

中国文化概论

华文出版社

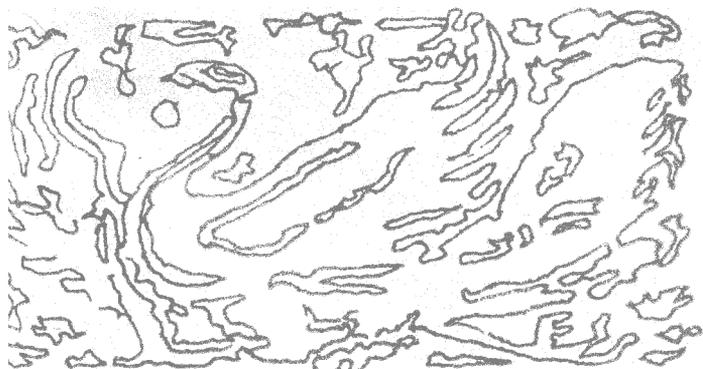
李中华
著



中国文化概论

李中华

著



华文出版社

(京)新登字 064号

责任编辑：陆士华 李雪竹

封面设计：童行侃

版式设计：李雪竹

中国文化概论

李中华著

华文出版社出版

(北京西城区府右街135号)

各地新华书店经销

北京房山区先锋印刷厂印刷

850 × 1168毫米 32开本 12.125印张 258千字

1994年4月第1版 1994年4月第1次印刷

印数：1 -3000册

ISBN 7-5075-0395-X/C·17 定价：8.50元

序

张岱年

中国文化源远流长，是世界文化三大体系之一，在十五世纪以前，在许多方面曾居于世界的前列，对于世界文化做出了显著的贡献。十五世纪以后，西方进入资本主义时代，西方的学术文化突飞猛进，迅速发展起来，而中国却还在原地踏步，与西方相比，显然落后了。从十九世纪四十年代起，中国受到资本主义列强的侵略，出现了严重的民族危机，于是救亡图存成为中华民族的迫切问题。如何看待中西文化的异同成为一个许多学者注意研讨的问题。

十六世纪以来，西方文化进步迅速，有些西方学者认为欧洲文化具有明显的优越性，于是鼓吹欧洲中心论，认为世界的落后地区必须接受西方文化的支配。在欧洲中心论的影响之下，有些中国学者也自惭形秽，自以为“百事不如人”，于是宣扬“全盘西化”。而一些对于中国文化有较深理解的学者，为了与“全盘西化”论对抗，宣扬中华文化的优越性。事实上，这都是一偏之见，对于中西文化都未能达到客观的全面的认识。

序

汤一介

自八十年代中期在我国出现的“文化热”，虽然中间经过一段曲折，到今天又有“国学热”在悄然兴起，看来对中国传统文化的研究又可能热闹一阵。八十年代的文化讨论主要是围绕着中国文化如何由“传统”走向“现代”，这个“传统”我认为它既包括几千年来形成的旧传统，也包括几十年来形成的新传统。现在悄然兴起的“国学热”，它如何走向可能还得有一段时间才能看清，这里我不去妄加猜测。但是，我认为对中国文化的研究应放在世界文化发展的总趋势中来考察，或许是我们应该注意的问题。

在第二次世界大战结束以后，由于殖民体系的瓦解，因而也使得文化上的“西方中心论”开始动摇了，文化从总体上看是朝着在全球意识下的多元化方向发展。这也就是说，各种不同民族的文化都是在面对现时代存在的共同问题的形势下，吸收着其他民族的文化来发展自己本民族（或国家，或地域）的文化。如果我们离开了这个世界文化发展的总趋势来讨论我们自己文化发展的问题，那么势必使我们的文化发展游离于世界文化发展的大潮之外，而不能对人类文化的发展做出贡献。当

然，如果我们不能在面对现代世界文化发展的总趋势发挥我们民族文化的特长，而去完全模仿其他文化，至使失去我们自身文化的特色，那么我们的文化只能成为他种文化的膺品，因而也不能对人类文化做出贡献。因此，在我们研究中国文化时，既要考虑到现时代文化的时代性，又要考虑到我们民族文化的民族性。李中华同志的《中国文化概论》，我认为它的最重要的特点之一就是把他对中国文化的研究放在这样一个世界文化发展的总趋势中来考察。他的这本书，一方面可以说很有时代感，我们可以看出，他是着眼于中国文化与当前世界文化如何接轨上来考察中国文化的过去、现在和未来的发展方向的。另一方面，这本书又不是对“传统”作简单的否定，能用客观冷静的态度来分析中国传统文化对现代生活的正面和负面的价值。当然，放眼世界、放眼未来研究中国文化和发展中国文化，使中国文化对人类社会的发展做出更大的贡献，不是一件容易的事，它要求我们既能深刻把握当前世界文化发展的全局，又能深刻了解我们自身文化的精髓，这也许得经过好几代人真诚的努力才可能做到。

自从十九世纪末到今天，中国文化一直处在一个转型时期，在这个时期里文化呈现出一种离异现象，这一时期的文化发展明显地出现危机和断裂，同时又在进行着急速的改组与更新。因而在文化问题上发生了激烈的争论，即“中西古今”之争。但是，文化的“中西”问题并不都是“古今”问题。可是在争论中，有些学者把“中西”问题都看成是“古今”问题，西化派大都持此观点；或者认为“中西”问题全然与“古今无关”，国粹派大概都持此种看法。我想，这两种看法都不能说是正确的。在中国传统文化与西方现代文化相遇时，无疑存在

着“古今”问题，有许多过时的学说和观念必须被抛弃，这是个时代性的问题，如在“五四”时期的“科学与民主”的问题，要不要“科学与民主”是个“古今”之争的问题，维护或否定“三纲五常”也是一个“古今”之争的问题。但是，并不是所有“中西”问题都是“古今”问题，特别是在哲学方面，有些问题很可能是人类要永远讨论下去的问题，例如中国哲学中的“天道性命”、“超凡入圣”等问题，又如那些与终极关怀有关的如“生死”问题之类，这些问题的看法可能中西不同，但这中间很难说清哪种看法绝对对，哪种看法绝对错，是“仁者见仁，智者见智”的。对这样一些问题的看法不同，或许更表现了民族文化的特色。李中华同志这本书对“全盘西化”和“本位文化”都做了相当中肯的批评，当然我们也可以看出，他的这本书是更着重批评“本位文化论”的。李中华同志这样做，我想也许有其现实意义。从当前我们的现实情况看，中国传统文化负面确实严重地影响着我们从“传统”走向“现代”，因此我们不得不花更大的力气来清除那些阻碍我们社会前进的东西。

“中国文化概论”可以有种种写法，这几年我已看到过好几本有关“中国文化概论”的书，有的书是照着中国文化发展的历史写下来的；有的书先写一简要概况，然后分别写“哲学”、“宗教”、“文学”、“艺术”、“政治”等等，或者分别叙述“儒家”、“道家”、“佛教”等等。李中华同志这本书可以说是对中国文化做了一立体式的总体考察，全书共分七章，是从不同角度、层面和问题来分析中国文化，这种写法，我认为它作为一本概论性的书可以较好地反映中国文化的全貌，或者能更适合“概论”的要求吧！

一九九三年十二月十八日

前 言

中国文化是人类文明的一颗璀璨的明珠。自她产生至现在的上下五千年的漫长岁月里，虽然经历了人类文明的多次蜕变，但始终保持着自己完整的面貌，独特的风采，充满了内在的顽强的生命力。

人类文明的演进同任何事物的发展一样，并不是一条直线；同样，中国文化在她延续发展的几千年里，也曾遭受过多次挑战。一是汉末佛教的东传；二是近代西学的输入；三是“五四”前后东西文化的猛烈撞击；四是现代科学技术的发展。这四次巨大的历史变迁，都在不同程度上引起中国人对自己文化的自我反省，企图在人类发展的关键时期，寻找自身生存的动因，以使我们这个古老的民族跟上历史发展的步伐。这种自我反省显示了中国文化对人类文明发展的适应能力，显示了中国文化自身的智慧和聪明。

公元一世纪印度佛教的东传，曾对中国历史发展产生过深远影响。但由于当时的中国封建社会正处于鼎盛时期，外来文化的影响，主要是通过封建社会自身所具有的调整能力，雍容吸纳，故异质文化的相互冲突未能造成对中国社会本身的冲击，

它最多是在精神层面引起不同反响，从而造成对原有文化信仰的歧异。但不久也就趋于同一。经过大约五、六百年的时间，佛教文化才融入中土，成为中国文化的一部分。

近世的西学东渐，却是在更广阔的范围内展开的。由于西方文化含有近代的内容，同时又是伴随着武力冲进中国大门的，而此时中国封建社会正值衰落时期，因此无论在时间上，还是在空间上，西方文化的输入及其对中国社会的震撼，远非汉末佛教文化输入之可比。它对于当时羸弱的中国，比佛教的输入更具有挑战性。它的影响及对中国社会的冲击，使中国封建社会自身所具有的调整能力完全失去了主动性，致使“五四”前后，中西文化的论争异常激烈，并越出了以往精神层面的界限，随同中国社会的新旧交替，中国文化迎接了一次火与血的考验。

在近代风云变幻的世界大潮中，中国传统社会发生了根本性的动摇，而作为反映这种社会变化的中国文化，则处在更为艰难的历史环境中，试图调整自己以适应新的形势。从“五四”至新中国诞生的三十年间，中国文化经历了自身发展历史中最艰难的岁月。她步履维艰地承受着各种失败所归咎给她的历史罪责，甚至遭受“全盘西化”这一历史幽灵所强加给她的“扔进毛厕”一类的种种羞辱。然而，这一切似乎都从反面更加激励了中国文化自身的调整与更新。同时，人们在社会生活实践中也开始认识到：无论爹娘怎样丑陋，毕竟还是自己的爹娘。抛弃爹娘，就等于抛弃了自己。问题的关键不在于抛弃，而在于改造。因为文化作为一个民族的生活样式和心理积淀，并非想抛弃就抛弃得了的。那种一切不如人的想法以及“全盘西化”思想，即是想抛弃祖传的家业，重蹈文化虚无主义和民

族虚无主义的历史覆辙。的确，要想抛弃自己民族的传统文
化，就如同揪着自己的头发离开地球那样是不可能的。

中国文化是中华民族历代创造的文化总和。它代表或反映了创造者的心灵和智慧。因此，对于中国人来说，中国文化有如明珠和彩虹，她楚楚动人，何丑陋之有？当然，这样说也并非为自己的文化护短。因为任何民族的文化都是在特定的历史、地理、经济、政治、人文等环境中生成并发育的，因此它们必然带有生成发育过程中各种特定条件的历史烙印，因而也就不可能是至善至美的。中国文化自然有自己的缺点和不足，她是在长期的封建社会浸润下生成并发育起来的，她的最大缺点和不足是与封建社会的历史特征相联系的。因此，那种以为中国文化一切都好，现代的一切都是“古已有之”，从而拒绝接受外来先进文化的关门主义、复古主义，也是中国文化现代化的巨大障碍。

实际上，迄今为止，中国文化在自己的发展历程中，所遇到的最大挑战，还是现代科学技术的迅猛发展给人类带来的一系列巨变。从本世纪四十年代末世界上出现第一台电子计算机起，不到四十年的时间，人类便实现了用机器代替一部分人脑功能的奇迹；生物技术的发展，人类已经能够通过人工重组基因的方法引导生命体的遗传方向，这将预示着人类自身生命的高级嬗变；试管婴儿的出现则突破了人类传统的生育功能及由此带来的传统道德观念；新能源技术及空间技术的发展，预示着人类向宇宙深处发展的可能性与现实性以及由此带来的地球文明向宇宙文明的演进。诸如此类的所谓科学革命、技术革命及产业革命，为人类的发展提供了历史上从未有过的广阔空间，这才是真正的“三千年未有之大变局”。这些发展不仅是人类文明

的必经阶段，而且，人类对客观世界的认识，不仅仅限于自然界，它的发展总是和文化深层的现代化，其中包括思维方式、价值观念、文化心理、道德法律等人文领域的文化发展相结合、相联系的。在这些方面，传统文化中不适应现代化的部分就需要调整、改造、提高，以融进新的内容和新的形式。因此，中国文化所面临的任務，不是向后看，去留恋昔日的乡土田园诗情；而是要向前看，去认识和解决现代化所带来的新的矛盾和新的问题。如果一个民族的文化不能解决这个民族在前进的道路上所遇到的新矛盾、新问题，那么这个文化也只能成为博物馆中的古董或陈列品，也就失去了它的生命力。

中国封建社会解体至今尚不足一个世纪，而欧洲的封建社会解体如果从英国资产阶级革命算起，至今已有一百多年。也就是说，中国所经历的近、现代历史进程比西方发达国家要晚得多。因此，它的文化的近、现代程度也就自然比西方文化的近、现代程度弱得多。这就如同经济技术的发展一样，文化的现代化总需要有一个过程。慢了不行，急了也不行。慢了就会贻误时机；急了就会多走弯路。文化的发展与经济的发展是一对孪生兄弟，它们往往是在一个水平上同步进行的。因此，任何超前或滞后的想法都会给文化的发展带来某种病痛。而文化发展中的急躁和痴呆，都是基于超前或滞后的文化心态，也都是对我们这个民族的文化本身缺乏全面的了解。认为我们的文化这也不好，那也不行，就是不识中国文化为何物；反之，读了几本中国书，就以为了解了中国文化的全貌，认为自己的文化一切都好，甚至拒绝接受外来的新鲜事物和先进思想，这即是患了文化的痴呆症。

我们主张对中国文化作全面的了解，对她的优点、缺点：

短处、长处；过去、现在；形式、内容等等都有一个客观、全面的认识和评价，这样就不至于在文化讨论中人云亦云或哗众取宠。因此，无论是倡导中国文化的复兴，推动中国文化的现代化建设；还是进行中西文化的比较研究，促进中外文化的交流与融合；或是发扬爱国主义传统，培养和教育下一代人的民族文化意识等等，都与全面了解中国文化有密切关系。

然而中国传统文化涉及面极广，材料也极其丰富。自“五四”以来，讨论中国文化的文章、专著亦有汗牛充栋之势。进入八十年代，随着改革开放政策的实施和现代化步伐的加快，文化热潮复起，文化讨论的文章如雨后春笋，文章之多，亦可数以万计。进入九十年代以来，文化讨论虽趋于平静，但由于亚洲经济的崛起、世界政治格局的变化，特别是中国经济持续稳定的发展，以及由此带来的社会结构、文化心理、人际关系、价值取向、道德风俗、人文导向等诸多方面的巨大变化，人们又开始关注中国传统文化在当代社会所扮演的角色。这是在八十年代“文化热”的基础上，对传统文化再一次新的认识。可以预见，在不久的将来，新的文化热潮必将兴起。

为此，我们为读者献上《中国文化概论》这部小书，以企盼中国社会进入小康并走上现代化；同时也期待中国文化接受现代化的洗礼，早日在神州大地上复兴。

李中华

1993.12 于北京大学

目 录

序	张岱年	(1)
序	汤一介	(3)
前言		(1)
第一章	中国文化产生的根源与背景	(1)
第一节	中国古代文明的源头	(1)
第二节	国家的形成及其发展阶段	(10)
第三节	中国文化的地理环境	(15)
第四节	中华民族的构成与融合	(20)
第五节	中国的语言与文字	(26)
第二章	中国文化的基本要素	(38)
第一节	宗教	(38)
第二节	哲学	(43)
第三节	文学	(57)
第四节	政治	(67)
第五节	家庭与社会	(77)
第三章	中国文化的价值系统	(87)
第一节	人生价值观	(87)
第二节	自然价值观	(95)

第三节	道德价值观	(104)
第四节	知识价值观	(113)
第五节	经济价值观	(122)
第六节	审美价值观	(14)
第四章	中国文化的基本特征	(145)
第一节	统一性	(146)
第二节	连续性	(153)
第三节	非宗教性 (人文精神)	(160)
第四节	泛道德性	(169)
第五节	内倾性	(178)
第六节	中庸和平	(187)
第七节	乡土情谊	(197)
第五章	中国文化的传播及对世界的影响	(206)
第一节	中国文化在东亚的传播及影响	(207)
第二节	中国文化在东南亚的传播及影响	(217)
第三节	中国文化在欧洲的传播及影响	(224)
第四节	中国文化在俄国的传播及影响	(240)
第六章	中国文化对外来文化的受容与排拒	(248)
第一节	夷夏之辨	(250)
第二节	儒佛之争	(261)
第三节	明清禁教与西学的早期输入	(272)
第四节	晚清的传统与西化之争	(284)
第五节	东西文化论战和马克思主义在国的传播	(300)
第七章	中国文化的现代化与未来前景	(315)
第一节	八十年代“文化热”的起因与特点	(317)

第二节对“中体西用”与“西体中用”的再思考	(330)
第三节对“中国本位文化”与“全盘西化”的历史考察	(340)
第四节 中国文化的现代化与未来前景	(351)
后记	(369)

第一章 中国文化产生的根源与背景

中国文化经历了几千年的历史，在中国这块古老、广袤的土地上萌芽、成长、繁衍、承传。它有如蜿蜒奔腾的长江和黄河，源于亘古高山，流向万里平野，气势磅礴而雄浑，内涵深远而博大。虽然它随着时代的演进而不断发生变化，但始终保持着中国传统的稳定因素，深藏着异于其它民族文化的基本特点与个性。这些特点与个性都是从深厚的民族生活的土壤里生长发育出来的，不了解它赖以生存的基础，它产生的根源与环境，就不能更好地理解它的过去、现在和未来。

第一节 中国古代文明的源头

中国古代文明的源头起于何地，始于何时？这是史学界长期争论不休的问题。从十八世纪至本世纪二十年代初，一些西方学者论中国文化的起源，多以“中国文化西来说”立论。法国著名历史考古学家拉克伯里专门著有《中国古代文化西源说》(Herrie de lacoperie, West Origin of the Early Chinese Civilization)一书，认为中国文化起源于西亚细

亚，从而断定汉族为巴克族(Bak) ·他认为上古的汉族即巴克族，经过中国的西北，渐次侵入中国。所谓 Nakhunte即 Nai Hun Ti(黄帝) 是巴克族的一个酋长，率其族人，经土耳其斯坦，入中国西北地区，至黄河南折，建立部落，并死于甘陕交界之地。拉克伯里把黄帝、神农氏、庖牺氏等均说成是巴比伦人，其目的在于论证中国古代文明源于西方。1920年至1921年，《中国地质调查所》聘请瑞典人安特生(Andersson) 对华北地区进行考古发掘。他根据所获得的资料，系统地提出黄河流域的彩陶文化是由中亚和南俄罗斯移入的欧罗巴文化。在其所谓的根据里，仰韶村出土的陶器，与欧洲新石器时代后期的陶器相一致，并且与土耳其斯坦的阿、北部西腊，以及加里西亚、特里波里等地区的彩陶分布相一致，由此得出中国的仰韶文化乃是欧洲经土耳其斯坦传入中国的。此外还有美国学者亨丁顿(E·Huntington)、苏联学者·c·瓦西里耶夫、日本学者秋泽修二等，也都在同一个意义上鼓吹“中国文化西来说”。

与此同时，“五四”时期出现了与封建泥古派相对立的近代疑古思潮。胡适认为，研究中国古代文化思想，应以《诗经》为最早文献，主张对中国古代文明的起源，“宁疑古而失之，不可信古很失之”^①。在他的《中国哲学史大纲》中，即是把西周末年(公元前八世纪) 作为“中国哲学结胎的时代”，并宣称应该首先“把古史缩短二、三千年，从《诗》三百篇做起”^②。在胡适影响下，以顾颉刚、钱玄同、罗根泽、吕思勉、董书业等人代表在学术界掀起具有重要影响的疑古

胡适《自述古史观书》见《古史辨》第一册第22—23页。

② 同上。

思潮。在历史文化的起源上，他们断定殷周前的古史都是春秋战国时的学者为了论证其政治主张而凭空编造出来的。因此中国古代文明中的人物，如“三皇”、“五帝”等均属神话，甚至连夏朝的存在，也都予以否定。这样，司马迁在其《史记·五帝本纪》中，对先秦以来关于中华民族源头的种种看法所作的记述，不过是以讹传讹罢了。中华民族的文明史向后推迟了二、三千年。因此“炎黄子孙”、“五千年中华史”等传统的说法发生根本动摇，而中国古代文明的源头问题更陷入鸿蒙迷离之中。

随着新中国的建立，尤其近三十年来中国考古事业突飞猛进的发展，猛烈地冲刷着欧洲中心论所鼓吹的“中国文化西来说”，同时，疑古思潮所断定的中国古史上限也逐渐被否定或重新修订。

中国悠久而古老的文明，是从原始社会中缓慢地孕育出来的。然而，原始社会的许多因素，又以这样或那样改变了的形式，掺杂在文明社会中，因此造成了二者在时间上难于断析的复杂而困难的局面。司马迁在其《史记·五帝本纪》中也因这种困难而对他那个时代就流传着的远古传说持一种犹豫的态度。他说：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅训，蔚 蒨 先生难言之”^①。尽管如此，他还是为“五帝”作了本纪，并且认为“其所见皆不虚，《书》缺有间矣，其轶乃时时见于他说”^②。司马迁的这些说法，向我们表明了这样的事实：即以儒家典籍《尚书》为代表，主张中华古史始于尧舜；而儒家之外的诸子百家以及与孔子同

^① 《史记·五帝本纪》。

《史记·五帝本纪》。

时或稍后的许多学者，包括孔子门下的左丘明、汉初经师等，不赞成孔子断自尧舜的说法，而是认定中华古史应从炎黄开始。在《管子》、《墨子》、《商君书》、《庄子》、《左传》、《国语》、《韩非子》、《世本》、《竹书纪年》、《吕氏春秋》、《淮南子》等中国古代文献中，都有如此记载。这即是司马迁说的“百家言黄帝”。但由于在这些文献中，对“五帝”的记载其说不一，世系上又有许多矛盾，遂使后世学者增加了对它的怀疑，如宋代的郑樵、王柏，清代的姚际恒、崔述以及近世顾颉刚等人，都对三皇、五帝的传说进行了批判，从而认为“东周以上无史”，因此更无所谓五帝、三皇。现在看来，随着地下考古的新发现，疑古派对古史的怀疑本身，也遭到越来越多的怀疑。因为从文化史的角度看，虽然三皇、五帝没有直接的文字记载，并且不能排斥有些是后世的引申或增益，如帝、皇等称号显然为后世所加，但这些称号却是其有历史背景的。在远古的中国大地上存在着许多氏族部落。所谓三皇、五帝多是部落神或部落称号。它们所以被记载下来，是因为这些氏族部落的一部或全部通过较长时期的相互融合而产生了共同的部落和共同的文明，它们因而也就成了华夏族的共同祖先和华夏文明的开拓者。

根据考古学所发现的地下资料证明，从旧石器时期的“元谋猿人”遗址到新石器时期的“龙山文化”遗址，考古学的成果向我们展示了中华民族的祖先经历从猿到人、从原始群到阶级社会循序演进的历史过程；同时证明了我们的祖先在亚洲东部广阔平原上创造我们民族文化，开始是多源、多方位、多根

参见田昌五《关于尧舜的传说和中国文明的起源》。载深圳大学国学研究所汤一介主编的《中国文化与中国哲学》，1986年东方出版社出版。

系的。

就地质发掘，可追溯到中国旧石器时代。中国最早的古人类化石是元谋猿人，活动在云南地区，距今约 170万年。此后有陕西蓝田人、湖北长阳人、山西丁村人、广东马坝人、宁夏河套人以及北京人等。其中蓝田人和北京人距今约 60~ 50万年。长阳人、丁村人、马坝人、河套人距今约有 20~ 10万年。考古发现表明，在旧石器时代，我们的祖先经历了“猿人”——“古人”阶段后，又进入了“新人”阶段。距今约 5万年的广西柳江人、四川资阳人、北京西南郊的山顶洞人便是“新人”阶段的代表，其中尤以山顶洞人为典型，他们的体质、体形与现代中国人基本相同。从以上地质发掘中出土的尖石、圆石、骨针以及人工取火技术等判断，那时我们的祖先已进入旧石器时代晚期，以血缘关系为纽带的氏族组织开始形成。

旧石器时期的人类终年累月恹恹惶惶地与大自然搏斗，昏昏闷闷地渡过了数十百万年的漫长岁月，由于时代遥远，加之资料的贫乏，还不足以说明中国古代文明的详情。只有历史发展到新石器时代，中国古老文明的曙光才开始展现在中国大地上。它通过先民胼手胝足地奋斗，使这一文明在最近一万年内得到突飞猛进的发展。近四十年来，我国新石器时代遗址的发现遍布全国各地，据考古学的统计，目前已超过七千处之多，发掘者也在几百处以上，有些是比较典型的遗址和墓地，其中以仰韶文化的半坡、姜寨遗址最为典型，距今约 7000年。

仰韶文化的年代与分布，是中国古代河洛地区古羌人的文化遗存，特别是陕西半坡遗址是一个集体居住的村落。村中有很多贮存粮食的地窖，宽 2.7米，高 1.8米，在这些地窖中，发现

参见肖蕙父：《古史祛疑》。

成堆的小米，这是目前所知人类最早的小米栽培纪录。有小米贮存的现象，反映出当时原始农业水平的提高与剩余生产品的存在。此外还有复合工具、弓箭、各种陶器品、陶车以及陶器上的刻画符号。这些刻画与符号，据有些学者的考证，乃是具有原始文字意义的重要表征，它是中国古代文明发端的重要标志。在仰韶文化晚期的姜寨遗址中，发现大批墓葬。从已挖掘的这些墓葬的随葬品看来，当时已产生了极大的贫富差别。有的随葬品极其丰富，有的则一无所有。这说明当时个体家庭私有制的存在。特别是大批陶文的发现，表明距今 5000 年前河洛地区已进入中国早期农业文明。与此相适应，浙江余姚河姆渡遗址的发现，也发现大批人工栽培的籼稻，经碳 14 测定，距今约有 7000 年，是世界已发现的人类最早水稻纪录。同时还有骨刺和木制的水稻种植工具、原始纺织工具、榫卯结构的建筑以及为欣赏品的艺术创作小陶猪等。这一重大发现，证明仰韶的小米文化并非中国新石器时代农业文明的唯一代表，较河洛地区湿热的江浙地域也已孕育出不同于仰韶小米文化的稻谷文化，这也证明了中国古代文明的多源性。

在仰韶文化之后或与仰韶后期相重叠的大汶口文化是中国古代文明发端的又一明显标志。大汶口文化遗址分布在山东和苏北广大地区。距今约 6000 年。目前已经发掘的遗址有 200 多个，墓群 2000 多座。从发掘的这些遗址看，大汶口文化也是典型的农业文明。在出土文物中有大量的石玉工具，如石铲、石斧、石刀、石锄及玉铲等，反映了新石器时代农业文明的进一步发展。在遗址中还发现有成套的酒器，说明当时酿酒工艺的出现以及剩余粮食的增多。出土文物中还有象牙雕刻、硬质白陶、薄胎磨光黑陶以及镶嵌精美的用具和装饰品等。这些出土

文物说明，当时除农业外，又产生了手工业及艺术。

从大汶口文化的陶葬品看，贫富差别较仰韶文化更为鲜明。有的墓葬狭小简陋，随葬品极少；有的则比小墓大几十倍，随葬品达一百八十多件^①。这些墓葬的差别，正反映出当时财富的差别。说明当时财产开始集中于氏族内部分化出来的少数贵族手中。这种私有制的出现和财产集中的现象促使中国古代文明向前发展，终于导致恩格斯称之为“激进的革命之一”的家长制的兴起。

父权家长制的明显标志是男尊女卑。在大汶口墓葬中，有的墓中一男子仰卧而女子则跪在旁边，有的墓中两女子屈肢面向中间一男子。在大汶口发现的八座男女合葬墓中，经过鉴定的四座均为男左女右，随葬品也是男方多于女方。显然男子处于主人地位，而女子处于屈从地位。这种男主女从的墓葬形式，说明大汶口文化已处于父权家长制阶段，其家庭形式至少已处于对偶婚向一夫一妻制的过渡。而且明显表现出贫富的差别甚至奴隶的存在。大汶口文化贫富分化的现象是中国文明开始的征兆，它预示着中国文明社会即将到来。这是一个伟大的历史初步。而随着父权家长制的出现，“我们便进入了成文历史的领域”^②。值得注意的是，在大汶口文化晚期陶尊上已发现特有的符号，古文字学家考释的结果，大都认为是文字。实际上在比这更早的半坡遗址中，就曾发现不少陶文。在江西、山东、青海等地也发现了大量陶文。大汶口的陶文，“既不是

参见田昌五：《关于尧舜禹的传说和中国文明的起源》，载《中国文化与中国哲学》深圳大学国学研究所主编 东方出版社 1986年版。

^② 以上文字均见恩格斯的《家庭私有制和国家的起源》。《马克思恩格斯选集》第四卷第50页、57页

符号，更不是图画与纹饰，而是很进步的文字，是殷周时代文字的远祖”^①。它虽不如半坡遗址陶文的数目多，但形状结构已有一定形式，与殷周文字有较多的联系，这表明了中国古代文明的继承关系。据唐兰先生的说法，“从大汶口陶器文字可以看到中国古代文化的黎明”^②。大汶口文化基本分布在黄河下游的南岸和淮河北岸之间约十几万平方公里的广袤土地上，时间延续两千年之久。其早期遗存，经碳 14测定，距今 5785 105年；约在公元前三千多年进入中期。明显地出现贫富分化、男尊女卑等社会现象。公元前一千三百年左右，大汶口文化完成了向典型的龙山文化的过渡。从其活动的历史时代和地域空间以及发展状况看来，恰与古文献中东方夷人诸部由太昊经少昊、蚩尤到挚的记载相吻合。

大汶口文化的进一步发展，则是黄河流域龙山文化的各种类型。目前较一致的估计，它存在于公元前三千年到两千年之间，延续了一千年左右，这和《竹书》所记“自黄帝至禹三十世”正好相当，距今约五千年左右。其中的中原龙山文化反映出中原地区多种文化的相互融合，因此它是既具有共同性的文化，又具有不同类型，是史前大融合后出现的繁荣景象，标志华夏文化共同体的形成，并以此为中轴繁衍出整个中华民族的文化。中原龙山文化遗址的发掘，使我们更加清楚地

唐兰：《再论大汶口文化的社会性质和大汶口陶器文字》。载《大汶口文化讨论文集》。

唐兰：《中国奴隶社会的上 远在五、六千年前》：载《大汉口文化讨论文集》。

见《放射性碳素测定年代报告》（三），《考古》1963年 7期。

参见萧蓬父：《古史祛疑》。

田昌五：《关于尧舜禹的传说和中国文明的起源》。

看到中国文化的源流。它的最大特点，在于向我们揭示了这一时期社会经济结构的变化及其所导致的社会关系的改变。从发掘的大量的耜、锄、铲、蚌刀、蚌镰等农具看这一时期农业生产力有了普遍的提高。农业的发展带来畜牧业的繁荣，在龙山文化的墓葬中随葬的猪头有的多达六十八个，家畜的繁殖成为积累财富和发展私人占有的重要手段。龙山文化中除原始瓷器、玉器、编织品、纺织品都较前大有发展外，突出的是冶铜术的普遍使用。山东胶县出土的铜锥，碳 14测定为距今 4300年，而同期的齐家文化墓葬中已有铜斧、铜刀、铜凿等工具及环形片状的铜制装饰品，这说明冶铜技术的普遍化，并且多为青铜器，说明经大汶口文化到龙山文化、齐家文化，已从红铜、黄铜进入青铜时代。由于生产工具的改进和生产力的提高，促进了原始农业、畜牧业及手工业的发展，从而导致社会生产关系的改变。在龙山遗址的墓葬中杀殉奴隶的现象随处可见。如属中原龙山文化的邯郸涧沟遗址中有两个葬人的圆坑，其中一个叠放着十具尸骨，均为男性青年和五至十岁的儿童，有的头骨上有被砍伤的痕迹。另一个圆坑中放着五具尸骨，有男有女，有老有少，有的身首异处，有的呈挣扎状^①。还有人兽合葬、无首、腰斩、猪头祭祀葬等，这些非正常的死者作为一种显影剂，标志奴隶社会已经来临。

近年发现的辽西红山文化的遗存，包括五千多年前的大型祭坛、女神庙、积石塚群地、类式城堡的方形广场的石砌围墙遗址以及大批珍贵文物等，向我们揭示了我国“早在五千年前，已经产生了植基于公社，又凌驾于公社之上的高一级的社会组

见田昌五：《关于尧舜禹的传说和中国文明的起源》。

见田昌五：《关于尧舜禹的传说和中国文明的起源》。

织形式”。^①由此推断该处五千年前已存在过一个具有国家雏形的原始文明社会。

根据以上考古学的发掘，中国古代文明的起源可以追溯到距今七千至五千年前，这与我国古文献中记载的从炎黄到尧、舜、禹时代史迹大体相符，有力地证明了中国文化西来说是一种荒谬无实的说法。中华远古文化是本地起源的，而且就中华本土说，它又是多源、多根系，而非一源单根系的。也就是说，中国古代文明的出现，乃是多种文化源头的汇合，随着历史的发展和先民的创造，共同融合成丰富多采的华夏文化。

第二节 国家的形成及其发展阶段

国家的起源和构成问题与奴隶制形成有密切关系。考古发现已基本证明，我国古代的史前三大文化区（海岱文化区、河洛文化区、江汉文化区）早在七千年至五千年前即已确立了父权制，产生了私有制，走到了阶级社会的门槛。但从原始社会瓦解到奴隶制国家的形成，是一个曲折发展的复杂过程。近十年来，随着我国考古事业的发展，历史学家们对我国史前史的研究有了许多新的突破。其中对我国奴隶制社会的分期问题有许多新的看法，这对研究国家的形成具有重要意义。

不少学者认为：我国的奴隶制社会至少有三千年的历史，其延续的时间要比封建社会长得多，因此要弄清它的形成、发展和消亡的全过程，必须划分几个阶段。就上述三大文化区内私有制发展的情况看，中国奴隶制国家的产生，正是部落与部

^①《从辽西考古新发现访问考古学家苏秉琦》。《人民日报》海外版，1986年8月4日。

落联盟之间矛盾消长，斗争融合的过程。据一些学者的研究，我国的奴隶制时间很长，可划分为前、后两期或初、中、晚三期。^①据已故唐兰先生的意见，初期由奴隶制的开始，经过奴隶制国家的建成和昌盛，即太昊、少昊、炎帝、黄帝时期；中期是由黄帝发展到帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜时期；晚期是夏、商、周三代，即奴隶制社会由极盛到衰颓、没落乃至崩溃的时期。^②

我国奴隶制形成初期，黄河流域两大文化区（海岱文化区、河洛文化区）内的各主要氏族同时跨入奴隶制，并通过各氏族部落之间的冲突、联盟、兼并、融合而逐步形成了国家。许多学者认为，揭开这一历史序幕的是黄帝、炎帝、蚩尤之间的连环战争。经过三次较大的战争，最后黄帝统一了黄河流域的各部落。因此围绕炎帝、黄帝、蚩尤三个部落集团间的征战为轴心，展开了中国奴隶制形成的前期阶段。

第一次战争，据古文献记载，发生在蚩尤和炎帝部落的共工之间。共工氏当时为了发展农业，大力治水。“振滔洪水以薄空桑”^③，（高诱注：“空桑，地名，在鲁。”）这是说，共工氏把水放到黄河下游，危及下游地区利益，于是代表黄河下游利益的蚩尤便率军与共工大战。由于蚩尤首先发明冶铜技术，“以金作兵器”，“造立兵仗、刀戟、大弩”^④，所

参见唐兰：《中国奴隶制社会的上限远在五、六千年前》，载《大汶口文化讨论文集》。肖蓬父：《古史祛疑》等。

^② 见唐兰：《中国奴隶制社会的上限远在五、六千年前》，载《大汶口文化讨论文集》。

^③ 《淮南子·本经训》。

《世本》、《史记正义》引《龙鱼河图》

以打败了共工。共工“不胜而怒，乃头触不周山崩，天柱折，地维绝”^①，表明战况激烈。炎帝部落失败，乃求助于黄帝，于是发生了第二次战争——黄帝与蚩尤之间的战争——“涿鹿之战”。

据《逸周书·尝麦解》记载：“昔天之初，诞作二后。乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以临四方。司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。赤帝大惧，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀，以甲兵释怒。”黄帝战胜蚩尤后，“乃命少昊清司马官，以正五之官，故名曰质。”少昊清，又名质，即《左传》郑子所说的“少皞摯”。他受黄帝之命，代替蚩尤继续统治少昊这个部落，一直到颛顼兴起以后才逐渐衰落下去。

“涿鹿之战”的胜利，加强了黄帝的实力，一跃而为盟主。但争夺盟主地位的斗争并没有结束。由于“炎帝欲欺凌诸侯”，直接威胁到黄帝的盟主地位，于是又与炎帝展开了“阪泉之战”。黄帝经过“振德修兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方”的认真准备，终于“三战而得其志”，“五十二战而天下服”^②。黄帝统一了黄河流域的各部落。

氏族部落的征服战争，导致了国家的出现。因为“对被征服者的统治，是和氏族制度不相容的……因此氏族制度的机关便必须转化为国家机关，并且为时势所迫，这种转化还得非常迅速地进行。”因为战争是一种通过暴力而进行的强迫性手

^① 《史记》司马贞补《三皇本纪》《淮南子·天文训》。

^② 《逸周书·尝麦解》。

《史记·五帝本纪》。

恩格斯：《家庭私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷第139页。

段，这是“从私有财产和有阶级以来就开始了的、用以解决阶级和阶级、民族和民族、国家和国家、政治集团和政治集团之间，在一定发展阶段上的矛盾的一种最高的斗争形式”。^①再加上战争的空间十分广阔，以“涿鹿之战”为例，蚩尤统治的少昊在今山东曲阜一带；而“涿鹿之野”却在北京西郊，在这样广阔的空间进行战争，其复杂和激烈程度远非氏族部落之间的械斗可比，“因此要赢得战争的胜利就不能利用旧的氏族制度的工具来管理”。^②奴隶制国家正是在这种战争时势逼迫下由氏族制度的机关转化为国家机关的。黄帝时代正是实现这种转变的时代。《商君书》曾区别“伏牺、神农，教而不诛”，而“黄帝、尧舜诛而不怒”，《史记·五帝本纪》亦称黄帝“以师兵营卫，官名皆以云命”，“置左右大监，监于万国”，“举风后、力牧、常先、大鸿以治民”。这里的左右大监、风后、力牧、常先、大鸿等都是黄帝时的官名，并存在以云名官的制度。这表明，黄帝时期，已初步具备了国家形式，标志着氏族机关已转化为国家机器，“军事首长的权力变为王权的时机便来到了”。^③

中国奴隶制中期是从颛顼到尧、舜、禹时代。颛顼即高阳氏，属东夷部落集团的一支。随着势力的不断扩大，代黄帝而为部落联盟首领。“及少昊之隶也，九黎乱德，民神杂糅，不可

毛泽东《中国革命战争的战略问题》。《毛泽东选集》第一卷，17页人民出版社1991年第二版。

^② 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷、第140页。

^③ 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》《马克思恩格斯选集》第四卷第139页

方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”颛顼以政权为力量，企图统一各部落的宗教信仰，建立了“司天”、“司地”的职官，并且“履时以象天，依鬼神以制义，治气以为民，絜诚以祭祀”。把自然宗教转化为人为宗教，在战争手段之上又增加了宗教教化的手段，健全并发展了黄帝以来比较原始而简单的国家形式。

从颛顼到尧、舜、禹，中间经过更加艰苦的征战和复杂的权力争夺，最终形成了比较完备的奴隶制国家。《尚书·尧典》、《淮南子·本经训》记载，帝尧在艰苦的征战过程中，“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山。”并先后征服了以蚩齿、九婴、凤鸟、太阳、长蛇、野猪等为图腾的部落奴隶主王国。随着奴隶制国家权力的集中与增强，统治阶级内部也展开了激烈的争夺权力的斗争，这一点一直被儒家所隐晦。根据文献的记载，在尧和舜、舜和禹之间都曾展开过激烈的政治斗争，决不象儒家所宣传的“禅让”那样轻松美好。《竹书纪年》称：“尧之末年，德衰，为舜所囚”，“舜囚尧于平阳，取之帝位”。《韩非子·说疑篇》也说：“舜偃（逼）尧而得天下。”禹治水九年成功，形成了自己的强大势力，于是逼舜出走，舜死于苍梧之野。禹即位后，发动了大规模的征伐三苗的战争。同时进一步完善了奴隶制王国的经济、政治、礼乐、刑律、文教等各项组织制度，强化了奴隶制国家，实现了从黄河流域到长江流域的政治统一，与此相适应，也形成了统一的华夏文化。

《国语·楚语下》。

《大戴礼·五帝德》。

由颛顼、尧、舜三代所惨淡经营的奴隶制国家，至此进入了发展时期。禹治水成功，征服三苗后，两次大会诸侯于涂山。后来又“致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之”。^①已显示出奴隶制王权的专制权威。同时，“芒芒禹迹，画为九州”，“敷下土方”、“任土作贡”，“颁夏时于邦国”，“而作禹刑”。即同时开始规划区域、制定贡赋、颁布历法、创立法度。其统治区域已“东渐于海，西被于流沙、朔、南暨”，“声教讫于四海”。^②从此开始了夏、商、周相继的统一奴隶制王朝的繁荣发展时期。

综上所述，从炎、黄之际到夏王朝的建立，是我国奴隶制的产生、形成和发展时期，其年代约当公元前30世纪至22世纪。直到公元前7—4世纪的春秋战国时期，奴隶制才开始瓦解，封建制逐步形成。从我国奴隶制的产生、形成到衰亡，大约经过了三千年，是一个自本自根、多源汇合、独立发展的完整过程。中国奴隶制社会的完善，为后来封建制的秦汉帝国的建立，奠定了坚实的基础，在以后二千余年的历史发展中为中华民族文化的繁荣与滋长提供了广阔空间。

第三节 中国文化的地理环境

中国文化和世界其它民族文化一样，在其产生和发展过程中都受到自然条件与社会条件的影响。就其自然条件来说，各民族都有不同的地理环境和气候环境，这些自然环境完全是客

见《国语·鲁语》。

以上引文分别见于《国语·鲁语》、《尚书·禹贡》、《史记·夏本纪》及《左传》等书。

观的，它为塑造不同文化类型和不同的文化特性提供了内在的物质基础。它的作用如此明显，甚至在同一民族的文化圈内，也由于这些自然条件的不同而多多少少造成文化表征的差异。因此，当我们全面审视和考察中国文化的发生、发展及其演变的历史过程时，也必须了解和把握我们的民族文化所赖以生存的自然条件。我们不是地理环境决定论者，我们不主张把一个民族的文化产生的动因、文化特征、民族性格以及文化的移动等完全归之于地理环境，我们是在充分肯定物质生产方式、生产力的水平以及由此决定的各种各样的生产关系、经济关系的前提下来认识和理解这一问题的。这就是说，一种文化类型的塑造要受到多种因素的影响和决定，如果片面地夸大其中某一因素，甚至把它提升到绝对化的程度，就必然走向荒谬。但是，地理环境毕竟给人类文化的创造提供了某种特定的历史舞台。舞台设计不同，直接影响戏剧的内容、类型和效果。地理环境、气候环境等自然条件也正象舞台道具一样，在一定程度上影响着人类文化创造的发展趋向，而且人类社会越接近原始阶段，这种影响力也就越大。

中国的新石器时期在中华文明发展史上所以占有重要地位，是因为开始了农业活动。中国早期的农业生产，充分反映了人类对自然环境的适应性。在仰韵文化区的西安半坡村地窖中，发现成堆的小米，这是目前所知人类最早的谷物栽培纪录。其它遗址如陕西宝鸡县斗鸡台、华县柳子镇泉获村以及山西万泉县荆村等地，也陆续发现小米痕迹。这说明，在仰韵文化区内，小米似乎是当时的主要食物。谷类作物耐旱性较强，至今在我国北方的广大耕作区内仍是主要作物。仰韵文化分布区主要是黄土高原。据地质学家的研究，黄土高原的形成多半是由

数十万年来从戈壁吹来的黄沙覆盖而成，其土质结构松软多孔；有较强的渗水性，遇到雨水，可以象海绵一样对水起保存的作用。水分渗入深处，蒸发缓慢，不仅能长期保存，且能在干旱季节，由地下经毛细管作用渐渐上升，供给作物根部水分的需要。再加上黄土的风化程度较弱，颗粒中所含矿物质不易流失，具有较强的肥力。因此，早期人类能够利用这些特点，在干旱环境下，以耐旱的谷物为食粮。反映了我们先民的聪明和智慧。

和黄土高原仰韶“小米文化”的产生一样，在华东沿海的河姆渡文化遗址、江汉流域新石器文化遗址均发现人工栽培的水稻，这也是目前所知世界人类最早的水稻栽培纪录。河姆渡文化区分布在浙江余姚县周围，它与江汉流域的自然条件比较一致，都有低洼湿热的特点，与这种地理、气候条件相适应，产生了“水稻文化”。这就是说，中国古代农业文明的起源，是与黄土区域与江汉流域两种各异的气候地理状况相适应，而分别产生了以小米与水稻为主的不同文化，从而奠定了中国几千年的农业文明基础。这也是中国历代均重视农业发展的历史原因。中国与世界其它文明一样，均发源于温带，然而农业起源的特征却与西方两河流域、尼罗河流域及印度河流域利用大河泛滥后留下的沃土，再加灌溉、栽培小麦的农业特征不同，这完全是由于气候、地理环境的相异而导致的差别。黄河冲积的黄土，沃度高，原始植被是繁茂的草原，焚烧后用简单农具稍事松土即可耕作，而黄河中下游地区的年降雨量一般在500—750毫升左右，虽不丰裕，却正好集中于植物生长的季节（夏季），故不灌溉也可靠自然降雨而发展农业。至于雨量更少的黄土高原，虽然年降雨量在500毫升以下，但由于

泾、渭、汾、洛等诸多河流的冲积，土地肥沃，也可利用夏秋之间的两期耕作。但中国农业文化的起源也有与其它民族的古代文明相通之处，即都是从事于粮食的生产，不像热带地区的农业，最初皆建立在芋、薯等根块植物的果实上。这些富有淀粉的根块植物及果实的营养远不及谷物提供的营养丰富和全面，并且前者的播种、耕耘、收获受气候、地理环境的影响较小，而粮食的生产却必须遵守一定的节气，所以人们不得不得留心生活规律、自然现象、四季更替、气候变化以及日、月、星、辰的位置与移动等等，这就促使天文、历法、算术、符号、文字、工具等等得到发明和进步，而产生较高的文化。

中国是一个素称“以农业立国”的国家，从新石器时代起，一直到夏、商、周三代，统治者都高度重视农业的发展。究其原因，地理、气候环境是一个极为重要的因素。这在很大程度上决定了中国古代文化是一个典型的农业社会文化。^①并由此带来了中国文化的一系列有别于游牧文化和商业文化的基本特征。

从整体地理环境说，按着地理环境的差异，人类可以粗略划分为大陆民族与海洋民族。^②典型的海洋民族国家，人们生活的空间相对比较狭小，利用海洋漕运之便，往往商业比较发达，人员交往和流动也比较方便。又由于内地活动空间有限，回旋余地不大，故容易造成向外拓展的动机。中国整体地理环境的格局恰与海洋民族所处的地理环境相反。其主要区别是：

^① 参见冯天瑜：《中国古代文化的类型》，载《中国文化与中国哲学》，东方出版社。1986年版。

^② 同上。

第一，中国有极为广袤的疆土，其内部平原广阔，特别是黄河、长江两流域平原毗连，没有明显的天然屏障可以阻隔，因此在政治、经济、文化以及军事上都较海洋诸岛易于统一，所以历史上强悍的游牧民族南侵，中国纵使丧失了首当其冲的黄河流域，仍有广大退路可供回旋。其它古文明地区沦亡于外族的入侵，即一蹶不振，独中国能对边族潜移默化，始终保持着自己文化的独特风格和完整系统，并使之绵延不绝。

第二，中国有较易于隔离的地理环境。东面临海，西北横贯漫漫沙漠，西南有世界上面积最大的青藏高原，平均高达四千至五千米。在生产、技术不发达的古代，这些都可以说是地理上的阻绝地带，给予农业民族无法突破的限制。这种一面临海，其它三面陆路交通极不便利，而内部回旋余地又相当开阔的环境，形成一种与外部世界半隔绝的状态，使中国没有向外部世界拓展的野心，养成了独自经营、和平温顺的国民性格。所以中国文化大体上是在本土独自酝酿成长，虽偶有外来文化成分由西域或海上传入，皆能雍容消纳，使中国文化的发展稳定而富于自信。

第三，中国的气候，也影响文明拓展的方向。古代巴比伦、埃及、罗马、印度等文明，都发源于暖温带而逐渐向寒冷地带发展，中国则相反。由于季风气候的影响，我国雨量由东南至西北递减，而地势由东南至西北逐渐增高，多数河流由西向东或由北向南注入大海，这种自然条件，往往决定收获的丰歉，再加上南暖北寒的气温，造成南长北短的农作物生长季节，这些条件对农民的垦植发生吸引，所以形成人口南移、文化南进的趋势。

第四，中国是世界上人口最多的国家，早在秦汉时期，就拥

有六千万人口，而耕地面积却远远不足。再加上封建地主阶级的土地兼并，这样不得不使农民在所分得的狭小的土地上精耕细作，对土地作最经济的利用。在生产力十分落后的条件下，虽然忙碌辛苦，也仅能糊口，这便养成了安土重迁、乐天知命、安分守己的民族性格。对他们来说，土地就是生命，离开或失去土地就意味着贫穷与死亡。这种经济上对土地的依赖，反映到民族心理上则表现为对乡土的无限眷恋和对故国的深厚情怀。这种文化特色，形成中华民族最大的凝聚力。

第四节 中华民族的构成与融合

中国是一个多民族国家，在长期的历史发展中，随着时代的演进和各民族的共同努力，它已逐渐融合为现代意义上的民族——一个内部包含有众多民族的大家庭——中华民族。因此，本节所讨论的问题，是作为国内各民族融合体的中华民族的构成与融合问题。

民族是一个历史的范畴。它的发展，经历了漫长的过程。人类早期出现的氏族，是在原始公社的经济基础上以血缘关系为纽带而联结起来的从事社会生产的共同体。由于生产力的发展，作为社会生产共同体的原始氏族逐渐扩大，结成氏族联盟，形成比单一氏族更强大的部落。私有制和阶级的产生，使原始公社制崩溃，不同氏族和部落的人们混合居住在同一块土地上，于是又产生了地域性的部落。随着国家的出现，这种地域性的部落便失去了自己的独立性，转由国家来管理。这时，它已不是按照人们的血缘关系，而是按照人们居住的地域来实

① 见《汉书·地理志下》。

行管理的职能。几乎在部落转向国家的过程的同时，血缘关系和语言相近而又居住在同一地域的各个部落实行联盟，形成了部族。这个部族即是古代意义上的氏族。再经过封建社会的长期发展，到了资本主义时代，古代民族(部族)遂逐渐演变为现代民族。

因此，“中华民族”乃是现代意义上反映中国境内多部族融合体的“共相”概念，它已不再是国内任何一族的扩大或代称。

现代学者在解释“民族”的意义时，越来越倾向于从文化角度来分析。英国学者巴克 Ernst Barker 认为种族是一种血统的、体质上的现象，而民族却是一种传袭的、文化上的现象。前者是体质上的共同类型，后者是文化上共同的模式。这就是说，在我们探讨中华民族的历史成因时，要看到“种族”的因素，同时更重要的是要看到“民族”的因素，即在历史过程中经过各部族的长期努力所共同造成基本相类的思想、感情、意志和心理等文化模式。(当然，不排除少数民族自己独特的文化心理传统，但这只是同中之异。)从这个意义上说，中华民族乃是经过几千年的时间，融合了许多种族及其思想、感情、习俗、心理和意志而形成的民族。

就种族的因素来说，虽然还不能直接追溯至四、五十万年前的“北京人”，但二、三万年前的周口店山顶洞人的人骨遗存，可以说代表了一个由现代的黄种人的祖先组成的“家庭”则是没有疑义的。早在二、三十年代，英国解剖学教授步达生 (Dr · Davidson Black) 曾就周口店附近发现的一具完整的头盖骨进行研究，其结果表明，与爪哇、英国、德国所发现的

人类遗骸同为世界上最古的人类之一。①他又把辽宁沙锅屯和河南仰韶村发现的遗骸与现代华北人骨及亚洲以外人骨进行比较，发现“沙锅屯与仰韶村的人骨，具有相同性质”，并且“与现代华北居民体质也完全相同”。此后，他受地质调查所的委托，将甘肃新石器各文化期所得的人类遗骨做进一步研究，又发现其与沙锅屯、仰韶村的遗骨也完全相似，并且“三组人之体质均似现代华北人，即所谓亚洲嫡派人种”。这就是说，中华民族的祖先，至少在新石器时代，就已扎根于中国，成为中国土地上的主人。

种族和民族虽然有密切关系，但二者又不能相混。前者是体质的类似而由于血统的遗传，后者是文化的融合而由于社群的结合；前者是人种学或体质人类学所重点研究的对象，而后者是民族学或文化学重点研究的对象。从文化学的角度看，中国民族构成和融合的历史，主要是中国民族文化的形成史，因此种族成分在这段历史上，并不扮演重大角色。

从地下出土的大量文物和中国古史文献的记载看，新石器时代及稍后时期的中国民族，可以说氏族林立，族类繁多，随着活动范围的扩大与势力扩张，各族之间互相摹仿，互相通婚，互相战斗，陆续兼并，不断融合，终于产生了一个强大氏族，领导周围的小氏族，并通过建立原始的国家形式，从而奠定了中华民族的民族基础。就传说史料而言，中国民族的构成远在炎、黄、蚩尤时代就已初具规模。三十年代初，蒙文通先

参见李长付：《中国文化起源与世界文化移动之研究》，载《东方杂志》第34卷1期，193年1月。

② 同上。

③ 步达生《甘肃史前人种说略》《甘肃考古记》地质调查所附录。

生著《古史甄微》一书，提出中国上古民族的三集团说。他认为中国古代有三大民族集团：1. 海岱民族，处平汉铁路以东，又称泰族；2. 河洛民族，位平汉路以西，又称黄族；3. 江汉民族，位长江、汉水流域，又称炎族。徐旭生先生在《中国古史的传说时代》一书中，也提出与此相近的三集团说：1. 炎黄集团（华夏集团），以炎帝、黄帝为代表，出于西方陕甘黄土高原，后来沿黄河东进，而分布于华北一带，亦即后来华夏族的本源。2. 风偃集团（东夷集团），即太皞（风姓）、少皞（嬴姓；嬴同偃）的后裔。分布于淮、泗、河、洛的东方平原，即后来东夷诸族的所在。3. 苗蛮集团，为南方民族，主要分布在洞庭湖、鄱阳湖之间。蒙、徐二先生的三集团说，虽然存在着一定矛盾和差异，并有待进一步研究，但其共同点是都把上古期中国民族的构成与分布，勾画出一个比较可信的基本轮廓，故被多数学者所接受。

如果对上述三个氏族集团再稍加详解，我们就会发现，它正是按着“氏族—氏族联盟—部落—部落联盟—部族”这样一个进化程序发展和融合的。

海岱民族或风偃集团，位于黄河下游、黄淮之间的广大区域内。它是由九个以上氏族部落组成的联盟，即所谓“九夷”。《后汉书·东夷传》说：“夷有九种，曰：吠夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。”九夷之中以“风夷”为首。“风”即“凤”，是对鸟的图腾崇拜。东夷民族首先发展起来的是太昊（又称太皞，亦称伏羲氏、包牺氏），散居于今山东、苏北一带。太昊衰落后，少昊（少皞）代兴，仍以鸟为图腾崇拜，并以鸟名官。有凤鸟氏、玄鸟氏、青鸟氏、丹鸟氏等五鸟、五鸠、五雉、九扈共二十四氏族，

活动在今山东曲阜、临淄以及安徽凤阳、泗县等地，建立了一定分工的部落联盟组织。

河洛民族或炎黄集团原位于黄河上游，炎帝（亦称神农氏）下有四大氏族，其中以共工氏最为强盛。炎帝沿黄河东走，陆续来到今河南及河南、河北、山东交界之处。黄帝族亦从西北方沿黄河北岸东走，逐渐分布于炎帝族北界，即今山西、河北一带。古戎狄各部皆属黄帝胞族。黄帝号有熊氏，以兽为图腾崇拜，有二十五个氏族、十二个胞族。后来，黄帝族与炎帝族联盟，产生了族外婚的婚姻形式。炎帝部落中有姜姓，黄帝是姬姓，所以部落的联姻，加速了二者的融合，遂繁衍出世代延续的“炎黄子孙”。当炎帝族东至，遇到黄河下游风偃集团的遏制，双方展开长期的斗争。炎帝在黄帝族的帮助下，与蚩尤（东夷集团的英雄）激战于涿鹿，蚩尤被杀，而东西两系的民族融合也从此大为展开。

江汉民族分布在南方长江流域，是古苗蛮族各部落居住地。因江南湿热多水，故奉帝鸿（即帝江）为祖先，崇拜江神。可能又因湿热之地盛产虫蛇，因此又被称为“修蛇”，即以蛇为图腾。“三苗之居，在彭蠡之波。古有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。”即活动在洞庭与鄱阳两湖周围，直到江汉平原的丹江。向东可能达到江西、浙江；北疆则以大别山与风偃集团为邻；西入伏牛山、外方山与炎黄集团毗连。由于地处偏徼，故与东西二系民族的接触较晚。直到尧、舜、禹时代，方有接触与融合。但融合的速度比较缓慢，一直到西周，仍有许多风俗习惯与中土大异。到了春秋乃至战国中期，

见《国语·晋语》《史记·五帝本纪》。

② 见《战国策·魏策》《吕氏春秋·召类》。

南北文化始进一步沟通，出现了以南方文化为主，同时吸收北方文化的如屈原《楚辞》那样的伟大作品。

中国远古氏族的融合，主要是以上述三大集团为中轴，不断向外辐射，形成了后来所说的华夏民族。其间历经唐、虞夏、商、周二千数百年不断的所谓三苗、九黎、鬼方、昆吾、嵎、莱、淮、彭、蜀、羌、鬻、吴、越等族相与融合，迄至秦、汉，乃初步形成为一个统一强大的中国民族。中华民族的建构，终于完成，而“华夏”或“中国”则变成名副其实的民族表征。其后又经历了两汉、三国到两晋时的南北对峙，通过战争、通商、通婚等活动，与北方的匈奴、羯、鲜卑、氐、羌诸民族加强了联系，加快了融合的步伐，使原营游牧生活的北方塞外部落改营农耕，崇尚汉化。及至隋、唐的统一，又加强了同吐番、回纥、突厥、契丹、靺鞨、龟兹、于阗、焉耆、疏勒等北部、西部、西南部诸民族的交往。唐番两次通婚，文成、金城两公主出嫁到土番，是汉文化输入的标志，也是民族大融合的象征。至于同回纥的交往联系，更具有深远意义，它使广大西部地区的居民，从此参加了历史活动。隋唐以后，宋、明、清历朝近十个世纪之久，而各民族间的融合却一直没有停止。

经过几千年的酝酿与融合，现在的中华民族，已是一个山国内诸多民族组成的一个整体的民族。这是中国各民族长期共同努力的结果。因此，从历史的眼光看，由各少数民族融合而成的中华民族，历来是中国这块古老土地上的主人，它不同于世界其它一些国家内的民族，有土著与外来民族的区别。中华民族自古便是一个融合的整体，而它所创造的灿烂文化则犹如一条巨流，华夏族的中原文化是它的主干；东北白山黑水间亦渔

亦猎亦农的“女真满洲文化”，北方大漠草原区的匈奴、突厥、回纥、契丹、蒙古的“游猎民族的畜牧文化”，西部与西南高原区的吐番、南诏、西夏、西藏等“羌藏山岳文化”，是这条主干的三大支流。它们汇合着千千万万潺潺流动的文化小溪，构成一条无限深邃浩渺的文化大流，永不休止地奔腾向前。

第五节 中国的语言与文字

语言和文字是人类经过悠久岁月而发展成的社会工具。它是一个民族文化得以发展延续和承传的直接载体，同时也是民族共同体（不是种族的，也不是部落的）的重要标志之一。由于它是伴随着人类实践活动而产生的，因此在一个民族的语言文字中凝聚着这个民族的心血与智慧，我们可以从中窥见其民族发生发展的历史以及这个民族文化的基本特征。

语言产生在文字之前，它是人类利用发音器官发出来的自成体系，约定俗成的语言符号。构成一种语言，必须具备三个基本要素：1. 语音，2. 词汇，3. 语法。其中语法构造和基本词汇决定着语言的巨大稳定性。上述三种要素的逐渐发展，形成一种语言系统，人们以此来表达意志、传播感情、交流思想、沟通观念。由于语言是一种语音符号，发出即逝，因此在人类还没有学会语音存储和传递技术以前，它一直受着时间和空间的限制，即“声不能传于异地，留于异时”，^①因此人类在语言的基础上，又创造了文字，用来记录语言。有了文字，人类的语言便得到储存与传递，人类的知识、经验、发明、创造等精神文化与物质文化才得以传播和推广。因此，我

陈澧：《东塾读书记》卷一。

们可以说，语言和文字是人类合作的基础，是人类文明发展的两大柱石。

一、汉语的特质

根据语言学家们的意见，汉语在世界语言中，属于汉藏语系的一支，^①它是我国汉族使用的语言，故称之为“汉语”。^②汉语虽然是中国的主要语言，但在中国境内，汉语之外，仍有许多别的语言的存在。中国语言种类之多，正如他所包含的民族之多一样。但归结起来有五大语族：汉藏语族、阿尔泰语族、南亚语族、南岛语族、印欧语族。因为中国境内，绝大多数人口操汉语，因此汉语不仅是汉藏语系中最大的一支，也是世界上使用人数最多的一种语言，这也是通常汉语得称中国语的缘故。汉语的特质主要表现在四个方面：

第一，在语音方面，汉语是单音节性的语言。所谓“单音节”，是指汉语中有意义的“语位”绝大多数是单音词，即由一个字形构成的词（如天、地、山、水、人、马等），但不是说汉语中所有的词都是如此。无论在现代汉语还是在古代汉语中还有许多复音词或多音词。在古汉语中，这种复音词往往是作为联系词而出现，它是由两个有音声重叠关系的字组成，但只具有单一意义的语位。以其声、音关系来划分，又可分为三种情况：（1）重音联系词，如“翩翩”、“悠悠”、“滔滔”等。（2）双音联系词，如“淋漓”、“参差”、“邂逅”等。

^① 王力《汉语史稿》第一章。

^② 汉语因汉族得名，汉族因汉朝得名，因此严格说研究中国秦汉以前的言不可称汉语。但它已成为现代学者的习惯称谓，故我们通称汉语。参见王力《汉语史稿》。

(3) 叠韵联系词,如“逍遥”、“窈窕”、“婆娑”等。这些复音词在数量上和单音词相比,所占的比例并不大。因此基本上说,汉语是一种单音节性的语言。

汉语的第二个特点,表现在语法上,具有所谓“孤立语”的特征。所谓“孤立语”,是指汉语中很少有构词上的形态变化。在印、欧语系中,词语的形态变化比较丰富,可以根据一个词有哪些形态变化或没有哪些形态变化来决定它所属的类别。如性、数、格、位、时态等等。汉语则不同,它的形态变化较少,对于词性、格位、数量、时间等的处理,既不增添附加语,也不表现在语形变化上,而是用一种有系统的“词序”来解决。也就是说,词在句中的功用,主要取决于它们在句子中的次序,如“特别快车”与“车特别快”、“好人”与“人好”、“日本”与“本日”等等。由于词在句中的次序不同,从而引起整个含义的差异。西方人初学中国语言,由于不掌握词序的规则,常常引起笑话即是这个缘故。通常的词序,都是主语在谓语之前或之中,动词在宾语之前,附加的区别词总在它的主词之前等等。这种大体上固定的造句法,在汉语中主语或宾语往往可以省略而不致引起误解,并且从古至今很少改变^①,所以后人也比较容易阅读古书。

第三,汉语对词性的辨别,采用一套特有的方法,就是声调。声调是指一个音节有高低升降的不同,有时亦与音节的长短有关。因此,汉语常常以这些声调的高低升降来显示词性的变化。

第四,汉语在意义方面有较强的承继性,在汉语中,常常

参见王力:《汉语史稿》第35页。

② 见周祖谟《四声别义释例》第92页。

使用一些古代流传下来的成语或典故，这些成语和典故使语言精练浓缩，而且更为形象化。如：当我们看到像“煮豆燃其”、“画蛇添足”、“守株待兔”、“拔苗助长”、“刻舟求剑”等成语时，所得到的不仅是其字面意义。而且会引起我们丰富的联想，体悟它背后所隐含的深刻意义，这些成语、典故的运用，使汉语变得更经济、典雅、生动、含蓄，这是世界其它语言很难达到的。

二、汉语的演变及其在世界语言中的地位

汉语的历史与其创造者的历史一样，源远流长。有史以来，汉语不曾分化为多种语言。这在世界其它语言中也是绝无仅有的。当然汉语也曾分化为若干方言，但它一直未受方言的限制。

语言虽然有稳固性的特性，但又不是一成不变的，只要它被使用，就会发生演变。在较原始的社会中，人们要沟通和表达的意念比较单纯，所需要和使用的语言自然也就比较简单。但随着文化的积累和社会的演进，人类的思想也渐趋复杂，原有的词汇及语法已不敷应用，于是语言跟着演变。首先是语音的演变：由于汉字与语音的关系不够密切，我们从一般古书中不容易发现其变化。事实上，汉语语音是不断发展的，因此古音与今音有很大差别。汉语各方言本来是同源的，后来各自独立发展，它们的语音也就循着自己的方向发展下去，时代越长，彼此距离也就越远。从另一方面说，即使在同一方言中，随着时间的流逝和时代的发展，语音的发展逐渐趋向简化。据现

参见王力：《汉语史稿》第586页。

代语言学家的研究，汉语语音的简化，主要表现在复声母的失落、辅音韵尾的失落和合并、浊声母的清化等等。其次是语汇的演变：在汉语言的发展演变中，语汇的演变较语音的演变显著。这种演变的主要标志是语汇大量复音节化。在汉语中，由于一音多义或同音多义的特点，在使用时往往产生误解，所以需要发展为复合词来加以区别，如“朋”字，有“朋党”、“朋友”等多种含义；如“马”字，有“马形”、“马体”、“马性”等含义。正因单音节一词多义的缘故，使公孙龙“白马非马”这一命题的含义成为几千年来哲学家们争论不休的话题。此外，又因汉语是单音语，念起来常有节奏过于急促跳动之感，有时为了调整音节，使音调舒缓，也会造成语汇的复音节化。第三是词汇的演变：词汇的演变主要表现为“借词”和“译词”的大量增加，它是语言发展中最显著的。社会不断发展，必须不断产生新词，才能适应社会的需要，尤其当外来文化传入时，这种变化更加明显。例如汉代的葡萄从西域传入中国，于是汉语有了“葡萄”这个词。到了近代和现代，随着中外文化接触日密，借词也就越来越多。如“咖啡”、“沙发”、“迪斯科”之类都是现代的借词，即根据外来语的语音用汉语表达的词。但汉语词汇发展上有一特点，就是用“译词”来代替“借词”，如“火车”、“轮船”、“飞机”、“电视”之类便是译词。在一个民族的语言中，借词与译词的数量多少，既表明这个民族语言的发达程度，又表明这个民族文化的开放程度和对外来文化的吸收程度。同时，译词多于借词，或借词多于译词，则表明这个民族文化的同化力的强弱。同化力强，则译词多于借词；反之则借词多于译词。“五四”以后，汉语新词的产生超过了任何时代，这是东西文化碰撞的结

果。

汉语历史悠久 操汉语的人口众多 在中国十一亿人口中说汉语的约占百分之九十左右，世界上没有任何语言占这样的人口。因此，拥有将近十亿人口的汉语不可避免地将对世界文化起巨大的影响。

三、中国文字的起源

关于中国文字的起源，据先秦典籍的记载，都认为是仓颉造的。《吕氏春秋·守篇》说“仓颉作书”；《韩非子·五蠹篇》说“仓颉之作书也，自环为厶，背厶为公”；《广韵》引《世本·作篇》说“沮涌仓颉作书”；《荀子·解蔽篇》说“作书者众矣，而仓颉独传者，壹也”。仓颉的时代，汉初人都说是“黄帝史”。班固作《汉书·古今人表》也说“仓颉，黄帝史”；许慎的《说文解字序》说：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治，而统其事，庶业其繁，饰伪萌生，黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄跬之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”由这段话说明了造字之源为八卦与结绳，至黄帝时，始由仓颉创具规模。

其实，最初的文字，决不可能出于一时一人之手，它是在漫长的岁月里由为数众多的人通过劳动和生活实践共同创造的。荀子所说“作书者众”，最有见地。仓颉不过是总结前人经验，把大家发明的字系统而已。因此可以说，在仓颉以前，应该已经有文字了。①

① 以上参见唐兰：《中国奴隶制上限远在五、六千年前》，载《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社 1979年版。

随着地下考古文物的发掘，上述推论逐渐得到证实。现在已经发现的大汶口陶器文字，尽管数量不多（仅有六个），但反映了很多事实。在这些陶文中，有的象自然物体，如“𠂔”字象花朵形，“斤”字象短柄的锛；“戍”字象长柄的大斧。其中三个是原始的象形文字。此外还有“𠂔”、“𠂔”等会意字，其中有三个“𠂔”（即热）字。另外三个是会意字，其中两个是繁体，上面画一个太阳，中间是火，下面是山。它们当中的一个出土于陵阳河，另一个出土于前寨。虽处异地，但它们的笔画结构却基本相同。另一个是简体，就是日下火，与《说文》相同，也出土于陵阳河，说明那时的文字已经有繁有简了。

大汶口陶器文字的发现，证明了我国文字的起源至少在5500年以前，它是甲骨金文的前驱，与殷周时代的象形文字是一脉相承的。^②所以说，在仓颉以前，在新石器时代的农业社会里，中国已有了原始图画文字在发生滋长着，到了仓颉的时代，才使之整齐划一。因此“我们可以说，在孔子诞生三千年以前，我国就有了文字。这种较古的图画文字，一直到殷周之际才逐渐衰落，而形声文字代兴”。这种结论和考古学的发掘及文字学所得是一致的。

四、中国文字的构造

关于中国文字的构成及其方法，在中国文字学的研究上有

以上参见唐兰：《中国奴隶社会的上限远在五、六千年前》，载《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社1979年版。

同上。

同上。

各种不同看法。但基本上都是以汉代提出的所谓“六书”为基础，不断地加以发挥并给予新的解释。

班固说：“古者八岁入小学，放周官保氏掌养国子，教之六书，谓象形、象事、象意、象声、转注、假借，造字之本也。”^①许慎《说文解字·序》谈“六书”说：“一曰指事：指事者，视而可识，察而见意，二一是也。二曰象形：象形者，画成其物，随体诂诂，日月是也。三曰形声：形声者，以事为名，取譬相成，江河是也。四曰会意：会意者，比类合宜，以见指撝，武信是也。五曰转注：转注者，建类一首，同意相受，考老是也。六曰假借：假借者，本无其字，依声注字，令长是也。”班固和许慎对“六书”的说法，在名称和次序上都有不同，但基本上都是把汉字的结构归纳为六种。

1.“象形”。象形字是中国文字的基础，从起源上说，它应该是最早的。它是在图画基础上发展起来的。它是透过实物的具体形象来表达语言中的某一“语位”，因此象实物之形，与图画相近。后来简化成用线条表示，略存其形，用作符号，就成了文字。

2.“指事”。指事字一部分是记号，一部分是在象形字上加以符号，如“上”“下”二字，古文作“二”“一”，篆文作“上”“下”。象形字是图画形，指事字是作标识，也就是用记号以表示出一件事物。

3.“会意”。会意字的形和义，都是合并两个或两个以上的独立的字形，组成一个新字，表示一个新的意思。如“武”字为“止”、“戈”二字合成，新的意思是制止兵戈。因此“武”字的最初含意是制止战争和兵戈纠纷。“信”字为

^①班固：《汉书·艺文志》。

“人”、“言”二字合成，新的意思是人言必须有“信”，否则与鸡鸣狗吠无异。它和象形字的不同，在于组成它的各部分都可各自独立。

4.“形声”。形声字多属两体相合，一半表形，一半表声。合“形”与“声”而造成新字。如“江”、“河”二字，用水确定江河之形，用工、可谐江河之声。文字发展到现代，形声仍占大多数，它是中国文字构成的重要部分。

5.“转注”。转注字是文字学家异说最多的一环，至今没有定论。多数学者认为“转注”的主要功能在二字“互训”。“建首一类”，是二字同部；“同意相受”则是二字互训。如“考”“老”二字即属同一部首又可以互训。

6.“假借”。假借字是以不造字为造字方法，即不造新字而借用已有的同音字。如“道德”之道，借为“道路”之道；“道德”之德借为“取得”之得；“县令”之令借为“发号施令”的令；“县长”之长，借为“久远”之长（“长”字本意是“久远”）等等。

前四者是造字的基本方法，也是中国文字的四种基本结构。后二者是文字构造的条例。转注可以解释“一义多字”现象；假借可以解释“一字多义”现象。我国文字在数量上以形声字为最多。据统计，形声字占《说文解字》九千三百五十三字的百分之八十以上。

五、中国文字的特点

文字是记录语言的符号，它的音、义是语言所赋予的，字形则是表达音、义的符号，因此从特点上说，中国文字同世界上其它文字比较，在形、音、义三方面都有自己的特性。

1.就字形来说，世界上所有的原始绘画文字，都已发展为拼音的音符文字了，只有我国文字还保存着比较原始的状态，每一个图画变成一个方块字。尽管以陶文、中经甲骨金文的演变以及所谓“真、草、隶、篆”的发展，但在字形上却仍保持着方块化的特点，表现出一种超稳定的固定结构。这种固定结构使中国几千年的文化发挥出“同文”的功能并保持强大的传统力量，因为它可以离开读音，无论古今方言、声韵如何转变，它的含义却保持不变或变化极小。这一特点对中国文化的发展、承传起着十分重要的作用。正因为字形上保持方块的体形和结构上的平衡，使字形布局均匀，格调圆满，每个字都象一个建筑物一样，有平衡、对称、和谐的特征，因此具有较高的审美价值。中国文字的书法、雕刻艺术在世界各种文字中是独一无二的。专门研究字形的文字学，也是世界其它文字所没有的。

2.就字音来说，中国文字是注音字而非拼音字。欧美各国的语言多是复音节，是通过字母拼合而成，这种复音节语，一个字不能同时代表多音。而中国字因为是单音节关系，故有一字多音或一音多字的特点。因此要把握中国文字，光靠听觉是远远不够的，必须同时用眼睛看，否则会造出许多误解。为了解决这个矛盾和缺点，促使中国文字向声调方面发展，在同音字中，又分去、入、阴阳等声，甚至有七声、八声之异。因此在文字学外，又有音韵学的专门研究（例如宋代的《广韵》，有声纽五十一，韵部二百零六）。用发音的声调来区别文字，这也是中国特有的，但音韵学的发展还不能完全解决这个矛盾，因为同音而又同声的有许多，所以必须同时用“目治”，这也是中国文字没有能改用字母拼音的主要原因。同音字之多是中国文字非常突出的一个特点。以前，语言学家赵元任

先生曾用同音字作了一个游戏，他作《试释》一文，让他的美国弟子读释。此文是：“石室诗史施氏嗜狮，誓食十狮。施氏时时适市视狮。氏适市时，适十狮适市，氏恃矢势，使是十狮逝世。氏始食是十狮。食时始识是十狮实十石狮。试释是事。”这六十个字，若不靠“目治”而只靠耳闻，可能很难明白是什么意思。大家都很熟悉的北戴河孟姜女庙的一副对联，是利用一字多音的特点组成。其上联是：“海水朝朝朝朝朝朝朝朝落”；下联是：“浮云长长长长长长消”。这幅对联虽然字数不多，但没有一定中国文化修养的人也是难于读释出来的。

3.就字义说，由于汉语的“语位”未必全部都是单音节，所以语、文之间，往往不能相应。就是在单音节中，也还是存在着一字多义或一义多字的情况，这就造成了中国文字的寓意深刻的特点。特别是转注与假借两种“造字”原则，使汉字具有引申、譬喻的多析性。一个字通过引申，可以增加它的涵蓄性，并使内涵深远。这种情况往往增加读释的困难，特别是在释的方面。如“道”字，本意为“道路”，但它同时可引申为法则、规律、原则、道理、道义、道术、道德、学说及思想体系等等。在这种情况下，就需要通过上下文义来了解和把握字义，而不能望文生义。这种以字形标义的文字与西方的字形标音的文字相比，具有长期的稳定性。

4.从中国文字的形、音、义三方面综合考察，我们可以从中窥见中国古代社会的制度、观念及生活等，甚至在文字中渗透着深奥的哲理。如前面提到的“武”字，为“止”“戈”二字合体而成，反映了我们的祖先在造字时对战争的基本看法。他们认为勇武的表现，不是侵略与征服，而恰恰相反，是对敌

争的制止，这表明了中国古人对和平的追求以及在武力勇敢等方面的价值标准。又如“怒”字，是“奴心”二字的合体，人失去理智，就会变成内心感情的奴隶，这种造字的动机，亦可反映对心、性、情、理的基本看法，表明中国古人对内心平和的追求以及在伦理、修养等方面的价值标准。所有这些都是与中国传统文化的特点协调和同步的。

第二章 中国文化的基本要素

每个民族都拥有自己的文化，而每个民族的文化在长期的历史发展中都各自形成了自己独特的文化系统。这个文化系统又包含若干要素，其中包括规范的、知识的、艺术的、器物的、精神的各方面。它就象一座参天大厦是由各种各样的材料构成一样，每种材料在这座大厦中都各自起着特殊的作用。我们不了解这些具体材料的性能、作用、属性、特点以及它们相互之间的关系，就不能了解这座大厦的构成、规模、质量，甚至不能了解它与其它建筑物有什么差别，有什么共同点。实际上，文化要比任何大厦都复杂得多。要想真正了解一个民族的文化系统，首先要了解它的各个部分，它的基本要素。本章的任务就是简要描述与分析中国文化的几个主要部分，以便使我们更好地了解它们之间的关系及其在整个中国文化系统中所占的地位。

第一节 宗教

在中国文化中，宗教所占的地位并不象西方那样显著，宗教情绪也不如西方那样强烈。但这并不等于说宗教在中国没有广泛影响。从文化的角度看，中国文化中的宗教内容有较高的

复杂性。在我国历史上，曾经流行过佛教、道教、基督教、回教、祆教等等。但这些宗教都没有独占鳌头，没有在较长的历史时期内提升到国教的地位，这种情况在世界各国也是罕见的。出现这种情况的原因是多方面的，但中国文化中的早期宗教的影响是其中一个重要原因。

一、中国文化中的早期宗教

一般谈中国的宗教，多以儒、释、道三教为主，而忽略了当这三种宗教（从严格意义上说，儒教的提法是极不准确的）在历史上出现以前，中国文化中早就有了崇拜祖先和天神的宗教。它是与中国文化的萌芽发展同步进行的，因此它对中国的民族文化、民族心理以及民族生活的影响要比其它宗教的影响大得多。就儒、释、道三个宗教而言，它们各自拥有众多的信徒。但每一教的信徒，没有例外地在其心灵深处都保留着对祖先和天神的崇拜。

从宗教的自身发展看，上古时期，中国的原始宗教信仰呈现出多元的倾向，这是与当时社会发展阶段以及人们的直观思维方式相适应的。在这一时期中，原始的宗教信仰多以拜物教的形式度过其早期萌芽阶段，如对动物、植物、太阳、星辰、江河乃至硕大可怖的自然现象等所产生的崇拜。随着人类对自然界及自身的了解，又对死亡现象及死者产生了怀念、眷顾及恐惧心理，遂产生了鬼神崇拜。由于相应的社会条件，特别是氏族首领在尘世中所居高位不能不影响到同族的人在他死后他们的态度，这样，从前产生出来的对死者的宗教态度，就逐渐演化为祖先崇拜。

参见克雷维列夫：《宗教史》上卷第一章。中国社会科学出版社 1984年版。

根据甲骨文和古文献记载，殷人对祖先抱持一种“事死如事生，事亡如事存”的认真态度，在大量出土的甲骨文和卜辞中，存留了殷人祭祀祖先的记载。他们称自己的祖先神为“帝”或“上帝”。“帝”前加一个“上”字，表示他们的祖先居高临上，统治世界。据卜辞说，上帝经常发布命令，以超自然的力量支配天上和人间、自然和社会的一切活动，如“帝令雨足年，帝令雨弗其足年”，“王封邑，帝诺”等等。

周代的宗教，继承了殷代的祖先崇拜，但形式上却与殷代不同。他们把殷人崇拜的“上帝”发展为对“天”的崇拜，称至上神为“皇天上帝”或简称为“天”。

殷周时期的祖先崇拜与天神崇拜构成这一时期中国早期宗教的主要内容。它对中国文化的发展起了重要影响。从祖先崇拜来说，据现代许多学者的考证研究，认为它是起源于生殖崇拜或性器崇拜。根据古文字及地下出土的许多实物证明，“祖”字乃男性性器的象征。生殖崇拜或性器崇拜对中国文化产生了深远影响。其中尤其影响了作为文化核心部分的古代哲学。作为中国哲学重要来源的《周易》即是以两个基本符号“—”“—”为核心而推衍出来的。并且在其宇宙论的图式和哲学语言中还隐含着这一点，如《系辞传》说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生焉”，“是故阖户谓之坤，闢户谓之乾，一阖一闢谓之变”，“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”等等。因此中国的易学哲学系统和阴阳哲学系统，都是在上古生殖崇拜观念的启发下诞生并发展的。另一方面它又影响了中国古代的伦理、政治乃至家庭。因为祖先崇拜是与单系亲族群相

参见何新：《诸神的起源》第七章。三联书店 1986年版。

联系的，带有浓厚的血缘家族关系的性质。这一信仰凝固了中国旧家族制度，特别是在此基础上提出的“孝”的观念，形成秦汉以来中国文化的最大特色。后来经过儒家的发挥和润色，使之成为维系家庭、家族乃至国家的重要支柱。如《礼记·祭统》说：“夫祭，教之本也：外则教之以尊其君，内则教之以孝其亲。”这就是说，祖先崇拜的功能一在孝亲，二在尊君。于是忠孝二字成为中国伦理道德的核心。

从天神崇拜的信仰中，经由孔孟的改造发挥，也沿着几个方向发生演变：一个方向是顺着孔子以前就已有的天道观念，演变出从天人关系为基本架构的宇宙论；一个方向是顺着周人的“天命”观念，演变出统治中国几千年的命定论思想；再一个方向是仍保留着上帝性格，而普遍保存在民间的信仰中。

作为中国早期宗教的祖先崇拜与天神崇拜，以不同的方式灌注到中国人的心灵中，并在某些方面与后来的佛、道二教相融合，形成中国文化中特有的宗教系统。佛教的灵魂不死，道教的肉体成仙，都能或多或少的在中国早期宗教中找到它们的胚胎。

二、佛教

佛教起源于印度，公元一世纪时传入中国。传入中国后，在中国封建社会及其文化的土壤上，经过“嫁接”、发展，产生了自己独特的结构，形成了具有中国民族特色的宗教体系，成为中国古代思想文化的重要组成部分。

佛教在中国的传播过程，即是不断向中国文化认同的过程，亦即不断中国化的过程。尽管佛教在各个不同的历史发展阶段上，有不同的内容和特点，尤其在各个宗派之间也都存在

着较大差别，但其基本精神却始终表现在对现实生活的否定上。在佛教看来，整个客观世界就是一个无边的苦海；处在“三世因果”、“六道轮回”中的芸芸众生，承受着怨、憎、离、别、生、老、病、死的种种苦难，因此对于众生来说，“一切皆苦”，“一切皆空”。作为佛教教义总纲的“四谛：苦、集、灭、道”，就是以“苦谛”为先。由此出发，按照佛教教义的指示，现实世界中的一切苦难及其产生的根源和条件，全都是虚幻的，只有顺着佛教的指引，用“戒、定、慧”来克服自己的“贪爱”和“无明”，彻底洞察这种虚幻性，才能跳出“苦海”，得到“解脱”，进入“涅槃”而成佛。

为了论证这条成佛道路的可能性，佛教充分发挥了自己富于思辨性的哲学想象，利用中国社会的各种传统，其中包括社会的、伦理的、哲学的、原有宗教的、政治的和心理的等各个方面的现成材料，经过多番磨难和苦心经营，终于在中国赢得了比任何别的宗教都多得多的广大信徒。

从东汉到隋唐，将近十个世纪的漫长时期，本来是外来文化的佛教为什么能在中土扎根？概括地讲，可以有以下几个原因：

第一，佛教教义与封建礼教的结合。慧远说：“因亲以教爱，使民知其有自然之恩；因严以教敬，使民知其有自然之重。……此皆即其影响之报而明于教，以因顺为通而不革其自然也。”^①这是说，孝亲与尊君是合乎因果报应的。后来的禅宗也讲忠君孝父。

第二，佛教教义与中国固有宗教信仰的结合。印度佛教在灵魂观念方面是含混的、矛盾的。但其传入中国后，很快吸取

^① 慧远：《沙门不敬王者论》。

了中国早期宗教关于灵魂不灭的观念。如《牟子理惑论》在肯定鬼神观念时说：“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。”慧远专门著有“神不灭论”的论文，利用中国固有的传统宗教信仰论证人死精神不灭。佛教的“三世因果”也是利用了中国古老的报应说而在群众中产生影响。

第三，佛教哲理与中国儒家思想的结合。特别是后来的禅宗，鼓吹“顿悟成佛”，其理论基础便是吸取了儒家的性善论，提出“本性是佛”、“佛向性中作，莫向身外求”的内省修行的理论和方法。这种肯定佛性就是人性的说法，实际上是脱化于儒家人性论的理论，所以柳宗元在给禅宗六祖所写的碑文中，说慧能“始以性善，终以性善，不假耕锄”。^①柳宗元的见解与慧能的思想是相符的。再如继竺道生的成佛在于悟“理”的思想，也被后来的禅宗所继承，他们所谓“一切众生皆有佛性”的说法，也正是受儒家“穷理尽性”和“人皆可以为尧舜”思想启发的结果。^②

第四，佛教不仅竭力向儒家及中国传统思想作理论上、伦理上的认同，而且竭力笼络和依附中国的王权政治。佛教的传播者在切身的经历中认识到，“不依国主，则法事难立”^③，因而极力依附世俗王权。如北魏和尚法果深得朝廷器重，他亦吹捧北魏皇帝“是当今如来”，号召沙门对之“宜应尽礼”^④。再如唐代武则天当政时，许多和尚为讨好武则天，竟伪造经

见《柳河东集》卷六《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》。

参见方立天：《试论中国佛教之特点》，载《中国文化与中国哲学》，东方出版社，1986年版。

见《高僧传》卷五《释道安传》。

见《魏书》卷一百一十四，《释老志》。

文，吹捧武则天是“菩萨”转生，“即以女身，当王国土，得转轮王，……得大自在。……汝于尔时，实是菩萨，现受女身……”^①等等、武则天随后即自封为“金轮圣神皇帝”。^②

以上几点只是从佛教对中国传统作认同方面说的，反过来，中国传统对佛教亦给予多方面的认同，两个方面加在一起，致使佛教在中国扎根，变成中国自己的宗教。

三、道教

道教是中国本民族的宗教，因此它更具有本民族的特色。它产生于汉魏两晋时期，到隋唐得到充分发展并至鼎盛。明代中叶以后走向衰落。它在长期发展过程中，与中国传统思想文化有着千丝万缕的联系，特别是与佛教、儒学互相排斥、互相吸收、互相融合，形成自己独立的宗教体系，对中国的民族文化、民族心理、风俗习惯、哲学思想、文学艺术、民族关系、农民运动、科学技术乃至医药卫生、政治经济生活等都发生了深刻的影响。

道教的基本教义是追求长生不死，肉体成仙。其宗教神学的基本理论则是在中国传统迷信方术的基础上，把道家老庄思想和儒家的某些学说结合起来，并吸收了佛教的一些内容。其教规有“五戒”、“十善”之说。据《云笈七籤》》所载“其五戒”大略为：不杀生，^②不饮酒，^③不口是心非，不偷盗，不淫色。“十善”大略为：孝顺父母，忠事君师，慈心万物，^④忍性容非，谏诤鬻恶，^⑥损己救穷，^⑦放生养物，种植果林，^⑧道边舍井，种树立桥，^⑨兴利除害，教化未

见《大方等元想经》卷四《大云初分如来涅槃健康》第三十六。

见《新唐书》卷七十六《则天武皇后传》。

悟，读三宝经律，恒奉香花供养之。从道教的这些戒律中，以看到儒、释、道相互融合的痕迹。

道教的经典为《道藏》，其内容驳杂，科目繁多。其中《汉书·艺文志》所列道家及方技的书包括《太平经》、《抱朴子·遐览篇》所载都囊括在内。《隋书·经籍志》称，道书有经戒三百零一部九百零八卷，饵服四十六部一百六十七卷，房中十三部三十八卷，符籙十七部一百零三卷，共三百七十七部一千二百一十六卷。至宋郑樵《通志·艺文略》又增至一千三百二十三部三千七百零六卷。

道教作为我国土生土长的传统宗教，它与佛教及其它教派在宗教神学理论乃至教术上有较大的不同，这些不同构成了道教的特点。

第一，在生死问题上，佛教以有生为空幻，认为即使能够延年益寿，最终仍不免一死，故主张“无生”，而追求超脱生死轮回，进入涅槃境界。道教则以生为真实，故主张“无死”，追求养生延年，肉体成仙。

第二，在形神问题上，佛教及其它宗教派别大都主张“灵魂不死”，而道教吸收了中国传统哲学中的元气说，认为人的生命由元气构成。人的肉体是精神的住宅，因此要长生不死，必须形神并养即所谓的“内修”与“外养”或“拘魂制魄”的功夫。

第三，在“出世”和“入世”的问题上，各宗教派别都主张“出世”，尤其印度佛教更为明显。而道教作为中华民族土生土长的宗教却深深打上了“入世”的烙印。他们有强烈干

见葛洪《抱朴子·内篇·至理卷第五》。

参见汤一介《论道教的产生和它的特点》载《中国文化与中国哲学》
东方出版社 1936年版。

预政治的愿望。如道教大师葛洪就提出“佐时治国”的主张，认为修道不能脱离人世，“内宝养生之道，外则和光于世”，^①“若委弃妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然与木石为邻，不足多也”。^②他认为，真正有才能有道行的人，对于学道与治国应“兼而修之”。^③

道教与佛教一样，对中国文化有深刻的影响。

（一）在哲学上，道教以其宗教神学立场继承了先秦两汉以来道家关于“道”、“气”、“玄”、“一”等哲学范畴，建立起一套神秘主义的宇宙本体论、形神观、生死观及修养方法。这对宋明以后的哲学发生了较大影响，特别是道教中有关“虚心”、“主静”、“去欲”等思想为宋明理学所吸收。有关“肉身成仙”、“房中术”等对佛教亦有影响。

（二）在文学上，道教中的神仙观念，直接促使魏晋时代游仙文学的产生与盛行；尤其葛洪《抱朴子》中关于德行与文章并重、以今胜古的文学发展观等对后世文学均有较大影响。

（三）在医学、药学及科学方面，道教的长生不老之术、烧炼黄白之术等，虽然在许多方面充斥着迷信与荒谬，但其“服食金丹”、“导引吐纳”等却直接刺激了中国的医学、药学、原始化学等自然科学的发展。

（四）在日常生活及民俗方面，由于“长生不死”的吸引，许多人服食丹药成癖，在中国上层社会形成特殊的名士风度，

见葛洪《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。

② 见葛洪《抱朴子·内篇·对俗卷第三》。

③ 见葛洪《抱朴子·内篇·释滞卷第八》。

其中尤以魏晋南北朝为烈，许多名人学者均与道教产生了解缘，并渗入到日常生活中的各个方面。“八仙过海，各显神通”、“一人得道，鸡犬升天”、“脱胎换骨”等等，已经成为人们常用的口头语。道教中“祛邪扶正”、“助人为乐”的神仙人物及神仙故事在中国民间得到广泛流传。这些对民族心理、风俗习惯等各个方面都产生了潜移默化的影响。

以上简述了中国三种宗教势力的基本内容和基本特征，从文化现象上看，虽然中国文化中的宗教生活比较复杂，但它们对中国人所产生的影响却是不能忽视的。从总的方面说，作为中国文化重要组成部分的宗教，其共同特点是：（一）多神信仰。各宗教的排它性不强烈，融合大于纷争；（二）世俗王权的力量始终高于宗教力量，因此始终表现为政指导教；（三）轻超越而重现实，均有干预政治的愿望；（四）宗教情绪不强烈，其中的祖先崇拜所演化出来的“孝”的观念和忠君报国意识远远超过祈求的意识，因此培养了一种较为平和的情绪；（五）“人而神”而不是西方的“神而人”。人的伟大出于人本身，其终极目的是为了人。中国历史上关公、岳飞等人的形象是人而神的典型，他们是由人而被尊崇为神的。西方的宗教往往认为人的伟大来自神，因此终极目的还是为了神，神而人的宗教特点决定了基督教文化的超越性；人而神的宗教特点决定了中国文化的人间性。^①

参见韦政通：《中国文化概论》。台湾水牛出版社1972年版。

第二节 哲学

中国哲学是中华民族智慧的集中体现，代表了中华民族理论思维的最高水平。因此可以说它是中国文化的核心部分。它在中国文化系统中起着主导作用。文学、艺术、伦理、教育、科学等等莫不受它的引导和影响。

从历史的发展看，中国哲学源远流长。从孔子到孙中山的二千多年的历史中，中国出现了许多哲学家和哲学流派。他们各自体现了时代的精神面貌，代表着认识前进运动中的各个发展阶段。

一、中国哲学的发展与流变

从历史发生学的角度说，先秦时代的哲学思想主要有六家：儒、墨、名、法、道、阴阳。其中最重要的是儒、道两家。但其它各家也对中国文化发生了深远的影响。

儒家发端于孔子，之后分化为八派。其中子思、孟子一派与荀子一派比较发达。儒家哲学的共同特点是强调“礼”与“仁”。由“礼”推衍出一整套社会政治学说；由“仁”推衍出一整套伦理道德学说。孔子仁学思想经过孟子的发挥，至汉代构成一个颇具特色的思想模式和文化心理结构^①。构成这个模式结构的四个要素是：（一）血缘基础，（二）心理原则，（三）人道主义，（四）个体人格。而表现其整体特征的则是实践理性。儒家的这一思想模式和文化心理结构奠定了中国政

^① 参见李泽厚：《孔子再评价》，载《中国古代史思想史论》，人民出版社1986年版。

治哲学、道德哲学和历史哲学的基础。

墨家的基本观念是功利。他们所提出的“兼爱”、“非攻”、“非命”、“尚贤”等十大主张都是围绕功利进行辩论的。因为强调功利，故引出“尚力”、“贵用”，反对儒家的“天命”论。墨家的许多观点都是针对儒家的，故儒墨并称“显学”。墨家学派比较重视语言中名词及概念的分析，特别是后期墨家对“同”、“异”之辩以及对不同之“同”和不同之“异”的分辩是中国逻辑分析的先驱。

道家以老子、庄子为代表，其哲学的最大特点，是崇尚自然。它开启了中国哲学中的自然主义先河，对中国哲学中的本体论、辩证法有较大贡献。它与阴阳五行思想一起，奠定了中国自然哲学的基础。道家的人生哲学别具一格，与儒家相反，道家极力否定等级、宗法、专制的社会体制，甚至取消人的感情、知识，否定个人对封建宗法社会的义务。提倡“守柔”、“不争”、“虚静”、“不敢为天下先”等，对中国知识分子的心理有较大影响，成为中国文化深层结构的一部分。

除上述三家外，名家在哲学上的主要贡献是通过考察名实关系，提出一套逻辑思维的理论，为中国古代逻辑学奠定了初步基础。法家主要是社会政治思想及君主统治术，主张建立绝对专制主义的中央集权制，对中国政治制度的发生演变奠定了理论基础。阴阳家以邹衍为代表，其学说表现在“深观阴阳消息而作怪迂之变，……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应者兹”。^①阴阳家的思想对中国传统文化的影响不可低估。

汉代实行“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策，故其哲学

^① 见《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》。

流变由先秦诸子之学转入两汉经学。两汉经学是以先秦儒家思想为经典发展起来的经院哲学体系，它是中国文化在先秦学术大发展的基础上以儒家为主所进行的第一次综合，为以后中国封建社会的文化及其哲学奠定了基础。东汉末期，经学没落，代之而起的是以老庄道家思想为经典的魏晋玄学。魏晋玄学有较强的思辨性，由于它脱胎于道家，因此在宇宙论、本体论、人生论、社会政治理论等各方面都深深打上了道家思想的烙印。它是在封建王权几经更迭后，企图寻找一种更适合封建统治理论的新的尝试。因此它虽然在思想上属于道家的“近亲”，但实质上仍与儒家有着千丝万缕的联系。它是在新的历史条件下，更自觉地把儒道两家联合和沟通起来，创造了儒道互补的新方式。因此，从学术思想发展的角度说，它是中国文化在魏晋时期的特殊表现，是以道家思想为主所进行的第二次综合。

由于佛教的传入，对中国哲学的发展产生了深远影响。从东晋南北朝至隋唐时期，中国哲学的表现形态主要是佛教哲学。这一时期，儒道两家的哲学处于停滞状态，而具有较高抽象思维能力的哲学家及哲学著作大都出现在佛教领域。如僧肇及其《肇论》、法藏及其《华严金狮子章》以及禅宗等等。中国佛教哲学的崛起，曾一度在理论上取代儒道的趋势。但由于佛教哲学以宗教的形势出现，中国王权的绝对性不容许宗教超越它，故采取儒、释、道（道教）三教并行的政策，这样为中国哲学的融合创造了政治上的保证，出现了以佛教哲学为主的第三次综合。

至此，中国哲学的发展已分别呈现出儒、道（家）、佛三家轮流坐庄的发展圆圈。到宋代，理学再次弘扬儒家思，宣扬

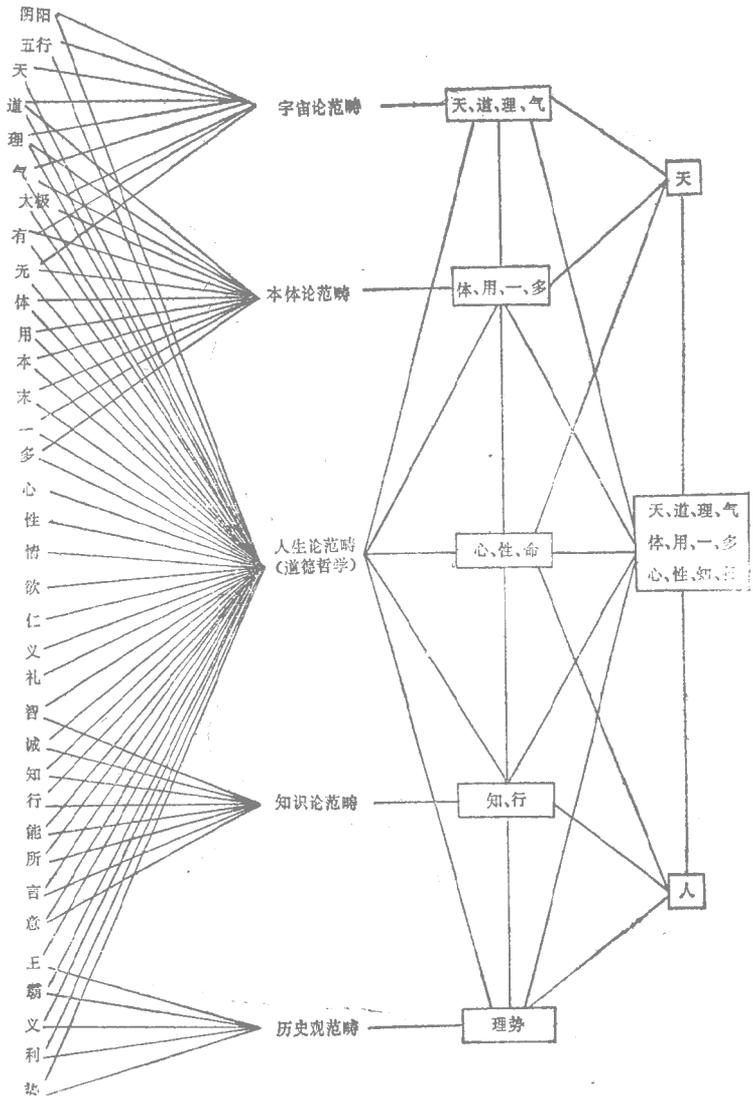
孔孟学说，吸收道家 and 佛教哲学的某些思想，完成了中国哲学的第四次综合。这次综合标志中国古代哲学已发展到高峰，再往前发展就是中国古典哲学的终结。

二、中国哲学的范畴体系及其特点

中国哲学同其它每一门独立学科一样，也有表现其基本内容的范畴体系。这一范畴体系经过漫长的发生和演变的历史，表现出具有中国民族特色的哲学智慧，反映出中华民族对外部世界及人类自身思维水平逐渐深化的过程。中国哲学的主要范畴和概念在先秦时代已基本提出。两汉至明清之际，中国哲学的发展主要体现在不同时代的哲学家根据自己时代的特点对这些范畴、概念的论释与发挥。因此，中国哲学的发展，不是创造新的范畴和新的概念，而是对已有的范畴概念的内涵不断扩充和综合，最后趋于简化。

中国哲学范畴概念体系基本由五个方面构成：（一）属于宇宙论方面的范畴有：阴阳、五行、天、天道、理、气、太极等；（二）属于本体论方面的范畴有：有无、体用、一多、本末、动静等；（三）属于知识论方面的范畴有：知行、能所、言意等；（四）属于历史哲学范畴的有：王霸、义利、理势、理欲等；（五）属于人生论（或道德哲学）范畴的有：仁、礼、智、诚、心、性、情、欲等。这五个方面的概念范畴又互相交叉，形成中国哲学的范畴网络。它们之间的关系可见下图：

中国哲学概念范畴网络



从上图中，我们首先可以看出，中国哲学范畴的发展，从先秦至宋明清，其总体趋势是逐渐地趋于整合，最后几乎被十二个基本概念所容摄。当然，这其中仍有许多范畴还没有被提及，如佛教哲学中的我与法、迷与悟、理与事、性与相、真与妄以及道教哲学中的太玄、太一、精、气、神等等。尽管有不少遗漏，但上表中的天、道、理、气、体、用、一、多、心、性、知、行这十二个基本范畴，大体上可以作为中国哲学的中心观念，它起着中国哲学范畴之网的网上纽结的作用。

第二，从上表中还可以看出，中国哲学诸多范畴之间绝不是孤立的，它们有着交叉蕴涵的关系，其中尤以人生哲学范畴交叉最广，几乎构成全部扇面，而它的核心范畴则是心、性、命。从这里我们可以看到，何以中国哲学中人生哲学（或道德哲学）最为发达。

第三，从先秦至宋明清，几乎没有出现新的哲学范畴。其中理气、心性、知行、天人等主要范畴从古至今保持不变，尽管内容有少许的不同，但它一直保持着稳定的形式和基本的内涵。中国哲学的范畴体系及各范畴系统之间的关系、范畴与范畴之间的关系所具有的基本特性，在一定程度上决定了中国哲学的发展方向和它的基本特征。

三、中国哲学的基本特征和基本精神

中国哲学的基本特征是相对于西方哲学的，而且由于角度不同，出发点不同，可以得出不同的结论，因此它带有相对性。任何使这一问题绝对化的企图都无助于对历史作真正的反思，而且必将引向荒谬。所以，这里所说的基本特征，只是基本倾向或主要现象。

（一）重人生

在传统的儒家哲学中所讲的心、性、情、气、意、良知良能等都表示对人生、人性及人的生命的一种认识。因此在中国哲学里，重人生这一特征主要是儒家所表现的。孔子的一生，几乎把全部精力都倾注在对人生问题的探讨和实践“仁以为己任”的抱负上。他把“怪、力、乱、神”看作是荒唐而不屑谈及的东西，提出“未能事人，焉能事鬼”和“敬鬼神而远之”的观点，都带有重视人生的普遍性格。这种性格对后世哲学家具有重要的启示作用。孟子讲性善和宋明理学家所展示的心性问题，无一不是重人生、重主体的表现。这一哲学特点是中国宗教不发达的原因之一，也是中国传统文化中人文主义浓重的主要因素。

（二）重践履

西方的传统哲学，以知识论为主，故极力追求所谓“纯智”的活动。这种追求所得的结果，使西方哲学中的知识论大为发展，不但具有普遍性，而且具有独立性。也就是说，西方的知识论与人的行为可以不发生关系。中国哲学，特别是儒家哲学，都与人的具体行为发生不可分离的关系。因此是一种践履主义哲学。这种践履并非人类的生产实践，而是偏向于个人的修德重行。这种以道德为终极目的而追求践履的结果，使古代哲学讨论真伪问题甚少，而讨论善恶问题甚多。不论是儒是道或是佛教，善恶问题一直是中国整个历史上最重要的哲学问题。这种重道德践履的传统，是中国哲学中知识论不发达的原因之一，同时也是道德哲学特别发达的主要因素。

（三）重和谐

西方传统哲学追求“纯智”的结果，导致知识论的发达。

由于重知识，总是带有一种向外探求的强烈愿望，势必严格区分物我之间及物与物之间的界限。在他们看来，人与自然、人与社会、人与人等都是互相对立的。这种强调对立的观念反映在哲学上，则表现为哲学范畴和命题的对立性，康德称之为“二律背反”。在西方哲学中，即使是对平衡或和谐的追求，也必定是强调通过对立、斗争来取得。“自然也追求对立的東西，它是用对立的東西制造出和谐”，“一切都是斗争所产生的”。这种在斗争中求统一的哲学主导方法，往往能够对宇宙人生中的复杂性、异质性、冲突性及矛盾性有较深刻的体认与了解。中国哲学中除少数哲学家如韩非等人外，多数哲学家及哲学观念都十分重视合一、相融与和谐。他们虽然也看到物我及人我之间的种种矛盾，却避免强化这种对立关系，力求达到相互间的和谐一致。如“天人合一”、“知行合一”、“体用如一”、“情景合一”、“一多相即”、“有无相资”、“内外相冥”、“阴阳相合”、“形神相即”、“理事无碍”、“事事无碍”、“三性一际”、“六相圆融”等哲学命题，强调的都是合一与相融。这一点形成中国哲学的最大特色，在统一中存对立，追求平衡、对称、和谐，对中国文化产生了深刻影响。

（四）重直觉

中国哲学强调合一、协调、相融的结果，往往使每一观念范畴与其它范畴都相应合一，因而模糊了范畴之间的形式或本质上的差异。使概念往往缺乏明确的内涵。如张载论一物两体时说：“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一

《赫拉克利特著作残篇》，见《西方哲学原著选读》上卷第23页，商务印书馆1981年版。

而已。”^①又如程颐在回答“心有善恶否？”问颂时说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^②这些说法，都是通过夸大范畴之间的联系和统一的方面，而忽视其差异的一面，从而造成一种模糊的整体观。儒家如此，道家也是如此，佛家更是如此。它们都悬设了一个唯有直觉才能把握的大全或圆满（道、涅槃等）。照道家说，道不可道，名不可名，而只能靠语言的暗示，不是靠语言的固定的外延和内涵。禅宗更进一步，认为“第一义”不可说，弟子问到佛法的根本道理时，不是遭到禅师的拳打脚踢，便是说些与本题毫不相干的话，再就是以静默代替回答。这种极不确定的认知方法，禅宗称为“智与理冥，境与神会，如人饮水，冷暖自知”^③，靠的是一种“体悟”。由此可见，中国哲学比较注意整体考察。这一点，从许多哲学术语中亦可反映出来。如：“吾以观复”、“以家观家”、“观乎天文”、“观乎人文”、“观其所聚”、“观其所感”、“观其会通”、“观之以物”、“观之以心”等等，强调一个“观”字；又如“体物体身”、“身而体道”、“自家体贴”、“当处认取”等等，强调“体”、“认”二字；再如：“脱然贯通”、“豁然有觉”、“脱然有悟”、“豁然贯通”、“自然醒悟”、“融合贯通”、“顿悟成佛”等等，强调“觉”、“悟”二字。这些“体”、“认”、“观”、“觉”，“悟”等字都是对直觉的一种表达。

在中国传统哲学中，这种直觉的认知方法，占有重要地位，同时也具有认识论的重要意义。但通过这种方法所获得的

① 《正蒙 太和篇》见《张载集》。

② 《河南程氏遗书》卷十八见《二程集》。

③ 《古尊宿语录》卷三十二。

毕竟是人生的智慧而不是人生的知识，因为它过分忽视逻辑的推演和概念的分析，导致中国哲学知识论的贫弱和道德哲学的发达。

第三节 文学

中国文学植根于中国传统文化的丰沃土壤中，象其它文化部类一样，有自己悠久的历史、丰富的内容、独特的风格、鲜明的个性，以及与整个中国文化息息相通的多种层次的联系。一个民族的文学，往往是这个民族整体文化的形象而具体的表现，是社会现实生活的具体反映（哲学是抽象反映，宗教是歪曲反映）。因此，透过这种形象思维所描写的个体行为、个体的精神、心理和情感，能够更直接捕捉这个民族文化所反映的社会群体的心理意识及其共性。从这个意义上说，文学不仅是文化的重要部类、基本要素，而且是文化的一面镜子。

中国文学领域宽广，若以朝代和体裁来分，除了早期的诗经、楚辞之外，尚有汉赋、汉乐府、六朝文、唐诗、宋词、宋话本、元曲、元杂剧、明清小说、明清平话等等。若从文学批评说，有艺术构思、艺术表现、创作方法等各方面的文艺理论，其中包括文与气、文与理、文与质、文与情、情与性、情与理、情与景、风骨与辞采、法度与自然等一系列范畴和概念。多样化的体裁表现丰富的文学内容，抽象的艺术思维，反映精深的文学思想。这两者共同构成博大生动的中国文学系统。

一、中国文学的基本性格

中国古典文学中最为发达的要算诗歌。自《尚书·虞书》

起，就有“诗言志”之说。此后，孔子、荀子、《礼记》《诗大序》、《春秋说题辞》等儒家大师及儒家典籍对“诗言志”多所称引。从诸家对“志”的解释来看，其涵义极为宽泛，至少可以包括志行、志气、情志、情意等内容。因此，“诗言志”用现代汉语可译为“诗是表现人的内在情志的”。这就是说，儒家的文学观（以对诗的看法为主）把“言志”看作诗的本质，因此言志之诗主要表现的是“人”而不是“文”。透过诗，主要看的是人格，是美与善的统一。孔子在教导他的弟子时说：“小子何莫学夫诗？诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”^①孔子谈诗，最重视“兴”字。他说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”朱熹在解释“兴于诗”时说：“诗本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入，故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心，而不能自己者，必于此而得之。”朱熹的这种解释应该说是基本符合孔子原意的。这就是说，以孔子为代表的儒家文学观，把诗的功能完全和道德联系在一起，认为诗不仅有启发人的好善之心的作用，而且可以用来沟通和促进人与人之间的感情，既可“迩之事父”，又可“远之事君”，使各种人伦关系达于和谐融洽。因中国人最重人伦关系，而诗又有和融人际关系的功能，所以诗一直成为中国文学的正宗。

孔子诗论影响后世最大的是“思无邪”、“归于正”的

《论语·阳货》。

《论语·泰伯》。

^③ 《四书章句集注》，《论语集注》卷四。

《论语·为政篇》：“子曰：诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”《论语集解》引包咸的话，说孔子讲“思无邪”的用意在“归于正”。

诗教理论。《礼记·经解》引孔子的话说：“入其国，其教可知也；其为人也，温柔敦厚，诗教也。”《毛诗序》说：“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是经夫妇、成孝敬、厚人伦、美教化、移风俗。”从这些主张中，我们可以看到，儒家的诗论使诗的自身特性成为政治和伦理教化的工具，先有人格，然后有文章成为儒家文学观的重要特征。

这一儒家性格不仅表现在诗歌方面，而且表现在文学的其它领域。唐宋时期以韩愈为代表的古文家在中国文学史上占有主要地位，留下了不少富有艺术价值的不可朽作品。他们当中，多数受到儒家思想的影响，在文学创作及文学理论上主张复古明道，提出“文以载道”说。这种学说把道统和文统结合在一起，把文学与道德合而为一。隋唐的古文运动，把魏晋以降业已摆脱了政治伦理仆人地位的文学重又拉回到传统的道德主义的轨道，使道德的洪流淹没了文学固有的田园，降低了文学的质量与影响。所有这些构成中国文学的道德性格。它基本上属于上层文学的范畴。

中国文学还有另一个重要性格，即它的自然主义。这一性格是在中国道家哲学和中国化的佛教影响下形成的。这就是说，在中国文学的发展道路上，除了与政治、社会、道德密切结合的带有实用性很强的儒家传统外，还有道家的传统。道家的生活情调、人生态度、以及所追求的意境，恰与文学自身不受外在强力束缚的发展要求相适应。所以历代的诗人、文学大家尽管不断受到儒家“诗教”、“文以载道”思想的影响，仍能留下大量醇美的诗文，使中国文学在世界文学的百花园中大放异彩。

刘勰在《文心雕龙·明诗篇》中有“采初文咏，体有因

革。庄老告退、而山水方滋”的话，他所说的“庄老告退”是指玄学概念性的诗文走向衰落；而“山水方滋”，正是老庄思想在文学上落实的必然归趋。儒家虽然也强调“天人合一”，但其归宿在于人伦关系的调节，侧重于道德性；而道家强调“天人合一”，其归宿在于人与自然的融洽，侧重于自然主义。老庄思想，尤其是庄子的自然思想，在中国文学发展史上产生了极其深远的影响。庄子对世俗的厌恶而追求超越世俗之上的思想，在不知不觉之中，使人要求超越人间世而归向自然、追寻自然。他的物化精神，产生了文学上的物化境界，即物我合一的境界。大文学家苏轼在其艺术创作理论中十分强调这种境界，把它看作是艺术构思的最高境界。他在《书晁补之所藏文与可画竹》诗中说：“与可画竹时，见竹不见人，岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新，庄周世无有，谁知此疑神。”在苏轼看来，文与可所以能得竹之情而又能尽竹之性，是因他的精神超越世俗之上，而能保持虚静之心，竹乃能进入心中，主客相融，我物一体。此即《齐物论》中的所谓“物化”。道家的物化精神与儒家强调人的主体性完全不同。道家的“物化”说不但可赋予自然以人格化，而且可以赋予人格以自然化。艺术创作所达到的这种物我同一的自然状态，苏轼称之为“真态”或“无人态”，即没有任何人工斧凿的痕迹。唐代司空徒在其《诗品》中所描绘的二十四种诗歌艺术境界，如雄浑、冲淡、高古、典雅、自然、含蓄、豪放、清奇、飘逸、旷达等，可以说都充分体现了道家物化境界的特色。

此外，作为文学创作中艺术意境的主要特征之一的“超言

参见徐复观《中国艺术精神》第四章第二节。台湾学生书局1981年版。

绝象”或“言外之意”的理论，也是从道家思想中推衍出来的。它对中国文学的发展也产生了深远影响。老庄从“道”的无形无象、不可言喻的角度出发，认为言是不能尽意的，但它可作为象征意的工具，使人由此得到“言外之意”。因此当我们透过“得鱼忘筌，得意忘言”的思辨哲学的观念性语言，而对它进一步有所了悟时，它便升华为一种高超的艺术精神。陶渊明“结庐在人境，而无车马喧”，“采菊东篱下，悠然见南山”以及王维“空山不见人，但闻人语响。返景入深林，复照青苔上”等著名诗句，便是运用上述象征性艺术表现方法，表现对超现实的理想世界的追求与憧憬。这种象征性文学对于世俗的污浊起到一种净化的作用，都带有浓厚的道家性格。至于中国文学中的浪漫主义传统，豪迈愤懑的激情和奇特夸张的艺术表现手法以及幻想的超现实的内容等等，也都与道家或佛教的影响有关。

综上所述，中国文学的基本性格，实际上是受中国传统哲学中儒、道两大系统的影响而形成的。儒家注重入世，面对现实，往往从道德教化入手，主张人格重于文章。因此儒家偏重法度，强调现实主义，注重于研究人工创造的具体方法，从思想内容到艺术形式，都有比较严格的规范化要求，反对离经叛道。而道家则强调自然，反对人为，尤其视道德为虚伪，视人生为尤赘，故鄙弃一切法度，以能达到天生化成为目的。因此道家强调神奇、怪谲，往往与浪漫主义相通。儒道两家不同的文学思想决定了中国文学的这两种性格，尽管在文学发展的道路上，这两种性格逐渐融合互补，带来中国文学的繁荣，但随着作家的境遇不同，历史条件及政治环境的差异，这两种性格有时又发生分离。一般说来，儒家的文学观往往受到统治阶

级的青睐，而道家的文学观则受到统治阶级的冷遇。普列汉诺夫在谈到类似的两种倾向时有一段精辟论述。他说：“任何一个政权只要注意到艺术，自然就总是偏重于采取功利主义的艺术观。它为了本身的利益而使一切意识形态都为它自己所从事的事业服务，这也是可以理解的。可是由于政权只在少数情况下是革命的，而在大多数情况下都是保守的，甚至是十分反动的，因此不该认为，功利主义的艺术观好象主要是革命者或一般具有先进思想的人们所特有的。”^①因此，当我们想进一步考察这两种相反的艺术观谁更有利于艺术的发展时，必须根据具体的历史条件和时间地点来作具体判断，不能绝对化。但有一点可以作出结论：“功利主义的艺术观不论与保守的情绪或革命的情绪都能很好地适应”

二、中国文学的基本特征

中国文学有几千年的历史，并呈现出不同的形式、内容、风格、发展阶段，这其中都有不同的特色。因此要概括中国文学的基本特征，只能就其相对意义与一般意义而言。

（一）带有浓厚的人文气息。我国文学源于五经，这是与政治、社会、人生密切结合的带有实用性很强的一大传统。儒家的“诗教”、“文以载道”的传统且不必说，就是道家思想，虽以自然主义为主，落实到超世游仙、山水田园上，依然带有浓厚的人文气息。朱光潜先生在《中西诗在情趣上的比较》一文中曾举受道家思想影响较深的屈原、阮籍、郭璞、李

普列汉诺夫：《没有地址的信，艺术与社会生活》，人民文学出版社1962年版第216页。

同上书第22页。

白四大诗人为例，说他们“表面虽想望超世，而骨子里仍带有很浓厚的儒家淑世主义的色彩，他们到底还没有丢开中国民族所特具的人道”。至于受佛教影响较深的谢灵运、王维和苏轼三人“虽有意‘参禅’，却无心‘证佛’，要在佛理中求消遣，并不要信奉佛教求彻底了悟”。这就是说，中国文学的宗教色彩甚为淡薄，与西方文学长期受宗教支配不同。西方名著如但丁的《神曲》、弥尔顿的《失乐园》、班扬的《天路历程》以及歌德的《浮世德》等，都与宗教传统有密切关系。它们或是通过天堂、地狱、亚当、夏娃，或是通过鬼神、上帝、圣母、基督去追求理想的世界。相反在中国的文学作品中，早在《诗经》里，就有“怨天”的思想。屈原更是以怀疑的态度，对日月山川、天地神灵提出了诘难和苛问。这些建基于人间的文学作品所具有的浓厚的人文气息，反映了中国文化的早熟。

（二）性情与道德合一，文学与人格合一。中国文学的表达，往往就是作家性情的表达。这种现象显然是受了道德精神的影响。如前所述，诗既是言志，又要以“无邪”为准，所以要有伟大的文学，必先有崇高的道德和伟大的人格。而人格是由气质和性情决定的。在先秦儒学中，虽然把性与情分为两个层次，但在本质上却多认为是相同的。《礼记·乐记》有“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也”的话，就是把情与欲作了区别。但汉代董仲舒以后，逐渐把情与欲混同起来，至宋儒则完全把情看作是一种私欲。所以张载提出“心统性情”的说法，即通过道德的功能，对性、情加以疏导、转化，使其能自然而然地发生与礼乐文章相互配合的作用。成为一种合理的、有节制的冲动。也就是说，情欲必须经过改造，受道

德的制约与调节，使之“发而皆中节”。这就是所谓的“致中和”。“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”^①文章、礼乐只有合乎“大本”与“达道”这一中庸的标准，才能“教民平好恶而反人道之正”。^②这样，在消极方面，便消解了情欲与道德良心的冲突性，把道德和情欲融合在一起。就道家来说，一般讲“无情”。《庄子·德充符》说：“有人之形，无人之情。”“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”由此可以看出，道家以无情为情，而这种“无情之情”，乃是指去掉束缚于个人生理欲望及是非的内在感情，以超越上去，显现出与天地万物相通的“大情”。有这种大情，即可达到一种境界，庄子谓“上神乘光，与形灭亡，此谓照旷。致命尽情，天地乐而万事销亡。万物复情，此之谓混冥”。^③可见，儒道两家在“情”的问题上是相通的。儒家的“中和”原理和道家的万物复情说相互补充，深刻影响了中国文学的创作与发展。第一，中国文学之成家，不仅在其文学风格与技巧，而主要在于作家个人的生活陶冶和心情感应。即重视作家的人格，使修身齐家治国平天下及忠君报国、交友爱民成为文学的最高题材。而爱情、家庭、个人在文学作品中表现不强烈。第二，从道德立场出发，视俗文学为旁门左道，市井下流，不能登上文学的大雅之堂，而只能流传于民间。第三，不以表达纯情的文学为上品，往往强调情理兼综，文质并重。在这种思想指导下，中国文学更富有委婉、含蓄、典雅、肃穆，而缺乏直率、狂热、奔放、潇洒。

（三）委运知命的乐天精神。由于中国文学深受中国哲

^① 《中庸》。 ^② 《礼记·乐记》。

^③ 《庄子·天地篇》

学“天人合一”思想的影响。往往把宇宙看作是一个生生不息的有机整体。在这种宇宙观的影响下，文学作品亦多把人与自然、人与人的关系描写成一种亲和关系，很少表现人的自由意志对命运的抗争。在希腊文学中，往往通过悲剧来表现英雄死亡、正义的毁灭，但英雄的精神，即“人的自由意志”却是不可战胜的。因此在西方文学中（尤以悲剧、英雄史诗为代表）常常是以英雄为主角，以毁灭为结局，在死亡与毁灭中显出崇高，给人以陶冶。

中国文学与此相反（亦有个别情况与西方相同），陶渊明“纵浪大化中，不喜亦不惧”的诗句，正可反映中国诗人平和中庸的心境。他们的作品往往也有“愁”、“怨”等心理矛盾的反映，但仍缺乏波涛汹涌般的激情和极度的内心矛盾。由于受政治、道德等多种因素的制约，特别是哲学观念的影响，中国的诗人、作家对死亡、剧烈的痛苦、伤害、不公正等都采取一种“委运知命”的态度，很少表现人与外部世界及社会现实的激烈冲突。因此也就缺乏悲剧性格。王国维曾说过，中国民族是乐天的民族，其文学作品往往反映这一性格。他说：“善人必令其终，而恶人必离其罚，此亦吾国戏剧小说之特征也。”对于中国文学（主要是戏剧）这一特征，五四以来曾遭到胡适、鲁迅等人的严厉批评。胡适认为，中国戏剧文学中表现的“‘团圆迷信，乃是中国思想薄弱的铁证。”他甚至把团圆主义文学说成是“说谎的文学”，因为那些“团圆快乐的文学”，“只能使人觉得一种满足”，“而决不能叫人有深深的感动，决不能引人到彻底的觉悟，决不能使人起根本上的思想

《红楼梦评论》，载《中国近代文论选》，人民出版社1980年版。

《文学进化观念和戏剧改良》，《胡适文存》卷一。

反省。”^①胡适对中国传统戏剧的抨击，可以说是从历史反思的角度对中国传统文化所做的总结，这是与他的西化立场分不开的。

综观我国古典悲剧的结局，确实团圆的居多。这一特点是中国传统文化长期培植的结果，是中国传统政治、传统道德长期积淀而形成的民族心理和审美意识。中国古典悲剧的结局正反映出中国文化的理想主义特点，其结尾处，要么请出世间的清官或好皇帝为民伸冤；要么是让剧中主人公在仙境或梦境里团圆；要么是受害者的后代长大成人，报仇雪恨。对人世间的邪恶不是用自己手中的长剑去铲除，而是靠精神上的胜利以得到安慰。因此，鲁迅先生尖锐地指出，中国悲剧不敢写实的团圆主义乃是国民性弱点的一种表现，是掩饰缺陷和粉饰现实的病态心理。其表现在思想上就是一种自欺欺人的“精神胜利”病；表现在艺术上就是掩盖矛盾的浅薄病。“中国如十景病尚存，则不但卢梭他们似的疯子决不产生，并且也决不产生一个悲剧作家或讽刺诗人。”^③鲁迅在谈到唐代小说——元稹的《莺莺传》时也有一段精辟的论述。他说：“张生和莺莺到后来终于团圆了。因为中国人底心理，是很喜欢团圆的，所以必至于如此。大概人生现实的缺陷，中国人也很知道，但不愿意说出来；因为一说出来，就要发生‘怎样补救这缺点’的问题，或者免不了要烦闷，要改良，事情就麻烦了。而中国人不

《文学进化观念和戏剧改良》，《胡适文存》卷一。

参阅《中国十大古典悲剧集》前言。上海文艺出版社1968年版。

鲁迅在《坟·再论雷锋塔的倒掉》一文中，指出中国国民性的祖传病态，一种掩饰缺陷的“十景”。什么东西都要凑满十，“点心有十样锦，菜有十碗，音乐有十番，阎罗有十殿，药有十全大补”等等。《鲁迅全集》第一卷。

大喜欢麻烦和烦闷，现在倘在小说里叙了人生底缺陷，便更使读者感着不快。所以凡是历史上不团圆的，在小说里往往给他团圆；没有报应的，给他报应，互相骗骗。——这实在是关于国民性底问题。”鲁迅对中国古典戏剧的批评，也是从中国传统文化的视角来观察的，具有深刻的思想性。但这种团圆结局，又不完全是国民性问题，它更深刻的根源乃在于中国的传统政治之中。

第四节 政治

中国传统政治是中国文化的主要组成部分，它与国家、社会、家庭、个人都有十分密切的关系。中国几千年的传统所形成的一整套政治思想、政治制度，对中国文化产生直接影响。按照马克思主义的观点，政治是经济的集中表现，它在上层建筑诸要素中居于特殊地位，是其中最强大有力的部分。中国传统政治亦是如此。

一、中国古代的政治思想

中国传统的政治思想早在先秦时期就已奠定了基础，其中以儒、墨、道、法四家为主。

儒家政治思想的主要内容是“德治主义”。孔子说：“政者正也，子帅以正，孰敢不正？”^②又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”^③对孔子来说，政治无疑是人伦

^① 《中国小说的历史的变迁》，《鲁迅全集》第九卷第316页。

^② 《论语·颜渊篇》季康子问政于孔子条。

^③ 《论语·子路篇》。

道德的延长。据《论语》所载：齐景公问政于孔子，孔子说：“君君，臣臣，父父，子子。”^①这就是说，一种好的政治，必须具有正常的人伦关系。如果君臣、父子、夫妇、长幼各尽自己的责任和义务，那么政治也就归于清明。所以孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”^②孟子进一步发挥了孔子德政思想，提出“仁政”学说，主张政治上采用“以德服人”的办法。因为在他看来，“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”^③孟子又引孔子的话说：“治国之道有二，仁与不仁而已矣。”^④这就是说，衡量政治好坏的标准，主要是看一国之君能否推行仁政。荀子亦主张“以德兼人”，反对“以力兼人”。

总之，儒家政治思想的核心，是以人伦关系为基础的仁政与德治。他们把政治问题的解决，完全寄托在道德与人格的修养上，使政治与伦理合一，内圣与外王合一，政权与教化合

墨家政治思想的核心是尚贤与尚同。他们从小生产者的利益出发，以“兴天下之利，除天下之害”为衡量政治思想的价值和标准。他们反对世袭等级制度，主张“官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”^⑤的尚贤思想。与儒家的德治思想相比墨家似乎更重视人的才能方面。对于统治人才的选择，墨家主张打破儒家“亲亲有术，尊贤有等”的宗法等

《论语·颜渊篇》。

《论语·为政篇》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

《孟子·离娄上》。

《孟子·兼爱上》。

级制度。对于有才能的人，可以不问其出身、地位，“虽在农与工肆之人，有能则举之”。即使是统治者的亲属或贵族，如无才能也不应任用，即所谓“贵贤罚暴，勿有亲戚兄弟之所阿。”在“尚贤”基础上，墨家又提出“尚同”的思想。认为最高统治者也应由贤者担任，并“天下之欲同一天下之义”，使万民“上同而不下比”，形成思想、意志、观念、标准、纪律等各方面由上至下的统一，“天子之所是，必皆是之；天子之所非，必皆非之。”^②即以最高统治者的是非为是非，只有这样，被统治者才能“皆恐惧振动惕慄，不敢为淫暴。”^③“治天下之国，如治一家；使天下之民，如使一夫。”为了加强这种意识，墨家又提出“天志”、“天意”、“明鬼”等人格神的权威，以作为天上人间的主宰。这样，墨家的政治思想便与宗教结合，排除了儒家的道德性，把希望直接寄托在王公大人、国君天子，甚至“天志”、“天意”之上，对后世政治发生着潜在的影响。

道家的政治思想趋向于现代意义上的无政府主义。这主要表现在对当时的现实政治、礼义道德的彻底否定上。儒家重视德性，道家却认为：“上德不德，是以有德”；儒家提倡仁义，道家却认为：“大道废，有仁义”；儒家发扬礼义，道家却认为：“礼者，忠信之薄，而乱之首”；儒家强调忠、孝，道家却认为“六亲不和有孝慈，国家皆乱有忠臣”；儒家主张尚贤，道家却认为“不尚贤，使民不争”等等。庄子进一步发

《墨子·兼爱下》。

《墨子·尚同上》。

③ 《墨子·尚同中》。

《墨子·尚同下》。

挥老子的思想，认为仁义道德不足以治天下，它只能使人虚伪、攘夺、为窃国大盗提供统治人民的工具，君不见：“田成子一旦杀齐君而盗其国，所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之，故田成子有乎盗贼之名，而身处尧舜之安。小国不敢非，大国不敢诛，十二世有齐国”。^①庄子以齐国的田成子为例，说明窃国大盗竟成了声名显赫的诸侯和大家公认的领袖，这岂不是“螳螂为仁，蝼蛄为义”、“澶漫为乐，摘僻为礼”的结果吗？！庄子认为，仁义礼智是圣人制造出来的一种畸形病态现象，社会的一切罪恶都是推引仁义礼智的结果，因此只有打倒圣人，抛弃圣知之法，天下才能回到至德之世，由大乱变为至治。道家这些偏激、尖刻的政治言论是对当时社会的深刻揭露，但并没有创造一种新的思想来除旧更新，它所留下的除了“无为而治”和“小国寡民”的乌托邦式的幻想外，就是给中国仕途失意或不满现实的知识分子以一种心理上的慰藉，对中国政治并没有发生根本性的影响。

在先秦，真正能相应政治而讲政治的，只有法家。春秋战国时代，是中国社会、政治处于大变动时期。儒家对社会、政治、人生都提供了一些原理，但在当时显得有些迂阔，并没有象后来那样被统治阶级所重视。墨家虽主张尚同，对统治阶级有利，但其“上功用、大俭约而僇差等”往往又使统治者难于遵从，故很快被束之高阁。道家对社会、政治、人生有较深的感受，但因破坏大于建树，往往被看作历史的反面角色。在这样一个重要时期，对当时社会转型贡献最大的是法家。由于法家的理论和实践，才使贵族政治趋于瓦解，并促成郡县制取代封建制。这些都是法家对中国文化的贡献。但在法家的思想体

^① 《庄子·胠箝》。

系中，还有另外一面，即任术的思想，对中国传统政治发生了重要影响。

韩非集先秦法家之大成，在他的思想中，除尚法外，最大的特色是继承并发展了慎到、申不害、李斯等人物的“任术”、“重势”思想，并把它推向极端。关于“术”，他说：“人主之大物，非法则术。……术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”又说：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。”^②“术不欲见”、“藏之于心中”，是为了使群臣猜测不到统治者的任何企图和想法，使人主与外在的一切都隔绝，既不能相知，又不能相感通，更不能兼听兼信。臣民对人主只能百依百顺，“畏之如雷霆。神圣不可解”。韩非把君主用术概括为“七术”、“六微”、“八说”、“八经”之多，其中包括“疑诏诡使”、“挟知而问”、“倒言反是”等纯属阴谋权术的内容，实开后世政治中告奸连坐的特务制度、严刑峻法的恐怖政策、诱供诈供的审讯方法，以及说假话、布置圈套、制造派别等一系列政治阴谋的先河。韩非也吸收了慎到“重势”的思想，认为“势”就是君主的爪牙，就是权力。君主所以能够发号施令，统治臣民，那是由于他所处的地位、权力决定的。君主即使有尧那样的才能，但一旦失去权力，就是三家也不能管理好，就更提不上治理国家了。这种“重势”的思想，为后世政治中的权力之争提供了酵母。

儒、墨、道、法的政治思想在先秦时期各有分际，秦汉以后就逐渐合流。从总体上说，统治阶级往往采用阳儒阴法的手

《韩非子·难三》。

^② 《韩非子·定法》。

段，实行德治与法治的结合，而墨家、道家的政治思想，往往成为未取得统治权的政治改良派或农民革命的潜在意识，一旦取得统治权或其权力巩固后，便立即采取阳儒阴法的政策。因此，儒、法两家的政治思想一直是中国传统政治的主流。

二、中国古代的政治制度

中国古代的政治制度，可以追溯到殷周甚至更早。因篇幅所限，这里仅就秦汉以后可以反映官僚政治的政府组织略作说明。

秦并六国，改“王”为“皇帝”。皇帝集行政、司法、立法、监察、军事、考试以及用人、刑赏等最后决定权于一身。皇帝不但在名号上是至高无上的，而且权力也是至高无上的。秦汉时期，在皇帝之下，有丞相（又称宰相）为皇帝的副手，可以代表皇帝处理一切日常政务。举凡国家政事政策，官员任免，丞相皆有完整权力，甚至在皇帝的诏令不对时，有权封驳诏书，不去执行。可见秦汉的宰相制度，有一种对绝对君权的制衡作用。秦汉的中央政府，设三公（丞相、太尉、御史大夫）九卿（太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿胪、宗正、大司农、少府）制。地方政府分郡县两级。郡的长官，称太守，官秩与九卿相等。因此太守与九卿可以互任，升转极为灵活。地方二级行政机构为县，县的长官称令或长，均受郡守的监督。秦汉地方行政机构的郡太守与县令均有其所辖区域内的统一完整的权力。其任免皆在中央。

由汉至唐，政府机构有较大改变。其中央官制，除掌管典章政令的御史台外，以尚书省、门下省、中书省三省为核心，取代了秦汉丞相首长制的权力，把丞相的权力一分为三，分别配

给三省衙门。尚书省长官为尚书令，主执行诏令之权，下辖吏、户、礼、兵、刑、工六部，成为行政的总司。门下省长官为侍中，担任复核及副署诏令之权。中书省长官为中书令，主封发诏令之权。唐代三省制度源于天子内朝侍臣。因天子恶宰相权力太大，乃渐夺其权，而授之于内廷私臣，以此代行政府宰相之权。从东汉至南北朝，宰相权力趋于破坏，到唐代正式演变为三省分权。其意义在于加强王权的绝对统治。唐代地方政府的组织，以州、县为骨干，只是区划缩小，州、县的数目增多，有三百五十八州，一千五百七十三县，其州数为汉代郡数的两倍，县数亦比汉代多出数百。因此下级官吏升迁的机会比汉代少得多，有的甚至永远沉没在下级，对地方的行政效率有较大的影响。

宋元时期，中央机构的权力，名义上仍归中书、门下、尚书三省，但实际上仅中书省在皇宫中单独取旨，其余二省移至皇宫之外，不再预闻最高决策。唐代宰相尚有议政拟诏之权，宋代则仅能书写劄子，所谓“面取进止”，即送与皇帝正式决定，再由宰相根据皇帝之意具体拟旨。自是君权日长，相权日衰，终至宰相制度趋于消灭。元代基本上沿袭宋制，中书省行宰相职权，另有枢密院掌管军事。门下、尚书二省废置。宋代地方政府分路、府（州、军、监）、县三级。地方官吏称知府、知州、知县。其中州、府长官本职为中央官吏，其为地方长官皆为临时差遣。自此以后，地方官吏既无定制，则地方之权逐渐收归中央。宋元以后，国力渐衰，若从政治制度方面说，相权衰落，中央集权而地方无权是一重要原因。

明清两朝的政治制度是皇帝独裁制度。其中央政府官员增多，机构也越来越庞杂，其权力亦越来越分散，这些都是君主

专权的产物。明太祖朱元璋因宰相胡惟庸谋反，平乱后即废除宰相，不再设立，代之以内阁制度。所谓内阁，指中极、建极、文华、武英四殿与文渊阁、东阁两阁。这些殿阁皆在内廷。阁殿办公大臣称学士或大学士，协助皇帝起草诏书、办理公务，实际上是皇帝的秘书。至此传统的宰相制度完全被君权取代，导致中国历史上典型的皇帝独裁制度，把中国封建社会君主专制推向极端。

三、中国传统政治的基本特征

从中国传统政治思想和政治制度中，可以看出中国政治的基本特征：

（一）家天下而君权至上。如上文所言，我国自秦汉以来，一向实行中央集权制度。尤其自宋以来，更是变本加厉，逐渐侵夺地方权力以归中央。久而久之，地方政府对于中央，不再成为权力机关，从而地方的积极性便无从发挥。这种中央集权制的本质在于一姓之私的家天下传统。中国历代君主向来把天下国家视为私有财产，“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，……以我之大私为天下之大公。始而惭焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，传之子孙，享受无穷，汉高帝所谓‘某业所就，孰与仲多’者，其逐利之情不觉溢之于辞矣”。^①政权既属一姓之私，如何能允许开放？如何肯让人得之？且历代开国之君，其政权皆凭武力取得，政权一旦建立，皇帝的权力便至高无上。因此先秦的“任术”与“重势”观念完全投合皇帝胃口，他们相互默契，代代相袭，造成中国传统政治的专制与独裁性格。

^①黄宗羲：《明夷待访录·原君》。

(二)“有治人而无治法”。中国长期的封建时代虽然不断经历改朝换代，但只是更换皇帝而已。代表封建制度的皇权及宗法观念不但没有随着改朝换代而消失，有时反而得到强化。究其原因，实是顽固的人治观念在作祟。为政不在于制而在于人，这是中国几千年政治制度中一条根深蒂固的传统观念。由于强调人治而无法治，历代的政治制度，虽然在政府组织的安排上，皇权可以由宰相和御史大夫等高级官吏取得一定的制衡作用，但当发生矛盾冲突时，胜券总操在皇帝手中，因为宰相和御史大夫根本就是从皇帝任命的，因此也可随意撤换，没有任何制度保障其地位。这就是“有治人，无法治”。正因为这种传统的人治观念统治中国几千年，使人们总是把希望寄托在圣君贤相及清官身上，遇到问题很少从制度上找原因，为政者则往往把国家的贫弱、社会的混乱归结为民众的诡诈与民风的浇薄，而完全回避制度问题。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”^①荀子说：“有乱君，无乱国；有治人，无法治。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。……故明主急得其人，……急得其人，则身佚而国治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，……社稷必危。”^②这段话最能概括中国古代政治中强调人治的思想。他们认为有治人比有治法更为重要，有治法而不得其人，治法便会被坏人所用，就会如庄子所说的“所盗者岂独其国邪？并与其圣知之法而盗之”。可见当务之急乃是择人，即挑选接班人，这一思想早在殷周时即有表现，荀子引《书》说：“惟文王敬忌，一人以择。”他要

① 《论语·卫灵公》。

② 《荀子·君道篇》。

后世国君向周文王学习，因只有文王才十分谨慎地对待这个问题，亲自去挑选务色一个信得过、靠得住、办事放心的接班人。纵观中国几千年的封建政治制度史，岂不是在人治的框框里极尽周旋吗？

（三）“内圣外王”——政治与道德合一。在中国传统政治思想中，儒家的“内圣外王”之说最具有空想主义的典型性和代表性。“有治人无治法”的传统也多半与儒家这一理想教条有密切关系。所谓“内圣外王”，从广义上说，就是要求君主或政治领袖应具备道德条件，然后才能从事王者的事业。儒家所规定的“修身——齐家——治国——太平天下”以及“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，即是对“内圣外王”最确切的注解。这就是说，治国、平天下的政治活动必以修身为本，一切政治问题的解决，都首先要靠道德人格的修养。从上述公式可以看出，外王是以内圣为基础，政治是以道德为前提。二者是不能分离的，“其本乱，而未治者否矣”。儒家过分强调道德伦理的单向发展，把政治与道德混为一谈，其结果是严重压抑了其它方向发展的可能性，这是中国“没有发展出希腊式的纯理思想，也没有发展出近代欧洲式的工业技术革命、民主法治的架构、文学艺术的充分自由的表达”，以及缺少民主政治的主要原因^①。其次，儒家把“内圣”作为“外王”的必要条件和充分条件，这是一种不合实际的空想。历来的统治者即所谓的“外王”，往往是不合道德的。政治流氓有时也可能成为“外王”，但不能因此说他是“内圣”。同时，政治人物往往是一种要求一切权力至最大限度的人，因此企图用道

参见刘述先：《论儒家“内圣外王”的理想》、《儒家伦理研讨论文集》新加坡东亚哲学研究所1987年出版。

德说教劝导他们自觉约束自己，减损权欲，这也是做不到的。要限制皇权，只有建立一种对每个人，其中包括皇帝在内都有效的制度——民主制度，但这在中国封建制度下，几乎是一个二律背反的问题。因此在中国历史上，对皇帝不满，只有一个办法，就是把他打倒。但由于没有民主制度的保障，新换上来的皇帝仍走前代皇帝的老路。从而形成中国一治一乱的历史。第三，儒家片面强调道德作用的结果，使中国民众自觉到自身只是一道德的存在，而不是一政治存在。因此对于政治往往从道德角度去观察和评价，把自己游离于政治之外。对政治有尽义务的自觉，但不知在政治上有自己的权利，不去争取，委弃于人，“他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其它阶级侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光”。^①这实际上是保守的小农经济和小生产者思想的基本性格。

第五节 家庭与社会

中国传统家庭与传统社会是中国文化表演的舞台，它们对中国文化的形成与发展给予了强烈的影响。因此从中国传统家庭与传统社会的视角，可以更清楚地观察到中国文化的基本内涵和特殊性格。

一、中国传统家庭及其特征

中国古代家庭制度和家庭组织在历史上曾发生过种种变

马克思《路易·波拿巴雾月十八日》，《马克思恩格斯全集》第八卷第21页。

异，但建立在农业经济基础之上的家长制家庭和夫权制婚姻制度则一直是中国宗法制社会的基础，它成为中国文化发展中的极其稳定的因素并延续数千年之久。

我国古代有“家”与“族”的区别。所谓家，指夫妇共同生活所组成的人群最小单位。《周礼·地官》郑玄注说：“一家男女七人以上的则授之下地，……有夫有妇然后为家。”这里的“家”，即现代所谓的“家庭”。所谓“族”，亦有“家”义，但它是放大的家庭，即指以夫妇组成的家庭为基础的血缘姻亲关系网。中国古时有“三族”、“九族”等说。《周礼·春官·小宗伯》：“掌三族之别以辨亲疏。”郑玄注说：“三族谓父、子、孙人属之正名。”《尚书·尧典》称：“克明俊德，以亲九族。”孔颖达疏说：“九族，上自高祖，下至玄孙凡九族。”班固《白虎通》说：“九族谓：父族四，母族三，妻族二。父族四者，谓父之姓一族也；父女昆弟适人有子为二族也；身女昆弟适人有子为三族也；身女子适人有子为四族也。母族三者，母之父母一族也；母之昆弟二族也；母昆弟子三族也。妻族二者，妻之父为一族；妻之母为二族。”中国人亲属间称谓区分的细密，均由以上九族之关系而来，这在西方民族的语言中是很难准确表达的，这正是中国人特别重视血缘关系的具体表现。从上述中国古代对“家”、“族”的规范，可知“家”与“族”的关系实质上是以血缘姻亲为纽带所建构起来的。

在“家”与“族”之外，还有所谓“宗”。《白虎通》说：“宗者何？宗有尊也，为先祖主也，宗人之所尊也。”从这条材料看来，“宗”是同族之主，是同姓之内的祖先的代表，因

见《十三经注疏》，《周礼·地官·小司徒》郑玄注。

其有功或有德于同姓，后代的人就尊其为“祖”或“宗”。一姓之内共同尊其为主，故“宗”有主从之别。“族”是总称凡与血统有关的人，其中所强调的是亲疏关系；“宗”是同族中奉一人为主，其余的人都必须遵从，所以它所强调的是主从关系。这种区别主从关系的“宗”，世代相传，有一定法则，这就是所谓的“宗法”。

中国的宗法制度，早在氏族社会即已初步形成，由于我国氏族社会的解体完成的不够充分，因而氏族社会的宗法制度及其观念被大量地遗存下来。经过后代统治阶级及其知识分子的加工改造，使这种建立在父权家长制基础上的宗法关系越来越缜密，以至由家庭渗透到社会生活的各个方面，成为中国文化的遗传基因，深刻影响了中国文化的发展方向和中国人的国民性格。

上述中国传统家庭的宗法性决定了它的基本特征：

（一）父系承传和父权统治。中国传统家庭中的父系承传和父权统治是中国宗法社会的缩影。父亲在家庭中是一家之长，“君临一切”，掌握着治家的权力。对于子女，如对待财产一样，以为是其所有品，必须接受父亲的支配。在这种关系下，由于父权制的统治，家庭中的子女往往失去独立人格和独立的经济地位。家庭中所崇拜的祖先，乃由父系上推，在父系承传的原则下，女婿和出嫁的女儿都被看作是“外家人”而遭到家庭承传系统的排斥。这一方面反映了宗法制度下的家庭对血缘关系的高度重视，同时反映了家庭制度中的等级观念。家庭中只有嫡长子才有继承权，中国历代皇帝的继位都是根据“立嫡以长不以贤”的原则进行，这正是中国家庭制度中血缘关系和等级观念的放大。

(二) 夫权至上和两性疏远。中国从汉代起,由于礼教的加强,特别是到宋代理学的兴起,大家庭中,妇女的地位完全丧失了独立性。《礼记·丧服》说:“传曰:妇人有三从之义,无专用之道。故未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子。”《白虎通义·嫁娶》更明确地说:“夫妇者何谓也?夫者扶也,扶以人道者也;妇者,服也,服于家事、事人者也。”“在家从父”,是受父权的统治;“既嫁从夫”,乃是受夫权的统治。在这种家庭规范中,妇女只能充当“生孩子的工具”。^①妇女不仅在经济上完全依赖丈夫,而且在法律上也被剥夺了离婚的权利。再加上传统的婚姻多数不是因两性之间的相爱而结合,而是凭“父母之命,媒妁之言”的第三者的操纵,使子女毫无自主的权利,往往因年龄、性情的不合,成为终身怨偶。这种夫权至上的夫权制家庭和夫权制婚姻,使夫妻关系变得十分牢固而简单,并具有某种不可离异性。由此带来了一系列弊端:(1) 妇女在家庭中完全没有个人地位;(2) 片面要求妻子的贞操;(3) 缺少爱情生活而产生夫妻间的隔阂和两性疏远。

(三) 万恶淫为首,百善孝为先。中国文化中对“淫”最为禁忌,而对“孝”最为崇尚。究其原因,实是宗法制家庭所必然重视的两个极端。淫所以为万恶之首,从人类学和生物学的角度看,它所带来的直接后果,就是血缘关系的混乱。因为中国传统婚姻的主要目的和功能,乃是在于延续家族血统,两性间的淫乱正是破坏家族血统纯正的最大祸根。同时,它势必破坏家庭成员,尤其是夫妇之间的关系,使家庭彻底崩溃。因此它成为中国传统家庭的最大禁忌。《大戴礼·本命》所规范的“妇有七去”(在七种情况下可以休妻)之一便是“淫

^① 《马克思恩格斯选集》第四卷第52页。

去”，即“妇有七去：不顺父母去，无子去，淫去……”。与淫之大恶相反的大善即是“孝”。因此孝道在中国家庭、伦理、社会、政治乃至整个中国文化传统中居于主要地位。孟子说：“不孝有三，无后为大。”中国传统的婚姻关系正是以孝为家庭的核心，经由婚姻以生育子女，绵延血统，其中包括延续父母在内的祖宗生命，因此孝又与宗教、道德紧密相关。《孝经》说：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”因此忠君又是孝父的扩大，孝又具有政治功能。故《孝经》又说：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于君。”家与国相通，君与父相代，故中国有长期的以忠孝治天下的传统。

（四）重男轻女。如上文所述，由于传统家庭的父系承传和父权统制，家庭中所崇拜的祖先乃由父系上推。没有儿子，就意味着家谱传递的中断和祭祀的断绝。因此在中国传统家庭中，无子被视为最大的不孝，往往遭到人们的讥笑和嘲讽，称之为“绝户”。再加之农业生产的艰难，男子在家庭中都是作为主要的劳动力而承担家庭经济的重任，因此重男轻女的观念十分浓厚。由此产生的“养儿防老”、“有子万事足”等传统观念深深扎根于中国人的心中。

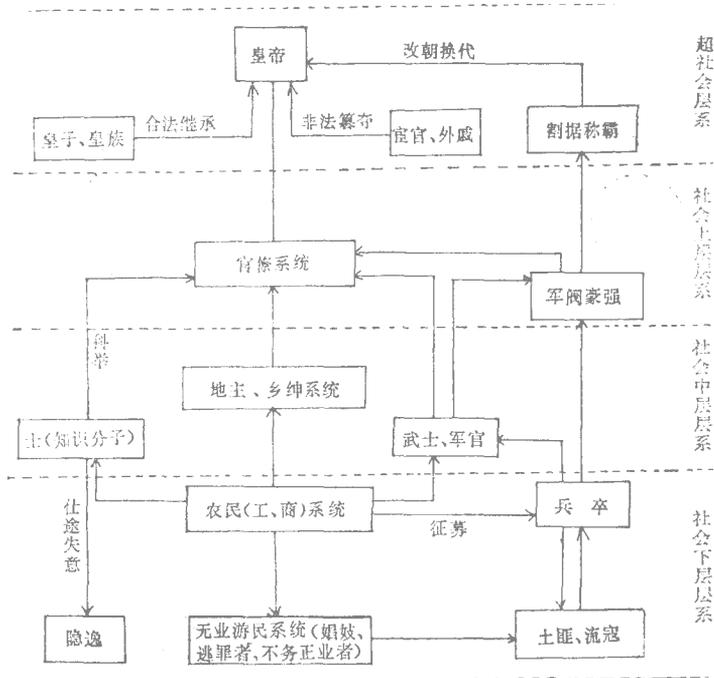
（五）重视宗族关系。中国一直有大家庭的传统，尤其在上层社会，五世（祖父母、父母、己身、子、孙）以内，往往累世同居，形成几代同堂的大家庭。一般平民之家亦多三世（父母、己身、子女）同堂。由家庭扩大到家庭成员的宗族关系，往往波及“九族”，因此形成对宗族关系极为重视的传统观念。由“孝”扩及“天、地、君、亲、师”；由家庭扩及家

《孟子·离娄上》。

族，再至宗族，形成一个亲戚、族人、同乡、师长、朋友等密切的关系网，构成中国封建时代人际关系的基本模式。

二、中国传统社会及其特征

中国传统社会的阶层可分为四大层系。（详见下表）^①



根据上图所列，可见中国传统社会向以皇帝、皇族为权力中心，凌驾于全社会之上，形成一种超社会层系。因为皇帝是最高权力的代表，历代王朝的更替均以争夺这个最高权力为动

^① 此图表根据普鲁姆《社会学》中所列经重新修改而成。普鲁姆《社会学》一书，由台湾学者朱岑楼译，196年台湾新陆书局出版。

力。其中，皇族里面的皇子有直接继承权，全社会都承认其合法性，这是中国社会长期形成的家天下政治体制所带来的必然结果。宦官、外戚亦有参与最高决策的机会，但并不是历代如此。其篡夺皇位也多为社会所不齿，“篡”字本身即意味着非法。但他们始终是皇位的觊觎者。中国传统政治是一家一姓的专制统治（参见本章第四节），它的权力不能由人民分享，要取得政权，唯一的方法是诉诸武力，或由军阀豪强割据称霸，或由农民起义农民战争。但改朝换代后，又很快恢复皇帝本位的封建统治，这一超社会层系始终与人民大众相隔离。

社会上层层系以官僚系统为核心，代表皇帝在全国行使行政权力，对上向皇帝负责，对下操纵整个社会，形成一个庞大细密的官僚阶层。皇帝虽有无限权力，但与人民的关系，又很松弛，而从地方到中央的官僚层系恰好弥补了这一不足，它与乡绅、地主集团有着十分密切的关系，往往互相勾结直到控制和危害百姓，偶有个把清官出现，也多受这个官僚层系的牵制而不能施展平生志愿，或郁郁而亡或遭迫害。

社会中层层系以乡绅、地主集团为主。未入仕的知识分子往往与这一层系有密切联系。因为一般农民生活艰辛，没有更多的财力支持自己的子弟读书。而乡绅、地主集团财力有余，其子女读书入仕的机会比一般农民要多得多。因此具备较多的上升流动的条件，成为社会上层层系的主要后备力量。但亦有一部分因坐罪、破产或其它原因，脱离中层层系向下层流动，其知识分子往往因此而较多地接触下层民众。反映到文化上，则可以表现较多的人民性。由于上述原因，中国知识分子从来就没有形成强有力的阶层，没有形成鲜明的群体意识。要么上升到统治阶层，成为官僚政体的一名得力走卒；要么下降到下

层层系，成为愤世疾俗或隐逸山林的穷士。士分两途的现象分别反映不同层系的思想，即古之所谓“皮之不存，毛将焉附”。

中国广大农民是社会下层层系的主体，其中包括工、商及由其子弟所构成的广大兵卒层系。农民阶层是中国社会的汪洋大海，在古代，它几乎占全国人口的百分之九十五以上。农民有发家致富和光宗耀祖的愿望，但社会现实往往又使其理想破产，因此农民阶层从总体来说趋于保守。农业社会存在和发展的前提，便是农业劳动力——农民的“安居乐业”，一旦遇到天灾（瘟疫、饥荒、自然灾害等）人祸（重税、变乱、暴政等），上述格局便遭到破坏，产生“民不聊生”、“民怨沸腾”的混乱局面。于是农民阶层便有向下流动的可能。其中一部分或为流民，或为盗匪，或为铤而走险的野心家。这些因素加在一起（包括上层社会的离析）便有可能导致王朝的崩溃。社会呈现出周期性的解体与治乱相循的历史循环。

社会是复杂的，上图所列及上述分析，不可能完全准确反映中国传统社会的格局，它只能从主要层次上加以概括性的勾画。但有一点是可以肯定的，即上述中国阶层体制，历时达两千余年没有本质上的变化，直到中国封建社会解体（1840年鸦片战争）为止。这是因为中国社会阶层体制的核心——家族制度长期保持不变的结果。中国社会的最大特征是家族本位。在家族关系中，又以父子关系为核心，衍生出君臣、夫妇、师生、官吏与百姓等关系，这些都是父子关系的投射。而中国传统的父子关系，又是一种权威与服从的关系，由此引申出来的各种关系无不具有这种权威与服从的品格，而中国社会的阶层体制长期稳固不变，正是这种品格造成的。由此我们可以简单归纳一下中国传统社会的基本形态和基本特征：

第一，自然经济型。单一的自然农业经济是中国传统社会结构的基础。中国长达两千多年的封建社会，自始至终是以种粮食为主的单一农业经济结构。它的存在和发展，一方面严重阻碍社会分工的发展和科学技术的进步，同时形成一种强烈的封建人身依附关系。作为社会主要人口的农民世世代代被牢固地束缚在土地上，没有迁徙自由。他们所从事的生产方式，都是以分散的、个体的一家一户为单位的小生产。这种生产方式所带来的结果，必然是把衣、食的生产紧密地结合于家庭内部。因此家庭在中国传统社会中是主要的基层生产单位，它是文化传递与社会安定的基石。

第二，宗法维持型。前面已经提到，中国传统社会的封建宗法关系的主要内容，一是以血缘纽带为基础的宗法伦理关系，其中包括家族中的亲疏关系、长幼尊卑关系等；二是以封建土地所有制为基础的人身依附关系，其中包括佃农与地主的关系、雇工与雇主的关系、奴仆与主人的关系等等。在中国传统社会中，宗法伦理关系与封建人身依附关系往往是紧密结合的。如君与臣、父与子、官吏与百姓等都是以宗法伦理关系为准则，贯彻上下、尊卑、贵贱、长幼的伦次。双方既是主奴贵贱的等级关系，同时又是长幼尊卑的宗法关系。中国传统社会往往得力于这种关系的维持，万不得已已是绝不能打破的。

第三，教化控制型。社会控制代表着维系社会秩序和保障社会安定的主要力量。西方中世纪依靠宗教，近代和现代依靠法律，中国传统社会依靠的是名教教化。名教的核心是等级名分，名分的差异代表地位的差异。在中国传统社会中，只要名分高，就能获得社会的承认与尊重。名分的高低一是由官阶、二是由年齿、三是由功名所决定。这种对身分的重视，在传统社

会中起到教化式的控制效能。与名教相关的是礼教。它所控制的方式与法律或军事控制不同，礼教控制的目的是要达到自我控制，即依靠自力而非他力。经由自我控制，可以引导社会成员的生活方式去主动适应传统的文化模式和王权的社会统治。

第四，传统指导型。中国传统社会具有两种价值取向：一是崇古主义，二是权威主义。在这样的社会中，人的行为受制于传统，祖宗所传下来的规范、习俗和教训具有长期的持续性。因此教育的主要功能是教人服从权威。而在中国家长制的社会里，最直接的权威便是父亲，它受到“孝”这一中国伦理观念的强有力的支持，使权威的压力达到高峰。由父亲的权威再转至君主的权威，便造成中国传统社会的权威主义性格。在权威主义政治的统治下，反对君主，就等于触犯传统，轻则治罪，重则杀头。在传统指导型的社会，价值系统中另一个突出的性格便是崇古。因此教育所注重的是学习古代经典，而完全忽视个人的兴趣。

第五，官绅转化型。从上述中国传统的社会层系看，处于社会中层乡绅地主集团处于不断地分化过程中。在一个长期保持稳定的社会里，其上层与下层的转化是相当困难的。一个农民出身的知识分子如果没有乡绅或上层集团作背景，一生皓首穷经亦不过是穷酸潦倒。只有处于中层的乡绅地主集团，包括他们的读书子弟才具有这种转化的可能。这是中国传统社会的一个特点。这是因为官位的获取通过考选，即中国古代发达的科举制度，使官绅的转化具有实现的可能性。通过科举考试和与科举考试相对应的选官制度致使宦门子弟产生变动，官绅可以沦落为庶民，庶民也可以上升为官绅，这是中国社会唯一存在的一点活力。这种官绅的上下转化，有利于中国社会等级结构的长期延续。

第三章 中国文化的价值系统

价值判断、价值观念以及价值标准寓于一定的文化之中，没有脱离价值判断的文化，因为文化价值本身，即是一种价值判断，它或隐或显的无所不在。因此，研究文化，一定要了解它的价值系统。

对于中国文化，固然可以从各个方面进行考察，但从价值角度来说，它可以更清楚地表现中国传统文化的特点。因为价值系统往往是文化的具体形态的表现，举凡典章制度、宗教伦理、人格道德、风俗习惯、是非善恶、爱憎美丑，甚至婚姻礼仪、服饰举止等等，莫不带有不同的价值判断和价值观念，表现出不同的价值取向。这些文化内涵，反映着不同民族文化的心理结构和心理特征，是一个民族的文化长期发展积淀的结果。

第一节 人生价值观

人生问题是一个极其复杂的问题。在中国传统文化中，关于人的价值问题也同样是一个相当复杂的问题。其中包括人的地位与作用、人生目的、人生理想，以及人与自然、人与人、

人与社会的关系等等。这些问题作为理论形态早在先秦时期，就已发展得较为完备。这是由于中国文化的宗教意识比较淡薄，对神的信仰不占重要地位。因此中国古代多数思想家都以社会及人的问题作为理论研究的中心，而不大关心或重视神或上帝的问题。即使象主张天志明鬼的墨家学派，也只不过是企图透过神道设教的招牌而追求人与人之间的兼爱，它所真正关切的还是人而不是天鬼神灵。在这种人文思想浓重的历史文化背景下，古代思想家一般都对在天地之间的地位和作用给予了充分的肯定，即认为人与物类相比，具有较高的价值。

孔子用“仁”界定人，主张“仁者爱人”。《论语·颜渊》有“樊迟问仁，子曰爱人”的说法。爱人即“爱众”。因此《论语·学而》又提出“泛爱众”。这就是说，孔子以“人”或“众”作为行仁的对象，表现了孔子以仁本思想为核心的“人学”内容。到了孟子，把孔子这一思想又作了详尽的发挥，提出仁、义、礼、智四端说。他在与告子的辩论中，一再强调人性与兽性的不同。尽管孟子误解了告子的观点，认为告子讲“生之谓性”，就是提倡“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”^①，从而认为告子抹杀了人性与兽性的区别。但从中可以看出，孟子人性学说的重点，乃在于强调人与动物的不同。荀子继孔孟之后，进一步强调人与动物、植物以及一切自然物的不同。他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵。”又说：“人之所以为人者，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有化牡而无男女之别，故人道莫不有辨，辨莫大于

^① 《孟子·告子上》。

^② 《荀子·王制》。

分，分莫大于礼。”^①

总之，传统的人生价值理论，都是把着眼点放在人禽之辨上，都是把人本作为道德与价值的基础，否认外在的价值源泉以及由神或上帝所规定的标准。这一点与西方有较大的不同。西方文化中的人生价值理论，往往把价值之源追溯到上帝，人的价值是上帝赋予的。直到近代，作为价值之源的基督教精神仍然弥漫在西方文化的各个领域。而中国文化的价值系统，它的根源与基础，早在春秋战国之际，便已实现了从神到人的分离与过渡。因此在价值观上，中国文化同样是排除了神学传统的人文精神。

孔子的“仁”、孟子的“四端”及荀子的“人道莫不有辨”的思想，都是强调人有不同于动物的特殊本质。这个特殊本质即中国传统文化中人的价值。由此可知，以儒家精神为核心的关于人的价值的思想，是与人性、人文、民本等思想紧密联系在一起。这是中国传统价值观的一个重要特征。这一特征决定了中国传统人生价值观的基本内涵。这种观点，在把人与神分离以及提升人的尊严的历史过程中，有划时代的意义，但也正是这种人禽之辨的人生价值理论把人与动物的界限绝对化了。这种绝对化的理论一落实到现实生活或道德生活中，就必然产生灵与肉。天理与人欲的二元对立。

关于人的价值，有各种各样的说法。但原则上说，可以从三个不同层面来分析。一是广义的人的价值。这是就人与自然或人与物类（植物、动物、自然物等）相比较而说的。上述儒家“人为万物之灵”或“人贵于物”的思想即属这一层面的问题；二是就人与人、人与社会的关系而说的。孔子“仁”的思

^① 《荀子·非相》。

想，墨子“兼爱”的思想都属于这一层面；三是就人自身说的。从人自身来说，人的价值是一种潜能，是一种认识世界和改造世界的潜在创造力。这是人的内在价值层面。在这一层面中，人将自己也当成一个客体，力求认识自己，发展自己，用价值范畴来判断和衡量自己。一个在襁褓中的婴儿或一个自身不健全的残疾者，因为他是一个人，所以他们同样具有人的价值。这就是因为在他们身上存在着创造的潜能。这种创造的潜能决定人的价值，而不是人的地位、权势、肤色、性别或其它别的什么因素决定人的价值。人的现实的创造活动是潜能的外化，它只能决定价值的大小。人所具有的内在潜能或内在的创造力，是人的本质力量，它是文化价值的内化。也就是说，文化的价值内化成人的价值，而文化的价值是人的价值的外化，是世代代人的实践活动创造文化。如果把人的价值与人的价值的实现混为一谈，这势必在价值观上引起混乱，甚至抹杀人的价值，践踏人的尊严。从对社会的贡献判断人的价值，即是混淆了价值本身与价值的实现这二者的差别。人对社会的贡献有大有小，但人的价值则是平等的。“一个人就其自身来说，他的价值不比别人大，也不比别人小。”否认这一点，则是以成败论英雄。一个人对社会贡献大，往往受到人们的尊重和社会的承认，一个人对社会贡献小，甚至由于某些原因对社会没有贡献，也应该尊重和承认他。比如一个婴儿或一个刚刚刑满释放的人，在这两种人身上同样具有未来创造的潜能，因此，同样具有人的价值，只是这种潜能的实现，要受父母、家庭及社会对他的抚养、关心，以及对他所投注的物质、精神营养的制约。这样了解人的价值，就会排除由社会的各种偏见和

马克思《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第三卷第330页。

虚伪所造成的对人的歧视和不尊重。

从上面三个层面来考察中国传统文化对人的价值的看法，我们便会发现，中国传统文化并不是在这三个层面上同时认识人的价值的。孔子所谓“伤人乎，不问马”，反对把人看成牛马，确实具有进步意义。但他对人的关怀，始终未超出人禽之辨的范围。孟子“民贵君轻”之说，虽然涉及到人与君的关系，但也是在强调保存劳动生产力这一基点上向统治者提出呼吁的。至于法家的思想，对人的价值则更是忽视或抹杀。在《管子》中甚至有“用人如用草芥”、“养人如养六畜”等说法。中国古代治民之官称“牧”，如州牧、牧伯等。这就是把官吏治民比作牧人牧养牲畜。由此可见，儒家的“人禽之辨”，不仅使人摆脱了神的束缚，而且把人从牲畜中解放出来，这种观点是人类文明发展史上较早的人的觉醒。对这一点，我们必须给中国文化以充分的肯定。从人禽之辨上认识人的价值，有它的进步意义，但同时也暴露了不少问题，我们也必须给予澄清。

第一，把人的个体价值归结为人的社会价值，以社会标示个人，强调人的社会义务与责任，强调人对社会的服从。中国传统文化，特别是传统儒家学说所强调的“天地之性人为贵”或“人为万物之灵”的思想，往往是把人作为与牲畜、动物等相对待的整体性的“类”来理解。即认为“人是社会动物”。因此，实质上，中国传统文化把人的价值基本上看作是“类”价值。这是中国传统价值观的最大特点。把人作为一个“类”来理解，这是在人类认识自己的历史上不可或缺的重要环节。但这种在广义上承认人的价值，把人作为一个“类”的整体观的看法，实际上是把人的价值概念的外延扩展至整个人类，从而使

其内涵变得极其广泛模糊，甚至抽掉了任何具体内容。如荀子认为，人与动物的区别，在于人是有组织的，人们能结成群体。即是说，人是社会的动物。他说：“（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。”^②为了对付自然给予人的灾害，对付社会混乱给人造成的不幸，人类必须以“群”的形式组织起来，以战胜自然，克服自身由于各种利害冲突所造成的混乱。因此荀子说：“人之生不能无群；群而无分则争，争则乱；乱则穷矣。”^②这是说，为了“能群”，又必须实行“分”的原则，即通过名分地位、贵贱等级来抑制个人的需求，从而达到社会全体即“群”的和谐。在荀子看来，如果人们贵贱都一样，就不能制约、役使；权势都一样，就不能达到权势的统一，所以贫富贵贱等级是必须的。人必须服从社会，服从群体的需要。这即是从人的社会价值方面强调人对社会、对群体的责任。强调“类”价值，过多地论证人与非人的关系，就必然忽略对人的个体考察，忽略整个人群中人与人之间的个性差异，用人的社会价值取代人的个体价值。这种理论往往成为等级制度或专制制度的辩护者，与民主制度是不相容的。

第二，把人的价值归结为道德价值，以道德伦理标示个人，强调人对道德的遵守与认同。如孟子认为：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”^③在孟子看来，人与禽兽的区别，全在于人有道德。由于人生下来就具有“四端”的道德心，所以

《荀子·王制》。

《荀子·富国》。

③ 《孟子·离娄下》。

从本质上说，“人是道德的动物”。这里，孟子把仁义礼智等道德规范看作是内在于人心的天赋道德观念，因此人的道德行为均是由内而外自觉发出，而不是由外至内的强力推行。从孔子用“仁”来界定人，到孟子的仁义礼智四端说，一直到后来宋儒所提出的“不识字也要堂堂做一个人”的口号，都是说人有道德自觉的能力。这是中国一般人都能接受的想法。把人的价值归结为道德价值，势必把人道德化、绝对理论化，从而忽略了人的自然属性即人的生物性的一面。这样归结的结果，在文化上表现出两种倾向：其一，用道德价值判断人生价值。中国传统文化中最理想的成就即是所谓的“三不朽”。其中最大的不朽是“太上有立德”，其次才是“立功”、“立言”。把道德上的成就看作是人生最有价值的成就。因此从历史上看，它确实为中国塑造了不少浩然正气的道德人物，成为中华民族作人的典范。就是在一般百姓之间，也惯于用道德眼光看人，这无疑具有正面的作用。但同时亦产生不少流弊，产生不少欺世盗名的伪君子 and 表面谦恭的野心家、阴谋家。其二，把人的生命价值抽象为纯粹道德性的生命，往往忽视人的物质利益和要求，忽视或抹杀人的生物性条件。传统文化中出现的“天理人欲之辨”，即是片面强调抽象的道德原则而忽视人的具体要求。宋明理学的“饿死事小，失节事大”的封建伦理教条，即是上述价值观浓缩的结果。

第三，由上述两项内容所导致的第三种情况，便是中国传统的人生价值观必然包含的不可协调的内在矛盾。也就是说，以人的社会价值或道德价值取代人的个体价值的结果，会导致个体与社会、主体与客体的严重分离。这种价值观一方面呼吁“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲勿施于人”等

具有合理的进步思想，同时却又承认封建等级制和封建专制制度的合理性，维护封建特权；一方面要求“堂堂正正的做人”，要求勤恳、牺牲、奉献、创造；同时却又要求忠君、孝亲、克己、去欲等等。传统的价值观这种内在矛盾性，实质上即是其虚伪的一面。也反映了儒家在价值问题上的理想主义人格。特别是宋明以后，儒家总是教人学孔颜乐处。所谓孔颜乐处，是指孔子曲肱而枕，乐在其中的生活，以及颜回一箪食、一瓢饮，居陋巷而不改其乐的精神。在儒家看来，虽然穷困，但能随时保持和体验内心的安适与快乐，这便是最高的人生价值。这种价值观有遏制纵欲求乐、贪得无厌、见利忘义的道德作用，是儒家的美好的道德理想，也是中国道德伦理的优秀传统。几千年来这一直成为儒家人格修养的最高境界。但在纷纭复杂的社会生活中，这种理想境界一落实到现实的层而上，便很快失去它的魅力，因为对痛苦深重、生活动荡的人来说，它不能有效地解决任何实际面临的问题。儒家这种价值观上的理想主义，主观上乃是基于对社会矛盾的调节企图。但在客观上，它往往忽略了人对幸福的追求和对生活的创造进取。这种价值观，不但使其它价值的发展受到抑制，而且由于它不断推行的结果，这种主宰价值本身，也变得越来越僵滞和教条，很可能被高高在上的统治者所利用，成为统治阶级控制人们自由发展的工具。

《论语·述而篇》说：“子曰：饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

《论语·雍也篇》说：“子曰：贤哉回也，一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也。”

第二节 自然价值观

中国文化对天地自然有一套大异于西方的独特看法，认为天生万物都是为了人，即所谓“天生之，地养之，人成之”。这是一种自然的价值观念。在中国传统文化中，向来把天地自然看作是人类赖以生存的根本条件，因此认为人类对自然的态度应该是寄予深切的关怀与同情。不论儒家、道家或墨家，也不论哲学、文学或艺术，大都表现出对自然的这种了解和认识，即把自然看作是大化流行的有机整体，可以与人发生感应或共鸣的有情宇宙。此即后来所谓的“天人合一”。这种“天人合一”的自然价值观不仅深深影响了中国人的宇宙观和人生观，而且也影响到中国科学、文化发展的方向。因此可以说，它是中国传统文化中所表现的一个基本思想模式，在这个模式中，人们追求着几乎相同的价值与目标。

中国传统文化对“自然”有多种看法，这种看法经历了一个历史演变的过程。殷周之际，天神、地祇、人鬼都是人们崇拜的对象，这时人们对“天”的了解，具有人格神的含义。它具有超自然的价值，即所谓“人格神的天”或“主宰之天”。周人提出“天命靡常”的观念，使“天”的含义发生了一些转变。周人有鉴于夏、殷的灭亡，认为天命不会一劳永逸地保护哪一个朝代永久的存在，只有“敬德保民”，才能“祈天永命”，因为“天亦哀于四方之民”。这样就把“尊天”与“敬德”联系起来，使“天”具有了一定的道德含义。经过春秋时期人文主义思潮的冲击，到孔子时，“天”所具有的人格神的含义逐渐

淡化，但在孔子的思想中，仍对天怀有敬畏之情。在他有名的“君子有三畏”的思想中，把“畏天命”放在第一位。从他对“天”与命运的态度中可以看出，孔子承认有一种超自然的力量存在。在他的思想里仍继承了以往神秘意义的天，但却给以一些新的转化。如“获罪于天，无所祷也”^①；“天厌之，天厌之”；“吾谁欺，欺天乎？”^②；“知我者其天乎！”^③；“天生德于予”^④；“天将以夫子为木铎”等等。孔子对“天”的理解，实已超越了殷周时期把天作为人格神的宗教崇拜。也就是说，孔子把“天”的人格含义改造成只具有必然性之命运的含义，这在中国哲学史上称为“命运之天”。孔子对命运之天并不抱认知的态度，他所谓的“五十而知天命”的“知”，完全是经由道德实践而对天产生的一种了悟，其中既包含有宗教感情，又包含有人德（人的道德）与天则（自然的秩序和规律性）的合一。

孟子继承孔子“天人合德”的思想，把孔子的道德经验化为概念系统。在孟子看来，“天”仍然是最高权威，但它却很少具有神性或主宰命运的性格。虽然在《孟子》一书中，“天”的概念随处可见，但从理论上讲，它已不再重视或强调天的主宰性和宗教意义，而是赋予“天”以道德的内容。孟子对“天”的了解和认识，反映了战国时代企图完全摆脱神的主宰和开展道德理性的人文思潮的崛起。因此在天人关系上，孟

《论语·八佾》。

② 《论语·雍也》。

《论语·子罕》。

《论语·宪问》。

《论语·述而》。

④ 《论语·八佾》。

子思想的最大特点，是以人来界定天。他说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。”^①这里，孟子所谓“尽心”，即尽力扩充人心所具有的善端，这样就可以了解人性本善的道理，所以称“尽心知性”。了解了人性本善的道理，便可直接与天相通。在孟子看来，“性”乃“天之所与我者”，因此“性”与“天”实为同质。通过人心的作用来表现与天同质的“性”，故“知其性则知天矣”。可见，孟子的“知天”之“知”，亦非认知之“知”，而是对天德的一种体认或彻悟。因此对孟子来说，“心也、性也、天也，非有异也。”^②至此，孟子把“主宰天”、“命运天”以及传统的“人格之天”统统化解于他的道德体系之中，正式赋予天（自然）以道德价值或将自然道德化，这在中国哲学史上又称之为“道德之天”或“义理之天”。

老子和庄子从另外的方向上对“天”做了解释。尤其是庄子，他顺着老子自然主义的路线，把天理解为没有目的、没有意志的自然之天。在老庄的体系中，所谓“自然之天”，既包括各种自然现象，又包括自然现象及事物客观存在的、不受外力制约的、天然的本性或状态。道家正是为了反对儒家把天赋予仁爱的道德意义，所以才提出“天地不仁，以万物为芻狗”及“天道无亲”等观念，以及庄子“牛马四足是谓天，落马首，穿牛鼻是谓人”，^③“天道之与人道也相去远矣不可不察也”^④等思想，力图区别天人的不同。按着这一思想，道家完全可以象荀子一样得出“天人相分”的结论。但也正如荀子所

^①《孟子·尽心上》。

^②《二程全书·遗书第二上》。

^③《庄子·秋水》。

^④《庄子·在宥》。

批评的那样，道家是“蔽于天而不知人”。庄子认为任何人为都不合自然，“天与人不相胜也”。由此他大声疾呼，“无以人灭天”，把天人对立作为必须法天的理由，强烈主张消除天人对立，以达到一种新的超越，从而使生命返归于自然的本真。所以庄子说：“故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之为真人。”这段话是庄子自然主义天人合一思想最明确的表述。意思是说，不管人的主观愿望如何，天和人总是合一的。因此把天和人看作不是互相对立的，这才是“真人”，才是超越了天人对立而达到“天地与我为一”的和谐境界的人。

到此，我们可以简单地作一总结：以孔孟为代表的儒家传统，虽然仍保持着对天的敬畏之情，但天的内涵已由原始宗教时代的人格神的意义，转化为道德主义。对儒家来说，天地自然有至善至美的道德价值，而人的善性即是由天地自然的至善至美的道德价值所给予和规定的，因此，人与自然应保持一种亲善的和谐关系，这样才能“上下与天地同流”或“参天地之化育”。以老、庄为代表的道家传统，在儒家强调主观人为与主体道德觉悟的刺激下，从反对和批判儒家的“道德之天”出发，开拓出一条背离“神性之天”传统的自然主义的路。在这条道路上，先作天人的分别，然后再经由虚静的工夫，超越这种分别，达到与天地自然冥合的精神境界。道家在这种天人合一的追求中，重点放在人的主体境界的层面上，它的自然主义没有导出人对自然的探索精神，而是顺着相反的方向，要求人无条件的回归自然、顺应自然，在身心各方面向自然作认同。

《庄子·大宗师》

这就是说，道家非常关心和重视如何在现实世界安顿个体生命的问题，它的途径和方法是通过排除天人的对立，泯灭各种人为的冲动，使个体精神向超越方面发展。如果说儒家在自然价值观上，赋予自然以道德价值；那么道家则是赋予自然以精神价值。因为人向自然的复归或顺化，必须通过修养的工夫，庄子所谓的“朝彻”、“见独”、“心斋”、“坐忘”等。通过这些方法所达到的自然境界，实乃人的一种精神境界，是通过自然透过心灵的精神表现。

总之，中国人对自然宇宙及人与自然宇宙的关系的看法，可大致归纳为以下几点；

1. 视自然宇宙为一有机整体，人与它的关系是彼此相因、交感和谐的关系。

2. 自然宇宙这一有机整体始终处在大化流行、生生不已运作过程中，因此人应“上下与天地同流”，强调天、地、人三才共存共荣。

3. 视自然宇宙及万物皆为有情，即所谓“天地含情，万物化生”，^①故人与自然应处情景交融之中，同时体悟造物之生意，陶冶性情。庄子的“观鱼之乐”、苏轼的“其身与竹化”、辛弃疾的“我见青山多妩媚，青山见我亦如是”，以及程明道因窗前茂草而见“造物生意”等，均可反映出中国古代人对自然宇宙有情的看法。

4. 肯定自然宇宙有表现至善至美的价值。孟子的“诚者天之道”，即是对自然宇宙可表现真实无欺的看法。儒家“天人合德”的思想即是以宇宙至善为基础建立起来的。他们所以视宇宙为至善，是因为它表现了大公无私之德。如《吕氏春秋·

^① 《列子·天瑞篇》。

无私篇》说：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”

从以上几点简要的概括中，我们可以看到中国文化的自然价值系统的核心，乃是天与人的和谐，即“天人合一”。这是中国文化的价值系统与西方文化的价值系统之最大的区别。

在西方文化中，包括古希腊文明和近代及现代的文明，都是把自然作为人类认知的对象。虽然在其发展过程中也经历了不同阶段，如古希腊时代的有机观；十六至十九世纪的机械观；二十世纪初至今的柏格森·怀德海为代表的生命哲学等等。在西方文化发展的不同阶段，人们对自然宇宙的看法不尽相同，但其主流都是把自然宇宙看作是与人类不可调和的对立关系。即使柏格森等人的生命派哲学，强调自然宇宙是一有生命的有机体，但也没有象中国儒家那样，把宇宙的生命和人的道德义务连在一起。在西方文化中，宇宙纯是自然现象，无善善恶丑可言，不带有价值色彩。以其哲学为代表，大都认为在自然现象以外，有比自然现象更真实的本体存在。为了说明本体与现象这二者的关系，产生了知识形上学。特别是从十六世纪开始发展起来的机械自然观，经过培根集其大成，提出“知识就是力量”、“人定胜天”、“征服自然”等勘天思想。这些都是建立在人与自然相对立的基础之上，完全是以一种功利的眼光去对待、了解和认识自然。

中国传统文化对自然的看法，排除功利思想，不从知识的途径去探索和认识宇宙的奥秘，而是通过道德修养工夫去契悟宇宙的“真几”。因此，自然宇宙不是我身外的知识活动的对象，而是与我身为一体，是普遍生命的表现。一切至善至美的价值理想，尽可以随宇宙生命的大化流行而得到表现与安顿。

因此它既是道德的园地，又是艺术的王国，故圣人的使命便是“原天地之美而达万物之理”。宇宙一切现象都含有道德价值和艺术价值，所以中国人的自然价值系统又是道德与艺术的价值系统。

中国传统文化的上述自然价值观对中国传统的现实人生、文化的承传以及科学、文学与艺术的发展等无不打上鲜明的烙印，产生极其广泛的影响。

首先，就人生方面说，因为“自然”或“宇宙”有道德的含义，有至善至美的价值，所以人生就应与自然相应，与自然和谐。如张载谓“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，民吾同胞，物吾与也”（《张载集·乾称篇》）；朱熹谓“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。……此心何心也，在天地则盎然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也”（《仁说》）；王阳明谓“仁人之心与天地万物为一体，诉合和畅，原无间隔”（《答顾东桥书》）等等，都是这个意思。即强调人生应“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，这样才能领略自然宇宙的生物气象，得到天地的仁爱与广大，使人的生命趋于至善，使人的精神得到提升。这种人生与自然相和谐的境界，一直成为中国传统文化所追求的目标。

其次，就文学与艺术方面说，它所追求的境界也是以“天人合一”、“情景合一”为其文学与艺术的最高理想。它以有情的宇宙为基础，力求人的创作与这个有情的宇宙相交流与融合，从而把人的感情渗透到自然景物之中，达到主客交融、物

《庄子·知北游》。

《易传·文言传》。

我合一、天人无隔的境界。陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”，元好问的“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”等著名诗句，以及王右军的《兰亭集序》等，都是中国古代文学创作中“天人无隔”的典型，王国维曾称之为“无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物”。^①文学如此，中国的艺术更是如此。以绘画为例，中国古代的艺术家非常强调：“凡画山水，最要得山水性情，……自然心情即我情，心性即我性，而落笔不生软矣；……自然水情即我情，水性即我性，而落笔不板滞矣。”^②这种“得山水性情”及“水情即我情，水性即我性”等说法，即是主客、情景、天人、物我的合一，也即是盎然生命与自然生机的契合与同流。

第三，就中国的科学与技术说，也深受上述中国传统自然价值观的影响。前面说过，中国传统文化对自然宇宙的看法，采取的是一种审美与道德的价值取向，而不是一种与自然相对待的认知态度。人与自然以情相感，以心相通，只能产生相和谐的境界形态，涵养人生的道德，激发文学与艺术的灵感，而不能产生科学知识。西方科学技术的发展是认识和控制自然，而中国技术发展是认识和控制心灵。“中国哲学家不需要科学的确实性，因为他们希望知道的只是他们自己，同样地，他们不需要科学的力量，因为他们希望征服的只是他们自己。在道家看来，物质财富只能带来人心的混乱。在儒家看来，它虽然不象道家说的那么坏，可是也绝不是人类幸福中最本质的东西。那么科学还有什么用呢？”^③

王国维《人间词话》。

明代唐志契：《绘事微言》。

冯友兰《为什么中国没有科学》载《三松堂学术文集》北京大学出版社，1984年版。

上述引文是冯友兰先生在六十年前说的。他分析近代中国自然科学所以不发达的原因之一，便是中国哲人太强调内心的平和与修养，以至在对待外部自然的态度上，总是追求“尽物之性”、“顺物之情”，与天地万物协调共存，而不是征服。这种传统是好是坏，冯友兰先生并没有作价值判断，他只是说：“如果人类将来日益聪明，想到他们需要内心的和平和幸福，它们就会转过来注意中国的智慧，而且必有所得。如果他们将来并不这样想，中国人四千年的心力也不会白费。这种失败的本身会警告我们的子孙不要在人心的荒原上再寻找什么了。”这段话很发人深省。随着人类文明的演进，特别是科学技术的日新月异，二十世纪的今天，人们对生态平衡、环境污染、能源危机等忧心忡忡。这使西方人士特别向往中国传统文化中的天人合一思想，认为还是中国古人想的对。在此，我们引证另一位古人的话，也许更能切中当前世界存在的生态环境问题。唐代文学家韩愈说：

“物坏，虫由之生；元气阴阳之坏，人由之生。……人之坏元气阴阳也亦滋甚。垦原田、伐山林、凿泉以井饮、窳墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣，……恹然使天地万物不得其情，幸幸冲冲，攻残败挠而未尝息。其为祸元气阴阳也，不甚于虫之所为乎！”

人类对自然的改造同时亦带来对自然的破坏，而中国传统文化中天人合一的自然价值观会愈加显其可贵。

韩愈：《天说》，载《柳河东集·天说》，上海人民出版社1974年版。

第三节 道德价值观

中国的传统社会是一个泛道德主义的社会。在这个社会中，任何个人的言论或行为都严格地受道德价值的制约与牵制。历代的统治者及制礼作乐的御用知识分子，都十分强调以道德标准来衡量事物或行为的好坏，而且为一般人所接受。因此，中国传统文化的价值系统是以道德价值为核心，由它向外衍射，影响并扩大所有的价值活动。

一、“亲亲”与“孝”是道德价值观的核心

中国伦理以家族为本位，这几乎已成为研究中国古代文化的人所共通的见解。在以家族为本位的社会中，所有一切社会组织均以家庭为中心，人与人的关系亦由家庭关系扩大而成。中国是一个以农业立国的社会，以农业文化作背景的家庭的最大特点，是聚族而居，所以，由此产生的道德也是以家族（国家是家族的放大，家族是家庭的放大）为凝聚点。

由中国传统家庭衍射出来的道德价值网络，首先是儒家所创造的亲亲原则和由此产生的孝的价值观念。亲亲原则的建立不仅把“家”提高到人生中最重要生活群体的地位，而且把维系家族血缘和群体感情的孝悌观念确定为最具普遍性的伦理模式和最高的道德价值。《论语》说：“孝悌也者，其为人之本与。”《孟子》说：“孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也。”^①如果把这两段话合在一起看，就可以发现儒家亲亲原则与孝悌观念的内在联系。这就是说，子女

^① 《孟子·尽心上》。

对父母的爱敬之情是基于人性中的“良知”、“良能”，它是“仁”的源头或种子。因此“仁者爱人”，应以爱自己的父母为起点，否则就将象墨子主张“兼爱”一样，“墨子兼爱是无父也”。^①这一思想，《孝经》表达的更为充分。《孝经》说：“不爱其亲而爱他人者，谓之悖德；不敬其亲而敬他人者，谓之悖理。”亲亲必从孝开始，所以孟子说：“亲亲，仁也。”^②“仁之实，事亲是也”。^③

由“孝”的道德价值再往下推衍，便是“忠”。秦汉以后，由于封建统治于一尊，出现了专制政体。以家族为本位的道德价值观随之扩大，与“孝”并列的“忠”也变成道德价值中的上品，与孝一样具有最高的道德价值。《礼记·祭义》说：“事君不忠非孝也。”《祭统》说：“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。”经过统治阶级的提倡与扶植，终于把忠孝合为一体：移孝为忠或移忠为孝，二者成为传统道德价值系统不可或缺的重要组成部分和核心因素。

配合家族本位的以忠、孝为核心的道德价值再往下发展，便是道德价值的系统化，即五伦与三纲。五伦：指父子、夫妇、兄弟、君臣、朋友。其中前三者属于家庭内部的姻亲关系；君臣、朋友这两伦虽然不是家庭成员或姻亲关系，但完全是家庭的放大。国君或皇帝向有“君父”之称，即国家这个“大家庭”，的当然“父亲”。因此在五伦关系的要求下，儿子对父亲要尽孝，臣子对皇帝要尽忠，妻子对丈夫要贞节，弟弟对兄长要尊敬，朋友之间要讲信。虽然在这五伦的关系中，表

① 《孟子·滕文公下》。

② 《孟子·告子上》。

《孟子·离娄上》。

面上看是相互的，具有道德价值的相对性，如“君不敬，则臣不忠”；“父不慈，则子不孝”等，但在实际的运作过程中，其内容则逐渐被歪曲，片面强调单方面的忠、孝和敬爱，由此发展为具有正统权威性的三纲伦理。《白虎通义·三纲六纪》说：“三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。……故《含文嘉》曰：‘君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲。’何谓纲纪？纲者张也，纪者理也。大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也。”从五伦关系发展到“三纲”，中国家族本位的伦理关系和道德价值开始被凝固化、教条化、绝对化，进而要求关系的一方绝对服从或遵守另一方的分位和特权，绝对履行一方对另一方的道德义务。在父子、夫妇关系之上，冠以君臣分位，君成为凌驾于诸伦之首的最高道德权威，全体臣民都要无条件地向君主履行道德义务——尽忠。这是家族本位的道德观所引出的必然结果。

二、重义轻利

道德之鹄在义不在利，善恶之别在心不在迹，此乃中国传统道德价值系统中非常重要的内容。以往的哲学史或伦理学说史，对义、利的解释都有一定的片面性。他们用动机与效果来界定义利，显然在逻辑上不够周遍。《说文》：“义，己之威义也。从我从羊”。段注谓：“义之本训谓礼容各得其宜，礼容得宜则善。”故义又可引申为善。因此义作动机也只是引申之一义，不能完全周遍义的内涵。按照《说文》的解释，义同宜，指思想行为符合一定标准。所以《礼记·中庸》说：“义者宜也。”韩愈《原道》说：“行而宜之谓之义。”《孟子·告子上》：“义，外也，非内也。”都是指一个人的思想行为要

符合一定的规范或标准，这才称得上义。所以后来多与仁、道等连用，成为“仁义”、“道义”的同义语。

重义轻利，就是重视仁义或道义，重视一个人的行为要与道义、道德相符，而不计较功利或物质利益。这里，“义”的含义是表明社会的伦理规范。

在义利关系上，重义轻利的思想非常明显地反映出中国传统道德的价值取向。以孔孟为代表的儒家及宋明时期的新儒家都非常强调义利之辨，认为这是划分君子与小人的重要道德标准。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”^①又说：“君子谋道不谋食，忧道不忧贫。”^②这里，孔子首先把义与利对立起来，认为有道德修养的人不能象小人那样汲汲于物质利益，他应该把自己的思想、行为、注意力都紧紧地与仁义道德联系起来，不患贫穷（不忧贫）、不患饥饿、不谋生产（不谋食），而只担心道之不行，因此要用毕生精力去“谋道”。孔子建立的这一道德原则，成为以后中国传统价值观的重要内容。

孟子见梁惠王，王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利！亦有仁义而已矣。”接着孟子向梁惠王讲了一番言义不言利的大道理，认为“苟为后义而先利，不夺不赡”。这是说，言利不能立国，因为一讲利益，人们都会效法追求而无止境，甚至不篡夺王位不肯罢休。实际上，孟子也看到了王位是最大的利益所在，因此警告梁惠王，言利不言义，将导致“上下交征利，而国危矣”。为防止篡夺，最好的办法是言义而勿言利，因为“利”总是有限的，你有多少利可以奉献给人民？然而“义”却是无穷的，它可以转

① 《论语·里仁》。

② 《论语·卫灵公》

相发挥，充塞天地，既廉价又方便，号召人民舍利而取义吧，它可以使你在精神上得到莫大的快乐和满足。在经济匮乏的中国，这无疑是一条最安定最可靠的办法，它一经儒家发现，就得到道家（仁义与财货同弃）、佛家（财货和利益与四大一样均为虚幻）以及后来宋明新儒家的赞同和推广。可以说，这是义利之辨的经济、政治背景。

继孔孟之后，汉代董仲舒集重义轻利思想之大成。他的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”的话，成为后世儒者的至理名言。在他所著的《春秋繁露》中，专有《身之养重于义》篇。他说：“利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐；体不得利不能安。义者心之养也，利者体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。”这里，董仲舒似乎承认义利皆为人之养，但他区别义为心之养，利为体之养。二者比较起来，“心之养”比“体之养”重要得多，因为义属心，利属体，心灵比肉体重要，所以义比利更根本。这样，董仲舒由灵肉对立的立场论证义利之间的不相容，为宋明时期的天理人欲之辨开了先河。

汉代以后，特别是在宋明时期，重义轻利的价值观念得到淋漓尽致发挥。许多儒家上宗孔孟、中推董仲舒，把义利之辨扩展到道德的一切领域，并与志功、名实、王霸、公私、天理人欲等范畴紧密联系起来，从各个角度论证重义轻利的道德价值。周敦颐、二程、陆九渊、朱熹、陈淳、王阳明、刘蕺山等都十分强调这一点。朱熹甚至认为分辨义利“乃儒者第一义”。在他看来，重利轻义，乃人欲之私，非天理所存。而“天理人欲之分，有毫厘必计、丝发不爽者”。^①他的学生北溪陈淳更明确

朱熹《答陈同甫书》。

地说：“义与利相对而实相反，才出乎义，便入乎利，其间相去甚微。义者，天理之所宜，利者，人情之所欲。”因此，理学家强调“存天理。灭人欲”，灭尽人欲之私利，方可恢复和光大天理。他们完全把所谓的道德、正义与功利对立起来，以抽象的道德原则抹杀人们对物质利益的需要与追求，由此发展为虚伪的禁欲主义。

重义轻利的道德价值观影响了中国几千年，它甚至使人们不能正确对待合理的物质要求和对生活福利的追求，在这种道德教条的束缚下，人们的需要被漠视，社会的本质被扭曲，国家的贫穷被保护，造成一种越远离物质利益，品格和道德越高尚的虚假道德形象。这种粗陋愚昧的道德价值，一方面是“对整个文化和文明世界的抽象否定”，是“向贫穷的、没有需求的——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自然的单纯倒退”。另一方面，则为王公贵族及这种道德价值的鼓吹者制造饱授私囊的借口。说到底，因为利益是有限的，因此对大多数人来说，必须实行限制，而实行这种限制的最好办法，不是发展功利，丰富物质，向富裕前进，而是谈仁说义，贵义贱利，向贫穷看齐，这样，便使中国社会的发展受到极大限制。当然，我们也应看到，中国历史上的义利之辨，有其深厚的历史根源和现实基础。在现实生活中，确实存在大量的见利忘义之徒。他们为了自己的金钱和物质利益，不惜采用最卑劣的手段，欺诈、行骗、掠夺、甚至谋财害命。这些社会弊端，非一般道德说教所能禁止，必须用强有力的法律手段方能解决。如果过分强调义而抹煞合理的

陈淳《北溪字义》。

② 《马克思恩格斯全集》第四十二卷第118页。

物质利益,就会导致义利的二元对立。实际上,任何道德都是不能脱离功利的,它必是以一定的物质利益为基础,道德、道义与功利的三者统一。在中国历史上,持这种主张者,并不乏其人。从先秦墨家的功利观一直到宋明时期的陈亮、叶适,都强调义利的统一,反对把二者割裂开来、对立起来。但这些思想并没有成为中国文化的正统,反而常常被视为异端而遭到奚落和排斥。这也是重义轻利思想流行的原因之一。

三、男尊女卑

在中国传统文化中,男尊女卑被看作是“天经地义”的绝对真理,在道德价值系统中占有重要地位。这个问题的提出,同样是由儒家的创始者孔孟奠基的。虽然孔子对这个问题谈得并不多,但他有一句经典的话,对儒门影响较大。他说:“唯女子与小人为难养也。”孔子首先把女子与小人并列在一起,分明是对妇女的一种歧视。但他对这一思想没有发挥,不具有道德伦理的意义。至孟子始有伦理意义。孟子在回答淳于髡提出的问题时说:“男女授受义不亲,礼也。”^②但孟子采取比较灵活的态度,认为在非常的情况下,“嫂溺援之以手”是可以被接受的。因为嫂嫂落水,若不援之以手,就有被淹死的危险,不援之以手等于见死不救。因此他说:“嫂溺不援,是豺狼也。”但“嫂溺援之以手者,权也”。权与经相对,有权宜之义。可见在孟子时,男女之大防还不象后来那样严厉。但从“经”的角度说,孟子时已有男女不平等的情况,这是中国进入宗法社会以后即出现的事实。这在《礼记》、《礼仪》、

《论语·阳货》。

② 《孟子·离娄上》。

《周礼》中皆有反映。《孟子·滕文公下》说：“女子之嫁也，母命之。往送之门，戒之曰：往之女家，必敬必戒，无违夫子。以顺为正者，妾妇之道也”。这里的“无违夫子”与“以顺为正”，都可反映当时社会对妇女的道德要求。

至汉代，男尊女卑的道德教条始以理论形态出现。董仲舒继《易传》之后，用阴阳之说论证男尊女卑。他说：“君臣父子夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。”^①这就是说，夫妻关系乃阴阳关系。夫为阳，妻为阴，阳为主导，阴为从属，阴只有配合阳才具有存在的价值。因此他对男女夫妇的关系作出“阳贵而阴贱”的价值判断。

《白虎通义》进一步发挥了董仲舒与《礼记》、《礼仪》的观点，强调妇女“三从”之义。它说：“男女者，何谓也？男者任也，任功业也。女者如也，从如人也。在家从父母，既嫁从夫，夫歿从子也。《传》曰：‘妇人有三从之义焉。’^②“夫妇者，何谓也？夫者扶也，扶以人道者也。妇者服也，服于家事，事人者也。”^③从这些议论中，我们可以看到男女的地位差异，妇女已完全降低到男人从属的地位，失去了独立的人格。

可见，由孔孟至汉代，男尊女卑的价值判断已从社会零散的议论抽象出一套完整的道德价值系统，并以哲理的形式将其系统化、凝固化、教条化。这套道德价值系统，虽然在社会实

^① 《春秋繁露·基义》。

^② 《仪礼·丧服传》说：“妇人有三从之义，无专用之道，故未嫁从父 既嫁从夫，夫死从子。”

^③ 《白虎通义·嫁娶》。

践中不一定人人都遵守，但在理论上绝无异议，就连女性自己也奉其为指导。汉唐以后，出现不少上层知识妇女所撰写的《女戒》、《女论语》等劝教的著作，把“贞操”、“守节”，“柔顺”、“服从”作为妇女最完美的德行和最高的价值表现。

这种价值观，至宋代经过理学家的提倡而达到高峰。特别是妇女的贞操与守节观念进一步得到强化。例如，有人问程颐，
孀妇于理，似不可娶，如何？”程答曰：“然。凡娶以配身也，若娶失节者以配身，是已失节也。”又问：“人或居孀贫穷无托者，可再嫁否？”答曰：“只是后世怕寒饿死，故有是说，然饿死事极小，失节事极大。”理学家把妇女的守节看作比生命的价值还要大，这无疑是一种价值偏固的社会行为，这种文化价值的偏固，导致对个人价值的贬低和抹杀。中国传统社会中妇女的命运正是这种道德价值偏固的牺牲品。由于社会的褒奖和道德先生的劝善，贞节观念愈演愈烈，甚至走向愚昧或宗教般的狂热。据元代明善《节妇马氏传》载，“大德七年十月，（马氏）乳生疮，或问当迎医，不尔且危。马氏曰：吾杨氏寡妇也，宁死，此疾不可男子见，竟死”。这种贞节，可与传统文化培植的“愚忠”、“愚孝”并列而为“愚贞”或“愚节”。在“愚贞”、“愚节”及其道德舆论的影响下，不但丈夫死了妻子要守节，就连没有“过门”的女孩子，其未婚夫死了也要守寡。甚至女子遇到强暴或其体肤被陌生男子看见，也算严重失节，或遭讥讽而愧对世人，或以死彰明其贞节与清白。鲁迅先生在其《我之节烈观》一文中，称这种道德为

朱熹《近思录》。

不顾别人感情，既不利人。又不利己的“畸形道德”。^①

中国传统的道德价值系统除上述几个要点外，尚有“重情理，非公理”、“重私德，轻公德”、“尚尊敬，鄙爱昵”以及“爱有差等”、“理想主义”等内容。这些道德价值系统对塑造中国人的人格及国民性均产生强烈影响，因篇幅所限，在此不一一赘述。

第四节 知识价值观

中国文化中的知识论与人生论、道德论比较，显得极不协调 尤其作为知识论的核心部分——逻辑更不发达。这种情况使得中国人对客观世界的认识 没有造成一个逻辑和知识系统 而只是采用自我认识的方法，把知识论纳入传统的道德论中。因此，中国一向缺乏系统的科学理论和建立科学系统所必要的方法论基础。造成这种欠缺的原因虽然是极其复杂而多方面的 比如前面谈到的中国古代的自然价值观所崇尚的天人合一思想、人生价值观中重视立德的传统以及道德价值观中重义轻利思想等等。除此之外，与中国传统的知识价值观亦有密切联系。

中国传统文化对知识的看法，在先秦时期尚有独立的地位，并且对知识的起源、知识的作用、知识的结构、知识的价值等知识见解的本身有所发现和阐述，并初步建立起一套具有中国特色的形式逻辑系统。这些主要是由先秦名家和后期墨家以及儒家中的荀子完成的。

名家的主要贡献，在于首开中国历史上对知识、概念的逻辑研究。《庄子·天下篇》中所记载的惠施的十大辩题及公孙

^① 《鲁迅全集》第一卷第12页 人民文学出版社1981年版。

龙的《坚白论》、《白马论》、《指物论》等著作，从实质上说，都可归入知识论的范畴。因其纯以知识概念为主，很少牵扯政治、伦理等内容。但不幸的是，这种纯以分析概念为主的名辩思潮，在中国历史上只存在了一个短暂的时期，从它产生的那一天起，就注定为中国传统的思维方式所不容。如公孙龙的“离坚白”和“白马非马”等命题，一再强调概念的分离性和可析性，认为一个复合概念如“坚白石”或“白马”，均可分析为坚、白、石三种性质，因此反对笼而统之的称“坚白石”。这种概念的可析性往往是深入探讨客观世界的知识前提，由此发展下去，即可达到对客体的不断分割，从而逐一深入地认识客体的各个部分，从局部而达全体，这是一种认知的态度。知识的问题固然就起源上说，来自现实经验。但一旦形成自己的系统，往往就远离现实。西方文化的两大知识系统——数学和形式逻辑的发展建立，足以说明这个道理。但儒家有“未知生焉知死”的现实传统，道家有“六合之外，圣人存而不论”的明哲态度，名家岂有长足发展的可能？因此，在名家刚刚露出一点头才思想的时候，就遭到来自儒道两家的批评。庄子批评名家“弱于德，强于物……骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞也”；荀子批评名家是“蔽于辞而不知实”。其实荀子与孔孟不同。荀子对中国式的形式逻辑的建立是有贡献的，但他毕竟受的是儒家的训练，在知识论上显然过分强调了主体心的修养，这样就又把知识问题与人的道德修养问题混淆在一起，影响了他的知识论的独立发展。

在知识的建构及对知识见解本身的研究上，最有成就和特色的应属以《墨辩》为代表的后期墨家。后期墨家根据当时自

① 《庄子·天下篇》。

然科学的知识，对时间、空间、运动等范畴都作了哲学概括。从思维方式上看，这些概括都具有一定的逻辑性和严密性，在一定程度上突破了以往道家或儒家概念的直觉性或含糊性。比如他们对时空概念所下的定义是：“久（时间），弥（贯穿或包括）异时也”，“宇（空间），弥异所也”。后期墨家不仅注意概念的准确性，而且注意概念与概念之间的逻辑关系，提出“以名举实，以辞抒意，以说出故”的判断和推理的原则，强调使用概念要反映客观实际内容，判断要正确表达其含义，论证要有充分的根据。这些都是建立知识论的必 前提。为了建立知识的系统，他们又对概念作了分类，提出“达、类、私”三种不同级别的等差概念，为进一步明确概念的内涵和外延创造了条件。总之，后期墨家在知识论上远远超过道家 and 儒家的水平，其主要原因，是他们不鄙视生产实践活动，对人自身以外的客观事物抱有热情的认识态度，对理智、对科学怀有真诚的尊重，因此他们对中国古代科学做出了贡献。《墨辩》一书对古代逻辑、物理、力学、光学、几何等多方面知识的看法，所以能与现代自然科学相默契，主要归功于他们的知识论。但同样可惜的是，秦汉以后，随着儒家经学的发展，知识阶层发生重大转向，遂使后期墨家的学说郁而不明，湮而不彰，墨学变成了绝学。

由上述可知，名辩思潮和后期墨家的知识论，虽然重视逻辑概念的分析，但没有得到进一步发展，便在历史上夭折了。它没有进入中国传统的大流。因此，知识价值观的传统仍归于具有强大生命力的儒道两家（后来的佛教也在其中）。

《墨子·经上》。

《墨子·小取》。

儒家和道家的哲学创造了中国文化的理论思维模式。由于儒家重视“反省内求”，而轻视感觉经验，从而造成知识论上的“消所归能”、“主客合一”或“知行合一”的特点。孟子认为，“学问之道无他，求其放心而已矣”。这就是说，求知识和才能没有别的途径，唯一的方法是“求其放心”，即把被丢弃了的“心”找回来。因此他又说：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣”。“尽心 知性 知天”，既是孟子道德哲学的公式，也是他的理论思维模式。在这个模式中，“心”是第一要素，他既是认识的主体，也是认识的客体。因此，注重“心”的作用，加强“心”的修养，几乎成为传统知识价值观的永恒主题。

不仅儒家如此，道家也是如此。老子主张“涤涂玄览”，把心中的杂念消除净尽，做到“无知无欲”，这样才能从总体上把握宇宙本体的“道”。因此老子说：“为学日益，为道日损，损之又损，以至无为”。^③“为道——无为——体道”，这是老子的理论思维模式。在这一模式中，也如孟子一样，不仅排除了经验知识，同时也排除了运用概念进行判断推理的可能。在他们看来，“天”或“道”，根本不是耳目感官所能认识的，也不是经验知识所能把握的，而只有靠心的神秘体悟，才能得到对“天”或“道”的了解，一旦用概念或具体知识去描述它，就会走偏方向，失去了它的真实含义，就成了“道可道，非常道；名可名，非常名”了。

后来的佛教更是如此，禅宗称其本旨为“教外别传，不立

-
- 《孟子·告子上》。
 - 《孟子·尽心上》。
 - 《老子·四十八章》。
 - 《老子·一章》。

文字。直指人心，见性成佛”。这就是说，对佛法不能通过文字来了解。因为佛法不是一种知识，而是一种内心功夫。因此只要倾心于体验实修，向自己的心中挖掘，便可彻见自己的本性。在《传灯录》中记载了许多公案禅语，反映了禅宗排斥文字推理和感性经验的“明心——见性——成佛”的思维模式。如“（庞蕴）参问马祖云：‘不与万法为侣者，是什么人？’祖（马祖）曰：‘待汝一口吸尽西江水，即向汝道。’居士言下顿领玄要。”（《传灯录》）这是禅宗一则著名公案。禅宗所谓“法”，是对事、理、万物的总称。“不与万法为侣”，即不与万物为伴（不受万物的牵累或不落现象界）。庞蕴的这一问，马祖禅师等于没有回答。因为在禅宗看来，如果正面回答，就等于落了言铨。一落言铨或一见诸文字，便失去禅机或走火入魔，这本身即落入现象界，不能顿悟真如本性。

儒、道、禅三家的思维模式，从本质上说，是比较一致的。由道家而发展为玄学的“言不尽意”或“得意忘言”，由儒家而发展为宋明理学的“德性之知”或“心性之学”，都可容纳禅学。理学家的思维方式也正是按着这三家的综合而加以发展和扩充的。可以说他们把上述三家的理论浓缩成一句话——“直指人心”。张载在其《正蒙》中专有《大心》篇讨论“心”的作用，他说：“大其心则能体天下之物。”程颢说：“尽己之心则能尽人尽物。”因为天就是理（“天者理也”），心就是天（“只心便是天”）。程颐说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”^②朱

《程氏遗书》卷十一。

② 同上书卷十八。

熹认为，“人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。”因此只要充分发挥“心”的作用以变天下之理，那么，“用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣”。所以朱熹又说：“心包万理，万理具于一心，能存心而后可以穷理。”按着朱熹的说法，心中早有理性存在，只是有些人受到私欲的蒙蔽，使心中的理性丧失，故需做存心养性的功夫。这种功夫用之既久，便可豁然贯通，使中原有的理性发扬光大，对事物的现象、本质也就认识清楚了。

中国传统哲学如此重视“心”的作用，是造成整个中国文化内倾性格和泛道德主义的认识论根源。从知识论角度来看，这种以“心”统物的价值观直接导致对外在知识的忽视，取消了知识论所涵的基本条件，即：第一，肯定人的主体认识能力与认识对象是一种相互对待的关系。精神与物质、思维和存在必须在对立中达到同一。二者的同一性是有条件的。把主体与客体合一，势必取消同一性的条件性，由此得到的认识必然带有随意性和主观性。第二，肯定知识的来源在外部而不在自身，因此人的认识只有通过客观外物接触，才能得到对于客观外物的知识。第三，认识要遵循一定的客观程序，即先由具体的经验事物开始，运用正确的概念，经过严密的推理，从而得出对该经验事物的本质认识。中国传统的知识论，只强调心的作用，“消所归能”或“以能代所”，超越经验事物，认为知识之源皆在本心，恰恰取消了知识论所必需的基本条件。由这种认识方法所得到的认识，只能是模糊的而非清晰的，整体

朱熹《补大学格物传》。

② 《朱子语类》卷九。

的而非分析的，直观的而非逻辑的，伦理的而非知识的。因此也就造成传统的理性范畴、知识概念具有整体性、模糊性、直观性的特点。

一、整体性

中国传统的知识概念和范畴，其中包括哲学及自然科学范畴都具有整体性的特点。所谓整体性是指概念或范畴的不可分解性或有机性或关联性。如老子“道”的概念，历来为研究中国哲学史的人感到困扰。它的内涵到底是什么，直到目前尚无定论。之所以搞不清楚，是因为我们总是企图用现代的理论思维方式去把握它。其实老子早就说过，道这个东西，是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的，“此三者不可致诘，故混而为一”。“混而为一”即指“道”的整体性和不可分离性。冯友兰先生曾作过一个贴切的解释：“道就是大全。”这个解释可以说穷尽了“道”的内涵。但我们还是感到茫然。因为“大全”同“道”一样，仍是一个整体性的概念，很难对它再作分解。同样，如“心”、“性”、“阴阳”、“太极”等概念都是如此。我们一旦用现代的逻辑语言去分解它，它就立刻失去了原来的韵味，甚至失去了原来的意义。因此我们说，中国传统的范畴概念，一般都具有不可分割的整体性，用这种不可分割的整体性概念去描述事物或进行判断时，则表现出一种没有经过逻辑分殊的总体观念。中国的医学、农学、天文学，甚至中国的逻辑学本身都具有这样的特点。

《老子·十四章》。

二、模糊性

由于概念的整体性和不可分解性，同时就产生了它的模糊性特点。所谓模糊性是指概念之内涵及外延的非确定性或含糊性。形式逻辑所要求的概念的明确性，主要是能够反映出概念中的对象的本质属性的明确性。同一个概念，由于其内涵的不确定，造成对概念理解的歧异性。如中国古代关于“人”的概念，其内涵与外延就极不确定。孔子、孟子在论述人的时候，往往从道德角度去规定人的内涵，如“仁者爱人”、“人者仁也”等。这种规定排除了人的生物性条件。在他们看来，不具有仁爱品德的人就是禽兽。显然这种对人的定义在逻辑上是不周延的。后期墨家本来是对逻辑有贡献的，但由于其知识论并未完全建立起来，因此也根据孔孟上述关于人的概念提出“杀盗非杀人”的错误命题。按着正确的逻辑，“人”这一概念的外延是包含着“盗”这一概念的外延的，因此“杀盗”就是“杀人”的一部分。把“杀盗”完全排斥在“杀人”这个概念的外延之外，逻辑上的错误就是把两个不同外延而关系从属的类概念截然对立起来，从而否定概念之间的类属关系。由于传统的思维方式所造成的概念的模糊性和缺乏规定性，遂使后期墨家犯了不应犯的逻辑错误。在知识论和道德论严重混淆的古代，犯这样的错误是不可避免的。

三、直观性

概念的整体性和模糊性，又直接导源于直观性，这三者是互为因果的。所谓直观性，是指人的认识直接反映外在事物，或由客观事物直接刺激人的感官而引起的感性认识。这种直观

性犹如镜子照物一样，得到的仅是事物的外部轮廓，而不能深入到事物内部。中国古人恰恰都用镜子比喻人的认识。如老子的“涤除玄览”、庄子的“圣人之心若镜”、《管子·心术》的“镜大清者视乎大明”以及荀子的“虚壹而静谓之大清明”等，都是把心比作镜子。而镜子照物的特点，正是“物至则应，过则舍矣”。^①这就是说：第一，人的认识要象镜子一样，物来则照，物去则舍，不能主动、积极地去反映；第二，镜子照物，仅能得其外部形象，决不能深入内部，认识事物本质；第三，古人照物，又常“以水为鉴”，要照出事物的形象，水面必须保持平静。因此人的心（认识）也要象水一样，时刻保持虚静。庄子说：“水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。”荀子说：“故人心譬如槃水，正错（措）勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察物理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故寻之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非，决嫌疑矣。”^②

无论是道家，还是儒家，都强调心的“虚”“静”和心的修养，其认识论根源，就是把人的认识比作水或镜子。因此其认识论必然是一种消极被动的直观反映论。由这种直观反映论所得到的概念也只能是反映事物的整体性或模糊性，而如名家和后期墨家的析辞名辨则受到排斥，此即荀子所说：“析辞而为察，言物而为辨，君子贱之；博闻强志，不合王制，君子贱

^① 《管子·心术上》。

《庄子·天道篇》。

《荀子·解蔽》。

之。”^①

传统的“尊心贱耳目”和“反省内求”的知识价值观导致中国文化最具有典型直觉思维特征。直觉思维与形象思维、理论思维(分析思维或逻辑思维)同为人类最普遍的思维方式之一。它与理论或分析思维相比,显然具有非逻辑性、直接性、整体性和快速性的特点。非逻辑性导致对事物认识的猜测性或预见性;直接性决定了对事物认识的跳跃性或中断性;整体性则使认识具有模糊性;而快速性则决定了对事物认识的立即完成,不需要任何程序和渐进过程,而是“一闻言下便悟,顿见真如本性”。中国文化中这种重直觉的思维特点决定了中国有高度发达的文学、艺术和道德,而缺乏逻辑、分析理论和科学。

第五节 经济价值观

中国文化中的经济价值观是中国文化价值系统的重要部分。自西学东渐以来,中国大多数人,尤其知识分子都深感中国在经济上远远落后于西方发达国家,因此产生种种理论,以期改变中国近代落后的面貌,如科学救国、教育救国、工业救国等。但很少有人考虑到,一种新的经济形态逐渐成长时,应有相应的价值观念和生活方式与之配合,如果新的经济形态中,仍然固守着传统的价值观念,那么对新经济的成长无疑会产生一种强大的阻力。从近代的洋务运动至现代的工业革命,中国的经济有很大进步,但几千年来中国传统的经济价值观念却仍根深蒂固地束缚着我们的头脑,使我们每前进一步都感到困难重重,甚至非经历一番“搏斗”,不能走上经济发展的

^① 荀子《解蔽》。

正确轨道。

中国传统的经济价值观，不仅与中国经济长期停滞有关，而且上升为文化层面，使之成为影响中国文化发展的重要因素。因此，我们必须对这一价值系统作认真的反思。中国传统的经济价值观主要表现在如下几个方面：

一、德本财末

德本财末思想来源于儒家。孔子的思想体系，本以道德教化为主，对农业生产及经济问题不够关心。尤其对贫富贵贱的看法，往往付之天命，只有对道德、政治才格外给予热切关心。他说：“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。”^①“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”^②“樊迟请学稼，……子曰：小人哉樊须也。上好礼则民莫敢不敬；上好义，则民不敢不服；上好信，则民不敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼。”^③“季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。子曰：非吾徒也，小子鸣鼓而击之可也。”

上述几段材料，可以归纳几点：（1）“谋道”比“谋食”更重要。朱熹《四书集注》引尹氏说：“君子治其本，而不鄙其末，岂以在外者为忧乐哉？”这就是说，“谋道”是本，“谋食”是末。（2）“学”比“耕”重要，因为“耕

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·子路》。

④ 《论语·先进》。

是为谋食，而未必得食”，有时不免陷于饥寒；学为谋道而且能得到做官的俸禄，即“学而优则仕”，当然生活也就有保证。这是中国较早的“重学轻农”思想。（3）“平均”、“安定”比“寡”、“贫”更重要。（4）聚敛生财非君子之道。可见，孔子在“谋道”与“谋食”、“学”与“耕”“富”“足”与“均”“安”之间有极明确的价值取向。他所关心的重点乃在于修养功夫的落实和道德人格的建立，而对经济的发展和生产技术的提高从未引起深切的关怀。

孔子的这些思想对后来影响很大，孟子、荀子以至汉代的“贤良文学”^①都沿着孔子“谋道不谋食”、“君子喻于义，小人喻于利”的思想路径发展下来。如孟子斥责商人为“贱丈夫”，他说：“有贱丈夫焉，必求龙（垄）断而登之，以左右望而罔市利，人皆以为贱，故从而征之。征商，自此贱丈夫始矣。”^②在孟子看来，商人唯利是图，因此要重征其税。凡图利者，皆商人之流，往往与仁义相违，故称商人为“贱”。这是本于儒家的价值取向所作出的道德判断。

孔孟以后，“为富不仁”成为儒家经济价值观的标准。这是以道德价值观取代经济价值观的总趋向。《礼记·大学》说：“君子先慎乎德，有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。德者本也，财者末也。外本内末，争民施夺。”又说：“仁者以财发身，不仁者以身发财。”这些说法，都是把“财”与“德”对立起来，以德为本，以财为末，重德而轻财。用这样一种价值观作为判断人的标准，往往产生一种很大的负作用。一方面，使人不敢追求财利；另一方面则

^① 《盐铁论》中的儒家一派。
《孟子·公孙丑下》。

用尽道德名义掩盖求财的心理，造成道德与经济、仁义与财利的畸形对峙，从而产生畸形人格。

二、重农抑商

上面是属经济思想方面，由思想而推广至经济政策，则出现重农抑商。重农抑商的长期推行必然产生重农轻商的价值观念。儒家和法家在价值观念上有很大不同，有些甚至相反，但在重农抑商这一点上，却非常一致。《管子·治国篇》说：“富国多粟，生于农，故先王贵之。凡为国之急者，必先禁末作、文巧。末作、文巧禁，则民无所游食。民无所游食，则必农。……舍本事而事末事，则田荒而国贫矣。”

中国以农业立国，历代王朝及其思想家们都非常重视农业和粮食的重要，因为人民的生存，首先依赖于粮食，孔子论政就把“足食”放在首位。^①其余如商鞅、墨子、孟子、荀子、韩非等各派思想家均有“重农”的论述。至秦汉以后，随着国家的统一，人口的增长，人民的穿衣吃饭问题更显得突出，因此重农思想愈被强化。汉文帝曾为此诏告全国：“农，天下之大本也，民所恃以生也。”由是，“民以食为天”成为中国几千年长期不变的重农口号，只要有一口饭吃，中国的老百姓是决不铤而走险的。历代帝王深深懂得这一点。因此兴修水利，发展农业，解决粮食问题，是中国历史上较有作为的圣君贤相为之奋斗的目标。这样做的帝王宰相，往往得到百姓的拥护与颂扬。但农业经济从本质上说是一种“匮乏经济”。由于不能产生大量积累资本，不能扩大生产，它只能在狭小的、封

见《论语·颜渊》。

《汉书·文帝本纪》。

闭的、分散的土地上进行有限的农业活动，一旦遇到天灾人祸，不但不能维持原有的平衡，而且吃饭本身也成问题，这是造成中国政治动乱的基本经济原因。中国历代王朝虽然总想较好地解决粮食问题（因解决不好会直接威胁到他们的统治），但始终不能一劳永逸地得以解决（这是农业经济自身规定的），于是又在重农的同时，采取抑商的政策，总以为工商的发展会导致对农业的破坏。

首先，认为工商业是非生产性活动，故应抑之。《管子·立政》说：“工事竞于刻镂，女事繁于文章，国之贫也。”《汉书·景帝纪》也说：“雕文刻镂，伤农事者也；锦绣纂组，害女红者也。农事伤，则饥之本也；女红害，则寒之原也。”这就是说，古人以为工、商业是非生产性活动，因此经营工商业会直接影响农业生产，于是提出“杀正商贾之利，而益农夫之事。”^①

其次，认为从事工商者众，必然会导致事农者寡，因此也就直接损害了粮食生产，故对工商者应抑之。如“一农不耕，民有为之饥者；一女不织，民有为之寒者”^②；“士大夫重则国贫，工商重则国贫”；“夫农者寡而游食者众，故其国贫危。……故曰：百人农，一人居者王；十人农，一人居者强；半农半居者危”。这些材料，都是从农与工的比例角度强调农比商重要。

第三，从安逸与劳苦的关系上，认为工商者逸而农者劳，

《管子·轻重乙》。

《管子·揆度》。

③ 《荀子·富国》。

《商君书·农战》。

因此要鼓励农者的积极性，则必抑工商。如“今为末作奇巧者，一日作而五日食；农夫终岁之作，不足以自食也”^①；“农之用力最苦，而赢利少，不如商贾技巧之人。苟能令商贾技巧之人无繁，则欲国之无富，不可得也。……故为国者，市利尽归于农”^②。

第四，从民风教化方面，认为工商多技巧，好智多诈，为保持纯朴本性，故应抑工商。如“商则长诈，工则饰骂，内外鬪鬪而心不作，是以薄夫欺而敦夫薄”；“民舍本事末则好智，好智则多诈，多诈则巧法令，以是为非、以非为是，后稷所以务耕织者，以为本教也。”^③

第五，最重要的方面，乃在于农民容易统治。在他们看来，“归心于农，则民朴而可正也”，故“古先圣王之所以导其民者，先务于农。民农非徒为地利也，贵其志也。民农则朴，朴则易用，易用则边境安主位尊；民农则重，重则少私义，少私义则公法立，力专一”^④。《管子·治国》说得更为清楚，认为农民从事农业生产，可以安乡重家，“安乡重家，则敬上畏罪；敬上畏罪，则易治也。”相反，如果舍本而从末，弃农而经商，则“民之不可用也”，因为“民大富，则不可以禄使也；大疆，则不可以威罚也”^⑤。因此只能“重税以困辱之”。这是重农抑商的政治原因。

在儒家“德本财末”和法家“重农抑商”二者合流思想的影响下，秦汉以后，出现了一系列严厉打击商人的政策和措

《管子·治国》。

②《商君书·外内》。

③《吕氏春秋·上农》。

同上。

⑤《盐铁论·错币》。

施。如剥夺商人参加国家考试的权力，使其富而不得贵；抽取重税；实行盐铁酒等重要产品的国家专管；设平准制度，使富商大贾无所牟大利；禁止商人穿锦绣、操兵、乘马，降低商人的社会地位；唐代甚至规定凡列为市籍或商籍者，当国家用兵时，常为首批征召的对象，工商子弟不得应试与出仕。这些政策和措施，堵塞了工商业发展的道路，为中国几千年的单一型农业经济奠定了牢固的基础。

三、重分配轻生产(平均思想)

从上述材料及分析中，我们可以看到，历代统治者及其思想家们所以一再强调农业的重要，其主要在于达到“国富民安”和维持社会安定的目的。《盐铁论》中的贤良文学说：“古者尚力务本而种树繁，躬耕趋时而衣食足，虽累凶年而人不病也。故衣食者民之本，稼穡者，民之务也，二者修则国富而民安也。”实际上，在儒家的政治理想中，比法家更重视民生及社会的安定。但是，在单一型农业经济中，“庶民安”与“财用足”往往是矛盾的。因为以家庭为单位的农业经济资本与财力都非常有限，其规模狭小，仅能自给自足。因此要做到“财用足”，是不可能的。这就使经济上分配与生产发生矛盾。如何解决这一矛盾？无论儒家还是法家，都把注意力放在分配上，因此重分配而轻生产成为传统经济价值观的重要内容。

先秦儒、墨、法三家本来都有“求足”的思想。孔子有“先富后教”的说法。认为国家有众多的人口，首先应该使他们富足，然后再加以教育，这与《管子》“衣食足则知荣辱，仓廩实则知礼义”有许多相同之处。由于农业匮乏经济自身的

限制，求足的思想往往得不到实现，因此便转而求“均”。孔子“不患寡而患不均”、“不患贫而患不安”的思想正是“求均”思想的明确表达。孟子所鼓吹的仁政，从经济的观点看，实际上也是一种平均主义。他说：“仁政必自经界始。经界不正，井地不均，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。经界既正，分田制禄，可坐而定也。”孟子“正经界”的目的，主要是为了“谷禄均平”，只有土地平均了，人们的收入才能平均，以此作为防止暴君污吏兼并土地的手段和实行仁政的基础。在这里，看不出孟子对发展生产、增加财富的真正关心。孟子所推崇的这种井田制，是他理想的平均主义的土地制度。因为在古代农业中，尤其在传统的井田制下，农人耕种的土地，大都是“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩”，即“五口之家”耕“百亩之田”。所以经济情况相差并不悬殊。这种理想化的自然经济，因为财富趋于平均，人们也就安于土地，所谓“死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦”。^②平均主义的最大优越性就是无争夺、无忌妒，大家皆能相安无事，彼此彼此，但其代价却是贫穷。

求足求富然后能克服贫穷，增加生产，这是现代经济思想中一个极普通的观念，在中国古代也未尝没有。但两千多年来，中国却沿着求均求平的经济轨道向前发展，平均主义的价值观念也一直影响到今天，这并不是偶然的。第一，农业经济与求均思想有千丝万缕的联系。重农本身即是求均思想的肥沃土壤，二者有不可分离的关系，凡重农者必重均，因为中国小

《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·滕文公上》。

农经济本身即带有平均主义的特征，要扫除平均主义的思想，则必首先改变农业经济本身。第二，抑商的结果，正是助长了平均思想，而平均思想则必然抑商。这二者也是不可分割的。历代的抑商政策，都是以农商之间贫富悬殊为理由而限制商业的发展，结果使农业技术停滞不前，生产得不到发展。第三，求均思想所以容易被人接受，与传统的价值观念有密切关系。先秦各家，特别是儒道两家，虽然在价值观念上有许多歧异，但在知足、谦下、安贫、克己、不争、去欲等一系列价值观念上则有许多共同之处。这一系列价值观念与求均的经济思想恰好相融，构成他们大同小异的经济价值观念，使重分配轻生产的求均思想长期占支配地位，一直到近代乃至现代仍未彻底铲除，这是影响中国经济发展的思想原因。

四、重积蓄节约而轻消费

重分配轻生产的结果，使物质财富的增加受到抑制，物质生产有限而人口及人们的需求却与日俱增。特别是在灾荒饥谨之年，粮食不足，经济困窘，在这种情况下，儒道各家的知足、安贫、求均的价值观念远远不能解决这一矛盾，于是重积蓄、重节俭的观念应运而生，企图以此调节由于财富不足所造成的社会矛盾。因此，积蓄、节约、节流，成为中国数千年来极其重要的经济思想和价值观念，它几乎成为中国人一项“勤俭持家”的最高美德，受到儒、墨、道、法各家的共同推崇。

荀子说：“足国之道，节用裕民，而善臧（藏）其余。……不知节用裕民，则民贫，民贫则田瘠以秽，田瘠以秽，则出实不半，上虽好取侵夺，犹将寡获也。”^① 节用”、“善

^① 《荀子 富国》。

臧”，即是节俭、积蓄。荀子是从统治者多获的角度，强调节俭、积蓄对足国、裕民的重要性。

墨家更强调节俭。在《墨子》一书中，有《节用》、《节葬》的专题论述，并且把“非乐”、“非攻”等思想与节用联系起来。墨子说：“五谷尽收，则五味尽御于主；不尽收，则不尽御。……岁馑则仕大夫以下皆损禄五分之一；早则损五分之二；凶则损五分之三；饑则损五分之四；饥则尽无禄，廩食而已矣。故凶凶存乎国，人君彻鼎食，大夫彻县，士不入学，君朝之衣不革制，诸侯之客，四邻之使，雍食而不盛。彻骖騑，涂不芸，马不食粟，婢妾不衣帛。此告不足之至也。”

老子说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，（王弼注曰：“节俭爱费，天下不匮，故能广也。”）不敢为天下先，故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且先，死矣。”^②

《管子》说：“凡轻重之大利，以重射轻，以贱泄平，万物之满虚，随财准平而不变，衡绝则重见。人君知其然，故守之以准平。使万室之都，必有万钟之藏，藏镪千万。使千室之都，必有千锤之藏，藏镪百万。春以奉耕，夏以奉耘，耒耜械器，锤镶粮食，必取贍于君。故大贾富家，不得豪夺吾民矣。”^③

儒、墨、道、法四家有许多关于节俭、积蓄、节流、节用的精彩论述，构成中华民族节俭美德的传统精神。正是这种精神，使散布在五洲四海的炎黄子孙世代代辛勤耕耘，勤俭持

《墨子·七患》。

《老子·六十七章》。

③ 《管子·国蓄》。

家，度过一次又一次天灾人祸造成的饥馑死亡的威胁。这一精神无疑是中国文化中的宝贵财富。

以上仅仅各举一例以说明节俭、积蓄等思想如何成为中国传统的价值观念。在以上四家的思想中，最有代表性的还是儒墨两家。从上面所引墨子的一段话中可以看到，墨家主张在粮食及财用不足时，要根据具体情况而采取不同的应急措施，即“损禄”、“无禄”、“彻县”、“彻鼎食”，甚至“马不食粟，婢妾不衣帛”等等。这就是说，墨家企图用减少俸禄，降低工资和限制消费的办法解决国家财用不足的矛盾。墨子进而提出“非乐”的主张，认为农夫一旦“说乐而听之，即必不能早出暮入，耕稼树艺，多聚菽粟，是故菽粟不足”；桑女一旦“说乐而听之，即必不能夙兴夜寐，纺绩织紵，多治麻丝葛绪，网布缕，是故布缕不兴”^①。这无疑等于取消文化与艺术，或主张取消人们的精神文化生活，以专力从事社会的物质财富的生产。墨子的这些主张显然不是解决财富困乏的办法。

正是这个缘故，荀子批评墨子不知以礼节用，以政裕民，是“上功用，大俭约而僇差等”。^②儒家在节用问题上，采取与墨子不同的办法，主张“节用以礼，裕民以政”，即用等级名分之礼限制和规定不同等级的人之不同的消费。也就是说，消费与享用也是分等级的，这样才能避免“贪利纠诤”与“空虚穷乏”。用“礼”来规定名分，这只适用于君子。至于“小人”，则只有用“政”来强制推行，所谓“众庶百姓，则必以法数制之”；“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时，如是则国富矣。夫是之谓以政裕民”。^③

^① 《墨子·非乐上》。

^② 《荀子·非十二子》。

^③ 《荀子·富国》。

儒墨两家节用方法虽异，但企图用节制消费的办法维持匮乏的农业经济却是一致的。只是墨家代表小手工业者和平民的利益，强调由上至下一律节用。儒家代表上层统治集团的利益，强调等级名分，以礼节用。道家则采取较为消极的办法，“绝巧弃利”、“少私寡欲”、“不贵难得之货”，甚至“不见可欲”，以此推行“节俭爱费”、“俭故能广”的“三宝”政策。

由以上可知，储蓄与节俭的观念与匮乏的农业经济是基本相符的。在财富少，生产不发达的农业生产中，要避免天灾人祸，储蓄和节约都不失为一种维持和调整经济平衡的一种有效的方法。但这种方法一旦积淀为文化心理和价值观念，就很难对社会的经济发展起推动和促进作用，对工商业的发展尤为不利。商业心理与农业心理有很大不同，因商业需投资，产品的销售很少受气候、环境的影响，其利润所得亦与投资关系甚大，因此商业容易培养进取、冒险与竞争的精神。农业心理与之相反，它不需要过大的投资，且收获所得多与地理、气候、环境有关，只要占有天时地利，赶上一个好年景，一家温饱亦不成问题。且冬去春来，一年四季循环而至，似乎比商业更能预料福祸，虽然不能暴发致富，亦不能轻易破产，因此极端缺乏进取精神，重保守、重偷安、重稳定。而轻商、求均、节俭等价值观念正是由上述经济特征和农业心理所决定。这种传统的价值观念在工业社会与商业社会中无疑具有阻碍经济发展的作用，这是中国四个现代化及文化现代化所必需重视和解决的问题。

第六节 审美价值观

审美价值与审美艺术实践有密切关系。中国传统的审美艺术起源甚早，可以一直追溯到远古时期。早在公元前一万年左右的新石器时代，随着原始农业和原始手工业的发展，出现了陶器和经过精细加工的磨制石器。这些生产工具及生活用品，对中国远古的审美观念的产生无疑具有重要意义。

关于中国审美艺术的起源，涉及面很宽，故不是本节阐述的重点。本节所要讨论的是关于中国人对审美价值的一般看法，即在中国传统文化中，从价值观的角度，探讨中国人的审美观念所具有的普遍性品格。

一、以美养善，美善统一

“美”作为艺术哲学的范畴，从它产生的过程说，就一直和“善”纠缠在一起。《说文》：“美，甘也。从羊从大。羊在六畜主给膳。美与善同意。”许慎的这种说法反映了中国古代对审美问题的基本看法，即认为审美价值蕴涵在使用价值之中。因为羔羊的美味无疑会引起食者的快感，而这种快感正是美的来源。把美与美味、美感与快感混而不分的价值观，正反映了中国古代关于“美”的范畴的含糊性和其内涵的不明确性。虽然经过长期的艺术实践，使“美”的范畴逐渐摆脱实用或功利的束缚而趋于独立，但做为传统观念的价值系统却长期存留在文化体系中。

因此，在中国传统的审美价值观中，美善统一是整个封建时代审美评价的主流。这一观点是经由孔子建立，并被后来的

儒家所继承和发展。

在儒家重德精神的文化里，一直强调从人的心灵深处去体现道德。而这种从内心体现善的精神，一旦被儒家发展，便可净化为艺术的心境。以艺术中的音乐为例，完全可以看出儒家在审美上要求美与善统一的价值观念。《论语·八佾》说：“子谓韶，尽美矣，又尽善也。谓武，尽美矣，未尽善也。”孔子对“韶”的评价高过对“武”的评价，其尺度与标准即美善统一的审美价值观。因为在孔子看来，“韶”，作为舜乐，不仅具有平和淡雅的美，而更重要的是它所反映的内容乃虞舜时期的太平盛世与揖让而治的风貌，这正是孔子所理想的仁的精神。正因为尧舜的仁的精神，融透到韶乐中以形成与乐的形式完全融合统一的内容，所以孔子称之“尽美矣，又尽善也”。而“武”所以尽美而未尽善，正是由于它表现了“王赫斯怒”的武力行为。尽管它在音乐的旋律上与韶乐一样对人有审美的价值，但它所反映的内容却与韶乐所反映的内容不同。它通过庄严肃穆、威武雄壮的乐舞反映了武王伐纣的战争图景，这在孔子看来，与仁的精神不完全相符，故称“尽美矣，未尽善也”。

“美”是艺术范畴，而“善”是道德范畴。这两个不同的范畴，被孔子统一在礼乐之中，这对后来审美观念的发展及审美评价产生巨大影响。《礼记·乐记》说：“大乐与天地同和，大礼与天地同节。……礼者，殊事合敬者也。乐者异文合爱者也。礼乐之情同，故明王以相沿也。”这种“大乐”与“大礼”在功能上的完全统一，必然导致审美价值上的美善统一，以此作为审美评价的标准。由此看来，儒家所以重视乐，并不是把艺术审美与政治或道德完全等同起来，而是认为艺术有助

于政治的教化，同时也可以作为人格修养的有力工具。这一点，在孔子后学中表现尤为鲜明。荀子说：“夫乐者乐也，人情之所必不免也。故人不能无乐，乐则必发于声音，形于动静。而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能不乱。先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辩而不囂，使其曲直、繁省、廉肉、节奏，足以感动人之善心，使夫邪汙之气无由得接焉。”荀子的这段话明确地表达了对艺术功能的看法，即：有助于教化，有助于人心的向善。有助于教化是相对社会、政治、道德而言；有助于人心的向善，则是相对人格修养而言。在他看来，人性恶，故情亦恶。性与情是人生命中一股强大的冲动力，它只靠礼的约束还不够，因为礼只能“制之于外”；因此必须由雅颂之声的艺术感染力，对放荡邪僻的性、情加以疏导和净化，以减轻“礼”的强制性，从而达到“制之于内”的强大效果。所以荀子又说：“故乐行而志清，礼修而行成。耳目聪明，血气和平。……故乐者乐(洛)也，君子乐得其道，小人乐得其欲。”这里的“志清”，即是指生命中性情冲动的盲目性通过音乐艺术的审美过程而得到疏导净化，使感情的激流变得清洌而平静，从而达到“礼修而成行”的人格规范。

儒家以音乐为中心的美善统一观，代表了他们对一切艺术审美的看法。这种“为人生而艺术”的性格对人格修养、人生与艺术、人与天地同流、人与天地相参等儒家孜孜以求的政治理想和人生理想确实发挥了不少的作用。儒家的这种美善统

《荀子·乐论》。

② 同上。

一的审美价值观，所以构成中国传统文化的重要价值系统，就在于它始终强调艺术要与“善”统一，要受善的检验，开创了艺术为人生、为道德教化、为社会政治服务的先河。这一倾向对中国传统艺术的发展，对后来的文艺理论及艺术评价都产生了极其深远的影响。儒家所以强调美与善的统一，就是因为存在着二者分离的倾向。这种分离不仅在儒家之前存在，而且在孔孟当时、孔孟之后一直存在着。如孔子、荀子等一直对“郑卫之声”抱批判态度。孔子有“放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆”；荀子有“郑卫之音使人心之淫”等等说法。郑卫之声所以能风靡当时，在艺术上一定有其“美”的价值。但孔子、荀子都批评它鼓荡淫乱，而不能“足以感动人之善心”，即是以美善统一的价值观作为求美的标准。正因为如此，“为人生而艺术”与“为艺术而艺术”的两种不同的审美艺术观在文学、音乐、绘画等中国的艺术史上留下了分合交错的发展轨迹，并同时产生了两种倾向：一种是追求超脱善恶、功利的“纯美”（纯艺术）艺术境界；一种是否认艺术有独立的审美价值，使其完全成为政治统治或道德教化的工具，使文学艺术成为政治的婢女。

二、自然观照物我一体

儒家美善统一的价值观，往往把人的审美情趣转移到个人对自我道德精神的修养上去，具有浓厚的伦理政治色彩。而道家，尤以庄子为代表的审美价值观却冲破了儒家的价值系统，在社会的政治、道德之外力图超脱美丑、善恶、生死、是非的种种对立，从而建构起“自然观照，物我合一”的审美价值系统。

儒家对人世的关怀转变为道家对人世的厌倦。这转化的契

机是很复杂的，除了思想史、哲学史及经济、政治史所阐述的原因外，中国艺术自身发展的历史亦可以佐证这种转化。儒家“为人生而艺术”的精神，极其究竟，亦可以融艺术于人生，所谓“寻孔颜乐处”之“乐”，即含纳孔颜之仁。而这种“孔颜乐处”之仁虽体现了儒家的审美艺术精神，但并非能够为一般人所了解和体会，这样便在政治上或道德上限制了艺术的发展。尤其在先秦时代，儒家思想受到了墨、道、法三家的夹击。墨家与法家从功利的立场看待艺术，要么完全否定艺术，要么就把它直接纳入政治轨道，否认艺术有相对独立的审美价值。只有道家在否定仁义礼法的过程中，把目光转向对自然的关切，从而使艺术重新得到生机，一直影响了整个中国几千年的艺术传统，这是当时道家所不曾预料的。李泽厚先生在其《美的历程》中也谈到这种转化，“千秋永在的山水高于转瞬即逝的人世豪华，顺应自然胜过人工造作，丘园泉石长久于院落笙歌”。道家的庄子正是在这种人世与自然、有限与无限、短促与永恒的鲜明对照中，选择并归依于自然的怀抱，确立了“观照自然”“物我合一”的审美价值系统。

最能反映庄子上述审美价值观的莫过他的《逍遥游》、《秋水》、《知北游》等几个名篇。他通过对大海与天地无限广阔的描写，使审美对象——无限广大的自然客体呈现在人们的面前，不得不使人感到自身的渺小。“吾在天地之间，犹小石小米之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！”不仅人如此，计四海之在天地之间也，不似罍窞、蚁穴或酒杯的空虚处——作者自注。之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？”^①在如此广漠无限的自然宇宙中，“五帝之所运，

^① 《庄子 秋水》。

三王之所争，仁人之所忧，任士之所劳”，简直是“蔑有蔑无也”。因此，只有忘掉自己渺小的现实存在，忘掉一切感受、计虑、利害、得失、是非、生死、福祸、寿夭，才有可能与万物一体而遨游天地，使自己渺小的个体融合到“天地之大美”之中，才能得到审美的愉快。

这种“天地之大美”是庄子心目中的“真美”、“纯美”。它排除了儒家在审美中对善的要求，也排除了在审美中的是非追求。它要求审美主体与审美对象自然冥合，并辟除功利的意欲，脱却胸中的尘俗，与物为一，物我一体。在无限与永恒的大自然面前，任何人事的筹措、利欲的经营、是非的争论、荣辱的挂牵统统显得黯然失色。这种“观照自然”、“物我一体”的审美价值观给中国艺术的发展开辟了一个新的天地。六朝以后，中国的文学、诗歌、绘画最受其影响，几乎都以自然为主题，贯穿“物我一体”的高远意境。陶渊明“采菊东篱下，悠然见南山”的著名田园诗句，可以说是这种审美价值的最高体现。此外，梅、兰、竹、菊、鹏、雕、鹰、燕、草、木、霜、雪、高山、流水等一切自然物均跃然纸上，成为艺术家的重要题材。“明月照积雪”、“大江日月流”、“澄江静如练”、“玉绳低建章”、“池塘生春草”、“秋菊有佳色”等等，“俱千古奇语，不必有所附丽”^②。顾恺之有《鹅鹄图》、《简图》、《《鸚鸟图》等名作，都是独立的花鸟画。甚至一块石，一株草、一棵藤，一抹淡云，一缕青烟，一座古桥都成为立轴的好材料。可以说，中国画自六朝以来均以“自然”为主要题材，以物为点景。尤其在山水画中，间或在

① 《庄子·秋水》。

② 董其昌《画禅室随笔》。

溪畔或桥上描一人物，这只是点缀而已，其目的在描写广大无限的自然风景。这与西方以“人物”为主要题材，以“自然”为点景恰成鲜明对照。西方绘画艺术从希腊时代一直到文艺复兴时期，没有一幅不以人物为主题，间或在人物背后描一点树木果物，亦不过点缀而已。中国艺术，无论诗、词、赋、画，题材如此广泛，这应该都是“自然观照”的结果。

清代花鸟画大师恽南田(名寿平，字正叔，号南田)在谈到自然观照与艺术心境时说：“谛视斯境，一草，一树，一丘，一壑，皆灵想所独辟，总非人间所有。其意向在六合之表，荣落在四时之外。”又说：“秋夜横坐天际，目之所见，耳之所闻，都非我有。身如枯枝之迎风萧聊，随意墨，岂所谓‘此中有真意，者非邪?’”(《瓯香馆画·跋》)此处所谓“总非人间所有”、“都非我有”与上述董其昌的“不必有所附丽”，都是强调艺术创作要排除功利、伦常、政治等是非观念，这样才能创作出真美的艺术品，表现了“为艺术而艺术”的倾向。不仅对艺术的创作是如此，对艺术的欣赏也是如此。中国传统的审美价值观推崇所谓“妙赏”、“玄心”。所谓“妙赏”，就是对美的深切感受。观照自然所得之美是“纯美”、“纯艺术”，因此对这种美的感受也必是纯艺术的。《世说新语·任诞》讲了一个很典型的例子：“王子猷(徽之)出都，尚在诸下，闻桓子野(伊)善吹笛而不相识。遇桓于岸上过，客有识之者云，是桓子野。王便令人与相闻云：‘闻君善吹笛，试为我一奏。’桓时已贵显，素闻王名，即便回下车，踞胡床，为作三调，弄毕便上车去。客主不交一言。”王徽之与桓伊都可以说是为艺术而艺术。他们的目的都在于艺术，并不在于人。为艺术的目的既已达到，所以两个人

亦无须交言。” 又据《晋书》载，王徽之尝居山阴，夜雪初霁，月色清朗，四望皓然，忽忆戴逵（字安道）便夜乘小舟往诣，经宿乃至，然“造门不前而反”。人问其故，曰：“本乘兴而行，兴尽而反，何必见安道耶！” 这则故事亦可反映在道家影响下的艺术心境，都是“不必有所附丽”的。倘若有所附丽，则必萦怀于人事，而减低艺术的纯美价值，亦冲淡主体的审美情趣。究其原因，实在是观照自然的结果，亦是“得意忘言”的艺术境界，此即“不交一言，心领神会”，“不厝一字，尽得风流”之谓。

三、寓情于景，情景相即

中国的艺术中，可以说情浓而意远，景清而心淡。情和景相即而不相离。由于儒家伦理及王权政治在中国文化中占据中心地位，由此逐渐养成中国人崇拜权威的性格。同时，由于积淀在人们心理文化中的道德意识和政治观念的不断强化，又形成一种心理反差，使人们的情感、自由等意识在道德与政治之外，寻找表演的舞台。也就是说，现实的道德说教与社会规范往往抑制人的情感，只有在艺术中才有相对的表现机会。因此，“情”成为中国文学、艺术的主要表现对象。

但中国艺术的“情”，非“情欲”之情，而是“无我之情”或“有情而无我”的所谓超越之情。它在艺术的表现中是严格排除“私欲之情”或“功利之情”的。认为只有这种排除了一我之私的情才能与天地万物之情有一种共鸣。因此，人之情即万物之情；万物之情即人之情。如“池塘生春草，园柳变

友兰：《论风流》，载《三松堂学术文集》，北京大学出版社，1984年版。

见《晋书·王羲之传》附《王徽之传》

鸣禽”，“春草无人随意绿”等著名诗句，都表现了人之情与万物之情的共鸣。

所谓“景”亦非人的一孔之见，它是通过一景一物而反映自然之“全”。这样，一首诗、一幅画或一件艺术品，就不必拘泥对物象的表面的忠实的描写，而是驰骋无形之情于自然之全，以最后情感直率的表现为目的。这也就是谢赫“气韵生动”说的真谛。苏东坡的诗说：“论画以形似，见与儿童邻”。元代名画家倪云林也说：“余之竹，聊以写胸中之逸气耳。岂复较其似与否 叶之繁与疏，枝之斜与直哉？”这就是中国传统艺术所要求的“不以理入诗”或“不以形似论画”的真实含义，都体现了中国艺术的重情精神。

清代画家方熏在解释谢赫的“气韵生动”时说：“气韵生动，须将‘生动’二字省悟，会得生动，则气韵自在。气韵以生动为第一义，然必以气为主。气盛则纵横挥洒，机无凝碍，其间气韵自生动。”^①这里的“生”字，应当作“生命”、“精神”“情”来解。这就是说，在中国古代艺术家的我心中，对象美的价值，不是其自身所有的价值，而是其中所表现或蕴涵的人的“生命”、“精神”、“情”的价值。凡艺术须顽强表现这生命之情。我们看中国艺术中的诗与画，举凡好的作品，莫不充满和洋溢着这生命之情的。在中国的艺术家看来，缺乏表现生命之情的艺术品，决不是好的作品。在西方画的艺术中，线条、色彩是说明物象的主要手段，而在中国艺术中，它恰恰是画家情感的象征。对于一朵花、一株小草，都能用丰富的同情来表现其所有的世界，它不关心科学的实体的精微，不致力于光与阴、明、暗的立体再现，不追求外貌的形似

^① 见方熏《山静居画论》

与逼真，只要有气韵的表出，有生命之情的流动，这便是一件好的艺术品，这也即是钟嵘《诗品》所说的“穷情写物”，也即刘勰《文心雕龙》所说“登山则情满于山，观海则意满于海”之谓。由此可以说，西方的艺术根源于科学；中国的艺术根源于情意。根源于科学则重客观摹写；根源于情意则重主观的夸张。在中国的艺术中，象山峦叠嶂的山水画，犬牙交错的怪石，凌空漫舞的飞天以及头重脚轻的老寿星等，都是采用了一定的夸张手法，以体现对生命之情的观照。

中国的艺术所以重情，与万物有情的宇宙观亦有密切联系。它是借助于宇宙之情而抒发个人之情，借“自然观照”所得之景，使情景相即相融的。因此，“情景相即”即“情景合一”是中国传统审美价值观的重要内容。也就是说，中国艺术虽然根源于情意而有主观夸张之感，但它并非离景而写情，它所追求的是审美主体的情感与审美客体的情感的协调统一，因此不能说中国艺术是主观主义的。明代的谢榛说：“作诗在乎情景，孤不自成，而不相背”（《四溟诗话》）。离景则情无所施；离情则景不自成。“景中生情，情中生景，故曰景者情之景，情者景之情”，“情景一合，自得妙语”（王夫之《姜斋诗话》）。因此谢榛又说：“诗乃模写情景之具，情融乎内而深且长，景耀乎外而远且大”（《四溟诗话》）。中国的诗、文、词、赋、绘画等等所以贵高洁、清真，而其源头，“不过情景二字，非对眼前写景，即据心上说情。说得情出，写得景明，即是好词”（清人李渔语）。袁中道在《牡丹史序》中说：“天地间之景，与慧人才士之情，历千百年来，互竭其心力所至，以呈工角巧意，其余无蕴矣。”这就是说，“情景相即”的审美价值在中国传统艺术发展中一直是艺术家

追求的目标，它成为中国艺术发展的一大动力。

以上仅标举三点作为本节的基本内容。实际上，除此之外，中国艺术的审美价值尚有许多重要内容未曾提及，如重和谐轻对立、重平衡轻突破、重中庸鄙偏激等等，由篇幅所限，不能一一列举。

第四章 中国文化的基本特征

中国文化的特质是什么？它有没有一些最基本的特殊表现？这些问题在中国文化的研究中，往往是众说纷纭，最易引起分歧的问题。从“五四”以来，许多学者都力图在中西文化的比较研究中，概括出中国文化的特征，提出了许多看法。诸如：“中国文化主静，西方文化主动”；“中国文化是精神文明，西方文化是物质文明”；“中国文化主心，西方文化主物”；“中国文化是大米文化，西方文化是面包文化”；“中国文化是植物文化，西方文化是动物文化”等等。

这些概括，尽管在今天看来显得幼稚、肤浅和失之片面，但作为中西文化比较研究的初级阶段，它似乎是不可避免的。随着历史的发展，特别是对西方文化了解、研究的深入、八十年代以来的文化讨论，再涉及这些问题时，人们的思维水平及认识能力，就比前人大有提高，许多学者对中国文化的特征作出了比其前人更深入、更细致地分析和概括，并具有一定的准确性和科学性。但是，一个国家或民族的文化往往是包罗万象的，其内容庞杂交错，繁而不一。其中既有历史的、地域的、时代的、民族的、阶级的种种差异，又包含着进步的、落后的、明哲的、愚昧的多种多样的文化因素和成分。因此，如果

不以客观冷静的态度和合理的科学方法，对中国文化和作为参照系的西方文化之全体或大部事实作全面、彻底的检讨，就很难得出令人满意的合理结论。但这是中国文化建设的长期任务，仅靠一个人或几个人是很难完成的。早在四十年前，梁漱溟先生在其所写就的《中国文化要义》中，列出中国文化的十四大特征。其中第四个特征他是这样说的：“若就知识、经济、军事、政治一一数来，不独非其所长，且勿宁都是它的短处。必须在这以外玄想。但除此四者以外，还有什么称得起是强大力量呢？实又寻想不出。一面明明白白有无比之伟大力量；一面又的确确指不出其力量竟在哪里；岂非怪事！一面的的确确寻不出力量来；一面又明明白白见其力量伟大无比，真是怪哉！怪哉！此即便当是中国文化一大特征——第四特征。”“五‘四’”以后的三十年间，梁漱溟先生是研究中国文化的佼佼者，他对中国文化的特征有如此难言之处，足见这一问题的复杂。

本章所谈，鉴于问题的复杂性，故先确立三个前提：（1）它只是相对于西方文化或其它文化系统而说的；（2）就中国文化本身说，也只具有相对的意义；（3）中国文化的特征，可以归纳出许多，本章的任务，只是做基本的概括。

第一节 统一性

中国文化源远流长，其所以能顽强地生存发展并绵延至今而不坠，究其原因，其最显著的特征在于它的统一性。中国文化在其历史发展的长河中，逐渐形成了一个以华夏文化为中心，同时汇聚了国内各民族文化的统一体。这个统一体发挥了强有力的同化作用；在中国历史上的任何时刻都未曾分裂和瓦解

过。即使在内忧外患的危急存亡关头，在政治纷乱，国家分裂的情况下，它仍能够保持完整和统一，这一特征是在世界任何民族的文化中都难以找到的。形成这一特征的主要原因是由多种因素和条件构成的。

一、政治的统一

从政治方面看，中国文化经历了持久的统一过程。在夏朝建立以前，中国和其它国家一样，也是有许多各自独立的氏族部落。经尧、舜、禹三代的辛苦经营，以黄河流域为中心的中原地带已趋于统一，但仍保留着小邦林立的局面。“当禹之时，天下万国，至汤而三千余国”。“春秋之初，尚有千二百国”。这些小邦与当时的奴隶制国家夏、商、周保持一种从属关系，每一小邦都受宗主国的保护。因此，从形式上看是小邦林立，但它们都有共同的政治、文化中心。据《诗经·商颂》说，殷商时期，其“邦畿千里，维民所止。肇域被四海”。可见，当时商已是一个拥有领土千里之广，其势力范围遍及四海的统一王朝。从殷至周，这种统一的势力逐步扩大，周王以分封的形式，又建立了具有宗法及婚姻关系的许多新的邦国，以加强周王与同姓诸侯的联系。这样，再加上原有的异姓诸侯，周王朝已经在一定程度上建立并巩固了奴隶制国家的统一。春秋战国时期，各诸侯国纷纷摆脱周朝的管辖，周王朝出现“尾大不掉”的局面，成为形式上的盟主，并由此逐渐趋于消亡。但继之而起的是五霸称雄，先后代周而成为诸侯的盟主。因此从表面上看，是一种分裂，但实质上仍保持着中国内在的

《吕氏春秋·离俗览》。

《晋书·地理志》。

统一。孔子也正是在这个意义上，称赞齐桓公和管仲，说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”^①同时也正是“在春秋战国时期，中国出现了两件大事：一是小邦逐渐合并成地区性的王国，一是封建制（分封诸侯和附庸的制度）。前者表明，国家的领土范围在扩展；后者表明，国家的政权在集中。这两者显然不是分裂的趋势，而是统一的趋势”。^②

在这种统一的趋势下，秦始皇统一了中国。据史家记载，当秦统一中国时，已是“车同轨，书同文，行同伦”^③了。这一事实，必早在秦统一以前就逐渐形成。也正是由于政治上的统一，才造成中华帝国在经济上、文化上及伦理道德上的统一。秦汉帝国的出现，使中国连续保持了四百余年的政治统一，这为中国的文化统一奠定了基础。直到东汉末，才出现三国鼎立的局面。西晋以后，中国虽出现了二个多世纪的南北分裂，但文化上却始终没有偏离固有的传统。佛教的兴起也完全是借助中国原有的文化因素，才得以流传，并且很快纳入中国文化自我发展的轨道。

经过南北朝的分裂以后，出现了重新统一的隋唐帝国，为中国政治上的统一开创了新局面。从此以后，宋、元、明、清相继出现，其中每个朝代之间的分裂时期最多不过几十年，而从唐至清的连续统治却长达十个世纪之久。这些是造成中国文化统一性的政治背景。

《论语·宪问》。

^② 参见刘家和：《关于中国古代文明特点的分析》，载钟敬文、何兹全主编的《东西文化研究》创刊号 河南人民出版社 1986年版。

《中庸》。

二、民族的融合

文化的发展，是不同民族，不同地区的文化不断融合的过程。中国文化的统一性特征，正是与中国境内各民族的融合息息相关。在中国文明初起阶段，黄河流域就是一个多民族共处的地区。西有华夏族，东有东夷族，南有苗蛮族（见第一章）。黄帝战胜蚩尤、炎帝后，这三大集团所属的各族实现了历史上的第一次较大规模的融合。因此从历史上看，每一次政治上的统一，往往促成比以前更大、更广泛的民族共同体的形成。殷周之际，小邦林立，各小邦都保持着自己民族的习俗风尚。据说武王伐纣时，曾联合八百诸侯打败有众多属国的商王朝，从而建立起以周天子为主的周王朝。经过长期的共同生活，种族之间的差别与隔阂也逐渐消失而归于同一（大同而小异）。这是中国历史上又一次较大的民族融合。据春秋战国时期的文献记载，中原地区各族与周围的少数民族互相通婚，互相学习，风俗习惯及语言文字逐渐融合。晋文公重耳的母亲本是犬戎狐姬，属当时西北地区的少数民族。但晋文公并未因此受到排斥，他后来成为春秋五霸之一，被推为华夏诸邦的盟主。可见，由于各民族在血统上的融合，使中国古代的“夷夏之防”，仅具有文化区别的意义，在自然血统上并不象西方那样严厉。因此，到春秋战国时期，华夏族已是多族融合的结果，人们已经不可能以血统作为区分夷夏的标准。

秦汉以后，由于出现了全国统一的封建政权，在统一的中央政府管理下，利用国家的行政权力，利用全国统一的教育制度及其所推行的官方经学，加快了全国各民族文化的融合步伐，在此基础上形成了更大范围的民族共同体。三国两晋南北

朝时期，由于中国出现多头政治中心，使得中国边远地区的经济开发及与边远地区少数民族间的往来更加频繁。三国鼎立的格局，使魏、蜀、吴的政治势力只能向中原以外地区发展。魏向西北、东北，吴向东南，蜀向西南。在中国大文化圈内，又各自形成自己的小文化圈。这无疑为后来南北朝各民族的融合及唐代版图的扩大奠定了基础。西晋永嘉之乱后，汉族贵族一部分南渡，与当地土著贵族相融合；一部分留在北方与少数民族相融合。这种融合的结果，加强了中国文化的统一性及少数民族对汉文化的认同感。

元、清两代是中国少数民族贵族掌权的时代。少数民族入主中原的结果，从相反方向提供了民族融合的契机，无论从深度或广度上，都为中华民族文化的统一创造了丰富的物质基础和心理上、感情上的精神条件。

三、思想的提倡

从中国古代的帝王、贤哲一直到中国的下层百姓，都有强烈的统一愿望。当然，由于其所处的地位不同，要求统一的动机也就不同。一般来讲，中下层人士要求统一，是基于对战乱、分裂、割据所造成的生活流离、痛苦的恐惧。因此，只要保持社会的统一，保持生活上的安定，宁可社会停滞不前也在所不惜。中国人为社会的统一，付出了巨大的代价，当然也从社会的统一中得到不少利益。

当历史上的某一个王朝崩溃以后，出现暂时分裂的局面。地方的割据势力各据一方，但没有一个霸主真正愿意划一方之地以保偏安之局，都毫无例外地极欲兼并其它对手，以成天下之王。就动机说，可能对皇帝的宝座早已垂涎三尺，或政治人物

的权力欲膨胀无穷。但从效果上说，无不对中国的统一造成一种动力。因此自秦汉以来，中国统一的时间要比分裂的时间长。

中国古代思想家一般来讲，都有理想主义的大一统思想。墨家的“尚同”，是墨家十大主张之一；儒家的“大同”，更是儒者孜孜不倦、汲汲追求的远大目标。孟子见梁襄王，王问曰：“天下恶乎定？”孟子答曰：“定于一。”荀子也把“一天下”作为自己的政治理想，认为“臣使诸侯一天下，是又人情之所同欲也”^②。在荀子看来，作为儒者，“通则一天下，穷则独立贵之庶人”。^③“大儒者，善调一天下者也”，“齐一天下而莫能倾，是大儒之征也”。^④这里，荀子不仅主张政治和社会的统一，而且主张“一制度”、“风俗以一”、“隆礼而一”、“乐者审一”等等，即主张制度、礼义、道德、思想、风俗及艺术、文化等各个方面都能有统一的局面。这一点，秦汉以后，确实在实践上逐渐达到这一目标，所以董仲舒说：“春秋大一统者，天地之常经。古今之通谊也”。^⑤他极力推动并促成“罢黜百家，独尊儒术”的文化政策，遂使儒家文化成为中国文化的核心，奠定了几千年中国文化统一的基础。

四、统一的文字

中国文字至少从殷周起，就有一贯的发展。从甲骨文到现代的简化汉字，虽然有很大差别，但有一条清晰可辨的发展演

《孟子·梁惠王上》。

② 《荀子·王霸》。

《荀子·儒效》。

同上。

⑤ 《《天人三策》载《汉书·董仲舒传》。

变的道路，从现代简化字便可一直追寻到甲骨、金文。当然，甲骨、金文中有许多字目前尚未被认识，古文字学家们正不断地做考释工作。但“这种考释与死文字的解读是有原则的不同的。因为这种考释是在已经认识了很多其它字的情况下进行的，而古文字学家们在开始解读古埃及象形文字和西亚的楔形文字的时候，他们几乎处于任何已知条件都没有的状况中”。这就是说，中国文字从它产生起一直到现在，始终保持着旺盛的生命力，它并没有因为语言的复杂性而丧失其统一性。

中国的语言极其复杂，就地域方面说，南方同北方之间就有很大差别。同属南方或北方，甚至在同一个省区内，同时有几种方言存在。就时间方面说，它又有古今的差别。但其所使用的文字却是共同的、统一的，未因语言的差异导致文字的差异。这种文字的统一，对中国人群的凝聚、政治的统一、文化的承传、民族间的同化以及中华民族共同的道德、心理的形成，无疑起着重大作用。

总之，由于政治的统一，民族的融合，共同的文字等诸多因素，造成中国文化具有统一性的特征。这种统一性使中国人对自己的民族文化产生强烈的认同感，在同各种文明的比照中，往往一眼就能认出自己文化的象征。炎黄子孙、龙的传人、龙的文化，几乎成为每一个时代、每一个中国人所乐意接受的名词，它已化作每一个中国人内在的精神结晶，以此为骄傲、慰藉和满足，并自觉或不自觉地严守着华夏文化的纯洁性，谨防用夷变夏，丧失自己文化的独立性和统一性。这一点，在海外的华人中尤显突出。

刘家合：《关于中国古代文明特点的分析》，载钟敬文、何兹全主编的《东西化研究》创刊号，湖南人民出版社，1986年版。

第二节 连续性

统一性与连续性的概念既有区别又有联系。从其联系方面看，二者有重合的关系。一个民族的文化若在空间上有统一性的特点，那么在时间上它就应该有连续性，否则就很难保持它的统一。但从区别的角度看，统一性是相对文化的多元性说的，在同一个空间和时间中，有众多系统的文化并存，并且没有哪一个系统的文化占支配或主导地位，那么，这个文化就不具有统一性的特点。而连续性，是指文化发展的承传性，它是相对于文化的间断性或中断性说的。一个民族的文化具有连续性的特点，就是说这个民族的文化在时间的长河中没有中断过，它是一环扣一环，连续发展的。如果在时间上呈现间隔或跳跃，在一个历史时期中它可能具有一定的统一性，并得到发展，但在另一个历史时期中，它完全丧失了这种统一性，甚至连自身的存在也被其它系统的文化所代替，尽管后来在某一个历史时期中，它又得到恢复和发展，但它毕竟有一段跳跃或空白，这一文化就不具有连续性的特点，如埃及、巴比伦及古希腊文化即如此。因此，从区别的角度说：统一性可分为间断的统一性和连续的统一性；连续性可分为多元的连续性和一元的连续性。中国文化显然既具有连续的统一性特征，又具有一元的连续性特征。本节的重点在于阐明后者。

中国文化的连续性是由中国固有的自然地理环境、经济、政治、思想和学术的连续性决定的。

一、具有比较完备的“地理隔绝机制”，是中国文化未曾发生“断裂”的自然条件

从中国文化的自然地理环境来说，中国处在一个半封闭的大陆性地理环境之中。东面临海，西北有戈壁沙漠，西南则多横断山脉，东北有广袤的原始森林。几千年来，中国文化好象一直孕育在一个广大的避风港中，很少遇到外部力量的巨大冲击。这种特别完备的“隔绝机制”正是一个统一、独立的文化系统得以连续发展的先决条件。从世界文化史的角度看，尼罗河流域的古埃及文化、幼发拉底和底格里斯两河流域的苏美尔、腓尼基地区的文化、克里特岛上的爱琴文化以及迈锡尼、古波斯、古希腊等诸多古代文化系统，都是建立在比较单一的水系或平原上，这种小环境下产生的文化社会，极易遭到外国文化较低的异族的入侵，从而打断或阻碍其发展的连续性。上述所举的几个世界早期文化系统均中断于外族的入侵，甚至连显赫一时、影响最大的古罗马文明，也因日耳曼人大举入侵而遭中绝。

反观中国文化所受之境遇，和上述古代文明截然不同。不仅有地理的隔绝机制，而且环境广大，水系繁多。在这种大环境下展开的文化系统，不仅能迅速完成内部的统一，而且不易受外族入侵而中断。可以说，中国文化自产生时起，就从来没有中断过。只是近代以来，由于海运工具日益进步，特别是帝国主义列强在经济、政治、文化上的侵略，使中国面临巨大挑战。即使在这种情况下，中国仍受地域广阔，自然地理环境优越之福。梁漱溟先生在其《中国文化要义》中列此项为中国文化一大特征，不无道理。他说：“自欧战以来，几多国家一个

接一个先后被消灭，真是惊心；而中国却依然屹立乎其西部土地上。论军备国防，论经济、政治、文化种种力量，我们何曾赶得上那些国家？或则几星期而亡一个国家，或几个月而亡一个国家，独中国支持五年了 还未见涯涘。显然对照出，不为别的，只是中国国太大而他们国嫌小而已。国小没有退路，没有后继，便完了。国大，尽你敌人战必胜攻必取，却无奈我一再退守以后，土地依然甚广，人口依然甚多，资源依然甚丰。在我还可撑持，而在敌人却已感战线扯得太长，时间拖得太久，不禁望洋兴叹了。”钱穆先生曾把文化区域的狭广比作家庭。“埃及巴比伦印度是一个小家庭，他们只备一个摇篮，只能长育一个孩子。中国是一个大家庭，他能具备好几个摇篮，同时抚养好几个孩子。这些孩子成长起来，其性情习惯自与小家庭中独养子不同。这是中国文化与埃及巴比伦印度相异原于地理背景之最大的一点。”^①当然，如果把中国文化连续性的原因，完全归结为自然地理环境，而看不到其它因素，特别是经济的、政治的、文化自身的以及人的因素对文化连续性的影响，显然是一种错误的形而上学的地理决定论。相反，如果看不到地理生态环境对文化发展的影响，也会同样导致片面性和主观性。因此，我们应该承认，中国文化在其初具规模并显示出强大生命力的时候（这里仅指鸦片战争前的中国古代），外族的入侵并没有对它的存在形成严重的威胁。这一事实不能说与中国具有比较完备的“地理隔离机制”毫无关系。也就是说，自然地理环境是中国文化保持连续发展的重要条件，但还

^① 梁漱溟先生的《中国文化要义》写于194年，故从193年至194年，乃抗日战争的第五个年头。

^② 钱穆《中国文化之地理背景》载《中国史论集》台湾1985年印行。

不是唯一的或决定性的条件。因为它只是为中国文化的连续性提供了一个可能如此的舞台，但究竟能不能“如此”，主要看在这个舞台上演出的活剧。

二、政治的连续性是中国文化不曾发生“断裂”的内在根据

政治的连续性是指政治传统的继承性。中国文化中的政治传统可一直追溯到夏、商、周三代甚至更早。夏、商、周三代，是中国青铜时代小邦林立时期。三代的王不过是不同规模的邦的联盟的首领。这三代在中国远古史上相启相承、相袭相革，至秦汉始完成中国古代政治的一体化。就当时东部地区为例，鲁国是保存古代文化最得力的国家。其实早在殷代以前，这一地区是风偃东夷集团聚居之所。风偃旧族可追溯到太皞蚩尤时代，虽经夏、商、周三代的风云洗礼，他们的社会结构、经济、政治制度却几乎没有变化。同样，西部、中部及南部地区亦如此。正是出于这种原因，当周天子取代殷商政权时，不得不采用灵活政策，对仍保存传统民族结构的各诸侯国，因地制宜地分别“启以商政”或“启以夏政”。这即是《尚书·康诰》“显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡”及孔子“兴灭国、继绝世、举逸民”的真实含义。不仅传统的氏族社会的政治结构，而且刑罚律令也都因袭殷法，即所谓“师兹殷罚有伦”、“罚蔽殷彝用其义刑义杀”^①等皆是。这就是说，周在克商以后，不仅没有打断商的政治传统，而且在许多方面是在继承它。

东周时期，北方的戎狄和南方的蛮夷（楚）逐渐强盛，曾一度威胁诸夏的安全。齐桓、晋文先后提出“尊王攘夷”的口

^① 《尚书·酒诰》。

号，代替周王继续推行原有的政治传统。秦汉时期，中国政治较之以前发生了较大变化，由郡县制代替了分封制，但这并不是由政治“断裂”造成的。也就是说，它并不是由中国之外新起的征服者代替原有的征服者。它不象与秦汉同时期的希腊诸邦完全是被它以外的罗马所征服。秦汉时期的中国，总体上依然承袭春秋战国时代的中国，只是在中国内部从政治组织形式上有一种新的调整，使其更加适合中国当时的发展。郡县制代替分封制，是中国内部自发的调整机制，它是同一民族不同的政治统治方式，并没有从实质上改变中国固有的宗法社会性质。因此，秦汉帝国的产生是建立在内部征服而非外力征服上的。因为那时的中国，早已有两千年以上的历史。早在殷周时代，中国的国家体制即已逐渐完成；而同时期的西方罗马帝国，显然有征服者与被征服者两部分的对立，这种外部征服与对立的结果，不仅使政治形态发生了变化，而且整个国家和文化传统都发生了“断裂”。

东汉以后，中国进入魏晋南北朝长达四百年的分裂时期。但与上面的历史发展极为相似，由三国至西晋统一，再由晋室南迁而至南北对峙，可以说仍是一种民族国家内部的政治变动，而非整个民族文化传统的转移。北朝的十六国，虽多为少数部族建立的政权，但从性质上说，他们所推行的各种制度都完全采自中国古代典籍或“依晋代九班选制”。在保持儒家传统方面甚至比南朝更显纯粹和得力。因此当时北朝的政治生活、社会生活、文化信仰可以说仍然承袭着汉代以来的传统，其中的变动亦可看作是一种内部的调节机制，而非新的征服者所建立起来的新制度。从殷周至清末，中国的政治乃是一贯的民族传统，可以说未曾发生“外层断裂”，它是通过不断进行

“内部调整”的方式而达到一种“超稳定”的完整架构。

三、学术思想的连续性是中国文化不曾发生“断裂”的自身基础

中国古代学术思想的连续性发展早在夏、商、周三代即已开始。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。”^①孟子也曾说：“诸侯之礼，吾未之学也。虽然，吾尝闻之矣。三年之丧，齐疏之服，饘粥之食，自天子达于庶人，三代共之。”^②这就是说，从夏至殷，从殷至周，作为典章文物制度的礼，虽然质文废起，时有不同，但其一贯精神却因民族国家的相继而得到承传。因此，荀子也曾谈到“礼”之承传的重要性。他说：“百王之无变，足以为道贯。一废一起，应之以贯，理贯不乱。不知贯，不知应变。贯之大体未尝亡也。”^③荀子所谓“贯”，即指礼的一贯性，用现代话说，就是“礼”的继承性。由上述孔、孟、荀的言论，可知儒家非常重视“礼”的传统，所以从孔子开始，便注意整理殷周以来的典籍。据说，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等古代文献，都经过孔子的删订而流传下来，并成为中国几千年封建社会经世致用的经典。

魏晋南北朝时期，中国南北分裂，篡乱相乘、兵戎迭起，但上述学术传统不但没有中断，反而在文化大体系上有许多新的创辟。首先是佛学，魏晋南北朝时期，佛教大盛。而当时著名的佛教大师如道安、慧远、道生等，“内外群书，略皆遍

《论语·为政》。

《孟子·滕文公上》。

③ 《荀子·天论》。

睹。“道安”阴阳算数之学，亦皆能通”；慧远尤善儒学。宗炳、雷次宗、周续之等曾师事慧远讲丧服经及诗经之学；竺道生首创“人人皆有佛性”之说，实与儒家“人皆可以为尧舜”之说相默契。上述三位中国出身的佛学大师，实为佛学与中国文化的融合做了较大努力，使中国传统学术思想增加了新的内容。其次为经学：《十三经注疏》是中国经学的一大结集，而其中采用魏晋南北朝时期的注疏者竟占一半之多。^①当时南北学术息息相通，南方经学重丧礼；北方经学重周官。北齐大儒熊安生，专以三礼教授，弟子多达千余人。相形之下，北方经学反比南方经学兴盛。第三为史学：其发展可以说上驾两汉，下凌唐，史学著作达八百七十四部之多^②。就以北方来说，十六国的史书有二十六种、二百七十余卷^③。在北方十六国兵戈相交的混乱时代，尚有如此之多的史学著作出现，可知中国传统学术的连续性是相当顽强的。

总之，由于中国政治的变化、政权的更迭，始终是在本民族内部进行的，而中国民族文化的统一性，又往往使内部的政治斗争无法选择它以外的文化作武器，因此总是在中国固有文化的自身因素中寻找，如儒、法、道、佛、玄等。但这几种不同的文化因素又具有同源的特点（佛虽源于印度，但也很快与中国传统文化融合），这就使得虽然政权更迭，但由于接受了统一文化的熏染，谁上得台来，也都无所它求，始终保持文化自身的连续性。第二，在少数民族当权的国度里，也同

王弼《韩康伯《易经》、何晏《论语集解》、杜预《左传集解》、范宁《穀梁注》、郭璞《尔雅注》、孔安国《尚书传》又称《伪孔传》乃魏晋人伪托）

② 见《隋书·经籍志》。

③ 见《隋书·经籍志》、《史通·古今三史·十六国史》。

样存在上述问题。尤其中国的边远民族，在文化上都不如汉族发达，其文明程度一般都低于中原地区，所以在他们取得政权之前，就往往接受了汉文化的熏陶；取得政权之后，就更加自觉地与此相认同。这也是保持传统文化连续性的一个重大原因。第三，就中国文化的自身发展说，最重要的原因，乃在于中国文字的统一及文字演变的稳定性。第四，中国宗教不发达，特别是由于多神崇拜的原因，没有形成一个足够统摄全民族的宗教势力，因此也就没有形成不同的宗教势力集团。在官方往往儒、释、道并重于一朝（也有个别时期，个别朝代例外）；在民间往往孔、老、佛并祀于一庙。这样，在中国就没有因宗教信仰的问题而发生宗教战争和文化排斥的现象（内部的排斥与斗争取代了外部的排斥与斗争，因此中国政权的更迭往往是内部原因造成的）。这也是中国文化连续性的原因所在。

第三节 非宗教性（人文精神）

中国文化的非宗教性或人文精神，是中国文化的最显著的特征之一。这一点已被许多学者所论及。梁漱溟先生在其《中国文化要义》中亦说：“几乎没有宗教的人生，为中国文化一大特征。”“固然亦有人说，中国是多宗教底，这看似相反，其实正好相发明。因为中国文化是统一底，今既说其宗教多而不一，不是证明它并不统一于一宗教了吗？不是证明宗教在那里面恰不居重要了吗？且宗教信仰贵乎专一，同一社会而不是同一宗教，最易引起冲突；但象欧洲以及世界各处历史上为宗教争端而演之无数惨剧与长期战祸，在中国独极少见。这里宗教虽

然多而能相安，甚至相安于一家之中，于一人之身。那么，其宗教意味不是亦就太稀薄了吗？”这里所以引出梁漱溟先生这一大段话，在于标示两点需要注意：第一，说中国文化是非宗教性的文化，并不等于说中国没有宗教；第二，在中国历史上，长期战祸与无数惨剧也同西方一样，时有发生，但究其原因，并不是由于宗教争端造成的，它固有其自己的原因。明确这两点，不至引起误解；也不至把上述论点引向极端。

其实，人类文化，其中包括中国文化在内，一般都是以宗教为开端的。在任何民族的早期文化中，都可以看到宗教的痕迹。这是因为在人类早期，对自然界和人自身缺乏了解，往往把人的生死、自然灾害的降临等看作是人类异己力量的操纵，故产生各种原始的自然崇拜。此后，随着人类社会阶级压迫的产生，人类对自然的恐怖感转向对社会、对人生的疑惑与不安。早期的宗教家们似乎看到了社会对人的压迫，人与人之间的疏离所造成的人类痛苦，于是在原始宗教的基础上，创立了人为的宗教。无论是基督教、佛教，在它们产生的初期，都是针对上述社会与人生问题而提出的救世主张。但它们选择的方向，是一条企图超越人类理性的道路，在人类的现实社会之外，建构一个超越的世界。西方文化正是在这种超越观念和希伯来信仰的培植和指导下奠定其内在基础的。西方文化初原于希伯来教义、希腊哲学和罗马法典三个不同文化系统的融合。自中世纪以后，教会的权力超过世俗王权，文化教育、道德伦理、感情意志、思想观念都统一于教会，遂使西方文化贯注了完整系统的宗教精神。原有的希腊理性消融在宗教的信仰之中，哲学变成了宗教神学的婢女，理性则处于辅佐信仰的地位。西方的宗教传统直到近代乃至现代仍保留着强大势力，

它渗透到文化生活的各个领域，它不仅使西方文化带有浓厚的宗教色彩，更重要的是，它赋予了西方文化以内在的精神价值。

反观中国文化，显然不具有这一特质。中国文化的这种非宗教性的品格特征，主要是由其浓厚的人文精神决定的。

中国文化的人文主义精神，早在殷末周初便开始形成。人类历史在很长的时期里，一直都处在神的主宰之下。从比较历史的观点看，中国文化却是较早企图摆脱神的主宰的文化。从周代人文精神的兴起，到春秋战国之际儒家人文思想的发展以及道家自然主义的形成，正代表着摆脱神的主宰和开展中国人文理想的运作过程。这一过程，在当时社会现实中得到多方面的扩展，具有深远意义。可以说，这是中国文化发展的一次重大转机，它标志中国文化与中国早期宗教的脱离。

在殷商时期，中国早期宗教的天帝、鬼神等观念还高高凌驾于人与人事之上，牢固地统治着人们的头脑（见第二章第一节）。到了周代，这种影响力便逐渐衰退。周的统治者从殷的灭亡中吸取了一定教训，不仅用“天”袭取了殷商“帝”的位置，冲淡了人格神的主宰性，而且就所崇拜的“天”来说，也减少了它的绝对性，提出“天命靡常”、“聿修厥德”、“敬德保民”等思想，开始从宗教观念中分离出“人德”的观念。春秋时期，周代提出的“人德”观念进一步得到发展，开始对神提出怀疑。在《左传》中记载了许多这一时期初步兴起的无神论观念。如《左传·桓公六年》，隋国的季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”《左传·庄公三十三年》虢国的史嚭说：“吾闻之，国将兴，听于民；将亡，听于神。神聪明正直而壹者也，依人而行。”《左传·僖公

六年》，在围绕营建周城的问题上，宋薛两国发生争端。宋人以鬼神为据，薛人以人事为据，弥牟在评论这场争论时说：“薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣。”《左传·僖公十六年》，宋国出现陨石和六鹢（水鸟）退飞的奇异现象，有人说这是灾祸之兆，而周内史叔兴却说：“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人。”《左传·昭公十八年》，郑子产在驳斥裨灶的占星术时说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”《左传·襄公二十四年》，叔孙豹提出了排除宗教神学观念的中国传统文化中关于何谓不朽的问题。他说：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。”

上述材料，可以说构成了春秋时期人文主义思潮兴起的前奏，中经孔子的扬播，至战国中后期的孟子、荀子，遂蔚成中国人文思想的大潮，完成了中国文化从神到人的观念转化。以儒家为代表的这一转化，把对人及社会的终极关怀提到一个新的高度。虽然他们还都保留有对天、帝、命的信仰，但都被上述人文精神所淡化，只是把它们作为一种“神道设教”的形式，以辅助道德的教化。

由此，我们也可以看出，儒学决非宗教。因为所谓宗教，从本质上说，它是基于对人类现状的一种否定。它往往以人类为污秽和弱小，从而设定一个凌驾于人类之上的超越者、绝对者、彼岸世界，以此作为人类专一的皈依。从形式上说，作为宗教亦有相应于宗教教义而建立起来的宗教组织、宗教戒律以及宗教仪式等。这些对于儒家和道家来说都不具备。他们都不说死后世界。在绝对者方面，虽然儒家保留对天帝的信仰，但在他们的思想中并不占主导地位。如孔子所说“务民之义，敬鬼神而远之”、“未能事人，焉能事鬼”以及“夫子之言性与

天道，不可得而闻也”、“子不语怪力乱神”等等，都是以人类为社会存在的前提。这些说法都体现了儒家的人文主义精神。当然，在历史上往往有这种情况，即一种思想体系或一个思想家的思想及思想家个人，他本身的思想虽然不含有宗教的内容，但决不能排除后人把他或他的思想宗教化。孔子思想在汉代，老庄思想在东晋南北朝，毛泽东思想在“文革”期间即遭到如此命运。但我们不能因此就断言，被宗教狂热所崇拜者即是宗教。

中国文化的非宗教性，一方面由儒家的人文精神所决定；另一方面，又有道家自然主义作为补充。从表面看来，人文主义与自然主义有很大不同。人文主义着眼点在人，而自然主义则面向自然。故荀子批评道家为“蔽于天而不知人”。但当我们把道家的自然主义放到整个中国文化的背景中来考察时，会毫无疑问的得出结论：道家的自然主义不仅是非宗教的，而且比儒家更具有无神论的色彩。

首先，以老庄为代表的道家所创立的宇宙本体论，通过对由来久远，具有神秘性的传统“天道”观念所做的思辨性的哲学净化工作，排除了中国早期宗教所崇拜的神鬼天帝的权威，把哲学本体“道”，提升到“象帝之先”的位置。因此，老子的辩证法和庄子的相对主义，都是从哲理的高度，对自然、宇宙所做的清醒、理智的探讨和对社会斗争、人事经验的总结。尽管他们的结论可能是错误的，但其重要性在于排除了神或上帝的预设和启示，是人的哲学与自然哲学的统一，而非宗教哲学。

其次，在社会、政治层面，道家主张无为。无论老子还是庄子，在他们的思想中都深感社会、政治由于争夺倾轧所造成

的腐败堕落，因此愤世嫉俗，极端批评和攻击现有秩序，蔑视和诋毁儒家提倡的仁义道德。既然氏族社会的远古传统和至德之世如此迅速的崩毁，人们所面临的是一个权谋狡诈的时代，无辜者横遭杀戮，社会成了人吃人的陷阱。这一切往往是宗教思想产生的最好酵母。但道家并没有走上宗教的道路，他们虽然感到无可奈何，甚至提出“安时处顺”、“安之若命”等宿命论思想，但他们始终是清醒的，始终是立足于现实社会中，并提出了大异于儒、墨、法各家的救世方案，这即是“无为”。“无为即自然”。“圣人处无为之事，行不言之教”，一切都听任自然。道家不是一味地放弃人事，它只是通过否定的方法，从“负”或“反”的方面，达到“正”、“合”的目的。这也即是老子所谓的“无为而无不为”。因此可以说，道家的社会论同样表达了对社会人事的关怀，只是用了与儒家不同的方式而已。

第三，在人生层面上，道家也是采取了与儒家不同的论辩方式，但均具有相似的人生目的。儒家是以直接表达的方式，从人生出发，最后仍落实到人生上；道家则用否定的表达方式，从自然出发，通过否定儒家的人生理论，最后也落实到人生上。儒家的目标在于追求一个充满“浩然之气”的刚健有为的人生；道家则从相对的立场出发，企图达到一种淳朴、无为、守柔、不争的和谐人生。因此，老子、庄子并非出世者，在他们的思想和理论中不但没有对彼岸的执著，相反却十分注意保持和维护整体生命的和谐稳定，强调“保身”、“全生”、“养亲”、“尽年”，并要求自然而然地对待现世，反对任何形式的矫揉造作和虚伪。

从以上三点，可以看出，在中国文化的非宗教性这一特征

中，道家与儒家的主要分野在于儒家是以人而道家是以自然为万事万物的准绳。道家的“淳朴”、“无为”等伦理观念均取自自然之道德教训，而自然则为天地与人生的最后根据和最高标准。同时它也就成为人生的“庇护所”。在中国历史上，无论儒家还是道家，每当他们在仕途落魄或政治失意之时，往往投入“自然”的怀抱，吟诗作画，躬耕垄亩，做隐士而不做教徒。这是因为“自然”乃比“教堂”有更广阔的天地，即使是受戒的佛徒或道士，亦常常受到自然的吸引，爱自然甚于爱教主。至于中土的艺术、诗人、画家则更以自然为好。他们通过对自然的描写来表达人生的哀乐、喜怒的情怀及孤独、寂寞、宁静、高远等感情。画家描绘山水如诗人描写景物，其目的乃在于提炼情感、荡涤污浊、激发心志、纯洁心灵，亦无逃避人间之事。

道家的自然主义是儒家人文主义最有力的补充，对中国的知识分子来说，人世与自然这两个广阔的天地显然比宗教虚无缥缈的天国有更大的吸引力。他们受自然的陶冶、人世的洗练，大大降低并冲淡了对宗教信仰的狂热。特别是中国的天人合一思想，把道家的自然主义与儒家的人文主义粘合在一起，甚至难分彼此，终于在中国文化中取代了宗教的地位。

最后，我们需要讨论的是，人文主义或非宗教性特点究竟给中国文化带来了什么？中国的人文主义与西方的人文主义有什么区别？

对于前一个问题，是一个相当复杂的问题，任何回答都难免使问题简单化，因为文化并不是象切西瓜一样，可以简单地合约和分解，它是一环扣一环的连续体和宏观与微观的综合体。因此，这里只能大概地指出其基本的方向。中国文化的非宗教

性似乎导致中国文化的内倾性、泛道德性、和平性以及社会政治的突显性等。起码这几个特性都与非宗教性有关或互为因果，这些都将在下几节中作进一步的讨论。至于中国的人文主义与西方人文主义有什么区别，在我们重新反省中国文化与现代化的关系之时，这一问题非常重要，故不能不辨而明之。近年来虽然许多学者对此都作了不少研究，但尚有许多模糊之处。我们以为，二者之间最主要的差别，是时代的差别。由于二者产生的时代不同，因此在内容上亦有许多不同。西方的人文主义思潮产生于近代，它是以西方传统的宗教文化为背景，针对神学对人的压抑，而提出人的问题。其中包括人的独立、人的尊严、人的平等、人的权利以及人的自由等内容。

中国的人文主义显然不具有西方人文主义的近代内容。它在中国文化中，范围较广，内容也比较宽泛。它最早出现于《周易·彖传》对“贲”卦的解释，即“彖曰，贲亨。柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往。〔刚柔交错〕天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”这里的“人文”主要是相对“天文”而言，而“文”字则含有文采、纹理、文饰等意义。通过对自然之文的观察，可以了解寒暑、四季等变化，通过对人及社会的观察，即可以了解人及社会的种种情状，从而使人及社会得到治理。因此，中国的人文思想包含甚广，它是除天文、地文之外，几乎囊括人及人类社会的一切方面，其中包括文章、文学、文德、文物、言谈、穿戴，涉及到哲学、文学、政治、伦理、艺术等各个领域，而儒家的人文思想的主要内容则是以礼乐为中心的道德教化。《论语·宪问》载：“子路问成人，子曰，若

朱熹《周易本义》：“先儒说，天文上当有‘刚柔交错’四字。”因据补。

臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”这就是说，“知”、“勇”、“艺”等均须“文之以礼乐”，这是“成人”的主要条件。成人必文之以礼乐，这便是儒家人文思想的基本精神和基本内容。这一点，朱熹的《四书集注》说得更清楚，其对“周监于二代，郁郁乎文哉”注曰：“言视其二代之礼而损益之。”对“文不在兹乎”注曰：“道之显者谓为文，盖礼乐制度之谓。”可见朱熹亦以“礼乐”释“文”。

荀子为孔子后学，他对儒家的人文主义不但有进一步发展，而且对“人道”、“人文”的内容有更明确的规定。他认为，仁人的最根本条件是“忠信以为质，端慤以为统，礼义以为文，伦类以为理”。^①什么是礼义以为文呢？“礼者谨于治生死者也。生人之始也，死人之终也，始终俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终，终始如一，是君子之道，礼义之文也。”这就是说，“礼义之文”的内容是从生到死，谨慎地按着“礼”的规定去做，使人的一生始终俱善，这便是人道或人文的内容。因此，如果说中国古代有人道主义的话，其人道也无非是“礼义”的内容，也即是所谓“礼义之文”的内容。

由上面的材料联系到《周易·贲卦·彖传》的说法，便可明显地看出，从孔子到荀子再到《易传》，其系统的人文思想所包含的礼乐之义及人文的基本内涵，即：“文明以止，人文也”——“文之以礼乐”或“礼义以为文”——“观乎人文以化成天下”。因此，作为中国传统文化基本特征之一的人文主义，具有中国自己的独特内容，它基本上是指礼乐之教与礼

^① 《荀子·臣道》。

^② 同上。

乐之治。而礼乐的意义，乃在于对具体生命中原有的情欲得到提升与安顿，使之达到道德理性化。可以说，这是中国人文主义的最深刻的含义，也是中国人文主义的正面意义。同时亦有其负面意义。礼乐作为社会教化与统治工具，它是与专制、集权、等级名分、亲疏贵贱等政治、伦理、社会规范相容而不相悖的。它从前门赶走了神鬼的权威，却从后门迎进了东方式的专制主义的王权。它所富有的是温情脉脉的礼义节文，并以道德理性逐走宗教的执迷和狂热，而缺乏的恰恰是作为人文主义所应具有的自由、平等、独立、人权的精神。

第四节 泛道德性

中国文化的泛道德性特征，是与上述非宗教性特征紧密相连并互为因果的。这一特征反映了中国传统社会的一元化价值取向，表现了中国传统文化中道德对政治，道德对法制以及道德对文学、艺术、哲学等各个领域的影 响及指导意义。

上一节已经谈到，中国文化的非宗教性或它的人文主义所包含的深层结构之一，便是以礼乐教化为中心的道德理性，它是中国文化早熟的明显标志。这种道德理性的觉醒不仅代替了宗教的地位，而且由它衍射到中国文化的各个层面，形成中国文化的泛道德性特征。

一、以“德治”代“政治”——政治道德化

中国传统文化的泛道德性最明显的表现，是将道德意识侵入政治领域，使中国的传统政治缺乏一种独立的制度，从而为君权至上的专制主义寻得一个道德“庇护所”。在本书第二章

第四节中已说过，在中国传统社会中，国是家的放大。因此，国家一向被看成是人伦关系的总和。在这个放大的整个人伦关系网络中，国君或皇帝自然是家庭中父的放大，是国家这个“大家庭”的当然家长，他既是国家政治组织的中心，也是社会人伦秩序的中心。因此，国君、皇帝常常被称为“君父”、“国父”、“再生父母”等。

这种把家庭伦理关系投射到国家政治的结果，常常是以空泛的道德说教代替具体制度的实施，其最典型的代表则是造端于孔子的德治精神和孟子的仁政思想。

孔子在《论语·为政》中有一段后人奉为经典的话。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”向来注《论语》的人，都把这段话解释为“无为而治”，这是一种莫大的误解。儒家是不讲“无为”的，尽管在《论语》中有“无为而治者，其舜也与；夫何为哉？恭己正南面而已”的话，但其用意在强调“恭己”。“恭己”即“修己”，恭敬而严肃地修养自己。《论语·宪问》说：“子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸。’”我们把这两段话联系起来看，便可知孔子“恭己正南面”与“为政以德，譬如北辰”的本旨所在。恭己、修己都是指道德修养，只有把自己的道德品格修养好，才能起到“安人”、“安百姓”的政治作用，才能得到人民的拥护，即所谓的“众星共之”或“正南面”。由此可知，上述两段话的中心不在“无为”而在“德治”。

孔子的德治精神，在《论语》中讲到的还有多处，而且都

《论语·卫灵公》。

是直接回答他的弟子或当时国君问政的话，归纳起来，有下面几点内容：（1）为政必先“正名”。“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’”^①齐景公问政于孔子，孔子对曰：‘君君、臣臣、父父、子子。’”（2）为政在于“欲善”。“季康子问政于孔子，曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。’”^②“季康子患盗，问于孔子，孔子对曰：‘苟子之不欲，虽赏之不窃。’”^③（3）为政在于“正身”。“季康子问政于孔子，子曰：‘政者正也。子帅以正，孰敢不正？’”^④“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”^⑤可见，孔子所谈的一系列为政的问题，实际上都是道德问题，其中的“欲善”、“正身”、“修己”成为以后中国传统文化中政治思想的前提条件，同时也是道德哲学的核心内容。其影响是非常巨大的。从孟子的“夭寿不贰，修身以俟”，到荀子“修身自名，则配尧舜”，再到《大学》的“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，都来源于孔子“修身以安百姓”的德治精神。由此可以看出，孔子乃至整个儒家，其政治思想，都是由德治观念所贯通的，他们在政治方面的注意力，完全集中在伦理道德上，从而忽视了对政治制度的研究和探讨，所仅有的一些设计和预想也多半带有道德教训和不切实际的乌托邦性质。

《论语·子路》。

《论语·颜渊》。

③ 同上。

同上。

同上。

《论语·子路》。

比如孟子的“五亩之宅树之以桑……”的仁政王道，以及《礼记·礼运》的“大道之行也天下为公……”的大同理想，都是本于儒家的德治精神而设计的政治蓝图。其中尤以《中庸》“哀公问政”一段，最能反映这种以德代政的德治思想：

天下之达道五，所以行之者三。……知斯三者，则知所以修身。知所以修身，则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家者有九经。曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。

这里所谓“九经”，是指治理国家的九种大法。它虽然比孟子和《礼记·礼运》所设计的政治蓝图稍加具体，但其实质仍是一种道德教训。它所列出的九条政治原则，与“五达道”、“三达德”的道德规范紧密联系在一起，实际上均可以作为儒家的道德原则，而这些原则的基础，与《大学》所列出的“三纲领”、“八条目”亦属同一性质，即“皆以修身为本”。由个人的修德推之于政治，便是德治。因此在儒家这里，政治实与道德是合一的。

二、以“礼治”代“刑法”——法律道德化

儒家的德治思想，是把政治问题转移到道德上，强调发挥每一个人的道德自觉，企图以道德力量维持和调和当时日益尖锐的社会矛盾。

任何一个时代的统治者，往往都是以刑罚作为政权的最后保证。先秦法家所以在法治问题上走上极端偏激的道路，是他们以刑治代替法治的结果。儒家强调德治，即是企图扭转法家的这一偏向，把刑政的强制力量消解为道德理性的自觉，如孔子

说：“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”。在孔子看来，政、刑的效果虽然明显，但却有限，特别是不能从根本上解决问题，而只有道德的力量才是无限的，因为它能够把人伦之道、内心之德，实现于日常生活中，使之成为一种“合理的行为方式”。这种“合理的行为方式”不仅能够缓和人与人、人与社会、统治者与被统治者之间的紧张关系，而且经过积累能培养和启发人们的积极向善精神。这正如后来《大戴礼记》所说：“以礼义治之者积礼义，以刑罚治之者积刑罚。刑罚积而民怨倍；礼义积而民和亲。故世主欲民之善同，而所以使民之善者异。或导之以德教，或殴之以法令。殴之以法令者，法令积而民哀戚。哀乐之感，祸福之应也。”《大戴礼》这段话，可以说深刻表达了儒家对道德与刑罚的看法，在中国思想史上的影响甚巨。它深刻反映了儒家文化的道德使命感和对法家刑罚主义的深恶痛绝，同时它也是儒家为社会提供的治世良方，反映了中华文明的特点。但对于复杂的社会来说，一味地强调或推行刑罚固然会导致社会的酷烈；但放弃刑罚，一味追求道德教化的作用，也只能是一种理想而已。

秦汉以后，由于秦推行法家路线，尤以刑罚为治，汉虽有所更改，但基本上承袭了秦朝的制度，酷吏严刑亦时有所闻，这就更加刺激了儒家德治思想的发展。以董仲舒为代表，把儒家思想配以阴阳五行学说，提出了“阳德阴刑”的理论。他说：

然则王者欲有所为，宜求其瑞于天。天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑。刑主杀而德主生。是故阳常居大厦，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之地。

《论语·为政》。

以此见天之任德不任刑也……王者承天意以从事，故任而不任刑。

为了强调“德治”，董仲舒用符瑞灾异及阴阳五行之说，劝导皇帝“任德”，但他已从孔子的立场退了一步，给刑治以“阴”的说明。这表明自汉代以后儒法已开始趋于合流。但以礼、仁为中心的“德治”仍处于主导地位。

董仲舒“阳德阴刑”的理论，对中国古代法律制度的形成发生了较大的影响。其中重要的影响是将道德与法律两极化，道德立为行为的准则，法律则赋予统治者惩罚的权力。两者结合的结果，形成一种具有强制性的道德体制，法律沦为道德的婢女；违反道德则成刑罚的对象。这一点，我们从唐代到清代的法典中完全可以看出其最明显的倾向，刑法发达而民法不足。若从其性质看，甚至根本没有民法。而刑法所科罚的对象，除一般刑事犯罪外，任何道德过错均构成犯罪。如《唐律》五十五款就规定有，只要父母健在，儿子另立家室者，即构成犯罪。一七九款规定，男女双方的婚姻不能在居丧期间完成，完成者法律究之以无效并科以重罚；居丧期间生子亦属犯罪。据《历代刑法志》所载，凡告父母者，不论其控告属实与否，均判以极刑；夫妻离异，妻子不得提出。诸如此类的法律规定说明，法律道德化的结果导致了道德法律化。

三、以“人治”代“法治”——泛道德主义对专制主义的影响

上面主要是从道德要求于民的方面，谈泛道德主义对法律的影响；另一方面，儒家对统治者或居高位的人也有强烈的道

《天人三策》载《汉书·董仲舒传》。

德要求。在儒家看来，统治者一切不合理的政治措施以及社会风气的败坏，都可追溯到统治者的道德行为。因此，若要使要求合理，必须端正自己的行为，使之与被统治者相一致。儒家深信二者是能够一致的。因为人性的本质都是善的，“不忍人之心”人皆有之，此为天下所同然。既然“德”为天下人所同好，因此统治者的“德”，自然会对被统治者有莫大的影响与启发，在上者有端正良好的美德，就如同一阵清风吹来，老百姓自然象墙头之草一样闻风“必偃”。因此，《大学》说：

所谓平天下在治其国者，上老老而民兴孝；上长长而民兴弟；上恤孤而民不倍；是以君子有絜矩之道也。

郑玄注：“絜，犹结也，挈也；矩，法也。君子有挈法之道，谓常执而行分，动作不失之。”这就是说，“絜矩之道”即治国之道。治国的根本在于统治者的道德示范作用，通过在上者的道德提携与牵引，天下之人便可孝悌而不叛，从而达到天下太平的目的。“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民”。由上至下的道德启示，再由下至上的道德效法，于是政治。法律的瞄准点便由制度转向道德；由“治法”转向“治人”，此即《中庸》所谓“以人治人”的政治原则。《中庸》说：

哀公问政，子曰：文武之政，布在方策，其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树，夫政者，蒲卢也，故为政在人。

朱熹在解释这段话时说：“有是君，有是臣，则有是政矣。……以人立政，犹以地种树，其成速矣。”又说：“人君为政，

《汉书·董仲舒传》。

《中庸·第二十章》。

在于得人，而取人之则，又在修身；能仁其身，则有君有臣，而政无不举矣。”朱熹的解释是很贴切的。综合《中庸》的说法及朱熹的解释，儒家人治观念基本包含三层意思：（1）社会的清浊与政治的好坏取决于人君之德；（2）而人君之德的重要表现则在用人，用人得当，便是人君有德，用人不当，便是人君无德；（3）取人的标准，重在修身，因此人君务在“修己”，然后再以德取人。诚如此，“则有君有臣，而政无不举。”在这种人治有余而法治不足的泛道德主义的影响下，中国几千年的政治体制积淀为如下传统：

第一，“内圣外王”的理想演变为个人迷信和偶像崇拜。强调人治观念的结果，儒家把希望寄托在“内圣外王”的出現上。本来按着儒家的初衷，“内圣”是“外王”的必要而充分的条件。但为了方便起见，统治者总是希望二者兼而得之，统而一之。此即郭象所谓“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”。既然二者可以统一而且应该统一，因此“外王”者必“内圣”。国家的统治者同时就是圣人，意味着掌握了权力就是当然的圣人，此即庄子所揭露的：“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门仁义存焉。”这就是说，推崇“内圣外王”的结果，往往使那些窃国大盗或独夫民贼“并与其圣知之法而盗之”，俨然以圣人的身分和名义规范全民成为教化的榜样，这种情况在中国历史上屡见不鲜。因此，传统文化中的圣人观，又往往是封建制度下的一种迷信和偶像崇拜。

第二，由于强调“为政在人”而不在制度，故中国的传统政治体制沿续几千年而不衰，朝代的更迭只意味着统治者换

《四书集注·中庸注》。

② 《庄子·胠篋》。

班，而在制度上却极少变动。法治就更谈不上，因为统治者考虑的重点，是如何得人，如何使政权顺利转移，因此选择和培养接班人的问题往往成为历代统治者转移政权的重要手段。正因为如此，极易造成政权衔接过程中的“权力真空”状态，无法杜塞觊觎之端和野心家的篡夺，从而形成各种宗派、山头及其相互间的权力之争。每一个新上台的统治者，必经一番艰苦经营，进行权力的重新组合，然后才能腾出小部分精力过问经济、生产等国计民生之事。

第三，“以人立政”是导致“以德取人”的必然逻辑联系。“以德取人”，即以道德标准衡量一个人的进退得失，这逐渐形成传统的选官制度。汉代的“察举”、“征辟”即是根据道德品行取仕的典型代表。这种选官或取仕标准，因重德行节操，故往往产生流弊：（1）品评鉴识之风盛行，而品评人物的权力又都操在少数名士手里，他们从自己的主观好恶出发，往往具有许多主观随意性。（2）易造成一群一党的互相吹捧，并使一些虚伪奸诈之徒借道德之名招摇撞骗，欺世盗名。（3）用德行掩盖才力，“混而相蒙”、“名不副实”。正如曹操所说：“夫有行之士，未必能进取；进取之士，未必能有行。”^①

第四，使一般民众，把希望寄托在“明君”、“贤相”、“清官”身上，而把自己排除在政治之外，这样就从根本上堵塞了走向民主、民治的政治道路。由“人治”必然导致“官治”；由“法治”才能走上“民治”。由“人治”到“官治”，最后只能归依到君主集权的专制主义；而由“法治”到“民治”，最后归向民主政治。这是两条不同的政治发展道路。中

^① 《曹操集·求贤令》。

国的传统政治，由于强调“人治”的结果，走的是前一条道路，而缺乏民主政治的传统，其重要原因之一，即是泛道德主义的影响。

以上仅就政治、法律两个方面，揭示了中国文化的泛道德性特征。此外，如经济、哲学、文学甚至古代的天文学、医学无不受道德的影响，可以说，中国文化充满了道德精神，它不仅取代了宗教的地位，而且侵入到其它各个文化领域。这种道德“越位”的结果，使中国文化带有严重的内倾性格。

第五节 内倾性

任何一个国家或民族的文化，其价值主要表现在宗教、道德、科学、哲学、艺术、认知等活动中。中国文化由于人文精神过早的觉醒。又因其人文精神的基本内涵在道德理性方面，因此它不具有宗教的外在超越性格。一般说来，宗教所奉行的是神或上帝的启示与教诫，因此其价值判断的标准往往是外在的、绝对的。即使对道德价值的判断也要追溯到神或上帝身上。

与西方式的外倾文化相反，中国文化比较具有内倾的性格。

一、在中国文化中，人是一个自足的存在

西方自古希腊以来，似乎很少有人性善的观念。基督教兴起以后，则明确认定人生下来就带有罪过。这种“原罪”观念的发展，教人虔诚地事奉外在的上帝，人不再是一个自足的存在，而是一个罪人。因此，西方文化中由人与上帝的这种分离的关系，推衍出超越世界与现实世界的区别，二者之间往往有一条不可逾越的鸿沟。由此造成西方哲学中本体与现象的分离；

宗教上天国与人间的分离；道德上自律与他律的分离；以及社会思想上政教分离、乌托邦与现实的分离等等。由于人不是自足的存在，所以只有在不断地向外探求，不断地认识和了解外在的世界，人才能由一个不自足的存在转化为自足的存在。甚至对上帝的了解，也要运用逻辑、知识以及通过对自然现象的研究来证明上帝的存在。人们所熟悉的牛顿的“第一推动力”及康德的“物自体”，都是企图用科学证明上帝存在或为超越的上帝保留地盘。依据经院哲学家的看法，哲学和科学都必须解释基督教《圣经》的内容。近代欧洲虽然经过“文艺复兴”和“启蒙运动”的洗礼，但它们仍继承了这种认识外界和了解外界的实证精神，不同的是，把上帝换成“自然”，由“天国”转向“人间”。在认识路线上欧洲中世纪与近代这两个不同时期并没有明显的界限，二者都力求认识外在世界。西方文化的这种外倾性格，是建立在人性本身不完善不自足的假定之上的，也即是基督教原罪观念的延伸。因为人性本身不完善、不自足，为了改变这种状况，使之变得完善、自足，就需要从外部吸取力量，而知识、逻辑、科学以及法律等就是达到完善、自足的手段。因此，可以说西方文化的科学实证精神、法律道德意识以及知识的确实性等等，都与它的外倾性格有密切联系。

在中国传统文化中，与西方上述的观念相反，认为人在天地之间是自足的，不需要任何外来的帮助。儒家以道德为自足，道家则以自然为自足。如孔子教人所行之“礼”，即是主张人要行其自己该行之事，斟酌人情之所宜；亦如《礼记》所说，这种人间之机“非从天降也，非从地出也，人情而已矣”。

把儒家上述人是自足的存在这一思想发扬得最详尽透彻的是孟子。他以性善论为基础，认为“人皆有不忍人之心”，“人无有不善”。这个性善如同人的四体一样，是人自身所固有的（“人之有四端也，犹其有四体也。”）不是外加的，而是内在的，“非由外铄我也，我固有之也”。^①孟子发展了孔子的思想，不但强调人的道德自觉，而且为这种道德论提出了人性论的基础。把道德价值的源泉从人格化的上帝转移到人自身。

这种深藏于人类自身之内的价值之源，对于儒家来说，它是一种无尽的宝藏，只要向内深深地挖掘，它便可以发扬光大，甚至充塞于天地之间。因此孟子说：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”^②朱熹解释此句为：“此言理之本然也。大则君臣父子，小则事物细微，其当然之理，无一不具于性分之内也。”这就是说，一个人要成就自己，主要应致力于内在的道德完善，而这种道德不在天上，也不在上帝手中，而是在自己的性分之中。既然万善永恒地皆备于我，“每个人都是天然完全自足之物”（程颢语），因此又何必向外在世界寻求什么呢？

孟子上述人之自足说，到王阳明则发展到极致。他说：“天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物起于良知之外，能作得障碍？”又说：“夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。……理岂外于吾心邪？”^⑤在王阳明看

^① 《孟子·告子上》。

《孟子·尽心上》。

^③ 《四书集注·孟子注》。

^④ 《传习录中·答顾东桥书》。

^⑤ 同上。

来，“外心而求物理，是以有暗而不达之处，此告子义外之说，孟子所以谓之不知义也。……不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？”王阳明的这些说法，实际上都是对孟子“万物皆备于我”的发挥，其主旨仍是强调内在的超越性。因此，若以内外相对而言，中国文化一般都是重内而轻外的，不仅儒家如此，道家亦是如此。

道家对人的自足性的看法，是从另一角度来认识的。道家反对儒家的仁义道德说教，因此也反对从道德能动性的角度去描述人性。他们认为，人的自足性并不是表现在内在的道德性或“恻隐之心”上，而恰恰与此相反，人的自足性与万物的自足性一样，乃是自然存在的一种形式，因此人的本性应该在自然中寻找。只要返回自然，人的本性便是自足的，这就如同骈拇枝指一样，“合者不为骈，而枝者不为岐，长者不为有余，短者不为不足。”如果不遵循自然之性，以长者为有余、短者为不足，企图拆长补短，对其妄加改变，这就破坏了自然的真性，所以“凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲。故性长无所断，性短无所续，无所去忧也”。

道家这种自然人性说，实际上是把外在的自然内化为人性，所注重的并非人身之外的东西，而是人的自然本能的行为，因此强烈主张取消人的主观能动性，以使人性顺乎自然的本能。只要一切顺乎自然，便可别无它求，更不需要向外探索。如庄子说：

吾犹告而守之，三日而后能外天下；已外天下矣，

① 《传习录中·答顾东桥书》。

② 《庄子·骈拇》。

③ 同上。

吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独而后能无古今，无古今而后能入于不死不生。^①这里的“外”字，含有遗、忘之意。对道家来说，只有彻底遗忘天下世故，摆脱外物的干扰甚至把生死置之度外，才能进入“朝彻”、“见独”的境界。所谓“朝彻”，按成玄英解，乃指“死生一贯，物我兼忘，惠照豁然，如朝阳初起”的清明洞彻的心境。所谓“见独”，即“现独”，表现出“独”的品格。此即《在宥篇》所说“出入六合，游乎九州，独往独来，是谓独有，独有之人，是谓至贵”。因此，“见独”、“独有”皆指内在独立自足的人格世界，均具有老子“独立而不改”之意。既已遗世忘物，便无须与外界相对待，一切都可自我满足，自我完善，此即后来郭象的“独化”与“自足其性”。因此，“独”字最能表达道家“人是自足的存在”这一观点。

由此可见，儒家是把人的道德理性由内向外扩展，把人性外化为自然，尔后由外在的自然落实到人的心性之中，使二者在心性基础上得到统一；道家是把外在的自然由外向内扩展，使之内化为人的理性，尔后在精神中使二者结合。虽然出发点不同，但所强调的都是人性的自足。既然人性本身是完善的、自足的，就无须从外部吸取力量，而知识、逻辑、科学、宗教以及法律等等在他们看来也就无须多下功夫。而把全部精力投放到人自身的修养上，直接在人心之内寻求善和幸福。

^① 《庄子·大宗师》。

二、中国文化始终强调“心”的作用

“五四”运动以来，许多人在中西文化的比较讨论中，认为中国文化实际上乃是“心的文化”。这一看法，虽然只停留在事物的表面，但它却从一个侧面揭示了中国文化的特点。因此，“心的文化”的特质应该是中国文化内倾性格的一个重要表现。

西方文化的外在超越性，决定了其社会人生的二分倾向。因其外在超越表现了强大的外在力量，人被这种力量所支配和驱使，力求战胜它，遂呈现了人生与外界的拼搏和斗争。而内在超越的文化，所碰到的阻力不是来自外部神的世界和外部自然的力量。它恰恰来至圣人的典训和人心的分离。因此在内倾型的文化中，服膺圣人典训和展开自我心灵的征服与净化，以使人生与社会、人生与自然得到和谐与统一，乃是这种文化的终极使命。“人心惟危，道心惟微”，是中国文化对人心分离的经典描述。正因为人心有不纯的一面，才使后世儒者始终把人心的净化当作顽固的堡垒来攻击，以提纯心灵为己任。儒家总是教人自己省察，所谓“求诸己”、“尽其在我”、“三省吾身”等等。道家也总是提倡“自足”、“自我观照”、“游心于形骸之内”等等。甚至中国化的佛教亦有“明心见性”、“依自不依他”、“佛向性中作，莫向身外求”等等说教，都是在向内用功。这些命题都是把人的力量落实在人的身上，而成为人的“性”或本质，这“性”或本质都是在人的生命内扎根，因此并不重视人生之外的东西。孔子“为仁由己”及孟子所谓“仁义礼智根于心”等说法，是中国文化在长期摸索中所得出的结论。它不是由逻辑推理而来，而是对“内在经

验”的一种总结或描述。经过后代儒家的发展，尤其经过程朱陆王的精心加工，它几乎成为中国人自觉遵守的典训，成为人生的基本立足点。

道家的庄子把老子的形而上学之道最后也落实到人的心上，他所主张的心斋、坐忘，即是为了使心彻底走上虚、静的道路。在他们看来，外在世界的声、色、嗅、味及人类的一切发明创造，都是破坏人的自然之性的祸乱之源。因为物质生活的引诱、权力欲望的蛊惑，往往会破坏恬静自然的生活。它们搅动人心，挑拨情欲，使人内心的平静遭到破坏。这正如老子所说：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎令人心发狂；难得之货令人行妨，故圣人为腹不为目。”^①也正如庄子所说：“有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备。纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之所不载也。”在老庄道家看来，对外在世界的追求会引导人们产生邪念，从而破坏内心的平静。老子所谓“为腹不为目”，即是追求内在的自我，而不要被外在的感性世界所迷惑。庄子反对外在的聪明巧知亦是为此。他说：“擢乱六律，铄绝竽瑟，塞师旷之耳，而天下始人含其聪矣；灭文章，散五采，胶离朱之目，而天下始人含其明矣；毁绝钩绳而弃规矩，搯工倕之指，而天下始人含其巧矣。”这就是说，庄子并不绝对地反对聪明巧知，而只是主张把外在的聪明巧知转化为内在之德。在他看来，师旷、离朱、工倕、杨墨等“皆外立其德而以炅乱天下者也”。“外立其德”，即向外追求，向外

① 《老子·十二章》。

② 《庄子·天地》。

《庄子·胠篋》。

追求必扰乱天下；“内含其德”，即向内追求，向内追求可以完成自我。庄子主张“心斋”，也即是为了绝对排除对外在世界的追求，而提倡“心无蹊隧”、“君子不可以不刳心焉！”“刳心”，即剔除心中杂念，“洗去有心于万物之累”。因此在内外关系上，庄子始终强调“慎汝内，闭汝外”（《在宥》）、“治其内，而不治其外”（《天地》）、“不内变，不外从”（《达生》）等等。这里的“内”，指本心，人的内在世界；“外”，指外物，外在世界。他说：“天下奋楫而不与之偕，审乎无假而不与利迁，极物之真，能守其本，故外天地，遗万物……至人心有所定矣。”由此可知，道家的自然主义，通过否定“心”“知”的外在作用，最后还是落实到内在的心性修养上，认为“心”应随顺自然之性，使之不流荡为外在的心机智巧，这样便可使“心”容纳一切，做到“万物一府”、“滂沛为万物所归”、“则韬乎其事心之大也”。

不仅儒家、道家具有内倾性格，就连中国化的佛教亦染有这一色彩。原本的印度佛教并不重视“心”的作用，它只是强调通过对佛的信仰向上向外的追求，寻求彼岸的外在超越世界。但佛教传入中国，特别是自禅宗慧能以后，提出“明心见性”的主张，认为“见性成佛”或“本心是佛”。慧能特别反对向外的追求，“佛向性中作，莫向身外求”（《坛经》）。

“佛”并不在遥远的彼岸世界，而在每个人的心中，因此只要此心不受外物的迷惑，“于诸境上心不染着”，一念之间即可成佛。这种灵魂深处爆发佛性的“顿悟成佛”说，即是把人们的宗教要求也归结到人的心上，主张只在心上下功夫。

发轫于唐代的“心宗”佛教，至宋明则被理学家所吸

① 《庄子·天道》。

收，他们结合先秦儒家的心论思想，遂把中国“心”的文化推向高峰。朱熹继承了孟子“仁义礼智根于心”的说法，认为“人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包其发明也。……此心何心也？在天地则盎然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端也”。朱熹由理气二元出发，论证人性的善恶，再由人性的善恶，最后落实到心统性情。张载、程颐、朱熹等虽然主张以气为本或以理为本，但最后都强调心的作用。而理学中的心学一派，则完全从心出发，以心为主，以心为本。王阳明说：“虚灵不昧，众理具而万物出，心外无理，心外无事”。又说：“心之体，性也，性即理也。天下宁有性之理乎？宁有理外之心乎？”^③在王阳明看来，理、事、物、性等等皆源于心，它是由修养功夫所发出的内在经验，它本身作为一种存在，不是由推理而得，而是“自家体贴出来”，因此无须向内追求。他有《咏良知》诗四首，其中两首说：

人人自有定盘针，万化根源总在心。却笑从前颠倒见，
枝枝叶叶外头寻。

无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，
沿门持钵效贫儿，

王阳明的这两首诗，最能反映他的心学思想。他教人在心中开辟一个内在世界，以此得到人生归宿，不须外在的追求和奋斗。王阳明是中国文化中最有系统的心学论者，他一生由儒入

《朱子仁说》。

② 《王文成公全书》卷一。

同上书卷八。

同上书卷二十。

道，由道入佛，由佛返儒，综合并发展了儒、释、道三家的心论。这说明心学的产生并不是偶然的，它完全是以中国文化中的历史材料为基础，“中国哲学思想，则毋宁是自历史文化之省察，以引出人生哲学，而由人生哲学以引出宇宙观形而上学及知识论。则论中国之哲学思想，正无光由知识论宇宙观下手之必要，而尽可直从先哲之人文观人生观下手，而人生人文之本，则在人心也。”

宗教是通过信仰向上向外追求，以达到外在力量对人的援助。道德是通过“心”向里向内追求，以达到内在力量对人的充实和完善。中国文化具有泛道德性的特点，因此也就必然具有内倾的性格。

第六节 中庸和平

陈独秀在其《东西民族根本之差异》一文中曾说：“世或称中国民族安息于地上，印度民族安息于涅槃，……西洋诸民族好战健斗，……欧罗巴全部文明史无一字非鲜血所书。”

我们今天重谈“五四”时期东西文化论战的文章，虽然发现他们有很多偏颇之词 夸大之语 并且含有许多政治情绪在内 但也并非一无所见。陈独秀上述意见可以说看到了一部分事实，即与中国相比，西方诸民族有“好战健斗”的特点，而中国民族确实有“和平文弱”的性格。

若从文化的角度看，中国人和平文弱的性格正是中国文化“中庸和平”这一特征的表现和反映。

引文见唐君毅《中国哲学原论》第7页，香港人生出版社。

② 见《新青年》一卷四号。

一、儒家的“中庸”、“中和”观念

儒家的中庸中和观念对中国文化有巨大影响，可以说，它是儒家思想的基本精神，也是中国文化的基本特征之一。中庸思想的产生，有其历史渊源。《论语》载：“尧曰：咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。”据说，这是帝尧禅位于舜时教训舜的话，其要点在“允执其中”四个字。这即是以“中道”为政教的准则。舜受尧命，唯中是用，故孔子称赞他，“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”其后，“舜亦以命禹”。禹后有汤，孟子称“汤执中，立贤无方”。至文、武、周公，《尚书·洪范》有“无偏无陂，尊王之义；无反无侧，王道正直”等语，其中的“无偏无陂”，“无反无侧”即上述“执中”之意。《周礼·地官》说：“司徒以五礼防万民之伪，而教之中；以六乐防万民之情，而教之和。”

由上可知，中道观念由来久远，它由尧、舜、禹、汤、文、武、周公而一直传至孔子，成为中国文化的道统正传。因此，孔子把它作为“至德”备加推崇，说“中庸之为德也，其至矣乎！”孔子在《论语》中提出的中庸观念，既是思想方法，又作为道德行为的准则。在孔子看来，任何一独立的德目，都有流于偏颇的可能，因此必须用“中庸”来调节，使之贯彻于任何道德条目之中。孔子认为只有这样，才能使各种品格甚至对立的品格相辅相成，才能得乎中庸之道。如“质胜

《论语·尧曰》。

② 《中庸》。

③ 《孟子·离娄下》

文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”。^①这是说，人的质朴与文采只有配合得恰到好处，才不至使某一面发展过头，流为极端。一个文质中庸的人既不表现粗野，又不表现虚浮，而是史野相济，文质相和，恰到好处。据《论语》所载，孔子本人即是“温而厉，威而不猛”和“温、良、恭、俭、让”的典型。

孔子的中庸之道，反对过犹不及，强调中和、和谐，用“叩其两端”来把握事物之对待，反对固执一端而失之于偏颇或片面。这些都是以是否符合“礼”为准则的。因此所谓“中庸”，首先又是“中”礼。孔子说：“知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”《礼记》记载孔子的话说：“敬而不中礼，谓之野，恭而不中礼，谓之给；勇而不中礼；谓之逆，……礼乎礼，夫礼所以制中也。”礼以“制中”为用，所以又称“礼之用，和为贵”。

“中庸”、“中和”之说由孔子首倡，到战国中后期，孔门弟子大加发挥，遂出现《中庸》一书。《中庸》借孔子之言，全面阐发了儒家的中和、中庸思想，在它的第一章便开宗明义地指出：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。

《论语·雍也》。

② 《论语·学而》。

这一章是《中庸》一书的纲领。它首先提出“中和”观念所以重要，即在于“性”、“道”虽同，但气禀有异，所以表现在每一个人身上则会出现太过或不及的偏差，“是以君子之心，常存敬畏”，“遏人欲于将萌，而不使其潜滋暗长于隐微之中”，此之谓“慎独”。这就是说，人的喜怒哀乐的感情，在未发之前与已发之后，皆须达到既“中”又“和”的境界，没有一点偏向，没有一丝走作。人的心性修养能达此“中和”，社会与天地万物相和谐，使“天地位焉，万物育焉”，所以称“中”为“大本”，“和”为“达道”。把“中和”思想提升为本体的地位。

儒家教人，最反对走极端，《易经》中即有“亢龙有悔，盈不可久”，“人道恶盈而好谦”等说法。《易传》亦常言“得中”、“中道”、“中行”、“中节”、“中正”、“中德”等。此皆有不偏不倚、无过无不及之意。这种中庸思想的流传，对中国人的伦理道德、思想方法、行为方式都产生潜移默化的影响，其中尤为突出的是“以德报怨”之说。《中庸》记载孔子回答“子路问强”时说：“宽柔以教，不报无道”，“君子和而不流……中立而不倚。”朱熹的解释是：“宽柔以教，谓含容翼顺，以谓横逆之来，直受之而不报也”；“夫子以是告子路者，所以抑其血气之刚而进之以德义之勇也”。朱熹的解释极其符合儒家的旨意。因此，中庸、中和的含义在很大程度上是“抑其血气之刚”，使一个人的生理与道德理性合为一体，这样便使个体与社会同时得到“中和”、“和谐”。一个人如果不抑制这种“血气之刚”，它所带来的后果，将是

朱熹：《四书集注》。

同上。

凭情感而无限的发泄，使内心的平衡遭到破坏，因此会出现走极端的现象。西方人往往为爱情发生决斗，即是未抑血气之刚而凭借感发泄的结果。《礼记·表记》引孔子的话说：“以德报怨，则宽身之仁也”；“以德报德，则民有所劝”；“以怨报怨，则民有所怨”；“以怨报德，则刑戮之民也”。由此可见，儒家是主张“以德报怨”、“以德报德”的。中国人没有决斗，尚文不尚武，缺乏感情的冲动，不走极端等等，可以说皆是受中庸、中和思想的陶冶和影响。其“宽柔以教，不报无道”推广到人与人或国与国的关系上时，则表现出雍容、巽顺、和平的气象与风度。其中雍容、巽顺等性格在一定条件下又往往流于调和折衷，而和平、温良则确实积淀为中华民族的优良传统。

二、道家的“不争之德”与中道思想

道家的“不争之德”与中道思想对中国文化的中庸和平性格发生了巨大影响。以老子、庄子为代表的道家中道观比儒家的中道观更具有消极退缩的色彩，这对塑造中国人的国民性格起到了一种补充的作用，使得中国文化的中庸和平特征具有两重性。上面所提到的“报怨以德”思想即是典型的例证。从原则上说，由于儒家提倡德治，因此对于那些与“中庸”、“中和”观念相对的“怨”、“恨”、“仇”等思想亦主张用道德的力量去化解和克服，并且认为是能够通过化解而达到最终的和谐，正如宋儒张载所说：“有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解。”^①但这种和解与宽柔，并不是无原则的，《论语·宪问》说：“或曰：‘以德报怨，何如？’子

^① 张载：《正蒙·大和篇》。

曰：‘何以报德，以直报怨，以德报德。’”这里，孔子又提出“以直报怨”的说法。按朱熹的解释，“直”者，乃“至公而无私”之谓。因此对于“怨”、“恨”之类的矛盾，不能抱阿曲之私或姑息态度，而是应以正直无私的态度来对待，这即是儒家“以德报怨”的原则。

道家的中道观与儒家有较大不同。就德与怨的关系说，老子与孔子的看法就不同。老子说：“和大怨，必有余怨；报怨以德，安可以为善？”按老子的看法，无论是“以直报怨”还是“以德报怨”，都不是最好的办法。因为既已结下怨恨，调解的再好，也会留下不和的阴影，因此，只有不结怨，才可以无怨，在道家看来，这是最根本的办法。那么怎样才能不结怨呢？老子接着说：“圣人执左契而不责于人。”“契”，契约、券契。古时刻木为契，剖分左右，债权人执右契，负责人执左契，期约满时，债权人可凭右契讨债。“圣人执左契而不责于人”，是指放弃执右契讨债的权力，即施而不求回报之义。报“怨”的方法有多种，道家则从根本上反对“报”。这种以“无报为报”的思想正是道家自然主义、无为主义的反映，把它推广到人事关系、社会关系及国际关系上，则正是道家的所谓“柔弱之道”与“不争之德”。因此老子一再强调“知其雄，守其雌”、“知其白，守其辱”、“知足者富”、“兵强则灭，木强则折”、“不敢为天下先”、“不以兵强天下”等等。因此，道家中道观之要旨，在于避开锋芒仇怨，以善心对待一切，即“善者，吾善之。不善者，吾亦善之”；“信者，

见《老子·七十九章》。此句中“报怨以德”四字，原为六十三章文字，据马叙伦、严灵峰、陈鼓应等人的考证，移于此章内，上下文义才较通顺合理，本文采取是说。详见陈鼓应《老子注解及评介》一书，中华书局1984年版。

吾信之。不信者，吾亦信之”。

老子的“柔弱之道”与“不争之德”，强调的是手段，其目的乃在于“曲则全”、“后其身而身存”、“柔弱胜刚强”、“不争，故天下莫能与之争”、“无为而无不为”等等。正因老子思想中有手段与目的之别，所以在他的思想分化以后，遂演变为两种文化因素：一种是以老子的目的为目的。这种“目的论”为法家、兵家、韬略家及阴谋家所吸收，即忍小以图大。传说中的韩信忍跨下之辱及刘备的韬光养晦即是一例。这里突出了中国文化中的一个“忍”字，即所谓“小不忍则乱大谋”。眼前的忍是为了将来的发展。另一种则是以老子的手段为目的，真正发展了道家的中道论，以此为其人生哲学的归宿。庄子是这一路的代表。其特点是企图超脱人的一切对立。因为社会是极其复杂的，人与人、国与国的关系不可能象老子想象那样，可以用不结怨的办法消除彼此的怨恨。因为你不与他结怨，他却与你结怨，因此在庄子的心目中，儒家的“以德报怨”或“以直报怨”固然不能解救浇薄的社会，就连老子的以“无报为报”的“不结怨”方式也无济于社会。因此，最根本的办法是抛弃老子“无为无不为”的目的追求，从社会的纷争中解脱出来，走一条与世无争的逍遥自得之路。

因此，与老子比较，庄子是一个彻底的消极论者，他所建立的中道观，是在老子“柔弱之道”与“不争之德”的基础上，再进一步，完全抹杀原则性，企图以事物的相对性、流变性否定人类存在的矛盾和成见，如庄子说：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道

《老子·四十章》。

枢。枢始得其环中，以应无穷。①

在庄子看来，事物的本然是不分彼此的。而人们所谓的彼与此、是与非、可与不可、然与不然等等的差别对立，乃是人们主观的作用。因此，心灵的觉醒必须超越这种人为的对立，使其“莫得其偶”，才能掌握道的关键。就象处于是非相寻的环子的中心一样，远离是非，以顺应无穷的流变。“枢始得其环中”是道家中道观的经典表述。郭象说：“是非反复，相寻无穷，故谓之环。环中，空矣；今以是非为环而得其中者，无是非也”。②此处明显表现出儒道两家中道观的区别：儒家的中道观不出道德理性的规范；道家的中道观企图超脱道德的价值判断而直指自然。其共同点则强调“中”，即不走极端的原则。庄子说：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”③在庄子看来，为善往往近乎追求名誉，为恶又往往遭到刑戮的惩罚，只有不为善也不为恶，采取一种“缘督以为经”的中道立场，才可以免除极端的危害。王夫之在《庄子解》中说：“奇经八脉，以任督主呼吸之息，身前之中脉曰‘任’，身后之中脉曰‘督’。”“缘督”者，缘“中”而行也。此即“从无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地”之谓。

总之，中国文化的中庸和平性格是由儒道两家的中道观互补而成。虽然各家之间有许多相异之处，但皆重内在精神的和谐，表现为人与我、人与人、人与物、人与天的和平共处和圆融无碍的精神。这种精神是中国古代各家所共同提倡的。对于这一点，《庄子·天下篇》有明确的记录：

《庄子·齐物论》。

郭象《庄子·齐物论注》。

《庄子·养生主》。

“墨子汜爱兼利而非斗，其道不怒”。墨家“非攻”思想是古代反对战争最有力者，可见墨家是主张和平的。

宋尹学派是“不累于俗，不饰于物，不苛于人，不忤于众，……见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战”。

关尹，老聃则“以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。……曰坚则毁矣，锐则挫矣。常宽于物，不削于人。可谓至极”。

庄周“独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处”。

甚至“其道舛驳”的惠施，也是“汜爱万物，天地一体也”。

《庄子·天下篇》所谈到的七派思想，几乎无一不主张和平仁爱，反对斗狠好战，确实与西方文化成一鲜明对照。这些均属中国文化的和平宽大精神。这种和平宽大精神，灌注在实际生活中，则表现为：

第一，在中国人的权威崇拜中，往往是崇拜圣人超过崇拜英雄。因为英雄好战，以百姓为草芥，故孟子曾有“好战者服上刑”的主张。

第二，在中国与异族的战争史中，中国极少主动挑起战事，往往是在迫不得已时才起而抗战，因此中国的对外战争一般都是在自己的国土上进行。

第三，中国的军事战备主要是对内，对外多用于自卫。因此，很少用武力去侵略、压迫和吞并弱小民族，秦朝的万里长城，汉代的和亲政策都具有防御性而非侵略性。

第四，重文轻武，即使对军事将领亦多提倡儒将之风。荀子说：“凡在于军，将帅末事也。”又说，“慎行此六术、五

权、三至，而处之以恭敬无圻，夫是之谓天下之将。”

由此可见，中国文化是和平宽大的文化，由此文化所塑造的中华民族亦可以说是世界上最爱好和平的民族。但这一优点同时又产生了它的缺点，如前所述，儒家的中庸、中和思想，其原本的意义在于消除“人欲之私”，以“君子慎其独”为最终归宿，这一点经过宋明理学家的发挥，使其成为心性之学的重要内容和僵死不变的道德教条，不仅具有本体的意义，而且成为指导人们日常生活和处理人际关系的准则。再加之道家从消极方面以“柔弱之道”和“不争之德”作为迴避矛盾、摆脱纷争的处世哲学，遂使中庸和平思想流变为“折衷调和”、“知足常乐”、“安分守己”、“收敛宁静”等保守退避思想，使人于勤奋中信天安命。于是向外追求奋进之心大减。因此它成为现实生活中磨砺人们锋芒和棱角的无形利剑，塑造了中国人含蓄、内倾、稳健、老成的独特风貌。然而道德压抑的结果，又使一些人产生外宽而内苛薄、外雍容而内吝啬、外知足而内贪婪、外诚恳而内奸诈、外柔弱而内刚愎、外大公而内大私、外坚忍而内残忍、外平等而内独裁等相互对立的双重性格。

由于中国文化中有过多的“中庸”、“中和”、“平衡”、“和谐”、“不偏不倚”、“不能过犹不及”等因素，它不仅具有一般方法论意义，而且成为一种道德观念，具有道德的约束力量。因此在广大的人群中，出头、拔尖、冒险、争先者寡；而贪生混世、随波逐流、饱经世故者多。“木秀于林，风必吹之”、“出头的椽子先烂”、“枪打出头鸟”、“一争两丑，一让两有”、“凡事不可太过”等民间谚语所以流传不息，亦皆与中国文化这一特征有密切关系。这一特征本

① 《荀子·议兵》。

有其独特的价值所在，但其道德化的结果，“不免流于乡愿，却亦为此社会保持和平不少。除了遇事临时让步外，中国人平素一切制度规划，措置安排，总力求平稳妥贴，不落一偏，尤不肯走极端。盖深信唯调和为最稳妥，最能长久不败之道”。

第七节 乡土情谊

中国文化中的家族本位和有情的宇宙观使中国文化带有浓厚的乡土色彩。中国自古以来就是一个典型的农业社会，而农业生活的特点，在于定著而安居，世世代代生活在同一块土地上，无天灾人祸则很少迁居。对于生于斯而长于斯的人，对自己的乡土人物有无限的眷恋之情。这种乡土情谊深深地灌注到中国文化之中，甚至影响了中国文化的发展。

中国文化的乡土情谊深受儒家的培植。《论语·乡党》说：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。”“乡党”，指父兄宗族所居之地。这是说，孔子对于家乡父老常常能诚信笃实，谦卑逊顺。在孔子看来，能受到乡党宗族的赞许信任乃是做“士”的基本条件。因为在同一环境中生活的人，自然有一种宗族或地域的关系，这种关系是熟悉而亲密的。因此一个人的表现很容易在这种关系中自然流露，如果不注意在这种亲密而熟悉的关系中培养自己的道德情操，就不能由近及远、由亲到疏地表现自己的人格。因此孔子十分注意在宗族乡党中培养孝悌的感情，以便在以后漫长的人生道路上，为宗族乡党负道德责任。当子路问孔子“何如斯可谓之士”的问题时，孔子列了三条，其第二条即是“宗族称孝焉，乡党称弟焉”^②。可

^② 见梁漱溟：《中国文化要义》第十章。

《论语·子路》。

以说，儒家非常重视一个人的宗族乡党对他的评价。

儒家的亲亲原则，使人对父母兄弟的孝悌之情推及到自己的邻里乡亲。因此不仅在道德上，而且在感情上、利益上都必须首先考虑到自己的邻里乡亲，以与之相济相周。据说孔子为鲁司寇时，“原思（名宪，孔子弟子）为之宰，与之粟九百，辞。子曰：‘毋，以与尔邻里乡党乎？’”他的助手原宪认为给的报酬太多，不肯接受，孔子却认为不当推辞，教他有余则可分与邻里乡党。这即表示儒家鼓励与邻里乡亲相济相周之义。

中国文化中的“乡里”观念，最初具有宗法血缘的意义，因此尊重宗族乡党即是尊重宗法血缘关系。这里体现了儒家由近及远的亲亲原则。随着社会的演变，这种宗法血缘关系逐渐淡化，但长期流行的宗族乡党观念却积淀在人们的文化意识之中，由地域关系代替了血缘关系，“乡党”演变为“乡土”。

《系辞上》说：“乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱。”《礼记》的作者进一步发挥说：“不能爱人，不能有其身；不能有其身，不能安土；不能安土，不能乐天；不能乐天，不能成其身。”这里，“安土”被提到重要地位。那么，何谓“安土”？为什么要“安土”？

“土”，即土地，以农立国，必重土地。所以孟子把土地当作立国的“三宝”之一。孟子说“诸侯之三宝：土地、人民、政事”^②，强调行仁政“必自经界始”，“分田制禄”，“制民之产”，使人民“死涉无出乡”。荀子更是强调“土”的重要，认为“无土则人不安居，无人则土不守。……故土之

《论语·雍也》。

② 《礼记·哀公问》。

③ 《孟子·尽心下》。

与人也，道之与法也者，国家之本作也”。可见，“安土”即是“安居”，人若不安居，则离乡远涉，国家失去民众，就会造成“无人则土不守”的局面，国家也就会由此而败亡。因此儒家强调“安土”，其目的在于兴国。要使人们“安土重迁”，除“制民之产”外，最重要的是施行礼乐之教，“迁乡则修长幼之序”、“乡里有齿而老穷不遗”、“合诸乡射教之乡饮酒之礼，而孝弟之行立矣”。否则“长幼之序失而争斗之狱繁矣”。行礼乐之教，“则使百姓顺命安乐处乡”，使人产生“与乡人处由由然不忍去也”的乡土情怀。这即是儒家的乡土之教。

从宗教的层面来看，中国文化亦有亲土观念。《礼记》说：“社所以神地道也，地载万物。天重象，取财于地，取法于天，是尊天而亲地也。故教民善报焉。家主霁而国主社亦本也。”古代立社以祭地，盖因地载物而生财。上古穴居，故有中霁之名。“霁”与“社”皆土神。卿大夫之家主祭土神于中霁，天子诸侯之国主祭土神于社，这都是“美善其报之以社”，以彰其载物生财之本。由于古代宗教的“尊天而亲地”，故古人相信，“众生必死，死必归土，此之谓鬼”。^③鬼者，归也。”中国古人很明智地把“鬼”作了泛神论的解释，这是由于他们深信，人无论是生是死，皆与“土”有关。他们生时立足于土，死时亦归于土。中国施行土葬即是由此。这与有些民族施行水葬、天葬、火葬亦有不同。《礼记》还说：“唯为社事，单出里；唯为社田，国人毕作；唯社，丘乘供粢盛。所以报

① 《荀子·致仕》。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 同上。

本反始也。”“社事”指祭祀社神的活动。“单”尽也。“里”计量单位，古代以二十五家为里。“丘”“乘”亦是计量单位。古代的井田之制，九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为乘。这句话是说，在祭祀社神时，一里之人尽出而供给其事；为祭社之事而田猎，则国中之人皆行；祭社所需要的“粢盛”亦由丘乘供给。这样做的目的是为了“报本反始”，即对哺育他们的家乡土地酬之以礼，追之以心，以报答土地所施予他们的哺育之恩。因此，在中国人的观念中，土地是他们之所从来的“根本”，无论何时何地，都不能忘其所从来。所以对自己的出生地，一般都称父母之乡，扩而充之，又称自己的祖国为父母之邦。这其中都含有“报本反始”之义。也正因如此，中国人常把家乡比喻成自己的母亲，由父母扩及到“家”，由家扩及到“乡”，由乡扩及到“邦”，由邦扩及到“国”。称“家乡”、“家邦”、“家国”。一个人无论离家乡多远，其死后，都要归葬于家乡。不仅生前深怀乡土之情，就是死后，亦希望自己的躯体复归于乡土。

由以上可知，中国人的亲土观念，不仅与儒家的乡土之教有道德上的联系，同时亦有“报本返始”的宗教上的联系。在宗教信仰上，中国文化与“土”的关系是很深的，不仅崇拜天，而且崇拜地。天地与父母、君王、师长合成“天、地、君、亲、师”，构成中国的多种信仰。而这五大崇拜的对象，在数量上占有优势地位的神，无疑是“土地”，它与人的距离最近，“土地”的亲切、善良、宽容、慈祥，以及它的生物之功、载物之德，使中国人对它产生景仰之情，这种具有宗教性质的崇拜，落实到文化层面，即是中国人的乡土情谊。

① 《礼记·郊特牲》。

中国文化的乡土情谊，在功能上起着巨大的凝聚作用，使中国人对家乡、对祖国、对民族、对文化都具有普遍的亲合感和认同感。尤其当外族入侵或遭亡国之时，这种乡土情谊则表现得更为炽烈。

据《周礼》，“大夫士去国，逾竟（同境），为坛位，乡国而哭。素衣、素裳、素冠、彻缘、鞮履、素箴、乘髦马，不蚤鬣，不祭食，不说人以无罪，妇人不当御……”^①这是说，“凡此皆为去父母之邦，捐亲戚，去坟墓，失禄位，亦一家之变故也，故以凶丧之礼自处。”^②西晋灭亡时，“过江人士，每至暇日，相要出亭饮宴。周凯中坐而叹曰：‘风景不殊，举目有江河之异。’皆相视流涕。”南宋遗臣郑思肖（字所南），宋亡后，隐居吴下，坐必南向，每至节日，则望南而哭；画兰花有根无土，人问其故。则云土被“番人”夺去，以“无土”象征国亡，表达了亡国的痛楚及对故土的怀念。

中国文化的乡土情谊，不只是亡国后才对乡土发生特殊的感情，而是和中国人的日常生活紧密联系在一起。它已成为中国人的一种潜在的文化心理意识。其具体表现有很多方面，如：

（1）宗谱与地方志。最能表现中国乡土文化的是宗谱与地方志的发达。在中国凡是发展较早的地方，都有地方志的修撰。有的县志可追溯到先秦时代，这是在其它民族的文化里所不见到的。除了县志，再就是宗谱。如孔子家谱，至今已传至第七十七代。1977年在台湾曾发生一起所谓的“诽韩案”，原告韩思道自称是韩愈的卅九代孙，起诉《潮州文献》上发表的《韩文公、苏东坡给予潮州后人的观感》一文，说此文作者诬

《礼记·曲礼下》。

② 见陈澧《礼记集说》。

《晋书·王导传》。

陷了韩愈，并以《韩氏宗谱》为据，证明原告是韩愈的后代。最后台北地方法院给被告“罚银元三百元”的判处结束了这场官司。我们且不论《韩氏宗谱》是真是假，也不论这场官司多么滑稽可笑，我们只需透过这一现象，窥探其文化背景，就不难发现，这是中国文化中古老的宗族乡党观念的现代表现。

(2) 方言与会馆。中国文化的乡土观念表现在中国语言上，则是方言的发达。方言作为语言的地方变体，是经过世世代代本地区的人长期积累的结果。在民族语言里，尽管方言的作用逐渐缩小，并随着共同语言影响的扩大而趋向消失，但中国的方言却有较强的生命力。尤其在海外华人盛居的地方，方言的存在不但没有受到威胁，而且顽强地巩固着自己的阵地。如闽南语、客家语、粤语等中国方言在东南亚地区华人中仍然盛行。其功能无疑起着维系乡土情谊的巨大作用。他们凭借这种地方性的乡土语言，可以互相沟通思想，交流感情，彼此作同乡人的亲切认同。这种以方言互相认同的形式，加以空间的组织化，便出现所谓“会馆”或“同乡会”，古代亦称“公所”。这种具有封建性的地方团体，在外乡、外省甚至国外都起到牢固地维系乡土情谊和同乡利益的作用。一直到近代，许多纯属同乡性的会馆遍及国内外，其宗旨一般是防范异乡人的欺凌，并为同乡的利益服务。

(3) 地方戏曲与田园文学。中国文化的乡土情谊对中国文学的发展产生深远的影响，中国第一流诗人陶渊明，他的田园诗，即充满了乡土气息，这似乎是中国文化特有的现象。如他的诗说：“羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。开荒南野际，守拙归园田。方宅十余亩，草屋八九间。榆柳荫后园，桃李罗堂前。暖暖远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户庭无

尘杂，虚室有余闲”。^①唐诗中亦有许多歌咏田园的作品，如“种桑百余树，种黍三十亩。衣食既有余，时时会亲友。夏来菰米饭，秋至菊花酒。孺人喜逢迎，稚子解趋走。日暮闲园里，团团荫杨柳。……”这两首田园诗即可反映出中国诗及中国文学对乡土的关切和眷恋之情。在中国文学中有许多歌咏家乡风物的优秀作品，反映了作家与劳动者的亲密关系，以及作家对故土的怀念与热爱。“举头望明月，低头思故乡”、“锦城虽云乐，不如早还家”以及“少小离家老大回，乡音无改鬓毛衰”与“羁鸟恋旧林，池鱼思故渊”等诗句都反映了诗人强烈而浓重的乡土情怀。在中国文化中，反映地方乡土情调的莫过种类繁多与风格各异的地方戏曲之发达。如川剧、越剧、沪剧、湘剧、闽剧、吕剧、藏剧、秦腔、二人转、河北梆子、京韵大鼓等等，几乎每个省都有反映自己地方特色并深受本土人民欢迎的地方戏曲。这种带有乡土气息的文艺，如百花盛开，构成丰富多采的中国戏曲文化。

(4) 乡土谚语与地方性的学术流派。在中国文化中，有许多具有民间意识的谚语，充分流露着乡土情谊。如“人离乡贱，物离乡贵”；“宁恋本乡一捻土，莫爱它乡万两金”；“乡亲遇乡亲，说话也好听”；“宁给挑葱卖蒜的，不给出门在外的”；“官大一品，不压乡党”等等。乡土情谊重在“乡土”，故中国古代学术流派亦多以地方命名，如“关学”、“洛学”、“浙东学派”、“泰州学派”等等。在《明儒学案》及《宋元学案》中，大部分学案均以地名命之，如“百源学案”、“泰山学案”、“庐陵学案”、“沧州学案”等等。正

^① 《陶渊明集》卷二《归田园居》诗。

^② 储光羲《田家杂兴之八》。

因重视地方乡土，中国古代的许多地方官及学者亦多以地方之名称之，如柳柳州、吕东莱、程伊川、昆山顾炎武、绩溪胡适等等，不一而足。所有这些都带有中国文化的乡土色彩。

中国文化的乡土特征，完全是由宗族乡党观念演化而来，它对中国社会的政治、经济、道德伦理、价值观念以至民族情感、国民性情等，均有不可低估的影响。这一特征同中国文化的其它特征一样，其优其劣的品格紧密交织在一起。就其前者说，这种乡土情谊可以提升为爱国主义和民族精神，从而加强中华民族的凝聚力和认同感。尤其当身遭国变、背井离乡之时，往往产生更强烈的黍黍之悲和乡土之情。这种感情在中国文学及诗词中得到充分的反映，如“耿斜河，疏星淡月，断云微度，万里江山知何处”；“富贵本无心，何事故乡轻别”；“梦绕神州路。怅秋风，连营画角，故宫离黍”；“十年一梦扬州路。倚高寒，愁生故国，气吞骄虏”；“东风吹泪故园春，问我辈何时去得”；“有客愁如海，空想故园池阁，卷地烟尘”；“多少新亭挥泪客，谁梦中原块土？”等等。这样的诗句，都可反映出由乡土之情所扩及到的爱国之情以及由爱国之情所产生的对故乡、故土、故国、故人的怀念。海外华人所以有落叶归根的思想，即是受这种文化背景的影响。南宋词人朱敦儒的《采桑子》、《彭郎矶》可作为其中的代表。其词说：

扁舟去作江南客，旅雁孤云，万里烟尘。回首中原泪满巾。碧山对晚汀洲冷。枫叶芦根，日落波平，愁损辞乡去国人。

可以说，中国文化的乡土情谊经过提升，可以加强中华民族的凝聚力，培养团结共进和互助友爱的精神；但另一方面，它又含有消极的成分，甚至可以造成个人与国家民族的疏离感

和山头主义、小团体意识等等。

由于中国人乡土观念太重，往往产生如下流弊：

（1）安土重迁，甚至老死不出乡。中国人对离乡背井，感到是人生一大苦事，由此养成中国人的保守性格。

（2）地方观念强烈，往往由地方会馆、同乡会等萌生集团意识，甚至为彼此利益引起怨怼与械斗。

（3）由于地方观念强烈，遂产生排斥外乡人的思想与行为，引出山头主义、地方主义及帮派观念。如旧中国的“温州帮”“徽州帮”、“宁波帮”、“上海帮”等帮派组织。

（4）“土居三十载，无有不亲人”，把“老乡”、“乡亲”、“同乡”引为同志。统治阶级的当权者亦喜欢用家乡的人当幕僚、侍卫；互相荐举、扬褒，形成各种各样的地方性小圈子，甚至形成裙带之风。

（5）由于圈子内的人彼此了解熟悉，因此能够互助、合作、相互依赖；而对圈子外的人则产生陌生、疏离感，甚至不相往来，产生一种封闭性。

把这种“同乡关系”扩大，在国外则成为“同国关系”。“同国关系”亦产生上述情况，使在海外生活的中国人或华裔很难冲破这样的圈子，表现出比较保守的特点。

第五章 中国文化的传播及 对世界的影响

中国文化同世界其它各民族的文化一样，都具有流动性，这是任何文化自身所具有的功能和特性。从这一意义上说，文化是属于人类的共同财富，它是由众多的文明民族世代累积与不断交换的结晶。

一个民族的文化所以能够向外传播和流动，一般取决于两个基本条件：其一是向外流动的文化部分，其自身具有较高的品格，其低劣的部分往往停滞在本土而不能流动；其二，接受外来文化的民族或地区，其自身文化需要更新和发展，它出自切身利益的需要，因此对外来文化的受容一般是有选择的。有受容才能形成流动；有流动才能推动文化的发展。时代愈进步，文化流动的速度愈快，受容者对文化的选择也愈精良。那种强迫别人接受自己的文化和不加选择地盲目全盘吸收外来文化，都会给文化的发展带来不良后果，这已是经过历史证了的。世界历史上的殖民地文化即是鲜明的例证。

中国在很古的时候，便和邻国有了友好往来，并且逐渐扩大到较远的地区。据古代文献的记载，早在秦汉以前，我们就和朝鲜、越南、中亚细亚等地进行过商品交换和文化交流。秦

汉以后又与西亚、欧洲等地发生经济和文化联系。这些联系使中国文化在亚洲、欧洲得以传播，并对之发生了不同程度的影响。因篇幅所限，本章只能作简要的介绍。

第一节 中国文化在东亚的传播及影响

一、中国文化在朝鲜的传播及影响

“朝鲜”一词最早见于《管子·揆度篇》。它说：“桓公问管子曰：‘吾闻海内玉弊有七策，可得而闻乎？’管子对曰：‘阴山之璠璣，一策也，……发朝鲜之文皮，一策也……’”这里的“文皮”是指带花纹的虎、豹之皮，是古代朝鲜的名贵特产。可见，早在管子时代，中国人对朝鲜即有了了解。战国时代的其它著作如《战国策》、《山海经》等书都提到朝鲜。《史记》中亦有周武王封箕子于朝鲜的记载。虽然此说目前尚无定论，但可说明早在殷周之际，中国与朝鲜就有了物质与文化交流的可能。秦汉以后，中国的文物制度、学术思想开始传入朝鲜。

在公元一至六世纪，中国的秦汉至隋唐期间，朝鲜半岛上并存着高句丽、百济和新罗三个较大的国家。高句丽位于鸭绿江南岸，与中国接壤，最易接受中国文化的影响。百济位于朝鲜半岛的西南海岸，多经海路与中国南部交通，也接受了当时南朝文化的影响。新罗地处半岛的东南海岸，其与中国交通亦早在隋唐以前。唐高宗永丰元年（公元680年），新罗打败了高句丽和百济，第一次完成了朝鲜半岛上的统一。在此之前，

新罗派了许多留学生和政府高级官吏来中国留学和考察。他们回国后，依照中国的政治制度，实行全面改革。因此新罗的文物制度与思想教化深受中国文化的影响。儒家的重要典籍如《周易》、《尚书》、《礼记》、《论语》、《春秋》、《孝经》及《毛诗》、《左传》等皆在新罗广为流传，甚至被定为“国学”。

中国文化对朝鲜影响最大的是儒学与佛教。如新罗除了定儒家典籍为“国学”外，在治学方法上也深受中国训诂的影响，注重考究经史。在思想上亦多循儒家的忠、孝观念，以“德”治国。当时有一位圆光法师和一位政治家金庾信留学南朝，回国后大力倡导儒家的忠、孝、信、义、和平的思想，提出“事君以忠，事亲以孝，交友以信，临战勿退，慎于杀生”的世俗教化的方针。金庾信后来成为新罗宰相，逐渐把忠孝信义的思想发展为具有朝鲜本民族特色的所谓“新罗精神”。

到朝鲜中世的“高丽”王朝，其文物制度几乎全部参照中国，如官制和兵制均模仿唐制，文教亦然。中央设国子监，地方设乡校，全国施行科举制度。高丽恭愍王时，孔子五十三世孙，圣衍公浣的第二子昭，以元朝翰林学士的资格，陪鲁卫公女大长公主下嫁高丽王。昭带妻室至朝鲜，居水原，建阙里祠，奉孔子像，开后世朝鲜祀孔风气。高丽忠宣王时，留学生白颐正在元朝治朱子学，回国后亦把朱子之学带回朝鲜，开始了宋明理学在朝鲜的传播。此后，又有儒学的信奉者郑道传倡言排佛，遂使朝鲜的儒士向性理方面探求，从而奠定了李朝的思想基础。

李朝时代是朝鲜近世史中文化昌明的时代，其儒学之风尤盛。特别是程朱理学得到普遍的尊敬，出现了许多著述丰富的

大师名儒。如金宗直、金宏弼、赵光祖、金安国、李彦迪、李滉、李珥、徐敬德、金长生等人。其中的李滉，为李朝中宗时弘文馆典翰，博学多识，尤喜朱子之书。明宗五年，上书监司沈通源，转请朝廷赐颁“绍修书院”的匾额，开创朝鲜书院教育之始。他的著述甚丰，并多为儒学，如《经书订疑》、《启蒙传疑》、《理学通录》、《朱子节要》、《退溪集》、《自省录》等，多是对程朱理学义理的阐述，对理学在朝鲜的广泛传播做了大量的工作。在思想上对程朱理学亦多所承继，故有李朝“儒宗”之称。

佛教何时传入朝鲜，年代不详。据传在新罗的祇王时代即有沙门僧由高句丽至新罗传播佛法。可知高句丽与百济先于新罗而信仰佛教。佛教在朝鲜的际遇同在中国一样，也经历了一个受容与排拒的反复过程。高丽太祖王建尤好佛法，曾一度定佛教为国教，但对佛教义理很少研究，仅翻刻《大藏经》一部。高丽王朝灭亡后，李朝太祖亦好佛法，佛教曾盛极一时。因寺院林立，耗靡财力，太宗时即加排斥。世宗继位，初信儒学，后改信佛教，至使佛教之风又盛。文宗时再加排斥，严申度僧之禁。中宗曾撤园觉寺，一时寺刹空虚。明宗时，佛风再起，并设禅科，举办禅科初试，会议讲经，直到提倡佛教的文定王死后，佛教失去朝廷支持，才废止禅科，佛教复衰。总之，在中国文化的影响下，朝鲜半岛的古代文明多呈现中国文化的色彩。无论文物制度、学术思想，还是器用文化、文字风俗等均受中国文化的强烈影响。其中包括朝鲜的古代历史，有许多材料要在中国古代文献中查找。直到李朝开国以后，才逐渐培植起朝鲜的民族观和建立自己的独立文字。当然，中国也从朝鲜学到许多东西，如朝鲜的歌舞早在南北朝时即传入中国。

二、中国文化在日本的传播及对日本的影响

中国史书中提到日本，盖以《汉书·地理志》为最早。其中记载：“夫东浪海中有倭人。分为百余国，以岁时来献见云。”此后，中国历史对“倭人”的记载可谓“史不绝书”，《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《宋书》、《南齐书》、《梁书》、《隋书》、《新唐书》、《日唐书》等均有《倭传》。其中《三国志·魏志·倭人传》的记载最为详尽。除正史外，其它文献如《论衡》、《山海经》、《风土纪》、《翰苑》等也都有关于古代日本的记载。但在日本本土，史料却极为缺乏。在六世纪以前的全部日本古代史，几乎全凭口传忆测，直到江户时代，日本史家才注意从中国史书对倭人的记载中寻找根据。这一事实本身说明，中国与日本的关系有着悠久的历史。一般说来，从东汉到南北朝，中日已有直接的外交联系。到隋唐，大量的日本留学生西来，再加上僧侣、商人、外交官以及留日的华侨子弟，都成为中国文化东传的直接媒介。因此，自隋唐以后，到清末以前，也就是从日本古奈良时代到德川幕府末期，凡是中国主要的政治学术思想，其中包括文字、历史、文学、艺术、宗教、哲学、工艺、美术以至工业，都或早或晚地传到日本。

(1) 文字与历史。汉字何时传到日本，现在已无从确考。但日本文字受中国文字的影响却无可怀疑。相传应神天皇十五年(晋武帝太康五年。公元284年)朝鲜人阿直岐自百济东渡，日皇子稚郎子从之学。阿直岐荐举中国学者王仁，进《论语》十卷，《千字文》一卷，皇子师事王仁并通其学。一般都认为这是日本习汉文的开始。实际上，秦汉以后，即有汉

人移居日本，加上两国的交往日密，因此汉字的传入可能更早。《宋书·蛮夷传》载，宋顺帝昇明二年（公元478年），倭国王武上宋顺帝表文，文辞雅饬，似经相当的汉文训练。在目前流行的日本文字中，除保留有大量汉字外，其片假名的形状亦脱胎于汉字。日本现有最早的史书是《古事记》和《日本书纪》。据日本学者考证，其成书年代在日纪元明帝和铜五年（公元712年）至元正帝养老四年（公元720年）之间，正值中国的唐睿宗时代。《日本书纪》与以后的《续日本记》、《日本后纪》、《续日本后记》、《三代实录》、《文德实录》合称日本六国史，都是用汉字写成。这不仅说明日本文字受中国文字的影响，而且达到一种通用的程度。从《说文解字》的九千三百字到《康熙字典》的四万九千余字，几乎全部通行于日本。新村书所撰的《辞苑》附有日本国字表，系日本自造文字，仅一百三十四个，而且都是采用中国传统的六书造法。这种通用的现象直到明治维新以后，才逐渐以直接用汉字过渡到以汉字作音标，同时夹杂汉字的日本自创文字。二十世纪以来，为强化民族意识，日本文字逐渐扬弃汉字，趋向单一化过程。

日本的修史事业，至江户时代而大盛。长达三百九十七卷的日本最大史书《大日本史》，可以说是日本史学的代表作。它完成于明治三十九年（公元1906年），前后历时二百五十年。作为日本最大的史书，却是完全摹仿中国的正史。日本学者加藤繁说：“纪传、志表、纪事本末等正史体制，既成立于中国，江户时代史家不过承袭之而已。”《大日本史》的体

加藤繁：《中国史学对于日本史学的影响》。载梁容若《中国文化东渐研究》。

制及目次排列与《史记》、《汉书》等基本相同。也是由本纪、列传、志、表四种体制组合而成，也有《烈女》、《方伎》、《隐逸》、《文学》、《逆臣》等列传。不仅作史的体例效仿中国，其纪事的方法、修史的精神也都仿效中国。如书法上的正统观念、君臣名分观念以及尊王贱霸等思想，都深受春秋通鉴纲目的影响。当然，日本史籍也有许多方面异于中国，如列传的人物顺序不象中国正史父传必先于子传那样，而常有子传先于父传之例。同时“中国正史中宋书唐书外，乐志载乐器甚少，大日本史礼乐志中兼述乐器之制，兵志中兼述兵器，国郡志述山川形势及人文风习，皆中国史书所未遑注意”。从这些微小的差别中，也许能发现日本文化的独特之处。

(2) 佛教。佛教本源于印度，魏晋南北朝至隋唐时期大畅于中国，唐宋以后一直到近代，佛教的重心则转入日本。

日本的佛教固然带有日本民族的特点，但其传入则全依赖于中国，而且已是中国化的佛教。这即是说，佛教是作为中国文化的一部分而传入日本的。具体的传入时间，按着一般的说法，当在南朝梁武帝普通三年（公元522年），南梁人司马达至日本，在大和高市板结庐奉佛开始。此后，又从百济传入释迦佛像及部分佛教经论。但中国佛教在日本广泛传播还是在隋唐时期。从隋唐至宋元明三朝，日本和尚来华留学与中国名僧去日本传法，往返络绎不绝。因此中国佛教的各宗派及其典论在隋唐以后的五六百年间，几乎都传入日本。在从日本入唐的日本名僧里，有从玄奘学法相宗的道昭；从善无畏学三论宗的道慈；从义真学密教的圆行；学天台宗的最澄、圆仁；学真言

周一良：《大日本史之史学》载《燕京大学史学年报》第二卷第二期。

宗的日本名僧空海、道邃；学临济宗的荣西以及曹洞宗的道元等等。

从中国去日本的名僧，如唐玄宗时期修密教的道明、道荣；修华严宗的道璿；修律宗的鉴真；宋代名僧修禅宗的道隆、祖元以及清代的隐元法师等等。其中的道荣、道明，在日本有较大影响，成为日本大和长谷寺开基者，是日本密教史上的重要人物。与他同时的道荣和尚，在日本亦有很大影响，日本元正天皇所下的诏书中，严飭所属凡佛经注音，悉应以道荣之读音为准，其中说：“释典之道，教在甚深，转经唱礼，先传恒规，理合遵承，不须辄改。比者，或僧尼自出方法，妄作别音，遂传后生之辈，积习成俗，不肯变正，恐污法门；从是乎始，宜依汉沙门道荣，学问僧胜晓等，转经唱礼，余音并停之。”^①前面提到的道璿，是最早传华严宗入中国的和尚，日纪天平胜宝三年（唐玄宗天宝十年）经勅封为“律师”。道璿初抵日本，在锡大安寺讲解《律藏行事钞》，实为律宗传入日本的前驱。此外对天台、华严两宗的传播，亦有极大贡献。

至于鉴真法师，更为日人所熟知，他对中国文化在日本的传播，远远超出佛教领域，备受日本人民及广大佛徒的尊崇。他抵日时受到隆重接待，日本圣武天皇口诏说：“大德和尚远涉沧波，前来此国，诚副朕意……自今以后，受戒传律，一任大和尚。”^②足见日人对他的信任与尊崇。他在日本期间，按日讲律，并就中土文物制度等多所阐释，数年之中，日本佛教律仪，逐渐严整，师资相传，使日本佛教界的风气为之改观。鉴真和尚于唐玄宗天宝十二年（公元753年）东渡日本，至日纪

转引自宋越伦《中日民族文化交流史》。台湾正中书局1983年版。

转引自宋越伦《中日民族文化交流史》。台湾正中书局1983年版。

天乎胜宝七年(公元763年)在日去世,前后凡十年,皆以传道、受戒、讲学为事。其在传播中国文化,特别是在佛教、文学、医术、工艺及文物制度等方面对日本做出了巨大贡献。

中国历史发展至宋代,由于北方少数民族南侵,广大中原地区陷入战争的漩涡,随着宋室的南渡与衰危,宋僧大批东渡日本,把当时盛行的佛教禅宗亦带到日本。当时正值日本幕府时期,几任幕府执政都笃信禅宗,造成日本受容禅宗文化的客观条件。据日本历史的记载,名僧道隆即是受当时幕府执政北条时赖之请,于南宋理宗淳祐六年(公元1246年)由浙渡日,为幕府开辟了宋式禅院建长寺及圆觉寺,至今仍为日本有数的佛教圣地。继道隆之后,渡日的名僧还有普宗、祖元等多人,都为禅宗在日本的传播与发达付出了心血。

(3) 儒学。儒学传入日本,应比佛教略早。如以王仁献《论语》为准,则至迟应推至西晋太康时代。王仁献《论语》之说,出自日本国史,而非中国人的看法,故此说虽有保守的可能,但却足以为证。因此,从西晋太康时期至陈、隋之际,是儒学传入日本的第一阶段。

据现有中日两方面的史料看,中国文化传入日本,有两个高峰期。第一个高峰期在唐代,第二个高峰期在宋明时代。因此,儒学与中国文化其它部类一样,其大量传入日本并产生较大影响的时期也正是在唐、宋、明三朝。

“自推古天皇十五年(隋炀帝大业三年),遣大使小野妹子、留学生高向玄理等去中国,到宁多天皇宽平六年(唐昭宗乾宁元年),用管员道真建议,停止遣唐使,约百年间,努力直接输入中国文明,在制度文物上盛行摹仿中国。从中国文化

移植日本的成绩看，这时期可算黄金时代。”^①这时，在圣德太子的宪法里，已经可以看出儒家思想的深厚影响。唐代教育制度及其内容传到日本，儒家的经典如《周易》、《尚书》、《左传》、《礼记》、《周礼》、《仪礼》、《孝经》等亦成为士大夫的必读书。当时名儒吉备真备两次游唐，历十七年之久。回日后，倡兴孔子祭典，授《礼记》、《汉书》等于东宫，官至大纳言，成为日本一代儒宗。此外如菅原氏自清公、是善至道真，三世皆治经史，为文章博士，有儒学世家之称。其中的道真在日本几乎和孔子齐名，死后仍受民祀。这些深受儒家思想陶冶的硕学大儒，在思想上也都倡导儒家的忠孝仁爱、信义和平及纲常名教等观念。

继唐代经疏儒学传到日本的是宋明理学。先是日本临济宗开山人物荣西法师于日纪仁安三年（宋孝宗乾道四年，公元1168年）、文治三年（宋孝宗淳熙十四年，公元1187年）两次入宋，研求禅宗，与朱熹弟子龚从周、钟唐杰二人交往甚厚，深受其理学影响。其后是于正治元年（宋宁宗庆元五年，公元1199年）入宋的俊芾和尚，留学期间除学佛外，还留心理学，曾与慈溪杨简（号慈湖）有交。他在华留学十三年，回日时，除了携带大量佛书外，同时带回儒家典籍二百五十余卷。

宋代以后前往中国留学的日本学者更加繁多。较著名的有桂菴玄树、中巖圆月等。玄树赴明游学五年，在苏杭间从中国大儒专攻朱子之学，回国后开院受徒，阐扬理学精义，对镇西文化的兴隆，卓有贡献。中巖圆月十二岁便熟读《论语》、《孝经》，在中国游学八年，兼修儒释。回国后，在上州吉祥寺、近

青木正儿《中国文学对于日本文学的影响》，载梁容若《中国文化工渐研究》。

江龙兴寺等处讲学，力倡佛儒相融，成为日本五山学儒中的佼佼者。

在德川时代以前的镰仓室町时代，儒学仅为僧寺的副业，传播儒学的大多是佛门弟子，因此儒学也多由和尚兼讲。自德川家康统一日本后，欲以儒术致太平，故儒者亦脱离佛教而独立。江户时代儒学跃入官学，大小藩主摹仿幕府，纷纷设立学校，使儒家的《四书》、《五经》、《左传》、《史记》等成为通行的教科书。官学多以朱子为宗，培养了大批通儒博经的儒士，使儒学普及到中等社会，这是德川时代儒学传播的特点。

除朱子学外，在日本影响最大的是王阳明学派。以阳明学名世者为中江藤树(1608—1648)，他是近江高岛人，中年时得到王守仁弟子王畿的《龙谿语录》和王守仁的《阳明全书》，于是舍朱学而归王学，成为日本阳明学的祖师。王学在日本的传播收到与中国不同的效果，它与佛教禅宗及日本固有的神道思想相融合，塑造了具有近代意义的日本民族精神。其中受王学影响最深的，莫过日本以“武士道”精神为根基，并带有黠武主义特色的所谓“大和魂”思想。它可以和西方“骑士精神”、古代朝鲜的“新罗精神”相比照，远远离开了中国文化温良俭让的中庸和平精神。深受中国文化影响的日本文化，所以表现出与中国文化不同的特殊性格，即在于它善于丢掉成见，不囿于传统积习，而专力摹仿、选择、吸收有利于民族发展的文化营养。隋唐文化的传入使日本出现“大化革新”；宋明理学，尤其王学的传入，间接造成明治尊王倒幕的机运；而近代全力学习欧美，促使日本成为经济强国。这都说明它具有善于吸收的特点。

第二节 中国文化在东南亚的传播及影响

中国文化在东南亚的传播及影响不及朝鲜和日本，其原因之一是气候、地理条件所造成的限制。同时，对这一问题的研究也有待深入。就目前状况看，东南亚地区由于受到中国、印度及近代欧美的影响，它的文化表现为多种文化的综合。但就华侨盛居的地区而言，则仍保留着相当成分的中国文化。下面简要分述几个国家的情况：

一、越南

在东南亚各国中，越南受中国文化的影响最深。中越两国之间，由于领土毗连，因此在很古的时期就发生了密切关系。这种关系甚至可以追溯到远古时期。近几十年来，考古学家在越南北部所发现的新石器时代的遗物，和中国西南地区的新石器时代的遗物，形制非常相似。越南清化出土的青铜器，和中国战国、秦、汉时期的遗物也非常相似^①。这说明两国的关系由来久远。

“越南”，在中国古代文献中称“越裳氏”或“越裳国”。以后又称“交趾”或“交州”。《韩诗外传》载，周成王时，越裳来聘，“重译而至”。《太平御览》卷八三九引《尚书大传》说“越裳氏重译而来”（重译：谓言语不通，辗转相译以得其意）。《后汉书·南蛮西南夷传》亦有“交趾之南，有越裳国。周公摄六年，制礼作乐，天下和平，裳以三

^① 见齐思和：《上古时期中国与世界各国的文化交流》，载《中国史探究》，中华书局1981年版。

象重译而献白雉，曰：道路悠远，山川岨深，音使不通，故重译而来朝”云云。自秦代，秦始皇经略越南；汉代武帝在越置郡，两千多年来越南与中国始终保持着密切关系，中国文化也大部分传入越南。就是在十九世纪下半叶，越南成为法属殖民地后，中国文化对它的影响也未中断。

中国文化对越南的影响是多方面的。从物质生活到精神生活，从文字、思想到风俗民情无不印有中国文化的痕迹。在民俗方面，越南同中国一样，也过阴历年，并张灯结彩，放爆竹、贴春联、演古戏等。越南在成为法属殖民地以前，全国通用汉字，直到二十世纪初才改用拉丁化的“国语”。由于文字相同，国家社会的一切章典制度几乎完全模仿中国。甚至在中国已经废止的制度，在越南却依然存在，中国文化对古代越南影响最大的还是儒家思想。他们在教育上，同样开科取士，以四书五经为主要教材。奖励儒学不遗余力，所以儒家思想在越南的政治、经济、社会、伦理等方面，都曾产生重大影响。

在社会政治方面，古代越南的历代君臣，大多倡导儒家的仁政思想，如世祖嘉隆十四年（清嘉庆二十年）阮世祖在抚恤各府县的诏令中说：“朕每以不忍人之心，行不忍人之政，每期远近化行，俗归于厚，近闻道路患病之人，所在民既不为收养，又斥逐之，全无相赍相恤之心，凡此皆风俗之浇薄也。”^①又如黎显宗景兴四十六年（清乾隆五十年），大学士范阮攸上书显宗，强调“正心”的原则，他说：“天下万事本于一心，未有心不正，而能措诸事者，此治心又为万事之源本也。”^②

在社会伦理方面，越南也受到儒家纲常名教的影响和熏

^① 越史《大南实录 正编》卷五十。

^② 越史《通鉴纲目》卷四十六。

陶。他们强调礼、义、忠、信、孝、悌等儒家的道德伦理条目对社会的重要作用，主张以“德”治国。如李太宗天成元年（宋真宗大中祥符三年）作誓书说：“为子不孝，为臣不忠，神明殛之！”^①越史中还有陈太宗以儒家道德教训皇子的记载：“元丰元年（宋理宗淳祐十一年）春二月，赐诸皇子铭，帝亲写铭文赐诸皇子，教以忠孝和逊温良恭俭。”黎宪宗景统二年（明孝宗弘治十二年）颁发诏书，博引儒家经典，强调以德治国和正风俗的重要。诏曰：“世道隆污，系乎风俗；风俗美恶，系乎气数。《易》曰：君子以居贤德善俗。《书》曰：弘敷五教，式和民则。《诗》曰：其仪不忒，正是四国。《礼》曰：齐八政以防淫，一道德以同俗。圣经垂训，炳炳足微，古昔帝王，御历膺图，抚己酬物，莫不迪兹先务也。”^②

从以上材料中，不难看出中国文化在越南的传播与影响是非常普遍的。自秦汉至清末，越南与中国的许多学者来往于两国之间，促进了中国文化在越南的传播和影响。

二、柬埔寨

柬埔寨在中国古代文献中称“真腊”、“占腊”或“扶南”。三国时，东吴孙权曾派朱应、康泰出使扶南，到南海诸国宣化。他们为了探询通往大秦（古代罗马）的通商航路，在扶南留居多年。他们不仅把当时的中国文化传播到扶南，而且把他们到过的地方记录下来，写有《吴时外国传》和《扶南异

《大越史记本纪》卷二。

② 《大越史记本纪》卷六。

③ 同上卷六。以上皆转引自朱云影《中国文化对日韩越的影响》一书，台北：黎明文化事业公司，1982年版。

物志》等。当时柬埔寨主要受印度文化的影响，自与中国交通后，始接受中国丝绸、磁器等物质文化。据《通志》卷一九八《执南国使》载：“吴时，遣中郎康泰，宣化从事，朱应使于寻国，国人犹裸，唯妇女著贯头。”泰、应谓曰：“国中实佳，但人褻露可怪耳。寻（扶南国王）始令国内男子著横幅。今干幔（筒裙）也。大家乃截锦为之，贫者乃用布。”可见，中国的丝绸和布早在三国时即传入柬埔寨。并且由于这些物质文化的输入，改变了古代柬埔寨人裸体的习惯，几乎起了移风易俗的文化作用。此后，两国来往不断，宋徽宗政和六年“真腊”曾派十四人的外交使团来华访问，并称“万里远国，仰投圣化，尚拘卉服，未称区区响慕之诚，愿许服所赐”云云^①。宋廷赐以朝服及各种礼物。两年以后，真腊又派使者来，宋廷“官封其王与占城等”。南宋高宗建炎三年，“以郊恩授其王金哀宾深检校司徒，加食邑，遂定为常制”。^②中国与柬埔寨的联系及政治、文化往来至明代则更加密切。据《明史·外国传》载，明代永乐年间，扶南国曾七次遣使来华，明廷也四次回访，在我国回赠的礼品中，多是“织金文绮”及绵缎磁器等。^③据《明史》载，永乐年间，真腊来华使者“因其国数被占城侵扰，久留不去。帝遣中官送之还，并敕占城王罢兵修好”。可见远在古代，中国就为柬埔寨的和平做过不懈努力。在文化上，明廷曾赐大统历及彩帛，对柬埔寨的古代历法有一定影响。

见《宋史》卷489《外国传》。

② 同上。

③ 见《明史》卷324《外国传》。

同上。

三、泰国

泰国，古称“暹罗”。在《宋史》、《明史》中均有详细记载。尤其在明代，两国来往频繁。据《明史·外国传》载：洪武五年（公元1372年），暹罗入贡，明廷赐“大统历及彩帛”。洪武二十三年又赐彩帛、锦绣、瓷器，以后双方多次通好，每次都有大量礼品相互赠还。又“永乐二年（公元1404年），有番船飘至福建海岸。诘之，乃暹罗马琉球通好者，所司籍其货以闻。帝曰：‘二国修好，乃甚美事，不幸遭风，正宜怜惜，岂可因以为利？’所司治舟给粟，俟风便遣赴琉球。是月，其王以帝降玺书劳赐，遣使来谢，贡方物。赐赉有加，并赐《列女传》百册。使者请颁量衡为国求式，从之。”从这段记载看来，明成祖对当时中泰两国的友谊十分珍视，表现了相当友好和平的愿望。从中国传入泰国的大统历、度、量、衡、彩帛、锦绮、瓷器以及《烈女传》等都具有鲜明文化色彩和传播文化的功能。在泰国有“三宝庙”，据说是笃信佛教的泰国人，把佛家的所谓“三宝”与三保太监下西洋的“三保”联系在一起，于是把“三宝寺”认作是祀奉郑和的庙宇。而且香火尤盛，这也是中国文化流传的表现。

四、马来西亚

位于马来半岛的马来西亚是中国较早与之海上交通的国家。它之所以重要，是因为在马来半岛与苏门答腊之间有一条狭长的马六甲海峡，它是通往印度洋及西方的海上捷径，也是古代来往于中印两大佛教国海上交通的枢纽和佛教南传的中心。因此，它成为古代传播物质文化和精神文化的交通要道。

从明成祖永乐二年(公元1404年)到明宣宗宣德八年(公元1433年),郑和船队曾先后五次到达马六甲(古称“满刺加”),是我国航海到东南亚的基地和航行至南亚、西亚、东非的中转站;也是传布中国丝绸、瓷器、布帛等物质文化的集散地。据《明史》卷325《满刺加》载永乐九年(公元1411年),郑和第三次下西洋时,在马六甲邀请当地国王、王妃、友好使团的人员等达五百四十余人;回赠的各种丝绸礼品竟达一千三百多匹。

物质文化的传布往往是精神文化传布的先导。丝绸绒绵等礼品的馈赠导致从中国引进桑树,马来西亚和印尼等国用蚕丝织绸即是从中国学来的,至今在马来语和印尼语中还可见到大量有关丝绸的汉字借语,如“Jose”(缣丝、丝绸、绸缎);“Kirkha”(锦缎);“Kirkha”(锦花缎);“Kuntuan”(贡缎);“Lokcuan”(罗绢)·...·等,中国商人带来的瓷器、铜器、丝织品、棉织品等无疑给东南亚地区的工艺莫大的刺激。铜锣和铜鼓在马来人的文化中占有主要地位。他们的舞蹈、祭祀、葬仪等都离不开这种神圣乐器。据一些学者考证,马来人自制铜锣和铜鼓仅有二百年历史,其来源乃与中国的古铜器有关,盖由中国经中南半岛而传至马来半岛的。

此外,如缅甸、菲律宾、印度尼西亚、文莱、斯里兰卡、新加坡等东南亚诸国,在历史上都比较早地与中国建立了友好往来的关系。中国文化也不同程度地传播到这些地方,如中国的十二生肖、燃放“孔明灯”、用灯花占卜等习俗,至今仍 在缅甸流传;今日菲律宾的食物和用具有许多名称仍和厦门话一

见陈炎:《南海“丝绸之路”初探》,载季羨林主编的《东方研究论文集》,北京大学出版社,1983年版。

样的发音；现在印尼语中还可见到大量有关丝绸的汉语借音；文莱土人中有称为杜生人者，所穿的衣服、所戴的金属装饰品都与中国相似，他们栽种稻谷的方法也完全是中国的方法。新加坡是一个独立很晚的国家，现在虽然现代化程度很高，但其生活习惯、生活方式几乎与中国完全一致。他们在中学生中推行儒家伦理的教育，目前已取得一定的成效。

总之，中国文化在东南亚的传播，是与中国古代航海事业的发展有密切关系的。从魏晋南北朝以降，中国的航海事业日趋发展，自唐至明遂蔚为高潮。明代郑和七次下西洋（今加里曼丹至非洲之间的海洋，中国古代称之为“西洋”），都是以东南亚地区为中轴，先后达二十八年之久，经历了三十多个国家，最远曾到达非洲东海岸、红海和伊斯兰圣地麦加。其中，东南亚地区是他们往返的必经之地，所到之处，进行了大量的物质文化的交换和精神文化的交流，深受这些地区和国家的欢迎。至今在一些地区和国家里，仍保留着纪念郑和的历史遗迹。如伊尼良港三宝瓏，是爪哇的政治文化中心，据说，郑和下西洋时曾在此停泊，附近有三宝洞等遗迹，当地人民为纪念他，命名该港为三宝瓏。

郑和七次下西洋，更加广阔地打开了中国对外开放的门户，不仅促进了航海事业的发展，促进了我国和各国之间的友好往来和经济文化交流，而且促进了华人的大量流动。在郑和以前，闽粤沿海商人就不断冲破海禁，泛海到东南亚各地贸易；宋朝的南渡，明朝的灭亡，又有一大批华人渡海谋生。这些渡海谋生与留居海外的商人，在当地婚娶繁衍。至郑和下西洋后，海路大通，促使更多的华人向这一地区流动，这是造成今日东南亚华侨人口最多的原因之一。他们对东南亚的开发、

经济繁荣和城市建设，都作出了巨大贡献，而且对保持、发展、传播中国文化起到了巨大作用。他们是中国文化的无数细胞，也是中国文化的生命载体。华侨虽身居海外，有的虽经历了几代的繁衍，但常有一颗“赤子”之心，这是生活在大陆的中国人时刻不应忘怀的。

第三节 中国文化在欧洲的传播及影响

美国著名汉学家德克·卜德在其《中国物品西传考》一文中曾说：“中国对西方世界作出了很多贡献，这些贡献极大地影响了西方文明的发展。从公元前 200 年到公元后 1800 年这两千年间，中国给予西方的东西超过了她从西方所得到的东西。”^① 中国文化西传的结果，甚至“完全改变了我们的生活方式，成了我们整个现代文明的基础”。^② 从历史的眼光看，卜德的这些说法并非夸张，本文也无意借西方人之口来吹捧中国文化的高明，因为文化本来是人类的共同财富，当西方文化在近代崛起之时，我们同样要以西方的受容精神，吸收西方文明中有益的成果，来丰富和发展我们的物质文明和精神文明，以便迎头赶上世界潮流，并对人类文化做出新的贡献。回顾历史，不是躺在历史的怀抱中洋洋自得，而是要奋起直追，加强我们的责任心，否则不仅愧对现在，而且也愧对古人。

转引自孙西摘译的《中国物品西传考》，载《中国文化研究集刊》第二辑，复旦大学出版社 1985 年版。

② 转引自孙西摘译的《中国物品西传考》，载《中国文化研究集刊》第二辑，复旦大学出版社 1985 年版。

一、中国物质文化的西传及影响

早在汉代以前，中国的器用物质文化便以商品的形式，由中亚、西亚传入欧洲。而中国和西方交通的正式打开，则是在张骞出使西域以后。《史记·大宛列传》：“在火月氏西可数千里……其西则条支，北有奄蔡、黎轩。”黎轩，大概是亚历山大城的简译，因此，“黎轩”即“历山”，泛指罗马或希腊人的所在。以后中国古代文献中又称罗马为“大秦”。与此同时，罗马帝国继承了希腊的地位，也一度发展到中亚。罗马史学家曾记公元前二十七年，“丝国”曾遣使朝贺奥古那都继帝位。东汉和帝永元九年（公元97年）任西域都获的班超亦遣甘英出使大秦。这次出使虽然因中途遭到安息（古波斯，今伊朗）人的阻挠而未能直接与罗马人见面，但中国与罗马的贸易却一直没有中断。魏晋南北朝时期，中国出现了地方割据的混乱局面；在欧洲，从公元三世纪末起罗马奴隶制度亦趋危机，终于导至罗马帝国的崩溃。这几百年间，陆路交通受阻，但海上交通却日渐繁密。隋唐时期，中国又重新统一，由于经济的繁荣和国力的强大，不但陆路交通得到恢复，海上交通也得到发展。中国与欧洲的贸易与往来更加频繁。

中国向欧洲输出的主要商品是丝绸。实际上，在中国与欧洲的贸易之前，丝绸已通过中亚与西亚的商人传入欧洲。横贯中亚细亚的丝绸之路即因输送了大量丝绸而得名。丝绸在当时欧洲是一种高级奢侈品，只有贵族才买得起，据说凯撒穿着绸袍看戏，被目为过分豪华。当时罗马的丝价几乎与黄金相同。可见他们对丝绸的偏爱和欢迎。但这一时期，欧洲人还不知道育蚕缫丝的秘密，希腊、罗马的诗人、博物学家对丝的产生曾

有过可笑的记述。如公元一世纪罗马的博物学家蒲林尼在他的《自然史》一书中说：“塞里斯（汉语丝的拉丁文译音）因从树林中产生的细丝著名。此种灰色的乱丝是在树上生长的。当地人把丝取下，用水浸泡加以梳梳。妇女们再将细丝整理，织成绸缎。工作十分繁重，销行于世界。一切为了罗马的少女可以用透明的薄纱表现她们的美。”^①直到公元552年，东罗马皇帝派遣僧人到中国学习育蚕缫丝的方法，丝绸的生产技术才传到欧洲。

中国的烧瓷技术成熟于魏晋时期（公元三世纪），何时传入欧洲，目前尚无一致看法。据美国汉学家德克·卜德的说法。外国人第一次明确提到瓷器的论述，是阿拉伯旅行家苏里曼在公元九世纪提到的。而中国的瓷器作为重要的出口品而大量输出，则是在明代。直到十六世纪，在意大利的佛罗伦萨城始有人仿造中国瓷器，但没有完全成功。十八世纪初，一位德国工匠用了九年的时间，才成功地仿造出欧洲人的第一件坚硬的瓷器。“虽然从此以后在欧洲和其它地方生产了大量的瓷器，但是，在瓷器之乡以外的地方，还从来没有过什么工艺品可以跟中国陶瓷工最出色的制品相媲美。”^②

中国是发明蚕丝的民族，纸的制造就是从蚕丝衍化出来的。《说文》：“纸，丝紾也。从系氏声。”可见，纸与蚕丝有关。早期的纸用丝絮黏成的，在西汉末已有了。到汉和帝时，蔡伦采用鱼网造纸的方法，使造纸术更前进一步，不仅工

原见蒲林尼（公元23—79）：《自然史》，转引自齐思和《上古时期中国与世界的文化交流》，载《中国史探究》，中华书局1981年版。

德克·卜德：《中国物品西传考》，孙西译，载《中国文化研究集刊》第二辑，复旦大学出版社1985年版。

序简化，而且原料便宜。蔡伦正式上疏造纸是在东汉和帝元兴元年（公元 105年）。这种造纸术，约在唐朝中期传入中亚和西亚的回教国家，再由那里传入欧洲。欧洲的第一次造纸记录是在公元 1150年。首先从西班牙传到法国，然后渐次传到整个欧洲，从而结束了欧洲落后的羊皮纸的历史。纸的发明与传播对人类文明的进程产生了巨大影响，它虽然不象瓦特的蒸气机那样曾引起工业革命，但它对人类文化的贡献却是无法估计的。特别是在欧洲，纸的出现与大量应用，不仅增强了文化信息的储存能力，而且加速了它的传递过程，从而缩短了欧洲近代化的时间。从这一意义上说，西方一些史学家以为，“没有从中国传入的纸，也不会有文艺复兴”；“纸对后来西方文明整个进程的影响无论怎样估计都不会过分”。

印刷术的发明也是中国对人类文明的巨大贡献。杜甫在其《李潮八分小篆歌中》已提到雕碑于木板的事：“山之碑野火烧，枣木传刻肥失真”。这种“枣木传刻”实际上即是一种雕板印刷。此诗约作于唐代宗大历二年（公元 767年）。穆宗长庆四年（公元 824年），元稹在其所作的《白氏长庆集序》中，也提到民间刻书的事。可见，在公元 8世纪前后，中国的雕板印刷已普遍流行。现在中国最早的印刷品是在敦煌发现的《金刚经》。它是唐懿宗咸通九年（公元 868年）由王玠造刻的，现藏于伦敦不列颠博物院。雕板印刷流行了二百余年后，毕升于宋仁宗庆历年间（公元 1041—1048年）又发明了活版印刷术。从此印刷事业得到突飞猛进的发展。据估计，到十九世

威尔斯《历史大纲》第三十四章 转引自方豪《中国文化对西方的影》。

德克·卜德《中国物品西传考》孙西译 载《中国文化研究集》第二章。

纪末为止，中国印的书超过了世界其它地区印书的总和。^①这种印刷术一直沿用到现在。雕板印刷术与活版印刷术几乎同时传入欧洲。德国人戈登堡(John Gutenberg) 在 1454年，初次以活版印成《圣经》，它距离欧洲最早用雕板印刷标明年代的 1423年仅差二十几年。

对欧洲来说，印刷术的传入与纸的传入具有同等的重要意义，它在文化上无疑加速了欧洲近代化的过程，使之成为促进欧洲文艺复兴的两把利剑。

中国火药的发明大概是在道教兴起以后。道教讲求炼丹之术，三国时人郑思远《真元妙道要略》中“有以硫磺、雄黄合硝石并密烧之，焰起，烧手面及烬屋舍者”的记载。《抱朴子·内篇·金丹卷》中亦有用之不慎，“乃可起火”的说法。可见，硫磺、硝石(又称“火硝”)、雄黄这三种矿物，在魏晋时期，中国人对它们就有所认识，并且成为道士炼丹的必备材料。利用这些矿物制造火药当是在唐代时期，用于军事则在唐末。唐哀帝时，郑璠攻打豫章，曾“发机飞火烧龙沙门”。但中国制造火药多用在爆竹、烟火上，很少用于战争。

火药传入欧洲，当在公元十三至十四世纪，由阿拉伯人传入。欧洲各国第一次记载火药的年代，法国是在 1338年，荷兰和比利时是在 1339年，英国在 1340年，而实际制造和使用要比明确记载略早。火药传入欧洲，便很快地用于军事。十九世纪初，随着欧洲工业和科技的发展，火枪、火炮得到普遍的应用。它与西方的殖民主义相结合，于 1840年打回它的老家，而它老家的人民却仍然用大刀长矛，颇有“刮目相看”之感。

指南针是中国的四大发明之一，它是与磁学知识紧密相关

^① 德克·卜德《中国物品西传考》孙西译载《中国文化研究集》第二辑。

的。磁石古称慈石，早在《吕氏春秋》的时期，就有了“慈石召铁”的记载；汉代王充的《论衡》也有“司南之杓，置之于地，其柄指南”的说法。直接用指南针以指导航海，则在宋代。宋徽宗宣和元年（公元1119年）朱或著《萍洲可谈》卷二说：“舟师识地理，夜则观星，昼则观日，阴晦则观指南针。”所以中国使用罗盘航海最迟应在十二世纪初叶。

至于指南针何时传到欧洲，目前还缺乏明确的考证。一般有两种说法，一说由阿拉伯人传入；一说由印度人传入。但根据阿拉伯人所处的地理位置及其在古代陆路与海路贸易中所扮演的重要角色看来，罗盘针很可能是由他们传入欧洲的。欧洲文献关于罗盘针的记载比中国的记载晚一个世纪左右。欧洲首次提到指南针是在1190年法国诗人普罗文 Guyot de Provins) 的一首诗中。

指南针传入欧洲，同火药传入欧洲一样，很快得到实际的应用。近代欧洲航海事业的发达和地理大发现必定离不开指南针的引导。如果说，纸与印刷术曾帮助了欧洲的文艺复兴，中国的学术思想，特别是儒家哲学帮助了欧洲的启蒙运动（详见本章第三节），那么火药与指南针则帮助了欧洲的殖民扩张和海上霸权。装满火药的洋枪洋炮加上指南针导航的坚船巨舰打开了中国的大门，火药和指南针经过“渡海留洋”之后，1840年又回到了自己的故乡。这段往事令人回味无穷。

上面所列举的仅仅是一些具有代表性的中国发明，在西传的物质文化中，当然还有许多用品，如药品、矿物、真漆、茶叶、食品、菜肴以及各种奇花、异草、树木，甚至中国的壁纸、雨伞、风筝、轿子、纸牌等等，都随着东西方的贸易与往来而传到欧洲。

二、中国艺术文化的西传及影响

在物质文化逐次传入欧洲后，中国的美术、绘画、建筑、园林以及诗歌、文学等艺术文化也传入欧洲。

中国的美术、绘画首先是通过带有各种图案的丝绸、锦、陶瓷、漆器等日用品、工艺品而传入欧洲的。因此，中国的丝绸、锦、陶瓷、漆器对当时欧洲人来说，不仅是实用物品，而且是具有观赏价值的艺术品。在十六世纪，意大利的佛罗伦萨城已有人仿造中国瓷器，白地上施以深兰色的图案。而达·芬奇费五年时间所作成的“蒙娜妮莎”*Mona Lisa*这幅名画，显然是受了中国绘画的影响，其背景正是采用了中国画所擅长的自然山水作点缀。这种影响至十七、八世纪的“罗柯柯运动”而愈趋明显。文艺复兴以前的欧洲绘画，一是缺乏景物，一是缺乏线条，再一个就是缺乏奇幻飘逸。他们强调画法上的客观规则，如远近法、明暗法、比例法等等。甚至主张画法上的“艺用解剖学”。画家要同几何学者或测量师一样实际地研究角度；同生理学家或医生一样实际地研究筋肉；同物理学家或摄影师一样实际地研究光线。因此他们的画逼“真”，而中国画与西洋画相比，却如“梦”似“幻”。罗柯柯运动正是针对上述欧洲画法的“机械性”，而开始注重装饰点缀之美，常用奇幻飘逸的曲线和椭圆形细致的花纹，同时亦出现以画山水为主的风景画家。如法国的瓦托 *Watteau* 1684—1721 是受中国画法影响最大的欧洲画家。他的作品，山色淡雅，风景与云融为一体，颇具中国之风。当时就有人评论说：“凡是对于中国宋代的风景画研究有素者，一见瓦托此作，必讶其风景之相似。但彼亦不能以人力融合为一。其画中远山，犹保持作

者生命；青山缥缈，即本人之目亦未尝见之，但甚类中国形式。”^①

中国艺术文化对欧洲影响最大的是中国园林艺术。18世纪初，在欧洲曾掀起园林中国化的热潮。在罗柯柯建筑中，已有佛塔和凉亭出现。英、法、德、荷、瑞士等国，都先后出现中国式建筑，其中包括钟楼、屋顶、假山、宝塔、门窗、栏杆及各种内部装饰。这股园林中国化热潮，多半来至传教士的影响。十八世纪中，在北京的欧洲传教士，以圆明园的描写，寄到欧洲，引起欧洲人的极大兴趣。1757年，曾两度游览中国的英国园艺家张伯斯在伦敦刊行《中国屋宇画图》，并发表《论东方园艺》的专著，大力提倡中国园林艺术。中国园林是中国艺术文化的瑰宝，它之所以引起欧洲人的浓厚兴趣和强烈好奇心，就在于中国园林艺术体现了中国文化的精神。它寓自然美于人力创造之中，既有变幻多姿的个体结构，又有和谐完美的整体布局。曲径幽深，回廊婉转，湖光塔影，虚实相涵。每一个园林都是一幅淡雅、含蓄的美丽图画。在传教士和园艺学家们的鼓吹下，中国的园林艺术象丝绸和瓷器一样在欧洲传播开来。

1757年，张伯斯依据他从中国学到的园林模式，在英国为太子的嫖妃建造了欧洲第一座中国式花园。其中的假山、瀑布、曲径、回廊、花草、丛林均以中国格局布置，并且还有一座九层宝塔。

在法国，舒瓦·塞尔公爵于1770年在他的采地桑蒂洛，用了两年多的时间造了一座中国式的七层宝塔，塔高三十九米。1782年法国海军高级军官鲍达尔在园艺师贝朗叶的协助下

转引自韦政通《中国文化概论》附录第五节。台湾水牛出版社1983年版。

建筑了一座有中国凉亭、小桥和小船的园林宅第。

在德国，中国的园林艺术得到更多的仿效。1773年德国皇室专门选派园艺师到英国留学，从张伯斯研究中国园林的建筑方法。许多贵族都在自己的采地或住宅建造规模不等的中国式花园。其中以卡塞尔伯爵于1871年建造的中国村规模最大。它不仅采用了中国的园林风格，而且起了中国风味的名字“木兰村”。村旁的小溪称“吴江”，村外又加种桑树等等。

欧洲人不但仿造中国园林，而且做了理论上的研究。除了英人张伯斯的《中国屋宇画图》、《论东方园艺》外，还有德国人恩则的《中国园林论》。他在书中盛称中国园林艺术的高超，足为世界的模范等等。此后，荷兰、瑞士、意大利、西班牙等国相继出现中国式园林。

文学方面，由于欧洲人多半出自好奇心，因而对中国文学及诗歌的成就没有太深的了解。但这一时期已有相当多的欧洲文学家对中国文学发生兴趣。如英国的高史密斯、法国的伏尔泰、德国的歌德以及英国诗人蒲伯等。高史密斯在1760年根据法国耶稣会士杜哈德 Du Halde 所著的《中国全志》开始撰写中国通信，印成专书出版，书名为《世界公民》。这是一部运用中国材料所完成的一部文学作品。其中有一篇以中国文学中“庄子劈棺”的故事为素材，写成一部颇具讽刺意味的短篇小说。伏尔泰是法国启蒙运动的权威学者和作家，他对中国文学艺术乃至物质文化赞叹不已。在他的大量著作中，引用了相当多的中国材料。1755年，他根据中国剧本《赵氏孤儿》改写成法文剧本并在当时法国舞台上上演，借以宣扬中国的道德精神。他认为中国戏剧含有劝善戒恶的价值，完全可以和希腊的戏剧诗相比。在德国，著名文学家歌德也曾谈了不少经过

翻译的中国小说、诗歌、游记和戏曲。据说，他也曾改编过《赵氏孤儿》，或者他的剧本《爱尔皮诺》受《赵氏孤儿》的影响。哥德的晚年对中国文学发生了较浓厚的兴趣。在他的日记、信札中记载着他晚年所谈过的中国文学作品，如元代戏曲《老生儿》、《赵氏孤儿大报仇》；小说《好逑传》、《玉娇梨》、《花笺记》以及诗歌《百美新咏》等。

三、中国学术思想的西传及影响

文化作为物质文明及精神文明的总和，包涵着十分宽泛的内容。从衣、食、住、行、生产技术、生产工具，到文学、艺术、民俗、风情、科学、教育、社会组织、政治制度、乃至宗教信仰、生活方式、学术思想、伦理道德、文化心理等等莫不属于文化范畴。其中包括哲学、伦理、政治在内的学术思想往往是一个民族或国家文化的集中表现，在文化系统中起主导作用。因此，文化的移动和传播以及一个民族或国家的文化对他民族或国家发生影响，常常是物质文化在先而精神文化在后。思想的传播和接受比物质、器用、科学、艺术的流传和吸收要曲折得多，困难得多。物质、器用与美术工艺品都不难由商人、水手、旅行家、外交人员为之传播，而思想、学术的传播却非这些人所能为。它必须经过较长时间的了解并通过语言的转换，而了解与语言转换则需要具有较高文化水准的学者和知识分子来完成。

中国学术思想的西传，首先是靠传教士的努力。初期来华的天主教传教士如利玛窦，于明万历二十三年（公元1595年）在南昌刊行《天主实义》，其中很多地方已能引证《周易》、《诗经》、《尚书》、《礼记》、《中庸》等儒家典籍。可见他对

中国学术，特别是儒家思想有较深的了解。其它如白晋、孙璋、艾如略等许多初期来华的传教士，为了达到在中国传教的目的，都注意研究中国的古代经籍。

这种研究的风气推动了译书工作。从十六世纪末至十八世纪初的一百余年间，中国主要的学术著作，尤其儒家的重要典籍基本上都有译本，并传入欧洲。如 1593 年，利玛窦以拉丁文译《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，并寄回意大利；1626 年金尼阁 N · Trgault) 以拉丁文译《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经等等。总之，儒家的重要经典多以拉丁文和法文翻译成多种版本流传欧洲，并同时出现具有学术性、研究性的专门著作和对儒家经典的注解。如汤尚贤的《易经注》、马若瑟的《书经以前之时代及中国神话》、《中国经学研究导言略论》、《经传议论》；钱德明著有法文的《孔子传》及《孔门弟子传略》等。其中马若瑟的《经传议论》曾进呈康熙皇帝御览，并自称他对于中国的“十三经、二十一史、先儒传集、百家杂书，无所不购，废食忘寝，通读不辍，已十余年矣”。据一些中国学者统计，十七、十八世纪在华研究中国主要典籍的欧洲学者、传教士中，在中国侨居达二十年以上的有六人，有的甚达四十年之久。他们对中国学术思想在欧洲的传播作出了贡献。

和来华传教的耶稣会士的目的及愿望相反，儒家经典不但没有成为帮助他们把基督教灌注到中国文化的灵魂深处，反而却成为欧洲哲学家向教会宣战的武器。十八世纪是欧洲的“启蒙运动”兴起的时代，它在思想上的最大特点是主张“理性”，尊重“自由”，并由此产生了反对宗教神学的浪潮。而中国文

转引自方豪：《中国文化对西方的影响》。

化，特别是儒家思想中又恰恰具有丰富的道德理性和浓厚的人文主义精神，因此非常符合启蒙思想家们反对宗教神学的意识。从哲学上说，宋明理学所强调的“太极”、“理”等观念对一些欧洲启蒙思想家来说，简直是纯粹的“唯物论”、“无神论”、“自然神论”、“革命的哲学”等等。真是“踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫”。启蒙思想家轻易地从传教士手中得到经过翻译的中国哲学作品，作为他们向教会斗争的武器。

十八世纪欧洲重要的思想家，几乎没有一个不曾对于中国文化和中国哲学有接触的关系。其中受影响最大的是法国和德国。

在法国，著名的思想家如伏尔泰、卢梭、孟德斯鸠、狄德罗、霍尔巴赫（德国人，但一生寄居巴黎）、爱尔维修、魁奈等都不同程度地受到中国学术思想的影响。其中伏尔泰所受影响最大。

伏尔泰（1694—1778），是法国启蒙运动的最大权威，他无条件地赞美中国文化，尤其崇拜孔子。因为在他看来，孔子的道德观与古罗马斯多噶派哲学家爱比克泰德的道德一样，严肃、纯正、充满了人道主义精神。他以中国儒家的道德理性做根据来攻击宗教的非理性狂热。他在自己的政治历史著作《风俗论》中说：“欧洲的王室和商人，祇知在东方寻求财富；但哲学家却在那里发现了一个新的道德的与物质的世界。”这里的“物质世界”，显然指“不谈奇迹，不涉玄虚”的唯物主义世界观。他反对把唯物论与无神论纠缠在一起，“在我们西方，人们总是随心所欲地把那些与自己观点不同的人责之为无神论者，这种责难也同样被用来攻击过中国人”，“在中国

《伏尔泰论中国宗教》，载《中国哲学》第十一辑，人民出版社1984年版。

确实有很多读书人是相信唯物论的，但他们的道德观却没有违背儒教。他们认为道德对人们来说是必不可少的，而就其本身来讲，也是很可爱的。因为按照道德规范行事，并非一定要信仰什么宗教不可。” 尽管伏尔泰对中国文化的看法，有许多模糊之处，尤其常以启蒙运动者的眼光改铸中国哲学，但对中国文化的理性化与泛道德化特点，还是看得比较准确的。这也正是他喜欢中国文化的原因所在。因此他大声疾呼，欧洲人对于中国“应该赞美、应该惭愧，尤其应该效仿”。

以狄德罗、霍尔巴赫为代表的百科全书派，在哲学上比伏尔泰还要激进。他们把中国哲学几乎完全当作无神论和唯物论来读。由于他们完全否认有一个全能的上帝，因此把中国哲学作为典范，认为孔子不谈奇迹，不谈启示，是纯粹的伦理道德哲学和政治学，孔子的根本观念就是“道德理性”，是与宗教对立的。狄德罗在《百科全书字典》中，承认中国民族具有许多欧洲人所不及的优点。霍尔巴赫也是如此，他所以接近并称赞中国哲学，即因中国哲学具有非宗教的特质。1773年他著《社会的体系》一书，极力主张政治与道德的统一关系，赞美中国是最好政治的典范。他在该书第二卷中得出一个结论说：“欧洲政府非学中国不可”。

除上述几位思想家之外，再一个受中国文化思想影响较深的人物，是法国重农学派的经济学家魁奈(1694—1774)。他同狄德罗、霍尔巴赫以及爱尔维修、伏尔泰等人从中国思想中吸取无神论、唯物论和道德哲学不同，他是从政治经济学的角度取法中国的。重农学派本以“自然律”、“自然秩序”为其学说的基础，以自然法代替上帝的功能。在他们看来，中国文

《伏尔泰论中国宗教》，载《中国哲学》第十一辑，人民出版社1984年版。

化中的“天理”、“天命”、“天道”以及道家主张的自然主义，恰恰是他们提倡的自然律。再考察中国的经济原理，也与他们的重农主张相一致。而且中国的重农思想源远流长，从先秦一直沿续到他们当时所了解的清代。同时由于传教士、旅行家们所介绍的中国康熙年间的安定局面，与当时动荡的欧洲形成鲜明对照。他们以为这完全是由于中国推行重农政策的结果。于是，他们不遗余力地倡导“中国化”运动，把中国作为他们思想中的标本。魁奈的经济学说以及亚当·斯密所著《原富》一书，都用了很多中国材料。1767年魁奈著《中国的专制》一文，盛称中国政治是“合法的专制政治”，因中国文化制度，一切以自然律为依据，就连皇帝也要受天理支配，遵守自然律之大法。

魁奈一生热爱中国文化，认为世界上只有中国是以自然律为基础而达到高度的道德理性化的国家。由于他特别尊崇孔子，而且以孔子事业的继承者自居，因此有“欧洲孔子”之称。

在中国哲学，特别是宋明理学的影响下，法国百科全书派的思想家把儒家学说当作无神论来接受；而儒家学说对德国的影响却与法国稍有不同。恩格斯曾说过，德国是世界上最爱好哲学的国家。从一般市民到高级知识分子都喜欢读哲学，这就使得中国文化在德国的传播和影响以及他们对中国文化的理解、吸收具有一定的理论深度。

十八世纪初期的德国哲学，是莱布尼兹的“单子”说的时代，因此德国人往往用“单子”说理解中国哲学。也正是出于这种理解，莱布尼兹对孔子和儒家哲学表示了特别的关注。按欧洲哲学史家的看法，莱氏研究孔子始于1676年。据他自己

说，在1687年已读过《孔子传》，并发现中国哲学所讲的“理”、“太极”等范畴，实际上就是基督教所讲的“神”。它们的不同之处只是“启示”与“自然”的区别。莱氏以为，中国哲学以“理”或“自然”为神，这正与他自己所主张的“理神论”或“自然神论”相一致。后来他所发表的代表作《单子论》，无疑是受了他所理解的中国“自然神论”的影响。因此起而为儒家和理学辩护。他匿名发表了一部《新中国》，在该书的序论中主张沟通中西文化，以为中国在实践中哲学方面，比欧洲发达。1703年4月，他从耶稣会士白晋处得到邵康节的六十四卦方位图，及六十四卦卦序图。他发现早在三千余年前中国发明的阴阳二爻的排列组合与他在1678年所发明的“二进位”制完全相合。他十分惊叹中国的智慧。现在德国汉诺威图书馆还保存着他与白晋讨论《易经》的几封信和上述六十四卦的中国木板图，并附有他亲自加上的号数及说明。这些均可说明他受中国文化的重大影响。

莱布尼兹对中国哲学的偏好及他对宋代理学的诠释立场，对德国哲学家影响很大。其中以沃尔弗为代表足可证明这一事实。沃尔弗(Wolff, Christian, Freiherr von)是莱布尼兹的学生，他曾受莱氏的推荐任哈雷大学教授，并作为德国启蒙运动的代言人而闻名当世。由于受他老师的影响，他大力提倡中国思想，并把以孔子为代表的儒家哲学用德语介绍给大学和知识界。在他任哈雷大学教授期间，曾以《中国的实践哲学》为题在哈雷大学的课堂上讲演，极力赞美儒家，并对基督教有微词，因此受到神学教授们的反对。普鲁士国王腓特烈一世解除了他的教授职务，他被迫离开哈雷大学。1741年腓特烈二世又把他请回哈雷大学并任校长，他的哲学遂被普鲁士各大学所采

用。他在学术上的贡献，在于把英、法启蒙时期以及莱布尼兹和笛卡儿的合理思想应用于阐述自己的哲学体系。他所提倡的理性论哲学无疑也是受到儒家实践理性的影响。他的这种理性论实在是德国古典哲学观念论的理论来源之一。

在德国古典哲学中，康德（沃尔弗的再传弟子）以神为道德的存在，费希特以神为普遍的自我，谢林以神为自然与理性的合一，黑格尔则以神为构成世界的统一的绝对观念。“这种以‘哲学的宗教，代替正宗的宗教，均不能不说是受中国哲学的影响。”^① 这种说法，虽然有夸张之嫌，但就其德国古典哲学的大背景来看，不能说没有一点关系。海涅在其《德国宗教及哲学的历史》中即多少透露了此中消息。他说：“当革命的波涛在巴黎，在这个人类的大洋中汹涌沸腾的时候，那时莱茵河那边的德国人的心脏也吼动了。……但他们太孤立着，他们站在中国制造的佛像之下，这佛像对着全无感觉的瓷器、茶器、咖啡壶和任何的东西，都像无所不知似地点着头。……”海涅用形象的语言暗示了中国文化可能对当时孤立的德国哲学的理解，海涅的话决不是偶然的。

德国古典哲学到黑格尔达到高峰。尽管黑格尔读过《通鉴纲目》、《论语》、《老子》、《玉娇梨》并收集了中国文献的各种译本，但他对中国哲学却极其蔑视，甚至认为中国没有真正的哲学。可见，中国哲学在欧洲的影响，到了黑格尔便宣告结束了。这不仅因黑格尔的思维方式纯是西方式的，也因为欧洲经过启蒙运动的洗礼，完全踏上了近代的历程，中国古代

见朱谦之《宋儒理学传入欧洲之影响》载《更生评论》193年一卷二期及《中国思想对于欧洲文化的影响》浙江出版社1985年版。

^② 转引自朱谦之《宋儒理学传入欧洲之影响》。

哲学及其文化作出了自己的贡献后，便被西方人逐渐遗忘并从此受到更严峻的挑战。

第四节 中国文化在俄国的传播及影响

中俄两国的交往始于何时，中国古代文献语焉不详，似乎晚于上述地区。但地下文物和考古发掘证明，中俄两国的交往关系也有相当悠久的历史。

1940—1941年，在克拉斯诺雅尔斯克边区的叶尼塞河中游，考古工作者发现了具有汉代建筑风格的中国庭院遗址；后来又在里海的西北沿海地区、高加索和撒马尔罕等地发现了我国汉代的弓箭和铜镜。

俄国文学史上的第一部英雄史诗《伊戈尔远征记》（联合国教科文组织认为该书已有八百年历史）中曾几次提到一个叫作“*契维利*”的国家或民族。前苏联科学院士利哈乔夫认为，这个词或者是对东方诸民族及游牧民族的统称，或者是对我们所不知的某一东方民族的称呼^①。前苏联作家B·A·契维利欣认为，因为在许多语言中对中国的称呼都近似于“*契维利*”一词，所以这个词指的很可能就是中国。

从伊凡雷帝时代起，俄国人就开始寻找前往中国的路径。17世纪时，俄国的第一批使者N·佩特林、拜科夫、彼尔菲里耶夫·H·斯帕法里等人来到北京。他们回国后都写报告，介绍了中国的印象。

① 见《伊戈尔远征记》，1982年莫斯科第67, 70, 75, 20页。

② 见《记忆·长篇小说短评》，1982年莫斯科，第208页。

③ 《伊戈尔远征记》，1982年莫斯科第

彼得大帝也致力于同中国建立稳固的关系。十八世纪初，他发动组织了第一个俄国东正教使团，并派往中国。这一使团的到来，成了中国文化向俄国传播的起点。

第一个俄国东正教使团于 1711 年来到北京，使团的多数成员都学习了汉、满、藏、蒙四种语言。他们把中国的书籍翻译成俄语，回国后都担任了这四种语言的教师。把用汉、满两种文字写成的中国历史书籍大量译成俄语的是 。罗索欣（ 1717— 1761）和 A·列昂捷夫（ 1716— 1786）。A·列昂捷夫的译本在十八世纪下半叶的俄国社会广为流传。他翻译了儒家“四书”中的《大学》和《中庸》以及《易经》的一部分。他还向俄国读者介绍了中国的茶叶和丝绸的制作方法，并把中国的象棋介绍到俄国。

随俄国东正教使团来华的还有医生。1715 年，彼得大帝应清政府的要求派来了一名彼得堡医院的英国籍外科医生托马斯·哈文，并给康熙皇帝检查了身体。后于 1717 年回国。

1719 年，又有一名英籍医生约翰·贝尔随使团来到北京。由于这些医生的缘故，中国的医学传入俄国。1758 年，《享乐短文与评述》杂志九月号刊登了题为《论中国人种痘》一文。其文说：“种痘在中国应用已久，看来这个民族的各门科学都抢在我们的前面。”实际上，这种免疫学技术，早在十一世纪时中国就开始应用了，直到十八世纪末才传到欧洲。除免疫学技术外，他们还对中医史、中医原理、中医诊断、中药、外科麻醉技术等各方面进行研究和介绍。他们认为：“在中医中，可

① 见

R 见《北京俄国东正教使团的俄国医生》（《苏联的中国学》，1958 年，No 4。

以看到一些重大原理的惊人的融合，后来欧洲一些引以自豪的发现，几个世纪前在中国已为人所知。”“非常重要，尽管在理论上和欧洲医学不同，但我可以大胆地说：“中国医生能够做到的，欧洲医生并不都能做到，如果不总是这样的话，但常常是这样的。”^②

中国的庭院建筑及园林艺术也同样传入俄国。18世纪中期在彼得堡附近的奥兰宁包姆建立了专供贵族享用的中国宫殿，稍晚，又在沙皇村修建了具有中国建筑风格的剧院、凉亭、阁楼等。

对传播中国文化做出重要贡献的是俄国杰出的汉学家、俄国汉学研究的奠基人H· 毕丘林(1786—1853年)。毕丘林于1807年率领俄国东正教使团来到中国，1822年回俄。他在中国生活了近十五年。在华期间，他对中国进行了全面的研究。他精通汉语之后，把中国大量的文化、历史、地理和哲学等方面的著作译成俄语。他写了一百多部研究中国的专著。如《社会状态和道德状态中的中国》、《对中华帝国的统计描述》、《汉语语音学》等，至今仍有重要价值。他撰写的《汉语语法》(1835年出版)是俄国第一部详尽研究中国语言的学术著作，对俄国人学习汉语起了重大作用。毕丘林在向俄国介绍中国的历史、地理、哲学和文化的同时，还批驳了风行西欧的所谓中国文明来源于古埃及和古巴比伦的理论，以及所谓中

见 O. A. Brik, 《汉语语法》, 1852, 5. СТР278 《俄国医生协会文集》, 1852年第五卷第27页)。

② 见 A. A. Tarasov, 《中国医学和中国医生》, 1851 (СТР 30) A. A. Tarasov: 《中国医学和中国医生》载《国民教育杂志》1851年 № 7第30页。

国人“野蛮”、“无知”、“不如基督教民族”等形形色色的种族偏见和欧洲中心论。他的这些活动和著作对当时俄国文化界发生很大影响。

其中，俄国著名诗人 A·C·普希金就是受毕丘林影响的一位文学家。A·C·普希金从小就听母亲讲过中国的事情，加上当时俄国贵族都以拥有中国的家具、茶具、陶瓷、花瓶、古画为荣，这使他对中国文化，尤其对中国文学产生了浓厚兴趣。在他的私人藏书中可以见到许多中国历史、中国哲学方面的书籍。据我国俄苏文学专家戈宝权先生的研究发现，普希金《叶甫盖尼·奥特金》第一章的手稿中曾有这样的诗句：

中国的圣人

夫子

教育我们莫虚度青春。

A·C·普希金与 H· 毕丘林很熟悉，他们经常在 B· 奥多耶夫斯基的沙龙里会面。毕丘林曾把自己的一些关于中国文化的译著和专著给普希金看。他给诗人讲述的中国故事也使诗人向往，以至于使诗人打算前往中国，认为中国的一切都会增加他作诗的灵感。1830年1月，普希金向沙皇政府提交了前往中国的申请，但没有获准。尽管如此，他后来并没有对中国失去兴趣，而是大量阅读有关中国方面的书刊、档案以及俄中关系方面的材料。

H· 毕丘林大量的专著和译著拓宽了俄国人对中国历史、中国文化的视野，促进了当时俄国文学中“中国题材”的出现。如俄国作家 B· 奥多耶夫斯基的长篇幻想小说《公元4338年》（幻想在44世纪时俄国和中国将成为世界文化的中心）就是在毕丘林的著作影响下写成的。

H. 毕丘林为中国文化在俄国的传播作出了巨大贡献，但有理想化的倾向。B·别林斯基看到这一点。别林斯基在全面肯定毕丘林所作贡献的前提下，指出他的著作一般都缺乏对事实进行分析的态度，因而有时把中国某些方面的现实过于理想化了。

别林斯基也高度评价中国在世界历史进程中所占的地位。他在对洛林茨《通史入门》一书所写的评论中，批评了作者把中国和印度排除于世界历史之外的企图，强调了中国和印度在社会关系和文化发展上所作出的巨大贡献。他说：“中国和印度是历史程度最高的国家”，“中国是一个伟大的现象”。

另一位俄国近代民主主义思想家H·车尔尼雪夫斯基对中国也作了高度评价。他认为中国“是一个具有伟大思想家、并做出了伟大的技术发现的民族”。他批驳了殖民主义者所采取的种族主义观点，并不同意所谓“中国的生活方式和中国的观念是停止不前的”看法。他认为这种看法只反映了“中国的不真实的特点”。而真实的情况是“中国历史有着同任何一个民族在这种环境下的历史所具有的相同的特征”。

俄国戏剧家A·C·格里鲍耶多夫在其名著《聪明误》（又译作《智慧的痛苦》1833年出版）中为批驳当时俄国上流社会对外国人顶礼膜拜的现象，借喜剧主人公恰茨基的口说道：

啊！如果我们生出来就该学会一切，
那么最好是多向中国人学习，

见《B·别林斯基全集》，1995年，莫斯科，第六卷，第99,101页。

见《H·车尔尼雪夫斯基全集》，1951年，莫斯科，第十卷第822-524

圣贤的中国人从不把外国人放在眼里。

H·B·果戈理，H·A·杜勃罗留波夫，N·A·冈察罗夫，T·谢甫琴柯等人，对当时处于战争状态下的中国都表示过深切的同情。尤其是T·H·托尔斯泰，当时清政府在受到来自英国方面的压力和威胁时，曾向俄国邀请军事专家来培训自己的军队。年轻的托尔斯泰此时正在塞瓦斯托波尔防线服役。作为一个有经验的炮兵军官，他也收到了邀请信，虽然最后没有去成，但他同情中国人民，对外国侵略者在中国的行径感到愤怒，这种思想反映在他的短篇小说《琉森》中。

H·托尔斯泰热爱中国。他努力地通过本国和西欧的文献去了解中国，对中国古典文学的翻译也很感兴趣。据他同时代的人说，他曾学过汉语。他承认，中国的哲学家孔子和孟子给了他“很大的影响”，但“影响最大的”是老子。他对译成俄、英、德、法四种语言的中国古典哲学著作都进行过深入细致的研究，并写了一些关于中国古代思想家的专题论文。他在自己的作品中多次引用过这些思想家的话，还出版过他们的名言佳句集。托尔斯泰对中国文学、特别是对民间创作也很感兴趣。他在创作之初就用过中国的传说、民谣及谚语。直到他的晚年，还不断向俄国读者介绍中国的古诗和民间文学。

元素周期表的创造者、伟大的俄国化学家门捷列夫(1834—1907年)对中国的兴趣也很浓厚。他对古代和近代中国的研究先后达五十年之久。1854年，当时还是俄国师范总学院学生的门捷列夫就以“中国的学校教育”为题讲过实习课。1856，他正式申请来设在北京的俄国磁测气象站工作，后因准备硕士论文答辩而未能成行。六十年代，他在自己的园子

见《A·C·格里鲍耶多夫选集》，1978年，莫斯科，第100页。

里，将中国的首蓿和小麦成功地试种为俄国北方地区的田间农作物。他在《对俄国认识的补充》中说：“中国将迅速发展，可以相信，中国将在它自己新的教育方向所取得的成果上打上特别的、新颖的、明智的和太平的烙印。”当他读完俄国汉学家B·瓦西里耶夫的著作《东方的宗教：儒教、佛教、道教》后，对其中的儒教最感兴趣。他在书的边白上写到：“就我们听见到的儒家的学说，无非只是社会政治学而已。当看到关于《论语》的介绍之后，真为孔子的某些观点的深度和活力而惊叹”。②

在介绍中国文化方面作出巨大贡献的还有以B·瓦西里耶夫和·卡汉罗夫为代表的俄国十九世纪的汉学家们。B·瓦西里耶夫在研究中国历史和文化的同时，还编写了汉语和中国文学教科书。他在《中国的发现》一书中说：“可以肯地说，中国已具备一切条件表达达到智力、工业以及政治进步的最高点。”他还在研究中发现，中国文化中有许多保守、教条的成分，尤其是儒家思想具有盲目尊崇古代圣贤的传统，这种崇古思想包含着不少守旧的意识，“当研究的对象成为崇拜和盲从的对象时，最优秀的东西也会变成有害的东西”。

另一位汉学家·卡法罗夫就中国的历史、地理和文化方面写过很多著作。尤其是在去世后，由·C·波波夫整理，

① 见《·N·门捷列夫文集》，1952年，列宁格勒，第二十卷，第581，588页。

② 见A·A·叶基莫夫：《门捷列夫论中国》，《苏联的中国学》，1958，ND—4。

③ 见B·瓦西里耶夫(《中国的发现》)190年 圣彼得堡，第16页。

④ 见B·瓦西里耶夫(《亚洲的现状·中国的进步》)，1883年，圣彼得堡。

于 1888 年出版的两卷本科学院《汉俄词典》为他带来了世界性的声誉。这本词典对俄苏几代汉学家都提供了重要帮助。同时这本具有百科性质的词典对研究古代中国也具有重要的资料价值和科学价值。

以上简要地勾画了中俄之间的联系及中国文化在俄国的传播情况。中俄两国是毗邻国家，近两个世纪以来，沙皇俄国与西方殖民主义者对中国都怀着贪婪的企图和领土野心，造成近代中俄关系史上的许多阴影。由于这种国际政治上的矛盾斗争，俄国及西方对中国的研究，其中包括对中国文化的研究，就带有浓厚的政治色彩和战略目的。这一问题还有待作进一步的专门探讨。

中国文化所以能够在世界广泛传播，重要之点在于受容国的态度。中国并没有派出自己的“传教士”，他的文化总是在自己的国家里雍容稳缓地发展与承传。中国的智慧早在欧洲的希腊时代以前，就已发展一套生态的宇宙观，把自然与人类、宗教与国家、道德与政治、人群与社会以及过去、现在、将来的一切东西统摄起来。无论是经济、政治、伦理、文化，都是一个自给自足、安于本位的有机系统。而西方文化，是“游荡式”的，它具有“浮士德的心灵”，永不满足地追求天下的东西，因此，“在它的疆界之内一直不安于位，惶惶然的向四面八方派出侦探，看看能猎取什么回来”（李约瑟语）。这种文化心理，决定了对外来文化的新奇感，他们对中国文化的吸收即是以这种态度进行的。至于中国文化在亚洲国家的传播，除了当时中国文化具有优势外，主要与地理、种族、政治等各种因素有关。在以往的文化交往中，中国文化对人类作出了巨大贡献，同时也从别的民族文化中吸取了不少东西。

第六章 中国文化对外来文化的 受容与排拒

在上一章中，我们概括地叙述了中国文化的传播及对外部世界的冲击和影响。本章则重点探讨中国文化对外来文化的受容与排拒。

由于文化具有流动的功能，因此一种文化体系所包含的各种文化要素，既可向外传播，又可向内吸收。但由于各个民族所处的时代、环境的不同，特别是由于各民族在经济、政治等方面发展的不平衡，使其对外来文化的吸收与排拒呈现出极其复杂的过程。

中国自古以来，始终是以先进大国的姿态傲居于世界，并没有受到过多的外来文化的冲击。它所接受的外来文化，往往是物质形态的文化。例如，早在秦汉以前，外国的葡萄、苜蓿、芝麻、黄瓜、大蒜、蚕豆、石榴、核桃、以及生活用具、工艺品、食品等等，都通过商人、旅行家源源不断地输入中国，成为中国物质文明的一部分。秦汉以后，特别是魏晋南北朝至隋唐时期，随着物质形态的文化之输入，属于观念形态的宗教文化也开始大量涌入中国。如佛教、祆教、景教、摩尼教、回教等等。同时，介于物质文化与宗教文化之间的外来的

艺术文化，至隋唐时期，对中国艺术产生巨大影响，如音乐、歌舞、绘画、雕塑等等，都被中国文化所吸收，成为中国艺术文化的一部分。

至近代，形势大变。由于中国失去了国力上的优势，遂使文化也失去魅力。西方的科学技术、文学艺术、制度、思想、意识形态等等，对中国文化产生巨大冲击。如果说，中国古代文化在与外来文化的接触中，曾以雍容消纳的态度吸收外来文化，并满怀自信地把它变为自己文化的一部分，这是因为当时中国确实保持着自身强大的态势，外来文化不足以打破它本身的稳定与平衡；而在近代却全然不同了。首先是西方的物质文明使中国人惊叹，火车、火轮、洋枪、洋炮、电报、邮政、铁路、矿业等等这些新奇的事物，尤其是它所显示的巨大功用，使中国相应的物质器用黯然失色。中国人首先从先进的器用文化意识到自己的落后，于是出现了至今未息的中西文化之争。

中国是具有悠久历史文化的国家，她的悠久历史和灿烂的文化一方面说明它过去确实有过先进的历史；同时却也使人背上了沉重的历史包袱。从器用文化方面说，有许多东西是中国人首先发明的，如火枪、火炮等。但传至欧洲后，很快得到改进。而中国的火枪、火炮从其发明时起，几乎没有任何改进。中国是最早发明用犁耕地的国家，但当拖拉机传入之前，犁铧仍与其发明初期不相上下。中国人得一法，往往死守不变，重道德，轻技艺，社会亦以为尚。对于发明者也绝少奖励鼓舞，对新技术缺乏推广的热情，常常是任其自生自灭，故发明人死后，其术即绝，别人也无法改良。

对器用文化尚且如此，对与政治道德大有关系的精神文化更是如此。由于中国早在春秋战国之际，就形成了一个人文道

德早熟的庞大文化系统。这个庞大的文化系统把其它各种文化形态如哲学、历史、教育、文学、艺术等都纳入其中，并形成自己的独特品格和特征，使以后各个时代的思想家都以这个文化系统为基础，不断地演绎、增补，形成一种傲居世界的文化心理，对外来文化亦产生一种鄙薄、轻视甚至排斥的态度。

因此，中国文化与外来文化的关系，在中国历史上经历了极其复杂的过程。有受容，也有排拒；有主动吸收，也有被动吸收。这种对外来文化的受容与排拒几乎贯穿整个中国历史，而形成一系列的文化论战。因此回顾这一历史，对我们今天的文化讨论会有一些的启发。

第一节 夷夏之辨

中国文化中的夷夏(或华夷)观念来源甚早。最初它是与民族的混合有密切关系的。我们在第一章中已经说到，中华民族的形成与发展，实际是多种民族融合的结果。自公元前21世纪至公元前8世纪的一千三百多年间，以黄河流域为中心的中原地区，先后出现由不同民族汇合而成的夏、商、周三个王朝。它们与周围的民族相互往来，并逐渐扩展到自己周围的不同土著集团，经过十几个世纪的融合与同化，终于形成具有独立文化形态的华夏民族。它们对异族自感文化上的优越，视华夏文明为一整体，自称“诸夏”，而对那些与自己的信仰、礼俗、服饰等不同的民族则称“夷”、“蛮”或“戎”、“狄”。

古时，在黄河流域以外的地区，皆被称为“蛮夷”，有“九夷、八狄、七戎、六蛮”之称。这些不同民族所居之地又被称为“四海”。“九夷”在东，“八狄”在北，“七戎”在西。

“六蛮”在南。“诸夏”的范围相当狭小，仅限于黄河流域。直到春秋时期，秦、楚、吴、越等国还被诸夏国家视为异类。即使在诸夏地区之内，并且与诸夏种姓相同，但由于文化上的差异，也往往被排斥于诸夏之外。如周代的羌戎与周王室母系的姜姓同族；邠戎与周室同姓，但仍被称为“戎”。

《春秋》僖公三十三年，秦于殽函败绩于晋，《穀梁传》说：“不言战而言败何也？狄秦也。其狄之何？秦越千里之险，入虚国，进不能守，退败其师徒，乱人子女之教，无男女之别，秦之为狄，自殽之战始也。”

又据《春秋公羊传》载，僖公二十一年，“宋公与楚子期以乘车之会”，宋公子谏之曰：“楚，夷国也，强而无义，请公以兵车会往。”宋公不听，“楚人果伏兵车，执宋公以伐宋。”《公羊传》说：“孰执之？楚子执之。曷为不言楚子执之？不与夷狄之执中国也。”

哀公十三年，“……公会晋侯及吴子于黄池”。《穀梁传》说：“黄池之会，吴子进乎哉！遂子矣。吴，夷狄之国也，祝发文身，欲因鲁之礼，因晋之权，因请冠端而袭，其藉于成周以尊天王，吴进矣。吴，东方之大国也，累累致小国以会诸侯，以合乎中国，吴进矣。”《穀梁传》盛称本是夷狄的吴国，就是因为吴能“因鲁之礼”，“请冠端而袭”以及“藉于成周以尊天王”等，在他看来，这都是进步的表现。

《诗经·鲁颂》中的“閟宫之篇”，记载鲁国曾以盛大的兵力和丰富的殷周文化传统，统一和同化“夷狄”的事迹。其诗说：“保有鳧绎，遂荒徐宅，至于海邦，淮夷蛮貊，及彼南夷，莫不率从，莫敢不诺，鲁侯是若。”鲁国是周王朝的封国，是保存和发扬殷周文化最得力的国家。春秋时期，诸侯国

都以鲁国为传统文化的象征，它征服与同化周围蛮夷的过程，往往被看作是诸夏文化同化蛮夷文化的过程，所谓“戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承”，成为后世夷夏之辨的根据。在《诗经》的其它篇章中也有很多类似的记载。

《尚书》更是如此，在许多篇中都记载了“诸夏”武功和文化对周围蛮夷的征讨和同化，即所谓“四夷左衽罔不成赖”、“华夏蛮貊罔不率俾，恭天成命”、“遂通道于九夷八蛮”、“蛮夷率服”等等。

可见，春秋时期，“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”，正如《春秋公羊传》所载：“夷狄也而亟病中国，南夷与北夷交，中国不绝若线。”因此，“夷夏之辨”或“夷夏之防”成为春秋时期军事、政治、经济乃至文化的重要课题。管仲相齐桓公九合诸侯，一匡天下，成为后世儒家一再称颂的对象。孔子称“微管仲，吾其被发左衽矣”；《公羊传》称“桓公救中国而攘夷狄，卒帖荆，以此为王者之事也。”这些都是从“夷夏之辨”的立场而发出的赞颂之辞。

《礼记·王制》说：“中国戎夷，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。两方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜饮不同。……司徒修六礼以节民性，明七教以兴民德。齐八政以防淫，一道德以同俗，养着老以致孝，恤孤独以逮不足，上贤以崇德，简不肖以绌恶。……”这里说的很明确，“中国”与“五方之民”的关系，因“皆有其性”，故“不可推移”。即不能用夷变夏，而只能用夏变夷。因为诸

夏文化已进至农业和城邦阶段，和“五方之民”比较，确实先进。“修六礼”、“明七教”、“齐八政”、“一道德”、“恤孤独”、“尚贤崇德”、“简不肖以绌恶”等，皆是用夏变夷的具体表现。这些都是随着政治、经济上的统一而带来的礼义、道德、文化上的同化趋势。

由上述材料可见，在《诗》、《书》、《礼》及春秋纪传等儒家典籍中，夷夏观念不仅包含着地域、种性的内容，而更主要的是它所包含的文化内容。在中国古代，诸夏与夷狄之别，主要是礼义、服饰、饮食、风俗等文化上的分野。在古人看来，夷狄的主要内涵是没有道德礼义，《白虎通·礼乐篇》说：“何以名为夷狄？夷者，僂夷无礼义；……狄者，易也，辟易无别也。”如前引《礼记》及春秋纪传所言：“乱人子女之教，无男女之别”；“强而无义”；“祝发文身”、“被发衣皮”、“不粒食”、“不火食”等等，皆视为夷狄的特征。这里虽然不免有华夏优越的正统观念；从而对“夷狄”的落后面有夸大之嫌，但夷夏文化上的差异确实是明显的。

正因为有这种文化上的差异，至战国时代，内地戎狄大多被诸夏国家征服或同化，使诸夏内部的种族日趋单纯。而边陲国家如秦、楚、吴、越等也因长期吸收诸夏文化，逐渐进入诸夏集团，遂使诸夏的范围扩大，为秦统一中国奠定了民族的、经济的、政治的，乃至文化的基础。

由《诗》、《书》、《春秋》等先秦典籍所奠定的夷夏观念，被后来的儒家所继承。孔子向以恢复周礼为己任，并以毕生的精力整理殷周以来的典章文物，意在弘扬中国的传统文化。他所处的春秋时代，中国还没有统一，因此在他的思想中，仍然

存有夷夏观念。他说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”^①刘宝楠《论语正义》引诸家之说，认为孔子的这句话是针对鲁哀公十三年“黄池之会”而言的，吴以夷狄之强会诸侯，主萌中夏，孔子恶诸侯背诸夏而君夷狄。因为在孔子看来，楚、吴虽迭主盟中夏，然暴强逾制，宣耀武力，不能遵循周礼，由此可能导至礼崩乐坏，故发出上述议论。可见，孔子夷夏观念的主旨，在于保存周代传下来的道德礼义。如果诸夏不注意继承和发扬自己的文化传统，尊夷狄为君，就有道德礼义沦丧的危险。孔子的这一苦心，还可从《论语》的另外几条记载中看出。《论语》说：

子欲居九夷。或曰：陋，如之何？子曰：君子居之，何陋之有？^②

樊迟问仁。子曰：居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。^③

这两条材料，虽然都没有直接涉及夷夏之辨的问题，但其含义很清楚。正因夷狄之处无礼义，故或曰“陋”。但孔子似乎大有传播礼义、推道训俗的信心，因此在回答樊迟问仁时，乃强调恭、敬、忠等道德条目在夷狄之邦也要保持的主要意义，其中含有用夏变夷的因素。

以辟异端著称的孟子，则完全继承了中国传统的夷夏观念。他依据儒家的道德学说，不仅尖锐地批评了扬朱、墨子、告子等，而且与当时提倡君民并耕的许行学派展开了辩论。其中涉及到夷夏之辨的问题。据《孟子·滕文公上》载：

^① 《论语·八佾》。

^② 《论语·子罕》。

^③ 《论语·子路》。

有神农之言者许行，自楚之滕，踵门而告文公曰：远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。文公与之处。其徒数十人，皆衣褐、捆屨、织席以为食。陈良之徒陈相，与其弟辛，负耒耜而自宋之滕，……一见许行而大悦，尽弃其学而学焉。陈相见孟子，道许行之言曰：……贤者与民并耕而食，饗飧而治，今也滕有仓禀府库，则是厉民而以自养也 恶得贤 孟子曰……。

由孟子曰以下，二人展开了辩论。孟子认为，许行所提出的君民并耕，饗飧而治的主张，是托于太古而非圣王之道，不务仁义，而伤害道德。“从许子之道，相率而为伪者也，恶能治国家”？孟子不仅从儒家的道德立场批评许行及其弟子陈相，而且搬出夷夏之辨的传统观念，揭露许行的观点不合正统。他说：

今也南蛮 舌之人，非先王之道，子倍子之师而学之，亦异于曾子矣。吾闻出于幽谷，迁于乔木者，未闻下乔木而入于幽谷者。鲁颂曰：戎狄是膺，荆舒是惩。周公方且膺之，子是之学，亦为不善变矣。

孟子的这段话未免有些偏激，不是从学术上，而是从狭隘的夷夏观念上，指责陈相不应倍其师而向荆夷许行学其道（因许行是楚人）。在孟子看来，陈相背其师而学许行，即是学夷而变夏。因此他说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”而陈相原来的老师陈良，即是“用夏变夷”者，虽然陈良也是楚人，但却肯背夷而用夏，因此孟子称赞他是“豪杰之士”。他说：“陈良，楚产也，悦周公仲尼之道，北学于中国。北方之学者，未能或之先也，彼所谓豪杰之士也。子之兄弟，事之数十年，师死而遂倍之。”这里孟子又提出南北之学的问题。

总之，自殷周至春秋时期，中国文化显然已形成了一个强大的传统。特别是由于西周承袭了发轫于中原地区的殷代文化，一切制度，其中包括封建、宗法、官制、兵制、法制、礼制、考选制度、学校制度等等，均已确立雏形并日趋完善，与之相适应的思想、学术、道德等意识形态也经孔子的整理与传授，形成了系统，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》成为春秋以来的重要经典文献和知识分子必修的教材，儒家取得学术正统地位。到孟子时，这种正统观念进一步得到强化，凡不合《诗》、《书》、《礼》、《春秋》思想的，一概当作异端而遭到排斥。所有这些，都与以黄河流域为中心的文化基础有密切关系。这些正统观念无不打上诸夏的烙印。因为在春秋以前，长江以南的广大地区其文化尚未进入中原文化的范围，这些地区虽然也有相当程度的文化发展，但往往被诸夏视为野蛮未开化之地。因此，其文化也被印上“夷”的痕迹。一直到战国以后，随着诸子百家的蜂起，道家、墨家、法家等向儒家提出尖锐的挑战，中国文化才逐渐形成复杂的多元式的发展。

秦汉以后，虽然汉武帝采纳了董仲舒提出的罢黜百家，独尊儒术的主张，但战国时的百家之学对儒家所发生的影响并没有消失。汉代的新儒学实际上吸收了先秦初期儒学以外的许多东西，特别是在文化、艺术、科技等方面已无法再作夷夏的区别。这一现象正表明，所谓“诸夏”文化已越出了中原地区并打破了自己的局限，把原属蛮夷之邦的秦、楚、吴、越等优势的地方文化吸收到自己的文化范围之内，形成丰富多彩的中国文化。

秦汉的大一统，是“诸夏”或“中国”民族和外族在种族

和文化上融合的结果。汉朝疆域扩大，各民族的往来更加密切。汉武帝开拓边疆，塞外民族亦多被同化。东汉以后，匈奴、鲜卑、乌桓、氐、羌等都相继内迁，与汉入杂处，双方都采取了民族开放政策。西晋以后，由于王朝腐败，晋室被迫南迁，中原士族相率南移，造成中国历史上对南部中国的经济、文化的大开发；黄河流域则成为许多民族混合的场所。勇武强悍的鲜卑、拓跋、突厥等都相继接受了中原文化，建立了他们的朝代，成为北朝的十六国。

两晋南北朝至隋唐时代，是民族大融合、文化大交流的时代。在宗教方面，除佛教外，祆教、景教、摩尼教、回教等外来宗教传入中国。以这些宗教为媒介，天文、历法、医学、绘画、音乐、歌舞、建筑等也都自西方（西域、天竺）传入中国。同时，由于少数民族长期经营北方，许多少数民族的风俗也给汉人带来影响。如勇武精神、骑射技术、犷悍作风、功利思想、男女地位等，都是以往儒家社会中所罕见的。从文化历史发展的角度说，这都为文弱的儒家传统增补了新鲜、活泼的文化因素，使中国文化产生了新的活力。特别是在思想上摆脱了儒学独尊的束缚而得到解放，同时又吸收了外族的勇武进取精神。为隋唐盛世奠定了基础。

大量吸收外来文化的李唐皇室，起源于北朝胡化的汉人，对传统的夷夏观念，甚为薄弱。唐太宗推行儒、释、道三教合一的文化政策，即是这种夷夏观念薄弱的表现。他曾说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一。”唐朝初期，曾多次征伐外族，但到异族一旦降服，便亲如一国，华夷一家，不加猜疑，甚至委以重任，让他们在朝廷作官。贞观初，平东突厥，其酋长任职中央，官位在五品以上者达万人之多。此外如朝

鲜、日本等国家的人士也有很多在唐任职。外族定居中国者以百万计。有的与中国人通婚，其文化也随之传入，并在中国境内自由发展。窄衣短袖的胡服曾一度成为唐初士女的时髦装束；外域的音乐、歌舞、技艺、食品等也都成为一般贵族的爱好品。这种华夷一家，中外文化自由交通的盛况一直沿续到中唐时期。

中唐以后，由于科举制度的发达，使人民产生中国文化至上的观念，遂逐渐的重文轻武，趋科举以取名利；同时由于佛教大兴。带来了一系列经济文化的冲突与矛盾；特别是安史之乱所带来的外族叛乱对国人的精神刺激。诸如此类的因素，使宽松的文化环境骤然紧张，对异族文化重新产生怀疑、歧视和排斥的浪潮，夷夏观点复萌。韩愈“道统”观的建立及其所领导的古文运动，是唐朝中期夷夏之辨的高潮。

韩愈的“道统”观，从实质上说，乃在于恢复儒学的权威。他所提倡的古文运动，其归宿在于强化“文以载道”的儒家传统。他所针对的是自魏晋南北朝以来近五百年的佛老影响。这五百年期间，从文化史的角度看，正是中国文化从容消纳和融汇自身所包含的多种文化因素，从而建立起阳儒阴法和儒道互补的文化模式时期；同时也是对外来文化受容、吸收与消化的时期。中国文化经过这五百年的融汇、交流、吸收，作为其主干的儒家文化已经改变了不少原来的面貌，而韩愈的道统观及其夷夏之辨，即是企图剔除已渗透到儒家内部的佛、老、玄等思想成分，从而达到纯化儒学的目的。他为儒家文化所续的道统，上起尧舜，下至周孔，至孟轲而道统中绝。其后虽有荀子、扬雄等对儒学间或有所阐发，但皆“择焉而不精，语焉而不详”，终于导致佛老并兴，道德杂糅，“其言道德仁义者，

不入于扬则入于墨，不入于老则入于佛。’^①韩愈的这一看法，正表明他对从魏晋南北朝至隋唐五六百年间的文化发展，持一种怀疑和否定的态度。起码他对汉唐间经数百年的激荡揉塑而形成的新文化形态缺乏历史感。他是站在儒家道统的继承者和捍卫者的立场上：以严格的夷夏观念对待和批评外来文化的。他说：

古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家，……则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。今也欲治其心而外天下国家，灭其天常。子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。孔子之作春秋也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。经曰：夷狄之有君，不如诸夏之亡。诗曰：戎狄是膺，荆舒是惩。今也举夷狄之法而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。^②

韩愈的道统说及其夷夏观念，并没有遏止住外来文化的传播。因此，在当时没有发挥多大作用。但他这些思想却对后世，特别是宋代及近代发生巨大影响。他们阐发的儒学的权威性与正统性在宋代得到理学家们的发扬。至南宋，朱熹再倡道统说，亲定《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》为《四书》，配合《五经》而成士大夫科举取仕的必修经典，并作集注与章句，大力阐发儒家思想。

宋代是一个积弊较多的朝代。与汉唐相比，无论在经济、政治，还是在文化上都显魄力不足。再加上边患日紧，契丹、女真等外族对它造成较大威胁，最后终于南渡，维持半壁江山。国力的衰微，儒家思想的提倡，使宋代对外来文化始终处于守

《昌黎先生集》卷十一《原道》。

② 《昌黎先生集》卷十一《原道》。

势。夷夏观念尤其强烈，因此对异族文化持有戒心。一般士大夫都具有较强的民族自尊心和民族意识。而儒家传统最有利于培养这种精神。孔子的“三军可以夺帅，匹夫不可夺志”；孟子的“浩然之气”及“威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫”的大丈夫精神，在宋代都大有发扬。在这种国情下，民族本位文化也就日益强固，其排拒外来文化的成见也就日益加深。宋代在外交上没有汉唐的和亲政策；文化上没有汉唐的雍容胸怀。在理学的浸润下，逐渐养成死板的教条主义，连寡妇改嫁都失去了通融的余地。宋代对外交通甚为发达，但其思想、学术均未脱离中国本位文化的范围，其对外来文化的排拒远远超过对外来文化的受容。这种儒学僵化的结果，对外来文化的吸收几乎处于停滞状态，并且一直延续到清末。其间虽有明清两代与西洋的频繁接触，但对西方文化的吸收也仅限于器用方面。

总之，经过长期的民族融合，中国文化也由分裂趋于统一。但积淀在民族心理意识中的夷夏观念却始终没有消失。它成为阻碍中国文化发展的主要因素。其中以儒家为正统的学术观点、道德原则、价值观念以及宋代以后逐渐形成的中国文化本位的思想。不能说与上述夷夏之辨没有关系。这种在长期历史发展中所形成的夷夏观念，一遇到特殊的历史环境，都会以不同的形式出现。特别是当中国面对外部挑战，需要调整自己的政治、经济、文化结构，以进取开放的姿态吸收外来文化，以促进中国适应世界潮流的时候，这种夷夏观念便会顽强地表现出来，成为文化更新与经济跃进的阻力。

第二节 儒佛之争

作为外来文化一部分的佛教，自东汉传入中国，中经魏晋南北朝的扬播与发展，至隋唐蔚为大观。我们在第四章中已经说过，由于中国文化具有非宗教性的特点和浓厚的人文主义传统，因此出世的宗教思想，自古就不发达。在东汉以后所形成的中国本土宗教——道教，在它发展的初期，本身也缺乏系统的理论。其方术又时有所穷。因此，无论儒家还是道家，无论中国固有的鬼神崇拜还是后来兴起的道教，在精神信仰上和理论思辨上，显然都不如佛教丰富。再加上东汉以后，中国社会日趋混乱，人民生活痛苦，灾难丛生。在精神和心理上逐渐失去平衡，进而追求宗教以填补空缺。因此，从宗教意义上说，由于佛教涵义丰盛，教义精微，灵魂不灭、三世轮回、因果报应等宗教神学理论首尾相贯，正能起到儒家、道家以至道教所起不到的作用。从文化意义上说，佛教自汉代传入中国，至隋唐而达鼎盛，其中译经的风气，前后持续长达六百余年。外来文化凭借着这些翻译的佛经在中国得到广泛传播。中国人的思想、学术、哲学、艺术、文学、语言以及日常的生活、风俗，无不因之而发生巨大变化。单就译经而创造的新字和成语就达数万之多；唐代以后的诗歌、散文、小说也多受佛教语言及思想的影响。至于宋明理学则是儒学与禅学的结晶。可以说，佛教对中国文化有巨大贡献。

但中国文化对佛教文化的受容却经历了十分曲折的过程。从两晋南北朝起，一直到唐末宋初，其间贯穿着无数的论争。受容者无不论其是；而排拒者莫不论其非。是非莫衷一是，争论

了将近一千年。本节所述“儒佛之争”无意再论是非。仅就所引证的史料，试图探究当一种外来文化与中国文化接触时，所必然发生的受容与排拒现象，以及这些现象与中国传统的关系。

儒佛之争从广义上说，就是中国文化与外来文化的论争。因为佛教是中国历史上首次外来文化的大规模传入。在此之前以及与此同时，虽然也不断地有外来文化进入中国，但一般都只限于通过商人或旅行家所带进的物质形态的文化，这些物质形态的文化甚至佛教以外的其它宗教文化对中国社会并未造成冲击，它们传入中国后，很快淹没在有强大传统的中国文化中，其影响也随着时间的流逝而渐趋平淡。唯有佛教不然，它在中国民间和上层社会的影响历久不衰，对中国的政治、经济、思想均造成巨大影响，这不能不引起中国传统文化的回应。回应的方式尽管多种多样，但最终不离受容与排拒两种态度。中国文化对佛教的受容是不言自明的，而对佛教的排拒，却很少有人做深入的研究。

儒佛之争，起于汉末的牟子《理惑论》，炽于东晋南北朝，至唐代韩愈遂达高峰。

东汉牟融在《理惑论》中以问答的方式，阐述儒道佛的异同。从其设问新所提出的问题，即可反映中国传统文化对佛教思想的想法。如：

（1）“问曰：孔子以五经为道教，可拱而诵，履而行。今子说道，虚无恍惚，不见其意，不指其事，何与圣人言异乎？”

（2）“问曰：佛道至尊至大，尧舜周孔曷不修之乎？七经之中不见其辞。子既耽诗书，悦礼乐，奚为复好佛道，喜异术！岂能踰经传、美圣业哉！”

(3)“问曰：孝经言，身体发肤受之父母，不敢毁伤。曾子临没，启予手，启予足。今沙门剃头，何其违圣人之语，不合孝子之道也？”

(4)“问曰：夫福莫踰于继嗣；不孝莫过于无后。沙门弃妻子，捐财货，或终身不娶，何其违福孝之行也？”

(5)“问曰：黄帝垂衣裳制服饰；箕子陈洪范，貌为五事首；孔子作孝经，服为三德始。……今沙门剃头发，被赤布，见人无跪起之礼，威仪无盘旋之容止，何其违貌服之制，乖搢绅之饰也？”

(6)“问曰：孔子云，未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？此圣人之所纪也。今佛家辄说生死之事，鬼神之务，此殆非圣喆之语也。夫履道者，当虚无澹泊，归志质朴，何为乃道生死以乱志，说鬼神之余事乎？”

(7)“问曰：孔子曰，夷狄之有君，不如诸夏之亡也。孟子讥陈相更学许行之术曰，吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。吾子弱冠学尧舜周孔之道，而今舍之更学夷狄之术，不已惑乎？”^①

以上所引七条材料，只是《理惑论》中设问者站在儒家立场向佛教提出的一部分问难。其它还有许多从道家立场提出的问题。牟融站在佛教立场对这些问题都一一作了回答。可以说，这是佛教传入中国后，儒家、道家第一次从理论上对佛教所做出的反映。从这些材料中可以看出，儒家反对佛教所使用的武器，基本上是以孔孟的思想言论为标准，从尧舜周孔的礼乐孝悌之教和中国传统人文思想出发，最后归结为夷夏之辨。《理惑论》中所揭示的儒(包括道家)佛异同，为后世的儒佛之争创立了基本的思想模式。

儒佛之争，至东西两晋时开始公开化表面化，尤其在南北朝时更趋激烈。

站在儒家立场排佛的著名人物有孙盛、戴逵、何承天、周朗、郭祖深、荀济等。站在道家或道教的立场排佛的有王浮、顾欢、张融等。同时在北朝也出现一批反佛人物，如高道让、张善惠、杨衍、樊逊、邢邵等。他们先后掀起几次辩论高潮。如东晋戴逵著《释疑论》与慧远、周道祖等辩论福祸报应等问题；接着便是晋宋间孙盛与罗含就《更生论》展开的辩论；继之则有南朝刘宋时期何承天、慧琳与宗炳、颜延之、刘少府等人就《白黑论》展开辩论；后又有刘宋周朗、梁朝郭祖深、荀济的上疏排佛；以及刘孝标著《辨命论》、朱世卿著《法性自然论》反对佛教的报应说。在道教方面，有刘宋时期道士顾欢著《夷夏论》、张融著《三破论》等排斥佛教。佛教方面则著《笑道论》、《二教论》等予以反驳。

上述这些人物的排佛，虽然观点不尽相同，有的援引儒家，有的援引道家或道教，但其共同点都是站在夷夏之辨的立场上，从经济、政治、种族、风俗、礼仪、服装、地域、思想、学术等方面进行辩论的。

一、从经济方面排佛

在儒佛之争中，认经济上着眼排斥佛教的言论最多。如《三破论》的作者从三个方面批评佛教“入国而破国，诳言说伪，兴造无费，若克百姓，使国空民穷，不助国，生人减损。况人不蚕而衣，不田而食，国灭人绝，由此为失。日用损费，无纤毫之益。五灾之害，不复过此。”^①又如元嘉十二年丹阳

^① 见《弘明集》卷八《灭惑论》。

尹肖摩之在排佛疏中说：“佛化被于中国，已历四代。形像塔寺，所在千数。近可以系心，退足以招劝。而自顷以来，情敬浮末，不以精诚为至，更以奢竞为重。旧宇颓弛，曾莫之修，而各务造新，以自媵尚。……材竹铜彩，靡损无极。……不为之防流遁未息。”^①郭祖深在其上封事疏中也说：“都下佛寺五百余所，穷极宏丽，僧尼十余万，资产丰沃，所在郡县不可胜言。道人又有白徒（佛寺中杂役），尼则皆畜养女，皆不贯人籍，天下户口几亡其半。”^②因此他主张检汰沙门，限制佛教的发展，否则将会造成“处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有”。从经济上排佛者，看到佛教寺院经济的发展，有损于国家的财政收入，因此援引儒家“农为急务”、“农为民本”的经济观以抵制佛教经济。如郭祖深说：“臣闻人为国本。食为人命，故礼曰：国无六年之储，非其国也。推此而言，农为急务，而郡县……行吟坐咏，诵声溢境，比来慕法，普天信向，家家斋戒，人人忏礼，不务桑农，空谈彼岸…岂可堕本勤末置迨赊也。”

二、从政治方面排佛

佛教大盛以后，许多佛教徒奔走宫门，结交权贵，有的甚至参与谋反。“诸寺尼出入宫掖，交关妃后”，《宋书·武王传》说，刘义宣“多畜嫔媵，后房千余，尼僧数百”。王国寺尼法净出入彭城王义康家中，与沙门法略协助孔熙谋反。著《白

见《宋书·天竺传》。

② 见《南史·郭祖深传》。

③ 《宋书·天竺传》。

黑论》的著名僧人慧琳，“元嘉中遂参权要，朝廷大事皆与议焉。宾客辐凑，门车常有数十辆，四方赠赂相系，权倾一时。”时有“黑衣宰相”之称。僧尼出入宫禁，参与权要，引起许多士大夫的不满，孔凯称这种现象为“冠履失所”，周朗在给宋世祖的排佛疏中指出，僧尼参与政治“乃外刑之所不容戮，内教之所不悔罪，而横天地之间，莫之纠察，人不得然，岂其鬼欤。”^②坚决反对僧尼干政，主张把佛教徒的活动严格限制在寺院之内，否则将酿成大祸。

三、从种族方面排佛

以种族不同而排斥佛教者，多认为佛教乃夷种人之教，华种人不应信奉。如《三破论》说：“道以气为宗，名为得一。寻中原人士莫不奉道。今中国有奉佛者，必是羌胡之种，若言非邪，何以奉佛？”^③又说：“泥洹是死，未见学死而得长生，此灭种之化也。”^④种族不同，必带来民族性的不同，因此排佛者认为中国人性善，而夷人性恶。《三破论》说：“佛旧经本云浮屠，罗什改为佛徒，知其源恶故也。……胡人无二，刚强无礼，不异禽兽。”^⑤何承天说：“华戎自有不同，何者？中国之人，禀气清和，含仁抱义，故周孔明性习之教，外国之徒，受性刚强，贪欲念戾，故释氏严五戒之科。”^⑥这

① 《南史·夷貊传》。

② 《宋书·周朗传》。

刘勰《灭惑论》引，载《弘明集》卷八。

释僧顺：《释三破论》，载《弘明集》卷八。

⑤ 释僧顺《释三破论》引，载《弘明集》卷八。

⑥ 《答宗居士书》，载《弘明集》卷三。

些都是以种族及民族性的不同为根据，论证佛教不适于中国。

四、从服饰、礼教方面排佛

佛教的服饰、礼仪及风俗与中国不同，故排佛者以此为理由驳斥佛教。刘宋时期道士顾欢著有《夷夏论》，认为佛是外国传来的东西，而道是华夏本土之教，外国与中国习俗不同：“端委缙绅 诸华之容 剪发溜衣 群夷之服。擎跽槃折 侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡椁葬，中夏之风；火焚水沉，西战之俗。……夫蹲夷之仪，娄罗之辩，各出彼俗，自相聆解，犹虫跃鸟聒，何足述效？”顾欢从华夷在服饰、姿态、葬仪、语言等方面的不同，贬斥佛教，并认为中国风俗变恶，全由佛教传播的结果，“今华风既变，恶同戎狄，佛来破之，良有以矣。……今诸华士女氏族，弗革而露首偏踞，滥用夷礼，又若观风流教，其道必异。佛非东华之道，道非西夷之法，鱼鸟异川，永不相关。”^②这就是说，华夏之民不能效法“西戎”之法，指责佛教不合乎华夏国情。

五、从道德教化方面排佛

排佛者从维护我国传统的儒家礼教出发批评佛教，这种言论最多，也最激烈。其中最有代表性的是《三破论》。其第二破说：佛教“入家而破家。使父子殊事，兄弟异法。遗弃二亲，孝道顿绝。忧娱各异，歌哭不同。骨血生仇，服属永弃。悖化犯顺，无昊天之报。五逆不孝，不复过此。”其第三破说：“入身而破身。人生之体，一有毁伤之疾；二有髡头之

见《南史·顾欢传》。

见《南史·顾欢传》。

苦；三有不孝之逆；四有绝种之罪；五有亡体从诚，唯学不孝。何故言哉！诚令不跪父母，便竟从之。几先作沙弥，其母后作阿尼，则跪其儿，不礼之教，中国绝之，何可得从？”认为佛教主张出家，严重破坏了中国传统的家庭伦常关系，破坏了父子、兄弟间的亲亲原则，为忤逆不孝，是名教罪人。这里特别是从儒家孝道思想出发，认为佛家剃发是违背“身体发肤受之父母，不得毁伤”的孝亲原则；而佛家捐妻弃子又违背了“不孝有三，无后为大”的血缘延续的原则；至于儿子不跪父母，反而“其母作阿尼则跪其儿”，更是黑白颠倒，乱伦败俗的“不礼之教”，因此对于佛教“何可得从？”北齐反佛人物李公绪、仇子陀，北魏的李瑒以及南朝梁荀济等，皆以佛教“不妻不夫，奸荡奢侈”，“脱略父母，遗弃帝王”，“胡妖乱华，背君弃父”等罪名，在道德教化方面进行了猛烈的抨击。

六、从思想理论方面排佛

在思想、学术、理论方面，由于佛教经卷繁多，中土人士往往不得其要。因此排佛者多从经济、政治和伦理道德等方面对佛教展开批判。一直到南朝范缜《神灭论》的出现，才标志中土人士在理论上具备了与佛教抗衡的条件。这期间对佛教理论上的批评，主要集中在佛教的三世轮回、因果报应和神不灭论这三个方面。在范缜以前，中国的理论家在论证形神关系时，所使用的武器，都没有超出中国古代精气说的水平。佛教传入中国后，由于注意吸取中国固有的哲学成果，把魏晋玄学所创造的本体论哲学与佛教神不灭论结合起来，从而提高了佛教的理论思维水平和思辨能力。范缜的《神灭论》也是吸收了

本体论思想，提出“形神相即”、“形质神用”、“人之质，质有知”等命题，把与佛教的辩论从围绕儒家名教的圈子扩展到有神论与无神论的斗争，从而深化了这场辩论的水平。

但范缜与佛教就形神问题所展开的辩论，从实质上说，仍未脱离中国传统文化的影响。他所以集中在形神问题上，显然是中国文化传统中的人文思想的表现。中国文化对佛教的排斥莫过于此。中国文化的非宗教性传统和浓厚的人文精神，导致中国文化的泛道德主义倾向，因此在排佛过程中，一个最明显的特点，即是认为佛教违背中国的传统伦常，其中尤以违背孝亲、敬祖、忠君、弃政为甚。收集在《弘明集》和《广弘明集》中的反佛言论，大都集中在这一点上。

唐代最著名的反佛人物，有初唐的傅奕和中唐的韩愈。他们排佛的理由和言论，基本上未超出南北朝时期的范围，且在理论上无新的进展。只是在原来夷夏之辨的基础上，更加强调中国文化与佛教在民族、伦理、文化上的差异。如韩愈在《论佛骨表》中说，“佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情”，因此，“若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂裔身以为供养者，伤风败俗，传笑四方，非细事也。”^①韩愈在排佛中，特别强调佛徒出家，乃是违背了臣民对君主的义务。他说：

君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上者也。君不出令则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，民不出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上则诛。今其法曰：弃而君

^①《昌黎先生集》卷三十九。

臣，丢而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭者。

呜呼！其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹、汤、文、

武、周公、孔子也；其亦不幸而不出于三代之前，不见正于禹、汤、文、武、周公、孔子也。

可见韩愈排佛，其立足点是放在力图恢复并保持以儒家为主干的中国传统文化上，认为传统文化的核心乃是君臣父子与仁义道德，而佛教的扩散，破坏了这种文化传统，因此急于建立儒家道统以恢复先王之教。他说，“吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也”，而是：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎已无待于外之谓德，其文诗、书、易、春秋，其法礼、乐、刑政，其民士、农、工、贾，其位君、臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米、果蔬、鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。”韩愈这段话，重新明确了儒家传统文化所包含的内容。从食物、居处、服饰，一直到伦常、礼法、道德，都与“佛老之道”划明界限。为使儒家文化恢复权威，以与佛老抗衡，他以承续周孔道统为已任，坚决排斥异端。他对佛教及儒家以外的文化，甚至主张“人其人，火其书，庐其居，明先王之道以道之。”唐以后，佛教势微，其原因虽有多种并十分复杂，但与中土人士的排斥亦有关系。卜

综观历代对佛教的排斥以及佛教在中国传播的历史，实可谓历尽沧桑。如果我们暂时抛开佛教的功过和佛教在中国受容的一面，仅就一种外来文化在中国传播时所遭到的排拒来看，这一曲折复杂的过程可以给我们一点启发。本章第一节谈到，

② 见《原道篇》。

③ 见《原道篇》。

自魏晋南北朝至隋唐五六百年间，由于玄学的兴起和外域文化的传入，基本上打破了儒家独尊的局面，致使中国文化糅合了不少新文化的成分，在哲学、文学、艺术、宗教、民俗、服饰、礼仪等各方面都增加了活泼气氛并呈现出多元化的倾向。其中佛教文化起了很大作用。但外来文化的传入，不免泥沙俱下，鱼龙混杂。甚至有许多糟粕和不健康的因素，对传统社会起着分化互解的作用。在中国历史上的许多排佛人物中，有些不失为颇有见地的有识之士，如何承天、范缜等人即是其中代表。他们能以冷静的态度，专攻佛教之弊，并在理论上有所建树，这与那些单从宗教信仰上盲目吸收佛教的士大夫不可同日而语。因此，对于他们的排佛是不能否定的。

但是，任何文化都带有一定的综合性，优点、缺点往往缠绕夹杂在一起，一时很难分出泾渭；同时，由于价值观念，价值取向的不同，对什么是缺点，什么是优点，也很难找出一个绝对的标准。它往往因时间、空间的变化而具有相对性。如佛教的沙门不敬王者的礼仪。现代人决不会再去责难它有悖中国传统，相反却会从中得到有关人格平等的观念。但在当时却成为一个辩论的主题。再如佛教的服饰、居坐的姿态、所用的语言，现代人也不会再去挑剔、指责它违背传统的儒教。但在当时却成为排佛者的充分理由。这就是说，在中国的传统价值观中，向来把儒家思想作为正统，由此养成狭隘的夷夏观念。当一种外来文化传入时，就会自觉不自觉地用传统价值观作为标准，对外来文化评头品足。因此，现在虽然不会再有人去指责佛教的服饰，但存留在思想深处的传统价值观，却会指责现在的牛仔裤、爵士乐、迪斯科；不会再有人去指责佛教的蹲踞姿态，却会指责拥抱、接吻不合中国传统等等。

总之，佛教文化对中国文化的发展曾产生强大的刺激和影响，其中有好的方面，也有不好的方面。但由于狭隘的夷夏观念的影响，有些人往往一味地从本民族的文化立场出发，过多地强调自己文化的特殊性、优越性，只看到外来文化的缺点，从而对外来文化一概加以排斥。这样做的结果，既经不起时间的考验；也等于封闭了自己的视野，使自己的文化蒙受损失，甚至永远在原地踏步，难于求得更新与发展。

第三节 明清禁教与西学的早期输入

中国文化，从明朝起，逐渐趋于衰落。其原因虽然很多，而且也十分复杂，但政治上绝对君主专制制度的建立与文化上闭锁政策的推行，显然是主要原因之一。

明代科举制度继宋代而得到强化，尤其经过对儒学的大力提倡，四书五经成为科举考试的主要内容，并逐渐形成僵死的八股形式。这种科举考试的内容和形式，也完全为清代所继承。一些读书人，在科举制度的毒害下，把读书作为求取功名利禄的荣身之路，完全丧失了独立思考的能力。他们蝇营狗苟，一心想往得手于科场，从而青云直上，爬上权力的舞台去串演人间的闹剧。吴敬梓的《儒林外史》即是对明清两代科举制度的深刻揭露。因为科举制度形式呆滞，内容陈腐，使读书人既不能冲破八股的藩篱而另辟蹊径；也不能违背四书五经而阐发个人的思想见解。它对中国本位文化的建立起到一种强固与凝聚作用，不仅对外来文化的吸收造成隔阂，而且对中国文化的自身发展也形成巨大的阻碍。

在政治体制上，明清两代更趋向绝对的君主专制制度。自

明洪武十三年(公元1380年),因宰相胡惟庸谋反事发,此后便取消了由汉唐以来所一直奉行的宰相制度。一切大权,完全集中到皇帝一人手中。其内阁成了一个空架子,甚至内阁大学士都很难见到皇帝的面。一切政事,必须经过太监才能与执掌最高权力的皇帝沟通。因此,有明一代,除皇帝专权外,最大的特点就是阉党干政,出现了象刘瑾、魏忠贤等有名的奸宦。故黄宗羲说:“有明之无善治,自高皇帝罢宰相始也。”绝对君主专制制度的建立与以四书五经为内容的科举制度的教条与僵化,使民族的智慧、个人的才能都受到遏制,文化视野也随之缩小甚至枯竭。因此,明清两代,对外来文化的排斥更甚于以往,夷夏之防也日益严格。

以明代的关禁、海禁为例,《大明会典》卷16《关津》中载有详细的禁令。对中国与外国的人员往来采取了闭锁政策。如《私越冒渡关津》条明文规定:凡无文引,私渡关津者杖八十,因而出外境者绞。守把之人,知而共纵者同罪。其《私出外境及违禁下海》条规定,凡将马牛、军需、铁货、铜钱、段疋、?绢、丝棉,私出外境货卖及下海者,杖一百;若将人口、军器出境及下海者绞;因而走泄事情者斩。在唐代以前的律令中,甚至在关禁日紧的宋代律令中,均未建立中国人到外国去的禁制。特别是唐代,中国人去外国,及外国人来中国,都采取了灵活宽松的政策,毫无猜防之心。因此,外族入居中国者及中国人移居外域者数目极多。其中入居中国者,数以数十万计。这说明唐以前,中国与外国商品贸易及人员的往来是相当开放的。

清代继承了明代的关海政策,对关禁海禁更加严格。《大

《明夷待访录·置相》。

清会典》中有详细规定，如：近边各国，不得越境渔探，及私辟田庐、隐匿捕逃。内地人民不得私渡沿边关塞、交通外境，及以海上贸易渔探为名，贩卖违禁货物。贡使及夷商等，不得收买兵器、史书、统志、地理图，及焰硝、牛角、? 缎、锦绢、丝斤等物，及携带内地人口，潜运造船大木钉、铁、油、麻、米、谷出境。伴送人员，亦不得将倒禁之物，私相贸易。各国贡使入境，水陆俱遵定制，不得越行别道，等等。明清两代，以法律的形式，对中国与外界的交通作了严格的控制，由唐宋以前的对外开放政策转而施行对外关闭政策。其中尤以“贡使、夷商不得收买史书、统志、地理图”等，最能表明其在文化上的闭锁心态。

由于上述原因，明清两代，虽然中国与西方文化的接触机会要较唐宋以前为多，但对西方文化的受容与吸收，却远不如唐代的宽广胸怀和雍容态度。常常是以疑忌的心态加以排拒，因此其吸收的程度与进展是表面的、迟缓的、消极的、被动的。

近代早期西方文化输入我国，是伴随海上贸易和耶稣会教士的传教活动而发其端的。15世纪末，葡萄牙人发现了绕非洲经好望角的欧亚直接航路，使中西关系出现一个新纪元，从此中国开始了“数千年来未有之变局”。东方新航路的发现，欧洲的商人、传教士大量东来。嘉靖时即有一些天主教徒来中国传教，至万历年间，人数逐渐增加。其中以利玛窦最为著名。

利玛窦是明季沟通中西文化的第一人。他出生于意大利，后加入耶稣会。于明万历九年（公元1582年）赴澳门，研究华语。次年他抵广东肇庆。万历二十九年（公元1601年）他到北

京建立天主教堂。数年间，信徒达二百余人，明廷大臣如徐光启、李之藻等人都深受其影响。自利玛窦入华，至乾嘉厉行禁教止，中西文化交流一时蔚为壮观。因利氏学识渊博，又比较了解当时中国士大夫的心理，认为要达到在中国传教的目的，必须与中国传统文化相协调。因此他初入广东之时，居僧寺，穿僧服，后经徐光启等人的指点，又改穿儒服。在传教中亦多行儒家宗法敬祖之礼，以迎合中国士大夫的心理。他居中国三十年，大力介绍西方自然科学，对沟通中西文化，传播西学作出了重要贡献。在中西宗教信仰方面，他也采取了比较简捷、灵活的态度。尤其对孔孟儒学持有一定的尊重态度，他认为孔孟儒家的著作中所谓的“天”或“帝”，与西方的“上帝”没有太大的区别，同时不排斥中国人祭祀祖先的传统。由于利玛窦非常注重传教的策略，在尽量与中国文化保持协调的同时，并对中国文化持有一定的尊重，故受到中国士大夫阶层的欢迎。利氏传教的另一特点，是以新颖的学术吸引中国知识分子的兴趣。因此他在传教的同时，用相当多的时间讲授西方的天文、历算、地理及艺术，除口头讲授之外，还翻译和编纂了大量介绍西方文化的著作，如欧几里德的《几何原本》、《同天算指通篇》、《西国纪法》、《万国舆图》、《浑盖图说》、《乾坤体义》、《圆容较义》、《勾股义》、《二十五言》、《交友论》、《天主实义》等等。其中大部分著作是有关天文、数学和历法的知识。在其《几何原本》中详细介绍了几何与天文测算、地理测量、地图绘制、天文地理仪器和钟表机械制造以及与水利、建筑、运输、起重等之间的关系。

在利玛窦的影响下，明清之际来华的传教士，多习西方自然科学知识。在传教之余，翻译和撰写了大量有关西学的书

籍，对西学首传中国作出了巨大的贡献。据有关文献的记载此时由传教士翻译和撰写的西学著作，除上述利玛窦的十几种外，尚有孟志德（葡萄牙人）的《长历补注解惑》、《浑天仪说》；庞迪我的《四大洲地图四幅》；熊三拔（意大利人）的《泰西水利法》、《表度说》、《简本仪说》；龙华民著的《地震解》、《急救事宜》；穆民阁著的《天步真源》、《天学会通》、《人命比例》、《四源新表比例数表》；艾儒略著的《职方外记》、《几何要法》、《坤兴图说》；罗雅各著的《测量全义》、《比例规解》、《五纬表》；付讯际（葡萄牙人）与李之藻合译的亚里士多德的论理学《名理探》；汤若望集耶稣会士所传入的西方数学之大成，译有天文、地理、数学等著作多种，并协助修订崇祯历书、定新法算书等。

总之，此时输入的西学，除宗教外，多属自然科学方面的知识。虽然其在欧洲，由于受宗教的影响，在许多方面没有把欧洲最新的自然科学成果介绍进来；有些介绍又明显地存在着差异，如天文学中托勒密系统和哥白尼系统混淆不清等等。尽管如此，其中大部分知识仍属西方近代科学的产物。这些西方著作的传入，大大开拓了中国人的眼界，不仅启发了中国学术开始慢慢走向近代化的历程，而且也促进了中国器用文化的发展和物质方面的建设，如：

1.军事器械。火药自中国传入欧洲，特别是火炮制造术也起源于中国。但欧洲人得其术虽远在中国之后，但其改造发达则速于中国。明万历末，葡萄牙人已在澳门建有铸炮厂。天启二年（公元1622年），明廷遣使至澳门，命耶稣会士罗如望、龙华民等制造铳炮。次年又召艾儒略、毕方济等加以协助。其中包括许多寓居澳门的外国人，帮助明廷按西法制造火

器军械。清室入主中国后，传教士又协助清廷铸造炮铳。康熙十二年比利时教士南怀仁用两三年时间铸大小铁炮一百二十门，由清廷分置南方各省，以镇压反清势力。康熙二十年又铸欧式神武炮三百多门，并编《神武图说》一书，介绍制造方法及其使用说明。西洋铳炮之威力已远非中国军械所比，但中国似乎只求用于一时，而不知掌握、改良。从天启二年至鸦片战争，其间二百余年的时间，火炮等西方军械在中国未得发展。当权者只起内哄，夺权争利，一旦洋人侧目，便完全失之笼统，不得不重操大刀长枪以抗外侮，失败当然是必然的。

2. 历法改良。中国历法可推之上古，传说羲和曾主司历象。但几千年下来，不但甚少变化，而且其间掺杂着许多谶纬迷信和天人感应的成分。中国也有不少杰出人士指陈过中国历法的积弊，如南朝何承天认为：“夫历数之术若心所不达者，虽复通人前识，无救其为弊也。是以多历年岁，犹未能定，四分于天，出三百年而盈一日，积世不悟，徒云建立之本，必先立元，假言谶纬，遂关治乱，此之为弊，亦已甚矣。”^①因此他主张改革历法，“数微多差，……宜当随时迁革”。元朝时，西域‘回回历’输入中国，其法较中国为密。明太祖时修“大统历”，即多参用回回历。及明末万历三十九年（公元1611年），因钦天监据回回历推算日食有误，明廷乃下诏，命李之藻参与历事。李遂推荐在华耶稣会士并奏上西洋历法。崇祯二年（公元1629年），设西局修历，由徐光启负责主理，龙华民、汤若望等耶稣会士参加，译纂历书，制造仪器，邓、汤二人皆任钦天监正。自此以后，钦天监修历成为耶稣会士在华的一项重要工作。通过此项工作，传教士得以与

^① 见《全宋文》卷二十四《新历叙》。

中国高级官吏乃至君主交接往来，以方便其传教事业。由于修改历法的需要，推动了西方自然科学，如数学、几何、物理及测量、仪器制造等应用科学在中国的传播。辛亥革命以后，遂改西历（格里高里历）纪年。

3. 地图测绘。中国古代地理学发源甚早，《禹贡》、《山海经》、邹衍的《大九洲》、《水经注》、《寰宇记》、《汉书·地理志》等均是古代地理名著。因此山川舆图，亦古已有之。西晋初年，地理学家裴秀曾上《禹贡地域图》十八篇，其序说：“图书之设，由来尚矣，自古立象重志而赖其用，三代置其官，国史掌厥职。暨汉屠咸阳，丞相萧何尽收秦之图籍。今秘书既无古之地图，又无萧何所得，惟有汉氏舆地及括地诸杂图。各不设分率，又不考证准望，亦不备载名山大川，虽有粗形，皆不精审，不可依据，或荒外迂诞之言，不合事实，于义无取。”云云。^①由此可知，中国虽历代皆有图志，但或者失传，或者失真，所存者，皆类形象图画，极不精审。虽历经几千年，但改进不多。因此中国对世界地理的认识，是模糊含混的大致轮廓。直到明万历二十九年（公元1601年），利玛窦至北京献万国舆图，中国才了解五大洲及世界各国的准确地理位置。此后耶稣会士艾儒略著《职方外纪》，西方地理始传入中国。康熙四十七年（公元1708年），乃命测绘全国地图。由耶稣会士白晋、雷孝思、杜美德等前后三十余人，分别绘制华北、东北、东南、西南等地各省地图。历经十余年时间，最后由白晋汇成总图，康熙命名为《皇舆全览图》。这是中国第一张用西洋三角网法绘制的全国地图，它成为中国以后各种地图的母体。

见《晋书·裴秀传》。

4. 西医西药。明清之际，随着各种自然科学知识的输入，生物学、心理学及医药、解剖等知识亦传入中国。邓玉函著《人身概说》，即西洋人体解剖学传入中国之始；熊三拔著《药露说》，介绍了西洋制药的各种方法。此外如西方从中国学得的免疫法、种痘法等，经欧洲人的改进，也于明清之际传回中国。再如麻醉剂、灭菌药、爱克斯光透视、外科手术等均传入中国。中国医学自先秦以来虽有悠久的历史，但其理论基础一直徘徊在古老的阴阳观念和五行克生的框架中，几千年来未曾有较大的更改和发展。因理论上没有突破，因此在医疗实践中，往往因循旧说。再加之中医的综合性、整体性较强，对病理的把握全靠累世临床经验的积累，很难在短期内以明畅的语言表达出来，因此具有一定的神秘色彩。中医的这一特性，往往使医药医术以祖传秘方的形式在民间流传，不易普及和提高。几千年来固然有许多名医出现，但冒牌的庸医和骗子也不少。尤其垄断秘方、拘守祖法、泥古不变的结果，使中医的发展处于停滞状态。西方医学的传入，使中医得到比较，并不断吸收西医的优点，遂使中医开始剔除糟粕，走上近代化道路。

除上述器用文化外，西方的建筑、绘画、音乐及西洋乐器等艺术文化亦于此时传入中国。

西方文化的输入，引起国人的戒虑，于是反对之声四起。他们视西洋器物为雕虫小技，有损于“尧舜以来中国相传纲维统纪”，是“暗伤王化”等等。如《圣朝破邪集》中，收集了当时大量的反西化言论，其中有一位李士絜说：

（利玛窦）近复举其伎俩一二，如星文律器，称为中土之未见未闻，窜图订用，包藏祸萌。不思此技艺，原在吾儒复载之。上古结绳而治，不曰缺文，中古礼乐代兴

不无因革，诚以治教之大源在人心，而不在此焉故也。是诸子百家，虽间有及于性命，尚以立论不醇，学术编杂，不能入吾夫子门墙。而况外夷小技，窃淆正言，欲举吾儒性命之权，倒首而听其转向，斯不亦妖孽治乱之极，而圣天子斧钺子所必加乎？

对于利玛窦等人所绘制的世界地图，则更引起国人的不满，因为在图中的中国既非最大，又非居天下之中央，完全违背传统观念，故举而辟之曰：

近利玛窦，以其邪说惑众。……所著舆地全图，及泐洋窅渺，直欺人以其目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳。真所谓画工之画鬼魅也。毋论其他，且如中国于全图之中，居稍偏西而近于北。试于夜分仰观，北极枢星乃在子分，则中国当居正中；而图置稍西，全属无谓。……鸣銮（中国之北），交趾（中国之南），所见相远，以至于此，焉得谓中国如此曩尔，而居于图之近北？其肆谈无忌若此！……此其诞妄，又甚于衍（邹衍）矣。

对西洋的天文、历算也认为是旁门小道，远不及中国精微，如阮元说：

天文、算术之学，吾中土讲明而切究者代不乏人。……学者苟能综二千年来相传之步算诸书，一一取而研究之，则知吾中土之法之精微深妙，有非西人所能及者。彼不读古书，谬云西法胜于中法，是盖但只西法而已，安知所谓古法哉？

《圣朝破邪集》卷五李士燾《辟邪说》

《圣朝破邪集》卷三。

《畴人传》卷四十四《利玛窦传论》。

夫第假象以明算理，亦何所不可。然其为说至于上下易位，动静倒置，则离经背道，不可为训，古未有若是其甚者也。自是而后，必更有于此数端而外，呈其私知，创为悠谬之论者，吾不知伊于胡底也。

明清之际，托勒密的地心说与哥白尼的日心说都已传入中国。但阮元引经据典，认为西方天文学中的日心地动之说，是“上下易位，动静倒置”的“悠谬之论”。因此认为徐光启、李之藻等人相信西洋的天文学，乃是“离经背道”，“不可为训”。这足以说明，当时士大夫中的保守分子对西方近代科学几乎毫无认识。不仅对科学如此无知，就是对西洋伦理、政治也抱着“是可忍，孰不可忍”的态度。如《圣朝破邪集》卷四载许大受《圣朝佐辟》说：

君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，虽是总属人伦，而主教、主恩、主别、主序、主信，其间各有取义，非可以夷天等地，推亲作疏，阳反从阴，手顾奉足，背公以植党，去野而于宗也。夷辈乃曰，彼国之君臣，皆以友道处之。又曰：彼国至今传贤而不传子。审从其说，幸则为楚人之并耕，不幸则为子哙，子之人复辙，忍言乎，不忍言乎！

可见，当时对西方近代的政治、伦理也毫无认识，而完全是从卫道的立场，维护中国的封建君主专制制度。

由于西学传入是伴随天主教耶稣会士的传教事业附带进行的，因此十六世纪至十七世纪末，西学的传入是以宗教文化为主。一般说来，器用文化对一种传统文化的冲击，远不如宗教来得明显。因此，中国本位文化对西方宗教具有一种本能的戒惧和排拒作用。当明代中期，耶稣会士初来中国时，就引起中

① 《畴人传》卷四十六《蒋友仁传论》。

国土大夫的排斥。徐如珂首议驱逐耶稣会士，沈澹、晏文辉、余懋孳等人继之，认为耶稣会士左道惑众，并且攻击其私习天文，乃违反大明律令。在这些人的推动下，明万历十四年（公元1586年），政府下令严禁耶稣教，在华的耶稣会士均被驱往澳门，而其附带介绍的西学事业亦随之终止。后因利玛窦等人对中国文化采取了亲近的方针和灵活变通的态度，再加上后来康熙皇帝的提倡，才使西学的介绍与传播得以继续，并在清初盛极一时。从利玛窦在1601年到北京开始，西学在中国的传播延续了一个世纪之久。

中国文化对外来文化的关系，并非一概排斥，只有当外来文化对中国传统表现出非礼或挑战姿态时，本能的排拒便成为主流。也就是说，当外来文化触及到中国的观念形态或礼义道德时，中国的第一反映便是保持传统，至于科学、器用则宁可放弃。这种脱胎于夷夏之辨的本末观念或体用观念，在康熙四十三年以后的排拒西学与耶教的过程中，便完全显现出来了。

利玛窦死后，教会内部因在华传教方针和如何对待教徒祭祀祖先、礼拜圣人等问题上发生分歧，即所谓的“礼仪之争”。其中一方认为，中国儒家思想与耶教“上帝”观念有矛盾，尤其指斥中国人的“祭祖”“祀孔”是违背耶教的一神论精神。因此排斥中国尊孔的固有传统，并对中国文化作恶意批评。另一方则继承利玛窦的方针，对中国传统文化持尊敬态度。这一争论，初期只限于在华教士，后来纷纷至函欧洲，遂引起西方学者研究中国的热潮（见第五章第三节）。两派的争论相持几十年，最后由罗马教廷裁决，耶稣会失败。康熙四十三年（公元1704年），教皇遣使携密旨来华，禁革耶稣会传教方式，并与清圣祖讨论传教事宜，意见不合。四十六年，使者公

布教皇密令，并对圣祖神学意见有所指斥。圣祖大怒，囚使者于澳门。康熙五十八年（公元1719年），罗马教廷发表教宗训谕，更激起清廷不满。康熙皇帝连颁谕旨斥责。其中于五十九年十二月二十日的谕旨中说：“览此告示、只可说西洋人等小人，如何言得中国之大理？况西洋人等，无一人通汉书者，言说议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟与和尚道士异端小教相同。比比乱言者，莫过于此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”自此以后，清代历朝皆严厉禁教。雍正元年，闽浙总督满宝奏请禁绝天主教，同时严禁辖区内建立天主堂。其在奏疏中说：“西洋人杂处内地，在各省起天主堂，邪教偏行、闻见渐请，人心渐被煽惑，请将各省西洋人，除送京效力人员外，余俱安置澳门；其天主堂改为公廨；误入其教者，严行禁伤。”雍正五年四月八日亦上谕说：“中国有中国人之教，西洋有西洋人之教，不必行于中国；亦如中国之教，岂能行于西洋？”自雍正以后，禁教日严。如嘉庆时的一次上谕说：“……嗣后着管理西洋堂务大臣留心稽查，如有西洋人私刊书籍，即行查出销毁，并随时谕知在京西洋人等，务当安分学艺，不得与内地人往来交结；仍着提督衙门，五城，顺天府，将坊肆私刻书籍，一体查销，但不得任听胥役藉端滋扰。”云云。

总之，由康熙晚年的禁教，发展为雍正以后的闭关锁国，中间经历了雍、乾、嘉、道一百多年的时间，西学的早期输入则完全终止。直至1840年鸦片战争，西方列强以武力打开中国大门，西方文化及其宗教才重新向中国传播。

综观中国对西学早期输入的反应，我们仍可看到中国本位文化对外来文化的强烈抵拒。这一时期是中国历史上首次与西

方直接接触和相互认识的时期。因耶稣会士对中国文化，特别是对儒家思想采取比附迎合的方针和灵活变通的态度，使开明士大夫亦愿意接近西方文明，对西方的科技知识抱有兴趣，并产生一种粗浅的认识。但当教会反目，变慕华为蔑华时，便实行闭关政策，严厉执行夷夏之防。这种态度妨碍了中国对西方的认识。在西方，是由初期的倾慕，进一步将中国理想化。随后认识加深，洞瞩中国的政治腐败、思想保守、文化偏固，遂产生欺凌之心。在中国，则由容忍、被动的加以接纳，粗浅认识西方科技，进而转变为完全排拒，乃至对西方整体毫无认识，盲目自豪于本身的文化，以为闭关则足以自保，不求创新与发展。在这比较关键的历史时期，中国在政治、经济、思想、文化等诸方面与西方迅速地拉大了距离。中国的国势由盛而衰，有如一潭死水，没有流动的势能；西方却象决口的江河，奔腾直泻，贪婪地要吞噬整个世界，古老的中华帝国面临着行将到来的狂风骤雨。

第四节 晚清的传统与西化之争

自雍正元年(1723年)至道光二十年(1840年)，闭关锁国的政策并未遏制住西潮对中国的冲击，它有如雷电交加的暴风雨，夹带着殖民主义者的刀光剑影和大炮的隆隆声滚滚而来。1840年的鸦片战争，揭开了中国近代史的第一页。西方列强不再满足于传教士们的喋喋说教，而直接把坚船利炮推上了第一线，用暴力轰开了中国封闭的大门。紧接着又发生第二次鸦片战争。广州被占，天津失守，北京沦陷，圆明园被毁，皇帝逃亡，号称劲旅的僧格林沁大军全军覆没。……。这强大

的震撼，对于沉睡在礼义之邦的天朝上国，就象晴天的闷雷，感到仓皇失措；它所遭受的耻辱，亦不啻一个在光天化日之下被暴徒强奸的少女，而无地自容。

面对雄悍的西方列强，中国向何处去？是继续采用传统的办法用夏变夷，还是自强维新学夷之长？这是晚清时期传统与西化之争的主题。随着与西方在军事、经济、政治上的不断接触，认识也不断加深。因此晚清时期传统与西化的争论，随着国内外局势的变化，表现出不同的内容和特点。

一、围绕西方器物文化的争论

两次鸦片战争的失败，使中国在奇耻大辱中认识了一个基本事实，即大刀长矛敌不过西洋的坚船利炮。首先喊出向西方学习以富国强兵的是中国近代的伟大思想家魏源。他反对封建顽固派所采取的闭关自守的保守立场，主张打开眼界，认识西方，了解世界。因此，他在鸦片战争后的第二年即编写了《海国图志》一书，向国人介绍世界各国的政治、经济、文化，号召人们学习西方国家的“船坚炮利”和先进的生产技术，提出“师夷之长技以制夷”的主张。他认为西洋强于中国的，主要是船炮、火器、养兵练兵之法及有益于民用的器物。

此后，容闳、王韬、郑观应、李鸿章、郭嵩焘、冯桂芬、薛福成等又极力倡言铁路、开矿等事宜。其中以郑观应、郭嵩焘提倡最力。郑观应列举修筑铁路的十大利益，并针对当时的反对者的意见，一一予以驳斥。他在自己所著的《盛世危言》中，提出西洋长技在格致，其中包括兵法、造船、铁路、制器以及农业、渔业、矿业诸洋务。出使英国五年之久的郭嵩焘“实见火车之利便，三四百里，往返仅及半日，其地士绅，力

以中国宜修造，相就劝勉，且谓英国富强实基于此”。他在出使英国期间，曾报告李鸿章，让前往英国学习军事兵法的留学生，改习各种实业技艺，其中包括铁路、机械、矿务等。他说“西洋开矿、常至四五千人，必藉机器以济人力之穷，其用无他，用以吸水，用以转运而已；开矿出土，皆人力也；是以机器有利无弊。用机器愈精，则资人力愈多。”^①

倡导西化的人，除了主张学习西洋上述长技外，还有纺织、邮政、电报、银行、报馆及农、工、商等各项实业。总之，1840年的鸦片战争，特别是咸丰十年（1860年）的英法联军之役，对中国产生了极大的刺激。此后三十余年间，士大夫中的开明人士及蒿目时艰的内外大臣，因而展开了“师夷之长技以制夷”的自强运动。

尽管洋务运动的领袖及其理论家们，在向西方学习的过程中，存在着不可克服的历史局限（在后面论及），但他们毕竟在民族生死存亡的关头，敢于承认自己有如人的地方，并且迈出了兴办洋务这一步。然而，就是这有限的一步，也遭到来自传统的无情攻击。一些封建顽固派从传统的价值观念和圣人之学中推导出评价西学的尺度。他们甚至可以不顾事实，一厢情愿地自我虚桥、自我陶醉、诋毁办理洋务的人“用夷变夏”、“沉迷夷俗”、“变而从夷”。我们从前几节中可以看出，中国历史上的夷夏之辨，虽然由来久远，日趋严厉，但对一般外来的物质器用文化尚能容纳和吸收，而在清末却在排斥之列。如王闿运说：“火轮者，至拙之船也，洋炮者，至蠢之器也。”^②在他看来，这些笨重的东西对于中国并没有什么用

① 《养知书屋集二》卷十三，《与友人论仿西法》。

② 王闿运：《陈夷务疏》，《湘绮楼文集》卷二。

处，根本不需要向西方学习。因为中国固有的科学技术早已“广大悉备”；“非西方之可比”。如候选直隶州杨廷熙在其奏折中，盛称中国科技的优越远胜西方，他说：

中国自羲、轩、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟，以及先儒曩哲，或仰观俯察，开天明道，或继承纘述，继天立极，使一元之理，二五之精，三极之道，旁通四达，体之为天人性命参赞化育之经，用之为帝典王谟圣功贤学之准，广大悉备，幽明可通。所以历代之言天文者中国为精，言数学者中国为最，言方技艺术者中国为备。……恐西学轮船、机器，未必有如此幽深玄妙矣！……

杨廷熙的这一番议论，完全是一种盲目的虚矫和无知。这一番近于热昏的胡说，根本不知西方科技为何物。足见当时正统士大夫对传统的拘守到了何种可卑可怜又可笑的程度。

保守分子对学习西方器物充满疑虑，他们从儒家传统中拣拾各种观点，随意发挥，反对器用的西化。如湖南巡抚王文韶即以儒家的重农思想为标尺，反对使用机器，他说：

四民之中，农居大半，男耕女织，各职其业，治安之本，不外乎此。若概以机器行之，彼兼并之家，富连阡陌，用力少而工程多，诚美利也。此外另无恒产，全赖雇值以自贍者，往往十居八九。机器渐行，则失业者渐重，胥天下为游民，其害不胜言矣，推之工匠，亦莫不然。^①

王文韶认为，使用机器的结果，将破坏传统农业社会的均衡，使社会两极分化，贫富不均。这是中国儒家对社会均平的关切。但他们似乎对当时社会及国际形势无深切认识，企图永久

① 《同治朝筹办洋务始末》卷四十九。

② 《同治朝筹办洋务始末》卷一百。

保持中国几千年的农业社会传统，从而维持中国人的贫穷。在他们看来，“先王之治天下，使民终岁勤勤，而仅能温饱其身”，这是最理想的状态，因为人民为求温饱，则必勤劳，“劳则思，思则善心生”；一旦物产增加，生活水平提高，人民将因生活安逸而趋腐化堕落，精神生活、道德水准也大成问题，“今举耕织煤铁之事，皆以机器代人力，是率天下之民，习为骄惰而坐拥厚资，其有不日趋于淫侈者乎？”这一议论与二千多年前庄子的“有机事者必有机心，有机心则纯白不备，纯白不备则道之不载”如出一辙。这种宁使民穷，不使民富的传统思想直到二十世纪在中国尚有表现。

更有甚者，保守分子用中国传统的风俗迷信反对学习西方的器用文化。如当时有一个叫陈彝的人，反对铺设电线，因为：

铜线之害，不可枚举……华洋风俗不同，天为之也。洋人知有天主耶稣，不知有祖先，故凡入其教者，必先自毁其家之木主。中国则事死如生，千万年来，未之有改，而体魄所藏尤重。电线之设，深入地底，横冲直贯，四通八达，地脉既绝，风浸水灌，势所必至。为子孙者，心何以安？传曰：求忠臣必于孝子之门。籍使中国之民肯不顾祖宗丘墓，听其设立铜线，尚安望尊君亲上乎？^②

中国历史上第一任驻柏林公使刘锡鸿，其外交生活经历，并没有使他原来的国粹立场有任何变化，他极力反对建设铁路，在他所列举的二十余条理由中，有一条说：

西洋专奉天主、耶稣，不知山川之神。每造铁路而阻

张自牧：《瀛海论 中篇》载葛士澹辑《皇朝经世文续编》一 二卷。
《海防档·电线》。

于山，则以火药焚石而裂之，洞穿山腹如城阙，或数里，或数十里，不以陵阜变迁、鬼神呵谴为虞。阻于江海，则凿底而熔巨铁其中，如盘石形，以为铁桥基址，亦不信育龙王之宫，河泊之宅者。我中国名山大川，历古沿为祀典，明湮既久，神斯凭焉。倘骤加焚凿，恐惊耳骇目，群视为不祥，山川之神不安，即旱潦之灾易召。①

仁述陈、刘二氏为反对西洋器用文化，把中国早已陈腐的封建迷信搬上辩论的舞台。可见其思想愚昧到何种程度？但就其本人而言，“决不是在明知故犯地玩弄诡辩术，他认真地、虔诚地以使传统士大夫千百年来惯用的方法来思考西洋事物”，“用国粹主义的种种现成的规范、信条与价值尺度，对西洋文明评头品足”。②这些浸淫于经史的保守士大夫，对于传统文化的内容及思维方式，驾轻就熟，随时都可信手拈来，给主张西化的人扣上各种罪名。其中普遍常用的还是祖传的夷夏观念和儒家的仁义道德。他们认为学西洋科技，非立国之本，其要“不在区区器械机巧之末”，而在“正人心行仁政”。大学士倭仁提出：“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺。”③光绪中，内阁学士文治上奏反对修筑铁路，也强调“中国所恃以为治者，人心之正，风俗之厚，贤才蔚起，政事修明也。”以儒家思想为指导，以传统的仁义道德为标尺，自然会得出学习西法就是用夏变夷的结论。倭仁在同治间一折奏议中便以夷夏之辨为理由反对创建京师同文馆，他认为：“读

《皇朝经世文续篇》卷三，《续陈中西情况不同，火车铁路势不可行疏》。

② 参阅肖功秦《儒家文化的困境》第三章《一位清朝公使眼中的西洋文明》，四川人民出版社，1986年版。

③ 《同治朝筹办夷务始末》卷四十七

书之人，讲明礼义，或可维持人心，今复举聪明隽秀、国家所培养而储以有用者，变而从夷，正气为之不伸，邪气因而弥炽，数年之后、不尽驱中国之众咸归夷不止。”很明显，在中国面对西方的严峻挑战之时，保守的士大夫想不出别的办法，只能采用传统的用夏变夷的陈腔旧调来应付时局的变化，甚至完全错估形势，新旧颠倒，顽固地否定和排斥西方近代的科学技术和物质文明，例如朱克敬说：

近日学西方者，多糟粕程朱，秕糠孔孟，赞美夷人，以为事事胜于中国，用夷变夏，即可自强，此大误也。……今我方舍旧谋新，而彼乃广购经史，教其国人诵习，我专学彼之短，彼尽得我之长。则强弱之势愈悬，猾夏之祸愈烈，不数十年，衣冠礼义之邦，将成兽蹄鸟迹之区，此鄙人所大惧也。

总之，在两次鸦片战争以后的三十年间，以办洋务为主的自强运动，受到来自传统势力的巨大干扰，使那些以模仿西法而建立起来的各项新事业，遇到重重困难。如光绪初，由英国吴淞公司修筑的第一条铁路（由上海至吴淞）刚刚通车，便遭官兵反对和阻挠，又刚好轧死一个华人，便激起众怒。清廷与英人交涉，以二十八万两白银买下，于光绪三年（公元1877年）九月拆毁。^③由此可见，传统势力，不仅可以从思想上而且可以从行动上，扼杀哪怕任何一点微小的改革。

从上面的材料中，我们可以看到，当时的保守势力，抗拒一切来自西方的事物，其主要目的在于维护中国的传统与秩

《同治朝筹办夷务始末》卷四十七。

② 《柔远新出》卷四《谬戒》。

刘绵藻编《清朝续文献通考》四卷362页，上海商务印书馆1936年版。

序，其根源在于有一种盲目的华夏优越感。试看他们“舍我其谁”的气概：“尧、舜、孔、孟之教，为天地立心，为生民立命，乃乾坤所以不弊者也”^①；“尧、舜、孔、孟之教、应通行于天地所覆载之区，特自今日为始”^②；“尧、舜、孔、孟之教，盖渐推渐远，初无一息之停也，今泰西诸国，其必将用夏变夷，而不在于夷也决矣”^③；“环球全辟，声教遂通，孔、孟之书，译行遐壤，此圣教西渐之期运也”；“现在泰西入学者，必习中国语言文字，所有五经四书，概行刊刷，先刻华文，而以西文注释之，日日讽诵，其景从之心，较之中国人之入彼教者为更切。……将来渐渐推广，风气日升，圣教盛行，率薄海食味、辨色别声之人，而皆不敢出于尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之教之外，天主云乎哉！”“夫圣人之心，天心也，圣人之道，天道也。惟我孔圣人之教，与人无患，与世无争，奄有众长，而不移沦为空寂。得之则治，失之则乱，并包万善。……天而不欲万国之民永生并育，长治久安，则亦已而；苟天地好生，人心思治，则舍我中国之圣教无由也。”这种盲目的自我膨胀，完全是鬼迷心窍，以至长短不分，强弱倒置。并且认为，这种“并包万善”的孔孟之教所培植的中国旧有的传统与秩序也是“万世无弊”的，它是天下最先进、最合理、最优秀的完整自足的体系，它不仅不需要任何外来的东西，而且它自身的完整性、纯洁性更不允许任何污

李元度《答友书》，载清朱大文、凌庚颺编：《万国政治艺学全书》卷五十六《论中学当盛行西国》。

②③ 同上。

见《虚受堂文集》卷六《西披考略序》。

王之春：《瀛海卮言》。

④ 陈炽：《庸书外篇》卷下《圣道》。

染，它的体、用、本、末不可分割，一旦本末倒置，或有体而无用，或有有用而无体，都会瓦解这个体系。因此，必须严格保持“中体中用”。对外来的东西，无论是器物，还是精神，一概拒绝，一概排斥，尽管中国门户被强行打开，但在思想观念上却可以严守着每一道防线。

主张吸收西方器用文化的人，之所以比他们高明一些，在于他们认识到此时不与西方接触已经是办不到的事情了。但他们对西方文化只是局部的吸收，就其最终目的来说，与上述保守人士的目的是一致的。他们对西方器物的接受，只是一种权宜之计，是在形势逼迫之下所作的一种局部改革。正因为如此，洋务运动一出现，就已经注定其最终失败的命运。当形势再向前发展，他们的思想便落伍了，最后与保守之士站到一起，成为中国固有传统与秩序的辩护者与卫道士。

以办、洋务为主的自强运动，对西方事物的接受是有选择、有限度的。也就是说，当时中国的有识之士对西方的认识只停留在西方的物质文化上，承认西方军备、器用的优势，而对中国的礼乐政治、文物制度仍持有相当程度的优越感。以为中国的政教、文物、风俗等等，无一不优于它国。极力推行洋务运动的李鸿章即是一个典型代表。在他的心目中，洋人所长于中国的，完全在器物技艺方面，而且主要在船炮枪械方面。他在同治四年八月所上的奏折中说：“中国文物制度，迥异外洋獠狃之俗，所以致治保邦，固丕基于勿坏者，固自有在。必要转危为安，转弱为强之道，全由于仿习机器，臣亦不存此方隅之见。顾经国之略有全体，有偏端，有本有末。如病方亟，不得不治标，非谓培补修之方即在是也。”在李氏看来，中国固有的礼乐制度是本，因此治本之法自当求于中国固有的文物制

度，但有时为了救急，又不得不讲求洋务。不仅李鸿章持这种看法，就是当时对西方认识较深的郭嵩焘、王韬等人亦有此等看法。郭嵩焘认为，自强有本有末，而本为中国所固有，不待取法西洋；末则需采西人高强之法，建铁路、造轮船、开矿山、制机器等等。王韬曾应聘赴英翻译西书，留英三年，回国后极力倡导洋务。他认为中国自强有两个方面：治中与驭外，二者又以治中为要。而治中有本末，其治本之法，系于孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻的讲求，如此而后，“风俗厚，人心正，可以制梃以撻秦楚之坚甲利兵矣。”

可见，洋务运动时期，大体上是以学习西方器用文化为主，器用以外的如制度、政体、思想、文化等方面，只停留在泛泛议论阶段，没有正式提出改革的要求。这说明洋务派对西方的认识，往往是从救急出发，很少从长远和全局的角度去考虑问题。梁启超批评李鸿章时说：“李鸿章实不知国务之人也，不知国家为何物，不知国家与政府有若何关系，不知政府与人民有若何权限，不知大臣当尽之责任，其于国之所以富强之原，范乎未有闻焉。以为吾中国之政教文物风俗，无一不优于他国，所不及者惟枪耳！炮耳！铁路耳！机器耳。”梁氏对李鸿章的批评，指出了洋务派在吸收西学所存在的致命弱点。当时清廷积弊甚深，仅靠西方的器物是无法挽救颓局的。1894年的中日甲午之战便是一条证明。此后，传统与西化之争进入了另一个新的阶段。

二、围绕政治、体制及制度方面的争论

中国学习西方器物，学了几十年，有许多西方事物如轮

见《弢园文录·外编》卷二《洋务下》。

梁启超《论李鸿章》，中华书局1936年版。

船、火炮、火枪、开矿等业已开始在中国施行。但中日甲午一战，一败涂地，割地赔款，丧权辱国。尤其令人沮丧的是，竟败在昔日曾对中国毕恭毕敬的小小日本手里。这种辱窘交加的困境，引起人们对鸦片战争以后学习西方器用文化的检讨。

日本在近代与西方国家的关系，最早是通过与俄国的接触，而体认到西方势力的强大。接着于日纪安正元年（公元1854年）即中国第二次鸦片战争（英法联军之役）的前两年，被迫与美国签订神奈川条约，与英国签订长崎条约等一系列不平等条约。这就是说，中国与日本几乎同时受到西方力量的强烈冲击。虽然所受的冲击力日本远远不如中国；但从中所得到的反应以及应变的速度和能力，则中国远不如日本。从道光二十年（公元1840年）鸦片战争的爆发，至咸丰十年（1860年）北京条约的缔结，其间二十年的光阴，中国处在理论上激烈论辩、行动上缓慢爬行的阶段。在此期间，虽然有大量的关于西方民主政制的思想言论传入中国，但清廷无意效法，而是在礼教与传统的层层束缚下，作茧自缚、悛巡不前。而此时的日本却果断地采取全面模仿西方的政策，他们在明治维新一开始，便共同认识到日本不仅需要在器物技艺层次上实行变革，而且需要在政治体制、制度、经济组织、社会结构、教育制度、财政制度以及思想文化等层次上作全面改革。在明治天皇于1868年宣布“破除旧来陋习”、“求知识于世界”等大政方针的指导下，日本推行了一系列改革措施。一面大批仿造西方器物，一面废除传统的封建制度。废藩置县，创立大学，颁布近代兵役法，改革币制，起草宪法，设置议会。于1886年，基本完成了立宪政府的体制，初步具备了西方政治形式的内阁制度，在近代化的道路上起码超越中国三十年。很明显，日本的明治维

新，具有全面性、全局性的特点。在西化过程中，并无先器物、后制度、再思想文化的层次顺序，而是采取三个层次齐头并进的方针，充分显示了日本近代化的责任感和紧迫感。最后终于跻身于列强之中，并瞄准了他身边羸弱不堪的猎物，首先向中国发难，于1894年发动了甲午战争。

日本的变化，更加引起中国有识之士的深思，其中最直接的启发，乃在于日本不仅学习西洋船炮，也模仿了西洋的立宪政治，而中国不仅固守封建传统与体制，就是西洋船炮也没有真正学到手。因此，中国要想真正摆脱贫弱，与西方国家并驾齐驱，应抓住根本，在学习西方器物技艺的同时，必须致力于制度的改革。梁启超、唐才常、谭嗣同、何启、胡翼南、康有为等，此时都大声疾呼中国应变法图强：

前此之言变者，非真能变也，即吾向者所谓补苴罅漏，弥缝蚁穴，漂摇一至，同为死亡，而于去陈用新，改弦更张之道，未有合也。昔同治初年，德毕士麻克语人曰：三十年后，日本其兴，中国其弱乎！日人之游欧者，讨论学业，讲求官制，归而行之；中国之游欧者，询某厂船炮之利，某厂价值之廉，购而用之。强弱之原，其在此乎！

足下所谓洋务，第就所见之轮船而已，于法度政令之美备，曾未梦见。……凡此皆洋务之枝叶，非其根本。其中，尤以康有为言词最激。他指陈洋务运动的种种弊端。由于体制陈陋，弊害百生，一些办洋务的人，对于西洋器物缺乏了解，一味地贪其廉价，而不顾效果，甚至饱授私囊，营私舞弊，屡屡上当，“闻近来所购者，多暹罗废器，香港以二两八

梁启超：《论变法不知本原之善》，《饮冰室文集一》。

谭嗣同：《报见元微书》，《谭浏阳全集续编》。

钱购得，而中国以十二两购之”，①以多出十余倍的价格买回过时废器，中国何能富强？此时的弊端在以后的历史中屡屡重演，又说明什么？康有为说：

然凡上所陈（指器物西化），皆权宜应乱之谋，非立国自强之策也。伏念国朝法度，因沿明制数百年矣。物久则废，器久则坏，法久则弊，官制则冗，散漫数甚，且鬻及监司，教之无本，选之无择，故营私交赂，欺饰成风……空疏愚陋，谬种相传，……其它凡百积弊，难以遍举，……方今当数十国之凯觎，值四千年之变局，盛暑已至，而不释重裘，病症已变，而犹用旧方，未有不啻死而重危者也。②

由此康有为认为，“方今之病，在笃旧法而不知变”，“观大地诸国，皆以变法而强，守旧而亡”。③康梁等这些鼓吹变法维新的有识之士，多以日本为借鉴，认为中国所以屡遭挫败，就是因为不能及时改弦更张，不仅错过许多时机，而且没有抓注根本。在他们看来，变法之本原，在于政治体制的改革和各项制度的更新。虽然每个人的主张各有不同，但其重点都由原来主张器物西化转移到制度西化上来。以康有为为代表，他一连七次上疏，语诚言切，向光绪皇帝陈述变法维新的主张，在近代史上第一次正式向清廷提出实行君主立宪制，制定宪法，成立国会等制度西化的主张。与此同时或前后，梁启超、谭嗣同、汪康年、何启、胡礼坦、黄遵宪等一大批着意于制度西化的知识分子，分别就民权、民主、立宪、司法、教育、工业、

见康有为光绪二十一年四月《上清帝第二书》。

见康有为光绪二十一年四月《上清帝第二书》。

③ 见康有为《应诏统筹全局折》载《戊戌奏稿》。

商务、财政等问题，提出全面改革的方案。

制度的西化，比器物技术的西化更违背中国传统，这对于那些顽固排拒西方物质文明的保守分子，无疑具有更大的刺激作用。他们斥责康、梁倡导的民权、平等、立宪等说为“无父无君之行”，“不知其置皇上于何地”，并咒骂主张变法的人士“心术不正”，“学问不通”、“乃午文诬圣，聚众行邪，假行权数”。当时湖南士大夫反应最烈，拟《湘省学约》以抵制变法革新思想。他们在其《学约》中，最首要的学规便是“尊圣教”，“辟异端”。他们还专门翻刻书籍，聚徒讲学，力图扑灭改革思潮。成书于光绪二十四年的《翼教丛编》便可作为保守士大夫的代表作。其中以叶德辉、王先谦、梁鼎芬等为其头面人物，并载有当时守旧迂谬的朝廷命官弹劾康、梁的奏折。如文悌参奏康有为说：

（康有为）专主西学，欲将中国数千年相承之大经大法，一扫刮绝，事事时时以师法日本为长策。……如迎来时务知新等报所论尊侠力，伸民权，兴党会，改制度；甚则欲去跪拜之礼仪，废汉满之文字，平君臣之尊卑，改男女之外内；似只须中国一变而为外洋政教风俗，即可立致富强，而不知其势，……幸勿徒欲保中国四万万人，而置我大清国于度外。

上面所引文悌的言论，足以代表当时反改革的思想逆流。他们视西方的民权制度如洪水猛兽，认为这些制度的推行，不但不能改变中国的积弱，反而会使中国加速灭亡。在他们看来，天无二日，国无二君，实行民权、民主和议会制度，无疑等于取消“君臣之义”，“则人人有自主之权，将人人各以其心为心，

《文侍御悌严劾康有为折》，载《翼教丛编》卷二。

是我亿万人无统纪也”^①。这就是说，中国只适合君主专制，“忠君为孔教特立之义，西教不及知也”。因此如果照西法所行，“吾人舍名教纲常，则无立足之地；除忠、孝、节、义，亦岂有教人之方？今康、梁所用以惑世者，民权耳，平等耳，试问权既下移，国谁与治？民可自主，君亦何为？是率天下而乱也”以上均以中国传统的“君权至上”观念反对制度的西化。

他们反对制度西化的另一个武器，即中国传统的“伦常观念”。如张之洞说：“五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异义。圣人之所以为圣人，中国之所以为中国，实在于此。”^②因此，提高民权，实行民主，便是湮灭伦常，违背传统，实属大逆不道。叶德辉认为，西方各国采行民主政治，正是由于“无君臣之伦”，“其无君臣，由于无父子；其无父子，由于无夫妇；其无夫妇，由于女权过重”。^③张之洞更以此反对民权平等。他说：“知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪、免丧废祀之说不可行也；知夫妇之纲，则男女平权之说不可行也。”^④因为伦常观念，几千年来一直支配着中国人的思想，因此，它在反对制度西化的论辩中，一直成为保守士大夫的有力武器。

第三，用传统的“人治”观念反对制度西化。如曾廉认为“后世人不知治天下不可无精义，而但求之于法度”，“治天

^② 叶德辉：《与俞恪士观察书》，载《翼教丛编》卷六。

^③ 《宾风阳等上王益吾院长书》，载《翼教丛编》卷六。

《劝学篇》、《内篇·明纲第三》。

^⑤ 《与俞恪士观察书》、《翼教丛书》卷六。

^⑥ 《劝学篇》、《内篇·明纲第三》。

下而徒言法，不足以治天下”。在他们看来，当时中国的问题与制度、体制毫无关系，关键在人而不在制。如李秉衡说：“自强全在得人，法制未可轻变，有治法，无治人，虽得泰西之法而效之，亦徒使其关利营私计耳。”^②这就是说，法治与人治比较，人治更重要，因此不能变更传统的制度。他们认为，中国的传统制度是好的，而且优越于西洋，问题出在人心的败坏与道德的堕落，因此当务之急是遏制不正之风，纠正人心之患，决不需要改制度。如朱一新说：“其人存则其政举，其人亡则其政息。政之败坏乃行法者之失，非立法者之失也。……今人心日伪，机巧日出，风气既开，人心陷溺于功利，行法者借吾法以逞其私。而立一法，适增一蔽，故治国之道，必以正人心，厚风俗为先，法制之明备抑其次也。”^③

除上述“君权至上”、“伦常观念”、“人治观念”外，保守士大夫还大量援引传统思想中的“夷夏观念”、“法祖观念”等作为反对制度西化的思想武器。说来说去，中国不能行西法，而只能以儒家为根，以中学为体，“其事必修明孔、孟、程、朱、四书、五经、小学、性理诸书，植为根抵，使人熟知孝悌忠信，礼义廉耻、纲常伦纪、名教气节”，^④绝不能在根本思想、制度上讲求西化。

晚清的传统与西化之争，从文化史的角度看，就是对外来文化的吸收或排拒。如果说，明清之际是中国文化与西方文化相互接触、相互认识的阶段，在这个阶段中，由于对西方文化的

《论保甲》·《翼菴集》卷八十。

^② 《李忠节公奏议》卷十，光绪二十一年九月十六日《奏陈管见折》。

^③ 《朱侍御一新答康有为第四书》。载《翼教丛编》卷一。

文梯《严劾康有为折》载《翼教丛编》卷六。

排拒，造成中西在政治、经济、思想等各方面拉大了距离；那么晚清的传统与西化之争，则进一步强化了双方的认识，造成中西文化的长期对峙，使中国在近代的落伍成为定势。也就是说，中国在其近代阶段没有完成自己近代化的任务，它带着各种创伤，以屈辱、积弱和文化上的矛盾走上现代舞台，在它的各个方面，都不可避免地带有浓厚的封建文化色彩和封建思想因素，因此它不得不再重复着中国近代所出现的文化现象。

第五节 东西文化论战和马克思主义 在中国的传播

“五四”前后的东西文化论战，是晚清时期传统与西化之争的继续。因为近代中国不但没有达到中国近代化的目标，相反，由于戊戌变法的失败，使中国的保守势力和传统思想曾一度复兴。辛亥革命推翻了封建皇权，却没有击败封建的思想文化体系。辛亥革命之后，强大的保守顽固势力掀起尊孔读经的复辟浪潮，想把中国的历史开回到“前清”时代去。袁世凯称帝和张勋复辟浪潮卷起的波澜，虽然都极其短命，却显示了中国传统的潜在力量。

洋务运动的破产，戊戌变法的夭折，辛亥革命后复辟思潮的卷土重来等一系列改革实践的失败，迫使“五四”时期的先进知识分子把注意力由器物、政治体制的改革转移到思想文化上来。由一系列激烈的文化论战掀开了中国现代史的第一页。

一、“五四”前后的东西文化论战

从鸦片战争开始，中国人便发愤学习西方器物，但一个甲

午战争，洋务派的辛苦努力和富国强兵的幻想随着屈辱条约的签定，很快就像肥皂泡一样破灭了。甲午战争的惨败，进一步启发了中国的先进知识分子，提出政治、制度的改革方案，主张君主立宪。但此方案只实行了一百天，便被封建保守势力轻而易举地摧垮了。之后又来了一次辛亥革命，称为“民主共和”，但人们很快就发现，“今之所谓共和，所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利害之感而有所取舍也。……立宪政治而不出于多数国民之自觉、多数国民之自动，唯曰仰望善良政府、贤人政治、其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小人之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。”由此看来，中国人由于缺乏普及性的启蒙教育，从上到下，不知民主为何物。西洋的制度搬过来了，但不会用，人们习惯于用中国的方式去理解，使民主变形，成为军阀政客手中的玩偶。因此，此时的“民主共和”只是招牌而已，实际上既无民主，也无共和。另一方面，“民国三、四年的时候，复古主义披靡一世，什么忠孝节义，什么八德的建议案，连篇累牍的披露出来，到后来便有帝制的结果。可见这种顽固的思想，与恶浊的政治往往相因而至。”中国仍然陷于困境之中。

至此，用了大约六七十年时间向西方学习，在器物 and 制度两个层次上都没有成功，于是着手思想文化层次的改革。这一改革的浪潮可谓汹涌澎湃，它第一次严重撞击着中国旧有的传统思想和传统文化。其中以陈独秀、胡适、鲁迅、李大钊、吴虞、钱玄同、刘半农、易白沙、陈序经、丁文江、林语

陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年》第一卷第六号。

毋忘：《最近新旧思潮冲突之杂感》。《五四运动文选》233页，三联1959年版。

堂、周作人以及吴稚晖、傅斯年、罗家伦等一大批青年知识分子为主体，开始了新的改革。陈独秀是当时最突出的代表。他认为，当时中国最首要的问题，是唤起民众的觉悟，因为民主、自由等并不是别人恩赐的，而是觉悟后由自己来争取的。那么，如何“觉悟”呢？陈独秀说：

儒者三纲之说，为吾伦理政治之大原，……此东西文化一大分水岭也……。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在徜徉迷离之境。吾敢断言曰，伦理之觉悟，为最后觉悟之觉悟。①

这就是说，以前的变法、革命都搞得不好，因为那只是器物、制度的变化，没有达到人的最后觉悟。在陈独秀看来，前者的变化只是徒具形式，不可能真变。此即梁启超在主张制度改革时针对器物西化所说：“前此之言变者，非真能变也。”陈独秀又进一步，针对制度改革的主张，提出“前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟。”由此可以看出，中国近代向西方学习所明显分出的三个层次。与日本明治维新的三个层次并举形成巨大差异。

陈独秀等人认为，政治制度等只是枝叶，因为中国不如西方的，不只是政治制度，而是整个文化，这是最根本的。因而只采用西方的政治制度是决不会成功的，必须从经济到思想，从制度到文化来一个全盘西化。从近代到现代，中国向西方学习所遇到的阻力，远非日本明治维新所比，封建保守势力步步为营，使得改革者亦不断提高进攻的目标，因此，“全盘西化”这个“怪物”，实际上是保守势力逼出来的。

“五四”时期的所谓全盘西化，从根本上说，主要是强调吸收西方的民主与科学。为了接受民主与科学，就必须反对中

① 《吾人之最后觉悟》，《青年》第一卷第六号。

国的旧伦理、旧政治、旧宗教、旧文学等等。陈独秀说：

要拥护那德先生，便不得不反对孔教、贞节、伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。

倘吾人以中国之法，孔子之道，足以组织吾之国家，支配吾之社会，使适于今日世界之生存，则凡十余年之变法维新，流血革命，设国会，改法律，以及一切新政治新教育，无一非多事，应悉废罢。万一欲建新国家，新社会，则对此新国家新社会不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，勇猛之决心，否则不塞不流，不止不行。

很显然，陈独秀所攻击的目标，最后集中到封建伦理和以孔子为代表的“孔教”思想体系上。“不塞不流，不止不行”本来是韩愈在反对佛老异端时所说的话，陈独秀反其道而行之，认为旧传统、旧文化不铲除，新文化就无法确立，因此改革者的首要任务，就是对传统进行扫荡。这与洋务运动、戊戌维新、以及辛亥革命所使用的方法与所要达到的目的有着根本的不同。它是从改造民族文化的立场出发，通过对旧传统的彻底摧毁，达到“欧美文明进化之根本”目的。

此时陈独秀还不是马克思主义者，他眼中的“欧美文明”，无非是“法律上之平等人权，伦理上之独立人格，学术上之破除迷信、思想自由”等等，这些都是“欧美文明进化之根本原因。”因此，这时的先进知识分子所追求的目标都带

① 《本志罪案之答辩书》，《新青年》六卷一号。

《新青年》二卷三号。

② 《袁世凯复活》，《新青年》二卷四号。

有西方资本主义文化的色彩，向往个人主义、自由主义、权利、平等、人权等等。“举凡一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人自由、权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也；法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。……此纯粹个人主义大精神也。”^①这种带有资产阶级性质的文化启蒙思想，其矛头直指代表传统社会的孔孟之道和儒家的纲常伦理。在陈独秀等人的影响下，一场全面批判中国传统文化的运动，铺天盖地，几乎席卷整个中国。

鲁迅写《狂人日记》，把中国传统文化比作“人肉筵席”“翻开历史一查，每个字缝里都写着‘吃人，二字’”；易白沙作《孔子平议》，认为孔子尊君、反民主，其思想不合时代需要，应予排除；吴虞在《新青年》上发表《吃人与礼教》，痛斥中国传统道德，“一面吃人，一面又能够讲礼教”，“越自命忠义的人，吃人的胆子越大”；胡适大力提倡白话文，主张打破那些束缚精神的枷锁镣铐，用新形式容纳新内容。钱玄同甚至主张废除汉字，以拼音化字母取而代之。

“五四”时期，强烈的反传统精神，“就这样延续地表现为对自己民族文化、心理的追询和鞭挞”，表现为某种科学主义、自由主义的追求。即要求或企图把西方的近代科学和自由、平等、人权等作为一种基本精神、基本态度、基本方法来改造中国文化，改造中国人，来注入到中国民族的文化心理中。^②

这种以西方文化为目标的反传统精神，在“五四”前后汇成了滔滔巨流，锐不可挡，传统派已显得软弱无力。当时传统派

陈独秀：《东西民族根本思想差异》，《青年》一卷四号。

参见李泽厚：《中国现代思想史论》，第5页。

的重要人物如康有为、严复、辜鸿铭、陈汉章、夏曾佑、林琴南、张东荪等人，虽然大力攻击新派人物的新道德、新思想、新文化，且对君主制度、科举、八股、礼教、伦常等旧传统颇有留恋，但他们其中稍有旧学基础的人，毕竟属于过去的一代，其余的人，“思想内容异常空乏，并不曾认识了旧文化的根本精神所在”，一经陈仲甫等人锋利逼问，“祇问的旧派先生张口结舌，实在说不上来”，“而陈先生自然就横扫直摧，所向无敌了”。梁漱溟先生谈到当年北大的情形时说：“前年北京大学学生出版一种《新潮》，一种《国故》，仿佛代表新旧两派；那《新潮》却能表出西方精神；而那《国故》只堆积一些陈旧古董而已。……那些死板板烂货也配和人家对垒吗？”这话出自梁先生之口，其可靠性是不容怀疑的。因为梁先生是当时著名的东方文化派。可见传统派在新思潮的冲击下，几乎失去反击的能力，不改变形式与策略，已不足以与新思潮相抗衡。

第一次世界大战给欧洲带来的浩劫，使思想、文化的发展出现一个新的转机。大战结束后，西方的许多学者开始对西方的科学、文学、思想、文化作新的评估。再加上罗素、杜威、泰戈尔等著名学者先后来中国讲学，对中国文化表现出称赞之情，认为中国文化的优点，可以补救西方文化的弊病。以此为转机，东西文化之争又出现新的格局。先是梁启超于1920年三月在上海《时事新报》发表《欧游心影录》，给中国人带来了新的信息。梁氏在文章中说：“我们自到欧洲以来，这种悲观的论调著实听得洋洋盈耳。”有一位名记者对他说：“唉，可

梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第205-206页。

梁漱溟《东西文化及其哲学》第206页。

怜西洋文明已经破产了。我回到美国后，就关起大门老等，等你们把中国文明输进来救拔我们。”梁听后，“还当他有心奚落我，后来到处听惯了，才知道他们许多先觉之士，着实怀抱无限忧虑。总觉得他们那些物质文明是制造社会险象的种子，倒不如这世外桃源的中国还有办法。”在巴黎，梁启超听到一段更令人鼓舞的话，“大哲学家蒲陀罗（柏格森之师）告诉我说：‘一个国民最要紧的是把本国文化发挥光大，好象子孙袭了祖父遗产，就要保住他而且叫他发生功用。就算很浅薄的文化，发挥出来都是好的，因为他总有他的特质，……你们中国着实可爱可敬，我们祖宗裹块鹿皮，拿石刀在野林里打猎的时候，你们已不知出了几多哲人了。我近来读些译本的中国哲学书，总觉得他精深博大，可惜老了，不能学中国文，我望中国人总不要失掉这分家当才好。’”^②

正当新思潮蓬勃发展、传统文化走头无路之时，梁启超把他在欧洲听到的信息，添油加醋地介绍给国人，这对于那些反对新思潮的人来说，好似打了一针强心剂，顿时又活跃起来，保护“祖父留下的遗产”，不要失掉这分“家当”，成了他们的历史使命，“我听着他这番话，觉得顿时有几百斤的担子加在我肩上”。^③梁启超说：

我们人数居全世界人口四分之一。我们对于人类全体的幸福该负四分之一的责任，不尽这责任就是对不起祖宗。对不起同时的人类，其实是对不起自己。我们可爱的青年啊！——立正！——开步走！——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

^② 梁启超《欧游心影录》。

^③ 《欧游心影录》。

们来超拔他哩！

梁启超虽然一再声明“不因此菲薄科学”，“我绝不承认科学破产，不过也不承认科学万能罢了”。^②但他的报道及他自己的看法，用当时胡适的话说，确实“替反科学的势力助长了不少的威风”。^③

《欧游心影录》发表的第二年，梁漱溟先生在北京大学作了《东西文化及其哲学》的讲演，1922年出版该书。他书中的观点也颇受上述思潮的影响。由折衷、徬徨转化到倾向传统。他在《东西文化及其哲学》的《自序》中说：

我又看着西洋人可怜，他们当此物质的疲敝，要想得精神的恢复。而他们所谓精神，又不过是希伯来那点东西。左冲右突，不出此圈，真是所谓未闻大道。我不应当导他们于孔子路上来吗！我又看见中国人蹈袭西方的浅薄，东觅西求，都可见其人生的无着落。我不应当导他们于至好至美的孔子路上来吗！无论西洋人从来生活的猥琐狭劣，东方人的荒谬糊涂，都一言以蔽之，可以说他们都未曾尝过人生的真味。我不应把我当看到的孔子人生贡献给他们吗！然而西洋人无从寻得孔子，是不必论的；乃至今天的中国，西学有人提倡，佛学有人提倡，只有谈到孔子，羞涩不能出口，也是一样无从为人晓得孔子之真，若非我出头倡导，可有哪个出头？这是迫不得我自己来做孔家生活的缘故。

梁漱溟抛开明清之际至清末以来保守人士利用儒家思想所鼓吹的纲常名教。他之恢复孔子，乃是选取了孔子的人生态度和所

①② 《欧游心影录》。

③ 《科学与人生观序》载《科学与人生观》，上海亚东图书馆编，1923年版。

谓刚健的文化传统，沿着心学，特别是沿着“其人多能赤手以搏龙蛇”的“泰州王氏一路”下来，“以孔颜的人生”来“昭苏中国人的人生态度”。“刚的动就是里面力气极充实的一种活动”，“提倡一种奋往向前的风气，而同时排斥那向外逐物的颓流”。梁氏认为，“只有昭苏了中国人的人生态度，才能把生机剥尽，死气沉沉的中国人复活过来，从里面发出动作，才是真动。中国不复活则已，中国而复活，只能于此得之，这是唯一无二的路”。^①梁漱溟生命哲学的出现，标志传统派内容的深化和策略的改变，它不仅向五四以来的新思潮提出了挑战，而且为当代新儒家开出了一条重新建设中国文化的途径。《中西文化及其哲学》在中国现代新儒家的发展史上占有重要地位。它以新的形式展开了向中国传统的复归。

稍后于此的科玄之争，其中的“玄学派”即是深受梁漱溟的影响。

“五四”时期的东西文化论战，从1915年开始，到1927年告一段落。在短短的十余年的时间里，它向中国人展示了不同国家、不同民族所具有的不同文化在走向近代化的途程中所遭遇的不同命运，它从文化的视角开阔了中国人的眼界。同时它也表明，中国从近代走向现代，必然伴随着剧烈的文化躁动，以调节一个民族在跨跃时代巨变时所带来的历史与文化的巨大反差。这是必然的，是不以人们的意愿为转移的。迈出第一步，才有可能迈出第二步，因此，五四时期的东西文化论战，作为一种必然的历史现象，对于它以后的历史发展依然有着现实的借鉴意义。甚至今天的文化讨论在某种程度上也可以说是它在新时期的继续。

^① 《中西文化及其哲学》第21页。

二、马克思主义在中国的传播

从现代历史的角度，回顾“五四”前后东西文化论战，并没有得出肯定的结果。它似乎不分胜负，从而为以后埋下了复发的种子。然而，正当双方唇枪舌剑地激烈辩论之时，“代表新式工业的无产阶级思想”——从西化观念中脱颖而出。原来积极主张“全盘西化”的陈独秀、李大钊等人从马克思主义的理论中吸取了新的营养，开始和新文化运动的同伴胡适等人分道扬镳，西化派发生分裂。这一重大事件，可以说改变了东西文化论战的性质，由原来资产阶级与封建主义的论战，逐渐演变为资产阶级与无产阶级的论战。它甚至影响了中国现代史的整体进程。

马克思主义在中国的传播，可以追溯到“五四”以前。1905年，朱执信在《民报》上发表《德意志革命家小传》，介绍马克思、恩格斯的生平及《共产党宣言》的要点和“十条纲领”，并对《资本论》作了评述。1912年，孙中山在上海发表演说，其中谈到马克思及《资本论》，称赞马克思“研究资本问题垂三十年之久，著为《资本论》一书，发阐真理，不遗余力，而无条理之学说遂成为有系统之学理。研究社会主义者，咸知所本，不复专迎合一般粗浅激烈之言论矣”。^①除朱执信、孙中山介绍之外，还有许多人偶然提到，但它只是作为西方文化中的一种学说传入中国，而且都是一些零散、片断的材料，对当时中国没有发生重大影响。

一次大战对欧洲产生刺激，西方人自感自己的文化发生危

^①上海《民主报》1912年10月15 16 18 19 21 23日。转引自彭明《五四运动史》第十四章，人民出版社，1984年版。

机，有所谓“科学破产”之说，梁启超的《欧游心影录》即向国人传达了这一信息。从文化的角度看，东方文化派的复甦便是对这一信息的直接反应。当梁启超、张君勱等人对西方的科学大加怀疑的时候，李大钊、陈独秀等人对欧美的民主政治也产生了怀疑。如陈独秀说：

睁开眼睛看看我们有资产阶级的政治家政客的腐败而且无能和代议制度的信用，民主政治及议会政策在中国比在欧美更格外破产了。^①

我敢说，若经过阶级战争，若经过劳动阶级占领权力，阶级地位的时代，德谟克拉西必然是资产阶级的专有物，也就是资产阶级永远把持政权抵制劳动阶级的机器。^②民主政治和议会制度在中国的破产，使李大钊、陈独秀等人告别了他们过去崇奉的“德谟克拉西”，开始寻找一条解决中国问题的新道路。这就是“阶级战争”和“劳动阶级占领权力阶级地位”，也就是现在常说的“阶级斗争”与“无产阶级夺取政权”。

俄国十月革命正是通过阶级斗争和无产阶级夺取政权的方法而取得成功。它的辉煌胜利，使全世界对马克思主义刮目相看，因而在十月革命后，它在中国得到迅速而广泛的传播。

1918年，李大钊发表《法俄革命比较观》、《庶民的胜利》、《布尔什维主义的胜利》等文章，基本上运用了马克思主义的观点和方法分析中国和世界问题，由此开始了马克思主义的传播。1919年他又连续发表了《大亚细主义和新亚细主义》、《战后之妇女问题》、《我的马克思主义观》等一系列

陈独秀：《社会主义批评》，《新青年》九卷三号。

^② 陈独秀《谈政治》《新青年》八卷一号。

文章，开始大量介绍和宣传马克思主义。

此外还有杨匏安、李达、李汉俊等人于此时也翻译了大量有关马克思主义的著作和文章。1920年，第一个中文全译本《共产党宣言》在上海出版，同时马克思、恩格斯和列宁的有关著作也开始广泛流行。按着李大钊、陈独秀等人早期所介绍和宣传的马克思主义，有一个基本倾向，即非常强调唯物史观和阶级斗争的理论。如李大钊在《我的马克思主义观》一文中说：

马氏社会主义的理论，可大别为三部：一为关于过去的理论，就是他的历史论，也称社会组织进化论；二为关于现在的理论，就是他的经济论，也称资本主义的经济论；三为关于将来的理论，就是他的政策论，也称社会主义运动论，就是社会民主主义。……这三部理论，都有不可分割的关系，而阶级竞争说，恰如一条金线，把这三大原理从根本上联络起来。所以他的唯物史观说，“既往的历史都是阶级竞争的历史。”^①

马克思主义关于阶级斗争和无产阶级专政的理论，成为当时中国马克思主义者宣传的主要内容。在李大钊《我的马克思主义观》发表之前，《每周评论》便在其“名著”栏内刊登了《共产党宣言》的部分译文，也一再宣传阶级斗争和无产阶级专政的思想，这部分译文说：

劳工革命的第一步，我们所最希望的，就是把无产阶级高举起来，放他们在统治的地位，以图 Democracy 的战争的胜利。这些无产阶级的贫民，将行使他们政治上的特权，打破一切的阶级，没收中产阶级的资本，把一切的生产

^① 《每周评论》第十六号，1919年4月6日，转引自彭明《五四运动史》，人民出版社，1984年版。

机关都收归政府掌管，由这些人去组织一个统治的机关
……

无产阶级在和中产阶级争战，因为情势所迫，不能不自行组织一种阶级。若是取革命手段，他们便自居于统治地位，把一切的旧生产情形，都要废除；并且要把一切阶级的反抗都消灭了；到后来，连他们自己那一阶级的特权，都一并废除。^②

由此可以看出，“马克思主义在中国，主要是以其唯物史观（历史唯物论）中的阶级斗争学说而被接受、理解和奉行的”，这一点，“数十年来对中国的革命知识分子来说，具有关键性的意义”。阶级斗争不仅具有理论品格，更重要的是具有直接现实性的品格，中国早期的马克思主义者对此认识十分清楚，如李大钊说：

马克思的《资本论》也是首尾一贯的根据那“在今日社会组织下的资产阶级与工人阶级，被放在不得不仇视，不得不冲突的关系上”的思想立论。关于实际运动的手段，他也是主张除了诉于最后的阶级竞争，没有第二个再好的方法。^④

通过阶级斗争夺取政权、然后再对社会进行改造，以逐步达到社会主义，这便是“五四”前后，中国的马克思主义者“实际运动的手段”和改造中国的方案。“之所以如此，首先是近现

《每周评论》第十六号，1919年4月6日，转引自彭明《五四运动史》，人民出版社，1984年版。

^③ 参见李泽厚《试谈马克思主义在中国》《中国现代思想史论》151—152页，东方出版社，1987年版。

^④ 《我的马克思主义观》《李大钊选集》第17页 人民出版社，1978年版。

代救亡主题的急迫现实要求所造成，同时也是中国传统的实用理性的展现，即要求有一种理性的信仰来作为行动的指针。马克思主义的基本理论和十月革命的实践效果，使这种潜在的可能变为现实。”^①

这种文化斗争与政治斗争相结合的社会改革方案，吓坏了当时正在与封建旧文化论战的中国资产阶级知识分子，他们不愿意看到“无产阶级的贫民，将行使他们政治上的₇₃权，打破一切阶级，没收中产阶级资本”，并“由这些人去组织一个统治机关”。因此，他们便不断挑起和马克思主义者论战：如胡适与李达关于“问题和主义”之争；梁启超、张东荪、吴稚晖等人与李大钊、陈独秀、蔡和森等人关于“社会主义”的辩论；以及1920年关于“无政府主义”的辩论等等。这一系列辩论改变了原来东西文化论战的性质，由原来围绕“法兰西文明”的论战演变为围绕“俄罗斯文明”的论战；由原来新文化与旧文化的论战演变为马克思主义与反马克思主义的论战。虽然其中仍含有东西文化论战的内容，但在本质上、队伍的组合上都发生了巨大变化。在反马克思主义问题上，张东荪、吴稚晖等东方文化派与胡适、丁文江等西方文化派携起手来，结果降低了反对封建旧文化的战斗力。同时，由于陈独秀、李大钊等人对马克思主义及“俄罗斯文明”的热心向往，在他们以后的战斗中，把主要斗争矛头对准了中国官僚买办资产阶级和帝国主义列强，而批判封建旧文化的任务则相对减弱。这种近现代文化的多重变奏，“封”、“资”、“无”三种势力的交相混合与角斗，结束了倍受帝国主义列强欺凌的近代血泪史，迎来了中国现代史的开端。

^① 见李泽厚：《中国现代思想史论》第145页。

马克思主义在中国的传播所引起的直接后果是马克思主义政党——中国共产党的成立。而中国共产党一经成立，便以马克思主义的唯物史观、阶级斗争和无产阶级夺取政权的理论为指导，变书斋中的文化讨论为一场翻天覆地的社会政治革命。

第七章 中国文化的现代化与未来前景

自鸦片战争以来的近代中国，受尽了屈辱与折磨，外有西方列强的欺凌，内有封建军阀的混战。吸毒、娼妓、赌博、纳妾、贪污、腐化等各种污泥浊水侵蚀着奄奄待毙、贫弱不堪的中国。“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”。^①“五四”运动以后，经过中国共产党人艰苦卓绝的努力，团结各方面力量，根除外患，消除内乱，用了整整三十年的时间，建立起一个不受帝国主义列强欺压的中华人民共和国。百年来，志士仁人之为之奋斗的“救亡图存”的总课题终于解决了。凡有良心的中国人，都不会抹杀中国共产党对中华民族所做出的贡献。

1949年的革命胜利带来了社会平等、空前统一的新中国。“地主、官僚被彻底打倒，工农劳动阶级扬眉吐气，经济收入、财产分配、社会地位、政治待遇甚至在称呼、礼节等各方面，广大人民空前地相对平等。这些都标志着五十年代初“解放”一词带来的社会含义：经济恢复，政治清明，秩序稳定，人民团结，社会风尚和道德水平显著提高。这是充满了理想和希望的开国时期，这是马克思主义经由一场荡涤旧社会，打倒剥削者的革命之后带来的新鲜气象的胜利时期。”^②

^① 《毛泽东选集》，人民出版社合订一卷本，第1360页。

^② 见李泽厚《中国现代思想史论》第181—182页。

从新中国成立至粉碎“四人帮”，大约又经历了三十年的时间。但是从1957年起，出现了一系列人祸、天灾。1957年的反右斗争，1958年的“大跃进”，1959年的反右倾，1960年的三年自然灾害，1964年的城乡社教运动，1965年的农村“四清”，1966年“文化大革命”。“文化大革命”给中国人民带来了无穷的苦难和创伤，不仅把国民经济推到崩溃的边缘，而且使人民的权利丧失殆尽。曾为新中国的诞生付出千辛万苦的老干部被普遍地怀疑、诬陷、批斗、迫害……。尤其不幸的是，这一系列的破坏、摧残、匮乏、贫穷、痛苦等等，都是在“革命”的幌子下，以“誓死捍卫”马克思主义、毛泽东思想的名义进行的。

因此，可以说中国从1957年起，便逐渐偏离了经济建设的轨道，进入了以“阶级斗争”、“意识形态领域内的无产阶级专政”为主线的“两个阶级、两条路线、两条道路生死搏斗的时期”。这“年年讲、月月讲、天天讲”的“阶级斗争”和“意识形态领域的无产阶级专政”，把发展经济、提高生产力，提高国民的物质生活水平等等，放到无足轻重、可有可无的卑微地位，这种唯意志论的思潮形成了强大的传统，至“文化大革命”达到顶峰，一直沿续到“四人帮”垮台。

从1957年至1976年这二十年的时间里，正当中国沉醉在闭关自守，为后代创立百年之基、千年大计的“反修防修”的精神意识革命之时，西方、日本及所谓东亚“四小龙”却抓紧时间，紧张地向现代化目标迈进。中国贻误了整整二十年的可贵光阴，不但没有跟上突飞猛进的世界物质文化发展的潮流，反而是南辕北辙，与现代化的目标背道而驰。在思想文化领域的严重后果，则是造成中国与外部世界的隔绝，甚至出

现了洋务运动时期那种盲目排外，自命“天朝上国”的文化自尊现象。

粉碎“四人帮”以后，对外开放政策重新打开了中国人的眼界，外部事物也一古脑儿地涌进中国。此时，中国人发现，世界已进入信息时代，中国远远地落后了。昔日用大炮刺刀凌辱中国的日本，现在变成了经济大国；本世纪初就对现代社会抗议呼喊的西方，并没有因科学对自然的破坏而停止科学的发展；社会主义的中国并非幻想的天堂，“既然人还得活着，于是今天就得挤公共汽车，就希望能有更大一点空间的住房和搞点电气化，……为这点追求，也仍然耸立着巨大的怪物（官僚主义、关系学、落后体制……）的严重阻挡。”……所有这一切，自然使人联想到近代中国的积弱；联想到早已被打断了的中西文化之争，联想到“中体西用”、“全盘西化”、“本位文化”、资本主义、社会主义、封建主义以及“德谟克拉西”、“赛因斯”、过去、现在、未来等等。这些联想的具体表现，即是八十年代中期在中国出现的“文化热”。

第一节 八十年代“文化热”的起因与特点

八十年代中期，中国出现了一股强劲的“文化热潮”，这是谁也不能否认的。在这股文化热的推动下，从北京到上海，从政府到民间，研究生、大学生、学者、教授都很活跃，各种讲习班、研讨会此起彼落。

文化问题竟有如此广泛的社会反响，引起社会各阶层的关心和注意，这在中国历史上是罕见的。此后，不到半年，上

见李泽厚：《中国现代思想史论》第26页。

海、北京等政府部门纷纷召集座谈会、讨论会，制定“文化发展战略”；各地方也开始掀起区域文化研究和编纂地方志的热潮。一时间，所谓“荆楚文化”、“吴越文化”、“巴蜀文化”、“幽燕文化”、“关东文化”、“岭南文化”、“齐鲁文化”、“海派文化”、“京派文化”、“少数民族文化”，以及各种各样的名词后面都殿以“文化”二字，呈现出五光十色的文化场景。

如何解释这一现象呢？它能给我们什么启示？它是突如其来的吗？有些大学生把这种现象称为“文化的觉醒”；还有一些人称它为“追逐时髦”；更有一些自命为饱学之士的旁观者对它冷嘲热讽，称它为“浅薄的文化游戏”、“‘五四’时期文化讨论的简单重复”；甚至还有一些始终坚持“阶级分析”的人，竟然洞察出文化热的背后有一股“反马克思主义的逆流”等等。正因为这样，我们认为很有必要把问题继续讨论下去。那么，八十年代“文化热”的起因究竟是什么呢？有如下几点可提供参考。

一、对中国现代化的渴望

自“五四”运动以来，已经快过去了七十年了，现代化的口号提出了半个多世纪，但现代化至今在中国未能实现。虽然五四以来“救亡图存”的课题解决了，但历史好像有些相似之处。人类在有限的地球空间中，经过近百年来年的发展，其空间比以前显得更加狭窄。在“歌舞升平”的岁月里，随着光阴的流逝，鸦片战争以来的沉痛教训也似乎有些淡漠了。现代的社会，商品竞争代替了洋枪洋炮，先进的工业产品比往日的坚船利炮更有效地打破了重重关税壁垒。商业大国矛盾重重，为夺取市场而

明争暗斗，商品市场代替了往日用武力保护的势力范围。在这种新的格局下，八十年代以前中国的出口商品基本上是沿袭了过去的传统：茶叶、丝绸、瓷器、工艺美术品、皮毛、鱼虾、水果、农副渔土特产品等仍在出口商品中占有重要比重，而换回来的进口商品又多是汽车、电器、机械、精密仪器、电子等纯工业产品。中国基本上没有改变传统的商品进出口结构和农业国的地位。欧洲的豪华汽车、日本的冰箱彩电充斥着中国市场。这种情况假若长期得不到改变，“救亡图存”的课题迟早会重新提出。这决不是耸人听闻，现代化的世界，空间相对缩小，时间相对加快。新式武器兵强马壮固然是救亡图存的必要条件，但敌不过现代化的商品渗透和现代生活方式的引诱。只有自身实现现代化，像在太上老君的八卦炉里练就一身钢筋铁骨和火眼金睛的孙悟空，才能真正地降服妖魔，往来自由。现在连新加坡尚且“存而不忘亡，安而不忘危”，兢兢业业地巩固其现代化成果，千方百计地加快其现代化步伐，时时刻刻准备各种突发事件的发生。诺大的中国，难道可以高枕无忧吗？鸦片战争以后，中国所以一误再误，其中最根本的一条原因，是当权者对当时世界缺乏明晰的认识，得过且过，把精力全消耗在内部的权力之争上，因此列强一旦打来，束手无策，甘受屈辱。这段令人心碎的历史是决不能再重演了。

为避免历史重演，最根本的办法是发展生产，振兴国力，尽快实现现代化，以追上世界发达国家的步伐。这一点，凡是有民族自尊心的中国人，包括隔海相望的台湾同胞，散布在五洲四海的炎黄后裔都有同感。有这一点共同认识，其它均可求同存异了。

但回顾我们走过的七十年，中国为什么行动迟缓？为什么

现代化的进程一次又一次被打断？原因一定很多，而且很复杂，但文化问题是不是其中一个重要原因呢？从八十年代“文化热”所发表的文章看，多数人都认为其中有文化问题，即“现代化不能只限于科学技术层面，更重要的是应该有文化深层的现代化相配合，其中包括价值观念、思维方式以及对我国传统文化的历史反思等等”^①；“1949年中国革命胜利时，毛泽东曾总结过近代中国‘向西方学习’的历史。今天所谓的‘文化热’，却是在惊醒了‘最高最活的马克思主义’、中国是‘世界人民的革命灯塔’的迷梦之后，重新痛感落后而再次掀起‘向西方学习’的现实条件下产生的。”

以上这些看法，可以说代表了当时绝大多数人的意见。也正是在这种历史背景下，人们才投入到中国四化建设上来；由于同样的理由，中国传统文化的重新评估、中西文化的比较研究以及中国文化如何发展、如何现代化等一系列文化问题，便被人们提了出来。

二、对科学和民主的追求

科学与民主是现代化所必然包含的内容。无论是西方式的、日本式的，还是社会主义的现代化，离开了科学与民主，都不可能走上真正的现代化道路。科学所包含的内容，除了指现代大工业生产及现代生产技术、技能以外，还包括科学的思维方式和方法，是与一切迷信、愚昧相对立的；而民主则是一种制度或生活方式，是与任何形式的独裁、专制相对立的。

见汤一介：《对发展中国文化的设想》，载《中国文化书院学报》第 期。

^② 见李泽厚：《漫说“西体中用”》，《中国现代思想史论》第 312 页。

自“五四”以来，科学与民主一直成为先进的中国人不断追寻的目标。但由于当时封建势力的顽固抵抗；人民教育水准的低落；特别是帝国主义的武装入侵和国内军阀的连年混战，救亡图存的任务压倒一切，使中国极度缺少科学与民主生长的条件。另一方面，自“五四”以来，国人对科学与民主所产生的不同理解，致使科学与民主的观念很难在中国扎根。

二十年代初发生的“科玄论战”，就表明了当时各派（包括陈独秀等马克思主义者）对“科学”的看法。虽然各自的看法不同，但其共同点是都没有在现代意义上对科学加以认识，因此往往忽略了对科学评价、科学方法的研究和探讨，更谈不上运用这些方法于实践当中。当时他们的注意力都放在究竟应该建立何种意识形态的观念或信仰问题的争论上。“玄学派”与“科学派”且不必说，作为马克思主义者的陈独秀等人在这场辩论中，对“科学”的理解也只局限在“物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观”的马克思主义唯物史观上，^①而对一般的科学精神、态度、方法，特别是对自然科学指导下的现代生产力、大工业生产等都缺乏明确的认识，从而把科学与哲学、事实判断与价值判断完全混在一起，为以后哲学代替科学、生产关系代替生产力、精神意志代替物质生产等一系列偏离开了先河。

对“民主”问题亦是如此，由于李大钊、陈独秀等马克思主义前辈对“法兰西文明”逐渐产生怀疑，转而狂热追求新出现的“俄罗斯文明”，其结果，忽略了对现代民主制度的探讨。这从陈独秀后来的“省悟”可以看出此间的曲折。陈独秀晚年针对斯大林肃反扩大化曾说了一段由衷的话，他说：

陈独秀：《科学与人生观序》。上海东东图书馆 192 年编印。同时参阅前注。

苏联实行无产阶级专政，专政到反动派，我举双手赞成。但专政到人民，甚至专政到党内，难道是马克思、列宁始料所及吗？此无他，贱视民主故也。

不幸的是，六十年代的“文化大革命”，对人民、对老干部、对知识分子的专政比之斯大林的肃反扩大化有过之而无不及。陈独秀如果活到今天，一定更加痛悔他当年对“俄罗斯文明”的追求。“文化大革命”贱踏民主到了草菅人命的地步。“阶级斗争”和“无产阶级专政”成了高悬在人们头上的斯托克利斯剑；“最高指示”成了人人必须遵守的圣旨。稍有不恭不顺，不是克之以“阶级斗争新动向”，便是讨之以“无产阶级专政的铁拳”，连生命都难得保障，还何言民主？

粉碎“四人帮”后，人民痛定思痛，深刻反省到：“文革”的产生并不是孤立的，随意践踏民主更非偶然，这是长期的个人迷信和缺乏民主的必然结果，中国不彻底实行民主制度，就根本谈不上避免“文革”悲剧的重演。其实“文革”之前的“反右斗争”、“反右倾运动”在某种程度上都是“文革”的缩影。李泽厚在总结了粉碎“四人帮”后文艺界出现的情况时说：

十亿神州从“文革”噩耗中惊醒之后，知识分子特别是青年一代的心声就如同不可阻挡的洪流，倾泄而出。……一切都令人想起“五四”时代。人的启蒙，人的觉醒，人道主义，人性复归……，都围绕着感性血肉的个体从作为理性异化的神的践踏蹂躏下要求解放出来的主题旋转。“人啊，人”的呐喊遍及了各个领域各个方面。这是什么意识呢？相当朦胧，但有一点又异常清楚明白：一个造神造英雄来统治自己的时代过去了，回到了“五四”时期的伤感

① 转引自《历史研究》1984年第6期：《试论陈独秀与托派的关系》。

憧憬、迷茫、叹惜和欢乐。但这已是经历了六十年惨痛之后的复归。

这一段对八十年代文艺界思想的概括，基本上也适合当时文化界的情况，只是文化界不象文艺界表达的那样朦胧、伤感和迷茫，而是用含蓄的语言表达一种憧憬、信心和理想，即用极大的热情渴望科学与民主的到来。这样，“五四”时期呐喊呼唤的科学、民主便成为八十年代文化热讨论的主题。因为它对我们今天仍然是有意义的，我们要引进科学技术，同时也要引进民主观念和民主制度，这样才能不致重蹈洋务运动的覆辙。

三、对“全球意识”与“寻根”意识的反应

以上两方面是八十年代“文化热”的主因，是基于当代民族复兴的要求和国内原因而提出来的。此外尚有国际原因。

八十年代初，出版了不少类似《大趋势》、《第三次浪潮》、《迎接新的技术革命》等未来学方面的书。它向人们报道了这样一个信息：产业革命把人类历史带进了一个新的阶段，它经过近三百年的充分发展，目前在地球上已接近尾声。这就是说，西方先进国家不只已经完成了现代化过程，而且开始走向“后现代化”阶段。在这两个阶段交替的过程中，各个国家和各个民族，都不可避免地出现一系列文化撞击和文化反差现象。在人与自然的关系方面，工业发展所造成的环境污染和生态平衡的破坏向人们提出挑战，电子技术的突飞猛进，使个人显得更加渺小，甚至有被电脑、机器人代替的可能，个人主义的过分伸张，离婚、随意同居、乱交司空见惯，甚至导致家庭结构的解体；过分的商业化和金钱的力量，使人与人的关系冷却到最低点，使人成为大海中孤苦零丁的一叶浮萍；不可遏制的科技

发展导致超级大国从地球上的竞争转向太空；能源的日益枯竭，造成波斯湾地区疯狂的军事冒险和武装冲突，……这一幅幅活生生的现代世界画图，使人们忧心忡忡。在这种心理骚动、精神不宁的文化环境中，儒家的大同理想，老子的小国寡民，中国文化中的“天人合一”，宋明理学的“心性修养”等等，伴随着一曲曲浪漫的怀旧之情油然而生，这是完全可以理解的。

所谓的“全球意识”和“寻根意识”，就是在这种世界性的现实经验和文化背景下产生的。西方一些工业大国所遇到的问题，有没有普遍性？对于那些尚未走上现代化的不发达国家来说，要不要吸取西方所获得的经济教训？这几乎是一个全局性的问题，非一个国家的环保局、婚姻介绍所、某一所名牌大学、或几个名流学者、圣贤显贵所能解决的问题。也就是说，由于世界成了一个关系非常密切的有机整体，全世界要解决的重要问题有很多是共同的。如前苏联诺尔和贝利核电站污染的外泄，世界核裁军的进展与实现，波斯湾的危机以及日本商品在全世界范围内的进军等，远非一个国家、一个地区所能解决。特别是当代世界，知识和信息的迅速传递，新学说、新思想、新理论在极短的时间内便可到处传布，无法用封闭的手段遏制其传播，因此对“文化”的发展再也不能停止在一个有限的局部范围内，必须有一个“全球意识”，从而放眼世界，随时了解各种新思潮、新观念、新理论、新学说。思想文化的流动、碰撞、比较、交流成为不可避免的世界性潮流。我们如果没有这种所谓“全球意识”，在各种“文化”面前就会眼花缭乱，心无所主，就不能正确反映时代所提出的各种各样的问题，从而落在时代的后面，贻误我们民族复兴的契机。

所谓“寻根意识”，一方面是相对于“全球意识”提出来的，同时也是针对八十年代西方科技发展引起的精神危机所作出的一种反应。它既有“民族意识”的成分，又有“忆旧复古”的色彩。现代人既然逐渐失去了对自然的亲和感，逐渐失去了维系一个社会的家庭重心，社会自然感到自己很容易成为“四面挂搭不上的异乡人”，成为“在无边的大海中漂泊不定的一叶孤舟”。于是产生向中国文化和东方文化复归的倾向。希望从东方文化中得到某种补救，以便使他们的文化更好地发展。“如英国历程神学大师查理斯·霍桑教授认为，以基督教为代表的西方文化，必须向东方学习，学习其‘德性实践，方面的精神，他特别欣赏中国哲学象孟子那样没有把心脑打成两片，认为思想和感情是不可分的，无论科学技术如何发展，但总有限制，计算机不能感（没有感情）也不能思（不能独立思维），它的动作不能与活生生的人类行为混为一谈”。^①还有一些西方自然科学家对中国的《易经》、八卦系统、中医、中药理论以及道教的养生学等产生浓厚的兴趣。在这种情况下，甚至有学者严峻地提出：“现代人走向‘现代以后，对于传统反而有了较多的肯定，这是晚近对于传统态度的根本改变。不想我们东方倒还有许多人拘泥于启蒙进步思想，根本不知道这已经是过了时的思想。”

由上述情况来看，八十年代中期，人们相当普遍地认识

见汤一介：《对发展中国文化的设想》，载《中国文化书院学报》第一期第二版。

^② 香港中文大学教授刘述先在新加坡东亚研究所 1986年“儒家伦理讨论会”上的发言，这篇发言已由该所印成单行本发行，题目是：《东方传统在现代社会应可扮演的角色——儒家伦理在现代社会的意义》。

到，中国文化似乎又处在一个非常时期，在“全球意识”和“寻根意识”交叉汇集的形势下，中国文化向何处去？它应该如何发展？如何自处？究竟是以十八世纪启蒙进步思想为模仿和追赶的目标，还是回过头来，向西方学者所倡导的那样以东方文化为依归？“寻根意识”对我们有何启发？当代新儒家究竟有无可取之处？中国传统文化与马克思主义关系究竟如何？等等，诸如此类的文化问题，像一个不可解的连环，困扰着八十年代每一位关心祖国前途命运的有识之士。每一个关心民族命运和国家前途而又肯动脑思索的人，决不会把它看作是“浅薄的文化游戏”，更不会拘守某种教条，用最省力的办法“以不变应万变”。

上面只是概括地描述了八十年代“文化热”的起因，它当然不能完全覆盖所有的原因，一种文化现象的出现往往是政治、经济、思想、观念、国内、国际多种因素的综合反映，尤其不能把这一点过分夸大或孤立起来。因此，八十年代出现的“文化热”，从总体上说，是我国粉碎“四人帮”以后思想解放和对外开放的结果。它之所以迅速兴起，正是反映了时代前进的要求，反映了亿万中国人民尤其是知识分子渴望祖国兴旺发达的迫切愿望。它虽然与五四时期的文化论战有极大的相似之处，但也并不象有些人所指出的那样，“完全是‘五四’时期文化讨论的重复”。与“五四”时期的文化论战相比较，八十年代的文化讨论具有以下特点：

第一，“五四”时期，国家分裂，帝国主义列强争相瓜分中国，国内军阀互相倾轧，政客买办豪夺于上，土豪劣绅横行于下，搞得中国贫弱不堪，因此在这种寝卧不安的环境下，参加文化讨论的人往往带有偏激的情绪和急功近利的心理，多半

强调文化的政治功能。当时党派林立，“主义”繁多，参加文化讨论的人不得受其影响。因其各有不同的文化、政治背景，这往往影响了文化讨论的客观性和充分论证的可能。八十年代的文化讨论，完全是在和平一统的环境下，没有五四时期那样沉重的心理负担和党派纠纷。因此虽然也十分强调文化的政治功能，但又能广征博引，从人类文化学、现代伦理学、社会心理学、社会学以及科学学、自然科学史、现代文化方法论等许多新兴学科，边缘学科下手，对中西文化进行客观地比较研究，这种研究的深度和广度以及所取得的成果，是五四时期的文化论战不能比拟的。

第二，“五四”时期，“救亡图存”是当时时代的主题。把帝国主义列强赶出中国是当时最紧迫的任务。因此，当时的先进知识分子多半忙于组团建党，从事实际的政治斗争，很难整日伏案于书斋从事纯粹理论、文化的探讨和构思，这不仅在一定程度上削弱了文化讨论的深度，也影响了对传统文化作全面的分析。尽管陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适等人，对旧文化的批判表现出某种深刻性并充满使命感和时代激情，但绝大多数人对西方文化缺乏全面的了解，对旧文化的批判也往往失之笼统和偏颇。八十年代的文化讨论虽然也不能避免上述缺点，但从总体上看，则有很大改进。尤其对西方文化的了解，要比我们的前辈清晰得多；自七十年代末，八十年代初，对西方当代名著的翻译，出国留学、研究生对西方的亲身了解，西方物质文明和思想文化的输入等等，都远非“五四”时代之可比。这些都为当时东西文化的比较和对传统文化的分析研究提供了直接有利的条件。

第三，“五四”时期社会改革所遇到的思想、文化方面的

阻力，主要来自保守的传统势力和传统观念。一般说来，他们并不掩饰，往往是赤裸裸地表现出来，如当时的辜鸿铭、陈汉章、林琴南都是直截了当地反对改革，反对新文化。因此，对于改革者来说，比较容易识别。八十年代则不同，尽管旧文化旧观念在改革中仍然起着巨大的阻碍作用，但其表现形式却比“五四”时期复杂得多，曲折得多。它们往往改头换面，从他们的现实利益和小生产心理出发曲解马克思主义，这对改革者造成极大困扰。因此八十年代的文化讨论也不象“五四”时期表达得那样直接，而是通过多种形式，在不同层次上对传统和现代化加以研究。如对社会主义体制本身的探讨，对传统文化与马克思主义关系的探讨，对人治与法治的基本理论及其实质的探讨，对经济、政治体制改革与传统观念的探讨，以及对近代以来儒家文化的表现形式，传统文化与科学的关系，传统文化与未来等等方面的探讨。这些在不同层次、不同角度和不同学科上对中国文化的研究，无疑是“五四”时期所不曾具有的，只是这方面的研究在当时来说也还是刚刚起步，有待进一步深化而已。

第四，“五四”时期的文化论战，由于参加者各有不同的政治、文化背景，因此对中西文化的看法带有强烈的党派性，形成极鲜明的对立倾向，并且对文化价值的评估，多从其政治功能方面着眼，很少从文化学本身的基本理论出发，因此在方法上都不免带有形式主义和独断论的倾向，往往攻其一点，不及其余，带有绝对化倾向。如“全盘西化”派对传统文化持彻底否定的态度；而传统派或“国粹”派则对传统文化持完全肯定的态度。夹在中间的折衷派或调和派，由于在方法上与前二者没有什么基本不同，因此其观点和主张也多是机械性的拼凑，表现为似是而非的特点。既不完全拥护传统，也不赞成全

盘西化，如后来出现的“本位文化”派所谓“存其所当存，去其所当去”，“吸收其所当吸收”等含混笼统的说法，无不带有似是而非的特点。八十年代的文化讨论，没有形成明显的对立派别，尤其在不同观点的背后，没有五四时期那种强烈的党派性。在方法上也尽量避免绝对化、简单化和公式化的错误。特别是能够注意利用当代文化学、心理学、社会学、伦理学等新成果，从理论上探讨东西文化的关系，并对传统文化作深刻反思，并不急于肯定或否定，这些都为文化讨论的深入创造了条件。

第五、“五四”时期及其以后的文化论战，其发展与归宿被民族救亡的实践斗争所取代，所以除了少数人外，“社会主义”成了当时的时代潮流和东西文化论战的共同结论。也就是说，文化问题的讨论，是以政治的形式作了结论。这是五四时期强调文化的政治功能所得出的必然结果。八十年代的文化讨论，是在社会主义和马克思主义已经在中国实践了三十年的社会条件下进行的，因此它不再具有五四时期那种强烈的政治倾向，尤其是对社会主义和马克思主义有了较深刻的体会和了解。另一方面，半个世纪以来，世界资本主义的发展也同五四时期有了明显的不同。所有这些，使得人们的文化视野比五四时期广阔得多，文化的内涵也深刻得多，人们对文化问题的思考也复杂得多。因此对东西文化比较及中国文化的研究有了更广阔的背景，呈现出多元化、多层次的发展倾向。尤其当时发展起来的比较文学、比较史学、比较哲学、比较美学、比较伦理学、比较宗教等“比较”范围的无限扩大，都为传统文化及中西文化的比较研究创造了与五四时期不可同日而语的文化及学术条件。

第六、八十年代文化热的再一个显明的特点，是关心文化的人越来越多。五四时期文化讨论仅限于知识界而八十年代的文化讨论，仅从1984年以来各地召开的关于文化问题的讨论会和举办的各类文化讲习班看来，参加讨论的人数起码以数十万计。以其成分来说，他们来自教育界、出版界、新闻界、科技界、文艺界、工商界、学界、军界等社会各界各阶层。这是五四时期文化讨论所不能比拟的。

以上仅就八十年代文化热的起因与特点，作了一个简单的概括，以便使我们加深对八十年代文化热的全面了解。这里着重指出了与“五四”时期文化论战的不同特点，当然也还有许多相同或类似的地方，这在许多文章中都有论及，此处不再赘述。

第二节对“中体西用”与“西体中用”的再思考

自鸦片战争以来，中国文化一直面临着近代化的问题，“五四”运动以后，又面临着现代化问题。八十年代“文化热”所迫切关心的也还是这个现代化问题。

由于近代化和现代化首先是从西方开始的，因此在中国文化近代化或现代化的过程中，始终无法摆脱“中国化”与“西方化”关系的困扰。为了解决这一关系问题，历史上出现过各种各样的文化口号，近代有“中体西用”，八十年代又提出“西体中用”；国外的一些华裔学者还提出“中西互为体用”。总之，近百年来，为了更好地解决中西文化的关系和回应西方世界对中国的挑战，“中”、“西”、“体”、“用”四个字，几乎经过几次排列组合（国粹派可称“中体中用”、“全

盘西化”，可称“西体西用”），但直到现在它仍然困扰着我们。因此有必要重新检讨“体用论”在文化讨论中的地位、作用和影响。

“体”用”本来是中国传统文化中的一对古老的哲学范畴，它的使用至少可以追溯到老子时代。到魏晋南北朝以后，这对范畴才具有普遍的哲学意义。一般说来，“体”的含义多指本体、本源、本根或根据；“用”的含义多指表现、功能、作用。在二者的关系上，往往认为“体”决定“用”，“用”表现“体”。因此它们又具有哲学上的本质与现象的意义。在中国哲学中，一般在强调体用统一的同时，往往重视“体”的作用，因此体用范畴又常常与本末、道器、形上形下、母子等概念紧密相关，有“崇本举末”、“守母存子”等说法。

把体用范畴应用在中外文化的关系上，始于中国近代。它是由中国古代的文化“夷夏论”和封建文化内部的“明经致用”论脱胎和演变而来的。

一、“中体西用”论的提出

“以旧学为体，新学为用”（后来概括为“中体西用”）的口号，是张之洞于甲午战争之后提出来的。但作为一种思想或观念，则早在洋务运动时期就已产生。如冯桂芬说：“如以中国之伦常名教为本原，辅以诸国富强之术，不更善之善者哉？”^①王韬说：“形而上者中国也、以道胜；形而下者西人也，以器胜。如徒颂西人，而贬己所守，未窥为治之本原

^① 《校邠庐抗议》卷下《采西学议》。

也。”^①郑观应也有“中学其本、西学其末”的说法。由此可见，洋务运动时期，比较先进的知识分子在主张器物西化的同时，都自觉或不自觉地要保留中国的传统制度和传统文化，而把先进的器物作为西方文化的代表，这些思想都是“中体西用”说的先导。

甲午战争以后，康有为、谭嗣同等人主张变法，尤其主张效法西洋君主立宪的政治制度，引起保守士大夫的强烈反对，出现了中学西学或旧学新学之争。他们互相訾訾，互相攻讦，于是张之洞著《劝学篇》出来调和，认为应该以“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事”。中国欲图富强需“内外相养”、“中西兼学”。这里，张之洞虽然提出“中西兼学”的问题，但又把二者强分为内外。在他看来，内以治身，外以应世，其要点在于强调中国传统的政治体制和伦理道德是不可变的。他说：“夫不可变者伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也。……法者，所以适变也，不可尽同；道者，所以立本也，不可不一。”^②张之洞的这些看法，与封建顽固派的“中体中用”（排斥西方的一切，甚至器物）相比较，尽管有开明之处，如强调法制、器械、工艺等具体事物的可变性，但完全排斥“伦纪”、“圣道”、“道本”的可变性，而他所谓的“道本”，则又完全是儒家的“三纲”之说，“夫所谓道本者，三纲四维是也”，^③“亲亲也、尊尊也、长长也、男女有别，此其不可得与民变革者也。”^④

① 《弢园尺牍》卷四《与周弢甫征君》。

② 《劝学篇·外篇》，《会通第十三》。

③ 《劝学篇·外篇》，《变法第七》。

④ 《劝学篇·外篇》，《变法第七》。

⑤ 《劝学篇·外篇》《明纲第三》。

不可变者为体，可变者为用，此即是张之洞等人“中体西用”说的精义所在。他说：“今欲强中国，存中学，则不得不讲西学。然不以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其学更烈于不通西学者矣。”这即是说，若不以中学为体，中国则将失去治国的根本，它所带来的祸患将比不通西学，闭关锁国带来的祸患严重得多，因此要免除祸患，沟通西学，必须以中国的伦纪、圣道、三纲、传统体制为其根本，若将体用颠倒，弃其“根柢”，还不如不要西学。这实际上是以调和折衷的形式，包裹反对制度西化的内容，即在不触动封建制度之“体”的前提下，容纳对封建之“体”有利的西学之“用”。很明显，作为本体或根柢的“中学”，指的是以封建制度、纲常名教为核心的中国旧文化；作为对本体有用的“西学”，指的是西方的生产技术、工业产品及与其相应的商务、教育等功利性科目。

除了张之洞之外，在《劝学篇》问世前后，还有许多人持“中体西用”的主张。如梁启超在代拟京师大学堂章程时说：“夫中学体也，西学用也，二者相需，缺一不可。体用不备，安能成才。”^①参与筹建京师大学堂事宜的孙家鼐也说：“应以中学为主，西学为辅；中学为体，西学为用。中学有未备者，以西学补之；中学有失传者，以西学还之。”江苏学会立会宗旨中亦有这样的说法，即“中学为体，西学为用，……以中学包罗西学，不能以西洋凌驾中学。”^②湖南同学会问答

① 《劝学篇·内篇》，《循序第七》。

② 《皇朝蓄艾文编》卷十五。

③ 《议复开办京师大学堂折》。

④ 《苏学会简明章程》。

中也有“兼讲西学以补中学，可也；尽弃中学，专用西学，不可也”等等说法。这都是以反映当时在中学与西学关系上，知识分子所持的普遍看法。

总之，“中体西用”论是十九世纪末中西文化激烈冲突的产物，它所以被当时多数人所接受并传诵一时，就在于它既主张保持中国原有的价值与体制，又主张采取某些西法，这在相当程度上比改良派的维新变法更能维持一般人的文化心理平衡。应该承认，在中国极度封闭僵化的历史文化背景下，“中体西用”论毕竟超越了当时国粹派们更加保守顽固的文化立场，在严密的传统文化所设定的范围内，做一点技艺西化的努力，这应该算是认识上的一点深化和行动上的一个进步。因此，“中体西用”论是中国近代向西方学习的一种形式和方法。它相对于保守派来说，具有一定的历史进步作用；相对于主张民权、民主，实行议会立宪的改良派来说，则又起到阻碍社会发展的消极作用，最后成为中国近代化的阻力和障碍。

二、“西体中用”的提出

“西体中用”论是在八十年代文化热中提出的新话题，它是继“中体西用”论、“全盘西化”论之后产生的第三个具有一定代表性的新文化口号。

我们在本章第一节中已经谈到，由于“五四”以来，现代化的口号提出了半个多世纪，但至今在中国未能实现。现代化为何姗姗来迟？这个问题引起了八十年代知识分子的热切关注。现代中国的落后，使人们自然联想起早已被打断了的东西文化之争，联想起“五四”时期“德先生”、“赛先生”、“中体西用”、“全盘西化”等脍炙人口的一系列名词、口

号、思想和方案。人们力图在新的历史条件下，对“五四”时期的文化论战及整个传统文化作深刻的反省，以便找出实现包括文化在内的现代化的必由之路。

“西体中用”论即是在这样的背景下产生的，可以说它是八十年代“文化热”的直接产物。首先提出这个文化口号的是李泽厚先生。据李泽厚先生自己说，他提出“中体西用”的目的，是为了同历史上的传统说法，特别是同“中体西用”的说法鲜明地对立起来，造成一种语言上的刺激，以便促进人们的思考。因为在他看来，在八十年代的现实生活及文化讨论中，从上到下弥漫着一股浓厚的“中体西用”或变相的“中体西用”思想，这当然是一种历史的或传统的惰性反映，是在中国实现现代化的思想障碍。“于是我把‘中体西用，倒过来说，变成‘西体中用，。”^①

“西体中用”一经李泽厚先生提出，确实达到了他所预想的目的，更有力地促进了人们对中西文化矛盾冲突的思考。实际上，它的作用远非止此，这种把“中体西用”倒过来的说法，并不是作者的一时冲动，随便在头脑中构想出来的，而是基于对现实的观察、历史的反省和深刻的理论思考，然后提出来并逐渐使之深化的。李泽厚说：

正因为是以早熟型的系统论为具体架构，中国实用理性不仅善于接收、吸取外来事物，而且同时也乐于和易于更换、变易、同化它们，让一切外来的事物、思想逐渐成为自己的一部分，把它们安放在自己原有体系的特定部位上，模糊和消蚀掉那些与本系统绝对不能相容的部分、成分、因素，从而使之丧失原意。……就近现代中西文化说，这

^① 本书作者与李泽厚的一次谈话。

倒是最值得注意的。“中体西用”的演化，即“西学”被吸收进来，加以同化，成为“中学”的从属部分，结果“中学”的核心和系统倒并无根本变化。^①

李泽厚先生觉察出中国实用理性的传统对“西学”有一种“阉割”“变型”“同化”的功能。他以太平天国的理论和实践为例，证明由于中国有一个长久的小生产的社会经济基础和与之相应的意识形态的传统，又由于实用理性系统的上述功能，使得“中学”不断吃掉“西学”，使“中体”巍然不动，“‘中体西用’便确乎具有极为强大的现实保守力量，它甚至可以把‘西学为体，中学为用’也同化掉”。在这种理论背景下，为冲破“现实保守力量”，李泽厚才反其道而行之，提出与“中体西用”截然相反的“西体中用”论。

那么，李泽厚先生的“西体中用”的具体内容是什么呢？它与“中体西用”及“全盘西化”有何重要区别？它在八十年代的文化讨论中有何理论意义和现实意义呢？

我们看他对所谓“体”的规定：“我用的‘体’，一词与别人不同。它包括了物质生产和精神生产。”所谓“物质生产”，是指社会生产方式和日常生活，即整个社会存在。“我一再强调社会存在是社会本体”，“社会存在是社会生产方式和日常生活”。而生产方式和日常生活中最重要的角色又是科学技术，“它是社会本体存在的基石”。所谓“精神生产”，指的是“心理本体”或“本体意识”的理论形态，其中包括上层建筑、意识形态、马克思主义的思想体系及西方的科

① 《漫说“西体中用”》，《中国现代思想史论》第32页。

② 同上书，第33页。

③ 李泽厚《漫说“西体中用”》，《中国现代思想史》第33页。

技工艺理论、政经管理理论、心理理论等等，即不包括“中学”在内的近现代的“西学”。

由以上可知，“体”所包含的内容实在是太多了，但若简化一下看，“西体”的内容不过是西方近现代的物质文明与精神文明这两大部类。这实际上与“五四”时期陈独秀、李大钊、胡适等人所谓的“西学”，并没有根本的区别。

但我们要注意到，李泽厚先生对“西体”的内容做了具体规定后，还有进一步的说明。西学中的“物质文明”是不容易被篡改、被阉割的，因为它是有形的物质存在，具有最高现实性的品格，计算机就是计算机，再保守顽固的人也很难把计算机说成是中国的算盘；但西学中的“精神文明”，其中包括政治体制。马克思主义理论体系等等就不同了，“中学”可以通过系统架构和强大的同化功能，把西学中那些与本系统不相容的部分、成分和因素消蚀掉，使之丧失原意而保留其外壳。这一教训，在中国近现代历史上是屡见不鲜的。洋务运动、太平天国、辛亥革命，一直到“文化大革命”都不同程度地表现出上述特征。“洪秀全搬来的西方基督教，在它的‘中国化，中合规律的变成了‘封建化，”^②；“辛亥革命一阵风，带来的只是‘共和，的表面招牌，骨子里则一切都是旧的”；“文化大革命”也打着无产阶级大民主的旗号，但实行的却是反民主的东西。这些事实，都同样表现了在“中国化”过程中，“中学”吃掉“西学”，从而使“中学”巍然不动的特征，这种特征严重地阻碍了中国现代化的历史过程。

鉴于这种历史和思想史上的教训，李泽厚先生认为：“有

李泽厚：《漫说“西体中用”》，《中国现代思想史》第336页。

② 李泽厚《漫说“西体中用”》《中国现代思想史》第331页。

人说以马列为体，这也不对，马列主义是学而不是体。”他又说：

总之，“学”——不管是“中学”“西学”，不管是孔夫子的“中学”，还是马克思的“西学”，如果追根究底，便都不是“体”，都不能做为最后的“体”，……严格说来，“体”应该是社会存在的本体，即现实的日常生活。这才是根本、基础、出发点，忽视或脱离这个根本来谈体用、中西，都是危险的。就中国说，如果不改变这个社会存在的本体，则一切“学”，不管是何等先进的“西学”，包括马克思主义，都有被中国原有的社会存在的“体”——即封建小生产经济基础及其文化心理结构即种种“中学”所吞食掉的可能。

在李泽厚先生“西体中用”的理论体系中，实际上包含着一种不可克服的内在的逻辑矛盾。即一面说包括马克思主义在内的“精神生产”、“本体意识”是“体”的一部分，主张“要用现代化的‘西体’，——从科技、生产力、经营管理制度到本体意识，包括马克思主义和各种其它主要思想、理论、学说、观念来努力改进‘中学’，转换中国传统的文化心理结构，有意识地改变这个积淀”。也就是说，“精神生产”、“本体意识”等观念形态的东西，其中包括马克思主义都是“体”，起码是“体”的一部分。一面又说，“马列主义是‘学，而不是‘体，’”，“不管是孔夫子的‘中学’，还是马克思的‘西学’，如果追根究底，便都不是‘体，’”。刚说了马克思主义

《论西体中用》，《团结报》，1986年9月27日。

- ② 《漫说“西体中用”》，《中国现代思想史》第332-333页。
《中国现代思想史》第33页。

是“体”；这里又说“便都不是体”。这不是明显的自相矛盾吗？这一内在矛盾，反映了“中体西用”的不彻底性，也反映了它作为一种文化口号，并不能解决复杂的现实问题，它同“中体西用”等口号一样，都有把复杂问题简单化的倾向。

尽管“西体中用”存在着理论上逻辑上的矛盾，但并不影响它在八十年代的文化讨论中所扮演的重要角色。它的重要性在于：

首先它与传统的“中体西用”论划清了界限，在对外开放的国际环境中，有利于抵制保守思想的束缚，有利于启发人们的思想解放，它与那些似乎没有逻辑矛盾的固有传统理论相比，有更大的涵盖性和包容性。其次，“西体中用”论并不绝对排斥“中学”，这可以从它对“中用”的解释中看出。“这个‘中用’既包括‘西体’运用于中国，又包括中国传统文化和‘中学，应作为实现‘西体，（现代化）的途径和方式’”^①。“西体”与“中体”的关系成为目的与手段的关系，是以实现“西体”（现代化）为目的，而不是以保存中国传统为目的。在实现这一目的的过程中，“中用”，如“中国文化所积累起来的处理人际关系中的丰富经验和习俗”、中国语言与文学的功能等都能发挥巨大作用。这些说法不仅与“中体西用”有本质的不同，也与“全盘西化”有重要区别。第三，它亦未排斥马克思主义，但也不完全归结为马克思主义，而是把马克思主义作为“西学”的一部分内容。因为在李泽厚先生看来，“西学”中还有许多马克思主义所不能代替的东西，如西方现代的政治经济管理理论、文化理论、心理理论等等。这样的提法，能够防止把马克思主义教条化，防止用马克思主义代替具体学术思

^① 《中国现代思想史》第338页。

想及其它文化理论。第四，虽然“西体中用”论把社会存在、生产方式、日常生活及“心理本体”或“本体意识”全都容纳在“体”中，有浑沌不清之处和内在逻辑矛盾，但二者不是平列的。“本体意识”或“心理本体”等理论形态。作为一种思想体系，从本质上说，是由社会存在和生产方式决定的，因而不是根本的“体”，因此“西体中用”论最后强调的是“科学技术是社会本体存在的基石”。也正是从这个定义上说，“不管是孔夫子的‘中学，还是马克思的‘西学，，如果追根究底，便都不是“体”，都不能作为最后的‘体，”。

总之，李泽厚的“西体中用”论，虽然借用了古老的体用范畴，但是思想理论上并没有受这对范畴的局限。在这里，引用一段海外学者对此论的评价，是极有参考价值的。“若从同情的角度来看，李先生这个貌似怪论的主张，其背后是隐藏着企图脱离一种形上学的动机。当他宣称以社会存在为体时，他是要反对以一形上实体来安立世界的作法。用他自己的话来诠释，他是主张要回到日常生活中去。基本上，这种立场不但接近晚期维特根斯坦的观点，而且很类似现象学所提倡的‘回到生活经验’的思想。因此，李先生所理解的马克思主义与现象学的马克思主义颇多雷同之处”。^①

第三节对“中国本位文化”与 “全盘西化”的历史考察

如果说，始终坚持“夷夏之防”的封建顽固派全面排斥西

陈荣灼：《双龙出海——与李泽厚和汤一介对谈之后》，载香港《明报月刊》1987年10月号。

方文化是一种“中体中用”的话，那么“全盘西化”论者则与此相反，主张彻头彻尾的全面吸收西方文化。因此，若从文化体用论的角度看，这种“全盘西化”的主张又可称作“西体西用”论。无论顽固派还是全盘西化派，尽管都没有用体用范畴说明他们的文化立场，但他们对中西文化的不同态度和主张，作为对中西文化矛盾冲突的回应方式，又不能与当时盛行的文化体用论，特别是“中体西用”论完全分开，而是在互相刺激下产生的。

“中国本位文化”的提法出现较晚，但作为一种思想却出现较早，它与洋务运动后期所提出的“中体西用”有某些类似之处。张之洞时代，为了反对制度的西化，把中国传统的封建政治体制和纲常名教作为“体”，认为器物技艺尽可以西化，但封建政治之“体”却不能变。到了本世纪三十年代，主张“中国本位文化”的人，又把孙中山的“三民主义”及中国传统中的一部分道德伦理如礼义廉耻之类，作为中国的文化本位，认为对西方文化必须采取“吸收其所当吸收”的灵活可变的態度，但作为本位文化的三民主义、礼义廉耻等却不能抛弃。这样，“中体”的说法遂演变为“中国文化本位”的说法；即以纲常名教治国演变为以“三民主义”治国。于是成为为“王道”政治的现实合理性作辩护的工具。因此，“中国本位文化”是从“中体西用”中脱胎出来的保守思潮。

“全盘西化”一词，据说是由胡适在1929年为《中国基督教年鉴》所写的一篇英文短文中正式提出来的。他在《充分世界化与全盘西化》一文中曾提到：“那部年鉴出版后，潘光旦先生在《中国评论周报》里写一篇英文书评，差不多全文是讨论我那篇短文的。他指出，我在那短文里用了两个意义不全

同的字，一个是Wholesale Westernization, 可译为‘全盘西化’；一个是Wholehearted modernization, 可译为‘一心一意的现代化’，或‘全力的现代化’，或‘充分的现代化’。潘先生说，他可以完全赞成后面那个字，而不能接受前面那个字。这就是说，他可以赞成‘全力现代化’，而不赞成‘全盘西化’。^①此后，著名的“全盘西化”论者陈序经于1932年出版了《中国文化的出路》一书，系统全面地提出“全盘西化”的主张。这本书虽然比胡适所写的英文短文晚三年，但从其思想发展说，书中的“全盘西化”一词，很可能比胡适提出的更早。

一个概念、名词的出现，往往晚于这个概念、名词所反映的思想。实际上，作为“全盘西化”的思想，早在“五四”之前就已产生。陈独秀、易白沙、鲁迅、胡适、钱玄同等人，都不同程度地表现了“全盘西化”的思想，并用它痛斥中国的封建旧文化。如陈独秀在其《今日中国之政治》一文中说；

无论政治学术道德文章，西洋的法子和中国的法子，绝对是两样，断断不可调和牵就的。……或是仍旧用中国的老法子，或是改用西洋的新法子，这个国是，不可不首先决定。若是决计守旧，一切都应采用中国的老法子，不必自费金钱派什么留学生，办什么学校，来研究西洋学问。若是决计革新，一切都应该采用西洋的新法子，好像水火冰炭，断然不能相容，要想两样并行，必至弄得非牛非马，一样不成。……我敢说，守旧或革新的国是，倘不早早决定，

胡适：《充分世界化与全盘西化》，1935年6月3日《大公报·星期论文》。

政治上、社会上的矛盾、紊乱、退化，终久不可挽回。在陈独秀等人看来，中学与西学或中法与西法“绝对两样”。因此“断断不可调和牵就”。这种“水火冰炭”的矛盾，只有一方取代另一方而不能“并行”或“相容”。这种与旧文化势不两立的态度及其反调和的立场，实际上即是一种“全盘西化”的主张。此外如钱玄同主张废除汉字、废除阴历纪年，鲁迅主张“要少看或者竟不看中国书”等，都是“全盘西化”思想的反映。

“五四”前后，“全盘西化”思想的出现并不是偶然的。它是在变法维新失败、辛亥革命一阵风，带来的只是“共和”招牌，而骨子里一切都是旧的，封建旧势力卷土重来，社会上不仅“充满道德的鬼话”，甚至“罩满了妖气”（鲁迅语）等等社会背景下产生的。因此对它决不能简单地加以否定。它在当时有“矫枉必须过正”的方法论意义。正如鲁迅先生所说：“中国人的性情是总喜欢调和折衷的，譬如你说这屋子太暗须在这里开一个窗，大家一定不允许的。如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯，那时白话文之得以通行，就因为有废掉中国字而用罗马字母的议论的缘故。”^②

当然，“全盘西化”作为一种理论，是经不起推敲的，不仅在逻辑上有许多矛盾。而且在实践上也没有充分的根据。这是一种权宜的口号，是在当时国粹派步步紧逼，折衷调和的论调高涨的情况下所得出的过激主张。正因如此，陈独秀、李大钊等人很快由“全盘西化”的立场转变到马克思主义立场上来。因此，我们应该承认，当时这一思想确实起过重要的历史进步

陈独秀：《今日中国之政治》。

② 《鲁迅全集》第四卷，第1页。

作用，特别是在反对封建保守势力，加速包括马克思主义、社会主义在内的西方思想文化在中国的传播等方面起过重要作用。当时以及后来的许多马克思主义者其中包括李大钊、陈独秀、邓中夏、毛泽东等人都是从西化派中分化出来的。

三十年代中期，由王新命、何炳松、陶希圣、萨孟武等上海十教授发表了《中国本位的文化建设宣言》。《宣言》在《文化建设月刊》一发表，便引起了一场关于“中国本位文化”与“全盘西化”的大辩论。这场辩论，可以说是五四时期东西文化论战在新的历史条件下的继续。由于“五四”以后，新文化运动分裂为二。原来代表西化派的胡适成为“欧美文化”的追随者；李大钊、陈独秀等人成为苏俄马克思主义的追随者。历史进入三十年代，上述分野更加明显。马克思主义、唯物史观、社会主义不仅成为当时社会的一大思潮，而且付诸于实践。这样，在保守的“中国本位文化”派的眼中，“全盘西化”的含义，既包含资本主义文化又包含社会主义文化。如十教授《宣言》中说：“我们决不能赞成完全模仿英美。除去主张模仿英美以外，还有两派：一派主张模仿苏俄；一派主张模仿意德。但其错误和主张同模仿英美的人完全相同，都是轻视了中国空间时间的特殊性。”^①

“本位文化”派从总体上强调中国的特殊性，因此既不赞成中国走欧美的道路，也不赞成走苏俄的道路，以便使中国“从两种国际思潮的逆流湍急中，航向民族复兴的彼岸”。^②尽管十教授宣言中一再声明“不守旧”、“不复古”，但由于“中国本位文化”的提倡，实际上却出现了“守旧”“复古”的倾向。

^① 《文化建设月刊》第一卷第四期，1935年1月10日。

^② 《中国到哪里去？》，载上海《时事新报》，1935年1月14日。

有人提出要恢复“以‘礼义兼耻，为基础的中华民族固有的德行’；有人认为“阐明‘中庸，、‘诚，、‘明，、‘变，、‘化’之理是中国本位文化建设的需要”；甚至有人主张“还是要以半部《论语》治天下”等等。

当时胡适就认为：“抗拒西化在今日已成过去，没有人主张了。但所谓‘选择折衷，的议论，看去非常有理，其实骨子里只是一种变相的保守论。所以我主张全盘的西化，一心一意的走上世界化的路。”为了反对保守思潮与折衷调和，胡适完全有意地走上极端。他认为：“现在的人说‘折衷，，说‘中国本位，，都是空谈。此时没有别的路可走，只有努力全盘接受这个新世界的文明。……古人说：‘取法乎上，仅得其中；取法乎中，斯风下矣。’这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去的。”胡适等人的“全盘西化”论，在当时就受到许多人的批评和指责。为了得到“同情”和“赞助”，不久他就修改了自己的说法。他说：“严格说来‘全盘，含有百分之百的意义，而百分之九十九还算不得‘全盘，。”又说：“我们不能不承认，数量上的严格‘全盘西化’是不容易立的。文化只是人们生活的方式，处处都不能不受人们的经济状况和历史习惯的限制，这就是我以前说过的文化惰性。……况且西洋文化确有不少的历史因袭的成分，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘吸取。”于是他吧“全盘西化”的提法改为

胡适：《充分世界化与全盘西化》，载《大公报·星期论文》1935年6月23日。

胡适：《我是完全赞成陈序经先生的全盘西文论》，载《独立评论》第142号，1935年3月1日。

③ 胡适：《充分世界化与全盘西化》。

“充分世界化”。

在三十年代复杂的社会背景下，尽管提倡“中国本位文化建设”的人成分不一，观点也不尽相同，但从总体上看，仍然属于一种保守思潮，是站在狭隘的民族主义立场，反对在中国建立社会主义制度或资本主义制度。另一方面，提倡“全盘西化”的人虽然在成分与观点上也不完全相同，但对于冲击保守思潮，仍不失其一定的积极意义。尤其值得注意的是，当时的马克思主义者并没有参加这场辩论，但从一大批进步作家所发表的《我们对于文化运动的意见》中可以看到，当时马克思主义者对这场“中国本位文化”与“全盘西化”的论战所持的态度。在这篇有艾思奇、老舍、向达、李公朴、吴组湘、周建人、姚雪垠、柳亚子、胡绳、张天翼、叶圣陶、郑振铎等一百四十八名进步作家和《太白社》、《译文社》、《读书生活社》等进步学术团体签名的“文化宣言”中，也是把批判矛头对准了封建复古派的。尽管在今天看来，这篇宣言有许多遗漏甚至避讳，但反封建的旗帜却是极为鲜明的。例如，《宣言》说：

我们相信复古运动是不会有前途的。假如读经可以救国，那末，‘戊戌维新’、‘辛亥革命’，全是多事了；假如‘中学为体西学为用’的主张可以救国，那么，李鸿章和张之洞早已成了大功了。时势已推衍到这个地步，而突然有这种反动现象发生，我们虽然明白其原因并不简单，但不能不对这种庸妄的呼号，指出问题的症结所在而促其反省。

这篇《宣言》是在上海十教授《中国本位的文化建设宣言》发

《我们对于文化运动的意见》，《新生周刊》第二卷，第二十一期，1933月15日。

表后五个月问世的。经过五个月的深思熟虑，进步作家对“中国本位文化”所挑起的“复古运动”，称为“庸妄的呼号”和“反动现象”。虽然没有明确点出“中国本位文化”的名，但其倾向性是一看便知的。他们揭露了复古派的愚妄，认为民族自信心的建立、民族解放运动的成功以及挣脱帝国主义、殖民主义的奴役等等，“这一切，并不是憧憬于过去的光荣就可以成功的。一切破落户捧着废址上的残砖废瓦，以为这就可以重建楼台，谁都知道只是一个愚妄的梦想！”^①

这批左翼进步作家，其中包括艾思奇、胡绳、柳湜、夏征农、张仲实等，都已是当时公认的马克思主义者或革命理论家了，他们所发表的宣言虽以个人身份签名，但可以反映当时马克思主义和共产党人对三十年代“本位文化”与“全盘西化”论战的基本看法。他们对当时中国社会中借民族自救、建立民族自信心而掀起的封建复古思潮和“变相的保守论”是有警戒的，头脑也是清醒的。如他们在《宣言》中说：

近世的伦理是进步的很快的。奉二千多年前的伦理观念为金科玉律，恐怕只有退化的人群才会这样办。我们相信民族的自救，贵乎知新而不贵乎温故；我们知道我们的传统的弱点，我们必须勇敢的去补救。^②

如何补救呢？“我们以为民族的自救，除了向‘维新，的路上走去，再没有别的办法了”。^③那种“不愿受外来影响”，一听到“西化”便神经过敏的人，企图用“提倡读经的办法”和

^① 《我们对于文化运动的意见》《新生周刊》第二卷第二十一期 1933年6月15日。

^{②③} 《我们对于文化运动的意见》，《新生周刊》第二卷，第二十一期，1933年6月15日。

用“两千多年前的道德教训，范围现代人”，“他们虽然未必是‘王道，政治论者的同群，而其结果却是一致的’”。^①因此《宣言》奉告那些守旧的人士不要害怕外来的影响：

凡伟大的民族，差不多都吸收外来的文化。罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的。中国的文化到底有几分之几是纯粹的“国粹”，也大是疑问。^②

到此，《宣言》才接触到论战的另一方：“全盘西化”派。进步作家们的《宣言》虽然没有明确提出同意胡适等人的“全盘西化”主张，正象他们谨慎地没有点“中国本位文化”的名一样，但起码在宣言中没有反对“全盘西化”论。而且从上面所引的一段话可知，他们提出历史做证明：全盘吸收外来文化的例子是有的——“罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的”。在这里，他们没有象有些人那样，喜欢咬文嚼字，没有顾忌“全盘”二字。因为在他们看来，“全盘西化”与“本位文化”比较起来，提倡“本位文化”会给当时的中国带来更大的危害，他们是站在高处看中国。如果真的咬文嚼字，“罗马帝国是全盘的承受了希腊文明的”这一判断本身即是对“全盘西化”论的赞成。事实也正是如此。《我们对于文化运动的意见》发表以后，立即引起“本位文化”派及一些保守人士的不满，他们本能地意识到，“从这一节宣言看来，可知他们是主张全盘西化的”。^③保守人士认为，这个宣言的根本错误在于，“根本否定中国固有道德的价值”，“从考据上证明中国有许多东西是

^② 《我们对于文化运动的意见》，《新生周刊》第二卷，第二十一期，933年6月15日。

^③ 徐北辰：《主张西化的又一群》，1935年6月24日《晨报》。

故物”，“并不能拿来做为全盘西化论上的根据”。^①

由此可见，“五四”时期与三十年代的东西文化辩论，马克思主义者并不是全盘否定“全盘西化”论的。尽管“全盘西化”论在理论上、逻辑上乃至实践上有其不可克服的致命弱点，但在反对封建旧文化和反对顽固保守势力的斗争中，它一直是马克思主义及社会主义思潮在中国传播和发展的媒介之一。正如许多早期马克思主义者相信无政府主义一样，它们都是西化思想这一席卷整个中国大潮中的一个支流。在流动过程中，有的干枯了，有的流错了方向，还有的被涨潮的封建主义汪洋大海吞噬和同化了。只有马克思主义、社会主义思潮冲破了一道道拦在它前面的阻力和障碍，沿着中国共产党人所开凿的河道滚滚向前。

如果作一个简单的比喻，西方文化就像一个蓄满水的水库，如何引进这水库之水，在中国成为一个长期争论不休的问题。封建保守势力一直想通过封闭总闸门的办法，防止“西水”流入中国；而“全盘西化”论则企图把总闸全部启开，让各种潮流都进来，包括无政府主义、拜金主义、马克思主义、资本主义、社会主义、德先生、赛先生等等。如“全盘西化”的得力鼓吹者陈序经在其《中国文化的出路》一书中所说：

假使我们以为军国主义和金力主义产生不少罪恶来，所以要反对，那赛先生和德先生也造出不少的罪恶来，那么我们也不要德赛两先生了。结果我们只好再提倡孔子之教吧。其实要是我们觉得中国文化是不适时需，西洋文明是合用了。孔子之道是不好了，赛先生是好了，那么要享受赛先生的利益，应当要接受赛先生发脾气时所给我们的

徐北辰：《主张西化的又一群》，1935年6月24日《晨报》。

亏。”^①

这是“全盘西化”论者最极端的说法，意思是说，西方文化也是精华糟粕、优点缺点掺杂在一起的，不要因为害怕引进糟粕和缺点，从而把精华和优点也排斥了；同时认为，吸收西方文化不能贪便宜，必须付出一定的代价，这是不以人们的主观好恶决定的，“无论我们喜欢不喜欢，她是世界潮流的趋势”，军国主义、金力主义虽然给人们带来不少罪恶，但为了适应“世界潮流”和“现代文化的趋势”我们不得不暂时忍受这些“罪恶”，“要享受赛先生的利益”，同时也要“接受赛先生发脾气时所给我们的亏”。陈序经的这些说法，完全排斥了人们在接受某种文化时所应具有的可动的选择性，这也是“全盘西化”的形而上学机械论的表现。但在当时的社会条件下，马克思主义和社会主义思想还处于弱小阶段，封建主义和官僚资本主义结成联盟，时刻想扑灭和扼杀新生的革命星火，“本位文化”的鼓吹者，就是企图通过关闭闸门的办法，遏制马克思主义和社会主义在中国的发展。而“全盘西化”论者如胡适、陈序经等人虽然主观上也反对马克思主义，向往欧美的资本主义，但由于主张“全盘西化”，把水库的总闸全部启开，让欧美资本主义文化顺利流进中国，同时也就造成马克思主义、社会主义在中国发展的客观可能性。这虽然不是胡适等人甘心情愿的事，但客观上“全盘西化”不得不同时容纳马克思主义和社会主义，这也是当时艾思奇、胡绳、张仲实、夏征农等马克思主义者及一大批左翼进步作家发表《宣言》，谴责和揭露复古读经逆流的深刻文化背景和政治背景。

“中国本位文化”无论在主观上还是客观上都排斥马克思

陈序经：《中国文化的出路》，台湾牧童出版社，1966年版第87页。

主义；“全盘西化”论虽然主观上向往欧美资本主义，但在客观上可以容纳马克思主义。从这一意义上说，“全盘西化”论在近现代中国吸收西方文化的历史上，占有一席之地。它的产生、发展及影响，有其客观历史条件，并不能依主观好恶来加以评述。

历史发展到了今天，马克思主义在中国取得了支配地位，建设有中国特色的社会主义成为当代思想文化的主流，“全盘西化”论也从此失去了它的历史作用，谁再来鼓吹“全盘西化”，就有排斥马克思主义和社会主义的危险。因此“全盘西化”只能作为历史研究的题材，它可以作为历史的一面镜子来观照近现代中国对西方文化所采取的各种不同态度，以便从中吸取经验和教训。

第四节 中国文化的现代化与未来前景

在八十年代“文化热”中，许多人都非常关心中国文化的现代化问题，许多学者也从不同层次上对这个问题作了一些分析和展望。前面所讲到的“西体中用”论，即是关于中国文化现代化的一个大致方案。还有一些学者从“马克思主义中国化”、“当代新儒家”等方面探讨中国文化现代化的问题。

当时所以提出“中国文化现代化”的问题，说明中国文化还处在一个非现代化的阶段。那么如何使之现代化呢？这是一个非常复杂的问题，到目前为止，虽然许多学者发表了许多不同意见，提出了许多新的看法，但基本上都是一些原则性、宏观性的讨论，因为它自身受到包括经济、政治和认识等在内的各种主客观条件的限制，不可能得到更具体、更细致、更清

晰、更深刻的描述。在目前阶段，这种现象是正常的。因此本节的讨论，只能在八十年代文化讨论中所提出的一系列问题的基础上，做一些归纳，也还不能超出原则性、宏观性的特点，而且就问题的本质说，它也只能是原则性、宏观性的考察。从这一认识水平出发，本节只能就中国文化的现代化所面临的一些重大问题，发表一些粗浅的看法。

一、中国文化的现代化与当代新儒家

儒家思想是中国传统文化的主流，它与中国现代化，特别是文化的现代化有着密切的关系。因此，任何谈论中国现代化的人，往往都离不开对儒家思想的评价。特别是进入八十年代以来，台湾及海外出现了一股复兴儒学的文化思潮，一般称之为“现代新儒家”或“当代新儒家”，有时亦称“第三期儒学”或“儒学的第三期发展”。

当代新儒家以强烈的民族使命感，把中国的现代化与复兴儒学联系起来，认为“复兴儒学是中国文化现代化的根本途径”，“儒家思想的复兴，适足以导致一种新的思想方法，这种新的思想方法，将是中国现代化过程中的基础”。^①

当代新儒家思想的复苏，有其深厚的政治、经济和文化背景。首先，就经济背景看，七十年代以后，经过短短的二十多年时间，东亚及东南亚地区，其中包括日本、新加坡、韩国以及我国的香港、台湾省出现经济和技术的腾飞。这些地区的经济发展，引起国内外学者对儒家思想的重视，认为有一种区别于西方现代化模式的所谓“东方企业精神”。上述地区的

张君勱：《中国现代化与儒家思想复兴》，载《中国文化的危机与展望——当代研究与趋向》，台湾时报文化出版事业有限公司，1984年出版。

经济发展正是在这种“东方企业精神”支配下所产生的结果，而“东方企业精神”的核心，则是被中国冷落多年的儒家思想。如美国的弗兰克·吉伯尼在其《设计的奇迹》一书中，就以日本为例，说明古老的儒家劳动道德传统是日本成功的决定性因素，并且提出了“儒家资本主义”的概念，以区别西方的现代化模式。不仅美国学者如此认为，日本学者森岛道雄教授还专门就“儒家资本主义的集体主义特性”发表评论，认为“儒家学说不鼓励个人主义。它在性质上是理智合乎理性的，它摒弃其它宗教所共有的那种神秘主义和妖术咒语。日本人在明治维新之后非常迅速地消化西方技术和科学的能力，至少应部分地归功于儒家学说的教育。”^①据说，日本企业家涩泽还经常把孔子的《论语》带在身边，认为一个企业不仅要强调效率、利润，同时也要强调这个企业中人与人的相互协调的关系，而发扬儒家思想是可以胜任这一任务的。因此他的目标是“把现代化企业建立在算盘和《论语》的基础上”。

新加坡更是一个典型的例子。近二十年来，他们的经济突飞猛进，人民生活不断提高。为配合这种经济上的发展，近十几年来，政府一再提倡儒家伦理，提倡华语的普及。他们的报纸、电台、电视台经常有关于儒家思想的宣传报道，非常重视人际关系的协调。

在这种经济背景下，欧美的一些青年学者特别是华裔学者，继牟宗三、唐君毅、徐复观等这些新儒家的积极鼓吹者，开始探求亚洲经济发展背后的文化原因，认为这是儒家传统在东方社会里积极活跃的表现，这其中正体现了儒家传统文化的

转引自李书有：《新儒学思潮与我们的儒学伦理研究》，载《南京大学学报》1987年第一期。

生命价值和儒家伦理精神的永恒意义。

新儒家思想的复苏，确实有着与“五四”时期不同的历史背景。实际上“五四”以来，如梁漱溟、冯友兰、熊十力等人也孜孜不倦地企图从中国传统儒家的思想源泉中寻找适应现时生活的新形式，只是由于中国革命及马克思主义的实践打断了他们的构思，再加上当时亚洲的经济刚刚经过二次世界大战的浩劫，没有恢复元气，空谈儒家思想只能引起人们的厌恶。这样遂使儒家思想向现代的“转换”工作被牟宗三、唐君毅、徐复观等离开大陆的一些学者所接替。自本世纪五十年代以来，他们发表了大量著作，在台湾、香港及海外有巨大影响。近二十年来，随着亚洲经济的发展，所谓东亚“四小龙”特别是日本的经济腾飞，新儒家在海外的信奉者日众，并涌现出一批在学术上博通中西、在政治上开明豁达的海外华裔年青学者。他们继承了牟、唐、徐等老年学者强烈的民族自尊心，又抛弃了他们强烈的政治歧见，特别是他们亲身经历体验了西方高度物质文明所包藏的弊害和潜伏的危机，能够以比较客观的态度和超党派的立场，对中国文化的现代化作出种种预测和努力，我们对他们这种具有建设性的意见应抱着一种同情的态度。

但是，我们也必须首先看到，中国同日本、新加坡等亚洲发达国家和地区处在不同的历史发展时期，可以说日本、新加坡都已进入现代化阶段，而中国仍停留在“前现代化”社会。如果说儒家思想有助于调理现代化所造成的一系列不平衡的话，那么，中国还没有发展到这一时期，努力实现现代化是中国当前的主要目标。因此，对于那些已经走入现代化或正在走向“现代化以后”的国家来说，那些已经过时的启蒙进步思想，对于中国却正是追求的目标。特别是以科学、民主、人权、自

由、法制为特征的现代文化，对中国实现现代化是不可缺少的环节。它不可能超越这一环，而直接跳到“现代以后”的阶段。这种现实决定了文化的现代化不能走当代新儒家所设计的道路。

其次，就当代新儒家对传统儒家所做的“创造性转换”来看，还不能令人信服的从“五四”以来所得到的教训中解脱出来。也就是说，近一个半世纪以来，拖中国现代化后腿的主要是传统的保守思想，而传统的保守思想又多半是以中国儒家思想为盾牌的，而且这种保守的恶习至今在中国仍在到处弥漫。所以批判封建文化及其意识，仍是中国现阶段文化建设不可忽视的任务。而当代新儒家所谓的“三统开出”、“创造性转换”等，又主要集中在“确立道德主体”以开出“新的外王”，这些说法若应用到目前的中国，只能进一步助长消极保守的泛滥。

第三，对日本及所谓“亚洲四小龙”的经济发展，国际上的学者有不同看法，有些看法甚至与当时新儒家的看法正好相反。如在海外广泛流行的《日本第一：美国的教训》一书，就与森岛道雄等人的看法不同。这本书在研究日本成功的原因时说：“我越来越相信日本的成功，主要导因于特定的组织结构、政策方案与意识计划，而不是传统的特质”。“没有一个国家能依赖传统的特质去完成它的现代化”。^①而对韩国、新加坡和台湾省的经济繁荣，许多人都认为与儒家文化无关，它只是植根于英国或日本式管理制度和讲求效率的结果。^②这

转引自韦政通《伦理思想的突破》，台北水牛图书出版事业有限公司，1986年出版。

参见陈荣灼《双龙出海——与李泽厚和汤一介对谈之后》，载香港《明报月刊》1987年10月号。

就是说，是否真正存在一个有效的“东方企业精神”，在学术界还是一个有争议的问题。因此在目前还不能肯定儒家思想对现代企业的指导能力。

从以上三点，我们可以看出，中国文化的现代化所应着力追求的，仍然是十八世纪以来以“尊重主体自由”、“反权威主义”、“在政治权力上提倡人人平等”、“民主的生活方式”、“追求理性”等为本质特征的启蒙进步思想，同时可以参考当代新儒家所提出的与“后现代主义”有关的回归传统的主张，从而少走弯路。

二、中国文化的现代化与马克思主义

如何对待马克思主义，是中国文化现代化所遇到的重大的理论问题和实践问题。八十年代以来，许多专治马克思主义理论的专家学者提出了一个非常惹人注目的问题：即马克思主义有没有现代化的问题？这一问题实际上就是我们常说的发展马克思主义。

马克思主义产生于十九世纪四十年代，到现在整整度过了一百五十个春秋了。在这一百五十年的历史中，世界发生了巨大变化。首先是科学技术的发展，远远超出了恩格斯在《自然辩证法》中所概括的自然科学的面貌。电子计算机、人工智能、宇宙飞船、弹道导弹、试管婴儿、借胎生子等等新科学的发展向传统的科学观、道德观提出了挑战。现代物理学、生物学、宇宙论等把人们又带进一个新的领域。以物理学为例，以前，牛顿力学在原子以下的部分无能为力，所以出现了量子力学，以解释和说明微观世界。现在据说又出现了量子力学解决不了的问题，发现了比微观还小的新物理现象，叫做“渺

观”。从大的方面看，宏观到银河系时，牛顿力学被相对论所代替，科学家称之为“宇观”。现在“宇观”的范围也扩大了，一些科学家通过在人造卫星上用陀螺自转的实验，对爱因斯坦的相对论提出怀疑，由此相应地产生比“宇观”更大范围的“炸观”世界。在短短的几十年中，由于物理基础科学、宇宙学、基本粒子的研究，一下子为人类的认识又新开拓了“渺观”和“炸观”两个层次。①

其次是经济和政治的发展。本世纪五十年代以后，无论是欧美还是亚洲，随着科学技术的进步，经济、政治都有了新的发展，出现了全局性的突破。一些资本主义国家的经济也摆脱了经济危机的困扰，出现了复甦与持续增长的形势。特别是日本及一些亚洲国家在经济上的崛起，日益改变着东西方之间长期存在的巨大差别。据一些经济材料的显示，太平洋两岸的贸易总值，自1984年便超过了大西洋两岸，而且这几年的经济状况基本上都维持着这种对比，而且十分平稳。在这些东西方经济发达的国家中，人民的生活水准普遍提高，更多的人拥有自己的住房、汽车、股票、电话、电器设备等私人资产。

另一方面，五十年代前后，法国、意大利、日本等国家的共产党人十分活跃，进入七八十年代，他们在国会中的选票都出现剧烈的下跌。

上述科学、经济、政治几个方面出现的新形势、新格局，

以上材料的根据，是钱学森在1985年12月25日于文化部主办的“文化发展战略问题”座谈会上的发言所谈的一部分内容，其中特别提到“宇观”与“炸观”的概念。

见新加坡亚洲研究学会出版的《亚洲文化》第九期，第109页，1987年4月出版。

向马克思主义提出了严峻的挑战。马克思主义只有不断地充实与发展自己，不断地修正自己那些不适用的原则和结论，才能继续保持自己的生命活力，以适应现代社会的发展。也就是说，在继承和发展马克思主义的意义上，马克思主义同样面临着一个现代化的问题。

中国是以马克思主义为指导的国家，因此，中国文化的现代化首先是马克思主义的现代化。而马克思主义要实现现代化，首先要对当今世界有清醒的认识。

第一，对信息社会所出现的科学技术成果能够做出新的概括，如人工智能、电子计算机的模拟作用，试管婴儿所启发的人造生命、人工授精、借胎生子所造成的道德价值的转变及以新的宇宙论所呈现的认识论革命等，而不能只是停留在原有对十九世纪科学成果的概括上。这一挑战所直接面对的是马克思主义方法论的补充和更新。在黑格尔的合理内核基础上发展起来的马克思主义辩证法理论，是针对十七世纪盛行的形而上学机械论提出来的，它是对古希腊世界整体观念在更高阶段上的“重复”，因此具有辩证的模糊性特点，善于把握整体和全局，而对日益精密的科技发展及定量定性的分析显然应加以研究。以对立统一为核心的辩证法三大规律已不能完全满足当前理论与实践发展的需要。西方的语义学、结构主义以及“三论”等理论的出现，已为发展马克思主义的辩证法提供了一些素材，对此应加以吸收消化。

第二，马克思主义的经济理论是建立在剩余价值理论上的重大发现，它对资本主义的剥削本质的揭露和批判是其它任何理论所不能代替的。但资本主义发展到今天，正是在一定程度上吸收了马克思主义关于劳资对立的警告。另一方面，越来越

多的工人以购买股票的形式加入到当代合资企业中。在这种情况下，马克思主义的经济理论越来越需要吸收现代经济发展所提出的新规律、新原则。就是在社会主义条件下，也出现市场经济取代计划经济的趋势，中国的“企业破产法”、“股份制改造”、“租赁制”、“个体私营经济”的发展等等都不同程度地表现出原有经济理论所不能完全涵盖和说明的新内容、新特点。所有这些实践能不能看作是马克思主义的开放性或对马克思主义的新发展呢？

第三，在政治层次上，民主制度和法制的建立与健全，是马克思主义现代化的最重要的课题。无产阶级民主是人民自身的权利。马克思主义能不能在理论上和实践上实行开放式的民主和建立健全民主基础上的法制，是马克思主义能不能现代化，能不能受到人民拥护和信仰的关键所在。

第四，实现马克思主义现代化，很重要的问题是改变目前马克思主义研究的现状。现在，对马克思主义采取生吞活剥，支解分割的方法。在一些大学教授的讲稿中，仍然是条条成堆，有使马克思主义变成经院哲学的危险。

从上述情况看来，我们可以简要地作出结论：（一）尽快实现马克思主义现代化，其中包括马克思主义哲学体系、经济理论体系、社会革命理论体系等等。这是当前中国的马克思主义哲学家、经济学家、理论家的任务。（二）尽力发掘和发展马克思主义理论体系中那些没有被我们真正重视的内容，如马克思主义的人道主义、巴黎公社的普选原则、民主与法制精神，群众政党领袖的关系以及重视生产力的发展等等理论。（三）以开放的胸怀吸收现代世界的科技成果，容纳不断出现的新事物、新理论、新观点、新学说，不断地从现代社会中吸

收营养来发展壮大自己。马克思主义本身就是吸收和改造费尔巴哈的唯物论、黑格尔的辩证法和英国古典经济学的基础上产生的，它产生后即宣布自己不是“最后的绝对体系”，如恩格斯说：“在黑格尔以后，体系说不可能再有了。十分明显，世界构成一个统一的体系，即有联系的整体，但是对这个体系的认识是以对整个自然界和历史的认识为前提，而这一点是人们永远也达不到的。因而，谁要建立体系，谁就要用自己的虚构来填补无数的空白，即是说进行不合理的幻想，而成为一个观念论者”。^①由此可见，马克思、恩格斯并没有让他们的后代用赞扬和崇拜的态度杜绝自己的门户。

三、中国文化的现代化与传统价值观

在八十年代的文化讨论中，许多人都认为中国文化的现代化实际上就是马克思主义的中国化、或中国化的马克思主义。这种理解还有进一步诠释的必要。因为“马克思主义中国化”的含义究竟如何？从佛教中国化和洪秀全的基督教中国化的历史教训看来，佛教与基督教都在一定程度上被中国文化中固有的实用理性传统和强大的同化功能，把那些与中国文化系统不相容的部分，成分和因素消蚀掉、同化掉，“合乎规律地变成了‘封建化，’”。因此我们所谓的马克思主义中国化，决不应该再重蹈十年“文革”中那种“使马克思主义合规律地变成封建化”的历史覆辙，不能再让传统的“中学”吃掉马克思主义了。

要吸取这一历史教训，最好的办法除上述马克思主义现代化外，更重要的是要改造和更新作为中国文化基本核心的价值观念系统。在中国文化几千年的发展演变中，几乎充满了矛

^①恩格斯：《反杜林论》草稿片断。

盾，但近现代以来的文化冲突，与过去文化内部的冲突以及中印文化接触而产生的冲突，其特点与本质都不大相同。传统文化的内部冲突往往表现在三个方面：其一是儒道之争、儒法之争、儒墨之争。在这些争论中，儒、道、法、墨虽然都轮流成为显学，但最终道、法、墨都逐渐被儒学所取代。道、法、墨等残留的思想又被儒学中的非正统派吸收，成为抗击正统儒学的异端力量，历史上如王充、李贽等人都是如此。其二是儒学内部的分化，如汉代的今古经文之争，宋代的朱陆之争、明代以后的理学与心学之争。清代的汉学与宋学之争等等。这两个方面的冲突有时又互相重叠、交叉，最后形成以汉学与宋学为不同特征的内部冲突。其三是印度佛教进入中国，产生了长达七八百年的长期争论，在与佛教的冲突中，原来的内部矛盾又化解或转化为与佛教的矛盾，形成中国文化中正统与异端之争。

无论是汉学与宋学之争，还是正统与异端之争，它们的共同特点都是在封建社会内部进行的，它们的某一方并不代表新兴的生产力和生产方式，因此其间虽然也有价值观念的冲突，但其目标不在价值观念的取代或更新，而是要求在一定条件下的共存共荣，最后达到价值观的调和，此即唐宋以后的“三教合一”的局面。因此中国近代以前的文化冲突，从本质上说，不反映价值观的冲突，因此也就不会影响圣教的权威、政治体制和社会结构的改变、传统价值观念的动摇等剧烈的变化，中国文化也就自然而然地停留在现代化以前的阶段。

价值观念是人类在其文化创进过程中，为保持自身与外部世界达到一种均衡而产生的文化心理模式，如中国的“不患寡而患不均”的平均主义观念，它所以成为中国文化价值系统的

一部分，就是为了使人们的心理意识保持与当时匮乏农业经济相适合相协调的平衡状态。如果没有这种价值观念的平衡作用，人们就会有非分之想，而社会经济又不能担负起人们过多的物质追求，于是才产生这种与经济力量相适应的价值观念，以作为社会生产与需求之间的调节器。这种观念一旦产生，一旦积淀为固定的文化心理模式，反过来就会起到限制生产发展的消极作用，以为解决社会矛盾的出路，就在于这种均平，认为增加物质财富反而会破坏这种均平。由此又演化出一系列经济观念如重农抑商、抑制消费、限制个体经济的发展等。再如中国文化价值系统中的道德价值观，无限推广道德的功用，至使道德观念取代了法治观念，道德成为人们政治生活、经济生活中头等重要的观念，一切以道德为尺度，由此演化出人治主义、德治主义、圣君贤相观念、清官观念、权威观念等等。我们在第三章中所列举的自然价值观、经济价值观、道德价值观、知识价值观、人生价值观以及审美价值观等核心部分，演化出无数与中国封建社会相适应的价值观念，汇成巨大的传统力量。一旦社会需要迈向新的阶段时，这种传统价值观便与新的价值观发生激烈的冲突。在冲突中，传统价值观将成为各种保守思想的最后庇护所。因此价值观念的改造与更新，将是中国文化完成现代化过程中最后一场决战，更新速度的快慢、程度的深浅，会直接影响现代化的进程。

当然，中华民族所以能够延续五千年，其中也必然有不少积极、健康的东西。如“生生”、“日新”、“刚健”、“革故立新”、“民贵”、“民本”、“士可杀不可辱”等等思想观念，这些只要经过适当的改造，便可以与新的价值观相融合。实际上，从近代以来，由于西方文化的冲击，特别是马克

思主义在中国几十年的传播与影响，中国的传统价值观已有了部分改造，增加了不少新的成分，但距离现代化的要求还相差甚远，还缺乏根本性的改造与更新。我们认为，中国文化的传统价值观与现代化的冲突，主要表现在以下几个方面：

（一）重农抑商传统与现代商品经济的冲突

中国自古以来，由于受农业社会经济现实的制约，无论儒家还是法家都主张“重农抑商”。孔孟都认为“为仁不富，为富不仁”；荀子认为“工商众则国贫”；《管子》书中所制定的一套平准制度，更直接为“重农抑商”之所本。起初它作为一种经济思想和经济政策，在漫长的农业社会的演进中遂变为中国文化的价值系统，并且与“重义轻利”思想相结合，具有普遍的道德意义。而现代社会，以工业文明为特征的商品经济，促使传统的维系人际关系的价值系统几乎全部失去效用。商品经济是工业化的产物，同时工业化又促进商品经济的发展。西方近代的工业化正是在十六、十七世纪所发生的商业革命、价格革命等一系变革中实现的。因此，“重农抑商”的传统价值观是阻碍商品经济和工业发展的重大障碍。

（二）平均主义传统与社会主义各尽所能按劳分配原则的冲突

平均主义思想既是“重农抑商”的原因，又是它的结果。这反映了中国中下层社会对经济生活平等的要求，同时也是儒家治国安民的理想手段。孔子“不患寡而患不均，不患贫而患不安”的说法正是对这一理想的重要表述，它与中国文化中知足、安贫、不争、克己等一系列反映农业经济特点的价值观念相协调，成为支配人们行为模式的普遍理想和要求。甚至成为农民起义、改朝换代的思想杠杆。这一传统的价值观念与

小农经济相适应，与现代社会、特别是与社会主义各尽所能，按劳分配的原则相抵触，严重扼杀积极性、创造性的发挥。

（三）因循守旧的传统与现代革新创造精神的冲突

中国几千年的农业社会，形成一种安于现状、因循守旧、不思进取、不敢打破常规的思想习惯。这种惰性心理往往满足于一孔之见，不仅缺乏对未知事物的强烈兴趣和对新知识的渴望，而且懒于变革，不愿变革，执著于所有所得，“述而不作，信而好古”，不愆不忘，率由旧章”。而现代的创新、革新精神，能够不断向未知领域进军，不断地弃旧图新，不囿于传统成见，包括对各种价值的容纳和欣赏。因循守旧的思想习惯与现代化格格不入，是相冲突的。

（四）悠闲散漫传统与现代效率的冲突

悠闲散漫是农业社会自给自足的自然经济所培植的习惯，“日出而作，日入而息”、“鸡鸣而起，日落而归”一直成为中国田园诗人向往的美好境界，也是中国社会广大农村劳动生产的真实写照。几千年的农业文明的传统养成了中国悠闲自适、散漫疲沓的民族性格，而对现代社会的时间、效率观念非常淡薄，不改变这一传统习惯与行为方式，中国的现代化也只能是纸上谈兵。

（五）“反求诸己”的认知方法与现代科学知识论的冲突

中国传统的认知方法和道德修养混而不分，并常常表现为以道德修养代替认知的倾向。中国哲学史上的名实、思学、言意、知行、才性、能所、格物致知、穷理尽性等等本属认知范畴的命题、概念，统统打上了伦理的印记，最终都归向道德修养一途。并且强调向内用功，造成中国文化的认识形态与道德形态的畸形发展，使传统的认识论、方法论与现代的科学认识

论、方法论严重脱节，缺乏严密的分析方法、逻辑实证方法、实验实测方法。而较多的富有整体思维、直觉思维、反观思维（即反省内求），即“天地一体”、“无思无虑则知道”等直觉神秘主义。尽管有许多人在竭力发掘“东方思维方式”的优点，但它很难作为现代科学研究的基础方法，这是造成中国近代科学落后的方法论原因。

（六）泛道德主义传统与现代多元价值取向的冲突

泛道德主义（或道德中心主义）是中国文化价值系统最核心的部分，由于中国过去道德意识太强，它弥漫和笼罩了传统文化的各个领域，使各方面的思想，始终处于道德奴婢的地位。这种道德意识“越位”“扩张”的结果，便使中国文化带有一定程度的封闭性、僵化性和只向道德方面着力的单向性。而现代文化，随着国际交流和交往范围的扩大，每个国家、社会群体和个人都日益处于开放状态之下，人们不再盲目地追随某一些先验的文化模式，而是要求打破某一种文化一统天下的刻板局面，呈现出多元化的价值取向。这种未来文化发展的格局显然与泛道德主义的封闭性、僵化性、排它性以及只向道德方面着力的单向性格格不入，不彻底抛弃泛道德主义的价值观，就不会有中国文化的现代化。

（七）家庭本位传统与现代个性自由的冲突

中国长期的农业社会及农业经济赖以生存的基础是家庭。中国传统的家庭主义建立起一套价值网络以维持亲情的家规、族制、家教以及法律条文，培养了每一分子对家庭、家族的归属感、依附感和认同感。父母要求子女顺从、孝敬，“孝亲”成为中国的道德本位。强调家庭本位和“孝亲”的结果，使个性的发展受到限制，往往屈从于独断的权威或传统的家庭礼教，

失去了独立的人格。子女在家庭中没有经济、社交、婚姻等自由。近现代以来，由于社会结构的变化，子女对家庭的依附性大大减弱，但文化心理结构及价值观念却没有多大的改变，这种矛盾反映在家庭生活中，造成了一种带有普遍性的“代沟”冲突。表现了现代人从家庭本位的传统中挣脱出来的企图。

（八）家长制传统与现代平等观念的冲突

家长制是由中国文化中的家族中心观念推行出来的，在“父为子纲”的伦常关系的长期束缚下，养成了一种一切听命于“一家之长”的传统观念。在“家长”的管理和指导下，子女无权过问家长的事情，而家长却可以操纵和代替子女的事情。这样就造成了一种家族关系中的不平等。这种不平等的关系又逐渐推广到整个社会，造成君与臣、官与民、上级与下级、领导与群众之间的“管”与“被管”的关系。现代社会中顽固存在的家长制作风，即是传统文化的遗存，与现代的平等观念有严重的冲突。

（九）尊官贵长的权威主义传统与现代民主精神的冲突

由家长制传统所带来的尊官贵长观念是束缚现代人走向民主生活方式的巨大障碍。它是封建专制主义传统的遗存。本来封建的专制主义、极权主义以及现代的法西斯主义都是与现代民主政治相背离的。他们对社会的统治造成了一种不可怀疑的权威性，比如商鞅“贵贵而尊官”、韩非的“以吏为师”等都是这种权威性的反映，它积淀在传统价值观中，便是普遍的“尊官贵长”或“长官意志”。谁当了官或做了什么长，便在社会上备受尊敬，而不问其政绩与否。在这种观念的束缚下，往往把“民主”当作“长官”的恩赐，自己不敢争取。这种观念与民主精神处于对立地位。

（十）人治传统与现代法治精神的冲突

中国自古以来，就有深厚的人治传统，如孔子“政者正也，子帅以正，孰敢不正？”《中庸》的“人存政举，人亡政息”等皆为早期的人治观念。这说明我国自古以来就颇重人治，认为政治好坏完全取决于为政之人的好坏。因此不论为政者，还是一般平民百姓，都把希望寄托在圣君贤相、清官廉吏的身上，很少从制度上、法治上想办法。这种为政不重法治而重人治的传统一直沿续到近现代，形成一种牢固的价值观念，并以此判断政治的得失。它与现代的法治精神背道而驰，不改变这种传统价值观，即使建立起法治制度，也不会彻底执行。

以上列举了中国传统价值观念与现代化的十大冲突，这仅是为了证明中国文化现代化的紧迫性、不可避免性，因为近百年来，现代化已成为世界性的潮流。在这个潮流面前，一切传统观会面临着生死存亡的考验，一个国家如果不能进入现代化，就很难在激烈的竞争中立足于世。而现代化又不是一些枝枝节节的问题，它是从生产力到生产关系，从体制到文化，从个人到国家，从物质生活到精神生活的全面的调整与改变。这是一个多层次的综合调整，需要各方面同时进行，那种先器物，后制度，再思想文化的三步曲已经成为沉痛的历史教训。因此本节所谓“中国文化的现代化与传统价值观”这一题目，仅是中国走向现代化的一个方面，它不能代替其它领域的变革。

同时也必须指出，我们强调传统价值观念的更新与调整，是为了接受现代化所带来的新价值观念，这并不等于说从根本上全盘抛弃中国的传统。中国文化中那些优秀的成分，有待于我们在接收现代新观念新思想的基础上加以继承和发扬，而拒绝接受新的价值观念和新思想的人，其自身的传统价值观念与

行为模式完全同一，没有能力对传统文化进行开发，更谈不上真正的继承和发扬。因此，继承和发扬中国文化的优秀传统必须以观念、思想的更新为前提，这就如同一个久卧病榻的患者，体内缺乏新的营养成分，又长期拒绝药物和治疗，自身机体便失去了新陈代谢的能力。

中国文化的未来前景，将是在全新的价值观念的指导下，西方的优秀文化（包括现代化了的马克思主义）与中国文化中的优良传统的重新结合，它是经过选择的优化基因在现代化土壤上培植起来的新文化系统。我们目前正处在这个选择“优化基因”的阶段，因此，必须破除传统文化的束缚和中西文化的偏见，以开放的胸怀面对世界。我们深信，再经过几代人的努力，中国文化的现代化是一定能够实现的！

后 记

笔者自八十年代“文化热”以来，一直对中国文化这一复杂的时代课题抱有浓厚兴趣。当时恰逢中国文化书院举办的中外比较文化研究班开设了《西方文化概论》、《日本文化概论》、《比较哲学》、《比较文学》等十五门课程，《中国文化概论》亦在其中。院长汤一介先生嘱我负责此门教材的编写，但刚开了个头，便应邀赴新加坡东亚哲学研究所作访问研究一年。此书得以在新加坡完成，实赖该所丰富的藏书及学者同仁的热情支持，故在此书出版之际，仅向东亚哲学研究所所长吴德耀教授、图书馆主任李金生先生及当时在该所任研究员的李泽厚先生、古正美博士等表示衷心的感谢！同时对华文出版社社长吴修书同志、责任编辑陆士华同志、李雪竹女士为此书的出版所付出的辛勤劳动表示诚挚的谢意！

本书所谈中国文化诸问题，虽几经探讨，反复研究，但由于中国文化历史悠久、体系博大，在此课题面前，深有功力不足之感，故此书仅备一说而已，其阙失暗陋，有俟高明雅正。

李中华谨记于北京大学

1994年 5月