



高 校 文 科 通 用 教 材

■ 许结 著

Zhongguo Wenhushi Lungang

中国文化史论纲

人性的彰显与拓展

地域、南北与帝京文化

《长城谣》的启示

诗礼传家与私学教育

礼乐精神与民俗节日

政治理想与人文境界

庄子艺术人生的“物化”观

玄理清谈与山水情致

华人文化的环球网络



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

高 校 文 科 通 用 教 材

■ 许结 著

ZhongGuo WenHuashi LunGang

中国文化史论纲

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

中国文化史论纲 / 许结著. —2版. —桂林: 广西师范大学出版社, 2003. 7

ISBN 7-5633-3573-0

I. 中… II. 许… III. 文化史—中国—研究生—教材 IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 035739 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004)
(网址: <http://www.bbtpress.com.cn>)

出版人: 萧启明

全国新华书店经销

桂林漓江印刷厂印刷

(广西桂林市西清路 9 号 邮政编码: 541001)

开本: 787 mm × 1 092 mm 1/16

印张: 21 字数: 420 千字

2003 年 7 月第 2 版 2003 年 7 月第 1 次印刷

印数: 0 001 ~ 3 000 定价: 30.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

前 言

“文化”是什么？很多学者都试图在自己的有关论著中诠释，但却难有终极答案。而“文化”一词，从中国史的线索来看则始见于西汉典籍，刘向《说苑·指武》云：“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”晋人束皙《补亡诗》有“文化内辑，武功外悠”之句，南齐王融《曲水诗序》“设神理以景俗，敷文化以怀远”之语，皆承其意，“文”“武”对举，文化即取“文治与教化”之义。如果取其原义，“文化”一词的意义在先秦时代已几乎混同于“文明”的内涵。《易·乾·文言》：“见龙在田，天下文明。”《易·贲·彖》：“文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”《易·明夷·彖》：“内文明而外柔顺。”尽管近代学者对西方“文化”(Culture)与“文明”(Civilization)两词之异同的辨析，提出前者偏内，属精神方面；后者偏外，属物质方面的看法，可是中国旧籍中两词却有类同意义。同时，在汉以前广义的“文学”观也取类同文化之义。如《论语·先进》分“德行”、“言语”、“政事”、“文学”四门，《荀子·王制》有云“积文学，正身行”，《汉书·武帝纪》载语“复孝敬，选豪俊，讲文学”，以及选士设“贤良文学科”等，取意相同。缘此，章炳麟在其《文学总略》中说：“文学者，以文字著于竹帛，故谓之文；论其法式，谓之文学。”综上所述，文化一词关键在“文”字。考查“文”的本义，即纹理。《易·系辞下》“物相杂，故曰文”，《礼记·乐记》“五色成文”，《说文解字》“文，错画也”，皆此。由此本义引申，可划分出三层意义：一是由语言文字象征符号进为文物典籍、礼乐制度。《论语·子罕》“文王既没，文不在兹乎”。二是由纹理导出彩画、装饰、人为修养义。《论语·雍也》“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”。三是进而为美善德行之义。《礼记·乐记》“礼减而进，以进为文”，郑玄注“文犹美也，善也”。而“文化”之“化”，实配合“文”取“化

成”(改易、生成、造化)之义,这也内蕴了中国古代人文精神的一种推扩作用。

文化史的研究是近代社会的产物,是由欧洲 18 世纪启蒙运动揭开文化史学序幕以后东渐中土的。而追溯中国古代的文化学和文化史,始终包孕于传统史学之中,从《尚书》、《春秋》到二十四史,再旁涉于文化典籍史的“十通”,可谓内涵丰富,精彩纷呈,然论其治史思想,又笼罩于宗法政治,缺乏独立的针对文化的修史意识。所以到 20 世纪初,梁启超反思旧学传统,认为“旧史皆详于政事而略于文化”(《中国近三百年学术史》),是“二十四姓之家谱而已”(《新史学》)。出于这种新史学观对文化专史的重视,20 世纪史学界一大显征就是修文化史的热潮,即自日本学者中西牛郎的《支那文明史论》、白河次郎的《支那文明史》(1903)被介绍到中国,再到中国学者如林传甲始著《中国文化史》(1914),继后则层出不穷,丰富多彩(详参周积明《二十世纪的中国文化史研究》,《历史研究》1997 年第 6 期)。而综观当代修文化史诸家的思想和方法,其异大略有两端:一是文化史研究涵盖的范围,有广义与狭义之分。持广义文化史观的如《新英国大百科全书》(美国芝加哥大学出版社,1977)所界定:“文化史,即从人们总的文化的观点来对过去及现在的人类所进行的历史研究。”此说颇为宽泛,受到学界质疑,但一些文化史著囊括器物文化、制度文化、行为文化与精神文化,与此广义文化史观也是相通的。持狭义文化观的如日本《大百科事典》(日本平凡社,1964)所认为:“(文化史)与政治史、法律史、社会经济史等相区别的历史学之一分支,因而,它意味着是与人的精神生活相关的历史研究,是艺术、思想等精神的历史。”这将文化史等同思想史,特别又限于艺术的精神,同样受到学界质疑,但一些文化史著偏重于讨论思想精神或限于文、史、哲的探讨,也与此狭义文化史观相通。二是文化史的撰著方法,又有通史、断代史、专史等不同。仅就通史而论,两种方法最为普遍,即年代(朝代)编写法与分类编写法。前者以“时”为“经”,以“事”为“纬”,如柳诒徵著的《中国文化史》(1934)、冯天瑜等著的《中华文化史》(1990)等即此体例。后者以“事”为“经”,以“时”为“纬”,如王云五等编著的《中国文化史》系列丛书(1936)、阴法鲁等编著的《中国古代文化史》(1989)等即此体例。二者各有千秋,无论优劣。只是在众多文化史著纷呈于世的情况下,学者进一步提出在清晰的时序与丰赡的史料基础上,尤宜重视文化史的重要内核“文化精神”(参见葛兆光《文化史:在体验与实证之间》,《读书》1993 年第 9 期),这确是今后提升中国文化史编撰质量的重点。

这部《中国文化史论纲》作为高校文科通用(主要是中文系)教材,是我近年来“客串”教授“中国文化史专题研究”的讲稿的结集。从文化学与文化史研究的理论层面来看,本书参考诸家,挹彼注兹,可谓萧规曹随,无所发明,偶有补苴,无关大局。而从具体的讲授课程和撰著过程来看,本书最大特点是根据教学对象的需要,以“专题”为主,兼及历史与体类,兼取文化知识与学术精神。所以全书分五部分,即“中国古代文化特征”、“中国古代文化制度”、“中国古代学术进展”、“中国古代宗教艺术”与“中国文化现代进程”。而这五部分只是相对的划分,全书重点实在二十一个专题(二十一章),各专题相对独立,故不求面面俱到,或有深入探究;然各专题间又有联系,以期构成有机整

体。具体分辨：第一部分四个专题，从伦理模式、地理环境、经济基础、宗法制度展示传统文化特征的构成；第二部分五个专题，以职官、选士、教育、科技、礼乐为主体展示古代文化制度的情形；第三部分七个专题，从史官文化到诸子学、经学、玄学、佛学、理学的演进，展示中国古代学术进程；第四部分三个专题，分述宗教、艺术与文学，兼括其制度、流派与精神。第五部分与前四部分不侔，是对中国文化由古代转向现代的现象描述和思想讨论，共含两个专题，一论文化学术的转变，一论文化学术的交流。这一部分的设置，出于双重考虑：一在明辨新旧文化的变革，以对传统文化作深层的反思；二在通观中国传统文化的渊源流变，以明其不因时迁的内在文化精神。北宋苏轼《前赤壁赋》喟叹人生有云：“客亦知夫水与月乎？逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。”清人方东树《答叶溥求论古文书》借“水”论“文”有云：“古今之水不同，同者湿性；古今之文不同，同者气脉。”两说一言变与不变，一言同与不同，虽侧重点或异，但对我们理解中国文化传统与现代的关系颇有鉴益。

目 录

前 言	001
中国古代文化特征	001
第一章 大哉乾元:天人合一与伦理模式	001
第一节 天人合一的文化内涵	002
第二节 亲缘、伦理与政治	004
第三节 人性的彰显与拓展	007
第二章 地齐政俗:地理环境与画野分州	010
第一节 地理与文化关系的反思	010
第二节 地域、南北与帝京文化	014
第三节 画野分州的政俗理念	019
第三章 务耕行宜:经济基础与耕织文明	023
第一节 《长城谣》的启示	023
第二节 以农为本的文化观念	026
第三节 耕织文明的思想特征	029

第四章 家国同构:家族、宗法与帝制社会	032
第一节 从氏族到宗法	032
第二节 宗法制的政治文化内涵	037
第三节 家族制与君主政治	041
中国古代文化制度	048
第五章 天地四象:官制设置与政治文化结构	048
第一节 《天官书》解读	049
第二节 从“六官”到“三省六部”	051
第三节 严密的地方管理网络	055
第四节 尊天法地的官制文化	059
第六章 政教合一:从察举到科举的选官制度	064
第一节 从“禅让”说到“察举”制	064
第二节 科举制的形成与衍变	070
第三节 因文取士的文化论争	076
第七章 观乎人文:古代教育与政治教化	081
第一节 官学教育的发展历程	081
第二节 诗礼传家与私学教育	087
第三节 施教论学的书院教育	091
第八章 取则天象:科技文化的生克消长	097
第一节 取则天象与天文历法的演变	097
第二节 “士”的政治角色与相关科技成就	105
第三节 史学、圣学、经学传统与科技的隆替	107
第九章 制礼作乐:礼乐制度的形成与文化内涵	112
第一节 施政立教的礼乐制度	112
第二节 《礼》经与礼治传统	116
第三节 古代礼制核心之“五礼”	120

第四节 《乐记》与乐制内涵及演变	124
第五节 礼乐精神与民俗节日	128
中国古代学术进展	132
第十章 学在官府:史官文化与史学传统	132
第一节 巫史、史官与史官制度	133
第二节 史学与传统文化精神	136
第十一章 内圣外王:道身通一的先秦儒学	141
第一节 从教育职守谈儒学的形成	142
第二节 孔、孟、荀思想纪要	145
第三节 政治理想与人文境界	153
第十二章 庄周化蝶:存心化物的道家思想	156
第一节 “玄化为本”的道家学术	156
第二节 老子人生哲学三段论	160
第三节 庄子艺术人生的“物化”观	164
第十三章 阴阳五行:帝国政治与经学建构	167
第一节 从方术到经术	167
第二节 经学与汉代政治文化图式	170
第三节 经今古之争的历史与学理	176
第十四章 有无之辨:玄学的兴盛及其论争	180
第一节 玄学历程与自然名教之辨	180
第二节 正始玄学的三大论题	186
第三节 玄理清谈与山水畅情	189
第十五章 万川之月:佛的澄明与禅心禅境	193
第一节 佛经传译与佛教宗派学的形成	194
第二节 佛性理论与诗禅境界	201

第十六章 民胞物与:理学与中国古典学术的终结	206
第一节 重构儒学体系的理学	206
第二节 “三教”论衡与疑经发义	211
第三节 理学宗派与心、性之辨	215
第四节 汉宋之争与清代学术流变	224
中国古代宗教艺术	231
第十七章 仙道世界:崇拜、神话与宗教	231
第一节 从原始崇拜、神(仙)话到帝国神祇	232
第二节 道教的形成与发展	237
第三节 佛教的引进与改造	244
第四节 伊斯兰教与基督教在中国的传播	250
第五节 泛神论与宗教思想体系	255
第十八章 依仁游艺:艺术创造中的人文精神	258
第一节 弘道:自然与人生的体验	258
第二节 兴象:艺术思维中的心物关系	264
第三节 尚意:去形达神的审美追求	267
第十九章 诗骚传统:文学思想的二元与凝一	272
第一节 对诗骚传统的诠释	272
第二节 汉唐气象与遗民情结	278
第三节 文学创造的文化辩证	283
中国文化现代进程	286
第二十章 审己知人:文化裂变与反思	286
第一节 西学东渐与文明冲突	287
第二节 文化裂变的多元演示	288
第三节 对传统文化转型的思考	294
第二十一章 厚德载物:文化交流与衍展	301
第一节 本位与异质的三重文化叠合	302
第二节 中西文化与体用之争	306

第三节	华人文化的环球网络	310
第四节	回归自我与走向未来	312

主要参考书目	316
--------	-----

后 记	323
-----	-----

中国古代 文化特征

第一章

大哉乾元：天人合一与伦理模式

中国文化精神的特质，在深体天人合一之道，所谓伦理型的文化模式，实由个人、家庭而推扩于人类社会、自然宇宙，以达“天人相应”、“物我一体”之境。朱熹曾在弟子询“天”之疑时说：“苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。这里要人见得。……天只是一个大底物，须是大著心肠看他，始得。”（《朱子语类》卷一《理气上·太极天地上》）这种异于西方文化尊一元神的观念，不仅涵括中国古代社会的亲缘、伦理与政治，也勾画出一种人性与物性和谐相融的思想境界。

第一节 天人合一的文化内涵

中国古代文化典籍对文化发生意识的诠释,最初就表现在天人关系方面。《易·乾·彖传》:“大哉乾元,万物资始,乃统天,云行雨施,品物流行。……乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”又《象传》曰:“天行健,君子以自强不息。”在这段话中,可知天人关系有“体”有“用”,“体”为抽象之道,“用”为具象之道,而论中国文化之本,关键在“用”。所以从中国古代学者强调天人关系而达圆融无碍境界的精神来看,天人合一的文化内涵主要有三层意义:

由天人关系的认识产生的天人合一的思想,是古代学者共有的文化“根”意识。许慎《说文解字》释:“天,颠也。”“人,天地之性最贵者也。”段玉裁注:“颠者,人之顶也。”“人者,天地之心也。”王国维《释天》也说:“古文天字,本象人形。”(《观堂集林》一)皆从中国古文字发生学的意义探讨天人问题。《易·贲·彖传》云:“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。”^①这种以“天文”与“人文”相对,从表面结构看是“自然”与“文化”的相对,而从深层的“根”意识出发,则天人之间实质上有着派生意义,天并非高悬在上可望不可及的神灵,而是可以内化为真实的人性与人格。孟子说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心》)而《礼记·中庸》阐发尤明:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”由此可见,性乃天所命,是人道的根源。这种根源就自然论是生成意识,就人文论是生殖现象,所以中国古代学者对人类生殖伟力赞美讴歌时,最早地将人类的两性与天地阴阳相结合,构成具有社会性的伦理文化图式。《易·说卦》有段典型论说:

有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所措。

北宋哲学家张载在《西铭》中推衍其义说:

乾为父,坤为母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。

明人来知德《周易集注·原序》亦云:“乾坤者,万物之男女也;男女者,一物之乾坤也。”由此观照历代思想家的学术根源,如孔子的“仁”、老子的“道”、孟子的“义”、周敦颐的“诚”、张载的“气”、程朱的“敬”,无不深契于天人之意。而论其发端,当由夫妇性爱之

^① 《易·贲·彖传》原本无“刚柔交错”四字,系后人据王弼注、孔颖达疏义补。引见高亨《周易大传今注》,226、227页,齐鲁书社,1979。

关系推扩于父子(母女)之慈孝、兄弟(姊妹)之友恭^①、君臣之忠义以至天人合一。只是因为这一文化结构之端有“理”(自然之道)有“欲”(食色之性),所以儒家学者更重伦理的规范,滋生出“万恶淫为首”、“百善孝为先”的修道教义,天人关系也就成为内含家庭与社会性质的终极伦理。

从天人合一的“根”意识再看古代文化学者有关天人关系之“相应”或“相分”的探究,当属另一层面的意义。中国古代文化观念,以天人相应为主流意识,然区分其义,继先秦学术论天人相应,汉代偏重象数,宋代偏重义理。偏于象数者如董仲舒《春秋繁露·人副天数》:

天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也。数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数成人之身,故小节三百六十六,副日数也。大节十二分,副月数也。内有五脏,副五行数也。外有四肢,副四时数也。乍视乍瞑,副昼夜也。乍刚乍柔,副冬夏也。乍哀乍乐,副阴阳也。心有计虑,副度数也。行有伦理,副天地也。……于其可数也,副数;不可数者,副类;皆当同而副天一也。

偏于义理者如程颢说:“天人本无二,不必言合。”程颐也说:“道未始有天人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道。”^② 由于通于义理,宋儒最重不言合而自合的天人圆融的境界。试观程颢的《秋日偶成》诗:

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是英雄。

诗从恒见之“东窗日红”景象生发意趣,因“万物静观”达“四时佳兴”的谐适心理,因“天地形外”的空间延伸与“风云变态”的时间迁转,汲取天人妙理,所以朱熹评说“看他胸中直是好,与曾点底事一般,言穷理精深,虽风云变态之理,无不到”^③。清初王夫之论天人相通,从义理而非象数,认为“天与人异形离质,而所继者惟道也”(《尚书引义》),天人关系被归结为天道与人道的统一。与天人相应观相左,作为非主流意识的天人相分(相胜)思想在古代亦不乏其例,且于文化影响甚大。如《老子》有云:“天之道,损有余而奉不足;人之道则不然,损不足而奉有余。”又《荀子·天论》认为:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动

① 黎建球:《中华传统文化中的人文精神》,原载《杰出人物与中国思想家》,江苏教育出版社,2000。

② 朱熹编:《二程遗书》第二卷上、二先生语二上《元丰己未吕与叔东见二先生语》,文渊阁《四库全书》本。

③ 金履祥编:《濂洛风雅》卷六朱熹评语,《丛书集成初编》本。

时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。”刘禹锡《天论》进一步指出“天,有形之大者也;人,动物之尤者也。天之能,人固不能也;人之能,天亦有所不能也。故余曰:天与人交相胜耳。”^① 这种偏重天的自然性的认识,构成天人相分的理论基础,而与偏重天的道德性的天人相应说划出疆界。如果从文化原生意义归反其本,二说实殊途同归,差异仅在不同层次的理解,这使我们必须注意到天人合一思想的第三层面,也就是人在天人关系中的位置和作用。

天人关系有体有用,晋人成公绥《天地赋》称“六合混一而同宅,宇宙结体而括囊”,“统群生而载育,人托命于所系”;明人曹端《太极图说述解·原序》谓“圣心一天理而已,圣作一天为而已”,皆兼取体用。可是从中国文化内涵之基本精神而论,其本根不在体而在用,亦即法天行事,强调的是人的中心位置和积极作用。孔颖达疏解《易·乾卦》之卦象云:

圣人作“易”,本以教人,欲使人法天之用,不法天之体,故名“乾”,不名天也。天以健为用者,运行不息,应化无穷,此天之自然之理,故圣人当法此自然之象而施人事,亦当应物成务。

圣人施事,应物成务,法天之教,尽在于此。《论语·泰伯》载:“子曰:大哉尧之为君也,巍巍乎,唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎,其有成功也。焕乎,其有文章。”刘宝楠《论语正义》释:“人受天地之中以生,赋气成形,故言人之性,必本乎天。本乎天,即当法天。……未有能违天而能成德布治者也。”这也是近代学者方东美在其《中国哲学之精神及其发展》中强调的“人居宇宙中心位置,兼天地之创造性与顺从性”,在宇宙生命生生不息的发展历程中“厥尽参赞化育之天职”^②。了解天人关系中“用”的意义,不仅能够凝合中国文化内涵中天人相应与相分的歧义,而且可以深切领悟那种充盈于古代学士骚人精神境界的“中得心源”、“妙造自然”之真谛。

第二节 亲缘、伦理与政治

中国古代天人相与观念的形成,经历了由原始宗教意识向人文自觉的演进。从《诗·大雅·皇矣》“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫”、《尚书·舜典》“神人以和”到《左传》僖公十九年载司马子鱼“民,神之主也”之语,可观其思想演进轨迹。但是,无

^① 刘禹锡:《刘禹锡集》卷五《天论》,中华书局,1990。

^② 方东美:《中国哲学之精神及其发展》(上),见刘梦溪主编:《中国现代学术经典·方东美卷》,河北教育出版社,1996。

论属原始宗教范畴,还是具人文自觉内涵,古代学者对天人相与观念的表述,则深契于伦理意识。

考“伦理”一词,初见《礼记·乐记》:“乐者,通伦理者也。”郑玄注:“伦,犹类也;理,犹分也。”《说文》解“伦”谓“从人仑”,含“条理”、“思虑”义。其实“伦”训释为“理”,在先秦典籍中常见。如前引《尚书·舜典》:“诗言志,歌咏言,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。”王弼注:“伦,理也。”又《论语·微子》:“言中伦,行中虑,其斯而已矣。”注:“孔曰:但能言应伦理,行应思虑,如此而已矣。”^①按:《说文》解“理”,本义为“治玉”,条理义。段玉裁注:“在物之质曰肌理,曰腠理,曰文理。得其分,则有条而不紊,谓之条理。……理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。天理云者,言乎自然之分理也。自然之分理,以我之情,絮人之情,而无不得其平是也。”^②理以自然条理意义指向人文社会秩序,则与礼治之“礼”相通,古代理学以礼学为核心,亦为通识。而作为文化的伦理模式之构成,又源自中国重血缘关系的亲缘观念,推扩开去,则是伦理政治或符合道德规范的社会。

中国文化由亲缘伦理发展到社会伦理、政治伦理,关键在一种推扩作用。从原始宗教意识来看,上古社会氏族林立,氏族敬奉神灵皆限于本族,神的眷顾与族民的祭祀只在血缘关联之间,绝无旁骛。《左传》僖公十年载晋人狐突说“神不歆非类,民不祀非族”;《论语·为政》言“非其鬼而祭之,谄也”;《礼记·曲礼下》谓“非其所祭而祭之,名曰淫祀,淫祀无福”等,皆说明了上古社会神灵崇拜和祭祀祖先的血缘意识与本位原则。而随着西周社会的人文革新,与被祭祀神灵道德化的同时,祖宗(氏族)神亦渐推扩于代表人民的“上帝”(天命)神。《尚书》所载如“皇天改大邦殷之命”(《顾命》),“兴我小邦周”(《大诰》);《诗》所歌咏的“上帝不保,降若兹大丧”(《大雅·文王》)、“上帝既命,侯于周服”(《周颂·维天之命》)、“敬之敬之,天维显思,命不易哉”(《周颂·敬之》),均为张扬民意的天命,是重血亲意识之氏族神的道德化的拓展。同于此理,从道德意识或政治理念来看,伦理模式也是由基于血缘关系之亲缘观念而发端。也就是由通于天地之性的夫妇(男女)性爱为发端,渐次推扩于家庭、家族、国家,其表现于家族观念,则是对“六亲”、“九族”的重视;其表现于社会人伦关系,则有诸如“五伦十教”(君惠臣忠、父慈子孝、兄弟弟恭、夫义妇顺、朋友有信)、“四维八德”(礼义廉耻与忠孝仁爱信义和平)、“三纲五常”(君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲与仁义礼智信)等德目。而其中核心在于由夫妇关系而推扩至的家庭关系,从而使中国古代社会逐渐形成了以“孝悌”为本的文化伦理思想。《孝经·开宗明义章》云:“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身。”《广要道章》云:“教民亲爱,莫善于孝;教民礼顺,莫善于悌。”《广扬名章》云:“君子之事亲孝,故忠可移于君;事兄悌,故顺可移于长。”^③又《孝经·郑氏序》称:“孝经者,三才之经纬,

① 刘宝楠:《论语正义》卷二十一《微子第十八》,《诸子集成》本第396页,中华书局,1954。

② 段玉裁:《说文解字注》第一篇上,16页,成都古籍书店,1981年影印本。

③ 邢昺:《孝经正义》,中华书局1980年影印阮刻《十三经注疏》本。

五行之纲纪;孝为百行之首,经者不易之称。”^① 可见孝为德本是古代伦理体系建立的根基,这也是《礼记·大传》释“人道亲亲”时所说的“亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族”之意。王国维《殷周制度论》认为:“周之制度典礼,乃道德之器械,而尊尊、亲亲、贤贤、男女有别四者之结体也,此之谓民彝。”西方学者孟德斯鸠《法意》(亦译《论法的精神》)则从整个中国文化意义出发,认为:“支那孝之为义,不自事亲而止也,盖资于事亲而百行作始。……长年之于幼稚,主人之于奴婢,君上之于臣民,皆对待而起义。凡彼谓之伦理,凡此谓之礼经。伦理、礼经,而支那可以立国者胥在此。”^② 实质上,中国文化的凝聚力和稳定性,以及重人伦而轻自然,重道德而轻宗教的特征,均密契于伦理本位的思想。

问题在于由亲缘伦理到政治伦理,仍在于推扩作用,孟子所说“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)的意义,是由此亲缘推扩的德治主义的仁政王道学说。而以儒家为代表的王道政治,在《礼记·大学篇》有最完整的表述:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。……古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。

这种由外而内的寻省和由内而外的推扩,究其实质,仍在本于孝悌之心,达于经国之业。这一伦理政治的终极目标,亦如《礼记·礼运篇》所云:

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。

缘于重血缘、重家族的观念,中国古代文化存在“先亲亲而后尊贤”的封闭性;缘于上述的推扩意义,其文化又具有极为开阔包容的性质,这就形成了“大同”的政治伦理意识和“胞与万物”的宇宙伦理意识^③。近人梁漱溟《乡村建设理论》曾列表说明中西文化

① 皮锡瑞:《孝经郑注疏》,上海古籍出版社1997年影印《十三经清人注疏》本。按:皮锡瑞《疏》引《太平御览》卷四十二考论《郑氏序》系郑玄所作。

② [法]孟德斯鸠:《法意》,严复译,商务印书馆,1906。

③ [美]安东尼·J·马塞拉等著《文化与自我》第一部分第二章《自我的跨文化透视》认为:“中国古代的思想家习惯于讲大我(greater self)以区别于小我(smaller self)。后者尽管也包括配偶与子女,但主要指个人的欲望和为自身的行为。前者则指个人对更广泛的社会乃至整个人类的关注。”(九歌译《文化与自我》,江苏文艺出版社,1989)其言“小我”与“大我”与亲缘伦理、政治伦理意识相近。