



The Structure and Classification of Value: The Differences and Interconnectivity of the Chinese and Western Value Systems

Guo Yi

Abstract: The three basic value categories namely the true, the good and the beautiful have long been regarded as common sense, but they cannot cover all of the values of human life. Even if one adds to it the fitness and Holiness proposed by Bernhard Bavink and the enlargement and new interpretation of the two by Qian Mu, they still cannot fully cover “the virtues of the whole of the universe,” nor can they make up for the shortcomings of the value system of the true-good-beautiful. To solve these problems, it is necessary first to make clear the connotation and essence of value. Value is the attribute which is most relevant and significant for human life. Since human life can be classified into four bottom-up levels, from biological life, social life, spiritual life to belief life, correspondingly value includes four bottom-up types, from material value, social value, spiritual value to belief value, one serving the next as its means or end. Among these values, the belief value can be expressed by an or peacefulness. Pursuing an is the goal shared by all learnings on life. The spiritual culture includes three components, daoshu or the way to truth, morality and art. In Western culture, daoshu is mainly expressed as science. Therefore, the system of the true, the good and the beautiful only represents the spiritual values in Western culture, that is, scientifically true, morally good and artistically beautiful. The spiritual values in Chinese culture are zhong or moderation, he or harmony, and le or happiness, that is, moderation as the way to truth, harmony as moral, and happiness in art. Democracy, liberty and equality, which seem to have been accepted by the world, actually only represent the social values of the Western society. The Chinese social value is embodied in the core values of the three religions of Daoism, Confucianism and Buddhism, namely, ziran or naturalness, renyi or righteousness, and cibei or benevolence. The material value can be expressed by yong or use. It is the common pursuit of biological beings. Because all values in this system are potentially suitable to all of mankind, so are the values developed by different ethnic groups and civilizations. They are common values of humanity. Among the four value types, the belief value as the highest type and the material value as the lowest type are “obvious” common values of humanity, while the spiritual and social values, the two type in the middle, bear clear national characters and are therefore “potential” common values of humanity. The Chinese value system is characterized by its continuity, subjectivity and inward-lookingness, while the Western value system is characterized by its interruptivity, objectivity and outward-lookingness. The two systems both have their own strengths and weaknesses. There is no doubt that they should learn from each other and benefit from each other, and this is the only way to lead firmly and smoothly to the integration of the world.

Keywords: Chinese value, classification of value, peacefulness, moderation, harmony, happiness

Author: Guo Yi received his masters' in history from Central China Normal University in 1988 and received his Ph.D. in philosophy from Fudan University in 1993. He was a visiting scholar at Harvard-Yenching Institute from 1999 to 2001, a Fulbright research scholar at University of Wisconsin at Madison from 2008 to 2009, and a fellow and guest professor at University of Cologne from 2010 to 2011. He taught and worked at Qufu Normal University and the Institute of Philosophy, the Chinese Academy of Social Sciences, and is currently a professor at the philosophy department of Seoul National University, a Taishan Scholar of Shandong Province, and a Nishan Scholar of the Chinese Institute of Confucius. His major research is in Confucianism, Daoism and the excavated texts. His major publications include *the Guodian Bamboo Texts and the Learnings and Thoughts in Pre-Qin Period*, *the Completed Sayings of Confucius*, *the Corrected and Explanatory Version of the Collected Confucius' Sayings*, and *the Way of China and the Reconstruction of Confucianism*.



“價值”結構及其分層

——兼論中西價值系統的區別與融通

郭沂



[摘要] “真”“善”“美”作為三大基本價值範疇，並不能涵蓋人生的一切。即使加上巴文克的“適”“神”，以及錢穆對兩者的擴充和新釋，也未能括盡“宇宙統體之諸德”，更不能完全彌補真、善、美價值系統的種種缺點。解決這些問題，需要首先明確價值內涵及其實質。價值是對人的存在最具關切性、重要性的屬性，而人的存在又分為生物存在、社會存在、精神存在、信仰存在四個自下而上的層面，故價值相應地包含物質價值、社會價值、精神價值、信仰價值四種類型和四個層面，四者之間是一種遞為體用、遞為目的和手段的關係。其中，信仰價值可以用“安”字來表達。對“安”的追求，是各種人生學說所追求的共同目標。精神文化含括道術、道德、藝術三個方面，但西方文化中的“道術”主要表現為科學。因此，所謂真、善、美，僅僅反映了西方的精神價值，即科學真、道德善、藝術美；而中華精神價值則是中、和、樂，即道術中、道德和、藝術樂。目前為世人所接受的“民主”“自由”“平等”，也祇是西方的社會價值；而作為道、儒、釋三教核心價值的“自然”“仁義”“慈悲”，纔是中華社會價值。物質價值表現為“用”，它是一切生物、生命的共同追求。由於道體所蘊涵的所有價值都潛在地適用於所有人，因此，不同族群、文明所體認和發現的價值也潛在地適用於所有人，都屬於人類共同價值。而在價值的四個層面中，作為最高層面的信仰價值（安）與作為最低層面的物質價值（用），是“顯在的”人類共同價值；而中間兩個層面即精神價值和社會價值都具有鮮明的民族性，為“潛在的”人類共同價值。中華價值系統具有連續性、主觀性、內傾性特徵，西方價值系統則呈現中斷性、客觀性、外傾性特徵，兩者各有長短。因此，祇有互學互補，纔能茁壯強大，世界一體化的進程纔能平穩和踏實。

[關鍵詞] 中華價值 價值類型 安 真善美 中和樂

[作者簡介] 郭沂，1988年在華中師範大學獲歷史學碩士學位，1993年在復旦大學獲哲學博士學位，1999—2001年在哈佛大學燕京學社做訪問學者，2008—2009年在威斯康星大學任富布萊特研究學者，2010—2011年任科隆大學客座教授；先後任教/工作於曲阜師範大學、中國社會科學院哲學研究所，現為首爾大學哲學系教授、中國山東省泰山學者、中國孔子研究院尼山學者，主要從事儒家、道家哲學與文獻以及出土文獻研究，代表性著作有《郭店竹簡與先秦學術思想》《子曰全集》《孔子集語校註》《中國之路與儒學重建》等。

“真”“善”“美”作為三大基本價值範疇早已為人們所熟知，但這三大範疇並不能涵括人生的一切；如果它們已經括盡了全部價值，學術界所說的“中華價值”“西方價值”等就難以成立了。既然存在着“中華價值”“西方價值”，它們與真、善、美三大價值系統的關係該如何看待，這又涉及價值內涵及其類型這個前提性問題。對此，學術界雖然提出了種種界定，但似乎都不足以合理解釋和解決上述問題。有鑑於此，筆者願略陳管見，以就教於方家。

一 巴文克、錢穆對擴增新的價值範疇之嘗試

錢穆（1895—1990）在1949年發表《適與神》一文指出，真、善、美三大價值範疇“在其本身內含中，包有許多缺點。第一，並不能包括盡人生的一切。第二，依循此真、善、美三分的理論，有一些容易引人走入歧途的所在。第三，中國傳統的宇宙觀與人生觀，亦與此真、善、美三範疇論有多少出入處”^①。在這三點中，第一和第三點容易理解，唯有第二點需要稍加說明。他的主要根據是，真、善、美之主觀性與客觀性存在悖論：

本來真善美全應在人生與宇宙之訴合處尋求，亦祇有在人生與宇宙之訴合處，乃始有真、善、美存在。若使超越了人生，在純粹客觀的宇宙裏，即不包括人生在內的宇宙裏，是否本有真善美存在，此層不僅不易證定，而且也絕對地不能證定。何以呢？真、善、美三概念，本是人心之產物。若抹去人心，更從何處來討論真善美是否存在問題？然而西方人的觀念，總認為真、善、美是超越人類的三種“客觀”的存在。因其認為是客觀的，於是又認為是絕對的。因其認為是絕對的，於是又認為是終極的。其實，既稱客觀，便已含有主觀的成分。有所觀，必有其能觀者。“能”“所”一體，同時並立。觀必有主，宇宙間便不應有一種純粹的客觀。

正因為真、善、美三大價值範疇有種種問題，近代西方哲學家們試圖在真、善、美之外增添新的價值，以補其不足，其中最為錢穆所青睞的是德國學者巴文克（B. Bavink, 1879—1947）。巴氏《現代科學分析》（*The Anatomy of Modern Science*）一書的第四部分《自然與人》至少有三章涉及該問題。其中第二章《自然與文化》第一次談到“用途適合性”（fitness for a purpose）這個概念：“工技理想的實現，即為了自己的目的而追求‘用途適合性’最近剛剛進入現代西方文明的視野。當今工技師建造他的機器、建築等，總是儘量設計得更加適用，以避免浪費能源、物力和人力。”^②在第五章《工技哲學》中，又把“用途適合性”稱為“最高的工技理想”^③。在第七章《價值問題》中，更明確地說：

讀者大概還記得，我們已經在“工技基本價值”即“用途適合性”中發現了與早已被接受的其他三大價值即真、善、美地位相等的第四個基本價值。對於包括作者自己在內的一些思想家即宗教思想家來說，而不是對於所有思想家來說，對四個價值範疇來說，還應該加上第五個基本價值，這就是“神聖”（Holy）。對於宗教人士而言，這個價值將被置於其他價值之上。^④

據此，巴文克的主要貢獻有二：一是將工技從科學中分離出來，並提出“用途適合性”來表達其價值；二是提出“神聖”來表達宗教的價值。這兩個方面都在一定程度上彌補了真、善、美三大價值範疇之不足，即錢穆所羅列其三大缺點的第一點。

錢穆將巴文克的“用途適合性”稱為“適合”，簡稱“適”，同時將“神聖”簡稱“神”。他引述道，巴文克“主張於真、善、美三範疇外，再加‘適合’與‘神聖’之兩項。他的配列是：‘科學真，道德善，藝術美，工技適，宗教神。’”但巴文克與近代以來其他西方哲學家一

^① 錢穆：“人生十論·適與神”，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998），第39卷，第11—24頁。下引錢說，除註明者外，皆見此文。

^{②③④} Bernhard Bavink, *The Anatomy of Modern Science* (London: G. Bell & Sons LTD, 1932), 509, 562, 589.

樣，其用意“似乎也祇側重在上述之第一點”。儘管如此，錢穆仍然認為：“巴氏此項概念，若予變通引擴，實可進而彌補上述第二第三兩點之缺憾。中西宇宙觀與人生觀之多少相歧處，大可因於西方傳統真、善、美三價值領域之外，增入此第四第五兩個新的價值領域，而更易接近相融會。”

錢穆是通過兩種途徑來“變通擴引”“適”的。“巴氏‘適’字的價值領域，本來專指人類對自然物質所加的種種工業技術言。他說，根據經濟原理，求能以最少的資力獲得最好的效果者，斯為適。”在巴氏的基礎上，錢穆將“適”由工業技術引申到“一切政治上之法律制度，社會上之風俗禮教”等領域。這是其一。其二，他將“適”的價值觀滲透進原有的真、善、美三大價值觀中去，“而使此第四價值領域與前三價值領域，互相滲透，融為一體，使主觀與客觀並存，使相對與絕對等立，則局面自然改觀”。就“真”的情況而言，“大地是個球形，它繞日而轉，這已是現代科學上的真理，無待於再論。然我們不妨仍然說，日從東出，從西落，說我此刻直立在地面而不動。……如是，則同一事實，便已不妨承認有兩種真理或兩種觀念，而且是絕對相反的兩種，同時存在了”。至於善與惡、美與醜，情況也大抵如此。如此，便避免了以真、善、美為客觀的、絕對的、終極的存在等“容易使人誤入歧途之處”，從而彌補了真、善、美三大價值範疇的第二個缺點。

不過，錢穆也認為，“適”的價值“絕非是絕對的，而依然是相對的，是有限的。依然祇能限制在其自己的價值領域之內，越出了它的領域，又有它的流弊，又有它的不適了”。解決這個問題的思路是：“人生祇是宇宙之一部分，現在祇是過去未來中之一部分，而且此一部分仍然是短促狹小得可憐。我們要再將第五種價值領域加進去，再將第五種價值領域來沖淡第四種價值領域可能產生之流弊，而使之恰恰到達其真價值之真實邊際的所在者，便是神的新觀念。”

同樣，錢穆也是通過兩種途徑來“變通擴引”“神”的。一是重新詮釋“神”字：“以如此般短促的人生，而居然能要求一個無限無極的永永向前，這一種人性的本身要求便已是一個神。……中國人思想中，正認宇宙整體是個神，萬物統體也是個神，萬物皆由於此神而生，因亦寓於此神而成。……中國人把一個自然，一個性字，尊之為神，正是唯物而唯神。”可見，錢穆所說的“神”，並非宗教之“神”，而是宇宙之神妙、自然之神妙、人性之神妙、人心之神妙，即“唯物而唯神”。二是將“神”運用到真、善、美三大價值範疇，並論證真、善、美都是“全宇宙性的”，都是“宇宙之一體”，因而都是“唯物而唯神者”。

值得注意的是，錢穆試圖通過對“神”的新釋來匯通中西，從而修正真、善、美三大價值範疇的第三個缺點。他認為，巴文克“全面地分析了近代科學之總成績，到底仍為整個宇宙恭而敬之地加送了它一個‘神’字的尊號。這並不是要回復到他們西方宗教已往的舊觀念與舊信仰上去。他也正是一個唯物而唯神的信仰者。這是西方近代觀念，不是巴氏一人的私見。中西思想，中西觀念，豈不可在此點上會合嗎？”不過，巴文克明確地說，其“神”是宗教意義上的“神”^①，甚至這一價值祇適合宗教人士，顯然不是中國文化脈絡中“唯物而唯神”的“神”，二者不可同日而語。但錢穆卻把他說成“唯物而唯神的信仰者”，並依此會合中西，從而修正真、善、美三大價值範疇的第三個缺點，恐怕難以令人信服。

雖然錢穆對“適”推而廣之，對“神”也作了新釋，但重點卻在將兩者運用到真、善、美中去。其結論是：“‘真、善、美’實在已扼要括盡了宇宙統體之諸德，加上一個‘適’字，是引而近之，使人當下即是。加上一個‘神’字，是推而遠之，使人鳶飛魚躍。真、善、美是分別語，是‘方以智’。適與神是會通語，是‘圓而神’。”豈不知，從這種論述看，與其說“適”與“神”是同“真”“善”“美”並列的新價值，不如說它們是三種已有價值的調和劑和擴展器，這等於取消了“適”與“神”的獨立性，以致掩蓋了巴文克的獨特貢獻。看來，錢穆最終仍然沒

^① 巴文克所使用的“Holy”一詞，在西文中指與“God”和基督教有關的事物，如基督教經典稱為“Holy Bible”。

有跳出真、善、美的框子，也沒有堅持這三大範疇“並不能包括盡人生的一切”的最初判斷。

竊以爲，真、善、美三大價值範疇“並不能包括盡人生的一切”的判斷是正確的。不僅如此，即使加上巴文克的“適”與“神”以及錢穆對二者的擴充和新釋，也未能“扼要括盡了宇宙統體之諸德”，更沒有像錢穆所希望的那樣能完全彌補真、善、美價值系統的三個缺點。

二 “價值”的內涵與類型

就像許多重要的哲學概念一樣，學者們對“價值”的理解也是千差萬別的。所謂價值，就是對人的存在最具關切性和重要性的屬性。這裏的“人”，既指具體的個人，也包括由個人組成的諸如社群、種族、國家乃至人類等不同層次的共同體。由對價值的判斷和選擇所形成的觀念，就是價值觀。

什麼是人的存在？它可以分爲自下而上的四個層面，一是生物存在，二是社會存在，三是精神存在，四是信仰存在。人是以生命作爲存在形式的，故在這個意義上，這四個層面又可分別稱爲生物生命、社會生命、精神生命和信仰生命。這裏之所以將“信仰”從“精神”中分離出來，主要是因爲它與精神的其他方面處在不同層面上。可以說，信仰是人類精神生命的最高形式。

這四個層面之間是環環相扣、密不可分的。從客觀上看，它們之間是遞爲體用的關係，即信仰生命爲體，其他三者爲用；精神生命爲體，則其下二者爲用；社會生命爲體，則生物生命爲用。也就是說，除了信仰生命爲純體、生物生命爲純用之外，精神生命與社會生命皆兼體、用二職。精神生命相對於信仰生命爲用，相對於社會生命和生物生命則爲體；社會生命相對於信仰生命和精神生命爲用，相對於生物生命則爲體。從主觀上看，它們之間又是遞爲目的與手段的關係，即信仰生命爲目的，則其他三者爲手段；精神生命爲目的，則其下二者爲手段；社會生命爲目的，則生物生命爲手段。與它們之間的體用關係一樣，信仰生命爲純目的，生物生命爲純手段，至於精神生命、社會生命則皆兼目的和手段二職。

如此看來，這四個層面對人存在的意義是不同的，其中信仰生命是最高等之體、最高目的，或者說是生命的最高形式，其次是精神生命，再次是社會生命，至於生物生命，則是純粹之用、純粹手段。

人的存在既然分爲生物生命、社會生命、精神生命、信仰生命四個層面，那麼，對人的存在最具關切性、重要性的屬性當存在於滿足這四種生命形式的事物之中。顯而易見，能夠滿足人的生命四個層面之需要的事物分別爲物質世界、社會文化、精神文化和信仰文化。其中，物質世界又包括自然物質和物質文化兩個方面。

這樣一來，價值，即對人的存在最具關切性、重要性的屬性，當存在於物質世界、社會文化、精神文化、信仰文化中。而存在於這四種事物中的價值，又可以分別稱爲物質價值、社會價值、精神價值、信仰價值。這正是價值的四種類型和四個層面。

與信仰生命、精神生命、社會生命、生物生命之間的關係一樣，信仰價值、精神價值、社會價值、物質價值之間也是遞爲體用、遞爲目的和手段的關係。即信仰價值爲體、爲目的，其他三者爲用、爲手段；精神價值相對於信仰價值爲用，相對於社會價值則爲體；社會價值相對於精神價值爲用，相對於物質價值則爲體；至於物質價值，則是純粹之用、純粹手段。

三 人類信仰價值：安

信仰是人的最高存在形式。所謂信仰，就是對生命根本意義的堅信與景仰，由此可以獲得心靈的最高自在、最高滿足、最高安頓。可以說，它體現了生命的終極關懷，是生命的顛峰狀態或顛峰體驗，也是人最終的、真正精神家園。因此，信仰一方面體現了人存在的最高意義，另一方面也爲人的存在提供了最可靠的保障。這是每一個人、群體、民族乃至人類整體所追求的最高目標。

至於“信仰價值”的內涵，即信仰文化中對人的存在最具關切性、重要性的屬性，雖然巴文克提出的“神聖”、輔仁大學校訓“真善美聖”中的“聖”，都進行了難能可貴的探索，但毋庸諱言，“神聖”也好，“聖”也好，所表達的都祇是基督教的價值，不能代表其他宗教的價值，更不能代表宗教以外其他信仰形式的價值。因此，這裏試用一個更具普遍性的“安”字來表達。

中國漢代的許慎（約58—149）在《說文解字》中說：“安，靜也。從女在宀下”；“宀，交覆深屋也。象形”。《爾雅·釋詁下》：“安，定也。”《玉篇》：“安，安定也。”五代時人徐鍇（920—974）在《說文解字繫傳》言：“安，止也。從女在宀中。”清人段玉裁（1735—1815）改“靜”爲“竫”，謂“此與寧同意”。可見，“安”字的本義是家中有女人，因而安寧、安靜、安定、安心、安頓。當然，這是站在男性角度來講的。其實，早在春秋時期，人們已經用“安”字來表達精神寄託之意了。例如，孔子（前551—前479）說：“視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉！人焉廋哉！”^①這裏的“安”，指心之所安，也就是精神寄託。又如，越王勾踐（約前520—前465）說：“越國之中，富者吾安之，貧者吾予之。”^②對於富者來說，當然無需提供經濟等方面的幫助，因而此處的“安”，當指使富者有精神寄託，從而安心。所以，用“安”字來表達的作爲人類精神家園的信仰價值，當是價值的最高形式，它纔是終極價值。

說到“信仰”，不少人喜歡將其與“宗教”等同。這是對信仰的誤解。宗教並不等同於信仰，祇是培育和樹立信仰（“安”）的價值途徑和方式。不過，除了宗教之外，人類還可以通過自身的精神和智慧來培育樹立信仰乃至達到心靈最高自在、最高滿足、最高安頓的生命巔峰狀態，從而實現“安”的價值。這種通過人自身、依恃人自身來實現的信仰，可以稱爲恃人信仰。鑑於宗教主要是借助他者，即依恃外在的神靈和偶像來培育和樹立信仰，因而，相對於恃人信仰，它們可以稱之爲恃神信仰。也就是說，恃人信仰與恃神信仰共同造就了信仰文化。

這裏需要解釋的是，雖然恃人信仰與恃神信仰大致相當於論者常談的人文信仰與宗教信仰，但由於“人文信仰”與“宗教信仰”這一對概念過於含混，容易使人產生誤會。首先，在漢語詞彙中，“人文”與“宗教”缺乏對應性。“人文”最早出現於《周易·賁卦·彖傳》：“剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。”“文”，即紋理，文采。“人文”，指人的文采，也就是禮樂教化，當然包括今天所說的“宗教”。其次，“人文”與“宗教”也沒有廓清這兩種信仰形式的界限。這兩種信仰形式的實質區別，在於所依恃路徑的不同。因此，稱之爲恃人信仰與恃神信仰是恰當的。

儘管在理論上可以將信仰分爲“恃人”與“恃神”兩種形式，不同的人群也會有不同的側重，但在現實生活中，它們卻是互相包容、相互滲透的。就各大文明系統的情況而言，西方文明、阿拉伯文明對於恃神信仰情有獨鍾，中華文明、印度文明則以恃人信仰和恃神信仰並行，而中華文明尤其重視恃人信仰。兩千年來對中國影響最大的三個思想體系即儒、釋、道，都含有恃人信仰和恃神信仰兩個層面；前者分別存在於儒學、佛學、道家思想中，後者則分別存在於佛教、道教和道教中^③。其中，恃人信仰的信衆主要爲社會精英，恃神信仰的信衆主要爲普通百姓。

值得強調的是，恃人、恃神祇是培養和樹立信仰路徑的不同，其最終的目標則是一致的。好比從不同方向、借助不同手段爬同一座山，雖然路徑不同，但最終所達到的是同一個頂峰，即安的價值。祇不過，各家對這同一個頂點稱謂不一。晚年孔子稱之爲“易”（代表孔子晚年思想的《易傳》有“易有太極”之語），後儒稱爲“天”，道家稱爲“道”，佛教稱爲“真如”，基督教稱爲“上帝”，伊斯蘭教稱爲“真主”，如此等等，其實一也。《易》曰“天下同歸而殊途，

① 《論語·爲政》（北京：中華書局，2012）。

② 徐元誥：《國語集解》（北京：中華書局，2002），第557頁。

③ “儒”這種文化現象包括作爲學術思想的儒學和作爲宗教的儒教兩種形式，就像“道”分道家、道教一樣〔郭沂：《中國之路與儒學重建》（北京：中國社會科學出版社，2013），第78頁〕。

一致而百慮”，此之謂也。

總之，對“安”的追求，是各種人生學說所追求的共同目標。就此而言，“安”可謂人類共同價值。

四 中西精神價值：“中和樂”與“真善美”

所謂精神文化，主要包括三個方面：道術，道德，藝術。其中，“道術”一詞源自《莊子·天下》，這裏借指探索究極真理所形成的文化現象。

為人們所津津樂道的真、善、美三大基本價值範疇，都屬於精神價值的層面。不過，它們都是從西方精神文化中提煉出來的。也就是說，它們展現了西方的精神價值，卻不能代表其他文明的精神價值。在西方文化中，道術主要表現為科學，因此，科學真、道德善、藝術美就成了人們對真、善、美三大價值範疇與精神文化關係的標準表述。

而在中華文明中，足以擔當精神價值之任的是中、和、樂三種價值。也就是說，中華道術、道德、藝術所體現的對人的精神生命最具關切性和重要性的屬性，是中、和、樂，即道術中、道德和、藝術樂。

“道術”在中華文明中主要表現為對人道的探索，“中”是中國人道真理觀的最高體現，其地位高於“真”。

“中”即不偏不倚、適中、中正、中道、中庸。從《論語·堯曰》看，早在堯舜禹時代，“中”就被當作核心價值與最重要的政治智慧代代相傳：“堯曰：‘誥！爾舜！天之歷數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。’舜亦以命禹。”其後，“中”又為夏、商、周三代的統治者奉為法寶。如《尚書·湯誥》曰：“惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性。”^①蔡沈《書集傳》曰：“衷，中。”^②“衷”“中”通假，在典籍中十分常見，當為確証。據此，《湯誥》篇是說“中”由天所降，並成為人性。在最近出土的清華簡《保訓》篇中，我們又一次見證了文王臨終傳“中”於武王的場景：“發，朕疾適甚，恐不汝及訓。昔前人傳保，必受之以同。今朕疾允病，恐弗能終，汝以書受之。欽哉，勿淫！昔舜久作小人，親耕於歷丘，工求中，自稽厥志，不違於庶萬姓之多欲，厥有施於上下遠邇。迺易立設稽測，陰陽之物，咸順不逆。舜既得中，言不易實變名，身茲服惟允，翼翼不懈，用作三降之德。帝堯嘉之，用受厥緒。……昔微假中於河，以復有易。有易服厥罪，微無害，迺追中於河。微志弗忘，傳貽子孫，至於成湯，祇服不懈，用受大命。”^③在這篇短短的臨終遺言裏，文王敘述了帝舜探求“中”，以及商之先公上甲微施行“中”，又傳之於湯的過程，這也印證了《湯誥》篇“惟皇上帝，降衷於下民”等記載的可靠性。

《論語·堯曰》對堯、舜、禹傳“道”過程的記述，表明了儒家對“中”的重視，其提出“中庸”“中和”等觀念絕非偶然。至於老子（約前571—前471）的“守中”、莊子（約前369—前286）的“養中”等學說，無疑也是對早期“中”思想的繼承與弘揚。無獨有偶，佛家以中道為最高真理，大大地豐富了中華中道觀。

“和”即和合、協同、合作、親和，是中華文明中的最高道德理念，其地位高於“善”。在先秦時期，“和”的價值是在與“同”的比較中凸顯出來的。西周時期的史伯就曾指出：“夫和

^① 《尚書·湯誥》（北京：中華書局，2012）。由於《尚書》各部分成書時代不一，其中祇有《周書》屬於原作，而《商書》是經後人加工整理的，其語言風格和部分思想觀念和《周書》相近，故當定型於同時，即西周時期。出於謹慎，本文將《湯誥》放在西周來討論。至於《虞書》《夏書》，當由後人根據口頭資料加以整理編纂，形成文字，其成書時代當在《周書》之後，但不晚於春秋末年。

^② 國學整理社：《四書五經》（上海：世界書局，1936），第45—46頁。

^③ 廖名春：“清華簡《保訓》篇‘中’字釋義及其他”，《孔子研究》2（2011）：30—39。依廖說，“假”讀為“加”，訓為施、用。“河”當指河內，即黃河以北地區。“復”，回報。“追”，疑讀為“敦”，有崇尚、注重義。

實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。”^①據《左傳》昭公二十年（前522）記載，晏嬰以烹調喻君臣關係：

和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，燁之以薪。宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。……若以水濟水，誰能食之？

若琴瑟之專一，誰能聽之？同之不可也如是。

他們都認為，“和”即不同事物和美整合，“同”是同一事物簡單積累。後來，孔子進而將“和”“同”引申為道德範疇：“君子和而不同，小人同而不和。”^②在這裏，孔子所強調的也是“和”與“同”的區別。所謂“和”，是指不同的事物結合，又處於一種和諧的狀態。所謂“同”，同一種事物的相加，顯得十分單調。因而，和而不同又意味着相容並包與追求和平。

《周易·乾卦·彖傳》更將“和”提升為宇宙法則，提出“太和”這個重要概念：“乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國威寧。”“大”，一本作“太”，二字通。宋人朱熹（1130—1200）曰：“太和，陰陽會合沖和之氣也。”^③在古代文獻中，“和”有“會合”之義，尤其就陰陽二氣的關係而言。這樣一來，從朱熹的解釋看，太和包含兩層含義，一是陰陽二氣的會合、合一，二是陰陽二氣的和諧、調和。太和也相應地擁有兩個基本內容，一是萬物合一，包括天人合一、人神合一、物我合一、主客合一等等；二是萬物和諧，包括人與自然的和諧、人與人之間的和諧、人內心的和諧等等。

作為西方辯證法的根本規律，對立統一規律認為，任何事物以及不同事物之間都包含矛盾性，而矛盾雙方既對立鬥爭又統一推動了事物的運動、變化和發展。但是，從《周易》陰陽八卦觀念所反映的中國辯證法看，任何事物以及不同事物之間都包含陰陽兩種性質和力量，陰陽二氣既和諧又統一推動了事物的運動、變化和發展，所以這種辯證法可以稱為“和諧統一規律”。

“和”也是道家、釋家的基本價值範疇。老子一方面以“和”為宇宙法則：“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”^④；另一方面又以之為常道，即最高道德法則：“和曰常，知和曰明。”^⑤而以身和共住、口和無諍、意和同事、戒和同修、見和同解、利和同均為具體內容的“六和”，則體現了佛法的基本道德原則。

至遲在夏、商、周三代時期，中國人就賦予了音樂以道德意義和教化功能，甚至將其與“禮”並稱，因而中國早期的藝術精神主要體現在音樂之中，而音樂之“樂”與快樂之“樂”又是密不可分的。《說文解字》云：“樂，五聲八音之總名。象鼓鞶。木，虞也。”可見，“樂”的本義是一種樂器，引申為“五聲八音之總名”。音樂的功用是讓人快樂，正如《禮記·樂記》所說：“樂也者，聖人之所樂也”，“樂，樂其所自生”。^⑥《莊子·大宗師》“忘禮樂矣”郭象註：“樂者，樂生之具。”

鑑於音樂之“樂”與快樂之“樂”的這種密切關係，對音樂的重視必然導致對快樂的追求，這從早期典籍中大量出現的“樂”字可以窺見端倪。以《詩經》為例，“窈窕淑女，鍾鼓樂之”^⑦；“逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所”^⑧；“鼓瑟鼓琴，和樂且湛。我有旨酒、以嘉樂嘉賓之心”^⑨；“儻爾籩豆，飲酒之飫。兄弟既具，和樂且孺”^⑩；“南山有臺，北山有

① 徐元誥：《國語集解·鄭語》。

② 《論語·子路》。

③ [宋]朱熹：《周易本義》（上海：上海古籍出版社，1987）。

④ 《老子》（北京：中華書局，2012），第42章。

⑤ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·老子》（北京：文物出版社，1998），第1頁。

⑥ 《禮記·樂記》（北京：中華書局，2012）。

⑦ 《詩經·周南·關雎》（北京：中華書局，2012）。

⑧ 《詩經·魏風·碩鼠》。

⑨ 《詩經·小雅·鹿鳴》。

⑩ 《詩經·小雅·常棣》。

萊。樂只君子，邦家之基。樂只君子，萬壽無期”^①；“菁菁者莪，在彼中阿。既見君子，樂且有儀”^②；等等。由此可見，“樂”為中華最高藝術價值，其地位高於“美”。

“樂”也是儒家、道家、釋家的共同價值。見於《論語》的“孔顏樂處”一直為後儒所稱頌，《莊子·至樂》中的“至樂”“天樂”則是一種與“道”冥合的超然之“樂”，更不用說佛教所描繪的西方極樂世界了。

“樂”的價值深刻影響了中華藝術精神。中華藝術不是不講完美，但美祇是實現樂的途徑而已，可謂寓美於樂。在中華藝術世界，不僅音樂令人歡樂，中國傳統書畫也總給人以賞心悅目的享受，而中國的戲劇則以喜劇為主，往往以大團圓收場，就是這個道理。另一方面，“樂”的價值也塑造了中國人的性格和中華民族精神。中國古代文化名人幾乎都是樂觀的和積極向上的，即使李煜（937—978）、李清照（1084—約1155）所留給人們的那些憂傷詞句，仍然散發着對生命的熱愛，可謂憂中有樂。因此，中華民族是一個樂觀向上的民族，“樂”的價值與此有功焉。西方藝術則與此不同，它以“美”為最終鵠的，而“樂”與“美”常常並不一致，甚至相互對立。這樣一來，西方人以悲劇為戲劇的最高形式也就不足為怪了。這種價值取向和藝術精神，也同樣制約着西方人的人格和民族精神。君不見，許多西方文化名人是抑鬱症患者，甚至患有嚴重的精神疾病，這不得不歸因於對“美”的倚重和對“樂”的忽視。

總之，中、和、樂在夏、商、周三代甚至以前，就被奉為重要價值範疇了；至春秋、戰國乃至在後來儒、釋、道三足鼎立的局面中，它們一直是各家各派共同尊奉的基本價值，分別體現了中國人的真理觀、道德觀和藝術觀，故三者足以構成中華文明的精神價值。

需要說明的是，這裏將西方精神價值歸為真、善、美，中華精神價值歸為中、和、樂，是就各自的核心價值而言的，並不是說中華精神價值中沒有真、善、美，西方精神價值中不存在中、和、樂，也不是說它們就是中西精神價值的全部。換言之，除了這六種價值外，人們還可以從中西文明中總結出形形色色的精神價值。

五 中西社會價值：自然-仁義-慈悲與民主-自由-平等

近代以來，“民主”“自由”“平等”等觀念，被不少學者定義為普適價值而受到青睞。客觀地說，它們在價值系統中的地位有兩點是明確的：其一，它們都屬於社會價值；其二，它們都是對西方社會價值的總結，不能代表其他文明的社會價值。

在漫長的歷史演變過程中，任何文明都會逐漸形成自己的社會價值系統。而在博大精深的中國文化中，最能反映中華社會價值的思想文化體系是道、儒、釋三教，其核心價值分別是自然、仁義、慈悲。此三者可以作為中華社會價值的代表。

老子的最高概念是道，但道是以“自然”為法則的。他說：“有狀混成，先天地生，寂寥，獨立，不改，可以為天下母。未知其名，字之曰道，吾強為之名曰大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”^③這意味着自然代表道家的核心價值觀。

何為“自然”？《說文·王部》：“皇，大也，從自。自，始也。”另據王引之《經傳釋詞》卷七：“然，狀事之詞也。若《論語》‘斐然’‘喟然’‘儼然’之屬是也。”綜之，“自然”的本義為初始、本來的樣子。老子主張，世間萬物，包括人、地、天、道，都應“法自然”，即依其本性而存在。就人的精神狀態而言，要保持虛靜質樸。如郭店本《老子》說：“致虛，恒也；守中，篤也”；“視素保樸”。今本《老子》亦云：“致虛極，守靜篤”^④；“載營魄抱一，能

① 《詩經·小雅·南山有臺》。

② 《詩經·小雅·菁菁者莪》。

③ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·老子》，第112頁。

④ 《老子》，第16章。

無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？”^①就社會道德而言，要棄絕人爲、謀慮等背離道、背離自然的因素，這樣人民纔能復歸孝慈等傳統道德：“絕知棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕僞棄慮，民復孝慈。”^②就政治而言，要無爲而治：“是以聖人居無爲之事，行不言之教。萬物作而弗始也，爲而弗恃也，成而弗居。夫唯弗居也，是以弗去也。”^③後來，莊子在老子“自然”的基礎上，特別突出精神的“自然”狀態。這是一種比西方的個體自由更加根本的自由形式，即超絕的精神自由、生命自由。

總之，作為一種價值觀，自然表現爲精神上的虛靜、自由，道德上的純真、純樸，政治上的無爲而治。

儒家的核心價值觀在西漢時期已被董仲舒（前179—前104）歸結爲“仁、義、禮、智、信”，但若從中再加提煉的話，則非“仁、義”二字莫屬。孔孟都將“仁”解釋爲“愛人”。樊遲問仁，孔子回答說“愛人”^④。孟子（約前372—前289）也說：“仁者愛人，有禮者敬人。”^⑤一言以蔽之，所謂“愛人”，即是對生命的熱愛、珍惜與尊重。無疑，這是一種內心體驗，所以孟子又說：“仁，人心也。”^⑥

儒家強調推己及人。具體地說，儒家的仁包括三個由內及外的層面。一是對自我生命的珍惜與尊重。“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”^⑦貪生怕死看起來是保護生命，實際上是捨本逐末，是對生命的踐踏與侮辱，因爲生命的本質不在於軀體，而在於生命的精神價值。因此，在必要的時候獻上自己的軀體，纔是對生命的真正珍惜與尊重，纔是對仁的成全。二是對父母兄弟的熱愛。“孝弟也者，其爲仁之本與！”^⑧三是對所有人的熱愛。“子貢曰：‘如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！’”^⑨

如何纔能爲仁呢？在孔子看來，就在於以己度人、將心比心的心理過程。從積極的方面看：“夫仁者，己欲立而立人；己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”^⑩從消極的方面看：“仲弓問仁。子曰：‘出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。’”^⑪

仁政思想是儒家仁學的重要組成部分。孔子認爲，推行孝悌教化也是爲政的一種方式：“《書》云：‘孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。’是亦爲政，奚其爲爲政？”^⑫我們知道，有子曾經說過：“孝弟也者，其爲仁之本與！”^⑬據此，將孝悌用於政治，可謂之仁政。不過，這種萌芽狀態的仁政祇是孔子政治思想中的一個側面，其政治主張的基本傾向，可以用“德治”二字來表達。後來，孟子明確地提出仁政思想，這是對孔子德治思想的繼承和發展。仁政的實質是重民、以民爲本。

義是儒家的另一個核心價值。《禮記·中庸》說：“義者，宜也。”義就是適宜、應當、正當。由這種含義，可引申出正義、公平的意思。如果說仁是一種內心欲求的話，那麼，義則更多地出自外在因素，因爲作爲其標準的道是外在的。

總之，作為一種價值觀，仁義含有仁愛、仁政、民本、正義、公正等豐富的含義。

佛教與其他宗教的最大不同，是主張不通過外在的神靈，而依靠自身的智慧來得到解脫。人們常說的“般若波羅蜜多”，意思就是以內心廣大無邊的智慧，來超脫世俗困苦，到達彼岸，所

^① 《老子》，第10章。

^{②③} 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡·老子》，第111、112頁。

^{④⑪} 《論語·顏淵》。

^⑤ 《孟子·離婁下》（北京：中華書局，2012）。

^⑥ 《孟子·告子上》。

^⑦ 《論語·衛靈公》。

^{⑧⑯} 《論語·學而》。

^{⑨⑩} 《論語·雍也》。

^⑫ 《論語·爲政》。

以這個過程被稱為智慧度或智度。按照佛教教義，不但要自度，還要度人，讓衆生得到解脫，頗有儒家“己欲立而立人，己欲達而達人”^①、“誠者，非自成己而已也，所以成物也”^②的情懷。在佛教的話語中，這就是慈悲。

《華嚴經》卷六十說：“菩薩但為教化救護衆生，從大慈悲來，滅衆生苦故。”菩薩普度衆生源自大慈大悲，為的是解除衆生的苦難。《觀無量壽佛經》則說：“佛心者，大慈悲是。”

《大智度論》卷二十七更明確指出：“慈悲是佛道之根本。”據此，把慈悲作為佛教的核心價值，應該不會有太大的爭議。具體言之，“慈”與“悲”的含義是不同的，正如《大智度論》所說：“大慈，與一切衆生樂；大悲，拔一切衆生苦。大慈，以喜樂因緣與衆生；大悲，以離苦因緣與衆生。”慈是慈愛衆生並給予他們快樂，悲是悲憫衆生並拔除其苦難。看來，就像儒家的仁、義一樣，佛教的慈、悲是相輔相成的價值理念。

佛教的慈悲精神，不限於人類，也遍及花草樹木在內的一切生命，乃至無生命的山水土石。這與儒家的民胞物與觀念相得益彰，對於今天的生態和環境保護來說很有意義。

與中西精神價值一樣，這裏說西方社會價值為民主、自由、平等，中華精神價值為自然、仁義、慈悲，也是就各自的核心價值而言的，雙方都擁有對方的核心價值，祇是不凸顯，不能作為其核心價值而已。另外，除了這六種價值之外，人們還可以從中西文明中總結出各種各樣的社會價值。

需要說明的是，民主、自由、平等主要為現代西方社會價值。至於傳統西方社會價值，包括關愛、恩慈、忍耐等基督教價值，則與中國傳統社會價值十分相似。

六 人類物質價值：用

所謂物質價值，也就是物質世界中對生物生命最具關切性和重要性的屬性。巴文克以“適合”來表達工業技術的價值，而工業技術屬於物質文化的層面。因此，“適”的提出，說明巴文克已經在思考物質文化的價值問題了。不過，如果像錢穆那樣將“適”字作為真、善、美三大價值範疇的調和劑和擴展器還可以理解，但如果將其作為一個獨立的價值範疇則尚嫌勉強。試問，哪一種價值不是對人之生存、人之需要的“適合”呢？相比之下，“用”字能更準確、更全面地反映物質價值，即物質世界中對生物生命最具關切性和重要性的屬性。

何為“用”？《說文解字·用部》：“用，可施行也。”《漢書·賈誼傳》“彭越用梁”顏師古註引晉灼曰：“用，役用之也。”《周禮·春官·典路》“與其用說”鄭玄引鄭司農云：“用，謂所宜用也。”《國語·周語中》“以備百姓兆民之用”韋昭註：“用，財用也。”“可施行”是就其實用性而言，“役用之”是就其被動性（為人所役、服務於人）而言，“宜用”是就其適宜性、適合性而言，“財用”是就其物質性而言。因而，“用”字已經充分表達了物質世界中對生物生命最具關切性和重要性的屬性。

不過，說“用”是物質世界中對生物生命最具關切性和重要性的屬性，並不意味着包括自然物質和物質文化在內的物質世界祇有物質價值。事實上，物質世界對於人的存在的其他層面包括社會生命、精神生命、信仰生命，都具有一定的價值；但是，這種價值是非常有限的，遠遠無法與上文所討論的那些不同層面的核心價值相提並論。正如錢穆所說：

我們講古代文化，定會提到埃及金字塔。……由於此項建築，我們可以連想到古代埃及人的智慧聰明和當時物質運用的能力。……但我們也該進一步問，那些金字塔對於埃及的社會人生究竟價值何在？意義又何在？……我們提及太空人，提及把人類送上月球，不是當前一項驚天動地的壯舉嗎？……但我們不免要問，這樣一項偉大工作，究竟對於現世界，現人

^①《論語·雍也》。

^②《禮記·中庸》。

生，實際貢獻在哪裏？其價值何在？意義何在？……送人上了月球，依然解決不了當前世界有關人生的種種問題。換言之，此非人生理想以及人生的意義價值所在。^①

錢穆所羅列的古今物質文化成就雖然在一定程度上滿足了人們生命中與生俱來的好奇心和求知欲，但它們對人類生存的相關性和重要性的確微乎其微。所以，對“用”的追求是人類的共同追求，因而它是人類的共同價值。

七 中西價值系統之比較

為了更直觀地瞭解價值的四個層級，下面採用表格的形式大致勾勒出中西價值系統的基本輪廓，以作比較：

價值型別	中華價值系統	西方價值系統
信仰價值		安
精神價值	中、和、樂	真、善、美
社會價值	自然、仁義、慈悲	民主、自由、平等
物質價值		用

橫向地看，在價值的四個層級中，作為最高層的“信仰價值”和作為最低層的“物質價值”是中西共同價值，也是人類共同價值，而中間兩個層級即“精神價值”“社會價值”都具有鮮明的民族性。這是由各個價值類別的性質決定的。由於物質價值所滿足的是生物生命，而全人類的生物生命大致相同，無非需要物質來維持和延續，因而人類各文明具有相同的物質價值是必然的。與此不同，由於各種主客觀條件的限制，各個文明的社會文化千差萬別，這就決定了各個文明的社會價值也是豐富多彩的。這樣一來，各個文明精神價值的差異，就更容易理解了。一方面，精神文化受制於社會文化，而各個文明的社會文化本來就千差萬別；另一方面，精神文化具有更大的主觀性和任意性，因而更容易導致價值文化的多樣性。不過，無論各個文明的社會價值和精神價值多麼不同，但全人類的最高追求卻是一樣的，那就是生命的安頓，也就是信仰價值。

縱向地看，由於東西思維方式和文明形態的差異，東西價值系統具有不同的特點。其一，在西方分析性思維方式的影響下，西方價值系統中物質價值之外的三個層級之間的界限比較清晰，表現為中斷性的特徵；而在中華整體思維方式的主導下，中華價值系統的這三個層級之間沒有明顯的界限，甚至你中有我、我中有你，表現為連續性的特徵。其二，中華價值系統立足於主觀世界，可稱之為“主觀型價值”；西方價值系統立足於客觀世界，可稱之為“客觀型價值”。其三，正是由於立足點的不同，中華價值系統注重追求人的內在價值，是一種“內傾型價值”；西方價值系統則側重追求外在世界的價值，為一種“外傾型價值”。對於這一點，錢穆曾有過很好的論述：“西方人祇看重人在外邊的表現，沒有注重它內在的意義與價值。……他們所表現在外盡輝煌，盡壯闊，但似乎都未免看重了外面而忽略了人本身的內在意義與價值，因此不免太偏重講物質、講事業。但物質備人運用，事業由人干濟，而人則自有其內容和意義。”^②這裏把中西價值系統分別稱為“外傾型價值”和“內傾型價值”，即借用錢穆的說法。

總起來說，中西價值系統都有其長處，也都有其不足。具有整體性、主觀性、內傾性特點的中華價值系統的優勢是，充分挖掘人類自身的價值，牢牢把握主體性；其不足是，過於忽略外

①② 錢穆：“中國文化與中國人”，《錢賓四先生全集·中國歷史精神》，第29卷，第161—180頁。

在世界，以致不能自發產生包括現代科學、民主政治在內的現代性。具有分析性、客觀性、外傾性特點的西方價值系統的優勢在於，充分認識外在世界，從而自發產生現代性和現代化；其缺陷是，導致了人為物役、精神失落乃至價值扭曲等種種弊端。

八 從價值的本原看價值的民族性和世界性

按照教科書對“價值”一詞的闡釋，價值是主體與客體之間的意義關係，即客體對於主體的意義。當某種客體能夠滿足主體的某種需要時，表明它有某種價值。也就是說，價值取決於客體，也來源於客體。但是，從本文的討論看，除了作為價值最低層次的物質價值包含自然物質價值外，其他價值皆存在於文化之中；而文化是人創造的，所以價值也是人所創造的，是人的思維和意識的延伸。在這個意義上，價值源於人自身，存在於文化中的價值是人所體認和發現的價值的外化。因此，雖然價值有時候是由外物引起的，體現在主體與客體的關係中，但外物並非其產生的必要條件。也就是說，人靠其自身的力量便可發現價值、產生價值。更為重要的是，那些由外物引起的價值，並非來自外物，而是來自人的內心，是人的內心借助於外物而形成的。

在這裏，之所以不用“主體”這個概念，是因為它是與“客體”相對的。一旦提到“主體”，就意味着它是那個與“客體”相對的事物。但事實上，人並非全然依賴於外物、依賴於所謂“客體”而存在。就生物生命、社會生命、精神生命、信仰生命四個自下而上的生命層次而言，層次越高，其對外物、“客體”的依賴性就越低，至於信仰生命乃至精神生命，則往往對外物無所依賴。

不過，人心並不是價值的最終本原。世間的一切，當然包括人類價值，皆來自作為宇宙之本原、世界之本體的道體。

道哲學認為，道體是一個超越的和絕對的本體世界。它無邊無際、無窮無盡、無所不包、不生不滅，是一個絕對的“大全”和一切存在者之母。道體由值、氣、理三種基本元素構成，其中，值是價值的存有、意義的存有。值、氣、理相搏聚而成太極，這就是被現代科學家稱為“奇點”的原始原子。太極生萬物（奇點爆炸後演變為萬物），其自身即存在於萬物之中，以成萬物之性。就像道體、太極由值、氣、理三元素構成一樣，人性亦由值之性、氣之性、理之性構成。^①如此看來，道體纔是價值的本原，而通過人性，人自身也成了價值的承載者。這無疑是說，人性乃道、人相合之處。或者按照傳統的說法，人性是天人合一之處。至於錢穆所說的“祇有在人生與宇宙之訴合處，乃始有真、善、美存在”，亦當作如是觀。這樣一來，錢穆所擔心的真、善、美三大價值範疇那些“容易引人走入歧途的所在”，也就自然化解了。

人們對價值的體認與發現，一方面來自道體，另一方面來自人性。由於道體是一個無窮無盡的價值源泉，因而人類對道體所蘊涵價值的體認與發現也是永無止境的。任何人，乃至整個人類，對道體所蘊涵價值的體認與發現皆不過以蠡測海，永遠不可能窮盡它。迄今為止，人類對道體所蘊涵價值的發現，包括各種信仰價值、精神價值、社會價值和物質價值，不過滄海一粟而已。至於真、善、美，僅僅是西方的精神價值而已，既不能反映其他文明的精神價值，也不能代表信仰價值、社會價值和物質價值三個價值層面，遠遠不能涵蓋價值的全部。

既然價值是對人的存在最具關切性和重要性的屬性，而所有人的存在形式即生命形式是相同的，因而從理論上說，所有人對價值的需求也是相同的。在這個意義上，道體所蘊涵的所有價值都潛在地適用於所有人。

不過，不同的人、不同的族群和不同的文明都是在現實生活和社會實踐過程中逐漸體認和發現價值的。一方面，由於他們具有共同的價值需求，所以會不約而同地發現相同的價值，作為信

^① 郭沂：《中國之路與儒學重建》，第163—168頁。

仰價值的“安”和作為物質價值的“用”就屬於這種情況。另一方面，由於各種主觀、客觀條件的限制，他們也可能發現價值的不同層面，這就形成了價值的民族色彩，上文闡述的中西精神價值和社會價值就屬於這種情況。

這些價值雖然是某個民族所首先發現或倚重的，因而具有民族色彩，但這不能否定其普適性和世界意義。事實上，由於道體所蘊涵的所有價值都潛在地適用於所有人，因此不同人、不同族群和不同文明所體認和發現的價值也潛在地適用於所有人。也就是說，這些本來潛在地適用於所有人的價值，祇是偶然為某一文明所首先發現或倚重而已。就此而言，不同人、不同族群和不同文明所體認和發現的價值都屬於人類共同價值，這就與中國人發明的紙適用於全人類、西方人發明的汽車適用於全人類一樣。這樣一來，人類共同價值就可以分為兩種，像“安”“用”這些已經被全人類認同的價值，可稱為“顯在的人類共同價值”；那些具有民族色彩而尚未被全人類認同的價值，可稱為“潛在的人類共同價值”。

既然如此，這些具有民族色彩的“潛在的人類共同價值”就是可以相互融通、相互補充的。世界上各個族群、各個文明之間祇有相互學習，相互吸收，取長補短，纔能更加茁壯，更加強大，世界一體化的進程纔能更加平穩，更加踏實。因此，中西價值系統的互鑒與融通勢在必行！

·學術微信·

2018年4月28—29日，由湖南大學嶽麓書院主辦，湖南大學嶽麓書院哲學系、宗教學系以及比較宗教與文明研究中心承辦的“天命與上帝：中西比較與儒耶對話”學術會議在長沙市嶽麓書院舉行，來自海內外的四十餘位專家學者參與研討。澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席會議，並受主辦方委託，主持了第四場研討會。

2018年5月13日，由上海市社會科學界聯合會主辦，上海財經大學人文學院、北京師範大學北京文化發展研究院、上海社科院哲學所、《探索與爭鳴》雜誌社、中國城市問題（上海）論壇聯合承辦的“文化差異與城市本土性：首屆北上廣城市論壇”學術研討會在上海財經大學召開，澳門大學《南國學術》總編輯田衛平應邀出席。

2018年5月16日，應中國社會科學院-上海市人民政府上海研究院邀請，澳門大學《南國學術》總編輯田衛平編審為青年教師、研究生作了一場題為“期刊論文中的規範與技巧”的專題講座。前來聆聽的科研人員、上海大學師生在講座結束後認為，該講座內容豐富、舉例生動，對今後規範撰寫學術論文有指導價值。

2018年5月18—21日，由全國高等學校文科學報研究會主辦、《徐州工程學院學報》編輯部承辦的全國高等學校文科學報研究會第八屆理事會第三次常務理事會議在徐州工程學院召開，《南國學術》總編輯田衛平編審作為常務理事應邀出席。這次會議的主要議題是：（1）第六屆評優活動工作安排；（2）“高校社科核心期刊”評選工作研討；（3）研究會成立30周年紀念籌備工作檢查。