



“和合学”辨正——与张立文先生商榷（米继军）

米继军

内容提要：为当代国内著名学者张立文先生所明确提出的所谓“和合学”理论，时至今日已差不多有近20年的时间了。其影响所及，非限九家、更在政界，甚至还流播到了异域。在此期间，对此提法，有人赞颂、有人称许、有人摇头，但更多的人却选择了沉默。而在本文看来，这一理论非没有什么新意可言，而且更有主观臆断、误解经典之嫌。究其实，则恐怕它也要同当下其他不少的学说理论一样，从根本上说，是既无根又无解的；甚至可以说，根本就是一个伪问题或假问题。

关键词：和合 合和 和合 道德

为当代国内著名学者张立文先生所明确提出的所谓“和合学”理论，时至今日，已差不多快有近20年的时间了。其影响所及，非限九家、更在政界，甚至还流播到了异域。在此期间，对这一提法，有人赞颂、有人称许、有人摇头，然而更多的人却莫名其妙地选择了沉默——这一点大概是不难理解的——因为有关于中国传统文化，毕竟国内学术界已有很长时间提不出什么比这更“新”也更具“首创性”的问题来了。因此在某种程度上，张先生的这套理论可以说是独树一帜、领导标新，其价值与意义当不容抹煞。但问题却是，这一理论又似乎并没有那么“新”，例如，有人即曾指出，其实，钱穆先生等早就将“和合”作为中华人文精神的重要特征而相应地作过论述[1]。而且，非仅如此，甚至还可以说，这一思想本来就是中国传统文化的题中应有之义；而张先生本人，则不过只是在将自己完全排除于为其所批判过的所谓“创造转化论”和“综合创新论”外，同时又在继续重复着自己的“创造转化”和“综合创新”而已。因此仅就其中所谓“新意”而论，似乎是根本谈不上的。而且其所谓“创造转化”和“综合创新”，更有主观臆断、误解经典之嫌。究其实，则恐怕它也同当下其他不少“新而短命”的学说理论一样，从根本上说，是既无根而又无解的；甚至还可以说，它根本就是一个伪问题或假问题。

然而它毕竟存在已有时日，毕竟时至今日依然存在着。为此，笔者曾思考过五年，也曾痛苦和徘徊过五年：到底是说还是不说——说则无疑于冒犯权威，甚至还可能要触犯众怒，因而不免于诚惶诚恐；而不说，终究又意难平焉。但想来想去，最终还是决意要以此文向自己仰慕已久的张先生作些请教；当然，也希望自己还能以此而同时就教于国内、外的其他诸位专家学者。

一、大矣哉，所谓“和合学”

不管前人曾说过些什么，也不管今人又是怎么说，在本文看来，所谓“和合学”，总是要明确划归到张先生个人的名义之下的；同时，一部长长达近80万字的研究专著《和合学概论——21世纪文化战略的构想》，无疑更为张先生奠定了此方面无可动摇的学术地位，并标著着其所谓“和合学”理论体系的最终确立——这应当说是近年来国内学术界的一个重要现象和一个人所共知的不争之事实。

在张先生看来，21世纪的人类必将面临着这样“五大冲突”，即人与自然的冲突、人与社会的冲突、人与人的冲突、人的心灵冲突以及文明之间的冲突——这一想法，倒极易让人联想到当代美国未来学家、哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿的“文明冲突论”；其实，不然——而其最大的区别胥在于，在后者看来，这种不同文明间的冲突最终是无法调和的。于是乎，前途一片黯淡，让人失望悲观甚至于丧失信心；而在前者看来，尽管如此，尽管人类世界可能存在着这样或那样的矛盾和冲突，但这一切又似乎并不构成什么问题，而且完全可以通过为自己所开列出的一种叫做“和合学原理”的药方，从中加以彻底的解决。并且认为，这一所谓的“和合人文精神”，可以说是当今世界最根本的一条有效化解其所谓“五大冲突”之道；而其所谓“和合学原理”，同时还内涵和包蕴着如下五个重要组成部分：

一是所谓“和生原理”：这是“天地之大德曰生”之精神的体现；

二是所谓“和处原理”：这是“和而不同”之精神的体现；

三是所谓“和立原理”：这是“己欲立而立人”之立己立人精神的体现；

四是所谓“和达原理”：这是“己欲达而达人”之已达达人精神的体现；

五是所谓“和爱原理”：这是“泛爱众”之精神的体现。

那么这个“原理”，在当今现实世界，又该如何能够具体加以操作和付诸实施呢？

为此，张先生又明确罗列了如下八个几乎无所不包的层面：一是“形上和合”，二是“道德和合”，三是“人文和合”，四是“工具和合”，五是“经济和合”，六是“艺术和合”，七是“社会和合”，八是“目标和合”。并且指出，“和合学”乃是现代文化方式的选择，在有效化解当前人与自然、人与社会、人与人以及身与心的矛盾冲突中，具有无限魅力和生命力[2]。

这一理论构想，一时间曾在学、政两界均引起了诸多有识之士的强烈反响和共鸣。譬如程思远、邢贲思、张岱年等当今国内知名人士便为此而纷纷发表文章、出版专著，明确倡导要在马克思主义理论指导下，科学理解和大力弘扬“中华和合文化”，全面实施“中华和合文化弘扬工程”并藉以推动祖国和平统一与国际和平的伟大事业[3]；甚至今天，众多有志之士为此还成立了“中华和合学学会”、“中华和合文化弘扬工程组委会”这样两个专门性的组织、研究机构。既如此，则大矣哉！所谓“和合学”，其将有功于今世乎？其将有功于后世乎？或者，其将有功于21世纪的整个人类乎？

对此，细心的人们不禁要问：究竟什么叫“和合学”？而且又什么叫做“和合”？真的有这样一种理论吗？如果说有，那么它的根基，到底又何在呢？

二、究竟什么叫“和合”

应当指出，这一想法总的来说是好的，但也并不意味着便没有什么商榷之处——在本文看来，从根本上说，它至少应当说是一个既无根又无解的理想化的哲学命题，而且其中更存在着思想理据上传统文化的严重缺席；当然，遑论其所谓“和合学”了——这是因为，据本文考察，在浩如烟海的历史典籍中、在古代汉语的传统视阈里，“和”、“合”二字连用，或

“合”、“和”二者并举，似乎并不多见；而且即使其中存在着这样的语词，但亦似乎并没有张先生之所表达之意。粗略统计，所谓“和合”者，在经、子、史、集中，凡228篇、322见；而且其中可见之于经部者，仅1篇1处，即《韩诗外传卷三》之所谓“阴阳和合”：

太平之时，民行役者不踰时，男女不失时以偶，孝子不失时以养。外无旷夫，内无怨女；上无不慈之父，下无不孝之子。父子相成，夫妇相保；天下和平，国家安宁。人事备乎下，天道应乎上。故天不变经，地不易形；日月昭明，列宿有常；天施地化，阴阳和合；动以雷电、润以风雨、节以山川，均其寒暑，万民育生，各得其所，而制国用。故国有所安、地有所主，圣人剡木为舟、剡木为楫，以通四方之物，使泽人足乎水、山人足乎鱼，余衍之财有所流。故丰膏不独乐、饶确不独苦，虽遭凶年饥岁、禹汤之水旱而民无冻饿之色。故生不乏力、死不转尸，夫是之谓乐。诗曰：“於铄王师，遵养时晦。”

而其中“阴阳和合”之所谓“阴阳”，乃是接着上文之所谓“天施地化”一句讲的，不过是泛指一个事物的两个方面——它可以是阴与阳，也可以说是柔与刚；当然，还可以是说仁与义，正如《说卦》之所谓“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”此外，揆之于史，它似乎更可以说是天地、乾坤、君臣、父母、夫妇、男女、神明、阴阳、刚柔、冷热、燥湿、盈缺、内外、上下、远近、高低、强弱……等等等等，诸如此类的两两既相对而又相反的煌煌宇宙间所有一切，万事万物。

此外，在史籍中，我们还注意到，除有“阴阳和合”外，还有所谓“天地和合”、“上下和合”、“夫妇和合”、“远近和合”等等等等，诸如此类，屡见不鲜，不胜枚举。而“阴阳”无疑又是其中最具代表性的一种理念，它完全可以指代其他所有两两对举、正相反对的东西。于是乎，这里便出现了两个问题：一是能够谈到“和合”者必须是一个事物的两个最基本方面，而且此二者同时又必须是既相对而又相反的；二是所谓“和合”者，到底是什么意思？其关节点究竟在于“和”还是“合”？

仅就前一个问题而言，它似乎本来就是为原始儒学所固有的一个最一般性常识。众所周知，为孔子所开创的儒学总是以“两”、“二”为其基本标识的，诸如亲与尊、仁与义、文与质、忠与怨、礼与乐、忠与孝、多与少、诚与欺、善与恶、内与外以及显与微等等，而且这一对对思想理念，究其实，又无不涉及上下、左右、前后或内外；换言之，单一的德目在孔、孟等原始儒家那里是根本不存在的，而且亦将无从取义。因此孔子总是说“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”[4]；而孟子则亦总是说“王何必曰利？亦有仁义而已矣”[5]。也许正是在这个意义上，唐代学者李观才作如是说：“二为儒之臂”[6]，无“二”便无“儒”。并且在他看来，道家与儒家又是一致的——老、孔二子间的思想是既相区别又相联系的，而且其最大的区别就在于：“于本末然”，“老氏标本”，以道、德为出发点；而“孔氏回末”，以仁、义、礼为落脚点。而其最大的联系则在于：“空清泊中”、“自中而息”，“（内）存于中而外施于训”；但从总体上说，若用司马迁的话讲，它们同时却又“皆原于道德之意”[7]，在根本上又是统一在一起的。否则，“若忘源而决派，薙茎而掩其本树，难矣。”[8]

此外，众所周知，中国的哲学“开端于春秋末年的孔子和老子”[9]。而以孔子和老子为开端的中国哲学虽无形式上的系统而表现为道、德、仁、义、礼这样一些个具体的思想理念，但在实质上，它们同时却又有着十分系统的内容，正如张岱年先生所指出的，“冯芝生先生

谓中国哲学虽无形式上的系统而有实质上的系统，实为不刊之至论。”[10]而这一所谓“实质上的系统”，大概就在于上述诸多一个事物中的两两对立、相反相成的一对对理念之中、之上或之外。换言之，不同事物之间或同一事物的两个方面，若其并非既相对立又相反对或者未构成这一事物的“两端”或“二端”的话，则是无法“和合”的。此方面，美国著名学者斯坦利·罗森（Stanley Rosen）曾说过，“二元论是所有人的王”[11]——也许这句话最能界定“和合”的基本底线；换言之，只有首先建立在所谓“二元”之上，才可能达致古已有之之所谓“和合”。也许正是在这一根本视点上，亨氏才得出了上述令人沮丧的结论。试问：在当今不同文明之间以及在当下其他无不充斥着多元、多义的不同事物之间，难道真的可以指望实现所谓“和合”吗？这无疑首先便是一个莫大的疑问。

再就后一个问题而论，所谓“和合”者，到底是什么意思？其关结点究竟在于“和”还是“合”？或者说，在此二者之间，又哪一个更本质、更核心而且也更重要些呢？这也应当说是当下所有持“和合论”者首先必须予以深入省察的一个关键性问题。

在本文看来，史籍中之所谓“和合”，无疑乃是一个十分典型的偏正词组；其中，前者为正而后者为偏。也就是说，这个词的本质与核心端在于“和”而不是“合”。“合”固然重要，但它不过只是由“和”而带来的一个必然结果；换言之，只有首先做到“和”、首先做到和睦与和谐，才有可能相应地带来“合”，亦即合作与协作。因此在这个意义上，此二者的位置似乎还可以互换而成“合和”，并藉此体现也只有通过合作、协作，才能最终达致和睦、和谐之意。在此，我们注意到，在经、史、子、集之中，所谓“合和”者，更是俯拾即是，史不绝书。据粗略统计，就有达122篇、185处之多。诸如所谓“阴阳合和”、“天人合和”、“海内合和”以及所谓“合和朝廷”、“合和万国”、“合和万物”“合和四海”、“合和父子君臣”等等……而且其中无论是所谓“和合”还是所谓“合和”，似乎并没有张先生之所表述之意。

此外，《庄子集解》中则更有云：“贾子道术篇‘刚柔得适谓之和’，所诂是矣。然犹有深义焉。所谓和者，天地阴阳二气相合而无偏胜之谓也。”[12]——由此亦可见，其中之所谓“和合”或“和”者，具体在中国古人看来，从总体上说，它更似一种为其所共同企盼达致的一种目的、结果和归宿，而非张先生之所谓手段、途径或方法。

三、“和合”到底是前因还是后果

探讨所谓“和合”或“和”、“合”之最早出处固然重要，但更重要、也更必要的，却依然是全面澄清：究竟什么是“和合”？以及它到底是前因还是后果？

据本文考察，所谓“和合”者，今天看来，最早当完整见诸《管子》之《幼官》和《兵法》二篇，而且此二者在文字表述上又是完全一致的；同时，这里更无疑已为我们明确界定了所谓“和”、“合”与“和合”的最准确、也最完整的释义：

旗物尚白，兵尚剑，刑则绍昧断绝。始乎无端，卒乎无穷。始乎无端，道也；卒乎无穷，德也。道不可量，德不可数。不可量，则众强不能图；不可数，则为轴不敢乡。两者备施，动静有功。畜之以道，养之以德。畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕。偕习以悉，莫之能伤也。此居于图西方方外[13]。

畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能谐，谐故能辑。谐辑以悉，莫之能

在这两段话里，所谓“和”、“合”二者，依本文之所见，应当说是各有其基本前提的——其中，前者之前提当是所谓“畜之以道”中的一个“道”字，而后者之前提则是所谓“养之以德”中的一个“德”字；换言之，只有“畜之以道”，才能使“民和”（即和睦、和谐）；与此同时，也只有“养之以德”，才能使“民合”（即合作、协作）。因此这里之所谓“和合”，不过意味着和睦合作与和谐协作；而要真正做到这一点，在《管子》作者看来，同时还必须要从根本上做到同道同德，或者说是同心同德，如此才能够从根本上做到“能谐”、“能辑”、“莫之能伤”以及“此居于图西方方外”。也就是说，其实，所谓“和合”者，不过只是在于其中能够最终导致“能谐”、“能辑”、“莫之能伤”以及“此居于图西方方外”这一美好而理想之结果的另一逻辑前提而已，而“道”、“德”才是其中至为关键之所在。是故，对此，切不可寻章摘句、本末倒置，尤其不可因此而妄加推断、遽下结论，或至少说毋轻议之！否则，不仅不符合《管子》思想的原意，而且也还可能会闹出许多令人啼笑皆非的笑话来。要知道，管子乃是孔子的前人；而且众所周知，从总体上说，后者则亦曾对前者其人其事推崇有加[15]。因此上述两段话，盖当引起我们的足够重视。

此外，《庄子·知北游》中则亦有言曰：“中国有人焉，非阴非阳，处于天地之间，直且为人，将反于宗。自本观之，生者，暗醜物也。虽有寿夭，相去几何？须臾之说也。奚足以谓尧桀之是非！果蓏有理，人伦虽难，所以相齿。圣人遭之而不违，过之而不守。调而应之，德也；偶而应之，道也。帝之所兴，王之所起也。”而对其中之所谓“调而应之，德也；偶而应之，道也”一句，《庄子集释》中又明确注云：“调偶，和合之谓也。”[16]——由此可见，即使在庄子等人那里，所谓“调偶”或“和合”者，亦总是一个与“道”、“德”密切联系、不可分割的理念。也就是说，相对于“道”、“德”而言，“和合”则无疑乃是指谓着由此而必然带来的一种最终结果；换言之，这一最终结果又必须以“道”、“德”为其基本前提，必须经由“道”、“德”才能导出——结果固然重要，但比结果更重要、也更必要的却是可以导向这一结果的根本路径。那么什么是“道”？什么是“德”？或者说，“和合”这一最终结果又如何可能呢？

四、“和合”如何可能

在张先生看来，“和合”乃是中华文化的首要价值，更是中华人文精神之精髓，只有“和合”才是中华民族特有的思想；同时，他还明确指出，和生、和处、和立、和达、和爱五大原理，亦即五大中心价值，是21世纪人类最大的原理和最高的价值。

其实这样一些个结论，今天看来，是未免有些武断的；同时，这些个武断的结论，无疑已涉及到了先秦儒学及其本质乃至整个中国传统文化的核心问题——众所周知，中国传统文化乃是以儒、道两家的思想为主流的；也就是说，只有首先弄清楚儒、道两家思想的本质与核心，才有可能谈到中国传统文化的核心问题。

关于先秦儒学及其本质与核心问题，目前国内学术界的看法和认识却并不统一：有的认为有一个，而有的认为是两个[17]。具体地说，有的认为是“仁”，有的认为是“礼”，有的认为是“仁礼”，有的认为是“时与仁义”；当然，其中还有的则认为是“中庸”、“中和”。而具体在张先生看来，它又是所谓“和合”。真可谓是形形色色、五花八门，众说纷纭、莫衷一是以致让人无所适从。然则《礼记》不曰“中正无邪，礼之质也”[18]乎？不曰

“行修言道，礼之质也”[19]乎？以及《汉书》不曰“道者，所繇适于治之路也，仁义礼乐皆其具也”[20]乎？

今天看来，所谓中国传统文化的核心在总体上已大致可以归结为一个“道”字。而且这个“道”，在本文看来，似乎可以说是以老子为代表的原始道家之所谓“道德”之“道”；同时，亦似乎可以说是以孔子为代表的先秦儒家之所谓“中庸之道”之“道”。那么何谓“道”也？曰：“中即道也”[21]，“道无不通”[22]。如果我们用北宋初年思想家石介的话说，就是“道乎所道也……道于仁义而仁义隆，道于礼乐而礼乐备，道之谓也。”[23]也就是说，所谓“仁义礼乐”者，究其实，不过乃是“道之具也”，是“道乎所道”的具体能指和对象之所在。而所谓“道”、“中”或者说“中道”者，却乃是“仁义礼乐”的所指、本质与核心，或于其上、或处其中、或在其外——其中，如果说前者是能指、是存在、是肉体的话，那么后者则便是所指、是灵魂、是精神。若离开了前者，则后者便恍兮惚兮、无所附丽，难以正确解读、全面认知和准确把握；同时，若离开了后者，则前者无疑亦将成为陈旧腐朽、了无生气的东西——这是因为，“中”虽可谓之曰“道”；而所谓“仁义礼乐”者，亦同样不是其他别的什么东西，而是“道乎所道”之所在。或者，我们可以更具体而形象地说，它们乃是“道之器也”，以及所谓“道之具也”。

由此可见，在上述诸多思想理念中，能够真正充当先秦儒学乃至中国传统文化之本质与核心的，只能说是“道”、“中”、“中道”或者说是“中庸之道”与“中庸之德”。至于所谓“中和”以及张先生之所谓“和合”，则不过只是“中庸”最终所欲达致的最终结果而已。而且在此，与其按张先生的意见将这一结果说成是“和合”，倒不如说成是“中和”更为深切著明，同时也更符合古已有之的中国思想文化的基本传统。

然而先秦儒家时代、春秋战国时期，“天下何思何虑”？当是时也，老子、孔子、管子、墨子、孟子、庄子、荀子、韩非子等诸子百家们，到底在想什么以及怎么想呢？对此，孔子尝有言曰：“天下同归而殊途，一致而百虑”[24]。在他看来，尽管当时整个天下、各家各派的出发点可能是“殊途”、“百虑”的，但他们的最终落脚点同时却又是“同归”、“一致”的——关于这一点，若我们用当代美国著名政治哲学家列奥·施特劳斯（Leo Strauss）的话说，就是“古典时代的论敌们在他们最为根本之点上是完全一致的”[25]——而且其所“思”所“虑”，在本文看来，当不外乎“治乱存亡”；而其所“归”所“致”亦不过在于“何以致中和”——意在于礼义陵迟、礼崩乐坏的混乱社会时局中恢复整个天下安定团结、有序亲和的正常秩序。这正如《中庸》所云：“致中和，天地位焉，万物育焉。”

那么何以才能“致中和”而使“天地位焉，万物育焉”？一言以蔽之曰：“中庸”。正有如《逸周书·度训》中之所谓：“和非中不立。”然而在“中庸”与“中和”之间到底又有什么区别呢？在朱熹看来，“变和言庸者”，“以性情言之则曰中和，以德行之言则曰中庸是也。然中庸之中，实兼中和之义”[26]——按照他的意见，“中庸”这一理念是完全可以包蕴和涵摄着“中和”的。同时，在《中庸》看来，“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”——也就是说，在“中”与“和”之间还是有所不同的。对此，朱熹是这样解释的：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也；达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也”[27]——意思是说，“中”乃是“道之体也”，而且“天下之理皆由此出”；而“和”，则不过只是“道之用也”，同时又是“天下古今之所共由”。由此亦可见，所谓“和”者，无疑乃是“中”之“用”也，是“用中”，连续不停地“用中”、持续不断地“用中”或者说是“中庸”。

此外，还是要属董仲舒曾说过的这样一句话来得切中肯綮、最为到位，“中者，天下之所终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中。”[28]在这段话中，董子竟将“中”与“和”分别提升到了“天下”、“天地”这样一个登峰造极、无以复加的高度，可以说是说到家了。那么什么是“中”？董子在此说得甚为明白：“中者，天下之所终始也”；至于什么是“和”？董子同样亦交待得十分清楚：“和者，天地之所生成也”。于是乎，所谓“中”与“和”便由此而最终被提升到了一个最终极的本体论的高度；于是乎，在此，董子则更将“中”与“和”分别与所谓“道”与“德”有机结合、完美统一在一起。并且认为，“夫德莫大于和，而道莫正于中”；换言之，所谓“和”，就是“德”而且是其中最“大”的“德”；而所谓“中”，也就是“道”而且是其中最“正”的“道”——他的这一说法，应当说是极为精辟的。至此，最为关键的问题便是，到底什么是“中”或者“中庸”呢？

不管古往今来人们作何解释，所谓“中”或者“中庸”，在本文看来，归根结底，都不过乃是一个率性自然、无为而治的“道”；或者说，是一种思想方式和方法。

有关于此，众所周知，老子曾作如是说，“执古之道，以语今之有，以知古始，是谓道已”[29]；“我无为，人自化；我好静，人自正（定）；我无事，人自富；我无欲，人自朴”[30]和“不欲以静，天下将自正”[31]以及所谓“人法地，地法天，天法道，道法自然”[32]等等……而对其中后一句话，王弼曾作过一番很好的解释：“法自然者，在方而法方、在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也”——意思是说，所谓“自然”者，其本意就是“本然”，就是所谓自然而然、自己如此，或者说是“自己如尔”。我们知道，张岱年先生曾为此而说过这样的话，“所谓自然，皆系自己如尔之意……道之法是其自己如此。”[33]——换言之，所谓“自然”其实就是事物初始的样子或本来的样子，并没有什么神秘之处。但问题却是，这一思想却并非以老、庄为代表的原始道家的什么专利，而以孔子为代表的原始儒家，对此亦同样情有独钟。

此方面，我们注意到这样一个历史细节。子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”[34]——实际上这如何可能呢？职是故，对此，似不必过于认真；否则，就上了他的当。因为我们更不能不注意到这样一个历史细节：子贡的确曾向孔子问起过天道，而乃师则亦曾作过“予欲无言”的表示；而当子贡又进一步追问“子如不言，则小子何述焉”时，于是乎，孔子便作如是说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”[35]其实，孔子在这里无疑已为我们豁然揭开了“不可得而闻”的“夫子之言性与天道”的全部秘密——一言以蔽之曰：率性自然，无为而治——因为人法地，地法天，天法道，道法自然；而用《中庸》的话说就是：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。”这大概便是孔子之所谓“天道性理”吧？如此看来，人何言哉、地何言哉、天何言哉，道亦复何言哉？而且“谁能出不由户？何莫由斯道也？”[36]“是以圣人处无为之事，行不言之教。”[37]试想：子贡其人，无疑乃是孔门中的“受业身通之徒”，“言语异能之士”[38]——聪明得很。既如此，则其又何以愚钝到不能正确领会乃师说话意图的程度呢？对此，董仲舒的一句话，说得可谓直截了当：“圣人法天而立道”[39]；同时，顾炎武对此则似乎看得更为真切、明白：“夫子之教人文行忠信，而性与天道在其中矣。故曰：‘不可得而闻。’”[40]既如此，还有其他什么可以言说的呢？

由此可见，其实早在老子、管子、孔子等等伟大的政治哲学家们那里，无疑已为我们找到了何以“致中和”的根本道路，而且其中的道理又是言简意赅、至平且易的。而今天我们之所

当做的最重要、也最必要的，恐怕还是“发现”而不是什么“发明”——这一点，若用孔子的话说，大概就叫做“述而不作，信而好古”[41]吧？

此外，众所周知，即使在现、当代汉语的具体语境之下，张先生之所谓“和合”一词，亦堪称语义隐晦，令人费解，更无论其闻所未闻、见所未见之所谓“和生”、“和处”、“和立”、“和达”以及“和爱”者[42]云云了。

五、结 语

对张立文先生之所谓“和合学原理”以及接踵而至的有关“学会”、“工程”者，本文并不想妄加揣度；然而，行文至此，有两句前人说过的话，却禁不住言犹在耳，挥之不去。而这一所谓“和合学”理论之症结，则恐怕就出在这里：

其中一句便是凌廷堪《校礼堂文集》中之所谓“圣人之道”，“一礼而已矣”及其所谓“礼之外，别无所谓学也”，“不必舍此而别求新说也”[43]；而另外一句，则是《孟子字义疏证》中之所谓：“致其心之明，自能权度事情，无几微差失。”——既如此，“又焉用知一求一哉”[44]？

其实，此方面，亦正有如当代美国著名政治哲学家阿兰·布鲁姆（Allen Bloom）之所言，“任何一种严肃的新说法，它必须基于与旧说法的深刻对质。这种对质具有更多有益效果，（至少）它（可以）摧毁人的自以为是并给予我们（以）更高的渴望”；否则，其将不免于使哲学沦为“创造出来的学派的产物”，“因而也就造成学识惨重的、也许无可挽回的损失，曾经明灭闪烁多少世纪的光就此熄灭”[45]——这里尽管只是阿兰本人具体针对约翰·罗尔斯之所著《正义论》而言的，但我们援引于此，并藉以指陈上述有关问题的弊害所及，细味起来，似乎也同样说是极为合适的。

注 释：

[1]郭齐勇：《近五年来中国大陆儒学研究的现状与发展》《原道》六辑。

[2]见张立文：《儒家文化的现代转换》《长白论丛》1994.3；《和合学概论——21世纪文化战略的构想》（上、下），首都师范大学出版社1996；《中华和合人文精神的现代价值》《社会科学研究》1997.5；《儒家和合文化人文精神与二十一世纪》《学习》1998.2（以下所引咸由于此并从略）。[3]参见中华和合文化弘扬工程秘书处：《中华和合文化研究概述》，《光明日报》1997.2.6；程思远：《世代弘扬中华和合文化精神——为“中华和合文化弘扬工程”而作》，《光明日报》1997.6.28。[4][36]《论语·雍也》。

[5]《孟子·梁惠王上》。

[6][8]李观：《通儒道说》，《全唐文》卷535，中华书局1983。

[7]《史记·老子韩非列传》。

[9]余敦康：《夏商周三代宗教——中国哲学思想发生的源头》《经学今论三编》（《中国哲学》第二十四辑）1页，辽宁教育出版社2002。

[10]张岱年：《中国哲学大纲》18页，中国社会科学出版社1982。

[11] [美]斯坦利·罗森（Stanley Rosen）著、张辉译：《诗与哲学之争（The Quarrel Between Philosophy and Poetry）——从柏拉图到尼采、海德格尔》34页，华夏出版社2004。

[12]《庄子集解内篇校正·德充符第五》。

[13]《管子·幼官》。

[14]《管子·兵法》。

[15]从总体上说，在孔子心目中，管仲无疑乃是一位“仁者”。见《论语·宪问》。

[16]《庄子集释卷七下》。

[17]但常识却告诉我们，所谓本质与核心，一般地说，它是唯一的，不可能存在着两个；当然，更不可能为两个以上。

[18]《礼记·乐记》。

[19]《礼记·曲礼上》。

[20]《汉书·董仲舒传》。

[21]《朱文公文集》卷七十六，《中庸章句序》。

[22]参见陈荣捷《西方对朱熹的研究》，《中国哲学》5辑，208页，三联书店，1981及其《朱子之创新》《朱子学新论》21-22页，三联书店（上海）1991。

[23]《徂徕石先生文集》卷二十《移府学诸生》，卷十九《宋城县夫子庙记》。

[24]《周易·系辞下》。

[25][美]列奥·施特劳斯（Leo Strauss）著、彭刚译：《自然权利与历史（Natural Right and History）》13页，三联书店（北京）2003。

[26][27]《中庸章句》。

[28]《春秋繁露·循天之道》。

[29]《老子·十四章》。

[30]《老子·五十七章》。

[31]《老子·三十七章》。

[32]《老子·二十五章》。

[33]张岱年：《中国哲学大纲》18页，中国社会科学出版社1982。

[34]《论语·公冶长》。

[35]《论语·阳货》。

[37]《老子·二章》。

[38]《史记·仲尼弟子列传》。

[39]《汉书·董仲舒传》。

[40]《日知录》卷七。

[41]《论语·述而》。




[42]据笔者统计，在经、史、子、集中，除“和生”一词仅见于《春秋繁露·循天之道》（即所谓“是故东方生而西方成，东方和生，北方之所起；西方和成，南方之所养长……”，同时并不含张立文先生所要表达之意）外，其他几个词则或少见或不见，而且也同样并无张先生所言之意。

[43]凌廷堪：《校礼堂文集》卷四，《复礼上》《复礼中》。

[44]《孟子字义疏证·卷下》。

[45][美]阿兰·布鲁姆（Allen Bloom）著、秦露等译：《巨人与侏儒（Giants and Dwarfs）——布鲁姆文集》294页，华夏出版社2003。

（米继军，男，1969年生，东北师范大学文学院中国语言文学在站博士后，130021）

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-9-7 浏览人次：1080

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。