

余敦康关于三代文化的哲学思想^{*}

祁洞之

通过对余敦康三代文化哲学思想的梳理，对影响中国哲学至深的“古之道术”这一原始思想基因及其发生、衍化、流变的历史过程加以提炼和深化。对三代宗教“多元一体”的凝聚进程与“人类命运共同体”观念的文化凝结进程一致性及其“古之道术”的规定性进行了探析。在“共命运体—命运体”关系范畴的考察之下，讨论了《周易》两行营卫论问题。

关键词：余敦康 古之道术 周易哲学

作者 祁洞之，辽宁大学哲学院教授，辽宁大学易哲学研究院院长。

中国哲学的历史，在史实的层面从来未曾改变过，但就其性质、价值、意义乃至自身发展的独特属性等层面而言，则在近现代思想变革的漩涡中不断地轮换地被贴上各种标签。透过这段历史宏观地看，对中国哲学所持的看法或成见，更多地取决于外在思潮的涌动，尤其是中西方文化碰撞背景下“西学东渐”“中学西范”的外铄力量，而缺乏基于中国哲学自我省视的内发力量。

余敦康的哲学探索，恰恰在于持之以恒地对中国哲学之所以成为中国哲学、中国文化之所以连续而非断裂、以文化共同体观念为代表的中国社会价值观之所以具有超越政治的力量为中华民族广泛认同并世代延续等核心问题的执着追问。事实上，就是在寻找中国哲学及其文化的原始基因。系统地梳理余先生的哲学，本身就是一个宏大的课题。本文将围绕“古之道术”的属性结合对“命运共同体”和对“共命运体—命运体”关系及其《周易》哲学的理解，对余先生的三代文化研究和易哲学研究给予梳理和回应。

一、究“温和哲学突破”之因，思“道术为天下裂”之故

自中西文化碰撞以来，“何为中国”便成为知识界探讨的重要主题。一百多年来中外学术界从历史学、神话学、哲学、宗教学、文化学、社会学等各领域对中国文化的传统不断进行定位。总体而言，研究多以印度、欧洲等文明为参照，集中讨论“轴心时代”中国文明突破的特点，从而对中国文化进行哲学上的概括及历史的把握。重要学者如梁漱溟、冯友兰、方东美、唐君毅、牟宗三、张岱年、李泽厚、钱穆、张光直、谢扶雅、殷海光、张世英、王树人等，都对此发表过自己的见解。总体而言，这些讨论都比较宽泛。而对此加以严格体系化研究者，当属余敦康。

他不是急于回答这个问题，而是将此当成研究的理论出发点。他首先发问的是春秋之际诸子

^{*} 国家社科基金后期资助项目“周易两行营卫论”之子项目。

“哲学的突破”的性质，究竟是具有原发性还是具有从生性；如果不是原发性，那么哲学所从突破的母体将如何被对待，以及“突破”是如何从母体中裂变而出的；进而，这种裂变是连续的还是断裂的，亦即中国前突破阶段的母哲学向成熟哲学的裂变是否同其他古文明一样是断裂的？他总结道：

比较起来，在世界上的这三大文化区中，惟独中国的宗教可以由三代一直往上追溯到五帝，再往上追溯到三皇，从而构成了一个自然生成的连续性的发展系列。这种连续性的宗教文化发展到周代趋于成熟，自成体系，其所凝结的中坚思想和核心主题，通过宗教的形式对宇宙的本质以及人类处境本身所作的认识和解释，为后来的哲学的突破作了层次历然脉络清晰的重要铺垫。春秋战国时期，儒墨道法各家哲学皆以道作为最崇高的概念和最基本的原动力，普遍地追求行道、修道、得道，这个不道之道，各家所欲言又不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由、不得不以、不得不归的道，其发生学的源头就是中国古代连续性的宗教文化，其实质性的内涵与总体特征是由三代宗教特别是周代的天命神学所规定的。^①

这里给出三个基本判断，在余先生看来，中国的哲学勃兴属于“温和的哲学突破”，温和自身就包含着丰富的信息。第一，春秋战国时期的子学勃兴是从生性的而非原发性的。儒墨道法各家哲学普遍认同的最高哲学范畴“道”是具有层次历然脉络清晰的铺垫基础的，清晰地查找其演化脉络直至获得发生学的源头，本质上就是对原始哲学思想基因的探寻任务。第二，中国文化的发展是连续的而非断裂的。既然连续而非断裂，中国文化就必然具有连续性得以延续的强大内生动力，而这个内生动力发生学契机及其衍化论机制，则是中国哲学根本价值之所在。第三，中国哲学的中坚思想和核心主题既然具有一以贯之的稳定性，那么它是如何从宗教形态衍化成哲学形态的？

从连续性的角度看，温和突破的标志是，道术之兴起并非突发，反而恰恰是“道术将为天下裂”。这说明所谓突破的过程等同于“古之道术”的创造性裂变过程，先有一基因完整的“古之道术”，再有基因裂变的道术突破。其实这恰恰反映出“古之道术”强大的原始思想基因在变更自己存在形式和表达形式的历史演替中展现理论内核和价值内核的同一性的，或者说，这是从“演进”的角度形成的一套思想主题统一而连贯的道术演化逻辑思想史。如果将“哲学的突破”关注视角转移到“道术为天下裂”的视角来观察，就会相应获得如下结论：第一，夏商周三代宗教的损益交替发展本身是连续的，突出表现于这些宗教形态对于宇宙本质和人类处境的认识和解释系统是连续性探索修正的；第二，当这种蕴含在宗教形态下的哲学本质一旦剥去宗教神学的外壳，即刻呈现出思想自洽、关于宇宙和人的本质关系基本稳定的“古之道术”；第三，“哲学的突破”即表现为“道术为天下裂”，而道术的分裂也是连续而非断裂的。他补充道：

这一“道术为天下裂”的过程正是古代文明发展史上一个重要的关键，即所谓“哲学的突破”。在公元前一千年之内，希腊、以色列、印度和中国四大古代文明，都曾先后各不相谋而方式各异地经历了一个“哲学的突破”的阶段。比较起来，“哲学的突破”在中国表现得最为温和。这是因为，中国的“哲学的突破”是针对古代诗、书、礼、乐所谓“王官之学”而来的，这种“王官之学”是中国传统的寄托所在。^②

按雅斯贝斯或一般人的理解，“哲学的突破”是激烈对抗性的，从而与所突破的母体间有两极对立的突破张力。换言之，“突破”的革命性远远超过继承的连续性和稳定性。但余先生强调的

① 余敦康《夏商周三代宗教》，载《经学今论三编》暨《中国哲学·第二十四集》，辽宁教育出版社，2002年，第3页。

② 同上，第5页。

是，中国哲学的所谓“突破”的过程就是一个反例，包括后世的哲学发展在内，中国哲学的演化和发展总是表现出稳定性高于革命性、继承性高于否定性、连续性高于断裂性的品质特征。所谓的“哲学的突破”，其实就是“王官之学”向“诸子哲学”的过渡，是国家意志的统一思想（合于稳定的宗教神学）向思想个体独立意志转移的“突破”，而这种个体意志的表达，又无一不是基于对礼乐崩坏这一社会病态化发展的“以忧患之心思忧患之故”，急于为其寻找扶正祛邪的药方。但诸子的思想，正像《庄子·天下篇》所总结的那样，又都是有得于古之道术这一共有的思想资源。不管诸子的哲学如何“突破”，都不外于“道”这一哲学思想的基本共识。

二、“古之道术”是“共同体文化认同”进程的逻辑积淀

“中国历史的连续性，关键在于文化而不是政治”。这是余敦康哲学中的关键命题之一，质言之，余先生所要表达的是，中国文化有一种摆脱特定立场的人类学思想高度。惟此，文化才会不跟随政治的现实起舞，始终关注人类这个最高级别共命运体。

中国历史的连续性，关键在于文化而非政治。这种文化主要是以宗族制度为依托的宗教文化，其发生学的源头，可以追溯到颛顼时代。颛顼之后，历经尧、舜、禹一直到夏商周三代，这种宗教文化构成一个连续性的发展系列，并且凌驾于政治之上，为不同地域和不同族别的各个政治集团势力所认同……所谓“平行”和“多元”是就不同地域和不同族别的横向的关系而言的，所谓“并进”和“一体”是就共同演进的纵向的关系而言的。这种纵横交错的关系也就是使政治从属于文化和以文化来统帅政治的关系……在纵向的关系上，通过对自成一系的宗教文化的建构，在不同地域和不同族别之间培育了共同的宗教信仰和宗教感情，共同的价值观念和共同的理想目标，能够对不同政治集团的现实的利益进行有效调节，超越血缘种族的分歧进行文化的整合，这也汇成了历史上的一股向心力。在中国古代文明的进程中，由于文化上的向心力大于政治上的离心力，所以，虽平行而又并进，虽多元而又一体。^①

苏秉琦先生曾提出过“满天星斗说”，是一有力佐证。他认为即由于中国地域辽阔，环境千差万别，文化传统多种多样，中华文明呈现出分布式并行繁荣的“满天星斗”的灿烂文明，并通过长时期的互相碰撞、互相交流、互相融合，形成中华文明的“多元一体”的基本格局^②。余敦康提出“中国历史的连续性，关键在于文化而非政治。”的命题，从理论上证实了三代宗教的文化整合蕴育着共同体认同的文化，正是这种“多元一体”格局形成的动力。它的内在机制是“超越了不同族别的血缘谱系的狭窄的界限，而具有普遍的伦理意义”的“多元”文化经过共同体意识的整合，形成“不仅为诸夏所认同，也为夷狄所认同，诸夏夷狄皆从其教，消除了族姓的界限，而整合成为一个‘内成外平’的文化共同体。”^③他认为这就是中国哲学发生学意义上的原始文化基因在价值观上的体现，且发生学源头久远，并在“平行与并进”“多元而一体”的整合进程中酝酿形成。

“文化共同体”的观念自觉，是中华民族独树一帜的民族特征，在过去、现在和将来都是中华文化最为珍贵的遗产。将“文化共同体”的发生学源头置于原始宗教之下，是余先生独特的理论开创。这意味着余先生在三代或更早的宗教文化中寻找到“古之道术”的发生学源头的同时，与关注这个民族根性的价值文化联系在一起，既深刻地感受在整个中国哲学的历史长河中呈

① 余敦康 《夏商周三代宗教》，载《经学今诠三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第18页。

② 苏秉琦 《中国文化起源新探》，三联书店，2000年，第101-127页。

③ 余敦康 《夏商周三代宗教》，载《经学今诠三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第27页。

现出的“体用不二”哲学特质，也精准地在文化源头的发生学探寻的过程中珍视原始宗教“天人并建”的独特品质。并且形成这样一种历史演化逻辑：中国的原始宗教，本身就是宇宙本质探索与共同价值构建一并进行的，这种互为张力却始终融通一贯的并建发展，自身就蕴含着人与自然逻辑统一的双重关切，言自然必回馈于人，言人必关照于自然。这意味着发生于原始宗教的哲学，既不是纯粹关于天（自然）的哲学，也不是单纯关于人的哲学，而是只能发展出天人关系之学。

而就是这种天人关系之学，在原始宗教中的原初形态，也具有伴随部落共同体（文化共同体的雏形）的整合性扩大而整合性生成神祇共同体的“天人并建”性。

原始的巫教是一种自发产生的自然崇拜宗教。由于氏族组织的狭窄和交往的阻隔，各个氏族的崇拜对象不仅因地而异，甚至和其他氏族创造的神相互敌对。自从建立了地域性的部落联盟，随着各个不同的氏族部落之间的交往的发展，人们的视野也扩大了，他们逐渐感觉到各个不同的氏族部落所面对着的是一个共同的统一的自然界，就是日、月、星辰、雷、雨、风、水、火、山岳、河流等，因而在各地流行的自然崇拜对象实际上是共通的，有可能把各种纷歧繁复的自然崇拜整理成一个系统。同时，正如地上人间的各种互相对抗的社会力量被拥有至高权威的部落联盟首领所统一起来一样，在自然界，也应该有支配着形形色色的自然现象的统一的至上神。^①

这里所描述的是两个并行进展的“共同体”生成衍变图景：当各命运联合体（部族）之间处于对立的初始状态，他们是用图腾符号的区别性甚至对立性表达部落的分立状态的，而这种图腾来自于部落自发的自然崇拜；部落间打开联系的通道，互相认识对方甚至认同对方的过程，也正是他们消弭各自崇拜对象之间异质性或对立性的“共通化”过程，也是“有可能把各种纷歧繁复的自然崇拜整理成一个系统”的实现过程。而这个过程，“正如地上人间的各种互相对抗的社会力量被拥有至高权威的部落联盟首领所统一起来一样，在自然界，也应该有支配着形形色色的自然现象的统一的至上神。”这样，“神明职分共同体”和“人类联合共同体”这两个分属“天”“人”的系统，似乎是在同步地向着不同方向的“共同体”目标迈进。这样的发生学阐释朴实又精彩：一方面，这从根本上说明了中国原始巫文化的发展进路只能是“天人合一”和“天人并建”，而不可能走向“此彼岸对峙”和“外在至上神神学”的道路；另一方面，这种原始的巫文化一旦经过“祛巫化”的革命洗礼，所脱胎出来的哲学一定基于“主客并建”或一般化的“两行并建”。所谓“主客”，其实就是命运体与包含于其中的更大的共命运体之间的关系，而不是西方哲学“主客”二分的对峙关系；所谓“两行”，就是一般“共命运体—命运体”的关系结构。

三、有别于西、印的宗教与哲学道路

中国哲学与西方哲学、印度哲学的异质性研究，是当代迫切和热门的讨论话题。将此替换成更本质的问题深入下去，实际上是中西印各方的原始宗教道路选择的比较问题。在此维度下，余先生对中国古代宗教内生的天（神）人关系深入地探寻。基本的理路是：以西方神学和印度佛学为代表的两级，要么人神两立，要么人神一如，而中国古代宗教却由于早在颛顼时代便完成了“官学”“人学”两分的“绝地天通”。“绝地天通”一面保留了宗天神学的连续继承性，又养成了“人学”的真正哲学积养，这使得宗教改革和哲学的突破有了双向动力：

“民神同位”的原则与印度文化传统中的那种主张梵我一如的取消天人界限的原则是非常类似的，但是中国的文化传统中，早在颛顼时代，就采取了断然的措施，改而奉行“民

^① 余敦康 《夏商周三代宗教》，载《经学今诠三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第10-20页。

神不杂”“绝地天通”的原则，在神与民或天与神之间区分出一道适当的界限……没有像希腊文化传统中那样处于完全对立的地位，而是……按照知识和权力的等级类别制定了一套井然有序（人神之间）交通规则。由此可以看出，中国的宗教文化走上了一条介于印度和希腊之间的中间道路……（绝地天通的传统）使重、黎氏世叙天地而别其分主的体制，却是一脉相承地延续下来，一直到周宣王时才失其官守，以王官之学为载体的这种宗教文化传统发生了中断，从而以一种温和的渐进方式过渡到春秋战国时期的“哲学的突破”。^①

这个问题要从重、黎氏“世叙天地”“别其分主”的王官之学与礼乐之文获得极度彰显又黯然谢幕之下的人文之学两厢关照。前者可以看作原始宗教余脉，即保有天地沟通的特权。然则经过礼乐文明的实践，特别是殷周变革后的思想建设，“叙天地”的天地沟通活动有了明确的服务对象和职业守则，那就是除了传统的祭祀（纯粹宗教范畴）活动之外，他们的职业已经与现代意义上的“观象授时”同质化，即配合农耕文明的生产和礼乐精神化的生活，继续探索和修订历法。说白了，就是继续弄清“日”“月”“地”三者之间的周期相会关系，及其这种相会对于人类生产生活构成什么意义。与此对应的是，“医巫”这个本来也是原始宗教重要组成部分的“参天”活动也同样职业化蜕变为现代意义上的“医”。这种职业属性的转变引导和规范着宗教形式的蜕变，使其更加脱离外在先决性的神性范畴，进而增长规律性的探索范畴。正是在这种蜕变中，“天”的神格先决性逐渐让位于“道”的规律承载性。

从后者的角度看，诸子的社会角色基本上都是王官序列当中的一员。他们与之俱来的“官学”品质也都来自于他们的职业化服务对象。与重黎或巫医不同，春秋诸子都是有周“礼乐文明”官僚架构中的分子，故他们的服务对象本质上说就是“礼乐文明”。因为“礼乐文明”本来已经褪去了一层原始宗教的外皮，其社会学的学理成分远远大于天人关系成分，祭祀的理论和行为也已经规范在“礼”的层面，因此可以说诸子的前身和前辈本就职业化地徜徉在礼乐之“人文”体系框架内。由于“礼”承于天，所以他们亦当然地关照天，但“礼”在本质上及于人，所以他们也由关照天而及于人，并终极化地落实到人。天以道性纳入了人类理性的范畴，所以诸子的由天及人又演化为由道及人，特别地生成“得之于道”的“德者得也”之德，遂将德性与人性紧密相连，天的神性特质被温和但彻底地被消解或化解。

四、“古之道术”是“继天立极”的天人并建

关于中国哲学之天人关系之学的本质，余先生是深有感悟的。他几乎检讨了所有有代表性的易学家和玄学家的著述，所持评判的絜矩之一就是是否存在“天人两偏”。他多次强调“言天必须及人”和“言人必须及天”的重要法则，譬如他在评价张载“天人两分”的易理时，就有下面的议论：

在天道观方面认同道家的“天地不仁”的思想，在人道观方面坚持儒家的人文价值理想。按照这种说法，天地之心有体而无用，圣人之心有用而无体，不仅天人异道，与《系辞》之所言的天人合一的思想发生直接的抵触……就儒道两家本身的思想系统而言，从来也没有存心去割裂天与人、体与用的关系，始终都是追求一种不二之理，建构一种自圆其说的理论把二者有机结合起来……^②

作为“古之道术”裂变而出的“道”，一方面是贯通于“天”的，另一方面是贯通于“人”的。天人无二道之道、亦即贯通于天人之际的道，才是中国哲学有别于其他哲学特别是西方哲学的本

^① 余敦康 《夏商周三代宗教》，载《经学今论三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第14页。

^② 余敦康 《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，学林出版社，1997年，第285页。

质规定性。

从发生学的角度思考，中国哲学之所以走上贯通天人的道路，就在于中国的原始宗教是始自于“天”“人”两个别样“共同体”的生成路径。以人为核心，以“天”“人”为两极不断建立共同体意识下的超越性，并在超越中完善和更新自身的认识系统。基于人形成的对天的认识，首先是“则天而行”：

所谓则天而行，就是通过对自然天道的遵循和效法来顺从天神的意志。正是由于蕴涵着这种理念，所以天神崇拜并不与科学发生矛盾，阻碍客观知识的积累，反而成为一种动力，促使人们在与农业生产息息相关的天文学、历法学、物候学、农政学方面取得长足进步^①。基于人而则于天，建立对人本身处境的关切体系，就是“立人极”，即效法于天道自然制定规范于人的价值伦理和礼制。

这五种人文价值观念第一次从九族制度的组织原则中开发出来，在中国文化史上也是一件划时代的大事（指舜继承尧“慎徽五典，五典克从”）……超越了不同族别的血缘谱系的狭窄的界限，而具有普遍的伦理意义……由于五常之教所具有的普遍的伦理意义，不仅为诸夏所认同，也为夷狄所认同，诸夏夷狄皆从其教，消除了族姓的界限，而整合成为一个“内成外平”的文化共同体……在尧舜时代，适应当时各个不同族别所普遍奉行的宗教制度的需要，构建了一种以五教作为核心价值观念的宗教伦理。这种宗教伦理对后世产生深远的影响，成为儒家思想的发生学源头。^②

以人为核心、以人类学的视野关照人类自身的处境，在天人两个系统之间建立起认识系统，“则天而行”与“立人极”并行，自然规律与人文规范并重，互为启发、互为借鉴，就使得所谓“古之道术”成为不单属于天、也不单属于人，既属于天又属于人的天人贯通的体系。这对于《周易》“继天立极”的理论整合，起到引流入渠的准备效果。

从“天人并建”到“继天立极”，宗教的衍化也遵循着“温柔的突破”原则进化。最初的天人关系或原始宗教的天人关系，余先生的判断是：

天神崇拜体现了当时人们对宇宙自然的认识，祖先崇拜体现了对人类处境本身的认识，前者属于天，后者属于人，此二者的关系实际上就是天人关系。^③

就其从分立向融合的道路行进，他论述道：

（至尧舜时代）天神崇拜的信仰仅与天道有关而与人道无涉，祖先崇拜的信仰仅与人道有关而与天道无涉。“以天为宗、以德为本”的“义理之天”的道德含义还没有形成……使天的概念伦理化，上升到“皇天无亲，惟德是辅”的高度，是一个经历夏商周三代的长期的历史发展过程……伴随着中国国家的形成，华夏民族的融合，文化精神的凝聚与扩展，政治秩序的多元与统一，终于在西周初年建成了一个可以称之为“古之道术”的天人之学的成熟的宗教文化体系，为后来的哲学的突破奠定了坚实的基础。^④

“天下”即人类命运共同体的创生，是一件人文世界中开天辟地的大事，本是一件面向渺茫的自由空间自我确立稳固的主导性问题。尤其随着殷周之际大规模实行全员社会生产形式的农耕文明，给人类“别自然”“别禽兽”提供了物质条件的保障，人类有可能实质远离必然世界，进入一个人类可自主命运的“人文”世界，“立人极”就更加迫切。“立人极”不但是一个理论准备的问题，而且成为“礼乐文明实践”的现实问题。这意味着必须有一个站在人类学的高度为人

① 余敦康《夏商周三代宗教》，载《经学今论三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第24页。

② 同上，第27-28页。

③ 同上，第19页。

④ 同上，第28-29页。

类“立人极”的事业体系，为人类共同体的建构提供所需要的道路设计、基本原则和基本路径。

“继天立极”或通过法自然构筑一坚固的理论形态，并由此理论形态作指引来立人极，就是指向“由自然立太极”“由太极立人极”的“立极”之路。而要获得殷周之际的理论能达到的高度，早期的宗教文化准备必不可少。宗教人伦基于局部命运体关系又超越局部关系而面向共同命运体运行方向的自我改革所提供的现实准备，其意义就在于此。而人类学的思想高度是促使中国先哲不断超越自我、认同人类共同体、进而认同天人共同体并探寻共同体之道的决定性因素。它的特点之一就是哲学家处于不断的自我超越之中，不但站到人类学的高度，而且可以超越人类学止限，站到“天人并建”的“道”的高度，并把“天人并建”作为哲思的对象。

五、“古之道术”是“内圣外王”的逻辑贯通

天的概念伦理化，本质上就是“天”的称谓与“天下”，与“人类命运共同体”的现实人类系统的同质化。基于“天视自我民视”“天听自我民听”的刚性逻辑统一，“天”褪却了本来在巫祝文化中很容易发展出的“彼岸化”质素——像在西方哲学中发生、发展的那样，还原了“人类命运共同体”的基本本色。

周人通过三代兴亡的历史经验的全面总结，得出一条结论，“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣”……《庄子·天下篇》把“古之道术”概括为“内圣外王之道”，就是以《多方》篇的这种表达为依据的。所谓内圣，是指“以天为宗，以德为本”，通过“敬德”的人事来秉承“天命”。照周人看来，内圣是外王的前提，能否做到内圣是决定王朝兴亡的关键……从三代兴亡所提供的经验教训上看，通往外王的唯一合理的途径，就是使一姓之私利服从于万姓之公利，也就是国家的整体目的之所在。^①

所谓的“天的伦理化”，只不过是人类伦理关系的神圣化和天条化，本质上是经典化、不可更改话、不得不从化。“古之道术”与其涵盖天地人，莫如说是直接指向“人类共命运体”的立极之术，“天”则以“自然规律”的本然方式，加入了“古之道术”的构建之中。

由此，经过殷周之际宗教思想的变革即所谓“祛巫化”，“天”的观念已经实质性下沉到“天下黎民”或人类命运共同体的层面，“天人关系”实质性固化为“人类命运共同体—个体化命运体”的关系层面。体现于现代学术，就是“社会—个体”层面。但源于西方的现代社会学体系并没有将“社会”凝聚成超越民族血缘伦理的“命运共同体”的思想维度，因而反衬出中国执着于“共命运体—命运体”关系的社会哲学的独特之处。

在中国，命运共同体的观念也是从血缘伦理共同体开始的，同姓或同部落构成天然的血缘伦理共同体。从血缘伦理共同体向天下（人类）命运共同体的跨越，也同样是人类学视角的扩大和自我超越性提升所形成的“温和的突破”。

从夏代开始，如何处理一姓与万姓之间的矛盾就成了王权所必须认真对待的问题，所以关于外王之学的探讨在夏商两代一直在进行而从未中断。这种探讨的成果在当时是用宗教神学的语言来解释的，归结为王权神授，一姓的王权必须服从于万姓所共同信仰的至高天神的权威。周人并没有割断历史，他们继承了夏商两代的成果和宗教神学的解释方式，形成里一套体系完备的宗教世界观和内圣外王之学。^②

所谓“外王”，其原始意义无外于丛林法则下绝对实力的获取。以“王权神授”的非暴力方式产生“外王”，却在“神授”的项目下加进“必须服从于万姓所共同信仰的”这一理论注脚，就

^① 余敦康《夏商周三代宗教》，载《经学今论三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第61页。

^② 同上，第63页。

变相给“外王”附加了“万姓共同体”主持者和维护者的责任。或者说，“外王”者，是有能力担当“人类命运共同体”建构责任的一姓，他必须具有超越本姓血缘伦理共同体的意识和情怀，并有能力构建“天下”即“人类”共同体。于是到了周代，“王权神授”的外衣虽然还在，但“以德配天”的“内圣”原则温和地突破而出。所以余先生在三代比较中建立起如下的逻辑连贯：

拿《周书》和《商书》来比较，殷人确实没有提出“以德配天”“皇天无亲，惟德是辅”这样一些带有理论色彩的神学命题，但是绝不能据此断然否定殷人存在着这种思想。因为这种思想内在地蕴含于王权神授的理论之中，不仅殷代存在，早在夏代就已经产生了……这种思想是夏商两代完全合理运作得以成立的依据，其逻辑的发展必然归结为“以德配天”的神学理论。^①

“内圣外王”之学的人文本质就是生成和维护“共命运体—命运体”之间以人文共同体构建为旨归的“君子人格”养成之学。“私”与“公”的关系，就是两行命运共同体之“命运体”侧的利益倾向与“共命运体”侧的利益倾向的对峙关系，也是两行命运体两行对峙的核心关系。一种“忘私为公”的思想品格，只有将自己的境界提升到人类学的视野并以建构人类命运共同体为己任的“君子”方才具备。而君子之极顶者，才在“礼赞”的意义上谓之“内圣外王”。

值得一提的是，宋儒大倡“内圣外王”，将君子人格引向个体孤立的“与天地参”，意欲穷尽“天理”而自明“人伦”。在个体君子人格强化的同时，是对“天下”“人类命运共同体”理论维度的缺失。

六、“古之道术”是“明于本数”、“系于末度”的有机统一

中国哲学是一种有机论的系统哲学。这种哲学站在人类学的高度上，将综合的“共命运体—命运体”关系体系作为综合的哲思对象。在成物之理的总体路线下，既有简明扼要的纲领叙述，又有针对一时一事一情的“实事求是”。实际上就是在“本数”与“末度”之间建立起有纲领可收、有因循可放的道术体系。

从原始宗教的“古之道术”开始，就具有这种所谓“放之而弥六合，退则卷藏于密”的收放性。作为原始的宗教体系，一方面具有完备的“配神明”，即具有维系“诸神共同体”整体运作的纲领体系，又将此纲领与对自然与社会的认知紧密相配。所以，我们所看到的巫文化的遗存理论，例如方位配四季（实为由四季派生出的一个系列）的四象理论、月令理论，明堂及其《管子·幼官》体系、《内经》之“天元纪”、“五运行”“气交变”等理论体系，都属于这种既配神明又有实证的综合理论。余先生探究道：

作为一种与神明相配的充实完备的神学体系，包括对自然与社会的认识以及把认识运用于实践两个方面……就这种神学体系的内在的逻辑结构而言，是“明于本数”与“系于末度”的有机的统一，前者可以称之为明体，后者可以称之为达用。“末度”是无所不包的，涉及到人类知识的一切领域，其所依据的“本数”则为一，这是一个兼有主宰、自然、义理三重含义的天的一元本体。此二者体用相依，合中有分，分中有合，“六通四辟，小大精粗，其运无乎不在”，展开为一个丰富多彩仪态万千的完整的世界。^②

余先生细致地举例谈“皇建其有极”中“本数”与“末度”之间的贯通：

（洪范中的）皇极首先是一个神学范畴……也是一个王权范畴。所谓“皇建其有极”，

① 余敦康《夏商周三代宗教》，载《经学今论三编》暨《中国哲学·第二十四集》，第67页。

② 同上，第74页。

是说人君顺从天帝的法则，为王权的合理运作建立了一套大中之道的行为准则。这种大中之道虽然是属神的，更主要是属人的，因为它“敛时五福”，聚集了民众所普遍向往的五种世俗的幸福。这五福就是第九畴所说的，“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命”……皇极与五福的关系，皇极是五福的必要的前提，五福是皇极自然的结果，为了享受五福，必须维护皇极，只有维护皇极，才能享受五福。

皇极是沟通天人关系的桥梁。天子只有奉行皇极的教训，“于帝其训”，才能顺从上帝的法则。庶民只有奉行皇极的教训，才能接近天子盛德之光辉。所谓“天子作民父母，以为天下王”，并不是事实层面的表述，而是规范层面的表述。意思是天子应当……^①

我们指出，“共命运体-命运体”两行关系问题，是中国哲学的基本问题。其实，在系统论和逻辑论的层面，“共命运体”的成物之理就是“本数”，“命运体”的成物之理就是“末度”。而“共命运体与命运体”的关系，就是“本数与末度”的关系。余先生所列的所有神学宗教资源，包括配神明和建皇极，都是在逻辑上贯通“本数”与“末度”之间的两行关系。其中“本数”应之于“共命运体”，“末度”应之于“命运体”。这些关系，在中国医学中对应于在“心”与“百骸脏器”之间建立起“官”“能”连接或经络贯通。

对于有周以来的现实社会，“本数”与“末度”的贯通连接和有机统一，余先生举例说明“王官”和“四统”作用：

如果君主不敬厥德，像夏桀、商纣那样，恣意妄为，独断专行，把个人的特殊意义说成是国家的普遍意志，这种皇极大中之道就失去了承载的主体……从这个角度看，西周中叶以后，王纲不振，国运衰微，关键不在于皇极大中之道本身出了问题，而在于王权的腐败，昭、穆、懿、厉诸王一个接一个地带头破坏洪范大法的行为准则，使得皇极大中之道变成了一纸空文，失去了承载的主体。在这个时期，能够真正体现国家的普遍意志，作为承载的主体代表皇极大中之道的，不是君主本人，而是一批掌握王官之学的大臣。这批大臣秉承洪范大法的根本精神，依据王官之学所积累的客观知识，针对君主的某些错误行为谏诤规劝，提出合理化的建议，说明中国的宗教文化在王权不能代表神权的情况下，仍有根底深厚的王官之学支撑着国家宗教的传承，发挥批判调整的功能，试图把王权的运作纳入正轨。

从宗教信仰体制的角度看，西周开国之初在（神权、王权、王官之学、采民意民风）这四个层面所进行的制度创新，是一种结构的调整，这四个层面实际上是其内在结构的四个组成部分，可以概括为神统、政统、学统、俗统……这四个结构成分环环相扣，连锁反应，结成一种互动的关系，从总体上决定了信仰体制的稳定的程度和基本的面貌。^②

总结起来，在中国文化看来，所谓人文社会或现实政治，是需要“共命运体-命运体”本然关系框架下加以讨论的。这里，立论者不存在自身的利益诉求，不存在特定立场，以宏观审视的人类学视野，将“共命运体-命运体”两行关系抽象出来，并以法自然的姿态建立本然原则。用“医喻”的论说方式，就是基于“古之道术”的人类学论者，不关注任何意义上的个体命运体，而仅只关注于“共命运体-命运体”的两行关系，以医理的客观原则为之诊断、为之理疗。

七、“古之道术”是“天人关系整体之学”的易理

如果说“古之道术”是依稀可具象描述（如庄子的描述）的理想然而朦胧的思想方式和行动方式，那么把思想改造成说理、把行动制约成规则便是抽象而细密的体系化工作。《周易》便

① 余敦康《夏商周三代宗教》，载《经学今论》暨《中国哲学》，第81-83页。

② 同上，第96页。

是在这种过程中发生，并且不断被强化为凝聚着原始思想基因的“古之道术”的理论化身。

余先生的易（玄）学著作最为丰巨，几乎考遍了所有易（玄）学家的研究。但余先生的宗旨似乎不在于对它们进行批判。他尊重每一位易学家，努力发现他们易学著作中闪光的东西。在余先生看来，对待历代的易传，就犹如对待三代的宗教。它们都是从《易经》这部标志性的著作中折射出来的学脉，都围绕着“古之道术”，都各有“本数”与“末度”的所得。只不过，三代宗教是易学的发生学源头，是顺着生成逻辑的“古之道术”生成史，而历代易传，则是时间流淌次序的“古之道术”的流变史。

余先生勤于易学，不完全是因为喜爱易而为易。如前所述，他是要在中国哲学的长河中牢固捕捉作为原始思想基因的“古之道术”的东西，而这种东西大概率地能够圈定在“易”的子河流当中。所以余先生要竭泽而渔，从上至下摸遍这条河流中的每个角落，以至于把“易”这个中国哲学的子河流拓展至几乎与中国哲学这个母河流相重合的境地。

关于《易经》的性质，他有如下的论述：

殷周之际宗教思想的变革使中国文化的发展产生了一次重大的转折。这种转折一方面表现在它对以往的巫术文化作了一次系统的总结，并且熔炼成为一种以天人关系为核心的整体之学；另一方面表现在中国文化以曲折的形式反映了许多前所未有的理性内容，为后来人文文化的发展开辟了一条通路，创造了必要的前提。我们应该把《易经》的性质问题放在这个总的文化背景中作全面的考察。^①

余先生明确地将《易》本身所包含的即便是很窄但又异常深刻的“易道”（源），与易学家“援《易》以为说”以及“好异者援以如《易》”的文化现象（流）本质地区别开来。运用基本的逻辑分析精辟地指出，既然“易道广大，无所不包”，也就是说易的应用具有无限的广袤性和普适一般性，那么它的“原理”就必须具有最一般的核心层次的内涵。这种关系也正如同是“基因”与“形状”之间的关系。他说：

《四库全书总目》还指出“又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”所有这些派别分歧都是由对《周易》性质问题的不同看法所引起的。这种分歧在历史上早已存在，并且一直延续到当代。尽管每一个学派对易学研究作出了贡献，扩大了易学在传统文化中的影响，但是关于《周易》性质问题的研究也因此而增大了难度，因此除了需要仔细分辨它所固有的复杂性质，还需要花费气力来克服各种历史上沿袭下来的、顽固的门户之见。

有必要对它们抱有一种超越的态度，从广义的文化角度对这个问题进行新的探索。所谓广义的文化，这个概念可以通过其外延与内涵之间的逻辑关系来把握，如果其外延无所不包，广泛涉及各个文化领域，那么其内涵则必须缩小为某种本质的核心层次。其实《四库全书总目》所说的“易道广大，无所不包”，早就把《周易》看作是一种广义的文化现象了，虽然它的外延广大到无所不包，而居于本之核心层次的内涵却收缩为一种很小很小的易道。这个易道就是《周易》的思想精髓或内在精神，从根本上规定了《周易》的本质属性……如果我们结合这种在外延上无所不包的广义的文化，侧重于研究《周易》的内涵，极力弄清究竟什么叫做易道，把它的本质的核心层次挖掘出来，那么我们将不仅可以据此而较为准确地判定它的基本性质，使目前的各种分歧获得一定程度的会通整合，而且可以加深我们对传统文化精神的理解，为中国文化史的研究提供一个新的视角。^②

① 余敦康《易学今昔》，中国人民大学出版社，2016年。

② 同上，第7页。

从思想史的“广义”上看,《周易》是“古之道术”流变到殷周之际形成的思想集成,是从巫文化的原始宗教形态向真正的哲学形态迈进的醒目标志。它的生成,符合“温和突破”的原则,一层层褪去但仍然保留巫文化的痕迹;而它的功效,却又充当了一个新的历史逻辑起点,以“古之道术”破裂起点的地位孕育着春秋战国子学勃兴的“温和突破”。更重要的是,《周易》以“天人关系整体之学”的理论形态,在周初农耕文明管理体系的实践及其相应的社会文化礼制改造实践中,确实充当了指导性理论武器的作用;而春秋战国诸子,却面对着摇摇欲坠、行将寿终的礼乐文明文化共同体。诸子各自理论的逻辑出发点,都是“以忧患之心思忧患之故”,在“为礼乐文化共同体之殇寻求诊疗之策”的现实前提下形成的。作为医者的诸子,难免医理各异、医术参差、方剂杂处。这就是庄子所谓“道术将为天下裂”所带来的结果。

以这样的哲学史观检视《周易》的天人关系整体之学,则可以对比出,周初学人与春秋战国学人对“天人关系整体之学”的期待和理解是大相径庭的:周初的理论关注于对“礼乐制作”的指导,以求全之心设计一个无出其右的、一成不变的、本末兼顾的综合人文规范体系;而春秋战国学人所看到的是这一制作的失败,于是开启了从“本数”到“末度”一拥而起的检讨高潮。这就可以解释“古之道术”的不得不裂。

裂变后的道术虽“多得一察焉以自好”,但毕竟直贴现实要害,不但不是对“古之道术”的革命性否定,反而是越来越论理清晰的添加和补充。这也是“官学”步入“子学”之后道术体系流变的历史客观。“道术”一经裂变,就如同《易经》裂为《易传》,并一泻而裂为易著述的驳杂局面。

余先生不辞其苦,从《易经》开始顺源逐流,实则恰恰关注于此,期待以所得来丰富“古之道术”。他对易理象术诸流从不持偏见,对逻辑、伦理、政治、管理思想均悉心系统地挖掘,重视易学相关所有理论进展。然而最重视的还是对“易道”的哲学探索。余先生出过许多自选文集,几乎每一文集都包含《回到轴心时代——金岳霖,冯友兰,熊十力三先生关于易道探索》这篇文章。清楚地表明,他以“易道”为逻辑起点深入探究“天人关系整体之学”的理论执着。

八、从“天人关系整体之学”到“共命运体-命运体”两行关系之学

我们概括性地围绕“古之道术”和“易理”总结了余敦康先生三代文化思想的研究轨迹。下面我们试图作为余先生易学研究的后继者,陈述我们对《周易》性质的理解。

总体而言,我们要把余先生“天人关系整体之学”发展成“共命运体-命运体”两行关系之学。这是站在余先生逻辑起点上,从“本数”向“末度”的一步推移。概括为下面几个方面:

首先,将“天人整体关系”形式化为“一般命运共同体”,特别地包括“人类命运共同体”;其实这种表达已经涵盖在余先生的著述中。我们在此基础上将“一般命运共同体”结构化地表达为“共命运体-命运体”两行关系,简化为“两行命运体”,既包括共命运体与命运体的涵盖关系,又表示其“两行并建”的关系结构。

周初,时代把“礼乐文明”这个现实而核心的“两行命运体”推到了思想家的眉睫,然而有关命运体或两行命运体的思想认知却有着深厚的历史积养。巫文化关注的“天人之际”(人类与宇宙)便是一个“天-人”两行命运体;人的生命和脏器(百骸)也是标准的两行命运体;原始部落与部落共主之间同样是两行命运体,甚至宗教伦理中的“祖-宗”血缘构成也是一组两行命运体;作物的生长与生长条件之间是农耕文明最看重的一组两行命运体;而待建的有周封建制度,天子所在京畿之国与诸侯国之间也是两行命运体,由此而演化出的君臣、父子、官民纲纪,也都背负着相关的两行伦理命运共同体……这说明,将两行命运体的独立认识抽象地集中起来,不仅具有现实指导的迫切性,而且还有不同领域深厚的理论给养。

其次,《周易》古经形成于殷周嬗递之际,它上接古代巫祝文化的余绪,并有条件地继承了命运体的命运是由客观的先决原因所固定给予的巫文化命题,但在两个重要的方面大胆地予以革命性的改造。其一是把“天命”仅限在“种”和“性”的意义之内,把“先天性”同“种瓜得瓜、种豆得豆”的农耕文化常识贴得更近,革掉了殷人没有思想演绎的动辄问天的占卜习气(以殷墟甲骨为证)。或者说,“天命”在周人那里不再是简单的问卜操作便能够获得结论的“先天”“后天”的对应体系,而变成理论演绎的“公理”前提;其二,殷人全方位依赖于“天人沟通”的“命运”黑箱系统在《周易》这里实现了部分的灰箱化。这等于把纯粹的“命运自主流行”体系改造成了“命运体在各自的环境中如何衍化”的规律描述体系,正如同“巫”向“医”“巫”向“天官”的职业化转移过程一样,“巫”自身的神秘性慢慢退却,而面向对象的“医”“天官”的职业化探索的过程决定性地开启,探究“衍化规律”作为职业化操守的重要部分,缓慢然而本质地取代巫祝思维并占据理论的核心领地。

第三,在导致上述变革的诸多历史性原因当中,“周革殷命”的理论宣誓以及大规模的、社会全员在“井田制”的统筹归一化农耕实践应该是最重要的因素。“周革殷命”的核心之处在于周人否定了殷人在天人关系这个根本问题上的理论态度,周人有强烈的理论动机把“易”改造成符合周人意识形态的纲领性文献。再就是把思想变革的精神旨趣,同周人在社会改造的实践中所面临的问题及其前述“职业化”过程紧密联系在一起。正像殷人有“巫医”和有“重黎”但根本在于“巫”一样,殷人也有农耕,但显然农耕不是国家统一规划指导的制式行为,而应当是农家自为的自组织行为。这与周人意欲规划的国家统制管理实施的农耕文明显然不可同日而语。为实现这种集约化生产,必须构造一个面向生产规律的国家管理体系。既包括直接的生产组织,也包括对社会全员现实生活和文化生活的规范引导。这当然就是“礼乐文明”的缘起。可以这样说,“礼乐文明”是嫁接在所述国家规模“农耕文明”基础上的人文之花。当国家、社会的管理也同样面临职业化考验的时候,一个真正的哲学基本问题也显露了端倪:命运体与共命运体的基本关系。

第四,《周易》以半巫术半哲理的体系形式,上承天命论宗教的历史遗绪,下启命运体与共命运体两行衍化规律的理性探索,把共命运体与命运体的两行关系刻画成《周易》的“上卦—下卦”关系;把共命运体和命运体的“两行并建”统一为《周易》的“乾坤并建”;把两行命运体的衍化根据,即所谓“心”“性”,赋予其“五爻—二爻”之“在中”的地位;而其他四爻处于“营卫条件”地位。我们以此建成“两行营卫论”的理论,并通释了《周易》经辞。

这些认识,从方法路线上是直接承继余先生的“易哲学”的,其核心就是《周易》在说理而非单纯卜筮的意义上有一个核心的逻辑之核。从原始筮卜的意义到弥纶天地之道的意义,再到由太极立人极进而贯通内圣外王之道的意义,《周易》承载了中国哲学主要的理论负荷。它既充当了思想理论的基因,又发育了中国哲学的根系,又相继派生了茂盛的理论枝叶,以“群经之首”的地位,占据着中国哲学的核心领地。

一部易学史当然不能替代哲学史,但是如果哲学史离开了易学史,一定是有失偏颇的中国哲学史,因为中国哲学“以易为宗”。易学史是中国哲学史逻辑扩展的内在核心。余敦康哲学的意义,就在于身体力行地证明这一点。

(责任编辑:李文彬)