



普通高等教育“十五”国家级规划教材

中国文化史

冯天瑜 杨 华 任 放 编著



高等教育出版社



普通高等教育“十五”国家级规划教材

中国文化史

冯天瑜 杨 华 任 放 编著



高等教育出版社

内容简介

本书在中国文化的四个层面中更注重观念层面及其物化形态的叙述,以“小文化”为主线,加强文化发展的阶段性归纳,彰显每一历史阶段的文化主潮;把中国文化与其他文化的互动历程作为一条重要线索,凸现中国文化在世界的地位;采用文化生态论、特质论等相关理论,增补夏商周断代工程、郭店楚简研究等新成果;体例新颖,化繁为简,便于教学。本书适于高校文科通识课及历史学专业课教学使用。

图书在版编目(CIP)数据

中国文化史 / 冯天瑜, 杨华, 任放编著. —北京: 高等教育出版社, 2005

ISBN 7-04-015299-1

I. 中... II. ①冯... ②杨... ③任... III. 文化史 - 中国 - 高等学校 - 教材 IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 129467 号

策划编辑 于健航 责任编辑 于健航 封面设计 刘晓翔
版式设计 张 岚 责任校对 俞声佳 责任印制 韩 刚

出版发行 高等教育出版社
社 址 北京市西城区德外大街 4 号
邮政编码 100011
总 机 010-58581000

购书热线 010-64054588
免费咨询 800-810-0598
网 址 <http://www.hep.edu.cn>
<http://www.hep.com.cn>

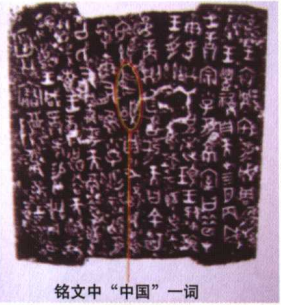
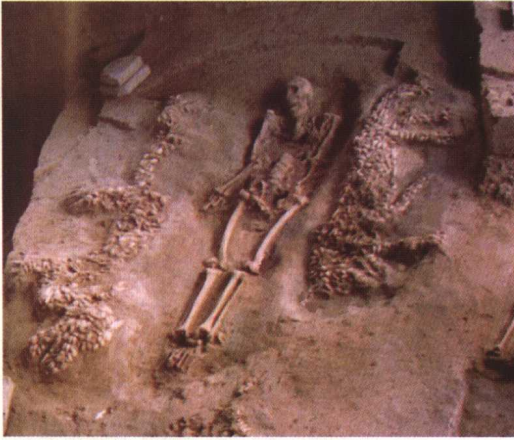
经 销 新华书店北京发行所
印 刷 高等教育出版社印刷厂

开 本 787×960 1/16
印 张 16.25
字 数 310 000
插 页 5

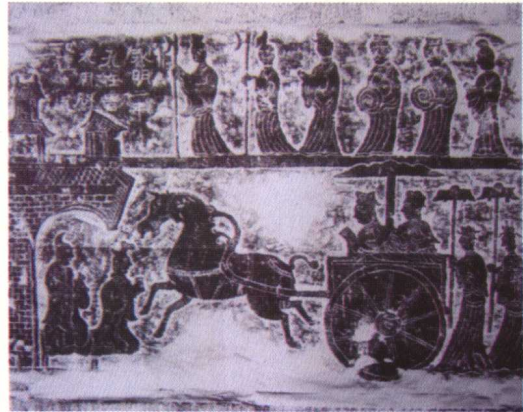
版 次 2005 年 1 月第 1 版
印 次 2005 年 1 月第 1 次印刷
定 价 21.70 元

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: 15299-00

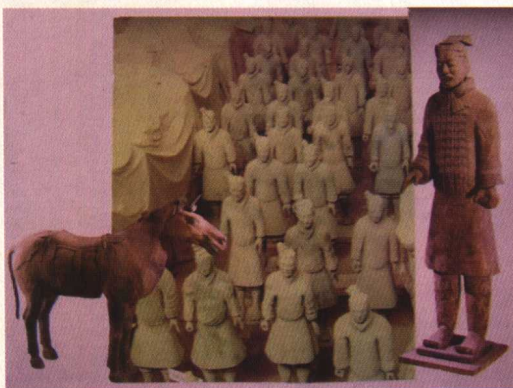
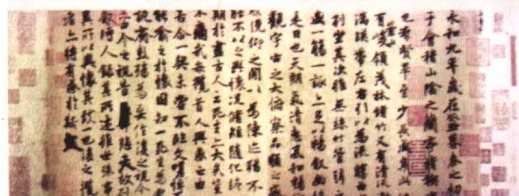
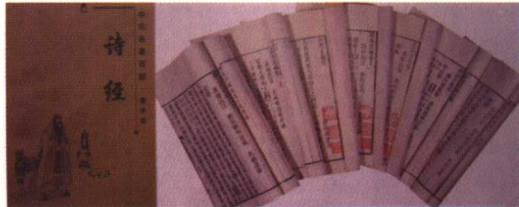
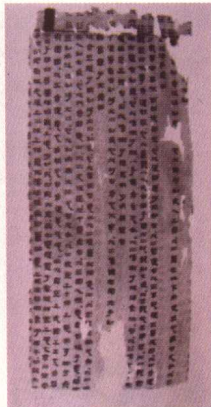


铭文中“中国”一词



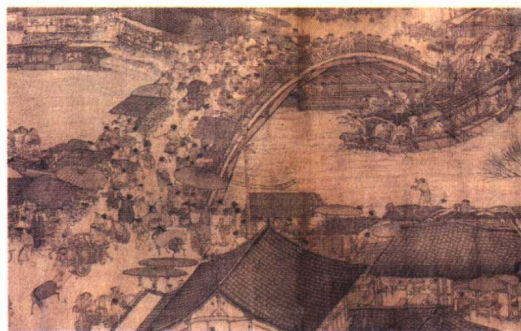
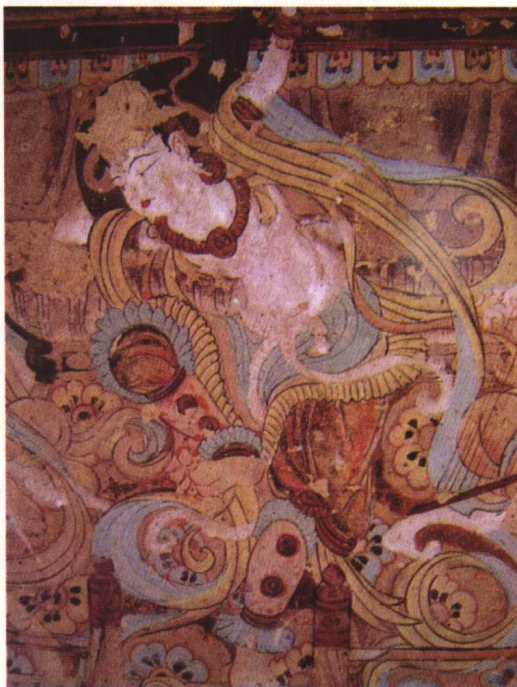
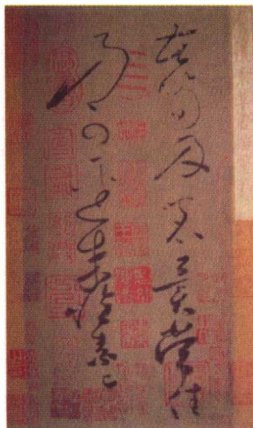
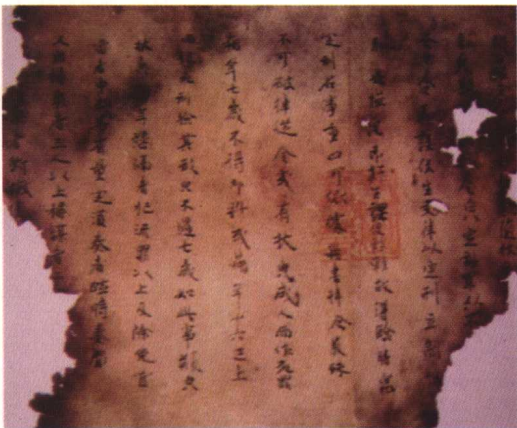
1	4
2	5
3	6

- 1、新石器的蚌壳龙虎随葬堆塑（距今约 6000 年）
- 2、殷墟出土涂朱牛骨卜辞（武丁时期）
- 3、鎏金青铜面具（广汉三星堆遗址出土）
- 4、铸有“中国”一词的何尊（西周早期）
- 5、周公及西周宗法图
- 6、孔老问礼画像



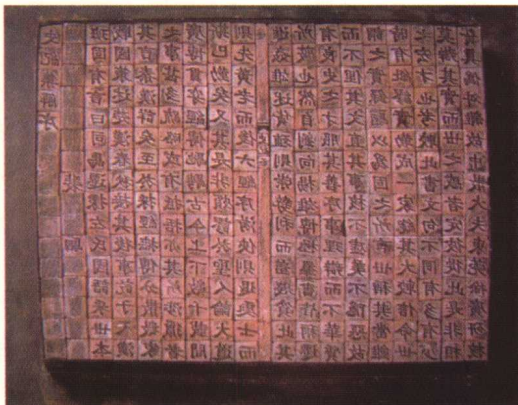
- 7、战国竹简本《诗论》（现藏上海博物馆）
- 8、先秦时期的区域文化
- 9、秦始皇陵兵马俑
- 10、汉初帛书《周易》（长沙马王堆汉墓出土）
- 11、“五经”文本
- 12、晋朝王羲之《兰亭序》
- 13、南朝鼓吹画像砖
- 14、伏羲女娲绢画（高昌故城出土）
- 15、唐代侍女弈棋图

		11	
7	10	12	
	8	13	
		14	15
	9		



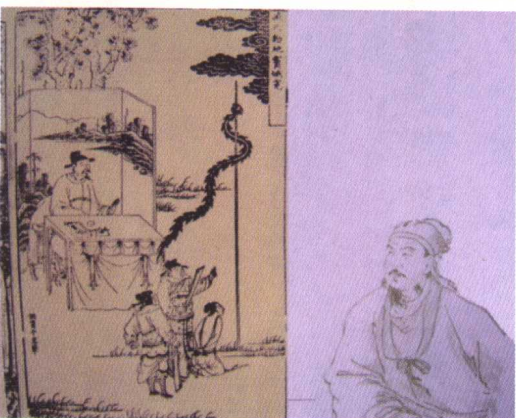
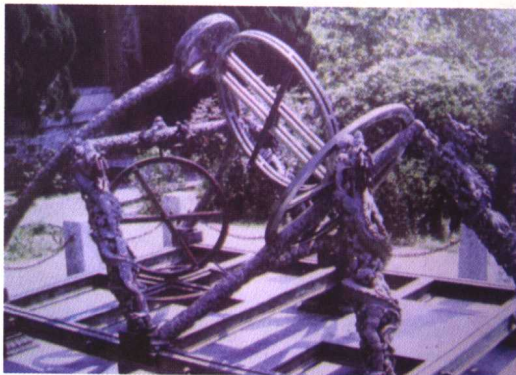
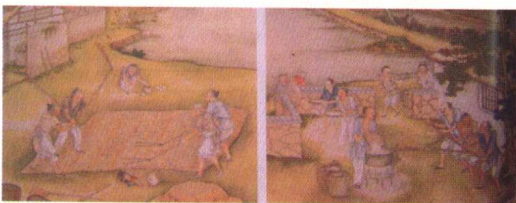
- 16、唐律残片
- 17、敦煌壁画反弹琵琶图
- 18、唐代怀素草书
- 19、北宋《清明上河图》(局部)
- 20、宋墓彩绘砖雕

16	18
17	19
19	20



- | | | |
|----|----|---------------|
| 21 | 23 | 21、宋代泥活字版（模型） |
| 22 | | 22、元代活字架（模型） |
| 23 | 25 | 23、岳麓书院 |
| 24 | | 24、宋徽宗书画 |
| 25 | 25 | 25、辽代契丹文字·银币 |

月... 朱熹行书文稿



- 26、南宋朱熹行书文稿
- 27、南宋耕织图 A
- 28、南宋耕织图 B
- 29、关汉卿及元曲《窦娥冤》
- 30、马可·波罗
- 31、元代简仪
- 32、《永乐大典》

26	30
27	31
28	32
29	

欽差總兵太監勤和前往
西洋忽魯謨斯等國公
幹永樂十五年五月十
六日於此行香堂立
聖旂其旗號曰曰立



明本《二刻拍案惊奇》



顶发剃去，留长辮于后 圆领长衣



清朝男性服饰形象

束发戴冠

交领长衣

宽袖

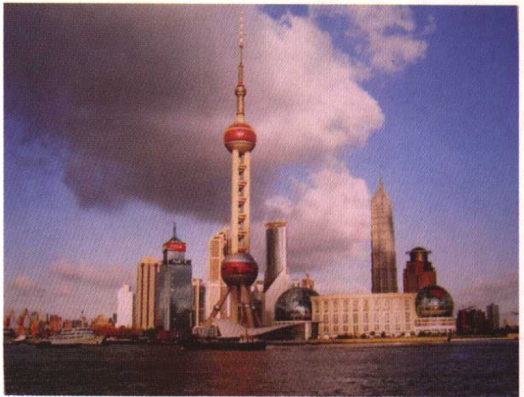
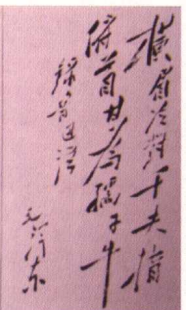
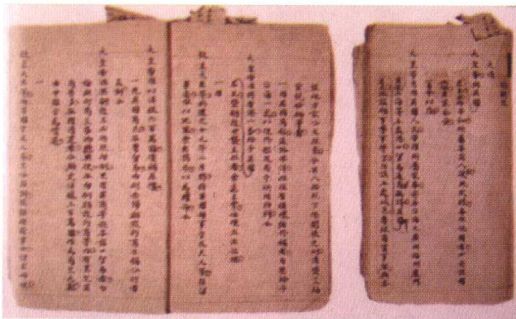


明朝男性服饰形象



- 33、郑和行香乞海碑（泉州）
- 34、明本《二刻拍案惊奇》
- 35、明代长城
- 36、刻在木栏板上的家规（明代）
- 37、利玛窦与徐光启
- 38、明清男性服饰对比
- 39、清代八旗军服

33	34	37
35		
	38	
36		
39		



40	42	43
41		
44	46	
45	47	

- 40、中英《南京条约》抄件（局部）
- 41、京剧艺人“同光十三绝”画像（局部）
- 42、严复及其手书《天演论》序
- 43、京师大学堂匾
- 44、孙中山书“天下为公”

- 45、《新青年》杂志
- 46、鲁迅及毛泽东手书鲁迅诗句
- 47、中国和平崛起

目 录

导论	1
一、释“中国”	1
二、释“中华民族”	6
三、释“文化”·“文明”	9
四、文化史的研究对象	13
五、中国文化的生态环境	14
六、中国文化特质	20
七、中国文化的世界地位	22
八、中国文化史分期	25
第一章 中国文化的发祥	32
一、中国人的起源	32
二、原始农业与畜牧业	35
三、初民的精神世界和文化生活	38
四、传统视野中的“黄金时代”	42
第二章 青铜时代	47
一、文明的初现	47
二、青铜器及三代的物质文明	51
三、文字的早期形态	53
四、三代的天命观念和人文传统	55
五、礼乐制度与社会生活	57
第三章 元典时代文化的多元走向	60
一、春秋战国之际的文化变革	60
二、士的崛起与私学的出现	62
三、百家争鸣与元典创制	66
四、出土简帛与先秦学术	73
五、尊君重民的政治伦理	77

六、先秦时期的区域文化	79
第四章 帝国时代的文化大一统	84
一、专制帝国的文化模式	84
二、汉文化对秦、楚文化的继承	88
三、秦汉帝国的国家意识形态	92
四、经学与经今古文之争	95
五、帝国文化的固守和外拓	99
六、佛教传入和道教创立	102
七、文史创作和科技成就	105
第五章 胡汉、中印文化的融合	110
一、魏晋之际的文化变革	110
二、玄学与魏晋风度	114
三、胡、汉文化的融合互补	116
四、南、北文化的差异与整合	119
五、佛教华化与三教共弘	123
六、隋唐盛世与东西方文化交流	128
七、科举制度	135
八、文史自觉	138
第六章 近古文化的定型	144
一、唐中叶的文化转折	144
二、渗透禅机的新儒学——理学	147
三、文化的雅化	154
四、俗文化的展开	161
五、文官政治的确立	163
六、文化中心的南移	166
第七章 游牧文化与农耕文化的碰撞	169
一、辽、夏、金、元：征服与被征服的二律背反	169
二、帝国体制下的中西文化交流	172
三、元曲的兴盛	174
四、领先世界的科技成就	179

第八章 晚期帝国文化	187
一、古典文化的集成	187
二、极端皇权与文化专制	193
三、理学的嬗变	195
四、启蒙新声	201
五、耶稣会士来华及东西方文化交流	205
六、郑和七下西洋与“迁海令”	209
七、市井口味与小说丰收	212
第九章 中国文化的近代转型	218
一、经世实学	218
二、兴办“洋务”与“中体西用”模式	223
三、近代文教机构的兴办与知识分子形成	226
四、从“维新”到“革命”	229
五、五四狂飙	232
六、马克思主义的传播及其中国化	235
七、文化论争	238
八、汉字改革	242
九、民族的科学的大众的文化	245
结语 中国文化的发展节奏与去向	248
插图资料来源	252
后记	255

导 论 II

中国文化史,是中华民族在中国创造文化的历史,中国文化与外域文化的交互关系,也是题中应有之义。如果将中国文化史比喻为波澜壮阔、起伏跌宕的多幕戏剧,“中国”便是演出舞台,“中华民族”是演出主体,“文化”是演出内容。我们研习中国文化史,应当了解舞台、主体和内容。“中国”、“民族”、“文化”、“文明”都是汉语古典词,然而其内涵在近现代发生了深刻的演变。这种演变正是文化的古今更革、中西交汇的产物,诚如陈寅恪 1936 年在《致沈兼士》中所云:“凡解释一字,即是作一部文化史。”诠释“中国”、“文化”等语,进而考辨中国文化的生态环境、基本特性和历史分期,是研习中国文化史的入门之径。

一、释“中国”

作为中国文化演出舞台的“中国”,是一个耳熟能详的词语,然而,其内涵却经历了曲折的流变:从古代的天下中心之义,演变为近代的与世界列邦并存的民族国家之名。

中国之“中”,甲骨文、金文像“有旒之旆”(有飘饰的旗帜),士众围绕“中”(旗帜)以听命,故“中”又引义为空间上的中央,谓左右之间,或四方之内核;又申发为文化或政治上的枢机、轴心地带,所谓“当轴处中”。

中国之“国”,繁体作“國”,殷墟甲骨文尚无此字,周初金文出现“或”及“國”字,指城邑。《说文》:“邑,國也,从口”,原指城邑。古代的城,首先是军事堡垒,“口”(音围)表示城垣,其内的“戈”表示武装,引申为武装保卫的天子之都,以及诸侯辖区、城中、郊内等义。

综论之,“中”指居中集众之旗,引申为中心、中央;“国”指执戈捍卫之城,进而指称军事、政治中心地。“中国”以整词出现,较早见于周初,如青铜器《何尊》铭辞^①、最早的传世文献《尚书·周书》^②均有用例,《诗经》、《左传》、《孟子》等先秦典籍也多用此词。

“中国”初义是“中央之城”,即周天子所居京师(首都),与“四方”对称,如《诗

^① 《何尊》记周武王克商,廷告上天曰:“余其宅兹中国,自之辟民。”参见于省吾《释中国》,载《中华学术论集》,中华书局 1981 年版。

^② 《尚书·周书·梓材》追述周成王说:“皇天既付中国民,越厥疆土于先王。”

经·大雅·民劳》云：“民亦劳止，迄可小康。惠此中国，以绥四方。”毛传释曰：“中国，京师也。”《孟子·万章》云：“夫然后之中国，践天子位。”这些用例的“中国”，均指居天下之中的都城，即京师，诚如刘熙为《孟子》作注所说：“帝王所都为中，故曰中国。”

初义京师的“中国”又有多种引申，一如诸夏列邦，即黄河中下游这一文明早慧、国家早成的中原地带，居“四夷”之中^①；二如国境之内^②；三如中等之国^③；四如中央之国^④，等等。其中，使用频率最高的，是与“四夷”对称的诸夏列邦之义的“中国”，如三国时，诸葛亮对孙权说：“若能以吴越之众与中国抗衡，不如早与之绝。”^⑤唐朝的韩愈在《论佛骨表》中云：“伏以佛者，夷狄之一法耳，自后汉时流入中国，上古未尝有也。”^⑥这些“中国”，皆指四夷万邦环绕的中原核心地带。其近义词则有中土、中原、中州、中夏、中华等等。

古人心目中的世界，形态为“天圆地方”，所谓“中国”，是以王城（或称王畿）为核心，以五服（甸、侯、宾、要、荒）或九服（侯、甸、男、采、卫、蛮、夷、镇、藩）为外缘的方形领域^⑦，作“回”字状向外逐层延展，中心明确而边缘模糊。在春秋时期，约含黄河中下游及淮河流域，秦、楚、吴、越等尚不在其内，但后来这些边裔诸侯强大起来，便要“问鼎中原”，试图主宰“中国”事务。至战国晚期，七国都纳入“中国”范围，《荀子》、《战国策》诸书所论“中国”，已包含秦、楚、吴、越等地。秦一统天下后，“中国”范围更扩展至长城以南、临洮（今甘肃）以东的广大区间，《汉书·西域传》说：“及秦始皇攘却戎狄，筑长城，界中国，然西不过临洮。”汉唐以降，“中国”的涵盖范围在空间上又有所拓宽。

自晚周以降，“中国”一词还从地理中心、政治中心含义派生出文化中心含义。战国时赵公子成的论述颇有代表性：

中国者，盖聪明徇智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，《诗》《书》礼乐之所用也，异敏技能之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。^⑧

与公子成论战的赵武灵王则指出，夷狄也拥有可资学习的文化长处，如“胡服骑射”便于作战，中原人应当借取。这又给“中国”的文化含义赋予了某种开

① 《诗·小雅·六月》序：“四夷交侵，中国微矣。”

② 《诗·大雅·荡》：“文王曰咨，咨女殷商，女隳然于中国，敛怨以为德。”《穀梁传·昭公三十年》注：“‘中国’，犹国中也。”

③ 《管子》按大小排列，将国家分为王国、敌国、中国、小国。

④ 《列子》按方位排列，将国家分为南国、北国、中国。

⑤ 《三国志》卷35《蜀书·诸葛亮传》

⑥ 屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》，四川大学出版社1996年版，第2288页。

⑦ “五服”见《国语·周语》，“九服”见《周礼·夏官·职方氏》。

⑧ 《史记》卷43《赵世家》。

放色彩。

古人还意识到文化中心是可以转移的，故“中国”与“夷狄”往往发生互换，所谓“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”^①。明清之际哲人王夫之在《读通鉴论》、《思问录》等著作中，对“中国”与“夷狄”之间文野地位的更替，作过深刻论述，用唐以来先进的中原渐趋衰落，蛮荒的南方迎头赶上的事实，证明华夷可以变易，“中国”地位的取得与保有，并非天造地设，而是依文化先进区不断流变而有所迁衍，诚如《思问录·外篇》所说：“天地之气，衰旺彼此迭相易也。”

秦汉帝国建立后，“中国”领域放大，包括东南至于海、西北达于流沙的朝廷管辖的广阔区间。历代中国王朝版图多有伸缩，清乾隆二十四年（1759）大体奠定中国疆域范围：北起萨彦岭，南至南海诸岛，西起帕米尔高原，东极库页岛，约1 260万平方公里。19世纪中叶以后，西东列强攫取中国大片领土，由于中国人民的英勇抵抗，才使领土避免更大损失。今日中国面积960万平方公里，仅次于俄罗斯、加拿大，居世界第三位。

我国古代多以朝代作国名（如汉代称“汉”、“大汉”，唐代称“唐国”、“大唐”，清代称“清国”、“大清”）。外人也往往以我国历史上强盛的王朝（如秦、汉、唐）或当时的王朝相称。如日本长期称中国人为“秦人”，称中国为“汉土”、“唐土”，江户时称中国人为“明人”、“清人”。此外，印度称中国为“支那”，意谓“文物之国”；希腊、罗马称中国为“赛里丝”，意谓“丝国”。

以“中国”为非正式的国名，与异域外邦相对称，首见于《史记·大宛列传》，该记载汉武帝派张骞出使西域：“天子既闻大宛及大夏、安息之属，皆大国，多奇物、土著，颇与中国同业，……乃令骞因蜀犍为发间使，四道并出。”这种以“中国”为世界诸国中并列一员的用法，汉唐间还有例证，如《后汉书·西域传》以“中国”与“天竺”（印度）并称；《唐会要·大秦寺》以“中国”与“波斯”（伊朗）、“大秦”（罗马）并称。但这种用例以后并不多见。一个朝代自称“中国”，始于元朝。元世祖忽必烈派往日本的使臣所持国书，称自国为“中国”，将日本、高丽、安南、缅甸等邻邦列名“外夷”^②。明清沿袭此种“内中外夷”的华夷世界观，有时也在这一意义上使用“中国”一词，但仍未以之作为正式国名。

“中国”作为与外国对等的国体概念，萌发于宋代。汉唐时中原王朝与周边维持着宗主对藩属的册封关系和贡赋关系，中原王朝并未以对等观念处理周边问题；赵宋则不然，北疆出现了与之对峙的契丹及党项羌族建立的王朝——辽与西夏，这已是两个典章制度完备、自创文字，并且称帝的国家，又与赵宋长期处于战争状态，宋朝还一再吃败仗，以致每岁纳币，只得放下天朝上国的架子，以对等

① 韩愈：《原道》，前引《韩愈全集校注》，四川大学出版社1996年版，第2662页。

② 《元史》卷208《外夷传一》。

的国与国关系处理与辽及西夏事务,故宋人所用“中国”一词,便具有较清晰的国体意味。在这种历史条件下,北宋理学家石介著《中国论》,此为首次出现的以“中国”作题的文章,该文称,“居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷”,这已经有了国家疆界的分野,没有继续陶醉于“溥天之下,莫非王土”的虚幻情景之中,“中国”便从文化主义的词语,变为接近国体意义的词语。当然,国体意义上的“中国”概念,是在与近代欧洲国家建立条约关系时正式出现的。

欧洲自17世纪开始形成“民族国家”(nation-state),并以其为单位建立近代意义上的国际秩序。清政府虽然对此并无自觉认识,却因在客观上与这种全然不同于周边藩属的西方民族国家打交道,而需要以一正式国名与之相对,“中国”便为首选。这种国际关系最先发生在清—俄之间。沙皇俄国以哥萨克铁骑东扩,在黑龙江上游与康熙皇帝时(1662—1722)的清朝军队遭遇,争战后双方于1689年签订《尼布楚条约》,条约开首以满文书写清朝使臣职衔,译成汉文是:“中国大皇帝钦差分界大臣领侍卫大臣议政大臣索额图”,与后文的“斡罗斯(俄罗斯)御前大臣戈洛文”相对应。康熙朝敕修《平定罗刹方略界碑文》,言及边界,有“将流入黑龙江之额尔古纳河为界:河之南岸属于中国,河之北岸属于鄂罗斯”等语,“中国”是与“鄂罗斯”(俄罗斯)相对应的国名。

如果说,17世纪末叶与俄罗斯建立条约关系还是个个别事例,此后清政府仍在“华夷秩序”框架内处理外务,那么,至19世纪中叶,西方殖民主义列强打开清朝封闭的国门,古典的“华夷秩序”被近代的“世界国家秩序”所取代,“中国”愈益普遍地作为与外国对等的国名使用,其“居四夷之中”的含义逐渐淡化。第一次鸦片战争期间,中英两国来往照会公文,言及中方,有“大清”、“中华”、“中国”等多种提法,而“中国”用例较多。如林则徐《拟谕英吉利国王檄》说:“中国所行于外国者,无一非利人之物”,以“中国”与“外国”对举。与英方谈判的清朝全权大臣伊里布《致英帅书》,称自国为“中国”,与“大英”、“贵国”对应,文中有“贵国所愿者通商,中国所愿者收税”之类句式;英国钦奉全权公使璞鼎查发布的告示中,将“极东之中国”与“自极西边来”的“英吉利国”相对应,文中多次出现“中国皇帝”、“中国官宪”、“中国大臣”^①等名目。而汉文“中国”正式写进外交文书,首见于道光二十二年七月二十四日(1842年8月29日)签署的中英《江宁条约》(通称《南京条约》),该条约既有“大清”与“大英”的对称,又有“中国”与“英国”的对称,并多次出现“中国官方”、“中国商人”的提法^②。此后清朝多以“中国”名义与外国签订条约,如中美《望厦条约》以“中国”对应“合众国”,以“中国民人”对应

① 中国史学会编《中国近代史资料丛刊·鸦片战争》,神州国光社1954年版,第445、450页。

② 王铁崖:《中外旧约章汇编》第1册,三联书店1957年版,第30—33页。

“合众国民人”^①。

古代中原人常在“居天下之中”意义上称自国为“中国”，但也有见识卓异者发现，“中国”并非我国的专称，异域也有自视“中国”的。曾西行印度的东晋高僧法显说，印度人以为恒河中游一带居于大地中央，称之为“中国”^②。明末来华的耶稣会士利玛窦、艾儒略等带来世界地图和五洲四洋观念，改变了部分士人的中央意识，使之省悟到，“按图而论，中国居亚细亚十之一，亚细亚又居天下五之一，……戈戈持此一方，胥天下而尽斥为蛮貉，得无纷井底蛙之消乎。”^③清人魏源接触到更翔实的世界地理知识，认识到：“释氏皆以印度为中国，他方为边地。……天主教则以如德亚为中国，而回教以天方国为中国。”^④近代学人皮嘉佑在《醒世歌》中说：“若把地球来参详，地球本是浑圆物，谁是中央谁四旁？”这都是对传统的“中国者，天下之中也”观念的理性反思与修正。

近代中国面临西东列强侵略的威胁，经济及社会生活又日益纳入世界统一市场，那种在封闭环境中形成的虚骄的“中国者，天下之中”观念已日显其弊，具有近代意义的“民族国家”意识应运而生，以争取平等的国家关系和公正的国际秩序。而一个国家要自立于世界民族之林，拥有一个恰当的国名至关重要，“中国”作为流传久远、妇孺尽知的简练称号，当然被朝野所袭用。梁启超、汪康年等力主，应当扬弃“中国者，天下之中也”的妄见，但“中国”这个自古相沿的名称可以继续使用，以遵从传统习惯，激发国民精神。他们指出，以约定俗成的专词作国名，是世界通则，西洋、东洋皆不乏其例^⑤。而近代兴起的反殖民主义、反帝国主义运动，更赋予“中国”以爱国主义内涵，“中国者，中国人之中国，非外人所得而干涉也”^⑥，便是在近代民族国家意义上呼唤“中国”，这已经成为国民共识。如果说，“大清”和“中国”在清末曾并列国名，交替使用，那么，辛亥革命以后，“中国”便先后作为中华民国和中华人民共和国的简称，以正式国名被国人共用，并为国际社会普遍认肯。

本书在全面观照“中国”的古典义和现代义及二者的因革转化的基础上，使用“中国”一词。“中国文化史”正是在作为历史范畴的“中国”这一逐步扩展并定位的空间，得以生发、演绎的。

① 王铁崖：《中外旧约章汇编》第1册，三联书店1957年版，第51—57页。

② 法显：《佛国记》，商务印书馆1937年版，第6页。

③ 瞿式谷：《职方外纪小言》。

④ 《海国图志》卷74。

⑤ 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集》第1册，中华书局1989年版。汪诒年编《汪穉卿先生遗文》：“吾国古来自称中国，对于四夷言之也。……盖名称之源于古者，或不免有所错误，而承袭既久，安能革之。即西人之各种名称，似此者多矣。安能一一革之乎。又如日本二字，今日核之于理，岂有当乎。”杭州汪氏1938年版，第13页。

⑥ 《论中国之前途及国民应尽之责任》，《湖北学生界》第3期（1903年4月）。

二、释“中华民族”

在中国这片广袤、丰腴的大地上生活劳作的各族人民，统称中华民族。

民族，泛指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人群共同体。从时序划分，有原始民族、古代民族、现代民族。中国古籍表述这一概念的有“民”、“族”、“种”、“部”、“类”等单字词，也有“族类”、“族部”、“民群”、“民种”等双字词。其核心单字词“族”，原义“矢锋”（箭头），引申为众。《说文》曰：“族，矢锋也，束之族族也。……众矢之所集。”集合义的“族”，演为具有相似属性的人群集合的专称。中国自古注重族群文化心理的同一性，《左传·成公四年》称，“非我族类，其心必异”，即此之谓。

古汉语的“族”、“族类”，是区分“内华夏、外夷狄”的旧式民族主义概念，而双音节的“民族”一词，乃是近代民族主义概念，以往多认为是从日本输入的。作为单一族群的日本人，在前近代已完整地具备民族诸要素（共同地域、共同经济生活、共同语文、共同心理），故西方近代民族主义传入日本，迅速得以风行。明治时期，日本学者将“民”与“族”组合成“民族”一词，对译英语 nation，19、20 世纪之交，经中国留日学生和政治流亡者将这一术语传入中国。故清末使用“民族”一词的学人，多有游日经历。然而，考索词源，“民族”作为整词出现，并非始于日本。早在 19 世纪上半叶，入华西方新教传教士、日耳曼人郭实腊等编辑的《东西洋考每月统记传》道光十七年（1837）九月号载《约书亚降迦南国》，已创译“以色列民族”一语，此为汉字整词“民族”的较早出现。咸丰、同治间文士王韬 1874 年所著《洋务在用其所长》也出现“民族”一词。上述两例均在日制汉字词“民族”之前，但属于零星个案，并未产生影响。至清代末叶，伴随着近代“民族国家”观念的勃兴，日制“民族”一词传入中国，逐渐为人使用，如 1895 年第二号《强学报》、1896 年《时务报》皆有例证。1898 年 6 月，康有为给光绪皇帝上《请君民合治满汉不分揭》，有“民族之治”一语。1900 年，章太炎《序种性》有“自帝系世本推迹民族”^①的论说。此后，梁启超《东籍月旦》（1902）、吴汝纶《东游丛录》（1902）都使用“民族”一词，梁启超在《新民说·论自由》中更强调：“今日吾中国最急者……民族建国问题而已。”提出建立近代意义上的“民族国家”的任务，其内容有“完备政府”、“谋公益”、“御他族”等等。当然，多民族的中国较之单一民族的日本，建立近代民族国家的情况复杂得多。就清末而言，首先面临满洲贵族对数量巨大的汉族的民族压迫问题。孙中山 1904 年在《中国问题的真解决》中便是以此为症结议论“民族”的。1905 年他在《民报·发刊词》中对“民族”和“民族主

① 《检论·序种性上》，《章太炎全集》第 3 册，上海人民出版社 1984 年版，第 365 页。

义”又作系统阐发，虽有“排满”之议，却又有更宏阔的视野，并与西方近代民族主义对接。辛亥革命后，民族主义超越“排满”，成为争取全中国诸民族共同权益，以自立于世界民族之林的新思想。旧式民族主义正式向近代民族主义过渡，“民族”一词自此广泛使用，成为常用汉字词。

“中华”是“中国”与“华夏”的复合词之简称，较早出现于华夷混融的魏晋南北朝，《魏书》、《晋书》多有用例^①。“华”通“花”，意谓文化灿烂，所谓中国“有服章之美，故谓之华”^②。华夏先民建国黄河中游，自认中央，且又文化发达，故称“中华”。《唐律名例疏议释义》说：

中华者，中国也。亲被王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼义，故谓之中华。

所论“中华”，已淡化地理方位的中心性，突出文化上的先进性。1367年，朱元璋命徐达北伐讨元，其檄文有“驱逐胡虏，恢复中华”的著名口号，这种与“胡虏”对称的“中华”，指汉族及汉文化传统。至近代，“中华”则逐渐成为指认全中国的一种文化符号。梁启超1902年著《论中国学术思想变迁之大势》，有如下句式：

四千余年之历史未尝一中断者谁乎？我中华也。

盖大地今日只有两文明：一泰西文明，欧美是也；二泰东文明，中华是也。

这是在中国文化的一贯性上指认“中华”的。

由“民族”与“中华”组成的复合词“中华民族”，出于晚清，曾与“中国民族”同位并用。梁启超1902年在上引同文中，首用“中华民族”一词，联系上下文，是指在中国土地上的诸族之总称。此前在1901年，梁氏《中国史叙论》中多次出现“中国民族”，也指历来生息于中国的诸族总称。1905年孙中山组建同盟会，其誓词有“驱除鞑虏，恢复中华”一语，是对朱元璋讨元檄文口号的袭用。与之同时，章太炎在《中华民国解》中使用“中华民族”一词。孙、章此间所说“中华”和“中华民族”，均指汉族，这与革命派推翻满洲贵族统治的政治目标相关。而与章氏的“排满革命”展开论辩的立宪派杨度，在《金铁主义说》中则从中国诸族文化共同性出发，论述“中华”和“中华民族”：

则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。……华之所以为华，以文化言，不以血统言，可决之也。故欲知

^① 《魏书·礼志》：“下迄魏晋，赵秦二燕，虽地处中华，德祚微浅。”《魏书·宕昌传》也有用例。《晋书·刘乔传》：“今边陲无备豫之储，中华有杼轴之困。”

^② 《左传·定公十年》：“裔不谋夏，夷不乱华。”孔颖达疏：“中国有礼义之大，故称夏，有服章之美，谓之华。”

中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷，而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说。华为花之原字，以花为名，其以之形容文化之美，而非以之状态血统之奇^①。

此论扬弃民族的体质人类学标准，而取文化人类学标准，超越肤色、形貌等血统、种族属性，从创造共同文化、形成共同心理这一关节点上阐明“中华民族”精义。辛亥革命以后，孙中山倡言“合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人——是曰民族之统一”^②，此即“五族共和”说。1912年3月黄兴等成立“中华民国民族大同会”，不久改称“中华民族大同会”，孙中山盛赞该会“提携五族共路文明之域”的宗旨^③。李大钊1917年著《新中华民族主义》，主张对古老的中华民族“更生再造”，在中国诸族融合的基础上形成“新中华民族”。孙中山1919年著《三民主义》，阐述新的民族主义：汉族“与满、蒙、回、藏之人民相见于诚，合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义。”孙氏晚年力主中国民族自求解放，中国境内各民族一律平等^④。总之，经过近代以来历史进步的长期熏染，“中华民族”的含义确定为中国诸族之总称，对内强调民族平等，对外力争民族解放、国家独立。现在人们普遍在这一意义上使用“中华民族”一词。

“中华民族”既有悠远深邃的历史渊源，又在近代民族国家竞存的世界环境中得以正式铸造，费孝通指出：

中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体，则是在几千年的历史过程中形成的^⑤。

在近代，逐步走出封闭状态的国人，面对西东列强进逼的世界格局，民族国家观念觉醒，这种观念既受启迪于世界新思潮，又深植于中国诸族在数千年历史进程中形成的共同命运和近似文化心理，诚如梁启超在《中国历史上民族之研究》中所说：

凡遇一他族而立刻有“我中国人”之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族一员也。

中国历来是多民族国家，自古居于中原的华夏——汉族与周边少数民族长期互动共存。历史上影响较大的少数民族，东北有乌桓、鲜卑、高丽、室韦、契丹、女真等，北方有匈奴、乌孙、突厥、回纥、蒙古等，西南有氏羌、吐谷浑、吐蕃、西南夷，南方有武陵蛮、僚、瑶、苗、黎等。经长期的民族融合、民族迁徙，形成中国境

① 《杨度集》，湖南人民出版社1986年版，第374页。

② 《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第2页。

③ 1912年4月3日《临时政府公报》第56号。

④ 《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第118页。

⑤ 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社1989年版，第36页。

内今之诸族，合为中华民族。中华民族呈“多元一体格局”，“它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体”^①。多元中的统一，统一中的多元，使得中华民族的历史进程和现实格局色彩缤纷、生机勃勃，在多样性中保持强劲的凝聚力。

今之中华民族是中国境内 56 个民族的总称，其中汉族占总人口的 94%，构成中华民族的主体，多聚居于黄河、长江、珠江流域和松辽平原，使用汉藏语系的汉语、形意文字的汉字。其他民族多生活在东北、北、西北、西南地区，分布区域约占全国总面积的 50%~60%，主要分属汉藏语系和阿尔泰语系，人口百万以上的 17 个：壮、回、维吾尔、彝、苗、藏、满、蒙古、布依、土家、哈尼、哈萨克、傣、朝鲜、瑶、侗、白族；人口百万以下、十万以上的 17 个：黎、傈僳、东乡、佤、畲、高山、拉祜、水、纳西、景颇、柯尔克孜、达斡尔、仫佬、羌、仡佬、锡伯、土族；人口十万以下、一万以上的 15 个：乌孜别克、俄罗斯、保安、裕固、京、布朗、撒拉、毛难、阿昌、普米、塔吉克、怒、鄂温克、崩龙、基诺族；人口万人以下的 6 个：塔塔尔、门巴、独龙、鄂伦春、赫哲、珞巴族。

民族是历史范畴，有其发生、发展、消亡的过程。汉族由在夏、商、周三代形成的华夏族与周边诸族融合而成，汉代以后渐称“汉人”、“汉族”，并继续与诸族融合。其他诸族也是如此，如人口最多的少数民族壮族，是古代百越各支经长期演化而来，史称“西瓯”、“骆越”、“乌浒”、“僚”等，与汉族交流频繁，后总称“僮”，1965 年改称壮族。满族的先世为东北的肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨等古族，10 世纪改称“女真”，17 世纪定族名“满洲”，简称满族。入主中原前后，深受汉文化影响。

多元一体的中华民族，共同创造了绚烂多姿的中华文化，并不断传承、光大。以文学为例，汉族有《诗经》、楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲、明清小说的辉煌；诸少数民族也有卓越创造，藏族史诗《格萨尔王》、蒙古族史诗《江格尔传》、维吾尔族《阿凡提的故事》、彝族的《阿诗玛》等都是彪炳千秋的杰作。而且，在汉文学精品中，也渗透着少数民族的贡献，汉化蒙古人蒲松龄著《聊斋志异》、满族人曹雪芹著《红楼梦》便是明例。又如医学方面，汉族医术渊深博大，藏医、蒙古医也别具异彩，且与汉医相互启迪、补充。总之，现存 56 个民族，以及迁徙、消亡了的民族（如匈奴、党项、契丹等），都对中华文化做出了不可磨灭的贡献。

三、释“文化”·“文明”

“文化”是一汉语古典词，又在近代被藉以翻译西洋对应词，从而赋予新的

^① 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社 1989 年版，第 1 页。

内涵。

文化由“文”与“化”组合而成，是“人文化成”、“文治教化”的省称。

“文”原指各色交错的纹理^①，引申为包括文字在内的各种象征符号^②，又具体化为文书典籍^③，文章^④，礼乐制度^⑤，与“武”对应的文治、文事、文职^⑥，与“德行”对应的文学艺能^⑦；又引申为修饰、人为加工，与“质”对称^⑧，与“实”对称^⑨。条理义的“文”，又用以表述自然现象的脉络，组成“天文、地文、水文”等专词；用以表述人伦秩序，则组成“人文”。

“化”，指二物相接，其一方或双方改变形态性质，由此引申出教化^⑩、教行^⑪、迁善^⑫、感染、化育^⑬诸义。

文与化配合使用，首见于《易·贲卦》的《象传》：

观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

此一名论，以天象有“文”（即条理）可循，比拟人伦亦有“文”可循，观察此“人文”（人间条理），用以教化世人，便可成就平治天下的大业。这种“人文化成”的设想，是中华先哲对“文化”的理解，形成一种区别于“神文”倾向的“人文”倾向。

“文化”构成整词，始于西汉末年轻学家刘向的《说苑·指武》：“凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”这是在与武力相对应的意义上使用“文化”一词。与此相似的用例有晋代束皙的“文化内辑，武功外悠”^⑭。另外还有在与宗教神性相对应的意义上使用“文化”一词的，如南齐王融的“设神理以景俗，敷文化以柔远”^⑮。总之，作为整词的“文化”，是“文治”与“教化”的合称，已沿用近 2000 年；而如前所述，包含“人文化成”、“文治教化”内蕴的各种短语、句式，早在先秦多有用例，已传延 2000 余年。

“文化”获得现代义，是在日本人以此词对译西洋术语的过程中开始的。日

① 《说文解字》：“文，错画也，象交文。”王注：“错者，交错也，错而画之，乃成文。”

② 《左传·昭公元年》：“于文，皿虫为蛊。”杜预注：“文，字也。”

③ 《尚书·序》：“古者伏羲氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”

④ 《汉书·贾谊传》：“以能诵诗书属文，称于郡中。”

⑤ 《论语·子罕》：“文王既没，文不在兹乎？”朱熹集注：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”

⑥ 《尚书·武成》：“王来自商，至于丰，仍偃武修文。”

⑦ 《论语·学而》：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力，则以学文。”

⑧ 《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”

⑨ 《二程粹言》卷 1：“理者，实也，本也；文者，华也，末也。”

⑩ 《易·乾》：“善而不伐，德博而化。”

⑪ 《说文》：“化，教行也。”

⑫ 《荀子·不苟》：“神则能化矣。”注：“化，谓迁善也。”

⑬ 《礼记·乐记》：“和，故百物皆化。”

⑭ 束皙：《补亡诗》。

⑮ 王融：《三月三日曲水诗序》。

本是汉字文化圈的一员,在古代已接受并广为使用包括“文化”在内的成批汉字词。19世纪中后叶的“明治维新”期间,日本大规模译介西方学术,其间多借助汉字词意译西洋术语,而选择“文化”对译英语及法语词“Culture”便是一例。由此,“文化”在汉字古典义的基础上,注入来自西方的新内涵。这种源于中国的古汉语词,在日本对译西洋术语时赋予新含义的例子,除“文化”外,还有“文学”、“革命”、“共和”、“社会”、“经济”、“自由”、“物理”等一系列关键词,它们又经游学东洋的中国学人逆输入中国。故“文化”等词语在近代经历了“中—西—日”之间的概念旅行。研习文化史,应当留意同一词形所包含概念的古今演化和中西转换,并考察古今变更与中西交会二者间的互动关系。

英文和法文“Culture”的词源是拉丁文“Cultura”,其原形为动词,有耕种、居住、练习、留心、注意、敬神诸义,以物质生产为主,略涉精神生产,总意是通过人为努力摆脱自然状态。16、17世纪,英文和法文的“Culture”(德文对应词为“Kultur”)词义逐渐由耕种引申为对树木禾苗的培养,进而指对人类心灵、知识、情操、风尚的化育,从重在物质生产转向重在精神生产。

与“文化”含义相近的古典词是“文明”。“文明”之“文”,指文采、文藻、文华;“明”指开明、明智、昌明、光明。联合而成的“文明”,其意为:从人类的物质生产(尤其是对火的利用)引申到精神的光明普照大地,唐人孔颖达疏解《尚书·舜典》“睿哲文明”说:“经天纬地曰文,照临四方曰明”;孔颖达疏解《易·乾·文言》“见龙在田,天下文明”说:“天下文明者,阳气在田,始生万物,故天有文章而光明也。”便揭示此种意蕴。中国古典也有将“文明”视作进步状态,与“野蛮”对应的,如李渔《闲情偶寄》称“辟草昧而致文明”即为用例。

以“文明”对译“civilization”,始于入华新教传教士郭实腊编的中文期刊《东西洋每月统记传》,虽然该刊出现“文明”一词不下10处,但这一译词当时在中国影响不大。明治时期的日本学人在译介西洋术语时,注意了对文化与文明两词的区分:以“文化”译“Culture”,以“文明”译“Civilization”。而与“文明”对译的英文词“Civilization”源于“城市”,表示城镇社会生活的秩序和原则,是与“野蛮”、“不开化”相对应的概念。明治维新的中心口号之一“文明开化”,以及1875年出版的福泽谕吉的名著《文明论概略》,都是在与“野蛮”对应的意义上使用“文明”一词的。福泽谕吉还参考欧洲文明史观,将人类历史划分为“野蛮—半开化—文明”三阶段。明治间日本有关文明史观的翻译书和日本人自著出版甚多,“文明”成为流行语,吃“文明饭”(西餐)、跳“文明舞”(西式交际舞)、拄“文明棍”(西式拐杖)成为一时风尚。黄遵宪、康有为、梁启超、汪康年等采纳日本这一译词,自19世纪末也多在与“野蛮”“半开化”相对的意义使用“文明”一词。如梁启超1896年在上海主笔的《时务报》上,便多次出现“文明之奇观”、“外国文明”、“文明大进”、“文明渐开”、“文明之利器”等语。梁氏1898年在日本主编的《清议

报》，则并用“文明”、“文化”，其与“西洋文明”、“西洋文化”的含义相同。中国人认真区分“文明”与“文化”，始于胡适。胡适 1926 年刊发《我们对于西洋近代文明的态度》一文，将文明（Civilization）定义为“一个民族应付他的环境的总成绩”，将文化（Culture）定义为“一种文明所形成的生活方式”。张申府于同年发表《文明或文化》则称，“文化是活的，文明是结果”。我们今天不一定采用这些定义，但胡、张等先生区分文明与文化两概念，对中国人的文化研究无疑是一种向精确方向的引导。

文化和文明都是人类现象，但二者所涵盖的历史内容又有差异：“文化”的本质内涵是“自然的人化”，人通过有目的的劳作，将天造地设的自然加工为文化。而“文明”则是文化发展到较高阶段，或泛指对不开化的克服（前引诸例即在这种意义上使用“文明”一词）；或指超越蒙昧期（旧石器时代）和野蛮期（新石器时代）的历史阶段。进入“文明”阶段的标志有三：文字发明与使用、金属工具发明与使用、城市出现。故中国的文化史长达百万年之久，而进入创制并使用文字和金属工具的文明时代约 4000 年左右。

文化（Culture）作为内涵丰富的多维概念被众多学科所探究、阐发，开端于近代欧洲。这是因为，历经文艺复兴、启蒙运动的欧洲人，意识到风俗、信仰、观念、语言都是一个历时性的动态过程；率先开辟世界市场的欧洲人还发现，人类文化呈现共时性的多样化状貌。在这两种批判性观察的激发下，形成了对“文化”加以总体把握和分类研究的诉求。19 世纪以后，文化逐渐成为一个中坚概念，被人文科学和社会科学普遍使用。比尔斯父子在《文化人类学》中指出：

文化概念是 19 世纪、20 世纪的一大科学发现，其内容是，人类的行为之所以不同于其他种类动物的行为，是因为它受文化传统的影响和制约。这是把“文化”视作人类与动物相区别的标志。英国文化学家泰勒 1871 年在名著《原始文化》中给文化下的定义是：

就其广泛的民族学意义来说，是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的任何其他的才能和习惯的复合体。

这是被视作经典的广义文化界说。此后，古典进化论学派、文化传播学派、文化功能学派、文化历史学派、文化心理学派、文化结构学派等竞相定义文化。克鲁伯与克拉克洪合撰《文化概念的批判性评注与定义》，列举 160 余种文化定义，归纳为六类：列举描述性的、历史性的、规范性的、心理性的、结构性的、遗传性的。

克鲁伯在《文化的性质》中指出，文化概念的发现，是 19 世纪以来人类学史和社会科学史上的重大成就，其意义完全可以同哥白尼“日心说”对自然科学的贡献相提并论。在学科分野日益细密、切割化达于极致的现代社会，“文化”是少数具有强大整合力的概念之一，其组词功能罕见其匹。物质文化、制度文化、行

为文化、精神文化、乃至旅游文化、风筝文化、筷子文化……，等等人类化现象，都可统合在以“文化”为词根的众多词组群中，十分自然地流衍于人们的口头和笔端。

文化的本质内蕴是自然的人化，是人的价值观念在社会实践中对象化的过程与结果，包括外在文化产品的创制和内在心智、德性的塑造。因此，文化分为技术系统和价值系统两大部类，前者表现为器用层面，是人类物质生产方式和产品的总和，构成文化大厦的物质基石；后者表现为观念层面，即人类在社会实践和意识活动中形成的价值取向、审美情趣、思维方式，凝聚为文化的精神内核。这两者便是通常说的物质文化（或曰器物文化）和精神文化（或曰观念文化）。介于两者之间的，还有制度文化和行为文化，前者指人类在社会实践中建构的各种社会规范、典章制度，后者指人类在社会交往中约定俗成的风习、礼俗等行为模式。包括物质、精神、制度、行为四层面的文化，是广义文化；作为不停运行的广义文化在观念领域摹本的精神文化，是狭义文化，狭义的“文化”常与“政治”、“经济”等词并列使用。

四、文化史的研究对象

文化史，顾名思义，是以“文化”的发展历程为研究对象的历史科学，是专门史的一个门类。既然“文化”有广义、狭义之别，文化史的研究范围也有宽有窄。19世纪西方兴起的新史学，把广义文化纳入研究视野，试图从文化学角度揭示历史发展的真实因素。英国史学家巴克尔的《英国文明史》、德国历史学家柏恩海姆的《历史方法教本》、美国历史学家鲁滨逊的《新史学》、英国史学家汤因比的《历史研究》是代表作。日本明治维新时期出现的多种文明史论著（代表作为福泽谕吉的《文明论概略》），也属于这种广义文化史。梁启超鉴于中国传统史学以君主和王朝为本位，力倡以民族的文化创造历程为对象的“新史学”，他所设计的《中国文化史目录》，包括朝代篇、种族篇、政制篇、法律篇、军政篇、教育篇、交通篇、国际关系篇、饮食篇、服饰篇、学术思想篇等28篇。这种涵盖物质、制度、行为、精神四个层面的文化史，与以政治史为主线的通史相区别。而以广义文化为史书的展开部，是梁氏将文化理解为“人类心能所开积出来之有价值的共业”在史书编纂上的体现。

以广义文化作对象的文化史，超越了以帝王将相为主角、以王朝兴衰为线索的传统史学，而以人类的物质文明及精神文明进程为展开部，这无疑是一大进步。然而，广义文化史因对象的庞杂而难以把握，论者和读者往往会作歧路亡羊之叹，于是便有在广义文化背景下研究狭义文化（精神文化）的理路出现。本来，思想史、哲学史是研究精神、观念历史的学科，而狭义文化史则另辟蹊径：思想

史、哲学史主要借助先代遗存的哲思文献,直接把握观念的历史进程,文化史当然也要以史典提供的观念性材料作依托,同时更用力于对器物、制度、行为等具象世界的把握,从具象世界透见民族的文化性格。文化史又不同于以器物的发明、生产、交换为对象的科技史、工艺史、经济史,而重在发现隐藏在物象背后的一个民族的心灵史和精神特质,所谓“即物求理”、“观象索义”。文化史当然也不是诸观念史(文学史、艺术史、史学史、哲学史、宗教史等)的拼合,而是着眼于对诸观念侧面的综合考察,通过对物化的精神和精神的物化的双向探求,了解族群、民族、国家的文化性格的生成机制、基本特色和发展走势。

以上便是“文化史”的特殊属性和富于个性的研究理路。

五、中国文化的生态环境

文化的本质内涵是自然的人化,文化的生成机制当然离不开自然环境,或曰地理环境。文化又是一种社会的产物,其生成机制植根于社会环境,包括经济土壤和社会结构两层面。同时,具有民族性、国度性的文化还要受到外域因素的影响。因此,考察中国文化的生成机制,须从地理环境、经济土壤、社会结构、国际条件诸方面展开,注意于对四者整合而成的“文化生态”作出概述与辨析。

1. 地理环境

中华先民很早就形成对自己栖息地域的总体认识。成文于周秦之际的《禹贡》(汉代将其收入《尚书》)描述了古中国的地域范围:

东渐于海,西被于流沙,朔南暨声教,讵于四海。

以后,历代正史的《地理志》关于各朝疆域“四至”的概括,都以这一文字为基础,因为《禹贡》的这段话精要地表述了中国的地理大势。我们今天可以将这段话进而阐发为:中国的地理格局是,东临茫茫沧海,这是古人难以逾越的瀛海巨洋(今称太平洋),不同于地中海、波斯湾那样易于航行的内海;其陆地外缘,西北横亘茫茫戈壁、无垠沙漠,西部和西南耸立世界屋脊——帕米尔高原和全球最为高峻的青藏高原及纵贯南北的横断山脉。

大海、沙漠、高山等自然屏障,为板块状的东亚大陆提供了一种隔绝机制,中国文化由此获得独立发生发展的环境,并减缓了异域力量的致命袭击。与古埃及、古巴比伦、古印度因地理外缘的相对开敞,较易遭到外族侵袭而归于毁灭相区别,中国文化因地理环境提供的隔绝机制,在古代能够长期保持一以贯之的发展统系,成为世界历史上罕见的连续性文化的范例。地理上的隔绝机制是一把双刃剑,它既具有护卫、保存文化的功能,又会滋长“足乎己无待于外”^①的封闭

^① 韩愈:《原道》,前引《韩愈全集校注》,四川大学出版社1996年版,第2665页。

自足意识。当然,中华民族也不乏开拓远外的雄心、力量 and 智能,陆上丝绸之路和海上丝绸之路的开辟与长期运行,成为古代东西方经济、文化交流的大动脉;而通西域的张骞、班超,取经印度的法显、玄奘,七下西洋的郑和,便是中华民族拓外致远的杰出人物的代表。

大漠、高山围护的东亚大陆,腹地辽阔,提供了较为开展的回旋余地。当中原地区受到北方游牧民族袭扰时,或者当中原地力衰退、政治动乱、人文低落时,中国的政治、经济中心和文化中心尚有向东南转移的广大区间,从而使中国文化赢得了补强、复壮、再生、发展的条件。晋唐以后,长江流域殷实富庶,“东南财赋”与“西北甲兵”共同成为支撑国家的两大柱石。虽然中国的政治、军事重心长期保留在北方,但唐宋以降,处在北方的京师,依凭南北大运河从江南源源供应米粮丝帛,方得以昌盛繁华,故北京有“漂来的城市”之称。东南沿海虽在古代处于中华文化的边缘,却在近代最早迎受西方文化,成为得风气之先的地段。如果说,古代中国文化传播的大势是由西北而东南,那么,近现代中国文化传播的大势则是由东南而西北,长江中游则是交汇处,故两湖在近代成为人文渊薮、事变焦点,也就并非偶然了。

滋生中国文化的东亚大陆腹里纵深,地形及气候条件复杂多样,南北气温冬季相差几近摄氏 50 度,东部沿海与西部内陆年降雨量相差数千毫米。大江大河因山系走势所决定,多为东西横贯,也有南北奔流者。歧异的气候类型,繁复的山川形势,为中国文化的多样化发展提供了自然基础,东南农耕、西北游牧的格局,由东亚的陆海大势、季风性气候造成的由沿海向内陆降雨量递减的自然条件所决定;黄河流域、长江流域、珠江流域、松辽平原的文化形态各异,也与南北地理环境大异直接相关;同为长江流域,上游的巴蜀文化、中游的荆楚文化、下游的吴越文化各具特色,也受惠于地理环境的多样性。总之,丰富多样的地理环境,养育了百态千姿的地域文化。

2. 经济土壤

地理环境提供了文化创造所必须的物质基础,在大多数情况下,地理环境并不直接决定文化走势,它对文化的影响,主要是通过人类利用地理环境提供的条件、从事的生产实践及产品分配、交换,也即经济活动这一中介得以实现的。

人与自然呈双向交流关系。一方面,人的活动依凭自然、受制于自然;另一方面,人又不断征服自然、改造自然。人与自然这种双向同构关系统一于人类的社会实践,首先是生产实践,也即经济活动。经济活动所创造的器物文化,既是广义文化的底层部分,同时又为制度文化、行为文化、观念文化的生长发育奠定物质基础。

延绵久远的中国文化大体植根于农耕与游牧这样两种经济生活的土壤之中。以年降水量 400 毫米线为界,中国约略分为温润的东南和干寒的西北两大

区域。自然条件的差异,使 400 毫米降水线东南的地带被人们开辟为农耕区,养育出一种以定居农业作基石的,礼制法规齐备、声明文物繁盛的农耕文化;400 毫米降水线西北的地带则成为游牧区,形成无城廓、少礼制,以游牧为生,全民善骑战的马上文化。农耕文化与游牧文化之间的冲突与融会,是世界古代、中世纪历史的一大主题,中国亦不例外。自先秦直至明清反复发生的汉胡争战、和亲,以及由此引发的“华夏(农耕人)夷狄(游牧人)之辨”,正是这一主题的展开。而东起海滨、西极大漠的万里长城,大体上与这条年降水量 400 毫米线重合,是农耕文化与游牧文化的边际线,战争与互市都在这道边墙举行,多少历史悲壮剧在这里演出!

古代中国的农耕经济,有着中原定居农耕方式与南方山地游耕方式两种类型。南中国亚热带山地民族(如苗、彝、黎、高山等族),直到近古甚至近代,仍然刀耕火种,迁徙无定,但移动范围大体在南方山地之内,又基本处于汉民族大一统文化的笼罩之下,故这两种农耕经济方式间不像游牧与农耕那样彼此争战不息。历代中原王朝对南方少数民族设官治理,推行羁縻柔远政策,清代实行的“改土归流”为其代表。

在近代商品经济得到充分发育以前,中国生产方式的主体是农业自然经济,其间又分为两大段落,一为殷商、西周的土地国有(王有)及村社所有、集体劳作阶段。殷墟甲骨文有“王大令众人曰协田”的卜辞。“协”字的古体像三耒并耕,是殷代庶众在王田共耕的写照。《诗·周颂》则多次出现“千耦其耘”、“十千维耦”的字句,说明西周普遍实行在“公田”上的集体耕作。二为东周至明清的土地私有、个体劳作阶段。自春秋、战国开始,土地国有(王有)、私有并存,而私有渐居主导,土地逐步可以自由买卖,单家独户经营、男耕女织的小农业经济构成主体,“牛郎织女”的故事便是其典型化摹写。自秦汉以降的 2000 年间,中国社会广阔而坚实的基础,正是小农业与家庭手工业相结合的自然经济,与此相辅相成的地主—自耕农土地占有制,以及地方小市场在城乡的普遍存在,地主、商人、高利贷者三位一体,构成中国前资本主义经济从生产、流通到分配的完整结构。自然经济虽然在古中国占主导地位,但商品经济在先秦即达到一定规模,唐宋以降更有较大拓展,宋代还开始发生“城市革命”,即城市由政治、军事中心向工商业中心转化,北宋张择端的《清明上河图》描绘了这一生动景象。明末在长江三角洲等地涌现的工场手工业和大范围纺织品市场的形成,诱发了资本主义生产方式的萌芽。由于自然经济尚未进入瓦解期,加之专制政治对商品经济的摧残性掠夺(明代万历年间的“矿监”“税监”的为祸天下,即是突出恶例),以及明清鼎革之际大规模的战乱,使幼弱的资本主义萌芽无以成长壮大。

如果说,土地王有、集体生产的农村公社—领主经济的土壤中养育出殷商西周神权至上的官学文化,那么,在土地地主—自耕农所有、个体生产的小农经济

土壤中,则培植了晚周虚置神权,以人文为研习重点的私学文化。两汉以后又定型为以儒学为正宗,兼纳百家、融会佛道的大一统帝国文化。自给自足的小农经济土壤还决定了中国文化深层次的诸多特点,如注重经验理性、务实黜虚、中庸循环的思维模式,重农抑商、重本抑末的社会经济结构,尊君重民、集权专制的国家体制等等。虽在汉唐以降,尤其在明清之际曾出现“非君论”等社会批判思潮,但前述格局并未发生动摇,而且一直延续到清代嘉道时期。19世纪中叶,随着西方资本主义列强的大规模东侵,中国面临“数千年来未有之变局”,而这种“变局”最基本的层面,便是沿袭数千年的自然经济逐步解体,日益纳入世界统一市场,以商品经济为动力源的新的经济结构开始形成,从而为中国文化的发展提供一种更新了的土壤。

3. 社会结构

文化是一种人类现象,而人类只有组成一定的社会结构,方能创造并发展文化。人类社会组织的演变趋势,大约是由血缘政治向地缘政治进化。希腊便是实现这种转变的典型。然而,中国的社会结构虽发生过诸多变迁,但由血缘纽带维系着的宗法制度及其遗存却长期保留,这与中国人的主体从事聚族而居的农耕生活有关,使得中国跨入文明门槛以后,氏族社会血缘纽带解体很不充分,直至近代,广大农村、集镇还大体沿袭宗法式社会结构,被农村包围的城市也深受其制约。巴金的《家》《春》《秋》等表现20世纪上半叶社会生活的作品,展现出宗法制度的幽灵仍笼罩着现代中国。

宗法制源于氏族社会父家长制公社成员间的亲族血缘联系。作为一种庞大、复杂却又井然有序的血缘—政治社会构造体系,宗法制孕育于商代,定型于西周。宗法制规定,社会的最高统治者“天子”,是天帝的长子,奉天承运,治理天下土地臣民。从政治关系而论,天子是天下共主;从宗法关系而论,天子是天下大宗。君王之位,由嫡长子继承,世代保持大宗地位。其余王子(嫡系非长子和庶子)则封诸侯,他们对天子为小宗,但在各自封国内又为大宗,其位由嫡长子继承,余子封卿大夫。卿大夫以下,大、小宗关系依上例。嫡长子继承制、分封制、严格的宗庙祭祀制度,共同构成宗法制的基本内容。

春秋战国的兼并战争使宗法秩序呈瓦解之势;秦汉以降,分封制被郡县制取代,除帝王继统仍由皇族血缘确定外,行政官员的选拔、任用,实行荐举、考试制(隋唐以后定型为科举制),即以“贤贤”取代“亲亲”。但是,宗法制的影响仍然延及后世——

其一,政治权力和经济产权的继承,普遍遵循父系的单系世系原则,排斥女性成员的地位,以确保权力和财富不致流入异姓他族。

其二,由血缘纽带维系着的宗法组织——家族长盛不衰,成为超越朝代更迭的不绝如缕的社会细胞。这种家族香火的延绵,又往往仰赖祠堂、家谱、族田三

要素的顽强存在。

其三，族权与政权结合，族权在宣扬纲常名教、执行礼法、维护宗法专制秩序方面，与国家政权目标一致；国家政权也以家族精神统驭臣民，正所谓“家国同构”、“君父一体”。诚如近人梁启超在《新大陆游记》中所说：

吾中国社会之组织，以家族为单位，不以个人为单位，所谓家齐而后国治是也。周代宗法之制，在今日其形式虽废，其精神犹存也。

近人严复(1853—1921)也认为，直至近世，中国人“犹然一宗法之民而已矣”^①。这都是透视古今的灼见。

中国社会组织的特色，与宗法制延绵不绝、紧密相连的，是专制政体的长期持续。

早在国家初成的商周时代，君主专制便现端倪。王(天子)既是最高政治领袖，又是宗法的最大族长和神权崇拜上的至尊教主，集族权、神权、政权于一身。如果说，春秋以前，天子的专制权力以分封制为基础，世袭诸侯赐土而且临民，享有较大分治权；那么，战国以后，郡县制逐步确立，君主的专制权力则通过直接指挥非世袭的朝廷官吏实现，从而向统一的专制主义集权制过渡。公元前221年，秦王嬴政“振长策而御宇内”，正式建立中央集权的君主专制政体，此制一直沿袭至1911年辛亥革命推翻清王朝。与欧洲在中世纪后期方形成君主专制相比，中国的君主专制形成早、持续久，而且2000余年间虽有起伏跌宕，其总趋势却是愈益强化，并形成对社会生活各层面的严密控制，不仅户籍、里甲制度牢笼人身，而且用政治控摄文化，用权力干预学术，从而使“邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明”^②。皇帝不仅是政治上的元首，而且是天神代表(天之子)，同时还是天下士人的老师(科举考试的最高层次“殿试”，在理论上是由皇帝直接考选士人，使士大夫成为“天子门生”。故渊博如韩愈者也一再宣称，自己的学识得自皇上的赐予)，这与欧洲神权(归教会)与政权(归国王)分离的二元结构(欧洲谚语“恺撒的归恺撒管，上帝的归上帝管”即此之谓)大相径庭(日本的社会统治结构与欧洲类似，神权归天皇，政权归征夷大将军，在大多数情况下，天皇不掌实权、不负实责。这也是日本的天皇制“万世一系”的奥秘所在)。强势的宗法—专制政体，是一柄双刃剑，其在历史上的积极作用是维系社会统一与安定，广大版图的奠定，长城、大运河的兴建，《永乐大典》、《四库全书》的修纂，都得益于此；与此同时，宗法—专制政治又束缚人的自由发展、阻滞社会经济的健康成长，尤其是到近古，更成为社会进步的严重障碍。

“宗法—专制”社会结构与农业自然经济相辅相成，造成一种兼及“内圣—外

① 《社会通论》译序，《严复集》，北京商务印书馆1981年版。

② 《汉书》卷56《董仲舒传》。

王”的伦理—政治型文化范式，延绵久远，直至近现代方成解体之势，然其深层影响，无论在积极方面还是在消极方面，仍然长期存在。

4. 国际条件

自跨入文明门槛以后，截至西方资本主义大规模侵入以前，建都中原农耕区的历代王朝，其文明水平一般都高于周边四夷，因而华夏族及后来的汉族称四夷为“陋”^①。处于文化“高势位”的中原人长期认为，只有华夏文化施影响于夷狄，而少有逆向影响，即孟子所谓“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”^②。在中国历史上，也多次发生过中原王朝与周边诸族文化互动的故事（如赵武灵王“胡服骑射”、北魏孝文帝的汉化举措之类），更有中原王朝被武功强悍的周边游牧人击败的事例，但中国文化的先进性并未出现危机，文化发达的中原人一再使野蛮的征服者被征服——凡是进入农耕文化圈的游牧人，“进于中国则中国之”，经过一代或数代，无不“汉化”，便是明例。

由于中国文化在古代明显领先于周边地区，所以中国虽然广为吸收周边文化成果，但主要是中国文化施影响于周边。汉字、儒学、中国化佛教、中式礼法、农业及手工业技艺，都是中国输往周边的文化品种，以至日本、朝鲜、越南等被纳入“汉字文化圈”、“儒学文化圈”、“汉译佛典圈”。秦汉以迄明清诸王朝无论是与中亚、西亚交往，还是与东邻以及南洋诸国交往，都有一种“天朝上国”俯视夷狄的意味。汉代“凿空”西域的张骞，明代七下西洋的郑和无不胸藏“宣威异域”的恢弘气魄，究其底蕴，盖在国力强劲，文化先进。

古代中国的邻邦，其文明程度较高者是印度。由于青藏高原和横断山脉的阻隔，中印之间经济往来、人员交流不多，但南亚次大陆的佛教文化经由印、中僧人的努力，得以北传，对两汉以降的中国文化发生深刻影响，范围遍及哲学、文学、艺术、建筑、音韵学乃至社会风俗，连词语方面也吸纳佛语甚多，世界、空间、现在、觉悟、境界等常用词，天女散花、瞎子摸象、一刀两断、对牛弹琴、当头棒喝等成语，皆来自汉译佛典。魏晋、南北朝、隋唐以降，入华佛教采获道家、儒家的哲理伦常，日渐中国化，形成华严宗、天台宗、禅宗等中国化佛教宗派。尤其是禅宗，吸收易学、思孟学成果，采用中国人习惯的修行方式，达成华梵之间的交融互摄，成为中国人，尤其是士大夫欢迎的文化形态。唐宋以降的一批儒者，在坚持儒家纲常名教的前提下，广为采撷佛学思辨成果，补充儒家较薄弱的本体论和方法论，又借鉴佛典的义疏科判，丰富了儒家经书注疏方法，使儒经的章句疏证之学开出新生面。这一切都推动了新儒学——宋明理学的创建。总之，来自印度的佛学，经过与中国本土文化的碰撞与交融，形成中国化

① 《论语·子罕》：“子欲居九夷，或曰：陋，如之何？”

② 《孟子·滕文公上》。

的佛教和吸收佛学成果的新儒学，它们共同构筑了唐宋以降中国文化的两大支柱。

综观古代中国，虽然面对过足以倾覆王朝的游牧人军事力量的来袭，也曾迎受过佛教那样高水平的观念文化的传入，但中国文化的主体地位并未发生动摇。入主中原而又文化后进的游牧人，不久都被汉文化所同化，一次又一次演出“征服者被征服”的戏剧；入华的印度佛学，也在与中国本土文化的互动中被涵化成中国化的宗教。时至近代，情形发生重大变化：被先进的工业文明武装起来的西方殖民者梯海而至，以大炮、鸦片和商品，不仅从军事上，而且在经济上和文化上，打破了中国自古以来形成的防范外部力量入侵的障壁，逐步将中国纳入世界统一市场，汇进世界文化的总流。晚清的有识之士纷纷指出，西来的洋人不同于古时扣关的野蛮夷狄，而是拥有更先进文化的入侵者。李鸿章于清同治十三年（1874）痛陈中国面对的亘古未遇的严峻形势：

历代备边，多在西北，其强弱之势，客主之形，皆适相埒，且犹有中外界限。今则东南海疆万余里，各国通商传教，来往自如，麇集京师及各省腹地，阳托和好之名，阴怀吞噬之计，一国生事，诸国构煽，实为数千年未有之变局。轮船电报之速，瞬息千里，军器机事之精，工力百倍，炮弹所到，无坚不摧，水路关隘，不足限制，又为数千年来未有之强敌^①。

这就揭示了近代中国面临的外部环境的新特点：第一，昔时中国的威胁主要来自西北游牧民族，现在则变为从东南沿海登陆的西洋人；第二，昔时中国文化的水平高于外域，而现在与中国打交道的列强挟工业文明威势，使东方农业文明相形见绌。一向以“礼仪之邦”自诩的中国人大为震惊，发现自己原来不是一线单传的天之骄子，中国文化也并非最为优胜。

中国在近代面对“数千年未有之变局”，面对“数千年未有之强敌”，这是一种截然不同于古代的国际环境，中国文化也因此而获得一个全新的参照系，先觉的中国人开始思考：东西文化的差异何在？造成这些差异的原因何在？中华民族怎样才能使自己的文化焕发活力从而迎头赶上？中国文化以此为契机，揭开崭新的一页。

六、中国文化特质

中国传统文化在一个半封闭的北温带块状大陆得以滋生发展，其物质生产方式的主体是农业自然经济，社会组织以宗法一家族制度和专制政体为基本形态，而周边则为后进民族所环绕。这样一种特定的生态环境，使中国文化形成富

^① 《同治朝筹办夷务始末》卷96，中华书局1979年版，第17页。

于特色的性格。

其一，人文传统。

有别于重自然(如希腊)或超自然(如印度、希伯来)的文化类型，中国文化自成一种“敬鬼神而远之”的重人生、讲入世的人文传统，人颇受尊崇，所谓“人为万物之灵”，“人与天地参”，将人与天地等量齐观，这使中国避免陷入欧洲中世纪那样的宗教迷狂，而发展出一种平实的经验理性。在中国繁衍的各种宗教也熏染上厚重的人文色彩。“天地君亲师”同时供祭，在实用理性的驱使下，人神不分，现世来世不隔；中国人对神缺乏无上的尊崇和发自内心的激情，而多半对神灵持“平时不烧香，临时抱佛脚”的应付及利用态度。多数中国人更敬重的是祖先和由祖先繁衍下来的族群。所以，中国传统的人文精神，要义不在尊重个人价值和个人的自由发展，而是将个体融进类群，强调人对宗族和国家的义务，构成一种宗法集体主义的人学，与文艺复兴开始在西方勃兴的以个性解放为旗帜的人文主义，分属不同范畴。

其二，伦理中心。

由氏族社会遗留下来，又在文明时代得到发展的宗法传统，使中国一向高度重视伦常规范和道德教化，从而形成以“求善重德”为旨趣的“伦理型文化”，同希腊以“求真重智”为目标的“科学型文化”各成一格。科学型文化对宇宙论、认识论与道德论分别作纵向研究，本体论和认识论得到充分发展；而伦理型的中国文化，不讲或少讲脱离伦常的智慧，齐家、治国、平天下皆以“修身为本”，伦理成为出发点和归结点。以至中国文学突出强调“教化”功能，史学以“寓褒贬，别善恶”为宗旨，教育以德育统驭智育，人生追求则以“贱利贵义”为价值取向，构成以伦理为中心的文化系统。

其三，尊君重民。

长期运作于中国的农业自然经济，是一种少有商品交换、彼此孤立的经济。这种土壤中生长起来的极度分散的社会，需要高高在上的集权政治加以统合，以抗御外敌和自然灾害，而人格化的统合力量来自专制君主。因此，“国不堪贰”的尊君传统是农业宗法社会的必然产物。另一方面，农业宗法社会的正常运转，又要仰赖以农民为主体的民众的安居乐业，如此方能为朝廷提供赋役，保障社会所需的基本生活资料，社稷家国方得以保全，否则便有覆灭崩溃之虞。因此，“民为邦本”的民本传统也是农业宗法社会的必然产物。“尊君”和“重民”相反而又相成，共同组成中国传统政治文化的一体两翼。

其四，中庸协和。

崇尚中庸，是安居一处、以稳定平和为旨趣的农业自然经济和宗法社会培育的人群心态。“极高明而道中庸”，“执其两端而用其中于民”，显示出中国式智慧的特征。这种中庸之道施之于政治，是裁抑豪强，均平田产、权利，从而扩大农业

宗法社会的基础；施之于文化，则是在多种文化相汇时，异中求同，万流共包；施之于风俗，便是不偏颇，不怨尤，内外兼顾。奉行中庸的理想人格，则是执两用中，温良谦和的君子之风。尚调和、主平衡的中庸之道是一种顺从自然节律的精神，它肯定变易，又认同“圆道”，这显然是农耕民族从农业生产由播种、生长到收获这一周而复始现象中得到的启示。五行相生相克学说描述的封闭式循环序列，便是这种思维方式的概括。当然，中国文化里也存在颇不中庸的走极端的倾向。

其五，延绵坚韧。

中国文化是从农业宗法社会的土壤生长出来的伦理型文化。农业宗法社会提供一种坚韧的传统力量，伦理型范式造成顽强的习惯定势，而先秦已经形成的“自强不息”和“厚德载物”^①精神，使中国文化的认同力和适应力双强。“认同”使中国文化具有内聚力，保持自身传统；“适应”使中国文化顺应时势变迁，不断调节发展轨迹，并汲纳异域英华，如此，中国文化方具备无与伦比的延续性。世界其他文明古国（如埃及、巴比伦、希腊、哈拉巴、玛雅等）的文化，盛极一时，又戛然而中绝，出现过大幅度“断层”，乃至完全覆亡，令人在凭吊间油然而生“白云千载，人去楼空”的感慨。唯有中国文化，历尽沧桑，饱受磨难，于起伏跌宕中传承不辍，在数千年发展中，各代均有斐然成就。以文学论，诗经、楚辞、先秦散文、汉赋、魏晋诗文、唐诗、宋词、元曲、明清小说，奇峰叠现；以学术论，先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学、近代新学，此伏彼起，蔚为大观。这种在一国范围内，文化诸门类的发展保有如此完整的阶段性递变序列，是世界文化史上的仅见之例。

19世纪中叶以降，随着世界统一市场扩及东亚，中国延续数千年的农业自然经济和宗法专制政体趋于瓦解，社会进入近代转型期阶段，文化的器用层面、制度层面、观念层面变革的任务渐次提出。然而，近世中国尽管呈现“千古之奇变”，但悠悠岁月铸就的传统，作为一种动力定型和深层底蕴，仍旧或显或隐地施展影响，中国现代文化正在内与外的交织、古与今的因革中演化，如滔滔江河，后浪逐前浪，奔流不息。

七、中国文化的世界地位

在华夏、中国、中华的概念之外，中国古代又有所谓“天下”的观念，指时人视野所及的全部空间。但在文化中心主义的意识下，古人的“天下”观尚不能视作全球意识。中古时期，汉字系统又有“世界”一词出现，该语源自佛教《楞严经》，

^① 《易·乾卦·象传》：“天行健，君子以自强不息。”《易·坤卦·象传》：“地势坤，君子以厚德载物。”

“世”指过去、现在、未来的时间迁流，“界”指四维诸方(东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下)的空间定位,后来在使用时,主要取空间含义。而真正以全球性眼光探讨中国文化的地位和作用,起于晚近,这种观照,正是今天中国文化史研究应当持有的视界。

中国文化是世界几大原生文化之一。

文化是多元发生的。关于世界上最早的几大原生文化(或称文明形态),学术界表述不一,有“三大文明”(近东文明、东亚文明、中南美文明)，“四大文明古国”(埃及、巴比伦、印度、中国)，“六大文化区”(西亚、埃及、印度、中国、墨西哥、秘鲁)，“七大母文化”(埃及、苏美尔、米诺斯、玛雅、安第斯、哈拉巴、中国),以及斯宾格勒的“八个文明中心”(埃及、印度、中国、巴比伦、雅典、伊斯兰、西方、墨西哥)和汤因比的“26个文明中心”等多种说法。无论从哪一种角度来看,中国都是这些原生文化中重要的一个单元,它在独立起源的时间、文明发达的程度、对周边文化的影响力等方面,都具有典型意义。

世界上其他古代原生文化因各种原因,大都相继夭折,而中国文化则是罕见的古今绵延的文化类型。如埃及文化曾被波斯帝国所灭(前525),后又因马其顿亚历山大的占领而被希腊化,因恺撒的占领而罗马化,因阿拉伯人的移入而伊斯兰化,多次出现文化的中断和质的变更。巴比伦文化也因波斯等异族入侵屡遭中断,终至毁灭,旧巴比伦王国在公元前16世纪灭亡,新巴比伦王国在公元前538年被波斯帝国所灭,巴比伦城到2世纪已成废墟,现代考古发掘方揭示它昔日的辉煌。印度境内的哈拉巴在不到十个世纪的繁荣之后,也因波斯高原的雅利安人入侵而于公元前18世纪突然衰毁,近代印度人早已遗忘哈拉巴文明,印度史从雅利安人讲起,直到考古学家掘出哈拉巴文明遗址,印度文明史才向前推移千余年。古希腊曾达到文明高峰,但希腊在公元前2世纪被并入罗马版图,文化衰落,代之而起的罗马创造了制度文化的辉煌,后因以日尔曼为主的蛮族侵入而毁灭变异。上述诸文化形态大都沿着“中断—重建”的轨迹跳跃式地演进,被称为“突破性文化”,苏美尔—巴比伦—希腊—罗马—中世纪西欧—近代西欧,便是其跳跃式轨迹。与之相对应的中国文化,却绵延不绝,于起伏跌宕间持续发展,堪称“连续性文化”的典型。无论是汉族人执政,还是游牧人入主,中华民族都以其强大的同化力和凝聚力维持着一以贯之的文化传统,由《史记》到《清史稿》的完整无缺的“史的统序”,便是中国文明史传承不辍的一种表征。中国文化以其连续性、独特性,丰富了世界历史的内涵。

由于地域、种族、文化等方面的原因,长期以来在东亚形成了一个以中国为中心的“汉字文化圈”,它包括朝鲜半岛、日本列岛、越南以及东南亚、蒙古高原、青藏高原的部分地区。构成这个历史性文化圈的要素有汉字、儒学、律令制度、

中国化佛教等几项^①。这几大要素都是中国传统文化的结晶,中国文化的辐射、传播主导了肘腋之内东亚各地的物质文明和精神生活。以汉字为例,其播及东亚其他民族和国家,被借用、改造成为书写各种非汉语的“汉字型文字”,如朝鲜的“谚文”、日本的假名、越南的“字喃”,它们在字形和组字原则上都表现出与汉字的直接渊源关系。又如,儒家思想中的仁学观念、忠孝情感、和合意识、礼法制度等等,无不深深地影响着东亚人的价值观念与行为方式,在古代自不待言,直至今天东亚经济的高速增长,也与之不无深层关联。中国文化不仅惠及近邻东亚文化圈内,而且泽被远西,对包括欧洲在内的其他世界文化影响深巨。

16世纪之前,中国的科学技术一直走在世界的前列,中国的物质文明为欧洲的文艺复兴和近代化提供了某些诱发因子。中国古代在稻麦耕作、桥梁工程、掘井开河、冶炼铸造等技术领域,以及天文、算术、医学等科技领域都具有明显的优势,中国的丝绸、瓷器等产品自古以来就为西方各国人民所喜爱,火药、罗盘、亚麻纸、纸币、木版和活字印刷术等等,通过蒙古人和阿拉伯人先后传到西方。可以说,没有中国发明的火药,欧洲人还得流淌更多的鲜血才能攻破中世纪的封建城堡;没有中国发明的指南针和船尾骨舵,哥伦布的新大陆航行还得拖延;没有中国的造纸术和印刷术,欧洲的文艺复兴便难以迅速传播并张大其势。正如马克思所说:“火药、指南针、印刷术——这是预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎,指南针打开了世界市场并建立了殖民地,而印刷术则变成新教的工具。总的来说变成科学复兴的手段,变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”^②中国文化不仅为西方的近代文明提供了物质基础,而且还是西方现代科学技术的直接源头^③。

在思想意识层面,中国的伦理观、哲学观、政治理想,尤其是实用理性对欧洲的启蒙主义运动产生过影响。通过来华耶稣会士的传播,法国的启蒙思想家如伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭以及百科全书派的狄德罗、霍尔巴赫,重农学派的魁奈等人,都曾接触过中国的文化典籍,他们将中国的无神论和唯物论、“仁政”“仁君”思想、“有教无类”的教育原则、民本限君的政治理论等文化资源加以理想化的描绘,借以作为反对神学蒙昧主义和君主专制的思想武器,助成了欧洲启蒙运动。宋儒以来的理性主义,还对德国的哲学革命产生直接作用^④。德国的莱布尼茨也曾坦言:我们在中华民族中发现了优美的道德,即在道德上,中华民族呈现着

① (日)西嶋定生:《东亚世界的形成》,《日本学者研究中国史论著选译》(二),中华书局1993年版,第88页。

② 马克思:《经济学手稿》,《马克思恩格斯全集》第47卷,人民出版社1979年版,第427页。

③ 李约瑟曾说:“现代科学技术的诞生经历了几个世纪的准备时期,在这个时期内全欧洲曾经吸收了阿拉伯的学术知识,印度的思想意识和中国的工业技术。”《东方和西方的对话》,《四海之内》,三联书店1992年版,第6页。

④ 朱谦之:《中国哲学对于欧洲的影响》,福建人民出版社1985年版。

异样的优越。他还指出,二进位制得自《周易》的启示。而我们知道,当代创制的电子计算机运用的正是二进位制。

中国从汉代开始就建立的文官考选之制,隋唐以降演变成完备的科举制度,其“学而优则仕”的公平性、开放性和流动性,曾经令东来的传教士们啧啧称叹,并推荐给欧洲,法国革命以后的欧洲和 19 世纪的美洲的考试制度及文官制度,便参考了中国的科举制等文物典章。

在当代,随着后工业文明的日渐展开,人与人、人与社会、人与自然关系日趋紧张,中国文化中的一些精神资源,如人文理想、协和精神、阴阳平衡理念等等,经过现代诠释,可以为克服“现代病”提供某种有益的启示。

八、中国文化史分期

文化的生成、发展都具有阶段性,文化史研究必须揭示这种阶段性并循此展开叙述。与其他民族相比,中国文化自有其独特的发展脉络。这种脉络当然与王朝更替相关联,故中国文化史分期不可能全然脱离王朝系列;但文化史的进程又往往突破王朝界域,有着自身的发展序列,某些跨王朝的阶段,如周秦之际、魏晋南北朝之际、明清之际、清民之际,以及某些朝代的中段,如唐中叶、明中叶,文化发生重要转折,或形成思想学术的高峰,我们的研讨工作当然不应该,也不可能拘泥于朝代框架之内,故中国文化史的段落划分又必然要在一定程度上冲决王朝的樊篱,按文化自身演变的阶段性作出分期。同时,中国文化的进程,日益广泛、渐趋深刻地与外域文化发生互动,梁启超曾将中国历史划分为“中国之中国”、“亚洲之中国”、“世界之中国”三个递进的大段落,是颇有概括力的^①。根据以上,本书将中国文化史作如下分期。

1. 前文明期:猿人到大禹传子

这是中国文化的史前期,包括旧石器时期和新石器时期,相当于中国古史的传说时代。

(1) 中国境内分布广泛、数量众多的考古遗址表明,从旧石器时代到新石器时代的居民,体质上存在着明显的承续、发展的人种学序列,基本上是在一个大的人种(蒙古人种)主干下发生和发展的,还未发现西方人种(欧罗巴人种)的成分。一度流行的“中国人种西来说”和“中国文明西源论”,缺乏人类学依据。大量考古发现证明,中国石器时代文化是在相对独立单元的人种学基础上发展起来的,当然也不排除其他人种的渗入。

(2) 经历了 100 多万年的采集和渔猎活动,中国境内的原始人积累了丰富

^① 梁启超:《饮冰室合集·中国史叙论》,中华书局 1989 年版。

的动植物知识,大约在新石器时代开始了农业栽培和家畜驯养。中国无疑是农作物和家畜、家禽的重要原生地,是世界农业起源的中心之一,包括稻作和旱作在内的丰富多彩的农业生产方式,奠定了有别于游牧方式的农耕文化的基石,由此决定了后来中国文化的许多特点。

(3) 中国前文明时期的文化遗址数量极多、分布极广,恰似“满天星斗”,它显示着中国文明的多元发生,然而其主体集中在黄河流域和长江流域及其南北不远的范围内,这与文献传说大致相符,华夏(河洛)、东夷(海岱)和苗蛮(江汉)三大先民集团,在近年来的考古发掘中得到了部分的证明。

2. 文明奠基及元典创制期:夏、商、西周至春秋、战国

这是中国文化史上的“轴心时代”或称“元典时代”。

像世界其他地区独自生成的文化系统一样,此一阶段已经奠定了文化的基本构架,后来影响中国文化乃至整个东亚文化达 2000 多年的许多特征,在此一阶段已初步显现。

(1) 公元前 2000 年左右,中国范围内普遍出现了文字、青铜器、宫殿、祭坛等,中国文化跨入文明门槛,这与文献所载古史系统中的夏代相当,目前在豫西、晋西南进行的考古发掘正在揭开童年时期(夏代)中国早期文明的面纱。

(2) 中国青铜时代的技艺特点,如铜锡合金、块范筑法、有特征性的器物类型及其组合,都与西方文明和南亚文明有所不同。中国青铜器优先用作礼器,以象征王权和等级秩序,其次用作兵器,以投入战争维护政权,所谓“国之大事,在祀与戎”,而不是像希腊、罗马文明那样,除制造兵器外,金属主要用作生产工具。这正彰显了中国文化的重伦常政治的特色。

(3) 天、地、人三大祭祀发达,祖先崇拜尤盛,这与早成的宗法制度和宗法观念互为因果,并孕育了中国文化的一系列特征,如慎终追远、重史立言等等。

(4) 这一时期形成的《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》及《论语》、《墨子》、《孟子》、《庄子》、《老子》、《荀子》等中华元典,系统地展现了中华文化的中坚理念。人文精神、天道自然观、忧患意识等,以及阴阳、道器、有无、理气等范畴,在诸子辩难、百家争鸣中张扬开来,为后世中国文化的观念层面垂范作则,建造了中国人的精神家园。

尽管这一时期华夏族的活动空间主要在黄河、长江流域,但中国文明的基石已初步奠定,象形会意的汉字,儒、墨、道、法等诸子思想,宗法伦理等等都对后世影响深巨。

3. 一统帝国文化探索、定格期:秦汉

秦汉两朝的四个多世纪,是帝国文化形成的连续过程。如果向前追溯,一统帝国文化的端绪应该推源至春秋战国之际,因为其时所发生的社会变革和文化转型,已经寓含着政治一统的走势。而秦汉帝国的建立,正式标志着“古

代帝国的完成期”、“古代中国文化的总归结时代”，实现了对先秦多元文化的一统整合。

(1) 中国文化的很多基本面貌都在秦汉时期固定下来。如度量衡的统一、文字的厘定，以及教育模式、户籍控制、官吏考选方式和经学、史学体系的格局大定，形成中国独具的特色，并在帝国内部有效实施。汉族的形成也在此一时期，汉语、汉字、汉文等沿用至今的文明成果，都在秦汉时代基本定格。

(2) 在经过秦朝至汉朝前期百余年的探索、调适与磨合之后，大一统帝国的集权体制终于找到了一种与之相契合的意识形态，那就是发端于元典时代而又汲纳了道、法、阴阳诸家的儒家思想。在汉代统治集团倡导的“独尊”氛围下，儒学被经学化和官学化，“经学”成为至尊之学，2000年来规范着全民的视听言动。而在统治集团的实际运作中，却儒法兼采、王霸杂用（以董仲舒、汉武帝、汉宣帝的表述为代表），这也成为后代专制集权统治的一般方略；士大夫间流行儒道互补的生活哲学，入则兼济天下，出则独善其身；下层社会则在遵循礼教的同时，辅之以种种民间宗教和迷信。

(3) 中国古代皇权更替、朝代循环的基本模式，在此一阶段形成并固定下来，对后来2000年的改朝换代和文化遗产影响深远。这种模式是，在一个朝代内部，帝王按严格的宗法制世袭转让；但当一个王朝腐朽不堪维系，则有雄强者借势取而代之，高唤“王侯将相，宁有种乎”，形成“皇帝轮流做”的局面，农民战争或豪强夺权导致改朝换代的戏剧，反复上演。正因为帝王世袭并不绝对可靠，于是统治者更加重视王权的神化和圣化，后代的专制理论愈演愈炽。值得注意的是，改朝换代并没有引起文化中绝，尽管后继朝代“改正朔，易服色”，但总是自觉认同前代并实现文化接力，秦汉之际的“汉承秦制”便是显例，以后的唐宋之际“宋承唐制”、明清之际“清承明制”情形类似。当然，各朝制度在承前的同时，又均有更革。

秦汉时期中国文化由多元走向一统，中原农耕文明在与周边游牧文明的冲突交融中，逐渐赢得强有力的控制地位。秦汉文化足以与南亚的孔雀王朝文化、欧洲的罗马文化相媲美，成为亚欧大陆并峙的三大帝国文化。秦汉时期，既可以视为中国史前文化及元典时代之后的一个大完结、大整合，又可以视为后来的帝国文化乃至中国本土文化奠定模式的关键阶段，这400多年自成循环，有始有终。

4. 胡汉、中印文化融合期：魏晋南北朝至唐中叶

这一阶段，中国文化开始大范围地与东亚、西亚、南亚文化进行涵化整合，踏上了“亚洲之中国”的道路。这一时期，与庄园经济和门阀贵族政治相表里，精神领域里玄风弥漫，儒、道、佛各擅胜场，影响着思想意识和各文化门类。

(1) 农耕文化与游牧文化之间的冲突与整合是这600年间文化的一大主题。有别于秦汉的是，这一时期，华夏农耕文化的同化力有所减弱，北方游牧民

族的大举进入中原,曾经造成史称之“五胡乱华”和南北分治的局面;然而,游牧文化无疑又给中国文化带来复壮和补强作用,继秦汉之后,隋唐成为又一帝国文化高峰,即得益于北方民族阳刚精神的熏染,血统上如此(隋文帝杨坚、唐高祖李渊均有鲜卑血统,唐太宗李世民胡人血统比例更高达 3/4),文化上也是如此,故鲁迅称唐室“大有胡气”,此为至论。

(2) 这 600 年间的又一主题是来自南亚次大陆的佛教文化与中国本土文化之间的交融。佛教传入之初,也曾经与儒、道等中土文化相冲突,但终于与中国的伦理规范、实用理性、崇拜模式、政治需求等等相妥协、相融合(如佛教本“不敬王者”、“不事父母”,后来逐步演变为敬事君长、倡言孝道);佛教在中国历经排佛、灭佛、佞佛、援佛等种种遭际,逐渐实现了在中国的本土化,并深刻影响着中国文化的各个层面。在晋唐间,佛学宗派林立,天下名山寺院耸立,禅声缭绕,佛学更成为中国文化史上的奇峰异峦。如果按照通行的说法,将中国学术史分作七段(先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学、近代新学),那么其中三段(魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学)是直接因为佛教影响而形成学术大势的。

(3) 这一时期,发生了文化中心向东向南的转移过程。这一过程大规模展开于东晋南渡,至唐代“安史之乱”后,中国的经济中心已经基本移至南方,所谓“赋出天下而江南居什九”,但文化中心的南移还没有最后完成,这 600 年间正是南移过程中的过渡、调适期。

5. 近古文化定型期:唐中叶至明中叶

9 世纪的中国,继春秋战国之际和魏晋南北朝之际以后,发生了又一次社会变革和文化转型,它同时还引起东亚文化圈内朝鲜、越南、日本的文化也相继发生变革。某些日本汉学家和欧美汉学家,将此次转折看作是中世纪(或称“中世”)向“近世”的转型^①。中国学者陈寅恪则认为:“唐代之史可分作前后两期,前期结束南北朝相承之旧局面,后期开启赵宋以降之新局面,关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此。”^②唐代前后期的转折,规范了中国文化史后半段的大致框架。唐宋以降的 1000 年间,中国文化在自身的发展中,已显示出走出中古文化故辙的种种动向,可以称之近古文化期。

(1) 唐代中叶以降,领主庄园经济破产,地主—自耕农经济定型;赋税制度也发生重大变化,以两税法代替租庸调制为开端,以后宋明几代的赋税改革,越

① (日)内藤湖南:《概括的唐宋时代观》,前田直典:《古代东亚的终结》,宫崎市定:《东洋的近世》,载《日本学者研究中国史论著选译》(一),中华书局 1992 年版,第 10、135、153 页。(法)谢和耐:《中国社会史》,江苏人民出版社 1995 年版,第 257 页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿初编·论韩愈》,上海古籍出版社 1980 年版,第 296 页。

来越明确地把朝廷对平民的直接经济关系确立下来。政治上亦是如此,科举制度实行以后,门阀贵族淡出政治,官吏直接从地主和自耕农中考选,具有一定的开放性和流动性。此种地主—自耕农经济和文官政治的特色,与封建时代的西欧、日本的领主经济、世袭贵族政治颇相差别。

(2) 唐宋以来,实物经济式微,货币(包括纸币)大量流通;城市由单纯的政治中心和军事堡垒演变为经济和文化的集散地,这种功能的变化被有的学者谓之“城市革命”。随着工商业的繁荣,市民阶层兴起,市井文化趋于活跃,反映市民生活及其情趣的小说、戏曲,在形式和内容上都另创一格,为日后元曲、明清小说等通俗文学的繁荣开启先河。

(3) 酝酿于唐中叶,在宋明得以张大的理学,一定意义上是儒家人文理性的复归,程朱理学的天理观和格物致知,使儒学走上精深,而阳明心学已初具道德个人主义的内涵;宋学的怀疑精神和明代杨慎等人考据精神的初兴,则触及到实证科学的边缘;另外,文人、官僚、地主或商人合为一体,形成所谓士大夫阶层,他们的审美情趣、人格理想、道德观念主导了全社会的价值规范,对近古乃至近代的精神生活影响深远。

(4) 唐以后,在日益强化的君主集权格局之下,官僚政治实行政武分离、右文抑武之策,虽然防止了武人割据和篡权,却导致国防劣势,民族文化的气质从汉唐的雄强外拓转向宋明的精致内敛;而与此同时,周边民族竞相崛起,走向与华夏本土文化相颀颀的道路,契丹、女真、蒙古、满洲等游牧或半农半牧民族相继入主。尽管他们最终都沿袭、传承了中原农耕文化,但是后进民族的一再军事征服所造成的破坏,无疑也阻碍了中国文化原发式近代转型的可能。有西方汉学家甚至认为:“在中国早已开始了近代化时期,是蒙古人的入侵阻断了此一迅速进步的过程。”^①

唐中叶以降的文化转折,决定了近 1000 年来中国文化的基本格局和大体走向。故尔有识者多重视两宋文化,如严复说:“中国之所以成为今日现象者,为宋人之所造就什八九”。而对西方文化来说,“最近几个世纪西方所接触到的那个近代中国的大部分特征,就是在这时候出现的”^②。总之,这一阶段构筑了西方资本主义侵入之前中国的文化背景,也即中国文化现代转型的基础和出发点。

6. 东西文化交汇及现代转型期:明末迄今

明清之际,早期殖民主义的南欧国家东来,其宗教及科技学术进入中国,然影响力有限;清中叶以降,完成工业革命的英国等西方列强用炮舰加商品打开中国封闭的国门,强行将中国纳入世界统一市场和全球性国际关系。中国第一次

^① (法)谢和耐:《蒙元入侵前的社会生活》,江苏人民出版社 1995 年版,第 5 页。

^② (美)狄百瑞:《东亚文明——五个阶段的对话》,江苏人民出版社 1996 年版,第 44 页。

遭遇到“高势位”文化的入侵,中西文化既相冲突又相融会,这一过程造成中国文化的空前危机,也赋予中国文化新的发展机遇,其文化的物质、制度、精神诸层面渐次发生近代转型,迈入“世界之中国”阶段。

(1) 明中叶以后,商品经济活跃,出现所谓“资本主义萌芽”;在观念意识层面,明清之际黄宗羲、顾炎武、王夫之、唐甄等思想家非君崇“公”,将民本思想推至新阶段,开近代启蒙主义之先绪。此间,西方传教士进入中土,揭开西学东渐的序幕,这是继佛教东传之后,中国本土文化与外域文化的又一次大交汇。满洲人入主中原建立清王朝,其初期并未中断这一交汇过程,但雍正以后则大体使中西文化交流停顿下来。清朝前中期基本沿袭宋明以降的文化路径,理学是官方哲学,朱熹的《四书集注》是科举考试的范本,而士人实际经营的则是考据学,朴学实证精神得到空前发展,成就了古典文化的一次大整理,并对两汉以来经学的神圣性起着“解构”作用。

(2) 清代晚期以降文化的现代转型,是内力和外力共同作用的结果,是西方影响与中国文化固有因素彼此激荡、相互作用的产物。曾经颇有影响的“冲击—反应”模式,强调了西方现代文化的输入对于中国现代转型的作用,以及中国固有传统对现代转型的被动反应。但仅仅肯认这一侧面是不够的,还应当看到,在民族危亡和西方现代文化的冲击面前,中国文化自元典时代就深蕴其中的忧患意识、变易观念、华夷之辨、民本思想等精神传统,通过现代生活的激发,获得了新的生命,它们被现代中国人所借重,转换为近代救亡意识、“变法—自强”思潮、革命观念以及近代民族主义、民主主义等等,推助了中国文化的现代化进程;至于自宋明以来隐而未彰的原发性近代文化因子,更被纳入到中国文化的现代转型的动因系统之中。中国近代文化并非西方文化的移植,而是中西文化涵化互动的产物,如果对此估计不足,必将导致对中国近 100 余年来现代化进程作外因论的片面理解。

(3) 由于现代西方文化从东南沿海登陆,所以两广、江浙成为一个多世纪以来中西文化碰撞的前沿。闽粤等地以及宋明以来就已成为文化中心的江浙等地,在这一阶段不仅是经济的重心而且是新文化的中心,其文化能量不断地向内地辐射、推进。此种由南向北、由东向西的文化传播路向,与两宋以前由西向东、由北向南的文化传播路向恰呈相反之势。而两湖地区则成为古与今、中与西相互交会的重要冲地带,际会风云,人文荟萃。这些都构成中国近现代富于特色的文化景观。

(4) 20 世纪以来的文化变革,无论在深度、广度还是在剧烈程度上,都比中国文化史上的前三次转折(春秋战国之际、魏晋南北朝之际和唐宋之际)有过之而无不及。五四新文化运动的新旧转换,可以看作是对明清之际以来启蒙思潮的一个终结,既对中国文化传统有所厘清,又在传统与现代之间、中西文化之间激发一系列矛盾运动。此后,中国人在改良与革命、战争与建设相交替的复杂而

悲壮的过程中,经历了对欧美模式和苏俄模式的学习、选择与扬弃,锲而不舍地探寻着前行之径。20世纪70年代末期以来,在世界信息化、经济全球化的时代氛围中,中国抓住了发展机遇,在前所未有的规模和深度上经历着变革,从而把清中叶以来百余年间起伏跌宕的文化转型推向高潮,初步形成了现代转型的“中国模式”。这种转型的激变性和复杂性,为古今中外所罕见,它包括三个层面变革的交叉互叠:

一是从农业文明向工业文明的转化。此一过程自19世纪中叶已经开始,时下正在赢得加速度,这是当代中国社会及文化转型的基础内容;

二是从国家统制式的计划经济向社会主义市场经济转化。这种经济体制的转轨与上述经济形态变化同时并进,对文化也发生着巨大影响,它们共同汇聚为现代转型的“中国特色”所在;

三是从工业文明向后工业文明转化。已经实现现代化的发达国家正在进行的这一转变,对包括中国在内的发展中国家提供了示范,使之通过“技术模仿”和“制度模仿”获得“后发优势”。与此同时,西方发达国家在后现代过程中所诱发出的种种问题,在全球化的趋势下也呈现在当代中国面前,如生态危机、能源枯竭、文明冲突、信仰危机等等。

上述三方面内容的任何一个方面,所提出的文化课题都十分广远深邃,需要一个民族认真应对(仅以从农业文明向工业文明转化而言,西欧在思想文化层面经历了文艺复兴至启蒙运动几个世纪的深沉努力),而中华民族在20世纪与21世纪之交,同时面对三大转化,确乎是任重道远,各类问题纷至沓来,需要我们汇集古今中西智慧,对前人、外人提供的发展模式择善而从,并在新的历史条件下作出自己的创造。

当下日益深化的现代转型,对中国文化提出的挑战和提供的机遇都是前所未有的,而波澜起伏的中国文化史正由此揭开蔚为壮观的新场景。

重点难点问题

1. “文化”与“文明”的联系与区别。
2. 中国文化的生态环境。
3. 中国文化的特质及其世界影响。
4. 中国文化的发展脉络。

复习思考题

1. “中国”一词的本义、引申义及现代义为何?
2. “文化”的本质内涵为何? 广义文化包括哪几个层面?
3. 中国文化史发生过哪几次转折,其主要内容为何?

第一章 中国文化的发祥

文化的产生与人类的出现同步,远远早于文明的出现。在东亚这片土地上,中国人远在 100 多万年以前,就开始创造着与其自然环境、生产生活方式相适应的文化样态。

中国的史前时代,先民们以石器、木器和骨器等简陋的生产工具,创造了原始的农业、畜牧业和手工业,他们同样有着丰富的精神世界和文化生活,这在近百年来发掘的旧石器和新石器考古文化中均有反映。

一、中国人的起源

人是文化创造的主体,中国文化史的叙述必须从生于斯长于斯的中国人说起。

20 世纪初叶以来,西方学者如安特生等,从“文化及人种单源说”出发,指认中国人种外来,有西来、南来、东来诸说。然而,大量考古发现一再有力驳斥了这类论断。

东亚大陆是古人类化石发现地之一。自 1929 年中外学者在北京发现晚期猿人(直立人)头盖骨化石以来,几十年间多有古人类化石出土。考古学依据人类所使用生产工具的变革,将人类古代的历史划分为石器时代、铜器时代和铁器时代,而石器时代又分为旧石器时代和新石器时代前后两个阶段,人类在石器时代的生活大约经历了二三百万年。在中国境内发现了多批属于旧石器文化的人群。

1. 直立人,亦即“正在形成中的人”主要有——

巫山人 1986 年发现于四川巫山,距今 200 万年左右。

元谋人 1965 年发现于云南元谋上那蚌村,距今 170 万年左右,元谋的直立猿人已能制造和使用石器,可能已会用火,表明中国西南地区是人类起源和早期人类演化的重要地区之一。

蓝田人 1963 年发现于陕西蓝田,距今 65 至 80 万年,脑容量约在 780 毫升,同时出土的还有旧石器时代初期的打制石器。

北京人 1929 年发现于北京西南房山县周口店龙骨山,距今 50 万年左右,平均脑容量为 1 075 毫升,身长约 156 厘米,群居洞穴,狩猎为主,打制石器,用火痕迹明显。

2. 智人,亦即“完全的人”,又可分为早期智人和晚期智人。早期智人(古人)主要有——

马坝人 1958年发现于广东韶关马坝乡狮子山洞穴,距今20万年,体质与尼安德特人相类。

大荔人 1978年发现于陕西大荔,距今10万年。

长阳人 1956年发现于湖北长阳赵家堰洞穴,晚于马坝人,早于丁村人。

丁村人 1954年发现于山西襄汾丁村,距今约5万年。

晚期智人(新人)主要有——

柳江人 1958年发现于广西柳江通天岩洞穴,晚于丁村人,早于山顶洞人。

山顶洞人 1933年发现于北京周口店龙骨山山顶洞穴内,距今1.8万年。

资阳人 1951年发现四川资阳黄鳊溪,距今7000年。

这些古人类的脑容量呈增长趋势,如蓝田人780毫升,北京人859~1225毫升,山顶洞人则为1400毫升,逐渐逼近现代人的脑容量。这表明,古人类在长期劳动生活实践中,智力稳步增进。

从体质人类学考察,世界上的人类分为黄种人(蒙古人种)、白种人(欧罗巴人种)、黑种人(尼格罗人种)三大类别。从元谋人、蓝田人、北京人,直至柳江人、山顶洞人,存在着一些共同的体质特征,如颧骨高、颧面前突且垂出,上门齿呈铲形结构,鼻子较宽,下颌圆枕多见、发育有矢状脊等等。到后来的新石器时代,各地区居民的体质有明显的差异,而且从骨骼的异常变形还反映出各地存在着一些区域性特殊风俗(如人工拔牙、头骨枕部畸形、口颊含球等),但是这只能意味着早期蒙古人种形态发展过程中的体质多样性。而人类学的研究表明,从旧石器时代到新石器时代的中国居民,在体质上存在明显的承续、发展序列,基本上是在一个大的人种——蒙古人种——的主干水平下发生和发展的,构成中国原始先民的人种特征中没有发现西方人种的成分。中国人种不是外来的而是独立起源的,它对后来中国文化持久稳定的发展,起着重要的作用^①。

人类区别于动物,首先在于人能从事有意识有目的的劳动,而劳动的特征和前提是制造并使用工具。古人类只能对自然物(如木、骨、石等)稍加制造,充作某种用途的工具,使手臂得以延长。而在漫长的岁月中,“木亡石存”,今日我们所能得见的古人类的工具遗留,主要是石器。

“旧石器”和“新石器”的区分,主要在于先民使用的石器工具制作的精细程度。上述从元谋人、北京人到山顶洞人、资阳人,都处在旧石器时代。这百余万年间,古人类用砸砧、打击、刮削等方法,对石块进行简单加工。中国境内的旧石器时代文化也具有部分共同的特点,如石片石器为主、砾石石器和石核石器次

^① 中国社会科学院考古研究所:《新中国的考古发现和研究》,文物出版社1984年版,第193页。

之,刮削器、尖状器两类工具最为普遍,以石锤直接打击、单向反面加工石器的方法为主,石斧不发达等等^①。

在距今 12000 年左右,人类进入新石器时代。与旧石器时代的打制石器不同,新石器时代的人类开始使用磨制石器,除此之外,农业、养畜业和陶器制作也都是新石器时代的重要标志。

近代科学意义上的考古学被引入中国,始于 20 世纪初。在 20 世纪中国考古发掘的 100 项重要成就中,就有近 30 项是关于新石器文化的发掘。在中国内地新发现的新石器时代遗址,有 7 000 处以上,已发掘的也在 400 处以上。其中比较典型的新石器文化有——

仰韶文化 距今约 7000 年至 5000 年,1921 年首次发现于河南渑池仰韶村,分布于黄河中下游。其生产工具有磨制的刀、斧、镑、凿等,骨器精致,日用陶器以细泥红陶和夹砂红褐陶为主。经济生活以农业为主,渔猎为辅,饲养猪、狗等家畜。属母系氏族社会的繁盛期。由于遗物中常有彩陶,所以也曾被称为“彩陶文化”。仰韶文化的一个重要遗址在西安东郊的半坡村。1958 年在遗址上建立半坡博物馆。

河姆渡文化 1973 年首次发掘于浙江余姚河姆渡村东北,距今六七千年,分布于长江中下游地区。其生产工具有伐木用的石斧、石凿,农耕用的骨耜和狩猎用的骨镞等。陶器为黑陶,纹饰多为绳纹和刻画动植物的花纹;有大量稻谷遗迹和猪、狗、水牛等家畜遗骨;采用木结构的干栏式建筑。这说明与黄河流域的仰韶文化同期,在长江流域也有灿烂的原始文化。

大汶口文化 1959 年首次发现于山东宁阳堡头村和泰安大汶口一带,距今约 6000 年,分布于鲁西南和苏北的黄河下游地区。其生产工具以磨制石器为主,骨、角、牙器多而精致,陶器以灰陶为主、红陶次之。

屈家岭文化 1954 年发现于湖北京山屈家岭,分布于江汉平原。以薄如蛋壳的小型彩陶、彩陶纺轮、长颈圈足壶为主要特征。经济生活以农业为主,种植粳稻,饲养猪、狗家畜。年代晚于仰韶文化,而与早期龙山文化相当。

龙山文化 新石器时代晚期距今约 4000 多年的一种文化。1928 年首次发现于山东章丘龙山镇,分布于黄河中下游。其生产工具有磨制的石镰和蚌镰。陶器以灰陶为主,黑陶次之,开始用轮制。出现卜骨。以农业为主,畜牧业发达。属父系氏族社会时期,因遗址发掘出黑陶,又称“黑陶文化”。

此外还有河南新郑裴李岗、河南舞阳贾湖、甘肃秦安大地湾、湖南澧县城头山、内蒙赤峰兴隆洼、陕西临潼姜寨、四川巫山大溪、河南陕县庙底沟、山东章丘

^① 《二十六年来中国旧石器时代考古》,《古人类论文集》,科学出版社 1978 年版,第 43—46 页;中国社会科学院考古研究所,《新中国的考古发现和研究》,文物出版社 1984 年版,第 29 页。

城子崖、浙江余杭良渚、湖北天门石家河、甘肃临洮马家窑、辽宁凌源牛河梁、山西襄汾陶寺、香港马湾岛东湾仔北、台湾台北圆山等等，都是著名的新石器文化遗址。

这些新石器文化遗址分布广泛，基本遍及今天中国领土所有省份，考古学家将其概括为“满天星斗”。这表明，中华先民在新石器时代就已广泛地活动在东亚大陆及周边岛屿，其生活样态、物质和精神成果，在享有共性的基础上又具有相当的差异性。

二、原始农业与畜牧业

与使用木石工具相同时，人类开始用火。火的保存、使用及获取，使人类在暗夜和严冬获得光明与温暖，不再“茹毛饮血”、“伤害肠胃”，而得以“熟食”，人类征服自然的能力大为提高，生活质量也明显改善。从利用自然火到人工取火，从生食到熟食，标志着人类文明的巨大进步。中国人颂扬“钻木燧取火，教民熟食”的燧人氏^①；希腊人赞美窃天火给人间的普罗米修斯，正是对于“用火”这一伟大进步的追怀纪念。元谋人遗址已发现用火痕迹；而北京人洞穴内灰烬厚达6米，表明至少在50万年前，华人先祖已经熟练地用火与贮火。

旧石器时代早期(如北京人时期)，人类过着原始群居生活，即古籍记载的“其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道。”^②旧石器时代中期(如马坝人、丁村人)和晚期(如柳江人、山顶洞人)，随着渔猎、采集经济的发展，男女分工明显，逐步由血缘公社转变为母系氏族社会。母系氏族是由一个女祖先繁衍下来的血缘集团，“民人但知其母，不知其父”^③，世系按母系血缘计算，生产资料公有，集体生活、共同消费，血缘内婚向氏族外婚转变。

在母系氏族社会后期，也即距今七八千年前后，中华先民的生活发生意义深远的变革：直接攫取(被动依赖)自然物的采集、渔猎经济开始向生产性的农业、畜牧经济转化，先民获得较稳定、丰富的生活资料。这就是所谓“攫取经济”向“生产经济”的转变，人类的文化史也由之实现一大飞跃，有西方学者将这一转化称之为“新石器时代革命”、“农业革命”，或“第一次浪潮”^④。其实，中国人很早便意识到攫取经济与生产经济分离的划时代意义，不过将其功勋归之“神农”这

① 《韩非子·五蠹》《白虎通义号·三皇》。

② 《吕氏春秋·恃君览·恃君》。

③ 《韩非子·五蠹》《白虎通义号·三皇》。

④ (美)托夫勒·阿尔温《第三次浪潮》(三联书店1983年版)把农业革命称“第一次浪潮”，工业革命称“第二次浪潮”，后工业革命称“第三次浪潮”。

位文化英雄：

民人食肉饮血，衣皮毛；至于神农，以为行虫走兽，难以养民，乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教民食五谷^①。

传说创制耒耜、教民耕稼的“神农”，实则是母系氏族时代众先民的代称，而其间发明定居的农业耕作、培植农作物的主要劳绩应当归功于妇女，当时男子主要从事渔猎。

东亚大陆是世界农业起源的中心之一。考古资料和农史文献显示，古代先民在温暖湿润、土壤肥沃的黄河、长江流域，选择和培育了包括谷物、蔬菜、油料、纤维和果木在内的诸多农业品种。如由野生山羊草培育出小麦，由野生狗尾草培育出粟子（小米），由野生稻培育出水稻，其它如大豆、茶、柑橘、梨、李、梅、荔枝、龙眼等作物都被公认为原产于中国。距今 4000 至 8000 年的新石器文化的出土化合物中，保存了古文献中所见的各种五谷果蔬，如在河北武安磁山遗址（距今 8000 年前）中，就发掘出储有腐朽粟米的窖穴 88 个，储存量十分惊人，同期的河南新郑裴李岗遗址和稍后的浙江余姚河姆渡遗址中都出土了大量水旱作物，其生产水平已脱离了农业产生的初期阶段，说明农业的起源还可上溯。1988 年在湖南澧县城头山遗址中，发现了目前所知最早的人工栽培稻作遗存，距今约九千年。

此外，家畜、家禽饲养业与农林业相辅相成，并行发展。狩猎的剩余使先民学会了将野生动物驯化成家养动物，以用于农业生产和食物补给，如从狼驯育出狗，从野猪驯养出家猪，从原鸡驯育出家鸡。在商代的青铜文化出现之前，中国新石器时代的家养牲畜已有猪、狗、鸡、黄牛、水牛、马、山羊、绵羊、猫等近十种，人类文明生活中饲养的几种基本家畜，即所谓六畜——马、牛、羊、鸡、犬、豕都已齐备，其中北方以饲养猪、狗和鸡为主，南方以饲养猪、狗和水牛为主。东亚大陆新石器时代家禽饲养业的结构与西亚（以绵羊和山羊为主）和南亚（以黄牛为主）有所不同^②。

与农业、畜牧业发明相伴，这一时期的主要生产工具——石器已由粗放的打制阶段转为精细的磨制阶段，从而进入新石器时代。定居农业导致的谷类熟食生活，提出对耐烧炊具的要求，以“泥条盘筑”为主要制作方法的陶器便应运而生，陶器是人类使之改变分子化学结构的第一种制作物。此外，麻类等农产品则推动纺织的兴起，在仰韶文化的山西西阴村遗址和河南青台村遗址，以及良渚文化的钱山漾遗址中，分别出土了蚕茧、绢片、丝带、丝线，说明养蚕和丝织业也已开始。这样便出现农业与手工业的分离。

① 《新语·道基》，《淮南子·修务训》。

② 中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，文物出版社 1984 年版，第 194—198 页。

伴随着生产工具和生产方式的变革,人类社会组织方式亦发生变化。

农业、畜牧业发生于母系氏族社会晚期,女性曾经是主要农业劳动力,占据社会宰制地位。随着社会生产力向纵深发展,尤其是犁耕出现,要求身强力壮的男子从渔猎转向农业和专业手工业(如制陶),逐渐取代妇女成为主要农业劳动力,体力较弱且有生育之累的妇女则从事纺织、炊事和养育子女等家务劳作。男子的社会地位历史性地超过妇女,母系氏族制向父系氏族制过渡。文化人类学的新近研究表明,初民社会不一定都经历了完整的母系氏族制,有些初民社会一开始便由男性主导,但先有母系氏族制,后过渡到父系氏族制,则是较为普遍的现象。

父系氏族制区别于母系氏族制的关键,在于世系按父系计算,男子是社会和家庭的主宰和核心。男子出嫁到女方的对偶婚演变为男娶女嫁,母系家庭公社向父系家庭公社转化,进而形成以男子为家长的一夫一妻制家庭。

在父系氏族制阶段,随着社会生产力水平的提高,开始有了剩余产品,一些氏族首领利用公职之便,将某些集体财产据为私有。最先出现的私有财产是生产工具、生活用品和装饰品等动产,粮食和家畜逐步也成为个体家庭的私有动产;以后,房屋乃至土地等不动产也为个体家庭所私有。“货力为己”^①的私有制社会到来了。

与私有财产的出现相关联,随之发生阶级分化,家内奴隶制是最初形态。山东大汶口文化遗址的氏族公共葬地,各墓间随葬品多寡悬殊,足见在同一氏族内,成员的贫富差异明显;大汶口文化晚期墓葬,男子身边有妇女和儿童,说明男性家长已有为其殉葬的奴隶。

私有财产及奴隶的出现,导致掠夺战争频繁,为着自卫及掠夺的需要,氏族结成部落,部落结成部落联盟。

距今四五千年,中国大地分布着若干部落联盟,传说中的尧、舜、禹,是父系氏族社会后期部落联盟的领袖。其时实行军事民主制:第一,首领公举,史称“禅让”。如尧咨询四岳(诸部落长),四岳推选舜为继任人,又对舜考核三年,以舜摄位行政,尧死,由舜继位;舜晚年亦咨询四岳,挑选治水有功的禹为继承人。第二,大事众议。宣战、媾和、联盟、继位等均由氏族首领组成的议事会决定,不能个人独裁。《史记·五帝本纪》载,尧与四岳讨论,起初彼此意见分歧,最终尧服从“众议”。

“禅让”而不是世袭,“众议”而不是独裁,这构成中国原始民主的基本内容,被后来的诸子学说一再渲染,奉为“天下为公”的“大同”时代标志,尧舜时期也成为儒家“祖述”追怀的黄金时代。

^① 《礼记·礼运》。

三、初民的精神世界和文化生活

中华先民在原始公产的石器时代，不仅发明农业，创制陶器，而且还培植出质朴的精神之花。

原始宗教是先民们精神世界的主要内容之一。它协调原始时期人与自然的关 系，反映当时人的本能与文化之间的张力，满足前文明时代人的精神需要，故而原始宗教曾经是原始时代的主流文化。与世界其他文化中的初民一样，中国的原始宗教也经历了由低级至高级、由自然神到人格神的转化过程，它包括自然崇拜和灵物崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜、祖先崇拜几大类。

自然崇拜和灵物崇拜 宗教最初萌动于原始人的自然崇拜和灵物崇拜。在我国新石器时代的陶器上，曾发现太阳纹、日月山等形象，可能是初民对太阳等自然物崇拜的遗迹。殷墟卜辞有“宾日”、“饯日”的记录，是原始社会太阳崇拜在文明时代的遗存。

图腾崇拜 对具体自然物的崇拜，后来抽象为图腾崇拜，即相信每个氏族起源于某种动物、植物或无生物，并将其视作族徽。河姆渡遗址出土的象牙雕刻常有鸟形图案，半坡出土的彩陶盆上有人面鱼纹，都有可能是某些氏族崇奉的图腾。传说中黄帝、炎帝等部族都有其专崇的图腾：

昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名；我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名^①。

到中国文明的前夜，根据当地的自然条件和生产生活方式，各地分别形成了一些富于特色的图腾崇拜习俗，如东方尚鸟尚凤、东南尚蛇、中原尚龙、西南尚虎等等。后来中华民族奉为神物的龙、凤图腾，已分别见于磁山—裴李岗、红山牛河梁、仰韶庙底沟、良渚等新石器文化中，如江苏良渚文化墓葬陶器上有勾连的似蛇非蛇花纹，可能是古越人崇拜的龙图腾；1987年在河南濮阳西水坡发现三组用蚌壳摆成的龙虎图形，或龙虎合体，或龙虎相向，龙啸虎奔，气势非凡^②。这些表明中华先民的龙图腾崇拜至少可追溯至六七千年前。凤与龙都不是实有动物，它们分别综合了多种动物形象，如龙综合了马、鳄、蛇、鹿、鹰等动物的部分形象，显示出图腾崇拜呈组合趋势，这正是分别崇拜某种动物的诸氏族、部落走向大规模融合的体现。

生殖崇拜 两性关系的原始本能和对生殖繁衍的渴望，又造成原始时期生

① 《左传·昭公十七年》。

② 《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》1988年第3期。

殖崇拜盛行。仰韶文化、马家浜文化中还出现陶祖崇拜和石祖崇拜,供奉陶制或石制的男性生殖器。

祖先崇拜 原始人相信万物有灵,由此产生灵魂和鬼神观念。鬼神崇拜兴起,源于对血亲先辈的敬仰,并在鬼神崇拜的基础上又产生祖先崇拜。母系氏族社会盛行女性祖先崇拜,如传说中的炼石补天、抔土造人的女娲,便是母权时代的崇拜对象;又如红山文化遗址发现高腹丰臀、乳房硕大的陶塑女神像。父权制确立后,尊崇男性祖先,传说中开天辟地的巨人盘古,创造华夏文明的炎黄二帝,便是父权时代的崇拜对象。祖先崇拜长期延伸,构成中国人传统观念的重要部分,其远祖崇拜是后世圣贤崇拜的源头;近祖崇拜则是后世宗法文化的先导。

原始宗教在发展过程中逐步形成一些以谋求控制自然力为目标的仪式,这便是巫术。巫术有祈求式、比拟式、接触式、诅咒式、篆符式、占卜式等。从事巫术和主持祭祀起初并无专门人选,往往由氏族首领临时担任。以后渐渐出现职业祭司和巫师,他们自称可以通神,上达民意,下传神旨,预卜吉凶,治病救人。《尚书·吕刑》载有上帝“命重黎绝天地通”的故事,《国语·楚语》对这一故事的含义作出解释,颛顼时,九黎乱德,人人通神,“民神同住”,颛顼命令南正重“司天以属神”,火正黎“司地以属民”,这样,天与地、神与民便截然分开,即所谓“绝天地通”,于是民众不再直接与天神交通,王也不再兼司神职,而改由巫覡来专门负责沟通天地人神。这种宗教职业者,“在男曰覡,在女曰巫”^①,他们既以非理性的迷信为务,又是初民文化(音乐舞蹈、天文历法、医药学)的保存者,其职司大略有五:祝史、预卜、医、占梦、舞雩,从而成为知识分子的前驱。

通过文献记载和考古发掘,对原始先民的文化生活加以追溯,发现其时中国人的文化成果也相当丰硕。

1. 语言与记事符号

语言是劳动的产物,它与人类社会同时形成和发展起来,最初产生的是肢体尤其是手势语言,进而形成分节口语,成为人们交流思想、协调动作、传授经验的交际工具。

为了帮助记忆和传递信息,先民还创作了各种记事符号,如《易·系辞》所载的“上古结绳而治”,又如《旧唐书·西南蛮传》所载少数民族的“刻木为契”。

父系氏族制社会晚期,先民创造出更加复杂的刻绘符号。这些符号已经走到文字边缘,成为汉字的前驱。根据近几十年的考古发掘资料,在早于仰韶文化的泰安大地湾、裴李岗文化的舞阳贾湖遗址,仰韶文化的半坡、姜寨、宝鸡北首岭、柳湾马厂等遗址,龙山文化的章丘城子崖、永城王油坊、登封王城岗等遗址,一直到接近于殷商文化的偃师二里头文化中,都有陶器刻绘符号的发现,如

^① 《国语·楚语下》。

1954年西安半坡出土的110多件陶器口沿上,共有约32种刻划符号,以后又在陕西姜寨发现130多件,共约40多种刻绘符号。此外,在大汶口文化晚期的宁阳堡头、莒县陵阳河、诸城前寨等遗址,以及良渚文化的上海马桥等遗址中,还出现了更具有图画特征的另一类象形符号。这两类符号大多有规律地刻绘在某一种类的陶器或玉器上,而且从中可以明显看到由简到繁的演变特点。故有学者称它们已“具有文字性质”,将其视为甲骨文、金文的前身加以研究。目前就此尚有争议^①,且待更新的考古发现面世。

2. 绘画、雕塑

古籍有关于初民绘画的记述,如《吕氏春秋·勿躬篇》的“史皇作图”,《路史》的“颀首作画”即是。征之以考古发现,原始绘画有装饰性图案画和写实性绘画两种,均见于彩陶。彩陶图案表现出由具体形象到抽象线条演化的趋势,如半坡彩陶有鱼的抽象化图案、庙底沟彩陶有鸟和花的抽象化图案。此外,后世中国画以笔墨造型,基本技法为勾线法、没骨法、填色法,这些重点在原始绘画中已有显现。

原始绘画艺术,还可见之于遍布全国的崖刻、岩画中,彩绘素楔,内容丰富。一般北方岩画重于写实,多与农牧民生产生活有关,如内蒙阴山、宁夏贺兰山所见;南方岩画重于宗教意义,多与祭祀巫术有关,如云南沧源、广西花山所见。

初民的雕刻艺术,有骨雕、牙雕、陶雕和石雕,以平面线刻为主,浮雕、圆雕和透雕较少,这与当时缺乏硬度高的雕凿工具有关。

随着制陶术的普及,陶塑艺术也得到发展。陶塑题材广泛,有家畜家禽、飞禽走兽、房屋、人像。注意艺术性与实用性的结合,是其显著特色。新石器时代的鼎、鬲、盂、豆等陶器的种类、形制、组合都对后来中国青铜文明产生直接影响,有些特点甚至在后世中国艺术风格中流裔深远。

3. 音乐、舞蹈

原始音乐有声乐与器乐之分。声乐在原始社会本极发达,它是表达人们思想情感的群众性艺术,时间的流逝使口耳相传的古声乐曲散音消,今日已无法得聆其韵,但从古文献记载的部分古歌谣、古韵谚却可略窥其貌,如相传作于伏羲时期的《网罟歌》、作于大禹时的《涂山氏妾歌》、作于古越人的《飞弹歌》等。

器乐也因古乐器的保存而可略观其面目。《路史》称,“庖牺灼土为埙”,“伏羲削桐为琴”,“伶伦造磬”;《世本》称,“夷作鼓”。都讲的是原始乐器的创制。近年来的考古发掘,出土石器时代古乐器甚多,气鸣乐器有骨笛、骨哨、陶埙、陶号

^① 裘锡圭:《汉字形成问题的初步探索》,《中国语文》1978年第3期。李学勤:《考古发现与中国文字起源》,《中国文化研究集刊》第2辑,复旦大学出版社1985年版。中国社会科学院考古研究所:《新中国的考古发现和研究》,文物出版社1984年版,第62页。

等,打击乐器有陶钟、陶铃、陶鼓、鼙鼓、石磬等,证实这些传说并非向壁虚造。河南舞阳新石器文化遗址中,发掘出10余支骨笛,采用飞禽腿骨制成,管壁上钻有7孔,测音表明它们至少已具备六声音阶结构,发音准,音质好,有的可能是七声音阶齐备的、古老的下徵调音阶,这可能将中国古代七声音阶的发明年代上溯至距今七八千年前^①。

舞蹈是带节奏的人体动作,用以表达思想情感、反映生活。它与音乐相伴相依。氏族制社会人们聚族而生,集体劳作,集体娱乐,故舞蹈尤盛。《吕氏春秋·古乐篇》记述初民载歌载舞以庆贺狩猎成功和农业丰收,以及举行宗教仪式的情形;《韩非子·五蠹》的“执干戚舞”文句,则表现虞舜时期为征讨三苗,举行军事舞蹈的场景。考古所见西北地区的一些陶器彩绘和岩画图案中,往往绘有集体舞蹈图形,如青海大通县和宗日地区两次出土的多人舞蹈纹陶盆彩绘,便是原始艺术的直接摹写^②。

4. 天文历法

天文历法知识的萌生,早于农业的发明。

东亚大陆尤其是华北平原,四季变化分明,自然节律清晰,有利于天文观念的产生。初民在狩猎、采集和迁徙过程中,逐渐熟悉太阳东升西没、月亮圆缺、气候寒暑更替等自然现象,积累起最初的天文历法知识。与世界其他较早从事农业生产的地区(如古埃及的尼罗河流域)一样,中国的天文历法也起始较早,古籍关于庖牺氏“仰则观象于天,俯则观法于地”^③,容成用历、羲和作占日、尚仪作占月、后益作占岁的种种传说^④,正是初民探索天文历法知识的写照。而新石器时代的文物恰可证实这一点,如郑州大河村出土的陶器,有太阳纹、月亮纹、日晕纹和星座图;连云港将军岩的岩画,就有一组描绘了日、月和其他星象。这便是新石器时代初民仰观天象的艺术写真。

5. 数学萌芽

《路史》有“隶首作数”的传说,征之以半坡出土的彩陶,可发现各种反映数的概念的纹饰,如三角纹、斜线纹,还有两条至七条线分别组成的纹饰。庙底沟的一件陶器有两个填以网纹的圆形图案。梅堰出土的鱼形骨匕,两边的三角纹的组数相等,各为12组。可以推见,当时的人们对12以内的数有着明确的概念。湖北京山屈家岭文化出土的中空球状陶器,整个球体被等分为24个球面等腰三角形,可见当时实际上已有等分球体的几何知识。

① 黄翔鹏:《舞阳贾湖骨笛的测音研究》,《文物》1989年第1期。

② 《青海大通县上孙家寨出土的舞蹈纹彩盆》,《文物》1978年第8期。《青海宗日遗址有重要发现》,《中国文物报》1995年9月24日1版。杨华:《先秦礼乐文化》,湖北教育出版社1997年版,第11—32页。

③ 《易·系辞下》。

④ 《世本·作篇》、《吕氏春秋·审分览·勿躬》。

6. 建筑技术

《韩非子·五蠹》载，有巢氏“构木为巢”，《易·系辞》则有“穴居”之说，这是关于建筑起源的古老传说。“巢居”与“穴居”同为中华先民最早的两种居住方式。以后，在长江流域“巢居”发展为“干栏”式建筑，即在基址先打木桩，再加铺板，作为房基，然后在其上架盖居室。河姆渡遗址出土了作此种建筑用的上千个木构件，可推见该地干栏式建筑的规模不小。

在气候较寒冷的黄河流域，“穴居”得以保留和发展，形成土木合筑的混合结构，并流行夯筑技术。半坡遗址采用“前堂后室”布局，即将一间大房子分隔成前后两部分，前堂为一宽敞大间，后室又隔为几个小间，此种结构对后世宫殿建筑中“前朝后寝”的原则深有影响。

干栏式建筑和土木合筑式建筑成为以后中国建筑的主体，与古希腊以岩石为材料的建筑形成比照。

7. 百草成药

《史记·补三皇本纪》有“神农尝百草，始有医药”的传说，反映了我国医学及药学起源的历史。当然，这里的“神农”实应释为无数的初民。百草成药，以治百病，构成我国医学及药学的传统，至今仍然发挥着巨大的作用。

四、传统视野中的“黄金时代”

中国上古时代的历史传说纷纭杂乱，所谓“三皇五帝”人物纠结，说法不一^①。近人的梳理钩沉表明，从原始社会直至汉民族形成之前，中华大地上生活着三个主要的部落族群：一是华夏集团（又称河洛集团），主要活动在黄河中游的中原地区，以北部的黄帝和南部的炎帝为首；二是东夷集团（又称海岱集团），主要活动在黄河下游及东部沿海地区，以蚩尤为首，另有少昊氏、高阳氏（颛顼）、有虞氏（舜）等；三是苗蛮集团（江汉集团），主要活动在南方长江、汉水流域甚至更远的地区，以祝融为首。徐旭生说：

把我国较古的传说总括来看，华夏、夷、蛮三族实为秦汉间所称的中国人的三个主要来源。……此三集团对于古代的文化全有像样的贡献。他们中间的交通相当频繁，始而相争，继而相亲；以后相争相亲，参互错综，而归

^① 关于“三皇五帝”有多种说法。“三皇”者，或谓伏羲、神农、黄帝（见《世本》、孔安国《尚书序》、皇甫谧《帝王世纪》），或谓伏羲、神农、祝融（见《白虎通义·号》），或谓伏羲、女娲、神农（见《风俗通·皇霸》、唐司马贞补《史记·三皇纪》），或谓伏羲、神农、燧人（见《白虎通·号》）。“五帝”者，或谓伏羲（太昊）、神农（炎帝）、黄帝、尧、舜（见《易·系辞下》），或谓黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜（见《史记·五帝本纪》、《世本·五帝谱》、《大戴礼·五帝德》），或谓少昊、颛顼（高阳）、高辛、尧、舜（见孔安国《尚书序》、《帝王世纪》）。

结于完全同化^①。

据《史记·五帝本纪》等文献记载,这三大族团之间发生过多战,例如,蚩尤与炎帝部落的一支共工间的战争,结果以蚩尤胜利告终;黄帝与蚩尤间的“涿鹿之战”,黄帝获胜;黄帝与炎帝间的“阪泉之战”,最后黄帝获胜,炎帝集团徙徙长江流域。从此黄帝集团势力日盛,黄帝成为中原一带的部落联盟首领。黄帝死后,又有混合华夏、东夷两大文化的高阳氏出现,其杰出的首领之一为颛顼。其后,经帝喾、尧、舜、禹而夏、商、周,中国文化的主体就是在这个基础上延续、传承下来。

对于这个见诸《史记》《汉书》及其他诸子文献的历史统序,在中国历史上占主流意识形态的儒家有其独特的阐释。

大约成文于战国时期或稍晚的《礼记·礼运》,提出“大同”与“小康”两种先后相承而又彼此对立的社会模式。前者是“天下为公,选贤与能”的原始共产社会,后者是“天下为家”,“大人世及以为礼”的私有制阶级社会。而传说中的大禹时期正处在由“大同”转向“小康”的关键时段。

按照儒家的说法,尧、舜、禹三代是“大道之行”的“大同”时期:

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子。使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同^②。

这种社会实际上是原始共产制的理想化描述,却成为历代儒家津津乐道的“黄金圣世”。《墨子·尚贤》、《孟子·万章》、《尚书·尧典》等先秦典籍都有关于父系氏族后期部落联盟首脑尧、舜、禹禅让的记述,那正是“公天下”时代军政首领“公举”、“让贤”的写照。

禹因治水有功而被推举为部落联盟长,他“菲饮食”、“恶衣服”、“卑宫室而尽力乎沟洫”^③,是“大公无私”的民众领袖。但禹以后,情形转变。《史记·夏本纪》说,禹曾举益为继承人;禹死,天下授益。三年以后,益让位于禹子启,“于是启遂即天子位,是为夏后帝启。”这里把禅让过渡到世袭描述为一派礼让之风。

而《竹书纪年》、《韩非子·外储说右下》、《战国策·燕策一》、《楚辞·天问》等典籍则说,禹死后,启、益争斗激烈,最后启排斥益(或曰诛杀益),方建立起世袭王权。此说似较合理。

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,科学出版社1960年版,第39页。又参见蒙文通:《古史甄微》,商务印书馆1933年版。

② 《礼记·礼运》。

③ 《论语·泰伯》。

实际上,这是随着私有制深化发展,部落联盟的军政首长由推举向世袭的转变。

大禹传子之后,中国进入了一个“天下为家”的“小康”时代:

大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为己。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。……是谓小康^①。

启世袭禹的帝位,是一个划时代的举动。从此标志着“各亲其亲,各子其子”的政权“世及”时代来到,特殊的公共权力开始凌驾于社会之上,一系列行政措施应运而生——传说“茫茫禹迹,划为九州”,实行区域统治;兼并部落的战争风起云涌,所谓“当禹之时,天下万国,至于汤而三千余国”^②;“夏有乱政,而作禹刑”^③,法律和刑罚订定;“夏后氏官百”^④,官僚机构已成规模。这都是国家正式君临人间的表现。

《史记·夏本纪》和儒、墨等诸子记载是有关夏代的直接记载,因至今尚无可以确信为夏朝都城的考古发掘,故这一朝代仍然带有传说性质。但考之以距今4000年左右而与夏朝年代相当的二里头文化,则可以得见夏文化所达到的实际水平。河南偃师二里头遗址发现有石斧、石镰、石刀、石铲,以及各种蚌器和骨器,另外还有铜镞、铜锥、铜凿等红铜器及青铜器出土,表明夏代已进入“铜石并用”时期,由此推测,“夏铸九鼎”的传说并非妄论^⑤;而铜戈的出土,使夏代“以铜为兵”之说获得实据^⑥。二里头宫殿遗址及登封古阳城遗址的出现,则是国家政权建立的旁证。

除了心仪尧舜、以上古为黄金时代的历代经师宿儒之外,向来的史学研究都以中国史前史为“传疑时代”^⑦,对其历史真实性持怀疑态度,其中以“古史辨派”为甚。

疑古辨伪的思想发端于唐宋(唐人刘知几《史通》中已有“疑古”“惑经”二篇),大倡于清代朴学,如阎若璩、姚际恒诸家,经晚清崔述等人的发扬,与19世纪末20世纪初世界汉学界的疑古思潮汇合(如日本白鸟库吉的《尧舜禹抹杀论》

① 《礼记·礼运》。

② 《吕氏春秋·离俗览·用民》。

③ 《左传·昭公六年》。

④ 《礼记·明堂位》。

⑤ 《左传·桓公二年》、《墨子·耕柱》。

⑥ 《越绝书》卷11《外传·记宝剑》。

⑦ 夏曾佑在1902年出版的《最新中学中国历史教科书》(1933年商务印书馆重版时改名为《中国古代史》)中,将三皇五帝时期称作“草昧传疑时代”,作为“上古世”的一部分;1917年,胡适在北京大学讲授《中国哲学史》时,撇开唐尧虞舜和夏商二朝,径从周宣王时讲起。

和西方马伯乐的相关论点),在20世纪二三十年代形成以顾颉刚等学者为代表的“古史辨派”。古史辨派在“疑古”的口号下进行了全新的释古工作,并建立一套古史系统——“层累地造成的中国古史”观,即“时代愈后,传说的古史期愈长”、“时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”。例如,周代以禹为最古,孔子时代以尧、舜为最古,战国时代以黄帝、神农为最古,秦代以三皇为最古,汉代以后则以盘古为最古。这样,几千年来笃信不疑的上古古史系统便属于传说时代,茫然不可信矣^①。疑古思潮在“狂飙突进”的年代,无疑具有冲决罗网、解放思想的作用,它拨开几千年来历史迷雾,厘清线索,重建古史,其功甚伟。但是国内外也有人将疑古辨伪推至极端,认为殷墟之前全不可信,这无疑也影响了对中国上古文化史的正确估计。

“自从盘古开天地,三皇五帝到如今”固不足信,儒家经师们的牵强附会、以传说为信史固不足道;然而历史传说中自有“历史真实”存在——

一方面,虽然在口耳相传的过程中多有附会演义,但它毕竟以远古时代的历史线索作为素材核心,具有部分的“历史影象”。这种口述史学在文字历史出现之前尤为重要,今人所见的上古传说,正是这种口述历史的文字化。若剔除其中因后人的加入而衍生讹误、互相矛盾的内容,“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”^②,再与今天部分原始民族的人类学资料对照参证,便可以考见上古传疑时代的部分遗貌。

再将历史考核(文献考索和考古测定)与自然观测(天象观测和历象推算、气象及地质考察)相结合,必将使中国古史系统中的年代断定趋于精确。例如,将岩画、陶绘及甲、金文中的部分象形文字,与文献中有关乐舞材料对研,可得先民“手之舞之,足之蹈之”的大概;将“时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾”的传说^③,与考古所出五谷化石对照,可反映先民初入农业社会的状况。正所谓“疑中有信”。

另一方面,上古人物和上古事件的传承流变过程,正好透露出后人对上古的观念和当时当地的种种真实生活。虽然对尧舜禹时的真实生活场景无从可考,但可以通过战国、秦汉人描述尧舜禹的种种情状,窥测到战国、秦汉人的真实生活场景。

① 顾颉刚编:《古史辨》第1册;《顾颉刚古史论文集》第1、2册,中华书局1988年版。

② 王国维在其《古史新证》第1章“总论”中说:“疑古之过,乃并尧舜禹之人物而疑之,其于怀疑之态度、反批评之精神,不无可取,然惜于古史材料未尝为充分之处理也。吾辈生于今日,幸于纸上之材料外,更得地下之新材料。由此种材料,我辈固得据以补正纸上之材料,亦得证明古书之某部分全为实录,即百家不雅驯之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法,惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者不能加以否定,而其已得证明者不能不加以肯定可断言也。”清华大学出版社1994年影印本,第1—2页。

③ 《史记》卷1《五帝本纪》。

以历史传说为圣世信史和以历史传说为荒诞无稽,这两种史观都失之偏颇。司马迁在《史记·五帝本纪》中说:

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,播绅先生难言之。

这种科学审慎的历史态度理应得到继承。近几十年的考古发掘以越来越丰富的材料表明,中国上古的历史统序并非全为无稽妄说,“难言之”正在变为“可言之”,新一代的历史学者提出“走出疑古时代”^①。

大致说来,三皇五帝的传说时代正相当于原始社会末期的部落联盟阶段,即中国新石器时代的晚期,已处于中国文明的前夜。中国历史上有关各项文化发明和事物起源的传说,大都集中在此一时期,这从石器时代考古的丰硕成果中已得到间接证明。

不过,中国人历来惯于依圣托祖,黄帝和炎帝就是这一原始时代的人格化,尤其是黄帝成为传说中中原各族的共同祖先之后,许多发明制造,如家耕、熟食、养蚕、衣冠、舟车、弓矢、文字、音律、医学、算数等等,都被说成是黄帝及其亲属、部下首创,黄帝遂有“人文初祖”的美誉,被推尊为中华民族的头号文化英雄。人们常称中国是“五千年文明古国”,便是从黄帝算起的。

重点难点问题

1. 旧石器与新石器时代的文化差异。
2. 儒家关于“黄金圣世”的理想描述。

复习思考题

1. 原始宗教的内容有哪些?
2. 代表性的新石器考古文化有哪些?
3. 如何认识传疑与信史之间的关系?
4. 上古时期的中国人是由哪三大部分组成的?

^① 李学勤:《走出疑古时代》,辽宁大学出版社1994年版。

第二章 青铜时代 //

部落联盟首脑权力日益膨胀,夏禹以后禅让转为世袭,标志着原始公社的解体和国家的诞生,而巫覡的专职化,其文化功能扩大与加深,则预示着文明时代即将来临。金属品的使用和文字的发明,使人类超越采集现成天然产物为主的蒙昧时代(约为旧石器时代)和学会经营农业与畜牧业的野蛮时代(约为新石器时代),迈入对天然物进一步加工的文明时代(青铜器及铁器时代)。东亚大陆文明初兴大约发生在距今 4000 年的夏朝,其后的商朝和西周,都是中国早期古典文明的辉煌时期。

周代分为西周和东周,东周又分为春秋和战国两个时代。青铜器在中国的使用,约相当于从夏代(公元前 2000 年)至春秋战国之交(公元前 5 世纪),经历了约 1500 年,习惯上将这一时段称为中国文明的“青铜时代”。

孔子说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。其或继周者,虽百世可知也。”^①一方面指出夏商周三代文明的继承性和连续性,另一方面也指出三代文明对于后世中国文化的影晌。

一、文明的初现

“辟草昧而致文明”^②,是人类发展到一定历史阶段的结果。根据摩尔根—恩格斯一派的社会发展史学说,人类历史可以划分为蒙昧、野蛮、文明三大阶段,正可与现代考古学上的旧石器、新石器、青铜及铁器三个时代相对应。在此三大阶段中,人类从采集现成天然产物为主,到学会经营农业与畜牧业,再进而对天然产物作进一步加工,其社会组织与文化进化相对应,也具有显著的阶段性特点:

蒙昧下层期——人类幼年期,植物采集

蒙昧中层期——使用火,鱼食

蒙昧上层期——发明弓,肉食

——集团婚(群婚)^③

野蛮下层期——制作陶器

① 《论语·为政》。

② 李渔:《闲情偶寄》,《李渔全集》第 3 卷,浙江古籍出版社 1991 年版。

③ 群婚是指原始社会血缘家族公社时期和母系社会前期的婚姻形式。产生于旧石器时代。由早期的血缘族内群婚转变而来,是一种族外群婚,即某一集团的一群男女与另一集团的一群男女集体互通婚,禁止集团内通婚。多实行于氏族或胞族之间。

野蛮中层期——饲养家畜 ——对偶婚(普那路亚婚)^①

野蛮上层期——金属冶炼

文明期——发明文字 ——一夫一妻制婚姻

可见,人类文明时代与金属品的使用和文字的发明等文化现象相伴到来。目前历史学界和人类学界关于文明出现的标志尚存在争议,在文字的使用、城市的初现、青铜器的使用、阶级与国家的建立、宗教性礼仪中心的筑成等因素中,或强调其一,或强调其中的几项。世界各民族的文化生态千差万别,其进入文明阶段的顺序、时间、模式也会多种多样,实难以某一固定模式加以裁量。

可以肯定的是,在中国新石器时代晚近期的一些文化遗址中,普遍发现了标志着文明初现的多种征象。

1. 青铜器的使用

早于殷墟的青铜文化,除了相当于商代前期的郑州二里冈、湖北黄陂盘龙城等遗址之外,还有距今约4000年的河南偃师二里头文化,甚至还可上溯至仰韶文化、红山文化中,最早的铜器(刀)出现在距今5000多年前的仰韶文化(东乡林家遗址)中。排除铜石并用的阶段,中国青铜时代可能起始于距今4000年前的二里头文化时期。在该遗址中出土了鼎、爵、觚、斝、盃等礼器,戈、箭镞、戚等兵器,刀、凿、铤、锥等工具,已具有简单的器物组合、花纹图案和铸造技巧。

2. 城市的初现

西方有学者把5000人的规模和高筑城墙作为城市的标志,而从考古发掘看来,宫殿基址、陵墓、居住及手工业遗址等则是中国古代城市的基本因素。早于殷墟的商代城址有偃师尸乡沟、郑州、湖北盘龙城等处。再向前追溯,除了河南、山东龙山文化的登封王城岗、淮阳平粮台、章丘城子崖、寿光边线王等遗址外,在公元前3000年至公元前2000年的黄河、长江流域及其他地区,都发现有夯土或石头筑成的城邑遗址,已是具有相当规模的锥形城市^②。

3. 宗教性的礼仪中心

祭祀活动在中国上古极频繁,因而祭祀中心的出现也极早,在红山文化、良渚文化、齐家文化中都有发现,如红山文化牛河梁遗址中所见的女神庙、女神像、积石冢,良渚文化反山、瑶山遗址中所见的堆土祭坛、玉制礼器,便是显例。

4. 文字的使用

前章的叙述已经表明,具有文字特性的刻绘符号的出现远比成型的甲骨文

① 对偶婚是流行于母系社会晚期的婚姻形式。初期,双方各居于自己的母系氏族中,由男方到女方临时居住;后来丈夫迁到妻方居住,但不具有独立的家庭经济,婚姻关系极不稳定。当同居方式转为从夫居住时,便是父系氏族制的到来。随之,人类进入一夫一妻制婚姻阶段。

② 李学勤主编:《中国古代文明与国家形成研究》,云南人民出版社1997年版,第58—70页。

提前很多,甚至在仰韶文化、大汶口文化时期就已初露端倪。

近年来,学术界越来越重视中国文明起源的独特面貌,在上述标志文明起源的诸要素之外,中国早期文明所独有的特征,如宗法血缘组织的连续性、血缘组织与地缘组织合一的特点、中国人极其重视的礼制活动等等,都是世界其他文明中罕见的要素,对这些要素的深刻把握,将有助于理解中国文明的整个发展历程。

20世纪二三十年代以来,国内外学术界基本认同,以小屯殷墟为代表的商代文明是中国古代早期文明的典型。但殷墟文化显然已是一个高度发达的成熟的文明形态,在其之前必有肇始。现代中国的考古学,成就斐然,其有关文明诸因素的渊源追溯表明,中国古代文明的初现,至少不晚于公元前20世纪,约相当于文献记载中的夏朝。

国家是文明社会的概括。《史记》《竹书纪年》等文献记载表明,中国古史系统中的夏朝首次完成了从“公天下”到“家天下”的转变,阶级分化明显,国家体系完整,这正是文明初现的决定性标志。近几十年来,根据文献线索,在豫西的河洛平原(伊、洛、颍水流域)和晋南的晋南平原(汾、浍、涑水流域)两地搜索考察历史上所谓“夏墟”,已初见创获,发掘的一系列考古遗址,如豫西的二里头、告城,晋西南的东下冯、陶寺等,证明与该地区的王湾、白营、王城岗、煤山等龙山文化都有相应的区系关系。由此,夏族文化和夏代文化的面目已呼之欲出。目前,有关的考古和研究工作仍正在进行中。

考古发掘不仅是在时间观念上,而且是在空间观念上拓新了有关中国古代文明的原有认识。

夏朝不是中国境内跨入文明门槛的唯一中心。文明发生的一元论(又称单境论)者认为,人类文化起源于某一中心,然后由此扩大传播至全世界,基于此,其极端论者主张“中国文明西来说”。现代考古学揭示出,中国境内的人种、文字、葬俗葬式、彩陶和青铜等方面都独具系列,承递明确,中国文明西来说已不攻自破。

另外一种文明一元论就是黄河流域中心论。文献所载的古史系统和朝代更替主要集中在黄河流域,长期以来普遍认为,黄河流域是中国文化的发祥地,是中华文明的中心。但近年来的考古发现打破了此种认识。从东北到华南的广大范围内,在新石器时代晚期都显露出文明的迹象,恰似“满天星斗”。尤其是长江流域,上游的龙马镇、广汉三星堆遗址,中游的盘龙城、大洋洲遗址,下游的河姆渡、良渚遗址,玉器、铜器等实物出土丰富,其文化发达程度令人惊叹,完全堪与同一时期的黄河流域相媲美。

事实表明,中国文明是多元发生的,在公元前3000年至公元前2000年间,在东亚大陆黄河、长江流域的广袤土地上,陆续出现多处文明的政治实体,其物

化形式就是分布广泛的都邑,这些都邑是一批而非单独的一个,这种众多小国分立与抗争的势态,可与夏代之前即已形成“万国”的古史传说相印证,说明中国文明起源既是本土的亦是多中心的^①。

夏朝之后的商朝(前16世纪—前10世纪),虽尚处在“方国林立”的状态,但已正式跨入文明门槛,尤其是公元前13世纪商王盘庚迁殷,结束以往“不常厥邑”的迁徙游农生活,殷都遗留下城市基址、宫殿、陵墓、宗庙、手工业作坊、带字甲骨和大量青铜器,提供了一个完整的早期文明社会范本。代殷而立的西周(前11世纪—前771年)则发展了这一早期文明。夏、商、周三代,为灿烂辉煌的中华文明奠定了坚实的基础。

与埃及、印度、希腊等世界其他古代文明相比,中国古代文明的时间标尺不够清晰,司马迁《史记·十二诸侯年表》所载西周共和元年,即公元前841年,是我国文献所知最早的确切年代,再向前追溯,则有世无年了。历代学者曾作过大量的推算,均不得其果。尤其是20世纪70年代以来,中国的考古学发展迅速,年代测定的科技手段大有进步,方法超过前人,因而有可能通过文献学、古文字学、考古学、器物学、天文学等多学科综合研究,揭示夏商周的精确年代。20世纪末完成的“夏商周断代工程”^②,正是以此为目的的。

根据这项研究,偃师二里头的一至四期都属于夏文化,最早的夏文化可能就是在河南龙山文化的基础上发展而来,采集同期遗址(如禹县瓦店、登封王城岗)的系列样品,进行碳十四测年,再与《史记·夏本纪》、《尚书》等文献相综合印对,有望得出夏王朝的基本年代框架。

根据文献,商王朝共有17代31王,以盘庚迁殷为界,分为前后两期。河南偃师商城和郑州商城被视为前商遗址,河南偃师商城内小城的始建年代被认定为夏商之间的分界界标;考古界正在研究和排列商朝前期五次迁都的具体位置,希望据此可以建立商朝前期的大致年代。而盘庚迁殷之后至纣王被灭的273年时间,则可以通过殷墟文化分期研究、甲骨和青铜器的分期研究,以及对商代年祀、甲骨天象记录的研究等方法,再证以殷墟出土的大量考古实物,核以《史记·殷本纪》、古本《竹书纪年》等史籍,从而得出其纪年顺序。目前推定商王武丁在

① 李学勤主编:《中国古代文明与国家形成研究》,云南人民出版社1997年版。

② “夏商周断代工程”是国家“九五”科技攻关重点项目,该工程将自然科学、社会科学和人文科学的研究手段和研究成果相结合,设置9个课题,39个专题,组织了来自历史学、考古学、文献学、古文字学、历史地理学、天文学和测年技术科学等领域的170名科学家进行联合攻关,旨在研究和排定中国夏商周时期的确切年代——建立夏代和商代前期的年代框架,复原商代后期和公元前841年以前的西周各王年代,——为研究中国五千年文明史创造条件。该工程1996年启动,新的夏商周年表已经公布,就是夏商周断代工程专家组编《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告》,世界图书出版公司2000年版。

位的年代大约是公元前 1250 年至公元前 1192 年之间。

商周之间的年代分界,历来存在多种说法,通过天文学推算和考古学年代测定,“夏商周断代工程”推定武王伐纣克商的精确时间是公元前 1046 年。在此基础上,通过对有铭文的标准青铜器进行时序排列^①,再与其他考古成果相参校,证之以《史记·周本纪》、《诗经》、《尚书》、《左传》等文献所记,已经初步得出武王伐纣至共和元年之间各王(成、康、昭、穆、恭、懿、孝、夷、厉)的精确纪年。

二、青铜器及三代的物质文明

金属的占有和使用,是人类文明史上的大事。中国上古先民也走过了从红铜时代(铜石并用时代)到青铜时代,再到铁器时代的漫长历程。红铜质地软,熔点高,不适于制作工具,其时仍以石器为主,齐家文化和龙山文化的后期正处在中国的红铜时代。

青铜是铜锡合金,呈青灰色,其熔点低于纯铜(红铜),硬度却高于纯铜,铸造性能好,具有兵器、礼器、炊具、生产工具等各种用途。先秦称铜为金,“青铜”一词始于东汉辛延年的诗《羽林郎》“贻我青铜镜”之句。

青铜器的大量出现,上可追溯到夏代,距今约 4 000 年的二里头文化遗址有青铜器出土,中国青铜器的诸特点,如铜锡合金、块范铸法、规律性的器类及组合等等,在此时已基本显现。到东周时期,青铜器仍普遍使用,但铁器于春秋已出现,战国日渐普及,属“铜铁并用时代”,所谓“美金(指铜)以铸剑戟,试诸狗马;恶金(指铁)以铸钜、夷、斤、鬲,试诸壤土”^②。故准确意义的“青铜时代”是夏、商、西周和春秋时期,历时约 15 个世纪之久,还不包括战国这一“铜铁并用”时期,甚至延及汉魏唐宋时期,仍有青铜器的使用,如青铜镜。

三代的青铜冶炼及铸造完全由官府控制,其技艺已达到相当高的水平。成文于战国的《周礼·考工记》,对商周以降的青铜冶炼技术作出概括:

金有六齐:六分其金而锡居一,谓之钟鼎之齐;五分其金而锡居一,谓之斧斤之齐;四分其金而锡居一,谓之戈戟之齐;三分其金而锡居一,谓之大刀之齐;五分其金而锡居二,谓之削杀矢之齐;金锡半,谓之鉴燧之齐。

这里的“金”指铜,“齐”即剂字,为剂量义。这是世界上保存下来最早的合金比例记载,现代冶金科学的研究表明,它与古代青铜器的实际成分大体相符。

青铜器主要有以下几类:

饪食器 如鼎、鬲、甗、簋、盥、簠、敦、俎、豆等。出土青铜器型制最大的司母

① 王世民、陈公柔、张长寿:《西周青铜器分期断代研究》,文物出版社 1999 年版。

② 《国语·齐语》,《管子·小匡》。

戊大方鼎，重 875 公斤，为青铜礼器的代表；

酒器和水器 如爵、斝、觚、觶、卣、尊、盃、盘、匜、壶、鉴、缶等；

兵器 如戈、矛、钺、刀、戚、戟、铍、镞、剑、盾、冑等；

生产工具 如耒、耜、锄、铲、斧、刀、钻、凿、锥、锯、铤等；

乐器 如钟、铙、钲、铎、鐃于、鼓等。湖北随县曾侯乙墓出土青铜编钟共 65 件，总重量达 5 000 多斤，为世界乐器史上的奇观。

中国古代青铜器大多成组成列出土，器物的组合也颇具规律性，如殷商时期盛行“重酒的组合”，以觚、爵、斝类为多；西周时期盛行“重食的组合”，以鼎、簋、盘、匜等常见。

与世界其他民族的青铜时代稍有不同，中国商周时期的青铜器的另一个重要特点就是，它固然也充作生产工具，但主要用于祭祀和战争。这是因为，当时的“国之大事，在祀与戎”^①，所以三代青铜器的主体并非生产工具，而是礼器和兵器。而实际上“戎”是为了卫“祀”，戎前戎后又必得有祀，故而礼器最尊，食器、酒器、乐器、兵器皆可充作礼器，如鼎、钺等都成为王权的象征。

在周人所居的故地，有多处青铜窖藏被发掘，其中以礼器和乐器居多，少有兵器和车马器。例如，在扶风县庄白村窖藏，就发掘各类青铜器 103 件，其中包括著名的史墙盘，它们属于微史家族；在岐山董家发现的青铜窖藏中出土青铜器 37 件，它们属于西周时期的裘卫家族。在这些集中埋藏的礼器上，都有长篇铭文记载其祖先追随周王南征北战的功业，以及追孝先祖的颂辞，并铭刻有该家族的族徽，它们的功用和得以埋藏的原因仍在探讨之中。

商周青铜器的纹饰风格几经变化，有弦纹、夔纹、涡纹、饕餮纹、云雷纹、蝉纹、象纹、窃曲纹、瓦纹、花瓣纹等，然而其主体仍是虚拟的动物纹——饕餮及由之衍变而来的其他纹饰，那神秘、怪谲的特点也与青铜礼器维护王权、标明等级身份的文化功能有关。青铜礼器所反映出的连铸、合铸、嵌错、镂空、针刻、失蜡等技艺，巧夺天工，令人叹为观止，标志着当时铸造工艺的最高水准。

总之，青铜这种当时最先进的材料，不是首先用于发展社会生产力，而是优先用于制造礼器和兵器，充作国家政权要件。兵器是暴力手段，是国家强制力量的物质保证；礼器则是沟通神、人的工具，又是政治权力的象征，据有青铜器的数量之多寡，象征着其等级之高低和身份之贵贱。青铜器以物质形态反映着商周时代的礼乐文化。

夏商周三代的物质文明还可以从都城、宫殿等方面得到反映。目前发现的夏代都城是二里头，商代都城有偃师、郑州、安阳殷墟（包括新近发现的洹北商城）三处，西周都城有宗周丰镐和东都洛阳两处。

^① 《左传·成公十三年》。

《世本·作篇》云：“禹作宫室。”二里头夏代晚期都邑遗址中，房屋建筑分为三个等级，最高级的大型宫殿居于城中，其夯土基址分为方形和长方形两种，大的长度竟达360余米，一号宫室由正殿、中庭、门道、塾、廊庑等部分组成，可能是当时统治者的禁内和行政中心。

偃师商城南北长1700多米，东西宽1200多米，面积达190万平方米，已发现城门7座，城外有10米多宽的护城壕，城里又有一座宫城和两座卫城，以城墙分隔。郑州商城四垣长约1700米，面积约317万平方米，也有内外城郭，宫殿建筑在1~2米的夯土台阶上。殷墟宫邑面积在3000万平方米以上，分为宫殿区、寝庙、王陵区（或上层贵族墓地）等，房屋结构复杂，可与当地已出土甲骨文中的相关文字对应考察。

从《诗经》和《史记》的相关记载可知，西周文王建都于丰，武王建都于镐，后者又称宗周。武王克商后，又在东方洛阳营建都城，此即成周。目前关于丰、镐的具体所在，考古发掘中尚无确指，但是在今天陕西沔河东、西两岸约10平方公里的范围内，连续发现了系列的西周遗址，出土有墓葬、车马坑、水井、手工作坊和大量陶器、铜器。沔东普渡村一座西周墓中出土的青铜盃上，有铭文“穆王在下国居”的字样。

考古发掘所提示的三代都城有如下特点：第一，都城的选址和城墙、护城河等因素，表明这些都城都具有军事攻防功能；第二，城内朝堂、宗庙、寝殿布居，表明这些都城明显具有政治功能；第三，城内宫殿区、墓葬区和作坊区都有规律的分布，说明都城内部居民的阶级分化和身分等级甚是分明；第四，城门、街道、中轴线和内外城套合等因素，说明当时都城建筑的整体规划与后代城市建筑的相关理念之间有着渊源关系。

中国古代的城市，与后代商品经济发达时期的城市不同，也与西方民族的城市不同，前者是先城后市，后者是先市后城。《周礼·考工记》云：“匠人营国，方九里，旁三门，国中九经九纬，经途九轨，左祖右社，面朝后市。”《吴越春秋》也说：“筑城以卫君，造郭以居民。”政治控制、军事攻防和神圣崇拜，是中国古代城市的主要功能，夏商周三代尤其如此。

三、文字的早期形态

文字发明并用于文献记录，也是文明时代来临的一个基本标志。与古代的埃及圣书字、苏美尔文字、克里特文字等一样，古汉字也是独立产生的，也经历了由图画文字到表意文字的演变过程。

中国古来即有黄帝史官仓颉造字的传说。其实，文字并非一人一时之作，而是在漫长世代由无数先民集体创造的。本书第一章曾论及新石器时代晚期陶器、玉器刻划符号，这些尚未破读的符号可能即是汉字的前身，它们与后来定型

汉字之间的衔接演变过程,目前正在研究之中。

西周初年周公有言:“惟殷先人,有册有典,殷革夏命。”^①说明至少在夏商之际中国已有了记事的典册。目前所见中国正式的古文字,最初发现于商代,有甲骨文、金文、陶文和玉石铭文等类型。继之而起的周代青铜铭文,与殷商甲骨文一脉相承,继续向前演变。




1. 甲骨文






今日所见到的商朝文字最多的是甲骨文。其主要发现地是河南安阳小屯殷墟。殷墟甲骨文是殷商王室从事祭祀、征伐、田猎、农事等活动时进行占卜的记录。因刻于龟甲、兽骨上,故称“甲骨文”;因其内容为卜问记录,故又称“甲骨卜辞”;它们在殷商时便被作为国家档案集中保管,清末以来从殷都遗址大批出土,故又称“殷墟卜辞”或“殷虚书契”(“虚”即“墟”字,“契”为“刻”意)。



殷墟出土的带字甲骨迄今约有 16 万片,可析出 5 000 个以上的单音字,目前已有近 2 000 个字可以识读。






每篇甲骨卜辞的格式颇有规律,大致分为叙辞(述占卜之时、地、人)、命辞(向龟陈述欲贞问之事)、占辞(因龟兆而判定吉凶)、验辞(占卜后记录应验的事实)等四部分。

甲骨文已是一种相当成熟的古代文字,它上承原始刻绘符号,下启青铜铭文,是汉字发展的关键形态。甲骨文的字形结构,已出现后世汉字的六种造字方法,即东汉许慎在《说文解字序》中所概括的“六书”——指事、象形、形声、会意、

转注、假借。其中尤以象形字为多,如 (日)、 (月)像天体, (土)、

 (田)像地貌, (人)、 (女)像人体, (羊)、 (牛)像动物。此外还有

会意字,如 (明),取日月交辉意;形声字,如 (孟),上声下形;指事字,如

 (上)、 (下);假借字,如 (正)借为征;转注字,如 (考)、 (老)互注。

近年来在陕西等地又发掘出土了西周甲骨文,尤其是 20 世纪 70 年代在周原的周人窖藏中连续发现西周甲骨近 2 万片,有字者约 300 片,共计 1 000 多字,时间早自周文王,晚迄昭、穆王时期。西周甲骨在甲骨的钻凿、卜法以及卜辞的字体等方面,都与殷墟卜辞略有不同^②。

① 《尚书·多士》。

② 陈全方:《周原与周文化》,上海人民出版社 1988 年版。

2. 金文

古代称铜为金，铸刻在铜器上的铭文即称“金文”，或称“吉金文字”；因这类文字大多铸刻在礼器“鼎”和乐器“钟”上，故又称“钟鼎文”。商前期的铜器一般均无铭文，商后期有铭文的铜器也不多见，即使有铭文，一器物也只是一二字，多者几字，最多不过 50 字。金文到西周方发达起来，一件铜器铭文洋洋百余字的并不罕见，文字在一两百以上的有《大盂鼎》、《散氏盘》、《虢季子白盘》等器铭，最长的《毛公鼎》铭文，达 497 字。西周时期的《史墙盘》(1976 年出土)有 275 字，《速盘》(2003 年出土)有 373 字。春秋战国时期的有铭铜器也常见出土，如战国时期的《中山王罍鼎》(1978 年出土)铭文，共有 459 字。

金文是王室大事和贵族社会生活的铭记，内容有祭典、征伐、册命、训诰、追孝、约剂等，其程式化的辞句，大多是颂扬周王室和为公侯祖先歌功颂德的文字，与《诗经》、《尚书》的部分篇章可以印证。上举《史墙盘》和《速盘》都有记载贵族家族历史的长篇铭文，通过铭文所记载的微氏和单氏家族的世系，以及他们世代追随周王所建立的历史功业，可以复原西周的历史和文化。

甲骨文是以刀镌刻于坚硬的甲骨上，故而笔画纤细，直笔和方折多；而金文多是在松软的模范上刻好再铸成，故而笔画粗肥，圆笔和团块多。后期金文也向线条化、平直化发展，甚至出现了美术化的趋势，如鸟书、虫书。

随着社会生活的日趋丰富，反映在文字上，盛于周代的金文比盛于商代的甲骨文单字数剧增。如甲骨文中一个“衣”字，金文中发展为 12 个字：衣、衮、褰、裔、襄、褻、裕、卒、裳、褰、裹；甲骨文中一个“食”字，金文中发展为十个字：食、饩、饗、饴、养、飶、饌、飧、饹、饽。

金文的造字法，与甲骨文相较，形声字比例加大，已显示出汉字的形声化趋向。

四、三代的天命观念和人文传统

总体说来，夏商周三代是一个神权弥漫的时期，是一个鬼神观念盛行的社会。《礼记·表记》谓：

夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，……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，……。

夏代文献不足，其天命鬼神观念难于厘清，但商代尊神重鬼的文化风尚则在甲骨卜辞中得到明确的反映。商人信仰的神有三类——上帝神、祖先神和自然神，又以上帝神为主。甲骨卜辞多次出现的“帝”或“上帝”，被视为宇宙万物的最高主宰，能呼风唤雨、给人间降祸赐福，卜辞中常有“帝其令雨”、“帝其令风”、“帝其降堇(瑾)”、“帝其降祸”、“帝降食受(授)又(佑)”的文例。据陈梦家研究，甲骨文中上帝的权能，包括令雨、令风、令云霞、降艰、降祸、降潦、降食、降若(顺、祥)、

帝若(允诺)、授佑、授年害年、帝咎王、帝佐王、帝与邑、官(忧)、其他等 16 个方面^①。其功能既可为祸祟又能赐福佑。

商人也频繁祭祀祖先神,形成“周祭制度”,即在一年内分 36 旬,按照一定的顺序周而复始地对先祖先妣轮番进行祭祀。商王认为祖先是上帝派到人间主宰一切的,祭祀先公先王与祭祀天帝彼此呼应。

商人还保留着原始宗教的自然崇拜,遍祀山川四方、风神雷电。商人又迷信人死后精灵长存,称之为鬼,并对之加以祭拜,所谓“殷人尚鬼”。

天神、地祇、人鬼都是殷人顶礼膜拜的对象,其祭祀范围之广,祭祀之频繁,祭典之隆盛,皆为历代罕见,甲骨卜辞中反映的祭法和祭名,计有上百种之多,真是“率民以事神”。

周代发展了殷商的至上神观念,称至上神为“天”,或“昊天上帝”,认为王权既为天所授,又为王祖所遗,故周人敬天法祖。于是,宗教与政权、族权三位一体,水乳交融,形成以天帝为皈依,以宗法家族为基础,以君权为核心的国家民族宗教。“敬天法祖”自此成为中国人的基本信仰,绵延三千年而不衰。

周人的祭祀祖先,与商人“周祭制度”不同,实行的是所谓“昭穆之制”,即在宗庙或陵寝中,将先祖按照辈次排作左右二列,始祖居中,左昭右穆,左奇右偶,依等级轮流配享。

周人以“蕞尔小邦”,于“甲子昧爽”一举而灭掉“大邑商”,儒家称之为“汤、武革命”^②。政权的转变,也带来文化的变革。周人的天命观与夏商以来相比稍有变动,这主要表现在两个方面:

一是对“德”的强调。“德”字首见于西周金文,如《孟鼎》、《克鼎》,《诗经·周颂》中也提到“文德”、“懿德”,《尚书·康诰》中说:“惟乃丕显考文王,克明德慎罚。……闻于上帝,帝休。”《尚书》中还多处提到周王“有德”、“秉德”、“明德”、“敬德”,“德”成为周人先王配受上帝或昊天保佑的理由,也是周人得到天命、得到人民拥戴的理由。周人还将“德”与“孝”对称,对天命而言有德,对祖先而言有孝,这是周人政权合法性的重要理据。此即《庄子·天下》所说的周人“以天为宗,以德为本”。

二是对“民”即“人”的重视。周人鉴于殷周鼎革的教训,意识到“天命靡(无)常”和“小人难保”,对鬼神世界保持一种审慎、疏离的态度,“尊礼尚施,事鬼敬神而远之”。统治者通过战争、作城和耕作等社会活动,认识到人民是决定政权存亡的重要因素,天的意志也通过民意表达出来,“天矜于民,民之所欲,天必从

^① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社 1956 年版,第 562—571 页。

^② 《易·革卦》:“天地革而四时成。汤、武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉!”

之”^①。所以统治者不仅要“顺乎天”，而且要“应乎人”，恤民和保民成为统治者的一般共识。

周人“维新”所强调的是，要实施变革以应天命，要“敬德保民”、“以德配天”。这样，在宗法宗教中渗入人文成分，天命观中理性的成分增加。绝对的天神崇拜宗教在中国始终没有占据统治地位，而敬天法祖的宗法宗教构成中国宗教的主体，与周文化造成的人文—理性趋势不无关系。相对于世界其他民族文化而言，中国文化中的人文传统具有早熟的特点。

五、礼乐制度与社会生活

“宗”为象形字，谓屋宇下设神主祭祀。而“宗法”一词始见于宋人张载《经学理窟·宗法》一文，是对父系宗族内的宗子法的简称。“宗法制度”以父系血缘关系为前提，以父权和族权为维系力量，将同姓同氏者结成一个有共同经济政治利益的族群。儒家对宗法制度的概括是：

别子为祖，继别为宗；继祫者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也。宗其继别子之所自出者，百世不迁者也；宗其继高祖者，五世则迁者也^②。

别子为祖，继别为宗；继祫者为小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖祫也。庶子不祭祖者，明其宗也^③。

近人王国维在其著名的《殷周制度论》中，将立嫡、庙数和同姓不婚三种制度视为商周文化的根本区别，认为“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”^④。近50年来新的考古发掘和研究表明，宗法制度萌芽于父系氏族社会晚期，商代前期主要实行兄终弟及制，此为母系氏族社会的遗迹。但至商代晚期，已有不严格的嫡庶之制，宗法制度初成；而西周宗法进一步严格化、完整化，形成周密有序的宗法制，包括立子立嫡之制、庙数之制、同姓不婚之制，其核心内容是在维护父权的基础上，确立嫡长子继承的世袭特权，使权力早有归属，以免争夺残杀。“周监于二代，郁郁乎文哉”^⑤，周代宗法制度正是吸收和继承夏商文化的结果。

与宗法制相关连的是封建制。这里的“封建”是“封土建国”的简称，指帝王按照宗法的等级秩序分封诸侯，即授爵授民授疆土，使之在封域内建立邦国。商

① 《古文尚书·泰誓》。

② 《礼记·大传》。

③ 《礼记·丧服小记》。

④ 王国维：《观堂集林》，中华书局1959年版，第451—480页。

⑤ 《论语·八佾》、《史记》卷47《孔子世家》。

代已实行分封，而周初“众建亲戚，以藩屏周”，实行“大封建”，使这一制度完备化。

封建制与宗法制互为表里。天子是天下“大宗”，天下是天子名义上的“王土”，天子集政治、宗法、宗教领袖于一身，所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。^①但周天子实际控制的只是王畿之地，王畿之外，周室先后分封 100 多个诸侯。作为“小宗”的诸侯对“大宗”周天子按期纳贡、朝觐，应召出兵助王征伐，而内政自主。这种按宗法原则世袭的封建制，盛行于西周，东周渐趋式微，秦汉以降被郡县制所取代。

西周在确立宗法、分封制度的同时，又系统地制礼作乐，从外在社会规范到人的主观情志实现全面控摄，以确保宗法等级秩序。

礼起源于原始时代的社会习俗和祭祀仪规，在近年来发掘出土的新石器时代晚期文化遗迹中，已显露出礼制的初型。进入文明和国家阶段，统治阶层便对之加以改造和条例化，以作为稳定社会秩序的制度的手段。如商周时代的“乡饮酒礼”，便沿袭氏族制习俗，在会食聚餐时，尊长敬老，合议军政；又如商周实行的天子每年耕种时节象征性带头耕地的“藉田礼”，也是继承氏族长老率众耕作的传统；再如氏族社会末期物物交换，有赠有报，有往有来，这一习惯便发展为文明时代的“礼尚往来，往而不来非礼也，来而不往亦非礼也”^②。

乐在原始时代的社会习俗和祭祀仪规中，与礼相配合使用，但这只是“自为”结合，到中国文明的初期，尤其是西周时代，统治者“人为”地将礼和乐结合起来，“相须为用”，礼乐偕配，形成其他民族文化史上少见的礼乐制度。在礼乐制度下，“乐”不仅指歌、舞、曲，而且包括与礼制相偕配的所有艺术程式和意识规范。如果说，基于宗法制度的礼从外部给人提供一种强制的社会规范，那么，基于审美情感的乐则是从内部为人塑造一种自律的文化规范，所谓“乐由中出，礼自外作”，其目的都在于“整民”。成书稍晚的《礼记·乐记》对于周代礼乐一体的精义有扼要阐述：

礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。……礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣。

有了礼的规范、政的划一、刑的强制，配之以乐的感染，便能同一民心，成就“王道”“治道”，这正是周代“制礼作乐”的深远用意。

旧经学说周公“制礼作乐”^③，不尽可靠。史实是，从以周公为首的周初统治集团开始，历成、康、昭、穆几朝，用近百年时间，建立了西周礼乐制度。而周代

① 《诗经·小雅·北山》。

② 《礼记·曲礼上》。

③ 《左传·文公十八年》，《礼记·明堂位》，《史记》卷 4《周本纪》。

的礼乐制度,又是承袭和损益夏人、殷人甚至远古部族礼乐文化的产物,正如孔子所说:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也”^①。

礼乐制度与宗法制和分封制相表里,通过具体的行为规则、礼典仪式,以及表示身份差别的舆服旌旗、宫室器用等,体现宗法等级制度,故“礼者,贵贱有等,长幼有差,富贵轻重皆有称者也”^②。

周礼包括吉礼(祭祀鬼神,祈求福祥),凶礼(哀邦国之忧,包括丧礼、荒礼、吊礼),宾礼(迎宾亲附诸侯之礼),军礼(和协邦国,包括大师之礼、大田之礼),嘉礼(亲善万民,包括饮食、昏冠、宾射、飨燕等礼)等,礼乐共举,繁复细琐,无所不至地浸透于社会生活的各个层面,礼书有“经礼三百,曲礼三千”之谓^③。

在此种礼乐制度下,所有的贵族以礼、乐、射、御、书、数“六艺”为基本人生修养,不仅政治生活和社会交往,而且衣、食、住、行各方面都必须“合礼”“合理”,达到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”^④的程度。不过一般说来,礼更盛行于贵族内部,对庶人则用刑加以约束,又有“礼不下庶人,刑不上大夫”的说法^⑤。

如果说,夏代是服从命定的“尊命文化”,殷代是崇尚鬼神的“尊神文化”,那么,周代则是礼、乐、刑、政目标合一的“尊礼文化”。这一文化走向影响久远,后人往往声言“从周”、“复周”,便是对这种“尊礼文化”的服膺与追怀。

本章重点难点问题

1. 中国文明的起源。
2. 宗法制度的规定及其实质。
3. 夏商周三代文化的异同。

复习思考题

1. 文明起源的标志有哪些?为什么说中国文明起源是多源而不是一源的?
2. 中国早期文字的形态有哪些?
3. 中国古代青铜器有哪些种类?其特点是什么?
4. 什么是夏商周断代工程?其结论是什么?

① 《论语·为政》。

② 《荀子·富国》。

③ 《礼记·礼器》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《礼记·曲礼上》。

第三章 元典时代文化的多元走向



德国存在主义哲学家、历史学家卡尔·雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》一书中认为,以公元前500年为中心,公元前800年到公元前200年间,是人类文明的“轴心时代”(Axial Age)。这一时期,世界各国文化都进入创制基本民族精神的阶段,纷纷出现专门的知识“圣贤”,如中国的孔、老、墨,印度的优波尼沙和佛陀,波斯的琐罗亚士德,巴勒斯坦的以利亚、以赛亚、耶利米、第二赛亚,希腊的荷马、门巴尼德、赫拉克利特、苏格拉底、柏拉图、修昔底德和阿基米德等。这一时期,世界的几个文明同时出现了对人类历史、善恶取向等根本问题的思考,“人类意识”首次觉醒,进入理性思维时期,所创制的精神文化范式,决定其后诸民族的文化走向。“人类的精神基础同时或独立地在中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊开始奠定。而且直到今天人类仍然附着在这种基础上。”人类其后的几千年文明发展历程,只不过是向轴心时代核心精神的不断“复兴”^①。

“轴心时代”的另一重要特征是,世界各主要文明民族,在此一时段都创作出包蕴着该民族基本精神的文化元典,如印度的《吠陀》、《佛经》,希伯莱的《旧约全书》、《新约全书》,希腊的《理想国》、《形而上学》,波斯的《古圣书》等先哲典籍,故这几百年间又可谓之人类文明的“元典时代”^②。

中国历史上的“元典时代”,大约相当于东周即春秋战国时期。此一时期创制的元典及元典精神,对其后东亚文明的发展起了决定性作用。

春秋战国时期,由于政治、经济的分裂导致文化的多元发展,它不仅表现在思想意识领域,而且表现在地域风俗等各个方面。

一、春秋战国之际的文化变革

公元前770年,周平王东迁洛邑(今河南洛阳西),是为东周。东周的前段因鲁史《春秋》记载而得名“春秋”(前770—前481),后段因列国争战而称“战国”(前481—前221)。春秋战国是中国历史上第一次重大的社会变革和文化转折

^① (德)卡尔·雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社1989年版。

^② 关于“元典”、“元典精神”、“元典时代”的论说,参见冯天瑜《中华元典精神》,上海人民出版社1994年版。

时期。

东周时期，王室衰微，“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的政治格局被打破，诸侯“蜂起并作”，争霸战争纷繁频仍。私有经济迅速发展，“公田不治”，“私田”开辟，井田制及其相随的赋税制度动摇，私有工商业严重冲击“工商食官”的垄断局面。“私家”与“公室”的斗争成为主要线索，前者日隆而后者愈衰。

社会结构发生剧变，宗法制解体，世卿世禄的世袭社会向俸禄制的官僚社会过渡，从“封建亲戚，以藩屏周”变为“布衣卿相，礼贤下士”。殷商西周那种“礼乐征伐自天子出”^①的时代一去不再，大夫、庶士、家臣等社会的边缘阶层崛起，成为社会的中心，政出大夫、陪臣执掌国命、士人奔走天下固不为奇，甚至平民也可因军功而暴发凌上，所谓“高岸为谷，深谷为陵”^②。

与宗法制度的解体相应，盛行了五个多世纪的礼乐制度衰落。考古发掘出的地下遗址和丧葬礼俗说明，“礼崩乐坏”一是表现为旧礼制的废止，二是表现为礼制的下移，即使用者身份等级界限的打破。

清人顾炎武将此种变化集中归于春秋战国之际的 133 年间：

春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣；春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣；春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间。……不待始皇之并天下，而文武之道尽矣。^③

春秋战国不仅是一个变革的时代，而且是一个承上启下的转折时代。

政治上，“郡县之法，已在秦先”^④。春秋以来，秦、晋、楚等国开始在边地设立郡县，开启郡县制地方行政之先河，此后历代，郡县制与封建制长期争论不休，交替影响中国文化。诸侯群雄为了割据争霸，都采用最实用有效的政策调集资源，增强国力；与之相应，先秦诸子也纷纷提出“定于一”的各种理论设计，“以干人主”。二者在实践和理论两方面，为秦汉大一统帝国的实现准备了前提。

在“礼乐征伐自天子出”的商周时代，文化由王室控制，全无私门著述，《庄子·天下》称其为“皆原于一”的“古之道术”，仅有的典籍如《诗》、《书》等由王室或公室文化官员（所谓“搢绅先生”）整理、授受。“礼崩乐坏”之后，搢绅先生掌握的“旧法世传”之学分解为私门之学，“其数散于天下而设于中国者，百家之学时

① 《论语·季氏》：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。”

② 《诗经·小雅·十月之交》。

③ 《日知录》卷 13《周末风俗》。

④ 王夫之：《读通鉴论》卷 1《秦始皇》。

或称而道之”^①。

尤其是春秋末叶和战国时段，“道术将为天下裂”^②。一方面，一元文化离析，多元文化发展，诸子并存，百家争鸣；另一方面，学术枝蔓，各门学科逐渐走上独立分化之路，如文学、艺术、史学、哲学、医学、数学、农艺、军事学、天文学等，各领域都扬弃了宗周的文化体系，与社会变革的新时代相表里，达到空前繁荣的水平。

春秋战国时代将中原本土的华夏文化淬砺发展到一个辉煌高峰，同时又孕育着一个大一统文化的到来。它充满了原创的生机，这是在未有外来文化影响之下产生的一次文化跃动，王国维称之为“中国思想之能动时代”。

先秦诸子及其创立的思想体系，成为后来中国乃至整个东方文化的基本精神资源。如同古希腊—罗马文化之于西方文明，哈巴拉—雅利安文化之于印度文明一样，这一时期也成为东方文明的元典时代。

二、士的崛起与私学的出现

商朝和西周是“学在官府”的时代，典籍文献以及天文历法、医药学、历史、占卜等专门知识均藏于王室，由巫、史、祝、卜等专门文化官员世袭掌管，秘不示众，实行文化垄断。

巫，在甲骨文中写成“𠃉”，为两“凵”相交。“凵”就是矩，即古代科技工作者常用的测量工具，《周髀算经》说：“环矩以为圆，合矩以为方”；又说：“方属地，圆属天；天圆地方，是故知地者智，知天者圣”。使用矩的巫，就是知天知地的智者圣者，是当时的职业文化匠师。如殷商名医咸便是一位大巫，传说他发明占筮，其“筮法”奠定易占的基础。

史，商代始设，原为驻守在外的武官，后来成为王左右掌管祭祀和记事的官员。周公所谓“唯殷先人，有册有典”^③，殷人的典册便出自史的手笔。商代的史有多种名称，甲骨文作“大史”、“小史”、“西史”、“东史”、“作册”。西周的史有“太史”、“内史”、“左史”、“右史”之别，太史掌管起草文书，记载史事，编写史书，兼管国家典籍、天文历法、祭祀等；左史记动，右史记言。史与巫往往一身二任，故后世并称“巫史”。史常在王左右，除记录外，也可发表意见，提供建策。总之，史的职守是“掌官书以赞治”^④，是典型的文化官员。

① 《庄子·天下》。

② 《庄子·天下》。

③ 《尚书·多士》。

④ 《周礼·天官》。

祝，商周两代王室都有祝人，负责祭祀时致告鬼神之词，所谓“祝，祭主赞词者”^①。甲骨卜辞中多有关于祝人活动于商王之左右的记载。《周礼·春官》有“大祝”、“小祝”的官职，说明周代仍有祝官。

卜，为专掌占卜的官员。占卜最早见于龙山文化，二里头文化占卜已较普遍，而商代则是占卜的极盛时期。商王及贵族无日不卜，诸如祭祀、年成、征伐、天气、祸福、田狩、疾病、生育，无事不卜。占卜活动由卜官主持，甲骨文中称其为“卜”或“贞人”。贞人不仅是预测学专家，而且是甲骨文的缮写者和推广应用者。

巫、史、祝、卜是第一批较正式的文化人，他们从事卜筮、祭祀、书史、星历、教育、医药等多种文化活动，并参与政治，中国文化（尤其是精神意识领域）的许多门类，其起源都与之有关。我们可以从甲骨文、金文和各种先秦典籍中见到他们席不暇暖的忙碌身影，他们对中国文化的早期发展有着特殊贡献。

这种“巫史文化”或“巫卜文化”当然是一种“官学”，不过其“学”为宗教神学所充斥。

在殷文化的基础上，周人有所“维新”，其要者是天帝崇拜与祖先崇拜分离，并使社会意识的重心从“尊神”转向“重德”，形成一种“以天为宗，以德为本”的文化。然而，殷商的文化官守传统在西周却得到保持和加强，“王前巫而后史，卜筮誓侑，皆在左右”^②。天子又在国都设立“国学”，各级贵族在封地设立“乡学”，文化教育与平民无缘，即所谓“礼之专及”。这种“学在官府”的文化政策，与同时实行的“土地国有”和“宗法制度”相互为用，掌握天下土地、身为天下“大宗”的周天子，同时也是观念世界的主持者。

时至东周，天子的权威在夷狄交侵、诸侯争霸过程中大为衰减；社会生产力的进步，推动土地国有（王有）向土地私有转化；兼并战争使人才问题突现出来，各级统治者不得不在宗法制的“亲亲”之外，同时实行“贤贤”。这一切都逐步动摇着西周官学的根基。进入春秋末年，随着周天子“共主”地位的进一步丧失和一些公室的衰落，边鄙之地的文化繁荣起来，身为夷人的郟子到礼仪之邦鲁国大讲礼乐，使鲁人自愧不如，所以后来孔子感叹道：“天子失官，学在四夷”^③。与此同时，传统的“国学”和“乡学”也有倒闭之势，在文化发达的郑国甚至有人公然提出“毁乡校”之议。

“皮之不存，毛将焉附”，王室及一些公室的衰败，国学及乡学的难以为继，使得世守专职的宫廷文化官员纷纷出走。《论语》说：

大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播

① 《说文·示部》。

② 《礼记·礼运》。

③ 《左传·昭公十七年》。

畿武入于汉，少师阳、击磬襄入于海^①。

这段话描绘出春秋末期的一幅王室乐队四散图，由此可以推见当年王纲解纽、学术下移的普遍情形。

王室文化官员下移列国、混迹民间，造成的影响十分深远，最直接者便是学术授受从官府转向私门，所谓“官失而师儒传之”^②。春秋末年，私立学门者不乏其人，如周守藏史老聃“见周之衰，乃遂去”^③，私自著书兴学；又如鲁国乐师师襄、夷人郟子、郑国的邓析，以及苾弘、王骀等，也都收徒讲学。而创私学、兴教育最有成绩的是孔丘，相传他“有教无类”，“以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人”^④。私学勃兴，“知识产权”也就非王官专有，学问渐次播散于鄙野民间。近人章太炎概括晚周的这一转折说：“老聃仲尼而上，学皆在官；老聃仲尼而下，学皆在家人”^⑤。以此为契机，殷商西周一元垄断的王官之学转变为东周多元纷繁的百家之学。

春秋战国间，与私学涌动密切相连的，是作为知识阶层的“士”的勃兴。士，在殷商西周本指贵族的最低等级，由卿大夫封予食地，士以下便是平民和奴隶。春秋时，作为贵族下层、庶人之上的士，多为卿大夫家臣，有的保留封地，所谓“大夫食邑，士食田”^⑥，不脱贵族余韵；有的打破铁饭碗，以俸禄为生，成为自由职业者。“士竞于教”^⑦，他们多受过礼、乐、射、御、书、数等六艺之教。偏重于射、御等武术的为武士，充任下级军官，如孔丘的父亲叔梁纥即为武士；偏重于礼、乐、书、数等文术的为文士，担任文吏，如老聃曾任周守藏史（王室图书馆馆长），孔丘曾任委吏（会计）。

春秋末期以后，士逐渐成为知识阶层的通称，人们不再追究其在宗法等级中的身份，庶众皂隶因“积文学，正身行”^⑧而上升为士的，屡见史载。如淳于髡便由赘婿而为“稷下学宫”的名士；虞卿原为草鞋挑担的苦人，后来成为赵国上卿。“布衣卿相”在春秋战国间已不罕见。作为有专业知识的人才，士为公卿大夫所借重，齐桓公等春秋霸主都以招贤纳士著称，战国时公卿大夫更竞相争取士人，形成所谓“养士”之风。最著名的“养士”贵族是齐国的孟尝君、赵国的平原君、魏国的信陵君、楚国的春申君，“四公子”门下豢养食客数千，多为精于某种技艺的

① 《论语·微子》。

② 汪中：《述学·周官征文》。

③ 《史记》卷63《老子韩非列传》。

④ 《史记》卷47《孔子世家》。

⑤ 章太炎：《国故论衡》，上海第一书局1933年版，第59—60页。

⑥ 《国语·晋语四》。

⑦ 《左传·襄公九年》。

⑧ 《荀子·王制》。

士人。而士的向背，确乎关系列国盛衰，故有士“入楚楚重，出齐齐轻，为赵赵完，畔魏魏伤”之说^①。

春秋战国间的士，是继殷商西周的巫史之后的又一个知识阶层。春秋以降“礼崩乐坏”的社会变动，使士人从沉重的宗法枷锁中解脱出来，他们不再像巫史那样全然依附王室，而赢得了相对的人格独立。精神产品在王宫内制作的状况，逐步转变为知识阶层中某些个人独立创作，百家之学应运而生。

与昔日的巫史和同时代的其他阶层相比，士在一定程度上挣脱了身份羁绊，形成新的品格——

1. 胸襟博大，以天下为己任

士不同于一般社会成员，他们能超越自身经济地位的狭隘限制，而有坚定执著的志向，“无恒产而有恒心者，惟士为能”^②。士不以个人生活安逸为念，“士而怀居，不足以为士矣。”^③其怀抱开阔，“士不可以不弘毅，任重而道远”^④。先秦诸子的理想各不相同，对“道”的诠释也大有差异，但以弘道为务，则是各家士人的共通特点，“诸子纷纷，则已言道矣，……皆自以为至极，而思以其道易天下者也。”^⑤孟轲放言“天将降大任于是人也”^⑥，表达了战国士子以天下为己任的豪迈心态。

2. 政治参与意识强烈

春秋战国的士，虽然主张各异，却无不有着炽烈的政治参与愿望。孔丘三月无君，则惶惶不可终日，他还声言“苟有用我者，期月而已可也，三年有成”。^⑦孟轲奔走于王侯之间，并宣布“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”^⑧急于向社会和执政者自荐，以图一展抱负。墨翟及其弟子则直接拿起武器，出智尽力，参加宋国的自卫战争。即使以“其学以自隐无名为务”^⑨的老聃，其实也深切注社会政治乃至军事斗争；放任自然以“逃虚空”的庄周，却有“应帝王”的种种设计。至于法术之士，与政治的关系更为直接，战国列强先后兴起的变法，如魏国的李悝变法、楚国的吴起变法、韩国的申不害改革、秦国的商鞅变法，其策划者乃至主持者多由这派人士担当。这几百年间，管仲、伍子胥、文种、范蠡、乐毅、蔺相如、晏婴、毛遂、苏秦、张仪、屈原等人，分别活跃在各国的历史舞台上，或执掌国印，

① 《论衡·效力》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《论语·宪问》。

④ 《论语·泰伯》。

⑤ 《文史通义·原道中》。

⑥ 《孟子·告子下》。

⑦ 《论语·子路》。

⑧ 《孟子·公孙丑下》。

⑨ 《史记》卷63《老子韩非列传》。

或统领三军,或往来使聘,为中国古代的政治、军事和外交史留下了许多可圈可点的典型事例。

3. 道德自律严格

春秋战国的士,当然有朝秦暮楚、寡廉鲜耻之徒,但更涌现出许多追求理想终生不渝的高人义士,这与当时正在兴起的道德自律有关。例如,儒士崇仁尚义,倡君子之行,有一种超越物质享受的精神追求,以“君子喻于义,小人喻于利”^①自励。墨家推崇的“兼士”,交相利,兼相爱,为道义可以“赴火蹈刃,死不还踵”^②。法士则循名责实,严正无私,一断于法。中国古代知识人的诸多优秀品质,如担当道义、入世经世、爱国忧民、和而不同、克己守职等等,都在先秦文武士人质朴执著的人生追求中初得展现。

时代呼唤人才,人才推进时代。先秦士子群体,应时而兴,才俊辈出,思想家如老聃、孔丘、墨翟、孟轲、庄周、邹衍、荀况、韩非;政治家如管仲、子产、晏婴、商鞅;军事家如吴起、孙武、孙臧;外交家如蔺相如、苏秦、张仪;史学家如左丘明;诗人如屈原、宋玉;论辩家如惠施、公孙龙;医家如扁鹊;水利家如李冰、郑国;天文家如甘德、石申,可谓群星璀璨,蔚为大观。从巫、史、祝、卜至士,是中国古代文化精英的一次大转变。

这是一个需要巨人而且产生了巨人的时代。在世界古代史上,就学术人才出现的密集度和水平之高而论,与中国春秋战国的士人群体可以并肩媲美的,大约只有古希腊的群哲。

三、百家争鸣与元典创制

殷商西周的“官学”转变为东周的“私学”,进而发展为各种学派。各学派的创始人及主要思想家称“子”。先秦诸子以春秋末年的孔墨显学勃兴为开端。而诸子正式形成,并竞相争鸣,则在战国年间。

其时之所以出现文化多元发展的盛况,当然是士人崛起的结果,但至少还与如下三个因素有关:

第一,春秋战国去古未远,保有较多原始民主的遗存,因而“处士横议”^③尚未如后世那样被视作大逆不道。

第二,其时文武士人大多怀着“干求利禄”的热望,如苏秦所谓“安有说人主,

① 《论语·里仁》。

② 《淮南子·泰族训》。

③ 《孟子·滕文公下》。

不能出其金玉锦绣，取卿相之尊者乎？”^①而与此同时，周天子尸位素餐，列国各行其是，“诸侯力政，时君世主，好恶殊方”^②，于是百家诸说极容易在列国诸侯中找到热心的拥护者和实践者，正如荀子所说：“诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。”^③政治多元为文化多元提供了条件。

第三，正因为政治的及观念的权威尚未树立，而原始民主遗风犹存，故当年士子普遍富于批判精神。孔子有“苛政猛于虎”的评论；墨子怒斥“今王公大人”“至其国家之乱，社稷之危”^④；孟子则认定推翻暴君是正义行动；老子谴责“圣人”不仁，以百姓为刍狗；韩非子则对“上无道揆，下无法守”的现实给予抨击。这种犀利的社会批判精神增强了诸子学说的锐利性，并极易超越时地，流传久远。

王国维在《论近年之学术界》中，对战国诸子竞起的因由有一精要说明：

自周之衰，文王、周公势力之瓦解也，国民之智力成熟于内，政治之纷乱乘之于外，上无统一之制度，下迫于社会之要求，于是诸子九流各创其学说。

《庄子·天下》将其时的学术分流归纳为六大学派^⑤，《荀子·非十二子》划为六派十二家^⑥，《韩非子·显学》说儒分为八、墨离为三，西汉史家司马迁将先秦诸子分为阴阳、儒、墨、名、法、道六家^⑦；西汉末年刘歆又增四家：纵横家、杂家、农家、小说家，形成所谓“九流十家”^⑧。《孟子·尽心下》谓：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。”《韩非子·显学》称：“今之显学，儒、墨也。”《庄子》、《荀子》都没有对诸子学说进行性质判定，可能是当时诸子争鸣的真实反映。就思想成就而言，足可称道者主要有如下几家。

儒家：“复礼”与“归仁”

儒家是殷商以降巫史文化的承袭者，又特别发展了西周的礼乐传统，保有三代的先王观，言必称尧舜，而尤其推崇文、武、周公，是一个重视血亲人伦、追求现世事功的学派。创始人孔子，学说记载于由其弟子及再传弟子整理的言论集《论语》中，其要旨在“礼”与“仁”。礼指宗法制度下的行为规范，孔子要求人们以礼约束自己，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，^⑨并自我克制，以达到

① 《战国策·秦策》。

② 《汉书》卷30《艺文志》。

③ 《荀子·解蔽》。

④ 《墨子·尚贤中》。

⑤ 《庄子·天下》将“邹鲁之士”（儒家）列于总论，另外列举：墨翟、禽滑厘为一派（墨家），宋研、尹文为一派，彭蒙、田骈为一派，惠施为一派，关尹、老聃为一派，庄周为一派。

⑥ 《荀子·非十二子》将诸子分为六派十二子；它嚣、魏牟为一派，陈仲、史鲮为一派，墨翟、宋研为一派，慎到、田骈为一派，惠施、邓析为一派，子思、孟轲为一派。

⑦ 《史记》卷130《太史公自序》。

⑧ 《汉书》卷30《艺文志·序》。

⑨ 《论语·颜渊》。

礼的要求,此即“克己复礼”^①。如果说,礼是外在规范,仁便是思想内核,只有礼的外形,而无仁的实质,则毫无意义。“人而不仁,如礼何?”^②孔子从西周已出现的“仁”这一概念,发挥出多重含义,如“仁者爱人”^③、“孝弟也者,其为仁之本与”^④等等。总之,从思想深处强化宗法血缘纽带,是“仁”的精义所在,也是儒学区别于其他诸子的显著特征。

孔子身前,“有教无类”,传说有三千弟子,七十二贤人,又因其“异能”专攻,分作德行(如颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓)、政事(如冉有、季路)、言语(如宰我、子贡)、文学(如子游、子夏)四个门类。孔子身后,儒分为八,即子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孙氏、乐正氏八派^⑤,其中较重要的是“孟氏之儒”即孟子一派,以及“孙氏之儒”即荀子一派。

孟子承袭曾参、子思,侧重发展孔子的仁学,力主“法先王”,阐扬“王道”、“仁政”理想,并以人性善作为仁政说的人性论基础。孟子还发挥《尚书》“民为邦本”及《左传》的重民轻神思想,倡言“民贵君轻”,将民本主义推向高峰。其学说载于《孟子》。

荀子承袭仲弓,侧重发展孔子的礼学,力主“法后王”,通过礼与法规范社会,达到“一天下”目的,人性恶则是其礼学的人性论基础。其学说载于《荀子》。荀子倡导“始乎诵经,终乎读礼”^⑥,是先秦思想、学术的综汇者,其礼治思想成为秦代法治的直接源头,其儒经传授成为两汉经学的直接源头,二者不唯奠定秦汉帝国文化的基石,而且对 2000 年来中国文化都造成影响,甚至有学者认为其直接影响大于孔子^⑦。

墨家：“兼爱”与“尚同”

墨家与儒家在先秦同为“显学”。其创始人墨子曾研习儒学,后来反戈一击,成为儒学最强劲的对派。墨家学说载于《墨子》。墨子及其门徒多出身游侠和工匠,自称奉大禹遗教,“以自苦为极”,组织严密,最富于宗教性质。作为庶众代表,他们不满殷周以降的等级秩序,抨击维护这种等级秩序的儒家。墨家从克服社会弊端的需要出发,提出自己的学说:

国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家惠音湛

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·八佾》。

③ 《孟子·离娄下》。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《韩非子·显学》。

⑥ 《荀子·劝学》。

⑦ 梁启超,《论支那宗教改革》:“二千年政治,既皆出于荀子矣,而所谓学术者,不外汉学宋学两大派,而实皆出于荀子。然则二千年来,只能谓为荀学世界,不能谓之为孔学世界也。”

洒，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻^①。

墨学与儒学的最大差异在于，以“兼”代“别”，以普遍之爱也即“兼爱”取代儒家的等差之爱，认为“天下兼相爱则治”^②；而实现兼爱的前提是“尚同”，也即对“义”的同一理解。此外，与儒家“不语怪、力、乱、神”相对，墨家讲“天志”、“明鬼”，企图藉助天的意志推行尚贤、尚同，为下层民众争取生存权利。基于平民的节用节葬观，墨家又以“非乐”反对儒家的“正乐”，以“桐棺三寸”反对儒家的重丧厚葬。墨家切近民事劳作，故其知识论重实证，其逻辑思想开辟了中国逻辑史的先河，“墨辩”与希腊形式逻辑、印度因明学相并列为世界古典逻辑的三大流派。《墨经》还记载科学技术知识，在几何学、光学、力学等领域多有卓见。

墨子身后，墨家分化为相里氏之墨、相夫氏之墨、邓陵氏之墨三派。由于墨家的平民性不见容于秦汉以降的专制政治，其学衰微，墨家渐被理解为游侠。中绝 2000 年的墨学，到晚清才重新被人垂顾，其平等诉求和科学实证精神，在近代中国再度闪耀光辉。

道家：“无为”与“自然”

道，本义为道路，引申为规律或宇宙本源。以“道”为学说核心内容的学派称“道家”。创始人老子，其思想在战国时经过后学搜集、修订成《道德经》（后来又称《老子》）。老子的社会政治和人生主张是“无为”，认为“无为”方可“无不为”；其战略观是“柔弱胜刚强”。道家以“自然”为最高范畴，“人法地，地法天，天法道，道法自然”^③，认为儒家的仁义礼智使人陷入“大伪”，主张“绝圣弃智”，复归于人的本性，走向“自然”。

庄子承袭老子思想，更进而导向虚无和相对主义，并在老子“出世”的基础上，倡“超世”、“顺世”、“游世”，认为“虚己以游世”^④是人生的最高境界，而“心斋”、“坐忘”则是达到这种境界的修炼方法。其学说载于《庄子》，其文“汪洋辟阖，仪态万方，晚周诸子之作，莫能先也”^⑤。道家的“出世”与儒家的“入世”共同构筑中国式的人生态度，士大夫进可“入世”，治国平天下；退可“出世”，归隐林泉。统治者既可用儒家学说求得文治武功，又可用道家学说确保休养生息。“儒道互补”，组成中国文化的基本框架。

法家：“变法”与“专制”

“法”与“礼”同为古代法权形式，但礼讲上下尊卑之“别”，而法讲“范天下之

① 《墨子·鲁问》。

② 《墨子·兼爱上》。

③ 《老子》第 25 章。

④ 《庄子·山木》。

⑤ 鲁迅：《汉文学史纲要》第三篇“老庄”，《鲁迅全集》第 9 卷，人民出版社 1981 年版，第 364 页。

不一，而归之于—”的“齐”，主张“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”^①。宣扬并推行“法”的学派，便是法家。

法家起源于春秋的管仲、子产。位居郑国相位的子产，曾于公元前536年在—件青铜鼎上铸刻了“刑书”，这可能是中国最早的成文法典。就此晋国的叔向攻击道：“作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？……民知争端矣，将弃礼而征于书，锥刀之末，将尽争之。”^②这可以看作是“礼治”与“法治”的直接冲突。

战国时期各国以耕战为要务，这些实用和功利的需要客观上促进了法家的发展。李悝、吴起和商鞅等法家代表人物分别在魏、楚、秦等大国执掌国政，其思想的主题是“变法”，力主以今法取代古礼，声言“治世不—道，便国不必法古”^③，背弃儒、墨、道所崇奉的先王观，而倡导历史进化论。

法家的后期代表为战国末年的韩非子（约前280—前233），他是荀子的学生，又承继黄老道术和前期法家的刑名法术之学，提出以法为本，法（政令）、术（策略）、势（权势）三者结合的“南面术”，以充作“帝王之具”^④，并辅之以赏（德）罚（刑），使帝王能利用众智、众力，集大权于—身，“操杀生之柄”^⑤。《史记·韩非列传》载，秦王嬴政读韩非书，感叹道：“寡人得见此人，与之游，死不恨矣。”而中国第—个—统帝国——秦王朝，确乎是按照法家代表作《商君书》和《韩非子》提供的专制主义君主集权政治蓝图建造的。汉代以降各王朝，虽因法家赤裸裸宣布专制，而不便公开张扬其旗帜，但法家的“法”与儒家的“礼”同样为历代帝王所惯用。两汉以降帝王的典型形象是———手捧着儒家经典，宣示教化；—手高举法家利剑，厉行专制。

除儒、墨、道、法这几种或为当时“显学”，或为后世思想主潮的学派之外，先秦还有一些学派亦颇有建树。如又称“辩者”、“刑名家”的名家，以“控名责实”为务，讨论概念（名）与事实（实）的关系，其代表人物惠施主张“合同异”，强调事物的—性；公孙龙主张“离坚白”，强调事物的差异性。名家对中国逻辑思想的发展有特殊贡献。

又如研讨军事的兵家，分兵权谋家、兵形势家、兵技巧家，代表人物有孙武、孙臆、尉缭。孙武及后学所著《孙子兵法》把战争提到“国之大—事，死生之地，存亡之道”的高度，确立—系列观照久远的战略战术原则，将军事辩证法发挥到极至，被尊为“百世兵书”。孙臆及后学所著《孙臆兵法》特别强调战争规律（“道”），包

① 《史记》卷130《太史公自序》。

② 《左传·昭公六年》。

③ 《商君书·更法》。

④ 《韩非子·定法》。

⑤ 《韩非子·定法》。

括对民心向背、敌情、天时、地形的把握，是一部杰出的兵书。先秦兵家不仅影响军事学至远至深，其丰富的谋略思想也为各行各业所借重，时至现代，更成为世界各国竞相研习的“中国智慧”。

再如阴阳家，倡阴阳五行说，即用木、火、土、金、水五种物质来说明世界万物的起源和多样性的统一，五行间既有循环的“相生”关系，如“木生火，火生土，土生金，金生水，水生木”，又有循环的“相胜”即“相克”关系，如“水克火，火克金，金克木，木克土，土克水”等。战国时期阴阳五行说的代表人物邹衍，在五行相生相克的基础上，提出“五德终始”说，认为政权转移和朝代更替也与五行的流转相表里，各有其“符应”，“天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”^①，这对其后中国政治和社会心理皆有广泛影响。

先秦诸子争鸣，当然不乏党同伐异的激昂和偏执，但那一时代的文化主导精神是“和而不同”。《国语·郑语》指出：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。

“和而不同”表现在学术风气上，便是承认差异，既不封闭，也不盲从，对前人和外人的思想加以扬弃、综合。诸子各有性格，如儒的醇厚、墨的谨严、道的超逸、法的冷峻、名的致密、阴阳的流转，绝无雷同，各自独步千古；然而，诸子又并非各不相及、自闭门户，它们遵循“和而不同”路线，广采博纳，在通融的基础上攀登新的学术高度。如荀子以孔子儒学为主宗，又汲纳法家思想，批判诸子各派，礼、法兼治，王、霸并用，成为古代思想的综合者。韩非子师承荀子，改造老子学说，统合前期法家思想，而集其大成。成书于战国晚期的《易传》更综汇儒学各派，又汲纳道、法、阴阳诸家，全篇洋溢着儒家的刚健有为精神，又蕴含墨家、法家式的冷静和道家、阴阳家的辩证思维，体现了“天下同归而殊途，一致而百虑”^②的一与多的统一。

“和而不同”是诸子竞存的晚周学术的精义所在。这一优良传统，后来虽一再被文化专制所压迫摧折，却始终不曾泯灭，时如地火潜行，时如热泉奔涌，使中华文化得以生生不息。

中国的元典时代大约相当于东周，中华文化元典——《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等儒家“六艺”及《论语》、《墨子》、《老子》、《孟子》、《庄子》、《韩非子》等其他诸子著作，都在此间脱颖而出。这批典籍初步建立了中国人的价值取向、公理体系和思维模式，如“天人之辨”方面循天道、尚人文、远鬼神、近世俗特征；“发展观”方面通变易、守圜道特征；“伦理—政治论”方面崇教化、求经世特

① 《史记》卷74《孟子荀卿列传》。

② 《易·系辞传下》。

征；“君民之辨”方面民本与尊君两翼一体特征，都对 2000 多年的历史进程发生深刻影响。因此，元典初创于西周，又在东周订定发扬，这是中国文化史上的一件具有划时代意义的大事。

《诗》、《书》、《易》等中华元典的初级制作处所在西周王官。如作为商周王室文献汇编的《书》，多出自史官手笔，又由王室文化官员汇编成册；《诗》是“行人”等文化官员所采集，由太师乐官总纂而成；《易》的卦画符号和解释经文，也成于西周。然而，“学在官府”的西周是一个典籍的集体制作阶段，只有进入晚周，当士摆脱王室附庸地位，赢得个体自觉以后，中华元典方开始了由文化专门家带着学派意识加工整理、阐释发扬的新阶段。

自《史记》开始，传统的说法多把孔子视作中华元典的著述和编订者，称孔子“述《易》道而删《诗》、《书》，修《春秋》而正《雅》、《颂》”^①，几成通行之论。而详考元典成书经过可以发现，“仲尼未生，已有六经；仲尼之生，不作一经”^②，孔子并非元典创制者，而是传述者，在孔子之先，《诗》、《书》、《春秋》及《易》的经文已有文本，而《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》的传世本，迟至战国以至汉初方确定下来。其间荀子一派儒者的“传经”之功尤著，“秦汉儒生所学习的‘五经’及其解说，大多来自荀子，……荀子对后代儒学的发展起了重要作用。”^③

需要特别指出的是，元典并非儒家所专有，其他战国诸子也多出入元典，诸子百家各有其“经”，墨家有《墨经》，道家有《道德经》，法家有《法经》，黄老有《十大经》。早在诸子之间进行辩难驳诘时，就开始了对于元典的学术史梳理，从《孟子·滕文公》、《庄子·天下》、《荀子·非十二子》、《韩非子·显学》，到《吕氏春秋·不二》、《淮南子·要略》、《史记·太史公自序》、《汉书·艺文志》，都将诸子元典进行归类分析，指陈其思想脉络和学术传承。

《汉书·艺文志》最早提出诸子出于王官之说，认为儒家出于司徒之官，道家出于史官，阴阳家出于羲和之官，法家出于理官，名家出礼官，墨家出于清庙之守，纵横家出于行人之官，杂家出于议官，农家出于农稷之民，小说家出于稗官。并且认为百家均为儒家六经支脉：“异家者各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦《六经》之支与流裔。”历代对于《汉志》之说或是或否，无有定论。例如章太炎认同诸子出于王官之说，胡适则全不赞同。清末刘熙载《艺概》认为“九流皆托始于六经”。近人陈钟凡更具体罗列诸子与元典的关系：

儒家助人君顺阴阳，明教化，游文于六艺之中，留意于仁义之际，其学本六经，无待论矣；道家历记成败存亡祸福古今之道，然后知乘要执本，清虚自

① 《隋书》卷 32《经籍志一》。

② 龚自珍：《六经正名答问一》，《龚自珍文集》，上海人民出版社 1975 年版，第 39 页。

③ 周子同：《从孔子到孟荀——战国时的儒家派别和儒经传授》，《学术月刊》1979 年第 4 期。

守,卑弱自持,合于尧之克让、易之谦谦,则其学本于《周易》;阴阳家敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,则其学本于《尚书》;法家信赏必罚,名家正名辨物,其学本于《礼》、《春秋》;墨家贵节俭,右鬼神,《礼经》恭俭庄敬之学也;小说家街谈巷语,道听途说者之所造,大师陈《诗》观民风之旨也^①。

这里所论诸子与五经的对应关系当然不一定准确,但认为诸子著作与儒家典籍一样,同属中华元典,则是可信之论。明清之际黄宗羲在《明儒学案》中说得好:“道非一家之私,圣贤之血路,散殊于百家。”

经由晚周诸子的追索与创造,元典所包蕴的三代文化精华从“简单同一”向“丰富多元”转化,从而为秦汉间学术文化从“多”到“一”的整合奠定了广阔的基础。与世界其他民族一样,中国的轴心时代,也伴随着统一的专制大帝国——秦汉帝国的崛起,走向终结。

深蕴在中华元典中的种种精神内核,如天人之辨、变易自强观念、和合融通思想、民本尊君理念、忧患意识等等,穿越数以千年计的日月韶光,对后来的中华文化起过重大作用。中华文化史上的多次“复古”、“复兴”,无不是到元典中追寻文化资源和精神动力,如近代的民族主义、民主主义、维新变法等,与元典精神中的夷夏之辨、民本思相和变易自强观念之间,都有着或隐或显的文化转换关系,这一方面是因为从解释学看来中华元典具有极大的包容性、超越性和内在张力,所谓“《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞”^②;另一方面则说明中华元典一直作为文化前进的思想推助力,对于创构和维系中华传统功莫大焉。

四、出土简帛与先秦学术

在纸张发明之前,甲骨、竹(木)简和缣帛是中国人书写文字的主要载体,其中简帛的流行时间大约是东周至魏晋时期(约公元前5世纪至公元前3世纪)。由于竹木和缣帛不易保存,以往简帛文献的出土并不多见。但是近百年来,在南方地区的水墓和西北地区的干旱墓葬中发现了相当数量的简帛文字。目前发现的年代最早的简文是湖北随州战国早期曾侯乙墓出土的竹简,时代最晚的简是新疆罗布泊楼兰遗址、民丰尼雅遗址和吐鲁番晋墓出土的晋简。

在历史上,西汉景帝末年鲁共王刘余拆毁孔子旧宅,发现一批逃避秦火的古文经典,如《尚书》、《礼记》、《论语》、《孝经》等,史称“孔壁书”。西晋武帝时期,汲郡人不准等盗发战国魏襄王(或谓安釐王)墓,出土《纪年》、《师春》、《琐语》、《易经》等75篇竹简,“小篆古文”共十余万言,史称“汲冢书”。这是中国文献学史上

① 王遵常:《〈汉书·艺文志·诸子略〉序》注引,《诸子学派要论》,中华书局、上海书店1987年复印本。

② 《春秋繁露·精华》。

两次重大的发现,对中国学术史、思想史产生过重大的影响。

20 世纪下半叶,尤其是 70 年代以来,新出土的古籍文献,其文字数量和珍稀程度,绝不亚于历史上的孔壁书和汲冢书。简帛的内容,大致可以分为三大类:一是官私文书,包括律令、籍帐、驿邮和书信等;二是卜筮丧葬记录,包括卜筮祭祷记录、个人历谱、遣策、赠书、旌铭、告地策等;三是思想文化典籍,包括儒家和诸子典籍、医书、日书等。在这些出土文献中,官私文书和卜筮丧葬记录是前所未闻的全新发现;而思想文化典籍则是 2000 年后再现的古人真迹,大多是不见于著录的失传文献,有些篇章(如《老子》、《论语》、《周易》、《缁衣》、《五行》)曾见于传世典籍,但存在着不少文本差异。官私文书和卜筮丧葬记录对于研究中国古代政治、经济和社会生活史,是极为重要的直接史料,而思想文化典籍则为古代思想文化史、学术流变史研究,开辟了新的领域。

这些包括儒家及诸子典籍在内的思想文化典籍有(以发掘出土的时间先后为序):

1. 1942 年湖南长沙子弹库发现战国楚帛书《宇宙》、《天象》、《月忌》及帛画《人物御龙图》。

2. 1957 年,河南信阳长台关战国中期楚墓中发现《墨子》残简。

3. 1959 年,甘肃武威磨嘴子汉墓出土《仪礼》木牍和竹简,共有甲、乙、丙三种版本。

4. 1972 年,山东临沂银雀山 1 号汉墓(汉武帝早期)中发现竹简本《孙子兵法》、《孙臆兵法》、《尉缭子》、《六韬》、《管子》、《晏子》、《太公》、《唐勒赋》等。

5. 1973 年,在河北定县八角廊西汉晚期墓出土《论语》、《儒家者言》、《哀公问五义》、《保傅传》、《文子》、《太公》等竹简。

6. 1973 年,在湖南长沙马王堆 3 号汉墓出土《老子》(甲、乙两种版本)、《黄帝内经》、《周易》经传(包括《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等)、《春秋事语》、《战国纵横家书》、《黄帝四书》等帛书。

7. 1977 年,安徽阜阳双古堆 1 号汉墓出土竹简本《诗经》、《周易》、《仓颉篇》,以及《庄子》中的《则阳》、《外物》、《让王》等篇。

8. 1985 年,湖北江陵张家山 136 号汉墓出土与《庄子》有关的《功令》、《盗跖》等竹简。

9. 1993 年在湖北荆门郭店战国楚墓出土竹简本《老子》(甲、乙、丙三种版本)和《太一生水》等道家文献 2 种 4 篇,以及《缁衣》、《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《五行》等儒家文献 11 种 14 篇。

10. 1993 年,湖北江陵王家台 15 号秦墓出土《易》占内容的竹简,被认为是“三易”(《连山》、《归藏》、《周易》)之一的《归藏》。

11. 1994 年,上海博物馆购藏战国竹简《诗论》、《周易》、《缁衣》、《乐书》、

《容成氏》、《孔子闲居》、《子羔》、《鲁邦大旱》、《武王践阼》等 80 余篇。

出土文献对于中国学术史的影响,可从以下几个方面得到理解:

第一,发现了大量前所未见的古佚书,弥补了许多学术史空白。由于历代兵火频仍,加之秦皇汉武的思想专制,使得中国传统典籍屡遭删毁之厄,曾经见于《汉书·艺文志》等著录的学术典籍,流传至今者十分有限,这些新出土的古文献正可填补空白。例如,在儒家思想传承上极其重要的思孟学派,《韩非子·显学》称“儒分为八”,其中有“子思之儒”和“孟氏之儒”。《荀子》中也将思、孟连称,自来就有“思孟学派”之说。《史记·孔子世家》说“子思作《中庸》”。《隋书·音乐志》引沈约之言谓:“《中庸》、《表記》、《坊记》、《缙衣》,皆取《子思子》。”在唐宋正史的《艺文志》或《经籍志》中犹见目录,其后便成佚书。郭店竹简《五行》、《尊德义》的思想内容与子思学派类似,《鲁穆公问子思》直接以子思为题,与文献所载的子思为鲁穆公师的说法相合。几乎可以断言,郭店等地新出土的儒家经典就是子思学派的佚籍。

《汉书·艺文志》载有《黄帝四经》,然而历代无存,马王堆汉墓出土《经法》、《经》、《称》、《道原》四篇《黄帝书》,其内容与《国语·越语》、《老子》、《文子》、《鹖冠子》、《淮南子》等书中的文句相关,其思想内容正是黄帝之学。临沂银雀山汉墓出土竹简本《孙子兵法》和《孙臆兵法》,前者在传世的 13 篇外还有若干佚篇,其篇次也与今本不同。《孙臆兵法》的发现,使兵学史上历来存在的孙武与孙臆为同一人的错误说法,得以彻底更正。同墓所出《尉缭子》、《六韬》,证明《汉书·艺文志》中的相关内容,均无虚载。

除了《保傅传》、《孔子诗论》、《鲁邦大旱》、《容成氏》等经学文献之外,各地出土版本不同的律令、病方(医经)、养生方、日书、占卜书,都是此前闻所未闻的文本。

第二,简帛文献与传世文献对校,可以纠正、丰富对于传世文献的认识。六国文字与篆、隶文字形异音变,导致汉代经学集成时文本差异,一些经学文本在历代传承过程中又产生讹误脱漏,用早于或与汉代同时的出土文献与之对校,可以“正本清源”,恢复其本来面目。

在儒家经典方面,阜阳双古堆《诗经》展现出汉代学术史上毛、齐、鲁、韩四家之外的《诗经》版本,上海博物馆藏战国竹简《诗论》则对于《诗经》的产生、各篇的性质,以及儒门《诗经》的流传史提供了新材料。由于《周易》之学不在秦代禁书之列,秦汉《易》学支派繁复,这与今天地下出土文献的实际情况正相符合,除了甲骨、金文和陶文中有关易卦的部分信息之外,上博所藏战国简本、王家台秦简本、阜阳汉简本和马王堆帛书本,这几种不同版本的经传《易》文,与传世《周易》经传对校,对于复原先秦至汉代的《易》学,意义重大。定县八角廊《论语》与传世《论语》文本也有不同,可与史书所载之鲁论、齐论进行对比研究。

关于老庄道家之学，马王堆汉墓出土帛书本《老子》甲、乙本，其《道》、《德》二篇，次序上与今天所见传世本相反。郭店战国墓出土竹简本《老子》甲、乙本，与传世本诸多文句不同，均引起学术界的争论，目前还未达成统一的结论。《老》、《庄》文本在南方的出土，说明道家一系对当地文化的影响，直至汉初仍然不辍。

另外，《春秋事语》的出土，再次证明《左传》的可信性。《战国纵横家书》的出土，则可与传世本《战国策》进行校补研究。

第三，简帛文献的内容解决了许多学术史的千古疑案。例如，战国中期即有“六经”之说，郭店简《六德》篇中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》内容及顺序，与《庄子·天运》所说完全相同，证明先秦“六经”的存在是毫无疑问的。又如“五行”学说，过去只知有金、木、水、火、土的五行相生相克学说，而对思想史上的五行——仁、义、礼、知、信——所知甚少，《荀子·非十二子》曾指斥思孟学派“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行”。对荀子所说的“五行”，虽然《孟子》中有“四端”（“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”）之说，《中庸》中有“聪明睿知”、“宽裕温柔”、“发明刚毅”、“齐庄中正”、“文理密察”之说，但历代注疏不能详究，仍然处于“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”^①的境况，郭店竹简《五行》篇和马王堆汉帛书《五行》篇的出土，可以清晰地反映儒家“五行”思想从子思学派（郭店竹简）到《孟子》《中庸》，再到汉代帛书这样一条发展脉络。

第四，此前被认定为“伪书”的部分文献，其历史价值也得到重新认识。发端于唐宋而在近代达于高峰的疑古辨伪思潮，对一些传世历史文献的真实性产生怀疑。例如，刘知几的《疑古》《惑经》两篇，斥五经和上古之书真伪不分，诳惑后世。柳宗元则对《鬼谷子》、《亢仓子》、《鹖冠子》等书提出疑问。宋代欧阳修肆《易传》而作《易童子问》，朱熹疑《诗经》而撰《诗集传》，王安石斥《春秋》为“断乱朝报”。明清学者对唐宋的疑古辨伪工作加以发挥和总结，大有成就，王应麟著《四部正伪》，提出辨伪八法，所辨之书达104种，是中国的首部辨伪专著。清人万斯同著《群书疑辨》，姚际恒著《古今伪书考》，崔述著《考信录》，俞樾著《古书疑义举例五种》，都古文献的真伪进行过系统考辨。至20世纪，有梁启超的《古书真伪及其年代》、张心徵的《伪书通考》、黄云眉的《古今伪书考补正》，及至顾颉刚的《古史辨》，将文献辨伪之学推向高峰。在疑古辨伪的学术理路下，除了《古文尚书》、《文子》、《列子》、《鹖冠子》、《鬼谷子》、《孔丛子》、《孔子家语》等书的真实性被怀疑之外，几乎所有中国早期典籍都受到拷问，辨伪过勇的结果是，中国古

① 《荀子·非十二子》

代的早期典籍几乎无一可信。

然而新出简帛材料正在纠正某些偏颇，例如，在下葬年代被确定为战国中期的郭店竹简本儒家文献（前 316）中，所引用的《尚书》文句，大部分见于传世本《古文尚书》，证明后者并不全是晋人伪造。西汉简本《文子》的出土，也证明后者并非后人虚构。梁启超在《中国历史研究法》中归纳了鉴别伪书的 12 条公理，其中第一条便是“其书前代从未著录，或绝无征引，而忽然出现者，十有九皆伪”。出土文献证明此条“公理”并不可全信。

出土文献或为全本，或为逸文、片断，既可弥补秦火之残损，又可校正典籍在历代流传中的讹误缺佚，它们不仅对于儒家“六经”的研究意义重大，而且涉及道、墨、法、兵、阴阳、纵横等多家学说。可以说，新的出土材料正在补写或改写先秦两汉的学术史，中国元典时代的文化风貌亦将有全新的展露。有学者称简帛文献学的成就是—场“自家的文艺复兴运动，以代替上一个世纪、由西方冲击而起的新文化运动”，这也是学术界“走出疑古时代”的主要基础。

五、尊君重民的政治伦理

春秋战国是一个以“力”竞存、以“势”取胜的时代，“强凌弱，众暴寡”的社会现实，尤其是剧烈的兼并战争，使人们意识到天命鬼神不足依凭，提供赋役兵源的民众才是力量源泉；胜负并不靠卜者的预测，而全赖实力与智慧，遂有《孙子·九地篇》“禁祥去疑”一类破除迷信的哲言产生。

科学知识的进步，也冲淡对神明的信仰。大约成书于汉代却反映晚周成就的《周髀算经》和《九章算术》表明“数”走下巫术的神坛，成为教育“国子”的“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）之一；春秋战国间天文历法也有突出进展，如鲁国史官对恒星和日食的观测，甘德对二十八宿的确定；鲁史与周内史对“有星孛入北斗”的观测（此为世界上关于哈雷彗星的最早记录），揭去天象的神秘面纱，展示出人类理性认识世界的 ability；扁鹊等良医用药石治病，较巫覡的装神弄鬼有效得多……。科学技术的每一次进展，都意味着人从神权中赢得解脱。

晚周铁器及牛耕逐渐普及，社会生产力长足发展，要求劳动者在生产中表现出某种主动性，因而，注重民力、保障民众生存权益，成为一种时代要求。

上述一切，使东周文化主潮发生重大变迁。如果说，“重鬼尚巫”是殷商的文化精神，那么，经过西周“尊天敬德”的转折，到东周，经验理性高扬，进一步摆脱殷商的神权巫风，虚置神格，注重民意，“重民轻神”成为这一历史段落的文化精神。《尚书》、《诗经》、《国语》等先秦文献中都有多处闪烁着民本思想的火花，而对这种文化精神阐扬最力的是《左传》与《孟子》。

成书于战国初年的《左传》反映了春秋战国之际的社会思潮，提出“夫民，神

之主也”^①，以及“民之所欲，天必从之”^②的命题。《左传》记载并肯定邾文公、郑子产、齐晏婴等“重民”政治家的言行要旨——关注民心向背，不再留意上苍的恩宠与惩罚。

《左传》的民本思想，重点放在摆脱“神”的桎梏，肯认“民”的作用；而成书于战国中期的《孟子》则在君民关系问题上强调“保民而王”。《孟子·尽心下》载称：

孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”

这里提出“民为国本”的思想，社稷（政权）为民而立，君主又系于民和社稷的存亡，由此引出“政得其民”的结论。这是站在君本位立场上，肯定“民”的重要性。

先秦民本思想的基本内涵可归纳为：

其一，肯认民的地位和作用。“天道远，人道迩”，^③从重神事转向重人事，从“顺天受命”转到“敬德保民”^④，再进而转向“为政以德”^⑤，所谓“人无于水监，当于民监”^⑥，“国将兴，听于民”^⑦。

其二，认识到君依赖民、民制约君的君民关系。民足则国富，民逆则政亡，“得其民斯，得天下矣”^⑧，荀子将其概括为著名的君舟民水、亦载亦覆之论：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”^⑨。

其三，进而提出处理君民关系的理论构架。为了防止“覆舟”，必须“取民有制”，“使民以时”，“使民如承大祭”^⑩，“视民如子”^⑪，实行“仁政”“王道”。

由“重民轻神”和“民贵君轻”这两个相互呼应的命题构筑的民本主义，不仅流播晚周，而且泽及后世，成为中华文化精神的重要组成部分。周秦以降，华夏中虽有宗教流行，却始终未曾陷入全局性的宗教迷狂，与“重民轻神”传统有关；自秦汉起专制君权日趋强化，而能够与之对应，成为一种平衡力量的经典观念则是“民贵君轻”。至于一批忧国忧民的骚人墨客在挥写揭露社会弊端的诗篇时，晚周民本思想影响的痕迹更显而易见。杜甫“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的名句，正透视着《孟子》“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩”的余韵流风。

① 《左传·桓公六年》。

② 《左传·襄公三十一年》。

③ 《左传·昭公十八年》。

④ 《尚书·康诰》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《尚书·酒诰》。

⑦ 《左传·庄公三十二年》。

⑧ 《孟子·离娄上》。

⑨ 《荀子·王制》。

⑩ 《论语·颜渊》。

⑪ 《左传·襄公二十五年》。

随着儒家思想的国家化、政治化,民本思想也成为历代立国治邦的基本国策,凡中国历史上相对社会安定、政治清明、国力强盛之时,如汉代“文景之治”、唐代“贞观之治”的出现,除综合性的社会因素的促成外,民本主义中的“轻刑薄税”、“制民之广”等训言的指导作用也是显而易见的。

但是,中国古代的民本思想与现代意义上的民主观念大不相同,它是在维护君主专制制度前提下的民主,即在尊君前提下的重民,尊君与重民可谓是古代政治思想的一体双翼。

首先,“民为邦本”,只有爱民、保民、惠民、惜民、恤民,才能“尊君”、“固本”,与其说君主爱民重民,不如说是“畏民”,“广求民瘼,观纳风谣”是为了防止“为渊驱鱼,为丛驱雀”;其次,重民以尊君为前提,当二者发生冲突时,前者屈从于后者,如《左传》在充满民本情怀的同时,又不离所谓“国不堪贰”,“臣无二心,天之制也”^①的“大义”。后来历代统治者和政治理论家,大都遵循此一原则设计国家结构,处理君民关系。

六、先秦时期的区域文化

文化作为历史产物,是在特定时间和空间中发展的。文化古今沿革,有其时代性;文化因环境之别,又有地域性。《礼记·王制》说:

凡居民材,必因天地寒暖燥湿,广谷大川异制。民生其间者异俗。刚柔、轻重、迟速异齐,五味异和,器械异制,衣服异宜。

中国地理环境的复杂性决定了中国文化面貌的多样性。夏商“方国林立”,西周“众建亲戚”,区域间的文化差异渊源有自;而东周以来诸侯割据,群雄争霸,政治上的分裂和经济上的不平衡更强化了文化的区域分野,正如荀子所谓“越人安越,楚人安楚,君子安雅,是非知能材性然也,是注错习俗之节异也。”^②中国最早的诗歌总集《诗》的《国风》部分就是按15个地区汇编诗歌,显示各地风土人情之异,倡文化地域类分的先声。春秋时鲁襄公二十九年(前544)吴国公子季札观乐于鲁,已能准确辨别卫风、齐风、唐风等不同乐曲的地域格调^③。《史记·货殖列传》对此种区域文化的差异性和多样性也有过集中的描述。

先秦诸子林立,其学派性来源于纵横两方面。就纵向而言,诸子皆承继某先哲统系;从横向而论,诸子又各富于地域文化的特色——儒、墨以鲁为中心,儒家传播于晋、卫、齐;墨家则向楚、秦发展。道家源于南方楚、陈、宋,后北上于齐。

① 《左传·隐公元年》、《左传·庄公十四年》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《左传·襄公二十九年》。

法家源自三晋，成就于秦。阴阳家从燕发端，在齐拓展。周、卫则盛产纵横家^①。

春秋战国间蔚然成风的有以下几种地域文化。

齐鲁文化

周初吕尚(姜太公)封齐侯，领泰山以北地区，都于营丘(今山东临淄北)；周公长子伯禽封鲁侯，领泰山以南地区，都于曲阜。故“齐鲁”约指今山东省。远在新石器时代，“东夷”在这里创造大汶口—龙山文化，农业及制陶业都处于领先地位。夏商时期，这里虽非居主流，却仍是经济文化较发达的区域。而周初大封建，周公后裔受封于鲁，其礼仪规格与周天子同级，保有仅次于周天子的礼器典册。春秋时，周王室名存实亡，周的礼乐文化唯有鲁国保留完好。春秋霸主晋国派韩宣赴鲁，“观书于大史氏，见《易》、《象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”^②足见华夏文化中心已移向齐鲁，尤其是鲁国。故管仲、孔丘、墨翟、孟轲、孙武、邹衍等巨子诞生于齐鲁也无足为怪了。

齐鲁文化由齐文化和鲁文化构成。齐、鲁两国毗邻，共同“股肱周室，以夹辅先王”^③。两国公室间长期通婚，都以华夏文化正宗承绪者自居，注意保存典籍，重视教化。齐文化与鲁文化又各有特色。鲁文化依本周礼，质朴务实，尊重传统，所谓“滨洙泗，犹有周公遗风，俗好儒，备于礼”^④。邹鲁一带成为原始儒学的温床，孔子之外，宣扬儒家文化的骨干人物，如颜回、子我、曾点、曾参、冉求、冉有、子思、伯牛、仲弓、商瞿等，都是鲁国人。反过来，儒家学派“有教无类”的传《诗》授礼，又使得邹鲁洙泗成为宗周以后礼乐文化的承续所在，至庄子时代，“邹鲁之士”与“搢绅先生”一样，成为能明“《诗》《书》《礼》《乐》”的少数人之一^⑤，甚至到秦汉时期这一地区还保持着弦歌户诵的遗风。

齐文化地处边远，与“东夷”杂居，又“通商工之业，便鱼盐之利”^⑥，所以在依循周礼同时又多有变通，呈现华丽活泼、开放创新的风格，稷下学宫开设 100 余年，儒、道、墨、法、名、兵、阴阳、纵横诸家荟萃一堂，诸子间辩难争鸣、传播思想，其开放、宏阔的文化氛围为他国少见，先秦文献谈到齐文化时多冠以“大”、“泱泱”、“未可量”等字句。

概言之，稷下多辩士，邹鲁产圣人。齐文化兼有阴阳家的空灵和儒家、法家的注重功利，鲁文化则呈现周孔之学肃穆、理智的风范，以后弥盖中原，被及百代，成为中华文化的正宗。

① 傅斯年：《战国子家叙论》，《傅斯年全集》，台湾联经出版公司 1980 年版。

② 《左传·昭公二年》。

③ 《国语·鲁语上》。

④ 《史记》卷 129《货殖列传》。

⑤ 《庄子·天下》。

⑥ 《史记》卷 32《齐太公世家》。

三晋文化

西周初，成王灭唐，封弟弟叔虞于此，为唐公。唐后改称晋。春秋时，晋国一再成就霸业。战国初，韩、赵、魏三家分晋，故称“三晋”，地括今山西全境及河南中北部、河北中南部。三晋位居中原，较早使用铁器，经济文化发达。

三晋是法家文化的策源地，春秋时，“晋国一鼓铁以铸刑鼎，著范宣子所为刑书焉”^①，这是目前文献所载中国古代最早的成文法典。李悝、慎到、申不害分别是魏、赵、韩的变法主将。李悝曾任魏文侯相，据说曾汇集当时各国的法律编成《法经》，申不害以“术”干政于韩昭侯，慎到劝君主“抱法处势”；吴起、商鞅原籍三晋，后分别到楚、秦推行变法，除旧布新，杜私门强公室，楚秦成为强国；而韩国公子韩非更是法家的集大成者，融法、术、势于一体，其政治理论后来在秦代得到具体实施。

三晋表里三河，风俗质实俭约，有唐虞遗风，而慷慨毅武奇节之士多出其间，燕赵偏北，更是民风强悍，任侠好气，“多慷慨悲歌之士”，豫让、聂政、侯嬴、朱亥、荆轲、高渐离等义士侠客及其可歌可泣的故事，历来千古传颂。赵国又与胡人邻接，赵武灵王“胡服骑射”^②，开学习域外文化之先河。

“韩，天下之咽喉；魏，天下之胸腹”^③，三晋位处冲要，又是角逐智勇之地，故顺时言变，鼓舌游说的谋臣策士便应运而生。在中原逐鹿之际，权术捭阖的纵横家们驰骋其间，合纵连横，聚盟散约，著名者如洛邑人苏秦、苏代，魏人公孙衍、张仪、范雎，齐人鲁仲连等等。西汉刘向辑录的《战国策》记载、反映了此间情形，20世纪70年代在长沙马王堆西汉墓中出土了帛书《战国纵横家书》，共27篇17000多字，可与之相印证。

秦文化

秦地以今陕西关中、汉中为核心，东起函谷关，西达陇中。秦人先世是居于西戎间的嬴姓部落，“僻在雍州，不与中国诸侯之会盟，夷狄遇之”^④，至西周中叶受封为附庸。西周覆亡，秦襄公救周有功，平王始封诸侯。

关中沃野千里，其民“犹有先王之遗风，好稼穡，殖五谷”^⑤，事本拙末，安土重迁。因与东方长期疏离，使秦文化自成格局，其特征是功利主义鲜明。秦人津津乐道于耕战、攻伐、垦荒、开塞、徠民等与国计民生直接相关的问题，以最实用有效的手段调集资源、富国强兵，而不屑于仁义礼乐的讲究，更无意于驰骋古今

① 《左传·昭公二十九年》。

② 事见《史记》卷43《赵世家》。

③ 《战国策·秦策四》。

④ 《史记》卷5《秦本纪》。

⑤ 《史记》卷129《货殖列传》。

的玄思，故人称“秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利”^①。秦国缺乏严格的宗法制度，“亲亲”“尊尊”意识淡薄，公室强大、私族卑弱，社会结构较山东六国简明，故儒家文化难以立足，励精图治的法家学说却在此找到实施的最佳环境。

秦国统治者力图强盛，穆公、孝公以来多次变法改革，大批引进人才，百里奚、商鞅、张仪、公孙衍、白起、范雎、吕不韦、尉繚、王翦、李斯等富于文韬武略的“客卿”，从东方列国涌来，其才智得以充分施展，使秦国“移风易俗”，吐纳汲取多种文化养分，因而“民以殷盛，国以富强，百姓乐用，诸侯亲服”^②。

秦国虽地处西陲，文化积淀不厚，但民风劲拔，勇于进取。后进之秦，遂迎头赶上，终于创造扫六合、一天下的伟业。秦文化不以文学优游、哲理创建见长，却以功利追求、法纪严明、实绩恢弘著称。

楚文化

秦文化、三晋文化、齐鲁文化位处黄河流域上、中、下游，组成华夏文化雄浑壮阔的北支；楚文化则以长江中游为核心地带，造就华夏文化幽丽清奇的南支。

早在商周之际，楚之先祖半姓荆人鬻熊立国于今湖北荆山一带，其重孙熊绎在周成王时被封，立“楚”为国号。东周时，楚地指今湖北、湖南、河南、安徽，《史记·货殖列传》中将其分为西楚、东楚、南楚。楚文化影响整个南中国。

楚人偏居南国，非夷非夏，亦夷亦夏，除了崇凤、拜火、尚东、尊左、尚赤等特点外，楚文化的显著特色是“信巫鬼，重淫祀”^③。楚人立王储要卜之于鬼，御敌征战要祷之于神，选官择帅要用“枚卜”，尊巫覡为国师（如观射父），楚巫在其他各国也颇受欢迎（如裔款），……西周以降，中原地区巫术式微，而南方楚文化中的巫鬼淫祠仍如殷商时期一样发达。近年来发掘的楚墓中，有大量的卜筮竹简、“镇墓兽”，以及巫人形象漆绘、帛画升天图等实物面世，是楚地巫风盛行的直接反映。

楚文化的另一个显著特色是长于幻想玄思。在哲学上，以“虚无”为取向，“其言洸洋自恣”^④的老庄道家便发祥于此。在文学艺术上，与楚地山川绮丽，民族混杂，信鬼好巫，文明与蒙昧交织的氛围相表里，又孕育了浪漫主义风格，一如意趣幽远、想象奇特、章法变幻的庄子散文；二如屈原、宋玉创造的骚体诗歌——楚辞。

楚辞的代表作是屈原的《离骚》。这是一部带有自传性质的长篇政治抒情诗，屈原放逐，乃赋《离骚》，“‘离骚’者，犹‘离忧’也。”^⑤其间流露出诗人对祖国、

① 《淮南子·要略》。

② 《史记》卷 87《李斯列传》。

③ 《汉书》卷 28《地理志》。

④ 《史记》卷 63《老子韩非列传》。

⑤ 《史记》卷 84《屈原贾生列传》。

人民的深情,表达了追求真理、同恶势力斗争、九死不悔的精神。《离骚》将《诗》300篇的比兴引类手法发挥到极致,汉人王逸的《楚辞章句》将其总结为:

善鸟香草,以配忠贞;恶禽臭物,以比谗佞;灵修美人,以媲于君;宓妃佚女,以譬贤臣;虬龙鸾凤,以托君子;飘风云霓,以为小人。其词温而雅,其义皎而明。

鲁迅也说,《离骚》“较之于《诗》,则其言甚长,其思甚幻,其文甚丽,其旨甚明,凭心而言,不遵矩度。故后儒文人服膺诗教者,或訾而绌之,然其影响于后来之文章,乃甚或在三百篇以上”^①。

屈原的其他作品也各有特色,如《九章》思君念国,随事感触;《九歌》记楚人崇祀,想象丰富;《天问》纵论天地人文,奇矫活突;《招魂》描写四方神奇,眩目惊心。屈原弟子宋玉的《九辩》、《风赋》、《高唐赋》、《神女赋》,铺张排比,文辞艳丽,开“极声貌以穷文”的汉赋之先河。

晚周地域文化,富于特色的还有吴越文化、巴蜀滇文化、燕文化等,它们与齐鲁文化、三晋文化、秦文化、楚文化共同构成纷繁多姿的华夏文化。岁月沧桑,世代变更,但域分造成的文化多样性,始终是后人取之不尽的文化资源。

本章重点难点问题

1. “轴心时代”(元典时代)的理论及其在中国的应用。
2. 先秦诸子各家的理念。
3. 中国早期知识人从巫史到士人的转变。
4. 中国文化在春秋战国时期的多元性。

复习思考题

1. 为什么说春秋战国之际是中国文化的重大变革时期?有哪些变革?
2. 诸子百家争鸣的条件有哪些?
3. 近年来出土简帛的成就有哪些?它们对重写先秦学术史有何影响?
4. 先秦民本思想的基本内涵是哪些?
5. 先秦时期的区域文化可以分作哪几种?它们分别有什么特点?

^① 鲁迅:《汉文学史纲要》,《鲁迅全集》第9卷,人民出版社1981年版,第370页。

第四章 帝国时代的文化大一统

“文化整合”是文化变为整体的或完全的过程，在此一过程中，构成文化的各要素、各子系统之间互相涵化，互相调适，形成“文化模式”。文化整合的特点，一是过程性，达成模式只是相对静止，整合不会停止；二是整体性，即“整体大于部分之和”。秦汉帝国正是春秋战国以来中国文化不断整合的结果，其“大一统”的文化模式，不仅在政治、经济上结束了分裂割据的历史，而且在思想意识、风俗习惯等多方面抑制了文化的多元性。

祈望四海一家、万邦协和，是中国人早在先秦即已形成的一种心理趋向。东周是文化的多元生发阶段，但其时已孕育着文化整合的力量。春秋各国都以“尊王攘夷”为共同旗帜，齐桓公等霸主相继“九合诸侯，一匡天下”，孔子常发“复周”之论，墨子倡言“一同天下之义”，都表现出社会向往统一与秩序。战国时期，“诸侯力政”，孟子有“定于—”的横议^①；荀子则呼唤“四海之内若一家”^②；成文于战国的《尚书·大禹谟》，托名夏禹“奄有四海，为天下君”，实则显示晚周人对统一国家的渴想。不仅如此，诸子各派还从政权组织、社会结构、行为规范等方面设计出一统国家的多种模式，如成文于战国晚期的《禹贡》，划分九州，便是一统国家政区规划和赋税政策的一种。当然，追求国家统一，整合多元文化，在春秋战国还只是哲人的理想和社会的趋势，这种理想与趋势到秦汉方变成制度性现实。秦汉帝国在朝仪、职官、政区、律令、编户、邮驿、监察、国防、地方行政、人才铨选等方面，都建立起系统的制度，这些制度成为后来 2000 多年中国文化的基本模式。

国家统一，使多元文化整合的速度加强；而整合后的一统文化，具有强大的凝聚力和向心力，又反过来增进政治一统。秦汉 400 余年间，这二者互相推助，形成互补机制。其效应是：统一被认为是合理的、正常的，分裂被认为是违理的、反常的。秦汉文化造成的这一定势，惠及此后 2000 年的中国历史。

一、专制帝国的文化模式

“大一统”，最早见于《公羊传·隐公元年》，《春秋经》首句为“元年，春，王正

^① 《孟子·梁惠王上》。

^② 《荀子·议兵》《儒效》《王制》。

月”，《公羊传》谓：

元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。

曷为先言王而后言正月？王正月也。何言王正月？大一统也。

所谓“大”，就是尊重、重视；所谓“一统”，即“万物之本皆归于一”，本指诸侯天下皆统一于周天子，后世经解也借以指普天之下在政治、文化等各方面的同化一致，全国实现“六合同风，九州共贯”的“混一”格局^①。

虽然秦汉是郡县制，与西周的宗法分封制不同，但在“天无二日，土无二王”这一点上仍与之一脉相承^②，于是“大一统”观念也被视为“天地之常经，古今之通谊”^③。从秦朝到汉朝前期，两代统治者寻求建立大一统的帝国模式，进行了100多年的探索。

公元前3世纪末叶，秦王嬴政“续六世之余烈，振长策而御宇内”^④，用十年时间，先后灭亡韩、赵、魏、楚、燕、齐六国，建立中国历史上第一个君主专制的中央集权国家，它“西涉流沙，南尽北户，东有东海，北过大夏”^⑤，将先秦以来海内混一的理想变成现实。

“六国毕，四海一”之后，秦朝立即实施一系列强化国家统一的政治变革，建立起中央集权的国家政体：

——兼取古代“三皇”、“五帝”，称制“皇帝”，较之以往的“王”更显无上尊贵高贵，规定皇帝之命为“制”，令为“诏”，天子自称曰“朕”。嬴政为“始皇帝”，“后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷”；^⑥

——朝廷设三公（丞相、太尉、御史大夫）九卿（奉常、郎中令、卫尉、太仆、宗正、典客、少府、治粟内史、廷尉），使政权（丞相主持）、军权（太尉主持）、监察权（御史大夫）分治，以相互制约而统归皇帝辖制；

——废除世卿世禄制，实行朝廷任命的、非世袭的官僚制；

——废除分封制，实行郡县制。郡设郡守，县设县令。县下为乡，乡下为亭，亭下有里，邻里连坐，组成严密的垂直统治网。

这样，通过郡县制将地方权力集中到朝廷，又通过三公九卿制将朝廷大权集中到皇帝手中，实现了韩非“要在中央”的政治构想^⑦。

与上述“一天下”的政治变革相配合，秦朝还进行一系列整齐划一的文化变

① 《汉书》卷72《王吉传》。

② 《史记》卷8《高祖本纪》。

③ 《汉书》卷56《董仲舒传》。

④ 贾谊：《过秦论》，《史记》卷48《陈涉世家》引。

⑤ 《琅琊刻石》，《史记》卷6《秦始皇本纪》。

⑥ 《史记》卷6《秦始皇本纪》。

⑦ 《韩非子·扬权》。

革,以改变东周以来“田畴异亩、车涂异轨、律令异法、衣冠异制、言语异声、文字异形”^①的格局。

1. 书同文

殷商以降,文字逐步定形,西周官方文字金文,形制已比较一致。晚周诸侯坐大,文化域分,文字异形,其书写的结构、笔画都差异极大,近年陆续发掘出土的六国文字已有所反映。秦统一后,朝廷诏书发至桂林,当地人均不能识,这当然有碍中央政令的推行,于是秦始皇令李斯主持统一文字工作。李斯在周代“大篆”基础上,汲取齐鲁蝌蚪文笔划简省的优点,创制形体匀圆齐整的“秦篆”,又称“小篆”,颁行全国。与此同时,狱吏程邈根据民间流行的简化字,创制字形扁平的字体,受公文传抄者“徒隶”的欢迎,后称“隶书”,已与现时字体相近。“书同文”,尤其是汉字的隶变,不仅使辽阔疆域内文化传播不再有文字隔阂,而且有助于中国的政治统一、民族凝聚,功垂千秋。汉字后来还传播至东亚各国,为朝鲜、日本、越南等国长期使用,故东亚文化圈又有“汉字文化圈”之称。

2. 车同轨

战国时,各国车辆形制不一,道路宽窄有异,又有城堡林立、关隘阻隔,交通极不便利。秦统一后,下令拆除障碍,以京师咸阳为中心,向东、南、北修三条驰道,宽50步,又统一全国车轨轨距为6尺,方便了从京师到各地的交通。

3. 度同制

战国时,各国货币不一,度量衡五花八门。秦朝规定货币分黄金(上币)和铜钱(下币)两种。铜钱圆形方孔,以半两为单位(俗称“秦半两”)。又下令沿用商鞅所制量器和尺子,衡器略有变更,并颁布统一度量衡的诏书,凡制造度量衡器,都要刻上诏书全文。度同制为经济活动提供了整齐划一的标准。

4. 行同伦

为统一全国的文化心理,推行严刑峻罚,“以法为教”,并在各地设置专掌教化的乡官,名曰“三老”,以使“黔首改化,远迩同度”^②,是为“行同伦”。

5. 地同城

废除西周以来的封邦建国制,打破地区壁垒,又通过大规模移民,开发边境,传播中原文化,是为“地同城”。新近发现的秦代里耶故城,位于湖南西部沅水主要支流酉水岸边,其中出土了约36000余枚秦简,为秦时县一级政府的官属档案,内容包括政令、往来公文、司法文书、吏员簿、物资登记和转运、里程书,由之可以看出秦朝对边远山地的行政管理极其细致高效,纠正了以往认为中央政府

① 许慎:《说文解字·叙》。

② 《之罘刻石》,载《史记》卷6《秦始皇本纪》。

管理武陵山区始于汉代的说法^①。

6. 修秦律

在秦国原有刑法基础上,汲纳六国有关法律条文,制订秦律。秦律已佚失,20世纪70年代湖北云梦睡虎地11号墓中出土了大批竹简(墓主为秦狱吏喜,下葬时间为始皇三十年即公元前217年),其中有《秦律十八种》、《效律》、《秦律杂抄》、《法律答问》、《封诊式》等多种法律文书,其条文规定十分细密,苛刻严厉,以现代法律眼光看来,已具备了刑法、诉讼法、民法、军法、行政法、经济法等多方面的内容^②。

从文化史角度审视,秦朝统一文化的举措,虽然以强化专制君主集权为目的,并且是通过政治暴力这一“恶”的杠杆得以实现的,但是它增进了秦帝国版图内广阔地域间人们社会生活乃至文化心理的同一性,从而为中华文化共同体的形成奠定坚实基础。秦朝为确立大一统的帝国模式,即专制集权的国家制度和整齐划一的文化形态,所作的种种努力,垂之久远,为后世列朝所沿袭。“秦”作为一个早已覆亡的朝代称谓,至今仍以中华文化共同体的代号流播世界,西洋的“CHINA”,东洋的“支那”都是“秦”变音后的音译。

然而,秦朝的急政暴虐使农夫揭竿而起,始皇帝希冀传之万世的政权,仅历15年(前221—前206)便二世而亡,是中国历史上最短促的统一王朝。

秦亡之后,汉代统治集团继续探索建立大一统帝国的模式。

秦始皇“推五德终始之传”,以为用秦代周,当以水德胜火德,于是,岁首以建亥取代建子,“朝贺皆自十月朔”,衣服旄旌节旗尚黑,度数以六为纪,并且将刻削刑杀与水德之阴相附会。秦鉴不远,还在汉初立国不久,贾谊就曾经在“夜半前席”之际向汉文帝建议“改正朔,易服色,法制度,定官名,兴礼乐”,并且在“更秦之法”的原则下“悉草具其事仪法”,作出了不少具体的设计,但由于统治集团内部的权力之争而并未付诸实施^③。然而,寻求建立一个有别于秦朝的大一统帝国模式的种种努力,却从未停止。

儒家理论认为:“王者受命,必徙居处,改正朔,易服色,殊徽号,变牺牲,异器械,明受之于天,不受之于人。”^④汉代前期的政治理论家们热衷于“五德终始”之说,对汉代应继承秦人居于水德(尚黑),还是应径承周人居于土德(尚黄),一直

① 湖南省文物考古研究所、湘西土家族苗族自治州文物处、龙山县文物管理所:《湖南龙山里耶战国—秦代古城一号井发掘简报》,《文物》2003年第1期。

② 云梦睡虎地秦墓编写组:《云梦睡虎地秦墓》,文物出版社1981年版;睡虎地秦墓竹简整理小组:《睡虎地秦墓竹简》,文物出版社2001年版。

③ 《史记》卷84《屈原贾生列传》。

④ 《公羊传·隐公元年》,何休解诂。另《礼记·大传》亦谓:“立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。”

争论不休,但大都主张“更始”,即对政治和文化制度除旧布新,重新开始。到汉武帝时,此种思想达到高潮,董仲舒将其概括为“徙居处,更称号,改正朔,易服色”^①,与之同时的司马相如在《上林赋》中将其概括为“出德号,省刑罚,改制度,易服色,革正朔”,即在首都、国号、律令、官制、历法、服色、旗帜诸方面都重建统序,颁布全国,以达到“顺天志而明白显”、“与天下为更始”的效果。经过汉代前期统治集团内部的几轮政治斗争,随着汉武帝的上台,儒家思想占据主潮,终于实现了“据旧鉴新”、“与民更始”的文化大改制,汉武帝太初元年(前104)夏五月,下诏订正历法(由“颛顼历”改为“太初历”),改为建寅,规定以正月为岁首^②,服色尚黄,数用五,同时又定官名,协音律,颁行天下^③。

至此,汉代以更始改制的方式,完善了秦代创立的大一统帝国文化模式。其后2000多年,每历改朝换代,统治者大都循此故辙,实行文化改制,然后再以专制的手段推行全国,实现“六合同风,九州共贯”的政治大一统和文化大一统。

二、汉文化对秦、楚文化的继承

秦汉帝国是中国制度文化的定型期,这400多年期间形成的政治、经济、军事制度和统治性意识形态,一方面是春秋战国多元文化的一个总结,另一方面又为其后2000年的传统社会奠定基本模式。因此,有必要对秦汉制度文化的来源加以追溯。

《史记·货殖列传》有“三楚”之说,以淮北、沛、陈、汝南、南郡为“西楚”;彭城以东,东海吴、广陵为“东楚”;衡山、九江、江南、豫章、长沙为“南楚”。春秋战国以来,楚文化的范围几乎涵盖了包括江、淮流域在内的整个南部中国。

《史记·项羽本纪》载楚南公之语曰:“楚虽三户,亡秦必楚”。在战国七雄中,楚国最具有与秦国颀颀的实力,尤其是公元前260年长平之战以后,楚国成为东方各国合纵难秦的军事盟主。在强秦的武力压迫下,楚国接连向东南败走,公元前278年楚郢都江陵被白起攻克,楚都一徙而至于陈(今河南淮阳),再徙而至于寿春(今安徽寿县),后终至被灭(前222)。

但楚人反秦的火焰从未熄灭过。还在亡国前,楚国公子昌文君和贵族项燕就联合起兵,大败李信率领的20万秦军,使秦始皇不得不重新起用王翦,用60万大军才得以取胜。秦人统一天下之后,楚国的旧地陈、淮一带一直是反秦复楚

① 《春秋繁露·楚庄王》。

② 《史记》卷26《历书》:“夏正以正月,殷正以十二月,周正以十一月。盖三王之正若循环,穷则反本。”秦及汉初以十月为岁首,汉武帝时重改为夏正,其后历代沿用。

③ 《史记》卷12《武帝本纪》。另参顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社1978年版。

的中心所在,一些打着旧楚旗号的反秦势力仍然活跃民间。13年后(前209),出身于旧楚故地的陈胜、吴广领导一群来自楚地的农民戍卒,在距寿春不远的大泽乡(今安徽宿西)首倡暴动,于是楚人景从响应,蔚为壮观。从陈胜等人“篝火狐鸣”的口号(“大楚兴”)、建立政权的名称(“张楚”),以及用以作为首都的地方(陈县),就可以看出这次农民战争反秦复楚的性质。陈胜开始诈自称秦公子扶苏、故楚名将项燕,后来就再不提扶苏一事,在旧楚“三老豪杰”的建议下以“复兴楚国之社稷”为鹄的,任用的重将周文等人也是旧楚的军吏,张楚政权的官制(如上柱国)也是沿袭旧楚的典章,各个领域都与南方旧楚的文化传统一脉相承。近二三十年对楚地墓葬的考古发掘也表明,白起拔郢、秦人入主之后,渊源悠久的楚文化因素仍在当地楚遗民中延续,考古学上或谓之“后楚文化”^①。例如,秦人占领楚地之后在楚北地区设置了南郡,在云梦睡虎地秦墓中出土的《语书》,是南郡之守司马腾于秦始皇二十年(前227)颁发给所辖各地的文告,其中提到“今法令已具矣,而吏民莫用,乡俗淫泆之民不止”,说明当地政治、军事上虽然屈服于秦,但文化上却一直是抗秦的前沿。

陈胜“首事”之后,东方赵、燕、齐、魏等国的旧族纷纷自立为王,反秦复国,其中又以楚文化范围内的项羽和刘邦势力最强。项梁、项羽叔侄是旧楚的贵族,刘邦是楚地沛县的小吏,在陈胜战死后他们尊前楚怀王的孙子心为王,仍号楚怀王,以团聚民众。楚怀王政权也极力复辟旧楚的文化规模,刘邦、项羽等楚地将帅都受有楚爵、楚官。项羽后来杀怀王而自立,楚制不变。刘邦初起,也是“官爵皆从楚制”^②。刘邦的军队首先入关,攻占咸阳,终于推翻了秦朝政权,实现了“亡秦必楚”的预言。

楚汉战争的前期,是楚文化与秦文化之间的争斗;楚汉战争的后期,表面上是项羽与刘邦两个政治集团间的斗争,即楚文化内部的斗争,但实际上也隐含着深刻的楚秦关系。东方楚、赵、燕、齐、魏分别自立为王(旧韩的贵族张良家族也在积极活动),秦二世被杀后,子婴也去帝号而称王,天下大有回复战国七雄之势,所谓从“帝业”回到“王业”。刘邦取关中自立为汉王之后,又回兵东指,逐个消灭包括项羽在内的关东诸王,实际上重复着秦始皇嬴政当年的“帝业”。刘邦由反秦而至承楚,从承旧楚国到承“张楚”,再到承假楚怀王心(后被项羽升格为义帝),后来居王关中而又承秦,并且继秦朝之后重建统一的大帝国,经过了曲折辩证的文化历程^③。

刘邦政权的政治背景和文化渊源,决定了汉代文化是对楚文化和秦文化的

① 俞伟超:《江陵九店东周墓·序》,湖北省文物考古研究所编,科学出版社1995年版。

② 《汉书》卷39《曹参传》,王先谦《汉书补注》引沈钦韩语,中华书局1983年版,第981页。

③ 田余庆:《说张楚——关于“亡秦必楚”问题的探讨》,《历史研究》1989年第2期。

双重继承和双重扬弃,易言之,汉代文化是对春秋战国时期多元地方文化的一次新整合。

刘邦攻入咸阳,在诸将皆争掠金帛财物之时,后来做了丞相的萧何“独先入收秦丞相御史律令、图书藏之”,接着因以制定律令,一仍其旧,成为汉《九章律》的前身,可见秦汉法制系统的继承性和连续性。早在楚汉战争后期,刘邦出征东方,萧何留守关中故秦旧地,便很好地实施了这些内容,可谓是汉代法律政治的一个预演。为了最大限度地动员资源,以供给扫平关东诸王的战事需要,刘邦集团在军政结构和社会组织诸方面都重复着旧秦的故辙。“汉承秦制”也是历史的必然。

《晋书·刑法志》:“汉承秦制,萧何定律,除参夷连坐之罪,增部主见知之条,益事律《兴》《厩》《户》三篇,合为九篇。”汉代立国之初所实行的文化体制,实际上就是萧何关中秦制的放大,其后“萧规曹随”,在制度方面汉人基本沿袭秦朝。近年来,除了在湖北云梦睡虎地和龙岗秦墓中出土大量秦代法律文书外,还在江陵张家山汉墓中出土数量可观的汉代法律文书,包括《二年律令》和《奏谳书》:前者记录吕后二年(前186)各类律令,包括《贼律》、《具律》等28类,囊括了汉律的主要内容;后者是春秋至西汉时期的案例汇编,共有22个^①。研究表明,在法律名称、诉讼程式、裁判体制诸方面,秦律与汉律之间都有明显的继承关系。

终汉一朝,其皇帝制度、“三公”“九卿”和郡县官制,以及基层的乡亭组织,基本沿用秦朝的体制。汉代的朝堂礼仪,为汉高祖授命秦朝的博士遗臣叔孙通所制,史载他自称“采古礼与秦仪杂就之”,其实质也是秦朝旧仪的翻新。正因为汉初礼仪承秦旧制,故而“见非于齐鲁之士”^②,曾一度遭到东方齐鲁文化体系的抵制。

但是,汉代政权毕竟与楚文化有着千丝万缕的联系。《史记》和考古所见帛书的有关文献,说明汉初十分重视“楚”的历史统序^③,《史记》专列《陈涉世家》也与此种史统观不无关系;西汉前期在三统五德的争论中关于汉代德位的游曳,也间接地反映出当时人们对于汉承秦制的疑问^④。

汉初刘邦政权的文臣武将大都来自南方楚地,他们对楚文化的传播、继承和综合起了直接作用。

楚汉战争期间,“四面楚歌”曾经帮助刘邦最后瓦解了项羽的军队。立国之后,刘邦等人遵行楚风楚俗,倡导楚乐楚歌,使南国稍带巫风特色的乐舞也随之

① 张家山二四七号汉墓竹简整理小组:《张家山二四七号汉墓竹简》,文物出版社2001年版。

② 《汉书》卷22《礼乐志》。

③ 《史记》卷16《秦楚之际月表》谓:“五年之间,号令三嬗”,并列表将“秦楚之际”(非秦汉之际)的秦、楚、项、赵、齐、汉、燕、魏、韩诸兴亡史对照记载,鲜明地体现了西汉前期的史统观。

④ 顾颉刚:《五德始终说下的政治和历史》,《古史辨》第五册下编,上海古籍出版社1982年版。收入《顾颉刚古史论文集》第三册,中华书局1996年版。

盛行于中原大地。《汉书·礼乐志》说“高祖乐楚声，故房中乐楚声也”，刘邦的另一位妃子戚夫人也以善为楚舞而闻名，他的《大风歌》——“大风起兮云飞扬，威加海内兮归故乡，安得猛士兮守四方！”——完全依楚辞之格调来演唱。其后继者们也秉承了这种楚文化的血脉，例如汉武帝的《秋风辞》《瓠子歌》据研究也是依楚声而作。

汉代沿袭楚人旧典，郊祀东皇太一，贵于其他诸神，在甘泉设太一祭坛（“泰田寺”）连五帝之坛都“环居其下”^①。在汉祭中用以娱神的郊祀歌也是楚人在同类情况下所用的《九歌》。《汉书·礼乐志》有载：“武帝定郊祀之礼，祠太一于甘泉，就乾位也。”《汉书·郊祀志》也说：“合好郊欢虞太一，……《九歌》毕奏斐然殊。”

在汉代蔚为大观的文学样式——汉赋，形式自由，讲究文采和韵节，兼具诗歌与散文的特点，它在篇章结构、语言句式等方面与南国的楚辞有着明显的渊源关系，甚至有不少句子的内容都直接脱胎于楚辞。楚辞和汉赋都讲求咏物、铺叙、抒情，“赋莫深于《离骚》，辞莫丽于相如”^②，汉代人将楚辞和汉赋等而视之。初期的赋文同楚辞一样，也用“兮”字作为句中的语助词，如贾谊的《吊屈原赋》：“共承嘉惠兮，俟罪长沙；侧闻屈原兮，自沉汨罗；造托湘流兮，敬吊先生……”。“汉赋之最上者，机括必从楚辞来”^③。“不歌而诵”的汉赋上承楚辞，下启骈文，可以说，一直到魏晋六朝，在四六对仗的铿锵声韵中仍然荡漾着荆楚文学的节奏。

女娲最初只是南方各部族的创始神，女娲炼石补天、抁土造人的传说在战国时期就盛行于南方，最早见于屈原《天问》所谓“女娲有体，孰制匠之”。伏羲和女娲的传说自战国时期以来便分别流行于南北各地，二者并称始见于汉代的《淮南子·览冥训》。在汉代，伏羲与女娲并举，或被演绎成兄弟、兄妹关系，或被演绎成夫妻关系，“伏羲鳞身，女娲蛇躯”的母题不仅常见于文人诗赋，而且是汉代砖石、绢帛画像的基本题材，如伏羲与女娲人首蛇身两尾相交的图像极为普遍。如果说伏羲是北方中原文化的历史符号，那么女娲形象被纳入汉代文化的主流则是南方楚文化的北渐。另外，槃瓠（盘古）最初也只是南方民族的创始神，槃瓠五色、人畜结合而蕃衍生民的传说，本来流行于南方吴楚地区，到汉代则演变为盘古开天辟地、身成五岳的神话，成为整个汉民族的创世神话^④。

南方楚国自上古以来就具有善于幻想、巫风弥漫的文化传统，曾经出现过像

① 《汉书》卷 25《郊祀志》：“置寿宫（《楚辞》中有：“蹇将济兮寿宫”）神君，神君最贵者曰太一，其佐曰太禁、司命之属，皆从之。”“或曰五帝泰（太）一之佐也，宜立泰（太）一而上郊神之。”

② 《汉书》卷 87《扬雄传》。

③ 刘熙载：《艺概》卷 3《赋概》，上海古籍出版社 1978 年版。

④ 《太平御览》卷 2 引徐整《三五历记》：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变。神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长，……故天去地九万里。”中华书局 1998 年版，第 8 页。

庄子的《逍遥游》、屈原的《楚辞》以及《山海经》那样想象奇谲、文笔恣肆的传世杰作，汉代的哲学思想、文学艺术在这方面也与之一脉相承。楚地文学艺术中人神杂居、物我合一，汉代的壁画、帛画中也呈现出仙凡直渡、天人合一之势。形成于汉代的道教，其源头可溯至老庄哲学和民间方仙迷信，老庄哲学的南方色彩自不用说，而秦汉方仙迷信的前身，除了北方燕齐滨海地带一系之外，还与南方楚文化中的巫祀和神话系统（昆仑系统）有直接牵连，道教的神仙谱系中有很多直接来源于南方楚地^①。

考古发掘表明，汉代墓葬中画像石极为丰富，然而据研究，画像石所出地区又以故楚范围内的徐、鲁地区和南阳地区最为集中，时间大致不晚于昭、宣时期，墓中葬俗（如镇墓兽、墓门雕刻）所表现的求仙与辟邪两大主题，正是楚人迷信习俗的遗风。墓室、祠堂画像石上所绘的神人、仙兽和神话传说，不少源于或曾在楚地盛行过，如西王母与三青鸟、姮娥窃药、羿杀凿齿、巫彭等故事，都来自昆仑神话。画像还反映出，汉人墓主在其生前世俗生活中享用的大量歌舞，“翘袖折腰”、“偃蹇”“连蜷”，带着明显的楚风楚韵^②。

《左传·哀公六年》记载，春秋末年南方的楚昭王不愿意祭祀北方的黄河之神，所谓“三代命祀，祭不过望”。但是，在秦汉帝国的大一统文化笼罩之下，南楚与中原不仅在祭祀上打破了地域的界限，而且在其他多层面都实现了文化的大融合。自中国文明多元发生以来，地区之间尤其是南北之间差异明显，汉代对秦文化和楚文化的双重继承，实际上是北方黄河流域文化与南方长江流域文化的一次大整合。

三、秦汉帝国的国家意识形态

秦汉帝国实行文化大一统的一个重要方面，就是采取一系列具体措施，确立权威的思想意识，以保证人们从心理上认同、从精神上归附其万世一系的统治。

寻求一统思想的努力，早在战国中后期便已开始。荀子、韩非子、吕不韦等人便是综合百家、铸造一统思想的代表人物。成书于秦即将完成统一大业之际的《吕氏春秋》明确提出：“故一则治，异则乱；一则安，异则危”。此乃中国文化由晚周之“多”转向秦汉之“一”的先声。秦汉两代统治者也历经周折，屡有改兴，不断调适，最终寻求到与大一统帝国相适应的官学化思想意识形态。

秦国因法家思想和法治手段而力冠群雄，虽然在统一天下的前夕也曾经试图以“杂家”面貌统一天下的思想意识（如《吕氏春秋》所示），但在取得“履至尊而

① 顾颉刚：《庄子和楚辞中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第二辑。

② 萧亢达：《就汉画像石谈楚汉文化的承继性》，《江汉考古》1989年第3期。

制六合”的空前胜利后，秦始皇的极端集权地位及其“至于万世，传之无穷”的妄念，使他毫不犹豫地倾向于力倡绝对君权的法家学说，“事皆决于法”，以之作为“别黑白而定一尊”的武器。

嬴政称帝之初，曾将六国文籍收蓄咸阳，集中文学博士清理，“欲以兴太平”^①。但这批儒士每以古学非议时政，令秦朝统治集团如芒刺在背。秦始皇三十四年（前 213），在始皇的咸阳宫酒宴上，就郡县与分封问题再度发生争执，并“语皆道古以害今”，“以乱黔首”，于是李斯上奏，建议——

……非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学，以吏为师。^②

李斯的建议旋即变成现实，这便是“焚书”之举，也是中国图书“九厄”之首。自此，晚周私学传统中断，文化教育再度由官府垄断，思想原野上诸子并存、百家争鸣的生动局面变得万马齐喑。

秦始皇刚愎暴虐，专任狱吏，朝中“博士虽七十人，特备员弗用”^③，这些行径当然引起天下不满。“焚书”的次年，以侯生、卢生为代表的儒生方士批评秦始皇“刚戾自用”、“以刑杀为威”，一些奉旨为其寻觅不死仙药的方士逃亡不归，秦始皇严令追缉，诸生又转相引告，牵涉 460 余人，皆被坑杀于咸阳，此为“坑儒”。它首开大规模迫害思想异己的恶例。

商鞅、韩非以来的法家理论及其国家政体模式，经嬴政、李斯等人的推行实施，愈益走向极端。高度的文化垄断和思想钳制，终于导致“焚书坑儒”的历史惨剧。同时，秦朝二世而亡的历史证明，一味严刑峻罚的法家思想，“严而少恩”的“急政”、“猛政”，确实只“可以行一时之计，而不可长用也”^④。

在反秦战争中建立起来的汉朝，为巩固君主专制，继续寻觅统治思想。汉初，社会需要休养生息，主张自然无为的黄老思想提供了“与民休息”政策的理论基础，在社会上深有影响；在统治集团内，“无为而无不为”的黄老之术能够“与时迁移，应物变化”^⑤，又兼采阴阳儒墨名法之要，自然应用广泛。长沙马王堆西汉墓出土的《老子》（甲乙本）、《十大经》、《经法》、《称》、《道原》等帛书文献，证明其时黄老之学的盛行。但是黄老之术完全存乎一心，用乎一念，“其辞难知”，而且它“以虚无为本，以因循为用”，对强化中央集权助力不显。因此，经汉初萧何、曹

① 《史记》卷 6《秦始皇本纪》。

② 《史记》卷 6《秦始皇本纪》。

③ 《史记》卷 6《秦始皇本纪》。

④ 《史记》卷 130《太史公自序》。

⑤ 《史记》卷 130《太史公自序》。

参、陈平、盖公，以及景帝之母窦太后等人的一番励行之后，它与专制集权的大一统帝国不相适应的地方渐渐显露出来。

儒家思想则在此时显示出特别的适应性。这一阶段的儒家学说，为了适应社会、政治的发展，汲纳法家思想，并兼摄阴阳五行、神仙方术，历经数变，已与孔子以来的原始儒学略有不同，更接近于为专制政权赞划筹谋的帝王之术。还在汉初，儒生陆贾就曾提醒高祖刘邦：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”他认为“夫法令者，所以诛恶，非所以劝善也”^①，主张“事《诗》《书》”、“行仁义，法先圣”，以儒术治国，所进献的《新语》十二篇深得皇帝称许^②。其后，贾谊在《过秦论》中指责秦始皇“废王道而立私爱，焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义”，总结秦朝速亡的教训在于“仁义不施”，主张以汲纳多种成分的儒家学说，作为大一统帝国的统治思想。

至汉武帝时期，政治稳定、经济繁荣的帝国更紧迫地提出统合文化、确立一统思想的时代要求。正当此际，有“汉代孔子”之称的董仲舒三次应诏上书，成“天人三策”，对战国以来人言人殊的古今治乱之道和天人关系问题，作了系统的阐述。《春秋》“公羊学”出身的董氏以儒学为主宗，杂糅阴阳五行及法家的某些观念，以神学论证皇权和专制秩序的永恒性。汉武帝即位之初，董仲舒在“天人三策”中建议以经他改造的儒学作为专制帝国的统治思想——

今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统。……臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣^③。

与董仲舒同时，丞相卫绾也有类似上书。其后，丞相窦婴、太尉田蚡也“俱好儒术”。

少年登基的汉武帝立明堂、行封禅、求仙道、伐四夷，同秦始皇一样充满着雄才大略的英雄主义激情和天人混一的浪漫主义色彩，在他身边聚集了一大批欲改行儒术的文化精英。但是，武帝即位之初，以窦太后为代表的掌权者仍倡导黄老之术，故董仲舒的建策并未被采用，至武帝建元六年（前135），窦太后死去，董仲舒的建策才逐步得以推行，成为西汉中期以后的文化主潮。

对比李斯、董仲舒前后映照的两段名论，可以发现——

董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的主张，就对“六艺之科”（诗、书、礼、乐、易、春秋）的态度而言，与李斯建议秦始皇焚烧《诗》、《书》截然相反，但其运思路向却如出一辙：他们都力主禁绝异端、维护帝王一统意志。董仲舒和李斯历来被人们放

① 《新语·无为》。

② 《史记》卷97《酈生陆贾列传》

③ 《汉书》卷56《董仲舒传》。

在对立阵营加以评价,其实,他们两位都是在专制一统帝国建立后设计“大一统”思想体系、整合文化形态的谋士智囊。当然,与以暴力消灭异端、倡言“以吏为师”的李斯相比,董仲舒要成熟得多,他反对滥施强暴而高扬“崇儒更化”旗帜,寻找到与地主制经济、宗法专制政体最相契合的文化形态——包容阴阳家及法家的新儒学。这一学说不仅被武帝以下汉代君王所接受,而且在此后 2000 年间,历代王朝虽然选用过各种精神武器,但经过反复改造的儒家一直被视作正宗。自两汉以迄明清,儒家学说才是运行于庙堂和江湖的显学和精神轴心。正如近人夏曾佑所说:

尊天子,抑臣下,制礼乐,齐律度,同文字,攘夷狄,重珍符,壹是衷于孔教。……盖自此以前,孔学为私家,儒分为八,未为害也;自此以后,孔学为国教,是非之准,主术之原,悉由于此,不能不定于一尊^①。

值得注意的是,汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”与秦始皇的“事皆决于法”,看似尊崇各有分殊,其实在分殊之间又有相通。一方面,汉代及其后历代帝王“独尊”的“儒术”,与先秦原始儒家已大有不同,它兼摄诸说,具有更大的包容性和政治张力;另一方面,历代帝王在实际运用中,大都儒表法里,儒法兼采,只不过不便于公开宣扬刑杀威罚而已,对此汉宣帝说得最为透彻:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!”^②

秦始皇—李斯失败了,汉武帝—董仲舒成功了。但总而言之,秦汉整合多元文化的努力获得历史性的胜利。

四、经学与经今古文之争

“独尊儒术”的直接结果,便是儒家学说的经学化和神圣化。

“经”字之本义,是指编织中的丝线,线有纵横,故分经纬,“织之从丝谓之经,必先有经而后有纬”^③。春秋战国时代,文字记载于竹木简上,典籍以牛皮绳编缛(如孔子晚年喜读的“韦编”《周易》即是),如同织物之经,于是一些权威的开创学派的诸子文献便分别被其后学通称为“经”^④。除“儒经”之外,墨家有“墨经”,道家有“道经”,法家有“法经”,医家有“医经”,天文家有“星经”。

先秦时期,儒经主要是指所谓“六艺”(与西周的“六艺”修养不同),即蕴藉着“古之道术”的文化渊藪——《诗》、《书》、《礼》(《仪礼》)、《乐》、《易》、《春秋》。《庄

① 夏曾佑:《〈社会通论〉译序》,《严复集》第五册,中华书局 1986 年版,第 1555 页。

② 《汉书》卷 9《元帝纪》。

③ 段玉裁:《说文解字注》,上海古籍出版社,1988 年版,第 644 页。

④ 章太炎:《国故论衡·文学总略·原经》,上海古籍出版社 2003 年版,第 56—68 页。

子·天运》谓此为“六经”。《荀子·劝学》说：“其数始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”这里所谓的“经”虽限指儒家要典，有“经典”内蕴，但尚无“法定经典”的意义。

以“经”专指儒家经典，是在汉武帝之时。汉初，文帝始置“经博士”，“经”已初具法定经典之意。武帝建元五年（前136）设立“五经博士”，《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》“五经”（《乐经》已亡佚），每经下置一名或几名法定博士，各以家法传授弟子，研究儒经，贯通古今，顾问时政，当时立为学官的“五经”学统是——

言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅（婴）；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒^①。

其他外于此“五经”传授统序以及兼治别家诸子的学者，尽遭罢黜。从此，由孔子及其后学所传授的儒家典籍，正式成为大一统帝国的法定经典。

为了激励士人专心儒学，武帝推行“以经取士”的选官制度，为博士官置弟子50人，身通其艺的高第可选拔为郎中（秩比二百石）。公孙弘起自白衣，因治《春秋》而为相封侯，于是“天下之学士靡向风从”。以经师居相位的还有韦贤和韦玄成父子、匡衡、张禹、翟方进、贡禹、薛广德、孔光、马宫、平当、子晏等。另外，两汉帝王还热衷于宣讲经书、裁判学术。甘露三年（前51），西汉宣帝在未央宫石渠阁，“诏诸儒讲五经异同”，又增列四家博士（穀梁《春秋》、梁丘《易》、大小夏侯《尚书》）。东汉章帝在白虎观召集会议，讨论经义，就儒经的派别之争裁成定论，由班固总结成《白虎通义》一书。灵帝于熹平四年（175），诏群儒校定“五经”，又令蔡邕主持，以隶书刊“五经”于石碑，史称“熹平石经”。

帝王的提倡和利禄诱导，使得天下学士靡然风从，竞相补列博士弟子、受业习经，传经、注经和解经遂成为专门学问，这便是两汉至明清间神学化的官方哲学——经学^②。秦始皇的焚书坑儒，使儒学传授几近中绝，西汉初年“一人不能独尽其经，或为《雅》，或为《颂》，相合而成”^③。经过汉武帝及其以后历代统治者的提倡，作为国家意识形态的儒家经学迅速发展，武帝时博士弟子50人，昭帝时增至百人，宣帝末又倍增之，元帝时增到千人，成帝时博士弟子一度达到3000人。两汉时期，经师章句之学极其发达，为了通经致仕，士人们皆恪守家法，世代传习，以致“经有数家，家有数说”，隆盛至极，繁琐至极^④。《汉书·儒林传》谓：

① 《史记》卷121《儒林列传》。

② “经学”一词最早见于《汉书》卷58《兒宽传》：“见上，语经学。上说之，从问《尚书》一篇。”

③ 《汉书》卷36《刘歆传》。

④ 《后汉书》卷35《郑玄传》。

自武帝立五经博士，……百有余年，传业者浸盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖利禄之路然也^①。

在“五经”之后，汉代重“孝治”，首倡《孝经》，加上孔子的语录《论语》，成“七经”；隋唐时，“三礼”并列（《周礼》、《仪礼》、《礼记》），《春秋》“三传”析出（《左传》、《公羊》、《穀梁》），再加上上古时的训诂词典《尔雅》，合称“十二经”；唐代以后，《孟子》升格，至宋代被列入经部，合称“十三经”。历代学士儒生皓首穷年，孜孜于此，形成了传、注、说、记、疏、笺、证、正义等一整套阐释儒经的学术体例，以及“注不驳经，疏不驳注；不取异义，专宗一家；曲徇注文，未足为病”等一系列严密的学术规范^②，可与西方文化中的《圣经》学术史相匹。

经学可以“通古今”、“一天人”，在西汉至清代间成为地道的经院哲学，人们说话著文，行为处世，都要循古宗经，“引据大义，正之经典”^③，对之迷信至深。即使有所创意，阐发新论，也只能是依傍经典，托迹于注疏之中。在汉代，经学对现实政治和社会生活的直接影响尤为深巨，史上有所谓“以《禹贡》治河”、“以《洪范》察变”、“以《春秋》决狱”、“以《诗》三百篇作谏书”，可谓无所不能、无所不包。

武帝以后，经学被推尊为统一天下思想的官方哲学，也是中国传统文化中所有学术的总渊藪。但是，经学内部却发生分化，出现了延续 2000 年的经今文与经古文之争。

西汉初年，重修文治，开始发掘整理古籍，然秦火使先秦典籍遭到一大浩劫，已无旧本，只是战国秦代以来的老儒凭记忆背诵，口耳相授，由弟子们以当时流行的隶书文字抄写，整理而成，这部分儒家经典称为“今文经”，上述学官博士们所教授的五经都是今文经。

惠帝四年（前 191），除“挟书律”，武帝时敕令丞相公孙弘开献书之路，民间陆续有“秦火之余”的旧籍原本出现。景、武之际河间献王刘德搜求到的“先秦旧书”，就有《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》等；武帝末年，鲁恭王刘余拆除孔子后代住宅，从墙壁内发现《尚书》、《礼记》、《论语》、《孝经》，凡数十篇；至汉成帝时，刘向、刘歆父子受命校理秘书，发现并整理《周礼》、《尚书》、《左传》等一批古书。这些旧籍均用先秦古籀文（即六国文字）写成，篇章内容也与其时流行的已立于学官的隶书今文经不同，故称“古文经”。

今文经学与古文经学的差别，表现在以下诸方面：

① 《汉书》卷 30《艺文志》：“说五字之文，至于二三万言。”桓谭《新论》：“秦近君能说《尧典》，篇目两字之说至十余万言，但说‘曰若稽古’三万言。”

② 皮锡瑞：《经学历史·经学统一时代》，中华书局 1959 年版，第 201 页。

③ 《后汉书》卷 62《荀爽传》。

第一,经书的文字、版本、篇目不同。今文经用汉隶抄写,古文经用六国古文书写。现存的今文经有《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《仪礼》、《小戴礼记》、《大戴礼记》、《韩诗外传》,现存的古文经有《毛诗》、《周礼》、《左传》。今文经学最重《春秋公羊传》,古文经学最重《周礼》。

第二,二者的学术取向不同。今文经学的视角是政治的,讲阴阳灾异,着重发掘经背后的微言大义;古文经学的视角是历史的,讲文字训诂,究明典章制度,着重探讨经文本义。前者主张合时,后者主张复古。

第三,二者所尊崇的圣贤对象不同。今文经学崇奉孔子,古文经学崇奉周公。今文经学以孔子为“受命”的“托古改制”的“素王”;古文经学认为孔子是“信而好古,述而不作”的史家。

第四,二者学风不同。今文经学注重微言大义,学风活泼,又往往流于空疏荒诞;古文经学注重典章考据,学风朴实,却常常失之繁琐。

近人刘师培在《经学教科书·序例》中曾经概括说:

今文多属齐学;古文多属鲁学。今文家言多以经术饰吏治,又详于礼制,喜言灾异五行;古文家详于训诂,穷声音文字之原。各有偏长,不可诬也。

西汉中后期,今文经学一直独居官学地位。今文诸经中以《春秋公羊传》最受重视,称“公羊学”,其大师为董仲舒,他主张更化变易、顺应天命,宣扬“天人感应”、君权神授,力倡阴阳五行、黑白赤三统循环之说,促进君权的神圣化。两汉之际,今文经学的空疏荒诞走至极端,发展出讖纬神学^①,神秘主义极一时之盛。

西汉末年,古文经学逐渐传播开来。刘歆倡古文经最力,《周礼》、《春秋左传》最受推崇,但一直未获朝廷认可,被斥责为“改乱旧章”。王莽改制以《周礼》为本,故古文经学自王莽摄政后扶摇直上,在“今文十四博士”之外^②,增立《周礼》等古文经于博士学官。东汉光武帝时又恢复今文十四博士,但实际上古文经学已居主流,大师辈出,贾逵、许慎、马融等古文家各在某一领域作出重要贡献。东汉末年,马融的学生郑玄“网罗众家,删裁繁芜”,遍注古、今群经,综汇今、古文经学,成为集两汉经学之大成的“天下所宗”。

中国思想文化史上,经今文学与经古文学相互论难,仅两汉期间,大的论争

① 讖,即符讖、符命,是巫师、方士所造的隐语、预言,作为吉凶的符验或征兆,有图者称为图讖。纬,相对于“经”而言,是方士化的儒生编集伪造的附会儒家经典的各种著作,如七经皆有纬书,称之为“七纬”。两汉之际王莽、刘秀和农民起义军都曾利用讖纬。

② 武帝时的今文“五经博士”经过传承、分蘖和陆续增列,至西汉末,立于学官的已达十四家:《诗》立齐、鲁、韩三家,《书》立欧阳(和伯)、大夏侯(胜)、小夏侯(建)三家,《礼》立大戴(德)、小戴(圣)二家,《易》立施(雠)、孟(喜)、梁丘(贺)、京(房)四家,《春秋公羊》立严(彭祖)、颜(安乐)二家。

就达四次^①，皇帝常常“称制临决”，亲自仲裁经学问题。此后历代，今文经与古文经一直争讼不绝。今文派指责古文派为“章句小儒，破碎大道”，古文派指责今文派“拘守一经”、“专己守残”。不同时代和不同学派对二者各有偏重。如宋代重今文，不拘训诂旧说，长于义理阐发；清代前期重古文，推崇“汉学”（即两汉经学），尤其服膺东汉古文经学考镜源流、辨章学术的治学路线；清代后期学士为挽救天下“陆沉”，又转而阐发“《公羊》三世”论，借今文经的托古改制之说宣扬变法图强。经今古文之争，不仅是两种不同的学术流派之争，而且体现着两种不同的人生态度和政治文化倾向，历代学士多依傍经典，通过注经、释经透露己见。或尊先法古，或托古改制；或“六经注我”，或“我注六经”。每遇社会政治鼎革，文化思潮流变，今文派和古文派便余响重奏，借尸还魂，影响中国文化可谓至远至深。

在经学家之外，汉代也出现过融汇诸家，富于综合、创造思想的思想家，如西汉淮南王刘安招宾客合著《鸿烈》（后称《淮南鸿烈》，即《淮南子》），以道家为本位，兼纳道、法、阴阳，成为“子学”的殿后之作；扬雄仿《论语》作《法言》，仿《周易》作《太玄》；东汉王充“博通众流百家之言”^②，以“疾虚妄”的战斗精神，抨击盛行其时的讖纬之学和神学目的论，其学均超出当时的经学范围。

五、帝国文化的固守和外拓

栖息于阴山以北荒漠草原的匈奴，是我国北方的一个古老民族。他们以游牧为生，善骑射，勇猛剽悍，很早就与中原华夏族交往，战国时期便从中原人那里学会制造铁器，并利用骑兵神速的特点，深入黄河流域抢掠，构成战国至秦汉数百年间的“边患”。战国时期赵武灵王时曾在河套一带设九原郡御胡，后来赵、秦之间争战激烈，匈奴乘机占领河套及以南地区。秦始皇三十三年（前 214），将军蒙恬率 30 万军队北伐匈奴，收复河套，并沿黄河设 44 个县。

秦亡后，楚汉间数载争战，匈奴单于头曼出兵占据河套以南地区。头曼的儿子冒顿做单于后，向东征服东胡，向西打败月氏，统治西域诸部；又北灭浑庾、屈射诸部，南并楼烦、白羊各部，拥兵 30 万，成为汉朝的强劲对手。高祖六年（前 201），冒顿单于围攻韩王信，韩王信降，冒顿骑兵入山西中部。次年，汉高祖亲率 30 余万步兵迎击匈奴，在平城白登山（今山西大同东南）陷入重围，受困七天方得突围。此后，汉朝对匈奴采取“和亲”政策。景帝时，晁错总结战国秦汉以来御胡经验，建议“行民实边”，亦兵亦农。至武帝时，国力昌盛，遂转而武装进攻，消

^① 周予同：《经今古文学》，商务印书馆 1926 年版，收入《周予同经学史论著选集》，朱维铮编，上海人民出版社 1983 年版。

^② 《后汉书》卷 49《王充传》。

灭匈奴军事有生力量。汉匈间前后交战多次，其中大将军卫青、骠骑将军霍去病出击匈奴，奠定了对匈奴的军事优势。此后，匈奴统治集团内部攻杀、分裂，南匈奴臣属汉朝。东汉时，汉匈战端再起，89年，车骑将军窦宪率汉军大破匈奴单于，匈人西迁，长达300年的汉匈战争告终。

在16世纪近代文明兴起之前，农耕文化与游牧文化之间的冲突，是世界文明史的最大主题。秦汉帝国西、北两个方向都面临着游牧民族的袭击，他们流动善战，“来如飓风，去若闪电”，在与农耕人的争斗中多占主动，使以安居乐业为旨趣的农耕人防不胜防。为了护卫自己的文明系统，打通与世界其他文明之间的往来隔绝，秦汉帝国同时采取静态与动态、固守与外拓的两手政策。前者的标志是修筑长城，后者的标志是开辟丝路。

1. 长城

长城的修筑，可上溯至战国时代。其时各国竞相修筑长城，据其功用分作两类：

第一类是“互防”长城。如齐国“乘山岭之上筑长城，东至海，西至济州千余里，以备楚”^①，与之相应，楚也筑方城以“备齐”“备秦”，燕修南长城以“防齐”，赵修南长城以“防魏”，魏修河西长城以“防秦”，秦则筑长城以“防魏”。

第二类是“御胡”长城。如赵、燕、秦等国为了“限戎马之足”，纷纷在西、北两面修筑长城，如秦昭王的陇西、北地、上郡长城，赵武灵王的云中、雁门、代郡长城，燕昭王的上谷、渔阳、辽西、辽东长城等。

秦灭六国后，一方面拆除互防长城，以利统一；另一方面加强御胡长城。为防范匈奴南袭，命蒙恬沿黄河、阴山设立亭障要塞，北面和东面利用赵、燕御胡长城，西面利用秦昭王时的御胡长城，并补修间缺，合之连接成西起临洮（今甘肃岷县），东到辽东，绵延万里的长城，夯土筑成。^②这条秦长城，在今见砖石垒砌的明长城以北很远的地方，说明农耕游牧的边界线，在秦汉时代要较宋明以后靠北几百里。

汉武帝时，又建起2000多里长的河西长城，与秦长城相加，从敦煌到辽东，共长5000多公里。昭帝、宣帝又续修长城，最后筑起一条西起今新疆，东到黑龙江北岸，全长约10000公里的长城。

从公元前4世纪算起，迄明代的17世纪止，历时2000多年间，一共有20多个朝代修筑过长城，其中尤以明代为甚。秦始皇长城5000多公里，汉长城10000多公里，明长城5000多公里，如果将历代所修建的长城长度加起来，已超过50000公里。长城分布在今天的16个省区，其中以内蒙古自治区境内最

^① 《史记》卷40《楚世家》，《史记正义》引《齐记》。

^② 《史记》卷88《蒙恬列传》：“筑长城，因地形，用险制塞，起临洮，至辽东，延袤万余里”。

长。长城因地而设，“用险制塞”，楼垣雄固，沿途城堡相连，烽火相望，蔚为壮观，它不仅是中华民族的宏伟建筑，而且在世界工程史上也是绝无仅有的^①。

长城的修筑，并不完全是“退防”的产物，它阻限北方游牧民族的南侵，保护中原先进的农耕文明，使之免遭罗马帝国那样亡于蛮族的悲剧；纵观历史，长城一线并非胡汉民族的绝对界划，它更是农牧之间茶马互市，文化融合的交流线。

2. 丝路

“丝绸之路”^②的开辟，首先归功于张骞的“凿空”西域，而卫青、霍去病、李广、李陵等一批军事干才的西北用兵，也起了关键作用。

西汉初年，匈奴击败月氏，月氏西迁中亚（今新疆伊宁附近），建立大月氏国。汉武帝为征伐匈奴，企图联合大月氏夹击匈奴，于是征募穿越匈奴领地寻觅月氏的使者，郎官张骞应募出使西域。第一次历时13年，到达大宛（今乌兹别克斯坦东部）、大夏（今阿富汗北部）、大月氏（今塔吉克斯坦及克什米尔）、康居（今土库曼斯坦）；第二次历时4年，除遍历中亚外，还派副使与安息（波斯）取得联系。张骞一行了解到西域各族之间的关系，并将这些情况报告汉武帝，《史记·大宛列传》记载了其主要内容。东汉时，又有班超通西域之举，其部将甘英还远抵西海（波斯湾）。

张骞通西域后，汉朝与西域各国使者往来不绝。武帝元狩二年（前121），肃清了黄河以西、罗布淖尔以东的匈奴之后，初置酒泉郡，后从内地徙民充实，而分置武威、张掖、敦煌三郡，并在敦煌附近设立阳关和玉门关二关，史称“列四郡，据两关”^③。宣帝神爵二年（前60），在乌垒城（今新疆轮台东北）设西域都护府，统领和管辖玉门关、阳关以西天山南北的西域诸国。重建对西交流的起点，大开对西交流的门户。

汉朝中叶以后，与西域各族的贸易日渐发展，汉朝修筑令居（今兰州西北）以西道路，形成通往中亚、西亚的两条商路：一为天山南路，“西逾葱岭则出大月氏、安息”；一为天山北路，“西逾葱岭则出大宛、康居、奄蔡”^④。沿此二路，西域商人把中亚、西亚的产品，如蚕豆、黄瓜、大蒜、胡萝卜、胡桃、葡萄、西瓜、石榴以及汗血马、骆驼、驴等，经河西走廊运到中原，同时，西域歌曲、舞蹈、乐器、魔术、雕刻、绘画也随之传入中原；汉朝以丝绸为主的各种商品运往西域，又由中亚商人转运至西亚、南亚乃至里海、地中海沿岸，远至欧洲的大秦（即罗马帝国）。中国丝绸被罗马贵族视为珍品，称中国为“丝国”。这条东西贯穿的商路，便被呼作“丝绸

① 文物编辑委员会编：《中国长城遗迹调查报告集》，文物出版社1981年版。

② “丝绸之路”（Silk Road）亦称“丝路”，得名于德国地理学家、东方学家李希霍芬（1833—1905）的著作《中国亲程旅行记》。

③ 《汉书》卷96《西域传上·序》。

④ 《汉书》卷96《西域传上·序》。

之路”。

19世纪下半叶以来,世界(尤其是欧洲)的汉学热点与中国传统的西北边疆史地之学合流。研究表明,这条连接亚洲和欧洲、非洲的东西交通大道,长约7 000多公里,自公元前2世纪打通后使用达1700多年(15世纪止),是世界上距离最长、繁荣历时最久的通商之路,也是一条在人类历史上起过重要作用的文化交流大动脉。中国的蚕丝、造纸、火药、印刷、炼钢、掘井等技术皆经由丝绸之路传入西方,而域外的佛教、景教、伊斯兰教以及与之相关的文化艺术,也都缘此输入中国,成为东方文化的一部分。

除了穿越沙漠绿洲的陆上丝绸之路之外,与之并存的还有海上丝绸之路,后者较前者起源更早、延续时间更长、通往的地区更广。自先秦时期开始,中国人就开辟了从西南经滇、缅入海西航的路线。西南海上丝路与西北陆上丝路殊途同归,二者在中亚木鹿城会合后,合为一道通向地中海^①。海上丝绸之路对于连接古代各大文明区域,促进洲际文化交流也曾起过重大作用。

秦汉帝国文化的一统整合是从内部和外部两方面同时进行的。在华夏文化系统内部,统一政治,独尊儒术;在与其他文化系统相涵化时,往来冲会,外拓固守。在农、牧对峙,文明分散的古代世界格局下,秦汉帝国通过战争、外交、商贸等多种途径,打通障碍,勾通亚欧,为世界文明发展做出过重大贡献。所有这些,都表现出中华文明在秦汉帝国时期的原创活力。

六、佛教传入和道教创立

在世界文明史上,紧随轴心时代(元典时代)之后的帝国阶段,大都是产生并利用宗教的时代。

两汉官方推崇的儒学以阴阳谶纬之说阐释儒经,已包含浓厚的神学成分,但因先秦原始儒家人文传统的制约,两汉儒学毕竟没有成为宗教。总之,中国“敬天法祖”的传统宗教有教而无学,儒学有学而无教,二者又相对分离,于是,专制帝国对宗教神学的渴求只得另觅补充。这便是外来宗教的引入和本土宗教的创立。

1. 佛教

佛教创始人乔达摩·悉答多约与孔子同时,原为毗罗卫国(今尼泊尔南部)净饭王的太子,他不满足于维护种姓制度的婆罗门教,又对人生生、老、病、死诸种苦恼深感不安,遂出家修行,领悟到苦、集、灭、道“四谛”,以及“十二因缘”,终于觉悟成道,信徒尊称其为“释迦牟尼”(释迦族的圣人)或“佛”(觉悟者),他所建立

^① 陈炎:《海上丝绸之路与中外文化交流》,北京大学出版社1996年版。

的宗教便称佛教。印度孔雀王朝阿育王(前 273 至前 232 在位)立佛教为国教,并派遣传教师到中亚、西亚传播佛教,使之扩展为一种世界宗教。

佛教向外传播有北传(中国、朝鲜、日本、越南等)和南传(斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝等)两个路向。南传以小乘佛教为主,北传以大乘佛教为主;前者追求“自我解脱”,后者追求“普渡众生”。秦汉之际,佛教开始在中亚各国流行。丝绸之路开辟后,南亚佛教循此道路辗转东传。

一般认为,佛教传入中国在两汉之际。西汉末年哀帝元寿元年(前 2),大月氏使臣伊存首次将浮屠(佛)经传入中国,博士弟子景卢从伊存那里听到对佛经的讲解。但佛教正式传入中国,在东汉明帝永平十年(67)。明帝派蔡愔、秦景到印度访求佛法,从大月氏带来印度僧人迦叶摩腾和竺法兰,次年,明帝令其在洛阳建白马寺(其时有“白马负经”的传说),翻译佛教典籍。白马寺是中国第一座佛教寺院,故称中国佛教“祖庭”。近年,在四川彭山的东汉墓葬中已有佛像发掘出土,在江苏连云港孔望山也发现了属于东汉时期的佛教摩崖石刻。越来越多的迹象表明,南方长江流域可能存在着另外一条佛教传入的线路。

佛教宣扬慈悲普度,善恶报应,轮回转世,认为只要依法修行,便能脱离苦海,进入“常乐我净”的涅槃境界。这一切颇能满足人们的终极关怀,故在中国迅速流传。东汉末,徐州造大佛寺,佛堂能纳 3 000 人,僧众多达 5 000 人户,足见其发展规模。东汉间,佛教翻译日多,形成“安译”和“支译”两系列。安译指桓帝时安息(波斯)人安世高所译的小乘佛经;支译指灵帝时大月氏人支娄迦谶所译的大乘佛经。

佛教作为一种外来宗教,自然有一个中国化的过程。在传入之初,它与中国本土文化既相互抵牾,又相互吸收。最初,佛教被视为与风角、占星、望气、卜筮等方术迷信同类,安世高等僧人也确实对“七曜五行,医方异术”、“七正盈缩,风气吉凶”之类颇为精通,用以作为传教营众的手段。东汉时与佛教发生纠葛最多的主要还是黄老道,当时社会上流传着“老子化胡”之说^①,这说明,一方面道家借此说以贬抑佛教,另一方面佛教也正好托老子之名大行于世。事实上,当时学者常将佛教中的“空”与老庄思想中的“无”相比附,一度曾经把“涅槃”译作“无为”。早在汉明帝永平八年(65)时,楚王刘英便“诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠”^②,佛道共好。汉桓帝一面派人到老子故乡立庙画像,一面在宫中“设华盖以祠浮图、老子”^③,拼合佛道,等同而祀。很长一段时期内,学佛与崇道者混称,都称为道士、道人。佛与黄老结合,是中国人试图使佛教中国化的开端性努力。

① 《后汉书》卷 30《襄楷传》:“或言老子入夷狄为浮屠”。

② 《后汉书》卷 42《楚王英传》。

③ 《后汉书》卷 7《桓帝纪》。

2. 道教

与佛教传入大体同时，中国本土宗教——道教创建。

道教成为一个有教义、教主、经典、组织的人为宗教，时在东汉，主要有两支。其一在东方，顺帝年间，宫崇到洛阳投献《太平清领书》170卷，并称是他老师于吉“于曲阳泉上所得神书”，此即《太平经》，后来成为道教主要经典。“太平”之意为“极大公平”。东汉末，张角、张梁兄弟倡“大公平”，创立“太平道”，张角自号大贤良师，尊奉黄老，画符诵咒，为人治病，团聚民众，组织了汉末黄巾起义，起义失败后太平道被禁，仍流传于民间。

其二在川蜀，大约也在东汉后期，张陵（道徒或称之张道陵）学道于蜀郡鹤鸣山，据《太平经》造作道书24篇，自称出于太上老君口授，并参酌巴蜀少数民族的信仰，创立道教。因入道须交纳五斗米，称“五斗米道”，教人悔过奉道，又以符水咒语治病。教徒尊张陵为天师，故又称“天师道”。张陵死后，其子张衡、其孙张鲁相继据守汉中，以道法治民垂30年，后为曹操所灭，西晋时张氏后裔移居于江西龙虎山，成为道教正宗天师道的本源。

道教的文化渊源有三：第一，古代的鬼魂崇拜，道教将古代神灵系统中的部分天神、地祇、人鬼纳入崇拜对象；第二，战国以来的神仙方术，尤其是《庄子》、《楚辞》中“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”^①的种种神仙之说，被大量吸收，神仙方术演化成道教的修炼方术，方术士演化为道士；第三，先秦两汉的道家学说，尤其是黄老之道，道教徒奉老子为教主，以老子《道德经》为课诵的主要经典。此外，道教还吸收了儒、墨、阴阳五行、谶纬、佛教等诸家内容，如儒家的忠、孝、慈、爱、慎、信等道德规范在道教纲领中俱有所见，“天地君亲师”合称即首见于《太平经》，儒家所尊崇的君臣名分、等级观念也是道教文化的主干之一。

道教的基本信仰——“道”，被释作宇宙本原，是“灵而有性”的“神异之物”。这是对《老子》五千言讲的“道”所作的宗教性阐发。道教尊奉的“三清”尊神——元始天尊（玉清）、灵宝天尊（上清）、道德天尊（太清），便是“道”的人格化，他们创造宇宙万物，为神王之宗，飞仙之主。道教修行的终极目标是“得道成仙”，使人返本还原，与道合一，成为灵魂常在、肉体永生的神仙。长生久视，全性葆真，却又不放弃人生享乐，是道教的一大特色。正如《庄子·刻意》所谓：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已”。道教修炼的办法有服饵、导引、胎息、内丹、外丹、符篆、房中、辟谷等，其宗教仪式有斋醮、祈祷、诵经、礼忏等。

道教对中国文化有多方面影响。其炼丹术积累丰富的化学知识；其长生术中的吐纳导引对医学颇有进益。道教是中国古代科学技术藉以生长的大本营。

^① 《庄子·逍遥游》。

此外,对文学艺术乃至民俗,道教都提供一种底蕴。故鲁迅说:“中国根柢全在道教,……以此读史,有多种问题可以迎刃而解”^①。

汉末以降,本土宗教和外域宗教繁衍滋盛,然而在中国,天命崇拜和祖先崇拜仍占主导地位,加之帝王专制极端强化,政教合一,终究未能达到如西方文化那样全民迷狂的“国教”程度。

七、文史创作和科技成就

秦王朝是与欧洲的罗马、南亚的孔雀王朝鼎足而三的世界大国;汉王朝则是与罗马帝国东西并峙的巨峰。秦皇汉高创建的帝国,不仅疆域阔大,国力强盛,而且洋溢着一种亢奋的拓展精神。規制壮丽、胸襟豪迈,是秦汉文化精神的主旋律。这既体现在构建文化的制造上,诸如万里绵延、千秋巍然的长城,“履压三百余里,隔离天日”的阿房宫,气势磅礴的始皇陵及其兵马俑,规模大于明西安城近10倍的汉长安城,霍去病墓前雄浑的“马踏匈奴”石雕,……同时还体现在观念文化产品的创作上,其代表便是“苞括宇宙,总览人物”的汉赋,以百科全书式的眼光观照古今的《史记》。

秦汉时帝王将相都充满着挑战自然和超越自我的雄浑气魄。楚汉战争中项羽自刎乌江前,唱出“力拔山兮气盖世”的悲壮高歌,引起千古浩叹。统一天下后衣锦还乡的汉高祖击筑长吟《大风歌》:“大风起兮云飞扬,威加海内兮归故乡,安得猛士兮守四方。”个人英雄主义与宏大向上的帝国精神融为一体。汉武帝元光三年(前132),黄河决于瓠子,巨野淮泗一片泽国,后发卒数万人塞筑,武帝亲临,作《瓠子歌》道:“瓠子决兮将奈何?皓皓旰旰兮闻殪为河!”一方面祷河祭天,另一方面又在自然面前毫不颓唐,最终战胜自然,“宣房塞兮万福来”。

赋产生于战国末期,接受纵横家游说之辞及楚辞的影响,盛行于汉代。赋与楚辞比较,诗的成分减少,散文成分增多;抒情成分减少,咏物叙事成分加多。如汉初贾谊作《吊屈原赋》,抒发怀才不遇心情;景帝时的枚乘的《七发》假托吴客与有病的楚太子相互问答,动之以情,喻之以理;西汉中叶,司马相如的《子虚赋》、《上林赋》以极尽夸张的手法和富丽的文字,描写天子游猎场面,丽句与辞采并流。汉赋铺张扬厉的文风,适应汉帝国“润色鸿业”的需要,所谓“天子以四海为家,非壮丽无以重威”,江山的奇伟、城市的繁盛、商业的发达、物产的丰饶、宫殿的巍峨、帝王的雍容与宏图,无不在赋中得到酣畅淋漓的夸扬,显示出汉帝国扩张、进取的气象。当然,这种文化成为给帝王歌功颂德的工具,渐渐脱离社会人生,趋于形式化和空洞化。汉以后,赋的衰落便成为必然。

^① 鲁迅:《致许寿裳》,《鲁迅全集》第11卷,人民文学出版社1981年版,第353页。

汉代的散文也有宏大气象。贾谊的《陈政事疏》、《过秦论》，晁错的《言兵事疏》、《论贵粟疏》，纵论时政，鞭辟入里，文采斐然，鲁迅称之为“西汉鸿文”，“沾溉后人，其泽甚远。”^①。

两汉史学也显出一种特别宏阔的气势。司马迁胸怀“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的雄伟目标，“网罗天下放失旧闻，考之行事，稽其成败兴坏之理”^②，完成洋洋 52 万言的《史记》（原名《太史公书》），首创纪传体通史，将上溯黄帝、下及当世的三四千年历史总括一书。以人物为中心，分“纪”（以帝王为主轴的大事记）、“表”（帝王将相年表）、“书”（各种典章制度及科技知识汇编）、“世家”（诸侯国历史及重要历史人物传记）、“列传”（历史人物传记、各少数民族历史），涉及经济、政治、军事、民族、思想、文化、社会风貌，成一百科全书式规制。从历史文学而论，《史记》也达到出神入化境界。写人物，项羽、刘邦栩栩如生；写战争，火牛阵、垓下之战惊心动魄；写事件，荆轲刺秦王、完璧归赵热烈充实，富于变化。诚为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”^③。

东汉班固因袭《史记》纪传体而撰《汉书》，断代为史，“究西都之首末，穷刘氏之废兴，包举一代，撰成一书。言皆精练，事甚该密”^④。在体例上，改“书”为“志”，废“世家”入“列传”，并创刑法、五行、地理、艺文四志，成为后世纪传体史书的准绳。《史记》为通史开山，《汉书》为断代史初祖，以后诸正史均仿其体例。这两部博大的首创性史著，皆成于两汉，正是宏阔而富于创意的秦汉文化精神的体现。

秦汉帝国 400 多年间，政治和经济相对平稳发展，形成古典科技的一个高峰，农、医、天、算各个门类走向成熟。

秦汉帝国以农业立国，重本抑末，农业技术和农学理论都达到相当高度。西汉牛耕技术大有改进，发展至一人一牛，山东滕县和陕西绥德等地发现的东汉画像石上即有此形象。此时还出现沟、垄分明，隔年轮种的“代田法”，大大有利于水肥吸收。成于汉代的《汜胜之书》，是我国历史上第一本完整的农业科技著作，对粮、菜、桑、麻的栽培过程及各项生产技术都作了详细叙述，诸如辨土、整地、选种、下种、施肥、中耕、除草、抗旱、收获、加工等环节，无不论及，并有例证，实为宝贵的农业指导性文献。《史记·河渠书》、《汉书·沟洫志》记载西汉时水利河防、陂塘灌溉之事，功利后人。

远古时代的“天圆地方”说，西周初年的盖天说，战国时期的浑天说，都有在

① 鲁迅：《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》第 9 卷，人民文学出版社 1981 年版，第 391 页。

② 司马迁：《报任少卿书》，载《汉书》卷 62《司马迁传》。

③ 鲁迅：《汉文学史纲要》，《鲁迅全集》第 9 卷，人民文学出版社 1981 年版，第 420 页。

④ 《史通·六家》。

不同程度上揭示了地球和天地从形状到运动的特点。秦汉时期，“究天人之际，通古今之变”成为学士们普遍关注的课题，同时，为了论证“应天承运”、三统五德的皇权神化理论，朝廷集中人才对天文历法进行观测研究，促进中国的天文学大有发展，取得显著成就，《史记·天官书》、《汉书·五行志》保存汉代天文知识极为丰富。在天文观测基础上，汉代流行两种宇宙结构说——盖天说与浑天说。前者（如王充）认为天如盖，地如盘，天覆盖地；后者（如张衡、陆绩）认为天地都是圆的，天在外，如蛋壳；地在内，像蛋黄。浑天说接近天地实情，根据此说，能大体推算和观测日月星辰的度位。东汉张衡还发明观测天象的“浑天仪”。

与天文学直接相连的算学，在秦汉时期也成绩斐然。其内容传自先秦的《周髀算经》即成书于西汉。成书东汉中期的《九章算术》，共列有解决实际数学问题的246道应用题。其中《方程》处理了三元一次和四元一次联合方程式问题，早于印度400年，早于欧洲1300年；《勾股》提出勾方股方之和等于弦方的勾股定理。近年，在湖南里耶秦代故城中，发掘出土完整的《乘法表》，从“九九八十一”到“二半而一”，与今天所用完全相同^①。在张家山汉墓出土的竹简本《算术书》，是一部数学问题集，共有“相乘”、“分乘”、“约分”等69个章题，算题由题文、答案和术构成，算题包括分数的性质和四则运算、盈不足问题、体积和面积问题。《算术书》的前七章与《九章算术》的内容十分接近，出土于西汉初年，说明这些算题及其所反映的数学法则形成于战国晚期甚至更早^②。

地学在秦汉时期也有进展。长沙马王堆帛书中，“长沙国南部舆地图”是现存最早的大比例尺实用地图。班固的《汉书·地理志》是我国第一部以疆域、政区为主体的地理著作，内容翔实准确，其对各级政区户口的统计，为世界最早。张衡的“候风地动仪”是地学仪器的天才创造，该仪能在短期内测出地震的时间、方位与强度，西方1700年后才造出类似仪器。

秦汉还是古代医学的重要经验集成期，其代表作是战国时开始编纂，西汉修订充实成书的《黄帝内经》和《难经》。《黄帝内经》包括《素问》和《灵枢》，用朴素唯物主义观点解释生命起源、疾病成因、形神关系，并在各器官相互关系、生理及心理与人疾病的关系问题上，作辩证分析，奠定中医理论的基石。《灵枢》还记述了针刺技术。1973年在长沙马王堆西汉墓(M3)中出土了医书竹简两卷共200枚，一卷内容与《黄帝内经》近似，同墓还出土了帛书《五十二病方》、《胎产图》、《杂疗方》、《导引图》等^③。东汉末年张仲景著《伤寒论》、《金匱要略》，强调“辩证

① 湖南省文物考古研究所、湘西土家族苗族自治州文物处、龙山县文物管理所：《湖南龙山里耶战国—秦代古城一号井发掘简报》，《文物》2003年第1期。

② 张家山二四七号汉墓竹简整理小组：《张家山二四七号汉墓竹简》，文物出版社2001年版。

③ 《马王堆二、三号墓发掘简报》，《文物》1974年第7期；《马王堆汉墓帛画》，文物出版社1973年版；《马王堆汉墓帛书》，文物出版社1974年版。

施治”。名医华佗长于外科，用麻沸散作全身麻醉，又精于针灸，他还编“五禽戏”，提倡体操运动。

中国闻名世界的“四大发明”，其中指南针、造纸术两项成于汉代。

战国时已有关于磁石性能的认识，《管子》、《吕氏春秋》均记载明确。《韩非子·有度》说：“先王立司南以端朝夕”，则是指南针的最早文字叙述。东汉王充更详论司南：用天然磁石磨制而成，其形如勺，底圆，置于平滑盘上，勺柄就自动转向南方^①。这是世界上对指南针制法、结构和功能明确无误的最早记述。

纸的发明是人类文字载体的一次革命。在植物纤维纸出现前，中国人的书写材料有龟甲、兽骨、金石、竹木、缣帛等，它们或失之笨重，或过于昂贵。中国在汉代已发明造纸术，制作出轻便价廉的书写佳品，实在是对文化事业的一项伟大贡献。

习惯说法是，东汉蔡伦发明造纸术。其实，西汉初期的麻纸是现存世界最早的植物纤维纸。这种纸1957年在西安灞桥出土，新疆罗布淖尔(1933)、甘肃居延(1974)、陕西扶风、甘肃和敦煌和天水也有西汉麻纸发现，足见早在公元前2世纪中国不仅已发明造纸术，而且纸已广泛使用。105年，东汉宦官蔡伦完成造纸技术的革新，用树皮、麻头、破布、渔网作材料制纸，质量提高，成本下降，史称“蔡侯纸”。纸于3世纪传入越南，4世纪传入朝鲜，5世纪传入日本，8世纪(以751年的怛罗斯战役为契机)经中亚传入阿拉伯，进而传入欧洲。1150年，西班牙萨地瓦建欧洲第一家造纸厂，距蔡伦造纸1000年。

《礼记·大学》谓：“致知在格物，格物而后知至”，儒家的“三纲目”(明明德、亲民、止于至善)和“八条目”(格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下)以格物致知为起始点，虽然此处的格物致知首先是一个伦理修养命题，但其中也包涵着相当的科技求真思想。秦汉时代的科技高峰中，已显露出中国传统科学技术重整体、重实用、重经验的种种特点。

本章重点和难点问题

1. 秦汉帝国创立的制度文化及其对后世的影响。
2. 儒学成为秦汉时期的国家意识形态。
3. 经学的内涵及其内部冲突。
4. 秦汉时期的宗教现象。

复习思考题

1. 什么叫“大一统”？它在秦朝和汉朝的表现形式有哪些？

^① 《论衡·是应篇》。

2. 汉代文化是如何继承秦文化与楚文化的？
3. 为什么“焚书坑儒”会演变为“独尊儒术”？二者有什么相同和不同之处？
4. 今文经学与古文经学的区别何在？
5. 道教的文化渊源是什么？它是怎样形成的？

第五章 胡汉、中印文化的融合

“天下大势，分久必合，合久必分”。这种分合转化不仅表现在国家政治上，文化进程也大体遵循此例——殷商西周是一元官学时代；东周则离析出多元私学；秦汉又力加整合，几经试验，终于定型为以儒为宗，兼纳道、法和阴阳思想的大一统帝国文化；魏晋南北朝近400年间（220—581），社会破碎，大一统帝国文化随之崩解。“分而合，合而分”的周期性转换，并非平面式的循环往复，乃是螺旋式上升过程，每一次“分”，意味着文化向丰富多元发展；每一次“合”，意味着文化向深刻综汇迈进。而魏晋南北朝再次出现的文化多元走向，则是对经学弥漫的秦汉大一统帝国文化的反拨，是人文自觉的一次生动耀现。隋唐帝国重建，中国文化又一次走向整合，它广汲博纳，气势磅礴，是魏晋以来胡汉、中印文化融合的历史结晶。

一、魏晋之际的文化变革

东汉末年的黄巾起义和董卓之乱，是一个分崩离析时代的开端。此后400年间，豪族拥兵割据，王室贵族叠相杀戮，北方胡人乘势大规模进入中原，兵连祸结，政权变更频繁，先有魏、蜀、吴三国鼎立，继起的西晋统一，仅维持半世纪即演为离乱。在北方，先有16国割据，后有北魏、东魏、西魏、北齐、北周的嬗递；在南方，则有东晋、宋、齐梁、陈的更迭。

魏晋以降，在经济、政治、军事、文化各方面都为之一变，呈现出有别于秦汉的时代特征^①。

大一统的中央集权官僚政治，是先秦以来种种政治模式和社会理想的一个历史选择，在秦汉帝国得到充分应用，成效显著，俱显其能，“兴造功业，制度遗文，后世莫及”^②。汉帝国集权政治崩溃，门阀制度和贵族政治（或谓士族政治）成为此后几百年间一大特征。其实质在于区别士庶、分辨高卑，即由有文化的世家豪族垄断高官、清官职位，所谓“上品无寒门，下品无势族”^③。门阀贵族不仅在赋役和选举等方面获得种种特权，而且在法律上具有按品第高低占田荫客的

① 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社1993年版。

② 《汉书》卷58《兒宽传》赞语。

③ 《晋书》卷45《刘毅传》。

特权,在当时的社会秩序中,士庶之间“较然有辨”,如同“天隔”。强宗大姓与地域的结合十分明显,郡望和氏族谱在当时成为重要的文化要件。大姓如琅琊王氏、颍川庾氏、谯郡桓氏、陈郡谢氏、太原王氏、弘农杨氏、河清崔氏、陇西李氏、渤海高氏之类,先后掌握军政大权。从南朝齐梁时代开始,皇帝为了强化君权,削弱门阀大族的势力,渐而转向扶持次等士族和寒门势力。

世家大族主导社会,自有其经济和社会基础。庄园式自然经济占主导地位,在其庄园内自成社会,经济自给自足,“闭门而为生之具以足,但家无盐井耳”^①。集权国家对地方豪族的庄园经济不无干预(如限田、占田、课田、均田诸种制度),然收效不显。在大土地所有制下,人身依附关系趋于强烈,宗族客、佃客的身份低微化,豪门大族“挟藏户口,以为私附”,私属名目很多,国家官方统计的户口数反而减耗。此外,庄园宗主还普遍拥有由宗族宾客、部曲组成的私家武装,他们兼宗法、军事、生产于一体,豪门家兵,主从世袭,甚至连国家军队也私兵化。由此,脆弱的朝廷不得不依靠并拉拢豪族,国家政权靠地方豪强和高门大族展开运作,导致权力分散、豪族轮流专政的“恶性循环”。

上述这些现象均为秦汉时期所未见,在某种程度上,可谓是对两汉国家集权官僚政治的一种“倒退”,是对先秦宗法社会的一种“复归”,这或许可以从文化的重演律中得到部分解释。

魏晋至中唐时期,中国进入一个贵族社会。这是一个领主贵族制和官僚贵族制的社会,同时又是一个文化贵族制的社会。此时的贵族大官僚可以左右朝廷政治,影响士人的文化取向。这些贵族的影响力,一方面来源于其经济上的独立性和政治、军事方面的强悍力量,另一方面也来源于他们自己的文化人格,他们往往具有玄、儒、文、史兼通的学问基础,同时天文、术数、医学、礼学等内容也是当时贵族修养的重要成分。这些文化修养在维系其名门豪族地位的同时,也主导着整个社会的文化风尚。

庄园经济和贵族政治导致的割据性,使朝廷对思想文化的干预弱化,而“山岳崩溃”式的社会离析,走马灯式的改朝换代,更令人“悟兴废之无常”,哀“人生若尘露”,连一代雄才曹操也发出“对酒当歌,人生几何”的苍凉悲叹,这与乐观进取的秦汉文化精神全然另成格调。文化由社会转向个人,由外部转向内部,对个人生命意义和心性情理的探求,给此后几百年间玄学和佛学的高涨留下了充分的空间。

经学和名教衰颓,是魏晋以来文化转折的一大标志。经学在两汉享有“国宪”地位,士人“咸资经术”,然而,魏晋间“汉师拘虚迂阔之义,已为世人所厌”,结果是“公卿士庶,罕通经业”^②。魏帝曹髦巡视太学,以经学史上一系列自相矛盾

① 《颜氏家训·治家》。

② 《南史》卷71《儒林传》。

的问题反复诘难经师，令经师瞠目结舌。这与汉代帝王亲临太学讲经恰成反照。“非汤武而薄周孔”，“越名教而任自然”，“轻贱唐虞而笑大禹”成为魏晋南北朝时期的文化主潮。

衰弱的经学已经无力为纲常名教的合理性作出理论论证，名教危机成为必然。所谓“名教”，即以正名定分为主要内容的礼教，它以儒家哲理化的伦理学说为内涵，以承继西周宗法礼制的程式化礼仪规则为形式。两汉是名教的定型时期，其标志便是“三纲五常”的提出。名教的伦理规范和礼仪程式全然围绕“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”以及“仁义礼智信”展开。然而，魏晋南北朝间的朝代变换和社会动荡，使贵族们“殉国之感无因，保家之念宜切”，再加上佛教人生观、社会观的影响，纲常名教受到空前强劲的冲击。

“君臣父子，名教之本”。而恰在君臣、父子伦常问题上，魏晋间名教遇到严重挑战。对“君为臣纲”提出责难的是“非君论”和“无君论”。“竹林七贤”之一的阮籍所著《大人先生传》说：“君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民。”东晋鲍敬言则认为，“古者无君，胜于今世”，驳斥君权神授之论，力主取消国君，建立“无君无臣”的乌托邦社会^①。

“父为子纲”也遭到魏晋人非议。孔融曾与祢衡交谈：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物甔中，出则离矣。”^②这类言论在礼教盛行的汉代不可想象，出自孔子后裔参加的谈话更是反讽。身当其时的晋人干宝对当时的文化风尚有深切的描述：

学者以老庄为宗而黜《六经》，谈者以虚荡为辨而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪^③。

1300年后，清人顾炎武说：“三代以下风俗之美，无尚于东京（指东汉——引者）”。他认为自俭约节义、儒风醇厚的东汉之后，“至正始之际，而一二浮诞之徒，骋其智识，蔑周、孔之书，习老、庄之教，风俗又为之一变”^④。

经学式微，名教危机，标志着儒学陷入困境，所谓“儒者之风益衰”，“为儒者盖寡”^⑤。其后法家和名家虽曾一度受到重视，但最终代之而起的却是“玄风独振”^⑥，佛学兴盛。玄学的发达，可以视为两汉思想禁锢以来的一大解放，是个人主义的复归；儒家思想“独尊”局面被打破之后，儒、玄、释、道多元文化，共存共

① 《抱朴子·外篇·诘鲍》。

② 《后汉书》卷70《孔融传》。

③ 《晋书》卷5《愍帝纪》。

④ 《日知录》卷13《两汉风俗》。

⑤ 《梁书》卷48《儒林传》。

⑥ 《宋书》卷67《谢灵运传论》：“有晋中兴，玄风独振，为学穷于柱下，博物止乎七篇，驰骋文辞，义单乎此。”

融,形成先秦诸子百家争鸣之后又一度的思想学术大繁荣。

而来自南亚和中亚的佛学之兴盛,在中国文化史上的意义无论如何评价都不算过分。王国维将春秋战国视为中国古代学术的“能动时代”,将两汉视为“思想凋敝”的时代,将六朝至唐代视为“受动之时代”,将“思想之停滞略同于两汉”的宋代到清朝视为“受动之时代而稍带能动之性质”:

自汉以后,天下太平,武帝复以孔子之说统一之。其时新遭秦火,儒家唯以抱残守缺为事,其为诸子之学者,亦但守其师说,无创作之思想,学界稍稍停滞矣。佛教之东,适值吾国思想凋敝之后。当此之时,学者见之,如饥者之得食、渴者之得饮,担簦访道者接武于葱岭之道,翻经译论者云集于南北之都。自六朝至于唐室,而佛陀之教,极千古之盛矣。此为吾国思想受动之时代。然当是时,吾国固有之思想与印度之思想互相并行,而不相化合;至宋儒出,而一调合之,此又由受动之时代而稍带能动之性质者也^①。

在中国文化史上,只有明清时期西学东渐(常被学人目为“第二度的佛教入华”)的冲击力堪与之相匹。佛教消极面对来世的世界观,深刻影响着中国人的精神生活,与西方在罗马帝国之后受基督教统治一样,在魏晋南北朝至隋唐时期几百年间,中国可以说成为了一个佛教国家。正是在此种文化背景下才有唐代中叶以后的文化复兴运动。

魏晋至中唐间,亦是一个民族的大融合期。以华夏族为主体、聚居在黄河、长江等地的中国人,经过秦汉帝国统一的政治和经济生活,已经成为东亚大陆一个具有独特文化风貌的大民族。然而东汉末年以降,西部和北部的许多民族,如匈奴、鲜卑、羯、羌、氐,都陆续向内地迁移,与汉族人民错杂混居。这些民族在波浪式内迁过程中,分别建立自己的政权,如匈奴人建立汉和前赵政权,鲜卑人建立前燕、后燕、西秦、西燕、北魏、南燕、南凉政权,羯人建立后赵政权,氐人建立后凉政权等等。在北方胡族“十六国”的压迫下,原来建都中原的汉族政权不得不向东方和南方迁徙,这就是历史上所谓的“五胡乱华”。胡族内迁、政治割据和汉族政治中心的南移,所产生的客观效果是:第一,促进了中国南方尤其是江南地区的开发;第二,促进了胡汉民族的大融合,各胡族很快实现汉化,同时汉族也广泛吸收胡族文化中的新鲜内涵,使得隋唐帝国重新统一之后,中国文化更增添了雄健、自信和向上的豪迈之气,这便是鲁迅所说的“大有胡气”。^②

与周边胡族文化的互动,与南亚印度文化的互动,将中国文化推进到“亚洲之中国”阶段。

^① 王国维:《论近年之学术界》,《王国维遗书》第5卷《静安文集》,第94页,上海书店1983年版,总第520页。

^② 《致曹聚仁》,《鲁迅全集》第12卷,人民文学出版社1981年版,第184页。

二、玄学与魏晋风度

汉末以来，社会动荡，兵燹频仍，世事变幻莫测，人生兴废无常，士人转向疏离国家与社会，而注重个体生命的存在和人生价值的思考。

玄学成为魏晋时期的主要哲学思想。“玄”有深奥、玄妙之意，《老子》首章便指出：“玄之又玄，众妙之门”。《老子》、《庄子》和《周易》“总谓三玄”^①，这三部典籍正是魏晋时期人所共习的主要文本，也是此一时期的主要思想资源，故其学称之为“玄学”。玄学以老庄思想糅合儒家经义，以取代衰微的两汉经学；它是道家老庄思想在此一时期的新发展，但它也吸收了汉代名理之学的有效成分。玄学在魏晋南朝，成为豪门高族借以自矜并沉潜其中的意识形态，也是中国学术史上继先秦诸子学和两汉经学之后的第三次学术高峰。

一般认为，魏晋玄学经历了三个阶段：

第一，正始时期。玄学伏流于两汉，而其正式创始人则是曹魏正始年间（曹芳年号，240—249）的何晏与王弼^②。何晏著《道德论》，王弼作《易注》、《老子注》，倡言“贵无”，认为“无”是一切事物的根本，作为具体事物的“有”，皆生于无。“贵无”运用到社会政治领域，便是以无为为本，以有为为用，无是自然，有是名教，其结论是“名教出于自然”。史上谓之“正始之音”。有无之争不仅是此一时期的争辩内容，而且为此后其他玄学主题（如言意之争、性情之争、一多之争）的展开设定了理论平台。

第二，西晋“竹林七贤”时期。向秀和郭象注《庄子》，修正何晏、王弼的观点，主张“崇有独化”，即认为“有”是自然存在，并不生于“无”，因而名教不仅本之自然，而且名教即是自然，论证现存社会关系和政治制度合乎天道自然。同时期的裴頠著《崇有论》，也是同一种思路。

第三，东晋、南朝时期。玄学转向探研佛理（老庄之“无”与佛教之“空”有学理的相通），玄佛合流，统治者和社会名流谈玄崇佛，而佛教各宗也大都以玄学语言解说佛经。玄学愈益成为高门贵胄相互矜炫的文化风尚，由此走向衰落。

玄学所争论的虽然是哲学本体论问题，即本末、体用问题，而其本质则是论证名教的合理性，论证当世统治者政治秩序的合理性^③。例如，在司马氏集团在取代曹魏建立晋政权时，以恢复名教相标榜，当时士人在政治立场上的选择便表现为玄学之争，拥护司马氏集团的士人多主张名教出于自然、名教就是自然，而

① 《颜氏家训·勉学》。

② 《文心雕龙·论说》：“迄至正始，务欲守文，何晏之徒，始盛玄论，于是聃周当路，与尼父争途矣。”

③ 唐长孺：《魏晋玄学之形成及其发展》，《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1955年版。

拥护曹魏集团的士人则强烈地表现出任自然、反名教的特点。与之相类，玄学中的才、性之争也基于此。曹魏政权“惟才是举”的口号意味着才、性分离，重才而轻德，而司马氏集团一反于此，强调才、性合一，才、性同一，于是这种玄学辩论的取向也成为当时士人政治选择的取向。

玄学开辟了一个思辨时代，名士们剖玄析微，“注而不竭”，在论辩中有通（正面解释议论）、有难（发难致诘）、有胜（辩论取胜）、有屈（辩论失败），“兼辞条丰蔚，甚足以动心骇听”^①，由此形成清谈风格。

清谈，亦称“清言”或“玄言”，上承汉末清议，从品评人物转向以谈玄为主，用老庄思想诠释儒家经义，摈弃世务，专谈玄理，由魏、晋延及齐、梁，士人争相慕效，往往手执麈尾（拂尘），“探玄理微”，“引饰妙词”，“至暮忘餐，理竟不定”。其弊端是往往流于“利口谀辞”，转堕“口耳之学”；其长处是发展哲理思辨，开出疑义相析的风气，且不论年资，以友交会，与两汉经师的师道尊严迥然相异。正始玄谈，永嘉玄谈，东晋玄谈，南朝玄谈，虽然在玄学的不同阶段，其争论的问题异趣，但其文化风尚一脉相沿。

这还是一个放诞不羁、个性解放的时代。士人们蔑视礼法，笑傲王侯，“不为物用”，追求感官刺激，“皆以任放为达”。或狂博滥饮，裸袒躯体；或坐隐手谈，纵情山水；或宽衣博带，“扞虱而谈”；或熏衣剃面，“行步顾影”；或服药敷粉，以求面色皎然，争做“神仙中人”。妇女也一反“妇德”，游山玩水，饮酒谈玄，“代子求官，为夫诉屈”^②。《世说新语·任诞篇》中对此类记载极多。服“五石散”，即服用一种由石钟乳、石硫磺、紫石英、白石英、赤石脂等五石调配而成的剧毒药剂，其目的“非为治病”，而是追求超生迈世，“神明开朗”，“增年延寿”。在生理上，为了散发药力，则必须裸袒、“行散”（散步）、“散发”、吃冷饭（寒食）、沐冷浴、喝热酒（“薰熏有酒势”），忌忧虑、忌哭泣、忌忍饥等等，这种种生理和心理的活动在士人间争相模仿，蔚成雅习。另外，美酒佳肴，长醉不醒，也是士人们追求物我两忘、“人人自远”境地的一大乐事，自曹操的“何以解忧，唯有杜康”的感叹之后，不少士人向往着“拍浮酒船中，便足了一生”^③，“竹林七贤”之一的刘伶做有《酒德颂》，蔑视礼教、常以“白眼”看待“礼俗之士”阮籍，更是常以美酒浇却“胸中块垒”，曾经长醉60天以拒绝与司马氏合作。

这些狂羁怪诞的行为风尚，即史上所谓的“魏晋风度”。它既是士人们渲泻个性、抗争社会的生命体现，往往又是他们在动乱年月里避祸求生的手段^④。

① 《世说新语·文学》。

② 《颜氏家训·治家》。

③ 《晋书》卷49《毕卓传》。

④ 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第3卷，人民出版社1981年版。

玄学思辨成果泽及魏晋间各门学科,刘勰的《文心雕龙》和钟嵘的《诗品》都有前代罕见的严密理论系统性和深刻美学内涵;其时的科技也具有鲜明的理论思维特色。如王弼强调,“析理”须借助数学,而数学应当是“理胜”学科^①。其时数学家也以“析理”的自觉去探求数学问题,如三国魏人刘徽在《九章算术注》中提出“情推”、“贵约”原则,祖冲之依此原则测算出圆周率 π 的值在3.1415926和3.1415927之间,欧洲1000多年后才达到这一计算精度。北魏人贾思勰的《齐民要术》是我国保存至今最早的完整农书,其理论思维也比较突出,首先要求系统观察,其次根据性能统一法则进行学科分类,而性能统一,正是玄学“体用为二”原理的映现。

总之,虽然玄学“治官则不了,营家则不办”^②,少有经世的直接实效,甚至被后人指责为“清谈亡国”,但它的发展使魏晋六朝成为“中国周秦诸子以后第二度的哲学时代”^③,其思辨成就为隋唐佛学和宋明理学所继承,对中国古代的思想文化史影响深远。

三、胡、汉文化的融合互补

经过夏、商、周至秦、汉约1800年,一个以华夏—汉族为主体的多民族国家初步形成。魏晋南北朝400年间,则是继春秋战国以后又一次更大规模的民族迁移和民族融合高潮。北方及西北、东北的匈奴、鲜卑、乌桓、羯、氐、羌等“胡”族先后进入中原,纷纷建立政权。南方及西南的越、蛮、奚、俚、僚等族也与汉族发生交互关系。

游牧或半农半牧民族的“胡”文化与中原农耕人的“汉”文化长时间交会,在冲突中走向融合。

胡、汉之间的“文化距离”,导致胡、汉文化质的差异性。然而,这种质的差异性决非恒久不变。文化冲突中的对立面不可避免地在冲突中改变自身原有结构,从对方吸收于己有用的文化成分,从而在调整、适应的过程中趋于一体化。魏晋南北朝胡、汉一体化便表现为胡文化的“汉化”与汉文化的“胡化”。

对于胡文化来说,抛弃旧质,以适应新的农业文明环境是首当其冲的急务。然而,在胡文化解体的态势面前,胡人中不可避免地产生守旧心态,竭力维护被摇撼的游牧文化根基。如北魏时贺狄干,因为通《论语》、《尚书》诸经,举止风流,

① 王弼:《周易略例·明爻通变》。

② 《颜氏家训·涉务》。

③ 宗白华:《论〈世说新语〉和晋人的美学》,《美学散步》,上海人民出版社1981年版,第177页。

有似儒者，太武帝拓跋焘“见其言语衣服类中国，以为慕而习之，故忿焉，既而杀之”^①。入迁内地的胡人表现出强烈的“扬胡抑汉”倾向。《北史·高昂传》云：“时鲜卑共轻中华朝士”。以“汉”字合成形形色色带侮辱性的恶称，便是“轻中华”的表征之一。《北齐书》载，魏恺迁表州长史，坚辞不受，鲜卑族的皇帝高洋大怒：“何物汉子，我与官，不肯就”^②。所以宋人陆游指出，后世称贱丈夫为“汉子”，盖始于五胡乱华之时^③。“抑汉”与“扬胡”同时并存，胡人被尊奉为“国人”，在政治上、经济上享有多方面特权。

然而，在先进的汉文化的包围下，胡人中“守旧派”的抗拒终归是徒劳的，与“马背中领生活”相割离的中原胡人终究被纳入“汉化”的轨道。

胡文化“汉化”通常通过两个渠道进行。

第一个途径，是由胡人统治者采用汉族统治的组织形式，推广儒学，从而以强力推进胡文化发生质的变化。匈奴人、汉国的创建者刘渊，前赵的刘曜，羯人、后赵的石勒，氐人、前秦的苻坚、苻融，羌人、后秦的姚萇、姚襄都在这方面做出努力。5世纪初统一北方的鲜卑拓跋魏更在儒化—汉化上有突出动作。还在魏道武帝时期，拓跋魏通过征聘、使用汉族士大夫，与儒家政治沟通关系，至魏明帝拓跋嗣与魏显祖拓跋弘时期，拓跋族上层集团的儒化已达到一个新的水平。儒家文化的渗透，使北魏拓跋贵族统治层中产生许多儒者。

北魏孝文帝元宏是推进鲜卑拓跋族汉化的重要人物，493年，他以南征为名，把都城从今山西大同迁到中原洛阳，这不是一般性的都城迁徙，而是具有重大文化转型意义。山西大同（时名平城）地处恒山之北，处于游牧文化氛围之中，而洛阳处于古来神州中心，迁都于此，既能显示北魏政权为中国正朔所在，又有利于加速对汉文化的吸收。正是在古都洛阳，魏孝文帝在经济基础与上层建筑两大领域推行一系列汉文化改革，鼓励鲜卑与汉人通婚，改鲜卑姓为汉姓，参照南朝，制定官制朝仪，从风俗礼制到语言服饰全面割断鲜卑拓跋族与旧有文化的纽带，大踏步地实现社会体制的汉化与观念的汉化。全然以《考工记·匠人》中的王城制度为蓝本规划营建的北魏都城洛阳，则以其规整严密的坊里，等级秩序分明的道路系统以及宫城居中、左祖右社、前朝后寝的城市布局，宣示着汉文化的胜利。战国以来历代儒生推崇的井田之制，都只限于憧憬，未曾实现，而北魏的均田制却在一定程度上作了真正的实施。

汉化程度极深的鲜卑人宇文泰、宇文邕，分别建立西魏和北周政权，更是表现出对中原文明的服膺。宇文泰在精通儒学的苏绰和卢辩等人影响下，“官制仿

① 《北史》卷20《贺狄干传》。

② 《北齐书》卷23《魏兰根传》。

③ 陆游：《老学庵笔记》卷3，中华书局1997年版，第29页。

《周礼》，诏诰仿《尚书》”。苏绰奏行的六条诏书(治心治身、敦教化、尽地利、擢贤良、恤狱讼、均赋役)，不仅主导了北周时期的文化政策，而且对其后隋唐帝国的文化走向也有决定性影响^①。

由于胡文化的汉化不是以本族经济文化发展为动力的文化迁演，而是在汉文化环境的规范下，以政治需要为动力的文化转型，因而，统治集团的儒化往往走在全族汉化的前面，从而为胡文化的整体性汉化创造前提条件。

胡文化“汉化”的第二个途径，便是入迁内地的胡人在“与华民错居”的情势中，不仅“语习中夏”，“多知中国语”，而且潜移默化地受到汉文化观念意识的影响。胡人的性观念本颇为开放，“女儿自言好，故入郎君怀”。但在汉文化影响下，也出现男婚女嫁有待于“父母之命”的观念，如北朝乐府《折杨柳枝歌》咏道：“问女何所思？问女何所忆？‘阿婆(北朝时呼母为婆)许嫁女，今年无消息’”。儒家的贞操观念，开始影响胡人。

胡文化“汉化”是多方面的，它不仅表现在政权结构专制化，经济方式农业化，观念意识儒学化，而且表现在昔日的胡人自觉认同华夏文化，又转而以“汉人”的姿态去对待其他胡族。如鲜卑与柔然，在血缘上具有亲缘关系，但北魏鲜卑反而视柔然为“胡”。太武建六镇，北魏、东魏“起长城之役”，皆为阻防柔然进攻，其情势颇与秦汉筑长城御匈奴相似。至此，北魏统治者已转化为防御游牧民族“钞掠之患”的农业文明的保护者。

在胡文化“汉化”过程中，儒生士大夫扮演了关键角色。十六国与北朝时代，大批北方汉族儒士纷纷出仕胡族政权。他们遵循《孟子·滕文公》“用夏变夷”之论，以先进的诸夏文化去影响和改造“蛮”“夷”。北魏高间据“入中国则中国之”的理论展开的“中原正统说”(统有中土，即为正统)，崔浩、高允依“能行中国之道，则中国之主”观念展开的“文化正统说”(凡遵奉中国文化者皆得视为正统)，便是入仕北朝的汉族士大夫的安身立命之论。正是基于如上观念，封奕、阳裕、张宾、程遐、王猛、薛瓚、尹纬、崔浩、高允、王松寿、苏绰等一大批有才干的士大夫活跃在非汉族政权的舞台上，对中原重建社会秩序做出了努力。

汉族儒士改造胡文化的主要途径是以胡族上层为中介，倡导儒学，建设汉式政权组织以及与农业社会相适应的经济制度，倡兴文教，打击保守贵族势力，努力改易“胡风国俗”。汉族儒士与儒化了的胡族上层统治者的共同努力，使北方胡族政权对儒学的重视较东晋南朝有过之而无不及。《洛阳伽蓝记·景宁寺》载陈庆之语：“此中谓长江以北尽是夷狄，昨至洛阳，始知衣冠士族并在中原，礼仪繁盛，人物殷阜。”胡人政权组织不仅沿袭汉人政治体制，而且还颇有补益。儒者

^① 《周书》卷23《苏绰传》。《周书》卷24《卢辩传》：“依《周礼》建六官，置公、卿、大夫、士，并撰次朝仪，车服器用，多依古礼，革汉、魏之法。”

托古的太子国学便在胡人政权下首先实现，苻坚令太子及公侯百僚之子就学受业于国子学，为太子国学先声。中原社会经济亦迅速从战乱中复苏、发展起来。一些民歌描述胡人统治区域内社会繁荣、安定情景：“长安大街，夹树杨槐。下走朱轮，上有鸾栖”^①。北魏温子升《凉州乐歌》谓：“远山武威郡，遥望姑臧城。车马相交错，歌吹日纵横。路出玉门关，城接龙城坂。但事弦歌乐，谁道山川远”。北魏洛阳工商业兴隆发达，“天下难得之货，咸悉在焉”^②。《魏书·地形志》记载，北魏时全国人口比西晋太康年间多了一倍。虽然北魏末年爆发了各族大起义，其后又有东魏、北齐与西魏、北周的长期对峙，但经济发展的势头仍然不衰。迨至北周统一北方，北方的人力、物力终于超过南方，从而为隋统一全国、实现新一轮的政治“大一统”打下基础。

胡文化虽受容于汉文化系统，但是这种加入绝非机械组合。在进入汉文化轨道的过程中，胡文化也以其固有特质对汉文化系统加以冲击、改造。蛮野但充满生气的北族精神，给高雅温文却因束缚于礼教而冷淡僵硬的汉文化带来新鲜空气，对细腻的农耕文化而言，不啻为一种有效的“补强剂”和“复壮剂”。北魏崔浩说：“太祖用漠北醇朴之人，南入中地，变风易俗，化洽四海”^③，指的便是这种趋势。

随着诸多民族整合为新汉族的进程日益深化，汉胡交会的效应逐渐充分显示，终于推出绚丽多彩、盛极世界的隋唐文化。

隋唐时期的汉族，是受容了鲜卑等胡族的新汉族。隋唐皇室便有胡族血统，如隋炀帝杨广、唐高祖李渊的母亲，都出自拓跋鲜卑的独孤氏；唐太宗李世民生母为鲜卑族纥豆陵氏，长孙皇后父系母系皆鲜卑人，故其子唐高宗李治，承鲜卑血统 3/4，汉血统 1/4。胡汉血脉交汇，使时人气质上也“大有胡气”，唐诗云：“仗剑出门去，孤城逢合围。……还家且行猎，弓矢速如飞”^④，这种豪情正是胡气浸染的结果。而唐文化的开放与拓展精神，博大的胸怀和强烈的文化自信心，都是胡汉交融、文化互补的必然结晶。

四、南、北文化的差异与整合

三国以降，南方长江流域得到开发，尤其是西晋末年“永嘉之乱”之后，中原的衣冠豪门和平民百姓大举南迁，在南方重建政权，形成南北分治的对峙局面。

① 《晋书》卷 113《苻坚载记上》。

② 《洛阳伽蓝记》卷 3《城南·龙华寺》，范祥雍校注，上海古籍出版社 1978 年版，第 161 页。

③ 《魏书》卷 35《崔浩传》。

④ 崔颢：《古游侠呈军中诸将》。

政治上的分裂必然造成思想文化上的差异,南北文化呈颀颀之势。其中,学术文化的隔阂最为典型,200多年间,中国的南方和北方分别沿着两条不同的学术走势向前发展着^①。

汉代经学嬗变为魏晋玄学,其中心区域在洛阳一带,当时的河北和江南二地仍遵循汉代的考据学风,近于保守。《抱朴子·讥惑论》从书法、语言、哀号、居丧四方面展示出,江南文化本与北方河洛地区大不相同^②。门阀士族的南迁,将曹魏、西晋以来的玄学主流也带到了以建康为中心的江南地区,南方守旧的世家经学也不免受其影响,转而研习玄理。一时间,玄学清谈之风盛行江南,“复闻正始之音”^③。与此同时,玄学在北方却几近绝响,除了僧徒诵习之外,一般以汉代经学为主。河洛名士南渡之后,当地学术几成真空,而继承郑玄等汉儒学风的河北地区便成为北方的学术中心。

南方文士大多濡染玄风,释玄兼综,儒玄“通达”,“既文既博,亦玄亦史”,经学上注重义解发挥,探寻玄学义理,故而难免堕入口耳之学,“开堂升座,以才辩相争胜,与晋人清谈无异”^④。《易》、《老》、《庄》、《论语》、《孝经》等书的玄学义解,以及伪孔《尚书》、《春秋左传》杜预“集解”等书流行于世。而北方的学术,则仍严守汉儒师法,注重名物训诂,以章句集注疏通经义,“每临讲座,必持经执疏,然后敷讲”^⑤,但同时又杂以讖纬占候,有时拘泥章句近乎鄙俗,流行的是《易》、《书》、《礼》郑玄注、《春秋左传》服虔注、《诗》毛传等学问^⑥。

北方沿袭两汉旧经学,南方上接魏晋新玄学,二者各有千秋,但从经学传承的角度来看,显然北学更为“正宗”,所以清人赵翼、皮锡瑞等皆认为北朝经学更为“纯正”,“较南朝稍盛”。南北学风之别正如《隋书·儒林传》所谓:“南人约简,得其英华;北人深芜,穷其枝叶。”“约简”与“深芜”并非仅指文字之多寡、语义之深浅,而是指经术学问的两种态度、两种方式,恰如经今文学与经古文学的差别一样。当时也有学者形象地概括说:“北人学问渊综广博”,“南人学问清通简要”;“北人看书如显处视月,南人学问如牖中窥日。”^⑦

佛学也分为南北两系,二者各异其趣。南方偏尚玄学义理(即所谓“义学”),上

① 赵翼:《廿二史札记》卷15《北朝经学》、《南朝经学》。唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社1996年版,第212—225页。

② 唐长孺:《读〈抱朴子〉推论南北学风的异同》,《魏晋南北朝史论丛》,三联书店1955年版。

③ 《晋书》卷36《卫玠传》。

④ 赵翼:《廿二史札记》卷8《六朝清谈之习》。

⑤ 《北史》卷81《儒林传·徐遵明》。

⑥ 《北史》卷81《儒林传》:“大抵南北所为章句,好尚互有不同。江左,《周易》则王辅嗣,《尚书》则孔安国,《左传》则杜元凯。河洛,《左传》则服子慎,《尚书》《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公,《礼》则同遵于郑氏。”

⑦ 《世说新语·文学》。

承魏晋以来的系统；北方重在宗教行为，下启隋唐以后的宗派^①。《续高僧传》说南方的僧人“自晋、宋相承，凡议论者多高谈大语，竞相夸罩”，在佛教“义学”之外，还兼通儒学、老庄。北方僧人承袭汉代“佛道”遗风，也与儒学经师发生关系，但远不如南方佛学与玄学的关系密切，他们倡导的是致用力行，也杂用谶纬和阴阳术数。

文学艺术领域也存在着南北之差。南方出现了王羲之、王献之父子等书法大家和顾恺之等著名画家。南方文学亦达到相当高度，除了谢灵运、陶渊明等历史上著名的大诗人外，还出现了陆机的《文赋》、刘勰的《文心雕龙》、钟嵘的《诗品》、谢赫的《古画品录》等一大批专门的理论著作，而北方则见于著述的不多。从诗文作家及其遗留后世的作品数量来看，南方也远胜过北方。《北史·文苑传》说，南朝的永明、天监年间和北朝的太和、天保年间，是南北文学的辉煌时期，此时的南北文学一文一质，“彼此好尚，互有异同”：

江左宫商发越，贵于清绮；河朔词义贞刚，重乎气质。气质则理胜其词，清绮则文过其意。理深者便于时用，文华者宜于咏歌。此其南北词人得失之大较也。

南方的自然科学也胜于北方，出现了数学家如祖冲之，医药家如葛洪、陶弘景，而北方则明显逊色。

与北方游牧民族占据后胡汉杂糅的状况相比，南方学术直接承继魏晋以来华夏衣冠的文化传统，相对具有先进性，北人重南、南人轻北，为一时风尚，所以南北学统间的渗透、融合，大都以南方文化处于高势位。北齐皇帝高欢就曾经无奈地说：

江东复有一吴儿老翁萧衍者，专事衣冠礼乐，中原士大夫望之以为正朔所在^②。

梁、陈以降，南北之间除了政权对立之外，文化对峙渐趋淡化，走向融合，北方的文史家于南方的成就多有汲取借鉴，如北方的魏收、邢邵就模仿甚至抄袭南方任昉、沈约的作品，时人讥之“邢（邵）、魏（收）之臧否，即是任（昉）、沈（约）之优劣”^③。《魏书》的部分传记实以《宋书》为本。自北魏孝文帝改革以来尤其是北朝末年，北方的学术倾向发生了些微变化，渐有儒生兼习释玄。由于越来越多的南方区域被纳入到北方的政治范围之内，南方的经学新义也不断北传，于是北方的部分经学（如河北名儒刘焯、刘炫之于《周易》、《尚书》、《左传》）便舍旧从新，改用南方的义理之注。

隋唐是政治统一的帝国时代，政治大统一必然造成南北文化的大统一。在

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第13、14章，商务印书馆1983年版。

^② 《北齐书》卷24《杜弼传》。

^③ 《北齐书》卷37《魏收传》。

军事、政治上或许可以说是北方统一南方，然而文化上却不尽然，甚至沿着相反的路向发展。

隋平陈而天下统一，南北之学亦归统一，此随世运为转移者也；天下统一，南并于北，而经学统一，北学反并于南，此不随世运为转移者也^①。

据《隋书·经籍志》，隋代经学大多以南方系统为宗，于《易》则“王注盛行，郑学浸微”，于《尚书》则“孔郑并行，而郑氏甚微”，于《春秋》则“杜氏盛行，服义浸微”。自隋文帝至隋炀帝，一直在继续着此种混一南北学术文化的大业，然而隋代国运短祚，未能完成这一历史过程，唐代以其恢宏的气势开辟了南北学术文化大融合的新时代。

唐太宗李世民早在“潜邸”时，就注重内修外治，钻研文化，他开“文学馆”招徕八方贤才，储备文化精英，其“十八学士”如房玄龄、杜如晦、虞世南、陆德明、孔颖达、许敬宗、姚思廉、薛元敬等人，集一时之俊。他们轮值供奉，讨论典籍，出谋划策，对唐代的政治和文化大统一作出了直接贡献。而其中很多人并非来自作为李唐王朝主体的关陇集团，而是来自江南和山东，后来贞观时期的弘文馆学士也以东南文人为多数，这些东南学士对唐代学术的南北融合产生了直接影响。

出生于南方吴地的陆德明，其《经典释文》始作于南朝陈后主元年（583），成书于入隋之前，于《周易》取王弼注，于《尚书》取伪孔注，于《左传》取杜预集解，显然是南方经学的奠军，受到唐太宗的嘉赏，树立了唐人义疏经学的典范。唐太宗命推崇南学的颜师古（颜之推的后人，颜之推本为南人，晚归北方）考定五经的版本，后又命孔颖达撰《五经正义》180卷，作为官方经学的定本，被应用于科举达数百年之久。孔颖达之学上承隋代儒宗“二刘”（刘焯、刘炫），在《正义》中于《易》、《书》、《左》的经解也是取南学的王肃、伪孔和杜预三家，而舍弃北学的郑玄、服虔注，《诗》仍用毛公传、郑玄笺，《礼》用郑玄注。可见，唐代的经学大统一，其基础亦在于南方学术。高宗永徽四年（653），命将《五经正义》颁行全国，凡士人应明经科试，都以此为五经义理的标准教科书。经学上舍北从南，成为定局。

文学艺术方面，在南方六朝以来对诗歌创作手法程式化（如讲求对仗、回忌声病）的基础上，形成了唐代的“近体诗”。南朝以来的华靡文风在唐初沿袭如故，浮词艳句，华婉骈俪；王、杨、卢、骆“唐初四杰”深受南朝徐陵、庾信影响，为盛唐诗风承前启后。唐代科举考试所采用的律诗、律赋，也是承袭南朝的文体。在唐代前期，南方书法王羲之一派备受推崇，名世的书法家，如虞世南、欧阳询、褚遂良等，均是南人。

秦汉帝国的文化整合以中原文化为本位，大量汲取南方文化的成分；而隋唐帝国的文化整合，则由于“五胡乱华”、南北分治、中原文化南移的特殊历史演变，转而以南方文化为基础，融汇北方文化。

^① 皮锡瑞：《经学历史·经学统一时代》，中华书局1959年版，第193—219页。

五、佛教华化与三教共弘

魏晋南北朝儒学衰微，“高人乐遗世，学者习庶玄”，这种社会风尚当然有利于倡言“空无”的佛教发展。东汉虽有人信仰佛教，但只准西域人奉祠，汉人出家为僧，朝廷明令禁止^①。曹魏已有汉人做和尚，为“汉地沙门之始”，此后汉人出家为僧者渐多，以至高僧辈出，寺庙普建。仅据《洛阳伽蓝记》、《魏书·释老志》等文献记载，西晋时洛阳即有白马寺、东牛寺等各类寺庙42座，沙门甚众。永嘉（晋怀帝年号，307—313）以降，南北分裂，地区割据，佛教僧团不受某一地某一种统治性意识形态的控制，得以在各地辗转传布，与当地的文化土壤相洽合，形成中国化的教义和教派。大体说来，因为“佛出西域”，被视为“戎神”^②，更容易为北方民族所接受，其传播要比在南方民族中更为广泛、更为深入。在精神解脱和实利追求（如逃避赋役）的双重作用下，此一时期佛教信徒剧增，香火大盛。

佛教在中国的发展，提出对佛经译文质量的较高要求。于是有中土僧侣的西行取经，这是东方佛教徒穿过西域向佛教发源地南亚次大陆的一种“朝圣”潮流。西晋僧人竺法护到达西域，刘宋僧人法勇从西域出发，经印度洋、东南亚和广州回国。

其中最著名的是后秦僧人法显，他于弘始元年（399）以60岁的高龄从长安出发，西行朝拜，他经西域的龟兹、于阗、罽宾、高附等地，到达印度河和恒河流域，后经锡兰、苏门达腊，回至广州，历时13年，足迹遍及30多个国家，携回大量佛经稿本，后来译出《大般泥洹经》等五种。法显根据其取经的旅行经历，撰成《佛国记》（亦称《法显传》）。

与中土僧侣西行取经同时，西方高僧也陆续东来传教，如佛图澄、鸠摩罗什即很典型。在法显西行取经后二年，鸠摩罗什从中亚来华，译出佛经98部。他精通梵文和汉语，所译佛经，既能符合原经旨意，保存“天然西域之语趣”，又与中国传统相应，文圆意通。在中外僧人的共同努力下，佛经大量译出，注疏讲经之学也随之发展，不唯介绍西土佛经，还出现了不少中国僧侣的师说和佛论，为其后中国化的各种佛教宗派的创立准备了基本条件。

魏晋南北朝时期，佛教与玄学相融合，其教义也逐渐中国化。东晋佛学大师道安总结汉代以来的禅法与般若二系学说。其弟子慧远一方面强调佛法是“不

① 慧皎：《高僧传》卷9《佛图澄传》：“往汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦修前轨。”汤用彤校注，中华书局1972年版，第352页。

② 《晋书》卷95《艺术传·佛图澄》：“朕出自边戎，忝君诸夏，至于飨祀，应从本俗。佛是戎神，所应兼奉，其夷赵百姓有乐事佛者，特听之。”

变之宗”，著《沙门不敬王者论》，维护佛教对政治的超越性；另一方面又调和佛学与儒学名教的矛盾，用佛学融合儒玄，这是印度佛教演为中国佛教的一个开端。魏晋玄学的有无(空)之辨被引用来理解和阐释大乘中观学派(空宗)的《般若经》，形成中国特色的般若学派，甚为流行。竺道生则倡言“一阐提皆得成佛”之说，认为“一阐提”(“断善根”的音译，意指恶人、难以救药之人)也可以修炼成佛，并首创顿悟成佛说，这都使佛教赢得更大普及性，开出中国化佛学的理路。此后陈、隋之际，一个华化佛教宗派——天台宗(法华宗)在浙江天台山创立，该宗综合南北各家义学和禅观之说，以定(止)慧(观)双修为原则，主张“一念三千”、“三谛圆通”，这是中国佛教最早创立的一个宗派，它标志着中国佛学走上独立发展道路。

佛教在魏晋南北朝间广泛流播，其重要物化成果有二：

其一一是寺院的广为兴建，所谓“天下名山僧占多”。唐人杜牧诗云：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，便是极言南朝佛寺之多。其实，南朝佛寺何止480座，仅据《南史·郭祖深传》载，梁朝“都下佛寺五百余所，穷极宏丽，僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言”。

其二是巨型石窟造像。在今甘肃、陕西、山西、河南、新疆、四川等地都有许多石窟和数以千计的佛像。最著名者，一为甘肃西部的敦煌莫高窟，始建于晋太和元年(366)，历北魏、西魏、北周，至隋、唐、五代、宋、元各朝都在此开凿，现存石窟400多个，佛像2450尊，为石刻艺术精品；二为山西大同云冈石窟，魏文成帝时始建，几百年间开凿50多个洞窟，现存造像5万尊；三为河南洛阳龙门石窟，始凿于北魏孝文帝迁洛后第三年(497)，中经东魏、北齐、北周、隋、唐诸朝，连续营造400多年，现存佛龕2100个，佛像10万尊。此外，还有甘肃炳灵寺石窟、麦积山石窟等。

在外来佛教华化的同时，道教在魏晋南北朝时期亦大有发展。它一方面吸收佛学，衍出轮回成仙说、善恶报应说、天堂地狱说；另一方面进一步与儒学糅合。东晋葛洪著《抱朴子》，其《内篇》言“神仙方药”“养生延年”，《外篇》讲“人间得失，世事臧否”。这反映出道教的基本思想是，以神仙养生为内，儒术应世为外：一面把道家术语附会金丹、神仙教理；一面坚持儒家纲常名教。此后，粗疏的早期道教(如太平道、五斗米道)演变为有较严密的组织和科律的金丹派道教，其教义反对佛教的消极寄望来世，而主张今生享受人间乐趣；其前提是讲求延年益寿，而炼丹、服丹又是延寿之法。北魏寇谦之改革道教，创新天师道，不主张依赖吐纳交接之术和服食丹药，认为“修学长生”应以礼拜求度为主。

佛、道二教在魏晋南北朝的兴盛，与统治者的大力提倡有关。佞佛尤甚的是南朝帝王，如宋文帝、齐文宣王、梁武帝、陈武帝、陈后主等人。其中梁武帝萧衍曾广建佛寺，带头吃素，扶植寺院经济，一次布施寺院往往千万以上。他在位48年期间还四次舍身同泰寺为“寺奴”，每次都由百官用“钱一亿万”将他赎回。北

朝魏太武帝拓跋焘则崇奉新天师道，几乎立道教为国教。

不过，中国文化历来具有强大的整合功能，释、道二教的发展过程，又是与儒家等主流文化矛盾斗争、调和互融的过程。据传东汉末年的牟子，作有《理惑论》，对儒家《五经》、道家《老子》和佛教经典兼研共玩，并论证三教观点一致，开“三教调和”论之先声。南朝的宗炳也认为“孔、老、如来虽三训殊路，而习善共辄”^①。南朝梁武帝则以“菩萨皇帝”身份，提出“三教同源”说，认为三教可以相互辉映。他一方面宣扬佛祖如来和老子、孔子为师徒关系，以抑儒道，扬释尼；另一方面又将儒道释三教始祖孔子、老子、释迦牟尼并称为“三圣”。此一时期，文人名士大多儒、玄双修，儒、释双修，不囿于一教一宗，南朝道士张融遗命死后入敛时“左手执《孝经》《老子》，右手执《小品》（10卷本《般若经》）《法华经》”^②，便是三教共修的典型。

佛教的中国化是一个曲折复杂的过程，它与儒、道之间除了互相汲取之外，也“互相非毁”。如儒士荀济就曾从护卫名教出发，著文斥佛教为“戎教”，说它“使父子之亲隔，君臣之义乖，夫妇之和旷，友朋之信绝”^③；道教为了与沙门争揽信徒，也互相攻诘，互相排斥。有的帝王为保证朝廷赋役，伸张中华王道正统，起而灭佛。如北魏太武帝拓跋焘诏令坑杀沙门、焚毁寺院、没收寺产。但北魏后期诸帝重新佞佛。北周武帝宇文邕遂再次下诏灭佛，他于建德二年（573）十二月，召集群臣及沙门、道士等，在朝堂上“辨释三教先后”，结果“以儒教为先，道教为次，佛教为后”。次年五月，“断佛、道二教，经像悉毁，罢沙门、道士，并令还民。”^④北魏太武帝、北周武帝的灭佛，与以后的唐武宗李炎、后周世宗柴荣的灭佛，合称“三武一宗灭佛”，佛教史上称为“法难”。而从中华文化的总体进程论，则是儒、佛、道三教彼此消长及社会政治经济矛盾运动的产物。

与秦汉帝国的文化垄断、意识独尊不同，隋唐帝国是一个文化政策相对宽容的时代，其君主虽对儒、佛、道三教各有偏好，如唐武宗时甚至还有灭佛之举，但就总体而言，三教鼎立、三教共弘是其文化大势。

道教

隋唐两代，都采取佛、道并容政策。隋文帝杨坚夺取政权时，曾利用焦子顺等道士传布“受命之符”，故对道教特加尊崇，据说其开国年号“开皇”便采自道教经典^⑤。炀帝杨广与乃父一样，“深信佛、道鬼神”。唐代道教在上层统治者中格

① 宗炳：《明佛论》（一名《神不灭论》），载（梁）僧祐辑《弘明集》卷2，中华书局四部备要本子部，第19页。

② 《南齐书》卷41《张融传》。

③ 道宣：《叙列代王臣滞惑解》，《广弘明集》卷7，中华书局四部备要本，第53页。

④ 《周书》卷5《武帝纪上》。

⑤ 《隋书》卷35《经籍志四》：“每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号。”

外得宠,李唐王室奉老子李耳为先祖,唐高宗封老子为“太上玄元皇帝”。贞观十一年(637),唐太宗曾下诏规定“道士女冠宜在僧尼之前”,确立道教的尊崇地位。唐朝不仅优遇道士,还下令百官公卿习诵老子《道德经》,与《孝经》、《论语》同列,为贡举必通之课^①。唐玄宗天宝元年(742),诏封庄子为南华真人、列子为冲虚真人、文子为通玄真人、庚桑子为洞灵真人,在《道德经》之外,“四子”著作也被奉为四部“真经”。东都洛阳的玄元皇帝老子庙,“山河扶绣户,日月近雕梁”^②,气派宏大。长安的太清宫,先立玄宗雕像,后又有高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝侍立老子塑像左右,毕恭毕敬。追求仙人羽化的道观广为兴建,《大唐六典·祠部》记载:“凡天下观总一千六百八十七所”,天台山、茅山、华山、青城山、王屋山等名山幽谷香雾弥漫、仙乐嘹亮。

佛教

隋唐时代,佛教更加扶摇直上,臻于鼎盛。北方的杨隋政权同南方的萧梁王朝一样,与佛教关系极深。隋文帝杨坚自幼生长在尼寺,笃信佛教,统一全国后即废除北周武帝的排佛政策,合并南北佛教,他下诏在首都大兴城建立国家大寺院——大兴善寺,在五岳胜地各修寺院一座,仁寿年间(601—604),就在全中国兴建舍利塔100多座。有隋一代,“民间佛书,多于《六经》数十百倍”^③。炀帝亦佞佛之极,曾自称“菩萨戒弟子皇帝”。

佛教在李唐初期受到道教压抑,至武则天改唐为周,以女身而为帝王,破中国古代政治旧例。为了寻求理论上的合法性,与儒家政治理念中的“妇人无与外政”相颉,她不得求助于佛教符谶,下诏规定“释教宜在道法之上,缙服处黄冠之前”,使之又得大倡于世^④。唐代京畿长安,寺庙荟萃,城中坊里的60%都设立寺庙,其中规模大者,“穷极壮丽,……土木之役,仅逾万亿”^⑤。日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中说,“长安城里,一个佛堂,可敌外州大寺”。长安城内的佛塔更难以备数,它们造型优美,引人入胜:大雁塔雄伟巍峨,小雁塔俊秀婀娜,善导塔亭亭玉立……长安城内的和尚们也春风得意,他们“街东街西讲佛经,撞钟吹螺闹宫廷”^⑥。隋唐时期的一些著名寺庙在近年已有部分发掘,如位于今陕西周至县的隋代仙游寺,及位于今陕西扶风县的唐代法门寺,在其塔底地宫内都有佛骨舍利出土,质地坚硬,光洁晶莹,是其时佛教文化兴盛的历史见证。在东

① 《旧唐书》卷24《礼仪志四》。

② 杜甫:《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》,《杜工部集》卷9。

③ 《资治通鉴》卷175《太建十三年》。

④ 《唐大诏全集》卷113,武周天授二年三月颁《释教在道教之上制》,商务印书馆1959年版,第587页。陈寅恪:《武曌与佛教》,《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1980年版。

⑤ 《旧唐书》卷184《宦官传·鱼朝恩》。

⑥ 韩愈:《古诗·华山女》,《全唐诗》第10册卷341,中华书局1960年版。

都洛阳,武则天大规模开窟造像于龙门,据说她曾命僧徒怀义造夹纆大像,一个小拇指上就能站下数十人。举世闻名的卢舍那大佛高 17.14 米,端坐正中,神王、金刚、菩萨、弟子侍立左右,如众星拱月。

隋唐时期还是中国佛教宗派创始、成熟的关键时期,如三论宗(法性宗)创始于隋唐间的吉藏,法相宗(唯识宗)创始于唐代的玄奘,律宗(南山宗)创始于唐代的道宣,华严宗(咸首宗)创始于唐代的法藏,而对后来中国文化影响最为深广的禅宗,也正是在这一时期经五祖弘忍、六祖慧能的阐发,才得以进一步中国化,为更多的士人所研习。

玄奘的经历对于唐代佛教的兴盛是很好的注脚。为求得对佛学的真解,他于贞观三年(629)经凉州从玉门关西行赴天竺,在那烂陀寺受戒学佛,与学者论辩切磋,历 17 年方回长安。玄奘的西游,将魏晋以来的“朝圣”“进香”活动推向高潮。他回国后受到朝廷重视,创立了佛教重要宗派——唯识宗,并翻译佛教经、论共 75 部,笔法多用直译,世称“新译”。他与鸠摩罗什、真谛并称中国佛教三大翻译家。玄奘还撰有《大唐西域记》,提供研究南亚及中亚古代史地的重要资料。他的传奇性经历在民间广泛流播,元杂剧《唐三藏西天取经》、明小说《西游记》皆从此敷衍发展而来。

儒教

一度式微于魏晋南北朝的儒教在唐代开始振兴。唐高祖“颇好儒臣”,唐太宗“锐意经术”,他宣称:“朕今所好者,惟在尧舜之道、周孔之教,以为如鸟有翼,如鱼依水,失之必死,不可暂无耳。”^①他诏示前代通儒子孙,特加引擢;他命国子祭酒孔颖达等撰写《五经正义》,令天下传习;他又诏以左丘明、公羊高、穀梁赤等 21 位先哲配享孔子庙庭。唐朝尊孔子为先圣,颜回为先师,设有太学,同时设有书、算二学,皆有博士,诸生能通一大经以上者,得署吏籍,皇帝每亲临学校观释菜,命祭酒博士讲论经义。东亚新罗、高昌、百济、吐蕃、高丽各国国君也派遣子弟前来入学。朝廷对儒术的大力倡导,造成“学者慕响,儒教聿兴”的局面。唐文宗开成二年(837),敕令以楷书将《易》、《书》、《诗》、《三礼》、《春秋三传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》等 12 部经典刻为石经,此即“开成石经”,今尚存于西安碑林。

唐代统治者尊道、礼佛、崇儒,更鼓励三教自由辩论。唐高祖时,徐文远讲《孝经》,沙门惠乘讲《般若经》,道士刘进喜讲《老子》,精通玄理的儒学大师陆德明便与他们进行论难,“各因宗指,随端立义”^②。德宗贞元年间(785—804),儒、道、佛三家曾大论辩于麟德殿,“始三家若矛盾然,卒而同归于善”^③。文宗太和元年

① 《贞观政要》卷 6《慎所好》。

② 《旧唐书》卷 189《儒学传上·陆德明》。

③ 《新唐书》卷 161《徐岱传》。

(827)十月,儒、佛、道三家又进行了御前论辩,其情形载入白居易的《三教论衡》。

秦汉帝国末期,外来的佛教入华,本土的道教初兴,经过六七百年的历史演变,到隋唐帝国时终于形成三教鼎立,并行不悖的局面。三教共弘不仅有力地促使儒、佛、道相互吸取,而且造成一种开放的文化心态,给中国文化带来一些新气象、新内涵,儒家思想受到挑战,其神圣独尊地位遭到动摇,人们不以一教为尊,亦不必以自己的信仰去屈从一尊意志。唐代朝野确乎有一股比较自由的空气:儒学可被嘲讽,如李白狂歌——“我本楚狂人,凤歌笑孔丘”;“儒生不及游侠人,白首下帷复何益”。杜甫亦言——“儒术于我何有哉,孔丘盗跖俱尘埃。”对于君主,诗人可以“长安市上酒家眠,天子呼来不上船”,倒是唐玄宗见李白时要“降辇步迎”了。

六、隋唐盛世与东西方文化交流

581年,北周大丞相杨坚废除静帝宇文阐,自立为帝,改国号隋,是为隋文帝。文帝随即伐陈,结束西晋以后的分裂局面,建立上承秦汉的统一的中央集权国家。隋朝历二帝38年(581—618),即被农民起义推翻。利用隋末农民战争提供的机遇,太原留守李渊于618年称帝,改国号唐,是为唐高祖。

唐朝历20帝290年(618—907),疆域东临日本海,西抵中亚阿姆河、锡尔河流域,北达西伯利亚南部,南至中印半岛,正所谓“前王不辟之土,悉请衣冠;前史不载之乡,并为州县”^①,唐太宗本人也被西北各少数民族拥戴为“天可汗”。作为与七八世纪间横跨亚、非、欧三洲的阿拉伯帝国、加洛林帝国(继承西罗马帝国版图)并立而三的世界性大国,隋唐的大统一,并非华夏—汉民族社会独立发展的必然道路,而是与相继南掠中原的北方游牧民族大融合的结果。欧洲的加洛林帝国以查理大帝(查理曼)在位时(768—814)达到极盛,而东方的唐帝国则以唐太宗贞观年间到唐玄宗开元年间(627—741)达到极盛;唐朝的势力远远超过秦汉帝国,但查理曼帝国却始终未能恢复昔日罗马帝国的辉煌。

建立在国家统一、经济繁荣、汉胡融汇、中外交通发达基础上的隋唐帝国文化,规制宏伟,气氛宽松,创造力活跃,达到中国古典文化的全盛佳境。其先进发达的水平是阿拉伯帝国、加洛林帝国以及当时任何一种民族文化都无法比拟的,可以说,唐代文明是当时世界文明的重要中心。

自秦汉至明清的2000年专制帝国时代,曾有几度政治清明、邦泰民安、国力昌盛,最为人所称道者,一为西汉的“文景之治”,二为唐太宗贞观年间(627—649)的“贞观之治”。

^① 《唐大诏令集》卷11《太宗遗诏》,商务印书馆1959年版,第67页。

唐太宗李世民雄才大略，勤政务实，是中国古代皇帝专制史上少有的一代名君。他广用人才，所启用的武将文臣有：农民起义将领徐世勣、秦叔宝；政敌部下屈突通、魏征；素寒出身者马周；少数民族阿史那社尔、执失思力；关陇士族李靖、长孙无忌，等等。任人唯贤是唐太宗成功的一大法门，史称其“拔人物则不私于党，负志业则咸尽其才”^①。能够纳谏和进谏，也是太宗君臣的特点。魏征是著名“诤臣”，他告诫太宗“兼听则明，偏信则暗”^②，谏止裂土分封、泰山封禅。太宗有感于魏征的直谏说：“夫以铜为镜，可以正衣冠；以古为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失。”^③

唐太宗君臣以隋亡为鉴，用民为水，君为舟，“水能载舟亦能覆舟”作喻，推行“国以人为本，人以衣食为本”的重民政策^④。在经济方面，“省徭赋，不夺其时”^⑤；在政治方面，强化中央集权的国家机器，沿袭隋朝的三省六部制，将汉代丞相之权，分隶三省而总于皇帝。

贞观年间实施的一系列政策，重建并巩固了统一的中央集权国家，有利于社会生产力的恢复与发展，史称“天下大稔，流散者咸归乡里，斗米不过三四钱，终岁断死刑才二十九人。东至于海，南极五岭，皆外户不闭，行旅不赍粮，取给于道路焉”^⑥。此语显然有溢美之嫌，但“贞观之治”创造了中国古代不可多得的清明繁荣时段，为昌大的唐文化奠定雄厚基础，则毋庸置疑。

此后，唐玄宗前期的开元年间（712—741），先后任用姚崇、宋璟、张说、张九龄等贤臣为相，继续革除弊政，发展经济，形成又一个政治安定清明的局面，史上誉为“开元之治”。但开元之后，盛极而衰，转为“天宝之乱”，唐朝开始急转直下。

经过“贞观之治”和“开元之治”，唐代实现政治安定和经济繁荣，国家实力达于顶点，史称“盛唐”^⑦。

今天仍可以从一些物质文化的成果上，窥测出隋唐盛世的辉煌气象。

1. 京都

城市作为文化场的内核所在，是各文化圈的文化能量集结处和辐射中心。城市的最高形式——都城，更是一国文化之网的中心纽结。中国自古以来关于

① 《旧唐书》卷3《太宗本纪下》。

② 《资治通鉴》卷192《贞观二年》。

③ 《贞观政要》卷2《任贤》。

④ 《贞观政要》卷8《务农》。

⑤ 《贞观政要》卷8《务农》。

⑥ 《资治通鉴》卷193《贞观四年》。

⑦ 宋元以来，文学批评上将唐诗的发展分作初唐、盛唐、中唐、晚唐几个阶段，具体时段划分说法不一，一般以唐初至玄宗开元为初唐，开元至代宗大历为盛唐，大历至文宗大和为中唐，大和至唐末为晚唐。参见宋代严羽《沧浪诗话》，明代高棅《唐诗品汇》、徐师曾《文体明辨》等。社会、文化的发展节奏与之稍有落差。

都城营建有相当严格的规范,对此《考工记》有详细论述。秦汉以降列朝都城大多依此制修筑,而隋唐建造西东两都,堪称典型。

隋朝西都位于汉长安城东南,始筑于隋文帝,时称大兴城,唐代改名长安。唐长安以100万人口,80多平方公里面积,雄踞当时世界都会之首。

隋代大兴城始建于开皇二年(582),其总体设计者是“有巧思,多技艺”的宇文恺。他集前代都城建设的得失经验,利用大兴地区六条丘陵(“六坡”)的自然特点构思,其城分三部:宫城、皇城、外廓城,三重相依,层层递进。

帝王居住的宫城如同北极星周围的紫微垣,皇城象征着地平线上以北极星为圆心的天象,从东、西、南三面拱卫皇城及宫城的廓城则象征着大周天。“象天设都”的构造,使天与人不仅在想象中,而且也在现实中相应相通,合为一体,将中国古代天人合一的哲学思想变成了现实。巍峨的宫殿建筑于龙首原高地,使皇宫威势逼人,透露出皇权的至高无上与总括宇宙的精神追求。长安城内的建筑依住宅评价的等级身份展开:宫殿地势最高,政府机关次之,寺观和官僚住宅又次之,一般居民等而下之。“百千家似围棋局,十二街如种菜畦”,南北11条大街,东西14条大街,成直线纵横交错,将全城划分为109个坊和两个市。隋唐长安的平面构图,左右对称,区划整齐,方正如同棋盘。

长安城的设计师们调动各种手段,唤起人们的联想,展示寰宇一统、富有天下的意境。皇城外南北排列的13坊象征13州,东西10坊比拟全国10道。最宽的朱雀街是全城的中轴线,它贯通宫城承天门、皇城朱雀门、廓城明德门,宛如一条彩带,把天上的九野千门与地下的九州万户联成一线。现在,唐朝长安城的城墙、城门、街道、坊市、宫殿(如太极宫、大明宫、兴庆宫、麟德殿、含元殿)等,都已得到勘察、发掘,可与文献记载相印。

如果说,汉长安追求的主要是宏大的规模,那么,隋唐长安追求的则是大规模与众多细部精缜布局的统一。隋唐人用建筑形式更加自如地表现伦理观念和政治思想,实现了真正的“天人合一”。

除了长安城外,唐代还大规模营建东都洛阳。洛阳之建始于隋大业元年(605),位于今洛阳市区各郊区,唐朝曾一度徙都于此。其面积小于长安,人口亦过百万,同样由宫城、皇城和外廓城三重组,洛河横贯全城,目前考古勘探出来的街道,超出了文献“城内纵横各十街”的数目,城内同样布局规整,只是里坊的面积稍小于长安城,唐代洛阳城与北魏洛阳旧城有着直接关系^①。

2. 帝陵

长安的宏丽,体现于宫殿的巍峨,也显示在帝陵的壮观。18座唐代皇帝陵

^① 《隋唐东都城址的勘查和发掘》,《考古》1961年第4期;《隋唐东都城址的勘查和发掘续记》,《考古》1978年第6期;《新中国的考古发现和研究》,文物出版社1984年版,第577页。

墓寝宫,分布在关中渭水的群峰丘峦中,连绵延亘 200 多里。

唐太宗李世民的昭陵是古代中国较大的帝王陵园。因山为陵的陵寝制作模式由此肇始,在自然起伏的线条中呈现雄伟气概和人文韵味。

昭陵前的六骏石刻,栩栩如生。“六骏”是李世民历次作战时所乘的六匹骏马——飒露紫(征洛都时乘)、拳毛騧(与刘黑闥作战时乘)、青骊(与窦建德作战时乘)、什伐赤(与王世充、窦建德作战时乘)、特勒骠(与宋金刚作战时乘)、白蹄乌(与薛仁果作战时乘)。唐太宗为追念这六匹有战功的骏马,在自己的坟墓前刻像纪念,她们展示出唐代一往无前的进取精神与充满活力的英雄主义。

开国功臣的墓冢则如阴山、碛石山、铁山、葱山、白道山、乌德鞬山之形,是名臣骁将当年南征北讨亲历过的著名山岳,是唐代旷世功业的象征。列于寝殿前两侧的 14 国君长石像,刻画来自东起朝鲜半岛、西到中亚咸海和印度,北起安加拉河、南至越南南部的广大地区王者的英姿。如此广阔地域的君长群像大聚会,浓缩了那一时代中外一体的盛况,以大写意手法勾勒出李唐王朝的社会环境与国际环境。

乾陵的气派也庄重宏大。它坐落梁山北峰,东有豹谷,西有漠谷,南以山峰两座为门户。唐高宗与武则天便合葬于此。耐人寻味的是:一手谋划乾陵修建的武则天,虽为丈夫唐高宗撰写千余字的《述圣记》,并在字画上“填以金屑”,以歌颂高宗的文治武功,但却对自己一生事业未作任何介评,墓前矗立的是一块“无字碑”。

3. 运河

隋唐时期刻意营建洛阳,意在加强对关东和江南地区的控制,并利用东南财赋,“控以三河,固以四塞,水陆通,贡赋等”^①。这表明在东晋以降,随着经济重心向东南转移,一统王朝逐渐加深对东南的依赖;此一趋向的另一重要标志,便是沟通南北运河开通。

早在隋文帝时,为便利转运南方米粮布帛,命宇文恺率水工凿广通渠 300 余里,引渭水从大兴城到潼关。隋炀帝时,更大规模开凿运河,共分三段。一为通济渠,自洛阳引谷、洛二水达于黄河,自板渚引黄河水疏通茱荡渠故道,入淮河,达山阳(今江苏淮安),又从山阳疏导吴王夫差时所开的邗沟,引淮河水入长江,唐代时改名为广济渠;二为永济渠,引沁水南通黄河,北至涿郡(今北京);三为江南河,从京口(今江苏镇江)引长江水直达余杭(今杭州),入钱塘江。这样,运河南起余杭,中经江都、洛阳,北到涿郡,全长 5 000 里,使南北联结,“商旅往还,船乘不绝”^②。

^① 《隋书》卷 3《炀帝纪上》。

^② 《旧唐书》卷 67《李勣传》。

这一巨大工程的系统初凿,始于隋代,隋唐以来一直使用,玄宗时又加以改进,更加便利了南北交通和钱粮转输,其功用垂世不朽。经历代修浚、改筑,成现在之大运河,至今仍居世界通航运河长度之冠。

隋唐文化极一时之盛,还表现在以博大的胸怀,如“长鲸汲百川”似地汲取异族外域文化。胡气浸染,文化杂汇的结果,是催醉了隋唐文化的开放与拓展精神;同时,开放拓展的蓬勃气象,又对汲取异族外域文化提供了更坚实的基础和更精审的眼光。诚如鲁迅所说:“对于别系的文化抱有极恢廓的胸襟与极精严的抉择,决不轻易地崇拜或轻易地唾弃。”

6至8世纪的唐都长安,成为一个世界性的大都市,其鸿胪寺接待70多国外使节;其国子学和太学,先后接纳3万余名外国留学生。据统计,长安百余万人中,包括使臣、僧侣、商人、留学生在内的各国侨民达2%,加上突厥后裔,其数高达5%。唐朝在边疆地区设置的军镇,使外来物品得以源源不断涌入中原,外国奢侈品和奇珍异宝充斥宫廷,外域宗教信仰和生活习俗流行民间。据研究统计,唐朝的外来物品分为18类,共170余种,从物质生产到精神生活都对唐朝中国人发生过影响,并融入中国本土文体中,最终成了中国文化的一部分^①。

唐人不仅在物质文明上广为接受胡装、胡食,而且以空前规模采撷外域精神文明的英华,这包括南亚的佛学、医学、历法、音韵学、音乐、美术;中亚的音乐、舞蹈;西亚的祆教、景教、摩尼教、伊斯兰教、医术、建筑术乃至马球。外域文化如“八面来风”涌入唐代中国,使唐文化成为一种“与印度、阿拉伯和以此为媒介甚至和西欧的文化都有交流的世界性文化”^②。

隋唐时期,敦煌地区是东西方经济、文化交流的要冲。从敦煌出发,丝绸之路可经三条路线到达西方:北路越过天山,沿草原西行,过突厥至东罗马;中路从高昌(吐鲁番)西行,经龟兹、疏勒,越过葱岭,进入波斯,到地中海沿岸;南路从鄯善到于阗、叶城,翻过葱岭,进入印度。这三条道路都“总凑敦煌,是其咽喉之地”^③。唐代的敦煌有州、县两级地方学校,教授儒经,同时又有长安运来的汉译佛经,有皇帝敕建的佛教寺庙,另外也有皇帝敕建的道教官观,教授道教经典。在中国文化内部,这是一个三教融汇之地。这里又是世界各族居民杂处的乐园,除了来自内地的汉族之外,突厥、回鹘、粟特、吐蕃波斯、天竺各族,以及欧洲、非洲一些血统的人种,都在这里留下身影。域外文化所带来的祆教、摩尼教、景教,都曾在此地与中国的儒、释、道同时流行。途经此地,往来于欧亚大陆东西方之间的商贾、僧侣、使团络绎不绝,唐代僧人玄奘的《大唐西域记》、义净的《南海寄

① (美)谢弗,《唐代的外来文明》,中国社会科学出版社1995年版。

② (日)井上清,《日本历史》,天津人民出版社1975版。

③ 《隋书》卷67《裴矩传》。

归内法传》，新罗僧人慧超的《往五天竺国传》都在敦煌发现抄本，说明它们曾经成为当时僧人西行求法的指南。1900年，在敦煌莫高窟发现了藏经洞，大批敦煌文书在沉睡千年之后得以面世，除汉文书写之外，还有藏文、回鹘文、于阗文、粟特文、梵文等，内容极其丰富，今分藏于世界各大博物馆。

隋唐在汲纳异域文化的同时，又向外部世界作文化辐射。汉字、儒学、纲常律令、科学技术、中国化佛教都对周边乃至远方发生影响。在东亚，以这些因素为共同特征，以中国为中心，形成今天所谓“东亚文化圈。”

隋唐文化与东亚文化

4世纪中叶，大和政权统一日本国土，与南朝颇有交往。5世纪末，隋统一南北，随即遣大军30万远征高句丽，日本国大受震动。600年，日本派出第一次“遣隋使”，新兴强盛的隋帝国给日本使节留下深刻印象。7世纪初，圣德太子仿效中国制度，以儒学思想为指导，实行“推古朝改革”。革新初见成效，使日本国统治者更坚定了移植中华文化的信心。唐帝国建立后，政制完备、军事强盛、文化发达，日本国统治者对唐文化敬慕万分，623年（推古天皇三十一年），自唐回国的留学僧惠齐、惠光等人上奏朝廷：“大唐国者，法式备定，珍国也，常须达。”^①

630年，日本派出第一批遣唐使，在此后200多年中，日本共任命遣唐使18次。在返日的留唐学生的策动下，645年，日本发生著名的大化革新。正如明治维新以“西洋化”为最高理想，大化革新是以“中华化”即唐化为最高理想。新政所推行的班田制与租庸调制以及中央集权的政治制度，都是以唐制为蓝本。718年，元正天皇制定《养老律令》，律令规定的官制、兵制、田制、税制、学制几乎都是唐制的翻版。701年，日本国都迁移至奈良，完全模仿唐长安城样式建设。在奈良朝约80年间，遣唐使达于全盛。使团组织庞大，团员常多达五六百人。使团中除大使、副使外，包括留学生、学问僧和各种技术人才。他们“虚至实归”，以空前的规模和速度将盛唐文化引入日本。日本的律令大体采用唐律，根据日本国情稍加斟酌损益。日本各级学校以儒家经典为教材。日本佛教宗派则以唐佛教宗派为祖源。天宝年间，鉴真和尚东渡日本传教，被日本人称为“日本律宗太祖”，“日本文化的恩人”，现在日本奈良的唐招提寺就是生动的历史见证。日本历法沿用唐历，唐朝制订的新历，日本原封不动地加以采用。日本社会各阶层也深受唐文化浸染，他们吟哦唐诗，雅好唐乐，发展“唐绘”（即中国风格的绘画），行唐礼，服唐服，写“唐式”书法，食唐式点心（“唐果子”），用唐式餐具（“具物用汉法”），对唐文化全面汲取。

中国与朝鲜半岛的文化交往历时久远。还在古朝鲜时期（前5世纪至前1世纪中叶），儒学与汉字便输入朝鲜。前1世纪中叶至7世纪中叶，朝鲜半岛从

^① 《日本书纪》推古天皇三十一年条，（日）坂本太郎等校注，日本岩波书店1983年版。

不同渠道大规模吸纳中国文化。迨至唐代,朝鲜半岛竞相向唐遣送留学生,学习中国文化。新罗统一朝鲜后,更以唐代为立国轨范。中央仿唐尚书省设执事省,综理国政,下设位和府(掌人事)、仓郡(掌租税)、礼部(掌教育礼乐)、兵部(掌兵马)、左右理方府(掌律令)、例作府(掌工事),一如唐尚书省的六部。此外,又仿唐的内侍省置内省,仿唐的御史台置司正府。在学制上,新罗仿唐置国学,设儒学科和技术科。747年(景德王六年)国学改为大学监。大学设博士助教若干人,讲授儒学和算学。儒学以《论语》、《孝经》为必修,《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《春秋左传》和《文选》为选修。算学以中国《缀学》、《三开》、《九章》、《六章》为教材。新罗亦遣出大量留唐学生。840年(开成五年),新罗留学生和其他人员学成回国的一次就有105人。这些“登唐科第语唐音”的留学生回国后,广为传播儒家文化,诚如唐人皇甫冉诗咏:“还将大戴礼,方外授诸生。”唐玄宗曾赐新罗王诗:“衣冠知奉礼,忠信识尊儒”。新罗民俗也广为沾溉唐文化风采。真德女王时,采用中国章服之制,“自此已后,衣冠同于中国”^①。644年(文武王四年),“新罗遣人熊津学唐音乐。时唐军留镇熊津,中国声音器物多随以来,东方华风,自此益振”。此外,新罗的姓氏制度与民间节日,都具有中华文化痕迹。新罗时期的佛教,更在中国佛教的直接影响下展开。

隋唐文化与西方文化

强盛、深厚的隋唐文化不仅影响东亚各国的文化面貌,而且将其光辉辐射远西。

科技的传播是隋唐文化对远西的主要影响之一。751年,唐帝国与大食(阿拉伯)在怛罗斯城(今哈萨克斯坦东南部江布尔城)发生军事冲突,唐军大败,大批士兵被俘,其中有不少造纸、纺织等行业的工匠,中国的造纸业与纺织术遂传入中亚、西亚各国,继之输入欧洲。中世纪的欧洲,尚流行以羊皮作为信息的物质载体。据估计,生产一本羊皮纸的《圣经》至少需要300多只羊的皮,文化信息的传播因材料的限制,范围狭小。纸的出现,为当时欧洲的教育、政治、商业活动的蓬勃发展,提供了便利的传播物质材料。中国炼丹术的西传,直接推动了阿拉伯炼丹术与欧洲炼丹术的生长,而现代化学便是在欧洲中世纪炼丹术的基础上发展起来的。

中国创立的十进记数法在唐代传入印度,直接推动印度数学产生位值数码(即现代通用的印度—阿拉伯数码的前身)。李约瑟指出:“在西方后来所习见的‘印度数字’的背后,位值制早已在中国存在两千年了。”“中国的计算人员和星官为印度人发展只需要九个符号的计算方法开辟了道路。”他指出:“如果没有这种

^① 《三国史记》卷23《杂志二》。

十进制制,就几乎不可能出现我们现在这个统一化的世界了。”^①

隋唐帝国又开辟了由南中国海经印度洋到非洲的“陶瓷之路”。沿着这条通道,中国陶瓷运到东南亚,甚至走得更远,穿过印度洋,到达波斯、叙利亚和埃及。也有一些瓷器运达非洲东南岸。

隋唐文化的对外辐射,有力地推进了世界文化的进程。“唐”、“唐人”、“唐字”、“唐言”、“唐家”、“唐山”等海外至今流行的对中国以及与中国相关事物的惯称,生动地显示出唐文化在世界文化史上留下的深远影响。

七、科举制度

隋唐时期在文化上的另一重大进展,就是建立了以科举考试为核心的新的人才铨选制度,这种制度对于中国传统社会后半段的政治运作和教育模式,都具有关键作用。

官吏的培养与选拔,既是一种政治制度,也涉及教育制度问题。先秦实行世卿世禄制,身份决定一切,阻挡了平民的晋身之阶。秦代的军功爵制、客卿制和征士、荐举,其意都在打破世袭官制。至汉代,征辟制和察举制并行。所谓察举制,即按郡国及人口比例察举孝廉,推举明经明法、茂才异等、贤良方正。通过这一系列的制度建设,以常科和特科、正式和非正式的各种渠道,士人入仕做官、效命王朝的渠道极为畅通。史载汉武帝时人才选拔最为成功,才俊辈出,各显风流:

上(武帝)方欲用文武,求之如弗及,始以蒲轮迎枚生,见主父而叹息。群士慕向,异人并出。卜式拔于乌牧,弘羊擢于贾竖,卫青奋于奴仆,日磾出于降虏,斯亦曩时版筑饭牛之朋已。汉之得人,于兹为盛。儒雅则公孙弘、董仲舒、兒宽,笃行则石建、石庆,质直则汲黯、卜式,推贤则韩安国、郑当时,定令则赵禹、张汤,文章则司马迁、相如,滑稽则东方朔、枚皋,应对则严助、朱买臣,历数则唐都、洛下闳,协律则李延年,运筹则桑弘羊,奉使则张骞、苏武,将率则卫青、霍去病,受遗则霍光、金日磾,其余不可胜纪。是以兴造功业,制度遗文,后世莫及^②。

战国以来,中央集权的官僚政治取代宗法政治,中央朝廷一方面禁养士,禁游侠,抑私门;另一方面又广开仕门,掘隐发微,感恩并下,终于把士人基本都牵引到服务国家、效忠君主的“坦途”上来。从战国时期各国官僚政治的初步实践,经短祚的秦朝,到汉文帝、景帝、武帝时大约走过500年,无论在理论建设还是制度建设

① (英)李约瑟:《中国科学技术史》第3卷,科学出版社1978年版,第32、333页。

② 《汉书》卷58《兒宽传》赞语。

上都已基本定型,汉武帝时人才辈出的鼎盛景象,说明汉代的人才选任之制符合当时的社会状况,能够为官僚政治的运转提供生机活力。

但是,征辟察举之制亦蕴藏有中央集权官僚政治自身不可克服的痼疾,魏晋以来便开始推行“九品中正制”。“九品中正制”强化世家大族的参政特权,是一种与历史发展逆向运行的新血缘政治;“上品无寒门,下品无势族”的格局,不可能为官僚政治选拔出优秀的人才,相反还对中央集权产生离心力量,于是变革势在必在。

为了“人尽其才,才尽其用”,自南北朝后期(如北周)便开始了考试选官的探索。其实汉代就有策问取士的故例,即以政事、经义设问,应试之士书于简策条对,公孙弘、董仲舒的应试策论便十分著名。隋朝以来实行的科举制度,将经义考试的办法更加具体完善,以多级(宋代以后一般为乡试、会试、殿试三级)考试、封闭应答的方式,将“选贤与能”的古老理想付诸实现,使官僚制度摆脱贵族化倾向。

科举制度的兴盛至少有如下几方面的条件:

其一,科举制度的经济前提是北魏始行的均田制在隋唐间得以推行。均田制以土地国有、计口授田为原则,摧毁了大族豪强的庄园经济,使大批自耕农和庶族地主得以产生,并参与分享文化和权力,正所谓“旧时王谢堂前燕,飞入寻常百姓家”。

其二,科举制度还反映了“世代衰微,全无冠盖”的山东士族和江南士族之利益,这是他们在北方政权中获取政治地位的重要途径。唐代曾三次官修姓氏书,即太宗时的《氏族志》、高宗时的《姓录》、中宗时的《姓系录》,国家专设“谱局”,用博古通今的名儒修撰姓氏谱录,其目的正在于重新划定社会阶层,打破前代士庶差别,“只取今日官爵高下作等级”。考试选官正是顺应了此一潮流。

其三,书写、印刷等物质条件大有进步,有利于考试的实施。魏晋以来,纸质的书写材料取代了简帛,西晋左思的《三都赋》使“洛阳纸贵”,晋惠帝令下吏“赍纸笔”抄写陈寿的《三国志》,东晋末年桓玄下令“以纸代简”,简牍时代结束了。纸上书写答卷,为科举考试提供了迅速、简便、直观、公开的可能性,唐代士人的行卷、投卷不必再像战国游士那样“负书担囊”“陈篋数十”了。唐代手工造纸产量极大,雕板印刷渐趋流行,为文化传播起推动作用。

其四,隋唐时代的经学大统一为应考士人提供了必备的教科书,规定了法定的经义文本。

系统的科举制度创设于隋,以分科举士而得名。文帝于开皇七年(587)设修谨、清平干济二科;炀帝大业二年(606)置进士科。唐承隋制,又于进士科外,复置秀才、明经、明法、明书、明算诸史等科,随帝王的喜嗜不同,各有增减,玄宗时甚至设有专考老、庄著作的道举科。其常设仅为明经、进士两科。考试及格者称

“及第”(“登龙门”),这意味着获得了晋身官僚阶层的基本资格,再经吏部考试,即通过身(取其体貌丰伟)、言(取其司论辨正)、书(取其楷法遒美)、判(取其文理优长)四项审查,合格者才算真正完成了具体任官的铨选。

唐代明经科主要考帖经和墨义。所谓“帖经”,就是选择经书中的任何一页,遮住前后文,只留出中间一行,再用纸帖住其中的几个字,让考生读出来。所谓“墨义”,就是让考生用笔试默写出某一段落的经文和注疏。

进士科在考试策论和帖经之外,诗赋成为必考的重要内容。这要求考生不仅要熟读经传,背诵经义,而且必须具有相当的文学才能。为了表现自己的文学才能,时兴“行卷”,即把自己的文学代表作抄在卷轴上,呈献给某一推荐人(一般是达官显要或著名学者),以求得其赏识,然后再将自己推荐给主考官。行卷之风促进了唐代文学的发展,有的行卷作品本身就是流传后世的不朽名文。

进士科出身仕途更优于明经科,头名进士称“状元”,为读书做官的极品。唐代的进士和明经科之轻重,有如前代秀才与孝廉。进士极难,其时有“三十老明经,五十少进士”之说,进士及第者每年不过三四十人,录取率约为百分之一二,而明经科则为百分之一二十。故进士科为士人所趋,“搢绅虽位极人臣,不由进士者,终不为美”。唐代高官如宰相多从进士中选拔,藩政辟举也以进士优先。唐中叶以后,进士逐渐代替过去的士族,享受政治、经济、文化上的种种特权,包括免除赋税徭役的特权。

进士及第的盛况是当时长安人生活中的一大文化景观,从中可看出进士出身的荣宠。发榜的当天,新科进士要在曲江亭聚会游宴,称“曲江宴”,也称“探花宴”。其中的二三少年俊秀被选为“探花使”,踏游长安名园,遍折名花。还要到慈安寺的大雁塔下题名,称“题名会”,拜谒“座师”或“座主”(主考官),同科出身互道“同年”。是日长安城中万人空巷,车马填塞,欢声不绝。“昔日龌龊何足嗟,今朝旷荡恩无涯,春风得意马蹄疾,一日看尽长安花”,这是著名诗人孟郊及第后的畅咏,“白衣卿相”(当时投考的书生多着白色麻布衫袍)笑傲王侯,春风得意的神情跃然纸上。

马克斯·韦伯说:

此一制度导致候补者互相竞争官职与俸禄,因而使得他们无法联合起来形成封建官吏贵族。获取官职的机会对任何人开放,只要他们能证明自己有足够的学养^①。

科举制度以封闭式考试录取,具有公正性和法定性,又因不计生员出身,唯才是举,从而较广泛地从社会各阶层选拔人才,扩大了政权的统治基础。官员和候补官员基本上都是知识阶层的精英,无疑普遍提高了官僚队伍的人文素质。相传

^① (德)马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1995年版,第141页。

唐太宗“尝私幸端门，见新进士缀行而出，喜曰：天下英雄，入吾彀中矣”^①。

科举的吸引力，使得文人士子从此走上了读书—考试—做官的人生轨迹，在“朝为田舍郎，暮登天子堂”的憧憬之下，读书人皓首穷年，孜孜以求，削弱了对中央集权官僚政治体制的批判意识和抗争力量，“其有老死于文场者，亦无所恨”。故唐人赵嘏诗云：“太宗皇帝真长策，赚得英雄尽白头。”这是画龙点睛之论。

武则天亲行殿试，此制后代沿袭。殿试的实质在于“君师合一”，由帝王亲任主考官，将录取最高一级知识官僚的命题权、评判权收归皇帝，其中试者皆成为“天子门生”，从而以师生关系强化君臣纲常。

参加科举考试的主要是学校生徒，因而此制带动了学校教育的发展。唐时学校分京师学和州县学，各级学校主要研习儒家经典，此外还学习律令和书法、算学等专门技能。因此，科举制度既是一种选官制度又是一种教育制度，它自隋唐延及明清，发挥了重要的社会功能。科举考试的形式和内容，引导各级官学和地方私学都从事“极度封闭且墨守经文的教育”，难于形成与官方意识形态相抗衡的文化成分，其结果是思想同化和僵化，并不能真正造成知识分子的开放性和流动性。

自隋朝始兴至晚清诏废，科举制度实行约 1 300 年，其间不独汉族政权如此，辽、金、元、清等少数民族政权也利用此种制度选拔人才。以科举考试为核心，在学校教育、异地赴任、月给俸禄、致仕退休等方面都形成系统的制度，这就是中国古代的文官政治，它成为中国文化的一大特色。

科举制度不仅对东亚而且对世界文明都产生过影响，它在其初现近千年之后由传教士带回西方，直接影响了西方资本主义国家近代文官制度的建立。

八、文史自觉

魏晋以降，迎来了一个“人的自觉”时代，这同时又是一个“文的自觉”时代。文学和艺术各个门类从儒学伦常的樊篱中解放出来，摆脱“成教化，助人伦”的工具地位，超越于实用和功利之上，成就了专门独立的文化品种。

首先，这一时期出现大量的文论、诗论、画论、书论、乐论，它们对艺术家和艺术作品进行疏列分类，品评裁量，对文学和艺术的审美趣味、概念范畴、技法规则等，都作了系统的理论探索。文论如曹丕的《典论·论文》、刘勰的《文心雕龙》、钟嵘的《诗品》、萧统的《文选·序》等；画论有顾恺之的《论画》《画云台山记》《魏晋胜流画赞》、宗炳的《画山水序》、严推的《画论》、谢赫的《古画品录》、姚最的《续画品》等；书论有王羲之的《书论》、卫恒的《四体书法》、袁昂的《书评》、庾肩吾的

^① 王定保：《唐摭言》卷 1《唐五代笔记小说大观》，上海古籍出版社 2000 年版，第 1578 页。

《书品》、王僧虔的《笔意赞》等；乐论有嵇康的《声无哀乐论》、阮籍的《乐论》等。一大批文艺批评的出现，标志着中国的文学和艺术的各门类经过长期的创作实践，已走向成熟，渐成体系。

其次，此一时期士人注重人格理想和人生体验的追求，个人主观精神和情感意向的表现成为文艺主旨，使得文学艺术对精神境界的开掘远甚前代，这是文艺本体论的一大进展。

文学方面，“缘情”说和“神思”说脱颖而出。先秦的诗论以“言志”为主，两汉经学更把文艺全然视作礼教工具。魏晋时“缘情”说渐占上风，如西晋陆机在《文赋》中提出“诗缘情而绮靡”的观点；刘勰的《文心雕龙·明诗》认为“诗者，持也，持人情性”；钟嵘的《诗品》强调诗歌的特征是“动天地，感鬼神”，“摇荡性情，形诸舞咏”。与此同时，魏晋文论重视“神思”，陆机的“心游万仞”，葛洪的“心存魏阙”，都是强调艺术想象；刘勰更主张“寂然凝虑，思接千载”，“悄然动容，视通万里”，如此方能“传神”、“畅神”。

绘画方面，在佛学和玄学的影响下，出现了“传神写照”、“以形写神”、“迁想妙得”、“澄怀味象”等理论主张，后来中国绘画摒弃“形似”的写实而走“神似”的意象之路，在此一历史时期已埋下伏笔。

书法超越缮写誊抄的实用功能，转而以赏心悦目为一大能事，只是汉魏间的事，但它也显露出相当的“自觉意识”，王僧虔的《笔意赞》说：“书之妙道，神采为上，形质次之”，这与顾恺之“以形写神”的绘画主张一致。“画乃吾自画，书乃吾自书”^①，艺术家们更注重的是个人的主体精神。

在音乐方面，也打破以儒家“乐以象政”、“治乱在政，而声音应之”的旧说，主张音乐“无关于哀乐”，“乐之为体，以心为主”^②，将艺术的感受归于个人的情感体验。

其三，在创作上，文学和艺术的各门类都格外讲求形式，磨砺技法，形成许多规律性的原则，影响后代的文艺进程。南朝的文学，在中国古代宫商音乐的基础上，结合梵音佛经的拼音规律，形成讲究声律的风气，沈（约）、周（颙）为代表的“永明体”主张按“四声”（平、上、去、入）作诗，并且总结出不合韵律的“八病”（平头、上尾、蜂腰、鹤膝、大韵、小韵、旁纽、正纽）。对“清浊通流，口吻调利”的追求，为诗歌的格律化打下基础，对唐代近体诗有直接影响。其实，魏晋以来四六骈文乃至徐（陵）、庾（信）等人“宫体诗”的盛行，也不能完全视作形式主义的泛滥，与文学的自觉不无关系。又如在绘画方面，南齐谢赫的《古画品录》提出创作“六

^① 张彦远：《历代名画记》卷5《中国美学史料选编》上册，中华书局1982年版，第162页。

^② 嵇康：《声无哀乐论》，严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》卷49，中华书局1958年版，第1329—1333页。

法”——气韵生动、骨法用笔、应物象形、随类赋彩、经营位置、传移模写，系统全面，深为后代画家推崇。

其四，魏晋以来的文艺创作实践极其丰富，无论在数量和质量上都远超前代。以文学为例，据刘勰《文心雕龙》的归纳，至其时文章的体裁（包括诗赋等）已多达 30 多种，如加上其分支可达六七十种之多，作为中国古代文学的正统，诗文的各类体裁已近完备。

以诗歌而言，“三曹”、“建安七子”的作品气势雄伟，慷慨悲壮，如曹操《龟虽寿》“老骥伏枥，志在千里，烈士暮年，壮心不已”，《观沧海》“秋风萧瑟，洪波涌起。日月之行，若出其中。星汉灿烂，若出其里”，气韵深沉，风格苍劲；曹植的诗“粲溢今古，卓尔不群”^①；“嵇康师心以遣论，阮籍使气以命诗”^②，直逞意气，抒发情感；陶渊明辞官归隐的诗作兼有平淡与爽朗之胜；谢灵运令两晋盛行的玄言诗告一段落，开山水诗之先河，所谓“庄老告退，而山水方滋”^③。鲍照、庾信使五言诗、七言诗趋于成熟，李白、杜甫均从其中吸取营养。总之，建安诗和六朝诗，上承诗经、楚辞、汉乐府，下启唐诗。

民歌在魏晋南北朝呈现繁盛景象。《孔雀东南飞》、《木兰诗》千古传诵。东晋南朝的《子夜歌》、《西洲曲》，十六国、北朝的《陇上歌》、《敕勒歌》，均脍炙人口。

魏晋间的散文也多有佳篇。诸葛亮的《出师表》情真意切，感人肺腑，所谓“惊人文字，千秋涕泪”；嵇康的《与山巨源绝交书》“非汤武而薄周孔”，嘻笑怒骂，直抒胸臆；李密的《陈情表》抒写与祖母“形影相吊”的深情，语气恳切，委婉动人；陶渊明的《桃花源记》有曲折新奇的故事，有栩栩如生的人物，更刻画了没有剥削压迫、百姓“怡然自乐”的理想世界，为千古之至文。人称现代文豪鲁迅是“托（尔）斯泰）尼（采）思想，魏晋文章”，正是赞颂鲁迅与魏晋文风的洒脱深刻古今相照。

魏晋南北朝还是小说的开创时期。刘义庆的笔记小说《世说新语》记述汉末、魏、晋士大夫言行。此间的志怪小说，开唐代传奇先河，又启发明清神魔小说。

佛教盛行刺激了此一时期佛教绘画的发达。绘画讲求以“阿堵”传神的顾恺之，画维摩诘像“神妙”异常，“光照一寺”；北朝曹仲达妙于梵像，所绘佛体稠叠而衣服紧窄，开佛像造型之一代风范，世称“曹衣出水”。魏晋南北朝的佛教石窟遗留甚多，如云冈、敦煌、麦积山等处，从中可窥一斑。

书法艺术自汉末渐为人们重视，至魏晋南北朝已名家辈出，尤以东晋王羲

① 钟嵘：《诗品·魏陈思王植》，严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》卷 49，中华书局 1958 年版，第 3276 页。

② 刘勰：《文心雕龙·才略》。

③ 刘勰：《文心雕龙·明诗》。

之、王献之父子成就最高。羲之的书法“飘若游云，矫若惊龙”，一变汉魏以来质朴书风，成超逸清新、妍美流便的新体，他被推尊为“书圣”，其代表作《兰亭序》等历来为人所心慕手追。

魏晋南北朝时期，文学摆脱经学的附庸地位，以“经国之大业，不朽之盛事”^①登上大雅之堂，这是文化史上的一大进步。南朝刘宋时期的范晔所撰的《后汉书》，在《儒林传》之外，首立《文苑传》，便是在经学家之外，突出所谓文章家的地位，不仅表现了汉代文学的繁荣，也表现出范晔时代的文学观念。鲁迅谓之“文学的自觉时代”^②。其实不止是文学，艺术的其他门类也进入了一个自觉的时代。

这一时期的文艺理念和创作方式，一直影响到唐代中叶，诗出现李（白）杜（甫）、文出现韩（愈）柳（宗元）、书出现颜（真卿）柳（公权）、画出现吴（道子）王（维）之后，才又有一个新的大转变。

两汉时代，史学依附于经学，其旨趣在于“旁贯五经，上下通洽”。西汉刘向、刘歆父子编《七略》，将图书分为七类。东汉班固著《汉书》，据之而作《艺文志》，将图书分为六艺、诸子、诗赋、兵书、术数、方技等六大类，史书附于“六艺略”的“春秋”之中。曹魏之际，文坛上方有“三史”（指《史记》、《汉书》、《东观汉记》三书）之称^③，以与“五经”对应。这是经史分途的开始。

魏晋至唐代中叶以前，是我国古代图书分类的成熟时期。晋人荀勖《中经新簿》用甲、乙、丙、丁四部分类，其丙部即史部，包括“史记、旧事、皇览簿、杂事”，史书才有独立的一类，与经书（甲部，“六艺及小学等书”）并列。东晋初年，李充沿用四部分类，但易乙部为史，丙部为子。然而，其后南朝刘宋元徽元年（473），秘书丞王俭所编《七志》，又将“六艺、小学、史记、杂传”合为《经典志》，史书仍附庸经书之下。梁武帝普通年间（520—526），阮孝绪编《七录》，专辟“记传录”与“六艺录”并列，史书与经书分立，获得与儒、释、道诸经相埒的地位。至唐代前期撰《隋书·经籍志》才确定经、史、子、集四部的名称和顺序。四部明确分类，标志着我国传统学术体系的确立，史学从经学中分离出来，走上独立发展的轨道。

这一时期，史学的各门类都有发展，多种并存，《隋书·经籍志》中史部的书籍达十三类之多，包括正史、古史、杂史、霸史、起居注、旧事、职官、仪注、刑法、杂传、地理、谱系、簿录等，十分齐全。尤其是正史的修纂，因为政权更叠的频繁，最为丰富，“世有著述，皆拟班、马，以为正史，作者尤广，一代之史，至数十家”^④。

① 曹丕：《典论·论文》，萧统《文选》卷52，中华书局1977年版。

② 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1981年版，第504页。

③ 《三国志》卷42《蜀书·孟光传》。

④ 《隋书》卷33《经籍志二》。

续修《汉书》者不下十余家；唐太宗诏修《晋书》时称“前后晋史十八家”，实际恐不止此；关于南北朝各代的史书也达四五十种。这些都是私家修撰。

隋代和唐初是中国史学的重要发展阶段，科举考试中专设有史科，分“一史”和“三史”两类，通史入仕，刺激了史学的发展。皇帝还设立专门的修史机构——史馆，使官修正史的行为制度化。此前，史书编纂由私人完成，《史记》、《汉书》皆为私家著述，以“成一家之言”为皓的，朝廷所设史官只管天文历算，并不包办修史。私家修史，“一代之记，至数十家。传说不同，闻见舛驳，理失中庸，辞乖体要”^①，对加强中央集权不利，隋文帝决定改变这种状态，他下诏说：“人间有撰集国史，臧否人物者，皆令禁绝”^②。隋代所修《魏书》、《周书》、《梁史》等皆为奉旨之作。至唐代，官修史书成为定制，太宗置史馆于禁中，专修国史，由宰相监修，下设修撰。此制为以后各朝沿袭，纪传体“正史”从此皆由朝廷掌修。唐代完成的正史有署名唐太宗御撰而由房玄龄等监修的《晋书》，此外有《梁书》、《陈书》、《北齐书》、《周书》、《隋书》、《南史》、《北史》。二十四史中有八部完成于唐。

这一时期还出现中国第一部系统的史评专著——刘知几的《史通》。此书总结历代史著的类别和体例，并提出史家须兼史才、史学、史识三长；又强调直笔，“爱而知其丑，憎而知其善”。刘知几富于怀疑精神，在《疑古》篇中对儒家的古史传说系统提出十条疑点，称“远古之书，其妄甚矣”；在《惑经》篇中指出“《春秋》之义”有十二条“未谕”、五条“虚美”。这种不盲从古人、不盲从经书的理性主义史评，透露出高度的史学自觉意识。尤为可贵的是，他还利用晋人所出《汲冢书》的记载，与旧史“正经”相比勘，得出禅让如后世篡夺的结论，其史学方法具有相当的先进性。

杜佑编纂的《通典》是中国第一部记述典章制度的通史，计有食货、选举、职官、礼、乐、兵、刑、州郡、边防九门。每一制度，条贯古今，溯源明流，通其原委。而以食货置于首位，表明作者认识到经济在社会生活中的基础作用。杜佑反对“非今是古”^③，主张“随时立制，遇弊变通”^④，有进步的历史观。《通典》开典章制度专书的先例，此后遂有南宋郑樵的《通志》、宋元之际马端临的《文献通考》，与其并称“三通”；加上清代官修《续通典》、《清通典》、《续通志》、《清通志》、《续文献通考》、《清文献通考》，合称“九通”；再加上民国刘锦藻的《清续文献通考》，总名“十通”，为中国典章制度之大全。

中国史学传统的另一大特色——史注，也在这一阶段勃然兴起。南朝宋裴

① 《隋书》卷33《经籍志二》。

② 《隋书》卷2《高祖纪下》。

③ 《通典》卷185《边防一·序》。

④ 《通典》卷40《职官二十二》。

松之受命作《三国志注》，“鸠集传记，增广异闻”，参考了 200 多种史料，缺者补之，谬者正之，疑者存之，为史注典范，堪称“不朽”。其子裴骃又为《史记》作了《集解》，与唐代司马贞的《史记索隐》、张守节的《史记正义》，合称“《史记》三家注”。唐初颜师古集汉魏以来的 20 多家注释，为《汉书》作了最详尽的注解。唐高宗时章怀太子李贤为《后汉书》作了注解。这些史注基本上以科学的态度搜罗旧闻，博采众说，拾遗补缺，剔抉史料，于后世的史学研究大有帮助。

本章重点难点问题

1. 继春秋战国之际后，魏晋之际又一次出现文化的大变革。
2. 汉族文化与北方少数民族文化之间实现融合互补。
3. 佛教对中国文化的影响，由之产生的中、印文化间的融合互补。
4. 文艺和史学在此一时期摆脱经学，实现“自觉”。
5. 隋唐盛世对东西方文化交流产生重大影响。

复习思考题

1. 魏晋之际中国文化在哪些方面出现了转变？
2. 什么是玄学？玄学可分作几个阶段？各阶段的论题是什么？
3. 魏晋南北朝时期，中国的南方文化与北方文化有何不同？隋唐时期是如何实现文化统一的？
4. 科举制度产生的条件是什么？它是如何运作的？科举制度对中国文化有何影响？
5. 为什么说魏晋南北朝时期是文史自觉的时代？

第六章 近古文化的定型

如果将远古至秦汉时期的文化称之上古文化，秦汉至唐中叶时期的文化则为中古文化，从唐中叶至明中叶，中国文化开始了新一轮变迁，可称之近古文化。唐中叶以降，汉唐时代的雄浑气象已不复现，雅文化层面走向精致内敛，俗文化层面则呈现市井式的热闹与繁华。此一时期最重要的文化动向，一是形成了禅宗等中国化的佛学；二是传统儒学融通佛学，衍生出体系宏大、影响深远的新儒学——理学。

一、唐中叶的文化转折

从中国文化发展的内在理路看，迨至中晚唐、经五代以迄宋末，发生了第三次转折。前两次文化转折一在春秋战国时期，一在魏晋时期：春秋战国时期百家争鸣，诸子纷呈，堪称元典创制时期，中华民族的文化精神于焉形成；魏晋时期儒道释多元文化并存，胡汉文化、中印文化大融合，形成别开生面的文化景观。唐中叶开始的第三次文化转折不同于前，它以“安史之乱”为界标，汉唐时代的雄浑气象逐渐转为精致内省的文化风格，并由此带来一系列的深刻变化。

史家普遍认为，“安史之乱”是唐朝由盛转衰的标志，“唐自安史乱后，政局日趋混乱，至于衰亡”^①。“安史之乱”也是中国文化史的转捩点。叶燮的《已畦集·百家唐诗序》称，“贞元、元和之际，后人称诗，谓为中唐。不知此‘中’也者，乃古今百代之中，而非有唐之所独，后千百年无不从是以为断”。不独诗史如此，放大至整个文化史，中唐也可视作“古今百代之中”，即以此为界标，有一前后判然相别的阶段性区分。唐中叶到宋代的这一转变有广阔的社会历史背景。

从土地制度角度看，“安史之乱”后，以人丁为本位的租庸调制在中央直属的京兆和各州府被其他形式的赋税制所取代。建中元年（780），唐政府颁布以资产为宗的两税制，标志租庸调制彻底崩溃，早成具文的均田制也随之退出历史舞台。国家放弃抑制兼并的努力，导致大土地所有制得到病态发展，自耕农的利益受到摧残。佃雇农与庄田主之间的租佃契约关系取代了从前均田百姓与庄田主之间的庇护关系，表明农民的人身依附关系也相应有所削弱^②。两税制的出台

① 邓之诚：《中华二千年史》卷3，中华书局1983年版，第197页。

② 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社，1993年版，第267—278页。

和均田制的崩坍,凸显了社会经济关系的重组与改造。所谓“今制度弛紊,疆理隳坏,恣人相吞,无复畔限。富者兼地数万亩,贫者无容足之居,……贫富悬绝,乃至斯”^①。

再从商品经济角度看,隋唐仍承袭魏晋南北朝“钱币兼用”的传统,到宋代,钱币已经排斥布帛,成为唯一的一般等价物。时人对钱币的称颂溢于言表,所谓“夫百货所聚,必以一物主之。金玉,重宝也,滞于流布。粟帛,要用也,滥于湿薄。权轻重而利交易者,其唯钱乎”^②。尤其是,宋代在商业上的重大突破,瓦解了前代的坊市制度。宋敏求的《春明退朝录》卷上云:

太宗时,命张公洎制坊名,列牌于楼上。按,唐马周始建议置冬冬鼓,惟两京有之,后北都亦有冬冬鼓。是则京都之制也。二纪以来,不闻街鼓之声,金吾之职废矣。

城市商业功能的扩张,使开市与闭市的“咚咚”的鼓声归于沉寂。《东京梦华录》卷2所记“州桥夜市”,亦可视为坊市制崩坍之佐证。以坊市制的崩溃和市场化程度加深为标志,宋代出现了所谓的“商业革命”。关于中国经济史上的商业革命,日本汉学家斯波义信认为,宋代就已出现商业革命。宋代是中国历史的分水岭,这一分水岭姑且表达为“中世”。在活力和创造性方面,宋代较之西欧史的经验更具特色。因为无论是西欧还是中国,其19世纪社会的共同祖型(原型)可以追溯到12世纪。中国的12世纪可以说已经达到相当成熟完备的程度,而西欧至19世纪才知道有这样的社会文化,其时西欧尚处于萌芽状态。在中国,商业和城市的发达都未能直接培育出城市共同体和市民法、商法等近代合理的经营制度,那时它们被寄生于随着时代进步而缓慢渐进式的社会发展;另一方面,商人把自己的身份目标定在跻身于士绅阶层。但是,8至13世纪的中国取得了很大的经济增长,从而带来了社会和文化方面的重要变化。总之,可用一句话概括为:与其说是“纯农业文明”,不如说是“都市化文明”含有更多的固有特征,这是延续至19世纪中国社会的最大特色。斯波义信指出,宋代的各种革命(商业革命、都市革命、交通革命、农业革命)在规模和深度上呈现出初期的态势,远不及后来的16世纪、19世纪的变革,但宋代的变化成为后世变革的“祖型”,这是相沿未变的^③。

西方学者亦注意到唐中叶至宋代的此一巨变,指出:

在公元8世纪的唐朝,中国有过最辉煌的岁月,而到了公元12—13世

① 陆贽:《翰苑集》卷22《中书奏议六·均节赋税恤百姓第一》。

② 王禹偁:《小畜集》卷17《江州广宁监记》。

③ (日)斯波义信:《宋代江南经济史研究》,江苏人民出版社2001年版,第65—66页。按,斯氏吸纳了费正清、赖肖尔、罗威廉、李约瑟、伊懋可等人的观点。

纪,情势就有了令人瞩目的扭转。在这4世纪中,发生过急剧的变化。一个尚武、好战、坚固和组织严明的社会,已经为另一个活泼、重商、享乐和腐化的社会取代了^①。

与社会经济的巨变相适应,文化史也显露变迁轨迹。此以唐中叶的文化领军人物韩愈为旗帜。陈寅恪曾历举六端,以品评韩愈在文化史上的特殊地位,包括“一曰:建立道统,证明传授之渊源”;“二曰:直指人伦,扫除章句之繁琐”;“三曰:排斥佛老,匡救政俗之弊害”;“四曰:呵诋释迦,申明夷夏之大防”;“五曰:改进文体,广收宣传之效用”;“六曰:奖掖后进,期望学说之流传”。又从文化史分期角度强调韩愈的作用和影响,“综括言之,唐代之史可分前后两期,前期结束南北朝相承之旧局面,后期开启赵宋以降之新局面。关于政治社会经济者如此,关于文化学术者亦莫不如此。退之者,唐代文化学术史上承先启后,转旧为新关键人物也”^②。唐长孺也指出:“开辟唐代中叶思想学术变化的杰出人物是韩愈,继承发展韩愈思想的为其学侣李翱。”^③

韩愈《原道》排斥佛老,倡言道统,文字激越,振聋发聩:

其文:《诗》、《书》、《易》、《春秋》;其法:礼、乐、刑、政;其民:士、农、工、贾;其位:君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇;其服:麻、丝;其居:宫、室;其食:粟米、果蔬、鱼肉;其为道易明,而其为教易行也。是故以之为己,则顺而祥;以之为人,则爱而公;以之为心,则和而平;以之为天下国家,无所处而不当。是故生则得其情,死则尽其常;郊焉而天神假,庙焉而神鬼飨。曰:“斯道也,何道也?”曰:“斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。”尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟軻。軻之死,不得其传焉。

不难看出,韩愈想构筑的道统,实际上是以儒家仁义道德为核心,包含一切政治现象、经济行为、文化生活的社会运行框架。尤其是,韩愈明确以孟子直承孔子道统,堪称文化史第一人。这一做法,直接导致宋代诸儒将《孟子》列于四书,尊为经典。

值得注意的是,韩愈虽然排斥佛老,却从佛教衣钵相承学说那里吸取了思想灵感,创制“道统”理论。因为唐代中叶禅宗相当盛行,韩愈生当其时,熟谙其学,深受影响。尽管韩愈的道统说并未达到与佛道心性说相抗衡的哲学高度,但它既排斥佛老又出入佛老的双重品格直接影响到宋明理学的架构。确切地说,在魏晋南北朝玄学和宋明理学之间,韩愈、李翱堪称承上启下的关键人物。

① (法)谢和耐:《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,江苏人民出版社1995年版,第2页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年版,第285—296页。

③ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,武汉大学出版社1993年版,第466页。

论,从而铸定了理学诞生初期的哲学性格。周敦颐号濂溪先生,是道州(今湖南省境内)人。传说他曾设计宇宙演化过程的《太极图》,并对之进行诠释,名《太极图说》。他指出:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。”由此推导出“唯人也得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分、万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静”的结论,并自注“无欲故静”。这分明是发挥了《易传》的观念,再用道教的图式加以表达,并切入精神修养的方法论。如何成为圣人(儒)是理学要回答的主要问题。当是时,佛学广布,它所关心的主要问题也是教导众人如何成佛。理学试图将二者统一起来。周敦颐的回答是“主静”,即“无欲”状态。他在《通书》中申言,自己所谓的“无欲”与道家和禅宗所谓的“无为”和“无心”是一样的,指出“无欲则静虚动直。静虚则明,明则通。动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣乎!”重要的是,周敦颐从宇宙论出发,融通儒释道的修身哲学,借之构筑伦理学本体论。这一认识路径成为后来的理学诸子坚守的哲学方向。

邵雍号康节先生,他在《皇极经世》中写道:

天生于动者也,地生于静者也,一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉,动之极则阴生焉,一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉,静之极则刚生焉,一刚一柔交而地之用尽之矣。

太阳为日,太阴为月,少阳为星,少阴为辰,日月星辰交而天之体尽之矣。……太柔为水,太刚为火,少柔为土,少刚为石,水火土石交而地之体尽之矣。

这就是邵雍关于宇宙起源的理论,并配有《六十四卦圆图方位图》,以提示万物演化的规律和宇宙秘密。按照邵雍的解释,阳若是宇宙的成的力量,阴就是宇宙的毁的力量,宇宙万物都经过成和毁的阶段。这一思想正是老子和《易传》所强调的。邵雍并未就此止步,他提出了“理(性)”与“情”相对应的命题,说“以物观物,性也。以我观物,情也。性公而明,情偏而暗。”又说:“夫所以谓之观物者,非以目观之也,非观之以目而观之以心也,非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉,莫不有性焉,莫不有命焉。所以谓之理者,穷之而后可知也;所以谓之性者,尽之而后可知也;所以谓命者,至之而后可知也。此三知者,天下之直知也。虽圣人无以过之也,而过之者非所以谓之圣人也。”这分明已经开启了后来理学家关于“天理”、“人欲”相对立的门径,影响可谓深远。

继周敦颐、邵雍之后,张载、程颢、程颐真正奠定了理学的坚实基础。此五人号称北宋五子,是理学发展史上的关键人物。

张载是陕西人,故其学派称为关学。张载也是在“易传”的基础上提出宇宙发生论,不过他更为强调“气”,认为太极就是气。他指出,太和(气)的浮、升、动

之性都是阳性，沉、降、静之性都是阴性。受到阳性的影响，气就浮、升；受到阴性的影响，气就沉、降。以故气永远在聚散之中。气聚，万物形成；气散，万物消亡。他在《正蒙》中写道：“气聚，则离明得施而有形；不聚，则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客；方其散也，安得遽谓之无！”又说：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”这里已见出張载与释道之“无”的区别：圣人是充分领悟气聚气散原理之人。他不求外在的过程，如释家那样追求破除因果，了却生命；也不渴求永世长存，如道家那样潜心修炼，企图长生不老。由于圣人洞悉宇宙之本源，因此抱持“生无所得”、“死无所丧”的人生态度，力求过正常的生活。从而，圣人的生活态度便具有禅宗所谓“妙道”的魅力，在生命哲学上具有了超道德的价值。张载的名作《西铭》把人之为人的“所以然之故”，上升为宇宙万物的“所以然”，从而将人性与天地之性相互映照，使理学建构伦理学本体论的努力获得了宇宙论的支撑。至于张载关于“心统性情”、“天地之性”、“德性所知”等伦理学问题的思索，都成为后来理学家们关切的重大命题。

二程（程颢、程颐）是兄弟，同时是周敦颐的学生、邵雍的晚辈、张载的姻亲。这种学术谱系无疑强化了理学家之间的亲密关系，同时也增强了理学的传承力度。程颢、程颐居住在洛阳，此一学派故被称之为洛学。二程的理论贡献在于，他们提出了“天理”这一理学核心观念。这一观念显然来自于《易传》的哲学启迪，并参照了张载的“气”以及邵雍的各式卦图。经过融铸之后，二程将“理”置于宇宙本体的位置，认为理是永恒不灭的存在。

《系辞传·上》称：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。二程之“理”即形而上之“道”。程颐的《遗书》认为：“这上头更怎生说得存亡加减。是它元无少欠，百理具备”；“百理具在来铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多。元来依旧。”并认为形而上的“理”的世界是“冲漠无朕”的，因为其中没有具有的事物；又是“万象森然”的，因为其中充满全部的“理”。无论现实世界是否有它们的投影，无论人们是否意识到它们的存在，全部的“理”永恒地存在在那里，渗透万物之中又超乎万物之上。在二程眼里，许多哲学范畴如天、命、性、心等，均可统于“理”的范畴予以诠释，它们服从于“理”，并体现了“理”的存在。所谓“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也……性即是理，理则自尧舜至于途人一也”^①。毫无疑问，人类认知世界的一切活动都可归结到对“理”的认知上，因为它是社会生活赖以运作的伦理本体。

应该说，二程在建构“理”的思想体系时，也借助了释道的某些思想因子，尤其是禅宗的修炼之道。在道德修养方面，他们指出：

^① 《二程遗书》卷18。

学者先务，固在心志。有谓欲屏去闻见知思，则是绝圣弃智。有欲屏去思虑，患其纷乱，则是须坐禅入定。如明鉴在此，万物毕照，是鉴之常难为使之不照。人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主，敬而已矣。有主则虚，虚谓邪不能入；无主则实，实谓物来夺之。今夫瓶罌有水实内，则虽海江之浸无所能入，安得不虚；无水于内，则倾注之水不可胜注，安得不实。大凡人心不可二用，用于一事则他事更不能入者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，所谓一者，无适之谓一，且欲涵泳主一之义。一则无二三矣。言敬无如圣人之言。《易》所谓敬以直内，义以方外，须是直内乃是主一之义。至于不敢欺不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也。但存此涵养，久之自然天理明^①。

这种凝神静气、摒弃杂念，达到内心通透、感悟天理的修养方法，与禅宗所倡导的如出一辙。

理学发展到南宋，朱熹是集大成者。到朱熹时，理学才最终完成了理论架构，并在认识论上达到了顶峰。人们习惯于将理学的主流称之为程朱学派，凸显了朱熹对二程思想的传承以及由此导致的朱熹在中国文化史上的卓然地位。

朱熹从二程那里承续了“理”的概念，并将它诠释得更为明确。朱熹的思想集中体现在《朱子语类》中。他指出：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”这是《易传》的思想。不仅理在器上，而且理在物先，即是在具体的事物存在之前，已经有理的存在了。“徐问：天地未判时，下面许多都已否？曰：只是都有此理。”又说：“未有天地之先，毕竟也只是理。”如此看来，理就是宇宙之本源。世间万物不过是理的具象。“做出那事，便是这里有那理。”不同的事物和现象有不同的理。“问：枯槁之物亦有性，是如何？曰：是他合下有此理。故曰：天下无性外之物。因行阶云：阶砖便有砖之理。因坐云：竹椅便有竹椅之理。”又如，“问：理是人、物同得于天者，如物之无情者亦有理否？曰：固是有理。如舟只可行之于水，车只可行之于陆。”每一事物都有其“理”，“理”使其成为自身存在的确证。朱熹将“理”推向极致，与“太极”相呼应，表明“太极”是万物之理的总和，是万物之理的最高概括。他说：“事事物物，皆有个极，是道理极至。……总天地万物之理，便是太极。”又说：“在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”

为了证明“理”的至高无上，朱熹运用其他哲学范畴来建构自己的哲学体系。他用“气”来说明与“理”相对应的物质世界。用他的话说，“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人、物之生，必禀此理，然后有生；必禀此气，然后有形”。关于理与气的关系，朱

^① 《二程遗书》卷15。

熹和他的弟子们进行过多次探讨。朱熹认为：“理未尝离乎气。然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后？”又说：“疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作；理却无情意，无计度，无造作。……若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也。但此有此气，则理便在其中。”理在气先，气在理中，这才是一个完整的世界。诚所谓“天下未有无理之气，亦未有无气之理”。理，作为一种永恒的普遍存在，其意义对于每个人都是至关重要的。不同的事物有不同的理，在朱熹看来，这是它们禀承了不同的“气”，这“气”使事物之间各不相同。他强调：“有是理而后有是气，有是气则必有是理。但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。”自朱熹开始，理与气的关系问题成为后世儒家探讨的核心问题之一。另如“心”、“性”与“理”的关系，也进入了朱熹的视野之中。朱熹充分肯定二程“性即理也”的观点，“论性，要须先识得性是个什么样事物。程子‘性即理也’，此说最好。今且以理言之，毕竟却无形影，只是这一个道理。在人，仁、义、礼、智，性也，然四者有何形状，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得许多事出来，所以能恻隐、羞恶、辞让、是非也。譬如论药性，性寒、性热之类，药上亦无讨这形状处，只是服了后，却做得冷、做得热的，便是性”。朱熹将性与心区别开来：心是具体的，性是抽象的；心有活动，性则不能。“问：灵处是心抑是性？曰：灵处只是心，不是性。性只是理。”一旦心中有活动，便可据此推知性之理。

重要的是，朱熹将“理”推绎为政治哲学。他说：“常窃以为亘古亘今，只是一理，顺之者成，逆之者败。固非古之圣贤所能独然，而后世之所谓英雄豪杰者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。”而孔孟之道即是永恒之“天理”，“千五百年之间，……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个，自是亘古亘今常在不灭之物。虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳”。朱熹直言不讳：“理便是仁义礼智。”又说：“圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲”；“况天理、人欲不两立，须得全在天理上行，方见得人欲消尽。义之与利，不待分辨而明”。通过对“理”的权威性的深刻认知，通过“理”与“欲”的尖锐对立，通过非凡的意志主动放弃生命的感性欢悦与功利，以完成崇高的道德自律和人格铸造，这就是朱熹刻意建构的伦理本体。

在这里，朱熹提出了精神修炼的方法论。朱熹和程颐一样，强调“致知”和“用敬”。致知之法源自《大学》。用朱熹的话说，“格物是物物上穷其至理，致知是吾心无所不知。格物是零细说，致知是全体说”。这意味着，“格物”的目的，是为了“致知”。只有通过具体的事物的认识，才能深切体验寓于具体事物之中的永恒之理。理是抽象的，物是具体的，由具体入手以达到抽象之认知，这是一条重要的思辨路径。恰如朱熹所言：“《大学》说格物，却不说穷理。盖说穷理，则

似悬空无捉摸处。只说格物，则只就那形而下之器上，便寻那形而上之道。”致知的同时，还须“用敬”。因为格物之时，必须时刻提醒自己：此番行为是为了见性，是为了达到顿悟的目的。

在朱熹的努力下，一个以伦常秩序为哲学本位的新儒家体系得以最终建立。该体系吸收了释道的宇宙发生论及个体修炼说，孔孟学说被重新诠释并又一次获得了理论权威的神圣地位。从文化史的长时段看，自秦汉以来多元并存的思想意识形态经过反复整合，终于进入创造性转换的新阶段。朱熹也因理学的创造性建构而成为儒学“道统”的旗帜和“礼教”圣人。

不可遗漏的是，与朱熹同时代的另一儒者——陆九渊也是一位重要的理学家。他与朱熹在认识论上存在分歧：朱熹认为“性即理”，陆九渊则认为“心即理”，指出“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”。在朱熹看来，存在两个世界，一个是抽象的“理”，另一个是具体的“气”。陆九渊却强调只有一个世界，即个人之心或宇宙之心。此一思想后来由王守仁承续，人称“陆王心学”。尽管如此，在建构伦理学本体方面，程朱理学与陆王心学都是旨趣相同的。

理学对中国文化影响深远，它将中国文化重视伦理追求推向极致，又在思辨的精微方面别开生面，从而产生了复杂的文化效应。

理学的产生导致礼治秩序的重建和“内圣”路线的高扬。从伦理学的角度看，“礼”实际上是吸纳了原始氏族体系的组织原则（巫术、礼仪、宗教……），经过父家长制锻造，在周代最终形成的一整套行为规范。“礼”的灵魂是宗法遗存。《礼记·祭统》称：“凡治人之道，莫急于礼。”周公是周礼的创制者，因此孔子十分敬仰他。受“礼”的启发，孔子建构了“仁”学体系。可以说，“礼”作为一个独立的认识对象和哲学概念在先秦时期脱颖而出，具有里程碑式的意义。然而，东汉末年以降，战乱不绝，社会动荡，加之佛教传入，正统礼法趋于式微。魏晋南北朝时期，反礼法的思潮相当活跃，隋唐时期人们的礼法意识也趋于薄弱。这一情形直到理学产生才有了根本改变。宋代理学家将“礼”置于“理”的宇宙论的框架中予以论述，以肯定其伦理价值。朱熹注《论语》曰：“礼者，天理之节文，人事之仪则也。”将礼作为理的具体规范，以约束人们的社会关系。《二程遗书》称：“父子君臣，天下之定理，无所逃乎天地之间。……为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。”显然，借助理学伦理本体的架构，重建礼治秩序，的确是理学家自觉追求的现实目标。应该看到，理学家重建礼制的努力也是对人性的斫伤，后世关于“礼教吃人”的指斥和谴责，实与宋儒理学中的消极因素大有干系。

理学的产生使“内圣”的经世路线得以高扬。在原始儒家那里，内圣外王是真正的儒者应该身体力行的奋斗目标。从秦汉以降直至宋初，秦皇、汉武、唐宗、宋祖们的赫赫武功盛极一时，相比之下，“内圣”之学偏于晦暗。然而，历史的事实表明，仅有强权和武功是不够的，长治久安的统治方略必须包括精神的修炼和

培养恪守礼制的顺民。理学家由是担负起教化君王和铸造大众心灵的历史责任。

程颐指出：

凡学之道，正其心养其性而已。中正而诚，则圣矣。君子之学必先明诸心，知所养，然后力行以求至。所谓自明而诚也。故学必尽其心，尽其心则知其性，知其性反而诚之，圣人也^①。

朱熹也说：

臣闻之，尧、舜、禹之相授也，其言曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。夫尧、舜、禹皆大圣人，生而知之，宜无事于学矣，而犹曰精，犹曰一，犹曰执者，明虽生而知之，亦资学以成之也。……盖致知格物者，尧、舜所谓精一也。正心诚意者，尧、舜所谓执中也。自古圣人口授心传而见于行事者，惟此而已^②。

只有通过格物致知和正心诚意的自我修炼，才能达到治国平天下的目的。

由于理学高扬“内圣”之学，以故它使中国传统社会的政治凸显道德化的趋向，政治问题被纳入伦理范畴予以审视，“内圣”统驭了“外王”，从而造成一个以道德挂帅的中国式政教合一的政治文化。由于内在的精神修养成为最高的伦理本体，对天理伦常的注重超越于务实的政治活动之上，世俗的功业被成圣的理想所遮蔽，以故那些经世务实的政治改革家遭到诋毁，事业受挫，王安石就是典型的例子。

由于理学是以伦理为本体的哲学体系，所以它对“内圣”人格的积极倡导，无疑提升了中国传统的文化精神。具体表现在四个方面：一是追求自我实现的人生。现代新儒家的代表性学者杜维明指出，宋明理学所谓“为己之学”，不是为了使他人感到满意，也不是为了遵从一种外在的行为准则，而是一种自发的、自主的、充分自觉的，并且全面承诺的意向行为，一种自我实现的行为。它确定自己做人的方向，产生自己做人的形式，并创造自己做人的内容。宋明儒学思想的所有基本格言，不论程朱理学或陆王心学，都把自我实现当作一个基本设定^③。二是理学家所推崇的“孔颜乐处”。这是一种圣者与万物合一的真善美境界。这自然是受到了孟子的影响。孟子对“孔颜乐处”津津乐道，引之为义利观的绝妙注释，“颜子当乱世，居于陋巷，一箪食，一瓢饮；人不堪其忧，颜子不改其乐，孔子贤之”。甚至把重视生命本体、轻视物质享受的颜回抬高到与古代圣人并齐的位置，宣称“禹、稷、颜回同道”^④。这意味着，孟子有意拉大、夸张义与利的对立关

① 《二程文集》卷9《伊川文集·杂著·颜子所好何学论》。

② 《晦庵集》卷11《封事·壬午应诏封事》。

③ 《杜维明文集》第3卷《宋明儒学的宗教性和人际关系》，武汉出版社2002年版，第318页。

④ 《孟子·离娄下》。

系,使道德与功利处于永恒的不均衡态式中,以追求、获得心理、思想上的超拔、高洁。三是张载在《正蒙·西铭》中提出的“民吾同胞,物吾与也”的命题,即天下百姓都是我的手足同胞,世间万物都是我的亲密友朋。这种放眼宇宙的博大胸怀,锻造了中国人尤其是知识分子的强烈社会责任感和历史使命感。“民胞物与”已成为中国文化精神的重要组成部分。四是所谓的“浩然正气”。这是孟子提出的哲学命题,直接影响了理学家的人生理想。张载声称“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^①,显示了一种震撼人心的伟大抱负和人格力量,这与理学倡导的人的伦理学主体性的崇高与伟大是密不可分的。理学家所鼓吹的理想人格曾激励了无数的仁人志士,从“人生自古谁无死,留取丹心照汗青”(文天祥)到“天下兴亡,匹夫有责”(顾炎武),再到“我以我血荐轩辕”(鲁迅)……成为中华民族伟大精神的生动写照。

三、文化的雅化

除了理学的建构,宋代士大夫对中国文化发展路向的另一重大影响,就是文化趣味的转变。一扫秦汉以降以雄浑见长的文化风格,宋代士人将目光由外转向内在,注重雕琢和品味,对雅文化的追求成为一个时代的风尚。其重要标志,就是主意主理的宋诗,以婉约见长的宋词,雅致精美的宋画,声气相求的书院,以及清幽脱俗的文房清玩。

1. 宋诗

钱锺书曾论及“诗分唐宋”,称“唐诗、宋诗,亦非仅朝代之别,乃体格性分之殊。天下有两种人,斯分两种诗。唐诗多以丰神情韵擅长,宋诗多以筋骨思理见胜”。这种分野,恰恰与两朝之国运紧密相连:唐朝是中国历史上的强大王朝,宋朝则积贫积弱。钱氏又说:“夫人禀性,各有偏至。发为声诗,高明者近唐,沈潜者近宋,有不期而然者”;“且又一集之内,一生之中,少年才气发扬,遂为唐体,晚节思虑深沈,乃染宋调”^②,均为精辟之论。其实,时人已经注意到了唐诗与宋诗的区别。宋人严羽《沧浪诗话》指出:“唐人与本朝人诗未论工拙,直是气象不同。”好一个“气象不同”!这从根本上提示了宋人诗词创作必不同于唐人。又说:“诗有词理、意兴。南朝人尚词而病于理,本朝人尚理而病于意兴,唐人尚意兴而理在其中。”如果说,宋代理学导源于韩愈的道统说,那么宋诗主意主理的风格也深受韩愈“文以载道”思想的浸染。这就不难理解,二程、张载等理学家常在诗文之中谈论天道伦常,探究心性哲理。

① 《张子全书》卷14《近思录拾遗》。

② 钱锺书:《谈艺录》,中华书局1984年版,第2—4页。

2. 宋词

宋代文人最擅长的创作形式，却是词。较之于唐诗，宋词的表现力似乎更自由、更抒情，也更切合风雨飘摇的时代际遇，更能表达文人的内心世界。在宋代之前已有词。词本是为了乐曲歌唱而填写的歌词。清人刘熙载《艺概》称“词即曲之词，曲即词之曲”。《旧唐书·音乐志》载：“自开元以来，歌者杂用胡夷里巷之曲。”宋人著作对此有详细说明，称“自唐天宝十三载，始诏法曲与胡部合奏，自此乐奏全失古法。以先王之乐为雅乐，前世新声为清乐，合胡部者为宴乐。”^①这里所谓雅乐是指汉魏以前的音乐；清乐是指汉魏六朝以来的民间歌谣；宴乐即燕乐，是唐代音乐人通过丝绸之路从西域和境外音乐（主要是龟兹乐和西凉乐）中吸取养分，在音乐形式上的创造。音乐曲调的拓展，带来了歌词创作的繁荣。尤其是，由晚唐温庭筠开创的五代文人词，奠定了宋词蓬勃发展的基础。

玉炉香，红蜡泪，偏照画堂秋思。眉翠薄，鬓云残，夜长衾枕寒。梧桐树，三更雨，不道离情更苦。一叶叶，一声声，空阶滴到明。（温庭筠《更漏子》）

四月十七，正是去年今日。别君时，忍泪佯低面，含羞半敛眉。不知魂已断，空有梦相随。除却天边月，没人知。（韦庄《女冠子》）

五代词人韦庄与温庭筠齐名，并称“温韦”，同为“花间派”代表作家。至于南唐后主李煜，则取得了唐末五代词创作的极高成就。

春花秋月何时了，往事知多少。小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁？恰似一江春水向东流。（李煜《虞美人》）

北宋初期的柳永为词的创作注入了新的活力，一改晚唐五代词作过于低迷的情调，从民间生活中汲取创作灵感，推出了盛极一时的文人俗语。所谓文人俗语，是指词的创作者为文人，多写世间爱恨情愁，大胆运用民间流行的长调甚至俚语。

寒蝉凄切，对长亭晚，骤雨初歇。都门帐饮无绪，方留恋处，兰舟催发。执手相看泪眼，竟无语凝噎。念去去，千里烟波，暮霭沉沉楚天阔。多情自古伤离别，更那堪，冷落清秋节。今宵酒醒何处？杨柳岸，晓风残月。此去经年，应是良辰好景虚设。便纵有，千种风情，更与何人说？（柳永《雨霖铃》）

当是时，柳永之词不胫而走，在民间广为传诵。个中原因，就是他把男女情爱作为创作的主题，生动而真切地描写对爱情的追求，从而把文人词带到了一个崭新的境界。

① 沈括：《梦溪笔谈》卷5《乐律一》。

继柳永的文人俗词而起的，是婉约词人，他们对柳词的俗语俚语进行“改造”，使词的语言雅致精炼。婉约词继承了传统诗歌营造意境的手法，纪事真切而不拖沓，融情感于场景之中，使作品具有浓厚的文人气息。在此一过程中，苏轼扮演了重要角色。这位诗词书画无所不通、性情奔放自由的天才，成为中国文人士大夫景仰的楷模。在苏轼的作品中，弥漫着对人生和世界的无边的绝望和感伤——

不恨此花飞尽，恨西园，落红难缀。晓来雨过，遗踪何在？一池萍碎。春色三分：二分尘土，一分流水。细看来，不是杨花点点，是离人泪。（《水龙吟》）。

十年生死两茫茫，不思量，自难忘。千里孤坟，无处话凄凉。纵使相逢应不识，尘满面，鬓如霜。夜来幽梦忽还乡，小轩窗，正梳妆。相顾无言，惟有泪千行。料得年年肠断处，明月夜，短松冈。（《江城子》）
这是对生离死别的极度感伤，幽怨缠绵，催人泪下。

明月几时有？把酒问青天。不知天上宫阙，今夕是何年。我欲乘风归去，又恐琼楼玉宇，高处不胜寒。起舞弄清影，何似在人间！转朱阁，低绮户，照无眠。不应有恨，何事长向别时圆？人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全。但愿人长久，千里共婵娟。（《水调歌头》）

作者在该词小序中写道：“丙辰中秋，欢饮达旦，大醉。作此篇，兼怀子由。”子由是作者的兄弟苏辙。当然，思念兄弟并非作者创作此词的主旨。中秋之夜，苏轼俯仰天地，借酒浇愁，以神话意境的高远清丽对照人间宦海的阴险诡诈，表达了作者政途失意的寥落心境和遗世独立的哲学意味。在苏轼的词中，人生如梦的主调反复出现——

故国神游，多情应笑我，早生华发，人间如梦，一尊还酹江月。（《念奴娇》）

居士先生老矣，真梦里，相对残红。（《满庭芳》）

归路晚风清，一枕初寒梦不成。今夜残灯斜照处，荧荧，秋雨晴时泪不晴。（《南乡子》）

古今如梦，何曾梦觉，但有旧欢新怨。（《永遇乐》）

这些凄美动人的词句所表达的，已不是纯粹个人的苦闷和彷徨，而是生命空漠、世事难测的人生浩叹。

苏轼之词的典雅风格对南宋词坛有深刻影响。南宋王朝偏安一隅的格局，强化了文人们的孤僻内敛、精细脆弱的创作心态。诗词创作强调“先除五俗：一曰俗体，二曰俗意，三曰俗句，四曰俗字，五曰俗韵”^①。许多词选集冠以“雅”字，

^① 严羽：《沧浪诗话·诗法》。

柳永的词作遭到淘汰，词人张炎更鼓吹雅词论，这一切均表明词已由民间乐人的歌咏、宴饮妓寮的唱和彻底转变为文人雅士们抒发性情的独白。南宋词坛的主流是文人对雅文化的追求。

雅，那种阴柔的雅、纤细的雅、冷艳的雅、凄婉的雅，的确是宋词的风格，也是宋代文人士大夫的风格。

伤高怀远几时穷？无物似情浓。离愁正引千丝乱，更东陌，飞絮蒙蒙。嘶骑渐遥，征尘不断，何处认郎踪？（张先《一丛花令》）

这是闺怨之声。

无可奈何花落去，似曾相识燕归来。小园香径独徘徊。（晏殊《浣溪沙》）

这是伤春怀人。

谢家池上，江淹浦畔，吟魄与离魂。那堪疏雨滴黄昏，更特地，忆王孙。（欧阳修《少年游》）

借草赋别，抒写相思。

衣上酒痕诗里字，点点行行，总是凄凉意。（晏几道《蝶恋花》）

孤怀难遣，沉郁悲凉。

韶华不为少年留，恨悠悠，几时休。飞絮落花时候，一登楼。便做春江都是泪，流不尽，许多愁。（秦观《江城子》）

清丽和婉，无限哀怨。

汀洲渐生杜若。料舟依岸曲，人在天角。漫记得，当日音书，把闲语闲言，待总烧却。水驿春回，望寄我，江南梅萼。拚今生，对花对酒，为伊泪落。（周邦彦《解连环》）

写尽一个情痴的怨怀无托。

昨夜雨疏风骤，浓睡不消残酒。试问卷帘人，却道海棠依旧。知否？知否？应是绿肥红瘦。（李清照《如梦令》）

寥寥数语，把一个女子惜春的情愫全盘托出。

春如旧，人空瘦，泪痕红浥鲛绡透。桃花落，闲池阁。山盟虽在，锦书难托。莫、莫、莫！（陆游《钗头凤》）

字里行间，渲泻着对命运的无奈和爱情的感伤。

这些诗词大家，通过言情写意的丰富创作，将婉约的词风发挥得淋漓尽致。这是宋代词人的审美趣味，透露出两宋文人骚客孤怀感世、悲愤沉郁的内心世界。

3. 文人画

在创作美仑美奂的宋词之际，宋代文人士大夫也将创作激情投于绘画之中，创造了别具一格的文人画。

文人画的出现,表明宋代士人已不满足于词章之句,他们要运用舞动的线条来表达精巧的思绪和闲适的人生态度。这不仅仅是个人的修养问题,而且关乎理想人格的铸造和人生意义的实现。在此过程中,一种别样的高雅呼之欲出。于是,唐代诗人王维重新获得宋代文人雅士的青睐。王维擅长山水诗,借此宣扬隐士生活和佛理禅机。他兼通音乐,精于绘画,被推为文人画的鼻祖,“文人之画,自王右丞始”^①。苏轼尤为推崇王维,他指出“味摩诘之诗,诗中有画;观摩诘之画,画中有诗”^②。对于诗、画的艺术表现力,苏氏的见解颇为精道。在他看来,“诗为有声画,画为无声诗”^③;“古来画师非俗士,摹写物象略与诗人同”^④;“古来画师非俗士,妙想实与诗同出”^⑤。诗、画既然可以相通,何不潜心其间,以此作为恣情挥洒的艺术表现手法呢?!这不独是苏轼一人的见解,而且是文人雅士们的共同心声。如张舜民《画墁集·跋百之诗画》称:“诗是无形画,画是有形诗。”谢邇《竹友集·王摩诘四时山水图》亦云:“欲知摩诘诗中画,桃红柳绿皆摹写。更含宿雨带春烟,一段风光生笔下。欲观摩诘画中诗,小幅短短作四时。山水水平远含变态,是中有句无人知。”

苏轼并未停留在空发议论上,他精研画艺,将诗、画融为一体,获得时人的赞赏,称“居士之文,俊伟闳博,纾徐姣好矣。而又欲从丹青之妙,忧以此娱情,欢以此寓笑。盖将以贾谊、陆贽之文,顾恺之、王摩诘之笔,兼之乎一身。故其动之为风,散之为云,敛之为秋,舒之为春,是何?其视听食息与我略均,而多才与艺如此,此余之所以心醉乎斯人也”^⑥。显然,苏轼洒脱的艺术风格,在词、画创作上的杰出成就,使之成为宋代文坛的代表性人物。

与宋词一样,宋代文人画追求品味高雅。郭若虚《图画见闻志》卷1《论气韵非师》云:“窃观自古奇迹,多是轩冕才贤、岩穴上士,依仁游艺,探賾钩沉,高雅之情,一寄于画。人品既已高矣,气韵不得不高。气韵既已高矣,生动不得不至。所谓神之又神而能精焉。”由于讲求雅致,以故“四君子”梅、兰、竹、菊成为文人画所描摹的对象。与此同时,追求气韵生动也成为文人画的特点。在尺幅之间,在挥毫之前,山水、人物、花鸟早已了然于心,只须凝神片刻,便可跃然纸上。北宋画家郭思《林泉高致集·山水训》对宋人醉心山水画有如下剖白:

君子之所以爱夫山水者,其旨安在?丘园养素,所常处也。泉石啸傲,所常乐也。渔樵隐逸,所常适也。猿鹤飞鸣,所常观也。尘囿缠锁,此人情

① 董其昌:《画禅室随笔》卷2《画源》。

② 蔡正孙:《诗林广记》卷5《王摩诘》。

③ 杨维禎:《东维子集》卷11《序·无声诗意序》。

④ 苏轼:《东坡全集》卷2《欧阳少师令赋所蓄石屏》。

⑤ 苏轼:《东坡全集》卷21《次韵吴传正枯木歌》。

⑥ 孔武仲:《清江三孔集》卷3《古赋·东坡居士画怪石赋》。

所常厌也。烟霞仙圣，此人情所常愿而不得见也。直以太平盛日，君亲之心两隆，苟洁一身，出处节义，斯系岂仁人高蹈远引，为离世绝俗之行，而必与箕颖、埽素、黄绮同芳哉。白驹之诗，紫芝之咏，皆不得已而长往者也。然则林泉之志，烟霞之侣，梦寐在焉，耳目断绝。今得妙手，郁然出之，不下堂筵，坐穷泉壑，猿声鸟啼，依约在耳，山光水色，滉漾夺目，斯岂不快人意，实获我心哉。此世之所以贵夫山水之本意也。不此之主而轻心临之，岂不芜杂神观、溷浊清风也哉。

山林叠嶂，泉水潺潺，野鹤闲云，天际辽远，这些宋人山水画的布局与意境，所展现的正是理想人生与冷酷现实的冲突与纠缠，正是萦绕于人们心中的精致而孤傲的情结的再现。

于是，超然物外的气韵便成为宋代文人画的风骨。沈括《梦溪笔谈·书画》称“书画之妙，当以神会，难可以形器求也”，强调“得心应手，意到便成，故其理入神，迥得天意，此难可与俗人论也”。苏轼亦云：“观士人画，如阅天下马，取其意气所到”^①，所论仍是气韵。从表现手法上看，北宋山水画多以辽阔、深远见长，南宋山水画则以精致、细腻取胜。

宋代花鸟画在中国绘画史上占有重要一席。郭若虚《图画见闻志》卷1《论古今优劣》称：“若论佛道人物、士女牛马，则近不及古。若论山水林石、花竹禽鱼，则古不及近。”宋代花鸟画深受“徐派”（南唐徐熙）和“黄派”（西蜀黄筌）的影响。宋人刘道醇《圣朝名画评》卷3《花卉翎毛门》曾对此有过评述。在刘道醇看来，徐派花鸟画“必先以墨定其枝叶蓊蕊等，而后傅之以色，故其气格前就，态度弥茂，与造化不甚远，宜乎为天下冠也，故列神品”。而“黄派”作品则“以墨染竹，独得意于寂寞。间顾彩绘，皆长物。鄙而不施，其清姿瘦节、秋色野兴，具于纨素，洒然为真，不知墨之为灵乎”。大体上，徐派更重神韵，符合在野士大夫的审美情趣；黄派浓彩重施，渲染华贵，更切合贵族及官宦士大夫的口味。无独有偶，沈括对此也有精辟分析，称“诸黄画花，妙在赋色，用笔极新细，殆不见墨痕，但以轻色染成，谓之写生”。而“徐熙以墨笔画之殊草，草略施丹粉而已。神气迥出，别有生动之意”。他认为“然筌气韵皆不及熙远甚也”^②。

4. 书院

诗词书画之外，书院讲习也是宋代士人文化生活的重要内容。书院初兴于唐，原为民间士子藏书之所，至宋代，书院渐成教育机构。宋代书院之兴，与魏晋以降一些学者喜欢聚徒于山林传道解惑分不开。殆至宋代，遂成一时风尚，“国初，斯民新脱五季锋镝之扼，学者尚寡，海内向平，文风日起，儒先往往依山林，即

^① 厉鹗：《东城杂记》卷上《读书社文序》。

^② 沈括：《梦溪笔谈》卷17《书画》。按，宋徽宗虽为亡国之君，但其书画作品均堪称极品。

间旷，以讲授，大师多至数十百人。嵩阳、岳麓、睢阳及是洞为尤著，天下所谓四书院者也”^①。

宋代书院制度的形成，虽然受到佛教禅林制度的影响，但更与宋代士人强烈关注内在人格的铸造这一文化背景密切相关。针对功利性极强的科举制，学者们热衷于发展书院，以宣扬道统的文化代言人自居。朱熹《白鹿洞书院提示》明言：

熹窃观古昔圣贤所以教人为学之意，莫非使之讲明义理，以修其身，然后推以及人，非徒欲其务记览、为辞章，以钩声名、取利禄而已也。今人之为学者，则既反是矣。然圣贤所以教人之法具存于经，有志之士固当熟读深思而问辨之。

值得注意的是，朱熹为书院制定了详细的人生守则。他将“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”列为五教之目，称“尧、舜使契为司徒敬敷五教，即此是也。学者，学此而已，而其所以学之之序，亦有五焉，即“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”。朱熹指出“学、问、思、辨四者，所以穷理也。若夫笃行之事，则自修身以至于处事接物，亦各有要”。包括“言忠信行笃敬、惩忿窒欲迁善改过”，此为修身之要；“正其义不谋其利、明其道不计其功”，此为处事之要；“己所不欲勿施于人、行有不得反求诸己”，这是接物之要。

在数以百计的各类书院中，活跃着儒学大师们的身影。书院成为宋代士人追求道德完善和学术自由的一方圣地，他们的热情和思想在这里大放异彩，他们的道德文章成为士子们学习的楷模。作为士大夫刻意营造的一种声气相求的社会教育组织，一些富于社会责任感的儒生往往在讲坛上品评时政，显露出以道德救世的“内圣”的思想锋芒。

5. 文房四宝

在追求雅文化的过程中，文房清玩也成为宋代士人闲情偶寄的对象。笔、墨、纸、砚是文人们抒发性灵的工具，它们本身的精美（质地、样式）程度及装饰效果颇受重视。许多文人撰写品评“文房四宝”的文章，树立鉴赏的标准。制作文具的匠人获得礼遇，并与文人雅士相交往。如墨工潘谷，便与苏轼、秦观、黄庭坚等人交从过密。墨工张遇等人以桐油浇烟的方法取代过去的松烟制墨，使墨色华美丰润，受到文人们的喜爱。砚的制作讲求质感坚膩、琢工圆滑、色泽光鲜、体态厚重，轻叩之声音清冷。纸张讲求纹理、颜色、彩绘，时有暗花相衬。笔则注重装饰，文人之间多以沉香、松梗管的笔相赠。这样一来，文房四宝便成了充满文人情趣的工艺品。与此同时，古董收藏也风气大盛，欧阳修的《集古录》、吕大临的《考古图》、赵明诚的《金石录》纷纷面世。赏石之风在文人中间十分流行。著

^① 吕祖谦：《东莱集》卷6《白鹿洞书院记》。

名文人画家米芾以“石痴”著称，欧阳修的紫石砚屏、黄庭坚的乌石砚屏、苏轼的月石砚屏均名重一时。在淡雅静敛的审美氛围中，透露出宋代文人士大夫独特的生活情调。

四、俗文化的展开

如前所述，宋代出现了中国式“商业革命”。这场革命有力地促进了社会和文化的发展，使当时出现的社会类型蕴含着许多都市文明的特点，并一直延续到19世纪。根据日本汉学家斯波义信的研究成果，宋代的定居模式呈现了与唐代以前全然不同的形态。唐以前的模式可推定为相当单纯的模式：县一村（里）二级制。宋代的定居模式则较为复杂，大致为两套并存的模式：其一，县一市（镇）一村（自然村），这是经济的、社会的大小等级序列；其二，县一乡一里（村），这是行政的、财政的大小等级序列。也就是说，在宋代，行政的聚落序列和经济的聚落序列，由于市镇丛生而变成各自功能独立的序列，在县这一级，这两个序列才合为一体。详言之，行政中心地序列包括城市（京师、省治、道治、府州厅治、县治）和乡村（镇市、村），经济中心地序列包括城市（首都、地域首府、地域都市、大城市、地方城市、中心市镇）和乡村（中间市镇、原基市镇、村落）。城市在当时又叫市井、井邑、城郭、都会、闾阖。市镇的勃兴表明农村社会的商业化进程有了长足发展，需求密度随之提高，并使城市的经济功能异常凸显。宋代县、府州、路的治所直至首都的大、中、小城市，其繁荣不仅有赖于官吏和军人的消费及俸给、年薪。为了应付幅员广泛的都市人口的商业、手工业的需要，加上供给其他城市和农民的商品和手工业制品，这些大中小城市渐渐演变成商业城市。赵宋一代，商业城市迅猛发展，如长江下游地区的苏州、常州、建康、杭州、越州、湖州等地，由于超过当初预计的人口密集于这些城市，必须采取一府州的州治治所析置二个附郭县的措施，此类例子不胜枚举^①。

美国汉学家费正清指出，宋代都市化主要不是体现为人口的增长，而是体现在城市与市民对社会所起的主导作用上。新的缙绅阶级与旧式贵族不同，他们主要居住在城市里，更像是寓居的地主而不是农村里的乡绅。“由于几乎所有的官员和富商也住在城市里，因此城市中就聚集了社会的领导阶层，而高雅文化自然因此也大大都市化了，其口味与心态都具有了市民化的特征”。宋代的都市生活是自由而奢华的，“城市已非朝廷控制下的几个城池的联合，也不再执行行政中心的功能。相反，娱乐场所成了社会生活的中心”。当时的城市中有无数各具特色的茶馆、酒肆、饭庄，“并有和后世日本艺伎相似的专业歌伎伺候的娱乐场

^① （日）斯波义信：《宋代江南经济史研究》，江苏人民出版社2001年版，第69—71页。

所”，此外诸如戏曲、杂耍、说书等娱乐形式也是应有尽有^①。这一切都可在《清明上河图》中得到验证。

《清明上河图》出自北宋画家张择端之手，是一幅历史的生活长卷。它生动地展现了宋代国都汴京（今开封）的市井文化，令人感受到宋代都市的繁华和喧嚣。从中我们看到了汴河桥上人头攒动，京城上下熙熙攘攘。那时的汴京约有130万人，是继南朝建康以来中国历史上第二个人口超过百万的大都市。仔细观察画中人物，可以发现各色人等，有商人、手工业者、摊贩、苦力、脚夫、军士、奴仆、道士、尼姑、江湖郎中、算命先生、乞丐、达官显贵……，三教九流无所不包。在汴河上，停泊或行驶着各种船只，显现了航运的繁荣。这是一条重要的水道，其前身为隋唐大运河之通济渠，是江南漕运的大动脉。《宋史·河渠志》称，汴水“横亘中国，首承大河，漕引江湖，利尽南海，半天下之财赋并山泽之百货，悉由此路而进”。除了水运，汴京城与外部世界的沟通方式还有陆路交通。只须看一眼那些在城中行进的骆驼商队，就会对汴京的国际都市性质有一个真切的感悟。当然，最让人难忘的还是画中的商业氛围：街道两旁排列着各种店铺、作坊，五花八门的商贩在忙于生计。所有售酒处皆有一杆三条直线的旗帜，仿佛现代商标，又仿佛店铺之经营许可标志，因为当时的酿酒业是由官府垄断的。画的右端，有农民一大早就赶着驴子到城里卖菜，画的左端则表现黄昏时分，商贩收拾什物，面有倦容。各种船舶、驮兽、车辆满载货物，表明宋代汴京的城市商业和市民文化的高度发达。宋人孟元老所撰《东京梦华录》，即可与《清明上河图》相互印证，所谓“八荒争凑，万国咸通。集四海之珍奇，皆归市易；会寰区之异味，悉在庖厨。花光满路，何限春游。箫鼓喧空，几家夜宴。伎巧则惊人耳目，奢侈则长人精神……”^②

市民文化的发展，导致宋代城市出现了迎合市民口味的娱乐场所——瓦舍。宋人无名氏《都城纪胜》载：“瓦者，野合易散之意也。不知起于何时，但在京师时，甚为士庶放荡不羁之所，亦为子弟流连破坏之地。”另据《梦粱录》卷19《瓦舍》：“瓦舍者，谓其来时瓦合，出时瓦解之义，易聚易散也。”作为大众文化娱乐场所，每一瓦舍都有若干专供演出的圈子，史称“勾栏”，上演杂剧、杂技、讲史、说书、皮影、傀儡、散乐、诸宫调、角抵、舞旋、花鼓、武术等节目，充分展示了市民多元的文化追求和审美情趣。观众构成十分复杂，有贵族子弟、文人骚客，也有官吏军卒、市井杂人，老少咸集，鱼目混杂。当时，北宋汴京有大小勾栏50余座，大瓦舍可容纳观众数千人。南宋时，临安有瓦舍23处，仅北瓦一处就有勾栏23座。在众多瓦舍表演中，最能体现市民口味的当数“说话”和“杂剧”。

“说话”是宋代民间艺术中颇具影响力的一种艺术表现形式，分小说、讲史、

① (美)费正清：《中国：传统与变迁》，世界知识出版社2002年版，第159—161页。

② 孟元老：《东京梦华录·自序》。

讲经、合生(说浑话)四大家。其中,小说和讲史最受欢迎。宋人小说话本的内容以爱情和公案为主,市井平民百姓成为故事的主人公,如《碾玉观音》、《闹樊楼多情周胜仙》等等。讲史作为一种文艺演出,无形之中向市民宣传了阴阳循环、因果相报、邪不压正等历史观念和普世伦理,影响至为深远。三国故事成为宋人讲史的主要内容。宋人高承《事物纪原》称,宋仁宗时,“市人有能谈三国事者”。《东坡志林》卷6则有一则生动的事例:“涂巷中,小儿薄劣,其家所厌苦,辄与钱,令聚坐听说古话。至说三国事,闻刘玄德败,蹙眉蹙,有出涕者。闻曹操败,即喜,唱快。”曹操作为奸雄的正统观念之所以深入中国百姓心中,讲史的作用不可低估。

严格而论,宋人的杂剧不过是与唐代参军戏一脉相承的滑稽剧。在程式上大体可分为艳段、正杂剧、杂扮三部分。艳段是开演前吸引观众的歌舞类节目,也掺杂一些逗趣的段子或杂耍。艳段显然有商业性演出所具有的竞争味道,所表现的也是市民日常生活中喜闻乐见的小事,能够激发广大观众的兴趣。正杂剧是杂剧的主体,或演唱故事,或上演滑稽戏。杂扮又叫杂班、经元子、拔和,多属滑稽段子,以嘲笑乡下人进城之窘态为乐。史称:“顷在汴京时,村落野夫罕得入城,遂撰此端,多是借装为山东、河北村叟,以资笑端”^①。以调侃乡下人为乐趣,并将之入戏,显露出市民阶层贱视农民的庸俗心态。

总之,宋杂剧在勾栏中的成长,充分迎合了宋代市民的审美需求和文化品味,并为日后的元杂剧奠定了坚实的基础。

五、文官政治的确立

宋代文化虽没有汉唐时期文化的万丈豪情与雄伟风姿,其精致细腻与内敛深沉的风骨,也非汉唐所能望其项背。在中国文化史上,宋代文化占有重要一席。陈寅恪《金明馆丛稿二编》称,“华夏民族之文化,历数千载之演进,造极于赵宋之世”。除了理学的博大精深,宋词的绚丽夺目,宋代的文官政治也颇有特色。

经历了晚唐和五代十国的倾轧与混乱之后,宋代的君臣都意识到:统治之术绝非武力所可独揽,强调“国家右文而略武备”,应该“文武并用”^②。于是,宋代中央政府采取多种形式,使自隋唐开始的以科举制度为核心的文官政治趋于完善,在文官的考试、选拔、任用、督察、奖惩、俸禄、退休等方面,均有详尽的制度性规定。例如,宋代一改唐及五代军镇之制,将大量军镇改为商镇,导致市镇经济的萌芽。又以文官出任方镇,以文臣知州,以通判、转运使强化中央对地方权力

^① 吴自牧:《梦粱录》卷20《妓乐》。

^② 《宋史》卷391《留正列传》。

及财政的监察力度，“本时鉴五代藩镇之弊，遂尽夺藩镇之权，兵也收了，财也收了，赏罚刑政一切收了”。不过，如此举措也带来弊端，“州郡遂日就困弱，靖康之祸，金骑所过，莫不溃散”^①。

文官政治的基石——科举制，在宋代得以完善。如将进士考试确定为州试、省试、殿试三级，扩大招生名额。省试、殿试的录取者一次多达数百人，再加上词科、明经、明法等科目，录取的人数大大超过隋唐时期。朝廷还鼓励寒士参加科举，为广大贫困学子拓宽致仕之路。重视学校教育，也是宋代文化昌盛的重要原因。北宋时期就有四次兴学热潮：第一次是天圣、景祐时期，大兴州县之学；第二次是庆历、嘉祐时期，广建太学；第三次是熙宁、元丰时期，推行太学三舍法；第四次是崇宁以降，将三舍法普及到州县。宋代学校分官学和私学两大类。官学又分为中央官学（国子学、太学、武学等）和地方官学（州县学）。如前所述，书院作为私学之一种，在宋代达到极盛。

宋代重视文官政治，与开国君主宋太祖“性好艺文”、宋太宗“锐意文史”大有干系，以致“右文”成为宋代三百余年的国策。以文献编纂为例，宋太宗及宋真宗时，组织编纂了所谓的“宋四大书”，即《太平御览》、《太平广记》、《文苑英华》、《册府元龟》。其中，《太平御览》引书多达1690种，《太平广记》为汉代至宋代的笔记、小说总集，《文苑英华》是南朝至唐代的诗文总集，《册府元龟》将历代事物分门别类加以叙说，分31部、1104门。最具代表性的当是《资治通鉴》，该书是司马光主持撰修的编年体通史。神宗以其“鉴于往事，有资于治道”命名为《资治通鉴》。该书所用史料除十七史外，征引杂史诸书多达322家。于唐五代史事，甄采书籍最多，史传文集之外，还有实录、谱牒、家传、行状、小说等，经著者大手笔剪裁熔铸，成一家之言，《资治通鉴》因之成为中国史学名著。另外，郑樵的《通志》也是宋代出现的类书精品。地理类著作的撰修也取得了丰硕成果。宋太宗时有《太平寰宇记》，宋神宗时有《元丰九域志》，宋徽宗时有《舆地广记》，都是大型的地理志书。

在标榜“右文”的宋代，文官待遇之高、地位之隆，为中国历史之罕见。赵翼《二十二史札记》称：“俸禄之制，京朝官宰相枢密使月三百千，春冬服各绫二十匹，绢三十匹，绵百两。参知政事枢密副使月二百千，绫十匹，绢三十匹，绵五十两。其下以是为差。节度使月四百千，节度观察留后三百千，观察二百千。绫绢随品分给。其下亦以是为差，凡俸钱并支一分见钱，二分折支。此正俸也。其禄粟，则宰相枢密使月一百石，三分三少一百五十石，权三司使七十石。其下以是为差。节度使一百五十石，观察防御使一百石。其下以是为差，凡一石给六斗，米麦各半。熙宁中，又诏县令录事等官，三石者增至四石，两石者增至三石，此亦

^① 《朱子语类》卷128《本朝二·法制》。

正俸也。俸钱禄米之外，又有职钱。御史大夫、六曹尚书六十千，翰林学士五十千，其下以是为差。元丰官制行，俸钱稍有增减。其在京官司供给之数，皆并为职钱。如大夫为郎官者，既请大夫俸，又给郎官职钱，视国初之数已优。至崇宁间，察京当国，复增供给食料等钱。如京仆射俸外，又请司空俸，视元丰禄制，更倍增矣。俸钱职钱之外，又有元随僦人衣粮，宰相枢密使各七十人，参知政事至尚书左右丞各五十人，节度使百人，留后及观察使五十人，其下以是为差。衣粮之外，又有僦人餐钱，朝官自二十千至五千凡七等，京官自十五千至三千凡八等，诸司使副等官九等。此外又有茶酒厨料之给，薪蒿炭盐诸物之给，饲马刍粟之给，米麦羊口之给。其官于外者，别有公用钱，自节度使兼使相以下，二万贯至七千贯凡四等，节度使自万贯至三千贯凡四等，观察防团以下，以是为差。公用钱之外，又有职田之制。两京大藩府四十顷，藩镇三十五顷，防团以下，各按品级为差。选人使臣无职田者。”赵翼感叹：“此宋一代制禄之大略也，其待士大夫可谓厚矣。”

此外，较为开明的文化政策也成为宋代政治的一大特色。宋太祖称帝之初，于太庙立铁券，宣称本朝誓不杀大臣及言事者，为宋代文臣敢于直谏提供了良好的舆论氛围。在制度层面，宋代将秦汉以降的御史台和谏院从宰相衙门独立出来，发展为台谏制，使御史、谏官成为人君之耳目，以防范大臣之专擅。台臣可以随时弹劾百官，形成台、省并重的权力格局。《宋史·职官志》载：

御史台，掌纠察官邪，肃正纲纪。大事则廷辩，小事则奏弹。其属有三院：一曰台院，侍御史隶焉；二曰殿院，殿中侍御史隶焉；三曰察院，监察御史隶焉。……咸平四年，以御史二人充左右巡使，分纠不如法者。文官右巡主之，武官左巡主之，分其职掌，纠其违失。

台谏制作为宋代加强中央集权的一种举措，为士大夫参政议政提供了言论最为自由（陈寅恪语）的舞台。苏轼《上神宗皇帝书》对此有一番评论：

历观秦汉，以及五代，谏争而死，盖数百人。而自建隆以来，未尝罪一言者。纵有薄责，旋即超升。许以风闻，而无官长。风采所系，不问尊卑。言及乘舆，则天子改容。事关廊庙，则宰相待罪。故仁宗之世，议者讥宰相但奉行台谏风旨而已。

广开言路的制度安排，使宋代形成了“以天下自任，议论褒贬，无所顾避”^①的论政之风。不惟如此，畅所欲言也带来了学术创新的繁荣局面。推陈出新、融铸佛道的理学之所以能在宋代产生，与这种宽松的学术氛围密不可分。诚所谓“网罗六艺之遗文，断以己意；糠秕百家之陈迹，作新斯人”^②，从中亦可窥见“宋

① 朱熹：《二程遗书》附录《伊川先生年谱》。

② 苏轼：《王安石赠大傅制》，载贺复徵：《文章辨体汇选》卷17《制六》。

学”不同于“汉学”的学术创新精神。

当然,宋代优礼士大夫的政策如制禄之丰厚、退職之恩礼、言论之自由等,也导致宋代政治弊病丛生。例如,宋代文人士大夫的俸养十分丰厚,这固然可以保证文人士大夫过上宽裕而闲适的生活,但也加重了中央政府的财政负担。冗官、冗兵的长期存在,终于促成积贫积弱格局的形成,使百姓承受着繁重的赋役。再如台谏制度,固然可以掣肘百官,但也造成权力角逐的内哄局面,朋党之争一发不可收拾。

六、文化中心的南移

靖康元年(1126)冬,金兵的铁骑踏破汴京(今河南开封)。次年四月,金贵族在大肆搜刮后,俘获徽宗、钦宗及其宗室、后妃数千人,携带仪仗、冠服、礼器、珍宝、皇家藏书、天下舆图等北去。史称“靖康之难”。宋室被迫南迁,偏安江南。以此为标识,中国文化的重心也发生了位移。

先此,东晋永嘉之乱已揭开文化中心南移的序幕。随之而来的诸多少数民族政权之间的长期的军事争斗,使得黄河流域政治、经济、文化的形势日趋衰败。安史之乱,更加快了这种衰败的进程。与之同时,南方的社会经济因为相对安定的环境以及人口的大量迁移而得到开发。《新唐书·食货志》称:“唐都长安,而关中号称沃野,然其土地狭,所出不足以给京师,备水旱,故常转漕东南之粟。”随着江南地区经济的快速发展,唐中央财政基本上依赖江南赋税。

经济中心的南移为文化中心的南移奠定了基础。尽管唐末宋初,文化中心仍在长安—汴京—洛阳的东西轴线上,但南方在文化发展过程中的角色日益凸显。如“二程”在洛阳讲学,弟子中的南人占据多数。北宋大词人如晏殊、柳永、欧阳修等,都是南人,苏轼、黄庭坚、秦观、周邦彦、李清照等,也多游历于江南。以故,宋词的题材、意境、语言等多有江南风韵。宋版书以精美著称,其时多在杭州等江南各地刻印。宋室南迁后,杭州、苏州遂一跃而为全国政治、经济、文化中心,取代了长安、汴京、洛阳的地位。

南宋范成大《吴郡志》卷50《杂志》载:

谚曰:天天堂,地下苏杭。又曰:苏湖熟,天下足。湖固不逮苏、杭为会府,谚犹先苏后杭,说者疑之。白居易诗曰:雷川殊冷僻,茂苑太繁雄。惟有钱塘郡,闲忙正适中。则在唐时,苏之繁雄固为浙右第一矣。

可见早在唐代,苏、杭已是十分繁荣的大都会。明人章潢《图书编》卷36《三吴风俗》对江南作为文化中心的历史变迁予以诠释,指出:

夫三吴者何?神圣基因之所创也,诗书六艺之所渐也,群材之所钟,百货之所聚,而贤哲之林也,盛有日矣。……唐承隋江都之旧,天宝以后设盐

铁租庸大使，开府广陵以笼诸道，贡物达之长安，而淮南北之盛略与江南等矣。夫地利有上下，天时有盈虚，而吴独日盛，何也？盖自晋之渡而东也，收数十代之衣冠礼乐，而生聚长养其中。彼号为中原者，方且沦于戎马荆榛之域，故相悬也。其后，宋又渡而南也，举数百年之皇图帝籍，以保有亿万之命。彼号为二京者，方且为汇兵讲武之场，故益远也。

他由衷赞叹：

夫吴者，四方之所观赴也。吴有服而华，四方慕而服之，非是则以为弗文也。吴有器而美，四方慕而御之，非是则以为弗珍也。服之用弥博，而吴益工于服；器之用弥广，而吴益精于器。是天下之俗皆以吴侈，而天下之财皆以吴啬也。

地灵人杰的江南，在政治人才的分布上也呈现由弱而强的演变轨迹。以朝臣为例，唐代出任宰相者，十之八九为北人。北宋开国之初，朝廷重臣几乎全都是北人。北宋中叶后，南人当宰相者逐渐增多。如浙江在宋代曾有24人为相，其中北宋时期4人，南宋时期20人。时人称：“臣伏闻天圣以前，选用人才多取北人，寇准持之尤力，故南方士大夫沉抑者多。仁宗皇帝照知其弊，公听并观，兼收博采，无南北之异。于是范仲淹起于吴，欧阳修起于楚，蔡襄起于闽，杜衍起于会稽，余靖起于岭南，皆为一时名臣，号称圣宋得人之盛。及绍圣、崇宁间，取南人更多，而北方士大夫复有沉抑之叹。”^①这种“沉抑之叹”的转换，反映出南方政治势力的崛起。

不独政治人才的分布发生了变化，学术中心也当如是观。唐至北宋，洛阳成为学术中心，南宋时则转移至福建。史称：“自三代以前，则洛为中国之中，以今天下观之，则南北表而东西蹙，则其所谓中者，盖在荆襄之间也。朱子曰：岂非天旋地转，闽浙反为天地之中。闽浙在东南海尽处，难以为中。朱子盖以声明文物通论天下，非论地势也。”^②理学大师朱熹虽为安徽原籍，但却长期生活在福建，以故他所创立的学派称为闽学。在此之前，福建人杨时师从“二程”，南归后宣扬理学，使福建成为宋学中心。所谓“是以邹鲁多儒，古所同也。至于宋朝，则移在闽浙之间，而洙泗寂然矣”^③；“闽虽为东南僻壤，然自唐以来，文献渐盛。至宋，大儒君子接踵而出，仁义道德之风于是乎不愧于邹鲁矣”^④。

正是由于南宋出现了文化中心南移的契机，这才有明清南方文化独领风骚的格局。这一格局一直延展到近代，使南方成为中西文化激烈碰撞的大舞台。

① 陆游：《渭南文集》卷3《论选用西北士大夫札子》。

② 丘浚：《大学衍义补》卷86《治国平天下之要》。

③ 章如愚：《群书考索续集》卷51《舆地门·南北》。

④ 黄仲照：《未轩文集》卷2《八闽通志序》。

本章重点难点问题

1. 中国文化出现第三次转折的契机。
2. 理学产生的时代背景及思想内容。

复习思考题

1. 两宋文官政治有哪些特征和实际影响？
2. 中国古代文化中心为什么会出现南移？

第七章 游牧文化与农耕文化的碰撞



中国文化经历过无数次剧烈的整合，每一次整合都赋予自身以更强大的生命力。这包括中西文化之间的融通，也包括汉民族文化与各少数民族文化之间的融合。辽夏金元时期的中国文化，奏出游牧文化与农耕文化碰撞与融合的交响曲。

一、辽、夏、金、元：征服与被征服的二律背反

经济繁荣、文化先进而军力孱弱的北宋和南宋，都是在少数民族政权的强大武力面前退出历史舞台的。“靖康耻，犹未雪，臣子恨，何时灭！”（岳飞《满江红》）这是宋人内心深处的满腔忧愤。然而，历史并未眷顾这些忧患终生的宋人。在蒙古铁骑的追杀下，大臣陆秀夫背负小皇帝投海自尽。“寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。”（李清照《声声慢》）这已不是单纯的悲秋赋，而是宋代国运的写照。一位在南宋灭亡后被押解大都（今北京）的妃子，在驿站的墙壁上题写了这样一首《满江红》：

太液芙蓉，浑不似，旧时颜色。曾记得，春风雨露，玉楼金阙。名播兰馨妃后里，晕潮莲脸君王侧。忽一声，鼙鼓揭天来，繁华歇。 龙虎散，风云灭。千古恨，凭谁说？对山河百二，泪盈襟血。客馆夜惊尘土梦，宫车晓碾关山月。问嫦娥，于我肯从容，同圆缺。

这是用诗词写就的历史，弥漫着国破家亡的哀伤。

然而，政治更迭并不意味着文化的同步消长。在许多时候，用武力取胜的一方往往从失败者的文化里吸取更为丰富的养分，否则胜利者将面临惨败的现实。这就是征服与被征服的二律背反。值得注意的是，在征服与被征服之前，落后的民族已自觉地学习先进民族的文化，以增强国力。在征服成功之后，这种学习成为一种制度化的全新建设。

对宋王朝构成最大威胁的是北方的契丹辽国。这是一个幅员广大的帝国。《辽史·地理志》载：“总京五，府六，州军城百五十有六，县二百有九，部族五十有二，属国六十。东至于海，西至金山，暨于流沙，北至胪胸河，南至白沟，幅员万里。”另据《辽史·百官志》，辽国“大略采用唐制”。又称“契丹旧俗，事简职专，官制朴实，不以名乱之。……太祖神册六年，诏正班爵。至于太宗，兼制中国，官分南北。以国制治契丹，以汉制待汉人。国制简朴，汉制则沿名之风固存也。辽国

官制,分北、南院。北面治宫帐部族属国之政,南面治汉人州县租赋军马之事。因俗而治,得其宜矣”。在官制方面,辽国对唐制所谓三省六部等多有吸纳,“今观其制,北、南枢密以下,略视六部,而以北、南宰相总之。北府治兵,南府治民,各有专司,不相侵越。……宫帐部族,体统相承。属国边防,扼制有术。凡此北面之制,创自太祖。……至世宗天禄之际,内设南面三省、六部、台、院、寺、监诸卫,东宫之属,外设节度、观察、防御、团练之任。始未尝不欲备前代之制,以润色乎大业”^①。不可忽视的是,辽国还仿照汉制,设立学校。辽上京设有国子监,太祖命置祭酒、司业、监丞、主簿等官。辽道宗清宁元年(1055),下诏设学养士,颁五经传疏,置博士、助教各一员。国子监相当于太学。此外,辽国于黄龙府、兴中府设有府学,在西京、上京、东京诸道,各立州学,此即郡县学。辽国还开科举,专为汉人而设,有乡试、府试、省试之设。分两科,一曰诗赋,一曰经义。辽圣宗时,以词赋、法律取士,词赋为正科,法律为杂科。

在辽国吸取汉文化的过程中,开国君主阿保机扮演了重要角色。《辽史·义宗列传》记述了这样一件事:

义宗,名贝,小字托云,太祖长子,母淳钦皇后,舒噜氏。幼聪敏好学,外宽内挚。神册元年春,立为皇太子。时,太祖问侍臣,曰:受命之君,当事天敬神,有大功德者,朕祀之,何先?皆以佛对。太祖曰:佛非中国教。贝曰:孔子大圣,万世所尊,宜先。太祖大悦,即建孔子庙,诏皇太子春秋释奠。

辽太祖对汉文化的这种亲和态度,指明了辽国文化政策的基本取向。汉文化经典如《五经传疏》、《史记》、《汉书》等广为颁行,《贞观政要》、《五代史》及白居易《讽谏集》等被译成契丹文字。唐诗宋词深受契丹人的喜爱。《辽史拾遗》载,苏轼曾与辽使共饮,辽使遂诵其诗“痛饮从今有几日,西轩月色夜来新”,以助其兴。辽国不仅在制度、思想、文学诸方面深受汉文化影响,其音乐也浸染汉调。宋人陈旸《乐书》卷158《乐图论·胡部》称:“臣观契丹,视他戎狄最为强桀,然所用声曲,皆窃取中国之伎,但不能和闾婉谐,弹丝擷管趋于成音而已。”所谓“窃取中国之伎”,正是对汉族音乐的广泛吸纳。

女真人灭辽后,建立金国,其文化政策也以汉文化为指归。《金史·太祖本纪》载,金太祖在发动灭辽战争之际,特下诏“若克中京,所得礼乐仪仗图书文籍,并先次津发赴阙”,非常重视对文献资料的保护。在灭北宋的战争中,金太宗要求将士搜罗图书文献、精通经术的学者、画师、乐工、医生及各类艺人。《金史》卷125《列传·艺文上》载:

太宗继统,乃行选举之法。及伐宋,取汴经籍图,宋士多归之。熙宗款谒先圣,北面如弟子礼。世宗、章宗之世,儒风丕变,庠序日成,士繇科第位

^① 《续通志》卷132《职官略三》。

至宰辅者接踵。当时，儒者虽无专门名家之学，然而朝廷典策、邻国书命，粲然有可观者矣。金用武得国，无以异于辽，而一代制作能自树立唐宋之间，有非辽世所及，以文而不以武也。

事实正是如此，如金国采纳汉人的科举制，“金承辽后，凡事欲轶辽世，故进士科目兼采唐宋之法而增损之，其及第出身视前代特重，而法亦密焉”^①。金国的国学十分重视经学、诸子学和史学，在文学创作方面则推崇韩愈、欧阳修和苏轼。凡此种种，都使得金国对汉文化的整合达到了较高水平。

此外，党项羌人建立的西夏政权也深受汉文化熏染。额济纳夏黑水城出土的文献中，就有《孝经》、《论语》、《孟子》的西夏文版本，并附有西夏学者的注释。《宋史·夏国传》称：“夏之境土，方二万余里。其设官之制，多与宋同。”西夏官制分文武两班，设有中书、枢密、三司等，显然是受到了汉文化的影响。西夏王元昊“晓浮图学，通蕃、汉文学”。他继位后，励精图治，西夏开始强盛。

相对而言，蒙古人的汉化历程要缓慢得多。由于对农耕文明的隔膜，成吉思汗的对外征服以西进为主。在蒙古诸王中，青睐汉法的只有忽必烈。在蒙哥汗时期，忽必烈身边即有许衡、郝经等著名理学士大夫。他们多次劝说忽必烈实行汉化政策，指出“考之前代，北方奄有中夏，必行汉法可以长久。故后魏、辽、金能用汉法，历年最多，其他不能实用汉法，皆乱亡相继，史册具载，昭昭可见。国朝仍处远漠，无事论此。必若今日形势，非用汉法不可也。陆行资车，水行资舟，反之则必不能行。幽燕以北服食宜凉，蜀汉以南服食宜热，反之则必有变异。以是论之国家，当行汉法无疑也”。实行汉法不可操之过急，“以北方之俗，改用中国之法，非三十年不可成功”^②。由于忽必烈决意“用夏变夷”，以巩固元帝国的统治，所以许多汉族士大夫以天下为己任，慨然与蒙古贵族合作，以期延续儒家正统文化。郝经一句“今日能用士而能行中国之道，则中国之主也。士于此时而不自用，则吾民将膏铁钺、粪土野，其无子遗矣”^③，代表了许多有救世情结的儒者的心声。

在官制上，据《元史·百官志》载：“世祖即位，登用老成，大新制作。……遂命刘秉忠、许衡，酌古今之宜，定内外之官，其总政务者曰中书省，秉兵柄者曰枢密院，司黜陟者曰御史台。体统既立，其次在内者，则有寺、有监、有卫、有府；在外者，则有行省、有行台、有宣慰司、有廉访司。其牧民者，则曰路、曰府、曰县。”不难看出，元代行政建制多仿照汉文化之政制，确切地说，多仿照唐宋之制。在职位上，多蒙、汉并置。

① 《金史》卷 51《选举志》。

② 许衡：《鲁斋遗书》卷 7《时务五事》。

③ 郝经：《陵川集》卷 37《使宋文移·与宋国两淮制置使书》。

元帝国时期,儒学的重振突出表现在理学的影响迅速扩张。元代帝王推崇孔子,“至元三十一年七月日皇帝圣谕中外百司官吏人等:孔子之道,垂宪万世,有国家者所当崇奉”^①。在制度层面,元代科举取士强调明经,四书五经以朱熹的注释为准,取消汉唐以词赋取士之法。《元史·选举志》载:仁宗曾下诏,称“三代以来,取士各有科目。要其本末,举人宜以德行为首,试艺则以经术为先,词章次之”。在考试程式方面,区分蒙古色目人和汉人南人:前者第一场是“经问五条”,第二场为“策一道”;后者第一场是“明经经疑二问”、“经义一道”,第二场为“古赋、诏、诰、章表”和“内科一道”,第三场为“策一道”。由于科举以朱子之学为标准,这样一来,官方钦定的朱学风行海内,从太学到乡学,多以诵讲朱子为主。一方面,元代理学的兴盛为明代编纂理学经典作了铺垫,准备了丰富的文献资料;另一方面,以朱子说为官方儒学,也造就了许多理学大儒,如朱升、宋濂、叶琛、刘基等,这些人日后成为明初理学的重要传播者。不可否认的是,程朱理学在元代的发展,为其在明代成为官方意识形态奠定了基础。

儒家文化的经世传统和“用夏变夷”原则,构成了忽必烈汉化改革的宽广而深刻的文化背景。在这样一种包容性很强的文化感召力的驱动下,广大的中原儒者纷纷加入到少数民族政权的汉化改革中,成为积极的推动者。宋辽夏金元时期的文化大整合,使少数民族的汉化达到了相当高的水平。在此过程中,汉民族也经历了一次新能量的扩充,汉文化的生命力得以提升和完善。被征服者最终征服了征服者。

二、帝国体制下的中西文化交流

由于蒙古帝国横跨欧亚大陆,为中西文化的交流创造了重要条件,揭开了前所未有的异域文化相互激荡的新篇章。

成吉思汗及其子孙的对外征服战争,使中国西北部的边界实际上处于开放状态,从而导致穆斯林无阻碍地进入中国境内,并带来了伊斯兰教文明。早在唐代,已有穆斯林商人来中国经商。元代来华的穆斯林已不仅仅是商人,还有大量的士兵和工匠。他们的足迹遍及中国内地,“今回回皆以中原为家,江南尤多”^②。由于穆斯林在元帝国的社会地位很高,以故境外穆斯林大规模迁居中国,形成“回回遍天下”的态势。

从元代开始,中国逐渐形成一个回回族。该族信奉伊斯兰教,使用汉族语言文字,保持阿拉伯文化传统。回回族的形成,直接促进了伊斯兰教在中国的广泛

① 无名氏:《庙学典礼》卷4《崇奉孔祀教养儒生》。

② 周密:《癸辛杂识续集》卷上《回回沙碛》。

传播。随之而来的是,伊斯兰教寺庙遍布全国各地。著名的长安清真寺、广州怀圣寺、泉州清净寺等得以重新修饰,杭州、定州、燕京、昆明等地纷纷建造清真寺。仅从建筑即可看出,伊斯兰教自觉开展中国化的改造,以适应中国文化传统所营造的生存空间。例如,清真寺采纳中国式的合院建筑样式:寺前左龙右虎,寺内主殿居中,厢房并列两侧,楼阁对峙,匾联高悬,雕梁画栋。在宗教习俗上,穆斯林传统节日“古尔邦节”改称“忠孝节”;在殡葬时披麻戴孝,抬棺出殡,一如中国民间风俗。在教义上,创立了以儒家思想诠释伊斯兰教的凯拉姆体系。这些举措,极大地推动了伊斯兰教在中国的传播势头,对多民族文化的发展起到了不可磨灭的贡献。

不独伊斯兰教在中国得以生根,基督教也于此时大举进入中国。元代的基督教大体上分为两支:一支是曾在唐代流行的景教,另一支则是罗马天主教。

盛唐之际,景教初入,发展势头颇盛。殆至唐武宗灭佛,景教受到冲击,趋于式微。随着蒙古大军马踏中原,景教得以重新抬头,再度流行起来。景教信徒遍布全国,主要传教地区为山西、陕西、甘肃、河南、山东、直隶、广东、云南、浙江等地。

罗马天主教与元帝国的交往,主要源于外交接触。因慑于蒙古铁骑横扫欧亚大陆,为了捍卫基督教世界的秩序,罗马教皇派使节与蒙古大军联络,但屡遭羞辱。这一情形在忽必烈登基后得以改变。在会见欧洲商人——马可·波罗的父亲和叔叔后,忽必烈决定派使节出使罗马教廷,要求教皇选派教士来中国。1289年,罗马教皇派遣教士约翰·孟德高维诺出使东方。他抵达大都后,开始了传教活动。约翰努力学习蒙古语言文字,将《新约》译成蒙文,并在大都主持修建了两座教堂。由于约翰的杰出工作,在短时期内便有六千多人接受洗礼,成为基督徒。为此,罗马教廷任命他为大都和中国教区的大主教。尽管如此,基督教却未能像伊斯兰教那样融入中国文化传统之中。由于没有完成自身中国化的改造,元代基督教始终处于大众信仰体系的边缘地位。

在谈论元代中西文化交流的历程时,有一位传奇人物不可不提。他就是意大利旅行家马可·波罗。马可·波罗生于威尼斯商人家庭,大约在1271年随父亲和叔叔经两河流域,翻越伊朗高原和帕米尔高原,来到东方。1275年,马可·波罗一行人来到大都,受到忽必烈的礼遇。有意思的是,马可·波罗在元廷为官近17年。其间,他的足迹遍及全国,到过今天的新疆、甘肃、内蒙古、山西、陕西、四川、云南、山东、江苏、浙江及北京等地,还到过缅甸。后来,伊儿汗国大汗向元室求婚,马可·波罗奉命护送公主出嫁。1292年初离开中国,踏上归国之路。他从海路经苏门答腊、印度等地到达波斯。大约在1295年底抵达威尼斯。1298年,马可·波罗在威尼斯与热那亚的战争中被俘。在狱中,马可·波罗向同狱的囚犯鲁思梯谦讲述东方传奇。后由鲁氏整理成书,是为《马可·波罗行纪》。在

作为与唐诗、宋词鼎立的中国古代韵文文学创作的最高成就之一，元曲是那些星光灿烂的剧作家们在元代社会生活的基础上，融合唐宋大曲、宋词、金元音乐以及各种民间曲艺发展而成，所用曲牌多达400余个。

这里所谓的北曲，是指宋元时期北方戏曲、散曲所用各种曲调的总称，与江浙一带的南曲相对而言。在音乐素材上，北曲广泛吸收了唐宋大曲、宋词、诸宫调等传统音乐艺术的精华，并博采兼收金元时期流行的民间音乐，包括汉族民歌和北方少数民族民歌的曲调。北曲的用韵，以元人周德清《中原音韵》为准，分阴平、阳平、上、去四声，无入声。采用七声音阶，声调朴实深沉、铿锵有力，演唱时以弦乐器伴奏，有“弦索调”之称。在有些场合，也用竹笛伴奏。北曲盛行于元代，成为元杂剧和元散曲重要的艺术素材。清人所编《九宫大成南北词宫谱》收录的北曲曲牌，多达581个。相对而言，南曲有平、上、去、入四声，采用五声音阶，曲调婉转绵延、纤细悠扬，演唱时以箫、笛伴奏。上引《九宫大成南北词宫谱》收录南曲曲牌竟有1513个。元时，南曲不如北曲之盛，但宋元南戏和明清传奇大都以南曲为主要艺术形式。

一般情况下，人们常将元曲作为元杂剧的同义语。元杂剧大约于金末元初出现于中国北方。它以宋杂剧和金院本为基础，融宋金以来的音乐、说唱、舞蹈等各种艺术形式于一炉。大体上，元杂剧的剧本分为四折，每折包括用同一宫调写成的由若干曲牌组成的套曲，有时另外加上“楔子”。也有分成多本多折演唱的，如《西厢记》就有五本二十一折。

杂剧的角色分正末、正旦、外末、外旦、净等。元杂剧中的男角色统称为“末”，相当于传奇及京剧里的“生”，可以细分为正末、副末、冲末、大末、二末、三末、小末、外末等。与“末”相对，“旦”概指杂剧中的女角色，分为正旦、副旦、贴旦、外旦、老旦、大旦、小旦、花旦、色旦、搽旦等。末、旦之外，另有净、外、杂当。净分为外净、副净、二净等，可扮演男角，也可扮演女角。如《单刀会》中的周仓、《赵氏孤儿》中的屠岸贾、《燕青博鱼》中的王腊梅等，均由净来扮演。与净一样，外既可扮男角，也可扮女角。如《魔合罗》中的李文铎、高山，《赚蒯通》中的韩信、曹参、王陵，均由外扮。杂当，则是杂剧中的细小角色。如《扬州梦》第三折：“外扮白文礼引杂当上”；《陈州糶米》第一折：“杂扮糶米百姓三人同上”。

正末即杂剧中的男主角，又称之为末泥、末尼、末。元杂剧每本折子戏一般只用一种角色主唱，这种主唱多由正末或正旦完成。由正末主唱的本角叫末本。在末本中，正末必须每折都出场，大多扮演一个人物。也有一出戏中，正末每折扮演不同人物的。如关汉卿的《单刀会》，正末在第一折中扮演乔公，在第二折中扮演司马徽，在第三折和第四折中扮演关云长。次于正末的男演员叫外末、冲末、小末、副末等。如《气英布》中，英布由正末扮演，张良由外末扮演。冲末充当冲场的角色，起一种开场的作用。如《汉宫秋》开场是“冲末扮番王引部落上”；

《李逵负荆》开场是“冲末扮宋江，同外扮吴学究、净扮鲁智深领卒子上”。小末扮演的是青年男子，如《冤家债主》中的周长寿。副末的角色可能是受到了南戏的影响，如《蝴蝶梦》、《王粲登楼》、《灰阑记》、《竹坞听琴》、《碧桃花》的地方、许达、马员外、秦修然、张道南均由副末扮演。

正旦是元杂剧中的女主角。正旦主唱的角本称之为旦本。如同末本一样，在旦本中，正旦每折必须出场演唱，大多扮演一个人物。也有一本四折中，正旦分演不同人物的。如尚仲贤的《柳毅传书》，正旦在第一折、第三折、第四折中扮演龙女三娘，在第二折中扮演电母。末本杂剧和旦本杂剧中，分别有正旦和正末出场，但只有台词没有唱腔。外旦、贴旦是杂剧中的次要旦角，如《诈妮子》中，丫环燕燕由正旦扮演，小姐莺莺由外旦扮演；《鲁斋郎》中，李四妻张氏由正旦扮演，张珪妻李氏由贴旦扮演。旦儿、小旦多扮演青年女子，尤其是未出嫁女子。如《生金阁》中的李幼奴，《拜月亭》中的蒋瑞莲。搽旦角色，多是轻佻泼辣的女性形象，如《灰阑记》中的马大娘子。

从元杂剧角色的多样性看，元杂剧的艺术表现形式是丰富多彩的，演员阵容之强大、曲调之优美自不待言说。再从元杂剧所演绎的人物看，上至帝王，下至孩童，无所不包，是对社会生活的全景式的艺术描摹。“驾”是杂剧中帝王的俗称，如《汉宫秋》中的汉元帝是“正末扮驾”，《青衫泪》中的唐宪宗则是“外扮驾”。“孤”是杂剧中官员的俗称，如《窦娥冤》中的桃机是“净扮孤”。“细酸”多指杂剧中的书生、秀才，如《倩女离魂》有“末扮细酸”。“邦老”专指杂剧中的盗贼，如《合汗衫》里的陈虎是“净扮邦老”。“孛老”是元杂剧中中老年男子的俗称，外、末、净各种角色均可扮演。中老年妇女称之为“卜儿”，多由老旦或搽旦扮演，如《秋胡戏妻》里的刘氏是“老旦扮卜儿”。孩童称之为“孩儿”，又叫“孩儿”。杂剧中有兵勇的角色，称之为“曳刺”，如《虎头牌》、《荐福碑》等均有出现。农民形象是元杂剧中经常可以见到的人物，表明剧作家们对生活的真切观察，并折射出传统农业社会的大众文化品味。在元杂剧中，农民或称之为“伴哥”，如《薛仁贵》、《黄鹤楼》、《秋胡戏妻》、《伍员吹箫》等杂剧中均可见到。或称之为“拔禾”，如《薛仁贵》一剧中，薛仁贵儿时的农村伙伴即为“正末扮拔禾”。农村中的儿童，称之为“禾孩儿”。如《黄鹤楼》第二折：伴姑先上云：“我不免叫伴哥儿同走一遭去。伴哥儿，行动些儿。”正末扮禾孩儿上云：“伴姑儿，你等我一等波。”杂剧中的农村青年女子，或叫“伴姑儿”，或叫“禾旦”。如《薛仁贵》第三折：“（正末扮拔禾上，云，叫）伴姑儿，你醉了，等我咱。”妓院女子也成为元杂剧的艺术表现对象。行院（妓女）的班首称之为“行首”，歌妓则称之为“乐人”，如关汉卿《谢天香》中即是。另有“乐探”，是宋元时管理僧、尼、道士、乐人的衙役，在《紫云亭》、《刘行首》等剧中均有出场。鬼戏也是元杂剧喜用的表现手法。“魂子”即指戏中的鬼魂，如《东窗事犯》第三折：“正末扮岳飞魂子引二将上”；《神奴儿》第二折：“孩儿扮魂子上”。杂剧中的

女性鬼魂也叫“魂旦”，如《窦娥冤》第四折：“魂旦上唱。”

明人朱权《太和正音谱》将元杂剧分为十二大类，分别是：

(1) 神仙道化剧，表现神仙度脱凡人，使其得道成仙的故事。全真教是元代盛行的一支道教，神仙道化剧与此密不可分。名作有马致远的《黄粱梦》、《岳阳楼》、《任风子》。

(2) 隐居乐道剧，专演隐居不仕、安贫乐道的故事，如马致远《陈抟高卧》、张国宾《七里滩》等。

(3) 披袍秉笏剧，又叫君臣杂剧。笏，是古代朝会时所执的手版。披袍秉笏是朝臣的装束。君臣杂剧如《晋文公火烧介子推》、《好酒赵元遇上皇》等。

(4) 忠臣烈士剧，如纪君祥《赵氏孤儿》、朱凯《昊天塔》、杨梓《豫让吞炭》等。

(5) 孝义廉节剧，如关汉卿《窦娥冤》、秦简夫《赵礼让肥》等。

(6) 叱奸骂谗剧，如孔文卿《东窗事犯》，旨在丑化奸佞之臣。

(7) 逐臣孤子剧，多写历史上臣子遭君父斥逐的故事，如李寿卿《伍员吹箫》、费唐臣《贬黄州》等。

(8) 脱膊杂剧，专指武戏，如《单鞭夺槊》、《三战吕布》等。因为舞弄刀枪棍棒的武打戏，常需脱去上衣，赤膊上阵，故有此名。

(9) 风花雪月剧，多写男女情爱、风流韵事，如戴善夫《风光好》、张寿卿《红梨花》等。

(10) 悲欢离合剧，如张国宾《合汗衫》、乔吉《两世姻缘》、无名氏《货郎旦》等。

(11) 烟花粉黛剧，又叫花旦杂剧，以表现妓女生活为主，如关汉卿《救风尘》、《谢天香》等。

(12) 神头鬼面剧，又称作神佛杂剧，如杨讷《西游记》等。

另有驾头杂剧，是演绎帝王题材的剧目，如《汉宫秋》、《梧桐雨》等。驾头是指皇帝的仪仗。闺怨杂剧，以表现深闺女子的内心世界为内容，如关汉卿《闺怨佳人拜月亭》、白朴《薛琼琼月夜银筝怨》、王实甫《双蕖怨》等。此外，尚有绿林杂剧，以绿林好汉为主要内容，如水浒戏《双献功》、《李逵负荆》等。

元曲的创作讲求新奇变化，尤以巧体为多。大体上，曲中巧体计有短柱体、独木桥体、叠韵体、顶真体、叠字体、嵌字体、反复体、重句体、连环体、集谚体、集剧名体、集调名体、集药名体、櫟括体等。此外，剧作家也讲究曲中对偶形式，如合璧对、连璧对、鼎足对、联珠对、隔句对、扇面对、鸾凤和鸣对、救尾对等^①。

应该说，元曲的兴盛有着深厚的历史文化背景。女真族和蒙古族对歌舞及戏曲的喜爱，是宋元之际的北方戏曲繁荣昌盛的重要原因。在长期的征战岁月

^① 蒋星煜主编：《元曲鉴赏辞典》附录《读曲常识》（赵山林撰），上海辞书出版社1990年版。

里,女真和蒙古军队常有随军歌舞艺人。《续文献通考》引宋人孟珙《蒙鞑备忘录》所载:“国王出师,亦以女乐随行,多以十四弦等弹大官乐等,四拍手为节。”在与宋军交战期间,金人还向宋人索要为数众多的艺人,包括“杂剧、说话、弄影戏、小说、嘌唱、弄傀儡、打金斗、弹筝瑟琶、吹笙等艺人一百五十余家,令开封府押赴军前”^①。在这种情形下,北方都邑集结了来自各方的艺人。元大都修建之后,它以文化中心的影响力吸引了更多的艺人,从而为元杂剧的产生创造了必不可少的条件。值得注意的是,元代统治者虽然实行汉化政策,尊崇孔子,但汉族知识分子的社会地位却很低。当时的职业分布为:一官、二吏、三僧、四道、五医、六工、七匠、八娼、九儒、十丐。儒生不如娼妓,仅比乞丐略有地位。这样的生存状态,使大量儒生产生消极厌世的心理,他们或遁入山林,以求身洁;或无所事事,借酒浇愁;或流连勾栏,把玩风月。在此过程中,一批有创作激情的文人与民间艺人建立了亲密的关系,伤怀感世和人生感触促使他们以写作杂剧为寄托。当时,元杂剧和散曲的创作氛围相对自由,使得那些才华横溢的文人骚客可以真实地描写残酷的现实社会,可以尽情地抒发对美好情感的渴求。从而,倾吐来自基层社会的集体性的郁闷和愤怒,大胆讴歌人间情爱,成为元曲的两大主题。

在元曲的创作历程中,产生了为世人瞩目的元曲四大家:关汉卿、马致远、郑光祖、白朴。

关汉卿是元曲的代表性作家,他是大都人。一说燕人,或解州(今山西解县)人。据《析津志》记载,关汉卿“生而倜傥,博学能文,滑稽多智,蕴藉风流,为一时之冠”。关汉卿一生中的大部分时间都是在大都度过,从事戏曲创作。他所创作的杂剧至少有60种,散曲现存数十套,小令50余首。关汉卿的戏曲作品具有批判现实主义的色彩,大多反映残酷的现实和人民奋争的呐喊,人物形象鲜明,对元杂剧的繁荣发展影响极大。在关汉卿的作品中,以《窦娥冤》最具震撼力。这是一出惊天地、泣鬼神的伟大悲剧。王国维《宋元戏曲考》称,将此剧“列之于世界大悲剧中亦无愧色也”。如果说,“悲剧之父”埃斯库罗斯的悲剧凸显了命运的不可抗争,莎士比亚的悲剧凸显了人性中的柔弱,那么关汉卿的悲剧则是凸显了社会的黑暗。在这出戏里,关汉卿以高超的艺术手法,刻画了弱小无助的善良百姓与黑暗的强权社会之间的激烈冲突,最后的结果是恶对善的征服。窦娥因高利贷被迫卖身为童养媳,后因流氓无赖横行霸道而吃官司,再因贪官污吏的草菅人命而判处死刑。一个顺从命运的弱女子,由童养媳到寡妇,到被人陷害成为死囚的悲惨遭遇,一波三折,颇有戏剧性和社会批判意识,表现出作家对弱小百姓的同情以及对黑暗势力的强烈控诉。

^① 徐梦莘:《三朝北盟会编》卷77《靖康中轶》。

为善的受贫穷更命短，造恶的享富贵又寿延。天地也，做得个怕硬欺软，却元来也这般顺水推船。地也，你不分好歹何为地？天也，你错勘贤愚枉做天！

感天动地窦娥冤，是社会的悲剧、时代的悲剧。

元杂剧除了鞭挞黑暗的现实，还极力讴歌美好的爱情。王实甫的《西厢记》就是这一题材的杰作。《西厢记》的故事源于唐人元稹的《会真记》，王实甫在改编时参照了董解元的《西厢记诸宫调》。这出戏通过张生和崔莺莺自由恋爱的曲折经历，将男女情爱的绝美和韵致烘托得出神入化，使读者或观众如痴如醉。红娘、崔莺莺、张生的人物形象十分丰满、生动，呼之欲出。《西厢记》讲求情节迭宕起伏，曲词优美动听，以故明代戏剧家朱权《太和正音谱》称赞“王实甫之词如花间美人，铺叙委婉，深得骚人之趣”。明人胡应麟也认为《西厢记》“才情逸发处，自是卢、骆艳歌，温、韦丽句”^①。《西厢记》对中国戏曲的影响极为深远，其故事多为后世之京剧、昆曲、川剧等剧种所演绎、传唱，已成为中国百姓耳熟能详的美好姻缘的代名词。

元曲的繁盛，是中国戏曲艺术发展史上的里程碑。元曲是中国传统文化的精萃，它融合了古典诗词的文采和民间曲调的斑斓，注重叙事，擅长抒情，有浓厚的市民气息。元曲使中国真正步入戏剧大国的门槛，并享誉世界。如法国著名作家伏尔泰将元杂剧《赵氏孤儿》改编成《中国孤儿》，德国著名剧作家布莱希特受到元杂剧《灰阑记》的启发，创作了《高加索灰阑记》，均为明证。

四、领先世界的科技成就

宋元时期尤其是两宋，在中国文化趋于精细内省的同时，不仅孕育了新的思想体系——理学，而且在科学技术方面达到了一个高峰。根据李约瑟等人的研究成果，宋元时期是中国古代科学技术成就最高的时期，在许多方面领先于世界。应该说，理学家们宣扬的“格物致知”精神，促使人们对客观事物进行认真的考察，以了解其本质，从而在社会上营造了追求科学的理性主义氛围。此外，两宋时期商品经济的异常活跃、市场网络的扩大和自由宽松的文化政策，也推动了科学技术的推陈出新。

宋代科学技术的突出成就，首先表现在指南针、印刷术、火药武器这三项重大发明上。

早在战国时期，中国人已发明用来指示南北方向的“司南”。宋代在此基础上有了长足进展，主要体现在将指南针运用到航海上。这是航海技术划时代的

^① 胡应麟：《少室山房笔丛》卷 25《庄岳委谈下》。

创新。宋人朱彧《萍洲可谈》载：“舟师识地理，夜则观星，昼则观日，阴晦观指南针，或以十丈绳钩取海底泥嗅之，便知所至。”徐兢《宣和奉使高丽图经》称：“是夜，洋中不可往维，视星斗前进，若海晦，则用浮南指针，以揆南北。”这是世界上有关运用指南针于航海的两条最早的历史记载。作为中国古代科学技术的四大发明之一，指南针不仅解决了在恶劣天气条件下海上航行辨明方向的难题，减少了航海的危险性，有助于避免海难的发生，而且为仪器导航奠定了基础，使人类真正摆脱了海岸的羁绊，可以自在地扬帆于大海上。航海技术的提高，也促进了指南针的改进，创造出更精密的航海磁罗经或磁罗盘。此外，指南针的运用，使得宋代海船的制造工艺十分讲究。1974年在福建泉州湾出土了一艘宋代海船，船全长35米，载重量在200吨以上，具有很好的速航力和耐波性，船内有12道水密隔壁，船侧外壳有三层杉木板，结构非常坚固。它表明，在11~12世纪，中国的航海技术和造船技术均居于世界领先地位。

随着指南针在航海上的广泛运用，北宋科学家沈括提出了地磁影响指南针这一科学论断。在《梦溪笔谈》中，沈括记录了地磁有偏角，指出地点不同偏角的大小也不同。这一发现比1492年哥伦布横跨大西洋时的同一发现早400年。

印刷术的发明在隋唐之际。在此之前，印章和拓石的长期使用，为印刷术的产生创造了契机。隋唐之际，出现了历史上最早的印刷术——雕板印刷。此技术是谁发明，已不可考。最早提到雕板印刷的是唐代诗人元稹。他在为白居易《长庆集》写序时，有“缮写模勒”之语。后人考证，所谓“模勒”就是刊刻。

到了宋代，雕板印刷进入了鼎盛时期。当时，四川、福建、杭州等地的刻书坊比比皆是，尤其是各地公使库如转运司、茶盐司、提刑司等，以及各州军学、郡斋、县学、泮宫都热衷于刊刻书籍。“宋版书”刻工精细、品质精美，成为后人广为搜罗的文化珍宝。宋代刊刻的书籍种类繁多，包括儒家典籍、史书、地理、医药、农业、手工业、天文历算、诗词文集、宗教典籍、类书、日历、版画等。宋代雕印的《大藏经》费时22年，计1046部、5048卷，雕板多达13万块。在雕板印刷的基础上，杭州布衣工匠毕昇发明了活字印刷术。这是印刷史上的一次飞跃。据沈括《梦溪笔谈》记载，活字印刷术包括三道工序：首先，用胶泥刻成单字，用火烧硬，按字韵存放在木格里。其次，在平铁板上涂上松脂、蜡、纸灰等制成的药品，并在铁板上放一个铁框，按照稿本将活字排放在框中。用火烘烤铁板，使药品熔化，并取另一铁板压在活字上。待铁板冷却，活字便固定在上面了。这就是排版。最后，在版上涂墨印刷。这三道工序，正是现代活字印刷的基本步骤。

在毕昇活字印刷术的启发下，《农书》的作者王祯成功地创制了一套3万多字的木活字，制定了制作木活字的规格，并发明了转轮排字架，活字依韵排列，排版时转动轮盘，以字就人，使排字工作的劳动强度大大减轻。尤其是，王祯将这些技术完整地记载下来，写成了世界上第一部关于活字印刷术的书籍——《造活

字印书法》。由于易于操作,印刷效率高,木活字在全国各地广泛流行。1908年甘肃敦煌发现的回纥文木活字,其规格与王祜所说完全一致。

火药在军事上的广泛应用,是宋代重要的科技成就。在宋代之前,中国一直处于冷兵器时期,武器的材质以钢铁为主。北宋庆历四年(1044)成书的《武经总要》,是对汉唐以来冷兵器的总结。值得注意的是,在这部中国古代军事百科全书中,出现了火药兵器。《武经总要》记述的火药兵器,有毒药烟球、霹雳火球、蒺藜火球、火药鞭箭、火炮等,这表明北宋军队已经装备了多种火药兵器。《武经总要》开列了用于毒药烟球、蒺藜火球、火炮的火药配方,以硝、硫、炭为主。这是目前已知世界上最早的兵器火药配方,说明中国是将火药应用于军事目的的最早的国家。这一应用,在世界军事史上具有特别重要的意义,因为它象征着人类由使用冷兵器的时代进入了火器和冷兵器并用的新时期。

宋代火药在战争中的使用,主要是运用传统的火攻战术,同时利用其爆炸性能,用来播毒和撒布蒺藜等以击伤敌军。在硝烟弥漫的宋金战争中,已出现霹雳炮、震天雷、铁火炮等具有大杀伤性威力的武器。同时,还有喷火兵器——火枪。尤其是,出现了原始管形射击火器。这种火器用竹筒制成,筒装火药,并有“子窠”。与敌军交战时,点燃火药,喷出火焰,然后射出“子窠”,同时发出巨响。所谓“子窠”,可以认为就是子弹的雏形。这种突火枪用竹筒制作,以故称之为突火筒。

蒙古军队在对宋、金战争中,学会了制造火药、火器的方法,并在征服欧亚大陆的战事中大规模使用火药武器。蒙古军队改进了火枪的材质,能够用金属制造管形射击火器。现存最早的这类火器,是中国历史博物馆珍藏的元至顺三年(1332)的铜火铳。从元末农民起义到明初,铜火铳已大量使用。北京、河北、山西、内蒙古等地都曾出土洪武年间制造的有明确纪年的铜火铳。中国是火药的故乡,也是火药武器的故乡。宋元时期中国的管形射击火器的性能堪称世界一流。

指南针、活字印刷术、火药武器迅速传入欧洲,深刻影响了欧洲的历史进程。马克思曾对此予以高度评价,认为火药、罗盘、印刷术是预兆资产阶级社会到来的三项伟大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎,罗盘打开了世界市场并建立了殖民地,印刷术变成新教的工具和科学复兴的手段,变成精神发展的最强大推动力。

除了上述三项伟大发明,宋代在天文学、数学、地理学、地质学、医药学等方面都取得了丰硕成果,成为一个科学昌盛、人材辈出的时代。如沈括就是一个百科全书式的人物,《宋史·沈括列传》称赞他“博学善文,于天文、方志、律历、音乐、医药、卜算无所不通,皆有所论著”。在天文仪器方面,宋代的漏壶、圭表、浑仪、浑象等都达到历史高峰,沈括于此功不可没。他在《梦溪笔谈》中对英宗年间陨石的记载,比西方早700余年。在星象观测方面,宋代科学家做了大量工作。

他们曾进行过5次大规模的恒星观测,并将观测结果刻在石上,这就是举世瞩目的苏州石刻天文图。该石刻图约为 8×2.5 尺,刻星1430多颗。北宋苏颂、韩公廉建造的水运仪象台是宋代天文学的重要成就。台分三层,高约12米,宽7米,上层放置浑仪,以观测日月星辰;中层放置浑象,球面排列天体星宿;下层设木阁。水运仪象台的突出贡献在于:台之顶端设计为活动式,以便利观测,此为现代天文台圆顶的雏形;浑象昼夜自转一周,以演示天体运行,此为现代天文台转仪钟的雏形;台中安放的擒纵器,是钟表的关键部件,此为钟表的雏形。

数学方面,北宋数学家贾宪所提出的“开方作法本源图”,比法国数学家巴斯卡的相同成果提早600多年。由贾宪提出,后由南宋秦九韶完成的“秦九韶程序”(增乘开元法),将高次方程的解法推进到新的层次。这一解法,比意大利和美国科学家的相同成果要早500多年。重要的是,秦九韶对《孙子算经》中“韩信点兵”问题进行研究,提出“联立一次同余式”的解法,将其命名为“大衍求一术”。直到18、19世纪,西方数学家欧拉和高斯才获得与秦九韶相同的定理。19世纪中叶,来华的英国传教士将“大衍求一术”带到西方,引起西方数学界的轰动。德国数学家称秦九韶是“最幸运的天才”,美国科学史家萨顿认为秦九韶是“他那个民族,他那个时代,并且确实也是所有时代最伟大的数学家之一”。在世界数学界,“大衍求一术”被誉为“中国剩余定理”^①。

元代文化的光芒,不仅体现在千古绝唱的元曲上,而且体现在科学技术方面。一方面,元代继承了唐宋时期的科学技术,另一方面,元帝国辽阔的版图使它能够充分吸取西亚和欧洲的技术进步的成果。在农学、水利、纺织、数学、天文历法、医学等方面,元代都有骄人的成就。

由于忽必烈推行汉化政策,所以元代十分重视农业生产。至元七年(1270)二月,置司农司,拟定劝农条画,负责督导农业生产和兴办水利工程诸事务。同年十二月,升司农司为大司农司,增设各道劝农使、副使。大司农司下辖屯田府、籍田署、供膳司等。大司农司的主要职责之一,就是推广农业生产技术。元代重要的农学书《农桑辑要》等,均由大司农司刊行全国。

元代司农司编纂的《农桑辑要》,成书于至元十年(1273)。《农桑辑要》的内容大多辑录自古代至元代的农学著作,许多佚失农书中的记述因此得以保存下来。《农桑辑要》是中国现存最早的官修农书,通俗易懂,析理透彻,实用性很强。书中分门别类,相当完整地论述了各种作物的栽培技术,以及家畜、家禽、鱼、蚕、蜂的饲养技术,强调精耕细作。对于棉花和苧麻的栽培技术,书中特别加以提

^① 冯天瑜、何晓明、周积明:《中华文化史》,上海人民出版社1990年版,第710页。

倡。此书一出,大受欢迎,对农业生产发挥了积极作用。忽必烈诏令“以大司农所定《农桑辑要》书颁诸路”^①。元代中后期,政府多次重刊此书。如仁宗延祐二年(1315)八月“诏江浙行省印《农桑辑要》万部,颁降有司遵守劝课”^②。在《农桑辑要》的影响下,元代相继出现了一批颇有价值的农书。值得注意的是,由于中央政府对农业生产的高度重视,以故许多农书出自地方官之手。如,元代农学家王桢撰写了著名的农学著作——《农书》。王桢是山东东平人,元贞元年至大德四年(1295—1300)他在旌德、永丰做县尹时,提倡种植桑、棉、麻等经济作物和改良农具,并潜心农学研究,撰写《农书》37卷。该书分为《农桑通诀》、《百谷谱》、《农器图谱》三部分。其中《农器图谱》图文并茂,记载了近百种农具,包括耕作工具(犁、耙、耖、耨、铲等)、播种工具(耧车、砵车等)、除草工具(耨锄、耘荡、耘耙等)、收割工具(镰、禾钩、搭爪等)、加工工具(水磨、水碓、连磨等)、灌溉工具(水转翻车、高转筒车等)、储存工具(仓、筐、畚等)、劳动保护工具(蓑、笠、秧马、薅马等),以及其他各种辅助农用器具。这些资料,对于研究中国古代农业生产工具的演变,具有特别重要的意义。元代另有一部重要农学著作,为《农桑撮要》,又叫《农桑衣食撮要》。此书由维吾尔人鲁明善撰写。延祐元年(1314),鲁明善任寿阳(今安徽寿县)郡监,注重农业问题,便着手撰写此书。书中按月排列应做的农事,包括农作物、蔬菜水果、竹木的栽培,家养禽畜、蚕、蜂的饲养,以及农产品的加工、贮存和酿造等,是农家历性质的农书。

元代重视水利工程的修筑和疏浚。中统四年(1263)九月,置漕运河渠司,设立河渠使、副河渠使等职,掌管全国各地的水利工程。至元二年(1265)改置都水监。后划归大司农司,又并入中书省工部。元代最重要的内河航线是南北运河。灭掉南宋后,江南物资的北运,通由隋代运河。这条水道曲折绕行,水陆并用,对满足大都的需求极为不便。于是,从至元十三年(1276)到至元二十九年(1291),元代政府展开了开凿南北直向大运河的工程。这条运河南起余杭,北抵大都,贯通海河、黄河、淮河、长江、钱塘江五大水系,全长3 000余里,比隋代运河减少了900公里。尤其是,通州至大都之间通惠河的开通,使北上的漕船可以直抵大都。《元名臣事略·丞相淮安忠武王》称“江淮、湖广、四川、海外诸蕃土贡、粮运、商旅、懋迁,毕达京师”。元代对海运也相当重视,先后开辟数条南北航线。其中最重要的当数从刘家港到直沽口的航线。不可遗漏的是,元代科学家郭守敬在水利工程方面卓有贡献。郭守敬是顺德邢台(今属河北)人,曾任都水监,兼提调通惠河漕运事,修治过许多河渠。他参与京杭大运河的疏浚,解决了

① 《元史》卷14《世祖本纪》。

② 《元史》卷25《仁宗本纪》。

许多复杂的工程难题,如辟水源、保水量等。在大都西北,郭守敬主持修建了白浮堰,以保障通惠河的水源,并设计闸门和斗门,以维持船只通航。在兴修水利工程时,郭守敬提出以海平面作为基点的测量方法,非常接近现代地理学中的“海拔”概念。

郭守敬不仅是优秀的水利专家,而且是卓越的天文学家。他和王恂、许衡等人共同编制了更为准确的《授时历》,运用时间长达360年,是中国历史上使用最久的历法。《授时历》吸收了南宋杨忠辅编制的《统天历》的相关成果,以365.2425天为一年,比地球绕太阳公转一周的时间仅差26秒,经过3320年才相差一天,达到了现代国际通用的公历(格里哥利历)的精确度。但格里哥利历直到1582年才开始使用,比《授时历》晚300年。《授时历》还应用数学方法推算太阳、月亮及五星逐日的情况,也比欧洲早近400年。郭守敬注重实践,擅长制造科学仪器。经他制造和改进的观测天象的仪器,就有简仪、仰仪、高表、候极仪、景符、窥几等十余种。此外,他还创造了玲珑仪、灵台水浑等演示天象的仪器。郭守敬同时在全国各地设立了27个观测站,展开大规模的大地测量工作,重新观测了二十八宿及其他恒星的位置,测定了黄赤交角,达到了较高的精确度。尤其是,郭守敬测量了前人未曾命名的恒星千余颗,使纪录的星数达到2500颗,而西欧直到14世纪,所观测的星数只有1022颗。与郭守敬一同编制《授时历》的王恂,是中山唐县(今属河北)人,也是一位优秀的科学家。此人精通历算之学,在《授时历》中提出了“招差法”(即三次内插公式)和“弧矢割圆术”(即球面直角三角形解法),为当时世界领先水平。

达到世界先进水平的还有元代数学。上面提及的郭守敬、王恂都是一流的数学家。另一位优秀的数学家是元人朱世杰。朱世杰,字汉卿,号松庭,著有《算学启蒙》三卷、《四元玉鉴》三卷。他对于多元高次方程组的解法、高阶等差级数和招差术(有限差分),都有精到的研究。朱世杰是与宋代数学家秦九韶、金元之际数学家李冶齐名的数学大师。

元代医学的成就令人瞩目。元代中医的科目,在唐代四科(医科、针灸科、按摩科、咒禁科),宋代九科(大方脉科、小方脉科、风科、针灸科、眼科、产科、口齿咽喉科、疮肿兼折疡科、金镞书禁科)的基础上,发展为十三科,即大方脉科、小方脉科、风科、针灸科、眼科、产科、口齿科、咽喉科、正骨科、金疮肿科、杂医科、祝由科、禁科。并涌现所谓金元四大医家——刘完素、张从正、李杲、朱震亨。这四位医学名家中,前三位是金人,朱震亨为元人。他综合前人精华,倡导泻火养阴之法,其医学理论被称为“养阴派”。元人滑寿所撰《十四经发挥》,是一部针灸学专著,流传甚广,对日本针灸学影响颇深。危亦林所撰《世医得效方》是一部骨科专著,详细记载了麻醉药的使用方法。他所说的用蔓陀罗及乌头等制作麻醉药,乃世界之首创。

元代纺织业分为丝织业、棉织业、麻织业、毛织业等，设有绫锦织染提举司、纱罗提举司等。丝织业出产的品种很多，有绢、纱、罗、绮、绫、缣、纳失失、撒答刺欺等。由于棉花的日益普及，这时出现了将蚕丝和锦混织的工艺，如镇江出产的绵绫、绵绸等。另外，将金线和丝混织、金箔和丝混织的工艺前代已有，在元代则获得了更大发展，丝品光彩夺目。缣丝在唐宋之际大为流行，元代的工艺超过前代。《析津志辑佚》称，元代工匠用缣丝在扇面上织成人物、山水、花鸟等，“极其工致，妙绝古今”。由于元帝国的疆土辽阔，所以中亚的丝织技术也融入元丝织业中。史书所载“西域织金绮纹工”就是来自中亚的织造纳失失的工匠。在麻织业方面，王祯《农书》详细列举南方和北方在麻、苧制作工艺上的不同，“庶使南北互相为法云”。除了承续前代的织麻工艺外，元代还另有创新，出现了毛施布、铁勒布、麻铁黎布等品种。这些新的制品，或吸纳高丽国的技术，或采用北方少数民族的工艺，为百姓所喜爱。

元代纺织业最具革命性的变化，是棉花广泛种植。棉花宋代开始传播，到元代几乎遍及全国各地。如果说，宋代伊始，棉花作为纺织原料，在丝、麻之后位居第三，那么棉花的种植和棉布的纺织在元代已经相当普遍，出现棉、麻比肩南立的趋势。到明代，棉花在经济生活中的重要性便超过了麻。可见，在棉花的传播过程中，元代是一个转折点。在元代，棉纺织业迅速发展起来，棉纺织工具和技术均有很大改进。松江乌泥泾的黄道婆在其中扮演了重要角色。黄道婆从海南岛黎族妇女那里学到纺织技术后，回到江南，“乃教以做捍弹纺织之具，至于错纱、配色、综线、挈花，各有其法。以故织成被褥带帨，其上折枝、团凤、棋局、字样，粲然若写。人既受教，竞相作为，转货他郡，家既就殷”^①。元代棉纺织工具的改进，表现在从取籽到织布的各工序之中。以取籽为例，原来北方用铁杖擗，南方用手剥，效率低下。改进后，用搅机轧棉取籽，方便快捷。再如弹棉，原来用线弦小弓，改进后用绳弦大弓，提高了生产效率。

棉花的种植和棉布的普及，对元代社会经济生活产生了广泛而深远的影响，“桑土既蚕之后，唯以茧纩为务，殊不知木棉之为用。夫木棉产自海南，诸种艺制作之法駸駸北来，江淮川蜀既获其利。至南北混一之后，商贩于此，服被渐广，名曰吉布，又曰棉布。其幅疋之制，特为长阔，茸密轻暖，可抵缁帛，又为毳服毯段，足代本物。……且比之桑蚕，无采养之劳，有必收之效；埽之象苧，免绩缉之工，得御寒之益。可谓不麻而布，不茧而絮”^②。应该说，无论从中国经济史还是服装史的角度看，元代棉纺织业之于国计民生的文化意义是深远而巨大的。

① 陶宗仪：《辍耕录》卷24《黄道婆》。

② 王祯：《农书》卷21《农器图谱·木棉序》。

本章重点难点问题

1. 忽必烈实行汉化政策的历史意义。
2. 元曲独特的艺术形式及其文化史地位。

复习思考题

1. 元代的中外文化交流有哪些主要内容？
2. 宋元时期在科学技术领域取得了哪些重大成果？

第八章 晚期帝国文化

在西方学者眼中,秦始皇一统天下后的中国,是一个专制君主统驭下的疆域广大、人口众多、文化传承不坠的帝国,尽管其间存在分裂和战乱。如果说秦汉时期是帝国文化的形成期或早期,明清时期则是帝国文化的晚期。以大历史观审视,明至清中叶中国社会与文化无疑具有阶段性的总汇性质,它更多的是积聚而非迸发,是回溯而非突进,是修饰而非更新。明清两代,中央集权制发展到极致,社会结构不曾形成突破性的变化,传统的思想、学术、风俗、心态趋于烂熟,致思、内向、非竞争性的国民性格完全定型,阔大、精巧与空疏、呆滞逐渐衍化成为某种带有普遍性的氛围。于是,明清之际的文化便具有了不同于以往的特色,它没有创新的冲动,却显示了系统、缜密的风格。它也没有汉唐时代的稚气天真,没有两宋时期的纤秾得体。相比之下,明清之际的文化显得成熟凝重。也必须注意到,明嘉靖到万历以降,资本主义生产方式的萌芽、早期启蒙文化的勃兴、市民阶层的成长、实学思潮的澎湃,为传统中国迈入近代社会培植了活性因子,准备了运作机制。

一、古典文化的集成

明清两代,中国古典文化进入总结阶段。其突出表现,就是朝廷调动大量的人力物力,编纂《永乐大典》、《古今图书集成》、《四库全书》等类书、丛书,将古代浩如烟海的典籍加以荟萃,规模之宏大,编制之精密,不仅在中国文化史上是空前的,而且在世界文化史上也是屈指可数的。

早在洪武年间,中书庶吉士解缙就提出编纂大型类书的建议,称“上溯唐虞夏商周孔之奥,下及关闽濂洛之传,根实精明,随事类别,以备劝戒。删其无益,焚其谬妄,勒成一经,上接经史,岂非太平制作之一端也”^①。此议虽得到明太祖的首肯,但未能成书。明成祖登基后,指示解缙等人开馆于南京文渊阁,博采众书,分门别类,依韵编纂一部大型类书。这项浩大的图书工程始于永乐元年(1403),成于永乐六年(1408),初名《文献大成》,后定名《永乐大典》,广收各类图书七八千种,辑成22 877卷,凡例、目录60卷。在此之前,也编纂过一些大型类书,如宋代李昉《太平御览》1 000卷、王钦若《册府元龟》1 000卷;另有唐代高士

^① 解缙:《文毅集》卷1《奏疏·大庖西封事》。

廉《文思博要》1 200 卷、张昌宗《三教珠英》1 300 卷，但规模均远远无法与《永乐大典》相比。

《古今图书集成》的编纂始于清康熙年间。由康熙第三子、诚亲王胤祉的侍读陈梦雷编辑，雍正登基后命尚书蒋廷锡等重辑。雍正四年(1726)以铜活字排印，令印 64 部。全书 10 000 卷，目录 40 卷，分 6 编、32 典、6 109 部。其中，历象编，分乾象、岁功、历法、庶征四典；方輿编，分坤輿、职方、山川、边裔四典；明伦编，分皇极、官闾、官常、家范、交谊、氏族、人事、闺媛八典；博物编，分艺术、神异、禽虫、草木四典；理学编，分经籍、学行、文学、字学四典；经济编，分选举、铨衡、食货、礼仪、乐律、戎政、祥刑、考工八典。每典分若干部。每部先汇考，次总论，有图表、列传、艺文、纪事、杂录、外编等项目。内容繁富，区分详晰，被康有为称为“清代第一大书”。

乾隆年间的《四库全书》综录历代典籍，其规模之浩大，更超乎《永乐大典》和《古今图书集成》。乾隆三十七年(1772)正月初四日上谕：

朕稽古右文，聿资治理，几余典学，日有孜孜。因思策府缥緲，载籍极博。其巨者，羽翼经训，垂范方来，固足称千秋法鉴。即在识小之徒，专门撰述，细及名物、象数，兼综条贯，各自成家，亦莫不有所发明，可为游艺养心之一助。是以，御极之初，即诏中外汇访遗书，并令儒臣校勘十三经、二十一史，遍布黄宫，嘉惠后学，复开馆纂修《纲目》三编、《通鉴辑览》及《三通》诸书，凡艺林承学之士，所当户诵家弦者，既已荟萃各备。第念读书固在得其要领，而多识前言往行以蓄其德，惟汇罗益广，则研讨愈精。如康熙年间所修《图书集成》，全部兼收并录，极方策之大观，引用诸编，率属因类取裁，势不能悉载全文，使阅者沿流溯源，一一征其来处。今内府藏书，插架不为不富。然古今来，著作之手无虑数千百家，或逸在名山，未登柱史，正宜及时采集，汇送京师，以彰千古同文之盛^①。

此言开启《四库全书》编纂之序幕，历时十载，方竟全功。《四库全书》收书 3 503 种，计 79 337 卷，分经、史、子、集四部，故名四库。全书缮写七部，分藏文渊、文源、文津、文宗、文汇、文溯、文澜七阁。吴振棫《养古斋丛录》称：“康熙二十五年，有藏书秘录给直采集钞写之旨。乾隆间，遍访藏书，汇罗大备，辑为《四库全书》。仿甬东范氏天一阁規制，建文渊(大内)、文源(圆明园)、文津(热河)、文溯(盛京)四阁，贮全书。每阁藏书三万六千册。又以江、浙为人文渊藪，复缮三分，分建三阁。镇江金山曰文宗，扬州曰文汇，杭州曰文澜。又于全书中择尤精者亦分四库，得一万二千卷，别名《荟要》。”

《四库全书》经部有 10 类，包括易、书、诗、礼、春秋、孝经、五经总义、四书、

^① 《钦定四库全书总目》卷首《圣谕》。

乐、小学。史部有 15 类,包括正史、编年、纪事本末、别史、杂史、诏令奏议、传记、史钞、载记、时令、地理、职官、政书、目录、史评。子部有 14 类,包括儒家、兵家、法家、农家、医家、天文、算法、术数、谱录、杂家、类书、小说、释家、道家。集部有 5 类,包括楚辞、别集、总集、诗文评、词曲。

《四库全书》的编纂之所以能够完成,关键是参与的学者集一时之选。总纂官纪昀以博学卓识著称,李元度《纪文达公事略》称“乾隆三十有八年,纯皇帝特开四库全书馆,以河间纪公为总纂官。公贯彻儒籍,旁通百家,凡六经传注得失,诸史异同,子、集支分派别,以及词曲医卜之类,罔不抉奥提纲,溯源竟委。每进一书,仿刘向、曾巩例,作提要冠诸简首,以辄览而善之。又奉诏撰《简明目录》,存书存目多至万余种,皆公一手所订,评鹭精审,识力在王仲宝、阮奇绪之上,藏诸七阁,褒然巨观,真本朝大手笔也。”纂修《四库全书》的人员,见载于乾隆四十七年(1782)清单的多达 360 人。其间诸多一流学者参加了《总目》的工作,如戴震主经部,邵晋涵主史部,周永年主子部等,最后由纪昀定稿,无怪乎具有极高的学术价值。周中孚《郑堂读书记》由衷称赞:“窃谓自汉以后簿录之书,无论官撰私著,凡卷第之繁富,门类之允当,考证之精审,议论之公平,蔑有过于编矣。”

尽管《永乐大典》、《古今图书集成》属于类书,《四库全书》属于丛书,体例不同,但它们的文化价值及某些编纂特点却是相似的。

第一,穷搜博征各种著作,汇成庞大的书籍世界,对文化遗产的保存具有重大意义。

明成祖下令编纂《永乐大典》时,“敕遣使臣,博采四方之籍;礼招儒彦,广绸中秘之储。事迹务在于周详,义例必令其明白。于是上古初,暨于昭代,考索累朝之逸典,汇罗百氏之遗言。名山所藏,金匱所纪,人间之所未睹,海内之所罕闻,莫不具其实而陈其辞,参于万而会于一”^①。在中国文化史上,《永乐大典》确乎是一部最早最大的百科全书。其内容极为宏富,如“六模”韵之“湖”字内“西湖”项下,采摘了十几部书中有关西湖的叙述,用了两卷多的篇幅进行解释,其周详可见一斑。这部类书保存了大量珍贵的典籍。如“水”韵下的《水经注》是目前流传最古的版本。又如南戏除了“荆”、“刘”、“拜”、“杀”和《琵琶记》,较古的本子都已散佚,但在《永乐大典》“戏”字韵下,可找到《小孙屠》、《张协状元》、《宦门子弟错立身》三种不同时代的南戏。尤为可贵的是,《永乐大典》在辑录各类文字时,完全依据原书一字不易,因此许多古籍尤其是宋元之前的佚书、珍本得以完整保存。这一做法,亦为《古今图书集成》所继承。由于《永乐大典》后遭破坏,《古今图书集成》遂成为现存的搜罗最博、规模最大的一部类书。《四库全书》更

^① 徐伯龄:《蟬精集》卷 1《永乐大典》。

上一层楼,其书籍来源有六:奉清廷帝王之命编撰的书(敕撰本)、从《永乐大典》中辑出的书(永乐大典本)、清代皇家收藏的书(内府本)、地方官员采购的书(采进本)、私人进献的书(进献本)以及通行本。由于广采博收,措施得当,遂使《四库全书》集中国古代典籍之大成,成为空前规模的大型丛书。

《永乐大典》、《古今图书集成》、《四库全书》汇罗、保存文化典籍的功绩,可与中世纪欧洲《百科全书》的历史作用相辉映。如东罗马帝国皇帝君士坦丁七世鲍菲罗詹尼托斯,曾从严格选定的天主教作家的作品中,摘录最为有用的内容以供其朝臣和使者学习,其结果使罗马历史学家阿庇安、希腊历史学家波里比阿、希腊哲学家苏格拉底、拜占庭历史学家佐希莫斯等人的著作得以流传于后世。

第二,以较为精密的分类体例部勒群籍,使之有秩序地构成一个知识体系。

《永乐大典》摹仿宋人阴幼遇《韵府群玉》、钱讽《回溪史韵》的体例,依照明代《洪武正韵》的韵目,按韵分列单字。每一单字下,先注《洪武正韵》的音义,次录各韵书、字书的反切与解说。又用唐人颜真卿《韵海镜原》的方式,并列该字的楷、篆、隶各体,分类辑和这一单字有关的天文、地理、人事、名物、诗文等各项记载。这种“用韵以统字,用字以系事”的编纂体例,与16世纪以后欧洲流行的按字母顺序编排百科全书的方法颇为相近。但由于分割诸书,首尾难贯,又有漫无条理之弊。同为类书,《古今图书集成》在体例上有了相当大的改进。全书分六大汇编,编下有典,典下有部,分类极细。尤其是,每部先列“汇考”,次列“总论”,值得肯定。所谓“汇考”,即把某事物的因革损益之源流、古今称谓、种类性情及其制造方法,记其大者,可以概见该事该物。所谓“总论”,即把经书及其注疏和子书中关于该事该物的论述,予以收录。总之,《古今图书集成》以较为明确、精密的分类体例,纠正了以往类书部类重复、分合不当的缺陷,又以每部逐项排列事文,去取谨严、颇有条理的特点,构成一较为系统的知识体系,中国类书的形式由此面目一新。

《四库全书》的分类,不同于《永乐大典》和《古今图书集成》,采取中国传统古籍的四部分类法。各书分别类目时,总结、吸收了前人经验,如诏令类入史部,从唐志例;奏议类入史部,从汉志例;立别史一门,从宋史例;立谱录一门,从尤袤遂《初堂书目》例;名、墨、纵横诸家并入杂家,从黄虞稷《千顷堂书目》例;诗集并入别集,从诸史通例;兼诂群经者题为“五经总义”,从隋志之文。传统的四部分类法在《四库全书》编纂中达到相当精密和完善的程度,代表了传统中国社会知识分类法的最高水平与17世纪英国思想家、科学家培根的知识分类法颇有暗合之处。四库的史部,恰与培根分类法的历史学类近似;阐扬各家学派哲学思想的子部,与哲学类契合;集部则与诗学类相仿。以经部为四部之首,亦与中世纪欧洲文化特征相似:被奉为中国传统文化经典的儒家典籍,与中世纪欧洲崇奉的“新

旧约全书”相当。可见，古代和中世纪东西方的知识体系虽然差异不小，但也有共同规律可循。

明清两代纂辑类书、丛书，不仅在中国文化史上气象空前，在世界文化史上也罕见其匹。《古今图书集成》虽然比不上《永乐大典》、《四库全书》的规模，但与约3500万字的《大英百科全书》比较，仍可称为煌煌巨帙，因而在国外有“康熙百科全书”之称。如与18世纪中叶法国狄德罗主编的《百科全书》相比，更得可见明清类书、丛书规模的宏伟。狄氏《百科全书》有2268万字，而《永乐大典》有37000万字，《古今图书集成》有16000万字，《四库全书》有99700万字。迄今为止，尚无任何一部丛书的规模可与《四库全书》相比。然而，尽管《永乐大典》、《古今图书集成》、《四库全书》的篇幅远比狄德罗的《百科全书》浩大，但若将其内容及思想体系加以比较，便会发现明显的时代差异性。

《百科全书》的编纂者狄德罗、卢梭、爱尔维修、伏尔泰均是18世纪法国启蒙运动的领袖。他们以《百科全书》为利器，尖锐抨击专制制度和教会的黑暗，宣扬理性主义、人道主义和唯物主义，启迪着法国人民的觉醒。如在“政治权威”条中，《百科全书》写道：“没有一个人从自然得到了支配别人的权利。自由是天赐的东西，每一个同类的个体，只要享有理性，就有享有自由的权利”。这是资产阶级“天赋人权”的呐喊。它又指出，政权“在本质上只属于人民，仅仅为人民所固有。……并不是国家属于君主，而是君主属于国家”。这是对专制君主“朕即国家”论的大胆驳斥。然而，《永乐大典》、《古今图书集成》、《四库全书》的主持者却是明清两代封建帝王。他们动用政权力量，荟萃典籍，制作巨型类书、丛书，其目的是为巩固封建统治服务。以《四库全书》为例，它成为清代统治者推行文化专制的重要工具，竭力翦除各种反封建的“异端”。《四库全书》的辑录原则是“今所采录，惟离经畔道、颠倒是非者，掇击必严；怀诈挟私、荧惑视听者，屏斥必力”^①。剿灭蕴藏民族思想的文化典籍，也是统治者编纂《四库全书》的重要目的。在乾隆的严令催促下，各地官员着力查办禁书。以浙江为例，自乾隆三十九年至四十六年（1774—1781），先后送缴禁书24次，多达538种，13862部。据不完全统计，在《四库全书》编纂过程中，全毁的书2453种，抽毁的书403种^②。狂暴的焚毁及肆意的窜改，使中国文化典籍遭到秦始皇焚书后的一次空前浩劫。鲁迅犀利指出：“清的康熙、雍正和乾隆三个，尤其是后两个皇帝，对于‘文艺政策’或说得较大一点的‘文化统制’，却真尽了很大的努力的。文字狱不过是消极的一方面，积极的一面，则如钦定四库全书，于汉人的著作，无不加以取舍，所取的书，凡有涉及金元之处者，又大抵加以修改，作为定本。此外，对于‘七经’，‘二十四

① 《钦定四库全书总目·凡例》。

② 冯天瑜：《明清文化史散论》之《明清类书丛书编纂评述》，华中理工大学出版社1998年版，第379页。

史’，《通鉴》，文士的诗文，和尚的语录，也都不肯放过，不是鉴定，便是评选，文苑中实在没有不被蹂躏的处所了。”^①清代最高统治者对文化典籍的直接干预，表明中国封建专制主义已达到空前强化的程度。就此意义而言，《四库全书》等巨型类书、丛书的编纂工作，其性质与法国 18 世纪启蒙大师撰写的《百科全书》迥然有别。

上述大型类书、丛书的编纂，具有明显的总结古典文化的意味。在这种文化氛围中，清代朴学脱颖而出，成为乾嘉时期的主导学术。

清代朴学发端于宋明理学内在的矛盾冲突，即所谓朱陆之争。由于这场论争旷日持久，无法在理论上得到解决。于是，理学家们转向诠释经典。程朱一派的罗钦顺从中悟出“取证于经书”的道理。王阳明据古本《大学》立论，指出朱子的今本《大学》背离了孔学真义。清初学者更倾注全部精力从事经学考证。顾炎武、阎若璩的考证具有反陆、王的意味，黄宗羲、毛奇龄的《易》考证则蕴有反程、朱的旨意。总之，理学两派的争斗从义理转到考证，合乎逻辑地推出了蔚为大观的清代考据学。从晚明为解决义理之争而崛起的经学考证，到乾嘉时期以经典的音韵、训诂为研究对象的纯粹的考据，其间有一代表人物，即顾炎武。他明确提出“经学即理学”的口号，以《日知录》中的经学研究及《音学五书》等著作，为纯粹化的考据学提供了方法论的范本。应该说，经学考证在顾炎武的努力下，在规模和结构上发生了革命性的转变，发展成为完善的考据学，以故顾氏被称为朴学的开山大师。

清代朴学在中国文化史上的巨大贡献，便是对古典文化进行了空前规模的总结。乾嘉时期的朴学分为两大派，一是以惠栋为代表的吴派，从研究古文字入手治经，重视音训，以求经义；二是以戴震为代表的皖派，擅长“三礼”（《周礼》、《仪礼》、《礼记》），尤精小学（即文字学）。清代朴学成就斐然。在戴震、惠栋、钱大昕、段玉裁、王念孙、汪中、阮元等的努力下，清代古文字学和古音韵学的研究成果突出。段玉裁的《说文解字注》、朱骏声的《说文通训定声》、王引之的《经传释词》，均是考据学派关于文字学的重要著作。段玉裁的《六书音韵表》、江永的《古韵标准》、戴震的《声类表》及《声韵考》，对古韵学都有卓识创见。中国古代文献的整理、考订、校勘、辨伪、辑佚工作，也在乾嘉时期取得了令人瞩目的成就。阮元辑《皇清经解》、王先谦辑《皇清经解续编》所收书籍就有 389 种，727 卷之多。许多学者校勘《荀子》、《墨子》、《管子》、《逸周书》、《战国策》、《竹书纪年》、《山海经》、《水经注》等古籍，订正了大量脱漏和错误。姚际恒的《古今伪书考》对《易传》等 91 种古籍进行了辨伪工作。散佚古籍的辑录也收获甚丰，仅从《永乐大典》中便辑出已佚古籍 300 余种。客观而论，清代朴学对古籍文献的整理与考据工作，对于学术文化的传承不坠具有特别重要的意义。

① 《鲁迅全集》第 6 卷《且介亭杂文·买〈小学大全〉记》，人民文学出版社 1981 年版，第 57 页。

二、极端皇权与文化专制

中国是一个君主专制早成而又晚退的国度，自秦汉至明清，君主专制政治一以贯之，长达 2000 余年，而西欧诸国只在中世纪晚期才确立君主专制，历时不过 300 年。中国君主专制的历史功能是双重的：一方面，它曾经发挥过维系国家统一、发展经济和文化的积极作用。中国古文明的辉煌，从广土众民国家的建立、万里长城的兴筑、南北大运河的开掘，到《永乐大典》、《四库全书》的修纂，都是君主专制的产物；另一方面，君主专制政治从诞生之日起，便有压抑人民基本权益（包括精神自由）的罪孽，许多帝王都有“暴君”恶名。此外，君主专制政治还有一个历史演进过程。如果说，君主专制在其产生前期较多地发挥过历史进步作用，那么，随着时代推移，其阻滞历史进步的惰力则愈益彰显。

自秦汉以降，总的趋势是专制主义君主集权政治愈演愈烈，至明清则达到登峰造极的程度。明太祖朱元璋废除沿袭千余年的丞相制，六部直接对皇帝负责，皇帝成为国家元首兼政府首脑，集政、军、财、文大权于一身。清承明制，发展了明代的绝对皇权，又强化了严酷的民族压迫。这种帝王的集权专制，在当时世界上是罕见的。日本中世、近世的天皇，地位类似欧洲的天主教教皇，实权在征夷大将军手里。不掌实权，不负实责，是天皇能够“万世一系”的原因所在。欧洲中世纪，政治与神权是分治的，前者归国王，后者属教会，欧洲谚语云“上帝的归上帝管，恺撒的归恺撒管”，说的就是欧洲政教分离，思想文化大权游离于王权之外。即使在中世纪晚期王权极盛之际，掌管神权的教会对君主仍有相当强大的制约力，王权须获神权认可，帝王必须经由教皇加冕才能获得合法性，加之中世纪晚期市民社会的崛起，欧洲的专制王权是颇有限度的。欧洲的著名大学（如英国的牛津、剑桥，德国的哥廷根等）创办于中世纪后期，均自外于王权，由此形成学术独立的传统。中国则不然，皇帝在宗教教主之上（由皇帝向宗教领袖颁金册），又通过科举考试，皇帝成了天下士子的老师（殿试便是士人直接到帝王面前应试）。皇帝集政治、神权（或称文权、思想权）于一身，这使得中国的君主专制失去了有效的制约机制，其为祸社会的一面便无法阻遏。且不论明末矿监、税监对工商业的巨大破坏，清代康、雍、乾盛世发生的文字狱更令人毛骨耸然。

在中国文化史上，存在一个突出现象，即专制君主监视和控制知识分子的思想动态，唯恐扰乱了统治秩序。这种情形到明清时期发展到苛酷的程度。明清时期专制主义君主集权制度达到登峰造极的程度，由是派生出文化专制主义的泛滥。一方面，朝廷将儒学（尤其是宋明理学）规定为士人必须崇奉的官方哲学，并将科举制度进一步完善，以搜罗广大士人；另一方面，又推行迫害政策，屡兴文字狱，对于稍有“越轨”、“悖逆”表现的士人，予以无情打击。编织文网，对文人加

以恐吓，古已有之。但明清时期的文网之密、搜求之细、惩办之酷，为前代所未见。即使与欧洲中世纪黑暗时期恶名昭著的宗教裁判相比，明清文化专制主义亦有过之而无不及。以故鲁迅将明清时期的文字狱喻为“脍炙人口的虐政”^①。

明代文网的编织者是朱元璋。明帝国建立后，随着君权的极度膨胀，朱元璋对臣僚的猜忌日益加深，他既不放心并肩起事的将帅，认为他们桀悍难制，也不放心出身豪门的文臣，认为他们城府太深。于是，朱元璋由起事时对文人的尊重一变而为对文人心怀疑虑，以至演变成大开杀戒的文字狱。纵观明初大兴文字狱，多与朱元璋本人的忌讳有关。洪武年间，许多文吏常为上司作贺表。这些贺表无非是歌功颂德的陈词滥调，但却被锦衣卫搜集，呈报朱元璋。朱元璋对这些贺表一一仔细推敲，认为文中凡有与“贼”、“僧”发音相近的文字如“则”、“生”等，皆是对自己的嘲讽，从而以“犯上罪”、“大不敬罪”对作者施以严刑，大开杀戒。

朱元璋这种“以区区小过，纵无穷之诛”的行径，在中国古代社会也不多见。唐代虽极讲避讳，书籍文告中凡遇“虎”（李渊之父叫李虎）、“渊”（唐高祖为李渊）、“民”（唐太宗为李世民）等字，都要加以回避。但纵览史籍，尚未发现唐代有触忌讳而受重刑的记载。北宋时期，文人也有因文字问罪之史实，但帝王尚未深文周纳，“然上每怜之。”^②这种对士大夫“每怜之”的心态，在明太祖身上毫无踪影可寻。这表明专制主义君主集权制度到了明代已达到新的阶段。与野蛮的“廷杖”一样，明代因文字杀人的作法，抛弃了“刑不上大夫”的老规矩，直接施重典于大臣，不仅诛其身，而且没其家，以此树立皇帝的绝对权威。

朱明王朝初年的文网如此森严恐怖，较之前代大有发展，但与清代前期相比，不过是区区小巫而已。清朝的统治，一方面继承和发展了明代的绝对君主专制，另一方面又加入了残酷而病态的民族歧视和民族压迫政策。这二者的综合，构成了清代专制政体的基本特征。由此产生的文化政策，以扼杀民主和民族思潮，巩固清廷在精神领域的统治地位为目标。具体而言，包括三方面的举措：一是以科举为诱饵，特设博学鸿词科，搜罗人才；二是帝王标榜右文，组织大批学者编纂各种浩大的辞书、类书，将文人引向故纸堆；三是迭兴文字狱，剿灭异端。

清代文字狱不同于明代之处，在于它多因镇压汉族人民的民族意识而发难。这显然是由于身为少数民族的清廷统治者，对数量巨大、文化悠久的汉民族的恐惧。清代帝王认为，汉人的民族意识一日不消灭殆尽，清廷的统治一日不得巩固。而汉人民族意识的传播者，主要是江浙士人，必须加以特别的管制。清代前期对汉族士人的政策大致可分为四个阶段：顺治元年至十年（1644—1653）是利

① 《鲁迅选集》第4卷《病后杂谈》，人民文学出版社1983年版，第98页。

② 陈均：《九朝编年备要》卷20《神宗皇帝》。

用, 顺治十一年至康熙十年(1654—1671)是高压, 康熙十一年(1672)以后是怀柔, 雍正、乾隆年间又转为压制。典型案例有“毛重倬坊刻制艺序案”、“庄廷铎明史稿案”、“戴名世《南山集》案”、“查嗣廷试题库案”、“吕留良文选案”等等。康、雍、乾三朝文字狱仅见记载的就有 108 起之多, 而且愈演愈烈。

明清两朝大兴文字狱, 成为中国文化发展的桎梏。明初文字之祸的主要危害, 在于缩小了朱明王朝的统治基础, 致使那些以“学而优则仕”为正途的儒生也不愿入朝为官。入朝做官者, 慑于皇权淫威, 苟且因循, 无所作为。大量士人不敢发挥己见, 陷入僵化呆滞状态。除了钦定的《性理大全》, 士人几乎一书不读, 学术界患上贫血症。清人焦循《雕菰楼集》称: “有明二百七十余年之中, 拾宋人之唾余, 以大全讲义取士。”潜邱《札记》指出: “予尝发愤太息, 三百年来学问文章, 不能上追汉唐, 下及宋元。”应该说, 明初厉行文字狱, 禁锢士人思想, 是造成明代学术水准不高的主要原因。

至于清代文字狱造成的恶果, 比明代更为严重。明清之际, 由于社会格局的巨大变化, 萌发了具有启蒙精神的社会思潮和带有若干近代色彩的自然科学, 思想文化领域呈现一个堪与战国时代相比拟的繁荣时期。在十六七世纪, 社会科学领域产生了黄宗羲、顾炎武、王夫之等启蒙大师, 自然科学领域涌现《徐霞客游记》、《本草纲目》、《农政全书》、《天工开物》等杰作。就当时中国文化所达到的水平看, 与欧洲同时的文艺复兴相去不远。遗憾的是, 此后欧洲近代文化一日千里, 而中国由于文化专制主义的束缚, 由于文字狱一类高压政策的实施, 启蒙思潮的发展道路被粗暴地切断了, 民主和科学的精神遭到扼杀, 广大士人绝口不提国事, 转而埋头古籍的考证和整理工作。恰如龚自珍《咏史》所言“避席畏闻文字狱, 著书都为稻粱谋”。于是, 清代学术便出现两种倾向: 一是宋明理学尤其是程朱理学成为钦定学术, 士人的思想被理学教条所束缚, “非朱子之传义不敢言, 非朱子之家礼不敢行”; 二是出现了为考据而考据的乾嘉学派。乾嘉学派的出现, 固然与中国学术史的演变进程相关, 它是注重训诂的汉学取代注重义理的宋学的结果, 但与清代文化专制主义的病态发展不无关系。

三、理学的嬗变

在理学发展历程中, 明代占有重要一席之地。不言理学在明代的嬗变, 则难窥理学之全豹。梁启超在《中国近三百年学术史》中指出: “可以把宋元明三朝总括为一个单位——公历一〇〇〇至一六〇〇——那个时代, 有一种新学术系统出现, 名曰‘道学’。那六百年间, 便是‘道学’自发生成长以至衰落的全时期。”大体上, 理学在明代经历了由兴盛到变态的过程, 各学派大起大落, 头绪纷繁。

初明时期, 是理学的“述朱期”。程朱理学在南宋已占据统治地位, 元代也以

朱子之书，作为科举取士之规程。朱元璋即位之初，“首立太学，命许存仁为祭酒，一宗朱氏之学，令学者非五经孔孟之书不读，非濂洛关闽之学不讲。成祖文皇帝益张而大之，命儒臣辑五经四书大全及性理全书，颁布天下”。当时，饶州儒士朱季友上书诋毁朱子之学，明成祖大怒，称此人“儒之贼也”，“命有司声罪杖遣，悉焚其所著书”^①。元、明帝王对朱熹之尊崇，可与汉武帝表彰孔子相比拟。由于统治者以行政手段大加干预，以故明初成为程朱理学一统天下的格局，学术思想别无创新。正如黄宗羲《明儒学案》所指出的：“有明学术，白沙开其端，至姚江而始大明。盖从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。”因此，可以将初明称作理学“述朱期”。明初“文臣之首”、金华学派的宋濂，便是程朱的崇拜者，其得意弟子方孝孺在洪武、建文时期被称之为“程朱复出”。明前期的其他几个大儒亦有类似情形：曹端被时人称之为“今之濂溪”；河东学派薛瑄“以复性为宗，濂洛为鹄”。

作为初明理学大师的崇仁学派领军人物吴与弼，学宗程朱，“一禀宋人成说，言心则以知觉与理为二，言工夫则静时存养，动时省察”。吴门弟子虽有转手，但对其师说，“终不离此矩矱”^②。其著名弟子，一为胡居仁，他“辨释氏尤力”；二为娄琼，他曾收17岁的王守仁为弟子，所以明人往往把娄琼视为王学之发端；三为陈献章，号白沙，早年从师于吴与弼，但其学术思想与吴氏有所差异。陈献章主张以“虚”为基本，以“静”为门户，其“识趣近濂溪，而穷理不逮”^③。陈献章是明代理学家中第一个大胆“通禅”的人物。他的“主虚”以保心灵，以静坐达到于虚之道，颇有禅宗意味。

应该说，明代理学到陈献章的白沙学派，才开始脱离程颐、朱熹理一元论的轨道，走入周敦颐、程颢心一元论的门径。所谓“有明之学，至白沙始入精微。其吃紧工夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动”^④。陈献章一反初明学者因循程朱的习气，提倡“自得”的独立思考的学风。从学术路线的内在联系看，周敦颐—程颢—陆九渊—陈献章—王守仁是一脉相承的。上承陆九渊，下启王守仁的陈献章，是由初明理学的“述朱期”通向中明“王学期”的桥梁。黄宗羲《明儒学案》也认为陈、王“两先生之学最为相近”。

程朱理学在明代前期的气势，可以说达到了炙手可热的程度。然而，朱学极盛之日，恰恰是朱学自身弊端大暴露之时。朱熹提倡“即物穷理”，主张广泛考察，其后学如果缺乏统御力，便会失之于支离破碎；主张穷尽天理，后学往往会放

① 陈鼎：《东林列传》卷2《明·高攀龙传》。

② 黄宗羲：《明儒学案》卷4《崇仁学案》。

③ 黄宗羲：《明儒学案·发凡·陈白沙献章》。

④ 黄宗羲：《明儒学案》卷8《白沙学案》。

松自身修养；而一味“述朱”，更养成学人的恭顺附和，缺乏创新的动力和独立的人格。于是，明代理学走过一段“述朱期”，日渐衰颓。与此同时，明代政治经过洪武—永乐的鼎盛阶段，自宣德以后，逐渐步入中衰。到明武宗时期，土地兼并严重，国家财政危机日益加剧，宦官干政劣迹昭彰，流民问题有增无已，农民起义此起彼伏，地方王侯的叛乱也接踵而来。忧国之士对此陷入苦苦思索之中，一种力图抛弃朱学、另寻新义的要求在学术界酝酿着。正是在这种背景下，以“正心”挽救衰世为目标的王守仁心学（通称“王学”）应运而生。诚如顾炎武所说：

盖自弘治正德之际，天下之士厌常喜新，风气之变已有所自来。而文成以绝世之资，唱其新说，鼓动海内^①。

当然，王学的勃兴，与理学的派别之争直接相关。所谓“朱陆二派，在宋已分。洎乎明代，弘治以前，则朱胜陆，久而患朱学之拘。正德以后，则朱陆争诟。隆庆以后，则陆竟胜朱。又久而厌陆学之放，则仍伸朱而细陆”^②。此话简要地概述了明代朱学与陆学彼此消长的历程。这里所说的陆学，实际上就是指继承并发展了陆九渊学说的王学。

王守仁作为明代心学的开创者，其学术思想经历了一个相当曲折的演变过程。黄宗羲指出，王学“始泛滥于词章，继而遍读考亭（朱熹别号——引者）之书，循序格物，顾物理、吾心终判为二，无所得入，于是出入于佛老者久之，及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求，其学凡三变而始得其门”^③。这一心路历程，典型地表现了面对明中叶的统治危机，儒者为寻找新的理论体系而进行的执著追求。

王学又叫“心学”，因为王守仁把“心”（人的意识）视作第一性的、本原的东西。这与朱熹以“天理”为最高范畴的学说大不相同。王守仁说：“仆近时与朋友论学，惟说立诚二字。杀人须就咽喉上著刀，吾人为学当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是洪炉点雪，天下之大本立矣。”^④又说，“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”^⑤。王守仁“心学”的主旨是“心即理”说和“致良知”说，其实行路径是“知行合一”。

从程颐、陆九渊那里，王守仁继承了“心即理”说。他认为程、陆之说稍嫌粗糙，从而展开更精密的论述：

夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲

① 顾炎武：《日知录》卷18《朱子晚年定论》。

② 《钦定四库全书总目》卷97《子部·儒家存目·朱子圣学考略》。

③ 黄宗羲：《明儒学案》卷10《姚江学案·文成王阳明先生守仁》。

④ 王守仁：《阳明全书》卷4《文录一·与黄宗贤》。

⑤ 王守仁：《阳明全书》卷4《文录一·与王纯甫》。

之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪^①？

王守仁认为世上事理皆具于“吾心”之中，故他主张求理于“吾心”。他论证心物关系，称“以其明觉之感应而言，则谓之物”。把外物的存在说成是心灵的感应，这是主观唯心论的极端形态。王学的另一主旨“致良知”，是王守仁晚年提出的。他目睹明代士子竞相专攻词章之学，把朱熹学说当作打开名利之门的敲门砖，认为这是人心败坏的原因。此一学说并非王守仁首创。《大学》即有“致知”之说，《孟子·尽心上》则提出“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也”。王守仁加以融通和发挥，创立“致良知”说。他把良知和天理结合，“天理在人心，亘古亘今无有终始。天理即是良知，千思万虑，只是要致良知”^②。他认为“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也”。值得注意的是，王守仁规定了致良知的步骤，即“诚意”——“致知”——“格物”。致良知的方法则有动、静两种工夫，“静”即静坐澄心，“动”即“须在事上磨练”，二者相为表里，最后达到“必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私，此作圣之功也”^③。可见，王守仁“致良知”的终极目标，仍与朱熹的“存天理，灭人欲”别无二致。就此而言，王学与朱学可以说是大同小异，殊途同归。然而，王学强调愚夫愚妇与圣人同有良知，这就带有某种反传统和人性觉醒的意味，为后来追求平等的市民思想家所利用和发展。

为了解决自己学说的实行问题，王守仁提出“知行合一”说。此说亦是“心即理”说推衍而来：既然心、理不可分，知、行亦不可分。王守仁所谓的“知”，是指“良知”的内在感悟，“行”是指“良知”的外在表露，并非主观作用于客观的实践。正因为知和行都是人类固有的良知的表现，所以是二而一的东西。他说：“知之真切笃实处便是行，行之明觉精察处便是知。”^④又说：“知者，行之始。行者，知之成。圣学只一个功夫，知行不可分作两事。”^⑤《明儒学案》对王学曾有一个十分洗练的概括：

先生承绝学于词章训诂之后，一反求诸心而得其所性之觉，曰良知。因示人以求端用力之要，曰致良知。良知为知，见知不囿于闻见。致良知为行，见行不滞于方隅。即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即下即上，无之不一以教学者支离、眩鹜、务华而绝根之病。可谓雷霆启寐，烈耀破迷。自孔孟以来，未有若此之深切著明者也。特其与朱子之说

① 王守仁：《阳明全书》卷2《语录二·传习录中·答顾东桥书》。

② 王守仁：《阳明全书》卷3《语录三·传习录下》。

③ 王守仁：《阳明全书》卷2《语录二·传习录中·答陆原静书》。

④ 王守仁：《阳明全书》卷6《文录三·答友人问》。

⑤ 王守仁：《阳明全书》卷1《语录一·传习录上》。

不无牴牾，而所极力表彰者，乃在陆象山。

这就十分明晰地揭示出王学主旨的内在联系。

自从王守仁高张“心学”旗帜后，明代学术界发生了朱学让位于王学的大转变，王学风靡天下，王门弟子遍于国中。按《明儒学案》所作的人文地理分类，王学有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州七大系统。继朱学之后，王学极一时之盛，成为明代中后期的“显学”。

王学在嘉靖至万历间，不仅是一种学术主流，而且形成一种强大的政治势力。所谓“自嘉、隆以来，秉国钧作民牧者，孰非浸淫于其教者乎？始也倡之于下，继也遂持之于上；始也为议论，为声气，继也遂为政事，为风俗”^①。隆庆元年（1567），明廷追赠王守仁新建侯，谥文成。万历十二年（1584），钦准王守仁从祀文庙。这些都是王学达到极盛的标志。

王学在嘉靖初年形成体系，很快进入鼎盛期，到万历中期则转入王学变态期。王守仁的“致良知”说是晚年提出的，未作详尽阐发。王守仁死后，王门弟子在“致良知”的解释上歧见迭出，遂衍生出王学左派和王学右派。左派包括以德洪、王畿为首的浙中学派和以王艮为首的泰州学派，主张本体即是工夫，近于“顿悟”。右派是指以邹守益、罗洪先、聂豹等为首的江右学派，主张由工夫达到本体，倡导“渐修”。

王门后学使王学发生变态，并对明代晚期社会生活造成较大影响的，是泰州学派。黄宗羲对此有明确论述，称：

阳明先生之学，有泰州（王艮的别号—引者）、龙溪（王畿的别号—引者）而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之教正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣^②。

王守仁的学说，作为与宋元明三代官方哲学——程朱理学相抗衡的一种思潮，虽然也是为封建王朝的长治久安服务的，但在当时确乎具有某种冲决藩篱、突破旧教条的意味。到了泰州学派，这一层意味则更加明朗，并对礼教教条提出某些尖锐的批评和嘲讽，形成一种有悖于纲常名教的异端色彩。

泰州学派的创始人王艮是盐丁出身，庸工林春、窑匠韩乐吾、樵夫朱恕、田夫夏廷美，都是该学派的健将。它之所以能够吸引各阶层人士，原因在于该学派将王守仁学说中“人皆可为圣人”这一层意蕴大加发挥，把程朱玄渺的“天理”拉回到人间，提出“百姓日用即道”的命题，并肯定人们物质欲望的合理性，反对程朱

① 陆陇其：《三鱼堂文集》卷2《杂著·学术辨下》。

② 黄宗羲：《明儒学案》卷32《泰州学案》。

那种将人欲说成罪恶的僧侣主义。这一切，都使泰州学派具有与理学教条相抗衡的平民色彩。本来，“百姓日用即道”是《周易》的思想。王艮袭用这一古老命题，注入某些平民的社会诉求，称“圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆谓之异端”；“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。圣人知，便不失；百姓不知，便会失”^①。在这里，王艮打通了“圣人之道”与“百姓日用”之间的门户，并且用“百姓日用”作为衡量“圣人之道”是非曲直的标准。甚至提出凡与“百姓日用”相异者，即为“异端”。这是一种与中世纪习俗相异的真理观。

功利主义是泰州学派另一富于战斗性的思想，它直接针对理学禁欲主义。如果说王艮在“无欲”的名义下，阐述平民的功利主义，那么到了颜钧、何心隐，则明确提出有欲论，公开倡导功利主义。如何心隐说：

孔孟之言无欲，非濂溪之言无欲也。欲惟寡则心存，而心不能以无欲也。欲鱼欲熊掌，欲也。舍鱼而取熊掌，欲之寡也。欲生欲义，欲也。舍生而取义，欲之寡也。欲仁非欲乎？得仁而不贪，非寡欲乎？从心所欲，非欲乎？欲不逾矩，非寡欲乎^②？

何心隐借用孔孟言论，证明人不可无欲，从而驳斥周敦颐等宋代理学家的灭欲论。泰州学派关于“物欲合理”的大胆言论，反映了正在兴起的市民阶层的意愿，因而也就赢得了他们的响应。中国和欧洲中古末期的思想文化史一再表明，与传统的禁欲主义相对立的宣传物欲合理性的学说，是带有近代启蒙色彩的思潮。泰州学派正是这种思潮在中国的早期代表。

何心隐之后，又产生了称王艮及其门下为英雄的李贽。他以更加尖锐泼辣的风格，对程朱著述特别是《四书集注》所阐发的礼教展开空前激烈的批判，甚至提出不以孔子之是非为是非。因此，李贽被理学家斥为“异端之尤”。以此观之，泰州学派虽发源于王学，却又不属王学正宗，到何心隐、李贽那里，更成为理学的叛逆和批判者。

王门后学的变异，导致泰州学派的偏离礼教轨道，加上心学末流的隐入空疏，遂有士子企图加以教正。这便是明末东林学派的兴起。东林派起源于王学，但反对王学末流的通禅，力图用正宗儒学抗拒佛老，并力促王学与朱学的调和。到了明末，刘宗周进一步融汇王学和朱学，发挥“慎独说”，企图将“心一元论”和“理一元论”统一起来。刘宗周的努力，表现了明末士人面对日益深化的社会危机，试图实现王学与朱学的联合，以达到救世之目的。这种尝试，被清代儒家加以发展。

总之，阳明学说是中国封建社会晚期统治危机加剧的产物。这种以“修治心

① 王艮：《王心斋先生全集》卷2《语录》。

② 黄宗羲：《明儒学案·泰州学案叙录》。

术”为目标的学说确乎一度焕发了士子的意志，并因与程朱理学教条有若干相违之处，遂被新起的市民阶层所利用，发展成一种异端思潮。同时，由于王守仁晚年抛弃了早年和中年的“事功”思想，日益走向禅学的虚空境界，这种倾向被王畿、王艮等后学加以发展，造成虚无主义和清谈学风的泛滥。鉴于此，自明而清，对于王学可谓毁誉参半。明清之际诸大师对于王学既有承袭又有批判。黄宗羲师承刘宗周，刘宗周企图综合朱王，但更多地倾向于王学。这对黄宗羲不无影响，以故《明儒学案》对王学给予较高评价，但鉴于亡国之痛，黄宗羲也抨击王学末流的空谈误国。所以，黄宗羲可以称之为“王学修正派”。顾炎武则是“王学反对派”，他对王学空谈心性道德的弊端给予更严厉的批评，力矫王学末流“束书不观，游谈无根”的劣习，倡导经学的考订与研究，开清代汉学之先河。王夫之系统地从哲学上驳斥王守仁的学说，清算理学唯心论的谬误和思维教训，并揭露心学“阳儒阴释”的本质。此外，费密、颜元等人也批评心学“何补于国”，指出明末理学家中有节操者不过是“无事袖手谈心性，临危一死报君王”^①。

可见，历经明代中期王学极盛和后期王学变态，到明清之际早期启蒙思潮勃兴，标志着包括阳明心学在内的整个理学走向衰微。同时，一种有别于宋学传统的新学风也在崛起。诚如清人江藩《汉学师承记》所云：

有明一代，囿于性理，汨于制义，无一人知读古经注疏者。自梨洲起而振其颓波。亭林继之，于是承学之士知习古经义矣。

然而，由于中国封建制度特有的顽固性，以清算宋明理学为契机的早期启蒙思潮并未得到健康发展，以至清代前中期呈现一种理学回光返照的格局，尤其是程朱理学重新登上宗主地位。

综而观之，由宋至清的几个世纪，思想界的主潮走了一个“程朱理学—阳明心学—程朱理学”的圆圈。它生动地表现了中国晚期封建社会前进步履的蹒跚。虽然，徐光启、李之藻、杨廷筠、王徵等明末西学派已非程朱陆王所限，具有一定程度的近代思维色彩；顾炎武、黄宗羲、王夫之、方以智、颜元、戴震等早期启蒙思想家更试图在某些领域突破理学轨范，但就整体而言，当时中国尚不具备真正打破这个圆圈的物质条件。明清理学的流变，镜子般反映了中国封建时代后期社会心灵的历程。这一历程，正是那几个世纪的中国徘徊于中古的故道，无法挣脱因袭的重担而走向新时代的窘境的写照。

四、启蒙新声

明清之际，社会变革风起云涌，尤其是明朝的灭亡，使黄宗羲、顾炎武、王夫

^① 冯天瑜：《明清文化史散论》之《明代理学流变考》，华中理工大学出版社1998年版，第55页。



之、唐甄等人对君主专制展开猛烈的批判，成为这一时期启蒙思潮的代表人物。

黄宗羲与唐甄是清初批判君主专制的两位健将。他们指出，至高无上的君主并没有广大民众的支持，不过是一介“独夫”而已。黄宗羲在《明夷待访录》中说：“今也天下之人怨恶其君，视之如寇讎，名之为独夫，固其所也。”唐甄的《潜书》通过分析君主集权制的运作过程，指出专制体制造成的恶果有两方面，一是使“人君之贱视其臣民，如犬马虫蚁之不类于我”，二是造成“自尊则无臣，无臣则无民，无民则为独夫”的政治困境。他们尖锐地指出，为了满足私欲，专制君主“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女”，置人民生命财产于不顾。每一部专制史都是一部杀人如麻的血泪史，“大将杀人，非大将杀之，天子实杀之；……官吏杀人，非官吏杀之，天子实杀之。杀人者众手，实天子为之大手”。基于此，黄宗羲斥责专制君主为“天下之大害”。唐甄更是口诛笔伐：“自秦以来，凡为帝王者皆贼也！……杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼；杀天下之人而尽有其布粟之富，乃反不谓之贼乎！”虽然黄宗羲、唐甄的声讨并未触及专制君主与封建制度的本质联系，但是把绝对君权作为人民的异化力量加以揭露，这在君主至上的时代无疑是一种叛逆。

顾炎武、王夫之也对君主独裁进行尖锐批判。顾炎武认为，中国政事“非一人之所能操也”，然而专制君主“尽天下一切之权，而收之在上”^①，从而导致民众疾苦，国家穷困。顾炎武明确区分“国家”和“天下”两个概念，认为“国家”是指一家一姓的王朝，“天下”则是万民的天下。王朝的更易兴亡只是君臣们的问题，与民众利益没有多大关系。保天下，才是民众应尽的责任。将民众利益置于君臣私利之上，显示了顾炎武批判君主专制的致思趋向。梁启超将顾炎武的这一观点概括为“天下兴亡，匹夫有责”，颇为符合顾氏本意。王夫之的思想十分接近顾炎武。他在《读通鉴论》等著作中指出：“一姓之兴亡，私也；而生民之生死，公也。”又说：“以天下论者，必循天下之公，天下非一姓之私也。”王夫之强烈反对“以一人疑天下”，“以天下私一人”，主张“公天下”。进而提出，若君主肆行私欲，危害民众利益，则君主“可禅、可继、可革”，对传统的君主神圣论提出了挑战。

针对明代皇权高度强化的弊病，黄宗羲、顾炎武、唐甄等人提出一系列制约君权的设想。如顾炎武认为，扼制君主专制的有效办法是分权，即将宋明以来为专制君主一人所操纵的“辟宫、莅政、理财、治军”四权，分割给地方郡县，扩大地方官的自主权，并提出“寓封建之意于郡县之中”的著名论断^②。唐甄在《潜书》中认为，改变君主专制的捷径是“抑尊”，即取消君主的专制势尊，使之“处身如农夫，殿陛如田舍，衣食如贫士”。君主应该问政于民，访求安邦治国之道，让百姓

① 顾炎武：《日知录》卷9《守令》。

② 顾炎武：《亭林诗文集》卷1《郡县论》。

参政议政，“士议于学”，“庶人谤于道”。

黄宗羲认为，天下与君主的关系应该是“天下为主，君为客”的关系。他主张建立平等的君臣关系来限制君主专制。臣的本分是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。君臣的共同职责就是服务于天下，他们的关系如同“师友”，所谓“夫治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也”。君对臣不能颐指气使，臣子应该具有独立人格，“非其道，即君以形声强我，未之敢从也”^①。这番议论，在绝对君权的时代恰如石破天惊。黄宗羲还提出恢复宰相制，扩大相权，以牵制君权。值得注意的是，黄宗羲主张以法制来抑制君权。他指出，三代以下的法，是专制君主的“一家之法”、“非法之法”。为此，他反对传统儒家“有治人，无治法”的理论，尖锐指出：“自非法之法桎梏天下人之手足，即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼”。如果有公正之法，“其人是也，则可以无不行之意；其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下”。应该“有治法而后有治人”，通过法治的约束力，将君主制度纳入“天下之法”的轨道。有意思的是，黄宗羲提出设学校以监督朝政的设想。在他看来，学校不仅是传播知识、培养人才的场所，而且是判明是非、监察君权的地方。所谓“天子之所是未必是，天子是所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”。这样一来，学校便兼有教育与议政之双重功能。具体做法是，选择著名学者充任太学祭酒，给予其与宰相相等的政治地位。每月初，皇帝及百官到太学执弟子礼听讲。对于朝政国事，祭酒可以直言无讳。地方郡县的学校亦复如是。如此，则太学和郡县学校成为监督中央及地方政治的重要机构。通过讲学和舆论，以规范专制国家各级政府的权力。无怪乎有人认为，黄宗羲的学校设计已具有资产阶级代议制的色彩。

黄宗羲、顾炎武、王夫之、唐甄等人尖锐的反君主专制思想，达到民本传统的极限，有些论点具有冲破专制帝制罗网的气势。

明清启蒙浪潮还大力提倡实学精神。实用理性是中国文化的特征之一。徐光启是明清之际实学思潮的先导人物。他对王门后学空谈心性极为反感，认为这种空疏学风于世无补。他力倡实学，认为屯田、盐法、河漕、水利、兵事等乃为天下要务。事实上，徐光启的一生就是身体力行实学的一生。诚如陈子龙所说，徐光启“平生所学，博究天人，而皆主于实用”^②。在晚明实学思潮中，东林党人扮演了重要角色。顾宪成在《小心斋札记》中认为一味空谈的心性之学，是“率天下而归于一无所事事”，是“以学术杀天下万世”。高攀龙明确指出，东林党人的历史任务就是“不贵空谈，而贵实行”^③。张溥、陈子龙是明末政治团体“复社”的

① 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》。

② 陈子龙：《农政全书·凡例》。

③ 高攀龙：《高子遗书》卷5《会语》。

领袖人物。他们率领“复社”成员致力于实学，编辑了《明经世文编》、《农政全书》这两部大规模的实学著作。

晚明实学思潮不仅打破了阳明心学独尊的格局，造成学术文化生机盎然，而且哺育了一批承上启下的启蒙思想家，这就是黄宗羲、顾炎武、王夫之、唐甄、颜元等人。他们在明末尖锐的社会矛盾与强大的实学思潮中历练了实学工夫和思想锋芒，成为清初经世致用思潮的中梁砥柱。

清初启蒙思想家们极力从复兴儒学的立场出发，高扬经世致用的旗帜。黄宗羲认为，儒学本质上是经世致用之学，只是在二程之后，学者空谈心性义理，分割了义与利、知与行的关系，混淆了儒学的本来面目。黄宗羲十分注重史学的经世致用。深切的家国怨恨，凝重的历史反思，使黄宗羲写出了学术名著《明夷待访录》。是书旨在以无法丕显于当世的经世建策记录，恭候未来圣明之君前来造访，其经世致用思想流溢于笔头心底。黄宗羲以经世为目标的学术方向，使颇具“功利之学”特点的浙东史学得以振兴，成为中国传统学术中一支生气勃勃的力量。顾炎武与黄宗羲的观点极为相似。他指出理学的旨趣与孔子相去甚远，“孔门未有专心于内之说也”^①。他猛烈批判理学“以明心见性之空言，代修己治人之实学”^②，指出理学家将儒家的实学传统变为败坏学风的心性空谈，直接导致“宗社丘墟”的亡国惨痛。顾氏之论，代表了一种时代性的学术文化反省趋向。顾炎武的学术品格具有明显的救世色彩，他的传世之作《日知录》、《天下郡国利病书》等，所涉及的范围极为广泛，诸如天文、地理、经史、河漕、兵工、山岳、风俗、吏治、财赋、制度、文物等，莫不加以深入研究。时人称其学问“综贯百家，上下千载，详考其得失之故，而断之于心、笔之于书。朝章国典，民风土俗，元元本本，无不洞悉。其术足以匡时，其言足以救世，是谓通儒之学”^③。这一评价可谓精当之至。另如王夫之，全面审视老庄之学和佛教之法相宗、禅宗，以及程朱理学、陆王心学，展开总体性批判，在本体论、认识论和方法论上推陈出新，创立了别开生面的唯物主义哲学体系，为清初实学思潮奠定了畅通坚实的哲学基础。王夫之十分重视史学的经世功能，力图从纷繁的历史现象中提示某些客观规律，为“圣王之治”提供历史哲学的依据。他所撰写的《读通鉴论》和《宋论》，被梁启超称为中国史论中最有价值之作。

清初另有倡导实学的“颜李学派”。其领袖人物颜元反对空谈心性的学风，他总结明亡教训，提倡经世实学，宣称“正其谊以谋其利，明其道而计其功”。他主持的漳南学院，开设文、理、兵、农、天文、地理、水、火、工等科，俨然一所经世致

① 顾炎武：《日知录》卷18《内典》。

② 顾炎武：《日知录》卷7《夫子之言性与天道》。

③ 顾炎武：《日知录》卷首《潘耒序》。

用的综合性学校。颜元的弟子李塨继承颜元重“习行”的学风,从而在清初的学术界形成独树一帜的思想派别。

五、耶稣会士来华及东西方文化交流

十六七世纪之交,即明代末期的万历、天启、崇祯年间,欧洲的一批耶稣会士来到中国,揭开了东西方文化交流的新篇章。

耶稣会士来华具有特殊的历史背景。16世纪的欧洲处于中世纪末期,资本主义生产关系日益发展,资产阶级文艺复兴运动达到极盛。与此同时,一个反对罗马教廷的宗教改革运动——马丁·路德的新教,很快在北欧国家传播开来。这时,以扶助罗马教廷为宗旨的耶稣会成立,成为与新教相抗衡的宗教组织。为了从新教区域吸引信徒,耶稣会十分注意培养博学的牧师,并将目光投向东方。明世宗嘉靖三十年(1552),耶稣会教士方济各由印度到达广东,这是西方传教士直接进入中国的开始。此后,耶稣会士相继来华。在这批传教士中,利玛窦是最先打开局面的一个。

利玛窦是意大利人,出身于贵族家庭,曾就读于耶稣会书院和罗马神学院。后加入耶稣会。他在研究神学的同时,得到过著名数学家、罗马神学院教授克拉维斯等名师的指点。在罗马神学院,他广泛涉猎自然科学的各个领域,被训练成一个为上帝增光的耶稣会士。年轻的利玛窦加入东印度传教团,在印度居留4年。1582年,他抵达澳门,翌年进入中国内地,到过肇庆、韶州、南昌、南京等地。万历二十九年(1601)定居北京。万历三十八年(1610)在北京病故,在中国居留28年之久。

当利玛窦等传教士进入中国时,正值明朝末期。这时的中国处于封建社会晚期,资本主义萌芽已有一定程度的增长,对西洋文明也有某种程度的需要。如在天文历法方面,自元代以来已沿用三百余年的“大统历”存在很多差误,需要重新订正。又如,明朝内忧外患交迫,亟需西洋火器以增强兵力。在这种特殊背景下,利玛窦等人肩负罗马教廷向东方实行宗教殖民的使命,开始了在中国的活动。针对中国社会排外的氛围,利玛窦摸索出三条行之有效的办法:第一,走上层路线,争取士大夫直至皇帝等统治阶层人物的支持;第二,以学术为媒,借西洋科学、哲学、艺术引起士大夫的注意和敬重;第三,采取适合中国习俗的传教方式。利玛窦等耶稣会士在中国的活动,遵照这三条基本办法,步步为营,锐意精进,逐渐在上层社会赢得了信徒。

在楔入中国社会的过程中,耶稣会士费尽心机。如利玛窦在绘制世界地图时,许多地名沿用中国旧图的名称。他把第一条子午线(经过加那利群岛的子午线)的投影位置转移,将中国绘在图的正中,以迎合华人“中国为天下之中”的文

化心理。因地球是球形,这样做既适于中国观者的脾胃,也不违背地图学原理。此外,他们“习华言,易华服,读儒书,从儒教,以博中国人之信用,其教始能推行”^①。如利玛窦的意大利姓名是玛泰奥·利奇,为了使自己的名字具有中国味,他自称姓“利”,名“玛窦”,遂被中国士大夫呼为“利先生”或“利子”。其他来华的耶稣会士也都取了类似的中国名字。在服装方面,利玛窦等初入中国时,穿和尚袈裟。到南京后,听从士人的建议,改着儒士长衫,以优游于士大夫之中。为了借助中国传统思想和语言文字传播天主教,利玛窦潜心于钻研中国典籍。他在《上明神宗疏》中称“颇知中国古先圣人之学,于凡经籍亦略诵记,粗得其旨”。利玛窦等人每到一地,即对当地社会、政治、地理、经济、文化以及官吏的态度进行调查,因而对中国政坛以至于民间习俗均有所了解。基于此,他们采取灵活的传教方式。对于下层民众,耶稣会士以浅显明白的语言,讲解基督教福音。对于士绅阶层,耶稣会士则用流畅醇雅的汉语,注重科学立论,渐次宣扬基督教精神本质,使之自然感化。明末思想家李贽曾于万历二十六年(1519)抵达南京,与利玛窦相见。他在致友人信札中,称利玛窦广泛阅读中国书籍,请人更正发音,请人讲解《四书性理》、《六经疏义》等,“今尽能言我此间之言,作此间之文字,行此间之礼仪”。于此可见,利玛窦堪称西方“汉学家”之先驱。

耶稣会士深知孔子在中国的影响力,于是他们采取联合儒教、反对道教和佛教的策略。他们常常借用孔孟的修身学说,阐明基督教教义。对于中国人的祖先崇拜,以及纲常名教等封建伦理,他们也采取尊重、利用或不干预的态度。1595年,利玛窦在南昌刊刻《天学实义》(又名《天主实义》),利用儒家思想论证基督教教义,指出天主就是古代经典所称的“上帝”。利玛窦在对万历皇帝宣教时也声称,耶稣会士并不是为了否定中国的圣经贤传,只是作一些补充而已。艾儒略、南怀仁、白晋、孙璋等耶稣会士的宣教著作,都引用儒家经典,论证天主教的上帝与中国人崇拜的“天”别无二致。徐光启等中国士大夫之所以接受基督教,很大程度上是因为他们认为基督教与儒家学说的宗旨吻合,可以起到“逐佛补儒”的作用。在耶稣会士眼中,儒家并非真正的宗教,而是一种以自然法则为基础的世俗哲学。他们更注重古代原始儒家,而非当代儒家。这又与对现实不满、希冀托古改制的中国士大夫的理想追求不谋而合。除了文渊阁大学士徐光启、太仆卿李之藻、大学士叶益等人信奉基督教,李贽、焦竑、陈继儒、董其昌等明末文人也与耶稣会士相交,明清之际学者黄宗羲、方以智、刘献廷等人也对西学有所研究。如方以智自称“借远西为郯子,申禹周之矩积”^②,通过向传教士学习西方自然科学,欲以发扬光大中国古代自然科学。明代帝王对耶稣会士优礼有

① 柳诒徵:《中国文化史》(下),中国大百科全书出版社1988年版,第661页。

② 方以智:《物理小识·总论》。

加,破例允许利玛窦等人在北京居留,并建立教堂,颁赐银米。到清初,中国已有天主教徒 15 万人,汤若望、南怀仁等耶稣会士还担任清朝的钦天监,主持历法的修订工作。

耶稣会士在学有专长的中国士人协助下,展开空前规模的传播西学的工作,包括欧洲古典哲学、逻辑学(如李之藻翻译的《名理探》)、艺术(美术、音乐、建筑)、自然科学。而后者是最主要的部分,它包括以下几个方面:

数学方面,利玛窦带来了德国数学大师、有“16 世纪欧几里得”之称的克拉斯维注释或撰写的几种数学讲义,并与中国士人合作译出。其中影响最大的,是“泰西利玛窦口译、吴淞徐光启笔受”的《几何原本》和“西海利玛窦授、浙西李之藻演”的《同文算指》。《几何原本》是当时流行于欧洲的欧几里得平面几何学的著作。中国古代几何学,只有平面图面积、内外切圆、平行线等理论,表述方式不甚精确。充分公理化的《几何原本》丰富了中国几何学的内容。仅从数学术语看,这个译本也树立了丰碑。点、线、面、直角、锐角、平行线、对角线、底边、立方体、体积、比例等专用名词,都是由该译本首先确定下来,并沿用至今,甚至影响日本、朝鲜等国家。《几何原本》的译文准确而优美,梁启超称赞它“字字精金美玉,为千古不朽之作”^①。《同文算指》介绍了西方数学的算术知识,尤其是笔算法等。

物理学方面,徐光启利用熊三拔《泰西水法》,结合中国的水利知识,完成了《农政全书》水利部分的写作。邓玉函与中国士人王征合译的《远西奇器图说》3 卷,介绍了物理学的重心、比重、杠杆、滑轮等原理,以及简单的机械制造。汤若望所著《远镜说》,标志着西方光学正式传入中国。

地理学方面,利玛窦绘制、李之藻刻印的《坤輿万国全图》,介绍了世界五大洲说,展现了东西两半球的寒温热五带的划分。艾儒略在利玛窦所进《万国图志》的基础上,增补内容,撰成《职方外纪》5 卷,“所纪皆绝域风土,为自古舆图所不载”。是书“前冠以万国全图,后附以《四海总说》”^②。耶稣会士传播的地理知识,对于中国人突破原有的狭隘地理观,形成较为开阔的世界眼光具有重要意义。尤其是,欧洲的“地圆学”惊醒了长期沉迷于“天圆地方说”之中的中国士人。

天文历算学方面,利玛窦所著《乾坤体义》叙述了亚里士多德—托勒密体系。利玛窦、汤若望等人相继协助徐光启、李之藻修改历法,运用较为精密的数学方法和天文仪器,完成了《崇祯历法》。至今沿用的阴历,就是这个历法。

武器军火制造方面,崇祯年间兵部曾要求汤若望监造火炮 20 门,后增至 500 门。汤若望与焦勳合著《则克录》(又名《火攻挈要》),详尽叙述炮台构筑、火

^① 梁启超:《梁启超全集》第 8 册《中国近三百年学术史》,北京出版社 1999 年版,第 4432 页。

^② 《钦定四库全书总目》卷 71《史部·地理类》。

炮铸造、火药成分、大炮使用及炮兵教练。

综观耶稣会士传播的西方学术，多是中世纪末期欧洲流行的古典科学和近代技术。在此过程中，某些近代科学方法如实验的方法、数学语言的运用等也随之传入中国。徐光启等明末“西学派”之所以能够在数学、历算、农学等方面取得超越前人的成就，与耶稣会士的西学译介大有干系。在介绍西方学术的同时，利玛窦等人还通过著作、书信向欧洲介绍中国的政治、经济、文化和风土人情。如利玛窦编写了《中意葡字典》和《中国文法》，以供欧洲人学习汉语之用。他还协助耶稣会士范礼安编辑《中国之奇异》一书。利玛窦临死前，根据日记写成回忆录，死后由耶稣会士金尼阁整理，于1614年带回罗马，次年刊行，名为《天主教传入中国史》（又名《利玛窦日记》）。书中广泛介绍了中国的政治、经济、文化、风俗，向欧洲人展现了一个真实的中国。在耶稣会士的媒介下，18世纪中国文化大规模传入欧洲，中国的绘画、建筑、戏剧、诗歌、陶瓷、丝绸及典章文物，风靡于南欧和西欧，被称之为“洛可可艺术”、“启明时代”、“感情主义时代”。莱布尼兹、沃尔弗、伏尔泰、歌德、法国百科全书派以及以魁奈为首的重农学派，都在不同程度上受到中国文化的影响。他们所接触到的中国文化，主要是17至18世纪来华的耶稣会士译介的。欧洲人曾将利玛窦有关中国历史地理、政界内情、儒家思想、宗教理论、文化艺术、民情风俗的文字，汇编成《中国札记》和《中国书简》，于1910年在意大利出版，成为西方人了解中国的重要文献。

利玛窦死后，万历皇帝在北京阜城门外赐地厚葬，以示尊崇。梁启超对耶稣会士在华的学术活动予以高度评价，称“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰：欧洲历算学之输入”；“中国知识线和外国知识线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算学便是第二次”^①。应该说，中外文化的第二次接触，就吸收外来科技知识及其方法论而言，是第一次所不能比拟的。利玛窦等人作为传教手段带来的西洋学术，特别是在数学、天文历算学、军火制造方面，对中国明清之际的经济文化有一定的促进作用，打开了一部分中国先进士人的眼界，使之开始突破传统的思维方式，致力于研究新问题，从而产生了一个与宋明理学大相径庭的，以徐光启、李之藻为代表的明末清初的“西学派”。然而，当时的西洋学术并未普及开来，即使在士大夫阶层中，也远未引起足够注重。像王夫之这样的哲人，只是肯定了耶稣会士的“远镜质测之法”，对于其他社会科学和自然科学知识则采取不承认主义。这种态度在明清之际的士大夫中颇有代表性。徐光启曾估计西洋学术百年后“必人人习之”，但这种局面并未出现。西洋学术虽然在明清之际掀起一阵波澜，但毕竟没有给中国社会生活带来深刻的影响，特别是没有引起生产方式的变革，不久便湮没无闻了。这是因为当时中国的政治

^① 梁启超：《梁启超全集》第8册《中国近三百年学术史》，北京出版社1999年版，第4431—4432页。

经济状况还没有为近代科学的发展准备好必要的土壤，尽管有少数先驱者为近代科学的传播进行了巨大努力，也难逃夭折的命运。

六、郑和七下西洋与“迁海令”

自古以来，中国人对土地的执著胜过对海疆的征服。当然，中国人的航海事业一直在发展着：远在7000年前的河姆渡文化时期，先民们已乘舟到舟山群岛等近海航行，《竹书纪年》称“东狩于海，获大鱼”。秦代徐福东渡远航，三国卫温出使夷州（台湾），唐代鉴真东渡日本……在16世纪之前，中国已越出东亚大陆，控制了东中国海（南宋）和南中国海（元代）。

中国人也有过拓展海防的梦想。以游牧民族入主中原的元世祖忽必烈曾发动远征日本列岛的战争，但以失败告终。这是中国历史上唯一的一次以武力征服外国度的尝试。元代的海洋梦想在明代初期有新的展现。

民间流传的“三保太监下西洋”，便是发生于明朝初期的航海盛举，堪称中国对外贸易史、海洋交通史上的丰碑，而且蕴藏深刻的文化史内涵。

《明史》卷304《郑和列传》载：

郑和，云南人，世所谓三保太监者也。初事燕王于藩邸，从起兵有功，累擢太监。成祖疑惠帝亡海外，欲踪迹之。且欲耀兵异域，示中国富强。永乐三年六月，命和及其侪王景弘等通使西洋，将士卒二万七千八百余人，多赏金币。造大舶，修四十四丈、广十八丈者六十二。自苏州刘家河泛海至福建，复自福建五虎门扬帆，首达占城，以次遍历诸番国，宣天子诏，因给赐其君长，不服则以武慑之。……和经事三朝，先后七奉使，……自和后，凡将命海表者，莫不盛称和以夸外番，故俗传三保太监下西洋，为明初盛事云。

郑和的祖父和父亲曾到过伊斯兰教圣城麦加，以故郑和幼年时就对外洋情况有所了解。郑和于明朝初年入宫做宦官，跟从燕王起兵，赐姓郑，任内官监太监，后任守备南京太监。郑和七下西洋，分别是：第一次，成祖永乐三年六月至永乐五年九月（1405—1407）；第二次，永乐六年九月至永乐九年六月（1408—1411）；第三次，永乐十年十一月至永乐十三年七月（1412—1415）；第四次，永乐十四年十二月至永乐十七年七月（1416—1419）；第五次，永乐十九年正月至永乐二十年八月（1421—1422）；第六次，永乐二十二年（1424）；第七次，宣宗宣德五年六月至宣德八年七月（1430—1433）。据明人张燮《东西洋考》，明代所谓西洋，是指马来半岛及以西诸国而言，包括爪哇和苏门答腊二岛在内。郑和最远到达非洲东岸和红海海口，最后一次远航时年已六十。

从航海规模和技术装备看，郑和的舰船在当时都是举世无双的。但郑和历次远航的目的不是为了征服外邦，不是为了打开海外市场，而是出于政治目的的

远航。一是为了寻找不知所踪的明惠帝，二是为了向海外炫耀明帝国的强大国力。尽管其间有小规模的战斗，但郑和浩大的舰队不以武力征服为目的，每次都以怀柔远夷的大国姿态宽容处之，以结盟好。随行的马欢在《纪行诗》中称“皇华使者承天敕，宣布纶音往夷域”，清楚地表明远航是以“宣布纶音”为宗旨的政治航行。不可否认的是，郑和七下西洋，率领浩大船队，携带大量银两、铜钱、丝绸、瓷器、麝香、铁锅等，抵达 30 多个国家，历时 28 年，客观上促进了中国与东南亚及东非各国的经济文化交流，对当时的中国社会生活发挥了重要影响。时人称：“自永乐改元，遣使四出，招谕海番，贡献毕至，奇货重宝，前代所希，充溢库市，贫民承今博买，或多致富，而国亦羨矣。”^①

放眼世界，15 至 16 世纪是一个地理大发现、海洋大展拓的时代。意大利人哥伦布于 1492 年发现美洲新大陆，葡萄牙人达·伽马于 1498 年绕过好望角开辟到达印度的东方新航线，另一葡萄牙人麦哲伦绕过南美大陆最南端（后被命名为麦哲伦海峡）进入太平洋，其同伴于 1522 年回到西班牙，完成了人类历史上的首次环球航行。与这些西方航海家相比，郑和的远航不仅早一个世纪，而且远航次数、总里程数、排水量及载重量都远远超过前者，船队配备了最先进的罗盘技术、地图绘制技术和帆船技术等。令人遗憾的是，郑和的远航对世界文明进程的影响远不能和哥伦布等人相比。哥伦布等人的海洋探险，激起西方世界的航海热，从此一发不可收，新老殖民主义国家都是以海洋征服为其基本国策。与之相对应，郑和的远航只不过是一次以武力为后盾的朝贡贸易的翻版，是传统华夷观念的一次新的实践。当永乐帝死后，远洋事业遭到广泛攻击，被指责为劳民伤财之举，不得不戛然中止。于是，郑和下西洋的伟业便如昙花一现，在其后的漫长岁月中不复再现。大一统的专制政体，农业文明带给国人的力求稳定、不喜冒险的文化心理结构，使中国人失去了加入 15 至 16 世纪之交的世界地理大发现行列的机会。尤其是，值此世界文明大转折、殖民时代到来的历史性关口，明清两朝统治者相继推出闭关锁国政策，逆历史潮流而动，大大妨碍了中国海洋运输业的发展，由此逐渐拉开了东西方文明进程的差距。

明中叶后，由于东南沿海地区商品经济迅猛发展，导致私人海外走私贸易占据主导，以福建的漳、泉二府最盛。走私海商甚至组成有武装的集团，形成与政府相对峙的局面。加之倭寇之患，明政府遂实行海禁。明后期开放海禁，沿海贸易复兴，主要港口是福建的月港和广东的澳门。通过月港，美洲的白银大量流入中国。（明）张燮《东西洋考》卷 7《饷税考》云“东洋吕宋，地无他产，夷人悉用银钱易货，故归船自银钱外，无他携来，即有货亦无几”。外国白银的流入，给明清社会经济带来了重要影响。

^① 严从简：《殊域周咨录》卷 9《佛郎机传》。

为了对付郑成功的抗清斗争，清廷于顺治十八年(1661)颁布迁海令，规定江南、浙江、福建、广东沿海居民内迁 30 至 50 里，不准片板入海。并称：

凡将马牛、军需、铁货、未成军器、铜钱、缎疋、绸绢、丝绵私出外境货卖及下海者，杖一百，受雇挑担驮载之人减一等，物货船车并入官。于内以十分为率，三分付告人充赏。若将人口、军器出境及下海者绞(监候)，因而走泄事情者斩(监候)。其该拘束官司及守把之人，通同夹带。或知而故纵者，与犯人同罪，至死减等。失觉察者，官减三等罪，止杖一百；军兵又减一等，罪坐直日者，若守把之人受财，以枉法论^①。

另据康熙十一年(1672)题准：

凡官员兵民私自出海贸易，及迁移海岛盖房居住、耕种田地者，皆拿问治罪。该管州县知情、同谋、故纵者，革职治罪。如不知情，革职永不叙用。该管府道各降三级调用，总督统辖文武降二级留任，巡抚不管兵马降一级留任……如将违禁出海贸易之人不行举首，反以外海作为内地，或为隐匿，或擅给印票，往来侦探，通商漂海，皆革职提问。其转译并未经察出之道府，各降三级调用，总督降二级留任，巡抚降一级留任。其出界晒盐者，亦照出界例处分。^②

一系列的迁海令严重阻碍了对外贸易的发展，其后果是灾难性的。福建省首当其冲，社会经济大幅下滑，“闽自海禁以来，利孔既塞，是以兵穷民困。目下青黄不接之际，追呼虽频，输将仍缓。兵丁乏授食之需，引领协济”^③。这种肃杀的局面直到康熙二十二年(1683)“三藩之乱”彻底平息、台湾郑克塽降清方告结束。翌年，解除海禁，对外贸易得以恢复。康熙帝谕曰：“向令开海贸易，谓于闽、粤边海民生有益，若此二省民用充阜，财货流通，各省俱有裨益。且出海贸易，非贫民所能，富商大贾懋迁有无，薄征其税，不致累民，可充闽粤兵饷，以免腹里省分转输协济之劳。腹里省分钱粮有余，小民又获安养，故令开海贸易。”^④然而，清廷并未放松对外贸易的管制。乾隆年间，正式实行闭关锁国政策，实行所谓“一口通商”，即只允许广州一口垄断对外贸易。并规定“防夷五事”：第一，禁止外商在省住冬。即便因事住冬，也只许往澳门寄住。第二，外商到粤，宜令寓居行商馆内，其行为由行商管束。行商须将外商及番厮(不得超过 5 名)之姓名报与地方官府核查。外商须经行商之手交易货物。第三，禁止借领外夷资本及雇用华人役使。第四，永除外商雇人传递消息之积弊。第五，外国商船停泊之处，

① 《大清律例》卷 20《兵律·关津·私出外境及违禁下海条例》。

② 乾隆《大清会典则例》卷 24《吏部·考功清吏司·海防》。

③ 范承谟：《条陈闽省利害疏》，载贺长龄辑：《清经世文编》卷 84《兵政一五·海防中》。

④ 《清圣祖实录》卷 116，康熙二十三年九月甲子。

派兵巡查。

从迁海令到“一口通商”，闭关锁国的政策导向不仅妨碍了中外经贸关系的健康发展，而且禁锢了中外文化交流的开展。在世界处于由陆地时代向海洋时代转折的关键时期，中华帝国失去了跻身国际政治经济新秩序的机会。乾隆五十八年(1793)，英国派出马戛尔尼使团来华，提出开关、通商等要求，遭到拒绝。嘉庆二十一年(1816)，英国再派阿美士德使团来华，重申上述要求，再度遭到回拒。且不论经贸谈判、建立邦交，双方仅在外交礼仪上的争锋已是水火不容。此时的中西之间，已经出现先进与落后的分野。除了固执而盲目的傲慢，中华帝国的统治者已没有什么东西可以抵挡即将来临的暴风雨了。

七、市井口味与小说丰收

明清中国社会的一大变化就是城镇的空前繁荣。明代是商品经济发展的重要时期，尤其是明中叶后。其中，城市的发展和长距离贩运贸易的兴盛格外引人注目。明代的城市可分为政治型的城市，最典型者有南京、北京、开封；工商业型的城市，如杭州、苏州、扬州、淮安、临清、济宁、通州、武昌、芜湖等；对外贸易城市，如广州、海澄；边塞城市，如大同、辽东、宣府、肃州、甘州、兰州、宁夏^①。清代的城市体系大体上与明代相仿，但仍有变易。最大的变化就是苏州取代杭州成为清代前期最发达的工商业中心城市。苏州在清代虽然是府治所在地，但其政治地位远逊于其经济地位。苏州是清代前期传统工商业水平的最高代表，也是宋代坊市制崩坍后传统政治型城市蜕变为传统工商业型城市的最佳代表。时人称：

东南财赋，姑苏最重。东南水利，姑苏最要。东南人士，姑苏最盛。……苏为郡，地方方不过五百里，粮三百万有奇，而盐芦关税颜料杂色之征在外。郡城之户，十万烟火。郊外人民，合之州邑，何啻百万。……山海所产之珍奇，外国所通之货贝，四方往来。千万里之商贾，骈肩辐辏^②。

一位在清代前期游历过苏州的法国人，称苏州是“高级趣味的工艺和风靡全国的风尚的策源地。这儿一切东西都是可爱的、可惊叹的、优美的、高雅的、难得的艺术品。这个都市是江南茶丝之邦的首府，不仅是艺术与风尚之女王，而且是最活跃的工业中心，又是最重要的商业中心，货物的集散地”^③。

市镇的发展是明清时期国内市场发育的重要结果，专业市镇如雨后春笋涌现。江南地区形成了各具特色的专业市镇，如棉花及棉纺织业市镇、蚕桑及丝织

① 韩大成：《明代城市研究》第2章《城市的发展》，中国人民大学出版社1991年版。

② 沈寓：《治苏》，贺长龄辑：《皇朝经世文编》卷23《吏政九·守令下》。

③ 范金民：《明清江南商业的发展》，南京大学出版社1998年版，第145页。

业市镇、粮食贸易市镇等。其他地区也都拥有此类专业市镇，如长江中游地区即有陶瓷业市镇、茶业市镇、棉(麻)纺织业市镇、造纸业市镇、粮食贸易市镇、木材贸易市镇、药材贸易市镇等。代表明清时期陶瓷业最高水平的专业市镇——景德镇，其繁盛见诸文献。《景德镇陶录》卷8《陶说杂编上》称，“景德江有一巨镇也，隶于浮。业制陶器，利济天下。四方远近，挟其技能，以食力者，莫不趋之如鹜”；“食指万家烟，中外贾客藪”。据清人范锴《汉口丛谈》称，与景德镇、朱仙镇、佛山镇合称天下四大名镇的汉口镇，在明代已相当繁荣，所谓“兹汉镇人烟数十里，贾户数千家，磋商典库，咸数十处，千樯万舶之所归，货宝奇珍之所聚，洵为九州名镇”。殆至清代，更形隆盛，“而汉口一镇，尤称雄杰，前临襄河，面峙大别山，东西三十里有奇，路衢四达，市廛栉比，舳舻衔接，烟云相连，商贾所集，难覩之货列隧，无价之宝罗肆，适口则味擅错珍，娱耳则音兼秦赵”。

城镇的繁荣必然带来市井文化的昌盛。各色人等混杂其中，士农工商的社会分层变得模糊不清，城乡之别、华夷之分、官民之隔均被打破，拜金主义在这里横溢，人口和商品的自由流动导致思想、习俗及文化的开放。官宦、士绅、客商、游人徜徉于茶馆、酒楼、妓寮、店铺之间，饮食男女，奇装异服，恰是一幅呈现人生百态的浮世绘。“当夫良辰令节，士女嬉敖，靓妆袿服、便娟偃绍者，曜野映云。于是贵游公子，旅食词人，或跌宕文酒，或流连声色。……直欲空北部之胭脂，压南朝之金粉也。”^①中唐以来崇尚风雅的文人士大夫，也竞相世俗化。如钱谦益、黄宗羲、王士禛等便与才情双绝的艺人柳敬亭相从甚密。另如张岱、袁宏道、冯梦龙等人则追求狂放不羁的生活，声称“性之所安，殆不可强，率性而行，是谓真人”^②，诚为“性情中人”。市井文化的繁荣，为明清小说的丰收准备了肥沃土壤。

明清小说是继楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲之后，中国文学创作的又一丰碑。《中国图书总目》收明清小说713种，《中国通俗小说书目》收明清小说670种，合计1300余种，蔚为大观。从文学创作形式的角度看，明清小说继承了汉魏以来神异故事、唐宋传奇以及宋元说话的传统，结构上讲究章回，以诗词为标题，故又称章回小说。明清小说是一种通俗文学，与广大百姓的生活息息相关，写人状物比戏曲更直白。它以市井细民为阅读对象，以描写世态度人情为旨趣，一扫“台阁体”的呆滞沉闷和前后七子“拟古主义”的因袭模仿，展示出一种活泼泼、火辣辣的生命力。明代中晚期市民文学的理论表现是李贽的“童心说”和公安三袁的“性灵说”，它们带有某种挣脱程朱理学束缚的思想解放的意味。一些有志于俗文学创作的作家从这种理论中吸取精神力量，如冯梦龙便是李贽的倾慕者。这些思想家和作家彼此推引，促进了市民文学创作的繁荣，明嘉靖后陆续出现一批

① 范锴：《汉口丛谈》卷6。

② 袁宏道：《锦帆集·题张幼于箴铭后》。

有分量的作品。如果说,《金瓶梅》是明代市民文学长篇小说的代表,“三言”、“二拍”则是其短篇杰作的汇编。“三言”系指冯梦龙编纂的《喻世明言》(又叫《古今小说》)、《警世通言》、《醒世恒言》,“二拍”系指凌濛初编纂的《初刻拍案惊奇》、《二刻拍案惊奇》。“三言”、“二拍”继承了传统说唱艺术的诸多特色,把唐代寺院的俗讲、宋元市井的说话移植成案头可阅览的本子,使之从听觉艺术发展为视觉艺术。尤其是,明中叶以前的文学作品,无论是小说还是戏曲,活跃其中的是帝王将相、英雄豪杰、才子佳人、妖魔鬼怪。随着世情小说的出现,在“三言”、“二拍”中出现了新的主人公——市民。如新兴的丝织业工场主施复,卖油郎秦重,海外意外发财的文若虚,徽商程宰,弃学经商的杨八老,弃官经商的刘东山,收丝放债的吴山,济贫扶困的酒店掌柜刘德,心狠手辣的当铺老板卫朝奉,“团头”金老大,屠夫陆五汉,轿夫黄老狗,赌徒沈将士,游民宋四公,浮浪子弟阮三郎,以及骗子、妓女、嫖客、媒婆、鸨母等等,可谓市井中人,应有尽有。粗略统计,在“三言”、“二拍”中近200篇作品中,以市民为主人公或涉及市民的作品近70篇。作品以如此铺张的笔墨描写市井细民,在中国古典文学中是罕见其匹的。凌濛初在《初刻拍案惊奇》序中说:“今之人,但知耳目之外,牛鬼蛇神之为奇,而不知耳目之内,日用起居,其为谲诡幻怪非可以常理测者固多也。”在此前后,不少文学批评家也有类似主张,如叶昼提出“逼真”、“肖象”、“传神”等范畴,强调小说要写最普通、最常见的社会生活;金圣叹提出要用“极近人之笔”,描写眼前事物;张竹坡把“市井文学”和“花娇月媚”文字相区别,强调状写市井百态。这是一种市民自我意识的觉醒,它促进了中国古典小说从英雄小说、神怪小说、讲史小说向描写世俗社会的世情小说的转变。如《金瓶梅》的故事上承《水浒传》,但它所描绘的主人公却不是武松,而是市井人物西门庆,所展示的人物性格和社会生活发生了质的变异。

市民阶层的崛起,必然导致价值观念和人生追求的异动。明代中叶后,社会上弥漫着经商的热情和发财致富的渴求。这些令人深思的社会现象,在市井小说中得到了艺术的再现。获取财富与否成为人们的价值判断之一,“所以凡是商人归家,外而宗族朋友,内而妻妾家属,只看你所得归来的利息多少为重轻。得利多的,尽皆爱敬趋奉;得利少的,尽皆轻薄鄙笑,犹如读书求名的中与不中归来的光景一般”^①。在传统观念中,士农工商的社会排序被视为天经地义。但在“三言”、“二拍”中,这种观念却遭到唾弃。做官的“觉得心里不耐烦做此道路”,干脆弃官从商^②;读书的“不想皓首穷经,干脆‘凑些资本,买办货物’”^③。《初刻拍

① 《二刻拍案惊奇》卷37《叠居奇程客得助》。

② 《初刻拍案惊奇》卷3《刘东山夸技顺城门》。

③ 《喻世明言》卷18《杨八老越国奇逢》。

案惊奇》卷22《钱多处白丁横带》借书中人物之口喊出：“而今的世界，有什么正经？有了钱，百事可做！”表明拜金主义已伴随商品经济的发展成为世俗社会的基本价值观。“三言”、“二拍”的许多篇章对明中叶后新兴的生产关系的描写，诸如市场的扩大导致商品性农业的发展，雇佣关系的新变化（工资已作为等价交换物出现、包买商）等，均是文学作品对现实经济生活的真实反映。这就不难理解，在学术界研讨明清资本主义萌芽问题时，许多学者从明清小说中去发掘揭示历史真相的材料。

明清小说的文化史意义还包括对中世纪婚恋模式的突破。《诗经》以降，中国婚恋模式源远流长，而明清小说则表现了中世纪晚期市民的婚恋观，既有对美好爱情的真挚歌颂，也有对肉欲横流的病态欣赏，这两者共同构成对理学禁欲主义和封建等级观念的巨大冲击。《警世通言》中的《乐小舍拼生冤偶》，生动地表现了商人子弟乐和与顺娘的纯洁爱情，有情人终成眷属。《金明池吴清逢爱爱》描写了卢爱爱对吴清的一往情深，因不得结合而抑郁死去，变成鬼的爱爱继续爱着心上人，以致吴清的父母请道士前来斩鬼，但也无济于事，真可谓“隔断生死终不泯，人间最切是深情”。“三言”、“二拍”中婚恋题材作品所表现的两种倾向，无论是对肉欲的本能迷恋还是对爱情的崇高追求，都是不同阶层市民性爱价值观的反映，这二者在市民身上常常是混为一体的。《卖油郎独占花魁》中的秦重最初是以狎客身份出场的，但他由一般市民狎妓寻欢的情趣，走向尊重女性人格、追求精神之爱的新境界。因此，这是一篇突破传统模式，表现市民恋爱婚姻观念的佳作。当然，也有竭力表现肉欲的作品，其代表作首推署名兰陵笑笑生的《金瓶梅》，在作者笔下，西门庆骄奢淫逸的生活被刻画得入木三分。应该说，除了书中对病态纵欲的色情描写外，《金瓶梅》是第一部由文人创作的长篇现实主义小说，它对市民社会的逼真描写，以及作者高超的语言艺术，使它成为中国古典小说的代表作。书中的色情内容客观上具有鄙夷理学禁欲主义的意义，尽管它格调低劣。

明代小说流行最广的当数“四大奇书”——《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《金瓶梅》，它们分别是历史小说、侠义小说、神怪小说、世情小说的典型代表。

《三国演义》的作者是元末明初的罗贯中。他根据陈寿《三国志》及民间传说，以“七实三虚”为创作原则，描写了东汉末及三国时代波澜壮阔的历史画卷，对战事的描写尤其是人物的刻画极为生动，引人入胜。曹操、刘备、诸葛亮、关羽、张飞、赵云、周瑜等，早已成为中国百姓喜闻乐见的典型艺术形象。桃园三结义、三英战吕布、煮酒论英雄、过五关斩六将、三顾茅庐、赵云救主、火烧赤壁、曹操败走华容道、关云长单刀赴会、空城计、七擒孟获、六出祁山、失街亭等，均是脍炙人口的历史故事。《三国演义》开章回体小说之先河，是中国历史长篇小说最

杰出的巨著。

罗贯中的老师是元末明初的施耐庵。此人极有写作天才，这从其创作的《水浒传》的语言功底、布局谋篇、人物刻画、状物摹景等方面即可知晓。《水浒传》所写宋江义军，见之于史。宋人话本尝述其事，水浒故事南宋以来在民间广为流传。施耐庵在《宣和遗事》以及有关话本、故事的基础上，以生花妙笔将其创作成一部伟大的古典文学名著，奠定了自己在中国文学史上的辉煌地位。水浒一百单八将，个个栩栩如生，呼之欲出。一百单八将，是力与美的象征，其英雄气概，浪漫情怀，盖世武功，悲怆雄奇，令人景仰不已。血与酒的激荡，正义与邪恶的厮杀，情与仇的纠结，泪与笑的交织，枷锁与自由的碰撞，都被施耐庵的如椽大笔写得惊心动魄，令读者如痴如醉。没有《水浒传》就没有《金瓶梅》，而《金瓶梅》“是《红楼梦》的老祖宗”（毛泽东语）。^①由此可见，施耐庵的文化史地位正在一个坐标上，横向是罗贯中，纵向是兰陵笑笑生、曹雪芹，堪称是一位转承启合的关键人物。

《西游记》的作者是明人吴承恩。能把一只猴子写得活灵活现，并且使之成为中国艺术史上恒久不衰的典型形象者，非天才异禀之人莫属。吴承恩就是这样的艺术天才。《西游记》取材于唐代高僧玄奘赴印度取经的故事。玄奘著有《大唐西域记》，其徒弟慧立著有《大唐慈恩寺三藏法师传》，南宋民间有《大唐三藏取经诗话》的话本，另有民间故事和杂剧，这些都是吴承恩创作的基本素材。在《西游记》中，孙悟空、唐僧、猪八戒等艺术形象塑造得极为生动，全书情节紧凑，语言华美，想象丰富。

清代小说也有所谓四大流派，即以《聊斋志异》为代表的拟古派，《红楼梦》为代表的人情派，《儒林外史》为代表的讽刺派，《三侠五义》为代表的侠义派。创作《聊斋志异》的蒲松龄别号柳泉居士，他以谈狐说鬼的艺术形式，将各阶层人物的生活描摹得极为逼真，将天下民众的爱恨表达得畅快淋漓。与此同时，他借神怪之口，深刻揭露了现实社会的不平，诅咒官场的黑暗，歌颂青年男女的真挚爱情。正是因为蒲松龄几十年深入民间搜集创作素材，才会有天下奇书《聊斋志异》的问世。《红楼梦》出自曹雪芹之手，这是中国古典小说的巅峰之作。《红楼梦》以贾、史、王、薛四大家族的兴衰史为背景，以贾宝玉、林黛玉的爱情悲剧为主线索，极为细腻和深刻地描绘了贵族阶层的生活百态，抨击了残害青年的罪恶礼教和传统观念，堪称批判现实主义的经典之作。全书结构严密，气势恢宏，人物栩栩如生，语言炉火纯青。它刚一面世，便广泛流传开来，有“开谈不说《红楼梦》，纵读诗书也枉然”的俗语。而今《红楼梦》业已成为世界文学宝库中的瑰宝，曹雪芹也成为与莎士比亚、巴尔扎克等齐名的文学巨擘。长篇小说《儒林外史》为吴敬

^① 陈晋主编：《毛泽东读书笔记》上册，广东人民出版社1994年版，第463页。

梓所作,书中刻画了各类士人工于心术、追求名利的虚伪丑恶面貌,暴露出封建社会的腐朽和黑暗,并以科举制度和礼教进行了无情的批判。语言纯净精炼,人物性格的刻画非常成功。鲁迅称其为“秉持公心,指撻时弊,机锋所向,尤在士林;其文又戚而能谐,婉而多讽”。《三侠五义》是清人根据单弦艺人石玉昆的说唱本笔录,讲述侠客帮助清官包拯断案故事,旨在宣扬礼教,维护专制秩序。

明清小说重结构、情节,讲求“情理之中,意料之外”。作家擅长运用对比、白描、虚实等手法进行人物刻划,使人物形象丰满而生动。这些形象深入中国百姓心中,而且转换成其他艺术形式,如戏曲、绘画、雕塑、音乐、舞蹈等。有些作品还流传到世界各地,成为世界文化遗产。如《水浒传》在17世纪传入日本,后传入法国、德国、英国、美国等国,有俄文、拉丁文、捷克文、波兰文、越南文、泰文等多种译本,被誉为传奇作品的伟大典型。可见,明清小说不仅是中国文化史的丰硕成果,而且也是世界文化艺术的有机组成部分,是世界人民了解中国的重要文化载体。

本章重点难点问题

1. 明清文化专制主义的内容及特点。
2. 利玛窦等耶稣会士来华的历史作用。

复习思考题

1. 理学在明代有哪些重大变化?
2. 明清之际启蒙思潮的内容及意义是什么?

第九章 中国文化的近代转型

纵观世界历史，西方率先由农业文明向工业文明过渡，并导致文化从中古形态向近代形态转换。其他地区的近代转型基本上是在西方入侵和作出文明示范的情形下发生的，但又不是全然“外铄”。中国文化在近古时代已积淀若干近代性因子，以故中国文化的近代转型是内外因素交互作用的产物。

一、经世实学

经世致用是伦理—政治型中国文化的一种传统精神。清初，历经农民战争、民族战争的洗礼，深受王朝更迭、社会动荡震撼的士子精英，如黄宗羲、顾炎武、王夫之等，以匡济天下为己任，痛诋王学末流的空谈误国，力倡经世实学，以故“通经致用”、“明道救世”成为充溢着阳刚之气的清初学术的灵魂。乾嘉时期为承平之世，其学术主流由清初的激愤忧患折入追究名物训诂之精微考据一途，经世意识大为淡化。其间，戴震、章学诚等人的经世思想备受冷落。迨至道光、咸丰年间，社会危机像火山喷发般展现出来，土地兼并的加剧，统治阶级的侈糜，吏治的败坏，阶级矛盾的激化，催迫着清王朝向乱世滑落。而愈演愈烈的西方殖民者挟持坚船利炮、毒品鸦片大举入侵，更造成一种旷古未见的“变局”。这一局面使一部分忧国忧民的士子惊觉起来，他们纷纷从古籍考证和玄学思辨中抬起头来，思索济世之道。于是，从乾嘉到道咸，便出现了由“纯学术”走向“致用之学”的学术转向。

对于道咸间学风之变的社会背景，那一时代成就最大的经世学者魏源在《圣武记叙》中论述得特别真切。他说：

荆楚以南，有积感之民焉，距生于乾隆征楚苗之前一岁，中更嘉庆征教匪、征海寇之岁，迨十八载。畿辅靖贼之岁，始贡京师。又迨道光征回疆之岁，始筮仕京师。京师，掌故海也，得借观史馆秘阁官书，及士大夫私家著述、故老传说。于是我生以后数大事，及我生以前上论国初数十大事，磊落乎耳目，旁薄乎胸臆。因以溯洄于民力物力之盛衰，人材风俗进退消息之本末。晚侨江滩，海警炎忽，军问沓至，忼然触其中之所积，乃尽发其挟藏，排比经纬，驰骋往复，先取其专涉兵事及尝所议论若干篇，为十有四卷，统四十余万言，告成于海夷就款江宁之月。

当然，清代学风由乾嘉的客观主义、古典主义转向道咸的功利主义、现实主

义,还与以下因素直接相关:

首先,由于清王朝盛极而衰,统治者对意识形态的控制大为松弛。这才有《皇朝经世文编》之类“不泥古而切于时务”的著作竞相涌现。

其次,与清代中叶以降士人生产过剩有着密切联系。士人数量的不断增长,使读书人拥挤在狭窄的仕途上,而日益腐朽的取士制度和官僚制度使许多有真才实学的士子难于进入仕途。这就产生了普遍的不满,相当多的士人毅然摆脱八股制义的束缚,精研边防、漕运、盐法、钱币、兵饷等实际学问。这批经世学者与经世官员(如阮元、陶澍、贺长龄、林则徐、黄爵滋等)相互结合、彼此推引,共同鼓动着道咸间经世实学的勃兴。

第三,就学术流变的内部因素而言,极一时之盛的汉学(考据学)遭到来自两方面的攻击。一方面,以义理之学自命的宋学指摘汉学“驳杂细碎”,无力挽救国运颓势。方东树在《汉学商兑》中斥责汉学是“几千年未有之异端邪说”。此后,宋学家唐鉴、倭仁大力提倡义理之学。信从宋学的曾国藩更明白地洞察到清王朝的统治需要经世实学的扶持,他在强调“义理”的同时,又肯定了“经济”的重要性,并在姚鼐“义理、考据、词章”三学并举的基础上,提出了“义理、词章、经济、考据”四学并举的观点,创立了“合汉学、兼虚实”的“礼学”。这是由宋学走向经世实学的路径。罗泽南、胡林翼、左宗棠、张之洞等人在咸丰、同治、光绪几朝坚持的经世实学,大体沿袭这条路径。另一方面,嘉道间猛烈抨击汉学的更有复兴的今文经学派,其旗手为庄存与的两个外孙,一为刘逢禄,另为宋翔凤。刘逢禄的弟子龚自珍、魏源发展了刘、宋“引经致用”的活泼学风,既鄙弃一味训诂的汉学,也藐视空谈心性的宋学,对当时盛行学界的这两大学派均持批判态度,以“通于天道人事,志于经世匡时”为宗旨。在今文经学的大纛下,开学人论政之风,倡变法之议,引导一代学子走向经世实学。梁启超指出,近代“新思想之萌蘖,其因缘固不得不远溯龚、魏”^①,确是允当之论。

道咸间经世实学的内蕴,包括以下诸方面:

1. 讥切时政,诋排专制,倡言变法

富于社会批判精神的包世臣是开风气之先的人物。早在嘉庆六年(1801),包世臣便作《说储》一文,提出废八股、开言路、汰冗员等建策。他尖锐批评清王朝“百为废弛,贿赂公行,吏治污而民气郁”。他是当时士大夫中较早意识到大局“殆将有变”^②的先觉者。嘉靖中叶后,尤其是道光年间,更多的士人对朝政弊端痛加鞭笞。经济方面,他们谴责清王朝“开捐例、加赋、加盐价”,好比是“割臀以

^① 梁启超:《梁启超全集》第2册《论中国学术思想变迁之大势》,北京出版社1999年版,第615页。

^② 包世臣:《艺舟双楫·论文一·再与杨季子书》。

肥脑,自啖自肉”^①。地方官员“其贪以浚民之脂膏,酷以干天之愤怒”^②。政治方面,他们指斥专制帝王“乾刚独断”,君臣关系成为主奴关系,“一人为刚,万夫为柔,以大便其有力强武”^③。这样的政治机器“譬之于人,五官犹是,手足犹是,而关窍不灵,运动皆滞”^④。文化教育方面,他们抨击“科举之法,以八股制艺取士,实不足据”,指出“士子以腐烂时文,互相弋取科名而去,此人才所以日下也”^⑤。

清中叶提倡议政最力者是龚自珍。他声称:

夫有人必有胸肝,有胸肝则必有耳目,有耳目则必有上下百年之见闻,有见闻则必有考订同异之事,有考订同异之事则或胸以为是,胸以为非。有是非,则必有感慨激奋。感慨激奋而居上位,有其力,则所是者依,所非者去。感慨激奋而居下位,无其力,则探吾之是非,而昌昌大言之^⑥。

这里不仅肯定了“居上位”者的议政权,还肯定了“居下位”者的议政权——居下位者可以“探吾之是非”,并且“昌昌大言之”。这简直是一篇封建末世的言论自由宣言。

经世学者们在批评时政的同时,还力图寻找“振起而补救”的办法。龚自珍提出了较为系统的思想,他从《周易》等经典中吸取了变易观念,提出“一祖之法无不敝,千夫之议无不靡,与其赠来者以劲改革,孰若自改革”^⑦。魏源关于改革的建策是,“去伪、去饰、去畏难、去养痍、去营窟”以祛“寐患”,“以实事程实功,以实功程实事”^⑧。应该指出,道咸间经世派的职志是为封建制度和清王朝“补天”、“救世”,他们的全部学术活动和政治实践都立足于此。

2. 研讨漕运、海运、盐法、河工、农事等“大政”

漕运、盐法、河工在明清时期被称之为“三大政”,清中叶后,随着吏治日趋腐败,这些关系国计民生的“大政”弊端百出,已经到了不改革无以运转的地步。最早提出“三大政”综合治理的是包世臣,他指出“凡皆以奠民居、急民事也,唯以三事皆近利,司事久则见利忘义”,主张采取措施杜绝官吏中饱私囊,以达到“上利国下利民,则中必不利于蚕蠹渔牟者”^⑨。他还著有《海运南漕议》,主张以海运代替漕运。这一建言得到协办大学士英和、江苏巡抚陶澍等人的响应。在他们的鼓动下,道光六年(1826)实行海运,漕粮每石运费不到一两,比以往运往京师

① 龚自珍:《龚自珍全集》第1辑《西域置行省议》,上海人民出版社1975年版,第106页。

② 张际亮:《张亨甫全集》卷3《答黄树斋鸿胪书》。

③ 龚自珍:《龚自珍全集》第1辑《古史钩沉论一》,上海人民出版社1975年版,第20页。

④ 张穆:《启斋文集》卷2《海疆善后宜重守令论》。

⑤ 林昌彝:《射鹰楼诗话》卷12。

⑥ 龚自珍:《龚自珍全集》第5辑《上大学士书》,上海人民出版社1975年版,第319页。

⑦ 龚自珍:《龚自珍全集》第1辑《乙丙之际箴议第七》,上海人民出版社1975年版,第6页。

⑧ 魏源:《魏源集》上册《海国图志叙》。

⑨ 包世臣:《安吴四种总目叙》。

的漕粮费用每石十八两节省极多。

值得注意的是,由于经世学者们善于总结历史经验,重视实地考察,因而他们提出的建策往往包含若干科学成分。如包世臣在《筹河四略》中提出御坝、浚淤并举的治河方法,魏源关于黄河必然要从黄海入口改道为从渤海入口的预测,李祖陶《东南水患论》关于长江水患的成因是人口剧增,导致人与水争地的矛盾等等,均为真知灼见。

3. 探究边疆史地以筹边防,“谈瀛海故实”以谋御外

嘉道以降,清王朝面临内外交困的危局。如果说经世派研讨漕运等大政是为了解决“内忧”,那么,经世派热心于边疆史地、追求海外新知则是为了应付“外患”。徐继畲撰写《瀛环志略》的动机是“正告天下,欲吾中国童叟皆习见习闻,知彼虚实,然后徐筹制夷之策,是诚喋血饮恨而为此书,冀雪中国之耻,重边海之防,免胥沦于鬼域”。这一言论颇能代表道咸间注目边疆、海外的经世派的共同心愿。

道光前后,沙俄、英国先后染指中国边疆,这引起经世派对东北、蒙古、西北、西南史地的研究热潮。龚自珍呼吁国人注意西北边陲,力倡西域设置行省,并著《蒙古图志》。这之后,边疆史地研究进入繁荣时期。张穆、何秋涛的《蒙古游牧记》中蒙古史地研究的力作,何秋涛另有《朔方备乘》,记叙蒙古、新疆、中亚、东欧史事,意在以唐、元及清初武功之盛激励国人抵御外侮。新疆史地著作方面,有徐松《西域水道记》、《新疆识略》、《新疆赋》,沈垚《新疆私议》等,书中提出了发展边疆经济、巩固国防的建言。西南边疆史地著作有姚莹的《康轶纪行》,系作者数次赴藏的见闻。

在研究边疆史地的同时,经世派还将视线投向外部世界。林则徐是先行者,他在广州主持禁烟事务时,编译了《四洲志》、《华事夷言》等书。《四洲志》系根据英人《世界地理大全》译出,概述世界地理及历史,以英、美、法、俄诸国为重点。《华事夷言》是鸦片战争前夕西方人对中国时事评论的汇编。魏源根据《四洲志》等材料,编纂了《海国图志》,广泛介绍世界各国(重点是英国)的历史地理、科学技术(尤其是军事技术),提出了“师夷长技以制夷”这一对近代中国和日本影响深远的口号。《海国图志》的可贵之处在于,它把外交与内政联系起来研究,要求国人不要把鸦片战争的失败完全“归咎于船炮之不若”,还要认识到与内政腐败有关。几乎与魏源相同时,姚莹也编纂了《英吉利国志》、《英吉利纪略》。此外,梁廷楠撰有《耶苏教难入中国说》等书,编成题为《海国四说》丛书。曾任福建巡抚的徐继畲所作《瀛环志略》,更是一部影响很大的域外史地著作。该书与《海国图志》并称于时,某些方面比《海国图志》更为精确。

道咸间经世派孜孜不倦地研讨边疆史地,显示了中国人冲破文化封闭状态,走向世界的趋势。他们的论著中洋溢着爱国主义激情和觅新知于外域的理性精

神,正是传统的经世之学走向近代新学的契机所在。

4. 变一味考辨古史为“写当前的活的历史”

注意探讨本朝掌故,纂修当代史,是道咸间学术的又一特色,其创始者是魏源。鸦片战争的刺激,促成他研究清代军事史,并于道光二十二年(1842)写成《圣武记》。该书以纪事本末体裁,记述了清朝中叶的用兵情形,试图以清初以来的武功激励国人。魏源着眼于当代史的治史风格,在《道光洋艘征抚记》中有更为鲜明的体现。该书写成于《中英南京条约》签订之时,绝大多数中国人还没有来得及从硝烟中清醒过来,魏源便以相当详尽的文字记述了作为中国近代历史发轫的这一重大事件的始末。黄爵滋的禁烟主张,林则徐“处横流溃决之余,奋然欲除中国之积患”的战斗精神,其他主战派如邓廷桢、关天培、葛云飞、陈化成的抗英业绩和悲壮结局,三元里等沿海沿江民众抗击外敌的事迹,在这部著作中都有所展现。而道光帝的虚骄,琦善等投降派的卖国行径,奕山等将领临阵脱逃的丑态,也在魏氏笔下暴露无遗。尤为可贵的是,《道光洋艘征抚记》针对鸦片战争暴露出的问题,提出了“八转机”、“三外助”的建策,力主“购洋艘洋炮”,“尽收外国之羽翼为中国羽翼,尽转外国之长技为中国之长技”,充分显示了当代史研究对国家民族的直接效用。

稍后于魏氏之作的还有梁廷楠于道光末年完成的《夷氛闻记》。这是一部记载鸦片战争的史料真实的作品。夏燮的《中西纪事》是关于第一次和第二次鸦片战争的史著。夏燮另有《粤氛纪事》,记叙了太平天国的历史。

清代史学风格由乾嘉时的嗜古转变为道咸时的究今,从一个侧面展现了一代学人的觉醒,预示着中华民族正从深沉的古梦中惊悟过来,开始面对充满挑战的现实。

道咸间的经世实学是在中国近代早期这样一个特定历史阶段出现的特定的文化形态。它承袭着儒学经世的传统,同时又孕育着近代新学的某些开放、启蒙的因子。梁启超在《过渡时代》一文中曾以鲜明的语言对近代中国与古代中国的区别作出了如下概括:“中国自数千年来,常立于一定不易之域,寸地不进,跬步不移,未尝知过渡之为何状也。虽然为五大洲惊涛骇浪之所冲激,为十九世纪狂飙飞沙之所驱突,于是穹古以来,祖宗遗传深顽厚锢之根据地,遂渐渐摧落失陷,而全国民族亦遂不得不经营惨澹,跋涉苦辛,相率而就于过渡之道。”道咸间经世派所致力经世实学,是中国传统文化初入“过渡时代”所作出的第一个积极反应的产物。道咸间的经世实学既然是古学的一种新形态,必然带有古学所固有的惰性,如经世派中不少人有浓厚的重农色彩和轻视商品经济的倾向。又如,到了大规模阶级冲突来临之际,经世派几乎全都自动地削弱对封建虐政的谴责,纷纷为维护清王朝而与农民起义军恶战。就学术品格而言,道咸间的经世派虽然注重“专门之学”,然而并无明确的近代学科分类的概念。

在方法论上,经世派虽然讲究证据,注重归纳,但尚无人自觉地运用实验手段和数学语言。凡此种种,都表明道咸间的经世实学尚未进入近代新学的轨范之内。

然而,道咸间的经世实学确乎是近代新学赖以产生的最直接的民族文化土壤,诚如梁启超《清代学术概论》所言“晚清思想之解放,(龚)自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者,大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期”。道咸间经世派所倡导的“更法改图”之议、抨击专制之论,对于冯桂芬、王韬、郑观应以降的一系列新学家都有直接启发,他们重新铸造的今文经学,更成为19世纪末叶康梁变法的重要思想武器。此外,道咸间经世派一扫“儒者不言利”的迂说,高张“兴利”、“致富强”的旗帜,给新学家的“求强”、“求富”事业开辟了道路;道咸间经世派“违寐而之觉,革虚而之实”的学风,引导新学家抛弃蒙昧主义和空疏之学,将视线投向如火如荼的现实社会;道咸间经世派睁眼看世界的开放精神,更启发了新学家们竞相向西方寻求真理,认识到不仅应当“法后王”,而且必须“鉴诸国”^①。近代新学在中国的发生发展,固然深受西学的刺激和影响,但它毕竟不是西学的简单位移,而是西学与中国传统文化冲突、融合的产物。在这一复杂的相互过程中,道咸间的经世实学起了植物嫁接的砧木作用。也就是说,道咸间的经世实学是中国“古学”通往“新学”的桥梁。

二、兴办“洋务”与“中体西用”模式

19世纪60年代伊始,中国出现了一股模仿西方工业化模式、以“自强”、“求富”为目标的军事—实业一体化浪潮。这股浪潮是由一批具有近代眼光的洋务派大吏掀起的,史称“同光新政”或“自强新政”。学术界则称之为洋务运动。“洋务”又叫“夷务”,概指与西方相交织或具有西化色彩的一系列社会行为,包括政治、经济、外交、军事、教育、思想……全方位的碰撞、效仿、摄取、互动。咸丰十年(1860),清政府设立总理各国事务衙门,作为综理洋务的中央机构,任命恭亲王奕訢、大学士桂良、户部左侍郎文祥为总理衙门大臣。随即设立南、北洋通商大臣。1861年,曾国藩在安庆设立内军械所,揭开了洋务运动的序幕。此后,李鸿章、左宗棠、张之洞等人相继设立江南制造局、福州船政局、汉阳铁厂等数十家兵工或民用企业,构成中国早期现代化的重要组成部分。

在这场耸动中外视听的工业化浪潮的背后,有一个重要的指导思想,即中体西用论。我们可以从早期改良派思想家那里听到有关中体西用论的声音,古老的体用范畴被赋予了时代的命题。马建忠在《马赛复友人书》中认为:中国的“纲

^① 冯桂芬:《校邠庐抗议·采西学议》。

常名教”、“圣人之道”是“本”。王韬强调“本根所系，则在乎孝弟忠信礼义廉耻”^①；“况我之所效西人者，但师其长技而已，于风俗人心固无伤也”^②。薛福成主张：“取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道。”^③邵作舟也持同样观点：“以中国之道，用泰西之器”^④。郑观应在名著《盛世危言》中明确提出“中学其本也，西学其末也；主以中学，辅以西学”。后来又在该书增订版“凡例”中强调“道为本，器为末，器可变，道不可变，庶知所变者富强之权术，非孔孟之常经也。”

洋务派更是中体西用论的倡和者。李鸿章认为：“中国文物制度迥异外洋榛莽之俗，所以致治保国邦、固丕基于勿坏者，固自有在。必谓转危为安、转弱为强之道，全由于仿习机器，臣亦不存此方隅之见。顾经国之略，有全体有偏端，有本有末，如病方亟，不得不治标，非谓培补修养之方即在是也。”^⑤沈葆楨对体、用之关系有深刻体认：“盖欲习技艺不能不藉聪明之士，而天下往往愚鲁者尚循规矩，聪明之士非范以中正，必易入奇袤。今日之事，以中国之心思通外国之技巧可也，以外国之习气变中国之性情不可也。”^⑥左宗棠的看法颇耐人寻味，他指出：“中国以义理为本，艺事为末，外国以艺事为重，义理为轻。彼此各是其是，两不相喻，姑置弗论可耳。谓执艺事者舍其精，讲义理者必遗其粗，不可也。谓我之长不如外国，藉外国导其先，可也。谓我之长不如外国，让外国擅其能，不可也。”^⑦在这里，既有义利合一之论，又有中外体用之别。开明通达如郭嵩焘者，亦有维持纪纲法度之心，“要之国家大计，必先立其本，其见为富强之效者末也。本者何？纪纲法度、人心风俗是也。无其本而言富强，只益其侵耗而已，贤者于此固当慎之”^⑧。

19世纪90年代，中国内忧日甚，外患日迫。中西文化在军事、政治、经济等各种领域全面交锋。国人对中西文化关系的思考，也进入了一个新阶段。这一阶段的最大思想成果，便是中体西用说的正式出现和广为流传。梁启超在《清代学术概论》中称：

甲午丧师，举国震动。年少气盛之士疾首扼腕言“惟新变法”，而疆吏若李鸿章、张之洞辈，亦稍稍和之。而其流行语，则有所谓“中学为体，西学为

① 王韬：《弢园文录外编》卷2《洋务下》。

② 王韬：《弢园尺牍·代上苏抚李宫保书》。

③ 薛福成：《筹洋刍议·变法》。

④ 邵作舟：《邵氏危言·纲纪》。

⑤ 同治四年八月初一日李鸿章折，中国史学会主编：《洋务运动》（四），上海人民出版社1961年版，第14页。

⑥ 同治六年八月初八日总理船政沈葆楨折，中国史学会主编：《洋务运动》（五），上海人民出版社1961年版，第55页。

⑦ 左宗棠：《左文襄公奏稿》卷18《拟购机器雇洋匠试造轮船先陈大概情形折》。

⑧ 郭嵩焘：《养知书屋遗集》卷13《致李傅相》。

用”者，张之洞最乐道之，而举国以为至言。

可见，在开明士绅和洋务派官员中，中体西用论已相当普及，甚至成为全社会的流行语言。

把中体西用的概念说得最为清晰，把中体西用的内涵阐述得最为充分者，莫过于张之洞。1898年，张之洞撰成《劝学篇》，书中写道：“新旧兼学，四书五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学。旧学为体，新学为用，不使偏废。”张之洞另有三次较为集中地阐述体、用问题，即“均以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术一归于纯正，而后以西学渝其智识、练其艺能，务期他日成材，各适实用，以仰副国家造就通才、慎防流弊之意”^①；“以圣经之纲常义理为本，以古今中外之经济才艺为用”^②；“大致以义理经史之学为体，以经济救时之学为用”^③。在张之洞这里，伦理道德可以置换成经学儒术，道德教谕与伦理感召齐备于传统的仁、义、礼之道。他在《劝学篇·序》中声称“三纲为中国神圣相传之至教，礼政之原本，人禽之大防”。基于中体西用论，张之洞对经济（工业化）与伦理（传统儒家）的整合关系从两个方面予以把握：

1. 经济与伦理的调适关系

张之洞在《劝学篇》“同心”、“会通”、“益智”等篇中指出：“今日时局，惟以激发忠爱，讲求富强，尊朝廷，卫社稷为第一义。”又说：“如其心圣人之心，行圣人之行，以孝弟忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。”认为机器之用、物化之学、访新地、创新货、察人国之好恶、较各国之息耗，均为“教养富强之实政也，非所谓奇技淫巧也”。不能仅仅崇尚忠爱、圣人，而且必须讲求富强、实政；不能再以“奇技淫巧”为遁辞而流于空疏、僵化，而是应该振兴经济以捍卫社稷、应对世事。这里既没有孤芳自赏的绝对伦理主义，也没有放达恣意的极端功利主义，只有异常冷静的务实态度。不是将经济行为与伦理规范截然隔离、尖锐对立，而是使其彼此耦合、互为表里，使双方均在一种和谐的调适状态下存在、互摄、提扬、完善。张之洞还从《中庸》、《周礼》、《论语》、《大学》等古代文化典籍中发掘出了格致、化学、农学、开矿、工艺、机器、铁路等微言大义。张之洞的结论是，“政治之学，不讲工艺之学，不得而行也”，应该走“道艺兼通”之路。

2. 经济与伦理的序列关系

中体西用论最引人注目之处，在于它把经学儒术提升到至高无上的位置，使其君临一切、统驭万物。《劝学篇》“明纲”、“变法”等篇强调“五伦之要，百行之

① 张之洞：《张文襄公全集》卷61《奏议》。

② 张之洞：《张文襄公全集》卷101《公牍》。

③ 张之洞：《张文襄公全集》卷218《书札》。

原,相传数千年更无异义”;“夫所谓道本者,三纲四维是也”。显然,在经济与伦理之间的序列关系中,伦理规范被标举为首要、根本、总纲,经济行为受制于伦理规范,既不能游离其外,更不能超越其上。所谓“稼穡教,礼乐匡”^①;“谊正道明之后而功利始见”^②。无论行为属于何种类型,它始终不是目的而是手段,它绝对服从于伦理规范并且具有屏卫、彰显伦理规范的现实功能。对此,久为张之洞幕僚的辜鸿铭曾经指出,“其意以为非效西法图富强,无以保中国;无以保中国,即无以保名教。虽然,文襄之效西法,非慕欧化也,文襄之图富强,志不在富强也。盖欲借富强以保中国,保中国即所以保名教”^③。从而,经济与伦理的序列关系不仅使两者在逻辑层面上相互贯通,而且在现实功能上也可以相辅相成,前者之于后者大有裨益,近代实业势在必举。

从思想史的角度看,中体西用论正是传统与近代化相互适应、调整的结果,是一个有相对历史意义的文化—社会模式。作为一种理论结晶,中体西用论的意义在于:一方面,它是一种价值观,具有鲜明而独特的风骨,凝聚着几代中国人对西学东渐以来的中国文化主体性(人格)建构的苦苦思索。另一方面,它是一种应世方略,具有强烈而激越的实践性格,既是儒家治国平天下理想的近代转型,又是以洋务派为代表的较为开明的士大夫阶层对如何走向近代化的艰难探索;既是对康、梁鼓吹的“民权说”的猛烈反击,又是对清王朝最高决策集团的尖锐规谏。仅从应世方略的角度看,似乎可以说中体西用论对西学东渐引起的冲击压力起到了缓解的作用,从而使这种压力不超出当时的社会所能承受的限度,在一定程度上保持了整体的稳定。

当然,中体西用论有着严重的缺陷,它仍狭隘,仍有“华夷”等级秩序、文化中心主义等传统心理定势的沉淀的影响。在一定程度上,中体西用论回避了现实生活中激烈、冲突的一面,从而徘徊、停留在一种经验论的理论水平上:缺乏思辨理性的深刻、彻底,缺乏更为强大的冲击力量,缺乏昂然深沉的超越欲求。这就不难理解,在维新人士那里,中体西用论被嘲讽为“以牛为体,以马为用”(严复语)。客观而论,在近代中国向西方学习的进程中,中体西用论构成了其中的一个阶梯。

三、近代文教机构的兴办与知识分子形成

伴随着西方列强在军事上对大清帝国的野蛮征服,伴随着传统社会向近代的艰难转轨,伴随着民族自尊心的重创、挤压与亢奋,人们开始把思维焦点由政

① 张之洞:《张文襄公全集》卷106《公牍》。

② 张之洞:《张文襄公全集》卷44《奏议》。

③ 辜鸿铭:《张文襄幕府纪闻·清流党》。

治上的仇外,上升为文化上的内省。于是,物质技术层面的“师夷”日益与文化教育事业的兴革结合在一起,爱国御侮的各种应世谋略逐渐转化为提高国民素质的深沉思考与积极探索。在中国早期现代化的历程中,有识之士格外注重教育的作用,“学校者,人才所由出。人才者,国势所由强。故泰西之强,强于学,非强于人也”^①。近代文化教育事业的吐故纳新,成为中国文化史一大奇观。

书院改制与新式学堂的设立是近代教育改革的主线。早在1861年,冯桂芬撰写《采西学议》,便提出“今欲采西学,宜于广东、上海设一翻译公所,选近郡十五岁以下颖悟文童,倍其廪饩,住院肄业,聘西人课以诸国语言文字,又聘内地名师课以经史等学,兼习算学”。在西学东渐的氛围中,传统书院的课程设置如注解、史论、诗赋、杂著等科,完全是习弄八股的陈旧范式,亟待更张,“为朝廷育异等之茂才,莫如厘整书院”^②。于是,诸如上海格致书院(1874)、正蒙书院(1878)等讲求中西实学的新式书院脱颖而出。与此同时,洋务派着手兴办新式学堂,造就专门人才,以解决传统教育与近代化事业严重脱节所导致的实际困难。据统计,这一类学堂计有:京师同文馆(1862)、上海广方言馆(1863)、广州同文馆(1864)、求是堂艺局(1866)、操炮学堂(1874)、福州电气学塾(1876)、天津电报学堂(1880)、广东实学馆(1880)、天津水师学堂(1880)、上海电报学堂(1882)、天津武备学堂(1890)、新疆俄文馆(1887)、台湾西学馆(1887)、昆明湖水师学堂(1888)、珥春俄文书院(1888)、刘公岛水师学堂(1890)、旅顺口鱼雷学堂(1890)、江南水师学堂(1890)、北洋医学堂(1893)、烟台海军学堂(1894)等等,形成了相当规模。

庚子之变在中国思想界掀起的狂澜之一,就是对教育兴革的再审视与再倡导。具有戏剧性的是,血洗戊戌变法的刽子手成为维新志士教育变革计划的执行者。清廷上谕规定:各省所有书院于省城均改设大学堂,各府厅直隶州均设中学堂,各州县均设小学堂,并多设蒙养学堂。这种教育规划实际上是百日维新期间教育措施的翻版。在张之洞的努力下,湖北成为新一轮教育改革的模范地区。在书院改制方面,张之洞于1902年将两湖书院改为两湖文高等学堂,又称两湖大学堂,开设经学(含道德学、文学)、中外史学(含国朝掌故学)、中外地理(含测绘学)、算学(含天文学)、理化学、法律学、财政学、兵事学,学制五年,聘请中外教师授课。在实业教育方面,创办了湖北蚕业学校、湖北铁路学堂、工业中学堂、商业中学堂、湖北农务学堂等。在普通教育方面,创办了湖北幼稚园、武昌高等小学堂、湖北文普通中学堂等。在师范教育方面,创办了武昌师范学堂、两湖总师范学堂等。在女子教育方面,创办了湖北敬节学堂、湖北育婴学堂等。在军事教

① 郑观应:《盛世危言·西学》。

② 汤震:《汤氏危言》卷1《书院》。

育方面,创办了湖北武普通中学堂、湖北将弁学堂、湖北陆军小学堂等。

近代报刊的发行及出版机构的建立,是近代文化教育事业的有机组成部分。鸦片战争后,西方列强取得在华办报的特权。从1860—1890年,仅耶稣会主办的报刊如《万国公报》等,多达70余种。在近代外国商办报刊中,最著名者为《申报》。从1872年4月30日创刊到1949年5月停刊,出版长达77年,是中国近代历史最久的报纸。中国人主持的报纸,滥觞于林则徐1839年在广州组织人员编译的《澳门新闻纸》和《澳门月报》。此后,伍廷芳、王韬相继在香港创办《中外新报》(1858)、《循环日报》(1874),前者首次采取西方报纸的版式,后者则以犀利的政论见长。维新变法期间,康有为创办了《中外纪闻》(1895),翌年,由梁启超任总主笔的《时务报》在上海创办。1897年,严复在天津创办《国闻报》。这些报刊为维新运动大造舆论,影响颇大。1895—1898年,公开发行的报纸多达60余种,出现于上海、汉口、长沙、桂林、重庆、西安等城市。与报刊互为依托的近代出版机构也发展起来。铅活字、凸版凹版印刷、石印术,以及手摇式、回轮式印刷机先后输入我国。在近代出版机构中,历史最久、影响最巨的是商务印书馆和中华书局。商务印书馆、中华书局分别于1897年、1912年创设于上海。成立之初,两社均以教科书为立足点。后来逐渐形成独特的出版风格:商务印书馆以出版西方学术名著、外文工具书见长,中华书局则以印行古籍和中文工具书饮誉学界。

近代图书馆、博物馆的建立也是近代中国文化事业得到发展的标志。据梁启超《戊戌政变记》称,戊戌维新期间,“开办图书馆”是强学会的五件大事之一。1902年徐树兰在浙江绍兴创办“古越藏书楼”,藏书7万余卷,这是近代公共图书馆的开端。1900年,学部奏请设立京师图书馆(今北京图书馆前身),以什刹海广化寺为馆址,后迁至安定门内国子监南学旧址。1909年,清政府颁布《京师及各省图书馆通行章程》,这是近代中国有关图书馆的第一次立法。到1914年,全国共建成省级公共图书馆18所。1905年张謇创办南通博物苑,开风气之先。该馆收藏物件2973件,分为天产、历史、美术、教育四部分。到1921年,全国已有博物馆13所。

在近代教育改革中,科举制的废除具有重要意义,因为它直接促成中国近代知识分子的形成。1901年,张之洞与刘坤一会奏《变通政治人才为先遵旨筹议折》,提出“拟将科举略改旧章,令与学堂并行不悖”。1904年,张之洞与张百熙、荣庆联衔合奏《奏请递减科举注重学堂折》。稍后,张之洞又与袁世凯、赵尔巽、端方等地方督抚大员一起,向清廷正式提出摒弃科举的主张。迫于时局,清廷于1905年颁布上谕:“著即自丙午科为始,所有乡会试一律停止,各省岁科考试亦即停止。”^①在科举制由变通直至废除的过程中,中国近代新学制也逐渐确立。

^① 《光绪政要》卷31《清帝谕立停科举以广学校》。

1901年,张之洞与刘坤一联衔上奏“变法三疏”,提出教育改革的建策。翌年颁布实施的“钦定学堂章程”(壬寅学制),直接脱胎于“变法三疏”。1903年,张之洞戴着“当今第一通晓学务之人”^①的花环奉旨入京,协助管学大臣张百熙主持中国近代教育制度的制定工作。这一工作的最终成果,体现为1904年《奏定学堂章程》的颁布,它所确定的学制称之为“癸卯学制”,包括初等教育、中等教育、高等教育、师范教育、实业教育五大系列。这是近代中国第一个由中央政府颁布的新型教育制度,极大地促进了中国教育事业的发展。据学部统计,1904年学堂总数4 222所,学生总数92 169人;1909年学堂总数52 348所,学生总数1 560 270人。1909年,全国共有官立高等学校123所,学生22 262人。其中,大学3所,省立高等学堂23所,高等农科学校5所,工科学校7所,商科学校1所,特种学校(法、文、理、医、工艺)84所^②。余英时指出,最迟从20世纪三四十年代以来,中国知识界已逐渐取得一个共识,即“士”或“士大夫”已一去不复返,代之而起的是现代的知识人(即“intellectual”,通译为“知识分子”),知识分子代士而起宣告了“士”的传统的终结。这一历史转折发生在19世纪与20世纪交替之际。确切地说,光绪三十一年(1905)科举废止是一个最有象征意义的年份。“士大夫”作为一个广泛的社会称号始于两代之际,恰好与广义的科举制度的形成相先后。从汉到清2000年间,“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试(特别是唐宋以下的“进士”),“士”直接进入官僚集团的权力圈,他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此,我们才能抓住传统的“士”与现代知识分子之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此完全显露出来。当然,以现代学校取代科举考试,仍然出于清末士大夫的主张和推动,这是“士”的传统的最后一次“断裂”。但这次“断裂”超过了传统架构所能承受的限度,“士”终于变成了现代知识分子^③。

上述近代文化教育事业的开展尤其是知识分子的形成,对于提高中华民族的文化素养、改变中华民族的精神面貌,有着不可低估的历史作用。

四、从“维新”到“革命”

戊戌变法虽如彗星般短暂,其思想启蒙的意义却深刻而长久。这一时期,涌现出一批耀眼的思想家,他们是康有为、梁启超、谭嗣同、严复……

① 张百熙等:《奏请添派重臣会商学务折》,《光绪朝东华录》卷180。

② 陈景磐:《中国近代教育史》,人民教育出版社1979年版,第182页。

③ 余英时:《士与中国文化》“新版序”,上海人民出版社2003年版,第5—6页。

作为维新派的旗手，康有为的思想集中体现在1891年刊行的《新学伪经考》、1898年刊行的《孔子改制考》、1901年前后定稿的《大同书》中。《新学伪经考》断言东汉以来的所谓古文经学，均系刘歆伪造。此论一出，千百年来被奉为经典的经书经学顷刻贱如秕糠。当时占据学术界统治地位的汉学和宋学，也受到毁灭性的打击。梁启超在《清代学术概论》中，将这部专著称之为“思想界之一大飓风也”。正因如此，它引起封建保守势力的极度恐惧，三遭毁版的厄运，这恰好映现出它大胆冲决封建传统、引导知识分子怀疑甚至否定古代经典的思想启蒙意义。《孔子改制考》指出，孔子以前的历史，都是孔子为了改制救世而假托的产物，他以“布衣改周之制，本天论，因人情，顺时变，裁自圣心”，成为“万世教主”。孔子有帝王之德而不居帝王之位，“所谓素王也”。这就完全推翻了孔子“信而好古”、“述而不作”的旧偶像，而以资本主义新文化的思想材料改铸孔子形象，如“世官为诸子之制，可见选举实为孔子创制”；“儒是以教任职，如外国教士之入议院者”。康有为认为，孔子改制的精义以《春秋公羊传》阐释得最为精妙。《孔子改制考》从维新变法的政治动机出发，推演《春秋公羊传》的“三统”、“三世”之说，将两者糅合在一起，声称“据乱世”就是西方的君主专制时代，“升平世”就是君主立宪时代，“太平世”就是民主共和时代。三世循环渐进，乃人类进化之公理。《孔子改制考》对当时思想界的冲击，梁启超比喻为“火山大爆发”、“大地震”。

康有为另有一部奇书，凝聚着他对人类前途的终极关怀。这就是戊戌失败后，康有为流亡海外写就的《大同书》。全书20万言，分为10部，依次为：去世界观众苦，去国界合大地，去级界平民族，去种界同人类，去形界保独立，去家界为天民，去产界公生业，去乱界治太平，去类界爱众生，去苦界至极乐。书中充满理想主义的色彩，是康有为心中人类未来“大同”世界的美妙蓝图。《大同书》反封建的意义集中体现在他所设计的未来世界的真正主人，是打破了所有束缚人性的枷锁，去国、去种、去家、去产，完全自由的个体生命。

在资产阶级新文化的启蒙浪潮中，梁启超扮演了重要角色。他的功绩主要不在思想的创造，而在思想的鼓吹。戊戌时期，梁启超以《时务报》等为阵地，挥毫写出了许多撼动人心的精彩华章。吴其昌撰有《梁启超》一文，对此有生动描写：

……雷鸣怒吼，恣睢淋漓，叱咤风云，震慑心魄，时或哀感曼鸣，长歌代哭，湘兰汉月，血沸神销，以饱带情感之笔，写流利畅达之文。洋洋万言，雅俗共赏，读时则慷慨忘疲，读竟或怒发冲冠，或热泪湿纸，此非阿谀，惟有梁启超之文如此耳！

梁文的煽动性，除了思想锐利、内容新颖外，相当程度上得益于他创造了一种条理明晰、满含情感、纵笔所至不检束的新文体。这种文体所挥洒出的青春气质，风靡了一代又一代的青年知识分子。

维新派中的另一员健将，是被梁启超誉为晚清思想界“彗星”的谭嗣同。谭

氏的思想激越程度超过康、梁，他对封建文化的彻底否定态度和对于封建专制的猛烈批判言辞在当时都是罕见的。在《仁学》中，他宣称“初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据若词章之网罗，次冲决全球群学之网罗，次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗，次冲决天之网罗，次冲决全球群教之网罗，终将冲决佛法之网罗”。这种冲决网罗的战斗精神，奠定了谭嗣同在近代文化史上的独特地位。

相比之下，同时代的严复以全新的知识结构和深刻思想成为一代启蒙大师。与康、梁、谭等维新思想家均为旧式文人出身不同，严复从小就读于新式学堂，成年后留学英国，西学造诣极深，被时人誉为“中国西学第一者”。在政治观方面，严复在《原强》中提出“以自由为体，以民主为用”的深刻命题。在方法论方面，作为近代自然科学出身的中国第一代学者，严复鼓吹以实验和实用为其价值特征的科学方法论。他宣传经验论，提倡归纳法，讲求逻辑学，开创了一代学风。严复一生最重要的文化工作，是译介近代科学形态的生物进化论，并将它运用到社会历史领域。一部《天演论》，鼓舞了无数仁人志士为着中华民族的独立和解放奋斗不息。鲁迅、胡适等文化巨匠，都袒陈在他们年轻的时候深受《天演论》的启发，该书“像野火一样，延烧着许多少年人的心和血”^①。时人称“自严氏之书出，而物竞天择之理，厘然当于人心，中国民气为之一变”^②。一部译作能够产生如此巨大而持久的影响力，正说明暮气沉沉的中国社会对于来自域外的新文化新思想的渴求。在纷繁复杂的近代舞台上，严复历史地扮演了“盗火者”的伟大角色。

从“维新”到“革命”，是近代中国社会发展和文化变迁的重大标志。不同于康有为等维新健将，孙中山展现的是别样的思想风骨。对西方文化的服膺，强烈的民族情感，加上职业革命家的传奇生涯，使孙中山的目光远比同时代人敏锐和高远。孙中山对中国文化的最宝贵贡献，是他提出的民主革命纲领，即民族主义、民权主义、民生主义。

孙中山对“民族”的理解，深受西方资产阶级社会学说的影响。他把民族与国家严格区分，国家是由武力造成的，民族则是血统、生活、语言、宗教、风俗五种“自然力”造成的。在国内民族关系上，他坚决反对清政府的民族压迫。在国际民族关系上，他依照资产阶级平等博爱的原则，强调“我们对于弱小民族要扶持他，对于世界的列强要抵制他”^③。到晚年，孙中山吸取了列宁的“民族自决”思想，试图将中国传统的大同学说与列宁所倡导的全世界无产阶级联合起来的号召联系在一起。孙中山的民权主义，其核心是推翻封建专制，建立资产阶级民主

① 《胡适文集》第1册，北京大学出版社1998年版，第70页。

② 《民报》第2号《述侯官严氏最近政见》。

③ 《孙中山全集》第9卷《三民主义·民族主义》，中华书局1986年版，第253页。

共和国。他赞同孟德斯鸠在《论法的精神》中首倡的行政、立法、司法“三权分立”说，称之为“欧洲立宪之精义”。在此基础上，孙中山借鉴中国古代的考试制度和监察制度，创造了独具中国特色的资产阶级“五权分立”学说。关于民生主义，孙中山把民权主义视为民生主义得以实现的前提，“必民权主义实施，而后民生主义可以进行者此也”^①。他对民生主义尤为注重，宣讲颇力。他说：“民生就是政治的中心，就是经济的中心和种种历史活动的中心”；“所以民生问题才可说是社会进化的原动力”。他给“民生”下了一个定义：“可说民生就是人民的生活——社会的生存，国民的生计、群众的生命便是”。孙中山极力主张振兴实业，“要解决民生问题，一定要发达资本，振兴实业”^②。正是因为他具有近代民本观念，所以他在提倡发达资本的同时，又主张节制资本，“夫吾人之所以持民生主义者，非反对资本，反对资本家耳，反对少数人占经济之势力，垄断社会之富源耳”^③。民生主义包括平均地权和节制资本两个方面，孙中山将其说成是社会主义。实际上，孙中山所说的社会主义是资产阶级领导的国家社会主义。尤为可贵的是，孙中山是不断革命的伟大先行者，其晚年“以俄为师”，采取联俄、联共、扶助农工三大政策，将旧三民主义发展为新三民主义，试图将中华传统文化、西方资本主义文化和新兴的苏俄社会主义文化结合起来，以期为中华民族创造一个更高的文明理想。尽管孙中山的认识水平有历史的局限性，但他追求真理的执著精神，强烈的爱国情怀，放眼世界的文化眼光，无不激励着千百万炎黄子孙为振兴中华而奋斗。

五、五四狂飙

1911年的辛亥革命虽然推翻了数千年的封建专制政体，但并未给中国带来多少新的希望。袁世凯的称帝闹剧，军阀对中国政治的把持，世界大战的浩劫，都给刚刚进入20世纪的中国人带来新的困惑和思考。1919年1月，巴黎和会召开。中国代表提出取消列强在华特权、废止日本与袁世凯订立的“二十一条”不平等条约等正当要求，被和会置若罔闻。列强的蛮横无理与北洋政府的奴颜婢膝激起中国人民的强烈不满。1919年5月4日，北京大学三千余爱国学生在天安门前集会游行，要求政府拒绝在凡尔赛和约上签字，揭开了五四运动的序幕。学生们要求罢免交通总长曹汝霖、驻日公使章宗祥、驻日公使陆宗輿的职务，举行总罢课，并火烧曹汝霖的住宅。学生们的爱国举动迅速发展为全国规模

^① 《孙中山全集》第2卷《在上海南京路同盟会机关的演说》，中华书局1982年版，第338页。

^② 《孙中山全集》第9卷《三民主义·民生主义》，中华书局1986年版，第377、371、355、391页。

^③ 《孙中山全集》第2卷《在上海南京路同盟会机关的演说》，中华书局1982年版，第338页。

的革命运动。6月，北洋政府被迫释放被捕学生，撤去曹、章、陆的职务，拒绝在和约上签字，五四运动取得胜利。从文化史的角度看，狂飙般的五四运动不仅仅是一场反帝反封建的爱国政治运动，它的思想解放触角可以延伸至此前《新青年》掀起的新文化运动。因为新文化运动与五四运动的精神旨趣完全一致，两者都高扬科学和民主的旗帜，将中国文化的发展历程推进到一个崭新的阶段。

1915年9月，陈独秀在上海创办《青年》杂志，从第2卷开始更名为《新青年》。1916年迁至北京出版。它的横空出世，标志着新文化运动的开始。陈独秀登高一呼，在阴霾遍布的思想界亮出了民主、科学的两面旗帜：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”；“我们现在认定只有这两位先生可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗”^①。陈独秀竭力讴歌的德先生（Democracy 民主）、赛先生（Science 科学）正是新文化运动的灵魂，旨在唤醒国人用民主取代封建专制，用科学扫荡封建迷信。于是，一批思想敏锐、具有冲决网罗精神的“新青年”们把矛头指向孔子。因为中国2000年封建社会的精神体系，其核心就是孔子的儒家学说。批判封建专制，必须对孔孟之道宣战。1916年《新青年》发表易白沙的《孔子平议》，猛烈鞭挞孔学，“孔子尊君权，漫无限制，易演成独夫专制之弊”。陈独秀以近代资产阶级的个人主义否定传统儒学，声称：

现代生活，以经济为命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可摇动；而社会风纪，物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教，为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产^②。

更为激烈的批判来自鲁迅、吴虞。

鲁迅借“狂人”之口，道出惊世骇俗之论：

我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着“仁义道德”几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是“吃人”！^③

吴虞也猛烈抨击封建礼教，“孔二先生的礼教讲到极点，就非杀人吃人不成功，真是惨酷极了”^④。李大钊在《自然的伦理观与孔子》一文中，概括了“打倒孔

① 陈独秀：《“新青年”罪案之答辩书》，《新青年》1919年第6卷第1号。

② 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》1916年第2卷第4号。

③ 鲁迅：《狂人日记》，《新青年》1918年第4卷第5号。

④ 吴虞：《吃人与礼教》，《新青年》1919年第6卷第6号。

家店”的文化内涵：“余之揶击孔子，非揶击孔子之本身，乃揶击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也；非揶击孔子，乃揶击专制政治之灵魂也”。“打倒孔家店”的实质，是对统治中国几千年的封建意识形态、文化传统的空前大否定。与此同时，青年胡适亮出了“文学革命”的旗帜。在《谈新诗》一文中，胡适主张“新文学的语言是白话的，新文学的文体是自由的，是不拘格律的”。陈独秀推波助澜，在《文学革命论》中提出“推倒雕琢的、阿谀的贵族文学，建设平易的、抒情的国民文学”；“推倒陈腐的、铺张的古典文学，建设新鲜的、立诚的写实文学”；“推倒迂晦的、艰涩的山林文学，建设明了的、通俗的社会文学”。钱玄同、刘半农、鲁迅等人也纷纷响应，壮大了文学革命的声势。

鲁迅是文学革命的巨匠，他创作的系列白话小说为解读文学革命提供了经典文本。1918年5月，他在《新青年》发表《狂人日记》，是为新文学的开山之作。《狂人日记》运用象征手法，通过狂人的病态心理来揭露社会的病态现实，无情批判了封建礼教的虚伪和残忍。《狂人日记》铸造了鲁迅小说的批判现实主义的风格。《孔乙己》控拆了科举制对知识分子的戕害，《药》对下层民众的愚昧表现出哀其不幸、怒其不争的复杂态度，《风波》揭示了辛亥革命的不彻底性，《故乡》表现了中国农民的精神和物质的双重匮乏，《祝福》刻画了劳动妇女的痛苦一生，《伤逝》描写了现实生活对爱情的挤压。1912年冬，鲁迅开始创作《阿Q正传》，以巴人的笔名连载于北京的《晨报》副刊。这是新文学运动最杰出的作品。小说以辛亥革命前后的乡村未庄为背景，塑造了一个深受封建主义毒害的贫苦农民阿Q这一文学经典形象。鲁迅以文学家的敏锐、思想家的深刻，将笔触深入到中华民族整体性的文化心理层面，力图揭示改造“国民性”这一重要的时代命题，从而使这篇小说涵摄了巨大的社会内容和思想价值。法国作家罗曼·罗兰高度评价称赞“这部讽刺写实作品是世界的”^①。以上作品于1923年结集为《呐喊》出版。鲁迅的呐喊是时代的呐喊，是“民族的脊梁”对民族觉醒的深情呼唤。

除了白话小说，还有新诗创作。胡适开其端绪，沈尹默、刘半农、周作人、鲁迅、傅斯年、俞平伯、康白情等人也加入白话诗创作的行列。真正成熟的新诗诗人，当推郭沫若。他笔下的凤凰涅槃，艺术地表现了新旧世界的更替——

我们自由呀！我们自由呀！一切的一，自由呀！一的一切，自由呀！自由便是你，自由便是我！自由便是“他”，自由便是火！火便是你！火便是我！火便是“他”！火便是火！翱翔！翱翔！欢唱！欢唱！^②

这是青春的颂歌，这是光明的胜利。1921年，郭沫若将创作的新诗收入诗集《女神》，由上海泰东图书局出版。《女神》是文学革命的硕果，奠定了新诗发展

① 林志浩：《鲁迅传》，北京出版社1981年版，第108页。

② 郭沫若：《凤凰涅槃》，上海《时事新报·学灯》1920年1月30、31日。

的基础。

科学精神的高扬,是新文化运动的另一标识。北京大学不仅是新文化运动的民主堡垒,而且是科学精神的摇篮。1917年,杰出的民主主义教育家蔡元培出任北京大学校长,强调“对于学说,仿世界各大学通例”,“循‘思想自由’原则,取兼容并包主义”^①,开创了北京大学一代科学学风。实证的科学方法日益成为学术研究的工具,胡适将科学方法总结为“大胆的假设,小心的求证”,并提倡用科学方法整理国故,认为“新思潮对于旧文化的态度,在消极的一方面是反对盲从,是反对调和;在积极一方面,是用科学的方法来做整理的工夫”^②。他考证古代小说,成绩斐然。尤其是研究《红楼梦》,于1921年写成《红楼梦考证》,得出该书“是曹雪芹的自叙传”的结论,令学界轰动,由此开启了“新红学”的门径。胡适以“疑古的精神”清理中国古史,他的《中国哲学史大纲》以“证明的方法、扼要的手段、平等的眼光、系统的研究”(蔡元培语)成为20世纪中国哲学史研究的经典。受胡适的影响,北大学生顾颉刚由辨伪书进而辨伪史,提出著名的“层累地造成的古史观”。此说一举推翻了千百年来人们确信无疑的古史系统,并形成史学研究的“古史辨”派。另一位身体力行科学精神的学术巨匠是王国维。他以近代西方实证科学方法“证史”,充分利用新发掘的资料,如殷墟甲骨文、敦煌文书等,将它们与古器物、古文献资料相互印证,写出了《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷周制度论》等史学名著。王国维的“二重证据法”,开创了现代史学研究的新天地。新文化运动还推动了自然科学的研究。早在1914年,留学美国的任鸿隽、赵元任、杨杏佛、茅以昇等人发起组织“中国科学社”,有各类专门人才70人。1918年,中国科学社总部迁回国内,会员猛增到604人。许多著名学者如李四光、竺可桢、茅以昇等学成归国,怀抱科学救国的理想,取得了令世人瞩目的成就。

在五卅狂潮中,尽管陈独秀等人的思想武器只是西方资产阶级的民主主义、个人主义以及进化论,而非历史唯物主义;尽管他们表现出全盘否定文化传统的非历史主义倾向,但是他们砸碎精神枷锁的非凡勇气、扫荡一切的思想锋芒,确乎吹响了思想解放、个性解放的号角,而且取得了丰硕的科学及文化创造的成果。

六、马克思主义的传播及其中国化

五四运动的意义并未停留在文化层面,它构成了中国政治由旧民主主义革

① 蔡元培:《蔡元培选集·致〈公言报〉函并附答林琴南君函》,中华书局1959年版,第79页。

② 胡适:《新思潮的意义》,《新青年》1919年第7卷第1号。

命时期转向新民主主义革命时期的界标。五四运动推动了新文化运动的向前发展,加速了马克思主义在中国的传播,并由此对中国现代历史的走向产生了根本性的影响。

中国人最早见到马克思的名字,是1899年《万国公报》发表的李提摩太的文章,文中提及马克思及其《资本论》,称“其百工领袖著名者,英人马克思也”。1903年,梁启超在《二十世纪之巨灵托拉斯》中,提到“社会主义之鼻祖”马克思。1905年,资产阶级思想家朱执信在《民报》发表《德意志革命家小传》,集中介绍了马克思、恩格斯的生平及学说。遗憾的是,这些零星的介绍并未产生实际的社会影响。五四运动前后,新文化运动的浪潮冲决了封建文化的藩篱,涌现了新一代初具共产主义觉悟的平民知识阶层。1917年俄国十月革命的胜利,为马克思主义在中国的传播创造了历史契机。李大钊前驱先路,功莫大焉。1918年,李大钊发表《法俄革命之比较观》、《庶民的胜利》诸文,热情讴歌十月革命。1919年5月,《新青年》出版“马克思研究专号”,刊发李大钊《我的马克思主义观》,全面介绍了马克思主义的唯物史观、阶级斗争学说和经济思想。紧接着,新文化运动的主将陈独秀迅速转向马克思主义。他于1920年发表《谈政治》一文,用马克思主义的观点谈论阶级压迫问题。与此同时,李达、李汉俊等人也在传播马克思主义方面做了大量工作。1920年,陈望道翻译的第一个中文全译本《共产党宣言》在上海出版。同年,瞿秋白担任北京《晨报》驻莫斯科特派记者,他发回的《共产主义之人间化》、《全俄共产党第十一次代表大会》等报道,在当时有着广泛影响。列宁的某些著作也在《新青年》、《共产党》、《曙光》等刊物上出现。五四之后,毛泽东创办《湘江评论》,周恩来创办《觉悟》,积极宣传马克思的学说。

马克思主义在中国传播的理论上的最重要结晶,就是孕育了毛泽东思想。这是中国共产党人把马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合的产物,是中国共产党人的集体智慧的结晶,是指导中国革命不断从胜利走向胜利的中国特色的马克思主义。毛泽东思想的形成史,呈现了马克思主义中国化的发展历程。1981年,中国共产党中央委员会《关于建国以来党的若干历史问题的决议》指出:“同中国共产党被公认为全国各族人民的领导核心一样,毛泽东同志被公认为中国共产党和中国各族人民的伟大领袖,在党和人民集体奋斗中产生的毛泽东思想被公认为党的指导思想,这是中华人民共和国建国以来二十八年历史发展的必然结果。”

大体上,20世纪20年代早期和中期,是毛泽东思想的萌芽时期。1925年,毛泽东发表《中国社会各阶级的分析》,指明了中国民主革命的对象、动力和前途。20年代后期到30年代中期,是毛泽东思想产生的时期。毛泽东总结井冈山的斗争经验,发表《中国的红色政权为什么能够存在》、《井冈山的斗争》、《星星之火,可以燎原》等著作,探索中国革命的正确道路。30年代后期到40年代中

期,是毛泽东思想的成熟时期。毛泽东发表《中国革命战争的战略问题》、《中国共产党在抗日时期的任务》、《实践论》、《矛盾论》、《论持久战》、《中国共产党在民族战争中的地位》、《中国革命和中国共产党》、《新民主主义论》等一系列论著,全面、深刻地论述了具有中国特色的新民主主义革命理论。1942年开始,整风运动在全党展开,主要内容是反对主观主义以整顿学风、反对宗派主义以整顿党风、反对党八股以整顿文风。为此,毛泽东发表了《改造我们的学习》、《整顿党的作风》、《反对党八股》、《学习和时局》等著名讲演。通过延安整风这样一场马克思主义的大学习、大宣传、大普及,全党的理论水平出现了质的飞跃。在这一背景下,1943年王稼祥首先提出了“毛泽东思想”这一科学概念,明确指出“毛泽东思想就是中国的马克思列宁主义,中国的布尔什维主义,中国的共产主义”^①。1945年在中国共产党第七次全国代表大会上,刘少奇在关于修改党章的报告中正式提出并深刻阐述了毛泽东思想。他指出:“毛泽东思想,就是马克思列宁主义的理论与中国革命的实践之统一的思想,就是中国的共产主义,中国的马克思主义。”又说:“毛泽东思想,就是马克思主义在目前时代的殖民地、半殖民地、半封建国家民族民主革命中的继续发展,就是马克思主义民族化的优秀典型。”^②在“七大”通过的新党章中,毛泽东思想首次被确立为全党的指导思想。

要言之,实事求是、理论联系实际、为人民服务是毛泽东思想的灵魂。1941年5月,毛泽东在延安干部会议上作了题为《改造我们的学习》的报告,集中论述了实事求是和理论联系实际问题。他号召全党同志“要有目的地去研究马克思列宁主义的理论,要使马克思列宁主义的理论和中国革命的实际运动结合起来,是为着解决中国革命的理论问题和策略问题而去从它找立场,找观点,找方法的。这种态度,就是有的放矢的态度。‘的’就是中国革命,‘矢’就是马克思列宁主义。我们中国共产党人所以要找这根‘矢’,就是为了要射中国革命和东方革命这个‘的’的。这种态度,就是实事求是的态度。‘实事’就是客观存在着的一切事物,‘是’就是客观事物的内部联系,即规律性,‘求’就是我们去研究。我们要从国内外、省内外、县内外、区内外实际情况出发,从其中引出其固有的而不是臆造的规律性,即找出周围事变的内部联系,作为我们行动的向导”。1944年9月8日,毛泽东在中共中央直属机关为追悼张思德而召开的会议上作了题为《为人民服务》的讲演,把共产党人的奋斗宗旨阐述得极为透彻。他说:“我们的共产党和共产党所领导的八路军、新四军,是革命的队伍。我们这个队伍完全是为着解放人民的,是彻底地为人民的利益工作的。”他告诫全党“我们是为人民服务的”。在中国现代文化的发展过程中,毛泽东以如椽大笔写就的《改造我们的

^① 王稼祥:《中国共产党与中国民族解放的道路》,《解放日报》1943年7月8日。

^② 《刘少奇选集》上卷《论党》,人民出版社1981年版,第333页。

学习》、《为人民服务》等篇章已同《共产党宣言》一样，成为数千万共产党人心中的经典名著，它们所具有的深远的理论意义和强大的实践力量，早已为中国共产党改天换地的革命和建设事业所证明。

七、文化论争

“五四”之后的中国现代文化史上，发生过数次影响颇大的文化论争。这些文化论争所反映的，恰是古今中外大交汇、中西文化大融合的时代背景下，中国知识分子对文化、民族、历史诸重大问题的深刻思考。

1. “问题与主义”之争

在马克思主义刚刚传入中国之际，发生了所谓的“问题与主义”之争。1919年7月，胡适在《每周评论》第31号发表《多研究些问题，少谈些“主义”》一文，公开对马克思主义发难。胡适鼓吹美国杜威的实用主义和改良主义，引导人们关注人力车夫问题、总统权限问题、卖淫卖官卖国问题、女子解放问题等，以此抵制以暴力革命解决社会矛盾的马克思主义。李大钊在《每周评论》第35号发表《再论问题与主义》，反驳胡适。他指出“我们的社会运动，一方面固然要研究实际的问题，一方面也要宣传理想的主义。这是交相为用的，这是并行不悖的”。他以唯物史观进行论述，“经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决”。胡适继续投入论战，写出《三论问题与主义》、《四论问题与主义》等文，指责阶级斗争学说，并打出“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”的改良旗号。

由于北洋政府于此年查封了《每周评论》，李大钊等未能继续论战。这场论争时间虽短，却影响久远。此后，资产阶级学者多以胡适的言论攻击马克思主义，而马克思主义者沿着李大钊的方向，继续努力宣传马克思主义，使之在中国迅速传播。

2. 东西方文化之争

从1915年开始，直至1927年，学术界出现了中国现代文化史上规模最大、时间最长、涉及领域最广的东西方文化论争。论争各方围绕如何认识文化的传承与创新、如何看待物质文明与精神文明的关系、如何处理本土文化与外来文化的关系、如何建设中华民族新文化等问题，展开了激烈的讨论，发表专著数十种、论文近千篇。论争各方代表了不同阶级、党派、政治势力对中华文化命运的共同关注，提出了令人眼花缭乱的主张、方案，表明全民族的文化反省达到空前深入的程度。

从中心论题的变化看，这场大论争可分为三个阶段：第一阶段，自1915年《新青年》创刊，到1919年五四运动爆发，论战集中在东西方文化的异同、优劣

上。陈独秀在《新青年》上发表系列文章,将“近世文明”概括为人权说、生物进化论、社会主义,并称西洋民族以战争、个人、法治、实力为本位,东洋民族以安息、家族、感情、虚文为本位,旨在颂扬前者、批判后者。杜亚泉及其主编的《东方杂志》则与之唱对台戏,将西洋文明概括为动的文明,中国文明概括为静的文明,主张用东方文明去救治西方社会。五四运动爆发后,论战进入第二阶段,以讨论东西方文化的相互关系为中心,从机械、片面地罗列东西方文化异同,转为深入分析两者的本质区别,探讨两者融通的可能性和必要性。东西方文化调和论的始作俑者是章士钊,他鼓吹“调和者,社会进化至精之义也”;“无论政治方面,学术或道德方面,亦尽心于调和之道而已”^①。此论一出,陈嘉异、杜亚泉等人立即随声附和。对这种貌似公允的文化守旧论,蒋梦麟、陈独秀等人进行驳难,尤以李大钊的回击最为有力。他从唯物史观的立场出发,分析新文化取代旧文化,而不是与之调和的客观必然性。此一阶段的论战中,守旧派以庸俗进化论为武器,否定文化领域的破旧立新;而新文化的斗士们大多全盘否定传统文化、全盘肯定西方文化,也显露出自身理论的薄弱。1920年,梁启超的《欧游心影录》、梁漱溟的《东西文化及其哲学》相继发表,把论战推向第三阶段。各方争辩的焦点集中于如何建设中华民族新文化,以及这种新文化如何作用于世界文化的发展。在回归传统论(梁启超、梁漱溟)与全盘西化论(胡适、张东荪)的两极对立之上,初步掌握了马克思主义的新一代文化斗士如瞿秋白等人提出了建设社会主义新文化的崭新口号。而力主回归传统的“东方文化派”以此为开端,终于形成“现代新儒家”。

3. 科学与玄学之争

正当东西方文化论战进入高潮之际,1923年春,又爆发了著名的以人生观为主题的科学与玄学之争。

1923年2月14日,张君勱向清华学生发表题为《人生观》的演说,认为“科学无论如何发达,而人生观问题之解决,决非科学所能为力,惟赖诸人类之自身而已”。此论一出,北大地质学教授丁文江立即在《努力周报》发表《玄学与科学》一文予以反驳,声称:“我做这篇文章的目的不是要救我的朋友张君勱,是要提醒没有给玄学鬼附上身的青年学生”。胡适、王星拱、朱经农、吴稚晖、唐钺等赞成丁文江,而林宰平、张东荪等则支持张君勱。是年底,上海亚东图书馆和泰东图书局分别将论战文章结集出版,前者题为《科学与人生观》,由陈独秀、胡适作序;后者题为《人生观的论战》,由张君勱作序。至此,这场论战暂告平息。总体上看,论争的中心问题有两个:一个是科学的人生观是否正确?一个是科学能否支配一切人生观?后者的讨论多于前者。从当时的社会反响看,玄学派处于下风,屡遭嘲讽。而科学派却在青年学生、知识分子群体中赢得广泛共鸣。实际上,20

^① 章士钊:《新时代之青年》,《东方杂志》1919年第16卷第11号。

世纪中国文化发展中的诸多问题,如科学主义与人文主义、科学的社会功效与人生意义的科学检讨等,都在此次论争中显露出来。

4. 中国社会性质论战

1927年大革命失败,南京国民政府掌控全国政权。面对这种重大的政局变动,中国共产党人首先将对革命性质的认识与中国社会性质的认识联系起来,由此拉开了关于中国社会性质的大论战。

1928年,蔡和森撰文指出,依据中国是封建社会、半封建半殖民地社会或资本主义社会的不同立论,“中国革命是资产阶级革命呢?还是资产阶级性的民权革命,或已转变到无产阶级社会主义革命?这一根本问题将决定今后革命之一切战术与策略”^①。显然,这次论战的党派色彩和政治目的超过前面几次论战。参加论战的主要有三派:一是以陶希圣为代表,以《新生命》杂志为阵地的“新生命派”。他们认为中国商业资本主义素不发达,“中国社会是金融商业资本之下的地主阶级支配的社会,而不是封建制度的社会”^②。此派显然依附于代表地主买办资产阶级的蒋介石政权。二是以严灵峰、任曙、刘仁静等为代表,以《动力》杂志为阵地的“动力派”。他们认为“中国毫无疑问的是资本主义关系占领导的地位”^③,属于资本主义社会。此派从属于大革命失败后,与中国共产党分裂的陈独秀小集团。三是以王学文、潘东周、吴黎平等为代表,以《新思潮》杂志为阵地的“新思潮派”。他们认为“在中国的全国国民经济中,封建关系仍然占着极强度的优势”^④,强调中国社会的封建性质。此派直接隶属于中国共产党中央文化工作委员会的领导。

论战围绕三个主要问题展开:一是关于帝国主义和近代中国社会经济发展的关系,二是关于中国资本主义发展的程度,三是关于封建势力在中国农村经济中的地位。其时间跨度,大体上从1928年持续到1934年,出版有关著作30余种,发表论文140余篇。论战的结果是,“新思潮派”的观点被普遍接受,即中国社会经济的性质是半殖民地半封建的经济。

值得注意的是,关于中国社会性质的大论战将触角深入到中国社会史领域之中。1930年,郭沫若的《中国古代社会研究》问世。这是中国马克思主义历史学的奠基之作,引起学术界的强烈震动。吕振羽等人赞同郭著,陶希圣、杜畏之、李季、胡秋原等人则群起而攻之。于是,从1931年到1933年,中国社会史的论战高潮迭起。焦点有三:一是关于“亚细亚生产方式”,二是中国历史上是否存在

① 蔡和森:《中国革命的性质及其前途》,《布尔什维克》1928年第2卷第1期。

② 陶希圣:《中国之商人资本及地主与农民》,《新生命》1930年第3卷第2期。

③ 严灵峰:《“中国是资本主义的经济还是封建制度的经济”?——应〈新思潮〉杂志之征》,《动力》1930年第1卷第1期。

④ 潘东周:《中国经济的性质》,《新思潮》1930年第5期。

奴隶制社会,三是鸦片战争以前中国社会的性质。从文化史的角度看,这场论争除去明显的政治意味外,其争执的问题并未得到完满解决,当今学术界仍对此类问题继续探讨。

此外,中国社会性质问题的论战还引发了关于中国农村社会性质的争论。这是“新思潮派”和“动力派”争论的延缓,但阵容却有所改变。顶替“新思潮派”的是陈翰笙领导的中国农村经济研究会,吸纳了钱俊瑞、薛暮桥、王寅生、孙冶方、孙晓村等青年才俊,接受中国共产党中央文化工作委员会的领导。1934年10月,他们创办《中国农村》杂志,故又称为“中国农村派”。“动力派”的领军人物改为王景波、王宜昌、张志澄等,都是南京中国经济会刊物《中国经济》的撰稿人,故又称为“中国经济派”。两派争论的问题集中在中国农村经济研究的主要对象,以及中国农村社会的性质上。1935年9月,中国农村经济研究会将论战文章结集为《中国农村社会性质论战》,由新知书店出版,以此宣告论战告一段落。

20世纪30年代的这场大论战,既是学术的,又是政治的。它最重要的成果就是在意识形态领域,马克思主义得到前所未有的宣传和普及。在论战过程中,郭沫若、王亚南、陈翰笙、王学文、吴黎平等学者自觉将马克思主义的理论方法引入各自的学术研究之中,取得了成果。尤其是,这批学者翻译了大批马克思主义的经典著作。如王亚南与郭大力合译《资本论》,吴黎平译《反杜林论》,郭沫若译《政治经济学批判》、《德意志意识形态》等,有力促进了马克思主义的传播。而且,论战各方都自觉或不自觉地运用马克思主义的若干概念、方法及理论,如封建制度、亚细亚生产方式、阶级关系等概念,阶级分析方法以及社会形态学说等,表明马克思主义在中国现代文化的发展历程中已经产生了重要影响。

5. 20世纪80年代的文化大讨论

在结束文化大革命的十年浩劫之后,随着中国实行改革开放政策,传统与现代化的关系问题,东西方文化的关系问题,中国现代文化的走向问题,再次引起学术界的普遍关注。自20世纪80年代起,在中国兴起了所谓“文化热”。这场“文化热”包括两个层面:一是文化理论的译介和中国传统文化的研究受到前所未有的关注,学术研究的氛围相当浓厚,不同领域的学者如历史学家、社会学家、经济学家、哲学家,纷纷投入文化研究之中,学术讨论层出不穷,学术论著蔚为大观。二是“文化”一词被全社会广泛使用,以极快的速度深入到一切社会生活之中,人们以喜谈“文化”为时尚。由此出现许多亚文化的名称,如文化产业、文化消费、文化战略、旅游文化、饮食文化、影视文化、服饰文化、广场文化、休闲文化、家居文化、汽车文化、卡拉OK文化、流行文化、酒文化等,不一而足。

这场发轫于文化和文化史研究热的全民“文化热”,有其深刻的时代背景。首先,自50年代起,社会主义的意识形态成为中国现代文化建设的指导思想,工农大众成为文化建设的主人翁,也成为文学艺术作品讴歌的主要对象。但是,由

于极“左”思潮的影响,传统文化和外来文化遭到批判,以故中国内地对此的研究几近中断。时值“文革”结束,中国致力于恢复实事求是的思想路线、贯彻双百方针和拨乱反正,长期搁置的文化和文化史的研究这才有可能走上正轨。其次,对外开放后,西方的学术文化大规模涌入,为国人反思中国传统文化提供了宽阔而新奇的知识背景,在方法论上起到了他山之石可以攻玉的客观效果,促进了文化和文化史研究的繁荣。此外,建国前的数次文化论争,已取得多方面的丰硕成果,为新时期的文化和文化史研究奠定了基础。

20世纪80年代初期的文化论争主要限于相关概念和命题之争,包括文化的性质、形态、类别以及文化史的具体问题。从80年代中期以降,学者们的视野转向理性反思的阶段,注重挖掘中国传统文化的内涵和精神,研究近代以来东西方文化之间的复杂关系,探索中国文化的现代化道路,并对改革开放过程中出现的文化问题(如道德失范、与市场经济相适应的经济伦理等)进行深入研究。由于这场文化大讨论紧接着十年浩劫,以故它带给人们的冲击力是强大的,对人们的生活态度、思维模式、价值取向、终极关怀均有深刻影响,不啻为一场新时期的思想启蒙和文化革命。

有人将这场文化大讨论作了粗略的时段区分:80年代是“文化热”,90年代转为“国学热”。其实,把前者简约为对西方文化思潮的追求,把后者简约为对传统文化的回归,固然描绘出某种客观现象,但并不确切。反顾80年代的文化讨论和文化史研究,其间虽然出现过“醉心西风”或“古典守旧”的偏颇之谈,但主张文化的时代性转移与民族性发扬二者的统一,是占主导的认识。到90年代,“文化热”虽有所降温,学界研究题旨或有转移,但求得上述两方面的协调互动,仍然是许多学者的共识。而且,文化哲学的探索与国学的具体展开不可以截然分作两概,80年代文化讨论的思想成果,正是当下向纵深推进的国学研究的基础。时至今日,“有学术的思想”和“有思想的学术”,仍是学者们追求的目标。

纵观80年代的文化大讨论,其研讨的核心问题无非是古今中外的文化关系,或可说是前此学者东西方文化论战的延续。各方学者所争执的焦点,以及提出的“全盘西化”、“儒学复兴”、“西体中用”、“创造性转换”等观点,多是旧瓶新酒,没有太多的新意。不过,在中国以前所未有的速度面向世界、面向未来、面向现代化的新时期,这种自由开放的文化大讨论便具有了空前的社会意义和思想深度。它带给中华民族的,是又一次的思想解放和对本民族文化立足于世界先进文化之林的自信心。

八、汉字改革

从陶器刻符算起,中国文字已有六七千年的历史。即使从甲骨文算起,汉字

的历史也有三四千年。汉字是世界上使用时间最长、使用人数最多的一种文字,也是世界各古文明中唯一仅存的意音文字,其声符具有信息识别功能,意符具有信息储存功能,它的某些优点为线性拼音文字所不及。汉字具有形意结合、造型优美、超越时空、构词能力强等长处。汉字的稳定性(包括字形的稳定性和核心汉字字数的稳定性),有利于中华民族的凝聚和中国文化的传承。汉字在形、声、义诸方面的特点造就了中国文化的一些独特品种,如对仗工整、平仄讲究的诗词,龙飞凤舞、韵味无穷的书法等。汉字的象形性及其平面布局,与重形象、喜感性、好直觉的东方思绪方式,以及注重整体、追求和谐的东方智慧有着直接关系。另外,汉字点画错落、团块分布,再认再现力强,不像拼音文字那样作线性带状排列,加之汉语语法简捷,提高了汉字的阅读速度。

当然,汉字也存在诸多弊病。汉字笔画繁多,结构复杂,不易书写。《康熙字典》214个部首中,5笔以下的只有118个,多的达17笔,未简化之前的汉字,平均笔画在11~12画之间。汉字数量太多,极难掌握。东汉《说文解字》收字9353个,金代《五音集韵》收字53523个,清代《康熙字典》收字49030个,后来又出现不少新字怪字,汉字的数目越来越庞大。汉字的读音与字形之间差距太大,尽管绝大多数汉字是形声字,但是声符太多,读音无定,同音字数目惊人,对文化交流颇有妨碍。这些都是“汉字神圣”、“饰智惊愚”的传统“小学”研究所不能解决的。清末民初开始,就有激进的知识分子将汉字视同小脚、辫子,主张废除。吴稚晖鼓吹废除汉语,改用万国新语(即Esperanto,世界语)^①。在五四新文化运动中,钱玄同喊出了“汉字革命”的口号,说“汉字不革命,则教育决不能普及,国语决不能统一,国语的文学决不能充分的发展,全世界的人们公有的新道理、新学问、新知识决不能很便利、很自由地用国语写出”。认为“从汉字的变迁史上研究,汉字革命,改用拼音,是绝对的可能的事”。^②

废除汉字、改用拼音字母的极端之论并未被社会认同,大多数语言学家主张先从“补偏救弊”做起,于是在推行白话文和实行文艺大众化的新文化潮流下,汉字走的是一条改革之路。自19世纪开始,就有一些有识之士着手进行汉字改革的探索,据统计,清末20年间由个人提出的各种汉字改革方案就达28种之多。百余年来,汉字汉语改革取得了丰硕的成果。

1. 汉字简化

汉字简化包括两个方面:一是精简字形笔画,二是精简字数。字形的简化即将传统的繁体字简化为简体字(旧称破体、小写、简易字、手头字、俗体字)。汉字

^① 此议遭到章太炎的反,参见《章太炎全集》第4册《驳中国改用万国新语说》,上海人民出版社1985年版,第337—352页。

^② 钱玄同,《汉字革命》,《国语月刊》1923年第1卷第7期。

在演变发展中,经历甲、金、篆、隶、楷诸体,尤其是草书,每一次蜕变都曾产生大量的简体字。20世纪二三十年代,语文学界认为,改用拼音是治本的办法,减省现行汉字笔画是治标的办法,主张把通行于民间社会的简体字,正式应用于正规的书面语中。1922年钱玄同在黎锦熙、杨树达等人的附议下,提出《减省现行汉字的笔画案》,归纳了8种简化汉字的构成方法。此后一批文字学家编定了各种简体字谱。1935年国民党政府公布了“第一批简体字表”,收字324个。中华人民共和国政府成立后,在“约定俗成,稳步前进”的方针下,总结了古人和近人的汉字简化成果,汲取了当代大众书写的简笔原则和习惯笔势,1956年国务院正式公布了《汉字简化方案》,根据九种简化方法,简化了500多个字。经过一段时间使用之后,1964年公布了《简化字总表》,一共收简化字2236个。此后,简化的汉字便成为现代通用汉字的规范。1975年文字改革委员会拟出《第二次汉字简化方案(草案)》,增加了248个简化字,1977年在报纸上发表后因试用效果不好,停止使用。

字数的精简始于20世纪50年代,1956年公布的《第一批异体字整理表》,废除了异体字和生僻繁体字共2000多个。1962年研究制定的《印刷通用汉字字形表》共收字6196个,于1965年正式推行。以后的中国印刷用字基本上都是采用此表的统一字形。1977年推出的《汉字频度表》实收字6335个,1981年制定的国家标准《信息交换用汉字编码字符集》(基本集)共收字6763个,其中常用的一级字3755个,二级字3008个。20世纪80年代编出的《现代汉语常用字表》,共收汉字3500个,其中常用字2500个,次常用字1000个。而中国国家对外汉语教学和汉语水平考试所用的《汉语水平语汇与汉语等级大纲》(简称《汉字等级大纲》),只收汉字2864个。1988年公布的《现代汉语通用字表》,共收汉字7000个。目前,通用汉字的总量约为6000多个,常用汉字约为3000多个。

与此同时,新加坡、马来西亚、泰国、韩国等国家也在实行汉字简化工作。与中国“同文同种”的日本,在汉字改革方面最有特色。明治初年,日本出现了以前岛密、森有礼为代表的“废除汉字论”和以福泽谕吉为代表的“削减汉字论”。尽管与中国一样,日本也大量使用简体字,其简化规律和字形多与中国的简体字相通,但是,日本的汉字改革更侧重于字数的压缩而不是笔画的减省。明治六年(1873),福泽谕吉发表《文字之教》,主张常用汉字应当压缩到3000个。1919年文部省提出2600字的《汉字整理案》。1923年日本临时国语调查会拟定了1962字的《常用汉字表》,到1942年的《标准汉字表》增加为2669个。1946年,日本又一次修订了《标准汉字表》,压缩成1850字的《当用汉字表》。目前日本通行的是1981年颁布的1945字的《常用汉字表》,其中的绝大部分(92%)都在中国的《汉字等级大纲》覆盖之内。

2. 汉字拼音化

汉字的拼音化道路始于晚清。部分来华的传教士利用西文罗马字母对汉语

尤其是方言进行标音,作为识读汉字的捷径(如金尼阁的《西儒耳目资》),并用于出书、印报,曾经颇有影响(如闽南白化字)。这种方法大大刺激了他们改革汉文字的积极性,一部分中国知识分子也参照外国拼音文字,发动了切音字运动。福建人卢懋章仿拉丁字母创造了一种“中国切音新字”字母,于1892年出版《一目了然初阶》,这是清末汉语拼音的最早方案。后来王照、劳乃宣分别创制了《官话合声字母》和《合声简字全谱》,曾产生广泛影响。

辛亥革命后,1913年召开全国读音统一会,通过了一套注音字母,1918年由政府公布,作为给汉字注音和推行“国语”的工具。五四运动之后,与文学革命相表里,使用拼音文字的呼声越来越高。钱玄同、赵元任等语言学家提倡用罗马字母拼写汉语,于是由几位语言学家设计出一套“国语罗马字”,于1928年由政府大学院公布,堪称第二次国家颁布的注音字母。瞿秋白、吴玉章等人在苏联语言学家阿里克西耶夫、龙果夫等协助下,拟制了一套拉丁化新文字,一度在解放区推行。

中华人民共和国政府十分重视汉字改革,在“走世界文字共同的拼音方向”(毛泽东语)的过程中,取得了相当的成就。1952年成立了“中国文字改革研究委员会”(1954年改组为“中国文字改革委员会”)。在研制提交的几种汉语拼音方案(四个汉字笔画式、一个拉丁字母式、一个斯拉夫字母式)中,选取了拉丁字母的拼音方案,于1958年颁布实施。1982年国际标准化组织发文确认,《汉语拼音方案》已成为世界文献工作中拼写有关中国专门名词和词语的国际标准。目前,汉语拼音广泛应用于小学语文、大众传媒、汉字处理等领域。

3. 推广普通话

普通话即汉民族的共同体语。1956年中国政府发布《关于推广普通话的批示》,指出“汉语统一的基础已经存在了,这就是以北京语音为标准音、以北方话为基础方言、以典范的现代白话文著作作为语法规范的普通话”。几十年来,全国各行业、各阶层人士,包括海外华人都学习和使用普通话(台湾省也普及了称作“国语”的普通话),它基本上已经成为全球性的汉语通用语。

在当今的知识经济时代,汉字的信息处理技术已经取得重大突破,表明古老的汉字仍然能够适应新的技术革命,具有无限的活力。近20年来,中国成立了各种汉字编码和信息处理的研究机构。迄今为止,按照音码、形码和音形码三条思路,已经设计出不下几十种汉字的微机输入编码方案(有的方案如王永民的五笔字型输入法已被广泛应用),同时与之相配合的一些汉字输入输出设备和辅助系统也陆续问世。

九、民族的科学的大众的文化

五四新文化运动高举科学和民主两面大旗,揭开了现代思想启蒙的序幕,但

探讨中国现代文化发展的具体道路,是一长期而艰巨的历程。

1940年1月,《中国文化》杂志在延安创刊。毛泽东在创刊号上发表了《新民主主义论》,他写道:

民族的科学的大众的文化,就是人民大众反帝反封建的文化,就是新民主主义的文化,就是中华民族的新文化。

对这一科学论断,毛泽东作了如下诠释:

这种中华民族的新文化是民族的。它反对帝国主义压迫,主张中华民族的尊严和独立。它是我们这个民族的,带有我们民族的特性。它同一切别的民族的社会主义文化和新民主主义文化相联合,建立互相吸收和互相发展的关系,共同形成世界的新文化。民族的形式,新民主主义的内容——这就是我们今天的新文化。

这种中华民族的新文化是科学的。它反对一切封建思想、迷信思想、唯心论或宗教教义,主张实事求是,主张客观真理,主张理论和实际一致。它能够和具有进步性的资产阶级唯物论者和自然科学家,和某些唯心论者甚至宗教徒建立反帝反封建反迷信的统一战线。

这种中华民族的新文化是大众的。正因如此,它又是民主的。它应该为全民族90%以上的工农劳苦大众服务,并逐渐成为他们的文化。革命文化,对于人民大众是革命的有力武器。革命文化运动的实践者是群众。一切进步的文化工作者,应有自己的文化军队,这个军队就是人民大众。

为此,毛泽东提出了处理文化关系的若干原则:

关于正确处理传统文化与现代文化的关系。中国在长期封建社会中,创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程,剔除其封建性的糟粕,吸收其民主性的精华,是发展民族新文化、提高民族自信心的必要条件。中国现代的文化是从古代旧文化发展而来,因此我们必须尊重自己的历史,决不能割断历史。但是这种尊重是给历史以一定的科学地位,是尊重历史的辩证法的发展,而不是颂古非今,不是赞扬任何封建的毒素,不是无批判地兼收并蓄。

关于正确处理本土文化与外来文化的关系。中国应该大量吸收外国的进步文化,作为自己文化食粮的原料。不仅要吸收现代的社会主义文化和新民主主义文化,还要吸收外国的古代文化,例如各资本主义国家启蒙时代的文化。决不能生吞活剥地毫无批判地吸收,而是应该去其糟粕,取其精华。“全盘西化”和形式主义都是错误的观点。对待马克思主义也是如此,必须将马克思主义的普遍真理和中国革命的具体实践、中华民族的特点相结合,决不能主观地公式地应用它。公式化的马克思主义者,是对马克思主义和中国革命不负责任,在中国革命队伍中是没有他们的位置的。中国文化应有自己的形式,这就是民族的形式。

关于正确处理文化普及与文化提高的关系。要把教育革命干部的知识和教

育革命大众的知识,在程度上互相区别又互相联结起来,把提高和普及互相区别又互相联结起来。革命的文化人不接近民众,就是“无兵司令”,他的火力就打不倒敌人。为达此目的,文字必须在一定条件下加以改革,言语必须接近民众,须知民众就是革命文化的无限丰富的源泉。

毛泽东关于新民主主义文化的论述是历史唯物主义的体现,尽管有些表述不符合现在的中国国情,但其根本精神和前进方向却是必须发扬光大的。曾几何时,极“左”思潮严重危害了现代文化的健康发展。在建设有中国特色的社会主义的今天,我们必须弘扬民族精神,发展先进文化,必须克服狭隘的民族主义,切忌妄自尊大,抱残守缺。我们要有世界眼光和“拿来主义”勇气,对外来文化尤其是西方现代文化批判地加以吸收。同时要克服民族虚无主义,要有“以我为主,为我所用”的主体意识,要有批判继承、综合创新的理性自觉。我们坚信,中华民族所拥有的社会主义先进文化,必定是一种有着浓厚文化根基、面向世界和未来的现代新型文化。

本章重点难点问题

1. “中体西用”论产生的历史背景及作用。
2. 五四新文化运动在中国现代文化发展进程中的地位。

复习思考题

1. 为什么说道咸间的经世实学是通往近代新学的桥梁?
2. 如何理解民族的科学的大众的文化是中国现代文化的方向?
3. 现代史上的文化论争的主要议题是什么? 有哪些重要影响?

结语 中国文化的发展 节奏与去向



“天行健，君子以自强不息。”

“地势坤，君子以厚德载物。”

《周易大传》的这两段话，揭示了中国文化的性格：具有坚韧顽强、生生不已的活力和包容万物、融汇更新的发展机制。数千年来，中国文化如日月经天，江河行地，延绵不绝，而发展序列又自有节奏，其中的几个关键性时段则是把握这种发展节奏的要点。

春秋战国之际，群雄竞起，发生了中国文化的第一次转折，导致殷商西周的官学下移，诗、书、礼、易等元典得以创制，诸子百家，群星璀璨，为政治体制、社会组织、观念意识树立了可供多元选择的范式。经两汉时期的整合，形成以儒学（兼纳道、法、阴阳）为基轴的大一统帝国文化。这一段落的中国文化，舞台限于东亚大陆之内，属于“中国之中国”阶段。

两汉之际，来自南亚次大陆的佛教北传中国，与中国本土文化从彼此冲突演为相互交融。至魏晋南北朝，易、老、庄三玄互摄，又有印度佛学与儒、道的互动，为中国文化带来第二次转折，其结果是汉胡互补，儒佛道三教共弘，自此进入“亚洲之中国”阶段。

唐中叶以降，发生中国文化的第三次转折，形成两大文化果实：一为以华严宗、天台宗、禅宗为代表的中国化佛教，二为吸收了佛学思辨成果的新儒学——理学，它们与地主—自耕农经济、文官政治相匹配，构筑了渐趋成熟的近古文化定式。至近代，中国正是以此种文化形态迎受工业化西方的来袭。

与中国智识线相交的外来智识线，前有印度佛学，后有欧西文化。中西文化的接触，可上溯汉唐，而唐代入华的景教，元朝入华的也里可温教，影响甚微。明末清初入华的耶稣会士，揭开了中西文化互动的序幕。但真正对中国文化产生实质性影响，则是19世纪中叶开始东侵的西方殖民主义：完成了工业革命的英法等西方列强以炮舰加商品，打破中国闭锁的国门，自此以降，中国迈入“世界之中国”阶段。

中西文明的冲突，曾引发“中西古今”之争，“国粹主义”与“全盘西化论”是两种极端观点，其间也有试图实现中西古今文化并存、融合的努力。“中学为体，西学为用”是19世纪下半叶的主流观念，这一模式意在容纳中西，却又有体用两分、中西拼合的缺陷，但直至20世纪，其余韵流风仍存。现在到了超越中与西、

古与今二元对立模式的阶段。实现古今中西之间的涵化,是当下中国人的用力所在。

古今中西文化的互动,激发了中国文化的第四次转折。中国文化的前三次转折,都是在农业文明的轨范之内进行的,而第四次转折则是在强劲外力的作用下,实现农业文明向工业文明的转化,故其变更的剧烈程度,远迈以往。100年前,梁启超说:“中国自数千年以来,皆停顿时代也,而今则过渡时代也。”^①即此之谓也。

萌动于17世纪(明清之际),正式发端于19世纪中叶的文化转折,历经了起伏跌宕、波澜壮阔的发展过程,在物质文化、制度文化、行为文化、观念文化诸层面引动了巨大的变迁,至今我们仍然处在这一变迁之中。

时至20世纪70年代末以来,在新的国内、国际条件下,中国文化的现代转型获得了更为广泛而深刻的进展,其内容的丰富和新颖,都是空前的。它包括多重内涵:一是农业文明向工业文明的转化,此即一般所谓的“现代化”,自洋务运动以来,一直在进行此一转变,时下仍在完成这一未竟之业;二是从国家统制的计划经济体制向市场经济体制转化,这是对“苏联模式”的突破,时下正在探寻计划与市场的辩证统一模式;三是工业文明向后工业文明转化,在全球化趋势下,发达国家正在经历的这一转化,也提上发展中国家的日程,即使发展中国家不必重走原初工业化的老路,直接采纳信息化时代的若干成果,从而赢得“后发优势”;与此同时,生态危机、信仰危机等后工业时代的多重问题,也直接呈现在当今中国人面前,亟待我们解决。

上述三大转折,不仅提出经济的、社会的课题,也在深层次上提出文化的、精神的课题,要求我们综合古今中外智慧,加以创造性转换,促成可持续发展。我们应当站在新时代的高度,全面观照三大转变,以此作为省视中华传统文化的出发点。从实现前两项转变的视角,必须汲纳传统中有助现代文明进展的成分,扬弃传统中不适应现代文明的成分,五四以来所做的此类分梳工作应当更细致、更切实地继续下去;从实现第三项转变的视角,则需要对古典文明原始综合的思维成就(如和谐观、中道观、阴阳平衡观及道法自然等思想)作创造性诠释,用其疗治主客两分、一味强调征服自然、宰治人生所导致的“现代病”。一些站在科学及哲学前沿的西方学者,已揭示中国古典文化的当下意义,如科学史家萨顿1930年在题为《东方和西方》的演讲中说:“新的启示可能会,并且一定会来自东方。”科学史家李约瑟,诺贝尔奖获得者波尔、普利高津、汤川秀树等都有类似见解,他们分别从自己的前沿性研究中,阐发《老子》、《周易》等中华元典包蕴的智慧的现代价值,用以救治工业文明的弊端。一些现代中国思想家(如熊十力、金岳霖、唐

^① 梁启超:《过渡时代论》,《清议报》第83期(1901年)。

君毅、张岱年、季羨林、费孝通等)也致力于传统思维现代意义的开掘与阐扬,促成中西文化在现代层面的对接与对话。

当今的世界,正日趋全球化。人类曾经长期生活在彼此隔绝的时代,而500年前的海路大通,使人类历史开始从分散走向整体。这一进程在20世纪得以大规模展开,然而,真正将我们的星球变成一个声气相通的“村落”,还是近几十年的事,这得益于工业文明的深度发展和电子信息工具的普及。而冷战的结束,加速了这一过程。目前呈现在人类面前的是一个交通便捷、信息畅达的世界,洲与洲之间,地区与地区之间,国家与国家之间,可以朝发夕至;一项新信息、新发明,可以迅速共享;各个国家、各个民族的政治运作、社会稳定、战争转移、生态破坏、环境污染、人口爆炸等问题,都不是一国一族之事,喀布尔、巴格达、加沙发生的事件,立刻波及世界,全球瞩目,可谓牵一发而动全身,触一点而撼五洲。

全球化既是一种经济走向,更是一种消费文化走向。在政治、经济、军事全球化的同时,文化的全球化亦不可避免,这是不以人的意志为转移的。在今天,不再有笛福笔下可供鲁宾逊漂流的荒岛,更难觅陶渊明笔下“不知有汉,无论魏晋”的桃花源。先进的电子信息技术和覆盖全球的传媒网络,已冲破各种障壁,将最新的消息、知识与最前卫的观念播发到天涯海角,拨动着每一个族类的心灵。全球化也在愈益深刻地介入中国人的生活,当下中国的对外贸易额在国民生产总值(GDP)中的占有率已超过60%,中国被称之“世界工厂”,在欧、美、日本、俄罗斯的商场,随处可见标明“中国制造”(Made in China)的商品;而中国城市街头,也常见“肯德基”、“麦当劳”店铺,道路上不时驰过“丰田”、“宝马”、“奔驰”。这些都雄辩地表明中国与世界的相互依存性。中国人对世界的关切、外国人对中国的注目,其力度均远非昔时可比。

然而,全球化并不等同于一致化、单一化。而且,在文化的物质、制度、行为、精神四层面,其同一性与差异性的程度也并不整齐划一:物质文化层面更多地显现出同一性,当下的物质生产方式和科学技术,已少有民族性可言,标准化是工业文明的基本属性。制度文化中的经济管理领域,全球同一性成分颇重,但也渗入若干民族文化特色(如在探讨日本及亚洲“四小龙”的经济成就时,人们注意到东亚文化在企业管理中的特别作用)的;制度文化中的政治层面,在民主与法治的确立及人权诉求上,存在普世性、全球趋同性,而国度性、民族性也不可抹杀,现在人们愈来愈不赞成以欧美政治制度模式硬性套用各国。至于在行为文化(风俗习惯)和精神文化层面,诸文明互动、全球化走势虽在日益加深,却又更多地保有多元性、趋异性。

从世界格局言之,全球化是一种大趋势,然而与之相对应的国别性、民族性也不可小视。现在远未进入消解民族国家的历史时期,“世界大同”还是一个久远的目标,民族国家仍然是当下世界的基本构成单位。因而,尊重民族国家的主

权与独立,尊重其文化的独特性,是全球化时代的题中应有之义。文化的全球化趋势与文化的民族性、本位性之间,历来是一对矛盾。当下世界,洲界、国界似乎模糊起来(如在欧盟诸国间旅行,无须另办签证、无须兑换货币),但不同文明间的分歧乃至争斗,又普遍存在,有时还以异常激烈的形态展开(如在巴以之间、印巴之间,又如在阿富汗、伊拉克发生的战争及难以止息的战后冲突)。可见,文化的两个向度——全球化和多元化同时并存。一方面,在全球化的气氛中,目前世界范围内正在讨论和探求全球伦理问题;另一方面,文化的多样性又使得文明的冲突成为当今世界的一大议题。总之,与全球化相应的,既有文化的统一走势,又有文化的多元发展以及在某种程度上的彼此纷争。在这样的背景下,研讨世界文化的重要一支——中国文化,考察其自性与全球性,考察文化一与多的矛盾统一,便尤具意义。

现代化的途径和模式是多种多样的,现代化不等于西方化,那种认为现代化就是西方化的论调,实际上是欧洲中心论的产物。20世纪下半叶以来,东亚工业勃兴,成为与北美、西欧鼎立的重要一极,尤其是当下中国的“和平崛起”,便是全球现代化过程多样性发展的典型证明。西力东被、西方侵袭东方的时代正在成为过去,而东西方的平等对话则逐步成为现实。在现代转型过程中的中国文化,既不能故步自封,也不必走“脱亚入欧”旧路,而应当博采外来文化众长,又张扬文化自性中的精华,融会古今中西之学,走综合创新之路。诚如熊十力所说,中西之学,当互济而不可偏废,中西文化,宜互相融合,中西学术,合之两美,离之两伤^①。此皆至理哲言。

具有“生生不已”的雄健活力与悠久传统的中华民族,在新的历史条件下,垦殖新生产力提供的丰厚土壤,以吞吐百川的气魄,汲纳中外古今文明精萃,重新赢得原创性动力,创造无愧于时代,也无愧于世界的新文化。正所谓“天戴其苍,地履其黄,纵有千古,横有八荒;前途似海,来日方长。美哉我少年中国,与天不老;壮哉我少年中国,与国无疆!”^②

承继着传统,又改铸着传统的中国文化,如五彩凤凰,正在现代生活的烈焰里飞腾、超升。

适值此一历史关头的莘莘学子,当毅然奋起,作坚韧顽强、持之以恒的努力,承担振兴中华、造福人类之大任!

2004年5月14日结稿于武汉大学中国传统文化研究中心

^① 熊十力:《读经示要》卷1,《十力语要初续》,乐天出版社1971年版。

^② 梁启超:《少年中国说》。

插图资料来源 //

1. 新石器的蚌壳龙虎随葬堆塑(距今约 6000 年)
刘炜主编《中华文明传真》第 1 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 85 页。
2. 殷墟出土涂朱牛骨卜辞(武丁时期)
熊世民主编《上下五千年》第 1 卷,内蒙古文化出版社 2002 年版,第 20 页。
3. 鎏金青铜面具(广汉三星堆遗址出土)
刘炜主编《中华文明传真》第 2 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 52 页。
4. 铸有“中国”一词的何尊(西周早期)
宝鸡青铜博物馆编《聚宝藏珍》,第 4 页(宣传画册)。
5. 周公及西周宗法图
邢世杰主编《人文精神的网站》,北方妇女儿童出版社 2004 年版,第 171 页。
6. 孔老问礼画像
徐湖平等主编《中华五千年图典》,江苏少年儿童出版社 2002 年版,第 36 页。
7. 战国竹简本《诗论》(现藏上海博物馆)
马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书》(一),上海古籍出版社 2001 年版,第 22 页。
8. 先秦时期的区域文化
刘炜主编《中华文明传真》第 3 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 101 页。
9. 秦始皇陵兵马俑
戴逸主编《中国通史》第 1 卷,海燕出版社 2002 年版,第 157 页。
10. 汉初帛书《周易》(长沙马王堆汉墓出土)
刘炜主编《中华文明传真》第 3 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 102 页。
11. “五经”文本
邢世杰主编《人文精神的网站》,北方妇女儿童出版社 2004 年版,第 31 页。
12. 晋朝王羲之《兰亭序》
戴逸主编《中国通史》第 2 卷,海燕出版社 2002 年版,第 55 页。
13. 南朝鼓吹画像砖
刘炜主编《中华文明传真》第 5 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 14 页。
14. 伏羲女娲绢画(高昌故城出土)
刘炜主编《中华文明传真》第 6 册,上海辞书出版社 2001 年版,第 31 页。
15. 唐代侍女弈棋图

- 刘炜主编《中华文明传真》第6册,上海辞书出版社2001年版,第136页。
16. 唐律残片
戴逸主编《中国通史》第2卷,海燕出版社2002年版,第156页。
 17. 敦煌壁画反弹琵琶图
季羨林主编《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社1998年版,第30页。
 18. 唐代怀素草书
刘炜主编《中华文明传真》第6册,上海辞书出版社2001年版,第149页。
 19. 北宋《清明上河图》(局部)
刘炜主编《中华文明传真》第7册,上海辞书出版社2001年版,第44页。
 20. 宋墓彩绘砖雕
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第41页。
 21. 宋代泥活字版(模型)
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第49页。
 22. 元代活字架(模型)
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第220页。
 23. 岳麓书院
刘炜主编《中华文明传真》第7册,上海辞书出版社2001年版,第111页。
 24. 宋徽宗书画
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第75页。
 25. 辽代契丹文字·银币
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第135页。
 26. 南宋朱熹行书文稿
刘炜主编《中华文明传真》第7册,上海辞书出版社2001年版,第111页。
 27. 南宋耕织图 A
刘炜主编《中华文明传真》第7册,上海辞书出版社2001年版,第118页。
 28. 南宋耕织图 B
刘炜主编《中华文明传真》第7册,上海辞书出版社2001年版,第119页。
 29. 关汉卿及元曲《窦娥冤》
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第208页。
 30. 马可·波罗
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第205页。
 31. 元代简仪
戴逸主编《中国通史》第3卷,海燕出版社2002年版,第210页。
 32. 《永乐大典》
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第29页。

33. 郑和行香乞海碑(泉州)
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第31页。
34. 明本《二刻拍案惊奇》
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第92页。
35. 明代长城
邢世杰主编《人文精神的网战》,北方妇女儿童出版社2004年版,第80页。
36. 刻在木栏板上的家规(明代)
刘炜主编《中华文明传真》第9册,上海辞书出版社2001年版,第117页。
37. 利玛窦与徐光启
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第82页。
38. 明清男性服饰对比
刘炜主编《中华文明传真》第10册,上海辞书出版社2001年版,第20页。
39. 清代八旗军服
刘炜主编《中华文明传真》第10册,上海辞书出版社2001年版,第14页。
40. 中英《南京条约》抄件(局部)
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第183页。
41. 京剧艺人“同光十三绝”画像(局部)
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第200页。
42. 严复及其手书《天演论》序
戴逸主编《中国通史》第4卷,海燕出版社2002年版,第217页。
43. 京师大学堂匾
邢世杰主编《人文精神的网战》,北方妇女儿童出版社2004年版,第125页。
44. 孙中山书“天下为公”
邢世杰主编《人文精神的网战》,北方妇女儿童出版社2004年版,第41页。
45. 《新青年》杂志
邢世杰主编《人文精神的网战》,北方妇女儿童出版社2004年版,第227页。
46. 鲁迅及毛泽东手书鲁迅诗句
邢世杰主编《人文精神的网战》,北方妇女儿童出版社2004年版,第60页。
47. 中国和平崛起
徐湖平等主编《中华五千年图典》,江苏少年儿童出版社2002年版,第279页。

后 记

中国文化史列入大学教程，始于梁启超，他于20世纪20年代提出“新史学”构想。意在突破以记述王朝政治为主体的旧史框架，为此拟定撰写中国文化史的计划，虽只完成其中的“社会组织篇”，但已可略见其关于文化史的宏阔设计。至30年代，柳诒征、陈登原先后出版各自的《中国文化史》，大体反映了那一时期学界对文化史的研究水平，二者皆列入“大学丛书”，成为高等学校教材，沿用至40年代末期。50至70年代，由于众所周知的原因，文化史基本绝迹于国内大学课程，直至80年代初文化讨论热潮兴起，文化学及文化史研究成为此后20年间的一个丰收领域，文化学、文化通史、断代文化史、各文化专史、区域文化史、中外文化交流史、中外文化比较等方面都不乏佳作。各类大专院校则纷纷开设中国文化概论、中国文化史、中国文化专题之类课程，文化史不仅成为专门史的一支劲旅，还是大学人文素质教育的生力，与此同时，标名“中国文化史”或“中华文化史”的教材也如雨后春笋般涌现。这些教材的体例、主旨、内容各异，篇幅有多至百万言、少至10万言者。而从大学本科教材的需求出发，一部中国文化史似应做到如下几点：30万字规模、图文并茂、纵述史的进程兼及横述各主要文化部类、反映新的学术进展而文字又不宜失之艰深。笔者本着这些要求，在高等教育出版社的鞭策下，勉力完成这部中国文化史。一年来，三作者通力合作，每获切磋之乐。冯天瑜撰导论、结语并统筹全书，杨华撰第1至5章，任放撰第6至9章，覃启勋摄制插图。由于笔者学力所限，兼以时间紧迫，本书难免斧凿痕迹，希望使用本教材的教师和同学提出修正意见。

古人云：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。而“天人协和”以顺自然时序，“人文化成”以求精进创造，正是中国文化的旨趣所在，笔者愿与读者以此共勉。

本书主编 2004年6月8日 书于武汉大学中国传统文化研究中心