

从历史上的佛教东传、“伊儒会通”，到近代以来的“西学东渐”、新文化运动、马克思主义和社会主义思想传入中国，再到改革开放以来全方位对外开放，中华文明始终在兼收并蓄中历久弥新。

中华元典精神

在遥远的“轴心时代”，在黄河之滨，中华民族的先民们创造出灿烂的文化，孕育出“元典精神”——它作为中华文明初始基因形塑了这个族群几千年的发展历程。

冯天瑜教授认为，所谓“元典精神”，是指一个民族的“文化元典”所集中体现的原发性精神。“文化元典”是指人类不同的族群进入其文明的“青年时期”后所创立的那些最基本的典籍。文化元典多产生于一个民族的“青年时期”，凝结着一个民族在过往历史进程中形成的集体经验，并将其“族类记忆”和“原始意象”第一次上升到自觉意识和理性高度，从而规定着该民族的价值取向及思维方向。然后，元典精神又通过民族所独具的语言、文字、修辞等象征符号，进而将该民族文化类型固定下来，并对其未来走向产生至远至深的影响。“元典”因其首创性、涵盖面的广阔性、思想的深邃性而成为一个民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。

华夏先民在进入商代后，已经在文字（如甲骨文）、金属冶炼与应用（如青铜器）以及城市文明（商代不同



时期的都城）等“文明”的核心指标上取得了突破。但其尚巫敬鬼的思想世界，相对于后来对整个华夏文明产生决定性影响的周人的理念世界，仍不免显得较为浅陋、原始，故被学者们称为中华文明的“孩童时代”或“少年时代”。而自牧野一役，西周建立，制礼设乐，则不仅奠定了有周一代的基本社会政治制度，而且在宗教、伦理、法理等多层面上形塑了此后两三千年的中国文化。从约公元前1046年西周建立到公元前256年东周灭亡，正是这段在时间上略长于雅斯贝尔斯所论“轴心时代”的800年月，孕育出了中华文明的第一批典籍。它们因在思想哲学上的首创性以及其他典籍所难以企及的深度与广度，对汉族的形成，乃至后来不断凝聚、发展出来的中华民族都起到了方向性的指示作用，成为在思想文化上凝聚万千民众的北斗司南。而在全球

化的今天，中华民族的文化元典与元典精神，更是在与世界其他诸文明及其精神的对话中交融共生。

那么，“中华元典精神”究竟是什么呢？借用《易传》对其做一最洗练的概括：“天行健，君子以自强不息”，这就是讲奋斗的精神，只有奋斗的人生才称得上幸福的人生，也只有奋斗的民族才会历经磨难而生生不息；“地势坤，君子以厚德载物”则富含一种包容的精神。

中华民族内在的多元一体属性决定了中华文化也是以汉族为主体，由各民族所共同创立的文化。它与长江、黄河一样，皆由万千涓流汇聚而成。在这片幅员辽阔的热土上，在“轴心时代”及其后2000余年历史舞台的中心，不同的部落、民族、王朝、仁人志士，都曾联袂登台，展示过自己的风采。毫不夸张地说，中华文明的史诗不是哪一个英雄、才子或

族群的独唱，而是中华民族同心奋斗谱写的大合唱。

交流互鉴 开放包容

这首传承千年的史诗大合唱，体现了中华文明一贯的处世之道，彰显了中华文明鲜明的价值导向，孕育了中华文明永恒的精神气质，阐明了中华文明内在的生存理念。

惠民利民、安民富民是中华文明鲜明的价值导向。相较于西方的宗教精神，中华民族自其元典时代就表现出强烈的世俗与入世精神。千年来，中国知识分子所向往追求的是秉持知识分子的良知与见识，铁肩担道义、妙笔著文章，在“此岸”的现实生活中积极入世。他们千年来孜孜以求地为老百姓呐喊、奋斗。用宋儒张载的话说就是：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太

平。”虽历经千年演绎、发展，却万变不离其宗。

革故鼎新、与时俱进是中华文明永恒的精神气质。“周虽旧邦，其命维新”，诚哉斯言。中华文明从孩童时代算起，有5000年悠久历史。在这漫长的岁月中，勤劳勇敢的中国人民从不墨守成规，也不曾躺在先祖的功劳簿上睡大觉。相反，他们革故鼎新、与时俱进，始终探索自身的生存之道，在与异质文明相处时，抱着“他山之石可以攻玉”的态度，不断学习，寻求共处之道。

道法自然、天人合一一是中华文明内在的生存理念。中国的先民们很早就懂得尊重自然规律的重要性，并自觉以自然规律来规范、安排自身的生产与生活。而古代的中国知识分子们也善于从自然规律中参悟人心精微的奥义，格致社会运行的法则——正所谓“道法自然”。譬如，中国人自古就

知道“问渠哪得清如许，为有源头活水来”的道理。如果说革故鼎新、与时俱进是文明生存的不二法门，那么交流互鉴就是文明发展的内在需求。在历史上，只有同其他文明保持交流互鉴、取长补短的文明，才保持了旺盛的生命活力；也只有那些以兼收并蓄的态度汲取其他文明养分的民族，才得以在交流互鉴中不断革新、不断前进。

亲仁善邻、协和万邦是中华文明一贯的处世之道。《尚书·尧典》这样评价尧帝：“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。”尧，这位上古神话与历史中的伟大领袖，用他的精神塑造了中华民族的文化基因，并因元典的代代相传、阐释与再阐释而影响至今。如《尚书》所论，尧之伟大，并非因为蛮横强力，乃是因其道德高尚：尧能弘扬“大德”，让家族和睦；在家族和睦的基础上，尧将“大德”向外推延，故可以协调“百姓”，即不同家族之间的关系，实现部落社会和睦；在部落社会内部和睦的基础上，尧继续将“大德”再次向外推延，于是协调诸侯万邦，让各个邦国都能够彼此和谐共处。在这里，中国传统儒家思想由小及大、由近及远、由内而外的思维模式展露无遗。

尧的时代早已远去，然而，中国古典政治理想中“亲仁善邻，协和万邦”的思想却因其超越时空的意义依旧独具价值、熠熠生辉。

中国古代治理思想

——中国古典文化研究需要解决的问题（上）
古今问题

陈晓华



删述六经

汉唐义疏之学，唐新儒学、宋明理学、明中后期的阳明心学、清代汉宋之学与今文经学、民国的新儒学等，都可溯源至先秦。它们研究的对象都是古代经典。总而言之，后代学术大体是前代学术在新时代的变体，是古代学术在当时的再现，全是从古代找思想源泉，可以说全在古今之间做文章。即或不从古代找根基，或不效法古代，但也必须面对古今问题，对古今关系作一明确交代。

以清为例，清人去明学的浮泛，求真求实，是从古人处寻求凭信的。像明末清初顾炎武等归结明亡于学术，于是奋臂疗治学术。其疗治之术即借古刮毒。顾炎武认为学问在于经世明道，不可流于雕虫篆刻之作。他说的道，即古道。黄宗羲认为讲学要以《六经》为根底，束书不观耽于游谈，不可取。所以问学者必先穷经，以经术经世，并且一定要兼读史，才不至于迂儒。读史不多，则无以证理的变化；多而不求于心，则为俗学。黄宗羲《六经》为根说在求古，读史也在以古为标尚。张尔岐认为当今之士应倡导正学，但不必多所著述，要“以笃志力行为先务”。在他们倡导下，才俊之士“痛矫时文之陋，薄今爱古，弃虚崇实，挽回风气”。其后像为洋务运动服务而提出的“中体西用”，为变法维新而兴起的今文经学，产生的《孔子改制考》《新学伪经考》，以及民国的新儒家搞的知行实践、战国策派等等，都是在以古变今。在他们这个时代进行的大型修书工程——四库修书，对书籍的增删补改也就无以厚非。当然，在这里要指出的是，对古代虚无主义的态度，是要摒弃的。

对于清代乾嘉学术，章太炎在《馥书·清儒》中说：“其成学著系统者，自乾隆朝始，一自吴，一自皖南。吴始惠棟，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断，此其所以异也”。而乾嘉前沈炳震《新旧唐书合钞》、乾嘉时赵绍祖《新旧唐书互证》都是集前人之成展开比较研究。徐宗泽言：“新汉学系经学从考据方面的发展，古代制度文物，经考据学者的研究，艰涩难解的古书，大体可以阅读。因此，新汉学系统学堆积起巨

大的考古材料，把封建统治工具的经学，改变成科学的古代社会史、古代哲学史原料看，它自有很高的价值存在。”就像唐代要整饬魏晋南北朝以来对礼法教义的混淆，对其义疏之学进行改造，提出疏不破注，注不驳经，其后成为经之注疏定例。看似刻板狭隘，但蕴意深远。道不变，基本的理不更，变的只是形式，新瓶装旧酒。千年来的注疏之学即是在这总的思想引导下进行着表象的更迭。就如毛泽东所言百代皆行秦政治，万变不离其宗。清乾嘉时期就是这样一个古今问题表现非常突出的时期。

政治上如何处理古今问题

从政治上看，夏商周，都存在如何妥善处置古今的问题。尤其是周朝，吸取商亡教训，最后以分封解决了先王影响问题，奠定了周的800年江山。春秋包括商鞅在内的变法，首当其冲的也是要面对并解决新旧问题，谁与旧的决裂彻底谁就胜利。商鞅为此燔《诗》《书》明法令，彻底废除分封制，消除先王的政治影响。但学术上却无法完全抹去过去之迹，文化上也难以彻底绝缘过去。到后来，秦朝没有解决好古今问题，在推行郡县制时，秦始皇遇到了来自有分封理想的复古士人集团的阻力，于是他采取了焚书坑儒的极端措施。

再如唐代需要重新确立谱系以提升李姓地位，巩固皇权，走的是推陈出新，重新编写氏族志、注释经典之路。与前代相比，不过变了氏族排名先后，换了几部经典，改变了阐释的方式方法，但却收获满满。既从古代汲取了力量，又为当下确立了合理合法性。

不同时代对同一过去有不同理解，每个时代都要阐释过去以与当今需要吻合。正如疏不破注，注不破经一样，不懂古今问题，无以了解中国。



春秋战国时代孝观念的发展

顾 春

在宗法制下，同一祖先的子孙们是按照异居而同财的形式组织起来的，在生产生活中，“有余则归之宗，不足则资之宗”。到了春秋时期，随着一家一户的家庭成为基本的生产生活单位，特别是有些宗族成员因服官、军功、经商而上升为富豪后，便不再愿意与宗族共有财产，这一巨大的离心力是宗法制动摇的最主要内因。同时，各国为图强争霸而实施的变法，特别是各国相继推行的郡县制和编户齐民制度，则从政治上彻底动摇了宗法制的社会基础，其中，前者剥夺了贵族世卿世禄的任官特权，统治阶层逐渐被各诸侯国君所直接掌握，后者则把作为被统治阶层的普通社会成员从宗法制中解脱出来，直接受制于各诸侯国君。以上两大因素，决定了春秋战国时期的宗法制逐渐动摇和集权制不断加强的历史发展大势。

礼坏乐崩

伴随着宗法制的动摇，建立在宗法制之上的礼乐制度也自然随之破坏，这被称为礼坏乐崩。礼的破坏主要表现在三个方面：一是周天子与诸侯之礼从流于形式到逐渐废弛。比如，就在号称周礼保存最完好的鲁国，其朝见周天子的次数也只有7次，而去约见霸主晋国却有33次，齐国40次，传统的每年一次的朝聘之礼被破坏了。二是违背周礼，僭越而为。据周礼，祭祀所用的乐舞于天子为八佾，大夫为四佾，而把持鲁国的大夫季氏却也用八佾，所以孔子愤怒地说：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。”三是周礼的违制变形。如，秦王命征讨蛮夷胜利后，诸侯可向天子报捷，而在公元前589年，晋国打败齐国后也向天子献捷领赏。各诸侯国本是兄弟甥舅关系，打败违命诸侯后，只可告事，不可献功。而周天子竟先以降一等之礼接见晋国来使，后又宴请和私下奉送礼物，这便非常生动地表现了式微的周天子既要保持王室尊严、依礼而行，又畏惧诸侯大国的矛盾心态。伴随着周礼的破坏，是整个社会对周礼的漠视和遗忘。还以“礼仪之邦”的鲁国为例，昭公出访楚

国时，作为随从的大夫孟僖子，不仅在郑伯的慰劳仪式上不知如何回礼，而且在楚国行郊外慰劳之礼时再次不能答，在《左传·昭公十五年》中，甚至有周天子都不懂礼数的记载。

在这种历史形势下，作为宗法制和周礼的灵魂，孝的观念也受到巨大冲击并发生深刻变迁。本来，在宗法制下，孝既是个道德概念，更是个政治概念，君臣与父子同体，家与国同体，致孝自然尽忠。在西周后期，周天子就试图通过强调孝来凝聚人心、团结族人和臣下，用以挽救王权衰落的命运，表现在后期的涉及享孝、追孝之器占了整个西周总量的70%。

孝观念独立出来走向成熟

在春秋时期，有关孝的记载出现的变化是：首先，不孝的记载频繁出现。如，卫国的贵族石共子死后，他的儿子石恶并不悲痛；鲁昭公在其母亲死后，不但毫无悲痛之情，而且还照常骑马射箭、外出打猎。而在公元前651年，齐桓公主持的葵丘之会上，誓约的第一条就是“诛不孝”。这些记载表明，违背礼制而不行孝道的诸侯和贵族是客观存在的，但不能由此表明当时的人们普遍不行孝道。如果仔细分析先秦典籍就会发现，弘扬孝道依然是当时的主流，这些不孝之行无一不是作为批判和斥责的对象而载入典籍的。

其次，孝不再是处理君臣上下关系的准则，而成为专门处理血缘宗族关系的准则。比如，在春秋时期的36件“弑君”事变中，诸子争立者九，权臣擅政者八，大族争权者六，凡二十三，占了其中的大多数。在这些权臣和大族中，其祖先与国君的祖先多系兄弟，按照周礼而判，这些弑君事变于国家而言为不忠，于宗族而言为不孝，但是，在这些弑君的历史记载中，却没有一例是从“不孝”的角度来断是非、评对错的。更典型的事例是昭公失国。鲁昭公二十五年（前517年），昭公终于为日益坐大的三桓所败，并在辞别祖塋后亡命齐国。之后的鲁国并未发生动乱，反而是百姓悦服，诸侯乐往。为什么昭公失

国，篡位者不仅未受谴责，反而为人支持呢？7年后的晋国大夫史墨对赵简子所说的话道出了其中的道理：“鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣，虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古已然。故《诗》曰‘高岸为谷，深谷为陵’，三后之姓（虞夏商的子孙）于今为庶，主（赵简子）所知也。”史墨的这段话所透露的历史信息是：其一，他不再相信君权神授的观念，而认为君臣各以其德而相立，君不保民则失国，从来即是如此；其二，他没有站在宗法制的立场上来分析三桓是否不孝；其三，不仅君臣可以易位，从贵族到平民，其社会地位的升降隆替也是不可避免的。以上可以说明，孝不再是规范君臣上下关系的政治和道德准则，取而代之的是忠、信、敬等观念，即在血缘关系上论以孝，在政治和其他社会关系上论以忠、信、敬等。

孝从处理君臣上下关系的准则中摆脱出来，既是郡县制下“臣未必为子”、政治与血缘分离的必然反映，也是孝观念走向成熟的重要标志。孝与忠、信、敬等概念常常并列而论，使这些概念的所指对象更为明晰、含义逐渐固定、内涵日益丰富，中国古代伦理和政治思想的框架也逐渐建立起来。

再次，伴随着编户齐民而来的，是孝的重心逐渐从“孝享”“追孝”向生孝、善事父母转移。在《左传》《国语》和《礼记》三书中，《左传》中的孝基本都是指的生孝，《国语》和《礼记》中，则既有追孝，也有生孝，但生孝是主要的。如，颍考叔依其孝德和智慧，使郑庄公与其母重归于好，《左传》便以“君子曰”的形式说其“纯孝也，爱其母，施及庄公”。伴随孝的重心向善事父母之义的转移，孝子一词出现的次数便多了起来，到战国时期，就成为了人所共知的流行之词。

