

中华文化研究

张善城 许共城 主编

厦门大学出版社



中华文化研究

张善城 许共城 主编

厦门大学出版社

闽新登字09号

中华文化研究

张善城 许共城 主编

*

厦门大学出版社出版发行

福建省新华书店经销

三明日报社印刷厂印刷

*

开本850×1168 1/32 6.875印张 147千字

1994年12月第1版 1994年12月 第1次印刷

印数：1—1000册

ISBN 7—5615—0993—6/B·32

定价：6.80元

前 言

中国文化博大精深，举凡哲学、语言、科学、教育、道德、法律、文学、艺术……等无不涵盖于其中。文化，作为人类社会的现实存在，是人类在加工自然、塑造自我过程中的物质性与精神性相融合的结晶。中国的文化，同中华民族一样古老，并同中华民族一起经历了一个生生不息的过程。正是这些灿烂如繁星的文化，铸造了中华民族的精神，滋养着一代又一代仁人志士为祖国、为民族而奋发图强、自强不息。

学习、研究中国传统文化，不是发思古之幽情，而是实实在在为了建立起与中国现代化事业相适应的具有自己民族特点的新文化体系。为此，我们不但要认真研究中国国情，分析中国文化得以产生、赖以存在的土壤，以便对传统文化进行批判继承与创造性的转化；而且要以开放的目光，放眼世界，积极引进域外优秀精神文明成果。“海纳百川，有容乃大”，只有中西融汇、内外交流，才能构建起既有民族特色，又不乏时代精神的新文化体系。

建设社会主义新文化，是一项艰巨而复杂的工程，需要当代人同心协力，需要海内外有志于中华文化研究的同仁共同努力，

才能完成。厦门大学哲学系近几年来，也为此做了些搬砖运瓦的工作。系里一批教师和兄弟单位的研究人员，对中国传统文化情有独钟，他们过去有所创造，有所前进；现在依然努力探索，乐此不疲；将来的路漫漫而修远，他们将继续上下求索……

编 者

1994. 10

目 录

前言

儒家文化的特质·····	汪澍白 (1)
中国传统文化与东方现代化模式·····	高令印 (16)
论中国文化精神·····	易中天 (29)
略论儒家伦理思想·····	张善城 (43)
“象”与中国传统哲学思维方式·····	陈嘉明 (53)
鹅湖之会与朱陆之争·····	陈翠芳 (69)
朱熹的司法原则与中国传统文化的联系·····	尤韶华 (83)
王门后学论纲·····	陈翠芳 (99)
中国文化与中国艺术·····	许共城 (116)
“五四”反传统平议·····	洪峻峰 (136)
“天人调谐”说初探·····	陈墀成 (152)
论道气学说的精华与辩证思维的复归·····	刘清泉 (161)
谈谈中国艺术的特质·····	卢善庆 (174)
“天人合一”对中国艺术文化的影响·····	许共城 (187)
从中西语言模式看中西方传统思维方式·····	邓晓华 (200)

后记

儒家文化的特质

· 汪澍白 ·

在中国传统文化中，儒家文化居主导地位。儒家主张崇礼，中国人历来自称为“礼义之邦”，乃至可以把“礼”看作中国传统社会和传统文化的标志。荀子（约前313—前238）在讲到“礼”的时候曾说：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”^①在这里，“天地”概括了天与地在内的生存环境。中国古代文化主要是在黄土地上以农业为基础发展起来的，因而它依赖于自然的恩惠，具有农耕文化的特质。其次，对“先祖”的推尊，表达了中国人的祖先崇拜和宗族血缘纽带的坚韧性。其三，“君师”一体，君是政治权力的体现者，师是伦理道德的体现者。“君师合一”体现了中国文化是以伦理政治为本位的。这三句话，的确相当生动地揭示了以儒学为主导的中国文化的特质。本文将分段来说明这三个特点。

一、小农根基

纵观世界史，著名的古代文化摇篮几乎都位大河之滨：巴比

仑文化发祥于底格里斯河与幼发拉底斯河流域；古埃及文化发祥于尼罗河流域；印度文化发祥于恒河与印度河流域；中华文化发祥于黄河流域。正是这些大河所提供的丰富水源及其两岸疏松土壤与自然肥料，有利于农业的早期发展。“衣食足而礼义兴”，只有农业的发展满足了人们温饱的需要以后，才有可能积蓄财富并出现职业分工，使一部分人得以从事非生产性的专业活动，推进人类的文化创造。

早在新石器时代，我们的祖先就已生息于黄河中游两岸的平原地带。“禹稷躬稼而有天下”。^②公元前30至前12世纪夏商王朝的建立，便是治理水患与发展农业的结果。以后经过历代开疆拓土和改进耕作技术，农业经济得到发展，华夏文化的传播范围也逐步扩大。

秦汉以后，在这种农业经济的基础上，确定了“大一统”的封建专制主义统治。在后来的发展中，虽然也出现过三国鼎立和五胡十六国的分裂局面，但“分久必合”，只有“大一统”才是封建专制主义的正统格局。这是因为，农业社会是由千万个彼此雷同而又互相隔离的村社组成的。以家庭为单位的小农在自己狭小的土地上投入巨量劳动，再加上家庭手工业的补充，谋得自家的温饱。这种生产活动方式规模狭小，再生产能力弱，在某种程度上仍保留氏族村社的特征。村社的居民最关心的是自己的土地。土地是恒产，“有恒产者有恒心”。^③固守在土地上的农民不象从事海上贸易的工商业者那样向往自由，也不象游牧民族那样习惯于驰驱征战。几千年来，他们生长作息于“黄土地”，把土地当成自己的命根子，并且养成了一种安土重迁的心理和厚重笃

实的性格。土地观念是农耕文化的核心。因此，每个村社都有土地庙，每一个家庭都要敬奉土地神，连作为最高统治者的皇帝每年春节都要到天坛地坛祭拜天地，到先农坛象征性地躬耕，祈求风调雨顺、国泰民安。历代王朝的兴衰治乱都同农业生产的状况和农民的情绪紧密相关。农业生产和农民生活过得去，社会就稳定，否则就有可能出现动乱。在我国西北边陲，以游牧业为主的少数民族曾多次驰骋中原，掀起大的动乱，致使以汉族为主体的中原王朝晋、宋、明三次被迫南移。但取资于土地的农业经济终于使驰驱万里的游牧民族同化于中原地区的农耕文化，而复归于大一统的既定格局。

历朝统治者为了稳定社会秩序，对内推行强本抑末政策，提倡以农为本，抑制工商业的发展。所谓“四民”之中，士为首，农为中坚，工商列诸末席。读书人即令通过科举考试做了官，他们的理想境界也还是耕读传家，落叶归根。国家要对外扩张，也总是通过农业拓垦来实现，构筑城墙，设立郡县，改土归流，是拓垦成功和农耕文化成熟的结果。

农民长年累月劳作，春耕夏耘秋获冬藏，事事都要脚踏实地、不违农时、循序渐进，不能好高骛远，脱离实际。因此，在农业基础上形成的传统文化具有实用文化的特色。在科技方面，最突出的是兵、农、医、艺四大实用文化；在人文方面，重视伦常日用，而不企求来世与天国；在思维方式方面，强调“经世致用”、“实事求是”的精神。这些都表现了农耕文化优长的一面。以小农为基础的自然经济的消极一面是，生产规模狭小，生产过程简单，生产秩序稳定。因而人们常常处于自然满足的状况，缺

乏开拓精神与竞争意识。鲁国的季康子要征伐小国颛臾，孔子的学生冉求、季路为季氏家臣，告知此事。孔子严加批评：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之，既来之，则安之。”孔子和冉求、季路都是在为“有国有家者”的利益着想，孔子强调的平均、和平与安定，正好反映了农业社会所需要的秩序，统治者与被统治者都能接受。但这些原则却同近代工业社会的发展要求大相径庭。

首先，以小农为基础的平均思想与近代工业社会的平等意识有原则区别。中国封建社会的土地私有制是国家最高所有权（王权）支配下的土地私有制。农业生产一直是由占有少量土地的自耕农和依附于地主阶级的佃农承担的。他们所经营的都是一家一户、男耕女织、自给自足的小农经济。小农经济缺乏社会的凝聚力，要靠外在的行政力量，即王权来保护。王权要得到巩固，也需要农业经济的持续稳定，避免因商业的发展而动摇王权的基础。小农生产所追求的是满足自身需要的使用价值，而不是经商赢利的交换价值。因此，自然而然地产生了“平均”思想。儒家讲“不患寡而患不均”，墨家讲“兼相爱”“交相利”，都符合小农的“平均”思想。这种“平均”要求不仅不触动君王的特权，而且还要仰仗好皇帝和清官的保护。即令爆发了农民起义，也大都“只反贪官，不反皇帝”。因而在一般情况下，小农的平均主义不与王权主义矛盾，反而作为王权主义的社会调节机制而发挥作用。近代工业社会的商品经济与此相反，它所要求的不是结果上的平均而是起点上的平等，即是在尊重主体人格的前提

下为人们竞争提供均等的机会，并鼓励他们在自由竞争中创造财富和获取盈利。由此可见，平均主义与王权主义互补，而平等则与人权相依，两种价值取向断然不同。

其次，以小农经济为基础的儒家文化把人际关系以及人与自然关系的和谐，作为理想目标，这同近代工业社会提倡冒险精神和以武力开拓海外殖民地，是两种不同的发展方向。农业生产具有连续性，需要生活稳定，关系和谐。孔门高弟有子说：“礼之用，和为贵”^④，孟子说：“天时不如地利，地利不如人和。”^⑤《中庸》说：“和也者，天下之达道也。”^⑥在民族关系上，我们的祖先历来推崇文治教化，主张“协和万邦”，形成了爱好和平的传统。明末来华的传教士利玛窦在《中国札记》中认为，明朝的军队完全只是防御性的，中国人从未想到要侵略别国。本世纪20年代，英国著名哲学家罗素（B. Russell, 1872—1970）来华讲学时说过，中国是爱好和平的，不象西方人那样好勇斗狠。农业社会靠天吃饭，在天人关系上，不强调其对立的一面，而强调其同一的一面。所谓“天人合一”，就是要协调人与自然的关系。西方近代工业社会则与之相反，突出其对立的一面，因而强调征服自然、战胜自然。在工业发展过程中，出现了破损自然、扭曲生态的现象。于是，人们又提出要协调与自然的关系，恢复生态平衡。有人组建了“绿色和平组织”，也有人提出要取资于中国式的“天人合一”的文化精神。我们应清醒地看到，这是在更高发展阶段上所作出的抉择。对滞留于不发达国家行列的我国来说，首要的任务是发展科学和改造自然。当然也要及早注意保护环境与维持生态平衡，但千万不可虚夸自大，误以为工业社会

所面临的问题，我们的祖先早就洞察无遗了。

再次，在小农基础上形成的群体观念对传统社会的安定起着维护作用，这就与近代工业社会所倡导的个体独立和个性自由观念形成鲜明的对比。小农生产的目的不是为了市场需要，而是为了自给自足。为了保证这种简单再生产的顺利进行，需要的是社会秩序的稳定，因此强调个人必须服从社会、群体的利益，否定个体的独立意志，将个人融化于群体之中。而近代工业生产则以市场为目的，需要鼓励自由竞争与大胆开拓。法国启蒙思想家卢梭（J. J. Rousseau, 1712—1778）力倡“天赋人权”说，他大声疾呼：“人是生而自由的，可是现在他处处带着镣铐！”卢梭这一句名言表达了西方近代文化对个性解放和人权平等的强烈要求。卢梭的思想早在戊戌维新时期就经梁启超等人初步介绍到中国来。梁启超惯于“以今日之我与昨日之我挑战”。当个人的主体意识向传统的群体意识提出挑战时，如何作出抉择呢？梁启超的回答是：“我中国今日所最缺乏而亟需者，在有机之统一与有力之秩序，而自由、平等在其次耳。”^①在这里，就清楚地暴露出以农业为基础的传统文化与以工业为基础的近代文化之间的差异与矛盾。中西古今之争长期以来纠缠不清，由于农耕文化的基础未变，主体未变，所以洋务运动、戊戌维新和辛亥革命都没有能取得成功。中华人民共和国成立以后，人们曾经自觉或不自觉地希图在社会主义的旗号下，实行闭关锁国，维护农耕文化秩序，遂致长期耽误了我们参与世界文化、重构民族文化的机遇。历史事实表明，从传统社会向现代社会转型，最根本的问题是要实现由农耕文化向工业文化的转型。

二、血缘纽带

在进入文明时代以前，氏族社会都是在血缘宗族的基础上形成的。西欧诸邦，在进入阶级社会以后，由于游牧迁徙或航海业的发展，血缘关系日趋淡化。而中华民族由野蛮进入文明的一个显著特点，是从氏族社会到商周建立奴隶制国家，宗族血缘纽带坚韧如故。同时，反映在文化上，便逐渐形成了以“仁—礼”基线结构为核心的儒学体系。儒家一方面把体现亲子之爱的孝道称为“仁之本”，确立了以“仁”（人）为中心的价值取向；另一方面，又把由孝道推出的父子君臣关系准则称为“礼”，建构了伦理与政治合一的礼治秩序。在往后的发展中，奴隶社会转变为封建社会，宗法血缘关系的型态几经演变，但礼治秩序的基本构架，却可以说是“万变不离其宗”。

商周的宗法制度都是从氏族社会的血缘关系脱胎而来。但周朝把宗法制度发展得最为完备。“周王自称天子，即上天的儿子，既是政治上的共主，又是天下的大宗。其王位由嫡长子继承，世代保持大宗的地位，嫡长子的兄弟们在受封国内又为大宗，其君位也由嫡长子继承，嫡长子的兄弟们再分封为卿大夫，又为各封国的小宗，而卿大夫在其本宗族的各个分支中则又处于大宗的地位。”^⑥“所谓宗法制度不仅适用于同姓贵族，也适用于周期分封的异姓贵族。从同姓不婚的传统出发，异姓贵族之间

由婚姻关系串连起来。同姓贵族之间是兄弟叔伯的关系，异姓贵族之间为甥舅亲戚关系。”^⑨无论是同姓贵族或异姓贵族，都用血缘纽带联结起来，成为一铺坚韧的巨网。

宗法制度和等级制度又是互为表里的。宗法制度的各个大小家族长的地位，同时也就是王、公、卿、大夫的等级阶梯。国的政权结构和家的宗族结构是二位一体的。所以合之称为“国家”。秦汉代兴以后，社会政治情况虽历经变化，但这个复合词却相沿未改。南唐李煜（937—978）的名句“四十年来家国，三千里地山河”^⑩，“家国”意即孤家之国，也可以说是把家当成国的本原，国当成家的延伸。家长是一家之君王，国君是一国之家长。这种观念是根深蒂固的。

宗法制的核心观念是“孝”。孔子是儒家的代表人物，他以“仁”释“礼”，而又以“孝”为“仁”之本。“君子务本，本立而道生，孝弟（悌）也者，其为仁之本与！”^⑪孔子如此重视孝道，主要是要运用血缘纽带来维护传统社会的礼治秩序。孝的观念体现了长幼关系，其原始意义是出于报答父母养育之恩，后来在发展中却变成了一种尊卑上下的隶属关系。孟懿子曾问及孝的含义，孔子回答道：“无违。”^⑫孔子的得意门生有子说：“其为人也孝弟而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者未之有也”。^⑬这一段话可以看作是对“无违”所作的注释。提倡“孝悌”，就是为了养成服从性，防止“犯上作乱”，这一点讲得再明白不过了。孟子说：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。”^⑭也是把“孝悌”视为“仁义”之本。又说“人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在

身。”^⑤孝悌是立身之本，本立而道生，在家行孝，在国尽忠，齐家治国平天下的问题自然会迎刃而解。孔孟所讲的家不同于后代的个体家庭或家族，主要是指受分封的诸侯、卿大夫的封邑，所谓“万乘之家”、“百乘之家”。所谓“平天下”则是象夏、商、周那样被诸侯们拥戴为“天下之共主”。

秦始皇（前259—前210）灭六国，在全国范围内废除了西周以来的宗法封国，推行在皇帝直接控制下的郡县制。然而，宗族血缘关系无论在社会基层组织内，或在国家政治生活中，都继续发挥支配作用。与此相适应，儒家所提倡的“孝”道并没有趋于淡化，反而被神化了。汉武帝（前156—前87）时，董仲舒根据他的“阴卑阳尊”的神学理论，提出了“三纲”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。”^⑥阳居主导地位，阴居从属地位。因此，君臣、父子、夫妇都成了统治与服从的关系。“王道之三纲，可求于天。”^⑦这样一来，就把“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”的统治与服从的关系说成是上天的安排，是神圣不可侵犯和永远不可改变的了。

“三纲”是一种“身份取向”。“五常”即仁、义、礼、智、信，是用以调适在“身份取向”条件下各种人际关系的永恒道德规范。从总体上来说，“三纲五常”是孔子的“君君、臣臣、父父、子子”的正名学说和“礼治”思想的发展，后人因而统称之为“纲常名教”，实质上是中国传统社会礼治秩序的总纲。

“三纲”之中，父子关系是天伦，处于轴心地位。“夫孝，德之本也，教之所由生也。”^⑧抓住了这个“德之本”，便可以

把个人、家庭和国家联结起来：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。”^②通过移孝作忠，便将家长对子女的支配关系扩大为君王对臣民的支配关系。社会上人人都按照自己的身份去尽忠尽孝，谁也不敢有所僭越。

在“身份取向”的传统社会中，每个人在等级森严的社会结构中都具有固定的社会身份，其政治地位与经济权益均取决于社会身份，社会身份又取决于血缘关系。血缘关系是无可让渡的“伦级”。但经过“移孝作忠”，“官阶等级”便与“伦级”沟通了。如皇帝称为天子，意谓“父天母地是上天之子，又为天所命子养下民”^③，县官称为父母官，黔首黎民就是他的子民。各级官员卸任以后，也还是受尊敬的老爷。皇帝退下来，便被尊为太上皇。他虽然从官秩上退下来了，但伦秩上永无退休之日。有时候，官秩也是明退暗不退，如慈禧太后那拉氏（1834-1908），就是一位直到临死还掌握着最高权力的“老佛爷”。

儒家所谓“正名分”，就是为了要维护“身份取向”的礼制秩序。“君君、臣臣、父父、子子”，是正名的主要内容，也是父家长传统的等级制的表现。这种等级制与夫妇、兄弟、朋友的横向关系相结合，就形成为“关系取向”。在“身份取向”与“关系取向”基础上形成的礼治秩序，同近代西方天赋人权的“普遍取向”和法治秩序是格格不入的。因此，在从传统向近代转型期中，我们要从礼治或人治转向法治的确是非常艰难的。

“血统论”、“关系学”、“世袭制”、“终身制”的幽灵至今还时刻在我们身边徘徊。从本源上来看，就是因为中国文化的本

质是一种在宗法血缘关系上形成的注重“身份取向”、“关系取向”的伦理型文化。文化深层未变，制度变革往往也容易流于形式。

三、君师合一

“君师者，治之本也。”政治权力的最高代表是君王，伦理权威的最高代表是圣人。君师合一，就是伦理与政治合一。儒家讲求的内圣外王之道是君师合一的理论体系，也就是所谓伦理型文化的构架。

孔子学说的中心范畴是“仁”，而讲“仁”，又是为了释“礼”。“礼”与“仁”的关系相互统一，而有表里、轻重层次之别。“礼”属于外部制约，“仁”属于内心自觉。“礼”讲的是客观社会规范，“仁”讲的是主观伦理修养。后者即所谓“仁”学，或“内圣”之学。前者即所谓“礼”学，或“外王”之学。在孔子那里，两者是浑然一体的。

孔子去世以后，儒学离为“内圣”、“外王”两途。孟子继承曾参（约前505—前435）、子思（前483—前402）而发展了“内圣”一途。孟子反复讲的性善论、养气论、仁政论等，都是把重点摆在个人修养上，即摆在“内圣”上。成书于西汉初年的《大学》开宗明义地指出：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这就提出了维护封建社会礼治秩序的三个基本原