

前 言

在世界各种古老文化中，只有中华民族传统文化不曾中断而一直延绵至今。虽然在中国历史上发生过许多民族冲突，但中华文化却在剑与火的历练中不断融合，形成一个自我更新、不断发展，而又兼容并蓄的开放体系。也正是因为有多民族融合中形成，所以中华民族传统文化具有极为丰富的内涵与相当复杂的演变过程，仿佛一条灿烂的星河，时时散发着耀眼的光辉。几千年来，中华民族传统文化以其浩瀚磅礴的气魄、深沉厚重的蕴涵、绵长不尽的神韵、祥和智慧的魅力，培养与教化了一代又一代中国人。而在 21 世纪的今天，互联网构成的虚拟世界打破了辽阔地域空间的界限，让不同文化之间的交流日益频繁。面对外来文化的冲击，我们需要在吸收与继承传统文化精华的基础上进行当代文化创造。所以，从历史发展脉络中探寻传统文化生成的根基与源源不断的发展动力，对于构建当代中国特色社会主义先进文化具有重要启示意义。

本书正是基于文化生成与学科融通的角度，全面而系统地介绍中国传统文化。全书分上下两篇。上篇探讨中国传统文化的发展轨迹、生成根基、内在特质与价值取向，旨在揭示中国传统文化生生不息、发展壮大的内在原因与不竭动力。下篇具体论述传统文化中的重要学科，包括兼收并蓄的哲学思想、精彩纷呈的文学艺术、

浩如烟海的历史典籍、完备独特的教育制度、发幽抉微的医学药典、嘉惠世界的科学技术等，在具体学科中展现中国传统文化融汇其中的独特气质与璀璨魅力。全书上下两篇统分结合，在展示传统文化的生成与发展、深刻内涵与丰富外延的同时，呈现了中华民族积淀的传统美德与民族精神，从而增进我们对传统文化的认同，引发对传统文化的崇敬与深思。书中内容逻辑清晰、文字优美、论述流畅；蕴涵理论深刻，叙述深入浅出，既使阅读无乏味之感，又能引发读者的思考与共鸣。

中国传统文化内容异常丰富，包罗万象。所以，本书不可能面面俱到地穷尽对中国传统文化的探讨，但作者希望通过此书让读者领略中华文化的珍贵遗产，认清和把握中国传统文化的发展脉络，了解中国传统文化的生成根基与内在特质，领悟中华民族的传统美德与民族精神，以促进社会主义先进文化的发展与创造。

本书在编写的过程中，得到了四川医科大学各位领导和老师的关心与指导，西南交通大学出版社在书稿出版过程中给予了大力支持。同时，为了增强本书的权威性，在编写中参考了众多学者的文献资料，在此一并表示最诚挚的感谢。

参加本书编写的人员有：罗蓓（绪论、第一章、第二章）、孙晓阳（第五章、第八章、第十一章）、周君才（第四章、第十章）、张圆（第六章、第七章）、严光菊（第九章）、李世仿（第三章）。最后由罗蓓进行全书统稿，孙晓阳进行整体修改。

由于我们对中国传统文化的认识和研究水平有限，加上编写时间仓促，书中难免有疏漏或不妥之处，敬请广大读者、同仁和专家给予批评指正，以便我们对书稿作进一步修订和完善。

本书编委会

2015年6月

目 录

绪论：中和包容 融会贯通·····	1
-------------------	---

上 篇

第一章 中国传统文化的形与演变·····	8
第一节 萌芽与生成：先秦时期·····	9
第二节 统一与分裂：两汉魏晋时期·····	15
第三节 融会与稳定：唐宋时期·····	19
第四节 破裂与重建：明清时期·····	27
第二章 中国传统文化的生成根基·····	30
第一节 文化生成的自然条件·····	错误！未定义书签。
第二节 文化生成的经济基础·····	错误！未定义书签。
第三节 文化生成的社会环境·····	错误！未定义书签。
第三章 中国传统文化生成之神韵·····	55
第一节 中国传统文化生成之“神”·····	错误！未定义书签。
第二节 中国传统文化生成之“形”·····	错误！未定义书签。
第三节 中国传统文化生成之“化”·····	错误！未定义书签。
第四章 中国传统文化生成之理路·····	75
第一节 中国传统文化生成之“求”·····	错误！未定义书签。
第二节 中国传统文化生成之“思”·····	错误！未定义书签。

下 篇

第五章 中国传统哲学	98
第一节 中国传统哲学的发展脉络.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国传统哲学的文化特质.....	错误! 未定义书签。
第三节 中国传统哲学的宇宙观念.....	错误! 未定义书签。
第六章 中国传统艺术	114
第一节 中国传统艺术的思想蕴涵.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国传统艺术的东方形态.....	错误! 未定义书签。
第七章 中国传统史学	136
第一节 中国传统史学的发展历程.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国传统史学的文化特性.....	错误! 未定义书签。
第三节 中国传统史学的体例表现.....	错误! 未定义书签。
第八章 中国传统文学	159
第一节 中国传统文学的发展脉络.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国传统文学的文化传统.....	错误! 未定义书签。
第三节 中国传统文学的文学体裁.....	错误! 未定义书签。
第九章 中国传统教育	175
第一节 中国传统教育的制度演化.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国历代办学制度的发展与演变.....	错误! 未定义书签。
第三节 中国传统教育的思想变迁.....	错误! 未定义书签。
第十章 中国传统医学	205
第一节 中医药的文化内涵.....	错误! 未定义书签。
第二节 中医药的文化源流.....	错误! 未定义书签。
第三节 中医药的文化价值.....	错误! 未定义书签。
第十一章 中国传统科技	224
第一节 中国传统科技的建树.....	错误! 未定义书签。
第二节 中国传统科技的反思.....	错误! 未定义书签。

参考文献..... 错误！未定义书签。

绪论：

中和包容
融会贯通

从人类文化发展的历史长河看，文化的生成实际上包含着两个相互联结、并行发展的演化过程：一是人类对外部世界的对象化过程，即将外部世界进行“人化”的过程，二是人类在对外部世界的对象化的同时使自身被“人化”和实现“提升”的过程，即经历着一个“化人”的过程。所以，探讨文化的生成需要从文化演化发展的社会历史条件中探寻文化生成的根基与特质等。中国传统文化作为人类诸多文化中的一种，是在多民族长期融合与发展的基础上形成的源远流长、博大精深的极为独特的文化，以其兼收并蓄的包容性，发展五千年而连绵不断。

一、“文化”的定义

文化是一个非常广泛的概念，很难给它下一个严格和精确的定义。它是中国语言系统中古已有之的词汇，是“文”与“化”这两个字的复合。“文”字最早可见于商代甲骨文，形似身有花纹袒胸而立之人，后引申为各色交错的纹理。《易·系辞下》载：“物相杂，故曰文。”《礼记·乐记》称：“五色成文而不乱。”《说文解字》称：“文，错画也，象交文。”均指此义。在此基础上，“文”有了若干引申义。其一，为包括语言文字在内的各种象征符号，进而具体化为文物典籍、礼乐制度。《尚书·序》所载伏羲画八卦，造书契，“由是文籍生焉”，《论语·子罕》所载孔子说“文王既没，文不在兹乎”，是其实例。其二，由伦理之说导出彩画、装饰、人为修养之义，与质实对称，所以《尚书·舜典》疏曰“经纬天地曰文”，《论语·雍也》称“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”。其三，在前两层意义之上，更导出美、善、德行之义，这便是《礼记·乐记》所谓“礼减而进，以进为文”，郑玄注“文犹美也，善也”，《尚书·大禹谟》所谓“文命敷于四海，祇承于帝”。

“化”字出现稍晚，不见于甲骨文，有改易、变幻、生成诸义，如《庄子·逍遥游》：“化而为鸟，其名为鹏。”《易·系辞下》：“男女构精，万物化生。”《礼记·中庸》：“可以赞天地之化育。”等等。归纳以上诸说，“化”初指事物形态和性质的改变，后引申为教行、迁善等社会意义。

“文”“化”二字的复合使用，是春秋战国以后的事情。《周易·贲卦·彖传》曰：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”这段话里的“文”，即从纹理之义演化而来。日月往来交错文饰于天，即“天文”，亦即天道自然规律。同样，“人文”指人伦社会规律，即社会生活中人与人之间纵横交织的关系，如君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等构成复杂交错，具有纹理表象。这段话说明治国者须观察天文，以明了时序之变化，又须观察人文，使天下之人均能遵从文明礼仪，行为止其所当止。在这里，“人文”与“化成天下”紧密联系，“以文教化”的意思显而易见。

至西汉，刘向作《说苑》，始将“文”“化”二字正式联为一词，该书《指武》篇曰：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也；文化不改，然后加诛。天下愚不移，纯德之所不能化，而后武力加焉。”其后，晋人束皙在《补亡诗·由仪》中曰：“文化内辑，武功外悠。”意思是“言以文化辑和于内，用武德加于外远也”。十分明显，在汉语系统中，“文化”一词的本义是与“武功”“武力”相对的，指以文德教化天下，这里面既有政治主张，又有伦理意义。

西方各民族语言系统中，亦多有与“文化”对应的词汇，不过它们相互之间还有细微差别。拉丁文“Culture”，原形为动词，含有耕种、居住、练习、注意等多重意义。与拉丁文同属印欧语系的英文、法文，也用“Culture”来表示栽培、种植之意，并由此引申为对人的性情的陶冶、品德的教养，这就与中国古代“文化”一词的“文治教化”的内涵比较接近。所不同的是，中国的“文化”一开始就专注于精神领域，而“Culture”却是从人类的物质生活活动生发，继而才引申到精神活动领域的。从这层意义上分析，“Culture”的内涵比“文化”更为宽广，而与中国语言系统中的另一词汇“文明”更加贴近。“文明”从词源学上追溯，正如唐朝时期的孔颖达疏解《尚书·舜典》“睿智文明”时所说，“经天纬地曰文，照临四方曰明”，“文明”是从人类的物质创造，尤其是对火的利用后，扩展到精神的光明领域，普照大地。简而言之，“文明”兼容物质创造和精神创造的双重意义，接近于今天人们通常理解的广义“文化”。中国、埃及、巴比伦、印度共称为四大“文明古国”而不称“文化古国”，也有部分原因在此。

文化作为人类社会的现实存在，具有与人类本身同样古老的历史。文化在时间上的流变和空间上的差异，引起思想家们的浓厚兴趣。近代以来，社会生产力突飞猛进而带来的研究手段和条件的极大改善，尤其是社会进步大趋势对于精神养料的迫切需求，更直接促成专业化的文化研究取得长足进展。在广泛研究的基础上，人们已基本形成如下共识：

人类从“茹毛饮血，茫然于人道”的“植立之兽”演化而来，逐渐形成与“天道”既相联系又相区别的“人道”，这便是文化的创造过程。在文化的创造与发展过程中，主体是人，客体是自然，而文化便是人与自然、主体与客体在实践中的对立统一物。这里的“自然”，不仅指存在于人身之外并与之相对立的外在自然界，也指人类的本能及人的身体的各种自然属性。文化是改造自然、改造社会的活动，它同时也改造“改造者”自身，即实践着的人。人创造了文化，同样文化也创造了人。简言之，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；或者说，“自然的人化”即是文化。

文化有广义与狭义之分。广义的“文化”，着眼于人类与一般动物、人类社会与自然界的本质区别，着眼于人类卓立于自然的独特生存方式，其涵盖面非常广泛，所以又被称作“大文化”。梁启超在《什么是文化》中称：“文化者，人类心能所开释出来之有价值的共业也。”这“共业”包括众多领域，诸如认识的、规范的、艺术的、器用的、社会的等等。面对如此庞杂的认识对象，人们自然要将文化的结构解剖当作文化研究的首要程序。

关于文化的结构，有物质文化与精神文化两分说，物质、制度、精神三层次说，物质、制度、民俗习惯、思想与价值四层次说，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。我们在这里以四层次说展开论述。

由人类加工自然创制的各种器物，即“物化的知识力量”构成的物态文化层，它是人的物质生产活动及其产品的总和，是可感知的、具有物质实体的文化事物，构成整个文化创造的基础。物态文化以满足人类最本质的生存需要——衣、食、住、行为目标，直接反映人与自然的关系，反映人类对自然界认识、把握、利用、改造的深入程度，反映社会生产力的发展水平。

由人类在社会实践中建立的各种社会规范、社会组织构成的制度文化层。人的物质生产活动是一种社会的活动，只有结成一定的社会关系才能进行。人类高于动物的一个根本之处，

就是人们在创造物质财富的同时，又创造了一个属于他们自己、服务于他们自己，同时也约束他们自己的社会环境，创造出一系列的处理人与人之间关系的准则，并将它们规范化为社会经济制度、婚姻制度、家族制度、政治法律制度，家族、民族、国家，经济、政治、宗教社团，教育、科技、艺术组织等等。这一部分文化成果虽然不直接与自然界发生关系，但它们的特质、发育水平归根结底是由人与自然发生物质交换的一定方式所决定的。

由人类在社会实践，尤其是在人际交往中约定俗成的习惯性定势构成的行为文化层。这是一类以民风、民俗形态出现，见之于日常起居动作之中，具有鲜明的民族、地域特色的行为模式。民族的、时代的文化既有物质的标识、制度的规范，又有具体社会行为、风尚习俗的鲜活体现。《礼记·王制篇》说“五方之民皆有性也，不可推移”，《汉书·王吉传》载“是以百里不同风，千里不同俗”，都是对于人类行为文化的明确指认。以民风、民俗形态出现的行为文化，民俗学家钟敬文将其解释为“首先是社会的、集体的，它不是个人有意无意的创作。即使有的原来是个人或少数人创立和发起的，但是也必须经过集体的同意和反复履行，才能成为民俗。其次，跟集体性密切相关，这种现象的存在，不是个性的，而是类型的或模式的。再次，它们在时间上是传承的，在空间上是播布的”。

由人类社会实践和意识活动中长期化育出来的价值观念、审美情趣、思维方式等构成的心态文化层。这是文化的核心部分。具体而言，心态文化又可以再分为社会心理与社会意识形态两个子层次。社会心理指人们日常的精神状态和思想面貌，是尚未经过理论加工和艺术升华的流行的大众心态，诸如人们的要求、愿望、情绪等等。社会心理较为直接地受到物质文化和制度文化的影响和制约，并与行为文化交融互补，互为表里。社会意识形态则指经过加工的社会意识，它们往往是由文化专家对社会心理进行理论归纳、逻辑整理、艺术完善，并以物化形态——通常是著作、艺术作品——规定下来，播之四海，传于后世。

依其与社会存在关系的疏密程度，我们又可将社会意识形态区分为基层意识形态和高层意识形态。作为基层意识形态的政治思想和法权观念，是经济基础的集中表现，与社会存在保持着较为密切的联系，但它的产生和发展仍然要经过社会心理这一中间环节起作用。作为高层意识形态的哲学、文学、艺术、宗教，其终极根源当然也要追溯到社会存在，但它们是更高的，即更远离物质经济基础的意识形态，具有较强的独立性。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈被一些中间环节弄模糊了，但这一联系是存在着的。社会存在通过一系列中介作用于这类高层意识形态，而社会心理和基层意识形态便是其间的中介。

广义的“文化”从人之所以为人的意义上立论，认为正是文化的出现“将动物的人变为创造的人、组织的人、思想的人、说话的人以及计划的人”，因而将人类社会历史生活的全部内容统统摄入“文化”的定义域。一般来说，文化哲学、文化人类学等学科的研究工作者多持此类文化界说。

与广义“文化”相对的是狭义的“文化”。狭义“文化”排除了人类社会历史生活中关于物质创造活动及其结果的部分，专注于精神创造活动及其结果，所以又被称作“小文化”。1871年英国文化学家泰勒在《原始文化》一书中提出，文化“乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一名社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体”，这是狭义“文化”早期的经典界说。在汉语言系统中，“文化”的本义是“以文教化”，亦属于“小文化”范围。毛泽东在论及新民主主义文化时说：“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。”这里的“文化”，也属狭义“文化”。

广义“文化”与狭义“文化”，涉及范围大小有别，“文化”概念广狭的确定，应由研究者的学科、课题、内容而定。本书肯定“大文化”观念，但基本上以“小文化”为论述范围，主要谈论涉及精神创造领域的文化现象。

二、“文化”的特征

从文化的内涵出发，可以把文化看做是人类生活的写照和人类活动的结晶。因此，文化必然具有相当的普遍性。而人类的活动是在不同的时间、不同的地域和不同的社会环境下进行的，这又使文化具有了种种差异性。对文化的共性和各种差异性进行研究、概括，可以看到文化具有如下四个显著特征：

同一性。文化从本质上讲是自然的人化。劳动创造了人，人在劳动中创造了文化。人类的活动是在社会中进行的，所以文化是人类共同创造的社会性产物，是人类在长期的社会实践中的经验累积和智慧汇聚，它为人类社会成员所共同接受、共同享有。不为社会成员共同接受和理解的事物，不属于文化现象。中国古代的四大发明，西方近代以来的声、光、化、电等，都是全人类共有的文化，是人类共同的、普遍的社会进步。

时代性。任何人类活动都是在特定历史条件下进行的，因此，文化是一定社会、一定时代的产物，是一个历史性的概念。每一代人都生活于一个特定的文化环境下，他们很自然地从前一代那里继承传统文化，并根据新的时代需要对其进行利用和改造，使其适应新的时代的要求，因此，文化又同时具有传承性和变异性。

民族性。人类与动物的显著区别就在于人类的社会性，因为人类的活动总是带有社会集团性质，以实现社会集团的利益为活动的目的和方向。当不同的社会集团分化、整合为民族的时候，反映这种以集团利益为活动方向的社会文化，便自然地带有民族文化的特征。特定民族所恪守的共同语言、共同利益、共同风俗习惯和民族性格，是民族文化的突出表现。而当社会集团内部分化为不同阶级时，文化又带有鲜明的阶级性。

地域性。人类的活动必须借助一定的空间条件才能进行，因此，文化也就很自然地具有了地域的特性。文化的地域性与文化的民族性是紧密相关的，因为民族一般都是带有地域性的社会共同体，民族文化在某种程度、某种角度上，也反映出地域文化的特点与内容。所不同的是，文化的地域性较之文化的民族性，有着更为宽泛的包容性和更为灵活的机动性。如就世界范围而言，有东方文化、西方文化之分；就某一地域而言，有海洋文化、大陆文化之分；就中国而言，则有中原文化、辽海文化、关中文化、三晋文化、齐鲁文化、荆楚文化、吴越文化、巴蜀文化、岭南文化之分。

三、中国传统文化

民族性和国度性是文化的重要属性之一。在世界历史上，各民族、各国家分别在不同的自然社会条件提供的舞台上，演出了情节有别、风格各异的文化剧。本书所论的中国传统文化是指由中华民族在东亚大陆这片广袤的土地上创造的文化。

上古时，华夏族建国于黄河流域，自认为居天下之中央，故称“中国”。《说文》：“夏，

中国之人也。”而将周边地区称为“四方”。《诗经·大雅·生民之诗》说：“民亦劳止，汔可小康。惠此中国，以绥四方。”从东部兴起的商人灭亡夏朝之后，占据了广阔的黄河中下游一带，商人依以立国之地，便也被视为“中国”。1965年出土的西周青铜器“何尊”铭文：“余其宅兹中国，自之辟民。”这是目前已知的“中国”一词的最早出处，由此可以知道，居于西部地区的周人在建立周朝之前，称商人所居之地为“中国”。《尚书·梓材》记成王语：“皇天既付中国民，越厥疆土于先王。”由此可见，在周人心目中，最初的“中国”是指商人故地，“中国人”则是指商朝人。

秦汉以后，以汉族为主体的大一统中央政权建立，历朝版图时有损益，但基本趋势是不断拓展。清朝疆域“东极三姓所属库页岛，西极新疆疏勒，至于葱岭，北极外兴安岭，南极广东琼州之崖山”，包括今蒙古人民共和国全境和俄罗斯的部分领土。中华人民共和国成立后，中国政府相继与缅甸、尼泊尔、蒙古、巴基斯坦、阿富汗等邻国签订边界条约，至此，形状酷似雄鸡的中国疆域最终定位。本书所论中国传统文化，在地域范围上，也以此为界。

中华民族是中国传统文化的创造主体。中华民族是指生活在中华大地上的所有民族及海外华人的总称。“中华”之得名由来已久。“中”意谓居四方之中，“华”本义为光辉、文采、精辟，用于族名，蕴含文化发达之意。元朝王元亮说：“中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼仪，故谓之中华。”在漫长的历史年代里，随着疆域的扩大、社会的发展，中国境内各族间的联系愈益强化，民族共同体诸要素渐趋完备。进入近代，由于西方资本主义殖民势力的入侵，中国境内各民族更增进了政治、经济、文化上的整体意识，进一步形成自觉的民族观念，“中华民族”遂成为包含中国境内诸民族的共同称谓。在全世界范围内，“凡遇他族而立刻有‘我中国人’之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族一员也”。

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、今天和明天。本书所论重点在于中国传统文化的“昨天”，具体而言，是以1840年鸦片战争以前的中国传统文化，即通常所说的中国传统文化为主要研究对象。

中国传统文化是中华民族对于人类的伟大贡献。气盛势飞的中国文学、含蓄隐秀的古代艺术、辨章学术的传统史学、和而不同的哲学思辨、政教合一的古代教育、辨证论治的传统医学、推本天元的古代科技，共同构成了中国传统文化的基本内容。



上

篇



第一章

中国传统文化的
形成与演变

中华民族是一个拥有深厚历史渊源的民族，几千年来其所孕育的博大精深、特色鲜明的中国传统文化，从萌芽到发展完善，经历了一个漫长曲折、波澜壮阔的融合过程。回顾中国传统文化的形与演变，有利于我们清晰地把握中华文明的历史演进逻辑与生成轨迹。

第一节 萌芽与生成：先秦时期

一、中国传统文化的萌芽

（一）文化的起源

中国先哲与当代学者往往以“上古”来概括发明并使用文字以前的历史阶段，而这一遥远的文化期正是中国传统文化发端的初始阶段。

文化的实质性含义是“人化”或“人类化”。有了人，就开始有了历史，也开始有了文化。因此，中国传统文化起源与中国人起源实质上是联系在一起的。

1965年5月，考古学者从云南元谋上那蚌村发现了距今约170万年的猿人化石，定名为元谋猿人，这是中国境内目前已知最早的人类活动的历史确证。20世纪70年代以来，人类的直系元祖腊玛古猿化石的多次发掘，以及人类从直立人、早期古人到晚期新人各个发展阶段的丰富材料相继发现，使得世界上迄今只有中华大地在人类起源的各个环节中没有缺环。

根据人种学分类，中国人属蒙古人种。从元谋人、蓝田人到马坝人、大荔人，再到山顶洞人，颧骨高突、铲形门齿、印加骨、额中缝等一系列现代蒙古人种所具有的典型特征在明显的进化趋势中一脉相承。

从古猿转变到人类，这是两大物质形态之间的转变，是生命物质所实现的质的飞跃，而文化就产生于从猿到人的转变中。在文化产生的过程中，最早出现的是工具。猿人最初使用的工具是天然和简单加工的石块，考古学上将这一时期称为旧石器时代。从元谋人直到距今约7000年前的四川资阳人均处于这一时代。

火的使用是旧石器时代的一项具有划时代意义的文化创造。在中国神话传说中，“燧人氏”钻木取火正反映了原始人经过广泛的、多渠道的实践才发明取火技术的文化史的本来面目。关于火在人类历史中的作用和地位，恩格斯有精辟论述，他说：“就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸汽机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开。”他又肯定地指出：“甚至可以把这种发现看做人类历史的开端。”如果说制造石器使人与动物开始分手，那么，火的使用标志着人与动物的最后诀别。

火尽管不同于一般的工具，如石器、木器、骨器等，是一种化学反应现象，但是，作为猿人进行物质生活的重要手段，火的使用从本质上讲属于工具的范围。就性质而言，工具无疑是一种物质产品，然而，制造工具的活动中已包含有意识性内容。因此，在从猿到人的转变过程中产生出来的工具，不仅是人类物质文化的开端，而且直接标志着文化的起源。

（二）崇拜的兴起

与物质文化长足发展的同时，中国古人的观念文化亦日益丰富、深化。原始宗教与原始艺术便是其主要存在形态。原始宗教崇拜的对象非常广泛，大致可分为自然崇拜、祖先崇拜

和图腾崇拜三大类。

对大自然中太阳、大地的崇拜是最原始的崇拜形式之一。在仰韶、屈家岭、马厂等文化遗址出土的陶器上，均有太阳图形的纹饰。江苏连云港将军崖、四川珙县、云南沧源、广西南宁明的新石器时代岩画上，也清晰无误地出现了太阳神的形象。民间长久流传的“地母”之说以及古文献中“郊祀社稷，由来久矣”（《汉书·郊祀志》）的记载，则透露出对土地崇拜的踪迹。此外，太阳、土地以外的自然物，也为古人所崇信：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”（《礼记·祭法》）

原始人也崇拜创造生命的祖先。在母系氏族社会，主要是供奉女性祖先，随着父系社会的到来，男性祖先日渐成为供奉对象。祖先崇拜往往有严格的仪式，在这些仪式中，中华先民虔诚地寄托对祖先创造生命的崇拜。

与自然崇拜和祖先崇拜相比，图腾崇拜是较为高级的宗教形式。“图腾”是美洲印第安人奥基华斯部落的语言。由于在原始思维中，类比和联想是主要方法，原始人一般都相信自己的氏族与某种动物、植物或微生物之间有一种特殊的亲密联系，并以此作为氏族崇拜的对象，这就是“图腾”。相传黄帝率熊、罴、貔、貅、豹、虎六兽同炎帝殊死搏斗，这六兽其实是指以其为各自图腾的六个氏族。鱼、鸟、蛙、龟、蛇、猪、马等实有自然物以及人们运用抽象的、概括的思维能力创造出来的对象，如龙、凤等，都曾是祖先崇拜并奉为本族徽帜的图腾物。

对于后世文明意识来说，原始宗教无疑充满了种种神秘色彩，然而，在物质力量与精神力量处于低下水平的原始时代，它具有在人与自然之间起协调作用、在本能与文化之间起制约作用、在物质文化与精神文化之间起补充作用、在人的精神需要中起主观自足作用等文化功能上的必要性和必然性，正因为如此，原始宗教才能成为原始时代观念文化的主流。

在原始观念文化中，原始艺术亦有生动发展。在距今 4 000 年的河南密县池北岗、新郑裴李岗新石器时代文化遗址中，发现了陶塑猪头，这是目前已知最早的陶塑艺术品。半坡出土的陶塑人头像中耳垂部位有穿孔，可见当时人们已有在耳朵上悬垂饰物的习俗。陶绘是原始艺术的又一样式。考古发掘表明，那一时期陶绘图样千姿百态，几何纹样、动植物图形都是先民创制陶绘艺术的基本素材。原始雕刻艺术亦有众多发现，如河姆渡遗址出土的双鸟纹骨，刻有勾嘴、修尾的水禽，线条流畅，姿态生动；大汶口墓地出土的象牙筒花瓣交错，结构别致。江苏连云港锦屏山的将军崖岩画与新疆呼图壁县内的生殖崇拜岩画皆气魄宏大，画面生动，展现了古人粗犷的情感以及一派活泼天真、生机盎然的人类童年气息。

（三）文化的分布

中华文化在中华大地上的发生，一开始即呈现出多元状态。不但黄河流域，而且长江流域、珠江流域，甚至东北等北方地区，都有旧石器及新石器时代文化遗址的广泛发现。基于众多的考古史料，学者们提出了中国传统文化多元发生的新解释，认为中华民族的远祖可分为华夏、东夷、苗蛮三大文化集团。

中华祖先的一部分很早就自称“诸夏”或“华夏”，或单称“华”“夏”。华夏集团发祥于黄土高原，后沿黄河东进，散布于中国的中部及北部的部分地区，即仰韶文化、龙山文化分布区。华夏集团内部又分两支，一支称黄帝，一支称炎帝。神话传说中那位桀骜不驯的共工氏，也属于这个集团。

东夷集团的活动区域，大致在今山东、河南东南部和安徽中部一带，即大汶口文化、龙山文化及青莲岗文化江北类型分布区。与黄帝恶战的蚩尤、射日的后羿，都属于这个集团。

苗蛮集团主要聚集于湖北、湖南、江西一带，即大溪文化、屈家岭文化分布区。如若向东延伸，河姆渡文化、良渚文化等也可归于此集团。大名鼎鼎的伏羲、女娲都属于这个集团。

在中国跨入文明时代门槛的前夕，黄河流域出现了一系列部落联盟之间的兼并战争。首先是炎帝、黄帝诸部联军在涿鹿大败蚩尤，从而完成了炎黄诸部的融合。继之而来，炎黄二帝发生冲突，阪泉一战，黄帝打败了炎帝，炎帝溃败，向东南方转移，黄帝因此成为华夏集团的代表。

经过对东夷集团以及稍后对苗蛮集团的征战，华夏集团取得连续胜利，从而确立了在中华民族及其文化多元化发生中的主流地位，对后世文化发展的格局产生了深远影响。

二、中国传统文化的生成

从人猿叩别、文化开始发端，到传说中的大禹“即天子位，南面朝天下”（《史记·夏本纪》），中国传统文化在自身的生命运动中，迈出了巨大的一步。然而，其社会组织结构方式，婚姻演进方式，经济生活方式，以及包括图腾崇拜、灵魂崇拜、祖先崇拜以及巫术在内的精神生活，和其他民族的原始文化大体一致。这是因为“这个时代的人们，不管在我们看来多么值得赞叹，他们彼此并没有什么差别，用马克思的话说，他们还没有脱掉“自然发生的共同体的脐带”。至殷商西周，中国传统文化的特殊面貌才开始形成。

（一）殷商尊神重鬼

商人发祥于山东半岛渤海湾。在初始阶段，商人主要从事游耕农业。与此相适应，商人的都城一再迁徙，史称“不常厥邑”。商朝是我国目前已知的最早有文字记载的朝代。凭借商代的甲骨文，人们能够对商朝的历史进行更多的了解。

殷商时期是一个宗教意识极为浓厚的时代，整个社会中到处弥漫着原始宗教的气息，神学观念在社会中占据绝对统治的地位。《礼记·表记》写道：“殷人尊神，率民以事神。”在殷商人眼里，神是至高无上的，一切都要听命于神的安排，殷人以下箠来决定自己的行为举止。人完全是神的附庸，受神的支配。

从已有的文献资料记载及前人的研究成果可以看出，商朝文化观念，集中体现在“尊神重巫”，表现出强烈的神本文化的特色。比如，国家大事都要由巫师占卜决定，并常常举行规模盛大的祭祀活动，来表示对鬼神的敬意，即所谓“国之大事，在祀与戎，祀有执爨，戎有受脤，神之大事也”（《春秋左传·成公十三年》），祭祀鬼神已成为一种制度并指导着国家所有的日常活动。殷商社会崇拜天帝，祭祀祖先，认为人间任何事情都要受到冥冥之中神的支配。人们在强大的自然面前，无论在思想意识上还是在个体或群体行为上，还完全处于一种被动的从属地位，甚至政治活动也从属于宗教活动。

以尊神重鬼为特色的殷商文化，是人类思维水平尚处于蒙昧阶段的产物。随着人们实践经验日益丰富，生产力水平不断提高，对神的力量的崇拜渐次淡薄，对于自身能力的信心与日俱增。于是，以神为本的文化逐渐开始向以人为本的文化过渡，其契机便是商周之际的社会大变动。

（二）西周敬天保民

对于中国传统文化的发展来说，周人入主中原，具有决定文化模式转换的重要意义。

“周”是一个历史几乎与“商”同样悠久的部族，作为偏处西方的“小邦”，它曾长期附属于商。经过数百年的惨淡经营，周族逐渐强大，并利用商纣的腐败和商人主力部队转战东南淮夷之机，起兵伐纣。最终，“小邦周”战胜并取代“大邑商”，建立起周朝。

商朝灭亡的事实证明，仅仅依靠虔诚的宗天祭祖显然无济于事，关键在于统治者的政策是否“宜民宜人”。因此，周人在此基础上进一步提出了“敬德”思想，主张“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）。西周初年，统治者出于建立新的统治秩序的需要，积极反思殷商灭亡的经验和教训，从安抚民意和理论重建两方面的意图出发，提出了一套更为全面、系统的统治思想。

周人在殷商崇尚天帝的基础上，创造了“天”的概念。殷商时期，最高的神被称做“帝”，这实际上是一元化了的祖宗神，是殷商民族的保护神。周人把最高的神称做“天”，不仅使神和超自然统一了起来，而且也使最高神的属性摆脱了祖宗神的单一性，而具有了超然、抽象的特点。也就是说，这种抽象的最高神，不再是某个部落或民族的保护神，而是全体华夏民族的保护神。它高高在上，不偏不倚，以冷峻的眼神注视着地上的生民，并为他们选择理想的统治者，即“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）。皇天选择那些有德者作为自己在人间的代理人治理百姓，这个人被称做“天之元子”，简称“天子”。天子如果有德，就会得到上帝的庇护，而如果无德或者失德，皇天就会另选他人，即“改厥元子”。这样，周人就合乎逻辑地解释了殷商丧失政权的合理性，即“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（《尚书·召诰》）。同时也顺理成章地论证了周政权的合法性，即殷人失德，故失去了天的庇佑，因而丧失政权；周人有德，故获得了上天的眷顾。同时，周朝统治者还提出了“敬天保民”“以德配天”等重要思想。中国传统文化中德治主义、民本主义、忧患意识乃至“天人合一”的致思趋向，皆肇始于此。

周人在思想革新的过程中，也进行了文化维新。突出表现就是建立了兼备政治权力统治和血亲道德制约双重功能的宗法制度，其影响深入中国社会机体。虽然汉以后的宗法制度不再直接表现为国家政治制度，但其强调伦常秩序、注重血缘身份的基本原则与基本精神却依然维系下来，并深切渗透于民族意识、民族性格、民族习惯之中。如果说中国传统文化具有宗法文化特征的话，那么，这种文化特征正是肇始于西周。

除了建立完备的宗法制度和分封制度，将上层建筑诸领域制度化外，周人的另一文化创新，乃是确立把上下尊卑等级关系固定下来的礼制和与之相配合的情感艺术系统，这便是所谓的“制礼作乐”。

周人的礼制是其制度文化、行为文化和观念文化的集中体现，它既是典章制度的总汇，又是政治生活、经济生活、社会生活、家庭生活等各种行为规范的准则，“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行；祷祠、祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄”（《礼记·曲礼》），周人之“礼”，包括形式和内容两个方面。其形式为“仪”，即各种礼节和仪式。周制规定，各级贵族祭祀、用兵、朝聘、婚丧，都要遵循严格的合乎其身份等级的礼节仪式，以体现君臣、父子、兄弟、夫妻的上下尊卑之别。礼制为后世儒家所继承、

发展，以强劲的力量规范着中国人的生活行为、心理情操与是非善恶观念。中国传统的礼制文化即创制于西周。

（三）春秋学派分立

春秋时期是中国传统礼制逐渐解体，新的法制逐渐形成的社会大变革时期。反映在社会上层建筑方面，表现出两个明显而主要的特点：其一是传统的“世卿世禄”的等级制度迅速走向衰败；其二是“学在官府”的局面已经开始崩溃。

殷商西周时期，巫史掌管文化教育，维护贵族阶层垄断文化的特权，只有贵族子弟才有受教育的权利。周礼规定，“学在官府”，只准“国之贵游子弟学焉”（《周礼·地官·师氏》）。一般人被排斥在“官学”之外，没有受教育的权利和机会。教学内容也只局限在礼制、法度、宗教神学的范围之内，政教不分，官私合一。随着周天子权力的旁落、王室的衰败，“学在官府”的局面维持不下去了。许多原来在王公贵族、诸侯大夫门下从事各种文化活动的“士”，不得不流落民间。与此同时，原先深藏在宫廷的文化典籍也流散于民间，成为一般平民的读物，“天子失官，学在四夷”（《左传·昭公十七年》）已是大势所趋。官学的崩溃，必然促成“私学”的兴起。在这样的历史条件下，孔子作为平民阶级的思想代表，提出了“有教无类”的主张，首创私学，使大批新兴地主、商人和农家子弟也有了平等受教的机会。这对于冲破“学在官府”的贵族垄断文化的局面，促进“学在民间”的文化下移，广泛传播文化，推动历史前进，具有明显的积极作用。

文化的下移带来的就是学派的分立，其中最为典型的就是以“道”为本体的老子学说和以“仁”为核心的孔子学说。

老子面对不可逆转的社会变革，从维护统治阶级利益的角度出发，去探索宇宙、社会和人生的根本法则，提出了一个超越一切的虚无本体——道，认为万物皆由道而生。与道的思想相适应，老子的政治主张是“无为而治”。他说“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化”（《道德经》）。为达到此目的，老子主张实行“愚民政策”。他认为民之难治，以其智多，绝圣弃智，绝仁弃义，使民无知无欲。他号召统治者在统治人民时要实施“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨，常使民无知无欲”（《道德经》）的政策。老子最理想的社会政治制度是“小国寡民”的原始社会。

老子在方法论上具有朴素的辩证法思想。他认为“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”“有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随”（《道德经》）。这就是说事物的相互对立的两个方面，既相互联系、相互依存，同时在一定条件下又可以相互转化。老子把事物都包含有向相反方向转化的规律，概括为“反者道之动”（《道德经》）。他的这一命题对中国哲学中辩证思想的发展产生过重大影响。

与老子学说不同的孔子学说，则以强调“仁”为核心。孔子生活在礼崩乐坏的春秋晚期。生活在这个时代的孔子，既有留恋旧秩序的一面，又有向往新事物的一面。因此，在他的思想中充满着新旧两个方面的矛盾，这是春秋时期社会变革在思想领域的集中反映。

孔子非常重视“礼”，把“礼”看做是维护旧的等级制度的重要手段。他非常赞叹周礼的完美，认为要维护周礼，须从“正名”入手。所谓“正名”，就是用周礼去匡正已经发生变化的社会现实，使君臣父子各安其位，遵守各自的本分，不越位、不错礼。因此，他要求用周

礼来约束人们的一切行动，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》）。

孔子虽然强调礼乐教化，但是他认为礼乐的根本在于仁德的修养，他把“仁”作为人生追求的最高理想，提出“志士仁人，无求生以害人，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），以至于在中国两千多年的历史长河中，“杀身成仁”成为士大夫阶层自我完善的神圣节操。孔子的“仁”还包括着爱惜劳动者的观点。他主张“节用而爱人，使民以时”“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）。

在方法论上，孔子继承和发展了古代“中”的思想，提出了“中庸”的实践理性辩证原则。与中庸相联系，孔子还发展了另一“先王之道”——“和”的学说。他认为“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路》），意思是君子能与人和谐相处，有自己的是非之见而不盲从、不随声附和；小人总是盲目附和，与人钩心斗角而不能和谐相处。由此可见，“和”是实现“中”的方法，同时也是对“中”的原则的运用。

在知识论方面，孔子思想中存在着“生而知之”和“学而知之”的矛盾。他虽然宣传“生而知之”，但更重视“学而知之”。他强调多闻、多见大有益处，认为“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔”（《论语·为政》）。孔子还谈论学与思的关系，指出“学而不思则罔，思而不学则殆”，主张把学与思结合起来，提出“学思并重”的认识论观点。

（四）战国百家争鸣

战国时期是中国社会制度由传统礼制转向新型法制的大变革时期。许多诸侯国为了巩固和壮大自己的势力，先后进行了不同程度的变法改革。围绕社会制度变革的许多问题，社会上各阶级、各集团、各派别纷纷提出了自己的政治主张。这样，从春秋时期开始出现的学派分立和百家争鸣，到战国中后期达到了高潮，形成了“诸子蜂起”“处士横议”的局面。原来的儒、道、墨、法等学派在这一时期产生了分流并取得了一定的发展。

儒家思想在战国时期以孟子和荀子对其贡献最大。孟子继承了孔子关于“仁”的思想和德政主张，并且把它发展成为“仁政”学说。在天命观上，孟子也继承了孔子的观点，但是剔除了“天”的人格神成分，赋予“天”以道德属性。他也非常注意人性问题，主张性善论，并且认为它是仁、义、礼、智的根源。荀子则继承了孔子思想中“重人事、不重鬼神”的一面，强调天人之分，提出“制天命而用之”的观点。在人性问题上，他主张性恶论，强调对人的天性进行教化改造的重要性。

道家思想在战国中期也开始发生分化，大体可分为两派：一派以稷下道家为代表，另一派以庄周为代表。稷下道家发挥了老子“道中有物有精”的思想，提出“精气”学说，认为天下万物都是由气产生的，气是本源。这是一元论的唯物主义学说。庄子是先秦道家之集大成者，影响很大，与老子齐名，二者常被后世并称“老庄”。他继承了老子的虚无思想，认为道是虚无的实体，能生成天地万物。其思想的最后归宿是为了达到人生逍遥的目的，游心于物外，不为世俗所累。但这种思想失去了进取精神，反映了战国时期一部分人的消极没落的思想情绪。

墨家的创立者是墨翟，其信徒多系直接从事劳作的下层群众，尤以手工业者居多。故墨家思想强调物质生产劳动在社会生活中的地位（尚力），反对生存基本需要外的消费（节用），反对战争（非攻），提倡人与人之间、国与国之间的和平友爱（兼爱），主张依法治国（法仪），坚持百姓、官吏和国家之间的同心同德、上下一心（尚同），从而典型地映现出了小生产者的

性格。墨家在战国时期亦属显学之一。但在秦汉以后，墨家丧失了学派生长的适宜氛围，逐渐消失无闻，只有在历代农民暴动时有关公平、互爱乃至鬼神、符命的宣传中，或可听到它的嗣音，直到近代方出现复苏之势。

法家的先驱人物是管仲和子产，他们力主强化法令刑律，使民畏威如疾，从而达到富国理乱的效果。他们的理论是火烈则民望而畏之，故死于火的人少；水弱则民狎而玩之，故死于水的人多，因此，法令刑律宜严不宜宽。此后，李悝的《法经》，商鞅“法治”，申不害、慎到相继提出重“术”、重“势”的思想，至韩非集法、术、势之大成，又吸收道家思想，建构成完备的法家理论，使法治理论系统化，为结束诸侯割据，建立统一的君主专制中央集权国家提供了理论根源。韩非还在认识论上继承了荀子的“天行有常”思想，用唯物主义观点改造了老子关于“道”的学说，并在此基础上提出了新的哲学范畴——理。他认为道是万物发展的总规律，理是个别事物发展的特殊规律，道与理是统一的，因此，人们必须遵循客观规律而活动。韩非对辩证法思想的发展也作出了贡献，他首先提出“矛盾之说”，他认为“物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常”（《韩非子·解老》）。但是，他的学说因过多地强调了矛盾对立的斗争，从而把矛盾对立绝对化了。

以邹衍为最重要代表人物的阴阳家，其特长是“深观阴阳消息”。所谓阴阳消息，即阴盛则阳衰，阳盛则阴衰，矛盾双方互为消长，一生一灭，构成自然运动发展的终极原因和基本方式。运用阴阳消长模式来论证社会人事是阴阳家的一大创造，而从时空的流转变中去把握世界则是阴阳家独具特色的思维方式。

创立诸子百家的孔、墨、老、庄，都是中国传统文化史上的第一批百科全书式的渊博学者，他们以巨大的热情、雄伟的气魄和无畏的勇气，开创学派，编撰、修订《易》《书》《礼》《春秋》等中国传统文化的元典性著作，并对宇宙、社会、人生等无比广阔的领域发表纵横八极的议论。正是经由各具特色的诸子百家的追索和创造，中国传统文化精神的各个侧面得到充分的展开和升华，中华民族的文化走向大致确定。德国学者雅斯贝尔斯将春秋战国时期称为中国传统文化的“轴心时代”。

第二节 统一与分裂：两汉魏晋时期

一、中国传统文化的统一

中国历史中的秦汉王朝是霸气外显、气势宏大的。秦帝国是与包含地中海的罗马帝国、南亚次大陆的孔雀王朝并立的世界性大国；汉朝帝国的版图与事功更是在秦之上，与其同时并立的世界性大国只有罗马。

秦汉帝国的盛大根植于新兴地主阶级的勃兴与发展。由统治阶级精神状况所决定的社会文化基调也处于一种开拓创新的亢奋之中，宏阔的追求成为秦汉文化精神的主旋律。绵延万里、巍然千秋的秦长城，“覆压三百余里，隔离天日”的阿房宫，气势磅礴、规模浩大的兵马俑，水域总面积超过北京颐和园的昆明池，“苞括宇宙、总揽人物”的汉赋，以百科全书式的恢弘眼光光照历史的《史记》，无不是在秦汉宏阔文化精神的统摄下产生出来的辉煌成就。

作用于中华文化共同体内部的开拓进取、宏阔包容的时代精神，激发了工艺、学术的创作高潮；作用于共同体外部的广阔世界，则大大促进了中外文化的相互交融。秦汉时代，中国传统文化从东、南、西三个方向与外部世界展开了多方面、多层次的广泛交流，其中最著名的文化活动的汉武帝时期的张骞出使西域。通过丝绸之路，中国产品远抵西亚和欧洲，西域乃至印度的文明成果，也源源不断地涌进中国，中国传统文化因此增添了灿烂的色调和光彩。

（一）秦朝儒法之争

秦朝初年，战国时期刚结束，百家仍然处在争鸣中，思想领域内极度混乱。而一个国家能在多大程度上统一，最主要的条件是能在多大程度上统一思想并形成共同的价值观。因此，秦统治者在建立一统天下的秦帝国的同时，积极致力于思想文化的统一。当时最大的两种思想潮流就是儒家和法家，儒家是尊古的，而秦始皇统一中国偏偏是新事物，推行的制度也都是新措施，这些东西都是不符合儒家理念的。当时的六国贵族，也借着儒家的“克己复礼”的思想妄图恢复西周的分封制，从而取得失去的权势。所以，对于刚刚统一的秦朝来说，统一思想就是维护大一统局面的关键措施。因此，秦始皇在找到了几个儒生之后，一场统一思想的文化运动就开始了。公元前 213 年，秦朝丞相李斯进言，说诸子百家“入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤”（《史记·秦始皇本纪》）。于是，秦始皇于当年开始销毁除法家以外的其他诸子百家的著作，直到公元前 207 年秦朝灭亡，史称“焚书”。这一事件造成中国传统文化史上的一次空前浩劫，战国时代蓬勃发展的自由学术空气窒息，广袤的思想原野上，万马齐喑。

（二）汉初儒道冲突

西汉初期统治者在吸取了秦朝灭亡的教训后，对于确立什么样的统治思想及其理论基础，仍然处于摸索之中，地主阶级内部不同利益集团之间的争论还在继续。汉高祖初定天下之时，任用的人主要是武将功臣，对儒家持轻蔑态度。惠帝、文帝和景帝等都崇尚黄老之学，采取“无为而治”的统治政策。黄老思想是在肯定统一王朝的统治秩序，承认君臣关系不可改变的前提下，极力主张“无为而治”，认为统治者应该少作为，这样就能缓和社会矛盾，稳定统治秩序。在这种思想的指导下，汉初统治者采取了“顺民之情，与民休息”（《汉书·艺文志》）的政策，以适应恢复生产、稳定统治秩序的需要。

由于汉初统治者选用了黄老思想作为其统治思想，而在不同程度上对儒家思想采取排斥态度，所以儒、道冲突的事件在文帝、景帝和武帝时连续发生，并且表现得相当尖锐。景帝时期，道家黄生与儒家博士辕固生就商汤和周武王是“受命”（秉承天命）还是“放杀”（弑君篡位）等问题产生了一场激烈的争论，由于黄生强调君臣上下之分不可颠倒，驳斥了辕固生的儒家旧义，得到了景帝的支持，这场争论以儒家被黜而告终。从此，“学者莫敢明受命放杀者”（《史记·儒林列传》），说明了儒家被压制的情况。接着，辕固生又因评价《老子》一书，直接冲撞了窦太后，几乎丧生于野猪之口。王臧、赵绾在武帝即位时，建议依周礼“立明堂以朝诸侯”（《史记·儒林列传》），触怒了太皇太后窦氏，命其自杀。这些冲突说明了儒道互绾。

（三）西汉儒学独尊

“焚书坑儒”开历史上君主思想专制的恶例，秦始皇的文化专制政策以其酷烈性而激起后

世儒生士大夫的反复抨击。然而，实行思想统一乃是君主专制政治下无可回避的历史任务，正因为如此，当西汉王朝取得政治上的稳定和经济上的繁盛之后，统一思想的课题便再次被提出，其倡导者就是有“汉代孔子”之称的董仲舒。他向汉武帝建议说：“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统……臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”

董仲舒的这番话就对“六艺”的态度论，与李斯向秦始皇上《焚书议》截然相反，但就禁绝异端、发扬帝王一统意志而言，董仲舒与李斯可谓异曲同工。他们两位都是在统一的专制帝国建立后，设计“大一统”思想体系和文化形态的主要智囊人物。不过，与鼓吹“以吏为师”的李斯相比，董仲舒要高明得多，他以“六经”为指针，高举“崇儒更化”的旗帜，寻找到了与君主专制政体比较吻合的文化形态，其“独尊儒术”的主张因而不仅被汉武帝所采纳，正式确立儒学在官方主流意识形态中的独尊地位，而且在汉至清的近两千年间行之久远。

（四）官方经学兴起

西汉统治者既尊《诗》《书》《礼》《易》《春秋》为“五经”，复“立五经博士”，并推行“以经取士”的选官制度，天下学士多靡然风从，传经之学和注经之学成为专门学问。这就是汉朝至清朝的官方哲学——经学。

武帝以后，政治、思想、文化领域都成为儒家经典的一统天下，但是经学内部却因学术派别不一，爆发出了今古文经之争。

所谓“今文经”，即朝廷为了便于经学流播，下令收集流散于民间的、口头流传的儒家著作，写为定本，作为传述的依据。由于这些经书系用当时通行的隶书记录整理，遂有“今文经”之称。所谓“古文经”，即鲁恭王刘余、北平侯张苍、河间献王刘德等人通过种种途径所发现的儒家经书，这些经书系用古籍文写成，故称“古文经”。

自西汉末古文经出现，学者内部就分为“今文经学”“古文经学”两大派，他们不仅围绕“今文经”与“古文经”的版本、文字以及真伪展开激烈争论，而且在学术观点以及学术研究的原则、方法上也有重大分歧。概括来说，今文经学的特点是政治的，讲阴阳灾异，讲微言大义；古文经学的特点是历史的，讲文字训诂，明典章制度，研究经文本身的涵义。前者主合时，后者主复古。前者学风活泼，而往往流于空疏荒诞；后者学风朴实平易，但失之烦琐。

从武帝时代直到西汉末，今文经学都居“官学”正统地位。在今文诸经中，《春秋公羊传》尤为重要，以治《春秋公羊传》起家的董仲舒，在著名的今文经学著作《春秋繁露》中，淋漓尽致地阐述了“天人感应”、阴阳五行、“三统”循环等学说，从而建构起天人一统图式，对中国传统思想文化产生了至为重要的影响。

经学对古代专制制度的巩固和延续起了巨大作用，但也严重抑制了新思想的萌芽，阻滞了科学技术的发展。

二、中国传统文化的分裂

汉末董卓之乱，犹如一股强劲的旋风，使本已摇摇欲坠的汉王朝终于土崩瓦解。与军阀割据、王室贵族自相残杀相推引，北方游牧人如洪水一般从高原横冲而来，同农耕人争夺生

存空间。一场长达近四百年的战乱由此展开，政治舞台上角色的更迭如走马灯般令人眼花缭乱。在全国范围内，先有魏、蜀、吴三国鼎立；继之而起的西晋命祚短促。随西晋灭亡而来，在北方先有十六国割据，后有北魏、东魏、西魏、北齐、北周等政权的更替；在南方，则有东晋、宋、齐、梁、陈诸王朝的起伏更迭。

战乱与割据打破了帝国的一元化政治与集权式地主经济体制格局，定型于西汉中期的以经学为主干、以儒学独尊为内核的文化模式崩溃，取而代之的是生动活泼的文化多元变异的发展局面。

（一）玄学的兴起

“有晋中兴，玄风独振”，玄学是魏晋时期崛起的一股新的文化思潮。玄学的产生是从西汉到魏晋思想上的一个重要变化。自从西汉后期儒学被定为一尊后，由儒家政治伦理学说与阴阳五行学说杂糅搭配而成的、包罗万象的宇宙论，成为大一统的汉王朝巩固其统治的理论基础。与此相辅而行的是对儒家经典进行种种烦琐解释的“经学”。随着东汉王朝的崩溃，这个包罗万象的宇宙系统论的神圣光环顿失光彩，经学也成为令人难以忍受的学问。统治阶级的腐败以及社会的大动乱更有力地宣布了儒学的“不周世用”和思想虚伪。在这样一种大时代背景下，玄学应运而生。

玄学是由老庄哲学发展而来，其宗旨是“贵无”，其最高主题是对个体人生意义价值的思考。玄学在主体面貌上与两汉儒学大不相同。两汉儒学着眼于构建实实在在的王道秩序与名教秩序，玄学却以探求理想人格为中心课题；两汉儒学热衷于“天人感应”的神学目的论，魏晋玄学却从汉代的宇宙论转向思辨深邃的本体论。玄学的兴起，对魏晋文化思潮产生了深刻影响。

首先，玄学的思维特点是超脱多样化的现世实物而直接诉诸本体。对本体的思考，对无限的思考，当然不能依靠纯经验性的观察，而必须运用抽象的哲理，一股力度超过以往任何时代的思辨新风注入了中国传统哲学的躯体，使之产生了新的勃勃生机。魏晋学术亦因此而富于谈玄析理的色彩。

其次，玄学虽然以超越有限达到无限为根本，但玄学家所说的达到“无限”，不是像西方黑格尔哲学那样以达到对“绝对观念”的纯思辨的抽象把握为最终目的，而是在现实的人生之中，特别是在情感之中，去达到对无限的体验，这就使玄学与美学内在地联结在一起，成为魏晋美学的精魂。魏晋时期兴起的“重神理而遗形骸、重自然而轻雕饰”的美学观念，以及新兴的山水诗与山水画等，便深深浸染着玄学风采。

再次，玄学作为一种本体论哲学，其现实意蕴乃是对魏晋人所亟亟追求的理想人格作理论上的建构。在“贵无”思想的深刻影响下，魏晋士人或徜徉山水，“琴诗自乐”，追求一种“萧条高寄”的生活；或“动违礼法”“以任放为达”。陶渊明与“竹林七贤”便分别是以上两种行为方式的代表。在魏晋士人的推动下，老庄之学“轻人事、任自然”的价值观以前所未有的规模占据中国知识分子的心灵世界，进而铸造了中国士人玄、远、清、虚的生活情趣。

（二）文化的激荡

儒、玄二学在魏晋时期冲突甚为剧烈。玄学推出之初，便大有“与尼父争涂”的势头。玄学之士“以老庄为宗而黜六经”（《晋书·孝怀帝纪》），儒学之士则谴责玄学家“好谈老庄，

排斥世务，崇尚放达，轻蔑礼法”（《晋书·卞壶传》）。但是儒、玄二学虽然相互排斥，却有相互吸收的一面。一些儒者注意到老庄之学具有救名教伪弊之功，玄学中也出现了推动玄学向儒学靠拢的修正派。“儒玄双修”之士的大量涌现体现出那一时期儒、玄合流的趋势。

道教从诞生之日起便与老庄之学结下不解之缘，道家哲学是道教的重要思想渊源与宗教理论的主干。道家的创立者老子被奉为道教教主，庄子也被列为道教尊神。《老子》《庄子》二书被奉为道教经典，称《道德真经》与《南华真经》。与此同时，道教积极调和儒学，将儒学中的伦理精义纳入教义、教规中。我国著名历史学家范文澜曾描述儒、道二教之关系为“儒家对道教不排斥也不调和，道教对儒家有调和无排斥”，确是中肯之论。

佛教和玄、儒、道的关系颇为复杂。大体而言，玄、佛一拍即合，到了东晋，玄学几乎完全融入佛教之中。范文澜先生将它们的关系概括为：“儒家对佛教，排斥多于调和，佛教对儒家，调和多于排斥；佛教和道教互相排斥，不相调和（道教徒也有主张调和的）。”

魏晋南北朝时期儒、玄、佛、道二学二教的相互冲突、相互融合，造成意识形态结构的激烈动荡。这一时期，因匈奴、鲜卑、羯、氐等北方少数民族入主中原而引发的胡汉文化的大规模冲突，更使魏晋南北朝的文化呈现多样性、丰富性。在文化的多重碰撞与融合中，中国传统文化得到多向度的发展和深化，强健而清新的文化精神大放异彩。

第三节 融会与稳定：唐宋时期

公元7世纪，当伊斯兰教的创始人穆罕默德及其身后的“哈里发”相继攻陷麦加、耶路撒冷与亚历山大城，建立起横跨亚、非、欧三洲的阿拉伯帝国之时，在东亚大陆，杨隋和李唐相继开疆拓土，军威四震，建立起东临日本海、西至中亚西亚的隋唐大帝国。在空前壮阔的历史舞台上，中国传统文化进入了气度恢弘、史诗般壮丽的隆盛时期。

隋唐文化的恢弘气象，与地主阶级结构的深刻变化密切相关。魏晋时期，活跃于中国政治舞台上的是门阀士族地主阶级，他们凭借门第、族望而世代盘踞高位，享有各种政治、经济特权，“高门大姓”以外的庶族或寒门则进身不易。然而，门阀士族势力在隋唐时期急剧没落。给予门阀地主以致命打击的首先是摧枯拉朽的隋末农民大起义，继之而来的则是杨隋和李唐政权所推行的包括均田制、“崇重今朝冠冕”及科举制在内的一系列全面压制门阀士族的改革措施。在门阀士族没落的同时，大批中下层士子由科举入仕，参与和掌握各级政权，从而在现实秩序中突破了门阀士族的垄断。

隋唐之际，在巨大社会结构变动中登上中国传统文化舞台的庶族寒士是正在上升的世俗地主阶级中的精英分子，他们对自己的前途与未来充满自信和热情。唐代文化因此而具有一种明朗、高亢、奔放、热烈的时代气质。

一、中国传统文化的融合

（一）有容乃大的文化气派

以强盛的国力为依据，以朝气蓬勃的世俗地主阶级知识分子为主体，唐朝文化首先体现

出来的是一种无所畏惧、无所顾忌的兼容并包的宏大气派。一切因素、一切形式、一切风格，在唐朝文化中都可以恰得其所，与整个时代相映成辉。

这一时期的特点之一为“胡气氤氲”。魏晋南北朝时期的一大特征在于胡汉文化发生的持久、反复的冲突。胡汉文化也在冲突中相互融合，但在战乱、地理隔绝等多种因素的制约下，其文化融合的效应远未释放出来。

隋唐皇室以胡汉混杂的血统奄有天下，直接标示着自魏晋南北朝开始的、在多民族冲突融合中重构新民族的历史进程已告一段落。“胡”民族化解了，包容胡人的汉族也变更面貌，以一种“大有胡气”的新民族或曰新汉族形象出现。胡汉文化相融合的文化效应也相应得到最为充分的释放。

胡汉文化相融合的文化效应，首先表现在作为游牧民族的胡文化将一股豪强侠爽之气注入作为农业民族的汉文化系统内，起到一种“补强剂”“复壮剂”的作用。如李白高吟“酒后竞风采，三杯弄宝刀。杀人如剪草，剧孟同遨游”（《白马篇》），大有胡人强梁气概；“胡马秋肥宜白草，骑来蹶影何矜骄。金鞭拂雪挥鸣鞘，半酣呼鹰出远郊”（《行行游且猎篇》），诗中充溢的猛气英风以及纯任粗狂生命奔窜的气势与胡文化气质颇为一致。盛唐人不仅气质上“大有胡气”，而且礼法上也颇具“胡风”。胡人礼法观念淡薄，以致在婚姻制度上并后、匹嫡的情形较为流行。唐朝妇女的地位提升亦颇得益于胡风。在礼法薄弱的胡人社会，女子豪爽刚健，绝不类南朝娇羞柔媚暨两汉温贞娴雅者，《木兰诗》一曲便是北朝女子形象的千古绝唱。所幸唐人继承胡人礼俗，打破旧俗，所谓“妇强夫弱，内刚外柔”“怕妇也是大好”竟成为唐人笔记小说中津津乐道的题目。唐人女性审美观也因胡风浸染而由魏晋时期的尚纤瘦变为尚健硕丰腴。唐人一些艺术作品中展示的妇女骑马击毬的情景，一反汉文化以阴柔为妇女典范的传统，透露出胡族女性活泼、勇健、无拘无束的性格。中国传统社会中绝无仅有的武则天改制称帝，也显然与此种文化背景相关。

血统的互混，使得唐朝人坦然接受东晋、南朝士人极力抵拒的胡人风尚。胡曲、胡舞、胡乐、胡食、胡装一一呈现在当时的唐人生活之中，真是一个“胡化”的世界，无怪乎时人有“长安胡化盛极一时”（引自向达《唐代长安与西域文明》）的惊呼。胡气氤氲，使唐文化热烈多彩，更富有生命活力。

这一时期的特点之二为“外域撷英”。唐文化的宏大气魄还体现在以其博大的胸襟广为吸收外域文化。南亚的佛学、历法、医学、语言学、音乐、美术，中亚的舞蹈，西亚和西方欧洲国家的伊斯兰教、医术、建筑艺术及马球运动等等，如八面来风，从唐朝开启的国门一拥而入，首都长安则成为那一时代文化汇聚的中心，一个具有盛大气象的世界性都市。隋唐文化对外域文化的大规模吸收，不仅在中国传统文化史上，而且在世界文化史上均可称为卓越范例。英国学者威尔斯在《世界简史》中比较欧洲中世纪与中国盛唐时的文化差异时说：“当西方人的心灵为神学所缠迷而处于蒙昧黑暗之中，中国人的思想却是开放的，兼收并蓄而好探求的。”

所谓“有容乃大”，正是唐文化超轶前朝的特有气派，是唐文化金光熠熠的深厚根基。

（二）唐宋时期的文化转型

“渔阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲。”（白居易《长恨歌》）爆发于公元755年的安史之乱，引发了中国宗法专制社会内潜藏已久的种种危机，中国传统文化也由此出现了一个大的

流转，即从唐型文化转向宋型文化。

所谓唐型文化，是一种相对开放、相对外倾、色调热烈的文化类型。李白的诗、张旭的狂草、吴道子的画，无不喷涌奔腾着昂扬的生命活力；昭陵石雕中雄壮健伟、神采飞扬的“八骏”，乾陵石雕中健壮雄伟的石狮，李爽墓中双手握拳、昂首挺胸、足踏怪兽、远眺怒吼的陶天王俑，无不透露着大气盘旋的民族自信。所谓宋型文化，则是一种相对封闭、相对内倾、色调淡雅的文化类型。有宋理学着意于知性反省，造微于心性之间；两宋古文舒徐和缓，阴柔澄定；宋词婉约幽隽，细腻雍容；宋诗如纱如葛，思虑深沉；宋代建筑尚白墙黑瓦，榭枋梁栋，不设颜色，专用木之本色；宋代瓷器、书法、绘画脱略繁丽丰腴，尚朴澹、重意态，即如宋人服饰，也“惟务洁净”，以简朴清秀为雅。

从唐型文化转向宋型文化，自有其复杂的政治、经济、文化动因，而这种基础性的变革，早于中唐便已见其端绪。

从中唐开始，中国的宗法专制社会经济结构发生了巨大变迁。以杨炎“两税法”的财政改革为法律标志，土地国有制——均田制崩溃，庶族地主经济与小自耕农经济迅速发展，直至占据社会经济的主体地位。与此同时，世俗地主亦取代门阀地主，成为历史舞台上的主角，这一态势至赵宋更被加以确定性地推衍。如果说以世俗地主为主角的历史大戏在初唐帷幕初揭，那么，中唐到晚唐是帷幕大开，迨至北宋，则是乐鼓高奏，舞影缭乱，主角隆重登场。

庶族地主经济的发展以及世俗地主力量的壮大，具有深远的文化意义。

首先，不同于六朝门阀士族统治以人身依附为特征的前期宗法专制制度，中唐以后，由于土地私有制的普遍发展，较为广大的社会阶层取得了某些相对独立的经济地位与政治地位，个体的主体价值意识和人格意识较以往更为自觉与明朗。

其次，以广泛世俗地主阶级与广大自耕农经济为基础而建立起来的后期皇权政治，在扫荡了分裂割据的诸种因素后，趋向极端专制集权。由于董仲舒“天人感应”的学说早已不适应快速发展的社会经济政治，后期宗法制度迫切需要一种新的哲学政治理论，来作为社会纲常秩序以及王朝官僚体系的维系力量。

再次，世俗地主阶级比六朝门阀士族拥有更为广泛的社会基础和众多的人数。为适应这样一个广大的基础，宋代教育在教育对象上打破严格的门阀贵族的限制，显示出一种平民化、普及化的趋向。在科举制度上，宋代科考与唐代相比，更具有开放性。宋代君主常常亲自主持考试，并严格把关，限制势家子弟在科考中获得任何特殊待遇，如宋太祖亲自规定：“食禄之家，有登第者，礼部具姓名以闻，令覆试之。”又言：“昔者，科名多为势家所取，朕亲临试，尽革其弊矣。”（《宋史·选举志》）对寒士参加考试，朝廷则大开绿灯：一方面，予以经济补助，“自启程以至还乡费，皆公家”；另一方面，则扩大取士名额，如北宋末年一次取士达八百人，超过唐开元盛世期间二十九年取士的总数。在学校制度上，宋代学校不仅扩大招生名额，而且放宽学生入学品级等次限制，如太学生，唐代规定必须是五品以上官员子孙，但宋代则规定是“八品以下子弟若庶人之俊异者”；国子生，在唐朝是以文武三品以上及国公子孙为之，但宋朝则是以京朝七品以上子孙为之。儿童启蒙教育也随之有突出发展，著名的《三字经》，就是出自宋代王应麟之手。这样，宋朝上自皇帝本人、官僚巨室，下到各级官吏、地主士绅乃至一部分平民百姓，构成了一个比唐朝远为庞大也更有文化教养的阶层，他们在思想文化领域开展多样而全面的开拓，创造出了“郁郁乎文哉”的宋文化盛象。

由中唐开始的后期宗法专制社会基本上呈现着国势衰减之态。安史之乱后的唐朝，在贞元年间曾有短暂喘息，但随即转入空前战乱之中。宋太祖虽重建一统王朝，但却始终为雄悍的契丹与党项羌人所困扰。对外战争中一败再败，使得宋王朝不得不在赔钱纳绢之外还奉献出燕云十六州，以求得一时的安宁与平静。安史之乱后的社会动乱以及北宋的貌似繁华而又虚弱，在士大夫心灵上投射下沉重的阴影。他们迷惘、困惑而又满怀忧患，沉重的失落感导致了深长的心理危机。一部分经世意识浓厚的士大夫在对现实痛心疾首之际，反省人生意义、宇宙社会秩序以及历史文化的发展。柳宗元、刘禹锡之论天，韩愈、柳宗元、沈既济之论史，柳宗元、韩愈之论儒佛，元稹、白居易之刻意强调诗人的社会责任以及其后的理学建构，无不是充满社会责任感的、富有积极意味的反省与选择。另一部分士大夫则不同，他们在社会文化由盛转衰巨变的刺激下，突然感到自信心的崩溃与人生理想的破灭，为了寻求新的心理平衡，他们逃遁、退避于现实世界之外，着意于心灵的安适与更为细腻的感官享受，形成精致细腻的士大夫文化。这一将人生理想的追求方向由外向内的心理倾向日益强大，最后支配前一种入世经世的思维路径，造成宋型文化乃至后期中古文化的内倾、封闭的心理特征。

（三）两宋理学的成功构建

以中晚唐日益壮大的儒学文化复兴为前导，以韩愈、李翱开启的由外向内的经学思想转化，由斥佛、排佛到援佛入儒为契机，北宋诸子经过多方面努力，终于创建了中国后期中古社会最为精致、最为完备的理论体系——理学。

理学，亦称为新儒学、道学或宋学。究其本质，实是一种以儒学为主体，吸收、改造释、道哲学，在涵咏三教思想精髓之上建立起来的伦理主体性的本体论。两宋理学不仅将纲常伦理确立为万事万物之所当然和所以然，亦即“天理”，而且高度强调人们对天理的自觉意识。为指明自觉认识天理的途径，朱熹精心改造了汉儒学说，编纂了《大学》，突出了“正心、诚意”的修身公式：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”从格物到致知，实质上是将外在规范转化为内在的主动欲求，亦即伦理学上的“自律”，有了这一自律，方有诚意、正心、修身乃至齐家、治国、明德于天下的功业。

理学一经构成，便对中国传统文化产生极为深刻的影响，理学所展开的伦理学主体性的本体论，将中国传统文化重伦理道德的传统精神推到极致，从而引出了极为复杂的文化效应。

首先，理学促成了礼治秩序的重建。“礼”是中国传统文化强劲的意识形态，它由古人的祭祖仪式发展而来，经孔子、孟子、荀子以及董仲舒等哲学家的反复改铸，最终形成具备完整哲学体系与礼仪程序的礼治秩序，强有力地规范着人们的是非善恶观念、心理情操以及生活行为。

然而，东汉末年以来，由于社会政治长久动荡不安，以及南亚佛教的传入和少数民族胡文化的大规模渗入，礼治秩序趋向式微。魏晋南北朝时期的反礼法思潮活跃一时，隋唐时期人们的礼法观念也颇为薄弱。此种情形至理学推出才为之一变。

理学家们立足于“理”本体说，对礼治哲学展开了新的阐述，将“理”与“礼”的关系解释为本末、文质的关系。朱熹更将“礼”明确指认为“理”的外在程序：“礼者，天理之节文，人事之仪则也。”（《大学章句》）“礼”实际上通过形形色色的文饰和形式来体现天理的等级规定，执行天理原则对人的节制，使人的行为符合道德规范，从而使“理”的原则在社会

生活的各个层面中得以实现。理学家们对“礼”的重新诠释，使“礼”在以“理”为最高规范的伦常系统中获得至关重要的地位，使“礼”的权威性与普遍必然性在更高的层次上得以确认。

理学家们不仅高扬“礼”在宇宙大系统中的地位，而且对现实的礼仪秩序加以勾画。其总体特征便是在人伦关系中强制注入以“理”为依据的尊卑名分，尤其是在“穷理灭欲”的原则下，将礼治秩序对妇女的约束推向极致。在古代中国，社会地位最低的是妇女，承受社会苦难最严酷的是妇女，受礼教秩序桎梏最为深重的还是妇女。诚然，自从人类进入文明阶段，女性就沦为男性的奴隶，但是，在不同的国家和民族，由于传统文化的不同，妇女被奴役的程度和形式亦大不相同。在古希腊，妇女虽被剥夺政治权利，但妇女的个体生活，包括离婚、再婚，却享有极大自由。中世纪的欧洲，虽依《圣经》解释，夏娃是上帝以亚当的肋骨造成，妇女因而命中注定为男性奴仆，但自骑士制度诞生，情形发生变异。骑士制度规定，一个理想的骑士不但需要勇敢、忠诚、仁慈、诚实、彬彬有礼，而且必须充分尊重女性。“一个无懈可击的骑士可能首先必须是一个无懈可击的情人。骑士的理想把对妇女的崇高的爱情变成一种带有种种礼节的真正的偶像崇拜。”其结果是妇女在中世纪后期所享有的地位比早期高得多。但在儒学统治下的中国、日本、朝鲜，情形则大相径庭。妇女不仅地位卑微，而且受到严重的约束和压制，在理学推出后的中国，此种情势愈演愈烈。理学家们在新的哲学基础上对中国传统的“男女有别”“男尊女卑”的观念加以阐释，把所谓的“妇德”与“家之隆替，国之废兴”（徐皇后《内训》）联系起来，从而使传统礼教对女性的道德制约具有了一种“神圣”的色彩。理学家们在深化传统“女教”学说的同时，还进一步发展更为严苛的束缚女性的礼仪规则，中国妇女遭受到了前所未有的历史性损伤。有形的贞洁坊、烈女坊凝聚了万千妇女“孤灯挑尽未成眠”（白居易《七古·长恨歌》）的痛楚情感，无形的传统礼教规范，对中国妇女的文化心理造成长久的重压。

其次，理学使得“内圣”经世路线高扬。理学对后期中国传统文化的又一深刻影响，便是将传统的“内圣”之学提到空前的本体高度，从而造成中国经世路线的转向，进而规范中国传统政治文化心理。

经世即治世，是中国儒学的传统精义。在原始儒学中，它既包括主体自觉的“仁”，即“内圣”之学，也包括客观功业的“圣”，即“外王”之学，儒学创始人孔子便主张两者系于一线，不应相互割裂。然而孔子以后，“内圣”与“外王”之学发生分歧。孟子着力发挥孔子经世学说的另一侧面——内在的“仁”学。它强调，意欲经世，必须先“修身、治家”、知“礼”识“仁”，然后才能谈得上“治国、平天下”。孟子的性善论、养气论、仁政论等等，都力图说明只有内在的道德品质才是出发点、立足点和本质关键所在。而荀子则力主“外王”之学，着重于强调“制天命而用之”（《荀子·天论》）的外部世界的征服，以及“一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服”（《荀子·非十二子》）的充满事功成就的“圣王之迹”。

应该说，自秦汉至唐宋以来，“内圣”之学并非十分盛行，秦皇、汉武、宋祖们等实践着“外王”经世路线，赢得了空前显赫的威权和功业。然而，随着君权的日益强化，统治者发现，仅有外在事功是不够的，也是不牢固的，还需要按照某种特定模式塑造人们的灵魂，训练勤谨而又安分的百姓。士人们则意识到，欲实现儒家政治理想，除了教化百姓、培养恪守礼义的顺民外，还应有一种关于心灵修养的学说来教化统治者，甚至是皇帝本人，通过“格君心

之非”（《孟子·离娄上》）促使其“行善政”。中世纪时，世界上许多民族和国家涉及灵魂铸造和限制君权的任务都由宗教和神学来完成。而在中国，宗教和神学虽然也发挥过相当的作用，但铸造人们灵魂的使命主要还是落在儒学身上。就这样，孔孟学派所提倡的“内圣”之学便在理学家手中重整旗鼓，并取得长足发展。

以“内圣”为本的思想路线对中国传统文化的深刻影响，首先体现在它将中国政治完全纳入道德的范畴。诚然，原始儒学自诞生之日，就表现出强烈的政治道德化的趋向，但是，两者并未完全合一。两宋理学则将“正心、诚意、修身、齐家”提到空前的本体高度，使“外王”的政治活动从属于“内圣”，以“内圣”为指归，从而造就出一个政治全然从属于道德的中国式的政教合一的统治系统。

由于理学家将内在身心修养推为最高实在本体，力主心性论谈高于治平方略，圣贤地位胜过世俗功勋，因而，一切讲求事功或主张变革的人物或活动自然遭受巨大抨击。诸葛亮、王安石等事功型人物屡受理学家们贬斥，其原因就在于此。此种致思趋向的延伸，巩固了中国传统的“重义轻利”的观念，使理学在现实社会发展和政治制度的改革中扮演了保守派乃至反动派的角色。

最后，理学利于理想人格的建立。宋朝理学在给民族文化、民族进步带来严重伤害的同时，也在民族传统中留下了积极成分，那就是道德自觉的理想人格的建立。理学是一种伦理学主体性的本体论，它孜孜以求“立志”“修身”“涵养德性，变化气质”，以完成“内圣”人格。所谓“内圣”人格，是中国传统文化精神在传统社会中的最高表现形式，其意蕴有三：一曰“孔颜乐处”。其实际上是说圣贤之乐不在外物，而在自我，是一种不为物欲所困的主体内在之乐，是一种“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》）的知足、淡泊的清远心境。二曰“民胞物与”。它体现出一种广阔的宇宙意识。中国知识阶层正是在这种意识下，迸发出强烈的社会道德责任感与庄严的历史使命感，从而将个人人格的完善，置于大众群体人格的完善之中。三曰“浩然正气”。理学强化了中华民族注重气节和德操、注重社会责任与历史使命的文化性格。张载庄严宣告“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”；顾炎武在明清易代之际发出“天下兴亡，匹夫有责”的慷慨呼号；文天祥、东林党人在腐朽政治势力或异族强权面前，正气浩然、风骨铮铮。这些无不浸染了理学的精神价值与道德理想，成为中华民族精神文化的脊梁。

二、中国传统文化的稳定

从唐末五代开始，西北草原大漠的游牧民族再次对中原农耕民族发动了规模巨大的撞击。伴随着宋王朝的建立，契丹、党项、羌、女真也相继在东北、华北和西北建立政权，形成了北宋、辽、西夏，南宋、金、西夏对峙的格局。13世纪初叶，“一代天骄”成吉思汗崛起于大漠，剽悍的蒙古铁骑南征北战，在空前辽阔的版图上建立起了蒙古帝国。大河上下、长江南北，在中国历史上第一次统一于一个草原游牧民族之手。在这场瞬息万变的历史大变动之中，中华民族与传统文化经受了剑与火的锻铸，展示出包容万千的生命活力。

（一）游牧与农耕文化互动

宋型文化虽然细腻丰满，但在气魄上远不及唐型文化阔放。唐太宗李世民以“天可汗”

的尊称威慑周边各族，而宋太祖赵匡胤却对北方虎视眈眈的契丹束手无策，充其量只能中气不足地喝一声：“卧榻之侧，岂容他人鼾睡。”而他的后继者则在草原民族的强劲出击面前窘迫万分，手足无措。

契丹、党项、羌、女真以及后来的蒙古势力对两宋的长期包围与轮番撞击，产生了双重文化效应。一方面，两宋人因被动挨打或国亡家破而产生的忧患意识，渗透于宋文化的各个方面。李清照、岳飞、陆游、辛弃疾等优秀词人的忧患之作与悲愤之唱，范仲淹与王安石所推行的变法，无不是这种文化大背景下孕育的产物。另一方面，契丹、党项、羌、女真等游牧民族从汉文化中吸取到丰富营养。在辽朝，政治路线上采用“以国制治契丹，以汉制待汉人”（《辽史·百官志》）的政策；在文化路线上却遵循“单轨制”，即全面采纳中原地区的汉文化，并沿着汉文化的轨道发展本民族文化。以孔子学说和儒家经典作为其政治、文化的主导思想，受到朝野上下的尊崇。《史记》《汉书》《贞观政要》等汉文化名著被译成契丹文字，广为流行。在北方建立金国的女真人，亦建立起以汉文化为主干的文化机构，表现出对汉文化的强烈渴求。建立西夏的党项羌人在和汉族的频繁交往与接触中，日益深刻地受到汉文化的熏染，任用汉族贤才，读汉族书籍，用汉族车马，行汉族法令。元朝忽必烈虽遇重重阻碍，但仍然坚持推行“汉法”。

在汉文化深深渗透于少数民族政权的政治、文化结构之际，少数民族的统治者也并未迁移或放弃本民族的传统。如西夏，一方面有“汉礼”，另一方面又有“蕃礼”；为阻止女真汉化，金统治者鼓吹女真旧风，宣传“女真旧风最为纯直”（《金史·世宗纪》），甚至强制向汉人推行女真化政策。然而，在农耕世界的包围中，游牧民族文化的“汉化”是一个必然的，不以人的意志为转移的趋势。基辛格曾言：“当两个民族发生沟通时，我们倾向于把它视为两种文化的互动，但互动的不是文化，而是具有个性与不可预测性的个人。”文化的互动是由人的互动来完成的，中原的文化人大规模地流入游牧民族社会的各个层面，促成了各民族文化结构中汉文化主流地位的建立。

（二）元杂剧及其文化意义

元代是一个政治形势、思想现实严峻的时代，至高至尊的汉族朝廷被尚处于较低社会发展阶段的游牧民族践踏得支离破碎，人们习以为常的传统信念受到了空前的挑战，国破家亡的巨大痛苦，使整个汉民族产生了自汉朝以来最为深沉的郁闷。但元代又是一个活力抒发的时代，蒙古铁骑以草原游牧民族勇猛精进的性格席卷南下，汉唐以来渐趋衰老的宗法专制帝国文化输入锐意进取的精神因子。随着原社会僵硬躯壳的破坏，长期被严格束缚的种种与政治和宗法专制社会主体理论离心的思想情绪也乘隙得以暂时抒发。于是，整个社会的思想文化处于一种失去原有重心和平衡的混沌状态。虽然元统治者对汉文化体系中能够有效维系统治的正统意识形态也十分重视并加以提倡，但是，对传统理性和政治现实怀疑、漠视、厌恶乃至反对的心理与情绪，仍然执著地弥漫于社会各阶层之中，尤其是下层社会。这种时代心理的典型具象化，就是辉映千古的元杂剧。

元杂剧是一种在北方地方戏院本和宋金诸宫调相结合的基础上发展起来的戏剧形式。余秋雨在《中国戏剧文化史述》中指出，元杂剧在精神上有两大主调：一是倾吐整体性的郁闷和愤怒，二是讴歌非正统的美好追求。前者如《窦娥冤》《蝴蝶梦》等剧，直接贴近百姓们渴求正义而不得的心态。元杂剧中鬼神相当活跃，他们惩治恶棍，执著申诉自己在人间所蒙受

的不白之冤，这仍是一种倾吐郁闷与愤怒之情的方式；元杂剧中还有不少历史题材剧目，它们有的以重大历史事件为主干，有的以著名历史人物为主干，而对往昔的追忆与对历史的缅怀仍然是针对现实而发的满腔忧愤、满腹牢骚，是一种对足以使人民和民族为之一振的浩然正气的悠远的呼唤。元杂剧艺术家不仅愤激地谴责黑暗，凝重地倾吐郁愤，而且还以一种充满希望的热情，去讴歌非正统的美好追求。正是这种讴歌推出了一大批爱情婚姻剧，如“天下夺魁”的《西厢记》，在中国传统文化史上揭开了别开生面的一页。

元杂剧的繁盛，标志着中国戏剧艺术的成熟。自此，中国真正成为世界上一个“戏剧大国”。作为中国传统文化土壤中产生出来的艺术样式，元杂剧毫无例外地表现出了中国传统文化的固有特征。从表现手段来看，元杂剧主要是以文采和音乐曲调来取得戏剧效果，其形式是叙事诗，其基调是抒情，而情节的推移，往往在戏剧构架中只有“过门”的性质。简而言之，元杂剧是借用市井文字的架构，灌注诗歌抒情的传统精神，这种风貌与西方戏剧的注重戏剧性、情节构造充满万钧张力显然大不相同，属于不同的文学样式。

（三）规模盛大的文化交流

忽必烈建立的元朝，是一个版图空前广阔的帝国。其疆域“北逾阴山，西及流沙，东尽辽左，南越海表”“东南所至，不下汉、唐，而西北则过之”（《元史·地理志》）。在这片广袤的文化场中，中国传统文化与外域文化的交流融合以宏大的气势展开。

元帝国对亚欧大陆的征服，使中国西部和北部的边界实际上处于开放的状态，阿拉伯、波斯和中亚的穆斯林大规模迁居中国，形成了“回回遍天下”（《明史·西域传》）的态势，一个信仰伊斯兰教，使用汉语而又浸润了阿拉伯和波斯文化传统的“回回民族”渐趋形成。伊斯兰教在中华土壤上落地生根，不仅对我国回族的形成和发展，而且对其他一些少数民族的政治、经济与文化都产生了广泛的影响。

元朝中、西交通的开辟，为基督教入华创造了有利的气候和土壤。元朝时的基督教徒，即元人所称的也里可温，有两大派别，其一是曾流行于唐朝的景教，即基督教聂斯脱里派；其二为初次入华的罗马天主教。景教在大江南北遍设教堂，其教徒遍及山西、陕西、甘肃、河南、山东、直隶以及广东、云南、浙江等地；天主教则首先立足于元大都，然后将传教触角从帝都向外扩展，教徒发展为三万余人。然而，元朝基督教虽盛极一时，但却与中国社会、中国传统文化处于一种游离状态。基督教自入中国本土，便与传统儒、道、释三教发生冲突。它虽然注意到要使用中国所熟悉的一些宗教语言和某些形式，但并未结合中国国情，没有像先行的南亚佛教那样实行根本性的中国化改造。而且在传播阵地上，基督教仅限于城镇而未深入农村，到广大农民中去寻求基础。凡此种种，皆决定了基督教在元朝思想意识系统中只能处于一个次要的、补充的地位。迨至元朝灭亡，后继王朝的统治者由于内外矛盾，改变了宗教宽容政策，而罗马教廷又在各方面的冲击下威势下降，基督教又一次绝迹于中原，退出了中国封建传统文化舞台。

亚欧大陆的沟通，亦为东方和西方旅行家远游提供了极大的方便。公元1275—1291年，中国大地上留下了南欧旅行家马可·波罗的足迹，这位威尼斯商人回国后口述了《马可·波罗游记》。书中，他用梦幻般的语言，向西方人娓娓动听地描述了中国的美丽、富饶和繁荣，从此，东方的中国成为了西方人心目中遥远的梦。哥伦布、达·伽马、麦哲伦远渡重洋，开辟新航道，都是在全力追寻这样一个遥远的梦。这一时期，中国人对外部世界的了解也有了

新的拓展。航海家汪大渊两次航行印度洋，他称颂地跨亚、非的马克鲁王朝“兵马壮盛、居民富庶”。中国景教徒苏马在1287—1288年间充当伊儿汗派往罗马和巴黎的大使，游历欧洲，归国后，苏马将他的见闻写成游记，意大利和法国的奇风异俗都在书中得以展现。元朝中外文化交流虽在规模上远远超过前朝，但在东西方世界的相互认识上，却还处于浅显的“印象”层次，这显然与两个世界的接触仅仅局限于表层大有关系。双方的文化影响也只体现在“物质”层面，而非“思想”层面上。

元朝对外部世界的大规模开放，使大批波斯人、阿拉伯人迁居中国，他们之中有不少科技人才。异邦的先进科技，尤其是当时处于世界领先水平的阿拉伯的天文学、数学，以他们为媒介，流入中国科技界。元朝天文学家郭守敬在发展中国传统天文学的基础上充分吸取阿拉伯天文学的优秀成果，制定了中国历史上使用时间最长的《授时历》；阿拉伯数码字在元朝由于回回司天台的使用，渐入中国数学界与中国社会；欧几里得的《几何原本》经阿拉伯算学著作介绍，成了元朝数学书中的命题和结算理论；阿拉伯的医药和建筑也在同时期颇有影响力。

在外域文化传入中国的同时，由于蒙古人西征，中国传统文化向西传播的速度也大大加快。中国四大发明之一的火药，以蒙古军和阿拉伯人的战争为中介，传入阿拉伯，再传入欧洲，对欧洲社会的变革起了巨大的推动作用，恩格斯指出：“火器一开始就是城市和以城市为依靠的新兴君主政体反对封建贵族的武器。”指南针传入欧洲，推动了欧洲航海的大规模展开，成为哥伦布等航海家地理大发现的必要技术手段。中国印刷术也在元朝时期经由蒙古统治下的波斯以及突厥统治下的埃及传入欧洲。15世纪中叶的威尼斯成为当时欧洲印刷业的中心。借印刷术之力，欧洲文化教育从修道院的狭隘天地中解放出来，为新兴市民阶级发动文化上的革新提供了广阔的天地。中国历法、数学、瓷器、茶叶、丝绸、算盘等亦都通过不同途径西传，进入阿拉伯，进入欧洲。世界文化的总体面貌更为辉煌灿烂。

第四节 破裂与重建：明清时期

假如说先秦文化是中国传统文化的青春期，那么，这一时期的文化具有一种神秘气氛中憧憬图腾的特质，在意气风发的开拓中，先秦哲人创造了中国传统文化的“轴心时代”。假如说汉唐文化是中国传统文化的成熟期，那么，这一时期的文化具有一种大开大合的气概，在多元文化的交流融合中，汉唐文化推出丰盈灿烂的“黄金时代”。成熟之极，衰势渐现，宋文化已具有一种“老僧”性格：澄怀味象，沉静而内敛。而至明清时代，中国农业宗法社会文化则显现出典型的沉暮特性。

一、空前严厉的文化专制

明清是中国君主专制制度登峰造极的时代，文化专制亦空前严酷地钳制着思想文化界。

明清文化专制的突出表现是文字狱盛行。朱元璋以文字之“过”而“纵无穷之诛”，大批儒生、士大夫因文字而遭横祸。如浙江府学训导林元亮所作《谢增俸表》中有“作则垂宪”之语，常州府学训导蒋镇所作《贺正旦表》中有“睿性生智”之语，朱元璋均以“则”为“贼”，

以“生”为“僧”，认为是讥讽他参加过红巾军，当过和尚，从而大开杀戒。与此同时，明朝君主在文网周纳中大量使用特务手段，特务机构厂、卫以士人为重点侦伺对象，“飞诬立构，摘竿牍片字，株连至十数人”（《明史·刑法志》）。清朝文字狱更有过之，文人往往因“疑似影响之词，横受诛戮”。庄廷龙《明史稿》案、戴名世《南山集》案、吕留良文选案，均是康熙时期发生的轰动全国的大案。

明朝统治者一手推行文字狱，在文化领域制造恐怖；另一手则崇正宗，灭异端。朱元璋多次昭示，士人必须“一宗朱子之书”“非濂、洛、关、闽之学不讲”（《东林列传·高攀龙传》），又规定科举考试一律以朱熹的注为标准答案。于是，明初学术界成为程朱的一统天下，士子一味“尊朱”“述朱”，凡“言不和朱子，率鸣鼓而攻之”（《名山藏·儒林传》），程朱理学被推上至尊地位。清朝统治者在推行文化专制上也不遗余力。乾隆年间，乾隆皇帝借编纂《四库全书》的机会，全力铲除危及封建统治思想基础的“异端”学说。《四库全书总目提要》的“凡例”便开宗明义地宣布：“离经叛道、颠倒是非者，掇击必严；怀诈挟私、荧惑视听者，屏斥必力。”在直接干预《四库全书》纂修的同时，乾隆皇帝还一手操纵长达19年的禁书活动，共禁毁书籍3100多种，151000多部，销毁书版8万块以上。在“书禁亦严，告讦频起”（王芑孙《泚澗百金方》）的强大威慑力之下，“士民苙慎，凡天文、地理、言兵、言数之书，有一于家，惟恐招祸，无问禁与不禁，往往拉杂摧烧之”（王芑孙《泚澗百金方》）。中国文化遭到自秦始皇焚书以来的又一次浩劫。

二、早期的启蒙思想浪潮

明清两代的文化，一方面是文化专制主义空前强化，程朱理学占据统治地位；另一方面是与形势的变化相适应，出现了具有反叛意识的早期启蒙思潮。如以“致良知”之说打破程朱理学一统天下的王阳明，虽然其根本意旨是要修补朱学僵化所造成的缺漏，但他感应到了明中叶以来社会氛围和心理状态的变迁，从人的主动性、能动性上顺次展开对于宇宙论、认识论、价值主体论的讨论，从而否定了用外在规范来人为地管辖“心”、禁锢“欲”的必要性，高扬了人的主体性，是对正宗统治思想的一种反叛，成为了晚明人文思潮的哲学基础；他的门生“泰州学派”的创始人王艮以及“泰州学派”的一代宗师李贽则走得更远，已有较为鲜明的市民反对派气息；明清之际三大思想家——黄宗羲、顾炎武、王夫之，以及方以智、唐甄、颜元、戴震、焦循等人，更从不同侧面与封建社会晚期的正宗文化程朱理学展开论战，有的批判锋芒直指专制君主。

明朝中后期市民文学兴起，其理论代表是李贽的“童心说”和公安派“独抒性灵”，代表作品为长篇小说《金瓶梅》、短篇小说集“三言二拍”等，这也是城市经济发展和某些新的生产方式萌芽的社会现实的反映。生动活泼、富于民间生活情趣的市民文学，较之明朝前期内容空虚、徒具华丽形式的“台阁体”文学，以及前七子、后七子“文必秦汉，诗必盛唐”的文学复古运动，都是一个巨大的跃进。而清朝出现的《儒林外史》《红楼梦》等作品，则在更大的程度上揭露了封建制度的弊端，将古典现实主义文学推向了高峰。

如果要在欧洲文化史上选择一个阶段同中国明清时期作比拟，无论从产生的背景还是从所包含的内容而言，都以文艺复兴时期较为相当。文艺复兴产生的经济条件是14—15世纪在地中海沿岸的某些城市已经稀疏地出现了资本主义生产的最初萌芽，而16—17世纪的中国长

江中下游地区也出现了类似的经济态势。文艺复兴的主旨是人文主义，其批判锋芒直指中世纪的神学蒙昧主义、禁欲主义；而中国明清时期的进步思想家、文学家也抨击宋明理学中的僧侣主义和禁欲主义，提出“饮食男女之欲，人之大共也”（王夫之《诗广传》）等新命题。而顾、黄、王诸大师在哲学思想、史学思想、自然观中的理性主义，也都与中世纪的蒙昧主义相对立。

然而，由于16—17世纪的中国新的经济形态还十分微弱、脆嫩，导致明清时期的早期启蒙思想家们先天不足，具有一种时代性的缺陷。以明清之际最富于战斗精神的政治哲学著作《明夷待访录》和《潜书》与孟德斯鸠《论法的精神》、卢梭《社会契约论》相比较，就可以发现，他们虽然在批判封建专制帝王的猛烈程度上不相上下，但黄宗羲、唐甄等提不出新的社会方案，而只能用扩大相权、限制君权、提倡学校议政等方法来修补封建专制制度，孟德斯鸠、卢梭等则拿出了君主立宪制、“三权分立”的民主共和制这样的资产阶级国家蓝图。这表明，中国明清时期的进步思想与18世纪欧洲启蒙思想属于两个不同的历史范畴。前者是中世纪末期的产物，后者是近代社会的宣言书。

三、西学东渐及其中断

明末清初，利玛窦、汤若望等欧洲耶稣会传教士来到中国，他们在给中国人带来欧洲宗教神学的同时，也将近代的世界观念以及西方文艺复兴时期的自然科学成就广泛传播于中国学术界，打开了部分中国士人的眼界。徐光启、李之藻、方以智等以及康熙皇帝，都在不同程度上得益于外来的科技知识。近代科学思维的重要特点是实证方法和数学语言，徐光启、方以智等人通过接触西方近代科技知识，重视“质测之学”和数学语言的运用，初步显示出近代科学思维的风貌。遗憾的是，由于宗法专制社会政治结构的坚固以及伦理型文化传统的深厚，“西学东渐”的过程在明末清初进展缓慢。到了雍正年间，随着耶稣会传教士被逐出中国国门，“西学东渐”几近中断，中国对外部世界的大门日益关闭。

明清两代是整个世界格局发生剧变的重大时期，当清王朝驱逐传教士，封闭国门，陶醉于“十全武功”之时，亚欧大陆的西端，新兴的资产阶级呼唤来工业革命，瓦特发明的双向运动蒸汽机，使欧洲人获得了一盏“阿拉丁神灯”。工业革命催化了国际分工，资本以其魔力无穷的巨掌将全世界卷入商品流通的大潮之中，仍处于宗法农业社会的中国也“在劫难逃”，工业先进的西方是绝不会放弃如此巨大的一个商品倾销地、投资场所和原料产地的。中西方的冲突已成不可避免之势。1840年爆发的鸦片战争，以血与火的形式把中国传统文化推向了一个蜕变与新生并存的新的历史阶段。

