

传统武德及其价值重建

刘树军摇著

中南大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

传统武德及其价值重建 刘树军著 长沙:中南大学

出版社 2009

ISBN 978-7-5510-0000-0

I 刘树军著 II 刘树军 III 武术 道德修养 研究 IV 中国

摇中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 100000 号

传统武德及其价值重建

刘树军著

责任编辑 周兴武

责任印制 汤庶平

出版发行 中南大学出版社

社址:长沙市麓山南路 邮编:410083

发行科电话:0731-88373000 传真:0731-88373000

印装 长沙利君漾印刷厂

开本 32 开 印张 10 字数 20 千字

版次 2009 年 1 月第 1 版 2009 年 1 月第 1 次印刷

书号 ISBN 978-7-5510-0000-0

定价 20.00 元

图书出现印装问题,请与经销商调换

序摇摇言

文化是国家和民族的灵魂，体现了国家和民族的品格。五千年悠久灿烂的中华文化，为人类文明进步作出了巨大贡献，是中华民族生生不息、国脉传承的精神纽带，是中华民族面临严峻挑战以及各种复杂环境屹立不倒、历经劫难而百折不挠的力量源泉。

“文有文德，武有武德”。武术是以技击为主要内容和特点的文化现象。武术文化不仅以其精湛的技艺赏心悦目，而且以健身自卫，保家卫国，尊师重道，扶危济困，见义勇为的侠义精神而为历代百姓所崇拜，并牢牢地植根于广袤的中华大地上。所谓习武重道是武术人一贯准则。“技近乎道”，拳与道合，拳道合一，是武术追求的理想境界，正是中华传统文化精神内核——天人合一思想，在武术技术文化领域的具体显现。因此，源远流长的武德文化，反映了一定的社会心态和习武者群体意识，在一定程度上也是认识中华民族不可或缺的文化资源，对弘扬民族文化和加强精神文明建设大有裨益，尤其是它以一种身体运动方式来体悟道德精神，这对青

少年的道德教育是一种不可多得的生动形式，值得我们深入研究。

今天，我们祝贺刘树军的《传统武德及其价值重建》专著问世，更期望他矢志不移，一步一步把学问做深，有更多更好的硕果问世。

邱丕相

二〇一〇年 庚月 癸日

于上海体育学院

（邱丕相，国务院学位委员会体育学科评议组成员，上海体育学院教授，博士生导师。）

目 录

导 论	(员)
一、问题的提出	(员)
二、本课题研究的理论与现实意义	(远)
摇摇员 研究传统武德是继承和发展中华民族伦理文化的重要 课题	(苑)
摇摇圆 中国特色的社会主义道德建设需要从优秀传统武德文 化中汲取养分	(员园)
摇摇猿 武术的健康发展需要武德规范	(员猿)
摇摇源 经济全球化下民族文化发展的必然趋势	(员愿)
三、本文的研究方法与研究思路	(圆员)
摇摇员 方法论原则	(圆员)
摇摇圆 具体方法	(圆员)
摇摇猿 基本思路	(圆猿)
四、相关学术研究的启示与反思	(圆远)
第一章 道德、武德与江湖义气	(猿员)
一、从“道”与“德”到“道德”	(猿员)
二、武德、传统武德和现代武德	(猿圆)
三、江湖、江湖义气与传统武德	(猿愿)

第二章	传统武德的形成与发展	(源)
一、	武德意识在远古人类生存斗争中萌芽	(源)
二、	用武思想和原则随着军事伦理的发展而渐趋成形	(缘)
三、	武侠伦理的产生标志着传统武德基本形成	(缘)
四、	传统武德在儒、释、道、墨等伦理思想整合下发展 与完善	(远)
五、	民间结社、武术宗派之门规戒律推动传统武德的 世俗化、约律化发展	(远)
第三章	传统武德的本质、特征和基本思想	(苑)
一、	传统武德的本质	(苑)
二、	传统武德的基本特征	(苑)
摇摇	传统武德具有职业道德和公共道德的双重特性	(苑)
摇摇	传统武德的多元性	(苑)
摇摇	传统武德发展的超前性、滞后性与曲折性	(苑)
摇摇	传统武德的承继性与偏离性	(苑)
三、	传统武德思想的基本内容	(苑)
摇摇	在道德价值目标上,推崇仁爱,追求“和谐”的人生境界	(苑)
摇摇	在道德价值应用上,重视道德义务与社会道义的融合	(苑)
摇摇	在道德价值的导向上,维护血缘关系和宗法等级制 度,强调个体服从整体	(苑)
摇摇	在道德价值的取向上,具有“重义轻利”、“以义导利” 的倾向	(苑)

第四章 摇传统武德的基本结构	(26)
一、“无德无拳”的历史地位和作用	(26)
二、追求内圣外王的侠义理想人格	(26)
三、注重言传身教、知行合一的教化原则	(26)
摇摇爰“言传”与“身教”合一	(26)
摇摇爰“知”与“行”合一	(26)
摇摇爰德艺并举，德为艺先	(26)
四、传统武德规范的基本内容	(26)
摇摇爰生活处世之德	(26)
摇摇爰拜徒拜师之德	(26)
摇摇爰授艺习武之德	(26)
摇摇爰用武施武之德	(26)
第五章 摇传统武德的历史功能与作用	(26)
一、传统武德对武术技术、方法的创造与使用的导向 与规约功能	(26)
二、传统武德使武技切磋成为仁者之技艺表演和功力的 展示	(26)
三、传统武德使武艺成为一种道德教化工具	(26)
第六章 摇传统武德的当代社会价值	(26)
一、理顺心态——传统武德价值现代展示的前提	(26)
二、传统武德社会价值的现实挖掘	(26)
摇摇爰重视群体精神，强调为民族、为社会而奋斗的爱国 主义思想	(26)
摇摇爰提倡见义勇为、舍己助人，主张以“匡扶正义”为己任	(26)

摇摇猿猿推崇仁爱原则,强调“以武会友”和谐的人际关系及 重视人伦价值	(员猿)
三、传统武德的创造性转换	(员猿)
四、法治和德治并举——现代武术发展之两极互补	(员猿)
第七章 全球化趋势与普遍伦理形式的武德的发展	(员)
一、全球化下武德生存、发展的历史机遇	(员)
摇摇员援中华民族融合发展的现代启示	(员)
摇摇圆援文化殖民主义与中华民族文化利益意识的觉醒	(员)
摇摇猿援全球化下中华民族文化发展的应答策略	(员)
摇摇源援武术文化世界性发展的历史使命	(员)
二、以普遍伦理形式的武德融入世界的设想	(员)
摇摇员援“全球伦理”的启迪:普遍伦理形式的武德的提出 ...	(员)
摇摇圆援以包容的普遍伦理形式的武德融入世界	(员)
结摇摇论	(员)
参摇摇考文 献	(员)
后摇摇记	(员)

导摇论

一、问题的提出

中国素有“礼仪之邦”之称，有着特殊的文化历史背景、独特的伦理道德传统。在先哲们追求社会实践理性的思维框架内，少有脱离伦理道德的社会活动。对道德的追求是中华民族的生活方式之一，人们将其作为一种至高的精神指向、至高的精神文明而身体力行。无论儒学、道学还是佛学，都是一种人生或道德哲学。古人云：“艺者德之枝叶，德者人之根干也，斯二物者，不偏行，不独立。”中华民族历来视道德为其根本，而其他只不过是道德的派生物或受动物；十分注重人与人之间的道德关系，强调自我锤炼和自我修行，并以“人皆可尧舜”来设计自我、完善自我和激励自我。

在自古以道德为本位，以道德立邦、立人的国度中，武术不可避免地纳入中国社会伦理之道，并在中华民族古老而独特的伦理思想的哺乳与规范下，我们的武林先辈经过长期的社会实践，在处理个人与社会、个人与他人之间关系的过程中，用自己的聪明智慧创造和总结出光辉灿烂的古代精神文明，积累和凝练了宏富的武术伦理道德思想，构筑了中国传统武术文化的核心；并经过一次次的过滤、改造、传承和积淀，最终形成了武林人士共同遵循的中华民族特有的武德，熏陶了成千上万的习武者。它以一种“下位层次文化”^{〔奥〕}即俗文化的积淀、社会意识的潜流，渗

透于中国文化的深层结构中，同人们的生活方式、思维模式、行为标准、道德情操、审美情趣、处世态度与风俗习惯融为一体，形成了悠久而深厚的传统。历史上关于习武、用武、处世的格言、警句早已深入人心，并潜移默化地遍布社会生活的各个角落，在中国民间社会心理的深层产生广泛而持久的心理影响，成为中华民族伦理道德精神的重要组成部分。它是我们建设社会主义精神文明中可供支取的宝贵的道德思想资源，并且，它还随着武术的对外交流与推广，逐渐辐射到了世界各地，成为东方伦理文化的又一主体，至今还为人们赞赏和提倡。

“文以泽心，武以观德。”^{〔10〕}武术在中国几千年绵延发展的历史中，一向重视礼仪，讲究道德，所谓“文有文德，武有武德”，尊师重道，扶危济困，见义勇为。长期以来，武功和武德一直都是中华民族所“物恋”的对象。人们创造了武德，武德也塑造了人自身。武德作为传统社会武术群体中产生的道德现象，是习武者的共同信仰，也是调节、规范从武者行为的最基本手段。对武德的推崇一直是中华民族传统习武者的精神价值指向，支配着习武者的行为、思想乃至灵魂，带有某种“超越意义”。它秉承中华民族传统道德观念和价值原则，历经几千年的融解、重释与发展，形成了从择徒拜师、习武练武、从武施武到生活及人生追求的一个繁杂的道德体系，广泛运用在习武、用武及日常生活之中。实际上，传统社会的习武、授武的过程中就伴随着教人化人的武德培育过程。他们从一开始起就被强调遵循武德规范，树立高尚的武德观。“未曾学艺先学礼，未曾习武先习德”，“为武师，须教礼；德不贤，不可传”，遇事以“忍”、“制怒”为先，注重“武德润身”^{〔11〕}，“厚德载物”^{〔12〕}，提倡“尚德不尚力”^{〔13〕}，把道德品行看得比武功更为重要。武谚有云：“勇而无礼则乱”，“有礼则武功成”。^{〔14〕}历代武术大师更是把“武德比山重，名利草芥轻”、“无拳无勇，无德无拳”^{〔15〕}作为自己习武、用武的至理名言。最令人注

目的是，在武术世代传承之中，各个民间武术结社、流派，其家法、拳谱几乎无一例外地开宗明义阐明武德，并制定了与之相应的门规戒律，对本门弟子的德行提出相当苛刻的要求，而这些门规戒律无一不体现着中国传统武术中的道德规范。习武重道，拳与道合，艺与心合，拳道合一，拳心合一，这是习武者所追求的理想境界，也是中华传统文化精神内核——天人合一思想在武术技术文化领域的具体体现。

然而，自1840年鸦片战争以来，道德文化帝国——中国，它的传统道德文化在西洋思想文化的冲击下产生了裂纹。当清王朝作为中国历史上最后一个封建王权在政治上解体，绵延几千年的宗法专制和以血缘为社会关系纽带的封建社会，在中西军事、文化的全面冲突中逐渐崩溃，引发了道德系统相应的连锁反应，以儒家“三纲五常”为核心的传统道德及其基本原则和价值系统日益失去了其存在的合法性。当然，传统武德也不可避免地受到强烈的冲击。“五四”新文化运动更使固有的无论是制度的还是思想文化的传统几乎统统被打破，先在的规定被否定或被重新诠释。新中国成立后，在社会主义基础上开始了伟大的中华文明的振兴，许多中华传统文化之精华得到了进一步的发扬光大，适应现代社会需要的社会主义道德体系也正在逐步建立与完善之中。然而，张怀承教授在其博士研究论文中指出，“由于近现代中国某些特殊的社会历史背景，中华传统伦理道德的近代转型，仅仅只完成了理论上的框架构建，近代伦理道德的规范体系的建设还远没有完成”^[6]。我们知道，中国传统文化是一个包罗自然、社会、政治、伦理、宗教于一体的“天人合一”、“天人合德”图式，其中的价值信仰系统与社会政治系统未经分化，高度连锁，即所谓的政教合一。这种文化特点导致即使在近现代社会发展过程中，中国伦理文化的分殊化也始终没能得以顺利完成。“道德政治化，政治道德化”^[7]，不能严守“价值中立”的立场，往往以一

时善恶标准替代历史或政治的合理性尺度。就其坎坷的历史经验教训而言,由于对中国传统伦理思想简单否定的多、辩证对待的少,且常常采取实用主义的态度,使中国传统伦理道德的研究成为政治斗争的一种工具,屡遭任人肢解或严重扭曲的命运。

正如陆草所言:“中国武术是一个高度封闭的文化系统,至今仍不失为中国传统文化领域的一块净土。”^[10]自古“劳心者治人,劳力者治于人”^[11],在考察传统武德的研究状况时,我们感到,以往思想界和学术界对经由专家学者们加工过的、定了型的所谓“上位层次文化”^[12]即“精英文化”给予较多的瞩目,相对来说,对于作为潜意识存在的、未定型的“下位层次文化”即“大众民间文化”,缺乏更广泛、细致和深入的研究。绝大部分目光聚焦在政治领域、“英雄历史”和重大事件上,而不注意在大众心理上广泛蔓延的“大众文化”,更不用说传统技术文化领域。因此,研究者个人的喜好、学术指导思想 and 理论研究上的偏颇与误区,导致在那些“下层”技术文化里还沉淀着厚厚的原始文化积层,还“养在深闺人未识”。尤其令人遗憾的是,中华民族优秀武德传统文化的继承、发扬成了散落民间荒山野岭、茶余饭后的闲谈故事,只能匿没于故纸堆中,束之高阁,游离在“成年人的童话”——武侠小说、电影、电视作品里。相当一部分传统武德的内容被打上封建糟粕的标签,被新文化运动者批驳得体无完肤。甚至在当前也还有部分学者认为,对习武者进行必要的武德教育是与社会社会主义道德教育背道而驰的。

当前我国正处在社会主义初级阶段,随着市场经济体制的建立与逐步完善,市场规律、社会法制与道德人心之间的矛盾冲突正日益凸现。我国的道德价值体系出现了一些新的变化,原有的一些社会基本道德框架逐步解体,原行之有效的道德伦理、人生境界已被认为不合时宜,传统意义上的一些道德观念已经很难适应今天的社会,而新的人际规范和道德律令又没有重新建构出

来，从而造成武术界在市场化发展的过程中出现“道德迷失”现象，武术界存在着一些不利于社会稳定和武术健康发展的陋习。

面对当代社会结构的剧烈变迁，社会道德出现了严重失衡，腐朽的生活方式、社会思潮和价值观念像潮水般涌来，个人主义、享乐主义和物欲主义在人们当中特别是青少年中颇有市场，不少人追求金钱和名利，贪图享乐，缺乏最起码的社会责任感和道德责任感。现代人对优秀传统武德已经没有什么敬重和崇拜，相反，腐朽、没落的江湖义气等糟粕却仍然在蔓延，它们像幽灵一样在现代社会习武者群体之中游荡，似乎无影无踪，然而却无处不在、无孔不入，它的触角伸向武术的各个领域，以各种各样的方式顽强地表现出来，人们自觉或不自觉地受它的制约或支配。宣传和提倡优秀传统武德的人不多，而利用传统武术中的一些封建习俗行不义之事的却依旧存在。现代许多习武者对中华民族优秀传统武德知之甚少，且大都是从武侠小说、电影电视中了解到的。然而一些影视、小说出于商业逐利目的，肆意歪曲、夸大宣传传统武术中的一些凶杀、暴力情节以及宗派斗争、江湖义气等封建糟粕，造成人们对传统武术和传统武德的片面理解，并且错误地继承了一些腐朽的传统恶习。有些地方武术馆校甚至打着继承民族传统武术文化的幌子，别有用心地向学生灌输“以霸为荣”、“拳头打天下”、“江湖义气”等观念，为赚钱只教技术，不重武德；还把武术作为自己谋取私利、培植势力的工具和手段，使武术馆校成了他们宗族房头犯罪的滋生场所、恶势力的温床及流氓、黑社会成员的培训地，武术的攻防搏击格斗术成为打架斗殴、抢劫杀人等违法犯罪的有力工具，扰乱社会治安，严重损害了武术在社会上的声誉。

著名的教育学家蔡元培先生曾大声疾呼：“若无德，则虽体魄智力发达，适足助其为恶。”^[1]

对传统武德艰难和沉重的呼唤，包含着对当代武术失去心灵

安宁的港湾的惆怅，失去了在习武、用武、从武过程中心平气和地品味人生与生命、恬淡超越地寻求自我精神家园的心境。更让人心烦意乱的是，历史不会重演，变异的历史——“返祖”的现象却在人类社会多次出现过，它并非从前历史的再现，可同以往的历史有着惊人相似之处。如果我们不能给予习武者群体强而有力的约束——不管是外在的法治还是内在的德治，势必会造成社会武力的泛滥，危害社会稳定。正是武术的发展经历过太多的苦难，对此的痛感要比其他任何体育项目的体验更深刻得多。如果我们再不重视武术群体自律，那么，我们真不知道武术还能走多远？是否会重现以往历史上武术所遭受的命运？这并非危言耸听！

值得欣慰的是，国家体育总局武术运动管理中心的领导和武术界有识之士已开始把武德教育工作提到实际工作日程中，并于1990年12月10日在成都召开了武术思想工作会议暨新中国成立以来首届武德教育工作会议。会上许多专家、学者提出了很多有益建议，并一致认为应把习武者行为逐步纳入武德规范之中，有关武德教材、读物也在整理、编辑、审核、出版之中。

二、本课题研究的理论与现实意义

当一种流行趋势在蔓延，而且持续蔓延了很长一段时间，就有一定的研究价值。因为没有一种流行可以只靠炒作就生发、流行很久。某种流行趋势多少反映出接受此流行的人群的心灵，可能是一种渴望，是一种认同，是一种需要感……不过传统武德成为当下人们较为关注的话题并不是偶然的，武德经历了由兴盛到衰微，从无人不敬的人生价值追求指向到近代沦落为封建糟粕的窘境，无不体现了人们对中国传统文化及传统道德的复杂心态，从中也折射出人们在寻找人类文明的历史进程中的彷徨和执著。

对某一社会形态的道德是推崇还是厌恶，常常取决于一个人所处的现实立场和态度。但是，我们倾向于除了从一定立场上来看道德之外，还须从历史的角度，并以科学理性的态度，深刻明了该种道德的诸种功用的性质和内在运行机制。我们进行这种学术理论研究，其意义不仅仅在于研究成果，更重要的是引发人们的思考。既要始终直面现实社会生活，又要保持清醒的距离，以使匆匆前行的武术和社会能够发现自己的问题，不偏离其发展的历史轨道，并有机会调整步伐与方向。

研究传统武德是继承和发展中华民族伦理文化的重要课题

文化是历史联系的纽带。任何国家的当代文化都是传统和时代的产物，都是在继承优秀历史文化遗产的基础上发展起来的。传统是活着的文化，活在我们每一个现实的人的无意识之中，渗透在我们的一言一行之中。无论人们对传统持有什么样的态度，都无法彻底割断与历史和传统的联系，人类所有精神文化的创造与实践都是在前人的肩膀上进行的，都是从历史生活中累积起来的，并将深刻影响人们进一步发展的方向和格局。

现代社会道德的建设与发展必然是在传统道德思想的历史积淀基础上的继承与发展，是传统道德的现代延续与超越。任何斩断历史传统的做法，其结果往往是“抽刀断水水更流”。正如恩格斯所言：“人们创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在自己直接碰到的既定的、从过去继承下来的条件下创造。”^{〔5〕}显然，每个社会里，总是有属于旧道德传统习俗，反映当时社会状况的道德风尚，也会有代表随着未来社会发展变化将出现的新道德的萌芽。“就拿社会主义社会道德情况看，其中就有属于过去时代的封建的、小生产的、资本主义的旧道德，有的是反映社会主义经济关系的道德，也有的是属于未来共产主义社会道德的萌芽”。^{〔6〕}

当然，无论何种文化或道德，都会因时代的变迁、环境的殊异，而招致不同的命运。虽然，它们皆为人类文明的历史产物，却会由于自己对人类社会文明进程或促进或羁绊的角色差异，而或受世人顶礼膜拜，或遭厌弃。

武术是一项较为特殊的体育运动项目，有着独特的道德规范要求。传统武德作为中华民族习武者群体世代积累的一种普遍的社会行为准则，广泛流传于民间社会各习武阶层，并成为一种传统社会武术群体公共秩序的象征。它是由众多的无名的普通习武者所创造、传承、积淀而成的伦理文化成果，其包含着无数先哲前贤对历代社会伦理道德的深刻思考和对不断变化发展的现实生活的概括和总结，凝聚着社会大多数习武者的共同意愿，反映和代表了一个民族群体的社会整体意识和行为的总的倾向，是社会特殊的文化信息系统之一。它记录着中华民族武术的历史风采，护卫着民族武术伦理文化的精灵，广泛而沉稳地吸附并存储着民族武术的真实道德情感，是中华民族精神的经纬朴素地制造出来的一种重要的民间道德文化或民俗性道德文化，带有强烈的中华民族文化的“俗文化特征”^{〔70〕}，并以民族伦理文化的特殊存在形式融入中国伦理文化的大背景之中。当然，特殊的传统武德文化也蕴涵着民族传统文化的普遍伦理精神。

在近现代社会发展中，传统武德虽然遭受了各种社会伦理和政治的侵蚀而几乎陷于道德解体和德行扭曲之中，但其中所包含的人生道德精华，诸如群体意识、尊师重道、见义勇为和爱国主义人生理想，仍依附于习武者心灵深处，并超越历史时空的界限而成为人类共同文明的沉积。虽然有些人自认为思想和意识已完全现代化，排斥和否定传统武德，但事实上，在他们潜意识里仍然深藏着某些传统武德的价值取向，他们的行为方式和安身立命方面无不显露出传统武德规范的痕迹。不可否认，传统武德对当下武术社会生活仍有一定的影响力，它潜移默化地、或多或少地

影响和规范着每一个习武者的行为举止。不管你承认还是否定，你生活在弥漫传统的现实社会里，你所学习的武术技术的主要内容乃是历经几千年传承、发展而来的传统或与现代结合的武术技术，而且它们所赖以生存的理论基础是中国传统社会思想、传统古典哲学、传统医学、传统美学等，显然人们难以完全摆脱传统的影响。从这一点来看，现代习武者仍是一个传统与现实交融一体的习武者。所以，如果现代武术发展离开了对本民族优良传统的继承和发扬，也就将失去历史的根据，失去民族精神的依托。

我们研究传统武德文化既是为了继承和弘扬民族传统文化，也是为了激励人们脚踏实地地积极创造新的武术伦理道德文化，以供社会和历史去汰选和评说，并试图将一种崭新的武德文化汇入民族伦理道德文化的累积之中，以期成为人类共同的精神财富。这就需要我们深入研究传统武德，把握中华武术如何在数千年间与武德共同进步、交互推引的历程，寻找其产生、发展的内在规律，以及它是如何规范习武者的言行并外化于传统武术技术发展层面。只有对传统武德进行深入、科学、理性的研究，我们才能真切地把握传统武德，进而发现传统武德与现实社会发展的内在价值联系，并分清良莠，从而实现“取其精华，去其糟粕”之目的。

因此，从建设 21 世纪的新武德和丰富民族伦理道德文化角度出发，也必须全面审视传统武德，并对其中的正、负面效应有足够的认识，这样才有利于根据现实的社会需要，有选择性地批判吸收传统武德思想中对当代社会有益的成分，并加以充分发挥和利用，从而实现传统武德的创造性转化。这样不仅有助于深刻系统地了解民族伦理道德文化，而且也可以丰富和促进中华民族伦理文化的进一步发展。

圆援中国特色的社会主义道德建设需要从优秀传统武德文化中汲取养分

摇摇道德建设是社会主义文化建设的核心内容之一。一个民族要兴旺发达，自立于世界民族之林，不能没有精神支柱，不能没有民族之魂。在社会主义精神文明建设的大系统中，道德是一个独立的子系统，尽管道德建设屡次在思想政治工作的光环下为许多人所忽略或轻视，但在任何一个社会，道德与思想政治都是难以分开的。思想政治决定着社会发展的方向，道德是社会、政治稳定的精神基础。但道德有自己特有的内涵和规律，有着不可替代的独特作用和作用方式。它可以丰富我们的思想政治工作内容，开拓思想政治工作的途径，夯实思想政治工作的根基，强化和巩固思想政治工作的效果。

人们对于加强社会主义伦理道德建设的认识是比较一致的，而对于是否要在传统武德的基础上进行社会主义改造与建设则在认识上还不完全一致，存在一定的分歧。由于历史原因，某些人习惯于把传统武德当作集封建糟粕之大全于一身、无丝毫价值的封建遗毒。其实，这是抹杀了民族传统文化的精华，是对民族传统文化的全面否定，混淆了传统武德部分与整体、继承与发展的辩证关系，从根本上没能正确理解社会主义道德、民族传统道德与中国特色社会主义道德建设之间的辩证关系问题。

毛泽东曾指出：“今天的中国是历史中国的一个发展，我们是马克思主义的历史主义者，我们不当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份宝贵的遗产。”^{〔1〕}邓小平在领导我国人民建设有特色的社会主义过程中，也多次强调：“社会主义要赢得与资本主义相比较的优势，就必须大胆吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。”^{〔2〕}江泽民在为《中国传统道德》一书的题词中写道：“弘扬中国古代优良道德传统和革命传

统，吸取人类一切优秀道德成就，努力创建人类先进的精神文明。”^{〔15〕}鲁迅先生也同样提出，中国道德文化的重建，应当“外之不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉”^{〔16〕}。为此，我们在建设社会主义道德的同时，也要注意批判地继承我国古代优秀的伦理传统。

从价值角度看，社会主义道德和传统武德存在着价值同构性。现在所提倡的一些社会主义价值观和伦理道德的内容就可以从“合乎规律发展”的优秀传统武德文化中找到渊源。如在历史上，每当中华民族遭受异己力量的威胁和侵略时，传统武德就以其爱国主义思想屡发灿烂的光辉，无数武林志士，杀身成仁、舍生取义，为国甘洒热血，事迹彪炳千秋，铸造了“民族的脊梁”。而且，传统武德在传统人际交往礼俗中也蕴含着丰富的道德规范，它们对于协调人际关系发挥了重要作用。显然继承和发扬这些传统人际交往礼俗的精华，有利于在社会中建立起和谐完善的人际关系，从而促进社会主义道德的建设发展。而一些国际和国内的经验证明，古老的东方传统文化特别是其中的中华民族传统伦理道德的提倡，不但没有影响社会的发展，而且已经成为维护社会秩序、改善社会风尚、协调人际关系、增强社会凝聚力的精神力量。如新加坡就以儒学为主导思想，以道德为立国之本，并认为欲求建立正直和谐的社会，必须弘扬孔子所代表的中华文化精神。所以，张岱年先生指出：“中国传统伦理思想含有丰富而精深的内容，对于建设社会主义精神文明具有重要的参考价值。”^{〔17〕}

“以往我们所讲的社会主义道德，往往是理想道德，有些高不可攀，大多数人做不到，甚至宣讲这种道德的人也做不到。……其实，中国最需要的是人人都必须遵守的道德。”^{〔18〕}以往我们的道德目标过于理想化、片面化，缺乏层次和广泛的适应性。总试图把人的思想道德一下子提高到共产主义的理想境界，培养

成为公而忘私的共产主义者，突出共性，淡化个性，而忽视了道德目标的层次性和现实性，将道德及其教育等同于思想政治教育，强调政治性，出现了一些形式主义，有把思想政治教育代替道德教育的倾向，致使人们的基础道德观念淡薄，缺乏做人的基本道德行为，以至于造成部分社会公德“低落”。而且在“放之四海而皆准”的思想指导下，出现了在道德内容上过分强调统一的社会主义理想道德，忽视了社会主义道德的层次性，使得道德内容单一化，缺乏层次性和针对性，不能根据不同的职业、年龄、群体的特点进行不同层次、深度和侧重点的道德教育与培养，实际上使我们的道德缺乏适应性与吸引力。

客观上讲，社会主义道德应该由具体可操作的职业道德、社会公德和家庭美德三部分所组成。而武德既具有职业道德的特性，又具有社会公德的特点。对于从事武术事业的人来说，武德是他们的职业道德；对于那些业余为健身、娱乐而从事武术活动的人而言，武德就是社会公德。因此，如果认为社会主义道德不包括从事武术事业或武术活动的人所应当遵循的武德规范，并且由此而严格限制武术伦理道德的发展，则显然不利于社会主义道德体系的发展与完善，最终将导致扼杀包括传统武德在内的中华民族传统伦理文化所具有的活生生的内蕴，也必将使社会主义道德失去新鲜血液，从而陷入僵滞的发展状态。

其实，关于武德，人们常常容易产生概念上的混淆。虽然我们研究的是传统武德，但继承和发扬的是传统武德的优秀精华部分，建设的是适应社会发展需要的新武德。即从道德层面规范现代习武者的武术行为，其核心问题是使人们的武术活动尽量减少或避免直接地或间接地损害他人的人身安全和社会稳定，保障人类的自身利益，以促进武术的可持续发展。

另外，就武德的阶级性而言，尽管夹杂着封建的遗毒和陋习，但它基本反映的是广大人民群众的利益和要求，在某种程度

上表现出人类共同的道德智慧，需要后人加以吸取与继承。所以，在 1984 年 5 月 21 日召开的第一次全国武术工作会议报告中就明确指出：“武术运动，不论群众性的武术活动，还是优秀运动队的武术比赛和表演，都要认真地抓好社会主义精神文明的建设，进行武德教育，树立良好的武风。……提倡新型的师徒关系，发扬尊师爱徒、敬老爱幼的好风尚。”^{〔1〕}

目前，为了建设和完善社会主义道德体系，我国正在抓紧建设社会主义职业道德、社会公德和家庭美德。现在，对于医务工作者已有了相应的医德规范，军人也有了军德，商业也有了商业道德，因此，武术界也应建设自己的社会主义的武德。

武术的健康发展需要武德规范

毋庸置疑，武术应服务于人类社会，服务于世界和平、发展与进步的事业，而不能危害人类社会自身。

武术不是外在于人的成果，而是活生生的人正在从事着的人类社会实践活动之一。武术与武术的学习、掌握和运用后果并非绝对分立。武术是一把双刃剑和“潘多拉魔盒”。这个“魔盒”里装了很多好东西，但有时候拿出来进行了不正确的使用，未必产生好效果，相反还有可能出现负面影响。这样的例子太多了，武术在给人类带来健康、娱乐的同时，也造成过武力的过度泛滥。

毫无疑问，武术本身负载着技击价值。在这种技击价值与社会之间建立有效的缓冲机制与规范机制是十分有必要的。因为，无论过去、现在或者将来，参加武术活动的人们无时无刻要与他人交往，直接或间接地发生着个人与个人、个人与集体、个人与国家和社会的关系或矛盾，需要有相应的道德规范来约束和规范武术活动者的言行，以免造成不良的社会影响。而且，随着人类文明的发展，武术的价值不再仅仅是满足人们安全和技击价值的需要，更为重要的是为人类健康和社会发展谋取更大的福利，且

前者不得有悖后者之要求。如果只关注武术的正面效应，或者仅将武术视为某种简单“工具”，只是等到武力泛滥的负面后果成为严峻事实的时候，才考虑对其加以法律制裁，这显然是对现代文明社会责任的放弃和逃避。

改革开放以来，武术率先走向市场，形成了世界范围的“武术热潮”，极大地扩大了武术人口，涌现了许许多多的武术馆校，这在一定程度上打破了原有的传统武术繁衍秩序，出现了一些道德问题。有的武馆、武校为了获得更多的财富，绝少顾及学员个人的品德和修养问题，只要交钱，什么狠招、毒招都教，培养了一群只会打架斗殴、扰乱社会的垃圾。当然，为了生存而追求自利并无任何不妥，利己是正当的，但应有其严格的限定，即不能直接或间接损害他人和社会的利益。武术发展的历史事实表明，道德规范、法律制度和相应政府监控都是不可或缺的，尤其对于像武术之类的具有明显容易伤害他人的技击价值功能的运动项目，不能不加强监管力度，不能不重视学员的品德修养，要提防他们可能对社会造成的不良影响。因此，武术要在市场中求得生存与发展，不仅仅需要借助于“科技兴武”的力量，而且还需要借助于管理者把握经营武术目的和社会和谐统一的能力，在符合市场规律和社会自然规律的前提下求得武术的生存与发展，求得社会对习武者及其形象的认可，求得不断扩大武术人口的绩效。只有武术生存的“社会生态环境”得到改善，才有可能使武术走上更加健康的发展之路；只有对习武者不断加强教育和管理，才能使武术功能得到更广泛的展示，才能保证武术沿着更有利于民族利益、国家利益和社会发展的方向前进。所以，武术市场化发展也需要道德的支持，需要营造一个有序而高效的市场，以及相对和谐安定的社会。

传统武德作为一种维持传统武术界正常活动需要的产物，是维系传统武术社会群体的纽带，各拳种、流派内聚力的源泉之

一。虽然带有强烈的封建道德色彩，但它并不是完全消极的东西，它的许多基本道德规范具有生物学和社会进化论的基础。总体而言，在漫长的武术历史发展过程中，从它产生起，其内涵就随着社会进步、时代变迁而不断变化、发展和完善，与人类文明进程及武术发展休戚相关；它曾对武术技术发展起着极大的促进和规约作用，并在规范习武者行为和推动社会发展方面以自己特有的方式起着积极的作用。汤一介先生在讨论中国传统文化时的一段话对提高我们对传统文化及道德的认识有所裨益，他说：“古人并不那么傻，硬要弄出一些愚昧黑暗的东西来害人害己且贻害子孙。相反，他们倒是相当成功地应对了当时环境的挑战，这些应对方案对今天的人也不无启示，尽管我们今天有自己的路要走，并不能够照搬过去。”^{〔10〕}

我们知道，任何时代、任何国家总是要根据自身情况建构起符合本阶级利益的道德准则。毫无疑问，道德具有历史性、时代性和阶级性，不同的历史环境，不同的时代背景，不同的阶级、阶层和群体具有不同的道德规范。然而，马克思主义伦理学在强调道德的阶级性的同时，并不否认人类具有共同的道德生活准则。如对父母赡养、对老人尊重、对朋友诚实守信等，这些道德规范其实很早就存在于人们的生活之中，既不是某一社会历史时期所特有，也不是某一阶级所垄断，虽然在它们的表述上带有不同时代、阶级的烙印和标签，但是除去这些表面的“包装”外壳，就会发现在现代社会，其内在精神价值方面仍然存在着值得我们继承发扬的人类普遍道德准则。

对于任何一个传统文化或道德，实际上包括普遍性和形式两个部分，它的普遍性是指渗透在文化或道德中的精神、创造力和选择导向，形式则是它的普遍性与各个时代相结合的那些外在的东西。传统武德从形式上来看是传统社会的道德，它的形成、发展与传统社会制度的建立、巩固和发展基本相一致，它是建立在

传统宗法血缘基础上的伦理道德。但是，当我们拨开笼罩在传统武德中的封建“迷雾”，透过它的表述形式与现象，就会发现蕴涵在传统武德中的民族精神内核，即使在现在同样有益于我们社会道德的建设和发展。

虽然传统武德是过去存在的，但它在我们的社会生活中还表现为一种现实存在的“道德传统”，仍然在起一定的作用。这种现实存在就意味着它本身具有某种特定的价值意义。我们在分析研究这个“道德传统”时，就要从辩证的角度讨论它的现实价值。当然这不意味着传统武德只有正面价值，恰恰相反，正是因为它是传统的、过去的东西，肯定与现实社会道德有明显差异，肯定存在许多应该被我们所否定的负面东西，肯定存在历史局限性和偏失，否则就不称其为“传统”了。然而，这并不妨碍传统武德存在一些在人类社会发展中所具有的普遍历史意义的道德价值。作为对过去习武者群体行为规范的传统武德在某些武术行为规范方面与我们现实社会武术活动中所需要的武术道德存在着一些共同的道德规范要求，也需要以善恶为标准去论证行为的合理性和正义性，并通过道德价值评价形成社会舆论，去赞扬、褒奖有利于社会稳定发展和广大人民群众的思想和行为，谴责、贬斥不利于或危害人民生活的思想和行为。传统武德一方面具有沟通并协调人际关系及交往功能，是习武者群体处于一定历史条件之下与客观社会环境的一种协调配合的产物。无论我们现在认为它如何封建、落后、保守和不可思议，但在某一特定时期，特定的传统武德往往有维护该习武者群体和社会正常运行的作用；当然，另一方面这种传统的道德力量又构成了社会发展的一种惰性，成为妨碍现代社会发展的滞后力量。所以，在实际生活中，不打破传统，社会难以发展；但操之过急，彻底抛弃传统，又会造成很大的不安定因素。这种传统和现代的悖论也促使我们不得不重新审视传统武德。

假若我们对传统武德中那些至今仍然可以发挥作用的积极因素进行必要的现代化改造、转换和诠释,那么或许传统武德仍然可以对现代社会发挥很好的规范、导向作用,这样或许对武术文化的发展和继承会有所启发、有所裨益。汤一介先生也曾说:“古老的学说有其合理的核心,但你必须对它进行现代的诠释,它才能发挥其历史意义;如果你不对它进行现代的诠释,它不会直接发挥作用。”^[100]因此,对传统武德进行批判的道理,应该没有什么争论了。于是,争论的焦点集中在有没有可以继承的东西,哪些是我们民族蕴藏的珍品,需要我们重新阐释和发扬;哪些是封建的糟粕,亟须我们批判和抛弃。这种“批判”样式的积极意义在于否定扭曲人性的伦理教条或不合时宜的习俗,而不是否定基本的符合人类社会发展趋势的道德规范。

我们探究武德的过去,考察武德的历史,甄别我们的历史文化遗产,正是为了真切地把握中华武术赖以生存的传统,发掘其中的积极因素,从而较有依据地把握中华武术和武德未来的走向,更好地促进社会主义精神文明建设和社会的安定繁荣,防止不良武术行为的发生,激发民族的自豪感。“和那种以天真的革命精神笼统地抛弃以往的全部历史的做法相反,现代唯物主义把历史看做人类发展的一个过程,而它的任务就在于发现这个过程的运动规律。”^[101]因此,我们现在的研究就是要从传统武德的破瓦颓垣里,去寻觅出不可毁灭的永恒的基石,并在此基石上,重新建立起新的武术行为规范和准则。这对积极开发民族传统道德的思想资源,清除封建遗毒,提高国民素质尤其是道德素质、文化素质、心理素质,充分发挥道德的能动作用具有重要的学术理论价值和现实意义。

源经济全球化下民族文化发展的必然趋势

由于种种原因，把中国文化介绍到西方社会远远少于把西方文化传入中国。中国许多人知道黑格尔、柏拉图、培根等西方名人，而国外了解中国文化的只有极少数人。如何把中国的文化逐步介绍到国外，使世界人民通过了解中国文化而真正认识和了解中国，其意义非同小可。我们知道，只有在彼此了解的基础上，才会有一个真正意义上的对话与交流，也才能在碰撞与冲突中达成最终的相互理解和谅解。

联合国环境规划署《2000年全球环境展望》报告指出：“全球化进程不仅仅涉及经济、金融和技术领域，而且也涉及人类文化和精神领域，它们是相互依存的。在新的千年中，全球化进程将加剧不同文明之间的碰撞，日益危害世界文化的多样性，破坏生物多样性以及土著民族的丰富遗产。……面对汹涌的全球化浪潮，它们正濒临灭绝。”^{〔10〕}面对经济全球化，我们既要看到其在一定程度上进步积极的一面，也要看到全球化野蛮破坏的一面，我们要对其中的积极因素加以创造性地吸收和发挥，把握这千载难逢的历史机遇。

一个民族的优秀文化，总是为全人类所享用的。对武术来说，全球化热潮为武术世界化发展提供了新契机。武术走向世界，走向奥运会，与世界体育发展趋势接轨，从文化学意义上讲，在某种程度上就意味着一种新的民族文化主体的培育和塑造，也意味着一种新的武术文化和现代武术伦理道德的营造和构建。这种建构当然离不开民族文化的传承和历史的延续，也少不了对世界各民族文化和伦理道德的总体把握。因此，发掘和继承中华民族武德遗产是我们炎黄子孙义不容辞的责任和义务，在对传统武术伦理文化反思的同时，不仅要立足本位，还要放眼世界。只有将民族传统文化放到世界文化体系中，才能在与其它民族文化、

伦理道德的交互比较对照中，发现各自所具有的长处和短处，从而互为补充，推动民族伦理道德文化的发展和进步。

当前，武术发展中存在着过分偏重武术技术的推广和交流，而忽略武术文化的传播，尤其是作为文化核心的道德文化的交流和宣传。改革开放以来，武术与世界交流日趋频繁，我们吸收了现代奥林匹克精神，并对传统武术进行了颇为大胆的、富有创意的现代化改造，这对武术与时代接轨，步入奥运会殿堂是非常必要的。但是，仅仅如此又是很不够的。倘若我们只满足于把武术简单作为一项竞技体育运动项目而推进世界体坛，而忽视了武术中所蕴涵的对人教化、规范、修身等积极因素的发掘，那将得不偿失。若要使武术获得真正的全面、自主性发展，就不能只满足国外竞技体育运动经验的学习和借鉴，而应把学习与弘扬民族优秀传统文化有机地结合起来。否则，武术即使进入了奥运会赛场，也将面临失去我们在武术运动发展中的文化主体性地位和特色。因此，在我们把武术推向世界体坛的步骤中，武术技术的推广是最基本的必要前提，借鉴和引进西方的一些现代竞技体育观念和方式也是非常有益的。倘若我们更加注重武术文化、武术伦理的世界传播与交流，则对我们民族和国家更具有现实意义和战略意义。

事实上，“许许多多的外国习武者认为，他们习练武术既是为了健身、防身，也是为了从中了解和领悟中国传统文化，甚至有的人提出通过习武健身懂得‘做人的真谛’，‘完善人生的价值’。”^[10]显然，如果连我们都只是把武术简化为健身、防身的简单工具，那么又有谁会来传递这种“做人的真谛”和“完善人生价值”呢？

当然，当我们明白寻根的重要性时，就必须了解我们应往哪里去。只有秉承传统的武德文化，我们才能前瞻未来，发展将来的武德文化。因此，在全球化发展的趋势下，从时代的课题出

发,立足现实,面向未来,把握武术伦理道德发展的历史脉搏,应该成为我们当代研究武术伦理道德的总的出发点和基本价值取向。科学地认识、评估和扬弃传统武德,是武术健康发展过程中不可忽略的重要环节,也是中华武术伦理文化迈向世界伦理殿堂的重要前提。所以,我们提出建立适应时代发展变化需要的伦理道德,为武术走向世界和武术文化世界化发展提供必然性和合理性的论证与价值支撑,从而促进传统武术伦理道德的新的飞跃。可见,不深入研究传统武德,就根本无法正确理解武德思想及其规律,这势必会妨碍武术文化力的进一步发挥,不利于武术与武术文化向世界的推广与发展。

综上所述,无论人们采取什么样的观点立场,都有一个共同的目的,就是创造新的传统。只不过我们倾向于从传统中吸收人类优秀传统精华来做新的综合创造,并对传统武德进行新的诠释和创造性的转化,以武德存在与发展的实践为根本,创造当代社会新的武德传统。这种创造并非意味着传统的消亡,而是主体在历史实践进程中,不断地主动选择,吸收人类一切可能吸收的先进的、优秀的文化成果,自我变异,不断更新自己的形式和内容,开创出新传统的过程。那种对于民族武德传统采取一概否定的历史虚无主义态度,是错误的,也是没有根据的。

本文研究旨在透过历史的和现存的传统武德文化的表象,探索中国武术伦理道德形成和发展规律,梳理它的精华与糟粕,揭示这一历史文明成果的伦理底蕴,探讨它的历史定位和现实价值及意义,以便真正弘扬中华民族武术道德精神的优良传统,并试图使之上升到全球伦理的高度,以便纳入全人类共同的伦理宝库,使世界所有习武者的行为都有普遍形式的武术伦理作指导,有普遍形式的道德原则和规范可遵循,从而促进民族文化的世界性发展,促进武术学科的不断完善,为武术科学理论体系的建立和完善做出一定的贡献。总之,我们研究传统武德不仅仅为了摆

脱其制约，或者保存它，而是为了改造、发展它；这不是发思古之幽情，而是对仍存在于现实武术生活中的传统武德主动地、有目的地加以选择和发展，使其适应当前社会发展的需要，为更好地协调解决当前武术发展过程中存在的重法制建设和经济发展而轻视道德教育与建设的不协调现象，树立中华民族传统道德文化特色，并使传统武德符合人类社会发展的需要，这是武术现代化发展和走向世界过程中的一个重要课题。

三、本文的研究方法与研究思路

鉴于传统武德研究问题的复杂性决定了本研究方法的综合性，本研究虽倾向于理论分析为主，但不忽视现实问题的调查以及文献资料研究等方法的具体运用。

圆援方法论原则

本文的研究性质决定了在整个研究过程中，必须坚持历史唯物主义和辩证唯物主义，必须以马克思伦理学为基本原则来指导本课题的研究。

圆援具体方法

(员)发生学方法

武德并不是从来就有的，也不是与世俱来的，而是与人类社会的产生相伴而起，并且是人类意识和自我意识能力发展到一定水平以后才出现的。武德理应有其起源的历史和发生的过程，揭示这种起源和发生，对于说明武德及其内涵等问题具有寻根究底、追踪溯源的重要作用。我们对武德的发生学考察，主要是通过分析人与自然、人与社会交往所形成的相关联系，来阐明武德及内涵形成和发展的自然—社会基础。

（圆）历史与逻辑相统一的方法

研究传统武德有两种不同的方法，一种是坚持历史和逻辑的统一，紧密结合社会发展的历史背景来研究和揭示武德的发展逻辑；另一种则是离开社会背景去孤立地研究武德现象。我们以为，武德的发生、发展轨迹，既有其内在逻辑发展规律，又有外在从属社会主流道德的倾向。它的全部积极意义和所出现的消极倾向既有其内在的必然，又具有深刻的社会历史原因。因此，在研究这一课题时，要避免肤浅的倾向，在描述武德的发展过程中注意揭示其内在逻辑规律；同时也应避免孤立的倾向，在同社会历史和社会主流道德的联系中来看待武德问题，揭示其发展的社会历史原因，以便对传统武德作出正确的意义评价和批判地继承。

（獠）理论探讨与历史实证相结合的方法

武德问题研究是一个理论性和实践性都很强的课题，对武术文化发展有着重要意义。然而，植根于我国具体实践基础上的民族传统特色的武德理论研究至今仍十分薄弱，更不用说作为国际化的武术今后的道德理论了，这显然与武术世界化发展的现实不相协调。

对于传统武德的分析应该将典籍文化传统和民间文化传统结合起来，才比较客观。我们知道，缺乏实证支持的理论归纳是难以升华的，缺乏理论引导的实证研究是难以深入的。因此，武德的研究既要把握历史的传统与规律，又要紧密结合社会发展的实际，充分采集和运用各方面的材料，认真吸取和借鉴国内外伦理道德理论的有益成分，以指导我们的具体研究。

（源）阶级分析方法

在阶级存在的社会里，不同的利益往往把人们划归为不同的阶级或集团范围内。道德是一定阶级或集团利益在观念或理论上的反映，不同利益的主体会形成不同甚至相互对立的道德，即使

对同一道德内容，不同的阶级或集团也会作出不一致的评价。作为一种攻防技击技术的武术，不是哪个阶级、阶层或集团所独有的，其本身不具阶级性，但持有者归属不同的阶级或集团，并为其利益服务，也就相应打上了其所属阶级或集团的烙印。作为习武、用武、施武过程中形成和发展起来的武德，自然会带有不同阶级或集团利益的表征，如古代军事伦理道德、匪盗伦理道德、平民习武者伦理道德、武侠伦理道德等。与此相适应，对武德的研究不能不运用一定的阶级分析方法，明辨各个阶级或集团的利益和价值取向上的差异和矛盾，并从整体上把握各种矛盾和冲突所构成的武德总和。

当然，我们考察武德的阶级属性时，还要充分注意到它的思想来源和它自身的发展线索，这样才能对它的历史地位和作用作出切合实际的评判。

猿援基本思路

任何一种研究本身就具有一定的过滤作用，不单涉及过去的事物，还连接着现在，并曲折通向未来。人们通过对传统的研究寻找自我，然后对比或反省今日之发展，再推想将来的面貌。社会道德的发展正是通过这种辨析传统、质疑现在、设想未来的过程来推动的。如果我们能以理性的心态重新体认传统武德，或许能够发掘出更深邃的精神蕴涵，从而使传统武德在现代社会里找到自己的位置和空间。所以，我们研究传统武德的目的不是美化传统武德的过去，更不是恢复传统武德所规范的生活，而是以发展为前提探寻其蕴涵社会发展理念的深层内涵和意义，以此来观照未来的武德发展走向，进而提出构建全球普遍伦理形式的武德的设想。

虽然说对于传统文化价值的评判不存在认识上的“先见”、不带任何感情色彩而只是一种幻想，但是，明确的预设前提肯定会

限定自己的“视界”，出现很多善意或恶意的误读，使结论不具有客观公正性，甚至会给实践活动带来悲剧性的结果。

所谓研究思路即是指针对问题、对象的性质、特点等而选择和采取的特殊视角、路径或总体运思和构想。众所周知，对同一对象，不同的研究者选择的研究视角不同，往往会得出截然不同的结论。

任何社会现象或事件都不是纯之又纯的单一体，而是多种因素组成并错综交织在一起的复合体，对这类问题的研究必须从多种角度、运用多种手段以多种方式全方位地进行。对传统武德的研究亦是如此，只有这样才能较好地解开武术伦理道德“自我建构”之谜。

分析是揭示事物的特点，弄清事物的本来面貌的一种基本认识方法。在分析的基础上还必须鉴别，鉴别就是评价，就是作出价值判断。这就存在着如何正确地认识评价主体，我们认为这个主体应该是社会习武者群体，而且作为评价主体必须从全人类文明历史发展的角度出发，客观、公正地评价传统武德。其次，评价的标准一是要看其在历史上是否曾经有利于社会的发展；二是要看是否有利于当代中国社会建设；三是要看是否有利于世界人类文明社会的发展。最后，明确评价的对象也是十分重要的。评价事物，可以评价事物的整体，也可以评价组成事物整体的内部构件，还可以评价事物的内容或形式。传统武德除了其特定的历史形态，还存在着其在历史演化过程中所积淀下来的行为方式、心理模式、价值观念、伦理精神等。当然，如果过分注重事物的某一部分，或过分夸大某一部分的效果，则容易模糊与事物整体的联系，甚至得出错误的结论。

我们对传统武德的研究是从“历史的视角”和“价值的视角”两方面入手。所谓历史的视角就是对传统武德采取一种历史主义的评价方法，注重考察它本身的内容、特点和本质，以及其在历

史中的地位和作用等，首先描述传统武德是什么。所谓价值视角就是对传统武德采取一种现实的价值评价方法，在肯定其历史地位和作用的基础上，考察它与现实生活的价值关系。只有在历史事实判断和价值判断的基础上我们才能对传统武德进行行之有效的批判与继承。只有真切地认识传统武德的历史事实，才有可能对其进行科学理性的扬弃，才能依据人们的需要对它进行取舍决断和价值选择。当然，我们研究的落脚点是结合社会现实与未来发展之可能而对其进行价值判断和重新选择，这也是本研究的实用价值的体现。为此，如果我们不对传统武德进行深入、细致的历史事实梳理与判断，不加以理性分析与甄别就笼统地、贸然地作出批判或扬弃的结论，则未免显得太空中楼阁了。这一点是当前部分学者在论述传统武德时较为忽视的视角。所以，科学的扬弃应该是以事实的判断为基础，只有首先弄清楚了“是什么”，然后才能去研究“有何用”。即使是对传统武德作出现代诠释，以实现传统武德的现代转换，也同样需要对什么是传统武德及其演变做系统的梳理，才能对传统武德中的内容作出科学的、公正的批判，才能根据社会发展的需要，重新诠释与抉择。

众所周知，任何一种道德形式都处在不断变化之中。因为各个时代的社会背景不同，为了适应当下社会的发展，人们对武德的实际需要有所差异，这导致人们对传统武德的选择以及解释都各有其社会侧重点，从而形成各个历史时期不同的武德形态与内容。当我们说传统武德这个概念时，基本上是从整体意义上来表述的，往往是在概括各个历史阶段不同特点的传统武德基础上得出的总体结果，而且我们对它的概括和重新诠释，也是以我们现在的理论、现实的利益为立足点和出发点的。

基于以上的认识与思考，我们研究的总体思路是：力图站在人类文明发展的历史高度，以科学的理性意识全面审视传统武德，客观公正地分析其历史作用和影响。并根据武术世界化发展

趋势和弘扬民族文化的现实需要，去伪存真，扬长弃短，对其进行必要的诠释和创造性转化，使其最终成为武术走向世界的一笔可资借取的重要的东方伦理文化资源。

四、相关学术研究的启示与反思

一件事、一个概念经常被人说起，除了表明其重要之外，还意味着要么很简单，谁都可以说两句，要么很复杂，总也说不清。

武术界尽管非常重视武德及其修养，并在许多典籍、拳谱、人物传记中都有大量的文献资料记载，但实际情况是在古代社会人们对道德理论问题研究很多，而对传统武德理论的研究几乎没有，传统武德基本上处于自发状态。即使在新中国成立以后，虽然传统社会道德已经被重新解读并向社会主义道德转型，但是由于缺乏正确的思想认识和理论指导，也导致武德理论研究非常薄弱。武德在近现代的传承发展过程中，出现明显的理论滞后和断层，缺乏必要的现代诠释、转型与重建，这在一定程度上制约了武德的现代展示，也导致了武德权威的日见式微。

造成这种现象的原因无外乎两点。一是传统武德本身的封建落后性，在社会主义社会里它的一些表征内容确实不能满足人们的现实道德需要；二是本来在社会转型时期应该对传统社会道德所进行的必要的理性批判与继承，最终演变成为一种当人们听到“批判”这个词的时候也会感到不寒而栗的政治批判运动。从总体而言，由于中国社会近现代发展的历史原因，对传统伦理道德的研究一直是持批判和否定的态度，研究的内容也基本上局限于社会主义道德和共产主义道德，而且大多数是直接纳入政治思想和阶级斗争的思维框架内，道德成为阶级立场和意识形态观点的附庸。客观地说，阶级、政治斗争是中国近代社会发展的一个突出标志。人们对传统武德的态度大多是“新的哲学视界带着鲜明

的政治目的所进行的道德批判”^{〔10〕}，很大程度上它是从属于社会政治需要的，并带有强烈的政治功利性色彩，较少上升到历史哲学的高度，较少顾及人类和民族的基本利益，从而忽略了对传统武德内在本质规律的研究，这极大地折损了探索传统武德的学术价值和思想意义。当然，这种做法从中国近现代思想文化发展的逻辑进程来看，从社会主义发展的现实的内在要求来看，有其必然性、合理性与偶然性，是传统走向现代这一历史必然过程中所具体展现出来的一种偶然性方法。只不过其中存在着许多情绪化、政治化、玄虚化的偏颇，使我们整个社会道德规范的建设有一种以崇高的理想道德取代其他现实生活道德意识的倾向，大多数人做不到，甚至宣讲这些道德的人也做不到。它有点近似于禁欲主义色彩，因而成为另一种道德教条主义。

实际上，在改革开放以前，传统武德所遇到的问题也就是中华民族传统文化在近现代社会发展过程中所面临的同样性质的问题。长期以来，我们对传统问题的研究有一种“结壳式”^{〔11〕}的研究癖好，即斩断血脉，阻断前后，抵拒着下伸势头，用僵死的理论、狭隘的兴趣、武断的态度为传统浇铸硬壳。于是，传统成了历史大道旁一座肃穆的坟茔。哈佛大学教授、现代新儒学大师杜维明先生在评论中国传统文化研究中所存在的问题时说过一段较有代表性的话，他说：“许多学者在研究中国文化时采取病态的‘矮人政策’，即特别突出显现中国传统文化中最糟糕、最堕落、最没有生命力的面相，而且要夸大‘腐朽没落’的优势。……中国知识分子自五四以来的一个严重缺陷，就是只在下意识层中以权力作为目标进行批判，不深入事物的生命当中，造成传统健康的部分不能利用，而腐朽的部分也无法去除，虽然在理智上已和传统决裂，但在感情上仍有联系，人们往往成了传统遗毒的牺牲者。而从伽德玛诠释学的思想看，一个思想家对他的文化传统自觉到什么程度，则他对传统文化的理解，以及超越传统文化的潜

力就到什么程度。”^[16]

我们从五四以来对传统社会道德的批判研究中发现：人们批判封建道德的“三纲”为多，且观点基本一致；而在对待“五常”即“仁义礼智信”时，却出现较为有趣的现象，即那些激烈反对封建道德之人物也在大力提倡“仁义礼智信”。如蔡元培曾公开驳斥林琴南关于北京大学“覆孔孟”、“铲伦常”的责难。他指出，儒家“五伦”和“五常”，除君臣一伦已过时外，其余诸伦与“五常”皆有普泛的道德价值。他断然否认北大新青年派有“铲伦常”的过激主张，并以儒家的义、恕、仁比附西方的自由、平等、博爱。而李大钊在倡言立宪国民之修养时，主张依儒家忠恕之道和西方自由平等博爱之理，以自重之人格和克己之精神，养守法循礼之习惯，而成绅士之风度。胡适、汤一介和杜维明等人，不约而同地将孔子“己所不欲，勿施于人”的恕道，比之于基督教的“金律”和康德的“绝对律令”。显然，人们基本认可儒家的忠恕之道，而“忠恕”则为孔子仁学的核心价值，曾子有“夫子之道，忠恕而已矣”之谓。牟宗三也认为，传统道德理想主义的人生态度和人文宗教，对现代人仍不失其精神魅力。

当然，我们不认为过去批判封建伦理道德（实际上也批判了包含封建思想、内容的传统武德）的行为都是错误的，尽管它存在许多过激与偏颇的行为言辞，但毕竟这是在社会变革的特殊历史时期，人们在试图建立一种新型道德体系时所作出的一种尝试，虽然其难免有失偏颇之处，然而其改革与批判的意义值得我们借鉴。我们批判传统武德，其意义就在于否定各种扭曲人性的伦理教条或不合适宜的习俗，而不是否定符合人类发展的基本的道德规范。事实上，传统武德的基本伦理道德规范在历次批判运动之后依然存在。

虽然，武术界仍有许多人对传统武德持有种种偏见，但我们认为，这是由于我们对传统武德这片“荒原”缺乏深细开掘所致。

常有人把传统武德视为武术现代化发展和社会主义精神文明建设进程中的一个巨大的障碍，认为传统武德中即使存在着优秀的成分，但更多的是与落后的、阻碍社会进步的成分共生，是落后、保守的传统文化之“余孽”，是在所谓的“反动”的“封建”的思想意义上，在大众之间广泛流行的，甚至恨不得把传统武德当作集封建糟粕、精神污染之大成。同样也存在另外的观点，即所谓真金不怕火炼，留下来的自然是精华，消失的只可能是糟粕，听上去就犹如实施“休克疗法”。这种思路的逻辑结论也就是对民族传统文化采取非理智的否定态度，将中国文化中的封建、腐朽的内容视为中国文化的全部，把传统伦理文化完全放在现代伦理道德的对立面之中。其实，这都是忽视了武德的本质特征及其发展的动态历史特征。显然，他们比较习惯于静态地考究传统武德，忽略了传统武德在历史发展的不同时期有着不同的历史形态和内容，忽略了传统武德能随着社会的不断进步而发展变化的特点。事实上，每一个时代的武德并非完全原初意义上的传统武德，而是经过当时社会道德的重新改造、诠释整合的武德。在特殊的社会历史背景下造成有些人否定或没有认识到在传统武德的发展历史过程中，存在着人类可以共同推崇的合理的基本道德传统，从而他们得出否定传统武德的可继承性及传统武德无用的结论。

众所周知，即使在人类文明史上值得珍视的传统精神文明，当它和现实世界复杂的政治或意识形态关系网络结合在一起时，有时就会导致该事物在一定程度上的“变形”，甚至会变得面目可憎。如殷国明在1985年11月缘日《文汇报》的撰文中一针见血地指出，“十七年文学”（1949—1979）中存在“假嗓子”现象。即作家必须经过“规范训练”，须以特定的情感来表达统一的标准，并且要与主流意识形态话语达到天衣无缝的和谐。这种“规范”状况在伦理学界何尝不是如此。北京大学伦理学家魏英敏教授就认为，十年“文革”期间，用所谓的阶级觉悟、政治表现取代和否定

个人的道德品质和人伦亲情，用政治观念代替和否认道德观念，从而把人变成没有感情、没有人伦的政治牺牲品，把传统文化与道德当作封、资、修的黑货予以扫清，并对社会道德予以严格“规范”。所以，他把十年“文革”期间的伦理学发展称为一个阴霾气浊的黑洞。^[猿]我们当然不能以已经被“规范”、扭曲、变形的形象来否定这个传统精神文明本身的价值以及它发展的内在资源、内在逻辑性，不过要想从价值根源处寻求扭转这一思想意识形态的灾难，我们必须深刻反思这种心态，跳出这种“自我批判”的窠臼，并应从人类基本的生命价值取向中掌握其论据的来龙去脉，惟有如此，我们才能为武德的发展创造广阔的生存空间。

值得欣慰的是，到了 20 世纪 80 年代当代中国从“革命”的梦境中醒来，才把武德作为一个独立的道德研究对象进行专门的探讨与论述。这时，人们发现传统武德不但不是人们从前所想象的那样坏，甚至有许多学者、专家认为它“有助于社会主义精神文明建设”。而且为了建设社会主义道德，还迫切需要恢复提倡“仁义礼智信”、“温良恭俭让”等优秀传统武德文化。如朱瑞琪教授就认为要在批判的基础上，加强武德教育，把武德修养寓于社会道德规范之中，才能使武德教育更具有时代特征和新的生命力，才能在社会主义精神文明建设中发挥更大的作用。^[猿]而张春根副教授也指出，武德的价值功能主要体现在导向作用、调节作用和互补作用，并提出要重视武德教育问题，同时也提出了一些相关的培养措施和方法。^[猿]

周伟良博士从俗文化理论角度对传统武德的俗文化特征、主体结构、传承形式及实践程序等方面进行过考察，他认为：传统武德是中国传统道德观的一个全息影像，最终都可归结到忠孝仁义、贤良方正等正统的官方价值系统上来，但两者有重合性的一面，又有非重合性的一面，它与统治阶级的道德教化并不完全同步。从其传达形式看，大致有门规戒约、谚语格言和传闻故事三

类。他指出,传统武德是由日常道德、习武要求、侠义精神所构成的,并通过择徒拜师、习武过程、不懈践履的实践程序来实现的。^[猿]程大力博士认为传统武德的核心是孔孟之仁学,追求的是泛和谐价值观。^[猿]张志勇副教授、^[猿]李金龙博士、^[猿]王静副教授^[猿]等也从中华传统文化的角度分析了传统武德与传统文化之间的关系以及传统武德的基本内容,认为武术伦理思想表现在重德重礼,尽忠尽孝;克己正身,以君子的标准授徒择人;刚健有为,自强不息,积极进取;崇德扬善、谦和含蓄、重义轻利、自强不息的处世观和人生观。乔凤杰等人则从武术技术与传统武德的关系分析了传统伦理观念对武术动作、技战术思想、教学训练体制等影响。^[猿]

毫无疑问,正是这些学者的研究,才使我们能够更好地进一步深入研究武德。不过,值得注意的是在武德研究中不仅需要静态地考察传统武德内容、结构和形式,而且要从整体上把握动态发展中的武德,将其作为社会历史背景下完整的发展过程来进行整体研究,寻找武德变迁的内在逻辑规律。这就有必要了解武德是怎样产生的,产生的原因与条件是什么,有哪些因素影响和制约它的发展,它在传统社会中是如何发挥作用的,传统武德在现代或者将来又以什么样的内容和形式来面对社会不断发展的道德需要,等等。只有这样,我们才能真切把握武德发展的规律和本质,才能得心应手地解决武术发展和武德发展存在的问题。

当然,现代武德理论研究也存在一定的不足。主要表现在武德理论研究现状落后于传统武德所造成的实际影响,理论相对滞后,难以满足社会和武术发展对武德理论的实际需要,而且,许多研究基本上还停留在对传统武德的总结性评述上,缺乏对传统武德进行必要的甄别和新的诠释、转型及理论升华,以至于传统武德的封建糟粕未能根除,而新的武术伦理道德又没能及时建立,这显然不利于武德价值的再利用。

- [圆] 恩格斯援反杜林论援马克思恩格斯选集(第猿卷)援源
- [圆] 摘自光明日报网上论坛, 圆年 月 日
- [圆] 徐才援徐才武术文集援人民体育出版社, 援
- [猿] 余秋雨援艺术创造工程援上海文艺出版社, 援
- [猿] 杜维明援儒家传统的现代转化援中国广播电视出版社, 援
- [猿] 魏英敏主编援新伦理学教程援北京大学出版社, 援
- [猿] 朱瑞琪援浅谈武德教育与精神文明建设援北京体育大学, 援
- [猿] 张春根援武德的价值功能及其培养援上海体育学院学报, 援
- [猿] 程大力援武德仁学中心论援中国武术与传统文化论文集援北京体育学院出版社, 援
- [猿] 张志勇援论中国武术“德行”思想的内涵与特征援武汉体育学院学报, 援
- [猿] 李金龙援儒家文化与中国武术伦理思想援武术与传统文化论文集援北京体育学院出版社, 援
- [猿] 王静援中华传统文化对武德的影响援西安体育学院学报, 援
- [源] 乔凤杰援传统伦理与武术援搏击, 援

第一章 道德、武德与江湖义气

社会生活要有序的运转，人类要和谐的发展，就要求所有的人都必须遵循一定的规则。当然，人类的行为规则及其体系可谓庞杂，其中道德就是为人类或某个社会群体所认同的重要的、通用的规则体系。

当我们试图以科学理性意识去审视过去武术界所通用的规则——传统武德时，首先会遇到有关概念的考证、分析与诠释，只有明确这些概念以及它们之间的相互关系，才能有助于我们加深理解所要研究的对象及其意义。

一、从“道”与“德”到“道德”

在中国古代典籍中，“道德”二字最初是分开来用的，以后才联结为一个概念。“德”字比“道”字出现得早。据古文学家考证，西周大盂铭文内已有该字。《诗经·大雅·烝民》说：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”殷商时期的《尚书·盘庚上》中，就多次使用了“德”字，其中有：“非予自荒兹德”（我并不是不顾先祖的德行）；“予亦不敢动用非德”（我也不敢不顾先祖的德行而妄自作为）；“用罪伐厥死，用德彰厥善”；“式敷民德，永肩一心”（要向百姓传播和实施道德，同心又同德）。^{〔阙〕}《尚书·周书·蔡仲之命》也说：“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”这些“德”字都是指德行、品德。所以，许慎《说文》解释“德”的含义时指出：“德，外得于人，内得于己也。”也就是说，

“德”是一个人在处理与他人的关系时，一方面能够“以善念存诸心中，使身心互得其益”，此即“内得于己”；另一方面，又能够“以善德施之他人，使众人各得其益”，此即“外得于人”。换言之，即做事做得适宜，于人于己都过得去，无愧于心，这就是“德”。由此说明，人和人之间道德关系的发生，必须是对人、对己双方都有所“得”的时候。《正韵》也同样指出：“凡谓德者，善美正大光明纯懿之称也。”^{〔四〕}

而“道”的原始含义是指道路、坦途。《易经》中有“履道坦坦”^{〔獭〕}，“反复其道，七日来复”^{〔溯〕}，《论语·阳货》中有“道听而途说”，它们都是指道路之义。以后，“道”的概念逐渐向抽象方向发展，有引申为政治路线的，如《尚书·洪范》中的“王道荡荡”、“王道正直”之语，表明“道”已有表示正确的政令、规范和法度的意思。春秋时，“道”已被引申为本原、规律、原则、学说、主张、真理等。《论语·里仁》载：“朝闻道，夕死可也。”“道”有时也指正当的方法、正确的途径。《论语·八佾》载：“射不主皮，为力不同科，古之道也。”《论语·里仁》亦曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。”

当然，“德”还有其他的含义。《老子·天地》说：“故形非道不生，生非德不明。”又说：“物得以生谓之德。”而《管子》同样对“德”字的解释为本质的意思，具有本体论的含义。《管子·心术上》曰：“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”“德者，道之舍，物得以生生。”“故德者得也，得也者谓之其所以然也。”这里“道”是虚而无形，至大而又至小的精气，它无处不在，是天地、世界的本原，是万物所遵循的最高准则；“德”是指天地万物所具有的本性及“化育”的依据。“德”是“道”在具体事物中的表现，“道”只有通过“德”才能显示它的存在和功能。《老子》又说“道生之，德蓄之，物形之，势成之”，同样认为“道”是创生万物的本原，“德”是使万物生长的本质。所以，老子认为，“道”是最高原理，

“德”是事物的本性，是有得于道。

在春秋时期，孔子最早将“道”和“德”对举：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”^[16]这里的“道”是行为应当遵循的原则，“德”是实行原则的有益实践。在孔子的观念中，“道”与“德”都是伦理观的概念。

到了战国末期，“道”和“德”二字已经结合在一起，称为“道德”。儒家对“道德”的使用，始见于《易传》和《荀子》。《周易·说卦传》就有：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”《庄子·外篇》中也说：“多方乎仁义而用之者，列于五藏哉，而非道德之正也。”^[17]《荀子·劝学》曰：“礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。”荀况不但将道和德连用，而且赋予了它较为确定的意义，即指人们在社会生活中所形成的道德品质、道德境界以及调整人人与人之间关系的道德原则和规范。

总之，在中国传统的伦理观中，过去常把“道”与“德”分别看待。从总体上来说，“德”是比“道”低一层次的概念，“德”可以解释为德行、品德，而“道”指道德原则。而“道德”是由作为社会意识形态的“道”和作为人们行为活动属性的“德”两部分构成的。作为社会意识形态之一的“道”，是指由善恶的概念衍生的人与人之间、个人与社会之间互动的行为准则、规范的总和，是人的一切行为应当遵循的基本的、最高的原则；作为人们行为活动属性的“德”，是指人们在社会生活中循“道”而行的体现。张岱年先生曾指出：“德与道是相联系的，有得于道谓之德。”^[18]“德”所覆盖的是个人的品行、品性，即我们通常说的“德行”，它通过是否循“道”而体现，又在循“道”而行的过程中形成。“道德”作为一个完整的概念，则是指行为原则及其具体运用。

在西方文化史上，“道德”一词源于拉丁语，表示风尚、习俗之意，后演化为“特点”、“内在本性”、“规律”、“规定”、“性

格”、“本质”等意思。

当然，深刻揭示道德概念、本质和内涵的是马克思主义伦理学。马克思主义伦理学指出，道德是一种特殊的社会意识形态，是属于社会上层建筑的现象。这种社会意识同其他社会意识一样，是一定社会、一定阶级的经济、政治和文化的发展所要求于人们的行为规范，是一定社会的人们在社会生活和生产实践中形成的关于善与恶的观念。它建立在一定社会的经济生活的基础上，依靠社会舆论、内心信念、传统习惯和教育力量来调整人与人、人与社会之间各种利益关系，是人们的心理意识、行为活动和原则规范的总和。同时马克思主义伦理学还告诉我们，道德作为社会关系特别是经济关系的反映，是随着反映对象的变化而不断发展的。因此，任何一种道德都是具有历史性、延续性的，并在历史长河中不断发展。道德在阶级社会里则具有阶级性。

二、武德、传统武德和现代武德

有关“武”和“德”早在上古炎黄氏族融合时代就产生了。《史记·五帝本纪》说：“轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，振万民，度四方，教熊罴貔貅羆虎。”《韩非子·五蠹》中记载：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：‘不可，上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，持干戚舞，有苗乃服。”

“武德”一词虽然在古籍中很早就出现了，但它被借用到武术中却是很晚的事。

有学者认为“武有七德”是指武术之武德。其实，春秋战国时期，在左丘明著^{〔1〕}《左传·宣公十二年》一文中记载“武有七德”，即“夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也”。不过，我们认为它表述的是诸侯军事行武、用兵的七项道德要求或武力的七种功用，而非指武术之武德。因为，左丘明所记“武有

七德”之说乃是出自于春秋时期楚国国君楚庄王之口。在兵荒马乱、战事纷起的春秋时期，作为一方诸侯考虑的自然是国家的军事力量和武力的社会实际效用。而且，此话出自于楚庄王大败晋军之际，威逼郑、宋等国归附，成为代晋而起的霸主以后，对“武”字结构进行仔细分析后得出“止戈为武”的感慨，并引申到军事武备关系上，由此生发和提出“武有七德”之说。其上下文如此：“夫文，止戈为武。……夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也。故使子孙无忘其章。今我使二国暴骨，暴矣；观兵以威诸侯，兵不戢矣。暴而不戢，安能保大？犹有晋在，焉得定功？所违民欲犹多，民何安焉？无德而强争诸侯，何以和众？利人之几，而安人之乱，以为己荣，何以丰财？武有七德，我无一焉，何以示子孙？其为先君宫，告成事而已。武非吾功也。”

于是，国内有部分学者就认为武术之武德出自此“武有七德”之说。但是，我们认为，这还有待于进一步商榷。

事实上，“武”与“德”连用，始见于《国语·晋语九》：“有孝德以出在公族，有恭德以升在位，有武德以羞为正卿，有温德以成其名誉。”《尉缭子·兵教》中亦说：“此之谓兵教，所以开封疆，守社稷，除患害，成武德也。”司马迁在《史记·秦始皇本记》中赞美秦始皇统一六国的战争是“皇帝哀众，遂发讨师，奋扬武德。义诛信行，威燁旁达，莫不宾服。烹灭强暴，振救黔首，周定四级”。所以，王联斌教授研究认为，“武德”系指军人的历史使命，即责任、义务和军人的价值。^{〔20〕}故我们倾向于“武德”最初是作为军旅专用语出现在典籍中，直到现在部队还用“武德”一词来表达军人道德。^{〔21〕}据台湾吴文忠考略，明代韩云撰《武德内外篇》中才有指武术之武德。^{〔22〕}因此，我们认为，“武德”一词来源于军事，后来逐渐扩展到武术之中。

所谓武德就是指在从事武术活动群体中形成的对习武者的行

为规范要求的总和。它贯穿于社会习武者群体生活的各个方面，也伴随着习武者习武、用武、施武、从武的整个过程，是社会伦理道德思想在武术这一特殊领域的具体运用，也是民间大众渴望平等、安定社会的现实与理想塑造出来的。在一定程度上它维护了习武者群体内部以及与其他群体之间的正常交往，促进了社会稳定发展，并在习武者处理个人利益和其他社会利益关系时，对习武者个人行为所提出的特殊规范要求与约束。正是在这种共同的要求与约束之下，才逐渐形成了社会上多数习武者所公认并遵守的一些习惯、准则和规范等。毫无疑问，武德的存在是以构成一个武术群体社会为前提的。它是人类的一种精神活动和现实社会的反映，也是对可能性行为的一种规范，是指向未来的，具有超越意义。它主要包括三个方面：一是与习武者的公民身份相适应的社会生活伦理规范要求。它是习武者个体的社会化，“修己以敬”，从而保障正常的社会自律秩序。二是与择徒、授武、习武过程相适应的道德品质要求。这是习武者和传武者在习授武术过程中的实践磨砺，也是武术人格培养的过程。三是与用武、施武相适应的社会伦理规范。它是为习武者群体所设计的人生理想价值尺度，以便每一个体在自觉承担维护社会秩序与规范的道义重任中获得自由，即“修己以安人”、“修己以安百姓”之宗旨。

众所周知，传统实际上指的是历史上形成、延续并积淀下来的、体现人的共同体特殊本质的基本价值观念体系。传统不是已逝的梦影，不是风干的遗产。传统是一种时空的交织，是在一定的空间范畴内那种有能力向前流淌、而且正在流淌、将要继续流淌的跨时间的文化流程。传统一般都是人们生活中习惯了的行为模式，它渗透在一定民族或区域的思想、道德、风俗、心态、审美、情趣、制度、行为方式、思维方式以及语言文字之中，具有极其宽泛的含义。并且传统具有潜意识性、群属认同性和可塑性等特征，它是人们在漫长的历史活动中逐渐形成并积淀下来的东

西，它具有相对的稳定性，也深深地影响着现在和未来。

与传统相联系，传统武德是指在从事武术活动群体中历史形成的对习武者的行为规范要求的总和。它是历史上流传、积淀下来的武德。这一传统道德体系是以儒家伦理思想为主导，兼容道、墨、释等伦理思想，它规定了传统习武者所应当承担的道德责任与义务，形成了诸如誓言、承诺、清规、戒律等道德准则和规范体系，并以此来约束传统习武者群体的武术行为和社会行为。

当我们谈论传统武德时，实际上涉及两方面内容，一是指过去历史上流传过并有一定地位的武德思想、观点等，一般有明确的具体指向。这种过去的武德，在不同的历史时期，不同的地区、民族，不同的习武者群体中有着各不相同的形式、内容及特色，如武侠群体、秘密结社、武术宗派等对习武者的规范要求，我们可以把它作为一种武德历史上的特殊现象去研究，加以描述、解释和评估。但它只是传统武德的局部表象，不能等同于永不凝结、永远向前的传统的内在精魂，然而，我们可以透过这些表象，体察到连贯这些形式与内容的内在精神潜流和创造力的承传。我们借用部分学者研究传统文化时，对有关“传统”与“文化”词序的理解，我们把这部分内容称作“传统武德”。

二是指历史遗存下来并在当下现实或将来可能的武德实践和理论中还有影响的某些东西。当然，它一般指在武德传承中具有相对稳定性和延续性的主体精神，诸如反映中华民族武德的基本特征、价值观念等。我们可以称其为“武德传统”。它是一个发展的、动态的流向，是活的精神存在，不死的民族精神。当它介入现实的人的精神活动之中，传统武德就不再只具有它原初的含义，而是具有了与理解者的特殊身份和视野相关的新的意蕴从而实现规范人们的思维方式，影响人们的生活习俗和审美情趣，规定价值取向。其实，一切有价值的创造都是传统的延承，都是对

传统的再创造。在现实社会生活中，我们每个人都在不断扬弃和创造新的传统武德。所以，对此来说，我们的任务是如何正确评估其在当代的价值，如何使之适应时代的发展，怎样选择、改造甚至创造新武德的问题。我们需要重新加以诠释与现代转化的就是这个层面的内容。正是从这部分内容中，我们才找到传统与现代之间的契合点。

然而，武德传统与传统武德也有着十分密切的联系。武德传统是传统武德的抽象，传统武德是武德传统的本体。武德传统只是从传统武德中流传下来的某些因素。抽象的武德传统本身是从具体的传统武德中概括出来而体现在现实的武德理论和实践中。只有通过对传统武德中具体的观点和方法以及实践等研究和整合，才有可能正确地认识武德传统。不过，从汤一介先生对“传统文化”与“文化传统”的解读中可以了解到，两者虽有一定的区别，但总体上是一致的。所以，我们在此特别指出，本文所论述的是包含过去的武德即“传统武德”和抽象的“武德传统”两部分内容，并统称“传统武德”。

所谓现代武德，是指在现代社会主义条件下，在继承和发展传统武德基础之上产生的对从事武术活动的人的行为规范要求的总和。它是社会主义道德体系中的一部分，是在传统武德批判的基础上社会主义道德与现代武术具体实践相结合的产物。

现代武德与传统武德之间是相互联系的。没有传统武德的观照，现代武德只能是无源之水、无本之木。并且现代武德与传统武德在内在主体精神上并不对峙，有内在的精神贯通其中。不过，现代武德与传统武德也有着本质区别，首先，现代武德是为社会主义社会服务的，是社会主义道德体系的一支，是当代社会精神文明的重要补充。其次，武德规范的对象和内容有所不同。现代武德不仅仅是对习武者（业余和职业）在习武、授武、用武过程中的道德规范，而且也包含着对从事与武术活动相关的武术裁

判员、管理人员的体育道德规范要求。

三、江湖、江湖义气与传统武德

“江湖”作为一个泛指五湖四海、四方各地的广阔空间，在中国传统生活中可谓源远流长，尤其是在中国传统的文学作品中屡屡出现。在《庄子·大宗师》中就有“相濡以沫，不如相忘于江湖”^{〔1〕}的千古名句。它不但从地理学意义上说明江湖的范围，而且也引申出一种远离红尘凡事、解甲归隐之意境。晚唐杜牧《遣怀》一诗亦有“落魄江湖载酒行，楚腰纤细掌中轻”^{〔2〕}，无不体现出人生失意、流浪四方、沦落下层社会的情绪。宋朝范仲淹《岳阳楼记》中更有“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”的名句。这里显然是把“江湖”与“庙堂”（朝廷或上层社会）相对应。而在唐代豪侠小说中，就有红线女自称“历江湖间”，有把“江湖”作为侠客往来活动的场所。

“而明清两代小说，已经到处是‘江湖’的字眼了。”^{〔3〕}据清传本《江湖通用切口摘要》记载：“江湖诸技，总分四行，曰：巾、皮、李、瓜，行此者名曰相夫。凡做相夫者，不曰做而曰当，故自称当相者。算命、相命、拆字等类，总称曰巾行；医病、膏药等类，总称曰皮行；戏法四类，总称李子；打拳头、跑解马，总称瓜子。”^{〔4〕}旧时，这四行从业者，多是游走四方各地以卖其技艺为生计，成为一个自由职业的社会层面。所谓“江湖术士”、“江湖郎中”、“江湖艺人”，便属这一社会群体。这里所指的“江湖社会”，就是以医、卜、杂技、武术等技艺为生计谋生于各地的自由职业者的分散群体。吴昊先生在考证社会中的江湖世界后认为：“旧中国下流社会，都泛称江湖，它有自己的法则（如戒条和暗语等），有自己的一套价值观念（如义气和盟约），也有自己的组织（如帮会或山寨）。”^{〔5〕}后世用“江湖”泛称以“走江湖”为生计现象

或这一社会层面。

事实上，混迹于江湖者并非只有上述诸人等，绿林、盗匪、侠客等皆属武林中较为特殊的人群，多以“江湖好汉”、“江湖英雄”自诩。其实，江湖社会是一个人鬼混杂、良莠并存的复杂群体社会，并非“法制外的社会”，更不是“黑社会”。

毋庸置疑，在这复杂的下层江湖社会行走之人，不全是习武之人，而是三教九流无所不有，既有爱管闲事的正义之侠，也有被各种欲望所扭曲的“有武无德”的恶人、非法之徒以及生活在社会底层的各类贩夫走卒等。当然，还有众多的一般习武者也在江湖社会之中，如少林武僧和广大的平民武术群体等等。实事求是讲，江湖社会确实存在着血腥残暴，无视统治阶级的“法律”，但不等于它能成为独立于至高无上的“王法”之外的另外一种社会，只是相对朝廷和官府对其约束力而言显得较为薄弱而已，且常常显现出同上层主流社会相对抗的一面。正是这种传统社会王法法治约束力的相对弱化，为各种规矩、戒律提供了发展的基础，为各行业发展一套适合自己群体的准法律形式的行为规范和道德准则提供了有利条件，譬如“门规戒律”和“绿林规矩”等在传统社会就广泛流行，它们在一定程度上体现出正义与邪恶的并存。因此，我们倾向于此种认识：江湖社会是相对于朝廷、官府和上层主流社会的，由处在社会边缘的人构成的下层群体社会。

众所周知，“崇尚义气”是下层社会的一个显著特点。“义”本是从礼仪衍生出来的一种重要的道德范畴，具有规范、原则的意义。《礼记·中庸》曾提出“义”的基本含义是“宜”，“义者，宜也”。朱熹说：“义者制事之宜。”所谓“制事之宜”就是做事要符合做该事的道理和原则，这个道理和原则就是义。义的实行需要社会化的原则来指导，体现在更大范围和时间更持久的社会行为中。最直接的义表现为有社会性的责任感和献身精神，即指见义勇为、扶危济困的社会互助之行为。金庸认为：“中国一般社会，

从来不是很有秩序的统治，法律观念不强，社会组织也不是很严密，每个人为了生存，必须要互相帮助、互相团结，相形之下，把国家法令就看得不重，甚至藐视。在统治阶级压迫他时，他必须借小团体来反抗、互相保护。中国从古到今这样重视义气，事实上和社会背景有关，而且愈是下层社会愈是讲义气，士大夫阶级就不行了。”^[7]这说明义气的传统在下层社会更为流行，不仅是武术界深受其影响，就连混迹在其间的军卒、挑夫、落魄文士等同样以义气为重。由此观之，崇尚义气是传统下层社会的一种习俗。

自古中国传统社会就存在着为了维护共同的“义”的目标而群起而攻非“义”之行为，即使是国君也不能例外。孟子曾经说过，国君如果暴虐如纣王，百姓就可以杀死他。这只是杀死一个独夫民贼，不算是弑君，而是“正义”（维持秩序，使其正）的行为。

当然，凡是总有其度，非适度即失度，失度则往往适得其反。习俗亦有其度，良俗过度则可成为陋习。泛滥的“义”就会变成不辨是非、助纣为虐的“江湖义气”、“哥们儿义气”，把原本为了反抗统治阶级剥削压迫的一种协作精神变质成为狐朋狗友之间的一种“匪气”，无原则地为朋友两肋插刀，以致危害他人安全或社会稳定。这种“变异”的义，在历史上曾多次出现。如侠本属平民，被豪门贵族看重，自是以义气相报。所以有些侠，后来做了刺客，不惜为权贵牺牲性命，原因就在于他们有“士为知己者死”的感恩图报心理。也就是说，侠产生后没多久，其“义”的对象就是倾向个人与个人间的情感关系了。很多侠起而行刺秦王，不是因其对母国之忠，而是为朋友情感之义。由此可知，江湖上所泛滥的“义气”，为朋友两肋插刀，并非人们原初所要推崇的真正的维护社会正义价值之“义”，而是一种普遍存在的带有强烈世俗气息的传统社会陋习，且这些行为的性质纯是世俗性的私人朋友间的个人行为，是被歪曲、误解、变异的“义”。现在社会上不少青少

年，为了“哥们儿义气”，干出许多既损人又不利己甚至危害社会的蠢事、坏事，以致连自己身家性命都搭进去了，这不仅不是“义”举，而且是与“义”背道而驰的。所以，我们不赞成把社会上流传的一些诸如“江湖义气”等陋习完全归因于武术界，这显然不是传统武德及其规范所要提倡的内容。不过，这种江湖义气在武术界确实有着较为特殊的影响力，也造成了许多社会负面影响。

毫无疑问，我们需要批判的正是这种非理性的“江湖义气”，而要倡导的是谋求团结、和平、发展、进步，遵守公共秩序，见义勇为，扶危济困之社会正义之“义”。

总而言之，我们认为，传统武术界习武者主体虽然是生活在社会下层，但并非都是行走江湖之人，更非绿林之人，他们多是安居乐业的平民百姓，介于守法与犯禁之间，他们既不是国家机器的组成部分，也不是国家的对立面，不会在国家的空间里感到痛苦和厌倦而无处发泄，更多的是一个存在的自由意义的个体，忙时耕田种地、为生计而奔波，闲时才操练武术用以强身健体、保家护院，路遇不平时才行侠仗义，为民除害。

在生活中，他们多以遵循天理来维护正常的社会秩序，不可能公然违背社会道德规范，必须依据现实的环境选择最适合自己的行为法则。因此，传统武德内容的主体应该是武术界这部分人的道德思想和行为规范，而非那些虽有武艺却横行乡里、鱼肉百姓或占山为王、打家劫舍的盗匪、绿林之规矩，也非那些独来独往、常以武犯禁的武侠之道德规范。当然，武侠之伦理规范对传统武德的形成发展有着巨大的影响力。

注释：

[员] 陈瑛等援中国伦理思想史援贵州人民出版社，页

[圆] 姜法曾援中国伦理史略援中华书局出版社，页

[猿] 履

[源] 复

[缘] 论语·述而

[远] 骈拇

[苑] 张岱年援中国哲学大纲援中国社会科学出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[愿] 一说《左传》可能由左丘明口授，成书于战国初期的孔门弟子或与其门人相关者之手，见王联斌援中华武德通史援解放军出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[怨] 王联斌援中华武德通史援解放军出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] 参见总政治部宣传部编援军人道德援解放军出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] 吴文忠援历代武术基本名词考源援武术文化知识手册援人民体育出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] 陈鼓应注译援庄子今注今译援中华书局，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] 杜牧援《樊川集》外集《遣怀》

[员] 陈平原援千古文人侠客梦援人民文学出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] 曲彦斌援中国镖行——中国保安业史略援上海三联书店，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~

[员] [员] 宋伟杰援从娱乐行为到乌托邦冲动——金庸小说再解读援江苏人民出版社，~~员~~~~源~~~~苑~~~~苑~~ 远，苑

第二章 摇传统武德的形成与发展

在漫长的岁月里，中国传统武术不仅逐渐形成了一整套自己独特的理论、技术、功法，也形成了与武术密切相关的伦理道德体系。传统武德作为中华民族有理性的人类创造，是在不断适应和改造所处的自然——社会环境的过程中，由无数习武者的实践将某种可能性转化为现实性而逐渐形成和发展起来的。作为原初形态的武德，由于时代的遥远、资料的匮乏、无更多的资料可佐证，要想具体建立一种完全符合原型的武德发展模型几乎是不可能的。然而，这一切的事实并不妨碍我们用科学的方式去靠近我们所期待的历史原状。

不同的民族在不同的生活环境中会逐渐形成各具风格特色的生产方式与生活方式，出现各种道德类型，同一民族又会因社会环境的变迁和道德自身的运动规律，在不同历史阶段其道德会呈现各异的形态。同样如此，武德也会随着时代的变迁，其形态、内涵都有所变化。所以，要研究传统武德就必须从孕育、滋养它的自然——社会条件的剖析入手，探明武德产生和发展的社会基础和影响因素，然后才能在其漫长而复杂的发展历史过程中，较全面地认识中华武术伦理道德的全貌和本质，才有可能深入其纷繁复杂的形态和内容之中，寻觅到其发展的根本特性或主色调、主旋律。

一、武德意识在远古人类生存斗争中萌芽

武术从野蛮残酷到艺术文明，走过数千年，人类怎样发明出各种规章制度，怎样编织出自我约束的武德网，在不知不觉中把自己“束缚”起来？武德是怎样产生的？它产生的条件和根源是什么？要回答这些问题，就有必要分析人类生存的背景，也就是要从先民生活的自然基础作为出发点，并把在这个自然基础之上发展起来的政治、经济、文化、法律等作为基点。

“道德是人的经济需要、利益需要的产物。需要是道德的外在源泉和基础。”^{〔5〕}恩格斯认为，“人类道德的需要，无非来自于人类自身维持生产、分配、交换产品的共同秩序的需要；人类行为的道德准则，不过是人类生产、分配和交换的共同行为的概括和表现。”^{〔6〕}每个人既是一个独立的个体，也是一定社会的成员；他既有维持自己生存发展的个人利益需要，又有维持社会共同体存在、发展的集体利益需要，这样就产生了如何调整和维护这两种利益需要的道德关系。也即当个人利益需要与他人或集体利益需要之间发生矛盾，甚至影响到正常的社会发展秩序、社会生活和人际关系时，就产生一种道德调节需要。人的道德需要是人自身发展和完善与人类社会相统一的需要的产物。

人类物质生产活动是最基本的实践活动，是决定其他一切活动的基础。在远古人类初期，自然资源不甚丰富，人类生存的环境十分险恶，一群具有强烈生存和谋利动机的个人处于所有人对所有人的斗争和战争状态，必须诉诸武力以保护和获取生存的权利。但他们毕竟没有陷入无休止的自相残杀，而是凭借求生的愿望和在动物本性上发展起来的人性，以及生活中的经验教训，直观地感受到武功、武德的价值，萌发出最原始的道德需要。在生产水平极其低下时，人们要生存和繁衍就必须依靠特殊的生产

力——原始集体的力量来补偿，通过合作与妥协，建立了一种相互信任的道德关系。故在原始社会里个人利益需要的实现必须以群体整体利益需要得到满足为大前提。荀子曾指出，人们不可能脱离某种合作互助的社会组织而生活，人们需要联合起来，才能制服其他动物。人“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。……一则多力，多力则强，强则胜物”^{〔1〕}。正是人类的这种生产中的合作关系，成为人类道德需要的最深刻的源泉。

有生产、分配和交换的过程就需要一定的规则，当然“合作”也需要一定的规则。在原始社会初期，由于人类还没有完全摆脱从动物向人类的过渡状态，在原始人群内部也还没有建立起比较稳定的共同遵守的行为准则，人们的行为和相互关系的维持，还只是表现为天然的需要和无条件的服从，只能从感情、感觉上把握道德关系，没有明确的道德意识和道德观念。而且，这种道德精神状态只是相对于本部落、本氏族而言的，对氏族之外则是相互猎食的野蛮景象。但不可否认的是，这就是原始人最初朴素的、萌芽状态的道德关系，它是原始社会文明发展的基础。

在人类早期生产活动中原始武术具有非常重要的作用，是人类生产、生活和斗争的基本技能之一。为了维持原始群体社会的生存和发展，必须防止个人间为了争夺利益而进行氏族或部落内部的厮杀，避免部落群体“从内部遭到毁灭”^{〔2〕}，这就需要使个人的发展与完善，应该大体上与个人赖以生存的社会的发展和完善趋于同步，而不能任个人自行其是。所以，我们认为，在人类原始道德诞生时，其中必然要涉及到在原始武术活动过程中有关人与人之间、人与集体之间所需要处理的道德问题。

随着渔猎经济的显著进步和原始群居逐渐过渡到血族群婚，原始人群向氏族制度开始过渡，原始道德也不断发展与巩固。然而，此时氏族部落生存仍然只能依靠群体，集体共同占有生产资

料、共同劳动、平均分配。与这种生产关系相适应的道德观念和规范就是：原始民主和平等观念、原始集体主义、自发的互助协作精神。而且这时人们的行为和相互关系的维持，多表现为“风俗的统治”^{〔5〕}，自发形成平等互助和对集体负责的行为规范，并主要通过习惯、禁忌、图腾崇拜和首领的威信来实现。

到了原始社会末期，随着生产力的迅速发展，人类进入父系社会，原始公社解体，整个社会面貌和社会道德状况发生了很大变化，人们的理性道德意识已经开始觉醒。“德”在整个社会生活中产生了越来越大的影响。如舜时就开始强调道德教育，让契作司徒，“敬敷五教”，“慎徽五典”，^{〔6〕}用“八元”、“八恺”，“流四凶族”^{〔7〕}，并把“德”运用在除暴去虐上。据王联斌教授^{〔8〕}研究指出，炎黄氏族融合时代就重视武和德之间的辩证统一关系，把修德与振兵结合起来，以德辅武，武、德相济。《史记·五帝本纪》中说：“轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，振万民，度四方，教熊黑貔貅貔虎。”虽然我们无从考证轩辕所修的德是否就是指武术之武德，内容如何，但至少可以了解到上古初民已朴素地认识到德与武的辩证关系。另据《韩非子·五蠹》中说：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：‘不可，上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，持干戚舞，有苗乃服。”这说明当时的人们不仅尚武也更为尚德，并且已经把德作为一种政治、军事斗争的工具和手段，通过有目的地利用德来调整部落联盟内的各种利益关系，同时也确立了以“厚德”为前提，以“行武”为手段，先德而后武，德厚而诚服为彻底征服对手的基本原则。在这一时期，德的目的性、意识性不断增强了，并把原始集体无意识的武德行为发展到较为自觉且有较高价值评判和导向阶段。当然，随着这种施德与用武相结合观念的产生发展和它所取得的实际运用效果，也更加促进武德意识的不断发展。

作为社会早期原始形态的武术是人们赖以生存、自卫防身和

进攻的主要手段，是氏族、部落征战取得胜利的決定因素之一。因此，习武、备战在当时的社会生活中就占据着相当重要的位置，农耕和习武是一般氏族百姓最主要的生活内容。在氏族部落阶段，武术业已成为一种有意识、有目的、有组织的社会性活动，人皆习武，战争成为“全民”之事。历史的经验教训表明，武力强者胜，武力弱者亡，氏族部落必然要依恃武力而生存。战争的需要从而促使社会中“武风”的急速蔓延，并且形成强大的尚武传统和习俗。人们意识到只有用武力才能维护和获取本氏族、部落的利益，也才能获得更加适宜的生存环境和生存空间，即使是为血亲复仇，如果没有强大的武力做坚强的后盾，也是没有任何作用的。

据陈山^[10]研究：习武、参加部落之间的战争，是氏族全体成员应尽的“义务”。怯阵怕死“无勇”是最被人鄙视的品格，死后要被“投诸堊外以罚之”^[11]。相反，有勇力的武士则会受到特殊的礼遇。可以理解，在远古武器装备相对落后，军事斗争理论和经验也不完备时期，决定战争胜负的重要因素就是人的勇气、团结、协作、自我牺牲和武艺，这些因素甚至关系到氏族、部落的兴衰存亡，也决定着氏族成员个人的命运。因此，原始社会的武德与原始社会道德精神应该是基本一致的。这种尚武、勇敢、团结协作、自我牺牲等美德首先是在远古初民中作为一种社会的“风俗”、基本的德行为原始社会民众所普遍认同和提倡，并以普遍的形式统摄全体初民。所以，我们认为，这种勇敢、团结、为集体勇于自我牺牲之武德意识萌芽于中华民族崛起的氏族兼并、融合的原始战争中，是以“尚勇”、“团结”、“集体主义”为习武者最初品格要求出现的，并首要服务于战争。

其实，武德并非出于多么高尚的动机，它实质上是人类血的经验教训的产物。因为没有道德良心的约束，人与人就不能友好地合作互助，内讧和火拼就会时有发生，况且在生产力极其低下

时，一旦人们不能形成一种人类延续和发展的合力，那么每个人都将处在危险之中。显然是生存的危险使人类反省自己的行为，这就是人类道德的起源，也是武德产生的原因。

当然，实事求是地讲，由于“人们只能相对地接近历史的真实，而无法绝对地获得历史认识的真理”^{〔1〕}，且对于早期原初武德状况没有充分的文字记载，我们只能从原始社会中剥取一些符合社会发展规律和人类道德产生、发展规律的成分，从发生学的角度，并运用逻辑推理法简单勾勒出其形成和发展的初始面貌。

二、用武思想和原则随着军事伦理的发展而渐趋成形

随着生产的发展、阶级的出现和脑力劳动体力劳动的分工，人类逐渐有了独立抽象的道德理论意识。夏商周是我国的奴隶制时代，统一的国家政权逐步建立和完善，传统道德体系也初步成形。这时的道德已逐步从社会习俗中分化出来，成为相对独立的社会上层建筑成分和意识形态，并与政治融为一体，其调节的范围和内容日益多样化、复杂化，形成了统一的社会要求和道德规范。

伴随着夏王朝的建立，中国历史上的第一支真正意义上的军队诞生了。军事伦理便成为军人的精神支柱和战斗力的重要因素。尚武修德，武、德合一已成为军事伦理道德发展的主要方向。“以德配天”、“敬德保民”的道德思想已经运用在军事用战之中。《甘誓》中就有历数对方的背天道、失政务、失民心、“天用剿绝其命”的悖德恶行，申明秉承天命而征伐的合理性、正义性；申明军事纪律、奖惩条件和措施，即“用命，赏于祖”，“弗用命，戮于社”等。这实际上是把军事命令通过道德律令的形式引导士兵把外在的他律变成内在行为的自律，从而激发士兵的自觉参战、奋勇杀敌的斗志。^{〔2〕}

历史上曾有商汤王“十一征而无敌于天下”、“仁者无敌”的记载。商汤用兵就善于运用军事伦理思想，不仅申明自己是奉天命而进行的正义战争，而且力数敌方是有背天意、民意的，并以此方式来取信于民。古代就有借用敬神、敬祖、顺天、爱民的思想来号召人们伐不仁者之战。其中，爱民是关键，所谓敬神、敬祖、顺天都是以爱民为取舍，并且都是在爱民保民的基础上进行仁者伐不仁者之战。而周武王《剑铭》认为：“带之以为服，动必行德，行德则兴，倍德则崩。”^{〔阙〕}他更是强调“以仁德为武”。这说明，作为统治者其目标是树立一种爱民的道德榜样。当然树立这种榜样的根本目的是为其统治集团服务的。如果统治者腐败，只表明天命已经转移，民众就可以自觉维护或顺应天意，甚至反抗。无疑这种先修德而后用战的伦理观念与武术中的先礼后兵、谦和礼让、除暴安良有异曲同工之处。但是，军事武德从根本上来讲，它是直接为统治阶级的利益服务的，它的思想理论体系自然要受到统治阶级的高度重视与控制，而武术之武德却是自发的、朴素的、平民化的道德，自然要受到理论思想体系较高的并且被统治阶级重视的军事伦理道德的影响。而这些丰富的军事伦理道德思想主要是通过士兵传播到社会平民百姓之中。

刘洪涛在研究古代中国士兵征兵制时指出：“早期中国古代军队的特点之一就是兵民不分，‘三时务农，而一时讲武’、‘秋冬战阵，春夏修农桑’。”^{〔阙〕}如商代征兵称为“登人”、“登旅”。被“登”入伍的主要是从事个体生产的农民；贵族子弟也当兵，常常是做各级将领、军中骨干；有时兵员缺乏，也驱奴隶、罪囚为兵。在周朝时也同样是百姓作为军队的主要兵力来源。历史上中国古代的兵制总的有三种：一是征兵制，士兵是自上而下强制征集而来，数无定额，又不定时，有事则征，无事则散，兵农合一，当兵是临时的，务农才是永久性的；二是兵役制，当兵作为法律形式固定下来，按年龄服役当兵，士兵数量、服役时间都是相对固

定的；三是募兵制，士兵由国家出钱、招募而来，士兵成了一种特殊职业。

从出土的秦始皇兵马俑一号坑中考古发现，士兵大体分为两类，一类是身穿铠甲的士兵，纵向排列在阵法中间，他们是经过长期专门训练的军士，装备精良，并拿国家的俸禄，大多来源于贵族阶层；另一类是身穿布衣袍的士兵，横向排列在阵法的前面（三排），从他们给家里的书简中发现，他们的作战衣袍是自己家人备制的，他们的武器装备也较为简单，这些人是普通的平民百姓，平时还要耕田种地。

因此，早期平民百姓与军队的联系还较为紧密，军事伦理思想势必会影响到这些百姓的道德生活当中。军事伦理中的民本主义思想，以顺民心、解民苦，救民于水火怨患，替天行道，维护正义、公正的用战军事伦理道德观，也为广大习武者用武、施武定下了基本原则和规范，为武术伦理道德发展奠定了基本方向。军事伦理道德思想对武德的影响，只是到了封建社会中后期，随着招募制为主的职业兵的普遍发展起来后，军旅生活与普通社会群体之间的差别才较为悬殊，其影响才有所降低。

值得注意的是，军事之武德与武术之武德既有联系又有显著性区别。首先，无论军事武艺还是民间武术都有共同的最基本的或本质性的功能，都是以消灭敌人、保护自己为目的，讲究最实效的动作方法给予对方以杀伤或化解对方之攻击，都具有共同的危害性和暴力性特征。在两者之间理应存在着一些在用武、施武过程中的道德共性。尤其在冷兵器时代，古代战争中的军事基本技术在动作结构、方法上与初期武术基本上是“同源同构”^{〔1〕}，甚至在一定时期里融会交织。康戈武先生认为：“在武术萌芽初期，武术的全部内容，就是军旅武术。进入西周后，随着奴隶制的崩溃，奴隶主垄断的军旅武术也流入民间，出现了武术在军旅和民间……并行发展的情况。”^{〔2〕}“在火器发明之前，一支军队的

优越程度，决定于单个士兵使用自己的武器熟练和技巧程度，体力和动作的敏捷最为重要，通常以此决定战斗的命运。”^{〔夙〕}而“单个士兵”的战斗技能和技艺，就是体力、动作和使用武器的技巧，与早期武术有一致性的要求。“便弓矢，习击刺”^{〔夙〕}不仅是军队士兵的必修内容，也是古代习武者早期所专研的内容。只不过在军队里每一位士兵的格斗技术、技能的发挥必须首要服从群体协同作战的战术和阵法。“列队而前”、“一齐拥进”，个人的格杀技术技能虽然很重要，但面对群体的进攻，少数几个人武艺高强是不行的，必须讲究群体配合，才能最大限度地发挥整体战斗力优势。所以，相对而言，军事武艺更强调格杀技术的简单实用。武术虽然也是实用技术，也存在着集体群殴、械斗的实际运用，但它更多的是以个体行为为主，讲究“各自为战”，更多注重发挥个人的技能和体能。

其次，军事之武德与武术之武德的承载主体都是劳动人民，他们有着相同或相似的政治生活状况，都是被剥削、被压迫的对象。况且，在社会发展初期，他们的位置经常互换，不断从平民变为战士，又从战士回到平民，他们自然要受到军事武德思想的熏陶，也同样会把军事武德思想带回民间社会。早期武术武德就是这样不断从军事武德中吸收营养，丰富和促进自身发展的。

但是，两者在道德目的和阶级属性上是有非常显著性的差异。作为国家机器的重要组成部分——军队，它是统治阶级维护统治政权的暴力工具。这就决定了军事武德的主体思想和价值不能脱离统治阶级的道德要求，必然要直接为统治阶级服务，而且在经济关系上要更多地体现统治阶级的道德利益要求。然而，就武术之武德，它主要是在社会平民习武者阶层中自发产生的平民道德，并主要是服务于平民大众道德生活需要的。它一方面要满足人民群众的生活需要，另一方面也要基本顺应社会道德发展的要求，表现出与统治阶级道德既有联系又有冲突的双重特性。

总之，军事伦理道德思想的发展为武德的奠基打下了深厚的道德思想基础，其“仁者无敌”的思想，成为以后武德发展的思想核心之一，并以保民、爱民为基本出发点，以匡扶正义、替天行道为行武、用武的根本原则。

三、武侠伦理的产生标志着传统武德基本形成

“儒与侠是中国传统文化精神的两个主要载体。”^{〔10〕} 武侠及其侠义精神是中国民间文化基座的根底，大量闪烁在中国民间社会平民百姓的内心深处，是人们极力推崇的伦理观念和道德准则之一。所以，要想认识传统武德必然要研究它与武侠及其伦理这个文化根基的关系。

“侠”之名最早见于《韩非子·五蠹》：“儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。”他给侠的最初定义是：“其带剑者，聚徒属，立节操，以显其名，而犯五官之禁。”他认为，侠是带剑的并以武为恃来违犯国家法令的。韩非子在这里所提到的侠应是特指刺客或武侠之类，并指出这些武侠常以武犯上作乱，滥用武力，为所欲为，“行剑攻杀，暴傲之民”。^{〔11〕}而在后来其在《八说》篇中却把侠的范围扩大了。西汉司马迁在《史记·游侠列传》中依据侠的外在行为表现把侠定义为：“今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德。”侠是“救人于厄，振人不赡”、“不既信，不倍(背)言”、“以德报怨，厚施而薄望”者。^{〔12〕}在这里可以明显看出司马迁所说的侠就不单是指武侠，而是泛指具有上述三个道德行为特征的人。从这一点，我们也就可以理解为什么《史记》中所记载的侠不仅有武侠，还有游侠、卿相之侠、盗侠等等。郑春元也认为：“侠只是社会舆论根据某些人行为的特征所赋予他们的一种约定俗成的名称。”^{〔13〕}

从历史上看，“武侠”实际上是从其他社会角色中逐渐明晰出来的，具有专门武艺的民间特殊的武术群体。它来源于“士”阶层。“士”最初本是由地域氏族中选拔出来的，并授以特别训练，需要时才征召，遇战事时能保护农家百姓的一种既耕田又作战的氏族成员，后来，不耕遂称武士，成分是在士大夫和农民之间。士一级相当于平民。这些武士承继了尚武传统和强悍的民族特质，对亲族乡里自有天然的血缘关系和特别的情感，也特重义气。

当时在武士中间，就十分重视和提倡“拳勇”和“技击”，常云集在一起“竞武角逐”，切磋武艺。有先秦《庄子·说剑》记载：“昔赵文王喜剑，剑士夹门而客三千余人，日夜相击于前，死伤者岁百余人，好之不厌。”《管子·七法》中也有“拳勇技击”比武：“春秋角试，以练精锐为右。”社会动乱和战争的需要也造就了一批武艺高强的武术高手，史书中有记载的武林高手就有越女（《吴越春秋》）、老剑客鲁石公（《说苑·指武》）、宋艺人兰子（《列子·说符》）和司马氏（《史记·太史公自序》）等。而对武艺和勇力的推崇几近成为当时社会的一种价值取向，人们崇尚和敬仰的是武士和英雄。甚至，齐国就制定了这样的法律：“于子之乡，有拳勇股肱之力，筋骨秀出于众者，有则以告。有而不以告，谓之蔽才，其罪五。”^{〔1〕}当然，各国诸侯公卿、大夫为政治权力斗争而大力推崇武士，客观上为武士提供了生存和发展的空间，使武士有了实现自我价值和发挥作用的大好机会。

对武侠及武侠伦理现象进行深入观察与认真思考的应该首推墨家，他们对侠的产生、作用、侠义精神和侠义行为及准则作了较为系统的阐述，也论证了侠存在的合理性和正义性。毫无疑问，这种理论思想的梳理、提升与张扬为侠的发展提供了相当具体的指导，从而使活跃于民间社会的武侠有了明确的理论方向。如墨子提出了一个重要的“任侠”观念，指出“任侠”精神的实质

和内核是“损己而益所为”^[10]，也就是损己利人。并在《墨子·经说上》中进一步阐述了任侠精神的实践方式：“任，为身之所恶以成人之所急。”也就是要不顾一切地去扶危救困，为人解难。这正是侠所极力遵循的行为准则。不过，墨家更主张通过“兼爱”、“非攻”而不是“锄强助弱”的暴力方式解决社会问题，在具体行动上也力主“献贤进士”^[11]而非“以武犯禁”，这是墨家之侠与其他侠士在行侠方式上的不同。

“侠客之义”是侠阶层伦理观念和道德准则的核心。司马迁指出：“要以功见言信，侠客之义曷可少哉！”^[12]并总结了侠的道德品行与行为规范。侠之德有以下几个方面：一是侠之信，便是“言必行，行必果”，“已诺必诚，不爱其躯”，“一言既出，驷马难追”。只要承诺的事，无论付出多大的代价也要兑现。在《精武本记》有“精武之信守，一言一诺，重于订约”。杨柄在《武士须知》中也说“信义为立身之本”。事实上，在武术界确实普遍流存着讲究诚信传统，有“一言既出，驷马难追”之守诺。二是侠之义，“行而宜之谓之义”，侠之义就是扶危济困，扫除邪恶。这种侠义精神，不仅是侠所推崇的精神，也是武林人士所崇尚的精神。正是这种侠义精神所造就出来的武侠和习武者，最终使得他们能够成为广大平民百姓身陷厄境时所渴求与期待的神秘力量之一。三是侠之勇，俗话说“一胆、二力、三功夫”，勇是功夫的基本条件，没有勇力、勇气，功夫的发挥效果也是有限的。因此，众多习武者把成为有胆识、武艺高强的武侠作为自己人生的追求目标，推重侠勇也就成为中华武林的一个基本传统。

在“以任侠自喜”的时代，自然会对武侠的侠义行为和道德准则顶礼膜拜，其侠义精神也就会为习武者所认可，成为当时武德的主要思想内容。但是，从武德历史发展总体上看，武侠之德只是中华武术之武德中的一部分，并非全部，它只是在某一时期或更长时期里武德的部分体现。随着社会的发展，武侠的某些行为

方式和道德准则并不能为后期封建统治社会所容忍，也不为平民百姓所接受。

从历史上看，一般武侠具有强烈的反叛性格，放荡不羁，不受社会约束，甚至蔑视封建王朝的统治制度与社会法律，常滥用武力。他们通常被当作社会的“反叛者”，其行为有时超越社会政治制度和法律制度之上，即所谓“不轨正义”、“以武犯禁”，同社会法纪规范相冲突。所以，古代侠者大多被视为扰乱地方统治秩序、动摇封建根基的社会破坏力量，是社会不稳定因素之一。正是武侠们的行为方式和侠义观念冲击了统治阶层意识形态，危及封建的统治基础，自然为其所不容。而且，当武侠们遵守侠义精神，恪守侠义准则，扶危济困，替天行道，见义勇为，为追求“天理”和普遍正义而敢于藐视统治权威时，他们被平民百姓推崇称之为“大侠”；而当他们不遵守这一道德精神准则，为自己或他人的私利，“其实皆为财用耳”^{〔100〕}，欺凌孤弱，滥杀无辜，恣欲自决时，既不遵守社会所公认的规章制度约束，也丝毫不怀疑自己是否有权力来判断他人之生死，便成为社会的不安定因素。

李力研在《武化与文化》中指出：“武士”没有太多的“阶级立场”，也没有什么“兄弟感情”，今天帮你杀人，明天则有可能帮人杀你。^{〔101〕}《淮南子·说山》、《列子·说符》、刘勰《新论》都记载了魏国著名的富户虞氏因侮辱了侠，而全家被杀之事。这无不显露出武侠的豪强和残忍、缺乏仁心。但这也从侧面反映出侠非常重视尊严，“士可杀而不可辱”，以至于武侠为了维护自己的尊严常采用过激的行动。

鉴于这种情况，罗立群就一针见血地指出：“侠与流氓、盗匪有相互交往、转化的两重性，是同一事物的两个互为交叉而又可逆变的不同方面。”^{〔102〕}一旦侠变质为“立气势，作威福，结私交，以立强于世”^{〔103〕}，“抚我则后，虐我则讎”，“以利相交，不讲情义”^{〔104〕}，则侠与流氓、盗匪无多大差别，因此，武侠的一些行为

方式和准则将为社会广大平民百姓追求宁静、安详的生活所不容。人们往往赞叹武侠的侠义之举，“劫富济贫，替天行道”，但也反对由此祸及四方。武侠的这些行为，“对于社会整体而言，则是社会又一悲剧所在，在经济上只有破坏作用，没有建设作用”。^{〔36〕}所以，人们对有些武侠的行为方式既爱又恨。

由于武侠的所作所为是直接诉诸武力，有时甚至超越社会的限定，对各级政权及乡里安全都构成严重威胁，其结局必然是悲剧性的。除了放浪形骸与隐逸，并没有别的出路，还有着被收编、被酷吏对付的危机。所以，在汉以后的历史中，尽管为侠之风仍存，但也逐渐成为少数冒险一族。尤其是宋代社会“兴文教，抑武事”^{〔37〕}，重文轻武之风气蔓延，促使侠发生了变异，行侠的场所主要固定在自己周围的市民社会中，在一般情况下也开始遵守一定的社会公共关系准则，为适应社会的要求其原始野性的暴烈有所减弱。

显然，武侠作为习武者中的一个特殊的群体，他们独特的行为方式和准则不能完全代表大多数习武者的道德规范，如武侠的“犯上作乱”行为就与传统武德强调恪守“礼法”格格不入。虽然大奸大恶之徒人人得而诛之，但在法制社会里随意杀人是不行的，即使在中国古代社会里，尽管法制松弛，且不合理处甚多，但规则既在，自当由公了断。所以，《武士须知》中就明确指出习武者要“守法律”。然而，不可否认的是武侠的侠义精神，已深入到中国民间百姓的思想意识深处，并获得广泛的社会共鸣，成为人们身陷厄境所渴求与期待的神秘力量，成为中华民族平民阶层所推崇的共同的伦理观念和道德准则，以致习武者群体多以侠义为范。

当然，行侠尚义的主体精神之所以被视为一个传统美德，成为习武者所崇尚的武德主要内容之一，在武术界世代相传，从另一角度来说，在于民间社会普遍存在着对侠义精神的推崇和在困

境中对侠义行为的期盼，习武者群体自然要继承和保持这种侠义精神传统，一方面在于民族崇尚正义的性格和建立和谐、秩序、正义的“乌托邦式理想社会”^{〔36〕}的冲动；另一方面也借以利用这一民间社会普遍精神要求，体现习武者存在的价值与意义，从而提高习武者群体的社会地位、声望。所以，作为普通的习武者群体既要保持他们的正义感与独立人格，又要受政治大环境的控制，则必然有妥协社会的一面。所谓“荆轲不再，惟一的侠义节气，都保留给抵御外族了”。后世习武者所推崇的侠更倾向于“仁者有乎”^{〔37〕}，即有仁者的风度，也就是侠者不仅仅是靠武功战胜对方，更需要有仁爱之心。苏东坡在《留侯论》中也为“习武”和“行侠”设计了“侠之大者”的风范：“古之所谓豪杰之士，必有过人之节。人情有所不能忍者，匹夫见辱，拔剑而起，挺身而斗，此不足为勇也。天下有大勇者，卒然临之而不惊，无故加之而不怒，此其所挟持者甚大，而其志甚远也。”^{〔38〕}

四、传统武德在儒、释、道、墨等伦理思想整合下发展与完善

摇摇不同的社会道德观念、生活习俗以及文化，对传统武德的产生、发展起到直接或间接的推动作用。儒、墨、道、释等社会伦理思想充实和丰富了传统武德思想，有力地净化和规范了传统武德体系，为之增添了许多有积极意义的色彩。

当我们尝试把错综复杂的传统武德还原到社会道德背景中时，就能够发现，传统武德其实就是不同的社会伦理思想在武术界的投影或折射。虽然传统武德有自己相对独立的发展特性和特殊的道德规范，但它的主要思想源泉和价值取向，都能在社会道德背景中找到它的标准原型，它普遍反映当下社会各阶层群体对习武者的普遍道德规范要求，表现在传统武德上不仅和儒家伦

理思想相结合，又与道家、佛家、墨家等多种伦理思想相结合。梁启超先生曾在《中国武士道》中指出：“武从来便是和儒、道、释思想相辅相连，不可区分的。”儒家、道家、墨家、佛家等伦理思想对传统武德的影响是从思想观念、行为规范和价值取向三方面展开的。

在思想观念方面，传统武德观念的中心是儒家伦理思想核心“仁”。孔子从不同角度阐述过“仁”的思想和内容，并将“仁”与“爱”联系起来，把“仁”作为最高标准，强调“仁”就是“爱人”，提出“己所不欲，勿施与人”（《论语·卫灵公》），“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）的“忠恕”之道。“仁”的出发点就是承认别人和自己是一样的人，它是处理人与人关系最基本的道德准则。传统武德就是以儒家的“仁”为主体内容而构成的。

儒家重德重礼，倡导“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”，把德作为立身之基、治国之本。孔子在“六艺”中就把射、御同礼、乐、书、数并举，把射、御的尚武精神直接纳入正心修身的教育范畴之中。汉代荀悦也曾说：“宣文教以张其化，立武备以秉其威。”当然，这种重德的思想反映在武术界就是习武者非常重视武德，认为爱武、习武、用武都是修德。武术与武德相比，所贵不在术而在德，“艺为德先”。武德高尚，武术才有价值；武德不彰，武术则黯然失色。武德是道，武术是器；以道统器，器为道用。在武术中最为突出的是各武术流派对择人授徒无一例外的有着严格规定和要求。如少林《剑经拳法备要》中强调“道勿滥传”，应传“贤良之人”。《峨嵋枪法·戒谨篇》说：“不知者不与言，不仁者不与传。谈元授道，贵乎择人。”

所谓礼就是社会生活中的一些基本准则，是仁的外在表现和定型化的社会规范。讲究礼仪是社会文明的一个标志。儒家认为修德以礼为先，要做到“非礼勿视，非礼勿动，非礼勿听”。荀子

说：“人无礼不生，事无礼不成，国无礼不宁。”^{〔獭〕}一切人类活动甚至娱乐活动都要纳入“志于道、据于德、依于仁、游于艺”礼的规范之中。俗话说“没有规矩不成方圆”，要“寓教于乐”，才能达到正心修身，“从心所欲不逾矩”^{〔獭〕}。礼，当然成为人们立身的根本，直接起着规范、协调社会和人人际关系的作用。所以，“未曾习武先习礼”就成为中华武术的一个标志性传统。武林历来师门规矩甚严，很讲究师徒之间、朋友之间的礼仪。武术正是在这种“礼”的指导下建立起自身的行为准则，有一套十分复杂的世俗化礼节规范，如演练前、后的开拳礼和谢场礼，求学习艺时的拜师礼等。

儒家主张克己正身，重义轻利，谦恭待人，含蓄不露，严于律己，稳健温和，胸怀坦荡，即“温而厉，威而不猛，恭而安”^{〔獭〕}。其理想人格是“谦谦君子”和“圣人”。孔子在《论语》中曾言：“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”又言：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”儒家看重刚毅勇敢的品行，“士可杀而不可辱”。孟子则进一步推崇真正的大丈夫应该是“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^{〔獭〕}，如颜渊的重名轻财，子路的舍生取义，这些都与武术所追求的精神境界有相似之处。

在处理人际关系层面上，首先讲究“仁”。如孔子提倡“中庸之道”与“忠恕之道”，其核心就是作为最高原则和最根本规范的仁，并把孝、悌、忠、信、智、勇等从属于仁。孟子也在仁义的基础上将封建道德规范条理化，提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”^{〔獭〕}，即所谓“五教”，以及“仁、义、礼、智”^{〔獭〕}，“孝、悌、忠、信”^{〔獭〕}等道德规范。而朱熹则称“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之根本也”^{〔獭〕}。其次，讲究“和合”。如孔子主张“和为贵”、“仁者爱人”，把仁与爱统一起来。孟子强调“天时不如地利，地利不如人和”。荀子也认为“上不失天时，

下不失地利，中得人和，则百事不废”，以和睦求事业发达，崇尚和谐统一。而道家也同样提倡知足不争，贵柔谦让，自然无为。因此，武术界也非常讲究尊师、谦和、忍让。《少林十条戒约》说：“平日对待师长，宜敬谨将事，勿得有违抗及傲慢之行为”，“一日为师，终身为父”。又如苕家拳《初学条目》中规定：“学拳宜以德行为先，凡事恭敬谦逊，不与人争。”沧州六合门拳谱中则要求习武者“谦恭和美”，与人相处时要谦下诚实等。

在为人处世上，要求“见利思义”、“舍己为人”。《少林戒约》讲：“对待侪辈，须和顺温良，诚信勿欺。”自古，儒与武都把名誉与信誉看得比财物与生命更宝贵。儒家好名又讲究信诺，受人之托，当全力以赴。《礼记》中有“言必先行，行必中正”的记载。在习武者身上，也确实体现有儒家的某些处世风度。

在对待用武方面，孔子主张“尚德不尚力”、“己所不欲，勿施于人”，注重“仁战”，讲究“攻心”、“化性”、“不战而屈人之兵”。而且，孔子云，君子三戒之第二戒便是“及其壮也，血气方刚，戒之在斗”^{〔源〕}，“好勇疾贫，乱也”^{〔源〕}。但孔子也说过“仁者必勇”，把仁与勇相提并论。而孟子也提出了“仁人无敌于天下”的命题，他赞成仁义之战，反对不义之战；孟子认为“霸道”以力服人，虽能凭暴力可一时得逞，但必然会失道寡助，众叛亲离，天下不顺；而“王道”以德服人，使人心悦诚服，众望所归。同样荀子也主张养“仁义之兵”，以“仁”为本。《吕氏春秋》则提出“先德后武”。道家老子也主张“不以兵强天下”，倡导“守柔”主义。墨子提倡“非攻”、“兼相爱，交相利”的伦理原则。武术界在吸收各家各派伦理思想的基础上，也同样主张“先礼后兵”，以“道德仁义”为用武之本。事实上，古代许多著名的武术家在切磋技艺或与人交手时多主张“点到为止”，或者以义服人，以德服人。

在价值取向层面上，强调以民为重，不畏权贵。孟子曾指出：“民为重，社稷次之，君为轻。”他认为，民众是没法更易的，

而国家可以变，君主也可以变，换君主、国家，只是政治上的变化。不管怎样换，民众本身是无法换的。所以，如果以民为本，君把臣看作自己的手足，臣就把君当作自己的心腹；君若视臣如犬马，臣则视君如路人；君若视臣如草芥，臣则视君为民贼。在理想价值追求中，儒家指出具有“博施于民而能济众”^[120]的德行的人，就是理想中的人，才可称为圣人。儒家主张天下百姓的生死安危是天下的公事，人人要有“见义勇为”、“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”、“达则兼济天下”的思想，充分展示了忠君爱民、报效国家和利济苍生的思想、认识和追求。儒家还十分强调“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的高度社会责任感，以及以人为本、以民为本思想，做到爱人、敬人、慈幼、扶弱。儒家崇尚“内圣外王”，就是要求人们做到“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”。实际上，在古代习武者群体中就有不少人一直把扶危济困、见义勇为、匡扶正义作为自己的道德义务和道德责任。

就佛教伦理思想而言，它主要通过少林寺武僧把自己特殊的精神信仰力量，贯穿于少林寺武术的佛门戒规之中，如佛教就把《提谓波利经》的“五戒”^[121]（不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语）写进《少林十条戒约》之中。任继愈先生曾经说过：“禅宗思想中国化，首先在于从生活方式和生产方式上中国化。”^[122]而且我们从万籁声所著《武术汇宗》中也发现，少林寺传授门徒的“十二条”规定和“十不许”^[123]，就是在“五戒”的基础上融合儒家伦理思想而展开的。

总之，由于中国伦理文化是一个杂糅着各家思想、学派、学说的复合体，传统武德必定是诸种社会伦理文化精神综合作用的结果，其总体上既要与传统伦理思想主流精神一致，也要在较广泛的社会环境中为绝大多数人所接纳认可。事实上，传统武德就是在儒、道、释、墨等多元传统社会伦理思想交融、整合下发展，

并以儒家伦理道德思想为主导或主流，兼容道、墨、释等诸家伦理道德思想，经过多个时代不断陶冶、选择、附会、积淀而形成的以德为本、以“仁”为核心、以天人合德为精神境界、以天下为己任、遏恶扬善的道德体系。

五、民间结社、武术宗派之门规戒律推动传统武德的世俗化、约律化发展

摇摇民间结社、武术宗派几乎都与传统武德有着密不可分的联系。各种门规戒律随着民间结社和武术宗派的兴起，起源于宋，普及于明清，它们在客观上促进了传统武德的发展和传播。

自宋朝起，民间武术已经渗入到大众社会成员的日常闲暇生活之中，不仅成为社会大众娱乐消遣的工具，也成为一种谋生的手段。其结果是为数众多的民间武术活动团体的相继涌现。这些民间武术活动团体最初是为抵抗异族的入侵和维护地方治安而自发组织起来的一种准军事团体，如“弓箭社”，他们平时学习和操练刀枪剑戟，以武自卫健身。后来这种形式的团体逐渐演变为习武健身的民间武术活动“社”，如南宋临安就有“角抵社”（相扑）、“锦标社”（射箭）、“英略社”（使棒）^{〔续〕}等民间武术组织。为了便于管理，许多民间结社都制定了程式化、制度化的誓词、规约和礼仪，全体社员必须遵守这些社规和礼仪。当然，在民间结社发展后期，由于统治阶级的武力镇压，使得这些民间结社组织也呈现出较为复杂的变化倾向，有些被迫转入地下，行动也趋于秘密化，后来逐渐发展成为具有秘密宗旨和礼仪，从事特殊宗教、社会和政治活动的民间秘密社会组织与帮派。但是，无论是为抵抗异族的准军事团体形式的“结社”，还是为健身习武公开的民间武术组织，以及带有某种特殊目的的秘密组织和帮派，他们在其组织管理方式上基本是一致的，都有自己的誓词、规约、仪式，并

以此来规范、约束本社或帮派成员的行为。如《洪门三十六誓》中就有“合老少之勇序，强不欺弱，富不压贫”^{〔续〕}的内部准则。天地会禁令中有“如有以尊压卑，或恃强凌弱者，刖两耳，加笞刑七十二”^{〔续〕}的处罚规定。

当然，随着民间武术的普及与发展，也出现了许多以某个拳种、项目活动为主的武术门派，并有自己的宗师和传人，以及为约束本门派习武者的戒约或信条。俗话说，家家有家法，行行有行规。各行各业，无不有其当行之规矩。孟子亦云：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆。”^{〔续〕}所以，武当内家拳要求习武者“为天地立心”，“为生民立命”，在传授“内家拳”时，就有“五不传”的规定，即心险者、好斗者、狂酒者、轻露者、骨柔质钝者不传。除末一条，其余四条都是有关习武生活中的道德要求。《古本·少林拳宗法图法》就有《少林十条戒约》：“传授门徒，宜慎重选择，如确系朴厚忠义之士，始可以技术相传”，“习此术者，以强体魄为要旨，宜朝夕从事，不可随意作辍”，“宜深体佛门悲悯之怀。纵于技术精娴，只可备以自卫，切戒逞血气之私，有好勇斗狠之举。犯者与违反清规同罪”，“平日对待师长，宜敬谨将事，勿得有违抗及傲慢之行为”，“济危扶倾，忍辱度世，吾宗既皈依佛门，自当以慈悲为主，不可有逞强凌弱之举”，“女色男风，犯之必遭天谴，亦为佛门之所难容。凡吾禅宗弟子，宜乘为炯戒勿忽……”

总而言之，无论是公开的或是秘密的民间武术结社、组织及武术宗派，它们的门规戒律实际上就是中国传统封建社会家规、族规的另一种表现形式，带有强烈的家族式伦理特点，其戒约、信条和礼仪并不具备道德的普遍性，有些甚至是狭隘的、互相抵触的。然而，不可否认的是，这些门规戒律确实把抽象的观念形态的武德进行了世俗化改造，从而形成了更加明确、具体的行为准则和较为灵活、多样、可操作的制度规范，并以规章、戒约的

形式对习武者进行自我约束、教育与监督。

事实上,把抽象的武德规范在某一特定人群中的具体化、世俗化无疑更贴近于人们的日常社会生活,更易于促进各门各派或民间习武者群体更加规范地遵守社会道德以及增强群体凝聚力,从而帮助人们养成良好的道德行为和习惯,同时亦有力地提高了本门派的社会地位和声望,也无疑增强了自身的社会适应能力。在谋生立世为直接功利的同时,也实实在在地丰富了传统武德宝库,促进了传统武德的进一步发展与传播。

民间武术结社、组织及武术宗派流传的种种门规戒律在某种意义上反映了传统武德规范的具体要求,是一定社会群体从某种利益角度出发所制定和概括出来的,人们在某种社会关系活动中应当遵守的行为准则,是传统武德的外在形式化、具体化。但是,这种门规戒律和传统武德规范也不尽相同,在性质上有一定的区别。

首先,武德规范可以表现为门规戒律,但门规戒律却不一定就是武德规范。武德规范是人们在武术活动中总的行为规则,涉及社会全部的道德生活,体现社会对习武者群体的共同行为要求。它实际反映社会一定的道德关系和井然有序的规范系统,是制定各项武术门规戒约的道德思想基础之一。它包括思想和行为两个方面,是高层次的。而各种门规戒律往往是各门各派或秘密结社、帮派等组织根据本身的特点、社会生存的要求和相应的武德规范而制定的某一具体的行为准则,有些内容甚至与道德规范无关,它主要反映某一社会集团或群体在特殊历史时期所产生和奉行的一些独特的行为指南。然而,武德规范作为社会整体的契约之一,那就显然应外在于个人、小集团或群体的利益,而应与民族伦理精神基本一致,且总体原则要在较广泛的社会环境中为绝大多数人所采纳或认可,并应具有时间上的相对稳定性。另外,门规戒律有时会掩盖武德规范本身的理论意义,使人们仅仅

沉湎于形式上的纲常条目。

其次，武德规范主要是靠内心信念和社会舆论来保持和制约的，并促使人们自觉遵守，属自律性质；而门规戒律则是一种强制性规章制度，虽包含着道德理性成分，但由于其含有命令的成分，是外在的命令要求，带有他律性质。所以，在某种程度上，门规戒律只是最一般的道德规范形式。而且它仅仅是一种行为适当与否的标准，每一戒律，只有当行为主体遇到相应的行为处境时，才必然受到这项戒律的制约。只要主体行为与某一项戒律不相干，它就对主体不具有约束力。另外，所有本门派或组织的人无论主观态度如何都必须遵守它，不能违反，否则就要受到制裁。如某个人的一种行为，可能是违背武德规范的，但他一般会受到舆论、良心的谴责，不一定会受到制裁，而违反门规戒律，不一定是非道德的，却要受到相应的惩罚，轻者受责打、逐出门派，重者则要被“清理门户”。就这一点，按照韦伯的话说，传统武德的门规戒律实质上是法制化的道德规范，是“伦理法规”或“伦理法则的法典化”。

如果说传统武德是对人的一种总体高标准理论要求，即理想武术人格的设计，那么，门规戒律则相当于最基本的武德准则。倡之以高德，戒之以失范，有倡有戒，倡戒结合，从而把习武者的人格培养较好地置于传统武德规范体系的导向之中。所以，民间结社、秘密组织和武术宗派的门规戒律客观上促进了传统武德的世俗化、制度化、约律化发展，在很大程度上成功地使传统武德在习武者的日常生活和习武过程中普及开来。传统武德在中华民族历史上之所以有如此重要的地位和作用及影响力，或许与这些门规戒律的发展有相当大的关系。

综上所述，武德意识萌芽于远古人类生存斗争；军事伦理思想的发展促使传统武德走向自觉，表现为以“民本主义”、“顺天保民”为核心的用武观念的初步形成；武侠伦理道德是特殊习武

者群体的武德规范，是传统武德的特殊形态之一，也是早期较为成熟系统的武德形式。而侠义精神是习武者群体精神价值追求所在，体现了习武者以天下为己任的人生价值取向；传统武德在儒、道、释、墨等多元传统社会伦理思想交融、整合下发展、完善，以儒家伦理道德思想为主流，兼容道、墨、释等诸家伦理道德思想，经过多个时代不断地陶冶、选择、附会、积淀而形成完整的道德体系；门规戒律是传统武德世俗化发展的结果，是不同社会群体带着不同的社会目的而制定的法制化的武德行为规则，且有各自特定的规范对象。门规戒律的产生使思想观念形态的传统武德能够走向人们的日常生活实践当中，真正在人们的择徒、授武、习武、用武、施武过程中发挥具体的行为规范作用。

注释：

[员] 夏伟东援道德本质论援中国人民大学出版社，~~员~~~~源~~~~员~~~~~圆~~

[圆] 马克思恩格斯选集(第 圆卷)援~~猿~~

[猿] 荀子·王制

[源] 托·亨·赫胥黎援进化论与伦理学·序言援科学出版社，~~员~~~~源~~~~源~~

[缘] 列宁选集(第 源卷)援~~源~~~~~源~~

[远] 尚书·尧典

[苑] 陈瑛等援中国伦理思想史援贵州人民出版社，~~员~~~~缘~~~~缘~~

[愿] [员圆] [员猿] 王联斌援中华武德通史援解放军出版社，~~员~~~~缘~~~~缘~~援~~猿~~，~~猿~~~~~猿~~

[怨] [猿] 陈山援中国武侠史援上海三联书店，~~员~~~~缘~~~~缘~~，~~猿~~

[员圆] 周礼·地官·冢人

[员猿] 彭卫援古道侠风援中国青年出版社，~~员~~~~缘~~~~缘~~

[员圆] 刘洪涛援中国古代士兵生活与征战援商务印书馆国际有限公司，~~员~~~~缘~~~~缘~~

[员猿] 邱丕相援对武术概念的辨析与再认识援上海体育学院学报，~~员~~~~缘~~~~圆~~

- [夙] 康戈武援中国武术实用大全援台湾：五洲出版社，夙夙夙夙
- [夙] 亚当·斯密援国富论援转引自韩丹援略论中国武术文化援中国武术与传统文化论文集援北京体育学院出版社，夙夙夙夙
- [夙] 孙子兵法
- [夙] 徐复观援中国文化的层级性援港台及海外学者论中国文化(上册)援上海人民出版社，夙夙夙夙
- [夙] 韩非子·六反
- [夙] 史记·太史公自序
- [夙] 郑春元援侠客史援上海文艺出版社，夙夙夙夙
- [夙] 国语·齐语
- [夙] 墨子·经上
- [夙] 墨子·亲士
- [夙][夙] 史记·游侠列传
- [夙] 史记·货殖列传
- [夙] 李立研援野蛮的文明：体育的哲学宣言援中国社会科学出版社，夙夙夙
- [夙] 罗立群援中国武侠小说史援辽宁人民出版社，夙夙夙夙
- [夙] 汉记(卷十“孝武一”)
- [夙] 萨孟武援水浒与中国社会援岳麓书院，夙夙夙夙
- [夙] 《续资治通鉴长编》卷十八援太平兴国二年正月丙寅
- [夙] 宋伟杰援从娱乐行为到乌托邦冲动——金庸小说再解读援江苏人民出版社，夙夙夙夙
- [夙] 曹正文援中国侠文化史援上海文艺出版社，夙夙夙夙
- [夙] 荀子
- [夙] 论语
- [夙] 论语·述而
- [夙] 孟子·滕文公下
- [夙] 孟子·滕文公上
- [夙] 孟子·告子上
- [夙] 孟子·梁惠王上
- [夙] 朱子文集(卷十四“行宫便殿奏札二”)
- [夙] 论语·季氏

[源] 论语·泰伯

[源] 论语·雍也

[源] 王月清援中国佛教伦理研究援南京大学出版社，~~源~~援~~源~~

[源] 任继愈援禅宗与中国文化援中国社会科学出版社，~~源~~援~~源~~

[源] 万籁声援武术汇宗援北京：中国书店，~~源~~援~~源~~ 苑

[源] 武林旧事(卷三“社会”)

[源] 萧一山援近代秘密社会史料援岳麓书社，~~源~~援~~源~~

[缘] 蔡少卿援中国秘密社会援浙江人民出版社，~~源~~援~~源~~

[缘] 孟子·离娄上

第三章 瑶传统武德的本质、特征和基本思想

正如孟子所说：人如果没有道德观念，就和禽兽差不多。人和动物的根本区别，就在人具有动物所没有的道德观念，所以具有道德观念的人，是人类文明社会的标志。如果说动物的生存活动主要依靠其自身本能，那么人的生存需要在道德理念下不断克服人的本能冲动。

人的道德的需要是人自身发展与完善和人类社会发展与完善相统一的需要的产物，既是经济需要和利益需要的产物，也是人的精神需要的产物。由于人的各种需要是无限的，但社会满足这些需要的机会有限，要解决这个矛盾，就有必要对人类内在本性进行社会控制，从人类的物质需要中产生出人类社会生活需要的道德。所以任何一种道德目的都是力图使人的发展与完善大体上与他所赖以生存的社会发展和完善趋于同步，而不能任个人自行其是。

一、传统武德的本质

人性中无疑存有许多非人性的冲动与欲望，这些冲动和欲望总要驱使人们做出许多破坏社会关系的越轨行为。为了矫正和防止种种破坏社会关系的越轨行为，人们就需要有相应的社会规范来约束人们的行为，而道德就属于这种社会规范。

所谓事物的本质，一般来说，是指由事物的内部特殊矛盾决定的事物一贯的、稳定的、整体上的内在联系。简言之，事物的本质就是某一事物之成为这一事物并区别于其他事物的内在规定

性。传统武德的本质，就是与其他的社会意识形态现象相区分开来的自身的内在规定性。夏伟东博士认为：“探索一事物的本质，既须从它与其他事物的联系中来进行，其中主要包括道德的外在源泉及其性质等，也须从自身内部的特殊性来进行，其中主要包括道德的独特的个性、特殊的作用方式、特殊的功能。……就道德的外在根据而言，它与别的意识形态一样都是作为一定经济基础的上层建筑中意识形态的形式。就道德的内在规定性而言，其受经济关系的制约和反映经济关系的形式，将不同于别的意识形态形式，而且其在经济关系的基础上产生出来之后，用完全道德化的个性表现，来展示自己于经济关系之间发生联系的性质。”^{〔四〕}而社会关系分为：一是经济关系，它是决定其他一切社会关系的基础；二是思想关系，如政治、法律、道德关系等，它是通过人们的意识而形成的，受经济关系的制约。

社会经济关系对道德的制约或决定作用表现在：第一，社会生产关系的性质直接决定各种道德体系的性质。第二，社会经济关系所表现出来的利益，直接决定着各种道德体系的基本原则和主要规范。这种利益作为道德的直接根源，决定着人们对个人利益与社会利益关系的理解与调整。第三，在阶级社会中，人们在同一经济关系中的不同地位和不同利益，也决定着各种道德体系的阶级属性、社会地位和彼此间的矛盾斗争。“人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们的阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念”。^{〔四〕}第四，经济关系的变化必然引起道德的变化。这种变化一般表现为质和量的变化两种形式。

传统武德是中华民族自身发展和武术发展到一定阶段的必然产物，是在自然经济、血缘关系、宗法家庭、封建等级的社会关系、社会生产和生活模式基础之上，并且受儒、墨、道、佛等伦理思想的影响，是社会各种道德理论、观念通过习武者的道德实践

转化为社会现实行动的桥梁，是习武者借助于它而以实践理性和实用精神在处理自身与外部社会关系的行为中表现和存在的共同心理特征。它源于人的社会生活需要，又服务于人的社会生活需要，是高度历史自觉的社会责任感和勇于正视人间苦难的悲悯情怀。它使人远离野蛮与暴力，摆脱无休止的杀戮，使人真正成为文明社会中的人，是习武者把握社会的一种特殊的方式。

传统武德是注重实践的道德，强调实践理性。尽管它从来没有讨论过抽象深邃的道德理论，也缺乏必要的分化、理论化和系统化，却仍然以自己的特有方式在一定层面上顽强地影响着习武者的道德品质。它既是习武者对于外部世界、自身和人与世界关系的认知、解释、评价和体验方式，又是处理自身与外部世界之间、人际之间各种关系和事务的理想图式、行为规范、道德准则与人格标准等。正是这些道德观念支配并制约着习武者，才会产生出至今仍然值得人们称颂的见义勇为、扶危济困的观念和侠义行为。事实上，正是在传统武德规范的限制中才真正体现了习武者的社会价值。

毫无疑问，“道德的基础是人类精神的自律”，^{〔3〕}它是人们自己提出和要求约束、规范每个成员的行为准则。传统武德是在民众的道德心理要求基础上提升出来的，又以“教化”的方式灌输到习武者群体心理结构中而形成的武术道德规范。它是平民大众的道德，并主要基于社会人伦规范，强调一种换位思考。“己所不欲，勿施于人”，即自己不希望得到的东西，就不要将之强加于别人；“己欲立而立人，己欲达而达人”，也即推己于人，由内外推。

二、传统武德的基本特征

传统武德作为道德的一种形式，与中国社会传统道德具有共同的封建宗法伦理特征。它们都是一种非制度化的人类规范，是

由处于同一社会或同一生活环境的人们，在长期的共同生活过程中逐渐积累起来的某些要求、理想和秩序，表现在人们的言行之上，蕴含于人们的品格、习性和意向之中，并主要依靠传统习俗、社会舆论和人们内心信念的力量来实现，且在它们发挥自己的特殊功能时，显示出规范性的特征。当然，这些规范都是良心的内化性规范，直接与人们的行为活动、价值目标和道德理性联系在一起，以此形成特定的动机、意图和目的，促使人们自觉自愿地以此为言行的标准和尺度，并通过外化表现为一定的道德行为。另外，传统武德与其他道德形式一样都是作为一定社会关系特别是经济关系上产生并受其制约的一种社会意识，在社会存在面前，都具有“第二性、受动性、外在源泉性”^[1]等特征。但是，传统武德在其形成和发展的整个历史进程中，从内容、形式、规律、功能到机制等各个方面，都表现出它鲜明的独特的个性特征。从总体上看，具有以下几个特征：

传统武德具有职业道德和公共道德的双重特性

自古在社会生活中就普遍存在着对习武者群体特定的责任和义务规定，对参与武术活动的人们有着较为特殊的道德规范要求。

所谓职业，就是人们的专门业务，它既是以社会分工为纽带的社会关系，又是个人所从事的正当业务及对社会承担的必要责任，并且还是人们以此作为主要生活来源的社会活动。职业道德就是人们在从事的职业活动中应该遵循的行为规范，是行业范围内的特殊道德要求，是一般社会道德和阶级道德在职业生活中的特殊表现，反映着道德调解的特殊方向。它的形成和发展，是同人们的职业内容和职业生活实践相联系的。职业活动是职业道德形成发展的基础。

传统武德具有显著的职业道德特性，与职业道德一样，都有

一套特殊的信仰、行规、习俗和传统。其一，它们在调节范围和对象上都存在定向性和专业性。职业道德约束从事某一特定职业的人员，调整同业人员内部关系及与服务对象之间的关系，它是职业中特有的一种团体精神，但对于不属于本职业的人，或在该职业之外的行为活动，它往往起不到作用；而武德规范在约束对象上也是定向于习武者群体，对其他人的行为约束力较弱。从这一点看，两者在约束对象上都具有外在定向性和专业性。其二，它们都是社会或阶级道德在某一特定人群中的具体化，是社会具体的行为准则，都具有可操作性和适用性，也较为具体、灵活、多样，更贴近社会日常生活，易于帮助人们养成良好的道德行为和习惯。其三，它们的调节作用主要是通过一定的规范、准则、守则、条例等来实现的。其四，它们都是一种团体精神，不是独立的道德类型，都是受当下社会道德发展所制约，它实质上是从侧面反映当下社会道德的状况。因此，过去人们通常把传统武德看成是一种特殊的行业道德。

但是，武术自产生以来就不是以一个职业技能面目出现的，而更多的是作为一种附属技艺形式为社会各阶级、群体所学习、掌握和利用，普遍在社会诸种人群之中习传。除了存在少数走江湖的艺人和护院、镖师以武力保护人财安全属职业行为外，其余大部分习武者都是“业余的”、“兼职的”，并不把武术作为谋生手段，仅把它当作一种防身、健身、娱乐的生活方式。所以，如果把传统武德只定位于职业道德范畴，显然存在着一定的问题。

事实上传统武德作为一种特殊的社会道德现象，不仅需要调整从事武术活动的职业人员之间、个人与社会之间的关系，也需要调整一切参加武术活动的人们相互间的关系，是调节所有习武者群体行为的一系列道德准则。因为，无论社会任何一个阶级或群体，为了社会的稳定与和谐以及自身生存发展的共同需要，都需要借助某种形式的武德来“自我约束”与控制那些持武者的“自

行其是”，以免使社会或群体“从内部遭到毁灭”或“同归于尽”。^[10]这样，大家就会在共同的历史条件、社会背景、社会各阶级之上产生维持人类最基本的生存、安全需要的道德关系，即在一定目的基础上拥有共同遵守的社会契约和规则，以维护社会既定的公共利益。我们知道，在一定的社会生活中，为了维持正常的生活秩序，人们总是要共同遵守一些最简单、最起码的公共生活准则即社会公德。

鉴于习武者群体之中既存在职业群体又存在非职业群体，传统武德既带有职业道德特性又带有社会公共道德的一般特性，所以，我们认为，传统武德是一种“群体道德”。^[11]它主要是一种浮游于习武者群体之中的特殊的道德精神与气质，不应把它局限为一种职业道德范畴。

只是在现代我们有了以专门从事武术运动为生的职业运动员、教练员，相对于他们说来，武德成为职业道德。而对于那些业余从事武术活动，并不以此为生且以健身强体、防身为目的的人们来说，武德仍旧是一种社会公德。总之，在武术这一特殊运动项目中，现代武德是对所有参与武术活动的群体的特殊道德要求。

圆爱传统武德的多元性

传统武德的多元性首先体现在其道德思想源泉的多端性。传统武德源远流长，所包含的思想博大精深。在我们考察传统武德史料时发现，除了在春秋战国时期有关侠伦理道德的历史记载外，直到宋以后出现了秘密结社和武术宗派才有独立的类似于武德规范的门规戒律。在历史上，较少有完整的武术之武德记载，但有关行武、用武之武德思想和要求的论述却在社会发展的各个时期都存在。例如，道家老子就曾对武者提出过“不武”、“不怒”、“不与”、“勿矜”、“勿骄”的禁戒要求，主张“不以兵强天

下”，尚“不争之德”，倡导“守柔”主义。实际上，这种思想观点就是要求人们不要以武力欺人，在而要以礼服人，“不战而屈人之兵”。墨子在用武思想上也同样反对滥用武力，支持伐有罪的“诛”伐之战。管子就提出“举之必义”的论点。总的来说，传统武德思想中不仅蕴涵着儒家用武之德的思想成分，还吸收了道、墨、释等诸多思想学派的用武之德，当然更不用说习武者的日常生活道德，几乎就是社会伦理道德的翻版。事实上，传统武德也就是从儒、道、释、墨等多元交融的用武思想的复合体中抽象出来的，经过多个时代不断陶冶、选择、附会、积淀而形成的，并以儒家伦理道德思想为主导，兼容道、墨、释等伦理道德思想的复合道德系统。

其次，传统武德影响因素的多向性。虽然任何一种道德都是随社会经济的发展而不断发展的，但经济对道德的影响是第一级的、原初的影响，而经济关系派生出来的诸如宗教、政治、法律和文学艺术，尽管它们也受制于一定的经济基础，但具有自己相对独立的发展特性，使得它们能够主动地影响道德的发展，并表现出一种似乎是独立的制约力量。佛教通过少林寺武术把自己特殊的精神信仰力量，贯穿于少林寺武术的佛门戒规之中，如佛教就把《提谓波利经》的“五戒”^[10]（不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语）写进《少林十条戒约》之中。

政治对传统武德的影响不仅仅是政治思想的影响，最主要的是政治制度、政治权力的力量。它们往往可以在一定时期、一定范围内，对传统武德的发展起到或多或少的强制干预作用。在某种程度上，传统武德要受当时的社会政治的制约，要反映当下政治社会的要求，而且政治所达不到的往往也借助伦理道德来实行。这从诸如《少林十条戒约》中的“十不许”和“十愿”中就可以看出，这些戒约不仅是平民大众的要求，也是社会政治通过门规戒律的形式来实现统治阶级想要达到的社会目的的要求。然而，

两者毕竟不能等同，有所区别。如当洪门天地会在其规约中有强烈的“反清复明”的民族色彩时，当然这也是一种朴素的爱国主义精神，却与当下统治阶级的思想相背，必然要遭到满清统治阶级的极力镇压。

法律对传统武德的影响主要是通过系统的法律制度，用国家强制的手段来使传统武德在自己认可的轨道上运行。如从前对于那些以武力欺压、凌辱百姓之歹人，你可以无须经过任何人或政府的批准，就可实行惩戒或者为民除害，但随着法治的不断加强，在惩治恶人之时就不允许随意剥夺他人的生命。

如果说政治、法律对传统武德的影响是外在显性的，那么文学艺术对传统武德的影响则是内在隐性的。它主要通过艺术典型、榜样，对习武者群体的道德心理进行潜移默化的影响与渗透，从而在一定程度上起到干预道德发展的作用。通常人们用故事、戏剧、谚语等形式把要推崇的或贬斥的道德通俗地传达出来。比如宋江的故事，最早在南宋流传，便是艺人的功劳；宋元两代，戏剧逐步走向繁荣，据《太和正音谱》分类，北戏可分为十二类，第八类是杠棒朴刀和英雄豪杰武功的，如《二郎神醉射锁魔镜》、《黑旋风双献功》等。而第一部正宗武侠小说《三侠五义》就公开宣扬“侠义”^{〔愿〕}。《水浒传》也以义为重，以义分类，以义传情，更以“替天行道”来宣扬侠义精神。毫无疑问，一部优秀的作品能够产生劝善惩恶、向善弃恶的道德教育作用。事实上这种经由文学艺术加工过的道德典范，更能发挥感染人的艺术魅力，也更有利于广大的习武者领悟、把握传统武德的主体内容和价值标准。

这种多元性还反映在传统武德构成的多层次性和实践主体成分的复杂性上。从本质上讲，传统武德是适应武术特点与社会要求而产生的道德规范，它是由庞杂的社会武术活动群体来共同构建和承担的，其道德成分也就相对繁杂、多元。众多的武术行为

主体以士兵、平民、绿林、匪盗、达官显贵等多种多样的社会角色和品质面貌隐匿于社会各群体生活之中，分属不同社会阶层，有属社会上层贵族的，也有属下层民间百姓的。于是，他们在各自的武术活动中也就有了不同的经济关系、社会地位和利益需要，相应会产生与本阶级或群体利益有关的从武原则和规范要求，并依附于所属阶级或群体的道德体系之中，以行为主体所显现出来的道德品质、规范来体现自己的存在，而且这些从武原则和规范深受行为主体所处社会阶层的伦理道德影响，尤其是社会主流伦理道德的影响，它直接反映社会对每一个从武者的规范要求。在很长一段历史时期，传统武德并不是以一个独立完整的道德体系面貌出现，它一直隐含或附着于社会各阶层、各行业的道德行为规范之中，并作为潜意识存在于人们的心理。也就是说，尽管武术行为主体所处的社会历史条件和经济关系各不相同，但其完整人格和道德品性却是由他们赖以养家糊口的那种生存基础和生活方式决定，以及他们在习武过程中所培养出来的武德共性所规定。另外，由于社会结构的反复更替，也使不同习武者群体的地位发生显著变化，有的习武者从原来社会的“边缘人”逐渐过渡到社会统治的“参与人”，而有的正好相反，这样逐渐促使社会形成了一些适用所有阶级或群体的公共武德准则。因此，不同群体的习武者携带所属阶级或群体的道德规范不断丰富和促进了传统武德的进一步发展。

当然，如果从武术发展的历史总体上来看，中华武术的主要载体就是广大的平民百姓，这就决定了传统武德实践的主体也必然是平民百姓中的普通习武者群体，传统武德也就必定要立足于平民阶级的一般利益，而且，这种利益作为传统武德的直接根源，决定着人们对个人利益和社会利益关系的理解与调整。值得注意的是，我们一方面要关注那些已制度化、系统化和规范化了的有关武德思想和实践，另一方面也应关注蕴藏在民间风俗中的

非制度化、非系统化的武德行为方式，这有利于我们对传统武德的全面与深层的把握。

延缓传统武德发展的超前性、滞后性与曲折性

传统武德是历史生成的，不是一成不变的，而是不断发展的。它随着社会的前进，时代的发展，不断吸收新的思想营养来充实、发展自己，因此具有历史流变性。为了适应不断发展的时代要求，传统武德的内容和形式发生过不同程度的变化。它经历了远古战争的萌芽、军事伦理的塑造、侠义精神的发展和儒、道、墨、释的完善以及门规戒律的世俗化再造等历程，带有鲜明的时代特点，也显示了它发展的历史阶段性。

从总体上看，传统武德始终随着社会文明的进程而不断发展，不过，在某一时期内，当道德规范一旦确定，它就会产生一种秩序的自维护力、一种惯性，从而会比个人或社会的变革更迟缓。“虽然任何一种道德规范的发展是适应人类经济发展需要，适应着生产方式的发展规律而发生发展起来的，但道德发展有自身的特殊性，道德从经济土壤中萌生出来后，就会在经济的作用范围内，保持自己一定的相对独立性。”^[20]这种独立性从传统武德的发展角度来看，大体表现出“超前性”、“滞后性”及“曲折性”。

所谓传统武德发展的“超前性”，即指传统武德作为人类文明进程中的一种价值目标，往往蕴涵着比传统现实社会更高的理想成分。这种理想可以表现在人们的道德认识上，即传统武德通过对理想社会秩序的超现实的把握，用实践精神的方式，向人们披露何为未来应当之人之物之社会环境等等，从而把人们的认识目光从当前引向未来，用超越现实社会的理想和信念，给予人们巨大的精神鼓励。更为突出的是，这种理想可以表现在人们的道德行为或道德品质上，即用实际行动来表现这种超前性。这种“超前性”具体体现在习武者群体对侠义精神的追求之中。几乎每一

个习武者在习武、用武过程中都被反复强调要用自己的道德行为方式自发地肩负起维护社会道义的重任，而这种匡扶正义、除暴安良、见义勇为、无私奉献等近乎完美理想道德人格行为的培养实际上突出表现了传统武德具有超越现在、适应未来任何一个时代的道德精神要求。正是传统武德的这种超前性，使得它的发展与社会道德的发展出现不平衡状态时，仍能在一段时间和一定程度上，或多或少体现出其存在的精神价值和社会价值。

然而，传统武德作为一种历史生活中的价值观念、思维方式、行为准则，在习武者“潜意识”中顽强地延续，与社会的变异不一定形成直接而迅速的对应性效应，但会随着社会环境的改变逐渐演化和重建。它具有很强的实践性、可操作性，人人经过一定的努力都可以做到，而非那种纯理论意义上构建的崇高的理想道德。而且它极其重视现实生活中的人道，强调社会人伦道德的掌握和发挥，并且认识的主要目的在于务实和求善。

所谓传统武德发展的“滞后性”，即指传统武德作为一种能够在人类意识中长期积淀的传统，往往表现出自己的保守性和运行的缓慢性，即传统的惰性。这种惰性可以是道德认识、道德行为和道德品质等方面，表明它并没有完全超越历史的绝对的合理性，需要人们不断选择和创造。它作为社会道德结构中的一个向度，总是力图使自己和社会所需要的道德趋向一致，以便展示自己规范现实社会的功能。然而，在变化着的社会环境中传统武德的内容也不断发生递变和重建，武德整体中的不同部分，其遗传和变异的情形又是不平衡的，某些部分遗传的力量很大，相对稳定，变异缓慢，它的“滞后性”就显得尤为突出；某些部分遗传制约比较松弛，因而变异也比较迅速，其“滞后性”也就表现相对较弱。它的提示性意义在于任何一个现实的社会需要总是要求武德的形式和内容都能与之相匹配，而不是过去的甚至与现实相左的武德。所以，每一次社会改造和重建的重点都在于传统武德与社

会发展需要不相适应的部分。

当然，对于这一客观的历史现象，我们不仅必须承认它的存在，而且还应对其作出恰当的评价，才能正确地对待它。我们应当认识到正是这种客观的“滞后性”或“惰性”，才使传统武德及其文化能够发挥历史联系的纽带作用，才使每一代人都不能完全脱离以前人类创造的文化基础及摆脱历史的制约而随意创造。

所谓传统武德发展的“曲折性”，即指传统武德在整个发展过程中，既可能表现出进步性，也可能表现出退步性，而且这种进步性和退步性，往往并不与社会的发展同步。也就是说，社会的进步发展在总的发展过程中必然使武德进步，但从局部过程来看，社会的发展未必就使武德进步，甚至在一定条件下、一定时期内，社会的发展还可能以部分道德行为的退步为代价。

源发传统武德的承继性与偏离性

由于传统武德的主体内容不是统治阶级概括、总结出来的，而是在统治阶级道德思想和平民大众的道德思想交融与冲突下产生的平民道德，并且在其历史发展过程中很少经过思想家、理论家的专门加工与升华。尽管它作为社会的亚道德形态，是社会整体道德的一部分，且主要从属于社会主流道德，受社会主流道德的影响和制约，但它体现了习武者群体与众不同的道德意识、道德理想、道德规范和道德价值，它不仅仅是社会主流道德的摹写，也表现出独特的主体性、批判性和创造性，会对主流道德加以补充、提升，或者偏离和反叛。

众所周知，在社会各个历史时期，居于社会统治地位的伦理道德思想，直接制约着社会其他道德体系的建构和发展，影响着那个时代的社会道德面貌。而且如果当一种道德规范为统治阶级所反复坚持，以及采用一些特定的奖惩方式或书籍、典章等向社会广泛宣传与传播，它就有可能获得更广泛的社会基础，那么它

必定流传广、影响深，进入社会其他道德体系的机会也就更多，保持的时间也会更长久。反之，则难以达到这种状况。当这些道德价值观念一旦经过这种强有力的宣传与传播，就会逐渐转化为一种社会舆论，从而会在社会中形成一种社会风尚，长此以往，也就成为人们的生活习俗。显然，正是主流道德文化对非主流道德文化的制导和同化作用，传统武德自然要在这种制导和同化作用下，顺应社会正统的伦理价值观念，并在这种观念和意识的作用下，使传统武德尽量与社会主流伦理道德“接轨”。也只有这样传统武德才能获得统治阶级和社会的广泛许可和青睐，才能得到更稳定、更广阔的生存活动空间，否则就会招致统治者的禁止，甚至镇压。

实际上无论从理性分析还是从实证角度看，传统武德在运作功能与发展变化等基本方面无不受社会主流道德的调控，它既有对社会主流道德的承继、接受，也有不同于主流道德的自我创造和偏离。具体表现为：第一，社会主流道德的整合功能决定了武德要帮助习武者适应现实社会生活的需要；第二，社会主流道德价值体系通过不断内化的方式规定了武德价值体系的行为模式的发展与演变趋势；第三，社会主流道德的基本精神在归根结底的意义影响和决定着武德的主导倾向，影响武德教育的行为目标，也就是说，武德并不能完全背离社会主流道德。但是，一般来说作为社会的亚道德形态，对于主流道德又不是完全认同和接受，存有偏离、选择甚至背叛的一面。它有时会在价值观上忽视和背离社会主流道德的倾向，并以自己特有的方式补充甚至部分取代社会主流道德。正是通过这种补充或取代，在一定的历史条件下甚至可能使武德的某些价值观上升为社会主流道德价值观念。如尚武尚勇的传统武德观念曾多次为封建主流社会所推崇，我们在清政府的德育宗旨中发现，其中既有坚持了以往“忠君、尊孔”的封建主流传统，又加上了适应时代需要的“尚公、尚武、

尚实”的非主流内容。^{〔7〕}

由于作为非主流道德的武德所具有的“承继”与“偏离”现象，也就存在着道德的趋同和冲突。事实上，这种趋同与偏离不仅存在于不同的道德之间，而且也存在于同一道德内部的传统与现实中间。它们之间是经常相互包含和牵连的。因此，武德才有随着社会文明的进程不断发展的可能，武德的内涵才有随着时代的变迁而有所变化和侧重，其发展主旨也才有可能与时代合拍，传统武德才有继承发展的可能性和必要性。

当然，社会的变革常以渐进或者突变的方式展开。如果当社会变革是在本社会群体内部以渐进的推陈出新方式自然演进，这种承继与偏离可以在彼此的宽容和诱导中以内发的自然转化方式融洽、协调发展。而当社会发生突变式跳跃发展时，这种冲突就会呈现出激烈的外显现象，就会普遍表现出一定的道德偏离与断裂，传统就会与时代脱节，先在的传统也会被打碎和否决。如近代中国社会的发展就是两种异质文明的剧烈冲突而导致在较短时期内发生社会结构的重大变迁，传统武德就处在这种历史与现代的裂隙之中，矛盾也因此更加尖锐、复杂，冲突也更为激烈。正因为传统武德与现代社会道德之间存在由于社会跳跃发展所引起的更大的阶段性冲突与鸿沟，以及近代中国某些特殊的社会历史背景原因，才导致我们在理论指导思想上的偏颇，也使得传统武德远没有承继上社会主流道德的步伐，大大落后于社会主义道德的发展。但是，我们不能因此而否定作为非主流道德的传统武德所具有的承继性和接受性。毫无疑问，传统武德可以重新诠释与重新改造，可以继承社会主义道德，并与现代社会道德共同协调发展，为现代社会发展贡献新的力量。

总之，历史地看，传统武德对社会主流道德所表现出来的超前、滞后、曲折、承继与偏离的关系主要受两个方面变量的影响与制约。一是社会主流道德的包容性。所谓社会主流道德的包容

性，实际就是社会统治阶级的伦理道德对民间大众伦理道德的认可程度，主要表现为对传统武德的侠义行为、侠义精神的容忍程度。二是传统武德的转换能力。指的是传统武德在何种程度上能够主动地吸收社会主流道德的成果与精神价值，并使之经过消化积淀而成为传统武德的有机部分，从而缩小与社会主流伦理道德的距离。

三、传统武德思想的基本内容

在漫长的武德实践发展过程中，以小农经济和血缘为纽带的宗法制度上形成的传统武德，深受社会伦理道德思想的影响，对习武者群体的道德心理产生过深刻的作用，并逐步形成自己的特点，直接付诸社会和习武者的道德实践当中。我们把传统武德思想的基本内容大致分成以下四个方面。

习武者在道德价值目标上，推崇仁爱，追求“和谐”的人生境界

传统武德从一开始就是关注习武者的现实生活中的命运与处境，它不直接讨论“人道”与“天道”等道德理论范畴，以及道德观、世界观、认识论之类的抽象伦理理论，而是把现实生活中的具体道德规范作为它思考的重点，它是具体生活中的行为道德。它从人与天地自然和谐并存共荣的“天人合一”、“天人合德”传统道德追求的最终价值目标中，倡发出“仁者以天地万物为一体”^{〔1〕}、“万物负阴而抱阳，冲气以为和”^{〔2〕}的“仁爱”与“和谐”观念。

在中华武术漫长而曲折的历史上，团结与统一始终占主导地位，表现出惊人的向心力和内聚力。习武者群体之所以能做到这一点，是与它崇尚和谐统一的精神分不开的。

原始儒家认为人的最高道德境界，就是追求“仁”，儒家以求

仁光大人的生命。儒家创始人孔子最早提出“仁”就是爱人的思想。他认为，人应当从自己的感受出发，去关心自己的同类，强调推己及人与人际和谐。所谓“己所不欲，勿施于人”、“己欲立而立人，己欲达而达人”就是人们处理自己与他人关系时所应遵循的普遍原则。孟子继承孔子的“仁者爱人”思想，进一步提出了人的“良知”问题。他认为，人之所以异于禽兽，就在于人有道德，在于人有而禽兽没有的对其他人的“同情”、“怜悯”、“关心”和“慈爱”。他还强调“天时不如地利，地利不如人和”。而荀子更为直接地提出：“上不失天时，下不失地利，中得人和，则百事不废。”他主张“和睦”能求事业发达。当然，墨家也同样认为，人们应该“兼爱天下”。而管子则从为政的角度论述了“和”的重要性，他认为：“上下不和，虽安必危。”^[1]为此，他告戒为政者：“畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能谐，谐故能辑。辑以悉，莫之能伤。”^[2]当然，他也谈到在人际交往中要注意人与人之间的“和”，即和睦融洽。

不过，正是从“仁爱”原则出发，在人与人的关系上，中国传统伦理道德特别强调“人和”、“和谐”、“以和为贵”、“和气生财”的思想。汤一介先生曾指出：“在中国传统文化中存在着一种非常突出的‘普遍和谐’的观念，而且追求‘普遍和谐’是中国文化的特点和本质。”^[3]所以，为了保持人际关系的和谐，中国传统伦理道德进一步强调“待人以宽，责己以严”、“助人为乐”、“舍己为人”的道德思想，并且推出处理个人与他人关系的“五常”准则与规范。

事实上，对“和谐”的追求也标志着一种人生境界。当这种“和”的思想和观点反映在武术活动中，就是重视内外兼修、德艺双修，而且特别讲究一种平衡与稳定的“和谐”观，它是习武者在武德实践中对“度”的一种把握，也是一种能力，是宽恕和忘记的能力。一方面，它要求每个习武者在人际交往中要谦逊和气，以

武会友，遇事要能适度忍让，不到万不得已的情况下不得与人交手，即使是被迫应敌，在一般情况下也不得骤施杀手；并且提倡在与人较技时，点到为止，做到双方都无怨言，不伤和气。武谚中就有“习武先挨打，笑脸迎人欺”。又如苕家拳《初学条目》中规定：“举动间要心平气和，善气迎人。”《少林戒约》则要求“对待齐辈，须和顺温良。”陈鑫也说：“礼主于敬，乐主于和，能敬能和，然后能学打太极拳。”^{〔50〕}不过，另一方面，这种在武德实践中对“度”的把握，又要求习武者要有强烈的社会责任感，习武为民，见义勇为，以武制暴，惩恶扬善，不惜舍生取义。如佟忠义《武士须知》的“守信义”中就有“大义当前，至死不顾，则矫正颓风，庶有豸乎”。万籁声的《少林十愿》就有“抑强扶弱”、“锄恶除奸”的誓词。这说明，在武术界中所追求的“和谐”不是单纯的、无原则的一团和气，也不是一味忍让、助纣为虐，而是该出手时就出手，并且在“善”和“天理”之中寻求一种更为广泛的“和谐”。

圆爱在道德价值应用上，重视道德义务与社会道义融合

从总体上看，传统武德主要表现为实践型的民间大众道德，而非理论型、思辨型的社会主流道德或社会精英道德。它首要服务于民间百姓的实际生活，它的一切道德思想和实践都是建立在以民为本的基础上，“应乎天而顺乎人”，以爱民、保民为取舍的，并且十分注意如何取得百姓信任。因为，平民百姓是他赖以生存、发展的重要根基。故在武德实践中，习武者更多关注的是武德在社会生活中的实际运用效果，以及习武者的行为是否能有效满足社会对他们的需要。因此，在传统武术中虽然人们反复强调习武的自卫防身目的与功能，并不意味着练了一身好武艺就只是为保全一己身家之性命，相反，传统武德十分重视习武者的道德义务和社会道德责任感的培养。在面对贪官、劣绅、豪强、盗

匪等恶势力残害良善，对良善施暴时，总是提倡习武者要有“路见不平，拔刀相助”、扶危济困、舍己助人、见义勇为、惩治奸恶的救天下之苦难大众的广阔胸怀。即使明知这种行为会遭遇生命危险，也在所不辞，甚至不惜撞破法网也要奋不顾身制恶、抗恶、惩恶、除恶，以维护社会正义。我们在万籁声《武术汇宗》中的“十愿”誓词可以清楚地发现，这些“誓词”实质上就是要求习武者要以天下为己任，要有强烈的社会正义感、自觉维护社会道义的使命感、“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的高度社会责任感和博大胸怀。犹如儒家“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的社会理想愿望，可谓“天下正义，匹夫有责”。

自觉维护社会的“公道”和“正义”是传统习武者实现人生自我价值的主要途径，也是显示武术社会价值的重要方式与途径，是武功与习武者个人品德的综合展示，犹如孔子的“修己以安人”、“修己以安百姓”道德思想的具体实践。当然，这种特有的道德价值理念，与中国传统文化中特有的高度历史自觉的社会责任感和勇于正视人间苦难的悲悯情怀是分不开的。客观上讲，传统武德思想与维护社会道义的自觉结合，也使传统武德在各个社会发展时期的具体社会实践中均获得了异乎寻常的生命力，成为人间社会不可缺少的一支正义力量和善性力量。中国武术之所以在民间社会具有如此强大的吸引力，除了它本身所具有的健身自卫的特殊功能以外，也与它自觉维护社会正义的道德思想、理念有很大关系，以至于习武者行侠仗义竟然成为人们身陷厄境时所渴求与期待的神秘力量。它是正义凛然、光明磊落的象征，并代表着芸芸众生中的弱者最基本的但又得不到实现的人生与社会理想。毫无疑问，习武也就成为传统社会普通民间大众为实现强身、保家的基本愿望和社会理想的工具之一。

值得注意的是，在封建专制的传统社会里，穷苦大众受压

迫、遭欺凌的社会不公平现象是屡见不鲜的，不是单靠武林仁人志士的见义勇为所能解决的。但从总体而言，习武者在关键时刻勇于挺身而出，扶弱除强，确实为中华民族谱写了一曲曲正义之歌。

猿爰在道德价值的导向上，维护血缘关系和宗法等级制度，
强调个体服从整体

摇摇任何一个国家、民族的社会主体意识，除了受到社会的经济关系、生产方式的决定和制约外，还受到该国家和民族的社会政治结构、政治制度的影响和制约。众所周知，中国古代社会的发展，不是以奴隶制的国家去取代氏族血缘纽带联系起来的宗法社会，而是由家庭走向国家，以血缘纽带维系奴隶社会制度，形成“家国一体”的格局，并一直延续到封建社会。这种以家族为核心的血缘关系、宗法制度在中国古代社会里极其稳固。

当然，在这一特定血缘网络社会结构中形成的传统武德，也必然深深打上血缘宗法的烙印，不可避免地以血缘的天然联系与秩序为基础，由亲及疏、由近及远、推己及人地扩大到整个社会，并且要按照亲与疏的原则，定厚薄，谈远近，论礼仪，以便维护社会的有序性。所以，其价值导向不是个人主义或利己主义，而是重视个体和本门派整体利益的融合，重视个人对师傅、本门派和社会的道德责任，强调每一个成员都必须服从本门派整体的规范和要求，遵循整体主义的利益原则。

至于传统社会的“父义，母慈，兄友，弟悌，子孝”等五种人伦关系，自然也就成为习武者必须遵守的基本人伦道德，并以此为原则来维护和改善习武者之间的各种社会关系。而在这一宗法伦理道德价值原则的指导下，传统武德表现较为突出的是重视师徒之间的人伦关系。我们认为，传统社会习武者群体在师徒传承关系上表现为“类血缘”关系，即师徒之间虽没有直接的亲属血缘

关系，但往往徒弟称“师傅”为“师父”。我们常说的“师徒如父子”就反映了这种情况。当然，同门之间也有以师兄弟和师姐妹相称的。不过，当这种“类血缘”关系在“一日为师终身为父”的信条变异下，就形成了“师为徒纲”的教条形式，不仅要“事师如父”，而且要“遵师命，守师训”。也就是徒弟必须追随师父，一切听命于师父的意志，维护师父的声誉和地位。弟子无论对错都不得违拗师父之言，更不得僭越班辈；甚至对师父所传授的武功和套路形式，也不敢擅越雷池半步，言必称“祖宗秘传”、“正宗”等，以此来维护师父和自己武技的绝对权威。如此一来，在本师门群体中就形成了徒弟从师父、师弟从师兄、师妹从师姐的另一种“有序”观念，所有的徒弟、师弟、师妹必须要去个人之“私”，要为师父、师兄、师姐和本门派之“公”积极履行自己的各种礼的规范和义务，当然还有更广泛意义的社会责任与义务。

客观上讲，这种强调个体服从整体、整体利益高于个人利益的基本价值导向，在实践上有利于维护门派内部习武者群体之关系的有序和整个社会人际关系的稳定，对传统武术的发展起到了一定的作用，相对减少了群体内部的纷争，促进了人们之间关系的改善及和谐发展，增强了内聚力。但是，在个体服从整体的道德价值观指导下，也常常出现忽视习武者的主体意识，否认了习武者正当的个人权益，他们的人格、自由与尊严受到严重压抑。

源媛在道德价值的取向上，具有“重义轻利”、“以义导利”的倾向

在中国的传统思想中，“义”和“利”的含义颇多。一般说来，“利”泛指利益或功利，与“义”相对应；“义”与“宜”相通，泛指人们应该遵循的道德规范或道义，也可指道义所要求维护的公共利益。在中国传统伦理思想史上，对于“义”与“利”的关系从先秦百家争鸣起就进行了长期的辩争。其中儒家“重义轻利”、“先义后利”、“德本财末”的义利观最为引人注目，它体现了一种着

眼于整体利益的价值导向。孔子首先肯定了所有人都有追求富贵的欲望。他说：“富而可求，虽执鞭之士，吾亦为之。”^{〔1〕}也就是说，追求富贵是人的正当欲求，应该施惠于民。但他又强调以“礼义”制约“利”的重要性，他说：“君子喻于义，小人喻于利。”“君子谋道不谋食，忧道不忧贫。”^{〔2〕}他认为，只有小人才斤斤计较物质利益，真正的君子应该把自己的思想、行为、注意力都紧密地与仁义道德联系起来，不患贫穷，而只担心道之不行。并把追求“义”还是追求“利”作为划分“君子”和“小人”的标准。他不仅要求君子“见利思义”^{〔3〕}，而且也要求不同阶层的人都把“义”作为自身行为的规范，如果利不符合道义的要求，就要舍生取义。所以，古人强调要取之有道，“义然后取”，反对见利忘义，惟利是图。孔子的“不义富且贵，于我如浮云”已成为中国人的千古格言。当然，孟子也认为要先义后利，要讲国家的大利。

西汉董仲舒也持同样的观点，他提出：“正其谊(义)不谋其利，明其道不计其功。”^{〔4〕}强调义对于人来说是最重要的东西，当义与利发生矛盾时，应毫不犹豫地放弃利而坚持义。到了宋明理学时，朱熹认为重利轻义乃人欲之私，非理所存，因此强调“存天理，灭人欲”，从而把道德、正义和物质财富、功利完全对立起来。

不过，由于德毕竟只是内在的精神修养，而现实生活离不开物质利益、名誉等常人所喜爱的东西。《易·乾·文言》就说：“利者，义之私也。”认为义和利是统一的，一定的行为之所以有道德价值就在于其会给人带来利益。墨子既“贵义”，又“尚利”。他说：“义也，利也。”“有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫。”^{〔5〕}他认为，只有合义的行为才能给人带来得益。不义，也就是对人不利。而颜元也提出了“正其谊以谋其利，明其道以计其功”^{〔6〕}，表达了“义利统一”的思想。

可是，韩非子却持反对意见，他认为人与人之间首先是利害

关系，有利才行义，只要能给予人们利益的行为，都是合乎道德的。他说：“正直之道可以保利，则臣尽力以事主”，故“善为主者，明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐”。^{〔100〕}

而管子认为利益为人之本性。他说：“夫凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。”所有的人，不分贵贱都是“得所欲则乐，逢所恶则忧”^{〔101〕}，“民予则喜，夺则怒”。^{〔102〕}所以，他提出以“利”做杠杆，来调节人们的思想行为。“得人之道，莫如利之”，“欲来民者，先起其利，虽不召而民自至”^{〔103〕}。并认为百姓“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”。^{〔104〕}不过，他也并不主张无限制地满足个人的私利，因为利益给多了，利就失去了调节的作用，人们也就不当一回事，即“万物轻则士偷幸”^{〔105〕}。

虽然自古有许多名人、名家纷纷加入“义利之辩”的行列之中，但相对武术界习武者而言，“义”常为“侠义”，指社会的道义、正义。古代许多习武者品格正直，以自觉维护天下之正义为己任，济贫救困、见义勇为、无私奉献，从来就是把“重义轻利”、“以义导利”作为评价其武德高低的主要价值标准。在面对义和利的抉择时，大多数有高尚道德品质的习武者都是毫不犹豫地选择义而放弃利，并且在教育徒弟时多以义导利来劝导徒弟树立正确的义利观。如传统武术界历来藐视功名利禄，视之为如过眼之轻烟浮云。杨柄在梅花拳《习武序》中“习武规矩十二条”最后一条就是：“凡传教之师，断不可重利轻艺”。^{〔106〕}而且武术谚语也讲，“万两黄金不卖艺，十字街头送志人”，这充分表明作为武师择徒授艺，重人不重钱。对于无德之人，即使给重金，也不出卖武艺。但遇到有识之人，锐意继承武术事业，为人诚善而有毅力者，则应无代价地传授。所以，有德之武师常常鄙视偷鸡摸狗、取不义之财或甘为朝廷鹰犬欺压百姓的习武者为武林败类。

习武者的一大特色就是在扶危济困、救人于难时，从不考虑受报答，表现为取义舍利，甚至舍生取义。清乾隆年间有《短打十戒》

第十条云：“遇孤儒无主之人欺逼太甚，不妨代为出气。”它要求习武者应扶弱除强，见义勇为，自觉维护社会正义。至于万籁声所著的《武术汇宗》中列出的誓词“十愿”，可以说是一篇维护人间正义的侠义宣言，体现出一种崇尚道义、深沉博大的民族精神。

事实上，我们从一些武术门规戒律中发现，重义轻利思想在习武者群体中有着较为广泛的影响。大多数传统习武者是比较注意自己的武德修养，注意遏制个人的私欲，不做损人利己的事，并且十分关心他人疾苦，为维护社会稳定起了很大的作用。特别是在民族危难之际，习武者为国家和民族利益大义，舍己为公乃至自觉贡献出自己的宝贵生命，他们理所当然成为大众的楷模、民族的英雄。

总之，上述传统武德思想所反映的四个方面的主要内容，既显示了中华民族世代相传的传统武德的优点，也反映了其中包含的缺点和偏向，需要我们在现代武术发展的历史进程中，从社会整体文明进步的需要出发进行批判性地取舍。

注释：

[员] [源] 夏伟东援道德本质论援中国人民大学出版社，~~员~~猿援猿，~~愿~~愿，~~愿~~愿

[圆] 马克思恩格斯选集(第猿卷)援北京：人民出版社，~~员~~猿援猿猿

[猿] 马克思恩格斯全集(第员卷)援猿

[源] 托·亨·赫胥黎援进化论与伦理学援序言援科学出版社，~~员~~猿援猿

[缘] 张海仁援论社会主义道德的层次结构援江西师范大学学报，~~员~~猿援圆

[远] 王月清援中国佛教伦理研究援南京大学出版社，~~员~~猿援猿

[苑] 曹正文援中国侠文化史援上海文艺出版社，~~员~~猿援苑

[愿] 德育丛书组编援新时期德育十大关系援四川教育出版社，~~员~~猿援苑

[怨] 程氏遗书援卷二上

[员园] 老子

[夙] 管子·形势

[夙] 管子·兵法

[夙] 汤一介援国故新知：中国传统文化的再诠释援北京大学出版社，
夙夙夙夙夙

[夙] 陈鑫撰陈式太极拳图说援上海书店，夙夙夙夙夙

[夙] 论语·述而

[夙] 论语·里仁

[夙] 论语·宪问

[夙] 汉书·董仲舒传

[夙] 墨子·天志上

[夙] 四书正误

[夙] 韩非子·奸劫弑臣

[夙] 管子·禁藏

[夙] 管子·国蓄

[夙] 管子·形势解

[夙] 管子·侈靡

[夙] 管子·山至数

[夙] 燕子杰援中国梅花桩全书援青岛出版社，夙夙夙夙夙

第四章 传统武德的基本结构

结构是系统科学的重要概念和核心内容之一，是指客观存在着的事物的内部各个构成要素(成分)之间的合乎规律的、稳定的联系和相互关系。从系统科学的角度来分析，传统武德也有其结构。探讨和研究传统武德的基本结构是我们认识其历史功能以及当代价值的基本前提和基础。

一、“无德无拳”的历史地位和作用

古人云：“拳以德立，无德无拳。”其实，早在夏商周三代，就已开始强调礼乐教化，施行文武兼重。周武王《剑铭》有云：“带之以服，动必行德，行德则兴，倍德则崩”、“以仁德辅武”。而“六艺”：礼、乐、射、御、书、数就是“武”与“礼”的最初结合。我国古代孔子就把射、御同礼、乐、书、数并举，并以礼乐之教为中心，其余各教均“饰以礼乐”，把礼乐的伦理道德教育与尚武的射、御教育统一起来。当然，注重道德教化不仅是历代开明统治者治国的重要国策，也是民间社会的传统。

在中国传统伦理思想中尤重“为学的目的”，强调“先器识而后文艺”，即首重道德品质，次重文艺技艺，认为要做一个专业知识、技能上有所成就的人，首先应该在道德上提高自己。武术与武德相比，所贵不在术而在德。武德高尚，武术才有价值；武德不彰，武术则黯然失色。武德是道，武术是器；以道统器，器为道用。这就是中华民族一直推荐的“尚武精神”。汉代荀悦曾说：

“宣文教以章其化，立武备以秉其威”，“文化内辑，武功外悠”等。所以，长期以来，武术界敬奉这样一句格言：“未曾学艺先学礼，未曾习武先习德。”

传统武术历来重视武德，一切武术活动都蕴涵在修身养性之中。所有习武者不约而同地把武德作为习武生活过程中的重要组成部分和首要任务。“武德比山重，名利草芥轻”、“文以泽心，武以观德”等都是历代习武者所推崇的名言。

当我们透过各种秘密结社、武术流派的誓词、戒约、仪式、谚语以及流传社会的故事、武侠作品等略显零散而众多的资料中，会发现古代习武者十分注重武德及武德信仰教育。不过，传统武德主要集中体现在武术各门各派所制定的、要求本门派中人必须遵守的具体的戒约或信条之中。而且所有的武术门规戒律从择徒授武、习武用武到武术生活都有着非常明确而又十分具体的道德规范要求。

在许多武术流派，其拳谱家法中开章明义几乎无一例外地阐明武德。为了不使武术技术落入奸邪盗淫之辈、不轨之徒，以及防止有可能产生的武林败类导致欺师灭祖、危害社会的行为发生，武术各门各派均艺不轻传、不乱传，并严于择人。即在择徒授艺之初，就对习武者的德行提出非常苛刻的要求，要求承传人必须具备高尚的道德品质，否则“缺德者不或与之学，丧理者不或教之武”。张孔昭在《拳法拳经备要》中严正指出：“贤良秘授纾危困，邪妄休传害众生，大道等闲若轻授，须防九族尽遭刑。”《峨嵋枪法·戒谨篇》也认为：“不知者不与言，不仁者不与传，谈玄授道，贵乎择人。”即使是《史记·太史公自序》按中也曾说过：“非信廉仁勇，不能传兵论剑。”^[1]显然，良好的道德品质是习武授剑的首要基本条件。

对收徒授艺如此慎重，当然在讲习、授拳之时，仍然强调“德为艺先”。苕家拳《初学条目》中就曾提出：“学拳以德行为先，方

是正人君子。学拳宜以涵养为本，举动间要心平气和，善意待人。”《永春白鹤拳·拳谱》也指出练拳时要做到四善，即“善修其事，善正其心，善慎其行，善守其德”。当然，在习武、练武过程中也重视习武者的意志品质的锻炼，要求习武者有恒心，刻苦练习。俗话说：“夏练三伏，冬练三九。”在《少林拳术秘诀》“五要说”中就明确指出：“既得方术，当以恒心赴之，勤勉持之，不可中道停辍。”它还要求习武者的一切行为要合乎仁人的行为规范，“择其善者而从之，择其恶者而改之”，以此来调节自己与社会的关系。

在对待用武方面，武术各家各派的要求就更加严格了，指出武艺只用以防身和见义勇为，而绝不可挟勇斗狠，“切戒逞血之私”，否则，“用火不戢将自焚，学技不晦将自杀”。提倡“尚德不尚力”，讲究“绝技仅对暴客道，若逢善弱莫出把”，推崇“止戈禁暴”，不以武力随便伤人。并且提出“戒除杀念”，要以武会友，在与人较技时，宜点到为止，且有“八打八不打”之规定。少林擒拿术中就强调指出：“量其技术之深浅以作身躯之防护，非到万不得已，不可轻易击其要害。”^{〔四〕}

毫无疑问，就历史事实而言，传统武德曾在武术界具有无与伦比的历史地位和作用，传统武德曾是传统习武者群体精神的航标、武术的灵魂与内核，习武者的一切活动都是以武德为标准 and 依据的，遵守武德是所有习武者最基本的要求，传统武德甚至在一定程度上也影响了传统武术技术、方法的创立和发展。

二、追求内圣外王的侠义理想人格

道德是中国人格理论的核心，是人格理想体系的惟一支撑点。所谓人格，是个体内在的在行为上的倾向性。它表现一个人在不断变化中的全体的综合，是具有动力一致性和连续性的持久

的自我，是人在社会化过程中形成的给予人特色的身心组织。^{〔獭〕}也就是说，人格是一个人的内在品质和外在行为的总和，是人在社会化过程中形成的和特有的自我。理想人格，简单地说，就是人们的榜样。它是一个社会、一个民族文化中人们最为推崇和期望的人格范式，典型地体现该社会及其文化的基本特征和价值观念。它关系到道德教育的内容、途径和方法等问题。

为了达到修身的目的，古人十分重视理想人格的设计，围绕人的理想人格进行过广泛深入的探讨。儒家就有“圣人”、“圣王”理想人格的设计，认为“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”是正人君子的基本人格，把实践仁义道德作为人生的最高义务，他们主张“重义如泰山，轻利如鸿毛”，提倡“杀身成仁”、“舍生取义”，以“逝者如斯夫，不舍昼夜”，“明知不可为而为之”的刚健有为精神投入世务，“尽其道而死”，能够臻于此境界的人称之为“圣人”或“圣王”。在孔子看来，理想人格即“君子”，是那种把仁义道德化为个体自觉的内在欲求，能深刻理解道德的神圣性，并能真正把它作为行为准则去实践的人。这种“君子”、“圣人”理想道德人格正是中华民族传统道德人格的精神基石。其实，所谓的道德教育，其根本目的也就是为了塑造理想的道德人格。

武林重德，那么传统武术界设计出什么样的理想人格呢？毫无疑问，这种理想人格当然离不开作为社会主流的儒家理想人格的大道，是“圣贤”道德人格的折射，自然也要遵照儒家“内圣外王”模式来设计，同时也不免杂糅了墨、道、佛的理想人格的积极成分。所谓“内圣”是指个人内在的德行修养上的造诣，“外王”则指个人在社会中的事功与作用。也就是说，武术理想人格是要具备崇高的德行和博施济众、安定百姓的事功。

毫无疑问，人的生存需要是人的最基本需要，为了维持生命的正常延续，“委天数”不行，还需“依人力”，也就是需要充分发

挥自己的主体作用，通过自己的努力来自立、自强。它反映在习武者群体思想意识中，就是对“力”和“强”的执著和特别的强调。“赖其力则生，不赖其力则不生。”^[10]“强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥；强必暖，不强必寒。”“强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱。”^[11]无疑没有任何一位习武者不想成为武艺超凡、身怀盖世武功的人。绝技神功自然是每一位习武者梦寐以求的，这一点从人们对所谓的武术秘籍的痴迷程度便可略知一二。因为武艺不仅是他们实现自我防身的基本条件，也是主持人间正义、除强扶弱、见义勇为的重要保证。如不具备高超的武技，自己的生命都无法有效保护，更谈不上除暴安良了。

然而，儒家认为，仁爱是人之为人的根本，仁爱精神是一个人所应当具备的基本道德修养。如果有了盖世神功而无“仁爱”之德，其勇武就变成凶残，武功就成为横行乡里、欺压百姓、施暴的帮凶，人也就堕落为丧尽人性的流氓、盗匪、恶魔。这是历代武林仁人志士最深恶痛绝的，甚至不惜联合起来，以暴制暴。据《清朝野史大观·清代述异》中记载：清初大江南北有武艺超群者八人，其中有著名武家甘凤池等，八人中武功第一为某僧，其淫暴无行，荼毒良弱，七武侠乃共同惩处，数次围斗，终杀此僧。虽然，这是一个笔记故事，但真实反映了武林重德和自觉维护武德的优良传统。

人间有不平，便有弱者，于是就需要一种既有勇气又有武艺、敢于打抱不平的侠义之士。所以，习武者仅有“野蛮的体魄”和“文明的精神”是不够的，还应有舍己为人的自我牺牲精神和“杀己以利天下”^[12]的路见不平、拔刀相助的侠肝义胆以及敢于仗义而为的“事功”。这是传统武德最为突出的优秀品质，也是习武者实现自我价值和显示武术社会价值的重要之处，它是武功与个人品格的综合体现。另外，在习武者人格要求上也十分重视“刚健有为，自强不息”、“三军可夺帅也，匹夫不可夺志”、“不

降其志，不辱其身”、“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫品格的培养。

因此，具有高超的武艺、仁爱的精神，勇于匡扶正义、舍己为人，用自己的力量去拯人之危的德艺双全的“侠士”就是传统武德设计的理想人格。毋庸置疑，在传统社会里这种“内圣外王”、德艺双全的理想人格对社会的发展和道德的进步都起到了重要的促进作用，是我们中华武术赖以存在的脊梁，对维护中华民族的发展有着特别重要的意义，对习武者也具有永久的、巨大的精神感召力。

三、注重言传身教、知行合一的教化原则

由于历史的局限，传统武德没有形成自己深邃、完整的德育理论体系，它的德育观念和教化模式并没能超出传统社会儒家伦理道德的德育范式，只是在这正统德育范式框架之内，注入了民间社会淳朴的德育实践经验。

员爰“言传”与“身教”合一

作为平民化的传统武德教育，没有高深道德思想的灌输，也不存在统一的典籍教材和正规的教育程序进行道德启蒙，只有本门派的门规戒律和普遍流传社会的格言谚语以及传闻故事，并主要通过师傅和师门兄弟的言传身教来传承武德规范，而师傅高尚的言行举止无疑是最好的武德教材。其实，在武术传习过程中首先就是考察师傅的武德，如在选择徒弟时就要求师傅重德轻利，“断不可重利轻艺”，在传授武艺时也有“严师出高徒”之说。这些事实上都是要求为师者不仅要用言语、说教的方式来进行武德规范、道德是非的教育，更是要求师傅身体力行，用自己高尚的武德行为教育和影响徒弟们。孔子有云：“不能正其身，如正人

何？”^{〔10〕}墨子也强调，为人师只有“得一善言，附于其身”，率身实践，表里如一，“使言之合，犹合符节”^{〔11〕}，才能使学生心悦诚服，亲其师，信其道。扬雄则进一步提出“师者，人之模范也”^{〔12〕}。毫无疑问，为师者应成为徒弟们的行为表率。

不可否认，“言传”与“身教”合一，在武德教育实践中具有明显的合理性，是我们传统武德教育的优良传统之一。

圆爱“知”与“行”合一

“知”与“行”是中国古代哲学史认识论和伦理观的一对重要范畴。知，指知道、知识、认知。行，本义是道路，引申为行动、践履。它最早出现于《尚书·说命中》：“非知之艰，行之惟艰。”即是说，对于一件事知道它的道理并不难，而实行起来却很难。虽然在先秦时期许多学者就谈到知与行问题，但是，只有在宋元以后才有较多的学者在各自的学说体系里较为全面地涉及知行关系。

中国传统道德思想特别强调“为仁由己”的道德主体精神。孔子说：“我欲仁斯仁至矣”，“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”。孟子反对自暴自弃，认为“人皆可以尧舜”。荀子认为“涂之人可以为禹”，强调一个人只要立志向善，就一定可以成为一个道德高尚的人。

孔子还认为，道德教育应当增进人的道德认识，见之于道德行为实践的自觉性。朱熹就反复强调过“知”与“行”互相依赖，互相促进，他说：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。”^{〔13〕}当然，王守仁更是强调“知行合一”的重要性，他说：“真知即所以为行，不行不足谓之知。”道德上的知与行是“合一并进”的关系，“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成”。^{〔14〕}道德应当是人们的自觉行为，只有凭借人们的道德觉悟，凭借人们良心的自律，道德对人们的规范作用、社会作用才能发挥出来。所以，一个人仅仅懂得应当怎样做或不应该怎么

做，并不真的是有武德，只有当习武者把内在的武德修为形于外在的武术行为之中，并且身体力行，才能称其为有武德。

当然，传统武德十分重视生活实践，注重武德认识与武德实践的高度统一，以及武德意识与武德行为的一致性。所以，在传统武德实践中，为了便于习武者正确把握和实践传统武德规范，几乎各个武术门派都把传统武德的一些具体内容明确规划到门规戒约之中，以供本门弟子们习传、掌握和具体实践。并且把道德戒律与处罚结合起来，如果有人品行不端，行为违反本门戒律或武德规范就“当众共罚之或责打戒尺四十，晓众游播。如重犯者，加三等责罚”^{〔16〕}。至于违反武德更加严重的恶劣行径，则有可能被“逐出师门”，甚至遭到“清理门户”的下场。显然这种“知”与“行”合一的方式，不能不说是传统武术界的一大特色。

猗猗德艺并举，德为艺先

在中国传统人文思想中，就非常注重德、业并举，以德创业，以德守业的人文精神要求。孔子十分强调把学习各种知识与培养良好的品德统一起来。在《论语·阳货》中就记载了孔子对学生子路说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也成；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”即是说，“仁、知、信、直、勇、刚”等君子必备的优良品质，只有在不断学习知识中才能形成、巩固和发展。

历史证明，传统武德并非武林前辈们粉饰门面的化妆品，也非先辈们的先知先觉，而是历代习武者血的经验教训的总结。如《武当绝技》中有云：“武当派应运而兴，不立戒约，尽人皆传，故知者众……以致人众品杂，莫辨贤愚。习内家拳术之同仁鉴于此，不得不订戒约而规束之。”武当拳术才有收徒五戒，即“五不传”的提法。^{〔17〕}

各门各派的门规戒律涉及面很广，武德修养也始终贯穿于习

武者整个习武、用武和为人处世的全过程，甚至作为“一生始终修身之功课”^{〔50〕}。它与习武修炼是不可分割的统一体。古人常说，习武即是修德，德有多高则艺有多高。也就是说，习武者自身的精神修养、操行品德与练武习艺的成败得失息息相关，武德修养的高低决定了所练就的武艺水平的高低。虽然此话在现在看来并不一定全对，有一定的偏颇，但它也在一定程度上反映出古人对德与艺关系的高度重视。事实上，古往今来的武术家均把习武练功视为品德修养的重要途径与方法。如孙禄堂就精辟地论述了武德修养与武功修炼的关系，其在《形意拳学》中说：“夫人诚有是气，至圣之德，至诚之道，亦可以知，亦可以为矣。在拳中即为大德小德。大德者，内外合一之劲，其出无穷。小德者，如拳中之变化，生生不已也。”这段话说人的浩然之气、崇高之德在拳中称为大德和小德，大德就是内外合一之劲，小德便是拳中之变化，显然他把德行与练拳之技艺有机地结合起来，认为德融于艺中，德有多高则艺有多高。他甚至还把儒家“修身、齐家”与“五行拳”联系在一起，他说：“前者五行单练，是谓格物、修身，而后者五行合一演习，是谓连环，为齐家。”

由此观之，我们产生对人们常说“内外合一”、“内外兼修”的再思考，当然大多数人都只把它作为武术功法和技法的一种要求来谈，可是何尝不能把它视为心、神、意、志等内在德性修为与手、眼、身、步等外在功法、技法的兼修，内在的“知”德与外在的“行”德统一呢？

四、传统武德规范的基本内容

从传统武德产生发展的历史看，由于不同的历史时期、不同的习武者群体所依附的政治、经济地位、生活环境差异，以及其所获得的物质积累和精神财富等内在特质的不同，必然在构建和

遵守武德内容方面形成一定的分立，有着不同的具体内容和表现形式。士大夫所赞赏的武德与平民百姓所遵循的武德绝不会一致无差。但透过这些纷繁复杂的表面现象，我们仍然可以从总体上对之进行归纳，找出传统武德的主体精神，即习武者群体所认同的共性精神。

任何一种意识形态如果不为统治阶级所接受，其生存就相当艰难。其实，作为社会大众的传统武德与统治阶级正统的道德意识之间的关系较为密切，存在一定的互相渗透现象。它们既相互区别、对立和冲突，同时也相互渗透、纠葛和交织。一方面，传统的正统伦理要从民众伦理中吸取养分和材料，体现其价值和利益要求；另一方面，传统的正统伦理意识形态又通过对民众的教化、舆论，对习武者的心理、社会意识加以熏陶和制造，加上封建国家机器以强制的方式把其中有利于封建国家政权稳固的内容予以推广，这样就在习武者群体中形成了被普遍认同的伦理观念、价值取向和思维方式。

在传统武术界，封建统治阶级所确立的伦理道德规范（当然这种规范也是从民众的道德心理要求中提升出来的，又以“教化”的方式灌输到民众心理结构中而形成的道德规范），即儒家的纲常礼教仍具有普遍的有效性。当然，习武者在按儒家的纲常礼教的“教化”时，也渗透了自己的特殊理解和选择。并且，传统武德在很长一段历史时期，都是作为一种道德观念渗入在谚语、故事传闻和小说中，直到宋以后武术结社、门派的相继产生，才主要体现在武术各门派所制定的、要求本门派中人遵循的具体的戒约或信条中。所以，传统武德规范的主要内容大致可分为生活处世之德、择徒拜师之德、授艺习武之德、习武用武之德。

习武生活处世之德

所谓习武者生活处世之武德，是指与习武者公民身份相适应

的社会生活伦理道德的规范要求，即日常生活言行规范、待人处世、生活态度等。它是构成传统武德的重要基础。民间谚语中常说的“德不贤，不可传”，就是指这方面的内容。

传统武德的生活处世之道德规范与我国古代劳动人民生活道德规范要求基本上是一致的，是对一般社会日常伦理道德的继承，它要求各门各派习武者在日常生活和立身行事时要遵守社会之伦常，具体表现为待人要宽厚谦逊，诚实守信，敬老爱幼，团结互助，遵守礼仪，谦虚好学，尊敬师长；处世要薄名轻利，不求闻达；生活要俭朴素淡，戒酒避色，等等。这些内容较集中反映在各门各派的门规戒律中。杨炳《习武序》中“习武规矩十二条”之第一条便是：“凡立教之始，务要他知孝悌忠信礼义廉耻之道。”^{〔阙〕}又如六合门拳谱中就要求习武者“谦恭和美”，即“一、与人相处之道，第一要谦下诚实。同干事，则不怕劳苦；同饮食，则不贪甘美；同行走，勿择好路；同睡眠，勿占好床。二、宁逊人，勿使人让我；宁容人，勿使人容我；宁吃人亏，勿使人吃我亏；宁受人气，勿使人受我气。三、人有恩于我，则终身不忘；人有怨于我，则及时丢过。见人之善，则对人称扬；闻人之过，则绝口不言。四、在练武过程中，人若胜你，则敬重之，不可有傲忌之心；人若不胜你，则谦待之，不可有轻薄之意。五、人情喜乐时，常率略于信，随意许愿，以后不能践言。多至愤事，为人鄙薄，故喜极莫多言”。^{〔阙〕}

在对待同门师兄弟方面，则要求尊敬师长，友爱兄弟。如少林两个时期的戒约均强调“平日对待师长，宜敬谨将事，勿得有违抗及傲慢之行为；对待侪辈，须和顺温良，诚信勿欺；不得恃强凌弱，任意妄为”；对于同门则要求“凡属少林宗派，宜至诚亲爱，如兄弟手足之互相救助，互相砥砺，违此者即以反教论罚之”。^{〔阙〕}河北八极拳门中也明确提出：“同门之人以和睦为贵，不可称自己之刚强，灭他人之志气，尤不可因此比试之胜负遂引类

呼朋，以致同室操戈。”^{〔187〕}

在与人交往时则要求谦虚谨慎，绝不以身怀高超武功绝技而自骄，反对骄傲自炫。苕家拳《初学条目》中有：“学拳宜以德行为先，凡是恭敬谦逊，不与人争，方是正人君子；学拳宜以涵养为本，举动要平和，善气迎人。”^{〔188〕}而永春白鹤拳则有“五戒”和“五顾”：“一戒淫欲，二戒酒兴，三戒欺侮老人，四戒欺侮小儿，五戒欺侮妇女”，以及“一须顾己体，二须爱学弟，三须和乡邻，四须知高低，五须敬师长”。近代武术家佟忠义在《武术须知》中也有“勿骄矜、守信义”之言。而万籁声的少林《十二条戒约》及王凤亭《习武之戒忌》^{〔189〕}则完全是日常生活伦理道德的规范要求 and 为人处世之基本品德修养。而且随着近代武术各门各派之门规戒约的发展，对日常饮食起居的规范也越来越具体详细，如杨炳的《习武序》就有更为具体的要求，“凡见师面，即便站起，不可视若路人”，“不可并肩而行，同凳而坐”。^{〔190〕}很显然，习武者生活处世之德就是一般民间社会日常伦理道德观念在习武群落中的折射。之所以强调这些日常之伦常的规范，主要是使习武者逐渐实现个体社会化，以达到“修己以敬”和保障习武者群体日常社会生活的自律秩序。

圆爱择徒拜师之德

自古传授武艺时就非常重视择徒拜师之德，有“谈玄论道，贵乎择人”为证。所谓择徒拜师之德就是指在择徒时对习武者的道德品行要求以及对师父的德行要求。

早在西汉时期，就有“非信廉仁勇，不能传兵论剑”^{〔191〕}之说。在后世历代武术传承中，各门各派普遍形成一种共识，即“学拳宜以德为先”，“缺德者不可与之学，丧礼者不可与之教”，强调“不仁者不传”，并对授徒择人制定了极其严格的规定和要求。《少林拳术秘诀》中说：“师之授技，须先考察其人之性情、志气、

品格，经三月之后，始定其收留与否，盖以师择人最严。”^{〔100〕}一代武术大师黄百家在明代流传的内家拳择徒总结性条文的基础上，在《内家拳法》中著有“五不可传”：“心险者，好斗者，狂酒者，轻露者，骨柔质钝者不传。”《峨嵋枪法·戒谨篇》云：“不知者不与言，不仁者不与传。”《永春白鹤拳·拳谱》云：“不信者不教，无礼者不教。”少林《拳经拳法备要》强调“道勿滥传”，应传“贤良之人”。《少林短打十戒》规定：“强横不义者不传。”《昆吾剑箴言》就更具体地定了十种人不传：“人品不端者不传，不忠不孝者不传，人无恒心者不传，不知珍重者不传，文武不就者不传，借此求财者不传，俗气入骨者不传，市井人不传，拳脚行不传。”^{〔101〕}在考察习武者“忠孝仁义”的道德品性之后，也对他们个人的意志品质提出了要求，《少林拳术秘诀》中说：“虽其人之性情良、意志坚、品格高洁，苟无恒久耐苦之心，专一不纷之概，师必不受矣。”^{〔102〕}

虽然，在有关择徒的各类具体规范要求中，传统武德关注的最终对象始终是被择者的道德品质，其实，就在择徒过程中，也存在对师父德行的考验和要求。如民间就有“不可不传，不可乱传”专门针对为师者要求的武谚。众所周知，所有这些择人规范原则毕竟是需要人具体地执行，而对于这些择徒标准能否有效执行，就主要看师父本身是否具有良好的武德品质。只有为师者有了良好的武德品质，他才会自觉按照择徒之道德标准去选择徒弟。所以，对师父而言同样存在着择徒之德。如历代武术大师从来就鄙视择徒时只顾“需索供养，以厚薄为是非”的逐利行为，并认为授徒不是卖艺，故“断不可重利轻艺”，为师者授徒，只惟“量材授艺”，“倘若‘论财教学’则师道丧，而师徒之义绝矣”。^{〔103〕}武谚有云：“万两黄金不卖艺，十字街头送志人。”杨炳《习武序·习武规矩十二条》中也规定：“凡传教之师，断不可重利轻艺。苟受匪人，败名丧德，明有王法，暗有神鬼，可轻泄哉！”《昆吾剑箴

言》则更加明确指出：“可传之人不传，失人；不可传之人而传，失剑。如认人不真，宁失人不失剑。”“故先辈每于传人之际，必要再三审慎行之者，盖因人才难得，不肯轻录门墙。”

如果说“谈玄授道，贵乎择人”是对选择传人时所提出的一种要求，那么，“凡吾习武之徒，必须认贤为师”则是习武者对所要从之师的一种明辨。对于为人师者的人格秉性、言行举止和待人处世也有多方面的要求，如“若能以谦抑为言，不夸大，不浮躁，于拳理能津津乐道者，此则养气功夫之表示，而推测其武技亦必高……如夸说自己之技可以横行一方，目无余者，此种武技教师简直可以说毫无实用，徒自骄矜者，又焉足为人师哉？”^[100]而且要求师者“人格秉性，坐卧言谈，动作精神，皆与普通之人有异”，“不损人利己，不逞自能”。^[101]戚继光曾说：“师道立而善人多……师道不立，则言不信，教之不遵，学之不习，习而不悦，师道废而教无成矣。”^[102]

獯授艺习武之德

所谓授艺习武之德是指传授者和习武者在传授和承习武艺过程中所应遵循的道德规范要求。传统武术的传承主要是以师父与徒弟的形式共同延续。在传习过程中，不仅有对承习者提出的种种品质要求，也有对传授者提出的相应的道德责任与要求。这是习武者和授武者在习授武术活动过程中的道德实践磨砺，也是武术人格培养的过程。

传统武术对收徒非常慎重，而且一旦入门之后，授徒教育仍是以德为先。“学拳宜以德行为先”、“学拳宜以涵养为本”。^[103]练拳要做到四善：“善修其身，善正其心，善慎其行，善守其德。”^[104]既有对“忠孝仁义”为主体的人伦纲常的继续教育，也强调刻苦恒勤的意志品质。如太极拳入室弟子的标准是“忠孝知恩者，心气和平者，守道不失者，真以为师者，始终如一者。此五

者果其有始有终，不变如一，方可将全体大用之功授之于徒”^{〔獮〕}。“凡学技之士，务要知安详恭敬。凡入拳堂时，务要沉细，不可喧哗”^{〔獮〕}。而在师父传授武技之时最忌“弟子不听”，“每有乘师无备，偷刺暗打，最是轻狂可恶”^{〔獮〕}。

同时，传统武术中再三强调勤学苦练，“苦恒出高手”就是对习武者的意志品质的要求。万籁声先生对于习武之道曾说过一句深得个中三昧的话：“是以武功一道，非有坚韧不拔之志者，难得有大成功。”^{〔獮〕}《少林拳术秘诀》的“五要说”中写道：“既得方术，要以恒心赴之，勤敏持之，不可中道停辍”，“盖劲以积日而有益，功以久练而后成”。^{〔獮〕}佟忠义《武士须知·有恒心》云：“学如逆水行舟，不进则退，习文然，习武亦然。吾辈研习武事，期在深造，必须持以恒心，刻苦练习，勿躐等以求速，勿半途而辍业。千里虽遥，跬步可至，彼畏难苟安者，终其身无成就也。”所以，要求“习此术者……宜朝夕从事，不可随意作辍”。至于孔子的“诲人不倦”、“敏而好学，不耻下问”等则同样是习武者在习武过程中应遵循的道德品质。“坚韧不拔”、“持之以恒”正是习武过程基本要求的概括，反映出传统武术活动中道德伦理价值的不可替代性。

对于师父的授艺之德而言，当习武者踏入武术之门成为自己的徒弟之后，就必然要肩负起有关徒弟武德教育和培养的道德责任，武谚说：“为武师，须教礼。”即师父在传授武技的同时，还必须担负对徒弟的道德教育和道德督导责任，“以显师长教育有方，免被他人讥笑于后”^{〔獮〕}。从道德教育的具体内容来看，既有“孝悌忠信礼义廉耻”人伦纲常的继续，又有与习武活动有关的礼仪、意志品质和用武、施武之德的教育与培养。而且，对于本门之绝技则特别强调“惟自己平生之得力专门手法，非相习久而相知最深者，不可轻于相授”^{〔獮〕}。所以，为人师者不仅要有师德，以身垂范，为人师表，“言必正言，行必正行，教必正教，相扶以正”^{〔獮〕}，还要有培养、监督和规劝徒弟道德品行的道德义务。

源援用武施武之德

所谓用武施武之德是指与使用武术有关的道德规范。它是为习武者群体所规范的用武尺度和所设计的人生理想价值追求，以便每一个体在使用武术技术过程中，自觉承担维护社会规范的道义重任，并从中获得自由，实现“修己以安人”、“修己以安百姓”的社会理想。它是传统武德的总纲，也是所有习武者从事武术活动的最终归宿。

管仲曾主张“竞于德”而“不竞于兵”。《管子·枢言》中说“故善游者死于良池，善射者死于中野”，所以，管子提倡，即使用武也要先礼后兵，最好是不用武，迫不得已而战时也应适可而止。孟子则主张要把武勇用在为国为民的大事上，而不要那种只知好勇斗狠，任性使气的“匹夫之勇”。

自古，武术乃杀人之良方。故武术各家各派都对用武进行了严格的规定，提倡习武者以修身养性为宗旨，以自卫为信条，反对好勇斗狠，恃强凌弱。少林十戒中就有“以慈悲为主，宜济危扶弱，不可逞强凌人”。不到万不得已不许出手，即使与人交手，也只能点到为止，绝不伤害他人，不到万分危急，绝不许用险招。《罗汉行功短打》序中说：“兵刃之举，圣人不得已而为之，而短打宁可轻用乎？故即不得不打，仍示以打而非打不可之打。”并在“十戒”中进一步具体强调：“勿自持豪强越理犯分，悖逆争斗，致于人怨而犯天谴。”“横逆相加只可理说排解，勿妄动手脚。即万不得已，亦须打有轻重，宜安穴窍，免致伤人。”“无故不可对手，好胜莫与交锋，即逼迫难已，宁拜下风。”而对于“遇孤弱无主之人被人欺逼太甚，不妨代为出气，然亦须有分寸，斟酌行之”。《少林拳经拳法备要》则指出：“拳法者，卫身御侮之善术也。”强调“卫国保身方可用，持强逆理莫欺人”。而以太极拳等为代表的“内家拳”，更是“主于御敌，非遇困厄则不发”。而少林武术中的

“八打八不打”也是出于同样的考虑，“不得已”。

自古以来，中华民族就形成了关心社稷民生，重视民族、集体、国家的整体利益，以及“夙夜在公”、“以公灭私”的特有的民族精神。古代武术强调自卫，绝不是说练了一身的好武艺就是为保住一己的身家性命。相反，在“大义当前”就应“至死不顾”，“以武技之能，行道德之举，以武卫国、为民除暴擒匪，不惜舍生取义、杀身成仁”^[1]。《精武会训》中规定：“凡我会员必须以仁爱为怀，服务为旨，以我所有，助人所无，牺牲个人之力量，以求造福于人群。”“凡吾习武弟子，必应国召，为民除害，为国拒贼，保卫国家建设和民众利益。”所以，各门各派也都提倡见义勇为、扶危济困、匡扶正义、厚德载物，主张“为天地立心”、“为生民立命”、“止戈禁暴”。如少林寺僧人跋涉千里参加抗倭战争，义和团勇以血肉之躯抗击帝国主义侵略，都表现出强烈的爱国家、爱民族的传统思想。而万籁声《武术汇宗》之“十愿”的誓词，其内容根本就是习武者的正义宣言。民国时期的中央国术馆也曾把“爱国、修身、正义、助人”作为武德规范。

从上述传统武德规范中可以看出，尽管传统武德规范有着阶级和时代的局限性，但是，其中有些情操和品德是值得称赞，尤其是在择徒时以德为重，不“量财施教”的精神值得我们思考。事实上，在授徒习武过程中，注重为人师表、以身作则，非常注重“躬行践履”，并把武德教育与授艺习武有机地统一起来，强调习武者所必须肩负的社会责任与义务，这些传统武德规范在社会主义的今天，仍然有相当重要的借鉴价值。因此，社会主义武德规范，应该是在社会主义经济基础上产生的，同时又是批判继承、吸取我国历代武德规范中的合理因素的结果。

注释：

- [员][圆] 史记·孙子吴起列传援按语
- [圆] 德虔等援少林擒拿法援河南科学技术出版社, 员圆援袁
- [猿] 陈仲庚援人格心理学援辽宁人民出版社援愿
- [源] 墨子·非乐上
- [缘] 墨子·非命下
- [远] 墨子·大取
- [苑] 论语·子路
- [愿] 墨子·兼爱下
- [怨] 法言·学行
- [员圆] 朱子语类(卷九)
- [员猿] 传习录上
- [员圆][员圆][员圆][猿] 尊我斋主人援少林拳术秘诀援中国书店, 员圆援袁, 员圆, 员圆, 员圆
- [员圆] 李天骥援武当绝技——秘本珍本汇编吉林科学出版社, 员圆援袁
- [员圆] 周伟良援论传统武德援上海体育学院学报, 员圆援猿
- [员圆][圆][猿][猿] 燕子杰援中国梅花桩全书援青岛出版社, 员圆援圆缘
- [员圆] 李志云援与习武者讲武德援武林, 员圆援员
- [员圆][猿][猿] 周伟良援传统武术训练理论论绎援愿, 员圆
- [员圆][猿] 苕乃周援苕氏武技书(卷二)
- [圆][圆] 王凤亭援武林宝鉴援台湾: 华联出版社, 员圆援缘
- [圆] 刘秉果援中华武术援上海古籍出版社, 员圆援愿
- [圆] 陈国庆援鹰爪翻子拳援河北人民出版社, 员圆援圆
- [圆] 孙锡坤援八卦拳真传援天津古籍书店, 员圆援影印版援员
- [圆] 戚继光援练兵杂记(卷二)援上海古籍出版社, 员圆
- [猿] 永春白鹤拳·拳谱
- [猿][猿] 沈寿援太极拳谱援人民体育出版社, 员圆援员圆, 圆远
- [猿] 万籁声援武术汇宗援中国书店, 员圆援员圆
- [源] 康戈武援中国武术实用大全援台湾: 五洲出版社, 员圆援圆

第五章 摇摇传统武德的历史功能与作用

从系统科学的角度讲，功能是与结构相对应的一个概念，具体指一个事物对其他事物的功效。它表明一个事物可以对其他事物产生一定的影响。功能是由事物本身的结构和生活方式决定的。正是从这个意义上说，传统武德的基本结构决定了传统武德的功能。我们要对传统武德进行全方位的透视，就必须在全面认识传统武德基本结构的基础上，进一步剖析其历史功能。

传统武德的功能，是通过规范习武者的意识和行为来维护社会生活秩序，保证社会良性运行和协调发展。当然，传统武德的功能表现离不开道德的基本功能表现，如命令、规则、教育、认识、调节、激励等方面，但是传统武德亦有其自身特有的功能表现形式和作用方向。从传统武德的功能表现形式上看，它可以是直接的，也可以是间接的；从其作用方向上看，它可以是正向的，也可以是负向的。

一、传统武德对武术技术、方法的创造与使用的导向与规约功能

摇摇传统武德除具备一般道德的基本功能外，还具有一种特殊功能，即对武术技术的创造、发明与使用的规范与制约功能。传统武德在一定程度上限制和约束了一些残忍的技击技术的具体使用和创造，促使一些更“仁慈”的攻防技术的大力发展。康戈武研究员就认为：“武德通过道德观念融入武技之中，并规范武术

技法。”^{〔奥〕}

我们知道，作为诞生于你死我活的人类生存和生活斗争中的武术，就是在不断爆发的人与人之间的战争中逐渐得以丰富与提高的，它最初的目的就是要不择手段地战胜敌人，保存自己，或存或亡，两者居其一，带有强烈的嗜血性。因此，武术技术的发展必然要为“以暴制暴”服务，制暴本身就是暴力，于是也就有了“无所不用其极”的阴毒狠招。所以，在早期人类残酷的生存竞争中，没有人，也不可能有人在你死我活的战争中讲究仁慈。但是，随着社会文明的进步，人们从血腥的杀戮中逐渐觉醒，并着手把“武”与“德”结合起来，而且在武术与军事武术的不断分化过程中，人们从单纯追求最简洁、最实效地置人于死地的必杀技术转变为注重寻找既能制胜对方而又不至于过分伤害对方的“止暴”技术。随着社会的不断发展，当人们把习武作为一种防身、健身和娱乐的工具需要时，这种追求就表现得更为突出。

事实上，武术与军事相比，武术技术便朝自我健身、防身和娱乐方向发展。作为个体防身、抗暴的工具，它的所有招式功法无疑仍然是围绕“战胜对方，保存自己”而创造的。为了打败对手，于是就针对人体的各个薄弱环节设计出来许多“阴招”、“毒招”和创造一些“毒功夫”。而且在练习时反复强调一招一式必须“身临其境”，必须有明确的攻防意识。每出一招，非攻即防，攻防兼备，对准对方血肉之躯的薄弱部位。不过，在这些“阴招”、“毒招”的具体学习与使用中也有非常严格的学习限制和使用限制。无论是择徒或者授艺，师父都要经过再三考量其品格、德性后，方可传授其技艺或绝技，并且明确制定了使用规定。如要求习武者“勿妄动手脚，即万不得已，亦须打有轻重”。即使在习练诸如少林阴劲、软功、一指禅和朱砂掌等绝技功夫时，也有“着人必死，无药可救，似太嫌狠毒，有乖仁道。……习之，最易左手，盖恐右手功成，手无意中伤人”^{〔奥〕}的要求。至于在不得已时需要

具体使用武技的情况下，也有“八打八不打”的说法。所谓“八打”就是，一打眉头双睛（眉弓及眼睛），二打唇上人中（人中穴），三打穿腮耳门（面颊和耳门），四打背后骨缝（肩胛骨内外缘），五打肺腑胸膛（两肋），六打撩阴高骨（耻骨），七打鹤膝虎头（髌骨），八打破骨千斤（膝骨）；而“八不打”是，一不打太阳为首（太阳穴），二不打击对正锁口（胸口剑突），三不打中心内壁（硬软肋结合部），四不打两肋太极（两腋），五不打海底撩阴（下阴），六不打两肾对心（腰眼），七不打尾闾风府（骶尾骨），八不打两耳扇风（耳窝）。可以看出，“八打”之处均为不致造成严重伤害而又能控制住对手的部位，凡是不打的地方都是一些致命的要害部位。

传统武术在“止戈为武”的思想指导下，对武术技术影响最为突出的就是创造与发明了“擒拿”与“点穴”术，它既可迅速解除对手战斗力、制服对方，达到止暴目的，又不至于使对手过分伤残或致死。这显然是传统习武者人性张扬的一种表现。“知有杀而不知有救，是大背人道矣。”《罗汉行功短打·序言》就这样论述中国武术点穴功法的创立：“兵刃之举，圣人不得已而为之，而短打宁可轻用乎？故即不得不打，仍示以打而非打不可之打，而分筋截脉之道（点穴）出焉。而圣人之用心苦矣。夫所谓截脉者，不过截其血脉，壅其气息，使心神昏迷，手脚不能动，一救而苏，不致伤人。短打之妙，至此极矣。有志者细心学之，方不负圣人一片婆心也。”这段话充分体现了习武者的仁义之心。由此可见，在传统武德思想的规范下，武术技术只是在自卫、防身、抗暴时，不得已而为之，且以达到制止对方的施暴行为为限制，并非有意识要伤害对方，即“以武禁暴整乱，止息干戈，非以为残而兴纵之也”。^{〔獬〕}至于“后发制人”、“以静制动，犯者应手即仆”^{〔濶〕}的太极拳推手的发明与运用更是传统武德思想下的典范，它既不失技击之本义，又可尽量达到既交手又不伤人的目的。

当然，客观上讲这些武术技术的创造与使用除受到传统武德思想的规约外，显然还有另外一个重要的外在动因就是“自古杀人者偿命”和血族复仇现象的普遍存在，而且在封建统治相对稳定时期，统治阶级也不允许随意杀人、扰乱社会安定、违反王法的行为存在。

二、传统武德使武技切磋成为仁者之技艺表演和功力的展示

摇摇传统武德促使带有“示威”性的“武舞”套路的形成，以及促使原本两两比武较技向充分表演个人技艺和展示功力的方向发展，使较为“残忍”的比武成为仁者之技艺表演和功力的展示。

其实，武德对武术的影响早在尧、舜、禹时代就存在了，舜、禹为了使南方苗氏集团彻底臣服，就曾把武术攻防动作编成“干戚舞”来操练，以此来显示武力的强大，从而达到不战而屈人之兵的目的。据《韩非子·五蠹》中说：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：‘不可，上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”可以说，这种“干戚舞”就是人们在尚德意识下，把零散的攻防技术动作连接起来，形成类似于表演形式的初级“武舞”套路，它无疑是最早把残酷的战争征伐和残忍的杀敌术转变为军中技艺操练，并主动运用“功力”展示的方法来达到不战而屈人之兵的目的。

在传统社会习武较技本是习武者之间经常发生的事情，比武存在着很大的风险，常常成为最残酷的流血竞争。尤其是一旦遇到缺少武德又居心不善之人，就往往会造成不必要的死伤。所以，历代武术大师们常运用智谋来化解，即使在比武较技时也是“点到为止”。据《清稗类钞·技勇类·甘凤池勇》记载，甘凤池在一次途经山东济宁时，有武林高手李公子，想与甘凤池比试武

功。宾主见面相互低首折腰作揖时，李公子起身飞起右腿从甘凤池头顶闪过，甘凤池假装毫无觉察。过后甘凤池遣小童送来一个小纸包，里面包有一块绸布片，正与李公子裤子颜色一样，原来当李公子飞腿时被甘凤池用极快的手法掏了他的下裆。显然甘凤池此举是很讲武德，他把即将发生的一场争斗化为展示自己的功夫，既达到教训对方的目的，又不使对方太过难堪，不伤和气，从而使对方心悦诚服。

另据王选杰《大成拳宗师王乡斋逸事》载：有位外号叫“铁爪王”的老者在与王乡斋切磋武功时，为了不使自己的鹰爪功伤害到王乡斋，便戴着羊皮手套与王乡斋交手，结果这位老者被打败了。很明显，这位老者的武德是很高尚的，虽然是为了增进技艺才找人交手，却又限制自己伤人绝技的发挥，以保证比武对对手无太大的伤害，这种行为不能不说是高尚的武德使然。

传统武德对比武较技的影响最为突出的就是把两者之间的直接交手转变为各自表演自己的功力，并以此来判定武功高低。著名武术家孙禄堂，与日本武士比武时就没有出手，只是躺在地上，让五个人按住双手、双腿和头，等一声令下，他全身一动，便飞身跃起，而那五个武士则全部跌倒在地。据传八卦大师董海川、太极大师扬露蝉、形意大师李云深就曾以互不接触对方身体的方式隔网较技。当然也有的比武较技是让对手击打自己身体的某个部位或其他物品，借此展示自己的功夫。据松田隆智《中国武术史略》载：秘宗拳名师衬善与山东武术家较技，就是以打墙方式来显示功夫高低。历史上这类文献资料多不胜数。

不过，武德思想影响的另一方面就是把武术套路演练渗入到武艺考核和比试之中，并以此来作为衡量、评判武功高低的又一方式。作为健身、防身、娱乐的武术套路，虽然它的产生最初是为了便于操习武术动作，熟练技艺，但在很大程度上，武术套路的演练也是一种技艺、功力的展示，一种震慑、武勇的象征，一

定程度上反映表演者武艺的高低。如杜甫通过观看公孙大娘弟子的舞剑后，在其《观公孙大娘弟子舞剑器行》诗里对其剑术功夫作了很高的描述与评价：“一舞剑器动四方。观者如山色沮丧，天地为之久低昂……来如雷霆收震怒，罢如江海凝清光。”

在明代更有以演练形式的比赛来评判武艺高低，如明茅元仪《武备志》中记载：“舞对(对练)分九则。上等三则：上上、上中、上下；中等三则：中上、中中、中下；下等三则：下上、下中、下下。极精极熟出乎上上之外，得手应心，可以传教者，为‘超等’。舞对力猛，不差正彀，又加疾速，又与得手应心未达一间，俱为上上。舞对力猛，不差正彀，且能疾速，或疾速而力稍怯，或只疾速者为上中。舞对力猛，不差正彀，或欠速，或力怯者为上下。舞对合彀，亦熟，但稍迟，或稍弱者为中上。舞对力猛，合彀，但稍生涩者为中中。舞对力猛，合彀，但相合稍生涩者为中下。艺虽稍熟而不知彀者，虽合彀而不熟，与熟而迟钝者为下上。舞而不知对，对而不知舞，虽精者只作下中。能一事而生，与舞对俱差正彀者，虽熟亦为下下。舞对二事，全然不通，与未习者为不知。”事实上，民间有俗语“行家一落眼，便知有没有”，说明武术行家只需看一下，就可以根据练武之人的拳架、步法和身法判断出其武功的高低。于是，评价一个人武艺的高低也就可以从他的武术套路演练中得以评判。在首届中央国术馆考核中就有武术套路比赛。因此，这种以武术套路形式进行的比赛代替直接的对抗不能不说是人类文明的进步，武德思想的又一彰显。

三、传统武德使武艺成为一种道德教化工具

道德是中国传统文化的价值基础。在传统社会推崇道德，极力突出道德教化的意识支配下，传统武术的所有活动领域及其变迁均“万变不离其宗”，一切都渗透着传统武德的思想、观点和内

容，具有鲜明的伦理化特征。

孟子说：“学则三代共之，皆所以明人伦也。”他认为，教育的任务就是“明人伦”，而学生的任务就是“学人伦”。所谓“圣贤所以以教人为学之意，莫非使之讲明义理以修其身”，“学以人伦为本”。其实，儒家传统教育历来主张“尊德性而道学问”，强调“先器识而后文艺”。所以，为师者的任务就在于“传道、授业、解惑”。“传道”是教育的首要任务，其他知识的教学只是伦理道德教育的一种手段，要求人们在教学中培养道德，在道德训练中学习知识。这种知识教育道德化思想不仅强烈地影响了正统的学校教育，而且也极大地影响了传统武术的传授过程。

在漫长的历史岁月里，中国传统武术不仅形成了自己独特的理论、技术、功法体系，也形成了一套与武术活动密切相关的道德教育体系。中国古代的武术家们就非常重视武德，尽管传统武术有千门万派，每个门派都有自己的技法、功法，但是，所有的门派都不约而同地把培养武德作为习武者的首要任务。武德已经成为中国传统武术的一个组成部分，是中华武术的灵魂。我们从武术文献中出现的各种门规戒律、武谚中可以清楚地了解到，传统武术界非常重视武德教育和武德修养，它甚至把整个武术传习过程与武德教育联系起来。可以这样说，中国传统武术的传习、武功的修炼和武德修养是融为一体的。

实际上，传统武德从择徒拜师到授艺习武乃至用武施武等各方面都表现出对社会人伦生活的极大关注。我们从择徒样式上看，由于武术有置人于死命的威力，好人可以用它来惩恶扶正，伸张正义；坏人也可以利用它来行凶作恶，伤害善良。所以，师父收授徒弟所要考察的主要内容就是习武者的道德品性，所谓“不仁者不与传”。太极拳的“八不传”规定：“不传给不忠不孝之人、根底不好之人、心术不正之人、鲁莽灭裂之人、目中无人之人、无礼无恩之人、反复无常之人、得易失易之人。”只有确认学

艺人是“忠孝知恩者、心气和平者、守道不失者、真以为师者、始终如一者”^[16]，才能将功夫传给他。可想而知，习武者还尚未踏入师门便要面对武林重德思想的入门教育，而一旦入门之后，武技传授仍然是“德重于艺”。武艺仅是有效进行武德教化和实现习武者如何“做人”的一种手段。事实上，过去大多数师父教授徒弟武技时并不是将自己的武功精要倾囊相授，而是多少给自己留下一点看家本领，亦即“秘技自珍”。当然，这其中自然还存在着对衣钵传人的品性再考量。但相对于众多习武者而言，却是“师父领进门，修行靠个人”，师父未必会为人人点透功法之精要之处。然而，种种门规戒约要求每一个习武者必须“尊师重道”，做到“孝悌仁义”，以及“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。

受此思想影响，为师者传授学生武技的目的就是培养“穷则独善其身，达则兼爱天下”的正义之士。当然，对于师父而言，让徒弟能成为武艺高强者自然是十分欣喜，这毕竟可以显耀门庭，但如果要在德与艺之间做一种选择的话，大多数授艺者就会宁可选择教德，而绝不轻易授艺。因为，所教无德者一旦其艺成，不是欺师灭祖，就为社会败类。历史的经验教训告诉他们，武术与武德相比，所贵不在术而在德。武德高尚，武术才有价值；武德不彰，武术则黯然失色。传统武术传授的首要目的不在于习武者最终真正掌握多少高深的武功，而是要强调遵守社会人伦道德规范和形成坚定的武德信念，以及强调个人的武德修养和“修己以安天下”之道。所以，在传授武艺过程中，常要求所有习武者应“扶危济困，除暴安良”，做到“公定”、“安民”、“匡扶正义”、“见义勇为”和“以武会友”。显然，整个武技传授过程都是以人为中心，以传习武技为手段，以修身（武德教育）为根本，以“独善其身”、“兼爱天下”为目的，并把个人的道德理想与社会责任、义务紧密结合起来。可以说，传统武德使武技传习成为又一个道

德教化的工具。

当然，传统武德的功能与作用并没有什么超凡入圣，它一开始就是为了维持人类正常生活的一种行为准则，一种辅助性手段。但是，在那时的社会经济条件和政治、生活环境下，人与人、人与集体、人与社会的依赖性就决定了个人的武术行为既是被迫的，又是极其情愿地遵守和维护武德规范。每一个习武者作为社会某一阶级或群体关系中的个人，不能脱离他所生存的社会环境，必须在这个现存社会条件下首要接受他所归属的群体道德要求，其次是阶级和社会道德要求。另外，他的一切符合社会、阶级或群体共同规范的行为，既是为他人，也是为自己，既为了社会或他人的生存、发展与完善，也是为了自己的生存、发展与完善。不过，当个人生命这个最高个人利益受到威胁时，会产生不同的反应。在中国传统社会里，尤其当个人的性命受到民族的压迫和威胁时，许多习武者便能产生直至做出自我牺牲的伟大英雄行为。实际上，他们已把这种道德自觉上升为人生的信念了。

当然，传统武德除了具有以上的功能与作用外，还具有批判认识功能、教化功能、调节功能、激励功能。第一，批判认识功能。它根据某组确定的规范和价值来判断自己或他人的行为，并且对所选用的这组规范和价值的一致性和恰当性进行检查，修正由不同的人所持有的多重价值观念，以便达到多重规范之间的一致性，促使人们遵照大家所公认的规范和标准行事。第二，教化功能。一定社会所形成的一定道德系统，就是社会为人们确立的处理各种关系的行为准则。它化民成俗，规范、引导人们按真、善、美的标准去认识、践行；批判、抵制假、恶、丑的东西，做到“有耻且格”。传统武德的这种教育功能，促进社会及习武者日益趋向文明。第三，调节功能。传统武德准则的形成是建立在习武者主体自律精神的基础之上的，它是协调各种关系的手段。每一习武者都要运用一定的武德准则自律、律人，调节人我关系、群

己关系，以维持社会的公正、和谐、稳定。第四，激励功能。武德能帮助人们更好地认识社会现实，协调各种关系，从而激励人们不断向上，追求真、善、美的社会境界。同时，武德能够丰富、充实人们的内心世界，使人性变得更美好、生活变得更幸福，使人们能朝自由、和谐发展的方向迈进。

注释：

[员] 康戈武援中国武术实用大全援台湾：五洲出版社，~~员~~~~圆~~~~猿~~~~源~~

[圆] 原著金恩忠，曹文整理修订援少林七十二艺练法援山西人民出版社，
~~员~~~~圆~~~~猿~~~~源~~

[猿] 汉书·武五子传赞

[源] 黄梨洲文集援北京中华书局，~~员~~~~圆~~~~猿~~

[缘] 太极拳谱·清代杨氏传抄老谱(卷八)

第六章 传统武德的当代社会价值

通常价值总是一定历史条件下的现实价值。价值本身不是一种独立存在的东西，它必须以一定的实体或实体关系为载体才能存在。现实的价值总是以现实的人为前提、基础和载体的，研究现实价值必须以现实的人为立足点和出发点，且要对已经存在的历史实践活动做动态的分析。“一切事物，在与一定主体的关系中，凡能满足该主体生存与发展的某方面的客观需要，符合该主体作为自控系统的控制论目的，那么这事物对于该主体就具有正面价值；反之，就具有负价值。”^[1]

现代史学认为，研究一般历史都要经历以下过程：考订史料、重构历史过程、解释历史、揭示历史的当代价值。研究传统武德大致也要经历相同的过程：考订史料，重构传统武德的历史演变过程，解释传统武德本身，揭示传统武德的当代价值。我们认为，这种重构与解释传统武德虽然是揭示传统武德的当代价值前提，但是揭示传统武德的当代价值比重构和解释传统武德更为重要，更能体现出传统武德与现实社会发展的价值联系。因而，全面审视并揭示传统武德的当代价值应是我们研究传统武德的根本任务。我们必须在重构和揭示传统武德的历史过程、结构和历史功能的基础上，对传统武德的当代价值做进一步的探索。

虽然传统武德辉煌的时代已经终结，但它作为传统武术文化最重要的核心内容之一并没有也不可能完全消失。实际上，传统武德一直都在默默地不断地继承、吸收、融合、创新发展之中，只不过它正在处于量的累积阶段，处在隐性发展的过程之中。尽

管在近代传统武德遭受过社会激烈的批判而陷于伦理解体和德性扭曲，但其精魂犹存，依然留存在习武者群体的意识世界里，仍在现实武术活动中起着潜在的作用。

一、理顺心态——传统武德价值现代展示的前提

传统武德既是历史，又是现实，它是历史在现实中的沉积，它不仅作用于过去，而且构成一种强大的现实力量作用于当前乃至未来。毫无疑问，传统武德是历史的积淀、现实的基础和未来的参照。现代武术的发展和走向世界的过程中，都必须面对如何正确处理传统武德的问题。我们要想全面客观地审视和揭示传统武德的当代社会价值，就必须首先更新观念和理顺对待传统武德的心态。

任何一种道德价值观念、思维方式和生活方式都有其产生、形成、发展的特定社会历史条件和地域的民族的土地。马克思伦理学告诉我们，对道德起决定作用的是生产关系。生产关系发生变革，道德准则和道德规范的内容也会随之发生变化，但是，道德作为一种社会意识形态还有相对独立性，即在生产关系发生变化之后，人们的道德观念不会立即改变。在近代中国，传统封建伦理道德不仅随着西方资产阶级先进思想的传入而受到猛烈的冲击，而且随着马克思主义成为主流意识形态和社会主义道德的建立备受批判，中国社会道德状况发生了历史性变革。然而，在由传统向现代转换这一历史过程中充满了各种矛盾与冲突，这种矛盾与冲突使近代民族传统文化的发展呈现十分复杂的态势，也使人们对民族传统文化的情感表现出十分敏感和复杂。

从理论上说，社会的每一次变迁无论从生活方式还是思维方式，都会在不同程度上涉及社会道德问题，并且引发一定社会道德变化，甚至可能树立新的社会道德坐标。事实上，社会变革一

方面必然要求人们进行观念形态的转变、思维方式的转换和行为模式的转化,以及要建立符合时代精神的新的道德、新的价值观念。另一方面,在人类社会形成发展的过程中,历史地产生出来的并作为传统保留下来的道德,既有与社会变革相适应的成分,也有与社会变革相抵牾的因素。于是,便引发了传统与现代的冲突与交融。无疑道德的冲突是由社会发展而引起的对道德的不同需求,是各类道德在社会发展变化过程中其内在矛盾的反映和表现。所以,当传统道德赖以生存和发展的社会历史条件发生变化之后,这种传统道德形态和内容就必须发生相应的变化,否则就无法继续存续下去,传统武德亦然。所谓“文变染乎世情,兴废系乎时序”^{〔10〕}。

实事求是地讲,随着封建社会体制的解体以及社会主义制度的建立,以小农经济为基础,以中国传统血缘、宗法伦理道德为逻辑中心建构起来的传统武德应向社会主义道德转型与重建,然而,实际情况却是作为社会主流道德已基本完成从封建传统道德礼教到社会主义道德的变革与转型,而作为社会亚道德形式的传统武德却没有完成近现代转型,仍然尘封在封建道德意识形态之中任人蹂躏,或束之于封建糟粕的楼阁被人冷落。造成这种状况的原因是多方面的,有近现代社会道德建设中意识形态和观念上的偏激与缺陷,也有由于传统武德自身运动发展的特点所造成的局限。

不可否认,在近代由于中国落后与遭受列强欺凌,处于屈辱地位的国民在愤激之余,产生了对民族文化传统的偏激心态。并且随着社会从封闭走向开放和西学东渐,这一心态日趋激进,否定传统的冲动日益增强。近代学者在接受西方近代道德思想、批判中国传统道德的过程中试图建立一个新的道德体系来反对传统伦理道德,然而,由于他们所面临的时代任务十分紧迫和理论认识的不成熟,使得他们所进行的传统道德的近代转型,具有严重

的不彻底性，没能完成历史赋予他们的从封建传统道德向近代道德转型的历史任务，虽然传统伦理道德被批判、被打倒了，但新的伦理道德体系却没有真正建立起来。

对于我们虽然已完成了社会主流道德的社会主义转型，但是，在建立社会主义道德体系时，却有一种急功近利的态度，只重视政治思想和理想道德的建设，忽视人类生活的基本道德建设，且大多从属于政治斗争形式的需要，忽视道德建设发展规律。本来在社会转型时期应对从属社会亚道德形式的传统武德进行必要的理性批判与继承、转型与重建，反而演变成“新的哲学视界带着鲜明的政治目的所进行的道德批判”，以至于当人们听到“批判”这个词的时候不寒而栗。实事求是地讲，传统武德仅仅只完成了理论意义上的框架构建，现代意义上的社会主义武德规范体系还远没有建立起来。

当然，我们也不认为过去批判传统武德封建糟粕的行为完全是错误的。从中国近现代社会发展的逻辑进程来看，从社会主义的内在要求来看，此种行为有其内在必然性和合理性，尽管它存在许多情绪化、政治化、玄虚化的过激与偏颇，但这毕竟是饱经沧桑、历经欺凌后的中国，在社会变革的特殊历史时期，为了建立一种新型社会主义道德体系而作出的一种尝试。从总体上说，它所针对的和要解决的问题是封建“吃人”的礼教，立意是要彻底反对封建宗法制度、等级制度，冲破严重阻碍中国社会进步的旧道德、旧文化、旧思想的桎梏，这不仅无可厚非，而且具有伟大的历史意义。但是，这种“运动式”的批判一旦出现一定形式上的偏向，就会在对待传统文化时不能采取科学理性的分析态度，以至于形成一种彻底否定传统文化的思潮。

传统武德这种孤独的窘境有社会意识形态和观念的原因，但主要还是由其自身的封建落后性，以及与社会主流伦理道德变革不同步所造成的。

从历史发展的总体上看，传统武德一直是随着社会道德文明的进步而不断“内发性发展”^{〔1〕}（所谓内发性发展，即传统武德的发展不是简单模仿社会主流道德，而是立足于自身的传统，改造外来道德模式，谋求与自身和社会相协调的发展路线）。它基本上是符合社会发展要求的，也为社会精神文明做出过重要贡献。然而，由于它深藏在社会底层，蛰伏在平民大众的心理深层，缺乏社会精英们的刻意创作和加工，处在受迫性的自然的变化之中，相应就不具备活跃的变异性。它虽然也会随着自然和社会环境的改变而演化与重建，却不会直接随着社会制度的变革而迅速在短期内发生新旧更替的对应性效应，即不同步互动，明显滞后于社会精英道德发展。如果要想尽快使它们同步变革，就要对其进行必要的道德改造，以及要有政府的强力支持与推行，才能获得社会广泛认同，这样进入民间大众心理的时间就更快，保持的时间也会更长久，反之，则难以达到这种状况。如汉唐以后，佛教文化自西入域，在不断中国化改造的同时，受到统治者的极力推崇，于是佛教伦理精神就不断传播开来，并渗入到武术伦理道德之中。而近代西方的天主教、基督教的伦理精神在传入中国后，并没有得到当朝政府的强有力的支持，所以流传有限，它们在武术文化中就没有留任何痕迹。

在现代传统武德发展过程中则恰恰缺少必要的理性的社会主义道德改造过程。长期以来，道德理论研究意识形态化和学术争论政治化的阴影在武术理论工作者心中挥之不去，造成对传统武德的认识是以“糟粕”为主，并主要聚焦于封建“吃人”礼教及与现代社会相违的社会伦理的批判，根本未涉及传统武德超越性的德行与生命仁爱层面。所以，无法超脱时代的局限和原有意识形态的桎梏，使武德在现代社会中有些进退失据，它的地位和作用在意义认识上没有确定下来，人们对它的分析就显得模糊，缺乏深层次的把握。这种思想观念和理论上的局限反过来严重制约了

传统武德的现代变革，导致随着社会和道德文化变迁而不断发展的武德在新的时期出现“盘整”现象，只能匿没于社会主义道德建设边缘，不能完全适应现代经济社会的发展，明显失去对现代武术的规范功能，从而陷入两难发展的窘境。

因此，对传统武德的全盘否定，实际上割裂了传统武术文化与现代武术发展的有机联系，将使武术失去自己又一民族特色。显然传统武德不只是属于过去，从某种意义上讲，它还活在现实武术生活之中。当下武德的发展，实质上都是植根于民族的传统之中，都是以传统为前提的。只有把现代社会的基本道德要求与武术的传统道德结合起来，才能赋予当下武德以自己民族和武术传统的特色，并按照“去其糟粕，取其精华”的原则，把优秀的传统武德文化继承下来，这样才有利于现代武术的健康有序的发展。总之，任何对传统武德的虚无与偏激态度，都不利于全面认真审视和揭示传统武德的当代社会价值。那种否定一切的心态已构成弘扬优秀武德文化的最大心理障碍，有必要认真反思和调整这种偏激的心态。

不过，我们也要清醒地认识到，传统武德实际上是精华与糟粕共存，其赖以产生的小农宗法结构发生了变化，社会结构也发生了变化，传统武德已不能完全充当现代习武者生活的指导，它的一些思想和内容与现代社会存在着一定的冲突和矛盾。但是，不可否认的是，传统武德所创造的某些优良传统和精神必将成为人类先进思想文化的因子而永恒地存在、发展，并影响人类的生活，增进人类的文明。

二、传统武德社会价值的现实挖掘

一个没有自己独特文化的国家，是难以在世界民族之林长久屹立的；一个没有自己独特道德精神的民族，会是一个丧失民族

灵魂和内驱力的民族。中华民族优良的武德传统，是中国人民迈向 21 世纪最可宝贵的民族精神财富之一。从传统武德智慧中吸取合理的因素，对于现代武术发展和社会主义道德建设，弘扬中华民族的优秀道德传统，振奋民族精神，不断提高习武者的道德素质，改善社会道德风尚，都有重要意义。

纵览传统武德的思想内容，只要我们用历史唯物主义的态度科学地加以分析，不能不感悟到其中所蕴涵着的许多有益的道德智慧，至今仍有着不可低估的重要思想价值和精神价值。从总体上说，传统武德体现了人类生活的基本原理和习武者应遵循的基本道德原则。我们在建立社会主义市场经济的历史进程中，可以从传统武德以下几个主要方面加以借鉴和发扬光大。

重视群体精神 强调为民族、为社会而奋斗的爱国主义思想

在以血缘为纽带、以家庭为本位基础形成的“夙夜在公”、“天下兴亡，匹夫有责”民族精神的熏陶下，传统武德要求习武者对社会和民族要有责任感，要有以天下为己任的高尚道德情操。“爱国”历来被看作是一种“大节”，虽然在传统社会里，它是与忠君联系的，但它在本质上是把君作为国家的代表，是一种深层的国家意识。我们在剔除其所属封建社会的历史背景之后，可以发现无论是超越世俗、亦正亦邪的武侠，还是默默耕耘、传习武术的普通习武者，在他们的心灵深处无不奔涌着一种“天下正义，匹夫有责”的高度社会责任感，以及为百姓、为民族、为国家之“大义”，而“重义轻利”，勇于“舍己为群”的自我献身精神。这种精神是我们民族文明和觉悟的集中体现，也是中华民族的精神支柱之一。

正是在这种重视群体利益，把国家、民族利益放在首要位置的根本道德价值取向，在中华民族的历史上就产生了强大的、催人奋进的精神动力，涌现了许许多多习武者为了国家和民族的利

益，在民族危难之际挺身而出。在中国武术史上，很多武艺高超和普通习武者都以国家和人民的利益为首要目标，他们为保卫国家和民族的安危不计私利、秉承大义、不畏强暴，用鲜血和生命护卫着民族的独立和国家的完整。如人们熟知的岳飞、文天祥、戚继光等，他们既是战将、技艺超群的武术家，又是精忠报国的民族英雄；也有民间自发的抗倭驱贼的少林僧人、抵御外侮的义和团；更有为洗刷“东亚病夫”奇耻大辱的霍元甲、“神拳大龙”蔡龙云等不畏强敌，飞登擂台，使那些不可一世的列强拳师闻风丧胆。尤其在近代，面对列强的欺辱，许多武术团体举起了“强种、强身、自卫、卫国”的大旗，精武会会歌这样写道：“国不强兮招毁灭，人不强兮难自立！振我精神，锻我筋骨，充我智能，坚我魄力。百炼此身如钢铁，任何威武不能屈！大家齐努力，发扬精武式，卫国魂，尽天职！”因此，传统武德这种对外来侵略绝不屈服、对恶势力绝不妥协的精神，以及重视群体、民族、国家利益的道德信念，应当积极地继承和发扬。同时，我们还应当积极发掘中国古代爱国主义典型事例，加强民族气节、民族情感和民族精神的教育，增强民族的自尊心、自信心，从而进一步激发人们的爱国情怀，提高民族主体意识。

正是在重视群体、民族整体利益精神的影响下，传统武德在处理个人与他人、社会、群体的关系问题上，始终强调谦恭和美、宽厚谦逊、诚实守信、团结互助、尊敬师长、舍己助人。在“义”与“利”关系上，从来就是把“重义轻利”、“贵义贱利”作为评价其武德高低的主要标准之一，强调自觉维护天下之正义，救人于难而从不受报答，讲究无私奉献，反对“重利轻艺”、“量财施教”。

由于国家贫穷，而人都有现实的物质需要，现实社会中总有不少见利忘义之徒，他们以西方资产阶级的功利主义观点为借口，见利忘义，惟利是图，有利则干，无利则罢，对物质利益、金

钱不倦地追求，个人的欲望不断膨胀，并将个人利益视为“人生真谛”，凌驾于国家、民族和集体利益之上。这样就破坏了人与人之间的和谐，也造成了人自身的身心分裂。比如现在有些武术学校，为了自己的一点私利，只知收钱卖艺，根本不重视学员的武德修养，以至于培养出一些欺诈、偷窃、抢劫、强奸、谋财害命之徒，危害一方社会。他们这种见利忘义行为，不仅给社会造成很大的危害，也给武术界带来了不良影响，人们对此深恶痛绝。当然，这种现象的存在与前一时期社会忽视“以义导利”有关。

虽然从现代科学理性的角度分析，“重义轻利”、“德本财末”不是一种科学的世界观，有其历史和阶级的局限性，但毕竟有一定的合理之处，“先义后利”、“以义导利”的思想对当今社会仍有积极的现实意义。两千多年来，传统中国人比较注重自身的道德修养，注意遏制个人私欲，不做损人利己的事，较关心国家和民族的前途、命运，关心他人疾苦，为维护社会稳定起了很大的作用。特别是在民族和国家遇到重大危难时，他们一再显现出为民族大义、舍己为公的崇高爱国主义精神。因此，在当今社会条件下，我们重提传统社会“重义轻利”的义利观，并不是反对现今人们对利的追求，相反还要大力提倡对利的追求，但是这种逐利行为必须在合乎社会法律以及不损及他人利益的前提下“取之有道”。

今天，我们仍处于社会主义初级阶段，正在实现由计划经济向市场经济过渡。而作为“市场经济的根本原则就是承认利益驱动，同时又是非常注重信誉，是一种‘信誉经济’。它的健康发展要以市场主体坚守道德原则为前提”^{〔渊〕}。我们重视武术经济的建设与发展，但是反对“以利制义”，把本来属于道德的问题作为经济问题来处理，企图用简单的经济处罚、制裁手段来代替道德建设和教育。我们倡导社会主义“义利统一”的义利观，它有利于纠正由于市场经济所带来的人们思想上的倾斜，对于改变社会上普

遍存在的拜金主义思想，一切向钱看，有钱就有一切，有钱可以不要一切的行为仍有针对性，具有重要的现实意义。

圆爰提倡见义勇为、舍己助人，主张以“匡扶正义”为己任

源远流长的传统武德思想中始终贯穿着习武者为天下百姓之正义，见义勇为、扶危济困、除暴安良，“以身任天下”、“修己以安百姓”的道德精神，自觉维护社会的“公道”和“正义”，它是习武者实现人生自我价值的重要途径，也是显示武术社会价值的重要方式之一，是武功与个人品德的综合体现。对于习武者来说，见义勇为乃是义不容辞的社会责任与义务。

自古习武者从一开始学习武技起，就不断培养自己的社会正义感、使命感和责任感，以维护社会道义为己任，做到“安民”、“保民”，维护社会的正义和公平。所以，古代许多习武者都有助善惩恶的热肠，见难必救，见危必扶，见人间不平事必管。他们尽一己之微薄力来平社会不平之事，容不得坏人横行，歹徒逞威。即使明知会遭遇危险，甚至会牺牲生命，也在所不惜，绝不因事不关己而袖手旁观，该出手时就出手，就连素不相识的受害者也要予以全力相助。毋庸置疑，习武者这种见义勇为的道德行为，能对危害社会与人民生活的恶势力起到一定的威慑作用，习武者也因此成为维护人间正义不可缺少的正义力量和善性力量。

显然，这种见义勇为、舍己助人的壮举，尤其值得我们在现时期社会中大力提倡。可惜的是，古道雄风今安在？现在人们在追求个人享受、“一切向钱看”的利益驱使下，这种“见义勇为”的行为越来越少了，见义不为、见死不救的人大有人在。在当今社会，为鼓励人们见义勇为，甚至还专门设立了“见义勇为”奖。我们暂且不论其最终目的如何，但就其用“利”来鼓励人们“见义勇为”的做法未必有较好的效果。如果一点“利”就能引出“勇为”，那么多少“利”才能使人们在面对犯罪分子，在生与死的抉择上选

择“勇为”呢？显然，没有人会为这一点“利”来作出有可能牺牲身家性命的“勇为”选择。大多数“勇为”者并不是为“利”而“勇为”之人，他们主要凭借着高尚的道德情操、坚强的人生信念，大义凛然、舍己为公乃至自觉贡献出自己宝贵的生命，这当然不是“利”所能诱导其做到的。

所以，我们不仅感叹人们在茶余饭后很少再提及那些见义勇为的英雄壮举，更不得不直面，某警察局长在广东卫视法制栏目报道中告诫被抢劫、被侮辱的人要顺从歹徒的施虐，不要反抗，等歹徒作案离开后，再伺机向公安机关报案。这样的忠告出自对生命的珍惜，固然无可厚非，毕竟生命是无价的。但是，这种教导不应作为政府宣传的范例，更不宜在大众传播媒体中过分宣扬，否则，当这种顺从、软弱、“无为”成为多数人的共识时，那就成了少数流氓歹徒为非作歹的“天堂”。他们就敢于在光天化日、众目睽睽之下公然进行抢劫杀人、侮辱妇女，而许多人却无动于衷，甚至有些人成为“观光客”。那种奋不顾身、见义勇为斗恶、抗恶、惩恶、除恶，救助受害者的中华民族美德几尽绝唱。扪心自问，那罪恶的得逞难道仅仅是几个流氓歹徒所为？

事实上，多少受害者此时渴盼出现能扶危济困、锄强助弱、替天行道、除暴安民的英雄式人物，而我们本可以伸出更多有力的手去阻止罪恶的发生，却都揣进了自己的衣袖。因此，从某种意义上来看，与其说是几个流氓歹徒强暴肆虐，毋宁说是我们长期放纵的私欲和中华民族传统美德的缺失制造了这种恶果。那被蹂躏的何止是受害者，中华武术传统美德和尊严不也正遭受肆意践踏和玷污吗？如果我们只知在物欲横流的旋涡里随波逐流，只知把武德统统扔进历史的垃圾堆，甚至忘却给中华武术留下正义和良心的栖息地，那么我们武术工作者怎样面对武林先哲们，怎么对得起中华武术光荣的历史传统？缺乏道德自律和激励的武术会给人类社会造成什么样的严重后果？如果我们轻易地把优秀的

传统武德放逐出武术伦理道德的家园，漠视择徒授艺、从武施武的道德规范，那么我们培养、武装起来的人与街头的地痞流氓又有什么区别？或许是危害更甚的，武装到牙齿的又一群流氓歹徒。

因此，那种“为身之所恶以成人之所急”、匡扶正义、扶危济困、为人解难、锄强助弱的精神正是我们当今社会仍然值得提倡的优秀武德，是习武者对社会和民族所负有的不可推卸的历史使命和社会责任。我们可以用这种见义勇为、舍生取义、“威武不能屈”的武德要求，帮助青少年习武者培养为真理而献身、为正义而牺牲的精神。

獯爨推崇仁爱原则，强调“以武会友”和谐的人际关系及重视人伦价值

摇摇“天时不如地利，地利不如人和。”追求社会和谐、稳定是中华民族传统武德的一个基本精神。在中国传统武德思想中，“仁者爱人”、“爱人者人恒爱之”的道德精神对协调人际关系具有积极意义。“仁”既是一种人际关系的道德准则，又是建立和谐的人际关系的重要因素。它是中国传统道德的精髓，是中华民族传统美德中最具特色的地方。“仁”可以说是中华民族道德精神的象征，虽然它曾为历代统治阶级所利用，但并不能由此否定它是中华民族的共德、恒德，不能否定它对人类社会具有普遍伦理意义。“仁”的核心是爱人，就是同情、关心所有的人，甚至包括自然界。它强调人应当从自己的感受出发，去关心自己的同类。“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立于人，己欲达而达人”，具有“忠恕”之德，诚以待人，推己及人。孟子在《孟子·公孙丑上》中提出“以德服人者，中心悦而诚服也”。他主张人们应注重“以德服人”的王道而摒弃“以力服人”的霸道，并认为只有依靠德，别人才能真正敬佩并且服从于他。所谓“得道者多助，失道者寡

助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之”。

正是从这种“仁爱”与“以德服人”的原则出发，在人和人之间的关系上，强调“和”，提出“人和”、“和谐”和“以和为贵”的思想。“和”是中国传统道德重要的价值取向。为了保持和谐的人际关系，传统武德特别强调“待人以宽，责己以严”的思想，要求习武者在武术活动中，“举动间要平心气和，善气迎人”，“须和顺温良”，“不可妄论他人之短长”。在与对手交手切磋武艺时，强调以武会友，出手相交，点到为止。在与对手发生矛盾时，强调以德服人，不可轻显其技，更不准好勇斗狠和恃强凌弱。在路遇不平、主持正义、惩暴制恶时，也主张以止暴为主，非万不得已用之，且须适可而止，不可太过。它无不体现了习武者的朴素人道主义精神和宽容大度。虽然，其中包含着巩固封建统治阶级利益和维持统治秩序的倾向，但它提倡“厚德载物”，爱人、尊重人、同情人、帮助人的思想，提升了习武者的人生价值，展示了习武者的伟大人格，对现代社会仍然具有普遍性和永恒性的价值，是传统武德中最值得继承和弘扬的部分。在武术蓬勃发展的今天，我们可以在正确的思想指导下，提倡仁爱原则，用“仁爱”思想唤醒人们的“良知”和“良心”，对抵制极端个人主义的影响，协调人际关系，维护社会稳定，改恶从善，减少社会犯罪行为，具有积极作用。

当然，传统武德在推崇仁爱原则，强调推己及人和人际和谐的同时，也十分重视同门之间的人伦关系，提倡人伦价值。在人伦关系上，古人特别重视“孝悌”。“孝”乃人伦之始、“德之本也”，是人类相生相养的自然情感，是中国古代社会最基本的道德规范。杨炳《习武序·习武规矩》第一条要求便是，“凡立教之始，务要他知孝悌忠信礼仪廉耻之道”，把“孝”看作是一切道德的根本，认为一个人能够善事父母，才有可能正确对待他人和社会，才能够对人有“信”，为国尽忠。所以，在“师徒如父子”的类

血缘关系中，首先强调徒弟在家能侍奉父母尽孝，入师门则能敬师为“父”，讲究孝道，并要求为师者关心徒弟，“师徒有亲”，以及有责任和义务指导徒弟的武功修炼和武德修养。对于同门师兄弟，则提倡兄友弟悌。“悌”是“孝”的扩展。孔子要求“弟子入则孝”、“出则悌”、“友于兄弟”，并认为“四海之内皆兄弟”。同时推而广之，提倡尊老爱幼、和睦乡邻。因此，在“少林戒约”中就有明确规定：“对待侪辈，须和顺温良，诚信勿欺；不得恃强凌弱，任意妄为”，同门之间“宜至诚亲爱，如兄弟手足之互相救助，互相砥砺”。同样还有永春白鹤拳也提出“顾己体，爱学弟，和乡邻，知高低，敬师长”的“五顾”等。

诚然，传统武德中的人伦观念，不可避免地要为“三纲五常”宗法等级关系所禁锢，片面强调徒弟绝对服从师父，抹杀了徒弟的独立人格，在一定程度上成为习武者精神的枷锁，也阻碍了武术的创新和发展。当然，随着社会的变化发展，各个时代的人伦关系的具体内容也随之变化。如今，“三纲”已失去存在的根据和价值，而“五常”中“既含有时代性、阶级性内容，也含有普遍性超时代性的意义”^{〔1〕}，在一定程度上反映着人类共同具有的某些社会生活道德规范和道德观念，存在着我们必须遵守的共同道德内容。不可否认，在当今社会传统武德的一些人伦观念已不能很好地适应新时期人与人之间的关系。但尽管这样，传统武德的人伦价值观念肯定了人与人之间有相互依存的关系，要求人们在习武交往中，重视情义、重视人伦价值。虽然这些具体内容差异显著，但是人伦关系总是存在，因而人伦问题必须予以重视，并加以分析，发展其合理的因素，这样它才能在当今社会仍然有着协调各种人伦关系的积极意义。因此，我们可以根据时代精神和要求，从传统武德中寻找思想渊源和表达方式，并对传统武德的人伦观念加工改造，进而重新塑造习武者的道德精神面貌，充分发挥习武者群体的聪明才智，改良习武者群体风气，协调习武者与

他人、与社会的人际关系，从而促进武术的健康发展，维护社会的安定团结。

总之，传统武德除具有上述现实价值以外，它在择徒授艺时，不但重视考察习武者的思想品德，而且在习武过程中，也十分重视习武者个人道德修养和理想人格塑造，强调“德艺并重”、“德为艺先”，以及注重道德教化和躬行践履等精神，值得我们大力提倡和发扬。另外，传统武术中尊师重道、刻苦训练、矢志不移的优良传统也值得我们学习和继承发扬。当然，传统武德的门规戒律表达方式和对习武者用武、施武的具体规定也有值得我们进一步借鉴的价值。

三、传统武德的创造性转换

对于传统武德，如果我们仅仅满足于挖掘其当代价值是远远不够的，还必须在此基础上进行创造性转换，这是我们变革传统武德的进一步需要。我们研究传统武德，目的就在于要扬弃和吸取传统武德的精华，并以此来寻求我们今天武术伦理道德发展的特色，使当今武德教育能植根于民族伦理文化的沃土之中。

无疑传统与现代是一个永恒的主题。从表面上看，传统是历史上的东西，现代是现实的东西，现代必然包括对传统的某种否定。但诚如当代美国著名学者 耘·希尔斯（~~耘·希尔斯~~）所说：“传统意味着许多事物。就其中最明显、最基本的意义来看，它的含义仅只是世代相传的东西，即任何从过去延传至今或相传至今的东西。”^[10]传统武德是武术历史发展过程中积淀下来的具有一定的共同道德要求，并为大多数习武者所认同的道德体系。我们强调进行传统武德的现代化转化并不能一味否定传统武德，现实的武德应该是传统武德的延续，当然这种延续是在批判继承传统武德基础上的延续。现代武德体系的建设是在社会主义背景

下，在传统武德基础上所进行的一种积累、传递、改造与发展。

当然，认识传统不易，超越和变革传统更难，远比建设 100 幢大楼难得多。我们从文化变迁的角度看，道德文化属于文化的“深层结构”，较之物质文化、制度文化更难触动，更难从根本上改变，因而要进行创造性的转化，就必须付出更为艰巨的努力。这也是传统武德实现其当代价值，真正适应现代社会需要，成为我们社会道德体系中的有机组成部分的必由之路。那么，如何实现传统武德的创造性转换呢？我们认为应该做到以下几点：

第一，要以科学的理性和自觉的精神，对传统武德进行批判性的选择，发掘出优秀的武德内容，剔除传统武德所夹杂的封建毒素和惰性，当然也要警惕一些封建糟粕和习俗被打上社会主义的招牌，从而影响武术的健康发展。所以，我们一方面要弘扬仍具有当代社会价值的传统武德内容，另一方面也要揭露与批判传统武德的负面作用，这样才能真正推动武德理论和实践的发展。

第二，要从人类普遍人性的角度出发，以时代精神作为创造性转换的“参照系”。传统武德的一些内容是基于普遍人性的基础上产生和发展起来的，具有人类的共同特性，在当今社会仍具有普遍意义。但传统武德毕竟属于过去，其表现形式和内容不完全适应现代社会发展的需要。所以，我们不能游离现在来谈传统武德的转换，必然要以社会现实的需要来改造传统武德，“摒弃那种一提到发扬传统就是发思古之幽情，维护旧的陈腐观念，而应当强调如何从传统中敞开一个新世界”^[10]。值得注意的是，随着人类社会的进步与发展，总体上说整个社会道德也在进步，但不可否认的是部分社会道德有可能会产生异化或退步。所以，在以时代精神作为转换的“参照系”的同时，更应从普遍人性的角度考虑武德的建设。

第三，用现代科学方式诠释、转换传统武德。我们要充分借鉴和运用现代科学理论，包括社会学、心理学和伦理学等，认真

梳理和分析传统武德，把传统的概念、范畴等进行现代语言和科学理性的阐释，使传统武德不仅能“返本”，而且能够“开新”，使之充分与现代社会文明相结合。

第四，面向未来，吸收世界各民族优秀的武德传统。传统武德的转换必须立足当前我们社会道德理论和实践的需要，但是面对日新月异的社会变化发展，我们也应使新时期的武德建设面向21世纪社会发展的需要，使其能适应未来社会文明的发展。另外，充分吸收其他民族优秀道德也是十分重要的，由于不同国家、不同民族优秀的“武德”传统通过交流、碰撞、互补、整合后所产生的新的武德更具有广泛的适应性和生命力，对把中华民族传统武德提升为世界习武者共同遵守的普遍伦理具有重要的战略意义。所以，我们应在对传统武德高度概括、提炼、创造、升华的基础上，融和其他国家和民族的优秀道德传统，创造出适应世界习武者的普遍伦理形式的武德。

显然，具有现实价值的传统武德的创造性转换是一项浩大的系统道德文化工程，需要所有武术工作者和习武者长期的耕耘，并且付出艰苦的努力，才能见其成效。我们不能仅仅局限于理论上的探讨，更重要的是把这种科学、理性的研究探讨转化为实际的运用，这是我们所面临的一个长期而艰巨的任务。

目前，现时代的武德理论和实践问题已引起武术管理中心领导和众多学者的高度重视，已经着手准备出版有关武德教材，以及对习武者实施必要的现代武德教育。

四、法治和德治并举——现代武术发展之两极互补

正如一位前美国助理国务卿所说，“道德力量并不能创造奇迹，但它却使人们去行动，正是由于人们的行为，才创造了奇迹——建设文明或毁灭文明”^[10]。任何一个稳定的社会秩序都是

由法律和道德来维系的。它们都是人类社会特定经济关系的产物，法律属于社会制度范畴，道德属于意识形态范畴，两者都是调控社会关系和人们行为的重要机制，都属于规范范畴，具有同一性。法律是由国家制定并强制实施的行为规范，道德是依靠人们的内心信念、传统习惯和思想教育调整行为的规范。它们并不是对立的两极，而是具有一种同为治者之学的两极互补、相辅相成的关系。道德就是“法”。法产生前，道德就是“法律”规范，法体现了道德要求。从本质上看，法与道德是同质的；从量上看，法律规范是对道德规范总量的部分截取。从某种意义上看，各武术门派的门规戒律，实质上是传统武德的部分截取，并在传统社会法制约束力相对弱化时期，起着武术“法”的功能。

早在西周时就有“明德慎罚”的思想。孔子主张礼乐治国，但更突出以德治国，他说：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之。”他在探究周礼崩坏原因的时候，就已开始着眼于人心的考察，他认为是人心的麻痹堕落才导致礼乐的崩坏，因而提出“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”^{〔70〕}。于是，他提出了“修身为本”的命题。孟子也认为：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”秦用严法和酷刑排斥道德而短命，西汉统治者总结了秦亡的教训，提出“礼法并重”，“行德则兴，倍德则崩”。^{〔71〕}继而董仲舒论证了“德主刑辅”的思想，认为“刑者德之辅，阴者阳之助也”^{〔72〕}，并在《春秋繁露·精华》中进一步指出：“教，政之本也；狱，政之末也。”数千年来，历代统治者都把伦理道德与政治相结合，礼与刑融为一体，从而使僵硬的法律规范借助于道德提升为人们自觉的内心信念和行为标准，而事实上法律只有遵循人们的心理、情感需要才能得到普遍自觉的遵守。这无疑表明道德风俗作为一种维系人心的力量，对社会生活的安定和经济建设具有重大影响。

礼治是治本，法治则是治末。礼治是社会的长治久安，也是

中华民族之所以具有极强的内聚力和向心力的重要原因之一。

我们从法律和道德的关系中还可以了解到，法律是一个社会的“技术性存在条件”^{〔70〕}，法律主要照顾社会和统治阶级的要求，而不是照顾某些人的道德要求。法律规范带有强制性，它主要运用国家机器，如警察、法院、监狱等强制力量来解决罪与非罪的问题；法律规范表现为对一定行为的禁止，规定“人不能做什么”。道德是社会运转的一种技术性措施。道德着重考虑的是道德规范是否有利于一个社会的合作和秩序。道德规范表现为对人们行为的劝阻和示范，告诉人们“人应该做什么”，并以一种较为松散的组织结构来发挥自己的功用。它主要依靠社会舆论的力量，依靠人们的信念、习惯、传统和教育的力量解决善与恶的问题。

另外，从它们作用的手段来看，道德规范主要靠社会舆论和个人良心来起作用。社会舆论是来自外界的道德压力。这种压力只有为个人的良心所承受，个人的良心才能产生力的压迫感。如果个人良心蔑视甚至无视这种社会舆论，那么这种舆论对良心不会起到任何作用。因此，道德规范的外在要求，一定要经过良心的转换才能起作用。道德规范的失效，往往与受到良心的冷落直接相关。而法律规范则靠国家机关的强制力量来实现自己的强大功效，它在一定程度上是无视个人良心的，法律讲的是你必须，而不是你是否愿意。行为主体的违法，只能受到法律的制裁。这里排除个人的良心，而是用强力来迫使个人排除自己的任性。否则，个人就得承受由此而来的不堪设想的后果。个人对后果的惧怕，直接造就了法律的威严。

法律的调节以是否触犯法律为范围，在本质上只是针对少数人的、某些组织和集团的；而道德却深入到社会的一切方面，它的作用范围是法律所不及的。法律以“准不准”来调节人们的行为，表现为对一定行为的禁止，而道德却以“应该不应该”来调节

人们的行为，表现为对人们的行为劝阻和示范的统一，它使人们在行为中“择其善者而从之，择其不善者而改之”。至于道德的调节适用于一切社会，而法律调节只是阶级社会的特有现象。

当然，对于一种行为的评价，法与道德有时也有一定的差异，并非完全一致。法律对符合法律规范的行为的评价都是肯定的，无论人们是“有作为”或“不作为”。但是，对于道德评价而言，并不一定推崇这种“应有作为”而实际“不作为”的行为。如对于违法行为的制止或举报，人们可以选择“不作为”，而且这种“不作为”的行为也并不违法，所以法律对其评价是正值，但是，道德评价虽然也是正值，但事实上道德对这种“不作为”的行为是不作为道德范例加以宣扬。也就是说人们可以不“见义勇为”，这并不违法，但道德不提倡这种“应有作为”而“不作为”的行为。

从以上分析中可以得出，我们在加强法制建设的同时，不可忽视道德建设。道德与法制不能互相代替，道德能起到法制所不能起到的作用。否认道德的作用和夸大道德的作用都是片面的、错误的。然而，目前有学者认为现代武术发展不需要武德，而是亟需进一步加强法制建设和加大打击违法犯罪的力度。当然，我们毫无理由忽视法制的健全和完善，但正如王继滔研究认为：“对道德与法的关系的误解，是导致当代道德滑坡的一个重要认识根源。”^[15]

我们认为，对于传统中国这个注重“情义伦理”的国度，过去只讲究德治、信义，缺少法制观念，当然有加强法制建设和法律意识、法律规范宣传的必要。我们也主张要依法治武，依法治乱，要对当前武术界存在的少数“黑社会”性质的暴力行为和现象进行严厉打击。但是，我们更加提倡“治病救人”、“惩前毖后”，即在加强法治建设的同时，也要进一步加强社会主义武德建设。事实上，当前武术界存在着“金钱至上，利己主义，打架斗殴”等

实际问题，其根源就在于社会道德的严重滑坡、武德精神的没落，在于传统武德已被彻底的批判与否定，而适应社会主义市场经济建设和现代武术发展的新型习武者武德体系却还没有完全建立起来，以至于在社会武术发展过程中出现种种道德规范的“迷失”，于是封建传统陋习也乘机泛起。正可谓：“百年百世养之而不足，一朝一夕败之而有余。”^[155]历史经验告诉我们，当一种道德规范成为人们竞相仿效和应该普遍遵循的原则时，其意义就显得十分巨大。

对于武德的作用，我们也应当有正确的认识，既反对道德虚无主义，也反对道德万能主义。应该实事求是地、正确地对待武德在当今社会中可以和应该发挥的功效。武德在一般现实社会生活中能够发挥很大作用，调节武术活动者个体之间、个体与社会之间的关系。尽管武德的作用并不像法律那样具有强制性，但是，通过社会舆论的长期影响，人们内心形成正确的武德观念，并以此评价自己和他人的武术行为。如果违背这些观念，将受到自己的良心和他人的谴责。从某种意义上说，武德的作用往往比法律的作用更为深刻。不过，武德的规范价值也不如法律规范更为直观显现。因为，道德必须通过“随风潜入夜，润物细无声”的方式潜移默化地影响人们的心灵，而无法像法律一样立竿见影地实现规范价值。所以，我们一方面在加强道德教育时，也须提高自我道德判断能力和自我道德教育能力，同时也要不断优化社会环境、健全社会制度及规范措施。

毫无疑问，对违法犯罪分子的严惩有利于社会的安定和社会主义建设，不过法律的实施毕竟具有强制性、事后性，它对已实施犯罪行为的人才能依法进行制裁，可是客观上这种违法行为会给他人造成严重伤害的后果。为什么我们不能在其习武过程中就不断加强武德思想教育呢？为什么不防患于未然，在灾难发生前就更加重视武德的自律？记得有一位中国著名艺人说：“多一个

老师，少一个警察；多一所学校，少一所监狱；多一份爱心，少一个败类。”

由此观之，建立社会主义的法制和社会主义的武德显然都是十分有必要的，而且，我们认为社会主义法律与当代武德应是相互支持、互相补充、相互配合的。我国法律所禁止的行为，如盗窃、危害公共安全等行为，也一直是武德所谴责的行为；而我国法律所要求和鼓励的行为，如尊师重教、孝敬父母等，也是武德所要倡导和赞扬的行为。

总之，武德建设需要社会主义法律的保障，社会主义法律的实施和遵守，必须依赖于道德的支持。任何一个健康的社会，除了以法律作为维持社会秩序的最后屏障外，文化的提升、风俗的淳美、经济的富裕，都有赖于人们以礼交往。显然这种法德并举、互动互补机制的建立，会使社会成本消耗减少，效益增大，从而成为调控社会关系和行为的有效杠杆。

那种片面理解和夸大的做法是导致重法轻德思想和当代道德滑坡的根源之一。所以，深刻理解道德与法的内在联系对任何主体都具有普遍性意义。我们不能因为强调法的重要性而人为地、片面地夸大法与道德的区别，造成法重德轻的错觉。现在，我们党和国家领导人已经充分认识到道德在“治国”方略中的重要地位，江泽民在 1996 年 9 月召开的中央思想政治工作会议上明确使用了“德治”概念，并指出，法治以其权威性和强制手段规范社会成员的行为；德治以其说服力和劝导力提高社会成员的思想认识和道德觉悟。道德规范与法律规范应该结合，统一发挥作用，“以德治国”与“依法治国”是相辅相成的，都是维护社会秩序、规范人们思想和行为的重要手段，二者不可偏废。^[56]所以，我们认为外在规约（法治）与内心约束（德治）相结合，是现代武术发展的必由之路。

注释：

[员] 黄海澄援价值既是关系也是属性援社会科学家，员缘缘缘缘

[圆] 文心雕龙·时序

[猿] 三石善吉著援余项科译援传统中国的内发性发展援中央编译出版社，员缘缘缘缘

[源] 易杰雄援德本财末是非辨析援北京：人民论坛，员缘缘缘缘

[缘] 张岱年援中国文化的新时代援传统文化与现代化，员缘缘缘缘

[远] [美] 拜耳希尔斯著援傅铿，吕乐译援论传统援上海人民出版社，员缘缘缘缘缘

[苑] 张世英援传统与现在援文史哲，员缘缘缘缘

[愿] 夏伟东援道德本质论援中国人民大学出版社，员缘缘缘缘

[怨] 论语·为政

[员园] [西汉]·戴德大戴礼记

[员员] 春秋繁露·天辨在人

[员圆] 赵汀阳援人之常情援辽宁人民出版社，员缘缘缘缘

[员猿] 王继滔，赵抗援道德滑坡的认识根源援四川：天府新论，员缘缘缘缘

[员源] 亭林文集·与人书九

[员缘] 王伟援论“以德治国”援学习参考资料援上海市政协学习指导组编，员缘缘缘缘

第七章 全球化趋势与普遍伦理 摇摇摇摇形式的武德的发展摇摇

摇摇所谓全球化是指当代人类社会生活的各个方面包括政治、经济、军事、文化、体育正日益冲破民族国家的界限，在全球范围内全方位展开的客观现象和历史趋势。它使人类社会进入一种世界性整合历史进程之中。福山在《历史的终结》中指出：“近代自然科学的进步为解释后续历史发展的许多方面提供了有趋向性的机制。历史是有趋向性的，朝向一个终极的目标……全人类最终都将达到‘普遍的同质国家’。”^[奥]全球化起源于中世纪晚期资本主义的兴起，最初是以资本主义经济向世界进行经济扩张为契机，并以军事暴力为手段，把资本主义经济的超民族性和超地域性的发展推到一个新的阶段、一个新的极端。它首先带来现代科学技术与生产力、生产方式的世界共同发展，使民族经济向世界经济转移或同化。而随着这种扩张的不断深化，则是社会政治、文化等因素在内的社会形态向世界社会形态的转移。到了当代，这种全球化则更多地表现为包括政治、经济、文化、军事的多元互动，信息、物质、资金、人员流动等互相沟通。

一、全球化下武德生存、发展的历史机遇

全球化进程日益加深的客观现实，使得人们不得不思考这样的问题：在全球互动的东方文化与西方文化的历史进程之中，我们将扮演什么样的角色？怎样才能对民族和国家的利益发展有

益?在我们看来,全球化无不包含着为维护民族和国家的利益而进行的冲突和斗争,甚至于战争。民族与国家利益是我们处理所有国内外关系的最高原则,只有深刻认识到这一点,才能积极主动地适应潮流,既享有全球化时代带来的机遇,又不会丧失国家和民族的利益,落入全球一体化或宰制的“陷阱”。

援中华民族融合发展的现代启示

文化的多歧,导致人群的种种排列组合。尽管一个国家内部固然存在着繁复多样的民族、阶级、阶层、集团、党派及个人教养和性格的差别,但如果拥有共同的文化,就普遍存在着“在共同文化上的共同心理素质”^[10]和共同的民族精神。相同的文化认同构成民族认同的核心,并以巨大的向心力吸引着中国境内的各族人民,形成了强大的内聚力,促使中华民族和文化的不断发展壮大,经久不衰。所以,无论你是白皮肤金头发,还是黄皮肤黑头发,是哈萨克族还是朝鲜族,都是中华民族大家庭中的成员。

所谓民族主义,一般而言,是指“一个民族的各分子对本民族的一种体认,或是个人对本民族国家怀有高度忠诚的一种心理状态”^[11]。人类由于生存环境不同,很早即分为不同的民族,形成固有的特性,并发展各具特点的文化。中国传统的民族主义起源较早。在春秋时代,由于异族的入侵,就产生了“尊王攘夷”的口号。《左传》中即有“非我族类,其心必异”的种族观念。这种传统民族情绪曾在反抗异族对传统中华民族(以汉族为主)的统治中发挥了很大作用,成为推翻元朝、清朝等异族统治的重要动力。如在 1905 年冬,孙中山就曾在兴中会会员入会誓词中利用人们对满清异族统治的不满,提出“驱除鞑虏,恢复中华”的反抗清王朝统治的战斗口号。不过,当社会发展到现代,中国的民族概念已不再是局限于狭隘的汉族或华夏民族,而是包括汉、回、蒙、满、苗、藏等诸民族所共同形成的大中华民族。

自古中国就有一种文化民族主义的情结。对“亡国”与“亡天下”有着不同的理解。清代顾炎武认为，所谓“亡国”，即易姓改号，改朝换代，只是封建统治者家国的更替，是民族内部的矛盾，属统治者的争权夺利，所以与人民大众无干；而“亡天下”则是指民族的沦丧，即为异族所统治。他认为清朝亡明是“亡天下”，因此他在《日知录·正始》中提出“保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳”。而梁启超却认为明朝灭亡是所谓的“亡国”而非“亡天下”。他指出，随着清政权的稳固，大量接受汉文化，使得中国士大夫阶层渐渐已不将其视作异族，也就产生了曾国藩这样一边在政治上为清廷卖命，一边严守儒家文化传统的官员。我们从梁启超的论述中可以得知，国家沦丧只是一时一世，而民族文化的消亡才是真正的“亡天下”。华人学者余英时在进一步解释文化与民族的关系时说：“中国人爱自己的民族是因为它创造了自己的文化；中国人爱自己的文化是因为我们只有生活在自己文化所孕育出来的价值系统和行为模式中才觉得自由自在。而我们爱我们的国家则是由于国家为民族文化的存在和延续提供了最基本的保证。”^[1]

事实上，无论是军事占领，还是经济入侵，要想彻底征服一个国家或民族，只有从文化的角度来驯服、同化，这才是最根本、最彻底的手段。众所周知，中华民族几千年发展的历史过程中，各民族不断斗争，又不断融合，自古就一直有着农耕民族和游牧民族的交往和冲突。据古籍记载，早在夏、商、周三朝时就不断有中央朝廷接纳“四夷”的活动，还专门设立了“象胥”这一职官，负责接待四方使节和宾客。在长期的民族融合过程中，周边异族与华夏族彼此吸收对方的文化成分，逐渐“达其志，通其欲”^[2]，构成华夏文化。当然，民族交流和融合并不都是和平的，也存在血腥和暴力，华夏民族也遭受不止一次的浩劫，像强大的秦始皇也不得不修筑万里长城来抵御游牧民族的侵略。不过，北方的游

游牧民族虽然在北宋以后经常在军事上取得胜利，甚至建立过显赫一时的元朝和清朝，但它们都没有从根本上动摇过华夏民族文化帝国的地位。虽然华夏中原在武力抵抗上失败了，但华夏民族始终保持着文化的一致性。在强大的华夏文化面前，北方游牧民族都不能逃脱被改变的历史命运而只得接受华夏的皇权专制主义，不得不“师汉法”，也就是学习汉民族的文化传统，最终在华夏民族文化的强大内聚力下，反而被同化成为中华民族大家庭中的又一成员。文化的融合最终使中华民族完成新的融和。正是通过不断地吸引、吸收和融合周边不同的民族和文化，中国的“天下”才得以不断扩张。

历史上对文化影响力的认识和改造问题，表现得较为突出的封建统治者秦始皇就是其中之一，他能认识到文化所具有的巨大的影响力，尽管他采取了“焚书坑儒”不成熟之举措，但毕竟推行了“车同轨，书同文字”的专制主义，并为两千年的封建统治定下了基本的社会统治结构和体系。西汉武帝在吸取秦王朝失败教训的基础上，采纳了董仲舒的“罢黜百家，独尊儒术”的建议，统一道德思想，对人民群众实行统一的思想文化钳制。这样最终使封建统治结构和中华民族及其文化得以绵延数千年，不至于在异族统治时而丧失中华民族文化的主体性地位。而且正是这种民族文化精神形成的巨大的凝聚力、向心力，推动了中华民族独立、自主的发展和民族的不断融和。所以，我国著名哲学家、北京图书馆馆长任继愈教授称“书同文”给中华民族奠定了万事不朽的基业，并认为，虽然我们有幸承袭祖业遗泽，但在新的历史时期我们还应该提倡“语同音”的新文化举措。^[10]

回顾历史，虽然面临几次严重的民族危机，但中华民族能够度过无数苦难，能够不依武力而将周围的许多民族，于不知不觉之中，融和成统一的中华民族体系，并且在东亚和东南亚一带形成一个庞大的以儒学文化为核心的文化意识圈，其根本原因并不

在于中国文化比征服者高多少，而在于中华民族文化主体性地位从未动摇过，以及中华民族文化具有强大的融和与凝聚作用的结果。所以，一个民族的文化，对于这个民族来说，绝不仅仅具有一种象征符号的意义，而是一个民族存在的内在基础，是维系民族生命的根本，其重要性远远超过血缘地域等其他因素。中华民族与中华文化是不能分开的，否定一种民族文化不仅不能解救这个民族，反而会使它走向灭亡。因此，中华民族的振兴也应该是民族文化的复兴。

民族文化殖民主义与中华民族文化利益意识的觉醒

在近代，资本主义向全球的发展，并不是一个单纯的经济发展过程，在开辟世界市场的时候，尤其是它的早期，经济目的的实现往往是以暴力为手段。为了开拓市场，全球化的先行者们以坚船利炮把世界投入了血腥的战争之中。中国最初就是作为被侵略、被压迫的对象而卷入这一进程的，使得中西文化开始了历史性的碰撞和大对抗。所以，中国不仅产生了民族危机，也产生了经济、政治、文化的全面危机，也就是中华民族的生存危机。

自 19 世纪中叶以来，面对以先进生产力为后盾的既野蛮又先进的西方文化，强调道德力量的东方的农业文明在西方的工业文明面前连吃败仗，这使得一向以“礼仪之邦”、“文物之邦”自诩的国人大为震惊。面对西方的军事、经济和文化强势所产生的一种“文明示范”效应不仅在军事上一败涂地，而且在思想文化上也在西方传教士的宣传、鼓动下逐渐开始以西方思想文化为标准参照系，走向不断鄙薄自己文化的历程。虽然其中夹杂了“体用之争”，也不乏有早年主张向西方文明学习，晚年却力倡以东方文明拯救西方的梁启超之类的文化先觉者。但事实上，在面对西方思想及其以强大的经济、军事实力为后盾的西方文化，大多数国人在接受西方工业物质文明所带来的丰富的物质财富的同时，也

在有意识或无意识、主动或是被动地接纳西方的文化和思维方式，出现“集体认同危机”或“记忆断裂”。李慎之先生曾说：“中华民族有源远流长的历史，但中华民族的现代记忆，一百年来的现代记忆却非常短暂，而且断裂的情况非常的严重。一个有源远流长的文化却又有非常短暂的现代记忆的民族，可以爆发出非常复杂的问题。”^[70]作为绵延几千年中国人自豪之依托的道德政治价值、文化理念遭到前所未有的摧残，中华民族文化陷入尴尬的境地。或许有人会认为，这是在西方列强冲击下中华民族被迫的选择或走向民族复兴的必由之路。

其实，现代世界全球化发展，早已超出原有经济发展的框架，不仅仅局限于用枪炮、导弹来轰炸、践踏，而且还用大量贴满了所谓民主、人权、自由标签的文化“大棒”肆意吞噬、蹂躏人们的灵魂，强迫人们接受它们的政治理念、制度框架和价值观念。

尤其在近现代，当西方帝国主义在中国遭受军事失败后，转而改变策略，利用西方思想、文化来腐蚀、演变我们的下一代，造成前一时期资产阶级自由主义思潮泛滥，严重影响社会安定和社会主义建设。如果说早期国人是为了“救亡图存”、“振兴中华”而主动地接受西方文化、科学技术来改造中国，那么，当前西方国家却在力图通过强大的经济和技术实力控制文化输出的主动权，它们把自己的意识形态作为普遍的价值形态，通过大众传播或以经济制裁为要挟等方式灌输给我们。如果违逆了它们的意志，不按其思维方式来思考，动辄以军事、经济或法案等形式来强加干涉。目前，对于这种典型的文化霸权主义、殖民主义现象，随着发生在巴尔干半岛，以美国为首的北约所谓五枚导弹的“误炸”，已经普遍引起国内有识之士的觉醒。正如人们在讨论赛义德的《东方主义》时指出：所谓“东方主义”^[71]当然不是以东方为出发点的思维方式，而是指西方人建立在其文化优越感和对

东方的无知基础上的认识、理解东方的思维定势。东方主义以一种偏执的文化心态认为西方的文化优越于东方，并对东方社会进行歧视和丑化，以此来认识、控制甚至吞噬东方的意志方式，力图使我们成为它们精神上的奴隶。我们应当清醒地认识到，在某种程度上西方这种“东方主义”经由文化示范效应已在中国社会中得到一定的认同，其价值观念随着经济和文化的“侵略”，也逐步成为国人特别是青少年贬低民族文化的准理论参照系，并成为他们竭力模仿、研究、比照的对象。更为严重的是，由于西方文化标志了西方的成功，在一定程度上反衬了中国传统的、民族观念的某种落后性，从而产生对民族传统的激烈反叛情绪，国家观念、民族意识空前淡化，这无疑对民族、国家的生存发展构成了深层威胁。

新加坡前总理李光耀曾经这样评论：“如果我们盲目地模仿美国人和英国人，而本身又缺乏基本价值观和文化背景。坦白地说，我实在不相信这是值得我们塑造的社会或国家，更何况去保护它。”^[20]而伦敦经济学院的约翰·格雷认为：“美国正在用欺骗的手段向人们兜售美国的方式，不管你喜欢不喜欢。……美国的信条是大唱技术颂歌，使政府变得像魔鬼。”^[21]加拿大政治科学家詹姆斯·拉克泽尔也说：“如果我们不提防，它们就会把我们带进深渊。”^[22]

对于西方文化的认同，客观地评价，它有积极的一面。它首先促动了中华民族的理性化和个体化。通过理性化，人们对自然客体的认识能力和改造能力空前提高，促进了科学技术的发展，也逐步使社会结构在功能上更加合理；其次，通过个体化，个体的价值、人的现世幸福得到肯定，个体的生命更有行为动力和活力。但是，不可否认，这种认同也带来了极大的负面效应。表现在对于西方的一切，包括价值观念、社会制度都认为完美无缺，即认为西方化为中国现代化的惟一模式，以为现代化意味着人的

物欲追求的最大满足，这直接导致民族文化的堕落与危机，造成许多青少年盲目崇拜、羡慕西方的生活方式。如随着美国好莱坞的“大片”、日本的“卡通片”在中国的泛滥，自由主义、拜金主义腐蚀着青年人的肌体，在意识形态上追求西方所谓的“自由、民主”，贪图享受，肆意抢劫，危害社会。就连我们儿童、少年也屡屡遭受“搯肥”，例如，某地一位少年为了区区几元钱竟然也学着“卡通片”中的情节而残忍地把同学杀死。如果说这位学生是被他的同学所杀害，不如说是被西方意识形态、行为方式所杀害。在我们改革开放经济快速发展的同时，也出现了某种程度上的文化和道德滑坡，这已是不争的事实。

事实上，西方极力推荐世界经济一体化，即 宰鞣，其目的无非是利用其现有的经济强势力图最大程度获取更多的利益，而把自己的规则强加给其他国家。它们俨然成为世界秩序的代言人、国际规则的制定者和捍卫者。对于其他国家而言，要么接受各种各样苛刻的条件、要求和限制，要么就被踢出正常经济自由贸易圈。当然，近代中国历史证明，对于 宰鞣我们理所应当需要加入，中国需要融入世界经济、文化一体化发展之中，并从中不断吸收世界优秀的文化精华，但是，我们并不需要那种“殖民主义”专制意识文化。

历史经验告诉我们，民族文化的生存一方面需要与其他民族文化不断交流，另一方面也需要不断适应社会发展，创立新的民族文化。当然，我们的意图不是要批驳先辈们所进行过的各种文化运动，也不是否定我们的传统文化不存在糟粕，更不是关起门来夜郎自大，而是力图揭示：如果一个国家、民族忽视了本民族文化的交流、推广和发展，不重视把本民族的优秀文化推向世界，让各民族的人民理解、敬佩，以至于接纳中华民族文化、思想和思维方式，那么，总有一天，我们会为此付出更加沉重的代价！

所以，在这样一个复杂矛盾的情况之下，我们必须重新审视与估价对西方文化的认同与选择，不能只把现代化当作一个全球化的过程，也不能把现代化当作一个同质化的过程，更不能把全球化当作一个西化的过程。面对西方的军事、经济和文化优势，面对不合理的国际秩序，保持清醒的态度是非常有必要的。既要保证必要的“融入”与“投入”，又要坚持民族利益和国家安全不受到威胁与伤害。为此，正确处理吸收西方文化和发展民族文化，制定正确的文化发展战略就显得至关重要。一方面，我们既要吸收西方的技术和管理的优势，以增强自己的竞争力；另一方面，又要努力保持本民族的文化传统和价值理想，通过推动内部的发展与其他文明的融合，增强民族自信心和民族凝聚力。

獯全球化下中华民族文化发展的应答策略

面向 21 世纪，任何一个国家、民族群体如果要进一步的发展，它就应该掌握各种不同的资源。除了发展经济资本之外，还应该发展社会资本；除了发展科学和科技的能力之外，应该发展文化能力；除了发展智商之外还应该发展伦理；除了发展物质条件之外还应该发展精神价值。即使从实用的角度来看，如果社会资本积累得不够，文化能力不强，伦理没充分地展现，精神价值荡然无存，即使在经济建设各方面有短期的富强，暂时取得突出的成就，其前景也是值得忧虑的。

其实，全球化进程不仅仅涉及经济、金融和技术领域，而且也涉及人类文化和精神领域，它们是相互依存的。全球化实质上是以西方发达资本主义国家集团为主导的，西方强势文化利用其资本、技术和市场优势对其他弱势文化进行渗入、控制或强制“输出”，使得在新的千年中，全球化进程加剧了不同文明之间的碰撞，日益危害世界文化的多样性。全球化使传统意义上的文化传承失去固定的空间，国家和民族文化的边界正在被消解，民族

文化受到严重的威胁和挑战。美国哈佛大学教授亨廷顿于 1993 年就冷战后世界格局的走向发表了“文明的冲突”的观点。他认为：“新世界冲突的主要根源，既不是意识形态也不是经济，而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。”“全球政治的主要冲突将发生在不同文明和民族集团之间，文明的冲突将左右全球政治，文明之间的断层线将成为未来的战斗线。”^[1]亨廷顿不仅将未来的世界文化形态概括为西方、儒家、日本、伊斯兰、印度教、斯拉夫—东正教、拉丁美洲、非洲等七八种主要文明的互动，而且直言不讳地将“儒家文明”视为引起未来文明冲突的主要力量，明确提出西方应联络其他文明形态对付儒家文化，即对中国文化加以遏制的全球文化战略。这一霸权主义文化立场，不只是亨廷顿个人的“文化战略”，而是西方特别是美国的国际文化战略的主要立场，即运用文化手段、实施文化战略、推行国家扩展权力的新形式。由此可知，世界范围内各种精神文化力量的激荡与竞争日益成为国际政治斗争的主要形式。

众所周知，文化生存是民族生存的前提和条件。文化生存的状态不仅积淀着一个民族和国家过去的全部文化创造和文明成果，而且还蕴涵着它走向未来的一切可持续发展的文化基因，是它存在和发展的全部价值与合理性之所在。因此，一旦一个国家和民族的文化遭遇威胁或被同化，则必然要给该国家和民族带来深刻的文化危机和民族危机。

在这样的国际文化背景下，面对当代人类社会全球化发展状况和西方文化发展的“示范效应”，我们显然应当保持清醒的头脑。在西方“文化殖民主义”、“军事帝国主义”政策面前，我们还应当制定自己的全球化文化发展战略，并制定出一套行之有效的、可以操作的策略。即如何正确处理民族文化的开发、控制和利用，如何进行文化的“渗透”和“反渗透”、“入侵”和“反入侵”，如何有效地维护和保障本国民族文化和传统的生存与发展，防止

民族文化的被侵蚀和殖民化，同时又不妨碍扩大对外文化交流，扩大中华民族文化在世界的影响力，也就成为在全球化背景下，国家文化安全的一个重要内容。这是值得我们首要和重点思考与探索的现实问题。它关系到国际文化力量对比的调整，国际文化关系的重构和新文化秩序的建立，而且直接关系到中国文化的地位地位和中华民族在世界民族之林的形象。

美国哈佛大学东亚语言与文明系教授、新儒学大师杜维明指出：“当代人类社会既是一个全球化的过程，又是一个本土化意识越来越强烈的时代。”^[168]而且在当今科学技术的迅猛发展和知识经济时代的到来，改变了人类知识的形态、内容、传播和接受方式，全球互联网的开通，使得任何文化封闭和阻截日益成为不可能。所以，我们认为，挖掘民族传统文化的某些优势，揭示西方文化的弊端是非常有益的；用马克思主义对资本主义文化进行分析、鉴别和批判，以及采取必要的措施防止资本主义思想文化的自由泛滥也是十分重要的，它关系到党和国家的命运和前途。可是，我们的文化发展策略在过去表现出过多的“防御性文化”特点，总是把“战火”烧进自家大院，并总与尖锐的生存和救亡图存相关。而且文化重点也大多体现在保护和继承优秀民族文化遗产层面上，试图以此来构筑国家文化防护“大堤”，这种行为方法固然重要，但仅仅如此也还是非常不够的。中华民族的前途不能只寄希望于国民在理论上发掘西方文化的种种弊端，或对自己思想、行为的“警惕”，就会导致“没落的、腐朽的”帝国主义的自然灭亡。显然这改变不了不同文化主体的强者与弱者之身份区别，改变不了文化同化趋势。这是一个多世纪以来历史已证明了的。要使中华民族真正成为与西方平等的民族，不仅要寄希望于我们的经济、军事力量的强大，也要寄希望于中华民族文化的张扬，要鲜明地打出中华民族利益的旗号，培育中华民族文化感情。当然，如果社会资本的累积不够，文化能力不强，伦理的素

质在减杀，精神的价值不能开拓，即使有雄厚的经济资本，有高超的科技能力和智商作物质条件，这在现代文明发展过程中则是一个变型，这是非常危险的。

毫无疑问，全球化是一把“双刃剑”，既可用于披荆斩棘，也可能伤及自身。为此，我们既要看到全球化在一定限度上进步与建设的一面，也要看到其野蛮、破坏、阴险的一面，我们要对其中的积极因素加以利用与创造性地吸收，对有可能危害到民族与国家利益的因素加以防范。由于种种原因，把中国文化介绍到西方远远少于把西方文化传入中国。中国许多学生知道柏拉图、亚里士多德、黑格尔，而国外对中国文化的了解只有极少数人。如何把中国的文化逐步介绍到国外，尤其是民族文化精神与道德理念，其意义非同小可。我们认为，只有真正认识、理解一个民族的文化，才可能有一个真正意义上的平等对话，才能达成最终的各民族相互理解与碰撞。

“问渠哪得清如许，为有源头活水来。”一个民族或国家文化的进步，离不开文化传播的健康进行。没有交流的文化系统是没有生命力的静态系统，断绝与外来文化信息交流的民族不可能是朝气蓬勃的民族。鲁迅指出：“国民精神之发扬，与世界见识之广博有所属。”^[1]学习国外的先进科学技术和文化固然十分重要，保持民族自身精髓也是非常重要，但是，在日益加速的全球化进程中，中国的日益强大使中华民族文化的力量再次凸显出来，我们不得不思考如何推广中华民族文化，如何把自己民族传统中富于融和安定的因素启迪世界，推动世界和平。“放开度量，大胆地、无畏地将新文化尽量地吸收”，^[2]“拿来”的精神气魄固然重要，但“拿出”也同样不容忽视。一味被动防守，不是好办法，“进攻是最好的防守”。所以，建立民族文化的“输出”和“输入”机制与策略是在全球化背景下，民族及其文化生存发展不可或缺的安全战略。

环顾世界，除中国内地是最大的华人社会，台湾、香港、澳门也是华人社会，而且在世界各地区，都存在着规模大小不等的华人社会。尽管他们分属不同的社会制度，有着与中国内地社会主义文化不同的特点，但他们却有着比社会政治制度更为深层的共同性，即共同拥有相同的中华民族文化传统。所以，我们可以先用世界华人对中华民族文化的认同来增强中华民族的内聚力，促进国家的统一、世界华人民族的团结、经济的发展和社会的进步。由此观之，对世界各地的华人进行民族文化的“输出”与“交流”，有利于增进世界各地华人的相互理解和良性互动。

当然，进行中华民族文化的跨文化、跨种族的输出，也存在许多实际问题。然而，“种族不过是一种意识形态的产物，它产生于一定的社会文化背景，目的是为了群体的界定、区分、凝聚和排他。它只不过是一种观念，即一种社会产物，种族的差异因此并不能被视为根本性的。不同的种族和文化群体存在一定的共通性”。^[50]联合国教科文组织的一项关于人种的调查表明，民族和文化特性之间并无必然的联系。从社会文化层面来看，“遗传差异在决定人类不同群体间的社会和文化差异方面没什么意义……民族、宗教、地理、语言，以及文化群体不一定非要和人种群体相一致；而且这些群体的文化特性与人种特性之间，没有明确的联系……我们目前现有的科学材料并不能证明那种认为传承下来的遗传差异是造成不同民族或群体间出现文化和文化成就差别的一个主要因素的结论”^[51]。由此我们可作如此推论，民族文化之间的差异或者说文明之间的差异，并非是根本性的，与人类之间的共同性相比，这种差异是肤浅的和能够改变的。如目前欧洲的一体化，其国家之间的边界概念已十分模糊，随着文化的交流程度的不断加深，文化之间的认同度会不断增强。也就是说，我们进行跨民族和跨种族的文化“输出”与“交流”所存在的问题与难点，不是来自种族与民族之间的差异，而可能来自不同

的意识形态，还有可能来自文化“输出”与“交流”中所存在的“技术性”问题或“内容性”问题。不过，历史上文化交流与输出的结果表明，目前已不会有人再把《论语》、《庄子》、《孙子兵法》等中华民族传统经典理论仅仅视为是中国所独自垄断的财富。

对于中华民族文化的“输出”与“交流”，事实上，在中国古代历史上就曾多次发生，自东汉及唐、宋各代，中国传统文化就成功跨出过本土，传遍整个东亚和东南亚，尤其在日本、朝鲜、新加坡等国家广泛流传。如儒家的伦理规范曾经是包括日本在内的封建统治阶级进行国民德育教育的主要工具，享有重要的地位。即使在现代，中国儒家文化仍具有相当大的影响力。事实上，中华民族文化曾经成为具有国际色彩的东亚文化。东亚文化是中华民族文化国际化的产物，是以中华民族文化的内核与东亚各国具体国情相结合而形成的。

源发武术文化世界性发展的历史使命

应当承认，当人类交往的重心尚停留在经济和政治层面时，尚力和尚智是不可避免的。在这样一个时代，一个文化的存亡从根本上说取决于它所拥有的实力。世界的格局最终是由实力的对比所决定的。然而，当人类交往的重心转移到文化层面之后，也就是亨廷顿所谓“文明的冲突”时代之后，在未来的发展中，“德性就是力量”将越来越显示出它的真实性。而在这一趋势中，中国传统德性文化的价值将重新得到审视和评价。

对于中华民族这样一个文化资源大国，五千多年文明史所积累下来的丰富的文化资源，使我们具备在世界范围内，可以根据不同国家和民族实际情况有针对性地选择中华民族独特优势的文化进行“输出”。牟宗三认为，“道德宗教是中国文化之所长，西方文化之所短，而民主与科学是西方文化之所长，而为中国文化之所短，中西文化自然融和，长短互补，西方的民主与科学只有

为中国文化所容纳，才能显示其高明和伟大，保持其永久和不衰。儒家文化亦只有容纳了西方的民主与科学，才能开出新的形态，实现其理想”^{〔16〕}。

一个国家一个民族没有主流文化不行。主流文化即是表达国家正统意识形态的官方文化。主流文化体现和引导着一国一民族的文化性质。我们的文化输出当然不能没有体现国家意志和民族精神的主流文化，不能没有以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论为指导，以共产主义崇高理想为信仰的社会主义文化的输出。但光有主流文化输出而没有支流文化输出也不行。就如我们不能使所有的炎黄子孙都在社会主义旗帜下团结起来，但却可以在中华民族的旗帜下，寻找到共同的中华文化心理；我们不能使世界上所有的人都认同当代中国的社会主义伦理道德，但可以在儒家伦理中发现世界普遍认同的“金科玉律”。

正是从这一思想角度出发，我们提出武术普遍伦理的议题，也就是试图利用体育所具有广泛的“通约性”，从体育文化的角度，突破西方文化殖民主义的垄断，从而倡导不同文明的平等对话，推动中华民族优秀文化的输出。

徐才先生曾说：“优秀的传统文化是需要一个载体去传播的，武术就是一个文化传播的载体。”^{〔17〕}武术在世界的推广，无疑对加强国际文化交流和各国人民之间的相互了解将发生积极的影响。武术作为一种中华民族独特的文化现象，既具有一般体育文化的通约性，又具有民族文化的特征。首先，武术是民族传统体育运动，是中华民族展现其本质力量的一个重要方面。它在当今“更高、更快、更强”的现代奥运精神影响下，不断发挥其作为一种既能增强人们体质、意志和精神又能使人全面发展的生活哲学优势，具有广泛的影响力。武术成为大众喜闻乐见的体育项目，成千上万的青少年加入了习武者大军，武术热席卷世界各地。其次，从外在形体而言，武术是一种形体符号，能使不同民族和人

群直接理解，从而实现人们最基本的交流目的，但它又是中华民族文化、道德思想的集中体现。中华民族的外交历史上就曾经有过举世闻名的“乒乓外交”现象，就是一个小小的乒乓球在 20 世纪 70 年代打开了中美关系的大门，才有了几十年中美的和平对话。因此，即将迈入奥运会殿堂的武术及其武德文化作为振兴中华民族文化的先行输出者，将是历史赋予它的又一重大使命。

当然，武术文化的核心是它的武德文化。我们从马克思伦理学中可以认识到，作为任何一个国家和民族的道德，在很大程度上为当下社会所塑造，但与此同时，道德又可通过自己的道德行为来塑造社会的形象，来影响自己和他人的发展。它们之间存在着联系，彼此为对方的发展提供新的可能性，同时也为对方设置发展中的一些障碍。在社会中存在着一些强大的刺激因素，来鼓励人们接受现存的秩序，也有一些强大的威慑力量来阻止人们去展望更好的、更充实的和更符合人性的道德。如现代中国在西方发达的经济、文化、科技包围下发展，必然会遇到文化上的霸权行径和主流社会对于我们所珍视的价值理念的漠视和压制。不过我们知道，观念的变革是社会变革的前奏，因为人们的某种思想道德意识一经形成，就会融入该群体成员的生活方式，这包括家庭关系、社会人际关系和其他行为方式。长此以来，很多观念和模式就有可能被认为是“不证自明的公理”而转化为牢固树立的习惯，从而自觉遵守这种行为规范，以至于他们必须重新自我构筑社会新的道德规范体系。正是在马克思主义伦理学指导下，我们才选择武术文化的核心——武德文化，作为观念更新的“试金石”，以中华民族优秀的武德对人类特有的关爱和普遍和谐伦理的意义来影响其他国家和民族的习武者，从而实现中华民族文化输出，达到影响各国、各民族习武者思想行为的目的。

况且，目前世界卫生组织已把道德修养纳入了健康生活的范畴，认为健康既涉及人的体能，也涉及人的精神。道德健康者应

有以下特征：不采取损害他人利益的方式来满足自己的需要，具有辨别真伪、善恶、美丑、荣辱等能力，能按照社会行为准则来约束自己与支配自己的思想和行为。通过世界卫生组织把健康概念的内涵扩大，更有利于我们通过武术活动形式，来达到推广武德文化的目的。

“推武术以布中外，敷武德以及四方”。我们认为武术国际化或奥运发展战略，必须慎重考虑国家和民族利益原则。当武术在不断推向世界的同时，武术文化也应同行，尤其是作为武术文化的核心部分的武德，更应引起我们武术工作者足够的重视。用中华民族传统优秀的武术文化从另一文化思想领域来冲破西方文化殖民主义的束缚，动摇西方的文化思想阵地，尽可能地影响其思维方式和生活方式，使其基本认同中华民族文化和思想。因此，在把武术推向世界体坛的步骤中，武术技术的推广是必要的前提和基本手段，借鉴和引进西方的一些现代竞技体育思维观念和方式，是非常有益的。但是，倘若由此而忽视对中华武术传统伦理道德文化中积极因素的发掘，忽视武术文化的传播和推广，只把武术当作一种“竞技”或“健身”的简单工具，那将活生生地扼杀武术深层文化功能的充分展示，那么我们将失去一次再塑中华民族武术魂和重振中华民族文化的又一良机。

所以，我们建议：为了经济的发展，我们不能不注重世界经济全球一体化发展趋势；为了提高我们的科学技术和技能水平，我们不能不注重西方科学技术的发展；为了国家和民族的根本利益，我们不能不注重我们民族文化理性的培养；为了实现武术文化全球化、奥运发展战略，我们不能忽视武德文化的精神价值与作用。其实，要使武德有可能被世界各民族的人们广泛的理解、接纳，及遵从同样的规则，接受同样的价值，我们可以通过制定武术规则的形式，形成自己的一套行为规范体系，逐渐在对外推广中实行，并且在我们的援外工作中把如何具体弘扬与传播民族文

化问题纳入国家武术培训工作计划之中。

二、以普遍伦理形式的武德融入世界的设想

由于武术交流和国际比赛日益频繁，武术也日益国际化，这样习武者群体从原来的中华民族群体扩展为世界各民族群体，如何促进和维护武术健康、良性、有序的正常发展，建立世界各民族普遍遵守的现代武术伦理道德规范，并以此来规范和调节世界各民族习武者群体的行为也显得尤为重要。因此，我们既要对中华民族之武德进行充分肯定，又不能以此为限，必须对民族之武德加以突破和发展，把武德扩大到世界民族范围内，扩大到广大地域的人际关系之中，变成世界上无论任何社会、阶级、民族的习武者都能普遍遵循的道德原则。

当然，推广武德文化不能是完全意义上的落后的封建主义形式的传统武德，也不能是带有强烈政治意识形态的当下社会武德。其实，早在 1995 年 6 月江泽民就提出了新时期“国与国之间的关系应该受到国家利益而不是意识形态左右”的处理国际关系的新原则。意识形态可以不同，而文化却可以圆融不同政见立场和生活于不同国家地域的人们对民族文化的认同。当然，我们淡化意识形态并不等于说意识形态不重要，而是要以国家利益、民族利益、人民利益为根本利益，并服从于民族文化战略发展。所以，我们认为包容世界文化的普遍伦理形式的武德是值得我们深入研究的课题。

所谓普遍伦理形式的武德，是指作为习武者所必须遵守的最基本的或“最低限度的”武术道德要求。即要作为一个合格的习武者所必须遵守的基本武德规范，而非个人修养的具有终极价值的最高境界的道德。它将是各民族之间在武术技术连接纽带上一更富深刻文化内涵的连接方式。

员援“全球伦理”的启迪：普遍伦理形式的武德的提出

一种文化只有当它是可发展的，它才是有生命力的。只有当它发展的成果不仅可以影响一国一民族的文化性格和精神世界的塑造，而且还给予人类社会的历史进程以巨大的影响，它才是有力量的，它才具有资源和遗产的意义。

20世纪的社会发展为伦理道德的发展提供了全球化发展的契机，世界各民族的交往和不同文化的融合是马克思所说的“世界历史”发展的必然趋势，世界迟早会产生某种综合性的文明。在这样的一种历史趋势下，人类各民族的交往和人类的发展进步将遵循某些共同规范。这些共同伦理道德规范的提出，为已经融入世界体坛的武术发展及其伦理道德的建设提供了新的理论基点和有益启示。

毋庸置疑，人类存在着一种普遍性价值，或者说，人类精神中存在着一致的东西。不论何种肤色、何种民族，都具有人之为人的共同特性，虽然人人都有不同的地理、历史、文化背景，但是在人类发展过程中，基于人的自然性和自身发展的需要都要遵循大致相同的社会规则和有一些互相可以接受的价值标准，作为全人类共同的标准，如爱、平等、公正等。马克思曾在 1848年《共产党宣言》中指出，近代社会“由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了”，“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了，物质的生产是如此，精神的生产也是如此，各民族的精神产品成了公共财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能”。^[10]马克思充分说明了近现代社会民族文化交流已是一种时代的需要、历史的必然。各个民族必须将自己的文化系统推向世界，在与世界其他文化类型的互相接触、互相撞击、互相交流、互相对话中充实自己、发展自己。在这种变革和

交流时代，任何闭关自守、孤芳自赏的文化系统都将阻碍自身的发展和进步，也将为社会发展所淘汰。而且，马克思主义伦理学在强调阶级社会中道德的阶级性的同时，也不否认人类有共同的生活准则。如对父母要赡养、对老人要尊重、对朋友要诚实守信等。这也是从奴隶社会以来就存在的人们之间的社会准则，并不是某一历史时代所特有的，也不是哪一个民族所独有，更不是为社会主义或资本主义所垄断的，它是全社会共同遵守的公共生活准则。

由于人类生存在同一地球上，存在许多共同的利益和问题，所以都面临着基本相同的问题，这些都推动了全球化伦理意识的产生和加强。事实上，世界各族人民的内心深处一直都在寻找某种普遍性的精神作为自己的归依。“人类早期的思想家的所有努力都集中于为宇宙寻找最后的根基，形而上学其本意就是透过有形物体而追索背后的本质性的规律性原则，也就是要从自然现象的纷杂性中解脱出来。而几大宗教的产生其标志性的意义就是认为从基督、真主、佛陀那儿可以找到人类共同性的依据。”^{〔10〕}

道德虽然也会随着统治阶级的变迁而有所变化，但存在着人类共同信仰的普遍意义的伦理道德价值。普遍的道德既是人类维系日常生活秩序、保障其正常交往的需要，也是人类的自然属性——作为一种社群动物的必然。这种情形，即使在人类文化处于分割性和封闭性的历史时代，都“不约而同”地存在着。对此，我们在刘邦的“约法三章”、《圣经》中的“摩西十戒”以及古代印度的一些宗法戒律中都可以发现相似的内容。特别是，随着人类的世界性交往越来越明显，跨文化区域的人类文化交流和经济交易比往昔更有过之而无不及地要求达成某种普遍道德，因此，如果说人类以往的普遍性道德主要基于人的自然生存的必然的话，那么，近世以来人类达成的普遍性道德，是基于人类进行世界性交往的“自觉的”必然。人类的世界性交往范围越广、规模越大，

证明人类对普遍性道德义务的要求越强烈。

所以，在 1993 年 9 月 24 日至 26 日，在美国芝加哥召开了一次由来自几乎每一种宗教的 100 多人参加的世界宗教议会大会，与会者都怀着一种共同的迫切心愿，不约而同地试图探寻所有的人类或社团机构都应当遵循的基本伦理要求，并提出了一份《走向全球伦理宣言》。这份宣言认为：在各种宗教之间已经有一种共同之处，它可以成为一种全球伦理的基础——即一种关于有约束力的价值观、不可或缺的标准以及根本的道德态度的最低限度的基本共识。^[10]《宣言》的起草者孔汉思与库舍尔认为，世界已经进入一种“全球化”时代，人们迫切地需要一种世界性伦理，即“全球伦理”。《宣言》中把“全球伦理”具体表现为四句古老诫命：“不要杀人，不要偷窃，不要撒谎，不要奸淫。”其原则就是：“每一个人都应当得到符合人性的对待。”或者说“己所不欲，勿施于人”。因此，“全球伦理”是全球文化多元化与一体化的过程中出现的一种愿望和要求，并试图建立全人类能够共同接受或遵循的伦理原则或基础。

为此，汤一介教授在湖南卫视“新青年千年论坛”上也提出“寻求全球伦理的构想”^[11]。他认为，我们应该在全球意识的观照下研究中国文化，而且每一位学者对民族和历史都负有不可推卸的历史使命和社会责任。针对这一伦理学研究发展趋势，我们提出中国传统武术伦理（即武德）与全球伦理相融合的发展构想。当然，有人会问中国传统武术伦理是否能与全球伦理相融合，也就是说武德文化中有没有可能形成一种普遍主义的伦理？

诚然，不同民族、不同国家及其不同的历史文化传统对普遍伦理有着不同的解决方式，也有不同的理论形态。就宗教伦理与规范伦理而言，中国传统文化中并没有严格意义上的宗教伦理或规范伦理，而是一种德性伦理。但这并不意味着它与宗教伦理、规范伦理没有任何关系，不能进行任何比较。事实上，中国传统

儒家的德性伦理中包含着宗教伦理与规范伦理的某些内容，而且一直都在追寻某种普遍性的精神作为自己的归依。

另外，我们知道“伦理”或“道德”有两个层面的含义，一个是它的行为规范的层面，应用的范围主要是社会制度和作为社会成员、人类一员的人，具体表现为社会正义和人的义务或者说基本约束的问题；另一个层面则涉及价值、理想以及终极关怀的层面，应用的范围主要是个人的生活、私人关系，同时也反映出民族、文明自身的特异之点。从“全球伦理”的表述中可以理解认为，由于各民族、国家存在着巨大差异性，作为一种全球普遍主义的伦理不可能优先涉及价值体系、理想方面的内容，更多的是在行为规范的层面上，并且是在一种最低限度的行为规范层面上，表现出最基本的社会正义和最起码的个人义务。当然，具体提倡某种道德观或价值观的想法可能会引起一些争议。所以，在某种意义上，我们所首先努力的方向应当是求同存异、求低存高、求用存本，要在武德中寻找各民族可望达成共识的一种人类普遍的底线伦理规范，亦即普遍伦理形式的武德规范，然后才是至高的价值精神方面的对话、交流和相融互补，这样我们就可以在普遍人性的基础上寻找到共同的武德规范。

圆融以包容的普遍伦理形式的武德融入世界

实际上，中国传统伦理文化一直是持一种普遍主义伦理观。因为自古以来，中国一直在使用一个与“世界”近乎同义的词汇，即“天下”。它所表示的范围，在中国古代政治家、思想家的眼中，并没有确切的边界，似乎是一个无限开放的空间。按照当时中国人的眼光，中国便是整个世界，即是整个天下，中国人便等于这世界中的整个人类。正是这个世界主义的“天下”观，不仅能使得中华民族有广阔的胸怀不断地吸引、吸收和融和周边不同的民族和文化，使中国的“天下”不断扩大，而且也造就了中国传统

主流文化思想所抱的最高理想就是“天下太平”和“世界大同”的普遍世界主义观念。

于是，中国古代先哲们为达到这种和平生活的境界，便从融和人类角度出发，寻找所谓的人类普遍价值。以《周易》为代表的阴阳五行思想就是中国人心的宇宙变化模式，在价值范畴，儒家之“天”，道家之“道”，宋明理学之“天理”、“良知”的提出就是价值普遍性的表征。儒家提出：“天不变，道亦不变。”陆象山认为作为圣人有共同的价值取向：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上千百世之下，有圣人出焉，此心此理莫不同焉。”^{〔100〕}在这种理论和思想的指导下，儒家所主张的以“仁”为核心特征的世界普遍主义的“仁、义、礼、智”和“忠恕”之伦理，在传统社会也就自然成为人们共同遵守的道德规范。这说明中国传统伦理道德虽然是面对中华民族所提出的，其实它是以整个人类“世界”的不同民族和文化为基础背景而构建的具有“全球伦理”意义的道德体系。所以，人们在寻找世界普遍伦理时，世界各宗教组织就提出把儒家“己所不欲，勿施于人”作为“全球伦理”的“金科玉律”。

对于中国传统伦理的全球普遍意义，梁启超曾在《欧游心影录》中也谈到了。当他在欧洲与人讲到孔子“四海之内皆兄弟”、“不患寡而患不均”及墨子的“兼爱”时，那些欧洲人都跳起来说：“你们家里有这些宝贝，却藏起来不分点给我们，真是对不起人啊”，并由此告诫国人“要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意……把自己的文化综合起来，还拿别人的补助它，叫它起一种化合作用，成了一个新文化系统。……把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着它好处。……大海对岸那边有好几万人，愁着物质文明破产，哀哀欲绝的喊救命，等着你来超拔他哩”。^{〔101〕}如果说梁启超是以他特有的方式来启发人们来发掘古老的中华民族的优

秀文化来代替欧化，那么在中国文化的源头上重建现代终极价值关怀的熊十力、牟宗三等一批新儒家正在做的便是这种理想的实践。他们的理念和行为对于我们建构普遍伦理形式的武德的设想无疑是具有重要的启发性作用。

虽然武德是中华民族的独特文化，但同样存在着对人类普遍共同的价值。因此，当我们透过民族文化价值基础时，就会发现建构在中国传统伦理基础上的武德有很多资源可以成为普遍伦理的基础。譬如自古习武者没有明显的种族观念，习武授武都讲究“有教无类”。同时，中国古代习武者也不主张用武力来征服别人或民族，推崇仁爱，非常注重和谐、统一。在人际交往中，强调以仁德的魅力来使他人或民族自愿折服。而且武德提倡仁慈、正义、勇为、守信、诚实、和谐等。显然，这些武德并不涉及特定民族的文明形态，而是全人类的共同价值问题，各民族的传统的道德品格中都包含着这样共同的人类价值。

总之，人类的历史活动，历来就表现着共同性，实践的一致性，人类作为类存在物的规定性，地球所规定的人类生态的一致性，身心结构及总需求的一致性，总是可以从中发现人类在历史中生成的共同价值，总是可以看到各文明传统，在不同角度、不同层次、不同方面丰富着人类共同的道德理想结构。在这一问题上，过分地夸大文明的独特性，就会把人类的共同价值纳入一定形态或一定发展阶段中，使其失去人类普遍意义和更大的社会感召力。因此，发掘、理解、扩展这种共同的价值，寻求人类理解性的更大空间，是我们研究武德所追求的更高理想。普遍伦理形式的武德应是在中国武术伦理道德的基础上，根据武术世界化发展的需要，以人类共同利益为出发点，在全球化的观照下，吸收国内外优秀伦理道德文化思想，综合创造一种新型武术伦理道德文化。

当然，现在就对全球化下的武德规范作出具体的描述显得过

于“超前”，这也非一时之功所能做到的，还需要在大量研究国内外伦理道德的基础上才能提出相对合理的，并具有普遍意义的、可操作的武德规范体系。但我们可以遵循人类道德文化发展的历史和世界全球化的方向，逐步建构全球普遍形式的武德体系。季羨林大师就曾从其著名的“三十年河东，三十年河西”的循环观点出发，大胆地预言过“二十一世纪是东方文化的时代”^{〔1〕}。我们也同样认为，在正确的思想指导下，凭借中国社会经济、文化及武术发展的强力支持，可以预期，在不久的将来，武术伦理道德必将恢复和发扬其曾有的光彩，跻身世界伦理道德的殿堂！

注释：

〔1〕〔愿〕〔勇〕〔圆〕〔缘〕 干春松援现代化与文化选择——国门开放后的文化冲突援江西人民出版社，员缘员缘员缘，员圆，员远，员缘，员圆

〔圆〕 冯天瑜等著援中华文化史援上海人民出版社，源

〔猿〕〔源〕 曹跃明援中国现代史上的三大思潮与民族主义运动援天津社会科学，员缘圆员

〔缘〕 礼记·王制

〔远〕 任继愈援从“书同文”到“语同音”援大国方略援北京：红旗出版社，员缘缘缘缘

〔苑〕 李慎之援辨东西，合同异——中国文化前景展望援东方，员缘缘猿猿

〔怨〕 见 员缘缘年 圆月 员缘日的新加坡《联合早报》社论

〔员圆〕〔员〕 加电视制作人默瑟的亲身感受——美国人傲慢无知援参考消息，圆缘员员原原员缘援原载澳大利亚《时代报》，圆缘员员原原苑，傲慢和霸道

〔员猿〕 杜维明援人文精神与全球伦理——在武汉大学的演讲稿援中国传统文化与现代化网站

〔员源〕 鲁迅援摩罗诗离说

〔员缘〕 鲁迅援坟·看镜有感

〔员圆〕 马克·悦·伊兹著援郭长江译援是本质还是社会产物——关于种族、文

化和同一性的两种观点援复旦学报, 页111-112

[11] 联合国教科文组织援人种观念：一项调查结果援巴黎, 页111转引自复旦学报, 页111-112

[12] 郑家栋援道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要援中国广播电视出版社, 页111-112

[13] 徐才援自序：我的武术事业观援徐才武术文集援人民体育出版社, 页111-112

[14] 马克思恩格斯选集(第1卷)援111-112

[15] 何怀宏援底线伦理援辽宁人民出版社, 页111-112

[16] 汤一介援寻求全球伦理的构想援湖南卫视网站“新青年千年论坛”卫视直播稿

[17] 象山先生全集年谱(卷三六)

[18] 季羨林援111世纪：东方文化时代援文汇报, 页111-112

结 语

由于本文所涉及的问题较多，且分散于各章节之中，故在结文之前再作简要提炼与概括：

武德最初是作为军旅专用术语出现在典籍中，意指军人道德，以后才逐渐延指习武者的道德规范。传统武德是指在从事武术活动群体中历史形成的对习武者行为规范的总和。传统武德的主要承载者是普通的平民习武者群体，他们大多数都是遵守当下社会统治秩序的，介于守法与犯禁之间，只有路遇不平时才会行侠仗义，为民除害。

武德意识在远古人类生存斗争中，随着群体“合作”意识的初醒就已经萌芽，并且融合于原始社会道德观念之中；早期军事伦理思想对武德的发展有着直接的推动作用，为习武者用武、施武奠定了基本原则和规范，即以民为本，替天行道，维护社会正义秩序。但是，随着军事与武术的不断分离，军事伦理对武德发展的影响也相应减弱；作为习武者特殊群体——武侠及武侠伦理的产生，标志着传统武德基本形成。武侠伦理的“信、义、勇”构成当时社会习武者群体武德的主要内容，其侠义精神成为以后武德发展的主旨，也是武德社会价值的集中体现。但是，武德与武侠伦理之间既有联系，又存在一定的差异。

作为民间大众伦理道德形式之一的传统武德的发展一直是在社会主流伦理道德的影响下不断整合发展的，它不仅深受儒家伦理道德思想的影响，也受释、道、墨等伦理道德思想的影响。宋以后的民间结社、武术宗派之门规戒律推动了传统武德的形式

化、世俗化、规约化发展，使传统武德成为具体可操作的道德规范。

源援传统武德是习武者为把握社会、实现社会价值而建立的自我约束与精神自律体系，它强调换位思考，即“己所不欲，勿施于人”。传统武德具有职业道德和公共道德的双重特性；传统武德既受社会道德的影响，也受经济、政治、法律、宗教和文学艺术等影响；传统武德的发展具有超前性、滞后性、曲折性，以及承继性与偏离性。

缘援尽管传统武德从产生起就存在内容和形态的不断转换，但是它的主体精神却基本上是一致的。传统武德思想的基本内容大致包括：在价值目标上，推崇仁爱，追求和谐的人生境界；在价值应用上，重视义务与社会道义的融合；在价值导向上，维护血缘关系和宗法等级制度，强调个体服从整体；在价值取向上，具有重义轻利、贵义贱利倾向。

远援传统武德在理想人格塑造中重视“内圣”，但更强调“外王”，而且在具体的传统武德教育中也十分注重言传身教、知行合一，强调德育与武艺并举、德为艺先。根据习武者在习武、用武、从武的不同阶段中所规定的道德要求，把传统武德规范大致分为生活处世之德、择徒拜师之德、授艺习武之德、用武施武之德。

苑援传统武德除具备一般道德的批判认识功能、教化功能、调节功能、激励功能与作用外，它对武术技术、方法的创造与使用具有导向与规约功能，并使武艺切磋成为仁者之技艺表演和功力的展示，也使武艺成为一种道德教化工具。

愿援理顺心态、观念更新是传统武德价值现代展示的前提，而任何一种形式的道德要想符合主流社会的需要，必须经过主流社会的改造与转换，才能使该道德为当下社会所利用，否则，它或许会表现出对主流社会的一定偏离。

传统武德的现代转型就是它的形态和内容转换，必须以科学理性为原则，以人类普遍人性为基点，依据武术伦理道德发展的客观规律，面向社会、面向未来发展的需要，并在广泛吸收各民族优秀伦理文化遗产的基础上进行创造性改造与转换。

传统武德中一些思想和内容在当代仍有一定的社会价值，如重视群体精神，强调为民族、为社会而奋斗的爱国主义思想；提倡见义勇为、舍己助人，主张以“匡扶正义”为己任；推崇仁爱原则，强调以武会友的和谐的人际关系及重视人伦价值。至于尊师重道、刻苦训练、矢志不移的优良品德也是值得我们现代武术活动中大力提倡的。

在现代武术发展过程中，法治与德治并举是当代武术健康发展的必由之路，我们既要防止道德虚无主义，也要反对道德万能主义。在现代武术发展过程中，我们不赞成把属于道德的问题简单化，也不赞成用他律的法治完全代替自律的道德教育。

在全球普遍伦理发展的趋势下，面对西方文化殖民主义、霸权主义的冲击及全球化文化陷阱，我们应在把握武术伦理道德历史变化的脉搏基础上，利用武术作为体育运动所具有的通约性，以及结合民族融和与民族文化发展的现代启示，建立适应时代发展变化需要的，符合民族利益、国家利益的武德文化发展战略以及以包容的心态建立普遍伦理形式的武德规范体系，从而促进更广泛意义上的民族文化的平等交流与对话和传统武术伦理道德新的飞跃。

参 考 文 献

- [员] 冯友兰援贞元六书(上)——新理学·新事论·新世训援华东师范大学出版社
- [圆] 冯友兰援中国哲学简史援北京大学出版社,员圆苑
- [猿] 李泽厚援中国古代思想史论援人民出版社,员圆缘
- [源] 冯天瑜等援中国文化史(上)援上海人民出版社,员圆愿
- [缘] 方松华援20世纪中国哲学与文化援上海学林出版社,员圆苑
- [远] 魏英敏主编援新伦理学教程援北京大学出版社,员圆猿
- [苑] 张立文援传统学引论——中国传统文化的多维反思援中国人民大学出版社,员圆愿
- [愿] 丁钢主编援文化的传递与嬗变援上海教育出版社,员圆园
- [怨] 梁漱溟援中国文化要义援学林出版社,员圆苑
- [员园] 徐惟诚主编援社会公德手册援中国青年出版社,员圆苑
- [员员] 陈瑛,刘启林等编著援中国伦理思想史援贵州人民出版社,员圆缘
- [员圆] 陈谷嘉主编援中国德育思想研究援浙江教育出版社,员圆愿
- [员猿] 朱贻庭主编援中国传统伦理思想史援华东师范大学出版社,员圆源
- [员源] 张锡勤等编著援中国伦理思想通史援黑龙江人民出版社,员圆园
- [员缘] 傅季重等主编援道德的理论和实践援上海社会科学出版社,员圆苑
- [员远] 卢启华等主编援医学伦理学援华中理工大学出版社,员圆怨
- [员苑] 唐凯麟援走向近代的先声——中国早期启蒙伦理思想研究援湖南教育出版社,员圆猿

- [袁] 张岂之、陈国庆等著 近代伦理思想的变迁 中华书局, 袁 袁
- [袁] 张岂之 中华人文精神 西北大学出版社, 袁 苑
- [圆] 郭齐勇 传统道德与当代人生 武汉大学出版社, 袁 愿
- [圆] 张华夏 现代科学与伦理世界——道德哲学的探索与反思 湖南教育出版社, 袁 愿
- [圆] 张岱年 中国伦理思想研究 上海人民出版社, 袁 愿
- [袁] 朱义禄 从圣贤人格到全面发展——中国理想人格探讨 陕西人民出版社, 袁 园
- [圆] 周光庆 中国读书人的理想人格 湖北教育出版社, 袁 愿
- [圆] 刘再复, 林岗 论中国文化对人的设计 湖南人民出版社, 袁 愿
- [圆] [英] 大卫·休谟著 王淑芹译 道德原理探究 中国社会科学出版社, 袁 愿
- [圆] 李山主编 三教九流大观 青海人民出版社, 袁 愿
- [圆] 夏伟东 道德本质论 中国人民大学出版社, 袁 愿
- [圆] 张国钧 中华民族价值导向的选择 中国人民大学出版社, 袁 缘
- [猿] 潘靖五, 刘菊昌主编 体育道德研究 北京体育学院出版社, 袁 源
- [猿] 课题组 我国体育社会科学研究状况与发展趋势 人民体育出版社, 袁 愿
- [猿] 蔡元培 国民修养二种 上海文艺出版社, 袁 愿
- [猿] 王少哲等 教师职业道德 贵州人民出版社, 袁 缘
- [猿] 郑家栋 道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要 中国广播电视出版社, 袁 园
- [猿] 杜维明 儒家传统的现代转化 中国广播电视出版社, 袁 园
- [猿] 陈谷嘉 儒家伦理哲学 人民出版社, 袁 苑

- [猿] 贺麟援儒家思想的新开展援中国广播电视出版社, 猿猿猿
- [猿] 张锡勤援中国传统道德举要援黑龙江教育出版社, 猿猿远
- [猿] [美] 乔治·麦克林著援干春松等译援传统与超越援华夏出版社, 圆圆园
- [源] [美] 粤斐金泰尔著援龚群等译援德性之后援中国社会科学出版社, 猿猿猿
- [源] 庞朴援庞朴文化学术随笔援中国青年出版社, 猿猿远
- [源] 王玉德等主编援中国传统文化新编援华中理工大学出版社, 猿猿远
- [源] 张传燧援中国教学论史纲援湖南教育出版社, 猿猿远
- [源] 方克立援中国哲学史上的知行观援人民出版社, 猿猿园
- [源] 崔宜明, 王正平等著援中国传统哲学与教育援上海教育出版社, 猿猿猿
- [源] 石麟援中国传统文化概说援湖北教育出版社, 圆圆园
- [源] [美] 查尔斯·蕴·坎默著援王苏平译援基督教伦理学援中国社会科学出版社, 猿猿源
- [源] 王炳照主编援中国传统教育援中南工业大学出版社, 猿猿远
- [源] 郑晓江等援传统道德与当代中国援安徽教育出版社, 猿猿远
- [缘] 郑晓江, 程林辉援中国人生精神援广西人民出版社, 猿猿远
- [缘] 袁传银援小农意识与中国现代化援武汉出版社, 圆圆园
- [缘] 苗春德主编援宋代教育援河南大学出版社, 猿猿园
- [缘] 刘作翔援法律文化理论援北京: 商务印书馆, 猿猿远
- [缘] 王月清援中国佛教伦理研究援南京大学出版社, 猿猿远
- [缘] 唐凯麟援自然与道德——道家伦理道德精粹援湖南大学出版社, 猿猿远
- [缘] 吕锡琛援道家与民族性格援湖南大学出版社, 猿猿远
- [缘] 谭汉生等援儒家雅品援长江文艺出版社, 猿猿苑
- [缘] 田文荣援中国文化的整合与认知援陕西人民教育出版

- 社，袁晓
- [缘] 竹立家援道德价值论援中国人民大学出版社，袁晓
- [远] 孙国珍援论儒家道德在当代的现实价值援中华文化论坛，袁晓
- [远] 高瑞泉主编援中国近代社会思潮援华东师范大学出版社，袁晓
- [远] 王寒松援当代文化冲突与青年文化思潮援中国青年出版社，袁晓
- [远] 陈会昌援经济转型和德育观转型援河南教育，袁晓
- [远] 李真，汪锡奎等援当代中国生活方式论援东南大学出版社，袁晓
- [远] 张怀承援天人之变——中国传统伦理道德的近代转型援湖南教育出版社
- [远] 梁治平援寻求自然秩序中的和谐——中国传统法律文化研究援中国政法大学出版社，袁晓
- [远] 檀传宝援信仰教育与道德教育援教育科学出版社，袁晓
- [远] 秦裕援忏悔与虔诚——论道德真诚援上海三联书店，袁晓
- [远] 刘智峰援道德中国——当代中国道德伦理的深重忧思援中国社会科学出版社，袁晓
- [苑] 宋伟杰援从娱乐行为到乌托邦冲动——金庸小说再解读援江苏人民出版社，袁晓
- [苑] 王正平，朱敏彦援善的智慧——中国传统道德论探微援复旦大学出版社，袁晓
- [苑] 张锡生主编援中华传统道德修养概论援南京大学出版社，袁晓
- [苑] 李景林援教养的本原——哲学突破期的儒家心性论援辽宁人民出版社，袁晓
- [苑] 马戎，周星主编援中华民族凝聚力形成与发展援北京大学出

版社, 1998

- [苑] [美] 弗兰西斯·福山著 李宛蓉译 援信任——社会道德与繁荣的创造 援远方出版社, 1998
- [苑] 季羨林等 援大国方略——著名学者访谈录 援红旗出版社, 1998
- [苑] 周浩然等 援文化国力论 援辽宁人民出版社, 1999
- [苑] 陈志良 援与先哲对话——世纪转换中的中国传统文化 援中国工商联合出版社, 1998
- [苑] 李述一, 李小兵 援文化的冲突与抉择 援人民出版社, 1998
- [愿] 胡惠林 援国家文化安全: 经济全球化背景下中国文化产业发展战略 援新华文摘, 1999(12)
- [愿] 司马云杰 援文化价值论 援山东人民出版社, 1999
- [愿] 李宗桂 援文化批判与文化重构——中国文化出路探讨 援陕西人民出版社, 1999
- [愿] 张慧彬 援社会跃进与道德变迁——中国伦理观探讨 援陕西人民出版社, 1999
- [愿] 干春松 援现代化与文化选择——国门开放后的文化冲突 援江西人民出版社, 1998
- [愿] 何怀宏 援底线伦理 援辽宁人民出版社, 1998
- [愿] 柴文华 援再铸民族魂——中国伦理文化的诠释和重建 援黑龙江教育出版社, 1998
- [愿] [美] 萨姆瓦等著 陈南, 龚光明译 援跨文化传通 援北京三联书店出版, 1998
- [愿] 周伟良 援传统武术训练理论论绎 援1999年上海体育学院博士论文
- [愿] 李金龙 援论中西传统体育的基本思维方式特征 援1998年上海体育学院博士论文
- [愿] 曹正文 援中国侠文化史 援上海文艺出版社, 1998

- [怨] 郑春元援侠客史援上海文艺出版社, 怨怨
- [怨] 曲彦斌援中国镖行——中国保安业史略援上海三联书店, 怨怨
- [怨] 刘秉果援中华武术文化援上海古籍出版社, 怨怨
- [怨] 旷文楠等援中国武术文化概论援四川教育出版社, 怨怨
- [怨] 程大力援中国武术——历史与文化援四川大学出版社, 怨怨
- [怨] 江百龙等编著援武术理论基础援人民体育出版社, 怨怨
- [怨] 朱少华主编援中华武德名论援解放军出版社, 怨怨
- [怨] 王联斌援中华武德通史援解放军出版社, 怨怨
- [怨] 彭卫援古道侠风援中国青年出版社, 怨怨
- [怨] 张孔昭援少林正宗拳经援北京师范大学出版社, 怨怨
- [怨] 尊我斋主人援少林拳术秘诀援中国书店, 怨怨
- [怨] 陈鑫援陈氏太极拳图说援上海书店出版社, 怨怨
- [怨] 沈寿援太极拳谱援人民体育出版社, 怨怨
- [怨] 苕乃周援苕氏武技书援台湾华联出版社, 怨怨
- [怨] 彭卫国援中华武术谚语援电子工业出版社, 怨怨
- [怨] 陆草援中国武术援广东旅游出版社, 怨怨
- [怨] 徐才援徐才武术文集援人民体育出版社, 怨怨

后摇记

传统武德作为一个复杂的传统社会道德文化现象，对它进行理性的系统梳理，也许是一件十分冒险而又费力不讨好的事情。

即使在开题之初就有教师对本课题的研究价值与意义持不同观点，并提出许多有益建议。当然，在我的坚持和导师邱丕相教授、郭志禹教授的鼓励和首肯下，我仍然义无反顾地继续前行。可是，接下来的或许可以称作是灾难。因为，随着课题的不断深入，相关资料一本一本看过，惟一的心得就是：这个课题太难！太复杂！简直是个雷区，而且资料极其匮乏。起初我以为只要从一个侧面研究传统武德就行了，可是当我的思绪随着广泛的阅读而展开时，我豁然发现，这根本不是一个随便捉笔即来的课题，而是一个巨大的道德文化系统工程，一个也许是我毕生都需要倾心投入，或许才稍有所得的巨大工程。

显然，对于我这个多年来一直从事武术技术教学、训练的一介赳赳武夫来讲，的确是“知其不可为而为之”，学力不逮是一方面，过于深陷武术传统的羁绊也是重要的原因。平时虽然也写过一些文章，做了一些研究，但这与系统的武术文化方面的理论研究显然不是同一回事。不过，我一直坚持认为，传统武德在当代中国或许是苍白的，但武术工作者的学术良心不应该苍白，一个充满活性的理想目标的实现，需要不计其数的滚烫热血的灌注。

值得欣慰的是，当我即将搁笔之际，江泽民进一步明确提出“以德治国”的重要治国方略。或许这种思想对于解释本研究价值和意义有所裨益。

毫无疑问，立身之本，是必须坚持的目标，但我也意识到将它付诸实践之后的难度。本课题的难点在于，总试图站在当代和未来的角度对内容极其丰富的传统武德进行新的全面梳理与解读，原本想“竭泽而渔”，却由于本人的时间、精力和学识水平有限，而显然行不通，那太需要勃勃的雄心和恒久的耐力，才疏识浅的我只好采取“结网而渔”的办法，以求多少有所收获。这就是本课题之所以采取选择若干特征来论述的原因所在，而不是全面意义上的梳理。

本文的完成首先得深深感谢我的导师邱丕相教授，从我读硕士学位起，再到攻读博士学位，多年来他总是无微不至地关心我、指导我，教我如何做学问，更教我如何做人，使我终身受益匪浅。当然，我还要非常感谢我的另一位指导老师郭志禹教授，在三年学习中，他给我树立了一个孜孜不倦、一丝不苟的学者榜样。

感谢上海体育学院武术系蔡龙云教授、卫志强副教授、刘同为副教授在百忙之中对本研究所作的指导。尤其感谢曾美英副教授在我十几年前读本科时对我的细心照顾和教诲，没有她手把手的细心教导，也许就没有我的今天了。

感谢研究生部领导张林、王瑞茹、李苍海、吴静梅、韦国健老师三年来对我格外关照和无私帮助。感谢博士班全体同学对我的关心和帮助，尤其是怨愿级的博士同学们。也非常感谢我的室

友梅杭强老师在生活和学习上对我的照顾和帮助。

当然，也要深深感谢武汉体育学院的领导和教师多年来对我的培养、教育与帮助。

最后还须提到我的妻子，她在自己繁重的学习和撰写硕士论文之余大力支持我，不仅照顾我的饮食起居，还多方为我收集论文资料，使我顺利完成本论文。我由衷地感谢我的父母对我的理解和支持！也感谢我的岳父母对我的鼎力帮助！

刘树军

上海体育学院

二〇一〇年 愿月