

张崇琛◎著

古代文化探微

中国社会科学出版社

0112648

L203
173



201126487



张崇琛◎著

古代文化探微

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代文化探微/张崇琛著. —北京: 中国社会科学出版社,
2004.6

ISBN 7-5004-4451-6

I. 古… II. 张… III. 文化史—研究—中国—古代
IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 032625 号

责任编辑 冯惠芬
责任校对 林福国
封面设计 任菊华
版式设计 李 建

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010—84029453

传 真 010—84017153

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京市新魏印刷厂

装 订 丰华装订厂

版 次 2004 年 6 月第 1 版

印 次 2004 年 6 月第 1 次印刷

开 本 850 × 1168 毫米 1/32

印 张 12.5

插 页 2

字 数 300 千字

定 价 28.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

前 言

中国古代文化源远流长，光辉灿烂。它不但是中华民族历史存在的见证，而且发展到了今天，又成为维系全体中国人的精神纽带，并对世界文化也产生了巨大的影响。1988年1月，全世界的诺贝尔奖金获得者在巴黎开会，发表了一个破天荒的宣言：“如果人类要在二十一世纪生存下来，就必须回顾2500年去吸取孔子的智慧。”所谓“孔子的智慧”，实即中国古代文化之精华。我们应该为自己民族的优秀文化而感到自豪！

但是，也应该看到，要对中国古代文化进行科学的总结，却并不是一件很容易的事情。这一方面是由于中国古代文化的博大精深，需要研究的方面太多；同时也与研究工作的不能尽如人意（包括浮躁的学风及若干低层次的重复研究）有关。所以，尽管前辈学人已做了大量卓有成效的工作，但摆在今天文史工作者面前的任务仍然是很艰巨的。

余性也鲁，不能与言中国文化的精深要义。但我始终认为，对“文化”概念的界定及有关理论的辨析固然重要，而更为切实的工作，却还是对一些具体问题的研究，因为最终的结论往往是在汇集一个个学术研究成果的基础上得出来的。夏商周断代工程的成功实施便是一个明证。古人云：泰山不拒细壤，故能成其高；江海不择细流，故能就其深。倘使我们每个人的研究成果都能成为文化泰山上的一抔泥土，文化海洋中的一滴水珠，那距离

最终的目标也就不会太远了。

下面谈谈我的研究思路及本书中各篇写作的大致情况。

我是从事中国古代文学尤其是先秦两汉文学的教学与研究的，所以我对中国古代文化的研究，首先切入的角度便是透过古代文学作品以探讨中国古代文化的意蕴。中国文学被当做一门独立的学科，或谓确立于六朝，或谓肇始于汉代；而在此之前，文学与经学、史学、哲学以及其他若干学科一直是呈交融状态而存在的。换言之，我们今日所确认的许多文学作品，在其产生的当时，实际是那一时期中国文化的载体。例如先秦时期的《诗经》、《楚辞》及汉代的主要文体汉赋，便具有百科全书的性质。因此，我们对上述的作品不但可以从文学的角度进行研究，也可以在大文化的视野下进行观照。正是基于此，所以多年来我一直主张大文化视野下的中国古代文学研究。而我对《诗》、《骚》及汉赋的研究，实际上也已突破了文学的局限，而将视野拓宽到了大文化的领域。我的《楚辞文化探微》一书（新华出版社1993年出版），便是专门从文化学的角度来研究楚辞的。收入本书的有关《诗经》、《楚辞》及汉赋研究的各篇，也是顺着这一思路进行写作的。例如，我受前辈学者的启发，有意将《诗经·小雅》与《周易》卦爻辞进行对读和比较，发现两者在思想感情、思维方式、美学色彩以及文词方面确有不少相似之处，并由此再深入研究，终于得出了卦爻辞与《小雅》中部分诗歌同源的结论。这对探讨中国文化的起源应是不无意义的。再如对西部文学源头的追寻，近年来成为热门话题，但一般只讲到《诗经》中的《秦风》及《尚书》中的《秦誓》。我通过对《山海经》、《楚辞》等先秦文献的研究，发现西部文学的真正源头应该是昆仑文化，并对昆仑之地望及昆仑文化的蕴涵都作了界定和阐明。这对西部文化的开发也有一定现实意义。再如透过《诗经》、《楚辞》的描写以探讨古人咏“薇”、咏“兰”的文化意蕴，以及对《九歌》“山鬼”原型的揭示

(“山鬼”原型即近年来所盛传之“野人”),也都是着眼于大文化的背景。其中对“薇”及“兰”的研究,除了细研《诗》、《骚》文本并查阅大量的植物学文献外,还特意采来了“薇”及“兰”的实物进行培植和观察,故所得结论已为学术界所认可。

其次是从地域文化及家族文化的视角来研究中国古代文化。我选取的是琅邪文化区及琅邪文化的代表人物诸葛亮。琅邪文化区位于今山东丰岛的东南部,即秦汉时期的琅邪郡和琅邪国所辖地域。琅邪地区背山面海的自然环境造成了琅邪人既坚定厚重又视野开阔的特点,而这一地区东夷文化的深厚积累及齐鲁文化的交融,又孕育出了一种既不同于齐鲁文化而又兼得齐鲁文化之长的新的文化形态即琅邪文化。琅邪文化发端于先秦,正式形成于西汉,发扬光大于东汉、三国、魏晋,其影响一直延续至近代。至其文化特征,一是民风的古朴敦厚然又不乏进取精神,二是学术思想的兼容性及学风的经世致用,三是琅邪人谋略的深远及行动的谨慎,四是以家族为主的文化传承方式。正如齐文化的代表人物是孙子和管子、鲁文化的代表人物是孔子和孟子一样,琅邪文化也出现了两位杰出的代表人物,那便是诸葛亮与王羲之。因此,除了对琅邪文化的宏观把握外,我对诸葛亮及其家族的研究又倾注了颇多的心力(对王羲之及琅邪王氏家族的研究也已开始)。我的《诸葛亮世家》(吉林人民出版社1997年出版)便是将诸葛亮及其家族置于琅邪文化这一特定的地域文化氛围中进行研究的著作。该书出版后颇得好评,不但新华社向国内做了报导,中央人民广播电台及《新民晚报》、《甘肃日报》等也相继发表文章进行介绍,称此书“对中国传统文化的研究提供了一种新的视角”。而收入本书中的十来篇有关诸葛亮及其家族文化研究的文章,可以说是与《诸葛亮世家》相为表里,实可视为我在这方面研究的继续。

在地域文化的研究方面,还要提到的是对我的父母之邦诸城

文化的研究。诸城自古人才辈出，这与其地区的文化氛围是不无关系的。犹记儿时夏夜纳凉，听本村的一位老秀才讲说齐鲁文化，其中有一句话至今记忆犹新，那就是：“诸城厚，安丘透，博山秀。”可见，即在文化发达的齐鲁之乡，诸城文化也算是“厚”的。但由于我离开故乡已经四十多年，虽思乡之情与日俱增，但研究的条件却是没有居家时的方便了。本书中所收这方面的文章计有 11 篇，约略可以分为三组：一是对苏轼知密州（治所在今诸城市）时期（也包括此后一段时期）思想与创作情况的探讨。苏轼密州三年，对诸城文化的影响很大，诸城乡间至今还流传着许多有关苏轼的轶闻趣事，连诸城县的大堂上也悬挂着“仰苏堂”的匾额（今已不复存在）。至于苏轼登临的超然台，更是后世许多文人时常流连的地方。二是对清初“开一邑风雅之先”的丁耀亢及与诸城密切相关的王渔洋、孔尚任等人事迹、思想、创作的考察，而重在揭示他们对诸城文化的影响。三是应故乡父老之邀所写的几篇文章，其中对虞舜生地所持的观点颇与《史记》不同，而遵从孟子“诸冯”之说，并经实际考察，将舜生地定为今诸城市的诸冯村。现在诸城市已将舜文化作为重要的文化开发项目了。

再次是从文化史的角度来研究古代文化。这方面，我已著有《简明中国古代文化史》一书（甘肃人民出版社 1994 年出版），而收在本书中的则主要是有关教育史和酒文化史的两组文章。《中国古代的家庭教育》一篇论述了中国古代家教的内容、方法与特点，此虽为一般论者所忽视，但我认为却是中国文化的一个方面。对孔子的教学方法，我主要从他善于处理六个方面的关系，即教与学、有教无类与因材施教、学与思、温故与知新、讲授与答疑、言传与身教的关系入手进行探析，实际是对中国古代教学方法所进行的一次总结，而这些方法直到今天仍是值得我们借鉴的。文章写出不久，适逢兰州大学举办青年教师教学方法研修班，请我

讲演，我便结合当今高校的古代文学教学又作了进一步阐发，这就是收在本书中的《研究型大学的古代文学教学》一篇。至于讲酒文化的几篇，则缘起于某酒业集团之邀，他们要培训中层以上的管理干部，便请我去讲酒文化。其实我这人是不喝酒的（先天酒精过敏），对酒文化也没有什么体验，但盛情难却，只得作了《酒的起源、演变与展望》的讲演。谁知此后竟一发而不可收，又一连写了十来篇。后来《人民日报》海外版曾摘要刊出七篇（见该报1996年5月15日），此次选了两篇编入本书中。

回顾几十年来我对中国古代文化的研究，首先要感谢乡邦文化尤其是家族文化对我的熏陶。记得儿时往祠堂拜祭祖先，每次都被祠堂大门上的那副对联所吸引：“大河以上无地不耕，宜粱、宜麦、宜菽；片碣之前有经可读，学诗、学易、学书。”我的读书兴趣便是从那时起开始培养起来的。我的父亲虽是地道的农民，而且连一个字都不会写，但他却能凭着自己的悟性和惊人的记忆力，为我背诵出几百首的古诗，从而成为我入学前的发蒙者。稍大之后，于田间地头的辍耕之际，父亲又为我讲述过许多的文史典故及乡园旧事，这也为我此后的古代文化研究奠定了基础。其次要感谢我的老师，尤其是业师姜亮夫先生。姜先生一直提倡对古代文学做综合研究，而我之所以能够自觉地运用古代文学作品为材料来研究古代文化，便是直接得益于先生。甚至我的有些研究选题，如有关楚辞之“兰”的研究及楚辞中齐鲁方言的考证，也是由先生亲自授意的。先生还说我是郑康成的同乡，要我将郑康成《三礼》注中的高密方言一一析出进行研究，但我却至今未能完成，说起来实在是负师命了。

最后还要说明的是，本书所收各篇，绝大部分都已正式发表过，此次出书，除对个别篇章稍作修正外，基本保留原貌。至于各篇间在材料使用上的某些重复之处，亦未作删削，敬请读者见谅。

目 录

前言·····	(1)
---------	-----

中国传统文化的五大特征·····	(1)
------------------	-----

大文化视野下的中国古代文学研究·····	(11)
----------------------	------

《诗经·小雅》与《周易》卦爻辞之比较·····	(16)
-------------------------	------

“薇”与《诗经》中的采薇诗·····	(37)
--------------------	------

昆仑文化与楚辞·····	(46)
--------------	------

“山鬼”考·····	(65)
------------	------

楚骚咏“兰”探微·····	(77)
---------------	------

赋体源流概说·····	(101)
-------------	-------

谈谈汉大赋的壮大之美·····	(109)
-----------------	-------

“于叙事中寓论断”	
-----------	--

——读《史记·李将军列传》·····	(117)
--------------------	-------

论琅邪文化·····	(123)
------------	-------

汉代琅邪地区的学术氛围与诸葛亮思想的形成·····	(141)
---------------------------	-------

诸葛氏之祖籍在诸县·····	(150)
----------------	-------

“间何阔，逢诸葛”	
-----------	--

——诸葛丰生平事迹考·····	(157)
-----------------	-------

诸葛氏家族的文化传统	(166)
说“梁父吟”与“武乡侯”	(174)
诸葛亮与《周易》	(180)
诸葛亮为何不纳魏延之计	(186)
诸葛亮的《又诫子书》是写给谁的	(196)
诸葛亮的成才之路	(202)
诸葛亮在甘肃的足迹	(213)
“后来治蜀要深思”	
——成都武侯祠一副对联的解读	(218)
刘备“周旋陈元方、郑康成间”事考	(223)
密州的文化氛围与苏轼知密州时期思想与创作的转变	(232)
从密州到徐州	
——谈谈苏轼徐州时期的思想与创作	(243)
杞菊·巢菜·菖蒲	
——谈谈苏轼的“寓意于物”	(251)
豪放中见含蓄 达观处露幽怨	
——重读苏轼《六月二十日夜渡海》	(261)
丁耀亢佚诗《问天亭放言》考论	(265)
“随时莫忘汉衣冠”	
——《观瀑图》考	(279)
王渔洋与诸城人士交往考略	(289)
“岸堂”发微	
——兼谈孔尚任的“罢官”	(306)
“千年人说诸冯村”	
——寻访虞舜生地	(322)

“二杨公祠”与“二杨公”其人	(327)
文化奇人杨水心	(333)
中国古代的家庭教育	(339)
孔子教学方法探析	(347)
研究型大学的古代文学教学	(357)
酒香五千年	
——酒的起源、演变与展望	(374)
说“屠苏”	(382)
古酒为何多名“春”	(385)

中国传统文化的五大特征

目前，学术界关于文化的含义似有着多种不同的理解。但概括起来，不外有三：一是指人类在社会历史过程中所创造的一切物质财富和精神财富；二是指意识形态，以及与此相适应的典章制度、政治和社会组织以及思想、信仰、风习、艺术等；三是指与政治、经济并列的一种形态，并由此又派生出一种更狭小的含义，即指识字与学习。中国古代文献中所提到的“文化”，多指“文治教化”而言，与上述第二义略同。如汉刘向《说苑·指武》：“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。”又，《文选》载晋束皙《补亡诗·由仪》：“文化内辑，武功外悠。”唐李善注：“辑，和也。言以文化辑和于内，用武德加于外远也。”我们研究中国古代文化，所取的当然也只能是这种含义。

中国传统文化是古老的、深邃的、伟大的。关于它的特点，古今曾有不少学者作过探讨。但由于视角的不同，研究方法的互异，各自的把握也不尽一致。这里试从中国传统文化的几个大的方面着眼，从各种文化因素的组合关系入手，以揭示其内在的特征。

一、天人合一，以人为本

天人合一是中国传统文化的一个重要特征。但如仔细考察，

则这一对组合中，人的因素又常常居于主导地位，即所谓人本位的文化。

应该说，中国人对“天”向来是怀有一种敬畏之情的。古人有“三畏”，第一“畏”就是“畏天命”。天在金文中写作“𠂔”，本义为人头，引申为一切至高无上的东西。故自农夫以至士人，凡遇难决之事辄称“听天由命”，凡有惑而不解则曰“天知道”。

由于天的至高无上，古人又为天蒙上了一层神秘色彩，并进而幻想出一个有意志、有人格的天，即所谓“天帝”，或曰“上帝”。而人间的一切便都是上帝所安排的。如《诗经·周颂》便说“昊天有成命，二后（周文王、周武王）受之”（《昊天有成命》），“丕显成康，上帝是皇”（《执竞》）。再进一步，则人间帝王又成为天帝之子了。《周颂·时迈》：“时迈其邦，昊天其子之，实右序有周。”《大雅·常武》：“徐方既同，天子之功。”而《礼记·曲礼下》更是最早提出了“君天下曰天子”的概念。

这种思想到了汉代的董仲舒，又更加系统化也更加理论化了。董仲舒一方面把天说成是宇宙间最高的主宰，称“天者，百神之大君也”（《春秋繁露·郭祭》）；一方面又说“王者承天意以从事”（《春秋繁露·尧舜汤武》），“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事以孝道”（《春秋繁露·深察名号》）。这样，君权便是上天所授，同样是神圣不可侵犯的了。至此，天和人合一了。而“道之大原出于天，天不变，道亦不变”。换言之，人间的一切法则（包括伦理、道德、政治）也都是由上天所规定好的，永不改变。而天如何体现它的意志呢？“天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至”（《汉书·董仲舒传》）。这样，天人之间的联系也建立起来了，即所谓“天人感应”。正是基于此，历代帝王无不注意对天象和灾异、符瑞的观察，甚至天象的每一次微小变化，都会在人间掀起一场轩然

大波。而老百姓呢，遇上饥荒和自然灾害，也难免要“叫苦连天”了。

诚然，天在中国人头脑中的位置是非常重要的，以至在中国人的生活中处处都离不开天。逢年过节要祭天，丰收了要祝天，甚至连结婚也要拜了天地才能算数。但如仔细考察则会发现，在天和人之间，中国人所最重视的还是人，天只不过是一种莫名其妙的崇拜对象，一种用于宣传或聊以自慰的概念罢了。实际上天意就是民意，天心即是人心，这一点谁都清楚。早在周代，当时的统治者就曾提出“敬天保民”的口号，而“敬天”仅是一种幌子，“保民”才是实质。《尚书·泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”（《孟子》引）《尚书·皋陶谟》说：“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威。”这都说到了问题的实质。《穀梁传·桓公十四年》：“民者，君之本也。”《左传·僖公十九年》：“民者，神之主也。”《左传·庄公三十二年》：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”战国时期的孟子更倡言“民为贵，社稷次之，君为轻”。这又在强调以人为本的基础上，进一步提出了以民为本的思想。到了荀子，则不但大谈其“明于天人之分”，而且还说：“大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之。”（《天论》）从而十分明确地提出了“制天命而用之”的人定胜天思想。显然，荀子心目中的天，已经与今人所说的大自然的含义差不多一致了。

除进步思想家外，天的含义在老百姓那里也渐渐有了演变。《诗经·鄘风·柏舟》：“母也天只，不谅人只。”《毛传》解释说：“天谓父也。”又《仪礼·丧服》传：“夫者，妻之天也。”这种子以父为天、妻以夫为天的意识，在今天的某些农村中依然残存着。《史记·郇食其传》还说：“王者以民人为天，而民人以食为天。”这说的更直截了当了，吃饭的事就是天。在这里，天作为万物主宰的含义没有了，其神秘色彩也消除了，天成了具体的

人，或人所赖以生存的物质。可见，天和人虽还被联系在一起，而其质，则早已偏到了人的方面。

一方面标榜天的至高无上，并倡言“天人合一”；一方面却又强调人的因素第一，并事事以人为出发点。这看起来似乎是矛盾的，但却是中国传统文化的一个十分重要的特点。中国人的重人轻物，讲求“积极”、“实际”、“入世”，当与此有关。

二、诸家兼容，以儒为主

中国古代文化是具有兼容的。先秦时期实行百家争鸣，自然各种学派都可以宣传自己的主张。在一些学术中心，如齐的稷下和魏的西河，虽有辩难，然也呈诸家并存的局面。《汉书·艺文志》所说的十家，除纵横、农家、杂家、小说家没有固定的见解外，其余儒、墨、道、法、名、阴阳各家，在先秦思想领域都有一定的市场。

秦代尚法，并曾实行焚书坑儒，但儒家的影响还是无法消除，以致秦亡之后，儒家的经典和儒生又一齐冒了出来。汉初尚黄老，司马谈作《论六家要旨》，对道家推崇备至，然于其他各家也并不排斥。自汉武帝罢黜百家、独尊儒术后，儒家的正统地位被确立了，但除墨家外，其余各家亦未遭禁绝。而且，就统治者来说，也还是外儒内法，霸、王道杂用之。此后两千多年间，道、法及阴阳家的思想，都曾不同程度地被人们所接受过。中国古代所最推重的学问家，也往往是那些“总贯百家”的“集大成”者。直至东汉佛教传入，中国的思想界也不见抵触，今天在许多地方尚能见到的合供孔子、老子、释迦牟尼像于一堂的现象，便是最好的说明。唐太宗贞观间基督教曾传入中国，并在一些上层人士中流传，当时被称作景教。高宗以后，随着大批阿拉伯人的进入，伊斯兰教也开始在中国扎根。至于各少数民族所信

奉的宗教和思想（如元代之全真教、蒙藏之喇嘛教、满族之萨满教等），更是多种多样。可以说，中国文化的丰富多彩，与其所包容的众多学派和思想因素是密切相关的。

中国文化的这种兼容性，与文化来源的多元性及地域性发展是分不开的。以先秦而言，儒发达于鲁，法家多出于三晋，道家多出于宋楚，而阴阳、名、道等学者又多聚于齐，这些都与其自然环境相关。即使实现了文化的统一，其痕迹也是很难抹掉的。

但是，也必须看到，在各种思想中，儒家思想无疑是最主要的。这不仅因为儒家思想曾被历代统治者确定为统治的思想，甚至连教学和科举考试也要以儒家思想为内容；而且，儒家以仁爱为基础的伦理观念，以礼为约束的道德规范，以“穷则独善其身，达则兼善天下”为标榜的进退出处原则，以及从和谐中求均衡和发展的中庸思想，都在一定程度上适应了中国这个酷爱和平和稳定的东方大国的国情。

况且，儒家思想也是在不断发展和变化的。孔子死后，儒分为八，而影响最大的则数孟、荀两派。思孟学派到了汉代便渐与阴阳五行合流（代表人物是董仲舒），到了宋代，更受佛教禅宗的影响而形成理学（代表人物是朱熹）。至于荀派，其后学也渐与名、法合流，著名法家韩非和李斯便都是荀况的学生。儒家在发展过程中，自然要吸收其他一些学派的优秀成分作为营养，这样便形成了以儒家为主而又能兼纳各家结晶的具有中国特色的文化思想。

三、多神并敬,无神为常

中国有佛教、道教、伊斯兰教、基督教等宗教，但信教的人数与全国的总人数比较起来却很少，更没有出现像西方世界中那种举国笃信一教的现象。在中国，敬神的人倒是很多。而中国人

的神也不是什么上帝或神话中的神，多是与人们生活休戚相关的“神”。可以说，凡能“保佑平安”、“赐福于人”者，中国人皆奉为神明而敬之。上至天神、日神、月神、星神、云神、雷神、雨神、风神；下至土地神、山神、河神、海神；外至井神、树神；内至门神、灶神；甚至各种动物都可以化为神，如狐神、蛙神、蛇神、五通神等。某些历史人物死后也可成神，如秦琼、尉迟恭之成为门神，伍子胥之化为涛神等。至于种庄稼要供谷神，养蚕要供蚕神，酿酒要供酒神，做生意要供财神，行医要供药神，更是常见的现象。更有甚者，走路还要祭路神（如荆轲刺秦王前之“既祖取道”），上厕所也要祭厕神（据说是一位名叫厕姑的女子自缢于厕后所化）。《离骚》说：“百神翳其备降兮，九疑缤其并迎。”实际上，中国的“神”要仔细统计起来，远远不止百种。

中国人的多神并敬，当然与原始的图腾崇拜遗风有关。其次，如剔除其迷信的成分，应该说，也表现了一种良好的生活愿望。几千年来，中国人一直都希望过幸福生活，而幸福生活的首要标志便是丰衣足食，故所敬之神也多与衣食住行有关。至于什么爱神、宙斯之类，中国人并不感兴趣。实际上，在多神并敬的背后，正透露出人们对各种日常生活要素的完美追求。再次，敬“神”对某些人来说，还是一种精神寄托。中国人在某些特定的时间，似乎不敬神便不足以自慰，这样久而久之，遂成风习。如春节之祭灶神、财神，春秋之祭社神，出海之祭海神，入山之祭山神等便是。

但是，正如多中心即无中心一样，中国人的多神并敬，实际上并没有一个固定的权威的“神”作为主宰，所以到头来仍是无神。常见一些乡间的老年妇人，遇庙烧香，逢神必拜，但要问她笃信者为何神，则是什么名目也说不上。而稍能说出几种神的名目的，却又常常根据个人需要而随时改变其信仰的对象。这一点，似乎还比不上眼下某些球迷对某国球队崇拜的专一。而且，