

继殷与从周： 威仪修养视域下的孔子身世与心路

石超

(中国石油大学(华东)马克思主义学院, 山东 青岛 266580)

摘要:仁与礼是孔子思想的最深内核,同时也是他生命最高追求的一体两面。落实于个人修养,这“一体两面”又可具身化为外表的“容仪”与内心的“爱人”,合而言之即春秋君子所普遍追求的“威仪”人格。可以说正是因为继承与提升了前代君子的“威仪观”,才成就了孔子的思想与人格。而拥有儒家乃至中华文明至高人格象征的孔子却明言自己并非生而为圣,他经历过贫穷、卑贱的童年,也有过迷狂于族群主义的青年,以及随之而来的对权力孜孜以求的中年,这些都是他生命境界提升之路上不可逃避的局限与障碍,他都一一克服。在“五十而知天命”的蜕变之后,他同时兼具的“殷商遗民”与“鲁国子民”的两种身份最终达成和解;在此基础上,他以身作则,完美地使殷、周两种文明相互交融。不仅如此,他还在关乎人的本质层面,在紧紧把握“三代”文明最深脉动的基础上,提出了“人不可与鸟兽群”“九夷可以为君子”的人类情怀与“天下”意识。总之,从“威仪”视域出发,不仅可以鲜活地还原孔子的生命历程,使我们重新认识一个不一样的孔子,更能从其人类情怀与“天下”的意识中,隐约看到建构人类命运共同体的优秀传统文化资源。

关键词:威仪;殷遗民;人类情怀;天下意识;人类命运共同体

中图分类号:B222.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2019)05-0042-09

“威仪”,是一个在前孔子时代便被贵族君子深刻阐发并深入践行的人格修养论概念。其外延随着历史的演进而不断扩大,体现为逐步从一个最初仅适用于天子一人的人格修养概念向普通士人延伸的历程。在此过程中,众多春秋君子的思考与实践是其演进的内在动力。与此同时,人格修养的内外面相发生了分离。面对此分离,春秋君子的思考重点,落实于外在的等级与秩序的建构,并将威仪观的形而上学基础建立在外在的天地及其“中和之气”上,这种理论取径与运思模式,主要是由外而内的规范与塑造。在这种外塑的理路之下,前孔子时代的春秋君子对威仪观的理论形态的阐发几乎做到了事无巨细^①。而孔子出生和成长的时代,正值春秋君子对威仪观的理论建构趋于完善的时代。生活在这样的历史背景之下,如何使威仪观的理论形态继续创新、提升,似乎成为孔子肩负的历史使命。然而,对于青年孔子来说,完成此项历史使命的前提则是对前代的思想遗产进行全面继承与践行。这就必然要求我们以动态的眼光来重新审视孔子的一生。

今人看待孔子,往往突出其“第一位教师”“伟大思想家”“杰出政治家”等身份,而对其所秉承

^① 以上所论,可参见拙文:《从修身到治国——孔门威仪观背后的微观身体政治哲学初探》,刊于《西南大学学报(社会科学版)》,2016年第5期,27-33页。

收稿日期:2017-06-14

作者简介:石超,哲学博士,中国石油大学(华东)马克思主义学院,讲师。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“威仪三千:古典儒学身体政治哲学研究”(18FZX036),项目负责人:石超。

的殷宋血统则重视不足^①。众所周知,孔子乃为殷商王朝王族之后,加上他又出生、成长于姬周文化影响最为深刻的“周公之国”——鲁。这一双重身份,构成了他生命历程中一切活动的背景与底色。换言之,孔子的一生,即是其“殷商遗民”与“鲁国子民”两种身份进行对话、冲撞并且最终融合、提升的历程。作为“殷商遗民”,尤其是作为曾经担任过西周王庭容礼之官的微氏家族的直系后代,孔子很自然地秉承了其家族得以立身于世的职业技能(或称家学),即关于天子(贵族)在各种典礼仪式中所应采用的容貌、行止等技术;而作为“鲁国子民”,孔子又深受“周公之国”在礼乐制度方面的熏陶,这不仅是对其禀自家学的职业技能的肯定,更为其进一步发掘礼乐秩序背后的形而上的根据提供了契机。其特殊且复杂的身份与生命历程,不仅成就了中华民族最伟大的人格之一,也为中华文化超越族群范围的“天下”意识打下了根基。以下,我们将通过揭示孔子所具有的两种身份之间的张力以及对前代威仪观的继承与提升,来重新发掘一个不一样的孔子。并在如何构建人类命运共同体时代话题关照下,深入到孔子的人类情怀与“天下”意识的内核,探寻可供借鉴的优秀传统文化资源。

一、遗民与子民的双重性身份

殷商灭亡以后,孔子先祖的血脉仍能绵延不断,要归功于“三代”文明中一项光荣的政治传统——亡人之国者,不亡其祭祀。也就是为胜朝之嗣立有封国,以使其祖先得以血食,文化得以传承,如夏亡而有杞、殷亡而有宋,亦即《论语·尧曰》篇所谓“兴灭国,继绝世,举逸民”^{[1]1362}。而历史上所以能够有一位孔子,正是因为周武王灭商之后,封纣王之庶出兄弟微子启、微仲于宋国。此即孔子前第十五代先祖。再往上推,即是孔子前第十六代祖——纣王之父商王帝乙。自宋国建立,孔子的历代祖先便开启了长期执掌该国政权的历史。一直延续到孔子第七代祖孔父嘉被杀,其后代出逃鲁国邹邑。

在如此特殊的谱系之中,尤其值得我们注意的,乃是微氏家族在西周初期的境遇与职责。对此,1976年陕西扶风出土的属于微氏家族的大量礼器之上的铭文,为我们提供了一手资料。从这批铭文所反映的情况来看,微氏家族在武王灭商以后,不仅被封为诸侯,而且武王还令其“处甬”“以五十颂处”。对此,裘锡圭考证曰:“‘颂’、‘甬’古音极近,‘处甬’与‘以五十颂处’显然是指一件事情。”^{[2]28}同时,裘氏指出,微氏之族徽形似“册”字,进而可以断定该家族世袭作册的职务,即为史官。而其具体职责,则是“辅助史官之长掌管‘威仪’”^{[2]29}。据裘氏的理解,“古代所谓威仪也就是礼容”^{[2]29}。显然,裘氏以“威仪”释“颂”“容”“甬”,只是用到“威仪”一词外延中指涉仪容的部分。而“威仪”一词在西周初年特指天子之内在明德落实于体貌、气象者。所以,微氏家族所职掌的,应理解为塑造天子“威仪”之五十种具体条目,并非“五十种威仪”^{[2]29},因为“威仪”一词在用法上,更多是在整体上指称一种抽象的人格气象。若说一个人具有五十种人格气象,显然不合情理^②。对此,同窖所出76FZH1:6、13号簋铭可资证明:“皇祖考司威义(仪),用辟先王。”^{[2]28}即是说“微氏家族”之

① 对此论断,胡适先生的《说儒》一文是个例外。在这篇影响深远的作品中,胡适首次对儒家学说与殷商遗民文化的关系给出了详细的论证。该文又激起时人对“原儒”问题的大讨论,傅斯年、唐德刚等对其所论赞赏有加,而孟森、冯友兰、江绍原、郭沫若、钱穆等人则纷纷撰文与之辩论。时至今日,“原儒”问题仍有学者(如陈来)高度关注。对于这段学术史争论,陈勇《现代学术史上的〈说儒〉之争与“原儒”真相》一文可供参考,刊于《学术月刊》2010年第2期,139-147页。笔者较为认同胡适所论原始儒家源自殷商遗民文化的论断,并试图从“威仪之学”对孔子的塑造这一较为微观的视域给出补充论证。另外,对殷商文化的重视,不仅是孔子思想中的独特现象,其在墨子、庄子等可能具有宋国背景的先秦贤哲身上亦有明显的体现。因此,对于促成百家争鸣的思想遗产之一的殷商遗民文化的研究,仍有继续深入的空间与必要性,本文或可视为是对此课题的初步尝试。

② 对裘氏将形而下的“礼容”与形而上的“威仪”完全等同的做法,笔者不敢苟同。对于“威仪”与“礼容”“仪容”“礼仪”等概念的更详细的分辨,可参见拙文:《从修身到治国——孔门威仪观背后的微观身体政治哲学初探》,刊于《西南大学学报(社会科学版)》2016年第5期,27-33页。而从裘氏所引文献可以证明的是,中国古代王庭官制中,确实一直有一种专门负责“礼容”的官职,该项传统在目前来看,至少可以上溯到西周初年。这与笔者对“威仪”概念初次提出的情形的推断是完全吻合的。对此,亦可参见前引拙文。

祖先以能够辅助天子之“威仪”而获职于西周王庭。同时,76FZH1:9、10号钟铭亦载:“丕显高祖、亚且、文考克明厥心,疋尹(叙)厥威义(仪),用辟先王,不敢弗帅祖考秉明德,(恪)夙夕左(佐)尹氏。”^{[2]28}所谓“叙厥威仪”,当与前引“司威仪”义同。其中,“厥”字训“其”,所指代者,应是后文的“先王”,即西周天子。据此,我们可以得出以下几点值得重视的信息:第一,西周初年的王朝官制中,专门设有辅助天子之“威仪”的史官^①。第二,孔子的先祖“微氏家族”世袭这一官职,即所谓“以五十颂(容)处”。如此一来,孔子作为“微氏家族”的直系后代,势必具有掌握这套“家学”的一切便利。众所周知,后世百家之学皆出于王官,而孔子又是第一位以私人身份授徒的教师。显然,在他之前,不大可能有人通过其他渠道来学习微氏家族的“五十颂”。换言之,若非“微氏家族”的后代,便断然无从获悉其代代相传的私家之学。可以毫不夸张地说,并非孔子选择了西周、春秋君子的威仪之学,而是后者选择了前者。

以上,我们就孔子的家世简单地审视了其学进阶的起点。与大多数人不同,孔子生来便具有的殷宋血统给予他的不仅是一段光荣的家族史,更是与其血统几乎一样不可抗拒的“家学”——一种专注于身体容止修养的技能。以此着眼,孔子自幼便以模仿成人行礼为游戏的异禀^②,便不能不说是受到环境的影响。

然而,孔子特殊的血统、丰厚的家学固然是事实,其作为没落贵族子弟的生存状态亦是事实。后者所带给他的,是另一种极具文化象征意义的身份,即作为“周公之国”的鲁国子民。诚如前文已提到的,孔子一支的没落,始于前第七代祖孔父嘉被杀。此后,孔子的祖先便逃到鲁国邹邑。期间值得称道的先人,便是担任鲁国防地大夫的前第四代祖防叔,及其父亲鲁国邹邑大夫叔梁纥。然而不幸的是,叔梁纥在孔子很小的时候,便去世了。此后孔子家庭的境遇每况愈下。但是,孔子之所以为“孔子”,正在于其具有克服逆境并化逆境为动力的能力。这集中体现在他对鲁国所特有的周公所开创的礼乐文化的学习与继承上。

众所周知,春秋时代的鲁国,在政治上已经沦为一个没有什么发言权的二流国家。但在文化上,却由于平王东迁的大变故,而成为“天下”保存文、武、周公之道最为完整的国度。仅此一点,便值得鲁国子民为之骄傲。对此,《左传》襄公二十九年记季札观乐一事,充分体现了鲁国对三代诗、乐、舞的完整保存及其在文化上的深厚底蕴与优越性。而吴人季札对鲁国所保存的宗周礼乐的观赏,其所以能够成为一时之盛事,正说明礼乐在周代文化中具有不可替代的政治教化作用。作为“蛮夷”之人的季札,能够对鲁国所保存的乐舞做到如数家珍、侃侃而谈,更说明周文化传播之广、影响之深。而史官不惜笔墨对此事件大书特书,其所传达的亦无非是对鲁国文化的认同与赞扬。另外,《左传》昭公二年载晋臣韩宣子出使鲁国,面对鲁文化的博大发出的赞叹,更进一步证明了以上论断,其文曰:“二年春,晋侯使韩宣子来聘,且告为政,而来见,礼也。观书于大史氏,见《易》、《象》与《鲁春秋》,曰:‘周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”^{[3]1226-1227}晋国亦为姬姓封国,其文化亦与姬周同出一源,来自这样一个国度的大贵族,对于鲁国所保存的周文化仍发出如此赞叹,更进一步体现了鲁文化在春秋时代的优越性与重要性。

① 需要指出的是,“威仪”一词,在《尚书》中仅见于《酒诰》与《顾命》两篇,其内涵专指天子一人于饮酒场合的仪容、体态,是周公专门为了防止殷商酗酒之风腐蚀周天子的德行而提出的对策。而裘氏所谓“威仪也就是礼容”、五十颂就是五十种“威仪”之论断,则略显笼统。因为在西周初年,“威仪”只有一种,而微氏家族所执掌的“五十颂”,当指天子“威仪”中的五十种具体节目与表现。另外,据《史记·殷本纪》载,商末“殷之太师、少师乃持其祭乐器奔周”,又载武王“表商容之间”,见司马迁:《史记》,裴骈集解;张守节,正义,北京:中华书局,1959年,第818页。《索隐》引郑玄云:“商家典乐之官,知礼容,所以礼署称容台。”见司马迁:《史记》,109页。又《礼记·乐记》云:“释箕子之囚,使之行商容,而复其位。”见郑玄:《礼记正义》,孔颖达,正义,上海:上海古籍出版社,2008年,第1545-1546页。以上所引,可以表明微氏家族在殷朝即担任容礼之官,而“容礼”并不完全等同于“威仪”,后者是进入西周以后才新出现的概念。周朝仍令微氏家族掌管“颂”“甬”号称“五十”,应是虚指,泛称众多,理所当然应包括于更为抽象的天子“威仪”之内。

② 《史记·孔子世家》载:“孔子为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容。”见司马迁:《史记》,1906页。

显然,出生于这样一个具有丰厚文化底蕴的国度,又成长于众多君子人格相继登台的时代,怎能不使孔子在更高的层次反思与其家学密切相关的以君子修养为旨归的“威仪之学”?诚如本文开篇所提及,春秋时代众多的先行者,早已对威仪观作出了初步的抽象化与体系化的理论建构。孔子所要做的,便是站在巨人的肩膀上,看得更远、想得更深、讲得更透、做得更实。真正完成上述一切,几乎耗尽了孔子的一生。其身世之双重性,恰好浓缩了商、周两种不同的文化取向。历史的吊诡,就在于战胜了殷商“酒神型”文化的姬周“日神型”文化,在其蜕变、提升的历史当口,竟要将最重要的使命交付于一位胜朝贵胄之没落子弟。而孔子能否肩负起这历史使命的第一关,就在于他能否克服自己的血统与“家学”所天然遗传给他的强烈的族群意识。

二、对继殷使命的确认与期许

显而易见的是,青年时代的孔子,长期以来并未觉解自己融会三代文明而贯通以“普世性(天下)”价值的历史使命。相反,那时的孔子,更以自己的血统为荣,并孜孜不倦地想要成为一位复兴殷商文化的“先知”。这同时也是殷商族群的习俗及其对孔子的期待使然。特殊的血统与丰厚的家学既是孔子崛起的资本,也是他必须偿还的债务,甚至还是他必须跨越的藩篱。惟其如此,他才能超越族群主义,成为“有教无类”^①的圣人^{[1]1126}。

注意到孔子所具有的出生于鲁国的殷遗民身份,就不能不考察鲁国在两周政治格局中的特殊性。前文对于鲁国完整保存周文化的特征已有介绍。除此以外,鲁国人民的构成,使得问题更显复杂。众所周知,周公之子伯禽领封建鲁之前,该地本是商奄之故。而其人民则属于与殷商同文同种的东夷。因此,鲁国居民在阶级分层的同时,亦含有族群区别的事实。换言之,鲁国统治者为周族,他们带来了周公之制;而被统治者则是殷商故旧,他们在日常生活中的很多方面仍保留着故国传统。这一点,突出地体现为鲁国祭祀制度的二元化特征。《左传》定公六年载:“阳虎又盟公及三桓于周社,盟国人于亳社,诅于五父之衢。”^{[3]1559} 杨伯峻注曰:“周社自是鲁之国社,以其为周公后也。鲁因商奄之地,并因其遗民,故立亳社。”^{[3]1559} 可见,作为统治阶层的“公及三桓”,其祭祀、盟誓用“周社”;而被统治的“国人”,则祀、盟于“亳社”。在这样一种殷、周杂糅的生存环境下,具有明确族群意识,并尝言“丘也,殷人也”的孔子^{[4]278},在说出“吾少也贱”一语时^{[1]583},其所表达的意涵,也许绝非仅止于对财富、地位的贫乏、低下状态的描述,更隐含着由于殷遗民的身份而导致的与统治族群疏离的事实。有趣的是,殷人后裔处于社会下层而被时人轻视的情况,亦绝非仅限于鲁国。从先秦文献中记载的大量以嘲弄宋人为主题的寓言——如“守株待兔”“揠苗助长”等——来看,这种情形,乃是整个殷商族群在周朝统治下的共同境遇。

然而,“殷商遗民并没有忘掉他们祖先的光荣。胡适提到武庚之乱、宋襄公争霸之事,在在可看出殷商民族的光复之志。胡适的判断值得严肃考虑,因为从各种文字记载上看来,我们可以看出孔子有可能被视为殷商民族的‘弥赛亚’,被视为复兴殷商的重要人物”^{[5]92}。恢复祖先光荣的愿望的热切,再加上现实境遇的低下,怎能不使整个殷商族群期盼着一位天赋异禀的“先知”?而孔子的种种事迹,似乎表明,他就是那个“先知”。其中最为突出的一个方面,即是孔子的“知礼”。《论语·八佾》载:“子入大庙,每事问。或曰:‘孰谓鄫人之子知礼乎?入大庙,每事问。’子闻之,曰:‘是礼也。’”^{[1]183-184} 其中“或曰”者对孔子“知礼”的质疑,恰恰反映了当时人们对于孔子的异于常人之处的了解,主要集中于他对于“礼”的深入研究。而前引语录中孔子的回应,更进一步加深了此种印象。

① 杨伯峻《论语译注》解此句曰:“人人我都教育,没有[贫富、地域等等]区别。”见杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1958年,第170页。其以贫富、地域的区别解释“类”字,可看做是一种传统的解法。然而,“类”字之义,并非仅仅限于此。从孔子“三代损益”的视角来看,此处的“类”更应与《左传》成公四年“非我族类,其心必异”一语所用含义同。杨伯峻注此处“族类”曰:“族类指种族。”见杨伯峻:《春秋左传注》,北京:中华书局,1981年,第818页。

值得注意的是，孔子以“知礼”闻名的事实，不仅在平民（其主体当为殷商遗民、后裔）之间传开，更受到鲁国高层的重视。《左传》昭公七年载：

九月，公至自楚。孟僖子病不能相礼，乃讲学之，苟能礼者从之。及其将死也，召其大夫，曰：“礼，人之干也。无礼，无以立。吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也，而灭于宋。其祖弗父何以有宋而授厉公。及正考父，佐戴、武、宣，三命兹益共，故其鼎铭云：‘一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。饔于是，鬻于是，以糊余口。’其共也如是。臧孙纆有言曰：‘圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。’今其将在孔丘乎！我若获没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼焉，以定其位。”故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。^{[3]1294-1296}

这段记载中的孟僖子，对于孔子的异禀，亦着意于其对“礼”的纯熟。他追述了孔子在宋国的远祖让国、辅国之大德，且明言：“圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。今其将在孔丘乎。”时年三十四岁的孔子^{[3]1295}，刚过“而立”之年，便被鲁国高层所注意，且被后者许之以“圣人”“达人”的令名，进而作出“托孤”之举。这不正说明孔子身上所散发的威仪、气象，已在社会上——尤其是殷民之间——成为了一种特殊的文化符号吗？而此“符号”，更被形象地比喻为上天派到人间来的“木铎”。此说法，出自孔子周游列国时主动请见夫子的“仪封人”之口。《论语·八佾》载：“仪封人请见，曰：‘君子之至于斯也，吾未尝不得见也。’从者见之。出曰：‘二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。’”^{[1]219}文中所谓“仪封人”，在历代注解中，总被下意识地蒙上一层神秘的色彩。似乎其具有知晓天道隐秘与天下消息的超自然能力。其实，根据时代较早的郑玄注来看，他不过是一个在卫国“下邑”担任“封”^①的低级官员。而卫国与鲁国的居民构成颇为相似，甚至有鲁卫乃“兄弟”之邦的说法^②。联系《尚书·酒诰》篇所提到的西周初年卫地酗酒之风颇盛的情况，可以想见，卫国亦有大量的殷商遗民、后裔群体处于社会底层。而“仪封人”是其中一员的概率极大。若此假设成立，那么其以“木铎”喻夫子，不过是一种寄托了族群意识的隐喻。其实质，则是普遍处于社会底层的殷商族群对夫子的期许。何谓“木铎”？何晏《集解》引孔安国曰：“木铎，施政教时所振也。言天将命孔子制作法度，以号令于天下也。”^{[6]79}这样的言语，出自一个极有可能是具有殷商遗民身份的基层官员之口，显然已将孔子视作能够复兴殷商文化往日光荣的“天使”。

有趣的是，面对这样的期待，夫子自己也表现出高度的认同。这种认同，亦成为夫子遇难时，使其挺过难关的重要精神支柱之一。且看以下两例：一是孔子经过宋境，司马桓魋欲杀孔子。孔子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”^{[1]484}二是“子畏于匡”，其曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^{[1]578-579}而这种对天命的自觉，不禁使我们想起商王对于天命的自信：“呜呼！我生不有命在天？”^{[7]384}然而，同一句话，出于不同历史境遇下的不同人之口，其所产生的影响与意义是截然不同甚至全然对立的。值得注意的是，商王的对立面，抑或称继承者，乃是文王、武王。而夫子所谓“文王既没”，“斯文”在“予”的叙述，所表达的，不正是将自己看做是文王的继承者？文王乃西周圣王，而在东周时代圣王缺席的前提下，夫以下一语，是否更能表明其内心确曾盼望着自己以“新王”的身份代之而起？其言曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”^{[1]1194}子贡亦曾宣称：“夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。”^{[1]1342}其中所谓“为东周”与“得邦家”，除了表达出希望掌握实权而开创新时代的心意外，其他解释似乎都未能切中其意。而这样的意念的萌生，想必与夫子对自己的殷宋血统的确认与殷遗民群体对自己的高度期许脱不开干系。

① “封人”是管边界封树的小官，见李零：《丧家狗：我读〈论语〉》，太原：山西人民出版社，2007年，第101页。

② 见《论语·子路》篇所载，子曰：“鲁卫之政，兄弟也。”参见程树德：《论语集释》，程俊英、蒋见元，点校，北京：中华书局，1990年，第902页。何晏《集解》引包曰：“鲁，周公之封。卫，康叔之封也。周公、康叔既为兄弟，康叔睦于周公，其国之政亦如兄弟也。”见皇侃：《论语义疏》，高尚集，校点，北京：中华书局，2013年，第331页。皇《疏》引卫瓘曰：“言治乱略同也。”见皇侃：《论语义疏》，331页。

最后值得一提的,是夫子的继殷之志其实在很早的时候,便有人洞悉。《论语·微子》篇载:“楚狂接舆歌而过孔子曰:‘凤兮凤兮!何德之衰?往者不可谏,来者犹可追。已而,已而!今之从政者殆而。’”^{[1]1261}其中,接舆以“凤”喻孔子,颇有深意。而孔子亦曾常常言及“凤鸟”。《论语·子罕》篇载孔子之言曰:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。”^{[1]588}考察三代宗教,“凤”正是殷商民族最重视的图腾,在很多殷商铜器之上皆有体现。《诗经·商颂·玄鸟》亦载:“天命玄鸟,降而生商。”^{[8]2125}杨儒宾申论曰:“玄鸟之义多矣,但凤凰是其中的一解。”^{[5]96}而以“凤鸟”象征孔子,不仅隐含着时人“将殷商的命运寄托在孔子身上之意”,同时,亦传达了夫子的继殷之志。因为,玄鸟总是能够“带来新兴国族诞生的消息”^{[5]96}。

然而,要想实现复兴殷商的理想何其困难。《礼记·中庸》载:“非天子不议礼,不制度,不考文……虽有其位,苟无其德,不敢作礼乐焉;虽有其德,苟无其位,亦不敢作礼乐焉。”^{[4]2038-2039}孔子“有其德”乃是公认的事实,而孔子“无其位”亦是现实的境遇。这也很好地解释了为何主张“正名”的孔子,竟然曾经两次流露出愿意参与反叛之事的念头^①。而《史记·孔子世家》与《说苑·杂言》所载同一则故事,可以很好地印证我们对于青年孔子心意的分析。《孔子世家》载:

昭王将以书社地七百里封孔子。楚令尹子西曰:“王之使使诸侯有如子贡者乎?”曰:“无有。”“王之辅相有如颜回者乎?”曰:“无有。”“王之将率有如子路者乎?”曰:“无有。”“王之官尹有如宰予者乎?”曰:“无有。”“且楚之祖封于周,号为子男五十里。今孔丘述三五之法,明周召之业,王若用之,则楚安得世世堂堂方数千里乎?夫文王在丰,武王在镐,百里之君卒王天下。今孔丘得据土壤,贤弟子为佐,非楚之福也。”昭王乃止。其秋,楚昭王卒于城父。^{[9]1932}
《杂言》所载,相对简略。其文曰:

楚昭王召孔子,将使执政,而封以书社七百。子西谓楚王曰:“王之臣用兵有如子路者乎?使诸侯有如宰予者乎?长管五官有如子贡者乎?昔文王处酆,武王处镐,酆、镐之间,百乘之地,伐上杀主,立为天子,世皆曰圣王。今以孔子之贤,而有书社七百里之地,而三子佐之,非楚之利也。”楚王遂止。^{[10]419}

《史记》的作者司马迁与《说苑》的编者刘向,皆为古今公认的大学者。他们以严谨的治学和广博的见闻知名,或可间接证明以上两条材料所论非虚。从文中子西对孔子的忌憚,亦可嗅出时人早已明白的一个事实,即夫子不但被广大的殷民所期待,或许他也确曾旗帜鲜明地表达过或表现出自己便是“五百年必有王者兴”之预言的实现者^{[11]309}。

历史不可以假设,夫子终其一生都没有掌握实际的权力,其复兴殷商的理想也无从下手;然而随着年龄的增长、阅历的积累、境界的提升,他充满浪漫情怀的族群主义激情渐渐淡去,取而代之的,则是对三代文明各自短长的理性思考,以及建基于此的人类情怀与“天下”理想。

三、超越族群意识的人类情怀

对于“青年孔子是一位追求殷商复兴的族群主义者”的假设,虽有不少证据可以支持,但假设终究是假设,远不如夫子对自己的生命历程的回顾来得直接。子曰:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”^{[1]70-76}显然,孔子虽被时人与后人奉为圣人,但圣人也还是人,而不是神。换言之,唯有人的生命历程,才会有自我人格的成长轨迹可循。可以想见,夫子“少也贱”,因此立“志于学”。在王官之学向民间开放的过程中,孔子除了掌

^① 两事皆见《论语·阳货》篇。其原文曰:“公山弗扰以费畔,召,子欲往。子路不说,曰:‘未之也,已,何必公山氏之之也?子曰:‘夫召我者,而岂徒哉?如有用我者,吾其为东周乎?’”见程树德:《论语集释》,1190-1194页。“佛肸召,子欲往。子路曰:‘昔者由也闻诸夫子曰:‘亲于其身不善者,君子不入也。’佛肸以中牟畔,子之往也,如之何?子曰:‘然。有是言也。不曰坚乎,磨而不磷;不曰白乎,涅而不缁。吾岂匏瓜也哉?焉能系而不食?’”见程树德:《论语集释》,1200-1206页。

握自己的“家学”以外,亦不断地探索新的知识。正是在不断学习的过程中,他的生命被打开,人生的境界亦随之提升。他的志向不再囿于复兴殷商这一族群的、阶级的局限,而是向着贯穿于三代之下的文化动脉开放,以及向着天下苍生安身立命的根基靠拢。

孔子跨出族群主义的第一步,是对三代文明的客观审视。通过这样的审视,夫子对三代得失自有取舍。就物质层面论,三代各有优长,夫子则择其善者而从之,曰:“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶、舞。”^{[1]1077-1085}又曰:“殷因于夏礼,所损益,可知也。因于殷礼,所损益,可知也。其或继周者,虽百世,可知也。”^{[1]127}对于具有不同族群文化背景三代文明,能够做出如此客观的评价,很难想象这是出自一位曾经的族群主义者之口。在三代损益之间,周文化的品级,显然已经胜出。因此,以下所引也就不足为奇:“周之德,其可谓至德也已矣?”^{[1]559}“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”^{[1]182}而周文化所以能够“监于二代”,且“郁郁”有文,归根结底要感谢周公“制礼作乐”。顺理成章地,周公也就成为孔子最为敬佩和向往的完人,其曰:“如有周公之才之美,使骄且吝,其余不足观也已。”^{[1]535}“甚矣吾衰也!久矣吾不复梦见周公!”^{[1]441}很明显,孔子对于周公之倾慕与向往,主要集中于制礼作乐这件事。而隐藏在这种倾慕与向往背后的,则是一种深刻的精神契合。

殷周鼎革,周公面对昔日强大、辉煌的殷王朝的顷刻覆灭,理性的解释已不足以说明其原因,神秘的“天命”感油然而生。政权的转移,不再取决于武力的角逐,而是变成了“天命有德”这一新兴理念的证明。殷商的辉煌不再为殷商族群所独占,而是被周人所继承;商朝的前代哲王,亦不是周人统治的障碍,而是后者所要尊敬和学习的楷模。于是,一种建立在文化传承之上的连续性,代替了族群斗争所导致的断裂性。换言之,殷、周两族,在政权的归属问题上,当然是处于对立的两端,但在更广阔的、高于族群政治的视野下,二者则同是“文化”的整合者与继承者。周公的制礼作乐,亦不是凭空的建构,而是以继承为主,损益为辅。其精神内核,则是对具有不同特质的三代文明背后一以贯之的文化主轴的把握与体会。

孔子对于周公的倾慕,应是其“五十而知天命”以后的事情。正是随着他生命境界的提升,他才能逐步认识到周公制礼作乐所维护和发扬的是高于某一特定族群文化的传统。《论语》中一个著名的例子可以间接说明这一论断,那就是孔子对管仲的评价问题。《论语·八佾》载孔子批评管仲不知“俭”、不“知礼”^{[1]207-212}。很明显,孔子对管仲的个人品德、生活作风颇有微词。然而当子贡、子路以“仁”问管仲于孔子时,我们却看到了截然相反的评价,《论语·宪问》载孔子之言曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。”^{[1]989}又曰:“桓公九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁。”^{[1]982}又曰:“人(仁)①也。夺伯氏骍邑三百,饭疏食,没齿无怨言。”^{[1]963}可见,孔子对管仲的评价是一分为二的,在个人作风、品德修养等私人领域,孔子眼中的管仲实在乏善可陈;然而一旦将管仲放在辅佐齐桓公“尊王攘夷”“九合诸侯”的捍卫华夏文化的历史背景中,孔子对管仲的评价竟与前者截然相反。诚如孔子所言,“微管仲,吾其被发左衽矣”,与“三代”以来形成的文化传统、人文命脉的捍卫与传承相比较,个人生活的奢侈、品德修养的不善,实在不在一个论域之中,不可同日而语。

然而,即使管仲捍卫华夏文明居功甚伟,孔子仍然有所保留地以“如其仁”称之。因为在“夷夏之辨”之上,孔子有更高的人类情怀,从这个层面看待管仲与桓公的“尊王攘夷”,管仲的成就将会立刻打折扣。而孔子对管仲的最终评价——“管仲之器小哉!”^{[1]206}——也许正是立足于对人类情怀的关照而做出的盖棺之论。其所以用“器小”来定性管仲,乃是因为,“尊王攘夷”的口号,独断地将“三代”文明的成果,仅仅局限于“诸夏”之国,而与之相对的“蛮夷”之邦则被排斥于外。在孔子看来,诸夏是人,蛮夷亦是人,同是人,便一定能够由“夷狄”而进至于“华夏”。族群的、血统的区别与

① “《论语》人、仁通用,如‘井有仁焉’,‘孝弟为仁之本与’之类,其例甚多。朱氏义为长。《家语·教思篇》子路问管仲之为人。子曰:‘仁也。’是魏晋人旧说如是,似可从。”见程树德:《论语集释》,964页。

遮蔽,早已在孔子的境界中被取消。取而代之的,则是如何使三代文明之“道”,播至四海、泽被八方。对此,《论语·公冶长》篇载孔子之言曰:“道不行,乘桴浮于海。”^{[1]299}又《论语·子罕》篇载:“子欲居九夷。曰:‘陋,如之何?’子曰:‘君子居之,何陋之有?’”^{[1]604-605}以上所引,无不证明孔子对经过周公整合与提升的“三代”文明的自信,以及一种基于人类情怀而特有的对“人之所以为人者”的肯定。可以说,孔子的人类情怀最突出的表现,即是诸夏之外的异族亦纳入其思考的范围。

另外,值得注意的是,孔子对“蛮夷”与“华夏”一视同仁,这是其人类情怀积极表现的一面。另一个更加值得重视的思考维度,则体现在人的“群居”性,以及人与鸟兽的区别方面,这也从另一个侧面折射出夫子“天下”意识的边界所在。《论语·微子》篇所载一则故事,是对这一维度的极好说明。其文曰:

长沮、桀溺耦而耕,孔子过之,使子路问津焉。长沮曰:“夫执舆者为谁?”子路曰:“为孔丘。”曰:“是鲁孔丘与?”曰:“是也。”曰:“是知津矣。”问于桀溺。桀溺曰:“子为谁?”曰:“为仲由。”曰:“是鲁孔丘之徒与?”对曰:“然。”曰:“滔滔者天下皆是也,而谁以易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”耨而不辍。子路行以告。夫子怃然曰:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”^{[1]1265-1270}

桀溺所谓“辟世之士”与“辟人之士”,正是隐者与儒者之不同。对于孔子来说,选择避人,乃是迫于现实的不得已之举。而长沮、桀溺的避世,则是对人性与社会的彻底失望。面对后者的诘难,“夫子怃然”。这说明,对于现实世界的礼坏乐崩与人心不古,孔子亦深以为然。但夫子宁愿选择“避人”而不愿“避世”,正是根源于其所怀抱的深刻的人类情怀。换言之,回答“避人”还是“避世”的问题,对于孔子来说,无异于是回答“何为人”“何为人的生活”的问题。对此,《论语·微子》篇记载子路对“荷蓑丈人”的批评,可以看做是孔门给出的答案。子路曰:“君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”^{[1]1277}所谓“道之不行,已知之矣”,即是对天下皆为“滔滔者”而不可挽回的现实的清醒认识。而所谓“行其义也”,则是对儒者的选择内在原因的告白。诚如王博先生的分析:“如果‘群’是人的本质和命运,那么离群索居的生活就和真正的人无关。生存始终而且必须是在人群中的生存,这就意味着你必须和他人和社会发生关系。每个人正是在与他人的关系中,而不是在与鸟兽的关系中确认着自身的存在与价值。”^{[12]51}显然,人的存在与价值,就在于人的“能群”。而这种“能群”,仅限于与人“群”,而非与鸟兽“群”。换言之,人作为“能群”的存在,一个基本的前提,就是对他者存在的承认与尊重。不仅如此,更要在承认他者存在的基础上进而安定他者、成就他者。因为,这也是“成己”“立己”的前提。《论语·公冶长》载子路、颜渊陪侍夫子,三人各言己“志”,子路曰:“愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾。”颜渊曰:“愿无伐善,无施劳。”孔子则曰:“老者安之,朋友信之,少者怀之。”^{[1]353-354}所论皆为承认人的本质为“能群”,且暗示着孔门“己欲立而立人”“己欲达而达人”的人类情怀^{[1]428}。《论语·宪问》又载子路问“君子”于孔子,孔子依次给出了三种由低到高的“君子”境界,即从“修己以敬”到“修己以安人”,再到“尧舜其犹病诸”的“修己以安百姓”^{[1]1041}。所论无不是对“人之所以为人”的“能群”本质的肯定,这也即是笔者窃以为的孔子的“人类情怀”与“天下”意识。

四、小结与启示

孔子是圣人,但不是天生的圣人。圣人亦是人,他经历过贫穷、卑贱的童年,也有过迷狂于族群主义的青年,以及随之而来的对权力孜孜以求的中年,这些都是他生命境界提升之路上不可逃避的局限与障碍,他都一一克服。在“五十而知天命”的蜕变之后,他的“殷商遗民”与“鲁国子民”的两种身份最终达成和解。也许,《论语·乡党》所记夫子“惟酒无量,不及乱”^{[1]694},并非仅仅是对一个事实的陈述与判断,更是一项关乎文化命脉的隐喻,其中隐含着某种极其深刻的文化意蕴,即以夫子之一身,秉承与交融着殷、周两种不同的文化气质——“酒无量”之迷狂与“不及乱”之克制(即威

仪)。孔子所以为“孔子”，就在于他能够兼顾彼此，不使自己的生命落于任何一边。进而言之，孔子不仅用自己能动的精神使两种文明交融贯通，更在一生的身体力行之中使其完美展现。不仅如此，他还在关乎人的本质层面，提出了“人不可与鸟兽群”与“九夷可以为君子”的人类情怀与“天下”意识。换言之，在突破族群意识的藩篱后，在平等审视三代文明而各有损益的前提下，孔子将隐含于三代文明之下的具有普世价值的关于人的本质的思考和盘托出，用自己的生命为儒者与后世勾勒出一幅理想君子的人格肖像^①。

可见，孔子的人类情怀与“天下”意识，对于日益复兴的中华民族来说，无疑是其建构人类命运共同体过程中所不可忽视的理论资源。诚如马克思所说，“人是类存在物”，“因为人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象”^{[13]272}。而孔子所谓“人不可与鸟兽群”的思想，恰可看作是对马克思这一经典论断的古典式表达，他在将人之“类”与“鸟兽”等非人之“类”作出区分的同时，也彰显了某种将人与人相互联结的可能性与必然性。正是在这种联结之中，个体的人以及作为一个共同体的人类，获得了确定的规定性。而且，孔子“九夷可以为君子”的“天下”意识，在肯定人的类本质的同时，也肯定了异质文明必然共同存在的实然状态。不仅如此，异质文明之间的相互交流、影响与转化提升的应然趋向亦蕴含其中，诚如个体的人与人类命运共同体相互给予对方规定性一样，异质文明之间亦相互确证了对方的特质与实体性；诚如“人获得自由幸福是以他人的自由幸福为前提的；没有每一个个人的自由幸福，便不可能有整个共同体的自由幸福”^{[14]15}一样，人类命运共同体的共同福祉，亦以不同文明之间求同存异、休戚与共的尊重、交流为前提。而孔子的“天下”意识，若能去除其中“夷夏之辨”的消极因素，其对于当下人类命运共同体理念的建构也具有直接的建设性意义。

参考文献：

- [1] 程树德. 论语集释[M]. 程俊英, 蒋见元, 点校. 北京: 中华书局, 1990.
- [2] 裘锡圭. 史墙盘铭解释[J]. 文物, 1978(3): 25-32.
- [3] 杨伯峻, 注. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [4] 郑玄. 礼记正义[M]. 孔颖达, 正义. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [5] 杨儒宾. 孔子与族群政治[G]//思想与文化: 第13辑, 伦理学关键词. 上海: 华东师范大学出版社, 2014: 84-106.
- [6] 皇侃. 论语义疏[M]. 高尚榘, 校点. 北京: 中华书局, 2013.
- [7] 孔安国. 尚书正义[M]. 孔颖达, 正义. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [8] 毛亨. 毛诗注疏[M]. 郑玄, 笺; 孔颖达, 疏. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [9] 司马迁. 史记[M]. 裴骃, 集解; 张守节, 正义. 北京: 中华书局, 1959.
- [10] 刘向. 说苑校证[M]. 向宗鲁, 校证. 北京: 中华书局, 2009.
- [11] 孟轲, 焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [12] 王博. 中国儒学史·先秦卷[M]. 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [13] 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- [14] 宋玉波. 自由幸福: 中国特色社会主义法治的根本追求[J]. 西南大学学报(社会科学版), 2019(3): 5-15.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>

^① 而这理想中的君子人格究竟具有怎样的一幅“肖像”，可参见拙文《威仪与彰彰：孔子行状考——身体的空间政治学与〈论语·乡党〉篇新论》，刊于《中国诠释学》（第15辑），山东人民出版社2017年版，315-329页。

ABSTRACTS

Development and Achievements of the Compulsory Education in

New China in the Past 70 Years

LIAO Qifa(5)

In the 70 years since the founding of New China in 1949, the reformation and development of compulsory education and related universal education in China have undergone the following stages of development: promoting universal education, especially universal primary education (1949—1976); re-enacting and starting compulsory education (1977—1990); accelerating the promotion of compulsory education (1991—2000); developing comprehensive universal compulsory education (2001—2010); basically fulfilling obligations balanced development of compulsory education (2011—). Although there have been twists and turns, each stage saw a very significant progress. Up to now, China has comprehensively popularized nine-year's compulsory education and basically realized balanced development. Correspondingly, the basic quality of our nationality has been comprehensively upgraded, laying a solid foundation for the development of social, political, economic and cultural aspects.

Socialization of Capital in New China in the Past 70 Years:

History, Experience and Practice Orientation

HU Bocheng(24)

The 70 years' development since the founding of New China in 1949 is a history of exploring the law of socialist construction and a history of exploring the use of capital to comprehensively carry out socialist modernization. In the past 70 years, the practice of socialization of capital has experienced four stages: tortuously explore the use of capital, to try to use capital to activate the economy, to regulate capital by system, and to control the development of capital by mixed ownership reform. In the process of socialization of capital, China has clarified the productive and social nature of capital, confirming that the civility of capital can be used for socialist construction and accumulates effective strategies for socialist administration of capital. Based on the practice of socialization of capital in the past 70 years, the economic development of the new era must always adhere to the principle of people-centeredness, firmly grasp the political power to control the development of capital, always adhere to the main position of the public-owned economy to guide the development of capital, and always put Marxism in the guiding position in economic development.

" Wushen" is Exactly " Guishen" and Managing Social Affairs by " Wushen" :

An Overall Interpretation of Chapter 13 of Laozi

WANG Shaojun(34)

" Shen (body)" is a key word in Chapter 13 of Laozi. The two propositions at the beginning of this chapter should be punctuated as "Chong Ruruojing (宠,辱若惊); Gui Dahuanruoshen (贵,大患若身)", while the latter illustrates that " Gui (贵)" is a disaster just as " Shen" . Then Laozi indicates that " Wushen (无身)" is exactly " Guishen (贵身)" . The " Shen" in " Wushen" refers in particular to greed, while the " shen" in " Guishen" refers to life. From the viewpoint of interpersonal relation, when an individual chases greed (this is exactly " Youshen 有身"), both he and others will suffer a loss. However, if he reduces self-interest (this is exactly " Wushen"), both parties will form reciprocal relations. In other words, only " Wushen" leads to no disaster, and keeping away from disasters is just " Guishen" . At last, Laozi advocates the spiritual realm of managing social affairs by " Wushen" , which serves as an access threshold of official career. Laozi is convicted that if a monarch prefers " Shen" to the country, he will not regard the country as a tool of satisfying his greed. As a result, he will be glad to devote himself to the country. In this circumstance, people are granted favors and no harm, thus can entrust the country to this monarch. This Taoist thought of " Neisheng Waiwang (内圣外王)" is extremely valuable and abounds with modern connotation. Once we understand these thoughts, it will help us step out of such bewilderment: which does Laozi actually advocate, " Wushen" or " Guishen" , " Weishen" or " Wei Tianxia" , being altruistic or being egoistic? In addition, we will be able to understand Laozi's dialectical wisdom and public concern, thus avoiding some misconceptions or distortion.

Inheriting the Shang Culture or Complying with the Zhou System:

Confucianism from the Perspective of the " Weiyi" Cultivation

SHI Chao(42)

Benevolence and ceremony were the deepest core of Confucian thoughts, and they were also the two sides of the highest pursuit of his life. Implemented in personal cultivation, they can be embodied in the appearance of courtesy and inner love for others. In short, they were the " Weiyi (威仪)" personality that the gentlemen (君子) of the Spring and Autumn Period generally pursued. It can be said that

it was precisely because of inheritance and the promotion of the view of "Weiyi" that Confucian thought and personality were achieved. However, Confucius, as the symbol of the supreme personality of the Chinese civilization, clearly stated that he was not a natural saint. He has experienced a barren childhood, a youthful age fascinated by nationalism, and a middle age chasing power. These were the inescapable limitations and obstacles on the road to the promotion of his life, and he had overcome them one by one. After the awakening of the age of 50, his two identities – a descendant of Shang Dynasty and a citizen of Lu — finally reached a settlement. On the basis of this settlement, Confucius also set an example and perfectly blended the two civilizations of Yin and Zhou. In addition, he was still concerned with the essence of human beings, and on the basis of grasping the deepest pulsation of the "three generations" civilization, he put forward his own feelings about the whole humanity and the consciousness about the world, such as the idea that "people cannot group with birds and beasts" and "barbarians can also be gentlemen". In short, from the perspective of "Weiyi", not only can the life course of Confucius be vividly restored, but also a different Confucius can be re-defined. In addition, this work can provide excellent traditional cultural resources for the theory of building a community of shared future for humanity.

Equalization of Public Cultural Services in Poor Areas:

Policy Evolution, Effectiveness Evaluation and Improvement Path

WU Jiang SHEN Lijuan WEI Yong(51)

Promoting the equalization of public cultural services is of great significance in meeting the growing cultural needs of the people. With the deep integration of the national precision poverty alleviation and the strategy of strengthening the country through culture, different poverty-stricken areas have carried out distinctive and differentiated measures in the practice of public cultural poverty alleviation, reflecting the triple turn and persistence of the policy of equalization of public cultural services in poverty-stricken areas. The goal is to change from sufficiency to fairness, policy ideas return to public welfare orientation, and policy formulation and implementation adhere to the "people-centered" thinking. Based on the evaluation of its effectiveness in eight poverty-stricken counties (districts) in four provinces, the results show that the public cultural services in poverty-stricken areas are less effective, facing insufficient resource integration, lack of specific management norms, and lack of accurate supply. To this end, we should constantly innovate the working mechanism and actively explore the real path, namely, optimize the resource allocation mechanism, consolidate the service guarantee mechanism, strengthen the dynamic adjustment mechanism, build a supply and demand docking mechanism, and explore the establishment of a service alliance to comprehensively improve the equalization of public culture services in poverty-stricken areas.

Research on the Performance of Precision Poverty Reduction Through Fiscal Alleviation Policies:

Poor Farmers as a Perspective

HUANG Linxiu ZOU Donghan CHEN Xiang LV Ziyao(59)

Through a review of related theories, it is found that the existing researches mainly focus on the comprehensive performance and department performance, and evaluation on the performance of individual poor households is far from sufficient. Through the analysis of the phased characteristics of the fiscal poverty alleviation policy in China, it is believed that in the background of precision poverty alleviation, the policy tends to be means refinement and objects microcosmic, and there are requirements about the rationality of the policy application and the precision of the policy application. Therefore, by adopting the method of questionnaire investigation and statistical analysis to analyze the micro policy performance, it is concluded that there are some problems, including short-term policy effectiveness, long-term policy ineffectiveness, and the general poor people outside policy coverage. Furthermore, it puts forward the optimization path of taking the satisfaction of poor households as the performance judgment standard, perfecting the system guarantee as the basis of performance improvement and taking development as the orientation and giving consideration to fairness as the policy performance goal.

The Evolutionary Logic of Chinese Farmers' Income Structure and Measurement of Their Income Growth Effect

WANG Xiaohua(67)

Chinese farmers' income data from 1984 to 2017 were used to measure the variation value of farmers' income structure and the income increment effect of farmers' income structure change. The research has the following findings. (1) Farmers' incomes are gradually from diversified sources. The