

《尚书》“尚和合”的文化理念

张立文, 胡兆东

(中国人民大学 哲学院, 北京 100872)

[摘要]《尚书》作为中国“五经”之一,蕴含着丰富的“和合”思想,深刻体现了中华文明“尚和合”的文化理念。《尚书》从天人关系、政治社会、个体修养三个维度构建了“尚和合”的思想结构。天人关系方面,《尚书》分别以“和生”与“合德”描述人与“自然性”之天以及“超越性”之天的关系,构建了天人之间“和生合德”的理论系统;政治社会方面,《尚书》通过阐明“惟和惟一”的君臣观、“式和民则”的教化观、“燮和天下”的天下观从而构建起“庶政惟和”的政治文化观念;个体修养方面,《尚书》指出心性涵养与道德践履内在统一,和合不二,道德自觉必然涵摄身心、包举知行,从而构建了“身心合一”的修养理论。《尚书》“尚和合”的文化理念,为当代文化发展以及人类命运共同体的构建提供了重要启示。

[关键词]《尚书》;和合;尚和合;和生;合德

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2024.04.010

“和合”思想体现了中华文明的核心价值与精神特质,是中华优秀传统文化的精髓之一,是中国哲学体系的标识性概念。对“和合”思想的崇尚与应用,凝结为“尚和合”的理论表达,它体现在中国传统和现代各阶段的文化发展之中,浸润在中国人民修心养性、立身行道、齐家治国等各个方面,为我们正确处理人与自然、人与社会、人与自身的关系提供了价值基础与行动指南。在不同时期、不同学派的典籍中都能发现“尚和合”的思想表述。其中,《尚书》深刻体现了中华文明“尚和合”的文化理念。在《尚书》的哲学视域中,“和合”指向和谐共生、合作共赢、多元一体、精一执中的秩序状态,是基本的思维方式、行为准则、修养境界。总体而言,《尚书》从天人关系、政治社会、个体修养三个维度构建了“尚和合”的思想结构,分别展开为“和生合德”的天人观、“庶政惟和”的政治观、“身心合一”的修养观。在当今人文语境下,深入梳理与阐释《尚书》文本^[1]中的“尚和合”思想,对于我们推动文化传承与创新,涵养社会主义核心价值观,^[2]构建多元和合的人类命运共同体,具有十分重大且深远的意义。

一、“和生合德”的天人观

天人关系问题是中国古代哲学论域中的核心问题之一,也是《尚书》和合思想的重要展开论域。

作者简介:张立文,中国人民大学哲学院荣誉一级教授、博士生导师,研究方向:中国哲学、和合学;胡兆东,中国人民大学哲学院博士研究生,研究方向:先秦儒学、和合学。

《尚书》中的“天”，有自然性与超越性两个面向。^[3]一方面，“天”是自然天道、天地法则的抽象概括，体现为宇宙运行秩序和万物演化规律；另一方面，“天”是最高的神圣主宰，上天通过其命令指导人世间的的生活秩序与政治活动。无论是哪个面向，“天”都与“人”既相互区别又相互关联，交融互动、共存共生，形成了天人和生、天人合德的和合观念。《尚书》以“和生”描述人类与“自然性”之天的关系，同时以“合德”概括人类与“超越性”之天的关系，构建了人与神灵、天地、自然和谐共生、合德共处、同体交融的理论系统。

（一）天人“和生”

《尚书》将天地自然理解为和合有序的统一机体，人类与天地不是矛盾冲突的割裂关系，而是相涵相容的“和生”关系。人类通过顺应天地法则，遵循自然规律来建构合乎天道的人间时空秩序；同时，人类也能动地参赞天地自然，使自然运行有序、万物各安其位。

《尧典》篇中，帝尧任命羲和氏为观测天象的官员，使其“历象日月星辰，敬授人时”，即推算日月星辰运行规律，制定出新的历法并传授给人们，从而使人类社会生产、生活活动能与天时节气协和、合拍。《舜典》篇中，帝舜与东方诸侯“协时月正日”，^[4]也就是协调春夏秋冬四时月份，确定年月天数。孔颖达疏云：“以时月须与他月和合，故言‘协’；日有正与不正，故言‘正’。”^[5]由此可知，协和四时日月的目的就是以天时规范人间秩序、以天道整合社会资源，从而以天人和合带动人间和合。

《洪范》篇中，武王问商遗民箕子如何使人民“相协厥居”“彝伦攸叙”，即和睦相处、伦常有序。箕子向武王陈述了“洪范九畴”，也就是治理天下的九类大法，包括五行、敬用五事、农用八政、协用五纪、建用皇极、义用三德、明用稽疑、念用庶征、向用五福与威用六极。九类大法贯通天道与人道，阐明了如何依照天地运行规律来完善政治统治方法，实现天人之际同频感应的和合关系。譬如“协用五纪”一畴，“五纪”即岁、月、日、星辰、历数，孔安国传云：“协，和也，和天时使得正用五纪。”^[6]孔颖达则疏云：“和此天时，令不差错，使行得正用五纪也。日月逆天道而行，其行又有迟疾，故须调和之。”^[7]日月星辰的运行有其自然法则，人需要“和此天时”，即监察、记录“五纪”的运行规律并调和自身的认知，由此才能“正用五纪”，保持人类与天地运行的同频合拍。

人不仅要与天时和谐、合拍，也要与地理生态环境和谐、合拍。《禹贡》篇中，大禹通过平水土、别九州，以至于“九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂”。九州地理不再是壅塞混沌的无序状态，而成为符合天道自然的有机整体，人与大地的关系也不再是单纯的消耗与被消耗关系，而是和合共生的良性互动关系。

人顺应天地秩序的努力还体现在朝廷的官职设立上。《周官》篇介绍了周成王设官分职，设置三公、三孤、司空等职，三公旨在“燮理阴阳”，也就是“和理阴阳”，^[8]即对阴与阳两种相反相成的气质的调和与梳理，使得阴阳和合，阴阳交泰；三孤旨在“寅亮天地”，即“敬信天地之教”；^[9]司空旨在“居四民，时地理”，^[10]即让士农工商“顺天时，分地利，授之土”。^[11]这些官职的设立都旨在调和人与天地之间的关系，使得天地秩序和理、和顺，人能够自由和乐地长养于天地之间。

经过尧、舜、禹等上古圣贤前赴后继的治理规划，人类赖以生存的时空秩序得以建立，“和合”成为基本的思维方式，天人之间和合共生的关系也以理性化、组织化的形式在人类社会中得到充分的表达：“日月轮回、斗转星移，确立了时间的秩序，为人类标识了生活的节律；山川纵横，大地绵延，则展开了空间的秩序，为人类奠定了生息的家园。”^[12]

（二）天人“合德”

《尚书》中的“天”除自然性面向之外，还有超越性面向。“天”具有超越人类和万物的至高无上的

地位和权威,而“天命”则是政治统治的合法性来源与稳固性保证,以一种神秘而深沉的方式作用于人间社会。“天命”是“有常”与“无常”的统一:“‘无常’是指天所命赐给某一王朝的人间统治权不是永恒的,是可以改变的;‘有常’是指天意天命不是喜怒无常,而有确定的伦理性格。”^[13]这种确定的伦理性格即是以“德”为核心的道德体系。

《尚书》之中,“德”是内在于“天”的思想概念,是源出于“天”的伦理范畴。如《吕刑》说:“惟克天德,自作元命,配享在下。”这里“天德”即是上天之德,而地上之人必须“以德配天”,使自身的品德、行为符合上天的德性要求,才能达到“与天为一”^[14]的和合境界,造就自身的元命。因此《召诰》中召公疾呼:“王其疾敬德!”“王敬作所,不可不敬德。”“王其德之用,祈天永命。”统治者必须通过敬德、明德、昭德、崇德来实现与天合“德”为一,以确保自身获得天命合法性。

《尚书》中多处记载对“德”的推崇。如《咸有一德》记载伊尹对太甲的政治训诫:

德惟一,动罔不吉;德二三,动罔不凶。惟吉凶不僭在人,惟天降灾祥在德。今嗣王新服厥命,惟新厥德。终始惟一,时乃日新。

也就是说,君主葆有其“德”纯一不二,则行动吉利,反之则凶。吉凶不出差错在于人,而上天降灾降福却在于德。因此继位的君主新受天命,要始终如一遵奉其“德”,永不懈怠。这表明,天之灾祥与否、天命授受与否皆与“德”关联,因此君主必须时时勉励,日新其“德”,才能符合上天的德行要求,达成与天“合德”的状态。

《大禹谟》篇记载苗民叛乱,益对禹说:

惟德动天,无远弗届。满招损,谦受益,时乃天道。帝初于历山,往于田,日号泣于旻天,于父母,负罪引慝。祗载见瞽叟,夔夔斋栗,瞽亦允若。至诚感神,矧兹有苗。

孔安国传云:“诚,和。矧,况也。至和感神,况有苗乎!”^[15]孔安国以“和”训“诚”,认为大禹以其至和精神感动上天,达至神人和合的境界,因此感化有苗使其归顺自然不成问题。孔颖达进一步指出:“帝至和之德尚能感于冥神,况此有苗乎!”^[16]又说:“天是神也,覆动上天,言至和尚能感天神,而况于有苗乎!”^[17]孔颖达将“至诚”理解成“至和之德”,“至和”在此具有形上本体的深刻含义,圣王秉有这种感动神明、通达于“和”的美好德性,自然可以贯通天地、和合神人、教化天下。

再如《胤征》中胤侯奉仲康之命去讨伐羲和氏,在对军士讲话时指出:

惟时羲和颠覆厥德,沈乱于酒,畔官离次,傲扰天纪,遐弃厥司,乃季秋月朔,辰弗集于房,瞽奏鼓,啬夫驰,庶人走,羲和尸厥官罔闻知,昏迷于天象……今予以尔有众,奉将天罚。

天纪的正常运行和天象的有序更替,不仅是自然界的普遍规律,更是人与天“合德”的重要表征。然而羲和“颠覆厥德”,沉溺酒醉,迷错于天象,搞乱了日月星辰的运行历程,违制失时,以至于“日月会次不相和辑”,^[18]出现日蚀这种重大灾异,因此胤侯必须奉行上天的惩罚,诛灭羲和氏。在这种表述中,羲和对“德”的舛违是天象不“和”的直接原因,而究其根本,则是因为“人德”并未符合“天德”,造成了天人龃龉的后果,因此上天才会以灾异的形式对人间统治予以警示。

天人“合德”更为直接的表现则是君主对人民的辅保、教化。《尚书》认为“天视自我民视,天听自我民听”(《泰誓中》),“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明威”(《皋陶谟》),天意与民意相通相合,上天的视听、赏罚以人民的视听、意愿为评判标准。蔡沈说:“天人一理,通达无间。民心所存即天理之所在,而吾心之敬,是又合天民而一之者也。”^[19]民心是天理的直接反映,因此君主必须“施实德于民”(《盘庚上》),通过保民、惠民、安民、绥民来顺应天道,实现人与天的“合德”。《尚书》中“德惟善政,政在养民”(《大禹谟》),“惟民归于一德”(《咸有一德》),“式敷民德,永肩一心”(《盘庚下》),“其

汝克敬德,明我俊民,在让后人于丕时”(《君奭》)等语句都展现了君主通过实行德政、教化人民以长养其德、合天之德的努力。由此可知,人与天“合德”并不只是个体发自内心的崇敬,还要以实际的德行将上天之德付诸实践,通过政治措施与保民教化使“德”成为社会普遍的价值准则与行为规范。

《舜典》篇中帝舜命夔作典乐之官以教导青年,并指出:“八音克谐,无相夺伦,神人以和。”即是说,八类乐器协同演奏,有序而不紊乱,从而使神与人共同感怀于美妙音乐之中,从而形成和谐、和处的亲密关系。在这种论述中,音乐是贯通天地的艺术形式,是文明与道德的彰显,正如《礼记·乐记》所说:“乐者,天地之和也……和故百物皆化。”此正是乐和天地之义。《礼记·乐记》同时指出:“乐者,所以象德也。”音乐是对“德”的象征、隐喻。因此孔颖达说:“谓君作乐以训民,使民法象其德也。”君主通过制作音乐以教化民众,使人民群众效仿其“德”。《周礼·春官宗伯》也指出:“以六律、六同、五声、八音、六舞大合乐,以致鬼、神、示,以和邦国,以谐万民,以安宾客,以说远人,以作动物。”^[20]天地鬼神、万邦万民都以乐教为中介,在“大合乐”的音乐演奏中和乐有序,融入在天地秩序的和谐美之中。因此我们知道,《舜典》篇中“神人以和”的深层意义在于和合天人,实现天与人、人与人、上与下的“合德”。而天人“合德”的主体并不只是君主,更包括普通民众。普通群众象君之德,成为自觉的有德性的主体,从而融入到宇宙和谐秩序中去,实现普遍意义的“天人合德”“天下大同”。

总而言之,《尚书》中的“天”与“人”之间呈现“和生”“合德”的相处模式。当“天”指向“自然性”时,人类通过法则天地自然规则来规范时空秩序,同时能动地改造自然,创造适合生存的生态环境,由此确立了天人和生的自然秩序;当“天”指向“超越性”时,“德”是和合“天”“人”的核心内容,是调和信仰与现实的关键符号,是统合统治集团与人民群众的平衡观念。“德”的出现使得宗教理念、政治权力、伦理规范三者相互制衡,由此确立了天人和合的秩序。

二、“庶政惟和”的政治观

《尚书》为治政之书,为深入了解中国上古政治实践提供了独特的视角,同时也为理解中国政治思想的发展和演变提供了重要的线索。《荀子》曰:“《书》者,政事之纪也。”^[21]孔颖达称:“夫《书》者,人君辞诰之典,右史记言之策。”^[22]蔡沈则进一步指出:“二帝、三王治天下之大经大法皆载此书。”^[23]这都说明了《尚书》在中国政治思想史中的重要地位。而通过梳理《尚书》文本,可以发现“二帝三王”们始终将“和合”作为为政治国的价值根基,将“尚和合”理念贯彻在社会各方面的秩序建构之中。《周官》篇提出的“庶政惟和”——即各种政策和美、适合——最能代表《尚书》的和合政治观念,这可以从君臣观、教化观、天下观三个角度予以阐明。

(一)“惟和惟一”的君臣观

在政治生活领域,君臣之间的关系决定着统治集团是否稳定、政策执行是否有效、社会上下是否团结。在对君臣关系的论述中,《尚书》提出了“惟和惟一”的和合观念:

今嗣王新服厥命,惟新厥德。终始惟一,时乃日新。任官惟贤材,左右惟其人。臣为上为德,为下为民。其难其慎,惟和惟一。(《咸有一德》)

这段话同时强调了君、臣的政治义务。作为君主,要始终日新其德,任用贤能之士推行德政;作为臣子,要和顺团结,协助君上施行德政,协助下属治理人民。孔安国传云:“群臣当和一心以事君,政乃善。”^[24]孔颖达进一步指出:“惟当众臣和顺,惟当共秉一心,以此事君,然后政乃善耳。言君臣宜皆有一德。”^[25]即是说,君道与臣道皆以“德”为准则,“惟和惟一”并不只强调臣下的单方面顺从,而是要求群臣与君主以“德”相合,和谐共事,同志互助。蔡沈则说:“臣职所系,其重如此,是必其难其慎。难

者,难于任用;慎者,慎于听察,所以防小人也。惟和惟一,和者,可否相济;一者,终始如一。所以任君子也。”^[26]这是从选官的角度指出君主对群臣的任用应当谨察慎听,着重对群臣的品性、能力予以考察。虽然孔安国、孔颖达与蔡沈对本句诠释方式不同,但他们都指出君臣相处应当和谐、团结,应当以上下同心、同志合德作为君臣关系的基本原则。

《尚书》对君臣之间的和谐关系进行了多方面的描述。《尧典》篇中,帝尧选拔官员要与四岳等大臣共同协商,官职的任用是在综合群众意见以及个人能力基础上的综合判断。《皋陶谟》篇中,皋陶指出君臣应当“同寅协恭和衷哉”,蔡沈传云:“君臣当同其寅畏,协其恭敬,诚一无间,融会流通,而民彝物则各得其正,所谓‘和衷’也。”^[27]即是说君臣应当同敬同恭、和善相处,建立诚贞无间的信任关系,并在此基础上为政治民,将正道推廓到人民与万物中去,则人民与万物各得其法度、各行使正道,这就是“和衷”的应有之义。《泰誓》篇为武王伐纣的动员誓辞,武王指出:“受有臣亿万,惟亿万心;予有臣三千,惟一心。”“受有亿兆夷人,离心离德。予有乱臣十人,同心同德。”商纣虽然有亿万臣民,但都离心离德,无法和谐相处;而武王臣民虽少,但却同心同德,和谐一心,团结奋进。因此武王有信心凭借一德一心,“立定厥功,惟克永世”。这种论述表明,有组织、有力量的政权一定是君臣和合、上下同心的;失去天命与民心支持,即将走向崩溃的政权一定是君臣背离、上下失和的。这突出了君臣和谐、社会和谐对于一个国家、一个政权发展的重要意义。

这种“惟和惟一”的君臣关系的有效性、持久性是通过“贤能治国”来保证的。首先是以“尧舜禅让”与“舜禹禅让”为代表的“禅让制”的出现,以制度化的形式证明了国家为“共有”而非“私有”、权力为“公器”而非“私器”,这极大避免了权力争夺的流血冲突,保证了权力的流通性与公平性,维护了贤能居位的政治生态,增强了政治文化的和谐性。其次是选官制度中对贤能者的提拔任用,如尧对舜依次进行了“观厥刑于二女”“慎徽五典”“纳于百揆”“宾于四门”“纳于大麓”五种试验,舜的职位随着试验不断晋升,最终才“陟帝位”;而《尚书》中“任贤勿贰,去邪勿疑”(《大禹谟》),“任官惟贤材,左右惟其人”(《咸有一德》),“建官惟贤,位事惟能”(《武成》),“官不及私昵,惟其能;爵罔及恶德,惟其贤”(《说命中》)等多处对贤能选官的记载,表明贤能政治是贯穿上古的政治传统,这保证了统治集团的内部活力,促进了君臣之间的精诚合作、同心同德,树立了中国传统的政治典范。

《尚书》中“惟和惟一”的君臣相处模式表明君臣之间应该是合作互助、互相尊重的同事关系。只有如此,才能保证统治集团的和谐团结,保证政策的有效贯彻,保证国家的繁荣稳定与人民的和乐安康。

(二)“式和民则”的教化观

君臣之间的和谐团结只保证了统治阶层内部的秩序,而未涵盖社会各领域的民众。于是《尚书》着重阐述如何通过“教化”来建构全社会的道德规范与伦理秩序,实现全社会的和睦友爱、和谐有礼。

《尚书》教化思想的根本在于实行“五教”——或者称之为“五品”“五典”“五常”等。《舜典》篇中舜任命百官,对契说:“契,百姓不亲,五品不逊。汝作司徒,敬敷五教,在宽。”所谓“百姓不亲,五品不逊”,孔颖达释为“天下百姓不相亲睦,家内尊卑五品不能和顺”,^[28]家庭关系与社会关系都不能亲睦和顺,因此需要谨慎施行“五教”来化民成俗。孔颖达援引《左传》之说,认为“五教”指“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”,将“五教”局限于家庭关系;蔡沈则援引《孟子》之说,进一步认为“五教”指“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”,^[29]从家庭关系扩展为社会关系。归根到底,“敬敷五教”的教化工作是要让不同角色、不同身份的人都可以很好地行使独特的社会性美德,并将这种美德施之于他者,通过美德的相互施与建立良好的伦理互动,以实现全社会的和睦、和处、和爱。

《大禹谟》篇则记载大禹之言：“德惟善政，政在养民。……正德、利用、厚生惟和。”蔡沈说：“‘正德’者，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫义、妇听，所以正民之德也。……使皆当其理而无所乖，则无不和矣。”^[30] 德行之本在于实施善政，善政的根本则在于养育人民。养育人民的关键在于通过理顺父子、兄弟、夫妇等家庭内部伦理关系，使人民得以“正德”，各安其位而不背离天理，由此则天下无不和谐。

这种通过伦理建构而开致社会和谐的思路也体现在其他篇目中，如《周官》篇中周成王设置“司徒”一官，使之“掌邦教，敷五典，扰兆民”，孔安国传云：“司徒主国教化，布五常之教，以安和天下众民，使小大皆协睦。”^[31]《君牙》篇中，周穆王任命君牙位大司徒，并教导他要“弘敷五典，式和民则”，孔安国传云：“大布五常之教，用和民令有法则。”^[32]蔡沈则说：“‘弘敷’者，大而布之也。‘式和’者，敬而和之也。则，‘有物有则’之‘则’。君臣之义、父子之仁、夫妇之别、长幼之序、朋友之信是也。典，以设教言，故曰‘弘敷’。则，以民彝言，故曰‘式和’。”^[33]以上两条都指明统治者通过广泛宣扬“五典”之教，以确立人伦典范，完备家庭彝则，理顺社会关系，由此使得人民恭敬、家国和合。

当然，《尚书》在实行五典之教的同时，并未忽视刑罚的补充作用。刑罚的根本目的不是“惩戒”而是“教化”，是将社会和谐作为其政策的出发点与落脚点。如《大禹谟》篇记载帝舜对皋陶的任命：“汝作士，明于五刑，以弼五教。期于予治，刑期于无刑，民协于中，时乃功，懋哉。”即皋陶作为士师，善于运用五刑来辅助五教，以使政事达到治理的境地、民众皆秉持中正之道。这表明“五刑”的目的是辅弼“五教”，即辅佐教化的实施；“刑期于无刑”是儒家“无讼”思想的前奏，体现了刑罚的次要地位以及爱护万民的人文关怀；“民协于中”则是“使民合于中正之道”，^[34]而非忌惮法律的惩戒性。皋陶的回答表明宽政简刑是“德治”的一部分，是德政教化的具体落实，是以罚促德的典型理念。

《尚书》中“式和民则”的教化观念表明了中华文明对“德政”“和治”的推崇，始终提倡通过伦理教化使人民自觉地、本能地行中立正、遵纪守法、和睦共处，以达到消灭犯罪、天下大治的和合境界。

（三）“燮和天下”的天下观

《尚书》不仅以“和合”理念塑造君臣关系、进行社会教化，而且以“和合”的视角发现“天下”，建构“天下”。在中国的文化语境中，“‘天下’并非是一个属于科学认识的空间概念，而是先民源于生存体验的对世界的想象，体现着人站立在大地上时对他与万物所共有的生存境域的感受和理解”。^[35]可以说，“天下”是囊括不同地理、民族、国家、政教、风俗在内的无边界的秩序空间。不同地域、不同信仰、不同民族之间的多元文化可以通过交融和整合，实现整个“天下”的一体化发展。

《尧典》篇中，帝尧在“克明俊德”“以亲九族”“平章百姓”之后，进行了“协和万邦”的工作，孔颖达释为“合会调和天下之万国”，^[36]即将华夏各族部落进行联合，以形成和平共处、互相合作的有机整体。《康诰》篇中，周公在洛汭举行新建都城的奠基式：“四方民大和会。侯、甸、男、采、卫百工，播民，和见士于周。”洛邑并非一般的城邑，而是“居天下上中”^[37]的中央之国，是政治意义上“万邦”的中心，也是宇宙论意义上“天下”的中心。“四方民大和会”“和见士于周”，即四方万邦的诸侯都和悦集会于此。因此在洛汭的集会不仅是周室和合万邦诸侯的政治宣言，也是周公发现天下并且建构天下秩序的伟大实践。《顾命》篇中，周成王临终叮嘱康王要“燮和天下”，孔安国释为“用和道和天下”，^[38]即以“和谐之道”将天下联结为一个整体，使天下不同主体之间和平、和处、和爱。这种“燮和天下”的天下观贯穿《尚书》始终，是中国上古政治文化的核心理念与根本精神。

最为典型的是《禹贡》篇对大禹划分“九州”、建立“五服”的记载。“九州”的划分，并不只是纯粹自然地理意义上的区域划分，而是在参考了不同州域山川水系、土壤物产基础上的统一规划；而“五服”的设计，也不是简单的地理圈层的嵌套，而是以华夏文化核心区域为辐射点而推扩出来的贡赋制

度与教化格局。因此,《禹贡》始终考量九州五服的相互融通交流,而不是壁垒分明的闭塞、隔绝;《禹贡》的制度设计,从一开始就立足于囊括天下的空间范围,立足于文教一统的精神维度,立足于多元一体的和合思想。

大禹治水的结果是“九州攸同”“四海会同”“声教讫于四海”。九州不再是割裂的遥远板块,而是同一个文明体的组成部分;四海不再是隔绝的天堑,而是汇聚各方群体的通衢大道;“声教讫于四海”代表以礼乐德教为教化方式的中华文明以其强大的文明号召力,逐渐吸纳周围族群成为中华文明共同体的组成部分。孔安国传云:“四海之内会同京师,九州同风,万国共贯,水、火、金、木、土、谷甚修治。言政化和。”^[39]因此,“大禹治水”的意义不仅在于对山川进行了有效的组织,调整了人在天地之间的定位,使大地充满秩序,人类和谐栖居;更在于调整了人与人之间的相处模式,使九州生活的不同民族、不同种群共存共处、相谐而居,成为和合大同的有机整体。

《尚书》中“燮和天下”的天下观念表明中华文明始终主张以和合理念构造一个道德有序的文明世界,在承认文化差异的前提下进行充分的交流融合、互学互鉴,才是中华文明的本然样态。

通过打造“惟和惟一”的君臣关系、建立“式和民则”的教化传统、宣明“燮和天下”的文明理念,“庶政惟和”的和合政治社会秩序基本形成,天下一统的文明格局与有机一体的和合境界成为中华文明始终向往的社会愿景以及永恒不变的价值追求。

三、“身心合一”的修养观

《尚书》“和合”思想不仅体现为天人理念和政治实践,而且也体现为个体的身心修养。人是心、身相统一的有机生命体,其中“心”指知觉思虑的内在认知,“身”指视听言动的外在行为。心的思虑决定身的行动,身的行动又影响心的思虑,因此人的自我修养就呈现为精神性的心性涵养与形体性的道德践履。心性涵养与道德践履内在统一,和合不二,以一种结构性的关联方式呈现在《尚书》的相关文本中。

《尚书》中最重要的身心修养学说莫过于《大禹谟》篇中“人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中”一句,这十六个字被后儒称为“虞廷十六字”。蔡沈传云:

心者,人之知觉主于中而应于外者也。指其发于形气者而言,则谓之心;指其发于义理者而言,则谓之道心。人心易私而难公,故危;道心难明而易昧,故微。惟能精以察之而不杂形气之私,一以守之而纯乎义理之正道。心常为之主,而人心听命焉,则危者安,微者著。动静云为,自无过不及之差,而信能执其中矣。^[40]

蔡沈认为,心是人的知觉中枢,它“主于中”且“应于外”,是兼括知行的动力之源。“心”原本只是一心,然而因为人的欲望泛滥,所以有了“人心”与“道心”的割裂。此心“发于形气”就是人心,“发于义理”就是道心。因此,“惟精惟一,允执厥中”的本质就是通过精一不易的自我省察,克治私欲横流、危殆不安的“人心”,回归纯乎义理、守乎正道的“道心”,达至自在和谐、契合天理的心性境界。这种修养工夫同时对内在思虑与外在行动提出了道德要求,既是修心,亦是修身,鲜明地反映了《尚书》知行不二、身心合一的修养观。

当然,《尚书》也注意到身心之间存在的张力。《说命中》篇提及:“非知之艰,行之惟艰。”懂得道理并非难事,困难的是如何付诸行动。因此,真正的道德自觉不能仅仅停留于心性认知层面,还要推廓于实践行动,做到在事上磨练。《仲虺之诰》篇提到了“以义制事”与“以礼制心”两种修养方法,蔡沈传云:

义者，心之裁制；礼者，理之节文。以义制事，则事得其宜；以礼制心，则心得其正。内外合德而中道立矣。^[41]

“义”是对心的约束，以“义”来约束行动，则事物可以得到很好的安置；“礼”是天理的法度，以“礼”来管制心性，则心性归于正道。内外知行合乎其德，则作为天下典范的中和之道可得以建立。这表明内在之善德、正见必须落实于待人处事上，同时以规范社会的礼仪法度约束自己的内心，如此才符合“中道”的规范要求，真正做到统合知行、和合身心。

我们也能在《尚书》其他篇目中看到这种修养观。如《皋陶谟》篇中皋陶提出：“慎厥身，修思永。”蔡沈传云：“身修则无言之失，思永则非浅近之谋。”^[42]言行与思虑都是修养的必要组成部分，二者一体两面，不可分割。《太甲中》篇中，伊尹向太甲提出：“修厥身，允德协于下，惟明后。”蔡沈传云：“修身则无败度败礼之事；允德则有诚身诚意之实。德诚于上，协和于下，惟明后然也。”^[43]即是说，君主通过修身、允德，实现上下和协的明君之治。这种治理效验是“诚身诚意”的道德涵养的外在发显，也是“无败度败礼”的行事规范的必然结果，“未有诚而不动者也”，^[44]内心的真实无妄一定会外显为笃信不欺的身体行动，这是道德自觉的必然进程。

这种修养观决定《尚书》中的诸多德目——如“德”“仁”“敬”“诚”等——就绝不仅仅具有心性觉知的意义，而必然兼具身体力行的意义。《尚书》中的“德”既指向内在德性修养，也指向外在德行实践。如“朕心朕德，惟乃知”（《康诰》），“丕则敏德，用康乃心，顾乃德”（《康诰》）中的“德”偏向从德性角度来讲；而“行有九德”（《皋陶谟》），“九德之行”（《立政》），“施实德于民”（《盘庚上》）则偏向从德行角度来讲，不过二者又各为互涉，德性修养以德行实践为目的，德行实践又以德性修养为根基。《尚书》中的“仁”同样如此，“克宽克仁，彰信兆民”（《仲虺之诰》），“民罔常怀，怀于有仁”（《太甲下》），“予仁若考能，多材多艺，能事鬼神”（《金縢》），“予小子既获仁人，敢祗承上帝，以遏乱略”（《武成》）等语句中的“仁”既指向内在仁爱之心，亦指向外在仁义之行。

《尚书》中“敬天”“敬德”“敬民”“敬典”等概念的提出，从发自内心的尊敬、谦恭与发显于外的谨言、慎行两方面规范了“敬”的根本涵义，凸显了“敬”和合身心的重要特征。《多方》记载：“时惟尔初，不克敬于和，则无我怨。”蔡沈传云：“尔民至此，苟又不能敬于和，犹复乖乱，则自底诛戮，毋我怨尤矣。”^[45]即是说，敬于“和”是避免冲突动乱、保持安身立命、实现社会和谐的路径，只有以“和”作为为人处世所崇敬的价值标准，才能在根本意义上实现个人价值与社会价值的统一。

最后一个重要概念是“诚”，《尚书》文本中，“诚”字只出现一次，即《太甲下》：“鬼神无常享，享于克诚。”蔡沈传云：“鬼神谓之诚者，不诚无物，诚立于此，而后神格于彼。”^[46]这是认为鬼神因个体之诚而有感发，若个体不诚，则鬼神无所显、神明无所存。质言之，鬼神因“诚”而存在。这在其他篇目中也有所展现。如《舜典》载“温恭允塞”，蔡沈将“塞”解释为“实”，并认为“诚信而充实”为舜四德之一，因而得到尧的赏识，于是被授予官位。^[47]《大禹谟》中益称赞大禹：“至诚感神，矧兹有苗。”蔡沈传云：“诚感物曰诚。益又推极至诚之道，以为神明亦且感格，而况于苗民乎？”^[48]大禹以“至诚之道”而感格鬼神，及于天地万物，因此有苗也必会感于大禹之“诚”。在以上几则材料中，圣王之“诚”是其诚信感神之品德，这种“诚”展现于外，则是待人真诚无妄、治政信实通明，以诚心而施诚行，必然感通万物，收获良好的结果。

可以说，《尚书》中“身心合一”的修养观表明内在心性与外在行为统贯不二，心性涵养与道德践履和合如一。道德自觉必然是涵摄身心、包举知行的和合体认，因此只有在实在的生活情景中去致知格物、身体力行，才能实现自身道德境界的跃升、人生格局的升华。

四、对当代的重要启示

《尚书》通过“和生合德”的天人观、“庶政惟和”的政治观、“身心合一”的修养观三个层面阐明了其“尚和合”的思想结构,展现了中华文明自古以来就具备和合传统、崇尚和合精神、向往和合境界,自古以来就追求人与自然、人与社会、人自身的和谐合一。这种文化理念对我们当代具有重要的教育意义与思想启示:

首先,《尚书》对天人相和合的记载,表明天与人是统一的和谐的整体,这启示我们必须注重对天地宇宙的敬畏,坚持人与自然的和谐共生,在遵循自然规律、维护生态平衡的基础上实现人类社会的科学发展、可持续发展。同时,我们必须坚持以人民为中心,尊重人民主体地位,让中国式现代化建设成果更多更公平地惠及全体人民。

其次,《尚书》对上古政治社会的记载,从多个维度描绘了中国传统政治“尚和合、求大同”的基本价值取向,奠定了中华民族始终具有强大凝聚力、向心力、战斗力的文化根基,开启了人文化成的文明路向与多元一体的政治格局。这启示我们在国内问题上,必须坚持以美育人、以文化人的教育方式,坚持依法治国和以德治国相结合的治国方式,坚持铸牢中华民族共同体意识,建设中华民族共有精神家园。在国际问题上,必须走和平发展、合作共赢的现代化道路,推动文明之间、区域之间、宗教之间的交流互鉴,努力构建起精诚团结、和合共进的人类命运共同体。

最后,《尚书》对身心相和合的记载,表明身与心是个体道德修养的一体两面,二者有机联系、内在统一,这启示我们必须坚持身心兼修、知行合一,把正确的道德认知、自觉的道德养成、积极的道德实践紧密结合起来,使自己成为品格高尚、精神富足、有益于人民的时代新人。

通过挖掘《尚书》中的和合思想,我们可以更好地把握中华文明的历史使命和发展方向,为推动中华优秀传统文化创造性转化、创新性发展,贯彻落实“第二个结合”,建设中华民族现代文明,提供更为深刻而有力的思想支撑。

注释:

[1]本文立足今本《尚书》进行思想义理的探讨,不文献学意义上的今、古文真伪分判。

[2]2014年2月24日,习近平总书记在中共中央政治局第十三次集体学习讲话时指出,要深入挖掘和阐发中华优秀传统文化讲仁爱、重民本、守诚信、崇正义、尚和合、求大同的时代价值,使中华优秀传统文化成为涵养社会主义核心价值观的重要源泉。

[3]在中国,对于“天”的理解始终在“宗教”与“人文”两者之间寻求平衡。一方面,我国的“天”并未成为西方宗教中全知全能的神格形象,没有导致迷狂的宗教崇拜;另一方面,我国的“天”并未摒弃神秘信仰的面向,避免了走向庸俗化、虚无化的概念悬设。

[4]司马迁《史记》中作“合时月正日”,见[汉]司马迁:《史记》第一册,北京:中华书局,1959年,第24页。

[5][6][7][8][9][10][11][15][16][17][22][24][25][28][31][32][34][36][37][38][39][汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第62、299、300、483、483、483、99、100、101、2、217、217、75、483、528、92、27、358、512、165页。

[12]刘宗迪:《〈尚书·尧典〉:儒家历史编纂学的“神话创世纪”》,《民俗研究》2014年第6期。

[13]陈来:《古代宗教与伦理》,北京:北京大学出版社,2017年,第225页。

[14][18][19][23][26][27][29][30][33][40][41][42][43][44][45][46][47][48][宋]蔡沈撰,王丰先点校:《书集传》,北京:中华书局,2017年,第222、71、29、13、89、29、15、21、216、23、77、26、85-86、86、192、86、7、26页。

[20][汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏:《周礼注疏》,北京:北京大学出版社,1999年,第574-578页。

[21][清]王先谦:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第11页。

[35]李宪堂:《“天下观”的逻辑起点与历史生成》,《学术月刊》2012年第10期。