

# 兼和相配，包容共生

## ——论中华民族共同体精神的当代价值

纳日碧力戈

(内蒙古师范大学 民族学人类学学院, 内蒙古 呼和浩特 010022)

**[摘要]** 雅思贝尔斯提出“轴心时代”说,认为公元前 500 年前后出现了具有共性的世界文明,涉及中国、印度、伊朗、巴勒斯坦、希腊,代表人物有佛陀、孔子、耶稣等等,此后东西文明走上了不同的道路。中国和印度止步不前,欧洲因不断突破而获得新生。孔子代表的文论传统注重审美,是形质与神韵合一的文明连续体的本色,与柏拉图代表的理性诗学特征形成对照。时至 20 世纪,皮尔士的“万象生态”和贝特森的“万物生态”以强调关联为特色,号称是对心物二元对立的纠正,却暗合于中国古代物感物觉不脱离象征意义的文明连续性之中。地天相通、兼和相配是中国文明核心理念,也可以成为中华民族共同体核心价值的根基,具有重要的当代价值。中华民族共同体精神要和其他民族的共同体精神交流互鉴,培育和发展重叠共识的价值观。

**[关键词]** 中华民族共同体精神; 核心价值; 地天相通; 兼和相配; 守正创新

**[中图分类号]** C 956

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1001-9162(2021)01-0022-09

**[DOI]** 10.16783/j.cnki.nwnus.2021.01.003

中国自 20 世纪 80 年代改革开放以来,经济体制、文教卫生体制等等都发生了重大变革,积极主动地加入经济全球化,中国人开始广泛接触西方发达国家的理想信念、价值取向、伦理规范、道德观念、风俗习惯等等,中华民族的传统文受到冲击,原有价值理念受到资本市场的挑战,过去的敬畏成为今天的戏谑,无公德的利己主义流行起来,人与人、人与社会、人与自然的开始变得“不够自然”、“不够生态”。中国高层领导人面对这样的挑战,一再强调建设中华民族共有精神家园的重要性。胡锦涛在中共十七大报告中号召“弘扬中华文化,建设中华民族共有精神家园”,使祖国传统文化的精华与现代社会相适应、与现代文明相协调,在保持民族性的同时,体现时代性。习近平在 2019 年 9 月 27 日举行的全国民族团结进步表彰大会上发表讲话,号召铸牢中华民族共同体意识,构筑中华民族共有精神家园;中共十九大公报提出“坚持各民族一律平等,铸牢中华民族共同体意识,

实现共同团结奋斗、共同繁荣发展的显著优势”;中共十九届四中全会《决定》要求“打牢中华民族共同体思想基础”。新中国的中华民族共同体和中华民族共同体需要继承传统中的精华,在继承中创新,使之融入新时代,为全体人民和全人类做出应有贡献。

中华民族共同体精神的当代价值在国家提倡的社会主义核心价值观中得到体现,其中自由、平等、公正、法治是社会目标,爱国、敬业、诚信、友善是个人准则。这些都是具有普遍性的价值,反映了新时代人类共同体对其成员的要求。

### 一、“轴心时代”的中国文明:

#### 继承与发展

一般说来,自柏拉图、康德以降,直至皮尔士<sup>[1]</sup>(P31),西方主流思想囿于心物二元对立,灵魂与肉体不能圆融,不同于我们所熟悉的“道法自然”、“由二生三”的圆融取向。德国哲学家、精

**[收稿日期]** 2020-11-02

**[基金项目]** 国家社会科学基金重大项目“构建中华各民族共有精神家园的少数民族视域研究”(17ZDA152)

**[作者简介]** 纳日碧力戈(1957—),男,复旦大学特聘教授,内蒙古师范大学特聘教授,教育部长江学者特聘教授,博士生导师,从事语言人类学、族群与种族、少数民族教育研究

神病医生和政治思想家卡尔·雅思贝尔斯在精神病学、心理学、哲学、历史学、政治、宗教等领域都有建树，他从生存哲学着眼，努力钻研佛陀、老子、孔子、耶稣、龙树等东方思想家，根据东西方世界观的比较研究，致力于世界和平与世界自由<sup>[2]</sup>。雅思贝尔斯在其名著《历史的起源和目标》中提出了“轴心时代”说，认为在公元前800至公元前200年，存在享有共性的轴心期文明，包括中国、印度、伊朗、巴勒斯坦、希腊，这些文明的标志性人物和典籍有孔子、老子、墨子、庄子、列子、诸子百家、《奥义书》、佛陀、琐罗亚斯德、以利亚、以赛亚、耶利米、以赛亚第二、荷马、巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图、修昔底德和阿基米德，这些地区的人类“全都意识到整体的存在、自身和自身的限度”，这些共性“未必仅仅是巧合所造成的幻觉”，而“似乎是某种深刻的共同因素，即人性的唯一本源的表现”<sup>[3]</sup>（P8；P20）。按照雅思贝尔斯的分析，埃及和巴比伦缺乏“突破”，尽管有宏伟壮丽的建筑、雕塑等等，但还是“慢慢地走到了尽头”；希腊、中国和印度是发生了“突破”的文明，只是后来中国和印度缺乏新时代的感觉，止步不前，而欧洲却在不断的突破中“获得了它的生命”<sup>[4]</sup>。不过，所谓“突破”并非是单向度、单线进化的“突破”，其准确的说法应当是协和创新。从不同角度看问题，这种“突破”恐怕是双刃剑，有“突破”，也有代价。无论是东方还是西方，官方文化的确经历了从整体主义向多元主义的发展，如古代西方自然现象（signum, physis）和文化现象（language, nomos）二分<sup>[1]</sup>（P31），中国出现了从整体“天”到个体“天”的过渡，礼乐也发生了由外而内的发展变化，都要统摄于“仁”<sup>[5]</sup>。此外，在民间社会的日常生活中，地天通的文化还是有不同程度的保存，官方的“分析性文化”和民间的“综合性文化”共生不悖，人们可以从其中各取所需。

张光直关注“连续”与“突破”的问题，但他的看法与雅思贝尔斯不同：从旧石器时代起，就存在玛雅—中国文明连续体，它属于世界式（非西方）的文明，而西方式的文明则属于“突破性”的文明。<sup>①</sup>张光直以“绝地天通”的故事来揭示中国古代的萨满文明，这个古老文明的本质特点是“地天相通”，而非神话里的“绝地天通”——根据大

量的民族志记载和研究，我国以及其他地区普遍存在萨满巫覡文化，至少在民间生活中，地天依旧相通，“民神杂糅”属于常态。

凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变。变成方，谓之音。比音而乐之，及干、戚、羽、旄，谓之乐。

乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。<sup>[6]</sup>（P271）

亚里士多德这样解释语言的起源：

口语是内心经验的符号，文字是口语的符号。正如所有民族并没有共同的文字，所有的民族也没有相同的口语。但是语言只是内心经验的符号，内心经验自身，对整个人类来说都是相同的，而且由这种内心经验所表现的类似的对象也是相同的。<sup>[7]</sup>（P49）

亚里士多德和戴圣对轴心期文明互通做了最好的注解：物触心灵，心动音起，形声方音，语言乃出，礼乐乃成。人类具有形神互动、心物交感的共性。又如泰勒斯“水”为最初元素说<sup>[8]</sup>（P18）、赫拉克利特“火”为最初元素说<sup>[8]</sup>（P26），也是很好的注解。墨子说：“力，刑之所以奋也。”<sup>[9]</sup>（P249）他同样注意形质的“感奋”作用：形被感知，触动心灵，形质贮存的“指他”势能，就是“气”，发挥作用，让形与形互联起来，上升为“神”——形气神大团圆。物感物觉是能动者的物感物觉，被感知的形质会“奋力”指向其他现象，能动者由此进一步推演出事物的规律。<sup>②</sup>那个时代的“世界主义”是“脚踏大地，仰望星空”的文明——亦即不脱离物感物觉的“地天通”式的文明连续体，也可以说成是形质与神韵合一的文明连续体。不过，根据学者对孔子和柏拉图的诗学理论的比较研究，可以看出“后轴心时代”中西文化不同取向的端倪。以孔子为代表的文论传统以抒情为主，注重艺术的审美愉悦，以培育仁德为目的，而以柏拉图为代表的诗学传统以逻辑推理为主，注重文艺的教育功能，以培育理智和意志为目的<sup>[10]</sup>。孔子以诗歌“兴、观、群、怨”表达自己的文艺观：诗歌之“兴”可以激发读者的意志、情感与联想，“观”有助于认识社会现实和提高观察能力，“群”有助于协调人际关系，“怨”能让人发泄愤懑、“怨刺上谏”；柏拉图把抽象的理念作为文艺理论的根源，认为现实社会是对理式的模仿，文艺是对现实社会的模仿，“因

此是对理式模仿的模仿”。理式世界是神造的第一性，依附于理式世界的现实世界是第二性，隔了两层的艺术世界属于第三性<sup>[10]</sup>。

在柏拉图看来，床有三种：一是床这个“理式”，那是床之所以为床的道理，它是永恒不变的真实存在；二是木匠依据这个“理式”所创造出来的床，它是个别的、可见的，因时间和空间的不同而有所差异；三是画家模仿现实生活中的床所画出来的那张床，它是画家从某一角度观察所得，并不能全面体现床的实体本质。它们分别代表了世界的三个层次：理式世界、现实世界和艺术世界<sup>[11]</sup>（PP. 615—616）。

柏拉图的“床喻”与《黄帝四经》中“虚同为—，恒—而止”及“人皆用之，莫见其刑（形）”<sup>[12]</sup>（P334）的说法有共鸣之处，只是《黄帝四经》说的是“太—”无形，更加抽象，而柏拉图讲到的抽象图式比“太—”要“具象”一些，属于“有名”的“二级抽象”，不属于“莫知其名”。由此可以推断，孔子的文艺观属于“重内省的环型思维”，有诗乐舞合一、“言”“音”“意”互联<sup>[13]</sup>（P7）、“内外交融”的特性；柏拉图的文艺观属于“重外探的线型思维”，呈现出“由内而外”的特性。这种环型思维结构和直线型思维结构的差异，在王士跃的有关研究<sup>[14]</sup>中得到较好呈现。具有象形性质的汉字构造不同于希腊字母文字，仍处于表意阶段的汉字有“六书”特点，有“重形轻音性”，“易给人的视觉造成一种‘临近感’，一种蒙太奇”，读者可以“以字观物，以物构象，形成意象的复合体”，迂回“卷入”，“与物打成一片”，以“复合意象提供的全面环境”“显示抽象意念”；古汉语词紧挨着词书写，“没有间隔，没有标点符号，作者不去作知性的机械分类”，“这样的文字读起来意念跳跃较大，随意性强，易给人造成模糊感”。希腊字母文字属于表音系统，有重音轻形的特点，可以避免随意性较大的语义模糊，“对事物作逻辑的直线追寻”，“以分析代替直悟，以直陈取代暗示，显示出思维的周密与逻辑的严谨”。

## 二、地天相通，兼和相配

《庄子·齐物论》：“天地与我并生，而万物与我为一”<sup>[15]</sup>（P88）。我与天地、万物与我是相通互融的关系，不是对立毁灭的关系。地天相通、兼和

相配、仁德重义、自强不息，这些中华民族共同体精神的内核，均是绵延数千年的古老传统，或彰显或潜行，积淀、提炼、升华而成，可以为现代人类的普遍价值观所借鉴和吸收。地天相通的实质在于形神交融、心物不分，把精神和物质统合起来，合二为一，或者“由二生三”，不求对立，避免对抗。何况在日常生活中二者不存在对立和对抗的关系，它们在生存实践中本来就是交融在一起的，同属于生存智慧中的阴阳互转的对立统一。一阴一阳谓之道，地天相通出自然。地天相通就是一种泛生态观，地阴天阳，阴阳万物，宇宙之中，山河之间，处处阴阳对转，时时万象共生。无论做人、做事，还是策划、思考，都离不开“道法自然”的泛生态精神。自强不息的精神在市场经济的条件下非常适用，百折不挠，坚持不懈，锐意进取。但是，自强不息需要和仁德重义相配合，必须被后者所制衡，否则就变成非生态、无公德、难持续的极端个人主义。古今中外的社会经验告诉我们，任何极端都不可持续，不走极端就是“通”，走极端就是“不通”；兼和相配才符合共生的规律。海纳百川、兼和相配不等于不讲公平，不讲法治，不讲诚信，而是讲矛盾的对立统一，是有原则和底线的。张岱年先生指出：

《中庸》云：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”此可谓广大而和谐之境界，然实为不可能的。就实际情状言之，万物并育而更相害，道并行而亦相悖。就实际言之，和谐是暂时的，冲突是经常的。……如一民族内部斗争过甚，则必亡国、灭族。<sup>[16]</sup>（PP. 193—194）

所以他认为，“中庸易致停滞不进之弊”，应“以兼和易中庸”。在张先生看来，“兼和”以对立统一为实质而侧重于阐明“—”与“多”的关系，也就是在承认差异性即肯定事物多种内外矛盾客观存在的前提下，进一步追求事物内外矛盾之间的动态平衡<sup>[17]</sup>。这种海纳百川、兼和相配的中华民族共同体精神对内可以做到“由多生—”、“以一容多”，促进民族平等团结，铸牢中华民族共同体意识；对外可以促进文明互鉴，去粗取精，去伪存真，充分体现自身的当代价值：自由、平等、公正、法治、爱国、敬业、诚信、友善。哲学家罗蒂说，一个国家的民族自豪相当于一个人的自尊：过分的民族自豪可以导致好战和帝国主义，就像过度的自尊会变

成傲慢；但是自尊太少会让人拿不出道德勇气，民族自豪感不足会阻碍人们积极有效地参与有关国策的争鸣之中<sup>[18]</sup>（P3）。理想的中华民族共同体应当是中国各民族更加凝聚、更加向心的共同体，它不独属于哪一个民族，不独属于哪一种文化，而是属于国内各个民族和国内各个民族的文化。中华民族共同体的兼和精神是辩证统一的生态精神，具有很高的当代价值。

### 三、“三生万物”

中华民族共同体精神作为人类命运共同体精神的组成部分，应该和其他民族的共同体精神存在重叠共识的价值观，其中“三”观可作为典型代表。道家“道生一”“二生三”“三生无限”“道法自然”的观点强调生生不息、协同自然，由此可以延伸扩展为兼和多样、万邦共存、兆民共享的现代观。

皮尔士的符号理论也是一种“三”观。他的“三性”理论把物象与推理衔接起来，推理又把已知和未知联系起来<sup>[19]</sup>（P43），具体和抽象把外部世界和内部世界联系在一起，始终呈现出互动性、开放性、自返性。在他的指号理论中，“第一”是质感（如“黄色”），是一种潜能，它要立即转向“第二”，即“事实”（如黄色交通灯），而在“质感”和“事实”之间居中协调的是“第三”，即“推理”或者“理性”（如交通法规中对于“闯黄灯”的处罚规定）。从“第一”到“第三”是由“物”到“心”；“心”之为“心”，习惯也。<sup>③</sup>皮尔士说“人是一堆习惯”（Man is a bundle of habits）<sup>[20]</sup>（PP. 151—152）（6. 228），信念也是习惯，但它是被意识到的习惯<sup>[21]</sup>（P37）（4. 53）。皮尔士的“习惯”接近布迪厄的“惯习”：日常生活中的临场作用是有规则的，要受到生成原则（generative principle）的指导；这个生成原则会产生实践，实践又会反过来再生产临场作用的规则，这些规则恰恰内在于产生上述生成原则的客观条件之中<sup>[22]</sup>（P78）。就是说，规则是实践的中介也是它的结果。

需要特别指出，皮尔士的“习惯”是“活习惯”，不是“死习惯”；培养习惯不靠直觉，不靠固定，靠“指向他者”，靠指号中介。同时，皮尔士的指号可以“对转”，可以“顺指”，如象似指向标指，标指指向象征；也可以返指，如象征指向标

指，标指关联象似，恰恰是这样一种返指能力使得指号过程变成了开放和更新的“习惯”，也具有“既是中介，也是结果”的“二重性”特点：象似—征象、标指—对象、象征—释象子在指号过程中自我生产，也生产自我生产的规则。“信念是对于习惯的意识”，新的环境会让人吃惊，吃惊让人产生怀疑，旧习惯由此被颠覆<sup>[20]</sup>（P279）（5. 417）；（PP. 360—361）（5. 512）。这种意识和怀疑就是对旧习惯进行反思，对旧习惯进行扬弃，产生新的习惯，这是人类的特性。新旧习惯的交替源于新环境带来的“惊讶”，这类不断出现的新环境从而新惊讶，也就使人的习惯不断“对外开放”，不断反思。习惯的缺失导致怀疑，习惯和对于习惯的意识给人带来安心和满足，相反，怀疑给人们带来焦虑和不满，因此人类要努力避免这样的处境<sup>[20]</sup>（P230）（5. 372）。在黑格尔看来，思想有普遍性，也有能动性，“就思维被认作为主体而言，便是能思者，存在着的能思的主体的简称就叫做我”<sup>[23]</sup>（P68）。“能思者”首先是个反思者，他（她）要“审时度势”，根据具体情况不断调整自己的习惯，在实践中既要受到原有习惯的约束，也要有所创新，完成“扬弃”过程，达到自己的目的。由物归心是重要的，由心返物也同样重要，它们都是心物对话的可逆过程。皮尔士希望自己的研究包罗万象，能够解释自然科学与人文社会科学，自比为亚里士多德、莱布尼茨，自喻为“瓶中抓狂的黄蜂”<sup>④</sup>。他努力打通物质与精神的区隔，认为精神与自然是一个连续体，“物质只不过是固化为习惯的精神”<sup>[24]</sup>（P478）。笔者认为，皮尔士所说的“精神”是指号精神，即人类所认知的“万象”精神，“万象”的意义就是“精神”。无论精神现象还是物质现象，无不相互关联，组成一个互相作用的连续体，即“万物皆生态”。

多才多艺的美国人类学家贝特森（Gregory Bateson）从民族志研究转向控制论研究，把个人、社会和生态系统合为一体，提出关联性模式，讨论如何用元模式来改造我们自己的思维模式<sup>[25]</sup>。贝特森指出，把生命界中任一成员的某身体部分与其自身其他部分相比较，取得一级关联；螃蟹和龙虾、人与马互相比，找出对应部分之间的相同关系，这是二级关联；把螃蟹和龙虾之间的比较和人与马之间的比较相比较，即比较之比较，得出三级

关联。这样，我们就建造了一个如何思考的梯子：关联性模式。关联性模式是模式的模式。从最基本的一级关联到较高的三级关联，体现了从比较到“比较的比较”、从模式到“模式的模式”这样一种由具体到抽象、由特殊到普遍的过渡，亦即贝特森所说的“如何思考的梯子”。

皮尔士的“万象生态”观和贝特森的“万物生态”观符合中国儒释道传统的核心思想，尤其与黄老之学存在异曲同工之妙，对于分析中国的民族现象具有借鉴意义，可用来解析文化多元、语言多样、民族众多等现实背后的三元勾连、关联和元关联，发现各民族的社会、自然、文化是如何组合起来形成一个互联体。在初级层面上，民族多样，文化多样，语言多样；但在高级层面上，跨族或跨国的元模式就会凸显出来，这里是重叠共识的所在，也是和而不同的所在。

以皮尔士指号学中的象似为参照，它会在反复指向标指和象征之后，会在被“同化”成为标指系统或者象征系统的一部分之后增加了抽象性。例如“五星红旗”的颜色、布料、质感等等，最初是颇具“象似性”的，但现在几乎没有什么人会关注这些，人们会更多关注它的象征性，如“中华人民共和国的象征”和“中国共产党的领导地位的象征”等等；再如，少数民族“刀耕火种”的生产方式，起初人们会关心当地人的种子、生产工具、烧荒的细节等等，但到了现在，“刀耕火种”似乎成了“落后”的象征，只有少数专家学者仍然对“刀耕火种”的象似性感兴趣<sup>⑤</sup>。同样，象征也会在指号过程中转变成为标指或者象似。例如，作为新行政区划象征的少数民族自治区、自治州的名称，往往会具象成为民族服饰、民族歌舞和“民族风情”，充满各种想象的质感和图像。尽管三元有对转，但它们毕竟属于不同层面，特殊性、普遍性各有“分工”。我族中心主义者容易把自己的指号一厢情愿地送给他族，或者把他族的象征一释象当成象似一征象，把象似一征象当成象征一释象，出现普遍与特殊的错位，造成认知颠倒甚至行动失误，这根源于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的“应当”自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定“应当”<sup>[23]</sup>（P44）。

我们实有把普遍与特殊的真正规定加以区别的必

要。如果只就形式方面去看普遍，把它与特殊并列起来，那么普遍自身也就会降为某种特殊的东西。……有时常有人拿一个以普遍为原则的哲学体系与一个以特殊为原则，甚至与一个根本否认哲学的学说平列起来。他们认为二者只是对于哲学不同的看法。这多少有些像认为光明与黑暗只是两种不同的光一样。<sup>[23]</sup>（PP. 54—55）

应该指出，一方面，我族的象似一征象不能混同于象征一释象；另一方面，我族的象似一征象、象征一释象也不能等同于他族的象似一征象、象征一释象。不同民族之间和不同人群之间会存在三元系统的差异，这种差异来自历史和文化的差异，即便族际交流频繁，也不会带来差异的消失。相反，交流会增加差异，增加选择的机会。随着网络时代的到来，三元互动更快，范围更广，效率更高。当然，这类三元差异并不属于最高层面的差异，它们只属于国民、国家、民族、族群层面上的差异。如果从高度哲学抽象出发，着眼于最高层面，我们就要承认存在着统一的象似一征象、标指一对象、象征一释象的“位”，即“元三元”，万象皆可归“位”，化约成为征象、对象、释象。这个道理就是黑格尔关于“我”的表述：

当我说：“这个东西”、“这一东西”、“此地”、“此时”时，我所说的这些都是普遍性的。一切东西和任何东西都是“个别的”、“这个”，而任何一切的感性事物都是“此地”、“此时”。同样，当我说“我”时，我的意思是指这个排斥一切别的事物的“我”，但是我所说的“我”，亦即是每一个排斥一切别的事物的“我”。<sup>[23]</sup>（P71）

但是，这种“宇宙大同”的“元三元”并不能代替生活世界里的“日常三元”，尤其是本土日常实践，中间充满相对的特殊性，因而也有了互动对转的动力。“元三元”是理想型，是潜能；“日常三元”是实践型，是现实。

#### 四、万象共生

如果以生命和非生命为单位来思考问题，我们就能更加清晰地看到关联性模式，并在多样性阶序的高端发现统一性。建立在生命和生存层面上的多元共识，是全新形势下观察和研究民族多元、语言多元、文化多元和价值多元的新视角。从生命诞生到成形，是一个由普遍到特殊、由特殊再返诸普遍

的过程：生命的最小单位具有普遍性，生长成形后又增添许多特殊性；人类在成熟之后具备发达的心智，让他们能够“透过现象看本质”，在差异中发现类同，返悟万象归一的普遍性。由类同到差异，由差异再到类同，是一个由低到高的排序，是一个环环相扣的阶序关联。阶序的关联性模式，是由微观到宏观的万象共生表征。在象似—征象层面上捕捉万般差异，在标指—对象层面上分析所指，在象征—释象层面上研究抽象。这样，我们就在差异中发现重叠，在重叠中发现共相，最终可以定位民族共生互生的社会生态。有族有群，族不为界，“族族相连”，休戚与共。

生物学家马图拉纳在解释生命体与环境之间的互动关系时，用“结构耦合”概念解释生物体和环境之间互动互生的关系。对于生物体来说，环境不是外部结构，而是生物体的“产品”，反映了生物体的生物特征。没有生物体就没有环境，没有环境就没有生物体。换句话说，生物体既是进化的对象，也是进化的主体<sup>[26]</sup>（P44）。同样的道理，当两个或者两个以上的人群共处时，他们既是自组织的群体，也是互为环境的互动体；他们各自要根据对方发出或者反馈的信息调整自己的认知图式和行动结构，其中涉及功利和博弈，也涉及价值观。所以，“民族问题”不单纯是“少数民族问题”，它会更多地涉及“多数民族问题”。例如，多数民族的民族主义必然会导致少数民族的民族主义，而後者的民族主义也会强化前者的民族主义，因而作为通行的国家政策，两种民族主义都会受到遏制。

皮尔士的自然—精神连续体和贝特森的万物关联的元模式，可以帮助我们重新认识民族共生的现实，推陈出新，建立适合本土特点的阐释模式。同时，这种万象共生观也可以是公平和美德的论说体系，在共生中生成“美美与共”的情操，符合罗尔斯在态度、规范和前景上的“重叠共识”追求<sup>[27]</sup>。建立在万物共生之上的社会生态观，有助于我们冷静观察“民族问题”，把它作为历史和自然造成的权力问题看待，把少数民族和弱势群体看作是现代性运动的“最少受惠者”，进而会创造各种条件把他们包容到公民社会中来，设身处地、易位思考，形成主体之间的协商交流。

当然，从“本土人观点看问题”，不一定意味着本土人的观点正确，而只是提供了一个便于双方

交流和理解的平台。无论哪一个民族的成员，作为公平美德态度的追求者，作为交流共同体的一份子，他们在长期互动中都懂得“进得去，出得来”的道理，既从自己角度看问题，也从对方角度看问题，最终能够避免偏激的我群中心主义。

信息交流是物象共生、万物共生的基本形式，它不仅包括通常人们了解的那种语言交流，还包括身体语言交流、诗学语言交流、环境语言交流、默会语言交流，等等。多渠道、多手段、多风格的交流，不仅使跨族跨文化交流成为可能，也使生命形式和非生命形式之间、生命活动和非生命活动之间的交流成为可能，亦即使生态对话成为可能，交流各方在协商对话中组成“超级话语生态链”，结成互动互生的生态友谊。“民族”和其他“共同体”毕竟是派生人群，具有能动性和弹性，上下可以超越国家、公民等分类，左右也可以超越党派、宗族等界限，具有协商共生的巨大潜力。不过，超越差异的前提是承认，不是同化，更不是否认。每一个现代国家都面临如何与各种差异共存的挑战。差异的存在是双刃剑，它可以导致矛盾冲突，也可以走向“美美与共”，但总的来说，多民族包容共生是大趋势。各民族之间的包容共生，如同河水自然流动，蜿蜒中寻找自己的河道，他们相互之间，他们和周围的各种生命和非生命现象之间共处互生，各自以对方为存在环境和“生产环境”，在“美美与共”中保持动态平衡的发展方向。

## 五、不失本色的创新

张岱年指出，中国精神在不失特色的前提之下，“仍是在创造之中”，“使之以更新的姿容表见出来”，“这些话的意思，即是主张不一定要执著旧的中国精神，而应从新创造新的中国精神”<sup>[28]</sup>（PP. 247—248）。综合创新、守正创新，新时代是不失本色的创新时代。一方面，我们要把握文化全球化和民族化这两大趋势的并行不悖<sup>[29]</sup>（PP. 534—536），另一方面，我们要善于远望近观，不忘记自己家园里语言多样、文化多样的丰厚遗产。以往的中西文明论，只注意固化的传统中国和固化的传统西方，好像中国停留在孔子时代，西方停留在古希腊时代。事实上，中国在不失本色的同时，已经发生了沧海桑田的变化，人们到现在还在争论关于“中体西用”尤其是如何“中体西用”的问题，这

本身就是中国在不断发展的一个佐证。现代中国在经济社会、科学技术、人文社会科学以及其他领域，人才辈出，硕果累累，全面创新，突飞猛进，这些都与中国人在兼和创新精神支持下的中外交往交流分不开，尤其与20世纪70年代末以来中国的改革开放、制度创新分不开。显然，我们不能把中国文化看作是边界清晰、永远不变的固体，中国文化的生命力和活力来自兼和创新，来自守正创新。同时，“新中国精神之创造”不应仅仅限于中西交流、文明对话、文明互鉴，还要眼光向内，仔细盘点老祖宗给我们留下了什么样的遗产，并把这些遗产盘活、用足，让遗产变成资源。

有关“人文资源”是费孝通先生……提出来的。他指出：“人文资源是人类从最早的文明开始一点一点地积累、不断地延续和建造起来的。它是人类的历史、人类的文化、人类的艺术，是我们老祖宗留给我们的财富。人文资源虽然包括很广，但概括起来可以这么说：人类通过文化的创造，留下来的、可以供人类继续发展的文化基础，就叫人文资源。”……资源并非完全客观地存在，当某种存在物没有同一定社会活动目标联系在一起的时候，它是远离人类活动的自在之物，并非我们所论述的资源。也就是说，如果人类一代一代流传下来的文化遗产，只是静态地存在于我们的生活中，甚至博物馆里，与我们的现实生活没有联系时，其只能成为遗产，不能称为资源，只有当它们与我们的现实生活和社会活动及社会发展目标联系在一起后，才能被称为资源。<sup>[30]</sup> (P1)

我国少数民族有丰富的民间人文资源，在建设新时代中华民族共同体精神的过程中，这些不可缺少的人文资源不仅可以用来推动“新中国精神之创造”，也可以用来丰富和活化人类文明。为了创造富于活力的“新中国精神”，中华民族共同体需要发掘和发展各民族共同体精神的当代价值，需要不断加强对外和对内的交流交往，在交往交流中自我更新，自我创造，自我发展，不失根脉，不失本

色，迎接人类共同发展的新希望。

约翰·迪利认为21世纪出现的符号学(semiosis)或“元符号活动”(metasemiosis)是一个划时代的标志，前所未有地逼近真实的“存在”：人是“思维着的物”(res cogitans)，也必然是符号动物；“符号性存在”由三元关系组成<sup>①</sup>，超越任何主观界限的感知，这些关系构成了人类获取任何知识的前提条件——“现实”一方面不以人的意志为转移，另一方面也是被社会所建构、完全可以被人们所认知<sup>[1]</sup> (PP. iii—iv)。迪利所说的符号的三种关系，就是我们已经提到过的皮尔士符号三性论，它与“轴心时代”或“轴心期”的“地天通”观点非常合拍，超越了唯心唯物之争，让古老的智慧发出创新之光。让我们重温古人的符号论：

乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声噍以杀；其乐心感者，其声啾以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。六者非性也，感于物而后动，是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸；礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。<sup>[6]</sup> (PP. 271—272)

符号三性关系就是地天通关系，是形气神关系，就是物感物觉不脱离象征意义的关系，阴阳对转，生态平衡；地天通的符号三性观对于物欲横流、环境恶化、心物对立的现时代来说，意义重大，影响深远。地天通的符号生态观，明确告诉我们，人类是自然的一部分，至多是会思考的“物”，再抽象的思维也要有物性的根据。正是在物感物觉、物物他指、象征意义的基础之上，仁德重义和创新自强的精神，获得了无限的能量和真正的可持续性。地天相通、兼和相配、仁德重义、创新自强，作为中华民族共同体精神的核心，具有很高的当代价值。

#### [注 释]

① 陈来认为，“夏以前是巫觋时代，商殷已是典型的祭祀时代，周代是礼乐时代。”（参见陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，三联书店2017年版，第11页）当然，这种简化分类并非是断裂、跳跃的，而是如作者所指出的那样：“中国轴心时代的变化，并不是断裂的突变”，而是“连续中有突破，突破中有连续”（同前，第5页）。笔者以为，无论孔子如何崇礼向仁，

其中一定有不少巫觋遗存，此其一。另外，还有民间的巫觋操演，延续数千年不断，具有“文化亲昵”的特质。“文化亲昵”现象“被认为是对外令人难堪的根源，但对内总归让人倍感共同团结”（参见迈克尔·赫茨菲尔德著，纳日碧力戈等译：《文化亲昵》，上海译文出版社2018年版，第3页）。就像现在的某些精英人群表面上很“唯物”，冠冕堂皇，私下却热衷于打卦

算命、烧香磕头、结交仁波切，此其二。汉字文化迄今形气神不断，可谓仓颉遗绪，此其三。

- ② 这里采用皮尔士的符号三性理论。按照皮尔士的说法，物感物觉—事物相指—抽象意义三者，有新有旧，同时在场，不会像我们描述的那样先后有序；我们排出先后顺序，只是出于描述和理解起来方便的目的。
- ③ 例如，在南亚研究中，“种姓”（caste）是关键词，但“种姓”又来自“种”（jāti）。“种”不仅用于人类，也用于动物和植物，甚至用于无机物，例如金属和矿物。它由一套能产的思想体系发展而来，针对人们体内和体外的各种“单位”（units）。如果要表达这些阶序性文化单位的性质，最好莫过于“物质”（substance）一词。这些价值不同、阶序不同的物质是种姓制度的基础，种姓制度不过是这些阶序物质系统的诸多表象之一。参见 Daniel Valentine. 1984. Fluid Signs——

Being a Person the Tamil Way, p. 2. Berkeley: University of California Press.

- ④ 皮尔士在写给敬慕者和赞助者拉舍尔的信中提到，自己的成功归功于两个因素：一是“像陷入瓶中的黄蜂一样坚定不移”；二是“发现了任何有才智的人都能掌握的思维方法”。参见 [美] 约瑟夫·布伦特著，邵强进译：《皮尔士传（增订版）》，上海人民出版社 2008 年版，第 449 页。
- ⑤ 需要指出，国内有人类学者认为“刀耕火种”是符合当地生态环境的生产方式，“是森林孕育的农耕文化，是一个山地人类生态系统，是一个文化生态体系”。参见尹绍亭：《人与森林——生态人类学视野中的刀耕火种》，云南教育出版社 2000 年版，第 337 页。
- ⑥ 指物感物觉的关系、物物他指的关系、象征意义的关系。

### [参考文献]

- [1] John Deely, Augustin & Poinsoit: The Protosemiotic Development, Rationale of the Trilogity, Scranton [M]. PA & London: University of Scranton Press, 2009.
- [2] 金寿铁. 生存、自由和交往——卡尔·雅思贝尔斯生平、著作和思想 [J]. 河北师范大学学报（哲学社会科学版），2019，（6）.
- [3] [德] 卡尔·雅斯贝斯. 历史的起源与目标 [M]. 魏楚雄，俞新天译. 北京：华夏出版社，1989.
- [4] 吾淳. 差异、交集与互补——雅斯贝斯“轴心期”理论与张光直“连续体”“突破性”理论比较 [J]. 同济大学学报（社会科学版），2017，（3）.
- [5] 余英时. 论天人之际：中国古代思想起源 [M]. 北京：中华书局，2014.
- [6] 陈戌国撰. 礼记校注 [M]. 长沙：岳麓书社，2004.
- [7] [希腊] 亚里士多德. 解释篇 [A]. 秦典华译. 苗力田主编. 亚里士多德全集（第一卷）[C]. 北京：中国人民大学出版社，1990.
- [8] [美] 弗兰克·梯利. 西方哲学史（增补修订版）[M]. 贾晨阳，解本远译. 长春：吉林出版集团有限公司，2014.
- [9] 水渭松. 墨子·经上 [M]. 北京：中国国际广播出版社，2011.
- [10] 胡庆. 中西轴心时代诗学理论异同原因——孔子与柏拉图文艺功能比较 [J]. 哈尔滨师范大学社会科学学报，2015，（1）.
- [11] [古希腊] 柏拉图. 柏拉图全集（第二卷）——国家篇 [M]. 王晓朝译. 北京：人民出版社，2017.
- [12] 余明光. 黄帝四经与黄老思想 [M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989.
- [13] 胡奇光. 中国古代语言艺术史 [M]. 上海：上海人民出版社，2010.
- [14] 王士跃. 环型思维结构与直线型思维结构：孔子《论语》与柏拉图《对话录》文体之比较 [J]. 社会科学研究，1987，（1）.
- [15] 陈鼓应注译. 庄子今注今译（最新修订版，上册）[M]. 北京：商务印书馆，2007.
- [16] 张岱年. 张岱年全集（第三卷）——“天人五论” [M]. 石家庄：河北人民出版社，1996.
- [17] 杜运辉. “兼和”与“和合”辨析 [J]. 高校理论战线，2009，（5）.
- [18] Richard Rorty. Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth - Century America [M]. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- [19] Daniel Valentine. Fluid Signs——Being a Person the Tamil Way [M]. Berkeley: University of California Press, 1984.
- [20] Hartshorne, Charles and Paul Weiss eds. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume VI, Volume V [M]. Cambridge: Harvard university Press, 1934, 1935.
- [21] Hartshorne, Charles and Paul Weiss eds. Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume IV [C]. Cambridge: Harvard university Press, 1933.
- [22] Bourdieu, Pierre. Outline of a Theory of Practice [M]. Cambridge: Cambridge University, 1977.
- [23] [德] 黑格尔. 小逻辑 [M]. 贺麟译. 北京：商务印书馆，2019.
- [24] [美] 约瑟夫·布伦特. 皮尔士传（增订版）[M].

- 邵强进译. 上海: 上海人民出版社, 2008.
- [25] Bateson, Gregory. *Mind and Nature: A Necessary Unity* [M]. Toronto, New York, and London: Bantam Books, 1979.
- [26] Foley, W. *Anthropological Linguistics: An Introduction* [M]. Oxford: Blackwell, 1997.
- [27] 罗尔斯. 正义论 [M]. 何怀宏, 何包钢, 廖申白译. 北京: 中国社会科学出版社, 1988.
- [28] 张岱年. 张岱年全集 (第一卷) [M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1996.
- [29] 王东. 文化创新论——中国文化从何处来, 向何处去 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2015.
- [30] 方李莉主编. 从遗产到资源——西部人文资源研究报告 (总序) [M]. 北京: 学苑出版社, 2010.

## On the Contemporary Significance of the Spirit of Chinese National Community

NaranBilik

(School of Ethnology and Anthropology, Inner Mongolia Normal University, Huhhot, Inner Mongolia, 010022, PRC)

[**Abstract**] Karl Jaspers proposed the notion of “Axial Age”, asserting that around 500 B. C., there emerged a world civilization with common features, including China, India, Iran, Palestine and Greece, represented by Buddha, Confucius and Jesus, and that since then, Eastern and Western civilizations have taken different paths. After that, China and India came to a standstill, while Europe was reborn as a result of constant breakthroughs. The literary tradition represented by Confucius focused on aesthetics, which is the nature of the continuum of civilization in which form and charm are one, in contrast to the poetical rationalism represented by Plato. By the 20th century, Charles Peirce’s “Ecology of Everything” and Gregory Bateson’s meta-pattern were characterized by their emphasis on connection-contiguity theories, purportedly correcting the dualism between mind and matter, but implicitly fitting into the continuity of ancient Chinese civilization, in which the sense of things was not divorced from their symbolic meaning. The core concept of Chinese civilization is the interconnection of “Heaven” and “Earth”, and harmony and mutual aid. The spirit of the Chinese national community should be exchanged with the community spirit of other nationalities for mutual appreciation, and the values of overlapping consensus should be cultivated and developed.

[**Key words**] community spirit of Chinese nation; core values; interconnectedness between “Heaven” and “Earth”; harmony and compatibility; righteousness and innovation

(责任编辑 岳天明/校对 正圭)