

【论 文】

中华文明的基本特质¹

马 戎

摘要：我们研究和讨论中国历史，离不开对中国传统文化体系的性质与特征的思考，正是在中华传统文化体系的基础上逐步形成了历史上不同时期的“中国”，并在近代反对外国侵略者的艰苦斗争中最终演化成为今天的“中国”。几千年来中原文化始终是中华文明体系的主脉，它不仅包括发源于中原地区的华夏文明，也包括中原周边曾被称为“夷狄”的各群体的传统文明，呈现出动态交融和周期扩展态势的“多元一体”结构性特征。本文认为中华文明体系最重要的基本特质是非无神论的世俗性，并由此产生中华文明共同体的内部凝聚力、地区多样化和对外来文化的罕见包容度。在此基础上，本文进一步讨论中华文明在跨文化交流中的核心理念及其与西方民族主义思想传统之间的本质差异。

关键词：中华文明、世俗性、地区多样性

我们讨论中国历史时，离不开对中国传统文化体系性质与特征的思考，正是在这样一个传统文化体系的形成、演变与发展进程中，演化出历史上和今天的“中国”²。中华文明的核心部分发源于黄河中下游中原地区，这里的平原河流和充沛雨水为农业文明提供了优越的地理气候条件和自然资源，孕育出早期的中原华夏文明，并逐步向周边区域扩展。无论从人口还是政治经济文化活动的重心几个维度来看，中原文化几千年来一直是中华文明主脉，甚至一度成为东亚大陆文明中心。中华文明在结构上不仅包括作为其主脉的中原华夏文明，也包括中原地区周边曾被称为“夷狄”的各文化群体，换言之，即包括今天的“汉文化”和中国境内的蒙古、藏、维吾尔族、满、苗、瑶、彝等少数民族的文化，它们在几千年混杂共存和交往交流交融进程中最终形成了一个“多元一体”的中华文化。

如果从有文字可考的商代算起，中华文明三千多年的演变虽然历经风云变幻和朝代更替，仍然为我们留下一部主脉贯通的中国二十五史，其展现的中华文化核心内涵、叙事结构和基本话语始终未变，这一现象在人类文明史和政治史上绝无仅有。与其他古文明体系相比，中华文明有其特殊文化内涵和内在生命力。“在这样的一个延续性大于断裂性（与欧洲相比）的古老文明笼罩下，中国的空间虽然边缘比较模糊和移动，但中心始终相对清晰和稳定，中国的政治王朝虽然变更盛衰起伏，但历史始终有一个清晰延续的脉络，中国的文化虽然也经受各种外来文明的挑战，但是始终有一个相当稳定、层层积累的传统”（葛兆光，2011：26）。这里说的“中心”指的就是中原地区，“脉络”是中原文化，而传统则是中原文明主线的儒家思想。

作为一个结构复杂而丰富的文明体系，中华文化强韧的生命力是独一无二的，“中国人”作为共享这一文明的一个多元复合型人群在世界上是独一无二的，“中国”作为一个政治实体其特征在世界历史中也是独一无二的。因此，我们讨论中国的历史，分析历史上和今天“中国”的“内”与“外”，就不能不关注中华文明特别是作为其主脉的中原文化的基本特质，甚至可以说，正是中华文明的基本特质决定了历代的政体、中国人的“内”、“外”观和中国疆域的历史发展轨迹。即使在近代受到西方文明的强力冲击，中华文明体系及其特质必然会持续深刻影响中国的文化与社会演变，包括价值伦理的演化、话语体系的转变和国家体制的重新构建。

¹ 本文刊载于《学术月刊》2018年第1期，第 页。

² “中国”这一概念虽然很早就见于古代文物和汉文文献古籍，但直至近代，对其定义和内涵仍有争议。



一、中华文明体系的世俗性

中华文明是在几千年历史长河中发展出来的。在这一过程中，形成了一个独特的文化思想体系，同时也产生了一个以中原皇朝¹为主干的政治-文化共同体。这一文化体系核心思想的主脉发源于春秋战国时期的儒学和其他思想流派（诸子百家），是在各学派相互辩论与竞争中发展出来的一个具有独特宇宙观和社会伦理规范的思想体系。与世界上许多以宗教为核心的文明体系相比，中华文明体系最重要的基本特征就是其世俗性。

孔子不谈鬼神，主张“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”（《论语·先进》），“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），认为世人应“畏天命”（《论语·季氏》），对天道、祖先有诚敬之心。以儒家为代表的诸子百家学说都没有对人死后“天堂”、“地狱”及“最后审判日”的描述。但是，儒家学说坚持的世俗性并不是站在无神论立场上反对所有鬼神信仰，而是以一种宽容态度对其“敬而远之”，既不排斥内部不同地区、不同人群的民间信仰，也不排斥源自其他文明体系的外来宗教流派。钱穆先生认为：“孔子对于人世与天国，现实界与永生界，并已有了一种开明近情而合理之解答也”（钱穆，1994a：99）。²

牟钟鉴先生认为“中华文化是人本主义，西方文化是神本主义”（牟钟鉴，2017）。中国人尊崇的是人世间的圣贤先哲，祖先崇拜的实质是先贤崇拜，流传于基层社会的各种民间信仰（城隍、龙王、土地、山神等各路神仙）则是这一主流文化的草根性补充。中国的民间信仰也是高度世俗化的，并且与民众日常生活生产、人生礼仪、节日庆典密切结合，强调行善戒恶和因果报应，警示世人遵守社会伦理行为规范，可以被视为人间秩序在鬼神世界的投影。这些民间信仰倡导的伦理必须符合“天道”，否则就会被视为“邪神”被主流社会禁止。

苏秉琦先生认为：“中国除了有些政教合一的少数民族以外，从来没有高于王权的宗教，也就是没有国教。一些外国人不能理解，于是想出来一个中国人自己并不认可的宗教——‘儒教’，没有教主，没有教规，没有教仪，也没有宗教意义上的经典。但是在中国传统文化中确有最高崇拜的对象，这就是‘天、地、君、师、亲’”（苏秉琦，2013：136）³。春秋时代的孔孟以及后世的二程、朱熹被后世视为尘世的先师先贤，而不是天上的神或教主，其性质与基督教的上帝与基督、伊斯兰教的真主与穆罕穆德、佛教的如来佛祖等全然不同。无神论和一神教宗教都是西方文化的产物⁴。不是对超越凡世的“造物者”崇拜和对“末日审判”的恐惧，而是人间尘世中的社会秩序和人际伦理（三纲五常、忠孝仁义礼智信等）⁵构成儒学和中华文明的宇宙观和基本社会伦理结构⁶。所以，中原皇朝大多数皇帝不把中华文明体系与任何具体宗教对立起来¹，也不把自

¹ 自秦朝开始，中国历史上各朝代的君王都自称“皇帝”，所以把这些朝代称为“皇朝”，应该是适宜的。

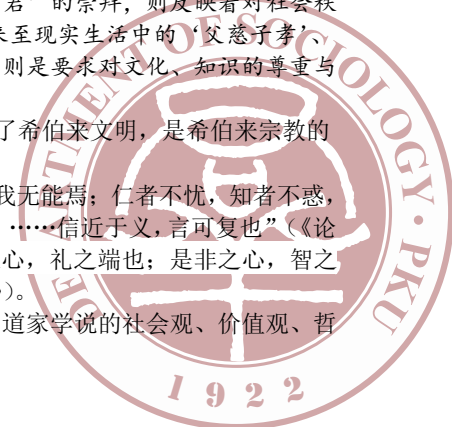
² 任继愈先生指出：“宋明理学……虽然它不讲出世，不主张有一个来世的天国，但是却把圣人的主观精神状态当作彼岸世界来追求，这和禅宗主张在尘世之中成佛是完全相同的”（任继愈，1980：68）。而禅宗则是“本土化”了的中国佛教流派。

³ “我国古人对‘天、地’赋予了超自然的属性。这里的‘天’，是一种抽象的权威象征，一种不可抗拒的超自然正义力量。……对于‘地’的崇拜，反映了追求人与自然的协调。至于对‘君’的崇拜，则反映着对社会秩序化即国泰民安的追求。对于‘亲’的崇拜，我看至少包括‘祖先崇拜’以来至现实生活中的‘父慈子孝’、‘兄友弟恭’等内容，是维系、协调人际关系的重要纽带。对‘师’的崇拜，则是要求对文化、知识的尊重与继承”（苏秉琦，2013：136）。

⁴ 尽管近代以来西方社会把伊斯兰教“东方化”，但是从本源上看伊斯兰教继承了希伯来文明，是希伯来宗教的变体，从本质上依然可视为西方古代文明的一部分。

⁵ 孔子曰：“知（智）、仁、勇三者，天下之达德也”（《中庸》）。“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”（《论语》）。“吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？……信近于义，言可复也”（《论语·学而》）。孟子曰：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”（《孟子·公孙丑上》）。董仲舒：“仁义礼智信五常之道”（《贤良对策》）。

⁶ 在分析“中国社会超稳定结构”时，金观涛、刘青峰系统讨论了儒家、墨家、道家学说的社会观、价值观、哲学观结构及其内在和谐（金观涛、刘青峰，2011：271-283）。



身的宗教倾向强加给臣民。宋真宗和宋徽宗崇信道教，清雍正帝笃信藏传佛教，但没有在全国强力推广，明崇祯帝与大臣徐光启等信仰天主教²，也没有利用权势加以推行。作为中华文明主脉的儒家学说，把鬼神宗教信仰看作是皇帝和臣民们的个人私事，只要信仰者的行为不违反“天道”，不触犯国家法律，不影响社会与经济活动的正常运行，就不主张强制干预，体现出“政教分离”的世俗化特质。

在中华文化的传统中，“儒学是不是宗教，这是一个古老的问题”（列文森，2009：307）。钱穆先生认为：“宗教为西方文化体系中重要一项目。中国文化中，则不自产宗教。凡属宗教，皆外来，并仅占次要地位。其与中国文化之传统精神，亦均各有不相融洽处”（钱穆，2001：1）。似乎中国传统的儒学很难被纳入西方文明的“宗教”范畴。

但是，一个高度发展的文明需要有一个自己的信仰体系来保持自身凝聚力并得以持续发展，否则不可能维系一个有着几千年文明史的政治-文化共同体。从这个角度来看，在中华传统里似乎也应当有自己的“宗教”。所以钱穆先生说：“则果谓中国亦有宗教，宜称为孔教，亦无疑”（钱穆，2001：11）。任继愈先生认为“儒教的教主是孔子。……儒教虽然缺少一般宗教的外在特征，却具有宗教的一切本质属性”（任继愈，1980：70）³。钱穆先生在另一篇文章中这样论及中国的“宗教”：“或疑中国民族乃一无宗教无信仰之民族，是殊不然。中国自有其宗教，自有其信仰，特其宗教信仰之发展，亦别自有其蹊径。……中国古代宗教，有两大特点：一则政治与宗教平行合流，宗教着眼于大群全体，而不落于小我私祈求、私吁请之范围，因此而遂得搏成大社会，建立大统一之国家。……中国宗教因早与政治合流，故其神与神之间，乃亦秩然有序，肃然有制。既不如耶教、回教之单一而具不容忍性，亦不如印度希腊神话之离奇而有散漫性”（钱穆，2004：22-24）。这表明钱穆先生认为中华文化共同体还是有自己的信仰，但中华传统的信仰与其他宗教相比具有不同特点，因此他将之归为不同于基督教、伊斯兰教的另类“宗教”。葛剑雄先生认为“儒教具有准宗教的性质，……我认为在中国社会真正起作用的并不是儒学，而是儒教”（葛剑雄，2016：60）。刘小枫则指出：“儒家在品质上是政治哲学，儒家与儒教的关系如何，取决于儒生自己心里清楚自己与宗教的关系以及宗教与其他两种类型的灵魂的关系”（刘小枫，2007：5）。

在韦伯的宗教研究著作《宗教社会学论文集》中，有一篇的英文译名为 *Confucianism and Taoism*，该篇的中文篇名被译为《儒教与道教》⁴。中文“儒教”这一概念的流行，可能与该文题目的译法有关。由于中文的“儒学”也被译为 *Confucianism*，英文中的 *Confucianism* 似乎也可以译为“儒学”。在这篇文章中，韦伯认为“儒教纯粹是俗世内部一种俗人道德。与佛教形式更加显明对比的是，儒教所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应，归根结底，它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典”（韦伯，1995：178）。这段话里的“儒教”（*Confucianism*），完全可以换做“儒学”，而且韦伯指出的恰恰是儒学的世俗性。

今天国内学者们使用的许多概念均是近代从西方社会传入的意识形态和话语体系。中国传统讲的“教”、“族”、“国”与今天我们所使用的、源自西方“普世概念”的“宗教”（*religion*）、“民族”（*nation*）、“国”（*state*）很不一样。作为一个延续几千年的政治-文明共同体，中国人当然有自己的思想信仰体系，但正如苏秉琦和钱穆两位先生所言，中国人的传统信仰自有其特质，就像中国的文字¹不同于其他文明所创造的文字一样。人类历史上出现的信仰种类很多，古代的自然崇拜，近代的马克思主义、自由主义、无神论、法西斯主义等等都可以视为信仰，但未必都可以

¹ 三千年中国历史中有寿命可考的有 559 个皇帝，打击佛教的只有 4 个（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗、周世宗），历时很短，且与当时的佛道之争和土地税收相关（<http://baike.so.com/doc/6612896-6826688.html>）。

² http://bbs.tiexue.net/post2_4103846_1.html

³ 有学者曾系统论述“儒教”的基本理论（李申，1995，1999），也有学者坚持理学是哲理而非宗教（参看张荣明，2001：25-28）。

⁴ Max Weber, *Konfuzianismus und Taoismus*（Tübingen: Mohr, 1978）。



被归类为“宗教”。中华文化体系里的儒学是不是一定要纳入西方文明中的“宗教”(religion)范畴?是否需要在儒学之外再析出一个“儒教”?学者们对于这些议题所表达的不同观点,在很大程度上取决于各自对“宗教”概念的认识与定义。由于对“宗教”的概念定义与评判标准不同,各自得出的结论自然也不同。

但是我们必须承认,中原皇朝历史上从未发生真正意义上的宗教战争,中原地区也从未出现“政教合一”政权²。赵鼎新先生认为西汉之后中国成为“儒法国家”,创造出一种“以帝国儒学思想作为官方统治意识形态和合法性基础,同时运用法家手段对国家进行实质性管理的国家模式”(赵鼎新,2011:7)。这与欧洲历史形成强烈反差。相比之下,宗教战争几乎贯穿基督教诞生后两千多年的欧洲和中东历史。这是中华文明与西方文明的重大差别之一。虽然欧洲国家在宗教改革后推行“政教分离”,但是直至今日,西方国家的文化基调和道德基石仍是基督教。对于大多数西方人而言,没有宗教的道德是不可想象的。中国传统文化基调是世俗性,这一点恐难否认。“大多数文明以宗教和法律作为政治及社会制度正当性根据,唯有中华文明历史上以道德作为政治制度和社会行动正当性的最终根据。可见中国文化历史有多么独特。这是中西方文化产生差异的源头”(金观涛、刘青峰,2015:5-6)。

二、中华文明追求的最高境界是“天道”而不是宗教情怀或个人主义

中华传统文化崇尚的是包括天下万物运行规则在内的“天道”,也被有些学者概括地表述为“天、地、君、亲、师”,这就是中国人的传统信仰。孔子曰:“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,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同”(《礼记·礼运篇》)。几千年来,历代中国人理想中的“大同世界”,就是这样一幅尘世间人尽其才、遵守公德、各得其所、和谐有序的社会图景。

中国人坚信“天下大同”的人类理想与“天道秩序”的终极力量,认为人应“畏天命”(《礼记·季氏》),而在“有教无类”(《论语·卫灵公第十五》)宗旨指导下的“教化”过程则是“天下”人类各群体感悟并接受“天道”的过程,而且坚信所有的人群迟早都应能接受这一“天道”。“中国文化大统,乃常以教育第一,政治次之,宗教又次之,其事实大定于儒家之教义也”(钱穆,2004:26)。这就是钱穆先生心目中“宗教”在中国文化传统中的地位,也体现出中华文明对“宗教”的理解。中华文明可以包容外来的宗教,但其自身的土壤却无法产生西方一神教性质的宗教。“中国思想中不承认绝对在外的超越存在,也就是那种无论如何也‘化’不进来的存在。这样,中国就不可能有宗教,也不可能有绝对不可化解的敌人。……承认超越存在的理论后果就是宗教以及与人为敌的政治理论。这是西方思想的底牌。从个人主义、异教徒到丛林假定以及民族/国家的国际政治理论等等陷世界于冲突和混论的观念都与承认超越者概念有关”(赵汀阳,2005:14-15)。

与西方文明不同,中华文明不提倡个人主义,强调的是社会公德和万物众生都应遵循的“天道”,这是另一种道德伦理体系。“对于制度的合法性的证明来说,‘民心’比‘民主’更为正确。……因为大众的选择缺乏稳定性,随着宣传、时尚和错误信息而变化无常,只是反映暂时偶然的心态,而不是由理性分析所控制的恒心,……因此,民心并不就是大众的欲望,而是出于公心而为公而思的思想”(赵汀阳,2005:28-29)。中国人所说的“得民心者得天下”,讲的决不是

¹ 这里指的是中原群体使用的方块字,不包括中国边疆地区其他族群的传统文字。

² 西藏地区1751年出现藏传佛教的“政教合一”政权(王辅仁,1982:226)。但这只是西藏地区性政体。



西方式“民主选举”中的多数，而是顺应天理、符合“为公而思”的公心，这种“公心”所考虑的是天下之人，不是某个宗教派别的信众，不是某个政权下辖的国民，也不是某个小群体或个人。

中华传统文化虽然强调社会公德和集体伦理¹，不强调个人权利，但并非没有平等观念。中国人的“平等”观念，既体现在与异文化异群体的交流中，体现在尊重境内不同族群传统和地方文化的多样性，也体现在财产继承制度中。中原地区的财产继承是男性子嗣均分制，而不是欧洲或日本社会的长子继承制。中国人没有欧洲社会的家族“世袭”概念²，不仅皇朝世系可以“改朝换代”³，民众和士人可以接受那些尊崇并继承中华文化的异族统治者（亡国而不亡天下）；贵胄世家也是“君子之泽，五世而斩”（《孟子·离娄章句下》），“王侯将相，宁有种乎？”（《史记·陈涉世家》）中原皇朝历代选拔贤能的主要渠道是面向全体臣民的科举制。法国启蒙思想家伏尔泰曾十分赞赏中国的科举制⁴，认为比欧洲各国的爵位领地世袭制更加体现出平等精神。1721年英国哈雷大学副校长沃尔夫在演讲中宣称：“在中国的典籍里，没有提到上帝和对他的信仰，也没有提到对上帝的爱与恨，更谈不上对上帝的信心。”他告诉听众，孔子创立的儒家思想集理性、道德、传统、常识于一体，影响了中国上至皇帝下至百姓近两千年，这足以证明没有神权，人类依靠自己理性的力量也可以建立一套完整的伦理、道德体系。“世界上所有其他不相信上帝的民族都堕入偶像的崇拜，中国人惟一保持了自然所赋予人的力量。”不仅如此，古老的中华文明和伦理哲学比《圣经》和西方的基督教更古老，而且完全可以与之媲美，甚至更优越（书云，2012）。

在这种“天道”秩序中的中国皇帝，其角色与社会功能自然也不同于西方国家的帝王。在对《社会通论》译本所做的评议中，19世纪70年代曾留学英国的严复先生把中国帝王与欧洲帝王进行了比较：“读此则知东西立国之相异，而国民资格，亦由是而大不同也。盖西国之王者，其事专于作君而已。而中国帝王，作君而外，兼以作师，且其社会，固宗法之社会也，故又曰，元后作民父母。夫彼专为君，故所重在兵刑，而礼乐、宗教、营造、树畜、工商乃至教育、文字之事，皆可放任其民，使自为之。中国帝王，下至守宰，皆以其身兼天、地、君、亲、师之众责，兵刑二者，不足以尽之也”（严复，1904：133）。直至今日，国家官员们在中国社会仍在一定程度上被视为“父母官”，在国内任何地区如果在经济财政、民生就业、物资供应、抢险救灾、基础设施建设、医疗保健、教育质量、宗教管理、社会保障、道德治安甚至环境生态等方面出现任何问题，中国国民都会指责政府部门的失职，而政府官员也会被问责，似乎官员们仍然“身兼天、地、君、亲、师之众责”。在西方国家中的政府，主要责任限于国防（“兵”）和执法（“刑”）⁵。中华传统文化中的“天道”观和民众对执政者角色功能的期望完全不同于西方社会，我们在理解古代甚至今天的中国社会时，要认识到中国政府与西方国家政府之间的本质性差别。

三、中华文明共同体的内部凝聚力、地区多样化和对外来文化的罕见包容度

正因为中华文明的基本特征是非无神论的世俗性，既没有一神教文明那种强烈的“零和结构”的排他性，没有严格无神论的反宗教性，也没有基于体质差异的西方种族主义观念，对于人们在相貌、语言、服饰、习俗等方面的差异也表现出不同于西方文明的宽容心态，甚至所谓的“华夷

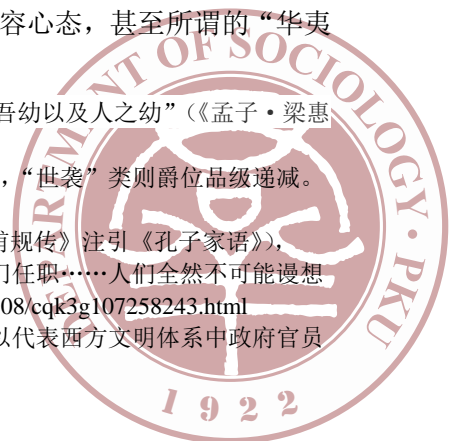
¹ 孔子曰：“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。

² 中国各朝代有不同的爵位“世袭”制度，如清朝的“世袭罔替”可保持原爵位，“世袭”类则爵位品级递减。这与欧洲封建制度中的爵位、领地、特权世袭制度并不一样。

³ “孔子曰：‘夫君者舟也，人者水也。水可载舟，亦可覆舟’”（《后汉书·皇甫规传》注引《孔子家语》）。

⁴ 伏尔泰曾这样评价中国的科举制度：“通过层层严格考试的人才能进入……衙门任职……人们全然不可能设想一个比这更好的政府……。” <http://www.mofangge.com/html/qDetail/07/g1/201408/cqk3g107258243.html>

⁵ 香港特别行政区前行政长官曾荫权竞选时的口号是“做好这份工”，这或许可以代表西方文明体系中政府官员的心态与责任心。



之辨”也仅仅是文化观念的差异，而不是本质性的区隔，所以，中华文明对于内部文化多样性和各种外部文明都表现出罕见的包容态度，但也恰恰是这种宽松的包容态度，客观上降低了周边群体的心理距离感，增强了周边群体潜在的情感向心力和凝聚力。

梁启超先生指出，关于中国传统中的“夷夏之辨”，完全不同于近代的“种族”(race)、“民族”(nation)或“族群”(ethnicity)概念。“春秋(指孔子的儒家经典)之号夷狄也，与后世特异。后世之号夷狄，谓其地与其种族，春秋之号夷狄，谓其政俗与其行事。……春秋之中国夷狄，本无定名，其有夷狄之行者，虽中国人，颯然而夷狄矣。其无夷狄之行者，虽夷狄也，彬然而君子矣”。那么什么是“中国”？什么是“夷狄”？“春秋之治天下也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，禁攻寝兵，勤政爱民，劝商惠工，土地辟，田野治，学校昌，人伦明，道路修，游民少，废疾养，盗贼息，由乎此者，谓之中国。反乎此者，谓之夷狄”(梁启超，1897：48-49)。

就社会内部而言，这种宽松的包容度为中国古代知识分子思想的活跃和民间创造力的萌发提供了空间，使春秋战国时期中原地区的哲学、史学、文学、医学、兵法、天文、科技、建筑、农耕、陶瓷、冶炼、丝绸纺织等领域出现了后世鲜见的“百花齐放”盛况。从中原各诸侯国“诸子百家”中衍生出儒学、老庄、法家、墨家等许多流派，许多学者跨流派互为师生，在交流与竞争中彼此借鉴、相互包容而不是强求同一，其结果反而促进了事实上的相互融合，这就是历史演进的辩证法。儒学通常被认为是中华文明的思想主脉，需要注意的是，儒学在其后续发展中不断吸收融汇其他学派的思想，始终处于演变过程之中。

秦统一中国后，建立了一个空前统一、涵盖辽阔地域的政治体系。为了推动管辖区域内的行政体制和文化体系的同质性，秦朝设立郡县，推行“书同文”，加快中原各地域之间的文化融合，逐步形成以统一文字为工具载体的中华文明体系。“由于表意性的文字书写系统能够脱离语音而使用，这极大地便利了使用不同方言乃至不同语言的人群之间的交流。春秋-战国时代之后的中国历史表明，虽然是帝国儒教为精英文化的统一提供了基础，但为这种文化的传布和绵延提供物质基础条件的却是表意性的汉语文字”(赵鼎新，2011：36-37)。在秦代，“以形、意为主义适应各地方言的方块字被大家所接受，成为其后数千年间维系民族共同体的文化纽带，产生了极强的凝聚力”(苏秉琦，2013：135)。欧洲和世界一些地区发明了拼音字母，用以发展书写文字。由于各地区存在不同的语言发音，因此各地语音的差异在拼写中构成了今天许多不同文字的基础。虽然与拼音文字相比，中国的方块字较难记忆和书写，但是各地人群一旦学习使用方块字，便能够克服语音差异而相互交流，并很容易被吸收进中华文化体系和进入中国的经济贸易体系。同时，中原社会的繁荣发展也对这些地区的经济、文化发展起到促进作用。“象形表意的中国方块字，有利于克服由于地域辽阔所带来的方言繁杂的障碍，成为几千年来始终畅通的思想文化交流的工具。只有具备这种重要的通讯工具，才有可能建立一种跨地域的文化联系”(金观涛、刘青峰，2011：30)。

与此同时，秦朝推行“车同轨”，统一货币与度量衡，有效地促进了地区间的贸易往来和统一经济体系的形成，秦朝的这些规范化的措施符合当时东亚大陆的社会发展趋势，推广传播了中原地区的思想体系、工艺技术、社会组织形式与文化艺术活动。汉代印刷术的出现和隋朝创立的科举制进一步推进中原皇朝管辖地域内各地区之间的文化统合。凡是实行了科举制的地区，不论其存在哪些族属语言差异，当地的精英人士都逐步融入中华文化圈¹。“科举制更使‘书同文’制度化为一种统一的全国性思想意识市场，恰起着类似近代西方全国性经济市场所起的维系作用”。“科举制的社会功能并不止教育。它在整个传统中国社会结构中起着重要的联系和中介作用”(罗志田，2011：55，172)。中原文明的传播地域逐步从黄河和长江流域扩展到珠江流域和周边

¹ 今天我国西南地区(云南、贵州、广西等地)的民族关系相对比较和谐稳定，这与元朝以来历代中央政权在这些地区长期推行儒学教育和科举制度有关。

其他地区¹。但是由于中国地域辽阔，交通不便，各地区地理自然风貌存在很大差异，因此春秋战国时期形成的齐鲁、燕赵、吴越、秦、楚等不同区域的地方性传统文化长期以来依然得以保留特色。共性与特性并存，一体与多元并存，这就是中华文明的另一个特质。

在中华文明发展的漫长历史过程中，作为东亚大陆人口与经济核心区的中原地区始终与周边地区保持密切与深入的文化互动，不仅中原地区的文化与科学技术被传播到周边地区，同时中原人群也积极学习和吸收周边地区的传统文化和科学技术，地区之间的贸易、迁移与通婚（和亲）成为传统交流方式，从而逐步形成了以中原地区为核心区，以漠北草原、西域戈壁、青藏高原、云贵高原等周边地区为区域性文化中心的“大中华文化圈”。顾颉刚先生认为中国在发展过程中形成三大文化集团：汉文化集团、信仰伊斯兰教的“回文化集团”和信仰藏传佛教的“藏文化集团”（顾颉刚，1939b）。这几个“文化集团”在长期互相交往中彼此影响、相互交融，既有共性又保留特性，许多文化元素以共生的方式渗透到各地民众的思想观念和日常生活中。费孝通先生认为，在战国和秦代，在中原地区和北方草原形成了农牧两大统一体，也就是“南有大汉，北有强胡”，两大统一体对峙拉锯了上千年，长城便是这两大统一体相互征战的结果。最后清朝才真正把南农、北牧两大统一体聚合在一起，完成了中华民族真正意义上的统一（费孝通，1989）。无论是三大文化集团，还是南北两大统一体，在古代中国人的观念中，都属于“四海之内”的“天下”，也都在这个“东亚大陆生态区”和中华文化圈的涵盖范围之内。

与此同时，在与来自“中华文化圈”之外其他文化的交流过程中，中华文明先后容纳了外部传入的佛教、伊斯兰教、萨满教、基督教等宗教及教派，吸收了外来宗教的许多文化元素，包括哲学思想、话语体系、制度形式和文学艺术。在文化和思想交流中，孔子主张“中庸之道”²，不偏狭不极端。中华文明的另一个代表人物老子则说：“上善若水，水善利万物而不争”（《老子·道德经》）。正是这种主张“和而不同”和“己所不欲，勿施于人”（《论语·卫灵公》）的思想使中华文化对于内部多样化和外来异文化具有举世罕见的文化包容度和融合力。

在这样一个文化氛围中，我们可以看到外来宗教进入中原地区后出现不同程度的“中国化”现象。例如元代的回回穆斯林已在一些礼俗上接受汉人影响，如（1）取表字、采汉姓；（2）冠居名、堂号；（3）遵丁忧、汉丧之制；（4）行节义之礼（《回族简史》编写组，2009：104-107）。元代的“三掌教制”和伊玛目制“是中国伊斯兰教的一种创制，在一般伊斯兰国家和地区尚属少见”（高占福、敏俊卿，2017）。中原地区清真寺在建筑风格上普遍采用了汉地的砖混结构、四合院形制和殿堂式建筑。明朝颁布法令推动穆斯林与本地人通婚³，促进族群交融，中原地区的汉语⁴成为回回的通用语言。明代穆斯林学者胡登洲精通儒学、阿拉伯语和波斯语，认为“回儒两教，道本同源，初无二理”。清代穆斯林学者王岱舆运用儒学思想诠释《古兰经》，提出：“夫忠于真主，更忠于君父，方为正道”（王岱舆，1988：88），刘智认为“天方之经，大同孔孟之旨”（丁俊，2017：54），“王者，代真主以治世者也”（高占福、敏俊卿，2017）。广大中国穆斯林不仅在政治上认同中国，在伊斯兰教与中华文化之间的相互交融中也出现文化上的“二元认同”现象（既认同伊斯兰教，也认同中华文化）。到了民国时期，中国化的伊斯兰教已成为中华文化的重要组成部分。

佛教在东汉时期自印度传入中土，中原学者高僧用《老子》《庄子》及《论语》语义来解读印度佛学义理，出现“格义佛学”。葛兆光先生认为：“人们借助老庄对佛教进行解释，佛教也是

¹ 汉字及它承载的中华文化（如儒学和大乘佛教）也一度传入邻近的朝鲜半岛、越南、琉球和日本等地。

² “中庸之为德也，其至矣乎”（《论语·雍也》）。

³ 如《大明律》卷六规定：“凡禁蒙古、色目人听与中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入官为奴”（《回族简史》编写组，2009：144）。

⁴ 其实“汉语”一词也是近代出现的。清末才确立“汉语”作为超越单一族群、地区的帝国语言的法定地位。1911年7月，《学部中央教育会议议决统一国语办法案》确立“以京音为主，审定标准音；以官话为主，审定标准



在不断翻译和解释之中，加入了这一思想系统，并使之开始彰显它的系统性，在这个意义上，中国也征服了佛教”（引自义广，2017）。“唐朝佛教中国化，即佛教玄学化，这是化的第一步。……佛教儒学化，是化的第二步”（范文澜，1965：614）。“佛教……到了中国之后，出家众的生活来源发生了变化，由托钵化缘式改变为坐拥土地及寺产的安居受供式。……中国式的祖师清规就出现了，……这在印度佛陀时代是未曾有的事”（义广，2017），这就是佛教教仪和教制的中国化。同时，佛教传入西藏后，在与当地苯教交融中形成今天的藏传佛教。源自印度的佛教由此转化成为本土化的中华宗教，包括流传于中原地区的禅宗等流派和流传于蒙藏地区的藏传佛教各流派，发展成为中华文明的重要组成部分。

唐代天主教即以“景教”之名传入中土，元代方济各会修士曾来中国传教，明、清时期利玛窦、汤若望等先后来华传教，“努力将天主教教义解释成与儒家义理完全相合的价值系统”，1700年清朝的天主教徒达到30万人（赵士林、段琦，2009：5）。19世纪初，基督教新教传入中原地区。20世纪20年代中国的“基督教新思潮运动”推动中国基督教学者“将基督教伦理化并与中国传统文化相对接”，“主张基督教徒和教会要关心国家的命运和建设”，积极投身于当时的平民教育与抗日救亡运动（赵士林、段琦，2009：10-13）。这些活动不仅推动几百万中国基督教众融入中国社会发展演变的大潮，也使基督教文化成为今天中华文明的重要组成部分。

从以上几个例子中，我们可以感受到中华文化对外来宗教与文化的强大包容力，感受到中华文明“海纳百川”、积极吸收和容纳外来文明的文化心态。“汉族以文化根柢之深，……用克兼容并包，同仁一视，所吸收之民族愈众，斯国家之疆域愈恢”（吕思勉，1934：8）。

四、中华文明开展跨文化交流的核心理念是“和而不同”和“有教无类”

中华文明之所以对外来文明与宗教表现出十分罕见的包容度，这与其世俗性的本质和文化自信密切相关。中华文明自认是各方面比较发达、在“天下”体系中居于核心的地位，对周边群体负有“教化”的责任与功能。在汉代成为中华文明主脉的儒学是一套有关世俗社会伦理秩序的价值体系和行为规范，接受这套文明规范的群体被视为“华夏”，尚未接受的群体被视为“蛮夷”，二者之间仅为“文明程度”的差异。

“中国的夷夏之辨……对外却有开放与封闭的两面，而且是以开放的一面为主流。夷夏之辨是以文野之分为基础的。……故夷夏也应该是可以互变的”（罗志田，2011：37）。在与其他群体交流过程中，中华文明所持的是“有教无类”的立场，采用“教化”的方法来“化夷为夏”，而不是简单地排斥其他信仰与学说，因此中国人从来没有“异教徒”的概念。由于在孔子的年代，中原地区居民的人种成分十分复杂，“所以，‘有教无类’主要不是指社会贫富等级差别，而是种族特征差别”（苏秉琦，2013：2），表示对不同祖先血缘及语言文化群体施以教化时应一视同仁。在对人类群体进行划分时，中华文明注重的是可涵盖“天下”所有人群、具有“普世性”的社会秩序与伦理规范，而不是其他文明所强调的体质、语言、宗教信仰差异等族群特征。在与异族交往中推行“教化”的方法是“施仁政”，“远人不服，则修文德以来之”（《论语·季氏》，主张以自身较高的文化修养和德行来对蛮夷进行感召，而不是使用武力手段强迫其他群体接受自己的文化。这种政策的前提是对中华文明优越性的高度自信。“行仁政而王，莫之能御也”，“万乘之国行仁政，民之悦之，犹解倒悬也”（《孟子·公孙丑上》）。甚至连中国传统军事思想也强调“天子”的军队应为“仁义之师”，“不战而屈人之兵，善之善者也”（《孙子》谋攻篇第三）。

因为不同文明之间可以相互学习和传播，所以中国传统思想认为“夷夏之辨”中的“化内”和“化外”可以相互转化。“‘天下’是绝对的，夷夏却是相对的，所需要辨别的，只是中原文明

语”的国语标准（湛晓白，2016）。

而已。血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷，化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在”（许纪霖，2014）。“在古代观念上，四夷与诸夏实在有一个分别的标准，这个标准，不是‘血统’而是‘文化’。所谓‘诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之’，此即是以文化为华夷分别之明证，这里所谓文化，具体言之，则只是一种‘生活习惯与政治方式’”（钱穆，1994b：41）。夷夏之间存在的是一种动态与辩证的关系。“春秋之法，中国而用夷之道，即夷之，……以此见中国夷狄之判，圣人以其行，不限以地明矣”（苏舆，1992：46）。因为中华传统的基本观念认为四周“蛮夷”与中原群体（“华夏”）同属一个“天下”且具有可被“教化”的前提，所以儒家提出“四海之内，皆兄弟也”（《论语·颜渊》）的观念，明确淡化“天下”各群体之间在体质、族源、语言、宗教、习俗等文化领域差异的意义，强调不同人类群体在基本伦理和互动规则方面存在重要共性并完全能够做到“和而不同”与和睦共处¹。

儒学发源于中原地区并在后世以汉人为人口主体的中原皇朝占据主导地位，这一观点得到普遍接受。但是在中原地区与周边地区几千年持续的文化与政治互动中，儒学就完全没有吸收周边群体的文化元素而有所变化吗？孔子的思想本身就是春秋时期“华夏”与“蛮夷”的文化与政治互动中产生的，这种文化互动自孔孟之后应当仍在延续，二程和朱熹的理学思想就明显受到外来佛教的影响²。换言之，后世的儒学已不能被简单地视为“汉人之学”，而应当看作以中原地区文化传统为核心并吸收周边其他文化因素的“中华之学”。所以，如果把边疆政权在“入主中原”后对儒学思想的吸收和尊崇（“儒家化”）等同于“汉化”³，这样的观点就把中国历史上复杂的文化互动关系看得过于简单了。首先，我们不能把“儒学”简单地等同于“汉人文化”；其次，周边政权（包括“入主中原”的异族政权）吸收以儒学为主脉的中华文化传统的过程也包含了两个方面：一方面是一个动态的吸收过程，周边政权在不同时期对于中原文化有着不同的接纳态度和不同的吸收程度；另一方面周边政权必然努力保持自身原有文化传统和群体认同意识。这是两种努力同时并行并相互影响的文化互动策略和文化交融模式。

五、中华文明的群体认同核心是“天道”而不是西方文明的“民族主义”

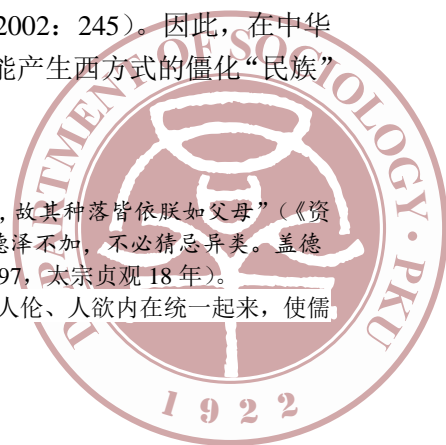
与欧洲的文化传统全然不同，中华文明强调的是“天道”中的社会伦理与政治秩序，主张“和而不同”，领悟并遵从“天道”的群体即是享有文化素质的人，其他人群尚有待“教化”。孔子说：“裔不谋夏，夷不乱华”（《左传·定公十年》，“中国、夏、华三个名称，最基本的涵义还是在于文化。文化高的地区即周礼地区称为夏，文化高的人或族称为华，华夏合起来称为中国。对文化低即不遵守周礼的人或族称为蛮、夷、戎、狄”（范文澜，1964a：180）。

“在儒家思想中，‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限。……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性，而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”（张磊、孔庆榕，1999：285）。王韬在《华夷辨》中指出：“华夷之辨其不在地之内，而系于礼之有无也明矣。苟有礼也，夷可进为华；苟无礼也，华则变为夷”（王韬，2002：245）。因此，在中华文明的这种具有高度包容性、动态化和辩证思维的认同体系中，不可能产生西方式的僵化“民族”（nation）概念。

¹ 引用较多的是唐太宗李世民的两段话：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母”（《资治通鉴》卷198，太宗贞观21年）。“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜忌异类。盖德泽洽，则四夷可使如一家；猜忌多，则骨肉不免为仇敌”（《资治通鉴》卷197，太宗贞观18年）。

² 程朱理学是儒学发展的重要阶段，以儒学为宗，吸收佛、道，将天理、仁政、人伦、人欲内在统一起来，使儒学走向政治哲学化。

³ 如何炳棣与罗友枝之争（参见葛兆光，2011：22）。



金耀基先生认为，作为一个政治实体，中国不同于近代任何其他的“民族-国家”（nation-state），而“是一个以文化而非种族为华夷区别的独立发展的政治文化体，有者称之为‘文明体国家’（Civilizational state），它有一独特的文明秩序”（金耀基，1999：614）。白鲁恂（Lucian Pye）则径直把中国称为“一个伪装成民族国家的文明体系”（Pye, 1992: 235）。即使晚清政府在某些形式上、特别是在与西方列强交往中表现得像是一个现代“民族国家”，如建立“总理各国事务衙门”（外交部），与各国互派公使并建使馆，设定国旗国歌，翻译《万国公法》，签订国际条约、设立海关等，但是在中国社会的基层组织中始终是一套传统的中华文明体系在发挥作用。民国时期学者在讨论“民族主义”概念时，曾努力从中国文化传统中加以发掘，如熊十力先生认为：“民族思想之启发，自孔子作春秋，倡言民族主义，即内诸夏而外夷狄。但其诸夏夷狄之分，确非种界之狭隘观念，而实以文野与礼义之有无为判断标准”（熊十力，1973：130）。刘小枫进而认为“儒教不是种族区分的民族主义，而是文化区分的民族主义”（刘小枫，2007：144）。孔子的群体分野确实没有西方文明中的种族主义观念，但中国文化传统中的“夷夏之辨”与源自西方现代观念中的“民族主义”应分属不同的思想体系，很难进行这样的概念比较。

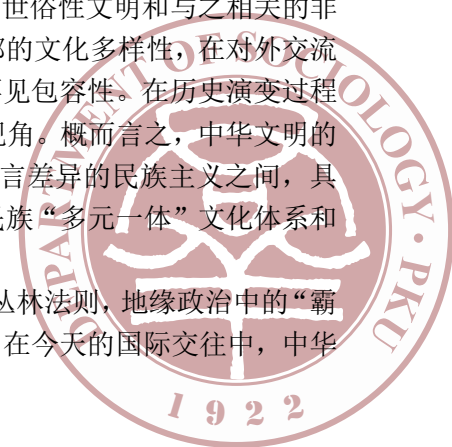
列文森（Joseph Levenson）认为中国传统族群观念中的实质是“中国文化主义”，“文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态。……文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越感的信仰，而无需在文化之外寻求合法性或辩护词”。“士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形式，是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同”（杜赞奇，2003：44-45）。杜赞奇认为这种文化主义“把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看作一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制”（杜赞奇，2003：46-47）。

中国传统认同体系的核心是文化认同，对“天道”和儒家道德伦理的崇敬就是中国人的信仰体系。所以费正清特别指出，“毫无疑问，这种认为孔孟之道放之四海皆准的思想，意味着中国的文化（生活方式）是比民族主义更为基本的东西。……一个人只要他熟习经书并能照此办理，他的肤色和语言是无关紧要的”（费正清，1987：73-74）。这就是中国历史发展中以“文化”确定群体认同和“有教无类”的主导思想。在面对内部多样性和与外部文明相接触时，“‘不拒他者’是中国的传统精神，而民族主义之类才是西方的思维”（赵汀阳，2005：13）。民族主义是具有某种具有“零和结构”和强烈排他性的群体认同意识形态，在中华文明的土壤中不可能出现类似西方话语中“nation”的“民族”概念，也不可能滋生出西方式的“民族主义”（nationalism）思想体系。

结束语

中华文化延续了三千多年，这在人类文明史上十分罕见，这与作为中华文化主脉的中原文化的基本特质密切相关。起源于黄河流域的中原文化传统，在发展中演化出独特的语言文字体系，孕育出有特色的农耕文明和与之相关的社会组织，发展出非有神论的世俗性文明和与之相关的非体质血缘的群体认同体系。这一特质使得中华文明体系既可包容内部的文化多样性，在对外交流中也以“和而不同”和“有教无类”的精神呈现出对于外部文化的罕见包容性。在历史演变过程中，中华文明的群体认同体系逐渐发展出一种动态与辩证的立场与视角。概而言之，中华文明的这些特质与西方以一神论为主流的宗教特质以及僵化地看待体质-语言差异的民族主义之间，具有本质性的区别。这是我们今天在加强中华民族凝聚力、构建中华民族“多元一体”文化体系和政治格局时需要关注与继承的宝贵历史遗产。

近代以来，欧美帝国主义在对外关系中践行的是“以强凌弱”的丛林法则，地缘政治中的“霸权”理念和“修昔底斯法则”至今仍然主导着某些国家的外交思路。在今天的国际交往中，中华



文明与外部文明-政体交往中遵循的“己所不欲，勿施于人”和“求同存异”的基本思路构成了中国外交活动的文化底色，使其具有不同于欧美国家外交的文化风格，赢得许多发展中国家的真诚友谊，也为 21 世纪的国际关系大格局注入新的元素。

参考书目：

- 《回族简史》修订本编写组，2009，《回族简史》，北京：民族出版社。
- Pye, Lucian W. 1992. *The Spirit of Chinese Politics*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- 丁俊，2017，“多重维度中的伊斯兰教中国化问题”，《西北民族大学学报》2017年第1期，第53-58页。
- 杜赞奇，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社 2003 年版。
- 范文澜，1964a，《中国通史简编》修订本第一编，北京：人民出版社。
- 范文澜，1964b，《中国通史简编》修订本第二编，北京：人民出版社。
- 范文澜，1965，《中国通史简编》修订本第三编，北京：人民出版社。
- 费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。
- 费正清，《美国与中国》（第四版），张理京译，北京：商务印书馆 1987 年版。
- 高占福、敏俊卿，2017，“我国内地伊斯兰教中国化的历史经验”（上）（下），《中国民族报》2017年8月15日、8月22日第7版。
- 葛剑雄，2016，“中国人有没有宗教？”《民族宗教研究动态》2016年第5期，第59-60页。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939a，“‘中国本部’一名亟应废弃”，《益世报》1939年1月1日《星期评论》。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939年2月13日《边疆周刊》第9期
- 金观涛、刘青峰，2011，《兴盛与危机：论中国社会超稳定结构》，北京：法律出版社。
- 金观涛、刘青峰，2015，《中国思想史十讲》，北京：法律出版社。
- 金耀基，1997，《中国政治与文化》，香港：Oxford University Press.
- 梁启超，1897，“春秋中国夷狄辨序”，《饮冰室合集》第1册，文集之二，北京：中华书局 1989年版，第48-49页。
- 李申，1995，“关于儒教的几个问题”，《世界宗教研究》1995年第5期。
- 李申，1999，《中国儒教史》，上海：上海人民出版社。
- 列文森，《儒教中国及其现代命运》，郑大华译，桂林：广西师范大学出版社 2009 年版。
- 刘小枫，2007，《儒教与民族国家》，北京：华夏出版社。
- 罗志田，2011，《民族主义与近代中国思想》（第二版），台北：三民书局。
- 吕思勉，1934，《中国民族史》，上海：世界书局。
- 马克斯·韦伯，《儒教与道教》，洪天富译，南京：江苏人民出版社 1995 年版。
- 牟钟鉴，2017，“中华文化是人本主义，西方文化是神本主义”，《中国民族报》2017年1月17日第7版。
- 钱穆，1994a，《国史大纲》（修订本），北京：商务印书馆。
- 钱穆，1994b，《中国文化史导论》，北京：商务印书馆。
- 钱穆，2001，《现代中国学术论衡》，北京：三联书店。
- 钱穆，2004，《灵魂与心》，桂林：广西师范大学出版社。
- 任继愈，1980，“论儒教的形成”，《中国社会科学》1980年第1期，第61-74页。
- 书云，2012，“他们的胡子、眼睛、鼻子、耳朵及思维方式都不同于我们：欧洲启蒙时代的‘中国’论”，《南方周末》2011年5月19日第E23版。

