

西安工业学院『十五』规划教材

中国传统文化概要

主编 孙建乐 冯希哲



陕西人民出版社

西安工业学院“十五”规划教材

中国传统文化概要

主 编 孙建乐 冯希哲

副主编 李晓彤 王 健

陕 西 人 民 出 版 社

(陕)新登字 001 号

图书在版编目 (CIP) 数据

中国传统文化概要/孙建乐, 冯希哲主编. —西安:
陕西人民出版社, 2005

ISBN 7 - 224 - 07324 - 5

I. 中... II. ①孙... ②冯... III. 传统文化—研究
—中国 IV. G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 097196 号

西安工业学院“十五”规划教材

中国传统文化概要

主 编 孙建乐 冯希哲

出版发行 陕西人民出版社 (西安北大街 147 号 邮编: 710003)

印 刷 西安美术学院印刷厂

开 本 787mm × 1092mm 16 开 16.75 印张

字 数 341 千字

版 次 2005 年 8 月第 1 版 2005 年 8 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7 - 224 - 07324 - 5/G · 1441

定 价 26.00 元

序

我国高等教育正在由精英教育向大众化教育转变,在办学形式、学校定位、人才培养模式和人才培养标准各方面出现了多样化发展趋势。特别是“九五”期间,国家加大了人才培养模式的改革力度,积极推进面向 21 世纪教学内容体系改革,调整了专业目录,拓宽了专业口径,重组课程体系。作为教学内容改革成果重要体现形式的教材既是体现教学内容、教学方法和传播知识的有形载体和基本工具,同时又是演化教育改革、全面推进素质教育、培养创新人才的重要保证。因此,要满足不同类型、不同层次、多样化发展。

西安工业学院作为一所非重点院校,正在努力从教学型向教学研究型大学发展。目前基本完成了从以工为主的单科性学院向多科性大学的转变,初步形成了大规模办学的本科专业框架和“以工为主,理工文商相结合,突出制造技术”的办学特色。学校在坚持“在层次结构上,以本科教育为主;在学科内涵上,以突出特色为主;在教学内容上,以夯实基础为主;在教学效果上,以培养能力为主”的教学工作原则的基础上,将人才培养目标确定为具备“扎实的理论基础;宽厚的专业基础;娴熟的动手能力;适应竞争的综合素质”。

教材作为教学的重要载体就是要将学校的办学宗旨、培养模式、质量标准等信息传递给学生,要培养出具有本校特色的教育产品,就必须把教材建设目标、学校办学目标和人才培养目标统一起来。此次出版的公共基础课和技术基础课系列教材既体现了西安工业学院“十五”期间全面系统地推进教学改革的优秀成果,又为学科和专业发展奠定了坚实的基础。该系列教材从体系到内容都充分体现了学校的定位和办学特色。我们衷心希望它能对广大读者在夯实基础、强化素质、提高能力方面起到积极作用。

西安工业学院
教材工作委员会
2005 年 7 月

目 录

绪 论	(1)
第一节 文化与中国传统文化	(1)
第二节 中国传统文化	(4)
第三节 学习中国文化的目的、意义和方法	(15)
第一章 中国传统文化产生的根基	(18)
第一节 中国传统文化的历史地理环境	(18)
第二节 中国文化植根的土壤——农耕经济	(24)
第三节 中国传统文化依赖的社会政治结构	(31)
第二章 中国传统文化的流变	(38)
第一节 中国传统文化的孕育期（先秦）	(38)
第二节 中国传统文化的成型期（秦汉）	(51)
第三节 中国传统文化的发展期（魏晋南北朝）	(55)
第四节 中国传统文化的隆盛期（唐宋）	(60)
第五节 中国传统文化的嬗变期（元）	(69)
第六节 中国传统文化衰微与转型期（明清）	(73)
第三章 中国古代哲学和传统思维方式	(77)
第一节 中国古代哲学的宇宙观和人生境界	(77)
第二节 中国传统哲学的整体特征	(80)
第三节 中国传统思维方式的基本特征	(84)
第四章 中国传统伦理道德	(90)
第一节 传统伦理道德与传统文化	(90)
第二节 传统伦理思想的基本原理	(92)
第三节 中华民族的传统美德	(100)
第五章 中国古代宗教	(109)
第一节 中国远古宗教	(109)
第二节 道教与中国古代文化	(111)

第三节 佛教的中国化与中国化佛教	(116)
第四节 三教交融与儒学的宗教功能	(121)
第六章 中国古代史学	(124)
第一节 中国古代史学的巨大成就	(124)
第二节 中国古代史学的主要特征	(130)
第三节 中国古代史学典籍	(137)
第七章 中国古代文学	(146)
第一节 中国古代文学的辉煌成就	(146)
第二节 中国古代文学的艺术特征	(154)
第三节 中国古代文学的文化精神	(160)
第八章 中国传统艺术	(166)
第一节 中国传统艺术的起源和发展	(166)
第二节 中国传统艺术各门类的风采与成就	(168)
第三节 中国传统艺术的基本特征	(178)
第四节 中国传统艺术的文化内涵	(180)
第九章 中国古代科技文化	(183)
第一节 别具一格的实用科学	(183)
第二节 领先世界的伟大技术成就	(189)
第三节 中国古代科技的整体观和方法论	(193)
第四节 中国古代科技在近代落后的原因	(198)
第十章 中国古代教育	(201)
第一节 中国古代教育制度	(201)
第二节 中国古代教育思想及其特征	(211)
第十一章 传统文化与现代化	(220)
第一节 近代文化的论争和发展方向	(220)
第二节 中国特色社会主义新文化的方针和道路	(227)
第三节 传统文化与党的先进文化	(233)
第十二章 中西文化之比较	(238)
第一节 中西文化之特质	(238)
第二节 中西文化现象之比较	(240)
第三节 中西文化的基本差异	(253)
主要参考书目	(259)
后 记	(260)

绪 论

人类从野蛮到文明，靠文化进步；从生物的人到社会的人，靠文化的教化；人们千差万别的个性、气质、情操，靠文化培养；人们的欢乐与痛苦、幸福与悲伤、崇高与鄙俗、伟大与渺小等情感的表现，靠文化赋予；人们各种各样的人生观、价值观靠文化确立。

第一节 文化与中国传统文化

一、文化的内涵

“文化”是中国语言系统中古已有之的词汇。

“文”这个字的解释最早来自于《易·系辞下》的一句话：“物相杂，故曰文。”《说文解字》称“文，错画也，象交叉”。就是说，文的本意是指各色交错的纹理。在此基础上衍化成文字、文籍、文章、文学之意，进而“文”字有了与“质”“实”相对的精神修养与美善德行之意。《论语》载，“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”；郑玄注《礼记》曰：“文优美也，善也。”可见，“文”字自其始，便与今日之“文化”一词有着不解之缘。

“化”字本义指事物动态的变化过程。如《易》曰：“男女构精，万物化生”，《礼记》曰：“赞天地之化育”；后又延伸出造化、大化等义，如《荀子·天论》说：“阴阳大化，风雨博施”；进而引申出伦理德行的化成。“文”“化”合用，则见之于《易·贲卦》：“（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”。这段话里的“文”，是从纹理之义演化出来的。日月交错文饰与天，即“天文”，也就是天道规律；人与人纵横交织的关系布成社会，即“人文”，也就是社会人伦。同时也告诉我们，好的治国者必须观察天道自然的运行规律，以明耕作渔猎之时序；又必须把握社会人伦秩序，以明君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等级关系，使人们的行为合乎礼仪，并由此而推及天下，以成“大化”。显然，在“文”“化”从其最早的联用起，便有明确的“文明教化”之义。这一用法沿至后世，进一步引出多种义项，分别与自然、神理、朴野、武功相对应地出现了人伦、文明、文雅、文治的含义。根据史料记

载,是汉朝刘向第一个把“文”“化”两个字合称一个词来使用的。他在《说苑·指武》中说:“凡武之兴,谓不服也;文化不改,然后加诛。”晋人束皙也讲“文化内辑,武功外悠”,这些都是指与国家军事手段相对的一个概念,即国家的文教治理手段。到唐代大学问家孔颖达则别有见地地解释《周易》中的“文化”一词,认为“圣人观察人文,则诗书礼乐之谓”,这实际上是说“文化”主要是指文学礼仪风俗等属于上层建筑的东西。古人对文化的这种规定性从汉唐时起一直影响到清代,因此明末清初的大学问家顾炎武在《日知录》中说“自身而至于家国天下,制之为度数,发之为音容,莫非文也”,即人自身的行为表现和国家的各种制度,都属于“文化”的范畴。

西方人论述“文化”要比中国人晚,但比中国古文献中的论述要广泛,要科学。西方语言中的 culture,在 1690 年安托万·弗雷蒂埃的《通用词典》中,其定义为“人类为使土地肥沃,种植树木和栽培植物所采取的耕耘和改良措施”,并有注释称“耕种土地是人类所从事的一切活动中最诚实、最纯洁的活动”,看来,此时西方人观念中的“文化”只是被用来隐喻人类的某种才干和能力,是表示人类某种活动形式的词汇。而“文化”一词成为一个完整体系的表示方式,即术语,大约要到 19 世纪中叶才形成,而这以后,文化和文明常被看作是同一事物的两个方面。学者们从人类学和社会学的角度探讨文化现象及其历史发展,给“什么是文化”做了许多种解释,其中较有影响的观点有三种:第一种是方式论,即认为文化是一定民族的生活方式,是一种并非由遗传而得来的生活方式。这里包括了人们的兴趣、爱好、风俗、习惯,强调了文化的继承性。譬如,美国著名文化人类学学者鲁斯·本尼迪克特的“文化”定义是“文化是通过某个民族的活动而表现出来的一种思维和行动方式,一种使这个民族不同于其他任何民族的方式”。第二种是过程论,即认为是人类学习和制造工具,特别是制造定型工具的过程,这里包含了人类智力和创造能力的不断进化,强调了文化的演进性。第三种是复合论,即认为文化是作为社会的一个成员所获得的包括知识、信仰、艺术、音乐、风俗、法律以及其他种种能力的复合体,这强调了文化的熔铸性。譬如伟大的人类学家爱德华·泰勒在其《原始文化》一书中说:“文化”是人类在自身的历史经验中创造的“包罗万象的复合体”。马克思主义的理论家对文化做了一种新的解释,把文化分为广义和狭义两种。在罗森塔尔·尤金所编的《哲学小辞典》中认为文化“是人类在社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和”,这就是所谓“广义的文化”;而与之相别的“狭义的文化”则是专指精神文化而言,即社会意识形态以及与之相适应的典章制度、政治和社会组织、风俗习惯、学术思想、宗教信仰、文学艺术等。

除以上各种解释外,尚有符号说、限定说等各种说法。1952 年,美国文化学家克罗斯伯和克拉克洪发表《文化·概念和定义的批评考察》,对西方自 1871 年至 1951 年期间关于文化的 160 多种定义做了清理与评析,并在此基础上给文化下了一个综合定义:“文化由外显的和内隐的行为模式构成;这种行为模式通过象征符号而获致和传递;文化代

表了人类群体的显著成就,包括他们在人造器物中的体现;文化的核心部分是传统的(即历史的获得和选择的)观念,尤其是他们所带来的价值;文化体系一方面可以看作是活动的产物,另一方面则是进一步活动的决定因素。”这一文化的综合定义基本为现代东西方的学术界所认可,有着广泛的影响。

综上所述,什么是文化至今仍是一个相对模糊、争议较多的概念。但其中有一点是大家都明确的,即文化的核心问题是人,文化也就是“人化”。具体来说,凡是超越本能的、人类有意识地作用于自然界和社会的一切活动及其结果,都属于文化。也可以这样说,文化就是自然的人化,是凝结在一切器物、典章、行为之中的精神。

二、文化的分类

长期以来,人们在使用“文化”这一概念时,其内涵、外延差异甚大,如有物质文化与精神文化两分说;有物质、制度、精神三层次说;物质、制度、风俗习惯、思想价值四层次说;物质、社会关系、精神、艺术、语言符号、风俗习惯六大子系统说等等。我们这里以四层次说展开论述。

1. 物态文化

物态文化是人类加工自然创制的各种器物,并满足人类最基本的生存需要——衣食住行行为目标,直接反映人类认识、改造自然的精神因素。如孙中山先生按照中国人“三纲五常”、“礼义廉耻”的理念设计了“中山装”;中国的食文化则强调调料的“调和”,折射了中国人重关系重整体的情怀;中国的建筑则强调“和谐”意愿以及“天人合一”的思想等等。

2. 制度文化

制度文化是指人类依据一定的思想观念建立起来的国家根本制度,如经济制度、政治制度、法律制度、教育制度、婚姻制度等。如就中国政治制度来说,其君主专制制度不同于欧洲,它是统治者凭借武力比较顺利地夺取并强化自己的专制权力,使神职人员成了他们顺从的奴仆,而且转制形式越来越严重和完备。

3. 行为文化

行为文化是指人类在社会实践中,尤其是在人际交往中约定俗成的习惯性定势构成的行为模式,也就是我们所说的风俗习惯。如就中国传统节日来看,有春节、元宵节、清明节、端午节、中秋节、重阳节。从这些节日所表达的意义来说,不外乎有两层意义:其一表现为亲友团聚和举行一些喜庆活动,其二往往与祭祖活动紧密联系在一起,使得大家作为一个中国人、一个家庭、一个民族的强烈的内部亲和力和凝聚力,展现了中国封建社会是一个伦理道德思想非常发达的宗法体制的社会。

4. 心态文化

心态文化是指由人类社会实践和意识活动长期孕育而成的价值观念、审美情趣、思

思维方式等。它所反映的是人的内心世界，潜伏在整个文化系统的深层。如就中国人的心态文化为例，在价值观念方面主要是崇古、唯上、忠君、道义；在审美情趣方面是追求善与美、情与理的统一；在思维方式上强调整体直观、类比外推等。

三、文化的功能

文化的功能是指文化系统在人们的社会生活实践中，能适应和满足个人和社会多种需要的重要作用。它具体表现在以下几个方面：

1. 记录功能

文化从被人类创造的第一天起，就起着记录功能。当文字还没有出现时，人们就通过口头语言，将经验、知识、观念口耳传授，代代相传；当文字出现以后，它作为文化的载体，扩大了文化的记录功能。不仅语言文字是文化的记录载体，而且物质型文化也有这种功能。一件兵器、一种生活用具、一个艺术品，都可以使我们感知到彼时彼地人们的精神风貌和实践活动、彼时彼地的风土人情和风风雨雨。秦朝的兵马俑，使我们重睹秦王朝风采，而一幅《清明上河图》，使宋代都市繁华嘈杂的生活图画又呈现在眼前。

2. 认知功能

人类的认识过程总是受到文化现象的制约和规范的。这是人类通过文化不断积累经验，改进自己的思维方式，提高自己的认知能力，从而逐渐认识自然、认识社会、认识自身、认识世界。如摩尔根的《古代社会》，就是收集了印第安人原始社会的信息后写成的，出版以后使我们知道了自人类社会以来并不完全是阶级社会。

3. 教化功能

文化被人们创造以后，就成了人们生活环境中的有机组成部分。这种不同于自然界的人造环境，我们称之为文化环境。它一旦产生就反过来影响人、塑造人，发挥其教化功能。如在西方有“人是环境的产物”，在中国有“孟母三迁”的典故和“近朱者赤、近墨者黑”的古训。

第二节 中国传统文化

文化是一个生生不息的运动过程。任何一种民族文化，都有它发生、发展的历史，都有它的昨天、今天、明天。本书所论的中国传统文化，是指1840年鸦片战争以前，由中华民族在东亚大陆这片广袤的土地上所创造的独具特色的语言文字、浩如烟海的文化典籍、嘉惠世界的科技工艺、精彩纷呈的文学艺术、充满智慧的哲学宗教、完备深刻的道德伦理。在这个博大精深、“仰之弥高、钻之弥坚”的巨大体系面前，首先要了解中国传统文化的主要特征和基本精神，以便管中窥豹。

中国传统文化的主要特征，可以从不同角度来认识和总结。梁漱溟先生在《中国文

化要义》中概括了中国文化的十四大特征；台湾学者韦政则提出了十大特征；张岱年先生提出了七大特征，其他学者还有各种不同的总结和研究结论。本书旨在总结前人和同行的成果上论述中国传统文化的特征。

一、强大的生命力

在世界文化之林中，按照英国历史学家汤因比的说法，曾有 26 个文明形态，但只有中国的文化体系是长期延续发展而未中断过的文化。这种强大的生命力，无可置疑的是中国文化的一个重要特征。

中国文化的强大生命力，表现在它的同化力、融合力、延续力、凝聚力等方面。

所谓同化力，是指外域文化进入中国后，大都逐步中国化，融入中国文化而成为其一部分。如佛教文化的传入和中国化就是个典型。佛教始于尼泊尔、印度一带，在两汉之际传入中国，传入的结果是佛教没有征服中国士大夫，反而一部分变为中国式的佛教（如禅宗），包括大慈大悲的观世音菩萨也按照中国人的习惯把一个佛教中的比丘变为比丘尼，佛教的经典也冠名为《中华大藏经》；一部分消融于宋明理学之中，成为中国文化的一部分。

所谓融合力，是指中国文化并非单纯的汉民族文化或黄河流域的文化，而是在汉民族文化的基础上对中国境内不同民族和地域文化的吸收。它既包括中原农耕文化与北方游牧文化和南方山地游耕文化的交融，也包括各少数民族的杰出贡献。

所谓延续力，是指中国文化历经数千年持续至今而未曾中断，把今天和昨天、明天紧密地结合起来。在世界文明之林中有四大文明古国，但抹去历史的尘埃，我们会发现印度文化因雅利安人的入侵而雅利安化，埃及文化因亚历山大大帝占领而希腊化、恺撒占领而罗马化、阿拉伯人移入而伊斯兰化，希腊、罗马文化因日耳曼蛮族入侵而中断并沉睡千年。

所谓凝聚力，是指文化心理的自我认同感和超地域、超国界的文化群体归属感。早在公元前一千年的西周时期，中华民族便有了“非我族类、其心必异”的观念，表达了从文化心理特质上的自我确认。到了近代，中国人便自觉地意识到：“中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃一文化之族名”（《民报》第 15 期，1907 年 7 月）。美籍华人、诺贝尔物理奖得主杨振宁教授在《读书教书四十年》一书中感慨地说：“我觉得中国传统的社会制度、礼教观念、人生观，都对我们有极大的束缚力量。”这也表明那些浪迹天涯的华夏子孙，尽管在异乡生儿育女，但他们的文化脐带，仍然与中华母亲血肉相依。

二、求稳怕乱的农业文化心态

中国传统文化是一种农业文化。所谓农业文化是说整个文化的物质基础的主导方面

和支配力量是在自然经济轨道上运行的农业。几千年来，中国人的主体——农民，过着“日出而作，日入而息，凿井而饮”的生活，进行着面朝黄土背朝天、躬耕田畴的重复的简单再生产，形成了重实际而黜玄想、求稳怕乱的文化心态。展现了务实精神、安土乐天的情趣、循环与恒久的变异观念。

务实精神的群体趋向。华人的主体——农民在农业劳作过程中领悟到一条朴实的真理：利无悖至，力不虚掷，说空话无济于事。这种农人的务实之风也感染了士人，“大人不华，君子务实”是中国先哲们倡导的精神。在这种舆论的大前提下，农民的观念里就有了“勤有功、戏无益，即便有人要改变现状而出怪招，也会看成是“烛光之火如何能成然天之意”予以否决；上层的统治者则明确提出：“空谈误国，实干兴邦”。近代的章太炎概括为：“国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼，志尽于有生，语绝于无验。”这一描述比较深刻地刻画了以农民为主体的中国人“重实际而黜玄想”的民族性格。正是这种民族性格使中国人发展了实用—经验—理性，而不太注重纯科学性的玄想；也是这种民族性格，当然也因小农业的简单再生产的原因，却比较早地完成了贯穿自然、社会、人生的世界观的构筑，诞生了直觉体悟的思维方式，但在细节的严密分析上和思辨体系的构造上留下了许多缺憾；也是这种民族性格，使中国人在自周秦以后的两千余年间虽有多种宗教流传，但基本上没有陷入全民族的宗教迷狂。

安土乐天的生活情趣。《礼记》称，“不能安土，不能乐天；不能乐天，不能成其身。”故而华人所追求的是在自己的故土上，从事周而复始的自产自销的农业经济所必需的安宁和稳定。农民固守在土地上，其居有定，耕作有时，安土重迁是他们固有的观念，而“愚公移山”则是歌颂的榜样。这既符合农民自身的要求，也是统治者的需要。华夏——汉人作为一个农业民族，采用的主要是农业劳动者和土地这种自然力相结合的生产方式，所以以“耕读传家”自豪，以穷兵黩武为戒，追求《桃花源记》里所描述的那个质朴宁静，“饥则得食，寒则得衣，乱则得治，此安生生”（《墨子尚贤下》）的理想世界。正因为这样，所以“安民以固邦本”成为中国人的一条治国方略，所谓“民为邦本，本固邦宁”都讲的是这个道理。

循环与恒久的变异观念。作为一个农业民族，华夏——汉人受到农业生产由播种、生长到收获和植物从种子到种子的周而复始衍化，以及一年四季周而复始现象的启示，产生一种循环论的思维方式。正如《易传》所概括的“寒往则暑来，暑往则寒来”。政治生活中朝代的周期性盛衰更迭、治乱分合的往复交替，出现了所谓：“天下大势，分久必合，合久必分”，以及人世间“白衣苍狗”式的变幻离合，更强化了人们的循环观念，而金、木、水、火、土“五行相生、相克”的公式，便是循环论的自然观和社会观的哲学表征。同时，由于农业社会中的人们满足于维持简单再生产过程，缺乏扩大社会再生产的动力，因而社会运行缓慢迟滞，大体呈静态，所以容易滋生永恒意识。综观中华民族中许多人的行为，我们不难发现，由于某些原因的策动，他们可能在某一阶段

作出激烈的行为，急于在一个早上改变现状，然而在更多的时候则表现出习故蹈常的惯性，好常恶变。反映在精英文化中，则是求“久”观念的应运而兴。《易传》所谓“可久可大”，《中庸》所谓“悠久成物”，《老子》“天长地久”“深根固蒂长生久视”，董仲舒所谓“道之大原出于天，天不变，道亦不变”；反映在民间心态中，便是对用具追求“经久耐用”，对婚姻追求“白头偕老”，对家族追求“香火不断”，对统治方式希望稳定守常，这些都是求“久”意识的表现。当然，农业生产也向人们反复昭示着事物的变化和生生不已，因此变异观念在中国也源远流长，影响深远。在《易传》中有“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”（《易·系辞上》）宋人张载说，生生犹言进进，宇宙是一个生生不已的大流，这就叫做易。《论语·阳货》：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜”。荀子说：“阴阳大化，风雨博施。”（《荀子·天论》）这些都是肯定变易是这个世界上最根本的事实。老子说：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”（《老子·二十五章》）宇宙是逝逝不一已、无穷往复的历程。庄子说：“万化而未知有极也。”（《庄子·大宗师》）一切都在变动流转之中，变化是普遍的，没有终极的。这种恒久与变异的观念寓于整体保守之中，如汉武帝的“复古更化”，“复古”继承尧舜三代道统，“更化”是以儒家哲理改变秦代遗留的恶俗，又如王安石变法、康有为变法都是某种程度的“托古改制”。这种复古以变今的思路，正是农业经济养育的中华文化在古与今、常与变问题上的独特表现。

三、以家族为本位的宗法集体主义

家族由若干具有亲近的血缘关系的家庭组成。自进入文明时期以来，我国古代的家族一直是以父亲的血缘连接的，而若干出自同男性祖先的家族又组成宗族。《尔雅·释亲》即把由同一高祖父传下来的四代子孙称为宗族，实际上有些宗族还可包括更多的世代。家族和宗族密不可分，有些甚至合而为一。所以，以家族为本位的社会关系的基本单元是“宗族”。在宗族内部，每一个人都不能被看作是独立的个体，而起码要和上下两代人（即父子）发生关联，这样，父亲、自己、儿子就形成三代，这是一个以自己为核心的最基本的“宗族”。由三代分别向上、向下延伸，还可以形成分别以自己的父亲、自己的儿子为核心的另外两个最基本的宗族，实际形成了三个圆。如果仍以“自己”为核心来考虑的话，这三个圆一共包括了五代，即从自己的祖父到自己的孙子形成两层圆圈。就人的自然寿命而言，这五代人是可以同时在这世的。如果以“自己”为核心的这两层圆圈分别再往上往下延伸，上至自己的“高祖”，下至自己的“玄孙”，这样一共包括九代，形成四层圆圈。这就是《礼记·丧服小记》中所说的“亲亲，以三为五，以五为九”，至九而“亲毕”。由此我们可以看到，在宗法观念下，个人是被重重包围在群体之中的，因此，每个人首先要考虑的是自己对家族的责任和义务，而忽视了个人在社会中的权利，呈现出重家族轻个人、重群体轻个体的宗法集体主义。为了强化这种模式，在

形式上往往依赖祠堂、家谱和族田三要素。祠堂供奉着祖先的神主牌位，所以每逢春秋祭祀，全体成员在此隆重祭祀祖先并向族众灌输族规家法，发挥其家族意识、延续家族血脉、维系家族团结方面的巨大作用。家谱是家族的档案、经典、法规。通过家谱可以看到全族的世系系统、子嗣系统、婚配系统、祖宗墓地、族产公田、族规家法等等，这样既可以防止因年代久远或居住移动而发生血缘关系的混乱，从而导致家族的瓦解，也可以起到解决族内的纠纷和惩治不肖子孙的文字依据。族田是家族的公共田产，又分为祭田、义田、学田几类，是家族制度的物质基础，正像清人倪元祖所说“凡宗族离散，皆因不设义田宗祠之故”。《宗规》在这三要素的基础上形成了和政权、神权、夫权并肩的族权。推而广之，皇帝是广义上的家长（或族长），它对整个社会任何有意义的活动或决定拥有最终的表决权与否决权，一如家（族）长至于家庭，都贯穿着这样一种组织机制，这就是历史学家之所以称中国古代社会为“家国同构”的理由所在。作为个人来说，必须按照“孝悌为本”的观念，孝顺父母、追念祖先，如果一旦有成，首要的影响是光宗耀祖，而有悖于伦理的行为则是辱没门庭。这样一来，由尊祖敬宗到忠君，使整个社会就团结起来，完成政治伦理化和伦理政治化的构想。

四、君主专制与民本主义结合的政治文化

君主专制与民本主义相辅相成，彼此既相对立又互为补充，这是中国农业文明在政治意识上富于特色的表现。

君主专制是农业宗法社会的必然产物。中国农业社会以千百个彼此雷同、极其分散而少有商品交换关系的村落和城镇组成。但是，对外抗御游牧人的侵袭，对内维持社会稳定又是这个农业社会的全民需要，这就有建立统一的、权威巨大的帝国的必要。然而，农业性的自然经济决定了，不能指望以商品交换形成的纽带来维系国家的大一统，只能依靠政治上和思想上的君主集权主义将国家大一统变为现实。在中国古代，除少数异端思想家如阮籍、鲍敬言等人有过犀利的非君论之外，多数学派的思想家都有不同程度的尊君思想。法家的韩非子提出了绝对尊君论的观点，他从天下“定于一尊”的构想出发，提出“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”（《韩非子·扬权》）的中央集权政治设计，并规定这种政治结构内部君对民、君对臣拥有绝对权力，而臣民对君则必须唯命是从。臣民不具有独立人格，视听言动皆以君子之意为转移。君以法、术、势制驭天下，天下以君为头脑和中枢。儒家的创始人孔子系统地提出了温和尊君思想，西汉大儒董仲舒则赋予尊君论以神学理论色彩，所谓“天子受命于天，天下受命于天子”。唐代韩愈则从社会分工角度出发，进一步设计君、臣、民的社会使命，大倡尊君抑民之说。此后，程颢、程颐、朱熹等理学家用思辨性的理论体系，为“君权神授”作论证，将“君为臣纲”归结为“天理”。这种绝对君权主义到了明代更在社会实践上达到登峰造极的程度，明太祖朱元璋为了“收天下之权归一人”，废除沿袭一千多年的宰相制和

沿袭七百多年的三省制，将相权并入君权，撤销行省，设立分别直接受制朝廷的“三司”（布政使司、按察使司、都指挥使司）；废大都督府，分设五军都督府，同兵部分掌军权；此外，还有“不衷古制”的廷杖和锦衣卫的设立。这一切，将君权扩张到极点，真正达到“朕即国家”的程度。总之，中国农业社会需要并养育了一个君主集权政体，而这种君主集权政体一经形成，又成为超乎社会之上的异己力量，它剥夺了人民群众的一切权利，将军、政、财、文及思想大权全部集中到朝廷以至皇帝个人手中。这就是马克思多次论述的在“亚细亚生产方式”的土壤中生长出来的“东方专制主义”。中国早在距今两千多年前的秦汉时代，就确立了专制主义的中央集权的君主政体，而欧洲直至中世纪晚期才出现类似政体，而且其历史功能也与中国的专制君主政体大相径庭。

“民本主义”是中国的农业社会“重农主义”的孪生兄弟。中国自先秦即已勃生的“民本主义”是一个具有特定历史含义和民族文化特征的概念，它在处理神和民关系的问题上，先是“近民而远神”的阶段，其表现是《左传》所反映的“天道远，人道迩”一类思想；后是“重民阶段”，其表现是《孟子》所反映的战国时代出现的“民为贵，社稷次之，君为轻”一类思想。这些思想应该植根于尚农、重农的社会心理的深层结构之中，与重农主义相为表里。农业社会存在和发展的前提，是农业劳动力——农民的“安居乐业”。农民得以安居乐业，农业生产方能稳定有序，朝廷的赋役就可以源源供给，“天下太平，朝野康宁”的“盛世”便有了保障。反之，如果以农民为主体的广大庶众失去起码的生存条件，出现“民不聊生”“民怨沸腾”的状况，“民溃”“民变”就会层出不穷，“国削君亡”就难以避免。基于现实考虑，中国的“圣君”“贤臣”们很早就提出“知人”“安民”的观点；时至晚周，民本思想渐趋盛大。老子认为，统治者必须顺应民意——“圣人常心，以百姓心为心。”（《老子·四十八章》）孔子则指出“节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），并有“修己以安人”“修己以安百姓”的主张；他理想中的“圣人”是“博施于民而能济众”的仁者；他所倡导的“仁政”，以“裕民”为前提，希望统治者“因民之利而利之。”（《论语·尧曰》）在孔子身后，《左传》《孟子》《荀子》等书更对民本思想作了系统发挥。孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”孟子在这里提出“民为国本”和“政得其民”的辉煌命题。稍晚于孟子的荀子也有类似思想，他说：“君者舟也，庶人者水也。水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）荀子对君民关系的这一形象比喻，给历朝统治者以深刻印象。唐太宗李世民与魏徵、房玄龄等大臣的对话中，就论证过民水君舟、水可载舟、亦可覆舟的道理，一再强调“载舟覆舟，所宜深慎”，“为君之道必须先存百姓”。李世民还深有感慨地说：天子者，有道则人推为主，无道则人弃而不用，诚可畏也。这些议论成为“圣君”“贤臣”相互唱和的千古名言。

民本主义同君主专制主义的相互关系是双重的。一方面，以“爱民”“重民”“恤民”为旗帜的民本思想与专制主义的极端形态——“残民”“贱民”“虐民”的暴政思想

和绝对君权论是相互对立的，历来抨击暴政的中国人几乎无一例外地引述过民本主义的精辟词句。另一方面，民本主义又与君主专制主义的一般形态相互补充，构成所谓“明君论”。这种明君“重民”“惜民”，民众们则将安定温饱生活的希望寄托于明君。“万姓所赖在乎一人，一人所安资乎万姓，则万姓为天下之足，一人为天下之首。”可见，民本主义毕竟与主权在民的民主主义不可同日而语。民本主义严格划分“治人者”与“治于人者”的此疆彼界，它是从治人者的长治久安出发，注意民众的力量和人心向背的。同时在中国古代，民本学说只能作为绝对君权的抑制剂、制动剂发挥作用，而不可能直接导向主权在民的以社会契约论为基石的民主政治轨道。无论是孔子还是孟子，更不用说李世民和魏徵，都无一例外的是尊君论者，他们既强调“国以民为本”，又强调“民以君为主”，坚持“君臣大义”，维护“君君臣臣，父父子子”的秩序。论述“民水君舟”的荀子便毫不含糊地说：“君者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”

总之，民本主义和君主专制主义是矛盾的统一体，它们共同组合为中国农业社会政治思想的主体，而“开明君主”（或曰“好皇帝”）制驭天下，则是中国民众的理想境界。地主阶级中富于远见者作如是观，多为皇权主义者的广大农民也对此梦寐以求。当然，重民心、顺民意的民本思想作为一种重视民心向背、关切民生疾苦的理论体系，不仅为统治阶级所用，也成为进步文化人经久不衰的精神支柱。从屈原的“哀民生之多艰”，到杜甫的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”，以及白居易对“卖炭翁”的深切同情，关汉卿对窦娥悲惨身世的不平之鸣，无不跳跃着民本主义的脉搏。民本主义的这类表现，应当说更贴近民间，更富于人民性，与唐太宗之类深谋远虑的统治者的“重民以固本”思想有重大区别。

五、中庸之道的社会心理习惯

中庸思想是中国古代流传很广、影响很大的一种思想。中庸思想给中国古代各阶级人们的思想、言行和人生态度都打上了深深的印记，并在长期的历史发展过程中，积淀成一种民族的思想文化传统和社会文化心理。这种思想传统和社会心理，从古代一直延续到现代，并长期作为中国人为人处世的主导原则。

中庸思想在中国古代源远流长，早在原始社会末期，尧就要求舜的处世方式应该是“允执其中”。到了春秋末期，孔子明确提出了“中庸之德”的观点，把中庸看作是最高的道德标准。《论语·雍也》说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”。《论语·先进》还说：“过犹不及。”在孔子影响下，荀子在注意个性差异的同时，注重从对立统一的角度，针对个性的不足或过分，尝试用其对立面给予补偏就中。《礼记·中庸》则注意到人的喜怒哀乐各种情感的中和之美，认为“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，天下之大道也。致中和，天地位焉，万物育焉”。董仲舒在解释《礼记》的“中”时，认为“中”不是指各种情感未发之时，而是指已发

之情应保持无过无不及的状态。程颐《近思录》的解释比较符合《中庸》的原意，他认为“喜怒哀乐采发谓之中，中也者，言寂然不动者也，故曰天下之大本。发而皆中节谓之和，和也者，言感而遂通者也，故曰天下之达道”。邵雍认为“人得中和之气则刚柔均，阳多则偏刚，阴多则偏柔”。从中庸角度来看，孔子、孟子、荀子、程朱理学都讲节欲，也都是为了欲望的中庸，以实现个性的和谐。总之，传统的中和思维用于个性塑造上，尽管理论家对中和、中庸的解释不尽相同，但有一点却是值得肯定的，就是要求个性的适中、恰当，达到中和之美、中庸之美。在传统文化看来，个人的修身养性、立德如果达到了中庸，就是实现了道德的最高标准。

与中国传统的中和思维相比，西方古代也讲究中和之美，只不过时间稍晚于中国。德谟克利特、苏格拉底和柏拉图虽然也偶尔谈及节制和适度的问题，但并未展开研究。在古希腊，对中和、中庸进行深度研究的当属亚里士多德。亚氏认为，在一切连续而又可分的东西中，都存在着过度、不足和中庸，“过度 and 不及都属于恶，中庸才是德性”，“中庸是最高的善和极端的美。”^①综观亚氏的哲学观、社会观、伦理观和美学观，他已自觉把中庸当作一把重要的钥匙，当作一种思维方式，用来开启他思想宝库的大门。亚氏的中庸观与中国传统的中和思维尽管表述略有不同，但在本质上有惊人的相同、相似之处，反映了人类思维发展的共同性。但中庸思想在中国的流传和影响却大大超过了西方。这其中又有中国社会历史的特殊原因。这种特殊原因主要表现在两方面：第一，我国古代实行的是宗法制度，奴隶主贵族是由社会的氏族贵族直接转变而来的，在他们身上有着旧传统的沉重负担，所以他们怕剧烈的社会变革，怕矛盾激化，小心翼翼地要在新旧调和中找出路。而封建生产关系在奴隶社会内部不断发展壮大，经过“渐变”最后取代了奴隶制生产关系。孔子在“礼崩乐坏”的社会变革时期，既感受到了新时代的气息，又带有旧时代的文化传统，它既不想完全抛弃西周社会的“礼”，又不想完全接受封建社会的革新，于是就产生了在新旧调和中求生存和发展的中庸思想。第二，小农经济始终是中国封建经济的社会基础。小农经济以家庭为单位，男耕女织，人力单薄。小农经济生产规模小，生产内容方式落后，经济基础落后，而且十分薄弱。它经不起天灾人祸的打击，也经不起社会动乱的冲击，想保住自己的经济地位，但稍不小心就可能被抛到社会的最底层。因此，不出头、不垫底，谨小慎微，因循守旧，求稳怕乱，维持现状就成为小生产者基本的思想和心理状态。中庸思想恰恰反映了小农经济的特点，恰恰适应了小生产者的普遍心理状态。因此，中庸思想始终有经济依托和社会基础，成为中国人的一种思想文化传统和社会心理习惯。

尽管如此，“中庸之道”的影响力是巨大的。首先，它是经国治世和治民的大道。朱熹曾用历史上朝代的更迭来说明它的重要性，他认为，周朝末期，文礼极为兴盛，待

^① 《亚里士多德全集》第8卷，第36页。