

中国文化史论纲

许摇结摇著

摇



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

摇摇目摇录

员	前摇言
员	中国古代文化特征
猿	摇第一章摇大哉乾元 天人合一与伦理模式
猿	摇第一节摇天人合一的文化内涵
苑	摇第二节摇亲缘、伦理与政治
员	摇第三节摇人性的显彰与拓展
苑	摇第二章摇地齐政俗 地理环境与画野分州
苑	摇第一节摇地理与文化关系的反思
圆	摇第二节摇地域、南北与帝京文化
圆	摇第三节摇画野分州的政俗理念
猿	摇第三章摇务耕行宜 经济基础与耕织文明
猿	摇第一节摇《长城谣》的启示
猿	摇第二节摇以农为本的文化观念
源	摇第三节摇耕织文明的思想特征
苑	摇第四章摇家国同构 家族、宗法与帝制社会
苑	摇第一节摇从氏族到宗法

缘	摇第二节摇宗法制的政治文化内涵
远	摇第三节摇家族制与君主政治
远	中国古代文化制度
苑	摇第五章摇天地四象 :官制设置与政治文化结构
苑	摇第一节摇《天官书》解读
缘	摇第二节摇从“ 六官 ”到“ 三省六部 ”
愿	摇第三节摇严密的地方管理网络
愿	摇第四节摇尊天法地的官制文化
怨	摇第六章摇政教合一 :从察举到科举的选官制度
怨	摇第一节摇从“ 禅让 ”说到“ 察举 ”制
员	摇第二节摇科举制的形成与衍变
员	摇第三节摇因文取士的文化论争
员	摇第七章摇观乎人文 :古代教育与政治教化
员	摇第一节摇官学教育的发展历程
员	摇第二节摇诗礼传家与私学教育
员	摇第三节摇施教论学的书院教育
员	摇第八章摇取则天象 科技文化的生克消长
员	摇第一节摇取则天象与天文历法的演变
员	摇第二节摇“ 士 ”的政治角色与相关科技成就
员	摇第三节摇史学、圣学、经学传统与科技的隆替
员	摇第九章摇制礼作乐 :礼乐制度的形成与文化内涵
员	摇第一节摇施政立教的礼乐制度
员	摇第二节摇《礼》经与礼治传统
员	摇第三节摇古代礼制核心之“ 五礼 ”

猿苑	摇第四节摇《乐记》与乐制内涵及演变
猿猿	摇第五节摇礼乐精神与民俗节日
猿愿	中国古代学术进展
猿怨	摇第十章摇学在官府 :史官文化与史学传统
猿园	摇第一节摇巫史、史官与史官制度
猿源	摇第二节摇史学与传统文化精神
猿质	摇第十一章摇内圣外王 道身通一的先秦儒学
猿圆	摇第一节摇从教育职守谈儒学的形成
猿愿	摇第二节摇孔、孟、荀思想纪要
猿园	摇第三节摇政治理想与人文境界
猿源	摇第十二章摇庄周化蝶 :存心化物的道家思想
猿缘	摇第一节摇“玄化为本”的道家学术
猿园	摇第二节摇老子人生哲学三段论
猿缘	摇第三节摇庄子艺术人生的“物化”观
猿怨	摇第十三章摇阴阳五行 :帝国政治与经学建构
猿园	摇第一节摇从方术到经术
猿猿	摇第二节摇经学与汉代政治文化图式
猿圆	摇第三节摇经今古之争的历史与学理
猿愿	摇第十四章摇有无之辩 :玄学的兴盛及其论争
猿怨	摇第一节摇玄学历程与自然名教之辩
猿苑	摇第二节摇正始玄学的三大论题
猿质	摇第三节摇玄理清谈与山水畅情
猿远	摇第十五章摇万川之月 :佛的澄明与禅心禅境
猿苑	摇第一节摇佛经传译与佛教宗派学的形成

圆苑	摇第二节摇佛性理论与诗禅境界
圆缘	摇第十六章摇民胞物与 理学与中国古典学术的终结
圆远	摇第一节摇重构儒学体系的理学
猿猿	摇第二节摇“三教”论衡与疑经发义
猿愿	摇第三节摇理学宗派与心、性之辨
猿员	摇第四节摇汉宋之争与清代学术流变
猿园	中国古代宗教艺术
猿员	摇第十七章摇仙道世界 崇拜、神话与宗教
猿圆	摇第一节摇从原始崇拜、神(仙)话到帝国神祇
猿园	摇第二节摇道教的形成与发展
猿愿	摇第三节摇佛教的引进与改造
猿愿	摇第四节摇伊斯兰教与基督教在中国的传播
猿缘	摇第五节摇泛神论与宗教思想体系
猿怨	摇第十八章摇依仁游艺 :艺术创造中的人文精神
猿园	摇第一节摇弘道 :自然与人生的体验
猿愿	摇第二节摇兴象 :艺术思维中的心物关系
猿园	摇第三节摇尚意 :去形达神的审美追求
猿怨	摇第十九章摇诗骚传统 :文学思想的二元与凝一
猿园	摇第一节摇对诗骚传统的诠释
猿愿	摇第二节摇汉唐气象与遗民情结
源源	摇第三节摇文学创造的文化辨证
源愿	中国文化现代进程
源怨	摇第二十章摇审己知人 :文化裂变与反思

源园	摇第一节摇西学东渐与文明冲突
源缘	摇第二节摇文化裂变的多层演示
源园	摇第三节摇对传统文化转型的思考
源园	摇第二十一章摇厚德载物 :文化交流与衍展
源园	摇第一节摇本位与异质的三重文化叠合
源愿	摇第二节摇中西文化与体用之争
源猿	摇第三节摇华人文化的环球网络
源远	摇第四节摇回归自我与走向未来

主要参考书目

后摇摇记

前摇摇头

“文化”是什么？很多学者都试图在自己的有关论著中诠释，但却难有终极答案。而“文化”一词，从中国史的线索来看则始见于西汉典籍，刘向《说苑·指武》云：“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”晋人束皙《补亡诗》有“文化内辑，武功外悠”之句，南齐王融《曲水诗序》“设神理以景俗，敷文化以怀远”之语，皆承其意，“文”“武”对举，文化即取“文治与教化”之义。如果取其原义，“文化”一词的意义在先秦时代已几乎混同于“文明”的内涵。《易·乾·文言》：“见龙在田，天下文明。”《易·贲·彖》：“文明以止，人文也。观乎天文，以察时变，观乎人文，以化成天下。”《易·明夷·彖》：“内文明而外柔顺。”尽管近代学者对西方“文化”（悦道也）与“文明”（备至也）两词之异同的辨析，提出前者偏内，属精神方面；后者偏外，属物质方面的看法，可是中国旧籍中两词却有类同意义。同时，在汉以前广义的“文学”观也取类同文化之义。如《论语·先进》分“德行”、“言语”、“政事”、“文学”四门，《荀子·王制》有云“积文学，正身行”，《汉书·武帝纪》载语“复孝敬，选豪俊，讲文学”，以及选士设“贤良文学科”等，取意相同。缘此，章炳麟在其《文学总略》中说：“文学者，以文字著于竹帛，故谓之文，论其法式，谓之文学。”综上所述，文化一词关键在“文”字。考查“文”的本义，即纹理。《易·系辞下》“物相杂，故曰文”，《礼记·乐记》“五色成文”，《说文解字》“文，错画也”，皆此。由此本义引申，可划分出三层意义：一是由语言文字象征符号进为文物典籍、礼乐制度。《论语·子罕》“文王既没，文不在兹乎”。二是由纹理导出彩画、装饰、人为修养义。《论语·雍也》“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子”。三是进而为美善德行之义。《礼记·乐记》“礼减而进，以进

为文”，郑玄注“文犹美也，善也”。而“文化”之“化”，实配合“文”取“化成”（改易、生成、造化）之义，这也内蕴了中国古代人文精神的一种推扩作用。

文化史的研究是近代社会的产物，是由欧洲 15 世纪启蒙运动揭开文化史学序幕以后东渐中土的。而追溯中国古代的文化学和文化史，始终包孕于传统史学之中，从《尚书》、《春秋》到二十四史，再旁涉于文化典籍史的“十通”，可谓内涵丰富，精彩纷呈，然论其治史思想，又笼罩于宗法政治，缺乏独立的针对文化的修史意识。所以到 19 世纪初，梁启超反思旧学传统，认为“旧史皆详于政事而略于文化”（《中国近三百年学术史》），是“二十四姓之家谱而已”（《新史学》）。出于这种新史学观对文化专史的重视，19 世纪史学界一大显征就是修文化史的热潮，即自日本学者中西牛郎的《支那文明史论》、白河次郎的《支那文明史》（1904 年）被介绍到中国，再到中国学者如林传甲始著《中国文化史》（1905 年），继后则层出不穷，丰富多彩（详参周积明《二十世纪的中国文化史研究》，《历史研究》1997 年第 3 期）。而综观当代修文化史诸家的思想和方法，其异大略有两端：一是文化史研究涵盖的范围，有广义与狭义之分。持广义文化史观的如《新英国大百科全书》（美国芝加哥大学出版社，1969 年）所界定：“文化史，即从人们总的文化的观点来对过去及现在的人类所进行的历史研究。”此说颇为宽泛，受到学界质疑，但一些文化史著囊括器物文化、制度文化、行为文化与精神文化，与此广义文化史观也是相通的。持狭义文化观的如日本《大百科事典》（日本平凡社，1969 年）所认为：“（文化史）与政治史、法律史、社会经济史等相区别的历史学之一分支，因而，它意味着是与人的精神生活相关的历史研究，是艺术、思想等精神的历史。”这将文化史等同思想史，特别又限于艺术的精神，同样受到学界质疑，但一些文化史著偏重于讨论思想精神或限于文、史、哲的探讨，也与此狭义文化史观相通。二是文化史的撰著方法，又有通史、断代史、专史等不同。仅就通史而论，两种方法最为普遍，即年代（朝代）编写法与分类编写法。前者以“时”为“经”，

以“事”为“纬”，如柳诒徵著的《中国文化史》（民国）、冯天瑜等著的《中华文化史》（民国）等即此体例。后者以“事”为“经”，以“时”为“纬”，如王云五等编著的《中国文化史》系列丛书（民国）、阴法鲁等编著的《中国古代文化史》（民国）等即此体例。二者各有千秋，无论优劣。只是在众多文化史著纷呈于世的情况下，学者进一步提出在清晰的时序与丰赡的史料基础上，尤宜重视文化史的重要内核“文化精神”（参见葛兆光《文化史：在体验与实证之间》，《读书》民国年第 期），这确是今后提升中国文化史编撰质量的重点。

这部《中国文化史论纲》作为高校文科（主要是中文系）研究生教材，是我近年来“客串”教授“中国文化史专题研究”的讲稿的结集。从文化学与文化史研究的理论层面来看，本书参考诸家，挹彼注兹，可谓萧规曹随，无所发明，偶有补苴，无关大局。而从具体的讲授课程和撰著过程来看，本书最大特点是根据教学对象的需要，以“专题”为主，兼及历史与体类，兼取文化知识与学术精神。所以全书分五部分，即“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”与“中国文化现代进程”。而这五部分只是相对的划分，全书重点实在二十一个专题（二十一章），各专题相对独立，故不求面面俱到，或有深入探究；然各专题间又有联系，以期构成有机整体。具体分辨：第一部分四个专题，从伦理模式、地理环境、经济基础、宗法制度展示传统文化特征的构成；第二部分五个专题，以职官、选士、教育、科技、礼乐为主体展示古代文化制度的情形；第三部分七个专题，从史官文化到诸子学、经学、玄学、佛学、理学的演进，展示中国古代学术进程；第四部分三个专题，分述宗教、艺术与文学，兼括其制度、流派与精神。第五部分与前四部分不侔，是对中国文化由古代转向现代的现象描述和思想讨论，共含两个专题，一论文化学术的转变，一论文化学术的交流。这一部分的设置，出于双重考虑：一在明辨新旧文化的变革，以对传统文化作深层的反思；二在通观中国传统文化的渊源流变，以明其不因时迁的内在文化精神。北宋苏轼《前赤壁赋》喟叹人生有

云：“客亦知夫水与月乎？逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。”清人方东树《答叶溥求论古文书》借“水”论“文”有云：“古今之水不同，同者湿性；古今之文不同，同者气脉。”两说一言变与不变，一言同与不同，虽侧重点或异，但对我们理解中国文化传统与现代的关系颇有鉴益。

中国古代文化特征



摇第一章

大哉乾元 :天人合一与伦理模式

摇摇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。朱熹曾在弟子询“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。

第一节摇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《象传》曰：“天行健，君子以自强不息。”在这段话中，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）皆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这种以“天文”与“人文”相对，从表面结构看是“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及的神灵，而是可以内化为真实的人性与人格。孟子说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心》）而《礼记·中庸》阐发尤明：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”由此可见，性乃天所命，是人道的根源。这种根源就自然论是生成意识，就人文论是生殖现象，所以中国古代学者对人类生殖伟力赞美讴歌时，最早地将人类的两性与天地阴阳相结合，构成具有社会性的伦理文化图式。《易·说卦》有段典型论说：

摇摇有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。

^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》页，齐鲁书社，。

北宋哲学家张载在《西铭》中推衍其义说：

摇摇乾为父 坤为母 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。

明人来知德《周易集注·原序》亦云：“乾坤者，万物之男女也；男女者，一物之乾坤也。”由此观照历代思想家的学术根源，如孔子的“仁”、老子的“道”、孟子的“义”、周敦颐的“诚”、张载的“气”、程朱的“敬”，无不深契于天人之意。而论其发端，当由夫妇性爱之关系推扩于父子（母女）之慈孝、兄弟（姊妹）之友恭^①、君臣之忠义以至天人合一。只是因为这一文化结构之端有“理”（自然之道）有“欲”（食色之性），所以儒家学者更重伦理的规范，滋生出“万恶淫为首”、“百善孝为先”的修道教义，天人关系也就成为内含家庭与社会性质的终极伦理。

从天人合一的“根”意识再看古代文化学者有关天人关系之“相应”或“相分”的探究，当属另一层面的意义。中国古代文化观念，以天人相应为主流意识，然区分其义，继先秦学术论天人相应，汉代偏重象数，宋代偏重义理。偏于象数者如董仲舒《春秋繁露·人副天数》：

摇摇天地之符 阴阳之副 常设于身 身犹天也。数与之相参 故命与之相连也。天以终岁之数成人之身 故小节三百六十六 副日数也。大节十二分 副月数也。内有五脏 副五行数也。外有四肢 副四时数也。乍视乍瞑 副昼夜也。乍刚乍柔 副冬夏也。乍哀乍乐 副阴阳也。心有计虑 副度数也。行有伦理 副天地也。……于其可数也 副数 不可数者 副类 皆当同而副天一也。

偏于义理者如程颢说：“天人本无二，不必言合。”程颐也说：“道未始有

^① 黎建球：《中华传统文化中的人文精神》，原载《杰出人物与中国思想家》，江苏教育出版社 1999年

天人之别,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道。”^①由于通于义理,宋儒最重不言合而自合的天人圆融的境界。试观程颢的《秋日偶成》诗:

摇摇闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同。道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。

诗从恒见之“东窗日红”景象生发意趣,因“万物静观”达“四时佳兴”的谐适心理,因“天地形外”的空间延伸与“风云变态”的时间迁转,汲取天人妙理,所以朱熹评说“看他胸中直是好,与曾点底事一般,言穷理精深,虽风云变态之理,无不到”^②。清初王夫之论天人相通,从义理而非象数,认为“天与人异形离质,而所继者惟道也”(《尚书引义》),天人关系被归结为天道与人道的统一。与天人相应观相左,作为非主流意识的天人相分(相胜)思想在古代亦不乏其例,且于文化影响甚大。如《老子》有云:“天之道,损有余而奉不足;人之道则不然,损不足而奉有余。”又《荀子·天论》认为:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。”刘禹锡《天论》进一步指出“天,有形之大者也;人,动物之尤者也。天之能,人固不能也;人之能,天亦有所不能也。故余曰:天与人交相胜耳。”^③这种偏重天的自然性的认识,构成天人相分的理论基础,而与偏重天的道德性的天人相应说划出疆界。如果从文化原生意义归反其本,二说殊途同归,差异仅在不同层次的理解,这使我们必须注意到天人合一思想的第三层面,也就是人在天人关系中的位置和作用。

① 朱熹编:《二程遗书》第二卷上、二先生语二上《元丰己未吕与叔东见二先生语》,文渊阁《四库全书》本。

② 金履祥编:《濂洛风雅》卷六朱熹评语,《丛书集成初编》本。

③ 刘禹锡:《刘禹锡集》卷五《天论》,中华书局,1978年。

天人关系有体有用,晋人成公绥《天地赋》称“六合混一而同宅,宇宙结体而括囊”;“统群生而载育,人托命于所系”;明人曹端《太极图说述解·原序》谓“圣心一天理而已,圣作一天为而已”,皆兼取体用。可是从中国文化内涵之基本精神而论,其本根不在体而在用,亦即法天行事,强调的是人的中心位置和积极作用。孔颖达疏解《易·乾卦》之卦象云:

摇摇圣人作“易”,本以教人,欲使人法天之用,不法天之体,故名“乾”,不名天也。天以健为用者,运行不息,应化无穷,此天之自然之理,故圣人当法此自然之象而施人事,亦当应物成务。

圣人施事,应物成务,法天之教,尽在于此。《论语·泰伯》载:“子曰:大哉尧之为君也,巍巍乎,唯天为大,唯尧则之。荡荡乎,民无能名焉。巍巍乎,其有成功也。焕乎,其有文章。”刘宝楠《论语正义》释:“人受天地之中以生,赋气成形,故言人之性,必本乎天。本乎天,即当法天。……未有能违天而能成德布治者也。”这也是近代学者方东美在其《中国哲学之精神及其发展》中强调的“人居宇宙中心位置,兼天地之创造性与顺从性”,在宇宙生命生生不息的发展过程中“厥尽参赞化育之天职”^①。了解天人关系中“用”的意义,不仅能够凝合中国文化内涵中天人相应与相分的歧义,而且可以深切领悟那种充盈于古代学士骚人精神境界的“中得心源”、“妙造自然”之真谛。

第二节 摇亲缘、伦理与政治

中国古代天人相与观念的形成,经历了由原始宗教意识向人文自

^① 方东美:《中国哲学之精神及其发展》(上),见刘梦溪主编:《中国现代学术经典·方东美卷》,河北教育出版社,1999年。

觉的演进。从《诗·大雅·皇矣》“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫”、《尚书·舜典》“神人以和”到《左传》僖公十九年载司马子鱼“民,神之主也”之语,可观其思想演进轨迹。但是,无论属原始宗教范畴,还是具人文自觉内涵,古代学者对天人相与观念的表述,则深契于伦理意识。

考“伦理”一词,初见《礼记·乐记》:“乐者,通伦理者也。”郑玄注:“伦,犹类也;理,犹分也。”《说文》解“伦”谓“从人仑”,含“条理”、“思虑”义。其实“伦”训释为“理”,在先秦典籍中常见。如前引《尚书·舜典》:“诗言志,声依永,律和声,八音克谐,无相夺伦,神人以和。”王弼注:“伦,理也。”又《论语·微子》:“言中伦,行中虑,其斯而已矣。”注:“孔曰:但能言应伦理,行应思虑,如此而已矣。”^①按:《说文》解“理”,本义为“治玉”,条理义。段玉裁注:“在物之质曰肌理,曰腠理,曰文理。得其分,则有条而不紊,谓之条理。……理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。天理云者,言乎自然之分理也。自然之分理,以我之情,絜人之情,而无不得其平是也。”^②理以自然条理意义指向人文社会秩序,则与礼治之“礼”相通,古代理学以礼学为核心,亦为通识。而作为文化的伦理模式之构成,又源自中国重血缘关系的亲缘观念,推扩开去,则是伦理政治或符合道德规范的社会。

中国文化由亲缘伦理发展到社会伦理、政治伦理,关键在一种推扩作用。从原始宗教意识来看,上古社会氏族林立,氏族敬奉神灵皆限于本族,神的眷顾与族民的祭祀只在血缘关联之间,绝无旁骛。《左传》僖公十年载晋人狐突说“神不歆非类,民不祀非族”;《论语·为政》言“非其鬼而祭之,谄也”;《礼记·曲礼下》谓“非其所祭而祭之,名曰淫祀,淫祀无福”等,皆说明了上古社会神灵崇拜和祭祀祖先的血缘意识与本位原则。而随着西周社会的人文革新,与被祭祀神灵道德化的同时,祖宗(氏族)神亦渐推扩于代表人民的“上帝”(天命)神。《尚书》

① 刘宝楠:《论语正义》卷二十一《微子第十八》,《诸子集成》本第 745 页,中华书局,1959 年。

② 段玉裁:《说文解字注》第一篇上, 1 页,成都古籍书店,1981 年影印本。