

李凡予：1

李凡予

道家的“公正”概念及其哲学阐释

摘要：

社会中的公平性取决于多种因素，包括：社会制度、社会阶级构成、经济发展水平、国家政策、历史与传统文化、人口状况等。随着社会的发展，公平这一概念的内涵和范畴也在不断演变，因为每个历史时期都会赋予其独特的内涵。人类始终是社会性生物，持续构建着与自然及其“天赋力量”之间的独特关系——这种关系正是推动社会生产力发展的基础。然而，对自然采取掠夺性态度是不可接受的，同样对待人类社会其他成员也应如此。无论是自然本身还是包含各种社会制度的社会体系，都应当具备相互包容性。在道教思想中，“为（行动、行为）”既是化解社会矛盾的一种方式，也是加剧矛盾的一种手段。关键在于该“为”的本质必须符合道教教义的核心原则，即自然与社会的运行秩序。

关键词：道教、儒家思想、自然法则、自然秩序、为与无为、公正、道教教义

李凡予

道教中的公正概念及其哲学阐释：

公正在社会中的体现取决于多种因素，包括：社会制度、社会阶级构成、经济发展水平、政府政策、历史与传统文化以及人口结构等。随着社会的发展，公正概念的内涵与范畴也在不断演变，因为每个历史时期都会赋予其独特的内涵。人类自古以来始终是社会性生物，不断与自然建立独特的联系，并借助自然赋予的“潜能”来推动社会生产力的发展。然而，对自然采取掠夺性态度是不可接受的；同样，对人类社会

经济学硕士、文学硕士。工作单位：哈尔滨广播电视台电视台；现任网络广播电视台台首席运营总监。

其他成员也应秉持这种态度。无论是自然本身还是具有社会制度的人类社会，都应当实现相互包容。在道教思想中，“为”既是化解社会矛盾的一种方式，也可能加剧这些矛盾。关键在于“契约”的本质与道教教义（即自然与社会的秩序）相契合。

关键词：道教、儒家思想、自然法则、自然秩序、为与无为、公正、道教教义

一、引言

哲学、文化、教育以及其他社会制度，自人类文明诞生之初起，便是最重要的社会制度之一。一方面，它们既是社会发展的反映指标——因为其发展程度直接决定了社会的进步；另一方面，这些制度本身又构成了某种基础与基石，为任何社会和国家在经济、社会文化及其他领域的持续发展提供保障。如今，这已成为推动社会发展的核心动力，为社会的每一位成员提供了发展的机会。

二、研究方法

追求公正是人类亘古不变的追求。在人类文明发展的各个阶段，无论是对于社会群体（阶级、种姓、阶层），还是对于个人而言，公正性始终具有重要意义——它要求人际关系、法律规范、社会秩序等均符合特定的标准与要求。社会中的公平性取决于多种因素，包括：社会结构、社会阶级构成、经济发展水平、国家政策、历史与传统文化、人口状况等。随着社会的发展，公正这一概念的内涵和范畴也在不断演变，因为每个历史时期都会赋予其独特的内涵。

该论点的佐证：自中华人民共和国（PRC）于1978年实施“改革开放政策”以来，推动国内文化与教育领域的改革，核心目标便是大幅拓展其规模与内涵——这被视为推动社会其他各领域发展的关键前提之一。事实上，中国的教育体系已开始蓬勃发展，并迈入了被称为“教育产业化”的发展道路。在当今中国社会的发展阶段，人们对于自身权利的认知日益增强，对生活各个领域（包括文化领域）公平公正的要求也愈发强烈。因此，在文化领域落实公平公正原则的问题显得尤为紧迫且意义重大。

中华人民共和国政府于21世纪初将“公正原则”确立为基本原则。这一议题的核心在于探讨以下问题：传统中国与当今时代对“公正原则”的理解有何本质差异？应采取哪些措施来消除当前存在的偏离该原则的现象？同时需如何最大限度地借鉴道教的哲学宗教思想作为指导依据。

从古代至今，道教的形成与发展历程在西方国家、中国以及俄罗斯均受到广泛关注。我们认为，V. A. 对上述问题的研究与探讨作出了重要贡献。基克滕科所著的《约瑟夫·尼德姆的历史哲学问题：中国科学与文明》一书，对苏联及俄罗斯汉学界和道学派学术流派的发展产生了深远影响。（参见：瓦罗娃 Е. И.、瓦西里耶夫 Л. С.、库兹涅佐夫 В. С.、李叶 В. В.、罗季切娃 И. С.、斯皮林 В. С.、托尔奇诺夫 Е. А.、法赫鲁特迪诺娃 Э. Р.、捷秋耶夫 Л. И.、瓦连京·瓦谢奇科神父等学者的相关研究。）奥列格·科里特科；伊拉里翁（阿尔费耶夫）都主教；马利亚温·V. V.、列别杰夫·N. S.、皮斯克洛娃·T. V.、季赫温斯基·S. L.、戈罗别茨·L. A.、阿列克谢耶夫·V. M.、格里戈里耶娃·T. P.、科布泽夫·A. I.、库尔塔耶夫·A. K.、祖鲁伊诺夫·T. M.、戈卢布·N. N.、弗拉休克·A. A.、捷尔蒂茨基·K. M.、洛巴佐娃·O. F.、奥尔洛娃·N. A.、菲洛诺夫等人。

西方道家学派的代表人物包括：M. 韦伯、T. 帕森、K. 肯德尔、D. 哈尔弗森、E. 王、Blue G.、Sreel H. G.、Goldsmith M.、Needham J.、Maspero H.、Russell B.、Sivin N.、Waley A.、Watters T.、Wieger L. 等。

在西方，关于公正概念的阐释以及对公共制度现状相关问题各个方面的探讨，可以在早期历史时期的众多思想家、哲学家、学者和教育家的著作中找到，其中包括苏格拉底、德谟克利特、柏拉图、亚里士多德、西塞罗、F·培根、T·霍布斯、D·洛克、B·斯宾诺莎、D·尤姆、J.-J. 卢梭、K. A. 赫尔维齐亚、I. 康德、I. G. 费希特以及G. 等人的作品。黑格尔、费尔巴哈、尼采等人；在东方及中国地区，则涉及孔子、孟子、管子、韩非子、老子、墨子、荀子、商鞅等思想家的著作。19世纪末至20世纪初，马克斯·韦伯、埃里希·迪尔克海姆、J·杜威、T·帕森斯等学者在其著作中深入研究并分析了社会制度的社会功能及其与中国经济、政治进程之间的关联。

在研究公正问题的西欧及美国学者中，其理论观点于20世纪中叶至21世纪初在中国广为人知的代表人物包括：A·贝斯特、D·布鲁巴赫、P·布东、P·布尔迪厄、G·金蒂斯、K·詹克斯、I·伊利奇、R·柯林斯、J·考尔曼、M·拉特、H·里科弗、J·罗尔斯、R·特纳、F·赫恩、T·许森等。

在致力于研究公平问题的著名中国学者和政治家中，必须提及以下人物：邓小平、王毅、王振中、王山梅、叶俊、廖文森、李妙、刘福新、李兰清、李家源、马赫民、谭松华、田正平、冯建军、郝文武、黄

彦、蔡明山、秦万山、张克伟、郑晓红、楚洪池、石俊宁、杨东平、杨海岩等。

他们的研究主题范围相当广泛，具体涵盖了以下方面：社会价值的研究；公平性与社会经济条件、政治环境及社会文化背景之间的相互关系；公平性相关制度标准的特征分析；公平性所涉及的伦理问题探讨等。

三、道家圣典——《道德经》和帛书《道德经》对“公正”的阐述

在中国一直有传世本《道德经》和帛书《道德经》等两个版本的《道德经》。两个版本的《道德经》大同小异。对“公正”的定义和对社会的影响也是趋同的。

（一）传世版《道德经》对“公正”的阐述

传世版《道德经》并未直接使用现代意义上的“公正”一词，而是通过“天道”、“玄同”与“无为”等概念，构建了一种超越人为偏私的自然公正观。其核心逻辑是：真正的公正并非人为制定的规则，而是顺应自然规律、去除主观好恶后的客观平衡。

核心内涵

1、无偏私的平等（天地不仁）

老子提出“天地不仁，以万物为刍狗”，意指天地没有人类般的感情偏爱，对万物一视同仁。这种“不仁”实则是极致的公正：不因善恶、贵贱而区别对待，风雨阳光均等施加，遵循客观法则而非情感判断。

2、动态的平衡机制（损有余而补不足）

天道运行的公平体现为自我调节：“天之道，损有余而补不足”。自然界会自动削减多余的、补充不足的，以维持整体平衡；而人道往往相反（损不足以奉有余），导致不公。真正的公正在于效法天道，追求资源的均衡与系统的稳定。

3、去私欲的包容境界（知常容，容乃公）

第十六章指出：“知常容，容乃公，公乃全”。只有洞察万物运行的恒常规律（知常），才能消除个人偏见与私欲，产生包容之心；唯有包容，才能达到真正的公正。这里的公正是内心无私的外化，而非外在强制的裁决。

实现路径

1、圣人治国：以百姓心为心

统治者应效法天道，“圣人不仁，以百姓为刍狗”，即不将自己的意志强加于人，不徇私情，不刻意标榜仁义（因为大道废才有仁义）。公正的治理是“无为”，即不干扰民众自发的秩序，让社会在自然状态下达成和谐。

2、批判人为建构的公正

老子认为世俗定义的“公正”往往是人为建构的产物，容易引发争夺与虚伪（“天下皆知美之为美，斯恶已”）。真正的公正应回归自然公正，摒弃主观算计与等级差序，尊重万物本然的状态。

总结

在传世版《道德经》中，公正不是法律条文或道德说教，而是一种“道”的属性：它表现为无亲疏之别（天道无亲）、动态平衡（张弓之喻）以及去私存真。人若想获得公正，需先“致虚极，守静笃”，去除内心私欲，方能与天道合一，实现至公。

（二）帛书《道德经》中的“公正”思想的阐释

帛书甲乙本无现代“公正”复合词，核心以公、中、正、一、无偏私、天网五大概念承载公正内涵，分为本体论（大道本源之公）、修养论（由包容至公正）、治道论（为政公平）、天道规律（天然均平）四层逻辑。

1、本源定义：知常容，容乃公（帛书第十六章，公正的生成路径）

帛书原文（甲乙本一致）

至虚极也，守静督也。万物旁作，吾以观其复也。天物云云，各复归于其根，曰静。静，是谓复命。复命，常也；知常，明也。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。

释义（老子对“公=公正”的核心定义）

（1）知常：洞悉万物循环统一的恒常规律，破除人主观好恶、贵贱、美丑二元分别心；

(2) 容：包容对立、高低、贤愚、祸福一切存在，不排斥、不偏袒任何一方；

(3) 容乃公：包容是公正的前提。心中有私、有好恶取舍，必然偏斜；能接纳全部众生，才能做到无偏无私、公平对待，这是内在心性层面的公正。

(4) 完整逻辑链：明晓大道→包容万物→内心公正无私→治天下合乎天道→与道合一长久无危。

关键区分

儒家“公正”多是礼法标准、外在准则；老子之“公”是心性自然公平，不依靠人为律法强制，源于对大道一体性的体认。

2、天道至公：天地不仁，以万物为刍狗（帛书第五章，客观自然的绝对公平）

帛书乙本原文

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不涸，动而愈出。多闻数穷，不若守于中。

“不仁”绝非冷酷，是无偏爱、无私惠、绝对均等。

(1) 天地无主观情感：阳光雨露不分贫富尊卑，风霜灾厄不分帝王平民；花开自有凋零，弱小自有生息，天地不会刻意保全某一物、毁灭另一物，万物生灭完全平等，这是天道原生公正。

(2) 圣人效法天地之公：统治者放下个人喜好、亲疏私情，不对一部分百姓优待、对另一部分苛责，不刻意施恩、不刻意惩罚，让百姓依本性自化，实现社会层面的公平。

(3) 收尾“守于中”：中即中正平衡，是公正的行为标尺，不走极端、不偏左右。

3、治国之正：两类“正”——无为守中、以贱为本

(1) 侯王得一以为天下正（帛书第三十九章）

原文：昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一而以为天下正。

• “一”即大道统一无分别；天下正=天下公平安定。君主坚守大道统一，不制造阶层割裂、贫富悬殊，天下方能公正有序。

- 配套辩证：贵以贱为本，高以下为基。君主自称孤、寡、不谷，主动立足底层视角，不以高位偏袒权贵，是为政公正的根基。

（2） 其政闷闷，其民悃悃；其政察察，其邦央央（帛书第五十八章）

原文：祸，福之所倚；福，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖……是以方而不割，廉而不刺，直而不肆，光而不耀。

- 无正：人为刻意制定严苛标准、强行追求形式上的“公正”，反而会扭曲公平，滋生苛政；过度细密的监察律法（察察），只会让百姓相互猜忌、国家分裂。

- 真正为政公正：政令宽厚简约（闷闷），内心方正却不刻薄伤人（方而不割），刚直有度、不肆意严苛，守住温和中正，而非依靠严刑强求公平。

（3） 以正治国，以无事取天下（帛书第五十七章）

原文：以正治国，以奇用兵，以无事取天下。

- “以正治国”：以公平、守中的准则治理国家；
- “无事”是公正的实现手段：不制造人为区分（不尚贤、不贵难得之货），消除百姓争夺的根源，从源头避免不公。

（4） 以百姓心为心（帛书第四十九章）

原文：圣人恒无心，以百姓之心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之；信者吾信之，不信者吾亦信之。

圣人无自我私心，平等接纳所有百姓，不因其善恶、忠信区别对待，是执政层面最核心的公平观。

4、终极天道公正：天网恢恢，疏而不失（帛书第七十三章）

原文

天网恢恢，疏而不失。

（1） 天道有一套天然的公平奖惩机制，看似无形宽松，却不会遗漏任何人；

(2) 不靠人间律法强制，依靠自然因果平衡：强梁者不得其死，损有余而补不足，自动调节贫富强弱，实现全域公正。

(三) 老子“公正”思想三大核心特质 (区别后世儒家法家)

1、 无私为根本

公正的敌人是“私”：个人好恶、权贵私利、统治者主观偏好。天地、圣人之公，核心是去除私心，一视同仁。

2、 自然无为，反对刻意造作的形式公平

老子反对依靠细密法条、严苛监察强行维持表面公正，认为人为“求正”反而制造压迫；真正公平来自减少干预、守中包容。

3、 一体平等的底层逻辑

道生万物，万物同源，本无高低贵贱之分，一切人为的等级、偏爱都是背离大道。公正是回归万物同源的本然平等。

与此同时，中国学术文献中仍存在一些尚未得到充分探讨的问题：如何评估现阶段中国政治实践中公正原则的落实情况，并明确这一过程中中外（中国）经验与传统之间的平衡关系；以及如何论证应对当前存在的偏离该原则现象的具体措施。

道教在当代中国社会中仍发挥着重要作用，尽管其地位和影响力因具体背景与时代而异。作为一种哲学宗教体系，道教能够适应现代社会的发展需求，同时依然保留其核心教义以及道德伦理传统。 2

道教在中国的主要影响领域包括：

- 自然保护是当代中国道教最重要的实践领域之一。从教义层面而言，这一理念与“道”所具有的善能显现之特性（即自然性范畴）的自我价值密切相关。道教徒将自然界视为其在世间得以具体体现的象征形象。
- 慈善事业与社会服务。

慈善行为——即对他人表达关爱的行为——是道教社会服务理念中不可或缺的一部分。这种致力于服务他人及促进公共福祉的理想，在道教信徒中始终具有重要的意义。

李·E·V.《道教与儒家思想中的道德伦理学说》//《东方复兴：创新性、教育性、自然科学与社会科学》。2022年第26期，第289-292页。

- 文化与艺术。道教哲学深刻影响了中国绘画法则的形成，以及通过将宇宙整体性分解为独立片段来表现其完整性的创作原则。道教寺院内的开放式园林及公共公园广泛传播着这一宗教哲学传统；道教精神亦体现在诗歌创作、园林景观之美以及中国茶道之中。
- 政治与社会稳定。中国政府有意与道教宗教团体开展合作，充分利用其权威性和影响力作为维护社会政治稳定及提升民族认同感的重要因素。众多道教社区的知名代表均在地区及地方政府机构、人民代表大会中任职，并参与各类咨询委员会的工作。
- 政治思想：道教的影响在中国现代政治思想中显而易见，例如政府为构建新的世界秩序和实现共同繁荣而提出的“构建和谐世界”这一理念便是明证。
- 积极参与社会生活。道教人士陈连山认为，道教的生存与发展能力直接取决于其对社会生活的参与程度。
- 加强跨宗教间的联系：道教组织正在积极拓展其跨宗教合作关系，以使这一社会机构能够适应现代社会的发展需求。
- 与社会互动方式的根本转变：道教既不批判社会，也不支持社会；相反，它顺应社会的变革而发展，不与之对抗，而是与之共同进步。

因此，道教始终是中国现代社会不可或缺的一部分，深刻影响着社会的各个领域——从生态环境与文化发展，到政治体制及社会稳定状况。值得注意的是，其作用方式和表现形式会随着历史背景以及社会政治环境的变化而不断演变。

在道教的理论与实践，一个尚未解决的科学难题始终存在；这一点从对道教作为哲学体系、世界观及宗教学说的发展历程的分析中便可明显看出。这一难题的核心在于如何正确理解道教的本质内涵。

作为一种极其抽象且内在矛盾的学说，其某些观点甚至与道教的基本教义相悖。研究指出，在道家著作中，作者们刻意违背了形式逻辑思维的基本规则。正因如此，这一学说在中国汉学家和道家学者的研究著作中始终被视为哲学思想中最“晦暗”的一面。然而，这些矛盾实际上并不能归类为形式逻辑上的矛盾。例如，若从道教的基本原则和教义出发来看，疾病、不公现象以及财富分配的不均衡现象，恰恰都源于人们在实际生活中偏离了道的教义。因此，道教教义的要求与具体实践应当被理解为一种辩证的客观矛盾——这种矛盾既是推动人类、社会以及自然环境与人类共同体共同发展的源泉，也是其发展的动力所在。同时，“行动”本身就是化解矛盾、消除其内在紧张状态的一种方式；这实际

上意味着人与社会、人与自然之间的关系将得到进一步和谐统一，即实现人的全面融入自然与社会环境之中。

作为一门学说，道教最终并不违背形式逻辑的基本规则——这正是亚里士多德形式逻辑核心公理所要求的。如果前提（即准则的基础）成立，那么结论（即人类实践的结果）自然也成立；反之，若在条件范畴命题中否定结论，则等于否定了前提本身。在此体系中，各项原则与准则均被视为基本前提，并同时被视作真理。因此可以得出结论：人类的实践行为本身已经违背了道教教义的核心原则。最终，原本符合道教教义要求的“行为”反而演变成了一种与自然规律及社会规范相悖的行为。

在此背景下，道教被呈现为一种逻辑严密、不存在形式逻辑矛盾的学说，即严格意义上的科学体系。此前道家学者及《道德经》中的论断均与这些教义相悖，这不仅削弱了道教整体理论价值，也影响了其实践应用价值。因此，研究首次得出结论：道教的基本原则（《易经》）与其理论体系所蕴含的结论并不矛盾。整个理论体系呈现出一种逻辑严密、结构完整的整体性特征；因为道教的所有理论推论都建立在一些根本性原则之上。这一结论源于恢复人与自然关系和谐、以及人与社会其他成员之间关系和谐的要求；在此背景下，这种追求人道主义与公平公正的理念与“无为”存在根本区别。因此，我们不能将其等同于那些应当摒弃的“制度性枷锁”，因为这些枷锁并非源自道的本质。这些偏差或“枷锁”，实则是违反《道德经》核心教义所导致的结果。显然，如果人们不干预自然、不破坏社会和谐（即践行“无为”的原则），就不会对自然环境以及整个社会的结构造成任何损害。

由此，我们不得不对“无为”这一核心概念的表述方式提出质疑。人类始终与自然和谐共生，并依赖自然生存；既不会破坏自然的原始状态或加以开发利用，也仅将自然赋予的馈赠视为维持自身生命延续的工具。在这种情况下，自然依然仅仅是一种手段，而非同时兼具目的与手段双重属性的存在。

人类始终是一种社会性生物，持续构建着自身与自然之间的独特关系——这种关系依托于自然所赋予的“天赋力量”，正是推动社会生产力发展的基础。然而，对自然采取掠夺性态度是不可接受的；同样，对人类社会其他成员也应秉持同样的原则。无论是自然本身，还是包含各种社会制度的社会体系，都应当具备相互包容性。根据约瑟夫·尼德姆的理论，这种包容性能够形成一种全新的有机整体，即所谓的“有机统一性”。尼德姆认为，人类的进步应当在宇宙学、有机发展以及社会

发展的框架内来界定。我们应当将“绝对平等与兄弟情谊的原则、以及为满足所有人的一切需求而追求普遍公正”作为存在的根本法则。

由此，J·尼德姆在人文研究中运用“有机体”方法时，从某种角度消除了自然科学与自然哲学之间的界限划分，从而与当时占主导地位的实证主义观点相悖。作为有机生长过程的研究者，尼德姆认为：组织结构的语言体系远高于机械论者与生命论者之间那些无谓的争论。³

将公共机构和政治机构纳入这一完整的自然-社会体系之中，使得J.能够……需要指出的是，“关于数量向质量转化、对立统一以及否定之否定等著名规律，均已发展成为科学思想中的普遍原则”。这些自然法则应被视为自然进化理论的基础；而其辩证观点则与以下观点相呼应：“自然界充满了显而易见的矛盾对立与差异，这些⁴现象已在更高层次的组织结构中得到验证，这更符合对未来世界格局的描述。”在此过程中，采用了“世界合作联邦（world co-operative commonwealth）”这一概念。⁵

由此可以得出结论：中国文明具有诸多积极方面，并且相较于西方文明更具优势。中华文明植根于儒家治理理念所蕴含的智慧融合，堪称理性、仁爱、灵活、包容且以公共福祉为导向的典范。相比之下，欧洲文明则存在严重的功能失调：表现为人格分裂、心灵分裂、认知割裂、精神傲慢、非理性倾向、矛盾心理、暴力现象以及持续不断的“青春期”式文明阶段。这一观点源自J.的研究成果。由中国科学与文明研究院的尼德姆及其团队开展的这项研究，不仅是一项科学项目，更是

尼德汉姆·J.《生物学家视角下的怀特海哲学》//《阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学》，P.A.席尔普编。——芝加哥：西北大学出版社，1941年。第241-271页。

尼德汉姆·J.《生物学家视角下的怀特海哲学》//《阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学》，P.A.席尔普编。芝加哥：西北大学出版社，1941年——第255页。

尼德汉姆·J.《生物学家视角下的怀特海哲学》//《阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学》，P.A.席尔普编。芝加哥：西北大学出版社，1941年——第255页。

对抗一种特殊形式沙文主义的重要基础；这种沙文主义根植于这样一种观点：即科学理性⁶与技术发展是西方文明独有的特权。⁷⁸

这一切为明确道教的一些核心理念及其衍生结论提供了充分依据。例如，研究发现“公正”这一原则仅在表面与儒家经典存在矛盾，而儒家思想中并未出现此类矛盾；此外，“道”这一术语本身也应保持原样不译。古代汉字“道”由“头”和“动”两个字组成，其本义即为“道路”。然而，“道”这一概念很早就演变成为一个兼具哲学意义与超自然内涵的技术性术语。尼德姆提出，可通过将其音译引入欧洲哲学话语体系来界定该术语的含义。这实际上意味着，“道”的概念应被理解为“自然秩序”。他指出：“对道家而言，‘道’或‘路径’并非人类社会内部宇宙遵循的那种正确生活方式；换言之，即自然秩序。”¹⁰

这一科学创新的合理性在于：“Order of Nature”（自然秩序）这一表述所指的是一种天然存在的、预先设定的规律体系，所有事件、行为等皆遵循此规律运行。尼德姆正确地避用了“自然法则”（Law of Nature）这一表述——因为“法则”指的是那些规定或调控事物发展的规则；而“秩序”则是自然本身固有的属性，这恰好完美契合了道家将“道”理解为自然本质（“自然”与“秩序”相互关联，“秩序”正是“道”的核心特征）的观点。然而，关于“秩序”或“法律”这些概念是否适用于“道”这一概念本身的问题，仍然悬而未决。¹¹

结论：通过比较分析，可以揭示中国社会领域中公正原则内涵在历史演变过程中所呈现的特征。传统的中国古代公正观念根植于儒家集

⁶ Needham J. History and Human Values: A Chinese Perspective for World Science and Technology. – Montreal: Centre for East Asian Studies, McGill University, 1975. – P. 15, 20; Needham J. The Dialogue of East and West. George Allen & Unwin Ltd, 1969. – P. 23; Needham J. Process and Understanding (Metamorphoses of Scepticism), 1941. – P. 23; Needham J. Historian of Science as Ecumenical Man: A Meditation in the Shingon Temple of Kongosamai-in 金剛三昧院 on Koyasan // Chinese Science: Exploration of an Ancient Tradition. – Cambridge, Mass., 1973. – P. 5.

尼达姆·J. (等)。《中国的科学与文明》第2卷：科学思想史。——剑桥：剑桥大学出版社，1956年。第302页、498页；尼达姆·J.《科学与中国对世界的影响》//见《伟大的平衡：东西方的科学与社会》，伦敦：Allen & Unwin 出版社，1969年，第122页。

蓝·G. 约瑟夫·尼达姆对中国科学技术史的贡献 // 联合国大学。—
<http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0u.htm>。—2006年11月1日。

尼达姆·J. (等)。《中国的科学与文明》。第2卷：科学思想史。剑桥：剑桥大学出版社，1956年。第33页。

尼达姆·J. (等)。《中国的科学与文明》。第2卷：科学思想史。——剑桥：剑桥大学出版社，1956年。——第36页。

基克滕科 (V.A.)：《约瑟夫·尼德姆的历史哲学思想：中国科学与文明》（理论方法的哲学分析）/ V.A. 基克滕科；乌克兰国家科学院阿·克里姆斯基东方学研究所。基辅，2008年。第125页。

体主义价值观体系，与道教的核心教义存在根本性矛盾。如果说儒家思想中的公正观念是全面融入社会生活的，那么道教则将公正视为一种“制度性补救措施”，认为其根源在于个人或社群的行为偏离了道的本意。因此，我们应当将拉丁语表达——“*Rerum cognoscere causas*”（探究事物原因）和“*Agere secundum naturam*”（顺应自然行事）——理解为道教本质属性中固有的自然法则。

社区的社会问题源于那些与自然不和谐的“为（行为）”，正如需要消除的自然灾害一样，这些问题同样可以通过一种能够中和先前积累矛盾的“为（行为）”来解决——这种行为应当既包容自然环境，又能适应包容性的人类社会。

因此，根据现代对道教义理的理解与阐释，“为（行为）”这一符合道教教义规范的概念，便成为化解社会矛盾的一种方式——即通过自我运动、实现辩证矛盾来达成调和的过程（据F. F. 维亚克列夫所述）。

参考文献列表

1. [梁漱溟]. 《东西方文化及其哲学》. 上海：上海出版社，1922年，第28-46页。
2. 蓝·G·约瑟夫·尼达姆对中国科学技术史研究的贡献 // 联合国大学。 - <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0u.htm>。 - 2026年5月1日。
3. 方杰。《“尼达姆问题”：迈向“数学社会学”》//《数学哲学》——1987年。
4. 冯玉兰。《中国为何缺乏科学》//《国际伦理学杂志》——1922年第32卷第3期。
5. 尼德汉姆·J.（等）。《中国的科学与文明》。共25卷。——剑桥：剑桥大学出版社，1954年。2007年再版。
6. 尼德姆·J.（等）。《中国的科学与文明》。第2卷：科学思想史。——剑桥：剑桥大学出版社，1956年。
7. 尼达姆·J.（等）。《中国的科学与文明》。第5卷：化学与化学技术。第2部分：天球学发现与发明：黄金与永生之秘术。——剑桥：剑桥大学出版社，1974年。
8. 尼德姆·J.（等）。《中国的科学与文明》。第1卷：导论性内容。——剑桥：剑桥大学出版社，1954年。

9. 尼德汉姆·J. 《生物学家视角下的怀特海哲学》//《阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学》，P. A. 席尔普编。——芝加哥：西北大学出版社，1941年。
10. Needham J. 《作为普世之人的科学史家：在小山市金刚三昧院真言寺的沉思》//《中国科学：对古老传统的探索》。马萨诸塞州剑桥，1973年。
11. 尼达姆·J. 《历史与人类价值观：世界科学技术发展的中国视角》。蒙特利尔：麦吉尔大学东亚研究中心，1975年。
12. 尼德汉姆·J. 《过程与理解（怀疑主义的蜕变）》，1941年。
13. 尼达姆 J. 《科学与中国对世界的影响》// 尼达姆 J. 《伟大的滴定：东西方的科学与社会》。- 伦敦：Allen & Unwin, 1969年。
14. 尼德汉姆 J. 《东西方的科学与社会》// 尼德汉姆 J. 《大测度：东西方的科学与社会》。- 伦敦：Allen & Unwin, 1969年。
15. 尼德汉姆·J. 《东西方对话》。乔治·艾伦与昂温有限公司，1969年。
16. 基克滕科 V. A. 《约瑟夫·尼德姆的历史哲学思想：中国科学与文明》（理论方法的哲学分析）/ V. A. 基克滕科；乌克兰国家科学院阿·克里姆斯基东方学研究所。基辅，2008年。394页。
17. 李·E·V：《道教与儒家思想中的道德伦理学说》//《东方复兴：创新性、教育性、自然科学与社会科学》。2022年第26期，第289-292页。

作者：李凡予——经济学硕士、文学硕士

工作单位：哈尔滨广播电视台网络广播电视台台首席运营总监