

“易”之形而上的城市辨析^{*}

I CHING'S METAPHYSICAL APPROACH TO CITY ANALYSIS

汤畔峥

TANG Yezheng

【摘要】“易”之形而上的城市本体或概念与西方的差异是结构性和根本性的。因而，对本土城市理论的研究可以从系统的角度进行诠释和转化，而不以实践校验得出新的适应性理论为唯一路径。

【关键词】易；形而上；城市；结构模式；真实性；城市理论

ABSTRACT: The difference of the urban body or certain concept between I Ching's Metaphysics and the Western logical thinking is structural and fundamental. So, the native theory study could also be enlightened by system annotation and transformation, not only putting forward the adaptation theory from practice check.

KEYWORDS: I Ching; Metaphysics; city; structure model; authenticity; city theory

宇宙论与本体论的统一，是中国哲学基本特征。中国哲学没有西方哲学和印度哲学的自然二分观念(bifurcation of nature)，即不是把世界分成“本体实而不现，现象现而不实”的“两层存有”。理性与感性、主体与客体、存在与思维之间，形成同一系统中本末、源流、根枝的同源性存在，而非以现实存在为现象(appearance)、以超验存在为实体(substance)和本质(essence)的二分体系，即“万有众象同属实在，不惟本根为实而已。”这意味着中国哲学并非只是研究现象背后的“存在本身”(being as such)，也研究“宇宙的起源、结构、发生史和归宿等等”，是本体论与宇宙论的统一。

1 溯源之探

“易”是中国传统文化思想的本源，衍生诸子百家，以为“群经之首、大道之源”。形成了

与西方“个体”本位和“物竞天择”法则不可公度的思想观念与行为图式。

1.1 “群体”本位

“易”之“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”是传统文化“群体”本位观念的来源。阴阳构成了系统运动的两极，相对相成，不可二分。须“执一”而从，以为“善”。经过诸子与历代哲人的阐释与发展，演化成为中国传统哲学对于宇宙观的基本解答——“天人合一”，成为中国传统哲学最突出的特点。

“群体”本位观念下，“何以为群”成为中国传统哲学的基本问题。迥异于西方以“思维和存在、意识和物质的关系”为哲学基本问题的逻辑思路，先秦诸子学说以探讨群体构成模式与方法(如老子的小国寡民，孔子的大同、儒家的礼治及人伦，道家的无为及“寡欲”，墨家的兼爱与交利，法家的法、术、势等)为核心内容，衍生出天人、群己、身心关系的三大传统哲学问题，贯穿整个中国传统文化思想。

与以“个体本位”为前提，建立在“个体共性”基础上的“平等”与“民主”的群体观念不同，以“群体本位”为前提的中国传统社会，在家国同构的基础上，以“明分”为社会群体组织的基本秩序。这意味着个体(包括人、物等万物)存在的合理性与合法性，不仅源于自身价值，更重要的是其位于群体中的定位、分位，即对于群体的价值。而群体中的价值实现，则是个体存在的最高理想与终极目标。

1.2 “生生”法则

经过历代学者对“易”的阐释和理解，清代《四库全书总目提要·易类序》总结曰：“易之为书，推天道以明人事者也”。天道为何？《周易·系辞传》曰：“天地之大德曰生”(德，即规则、法则)。“生生”是万物

【文章编号】1002-1329
(2012)12-0077-07

【中图分类号】TU981

【文献标识码】A

【作者简介】

汤畔峥(1976-)，女，东南大学建筑学院城市规划设计专业博士研究生。

【修改日期】2012-11-28

* 国家自然科学基金(51278113)资助项目；江苏省普通高校研究生科研创新计划(CX09B_054Z)资助项目。

之“象”的“生”和包容万物的秩序、规则之“法”的“生”之间的循环运动，是所谓“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤”。可类比如“物竞天择”的个体自然法则，是中国哲学、乃至文明结构中的群体法则。

“生生”法则是一种自然演化法则，是以“兼三才而两之”而“广大息备”的运动过程。演化机制受天、地、人“三才”之道的共同作用，“天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参”；演化过程具有法则确定(简易)、变化万端(变易)、相对稳定(不易)的三大特性；演化结果并不趋向于特定的结果或者周期的形态，而以“三生万物”，趋向“广大息备”的无限解。用以解释宇宙万物的发展演化过程，故亦称为“宇宙代数学”(冯友兰)。

在“群体”本位的前提下，“生生”法则的应用以“推天道以明人事者也”为其宗旨^①。以“天”推“人”为其宗旨的逻辑架构广泛影响了中国的哲学、宗教、医学、天文、算术、文学、音乐、艺术、军事和武术等各个领域，界定了中国科技、文化、社会体系的基本特性。

不同的自然法则导向不同的意识形态。建立在“物竞天择”法则之上的西方意识形态，指向“真理”、“规则”的祛魅、求真性思维模式；而建立在“生生”法则之上的中国传统意识形态，则产生返魅、关联性的思维模式^②，“仰观俯察”、“弥纶天地之道”。由此，形成中国传统学术体系“一源多流”和以“究天人际，通古今之变”的史官文化为传统文化主干的基本特征。

1.3 小结

综上所述，由“群体”本位和“生生”法则构成的“易”之形而上，并不指向某种外在“真理”或“理念”的存在，而是提出了一种构成法则。

这一构成法则，以“群”为其先，以“生生”为其理，往复不息。无特定之条件、无仰赖之资源、亦无必然之结果，凡涉及天、地、人之万物，皆可纳入其中，故被视之为宇宙的本原和本质。而此后的中国思想史，亦可被视为“易”的宇宙图式和思维框架下的诠释史。

2 构成之城

“易”之构成法则渗入政治、艺术、科学以及日常习俗、心理底层等各个领域，成为中国文明的最深层基因。城市，受天、地、人“三才”影响和作用而存在与发展，故亦在此构成法则的框架之内。

2.1 城市之群

“群”是城市存在合理性与合法性的依据，也是“生生”法则运行的前提。在“三才”观下，城市存在的合理性和合法性必须由天、地、人三者所认同。

(1) 因循天地之道。

城市，是由人所创造的非自然产物。其耗散系统的本质属性，要求其不断地与外界交换物质和能量，以维持自身的有序、规范状态。故而，城市之存在首先需要获得天、地，即自然的认同。

“因循天地之道”是为了与天地之道协同以形成“群体”，以获得存在的合理性与合法性的举措。由此，城市必须“嵌入”自然，顺应、协同“天”、“地”之道。表现为意向、存在两个方面的协同：

意象协同，指通过符号、拟态或类比的方式，在意识上协同天、地之道。在理论上，如传统“堪舆”观念中的“形法”、“理法”等趋吉迎福的思想与措施。在实践中，有周武王土圭测景定天下之中；苏州古城“象天法地”；北京城市与天象垣局的应对；古典园林的“师法自然”等等。

实在协同，指采用“因循之治”的方式，“因天材，就地利”，因势利导，在实际的时间与空间上协同天地之道。在理论上，有“堪舆”理论中的“卜宅”、“相地”；《管子·乘马》的城市选址与营建原则^③。在实践中，表现为江南“小桥流水”的水网城市、西部“因坡就势”的山地城市和北方“阡陌条畅”的格网城市等等。

(2) 家国同构，明分以群。

城市，是人类社会的空间容器，“人之道”的塑造和赋予是城市存在的根基。因而，如列斐弗尔的“(社会)空间是(社会的)产物”，城市在其形成之初，就被赋予了符合“人之道”的存在理由。中国传统社会最突出的群体特征有二：“家国同构”和“明分以群”。这两个特点在城市中表现为秩序性和同构性特质。

秩序性特征是“明分以群”的社会映射，是中国传统城市最突出的特点。它不但指宏观层面上的、以郡县制为代表的城镇体系结构，指区域范围内的、以王畿为中心的“五服”制度，还包括了依据城市等级、功能及其腹地所设置的驿站、递铺等水陆交通系统，以及层级式的坛庙、宗祠、衙署、官学等功能等级性设施。同时指向不同空间范畴的整体功能，如乡村社会空间围绕宗族祠堂展开，而作为政治典范的城市则以政治、教化空间为重，设衙署、庠序等，而都城则更设殿堂、宗庙、社稷等以示其典范。

同构性特征是“家国同构”的社会映射。它不但表现在普遍存在的功能性空间和设施，如宗

庙、宗祠等祭祀性空间，义庄、社仓、居养院等“慈幼、养老、振穷、恤贫、宽疾、安富”的保障空间，寺、庙、观等三教的宗教空间，官学、书院等社会教育空间，防火、桥梁、道路等市政设施等，还表现于传统城市营建中的空间相似性，如建筑领域，以院落为单元进行多形态组合的不同功能、规模的建筑群。

2.2 城市之生

“生”是城市存在延续性的保障，是“生生”法则运行的结果。在“三才”观下，城市存在的延续性是由天、地、人三者所提供的。

(1) 制天命以用之。

以“天”推“人”是“生生”法则的宗旨，因而，与天地之协同的最终目标是为了维护城市系统能量的持续供给，以保障其本体与其“群”存在的“生生”不息。“制天命以用之”是由此产生的举措，表现在理景、功能两个方面：

理景方面，主要表现为城市中引入或治理自然要素，以建立人与自然的相互感应关系，满足审美与人文需求。在理论上，有“形胜”观、“地利”观等学说；在实践中，如都江堰、钱塘海塘等大型水利工程，北京、成都的城市水系整理，南京以牛首为天阙而定明故宫之轴线等等。

功能方面，指城市为获取能维护自身功能与运行需求的自然资源，而进行的建设行为。如六朝南京，开凿运渎，以通太湖为腹地，仰东南供给；隋唐长安、明清北京赖大运河之功，以全国为其腹地，仰基本经济区供给；更如沿交通干线（沿运河）的城市，仰传输之利，流域沿线皆为其供给之所。

(2) 文明以止，化成天下。

“多元一体”的文明形成经验，使得社会群体存在形成“文明以止”、“化成天下”的“生生”观念。这两个特点在城市中表现为稳定性与包容性特质：

包容性特征是“文明以止”的观念映射。如城市空间中多种文化形态的并存关系，佛寺、庙宇、道观、清真寺、天主教堂等多种宗教空间的存在，都城因政治、经济等多种因素，形成五方杂处的人口结构等。再如以寺、庙、观等城市公共空间功能的综合性，如包括商业、集会、娱乐、慈善、信仰、祭祀、游乐等功能的庙市。

稳定性特征是“化成天下”的观念映射。如城市空间结构深厚的历史积淀性与悠久的历史延续性。如南京城市历史上虽经历了数次荡平耕垦、战争损毁的劫难，但依傍秦淮河水系和宁镇山脉的城市空间及其水运体系依然在用，而明代报恩寺、宋代天禧寺更是在同一空间的不同地层叠并置。

2.3 小结

上述可见，在易之构成法则下的城市并没有考察天、地、人三个要素自身的演化法则与规律，也未曾探讨不同要素对城市的作用机制及机制之间的相互作用。而是以城市为本体，明确了城市与各要素之间“群”与“生”的结构模式。

如果考察上述构成“群”与“生”的具体举措，可以发现两组相对应的概念。一是由“因循天地之道”和“制天命以用之”构成的城市与自然生态的关系，二是由“家国同构、明分以群”和“文明以止、化成天下”的城市与社会经济的关系。而这两个概念正是可以用现代城市概念进行诠释的内容(图1)。

对概念诠释的差异性观念也由此产生。以城市与自然生态的关系为例，前一部分的“因循天地之道”固然可对应于生态城市的概念，但后一部分的“制天命以用之”则可视导致当前环境危机的重要原因。而在中国易之构成法则下，这两者是相辅相成，不可或缺的关联性要素。“群体”是“生生”的前提和基础，“生生”是“群体”的宗旨和目标。两者构成完整的城市框架，形成均衡、多元、复杂的演化系统。

进一步延伸，还可以探讨城市的可持续发展概念。于易之构成法则下，中国城市的持久延续性的区别。首先，从作用要素上看，中国传统城市的演化模型重自然，分其为天、地二元，而以人之一元代替社会、经济、文化、政治等多重要素；可持续发展概念则重人事，分其为经济和社会二要素，而将天、地合一为环境。其次，从生成方式看，可持续发展概念是相关要素两两作用后的结果，考察要素特性以及作用机制，是要素导向；而中国传统的城市演化则是在“群”和“生”的结果制约下的演化法则为考察本体，是构成导向。

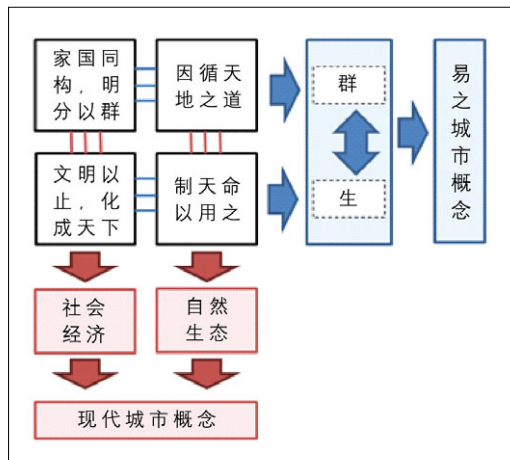


图1 城市概念的构成差异示例

Fig.1 Structural difference on city concept

3 异化之理

“易”所衍生出的思想观念与行为图式是一种集体无意识的文化基因。虽然，近百年来近代化与现代化进程，给中国社会带来巨大的变化，但这一文化基因的变迁依然缓慢。在城市规划领域，表现于对外来概念的原型重诠。

3.1 重诠——以真实性概念为例

在欧洲的历史演进中，文化遗产保护是一项重要的“人性”工具，它不但能从对历史的追溯中确认人性的身份，完成对人性的认识；而且能从保护行为自身佐证人性实现的正义性与权威性，由此的文化遗产保护行为具有内生的合理性与合法性。但在中国，文化遗产保护并不是文化意识中借以认识自身的工具。如梁漱溟先生所言，中国文化是早熟的。早熟的文化经过数千年的实践运作，已经完成了其合理性与合法性论证的问题。在“人之所以为大者，皆因其有人伦也”的基本思想上建立的伦理本位社会，以其运行了数千年的“超稳定性”完成了对人伦实现的验证。即中国文化已经完成了“人之群为何”与“人之何以为群”的基本问题的解释与实践，文化遗产保护所拥有的自发合理性与合法性基础并不存在。

(1)真实性是西方文化遗产保护的一条重要原则，这一原则的形成与其意识形态祛魅、求真性思维模式密切相关。

首先，西方祛魅、求真性思维模式形成“物”、“理”同一的意识路径是真实性原则形成的前提条件。“物理同一”的意识路径认为“物”和“理”之间存在必然、直接的联系，且互为表里、彼此通达。在早期的哲学思维中，两者通过“拟态”的方式获得同一性，并由此产生对物的重视。如西方基督教的遗物崇拜特色。教堂接受大量遗物(如圣者、物件或仅是“圣土”的遗留物)并提供“真品”证明，认为圣物具有“至圣精神”而应受到崇拜。这成为早期教宗政治下，文化遗产保护萌芽的基础。

其次，在“物理同一”思维下的真实性具有“物的真实”与“理的真实”及其“同一”的多重概念。以建筑为例，欧洲建筑风格多样而历时长久，故而产生风格与历史时段之间的显性联系，由此，艺术与历史成为建筑遗产价值构成的基本来源。但不论是艺术^⑩还是历史都是与某种客观“真理”——不论是来自主体认识的客观性、还是客体存在的客观性——相联系。从风格修复和反修复的争论中可以发现，辩论双方都认为必然存在一种绝对的、客观的“真理”，而文化遗产是“真理”意志的表现，所不同的是从

“理”到“物”的路径是主观感知上的艺术风格，还是客观存在上的科学信息，其实质是艺术与历史所“拟态”的真理形态之争。由此，建筑遗产的保护方法，不论是从艺术角度还是历史角度，都是要还原并再现“真理”意志。真实性——包括“物的真实”与“理的真实”的文化遗产保护原则也就此产生。

虽然当下的国际文化遗产保护被视为一种历史过程，而不是某种静态、唯一的“真理”，但这一过程是指对“真理”认识的过程化，其在文化导向下的相对、多元的趋势，并没有改变建筑物是对某种“真理”的再现观念，只是承认文化遗产“拟态”对象的相对化与多元化，及其认识的渐进式与过程化。

(2)真实性观念被引入中国之后，其概念在重新阐释的过程中被异化。

首先，真实性中“理的真实”被消解。将中国传统哲学体系中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的“道器”观念，与“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的“生生”思想结合可知：所有被具象的文化遗产，不论是具体事物或名物制度，都是“道”的表现方式，而“道”经过层层推演而生万物。“道生万物，万物载道”意味着可以“一道生万物，而非万物不足以悟道”。是以，传统金石学以“证经补史”，而非以“载道”；朱熹的“格物致知”不但在当时被斥为“伪学”，甚至在其被广泛推崇的明清两代，也受到诸多的批判。

这消解了真实性中的“理的真实”。一物可以载道却不足以明道，故而建筑物并不与“道”产生直接、必然联系，以此来论“道”无异于“盲人摸象”。更为直接的则是，在营造学社之前，作为“匠作之事”的古代建筑，并不被认为具有文化的价值，甚至在“玩物丧志”的观念下，对于物件的研究被视为旁门左道。由此，真实性概念中“理的真实”被中国传统文化所消解，其概念认识更多局限于“物的真实”。而当下文化遗产保护中的所谓传承，更大意义上是指表象特征而不是内涵价值。

其次，真实性中“物的真实”被异化。这一异化从历史观念的差异开始，缘起于考古学的现代历史学，通过对神权历史的批判，形成了历时性观念，并建立起以物证史的“以史论史”研究方法。这促进了早期真实性概念——一种拟态“物的真实”的还原思想的产生。

中国的传统历史观念却从未有过“以史论史”的思想，自“究天人之际，通古今之变”被提出，历史研究的目标是“以史载道”，为后人品评。现代考古学的引入虽引发反思，却只促其完善而未改其志。“以史载道”意味着所处的历

史时段存在于一个整体的时间与空间网络,不但包括对前人的总结与评价以“明道”,而且包括运用“道”重塑世界,并且传递给后人品评的“法道”信息。这就极大影响了文化遗产的保护观念,真实性并不意味着某种“物的真实”的还原,而还附加了总结、再塑、传递的现世含义。现存时代的信息不但被叠加进所传承的信息网络之中,而且承认其存在的合理性,强调全部信息所展现的“道”。

观念上的异化受到建筑形态上的支持,从而导致实践的异化。中国的建筑遗产风格相似而历时短暂,具有“三年一小修、五年一大修”的易损特性。建筑遗产能以原始状态存在的历史时段相对较短,重修与重建不可避免地加入后期的建筑技术与艺术信息,影射“生生”的哲学观念。结合批判传统文化的思维惯性和社会进步的理性观念,以及单极经济发展所形成的时空挤压,“物的真实”的异化成为当前文化遗产保护价值分歧与实践失效的痼疾。

3.2 反思——不可公度性

中国城市文化遗产保护路径异化机制的产生表明中西文化内核之间的不可公度性^⑮。由此,建立一种基于某种人性解释之上的中立标准的企图都是徒劳的。不可公度性所指向的是要素或概念被其外部关联网络所赋予的内涵,不同的关联网络必然产生不同的内涵定义及形态。由此,以某一要素或某一体系作为标准来评价特定的概念和要素,必然再次面对标准自身的内涵与形态差异问题^⑯。

然而,如同库恩的不可公度性理论所受到的批判一样,内涵体系的不可通约并不意味着外化要素的泾渭分明。要素关联尺度的差异并没有否认要素之间的关联性存在,内涵体系的不可通约也不意味着外化要素及其作用成效的必然差异。文化遗产保护的合理化及价值实现并非只能在关联要素构成的特定结构体系下才能完成,不同内涵结构下的关联要素网络依然可能获得相同的行为结果。

总之,仅从文化遗产保护的行为自身来看,要使其存在合理并实现其价值无法或难以通过重建西方路径的方式实现。立足自身文化内核,用传统文化中“群体”本位和“生生”法则的逻辑框架的视角再构文化遗产的保护路径,探索现有格局下的内化方法,或许是一条可行之路。

4 结语

中国的现代城市与规划理论均源自西方学术体系。在不可公度的文化背景和本土传统学术理

念模糊的条件下,本土理论的发展明显滞后于实践的日新月异。由此,引入外来概念、以实践加以重诂成为中国城市及规划发展的主流路径。

从文中的分析可见,不论是城市本体,还是相关概念,中国与西方都有不同的诠释方法。虽然在某些具体的对策、概念或者措施上,双方可互相印证、相借互利。但是,两者之间的差异是结构性、框架性和根本性的,一旦实践展开或者理论深化,其差异用“南辕北辙”形容,亦不过分。哪怕是相似的实践经验累积,也可能在不同文化背景的主体阐释下,产生完全不同的理论体系。

中国和西方的最根本差异,或是源于各自文化基因对构成和要素的各自偏重。这不但导致了文明结构的整体差异,而且造成了中西学术的持久对峙和分离。而两者之间在同一领域内的不可调和,也可由库恩的不可公度理论和无数的城市建设实践所证实。

但,要素和构成,所面对的都是城市系统,均是系统演化中不可缺失的部分。这意味着,对西方概念的引入和对中国传统概念的引用,可以从系统的角度进行诠释和转化,而不以实践校验得出新的适应性理论为唯一路径。

总之,今天的我们,拥有西方和中国的两套思维结构和理念框架,对任何一种城市概念的诠释或实践经验的总结,都可以放在这两种框架中去比较和分析,以获得启示,或更能如儒、道、释的融合一般,形成真正的本土理论。

注释(Notes)

世界哲学主要分为中国、西方和印度三大体系,倘“将哲学看作一个类称”,那么关于“宇宙观”,即宇宙的本质以及人类的自身问题的认识,则是三大体系的哲学思想的共性问题。对于这一问题的不同解答方式,成就了三大哲学体系的独有特征与结构,并以此建构特有的文明形态。

余敦康先生在《夏商周三代宗教》一文中讲到中、西、印哲学,他说:“所谓天人关系问题,也就是关于宇宙的本质以及人类处境本身的问题,这是世界上三大哲学系列的共性。至于这三大哲学系列所表现出的不同的个性,关键在于它们在处理天人关系的问题上选择了不同的逻辑理路。”

“一”是中国哲学的逻辑基础。不论是张岱年先生在《中国哲学大纲》中提出的中国传统哲学三大重要特点“合知行”、“一天人”、“同真善”,还是金岳霖先生在1943年的《中国哲学》中提出的“天人合一”、“哲学与伦理、政治合一”、“哲学家与他的哲学合一”的几大特点,或熊十力在《明心篇》中构建的“智识合一”论,都以“合”、“一”、“同”的论断,阐明

或延续了中国传统哲学观念中“执一”、“不二”的基本逻辑。

参见：张岱年著《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年。

最早起源于春秋战国时期，汉朝董仲舒引申为天感之说，程朱理学引申为天理之说，儒、道、释三家均有阐述。如金岳霖先生所说“多数熟悉中国哲学的人大概会挑出‘天人合一’来当做中国哲学最突出的特点。”。

“群体”本位，被视为宇宙的一般法则。如论语中的“本立而道生”，老子的“谷神不死，是为玄牝，玄牝之门，是为天地根，绵绵若存，用之不勤”之语，即“道生万物”因“谷神不死”，道家的“太极生两仪、两仪生八卦”等。

荀子用以解释人的本质曰：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”。梁启超亦用此阐释近代的世界格局，说“道莫善于群，莫不善于独。独故塞，塞故愚，愚故弱；群故通，通故智，智故强。星地相吸而成世界，质点相切而成形体。数人群而成家，千百人群而成族，亿万人群而成国，兆京垓穰垓人群而成天下。无群焉，曰鳏寡孤独，是谓无告之民。虎豹狮子，象驼牛马，庞大瑰硕，人槛之驾之，惟不能群也。非洲之黑人，印度之棕色人，美洲、南洋、澳岛之红人，所占之地，居地球十六七，欧人剖之钜之，若榄狮象而驾骆驼，亦曰惟不能群之故。”

由此，“正心、修身、齐家、治国、平天下”、“穷则独善其身，达则兼济天下”等儒家思想，表达了个体价值建构的基本思路，而“礼”、“仁”则表明社会秩序建构的宏观思想。

“生生”法则并不是思想观念中的宇宙图式，而是与系统非线性动力运动中的普遍现象——混沌运动特征相一致的理性法则。混沌理论是近三十年的科学革命，与相对论、量子力学同被列为二十世纪的最伟大发现。除了“生生”法则中的三大特性分别对应于混沌运动中的确定性系统(系统的结构与参数是确定的，在确定的输入下，输出也为确定的系统)、内随机性(无周期性和不可预测性)、稳态运动(相空间的有限性、奇异吸引子和菲根鲍姆常数)的三大特征之外，“周期3意味着混沌”与“三生万物”、“分形”与“以无观有”、“遍历性”与“一生万物”等概念之间的对应，都表明“生生”法则与“物竞天择”的自然法则一般，是具有科学内涵的理性法则。

如《孟子字义疏证》中：“仁者，生生之德也”，“由其生生，有自然之条理”，“惟条理，是以生生；条理苟失，则生生之道绝。”；康有为在《中庸注》中：“仁……在天为生生之理。”；《太平经》说：“天者，常乐生，无害

心，欲施与”，“乐生无为”等等，北宋儒学思想家程颢总结为“天只是以生为道”。

《周易·系辞下》：“有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故《易》六画而成卦”。

汉唐诸儒解说周易，颇多参考纬书，其中的易纬乾凿度，由郑康成注解，比其他纬书醇正，所以诸儒引用较多。唐人撰五经正义，李鼎祚作易传，徵引最多，皆于易旨有所发明。乾凿度开头就说：“孔子曰，易者，易也，变易也，不易也。”唐儒孔颖达在《周易正义》里说：“郑玄依此义作易赞及易论云，易一名而含三义，易简一也，变易二也，不易三也。”

⑪ 《中庸》的“思知人，不可以不知天”，司马迁的“究天人之际，通古今之变”，皆以“天”推“人”为其宗旨。荀子以“明于天人之分”和“制天命而用之”的哲学体系，首次将人从自然界中分离出来，明确了“推天知人”的逻辑关系。荀子《天论》“故大巧在所不为，大智在所不虑，所志于天者，已其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣；所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见和之可以治者矣。官人守天，而自为守道也。”“格物致知”等思想之流皆源于此。

⑫ 柏拉图追问“真正的善”问题激发了一种真理情结，推动希腊哲学的发展，并在基督教的恩典概念中得到满足，并由此进入中世纪经院哲学。现代哲学的启蒙虽然打破了神性的光环，但以人性取代神性，重新建立了现代科学理性的“真理”与“规则”，形成从“物”到“理”的“同一化”意识路径。

中国传统的意识形态却是以关联性而不是求真性为特征。20世纪早期的法国汉学研究者葛兰言(Marcel Granet)认为关联性思维是古代中国人思维的一个最主要特征。而张光直先生在延续牟复礼、杜维明的观点进一步认为，“中国古代文明的一个可以说是最为令人瞩目的特征，是从意识形态上说来它是在一个整体性的宇宙形成论的框架里面创造出来的。”并认为“中国古代的这种世界观——有人称为连续性的宇宙观——显然不是中国独有的……这一宇宙观在中国古代存在的特殊重要性是一个不折不扣的文明在它的基础之上与在它的界限之内建立起来的这个事实。”。

⑬ 《管子·乘马第五》凡立国都，非於大山之下，必於广川之上；高毋近旱，而水用足；下毋近水，而沟防省；因天材，就地利，故城郭不必中规矩，道路不必中准绳。

⑭ 自柏拉图第一次以“拟态”概念(mimesis)界定艺术，并由亚里士多德在语言艺术中将其发展以来，艺术就和“真实”或“真理”观念紧密相联。

⑮ 在文化人类学的视野中，每一种文化都依存于

特定的历史形成的生活方式，有着自己独特的构造、制度和行为模式。如麦金太尔(Alasdair Macintyre)研究认为，亚里士多德主义和儒家思想提出的德性理论各有其相匹配的人性概念，两者之间不存在任何充分而适当的中立概念，即亚氏主义和儒学这两种道德理论是不可公度的。

- ⑩ 如对以西方模式划分中国传统社会形态的批判性研究，多从同样的生产方式，在不同的时空内，与不同的制度与思想并存；制度与思想等社会文化的局部变动，并不以生产方式的变动为先导；不同生产方式下，可见相同的制度与思想等三个方面展开，三种批判思路都是从关联要素或体系的内涵与形态差异的角度进行论证。再如对地理环境决定论的批驳，可以举例皆为岛国的英国、日本，一个早已称霸海上，另一个至十九世纪中叶还在海禁。

参考文献(References)

- Avrami, Erica, Randall Mason, et al. Values and Heritage Conservation[Z]. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 2000.
- Rodwell D. Conservation and Sustainability in Historic Cities [M]. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- Hobson E. Conservation and Planning: Changing Values in Policy and Practice[M]. New York: Taylor & Francis, 2004.
- ICOMOS. Thirty Years of ICOMOS[M]//ICOMOS. ICOMOS Scientific Journal (1993-1999).
- Earl J. Building Conservation Philosophy[M]. Shaftesbury: Donhead Publishing Limited, 2003.
- Jokilehto J. A History of Architectural Conservation[M]. Oxford: Butterworth-Heinemann, 1999.
- Rorty R. Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers[M]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piercey R. The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Michael F. Brown, Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property[J]. International Journal of Cultural Property, 2005, 12(1): 40-61.
- Strasser P. "Putting Reform Into Action"——Thirty Years of the World Heritage[J]. International Journal of Cultural Property, 2002(11): 267-293.
- Wedgwooda T. History in Two Dimensions or Three? Working Class Responses to History[J]. International Journal of Heritage Studies, 2009, 15(4): 277-297.
- [德]胡塞尔·埃德蒙德. 现象学的观念[M]. 倪梁康, 译. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [德]滕尼斯·斐迪南. 共同体与社会——纯粹社会学的基本概念[M]. 林容远, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [英]霍尔·彼德. 明日之城: 一部关于20世纪城市规划与设计思想史[M]. 童明, 译. 上海: 同济大学出版社, 2009.
- [英]柯林伍德. 历史的观念[M]. 何兆武, 张文杰, 译. 北京: 商务出版社, 1997.
- [英]伊格顿·泰瑞. 文化的理念[M]. 李志成, 译. 台北: 麦田股份有限公司, 2000.
- [英]沃尔什. 历史哲学导论[M]. 何兆武, 张文杰, 译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2001.
- [美]芒福德·刘易斯. 城市发展史: 起源、演变和前景[M]. 倪文彦, 宋俊岭, 译. 北京: 中国建筑工业出版社, 1989.
- [美]克斯托夫·斯皮罗. 城市的形成: 历史进程中的城市模式和城市意义[M]. 单皓, 译. 北京: 中国建筑工业出版社, 2005.
- [美]斯塔夫阿斯诺. 从史前到21世纪: 全球通史[M]. 董书慧, 王旭, 徐正源, 译. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- [美]梯利·伍德. 西方哲学史(增补修订版)[M]. 葛力, 译. 上海: 商务印书馆, 1995.
- [美]汤因比·阿诺德. 历史研究[M]. 刘北成, 郭小凌, 译. 上海: 上海人民出版社, 2000.
- [美]万斯·詹姆斯·E. 延伸的城市: 西方文明中的城市形态学[M]. 凌霓, 潘荣, 译. 北京: 中国建筑工业出版社, 2007.
- 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 赵复三, 译. 北京: 新世界出版社, 2004.
- 陈弱水. 公共意识与中国文化[M]. 北京: 新星出版社, 2006.
- 傅崇兰, 白晨曦, 曹文明, 等. 中国城市发展史[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2007.
- 科技部社会发展科技司, 国家文物局博物馆与社会文物司. 中华文明探源工程文集: 社会与精神文化卷[M]. 北京: 科学出版社, 2009.
- 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.
- 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- 李泽厚. 批判哲学的批判: 康德评述[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007.
- 李泽厚. 历史本体论·己卯五说[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2008.
- 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- 梁漱溟. 东西文化及其哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
- 钱穆. 国史新论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001.

(下转第90页)

- 市规划,2011(9):68-73.
- 44 王立,王兴中.基于新入本主义理念的城市社区生活空间公正结构探讨[J].人文地理,2010(6):30-34.
- 45 王兴中.中国城市社会空间结构研究[M].北京:科学出版社,2000.
- 46 王兴中.中国城市生活空间结构研究[M].北京:科学出版社,2004.
- 47 柴彦威,刘志林,沈洁.中国城市单位制度的变化及其影响[J].干旱区地理,2008(2):155-163.
- 48 柴彦威,张艳.关于“中国城市单位转型研究”[J].国际城市规划,2009(5):1.
- 49 塔娜,柴彦威.时间地理学及其对本导向社区规划的启示[J].国际城市规划,2010(5):36-39.
- 50 丁元竹.促进我国基本公共服务均等化的对策[J].宏观经济管理,2008(3):24-26.
- 51 吕伟,王伟同.我国基本公共服务提供均等化问题研究——基于公共需求与政府能力视角的分析[J].经济研究参考,2008(34):2-13.
- 52 高尚全.推进基本公共服务均等化实现人的全面发展[J].财会研究,2008(5):19.
- 53 项继权.基本公共服务均等化:政策目标与制度保障[J].华中师范大学学报(人文社会科学版),2008(1):2-9.
- 54 唐钧.“公共服务均等化”保障6种基本权利[J].时事报告,2006(6):42-43.
- 55 中国(海南)改革发展研究院.加快推进基本公共服务均等化(12条建议)[J].经济研究参考,2008(3):19-25.
- 56 赵怡虹,李峰.基本公共服务地区间均等化:基于政府主导的多元政策协调[J].经济学家,2009(5):28-33.
- 57 夏锋.基本公共服务均等化与城乡差距分析[J].经济前沿,2007(10):38-43.
- 58 郭建军.新时期农村基础设施和公共服务建设[M]//迟福林,殷仲义.中国农村改革新起点——基本公共服务均等化与城乡一体化.北京:中国经济出版社,2009.
- 59 罗震东,韦江绿,张京祥.城乡基本公共服务设施均等化发展特征分析——基于常州市的调查[J].城市发展研究,2010(12):36-42.
- 60 罗震东,韦江绿,张京祥.城乡基本公共服务设施均等化发展的界定、特征与途径[J].现代城市研究,2011(7):7-13.
- 61 安体富,任强.中国公共服务均等化水平指标体系的构建——基于地区差别视角的量化分析[J].财贸经济,2008(6):79-82.
- 62 张强.基本公共服务均等化:制度保障与绩效评价[J].西北师大学报(社会科学版),2009(2):70-74.
- 63 彭尚平,谭雅丽,雷卫,等.成都市城乡公共服务均等化的评价指标体系[J].四川教育学院学报,2010(12):34-38.
- 64 刘成奎,王朝才.城乡基本公共服务均等化指标体系研究[J].财政研究,2011(8):25-29.
- 65 黄欣荣.复杂性科学的方法论研究[M].重庆:重庆大学出版社,2011:29.
- 66 仇保兴.复杂科学与城市规划变革[J].城市发展研究,2009(4):1-18.

(上接第83页)

- 35 许纪霖.公共空间中的知识分子[M].南京:江苏人民出版社,2007.
- 36 张广智.西方史学史[M].上海:复旦大学出版社,2000.
- 37 陈恩林.谈中国古代国家形成的道路及特点[J].河南大学学报,2003(4).
- 38 范毓周.关于中国文明起源与形成问题的几点思考[J].史学月刊,2008(1).
- 39 何兆武.沃尔什和历史哲学补论[M]//《史学理论丛书》编辑部.当代西方史学思想的困惑.北京:中国社会科学出版社,1991.
- 40 竭长光.“不可公度”的理论“殊途同归”的旨趣——亚里士多德、儒家“德性幸福论”之比较与当代价值[J].理论观察,2006(5).
- 41 林涤凡.库恩后期不可公度性论题的认知研究[C]//哲学与认知科学国际研讨会论文集(二).北京:中国社会科学出版社,2004.
- 42 梁鹤年.公众(市民)参与:北美的经验与教训[J].城市规划,1999,23(5).
- 43 麦金太尔.不可公度性、真理和儒家及亚里士多德主义者关于德性的对话[J].孔子研究,1998(4).
- 44 王维坤.中国古代都城的历史演变与定型研究[M]//远望集:陕西省考古研究所华诞四十周年纪念文集.西安:陕西人民美术出版社,1998.
- 45 徐苹芳.现代城市中的古代城市遗迹[M]//远望集:陕西省考古研究所华诞四十周年纪念文集.西安:陕西人民美术出版社,1998.
- 46 徐苹芳.中国文明形成的考古学研究[J].吉林社会科学学报,2005,45(1).
- 47 魏开,许学强.城市空间生产批判——新马克思主义空间研究范式述评[J].城市问题,2009(4).
- 48 张庭伟.规划理论作为一种制度创新——论规划理论的多向性和理论发展轨迹的非线性[J].城市规划,2006,30(8).
- 49 张庭伟.转型时期中国的规划理论和规划改革[J].国际城市规划,2008,32(3).