

中国传统核心价值体系的非传统测度^{*}

余乃忠 龚 群

[提 要] 仁和礼义一直是中国传统核心价值体系的主轴，似乎中国传统核心价值体系具有穿越时空的历史承载力。然而，一部近现代的中国屈辱史打破了其统率的神明与庄严。其实，在其同一性、有序性和圆满性的外在成像下，其内在的多义性、虚设性和对峙性始终若隐若现。从分形、分维、分时、分阶等非传统测度中折射出其价值构成的纷乱、矛盾与脆弱，从而拨开中国传统核心价值体系正义中断的迷雾。

[关键词] 价值体系 分形 分维 分时 分阶

[中图分类号] G102 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X (2010) 01-0067-06

圣与灵感来自于对中华民族古老文化的觉悟和体验，蛰伏虔诚，从五千年的光华里提炼出真正属于民族的精髓。丝丝如纤的辨识度乃是测量中国传统价值体系色谱与光泽的起点；着着如刃的斩断力，才能开启中国传统核心价值体系的内核。《礼记·礼运》说“人藏其心，不可测度也。”因为善恶皆在其心，不见其色。非传统测度论展示了认识论的新路线，心形两忘、形游心动，测形乃测心。

一、分形：有序指代无序

分形理论来自于自然界中传统欧几里德几何学所不能描述的一大类杂乱无章的几何对象。起伏的山脉、弯曲的海岸线困扰了传统数学理论。它们的共同特点是，极不规则而且极不光滑。在数学上看来，具有非线性、非连续性、非可导性和无序性。同时，分形还具有自相似性，即整体特征包含于局部特征之中。海岸线和山川的形状，从近距离观察，其局部形状又和整体形态相似。真如佛家所说，一法便含一切法。

中国传统核心价值体系在构形上具有分形的显著特点，既有杂象性和无序性，也有规则性、有序性和自相似性。其有序性和自相似性表现为，价值重心基本都围绕“道”、“德”、“仁”、

^{*} 本文系国家社科基金重大项目“建设社会主义核心价值体系的几个重大关系研究”（项目批号：08-ZD003）的阶段成果。

“礼”、“信”等核心范畴并以同一性、系统性叙事范式展开；无序性则表现为，相同概念的内涵与语意不仅歧义很大，“言不尽意”，而且其逻辑理路和意义流向也错综复杂、杂象环生。多样性、多义性、非规则性、断裂性和矛盾性也是中国传统核心价值体系的主要特征。

就“道”而言，孔子的“道”为“天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”（《论语·季氏》）即天下有道应以天子发布礼乐征伐的命令，而不能让诸侯和大夫发令。然而，在老子看来，“反者，道之动；弱者，道之用。”（《老子》四十章）即走向自己的反面，是大道运动的规律；柔弱是大道发挥作用的特点。不难看到，老子的“道”则为“反”。显然，同为“道”，孔子和老子的理路与构境并不一样。

对于“德”，《象》曰：“地势，坤。君子以厚德载物。”这里的德就表现为宽阔的气度与厚重的力量。而在孔子看来，《论语·颜渊》说“先事后得，非崇德与？”即孔子告谓天下，先做事而后求收获，乃谓德。可以看到，孔子的德已经具有了更为具体的尺度。而在老子看来，“夫我有三宝，持而宝之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长。”（《老子》六十七章）可以看到，老子的德和孔子的德的关注对象与依附性已经具有了显著的差异。

到了“仁”，孔子说，民之于仁也，甚于水火。但何为“仁”呢？孔子在（《论语·颜渊》）里说“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”在《论语·阳货》又有问仁，“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣’。请问之。曰：‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人’”。孔子在《论语·颜渊》讲到“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！’”。孔子的“仁”又变成了“礼”，而且，孔子还说，“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《论语·宪政》）即下等庶民说不上“仁”的。孟子则认为“恻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑》）在老子那里，“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（《老子》五章）即不仁乃至于把万物与百姓当作刍草和狗畜来看待。到了《中庸》里，“成己，仁也”，自己诚即为仁。同时《中庸》还提到，“仁者，人也，亲亲为大”“仁”主要是孝。显见，同为“仁”，但其指征已千差万别了。

至于“礼”，在孔子看来，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（《论语·颜渊》）“礼”成为了孔子的价值中心的中心。而老子的“礼”则完全相反，“夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”（《老子》三十八章）即礼仪是忠厚诚实的社会风气衰落的产物，也是惑乱的开端。不过对于“信”，孔子则和老子就近似了。孔子说“其言之不怍，则为之也难。”（《论语·宪问》），即大言不惭则必然很难做到。老子则认为，“夫轻诺必寡信，多易必多难。”（《老子》六十三章）当然，“信”的内核并不见得一致。

二、分维：直言难尽曲意

在欧氏空间中，空间被看成三维的，平面或球面看成二维，而把直线或圆看成一维。也可以引入高维空间，但都是整数的维数。分维是物理学家在研究混沌理论时引入的重要概念。为了定量地描述客观事物的“非规则”程度，数学家从测度的角度引入了维数概念，将维数从整数扩大到分数，从而突破了一般拓扑集维数为整数的界限。

分维理论打破了传统维数为整数的习惯，即在高维空间或世界中，每一个维度具有同等的独

立性、排斥性和向量力度，并且空间也是线性的。非维理论实际上是非线性空间理论的拓展，其广义维度具有非整数和非规则性。在社会科学领域，分维理论给我们带来了崭新的思维模式和认识效果。传统方法研究中国传统核心价值体系时，忽视了价值论维度之外的其他维度对价值维度的制约。不仅如此，很多非传统维度和分维被隐藏了。这些隐维和分维意味着，在传统价值体系的直泻下，潜藏着众多回旋和暗流。

就最核心的价值范畴“德”来看，老子认为德乃治国治家修身的根本。到了董仲舒则把德上升到天的高度，提出天的本性就是德，天在董仲舒这里就有了德性。并且主张以德为本，德的最高概念则问“仁”。董仲舒吸取秦朝法治覆灭的教训，提出了德和刑的并用，重视老子和孔子的德治原则。他从巩固中央集权的长远利益出发，提出缓和地主阶级和农民阶级之间的矛盾的思路。他说“使富者足以示贵，而不致于骄；贫者足以养生，而不致于忧。以此为度，而均调之，是财不匮，而上下相安，故易治也。”（《春秋繁露·制度》）反之，就会引起百姓叛离。可以看到，董仲舒已掌握了“德”量、质、度的统一性思维，其“德”嵌入了“承受度”的维度，是孔子仁政思想的进一步深化。

对于儒家价值体系中心的“礼”，管子提出“仓廩实而知礼节”后，受到司马迁的推崇，主张道德的内容不是灌输就能起到效果的，而在于应注重道德背后的物质生活维度。其实，就孔子的“礼”，也不能听其一面，他说过“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”（《论语·子路》）君臣也应这样。这样的“礼”也可以说是“非礼”。不难看到，孔子“礼”的“反”维度。而对于“利”，后期墨家已经突破了传统义利的道德之争，主张人们在事物的取舍中，应弃小利而取大利。他们称之为“权”，也就是我们今天所说的权衡。这样“利”的价值构成中引进了“权”的维度。

“四海皆兄弟”的大同世界，乃中国传统价值体系的基础性建构，但其思想图式并非完全同构，其原因在于除了价值主体、价值目标、价值实现中介三个维度外，还存在着非传统维度的差异，而且这些维度和上面三个维度也并不处于完全相对等的地位，即其维度并不完全是1维或处于线性状态。《礼记·礼运》中的“天下为公”思想，假借孔子之言，对这种天下为公、天下大同世界的向往，而对现实“天下为家”的失望。但是，《礼记》的真正思想并未在于此，《礼运》认为，小康社会虽不及大同，但也是一个有秩序、讲礼、讲义、讲信的社会，应予推崇。可以说，《礼记》的大同隐藏着“礼”的维度。宋代理学家张载在《西铭》里有类似看法，认为天下所有的老人、幼弱、残疾、鳏寡等皆应是自己的兄弟，均予以同情。但他在《近思录拾遗》里又说“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世太平。”也就是说，在张载的天下皆兄弟里，蕴涵了为生民立命的立于兄弟之上的“高”维度。这个维度并不等于1，而且并不完全独立于价值论的传统维度。到了太平天国，洪秀全的“天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念。”（《原道醒世训》）的天下兄弟皆平等思想则多了一个“上帝”的维度。上帝之维也具有分维的特点。传统认识论的迷失性在于忽视了隐藏的维度和分维的存在，或者在维度上以一代多，以直量曲的线性思维和一元思维。

三、分时：深厚并不固守

所谓分时，是指时间片轮转，不同核心价值体系占统治地位对时间进行分享和占有。即表明

中国文化史上并不存在一个统一的、一成不变的核心价值体系，克服了中国传统核心价值体系是一块整钢，具有单一性、单值性、连续性的传统认识。分时性揭示了价值观的间断性、孤立性、多样性、分离性和排斥性。与分时关联的还有分区域性。即传统价值体系不仅分时，同时分区，其有着割据性、分裂性、多值性、交互性特征。因此，在分时看来，传统上的局限认识在于把中国几千年的时间分为一整片，在这个价值区域里，价值体系内在具有一致性和统一性。尽管在中国先秦时期，价值体系已具有全面的建构和深厚的贴附，但无论在同时期，还是后来各时期；无论追随儒释道主流学派，还是另立门户，抑或是主动叛逆而为之，都没有为先秦丰厚的价值运筹所退却、固守或滞留，而是不断流变，呈现风起云涌的“异化”气象。

“天命”是中国传统价值体系的基本范畴，孔子把无可奈何的事物都归结为“天”或“天命”。他说，“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言；小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”（《季氏》）。也就是说，君子（统治者或拥护统治者的人）对上天之命、统治者之命、圣人之命，应无比敬畏，不可抗拒。只有小人（地位卑下者）不懂。然而，到了墨子即对孔子的天命有完全不同的看法，墨子讲“上观于古圣王之事，古者桀之所乱，汤受而治之，纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀纣，则天下乱；在于汤武，则天下治，岂可谓有命哉。”（《非命》中）即历史的事实已经表明，天下的治或乱在于人，而非于命。

到了后期墨家，普遍看来，一种价值随着时间、地点的变异，其性质就会随之而变，而不能固守而恒。他们对“义”的看法就是典型的代表，“尧之义也，生于今而处于古，而异时，说在所义二。”（《经下》）。也就是说，随着时间推移，今人所说的尧之“义”，乃是其“义”的名，而并非是其“义”的实。尧时代的人所见尧之“义”才是“义”之实。今此“义”非彼“义”。而且，他们还认为“义”就是“利”。“义，利也。”（《经上》）这完全和传统的义利观相反。孔子说“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），孟子继承了孔子的义利的观点并加以发挥，认为天下的混乱与不治，都是由上上下下只讲利、不讲义造成的。他在回答梁惠王关于治国的建议时说“王何必曰利，亦有仁义而已”（《梁惠王》上）。至于何为“义”，孟子则说“羞恶之心，义之端也。”（《孟子·公孙丑》）董仲舒进一步主张了孔孟的思想，提出“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）的虚构。

然而到了宋代，“天命”和“义”尽管还在被倡导，但其指向已发生了很大变化。二程认为“在天为命，在义为理，在人为性。”（《遗书》卷十八）即已把“理”和“人性”注入到天命和义之中。二程还把“天理”、“私欲”和“人心”结合起来，进一步阐明义利关系。他们认为人心就是私欲，道心就是天理“人心，私欲，故危殆；道心，天理，故情微，灭私欲，则天理明矣。”（《遗书》卷二四）这就使得“灭欲”进一步获得了合法性和正义性。到了朱熹，则又有了变化。朱熹没有在二程的思想上停顿，而是进一步区分了人心与人欲之辨。他说“只是人之一心，合道理底是天理，徇情欲的是人欲。”（《语类》卷七八）因此，“人之一心，天理存则人欲亡，人欲胜则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”（《语类》卷十三）更加的纯粹和明晰了，把天理和人欲彻底地对立了，远远超越了“义”与“利”的对立。当然，也远远超出了老子的高度，老子说“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”（《老子》四十六章）“天理”和“罪”已完全不是一个层面的范畴了。

四、分阶：变差隐于一统

中国传统核心价值体系的分阶测度包含着四方面的含义，一是不同的阶级、阶层因其经济、

政治背景，话语权的不同引起的价值体系必然不相同；二是就其一类核心价值体系而言，因其中功能与意义的差异也分不同的层次，具有阶梯性；三是就某一价值观或价值体系而言，其内在规定性，并不能在其一阶函数中刻画出来，其多阶变导后的性质会发生重大变化。四是价值体系的当代阐释，也面临着“实谓”层面，原思想家（或原典）字面上说了什么？“意谓”层面，原思想家想要表达什么？“蕴谓”层面：原思想家所说的可能蕴涵什么？“创谓”层面，对解释者来说，原思想家现在必须说出什么？下面就同一价值观的意义与功能的内在分差做一点简要说明。

老子的“道”的价值含义就存在着四个递进与阶差。首先是，“大道汜兮，其可左右。”（《老子》三十四章）即大道普遍存在。道可上下左右调适，无所不宜。其二为遵循“道”的无为之治的思想，“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（《老子》五十七章）万物皆恃道而生，而道并不发号施令。道功成却不明其有功，道虽爱养万物但并不主宰。老子反对统治者居功自傲，倡导民主或甘为低下的思想。在老子看来，江海之所以为百溪之王，乃是甘居下流，乃汇聚万水于一身。其三为平等思想。老子说“天之道，损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。”（《老子》七十七章）老子的损有余思想体现了反剥削的平均主义理想。他认为人之道应该向天之道学习。其四为，“人之不善，何弃之有？”（六十二章）也就是道对善与不善都是可以用也，不善者也不应被抛弃。

《淮南》继承了老子道为无的思想，但发展了老子的思想，使其得到了升级。《淮南》主张“天子以下，至于庶人，四肢不动，思虑不用，事治求澹（成功）者，未之有也。”（《淮南·修务训》）即在《淮南》看来，因势利导、积极有为的方法才是正确的“道”。

《孟子·尽心上》说“万物皆备于我矣。”传统解释为，世界上万事万物之理已经由天赋予我，在我的性分之内完全具备了，如果反躬自省，诚实无欺，便会感到莫大的快乐。努力实行恕道，没有比此更近于仁了。

传统测度一直认为孟子是“天下之物尽在己”，但事实上，孟子学脉的真谛却并非以至大无外的“我”来吞没宇宙及其它存在者，而是具有深刻的三阶内涵，一为，人是宇宙发展之最精者，因而人身上内含了世界万物的特点。其实，这也是分形理论最好的说明，尽管孟子还没有分形的概念，但分形的核心理念之一自相似已被充分表达出来。二为，人与万物是一致的，具有一种“物”“我”之间的一体性和通融性。三为，人是万物的主体，可以利用和改造万物。万物是自在的，人是自为的。其中最核心的，也是最高阶的思想，乃是高扬人的改造旧世界、创造新世界的主体精神“万物皆备于我”似是世界观，实际上更是一种价值观。相似地，“隐于山者，小智。隐于市者，中智。隐于朝者，大智。”就是对智慧从小到大三个层次的形象概括。

佛教也有分阶，是表现在修炼与普渡的程度。大乘佛教把慈悲分成三个阶次。一是小悲，指把众生视为赤子，“与乐拔苦”，这是凡夫的慈悲；二是中悲，指领悟“诸法无我”，即由一切无实体、无主体的体悟而引发的慈悲，这是阿罗汉和初地以上的菩萨的慈悲；三是大悲，是指无不同心而发生的一切皆平等的绝对慈悲。这是佛的最高境界，也被称为同体大慈、无缘大悲。这三种慈悲形成阶梯状，体现了佛教修行境界的从小慈到大慈、小悲到大悲的入化原则。就佛教的平等观而言，也存在着多个层次。这和其他宗教的平等观以及中国儒、道的平等观是根本不同的，一是众生与佛是平等的；二是人与人之间都是平等的；三是人与其他动物也是平等的；四是人与没有生命意识的山川大地、草木花卉也是平等的。

结语

中国传统文化的核心价值体系在世界文化史上一直处于领先地位，不仅表现在对人本身生存意义的极力推崇，更在于强调道德的社会力量。但是，中国社会的发展史告诉我们，中国并没有因为其核心价值体系的先进而使其立于世界不败之地，中国传统的核心价值体系并没有挽救近代中国的没落。面对西方列强的入侵，中国传统文化谱系下的儒释道精神，没有哪一家价值观能够成为唤醒民众的时代精神和中流砥柱。

中国传统核心价值体系功能的脆弱，存在着历史观的缺失，引起价值体系的悬浮，失去立足点；统治者与民众利益的背离，价值体系沦为一种统治技术或艺术，丧失共同理想；知行观上的分离，促成价值体系的言与行的反道，最终引起正义的断裂。

《礼记》说，“君子曰：‘大德不官。不道不器。大信不约。大时不齐。’”（《礼记·学记》）似乎在最高境界上分离出德与官的对立。但老子说，“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。”（《老子》二十五章）非传统测度理论为我们展示了中国传统价值体系的矛盾性、虚构性、柔弱性、流变性、复杂性和非规则性，也为我们拨开了中国传统核心价值体系脆弱性的最后一丝疑云。

参考文献：

[1] 《份行是美丽的，创新则无止境的——数学大师伯努瓦·曼德尔布罗特访谈录》，上海：《世界科学》，2009年第1期，第8页。

[2] 文志英、井竹君：《分形几何和分维数简介》，北京：《数学的实践与认识》，1995年第4期，第25页。

[3] 房宗良等：《分时非线性重组离线稳谱》，北京：《核电子学与探测技术》，2009年第3期，第711页。

作者简介：余乃忠，长沙理工大学文法学院副教授。长沙 410114 龚群，中国人民大学教授、博士生导师。北京 100872

[责任编辑 刘慧玲]