

21世纪中国语言文学通用教材

中国传统文化教程

李永平 主编



 中国人民大学出版社

21 世纪中国语言文学通用教材

中国传统文化教程

李永平 主编

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

中国传统文化教程/李永平主编. —北京: 中国人民大学出版社, 2012. 1
21 世纪中国语言文学通用教材
ISBN 978-7-300-14811-3

I. ①中… II. ①李… III. ①中华文化-高等学校-教材 IV. ①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 242510 号

21 世纪中国语言文学通用教材

中国传统文化教程

李永平 主编

Zhongguo Chuantong Wenhua Jiaocheng

出版发行	中国人民大学出版社				
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080		
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511398 (质管部)		
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)		
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)		
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)				
经 销	新华书店				
印 刷	北京鑫丰华彩印有限公司				
规 格	185mm×260mm 16 开本	版 次	2012 年 6 月第 1 版		
印 张	16.75	印 次	2012 年 6 月第 1 次印刷		
字 数	335 000	定 价	30.00 元		

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

《中国传统文化教程》 编委会

主 编 李永平

副主编 薛永刚 唐 瑛

编 委 (以拼音为序)

白爱平 方 亭 郭明军 黄庆丰

李 立 李永平 唐 瑛 王守芝

薛永刚 袁 瑾 赵 莉

关联课程教材推荐

书号	书名	作者	定价
978-7-300-15315-5	中国文化概论（第二版）	金元浦	49.80
978-7-300-15314-8	唐诗宋词鉴赏	张明非、李翰、韩忠艳	29.80
978-7-300-13895-4	依然旧时明月——唐诗宋词中的生命和情感（增订版）	过常宝	39.80
978-7-300-15457-2	世界文学名著赏析	钱谷融、刘洪涛	49.00
978-7-300-13521-2	口才交际能力训练	刘伯奎	35.00

配套教学资源支持

尊敬的老师：

衷心感谢您选择使用人大版教材！

秉承“出教材学术精品，育人文社科英才”的出版理念，我社为教材打造配套教学资源，帮助老师拓展教学思路，革新教学方式。相关的配套教学资源，请到人文分社网站（www.crup.cn/rw）下载，或是随时与我们联系，我们将向您免费提供。联系人信息：

地址：北京海淀区中关村大街31号201室 龚洪训 收 邮编：100080

电子邮件：gonghx@crup.com.cn 电话：010-62515637 QQ：6130616

欢迎您随时反馈教材使用过程中的疑问、修订建议等，让我们与教材共成长。建议一经采纳，即有好书奉送。

如有相关教材的选题计划，也欢迎您与我们联系，我们将竭诚为您服务！

选题联系人：

电子邮件：

电话：

刘汀

bukecunzhuang@163.com

010-62513897

黄海飞

llqhhf@163.com

010-62513587

俯仰天地 心系人文

www.crup.cn/rw

中国人民大学出版社 人文分社网站

欢迎登录浏览，了解图书信息，下载教学资源

目 录

导 论	1
第一章 中国文化的开端	20
第一节 中国人的起源和远古多元文化的形成	20
第二节 古文化赖以产生的地理环境和经济基础	22
第三节 先民的诸种物质文化创造	28
第四节 先民的精神生活和诸种文化生活形态	35
第五节 传说时代与中国文化传统	38
第二章 中国青铜时代	41
第一节 夏代初现的文明曙光	42
第二节 神性主宰的殷商时代	43
第三节 回归人性的周代	47
第四节 青铜器——三代物质文化的辉煌代表	50
第五节 礼乐的精神生活	56
第六节 伟大的文化创举——文字	59
第三章 元典创制与百家争鸣	65
第一节 春秋战国时期的文化背景	66
第二节 百家争鸣形成的原因	67
第三节 百家争鸣与文化的多元发展态势	71
第四节 先秦学术与出土简帛	82
第五节 先秦时期的区域文化	84

第四章	秦汉帝国的制度一统与文化整合	97
	第一节 集权政治与专制思想的形成	98
	第二节 大一统文化模式的历史传承	102
	第三节 秦汉帝国的军事与外交	107
	第四节 外来佛教的传入与本土道教的生成	111
	第五节 秦汉帝国的文史与科技	114
第五章	多民族文化融合与中外文化交流	122
	第一节 思想文化的变革与创新	122
	第二节 玄风独振与魏晋风度	125
	第三节 胡汉文化的融合	127
	第四节 南、北文化的差异与整合	130
	第五节 佛教华化与三教合流	133
	第六节 隋唐盛世与对外文化交流	137
	第七节 科举制度的创立	143
	第八节 文学的自觉与史学的多途发展	146
	第九节 中古时期的科技	149
第六章	近古文化——中国文化的繁荣与转折期	152
	第一节 中国封建经济制度的转折及影响	153
	第二节 文官政治的形成、定型及其文化意义	155
	第三节 理学标志中国哲学的成熟	157
	第四节 儒、释、道三教思想的大融合	162
	第五节 文学艺术的雅化与俗文化的繁荣	165
	第六节 教育、科学等领域的璀璨成果	170
	第七节 中国经济、文化重心的南移	177
第七章	游牧文化与农耕文化的融通	180
	第一节 辽、夏、金、元——武力征服与文化亲和	180
	第二节 元帝国时期的中西文化交流	187
	第三节 璀璨多姿的元曲艺术	191
	第四节 颀颀发展的科技文化	196
第八章	中国文化的渐趋沉暮与新变	200
	第一节 中国文化的繁荣荟萃	200
	第二节 文化专制及其恶果	204
	第三节 理学的新变与衰微	206

第四节	启蒙思潮的涌起	212
第五节	“西学东渐”与“东学西传”	215
第六节	郑和下西洋与海上对外政策的变化	222
第七节	市民化文学艺术的繁盛	225
第九章	中国文化的近代转型	230
第一节	中国文化的近代危机与转型	230
第二节	洋务运动与“中体西用”模式	234
第三节	从戊戌变法到辛亥革命	237
第四节	五四风潮与马克思主义的早期传播	241
第五节	近代文化论争	245
第六节	民族的科学的大众的文化	249
参考书目	252
后 记	255

一、文化、文明的含义

“文化”是一个汉语古典词，又在近代被借以翻译西洋对应词，从而被赋予了新的内涵。文化由“文”与“化”组合而成，是“人文化成”、“文治教化”的省称。

西汉末年轻学家刘向的《说苑·指武》云：“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”这是从与武力相对应的意义上使用“文化”一词。与此相似的用例有晋代束皙的“文化内辑，武功外悠”（《补亡诗·由仪》）。“文化”，是“文治”与“教化”的合称，已沿用近两千年。

日本作为汉字文化圈中的一员，在古代已接受并使用包括“文化”在内的成批汉语词。明治维新期间，西学东渐，日本大量借助汉语词意译西洋术语，以“文化”对译英语及法语词 culture 便是一例。这种源于中国的古汉语词在日本对译西洋术语时被赋予新含义的例子，除“文化”外，还有“文学”、“革命”、“共和”、“社会”、“经济”、“自由”、“物理”等一系列关键词，它们又经游学东洋的早期留学生逆输入中国。英文和法文 culture 的词源是拉丁文 cultura，其原形为动词，有耕种、居住、练习、留心、注意、敬神诸义，以物质生产为主，略涉精神生产，总意是通过人为努力摆脱自然状态。16、17 世纪，英文和法文的 culture（德文对应词为 kultur）词义逐渐由耕种引申为对树木禾苗的培养，进而指对人类心灵、知识、情操、风尚的化育，从重在物质生产转向重在精神生产。

以“文明”对译 civilization，始于入华新教传教士郭实腊编的中文期刊《东西洋考每月统记传》（1833—1838）。虽然该刊出现“文明”一词不下十处，但这一译词当时在中国影响不大。明治时期的日本学人在译介西洋术语时，注意到了对“文化”与“文明”两词的区分：以“文化”译 culture，以

“文明”译civilization。而与“文明”对译的英文词 civilization 源于“城市”，表示城镇社会生活的秩序和原则，是与“野蛮”、“不开化”相对应的概念。明治维新的中心口号之一“文明开化”，以及1875年出版的福泽谕吉的名著《文明论概略》，都是在与“野蛮”对应的意义上使用“文明”一词的。福泽谕吉还参考了欧洲的文明史观，将人类历史划分为“野蛮—半开化—文明”三阶段。黄遵宪、康有为、梁启超、汪康年等采纳了日本这一译词，自19世纪末起，也多在与“野蛮”、“半开化”相对的意义使用“文明”一词。

文化和文明都是人类现象，但二者所涵盖的历史内容又有差异：“文化”的本质内涵是“自然的人化”，即人通过有目的的劳作，将天造地设的自然加工为文化。而“文明”则是文化发展的较高阶段，或泛指对不开化的克服，或指超越蒙昧期（旧石器时代）和野蛮期（新石器时代）的历史阶段。进入文明阶段的标志，有文字的发明与使用、金属工具的发明与使用、城市的出现等等。故中国的文化史长达百万年之久，而进入创制并使用文字和金属工具的文明时代约四千年左右。

文化作为内涵丰富的多维概念被众多学科所探究、阐发，开端于近代欧洲。这是因为：历经文艺复兴、启蒙运动的欧洲人，意识到风俗、信仰、观念、语言都是一个历时性的动态过程；率先开辟世界市场的欧洲人还发现，人类文化呈现共时性的多样化状貌。在这两种批判性观察的激发下，欧洲人形成了对“文化”加以总体把握和分类研究的诉求。19世纪以后，文化逐渐成为一中坚概念，被人文科学和社会科学普遍使用。比尔斯父子在《文化人类学》中指出：

文化概念是19世纪、20世纪的一大科学发现，其内容是，人类的行为之所以不同于其他种类动物的行为，是因为它受文化传统的影响和制约。^①

这是把“文化”视作人类与动物相区别的标志。英国文化学家泰勒于1871年在其名著《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》中给文化下的定义是：

包含知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及人作为社会一员所获得的一切其他才能和经验在内的综合体。^②

这是被视作经典的广义文化界说。此后，古典进化论学派、文化传播学派、文化功能学派、文化历史学派、文化心理学派、文化结构学派等竞相定义文化。美国学者克鲁伯与克拉克洪合撰《文化概念的批判性评注与定义》，列举了160余种文化定义，归纳为六类：列举描述性的、历史性的、规范性

① [美] 比尔斯等著，骆继光等译：《文化人类学》，1页，石家庄，河北教育出版社，1993。

② [英] 爱德华·泰勒著，连树声译：《原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》，1页，桂林，广西师范大学出版社，2005。

的、心理性的、结构性的、遗传性的。

我国文化学家梁漱溟认为：“文化，就是吾人生活所依靠之一切。……文化之本义，应在经济、政治，乃至一切无所不包。”^①著名学者钱穆亦主张：“文化即是人类生活的大整体，汇集起人类生活之全体即是‘文化’。”^②

《大英百科全书》则标明文化概念应分为两类：第一类是“一般性”的定义，即文化等同于“总体的人类社会遗产”；第二类是“多元的相对的”文化概念，即“文化是一种渊源于历史的生活结构的体系，这种体系往往为集团的成员所共有”，它包括这一集团的“语言、传统、习惯和制度，包括有激励作用的思想、信仰的价值，以及它们在物质工具和制造物中的体现”。这两种定义虽哲学基点不同，但都主张一种涵盖物质文明(material civilization)和精神文明(intellectual civilization)总体的大文化观。

文化的概念是多层次的。广义的大文化观与“文明”概念接近，涵盖了文化的所有内容。而学界一般所公认的文化观则在赞同多层次文化观的基础上，主要指人类的精神形态、观念形态方面的内涵。

二、文明冲突论

文化或文明是否会冲突，这是当前学术界和政界的热点问题。1993年夏，美国著名政治学家塞繆尔·亨廷顿在美国《外交》杂志(夏季号)上发表了题为《文明的冲突?》一文，引起国际学术界普遍关注和争论。随后，在1996年，亨廷顿出版了《文明的冲突与世界秩序的重建》一书，认为在冷战后的世界，冲突的基本根源不再是意识形态，而是文化或文明方面的差异。世界新格局的决定因素在于七大文明或八大文明，即中华文明(1993年亨氏称“儒教文明”，1996年改称“中华文明”)、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明、东正教文明、拉美文明，还有可能存在的非洲文明。文明的差异是人类各种差异中最具根本性的差异，而且基本上是不可消除的。具有相似文化的人民和国家正在聚合，具有不同文化的人民和国家正在分离。由意识形态和超级大国关系界定的联盟正在让位于由文化和文明界定的联盟。因此，一个以文明为基础的世界秩序正在形成。未来主宰世界的冲突主要是“文明的冲突”。^③

① 梁漱溟：《中国文化要义》，1页，上海，学林出版社，1987。

② 钱穆：《文化与生活》，载《中华文化之特质》，台北，世界书局，1969。

③ 有的专家学者认为，21世纪将可能由四种大的文化系统来主导，即欧美文化、东亚文化、南亚文化、东北非文化(伊斯兰文化)。每种文化所影响的人口都在10亿以上。亨廷顿说：“至少有十二种主要文明，其中七种文明已不复存在——美索不达米亚文明、埃及文明、克里特文明、古典文明、拜占庭文明、中美洲文明、安第斯文明；五个仍然存在——中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、西方文明。”

在亨廷顿看来,冷战后,世界将形成西方文明与非西方文明的对抗局面。西方文明正在衰落,与其他文明相比,它在世界政治、经济、军事力量中所占有的比重正日益缩小。相反,亚洲文明正在发展壮大它们的经济、军事和政治力量;伊斯兰文明的人口正在激增,打破了伊斯兰国家与其他国家的平衡关系。一般来说,非西方文明都在重新肯定它们自身的文化价值。在21世纪初期,人类将经历非西方权力与文化的复兴,经历非西方文明内部相互之间以及与西方文明之间的冲突。

亨廷顿还认为,在21世纪,西方文明与各种非西方文明的关系及其对抗程度有相当大的差别。非西方文明按其与西方文明的对抗程度可分为三类:第一类是属于挑战者的文明,即与西方文明传统最远的中华文明与伊斯兰文明,这两种文明可能会联合起来向西方挑战。第二类属于中间文明或摇摆文明,即俄罗斯、日本和印度三国的文明,这些文明与西方文明既有合作也有冲突,有时与挑战者(中国和伊斯兰)站在一起,有时又与西方站在一起。第三类是弱势文明,即拉丁美洲文明与非洲文明,这两种文明在相当程度上依赖于西方,与西方文明的冲突将会很少。

亨廷顿特别强调西方文明的主要挑战者将是中华文明和伊斯兰文明。他认为伊斯兰国家和中国拥有与西方极为不同的伟大的文化传统,并且它们自认其传统远较西方的优越。“21世纪的全球体制、权力分配以及各国的政治和经济”,或主要反映西方的价值和利益,或主要反映伊斯兰国家和中国的价值和利益。亨廷顿认为,文明间的冲突主要表现为断层线冲突或断层线战争。“断层线冲突是属于不同文明的国家或集团间的社会群体的冲突。断层线战争是发展成暴力的冲突。”^①断层线冲突一般有两种形式:一是国际间的断层线冲突,即国家间、非政府集团间或国家和非政府集团之间的冲突;二是国家内部的断层线冲突,即同一国家内的不同文明集团之间的冲突。断层线冲突具有持久性、特定性(即特定的集团)等特征。

亨廷顿的文明冲突论在世界上引起极大的反响,美国一些著名的政治家赞赏他的理论,说它是20世纪40年代以来最富争议的国际关系理论。不过,在世界学术界,文明冲突论受到普遍的批判。多数学者认为,国家利益仍将是今后国家之间冲突的主要原因。我国一些学者从人类交往的事实出发,提出了“文明交往论”与之呼应。

三、中国文化的特性

要认识中国文化的特性,首先要看到这样一个事实,即中国文化是世界上唯一历经了5000年而一直绵延不断的文化,它无论遭遇了怎样残酷的斗争和磨难,都始终沿着自己的方向向前发展着。它之所以有如此巨大的凝聚

^① [美] 塞缪尔·亨廷顿著,周琪等译:《文明的冲突与世界秩序的重建》,283页,北京,新华出版社,1999。

力和生命力，原因就在于它有其他文明古国的文化所不具备的一些基本特性。

其一，人文传统，理性精神。

有别于重自然（如古希腊）或超自然（如印度、希伯来）的文化类型，中国文化自成一种“敬鬼神而远之”的重现世、重人生的人文传统。所谓人“与天地参”的观念，将人与天地等量齐观，从而发展出一种朴素平实的“实践理性”。在中国繁衍的各种宗教也熏染上厚重的人文色彩。“天地君亲师”同时供祭；在实用理性的驱使下，人神不分，现世来世不隔；否定对超自然的上帝、救世主的宗教崇拜和彼岸世界的存在；强烈主张人与自然、个体与社会的和谐统一，反对两者的分裂对抗；这就是中华民族的理性精神的根本。在欧洲以及印度，宗教的神或上帝、佛是最高的信仰，是精神的寄托。而最高的善、生活的目标、人们行为的准则，都是从宗教的神的诫命或启示而来的。例如犹太教把“摩西十诫”说成是永恒的道德规范和社会的基本准则，并且说这是上帝耶和华亲自向摩西颁布、与犹太人约法的（见《旧约全书》）。又如，基督教的耶稣既被视为上帝之子，也是上帝的化身，他传布福音，教化世人，成为人间伦理道德的榜样和楷模。总之，在欧洲以及印度文化中，道德来源于宗教神灵，宗教的神是神圣不可侵犯的。

中国传统的人文精神，其要义不在于尊重个人价值和个人的自由发展，而在于将个体融进类群，强调人对宗族和国家的义务，由此构成一种宗法集体主义的人学，与自文艺复兴开始在西方勃兴的以个性解放为旗帜的人文主义，分属不同范畴。

中华民族家庭本位的社会结构和礼教文化的传统，培育了一个整体主义的精神，并在此基础上形成了克己奉公的美德。传统社会要求把维护家族整体利益作为首要的价值取向。克己奉公的精神本质上是先公后私，个人私利服从社会公利。中国人历来以“天下为公”、“廓然大公”作为价值理想。中国文化中的“大同世界”，其基本精神就是一个“公”字。“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……是谓大同。”（《礼记·礼运》）这种对“公”的精神培育，是强化对社会、民族的义务感和历史责任感。

其二，积极有为，乐观旷达。

中国人热爱生活，重视感性生命。所以即使“饭疏食、饮水，曲肱而枕之”，孔子依然“乐亦在其中矣”（《论语·述而》）。正如王守仁所指出的：“仁人之心，以天地万物为一体，欣合和畅，原无间隔。”（《与黄勉之第二书》）生就是仁，而仁乃是人的本质属性，爱生也就是归仁。如果能够畅游生命，达于生命之本，心情舒展、愉悦，只要有粗茶淡饭能充饥，能够喝点水，把手臂曲起来当枕头舒服地睡觉，这样的人生也就足够了。

中国传统文化人生境界论的突出特点是重视人生并落实于人生。中国古代哲人所构想与设计的人生理想境界是“天人合一”。无论是儒家，还是道家、释家，都强调人与自然、人与社会、人与人、美与真善的和谐统一。儒

家人生理想所追求的是“求仁而得仁”（《论语·述而》）的圣人境界，表现了中国传统文化强烈的重生意识。这种圣人境界就是《周易·乾卦·文言》所描述的“夫大人者，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。先天而天弗违，后天而奉天时”。“与天地合其德”强调人必须与天认同，认为在人与自然、本质与现象、主体与客体的浑然统一的世界中，人始终处于核心地位。因此人应充满一种向上的精神，并由此精神中培养、产生出对生活、对生命的珍惜与重视，保持一种积极向上的人生追求。“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”（《周易·乾卦》）在儒家哲人看来，尧、舜、禹等都是达到了这种理想境界的人。达到这种境界则可称为“圣人”，为人们所仰止行止。故而，这种人生理想境界又被称为“圣人气象”和“圣人范式”。

其三，伦理中心，宗法社会。

由氏族社会遗留下来，在农业文明时代得到发展的“礼乐文明”和宗法传统，使中国一向高度重视以血缘为纽带的伦常规范，从而形成以“求善重德”为旨趣的“伦理型文化”，这同希腊的“科学型文化”各成一格。科学型文化对宇宙论、认识论与道德论分别作纵向研究，本体论和认识论得到充分发展。“吾爱吾师，但吾更爱真理”，对真理刨根问底式的追求是由希腊和希伯来文化的宗教精神所注定的。而在中国，作为社会心理状况的理论升华，伦理道德学说当仁不让地成为中华学术的首要重心，其影响之大，导致道德论与本体论、知识论互摄互涵，畛域不清。在古希腊、罗马，人们关注的重心不是人际伦常关系，而是大自然和人类思维的奥秘，主体与客体二分、心灵与物质对立的观念深入人心，宇宙理论、形而上学得到较充分的发展。以柏拉图为代表的古希腊哲学体系三分为思辨哲学、自然哲学和精神哲学，此后直到近代，西方以“求真”为目标的学术范式一脉相承，宇宙论、认识论与道德论各自独立发展，虽有联系，但从未混淆不分。而伦理型的中国文化，不讲或少讲脱离伦常的智慧，齐家、治国、平天下皆以修身为本，“人情练达，世事洞明”成为人生的终极追求。因此，中国文学以“劝善教化”为重要功能，史学以“寓褒贬，别善恶”为宗旨，教育以德育为先，人生追求则以“贱利贵义”为价值取向，构成以伦理为中心的文化系统。

宗法制度在中国根深蒂固，不仅由于氏族社会解体极不充分，还由于此后自然经济长期延续，“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（《老子》第八章）的村社构成中国社会的细胞群。而这些村社中又包含家庭宗族与邻里乡党两大网络，由家庭而家族，再集合为宗族，组成社会，进而构成国家。这种社会结构给宗法制度、宗法思想的迁延、流播提供了肥沃的土壤。战国时期的社会大变革，对宗法制度虽有所冲击，但以家庭为细胞的农业自然经济和血缘宗族关系并没有被撼动。此后两千多年，中华先民始终以宗法氏族社会传说的圣人——尧、舜为圣人，以宗法氏族社会的“大同世界”为理想的社会境界，社会组织结构长久地被笼罩在父家长制的阴影之下。父是家君，

君是国父，家国一体，宗法关系渗透到社会生活的最深层。在宗法传统中形成了重家族轻个人、重群体轻个体的观念，因而总是强调个人在群体中的义务和责任，而忽略了个人在社会中的权利；也就使得“人皆可以为尧舜”这样的道德平等意识仅仅成为一种理想，而“法制”在这样的系统之内也没有用武之地，这正体现了传统文化的二重性。

其四，见利思义，重道轻器。

儒家强调“正其谊不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）。先义后利、以义制利是中国传统义利观的基本内容和合理内核，也是中华民族的传统美德。孔子强调“见利思义”（《论语·宪问》），并把它作为区分君子与小人的标准。孟子要求先义后利，培养“配义与道”（《孟子·公孙丑上》）的浩然正气。荀子明确提出“先义而后利者荣，先利而后义者辱”（《荀子·荣辱》）。宋明理学把义与利、公与私相联系，同时又把义利与天理人欲相等同，一方面强调“正其谊不谋其利”，另一方面又认为“正其义则利自在，明其道则功自在”（《朱子语类》卷三十七），从而得出了“利在义中，义中有利”的结论。明清之际的思想家提出正义谋利，“礼虽统为天理之节文，而必寓于人欲以见”（王夫之《读四书大全说》卷八），强调的仍然是“义中之利”，即“先义后利”的原则。

以“义”为人的根本特点和价值取向，是中华道德精神的精髓，并升华为“生以载义”、“义以立生”的人生观：“将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍。”（王夫之《尚书引义》卷五）又升华为中华民族“杀身成仁”、“舍生取义”的崇高道德境界。正如孟子所说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）由此形成兼济天下的坚贞之志，宠辱不惊、威武不屈的道德观。

中国古代典籍六经之首《周易》有句话：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这是古代文献上首次将“道”与“器”并提。研究者对这句话比较通行的解释是，抽象的、超出形体之上的精神因素叫做“道”，在形体之中、具体可见的事物叫做“器”。“重道轻器”的价值观，自孔子以后，被中国封建统治者和知识分子所接受，并被奉为须坚守的信条。更进一步地，在传统观念中，连六艺也被视为有形之器，被排斥在“道”之外，最多只能算是“小道”。《颜氏家训·杂艺》在谈到算术时，认为只有算术是六艺要事，因为要论天文和定律历，不通算术是不行的；但是强调对算术只“可以兼明，不可以专业”。由儒、释、道三教合流所形成的中国文化格局中，因为“重道轻器”衍生出务虚倾向，重体悟而疏实证，所以必然缺少庞大系统的逻辑体系，致使中国的实证科学成就在日后难以与西方科学同日而语。

其五，中庸协和，绵延坚韧。

中庸之道，亦即君子之道，是传统儒家修行的法宝，是由孔子提倡、子思阐发的提高人的基本道德、精神修养以达到天人合一、太平和合神圣境界的一整套理论与方法。中庸之道同大学之道一样，是儒家修己治人的内圣外

王之道。内圣方面，首先是性情的中和修养。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”开篇就是在讲性。又说：“喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。”这是讲情。《中庸》是主张内中、外和的。为什么要说喜怒哀乐，不说一个喜字或其他某一方面？因为古代的“和”必须是多元构成，“物一不讲”（《国语·郑语》）。接着《中庸》引用了大段孔子的话论述中庸，归纳起来有时中、中正、中和三种。时中就是因时变化以求其中，孟子赞扬孔子“圣之时者也”（《孟子·万章下》）即此意。中正，一是认识论，要客观；二是思不出其位，君君臣臣父父子子，要正名，是讲秩序之正。中和则是一个外在的和谐状态。中庸之道，就是中和之道。不过，中、和有主次。中是内，是本，是体。和是外，是末，是用。没有中，便没有和。这是中庸之道的内容。中庸之道绝非不偏不倚的调和之道，孔子并非不讲极端，而是主张以他平他，例如宽猛相济等。

崇尚中庸，是安居一处、以稳定平和为旨趣的农业自然经济和宗法社会培育出的人群心态。“极高明而道中庸”，“执其两端，用其中于民”（《礼记·中庸》），显示出中国式智慧的特征。这种中庸之道施之于政治，是裁抑豪强，均平田产、权利，从而扩大农业宗法社会的基础；施之于文化，则是在多种文化交汇时，异中求同，万流共包；施之于风俗，便是不偏颇，不怨尤，内外兼顾；奉行中庸的理想人格，则是执两用中、温良谦和的君子之风。尚调和、主平衡的中庸之道是一种顺从自然节律的精神，既肯定变易，又认同“圜道”，这显然是农耕民族从农业生产由播种、生长到收获这一周而复始的现象中得到的启示。五行相生相克学说描述的封闭式循环序列，便是对这种思维方式的概括。

中国文化是从农业宗法社会的土壤中生长出来的伦理型文化。农业宗法社会提供一种坚韧的传统力量，伦理型范式造成顽强的习惯定势，而先秦已经形成的“自强不息”和“厚德载物”精神，使中国文化的认同力和适应力均很强。“认同”使中国文化具有内聚力，能够保持自身传统；“适应”使中国文化顺应时势变迁，能够不断调节发展轨迹，并吸纳异域英华。因此，中国文化具备无与伦比的延续性。世界其他文明古国（如埃及、巴比伦、希腊、哈拉巴、玛雅等）的文化，盛极一时，又戛然中绝，出现过大幅度“断层”，乃至完全覆亡。唯有中国文化，历尽沧桑，饱受磨难，于起伏跌宕中传承不辍，在数千年发展中，各代均有斐然成就。以文学论，《诗经》、楚辞、先秦散文、汉赋、魏晋诗文、唐诗、宋词、元曲、明清小说，奇峰迭现；以学术论，先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学、近代新学，此伏彼起，蔚为大观。这种在一国范围内，文化诸门类的发展保有如此完整的阶段性递变序列，是世界文化史上的仅见之例。

其六，经学传统，君权至上。

所谓经学传统，是指中国文化长期以儒家经学为主流，有着一以贯之的传统，形成了独有的特色。中国学术的发展，就其分别而言，在先秦是诸子之学，在两汉是经学，而后又有魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学。

但从整体上考察，自汉代以后，一直到五四新文化运动之前，中国 2 000 余年的学术发展，实以经学为一大主流。中国文化的发展，不论是哲学、史学、教育学、政治学、社会学、宗教学，还是医学、科学与艺术，都与经学有着十分密切的关系。可以说，在中国古代，作为一个知识分子，不论他的学习兴趣与研究方向最终是什么，他的首要任务就是学习经书，而不可能有其他的选择。孔子说：“不学诗，无以言。”“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）可见，一个人的一言一行，都不能脱离“经”的指导。

中国文化的上述特点，与西方文化有很大的不同。在古希腊，文化的发展虽然还带有综合性的特点，但是已出现明显的学科分支，在数学、几何学、天文学、医学、物理学、生物学等方面，几乎都有相对独立的发展。亚里士多德的一个重要学术贡献，就是他在知识分类方面的功劳。在公元前 3 世纪中叶左右建立的亚历山大里亚博学园（Museum），就设立有文学部、数学部、天文学部和医学部。科学史专家贝尔纳写道：“这时的科学世界已大到足够培植出为数不多的笃好妙悟的优秀人物，来撰写天文学和数学上极专门化的著作，专门到甚至受过平均教育的公民都读不懂，而下层阶级只好怀着敬畏和猜疑望着它们。这样就使得科学家能够大胆探索复杂而精微的辩难，并由互相批评而得到伟大而迅速的进展。”^① 相比之下，中国文化的发展，在秦以后两千余年，却一直笼罩在经学的氛围之中。

经本来是孔子所整理的古代文化典籍。孔子是中国第一个创立私学的伟大教育家，他所搜集整理的古代文献，成为他进行教育的内容，同时也延续和保存了中国古代文化。孔子编辑整理的古代文献被称为“六经”，即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。在这些古代文献典籍中，包含了古代的政治、历史、哲学、文学、音乐、典章制度等丰富的文化内涵。

孔子死后，儒家分为八派。在对六经的继承和阐述方面，出现种种繁纷复杂的情况。在先秦诸子之中，儒家是“显学”，而其他诸子百家，也与六经有着密切的关系。荀子是先秦诸子中的总结性人物，三为齐国稷下学宫的“祭酒”（学宫之长）。他说过：“学，恶乎始？恶乎终？始乎诵经，终乎读礼。”（《荀子·劝学》）可见，古代经典文献，在春秋战国时期有着重要的地位和影响。

到了汉代，武帝采纳董仲舒的建议，罢黜百家，独尊儒术，经的地位被大大提高了。训解和阐述六经及儒家经典的学问，被称为“经学”，是学术文化领域中压倒一切的学问，成为汉以后历代的官学。经也不断地扩充与增加。先是有七经之说，到了唐朝，经学作为官方学术，被确定为九经，到宋朝又扩充为十三经。作为一切文化学术的指导性经典，十三经往往被刻在石碑上，以显示其不可更改的权威性。在中国历史上，曾有过七次刻经。如今在西安碑林博物馆内，还完整地保存着唐代的“开成石经”。在中国历史上，对十三经的注疏、训解、发挥，层出不穷。仅据乾隆年间的《四库全书总目》，“经

① [英] 贝尔纳著，伍况甫等译：《历史上的科学》，121 页，北京，科学出版社，1959。