

冯天瑜 何晓明 周积明 著

中华文化史

第3版



上海人民出版社

冯天瑜 何晓明 周积明 著

中华文化史

第3版

上海人民出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

中华文化史/冯天瑜,何晓明,周积明著. —3 版
上海: 上海人民出版社, 2010
ISBN 978 - 7 - 208 - 09270 - 9

I. ①中... II. ①冯... ②何... ③周... III. ①文化史—
中国IV. ①K203
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 064930 号

责任编辑 孙 瑜
封面设计 王小阳

中华文化史 (第 3 版)

冯天瑜 何晓明 周积明 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

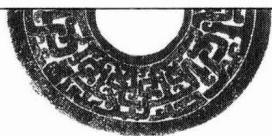
开本 720 × 1000 1/16 印张 52 插页 4 字数 863,000

2010 年 5 月第 3 版 2010 年 5 月第 1 次印刷

印数 1 - 4,250

ISBN 978 - 7 - 208 - 09270 - 9/K · 1681

定价 78.00 元



题 记

本书以《中华文化史》拟题,意在研讨中华民族文化的生成机制与发展历程,“中华”和“文化”是论题的关键词,故有必要首先对其作出界定。

“中华”之得名,由来已久。华夏先民因建都黄河流域,四裔环绕,故自称“中华”,指地处中原的华夏族。中华之“中”,意谓居四方之中;又有“以己为中”之意,与“以人为外”相对应。中华之“华”,意谓具有文化的民族。《唐律名例疏议释义》说:

中华者,中国也。亲被王教,自属中国,衣冠威仪,习俗孝悌,居身礼义,故谓之中华。

这里发掘的是“中华”的文化内涵,而并未局限于种族意义。故“中华”是一个文化人类学概念,而并非体质人类学概念。

随着疆域的拓展,民族融合范围日广,中国境内各族间的联系纽带愈益强化,民族共同体诸要素渐趋完备,尤其是当西方资本主义殖民者东侵,中国境内诸族更增进了政治、经济、文化上的整体意识,进一步形成自觉的民族观念。于是,20世纪初叶“中华民族”渐渐演为组成全体中国人的诸族之总称。梁启超(1873—1929)1922年曾著文指出:“凡遇一他族而立刻有‘我中国人’之一观念浮于其脑际者,此人即中华民族一员也。”^①这就点明在近代世界环境里中华民族自觉意识产生的机制。此前,章太炎(1869—1936)1907年引述的“金铁主义说者”(杨度)^②,对“中华”的内蕴已有新的诠释:

中华之名词,不仅非一地域之国名,亦且非一血统之种名,乃为一文化之族名。故《春秋》之义,无论同姓之鲁卫,异姓之齐宋,非种之楚越,中国可以退为夷狄,夷狄可以进为中国,专以礼教为标准,而无有亲疏之别。其后经数千年,混杂数千百人种,而其称中华如故。以此推之,华之所以为华,以

① 《中国历史上民族之研究》,《饮冰室合集》专集之四十二。

② 杨度(1874—1931)1907年1月在东京出版《中国新报》,分期连载《金铁主义说》。金,指金钱、经济;铁,指铁炮、军事。此主义重申洋务派富国强兵主张,与梁启超君主立宪说相呼应,而与孙中山、章太炎的“排满革命”论相辩难。

①
《中华民国解》，《民
报》第十五期，1907
年7月。

文化言可决之也。①

这较之孙中山(1866—1925)1905年成立同盟会时所说“恢复中华”以及章太炎论述的“中华”，其含义颇有差异。孙氏和章氏在20世纪初从“排满革命”角度出发所称“中华”，乃指由华夏族演化而来的汉族；而“金铁主义说者”所称“中华”，已近于今日通称之包括中国境内各族的中华民族共同体。

“中华民族”虽然是近世概念，但我们已习惯于用以泛指历来在中国境内生养蕃衍的各民族。本书正是在这一意义上使用“中华民族”这一概念的。

“文化”之含义，有一复杂演绎过程，本书导论将详加考释。这里只略指一端：文化作为“文治教化”的缩写，在中国人的固有观念中，是德行、智慧、绝地天通的总称，因而古人每以“文”追谥贤明先王：“经纬天地曰文，道德博厚曰文，学勤好问曰文，慈惠爱民曰文，愍民惠礼曰文，锡民爵位曰文”②，又以“文”作为团结、招徕人民的引力，所谓“远人不服，则修文德以来之”③，“恩覃九有，化被万方”④。共同的文化成为中国境内诸族的粘接剂，是中华民族内聚力经久不衰的原因之一。

拥有悠久文化传统的中华民族，栖息于东亚大陆，在这片广袤而丰饶的土地上筚路蓝缕，辛勤劳动，历经万般艰难险阻，以惊人的韧性和包容精神，持续而富于独创性地发展自己的文化，以卓异的风姿屹立于世界民族之林。

人类诸民族的文化是特殊性与普遍性的统一，“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”。⑤

使用语言，会劳作，组成社会等等，是人的普遍性，也是诸民族文化共同具备的特征，人类因此区别于包括动物在内的一般自然物；由于种族的、国家的、阶级的、时代的等等差异，人类又显现异彩纷呈的各别形态。

总之，文化的有与无，是“人猿相揖别”的分野处；而文化的多歧，则导致人群的种种排列组合。

东方人之与西方人相区别，华人、印度人、英国人、扎伊尔人的大有差异，不仅显示在发肤状貌上，还尤其表现于语言文字、思维方式和行事风格之间，也即寄寓在民族文化的诸形态中。

同样，古代人与现代人大相径庭，实质上也就是广义文化上的差别——物质生产方式、行为方式和思维方式的歧异。

总之，中外之异、古今之别，究其内蕴，便在于广义文化的殊相所至。

真切把握一个民族的文化特征，较之把握其体质性特征要艰巨得多。鲁迅(1881—1936)曾感慨于古国人民灵魂的难以探测，以至自己的手几乎不懂自己

②
《逸周书》卷六，《谥
法解》。

③
《论语·季氏》。

④
柳宗元：《为李谏议
贺赦表》，《文苑英
华》卷五百六十，
《贺赦三》。

⑤
《庄子·德充符》。

①

见鲁迅:《集外集·
俄文译本(阿Q正
传)序及著者自叙
传略》,《鲁迅全
集》,人民出版社
1981年版,第7卷
第446页。

的足。^①然而,任何民族,包括那些有着漫长而复杂的发展历史的民族,其文化形态尽管纷繁多彩,却可以寻觅到给该民族文化的多样性确定特性的主色调、主旋律。唯其如此,才有英国人绅士风度说、德国人精确高效率说、美国人开放说、日本人善采异邦说、俄国人沉毅豪放说、中国人勤谨中庸说,等等。之所以我们可以从芸芸众生中大致辨识各民族的特性,是因为一个有着共同语言、共同地域、共同经济生活和共同历史渊源的民族,其内部固然存在着繁复多样的阶级、阶层、集团、党派及个人教养和性格的差别,同时也深藏着表现于共同文化上的共同心理素质,这便是所谓的“民族精神”。我们在与海外华人、台湾同胞相遇时,往往会特别强烈地感受到这种“表现于共同文化上的共同心理素质”,是何等强有力地团聚着生活在不同制度下,有着相异经历的中华子孙。

一个民族的文化,始终闪现着该民族灵魂的搏动,以巨大的向心力吸引着该民族的各类成员,因而,文化认同构成民族认同的核心。

这种体现出民族精神的文化,又决非凝固的化石、僵硬的模式,而是常与变、因与革、内与外相统一的有生命的机体。

我们了解一个民族,便应当从纷纭错综、变动不居的文化史入手——考察这个民族的文化赖以形成和发展的自然—社会环境,认识它的文化各层面的具体状态及其历史演变,进而把握其文化的特质,以达到深入民族灵魂底蕴的目的。

民族灵魂的认识和改造,是一个切关紧要的问题。这是因为,对于任何民族或国度而言,现代化都是一个系统工程,是主体和客体的互动互化,也即人的发展和环境系统改变的同步共进过程。要完成这一系统工程,不仅必须致力于各种物化形态项目,如工业、农业、科技、按人口计算国民收入等方面发展指数的现代化,还要致力于社会体制的现代化,同时,归根结蒂必须实现人自身的现代化。人在知识水准、行为、信念、道德、思维诸侧面全方位的现代化,既是种种物化形态项目达到现代化指标的前提和保证,同时,人的现代化也是现代化事业的根本目的。社会主义新人是社会主义现代化事业的设计者和建设者,这种新人的塑造也是现代化事业的奋斗目标。

从文化学角度看问题,人不仅是文化的创造者,而且,不断进步、不断完善着的人本身正是最重要、最辉煌的文化成果。中华文化的一大特色便是高度注重人的锤炼和修行,以“人皆可为尧舜”策励人们完善自我。西方文化系统中也有重视人的培养的深厚传统,以近代而论,空想社会主义者圣西门(1760—1825)、傅立叶(1772—1837)、欧文(1771—1858)关于人的全面发展提出过有价

值的设想。科学社会主义者马克思(1818—1883)、恩格斯(1820—1895)对此更有精辟的论述,他们多次指出,科学社会主义所追求的是两个并行不悖、相得益彰的大目标——高度发达的物质生产力,全面发展的、从必然王国走向自由王国的人。今天,我们在忙于物质文明建设之际,决不能忽视人自身的完善,堕落为“经济动物”,不能忘记物质生产力的高度发达和人的全面发展两大目标的携手并进。

基于上述,我们研究中华文化史,就是为着全面把握中华民族在数千年间物质文明和精神文明共同进步、交相推引的历程,尤其要着眼于中华民族精神是在怎样的文化生态环境中形成、发展起来的,又由于哪些内外因素致使其发生变异;这种民族精神一经形成,又如何外化为物态的、制度的、风俗的诸文化层面;而文化的诸外化层面在自己的运行过程中又怎样多渠道作用于民族精神。考察文化形成发展的这一往复无穷的辩证历程,真切把握中华民族的文化生态和主体自身在这种生态环境中的变迁,方能获得对中华民族历史和文化的深刻认识,以克服史学研究中曾经出现过的主体客体相分离——或者“见物不见人”,或者“见人不见物”的偏颇,方有可能走向“究天人之际,通古今之变”的深远境界。

中华民族今日所拥有的丰富多彩的文化,无论是其优长处还是其弊端所在,都是从长久的历史生活中累积起来的,并将深刻影响我们民族文化进一步发展的方向和格局。这种历史与现实、历史与未来的关系,是无法割裂的。任何斩断历史的作法,都心劳日拙,其结果往往是“抽刀断水水更流”。人们不能摆脱传统,正像无法用手拔着头发离开地球一样,这是因为:

人们创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在自己直接碰到的既定的、从过去继承下来的条件下创造。^①

传统作为社会意识诸成分之一,是各代人社会信息的独特载体,兼具继承性和变异性。传统是社会的一种生存机制,是民族内聚力的源泉、维系民族生命的抗体,借助它,各代人方能相互联系起来,并将前人的经验传递给后人;通过传统,社会的精神成就和物质成就才得以保存和实现。正因为如此,文化传统决非仅仅滞留于博物馆的陈列品和古籍室的线装书之间,它还活跃于今人和未来人的实践当中,成为其思想—行为范式的重要构造因素。而与此同时,传统的惯性作用,又使它形成一种惰力,当历史进步要求摆脱或改造某些传统时,必须作出艰巨的努力。传统的二重性决定了我们对它应当采取分析

①
《马克思恩格斯全集》,第4卷,第189页。

的、历史主义的态度,切忌食古不化、全盘承袭和数典忘祖、一概骂倒两种偏颇。对传统持科学的态度又不是单凭良好愿望所能实现的,知之深、察之切,才是把握传统的可靠基础。我们探究中华文化的过去,正是为着真切地把握中华民族赖以生存的传统,考察中华文化现状的历史渊源,从而较有依据地观照中华文化未来的走向。“和那种以天真的革命精神笼统地抛弃以往的全部历史的作法相反,现代唯物主义把历史看做人类的发展过程,而它的任务就在于发现这个过程的运动规律”。^①本书作者愿将在这一致思路径上的一得之虑与读者诸君交流、切磋。

宋人张载(1020—1077)关于治学目的有一个千古名论:

为天地立心,为生民立道,为去圣继绝学,为万世开太平。^②

如果说,“为天地立心”表达了一种天道观;“为生民立道”表达了一种性命观;“为去圣继绝学”则表现了一种道统观,显示了中国哲人关于文化继承与文化发展的辩证认识;而“为万世开太平”更展现出为人类的未来谋幸福的文化理想。我们今日治文化史,也对文化传统持既因且革、继往开来的态度,对我们民族的未来及全人类的未来则抱有更为炽烈而真切的美好期望。

中华文化源远流长,跌宕起伏,绚丽多姿,历久而弥新,本书以近百万言,实难尽述其详,只能撮其要者,作粗线条勾勒。中华人民共和国成立,标志着中华文化进入社会主义初级阶段。鉴于对这一时期文化史的研究尚处在起步阶段,本书暂不拟论列,而以中华文化的发生为开端,以1949年中华人民共和国成立为下限。作者因学识所囿,撰写这部贯穿上下几千年、纵横数万里、涉及众多学科的文化通史,研讨范围可谓“总括万殊,包吞千有”^③,实在力不能企,所幸有前人和时贤的众多专题研究成果可资参考。引述他人论点、论据,本书多作脚注说明,然疏漏处仍在所难免。在此特向一切给本书提供借鉴的列名和未列名的古今学人致谢。

本书写作历时两年半,此间,三位作者通力协作,每获切磋之乐,在共同商定全书宗旨、结构的基础上,分工撰写。题记、导论、上编和结语由冯天瑜执笔,下编第一至四及十一、十二章由何晓明执笔,第五至十章由周积明执笔。冯天瑜、何晓明综汇全书体例,冯天瑜最后定稿。写作过程中,上海人民出版社王有为、胡小静二君有敦促指导之功。湖北大学卢峰制图,陈利媛处理若干事务,均极勤勉;徐章煌校长等于结稿时特予支持,使本书得以顺利完成,尤令作者毕生勿忘。如果没有各方面朋友伸出援助之手,特别是从精神上给以激励,以我等

① 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第64页,人民出版社1972年版。

② 《张子语录》卷中。另一版本的文字是“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”

③ 刘知几:《史通·自叙》,文渊阁四库全书本。

之微力确难令这部较大型的著作问世。值此杀青付梓之际,万千感慨奔涌而至,集结成一句话:谢谢了,所有关心和爱护我们的友人!

本书写作得到国家社会科学基金资助,特致感激之忱。

作 者

1989年12月4日脱稿于湖北大学中国思想文化史研究所

1990年3月12日定稿于上海建国西路384弄11号甲

2010年4月修订于武汉大学中国传统文化研究中心

湖北大学中国思想文化研究所



导 论

一、文化史的研究对象

文化史是史学的一个分支,是文化学与史学相结合的一门历史科学。

史学的对象是历史。而广义的历史泛指宇宙间一切事物的发展过程,包括自然史和社会史。正是在这一意义上,可以把历史科学称作“一门唯一的科学”^①。

狭义的历史,特指自然界中有机生命的最高发展阶段——人类的社会生活发展史,史学便是记述并探究人类社会进程的科学,它的基本使命是按照时代顺序,通过占有并处理反映历史事实的史料,“述往事,思来者”,阐明全部人类社会运动的过程及其规律。具体的史学研究,则可以对人类社会及各国度、各民族、各地域的历史作综合的、分期的或分类的考察。

作为史学一个特殊部门的文化史,同其他专门史,诸如社会史、政治史、经济史一样,有着自身的特殊研究范畴和使命。

文化史是史学向一个宽阔的领域拓展的产物。它把人类文化的发生发展作为一个总体对象加以研究,从而与作为社会知识系统某一支发展史的学科,如文学史、史学史、科学技术史、哲学史相区别。

文化史在研究人类文化发生发展的总体过程时,尤其注意于人类创造文化时主体意识(当然,这种主体意识受制于种种客观条件)的演变历史,从而又与研究客观的社会经济形态的经济史、研究社会状貌的社会史相区别。

自从人类站立起来,脱离兽类,在自觉意识支配下从事生产劳动,自然界就被赋予人的意义,出现反映人的意向和活动的世界,“文化”也就开始了它的一

① 见《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,第20页,人民出版社1972年版。

发而不可止歇的生命运动。“社会的人是动物长期发展的产物。但是,只有当人不满足于坐享大自然的赐予,而开始亲自生产他所需要的消费品时,人类的文化史才开始了”。^①

①
《普列汉诺夫哲学
著作选集》第2卷,
第227页,三联书
店1961年版。

②
《庄子·知北游》。
③
《抱朴子·极言》。

同已有亿万 year 经历的宇宙自然史相比,人类文化史“若白驹之过隙,忽然而已”^②,但与人的个体生命时间相比,人类文化史则相当悠久,我们今天所拥有的文化,不是骤然降临的,正所谓“千仓万箱,非一耕所得;千尺之木,非旬日而长”^③,它其实是人类在过去各时代由交互关系与劳动生活所产生的延续的累积的结果。

文化史的任务便在于综合考察这一汪洋恣肆的进程,并探究看似白云苍狗、莫测变幻的文化运动的规律。

文化既包括人类活动的对象性结果,也包括人在活动中所发挥的主观力量和才能,因此,文化史不仅要研究文化的“外化过程”,即人类“开物成务”^④,创造各种物化产品,从而改造外部世界,使其不断“人化”的过程,而且要研究文化的“内化过程”,即文化的“主体”——人自身在创造文化的实践中不断被塑造的过程,同时还要研究外化过程与内化过程如何交相渗透,彼此推引,共同促进文化有机整体进步。

④
《易·系辞上》。

因为主体(个体主体和群体主体)居于文化史研究的中心位置,所以,文化史家历来格外留意于主体色彩鲜明的领域。举凡人的认知系统、艺术语言文字系统、宗教伦理系统、习俗生活方式系统,尤为文化史家所注目倾心;即使是对那些主体性隐而未彰的领域,如科技器物系统、社会制度系统,文化史家也着力剖视潜伏其间的主体因素的创造作用,以及那些外化了的的文化形态对主体的再造功能。

文化史既以历史运动中的文化表现和文化锻造人自身的过程为研究对象,那么,这种研究的必要前提便是对文化这一概念作出科学的界定和实在的把握。

二、文化:一个向广延度和深刻度拓展的概念

许多学科的基本概念,往往经历过漫长的、含义模糊的古典阶段,发展到近代,随着学科范围的明朗化和研究的精密化,逐步从不确定走向比较确定。后来,随着科学的进一步发展,那些基本概念的内涵和外延又获得新的深度和广度,从而需要在更高的层次给予新的界定。“文化”这一概念便经历着上述反复锻冶的过程。

“文化”是一个中国古已有之的词汇,又在近代吸收西方学术思想后,赋予新的含义。文化概念的演化,决不仅仅只是一个定义变迁的问题,它实际上反映了随着历史的发展,文化内容在日益丰富以及人们对文化的理解向着广延度和深刻度不倦地进军。

中国本土文化在接纳外来异质文化的过程中,引入或改造许多概念和范畴,从而使中国文化的思想内容和表述方式得以丰富发展。这些新概念、新范畴,或者以音译方式出现,如从印度佛学中音译而来的佛陀、涅槃、菩萨、般若、三昧,从欧洲文化系统中音译而来的逻辑、德谟克拉西、赛因斯、英特那雄耐尔、布尔什维克、苏维埃、华尔兹便属此类。但音译的概念不易为中国人所理解和接受,一般难以在作为形意文字的汉字文化系统内久远流传,于是又有意译的普遍采用,具体办法是借用相关的汉语字、词,或新造复合词,如法、业、戒、色、空、识、相、性等,本是中国所固有和常用的字汇,佛教翻译家们借用这些字汇,表述佛学意蕴,而外来思想便借助汉语字汇的外壳,不胫而走,广为传播;至于世界、时间、空间、宗教、哲学、本体、一元、观念、归纳、演绎、美学、体育等词,则是古代佛学翻译家和近代西学翻译家利用汉语单字的某种含义,加以复合,组成新词,以表述外来学术的特别含义。●

今天通用的“文化”一词,便是近代学人在译介西方相关语汇(如拉丁文 cultura)时,借用中国固有的“文”、“化”及“文化”等词语,加以融铸再创而成的。

在汉语口语系统和典籍中,“文”和“化”是常用字汇。

“文”的本义,指各色交错的纹理●,引申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●,与“德行”对称的“道艺”●等;又由纹理义导出彩画装饰之意,引申为修饰、人为加工、经纬天地●,与“质”对称●,与“实”对称●;进一步推衍为美、善●、文德教化●,以及文辞、文章,与“野”对称,或与武事对称。

“化”则有变,改,化生●、造化●、化育●等意。归纳起来,“化”的含义是,二物相接,其一方或双方改变形态性质,由这层内涵引申为教行●、迁善●、告谕使人回心●、化而成之●等。

“文”与“化”并联使用,较早见之于战国末年儒生编辑的易传。《易·贲卦》的《象传》说:

(刚柔交错),天文也。文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。

这段话用天象有规律可循(日月往来交错文饰于天,通过这种现象可以认识天

① 关于外来术语传入方式,参见吴怡:《从中国哲学学术语谈中国哲学在西方的发展》,台湾大学创校四十周年国际中国哲学研讨会论文。

② 《易·系辞下》:“物相杂,故曰文。”疏:“正义曰:言万物遂相错杂,若玄黄相间,故谓之文也。”《说文解字》:“文,错画也,象交文。”王注:“错者,交错也,错而画之,乃成文。”

③ 《书·序》:“古者伏羲氏之王天下也,始画八卦,造书契,以代结绳之政,由是文籍生焉。”

④ 《论语·子罕》:“文王既没,文不在兹乎?”

⑤ 《论语·学而》:“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁,行有余力,则以学文。”

⑥ 《逸周书》,卷六《谥法解》:“经纬天地曰文,……照临四方曰明。”

⑦ 《论语·雍也》:“质胜文则野,文胜质则史,文质彬彬,然后君子。”

⑧ 《二程粹言》卷一:“礼者,理也,文也;理者,实也,本也。文者,华也,末也。”

①《礼记·乐记》：“礼减而进，以进为文；乐盈而反，以反为文。”注：“文犹美也，善也。”

②《书·大禹谟》：“大禹曰：‘文命敷于四海，祗承于帝。’”

③《易·系辞下》：“男女构精，万物化生。”

④《素问》卷二十：“化不可代，时不可违。”

⑤《礼记·中庸》：“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”《庄子·刻意》：“化育万物。”疏：“化导苍生，含育万物。”

⑥《说文解字》：“化，教行也。”《华严经·音义上》：“教成于上，而易俗于下，谓之化。”

⑦《荀子·不苟》：“神则能化矣。”注：“化，谓之善也。”

⑧《书·大诰》：“肆予大化，诱我友邦君。”

⑨《易·恒·彖传》：“圣人久于其道，而天下化成。”

⑩《吕衡州集》卷十，文渊阁四库全书本。

⑪刘向：《说苑·指武》。

的变化规律)，比拟人伦也有规律可循（人类有文明礼仪则能止其所当止，观察人类社会生活的这种现象就可以教化天下人走上正途）。这里的“文”从纹理义演化而来，“天文”指天道自然规律，“人文”指人伦社会规律，具体指社会生活中人与人之间的各种纵横交织的关系，如夫妇、父子、兄弟、朋友、君臣，构成复杂网络，具有纹理表象，因此，“人文”指人伦序列。“人文”与“化成天下”紧相连接，已逼近“以文教化”的表述方式。而“以文教化”（即以人伦秩序教化世人，使之自觉按规范行动）便是中国传统的“文化”一词的基本含义。唐人吕温（772—811）的《人文化成论》对此义有所阐发。^⑫然而，《易传》中“观乎人文，以化成天下”，毕竟没有构成“文化”这一整词。西汉以后，“文化”正式作为专用名词使用，如“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。夫下愚不移，纯德之所不能化，而后武力加焉”^⑬，“设神理以景俗，敷文化以柔远”^⑭，“文化内辑，武功外悠”^⑮等等，都大体沿袭此义，指经体现道德政治伦序的诗书礼乐教化世人，与武力征服相对应。

总之，中国古代的“文化”概念，基本属于精神文明（或狭义文化）范畴，大约指文治教化的总和，与天造地设的自然相对称（“人文”与“天文”相对），与无教化的“质朴”和“野蛮”形成反照（“文”与“质”相对，“文”与“野”相对）。

至于“文化”的西方对应词——拉丁文 *Cultura*，其原形为动词，含有耕种、居住、练习、留心或注意、敬神等多重意义，包藏着通过人为努力摆脱自然状态的意味。拉丁文“*Cultura*”与中国古代的“文化”的固有含义，可以说是“文化”概念处于朦胧的“前科学”阶段的内蕴。

16、17 世纪，英文和法文的 *Culture*（德文对应词为 *Kultur*，俄文对应词为 *кчльмчра*）逐渐由耕种引申为对树木禾苗的培养，并进而被指为对人类心灵、知识、情操、风尚的化育。可见，与中国古代“文化”概念一开始就有“文治教化”含义相异趣，欧洲的 *Culture* 一词是从人类的物质生产活动逐渐引向精神生产活动的。在今天的英语中，*Culture* 有着十分广泛的用途，农业为 *agriculture*，经过人工培养的珍珠为 *culturpearls*，体育为 *physicalculture*。

在汉语系统中，与 *culture* 的内涵较为接近的有“文化”和“文明”两词，而“文明”一词似更为切合 *culture*。“文明”是从人类的物质创造（尤其是对火的利用）引申到精神的光明普照大地的。唐人孔颖达疏解《尚书·舜典》“睿哲文明”时说：“经经纬地曰文，照临四方曰明”，把“文明”赋予观照人类整个劳作成就的含义。^⑯因此，“文明”较之汉语系统中“以文教化”的“文化”一词内蕴更广，而接近于今日所说的兼容物质创造和精神创造的广义文化。

文化(culture)作为一个内涵丰富的多维概念被众多学科所探究、阐发,是在近代欧洲首先展开的。这与近代欧洲人的两种批判性观察直接相关。

其一,经历了文艺复兴以降多次反封建的文化运动,人们认识到,风俗、信仰、社会形态,乃至语言,并非如中世纪神学宣称的那样凝固不变,而是一个历史性的动态进程。这便是文化的“时代性”。

其二,因海外探险和范围广泛的殖民活动,欧洲人发现,不同地域的社会制度、风俗习惯、语言文字大相径庭,人类文化呈现纷繁斑驳的共时性多样化状态。这便是文化的“民族性”(地域性)。

而文化在时间上的流变和空间上的差异,使人产生“天地者万物之逆旅,光阴者百代之过客”的感慨,从而诱发了文化人类学、社会学、文化学和文化史学等多种以动态文化为对象的学科的兴起(至于经济需求、政府提倡对这些学科发展的推动作用自不待言),文化这一人类独有的、复杂而饶有兴味的现象开始从各个角度得到专门研究。

由于文化这一术语被广泛使用,导致其内涵和外延的不确定性;同时,以文化为研究对象的学科众多,每一学科内部又派别林立,它们分别从不同的视角,按照各自确定的准则,给文化作出界说。这样,文化定义的纷繁多歧就势在必然了。据不完全统计,截至现今,关于文化的定义几近两百,归纳起来有以下几种类别。

(一) 在 19 世纪进化论思维框架内展开研究的古典进化论者所下的文化定义

“进化”是 19 世纪尤其是 19 世纪后半叶的时代精神。作为这种时代精神表现之一的生物进化论,也即达尔文主义,消除了有机生命不同种类之间武断的界线,认为没有什么固定不移的物种,只有一个连续的不间断的生命之流。与达尔文(C. R. Darwin, 1809—1882)处于同一时代的美国人类学家摩尔根(H. L. Morgan, 1818—1881)、英国文化学家泰勒(E. B. Tylor, 1832—1917)认为,进化原理也左右着人类文化和社会的历程。他们强调,文化是人类特有的适应环境的方式,文化是一种“族体心理”,而这种族体心理及其所依附的社会都是由低级向高级分阶段进化发展的。摩尔根运用比较方法,从发明和发现导致的智力发达、政府观念的发展、家庭观念的发展、财产观念的发展四个领域考察人类社会的进程:从发展阶梯的底层开始迈步,通过经验知识的缓慢积累,从蒙昧社会上升到文明社会。“蒙昧”——“野蛮”——“文明”是人类文化和社会发展的普遍梯级。泰勒也指出,野蛮和文明作为一种类型的低级和高级阶段,是相互联系、

⑩ 王融:《三月三日曲水诗序》,明·贺复徵编《文章辨体汇选》卷三百五十二。

⑪ 宋哲:《补亡诗》,《文选注》卷十九。

⑫ 参见林剑鸣:《如何理解“文明”与“文化”的概念》,北京大学出版社《中国古代文化史论》。

前后递进的,因此,不仅应当根据艺术和精神文明成就去研究文化,还应当根据各个发展阶段的技术和道德的完善程度去考察文化。泰勒关于文化的思考,建立在“灵犀相通原理”之上:不论何时何地,人们的心智从根本上来说是相类似的,人类的历史是一个统一的整体,因而可以用一种总体化的理论来加以解释。根据这一原理,泰勒在 1871 年所著的《原始文化》中,给文化下了一个著名的定义:文化是一个复杂的总体,包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗,以及人类在社会生活里所得一切能力与习惯。这个长期被视作经典的定义,强调的是文化的精神方面,认为物质文化不是文化本身,只是文化行为的产物。这个定义并举了文化内容的诸层面,将文化看作这些层面的复合总体,而未正面揭示文化的本质,因此只是一个描述性定义。

(二) 传播学派的文化定义

19 世纪末叶到 20 世纪中期,随着文化研究与地理研究的结合,文化在空间上不断位移的现象日渐为人们所认识,从而产生了文化传播学派。“传播”,指文化从创造点散布到接受点的过程。这一概念最早由泰勒提出,他在《原始文化》中以“传播”一词概括文化的迁徙和分布等现象。继之,拉策尔在《人类地理学》中强调自然条件造成民族文化的差异,并考察各民族在迁徙、交换、掠夺、族类混合等过程中的文化联系。德国的“文化圈”派,英国的传播学派都受到这一思想的启示,把文化看作若干文化特质或文化元素的集合,这种集合体从一个社会传递到另一个社会,从一个区域播散到另一区域,世上形形色色的各类文化都如此由一个中心点传播开来。史密斯提出“泛埃及主义”,认为古埃及文化是历史上唯一独立创造的,其他一切文化都来自埃及这一最早母体,这是传播学派的典型模式。20 世纪 30 年代以来,文化传播学派吸收了符号学、心理学和信息论的成就,倾向于将文化看作个体心理的抽象物,认为文化是人类创造的不断传播着的信息系统,而文化传播正是人类联合发展的创造力,是人类社会关系赖以存在和发展的机制。早期传播学派把文化看作一个动态的、不断迁移的历程,同时注意文化与环境的关系问题,这无疑使文化研究深入一步。但这个学派把文化解释为由一点扩散到四方的单向过程,已经被各民族的多元历史证明其谬误。后期传播学派注意到文化传播中人的心理因素,重视人的主观能动性对文化的影响,寓含着有价值的观点。然而,单纯从主观心理方面解释文化现象,毕竟无法科学地阐明文化发生、发展及传播的内在规律。

(三) 历史地理学派的文化定义

随着田野调查的扩大和社会科学各学科的长足进展,19 世纪末叶以来,文

化人类学向纵深进军,历史地理学派应运而生,其代表人物是美国人类学家弗朗兹·博厄斯(Franz Boas, 1858—1942)及其学生本尼迪克特(Ruth Benedict, 1887—1948)。这一学派不赞成早期进化论者以人类心理的一致和物质环境的大同小异断定文化的单线进化,也不赞成“文化圈”派认为文化是一个中心扩散开去的观点,认为各民族并非遵循同一路线进化,处于不同地理环境的各个文化都有独特的历史过程,同时又受到外部文化传播的影响。按照这种“文化相对论”,该学派提出文化发展多向性的论点,认为一个群体的文化是社会遗产的组合与总体,由于群体的历史与种族的气质而获得特别的社会意义。所谓文化,是由各个文化特质共同构成的整合体。任何一个单项文化物质,都是一套特殊的行为模式。这些文化物质,基本上受历史—地理因素的塑造。历史—地理学派的文化定义强调传统及社会遗产,强调文化的延续性,并且注意到各民族文化进程的多样性,设法从“本地人的观点”解释文化,克服了古典进化论只注意文化的时间性迁移的片面性,着重探讨文化的空间性差异(也即民族性差异),从而给盛行一时的“欧洲中心论”以有力的批评,使文化史的研究视角在“线性统一观”之外,又增添了“区域文化观”。然而,这个学派对创造文化的主体——人的能动作用有所忽视,仅仅把人看作文化传递的工具,因而没有完整地把握文化的本质。

(四) 文化形态史观派的文化定义

与注重文化发展多元性的历史地理学派的观点有某种内在联系,20世纪上半叶兴起了“文化形态史观”,其代表是德国哲学家奥斯瓦尔德·斯宾格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)和英国历史学家汤因比(Arnold Joseph Toynbee, 1889—1975)。斯宾格勒强调各类文化的横向比较,反对把文化纵向排列为古代、中世纪和近代。他认为世界上存在八个独立的文化(埃及、印度、巴比伦、中国、古典、伊斯兰、西方和墨西哥),每一个文化都是具有生、长、盛、衰诸阶段的有机体。这些各具独立形态的“文化”便是历史研究的单位,人类社会和历史的发展由各文化的盛衰兴亡所决定。汤因比承袭了斯宾格勒的观点,他对东方和西方的种种文化“自我中心的错觉”加以批评,进而把人类数千年文明史分为二十六个文明(西方基督教文明、拜占庭东正教文明、俄罗斯东正教文明、伊朗文明、阿拉伯文明、印度文明、中国文明、朝鲜与日本文明、希腊文明、叙利亚文明、古代印度文明、古代中国文明、米诺斯文明、苏美尔文明、赫梯文明、巴比伦文明、埃及文明、安第斯文明、墨西哥文明、于加丹文明、玛雅文明、波利尼西亚文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明、奥斯曼文明,这二十六个文明间,有的彼此间有“亲子关系”),各个文明在哲学意义上是平行的、同时代的,是可资比较的。每个

文明都有起源、生长、衰落、解体和灭亡五个阶段,一个文明社会如果对来自自然和社会环境的各种挑战有健全的应战能力,就可以走向繁荣和发展,否则便衰落、解体以至灭亡。斯宾格勒和汤因比突破了文化直线发展的模式,并纠正传播学派关于文化由一点扩展到四方的论点的偏颇,揭示出这样一个真实的图景:由于人性一致的原则,不同民族发展到一定的阶段,当生活需要某些发明的时候,许多重大的文化成就可以在彼此距离遥远的地区、间隔漫长的时间,一次又一次地被不同民族创造出来。当然,斯宾格勒和汤因比把社会进步一味归结为文化力量,特别是“富有创造性的少数人”,这种“文化归因主义”陷入唯心史观。

(五) 功能学派的文化定义

文化功能学派的主要代表,波兰裔英国社会学家马林诺夫斯基(B. Malinowski, 1884—1942)不满意于进化学派、历史地理学派和传播学派的文化观,他认为,要彻底了解某一文化,必须研究活生生的文化生命体,而不能满足于对文化这个有机体作“尸体解剖”,这就必须进行功能研究。每个活的文化,其结合的整体及其各个组成部分,都与人生的需要相关,而文化特质的功能就是满足这一社会成员间的某种需要。功能学派认为,器物 and 习惯构成文化的两大方面——物质的方面和精神的方面,它们互相形成、互相决定,共同实现文化的功能。^①拉德克利夫·布朗(A. R. Brown, 1881—1955)等人在功能主义的基础上,创立“结构—功能学派”,强调社会组织的重要性,认为一种文化的不同方面的中心功能,就是要维护这种文化的社会结构。功能学派和结构—功能学派注重文化的整体研究,对文化的功能及功能与结构关系作了专门探讨。但这一学派否认文化有一个历史的进程和发展的规律性,从而对文化的理解陷入静态。

(六) 结构学派的文化定义

法国文化人类学家列维—斯特劳斯(L. Strauss, 1908—2009)等人创立的结构学派把文化视作系统,并借助模式解释社会关系,进一步认为社会结构的某些模式植根于人类的心灵中,所谓文化便是人类内在结构的缩影;文化系统中的普遍模式是人类思想中恒定结构的产物,文化是由彼此关联,彼此互相依赖的习惯性反应方式所组成的系统。结构学派不像功能学派那样注重人类文化的差异性,而对人类文化的相似性更感兴趣,并注重文化的系统性,着意探究文化系统的结构,这对文化研究的精密化无疑是有意义的。但这个学派只注重于人的心灵内在结构分析,最关心的是人类心理的基本真理、人类文化的基本相似性,而未能从文化的多样性与统一性、内化过程与外化过程的辩证关系上考

① 参见马林诺夫斯基著,费孝通等译《文化论》,中国民间文艺出版社1987年版,第11页。