

中华文明的三道生命线

文/姜义华

中华文明作为原生性的文明，延续数千年且历久而弥新，显示了极为强大的生命力。我以为，中华文明所特有的三道生命线，非常值得我们深切体认。

天文与人文：文明以止，人文也

《周易》之《贲·彖》：“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”这里“观乎天文，以察时变”，讲的是通过观察、分析自然界的各种矛盾运动，掌握它们的变化规律；“观乎人文，以化成天下”，讲的则是通过对人类社会如何创造了自己所特有的文明进行深入的观察与研究，方能选择正确的路径，让文明由天下所共创，文明的成果为天下所共享。

近代学人章太炎在《检论·易论》中解读《周易》时指出：“六十四序虽难知，要之记人事迁化，不越其绳，前事不忘，故损益可知也夫！非记历序之侪。”其中屯、蒙、需、讼、师、比等卦所述，就是人自身如何从草昧一步步走向文明的历史过程。人最初过着草昧渔猎的生活，随着农稼既兴，略土田、用甲兵、具纲纪、定城郭，到辨上下、定民志，再到平其阶位、族物始广，乃至产生封建、神教、肉刑、公田等制度，后来，这些制度又渐次被废止。凡此等等，无一不是生民自身的活动。章太炎认为，《周易》表明，生民从草昧走向文明，并非上帝或神明在主宰，而完全是人自身生生不息努力的结果。章太炎特别强调“群龙无首，则群动本未有宗”，“无首，真审之意”。

以人为本位，而不是以超越人间的神明为本位，这是贯穿整个中华文明的第一道生命线。人所面对的是现实的、世俗的、有生有死的此岸世界，而不是无法验证的超越现实、超越世俗、超脱生死的彼岸世界。基督教与印度教主宰下的各种文明，都预先设定有一个超验的绝对者，神圣世界与现实世界、彼岸世界和此岸世界互相对立，彼岸的神灵世界具有绝对的神圣性，而此岸的世俗世界则不具有独立的内在价值，人的存在

就是为了自我救赎。在自我救赎的方式上，基督教主张的自我救赎是禁欲主义，印度教主张的自我救赎是神秘主义。以人自身为主宰的中华文明最为关注的是现实的人而不是超越现实世界的的神，是人的现实生活、现实的社会交往、现实的社会治理，而不是对只存在于人的观念与意识世界中的神灵无条件服从和信仰。章太炎在《驳建立孔教议》中说，“中土素无国教矣”，“老子称以道莅天下，其鬼不神；孔子亦不语神怪，未能事鬼。次有庄周、孟轲、孙卿、公孙龙、申不害、韩非之伦，淳尔俱作，皆辨析名理，察于人文，由是妖言止息，民以昭苏”。并且章太炎进一步指出，正是在他们的努力与引领下，中国“国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼。志尽于有生，语绝于无验。人思自尊，而不欲守死事神，以为真宰，此华夏之民，所以为达”。

春秋战国时期诸子学一个最重要的贡献，就是他们用以现实的人为中心的真实世界取代了先前巫术下以神统人的虚拟世界。《尚书·泰誓》记述周武王一段名言：“惟天地万物父母，惟人万物之灵。”《左传·庄公十四年》：“吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。”其更明白无误地说明决定国家命运的是民众而非神灵。《老子》中强调：“天地无常心，以百姓心为心。”在这里，现实的人，普通的平民、百姓，方才是实实在在的主体，是他们，而不是天地、神明，才真正具有至高无上的决定性地位。

在中华文明中，人是一个社会性的存在、一个群体性的存在。人的本质，从来都是各种社会关系的总和。中华人文的形成和发展，人从草昧到文明，以及文明的不断前行，就是人的群体联系的不间断、不断强化，社会关系越来越复杂化、越来越多层次化，人越来越能够自觉合理地处理好这些关系。孔子说：“仁者，人也。”这指的就是人具有“仁”的品格，人也只有在具备了这种“仁”的品格时，方才能够成为名副其实的人。人作为社会群体中的一员，具有其他生物所没有的社会性。作为社会群体中的一员，对于社会群体中的其他人需要做到爱人、立人、达人，做到“己所不欲，勿施于人”。正因为作为社会关系总和的

现实的人一直是中华文明真正的实体和主体，中华文明生命之流方才充沛滂沱、生生不息。

大同与小康：天下为公与天下为家的并行与纠缠

《礼记·礼运》载孔子曰：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”“今大道既隐，天下为家：各亲其亲，各子其子；货力为己；大人世及以为礼，城郭沟池以为固；礼义以为纪——以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇；以设制度，以立田里；以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有功，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓‘小康’。”

“天下为公”代表了“大道”。《大戴礼记·哀公问五义》：“大道者，所以变化而凝成万物者也。”这是社会发展的终极目标，是人世间的最高理想。可是，现实世界的生活却是“天下为家”，一家一户是社会得以构成的细胞，是人们进行生产活动和日常生活的基本单位，是人们追逐当下利益、实际利益的主要立足点。在这里，“天下为公”和“天下为家”被界定为社会发展的两种不同的境界、两个不同的发展阶段，并因此而陷入纠结和焦虑。

其实，纵观中华文明成长的全过程，可以发现，它所特有的另一道极为强劲的生命力，正是“天下为公”与“天下为家”的并行和紧密纠缠。

“天下为公”与“天下为家”的并行和纠缠，催生了中国的家庭、社群、国家、天下命运与共的内敛型社会结构。这个内敛型社会结构由人们的婚姻关系、家庭关系、友朋关系、职业关系、乡里关系、城乡关系、区域关系、族群关系、生产关系、收入分配关系、消费关系、阶级阶层关系等多层次、多向度、多方位的关系构成。通过修身、齐家、治国、平天下，将个人、家庭、国家与天下串联起来，铸就家国命运共同体，就使天下为公与天下为家既相背离又相互补。

“天下为公”与“天下为家”的并行和纠缠，使中国古代在形成普遍的基本生产资料——土地

和产业——家庭所有制的同时，还以公共所有的族田、义庄、学田、义塾、义仓等作为补充；而且古代进行着周期性的群众自发自流性的以“均田”为主要目标的土地与财富的重新分配，国家也经常通过“限田”“占田”“均田”等措施重新分配土地和财富。中国的家庭所有制，在一定意义上，也是家庭众多成员都享有继承家产权利的共有制，长子之外，所有儿子都有权获得一份遗产，所有女儿都可获得一份陪嫁的嫁妆。中国以一家一户为基本单位的农耕经济之所以具有特别顽强的生命力和再生能力，即根源于此。

“天下为公”与“天下为家”的并行和纠缠，既催生了“家天下”的皇权政治，同时又催生了“民惟邦本”的政治伦理；既催生了实行中央集权的大一统国家，又催生了包括宰辅内阁制、郡县制、选贤举能的科举制等开“公天下”之端的国家治理制度。作为中华文明重要支柱的统一国家得以长期维系，其生命力和再造能力正在于此。

“天下为公”与“天下为家”的并行和纠缠，还在保持各地方日常生活中广泛使用方言的同时，催生了文字的统一、书面语言的统一，催生了包括知识体系、价值体系、审美体系、话语体系等在内的文化上的普遍认同，催生了“天下兴亡，匹夫有责”和以天下为己任的民族精神。

中国的家庭多为主干家庭或扩大的主干家庭，由一对父母和多对已婚子女及多个孙辈男女构成。虽然也实行家长制，但最主要的特征却是土地共同占有、共同耕作，产品共同占有、共同享用，长久保持着许多原始的家庭公社的传统。正因为有着这一极其深厚的根基，“天下为家”方才不绝对抗拒、排斥“天下为公”；相反，可以与“天下为公”并行，乃至经常纠缠在一起，成为中华文明绵延不断的又一生命源泉。

执两与用中：中为大本，和为达道

《礼记·中庸》：“子曰：‘舜其大知也与。……执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！’”这一评价所本，很可能就是《尚书·虞书·大禹谟》所记述的帝舜向大禹传授的治理国家的主要经验。原文作：

帝曰：“来，禹！降水儆予，成允成功，惟汝贤；克勤于邦，克俭于家，不自满假，惟汝贤。汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。予懋乃德，嘉乃丕绩。天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道

心惟微，惟精惟一，允执厥中。无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。可爱非君？可畏非民？众非元后何戴？后非众罔与守邦。钦哉！慎乃有位，敬修其可愿。四海困穷，天禄永终。”

这里的“帝”，就是虞舜，当帝舜选定大禹承担执掌天下的重任时，特地将帝尧和他本人执政的心得体会嘱咐给大禹。其中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字，一直被视为尧、舜、禹所代表的执政者品德修养和治理国家经验的精髓。后世学者多以为《大禹谟》为魏晋人梅賾杜撰，但《论语·尧曰》已有类似说法：

“尧曰：‘咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执厥中。四海困穷，天禄永终。’舜亦以命禹。”《荀子·解蔽》中也曾引用古代经书说：“故《道经》曰：‘人心之危，道心之微；危微之几，惟明君子而后能知之。’”新近发现的郭店楚墓竹简和上海博物馆藏《战国楚竹书》中的《缁衣》直接引用《大禹谟》文字，《墨子》中也有与《大禹谟》类似的记述，足证《大禹谟》当是先秦文献。

《大禹谟》中所说的“惟精惟一，允执厥中”，《论语·尧曰》中所说的“允执其中”，《尚书·盘庚》中所说的“各设中于乃心”，《尚书·酒诰》中所说的“作稽中德”，《尚书·仲虺之诰》中所说的“建中于民”，《逸周书》所说的“明本末以立中”，《论语·子路》中所说的“得中行”，《论语·雍也》中所说的“中庸”，《礼记·中庸》中所说的“执其两端，用其中于民”，都强调了在认识世界和改变世界时，必须自觉地考虑任何事物都包含有互相对立的两个方面。“执其两端”，就是不能偏执于某一局部、某一侧面，而要兼顾各个方面，避免“过”与“不及”；更要透过表面看到深层，“爱而知其恶，憎而知其善”，努力做到客观与全面。《礼记·表记》曾专门叙述孔子论虞舜为何成为“允执厥中”的楷模：“后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母；有憯怛之爱，有忠利之教，亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽而有辨。《甫刑》曰：‘德威惟威，德明惟明。’非虞帝其孰能如此乎！”

所有这些论述，还进而强调了要善于将对立的双方结合起来形成新的统一体。两，是无所不在的普遍的存在。时间：早与晚，长与短，过去与未来；空间：上下左右，东西南北，大小高低，内与外；事物：阴阳、刚柔、真伪、成败。

中国古代所崇奉的“用其中于民”是在现实世界中努力了解矛盾对立的各方内在的相通、相容、相融之处，让对立面在积极的互动、和合、结合中共生共存，并通过创新而获得新生命、新发展。“中”，在知识体系中，代表了要兼顾并统领四面八方和古往今来；在价值体系中，则代表了对宇宙万事万物互相矛盾又互相统一的运动作总体性、全面性、本质性的认知和自觉应对。

《说文解字》卷一：“中，和也。”现存宋代刊本《说文解字》皆作“和也”，许慎将“中”字诠释为“和也”可能更加符合“中”字古义。

“中”字确实包含有区别于外部的“内部”这一层意义，但是，从甲骨文“立中”的众多记录可以看出，至少在那时，“中”的含义，除去具有中间、中部、中等、中流、中心等方位指向性意义外，更主要的已经具有中枢、中轴、中坚、中规、中矩、中正、中和、中道等价值诉求性意义。唯其如此，《礼记·中庸》方才将“中”与“和”紧密相连，说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”

源于印度的佛教也信奉“中道”。龙树的《中论》所说的“中道”，是不生不灭、不断不常、不一不异、不来不去。这“离于二边”的“八不”，要人们在修行上，不偏于苦行或纵乐的生活；在思想上，超越生或灭、有或无、常住或断灭、统一或差异、来或去等互相对立的各种极端的见解。古代印度佛教所崇奉的“中道”是在观念世界中消弭各种矛盾与对立。中华文明所崇奉的“中道”，则是在现实世界中努力了解矛盾对立的各方内在的相通、相容、相融之处，让它们在积极互动、和合、结合中共生共存，获得新发展，上升到新境界，这是积极面对现实世界，极具实践性、战略性及可操作性的认识论和方法论。

于此，我们就可以深入了解：在中华文明形成和发展过程中，“中”字为什么成为国家、文明、文化和人自身高度认同的轴心观念，成为中国人知识体系与价值体系的共同归趋？“中为大本，和为达道”为什么成为中华文明的又一道生命线？

回顾近代以来中国社会变革的总历程，回顾百年来中国共产党奋斗的总历程，回顾中华文明从传统的农耕文明发展到现代工业文明又在向现代信息文明、生态文明奋进的历程，我们可以清楚看到，上述三道生命线，一直非常强劲地发挥着极为巨大的作用。现在，人类正在努力创造一种新文明，这三道生命线同样值得我们珍视。

〔作者系复旦大学文科荣誉教授；摘自《文史哲》2022年第3期〕