

异而之一：早期中国哲学的“同”观念

何 繁

摘 要：“同”及其相关概念，如“大同”“玄同”，在中国哲学的发展中具有重要意义。然而，“同”很少受到学界的关注。“同”也普遍被理解为“相同”或“同一”。基于《墨经》的定义，我们可对“同”形成一个新的理解，即“异而之一”。这种理解能从语源学和文本证据中得到支持。“异而之一”不仅代表墨家对“同”的理解，而且反映了先秦不同思想流派对“同”的共同立场。同时，“异而之一”为理解“同”概念提供了崭新视角，也为进一步研究“同”及其相关概念奠定了坚实基础。

关键词：异而之一；同；和；异；一；《墨经》

中图分类号：B224 **文献标志码：**A **文章编号：**1006-0766 (2022) 04-0100-08

“同”为先秦经典文献常用概念，并在中国哲学史中发挥着重要作用。然而，较之其他术语，“同”很少受到学界的关注。本文是弥补这种遗憾的第一次尝试。

理解“同”存在如下困难。首先，“同”蕴含正面与负面的含义。例如，在《论语·子路》中，孔子说，“君子和而不同，小人同而不和”，这里的“同”具有负面的含义并与“小人”的行为关联。《国语》《左传》甚至认为，与导致成功和繁荣的“和”相比，“同”通常导致失败，故应该避免。^①“同”也被赋予正面的含义，如由之组合的“大同”和“玄同”概念。《礼记·礼运》便将“大同”描绘成一个社会的理想状态；而“玄同”代表着道家传统中一种理想的精神状态。^②其次，对“同”不同的翻译进一步导致对“同”理解的混乱。例如，“同”可翻译为“相同”，而有时也翻译为“同一”。^③那么，我们应该如何理解“同”的确切含义呢？

《墨子·经说上第四十》对“同”作了如下定义，即“同，异而俱于（是）之一也”（以下简称“异而之一”），^④《墨经》还详细阐释了“同”的不同类型。《墨经》的定义也与东汉《说文解字》相印证。《说文解字》将“同”定义为“合会”。^⑤“合”与“会”皆指涉“不同事物为一”，即“异而之一”。另一字典，成书于魏晋时期的《广雅》对“同”的理解也与《墨经》一致，认为“合，同也”。^⑥由此可见，《墨经》对“同”的定义汉代以来已经被接受。

因此，区别于将“同”理解为“相同”或“同一”，本文亦将“同”理解为“异而之一”，并以《墨经》的定义为起点来解释“同”在早期文献中的用法。本文第一部分侧重于研究《墨经》对

作者简介：四川大学哲学系副研究员（成都 610064）

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金项目（20827041F4046）、四川大学哲学系2022年社科自主立项项目（ZXZ202201）、四川大学高水平国际化课程项目（GSGJHKC202009）

① 两个相关段落分别出现于《国语》（上海：上海古籍出版社，1978年，第515-516页）及《春秋左传正义》（北京：北京大学出版社，2000年，第1613-1620页）。本文将对这两个段落进行讨论。此外，刘梁的《辩和同》也认为，“得由和兴，失由同起”（《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第2636页）。

② 比如“和其光，同其尘，是谓玄同”（《道德经》第56章）；“万物玄同”（《文子·道原》）。

③ 李晨阳曾指出有两种相关联的对“同”的翻译，即“sameness”与“unity”。参见Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, London: Routledge, 2014, p. 11.

④ 孙诒让认为应是“异而俱于是一也”。参见孙诒让：《墨子间诂》，北京：中华书局，2001年，第316页。

⑤ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第353页。

⑥ 王念孙：《广雅疏证》，上海：上海古籍出版社，2002年，第116页。

“同”的定义，并分析不同类型的“同”如何与“异而之一”关联。笔者认为，“异而之一”可以更准确地描述为：当不同的X（其中X可以是属性、特征、实体等）之间，至少都具有一个Y（其中Y可以是属性、特征、实体等），不同的X（因为Y）而合为一。本文第二部分通过语源学与文本考据，证明“同”在我国早期文献中必然具有“异而之一”的含义。第三部分探讨“同”在不同哲学文献中的“正面”与“负面”意涵，并指出：先秦的“同”绝非简单地作为与“和”对立的、具有负面意涵的观念而被使用，更重要的是代表着理想的社会或精神状态。

一、“异而之一”：《墨子》对“同”的理解

让我们的讨论从《墨经》对“同”的定义开始。“同，异而俱于之一也”。此定义表明“同”涉及“异”。《墨经》还将“异”分为“二”“不体”“不合”“不类”四种类型，并分别解释如下：“二必异，二也。不连属，不体也。不同所，不合也。不有同，不类也。”（《墨子·经说上第四十二》）

《墨经》认为有四种类型的“同”对应四种“异”，即“重”“体”“合”“类”，并对这四种“同”做出如下解释：“同：二名一实，重同也。不外于兼，体同也。俱处于室，合同也。有以同，类同也。”（《墨子·经说上第四十二》）我们可以列举关于这四种类型的“同”对应的例子：第一类，如孔丘和孔子这两个名字指涉的是同一个人；第二类，如脚和手同属于身体的一个部分；第三类，如A和B同在一个房间里；第四类，如马和狗同属于“动物”类。

那么，如何用“同”的定义即“异而之一”来解释这四种“同”与“异”的关系呢？第一类“同”与“异”的关系可以理解为不同的名称，如孔子和孔丘（异），是指同一个孔子（同）。第二类“同”与“异”的关系可以理解为身体不同的部分，如脚和手（异），隶属于它们共同的身体，成为一个整体（同）。第三类“同”与“异”的关系可以理解为不同实体（异）对于它们共处的一个房间而言，是同位于一个地方（同）。第四类“同”与“异”的关系可以理解为不同实体如马和狗（异），相对于类如动物而言，属于一个类（同）。

应当指出，《墨经》“异而之一”中的“一”的含义仍不确切，需要进一步解释。根据四种类型的“同”，相应地，“一”可以是不同名称所指的“一个实体”，或不同部位构成的“一个整体”，或实体所在的“同一个位置”，或实体所属的“同一类”。我们通常理解的“一”属于第三种意义，即不同实体成为一个整体。然而，必须指出的是，《墨经》所理解“一”的内涵比我们通常所理解的更为复杂。以下对“一”的讨论，笔者采用《墨经》的理解。

我们已经讨论了《墨经》中“异而之一”与“同”所对应的四种关系。为论述方便，笔者将“异而之一”称为“定义A”，认为该定义还可以更准确地描述为“定义B”：当不同的X（X可以是属性，特征，实体等）彼此皆含有Y（Y可以是属性，特征，实体等），不同的X（对Y而言）为一。

运用“定义B”，上述四种类型的“同”可以被进一步解释。对于第一种类型的“同”，X是名称，Y是具体的人。例如，X代表孔丘和孔子这两个名称，Y代表名称所指涉的孔子这个具体的人，因此，孔丘和孔子这两个名称，相对孔子这个具体的人，实际所指为“一”。对于第二个类型的“同”，X指涉的是身体的部分，Y是身体。例如，X表示脚和手，Y表示身体，那么，脚和手，对于身体而言，组成整体“一”。对于第三个类型的“同”，X是实体，Y是一个房间。例如，X表示椅子和桌子，Y表示椅子和桌子所在的房间，那么，椅子和桌子，对于房间而言，属于一个地点。对于第四种类型的“同”，X是实体，Y是类。例如，X表示狗和马，Y表示动物，那么，狗和马对于“动物”这个类而言，属于一类。

此外，由于《墨经》对“同”的定义涉及“一”的概念，进一步分析“一”这个概念可以加强我们对“同”的理解。艾文贺（Ivanhoe）关于“一”的讨论富有启发。艾文贺区分了中国哲学中

“一”的五种不同意涵,并提供了对应的例子:

即使是像“一”这样看似简单的概念,也是复杂的:事实证明,有不只一种方式可以成为“一”。最强程度的“一”是指两个或两个以上的事物从数字意义而言是“一”:克拉克肯特和超人是一人。一些根据“盖亚假说”为环境问题辩护的人,对“一”的理解程度要弱一些——我们可以称之为“自然是一个混合的整体”假说——他们认为,世界的每一部分都是密不可分并相互交织的。两个或两个多的东西也可以是“一”,当它们作为一个单一的有机身体的一部分之时:比如我的手臂与我身体的其他部位成为“一”。这个“一”通常与成为单一生态系统的“一”的含义相混淆。然而,在后一种情况下,部分与整体之间的关系不像前者那样直接或重要。排除生态系统的重要成员可能会改变系统,但很少会导致系统崩溃或直接和立即影响所有其他部分;砍掉一个人的手臂或头部会有更直接和可怕的结果。第五种方式的“一”是作为一些传统、机构、团队、俱乐部或团体的成员。^①

就不同实体成为“一”而言,这五种意涵是从最强程度的“一”过渡到最宽泛程度的“一”:最强程度的“一”是数字相同的“一”(numerical identity),即两个或两个以上事物数字意义上的相同;第二种程度的“一”弱于第一种,如“作为混合整体的自然”的“一”;第三种程度的“一”指两个或两个以上的事物组成有机身体的“一”;第四种程度的“一”是两个或两个以上的事物属于单一的生态系统;第五种程度的“一”为两个或两个以上的事物构成一个传统、机构、团队、俱乐部或团体等等。

应当指出,艾文贺是从“人类中心主义”的立场对“一”进行讨论的。^②即使如此,除了第二种类型的“一”(基于“盖亚假说”),其他四种类型的“一”皆能与《墨经》所讨论的四种类型的“同”对应。“同”与“一”最强程度的对应是,如艾文贺所举的例子,“克拉克肯特和超人是一人”。这个例子对应于“重同”——二名一实。第三种是成为有机体的一部分,这与“不外于兼”的“体同”对应。第四种是组成单一生态系统。艾文贺认为,从这层意义而言,部分与整体之间的关系不如第三种直接或重要,因为切断一个人的手臂或头部会立即产生可怕的后果,而移除生态系统的重要成员很少会导致系统崩溃或直接影响其他部分。显然,这种意义可以由《墨经》的“合同”进行解释:处于一个(地方或生态系统)中的实体,彼此之间存在不同程度的联系。艾文贺的第五种“一”与《墨经》的“类同”对应:某人与其他人一起共属于一个传统、机构、团队等等,而结合为“一”。

此外,虽然艾文贺的第二种类型的“一”无法对应《墨经》中的四种“同”,但这种意义的“一”很容易被“同”的定义所解释:不同的实体或元素共属于一个整体——就共属于这个整体而言,它们皆为“一”。

综上所述,《墨经》对于“同”的“异而之一”定义充分表达了“同”的意涵。下部分,笔者将以语源与文本的证据进一步阐释这个定义。

二、“同”的语源与文本考据

让我们先考察语源证据。“同”这个字最早出现于甲骨文中,刻为。^③该字形由两部分组成:上半部分和下半部分。对于“同”的字形有两种解读。第一种解读为:上半部分代表供四个人搬

① P. J. Ivanhoe, *Oneness: East Asian Conceptions of Virtue, Happiness, and How We Are All Connected*, Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 19.

② P. J. Ivanhoe, “Senses and Values of Oneness,” in B. Bruya, ed., *The Philosophical Challenge from China*, Cambridge: MIT Press, 2015, p. 245.

③ 李圃:《古文字诂林》第七册,上海:上海教育出版社,1999年,第79页;李孝定:《甲骨文集释》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1965年,第2527页。

运东西的工具，下半部分代表口；工具与口的组合表示一种工作状态——四个人通过遵循口头命令互相协调以完成任务。^① 简言之，这一解读意为：不同的人，根据一个口头命令，形成完成任

务的整体。第二种解读也把下半部分解释为口，但将上半部分理解为“凡”，^② 其含义是“最括”；^③ 由“口”和“凡”组成的“同”，可以理解为“不同的声音汇聚”。^④ 根据这个解读，“同”意味着不同的声音，从音调或旋律而言，汇聚为一个整体。

总之，无论通过何种方式解读，“同”都意味着不同的实体（比如人或声音）分享某种属性（例如命令、音调或旋律），于是，他们（即人或声音）成为一个整体。

除了字源学的解释，早期文本中关于“同”的不同用法也与《墨经》“同”的定义相一致。在《诗经·车攻》“射夫既同”和《诗经·文王有声》“四方攸同”中，“同”表示：不同的人，因为某一个命令或权威，成为“一”。而在《尚书·禹贡》“鸟鼠同穴”和“四海会同”中，“同”描绘的是不同的实体（鸟、鼠或者河流），因为共享一个地方（如洞穴、汇流处），而会合为“一”。

此外，早期的字典也对“同”作了相似的定义。《说文解字》将“同”解释为“合会”。值得注意的是，“合”字在甲骨文中刻为，“会”字刻为。“合”与“会”二字皆描绘一种状态：上半部分的（象征青铜封面）与下半部分的（代表青铜容器）相匹配。“合”和“会”的区别在于，“会”字中间多了——代表存储在青铜容器里的物体。^⑤ 但是，很明显，两者都表示上青铜盖和下青铜容器之间的匹配。因此，“合”和“会”都意味着不同的实体（盖和青铜容器），通过共享某些方面（盖和青铜容器之间的接触部分），成为一整体。^⑥ 此外，“合”与“会”在“妻子好合”（《诗经·常棣》）、“九合诸侯”（《论语·宪问》）、“与西戎会以伐周”（《国语·郑语》）、“会于汶”（《尚书·禹贡》）等短语中，都可以被理解为不同的实体（如人与河流），因为共享某个方面（如意愿、动机、政治的目标或地点），成为“一”。

除了单独的“同”“合”“会”，“同”与“合”“会”组成的表述（如“合同”“会同”）也可以通过“同”的定义进行解释。如“四海会同”（《尚书·禹贡》）、“八方会同”（《逸周书·周书序》）、“合同死生之形”（《淮南子·要略》）、“天下合同为一”（《论衡·异虚》），其中“会同”与“合同”都指不同的实体（如四海、不同的人、对生死不同的观点），因为共享某一方面（一个地点、一个理解或一个政治权威），成为一个整体。

因此，语源和文献考据表明，《墨经》将“同”定义为“异而之一”，不仅代表墨家对“同”的理解，而且也为早期中国思想者普遍认同。明确定义了“同”以后，下一部分，笔者将运用该定义，聚焦特定文本，分析“同”的正面与负面意涵。

三、“同”的正面与负面意涵

许多早期的思想家已经注意到“同”的负面意涵，如《国语》《左传》皆将“同”看作与“和”对立的具有负面意涵的观念。《国语》《左传》对“同”有详细的论述。虽然两个文本中的情节发生于不同的时代、涉及不同的人，但两个文本呈现的主题和修辞非常相似：两种论述都源于政治层面的关切；为了论辩“同”在政治中是不可持续的，两个文本都使用类似的比喻，如烹饪和音乐，都认

① 李学勤等编：《字源》，天津：天津古籍出版社，2012年，第680页。

② 详细的讨论参见李圃：《古文字诂林》第七册，第81-84页。

③ 段玉裁：《说文解字注》，第681页。徐中舒《甲骨文字典》（成都：四川辞书出版社，1989年，第1450页）对“同”字的演变也有详细的讨论。

④ 杨树达《积微居小学述林》（上海：上海古籍出版社，2007年，第92页）理解为“凡口为同”。日本学者高田忠周也认为，“同”可理解为“众口同和”与“众口同音”。参见李圃：《古文字诂林》第七册，第82页。

⑤ 李圃：《古文字诂林》第七册，第405页。

⑥ 许慎《说文解字注》（第223页）认为，“会，合也”。

为烹饪或音乐中的“同”只能导致无味的菜肴或单调的音乐。^①上述两种政治论述都以烹饪和音乐比喻的原因,是政治活动、烹饪和音乐都涉及“异而之一”的相同过程。请看《左传》的论述:

和如羹焉,水火醯醢盐梅,以烹鱼肉,燂之以薪,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。^②

制作一锅鱼汤,需要水、醋、菜、盐、梅和鱼等食材混合,这意味着不同的成分,形成了一个整体——鱼汤。^③然后,文本转向音乐的比喻:

声亦如味,一气,二体,三类,四物,五声,六律,七音,八风,九歌,以相成也,清浊大小,长短疾徐,哀乐刚柔,迟速高下,出入周疏,以相济也,君子听之,以平其心。^④

一首曲子涉及不同的音符汇聚成整体的过程。在政治生活中,不同的意见(如来自首长和部下)互相协调形成一个决策的过程,也是发生“异而之一”的过程。此外,自然的运作也涉及“异而之一”。《国语》说:“先王以土与金木水火杂,以成百物。”^⑤在这种情况下,“异而之一”过程是将不同的元素(如土壤、金属、木材、水和火)混合在一起以形成万物。因此,烹饪、音乐演奏、政治协商和自然的运行都可以通过“异而之一”得到理解:不同的X(如成分、声音、意见和元素),通过分享Y(如原则),成为一个整体。虽然这些例子没有被称为“同”,但它们实际上属于广义的“同”。

那么,X如何成为一个整体取决于他们分享什么样的Y。《国语》和《左传》讨论过两种不同的Y。第一种Y表示“和”,指X之间的平衡和相互转换。^⑥“和”可被视为适用于自然和社会运作中每项活动的原则。在烹饪中,不同的配料,通过分享和谐原则,“济其不及,以泄其过”,成为可口的佳肴。在音乐表演中,通过分享和谐原则,“清浊大小,长短疾徐,哀乐刚柔,迟速高下,出入周疏,以相济也”,不同的声音构成令人愉悦的乐曲。在自然的运行中,不同的元素(土壤、金属、木材、水和火等),通过分享和谐原则,即相互平衡和转化,^⑦产生新的物体。在政治谈判中,不同意见(首长和部下)通过分享和谐原则,即互相协调与平衡,最终形成明智的决策。^⑧通过分享和谐原则,不同X互补、平衡,彼此互相完成,每一个个体在整体中皆实现各自的全部潜力,而形成和谐的整体。^⑨

与和谐原则相反,《国语》和《左传》还提出了一种狭义的“同”的原则。这种特定的“同”的原则特指X之间排斥差异和多样性以达到彼此雷同的整体。在烹饪、音乐表演、政治谈判和自然运作中,这种原则可以被描述为不同的X(成分、声音、意见和元素),采用“排除差异和多样性的原则”(狭义的“同”的原则),成为一个整体,其中不同的X变得雷同。《国语》和《左传》都认为,在一个整体中,如果其中的X都是雷同的,那么这个整体将不会让人愉悦(如乏味的羹与单调的音乐),或是不明智的,甚至会导致失败(如在政治决策中),或成为贫瘠的环境(如在自然中)。^⑩因此,我们应当避免这种狭义的“同”原则。

① 《国语》,第515-516页;《春秋左传正义》,第1613-1620页。

② 《春秋左传正义》,第1613页。

③ 即“和五味以调口”,见《国语》,第515页。此表述也涉及将不同的调料合为整体的过程。

④ 《春秋左传正义》,第1614-1619页。

⑤ 《春秋左传正义》,第515页。

⑥ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, p. 27.

⑦ 如,“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之”,也认为不同的元素互相平衡调和,方能孕育生命、生长、茂盛。《国语》,第515页。

⑧ 如“宽以济猛,猛以济宽,政是以和”,见《春秋左传正义》,第1622页。

⑨ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, p. 27.

⑩ 如“以水济水”,“君所谓可,据亦曰可,君所谓否,据亦曰否”(《春秋左传正义》,第1619-1620页);又如“声一无听”“味一无果”(《国语》,第516页)。

总之，根据“异而之一”，《国语》和《左传》呈现了两种类型的“同”。一种类型的“同”是和谐——通过平衡、补充和完成彼此，不同的X成为和谐的整体。第二种类型的“同”是排除差异和多样性，因此不同的X变成一个整体（其中X变为雷同）。这种类型的“同”通常会导致贫瘠和无法持续的状态。相比之下，第一类型的“同”追求差异和多样性，故将带来延续和繁荣。^①因此，《国语》说“务和同也”。^②换言之，遵循和谐原则的“同”——正面的意涵——是值得追求的，而追求狭义“同”原则的“同”——负面的意涵——是需要避免的。^③

正面意涵的“同”也可以“和同”表述。除了《国语》，“和同”还出现在其他早期文献中。这些文献呈现了两种层面的“和同”。在社会层面，“上下和同”（《礼记·孔子闲居》）与“欲其人之和同以听令”（《管子·法禁》）指不同的人共享和谐原则，成为和谐的整体。在宇宙层面，“天地和同”“万物和同”中的“和同”表示不同的实体（如气、万物）通过和谐原则，组成和谐的宇宙整体。^④此外，“和一”，如“群居和一之道”（指不同的人因和谐的原则而成为一个整体），^⑤所表达的意涵与政治上的“和同”一致。“和同”与“和一”都将导致一个（在社会或宇宙层面上）理想状态的整体。这个理想的整体乃由不同实体之间的和谐化过程而形成。

因此，“同”绝非仅仅作为与“和”对立的具有负面意涵的概念而被使用。恰恰相反，作为正面意涵的“同”在先秦诸子思想中得到全面发展。墨家、儒家、道家都将“同”视为核心概念，各学派皆发展出具有鲜明特质的“同”理论。

墨家鉴于天下百姓各持不同观点，互相争执，导致“父子兄弟作怨恶，离散不能相和合”（《墨子·尚同》），提出了“尚同”理论。“尚同”理论认为，天子具有核心作用，只有天子能够“壹同”（《墨子·尚同》）天下不同的意见，能够凝聚不同的观点而达成统一。天子如何“同”天下之义呢？《墨子·尚同》认为，天子需要发政令告知天下百姓：

闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非必皆非之，上有过则规谏之，下有善则傍荐之。上同而不下比者，此上之所赏，而下之所誉也。意若闻善而不善，不以告其上，上之所是，弗能是，上之所非，弗能非，上有过弗规谏，下有善弗傍荐，下比不能上同者，此上之所罚，而百姓所毁也。

天下百姓对天子的“同”通过两方面体现：一方面，百姓由下至上绝对遵从正长、里长、乡长、国君以至天子的政令，因为良好的行政管理需要整个社会对政府政令的高效执行；另一方面，百姓也需向政府积极举荐贤能以及规谏官员的过失，进而使政府的治理得当、法令适宜。换言之，墨家的“同”理论绝非简单地消除百姓不同的意见，而是主张：百姓在绝对执行政府的法令的同时，可以对长官的执政效果进行反馈，然后政府接受反馈，调整、改正相应的治理以形成更为适当的法令。治理者与被治理者之间这种动态的交流促进有效的行政管理，进而确保社会形成统一、高效的和谐整体。

儒家的理想社会同样与“同”密切相关。《礼记·礼运》将此理想社会描述为：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

在此理想社会中，通过“选贤与能”，每个个体的能力皆能得到适当的施展；通过“讲信修睦”，每

① 如“和实生物，同则不继”。《国语》，第515页。

② 《国语》，第516页。

③ 钱耕森注意到《国语》中“同”的负面意涵，但未充分讨论“同”的正面意涵。钱耕森：《史伯论“和合”“和生”“和同”》，《衡水学院学报》2016年第6期。

④ 如，“天气下降，地气上腾，天地和同”（《礼记·月令》）；又如，“万物和同”（《淮南子·俶真训》）。

⑤ “群居和一之道”与“人所以群居和一之理”分别出现于《荀子·荣辱》与《荀子·礼论》。“和”与“一”不一定连用，如“和则一，一则多力”（《荀子·王制》），所表达的“和谐整体”的意涵与“和一”相同。

个体皆能将亲伦之爱推及他人,进而形成相互关爱的和谐状态。《礼运》将此理想的社会状态称为“大同”。“大同”蕴含两个方面的特征:一方面,每个个体的个性与特征皆能得到保存与施展;另一方面,个体之间形成互相关爱的和谐关系。

此外,与墨家强调政令以形成社会的“同”相比,儒家更强调“礼”。礼呈现于社会生活的方方面面。《礼运》认为礼“本于天,淆于地,列于鬼神,达于丧祭、射御、冠昏、朝聘”;同时,礼“本于大一”“必本于天”,在人类生活中具有根本的意义,所以,和谐社会的实现在于礼的实践,即:“圣人所以治人七情,修十义,讲信修睦,尚辞让,去争夺,舍礼何以治之?”

儒墨强调社会层面的“同”,而道家则将“同”与理想的精神状态相联系。《老子》第56章言:“知者不言,言者不知。塞其兑,闭其门,挫其锐,解其分,和其光,同其尘,是谓玄同。”关于“玄同”的理解,历来注释家解说不一。如河上公认为,“玄,天也。人能行此上事,是谓与天同道也”,^①简言之,“玄同”即“与天同道”;陈鼓应认为,“玄同”为“玄妙齐同的境界,即道的境界”。^②我们很难发掘充分的文本证据证明“玄同”是指“与天同道”,还是指“道的境界”,或其他意涵。尽管如此,通过《老子》上下文,我们可推断,个体通过一系列的自我修养与行为,将达到一种理想的精神状态,即“玄同”。

道家的其他文献,比如《文子》,对“玄同”有更为细致的论述。《文子·道原》将个体的精神修养与“玄同”相联系:

真人者,大己而小天下,贵治身而贱治人,不以物滑和,不以欲乱情,隐其名姓,有道则隐,无道则见,为无为,事无事,知不知也,怀天道,包天心,嘘吸阴阳,吐故纳新,与阴俱闭,与阳俱开,与刚柔卷舒,与阴阳俯仰,与天同心,与道同体;无所乐,无所苦,无所喜,无所怒,万物玄同,无非无是。

达致“玄同”境界需通过一系列的修养方式:注重内在的精神而非外在的物事,追求“无为”以及练气以达到与整个世界阴阳之气的平衡与和谐。“玄同”的理想状态由两个方面呈现:一方面,个体内在的精神与情感达至和谐、宁静的状态;另一方面,个体不再将一己成见施加于外在世界,个体与外在世界的区分最终消失,进而形成和谐的整体。此两方面的“玄同”状态也体现于如下描述中,“故达于心术之论者,即嗜欲好憎外矣,是故无所喜,无所怒,无所乐,无所苦,万物玄同,无非无是”。^③

简言之,墨家的“尚同”、儒家的“大同”、道家的“玄同”或侧重于社会层面的“同”,或侧重于理想精神状态的“同”,但这三种不同的“同”理论皆一致地呈现如下三种最基本的特征。首先,三种理论,从根本而言,皆涉及“不同”个体如何为“一”的过程。其次,形成“一”的过程,绝非简单消除不同个体的特质与差异。恰恰相反,此过程注重个体特质的保存与发展(如墨家的“尚贤”、儒家的“选贤”、道家的“治身”)。再次,个体间理想的关系也体现于为“一”的状态中(如墨家的“兼爱”、儒家的“讲信修睦”、道家的“万物玄同”)。因此,先秦的“同”绝非仅仅被简单地作为与“和”对立、具有负面意涵的观念使用,而是代表着理想的社会或精神状态;它不仅体现“和”的原则,甚而言之,乃为“和”的必然结果。

结 语

将“同”定义为“异而之一”,不仅是墨家对“同”的理解,而且是早期中国思想者对“同”的普遍观念。“异而之一”意味着“同”概念本身并不必然具有正面或负面的意涵。“同”的正面或

① 王卡:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第217页。

② 陈鼓应:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2006年,第278页。

③ 《文子·九守》。需要注意的是,《文子》其他章节也有类似表述,如,“所谓道者,无前无后,无左无右,万物玄同,无是无非”(《文子·微明》)。

负面的意涵取决于特定的语境。早期文献提出的“同”，一种指涉的是狭义的“同”（相同）原则。此种狭义类型的“同”，通过排除多样和差异，使不同的 X（如实体、意见等）变成彼此雷同的整体。这种类型的“同”，是不值得追求的。另一种类型的“同”涉及和谐原则：不同的 X，通过互补、平衡、彼此完成，形成和谐的整体。显然，这种和谐的整体不能通过牺牲差异和多样以实现；恰恰相反，多样性正是这个整体不可缺少的特质。通过和谐的原则以实现的“同”才是值得追求的。这在多元化的今天不无启示意义。

本文避免使用“相同”和“同一”等词语讨论“同”，并不意味着这些词与“同”不存在关联。如上所述，本文确实倾向甚或倡议，与“相同”或“同一”相比，“异而之一”能更准确传达“同”的意涵：相异的 X，通过分享至少一个 Y，成为一个整体。先秦思想家将“同”与“异而之一”联系起来，进一步发展对个人、社会与宇宙层面“同”的系统而全面的理解。这些理解尚待未来更深入的研究。

Difference to One: The Concept of Tong in Early China

He Fan

Abstract: Tong 同 and its associated concepts, such as datong (great tong 大同) and xuantong (mystic or dark tong 玄同), have played significant roles in the development of Chinese philosophy. Yet the concept of tong has received little attention from either western or eastern scholarships. Tong is also widely understood as "sameness" or "unity". Based on a definition of this concept in *The Mohist Canon*, we can reach a new understanding of it, that is, "difference to one". This understanding can be supported from etymological and textual evidence. "Difference to one" should not be solely attributed to a Mohist understanding; it does represent a common understanding across philosophical streams in early China. "Difference to one" provides new insights into the concept of tong in early philosophical texts, breaking new ground for further studies of tong and its associated concepts.

Key words: Difference to one; Tong; Harmony; Difference; Oneness; *The Mohist Canon*

(责任编辑：曹玉华)