



## 春秋时期的共同性思想刍议\* ——以《左传》《国语》为中心的探讨

李祥俊

**摘要:**春秋时期是早期中国社会大转型的前奏阶段,在共同性思想上既有对上古三代依据血缘、亲情的祖先神信仰、礼法制度、德行教化等的继承,又呈现出从重血缘、亲情的礼法向重才能、相对平等的法治等新思想演进的趋势。就传世文献看,春秋时期所关注的共同性思想一方面是源于反思人类重大伦理政治生活中的共同性问题,另一方面是源于反思人类饮食、音乐等日常生活中的共同性问题。就春秋时期达到共同性的路径而言,主要是依据血缘、亲情的礼治和依据功利、能力的法治两大类。前者是规范社会生活、达到人际亲和关系的基本路径;后者更多是春秋时期社会变革的产物,它是一种新的更有效的达到共同性的路径。春秋时期开启了关于共同性思想本身内涵的讨论,比如辨析“同”“和”“比”“党”等标志共同性思想的观念之间的差别,这些围绕共同性思想内涵的讨论是对思想观念本身的反思,亦是先秦诸子相关思想的源头。

**关键词:**春秋时期;共同性;礼治;法治

**中图分类号:**B22

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)03-0042-08

共同性是描述事物存在属性、关系、状态的观念,它与共同、共同体等观念密切联系,共同观念从词源上讲是动词意义上的,强调的是共同的形成。共同体侧重结果,共同性则是对共同、共同体内在性质的概括,一般而言的共同观念往往总摄上面诸种含义。共同性思想是围绕共同观念所展开的相关思想论述,它既包括狭义的共同观念本身含义的论述,也包括共同观念所涉及的存在论、实践论、认识论等,尤其重视探讨与共同性相联系的伦理政治思想。春秋时期是早期中国社会大转型的前奏阶段,它上承西周礼乐文化、下启战国以降的君主集权制度。西周时期的礼乐文化把当时的华夏民族整合成一个命运共同体,这一共同体的内在基础

是宗法制度,它在国家政治制度中保存了浓厚的血缘因素,氏族社会的宗法制度与新兴的政治国家融为一体,形成了所谓的宗法政治。这种宗法政治兴起于上古、夏、商,而成熟和定型于西周。西周的宗法制度运行数百年,在内外矛盾的冲击下逐渐趋于崩溃。春秋时期是一个旧共同体逐渐崩溃、新共同体逐渐生成的时代,关于共同性的思想也在上古、三代的基础上产生一些新的观念,并呈现出历史转折时期的变化趋势,构成中国传统共同性思想演进的重要环节。关于春秋时期共同性思想的研究已有一些成果,但多集中在“和同”之辩等具体问题上,本文注重对其加以系统性梳理,抉发其中存在的思想特征与发展趋势。

**收稿日期:**2023-11-15

**\*基金项目:**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“社会主义核心价值观建设与中国传统价值观的转化创新研究”(16JJD720004)。

**作者简介:**李祥俊,男,北京师范大学价值与文化研究中心研究员、哲学学院教授、博士生导师(北京 100875),主要从事儒家哲学、秦汉哲学、宋元明清哲学、中国传统价值观研究。

## 一、春秋时期共同性思想产生的现实缘起

共同性思想是和人类社会生活紧密相连的,上古时代的战争、迁都、治水、政治管理等都提出了同力、同心同德等问题。春秋时期社会大变动,周天子的权威动摇,宗法制度缓慢解体,给政治管理和社会生活带来了新的问题。诸侯国之间、诸侯国内部各种矛盾斗争的显现,激发人们思考共同性问题,为社会政治的长治久安提供路径。

政治是不同阶级、阶层共同存在的社会生活方式,政治治理是管理众人之事,建立在血缘、亲情基础上的宗法制度是西周王朝政治共同体的根基。但在后世的发展中,一再出现王朝内部的危机,周厉王因为国人暴动而被驱逐,当时就出现了“共和行政”。“‘共和行政’有两说。一说大臣召公、周公行政,号为‘共和’。一说诸侯中有个唤做‘共伯和’的摄行王政,故称‘共和行政’。”<sup>[1]</sup>不管是哪一种解释,都把西周王朝政治管理中的君臣共同治理等问题提出来了,这也是后来的“和同”之辩等的现实渊源。西周王朝覆灭,春秋时期王权衰落,各诸侯国的内部治理在社会生活中更显重要,倡导同心同德共同治理也成为各诸侯国统治阶层思考的重要问题。晋文公重耳在外十数年,归国之际即与臣下盟誓,同心同力维护统治,“春,王正月,秦伯纳之。不书,不告人也。及河,子犯以璧援公子曰:‘臣负羁縻,从君巡于天下,臣之罪甚多矣。臣犹知之,而况君乎?请由此亡。’公子曰:‘所不与舅氏同心者,有如白水!’投其璧于河”<sup>[2]</sup>222-223。郑国因卿大夫专权屡生内乱,子产倡导君臣上下盟誓,避免矛盾而求同心治国,“壬寅,子产入。癸卯,子石入。皆受盟于子皙氏。乙巳,郑伯及其大夫盟于大宫,盟国人于师之梁之外”<sup>[3]</sup>167。通过君臣协和等维护诸侯国内政治治理的稳定是当时政治生活的首要事务,反之,若打破这种协同状态就会产生政治上的危机。晋国的师旷在答对晋侯关于“卫人出其君”的疑问时,批评卫君不能亲和民众、众叛亲离,“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性。有君而为之贰,使师保之,

勿使过度。是故天子有公,诸侯有卿,卿置侧室,大夫有贰宗,士有朋友,庶人工商,皂隶牧圉,皆有亲昵,以相辅佐也。善则赏之,过则匡之,患则救之,失则革之。……天之爱民甚矣,岂其使一人肆于民上,以从其淫,而弃天地之性?必不然矣”<sup>[3]</sup>102。

春秋时期王权衰落,诸侯国势力增长,西周王朝实力等同于一般弱小的诸侯国,如何维护诸侯国之间的和谐共存成为当时统治阶层关心的问题,诸侯国之间的盟会、盟誓成为春秋时期社会政治生活中的大事。齐桓公、晋文公等霸主的事业就是在“尊王攘夷”的旗帜下把华夏各诸侯国凝聚成一个共同体。春秋时期最早出现的霸主齐桓公,会同华夏诸国,“凡我同盟之人,既盟之后,言归于好”<sup>[2]</sup>189。而宋国权臣向戌会同当时晋、楚两大国,并联合其他诸侯国,创立“弭兵”大会,在战乱纷纭的春秋中期保持了数十年的和平发展。春秋时期的统治阶层不仅关注诸侯国之间的共同性问题,同时也关注人类社会和神学信仰之间的共同性问题,把人、神之间的沟通看作重要的力量。楚国的观射父与楚昭王讨论传说中的“绝地天通”问题时说:“古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其智能光远宣朗,其明能光照之,其智能听彻之,如是则明神降之,在男曰覿,在女曰巫。……烝享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享。祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”<sup>[4]</sup>621-623观射父认为上古时代的聪明之民能使自己与上下鬼神相通,达到无所不能的境界,而后世圣王绝地天通,是对民、神混杂乱象的整顿,也是对人、神相通权力的垄断。人、神之间的共同、共通就是权力,谁掌握了这种共同性谁就掌握了权力,“绝地天通”实际是共同性思想在人、神之间的一种体现。

春秋时期,共同性思想不仅体现在维持诸侯国内外的稳定与和谐关系上,也体现在诸侯国之间持续不断的战争中。战争是最需要理性同时也最需要战斗激情的人类事务,它需要把每位士兵的力量凝聚为更大、更强的共同力量,

形成同力,而士兵之间的同力则需要他们的同心同德。这是春秋时期的统治阶层十分关注的问题。如楚国攻伐江汉诸小国时,斗廉与主帅莫敖分析双方情势认为军人的和谐一致是战争胜利的基础,人数多少还在其次,“斗廉曰:‘郢人军其郊,必不诫,且日虞四邑之至也。君次于郊郢,以御四邑,我以锐师宵加于郢,郢有虞心而恃其城,莫有斗志。若败郢师,四邑必离。’莫敖曰:‘盍请济师于王?’对曰:‘师克在和,不在众。商周之不敌,君之所闻也。成军以出,又何济焉?’莫敖曰:‘卜之。’对曰:‘卜以决疑,不疑何卜?’遂败郢师于蒲骚,卒盟而还”<sup>[2]67</sup>。春秋时期的统治阶层在讨论战争中的同心同德时,多以商、西周时期的历史为借鉴,上面斗廉的话中即言“商周之不敌,君之所闻也”。春秋末年周王室遭遇王子朝之乱,大臣苾弘分析斗争形势时说:“同德度义。《大誓》曰:‘纣有亿兆夷人,亦有离德。余有乱臣十人,同心同德。’此周所以兴也。君其务德,无患无人。”<sup>[3]260</sup>

如果说在维护国内、国际政治治理稳定和赢得战争胜利问题上,同力、同心同德主要还是一种手段、工具的话,那么,春秋时期的统治阶层逐渐意识到共同、和谐本身就是社会政治治理的目的,即共同性本身有从工具价值到目的价值的转变趋向。周定王时,楚庄王“问鼎”中原,周臣王孙满便提出政治治理的基础在于统治者的内在德行,而非九鼎之类的器物。西周王朝之所以能够协和民众,是因其仍然受到天命的眷顾,“用能协于上下,以承天休。……德之休明,虽小,重也。其奸回昏乱,虽大,轻也。天祚明德,有所底止。成王定鼎于郊廓,卜世三十,卜年七百,天所命也。周德虽衰,天命未改,鼎之轻重,未可问也”<sup>[2]323</sup>。周灵王时,太子晋劝谏说西周历代圣王的功绩就在于安定民众,如果不能使民众和谐就会带来祸乱,“自后稷以来宁乱,及文、武、成、康而仅克安民。自后稷之始基靖民,十五王而文始平之,十八王而康克安之,其难也如是。……王无亦鉴于黎、苗之王,下及夏、商之季,上不象天,而下不仪地,中不和民,而方不顺时,不共神祇,而蔑弃五则。是以人夷其宗庙,而火焚其彝器,子孙为隶,下夷于民,而亦未观夫前哲令德之则”<sup>[4]118</sup>。

春秋时期把“同”“和”作为理想社会的状态,这与将合同、协和作为达到军事、政治成功的手段不同。这种从工具价值到目的价值的转化是对上古、三代传统思想的发展,提高了“同”“和”等共同性思想的现实意义,同时也有使共同性思想趋于保守的意味。如果合同、协和是达到目的的手段的话,就会更加重视通过合同、协和集聚力量向外拓展;而如果合同、协和是目的本身的话,就会更重视共同体内部的秩序与稳定。春秋时期的共同性思想从现实缘起上兼有工具价值、目的价值两者,这两者都是社会生活本身提出的要求。但如何协调这两种向度并且保持一种开放性的态势是关乎民族、文化发展的大问题,而就其后共同性思想发展的趋势看,追求内在秩序、目的价值的共同性思想逐渐占据主导地位。

## 二、春秋时期实现共同性的路径及其转变趋势

在早期中国思想中,达到共同性的路径最主要的就是从人的血缘、亲情入手。共同的血缘、姻亲关系是达到共同性的最可靠的保障,而由血缘、亲情引申的祖先神信仰、宗法制度、德行教化等,也成为达到共同性的重要路径。春秋时期在探讨达到共同性的路径上,既继承了上古、三代依据血缘、亲情的神道设教、礼法制度、德行教化等,又有了新的发展,即从重血缘、亲情的礼法向重才能、相对平等的法治的转化。当然,这和春秋时期社会转型的大趋势是一致的。

春秋时期虽然是西周宗法制度逐渐崩溃的时期,但血缘、亲情仍然在社会政治生活中占据着根基的地位,在当时人的思想里,血缘、亲情依旧是达到共同性的可靠保障。军队打仗需要上下同心,而血缘、亲情之间的联系正是同心的重要基础。这一点从春秋时期晋国和楚国之间的战役中可以看出,两国都一再提到中军公族、中军王族是战斗胜负的决定性力量,比如城濮之战、鄢陵之战等。再如楚武王攻伐随国,随国贤臣季梁与随侯讨论战争胜负取决于军心,尤其重视亲近血缘亲属的作用,“故务其三时,修

其五教,亲其九族,以致其禋祀,于是乎民和而神降之福,故动则有成。今民各有心,而鬼神乏主,君虽独丰,其何福之有?君姑修政而亲兄弟之国,庶免于难”<sup>[2]57</sup>。而政治权力的获得与巩固也都离不开血缘宗法势力的支持,反之,若没有血缘宗法势力的支持则不会成功。卫国的大臣左公子泄、右公子职废立君主失败,《左传》借君子之口评价说:“夫能固位者,必度其本末而后立衷焉。不知其本,不谋;知本之不枝,弗强。《诗》云:‘本枝百世。’”<sup>[2]99</sup>

春秋时期延续了上古、三代重视血缘、亲情对于战争胜负、权力巩固的作用,但这个时期由于华夏民族生活疆域的扩大,和其他民族的交往日益增多,遂使得宗族、种族基础上的共同体认同一方面得到强化,另一方面也得到拓展。鲁国权臣季文子在谈到与晋国和楚国两大霸主之间的关系时,强调国家之间的合同关系要以族类血缘为基础,“公至自晋,欲求成于楚而叛晋。季文子曰:‘不可。晋虽无道,未可叛也。国大臣睦而迓于我,诸侯听焉,未可以贰。《史佚之志》有之,曰:‘非我族类,其心必异。’楚虽大,非吾族也,其肯字我乎?’公乃止”<sup>[3]15</sup>。当时的华夏诸国也喜欢用追溯族类先祖来作为论证彼此能够会同的依据,晋文公与秦国结盟谋求复国时,司空季子对他讲述了一番华夏族先祖黄帝子孙繁衍的脉络,把血缘关系上的亲疏与德行上的同、异联系起来,主张同姓同德,异姓异德,同时又主张联合异姓壮大自身,“同姓为兄弟。黄帝之子二十五人,其同姓者二人而已;唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳,方雷氏之甥也。夷鼓,彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者,四母之子别为十二姓。凡黄帝之子,二十五宗,其得姓者十四人,为十二姓,姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、媯、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝,故皆为姬姓。同德之难也如是。昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也,异德之故也。异姓则异德,异德则异类。异类虽近,男女相及,以生民也。同姓则同德,同德则同心,同心则同志。同志虽远,男女不相及,畏黷敬也”<sup>[4]392-393</sup>。司空季子这里所论的同姓、异姓都是在华夏族、黄帝后裔的

范围内,还不是真正的“非我族类”。

春秋时期不仅把通过族类实现共同性的思路体现在现实的伦理政治关系上,也体现在人、神关系上,认为人、神之间的会同、沟通也是以血缘、族类为依据的。晋献公时太子申生冤屈而死,传说他死后的鬼魂要毁灭晋国,但最终被狐突以“民不祀非族”的理由劝阻,“太子使登仆而告之曰:‘夷吾无礼,余得请于帝矣。将以晋畀秦,秦将祀余。’对曰:‘臣闻之:神不歆非类,民不祀非族。君祀无乃殄乎?且民何罪?失刑,乏祀,君其图之!’”<sup>[2]193</sup>祭祀一直是上古时代沟通人、神同时也用以沟通现实人际关系的重要路径。春秋时期人们仍然信奉祭祀的人际亲和功能,楚国的观射父与楚昭王讨论祭祀时说:“国于是乎蒸尝,家于是乎尝祀。百姓夫妇择其令辰,奉其牺牲,敬其粢盛,洁其粪除,慎其采服,禋其酒醴,帅其子姓,从其时享,虔其宗祝,道其顺辞,以昭祀其先祖,肃肃济济,如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻,比其兄弟亲戚。于是乎弭其百苛,殄其谗慝,合其嘉好,结其亲昵,亿其上下,以申固其姓。上所以教民虔也,下所以昭事上也。”<sup>[4]629</sup>

在上古、三代,由血缘、亲情达到共同性的路径最终形成依据血缘关系的宗法制度,其伦理政治上的表现就是礼治,它是规范社会生活、达到人际亲和关系的基本路径,在春秋时期仍然有着巨大影响。当时的人对礼在协和君、民以及天、人之间关系上的作用有深刻体会,郑国大夫子大叔转述子产的话说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经而民实则之,则天之明,因地之性,生其六气,用其五行。……喜生于好,怒生于恶,是故审行信令,祸福赏罚,以制死生。生,好物也。死,恶物也。好物乐也,恶物哀也。哀乐不失,乃能协于天地之性,是以长久。”<sup>[3]262-263</sup>与礼治相应的是要求重视君主德行及一般伦理道德在协和民众上的作用,认为在道德与共同体的协和之间具有因果关系,晋国大臣魏绛劝谏晋悼公“和戎”,提出德、义、礼、信等道德观念作为协和的依据,“《诗》曰:‘乐旨君子,殿天子之邦。乐旨君子,福祿攸同。便蕃左右,亦是帅从。’夫乐以安德,义以处之,礼以行之,信以守之,仁以厉之,而后可以殿

邦国,同福禄,来远人,所谓乐也。《书》曰:‘居安思危。’思则有备,有备无患。敢以此规”<sup>[3]94</sup>。这是把达到共同性的路径由外在制度向内在德行、德性的转化,这在上古、三代的传统中即已存在,春秋时期更趋完善,孔子儒家的仁学是在这一路径上的进一步完善。

血缘、亲情是上古、三代以来达到共同性的基本路径,但随着宗法制度的崩溃,春秋时期超出血缘、亲情达到共同性的路径愈来愈突出,其中最重要的就是人类共同的欲望、利益等。这一路径在春秋时期列国竞争的历史大背景下日益突显出来。郑国的子产是春秋时期著名的开明政治家,他把共同的欲望看作实现人际协和的根本,曾劝谏当时的郑国执政子孔不能只从个人的一己私欲出发治国,“众怒难犯,专欲难成。合二难以安国,危之道也。不如焚书以安众,子得所欲,众亦得安,不亦可乎?专欲无成,犯众兴祸。子必从之”<sup>[3]90</sup>。在与争做霸主的楚灵王谈论诸侯会盟时,子产同样提出了共同欲望的问题,他说:“求逞于人,不可。与人同欲,尽济。”<sup>[3]190</sup>由共同的欲望、利益出发,契约式的达到共同性的路径也在春秋这样传统礼乐文化衰退的时代出现,郑国在开国之初即与商人联盟,而在其后的历史发展中进一步发展了这种契约精神。当晋国的执政韩宣子要强买郑国商人的玉器时,作为郑国执政的子产则为商人说话,“昔我先君桓公,与商人皆出自周,庸次比耦以艾杀此地,斩之蓬蒿藜藿而共处之,世有盟誓以相信也,曰:‘尔无我叛,我无强贾,母或勾夺。尔有利市宝贿,我勿与知。’恃此质誓,故能相保,以至于今。今吾子以好来辱,而谓敝邑强夺商人,是教敝邑背盟誓也,毋乃不可乎!吾子得玉,而失诸侯,必不为也。若大国令而共无艺,郑鄙邑也,亦弗为也。侨若献玉,不知所成”<sup>[3]234</sup>。这种契约式的合同是春秋时期共同性思想的特殊表现,在中国传统家庭、家族本位基础上的君主专制主义等级社会中实属特例,在后世也未能得到进一步发展。

依据血缘、亲情的礼治是春秋时期继承上古、三代传统达到共同性的路径,而依据欲望、功利的法治更多是春秋时期社会变革的产物,它是一种新的、更有效的达到共同性的路径。

春秋霸主之首的齐桓公任用管仲变法,通过分类、分区域的管理制度,把民众紧紧地联结在一起,人与人之间,家与家之间,福祸相和同,情感相和同,让民众同力为国家而战。“是故卒伍整于里,军旅整于郊。内教既成,令勿使迁徙。伍之人祭祀同福,死丧同恤,祸灾共之。人与人相畴,家与家相畴,世同居,少同游。故夜战声相闻,足以不乖;昼战目相见,足以相识。其欢欣足以相死。居同乐,行同和,死同哀。是故守则同固,战则同强。”<sup>[4]249</sup>而继齐国之后的晋国之所以在春秋时期能长期称霸,与其废君主宗族而引入异姓的贤能大臣作为执政主力的政策直接相关。这种政策下甚至作为最底层的奴隶也可以以自身能力获得解放,“初,斐豹,隶也。著于丹书。栾氏之力臣曰督戎,国人惧之。斐豹谓宣子曰:‘苟焚丹书,我杀督戎。’宣子喜,曰:‘而杀之,所不请于君焚丹书者,有如日!’乃出豹而闭之。督戎从之。逾隐而待之,督戎逾入,豹自后击而杀之”<sup>[3]126</sup>。晋国执政范宣子为了平定栾盈之乱,允诺奴隶斐豹可以以功赎身,这是一种开放的集聚新兴力量之道,是突破旧的血缘、亲情以达到共同性的新兴路径。

就春秋时期达到共同性的路径而言,尽管有多种表述,但归结起来就是依据血缘、亲情的礼治和依据功利、能力的法治两大类。这两种达到共同性的路径,是当时人们争论的焦点,叔向与子产之争、孔子批评晋人铸造刑鼎等就是其典型,反映了春秋时期在达到共同性路径上的新、旧矛盾。公元前536年,郑国执政子产将法律条文向社会公布,站在保守立场上的晋国大夫叔向批评说:“昔先王议事以制,不为刑辟,惧民之有争心也。犹不可禁御,是故闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁,制为禄位,以劝其从;严断刑罚,以威其淫,惧其未也,故诲之以忠,耸之以行,教之以务,使之以和,临之以敬,涖之以强,断之以刚,犹求圣哲之上、明察之官、忠信之长、慈惠之师,民于是乎可任使也,而不生祸乱。民知有辟,则不忌于上。并有争心,以征于书,而徼幸以成之,弗可为矣。”<sup>[3]198</sup>叔向认为民众协和靠的是德政、礼治,而法治使下民有争心,必生祸乱。公元前513年,晋国执政赵鞅等同样将法律条文公布,孔子

批评说：“晋其亡乎？失其度矣！夫晋国将守唐叔之所受法度，以经纬其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其贵，贵是以能守其业。贵贱不愆，所谓度也。文公是以作执秩之官，为被庐之法，以为盟主。今弃是度也而为刑鼎，民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守？贵贱无序，何以为国？且夫宣子之刑，夷之蒐也，晋国之乱制也，若之何以为法！”<sup>[3]278</sup>孔子的观点和叔向基本一致，都是站在传统贵族的政治立场上，试图用血缘、亲情的宗法制度来维持社会政治和谐，而反对民众对功利、社会地位的追求，认为这是祸乱之道。

### 三、春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论

春秋时期的共同性思想产生于社会生活实际需要，通过血缘、亲情或欲望、功利等达到人际关系的亲和状态，从而达到军事、政治、文化上的同力、同心同德、协和。这个意义上的共同性思想是第一序的现实存在，“同”“协”“和”等或是作为目的，或是作为手段成为人们生活中追求的东西。但在共同性思想的发展过程中，共同性思想本身的内涵是什么逐渐受到重视，人们开始注意辨析“同”“和”“比”“党”等标志共同性思想的观念之间的含义差别。这种围绕共同性思想本身内涵的讨论是人类思维层次的一个提升，它是对思想观念本身的反思，而这也正是哲学不同于一般思想的特征。我们分析春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论，对于理解中国传统哲学的缘起是极有意义的。春秋时期开始关注共同性思想本身内涵的辨析，但它也不是从纯粹概念分析的意义上讲起的，而仍然和社会生活紧密结合。就传世文献分析看，可以分为两大起源，一是源于反思人类重大伦理政治生活中的共同性问题，二是源于反思人类饮食、音乐、身心健康等日常生活中的共同性问题。

发生于西周末的史伯论“和”“同”关系可以看作春秋时期讨论共同性思想本身内涵最重要的内容，史伯在与郑国开国君主郑桓公的对话中，批评周幽王政治上同而不和：“今王弃高明昭显，而好谗慝暗昧；恶角犀丰盈，而近顽童穷

固。去和而取同。夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。故王者居九畹之田，收经入以食兆民，周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也。于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工而讲以多物，务和同也。声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。王将弃是类也而与刳同，天夺之明，欲无弊，得乎？”<sup>[4]573</sup>在史伯的这段话里，共同性思想主要体现在“和”“同”两个概念之上，“同”是同一种类事物的结合，这个意义上的“同”又叫“刳同”；而“和”是不同种类事物的结合，其论述从君臣之间的人际亲和关系论起，引申到五行之间和而生百物，五味之间和而美，再引申到四肢、声音六律等的和谐，再引申到万民之间的和谐。史伯的观点是批评“同”而推崇“和”，原因是“和”包容不同的事物而共同生长，“同”则不能有新事物产生。与史伯论“和”“同”相类似的思想又可见于春秋末期的晏婴，晏婴在与齐景公讨论君臣关系时主张去“同”取“和”。“公曰：‘唯据与我和夫。’晏子对曰：‘据亦同也，焉得为和？’公曰：‘和与同，异乎？’对曰：‘异。和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。……今据不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。’”<sup>[3]247-248</sup>晏婴从调味入手，引申到政治上的君臣关系，强调有差异的“和”的好处，反对单一的“同”，其观点与史伯基本相同。

史伯、晏婴论“和”“同”受到后人尤其是现代哲学研究者的高度关注，绝大多数学者都认识到其中的关键问题是共同体中是否包容异者、包容他者。这样的理解固然不错，但笔者认为这段话中的“同”其实蕴含着两种意义，分别

为认识论和存在论上的。从认识论意义上来看,“同”是指共同的、相一致的认识标准、认识结果;而从存在论意义上来看,“同”是指一样的、同质的存在状态。史伯、晏婴的“和”“同”论,虽然涉及认识论意义上的“同”,但并不关注认识论的共同标准、真理的统一,而是主张不同意见的综合、取舍,实际讨论的是存在论意义上的“同”。所以,他们主张的去“同”取“和”实质上是在主张一种贵族民主意义上的权力共有,而反对周王、齐君的专权,史伯所说的“刳同”实际就是专权。认识论、存在论两种意义上的“同”在春秋时期以至后来的中国传统哲学中始终伴随且相互纠结,而大多数的理解是从存在论意义上谈的,这是我们研究春秋时期以及后来的中国传统共同性思想需要注意的问题。

除了史伯、晏婴“和”“同”论之外,春秋时期关于共同性思想本身内涵的论述还有很多,涉及了更多的关联性概念,如“同”“比”“党”“别”等,基本上都是在存在论意义上展开的。春秋时期在论述人际的合同关系时,“比”是一个受到正面褒扬的共同性观念,晋国的权臣赵盾举荐韩厥为司马,他在谈论臣僚之间关系时说:“吾闻事君者比而不党。夫周以举义,比也;举以其私,党也。夫军事无犯,犯而不隐,义也。吾言女于君,惧女不能也。举而不能,党孰大焉!事君而党,吾何以从政?吾故以是观女。女勉之。苟从是行也,临长晋国者,非女其谁?”<sup>[4]438</sup>赵盾认为“比”是公平、正义的合同关系,而“党”则是结党营私。与“比”“党”之辩相似的还有“比”“别”之辩,晋国的叔向是当时的贤大夫,同样推崇臣僚之间以德相尚的“比”,而反对以私利相交接的“党”“别”:“叔向见司马侯之子,抚而泣之,曰:‘自此其父之死,吾蔑与比而事君矣!昔者此其父始之,我终之,我始之,夫子终之,无不可。’籍偃在侧,曰:‘君子有比乎?’叔向曰:‘君子比而不别。比德以赞事,比也;引党以封己,利己而忘君,别也。’”<sup>[4]516</sup>但“比”这一概念在春秋后期逐渐由褒义向贬义转化,“和”则成为正面代表共同性思想的概念,“郤宛直而和,国人说之。郟将师为右领,与费无极比而恶之”<sup>[3]271</sup>。春秋时期关于“比”“周”“党”“别”“和”等的议论和《论语》中孔子的相关论述是直接相关的,其

中的含义变迁也有脉络可寻,从中可以看出孔子儒家的相关概念是和春秋时期的思想演进一致的。

春秋时期关于共同性思想本身内涵的讨论,很多是从日常生活经验中升华出来的,上面讨论的伦理政治生活中的“和”“同”之辩中已引用了饮食、音乐方面的经验作为例证,还有一些是直接从事饮食、音乐、养生等谈论共同性思想本身内涵的。吴国公子季札是当时著名的贤人,他到鲁国访问,聆听并评价鲁国传承的周乐,从对立面的统一角度推崇《周颂》的美妙,“五声和,八风平。节有度,守有序,盛德之所同也”<sup>[3]160</sup>。春秋末年的周景王对音乐情有独钟,他喜欢音调对比强烈;而大臣单穆公劝谏说音乐欣赏要和谐、平正,不能过度,否则人的身体会出问题,而推广到政治上,和谐的音乐才能得民心。“夫乐不过以听耳,而美不过以观目。若听乐而震,观美而眩,患莫甚焉。夫耳目,心之枢机也,故必听和而视正。听和则聪,视正则明。聪则言听,明则德昭。听言昭德,则能思虑纯固。以言德于民,民歆而德之,则归心焉。上得民心,以殖义方,是以作无不济,求无不获,然则能乐。……若视听不和,而有震眩,则味入不精,不精则气佚,气佚则不和。于是乎有狂悖之言,有眩惑之明,有转易之名,有过愿之度。出令不信,刑政放纷,动不顺时,民无据依,不知所力,各有离心。上失其民,作则不济,求则不获,其何以能乐?”<sup>[4]134</sup>春秋时期秦国的名医医和很注重人的养生之道的和谐问题,他把养生和音乐等的和谐联系起来论述,强调事物之间有节制的合同关系才是健康的。“先王之乐,所以节百事也,故有五节,迟速本末以相及,中声以降。五降之后,不容弹矣。于是有烦手淫声,惛埤心耳,乃忘平和,君子弗听也。物亦如之。……天有六气,降生五味,发为五色,征为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也,分为四时,序为五节,过则为菑:阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。女,阳物而晦时,淫则生内热感蛊之疾。今君不节、不时,能无及此乎?”<sup>[3]182</sup>而医和的名字取“和”,这本身就已经体现了养生、治病上对身体协和状态的推崇。

春秋时期是早期中国社会大转型的时期,在共同性思想上也呈现出承上启下的特色。就共同性思想的目标而言,春秋时期的相关论述有一个从外在目的到内在目的的转化趋势,即共同由达到军事、政治成功的手段转化为家国天下之间共同、协和的理想境界;就达到共同性的路径而言,以血缘、亲情为依据的礼治和以欲望、功利为依据的法治成为当时人们争论的焦点。春秋时期开启了关于共同性思想本身内涵的讨论,它依据现实的伦理政治生活和饮食、音乐、养生等日常生活经验,上升到对“同”“和”“比”“周”“党”“别”等共同性观念谱系的探索,

使共同性思想逐渐由对现实生活的直接思考上升到对思想观念本身的反思,体现出中国传统哲学起源阶段的特征,并且成为孔子等先秦诸子相关思想的源头。

#### 参考文献

- [1]童书业.春秋史[M].上海:上海古籍出版社,2010:9.
- [2]新刊四书五经:春秋三传上[M].北京:中国书店,1994.
- [3]新刊四书五经:春秋三传下[M].北京:中国书店,1994.
- [4]国语[M].陈桐生,译注.北京:中华书局,2013.

### A Discussion of Homogeneity Thought in the Spring and Autumn Period: An Exploration Centered on *Zuozhuan* and *Guoyu*

Li Xiangjun

**Abstract:** The Spring and Autumn period is the prelude stage of the great transformation of early Chinese society. The homogeneity thought in that time not only inherit the ancestor god belief, the system of etiquette and moral education based on blood and kinship of the Three Dynasties, but also appear the sign of transmission to relatively equal thought based on personal talent and public law. As far as the ancient literature concerned, the homogeneity thought of the Spring and Autumn period is derived from the reflection of the common problems in the major ethical and political life as well as the daily life such as diet and music. In the Spring and Autumn period, there are two main ways to achieve homogeneity: the rule of etiquette based on blood and kinship and the rule of law based on utility and ability. The former is the basic way to standardize social life and achieve interpersonal affinity. The latter is more a product of the social changes in the Spring and Autumn period, and it is a new and more effective way to achieve homogeneity. The Spring and Autumn period opened the discussion on the connotation of the homogeneity, such as distinguishing the concepts of “same” “harmony” “comparison” and “party” that marked the common thought. These discussions around the connotation of the homogeneity thought were reflections on the idea itself, and also the source of the related thoughts of Confucius and other pre-Qin scholars.

**Key words:** Spring and Autumn period; homogeneity; rule by rites; rule by law

[责任编辑/木 卯]