

天地之中新论

——中华文化的动态生成与文化中国的凝聚力

张昭炜

摘要：天地之中的天文学特征是夏至无影，气候宜居。周公测影营洛，确定天地之中或地中，制礼作乐，奠定中国文化的基本格局。天地之中是礼乐生成的母体，与之相关的礼乐制作包括：作乐应天与制礼配地的制作；礼乐交叉参考天地的制作；天与地相交的动态制作。天地之中简约表述为天地相交之乂，天地之中联合天地动态创造，并与天、地形成纵贯的三冒结构。由纵转横，四方之中联合四方创造，并与四方形成横摄的五衍结构，天中与地中结构类似。综合两种结构，天地之中表现为天中、地中与天地之中叠加的三冒五衍结构。三冒五衍结构旋转的向心力形成文化政治中国的凝聚力，感召天地四方相居。在明清之际的全球视野下，天地之中泛化为宜居之地，礼乐文化政治中国的意义强化，并具有时中的与时偕行特征。

关键词：天地之中；文化凝聚力；制礼作乐；文化中国；方以智

中图分类号：B21；B248.93 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)10-0108-10

天地之中是中华文明的标识性、原创性概念，至今仍有重要影响，如列入《世界遗产名录》的“登封‘天地之中’历史建筑群”。据《说文》，“中，内也”。天地之中指天地之内，人生天地间，只要是人，便生活在天地之中，这是一种泛化的诠释；而天地之中的准确定义是依据天文学，“日中无影”，“盖天地之中也”（《淮南鸿烈·墜形训》）。据此，可通过圭表测量夏至的日影寻找天地之中。天地之中涵盖了天、地与天地相交的正位三要素，其关键是天地相交的正位，也就是夏至日中无影之地。虽然天地之中的定义基于天与地，但是，天地之中一旦确立，便有其独立价值。天地之中不是被动的、静态的被定义者，而是主动的、动态的创造者，“中不能充塞而无用，故自分其中为两边，而交轮之为一环”^{[1]31}。“交轮”包括阴阳作为对立双方的交互创造与轮转为一

体的创造。天地之中的主动创造体现在融合天地创造、礼乐的生成等，并在此基础上形成文化中国的凝聚力。

天地之中的关联概念有天下、地中等，“天地之中”与“天下”均有天的视域。沃格林说：“中国社会被称为‘天下’，其字面意思是‘在天之下’。”“在中文里，宇宙（cosmos）意义上的‘世界’被称为‘天地’，即‘天和地’。然而，‘天下’既不是宇宙，也不是天之下的、作为一片领土区域的大地，而是作为人类社会承载者的大地。就我所知，它是希腊语 *oikoumene* 在文化意义上的精确等价物。”^{[2]384}这种解释代表了大多数学者的误读。在这种误读中，天地之中的独立价值被消解了，与独立价值相关的主动性与创造性亦随之消解，具体表现为以下四个方面。

其一，天和地简称天地，代指世界，但这仅是统

收稿日期：2025-08-11

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国气论思想通史研究”（23&ZD237）。

作者简介：张昭炜，男，哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，北京大学高等人文研究院研究员（北京100732）。

称而已。中国文化的天与地具有不同的功能与作用,天地、天地之中与礼乐文化的关联与创造各不相同,这包括下文要讨论的礼乐与地天的对应制作、交叉制作、动态制作等。

其二,“天下”与“天地之中”属于不同的概念。希腊语 *oilkoumene* 是认识论的世界,也就是人能认识到的世界;而天地之中基于圭表测影,即由圭表测影指示寻找天下的特殊位置,也就是天地交合正位的“地中”,这相当于在人已认识的天下世界中选择最适宜居住的地域,而不是泛指天覆盖的区域。

其三,“天地之中”概念近乎等同于“地中”。“日至之景,尺有五寸,谓之地中。天地之所合也,四时之所交也,风雨之所会也,阴阳之所和也。然则百物阜安,乃建王国焉,制其畿方千里而封树之。”(《周礼·地官司徒·大司徒》)“地中”具有天地氤氲交合的盎然生机,将此生机具体化,就是说此地具有四季分明、风调雨顺、阴阳和畅、气候适宜等特点,人民能够在此安居乐业,故适合建都。“在中国完美帝王的都城,夏至那天的中午,日晷必无影。”^[3]³⁷⁷从“天地之中”到“地中”,包括了从“天地之中”的天上与地下纵贯关系转换成“地中”的地上横摄关系。由纵转横,在地中建都建国后,地中与四方相对,形成横摄的四方与中央关系。综合纵横关系,将天地之中独立,天地之中与天、地共同组成三元关系;将四方之中独立,四方之中与四方共同组成五元关系。三元关系与五元关系综合,“从此万千皆叁伍也,皆一贯也”^[4]。三元与五元关系分别对应三冒五衍,这将在下文论述。

其四,天地之中为中国古代社会经营天地四方的政治准则。与此相关的信实文献通常指《论语·尧曰》尧舜所传“允执其中”,清华战国竹简为此提供了新的支撑,“昔舜旧作小人,亲耕于历丘,恐求中,自稽厥志”,“厥有施于上下远迩,乃易位迩稽,测阴阳之物,咸顺不逆”^[5]。上下代指天地,兼及天地之中,且具有测量地中求“阴阳之所和”之意;远迩代指四方之中之近与四方之远,舜所求之中涵盖远近,追求万物和顺。这种经营天地四方的智慧向后传递给商汤六世始祖上甲微、周文化奠基者文王,周公测影营洛亦当是继承了这一政治准则。

综上,天地之中源于古代中国以中原为中心的

礼:由地制→圣人配地→制礼→表现为宜—众人别宜→从地

乐:由天作→圣人应天→作乐→表现为和—众人敦和→从天

地理文化政治智慧;明清之际的方以智在全球视野下思考天地之中的意义,亦是承接发展这一古老的政治准则。下文围绕天地之中与礼乐生成、天地之中与中国文化凝聚力、天地之中的全球视野三个方面予以说明。

一、天地之中与中华礼乐生成

周公测影营洛,制礼作乐,显示出天地之中与礼乐的强关联。从考古学追溯,文化中国的“华”源自仰韶文化彩陶上的玫瑰花图案,以及与红山文化龙鳞纹结合的图案,“表现出晋南是‘帝王所都曰中,故曰中国’的地位”^[6]。测影营洛体现在陶寺文化测影的圭表、观象台,制礼作乐体现在陶寺文化的玉戚、玉璜、玉钺等礼器与鼙鼓、土鼓、石磬、铜铃等乐器组成的礼乐器组合。天地之中既是古人在天地之间确定的神圣空间,是古人寻找到的最适宜居住之地,亦是作为礼乐生成的依据或礼乐之源,是以礼乐为代表的文化中国的基础和出发点。

1. 天地之中与礼乐的静态制作

首先来看礼乐的静态制作与天地之中的关系。“故圣人作则,必以天地为本。”(《礼记·礼运》)圣人制礼本于天地,作乐亦本于天地,天地是礼乐制作的根本指导原则或摹仿对象。分解来看,“故圣人作乐以应天,作礼以配地。礼乐明备,天地官矣”^①。圣人以乐应天,以礼配地,如方以智引《乐记》:“乐由天作,礼以地制。”^[7]¹¹⁹¹“应天”与天作指向一致,但各有侧重:应天强调作乐者参照的对象是天,乐具有与天相应的特性,故作乐以配天,“仰视天盖的观点衍生了‘天下’的概念”。“音乐理论在规定音的时候,把开始的管长设定为九,其三分之二即为六,六的三分之四即为八,再之后的音均为分数。”在方位上,九、六、八分别对应天上太阳方位的子、未、寅^[8]。“天作”强调天对于作乐者的启示。同理,制礼者亦有“配地”与“地制”:“乐者敦和,率神而从天;礼者别宜,居鬼而从地。故象天地而制礼乐,所以通神明,立人伦,正情性,节万事者也。”(《礼记·乐记》)礼别宜,礼尚差,通过礼产生政治秩序;“知圣人知乐和而已矣”^②,通过乐表现政和。其基本结构是:

天与地分别是乐与礼生成的范本。换言之,乐与礼分别摹仿天与地制作,礼、乐与地、天为单向度匹配。天地之中综合天与地,相当于综合了礼与乐,由此形成天地之中与礼乐文化的直接关联。然而,这种关联的限制性也是很明显的:第一,重此轻彼,在突出礼与地的关联时,忽略了礼与天的关联;同理,在突出乐与天的关联时,忽略了乐与地的关联。第二,天与地并不是静态的、悬隔的,而是有天地的动态相交,这种静态的单向摹仿匹配难以展现动态相交。第三,礼与乐的关系缺乏一体性(如天地未分前的同源本体),亦缺乏文化凝聚力。有鉴于此,还需要对天地与礼乐的关系进一步考察。

2. 天地之中与礼乐的交叉制作

礼乐制作同时参考天地,礼兼有天、天地的共同创造,“故礼,上事天,下事地”^[9]。“礼有三本,天地者,生之本也。”(《荀子·礼论》)将天地之礼具体化,这亦影响到周代的明堂制度以及传统中国的首都建设,“西汉后期所建立的南北郊祭天之制,是儒家天下观与政治结合的最具体呈现”^[10]。这相当于将天地之中表达为南北郊的祭礼,如明清时代北京的南郊天坛与北郊地坛,形成首都中轴建筑文化的显著标志。乐亦兼有地、天的共同创造:“夫乐者,天地之体,万物之性也。”^[11]⁷⁸参照天地制作礼乐,“天地之礼自然而有,何假于人?天之生物便有尊卑大小之象,人顺之而已,此所以为礼也”^[12]²⁶⁴。“昔者圣人之作乐也,将以顺天地之体,成万物之性也,故定天地八方之音,以迎阴阳八风之声,均黄钟中和之律,开群生万物之情气……天地合其德则万物合其生……”^[11]⁷⁸⁻⁷⁹天地合德相当于天地之中,具体表现为均黄钟的中和之律,可看作天地之中在作乐上的表现。据《左传·成公十三年》:“民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”民众生而禀赋天地之中,天地之中可以理解为天地交叉融合形成的中和之气,相当于下文论述的礼乐中和,如孔颖达正义:“天地之中,谓中和之气也。民者,人也。言人受此天地中和之气,以得生育,所谓命也。”^[13]天地之中以此成为人民之命,是人民繁衍创造的根本与终极诉求的准则。由天地之中创生礼,礼符合天地之中的特性,人民循礼而行,便是定命。因此,礼的制作是人民所受天地之中的体现,由此使得天地之中、人民的循礼行为与命具有内在一致性。“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。和,故百物皆化;序,故群物皆别。”^[7]¹¹⁹¹乐代表天地之和百物生生,礼代表天地之中群物有

序。“其合也为仁,其饰也为礼。太和之原,至文之撰,咸在斯也。”^[14]这样礼乐既能不断生成,与宇宙的创生源头相接;又能安顿生成,保证生成之后的秩序。综合天地制作礼乐,乐表现天地欣和的蓬勃生机,礼表现天地的秩序稳定,“《礼》以中宰之,而《乐》以和节之”^[15]。天地之中体现为礼,天地之和体现为乐,礼中乐和表现为天地之中与天地之和的统一,由此推广,“导致我们把中国看作一个独立的特殊实体的,不仅仅是中国人构成了,或者说直到最近仍构成了一个统一社会这个事实,而且还在于这个文化的独特性质,即某种文化特质和文化集结有规则地一起出现的事实”^[16]。以天地之中为核心,周公测影、营洛建都、制礼作乐、中和思想几乎同时出现,逐渐形成以礼乐为文化符号、以中和为特质、以天地之中为指导原则的传统中国文化。

礼与乐的交叉制作内在于中与和的交叉匹配:以礼与乐交叉匹配,内在为以中致和,“大中以节致和,达道以和致中”^[17]⁵³;以乐与礼交叉匹配,内在为以和求中,“和其由中”^[18]¹²²。“和之一字初原于音乐,其原盖尤远。在虞夏书中已有‘协恭和衷’,而具道德意义之语。中国之政治文化之自觉的求大而能容,以成大中或大和,则至少在周代人之思想中,已逐渐形成。”^[19]中和思想与周公制礼作乐几乎同时形成,亦可间接构建两者的关联。综合“以中致和”与“以和求中”两种交叉匹配,可以实现“致中于和,以和庸中”^[18]¹²³。中和一体,也就是礼乐一体,礼与乐、中与和亦是“二而一”与“一而二”的。礼与乐的关系还可以从阴阳动静说明,据方以智引《乐记》“大乐与天地同和,大礼与天地同节”^[18]¹²²,乐之和具有发舒性、和畅性,属于阳动;礼之中具有收敛性、节制性,属于阴静,“乐象阳也,礼法阴也”(《白虎通·礼乐》)。乐之阳与礼之阴相互作用,由此关联天地交合、阴阳氤氲共同作用。

由中和溯源,天地未分前的“大一”可作为礼乐共同创造的本体。“圣人体天,齋粉其大一,而礼以节之”^[17]⁵⁴。礼更本原的来源是大一,“齋粉”表达了整全性的大一在具体之礼中的分散,可承接程朱理学理一分殊的“月印万川”之喻;反向来看,圣人制礼的深层依据是天地未分前的大一,“是故夫礼必本于大一,分而为天地”(《礼记·礼运》)。大一是天地的母体或根本,“而所以为天者高一等焉,表法也,犹礼本大一分为天地也”^[20]。天与地属于二元对立的“对待”之反因,相当于“二”;大一超越对待,属于“绝待”之公因,相当于“一”。“曾知绝待之

在相待中乎?”^[21]大一即在天地中,这相当于“一在二中”^[22]。相对于静态制作,礼乐交叉制作的突破在于:综合天地共同创作礼乐,丰富了天地与礼乐的关联。“大一”的引入深化了礼乐之源,有助于从礼乐一体的角度观照中华文化。在此基础上,可进一步拓展至天地之中与礼乐的动态制作。

3. 天地之中与礼乐的动态制作

天地之中还体现为天与地的动态制作。天地之中视域下的天与地并不是静态的、悬隔的两个极端,而是动态的、交叉的联合创造:“惟变所适,惟义所在,此中之大略也。”^[23]⁴天地之中的动态性决定了礼乐的动态制作。

作乐本于天地相交:“天地交泰,远物来集。故谓之乐也。”^[11]¹⁰⁰作乐具有天地相交的动态性,据《礼记·乐记》:“地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百化兴焉,如此,则乐者天地之和也。”郑玄注:“齐,读为‘跻’。跻,升也。”^[24]天地的动态相交表现为两个方向:在下之地气主动上升,相当于以地交天;在上之天气主动下降,相当于以天交地。天地之中的动态相交可集中表述为☵,上一横象天,下一横象地,中间之×为天地相交,如新疆出土的汉代织锦护臂“五星出东方利中国”,其中的“五”便是☵,简化为×。×新诠释的天地之中兼容礼乐的静态制作,更适用于礼乐的动态制作。×的动态相交体现为天地之中综合异质性事物的创造:“然天地,夫妇也,合为一体。天在地中,地与天合,天地并气,故能生物。”(《论衡·说日》)天地、夫妇等异质性事物具有类似于《睽》卦背离的张力,×将这种张力转化成合力:“以天地男女万物明之:天高地下,其体睽也,然阳降阴升,相合而成化育之事则同也;男女异质,睽也,而相求之志则通也;生物万殊,睽也,而得天地之和,稟阴阳之气,则相类也。”^[25]×的创造性体现在将天地、男女、阴阳等异质性事物进行交叉融合。经过交叉融合,天不再孤悬高挂,而是与地联合创造,相当于天气下降;同时,地与天联合创造,相当于地气上升。作为天地之中的×处于天气下降与地气上升的交合之处,能够兼得天与地的特质,并融合天地创造,故具有极大的创造性与生生活力。“天交地而牝牡,即造物之至理也。”^[1]³⁴融合异质性事物是×创造的根本原则,也是作乐的根本性指导原则,这种原则具有普遍性:“因为这种音乐的本质只有在极端之间才会出现;只有这些极端才能使人认识到这种音乐的真实内质。”^[26]作为天地之交

的×融合了天地的创造精神,也就是宇宙中心所象征的“特别具有‘创造力’的地方,因为在那里可以找到一切现实的因而也是能量和生命的源泉”^[3]³⁷⁸。从作乐的过程来看,“圣人作乐,以宣畅其和心,达于天地,天地之气感而太和焉”^[27]。天地之气相交相感,孕育出太和,中和一体,太和亦是天地之中的体现:“故乐者,天地之命,中和之纪。”(《白虎通·礼乐》)作为乐的欣赏者,通过乐之太和,人可以实现与天地的互感互通。作乐者摹仿天地交合的精神创作,如《庄子·天运》所说:“阴阳调和,流光其声。”郭象注:“自然律吕,以满天地之间。”成玄英疏,“阴升阳降,二气调和,故施生万物,和气流布,三光照烛,此谓至乐”^[28]³⁶²。×的天地相交还体现为阴阳相摩、天地氤氲相荡,“所以凝黄中之氤氲也”^[29]¹³⁶。乐摹仿摩荡而百化兴的精神,由此具有×的生生之意,且体现出相交过程的中和之美。从天地交合的角度来看,礼效法地,亦效法天,综合起来可以说效法作为天地之交的×:在交之前为天地未分前的大一,在交之后为天地氤氲,这是×诠释天地之中的特色。

综上,礼乐效仿天地,从而使得天地的精神表达在文化政治领域,如“尧曰《大章》者,大明天地人之道也”(《白虎通·礼乐》),又如“能以礼教兴天下者,其知大本之所立乎?与天地并存,与人道俱设”^[30]。“礼乐之于民物,犹经络之于营卫也。”^[18]¹²³礼乐对于古代中国社会具有根本性、基础性的作用,这种根本性源于天地之中的生生精神。从域外者视角来看,中国礼乐文化最强烈的文化冲击便是效天法地,如葡萄牙人曾德昭(Alvaro Semedo)将中国的学识体系按照天、地、人分为天学、地学与人学,人学主要是伦理学:“人们在社交礼仪上的活动,模仿天、地的次序、形象和特征。”^[31]“模仿”相当于效法,礼乐制作效法天地,这是对传统中国礼乐文化的基本印象。结合以上分析,这种域外视角主要停留在天地之中与礼乐的静态制作,并未触及天地之中与礼乐的交叉制作、天地之中与礼乐的动态制作。

二、天地之中新诠释的中国文化凝聚力

人效法、参赞天地,礼乐制作者由此将天地之中的精神表达在文化上。在这一层面上,天地之中还可以诠释为礼乐的旋转向心力、文化凝聚力和感召相居。

1. 礼乐的旋转向心力

天地之中的动态制作体现在旋转性,旋转产生向心力。地中的旋转性相当于四方围绕四方之中旋转的五元关系,天中亦有类似的结构。天以中宫为尊,“中宫,天极星,其一明者,太一常居也”^[32]。“太一”通“大一”,作为中宫的天极星是满天星斗旋转的中心,满天星斗“本大一以用其分转变列”^[18]¹²²。地中的中央主四方相当于天中的钧天主群星,“中央曰钧天”。高诱注:“钧,平也。为四方主,故曰钧天。”^[33]中央或钧天之主既有统领的作用,亦有均平的作用,《庄子·齐物论》说“休乎天钧”,以此维系五元关系旋转的平衡。以钧天指导作乐,乐的基本结构是中宫统四声:“宫,中也,居中央,畅四方,唱始施生,为四声纲也。”“夫声者,中于宫”,“故四声为宫纪也”(《汉书·律历志》)。中宫居中央,相当于天地之中 \times 的横摄表达。 \times 畅四声,此为旋出;中宫为四声纲,所畅四声受制于中宫,类似于旋入。综合来看,古乐是旋出与旋入的混合双旋结构^③。“玉衡构建,天之纲也。”孟康曰:“斗在天中,周制四方,犹宫声处中,为四声纲也。”^[34]周制四方相当于地中的中央洛邑统摄四方,又相当于天中的群星以北斗为中心旋转,亦如诸声以中宫为中心旋转。“内外八转而收发应黄”^[35]²²,“收”相当于旋入,“发”相当于旋出,“收发应黄”相当于双旋结构由中宫统摄。诸声借助中宫实现音乐的均平,中宫与四声为纲纪关系。纲表示四声在旋入之收时形成的向心力,纪表示中宫在旋出之放时对四声的约束力。当然,这种约束是平和的,若约束性太强,将窒息四声的活力与特色,反而不利于中宫的旋出^[36]。中宫与四声的旋转结构说明,中国古乐以中宫为内在凝聚力,这一结构体现于地理、文化、政治领域,即四方之中与四方的五元旋转结构。

五元结构的中宫有三个重要作用。第一,中宫是平衡的力量。中宫用于正音,校正诸声之偏;诸声环绕中宫旋转,“弘大者为宫,而居中央,君也”^[7]¹²³⁶⁻¹²³⁷。中宫为诸声之主,维持旋转的平衡,这决定了中国古乐中正平和的特性。“宫为君,商为臣,角为民,徵为事,羽为物,五者不乱”(《夜航船·礼乐部》),由宫之主的特性延伸至其所统摄的其他四声,“故宫动脾而和正圣,商动肺而和正义,角动肝而和正仁,徵动心而和正礼,羽动肾而和正智”^[7]¹²³⁶,从而使得五声都具有中正平和的特征。第二,中宫在旋转中创生。如陶钧在旋转中制作陶器,中宫在旋转中形成音乐。“均者,造瓦之具,旋

转者也。”“乐有均钟木”,“七调十二均,八十四调因之”^[37]。这显示出中宫的动态性,并在动态中维系平衡,以此可对接“时中”的概念。时中是合调适节的均钟,展现出 \times 的时效性、动态性,尤其适用于依靠时间序列展开的音乐。第三,中宫是诸声创生的源点、母体。制陶者本乎陶钧制器,作乐者亦是本乎黄钟之宫而作乐。“听凤皇之鸣,以别十二律。其雄鸣为六,雌鸣亦六,以比黄钟之宫适合。黄钟之宫皆可以生之,故曰‘黄钟之宫,律吕之本’。”据注释:“阳六为律,阴六为吕。”^[38]黄钟之宫的母体是律吕之本,相当于 \times 为阳与阴、天与地之本。在声乐中,黄钟既能生成阴阳,又能统摄阴阳。黄钟是阴阳交轮的创造,并在创造中维系阳律与阴吕两端的平衡。“五声之本,生于黄钟之律。”(《汉书·律历志》)黄钟为声乐之本,其作用相当于五行的中央土:“黄者,土德之色;钟者,气之所种也。日冬至德气为土,土色黄,故曰黄钟。”(《淮南鸿烈·天文训》)“黄钟之宫,而皆可以生之,是为律本。”“钟者,种也。”(《汉书·律历志》)钟如种,可简单理解为种子,黄钟之宫是生生的母体,或称之为生生之本、活力之源,这亦可以相通于位居中央的五行之土生四行及万物。

2. 天地之中的凝聚力

周公营洛的政治视野涵盖天地四方的六合,“六合之内,沐浴鸿流”^[39]。天地之中与四方之中的纵横关系表达在政治,“唯建皇极,经纬天地”^[40]。经纬天地为纵贯的三元关系,经营四方为横摄的五元关系。综合地中与天中的五元结构,叠加天地之中的三元结构,从而使得天地之中综合了三元与五元关系,即三冒叠加五衍。三冒与五衍是在继承阴阳五行之说的进一步数字化抽象。天地与天地之中的三冒分别是:密冒之天、统冒之天地之中、显冒之地^④。地中的四方与四方之中、天中的中宫(天极星)与群星(或黄钟统四声)构成五衍,类似于河图洛书的小衍之五,“小衍以中衍藏一”^[35]²⁴。河洛中五(☵)的中间一点为所藏之一,是创生本源的 \times ,如中宫之于商角徵羽四声。天地之中与四方之中的一致性表现为中与边的辩证关系,尤其是中对边的凝聚作用:中愈开放,其对于边的吸收资源就愈多,其凝聚力就愈强;中的凝聚力愈强,就愈加自信,其向边的开放性也就愈强。《易》即以此三冒五衍寂定万世之夫妇鬼神”^[35]²⁵,三冒五衍的核心在于天地之中,也就是 \times ,故亦可以说, \times 统合人伦与自然的秩序,凝聚六合。综上,三冒五衍的旋转切

面如图1所示:



图1 三冒五行的旋转切面

天地之中的文化凝聚力可分解为礼与乐的凝聚力。首先看礼的凝聚力。“礼必本于天，骹于地”，“故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也”（《礼记·礼运》）。礼本于天地，是天与地共同创造的体现，亦是天地之中创造的体现。“大哉，中之为义！”“在《书》为皇极，在《礼》为中庸。”^{[23]3}《中庸》展现礼乐中和的精神，其政治性表现为“皇极”。皇极出自《尚书·洪范》九畴之五“建用皇极”，郑玄注：“皇，大；极，中也。凡立事当用大中之道。”^[41]作为治理天地与四方的根本原则，皇极抽象不可见，只有通过礼的制定与执行，才能成为供人遵循的规范秩序。“礼其皇极之门乎？”^[42]循礼能进入皇极之门，是因为礼体现皇极大中之道。反言之，“五行不相沴，则王者可以制礼矣；（治臻皇极，则五行各叙。故礼行，皇极也。）”^[43]制礼者以大中之道为根本指导原则，依此厘定五行混乱的次序，使得五行各尽其所能，并形成凝聚的合力。五行关系表现为中央土与四方（金木水火四行）的关系，“五为数中，皇极处之”^[44]。中五之土之政为皇极，统摄四方或四行。皇极通过具体的礼来表现，礼在包容文化差异中寻找共同遵奉的准则，这个准则既能满足各方政治文化的差异化需求，又能达到总体最大效能。

再看乐的凝聚力。由天地之中溯源至太一，“音乐之所由来者远矣”，“本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章”。高诱注：“两仪，天地也。”^[45]太一生成天地阴阳，相当于上文所论“一在二中”的一生成二。音乐既有统合上下、阴阳两端的平衡能力，亦诉诸作为阴阳天地共同母体的太一，因此，乐的凝聚力源于太一母体的凝聚力。天中与地中具有旋转一致性，乐的凝聚力亦体现在地中，表现为对四方的统合力。“先王推行道德，调和阴阳，覆被夷狄。故夷狄安乐，来朝中国，于是作乐乐之。”（《白虎通·礼乐》）以乐调和阴阳属于天地之中联合天与地纵向创作，并将创作的精神施于横摄的四方：“兴四夷之乐，明德之广及之也。故东夷之乐曰《朝离》，南夷之乐曰《南》，西夷

之乐曰《昧》，北夷之乐曰《禁》。”（《白虎通·礼乐》）四方之乐各有特色，且都基于中央之乐。“‘中国’一词在其宇宙论意义之外，又获得了地缘政治内涵和文明内涵。”^{[2]384}天地之中与文化中国、政治中国的内涵是统一的。四方之乐在保持各自特色基础上，参与四方及中央的联合创造，“政象乐，乐从和”（《国语·周语下》）。四方与中央共同追求乐之和的政治目标。乐之和即政之和。政和不仅有利于中央影响四方，实现中央对于四方文化的哺育，亦有利于四方围绕中央旋转时产生向心凝聚力，形成更稳定的政治共同体。

古代中国尊崇黄帝，中国人称为“炎黄子孙”，均有崇尚中央土之意，“勉勉我王，纲纪四方”（《诗经·大雅·棫朴》）。“中央，土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方”，“其音宫”（《淮南鸿烈·天文训》）。五行之土其色为黄，相当于作乐的黄钟中宫，由中宫旋转出诸声，“黄者，中和之色，自然之性，万世不易。黄帝始作制度，得其中和，万世常存”（《白虎通·号》）。承接上述所论礼乐效法天地、礼乐中和，可以说黄帝以中和奠基了中国稳定持久的国家秩序，周公营洛测影、制礼作乐亦可视为对黄帝崇尚中和与制作礼乐的传承。

3. 天地之中的感召相居

天地之中不仅表现为大中之道的文化与政治凝聚力，而且具有感召相居的超越精神。“大中，天地之道也；得大中，阴阳鬼神莫不尽之矣。”^⑤作为大中之道的皇极统合天与地（阳与阴），感召鬼神相居。据周礼的春官，“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国”（《周礼·春官宗伯》）。大宗伯掌管的礼包括天、地、人，相当于本于天、地及天地之中的联合创造，乃至由此引向宗教超越。这成为汉代谶纬学的源头：“夫礼者，阴阳之际也，百事之会也，所以尊天地，侯鬼神，序上下，正人道也。”（《白虎通·礼乐》）结合天地之中的创造性，“皇极之政一立，则天人、神人、至人、帝王以至山川鬼神、里巷牧竖”，“而各食于君子之乐土矣”^[46]。大中之道与超越性的天、承载性的地、四方民众乃至鬼神等共同创造，并分享创造的成果。礼在天地创造中体现秩序，包括大宗伯掌管的鬼神秩序；乐在天地创造中体现为中宫均平的感召力：“八音克谐，无相夺伦，神人以和。”“乐有节适，九成而已，阴阳调达，和气均通，故远鸟来仪也；质而不文，四海合同，故击石拊石，百兽率舞也。”^{[11]95}乐之和使得鸟兽都被感召相居，并有与神相和的指向。借用现象学

的例子比喻:海德格尔阐发特拉克尔(Georg Trakl)《一个冬天的夜晚》(Ein Winterabend)的天、地、人、神四者,“四者是原初合一的相向凝聚(ursprünglich-einiges Zueinander)”,这可以称之为“统四之四合整体”(Das Geviert der Vier)^⑥。周公营洛形成敬天传统的凝聚力,“所谓敬天,所敬的对象原初是穿透一切、推动一切的天之神灵”,“宗教完全是非神话的(是排斥酒神的)。经过宗教原则的彻底转变和世俗化,中国人的意识完全避开了宗教过程,并在一开始即达到了其他民族经过神话过程才能达到的纯理性的境地”^[47]。周公制礼作乐使得中华文明在人类文明进程中提前进入世俗化、人文化的阶段。如同皇极之政统摄天地四方,作为天地之中的又召唤天地聚合相居,实现天地的创造,相当于 Das Gezwelt der Zwei(统两之两合整体,天地双方相交创造的场所,相当于天地均);作为四方之中的又召唤四方聚合,实现创造,相当于 Das Geviert der Vier(统四之四合整体,东西南北四方相交创造的场所,相当于四方均);综合以上两种相居,又召唤六指聚合相居,相当于 Das Gesechst der Sechs(统六之六合整体,召唤人之所寓的空间,相当于天地均与四方均的共同作用的六合均)。又是实现相居、聚合、创造的场所。又的内旋感召力、凝聚力与外旋的影响力相互作用,“三五全围,旋四用二,无非大一,建中如是”^{[35]10}。建中之又凝聚、召唤天地与四方:凝聚天地为“用二”,形成三冒结构;召唤四方为“旋四”,形成五衍结构。内旋与外旋相互作用:内旋如商角徵羽四声由中宫统摄,如果没有内旋,四声将被离心力所分散;外旋如中宫旋出商角徵羽四声,乃至以五声为基础创作音乐。又所感召凝聚的创造性表达在天地四方,如果没有外旋,又将封闭在中宫,丧失活力与创造性。双旋结构还体现为又的中均平衡力,平衡力使得四方不至于走偏,且随时被又召唤。如同中宫在旋转中制造四声并成为四声的母体,又感召天地、四方、礼乐文化相居,成为创生之源。

三、明清之际全球视域下的文化中国新诠释

以上所论是基于古代中国以中原为主体的天地之中或地中。到了明清之际,不同国家和地区的孤立状态逐渐被打破,中国与世界日益连为一体,全球视域进一步打开。这就需要结合全球地理与政治文化,在全球视域下重新诠释天地之中以及礼乐文化

的“时中”。

1. 天地之中与地中的全球性

传统中国的地中是中央与四方的平面关系,这面临无限性的问题,如二程指出:“极为天地中,是也。”“若定下不易之中,则须有左有右,有前有后,四隅既定,则各有远近之限,使至百千万亿,亦犹是有数。盖有数则终有尽处,不知如何为尽也。”^{[48]35-36}在明清之际的全球视野下,平面转化为球面,如方以智指出:“地形如赭,有蒂有脐,乃应二极者也。”“泰西虽知地球,而未明与天之枢极相应。”^{[1]31}平面的四方扩展到球面上,就变成了由中央分别向东方与西方延伸,东方与西方最终会合;由中央分别向南方与北方延伸,分别对应于地球的南极与北极。在这样的球面中,任何一点都可以作为中心。即便如此,方以智仍然坚守天极之中与地球之中的对应性。

天地之中源于天地相交,地球上任何一点都属于天地相交,故天地之中的视野具有全球性。按照夏至无影的标准寻找天地之中,地球上与洛阳处于同纬度的地区都有类似的特征,这不仅包括中国的襄汾陶寺、西安等地,还包括亚洲、欧洲、北美洲、非洲等与洛阳处于同纬度的地区,以及与之成镜像的南半球同纬度地区。因此,天地之中、地中不限于洛阳一个城市或嵩山一个地区,而是分布于广袤的地域。回到天地之中的原初含义,天地之中是天地交合最正的位置,此由测影得到的地域气候温和,适合人类居住,“带有‘位于世界中心的人类组织’这一宇宙论意义”^{[2]384}。由此促进人向宜居之地聚拢,这是中国古老地理政治传统的智慧。地球上这些同纬度地区气候条件相似,人口聚集程度高。气候条件的相似影响到自然环境的相似,气候、自然环境的相似影响到风俗的相似,进而影响到文化的相似。这些相似性决定了这些地区文化之间的亲和性更强,文化交流更容易。在全球视野下,在距周公测影营洛几千年之后,随着全球气候条件的变化,适宜人类居住的地区也在发生变化。尽管如此,天地之中仍可以视作地球上最宜居之地的泛化概念,具有强大的凝聚力与感召力。当然,天地之中亦有限制性,如天地之中的地是以陆地为思考对象,总体属于内陆文明;地球上还有更广阔的海洋。中华文明亦有四海的指向,如“文命敷于四海”(《尚书·大禹谟》),又如“八荒之内有四海,四海之内有九州。天子处中州而治八方耳”(《说苑·辨物》)。中州处于四海之中。四海作为四方的延伸,属于内海,这与海

洋文明不同。海与天的关系不必借助于地,由此也指示出中华文明以内陆文明融合海洋文明的发展方向。

2. 天地之中与文化中国

再看中国政治文化在六合之中的发展。周公之后,经纬天地的天地之中逐渐淡化,而经营四方的政治文化之中得以加强,尤其是以礼乐为代表的中国文化。在礼乐文化的基础上,形成了夷夏之辨。孔子言“裔不谋夏,夷不乱华”,孔颖达正义:“夏也中国,有礼仪之大,故称夏;有服章之美,谓之华。华夏一也。”^[49]华夏以礼乐文明区别于“蛮夷”,礼仪之大与服章之美都突出了礼,由此显示出中国礼乐文化的独特优势。唐宋亦是如此:“所以为中国者,以礼义也;所谓夷狄者,无礼义也。岂系于地哉?”^[50]“礼一失则为夷狄”^[48]⁴³。夷夏之辨在明清之际依然有广泛影响,如王夫之指出:“述古继天而王者,本轩辕之治,建黄中,拒闲气殊类之灾,扶长中夏以尽其材,治道该矣。”^[29]¹³⁶“黄中”为正气所在,故建黄中,这一传统本于黄帝。《周易》说“坤自含光以为黄”,由此可以说,“此‘黄’即‘皇’,为大之义”^[51]。作为皇极的大中之道政治性更强。

在明清之际的全球视野打开后,以天地之中为基础的中国文化具有自己独特的优势。方以智说,“人受天地之中,而中华更中,故其人更灵,文章礼乐之全道,得天地之花心,为万国所不及”^[1]³²。这体现了文化强国对于自己礼乐文明的自信。“故而‘中国’也被称为‘上国’”,“与之等价使用的还有‘夏’,即文明的,以及‘华’,即花或开花。‘中华’,即位于中心的花,这个词最终成为沿用至今的中国自称”^[2]³⁸⁴。莱布尼茨赞赏中华文明的文化政治,“中国的整个典章制度是多么出色,可与别的民族的形成鲜明对比,整个指向是取得社会稳定安宁、建立社会秩序”,“毫无疑问,中国比任何其他民族,都达到了更高水准”。安乐哲据此认为:“莱布尼茨把这种令人振奋的公共素质归功于礼。”^[52]礼是中华文化的特色符号。追求社会整体稳定的公共秩序,这是文化中国的特色与优势。

3. 文化中国的时间视域:礼乐文化的时中

时中是与天地之中关联的重要概念,如《尚书·周书·召诰》所说:“其作大邑,其自时配皇天,毖祀于上下,其自时中义。”又如《尚书·周书·洛诰》所说:“其自时中义,万邦咸休。”礼乐文化的时中源于天地之中的动态生成:“因言时中:时者,变变不变;中者,不变而随变者也。”^[1]³¹从两端寻找

静态的中,这只是正中;更进一步,在动态变化情况下寻找中,这就是时中。时中的特点是能够根据变化进行动态调整。在变化的状态下做到以不变应对万变,这才是真正掌握了中。将时中的理念应用于礼乐文化,“时措之宜便是礼,礼即时措时中见之于事业者”^[12]²⁶⁴。在礼之别宜的基础上,还要根据场景与时间的差异,做出动态调整,以达到礼的动态平衡,“期于合时宜、应治体而已”^[28]³⁷⁰。《庄子·天运》说,“故礼仪法度者,应时而变者也”,由于时中的要求,礼的制作并非一劳永逸。“夫先王典礼,所以适时用也。时过而不弃,即为民妖,所以兴矫效之端也。”^[28]³⁶⁹礼与天地之中的契合受制于时间。以效颦为喻,适时之礼如西施,不适时之礼如效仿者:“况夫礼义,当其时而用之,则西施也;时过而不弃,则丑人也。”^[28]³⁷¹过时的礼甚至成为天地之中活力的桎梏。中华优秀礼乐传统文化必须“古为今用”,需要与时偕行的革新调整。“大凡礼制以随时更张为贵”^[53],随时更张就是礼的时中。乐的制作亦有时中特性,但其稳定性与适应性要强于礼。“先王之乐,必须律以考其声”,“律者自然之至,此等物虽出于自然,亦须人为之”^[12]²⁶³。乐的自然特性来自天地或天地之中,由此更具有普遍性;人为具有特殊性,不同国家政治、风俗习惯决定乐的特殊性,风俗特殊性中又有人类追求中和的共性,“入于心,沦于气,心气和洽,则风俗齐一”^[11]⁸⁵。“移风易俗,莫善于乐。”^[11]⁷⁷乐能改变风俗,亦受风俗的影响。礼的制作同样受风俗影响,比如“古人无椅卓”,“但席地而礼恭,可以拜伏。今坐椅卓,至有坐到起不识动者,主人始亲一酌,已是非常之钦,盖后世一切取便安也”^[12]²⁶⁵。风俗的变化导致礼的变化。“故因俗立制,以达其礼也。”“风乖俗异,则礼无所立,礼若不设,则乐无所乐,乐非礼则功无所济。”^[54]礼乐根据不同的风俗,都会有所变化。

时中视域还涉及天地之中的不变与变。所谓的不变,也就是天地之中的哲学思想、指导原则。天地之中将礼乐的视野引向天地创造:“无处非天地之表法,无处非大一之洋溢。礼乐明备,天地官矣。”^[55]天地是礼乐制作的模板,作为天地母体的大一创造出礼乐,礼乐处处展现天地与大一的精神,并用于指导人伦的秩序。礼乐源于大一,故礼乐具有全球公共性的面向,从而有助于中国传统文化全球视野的打开。所谓的变,就是在明清之际全球视野打开后,天地之中需要面对中外文化交流,礼乐文明需要与时偕行。综合天地之中的正中与时中,

“故必立正中以节之,合时中以宜之”^{[1]33}。天地之中的视域是全人类,礼乐是华夏文明的主要特色,从天地之中到中国礼乐文明,其中的转换表明了中华优秀传统文化在全人类视域展开的开放性,显示出中国文化的恢宏气势与傲立天地间的担当。然而,这样的观点也面临着挑战。“世界上的不同文化必然有所差异,不同文明的道德理论亦然。”^[56]因此,如何既能将礼乐作为中华优秀传统文化的独特性标识,又能体现其天地之中作为创造精神的全世界普遍性,是中国文化面临的重要挑战与历史机遇。

注释

①司马迁:《史记·乐书第二》,中华书局1982年版,第1193页。引文同《乐记》:“故圣人作乐以应天,制礼以配地,礼乐明备,天地官矣。”②阮籍:《乐论》,陈伯君校注:《阮籍集校注》,中华书局2015年版,第95页。礼与乐分别展现地天之情,据《史记》正义:“礼出于地者,尊卑有序,是见地之情也。乐出于天,远近和合,是见天之情也。”司马迁:《史记·乐书第二》,中华书局1982年版,第1203页。③这种双旋结构可称为“旋四中五”,亦可称作“环四中五”。“旋”表现出旋转运动的生成,“环”表现出四方围绕中五的边中格局。两者指向一致,为便于区分,将古乐的中宫双旋结构称之为“旋四中五”,将政治与地理中国的双旋结构称之为“环四中五”。张昭炜:《中国之中的新诠释——基于天地之中与四方之中的动态创造》,《世界宗教研究》2024年第12期。④三冒之“冒”是方以智哲学的重要概念,表示统摄、综括的意思,可追溯到《系辞上》“子曰:夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”。通过《周易》可以统括天下变易之道,由此再进一步抽象集约,阴阳(或乾坤)对立之二是变易之道的基础,这个对立之二也可以是显冒(彰显明亮,如《中庸》的费)与密冒(隐微含章,如《中庸》的隐),这是以对立之二解释世界(覆冒天下之道)的二元辩证法。如果将阴阳交合作独立的单元,这个独立的单元统合阴阳显密,可称之为统冒。引入统冒之后,转变成显冒、密冒与统冒共同解释世界的三元辩证法。五衍之“衍”源于《系辞上》“大衍之数五十,其用四十有九”,衍表示推演、展开、繁衍;小衍之数有五,五衍以五元关系来解释世界的变化,如将空间分为东西南北中,对应木金火水土,这相当于五元辩证法。三冒与五衍又可以相互解释,比如大衍之数分成四十九与一,四十九之“用”代表显冒,一之“不用”代表密冒。⑤张载:《经学理窟》,《张载集》,中华书局1978年版,第274页。所谓鬼神可以解释为气的变化,如“鬼神者,二气之良能也”。张载:《正蒙·太和篇》,《张载集》,中华书局1978年版,第9页。“物之初生,气日至而滋息;物生既盈,气日反而游散。至之谓神,以其伸也;反之谓鬼,以其归也。”张载:《正蒙·动物篇》,《张载集》,中华书局1978年版,第19页。因此,作为阴阳二气冲和的天地之中,可以统摄气之伸与气之归,也就是统合鬼神。鬼神的哲学化解释是阴阳二气自身本能的变化所致,从根源来说,便是天地之中自身的能动性变化导致两种极端的气的运动状态。⑥Martin Heidegger. *Unterwegs Zur Sparche, Gesamtausgabe*, Band 12. Vittorio Klostermann GmbH, 1985, p19.中文版将“统四之四合整体”翻译为“四方之四重整体”,参见海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆2004年版,第13页。这里的“四方”不是指东西南北的方位,而是特指天、地、神、人四者。从构

词法来看,“德语动词可以灵活地拆解、组合、分割、增减前后缀及进行移动”,见高宣扬:《德国哲学观》,北京大学出版社2011年版,第48页。“Geviert”的前缀“Ge”表现感召相居的凝聚力。

参考文献

- [1]卷上:中告[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024.
- [2]沃格林.天下时代[M].叶颖,译.南京:译林出版社,2018.
- [3]伊利亚德.神圣的存在:比较宗教的范型[M].晏可佳,姚蓓琴,译.桂林:广西师范大学出版社,2008.
- [4]易余目录:三冒五衍[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:5.
- [5]保训[M]//李学勤.清华大学藏战国竹简·壹.上海:中西书局,2010:143.
- [6]苏秉琦.中国文明起源新探[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:114.
- [7]乐书第二[M]//司马迁.史记.北京:中华书局,1982.
- [8]尾形勇,平势隆郎.中华文明的诞生[M].黄忠,程文明,译.福州:海峡书局,2022:36-38.
- [9]礼书第一[M]//司马迁.史记.北京:中华书局,1982:1167.
- [10]渡边信一郎.中国古代的王权与天下秩序[M].徐冲,译.上海:上海人民出版社,2021:257.
- [11]乐论[M]//陈伯君.阮籍集校注.北京:中华书局,2015.
- [12]礼乐[M]//张载.张载集:经学理窟.北京:中华书局,1978.
- [13]春秋左传正义:卷二十七[M]//十三经注疏.杜预,注.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,1997:1911.
- [14]周易外传:卷二[M]//王夫之.船山全书:第1册.长沙:岳麓书社,2018:875.
- [15]卷下:薪火[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:120.
- [16]巴格比.文化与历史:文明比较研究导论[M].夏克,等译.北京:商务印书馆,2023:111.
- [17]卷上:一有无[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024.
- [18]卷下:礼乐[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024.
- [19]唐君毅.中国哲学原论:原道篇:上[M].北京:中国社会科学出版社,2006:43-44.
- [20]卷八:风水涣[M]//方孔炤,方以智.周易时论合编.北京:中华书局,2019:1077.
- [21]卷上:绝待并待贯待[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:94.
- [22]易余目录:反对[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:9.
- [23]阮逸.文中子中说序说[M]//张沛.中说校注.北京:中华书局,2013.
- [24]乐记第十九[M]//郑玄.礼记注.北京:中华书局,2021:491.
- [25]程颐.卷三:睽[M]//程颐,程颐.二程集:周易程氏易传.北京:中华书局,2004:889.
- [26]阿多诺.新音乐的哲学[M].罗道然,译.北京:商务印书馆,2024:5.
- [27]乐中第十八[M]//周敦颐.元公周先生濂溪集:通书.长沙:岳麓书社,2006:63.

- [28] 天运第十四[M]//南华真经注疏.郭象,注.成玄英,疏.北京:中华书局,2023.
- [29] 黄书·后序[M]//王夫之.思问录;黄书;俟解;噩梦.北京:中华书局,2009.
- [30] 礼乐[M]//傅玄.《傅子》评注.刘治立,评注.天津:天津古籍出版社,2010:35.
- [31] 曾德昭.大中国志[M].何高济,译.李申,校.上海:上海古籍出版社,1998:60-61.
- [32] 天官书第五[M]//司马迁.史记.北京:中华书局,1982:1289.
- [33] 有始览[M]//许维通.吕氏春秋集释.北京:中华书局,2009:276.
- [34] 律历志第一·上[M]//班固.汉书.颜师古,注.北京:中华书局,1962:965.
- [35] 卷上·三冒五衍[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024.
- [36] 张昭炜.中国文化的创造性与开放性特质:方以智的哲学世界及文化理想[J].中国文化,2024(2):202-210.
- [37] 东西均开章[M]//方以智.东西均注释(外一种).北京:中华书局,2016:14.
- [38] 古乐[M]//许维通.吕氏春秋集释.北京:中华书局,2009:122.
- [39] 声无哀乐论[M]//嵇康.嵇康集校注.戴明扬,校注.北京:中华书局,2015:327.
- [40] 高祖皇帝纪[M]//荀悦,袁宏.两汉纪.北京:中华书局,2017:1.
- [41] 尚书正义·卷一二[M]//十三经注疏.郑玄,注.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,1997:188.
- [42] 王通.礼乐篇[M]//张沛.中说校注.北京:中华书局,2013:164.
- [43] 王通.王道篇[M]//张沛.中说校注.北京:中华书局,2013:26.
- [44] 乐器篇第十五[M]//张载.张载集;正蒙.北京:中华书局,1978:58.
- [45] 大乐[M]//许维通.吕氏春秋集释.北京:中华书局,2009:108.
- [46] 卷下·知人[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:136.
- [47] 谢林.中国:神话哲学[M]//夏瑞春.德国思想家论中国.陈爱政,等译.南京:江苏人民出版社,1997:149.
- [48] 卷二上[M]//程颢,程颐.二程集;河南程氏遗书.北京:中华书局,2004.
- [49] 春秋左传正义·卷五六·定公一〇年[M]//十三经注疏.杜预,注.孔颖达,正义.上海:上海古籍出版社,1997:2148.
- [50] 皇甫湜.东晋元魏正闰论[M]//全唐文.北京:中华书局,1983:7031.
- [51] 张学智.王夫之的易学世界[M].北京:北京大学出版社,2025:210.
- [52] 安乐哲.儒家角色伦理学:一套特色伦理学词汇[M].孟巍隆,译.济南:山东人民出版社,2017:7-8.
- [53] 熊十力.读经示要[M].上海:上海古籍出版社,2019:425.
- [54] 论语释疑[M]//王弼.王弼集校释.楼宇烈,校释.北京:中华书局,1980:624.
- [55] 易余目录·礼乐[M]//方以智.易余(外一种).上海:上海古籍出版社,2024:14.
- [56] 陈来.儒学美德论[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2019:283.

A New Interpretation of “the Center of Heaven and Earth”

— Dynamic Creation of Chinese Culture and Cohesion of Cultural China

Zhang Zhaowei

Abstract: The astronomical characteristic of the “Centre of Heaven and Earth” is that there is no shadow during the summer solstice, indicating a pleasant climate. Duke Zhou measured the shadows to select Luoyi as the capital, determined the “Centre of Heaven and Earth” (or “Centre of the Earth”), formulated rituals and music, and laid the basic pattern of Chinese culture. The “Centre of Heaven and Earth” is the source of rituals and music. The creation of rituals and music related to it includes three aspects: creating music in response to heaven and formulating rituals to match the earth; creating rituals and music with reference to both heaven and earth; and dynamically creating rituals and music based on the interaction between heaven and earth. The “Centre of Heaven and Earth” can be briefly defined as the interaction between heaven and earth. It combines the dynamic creation of heaven and earth and forms a vertical “Trinity Structure” (heaven, earth, and the centre) with heaven and earth. From a vertical to a horizontal perspective, the “Centre of the Four Directions” combines the creation of the four directions and forms a horizontal “Five-Derivative Structure” (the four directions and the centre) with the four directions. The structure of the “Centre of Heaven” is similar to that of the “Centre of the Earth”. Combining these two structures, the “Centre of Heaven and Earth” presents a superimposed structure of the “Trinity Structure” and the “Five-Derivative Structure”. The rotating centripetal force of this structure forms the cohesiveness of cultural and political China, attracting people from all directions to reside. From a global perspective during the late Ming and early Qing dynasties, the “Centre of Heaven and Earth” was generalized as a livable place. The significance of ritual and music culture in shaping China’s political identity was strengthened, and it also demonstrated the characteristics of “adapting to the times” and “keeping pace with the times”.

Key words: the Centre of Heaven and Earth; dynamic creation; cultural cohesion; formulating rituals and music; cultural China; Fang Yizhi

责任编辑:涵 含