의 世界로 擴張시켜 나아가는 것을 의미한다고 볼 수 있다.

2. 易地思之의 恕

多様な 人間關係가 形成되고 있는 現代社會의 人間關係속에서 가장 必要한 德目으로 易地思之의 恕이다. 나만의 利益을 追求하고 남을 配慮하지 않는 利己의인 삶은 人倫의 道가 아니다. 易地思之의 恕는 마음 안에서 相對를 어떻게 接近하느냐에 따라서 相生關係 혹은 敵對關係가 이루어 질 수 있다. 易地思之는 相對에게 寬容의 마음으로 입장을 바꿔 생각해 본다는 의미를 지니고 있지만 생각이 行動으로 바뀔 수 있는 것이 진정한 易地思之의 恕라고 할 수 있겠다. 요즘처럼 多様な 關係를 맺고 個性이 강한 時代에서의 對人關係는 더불어 살아가면서 敵對感을 이루지 않고 相對方의 마음을 더 깊이 헤아리고 더 나아가 서로 配慮하고 사랑하면서 사는 方法으로 恕의 德목을 살펴보고자 한다.

子貢이 “한 말씀으로 終身토록 行할만한 것이 있습니까?”라고 묻자, 공

자께서 “그것은 恕이다. 자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀지 말 것이다” 라고 말하였다.³³

恕는 ‘내 마음과 같이 한다’ 는 의미에서 出發하여 ‘내 마음을 미루어 남에게 너그럽게 대한다.’ ‘나를 미루어 남에게 미친다.’ 혹은 ‘處地를 바꾸어 생각한다.’ 의 뜻을 포함하고 있듯이 “내가 하고자 않는 바를 남에게 베풀지 않는 것이다.”³⁴ 이것이 바로 ‘恕’ 의 핵심이다. 恕는 具體的이며 積極的인 行動 指針에서 나오는 것이다. 恕는 『說文解字』 에는 仁이라고 하였다. 따라서 내 마음으로 남을 헤아린다면 ‘恕’ 는 저절로 實行된다. 즉 恕는 自身과 他人을 同一 선상에 놓고 상대의 마음을 헤아리는 것으로 인하여 他人과 有機的·力動的으로 相對를 配慮하고 相對方의 處地를 바꾸어 생각하는 易地思之의 姿勢를 말한다.

이로 인해 社會全體는 한층 成熟되고 여유롭고 평화롭게 될 수 있을 것이다. 따라서 恕는 사람됨의 基礎로서 自身의 內面을 가다듬고 個人에서 他人에게로 內部로부터 外部로 通하는 길이라 할 수 있다 이처럼 恕는 상대를 내 마음과 같은 同等한 位置에서 他人의 長點은 서로 본받고, 같은 점은 사랑하며, 短點은 忠心으로 補完해주고 이끌어 주며 다른 점은 尊重하며 共存·共榮·共生하는 相生的 아름다운 美德을 發揮하게 된다. 恕를 實踐한다면 個人的 幸福을 具顯하는 것뿐만 아니라 他人의 幸福까지 實現할 수 있게 되는 것이다.

3. Win Win 하는 相生的 關係

人間이란 남과의 關係를 어떻게 하면 다투지 않고 올바른 社會를 이뤄갈 것인가는 全 人類의 苦悶이자 오늘날 現代人에게도 注目되어지는 話頭이기도 하다.

現代社會는 오로지 競爭에 이겨야만 살 수 있다고 여기며 남의 事情과 人情 봐주지 않고 나 혼자만 잘 먹고 잘살면 된다는 極端的인 利己主義가 澎湃하고 있다. 道德과 倫理는 사라지고 相互 信賴는 崩壞 되고 學校·職場 어디서든 지나친 경쟁의식으로 상대방에게 적대감을 갖고, 疲困하게 緊張하며 不安과 不滿 속에 살아가고 있다. 精神的 幸福 指數를 높이는 길은 바로 人間이 人間으로써 바르게 살아 갈 수 있도록 가르치고 더불어 살아가는 相生的 方向으로 教育·政治·社會가 바로 선, 올바른 風土를 造成해 나가야 한다. 우선 각 個人이 모여 社會를 이루듯이 한 사람·한 사람의 바른 마음과 따뜻한 善行이 切實히 要請 된다고 여겨진다. 孔子는 남에게 人情을 베풀며 相生하는 덕목을 다음과 같이 제시 하였다.

“내가 서고자 하면 남도 서게 하고 내가 이루고자 하면 남도 이루게 한다.”³⁵

는 怨의 마음이 擴張된 仁의 마음이다. 힘들고 어려울 때 누군가에게 도움을 받게 되면 平生 잊지 않는 恩惠를 입는 것이다. 남을 도와주고 物質이든·精神的 힘이든 따뜻한 말 한마디는 相對에게 큰 힘이 된다. 누군가에게 善德을 베풀 수 있다는 것은 또한 큰 祝福이 된다.

『中庸』에서 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않고, 道가 같이 行하여져도 서로 어긋나지 않는다.”³⁶ 라고 하였다. “不相害 不相悖”는 서로 해치지 않고, 서로 어긋나지 않는 것이다. 人道의 基本原則은 仁이다. 서로 돕고 사랑할 때 우리는 비로소 함께 잘 지낼 수 있고 잘 살아 갈 수 있게 된다. 金剛山의 일 만 이천봉의 아름다운 山景을 詩로써 읊을 수 없는 詩境이 金剛산이요, 붓으로 그릴 수 없는 그림이 金剛山이지만, “金剛山을 읊은 詩를 다 한자리에 모을 수 있다면 圖書館을 하나 채울 수 있을 것이다.” 라고 崔南善³⁷은 말했다. 金剛山을 그린 그림 또한 한자리에 모을 수 있다면 美術館이 몇 개 될 정도로 많다.³⁸ 고 하였다. 金剛산에 있는 奇巖怪石이 萬物의 形象을 자아내며 봉탑(峰塔)을 이루고, 아름다운 산봉우리와 곳곳의 깊은 溪谷이 雄壯하고 莊嚴하게 기세에 찬 山巖美를 보여주는 것 또한 일만 이천 봉 봉우리가 하나하나 모여 金剛산의 아름다운 絶景을 만들었다. 이처럼 우리 인간도 개인 한 사람·한 사람 모두 일 만이천봉의 봉우리처럼 서로 영겨 있고 붙어 있어도 서로를 밀어내지 않고 “不相害 不相悖” 하듯 서로 相生美를 발휘할 수 있는데 지나친 競爭과 慾心過多로 調和된 人間美가 埋沒되어 있을 뿐이다. “不相害 不相悖”의 덕목은 相互排他的인 人間關係를 相互補完의 關係, 즉 對待的關係로 轉換 시킬 수 있어서 現代人에게 중요한 示唆點을 주며 冷情한 사회에 따뜻한 人間愛를 느끼게 하는 덕목이라고 느껴진다. 정리하자면, 天地萬物의 調和를 보면 그 속에 仁道가 內在되어 있다 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않으며 서로 어긋나지 않는” 普遍的 原理는 하늘의 이치이며, 하늘의 이치는 人間에게 適用하면 人間의 道이다. 人道는 곧 人倫의 道가 되며, 萬物에게는 物理의 이치를 담고 있기 때문이다. 서로 돕고 베풀고 배려하는 相生美는 天道이자 人道이며 人倫이다.

IV. 總體的調和의 和諧美

1. 疏通의 一切感 絜矩之道

忠으로 나의 德性を 쌓고 德性の 밑알이 德行(恕)를 키워 德化의 꽃을 피운 絜矩之道의 덕목을 살펴보고자 한다.

自身과 他人의 關係를 올바르게 設定해 주는 仁義禮智의 道로 “絜矩之道”를 들 수 있다. 즉 자신의 마음을 미루어 남을 생각하는 리더십을 『大學』에서는 ‘絜

矩之道’라고 한다. (『大學』10章：所惡於上 毋以使下，所惡於下 毋以事上，所惡於前 毋以先後，所惡於後 毋以從前，所惡於右 毋以交於左，所惡於左 毋以交於右，此之謂絜矩之道也.) ‘絜矩’란 直角자로써 헤아린다는 것이다. 즉 上下四方을 恕의 觀念으로 헤아림은 모두가 사람과 사람 사이의 關係이자 交際이다. 家庭에 들어가면 父母兄弟가 있고, 居住하는 곳에는 이웃이 있으며, 社會에 나가면 벗과 스승 職場의 先後輩 上사의 關契가 있다.

이러한 關係는 中이라는 概念에서 縱橫의 關係를 이루고 圓方을 裁는 規矩라는 尺度를 가지고 서로를 理解하고 判斷하여 行爲를 아우르는 것이다.³⁹ 즉 ‘絜矩之道’는 自身을 尺度로 삼아 나와 남의 一致點(本質)을 찾아 남에게 베푸는 것이다.

이러한 絜矩之道를 통해 利己의으로 자신만 알아 獨善의으로 흐르기 쉬운 인간 關係를 對立的 關係를 改善하고 서로 어울려 總體的 調和의 和解美를 發揮할 수 있는 것이다. 絜矩之道는 內面的 德性和 外面的 德行이 調和를 이루어 德化의 꽃을 피워낸 結晶體라고 할 수 있다.

絜矩之道는 他人과 내가 하나의 調和된 關契를 糾明하기 위한 仁을 根本으로 擴大되어 家庭과 社會·國家가 疏通하는 一切로 나아가는 것이다. 따라서 絜矩之道는 治國·平天下를 이루는 根本的인 力量으로 重要的 根據가 되며 內外合一의 共生 共存할 수는 乘勝의 關係로 자리매김 할 수 있는 것이다.

2. 本分の 調和

孔子는 “사람이 道를 넓히는 것이지 道가 사람을 넓이는 것이 아니라고”⁴⁰ 하였고 人格과 才能이 融合하여 個人的 修養을 쌓고 거듭 發展하여 人類를 便安하게 하고 큰 道가 行해지게 하는 것도 “自己 自身에서 求해지는 것임”⁴¹ 알 수 있다.

『中庸』에 “中和를 이루면 하늘과 땅이 제자리를 잡고 萬物이 제 몫을 다하게 된다.”⁴² 고 하였듯이 孔子의 理想的 治人の 指導者像은 人倫을 바르게 하는 것으로부터 始作하였다.

齊 景公이 공자에게 정치에 대해 묻자, 공자께서 대답하셨다. “임금은 임금답고, 신하는 신하다우며, 아버지는 아버지답고, 자식은 자식다운 것입니다.” 공이 말하였다. “좋습니다. 진실로 만일 임금이 임금답지 못하고, 신하가 신하답지 못하며, 아버지가 아버지답지 못하고, 자식이 자식답지 못하다면, 비록 곡식이 있더라도 내가 그것을 먹을 수 있겠습니까?”⁴³

正名の ‘名’ 은 바로잡는다는 의미로 倫理的 概念이다. 바로 人倫이 바로서는 政治는 바로잡아서 ‘다워야한다.’ 로 출발한다. 正名思想은 각자의 位置와 狀況에서 名分에 對應하는 德이 德行으로 실현되어 ‘다워야할 像’ 을 부각 시킨 것이다.

現在 있는 君·臣·父·子에서 더욱 소망하는 君·臣·父·子像을 自律的으로 開發하여 人倫의 道를 實踐하는 것이다.

‘다워야할像’ ‘있어야할 像’ 즉 ‘當爲像’ ‘所望像’ ‘理想의 人間像’ 은 각자의 勞力과 誠實과 眞實性으로 開發되어질 創造의 人間像이다.⁴⁴ 政治의 目的은 個人의 生活와 사람사이의 相互關係 속에서 모두가 잘 살 수 있는 질서 있고, 調和로운 社會를 創建하는데 있다. 正名の 當爲性은 社會的·政治的 混亂을 解決할 뿐만 아니라 指導者像에서도 꼭 志向해야 할 덕목이다. 名分을 바르게 하는 것은 하나의 義를 밝히는 데 목적을 두었고 올바른 社會를 구성하는데 意義가 있다. 名者가 自身의 地位와 職責에 忠實하고 全體의 善을⁴⁵ 中心軸으로 삼으려 하였기 때문에 무엇보다도 均衡과 調和의 和諧美를 이룩할 수 있는 것이다.

각 個人의 役割이 認識과 行動의 一致가 充實히 修行하여 즉 인간다움을 追求하는 最高의 지도자상의 모습이라 할 수 있다.

3. 내외가 조화를 이루는 指導者償

『論語』에서 말하는 君子는 學德을 고루 갖춘 人格者이다. 性向으로 보자면 偏狹性 없는 調和된 “周而不比” 의 人間關係와 才能으로 보자면 “君子不器” 의 稟德과 才德을 고루 갖춘 즉 人格美와 專門의 才能까지 兼備한 指導者像 이라 할 수 있겠다. 이처럼 孔子는 個人의 身分보다는 道德의 人格과 品性を 지닌 者로 學問과 學德을 닦으며 人間으로서 價值觀을 갖춘 者를 君子라고 指稱하였다.

“君子는 調和를 이루고 뇌동하지 않으며, 小人은 雷同하고 調和를 이루지 못한다.”⁴⁶ 다만 “和만을 알아서 和하려고만 하고 禮로써 節制하지 않으면 行할 수 없고.”⁴⁷ “禮를 행하는데 和가 귀하다”⁴⁸ 고 하여 調和만을 일삼는데 뜻을 둔다면 다면 放蕩으로 變質될 可能性이 있는 것이다.

和가 매우 중요하지만 準則에 딱 들어맞는 中節이 되어야 中和의 和가 成立되어 至善에 到達하는 것이다. 禮를 사용하는 사람이 調和로써 根本을 삼고, 禮로써 節制한다면, 天下의 道에 合當한 것이다. 이 또한 天理에 合當한 人道를 벗어나지 않는 人和를 구현하는 것이다. 공자는 또 内外가 合一된 資質과 人格을 갖춘 指導者像을 다음과 같이 제시하였다.

“바탕이 꾸밈을 이기면 거칠고, 꾸밈이 바탕을 이기면 호화로우니 꾸밈과 바탕

이 어우러진 다음에야 君子이다.”⁴⁹ 文이란 밖으로 드러난 모습을 의미한다. 여기서 文은 形式·꾸밈·修飾을 뜻한다. 表面的으로 보이기 위한 어떠한 條件들 즉, 才能 또는 專門性을 의미할 수 있다. 質은 바탕·倫理·道德的 素養 즉 人格을 의미한다. 요즘 현대인들은 상대방의 外形의 好感을 익히고, 專門의 스킬을 습득하려고 많은 時間과 돈을 투자하여 스펙을 쌓아가지만, 內面的 人格을 다듬는 것에 소홀히 한다. 內面的 人格과 外形의 文彩가 치우침 없이 總體的으로 調和를 이루어 彬彬할 때 비로소 君子이자, 진정한 指導者라고 孔子는 論하고 있다.

V. 結論

論語의 融合의 指導者像에 대해서 살펴보았다. 論語의 融合의 指導者像의 形態를 집에 비유하여 설명한다면, 人格美는 집의 대들보를 상징하고 相生美는 建物構造를 裝飾하고 꾸미는 것에 比喻할 수 있다. 和諧美는 멋진 庭園에서 여러 사람들과 어울리며 饗宴을 즐기고 있는 모습에 견줄 수 있겠다. 『大學』의 三綱領을 眞·善·美에 對入하면 眞은 至善과 대입하여 和諧美에 해당된다. 善은 明德과 대입하여 人格美와 짝이 된다. 美는 新民과 대입하여, 相生美에 該當된다고 할 수 있다.

君子를 指導者에 對入하여 보면 즉 自己修養의 人格美를 쌓아 먼저 修己로 自己省察과 自己正立이 되어 있는 인간이다. 이러한 君子가 바로 現代 社會에서 要求하는 分別力 있는 知慧와 人間다운 仁情을 具現하고 義理와 調和를 이루는 果斷性 있는 勇氣를 두루 兼備한 指導者像이라 할 수 있다

指導者像의 內容的인 部分을 整理하여 要約 하자면 1. 人格美로 知·仁·勇을 兼備한 指導者像을 살펴보았다. 仁으로써 몸을 세우고, 知로써 分別의 條理를 밝히고, 勇으로써 義를 實踐하게 되는, 指導者로써 갖추어야 最上의 人格美라고 稱할 수 있겠다.

2. 相生美는 萬物의 이치와 通한다. 天地萬物의 調和를 보면 그 속에 人道가 內在되어 있다 “萬物이 길러져도 서로 해치지 않고, 도가 행하여져도 서로 어긋나지 않는” 것이다. 이러한 普遍的 原理는 하늘의 이치이며, 하늘의 이치는 人間에 適用하면 人間의 道이다.

人道는 곧 人倫의 道가 되며, 萬物에게는 物理의 이치를 담고 있기 때문이다.

“不相害 不相悖”의 덕목은 서로를 밀어내지 않으며, 相互排他的인 人間關係를 相互補完의 關係, 로 전환한다. 즉 서로 對待의 關係를 이루어 간다. 相生美는 天道이자 人道이며 人倫의 道이다.

3. 和諧美는 내면적 가치와 외면적 가치가 총체적으로 조화를 이룰 때 이룰 수

있다고 하겠다. 인간은 사회적 동물이다. 自己省察과 自己正立을 통해 올바른 삶의 道理와 인격을 쌓고, 자신만 챙기는 利己의 삶에서 벗어나 人間 共同體에서 더불어 살아가는 삶을 살아야 한다. 對人關係에서는 他人과 내가 하나의 調和된 關係를 糾明하기 위한 仁을 根本으로 擴大되어 家庭. 社會. 國家가 疏通하는 一切로 나아가는 絜矩之道의 道를 갖춰야 한다.

絜矩之道는 內面的 德性 外面的 德行이 調和를 이루어 德化의 뜻을 피워낸 結晶體라고 할 수 있다.

本分の 調和로 正名思想을 살펴보았다. 지도자가 갖춰야 할 덕목들은 많지만 治人과 關聯하여 人倫을 바르게 하는 道를 구현하는 德目이 있다면 正名思想이다.

『中庸』에서 “中和를 이루면 하늘과 땅이 제자리를 잡고 萬物이 제 몫을 다하게 된다.” 고 하였듯이 정명사상은 狀況과 處所에 따라서 ‘답게’ 處身하고 각자의 位置와 狀況에서 名分에 對應하는 指導者像이다. 지도자의 目的은 個人的 生活과 사람사이의 相互關係 속에서 모두가 잘 살 수 있는 秩序 있고 調和로운 社會를 創建하는데 있다.

끝으로 內外合一의 調和를 이룬 文質 彬彬한 君子像을 살펴보았다. 論者는 自身의 人格美가 人間사회에서 關係를 맺을 때 자신의 德性이 德行으로 드러난 人格美와 相生美 그리고 全體的 調和를 이루어 內外合一된 至善의 和諧美의 指導者像을 考察하였다.

外形的 스펙에 치우치기 보다는 內面的 人格과 외형적 文彩가 치우침 없이 總體的으로 조화를 이루어 彬彬할 때 비로소 君子이자, 진정한 指導者라고 할 수다.

오늘날 現代社會에서 우리가 진정으로 잘 살기 위한 結果物이 무엇인지를 苦悶해야 한다. 또한 오늘날 人爲的으로 가공된 매너와 劃一의 美를 탈피하여 人間的 삶과 진정한 아름다움의 價値는 무엇인지를 探究해야 한다. 그리하여 現代社會의 物質的 利潤을 위한 商業的 서비스와 비즈니스의 創出만을 위한 指導者像에서 脫皮하여 참다운 指導者像의 本質을 摸索하는 것이 매우 重要한 일이라고 본다.

이러한 問題들을 解決하기 위한 여러 方法 중의 하나로 眞 (참된 것)·善 (착한 것·제대로 된 것)·美 (아름다운 것) 가 指導者의 役割에 알맞게 融合하여 21 세기에 필요한 指導者像의 아우라 [Aura] 를 만들어 내는지 그 통로를 儒家의 孔子思想에서 찾아보는 것은 매우 重要한 意味를 갖는다고 본다.

< 參考文獻 >

- 金澈運, 『忠孝禮와 人格』, 충효예교육출판사, 2000.
김태길, 『孔子思想과 現代社會』, 철학과 현실사, 1998.
徐垞遙, 『韓國儒敎知性論』, 成均館大學校 出版部, 2003.
宋鍾沄, 『儒學과 民主主義의 相乘論』, 學民社, 1995
吳錫源, 『韓國道學派의 義理思想』, 成均館大學校 出版部, 2005.
李基東, 『論語講說』, 成均館大學校 出版部, 2007.
조남욱 외, 『現代인의 儒敎읽기』, 아세아 문화사, 2005.
陳大齊, 『孔子的 學說』, 이론과 실천, 1996.
蔡仁厚, 『孔子的 哲學』, 예문서원, 2005.
黃義東, 『儒敎와 現代의 對話』, 예문서원, 2005.

- 1 李滄, 「공자의 인격교육」, 성신연구논문집 제16집, 1982, p.23.
- 2 『論語』「子路」: 子曰其身正, 不令而行, 其身不正, 雖令不從.
- 3 『說文解字』에 따르면 ‘知’는 ‘깨닫는다’는 뜻이며, ‘矢’와 ‘口’의 결합으로 풀이하고 있다. ‘矢’은 向함이 있음을 뜻하고, ‘口’는 언어로 나타내는 것을 뜻한다. 자세한 내용은 금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996, p.107 참조.
- 4 方立天 著, 김학재 옮김, 『중국철학과 지행의 문제』, 예문서원, 1998, p.21.
- 5 이상호, 『유교의 극복이론에 관한 연구』, 경원대학교 박사학위논문, 2003, p.50.
- 6 『論語』「顏淵」: 樊遲問仁, 子曰 愛人, 問曰 知人, 樊遲未達, 子曰 舉直錯諸枉, 能使枉者直.
- 7 『論語』「堯曰」: 子曰 不知命, 無以爲君子也.
- 8 『論語』「憲問」: 子曰 古之學者爲己, 今之學者爲人.
- 9 『孟子』「盡心上」: 孟子曰 仁也者 人也, 合而言之, 道也.
- 10 김태길, 『공자사상과 현대사회』, 철학과 현실사, 1998, p.68.
- 11 『論語』「顏淵」: 樊遲問仁, 子曰 愛人.
- 12 『論語』「鄉黨」: 廐焚, 子退朝曰 傷人乎, 不問馬.
- 13 『論語』「陽貨」: 子張問仁於孔子, 孔子曰 能行五者於天下, 爲仁矣. 請問之, 曰恭寬信敏惠, 恭則不侮, 寬則得衆, 信則人任焉, 敏則有功, 惠則足以使人.
- 14 張其昀, 『孔子學說의 現代의 意義』, 형설출판사, 1981, p.560.
- 15 『論語』「術而」: 子曰 仁遠乎哉, 我欲仁, 斯仁至矣.
- 16 『論語』「里仁」: 有能一日, 用其力於仁矣乎, 我未見力不足者, 蓋有之矣, 我未之見也.
- 17 『論語』「里仁」: 子曰 不仁者, 不可以久處約, 不可以長處樂. 仁者, 安仁, 知者, 利仁.
- 18 『論語』「衛靈公」: 子曰 志士仁人, 無求生以害人, 有殺身以成仁.
- 19 『論語』「學而」: 子曰 人不知而不慍, 不亦君子乎.
- 20 『論語』「爲政」: 見義不爲, 無勇也.
- 21 『論語』「陽貨」: 子路曰 君子尚勇乎. 子曰 君子義以爲上, 君子有勇而無義, 爲亂. 小人勇而無, 爲盜.
- 22 『論語』「爲政」: 見義不爲無勇也.
- 23 『孟子』「公孫丑上」 北宮黝之養勇也 不膚撓 不目逃 思以一毫挫於人 若撻之於市朝 不受於褐寬博 亦不受於萬乘之君 視刺萬乘之君 若刺褐夫 無嚴諸侯 惡聲至 必反之.
- 24 『論語』「學而」: 子曰 巧言令色, 鮮矣仁.
- 25 『論語』「先進」: 子曰 是故 惡夫佞者.

- 26 『論語』「衛靈公」：子曰 君子 義以爲質 禮以行之 孫以出之 信以成之 君子哉.
- 27 『論語』「顏淵」：顏淵問仁，子曰 克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉，爲仁由己而由人乎哉.
- 28 『孟子』「告子 上」：求其放心而已矣.
- 29 『心經附註』「仁人心章」：程子曰 心本善而流於不善，所謂放也.
- 30 『心經附註』「仁人心章」：嘗謂林格曰 放心，不獨是走作，喚做放，纔昏睡去，也卽是放.
- 31 『心經附註』「仁人心章」：西山眞氏曰 欲沮之則放，利誘之則放.
- 32 오석원, 『한국도학과의 의리사상』, 성균관대학교 동아시아학술원, 2005, p.144.
- 33 『論語』「衛靈公」：子貢問曰，有一言而可以終身行之者乎，子曰 其恕乎. 己所不欲，勿施於人.
- 34 『論語』「顏淵」：己所不欲，勿施於人.
- 35 『論語』「雍也」：己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已.
- 36 『中庸』 萬物並育而不相害，道並行而不相悖.
- 37 崔南善：출생 - 사망 1890.4.26 ~ 1957.10.10 한국의 사학자 · 문인. 잡지 《소년》을 창간, 〈해에게서 소년에게〉를 발표했다. 한국 근대문학의 선구자 중 하나이다. 1890(고종 27) ~ 1957. 문화운동가 · 작가 · 사학자. (두산백과)
- 38 금강산 [金剛山] (한국민족문화대백과, 한국학중앙연구원)
- 39 서경요, 『한국유교지성론』, 성균관대학교 출판부, 2003, p.45.
- 40 『論語』「衛靈公」：28. 子曰 人能弘道 非道弘人
- 41 『論語』「衛靈公」：20. 子曰 君子 求諸己 小人 求諸人
- 42 『中庸』：致中和 天地位焉 萬物育焉
- 43 『論語』「顏淵」：齊景公問政於孔子，孔子對曰 君君臣臣父父子子. 公曰善哉. 信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸.
- 44 안중운, 『儒學과 民主主義의 相乘論』, 學民社, p.239.
- 45 張其昀, 『孔子學說的 現代的 意義』, 螢雪 출판사, p.209.
- 46 『論語』「子路」：子曰 君子 和而不同 小人 同而不和
- 47 『論語』「學而」：知和而和 不以禮節之 亦不可行也
- 48 『論語』「學而」：有子曰 禮之用 和爲貴
- 49 『論語』「雍也」：子曰 質勝文則野，文勝質則史，文質 彬彬然後，君子.

【論文外国語要旨】

重新探讨董仲舒对策

—以第一和第三篇对策文书的史料性质为中心—

城 山 阳 宣

董仲舒对策,又被称为天人三策或贤良对策,是包含种种问题的文章,不仅在中国,在日本也再三引起议论。因此,近代以后,有不少篇论文探讨其相关问题。继平井正士先生一九四一年所题出的论文之后,福井重雅先生一九九五年发表了一篇「前汉对策文书再探」,而一九九七年又发表了一篇「董仲舒对策的基础性研究」,从这些论文可见,福井先生批评了董仲舒对策的史料价值,亦可说,对其史料性质提出了根本性疑义。但是,关于他得出来的结论,笔者认为尚需严谨的讨论。本文试图验证福井先生的董仲舒研究。

首先在第一章,为进行下一章之后的讨论,整理了福井先生的董仲舒研究之要点,并且显示出了他的研究中需要验证的问题。

其次,在第二章和第三章,分析了董仲舒对策第一及第三篇的段落的对应的问题。在验证董仲舒对策第一及第三篇过程中,因为它在具有客观视点的第三者的位置,随时参照浅野裕一先生的论文「董仲舒·天人对策的再次讨论」,而一切列出福井先生、浅野先生与笔者之间的段落对应关系,对次问题进行了讨论。

再者,在第四章,验证了福井先生所提倡的对策文书学中的「今」「臣谨案」等术语的问题。

从以上的讨论,笔者发现福井先生的研究方法中有相当恣意并异质的部分,并且还发现上述诏策与对策的段落对应关系中从意义上以及从对策文书学的观点上皆可说有问题的。

与以上所述同样,在福井先生从文献学的角度对董仲舒对策提出的批判中也存在着基础的错误,因此以此为基础地得出来的结论也必然难以成立。总之,福井先生通过董仲舒对策研究所做出的一些说法,即后人假托说、后世附会说等等,亦可说根本难以成立。他对《汉书·董仲舒传》所收录的对策文书的史料性质所提出的批判如此这般大概被解除了。以后需要注意如何分析这般资料。

会津藩日新馆的释奠礼

——“学统”的后退与“公论”的登场

李 月 珊

祭祀以孔子为代表的先圣先师的释奠礼见于东亚诸国的历史。日本江户时代的幕府学问所及各地藩校都频繁举行释奠礼。会津藩藩校日新馆（1803年建成）就是其中一例。本文一方面考察日新馆释奠整备的过程，明确大成殿及环状泮水建造时所依据的礼学经典；另一方面考察释奠整备时的重要人物——儒者古屋昔阳的学问观，并通过其对释奠从祀制的议论，探索当时日本儒学所处的学问环境和社会环境。具体来说，日新馆建造之前，会津藩的学风经历了从程朱理学向古学的转变，古学者古屋昔阳在此情况下成为会津藩顾问。古屋重视《诗》《书》《礼》三部经典，主张从祀汉唐传注之儒十二人，尤其强调毛公、孔安国、郑玄三人的入祀。这与中国明末清初学者对孔庙从祀的主张相类似，体现了古屋重视古注、反对程朱理学的立场。然而古屋的从祀主张遭到了来自藩内的质疑，一是因为其中体现的古学学统与幕府的宽政异学禁令存在冲突，二是因为古屋的意见被看作囿于一家学派之私言，“难成公论”。宽政期以后，“官学”的重新树立要求幕府学问所的释奠不能仅仅是某一学统的代表。为了赋予其权威性，幕府学问所依照古代法典《延喜式》中记载的释奠礼方式进行了改革。在此背景下，日新馆最终采纳了以颜子配祀的方式，可以说顺应了幕府倡导的恢复“皇朝之古礼”的潮流。总之，日新馆的释奠礼及其整备过程中发生的议论与冲突不仅代表了一藩内部的情况，亦体现了宽政期以后整个日本释奠礼发展的重要特色。

Two Ways of Encountering (the) Other(s) : the neighbours / the departed

SEKIZAWA Izumi

We distinguish two models of describing an encounter with the Other/others: (1) the Other/others as neighbours; (2) the Other/others as departed. In this article, we try to make a clearer picture of the second model, on which SUEKI Fumihiko is patiently working, as a historian of thought/philosopher.

(1) The Other/others as neighbours

This type of description is a very popular one on the contemporary philosophical scene, with an ethical tone: to avoid the realm of the same, we have to encounter the Other/others breaking our presupposition that they are akin to us. This picture, however, implies some utilitarian resonance, paradoxically: we seek the Other/others in order to change ourselves.

(2) The Other/others as departed

SUEKI Fumihiko insists that a successful description of the dead should be based on the relational terms (terms depicting relations—we probably can reformulate it by using *intentional* ones in the scholastico-phenomenological sense), so as to avoid the existential questions (“do really the dead exist?”).

According to the comparative analysis, however, between the expressions describing the dead in Ancient Greek and those in (contemporary) Japanese led by SHIMIZU Tetsuro, some of the Japanese expressions imply a kind of passage from this world to another one. It means that the notion of death, in Japanese at least, does not necessarily connote a perfect annihilation of our existence, as the English expression “departed” also suggests it to a certain extent. Besides, given that the contemporary Japanese language has at least two verbs to describe the existence of objects – “*aru*” and “*iru*” –, the problem might not be knowing how to avoid the existential (ontological) terms, but how to construct a new ontology based on the conception incarnated in these linguistic expressions.