

大成通识书系

中国文化史二十二讲

ZHONGGUO
WENHUASHI
ERSHIERJIANG

许结 著

中国古代文化特征
中国古代文化制度
中国古代学术进展
中国古代宗教艺术
中国文化现代进程

高等教育出版社

大成通识书系

中国文化史二十二讲



许结 著

高等教育出版社·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国文化史二十二讲 / 许结著. —北京: 高等教育出版社, 2018. 10
ISBN 978-7-04-050671-6

I. ①中… II. ①许… III. ①文化史—中国 IV.
①K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 222296 号

策划编辑 时俊龙 责任编辑 时俊龙 张晶晶 封面设计 张文豪 责任印制 高忠富

出版发行	高等教育出版社	网 址	http://www.hep.edu.cn
社 址	北京市西城区德外大街 4 号		http://www.hep.com.cn
邮政编码	100120		http://www.hep.com.cn/shanghai
印 刷	上海华教印务有限公司	网上订购	http://www.hepmall.com.cn
开 本	787mm × 1092mm 1/16		http://www.hepmall.com
印 张	21.75		http://www.hepmall.cn
字 数	450 千字	版 次	2018 年 10 月第 1 版
购书热线	010-58581118	印 次	2018 年 10 月第 1 次印刷
咨询电话	400-810-0598	定 价	47.00 元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题, 请到所购图书销售部门联系调换

版权所有 侵权必究

物 料 号 50671-00

经典阅读与人文情境（代前言）

我们讲读文化经典，何谓经典？在古代有所专指，比如《史通·叙事》记述：“自圣贤述作，是曰经典。”指的是儒家的典籍。今天我们讲读经典，太专或太狭，显然不合时宜，古今中外的典籍，其中有大量的经典，但也不能太过泛化，导致“经”非经，“典”非典，所以概括而言，只有经过历史检验和洗练的、承载文化传统之积极精神且具有典范意义的书籍，方可奉为经典。在《庄子》的《天道篇》中有段“轮扁答桓公问”，说的是齐桓公在堂上读书，一个制作车轮的人在堂下问桓公“读什么书”，桓公回答“圣人之言”，轮扁问“圣人还在吗”，桓公说“早死了”，轮扁说“那你读的只是古人糟粕”，指读的是死人书，也就是读死书。我们姑且不说后面的桓公的质疑与轮扁的解答，仅就轮扁所说的话，却不无道理。也就是说，如果我们将经典视为“死书”来读是没有意义的，读经典是一种与古人的对话，具有继往开来的意义，方能汲取精华，有益于我们今天的文化建设与人生修为。

我们读经典，谈文化，要有情怀，将自我参与其中，所谓“不隔”之心境。当然，从人生的阅读史来看，随着阅历的不同，读书情境或有不同，当下的生存状态也影响读书心态，所读“对象”的不同，也有情境差距，比如明人陆时雍说“诗道雍容，骚人凄婉”，意指读《诗经》与读《离骚》情境不同，所谓读骚“如逐客放臣，羁人嫠妇，当新秋革序，荒榻幽灯，坐冷风凄雨中，隐隐令人肠断”（引见蒋之翘《七十二家评楚辞》）。甚至“一千个人有一千个哈姆雷特”，人心各异，不能雷同。所以，我说的人文情境，是指凡读中国古代经典或认知传统文化精髓所必备的、人同其心又同其情的“情境”。择要谈四点。

首先是道德情境。

中国古代文化以伦理文化为主，最重“礼义”，礼的精神彰显于道德观，礼的形式则所谓“衣冠礼仪”“文章光华”。而“道德”一词，重在“德”，“道”是通往“德”的途径。道德崇高而广大，然古人讲究“践履”（即实践），所以示知广大民众，德教最初或最基本归于一字——孝。“孝者，教也”，教育之教的字源来自孝，所以有“百善孝为先”的说法。中国传统文化形成于古代的农耕经济，极重血缘与家庭，而孝敬父母、友于兄弟（所谓的“孝悌”）为其思想核心。孔子教弟子，也重一“孝”，以之为本，但如何将个体的“孝”发展为“孝文化”，将孝的教育转化为孝的情怀？由此，古人提出了“孝养”“孝顺”与“孝敬”三层次的义理。孝如何表现，首在“养”。古代是农耕经济，生活取资劳作，“孝”字取“子”

负“老”形象,“养儿防老”,天经地义。今天的老人已有社会保障,但作为儿女,身体发肤,受之父母,养之义不可丢,养之心不可无,落实到物质层面也是必须的。由“孝养”生发,中国文化极重“养”,我们讲“养胃”“养气”“养生”,古人如孟子也说“我善养吾浩然之气”。于是我们谈胸襟谓之“涵养”,讲文明称有“修养”,实际都由“孝养”而来。

然而,孝仅限于“养”可否?我们来看《论语·为政》所载孔子答弟子问的一段话:“子游问孝。子曰:‘今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?’”刘宝楠《论语正义》引《孟子》:“食而不爱,豕交之也;爱而不敬,兽畜之也。”是生存之“养”,还是孝道之“养”,前者同“犬马”,后者乃“人伦”,所以关键在一“敬”字,做到了“孝敬”,才是孝文化的核心,人对“孝”有了“敬畏”之心,才能内化为道德的情怀。古代所推崇的“二十四孝”,其中虽有偏颇,但大多数的故事,显然是这一情怀的形象化表述。在“孝养”与“孝敬”之间,还有“孝顺”,《礼记·中庸》记载孔子曰:“父母其顺矣乎。”说的是子女对父母之依“顺”中的孝“义”。过去传说闹场中一则笑话,说某举子考经义(八股文),正遇上“父母其顺矣乎”题,考文关键在“擒题”,此课宜抓住“顺”字发挥,而该生则误以“父母”开题,所以文章首句却写了:“夫父母何物也?”改卷官见到很气愤,于是戏批曰:“父,阳物也;母,阴物也。阴阳相合,而生足下之怪物也。”(丁克柔《柳弧》)这虽是则笑话,但讽刺读书人竟然不通孝顺之理,却是深刻的。

回到刚才说的孔子说孝敬,敬,就是敬畏,所以宋代理学家为人、治学,无不倡导“居敬”,这是由孝义的敬畏,扩展到对人生与事业的敬畏。而中国文化经典中为何反复强调“敬”字,与中国传统文化中纯粹性宗教的缺失有关。清人沈德潜编《古诗源》收录第一首诗是相传帝尧时的《击壤歌》:“日出而作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝力于我何有哉。”上帝的无奈,是中国人自主力量觉醒的时代强音,但同时从反面理解,人无敬畏之心,往往会差之毫厘而失之千里。这也是先贤之所以重道德自律与反省,乃至“敬畏”的意义之所在。当然,这种孝敬的道德情怀并非“唯我”的,而在于推扩,这就是《孟子·梁惠王上》中引述孟子的话:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。天下可运于掌。”赵岐注:“老,犹敬也。幼,犹爱也。敬吾之老,亦敬人之老。爱我之幼,亦爱人之幼。推此心以惠民,天下可转之掌上,言其易也。”这已将个人道德提升到一种社会道德。这种推扩功能,又以个人道德为中心形成完整的社会道德体系。如《礼记》中的《大学》所说:

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善……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。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。

宋人朱熹以此教学，视为“大学八条目”，就是修身、齐家、治国、平天下。试想，一个人不知“行己有耻”，不懂“仁则荣，不仁则辱”，焉能修身，不修身，又焉能治国呢？

说起中国文化典籍中的道德传统，自然想起“高山仰止”这句话，这又使我联想到在中国文化中举足轻重的两座山，一座是“昆仑山”，我称为“神山”，一座是东岳“泰山”，我称为“人山”（仁山）。昆仑是诸神所在地，如大神伏羲、西王母都是昆仑之神，周穆王西行与屈原放逐，均向往昆仑之墟，如《离骚》“遭吾道夫昆仑，路修远以周流”、李贺《马诗》“忽忆周天子，驱车上玉昆”，追寻的是一种神秘的生命之源。说到泰山，不妨再说一则传说，乾隆五十岁生日时登泰山，拟写书法时想起诗圣杜甫的《望岳》：“岱宗夫如何，齐鲁青未了。造化钟神秀，阴阳割昏晓。荡胸生层云，决眦入归鸟。会当凌绝顶，一览众山小。”于是想用“一览众山小”写一横幅，不料“一”字写得太高，“览”字又为长体，所以踟蹰而不下笔，文臣纪晓岚在旁立即解围，说“陛下登泰山而小天下”，于是乾隆改“一”为“而”，写了“而小天下”四字。因为孟子说孔子“登泰山而小天下”。先父允臧先生也曾过泰山写诗云：“造化钟灵人杰在，名山圣哲两依存。”泰山之尊在于孔子，孔子之尊在于整理六经，构建一个以德教为中心的礼义共同体。在古代，无论君王，还是臣民，都要居职以德，即“有德者居之”，而防止败德、失德。而德的实行，又是孔子所说的“因民所利而利之”的治国理念与社稷情怀。

第二是学术情境。

中国文化经典，始终贯穿着主智与求真的精神，用求真的心态去认知经典，即是学术的情境。在经典中，绝对真理易识，相对真理难求，而像孟子所谓“知人论世”“以意逆志”类的探寻，更重要的是对相对真理的认知与理解。在古人的笔下，这种求知求真的心态，往往以一种情境展开。如朱熹有首小诗叫《观书有感》，他是这样写的：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许，为有源头活水来。”后人编的《濂洛风雅》收了这首诗，谓其“言日新之功”。我们看这首诗，写的是读书，却寄意物象“方塘”“鉴（镜）开”“天光”“云影”，补足其形、其景、其境，妙处在第三句“清如许”一问，末句“活水来”一答，不着痕迹地将人生治学、积学、求知、求真，以至触类旁通、豁然开朗的“日新之功”体达而出，创造出一种学术的情境。在如此情境中，我们阅读有关孔子的“主智”言论，就会在愉悦的心境中得到启迪，汲取智慧。如孔子说“知之之为知之，不知为不知，是知也”（《论语·为政》），区分了知识与智慧的辩证关系；他又说“学而不思则罔，思而不学则殆”（同上），强调的是学与思并进而不可偏废的道理。在《论语》首章《学而》的第一句话是：“学而时习之，不亦说（悦）乎！”人们对“学”的解释已多，而常忽略了“习”字的重要性，东汉许慎在《说文解字》中解“习”说：“鸟数飞也。”试想，小鸟在天空自由地翱翔，是多么的欢快，如失去了这般的自由与愉悦，鸟儿即使被富贵地豢养，也只能如宋代大诗人欧阳修《画眉鸟》所咏叹的：“百啭千声随意移，山花红紫树高低。始知锁向金笼听，不

及林间自在啼。”学习也是如此，鸟不飞固然痛苦，人不学岂不也痛苦？我们的施教者与求学者都能视治学与求知为人生大快活的事，才能真正传递古代经典中的主智精神，而这种智慧就在古人不经意的言谈之间。

如何理解与营造阅读经典的学术情境，传统智慧依然启迪无穷，这可从学术的对待关系来考察。我想可择要说三点，分别是“博与精”“渐与顿”“得与失”。

先看“博与精”。学习要博览群书，拓展视野，人们说“开卷有益”“世事洞明皆学问”就是这个道理。以文学创作为例，我们读《诗经》首篇《关雎》首句“关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑”，再结合《诗·衡门》：“岂其食鱼，必河之鲤？岂其娶妻，必宋之子？”其学术背景是古老文化的生殖崇拜。又如屈原《离骚》首四句：“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降。”何谓“摄提”，指古代纪年法太岁在寅的“摄提格”，这又与古天文学相关。博，才能“通”，通，才能达到“大方无隅”的境界。与博对应的是精，杜甫对作诗的要求是“毫发无遗憾，波澜独老成”（《敬赠郑谏议十韵》），可谓精益求精。从创作来看，汉代赋家张衡写《二京赋》花了十年，唐代诗人贾岛为两句诗想了三年（“两句三年得，一吟双泪垂”），并以“僧敲月下门”一语之“敲”或“推”孰佳，流传为人们耳熟能详的“推敲”故事。宋人王安石有首著名小诗《泊船瓜洲》：“京口瓜洲一水间，钟山只隔数重山。春风又绿江南岸，明月何时照我还。”诗的字眼是“绿”，一个颜色字极形象地点亮了整个春的世界。据洪迈《容斋续笔》记载，此字初为“到”，以为不好，改为“过”，后又改为“入”，再改“满”，改了十遍左右，最后定为“绿”。这种专心致志、丝毫不苟且的精品意识，是我们学习经典中应汲取的精神力量。

次述“渐与顿”。古代经典示求实、求知、求真之法，分渐悟与顿悟两类。孔子授学以“时习之”“学而不厌，诲人不倦”，均是渐习而求知。这种渐进方法，也表现在古代学制的要求，如《礼记·学记》分述大学之道的九年教育：“一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成。九年知类通达，强立而不反，谓之大成。”渐习积累知识，增进学养。与渐习对应的是顿悟。据《坛经》记载，禅宗五祖弘忍传法，弟子神秀最为优秀，作偈语予众僧修习，所谓“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使惹尘埃”，有一柴房小僧慧能以为不佳，复作偈语：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”。前者明“渐”，后则倡“顿”，由此而被弘忍激赏，传衣钵于慧能。慧能成为六祖。慧能南行传教，于是禅宗有了“南能北秀”与“南顿北渐”之说。这种顿悟思想也影响了传统的儒学教育，比如宋代“程门立雪”的故事，就是典型。据《二程集》记载：“游（酢）、杨（时）初见伊川（程颐），伊川瞑目而坐，二子侍立。既觉，顾谓曰：‘贤辈尚在此乎？日既晚，且休矣。’及出门，门外之雪深一尺。”这表面说得玄乎，其实有内在的合理性，因为程颐见游酢、杨时如此求知若渴，坚韧不退，所以并不指教，喻示有如此好学精神，自必有成的内在意义。顿悟启迪智慧，激发主观能动性，揭示了一种在

求知求实之上的精神超越。

再谈“得与失”。学习文化经典，无非是要有获得，而经典本身给我们的诸多训示，也强调人生有“得”，无论是“得利”，还是“得道”。然而，获得容易，舍得难，舍得就是舍去获得，即“失”。老子是大智慧者，他曾说“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此”（《老子》第十二章）。这就是韩愈在《进学解》中说的“贪多务得，细大不捐”的害处。这种求“失”，与孔子的“安贫乐道”，孟子论获“利”而忘“义”，从而舍利而求义的思想也是潜符默契的。

第三是艺术情境。

人，是物理的人，是生物的人，更应该是有趣味的人。我们说“品味人生”，正内含了这种趣味。宗白华先生有篇文章叫《中国艺术意境之诞生》，认为人生有功利、伦理、政治、学术、宗教五种境界，所谓“功利境界主于利，伦理境界主于爱，政治境界主于权，学术境界主于真，宗教境界主于神。但介乎后二者之间……化实景而为虚境，创形象以为象征……这就是‘艺术境界’。艺术境界主于美”。而我们如何在阅读经典时得到审美的趣味，首先在于我们要有一种审美的心态去认识经典、理解经典，这种互为，正是艺术的情境。

我的一位学界朋友曾借用古代的“佳人之咏”即“秋水蒹葭”“人面桃花”“红叶题诗”谈诗学中的执着、感逝与向往，非常形象而精彩。我想，这三段故事也能借助阅读经典而达致艺术之情境化的进阶程序。“秋水蒹葭”，表现出一种对和美世界的追求。典出《诗经》的《蒹葭》：“蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。溯洄从之，道阻且长。溯游从之，宛在水中央。”这本是一首情诗，但其所表现的对美好事物之永恒追求，以及不占有的情怀，却对我们认识经典并付之实践，以倡扬不懈努力的奉献精神，是有所启迪的。“人面桃花”，表现出一种对和美世界的回忆与反思。典出唐代《本事诗》记载的诗人崔护《题都城南庄》（或名《人面桃花》）：“去年今日此门中，人面桃花相映红。人面不知何处去，桃花依旧笑春风。”这首诗的背景故事是：崔护作为一举子参加科举考试，信马来到一片桃花盛开之地，因口渴求饮于一户人家，家中有一美丽女子，这使崔护难以忘怀，到第二年的同一天，他再次来此寻找旧迹，结果桃花依旧，人已不见，因作此诗。这一情事又被引申到对往事的回忆，同样可以引喻为某种反省精神，耐人寻味。“红叶题诗”，表现出一种对自由精神的向往。这则故事出处很多，故事的主人公记述也不同，其中《北梦琐言》记载最详细，说的是唐代举子李茵在京城时，某日游览到宫殿外，于“御沟”（皇宫的护城河）中拾得流水中一片红叶，上题有诗：“流水何太急，深宫尽日闲。殷勤谢红叶，好去到人间。”原来这诗是宫内的一名宫女写的，表现出对外部世界的向往与人生自由的追求。而中国古人又将此故事加以演化，成为人生于困顿中振发的精神

力量。

艺术境界与学术境界的不同，在于创“形象”以为“象征”。古代文学经典中这种例证极多。例如《诗经·采薇》所言“昔我往矣，杨柳依依”喻指一位戍卒背井离乡的情境。东晋宰相谢安曾问他家的子弟“毛诗何句最佳”，谢玄回答就是这句。南朝文学评论家刘勰在《文心雕龙·物色》中说“依依尽杨柳之貌”，“杨柳”已由一种植物形象化成“别情”的象征。宋代词人柳永有首《雨霖铃》赠别词，写的离情愁绪，凄婉精美，然全词的艺术高潮，则在“今宵酒醒何处，杨柳岸，晓风残月”。

在古代文学创作中，最无趣的是科举考试的文章，围绕科举的事情，最多的也是“登第”而大喜（春风得意马蹄疾，一日看尽长安花），“落第”而大悲（弃置复弃置，心如刀剑伤）的情绪波动而已。可是在古代经典中，就这样无趣的事，却留下了很多极为有趣的经典佳话。举其中一例：唐代一位来自浙江的举子朱庆余，参加在京城长安举行的进士科考试，考前他将“行卷”投给在水部做官且有名望的张籍，请为推荐人。考试后他想试探讨得怎样，录取与否，并未落俗写谄媚信函，也不做送礼之俗事，而是呈诗一首：“洞房昨夜停红烛，待晓堂前拜舅姑。妆罢低声问夫婿，画眉深浅入时无？”（《闺意》）诗中的舅姑（公婆）指考官，夫婿指张籍，主角新媳妇是自己。张籍得到此诗，也不卖关子，更不以此要挟，而是复诗一首：“越女新妆出镜心，自知明艳更沈吟。齐纨未足人间贵，一曲菱歌敌万金。”前面说过，朱庆余是浙江来的考生，浙地何女最美，曰“西施”，所以诗开头“越女”一语双关，是西施，也是该考生的文章，诗意非常明确，你中第了，而且高中。我也曾想风雅一番，“梦回大唐”。多年前，我的一位来自成都的考生，要读我的博士，他擅长吟诗作赋，于是在决定录取他时，我特意在“博客”上写了首诗（他常看我博客）：“蓬门今始为君开，契畬蓉城忆旧醅。赋笔诗情同一脉，潜心学术莫徘徊。”首句借用杜甫诗，使说事更明确。可惜等来的是该生的咨询电话，而不是风雅情深的和诗。后来他也遗憾失去这“心有灵犀一点通”的机遇，又写了很多诗给我，由于他读书努力，现在进步很快，学术成绩斐然。

最后是自然情境。

在阅读文化经典时，我时常感受到古人顺应自然的思想，包括人生顺其自然的观念、珍惜自然的情怀，但这种顺应的内在核心，却是“天人合一”的自然情境。宋代思想家张载曾说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉；乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”所谓“民胞物与”的情怀，已包含了人与自然和谐相处、相利而不相害的思想。这一观念源自古老的《易经》文化，前贤为了统合人类与自然、社会与家庭，将《易》之八卦“乾、坤、震、坎、艮、巽、离、兑”之卦象与自然中的“天、地、雷、水、山、风、火、泽”之物象，以及家庭组合之“父、母、长男、中男、少男、长女、中女、少女”的人伦之象结合，组合成一完整的兼容自然与人伦的亲体系和体系。这种珍惜，是可贵的情怀。

与儒家经典相比，道家经典中更多对自然的关怀，因为珍惜自然，就是珍惜自己，就像我们今天保护地球，等于保护自己一样。在《庄子》一书中，有关珍爱自然的记载极多，最有意味是“庄周梦蝶”与“濠梁之辩”。“梦蝶”故事在《齐物论》中，庄子自述梦为蝴蝶，就是蝴蝶，但醒后成了庄周，所以不知蝴蝶梦为庄周，庄周梦为蝴蝶？他把这种现象称为“物化”。因为在庄子看来，人与蝴蝶都来自自然，终归还要返回自然，可谓相期与共的命运共同体，彼此的亲近也就不言而喻了。

“濠梁之辩”在《庄子》的《秋水》中，也是一段有关自然的精彩问对：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

惠施属名辩学派，采用的是非此即彼的逻辑判断；而庄子是自然学派，倡导的是趣味判断，是典型的“物化”观，人与天地并为“三才”，共生共济，才能有如此“鱼乐”之境，亦即我说的自然情境。这又使我想起苏轼《赤壁赋》中的一段话：“惟江上之清风，与山间之明月，耳得之而为声，目遇之而成色，取之无禁，用之不竭，是造物者之无尽藏也，而吾与子之所共适。”在人类经济快速发展、人类自然的生存环境日趋恶化的当今社会，庄子“乐自然”与苏轼的与自然“共适”的说法，是值得我们深思的。

目录

中国古代 文化特征

第一讲 大哉乾元：天人合一与伦理模式	003
第一节 天人合一的文化内涵	003
第二节 亲缘、伦理与政治	006
第三节 人性的彰显与拓展	008
第二讲 地齐政俗：地理环境与画野分州	011
第一节 地理与文化关系的反思	011
第二节 地域、南北与帝京文化	014
第三节 画野分州的政俗理念	019
第三讲 务耕行宜：经济基础与耕织文明	023
第一节 《长城谣》的启示	023
第二节 以农为本的文化观念	025
第三节 耕织文明的思想特征	028
第四讲 家国同构：家族、宗法与帝制社会	031
第一节 从氏族到宗法	031
第二节 宗法制的政治文化内涵	035
第三节 家族制与君主政治	040

中国古代 文化制度

第五讲 天地四象：官制设置与政治文化结构	049
第一节 《天官书》解读	049
第二节 从“六官”到“三省六部”	051
第三节 严密的地方管理网络	056
第四节 尊天法地的官制文化	059
第六讲 政教合一：从察举到科举的选官制度	065
第一节 从“禅让”说到“察举”制	065
第二节 科举制的形成与衍变	070
第三节 因文取士的文化论争	077
第七讲 观乎人文：古代教育与政治教化	081
第一节 官学教育的发展历程	081

第二节 诗礼传家与私学教育	086
第三节 施教论学的书院教育	091
第八讲 取则天象：科技文化的生克消长	097
第一节 取则天象与天文历法的演变	097
第二节 “士”的政治角色与相关科技成就	105
第三节 史学、圣学、经学传统与科技的隆替	107
第九讲 制礼作乐：礼乐制度的形成与文化内涵	112
第一节 施政立教的礼乐制度	112
第二节 《礼》经与礼治传统	116
第三节 古代礼制核心之“五礼”	119
第四节 《乐记》与乐制内涵演变	124
第五节 礼乐精神与民俗节日	128
第十讲 讲武习艺：古代兵制文化与兵法思想	132
第一节 兵书典籍与兵制变迁	132
第二节 古代战争的三大阶段	135
第三节 用兵韬略与战阵技艺	137
第十一讲 学在官府：史官文化与史学传统	143
第一节 巫史、史官与史官制度	143
第二节 史学与传统文化精神	146
第十二讲 内圣外王：道身通一的先秦儒学	151
第一节 从教育职守谈儒学的形成	152
第二节 孔、孟、荀思想纪要	155
第三节 政治理想与人文境界	163
第十三讲 庄周化蝶：存心化物的先秦道家	166
第一节 “玄化为本”的道家学术	166
第二节 老子人生哲学三段论	170
第三节 庄子艺术人生的“物化”观	174

第十四讲 阴阳五行：帝国政治与经学建构	177
第一节 从方术到经术	177
第二节 经学与汉代政治文化图式	179
第三节 经今古之争的历史与学理	185
第十五讲 有无之辩：玄学的兴盛及其论争	190
第一节 玄学历程与自然名教之辩	190
第二节 正始玄学的三大论题	196
第三节 玄理清谈与山水畅情	199
第十六讲 万川之月：佛的澄明与禅心禅境	203
第一节 佛经传译与佛教宗派学的形成	203
第二节 佛性理论与诗禅境界	210
第十七讲 民胞物与：理学与中国古典学术的终结	216
第一节 重构儒学体系的理学	216
第二节 “三教”论衡与疑经发义	221
第三节 理学宗派与心、性之辨	225
第四节 汉宋之争与清代学术流变	234
第十八讲 仙道世界：崇拜、神话与宗教	243
第一节 从原始崇拜、神(仙)话到帝国神祇	243
第二节 道教的形成与发展	248
第三节 佛教的引进与改造	255
第四节 伊斯兰教与基督教在中国的传播	261
第五节 泛神论与宗教思想体系	266
第十九讲 依仁游艺：艺术创造中的人文精神	269
第一节 弘道：自然与人生的体验	269
第二节 兴象：艺术思维中的心物关系	274
第三节 尚意：去形达神的审美追求	277

中国文化
现代进程

第二十讲	诗骚传统：文学思想的二元与凝一	282
第一节	对诗骚传统的诠释	282
第二节	汉唐气象与遗民情结	288
第三节	文学创造的文化辩证	292
第二十一讲	审己知人：文化裂变与反思	297
第一节	西学东渐与文明冲突	297
第二节	文化裂变的多层演示	301
第三节	对传统文化转型的思考	305
第二十二讲	厚德载物：文化交流与衍展	312
第一节	本位与异质的三重文化叠合	312
第二节	中西文化与体用之争	317
第三节	华人文化的环球网络	321
第四节	回归自我与走向未来	323
	参考文献	327
	后记	331

中国文化史二十二讲

ZhongGuo WenHuaShi ErShiErJiang



中国古代文化特征

第一讲 大哉乾元：

天人合一与伦理模式

中国文化精神的特质，在深体天人合一之道。所谓伦理型的文化模式，实由个人、家庭而推扩于人类社会、自然宇宙，以达“天人相应”“物我一体”之境。朱熹曾在弟子问“天”之疑时说：“苍苍之谓天。运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者，又不可。这里要人见得。……天只是一个大底物，须是大著心肠看他，始得。”（《朱子语类》卷一《理气上·太极天地》）这种异于西方文化尊一元神的观念，不仅涵括中国古代社会的亲缘、伦理与政治，也勾画出一一种人性与物性和谐相融的思想境界。

第一节 天人合一的文化内涵

中国古代文化典籍对文化发生意识的诠释，最初就表现在天人关系方面。《易·乾·彖传》：“大哉乾元，万物资始，乃统天，云行雨施，品物流行。……乾道变化，各正性命。保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”又《易·乾·象传》曰：“天行健，君子以自强不息。”在这两段话中，可知天人关系有“体”有“用”，“体”为抽象之道，“用”为具象之道，而论中国文化之本，关键在“用”。所以从中国古代学者强调天人关系而达圆融无碍境界的精神来看，天人合一的文化内涵主要有三层意义：

由天人关系的认识产生的天人合一的思想，是古代学者共有的文化“根”意识。许慎《说文解字》释：“天，颠也。”“人，天地之性最贵者也。”段玉裁注：“颠者，人之顶也。”“人者，天地之心也。”王国维《释天》也说：“古文天字，本象人形。”（《观堂集林》一）他们都从中国古文字发生学的意义探讨天人问题。《易·贲·彖传》云：“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。”^①这种“天文”与“人文”的相对，从表层结构看是“自然”与“文化”的相对，而从深层的“根”意识出发，则天人之间实质上有着派生意义，天并非高悬在上、可望不可即的神灵，而是可以内化为真实

① 《易·贲·彖传》原本无“刚柔交错”四字，系后人据王弼注、孔颖达疏义补。引见高亨《周易大传今注》，226页，齐鲁书社，1979。