

王道政治与 天下主义

千春松学术论集



本书获二〇一七年贵州省出版传媒事业发展专项资金资助
本书获贵州省孔学堂发展基金会资助

王道政治与天下主义

干春松学术论集



孔學堂書局

本书获2017年贵州省出版传媒事业发展专项资金资助

本书获贵州省孔学堂发展基金会资助

图书在版编目(CIP)数据

王道政治与天下主义:干春松学术论集/干春松著

—贵阳:孔学堂书局有限公司,2017.10

(孔学堂文库)

ISBN 978-7-80770-078-4

I. ①王… II. ①干… III. ①儒家—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第240725号

孔学堂文库 郭齐勇 主编

王道政治与天下主义:干春松学术论集 干春松 著

出品人:邓国超 李 筑

项目执行:张忠兰

责任编辑:张忠兰 李朝辉

封面设计:梁诗吉

排版制作:陈思蓓 张 莹

责任印制:张 莹

出品:当代贵州期刊传媒集团

出版发行:孔学堂书局

地址:贵阳市乌当区大坡路26号

印制:深圳市泰和精品印刷有限公司

开本:1/16 787mm×1092mm

字数:291千字

印张:15.75

印数:1—1000册

版次:2017年10月第1版

印次:2017年11月第1次

书号:978-7-80770-078-4

定价:58.00元

自序

儒家的政治思想具有一种普遍性的维度，在不否认血缘亲情的基础上，通过人同此心、心同此理的推扩，发展出仁民爱物的天地万物一体之仁。换句话说，如果以普遍主义来否认人伦秩序，或者以人伦之亲来否定普遍之爱，对于儒家精神的理解都会失之片面。这也是孟子批评墨家和杨朱的立足点。

在这样的矛盾同一中，我们既可以体知传统儒家基于家族伦理所建立起来的家国情怀，也可以理解基于同情而建构的天下秩序。这样的政治在儒家可以称为“王道政治”。

本书是我对王道政治和天下秩序的一些思考。特别感谢赵汀阳、贝淡宁、杨贞德、任剑涛等师友对我的一些观点的评论，甚至批评。的确，如何在民族国家的体系中，吸收天下主义的合理因素，这不仅是一个理论问题，也具有十分现实的意义。

如果我们相信儒家思想是一种具有生命力的价值系统，那么我们便会自觉地继承和转化其合理的因素，成为我们思考现实问题的重要思想资源。即使儒家理想主义的一面被视为异想天开的“乌托邦”，我们亦可以从中找到矫正日渐失去方向的人类活动的指针。

本书还收录了我写作的关于章太炎的一些文章，这些文章最初是在《光明日报》国学版主编梁枢的建议下完成的。他本来希望有一些文章来描述近代以来的国学学派，正好我做近代思想文化研究，所以写了一些关于章太炎及其弟子的文章，这些文章后来散见于《中国政协》《粤海风》等杂志上，如《国学大师的“小心眼”》《许寿裳与章太炎、鲁迅》等。思考酝酿这些文章的过程，其实也加深了我对于章太炎思想的理解。

最后，要感谢郭齐勇教授的垂爱以及孔学堂书局的支持。李朝辉编辑的悉心工

作也令本书增色。我与孔学堂有一些特殊的渊源，出版这样的一本文集，也可以视为我对孔学堂这样的新的儒学机构的一种敬意。

于春松

2017年10月

自序

王道政治与天下主义

- 003 导论：儒家思想中的个人、家庭、国家与天下
- 019 重回王道：儒家与世界秩序
- 125 赵汀阳、贝淡宁等：对《重回王道：儒家与世界秩序》的评论
- 152 乡村建设和现代政治习惯的建立
——梁漱溟“乡村建设理论”探究
- 168 “见在良知”与“先天正心之学”
——王龙溪与阳明学的分化

章太炎与近代学术

- 195 章门弟子与北京大学的学术权势转移
- 215 章太炎和朱希祖的师生交谊
- 221 自是精诚照胆人：新旧之际的汪东与黄侃
- 229 章太炎与胡适二三事

附录

- 236 如何从思想和社会的互动中把握儒学的精神
——于春松先生访谈录

王道政治与天下主义

每一种有生命力的文明，都必然会提供一种美好生活的愿景和实现这种愿景的方式。对于中国而言，儒家文化为中国人提供了一些基本的价值原则，及使这些价值原则现实化的一系列制度和生活方式。

儒家强调责任和义务，这些被梁漱溟先生概括为『以他人为重』。所以儒家重视家庭的意义和群体的和谐，并认为个人的价值和尊严，都奠基于一种由个人到群体再到天下的『承当』。

从儒家『成己成物』『协和万邦』等说法中可以看出，儒家的道德以个人为出发点，且以天地万物为一体。在政治上，体现为以不忍人之心为基础的王道政治。王道政治固然有国家的意识，但又不会为家国所限，而会朝着天下主义发展。在日趋紧张的国际形势下，我们可以从儒家的天下主义中获得什么启示呢？

导论： 儒家思想中的个人、家庭、国家与天下

现在人们讨论儒学或儒家思想比较倾向于从道德伦理和价值观上去入手，这固然与近代以来西方式的教育体系和学科体制的影响有关，也跟国人对儒家的一般认识有关。比如，人们普遍认为儒家是一种“过去”的事。但这样的结论很显然是草率的，作为一种具有跨越时代意义的思想传统，儒家所要解决的是如何使自身随着时代的变化而发展，而不被时代所淹没。

我们都知道，儒家思想对中国社会的影响是全方位的，除个人道德之外，还广泛影响了政治制度和社会秩序的建构，特别是汉代以后，儒学在体制的力量的支持下，逐渐成为官方的意识形态。制度的儒家化和儒家的制度化的双向互动由此形成。最终，儒家通过选官制度和教育制度获得了固定的传播途径，儒家的价值观也得以不断地向民间社会渗透，成为影响人们日常生活的重要力量。

有人认为，无论是在正式制度还是在民间秩序中，儒家的观念均没有真正地得到落实，金耀基说：“儒家对中国社会影响之巨大，并无别的观念体系可类比，但是，儒家的政治理想并不真正地落实到现实的政治实践中，建成一个‘儒教国家’，相反制度化儒家只是国家体制中的一部分，因而可以称之为‘国家儒学体制’。”^①这样的说法需要有一个解释，的确，历史上的王朝并非是按照儒家的理想建构起来的，在日常生活中，儒家也并非是全部，比如，人们可以信佛教、道教，以及形形色色的民间信仰。但是儒家的影响可以用“弥散性”来描述，即它通过各种方式渗透到国家制度和民间生活中。虽然儒家是否是一种宗教这一问题还存在巨大的争议，但我们可以看到在中国古代的道教或民间宗教中，处处有儒家的影子。佛教传入中国之后，我们可以看到其吸收了许多的儒家观念，并通过这种本土化的方式，成为中国传统文化的有机组成部分。

要系统地梳理传统思想可以有多种方式，这里我们试图循着《大学》的条目对

^①金耀基：《中国政治传统与民主转化》，《中国社会与文化》，牛津大学出版社1993年版，第112页。

儒家与中国人的世界观做一个概略的讨论。

一、修身为本：身体与个人

儒家的产生源自于周代思想中对“德”的推崇。当这个“德”逐渐由天命向对君主的道德要求转变时，个人对于这种“德”的追求便成为一种自我的要求。这种自我要求就是修身。

（一）修身为本

在古典社会，个人道德品行被视为是首要的和基础性的，这几乎是所有早期文明的共同点。在人类活动的早期，单个人应付恶劣环境的能力不强，因此，对于人的道德品行的强调是社会生活所必须的。在殷周变革中，道德的重要性被突出的强调。与西方文化不同的是，中国人并没有将道德的基础依托于超越性的神，而是越发地强调个人的道德自觉和通过修身而达到的道德境界。而在道德活动中，修身是根源性的。比如《管子·权修》篇中就有这样的说法：“有身不治，奚待于人？有人不治，奚待于家？有家不治，奚待于乡？有乡不治，奚待于国？有国不治，奚待于天下？天下者，国之本也；国者，乡之本也；乡者，家之本也；家者，人之本也。人者，身之本也。身者，治之本也。”虽然我们不容易确定《管子》的具体成书年代，但是这个说法，与《大学》《中庸》等儒家经典的表述是基本一致的。

《大学》说：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。”杨儒宾认为，儒家的身体包括四种“体”，既意识的主体、形气的主体、自然的主体和文化的主体。

“儒家理解的身体与文化的向度。这四体互摄互入，形成一有机的共同体。这共同体中的任一体表现出来时，即自然地以其他主体为背景依据。”^①主体只要一展现，它即含有意识的、形气的、自然的特征。因此，儒家的修身活动包含丰富又复杂的内容，如对于自然身体的保护。自然身体是人从事社会活动的基础，《孝经》

①杨儒宾：《儒家身体观》，（台湾）“中央研究院”中国文哲所1996年版，第9页。

中说：身体发肤，受之父母，不敢毁伤。当然，修身更为重要的是对于道德品行和人格尊严的培育。也就是在这些不同的方面的综合下，修身在儒家的道德培育系统中占据着发端性和基础性的地位。这一点在几乎所有的儒家典籍中都被强调。在《大学》的格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下的完整的道德修为体系中，修身一方面体现为内在心性修治的一个结果，另一方面又需要在齐家治国平天下这样的实践性的活动中得到验证。因此，修身甚至担当着儒家内圣和外王之间的枢纽作用。

在《中庸》中，“修身”是治理天下国家的“九经”中的第一条。其引用孔子的言语说：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。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。”也就是说，只有智仁勇兼备的人，才知道如何修身，才具备治理天下的资格。

就儒家的内在修身体系而言，修身的关键是对于身心^①关系的考虑。身体问题和心性问题是—体之两面，这样，修身便可以被理解为一个“以心控身”的问题，强调精神对欲望的融摄以达到身心的合一。在这里我们仅以孟子和荀子为例来讨论战国时期儒家对于身心关系的讨论。

孟子十分强调身心兼修，他在《公孙丑上》中讨论“不动心”的问题时，就提出要“持其志，无暴其气”。他对志、气和体的关系的描述是：“夫志，气之帅也；气，体之充也。”而朱熹是用“身”来解释“体”的，也就是说，外在的身体和内在的心性均是十分重要的，因为他们之间存在着互相依赖的关系。有趣的是，当被问到他的长处的时候，孟子的回答是：“我知言，我善养吾浩然之气。”

孟子思想中经常被人讨论的问题包括：“大体”和“小体”的区分。

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”

孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”

曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”

曰：“耳目之官不思，而蔽於物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）

①对于儒家的身体观的分析，还可参看周予沉：《身体：思想与修行》，中国社会科学出版社2005年版。

从上述讨论我们可以看到，孟子试图区分自然的身体和通过心所思虑判断之后的身体，也就是从某种意义上贬低了可能会被欲望所蔽的自然身体而强调修身的关键在于“养其大体”。这事实上是跟他对于人性的讨论相关的。在孟子看来，人与动物的不同正是因为人能克服自然身体的束缚而升华。

在《荀子·修身》篇中，我们可以发现，荀子讨论的重点是“治气养心”，看上去是形气之体和意识之体并重，但如果我们看荀子在其他篇章中的讨论，我们亦可以看到其对于“心”的主宰作用的强调。

心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。（《荀子·解蔽》）

由此可见，儒家修身观念虽然主张形神兼备，但总体倾向则是越来越强调修心的重要性。

修身是努力使一个人符合道德要求，而内在的道德修养必然会体现在人的日常行为中。这叫“诚于中而形于外”，孔子之所以在强调“礼”的同时，又要特别用“仁”来作为基础，是因为在他看来，礼仪如果仅仅流于形式而缺乏内心的庄敬的话，那还不如没有礼仪。

无论是《大学》还是《中庸》，都特别推崇“慎独”，因为慎独不仅仅是所谓独处时的谨慎，更是一种内外合一的状态。所以被认为与《中庸》有密切关系的《荀子·不苟》篇说：“君子养心莫善於诚，致诚则无它事矣。……君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威，夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作於心，见於色，出於言，民犹若未从也，虽从必疑。天地为大矣，不诚则不能化万物。圣人为知矣，不诚则不能化万民。”

儒家之所以如此看重合内外之道的“诚明”境界，是因为儒家认定道德修养是社会秩序最为坚定的基础，君子不是通过外在的制约，而是通过自己的榜样性的生存形态来“感化”旁人。

在现实社会中，“德”和“位”之间的矛盾有时候会导向将现实中的威权力量装饰成道德楷模。但是，从根本上，儒家倾向于从道德的角度对政治秩序保持一种批评的态度，大德之人必居大位的理念，要求当权者积累道德资本而成为社会的榜样。孔子在《论语》中就反复申说这一点。比如《论语·为政》中，孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”他甚至借用风和草来比喻道德教化的作

用,“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃”。(《论语·颜渊》)意思是说有德的君子会像风吹草低那样,让一般的老百姓涵蕴在道德的气氛中。

在儒家的观念中,修身是政治活动的起点和保障。《大学》中说:“欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身。”“身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这段看似循环式的话语,主要突出的是修身不仅是起点,而且是建设一个完善的政治秩序必要的条件。这样的理念为后世的儒家所反复提倡,比如《孟子·离娄上》说:“天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”

(二) 个人与社会

在分析修身齐家治国平天下的序列的时候,有一个问题是绕不开的,即“身体”与“自我”之间的关系。因为“自我”意识是个体性存在的基础,而长期以来,人们认为儒家重视社群和人伦秩序,这样自然便没有了个体存在的空间。

说儒家没有自我的观念,多少属于厚诬先人。孟子和荀子对于心和身关系的讨论关键就在于对于人的道德自觉的强调。即通过对于心身关系的梳理来确定道德的发端。只不过,拥有这样的道德意识的人并不会将自己看作是“孤立”或“孤独”的人,而是看作一个自然身体和社会身体融合在一起的人。儒家的“自我”与现代意义上的“权利个人”不同,并不需要否认,杜维明在讨论儒家的“为己之学”的观念时说:“现代西方文化中普遍流行的权利意识与儒家传统不同。孔子所说的为己之学,并非指人本身是被鼓励的或可孤立的‘个人’。他甚至也并不认为自我是独立于社会之外的自主实体,不认为自我经常与社会发生冲突。确实,其时其世还没有人持有这样的观念。”^①的确,儒家更多的是从社会责任的担当方面来定义自我,因此,某种意义上是个体的人和社会的人的结合。

如果将“自我”与“个人”做适当的分辨,我们可以看到,没有权利个体的观念并不意味着儒家缺乏“自我”的意识。这个自我最常见的表达方式就是“己”。

《论语·宪问》中孔子说:“古之学者为己,今之学者为人。”这便是在一种强烈的“人”与“我”的对照中来凸显“自我”,这意味着儒家在建立“自我”的意识的时候,始终以社会 and 他人作为参照物,自我的确立过程同时也是个人与他人、社群甚至宇宙之间建立起一种和谐关系的过程。孔子把这个过程描述为忠恕之

^①杜维明:《道学政:论儒家知识分子》,上海人民出版社2000年版,第32页。

道，“己欲立而立人，己欲达而达人”，这个观念看上去会导致将自己的观念强加给别人的情况，但是孔子又有一个更为宽容性的恕道来平衡，“己所不欲，勿施于人”。这个忠恕原则在《中庸》中有另外一种表述，“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。”也就是说，儒家的忠恕之道是互为依托的，儒家的理念并不接受一个简单的自我完善，而是要通过自我完善来影响到别人，并将之视为社会之一分子的责任。

这样，在理解个人与社会的关系时，个人的视角与社会的视角就重合了，梅贻宝认为：“中国个人之理想有时以‘内圣外王’称之，此乃一双管齐下之理想。一个人要内存清明，外显练达。他要成为宇宙的成员，而同时又为社会公民。他的人生一则要入世，但一则又不属于此一世界。个人的一切活动，长大成人、甚至修养成圣，无一不是在社会里实现。依据儒家观念，圣人乃与宇宙合而为一。但此所谓合一乃经由社会，而非摆脱社会。社会幸福当然要依赖每一个人之修养、成就，但个人亦只有经由公共事业与社会服务，方能充分实现其所以为人的命运。社会责任与义务不但不应逃避且亦不可视为可厌的负担。相反地，个人只有竭尽他的社会责任，才能实现个人完善之人格。”^①

从儒家所推崇的德目中，我们可以看到，它们几乎均是就自我和他人的关系而展开，其基本的设定是“我这样做就可以对他人有利”。“儒家伦理这种脉络化的、人伦意义的普遍主义，落实在个人身上，要求个人修身而逐步加以实践之。但此时的“个人”，并非西方天赋人权意义的个人，而是人伦关系中的个人、社会情境中的个人、相互倚赖关系中的个人。个人作为一个行动者，他的行动要视互动的对方与自己的社会关系（远近亲疏）与社会情境而定，彼此相互倚赖，在相互关系存在的脉络里，赋予行动的意义。‘五伦’即是社会中这种相互倚赖的人伦关系的归纳，个人在这样‘既定的’社会关系里规范出来的角色组合（相互对称的组合：自己的角色——对方的角色）里，来扮演自己的角色，发挥自己的人性，实践自己的义务，对方也要做出合乎他自己角色的行动。”^②然而，以社群利益为出发点的价值观势必会压制个人的权益，特别是当社群被局限于家庭或是家族的时候，个人

①梅贻宝：《中国社会思想与行为上的个人地位》，载方东美等：《中国人的心灵》，（台湾）联经出版事业公司1984年版，第312页。

②林端：《儒家伦理与法律文化：社会学观点的探索》，中国政法大学出版社2002年版，第105页。

与社群之间互相制约的关系变成个体对于家庭利益的服从，而真正的集团也有被消解的危险，因为儒家建立在人性本善基础上的普遍主义立场要求对方也以同样的态度来行事，而客观上这样的要求并非真正能够实现。

或许，在以家庭为基本社会单位的传统中国社会，儒家的自我观念及由此建构的社会秩序并无很大的缺陷，问题是在以个体为基本成分的现代社会中，这样的人我关系，既丧失了社会秩序建立的基本因子，同时也会干预到别人的权利。

如此，在保障个人的基本权利的基础上保存儒家对于人性尊严和社会责任的重视，的确是现代新儒家的一个重要的使命。

二、家和家族

一般的看法认为，周代的政治重心经历了由神向人的转变，而这个转变的关键就是周代进行的一系列以宗族或家族伦理为核心的制度变革。这个变革的实质是：“纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民，以成一道德之团体。”^①虽然，我们知道“家”的形态和概念在中文中一直在发生变化。早期儒家经典中的“家”可以理解为某一层的政治架构，而后世的家庭和家族则逐渐演化为非政治性的血缘共同体。

还有一种关于核心家庭的讨论，家作为一个人口生产和物质生产的基本单位，在平民阶层很早就形成，且在汉代以编户齐民的方式确立了国家对家的基本管理模式。

从伦理的意义上来看，儒家十分看重家的意义，将之看作是个人和国家之间联结的纽带和道德规范的基础，比如儒家之纲常伦理就是基于家族血缘关系而建立起来的。即使是个人与国家的道德责任，也是经由一种“血缘化”的转化而加以论证的。

^①王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》二，中华书局1959年版，第454页。

（一）家族主义与关系主义

中国家族制度的基本原则是在西周时期确立的，或许我们已经很难全面了解当时家族制度的详情，按目前的了解可以概括为两方面，即嫡庶制和大小宗。嫡庶相对比较好理解，也就是正妻所生的正子为嫡，其中嫡子中最长者为嫡长子，是合法的继承者。大小宗则比较复杂。《礼记·丧服小记》中是这么说的：“别子为祖，继别为宗。继祢者为小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下。”《礼记·大传》中则是这么说的：“有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。”简单地说是别子成为他自己的子孙的祖。

但是这分出来“别子为祖”，在自己生发出来的那一支又是始祖。到了第六代的嫡长子时就要把原始的牌位从祖庙中迁走，专祭本宗的始祖。这样一来，整个宗族制度形成一个动态的平衡，不断有新的宗族形成。

我们现在所熟悉的“九族”概念就是从这样的结构中总结出来的，最直系的是高祖、曾祖、祖、父、自己、子、孙、曾孙、玄孙这样九代。《白虎通·宗族》说：“族者何也，族者凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。上凑高祖，下凑玄孙，一家有吉，百家聚之，合而为亲，生相亲爱，疏相哀痛，有合聚之道，故谓之族。”但是从“别子为宗”的角度，则产生了同高祖的族兄弟、同曾祖的再从兄弟，同祖的堂兄弟、同父的兄弟这样五个层次。一般所说的“五服”就是这样的范围。整个亲族的关系建立在这样的范围之内，除此以外，就不能算是亲属。

这样的礼制对于中国的法律规范有很大的影响，在西晋制定法律时，亲属之间发生冲突和争议无不要遵循这样的原则，即在人身侵害方面，幼凌长，卑犯尊要加重处罚。反之则要减轻。在财产侵害方面，以亲疏的层级来决定。对于重大的犯罪，则要采取连坐和株连九族的办法，来控制社会秩序。杨联陞说：“赏与罚，赐福与诅咒，全都可以在家族内转移。在政治与法律制度中，有很多例子，如荫或荫叙；恩泽及于家中后代子孙；如封赠一二三代，即是把爵位赠予二三代的祖先；如廕赠，这是经官吏要求，将赠给他的爵位转赠给他的祖先；又有族刑，惩罚及于整个家族。”^①魏晋时期形成了一些世家大族，其中的组织方式并不一定遵循儒家的

^①杨联陞：《报——中国社会关系的一个基础》，载《中国现代学术经典·洪业、杨联陞卷》，河北教育出版社1996年版，第872—873页。

价值理念，但是其法律精神并没有变化。

到了宋代，一种新的家族制度开始形成，宗族内的各家虽然是一个独立的生产和经营单位。但是同宗的家族在婚姻、继承、纠纷等方面要受到宗族组织的调节。宗族一般建立祠堂作为家族的中心，并选举族长，制定家族规范，编制族谱。这样的组织受到政府一定程度的支持，而且，明清以后的法律均允许族长在处理家族事务的时候拥有一定程度的处置权。家族规则成为国家法律的一种有机组成部分。宗法制度的特性和对于社会治理的作用是儒者所看重的，比如张载就说：“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系、世族与立宗子之法，宗法不立，则人不知统系来处，古人亦鲜有不知来处者。宗子法度，后世尚谱牒，犹有遗风。谱牒又废，人家不知来处。……宗子之法不立，则朝廷无世臣……宗法不立既久，遂族散，其家不传；宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。”（《张子全书》卷四《宗法》）

在宋明以后的家族制度影响之下，中国社会秩序的维持倾向于通过礼俗而不是法律，费孝通先生用了“无讼”这个词来描述这样的倾向。“在乡土社会的礼治秩序中做人，如果不知道‘礼’，就成了撒野，没有规矩，简直是个道德问题，不是个好人。一个负责地方秩序的父老官，维持礼治秩序的理想手段是教化，而不是折狱。如果有非打官司不可，那必然是因为有人破坏了传统的规矩。”^①由此可见，家族制度本身虽随时代的不同而不断地变化，但以礼的方式来处理社会政治问题仍然是共同的原则，这就是中国传统社会的家族主义倾向。

以伦理的视角来处理政治问题，这是中西传统政治哲学的一个共同的特点，然中国伦理政治的特殊性在于，它是通过家族关系来理解社会关系的，因而也是从家族伦理来理解社会政治伦理的。按照《礼记·大传》的说法，人伦的道理在家族里面已经穷尽了。“上治祖祢，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆。别之以礼义，人道竭矣。”

因此，儒家认为政治和社会组织只是人的伦常关系的一个扩大，是以个人（家庭）为中心以血缘关系的远近而逐渐向外推展的。杨国枢将这样的一种现象称为“泛家族取向”，并指出这样的倾向会将家族的结构形态和运作原则，推展到家族以外的团体或组织，比如社会团体，甚至国家。而在规范上则是将家族伦理关系或角色关系，推展到家族以外的团体或组织，将非家族成员予以家人化。这样的结

^①费孝通：《乡土中国》，（香港）三联书店1986年版，第54—55页。