

# 简 介

《弘汉集思录》由岭南汉服文化研究会学术部旗下弘汉大学堂的刊物，收录弘汉大学堂历次讲座的经典内容，奉献于诸同袍与社会各界。

弘汉大学堂是岭南汉服文化研究会学术部旗下的学习机构，主要由第八贤、独秀嘉林、风中散客、冷氏春秋、粤海一鸥等多位自由学人负责经营，并聚集欧阳雨曦，王忠坤，周渝等了国内颇具名气的同袍。学堂以弘扬华夏民族文化为宗旨，定期举办思想、历史、文学、礼仪、汉服等方面的学术探讨、课题研发和讲坛沙龙等，并由此形成自己的刊物《弘汉集思录》。

弘汉大学堂欢迎有志于弘扬华夏文化之同袍，共同经营好大学堂，把《弘汉集思录》做大做强，做出影响力，为复兴华夏尽自己的一份力量。

# 目 录

学习历史的目的和常用工具 ······	一
一 汉服运动现状：轻学习和学术 ······	一一
二 同袍学习历史的目的和宗旨 ······	一三
三 学习历史可能需要的常见工具 ······	一五
从多视角看汉文化及其复兴 ······	九
一 从明史看汉文化及其复兴 黄嘉洪 ······	九
二 从明清易代史看汉文化及其复兴 虎贲郎 ······	九
三 从汉服概念和历史看汉文化复兴 嘉林 ······	十
四 从汉服概念和历史看汉文化复兴 第八贤 ······	十
吟诵——华夏千年的诗教和乐教 ······	十五
一 关于汉本位，汉服向其他传统文化领域的渗透和互动的尝试 ······	十五
二 吟诵的定义 ······	十六
三 吟诵的历史，吟诵为什么消失 ······	十七
四 汉诗文的涵义 ······	十八
五 教育界的汉本位问题 ······	二十一
六 吟诵的基本规则 ······	二十三
七 吟诵推广的最新动向 ······	二十四
八 学习计划 ······	二十五
九 吟诵欣赏 ······	二十六
等级与平等 ······	二十八
一 儒家等级理念的时代价值 ······	二十八
二 西方平等理念的价值与现实处境 ······	三十二
三 后注 ······	三十三
诗歌各体简史及特点 ······	三十四
一 前言 ······	三十四
二 诗歌体裁史简介 ······	三十五
三 体裁声律简介 ······	三十八
五四新文化运动“全盘西化”“彻底反传统”说驳议 ······	四十二
一 写作此文的原因与目的 ······	四十二
二 当代学界“新文化运动并未全盘否定传统”的声音 ······	四十三
三 胡适：倡导整理国故、否认打孔家店 ······	四十五
四 陈独秀、鲁迅等：反对专制复辟、承认孔子学说的部分价值，并参与研究传统学术 ······	五十

## 目 录

---

五 新文化运动反传统矫枉过正的原因：深刻的社会现实、反对调和的策略	
主张	五十四
六 结语	六十二
汉服体系介绍	六十三
礼制的现代意义	九十八
一 引言	九十八
二 序言	九十八
三 正文	九十九
《卫国岁月》、关注老兵——在汉服复兴道路上探寻抗战点滴	一百零四
一 周渝	一百零五
二 太原飞雪	一百零八

# 学习历史的目的和常用工具

弘汉群历史组交流

根据6月19日群聊天记录整理、修改

## 一、汉服运动现状：轻学习和学术

### 历史组独秀嘉林

我是严肃的嘉林。大家可以叫我嘉林哥，也可以喊嘉林叔。我严肃起来，连我自己都害怕！今晚大家讨论一下历史组应该干什么。

### 历史组—萧郎

我认为我们历史组的任务，必须和汉服有关，必须和汉文化弘扬的主旋律有关口号是 揭开被掩盖的历史迷雾，洗清被抹黑的华夏历史

### 历史组独秀嘉林

岭南汉服学术部组建弘汉大学堂，推出文化讲堂，倡导汉本位思想及对汉文化的学习与发扬，引发大家思考汉服运动的学术现状与发展方向；通过主办汉文化复兴的思想交流与学习的活动平台，营造学习、研究汉文化的积极氛围。

——那么，我们为什么要这么做呢？我先从我个人的思想角度来说。

首先就要讲到秀衣这个话题了。秀衣是必需的，是必不可少的，是复兴汉服的最主要表现和最主要的内容。（你可以理解为“show”衣。）

但是，正如我在《汉服简考》后记的注释中所说：

我还是想通过本文间接表达对当代汉服复兴运动重服饰展演而轻学术推广及由此导致的消极学习氛围的担忧。例如：首本汉服书籍《汉服》因其中将表示汉代人服虔的“汉服虔”说成“汉服”史料而遭人诟病；蒋玉秋、王艺璇、陈峰编著：《汉服》，青岛出版社2008年，第8页“由是观之，钟磬编县各不过十二，古之制也。汉服虔以十二钟当十二辰，更加七律一县为十九钟”中“服虔”是汉代经学家。

### 《什么叫抄书，我总算见识了》

一些复兴者在日常推广中面对大众和媒体，所使用的宣传语有时与古文原文不符，或对汉服历史、文史知识掌握不多甚至一知半解；

有的人说，宣传汉服的这群孩子没文化。对不对呢？

在学术领域不核对古籍原文而将错误文字写进权威学术杂志（这样的案例很多，如一些关于汉服的重要论文和近期文章都有将《春秋左传正义》中的“有服章之美”写成“有章服之美”）；

包括方文山发表在故宫博物院刊物《紫禁城》上的文章。, 《方文山：《给传统汉服新的生命力》，《紫禁城》2013年8月号

我因为参加了西塘汉服文化周，所以拿到了《紫禁城》8月号刊物，目前刊物在蕾老师那里（喂蕾老师你什么时候还我啊），网页版貌似改正过来了。但纸质版上还是把“服章”写成了“章服”。

不过，这问题其实是顽疾了。张梦：《汉服略考》，2005年；张梦：《浅谈汉民族传统服饰的概念》，2006年——因为这两份关于阐述汉服概念的早期重要文章，其中用的，正是“章服”。

很多高校的硕士学位论文开始研究汉服和汉服运动了，但其中照样出现“章服”。——左娜《“汉服”的形制特征与审美意蕴研究》，山东大学硕士学位论文，2011——例如这篇第一条资料注释，就是“章服”。真想不通，论文这么容易通过？

社会上多次出现汉服包容满清服饰的言论，虽能加以纠正，但这类事件突显出汉服运动学术氛围之消极和学术推广工作之滞后……

### 汉服组—列车

这算不算模糊汉民族这个概念？

### 历史组—竹闲

所以汉服运动停留在秀衣阶段是非常不可取的。

### 独秀嘉林

有的至今没纠正。例如一些服装学院的教授从03年开始就有了。刚开始的时候，这种声音比较多。也很快就得到汉服复兴者针对性的批驳。后来就少了，但偶有出现。而且秀衣难以可持续发展啊。一直都是汉服展示、汉服外拍，时间长了，总会有点腻<sup>1</sup>不过偏题了。其实我接触汉服8年多快9年了，我的收获主要在于历史、思想方面。通过汉服复兴，我重新了解了中国历史。

---

<sup>1</sup>历史组独秀嘉林

我要批评一个说法，就是“秀衣党”。似乎这是贬义啊？我认为，只有那些明确地、故意地、有意识有目的地反对学术研究的秀衣者，才可以贬为“秀衣党”。或者说，干扰、破坏汉服学术进步的人，可贬称为“秀衣党”。我觉得这应该是极少数的。大多数人秀衣，纯粹爱好去Show，没那时间精力搞学术，提高自己的学识（他们的小学、中学、大学成绩尚且没提高，你怎么让他们长大或工作后还提高啊，难死了）。

秀衣是中性词。不必贬低。我们做自己，不去贬别人。而且我们秀的还少了，应该多秀。不过，这应该交给多数人来做，我们有更重要的目的和职责。

## 第一篇必读文：汉服消亡简史

首先我们需要思考的一个问题，就是汉服是否正常淘汰？是不是必然要淘汰？是不是必然要退出历史舞台？如果不是，理由是什么？这个问题不解决，还复兴什么汉服呢？不解决这个问题，去复兴那不就是单纯玩嘛，性质赞同于COS、古装秀。是不是呢？

这里我就提出第一篇兴汉必读资料：[《文明的失落与复兴——汉民族服饰消亡简史》](#)。我希望大家没有读过的，一定要读此文。读过的，也不妨再多读一遍。最好是打印出来，拿在手上阅读。（群文件可下载）

历史话题组的第一个任务就是这个。可以配合我2012年的第一次讲座讲义来阅读。[《剃发易服，华夏沦亡——汉民族传统服饰消亡史》](#)。

然后我布置一个作业（非强制性，推荐完成而已），就是再次思考：为什么要学习汉服消亡史。可以把自己的想法、感悟、总结写出文章，交给我。也可以写了不交给我。常思常写才是好孩子。写文章，可以将自己的收获强化，效果倍儿好啊。——对了，非历史组也应该读的。

## 二、同袍学习历史的目的和宗旨

接下来谈我们学习历史的目的和宗旨。

关于历史组话题，我认为，主要并非培养历史研究的学术型人才（那是高校历史系的任务），而是培养每一个汉服同袍学习甚至研究历史的态度与方法，以及如何建立对中国历史的感观与判断，进而通过史观的匡正与建立，来辅佐我们的精神与思想，并提高汉服宣传的历史涵养、学术水平。

也就是说，也许我们的史学（史才、史识、史论）功底不如高校史学毕业生，但我们的史观、史德却有可能超越史学毕业生、史学教授甚至史学家，我们对中国历史、汉服历史的判断与信仰，可能会比他们的感观和所谓研究更符合历史客观事实，也更有利干汉文化的发扬复兴。

### 举例：李约瑟难题

比如针对中国古代为什么会落后、挨打，科技革命、工业大发展为什么没有首先发生在中国，这个问题，那些专家们的研究，大多是无病呻吟。我来打一个形象的比喻。

近现代中国因何落后，导致遭受那么多屈辱和灾难？中国古代在经验技术发展上远超西方，为何近代科学却先在西方诞生，而中国反远落西方之后？——这便是著名的李约瑟难题/[李约瑟难题](#)（Needham Problem），或称李约瑟问题（Needham Question），李约瑟命题（Needham Thesis）、李约瑟之谜（Needham Puzzle）等等。李约瑟，英国人，著名的中国科技史专家。对此，不同人有不同看法，如儒家文明、小农经济、程朱理学、科举制度，及明朝统治等。

然而，杜车别认为这些问题和分析都是“伪问题，伪答案”。[否定“李约瑟难题”的还有李约瑟的同事——美国学者席文。]对所谓未能及时产生资本主义，他说：

其实只要设想一下，如果当时和明代中国一样处于资本主义萌芽时期（他们资本主义发展，政治哲学理论发展还落后于同期的明代中国）的英国以及西欧，如果和中国一样遭到类似满清一样的野蛮民族统治，一样在最发达最繁荣的城市遭受到屠城的命运，一样被勒令留发不留头，每个人都必须留一条辫子，否则杀无赦，一样遭受那样惨绝人寰骇人听闻的文字狱统治，一样在长达二十年的时间里来一个沿海迁界，沿海地区变成无人区，沿海居民被屠杀掉百分之八九十，沿海的树木植被都被摧毁消灭，我倒是想知道，那还会有什么\*\*（，不许说脏话）资本主义？它们如果比中国发展的更快，那才是见鬼了。

就如同现在有两个人，甲遇见一帮强盗，头被砍掉了，死掉了，乙没有遇见强盗，健康地活了下去。现在却有蠢人来煞有介事地问：为什么甲比乙短命？于是更多的蠢人聚集在一起同样煞有介事地回答这个问题：有的说，甲不注意锻炼身体，所以比乙短命；有的说，错了，甲就是锻炼身体过度，所以才短命；有的说甲有心脏病，所以短命，有的说甲有高血压，有的说甲喝酒过度，身体脆弱，有的甲吸烟，更有干脆的则说，甲先天就有基因缺陷，短命正是理所当然的。可惜这些蠢人就是不想想，如果乙的脑袋同样被砍掉，他还会活么？既然同样不会活，那么这些理由不是\*话又是什么？[杜车别. 关于明朝到清朝是历史大倒退的问题回答一下东东狐]

看完这两段，大家有什么感受？

中国落后，中国没有科技革命，真的是中国文化本身的问题吗？大家可以对比杜车别这两段话，日后再思考。

此例可见，我们学习历史，就是为了破除迷雾，通过汉服及其背后的历史文化，换一种途径来重新认识我们伟大的历史和文明。从而建立起对祖先文化、中国文明的强烈信仰。

这种信仰，绝不仅仅因为自己身上流淌着华夏血液。而是它真实的伟大，这种伟大可以让古代国外的一些国王来到中国参与外交活动，就再也不想回国、抛弃自己的国家、民族，呆在中国老死终生。即使是当今唯一的超级大国美国，也没有这种文化魅力。

大家对学习历史的目标还有什么想法？

### 汉服组—列车

知道我为什么学习汉文化吗？我想我能有精神，文明方面的财富可以传承给我儿子。若我怀孕时突然发现，我没有任何值得传承的东西可以给我儿子。我觉得非常可怕。可一深入接触汉文化，我就不可自拔了。

### 橐桃

我想以史为鉴，可以学习历史来反思自身不足学以致用，当然我觉得嘉林说得是我最需要的事情，以我国优秀的文化来深深叹服和跪舔祖先——他们实在是太优秀了。

### 历史组独秀嘉林

话痨桃 你记得一定要多写，多总结，不要碎片化地学习，切忌今天这里学一点，明天那里看一点。结果你什么都学不好。让自己的知识系统地树立起来，而不是一盘散沙。

## 三、学习历史可能需要的常见工具

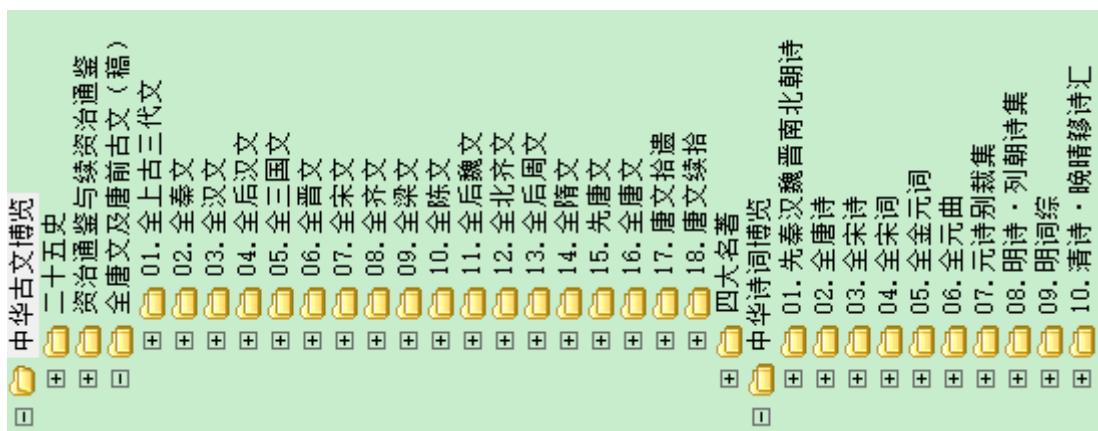
好啦，我最后就介绍一下一些学习历史可能需要的常见工具吧。

### 赵丰年老师分享的电子书

第一个就是现在群文件中，由赵丰年老师制作和分享的“24史+资治通鉴+续资治通鉴+清史稿（可检索）.chm”。大家可以赶紧去下载啊，哈哈。这个文件的优点是检索速度快。

### “中华诗词2014”系列软件

不过如果需要更多资料，可以下载安装“中华诗词2014”软件。[《中华诗词2014》](#) [《中华诗词博览2014》](#) [《中华古文博览2014》](#) 下载。这个软件分为3个部分，大家可以安装后将其中2个导出，导入到最后1个中，再把这2个软件删除。“中华诗词2014”中除了24史、资治通鉴、续资治通鉴、清史稿外，还有《全唐文》和唐前古文（详见截图）、中华诗词博览（详见截图）。全部是可检索版。



### 24史及24史全译扫描版

对了，学习历史的话，24史扫描版当然是必需收藏的基本资料啦。

繁体版	13 (唐) 李延寿《南史》，中华书局，2000年版.pdf
附清史稿	14 (唐) 李延寿《北史》，中华书局，2000年版.pdf
01 (汉) 司马迁《史记》，中华书局，1999.pdf	15 (唐) 魏徵《隋书》，中华书局，2000年版.pdf
02 (汉) 班固《汉书》，中华书局，1999.pdf	16 (后晋) 刘昫等《旧唐书》，中华书局，2000年版.pdf
03 (南朝宋) 范晔《后汉书》，中华书局，1999年版.pdf	17 (宋) 欧阳修、宋祁《新唐书》，中华书局2000.pdf
04 (晋) 陈寿《三国志》，中华书局，1999年版.pdf	18 (宋) 薛居正《旧五代史》，中华书局，2000年版.pdf
05 (唐) 房玄龄等《晋书》，中华书局，2000年版.pdf	19 (宋) 欧阳修撰、徐无党注《新五代史》，中华书局，2000年版.p
06 (梁) 沈约《宋书》，中华书局，2000年版.pdf	20 (元) 脱脱等《宋史》，中华书局，2000年版.pdf
07 (梁) 萧子显《南齐书》，中华书局，2000年版.pdf	21 (元) 脱脱等《辽史》，中华书局，2000年版.pdf
08 (唐) 姚思廉《梁书》，中华书局，2000年版.pdf	22 (元) 脱脱等《金史》，中华书局，2000年版.pdf
09 (唐) 姚思廉《陈书》，中华书局，2000年版.pdf	23 (明) 宋濂等《元史》，中华书局，2000年版.pdf
10 (北齐) 魏收《魏书》，中华书局，2000年版.pdf	24 (清) 张廷玉等《明史》，中华书局，2000年版.pdf
11 (唐) 李百药《北齐书》，中华书局，2000年版.pdf	ED2K.txt
12 (唐) 令狐德棻等《周书》，中华书局，2000年版.pdf	

这是简体横版。24史中华书局简体版下载一时没找到，日后分享。[《百衲本二十四史》影印版下载 密码5200。](#)

另外，也可以下载24史全译备用。就是对古文不是很熟练的，可以看这里的翻译。24史全译好像是请江主席提名的。[《二十四史全译》\[PDF\]下载（需登录）。](#)

### 历史组—竹闲

那个……断句语感怎么培养？

### 历史组独秀嘉林

对了，这个我也想说。因为嘉林哥其实从小语文成绩很一般 一直提不起兴趣。但到了大学之后，就靠多读多看多对比。

### 思想组-第八贤

多读文言文，最有效的是读经典。

### 历史组独秀嘉林

你看嘛，有的人古文基础很好的，但是他不会写《汉服简考》。反而是我这种没啥基础的人却写出来了。这叫志气。有志气，还怕没知识？——嗯，不好意思我吹捧自己了。

对了，群内的萧郎同袍帮我指正了《汉服简考》中的几处细节错误，要特别感谢。他是第一人！鼓掌。

### UltraSearch：批量检索TXT全文

@殆知阁 有分享文史资料，叫《文献藏书13000种》，大家可以去下载（在线版：<http://wenxian.fanren8.com>）。至于下载版，链接我就不提供了（我不记得了），

大家也可以当作一个作业来做。然后使用UltraSearch软件检索全文关键词。我用这个办法，就从这些TXT里面找到了很多古代有关“汉服”等方面的记载。然后再去图书馆查，或上网搜集相关书籍的扫描版，确定页码，再搬进论文中。

### 文渊阁四库全书文本检索版

然后就是《四库全书》电子版。也是可检索的。

### 历史组-萧郎

不过特别要注意的是，用四库全书的资料写文章，一定要查一下是否有非四库版本的，如果有非四库版的，就一定要用非四库版的。

### 历史组独秀嘉林

四库全书篡改古籍是比较少的。向大家推荐《四库全书》电子版的原因是——可检索——可以在8亿或9亿古籍资料中，搜索关键词啊。[《文渊阁四库全书文本数据光盘》下载：（需登录）](#)。自己使用的时候，这些可检索的资料就是神器。不过对外展示作为论据时，则必需对照纸质版或扫描版，确定页码。所以往往需要下载相关古籍的电子扫描版。这些日后再分享。

### Everything：硬盘文件名搜索神器

这里我向大家推荐另一个小软件，叫“Everything”，硬盘文件名检索神器。不管你电脑上有几万个文件，还是几十万个文件，甭管你搜索什么关键词或全名查找文件，它都能在不超过0.1秒的情况下展示文件位置，供你直接使用。而使用系统自带搜索功能，估计要几十倍、上百倍的时间。所以，用这个来查找硬盘上存放的大量文史资料，就很方便快捷了。

### 日常查找资料的途径

最后讲一下日常查找资料的途径，第一是新浪爱问共享（目前扫黄关闭中），第二是国学数典论坛（要什么币来着），第三是一些文史资料的集合帖、微博。其它大家补充。

### 部分古籍在线版

#### 1、archive.org网站

<https://archive.org/advancedsearch.php>

，这个网站在我发布《汉服简考》后不久就被国内网络屏蔽了，需要海外代理（如VPS）才能访问。

### 2、影印古籍资料

<http://www.sou-yun.com/eBookIndex.aspx>

该网站所使用的古籍原本是引用archive.org网站的，后者被屏蔽后，就将这些古籍传到网站上，很有良心

### 再补充：如何获取论文资料

社科类论文，一般是知网、万方。但知网好像是每一页5毛钱？太贵了，所以我总结了几个下载论文的途径：

一是高校在校生、毕业生，前者去图书馆上网，直接下载，后者使用学生信息登录图书馆网站的VPN，跟在馆内上网下载一样。

二是借用公共图书馆，例如广州图书馆，我下载的论文中，99.9%都是通过广图网站下载的。带身份证去广州图书馆免费办一张借书证，使用证件号码可以在地球任何有网络的地方下载广州图书馆上的知网、万方等数据库的论文。不过缺点是，这个网站技术旧，容易出故障，一般故障修复需要好多天甚至半月、整月。

三就是通过百度文库、新浪共享等渠道下载别人下载后再上传分享的免费论文，这种方法只能获取极少一部分的论文资料。

四则是在一些网站上直接复制保存论文的文本版，这个方法能得到的就更少了，不过优点是文本不用OCR，排版极易。OCR是光学字符识别，俗称文字识别。就是把图片上的文字识别出来，减少或避免通过键盘输入的工作量。

比如说，你看见某本书上有几段话很棒，想收藏或分享到微博微信上，又懒得一个个地打字，那就拍一张清晰照，生成PDF，再OCR。就搞定了。同理，很多扫描图片版的书籍、论文资料都可以通过OCR予以识别和使用。

生成PDF的工具，一般使用Adobe Acrobat。大批量图片生成PDF书籍，可以使用FreePic2Pdf。OCR工具，我所了解，一是微软Office上的OCR功能，这个缺点是难以获取，一般需要正版付费的才有，嘉林哥从来没使用过；二是知网开发的CAJ阅读器，小巧好用，我一直用这个。

# 从多视角看汉文化及其复兴

弘汉大学堂第一期思享会

本次活动为弘汉大学堂第一期思享会活动，广州岭南汉服文化研究会学术部部长、弘汉大学堂负责人第八贤先生致辞阐明了弘汉大学堂“让读好书成为我们的习惯，让学习和探讨成为我们的风尚”的活动宗旨，并指出弘汉大学堂的两个理念和一个路径：第一个理念是把弘汉大学堂办成一个开放的学堂，有观点、有看法的人都可以畅所欲言，只要德才兼备，我们都鼓励大家上讲堂分享自己的研究成果和所思所想；第二个理念是强调汉文化，把汉服重新放到汉文化的大背景中去，让她承载更多的内涵，让同袍的视野延伸到更广阔的汉文化殿堂中去，通过学习汉文化提升自己的素养。而一个路径是指按不同的领域分组，聚集不同类型的人才，壮大各自的力量，把氛围营造起来。同时又谈到，第一期思享会《从多视角看汉文化及其复兴》的主题是为以后学堂展开其他主题的开篇和引子。

本期话题由四人分别就自己的领域展开20分钟的演讲。

## 一、从明史看汉文化及其复兴 黄嘉洪

明朝的灭亡，是各种制度的总崩溃，然而这种崩溃，并非朝夕而成，笔者主要以三个角度去看：

（一）土地兼并的恶果，辽饷摊分在全国耕地，理论上仅仅是每亩多收几十毫克的米麦，而《日知录》却对江南有高额地租的记载，由于良田大量掌握在地主士绅上，其更是不纳粮的群体，而晚明的税收都是定额的，显然压力都在大量劣田农民头上。

（二）缺乏正确引导的资本自由化，晚明前，商人由于缺乏良好的投资渠道，要使资产保值，最好还是买地，后来私采矿藏、私盐等现象越来越厉害，证明晚明民间资本确实蓬勃发展，然而这并没得到正确的引导，过度依赖进口的法定流通货币白银最大持有量都在这些官商手中，反而对农业社会的稳定带来极冲击，却没有成功建立一个新的秩序。

（三）既得利益者的不作为，大明的资本主义萌芽，越到后期官僚色彩越浓郁，这群老总扶植起来被称为“东林党”的代言人，并没有给中央政府和东南资本的联系带来更妥善的交流，相反这群人除了内斗还是内斗，极少数干实事的也似乎没有多少成效，内耗的结果自然是拖慢了政府的行政效率。

## 二、从明清易代史看汉文化及其复兴 虎贲郎

主要介绍明朝的天崩地裂（孙传庭败亡、李自成进京和明思宗的自缢、清军入关和农民政权的败亡）、南明朝廷（弘光、潞王监国、鲁王监国、隆武、绍武、永历、

宁靖王监国）、满清入关后的形势及政策（满清收取全国、剃发易服跑马圈地、滥杀无辜百姓）、各地士绅抗清运动兴起和过程（江南士绅、江阴人民抗清、嘉定人民抗清、金声桓李成栋姜襄反正、陕西反正、英霍山区反清、山东反清）、农民军余部联明抗清和东南反清（大顺联明抗清、大西联明抗清、三藩反正）等。

作者总结认为：

（一）部分人表现出他们崇高的民族气节和爱国情操，在青史留下了光辉的笔迹。

（一）为了个人性命荣华富贵，屈膝变节的人，则背上永久的骂名，遗臭万年。

（三）汉家子孙要以史为鉴，要有一个强大统一而且团结同心的国家。

（四）民族文化复兴道路漫长、复杂，要有正确的方向、气节和情操，还要树立正确的大局观，是非观。

### 三、从汉服概念和历史看汉文化复兴 嘉林

主要是对《汉服简考——对汉服概念和历史的考证》的介绍。首先从“有服章之美谓之华”常被用成“章服”提示大家读原典、重严谨之学术风格的重要性；接着与现场同袍探讨当前社会上流行的汉服定义可能存在的缺陷，对此《汉服简考》尝试对汉服定义进行了修正；指出汉服的基本功能为体现古典审美、承载传统文化、区别其他民族、凝聚中华认同；展示2003年以来一些学者专家对汉服概念的质疑和误区，提出在中国历史上汉服概念不仅仅出现在《辽史》等少数古籍中，而是自汉代以来就运用丰富、分布于大量典籍记载中；探讨服饰右衽或左衽的形成原因，并通过古籍、正史考察确定左衽的文化含义；展示《汉服简考》对清代皇家画作中着汉服形象的画作的初步考察，指出汉服文化魅力对满清统治者个人的感召，但从始至终满清统治者都以严厉、残酷的态度禁绝汉服；《汉服简考》深入考察了200年中满清皇帝对于禁止服饰汉化的阐述言论，表明满清统治者一直强调服饰攸关其部族国运安危、皇权盛衰，一以贯之地使用强权和专政禁止汉化从根本上杜绝了汉族服饰自然复兴的可能，同时导致了满汉服饰文化的畸形交融；最后推荐大家延伸阅读《汉服简考》全文和《汉服运动大事记2013版》。

### 四、从汉服概念和历史看汉文化复兴 第八贤

首先提出：儒家产生于何时？分别从孔孟的回望和朱熹的道统论中观察，并认为儒家文化是汉文化的主体和根脉：

（一）孔子所创立的儒家学派是对更为久远儒家文化传统的传承，孔子是儒学的中兴者；

（二）魏晋时期社会底层仍然是儒家文化在支持运作，宋代以后儒家是绝对主流；

（三）儒家文化伴随着中华文明成长的整个历程，始终处于主导地位。指出儒家

文化遭受的四次冲击：1、满清入关——亡天下，剃发易服将汉文明的重要标志消灭了；2、新文化运动的反传统思潮；3、文革对传统的摒弃与清洗；4、现代型社会（工业化社会、商业化社会、陌生人社会）的冲击。以及由此造成神圣性缺席及其相关社会现象，即礼崩乐坏，信仰缺失。

针对当前儒学的再生与复兴的情况，认为儒家的复兴是汉文化复兴的根本：

（一）文化是“变成习惯的精神价值和生活方式”，其核心是价值观；

（二）汉文化的核心价值就是儒家文化的核心价值——仁义礼智信，其普适于任何一个时代和疆域；

（三）复兴汉文化最核心的要件在复兴儒家文化的核心价值。

推荐读物：《论语》《孟子》《大学》《中庸》《礼运》、梁漱溟《东西方文化及其哲学》、蒋庆《儒学的时代价值》（《再论政治儒学》）。

### 问答交流

四人讲演结束后，主持人宣布分享会进入问答环节。提问环节是本次活动的最大的亮点，四位主讲人和弘汉大学堂的研讨型成员共同接受观众的提问，岭南汉服杨蕾老师、蓝中山会长、崔佩红荣誉会长等也就相关问题提出见解。并有现场朋友针对此次活动提出了批评和建议，在此表示感谢。以下为经过记录和整理的其中部分内容（仅供参考，欢迎交流）。

#### 问题：“儒学文化对现代企业管理有何意义？”

第八贤认为：我没有做过企业管理，不敢妄谈。不过我们也会常见到一个词，叫儒商，儒商就是按照儒家内圣和外王来经营自己的企业的。（内圣就是通过格物致知，诚意正心而成全修身，养成大德；外王则是因内在道德丰厚而广施仁义，从而赢得信任，赢得尊重，赢得归服，赢得和谐，赢得互利）

崔佩红认为：儒家文化之目标，在于修齐治平。儒学可修身、齐家，已为共识；所谓治国者，在孔子那个年代，一国者一城邑也，我们是否可以理解为一个组织、一个单位、一级行政机构，即为一国，一个企业，也有老板、管理人员和员工，用儒家文化处理好之间的关系，规范好各自的行为，则事业必有成；平天下者，就是习大大、普京、奥巴马他们的事情，要用儒家文化影响他们，让他们用儒家文化的智慧，构建太平之天下，万民共享。

岭南汉服荣誉会长崔佩红解答现场提问

#### 问题：“儒家文化在古代是士大夫支撑起来的，它如何深入社会底层？教育系统能通过怎样的方式来做到这一点？”

第八贤认为：你说儒家文化在古代是士大夫支撑起来的，在中国古代，士大夫的确是儒家文化的核心力量，但它从来就没有脱离社会底层，儒家文化本身就扎根于社

会底层，比如，我们每一个社会底层的家庭，都要讲父慈子孝，夫义妻忠，儒家文化本来就在大家的身边。另外，古代的教育普及率虽然不高，但是古人很讲家教，我们今天依然会听到有人说谁谁没有家教，就是这个意思，古代往往通过家教把儒家的那套处人处事的原则和方式教授给了自己的孩子，教育的目的也就达到了。

### 问题：“如何区别儒家文化和道家文化？”

第八贤认为：儒家文化和道家文化本来同宗。

儒家文化以孔孟思想为代表，道家文化以老庄为代表代表，共同继承了先贤的思想。但两者又有明显的不同。

儒家的精神我认为可概括为四个字，即“内圣外王”，内圣即通过“格物致知、正心诚意”（《大学》）的功夫来修成内圣人格，“有匪君子，如切如磋，如琢如磨”，就是通过修身而成美好人格。外王就是修得内圣人格而令天下归心，使天下人都诚服于自己。说得现代一点就是用自己的人格魅力来服人、吸引人。同时，内圣外王也适用于政治，此不多论。

儒道的区别还表现在他们侧重关注的面向不同，儒家天生就是与日常生活关联的，本身的思考就是围绕着俗世世界和现世的展开的，它要从人心出发，解决生活问题，处人的问题，成事的问题，治世的问题等等。社会生活的内容和历史文化的内容都不能绕过，在解决这些问题的过程中实现儒者自身的生命价值——共同的幸福与“与天地万物为一体”的境界。道家则不管这些事，它似乎绕过社会生活的内容、历史文化的内容，至少在这方面的思想是比较缺乏的，它强调内在精神的超越，追求与道合一，至于俗世生活怎么过则不管，这一点在庄子那里表现得尤为明显。

当然儒道也有相似性。两者都在谈天道，都追求天人合一；两者在思维模式都要求人效法天道，遵循“人法地，地法天，天法道”的思路。只是对天道具体内容的认识上和效法的路径、方式上不同，道家追求的境界不在俗世的日常生活中实现，而儒家追求的境界是在日常生活中实现的。所以儒道所发挥的功用不一样，他们都各自发挥了自己的价值。而究其在社会生活中的共用和重要性而言，以儒为主应该是比较合理的。

### 问题：“汉文化复兴与普世价值观风靡全球，两者何干？”

蓝中山认为：文化的发展是国家民族强盛后的必然要求和结果。国家强盛会带来国民自信心的提升和文化特性的发展和追求。当今世界，西方国家作为全世界发达国家的集中代表，强势的国力在全球一体化的条件下，必然将其文化价值观推广到全球，带有其强烈的政治目的。发达国家作为成功典型，其文化也被发展中国家作为强势和先进文化，中国改革开放三十年后，国力显著提升，国民文化素质和文化需求日益提高，国民自信心提高，必然萌发对本民族历史和思想文化的探索和发扬。归根到底，普世价值风靡和汉文化复兴，都是国家强盛后，国民对其思想文化的必然发展和

推广的必然需求。

但是中国推广汉文化复兴的思潮，显著处于一个发展的起步阶段，任重而道远。

问题：“应该如何看待少数民族被汉化？我们又应该如何看待少数民族的文化？”

嘉林认为：少数民族文化是中国整体文化中的一部分，理应得到恰当的保护和扶持，但不宜政治化，我们强调各个民族都有穿着自身民族服装、每个公民都有穿着任何服装的自由和权利，对少数民族汉化（乃至汉族少数民族化）应持顺应经济与社会正常发展（顺其自然）、不能强制和政治化引导（也就是不人为干涉）的态度。参阅《少数民族问题的“去政治化”》<sup>1</sup>

问题：“（独秀嘉林）你认为其他少数民族应该脱下自己的民族服饰？这是大汉民族主义还是团结？西北各族，如维吾尔、哈萨克等族，均非汉族，为何希望他们也穿上汉服？”

嘉林认为：正面回答显然是否定的，我们的态度应该是“顺其自然”。举例说明，《汉服简考》第3章中提到的史例，如“景德初，契丹方睦于我，……执政间，有欲以汉衣冠赐彼来使者，（阁）承翰以为不可，曰：‘南北异宜，请各从其土俗而已。’上以承翰所议为定。”记述的是北宋君臣大方尊重契丹使者民俗之事，但后来辽国主动使用了汉服制度（见《辽史》）。又如“古有青衣国，与叙州相邻。其人因贾至蜀，见汉衣冠，遂求内附，因以名焉。”说的是古时青衣国人到成都经商，见汉衣冠威仪而请求成为附属国。再如“（清）高宗在宫，尝屡衣汉服，欲竟易之。一日，冕旒袍服，召所亲近曰：‘朕似汉人否？’一老臣独对曰：‘皇上于汉诚似矣，而于满则非也。’乃止。”记述乾隆在深宫穿汉服的情形，但满清统治者出于政治目的而使用人为手段强制中国各族剃发易服，并长期严禁满洲服饰汉化、人为阻止汉服自然复兴。

蓝中山认为：汉服复兴没有对其他少数民族的有相关要求，所谓“要求西北各族穿上汉服”的言论，未有所闻。汉服复兴，是汉族的自我文化运动，是在尊重少数民族传统，基于平等友好的条件之下的。少数民族如果喜欢汉服，愿意自愿穿汉服，我们喜闻乐见。如果不愿意，我们自然不会有任何强求。

少数民族的文化流传到今天，自然有其传统和优秀的特质，是优秀文化。同理，汉文化也是优秀民族文化中的一种。但是从历史原因来说，汉文化是农耕文化也是中原文化，更是强势文化。首先，农耕民族生活习性固定，生产关系稳定，文化习性肯定和游牧民族有巨大的区别。同时，汉民族由于长期具有亚洲大陆广袤的土地，大量的人口，稳定的政权，使其具有中原民族的特征，即包容并济，多样化。基于以上条件，汉民族政权大多数时间相对来说都拥有强大的国力，健全的制度，先进的思想，其文化也长期处于强势地位。

---

<sup>1</sup> 《北京大学学报（哲学社会科学版）》2004年第11期 马戎

上面说过，因为成功的形象，强势文化必然对其他文化有足够的吸引力。从古到今，少数民族汉化的步伐从来没有停止过。到今日世界，在汉族为主体的中国，汉文化作为强势文化，仍然在吸引部分少数民族汉化。这是自然的，无强迫的必然社会规律。

少数民族文化是优秀的文化，汉民族文化也是优秀的文化。但是依然遵循相对强势文化同化其他文化的规律。强大的国力带来巨大的影响力。其主体的文化特性随着国力的强势，也将作为国家成功的因素，成为强势文化。

# 吟诵——华夏千年的诗教和乐教

主讲：催佩红

弘汉大学堂第二期思享会

## 一、关于汉本位，汉服向其他传统文化领域的渗透和互动的尝试

有感于汉服运动的现状，广州岭南汉服文化研究会成立了弘汉大学堂，目的是推行汉本位。我打算在弘汉大讲堂介绍吟诵，于是群里就有人争论：推行汉本位，应不应该讲吟诵？

我认为，吟诵也是传统文化，也是汉本位。汉本位不仅仅有汉服，它是全方位的，一个民族的文化来说，语言、教育，比服装更重要。而最重要的文化核心，是经典，吟诵是通往经典的大门。

我觉得汉服同袍是所有传统文化圈里面最年轻，也是最草根的群体，我们需要与其他传统文化领域碰撞、提升。同时要用汉本位的价值观去影响其他领域。

汉文化是一个整体系统，而不是仅有汉服，而汉文化最核心的东西，就是经典。尤其是经典里面所反映的价值系统，如果价值系统丢了，就等于一个人脑死亡了。

传统文化是汉本位的，但是现在搞传统文化的人未必都有汉本位。就像盲目推崇《弟子规》就是一个例子。有同袍告诉我，公司早读要读《弟子规》，为什么这些企业什么都不读，就要读《弟子规》？因为用《弟子规》规范出来的人是最听话的，绝对服从上司、服从老板，然而这是我们汉民族真正的性格吗？

为什么儒家一直推崇尧舜？因为尧舜是禅让制的，天下唯有德者居之，儒家对几千年的世袭制实际上是否定的，认为根本不是理想社会，理想社会是禅让制的。是“天下为公”的。

还有很多爱好传统文化的人是推行佛教的，这种人现在越来越多。用汉本位的观点去学习经典，就不会推崇《弟子规》。用汉本位的观点去研究宗教，就不会推崇佛教，宗教，是祖宗留下来的教育。我们自己有儒教、道教，敬天法祖，慎终追远，这才是我们祖宗留下来的教育。

汉文化的核心就在经典，经史子集，诗词文赋。但是，现实中有几个人啃得了经典？请你吟诵！为什么我那么急于把吟诵推荐给大家？儿童最佳记忆年龄是13岁以前，越年轻越高效。我快50了，记忆力消退，但是听几遍之后，一篇文章就记下来了。50岁前我看N遍《爱莲说》，就是背不下来，50岁的我听了5遍《爱莲说》，就背下来了，而且抑扬顿挫，声情并茂，入情入心。这么好的东西，应该每个人都分享！我们不是专门去研究，而是分享！

最近看群记录，又看到有人在看《……史》，各种史，《中国哲学史》、《中国文学史》、《中国科学史》、《中国思想史》……每种都有N个版本……学生不再读原

典，而是依赖各种专著、论文，断章取义，盲人摸象，中国的历史文化，从此隐入迷雾之中，不得观其真相。别再浪费时间了，请你们吟诵经典原文。就是经史子集的原著，读完一遍读二遍，读完二遍读三遍……一辈子的修身，一辈子的读，这样，你才能成为一个大儒——一个真正的汉本位，像文天祥、陆秀夫、顾炎武、夏完淳……

《舌尖2》说，传承传统文化，不仅有唐诗宋词，不仅有昆曲京剧，它存在于我们日常生活的每一个细节，从这个角度来看，饮食文化也是传统文化，厨师也是文化的传承者，我觉得他说的很好！你能说一些坚持传统味道，坚持用传统繁复工艺来制作美食的大厨，他没有汉本位吗？

相反，我们广东本地的粤剧，原先也是一个很有汉本位传统的的地方剧种，我们知道，传统戏曲界很多都是汉本位的，很多人因为反清斗争失败了，就藏身戏曲界，顽强地宣传汉本位，仅仅服装的传承，就对唤醒民族记忆意义重大。在上世纪20、30年代，粤剧很吃香，很赚钱，文革以后不行了，它就老是想着突围，要创新，要迎合现在年轻人的口味，要借鉴西方艺术，符合现代审美。你们不知道，它现在堕落成什么样子，简直可以说是惨不忍睹！我跟老人同住，每天回家被迫听广东台那个戏曲频道，有些剧目真的是“创新”得惨不忍睹。为什么？因为粤剧界现在缺少汉本位！它在“创新”的过程中迷失了自己！你看看他们演的《睿王与庄妃》、《雷雨》就知道了。

汉服向其他传统文化领域的渗透和互动，应该是突破汉服运动瓶颈的出路之一。我们今天介绍吟诵，是以激发大家了解、接触的兴趣为主，不是全面的知识介绍。我下面讲的内容都是徐建顺老师《吟诵与教育》里面的内容，大家有时间有兴趣可以去读一下。徐教授是中华吟诵协会秘书长。我打算主要讲“吟诵是什么，吟诵的历史，吟诵为什么消失，吟诵的教育价值，复兴吟诵的现实意义”等，结构跟杨蕾老师的汉服初级讲座一样的。

## 二、吟诵的定义

徐建顺老师《吟诵与教育》里面对“吟诵”的定义是：汉族人的唱歌方式。这种唱歌的状态有很多，包括郊庙祭祀、雅乐大曲、诗文吟诵、戏曲曲艺、民歌民谣、儿歌童谣、唱经念咒、哭祭葬礼、叫卖吆喝、唱账唱名等等。（下周协会端午祭祀，我觉得赞者、读祝，都应该是吟诵的。）这里有的自由有的有谱，有的宏大有的私密，看似截然不同，但是它们都大致遵守同样的规矩，比如：入短韵长、依字行腔、依义行调、虚字重长等等。而这些规矩，恰恰是今天的各种现代音乐形式都不遵守的。不遵守这些规矩，不是创新，不是发展，而是刨了根，丢了魂，让中国人从此不会唱歌。流行曲“倒字”的现象比比皆是。

中国五十六个民族，少数民族都能歌善舞，只有我们汉族什么都不会，这可能吗？汉族人才是世界上最能歌善舞的民族！现在全都不会了，而且全忘了。什么是唱歌？唱歌就是自己的词自己的曲自己唱，现在就唱，当场就唱！自己的当下的感情，自己当下表达。按照这个标准，现在有几个人还会唱歌？现在不但不会唱歌，只会跟

着机器模仿，而且唱歌就是作秀！想想古代的戏曲小说，中国人什么时候唱歌？感情最深的时候唱歌。现在谁恋爱到深处还唱歌啊？大学里看到男生抱着吉它去女生楼下唱歌——肯定是还没谈上啊！谈上了谁唱歌啊？唱歌，就是作秀、假装，这个观念已经深入人心。《孝经》：“移风易俗，莫善于乐（YUE）。”音乐是最容易改变社会风气的。如今的中国音乐，就是作秀，这个给中国社会带来的危害，非常可悲。

恢复中国传统的音乐，让人人重新学会唱歌，怎么想就怎么唱，只给自己唱，或者给特定的人唱，情到深处就唱，让乐为心声，君子坦荡荡，让乐为雅致，君子文质彬彬。唱自己的歌，让戏曲曲艺复活！让中国的流行音乐中国化、个人化、即兴化、真诚化，让作曲家消失，把音乐还给老百姓！这一切要从哪里开始？

吟诵！只有吟诵，因为它是国乐之根，是中国音乐的旋律节奏意境品格的产生机制。等到这一批小学生会自己作词自己作曲自己唱，等他们长大了，我们还需要流行音乐吗？

### 三、吟诵的历史，吟诵为什么消失

关于吟诵的最早的记载是：

《尚书》，尧曰：诗言志，歌永言，声依永，律和声。

汉语是旋律型声调语言，本身就具备音乐旋律，所以把汉字的声音拖长，就很容易作出曲来。外语、普通话、方言的对比；机场调对汉语的危害性……

第二个对吟诵有重大贡献的人物是孔子。在孔子之前，周代是礼乐文化，凡政治、外交、宴饮、祭祀等等场合，都有乐歌相伴，《诗经》里面的《小雅·鹿鸣》、《颂·丰年》都是这一类作品，而这个“乐”是配有一个大乐队的，还有仪仗队，有唱歌的，有跳舞的。介绍大家看电视剧《孔子传》就有一个感性认识。到孔子那个时代，礼崩乐坏。再也没有乐队了。怎么办？孔子发明了一个人也可以实现礼乐文化的方法，这就是抚琴而歌。他走到哪里都带着一张琴，弹着琴教学生学《诗经》，这就是个人的吟诵，籍以学习、修身。

屈原是另外一个重要人物，他是中国第一个有名有姓的诗人，也是有史记载第一个用吟诵进行创作的诗人。“行吟江畔，形容枯槁。”屈原的作品《怀沙》、《哀郢》、《离骚》等等，都是在汨罗江畔吟成。此后，中国进入了一个文学上的楚辞时代，全中国的诗人们都用吟诵来进行创作。吟诵从此成为汉诗文主要的创作方法。到魏晋时代，所有的文人都是吟诵的，学校里老师和学生都是通过吟诵来教学的。

唐诗是吟出来的！大家去翻看唐诗，“吟”字出现的频率非常高。李白：吟诗作赋北窗里。杜甫：吟诵有所得，众神卫我形。白居易：终日歌吟如狂叟。……诗是吟出来的，吟完才录出来的，这个传统一直延续到“五四”。

吟诵，是汉文化圈中的人们对汉语诗文的传统诵读方式，也是中国人教育和学习方法，有着两千年以上的历史，代代相传，人人皆能，在历史上起到过极其重要的社会作用，有着重大的文化价值。汉语的诗词文赋，是使用吟诵的方式创作和流传的，所以通过吟诵的方式，才能深刻体会其精神内涵和审美韵味。

吟诵是中国文化独特魅力之一，在国际上享有很高的声誉。吟诵汉诗在海外一直盛行不衰，不仅在华人中间，而且在日本、韩国等很多汉文化圈国家中，也一直流传。

我们知道，汉服消失于清初剃发易服，至今370年。而吟诵是什么时候消失的呢？吟诵消失于100年前。1905年，清廷下令废止科举。1912年，民国成立，以新学堂为教育正宗，不再承认私塾学历。私塾开始退出教育体系。吟诵是跟着私塾一起退出的。1920年，北洋政府下令小学使用白话文教材。至此，吟诵的命运被判定。随着私塾的消亡，吟诵也渐渐地退出了历史舞台。

显然，这是五四以来国人对自己文化劣根性矫枉过正的结果。影视作品里面的那些摇头晃脑的教书先生，是对古代教学的丑化。因为晚清的教育极其虚伪、僵化，跟我们现在理解的真正汉传统文化教育绝对是两回事，所以“五四”的先驱们急于将其推翻，推翻以后却没有回归，而是迎接他们认为先进的西学。

所以，而今的中国人，并不知道中国古人读书是以这种似唱非唱，似读非读的形式进行。他们以为古人读书也跟我们一样一字一拍地大声朗读。

我们汉民族文化为满清的罪行承担了太多太多，这是我们汉民族的悲哀。同汉服一样，吟诵也是我们民族文化中的优秀成份，各位同袍有必要将之发扬光大。

#### 四、汉诗文的涵义

举例：

登鹳雀楼  
白日依山尽 黄河入海流  
欲穷千里目 更上一层楼

现在的人爱说“祝你更上一层楼”，这是根本没有了解这首诗的涵义。

这首诗的结构，是起承转合，典型的汉诗结构。主题是人生苦短，是痛苦，典型汉诗的主题。但开口音很多，意象开阔，是痛苦以豪放出之，典型的盛唐诗。

因为汉魏之际文学家王粲写过一篇作品叫做《登楼赋》，这篇赋主要抒写生逢乱世、长期客居他乡、怀才不遇之忧，自此以后，“登楼”跟“愁”扯上关系，辛弃疾：“少年不识愁滋味，爱上层楼。为赋新词强说愁。”杜甫：“花近高楼伤客心，万方多难此登临。”晏殊：“昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路。”范仲淹：“月明楼高休独倚，酒入愁肠，化作相思泪。”也有高高兴兴上楼的，王昌龄：“闺中少妇不识愁，春日凝妆上翠楼。忽见陌头杨柳色，悔教夫婿觅封侯。”

这就是汉诗文的意象系统，对于理解汉诗文的涵义太重要了。杜甫被称“诗圣”，其中一条是“无一字无来处”，就是说他多用意象。我们现在多说“用典”。其实“用典”只是其中的一部分，意象是比“用典”更进一步。我们今天要想理解汉诗文，要想掌握这个意象系统，唯有和古人一样“读书”，首先要熟读经史子集。不

读经，不和古人一样涉猎经史子集，就不能掌握这个意象系统，就不知道一首诗到底在说什么。

理解了诗文的涵义，才能了解到汉文化的精神。我们学习古诗文的目的是什么？当然是传承汉文化。不理解涵义怎能传承汉文化？而文化精神，藏在这三层涵义的背后，不通透这三层涵义，就很难理解一首诗的文化精神。

这就是汉诗文的涵义的四个层次：

字义：字面的意思。就是今天大部分人在讲的。

音义：读音的意思、读法的意思。

意象：经典的意思。

文化：精神的内涵。

要理解汉诗文的涵义，传承汉文化，就要熟读《经史子集》，了解中国文化的这个意象系统。

汉诗文的意象系统是民族共有的，而且是三千年共有的。

## 吟诵的教育价值

第一、吟诵恢复了汉诗文本来美丽的声乐形式，使学生们重新喜爱上古诗文。

第二、吟诵是正确理解古诗文涵义的基础之一。吟诵是汉诗文的传统读法，而读法是对涵义有影响的。

第三、吟诵是几千年汉语文的基本教学法之一。

第四、吟诵是中国文化人格培养的途径之一。

现在很多人不重视吟诵，也不重视像吟诵一样的其他文化形式，如音乐、绘画、舞蹈、雕塑、曲艺、茶道、花道、香道、汉服、汉礼等等，以为这些都是娱乐而已，只要掌握了义理，这些都是可有可无的东西。事实不是这样的。

为了抢救吟诵，徐教授他们跑遍全国，接触到很多吟诵老先生，这些老先生都是接受过传统教育的人，他们就像不是我们这个世界的人，他们高雅、多才、无私和宽厚，都令我们望尘莫及。我们做吟诵的动力和做法，很大程度上都是受到了这些老先生的影响，多么想成为像他们这样的人，让更多的人，尤其是后代成为这样的人。

我们现在大部分人平常都见不到这样的人，身边都是些蝇营狗苟、平庸浅薄的人，甚至不相信、不能想象世界上还有这样的人。所以，去亲自见见老先生，和他交流、生活一段时间，是非常宝贵的经历，会对自己的人生态度产生重要的影响。那些不相信吟诵、不相信传统文化教育的人，我也希望他们能去见见这些老先生。

吟诵先生：

(1) 叶嘉莹先生，北京话吟诵。

(2) 陈少松先生，吴语吟诵。

(3) 张本义先生，辽宁南部吟诵。

- (4) 吕君忾先生，广州粤语吟诵。
- (5) 施榆生先生，漳州闽南语吟诵。
- (6) 陆襄先生，上海吴语吟诵。
- (7) 陈以鸿先生，“唐调”吟诵。
- (8) 萧善芗先生，“唐调”吟诵。
- (9) 钱绍武先生，无锡吴语吟诵。
- (10) 戴逸先生，常熟吴语吟诵。
- (11) 华锋先生，辽宁北方话吟诵。
- (12) 史鹏先生，长沙湘语吟诵。
- (13) 周笃文先生，湘语吟诵。
- (14) 刘衍文先生，浙江吴语吟诵。
- (15) 陈侷白先生，福州闽语吟诵。
- (16) 宗九奇先生，楚调赣语吟诵。
- (17) 张卫东先生，北京话吟诵。
- (18) 崔元章先生，河南话吟诵。
- (19) 吕忠汉先生，西安话吟诵。
- (20) 魏嘉瓒先生，江苏话吟诵。
- (21) 钱之先生，常州话吟诵。
- (22) 屠岸先生，常州话吟诵。
- (23) 朱福先生，扬州话吟诵。
- (24) 姜嘉先生，温州瑞安话吟诵。
- (25) 赵玉林先生，福州话吟诵。
- (26) 刘梦芙先生，安徽岳西话吟诵。
- (27) 吴广洋先生，浙江义乌话吟诵。

- (28) 黄德源先生，温州话吟诵。
- (29) 谢检秀先生，湘语汨罗话吟诵。
- (30) 唐飞霄先生，湘语汨罗话吟诵。
- (31) 陈力杰先生，闽南语厦门话吟诵。
- (32) 许声建先生，闽南语潮州话吟诵。
- (33) 张桂光先生，粤语吟诵。
- (34) 杨子元先生，客家梅州话吟诵。
- (35) 张洪盛先生，客家梅州话吟诵。

希望他们能够早日有传人，他们的吟诵能够传承和传播下去。

## 五、教育界的汉本位问题

当代中国教育出了大问题，这是很多人都认同的，我们几代人都是受害者。那怎么办呢？

有人认为要把教育恢复到清末的状态，吟诵界的领袖徐建顺老师明确反对这种观点。大家听听他怎样说。

他说：清末不能代表中国传统文化的正宗。朱翔非老师在首都师范大学做过一个讲座，题目是《通往国学的三重门》，是说要认识真正的国学，需要穿过三重门的。一重门是“文革”，它打掉了我们的勇气，一重门是“五四”，它误导了我们的理性，一重门是满清，它化解了我们的道统。中国传统文化之毁坏，实自满清始。（这是不是跟我们汉本位的观点很相似？）

朱老师是钱穆先生再传弟子，这个观点原是钱穆先生力主的。有人说这是同盟会“驱除鞑虏”意识的余绪，不足为论。可是钱先生直至上世纪80年代还在坚持此论，难道此时还有什么政治需求？

为什么说满清化解了我们的道统？别的且不说，单说《四库全书》。乾隆皇帝为编《四库全书》多次下旨，开始说搜集民间书籍，后来说所有献书中有关禁的书的一律无罪，且有表彰，再后说如藏匿则必治罪，恩威并施，至此，民间只得全面献书，感觉书中有犯忌的地方的，为免遭害，一般干脆把书烧掉。中国各地经营数百年上千年的私人藏书楼从此一蹶不振，除了最普通的书尚在民间流通之外，各种善本孤本之幸存者，齐汇朝廷。中国历史上最大规模的焚书就此上演。

《四库全书》共存书3475部，79070卷，但另有《四库全书存目》一书，记载着书名和简介，共6766部，93556卷，比存书还多。这些书，多是被朝廷销毁的。另外，还有连个名字都没留下来的书，有多少？不知道。还有在民间因怕事就直接销毁了的，

有多少？不知道。有多位学者对此做过专门研究，从各地搜书记录的蛛丝马迹来看，《四库全书》销毁的书应在其存书的十倍左右！中国图书文献的一次大灾难！

然而灾难之深还不仅在此。关键是，留下来的书多被篡改。改到什么程度？连杜甫的某些诗都被禁毁，连宋词都被删改。比如我们熟悉的岳飞的《满江红》“壮士饥餐胡虏肉”，被改成“壮士饥餐飞食肉”，莫名其妙。所有有关满清的、后金的、女真的、胡虏的，皆被美化，所有汉人抗击侵略的，皆被丑化或者干脆消失（比如袁可立被消失，袁崇焕被窜改），还有所有儒士、壮士、志士，维护道统、反抗皇权军阀、与恶势力做殊死搏斗的，都尽量被淡化，或者消失，所有奴性的人物、故事，都被尽量放大，或者干脆把壮士志士改写成奴才。

任松如先生说：

吾国王者专断，以乾隆为极致。其于四库书，直以天禄、石渠为腹诽偶语者之死所，不仅欲以天子黜陟生杀之权，行仲尼褒贬笔削之事已也。删改之横，制作之滥，挑剔之刻，播弄之毒，诱惑之巧，搜索之严，焚毁之繁多，诛戮之惨酷，铲毁凿仆之殆遍，摧残文献，皆振古所绝无。（《四库全书答问》）

章太炎先生说：

乾隆焚书，其阴骘不后于秦也。群之大者，在建国家、辩种族，……言语、风俗、历史，三者丧一，其植不萌。俄罗斯灭波兰易其语言，突厥灭东罗马而变其风俗，满洲灭中国而毁其历史。自历史毁，明之遗绪，满洲之秽德，后世不闻，斯非以遏吾民之发奋自立，且绝其由蘖邪？自是以后，掌故之守，五史之录，崇其谀佞，奖褒虚美，专以駁言狂曜，使莫能罪状己以阶革命。伟哉，夫帝王南面之术，固鬻于秦哉！（《哀焚书》）

鲁迅先生说得更清楚：

单看雍正乾隆两朝的对于中国人著作的手段，就足够令人惊心动魄。全毁，抽毁，剜去之类也且不说，最阴险的是删改了古书的内容。乾隆朝的纂修《四库全书》，是许多人颂为一代之盛业的，但他们却不但捣乱了古书的格式，还修改了古人的文章；不但藏之内廷，还颁之文风较盛之处，使天下士子阅读，永会觉得我们中国的作者里面，曾经有过很有些骨气的人。……我们不但可以见到那策略的博大和恶辣，并且还能够明白我们怎样受异族主子的驯扰，以及遗留至今的奴性的由来的罢。”（《病后杂谈之余——关于“舒愤懑”》）

没有了原始的文字记录，我们的历史成为了“暂时坐稳了奴隶的时代与想做奴隶都不得的时代”的交替史，我们的中国成为了世界上最黑暗、最战乱、最专制、最落后、最贫穷的地方，我们中国人成为了最愚昧、最低俗、最自私、最保守、最肮脏、

最一盘散沙的民族。这就是历史留给我们的印象。我们还把这个印象告诉外国人，和我们的后人。

前面说过，文化传承要靠“文”与“献”，这就是“文”在满清的命运：历史上最大规模的“焚书”。“献”呢？他们的命运是：历史上最大规模的“坑儒”！乾隆一朝的文字狱是此前三千年历史文字狱的总和的两倍还多！而文字狱一直是满清各位皇帝们的嗜好。文化毕竟是靠人传承的，毁掉一个文化的最好办法就是杀掉传承这个文化的人。满清杀掉了儒士中的精英，把那些最杰出、最智慧、最有道统传承、最有骨气抗争的人，几乎都杀掉了。剩下的，已不足论。

然后拉拢庸者弱者糊涂者，树奴才典范，诡称此为士范师范人范世范，诡称这就是五千年的中国文化。

“五四”骂的传统文化就是这样的传统文化，反的“封建”就是这样的“封建”。所以鲁迅他们很多时候都是骂得很对的。

而满清为维护统治，提心吊胆阴险毒辣两百八十年，最终还是落得全族覆没的下场。现在，会说满语的满族人已不足百人，而且都是老人。语言不在，焉论其他？

今天，在大力推广传统文化的人中，有很多满族人。我自己（徐建顺）也有四分之一的满族血统，我的身份证上的民族成分是满族。我的很多朋友是满族人。我对满族还是感情很深的，但我不谈复兴满族文化，因为现在有更迫切的事情，因为我们现在做的事情，不是民族文化层面上的事情，而是人性和兽性之争层面上的事情。中国传统文化，属于全中国，也属于全世界。但凡认同中国传统文化的人，就是中国人。满族人首先也是中国人。满清统治者违背道统，一味逞凶，又做贼心虚，以错掩错，他们不是中国人，是胡虏！违背道统的事，已经给汉族和满族造成了巨大的灾难，决不可再做了。

所以做传统文化教育，一定要绕过清朝，去寻找真正的道统。以前有个词，叫“封建卫道士”，是绝对的贬义词，因为那指的是清朝的所谓“道统”。今天我要把“封建”二字去掉，鼓足勇气去做一名“卫道士”，一名儒士，去求那真正的“道”。

教育的内容，应该是文化。没有对中国传统文化的正确认识，就不会有良好的中国传统文化教育。现在对传统文化教育的很多争论，其根源都在于对传统文化本身的理解不同。尤其是那些对传统文化教育心存疑虑的，一定是对传统文化本身心存疑虑。所以我要说中国传统文化教育，还是要从传统文化是怎样的说起。而对中国传统文化的认识，还只能在史实的澄清中实现。一句话：什么才是真正的传统文化。

## 六、吟诵的基本规则

初级：

(1)、平长仄短，入短韵长。（关于入声）

(2)、依字行腔。

(3)、文读语音。(看字，教字，胜字)

中级：

- (1)、运气发声。
- (2)、腔音唱法。
- (3)、摇头摆身。

高级：

- (1)、情通古人。
- (2)、自成曲调。
- (3)、修身养性。

## 七、吟诵推广的最新动向

目前全国吟诵的领军人物是徐建顺，他是首都师范大学的教授，2009年10月12日，首都师范大学、北京语言大学和中国音乐学院主办的“吟诵经典，爱我中华——中华吟诵周”在首师大开幕，这是吟诵推广的标志性事件（相当于我们2002年第一个穿汉服走上街头）。对抢救、研究、传承和推广吟诵这一传统的汉语诗文诵读和学习方式有重大意义。

十八大以后，吟诵得到国家重视，教育部和国家语言委员会正在申报“中华吟诵”为世界非物质文化遗产，在各个吟诵流派中，由上海交通大学老校长唐文治创立的唐调受到了特别关注。

4月26日徐建顺老师到广州做了个报告，他说，吟诵最近形势非常好，全国性的大会5月在成都召开，这是由政府支持的。教育部已经同意在大中小学推广吟诵。教育部4月2日颁发《完善中华优秀传统文化教育指导纲要》，对小学、中学都有诵读的要求。让我们推广汉服的非常羡慕。

广州的吟诵领军人物是吴军华老师，非常感谢他，是他锲而不舍的引导，让我得以进入吟诵的殿堂，找到学习经典的最佳捷径。

吟诵正在进入小学、中学、大学、私塾，新一代中国人又开始通过吟诵跟我们古圣先贤亲近、对话。那我们怎么办？我们这一代，即将成为几千年历史上最没文化、最被人耻笑的一代。怎么办？不要紧，从现在开始，从蒙学的《三字经》开始，让我们吟诵。我想建立广州汉服吟诵小组，吸引同道，大家经常聚在一起，教学相长，共同成长。

## 八、学习计划

### 第一阶段：

《三字经》：一部伟大的民族主义蒙学作品。

《三字经》与《百家姓》、《千字文》并称为三大国学启蒙读物。

《三字经》它是经，是蒙学教材里面的经典。它的作者是王应麟（1223—1296）南宋官员、学者。礼部尚书兼给事中等职。就是因为他的建议，当时南宋皇帝选文天祥、陆秀夫为状元。没有他的举荐，文天祥、陆秀夫都当不了状元，也当不了丞相，也就没有“过伶仃洋”、“崖山海战”这些故事了。

宋亡后，在民族压迫最惨烈的蒙元时期，他回到浙江老家，开办了一家小小的私塾，教育孩子。人之初，性本善，苟不教，性乃迁。反元起义最终崛起于江浙一带，推翻蒙元的民族压迫和统治。跟《三字经》有没有关系？很难说。

《三字经》首先是说学习的重要性，然后就是中华5千年文化最基本的概念，让孩子有一个大概的认识，最后又是学习！学习！一再强调学习，把学习提到一个前所未有的高度。因为唯有学习，才能传承文化，有孩子，就有未来。

《千字文》即由一千字组成的韵文，学文字用的，里面也是汉文化的精髓。

《百家姓》是有意义的，他教给孩子，这些姓氏的人，才是华夏族，是我们的兄弟，同胞，其他不是。非我族类，其心必异。

《声律启蒙》要学诗的人必须背熟。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>关于《弟子规》的争论：现在非常激烈。《广州日报》2014.5.14

作为汉本位的实践者，我不推荐《弟子规》。因为《弟子规》产生于清代，时代的烙印非常明显，充满了明哲保身、逆来顺受的犬儒味道，不符合真正的华夏精神。我们汉本位的观点认为：《弟子规》原名《训蒙文》，由满清殖民时期的落魄秀才李毓秀所作，影响和传诵范围仅次于《三字经》。但是它的思想境界，跟《三字经》比就差远了，不在一个档次。

《弟子规》实际上就是一部行为规范手册，内容看上去很讲道德礼仪，由此吸引了很多人去学。而实际上，这种条条框框的规范性一旦深入脑海，便限制了人的独立思考能力，以至于培养了很多奴才。满清用这种书培养了很多看上去很有学识修养、死心塌地为清廷卖命，反过来镇压汉人的人，同时也影响了无数学者。本来，经过五四、文革之后，这东西在内地已无市场，近十年来又被净空和尚等从台湾带回来，大搞“国学读经”，不少企业、学校之类的喜欢拿来给员工、学生读，道理很简单：读了容易听上级的话。

据说学《弟子规》有两个效果。

现在很多没有汉本位价值观的人，认为《弟子规》也很好啊，甚至盲目抬高，被称为人生第一规，认为什么都不用学，就学《弟子规》就好了。曾经在微信看到一个同袍因为反对《弟子规》被一位朋友质疑，说不要偏激嘛，不要因为《弟子规》是清朝的作品就否定嘛，清朝也有很多优秀的作品嘛。

我觉得这位朋友说的很对，满清时期的确也有很多优秀的作品，但是，这些作品最大的特点，是反满的，是具有鲜明的民族主义特征。这样才符合人类的真、善、美。举例：《红楼梦》：千红一窟，万艳同悲，白骨如山忘姓氏，盗贼蜂起……相反，像《弟子规》这样宣传奴性、逆来顺受的，泯灭善恶是非的，是违背真善美的。

## 第二阶段：

四书：《大学》《中庸》《论语》《孟子》

五经：《诗经》、《尚书》、《礼记》、《周易》、《春秋》+《孝经》

## 第三阶段：经史子集

二十四史、诸子百家、文、楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲、小说……

据悉，在徐建顺教授他们的努力下，整套蒙学、书经、诗词的吟诵教材已即将出版，我非常期待，我们从模仿开始，希望通过吟诵，找到我们这一代人人轻松补课、学习经典的捷径。在徐教授的主持下，对《三字经》、《弟子规》进行了甄别、修改，《三字经》采用元版本，《弟子规》则删去了确实不符合人性的东西，当时我就带头给徐老师鼓掌了。

## 九、吟诵欣赏

### 爱莲说

作者：周敦颐 吟诵者：徐建顺

水陆草木之花，可爱者甚蕃。晋陶渊明独爱菊。自李唐来，世人盛爱牡丹。予独爱莲之出淤泥而不染，濯清涟而不妖，中通外直，不蔓不枝，香远益清，亭亭净植，可远观而不可亵玩焉。

予谓菊，花之隐逸者也；牡丹，花之富贵者也；莲，花之君子者也。噫！菊之爱，陶后鲜有闻；莲之爱，同予者何人？牡丹之爱，宜乎众矣。

### 月夜忆舍弟

作者：杜甫 吟诵者：撒贝宁

戍鼓断人行，边秋一雁声。

露从今夜白，月是故乡明。

有弟皆分散，无家问死生。

寄书长不达，况乃未休兵。

### 一剪梅

作者：李清照 吟诵者：陈琴

红藕香残玉簟秋。轻解罗裳，独上兰舟。

云中谁寄锦书来？雁字回时，月满西楼。

花自飘零水自流。一种相思，两处闲愁。

此情无计可消除，才下眉头，却上心头。

陈芙 格吟诵自作诗三首

江上：荷花逐水荡，乳鸭戏江旁，木舟随水去，细浪别余阳。

咏竹：新生淡绿脆，四季竹容鸟。黄莺飞竹上，小唱日将晡。

闻蕉叶：音律耳边徊，声声风送来，浅吟诗一首，愁苦自然开。

孝经

开宗明义章第一

仲尼居，曾子侍。子曰：“先王有至德要道，以顺天下，民用和睦，上下无怨。汝知之乎？”曾子避席曰：“参不敏，何足以知之？”子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。复坐，吾语汝。”“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。《大雅》云：‘无念尔祖，聿修厥德。’”

更多资讯请登录《中华吟诵网》，免费学习徐建顺老师关于吟诵的基本知识及吟诵方法。

特别推荐中华吟诵网《吟诵与教育》

《我爱吟诵》吟诵的前世今生

想参加本地吟诵培训请联系吴军华老师13902202088

# 等级与平等

主讲：第八贤

思想组话题

提出这一讲题缘由：

华夏文明从某种意义上就是礼乐文明，可以说“礼”是华夏文明的核心要素，它不仅是天道性理的承载，也是节制、引导情与欲的方式，是道德仁义的通道，是民风民俗的成因，是政治秩序的构建依据。它搭建了华夏文明的大厦。但是，新文化运动以来，“礼教”是遭受强烈批评的，其中有三点具有重大而深远影响：其一是礼制构建了森严的等级秩序；其二是礼教禁锢了人性；其三是断定礼制是统治阶级实行专制统治的工具。这三点说法把礼教文明的全部价值推倒，也就否定了整个华夏文明。新文化运动到新中国的成立的过程，就是不断摧毁礼制文明的过程。直至现在，礼制尤其是礼制承认的等级差序依然代表着落后和专制。那我们今天竟能够在这样的背景下站在礼制文明这一边，我们又应该是怎样的思考？今天我们就礼制构建的“等级”秩序这个层面，来探讨等级的价值和意义。

## 一、儒家等级理念的时代价值

### 1、儒家等级的内涵

- (1) 长幼有序。辈分与年龄来明辨大小（汉人最讨厌“没大没小”）
- (2) 君臣、父子、夫妇、兄弟。他们之间要明确彼此的不同职别和权力差序。
- (3) 官位等级。如王、公、侯、伯、子、男（周），唐以后的官品等级、散阶制均体现了官位、官阶的等级制度。同袍最清楚，汉服本身就依循了很严格的等级制。
- (4) 丧葬的等级。器物与仪式规模的差别彰显等级高低。以上分化出长幼、尊卑、贵贱的等级差序。这种差序贯穿着整个华夏文明的历史长河中，它深刻影响着华夏民族的日常生活和政治制度。那么，我们的文化为什么会那么重视等级差序呢？它真的是以“维护专制统治的工具”为出发点的么？

### 2、等级之产生

等级的存在并非是由人设计出来维护专制统治（统治阶级利益）的工具，而是天道性理本存的。无论是中国还是欧洲，亦或是西亚，等级都是固有的存在；在动物界，也有等级的存在，如狮群，黑猩猩家族，蜜蜂社群，蚂蚁社群等。我们不妨用祖先的方法（即依据天道立法，用西方语言来讲就是自然法）推导一下。

孔子说：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。诗曰：‘相鼠有体，人而无礼。人而无礼，胡不遄死？’是故夫礼，必本于天，于地，列于鬼神，达于丧祭射御、冠昏朝聘。故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”

天道是礼之本，也自然就是等级差序之本。

(1) 现在我们来看看天道——宇宙万物（包括人类）存在的差异

诸位，你们观察一下宇宙万物和现实社会，物与物、人与物、人与人存在的差异，包括大小、智慧、能力、权力、地位等，你认为它们的差异在现实世界中是否可以消除？

1) 夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之，是乱天下也。巨屦小屦同贾，人岂为之哉？从许子之道，相率而为伪者也，恶能治国家？——《孟子·滕文公上》

2) 天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈（陈列），贵贱位矣——《易经·系辞上传》

3) 天高地下，万物散殊，而礼制行矣。——《礼记·乐记》

4) 方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，则礼者天地之别也。——《礼记·乐记》

由此，我们可以进一步理解“等级”的内涵，等级是这样一种观念：即给差异的个体一个恰当的位置，为其安身立命提供一个合适的职分。

(2) 现在由天道转到人道。发现绝对价值的存在——诸位来理解一下《中庸》的开篇：天命之谓性，率性之谓道（《礼记·中庸》）。人之所为人，就是天命赋予了人以人的性，此谓人性。人性恶臭、好色（如恶恶臭，如好好色《大学》）；饮食男女，人之大欲存焉（《礼记》）。由此观之，美善、饮食、男女都是绝对价值。这是人道。无论时代怎么变迁，无论你走到哪个国家、哪个地域，都不会跳出这个基本的价值。承认绝对价值的存在，文化创造美善才有价值，教育普及美善才有价值；否则人人都是不一样的，人人都有绝对独立的价值判断，那么还要文化做什么？还要教育做什么？既然存在绝对价值，那么道德高尚者就受人推崇；能力强者就招人喜欢；创造高价值者就会被认可。于是，道德高尚者、能力强者、创造高价值者就容易居赢得较高的社会地位，等级因此产生，等级的合理性也即昭然。

(3) 等级是各适其位的社会需求（等级伦理），各证性命的人生需求

1) 合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内，天子如此，则礼行矣。——《礼记·乐记》

2) 仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。

3) 宗庙之礼，所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。——《中庸》

4) 方以类聚，物以群分，则性命不同矣。——《礼记·乐记》

5) 先王之所以治天下者五：贵有德，贵贵，贵老，敬长，慈幼。此五者先王之所以定天下也。贵有德，何为也？为其近于道也。贵贵，为其近于君也；贵老，为其近于亲也；敬长，为其近于兄也；慈幼，为其近于子也。是故至孝近乎王，至弟近乎霸。至孝近乎王，虽天子必有父。至弟近乎霸，虽诸侯有必兄。先王之教因而弗改，所以领天下国家也。——《礼记·祭义》

在等级差序中，人与人的关系通过尊奉更有社会价值的人、职分，亲近更高的辈分，慈爱幼小的辈分，这种等级关系构建了一种充满仁义的、生态的社会秩序。由此，我们可以进一步理解“等级的内涵”，等级的本意在根据人的道德、能力等的差异合理安排职分以各自实现自身价值，并在此基础上，搭建了爱与敬（上对下爱，下对上敬）的伦理秩序和等级生态。

### 3、从等级对立观走向等级生态观

过去，我们认为等级是对立的，等级之间的矛盾是不可调和的。是不是这样的呢？试问，你和你父亲之间是不是只有对立关系？你和你老总之间是不是只有对立关系？你和你员工之间是不是只有对立关系？认为只有不可调和的对立关系的是斗争哲学，是西式的二元对立思维。从汉文化的思维来看，等级关系是必然存在的，而且是可以和谐共生、各证性命的。所以，我从中提炼出一个词——等级生态，这一价值应该会在未来的中国大有前途。

(1) 等级生态就是仁爱的、立体的、互动的、互持的和谐社会系统。

1) 等级之间是仁爱的：如君惠臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫义妇顺、朋友有信等。

2) 等级之间是立体的：有平级的，如同辈之间，夫妻之间等；有差序的，如不同的官职、辈分、性别等。历史现实中，汉人总是避免平等，寻找差序来表达恭敬或者贬损——如询问年龄，“我”应该叫你哥还是弟（姐还是妹）？又如孙悟空喜欢叫妖怪叫他外公……；有时候非得搞清年龄差别、辈分差别然后行合适的礼数，以表达恭敬。

3) 等级之间是互动的：上下是交流对话的，以礼相待的；也是流动的，上下畅行的，称其职者居其位，失其职者失其位，选贤举能，能者上，不能者下。

4) 等级之间是互持的：上下相互关联，命运大多时候联系在一起，打一个现代的比方：老总对员工的支持往往能够换回员工的尽力支持，员工的支持能为企业

创造更大的利益，员工的报酬也会相应增加。当然，不排除一部分不与员工分享的老板，也不排除不知感恩的员工。

(2) 社会生活的等级内容——道德差序，能力差序，价值差序；阶级差序，权力差序。

1) 道德差序：道德差序是指每个人的道德不同。——“义者，宜也，尊贤为大”，是对君子的赞颂，对小人的蔑视；“选贤举能”，是对贤者的推崇与优待。道德差序是等级差序的先决条件，德高者宜居高位，所以人们都喜欢拥护“德高望重”者，如古代族长基本都有德高望重者担任，一直延续至今。如果泯灭道德差序，社会必将平庸化，人性堕落将不可避免。

2) 能力差序：选贤举能，对能者的推崇与优待；在现实社会中，能者居高位是最普遍的现象，能者以其出色的能力成就一番事业，是无法阻挡的力量。像苏轼、王安石，像马云等。他们很自然的站到了社会金字塔的高位。如果泯灭能力差序，没有人会积极发展自己的能力。

3) 价值差序：即人的社会价值的高低，你为社会贡献了多少价值？你就有着相应的价值，也就有着相应的社会等级。如孔子为圣人，孟子为亚圣，李白为诗仙，杜甫为诗圣。如果泯灭价值差序，平庸化将不可避免。

4) 阶级差序：即由人的权力与物质财富所决定的阶层差序，如老板与员工，官员与平民等；阶级差序是现代社会非常普遍的现象，它是道德差序、能力差序和价值差序的综合结果。所以，阶级差序本身是合理的，也是必然存在的。但是，现实社会中，阶级差序的成因并不仅仅由道德差序、能力差序和价值差序的综合作用而成，而往往来自不正当的手段，最终造成“为官不正”、“为富不仁”、阶层固化、特权横行等现象——仇官、仇富心理随即而来。我们真正要做的是防止和解决这个问题。

(3) 等级的价值 既然等级的存在是来自天道性理的、是固有的，那么社会生活就必须构建和谐的等级秩序，走向等级生态。故而，儒家非常强调另一个同样来自天道性理的价值——仁，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心》）；“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。情之未发，而此体已具；情之既发，而其用无穷。”《朱熹·仁说》，根据儒学的义理，人秉受天命而仁心本具；朱熹又说“‘克己复礼为仁。’言能克去己私，复乎天理，则此心之体无不在，而此心之用无不行也。”也就是说“仁”与“礼”是里表关系、体用关系。在“礼”的施行中，“仁”是内驱作用，所以“礼”所表达出来的意义是敬和爱，所呈现出来的状态是文明、优雅与和谐。

因而，在等级差序的礼制中，我们可以发现两个层面的价值。

其一、是等级之间并不是对立的关系，而恰恰充满仁爱的和谐关系，这是圣王的有意安排。《中庸》谈到：凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬

大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身，则道立；尊贤，则不惑；亲亲，则诸父昆弟不怨；敬大臣，则不眩；体群臣，则士之报礼重；子庶民，则百姓劝；来百工，则财用足；柔远人，则四方归之；怀诸侯，则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也；去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也；尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也；官盛任使，所以劝大臣也；忠信重禄，所以劝士也；时使薄敛，所以劝百姓也；日省月试，既禀称事，所以劝百工也；送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也；继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。这正是等级差序中所呈现出来亲亲、尊贤的社会形态，是儒家的政治理想。

其二、等级差序构建了积极向上的社会机制。《礼记》说“尊贤为大”，又说“贵有德，何为也？为其近于道也”，德能高者接近于道。等级差序的秩序构建了立体的社会关系，德能高者在社会地位、名望以及在世人的认可度上均处于高位，社会就确立了向上的价值导向，孔子说：“子为政焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”又说：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”在这里，“君子”更加接近天道，其言行更能代表“天道”的旨意，所以只有君子才应该处于高位，其言行及其制定的典章法度便可起到引导着向善向上社会风气。由此推知，以道德为主体价值的等级差序避免了自由主义以纯粹个人私欲为中心所产生的平面化、庸俗化和堕落化倾向，而搭建起一个由人到天、由现实到神圣性（超越的、理想的）贯通的机制，永远引人“止于至善”。

当然，对于现代社会而言，“礼”的关键不在过去的具体形式，而更在明义理，《礼记·礼器》有云：“礼，时为大。”焦循在《礼记补疏》中说：《周官》、《仪礼》，一代之书也，《礼记》，万世之书也……《礼记》之言曰：礼以时为大。此一言也，以敝千万世制礼之法可矣”，这是因为《仪礼》讲得是当时礼仪具体的操作方法，而《礼记》讲的是礼义，是制礼的理由、根据。当我们明白制礼的理由和根据的时候，我们才能够真正理解儒家设计等级差序的真正意图，才能发现它的永恒的价值和意义，也才能根据其义理搭建新的礼制形式。

## 二、西方平等理念的价值与现实处境

### 1、平等提出的历史背景

法国大革命时期的封建专制与等级制度，造成等级之间的矛盾，资产阶级以下的阶层要求从专制走向自由，从等级走向平等。在《人权宣言》第一条就明确规定：在权利方面，人人与生俱来而且始终自由与平等，非基于公共福祉不得建立社会差异。美国《独立宣言》中明确提出：人人生而平等，造物者赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。

(1) 平等是历史的，并非与生俱来的，而是人自身赋予的。

(2) 平等意识最初的价值在于反对特权以及特权阶层永久性的压迫。

### 2、平等的现实及处境

(1) 是博爱/仁爱的情怀给予人平等的机会，平等是人文主义的产物，是建立在道德基础上的，若果没有道德，那拳头就是王道。

(2) 平等价值的过度强调一定程度上导致了社会的平庸和堕落。平等价值本身是道德的，是反对特权而产生的价值。但是其经过长期的社会生活化之后，逐渐发生了移变，人们开始利用它来反对绝对价值，反对神圣性的存在，不承认谁比谁差，强盗与君子平等，平庸与高尚平等，人丧失向善向上的意识。并且，在政治权利上，君子没有比强盗更大的权力，而强盗的不择手段往往可能在政治场中胜出，从而被强盗操控，走向强盗政治。

### 3、平等的意义

(1) 相对价值的存在。你可以喜欢吃狗肉，可以喜欢吃蛤蟆；可以选择爱情，也可以选择独身。你可以强于书法，也可以强于绘画；你可以强于管理，也可以强于专研。谁比谁更优越？非得争出个更优越么？显然，这是不可能的，也是没有必要的。所以，相对价值的存在之下，平等价值就显得合理，社会出现了人无贵贱、行业无贵贱的现象，它直接孕生了相互尊重的伦理秩序，催生了个性张扬而又相对和谐的社会，这是平等的价值。（礼制面对相对价值时，做出的安排是“各适其分”、“各证性命”，此不赘述。）

(2) 防止特权阶层及压迫势力的产生、固化。平等价值被强调是因为等级压迫，其最大功能也正是防止特权阶层的压迫与固化。能力强者获取权力是容易的，如果其无视道德，那么，他们就会控制权力，将等级对立起来，不断制定和完善维护自身权力的制度系统，使阶层一步步固化。而在平等价值的引导下，阶层固化将面临巨大的社会压力，也容易被摧毁。

## 三、后注

以上，我粗浅的谈了等级与平等的两种不同的价值观念，其目的有二。一是希望能够重新理解等级，以此重新理解礼制的内涵和价值，以重建礼制；二是引发大家思考这一问题，对礼制提出更有价值和系统性的重构。

今天之所以定等级与平等这个题目因为过去一百年来惯于用平等来推倒礼教，并把礼制与等级关联起来。鉴于历史上也用等级来表达礼制的内容，如汉代贾谊《论时政疏》和唐代韩愈《与凤翔邢尚书书》等均用来表达礼义，那么，要重建礼制就要重释等级，所以，这个“等级”并非教科书上的贬义的“等级”。

# 诗歌各体简史及特点

主讲：风中散客

文学组话题

## 一、前言

基本要点是从诗歌体裁发展去研究诗歌史，而不是从以前的朝代中研究时代特征去研究诗歌史。这样做的一个目的是要从创作者角度去思考诗歌，而不是从欣赏者的角度去研究诗歌。

朝代史的诗歌研究史告诉我们，诗起于先秦，经诗经为始，楚辞为继，以两汉的五言诗的滥觞，发扬于南北朝时期各文体的完备，最终迎来以唐为代表的诗歌发展高峰，宋元明清都是完备后的细节中，不断分流合并中拓展出来的诗的内容体裁手法等，最终经民国学者诗的风行而影响至今。

如果从朝代史去研究，会发展唐代是一座最高峰，后世的宋元明清都是在其影响之下，或继其风，或另辟蹊径，总之都与唐分离不开，所以就有“唐以后无诗”，“宋以后诗尽”的说法。

这一说法正如我们时下所批评的一样，宋是最高峰，明清无甚发展一样，采用的是一种感性认识，因为我们接触最多的是唐诗，你不学诗歌接触不到真正好的明清诗人的集子，所以只能人云亦云，不知道唐以后宋发展的高度，不知宋以后，明清发展的高度。

所以我曾经有段时间一直在思考，宋以后明清诗人诗作真不如唐宋乎？非也。那么是什么阻止了我们思考的广度，眼光的深度呢？

因为我们是从诗歌史的角度去研究诗的地位，而不是从诗的艺术水平去考量全时代的诗人作品。也许有人说：拿南北朝时期的诗人与明清诗人的作品比较的话，不是把不同时代的人物放一起比较嘛？这是关公战秦琼啊。

当然在战场上他们是打不了了。但诗人作品要想打动人，就要打败先它而出后它而生的所有作品，所以需要统观诗歌全史去思考。

在诗歌各种划分中，体裁划分是相对独立的划分，可以单独研究其中发展史，用以判断水平之高下。

在历代写作教法上，历来也以体裁为本，如先学古体后入近体，或先律体后古体后绝句等。都无一例外地说明体裁比内容划分更具有稳定性和操作性。这就是从体裁史研究并创作诗歌的跟由。

## 二、诗歌体裁史简介

要讲体裁史，先分体裁。一般以几言为划分：古体之四言，五言，六言，七言，杂言，骚体；近体之五言律绝，七言律绝，五言律诗，七言律诗，排律。至于我们一般说的绝句，则分古绝，律绝，乐府则分五言七言为主。

### 1、四言

发展最早也最早推出诗歌一线舞台，起始于《诗经》“窈窕淑女，君子好逑”开篇，据称在周朝时贵族间流行，有点像文革时期每句话都以老毛语录开始，而当时就是“不知诗，无以言”，是贵族必修课。其后虽然没有风行各层之间，但中华受诗教自古亦然。必以四言诗《诗经》等为基。而春秋战国时期礼制崩坏，诗教不兴，秦汉两代未有大作，至魏晋时曹操嵇康等人四言诗回光返照后，正式退出创作境地，其后四言诗多用于国家祭祀，赞颂君国等，文学意义已然不大。如谢灵运的四言诗，陶渊明的四言诗等，文学意义已然消落，更多是一种意义纪念，四言诗用语古拙，语气助词尤多，气象端严，犹如古之编钟，已经不适应后世表达所需，于是战国两汉让位于五言诗与骚体诗。

### 2、五言诗

五言诗滥觞于西汉，五言虽只多四言一个字，但多出的一个字才真正使得诗歌得到了腾挪发展的空间，句式开始多样，内容含量剧增，这些都不是四言诗所能比拟，五言诗去除了绝大部分助词，而多用实词，腾出了空间给更多内容，于是这时期出现了诗歌史上一个另类的发展，叙事诗的异峰突起，如《木兰诗》《焦仲卿妻诗》，这在后世是一个短板。中华诗歌史重抒情轻叙事，所以叙事诗很少，我们熟知的无非白居易的几篇歌行体，如《长恨歌》，吴梅村的《圆圆曲》等。

所以五言诗除了几篇外，真正获得后世极力推崇的是《古诗十九首》。而两汉时期为人熟知的是李陵，苏武，班捷妤等了了数人，皆因当时文人的个性淹没在集体的声音中，对文学的独立性意识未到。所以先秦两汉无名氏作品尤多，除了年代久远，更重要是人们心中对诗重视不够，对作者也就不甚多求。这时期五言诗多咏集体性问题，类似于词在五代时期的发展。

由于五言初期，其风格不定，用语简朴，词藻单一，远远不如当时汉赋的发展成熟度。只不过，成也萧何，败也萧何，正因为余力为之，五言显得紧凑，思辨性强，也是后世所欠缺的。两汉开出五言花朵，而魏晋南北朝则真正将其结出第一朵果实，无论是曹子建还是鲍照谢灵运谢，抑或陶渊明，都从不同方向拓展了诗的内容诗的句式诗的音律。如果说诗以盛唐为宗，则五古以魏晋为圣。曾国藩编选五古大家，魏晋占其大半，唐后仅选李杜。可见若以五古为限，高峰正在魏晋，其次盛唐。今之学诗者，五古中，曹植鲍照谢灵运谢陶渊明是必修，唐后李杜外，尚有王孟，刘长卿，柳宗元，韦应物等人。魏晋后，唐尚能不变古音，中平中正，犹有韵味，宋后，

以七言乐府句式营造五古，连篇累牍，已失五言风味。故而唐后五言让位于七言，诗人多专注于七言，五言多为余力为之，故以五言名家者甚少。五古风格已然多变，总以浑厚，拙古，精丽，质朴为宗，作品参见曹植陶渊明李杜四人作品。

### 3. 七言诗

五言于中唐渐为七言所压制，因语言文学发展总是以粗及细，由简到繁，内容句式经五言不断发展拓宽，五言不足以承其变化时，则一再裂变为七言，虽然七言早在汉朝就有张衡的四愁诗出现，但那是个人得领数百年风潮，独自开花而未能结果，正如七言歌行体发展之初便有孤篇横绝的《春江花月夜》，直到白居易才有堪与之比肩的合音乐性的歌行体出来。

这是语言运用的发展结果，当五言不足表其意时，七言登上舞台是必然之举。

但与五言发展便有数家并起不同，有唐一代，七言古体雄立高峰者不多，李杜两人，加白居易韩愈四人而已，与有唐一代诗歌高峰不合。七言古体按音乐性不同，通常分为，七古与歌行。两者区别多在语言，七古用字雄厚，气势犹重，有排山倒海之力运与其间，有魄力者方可为之，如李白，将近酒，蜀道难，与王十二旅夜有怀等，或杜甫的观公孙大娘弟子李十二娘舞剑器行，或韩愈的山石。有此筋力者，唐代李，杜，韩，宋苏轼，黄庭坚，陆游，明清人物作品读得少，一时想不起谁了。

七古间有四言五言等，主体为七言；歌行体则音乐性很强，一定程度高于近体诗音韵，可读春江花月夜，琵琶行，圆圆曲感受。

歌行体基本四句一换韵，平仄韵互换，而且基本上每句都合律，基本四句像一首绝句，也有齐梁体的句句韵再换韵，歌行体美感来源句子合律，同时四句换韵处自然流畅。七言古体自登上舞台一直延续到民国现今都是判别一个诗人才力多寡的手段，李白横绝诗歌史便是因其七古横扫千古，雄视百代。杜甫七古多走七古风格，像《丽人行》是为数不多的间有歌行风格的作品，但七古以太白风为宗，后人多以此为标榜，叙事时才多用杜甫笔法。

清末一位七古大家便是龚自珍，也是师法太白，宋代苏轼陆游师法太白，苏轼尚有小李白之称，唯黄庭坚师法杜甫，故而黄视苏陆终差一筹。

### 4. 杂言体

准确的说这不是一个真正的体裁，因为不必专学，学会五七言，杂言自然一通百通，喜欢用杂言体的也很少，太白是其中一个。只不过为体裁标榜，才列杂言一体。特点是短小精悍，思维跳脱，手法多纯用比兴。

### 5. 骚体诗

这一概念是为了把离骚概括于诗中，而不同属于以上体裁，其又有固有特征：兮。所以列出骚体诗，专备离骚一脉香火。骚体诗语言偏于瑰丽，色彩丰富，句式简

单。其起于楚辞，但到唐时方才有所复出，但都不再是重点，只是如四言诗是个体现象了。

## 6、五律

南北朝时期，五言诗在行其道的同时，对于声律的发掘也到了前无未有的高度，在此之前对于汉字的读法没有一个很好的标注法，沈约等人第一次使用反切标音，如山，声庵切；于是每个字都有了归依，于是出现韵的准确依据，对于诗的声律才出现了所谓四声八病之说，齐梁体由此而生。但初起之时对于声律难免要求过细，而对于整体诗的声律没有明确的规定，只是很多句单独来看都合律句，甚至对仗工整，但整首诗的声律没有规矩。所以当时谢眺庾信等的五言八句诗，已经很像五律，如：

和王内史从驾狩诗  
冬狩出离宫。还过猎武功。  
涧横偏碍马。山虚绝响弓。  
更羸承落雁。韩卢斗蛰熊。  
犹开三面网。谁肯一山重。

每句都合律，只是在粘对上不合，于是在初唐时期，加上句间粘对规则后，五律立即成型，宋之间，沈 期，杜审言等在五律成形中都有一定地位。

宋之间之后的初唐四杰五律已然出现句篇，如王勃《送杜少府之任蜀州》，骆宾王的《在狱咏蝉》都是唐诗三百首中的名篇。只是这些人并没有过于专攻五律，所以名篇虽有，但数量有限，直到孟浩然，王维开始，专力五律，将山水田园与五律结合，使五律第一次放射出光芒。

此后李杜各有擅长，但对于五律，同样精工，只是李白在声律上打破更多，而杜甫则在五律声律上有所发展，两人把五律从山水田园中解放出来，内容上有所放大，同时风格更多变，尤其在杜甫五律体现更深，杜甫五律六百多首，几乎没有囊括了本身诗作中所有内容。

但同时此时五律在声律上的特点也暴露出来，由于只是五言，在声律上变化不多，句式也相对简单，所以杜甫并没有折腾出拗体出来，只有七律有拗体一说。

其中原因不得而知，但就五律而言，历来孟浩然与李白的五律，许多在声律上都不尽完美，甚至有打破之势，尤其是李白身上体现更明显，太白五律，有声律井然的，如

谢公亭  
谢公离别处。风景每生愁。客散青天月。山空碧水流。  
池花春映日。窗竹夜鸣秋。今古一相接。长歌怀旧游。  
  
春游罗敷潭  
行歌入谷口。路尽无人跻。攀崖度绝壑。弄水寻回溪。  
云从石上起。客到花间迷。淹留未尽兴。日落群峰西。

可见对于五律的声律李白绝然非孟浩然这般无故出律，孟浩然时期五律声律未定，浩然常有出律五律尚情有可原，太白时期五律已然定型，而太白五律集中半数以上不合现在所谓的五律格律，然而并不影响太白五律的高度，在五律史上，李（白）杜（甫）王（维）是三宗师，必看范畴。

而恰恰王维是规规矩矩地写诗，杜甫是大力拓展五律内容句式，而李白则是将古风笔法带入了五律中，于是三家鼎力，然在杜甫之后，五律式微，仅有刘长卿李商隐等数人在五律上用功甚多，唐以后五律出彩度不高，固然与七律渐占主导，也与五律过于简单的声律格调有关，而太白所发展的五律则继之甚少，七律拗救不断变化使得七律变化增多，而五律则失色不少，于此寻之，五律创作方向则有所明朗。

明清中目前对于五律有所爱好者目前仅屈大均一人，其他家子，尚未读到。

### 7、七律

七律是真正在有唐发起成熟并兴盛的，可以说兴起之时沈期于声律上贡献不少，而对于王维李颀高适等人，七律更多是对于应酬，可见七律初起之时对于七律声律大部分人并没有像五律那般天然适应，远不如七古歌行等来得娴熟，唯有老杜一人，精力致之，于是七律一体在老杜手中成熟并兴盛，此后诗人七律再发展未有敢言超老杜者，实则老杜是异峰突起，声律变化老杜一人几穷尽，句式变化老杜万般变化，章法老杜独珠连章一并收纳，可以说老杜于七律如佛祖之于佛教，后世总跳不出其中掌心。

老杜后中晚唐七律成名家者不过白居易刘禹锡许浑杜牧李商隐等十数人，而且老杜后诸家除少数几人如义山外，七律面目单一，显然没有了老杜将七律玩于股心能力，所以有唐一代七律完全由老杜一人撑起，老杜外，宋明清三代皆可完爆李唐。而论一代之成就非以一人论，当以一代之人相比，所以七律真正高峰并非唐代，而是明清时期。

七律大家中，除老杜超然于天外，李商隐苏轼黄庭坚陆游元好问李攀龙杨慎李梦阳钱谦益等。

### 8、排律

排律兴起时不过是五律七律发展时的衍生品，更多应用于科考，真正用于创作者甚少，我所读过的有唐一代仅老杜及义山数篇排律，其中多为五言排律，七言排律，我仅见老杜一人写过。而后世创作排律更多用于初学时练习声律对仗时用及雅聚时接龙所用。

## 三、体裁声律简介

### 1、四言

龟虽寿

神龟虽寿，犹有竟时。

蛇乘雾，终为土灰。

老骥伏枥，志在千里。

烈士暮年，壮心不已。

盈缩之期，不但在天；

荣木（并序）

陶潜

荣木，念将老也。日月推迁，已复九夏，总角闻道，白首无成。

其一：

采采荣木，结根于兹。

晨耀其华，夕已丧之。

人生若寄，憔悴有时。

静言孔念，中心怅而。

## 2、五言古诗

古诗基本对于声律没有要求，只不过当近体诗出来后，人们为了古近区分，多在创作古诗时使用三连平三连仄等非律句以显得声律拗口，以人为声韵造成古拙味道。

## 3、七言古诗

分七古与歌行，七古要求与五言古诗类似，而歌行则要求各不同，有大体律句者，如张若虚《春江花月夜》全诗粘对合规，基本合律，仅有几句是拗救句式；有部分出律部分不出律者，如高适《燕歌行》；有大部分不合律者，如白居易《琵琶行》。歌行体重在语言上分辨，而转韵也是必然，有四句一转也有两句一转，三句一转，然转韵为必须，所转韵多为平仄韵交替变换。

## 4、杂言诗

指五言七言曾不占主导，没有一种字数句子占优，李白多用，后龚自珍也常用，大抵为性格狂放不羁之诗人所好用。韵上变化很多，随诗人任意摆布，可一句一韵，而两句一韵，可换韵可不换韵。

## 5、骚体诗

如杂言诗，若末句句尾皆为兮则已有韵，无须再押，若非兮字则须韵字，骚体诗有时一句一韵，有时两句一韵或三句一韵，皆须在末句押韵即可。

## 6、五律

五律，近体诗一种，通常正格要求句句为律句，粘对合对，中两联要求对仗，而通过前面论述，则在实际运用中，有多种变化，就对仗而言，可一三联对仗，二四不

对；可一二三联对仗，四不对；可二三四对仗，一不对；可一二三四皆对仗；可三对仗，一二四不对。所谓都要求第三联必须对仗，即颈联必对，何为颈，人颈若不顺则气不顺，气不顺则人易得病，诗亦然。此外对仗句有两联或两联以上时为五律律体笔法，杜甫所属一脉，其五律集中三联四联对仗随意可见；对仗仅一联中，为五律古风笔法，太白一脉，其五律集中有半数左右。

### 7、七律

七律，是诗体中声律最严一类，也是变化最多的一类，所以自杜甫发扬七律以来，历经千年，依然是诗人最喜欢用的一种诗体，可见魅力。七律中，分律体与拗体两类，至于崔颢的黄鹤楼诗，由于后世七律掌握得越发娴熟，合律的类七古诗已然可以代之。然律体并不说声律牢不可破，尤其是首句，常因交代事由不得不出律，中间句子出律，只用下句救之，由于各方面的声律变化古今已尽，所以并没有所谓声律阻碍内容表达之说，有此说法者不过门外汉语，不足道哉。

如下首，首句五个仄声，是大拗，不足怪，表意而已。所以下句的“闻”处本用仄的改用平声，不过是小救，并不足以说是拗救，不如说是表意而已，不拘于律也。

二月二日

李商隐

二月二日江上行，东风日暖闻吹笙。  
花须柳眼各无赖，紫蝶黄蜂俱有情。  
万里忆归元亮井，三年从事亚夫营。  
新滩莫悟游人意，更作风檐夜雨声。

### 8、绝句

统称为绝句，绝句分古绝与律绝，古绝只须押韵，无关平仄；律绝则需要平仄合律，这是判断绝句时必须就分清的，否则本为古绝强以律绝要求则贻笑大方了。古绝可押平声韵，也可押仄声韵，其中五绝押仄韵为多。如王维辋川集二十首五绝，多为仄韵，显然声韵铿锵。

律绝则多为律句，有出律者皆可当句或下句救，若出现大毛病律句，则下句小救一下，意思意思即可，就如前面七律所举的“二月二日江上行”，有名的是杜枚的：

千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。  
南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。

第三句后五名全仄声，所以下句“烟”处本为仄声改为平声小救一下而已。不妨名句啊。

七绝唐代的确盛极一时，其中意味后世难以效仿，虽然宋元明清民五代都有好绝句出来，也有不少以绝句名家的，如王安石，杨万里，姜夔，杨慎，袁枚等，但都只是比肩唐代，即无法翻越。所以唐代绝句雄视各代。

综合以上所言，诸体中，唐代仅以五律，绝句，歌行体具有天然优势，而魏晋则以五古为后世楷模，宋于七律七古七绝等七言上并肩唐及明清，明清则于五古有所不如外，绝句律诗七古杂言骚体等都可上攀唐宋。

# 五四新文化运动“全盘西化”“彻底反传统”说驳议

主讲：独秀嘉林

历史组话题

## 一、写作此文的原因与目的

常有人义正辞严地批评五四新文化运动对传统文化的极端批判，认为新文化人的“全盘西化”“彻底反传统”论造成了中华文化的断层。而今，华夏大地、互联网络处处可见汉服复兴者的身影，大家以复兴汉服、复兴华夏文明为目标，宗旨不可谓不大，然而，沉浸于这项发端于21世纪初的、伟大的“文艺复兴”运动的我们，对百年前新文化运动有足够的了解吗？新文化运动果真全盘反传统吗？如果我们要发扬华夏汉文化，又怎么绕得开对新文化运动的研究和定论？我们究竟是要站在新文化人的肩膀上（继承发展），还是要踩在新文化人的身上前进（另起炉灶）？——这些年，我经常想到这个问题。

本文完成不了这么宏大的命题研究，只能就新文化运动“全盘西化”“彻底反传统”的论点进行考察和辨析，厘清历史事实，恢复新文化运动的本来面目，和新文化先辈们可尊可敬的真实形象。

上世纪80年代在国内出版的美国威斯康辛大学历史系林毓生教授《中国意识的危机》一书，把五四和文革相提并论，认为五四是要“全盘而彻底地把中国传统打倒”，“五四造成文化断层”，带来了中国的意识危机。

“（五四时期）这种反传统主义是非常激烈的，所以我们完全有理由把它说成是全盘的反传统主义。就我们所了解的社会和文化变迁而言，这种反崇拜偶像要求彻底摧毁过去一切的思想，在很多方面都是一种空前的历史现象。”

“在其他社会的历史中，却从未出现过像中国五四时代那样的在时间上持续如此之久、历史影响如此深远的全盘性反传统主义。”

“（五四）这个时代的显著特色就是在文化方面的全盘性反传统主义的特色。”

“这三人（指陈独秀、胡适、鲁迅——引者注）在性格、政治和思想倾向方面的差异影响了他们反传统主义的特质，但他们却共同得出了一个相同的基本结论：以全盘拒斥中国过去为基础的思想革命和文化革命，是现代社会和政治变革的根本前提。”

“最糟糕的是，许多五四人物为了提倡自由、科学与民主，认为非全盘而彻底地把中国传统打倒不可。”<sup>1</sup>

<sup>1</sup>[美]林毓生著，穆善培译，苏国勋、崔之元校：《中国意识的危机（增订再版本）——五四时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社1988年版，第6、7、284、9-10、338页

可以说，这是认为五四新文化运动全盘反传统的最典型、最有影响的学术观点。那么，事实果真如此吗？

答案显然是否定的。其实早在1941年，贺麟在《儒家思想的新开展》中就承认新文化运动对儒家思想发展的促进和贡献：

“五四时代的新文化运动，可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机。

……其促进儒家思想新发展的功绩与重要性，乃远远超过前一时期曾国藩、张之洞等人对儒家思想的提倡。……新文化运动的最大贡献在于破坏和扫除儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，乃束缚个性的传统腐化部分。”<sup>1</sup>

1947年，曹朴在《国学常识》第一章中指出：

“《新青年》杂志及《吴虞文录》上面的评孔文章，虽然不免缺乏历史观念（因为它们不大分析孔家思想的社会背景），但是它们的主旨在于反对不合现代生活的传统思想，并不是根本否定孔子之道在历史上的价值。”<sup>2</sup>

## 二、当代学界“新文化运动并未全盘否定传统”的声音

针对以林毓生为代表的海外汉学界指称“五四新文化运动”全面反传统，很多学者进行了质疑和反对，笔者在此参考知网论文以及手头的书籍等资料加以部分略举：

袁伟时的《中国现代思想散论》通过《五四怨曲试析》《胡适与所谓中国意识的危机》二文<sup>3</sup>指出新文化运动并没有“全盘性反传统”，其形式也完全采用思想文化批评和学术讨论的形式，并高度评价新文化运动健将胡适改革思想、发扬文化的功绩。

王元化在《传统与反传统》中对五四全盘反传统的观点进行辩驳，认为“五四”主要反对儒家的“吃人礼教”，而儒家并非传统思想的唯一代表，陈独秀、胡适、鲁迅等领袖人物也并非全盘反传统。<sup>4</sup>

郑大华的《“五四”是“全盘性的反传统运动”吗？——兼与林毓生教授商榷》认为五四新文化运动反儒学、反孔教有其深刻的思想认识根源和社会历史根源，不等于全盘性的反传统，并且五四新文化运动对孔子本人及其学说并未采取简单地全盘否定的态度。<sup>5</sup>他还在《胡适是“全盘西化论者”？》中指出胡适反对用所谓西方“新文化”来全盘取代中国“旧文化”，主张中西文化和中西哲学的结合，而非全盘性的反传统。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 贺麟：《儒家思想的新开展》，贺麟：《文化与人生》，上海书店《民国丛书》第2编第43册，第2页

<sup>2</sup> 曹朴：《〈国学常识〉概说》，刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》下册，北京大学出版社2012年版，第1097—1098页

<sup>3</sup> 袁伟时：《中国现代思想散论》，广东教育出版社1998年版，第300—332页

<sup>4</sup> 王元化：《传统与反传统》，上海文艺出版社1990年版。引自刘媛：《“五四”新文化运动时期非儒反孔思潮研究回眸》，《文史哲》2003年第2期

<sup>5</sup> 郑大华：《“五四”是“全盘性的反传统运动”吗——兼与林毓生教授商榷》，《求索》1992年04期

<sup>6</sup> 郑大华：《胡适是“全盘西化论者”？》，《浙江学刊》2006年04期

彭明的《五四运动研究的几个问题》一文认为“五四是一次感情用事的非理性运动”，以及将“五四”运动和义和团相提并论的观点予以否定，充分肯定“五四运动是一次昂扬着理性精神的运动”。<sup>1</sup>

张宝明在《启蒙与革命——“五四”激进派的两难》一书中认为林毓生及相关争论没有捕捉住“五四”反传统的精神实质，“五四”激进言论所指理应是政治意义上、代表着封闭意识和僵死单一思维的“孔教”，而非文化意义上的“孔学”和孔子本人。当然“五四”人物的失误不可讳言，只是“五四”激进派的“深刻”与“片面”如同一个问题的两个侧面，无法分开。<sup>2</sup>

刘正强《“五四全盘反传统”辨》中反驳“认为五四新文化运动是全盘反传统的运动”的观点，<sup>3</sup>并在《论五四思想启蒙运动与传统文化——再评“五四全盘反传统”论》中评价“五四新文化运动从伦理道德革命入手，集中批判封建礼教，这决不是全盘反对儒家文化，更不是‘全盘反传统’”。<sup>4</sup>

刘立范、李安民在《“陈独秀全盘反传统论”辨析》中就陈独秀在“五四”时期是否把传统文化当作统一整体加以全盘否定的问题进行了讨论，提出了不同意见，认为“陈独秀等‘五四’启蒙者对待传统文化，与文化传统主义者、文化保守主义者相比，心态更为开放，视野更加宏阔。”。<sup>5</sup>

李良玉在《五四新文化运动与全盘反传统问题——兼与林毓生先生商榷》中高度赞扬五四新文化运动对袁世凯政权的批判、文化革新的远大目标、道德现代化的趋向和五四新传统的形成，认为“八十年代以来之低估五四的‘全盘反传统主义’的论点，无论从理论上还是五四学人的思想实际上，都无法获得令人满意的证明。”<sup>6</sup>

毕春丽《也论五四时期的“全盘化反传统”与“过激主义”》指出五四新文化运动所批判的是传统文化中阻碍社会进步的糟粕部分，因此笼统地说五四新文化运动反传统不很确切，更不能说是“全盘化”反传统。并认为过激主义是封建军阀、国粹派、改良派等的构陷之词。<sup>7</sup>

郑永军在《新文化运动并非全盘反传统》中认为新文化运动不但没有全盘反传统，而且其倡导者还利用优秀的传统文化来构建新文化。<sup>8</sup>

严家炎在《“五四”“全盘反传统”问题之考辨》中认为五四并没有“打倒孔家

<sup>1</sup>彭明：《五四运动研究的几个问题》，《文史哲》1989年第3期。引自刘媛：《“五四”新文化运动时期非儒反孔思潮研究回眸》，《文史哲》2003年第2期

<sup>2</sup>张宝明：《启蒙与革命——“五四”激进派的两难》，学林出版社1981年版。引自刘媛：《“五四”新文化运动时期非儒反孔思潮研究回眸》，《文史哲》2003年第2期

<sup>3</sup>刘正强：《“五四全盘反传统”辨》，《绍兴师专学报》1991年第3期

<sup>4</sup>刘正强：《论五四思想启蒙运动与传统文化——再评“五四全盘反传统”论》，《云南师范大学学报（哲学社会科学版）》1997年第1期

<sup>5</sup>刘立范、李安民：《“陈独秀全盘反传统论”辨析》，《烟台师范学院学报（哲社版）》1997年第1期

<sup>6</sup>李良玉：《五四新文化运动与全盘反传统问题——兼与林毓生先生商榷》，《南京大学学报（哲学·人文·社会科学）》1999年第2期

<sup>7</sup>毕春丽：《也论五四时期的“全盘化反传统”与“过激主义”》，《东岳论丛》1999年02期

<sup>8</sup>郑永军：《新文化运动并非全盘反传统》，《贵州师范大学学报（社会科学版）》2000年第2期

店”的口号，并反对把五四新文化运动叫做“全盘反传统”：第一，这种说法把儒家——百家中的一家，当作了传统文化的全盘。第二，把三纲为核心的伦理道德当作了儒家学说的全盘。第三，这种说法不承认即使在儒家思想内部本来就有非主流、反主流的成分存在。<sup>1</sup>

王东在《五四精神新论》一书认为从五四新文化运动的各种代表人物来看，无论是最主要的蔡元培、陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅，还是略逊一筹的刘半农、周作人、易白沙、吴虞等人，甚至包括思想最激进、最极端的钱玄同，任何一位代表人物都没有提出过“打倒孔家店”口号，把“打倒孔家店”看作是五四新文化运动的纲领性口号是后来的政治性夸大和曲解。<sup>2</sup>

朱文华在《“五四”新文化运动“偏激”说驳议》中认为“五四新人物”所批判的主要是落后反动、流毒深广，并在现实中仍产生恶劣作用与消极影响的东西，所以新文化运动并不存在“偏激”问题；指出五四新人物对中国古代学术思想文化中的若干精华部分和孔孟乃至中国儒学史上的若干人物及其在历史地位与影响都有一定程度的具体分析与肯定，并且还表达了某种崇敬之情。<sup>3</sup>

欧阳哲生在《五四运动的历史诠释》<sup>4</sup>中分析说明新文化运动首先反抗的是康有为等人与复辟帝制的政治势力合流，而图谋建立由宪法保障的独尊孔子之孔教，指出了新文化运动的兴起与民国初年重建政治文化的密切关系，因此有人未能准确把握《新青年》前期反孔的真正意图。接着作者通过易白沙、陈独秀、吴虞和胡适等人的文章观点和学术成果来说明他们并非铁板钉钉地反对中国传统，而且如果没有新文化运动对当时儒学正统地位的坚定打击，一个现代性的思想世界就很难真正建立起来。

### 三、胡适：倡导整理国故、否认打孔家店

历史学家袁伟时高度评价胡适，称其发扬祖宗文化、引导青年研究文化遗产：

“对于祖宗的文化遗产，胡适无破坏之罪而有发扬之功。更重要的是，胡适不仅自己在学术上有卓著不群的成就，而且引导一批年青学者在研究祖国的文化遗产中作出了卓越贡献。……胡适走上“整理国故”之路，顾颉刚等史学巨擘就是在他直接影响下破土而出的。”<sup>5</sup>

下面就按时间顺序来具体看看——

1915—1917年间胡适留学美国时用英文写成博士论文《先秦名学史》，他在导论中提出如何使新文化与固有文化协调的问题：

<sup>1</sup>严家炎：《“五四”“全盘反传统”问题之考辨》，《文艺研究》2007年第3期

<sup>2</sup>王东：《五四精神新论》，中国青年出版社2009年版。引自纳雪沙：《关于“五四”精神诸问题的新阐释——北京大学王东教授答问录》，《北京日报》2009年06月29日

<sup>3</sup>朱文华：《“五四”新文化运动“偏激”说驳议》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2010年01期

<sup>4</sup>欧阳哲生编：《五四运动的历史诠释》，北京大学出版社2012年版；另见欧阳哲生：《新文化的传统——五四人物与思想研究》，广东人民出版社2004年版

<sup>5</sup>袁伟时：《中国现代思想散论》，广东教育出版社1998年版，第324页

“如果对新文化的接受不是有组织的吸收的形式，而是采取突然替换的形式，因而引起旧文化的消亡，这确实是全人类的一个重大损失。因此，真正的问题可以这样说：我们应怎样才能以最有效的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展？”<sup>1</sup>

并认为儒学只是中国哲学文化中的一种，因而要废黜儒学独尊的地位：

“我确信中国哲学的将来，有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放。这种解放，不能只用大批西方哲学的输入来实现，而只能让儒学回到它本来的地位；也就是恢复它在其历史背景中的地位。儒学曾经只是盛行于古代中国的许多敌对的学派中的一派，因此，只要不把它看作精神的、道德的、哲学的权威的唯一源泉，而只是在灿烂的哲学群星中的一颗明星，那么，儒学的被废黜便不成问题了。”<sup>2</sup>

接着，胡适称赞孔子是改革家：

“他基本上是一位政治家和改革家，只是因强烈的反对使他的积极改革受到挫折之后才决心委身于当时青年的教育。”“孔子的中心问题，自然应当是社会改革。”<sup>3</sup>

1919年，胡适在《新青年》第7卷第1号发表《“新思潮”的意义》，提出“研究问题、输入学理、整理国故、再造文明”的口号：

“我们对于旧有的学术思想，积极的只有一个主张，一就是‘整理国故’。整理就是从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说误解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来。”

以分辨“什么是国粹，什么是国渣”，并指出这种新思潮的目的是“再造文明”。<sup>4</sup>

根据胡适后来的口述，在1923年北京大学出版《国学季刊》第1期上胡适发表《国学季刊发刊宣言》<sup>5</sup>，更系统地宣传“整理国故”的主张。其中认为：“‘国学’在我们的心眼里，只是‘国故学’的缩写。‘中国的一切的过去的文化历史’都是我们

<sup>1</sup>胡适：《先秦名学史》导论，欧阳哲生编：《胡适文集》第6册，北京大学出版社1998年版，第10页

<sup>2</sup>胡适：《先秦名学史》导论，欧阳哲生编：《胡适文集》第6册，北京大学出版社1998年版，第10-11页

<sup>3</sup>胡适：《先秦名学史》第2编，欧阳哲生编：《胡适文集》第6册，北京大学出版社1998年版，第27、28页

<sup>4</sup>胡适：《胡适文存》卷4，欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京大学出版社1998年版，第551-558页；刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，北京大学出版社2012年版，第294-303页

<sup>5</sup>胡适：《胡适文存二集》卷1，欧阳哲生编：《胡适文集》第3册，北京大学出版社1998年版，第5-17页；刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，北京大学出版社2012年版，第381-396页

的‘国故’。”“我们深信国学的将来，定能胜于国学的过去；过去的成绩虽然未可厚非，但是将来的成绩一定还要更好数倍。”并提出整理国故的科学方法。

胡适强调：

“我之所以不厌其详的来讨论这一《国学季刊》的《发刊宣言》，也就是说在我们的《新青年》那个小团体解散以后，这个语文运动便已在向全国进军，并在文学上作其创造性的努力了。这一运动已不限于少数大学教授来起带头作用。大学教授们（尤其是北大教授），定下心来，整理国故，对整部中国文化史作有系统的整理，正是这个时候了。”<sup>1</sup>

同年，胡适在《读书杂志》发表《读梁漱溟先生的〈东西文化及其哲学〉》<sup>2</sup>，其中认为：“东西文化的问题是一个很复杂的问题，决不是‘连根拔去’和‘翻身变成世界文化’两条路所能完全包括。”表明胡适并不认为应该全盘否定中国文化。他还说：“宋学是从中古宗教里滚出来的，程颐、朱熹一派认定格物致知的基本方法。大胆的疑古，小心的考证，十分明显的表示一种‘严刻的理智态度，走科学的路’”，称赞程朱理学所推崇的“格物致知”是科学方法，批评梁漱溟的“科学方法在中国简直没有”观点。而后胡适进一步指出西方曾长期黑暗地压制科学：“在历史上，我们看出那现在科学化（实在还是很浅薄的科学化）的欧洲民族也曾经过一千年的黑暗时代，也曾十分迷信宗教，也曾有过寺院制度，也曾做过种种苦修的生活，也曾极力压抑科学，也曾有过严厉的清净教风，也曾为卫道的热心烧死多少独立思想的人。”

1923年，胡适还与梁启超一道向广大青年学生开列名曰“最低限度”的“国学书目”，所列之书范围极广，经学小学方面，包括汉、魏、唐、宋、明、清各代名家著述，理学方面有宋、元、明、清学案及程、朱等人的专集，子学方面列22子及其注解，口典方面有《华严》《法华》诸经，文学方面包含列代名人诗文专集及宋元以来词曲小说等。<sup>3</sup>

<sup>1</sup>胡适：《胡适口述自传》，欧阳哲生编：《胡适文集》第1册，北京大学出版社1998年版，第371—376页

<sup>2</sup>胡适：《胡适文存二集》卷2，欧阳哲生编：《胡适文集》第2册，北京大学出版社1998年版，第182—197页；陈菴编：《五四前后东西方文化问题论战文选》，中国社会科学出版社1989年版，第534—554页；罗荣渠主编：《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》上册，黄山书社2008年版，第82—99页

<sup>3</sup>胡适：《一个最低限度的国学书目》，刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，北京大学出版社2012年版，第442—457页；桑兵、张凯、于梅舫、杨思机编《国学的历史》，国家图书馆出版社2010年版，第217—227页

梁启超不满于胡适的书目而另列新的《国学入门书要目及其读法》（《审问与明辨》第470—497页；《国学的历史》第236—257页），而被胡适全文收录于《胡适文集》的附录中（2个书目见《胡适文集》第3册第87—123页）。

胡适的《书目》先刊于《东方杂志》第24卷第4号，后又载于1923年3月4日《读书杂志》第7期，1923年6月24日至26日又载于《晨报副刊》，同年常州新群书社又将该书目与梁启超的书目合出单行本，可见《书目》影响之广。（参考丁晓强、徐梓编：《五四与现代中国——五四新论》，山西人民出版社1989年版，第264页）

但到了1927年，由于“整理国故”未能按照胡适的设想进行，反而成为被守旧保守派、无良商人和轻浮文人利用的口号和工具，引起过重的复古气息，胡适改而呼吁青年不要钻故纸堆，而应该多学自然科学，而将“整理国故”的宗旨描述为给古文化“打鬼”“捉妖”。<sup>1</sup>这是因为当时国家发展的深刻现实原因，更多的适应当时的社會文化需求而作的姿态。

1929年，胡适作《文化的冲突》<sup>2</sup>，重申“中国必须充分接受现代文明，特别是科学、技术与民主”，他指出：“一个国家的思想家和领导人没有理由也毫无必要担心传统价值的丧失。”

1934年，胡适发表《说儒》，认为“孔子只是这个历史趋势的最伟大的代表者，他的成绩也只是这个五六百年的历史运动的一个庄严灿烂的成功。”<sup>3</sup>进一步表明其对孔子的肯定（但不拔高）。

1935年，十教授联名发表《中国本位的文化建设宣言》，强调要加强“中国本位的文化建设”、对西洋文化要“吸收其所当吸收，而不应以全承受的态度，连渣滓都吸收过来”、旗帜鲜明地反对“全盘西化”主张。对此，胡适认为旧文化惰性太大，为了破除旧有的罪孽，必须虚心接受现代文明，而中国本位的文化地位则将更发辉光大：

“我的愚见是这样的：中国的旧文化的惰性实在大的可怕，我们正可以不必替‘中国本位’担忧。我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。如果我们的老文化里具有无价之宝，禁得起外来势力的洗涤冲击的，那一部分不可磨灭的文化将来自然会因这一番科学文化的淘洗而格外发辉光大的。”<sup>4</sup>

同年，胡适发表《充分世界化与全盘西化》<sup>5</sup>，称自己曾主张全盘西化，指出“全盘西化”一词招致诸多细琐的争论，不妨改作“充分世界化”；还用自己穿长袍、写汉字指出事实上做不到“全盘西化”；并表示不会全盘接受西方文化：

<sup>1</sup>胡适：《整理国故与“打鬼》，刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》下册，北京大学出版社2012年版，第761-769页

<sup>2</sup>胡适：《文化的冲突》，罗荣渠主编：《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》中册，黄山书社2008年版，第376页

<sup>3</sup>胡适：《胡适文存四集》卷1，欧阳哲生编：《胡适文集》第5册，北京大学出版社1998年版，第31页

<sup>4</sup>胡适：《试评所谓“中国本位的文化建设”》，欧阳哲生编《胡适文集》第5册，北京大学出版社1998，第451-452页；另见罗荣渠主编：《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》中册，黄山书社2008年版，第450、451页

<sup>5</sup>胡适：《充分世界化与全盘西化》，欧阳哲生编《胡适文集》第5册，北京大学出版社1998，第453-455页；另见罗荣渠主编：《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》中册，黄山书社2008年版，第591-594页

“况且西洋文化确有不少的历史因袭的成分，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘采取。”可见胡适用过的“全盘西化”一词并没有严格的学术意义，其真实意图是“取法乎上，仅得其中”。

1948年，胡适在致陈之藩的信中表示自己重视孔子的历史地位：

“关于‘孔家店’，我向来不主张轻视或武断的抹杀。你看见了我的《说儒》篇吗？那是很重视孔子的历史地位的。但那是冯友兰先生们不会了解的。”<sup>1</sup>

1958年，胡适回台湾出任“中央研究院院长”，蒋介石在就职院长典礼致辞说：“我在这里愿意向胡先生一提，那就是关于提倡打倒孔家店。当我年轻之时，也曾十分相信，不过随着年纪增长，阅历增多，才知道孔家店不应该被打倒，因为里面确有不少很有价值的东西。”胡适则直接回应：“对于打倒孔家店一事，恐怕总统是误会了我的意思。我所谓的打倒，是打倒孔家店的权威性、神秘性，世界任何的思想学说，凡是不允许人家怀疑的、批评的，我都要打倒。”

1959年，胡适在第三次东西哲学家会议宣读论文《中国哲学里的科学精神与方法》，对儒家思想中的独立思想、人本主义、求知欲望、科学精神给予了充分肯定：

“我看这就足够给一件大可注意的事实做一种历史的解释，足够解释那些只运用‘书本、文字、文献’的大人物怎么竟能传下来一个科学的传统，冷静而严格的探索的传统，严格的靠证据思想、靠证据研究的传统，大胆的怀疑与小心的求证的传统——一个伟大的科学精神与方法的传统，使我们，当代中国的儿女，在这个近代科学的新世界里不觉得困扰迷惑，反能够心安理得。”<sup>2</sup>

晚年胡适在其口述自传中称他“并不要打孔家店”：

“我还要提出另一件公案。有许多人认为我是反孔非儒的。在许多方面，我对那经过长期发展的儒教的批判是很严厉的。但是就全体来说，我在我的一切著述上，对孔子和早期的‘仲尼之徒’如孟子，都是相当尊崇的。我对十二世纪‘新儒学’（‘理学’）的开山宗师的朱熹，也是十分尊敬的。”<sup>3</sup>

其实，仅对于前面所说“整理国故”这一项，当代学者仍在继续这一事业（即古籍整理、科技化），例如《光明日报》2010年发表《整理国故 传承文脉》<sup>4</sup>，以总结

<sup>1</sup> 胡适：《致陈之藩》，耿云志、欧阳哲生编：《胡适书信集》中册，北京大学出版社1995年版，第1137页

<sup>2</sup> 胡适：《中国哲学里的科学精神与方法》，欧阳哲生编：《胡适文集》第12册，北京大学出版社1998年版，第396—421页

<sup>3</sup> 胡适：《胡适口述自传》，欧阳哲生编：《胡适文集》第1册，北京大学出版社1998年版，第418页

<sup>4</sup> 《整理国故 传承文脉》，《光明日报》2010年3月22日第12版

2009年古籍整理研究。由此可见90多年前的先贤们提出“整理国故”的先见之明和历史意义。——对此，岂能无知、粗暴地以“全盘西化”一言以概之？

在胡适去世后，蒋介石给胡适写的挽联是“新文化中旧道德的楷模，旧伦理中新思想的师表”，可以说是比较生动地形容了胡适的一生。

### 四、陈独秀、鲁迅等：反对专制复辟、承认孔子学说的部分价值，并参与研究传统学术

陈独秀17岁即以第1名的成绩考取八股秀才；他“自认对‘小学’（即音韵训诂）、《说文》考据最感兴趣，终其生都研究不辍”<sup>1</sup>；1910年发表《说文引申义考》连载于《国粹学报》<sup>2</sup>；1913年亡命上海时又著《字义类例》一书分析字义渊源（1925年方得出版）<sup>3</sup>；1933年被囚于南京达4年，而撰写了《甲戌随笔》《古音阴阳入互用例表及其他》《实庵字说及其他》《实庵字说》《识字初阶》《干支为字母说》《老子考略》等文字。<sup>4</sup>

陈独秀晚年写作的音韵文字的学术文章已被整理为《陈独秀音韵学论文集》——事隔近60年方才由中华书局于2001年出版，不禁令人唏嘘。

鲁迅在为《新青年》写小说、随感时，也在收集碑刻、校《金石萃编》、刻《会稽郡故书杂集》，并在北京大学讲授《中国小说史略》，其整理未刊或未成的旧学著作还有：《谢承后汉书》《古小说钩沉》《嵇康集》《岭表录异》《汉画石刻》等。<sup>5</sup>

鲁迅对其旧学素养颇有自信，例如1922年鲁联回击《学衡》派的攻击时，就对这些复古派文章所显现出来的古文字能力予以举例分析，并加以刻薄嘲讽：

“诸公的说理，便没有指正的必要，文且未亨，理将安托，穷乡僻壤的中学生的成绩，恐怕也不至于此的了。总之，诸公掊击新文化而张皇旧学问，倘不自相矛盾，倒也不失其为一种主张。可惜的是于旧学并无门径，并主张也还不配。倘使字句未通的人也算是国粹的知己，则国粹更要惭惶煞人！‘衡’了一顿，仅仅‘衡’出了自己的株两来，于新文化无伤，于国粹也差得远。我所佩服诸公的只有一点，是这种东西也居然会有发表的勇气。”<sup>6</sup>

新文化运动批判的是古文化中的真糟粕，“打孔家店”旨在破除专制者按需打造的孔子形象和愚昧、奴性的民众思想，旨在冲击儒学独尊的地位、恢复百家争鸣、学

<sup>1</sup>濮清泉：《我所知道的陈独秀》，《文史资料选辑》第71辑，中国文史出版社，第2页

<sup>2</sup>唐宝林、林茂生：《陈独秀年谱》，上海人民出版社1988年版，第50页

<sup>3</sup>唐宝林、林茂生：《陈独秀年谱》，上海人民出版社1988年版，第60页

<sup>4</sup>唐宝林、林茂生：《陈独秀年谱》，上海人民出版社1988年版，第472—473页。部分文字未公开发表。

<sup>5</sup>欧阳哲生编：《五四运动的历史诠释》，北京大学出版社2012年版，第66页

<sup>6</sup>鲁迅：《估〈学衡〉》，《热风集》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社2005年版，第399—400页

术及文化自由的繁荣局面，而非针对孔子及孔子学说的原来面目，甚至新文化人并不讳言对中国古代文化甚至孔子及其学说的称赞与肯定。

新文化运动的先驱们在当时新旧力量激烈交锋的情势下，虽然还顾不上在学术层面全面地梳理传统文化，严格区分精华与糟粕，但即使是在措辞激烈的评孔批孔的文章中，他们也并没有全盘否定孔子本身和儒家学说，而对儒学之外的其他学派传统学说，则更是抱有同情、赞赏的积极态度。以下暂以时间为序列举说明。

1915年9月，陈独秀在《青年杂志》发刊词《敬告青年》中，规劝青年要以孔子、墨子为榜样，树立积极进取的人生态度：

“呜呼！欧罗巴铁骑，入汝室矣，将高卧白云何处也？吾愿青年之为孔、墨，而不愿其为巢、由；吾愿青年之为托尔斯泰与达噶尔（R. Tagore，印度隐遁诗人），不若其为哥伦布与安重根！”<sup>1</sup>

1915年10月，《青年杂志》发表易白沙的《述墨》，<sup>2</sup>“该文大体代表了新文化健将们对墨家思想的看法。”欧阳哲生指出新文化人对于非儒文化的热衷有破除思想独尊的宗旨：“新文化人之所以热衷于非儒之外的诸子学说，除了其本身思想体系内含的合理价值以外，更重要的是它们属于长久被统治阶级压制的非正统的思想学说。”<sup>3</sup>

1916年2月，《新青年》又发表易白沙《孔子平议》，其中对孔子学说多有指摘，现在看来不一定正确，但其中同样认为孔子学说有其价值所在但并非国学全部，并提出中西文化结合：

“以东方之古文明，与西土之新思想，行正式结婚礼，神州国学，规模愈宏。愚所祈祷，固不足为今之董仲舒道。何也？今之董仲舒，欲以孔子一家学术代表中国过去、未来之文明也。以孔子统一古之文明，则老庄杨墨，管晏申韩，长沮桀溺，许行吴虑，必群起否认，开会反对。”

“各家之学，亦无须定尊于一人。孔子之学，只能谓为儒家一家之学，必不可称为中国一国之学。盖孔学与国学绝然不同，非孔学之小，实国学范围之大也。”<sup>4</sup>

指出孔子思想被历代君主利用甚至改造而成专制之弊（实际上，主要是满清时代对儒学内容的篡改），并反对将孔子学说等同于国学而只是国学一部分。这篇文章还表明易白沙在文化上的理想是融合西方文化与中国文化结合。由此可见，这篇由《新青年》发布的著名批孔文章也并未对传统文化加以全面否定。

<sup>1</sup>陈独秀：《敬告青年》，《青年杂志》1915年9月第1卷第1号；另见《独秀文存》卷1，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第6页；中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第5页

<sup>2</sup>易白沙：《述墨》，载《青年杂志》1915年10月第1卷第2号

<sup>3</sup>欧阳哲生编：《五四运动的历史诠释》，北京大学出版社2012年版，第78页

<sup>4</sup>易白沙：《孔子平议》上下篇，载《新青年》1916年2月第1卷第6号、1916年3月第2卷第1号；另见中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第25、27页

1917年初，吴虞从四川致信陈独秀中承认孔子是“当时”的伟人，但其学说若被利用则必须攻击之：

“不佞常谓孔子自是当时之伟人，然欲坚执其学以笼罩天下后世、阻碍文化之发展，以扬专制之余焰，则不得不攻之者，势也。梁任公曰‘吾爱孔子，吾尤爱真理’，区区之意，亦犹是尔。”<sup>1</sup>

1917年2月，陈独秀在答常乃 的信中指出独尊某一学会导致衰败、相互竞争才能兴旺，其中对孔学优点则不得不承认：

“孔学优点，仆未尝不服膺，惟自汉武以来，学尚一尊……即以国粹论，旧说九流并美，倘尚一尊，不独神州学术，不放光辉，即孔学亦以独尊之故，而日形衰落也。人间万事，恒以相竞而兴，专占而萎败。不独学术一端如此也。”<sup>2</sup>

1917年2月，李大钊在《自然的伦理观与孔子》中肯定孔子的历史价值：

“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足以代表其社会其时代之道德。使孔子而生于今日，或更创一新学说以适应今之社会，亦未可知。”<sup>3</sup>

1917年3月，陈独秀在答俞颂华的信中讨论“废弃孔教”观点，但文中多处承认“孔教”的历史价值、指出“孔教”亦有可取之处：

“孔教为吾国历史上有力之学说，为吾人精神上无形统一人心之具，鄙人皆绝对承认之，而不怀丝毫疑义。……吾人爱国心倘不为爱孔心所排而去，正应以其为历史上有力之学说，正应以其为吾人精神上无形统一人心之具，而发愤废弃之也。”<sup>4</sup>“中外学说众矣，何者无益于吾群？即孔教亦绝非无可取之点，惟未可以其伦理学说统一中国人心耳。”<sup>5</sup>

1917年5月，陈独秀在答李杰时指出墨庄许三学说的国粹价值，是对古代非儒文化价值的认同：

“墨氏兼爱，庄子在圃，许行并耕，此三者诚人类最高之理想，而吾国之国粹也。奈均为孔孟所不容何？”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 载《新青年》1917年1月第2卷第5号，通信，页4

<sup>2</sup> 陈独秀：《答常乃》，载《新青年》1917年2月第2卷第6号，通信，页9—10；另见《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第265页

<sup>3</sup> 李大钊：《自然的伦理与孔子》，《李大钊全集》第1册，人民出版社2006年版，第246页

<sup>4</sup> 陈独秀：《答俞颂华》，《新青年》1917年3月第3卷第1号，通信，页24；另见《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第279—280页

<sup>5</sup> 陈独秀：《答俞颂华》，《新青年》1917年3月第3卷第1号，通信，页24；另见《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第280页

<sup>6</sup> 陈独秀：《答李杰》，载《新青年》1917年5月1日第3卷第3号，通信，页25—26；另见《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第316页

1918年1月，陈独秀在《新青年》上发表《本志罪案之答辩书》，对废汉字一说进行了辩解：

“社会上最反对的，是钱玄同先生废汉文的主张。钱先生是中国文字音韵学的专家，岂不知语言文字自然进化的道理？（我以为只有这一个理由可以反对钱先生）他只因为自古以来汉文的书籍几乎每本每页每行都带着反对德赛两先生的臭味；又碰上许多老少汉学大家，开口一个国粹，闭口一个古说，不啻声明汉学是德赛两先生天造地设的对头；他愤激了才发出这种激切的议论。象钱先生这种用石条压驼背的医法，本志同人多半是不大赞成的。但是社会上有一班人，因此怒骂他，讥笑他，却不肯发表意思和他辩驳，这又是什么道理呢？难道你们能断定汉文是永远没有废去的日子吗？”<sup>1</sup>

这其实是有点理屈了，而代表《新青年》的同人委婉地批评了钱玄同的主张。

1919年5月，陈独秀称其并非反对孔子个人，而是反对“有一班人硬要拿他出来压迫现代人心”：

“我们反对孔教，并不是反对孔子个人，也不是说他在古代社会无价值。不过因他不能支配现代人心，适合现代潮流，还有一班人硬要拿他出来压迫现代人心，抵抗现代潮流，成了我们社会进化的最大障碍。”<sup>2</sup>

1920年，陈独秀在《新文化运动是什么》一文中指出对旧道德的不满是因其范围狭窄，这表明其对旧道德的反对并不一定反对其原初思想：

“我们不满意于旧道德，是因为孝悌的范围太狭了……所以现代道德底理想，是要把家庭的孝悌扩充到全社会的友爱。现在有一班青年却误解了这个意思，他并没有将爱情扩充到社会上，他却打着新思想新家庭的旗帜，抛弃了他的慈爱的、可怜的老母；这种人岂不是误解了新文化运动的意思？因为新文化运动是主张教人把爱情扩充，不主张教人把爱情缩小。”<sup>3</sup>

1937年10月，刚出狱的陈独秀在《东方杂志》发表《孔子与中国》，详细论述了孔子学说的价值所在：

“在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定地说有。孔子的第一价值是非宗教迷信的态度。……生人事而远鬼神，此孔墨之不同也，孔子之言鬼神，义在以祭享。为治天下之本……孔子之言天命，乃悬拟一道德上至高无上之鹄的，以制躬行。孔子的第二价值是建立君、父、夫三权一体的礼教。这一价值，在二千年后的今天固然一文不值……然而在孔子立教的当时，也有它相当的价值。”<sup>4</sup>

<sup>1</sup>陈独秀：《本志罪案之答辩书》，《新青年》1918年1月第6卷第1号；另见《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第443页；《独秀文存》卷1，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第362—363页

<sup>2</sup>陈独秀：《孔教研究》，《每周评论》1919年5月4日第20号，第4版

<sup>3</sup>陈独秀：《新文化运动是什么》，《陈独秀著作选》第2卷，上海人民出版社，第125—126页

<sup>4</sup>陈独秀：《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第3卷，上海人民出版社，第377—379页

在这篇文章中，陈独秀继续表达其反对生搬硬套地利用孔子学说支配现代社会的观念：

“我向来反对拿二千年前孔子的礼教，来支配现代人的思想行为，却从来不曾认为孔子的伦理政治学说在他的时代也没有价值；人们倘若因为孔子的学说在现代无价值，遂极力掩蔽孔子的本来面目，力将孔子的教义现代化，甚至称孔教为‘共和国魂’，这种诬罔孔子的孔子之徒，较之康有为更糊涂百倍。”<sup>1</sup>

1907年，鲁迅作《文化偏至论》，在这篇文章中，鲁迅提出：

“此所为明哲之士，必洞达世界之大势，权衡校量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间。外之既不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦，由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下，更何有于肤浅凡庸之事物哉？顾今者翻然思变，历岁已多，青年之所思惟，大都归罪恶于古之文物，甚或斥言文为蛮野，鄙思想为简陋，风发一起，皇皇焉欲进欧西之物而代之……”<sup>2</sup>

也就是说，鲁迅在这篇重要文章中批评对中国文化妄自菲薄的思想，明确提出要保存中国文明因素，复兴自己的传统文化。而鲁迅后来改变态度将在下文简单分析。针对此文，林毓生也不得不承认：

“这篇也许是他当时最重要的文章中，鲁迅开始痛斥唯西方是从的各种风尚。……总之，他认为中国同胞应在彻底了解自己国民性的基础上，创造性地将本国某些因素与西方的相结合，以便寻求一个解决中国问题的可靠的办法。……在他这篇早期的文章中，与“五四”时期全面抨击中国的过去形成鲜明的对比：鲁迅严厉批判了那些追随西方潮流而背叛中国传统的人。他深知中国如欲生存，必须进行改革。但他认为这种改革不应全然摒弃中国传统和全盘西化，而是两种文化要素的融合。”<sup>3</sup>

由上可见，所谓新文化运动彻底地、全面地、全盘性地反传统的观点，站不住脚。下面来分析新文化先辈们当时激烈反传统的原因和目的。

## 五、新文化运动反传统矫枉过正的原因：深刻的社会现实、反对调和的策略主张

既然新文化健将们并非彻底地、全盘地反传统，却要为何使用那些激切、矫枉过正的语言和方式来反对传统呢？实际上，“矫枉过正”在当时历史条件下有一定的

<sup>1</sup>陈独秀：《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第3卷，上海人民出版社，第385—386页

<sup>2</sup>鲁迅：《文化偏至论》，《鲁迅全集》第1卷《坟》，人民文学出版社2005年版，第57页

<sup>3</sup>[美]林毓生著，穆善培译，苏国勋、崔之元校：《中国意识的危机（增订再版本）——五四时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社1988年版，第187、190、192页

合理性。一些学者认为“矫枉过正”是新文化运动的启蒙先驱者们不得已而为之的历史选择，例如胡绳在《“五四”与反封建》中认为，“矫枉过正，曾经是近代一些思想先驱者认为可以采取的斗争策略。历史的看，是可以理解的。”朱文华在《“五四”新文化运动“偏激”说驳议》中指出，“如果采取矫枉过正的态度，‘语不惊人誓不休’，则必然发生重大社会影响，给人以剧烈的思想震动，由此取得以‘深刻的片面性’与‘片面的深刻性’相互影响的奇效，切实促进思想启蒙（解放）运动的深入发展。”并指出，如果我们承认被新文化先辈所批评和反对的文化本身的反动性与腐朽性，承认“科学、民主”的先进性，就没有理由指责他们的“偏激”。<sup>1</sup>

林毓生在其代表作中称鲁迅“却以大量的时间对中国传统文化的各个方面进行了学术研究”，称此为对鲁迅一生“是一个嘲弄”。<sup>2</sup>很显然，林毓生们不知道满清时代遗留下来的腐朽、落后、奴才文化仍根深蒂固，不了解那种打着传统旗号的垃圾文化严重制约着当时的社会进步和发展，不能感受生活在那个时代下受腐旧文化淫威压迫的痛苦和不堪<sup>3</sup>，未能体察这些新文化人面临内心的焦虑状况和战斗情绪，不能体会山河破碎、国家百废、民族危亡之下思想与政治建设的严重急切，也就无法明白那一代新文化人的良苦用心，——这种用心既有破除一家独尊、废弃腐朽的奴才文化、接纳现代科学与民主的思想宗旨，也有破除忠君、专制思想的政治目标，还有拒绝调和、“取法乎上，仅得其中；取法乎中，仅得其下”，亦即“矫枉才能得正（而非过正）”的哲学理念和策略。

对此，我将谨用当时人们的只言片语来管中窥豹，仍按时间顺序排列。

1912年，梁启超在北大演讲时就曾指出新学所面临的迫害与艰难：

“时在乙未之岁，鄙人与诸先辈，感国事之危殆，非兴学不足以救亡，乃共谋设立学校，以输入欧美之学术于国中。惟当时社会嫉新学如仇，一言办学，即视同叛逆，迫害无所不至。”<sup>4</sup>

1913年，袁世凯“天坛宪法”草案第19条规定：“国民教育以孔子之道为修身大事。”后来这一争论由国会发展到思想文化界，成为新文化运动的导火索。“可以说，正是由于袁世凯和张勋接二连三地复辟，重新恢复帝制，以及像康有为这样维新运动中的激进人物都主张要把孔教奉为国教，列入民国时代的宪法，都拥护帝制，才引起了新一代知识分子的忧虑和深思。”<sup>5</sup>

<sup>1</sup>朱文华：《“五四”新文化运动“偏激”说驳议》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2010年01期

<sup>2</sup>[美]林毓生著，穆善培译，苏国勋、崔之元校：《中国意识的危机（增订再版本）——五四时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社1988年版，第229页

<sup>3</sup>如男尊女卑思想、“封建”家长制、包办婚姻、女子贞节观等，甚至诸如“浸猪笼”这些带着传统旗号的反人权、反文明的极端“传统文化”。参考：《广东考古发现清代遭“浸猪笼”私刑的女性骸骨》。——在当时，面对这种传统文化，除了尽力砸烂它还能有什么办法？

<sup>4</sup>梁启超：《莅北京大学校欢迎会演说辞》，《饮冰室合集》第4册·文集二十九，页38，中华书局；另见吴其昌：《梁启超传》，江苏人民出版社2014年版，第202页

<sup>5</sup>严家炎：《“‘五四’全盘反传统”问题之考辨》，《文艺研究》2007年第3期

1916年2月，《新青年》发表易白沙《孔子平议》认为孔子学说易造成专制：“孔子尊君权漫无限制，易演成独夫专制之弊。”“孔子讲学不许问难，易演成思想专制之弊。”“孔子少绝对之主张，易为人所借口。”<sup>1</sup>

而《新青年》主编、新文化运动旗手陈独秀，则先后发表《敬告青年》、《今日之教育方针》、《东西民族根本思想之差异》、《吾人最后之觉悟》、《驳康有为致总统总理书》、《宪法与孔教》、《孔子之道与现代生活》、《旧思想与国体问题》、《复辟与尊孔》等文，严厉批驳康有为的国教运动及袁世凯的“尊孔”复辟活动，在五四反孔批儒运动中具有相当大的代表性。

1916年10月，针对康有为电请总统总理拜孔尊教，陈独秀著文驳斥说：“孔教与帝制，有不可离散之因缘”的观点。<sup>2</sup>这是感受到强烈的政治与思想危机而匆匆得出的结论，在当时社会却有着重要的历史意义。

1916年12月，陈独秀发表《孔子之道与现代生活》，从经济独立、人格独立、信仰独立、妇女解放等诸多方面论证孔子之道与现代生活不合，因而必须彻底批判孔子之道。以下试举陈独秀的部分论述：

现代生活，以经济为之命脉，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。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。……《坊记》曰：“父母在，不敢有其身，不敢私其财。”此甚非个人独立之道也。

现代立宪国家，无论君主共和，皆有政党。其投身政党生活者，莫不发挥个人独立信仰之精神，各行其是：子不必同于父，妻不必同于夫。律以儒家教孝教从之义，——父死三年，尚不改其道，妇人从父与夫，并从其子。——岂能自择其党，以为左右袒耶？

妇人参政运动，亦现代文明妇人生活之一端。律以孔教，“妇人者，伏于人者也”；“内言不出于阃”；“女不言外”之义，妇人参政，岂非奇谈？西人孀居生活，或以笃念旧好，或尚独身清洁之生涯，无所谓守节也。妇人再醮，决不为社会所轻。（美国今大总统威尔逊之夫人，即再醮者。夫妇学行，皆为国人所称。）中国礼教，有“夫死不嫁”（见《郊特牲》）之义。男子之事二主，女子之事二夫，遂共目为失节，为奇辱。礼又于寡妇夜哭有戒。（见《坊记》）友寡妇之子有戒。（见《坊记》及《曲礼》）国人遂以家庭名誉之故，强制其子媳孀居。不自由之名节，至凄惨之生涯，年年岁岁，使许多年富有为之妇女，身体精神俱呈异态者，乃孔子礼教之赐也！

<sup>1</sup>易白沙：《孔子平议》上下篇，载《新青年》1916年2月第1卷第6号、1916年3月第2卷第1号；另见中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第20—22页

<sup>2</sup>陈独秀：《驳康有为致总统总理书》，《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第217页；另见中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第47页；《独秀文存》卷1，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第100页

今日文明社会，男女交际，率以为常。论者犹以为女性温和，有以制男性粗暴，而为公私宴聚所必需。即素不相知之男女，一经主人介绍，接席并舞，不以为非。孔子之道则曰：“男女不杂座”，曰“嫂叔不通问”；曰“已嫁而反，兄弟弗与同席而坐，弗与同器而食”；曰“男女非有行媒，不相知名；非受币，不交不亲”，（均见《曲礼》）曰“女子出门，必拥蔽其面”；曰“七年（即七岁）男女不同席，不共食”，（均见《内则》）曰“男女无媒不交，无币不相见”；曰“礼非祭，男女不交爵”。（均见《坊记》）是等礼法，非独与西洋社会生活状态绝殊，又焉能行于今日之中国？

西洋妇女独立自营之生活，自律师医生以至店员女工，无不有之。而孔子之道则曰，“男女授受不亲”（见《坊记》）；“男不言内，女不言外，非祭，非丧，不相授器”（见《内则》）；“妇人，从人者也”。是盖以夫为妇纲，为妇者当然被养于夫，不必有独立生活也。

妇与夫之父母，素不相识，只有情而无义。西洋亲之与子，多不同居：其媳更无孝养翁姑之义务。而孔子之道则曰：“戒之敬之，夙夜毋违命”（见《士昏礼》）；“妇顺者，顺于舅姑”（见《昏义》）；“妇事舅姑，如事父母”；“父母舅姑之命，勿逆勿怠”，“于甚宜其妻，父母不悦，出”（古人夫妻情好甚笃，若不悦于其亲而出之，致遗终身之憾者甚多。例如陆游即是也）。“凡妇，不命适私室，不敢退；妇将有事，大小必请于舅姑”。（均见《内则》）此恶姑虐媳之悲剧所以不绝于中国之社会也！

西俗于成年之子，不甚责善，一任诸国法与社会之制裁。而孔子之道则曰：“父母怒不悦，而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝。”此中国所以有“父要子死，不得不死，君要臣亡，不得不亡”之谚也。

以上所举孔子之道，吾愿尊孔诸公叩之良心：自身能否遵行；征之事实能否行之社会，即能行之，是否增进社会福利国家实力，而免于野蛮黑暗之讥评耶？吾人为现代尚推求理性之文明人类，非古代盲从传说之野蛮人类，乌可以耳代脑，徒以几时震惊孔夫子之大名，遂真以为万世师表，而莫可议其非也！

孔子生长封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也；所垂示之礼教，即生活状态，封建时代之礼教，封建时代之生活状态也；所主张之政治，封建时代之政治也。<sup>1</sup>

陈独秀所列举的这些落后的思想习俗虽然并非中国传统文化特别是儒家学说的本来面目（陈独秀们将被阉割、被改造的垃圾文化当成了中国传统文化），但却是当时

<sup>1</sup>陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》1916年12月第2卷第4号；另见《独秀文存》卷1，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第117—121页；中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第18—31页；《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第232—235页

的中国社会现实的写照和真实体现，因此要破除这种落后的奴才文化也就有着强烈的社会现实意义。

1917年1月，陈独秀答吴又陵时说：

“窃以无论何种学派，均不能定为一尊，以阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道，非无优点，而缺点正多。尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治，法律，社会道德，俱无由出黑暗而入光明。”

此说虽有过于贬低儒学，但指出了其破孔之现实目标所在，即是破除思想独尊。

1917年2月，李大钊解释“绝对排斥以孔道规定于宪法之主张”的原因，是抨击专制灵魂：

“余之掊击孔子，非掊击孔子之本身，乃掊击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也；非掊击孔子，乃掊击专制政治之灵魂也。”<sup>1</sup>

1917年3月，陈独秀鲜明地表达了其拒绝调和的激进思想：

“记者非谓孔教一无可取，惟以其根本的伦理道德，适与欧化背道而驰，势难并行不悖。倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间绝无调和两全之余地。吾人只得任取其一。”<sup>2</sup>

实际上，这里的“孔教”并非孔子学说本来面目，而是保守派所推崇的、将孔子学说不断加以改造的后世学说，特别是满清以来的落后学说。陈独秀反孔批儒的根本目的，在于输入西方近代民主与科学，也就是说，他认为反孔批儒是学习现代科学与政治思想的必要条件，而不得不为之。

1917年8月，陈独秀在《复辟与尊孔》一文中进一步指出当时的尊孔与专制和复辟的联系：

“盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者。故曰：张、康复辟，其事虽极悖逆，亦自有其一贯之理由也。……张、康虽败，而所谓“孔教会”，“尊孔会”，尚遍于国中，愚皆以为复辟党也。盖复辟尚不必尊孔，以世界左袒君主政治之学说，非独孔子一人。若尊孔而不主张复辟，则妄人也，是不知孔子之道者也。”<sup>3</sup>

1918年，鲁迅在《我之节烈观》中指出传统礼教贞节观对女人的摧残：

<sup>1</sup> 李大钊：《自然的伦理与孔子》，《李大钊全集》第1册，人民出版社2006年版，第247页

<sup>2</sup> 陈独秀：《答佩剑青年》，《独秀文存》卷3，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第48页

<sup>3</sup> 陈独秀：《复辟与尊孔》，《陈独秀著作选》第1卷，上海人民出版社，第335页；另见《独秀文存》卷1，上海书店《民国丛书》第1编第92册，第167页

“总而言之：女子死了丈夫，便守着，或者死掉；遇了强暴，便死掉；将这类人物，称赞一通，世道人心便好，中国便得救了。大意只是如此。……古代的社会，女子多当作男人的物品。或杀或吃，都无不可；男人死后，和他喜欢的宝贝，日用的兵器，一同殉葬，更无不可。”<sup>1</sup>

1919年，鲁迅作《随感录三则》言“孔教与帝制及复辟极有关系”：

“报上载清廷赏衍圣公孔令贻‘骑朝马’，孔令贻上摺谢恩。原来他也是个遗老！我从前听人说，孔教与帝制及复辟，都极有关系，这事虽然有筹安君子和南海圣人的著作作证，但终觉得还未十分确实。现在有这位至圣先师的嫡孙证明，当然毫无可疑了。”<sup>2</sup>

1919年12月，胡适在《“新思潮”的意义》中指出先讲调和于革新的目标无益，要实现走50里路的目标，必先强调走100里：

“调和是社会的一种天然趋势。人类社会有一种守旧的惰性，少数人只管趋向极端的革新，大多数人至多只能跟你走半程路。这就是调和。调和是人类懒病的天然趋势，用不着我们来提倡。我们走了一百里路，大多数人也许勉强走三四十里。我们若先讲调和，只走五十里，他们就一步都不走了。所以革新家的责任只是认定‘是’的一个方向走去，不要回头讲调和。社会上自然有无数懒人懦夫出来调和。”<sup>3</sup>

1921年6月，胡适给《吴虞文录》作序说：

“正因为二千年来‘吃人的礼教’和法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎，烧去！”<sup>4</sup>

1923年3月，胡适作《五十年来中国之文学》称赞了陈独秀在文学革命上不容反对的思想：

“因为我的态度太和平了。若照这个态度去做，文学革命至少还需经过十年的讨论和尝试。但陈独秀的勇气恰好补救这个太持重的缺点。……当日若没

<sup>1</sup> 鲁迅：《我之节烈观》，《新青年》1918年8月第5卷第2号；另见《鲁迅全集》卷1《坟》，人民文学出版社2005年版，第122、125页；中国社会科学院近代史研究所编《五四运动文选》，三联书店1959年版，第158、161页

<sup>2</sup> 鲁迅：《随感录三则·孔教与皇帝》，《鲁迅全集》第8卷《集外集拾遗补编》，人民文学出版社2005年版，第106页

<sup>3</sup> 胡适：《“新思潮”的意义》，《新青年》1919年12月第7卷第1号；另见欧阳哲生编：《胡适文集》第2册《胡适文存》卷4，北京大学出版社1998年版，第557页；刘通、文韬编：《审问与明辨——晚清民国的“国学”论争》上册，北京大学出版社2012年版，第303页

<sup>4</sup> 胡适：《吴虞文录》序，欧阳哲生编：《胡适文集》第2册《胡适文存》卷4，北京大学出版社1998年版，第610页

有陈独秀‘必不容反对者有讨论之余地’的精神，文学革命的运动决不能引起那样人的注意。”<sup>1</sup>

1925年3月，在给许广平的信中，鲁迅写道：

“你好像常在看我的作品，但我的作品，太黑暗了，因为我常觉得惟‘黑暗与虚无’乃是‘实有’，却偏要向这些作绝望的抗战，所以很多着偏激的声音。其实这或者是年龄和经历的关系，也许未必一定的确的，因为我终于不能证实：惟黑暗与虚无乃是实有。”<sup>2</sup>

1932年12月，鲁迅又在回忆中写道：

“我那时对‘文学革命’，其实并没有怎样的热情。见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看来看去，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了。”<sup>3</sup>

这2篇文章表明鲁迅在看到残酷、失望的社会现实后，开始走极端、“黑暗”、“偏激”的路线，这是他感到不如此不能搅动中国这个沉睡的巨人。这也就能基本解释为什么鲁迅会从写《文化偏至论》时的客观学术到五四后的激烈战斗这一矛盾转变了。

1927年2月，鲁迅在香港青年会演讲时曾就“调和与折衷”问题作过形象的比喻：

“就因为当时又有钱玄同先生提倡废止汉字，用罗马字母来替代。这本也不过是一种文字革新，很平常的，但被不喜欢改革的中国人听见，就大不得了了，于是便放过了比较的平和的文学革命，而竭力来骂钱玄同。白话乘了这一个机会，居然减去了许多敌人，反而没有阻碍，能够流行了。中国人的性情是总喜欢调和折衷的。譬如你说，这屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不允许的。但如果你主张拆掉屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。没有更激烈的主张，他们总连平和的改革也不肯实行。那时白话文之得以通行，就因为有废掉中国字而用罗马字母的议论的缘故。”<sup>4</sup>

1935年，鲁迅在日本发表《在现代中国的孔夫子》，指出权势者的“孔子”与民众没有关系：“总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。”<sup>5</sup>文中谈到袁世凯“袁皇帝”、孙传芳和张邦昌这三个“尊孔”的军阀时说：

<sup>1</sup>胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文存二集》卷2，欧阳哲生编：《胡适文集》第3册，北京大学出版社1998年版，第255页

<sup>2</sup>鲁迅：《两地书·第一集北京》，《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社2005年版，第21页

<sup>3</sup>鲁迅：《〈自选集〉自序》，《鲁迅全集》第4卷《南腔北调集》，人民文学出版社2005年版，第468页

<sup>4</sup>鲁迅：《无声的中国》，《鲁迅全集》第4卷《三闲集》，人民文学出版社2005年版，第13—14页。

<sup>5</sup>鲁迅：《在现代中国的孔夫子》，《鲁迅全集》第6卷《且介亭杂文二集》，人民文学出版社，第327页。

“孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着‘敲门砖’的差使的。一看最近的例子，就更加明白。从二十世纪的开始以来，孔夫子的运气是很坏的，但到袁世凯时代，却又被重新记得，不但恢复了祭典，还新做了古怪的祭服，使奉祀的人们穿起来。跟着这事而出现的便是帝制。然而那一道门终于没有敲开，袁氏在门外死掉了。……这三个人，都把孔夫子当作砖头用，但是时代不同了，所以都明明白白的失败了。岂但自己失败而已呢，还带累孔子也更加陷入了悲境。他们都是连字也不大认识的人物，然而偏要大谈什么《十三经》之类，所以使人们觉得滑稽；言行也太不一致了，就更加令人讨厌。既已厌恶和尚，恨及袈裟，而孔夫子之被利用为或一目的的器具，也从新看得格外清楚起来，于是要打倒他的欲望，也就越加旺盛。所以把孔子装饰得十分尊严时，就一定有找他缺点的论文和作品出现。”<sup>1</sup>

1935年，由于在中国本位文化的争论中被说成“折中派”，胡适声明“我是主张全盘西化论的”，并强调了“取法乎上，仅得其中”的道理：

“此时没有别的跳可走，只有努力全盘接受这个新世界的新文明，全盘接受了，旧文化的‘惰性’自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。若我们自命做领袖的人也空谈折衷选择，结果只能抱残守脚而已。古人说‘取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。’这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的怡性自然会把我们拖向折衷调和上去的。”<sup>2</sup>

紧接着，胡适发表《试评所谓“中国本位的文化建设”》，认为由于民族文化的惰性（抗性），“全盘西化”“攀不倒”中国本位的传统文化，言下之意就是即使矫枉过正也不会导致全盘西化：

“戊戌的维新，辛亥的革命，五四时期的潮流，民十五六的革命，都不曾动摇那个攀不倒的中国本位。在今日有先见远识的领袖们，不应该焦虑那个中国本位的动摇，而应该焦虑那固有文化的惰性之太大。今日的大患并不在十教授们所痛心的‘中国政治的形态，社会的组织，和思想的内容与形式，已经失去它的特征’。我们的观察，恰恰和他们相反。中国今日最可令人焦虑的，是政治的形态，社会的组织，和思想的内容与形式，处处都保持中国旧有种种罪孽的特征，太多了，太深了。”<sup>3</sup>

1937年10月，陈独秀在《孔子与中国》中对将孔子学说用作鼓吹忠君、专制感到痛切：

<sup>1</sup> 鲁迅：《在现代中国的孔夫子》，《鲁迅全集》第6卷《且介亭杂文二集》，人民文学出版社，第328—329页。

<sup>2</sup> 胡适：《编辑后记》，《独立评论》1935年第142号

<sup>3</sup> 胡适：《试评所谓“中国本位的文化建设”》，欧阳哲生编《胡适文集》第5册，北京大学出版社1998，第451页；另见罗荣渠主编：《从“西化”到现代化——五四以来有关中国的文化趋向和发展道路论争文选》中册，黄山书社2008年版，第450、451页

“科学与民主，是人类社会进步之两大主要动力，孔子不言神怪，是近于科学的。孔子的礼教，是反民主的，人们把不言神怪的孔子打入了冷宫，把建立礼教的孔子尊为万世师表，中国人活该倒霉！请看近数十年的历史，每逢民主运动失败一次，反动潮流便高涨一次；同时孔子便被人高抬一次，这是何等自然的逻辑！帝制虽然两次倒台，然而袁世凯和徐世昌的走狗，却先后昌言民国的大总统就是君，忠于大总统就是忠于君；”<sup>1</sup>

陈独秀重申废除这已面目全非的孔子礼教的思想，可见其强烈地反孔教还是出于现实的政治诉求：

“不塞不流，不止不行，孔子的礼教不废，人权民主自然不能不是犯上作乱的邪说；人权民主运动不高涨，束手束足意气消沉安分守己的奴才，那会有万众一心反抗强邻的朝气。”<sup>2</sup>

## 六、结语

当然，笔者也不得不说，新文化人在迫切的政治与文化背景下，未能对中国传统文化进行学术性发掘与研究，尤其是未能将一直在自我更新、自我改进中发展的儒家文化与被满清阉割、改造之奴才型儒家文化相区分<sup>3</sup>，因而将一部分理应由满清承担的历史责任推到整个中国传统文化之上，这可以说是时代的局限，而这种整理国故、匡正史观、正本清源、再造文明的任务，必须由当代的学人来承接和完成，以为对新文化运动的继承和发展。

这样艰巨的历史责任，以宣传汉服、复兴华夏为己任的汉服同袍，有心承担、有力完成吗？

---

<sup>1</sup>陈独秀：《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第3卷，上海人民出版社，第386—387页

<sup>2</sup>陈独秀：《孔子与中国》，《陈独秀著作选》第3卷，上海人民出版社，第389页

<sup>3</sup>这一方面鲁迅曾有所注意，例如在四库全书问题、满清的文化压迫等方面，但未能深入和持续。

# 汉服体系介绍

主讲：欧阳雨曦<sup>1</sup>

岭南弘汉大学堂第一期在线讲座

首先说明一下，非常感谢大家的欢迎和关注，这次讲演的内容是我们以前和几位老同袍一起研究和写作的部分书稿内容，在此也非常感谢他们的努力和付出，其中体系概论是由溟之幽思同袍完成。由于此次只是讲座，也是在下初次涉及此类演讲方式，因此不便把所有书稿内容一一打出，只介绍下汉服体系和一些款式的分类及大概情况，也有助于大家的批评指正和交流。另外，由于书稿著作较早，难免在里面存在一些不足，希望大家本着客观的形式多多指正。体细节款式等内容是由在下着笔。好了，如果大家没什么疑问的话，就开始了，首先我们今天涉及的是汉服体系。

首先说明一点，我们大家可能对体系并不陌生，但对于汉服体系可能多多少少还存在些疑问，而汉服运动自发展以来。一直是以历史的角度去研究和发展的，而体系就是将历史上的款式进行分类，总和和提炼这样一个过程。那么，首先我们讲讲汉服体系为什么要成立。按照一般的思路，在每个历史时期，服饰强烈地体现了当时的社会风气和生存状态。在很大程度上，服饰文化与社会风尚是合拍的。因此，在中国不同历史时期（具体表现为不同朝代），新的花样层出不穷，极具时代特色，以至让人产生汉服没有连续性的错觉。那么这个体系到底有无规律可循？在这里，我们可以先简单回顾一下汉服的发展历程，在长河每个峰回路转之时表现出来的千姿百态。

## 回溯发展历程

黄帝制衣冠，一直传到夏商时期，由于史料比较匮乏，暂且不论；西周开始纳入礼制的范围，周公制礼作乐，标志华夏衣冠体系形成；春秋战国的华夏服饰色彩纹样古朴神秘；秦汉时期的主体风格凝重典雅（汉以后得名）；魏晋南北朝的服装以清新淡雅为尚；隋唐则以华美大气为特色；宋元时期人们审美趋于素净，服饰简洁朴素；明代处于社会变革的历史阶段，繁缛精巧。而对于汉服了解并支持其发展在现在的我们可能对历史上的汉服服饰并不陌生 对朝代上的汉服也多有了解。

但是一点，我们需要注意的是。按朝代分的意义究竟是什么，或者说它有哪些优点甚至可以说是弊端，所谓按朝代划分，就是在介绍其历史渊源和文化知识时，以每个朝代为标准分隔断开，每个朝代为一节，专门讲述某个时间段汉服表现出来的具体

<sup>1</sup>欧阳雨曦（迟月路），毕业于吉林大学历史系。2003接触汉服复兴运动，2004年起从事汉服研究。参加过2005年首届汉服知识竞赛等活动，2003-2006年任汉网服饰版版主。著有《论正坐》《强权政治与民族融合》《同牢之礼》《唐装赋》《亡国与亡天下》《中华礼仪形态综述》等文章。之后一直致力于汉服研究和款式发掘，目前在著《中国形象——汉民族服饰体系的创立与解析》一书。

其实我简单地找了下，应该还有但不限于以下文章：《浅论汉服发展史，汉服9种款式的归纳介绍》《着汉服在日常生活中的得体礼仪》《重新梳理的婚礼仪程》《古装与汉服》《汉服初步分类规划制定方案》《最大的考误，钿钗礼衣》《现代版简化常礼》《中国男人爱美史》……

形象。几乎所有书籍都是以朝代先后顺序来介绍中国服饰文化的。

所以朝代化就很容易让人联想到古装。如果是“古装”的话，那么其意义不过是增添人们生活情趣，担负不起传承历史记忆与增强凝聚力的责任，与本书指导复兴民族服饰的宗旨背道而驰。我们一再强调，汉服是民族文化有机组成部分，如果它是古装，那么汉字就应该是古文字，汉族也就成了古代民族。很显然，我们并不是古人，那我们的服饰也就不能叫做古装。

比方说，汉字从古到今也发生了巨大的变化，也经历了几千年朝代更替的风风雨雨，但是我们今天只会说“篆书”、“楷体”、“宋体”，不会说“秦朝的字体”、“明朝的字体”。我们的衣服也是同样道理。

这种统一不仅是文化内涵的贯通，更是各种款式之间密切联系。比如裙是裳的发展变化，到后来，两者基本上没有区别，襦裙可以看作衣裳的延伸；直裾是曲裾深衣的演变结果；衫是袍衫对深衣的回忆，直身站在深衣与开衩袍衫之间；敞开领子的褙子叫旋袄，取掉袖子的褙子叫比甲；而褙子则跟大袖衫有很深的关系。

稳定与改变是对立统一的矛盾体。长江万古不息，千百年来河道改变巨大，滔滔江水每一秒每一刻都在改变，但是我们还是把那条贯穿中国的长河命名长江，只要不断流就一直存在，之所以我们叫它长江不叫黄河，就因为它本质没有变。一个成年人与他婴儿时期状态显然不同，但是我们不会说这是两个人，把他的人生道路生拉活扯地分为两半截。道理放在汉服也一样，在不同时期不同的表现形式是其张扬个性创造力尽力舒展的结果，不管是华丽的钿钗礼衣还是小巧的褙子，都是汉服体系中的分支而已。浩浩荡荡的大江东去，波澜壮阔，沿路有奇峰耸立崎岖陡峭的三峡，也有极目楚天阔的平湖；有九曲回肠的浅滩天险，也有直挂云帆的坦荡通途。山河壮丽，无限美好，怎么能人为地把它分割得支离破碎？

其实从中我们也不能发现一个规律：越早的款式越到后期地位越高。中国礼服发展有一个基本的趋向就是越古老的地位越高。衣裳制是最早出现的款式，它的代表冕服，在后来的历史发展中其地位被提拔到无与伦比的地位，由原来朝臣礼服发展为祭天、皇帝登基等象征；深衣发展而来的翟衣成为皇后的礼服；上下通用的褙子也成了命妇礼服一个组成部分；圆领长袍在后期直追交领长衫成为常服，并且上升为官服，而古老元素交领元素则成为最基本特征之一。所以认为圆领淘汰掉了交领这是一个误区。就是说，一种文化应该按其自身特点进行划分归类，不应该按朝代划分；更不能推导出一个朝代一种款式的结论来。

那什么是历史服饰呢？历代服饰史就是指按照服饰演变的进程，考证和还原传统服饰的产生、发展历史。关注的对象是历史上的具体服饰，关注的是具体的制度，一般不进行总体的概括。今天很多著作都是历代服饰史，传达的是中国历史文化知识，供大众了解历史的途径，并不是研究汉民族服饰。

研究中国服饰的前辈们付出了艰辛的努力，我们否定按朝代划分并不是否定他们的心血。二十世纪后期，涌现出一大批优秀的服装研究者，比如沈从文先生、周锡保先生、李之檀先生、孙机先生，他们利用出土文物严密地考证了中国服饰，释清了

不少千古疑惑，总结了不少经验，提供了详实的资料。比如沈从文先生在巨著《中国古代服饰史》一书里考证了“衽”的问题；孙机先生的论文绵密细致，层层推进，揭示出尘封千年的秘密；李之檀先生的煌煌大作《中国服饰文化参考文献目录》更是研究服饰的必备参考书；第二，前辈们着眼于“历史文化”的概念，是考证发覆的服装史，而本书着眼于“民族服饰”，是为今天社会需要而编写的，两者之间并不矛盾，不存在本书否定前辈们成果的问题；第三，汉服也有绵长的发展历史，历史上的汉服可以归纳为这几个词：整齐划一、层次分明、演变自然、传承有序。

可以这样认为，在今后专门性研究中，有体系研究、汉服史研究、设计应用研究等等区别。这些研究内容互相联系又互相区别。

所以，我们这里讲的是民族服饰，而不是服装史。那么民族服装表现为什么特点呢：

- (1) 民族服饰表现出来的形式必须是最典型的、最有代表性的；
- (2) 在具体的应用领域，表现形式必须是唯一的，让人一眼就能区分的；
- (3) 必须代表民族整体，不能只代表一个阶层或某个地方；
- (4) 文化以及审美符合历史上汉族的整体文化和美学。这点很重要，即民族服装美学定义就是区分舞台演出道具的一个方面（舞台道具可以表现民族服饰，但是毕竟是两个范畴，不能混为一谈）。

历史上尽全时空下所有中国传统服饰文化的总集合，庞大而繁杂，好的坏的精华与芜杂并存，包罗万象，外延宽广，并不成体系，尽管有官方的厘定，但是多从礼法等级制度上加以规定，并没有学术上的意义。从周礼到方家笔记，有相关的研究，却多描述、记录，少归纳、总结，限于一时一地一花一木的考证。并不是说先人不重视衣冠，而是他们没有必要去建立民族服饰体系。在本来穿着的占绝对统治地位下的服饰文化氛围里，人们没有整体性研究的必要。相反在今天民族、传统、文化意识增强的情况下，作为与西装、其它民族服饰相对概念存在的汉民族服，有了清晰的界定和划分依据。随着汉民族服饰重新被人们接受，这就必然要求规范化、制度化，建立一个形象鲜明、概念明确的体系，指导人们自发的实践活动。所以新体系要在文化自觉的指导下，根据所有历史文物典章提炼出来的精华进行综合，符合现代观念，在前者基础上增益删减，赋予新的内涵，为现代人服务。

在这里我们归纳下汉服体系的特征：

- (1) 以礼仪为主，生活化为辅；
- (2) 美学化、艺术化为重，政治色彩淡漠；
- (3) 清晰、明确、规范、系统化、制度化。辅以学术考证。

(4) 主要功能是区别族群，增强文化认同、民族凝聚力。

汉服体系是在历史基础上的继承发展，不是从零开始的重新演化。其意图是重新找回汉族真正的民族服饰，在这个目标之下，整理总结历史文化遗产，去芜存精，重建汉族传统服饰体系，一则传播传统文化文史知识；二则指导人们实践活动。传播文史知识以历史叙述为主，讲述曾经有过的痕迹，简单叙述；指导实践以现代人为主角，重在技术性和可行性。

汉服体系为现代人生活服务，不是与古代生活一一对应的简单复原。因为缺少三百多年的演化过程，跨越这种鸿沟显得有些生硬。但这不是汉服本身有缺陷，而是其它因素造成的遗憾。这种遗憾只能靠社会进步和社会所有成员从各个方面努力纠正、弥补，非汉服独力能完成之浩大工程。因此，从弥补历史遗憾这个角度来看，汉服起的也是开端作用。

整体与综合看待汉服体系，整齐规矩的序列。一般来讲，民族服饰就是今人把先民的服装当作礼服来穿戴，用以辨别族属、纪念祖先、传承文化。因此，汉服体系的核心是礼服，其次才是流行时尚。我们从不认为汉服能大规模应用于日常生活，相反，我们认为它出现在应该出现的场合，发挥应有的作用才是复兴的全部意义。

该体系除了解决当下的认同问题外，还要考虑到日后的发展问题。作为开放的有自我更新能力的体系，肯定不能毕其功于一役，在最开始的建立时期就做好准备工作，不会阻碍日后的增补。

诚然，如果服装设计师能从古老的文化宝藏中吸取灵感，创作新作品，作为现代服饰体系的有益补充，也未尝不可。按祭礼、成人礼、婚礼、毕业礼、宴飨、射礼、燕居、葬礼等实用功能划分。该服饰在历史上的作用和地位只具参考作用，真正决定其今天地位、功用的是现代礼仪规范。换句话说，今因于古礼，有所损益也。

很显然，遵循古礼是很重要的内容，而很大程度上便是儒家所崇尚的“礼”，正所谓“制礼作乐”、“克己复礼”是也。同时，作为民族服饰体现民族精神，因此，儒学的礼仪也好、思想也罢，只是其中组成部分，尚有道、释、法、墨等诸家内涵等待人们继承发扬。

汉服体系态度很明确地屏弃缠足（此陋习发端于封建社会后期，恰好处于我们民族逐渐走下坡路阶段），坚决批判陋习。复兴的主体是人，服务的也是人，文化元素是复兴的对象，是被动的。我们当然要按“取其精华，弃其糟粕”的原则主动加以筛选，不能削足适履、本末倒置。

汉服体系的定位与世界其它民族服一样，是本族文化中不可或缺的一部分，其地位是历史发展的自然结果（也应该有必然性），不应该被人为地抹杀。

那么，具体应该怎么做呢，必须进行归纳和典型化。所谓典型，就是在历史是最一般最平常，最能够代表汉民族历史和文化的相对稳定的元素群或款式。基本的参照标准是在历史和今天出现的频率，是否具备相当的文化内涵，是否有经过了长期的时间检验。那些为人所知，家喻户晓的款式和形象为首选，那些尘封在专业书籍里鲜为人知的式样则划为非典型。这里有个特殊的地方，就是在历史是并不出名，但是在今

天影响却极大的款式，则需要审慎对待。比如说长诃子外加透明大袖衫的式样，在历史是非常少见，但是在今天却成了唐装的第一形象，这个需要从历史出发，考察出这种款式并不典型，只能作为非典型的特殊的款式加以研究，不宜推广。

提炼的原则是：

- (1) 每个类型乃至细节非凭空想象；
- (2) 每个类型都很典型，存在时间长、应用范围广；
- (3) 简洁、美观、统一、规范、稳定；
- (4) 符合历史，同时符合今人的审美观；
- (5) 蕴涵丰富的历史文化内涵，又能承载时代意义；
- (6) 具有现实操作性，较高的性价比。

可研究类型

这一类是指包含着极其丰富的历史文化内容的款式，由于时代的变迁，已经失去了主要的功能，成为摆设，比如冕服、赐服、盔甲、翟衣等等，作为研究的对象存在，当然也可以在很特殊的场合发挥作用，不过跟一般人关系不大，仅仅是作为象征意义的文物存在。供科学的研究和文物鉴赏。

可继承类型

这一类是指在历史上广泛存在，曾经起过十分重要的作用，由于其包含的文化因素大部分跟前工业时代紧密结合，比如圆领官服，玄端，弁服，马面裙、衫等等，跟个人文化修养一定的关系，可以在一定基础上继承的款式，一般作为个人文化收藏品等等存在，或者在个人人生礼仪场合出现。比较专业，不够大众化。

可发扬类型

这一类是指在历史上广泛存在过，在中国传统文化有着自己一席之地的重要的基本款式和元素群。以下总结的是从众多资料中抽象出来的概念，以上论述的各种名词实际上严格说来大多可以包含在以下概念之中。这一类是我们大力发扬的重点内容。必须申明的是这个研究工作对象不包括戏剧、舞台和宗教服饰，更不包括粗制滥造的。

相对稳定性：服装本身来讲没有对错之分，但是要成为一个概念，就必须有一个相对稳定的内延外涵。如果改得非常离谱，那么就脱离了这个概念而成为其他东西了。因此，改变，是可以的，但是要看是什么改变。改变不能破坏历史内涵，不能违背基本原则。比如蔽膝用于上下分开的结构，不能用于深衣，把蔽膝用在曲裾深衣上，不应该得到提倡。

类型：类型就是相对稳定的概念款式，并不是指具体的款式，而是指那一类的款式，把那一类的款式抽象出共同点来并且用一个概念概括，每一个类型下面都有亚类

型。划分类型就好比给天空划分星座，一个星座就是一个类型，然后定下坐标后，描述其它不典型的类型就有了标准和依据。

主类型与亚类型：一个类型中有一个主类型，还有一个亚类型，亚类型是主类型等变化形式，处于辅助的地位。比如高腰襦裙就是亚类型，而齐腰襦裙就是主类型。

层级划分：类型表现为具体形式之后的分类，也就是说，一种类型，不是具体的是抽象的，而是由无数具体的实际的款式样子来体现的。由于元素的千变万化，构造出来的款式是非常多的，都属于这个类型，那么，就需要按历史符合度来划分层级。这样做对于指导人们制作服装有着重要的意义。

款式：从属于某类型，为该类型的具体表现形式。

部件：构造一种服装款式，可以拆分的最小单位，主要是指款式的构造和结构细分。比如一套襦裙可以拆分为中衣、腰带、披帛、绦带、围裙、上衣、长裙、外套褙子等等部件。

元素及元素群：描述一件服装的最小单位。这些元素有机集合起来就是元素群。简单说来有领子、袖子、颜色、花纹、质地等等。

祖型：这是指一种类型的原始形态。这个概念只有科学研究意义，对于一般制作来讲没有用处。

原型：这是指一种具体服装在元素群上或者制作理念上属于某个类型，那么这个类型就是这种服装的原型。它是历史符合度的主要参照物，也是层级划分地主要标准和刻度。

体系是指若干有关事物或某些意识互相联系而构成的一个整体。我们认为，汉服概念可以用一个庞大的理论体系来描述。这个体系包括了款式、颜色、花纹、面料、场合、穿着心理等等内容，可以说是包罗万象。要把握这个体系，应了解其结构；欲弄清汉服的结构，就得从本身款式入手。本章则是从款式层面出发作详细阐述。

款式，即服装的形制。款式是服饰的外在表现形式，具有相对的稳定性。从器型学上来讲，探讨一种物质文化的外在表现形式是判断它时代背景和文化烙印的必要过程。很显然，我们要研究汉服，也必须遵循同样的规律。（附注：器型学的含义是指出同一类型的器物的演化规律。这里有两层含义：一是本身在同一文化中的先后继承性，体现出时间延续性；二是同一时期在不同文化中传播的过程，体现地域宽广性。器型学有一个重要工作就是找出标准器。这门学问对于汉服研究有重要借鉴意义。）

汉文化实在博大精深，本书挂一漏万，只能粗略地列出最典型的类型，不可能面面俱到。不能认为本书没有涉及到的种类就一定非汉服，发轫之作，不可能巨细无遗。汉服宝藏开采工作刚刚开始，以后将会有更多专著完善其分类体系。

对于服装来说，款式、颜色、花纹和质料是其基本要素，缺一不可。这几个要素共同形成一种服饰的风格特色。板仓寿郎提到“在毫无任何关联的另一个区域、另一个时代里也时常会出现类似的形式。还有，外表形式看似迥异其实是相互关联的一个流派。”因此款式只是必要条件而非充要条件，区别汉服与非汉服的根本标准不在款式上而在其是否体现华夏风格汉族面貌。我们分析类型和款式的目的不在得出一个区

别汉服与非汉服的死板的标准制式，而在于汉服体系内部的继承性和发展性。

典型类型按裁剪分可以

上下通裁，一次裁剪成型：直身、褙子；

上下合一，两部分合在一起，是一个不可分割的整体：深衣；

组合裁剪，通裁加拼接或打褶：衣裳、襦裙。

这个划分是相对的，非绝对的，为平面裁剪提供参考。

继承与发展的关系

静止与运动是相对统一的，汉服本是历史范畴的名词，但是今日要重新发扬传统，在这个静止的基础上（五千年的文化积淀）延续继承发展，则必须有一个运动的观点，把握住传统的精髓，向未来延伸。

现在我们进入具体体系方面

周武王伐纣，建立周王朝后，周公一代先贤殚精竭虑，巩固了华夏政权，周公也随之开始了他的制礼作乐千秋大业。近代著名历史学家夏曾佑赞叹道：“孔子之前，黄帝之后，于中国大有关系者，周公一人而已。”周公最大功绩，就在于奠定了华夏礼乐文明。《尚书大传》说：“周公摄政，一年救乱，二年克殷，三年践奄，四年建侯卫，五年营成周，六年制礼作乐，七年致政成王”，有人考证说制礼作乐的时间在还政之后，也有人说周公没有详细制定礼仪，但至少可以肯定，衣冠制度是从周公那里明确下来。

礼制庞大繁复，衣冠乃其中重要部分，《周礼》一书中对人们着装有相当严格的规定。这个时候，汉服辨尊卑、昭名分的功能得到空前的发展，形态也开始稳定下来。

自从孔夫子发出“微管仲，吾被发左衽矣”的浩叹后，汉服便千秋如一日地恪守着右衽的遗制，受命不迁。汉服几大形态中，流畅的线条是千年的风韵，不管朝代变换的风云，宽袍大袖依然我行我素。

就让我们一起来认识自己美丽的外表吧

首先说一下元素 元素是描述一件服装的最小单位。这些元素有机集合起来就是元素群。简单说来有领子、袖子、颜色、花纹、质地等等。正如要描述一个人的长相，分嘴巴眼睛鼻子几个部分，需要对元素进行一一讲解。下面我们来认识一下汉服的基本名词和元素

### 一 汉服名词解析

我们首先来认识了解和探讨下汉服几个著名名词

首先是衽，什么是衽呢《礼记 玉藻》的郑注说：“凡衽者，或杀而下，或杀而上”，也就是说，衽从形态上是上宽下窄，或上窄下宽的幅片。其意义，则如《仪礼 丧服》中，郑注所说：“接于衣下，衽所以掩裳际也”。其实这其中包含了两类汉服的。

首先是衣裳制汉服的上衣，加上左右（从文物看也有一侧的）两片上宽下窄的幅片，遮挡下身前后裳间的缝隙。这种形态可以从西周的玉人像和曾侯乙墓编钟上铜

人看到。过去一直由专家笼统地称之为袍甚至深衣，但这两里都露出了下面密褶的下裳，而且是明显的前后裳，正符合《仪礼 丧服》的纪录。尤其是观察战国时代的水路攻战图等侧面像，我们可以发现很多人像所穿的并不是深衣，而是一件侧面看前场后短的上衣，和裙子。而这场出来的前片，就是衽。所以《左传》上记载武士“抽戈结衽”，所穿的，正是这种衣服。带有衽的衣裳在秦汉时代似乎渐渐淡出，但是，我们仍然发现了东汉画像石中的《射礼图》，在这个按照《仪礼》复现的古典礼仪中，汉朝人真的是复原了经师所注解的周制朝服。有趣的是，汉代的接衽衣似乎对妇女影响更大，妇女们创造出圭衣、圭属衣，并加上纤稍来演绎美丽，这一装饰一直持续到南北朝。

同样重要，但却莫衷一是的，是深衣之衽。有人认为是两侧的裙幅，有人认为是两侧的处理，有人认为是上身所续的布片，乃至沈从文先生认为是腋下的方形布片。

黄梨洲先生的《深衣考》里面解释交领的剪裁，认为要构成交领，就必须在对襟衣的基础上，加上三角形的布片，以此两襟乃能交掩形成方领。他把这个布片称为“续衽”。在今天的汉服体系中，我们认为前面所解释的“衽”的含义几乎已经消失，而作为汉服标志的交领的构造，却需要明确的术语。梨洲先生的这个用法正好雅正，所以，在这里，我们就把交领左右补缺的那块布，称为“衽”。

这样，就更好理解古代所说的，左在右上则为左衽，右在左上则为右衽。子曰：“微管仲，吾其披发左衽矣”，这一看似不经意的穿着，却体现了中国传统的夷夏之辨。另外就是缘边，也叫衣缘，这点相信大家不陌生了，具体指衣的边缘处在距离1寸左右的位置缘一道线，一般则一定要在这道边上镶上有颜色的布条。虽然作为装饰风格，也是出于保护布的使用目的。

比如《礼记》上记载：“具父母、大父母，衣纯以绩。具父母，衣纯以青。如孤子，衣纯以素”，一是说衣，裳不能用素气的颜色，如纯白的衣服，或缘边处不上色（如和服），但古人也并不忌讳缘边用白色，因为今人所讳的丧服白色，在古代是有密度与加工工艺区别的，和一般白色区别明显，所以明朝人好加白色子领，乃至用白色领子，都不是什么出格的好尚；二也是指如果衣，裳不缘边，则被看做非常晦气和失礼的行为。如汉代，只有贫寒之家或者凶服才会省去这道工序。但南北朝以降，也许是布匹工艺的进步，也许是风格的改变，常服不必缘边。

按理说古代为了保护布帛的边缘，凡是衣服外露的边缘，都要缘边，也就包括了领子（领）、袖口（）、下摆（裾）、侧边（）。要么只领子缘边其它地方都不缘边。后代根据需要形成各种风格，比如宋明喜好把下摆缘边做的更宽，以加强下裳的量感。明朝晚期则使用三四寸的领缘，以适应当时偏冷的气候。

值得注意的事，人们也往往根据《礼记 深衣》的记载，以为古人要根据父母、祖父母的情况而是用特定的衣缘。其实这是错误的理解《礼记 曲礼》上说：“非孤子当室，冠衣不纯素”，孤子是四十以下丧父母者，当室是指他是家族的继承人。如果不满足这两个特定条件，实际是不应该缘边的。缘边一般使用不同于衣服的颜色，但明朝也爱用同色的缘边，这也影响了朝鲜和日本。

再说下中单（也叫中衣），是指穿在里面的一层白衣。一般只能为交领。古代的衣按层次分一般大抵分三层：一是穿在最外面正规的衣，二是夹在中间的中衣，（所谓名“中衣”者，既里面一定要穿一件间隔亵衣与外衣之间的衣服。正规点应是衣裳连接的中单，才可遮体）三是最里面的亵衣，一般为胫衣，女子还要加上抹胸这类。

中单有衣裳连接的；有上衣下裤的；有衣裙分开的。衣裳连接的中单，多穿在礼服之内，并玄色缘边，这就是舆服志里记载的“白纱中单”，料子自然为轻薄而不透的棉纱制成。上衣下裳的搭配，则是上穿缺垮的短衫，下面要穿一条裳用以遮住里面的胫衣。这条裳也叫亵裙。这种搭配是在后来出现的，多穿在常服之内。

因中衣接近亵衣，“亵”在古文里的意思则代表“轻薄不尊重”，故多为白色。但由于《礼记》中明确记载：“父母存，冠衣不纯素”，即使是中衣也不是为全白的，因此中单才有缘边。

在古代，中衣外穿，是极大的失礼，同时也是对人的不尊重。

正规场合下，无论穿什么衣服里面都要穿中单。这样尽管有时外衣是敞领，但由于里面有中单，并不暴露肌肤。

中衣一般要比外面的衣长，比如袖长，就露在外面。衣领也露出来。一般来讲越在里层的衣都比外层的衣长，不光是中衣，有的露出里面的三层领子来，这就是文献中记载的“三重衣”。



图一：白纱中单，山东省博物馆存世实物

再来说下义领 义领就是假领 《明宫史》载“又 子领寸许，一则恐于君前露白色，一则省费省福，以便拆。”中国一直以来的交领，一直要露出里面的白色中衣领子来，有的甚至要露出三层，这就是所谓的“三重衣”。因此明以前的交领领口宽度普遍还是很宽。基本到了明代，不露中衣领，领本身变宽，紧贴脖子，中衣领则改用义领代替。义者，假也。在领子上缝小白边，除了保护领子以外，还有增加层次美感的作用。义领一般只能用在交领和直领上。明代的义领远播朝鲜，现在在朝鲜还能经常看到。领本身一样；也有非常窄的。从长度来看：一般是到领中部，也就是Y字型中的“V”字末底处。这样看上去比较像三重领，有层次感；有的则和领本身一样，一

通到底；有的长度则界于前两者之间。

裾，在今天的体系中，常用的是两个意思：

1、《释名》“裾，倨也。倨倨然直，亦言在后，常见倨也”，《尔雅 释器》“谓之裾”，郭注“衣后裾也”，也就是衣服的后片。这个意义一直保留下来，比如明朝《幼学琼林》就有“衣前曰襟，衣后曰裾”。

2、衣服的下边。如《隋书 礼志七》，“白纱内单：领、 、 、裾”，显然指下摆的缘边。

现在的服饰史书好讲“曲裾”，其实这在汉服中并不是一个很核心的概念，而且只是指深衣的装饰风格。其由来是《礼记 深衣》郑注“钩边，若今之曲裾也”，孔疏“深衣裳，一旁则连之相着，一旁则有曲裾掩之”，“即今之朝服有曲裾而在旁者是也”但很遗憾，两位经师前后所说的“今之曲裾”，却并不是一回事。汉代的朝服多是绕衿的，至于是否有曲线形修饰，则在画像石中还无法确认。不过就出土文物推测，是既有下边成曲线绕身的，也有就是直的绕衿的。康成用曲裾解释钩边，其时解释的时期绕衿。然而唐代不同了，那时的曲裾不再是绕衿的布幅，而只是把左右两襟的下边修饰为曲线而矣。

再说下襟，指领子的那道缘边。后来也指曲裾领和裳连在一起的那道边。汉时襟衿相通，《诗经》“青青子衿”，就是指领，。《释名》“襟，禁也，交于前所以禁御风寒也”，为交领的领子。后来襟更多用衣前片的意义，明代《幼学琼林》中说“衣前曰襟，衣后曰裾”，就是指这个意思。

我们可以看下衣服的各部位名称

好啦 由于时间关系 我们开始讲主体服饰了

也就是大家现在最常穿的直裰 道袍 襦群这类

提出整齐划一款式体系的目的是规范今后的实践。今后的设计，必须保持它们的基本特征，否则归入流行服饰类别。

体系的划分，从两个角度去入手。剪裁体系，是只根据一件衣服本身去划分，不看别的，按我们传统天干地支文化概念，分为甲类、乙类、丙类、丁类四种；穿着搭配体系，却是根据历代人们穿着服饰的搭配规律上去整理，也不看别的，同样按天干地支文化概念配以子类、丑类、寅类三种。这样，剪裁体系是横向；穿着体系是纵向。两个犹如交叉的十字一般，我们的汉服款式标准就在这十字轴线的范围之内。

我们从历史上的单独款式进行重新整理，既划分出了剪裁体系

归纳提炼出历史上一些重要款式并对以进行厘定，如衣，褙子，裳等的具体尺寸，搭配的领袖样式等，并配有剪裁图。还有一小段关于此款式的历史梳理介绍

甲类：衣类。分为长衣和短衣

乙类：裳（裙）类。分为前后两片的裳和缝合在一起的裳

丙类：衣裳连接类。分为深衣和曳撒

丁类：绔类。既裤子。古代裤子比较单一，不用多余论述

戊类：半臂类。类属于附件，罩在衣外穿。

(三)、我们再按照这些款式与历代常见的穿着搭配相合并，既划分出了穿着体系

历代服饰搭配方式的基本演变规律是从分开的上衣下裳到上下缝合的深衣再到上下通裁的袍衫。到了明代，汉服穿着体系基本已完备，平常时男穿袍衫（直裰），女穿襦裙；妇女穿褙子褶裙。民间祭祀时男穿深衣和 衫，女穿褙子褶裙。宫廷皇家官宦礼服基本还是上衣下裳。

对于我们今天的汉服体系，自然要吸收和传承明制。平常时男穿衣裳与直裰，女穿襦裙；妇女穿褙子褶裙。小礼服，男穿 衫与直裾深衣，女则将断代已久的曲裾重新拉回到现代社会舞台中，与男子的 衫，直裾深衣并列。具体细节，我们将在下文中叙述。

子类：上下两截穿法。可以分为上衣下裳、上襦下裙、上衣下裤三种形式。冕服、皮弁、赤衣罗裳是男装大礼服的代表，翟衣是女装大礼服的代表。玄端是男装小礼服的代表， 衣是女装小礼服的代表。上衣下裳男子所穿，上襦下裙未婚女子所穿；上褙子下褶裙已婚妇女所穿，上衣下裤男女通用。

丑类：衣裳连制穿法。可以分为深衣与曳撒两大形式。直裾深衣和曳撒是男装小礼服的代表，曲裾深衣和 衣是女装小礼服的代表。

寅类：通身穿法。就是袍衫。基本上只作为常服。

### 形制体系

#### (一) 甲类：衣

总论：衣按古制是个很笼统的概念，基本上身穿的都可为衣，像我们现在明确出来的“襦， 衫， 袍”等在古代都是算做为衣的范畴。古人并没有独特去标明“衣”的具体样式概念到底为何。所以说在古代，它的具体概念是“所有身上的着物”。包括古代概念的衣裳制，文献上记载的“上衣下裳”这样的概念，是非常笼统而且并不科学的。但我们今天等于重新明确了“上衣下裳”，就必须对“衣”的形制具体概念有个重新的诊定。我们依然可以延续这个名词，只不过要做出的是从尺寸到领制的所有细节的重新诊定。从历史规律来看，衣一般包含长衣和短衣两大范畴。长衣就是袍衫，短衣就是襦。长衣的长度在膝下与足跗之间，短衣的长度在胸肋与膝之间。两侧开衩或不开衩

#### 1、长衣

历史上的概念是很混杂的，我们根据文献遗留下来的片段来复现古人对他们的认识，然后只有在这基础上我们才能提出我们现在的汉服体系，然后纳入科学的发展。长衣，指衣长一般到脚面，最短也过膝，最长可以拖地的。《释名》“丈夫着下至跗者也”，就明确提出了长度。通裁而成，没有横断腰线的汉服（如果有，就是深衣类了）。一般作为外衣，下面不需要加裙或者绔褶之类即可出门。但背子除外，如女子下必配裙（因女子上无论穿短衣还是长衣，下都要配裙）。

因为一些名词概念与历史上形态款式的联系较为混乱，所以当把历史的寓意应用于今天的汉服构建时，我们仍然按照形态的区分，依据最为鲜明的领式，把长衣分为

交领长衣（包括直身和道袍），盘领长衣（包括盘领袍和 衫），和直襟长衣（包括褙子旋袄和鹤氅）三类。

### 交领长衣（衫）

（男式。但明代晚期也有女子上着长衫下配裙者。）

衫和袍一直是混用的，没什么区别，可能后世形态概念早就被搞混了。一开始的时候可能有它的具体形制，如《释名》中说：“衫，衣无袖端也”。端应该指袖子的末端，但此末端绝不是收口与不收口之分。如果说的是无末端的话，大概为袖子较短，不接后面的部分，如同后世的半臂。另外，衫还指短衣。如《方言》中提到衫，说“或谓之单襦”，既然等同于襦，可见本不是太长，五代时马缟的《中华古今注》也把衫子称为半衣。衫又指单衣。如《方言》中提到。

但到了后世衫的形态概念逐渐开始模糊不清，基本附会到了袍上，所以后人一度将袍与衫并列相提。如果还有差别的話，无非就是袍多指公服、或帝王的常服；而衫可能更燕居化、常服化一些。所以一般容易把袍和公服联系在一起，襦和衫则归为一起。另外，袍又有明确的盘领证据，而衫则没有，但常服人们基本还是以交领为主的。所以，衫这个概念指交领长衣，也没什么不可。

另外，基本上袍衫还有别名“长衫”。关于长衫，就需要斟酌一下了，在历史上，人们还是习惯把“下至足跗”的叫做衫，本来就是长的，就无需再加个“长”字特意附会了。

### 直裰(直身)

直裰在服装史上占有重要的一席。在宋明的小说中出现频繁。如《警世通言》“两个美童，各穿绿绒直身，手执熏炉如意跟随。”《西游记》里八戒在高老庄“穿一领青不青、蓝不蓝的梭布直裰”，武松“把直裰袖结在背上，便出店门，也是一套行者衣服，皂布直裰”。这说明，在宋明时代，直裰已是市井民众最常见的服饰，是民族服饰中的主体了。

直裰最早起源于晋代。据记载应该是一种仿古服饰。是古人根据古代礼记中的深衣推测而成的，以为考证的算是一种宽博，背缝直通脚底的深衣，但实际上按剪裁来讲，虽然表面上看很像深衣，却并没有做到衣裳连接、下裳分幅，仍然是通裁。比如《说

》中记载：“晋处士冯翼，衣巾大袖，周以 ，下加 ，前系二长带。隋唐朝野服之谓之冯翼之衣，今呼为直裰。”这句话大体翻译下，大概是这个意思。宋人的记载中说了一个晋处士名叫冯翼的，他可能是按照古制复原了一种衣制，具体形制为大袖，周身缘边，加膝襕。在隋唐时期被称为冯翼之衣，或逢腋衣。缝腋，缝者，大也，就是大袖衣。在宋朝时期被称为直裰。这就是直裰这个名称最早由来。



图二：直裰（直身）

### 道袍(也叫道衣)

道袍这个名词，在小说和文献中也常见。如《水浒传》公孙胜“收拾了道衣、宝剑二口，并铁冠、如意等物”，如《三国演义》孔明鹤氅道袍，凤雏道袍竹冠，皂绦素履。但似乎人们一提到道袍，就想到道古仙风，想到出家高人，以为是道教专门用到的服饰，其实不然。古人所追求的都是自然之道，人生之道，所以道之名本不特指道教的。如《明史》“道衣幅巾，放舟湖上”，这幅巾乃是朱子家礼所定深衣之中，为儒生所戴，就是儒生服而不是道人穿的了。另外，既然是道门，在古代，道士所穿着服饰，其实和生活中的士人、百姓无何两样，这点是和后世清代是不同的，由于清朝入关时，提出“剃发易服”令，却又保留了“十从十不从”，应该僧门、道门服饰不曾改变，但长此下来，也使得人们错以为其宗教服饰与常人所着不一样。从《水陆画》以及诸多古画中可以看出，古代的僧道，确实与常人所着没什两样的。到了宋明时代，道袍也和直裰一样，成为平民百姓的日常服饰，如《醒世恒言》秦重用道袍袖接美娘呕。“玉郎即忙除下簪钗，挽起一个角儿，皮箱内开出道袍鞋袜穿起，走出房来，将门带上，离了刘家”“一个卖布的客人，头上带一顶新孝头巾，身穿旧白布道袍”。《喻世明言》“制副道袍净袜，教女儿穿着；头上裹个包巾，妆扮起来，好一个清秀孩子！”犹能证明道袍是当时年轻男子的普遍装束。而“头上带一顶苏样的百柱帽，身上穿一件鱼肚白的湖纱道袍，又恰好与蒋兴哥平昔穿着相像。”可见装扮之普通，乃至穿得一样。而《初刻拍案惊奇》中风流的吴大郎也是“戴一顶前一片后一片的竹简巾儿，旁缝一对左一块右一块的蜜蜡金儿，身上穿一件细领大袖青绒道袍儿，脚下着一双低跟浅面红绫僧鞋儿。”这些道袍断然是市井常服了。

道袍的形制：

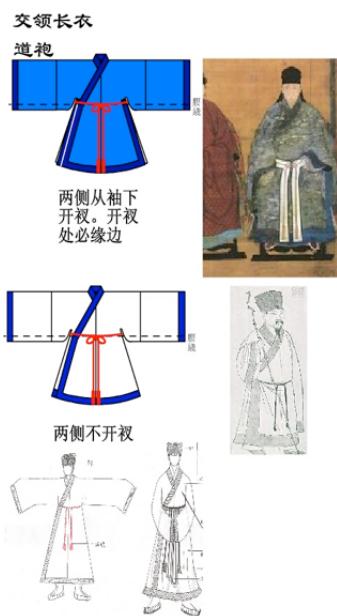
从形态上来讲，道袍与直裰很难区分，有的时代甚至混用。但有些地方也很清晰。

首先，既然和直裰通用，是交领这点似乎不必加以论述

其次，同样也为通裁：如《觚不觚录》谓道袍“腰间无线道”，那就是通裁而成。

第三，开衩与否的问题：如果说开衩是历代通裁制特点的话，那么道袍这样也是顺理成章。不过，也有不开衩的特例，比如传世的〈苏东坡像〉（见图），就是周身缘边、不开衩的。“紫李黄瓜村路香，乌纱白葛道衣凉”作者也明确提出了此为道衣（道袍）。

第四，缘边的问题：明文震亨《物志》中提到：“道服，制如深衣，以白布之，四延以色布，或用茶褐色袍，以皂布。有月衣，地如月，披之如氅。二者用以坐、策蹇、披雪、避寒，俱不可少。”首先是说道袍外表很像深衣，周围是缘边的。一开始颜色搭配包括质料也和深衣一样，这是明人对正规道袍的理解。其实，按理说正规衣制皆应缘边，而后世直裰无缘边乃是其风格的转变，但道袍并没有受其影响。《明史》中也提到“道衣幅巾，放舟湖上”，既然配幅巾，道袍应是较庄重，较登的上大雅之堂的服制，从地位上讲，介于直裰与深衣之间，既然庄重，是仅次于深衣的礼制之服，是必须要缘边的。而且，从明代诸多人物肖像画中，所见多为头戴幅巾，两侧开衩，腰上系绦，缘边的士大夫形象，（见图）符合“道衣幅巾”之说。至于颜色，前文所提也仿效深衣，但从实物以及画上看遵循者仿佛不多，颜色多是自由搭配，但这缘边的习惯却一直保留着。而明代的另一种通身制服装直裰则多不缘边，这可能也是为了区分两者而保留的习惯吧。



图三：道袍

第五，袖子一般为直线条并缘边，一般敞口的较多。边缘处可做圆弧处理  
大家可以略微看出和直裰的一些区别 现在网上流行认为周身没有缘边的叫道袍 而  
不加摆的叫直裰 我认为有待商榷

### 盘领长衣(袍)

历史回溯：

袍在最初指内衣。如《释名》“袍，苞也。苞，内衣也。”《礼记》“袍必有表”注曰“亵衣也”。亵衣就是内衣。袍也指复衣。《礼记 玉藻》上说“紩为茧，  
为袍”，注家以为袍是统称，新絮旧絮填充的衣服都可以称袍，所以袍在汉代一般是指有夹层的复衣，后来袍则指深衣。比如《礼记》里面对袍服的解释就是那种里面装有丝絮的深衣，也说马王堆出土的那几件就是典型的“袍”，众所周知古礼和文献中提到的深衣应该是衣裳拼接的，也就是下摆分幅，中间有断腰，绝不能一幅布通身剪裁下来。但从马王堆出土的袍服来看，确实下摆分幅的。因此从剪裁来讲是符合深衣制度的。但在当时却是被称做“袍”。但是，随着中国服饰文化的进一步发展，像后世出现的圆领缺胯衣也被叫做袍了。顶替了原先深衣被叫做袍的概念。

袍的形制：

首先，为盘领：从一些文献和实物上看，早期也并非没有盘领，而这种盘领衣也似乎被叫做袍。如《后汉书》“袍者周公抱成王宴居故施袍”也就是说这个名字最初是由这个典故来的。那么再看山东画像石的公辅成王图，成王所着衣服好象圆领，那么很有可能袍是指这种款式为圆领的衣服的。这一类领式（包括圆形与方形）从商周到汉，至南北朝而大行，隋唐而进入官服，宋明而成为正统。而其圆折或方折向右掩，长衣外穿的形式，则几乎一脉相承。

其次，为通裁：山西长子县出土木俑，和河北易县出土青铜烛奴，就身穿上下通裁通缝，两侧开衩很高的长衣（参阅沈从文、王予予《中国服饰史》）。这两个例子是交领袍，但细观西周的很多人像，尤其是作策领的人像，其服装的下摆都较窄，应是与深衣是完全不同的，也就是通裁。

第三，两侧开衩：南北朝时期，因为圆领战袍成为当时相当常见的服饰，隋文帝好简朴，平日也只着这种衣服，使之成为隋唐时代最常见的便装，开始由庶民阶层逐渐上升到公服的地位，而在唐代，这开始被称为缺胯衫，如《宋史》中讲到“后殿早讲，皇帝服帽子，红袍，玉束带。”其所谓袍者，皆缺胯衫也。“而宋代又有紫衫、凉衫、皂衫，皆缺胯衫。可见当时袍衫混用。这一款式，直到明朝才又改回了盘领袍的本来称呼。“进士……深蓝罗袍，缘以青罗，袖广而不杀。”再加上了琵琶袖的曲线和外摆的威仪，盘领袍成为了中国官员的象征。



图四：圆领袍

### 阑衫

所谓阑衫，就是在膝盖处加横阑的衫。但多为圆领，因为隋唐时管圆领袍叫衫，因此阑衫这个称呼便一直沿用下来，一直到明朝。

#### 阑衫的形制：

首先，是有膝阑：《隋志》说：“宇文护始命袍下加”，这是衫名字的出现，其形制，就是在隋朝却跨衫的基础上加上膝。

其次，周身缘边，两侧不开衩：《新唐书 车服志》记载，唐太宗时“士人以棠芷衫为上服”，后来中书令马周上议：“《礼》无服衫之文，三代之制有深衣。请加、袖、、，为士人上服。开者名曰缺衫，庶人服之”意思是说，根据礼仪是不该服衫这样的东西的，既然以前有深衣，那不如在衫的基础上加上、袖、、。

。这里的 衫、袖、襔、襔，专门指其部位的缘边。这样才配为士人所着，以存古意，以尊古制。虽然在形态上不能完全复原深衣，但起码有了那点尊古的意思，这便是 衫的来源。而那种开衩的叫做缺 衫，登不得大雅之堂，只能庶人服之了。从此加 衫而有缘边的特称为 衫，而其它只能称为袍衫了。我们不难想见唐朝的 衫：圆领，缘边，加膝 衫，两侧则不开衩。

第三，上面打褶：到宋代，按《宋史》记载“ 衫，以白细布为之，圆领大袖，下施横 衫为裳，腰间有辟积。进士及国子生、州县生服之。” 辟积就是打褶。一般在腰的两侧，这样显得下摆宽大。有礼制感。后世一直因之。

第四，阑衫的颜色。后世变为两侧开衩并加上大摆： 衫是生员之服，自宋至明朝初期，皆白色也。如《宋史》上说：

衫。以白细布为之，圆领大袖，下施横 衫为裳，腰间有辟积。进士及国子生、州县生服之。故宋时嘲生员十七字诗云：“圣驾临辟雍，诸生尽鞠躬，头鸟身上白，米虫。” 到明朝，《明会典》“洪武二十四年定，生员 衫，用玉色布绢为之，宽袖皂缘，皂绦，软巾垂带。” 皂，黑色也。后来又变为青色

“生员 衫……洪熙中，帝问衣蓝者何人，左右以监生对。帝曰：“着青衣较好。”乃易青圆领。” 可知名 衫为玉色，就出土文物看是黄玉色，就朝鲜现存看，也有草玉色，后期用青圆领，当深蓝。明朝 衫除了继承宋代特色，又加入琵琶袖，并严格了两侧必须开衩，然后在两侧加大摆以增添威仪。



图五：阑衫



图六：商家做阑衫

### 鹤氅

历史回溯：

鹤氅这个名字正式形成于宋代。原本意义上的鹤氅，与后世的鹤氅差别较大。据文献记载最早为仙鹤的羽毛做成的圆形围肩。那么，由此得知其最早的形态就是为一块羽毛披肩，不是很长，中间用带子相系，为隐士所着，也与道家有着一定关系。（见图），

到了后来，已经演变为不用羽毛做的了，由羽毛逐渐发展为一块布，帛布加宽，长度大约到手。好似一个大的披风，四周缘边。中间有带子相系，但无袖。如文献上说：“氅衣，有如道袍袖者。本不袖，故名曰氅”。换言之，和现在的披风差不多。后来在这基础上加了领子，使领口看上去正规些，但基本也无何变化，道教用的鹤氅，一直保留这最初形态。

后来剪裁出了袖子，比较宽大，但基本不收腰。

在明代，变成了士大夫的罩衫，虽然也保留着（如水陆画中）无袖的样式，但多数实际上发展的和大袖衫很接近了，所以，综合其历史形态，可以总结为，这个名词所指的是直领对襟，宽袖或袖不缝合，甚或就无袖而只是批之肩背的外衣。

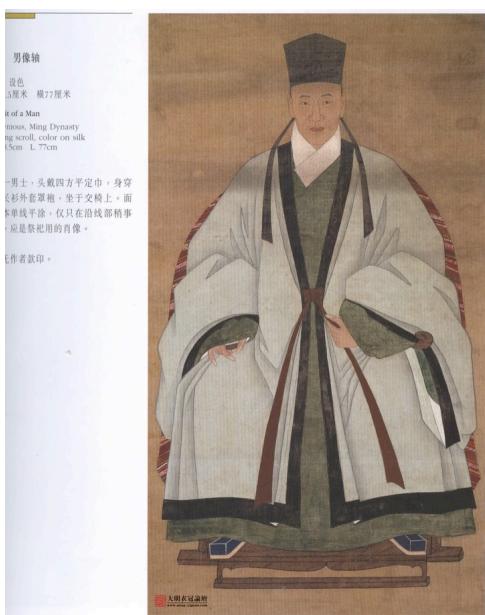
关于鹤氅也叫褐衣、裘衣的问题。《文献通考》说：“褐者，裾垂至地。张良传有老父衣褐至良所，师古曰，褐制若裘，今道士所服者是也”。又传授经曰，老子去周，左慈在魏，并葛巾单裙不着褐，则是直着短衫，而以裙束其上，不用道家法服也。《太平御览》上也有记载：太极真人曰，学道当洁衣服，备巾褐制度，名曰道之法服也。。。。。褐者，长裾通冒，其外衣也。巾褐皆具乃中道家法服之制“。一开始为道士所着，并且通常都穿在外面，里面一般着衣裳、深衣或者直裰之类的。

而后来称直裰之类的衣服为道袍，是差别较大的，或者盖因直裰之类的道袍为儒生之道袍，而褐衣则代表道士之道吧。

氅类有两个来源：1、《孟子》上提到“褐宽博”，这就有一个问题，既然是“褐夫”，他的衣服怎么还会追求“宽博”呢？明朝的周祈解释的最好《名义考》“贱者编为衣，大有似于，故曰褐博。”褐，“亦谓之，其字从毛”。从这点上说，《陈文帝图》中可看到的形象，东昏侯（南齐书）的“雉头鹤氅，白鹭”，或者谢万（晋书）、王恭（世说）的“鹤氅裘”，谢万（世说）的“白纶巾鹤氅”，虽然贵贱风流不同，但实质是一样。2、《名义考》还说“，用以行道御尘，即诗所谓衣，记所谓。”“中庸，衣锦尚。通作。仪礼，妇乘以几，姆加景乃驱。

景通，皆嫁时在途御尘之衣也。”《玉藻》曰“为，则“衣锦尚”，既然是单衣，似乎更接近《北齐校书图》上所著披于肩背的东西。唐《维摩诃经变图》也穿这样衣服，但里面好像又有裘，这与“衣锦尚”倒是极为相似。唐代卢鸿《草堂十志图》，孙位《高逸图》，周《演乐图》，或带袖或不带袖，风度与前后世无异。

但问题是一件衣服产生了，名字却未必就可以固定下来，而是要随着地域与时代的转移，随着人们的好尚，而发生变化的。但无论如何，在宋明人的追问中，他们总以当时的披风、斗篷、隐逸之服况之，也却是揭示了鹤氅的由来。只是文人的雅致终究赋予了鹤氅特殊的价值，而不仅仅是几种实用的服装了。关于反应鹤氅之画，可参见《演乐图》、五代周文矩《明皇会棋图》、元代任仁发《张果见明皇图卷》、宋画《采菊图》等。



图七：明人的鹤氅

这个比较接近宋徽宗听琴图 是宋风



图八：商家做

### 褙子

褙子在中国服装史上女装中占有重要一席，诸多服装史书上对此论证也不胜枚举。一般来看，流行于宋代，定型于明代。从出土实物来看，定型以后的褙子，长度一般在膝左右，有的也与裙齐，袖一般为方袖或直袖（应为宋风格，在那时期定型），两侧开衩，与其说开衩，倒不如说是不缝合腋下部分。至于领制，后世以合领为主，如是对领，也要用两旁带子相系上，敞开的似乎不多见。至于两襟仅仅对合在一起内用暗扣系住的，则是褙子中的主流，在宋代就为主体，一直延续到明朝，从古画上相比较二者同出一辙，如宋人所绘《蕉荫击球图》、《荷庭儿戏图》、《瑶台步月图》中之妇女，明仇英画《南华秋水图》，唐寅《孟蜀宫妓图》，准确反映明代宫廷以及生活服饰的宫廷画家所绘《徐显卿宦迹图》中之妇女等。

关于褙子的来源，或者准确的说是这个名词的来源，《朱子语类》这样说：“《苍梧杂志》载背子，近年方有，旧时无之。只汗衫袄子上便着公服。女人无背，只是大衣。命妇只有横帔、直帔之异尔。背子乃婢妾之服，以其在背后，故谓之背子。”至于这个来源于婢妾之服的说法，没有更多文献可以作为佐证。不过，看唐代一些小鬟或民间女子等，皆着那种半臂或长袖的合领襦，两侧开衩。后文也举证了一些文献资料表明褙子是由半臂和这样的短襦发展而来，如果这个说法成立，那么从形态上来讲，由婢妾之服发展而来，确实很有根据。

褙子可能来源于半臂，或者是唐襦。如《演繁露》里说：“长背子，古无之，或云近出宣政间”。说明以前的褙子比较短，这样和合领襦实际上没什么区别了。又，《文献通考》：“背子者，状如单襦袴袄，特其裾加长直垂至足焉耳。”这也说明褙子是从襦袄发展过来。特其裾加长直垂至足焉耳，说明襦逐渐加长形成了褙

子。而很多文献证明褙子两侧开衩，看唐宋时期女子的上襦很多也都是两侧开衩的。因为襦短，开衩是为了活动开。这也不失看作是一种发展。而合领襦也可能是半臂发展来的。《说文》曰：“无袂衣谓之被子。”赵宦光曰：“半臂衣也。武士谓之蔽甲，方俗谓之披袄。小者曰背子。”可知背子为对领半臂短衣。因看以前的襦（襦为全袖），交领居多，有了合领后，袖逐渐加长，成为全衣，再衣身逐渐加长，成为褙子。如宋叶梦得石林叶氏《燕语》中说：“背子，本半臂，武士服，何取于礼乎？。。。而背子又引为长袖，与半臂制亦不同”。大概也是持这种观点的。

宋明时褙子已定型。衣身较宽，袖子为直袖，为合领，长长带子垂下来，腋下无缝合。当时又出现无袖和半袖的褙子，当时已经男女通用了。



图九：宋代的褙子

我们可以看出 袖子比较平窄 领为直领不相系,两侧开衩腋下



图十：明代的褙子

这是明代的褙子 在明代叫披风 可以看出直领相系 领较宽 袖为大袖



图十一：商家

从这种商家图可以明显看出明代披风和宋代褙子的区别

### 大袖衫(大袖、大衫)

大衫、大袖衫应为褙子的礼制高级版本。大衫、大袖衫这两个名词可能是明朝出现的，早先时候叫大袖。《宋史》中提到“其常服，后妃大袖，生色领，长裙，霞帔，玉坠子；背子、生色领皆用绛罗”，这个大袖应就是指褙子，只因为袖大而已，礼制性质也有所升高。明朝亦然，洪武年间称大袖衫，后来称大衫，是次于翟衣的中等礼服，而褙子则是更低一些的，一般为民间女子所穿的礼服，而大衫则为命妇级别的。可见大袖衫就是褙子的一种，不过从形态上有着严格的尺寸规定：袖宽三尺五分，后裾拖地，领宽三寸等等。

大衫多用于礼服 这包括现在网上常说的“钿钗礼衣”（实际上是裙襦大袖）等等  
本都差不多 只不过黄 墓出土这件袖子更接近方袖而已

另外褙子宋朝时，有一种风格衣身比较窄比较短，袖子以流行那种紧裹手腕的窄袖以为美，并流行以敞领，周围领抹缘遍全身。同样腋下不缝合，由于这样，再加上领口敞开，随风舞动衣片飘起来，可能就是沈从文先生所说的旋袄的由来，其实从形态上来看，和褙子并无两样，可能那时那种领敞开的风格比较特别，但其它时候还是以合领居多的。另，旋袄本应是短的。如宋曾三异《同 》说“近 衣制有一 如旋 ， 不 腰， 袖 掩肘， 以最厚之帛 之， 仍用 ， 或其中用 者， 以紫 之， 名曰貉袖。 之起於御 苑圉人。 短前後襟者， 坐鞍上不妨脱著。 短袖者， 以其便於控 耳。”看来此处所说貉袖的形态应该和半臂差不多的。 不 腰， 袖



图十二：明代的大衫



图十三：宋代的大衫

掩肘（说明为半袖或不接袖）分明是半臂特征。大概所异处较厚，有夹层，用于特殊游猎场合而已。但前面既然说如旋袄，就应该形态和旋袄很接近的。因此，可能从形态上，旋袄、半臂、貉袖应该是差不多的。而且，从叫袄来看，袄一般与襦并称，皆指短衣，相信不会太长。因此才有像襦那样短的，有的甚至更短只到肋部。

旋袄就是短褙子 只不过现在很少人做出土也基本没有实物 找了个网友做的 类似差不多的看一下

短衣一般不能单独穿。只有和裳搭配才能一类款式，比如襦裙。我们同样将在下面的穿着体系里详细论述。



图十四：网友

### 襦

襦在历史上的概念相对则比较明确些，由于古代的衣长度相对都比较长，而南北朝以后女子流行短衣长裙，竟发展为定式，成为接下来数千年的女子主流搭配，因此古人不得不重新加以概念上的明确，比如颜师古的注解说得非常明确：“长衣曰袍衫，下至足跗；短衣曰襦，自膝以上。短而施要（腰）曰襦。”说明一般到腰的衣被叫做“襦”。《说文》也说“襦，短衣也”。程氏《演繁露》说“襦者，短衫也”。桓谭《新论》说“襦，中绝者也”，中绝也是指短。段玉裁《说文解字注》说“襦若今袄之短者，袍若今之袄之长者”。上面所说的都是指较短的衣。那么再结合上面所说的，袄也是短衣。如《后魏书》说“妇人冠帽而着小襦袄者”。不过襦和袄的区别，袄一般单指复衣。如《旧唐书》北齐燕居说“长帽短靴，合袄子，朱紫玄黄，各任所好。”亦有称“夹袄”者，都是指复衣。关于袄的领制，据《中东宫冠服》图是交领。但《明史》上所说“四衿癸袄子，即褙子”，由可为直襟。袄一般也指比较

华贵的，如《中华古今注》“宫人披祆子，盖袍之遗象也。汉文帝以立冬日，赐宫侍承恩者及百官披祆子，多以五色绣罗为之，或以锦为之，始有其名。炀帝宫中，有云鹤金银泥披祆子。则天以赭黄罗上银泥祆子以燕居。”另外，古典小说里通常是把冬天穿的里夹棉絮的短衣叫做祆。

那么我们今天，实际上可以襦祆并用。只把祆看做是襦的加厚版就可以了。但襦有时所指意义也和祆一样。《礼记 内则》“衣不帛襦”，注曰“不用帛为襦。为大温伤阴气也。”《近游赋》“系明襦以御冬。”则此为特指有夹层的。但《释名》又有“单襦，如襦而无絮也。”，可见襦本为有夹层。襦最初一般穿在里面。如《春秋谷梁传》“或衣其衣或衷其襦”注“衷者襦在衷也”。唐隋冠服内多有襦。

历史回溯：

襦出现的时间很早，《陌上采桑》“湘绮为下裳，紫绮为上襦。”《吴越春秋》越王“夫人衣无缘之裳，左开之襦以养马”，可见襦裙汉时已为妇女常服。《文献通考》隋高祖定“白纱帽，白练裙襦，乌皮履，视朝、听讼及宴见宾客，皆服之”《隋书》“乘舆鹿皮弁服，绯大襦，白罗裙”，唐亦因之，那时皆已外穿。唐制“半袖裙襦者，东宫女史常供奉之服也。”可见隋唐女俑多着裙襦。

今天我们把襦裙和祆裙分开 实际上是按一个在腰内一个在腰外来分 这实际上是全面的 实际上 真更接近厚 而襦则相对薄一些

不好意思 打错了 这实际上是不全面的

襦裙和祆裙在历史上种类繁多 这里就不一一叙述了 主要给大家看下宋襦裙 明祆裙 东汉襦裙这三者的区别



图十五：东汉魏晋的襦裙

多为垂胡袖 大裙摆并拖地 为当时的贵妇所穿



图十六：宋风的襦裙

袖多窄 多为直领活交领 裙在裙内 这是雅韵华章商家的作品



图十七：明风的“袄裙”

大家都很熟悉了 这几年在汉服圈里最为流行 特点是马面裙 琵琶袖 深交领 无披帛  
另外 裙一般分为两侧开衩和不开衩的，交领裙很少开衩，要开衩一般也是小衩；  
直领裙开衩则很常见，有的小衩，有的两侧基本上到腋下了（从理论上讲，这样也是

为了方便活动）。后来两侧开衩极高的襦逐渐变长，就成了褙子。

### 襦的尺寸

从长短上也有分类。长襦一般及膝；而正常的襦在腰胯间左右；也有短襦者，一般在胸部和肋骨之间，最短只及胸。后世兴起长裙，相配合的也有短襦。为配合齐胸裙一般只及胸，任凭微露出裙腰或遮盖住；为配合高腰裙一般在胸，露出稍高于腰部的裙腰以为美；为配合齐腰裙最短至胁，同样也以露出裙腰为美。如长度长于腰部，则需要扎进裙里。唐宋时期最初的襦就是只短至肋下甚至胸部，据说朝鲜现在的襦就是学自中国那个时期的，明初期襦回归正常尺寸，弘治年间以后又反向加宽变长，一般长度在胯和膝之间游回。

襦后世因为女子穿着，变化比较丰富，除了长短明确以外，历史中的袖制，像直袖、圆袖、琵琶袖等，皆有。领制也是直领、交领、合领都有。上襦的款式，一般那与襦裙搭配这个体系相配套。

### 裙裳的组成及穿着方法：

裙裳由裙腰、幅片、缘边组成。“连接群幅也”。因古时布帛门幅狭窄，一条裙子通常由多幅布帛拼接而成，围穿而成，因此边侧或后部露出重叠的痕迹。但一般此重叠痕迹正规上是要在身前的。关于缘边，古代（南北朝以前）裙裳一般缘边，所以《吴越春秋》曰：“勾践与妻入臣吴王，衣独鼻，参头，夫人衣无缘之裳、左开之襦，以养马。”《后汉书》：“祭遵为人廉约，家无私财。常衣韦”，寝布被，夫人裳不加缘。”可见不缘边是贫贱之衣，《后汉书》：“汉明德太后禿裙不缘”，《汝南先贤传》曰：“戴良嫁五女，皆布裙，无缘裙四等”，则是表达其节俭了。但是后代对缘边要求放松，所以我们看到的仕女画也是无缘居多。所以发展到后来，女子襦裙搭配中的裙子很少看到有缘边的了，但男子的常服衣裳制则一直保留此特征。

具体穿法：裙向后围绕，这样使得裙边到身前来，开衩的缝隙就在身前了。而固定，裙带则起了相关的作用。裙带有两种：一种是连在裙腰上实用性的，只起到固定而无装饰作用，而裙腰上则打孔，裙带穿孔而将裙紧固定在身上，再缠绕系紧，这个带子一般较短，不垂绅，主要是为了不妨碍外面装饰性裙带的美观作用；另一种是在外面装饰性的裙带，比里面的裙带要宽很多，将里面的完全覆盖住，而系法也相对简单的多，漂亮的结艺都是事先做好的，向后系结，这个结则一般比较简单，只能系住就可以。

### 裙裳的形制

裳的形态。古人定制裳，面临的主要问题是收腰与宽大下摆的冲突，再就是遮挡下部的需求，这就形成了不同的风格。宏观上来讲，大体可以分为打褶的裙子和用幅片拼接的裙。

另外还有两种特殊的裙装不得不说一个马面裙一个宋代的片裙

所谓片裙是利用同样的一条片裙，这样两条片裙，前后像掩合而穿，“宫中嫔妃等都系束前后相掩的裙，长而拖地，名曰：赶上裙，（《中国古代服饰史》P291）此名由来，大概前后两片布相合而穿，时不时露出左右两边的缝隙，走起路时隐约开衩，



图十八：这就是幅片拼接的裙子 不打褶 片呈梯形 主要出现在汉代 魏晋等襦裙早期



图十九：这是唐代打褶的裙子 从打褶宽度上分 可以分为大褶 细褶；从方式上可以分为顺褶和几褶；从剪裁上可以分为活褶和死褶

后片拍打前片，故名“赶上”。

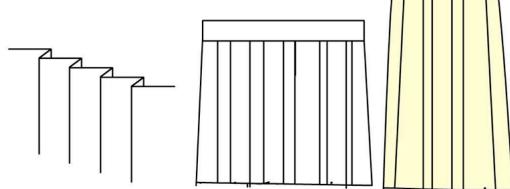
不过剪裁上可能也是片裙的一种，因为前后掩合，必然窄，而片裙由于是长方形布条拼接的，大多数达不到上窄下宽完全包含的效果，自然会出现这样感觉。当然，“赶上裙”并不一定非要用片裙，打褶的裙，只要两条前后相掩，也被叫做赶上裙。后来这两片裙大概被同一裙腰连在了一起，这样便成了中间人为开衩，而一围合穿上，人为开衩处便到了身侧，而身另一侧则是自然围合的缝隙，下面露出白色亵裙来，这大概为赶上裙的一种发展，在后世的仕女画中经常见到。

而马面裙就是后来所谓的“镜面褶裙”，既是中间重叠的幅片发展称为镜面，后面两幅片由于穿时重叠，也被叫做镜面。而中间的幅片则打上褶，实际就是从片裙发

### 褶裙（帷裳）

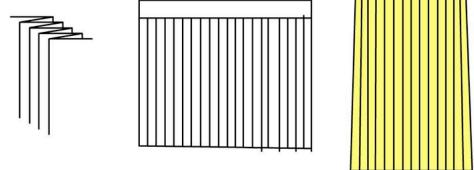
顺褶（留仙裙）裙排列而褶，并倒向一个方向

大褶：褶子之间有  
间隙，从而显得褶子稀疏



细褶：

褶子压褶子，从而显得褶子细密，压平后褶子呈直线垂下来



图二十：从这张图大家可以看出几褶和顺褶两种打法

### 幅片拼接

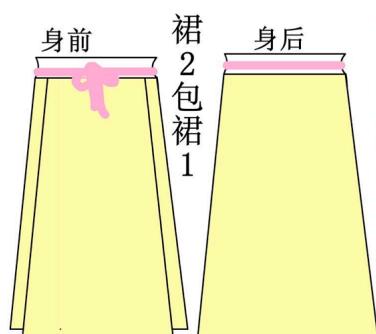
### 长方形幅片

### 片裙（屏裙）

长方形幅片拼接  
而成，中间重叠  
或不重叠

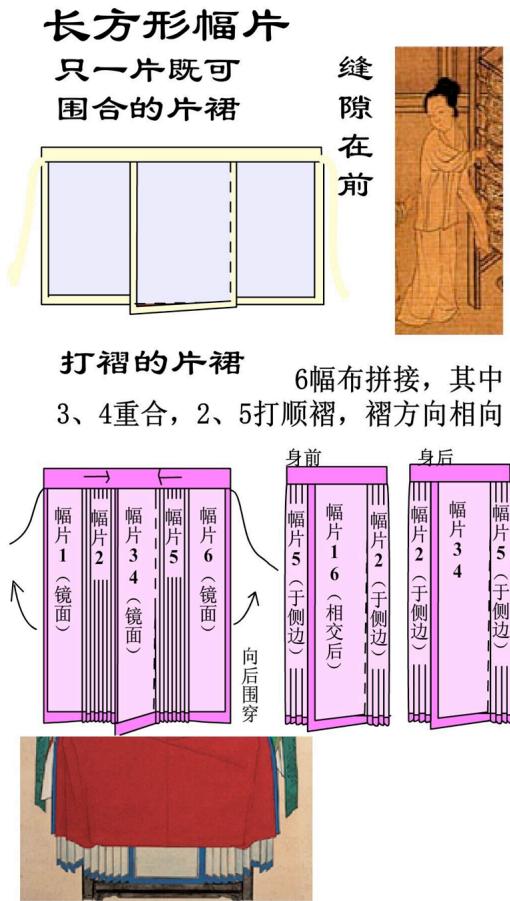
不打褶。三幅布相接，两裙相掩而穿

(赶上裙)



图二十一：片裙的剪裁

展而来的。



图二十二：马面裙

今天就先讲到这里了 综上所述 由于内容过多 以上讲了一些汉服的元素 直裰道袍 圆领袍和阑衫 以及襦和裙 另外还有些内容 比如衣裳连制的深衣 穿着搭配方式的齐胸襦裙穿法 这里就不提及了 以后有时间整理一起讲

欢迎大家指正！

### 历史组独秀嘉林

因为时间关系，后面还有一些内容，将在报导中一并整理、发布。

好的，讲座内容十分丰富，欧阳雨曦辛苦了，请大家鼓掌！

下面有请嘉宾发言，

@凤凰传说、@思想组-第八贤、@竹闲散人、@橄榄山主人、@凌波仙子、@纸鸢，有要说的吧？

现在是嘉宾发言，请问各位嘉宾是否发言完毕啦？

竹闲散人

第一次听到那么大规模详细的介绍汉服，而且几乎句句都有典故，真的很佩服。

而且听到了很重要的一个点就是汉服不应该以朝代划分，那么这就很好地解释了汉服为什么不能被称为古装，这是一个对那些把汉服归类为古装的人一个反驳

发言完毕，有不足之处请各位同袍多多指教、

历史组独秀嘉林

好的，时间关系，下面进入提问、交流环节，因时间关系，请大家用最简短的句子提出有针对性的问题，

提问请加前缀【提问】，发表见解请加【见解】。

竹闲散人

雨曦姐姐你好，请问一下现在的汉服配饰如宫绦和玉佩之类的佩戴方式是否有讲究呢？

文学组-明夏

【提问】曳撒前面是马面相连，后身是通裁的，也还属于衣裳相连的吗？

埃贡 席勒

提问：关于汉服穿着与婚嫁情况的关系。看了雨曦姐的讲话中提到褙子为已婚妇女穿着。我想知道依据是什么？

竹闲散人

【提问】汉服配饰宫绦，玉佩等的佩戴是否有讲究？比如系法

历史组 仕头

【提问】汉服分不分妇女与少女，成年与未成年呢？

素盏

那个，关于左右 的问题，左边压在右边之上是右衽，反之是左衽吧。。

学才之儒

提问：那么 褐怎么办？

### 橄榄山主人

【提问】曳撒明显就是蒙古遗风的产物。为更好的融入汉人文化体系，我把纳入秦汉“长襦”的体系中。这样的做法，如何？

### 焰·泪

【提问】方才说到衣源时，有说 衣，裳不缘边，则被看做非常晦气和失礼的行为；但下一段又有如果不满足孤子当室这两个特定条件，实际是不应该缘边的。这是怎么回事呢？或者是我漏看了什么？

### 纸鸢

【提问】在穿着搭配中又需要遵循形制和历史，在现代活动中一些穿越类的搭配是否可取呢？除去不同朝代还有出现时间的问题，是早期中期还是晚期？或者汉服本身必须是一个完整形象又是否说明朝代本身与传统二者不可分呢？文中提到的典型化是否过于片面化？是否意味着在去粗取精的过程中人为干预不同形制宣传的多寡？清斗篷风行是否应该干预？商家以消费至上而汉服同袍又该在体系的形成中发挥怎样的作用？假若制定现代标准是融合各时期，取形而新用还是取旧制而新用？

### 素盏

【提问】那个，关于左右 的问题，左边压在右边之上是右衽，反之是左衽吧。。

### 凌波仙子

【提问】左右衽可以看衣襟在什么方位系，交领的话，在左边系带就是左衽，在右边系带就是右衽，如果没有系带只有腰带的，可以看最外层的衣襟向哪个方向掩

### 学才之儒

提问：刚刚凤凰老师说男同袍要有衣有冠，那么请问 褓也要配冠巾吗？

答：古代都是束发，任何人都至少有条发带。所以古人不存在 褓搭配首服的问题。日常 褓，不用冠，生活化的生活看待

其实今天的发带和古代的发带还是有区别的……商家做的并没有拿来扎头发……现代的发带基本起装饰作用（仅仅是我见过我哈）

现在来说，大多男子是短发，也不会刻意去蓄发只为搭配个头巾。所以 褓，这里不用纠结啦

。 巾冠确实是要的，那样才能有整体感，体现出传统审美。

没蓄发的就不要戴小冠了，不雅。

(综合他人混答版本)

### 扁舟子

【建议】基于自古以来很多名称都随时代而变。我们今日的习惯定称可以作为汉服体系概念命名的有益参考。最后说一句，从民族角度解析汉服，勇气可嘉，你们辛苦了。

【看法】突然想到一点，假如都按大家惯有的认识来定义一些服饰比如流行时代主要特征可能又会回到现代人常有的古装范畴，所以文物资料的辅助尤为重要，如何选择国人固有印象要很仔细认真。

### 凤凰传说

【建议】今天参加一个活动，又饱受有衣无冠之 ，现在趁大家都在，再次向男同袍呼吁一下，一定要重视首服的搭配啊，衣冠不可分啊！我要说：有衣无冠，不如不穿！

回仕头:我遇到过单纯以为领子来分的，欧阳从结构来讲，讲得很好。从衣冠裁剪来讲，相当于讲公式和原理。

### 大明錦衣衛

【见解】我上传到群里一份我自己整理的明代汉服穿着层次，请大家一起来完善，给同袍们整理出一份一年四季如何从内到外传说汉服的指导书

### 文学组-明夏

【见解】好像一般认为道袍和直裰都开叉，但是道袍加暗摆，士大夫和儒生穿着，直裰不加摆而且衣长过膝即可，平民百姓可穿纸鸢

### 橐桃

说明：关于披帛的一个小知识 披帛是隋朝开始出现唐代为盛宋初皆有之，后期演变就成了明代的霞帔 所以说明制和宋制（部分款式）是没有披帛的

### 凌波仙子

见解：并不同意这个说法。汉代壁画里已经有类似披帛的东西，而且宋明时代披帛也没有消失，虽然多见于仕女画或者版画。霞帔的出现，宋人是考据成由披帛发展而来的。

### 纸鸢

【见解】其实还是阶级性，阶级不复存在之后，飞鱼服的流行说明僭越现象不受舆论控制……

### 埃贡 席勒

我觉得研究时可以抠死一点，但在日常生活中可以放宽些，同袍们怎么看呢？

### 凌波仙子

同意楼上的。再者关键还是思想要端正。复兴思想不端正，很容易走偏

### 历史组 仕头

提问：请问您的这些古画在哪里找的呢？那些古画比较有借鉴意义呢？

答：有的在网上 有的再图书馆 具体古画可借鉴很多 不同款式有不同的古画 具体就很多了 比如齐胸裙就有《虢国夫人出游图》《宫乐图》《挥扇仕女图》等

### 素盏

【提问】现在商家一般衫裙 衫都是不加挂里的袄子。。就是老师所说的单襦吧？

答：应该是吧 或者说就是襦

### 历史组 仕头

【提问】是不是说其实古人的穿着也不完全就是那样公式化的，还是比较随性的一般来说？我们当代人学习和研究这些，需不需要这样刻意地去区分呢？

答：多少礼制还是要讲的 但多少有个度 有些朝代就对僭越比较严格 比如唐代有时都规定妇女披衫拖地的尺寸 而明代晚期则蟒服 飞鱼服到处乱穿 最后造成了民间都有穿龙凤图纹的现象 我觉得我们现代的区分 还是多应以古代的礼制基础上去划分才好 因为这样对于款式及场合才能有更多的了解 才知道如何如承袭和取舍

### 学才之儒

提问：一字巾是

答：——就是形如一个一字

### 橐桃

提问：古代平民的服装跟贵族有什么区别

答：这个比较复杂了 古代贵族有特定的礼服 而平民的礼服一般只能望相到士的阶层 比如平民多穿短褐 衣裤装 祭祀的话就穿道袍之类 明代女子是穿褙子 但是在士大夫和读书人阶层 男子道袍反到是常服 同样 女子褙子也是常服 这是古代礼制上讲的降杀就像宋代 作为官员的士大夫 公务时才穿圆领袍和展翅幞头 而皇帝亲王等贵族常服就可以穿 所以基本上是服装体系中一环扣一环的

### 历史组 仕头

【提问】我们当代应该怎样更好的去学习和研究汉服文化呢？对于非专业人士又该怎样初步进行学习呢，有没有什么好的建议呢？

——以我个人的经验觉得还是应多以服装史去入手 只有了解了各个时期的服饰特点 才能在基础上进行分类整合 也就是不容易走弯路 而更方便些 实不相瞒 以前我没怎么看服装史就开始搞体系 结果发现不知道的款式和历史上的特色出了一个是一个根本无法进行包容 只有把服装史吃透了才能更好的进行研究 对于非专业人士 如果不是进行专业研究 我觉得就是从网上看一些基本款式 知道是什么就可以了 如果想深入了解和研究 基本服装史书籍是必读的入门教材

### 历史组独秀嘉林

好的，今天的在线讲座到这里也差不多完毕啦，非常感谢@风卷落花愁 给我们带来这场内容丰富的汉服体系介绍，感谢各位嘉宾和同袍的到场和支持。

结束后，欢迎大家就今天的讲座发表看法、畅谈见解、抒发感悟，如能成文请发给我，并入报导中。欢迎大家就本次讲座活动的不足提出意见和建议，我们将在日后努力改进。

### 莫忧

我是岭南汉服的会长莫忧，在这里小小代表下我们协会对主讲表示感谢。希望以后有机会，可以再次看到主讲对相关知识的讲座。期待中.

### 历史组独秀嘉林

好啦，那今天就到场结束啦。

# 礼制的现代意义

主讲：王忠坤<sup>1</sup>

岭南汉服弘汉大学堂第二期在线讲坛

## 活动背景：

广州岭南汉服文化研究会（筹），是广东省汉服文化复兴最大的民间团体之一。岭南汉服学术部组建弘汉大学堂，推出文化讲堂，倡导汉本位思想及对汉文化的学习与发扬，引发大家思考汉服运动的学术现状与发展方向；通过主办汉文化复兴的思想交流与学习的活动平台，营造学习、研究汉文化的积极氛围。

弘汉大学堂的活动形式多样，鉴于高校讲座次数、受众都有限，为了让更多汉服同袍能够感受这种氛围，同时促进同袍间的交流，故而举办群讲座，欢迎加入。在此也希望大家多多扩散、广而告之，以聚集更多有才、好学及热爱汉服的同袍。

## 一、引言

华夏文明中，礼是核心价值之一。那么礼到底指的什么？是我们今天所讲的礼节、礼貌？还是另有所指？在历史悠久的华夏礼乐文明中，礼制构建的依据何在？在华夏的历史进程中又发挥了怎样的功能与作用？让我们一起跟随齐鲁风先生一起了解礼制深广的内涵。

## 二、序言

各位致力于传统文化复兴的同道，晚上好，非常荣幸能有机会和大家一起分享自己研究礼学的一些心得，我想采取倒叙的方式，向大家分享一些很多人没有过的体会。

祖庙，大家都知道吧，有没有朋友自己的家族还有祖庙呢？一个姓氏一个祖庙，逢年过节要进庙举办仪式，南方很多地区应该是有保留的，而北方破坏的比较彻底，所幸，我的故乡在黄河沿岸，属于交通上的偏僻地带，祖庙和族谱保留至今。一些传统的仪式尚在。庙门口和院内的碑文依然使用文言。这里就原生态的小村庄性质的地方来说。两年前的春节，我回老家，这一年恰好是我父亲看庙，看庙是轮流的，一年换一家，我父亲大年初一的一大早打开了庙门，各家的人都去拜一拜，也有集体的拜，集体的拜是一个家庭去一个男丁，族长主持。我想说说进了祖庙之后，会对礼制有一些新的感受。

---

<sup>1</sup>笔名齐鲁风，青岛市古琴家协会副会长，青岛汉服社社长。长期从事于儒学经典阐发和汉服复兴理念的研究。

祖庙制度是在宋代建构起来的，在宋代之前，中国更原生态的民间宗教场所是社，社是一种用土堆积的坛子，建的更好的社，也会有建筑物。

唐代社会的中后期，社走向瓦解，宋儒建构了祖庙体制。

当我第一次认真的进入祖庙之后，看到里面的碑文，还有历代的先辈。忽然体会到了这一礼制安排的真实含义，当你自己置身于这种场所时，会体会到自己生命的渺小，和家族的永恒。很多年以后，自己也将是上面的一个名字。

这是我们原生态的宗教形式。

如果大家都有宗祠，希望都去体会一下。

好了，序言说到这些，我们把视角拉到三千年前的周初。

### 三、正文

礼义之邦的文化渊源，要追溯到周初的礼制。

并不是说夏商时期没有礼，而是夏商时期没有周礼的系统性，更没有周礼的人文精神。

这里分两个方面阐述：

(1) 就前者，系统性是指周朝初年，武王的弟弟周公，对上古和夏商的礼进行了大规模的整理和增减，使得礼可以囊括生活的方方面面，这样礼变成了一种现实世界秩序。换言之，礼并不是我们今天说的礼节，礼貌，而是一种秩序。我们看《仪礼》的记载，冠，婚，丧，祭，乡，射，朝，聘。那是先王所安排的华夏文明的生活全部，是一幅多彩的生活画卷。

(2) 就后者来说，周礼代表的礼制充满人文精神。

这是因为周之前的夏商时代，中国人崇尚神，并崇尚神权，这一文化到周初为之一变。为何神权到人文的过度会发生在这一时期呢？

周武王是靠偷袭殷商而取得天下，当时的众多服膺殷商王朝的诸侯国认为周朝没有天命。而且武王大概只做了4年的天子就驾崩了。众多诸侯国更认为周朝没有天命，连武王自己的弟弟都被殷商的遗民鼓动造反了。周公不得不亲征，镇压这些反叛的诸侯。东征虽然成功了，如何解释周王有天命，是一大难题。

这时候，周公创立了一种学说。皇天无亲，唯德是辅。谁有天命是可以变化的，上天并不会亲近于某一个家族，统治世界的王者是可以变化的。上天只帮助有德行者。殷商末期，天子失德，而文王武王有德，所以有做天子的正当性。由此，中国人对上天上帝天神的敬畏慢慢被消解掉，逐渐转为对现实生活中的德行修养的崇尚，这一观念在制度上的体现，便是礼。

我们今天谈礼制，就要追溯它的来源，礼制是建立在对神权的消解基础上的。

这么说吧，当我们内心迷茫的时候，不再仰望上天，而是跪在大地，感受大地的厚重之德，依靠现实社会秩序中的一套礼制的安排，内心的迷惘可以解决，心灵可以得到安顿。这样的一种观念系统，正是后来儒学形成的文化土壤。

周公说，所谓天命，在世间的体现不过是德行。有德行的人，就自然会有天命。文王三分天下有其二，仍然朝觐殷商。难道是想篡权吗？武王分封众多古老的部族为诸侯国，并为尧舜禹夏等古老天子的后裔建立了单独的诸侯国。难道不是尊重古老的历史传统吗，这不是德行吗？也许，这样做是为了堵住怀念殷商王朝的诸侯之口，但是，更重要的在于，这一新的学说改变了中国的文化。中国人的宗教情怀，落实在了礼制领域。

我们看《仪礼》，以及对它的解释《礼记》中的经文，里面不乏祈祷，生者的福报，对死者的祝福。那被今人误解为是繁文缛节的古礼里面，闪烁着生命的尊严，透出生命逝去之后彼岸的灵光。当你心怀敬意去行礼的时候，会感受到生命的价值，会感受到天地对生命的眷恋。虽然这一套文化是周初就形成的，但，系统的解释这一文化的理论却是百家争鸣时期才有的。

我们进入战国时代。文化的存在，更多的是一种自然，一种集体无意识的沉淀，而对文化的解释，即理论，或学说，却需要学者阐发和不断建构。刚才对古礼的追溯，是阐明一个文化史的常识，即儒家学说不是莫名其妙被孔孟荀创造的。而是在梳理中国西周人文精神基础上，进行再阐发产生的。

儒家学派非常擅长阐发礼制学说的是荀子，我们来看看荀子是怎么解释这一问题的。大道至简，荀子之言有一个简单的论断，可让现代人理解礼制之要领。周公消解了中国人对天神的敬畏，将其融入到礼制中，孔孟荀进一步解释这一文化，进行理论阐发，但是它的原始点是无法掩盖的。礼制的核心，就是文明生成模式。荀子说，礼有三个根本，抓住了这三个根本也就理解了礼，也就懂得了中国人周以后的宗教情怀是怎么回事。

第一个根本就是天地。他说，天地者，生之本也。天地是化生我们人类的根本。这一解释，说明了上古时期人们对上帝 天神的敬畏，并没有消失，而是换了一种形式，融入到礼之中了。《易传》中有一段话：有天地然后有万物，有万物然后有男女。有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。人类文明拥有的一切，追溯其源头，理所当然是天地。这里的天地，并不是我们头顶上的天，脚底下的地，而是万物的本源。

请各位同道明白，经典所言之天地，并非看到的天地。只是用我们看得见的天，来表达其广远，用看得见的地，表达其厚重。它的理论化表述，是“天道”。春秋战国典籍中说的天道，就是礼中的天地。人类乃天地所化育，生命的根本来自于天地，生命的运行也理当与天地相通，而延续天地流转之道并行之于人世，便是对天道的信仰及合乎信仰的德行。圣人之法天，化天道为人道。

《易传》说：天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。所论者，君子法天而已。换言之，华夏文明的生成模式是由天道推理至人道。看似对上帝 对天神的膜拜消失了，而祭天的仪式却一直存在。如上所言是礼之第一本，本于天地。天地，落实于人类社会。依靠的是什么？生生不息之谓道，这里的道是流转，是永恒，是天地万物的不息。也是人类繁衍的不息，男女结合，人类世世代代的永恒。宋代儒

者构建了祖庙制度，正是对这一观念的现实运用，而我们今天去祖庙的时候，内心感受到的精神力量，正是三千年前先王的有心安排。我们会发现，人类所有的道德都可以追溯到男女关系。没有男女的结合，就没有夫妇之德。就没有父子，也就没有父慈子孝。没有兄弟，也就没有孝悌。所以《周易》以乾、坤二卦开篇。而《诗经》以《关雎》之诗为首。这是为了表明，天地化生人类的生生不息，本于男女结合，文明的开化，始于男女之德。在《毛诗》的序言里面说，关雎，王化之始也。由此，礼制的第二个根本也就形成了。

荀子说，先祖者，类之本也。祖先是民族延续的根本，个人，集体，民族，乃至国家都是先祖繁衍而来的。类，就是指种类，族群。这个“类之本”落实于社会的政体，是对华夏民族的人文始祖黄帝的祭祀；落实于微观呢，是一个个的宗族，譬如祖庙。

近代以来，很多学者在研究中国人有没有信仰。研究来研究去，不少学者说中国人是信奉祖先的，是一个祖先崇拜的民族，这么说没有错，但是不在中国文化自身的角度上理解，显然降低了我们文化的格调。一个盲目信仰祖先的族群，无异于原始森林中的部落，而一个经过系统论证，推演产生文明模式的民族，信仰祖先，乃是指向天人之际，天道之永恒消融于世界的存在，不过是人类自身，及其永恒的繁衍。人若不存，天又何在。中国人的祖先信仰，形之于礼，是祭祖之礼，形之于道德，是孝道。所以，讲家族，讲辈分，建祖庙，续族谱，这一系列的文化，都来源于这里。对先祖的祭祀，其文化本源，正是对天道永恒的敬畏。对一个小的家族来说，祭祖是一种私德，而无数的小家族都在祭祖，那就是一个民族的公德，一个文明世界的图式。所以，当大家看到自家的宗祠时，莫要忘记先王化民成俗的深意。这样礼制学说系统，有效的把对上帝 天神的敬畏融化到 家族 鲜卑 祖庙 族谱等等之中。

祖庙文化是我们传统的宗教形式，是宋代以后儒家文明在民间的宗教场所。祖庙除了有祭祀的作用之外，还有一个作用，就是地方自治。那么，我们把话题引向礼的第三本。荀子说，君师者，治之本也。什么是治之本呢？贤明的君王和先师，是治理之道（文明社会）的根本，比如尧舜禹汤文武和先师孔子，他们给后人留下了治理世界的根本法则。这里的君师是特指，尧舜禹汤文武周孔。假如你活在宋代，明代，那时的士大夫张口闭口，王者之制礼也，等等。王者，不是当时的皇帝。而是先王。经典的安排，正是以先王及其代表的文明模式，来约束现实政治中的时王（皇帝）。这样，礼的三本学说就通过，从天地到先祖到君师的阐发。把人们对上帝天神的敬畏，引导向生生不息的家族传承，并引导向对圣贤文教的崇尚。这就是三本的内在逻辑。

各位同道，可反复玩味礼学三本内在的推演方式。三本的关系是天道至人道的华夏文明生成论。所以，当我们意图重构华夏文明，创造新的传统时，必有所本。其所本者，华夏文明固有之生成模式而已。

这里我通过一个例子来阐述自己的看法：因为本群是汉服圈的人创办的，群内的人都认同汉服文化，我们就汉服圈内的一个活动，中秋祭月，来进行阐释。一年有十二个月圆之日，却只有中秋这一天格外引发人们对团圆的渴念，这节日的魅力来自何

处？常有人叹息人心不古，礼崩乐坏，但古人今人皆为天地化育，其本心是一样的，华夏文教能立于古就不能立于今吗？祭月是一种礼，是一种仪式，礼正是为了勾连人情与仪式，统合内心与外在。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。我们要想把祭月这种礼复活，让它不再是一种表演，就要找到它本于人情之处。中秋拜月，仅仅是对月这一自然天体的心仪与礼敬吗？每逢中秋，多少游子在外，多少亲朋好友之间无法团圆，然而，我们都顶着同一轮圆月，身披同一色银辉，正是这月色无边，仿佛在传达着祝福，彼此心灵得以沟通。那么，对远方亲友的思念，对团圆的渴求，便可通过对拜月这种仪式表达出来。祭月，有了情感的期许，就能愉悦内心，又不失礼的肃穆。这样，我们找到了祭月之礼活过来的立足点。但是，它于古礼有别，古礼的祭月不过是表达对月神的敬畏而已。

各位同道，这一例子说明了一个问题，文化的创新，可以不改变形式，而改变其内在含义，把古礼变成现代文化。这种礼从模仿古礼，到变成现代文化，所依循的理论是什么？正是我们刚刚阐述的礼学理论表达的文明生成论。这个群里可能有很多汉服社的人，大家再做中秋活动时，好好玩味下其中的奥妙。当你阐明祭月是这样的一种含义时，一个围观你做活动的人，哪怕对礼学一点也不懂，他知道了可以通过一种肃穆的仪式，表达对无法团圆的亲友的祝福时，便对这一仪式顿时产生了敬意。我们倡导传统重塑，摸索到它立足于人情之处，传统便会获得生生不息的能量<sup>1</sup>。

是的，刚才是通过一个例子，让大家体会下。其实，以前的大户人家，普遍会供奉天地祖君师的牌位。这牌位上所书的五个字，正是刚刚所讲的礼学三本，大家要记得，是天地祖君师，而不是天地君亲师。天地君亲师，是满清入关以后，雍正时期，为了让满清国君压过汉人对自己家族和族群的忠诚而篡改的。礼学三本里面说的“天地祖君师”中的君，是先王。而“天地君亲师”中的君，是时王，也就是满清君主。君师，是一个固定的词语。《尚书》曰：天降下民，作之君，作之师。君师并用，是指六经旧典中的先王之道。把祖字改为亲字，把君师连用的一个固定词语拆开，变成两个字，搞出来一个天地君亲师，正是要把华夏文明的“天，祖，圣”三位一体的信仰体系，改为君主专制体制的附庸。两者的区别，相信不难理解。

天地祖君师是我们原生的文化，来源于儒家原典的礼学学说，是一种从宗教情怀到现实秩序，从对上帝天神的敬畏。引导向生生不息的家族传承，并引导向对圣贤文教的崇尚，这一内在的先后不能变。改为天地君亲师，国君仅次于天地，华夏文明的基础，宗族秩序被泯灭了。传统社会结构中，宗族秩序，代表的就是地方自治，就是皇权不下县的乡绅对中央政府公权力的制衡。

现代社会再谈到礼，谈到礼制，就其内容来说，可以分为四个方面：

第一个方面是修身，这个大家多有了解。

第二个方面是齐家，齐家，又分两个角度。

(1) 传统节日、冠婚宾丧、祖庙祭祀之类，叫做民俗。

---

<sup>1</sup> 弘汉大学堂群主第八贤：天道（明月）到人道（思念、祝福与对团圆期望）的贯通，这也是一种天人合一。

(2) 乡约乡饮、社学义庄、地方自治之类，叫做公共秩序。

齐家，不是齐一家三口，而是家族，是团体。

第三个方面是治国。如何建设官员选拔体制，如何确保文明的传承有序，如何着手制度的建设，这是国本，就是现代人说的法制。

第四个方面，叫做平天下。对天地、祖先和先师的祭祀，是华夏的道统，现代人叫做信仰。所谓平天下，就是今天说的世界秩序，一种世界秩序的建立，要植根于一种文明体系。古代以中国为核心的亚洲朝贡体系，近代以欧洲为核心的殖民体系，现代以美国为核心的条约体系，都是不同的平天下。

中国以儒家学说为本，欧洲以基督教开路，美国以民主自由为旗号。太远的我就不说了。就刚刚举出的礼的几个方面，变成现实，是需要我们去重新构建的。以礼学的理论，建构新的礼。一个很现实的话题，在城市化之后，祖庙制度以什么形式在城市中存在。现代中国城市虽然没有，不代表以后没有。

我提出来，祖庙可以社区为立足点，一个社区一个祖庙，它所凝聚的不再是一个姓氏，而是这个社区内居民对自己先辈的追思，每一个家庭的神位都可以放置其中，社区委员会设立一个专门的委员负责庙宇的管理和引导行礼。社区的居民迁走后，可由本社区负责管理庙宇的委员将神位递交给落脚社区的相应委员。我通过这些年的了解，发现祖庙文化（不是只保留祖庙，而是这一文化没断）保留好的村庄，几乎都没人信仰基督教。

另一个方面，古礼有二王三恪之礼。汉朝灭亡后，魏为汉献帝封了个山阳国。魏灭亡后，晋为曹氏封了个陈留国。这种国中之国，是一种古礼，是对之前王朝血脉的存留，以示怀柔，又以表现本政权的合法性。比如在晋朝的时候。晋朝，国内还有两个小国，山阳国，和陈留国。这两个国家的国君，分别由汉魏皇帝的嫡系后裔世袭。而他们的君主见到晋朝皇帝又不称臣只是皇帝的客人。这样做的目的，除了表示怀柔，以示本政权的合法性之外，还是为了保留以前王朝的体制。用以补充本朝治理方法的不足。这种传统在周朝就有，比如杞国，是特别为夏朝天子之后建立的小不点国家，这个国家存在的价值只有一个，就是负责对夏禹的祭祀。它是神的国家，如同梵蒂冈。

这种三恪学说，也可以陷入现代政治学。如果执政者有足够的政治智慧和胸怀，香港、台湾和曲阜也可以备三恪，分别代表英国法治体系，民国的体制，以及儒家传统。最后我引申了两个课题，城市化后的祖庙重建，以及香港台湾曲阜可备现代三恪。以达到政治一统之下的文化多元。这两个议题大家可以自己多想想。

# 《卫国岁月》、关注老兵——在汉服复兴 道路上探寻抗战点滴

主讲：周渝<sup>1</sup>

嘉宾：太原飞雪<sup>2</sup>

岭南汉服弘汉大学堂第三期在线讲坛

## 活动背景：

自2014年上半年始，由广州岭南汉服文化研究会学术部主办的“弘汉大学堂”举行了多次线下和线上的讲座活动，效果良好。我们已经并将继续邀请相关方面的作者与专家，展开各项交流与讲座，认真营造交流、学习、研究的学术气氛，努力引导同袍展开更多的交流和学习，试图促进汉服运动学术与思想水平的提高。岭南汉服弘汉大学堂第3期在线讲座，我们邀请记录寻访抗战老兵《卫国岁月》作者周渝同袍讲述寻访老兵、关爱英雄和《卫国岁月》的故事和心路。探寻久被遗忘的历史，关爱民族的英雄脊梁，汉服复兴者在努力！这，应该是我们的关注和责任所在。

## 主讲内容：

- (1) 一个汉服同袍成为寻访抗战老兵志愿者的心理历程；
- (2) 跳出意识形态的偏见，从民族的角度看待抗日战争；
- (3) 寻访老兵、发现老兵、敬爱老兵的紧迫性；
- (4) 汉服复兴与寻访英雄的一以贯之之道。

## 相关资料

贵州日报《抗战专著〈卫国岁月〉面世 保存珍贵国家记忆》

吉林《读周渝〈卫国岁月：国民革命军抗战将士寻访录〉之后感》

---

<sup>1</sup>周渝（月曜·檀越之），23岁，汉服同袍，贵州省关爱抗战老兵志愿者，中国国民党革命委员会党员，中国国民党革命委员会中央《台湾研究》特邀撰稿人。大学毕业后从事文史杂志编辑工作；从高中时期至今数年时间里，主要力行于“汉服复兴”与“关注抗战老兵”的公益活动。代表作：《卫国岁月：国民革命军抗战将士寻访录》，另著有小说《梅花岭》、《华之央》等。

<sup>2</sup>汉服同袍，山西关爱抗战老兵志愿者。

## 一、周渝

承蒙弘汉大学堂的邀请，今天到此与诸位同袍一同分享我的新书《卫国岁月》创作过程与心路历程。首先向大家自我介绍一下，我叫周渝，2007年起开始接触汉服，成为一名同袍。今天和大家分享新书《卫国岁月》的创作过程与心路。《卫国岁月》虽是一部以寻访抗战老兵为主的作品，但不得不说，它与汉服复兴有着不可分割之关系。我们的群里大多也是同袍，相信在复兴汉服的道路上，我们也有很多感同身受的经历。所以今天的话题，就先从汉服开始吧。

第一部分：汉服同袍成为寻访抗战老兵志愿者的心理历程。2007年，那时候我正在读高中，一次偶然的机遇在报纸上看见了关于汉服的报道，尽管当时对汉服究竟是什么，它的背后承载着怎样的文化一无所知，但出于自己本身对古风的情结，还是第一时间就喜欢上了汉服。接触汉服之后很长一段时间，我都并没有将其与“汉族的民族服饰”这个概念联系起来。脑袋里还有“汉朝的衣服”这样的定义，甚至闹过将影楼戏服当成汉服的笑话。因为当时在百度汉服吧被人说教，心中不能接受，于是很长一段时间没有再次关注汉服吧。那段时间，主要混迹于心然吧等古风音乐贴吧。也就是2007年的冬天，在心然吧看见了溪山吧主去世的消息，当时感到很震惊，虽然与溪山吧主并不熟，但之前在汉服吧时就常看见他的发言。那天看见这个消息，我又一次回到汉服吧，整整一晚上都在点击阅读溪山吧主的精品贴，也是在那时，才可以说真正的了解了汉服，同时也开始了解了这套民族服饰背后所承载的是什么。当然，因为有了这个机缘，自己在阅读书籍的选择上，也慢慢倾向于这一方面。

如今想起来，当初接触汉服对我得阅读方向产生了很大的影响，确定了阅读的两个方向：其一是中国历史类。其二是传统经典类。也是在那几年出了一件事情，那就是岳飞、文天祥等历史人物在教科书中被开除“民族英雄”的行列。在由余桂元主编的《全日制普通高级中学历史教学大纲》（试验修订版）中提到要“用历史唯物主义观点科学地分析对待我国历史上的民族战争。这种民族战争不同于中华民族反对外来侵略的民族战争，是国内民族之间的战争，是‘兄弟阋墙，家里打架’……对于岳飞、文天祥这样的杰出人物，我们虽然也肯定他们在反对民族掠夺和民族压迫当中的作用与地位，但并不称之为民族英雄。”这一个言论似是而非，但当时就觉得与自己的价值观相悖。那时也是年纪小，在课堂上竟然因此事当场与老师发生争执。但当时也因为理论不成熟等原因，老师和同学都不支持我，我自己后来也觉得很委屈。

岳飞的这一个事件，现在想来，我确定自己当初的观点是没有问题的。因为在寻访老兵的过程中，我发现许多志愿从军的老兵小时候都是受了岳飞、文天祥等人的影响，例如《卫国岁月》中记录的一位伞兵少尉杨勤怀老人，他小时候受《说岳》的影响，后来国难当头，他与他的弟弟都选择去参军抗日。另一位志愿投军的郭学圣老人在与我聊起其儿时经历时也说：“我从小就喜欢看古代的故事，特别是岳飞、史可法的故事，讲民族抗争的。”此外，我们的抗日名将张自忠、薛岳等都可以说是岳飞的粉丝，薛岳又名薛仰岳，即仰慕岳飞之意。直至晚年，当拍摄纪录片的人员找到这位

百岁将军之时，他书写的依然是“精忠报国”四个字。所以我一直认为，关于岳飞、文天祥、阎应元等历史人物，更多传承下来的是精神。人物本身的历史是非是一回事，但这种传承下来的精神，几百年来对我们这个民族的影响是不言而喻的，更不是说否定便可否定。尽管余桂元等似是而非的理论看起来好像有理，但其影响恐怕会更为恶劣。试问，一旦卫国战争爆发，我们指望我们的这个中华民族的子孙是做史可法、夏完淳、张自忠这样的英雄，还是做范文程、吴三桂、孙之獬、汪精卫这样的汉奸？价值观的引导比历史的争议要重要得多。

我从汉服同袍到抗战老兵寻访志愿者的路程和那几位老兵有些相似，起初都是受这些民族英雄的影响。后来渐渐的发现，原来我们的民族英雄就在身边。所以从2012年毕业开始，我开始进行寻访老兵的活动，成为一名志愿者。当时因策划远征军入缅作战70周年的活动，我寻访了几位老兵，从那时候起，就有了想一边寻访一边记录的念头。从对古代民族英雄的敬仰到感恩身边的民族英雄这段过程中。另一个问题也逐渐暴露出来，那就是国共之争的意识形态问题。前面说了这么多，也解释了那么多，也是为了让大家更能理解，为什么我们要公正，从民族的角度看待民族战争。在寻访的过程中，我们也了解了很多老人的过去，因为曾受政治风波的影响，很多老人对我们的到来充满了恐慌和戒备。例如一位叫谷克达的老人，当初原本是志愿从军的学生兵，但非要将自己说成是被抓壮丁入伍的。其实很多人当初投军抗日，心中对所谓党派，所谓意识形态并无概念。但这些人后来却受了政治博弈的苦，被贴上政治标签，有的晚景凄凉，这不得不说是民族的悲剧，也是我们的亏欠。在这个过程中，我也看见网上愈演愈烈的国共之争，尤其是在抗战这一部分，无非是互相谩骂，互相抹黑，让两党的抗日英烈蒙受这些后辈宵小的侮辱。

其实我认为，我们看待历史，一定要先摘下政治的有色眼镜。因为意识形态一旦强加给历史，历史本来的面目也会变得模糊。中国近现代史今天存在的种种情况，可以说正是两党乃至两岸意识形态分歧所造成的问题。大陆的情况大家多少了解，所以今天我举一个台湾的例子。在台湾有一部历史电影，叫《辛亥双十》。这部电影是讲武昌起义的，而最终起义成功，看见镜头中升起一面青天白日旗。而真实的情况是，武昌起义主要由共进会与文学社的成员发起，起义中的军旗也是用了共进会的“铁血十八星”。可以说《辛亥双十》中那么一改，就是因意识形态的强加，从而导致了历史变得模糊化，甚至以讹传讹。这种绑架对于辛亥先烈来说，也是不公的。在抗日战争这场民族战争里，我们付出的牺牲太大。但战后，因为内战，因为意识形态的对立，导致这场本该值得我们去骄傲的卫国战争变成了一笔说不清道不明的糊涂账。一面说对方消极抗战，一面说对方游而不击。今天，这种对立虽然不在了，但他的后遗症依旧影响着今日抗战史研究的进程。例如今天我们常见的一些词：国民党部队，国民党正面抗日战场等等。以前说共产党是中流砥柱，后来又说国民党是正面主力，我不明白，为什么一场全民族的抗战，最终的功劳却要归于两个政党？同时我也非常不赞同这种以党派来划分功劳的说法。抗战军队的组成很复杂，并非两党这么简单。所以党与军当做区分。有编制和无编制两种，而非国共两党的党军。有中央军、地

方军、游击队、地方武装，甚至有少数民族自发的武装等等。我们官方将非八路军、新四军的部队统称为“国民党部队”我个人认为亦是不妥的。例如很有名的孙立人将军，在抗战时期，他没有入任何党派，并且是一位坚持“军人不党”的将领，可后人却把他归为“国民党将领”一类如果真的要跳出这种意识形态，那么我更倾向于用当时军队的统称——国民革命军。无论是国共两党，还是地方军队，都在这一序列之内，也比用“国军”“共军”这样的土语要好得多。这也是为什么《卫国岁月》的小标题我最终采用“国民革命军抗战将士寻访录”为题，尽量淡化政治色彩，直接从军队入手，对抗战史的探索和研究才会越来越接近真实。

以上所说的是对历史的态度，但现在更为紧要的则是寻访老兵，记录历史，感恩老兵。如今的老兵们平均年纪都在90岁左右，可以说，在抗战口述史采集这一事上，我们已经做得太晚。现在抢救这类史料，可以说是在与死神抢夺时间。在《卫国岁月》中我选了我所寻访的八位抗战将士的经历。他们都是自2012年夏天到2013年秋天所寻访到的老兵。但到现在为止，已经有两位老人离世。也就是说短短一年时间，书里四分之一的老人就不在了，何克孝老人在我寻访到他之后的两个月离世，谭祖幼老人于今年六月离世，还有很多我未及寻访的，例如有一位参加过常德会战的顾华江老人，原本计划去年秋天去寻访他，可打电话联系才知道，老人已经去世了一个月，另一位罗森甲老人，他是一位将军。这位将军在1943年便晋升少将，已经有一百多岁。这可以说是全国都很难找到的，可就在我准备去见这位将军时，先一步传来的是老人离世的噩耗。真的，现在抢救这段历史就是在和死神抢时间，参加过抗战的老兵，历史的见证者们随时都在离世。每一个老人的离去，都意味着一段国家记忆的消失。我们不要忽视微观，不要觉得细节不重要。在大历史的框架之下，细节才能真正的还原历史。从这一方面来说，我也恳求我们的同胞，关注一下我们身边的民族英雄们，如果有能力，有时间，多投入到这方面的活动中来。当然，还有另一个重要的目的，就是给予老人们一个临终关怀，不要让他们带着遗憾离去。有一位清镇的老兵，当年也是为抗日报国而参军，但后来被政治牵连，家破人亡，晚景凄凉。我们去看望他的那天，老人说：“这么多年我一直在想，到底我当初去参军抗日对不对，我的选择错了吗？”我们将“抗日英雄”的锦旗送给了老人，老人哭了，他说：“我今天有答案了，我当年的选择没有错。”这样的故事太多，所以，我再次也要向那些如今还陷在国共之争里在网上吵嘴的人声明：国共的破事儿不要牵扯到老兵的身上，这些人本身是受了政治博弈的苦。到了今天，我们这些后辈如果还要给他们贴政治标签，还要带着有色眼镜去看他们，试问我们良心何安？

复兴汉服的路上，我们经历过很多事情，受到不理解，冷嘲，热讽。从前很想不通，为什么我们对自己民族的一腔热血要受到同胞的冷遇？但看到很多抗战老人的经历，我才觉得自己那些根本不算什么？在汉服复兴的路上，尽管我也付出了不少代价，但是，不后悔。正如那位老兵所说的：有答案了，我当年的选择没有错。

我一直认为汉服复兴与寻访老兵始终是有一个一以贯之道了，那就是“民族”——民族服饰、民族文化、民族英雄、民族精神。我也和一些志愿者接触过，他们参与

老兵活动的原因很多，有的是家里的渊源，有的是出于爱心和同情心，也有因为意识形态的。但是我想，在“民族”这个一以贯之之道上，我们的同袍一定更能感同身受。因此，我也希望我们有更多的同袍行动起来，一同加入到发现英雄，记录历史，感恩老兵的志愿者队伍中来。我们的民族英雄就在身边，无论他们是国是共，只要他们曾经参与过那场卫国战争，他们便是我们最可爱的人。今天的分享内容完毕，谢谢各位！

## 二、太原飞雪

大家好，我先自我介绍一下。王慧景，山西太原人，目前在河北沧州定居。我成为同袍比周渝晚一年，是08开始的。成为一名关爱抗战老兵的志愿者是在2011年正式开始的。在这里，我想对支持过我的同袍说一声谢谢，嘉林，清欢，东岛。。。等很多同袍曾经在我为老兵募捐的时候伸出了援手，感谢你们的信任及支持！感谢弘汉大学堂！刚才周渝讲到的那些，都曾是在志愿者路上碰到的。我记得好像在12年的时候，我曾在汉服吧发过一篇帖子，名为一位汉服同袍的求助信。。稍等，我找到这个文。我也记得这个帖子。

我和周渝的观点是相同的。就像岳飞，文天祥这些英雄一样，这些抗战老兵就是存在于我们身边的英雄！他们所遭受过的苦难，是我们无法相像的！就像周渝说的。刚开始，很多老兵对于志愿者的到访是存在着戒备心理的！我走访过的一位老兵叫刘生，是阎锡山的作战参谋。我们第一次见他的时候，他在院里等着，不让我们进家门。直到我们说出他认识的一位同是抗战老兵才让我们进的屋。还有一位老兵叫孟一平，晋绥军38军，从知道老人到见面这中间花了一年多的时间。老人的戒备，老人的离去！都是走访老兵路上遇到的问题！去年11月份计划去看望石家庄的一位老兵，打电话时，于前一个月去世。这项公益不同于别的公益，是越做越小的。再过十年二十年，这些老人还剩多少！就像在和死神抢时间，套用我那封信的一句话，让我们身着汉家衣冠，在援助老兵的路上奔走呼号，我们携手并肩，给我们的民族英雄捎去他们终生企盼未得的点滴慰藉。时间不早了。我就说到这里。非常感谢。

[本文网址](#)