



姚中秋 著

国史纲目



秋姚
著中

国史纲目



NLIC2970941876

版权所有 不得翻印

图书在版编目 (CIP) 数据

国史纲目 / 姚中秋著. — 海口 : 海南出版社,
2013

ISBN 978-7-5443-5211-6

I. ①国… II. ①姚… III. ①中国历史 IV. ①K20
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 211506 号

国史纲目

作 者 : 姚中秋

责任编辑 : 王景霞 任建成

装帧设计 : 黎花莉

责任印制 : 杨 程

印刷装订 : 三河市祥达印装厂

读者服务 : 李会恩

海南出版社 出版发行

地址 : 海口市金盘开发区建设三横路 2 号

邮编 : 570216

电话 : 0898-66812776

E-mail : hnbook@263.net

经销 : 全国新华书店经销

出版日期 : 2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月第 1 次印刷

开 本 : 787mm × 1092mm 1/16

印 张 : 31.25

字 数 : 496 千

书 号 : ISBN 978-7-5443-5211-6

定 价 : 68.00 元

版权所有 请勿翻印、转载, 违者必究

如有缺页、破损、倒装等印装质量问题, 请寄回本社更换

著者告白

本书之命名，受启发于两位先贤：“纲目”取自朱子《通鉴纲目》，“国史”取自钱穆先生《国史大纲》。

所谓纲者，道也，所由适于治之路也；所谓目者，所由以塑造治理秩序之信仰、思想、风俗、政制也，概言之观念与制度也。

本书旨在探究、揭示尧舜以至今日之治理秩序的演进历程，进而体认其中一贯之华夏—中国治理之道。观念和制度必有更替，秩序必有变迁，然天不变，道亦不变。道成秩序。今日及未来中国之收拾人心、创制立法，亦必循乎此道。

著者对中国历史之认知，受钱穆先生影响最大。著者希望，凡读本书者，皆具钱穆先生于《国史大纲》书首所期望于读者之诸信念：

一、当信任何一国之国民，尤其是自称知识在水平线以上之国民，对其本国已往历史，应该略有所知。（否则最多只算一有知识的人，不能算一有知识的国民。）

二、所谓对其本国已往历史略有所知者，尤必附随一种对其本国已往历史之温情与敬意。（否则只算知道了一些外国史，不得云对本国史有知识。）

三、所谓对其本国已往历史有一种温情与敬意者，至少不会对其本国已往历史抱一种偏激的虚无主义，（即视本国已往历史为无一点有价值，亦无一处足以使彼满意。）亦至少不会感到现在我们是站在已往历史最高之顶点，（此乃一种浅薄狂妄的进化观。）而将我们当身种种罪恶与弱点，一切诿卸于古人。（此乃一种似是而非之文化自谴。）

四、当信每一国家必待其国民具备上列诸条件者比较渐多，其国家乃再有向前发展之希望。（否则其所改进，等于一个被征服国或次殖民

地之改进，对其国家自身不发生关系。换言之，此种改进，无异是一种变相的文化征服，乃其文化自身之萎缩与消灭，并非其文化自身之转变与发皇。)

目 录

著者告白	1
------------	---

卷一 肇造

第一章 尧舜之道	3
第二章 治道之凝定	19
第三章 文武之道	32
第四章 周公制礼	46

卷二 封建制

第五章 君臣之道	61
第六章 君子共和	75
第七章 礼	89
第八章 礼治	100
第九章 君子	113
第十章 夷、夏之分与合	126

卷三 大转型

第十一章 圣人孔子	141
第十二章 诸子百家（上）	159
第十三章 诸子百家（下）	175
第十四章 王权制	189
第十五章 秦制	203

第十六章	黄老之治	216
第十七章	现代性	229

卷四 汉晋体制

第十八章	第二次立宪	245
第十九章	共治体制	260
第二十章	汉晋体制	275
第二十一章	文雅	289
第二十二章	族群融和	304
第二十三章	佛教之中国化	321
第二十四章	唐宋之变	335

卷五 宋明体制

第二十五章	宋代士人之振拔	349
第二十六章	宋代宪制	364
第二十七章	征服与专制化	387
第二十八章	明代士人之挺立	399
第二十九章	宋明社会自治	411
第三十章	天下格局	425

卷六 现代

第三十一章	曾国藩	443
第三十二章	现代转型	456
第三十三章	绅士建国	468
第三十四章	激进化与保守化	481
后序	世界历史之中国时刻	492

卷一
肇造



第一章 尧舜之道

自觉的华夏—中国文明，始自尧、舜。

追溯华夏文明之源，古来即多有人言“三皇五帝”。然而，司马迁已经感叹：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来；而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”^①今人论中国文明之早期历史，又多关注考古发掘。然而，仅靠考古发现的零零散散之文明遗存，似无力系统揭示华夏—中国文明之道。

本书所关注者乃连续且内在一致的华夏—中国文明之道及其呈现的人心、制度之发生与演进。孔子定《尚书》，断自尧、舜。正是在此圣王时代，华夏—中国文明之道凝定，连绵至于今日。故本书始于尧、舜，且据《尚书》寻绎尧舜之道。

协和万邦

《尚书·尧典》开篇云：

曰若稽古：帝尧曰放勋，钦、明、文、思、安安，允恭、克让。光被四表，格于上下。

“曰若稽古”意为稽考古事。它已明白而诚实地说明，《尧典》并非成文于尧舜之时，而成文于周时。推测起来，大约是周室史官或瞽师稽考历代口耳相传之史而写定，因此它读起来是明白晓畅的韵文。

经文首先列举帝尧七德，此处之“德”为德行。帝尧之德共两组。第一组是治国之德。

^① 《史记·五帝本纪》。

帝尧德行之首为“钦”，钦就是敬。敬是一种精神状态，紧张、诚恳、专一。以“战战兢兢、如临深渊、如履薄冰”之态度面对天、神、人、事、物等，严肃、负责任。对未来可能的风险则尽可能做好准备。敬是其他一切德行之心理前提。帝尧以敬为德之首，对于华夏族群具有典范意义。此后五千年，敬始终在华夏—中国德行纲目之首，历代圣贤也反复发明、重申之。

帝尧之第二德为“明”。明是视觉的卓越品质，说明帝尧具有高超的认知能力，对九族、百姓、万邦各自之特征，对这些共同体横向、纵向间的关系有准确把握。更深一层，帝尧对于人之天性，人之上的超越者等，都具有准确的理解。

帝尧之第三德为“文”。文就是礼文，礼乐，及由此礼乐所塑造的高贵、优美的形象。人皆有向往文明之心，帝尧以其“文德”获得人们普遍而诚心的尊敬。而此后，华夏文明也总是以“修文德”吸引远方之人。

帝尧之第四德为“思”，也即“塞”。《皋陶谟》中皋陶论“亦行有九德”，内有“刚而塞”；而《舜典》记载，帝舜命夔教胄子以四德，内有“刚而无虐”。可见，“塞”即“无虐”。明、文均具有刚的倾向：明即明察，文则高贵。两者若失之于过，则令人敬而远之，不足于协和万邦。帝尧道德纯备，虽明、虽文，而不苛虐。

帝尧第五德是“安安”，意思是“晏晏”，和柔、宽和。

帝尧的第二组德行是“允恭、克让”。不懈于位曰恭，帝尧在天下共主位上，能恪尽职守，履行共主之位所要求之义务。推贤尚善曰让。帝尧完全以公心对待位。因此，他能谦让此位，而不贪恋此位，以确保此位的公共性。《礼运篇》说的“天下为公”就是“克让”。

帝尧正是依凭这样的伟大德行构造天下。帝尧确立了华夏之道的根本范式：德行为本。帝尧以自己的伟大德行展开构造天下之伟大事业：

克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。

帝尧本人具有建国者之伟大美德，此即“克明俊德”。《史记·五帝本纪》把这句话转写为“能明驯德”，《索隐》“言圣德能顺人也”。

帝尧彰显自己的“顺人”之德，以使九族相互亲睦。

“族”是最小的共同体单元。《白虎通义·宗族》这样解释：“族者何也？族者，凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。”“族”是长期共同生活的一群人，其间的联系纽带主要是感情。此感情可能来自血缘，来自婚姻，但也可能来自同一地域的共同生活关系。族并不单纯是血缘团体，关键是长期而密切的联系所产生的恩爱之情，这是今人所说的“熟人社会”。它是自然地形成并保持长期稳定的最小的社会治理聚合体。

天下由这些族组合而成的。但从族到天下需经过几个层次，形成大小不同的共同体。帝尧运用不同的原理，构建或者说稳固不同层级的共同体：

首先，若干族聚合而为“九族”。“九族”是生活在相邻地区的若干群人联结而成的较为紧密的共同体。“族”是自然形成的，“九族”则带有人为的成分，需通过特别的努力，以具体制度联络，这就是“亲”。九族因此而结成封建之“家”。

“平章”是辨别、彰明，“平章百姓”就是分别“百姓”，令其相互分别，不相混杂。“百姓”是百官。在古典时代，姓、氏均与治理权相关，是对较大范围内若干家行使治理权的那个优势之家的标识。以其为中心构成“国”。“百姓”就是百国，百国之君也即诸侯在王室任职，就是“百官”。

诸国之间可能产生冲突，帝尧必须减少各国之间的纷争，建立和平秩序。“平章百姓”就是厘定各姓之治理权，这包括：帝尧承认各姓诸侯既有之治理权，这是一种“承认的封建”。其次，借助于帝尧的承认，“百姓”也即诸侯也相互承认彼此的治理权，确认相互间的权利、义务。经由这一自上而下的承认与相互的承认，作为天下之组成单位的共同体——国——内部的“君道”，也在各自国内树立起来。这一点对于国维持其内部秩序具有重要意义。反过来，诸侯内部权威之稳定又可减少各国彼此冲突的可能。

可见，“亲”与“平章”以及它们所达到的效果——“亲睦”与“昭明”，在性质上是相反的。

在此基础上，帝尧更进一步，“协和万邦”，构建和平、合作的天

下秩序。协者，协调也，其目的是“和”。“和”以“不同”为前提，目标则是寻求“不同”的各方之相互应和。“和”绝不等于“同”，“和”恰恰反对“同”。“不同”绝不是劣势，而是巨大的优势。“不同”乃是生机所在。但是，“不同”也可能导致疏离，引发冲突。让“不同”发挥优势的唯一方案就是“协”，而达到“和”的状态，也即，让不同的人和群各自发挥优势，形成合作、互补。由此，各方均可从中得到合作收益。文明就依赖于这样的“协和不同”之智慧：让“不同”各自实现其天性，同时让其处于相互协调的状态，而共享合作收益。“和”是处理“不同”的唯一健全方案。

“和而不同”就是中国一大治理智慧。周太史史伯曾对郑桓公论“和而不同”^①，晏子曾对齐侯论“和而不同”^②。孔子也曾说：“君子和而不同，小人同而不和。”^③帝尧的伟大恐怕就在于具有了协和的意识，也掌握了协和的技艺。协和在华夏治理之道中的重要意义，无论如何强调，都不过分。

“万邦”当实有其数，只是后来，“邦国”的联系日趋密切，相互合并，数量不断减少。帝尧能够“协和”广大地域内的万邦，说明其影响的范围相当广泛，这就是上文所说的“光于四表”之大义所在。

总之，帝尧能构造天下，因其有“顺人之德”。而帝尧能顺人，则人必有可顺之处。这就是人皆具有之顺人之德，也即人的合作天性。居于领导地位的人或群体只需提供一些制度构想，引导人们循奉自己的合作本性，人们即会广泛参与天下之构造事业。因此，帝尧的顺人之德实为对人人皆有之顺人之德的自觉，而引导人人皆自顺己德。帝尧的历史性作用在于发现和运用了实现人的合作天性之三种进路：情感亲睦，礼法界定，合而和之。这就是治国平天下之大法。

帝尧努力的结果是“黎民于变时雍”。黎，众也。时，是也。雍，和也。众民因此而发生变化，以至于和之状态。“和”是尧舜时代即已确立的中国人心中社会治理之最高理想。

① 《国语·郑语》。

② 《左传·昭公二十年》。

③ 《论语·子路篇》。

天道信仰

接下来，帝尧做了另外一件伟大的事情。《论语·泰伯篇》记孔子赞美帝尧：“大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”帝尧法则上天，“绝地天通”^①，确立了华夏族群之主流信仰——天道信仰，并建立了法天而治的社会治理理念：

乃命羲、和，钦若昊天。

首先值得注意的是“乃”这个语词。帝尧清楚，为巩固人间之“和”，必须进一步体认、架构社会治理之超越性维度，即天道信仰。

同样值得注意的是“命”字。帝尧之前的天下共主同时担任天官甚至祭司，借助天地鬼神之力维护其在人间的权威。帝尧实现了一次伟大的跃迁：人神分立，他专任天下共主，而“命羲和”担任天官。由此，世俗之王与天官分立。世俗权威与神圣权威之分立，构成华夏治道的根本原则之一。

天官所司者有两项相互关联又有所区别的职责任务：第一项是“钦若昊天”，钦，敬也。若，顺也。天官的首要职责是敬顺上天。华夏族群崇拜之对象向来是多元的。逐渐的，天从中突出。到了帝尧，天终于稳固地成为最高崇拜对象。反之，诸神现在则落于天之下，也即地上，最多只是在天地之间。天就是宇宙之最高的超越者。如此，则人对于天就当有最高的敬意，并顺从于天。

这样的天作为最高神灵，自然超越于地方性神灵，从而令稳定的“天下”成为可能。此前，各国都信仰专属于自己的神灵，这个神灵只保护本国。帝尧树立天道信仰，“天”高居于万国各自信仰的神灵之上，而这些区域性神灵终究是在地上，天则在地之上，最为崇高。只有天下共主可祭天。借由天的信仰之确立，天下共主之权威获得了最高阶的神灵之确认和保障，华夏天下的普遍秩序获得了超越性终极保障。

^① 《尚书·吕刑》述及绝地天通，《国语·楚语下》记载楚之智者观射父在上古信仰演变史脉络中对楚昭王论“绝地天通”之含义。

在敬天基础上，天官承担起第二项职责，制定历法：

历象日、月、星辰，敬授民时。

帝尧之前行“火历”，以观察大火星（心宿二）的位置安排生活。黄帝以来，不断观察日月运转，经历代积累，至帝尧时代，天官更准确地观察、推算日、月、星辰，得以制定出新历。

日月从众星中凸显，与天从诸神中凸显，互为表里。天成为最高崇拜对象，意味着信仰之理性化；历法之观测对象由“大火”转到日、月，也意味着理智之大幅度提升。借助这样的历法，人的活动被纳入天道：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。

日、耕作、四季、人民、鸟兽等因素被整合在天所统摄的有机体系中，天地间万物，包括人都法天而运行，人民的生活节奏与天道合拍。由此发展出“朔政”制度和《月令》体系。天既是崇高的，又是具体的。人崇拜天，天道左右着人间的生活节奏；人无时无刻不与天发生关系，而这样的关系基本上是理性的。人敬畏天，人法天而行，天道信仰乃是一种高度理性的信仰。

羲仲居东方，羲叔居南方，和仲居西方，和叔居北方，总之，羲、和二氏四人居于东、西、南、北四方之极远处，这就是“四表”。由于观测范围扩大，羲、和二氏得以积累更为丰富的天文知识，制定出更为准确的历法和更为全面的朔政。更为重要的是，他们所定朔政为四表范围内之天下所共用。由此，华夏共同体向外大幅度扩展，且逐渐形成共同的生活方式，不论私人的还是公共的。

帝曰：咨！汝羲暨和，期三百有六旬有六日，以闰月定四时，成岁。允厘百工，庶绩咸熙。

天道信仰和新历法之制定、颁行，极大地提升了天下治理之水平。

“百工”就是“百官”，似与前文“百姓”同义，也就是诸侯。帝尧确定天道信仰，制定新的历法，将人事系统地纳入天道之中。君子法天而行，如此则人人，尤其是君子皆致力于德行。天道信仰以及历法、朔政之建立推动了治理之理性化：“绝地天通”也即神、人分立之后，人只能是人，而不能成为神。人要达到自己的目标，不能指望神灵，而须充分运用自己的德行和理性。同时，天地间万物纳入天道，包括公共和私人活动，人就被施加了法天而行的天赋义务。人须履行此义务，人出于对天的敬畏，也会积极地履行此义务。因此，人必须探究天道规则，建立各种客观的制度，此即“众功咸熙”。

至此，“天下”被完整地构建起来。天下就不再只是地理概念，而是文明概念，其核心乃是信仰，以及这个信仰所支撑的共同的生活秩序。没有天，就没有天下。分散于大地上的人共同崇奉天，共同按照天道运行的法则而生活，才可生成最为深刻的共同体感。由此，才有“天下”可言。

帝尧之道呈现了华夏治理之道的三个关键词：天，德，和。天道信仰是天下之本，德以敬为本，构建不同层次的共同体应采用的原理——亲睦、辩章与协和。

华夏文明始于“天下”之构造。自帝尧始，华夏文明就在天下框架中展开、演进。天下的最突出特征是地理、人口、社会结构上的超大规模，这就是华夏文明与生俱来的基本特征。历代圣贤所追索者，就是天下之优良治理。这是华夏文明相当独特之处。在很多文明，比如古希腊文明中，哲人所思考的是点状的城邦的治理。但华夏文明始于点状的邦、国之联合，其思考和实践者乃天下之优良治理。体认华夏—中国治理之道，不能不注意这一事实；思考中国治理之道在当代之实现形态，也须立足于这一事实。

天下为公

天道信仰建立之后，共同体只能由不可成神的人来治理。由此，治理者，尤其是最大共同体之最高治理者的品德、能力之高下，及其更换的方式之健全与否，成为衡量治理架构是否优良的重要指标，这些因素在很大程度上决定着共同体治理秩序之良窳。帝尧针对这一重要事务，

建立了一个伟大的宪制：禅让制。

《礼记·礼运篇》云：“大道之行也，天下为公。”公就是共，王位共有，而非世袭。大道之行的根本标志是“天下为公”，天下是天下人之天下，而非一家一姓一人之天下。天下不能没有君王，但君王乃为天下之共同福利而设、而树立。为此，天下当由德能最为卓越者治理，君位当通过客观的、理性的程序和平地转移给天下之德能最卓越者，而不可根据血缘或其他自然因素，在封闭群体内传承。尧舜之君位转移就依循禅让程序，从而把“天下为公”树立为华夏治道之根本原则。

《尧典》在记录了帝尧合和万国、分隔人天之后，后半部分完全记录禅让过程。帝尧君臣就这个问题进行了两轮协商。先看第一轮：

帝曰：畴咨若时登庸？

放齐曰：胤子朱启明。

帝曰：吁，嚚讼，可乎？

帝曰：畴咨若予采？

驩兜曰：都！共工，方鸠僝功。

帝曰：吁，静言，庸违。象恭，滔天。

“畴咨”意为广泛征求意见，帝尧希望大家就君位传承问题自由地提出自己的意见。这是禅让制的第一条规则：继嗣者之遴选，系由共同体内成员，至少是其中部分成员通过集体讨论而决定，而不是现任君主一个人独立决定。

放齐首先推荐尧之子，并提出理由。随后，驩兜推荐共工，同样提出推荐理由。由此可见禅让制第二条规则：有一些人有权利推荐继嗣候选人。第三条规则：提出人选时，须同时提出这些人适合担任继嗣者的理由，该人选必须具有治理之德行：既有德，也有行。

放齐推荐尧之子。这是禅让制度第四条规则：在位君主之子至少可以充当君位继嗣者的候选人，且似乎享有某种优先权。帝尧根据自己对儿子的了解，并不同意他成为候选人。驩兜又荐举了共工。尧指出其明显缺点，予以否决。由此可以得出禅让制第五条规则：现任君主对于他认为不合适的提名人选，有权予以否定，当然，需提出明确而令人信服的理由。