

「夏锡良 过建春 高珑珑 编著」

南菁文化论

沈鹏



苏州大学出版社

南菁文化论

夏锡良 过建春 高珑珑 编著

苏州大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

南菁文化论/夏锡良, 过建春, 高珑珑编著. —苏州:
苏州大学出版社, 2007. 11
ISBN 978-7-81090-980-8

I. 南… II. ①夏…②过…③高… III. 中学-校园-文
化-研究-江阴市 IV. G637

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 172243 号

南菁文化论

夏锡良 过建春 高珑珑 编著

责任编辑 赵 强

苏州大学出版社出版发行

(地址:苏州市干将东路200号 邮编:215021)

丹阳市教育印刷厂印装

(地址:丹阳市西门外 邮编:212300)

开本 880mm×1230mm 1/32 印张 8.75 插页 4 字数 218 千

2007 年 11 月第 1 版 2007 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-81090-980-8 定价:18.00 元

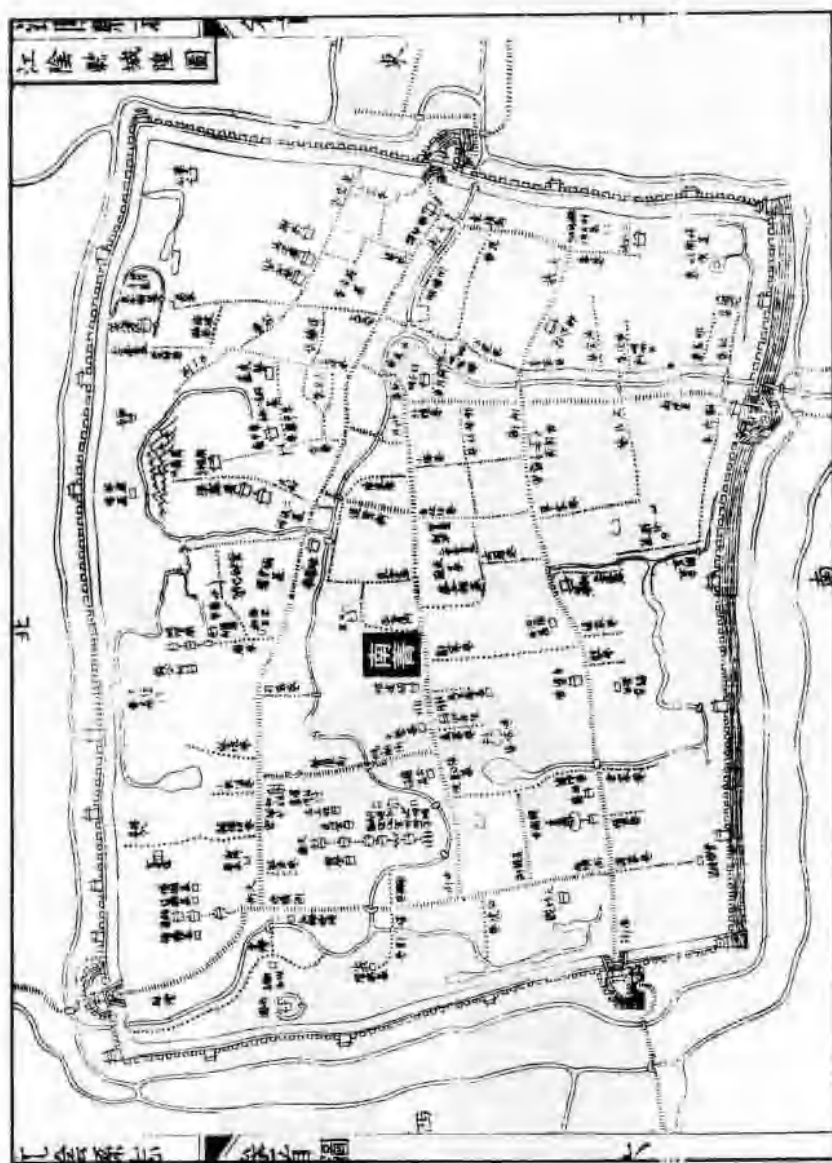
苏州大学版图书若有印装错误,本社负责调换
苏州大学出版社营销部 电话:0512-67258835



南菁书院创始人黄体芳



南菁书院奠基人左宗棠



南菁書院院址示意圖



南菁书院院长

先后受聘担任南菁书院院长的有张文虎、黄以周、繆荃孙、林颐山、华世芳、王亦曾、陈昌绅、丁立钧等著名学者。

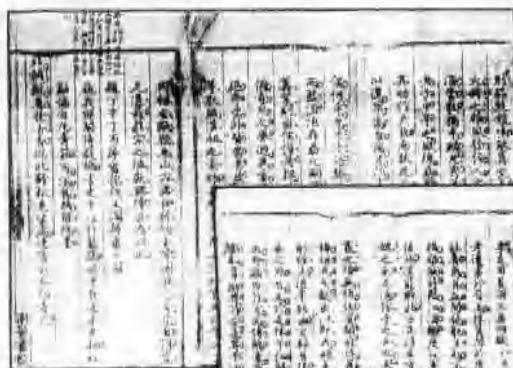
1. 张文虎
2. 黄以周
3. 繆荃孙
4. 华世芳
5. 丁立钧

江苏学政王先谦

王先谦(1842—1917),字益吾,号葵园,湖南长沙人。同治进士,曾任国子监祭酒、长沙城南书院和岳麓书院院长等职,光绪十一年(1885)冬任江苏学政,十二年创办南菁印书局,刻印《皇清经解续编》等书籍;十四年冬离任。



南菁书院印书局印行的书



王葵园评阅南菁书院课卷



南菁书院碑刻

南菁书院第一期院舍落成以后,相继镌刻了六块石碑,记载了南菁书院初创时的史实。石碑原嵌在讲堂墙上,后几经劫难,几易存放场所,直到1991年学校在校史馆后院内建成碑廊。1992年9月,江阴市人民政府将碑廊列为市级文物保护单位。



欽命兵部左侍郎江蘇全省督學部院黃

勅石永遠事照得本部院前因江蘇自兵變以後官習文風漸次復舊特於江陰縣所創設南菁書院專收通省如
子孫古志經刊書通行照錄在案查此次定遠書院定於特書及各項公費係由本部院備辦應舉並品翰在內
省督撫經請司州縣備公積庫所出中飽無異集實取之貧民且以此一關則全曉民休戚等語夫不得不登
為防範以期久遠通行除將本部院各稿數次命另勘一石外合行明白曉示嗣後如有人敢將原稿或經書在
不敷籍管者不妨經實陳明俾得裁酌其稍有登其間其項者無論是何名目概不查究既無解有難據以歸罪
者律一併不准收受以肅防偽造石所關有甚多國家之分亦有端實備經之勢且惟碑刻上則文而無院房
世民則始而書院本部院謹此謹此具奏者長傳以限制之通嚴遠慎其規條之而限也其奉
光緒二十八年八月二十九日示

保南菁書院門內

黃

為

督學部院黃 勅石永遠事照得本部院前因江蘇自兵變以後官習文風漸次復舊特於江陰縣所創設南菁書院專收通省如
子孫古志經刊書通行照錄在案查此次定遠書院定於特書及各項公費係由本部院備辦應舉並品翰在內
省督撫經請司州縣備公積庫所出中飽無異集實取之貧民且以此一關則全曉民休戚等語夫不得不登
為防範以期久遠通行除將本部院各稿數次命另勘一石外合行明白曉示嗣後如有人敢將原稿或經書在
不敷籍管者不妨經實陳明俾得裁酌其稍有登其間其項者無論是何名目概不查究既無解有難據以歸罪
者律一併不准收受以肅防偽造石所關有甚多國家之分亦有端實備經之勢且惟碑刻上則文而無院房
世民則始而書院本部院謹此謹此具奏者長傳以限制之通嚴遠慎其規條之而限也其奉
光緒二十八年八月二十九日示

計開

以上各款均係本部院前因江蘇自兵變以後官習文風漸次復舊特於江陰縣所創設南菁書院專收通省如
子孫古志經刊書通行照錄在案查此次定遠書院定於特書及各項公費係由本部院備辦應舉並品翰在內
省督撫經請司州縣備公積庫所出中飽無異集實取之貧民且以此一關則全曉民休戚等語夫不得不登
為防範以期久遠通行除將本部院各稿數次命另勘一石外合行明白曉示嗣後如有人敢將原稿或經書在
不敷籍管者不妨經實陳明俾得裁酌其稍有登其間其項者無論是何名目概不查究既無解有難據以歸罪
者律一併不准收受以肅防偽造石所關有甚多國家之分亦有端實備經之勢且惟碑刻上則文而無院房
世民則始而書院本部院謹此謹此具奏者長傳以限制之通嚴遠慎其規條之而限也其奉
光緒二十八年八月二十九日示



前言

学校是选择、继承和创新文化的社会组织,是通过文化手段创设教育环境来达到教育目的和影响教育效果的。所以,凸显学校的自主性与文化性是新世纪教育改革的必然趋向。学校由教育活动的工具存在转向本体存在,成为自律、自为的文化主体,这是学校可持续发展的希望所在。

文化发展过程是一种“凝结沉淀”与“氤氲化生”的过程。南菁文化即是通过南菁书院文化的继承与创新及对外来先进文化的整合与吸纳,并经由时代精神的调节而不断发展的。“南菁”一称,取之于朱熹的《子游祠堂记》,诠释为“南方之学,得其菁华”。1882年,左宗棠、黄体芳创建南菁书院于兹,迄今125年。百多年间,在中、外优秀文化的涵育与滋润下,俊彦云集,教学薪火相传;英才辈出,办学成就卓著。因此,开展对南菁文化的系统研究,不仅对学校的科学发展具有重大的理论价值,而且对课程改革的推进更具积极的实践意义。

《南菁文化论》一书,考察梳理南菁文化生成的历史背景,分析概括南菁文化的鲜明特色与教育、教学的优良传统,论述教育与文化互动互促规律与科学路径,展示的南菁文化资源中的传奇人事及培育英才的社会效应,并设计了新世纪打造“文化南菁”、培养“未来强者”的操作思路,为课程改革架构了创新平台,为现代学校文化的理论建构、操作模式、实践研究提供了有效参照。

本书撰写过程中,我们力图突出以下几点:

1. 融合

科学与人文的综合化是现代教育发展的重要特征。科学求“真”,人文求“善”,两者的共生互动与互摄圆融,既不用人文精神价值禁锢科学,也不用科学教学范式过滤人文,而是坚持科学与人文的各自更新与彼此协调,通过多元化文化的整合,运用文化陶冶的方法,促进南菁师生与自然、社会、他人、自我的和谐相处。



2. 崇实

南菁文化的理论建构与策略选择所依靠的是自己提出问题,而问题的来源不仅仅是旧有理论的缺陷,更多的是蕴藏问题的现实背景。针对南菁新课程改革的重点、焦点问题,通过具体的、科学的教育、教学研究予以解决,真正服务于教师的专业发展和学生的生命成长。

3. 化育

文化的实现过程在于感染,在于熏陶。从文化的层面来研判,南菁文化没有离开中国文化的传承,在内化为莘莘学子的素质时,靠的是化育。因材施教,“春雨润物细无声”,没有狂风的肆虐,没有暴雨的浸淫,寓教于趣,寓教于乐,架构了南菁文化的丰富的理论内涵。

4. 求新

将“培养未来强者”的文化理念作为南菁文化发展的价值取向,并融注于学校的各项教育、教学活动之中,以达成理念与行为的统一,推进先进文化理念引领下的教育实践创新,将文化这种软实力提升到新课程改革自身的创新、发展规律中,提升南菁文化精神,强化师生革新内需,促进教育执行力等方面理论创新。

在文化意义上,社会发展即是人本身的发展。创新人才的培养,离不开优秀文化的滋润。文化的发展可以培养“未来的强者”,文化的贫瘠只能制造愚昧。在文化的沙漠中,决不会出现经济与科技的高地。历史的辩证法就是如此。所以,新世纪学校发展的历史使命,需坚持用先进文化精神为学校师生提供价值支撑、思维方式和行为规范,促进他们创造力的发展,实现人文精神与科学认知在“新课改”实践中的统一。

作者

2007年5月



目 录

第一章 南菁文化	(1)
第一节 文化浅说	(1)
第二节 南菁文化	(9)
第二章 以文教化:凝结沉淀 氤氲化生	(19)
第一节 书院文化	(19)
一、“书院”简释	(19)
二、文化模式	(21)
三、“书院”教学	(23)
四、学术成就	(31)
五、书院人物志	(32)
第二节 百年回眸	(41)
一、文化底蕴	(41)
二、教育特色	(42)
三、教风、学风	(54)
四、情结、情缘	(61)
五、南菁英才榜	(72)
第三节 今日南菁	(101)
一、课程文化	(101)
二、教师文化	(110)
三、学生文化	(129)



四、制度文化	(138)
五、环境文化	(152)
第三章 文化南菁	(159)
第一节 先进文化	(159)
第二节 创新文化	(167)
第三节 文化南菁	(182)
附录	(203)



第一章 南菁文化

第一节 文化浅说

文化是“文”与“化”的复合。从字源分析,“文,华也”,可引伸为文字、文章、文采等。至于“化”,则有变、改、化生等义。《易经·贲卦》最早将“文”与“化”联系起来使用:“《彖》曰:‘观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。’”“人文化天下”意即通过教育感化,使人自觉行动。诚然,文化是“人对周围力量施加影响的方式”^①。它作为一种学习过程,是与作为认识、行动、体验和自我表现的存在物的人联系在一起的。人是文化的生成。人的文化背景、价值观念、思维方式、道德追求,使人的活动从本质上来说是一种文化活动,它从不停留在历史或自然过程所给定的东西上,而是坚持寻求变化和改革。文化的继承与发展,从时间维度而言,应认识不同时态文化的互相联系;就内容而论,则是在文化的革新与建设中,探究人文精神与科学主义的各自更新和协调发展。因此,在文化的建设中,更被关注的应是形成人对周围世界和自己的一种积极而理智的、富有情感和探索创造的态度与作用方式。

苏联心理学家维果斯基在《文化历史发展论》中指出,人的发展有两种截然不同的过程:一是“自然发展过程”,即生物进化过程;二是“文化历史发展过程”,即心理“人化”过程。从文化哲学的层面探析,文化历史发展的过程即是“凝结沉淀”和“氤氲化生”的过程。所

^① C. A. 冯·I 皮尔森:《文化战略》[M]. 北京:中国社会科学出版社,1992,2.



谓“凝结沉淀”是指为社会所决定的种种观念在民族心灵中逐步积累而形成相对稳定的文化心理结构的过程,而“氤氲化生”则是指民族心理的矛盾运动和变化生成在特定历史时代的特殊精神风貌。在教育、教学活动中,文化作为“特殊的中介与刺激”,有着巨大的、不可替代的历史作用。“作为一个整体的人类文化,可以被称为人不断自我解放的历程。”^①人的解放不是一次性完成的,而是一个渐进的过程,人作为文化存在所具有的终极关怀是以人类文化精神不断觉悟、不断提升其自由、自觉的程度为依托的。人类文化发展是伴随着群体自我意识、个体自我意识的独立与分化,并向类意识迈进的不断自我扬弃与创新的自觉过程。文化发展应是以在批判中吸收、承继中突破、探究中超越、创新中发展为逻辑的。所以,考察梳理中外文化的历史背景,审视中外文化发展的现实历程和丰富内容,正确认识其主要的理论建树及其局限性,通过批判性的总结与反思,可为提炼中外文化精华,促进新世纪文化的发展作借鉴。

西方文化是在古希腊的理性与自由精神、罗马法中的平等观念、希伯莱的宗教精神三大根基上发展起来的。古希腊文化是一种富有创新精神的文化,其价值取向不是遥远的过去,而是最近的未来,是在动态中把握现实,开拓向前的。它在“真、善、美、利”的价值要求下,确定了实现价值的行为规范:即求真,认为认知价值超乎道德伦理价值,吾爱吾师,吾更爱真理;求善,提倡道德是人类精神的自律,道德主体有自由选择道德价值的权利;求美,要尊重艺术创作的内在规律,重在表现美的个性,实现美的价值;求利,坚持时间就是金钱、信誉即是财富的信条。在社会生活中,科学把握价值的评估尺度,以认知价值满足人的求知欲为“真”;以个人的自我完善为“善”;以超功利美的纯感情为“美”;以实际经济效益为“利”。而“文化进化论”者、英国人类学家泰勒却认为,人类文化是自然发展进化

^① 恩斯特·卡西尔:《人论》[M],上海:上海译文出版社,1985,228。



的结果;“文化相对主义”大师、美国文化人类学家梅尔维尔·赫斯科维茨认为,每种文化都是一个独特体系,提出了各种文化的相对价值问题;“文化功能学派”领袖、英国著名人类学家马林诺夫斯基认为,文化即是活动;德国结构主义创始人列维·斯特劳斯所创建的“文化结构主义”则强调各种不同类型文化单元具有整合机制,使得“人之为人”的即是文化;文化哲学家尼采不仅开辟了20世纪西方非理性主义的先河,而且还是存在主义和后现代主义的先驱;被称为“现代诠释学”之父的狄尔泰,将历史与哲学结合起来,创立了“精神科学”,即人文科学,把人文研究提升到哲学层面上来审视。科学主义文化论者,从技术上排斥形而上学,将文化研究限定为实证科学,寻找证明和辩护,试图用精致的逻辑与语言来修补启蒙时代的文化理想;而人文主义文化论者却带着浓烈的重建形而上学倾向,以否定性的语言来作为其显著之特色。

历史与事实说明:只有既重视文化中的科学原则,又关注价值原则,即对科学世界与价值世界共同开拓,人类文化才能健康发展。西方文化的有关个性与中国传统文化的精华,如“天人合一”的宗教道德、“经世致用”的理性精神,是可以会通的。然而价值观总是奠基于人的历史需要,体现人的理想,蕴涵着评价标准,形成一定的价值取向,外化为具体的行为规范,并作为稳定的思维定势、倾向态度,影响着文化演进的过程。中国的传统文化强调:人之为人,并不在于具有气、生等自然的禀赋,而在于通过对自然禀赋的“人化”而形成自觉的道德意识。儒家的思想是以人为本的,它侧重于从“人”的角度观照人生、社会和自然。重视人的生命意义与价值,宣扬以道德为人生的最高价值,提倡“仁”,即以孝悌为本,主张修己以安人,认为“人人有贵于己者”,(《孟子·告子上》)是对主体内在价值的肯定,提出“为己”(自我完善)、“成己”(实现自我的内在价值)、“修己”(即自我涵养)、“安人”(整个社会的稳定与发展),即通过道德的自我完善,展示广义的社会价值;道家文化是以“自然”为本位,



侧重于从“自然”出发来观照人生、社会和宇宙,强调自然是人生的根本,主张顺应自然,回归自然。坚持“人化”过程不仅无益,而且有害。力命之辩,乃是人的自由问题,“力”,泛指主体的力量与权能,“命”,剔除其原始的宗教界定,其含义接近于必然性,力命之辩表现为自由信念与宿命论的对立。佛教文化则是以“解脱”为本位,倡导“慈悲”,宣扬人生要通过修持,以求得从迷惘、烦恼、痛苦和生死轮回中解脱出来,进入大自由、大自在的“涅槃”的理想境界;法家文化坚持追求功能是人的本性,“名与利交至,民之性。”(《商君书·算地》)作为现实的主体,人既有理性的普遍本质,又表现为感性的生命存在。仅仅停留在感性的层面,固然难以使人成为“自为”的主体;但忽视了感性的存在,同样也将使人变得片面化。

不同时期的文化创造,总受特定的价值观导引,文化本身在某种意义上也可以看做是价值理想的外化或对象化。著名哲学家张岱年指出五四运动前几年开始的新文化运动,对于传统文化进行深刻的反思,将中国传统文化与西方近代文化作了比较,发现中国确实落后了,必须改弦更张,急起直追,于是高举科学与民主两面旗帜,作为前进目标,这对于文化的发展具有重要的历史意义^①。于是,梁漱溟的以意欲为动因的文化发展论,冯友兰的以类型为基础的文化发展论,熊十力的中西文化融合论,张岱年的综合创新的文化发展论等理论,在寻绎传统文化与现代文化的新思路时,殊途同归地获得了“批判性继承”和“创造性转化”的共识,特别是被称为“我国台湾生死学之父”的傅伟勋(1933—1996)运用比较哲学的眼光和方法,致力于中西哲学的会通和新儒学的现代诠释,明确提出了“文化中国”的口号,创立了“创造性诠释学”,其内容、特点和功用,可概括为“实谓、意谓、蕴谓、当谓、必谓”五个层次。实谓:探讨原典实际上说了什么,为诠释展开提供较为真实可靠的材料。意

^① 洪晓楠:《文化哲学思潮简论》[M],上海:上海三联书店出版社,2000,5.