

中國學習思想史

胡小林 袁伯誠 著

北京大學出版社

中国学习思想史

胡小林 袁伯诚 著

Gu
H394
北京大学出版社
北京·2004

图书在版编目 (CIP) 数据

中国学习思想史 / 胡小林, 袁伯诚著. —北京: 北京大学出版社, 2004. 1

ISBN 7-301-06703-8

I. 中… II. ①胡…②袁… III. 学习—思想史—中国
IV. G442-092

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 115688 号

书 名: 中国学习思想史

著作责任者: 胡小林 袁伯诚 著

责任编辑: 苏 勇

标准书号: ISBN 7-301-06703-8/G · 0923

出 版 者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62759002

电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

排 版 者: 北京北大北美艺术公司

印 刷 者: 河北省固安县印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

850 毫米×1168 毫米 32 开本 20.25 印张 500 千字

2004 年 1 月第 1 版 2004 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 38.00 元

绪 言

《中国学习思想史》中的“学习”是由古代汉语中的“学”与“习”两个字演变复合而成的概念，包括知与行、理论与实践两种基本内涵。而“思想”近于古人说的“道”；“学习思想”即可理解为“为学之道”。“学习”属于形而下，“思想”属于形而上；前者属于知识论范畴，后者属于智慧论范畴。知识与智慧不同，知识是“以物观人”，智慧是“以道观之”。知识是可以用名言说的，而智慧则是超名言之域的。因此，我们所说的“学习思想”，可以理解为由知识到智慧的一个飞跃，它包含有一种“理性的直觉”，是一条“转识成智”的路径。完整地说法，应该是由知识向智慧的飞跃即转识成智和由智慧下推而影响于知识即转智成识的过程。这一过程离不开实践，在实践的基础上认识世界和认识自己的交互作用中转识成智，最终获得关于性与天道的认识。

如果我们的上述说法能够成立，那么，中国学习思想史就是五千年来华夏民族转识成智的历史。纵观中国历史，学习思想的根本特征是“天下同归而殊途，一致而百虑”（《易·系辞下》），即明道耳。“关于道的真理性认识和人的自由发展内在联系着，这就是智慧”。梁启超曾充满自信地说：“我国民确富有学问的本能。”（《清代学术概论》）所谓“学问的本能”，即我们说的“学习思想”、“学习智慧”。如果中国学习思想史讲的是单纯的知识，即客观的

事实记载，人物学习的生平事迹，就无所谓民族特色。如果讲的是学习思想史中贯穿于科学、道德、艺术、宗教诸文化领域内的智慧，涉及价值观念、思维方式、人生观、世界观等，归结到关于性与天道的认识，这便是最有中华民族传统特色的。因为在中国学习思想史中，智慧学说就是要解决“性与天道”问题的学说。它凝聚着我们华夏民族几千年的文化经验和心理积淀，具有标识我们民族传统的功能。

属于形而下的学习活动重分，属于形而上的思想抽象重合。学习活动对世界作分门别类的认知、把握，形成许多学科、门类，化为生存的具体技能。而思想抽象则以宇宙整体为对象，求穷通，不仅要作理智的了解，还追求一种精神上的满足。前者是一种生存技能的把握，后者是一种生命的学问，二者的关系是“器先道后”，“即器以明道”、“絪縕而化生”的关系。作为学习者的思想，一方面要化为思想方法，贯穿于自己的活动，自己的学习领域，另一方面又要通过身体力行，化为自己的德性，化为有血有肉的人格，这也就是孔子说的两句老话：博学于文，行己有耻。做学问与做人是统一的，在传统学习思想中一个人学问的高下往往是和境界的高低相联系的，这是儒家对学习思想的重要贡献，也是中国传统学习思想的一个重要特征。

人通过学习，达到对天道的认识和人的存在合而为一，就是智慧之境。智慧之境作为人的存在的一种理想形式与现实人生的关系密不可分。中国学习思想不仅可以从天道观、方法论、语言哲学的角度来探讨，还牵涉到人生论和境界说的问题。学习所要达到的智慧之境，本质上是自由之境。人的学习过程也就是人在化自在之物为自为之物的过程，在这一过程中，精神也由自在而自为、由天性发展为自由的德性，人的主观世界的改造即是通向自由意识的精神历程。这是中国学习思想史不同于西方之处。西方学习思想中对科学知识、知识经验的理解，是实证主义的，西

方人不把学习思想看成是一种生命学问，强调其科学、客观、超然(detachment)的品格。

中国学习思想中不仅有得和达的问题，更和个体的存在状况密切相关，研究学习思想史中的个人的才智、品性、求知的热情、判断力、信息以及其所置身其中的文化传统，都极为重要，这就是我们为什么要给那些对中国学习思想做出杰出贡献的人单独立传的原因。

二

智慧之学，是对宇宙人生的真理性认识，它和人性的自由发展有内在的联系，在天人合德的智慧之境，天道与人道、本体与境界是一气贯通的。人性和天道的合一，标志着一个终极意义上的自由王国。孔子罕言性与天道，对自然和人类社会的关系取存不论的态度，但他说过“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的话，或曰偶一言之，“遂为千古之准”。孟子言性主张性善，荀子言性主张性恶，告子言性主张性无善无不善，扬雄主张性善恶混，董仲舒、韩愈又有“性三品”之说。孔子之后诸人往往偏执一见，聚讼纷纭而莫衷一是。宋儒又提出性有义理与气质之别。直到明末清初王夫之提出“继善成性”而“性生日成”之说，颜元在理气一元论指导下提出“形性不二”说，反对程、朱气质之性偏于恶的说法，并指出“大约孔、孟而前，责之习，使人去其所本无，程朱以后，责之气，使人憎其所本有。是以人多以气质自诿，竟有‘山河易改，本性难移’之谚矣。”（《存性编》卷一）颜习斋的这种看法与批评是正确的，与告子、王夫之等的说法颇相暗合。颜氏说：“人之性即天之道也”，性与天道合一，反对宋儒在“气质之性”以外另立一“义理之性”。他又提出隐蔽习染之说，认为后天外界环境对人性有影响，这些观点都是正确的。而

王夫之提出“性生日成”说，认为人性是在环境变化过程中日生而日成的，是在新故相推中发展而“屡移而异”，使未成者可成，已成者可革。“成性”就是从这样的变移的过程中以至于善的。这种论性的学说，可说是儒家学说中的一种创见。在性与天道(理)的关系方面，王夫之竭力反对宋儒“存天理(道)灭人欲(性)”的主张，而提出“理欲一致”的理论，即性与天道合一论。王夫之认为宇宙中客观存在的物质(气)，都是有其发展的规律，这个规律在人的意识中的反映就是“理”(道)，“理依于气”，“天不听物之自然，是故絪縕而化生”，“天积其健盛之气，故秩序条理，精密变化而日新。”(《思问录·内篇》)这就是王夫之的天道观。古代人对于性与天道的论说中，有些是进步的，有些是落后的。

性与天道也是近现代哲学家或教育家不能回避的问题，因为形而上的智慧首先指向的是对存在的追问，属于天道观的范畴。在中国现代哲学史上，那些从事形上学体系建构的学者，如梁漱溟的生命本体论、张东荪的泛结构主义的宇宙观、熊十力的新唯识论、冯友兰的新理学、金岳霖的论道体系、贺麟的新心学、中国马克思主义者的实践唯物主义，都涉及天道观问题，也涉及人性问题。所以，关于性和天道的认识，是最有民族传统特色的，是华夏民族传统哲学中最根深蒂固的东西，是中国“学习学”的理论基础，是研究中国学习思想史的一把钥匙。在中国，不懂、不研究性与天道就无法进入学习思想史这一领域。和性与天道紧密关联的是学习思想中的“知”与“行”的问题，知与行受性与天道主导与制约，我们所谓的“智慧之境”是天人合德的，离开性与天道则无所谓智慧。

三

知行观是中国学习思想中极为重要的问题。中国学习思想的

原创者孔子，开宗明义地说：“学而时习之”。提出了学习中的知行观命题。颜习斋说，“孔子开章第一句，道尽学宗”（《颜习斋言行录》十三）。孔子不仅把“学”与“习”相提并论，还强调二者亦必须结合起来，作为求得知识和已得知识的温习与检验，亦即《中庸》上所说的“审问”、“明辨”。《论语》中的“学”字出现六十四次，义项纷繁，大致可用现代话语中的“学习”来概括：

“习”字出现三次。“学而时习之”的“习”，指从所“见”所“闻”（学习）中学得的知识，应当反复不断地练习，达到正确认识，才能逐渐付诸实践。曾子所说的“传不习乎”的“习”，指教师所传授的知识，也必须通过躬行实践与检验，才能成为自己所有，强调躬身践履。“性相近也，习相远也”的“习”字，意义有侧重，它与“性”联系，而有“习俗移志”、“化性成积”、“化性起伪”（《荀子》：《儒效篇》、《性恶篇》）的意思，这“习”字的三层意思都从不同侧面表达孔子的一个基本思想，学（知）与习（行）相结合而重心在“习”（行）字上。而“习与性成，方是乾乾不息”（《颜习斋言行录·学须三》），“习”是学习者躬身践行的一种精神，不仅仅是学知识过程中“复习”、“温习”、“练习”等巩固已得知识的方法和步骤。用《易·乾·象传》上的话来说，“习”的精神就是“天行健，君子自强不息”也。这样，习（行）必须以性与天道为主导，是一种知命的工夫。王夫之说：“孟子言性，孔子言习，性者天道，《鲁论》二十篇皆言习，故曰：‘性与天道不可得而闻也’。已失之习，而欲求之性，虽见性且不能救其习，况不能见乎？”（王夫之《俟解》）又说：“性者天道，习者人道。”“习之于人大矣！……习与性成，而严师益友不能勉劝，醴赏重罚不能匡正矣。”（《读通鉴论》卷十）

秦汉时期，在知行观上能近于孔儒者要算是王充。魏晋南北朝隋唐时期，儒学玄学化，玄学家以道释儒，崇尚清谈，加之佛玄合流，受佛学般若空宗之影响，在知行观上知与行离，或重知

轻行(“习”)。到宋代,偏离孔子知行观更远了。颜元看得很真切,他说:“自汉唐泛滥于章句,不知章句所以传圣贤之道,而非圣贤之道也;竟尚乎清谈,不知清谈以阐圣贤之学,而非圣贤之学也,因之虚浮日成……故仆论宋儒谓是集汉、晋释老之大成者则可,谓是尧、舜、周、孔之正派则不可。”(《存学编》卷一)又说:“从源头体认,宋儒之误也,故讲说多而践履少,经济事业则更少;若宗孔子下学而上达,则反是矣。”(《存学编》卷三)汉唐崇尚章句,流于佛老,宋儒主张“习静”、“主敬”,空谈穷理,“半日静坐,半日读书,无异于半日当和尚,半日当汉儒”(颜元斋《朱子语类评》)。宋儒知行观方面的偏执,他们自己也并非昏然不能自察。朱熹说:“读书不可只专就纸上求义理,须反过来就自家身上推究。秦汉以后,无人说到,此亦只是一向去书册上求,不就自家身上理会。”(《学规类编》)又说:“为学之实,固在践履,苟徒知而不行,诚与不学无异。”(朱熹《答曹元可书》)他主张“穷理”与笃行并重,二者必须相结合而不可分离。这些说法在当时读书人专尚科举不重实学的风气下,也有矫正时弊的作用。但在朱熹的知行观中主张知(“穷理”)在先,行(“笃行”)在后,所谓“欲知而未明于理,则所践履者,又未知其果何事也”(同上)。朱熹知行观的错误导源于他对格物致知即“性与天道”的哲学思想上的错误。他的知行观中的“穷理”之“理”,并不是客观物质世界运动的规律性,而是在否定物质第一性的空洞抽象毫无具体内涵而属于精神性的“理”,“只是一人之心,合道理底是天理(道)”(《朱子语类》卷七十八)。

在知行观上,朱熹的“致知力行”说是从伊川学说中发展而来的。他做为宋代理学家中的集大成的学者,不但继承了伊川学说的传统,并且吸收了当时各家学说,加上他自己的创造而成为一个体系,因此很有代表性,我们可以不必再去论列关、伊、洛诸家之说。

陆、王心学知行观最大的代表人物是王阳明。他是承袭宋儒陆九渊(象山)的学说而加以发展的。他认为程颢与象山才是真得孔、颜、孟的真谛。王阳明的哲学思想内容包括“心即理”说、“致良知”说和“知行合一”说三个方面,是从陆象山的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”这一基本观点演化、发展出来的。王阳明的“知行合一”学说的要点是说读书不是学问,它在学习过程中占很小的地位,学习为了做人,做人就要躬行实践。他认为知与“行”是一个过程中互相依存的两个方面,“知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在;只说一个行,已自有知在”(《传习录》一)。知与行是相互推移的。王阳明的知行观的要害在于他从“心即性”、“心外无物”和“求理于吾心”的总观点立论,因此把理论与实践完全颠倒,把孔儒的“学而时习之”的知行观完全歪曲了。他的所谓“知”,决非反映客观存在事物的认识;他的所谓“行”,决非变革社会现实的社会实践,只是“要人晓得一念发动处便即是行了”。所以,他“知行合一”说的实质与我们说的建立在唯物主义基础上的认识与实践的统一,毫无共同之处。但王阳明的“知行合一”说也并非一无是处,如他讲“笃志力行”时,强调要“时时刻刻,须是一棒一条痕,一掴一掌血”(《全书》卷三《传习录》下)的“力行”,也足以发人深思,催人振奋。

中国古代知行观中正确的代表人物是颜元和王夫之。颜元(习斋)身历明清易代的“天崩地解”之巨变,从三十五岁左右起,常感“学”与“习”中“习”的重要,他从对王学末流空疏学风的沉痛反思中,深感“思不如学,学必以习”,因而将前时的“思古斋”改为“习斋”。表示他为学做人重实践。从此以后,教授弟子要立志学习礼、乐、射、御、书、数及兵、农、钱、谷、水、火、工、虞诸学,并从事习骑、习射、习歌舞和拳法等武艺。他说:“千年大患只为忘了孔门‘学而时习之’一句也。”(《存学编》

卷一)颜元对“习”字有几种解释,而最主要的一种是把“习”解释为实践、实行。把“习”与“行”结合起来而为“习行”。他与其弟子“只向‘习行’上做工夫”,他又把“习”与“动”结合起来,强调读书与生产劳动相结合。他认为“习行”、“习动”不仅可以活血脉、强筋骨,而且可以陶冶情操,成为圣贤,担负起“斡旋乾坤,利济苍生”的责任,“为天地造实绩”。他把宋、明以来儒者专门以读书为求学的法门,以习静、主敬为求学的工夫等完全脱离实际的教育思想与方法,抛弃无遗。总之,颜习斋的知行观是建立在朴素的唯物论基础之上,主张先后知、行重知轻和知行相资的认识论。这种知行观反映在教育思想方面,颜习斋首先竭力反对宋、明以来理学家脱离实际的学究式的学习,因为他们专讲生命与气质。穷理居敬,工夫全在嘴上;嘴上讲的性命之理无论如何透彻,都是不顶用的“镜花水月”;培养出来的乃是“白面书生”,“柔脆如妇人女子”,没有“经天纬地之略,兵农礼乐之才”,只能做到“无事袖手娱心情,临危一死报君王”(《存学编》),即使要“求一腹豪爽倜傥之气亦无之”(《习斋记馀》)。这就是宋、元以来,一般读书士人的状况。

王夫之的知行观也是主张行重于知的。这一点与颜元可谓英雄所见略同。他在《思问录·内篇》中说:“行而后知有道,道犹路也。得而后见有德,德犹得也。”思想品德的修养(至善)要从实际行动中求得,知识与行为是互相发生作用的。因此,学习,一方在格物以穷理,一方重在笃行。王氏认为宋儒讲的“习静”与“主敬”的学习方式是害人身心,不利于学的。因为天地是运动变化无时或息的,所以人心也是常动不息的。王夫之认为如果习静而不常动则与顽石飞虫无异。他说:“饱食终日之徒,使之穷物理,应事机,抑将智力沛发而不衰,是圈豕贤于人,而顽石飞虫贤于圈豕也。”(《周易外传镜诠》中华书局2000年版,第499页)不动则不生,他非常重视人的主观能动性,惟有培养这种能动性,

才能发挥人的才智，“才以用而日生，思以引而不竭”。

主动与主静是王夫之与宋儒在宇宙观方面的重大分歧。所以他虽然把知行作为统一的整体看待，他更强调实践在学习过程中的重要作用。他说：“知之非艰，行之惟艰。……行可兼知，而知不可兼行。……君子之学，未尝离行以为知也。”（《尚书引义》卷三）由此可知王夫之主张为学从实践中去行动，才能认识真理。经过日新不已的变化的证验，渐进而接近于“真知”。

王夫之的知行观，前后有变化。他早年主张知行并重，后来又特别重视实践，认为实践有决定性的作用。他竭力反对宋、明以来儒者对知行纷争于“知先行后”、“知不先行不后”以及“知行合一”诸说，认为他们的“所谓知者非知，而行者非行也，……行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。以知为行，则不以行为行，而人之伦，物之理，若或见之，不以身心尝试焉”（《尚书引义》卷三）。王夫之的这些看法廓清了宋明以来知行观中的一些错误的认识。王夫之肯定实践是知识的基础，真理的标准，对后世的湖湘学派中的诸人影响极大。他所说的实践属于个人行为方面居多，后来的湖湘学派则把实践扩展到变革社会诸方面去，特别是毛泽东的知行观，讲的是生产与革命的社会实践，并强调要从实践中再来检验理论，遂产生“实践是检验真理的惟一标准”的观念。

中国传统的思想中的知行观，从孔子到王夫之，再到毛泽东，有许多精华，不仅对当代有意义有价值，而且应当成为永恒性的、属于未来也用得着的智慧。

四

中国学习思想中贯穿着一条王官之学与民间之学互动、感应、消长的规律。夏商礼乐之学至西周大盛，传至东周而衰。礼崩乐

坏，王官之学瓦解，学术下移，由“学在官府”，走向四夷，民间私学兴起。自春秋战国开始就出现王官之学与民间之学互动移位的现象。中国的文化往往是在王家与民间循环，王家气衰，民间则丰，下者久蓄而盈，必返回升华于上（王家）者。这上下循环的轨迹在于社会的变革所提供的条件的成熟与否。中国历史上历次文化转型多是由于民间学术力量的推动。

儒学在先秦是一个民间的学术流派。入汉由民间学派上升为一家独尊的官学，由“教化之儒”转换为“王者之儒”，儒学思想从此则成为中国封建社会的正统思想。中国的学习思想也发生了一次历史性演变，由先秦的诸子多元思想转换成以儒学为主体的学习思想，成为系“吾民族精神上生死之大事者”（陈寅恪语）。就中国传统社会各种学习思想的比较而言儒学长期处于主流意识形态地位是历史事实；就历史行程的比较而言，可以说一代有一代的学习思想，儒家并非完全垄断、独霸。东汉时佛教已传入，道教开始兴盛起来。汉末社会变乱，玄学盛行，儒学和经学已由主流地位退居到了衰微地位。学习思想也因之有重建的大变动。从此以后，儒、道、释三家互相消长隆替，各家学说相斥相融，又演成中国学习思想的多元格局。有唐一代，儒家被统治所扶持、推崇，但释、道两家的地位已经不让于儒家，三家并立，标志着我国传统学习思想多元化格局的进一步向前推进。文化多元交错互动，迎拒排击，分化组合，出现了三教合一的历史趋势。宋明理学的出现，说明中国学习思想走到了空前成熟的时期，学习思想在理学的思维模式中得到了升华，并进入了中国传统知识分子的精神世界和生存方式，也极为广泛地进入了社会各阶层的实际生活。

明代由理学发展到心学，又是传统儒学的一次大变异。心学（王学）虽然没有理学（朱学）那样取得官学地位，属于民间性质，但它使儒学在一定的程度上从传统儒学的束缚下解放出来，具有

离经叛道的倾向，对读书人的影响很大。当然晚明的王学，发展到邪路上去，成为“满街都是圣人，酒色财气不碍菩提路”，束书不观，空谈心性，流于空疏之魔道。明清易代，“神州荡覆，宗社丘墟”，儒学又发生了一次巨大的转折，废“明心见性之空言”，代之以修己治人之实学，顾、黄、王三大家力挽狂澜于既倒，倡经世致用之学，开考据学之先河。

以上对中国学术、学习思想变迁过程的大体梳理，可以看出，中国传统学习思想自汉以后虽然以儒学为主导，但多元并立、王官之学与民间之学的交错互动、消长隆替的确是一种客观存在的历史现象。陈寅恪先生说：“二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面，而关于学说思想之方面，或转有不如佛道二教。”（陈寅恪《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第251页）这说明佛、道二教的思想并没有因其处于在野地位而减弱它的影响力。之所以如此，如上文说的是由于中国传统社会里自始至终存在着民间社会所蕴含的学习思想。在民间，佛、道两家及其他思想是相当有市场的。即使在现当代，中国大力推崇马克思主义、无神论，而在民间则照样大量存在着拜佛求神，烧香磕头，以及望气、风水、勘宅等文化活动。中国传统社会的文化思想有在朝（官方）在野（民间）之分，这是多种文化并立的又一种表现形态，也是中国传统社会的学习思想的一种表现形态。研究中国学习思想，忽视民间学术是一种极大的缺失。鉴于此，我们在本书中对佛、道学习思想给予关注，在不同的历史阶段为其设有专门章节，在佛、道二教中凡是对学习思想做出杰出贡献的人物也为之立专传。

还应当指出的是，同是儒学脉系的学习思想，也有在朝在野的分别。汉代经学有今古之分。在西汉，古文经学长期处于在野地位，今文经学一直处于在朝地位。朱熹理学在元明成为在朝

的官学，而阳明之学在明代则未被官方认可，也处在在野的地位。在朝的王官之学即居于统治地位的思想，理论上或抽象地说应该居于优势，它依靠皇权可以独断，可以以“理”杀人。但其对民间的影响，实际上又不尽然。孔子早已经以先知的目光洞察到这种现象，他说：“礼失，求诸野。”这代表官方的文化、文明思想制度在其崩毁、消亡之后在庙堂里找不到，可以在民间找到它。

“彼黍离离，彼稷之苗。”这说明在民间存在一个文化学术传统。民间社会的存在，使处于弱势的各家和各派的学习思想有广阔深厚的生存、发展的基础。因此，王官之学也有在朝在野的分别。这种现象也是我们研究中国学习思想史应该给予充分关注的。

五

史官文化形态孕育出的实学精神是中国学习思想的显著特征之一。中国从殷周之际开始发生一次由巫官文化向史官文化的转型。到春秋战国时期，由诸子百家通过争论推向高潮，进至汉代经过司马迁撰写《史记》最后总结完成。巫官文化是指从远古至殷代的一种文化形态，它是由神话、宗教、传说等诸种原始的早期的文化形态的组合体。史官文化是以文字记载华夏先民摆脱原始宗教巫术之后以人伦为本位的文化形态。巫官文化的鲜明特征是“怪、力、乱、神”，是神本主义。史官文化的基本特征是“求实”和“明德”，是人本主义。由巫官文化向史官文化转变，首先是对天人关系看法的变化，即由尊敬鬼神而转变为重视人事，孔子曾经对殷与周的文化形态作过精辟的说明。他说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”（《礼记·表记》）孔子的这番话告诉我们，殷代的文化属于巫官，周代的文化属于史官。

由巫官文化到史官文化经历了殷周之际到战国时期的一个漫

长的过程。我们从殷代文献里看到“孝”、“礼”、“德”这些具有“史官”因素的概念，而到西周，“敬德”、“保民”等观念已经成为统治者主要的意识形态。西周晚期以后，天的观念已逐渐突破主宰之天（“神”）的宗教构想而具有义理（哲学）之天、自然之天的涵义。天被赋予人伦道德的色彩，“天命”以“人德”为转移，“神”演化成道德力量的信念化身。西周时，天作为主宰世间的至上神与人的关系是以“天监下民”、“唯德是辅”。至春秋战国时期的诸子对“天”的争辩，也不外“义理”与“自然”两种，但已不是重复周人以德配天的外在比照方式，而是在“天人合一”或“天人相分”的框架内，或试图从理性、伦理上寻求天与人的内在联系（如孟轲），或强调天作为自然规律的客观性（如荀况），其宗教色彩都大大削弱而理性思辨色彩极大地增加了。稷下管子、荀况，道家老庄，都曾对天道谈过自己的认识，提出系统的理论，大致不出“义理”与“自然”之论。从殷、西周到春秋战国的天人之辨，反映出由巫官文化向史官文化转型的发展轨迹。

“天道”与“人事”的分离，推动着巫官向史官转变，构成了先秦时期中国文化建构运动的主题，催生出华夏民族的强烈的历史意识，成为中国传统文化的基调或神髓。自先秦的诸子百家起始，以后的历朝历代，在从事中国文化的建构时，都毫无例外地打上了史官的烙印。史官文化从古至今孕育出博大精深的、丰富多彩的学习思想。

大约从春秋战国时期，巫与史才真正分了家。由巫官分流而演变为史官之史。从现有的文献材料考察，周代的史官职掌藏书、读书与记事之职，并兼管祭祀丧葬的礼仪之事，与殷代的史官以交通天人的神官形态大不相同了，在总体特征上已由神权“天界”迈向“人事”世界。《周礼》卷一《天官·冢宰》记载着多种史官的名称。在西周时，不仅天子设有史官，各诸侯国也都设史官之职，职掌包括占卜、记录宫廷事件以及保管档案等事务。由于

巫转为史的文化转型，中国古代的学术总汇于“史”，便成为有别于世界其他国家较为突出的文化现象。先秦时期，不仅儒家的“六艺”出于史官之手，即便是后来的诸子百家、术数方技之学，也无不源于史官。所谓的“五经”或“六经”原本只是巫史的原始记录，经九流十家特别是孔子的整理，并作出道德化、历史化的解释，一方面突破了原来巫史中的宗教式的仪礼特征，另一方面又赋予史官文化以“存亡国，继绝世，补弊起废”的经世意识和惩劝的道德评判价值，完成了由巫转史的文化重建任务。自春秋开始的西周王权解体，“礼崩乐坏”之后，史官体制也遭到破坏。在王官之学崩塌而下落到野庶的过程中，文化主体由畴人世官的王官蜕变为原本庶众士子，“文化系统(culture system)从此与社会系统(social system)分化而具有了相对的独立性”（余英时《士与中国文化》上海人民出版社1987年版，第59页）。于是出现了百家争鸣的文化多元格局和文化的空前繁荣。但是，百家争鸣出现的诸子之学，并非脱离史官传系的历史意识而自生的学术。恰恰相反，它是史官文化形态完全成熟的产物。因此，战国时期，礼崩乐坏之后的王官之学系统的解体的结果，并不是史官文化的中断，而是中国历史学的空前丰收，具有经典意义的巨制鸿篇如《尚书》、《春秋》、《左传》、《国语》、《战国策》等均在这时期结集或撰成。所以，百家争鸣促进了史官文化的迅速成熟，并以孔子著《春秋》为标志，确立了一个优秀的历史学传统。孔子删订鲁国史《春秋》立下的原则：“我欲载之空言，不如见诸行事之深切著明也。”（《史记·太史公自序》引孔子语），不仅是为中国的历史学确立的基本原则，也是中国学习思想史的一条基本原则，它以浓醇的历史意识规定着春秋战国以后的学习思想的趋向。汉代司马迁遵循孔子的这一原则撰成《史记》，而确立了“实学”精神，成为中国学习思想中的“实学”的基石。

史官文化形态是中国特有的一种文化现象。与邻国印度相比