

中国思想史

导论 思想史的写法

葛兆光 著

● 复旦大学出版社



B2
G3862
DL

中国思想史

导论

思想史的写法

葛兆光 著



A0978004

复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史/葛兆光著. —上海:复旦大学出版社,
2001.12
ISBN 7-309-02992-5

I. 中… II. 葛… III. 思想史-中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 066212 号

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路 579 号 200433

86-21-65118853(发行部) 86-21-65642892(编辑部)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

经销 新华书店上海发行所

印刷 复旦大学印刷厂

开本 890×1240 1/32

印张 39.75 插页 6

字数 1511 千

版次 2001 年 12 月第一版 2001 年 12 月第一次印刷

定价 60.00 元(全三册)

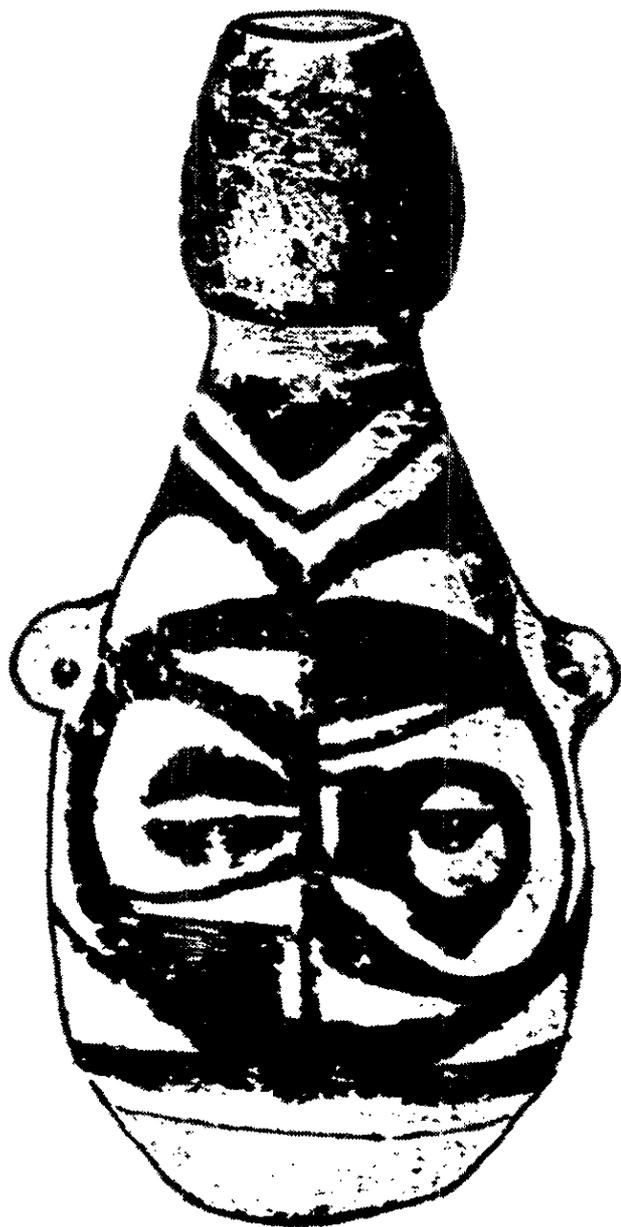
如有印装质量问题,请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

中国思想史 导论

思想史的写法

上



引言 思想史的写作

科林伍德(R. G. Collingwood)把思想史看作唯一的历史,这一说法曾经受到重视,也曾经招致批评,不过,如果我们把它理解成只有思想的历史的传统仍在今天延续,我们也许会对这种不免过分的说法表示同情。什么是历史?如果说,历史就是曾经在过去的时空中出现过的人、物与事,那么它确实已经随着过去的时间的消失而消失了,过去的铁马金戈早已是断戟残矢,往日的辉煌气象已经只剩下萧瑟秋风,东窗下也罢,萧墙内也罢,尽管有种种阴谋阳谋,如今也只留下几页几行的痕迹,千夫指,万民伞,尽管有贤愚忠奸不同,现在也只成就了几出戏文、几个故事。它们在博物馆里,在考古遗址中,在古代文献里,在历史教科书中,向我们叙说着过去,我们可以聆听和阅读,也可以转身走开,这种“历史”并不纠缠“当下”。可是,真正绵延至今而且时时影响着今天的生活的,在我看来至少还有两种东西:一是几千年来不断增长的知识和技术,前人的智慧和辛劳积攒了许多生活的知识和技术,使后人得以现成享用,也使后来的人们可以把前人的终点当起点,正是在这里,历史不断向前延续;一是几千年来反复思索的问题以及由此形成的观念,多少代人苦苦追寻的宇宙和人生的意义,多少代人费尽心思寻找的有关宇宙、社会、人生问题的观念和方法,影响着今天的思路,使今天的人依然常常沿着这些思路思索这些难解的问题,正是在这里,历史不断地重叠着历史。如果说前者属于技术史,那么后者就只能属于思想史。思想没有随着有形的器物、有限的生命一道消失,通过语言文字、通过耳濡目染、通过学校内的教育和学校外的熏染,一代

真正绵延至今而且影响着今天生活的是不断增长的知识和技术,以及反复思索的问题及由此形成的观念

一代地在时间中延续下来,由于这种“延续”,今人还可以重温古人的思索,古人的思索对于今人还存有意义,科林伍德说:“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识,同时它也是在重做这件事,过去的永存性就活动在现在之中”^①,思考的问题和思索的方式,解释的话语和实现的途径,一代又一代地重复、变化、循环、更新,有了时间和空间的连续,于是就有了历史。

写作思想史因此而有其意义。不过,回顾现代学术史却可以发现,在近代中国,思想史这一名称似乎没有哲学史这一名称受青睐,也许,三分之一是因为西洋的“哲学史”的现成范式给予转型期中国学术的方便,三分之一是因为“哲学”一词的西洋意味在二十世纪前半期对中国学术的诱惑和挑战,还有三分之一是由于大学学科的划分中有哲学一系,因而需要有相应的教材^②。于是,有的学者试图挪用西洋成型的概念、术语和逻辑总结中国的学术历程,而有的学者则试图在中国的学术历程中找到与西洋一样的哲学以证明中国也有同样的知识,还有的学者则为了大学的教学而写作哲学史教材。所以,翻开二十世纪的学术著作目录,以“思想史”为名的著作似乎还没有以“哲学史”命名的著作多,而且也不像哲学史的撰述,曾经经历过相当完整的过程,积累过相当成熟的经验。

可以简单地回顾一下哲学史的撰述历史:一九一六年,那个特别手快而且特别善于抢先占领选题的谢无量就写过六卷

二十世纪的
中国,以
思想史为
名的著作
没有以哲
学史命名
的著作多

① R·G·科林伍德《历史的观念》,中译本,247页,何兆武译,中国社会科学出版社,北京,1986。

② 当然,“思想史”这一名称的确立也比较晚,吉尔伯特(Felix Gilbert)在《思想史之目标与方法》中曾经说到,在西方,晚至1939年,“思想史尚未成为一个普遍的用语,学术界是渐渐地在不知不觉中才采用了这个语词的”,载《当代史学研究》(Historical Studies Today, Edited by Felix Gilbert and S R. Graubard),李丰斌中译本111页,明文书局,台北,1982。

胡适《中国哲学史大纲》、冯友兰《中国哲学史》与任继愈《中国哲学史》以及八十年代的《中国哲学史新编》

一册的《中国哲学史》，不过他的著作常常只有一个新式的名称和一堆粗加选择的资料，它的叙述并不具备范式的意义^①，所以当三年以后的1919年，胡适的《中国哲学史大纲》由商务印书馆出版之后，一下子就被取而代之，后来，胡适自己说，“中国治哲学史，我是开山的人”，仿佛谢无量的书压根儿就没有存在过似的。不过，尽管蔡元培说了胡适此书有四大特长，即“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”^②，但是，它毕竟写来匆匆，半截而止，当受过更系统哲学史训练的冯友兰于1930年、1933年相继写出完整的《中国哲学史》之后，胡适的《大纲》就又被取代，当然胡适的《大纲》并不是过眼烟云，他的研究至今仍有意义和启发，但是，这意义与启发更多的并不是哲学史本身而是有关学术史一个新范型的生成、过渡与消失的话题，因为它的“示范”意义要大于“说明”意义。冯著系统而且完整，对于西洋哲学的概念、思路有较深的认识，对于中国古代思想与学说有“了解之同情”，分量也适合一般读者，所以当它在清华大学作为讲义印发时，就受到相当的好评^③，而在商务印书馆出版之后，更风行一时。可是，随着时势变迁，冯友兰的哲学史也曾被湮沉有年，六十年代以后，任继愈的《中国哲学史》以更加简单清晰的线索和逻辑，以更加意识形态意味的解释方式，以更加明白易懂的语言风格，又取代了它^④。直到八十年代，意识形态的强制性渐渐淡化之后，冯著又一次由中华书局出版，并在此后由中国最重要的人民出版社推出他的七卷本《中国哲学史新编》。历史仿佛兜了一个圈子，又回到了原来的起点。不过，经过这近八十年的历史，哲学史大概已经积累了相当丰富的经验和教训，足

① 谢无量《中国哲学史》，中华书局，上海，1916。

② 《中国哲学史大纲·序》，商务印书馆，上海，1919。

③ 参看陈寅恪、金岳霖的审查报告，冯友兰《中国哲学史》后附，中华书局，北京，1993年重印本。

④ 任继愈《中国哲学史》四卷本，人民出版社，北京，1966。

以使它可以在“重写”的时候取资参照。

但这里还是有一个问题。毫无疑问,哲学史的撰述,不仅有相当多的撰述经验,而且从一开始就有一个现成而明确的范式可以使用,正如冯友兰在《中国哲学史》的一开头所说,“哲学本一西洋名词,今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”^①,他按照西方的哲学概念,指出现代意义上的哲学史包括宇宙论、人生论、知识论的发展历史,所以哲学史的写作者对他们要描述的历史是很清楚的。但是,很久以来我一直有一个很顽固的观念,我觉得用哲学史(History of Philosophy)来描述“中国历史上各种学问”,如果不对西洋的哲学概念加以修改,严格沿用西洋哲学现成术语的内涵外延,多少会有些削足适履,如果不对中国的思想与知识进行一些误读和曲解,多少会有些圆枘方凿,所以,中国古代的知识和思想是否能够被“哲学史”描述,实在很成问题^②。唐君毅在《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》中曾经说过,“哲学

中国古代的知识和思想是否能够被“哲学史”描述,实在很成问题

① 冯友兰《中国哲学史》上册,1页。

② 其实这种怀疑很早就有,比如当年梁启超在《中国历史研究法补编》中设想的“道术史的做法”,可能就是不太想用“哲学”的名称,而想代之以中国式的“道术”,而金岳霖在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中就已经对此问题有一些怀疑的态度,他说,“如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学,那种思想是否是一种哲学,颇是一问题……‘中国哲学’这名称,就有这个困难问题”,他没有把他的疑问进一步说出来,见冯著《中国哲学史》后附《审查报告二》,5页。傅斯年在《与顾颉刚论古史书》第三《在周汉方术家的世界中几个趋向》中也明确表示“我不赞成(胡)适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史,中国本没有所谓哲学,多谢上帝,给我们民族这么一个健康的习惯……大凡用新名词称旧物事,物质的东西是可以的,因为相同,人文上的物事是每每不可以的,因为多是似同而异”,见《傅斯年选集》第三册,423页,台北,文星书店,1967。近年陈启云在《两汉思想文化史的宏观意义》中则指出,就连冯著《中国哲学史》也实际上“名为哲学史,其实只是由一位哲学家本其哲学素养而写成的思想史”,载《汉学研究之回顾与前瞻》下册,59页,中华书局,1995。

“思想”这个词比“哲学”富有包孕性质

之名,本中土所未有,如昔所谓道术、理学、心学、玄学之名,与西方所谓哲学意义皆不相同”^①,其实何止名称,没有哲学这种名称,意味着中国人也没有恰合哲学这一名称的意义的知识、思想与学术,但在西方学术话语笼罩的时代,就是唐君毅,也没有把他的立场坚持下来,在约定俗成中他后来仍以“中国哲学”统摄古代的思想与学术。相比起来,“思想史”(History of Thought 或 intellectual history)在描述中国历史上的各种学问时更显得从容和适当,因为“思想”这个词比“哲学”富有包孕性质。

当然,也有一个看来相反实则同样的问题,使思想史也面临尴尬。正是由于这种包孕性,有时使得“思想”成了漫无边际的一个名词,而“思想史”也因此承担了过分沉重和庞大的责任,以至于连自己的范围和内容也搅得不清不楚^②。所以,在哲学史被人们反复写来写去的八十年中,以“思想史”为名的只有寥寥几部^③,就是算上前面有了限制定语的“政治思想史”、“宗教思想史”、“学术思想史”和断代的几部思想史,也不能与哲学史相比^④,而且就在这为数不多的思想史著作中,侯外庐主编的《中国思想通史》就几乎笼罩了半个世纪。

① 唐君毅《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》(1940)、《中国哲学研究之一新方向》(1965),见《中国思想史方法论文选集》109页、123页,台北,大林出版社,1981。

② 至于讨论思想史编纂的体例和对象的论文,数量也不多,大概最要紧的是蔡尚思《中国思想史研究法》和陈中凡为它所作的序文。《中国思想史研究法》,商务印书馆,上海,1939;陈序又收于《陈中凡论文集》,上海古籍出版社,1993。

③ 据《八十年来史学书目(1900—1980)》的统计,除了侯著之外,还有常乃德的《中国思想小史》(1938)、钱穆的《中国思想史》(1952)、杨荣国的《简明中国思想史》(1962)、韦政通的《中国思想史》(1979)、侯外庐的《中国思想史纲》(1980、1981)、何兆武的《中国思想发展史》(1980)、褚柏思的《中国思想史话》(1980),当然,这个统计并不完备。

④ 《古史辨》第四册罗根泽的《序》中称,他“最后的目的是写一部详赡而有系统的学术思想史”,但他最终也没有写出来。

在这里我不想对侯外庐主编的这部思想史进行评价,因为这会占用相当多的篇幅,无论如何,这是一部规模宏大、内容丰富、线索复杂而且文献翔实的著作,要对它进行细致的分析必须极其认真。在这里我只想说一说,在撰写我自己这部《中国思想史》时阅读它的一点感想和一点思索,并作为我们进一步讨论的起点。1947年,当《中国思想通史》第一卷出版时,侯外庐曾经代表中国学术研究所写了一篇序言,在这篇语词很华丽的序言中他说,“斯书更特重各时代学人的逻辑方法之研究,以期追踪着他们的理性运行的轨迹,发现他们的学术具体的道路,更由他们剪裁或修补所依据的思想方法,寻求他们的社会意识以及世界认识”^①,在这里,可以看出他们对于思想史的对象的认识是“逻辑方法”、“学术道路”、“社会意识”和“世界认识”,仿佛还算明白。1957年,修订过的《中国思想通史》出版,不知为什么撤去了1947年版的序,而由侯氏另写了一篇措辞简要的序,但是序中说:“这部《中国思想通史》是综合了哲学思想、逻辑思想和社会思想在一起编著的,所涉及的范围显得比较广泛,它论述的内容,由于着重了基础、上层建筑和意识形态的说明,又显得比较复杂”^②,在这里,思想史的思路反而有些混乱,“思想史”的内容既包括了“哲学”、“逻辑”和“社会思想”,又包括了“基础”、“上层建筑”和“意识形态”,在这些词语内涵外延都不够清楚的表述中,我们似乎看到了思想史的困境,除了可以理解的当时的情景之外,思想史与哲学史、意识形态史、逻辑学说史等等的界分不明也是一个重要原因,应该追问:思想史真的是可以包容哲学、意识形态、逻辑学说乃至政治、法律、科学的一个“大历史”吗?如果是这样,那么科林伍德所说的一切历史都只是思想史就真的成立了,但是,又有谁能写出这样包罗万象的思想史呢?

思想史真的是可以包容哲学、意识形态、逻辑学说乃至政治、法律、科学的一个“大历史”吗?

① 《中国思想通史》第一卷《古代思想编》卷首,新知书店,上海,1947。

② 《中国思想通史》第一卷《古代思想》,人民出版社,1957。

思想史究竟如何写？有相当多的疑问仍然盘旋在我的心中，直到我写完了这部思想史的上卷，说实在话，仍有些没弄清楚。下面所写的，只是我对思想史中的几个问题的一些想法，并不是对思想史的写法的全面论述。

第一节 一般知识、思想与信仰世界的历史

—

翻开叫做“思想史”或“哲学史”的著作，接踵排衙而来的，是睿智的哲人系列和经典系列，从孔子到康有为，从《诗经》到《大同书》，天才似乎每个时代都成群结队地来，经典也似乎每个时代都连篇累牍地出，我们的思想史家按照时间的顺序安排着他们的章节，大的思想家一章，小的思想家一节，仍不够等级的话可以几个人合伙占上一节，再不济的话也可以占上一段，只要在那上面留下了文字的就算“永垂不朽”。经典、经典的征引、注释与解说、精英的文字论述，则把思想史的线索连缀起来，只要被采撷在书中，经典就真的“名垂青史”。而思想的历史也就自然成了思想家的博物馆，陈列着他们照片。一半仿佛编花名册，把已经逝去的天才的生平与著作一一登录在案，一半仿佛挂光荣榜，论功行赏或评功摆好。这种写法也许和思想史遥遥继承的史传文体与目录之学的传统有关，据说是中国最早的思想史著作的《明儒学案》就是传记加文选的写法，它有它的道理，比如它可以通过人物生活的时代先后来排列思想史的顺序而不必费尽心机地清理思想的“内在秩序”；又比如它可以较为清晰地梳理出章节的要点，供阅读者归纳和记忆；还有另一个重要的原因，也许人们愿意以名头很响的天才为章节，用人们常读的经典文本当资料，可以省却了相当多爬梳整理、考订比较的功夫^①。这样，

关于中国
思想史叙
述与解释
的习惯

^① 关于思想史的思路与章节之间的问题，我在下面还要详细讨论，参看本书《导论》(上)第四节，这里从略。

《诗经》、《论语》、《老子》等等为主干的古代经典系统与名为思想史、哲学史的现代经典系统叠合在一起的剪影,就构成了一直笼罩着中国思想史叙述与解释的“新经典话语系统”。

这种写法不仅有它操作上的便利,还有一些得到普遍支持的理论预设。首先,人们一般会认定,真实的思想史历程就是由这些精英与经典构成的,他们的思想是思想世界的精华,思想的精华进入了社会,不仅支配着政治,而且实实在在地支配着生活,它们的信奉者不仅是上层知识阶层,而且包括各种贵族、平民阶层,于是,描述那个世界上存在的精英与经典就描述了思想的世界。其次,思想的历史是一个一个思想家构成的时间序列,基本上按照时间的推衍,思想在不断地进步和发展,后面的思想家由于可以看到前面思想家的著作,所以他们的解释和阐发就是站在前人的肩膀上的,因此,描述了思想家的序列就等于描述了思想的历史。最后,这种写法还有一个也许并不自觉的假设,即现在我们看到的精英与经典的资料就是当时完整而真实的情景,历史没有进行淘汰和筛选,即使有,那也是准确而公平的,人们应当承认现存的历史记载和历史陈述的合理性。

对“经典话语系统”中思想史写法的三个疑问

不过,根据我自己的体会,会隐隐地觉得有些疑问。第一个疑问是,因为思想史的时间顺序并不完全与历法意义上的时间顺序相吻合,思想史上会有天才笼罩一个时代,也会有天才如流星一样稍纵即逝,有的超越时代的思想并不按照后人想象中的轨迹按部就班,也有潜藏的思想因子在若干世纪以后才重新被阐发传播,虽然这些天才思想可能在一般的知识、思想和信仰世界中获得常识,但它们总是溢出常识之外,成了思想史上的“非连续性”环节,就像福科在《知识考古学》中所说的,那是历史的“断裂”^①,断裂是与常规的轨道

① 福科(Michel Foucault)《知识考古学·绪论》,日文本《知の考古学》11—14页,中村雄二郎译,河出书房,1981,1994。又,参考韦遨宇中译文,载《重新解读伟大的传统》99—101页,社会科学文献出版社,北京,1993。

脱节,与平均的水准背离,它常常是时间顺序和逻辑顺序上无法确定其来源和去向的突发性现象。我想,仅仅由思想精英和经典文本构成的思想似乎未必一定有一个非常清晰地延续的必然脉络,倒是那种实际存在于普遍生活中的知识与思想却在缓缓地接续和演进着,让人看清它的理路。第二个疑问是,因为精英和经典的思想未必真的在生活世界中起着最重要的作用,尤其是支持着对实际事物与现象的理解、解释与处理的知识与思想,常常并不是这个时代最精英的人写的最经典的著作。我们在自己生活的世界中常常发现,可以依靠著述表达自己思想的精英和可以流传后世的经典毕竟很少,而且生活的世界常常与他们分离很远,当社会已经有条件使一批人以思想与著述为职业以来,他们的思想常常是与实存的世界的思想有一段距离^①。当我们的学者在大学里宣讲孔子、老子、柏拉图、亚里士多德和佛陀的时候,地铁的书报摊上在热火地销售着各种各样载满了明星逸事的小报;当我们的文人正在正襟危坐地讨论着理想主义的时候,生活却使得大多数人实行着一种并不冠以主义名称的实用精神;当我们的教授在研究室里撰写他的政治学与经济学论著时,政治领袖已经使国家建立了与教授们的想法全然不同的运作体制。思想与学术,有时是一种少数精英知识分子操练的场地,它常常是悬浮在社会与生活的上面的,真正的思想,也

① 我在一篇题为《经典的和生活中的》文章中曾经说到过现在社会的情况,在这篇文章中我说,“据报纸上报道,近年来某地又恢复了‘普度’,‘普度’祭祀的对象是‘野鬼’,祭祀的形式是摆贡品、烧纸钱纸衣、竖纸旗、点鬼灯、放河灯,某地又兴起了厚葬与建庙,‘不少青山因坟变白,成百上千座非法新建的寺庙……破坏了江南的景观’,……翻开宗教研究的各种著作,那些关于‘空’、‘无’的玄妙理论、关于宇宙本质或人类理想的超越话题、关于‘道’或‘逻各斯’的异同思辨,好像并没有给我们解释这些现象以太多的帮助,倒反而把我们搅糊涂了:‘怎么老百姓不去讨论终极信仰,却专门相信这些名堂?’于是,我们总是会不自觉地去追问:‘他们究竟信仰的是什么?’”《中国研究》1997年1期,东京。

思想史对于精英与经典的历史性位置的确认,常常是因为“溯源的需要”、“价值的追认”、“意义的强调”等等原因引起的

许要说是真正在生活与社会支配人们对宇宙的解释的那些知识与思想,它并不全在精英和经典中。第三个疑问是,思想史对于精英与经典的历史性的位置确认,常常是因为“溯源的需要”、“价值的追认”、“意义的强调”等等原因引起的,事后由思想史家所进行的“回溯性的追认”。事实上,某些精英和经典在那个时代究竟是否像思想史著作中所说的影响如此巨大与深远,是否应该在思想的历史顺序上占据如此重要的位置,实在很有疑问。像明清思想史上习惯的顾、黄、王并称,而王夫之在晚明与清初思想史上的位置与意义,就是一种追认的结果,我常常希望有人能告诉我,当时有多少人读过王氏那些在深山中撰写的精彩著作?反过来,有些思想史上并不占有一段或半页的东西却有可能真的在思想史上深深地留下过印迹,像晚清那本被李提摩太翻译过来的《泰西新史揽要》,以及被傅兰雅翻译过来的《治心免病法》,由于后来没有被追认,在思想史上找不到它的踪影,其实在那时,它们的魔力决不是现在人可以想象的,前者作为三流的历史著作,在西方被称作是“最乏味的残余”,可是在晚清的中国却卖出百万部,并被第一流的历史学家梁启超说成是“西史中最佳之书也”,而后者虽然只是探索心理与疾病、精神健康与宗教信仰,可是我们在晚清的那些第一流知识者的日记、书信、文章中却看到它的启迪似乎超出了它的内容,不仅被宋恕当作印证内典的文献,要列入学堂里当作教科书,甚至还相当深刻地影响了思想史上总是占有极高位置的谭嗣同《仁学》^①。思想史中有误会,有埋没,有偶然,有断裂,我想,如果思想史只是写那些思想的精英和经典,思想史就是一个悬

^① 参见邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》101—109页,中国对外翻译出版公司,北京,1996。又,可参看《剑桥晚清中国史》,中译本625页,中国社会科学出版社,1985;宋恕《致王六潭书》(1897年2月11日)、《天津育才馆赤县文字第一级正课书目》,《宋恕集》上册569页,253页,中华书局,1993;谭嗣同《仁学》,《谭嗣同全集》(增订本)357页,中华书局,1990。

浮在思想表层的历史,如果思想史只是一次一次地重复确认那些思想的精英和经典,思想史就真的是一个“层层积累”的历史了。

并不是说我们不准备写精英和经典的思想史,我只是说要注意思想家的知识、思想与信仰背景有些什么,直截了当地说就是,过去的思想史只是思想家的思想史或经典的思想史,可是我们应当注意到在人们生活的实际的世界中,还有一种近乎平均值的知识、思想与信仰,作为底色或基石而存在,这种一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用,因此,似乎在精英和经典的思想与普通的社会和生活之间,还有一个“一般知识、思想与信仰的世界”,而这个知识、思想与信仰世界的延续,也构成一个思想的历史过程,因此它也应当在思想史视野中。

一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用

二

真正深入思索这个问题并且琢磨具体操作的方法,大概是在三年多以前。在三年前的一天,我曾在日记上匆匆地写了这样一段话,“思想史是否应该有一个‘一般思想史’?过去的思想史是悬浮在一般思想水准之上的‘精英思想史’,但少数思想天才的思想未必与普遍知识水准与一般思想状况相关,故有凸起,有凹陷,有断裂,有反复,并不易于成为思想史之叙述理路”,这段近乎语无伦次的话,记载的是我那几年思考思想史问题时的一个困惑,当时我常常是这样想,人们都相信思想史的发展有“规律”或者有“理路”,可是,如果有一个思想天才突然出现又突然消失,某种深刻的思想忽然萌发又得不到回应,某种著作藏之深山古井,很多年以后突然被发现,引起反响,思想史应该怎么样去寻找和解释它的延续脉络?这不是没有可能的。记得那段时间,我总是在想一个问题,就是真正思想史的连续性,是否更多地深藏在平静的缓缓的延

伸着的一般知识、思想与信仰之中？

一般知识、
思想与信
仰的历史

所谓“一般知识、思想与信仰的历史”描述的并不完全是“小传统”，这里，我特别希望读者不要用“大传统”与“小传统”这两个可以二元对立的词语来划分思想史的叙述对象，也不要所谓的“民间思想”或“民众思想”来理解我所说的“一般知识、思想与信仰”。因为我所说的“一般知识与思想”，是指的最普遍的、也能被有一定知识的人所接受、掌握和使用的对宇宙间现象与事物的解释，这不是天才智慧的萌发，也不是深思熟虑的结果，当然也不是最底层的无知识人的所谓“集体意识”，而是一种“日用而不知”的普遍知识和思想，作为一种普遍认可的知识与思想，这些知识与思想通过最基本的教育构成人们的文化底色，它一方面背靠人们不言而喻的终极的依据和假设，建立起一整套有效的理解，一方面在日常生活中起着解释与操作的作用，作为人们生活的规则和理由。比如，我们在专业的学术杂志上看到忧心忡忡地“追寻人文精神”，看到学者用精密的实验和复杂的公式在追寻“超导现象”，但实际生活世界里，最能表现人们意识的仍是以有利无利为基本价值衡量标准的“实用精神”和用铜线代替保险丝来接电闸的“超负荷现象”。我相信，尽管那些极高明的儒者对于“中庸”有种种非常深刻的解释和发挥，但是在许多具有一定知识的文化人那里，“中庸”似乎只是一种不偏不倚的态度；尽管佛教讨论“空”的理论玄妙而且深奥，一般的知识人与平民理解和接受的佛教却只是把“空”当成了对命运的失望或对心智的麻痹，在“一切皆空”中缓解着心灵的紧张，宣泄着人生的不满；尽管道教议论“道”或“无”的思想背后深刻地蕴涵着种种中国人的宇宙智慧，但我想，道教在汉魏以来的社会生活中最具有影响力的还是如何解决生命的永恒和生活的困厄，于是那些实际可以运用的知识和技术也许更应当作为思想史中具有支配力的背景来看待。其实，和依赖著述而传播的经典思想不同，这些一般知识、思想与信仰的传播并不在精英之间的互相

阅读、书信往来、共同讨论,而是通过各种最普遍的途径,比如观看娱乐性演出中的潜移默化(如宗教的仪式法会、商业集市中的演剧说唱)、一般性教育中的直接指示(如私塾、小学、父母与亲友的教导对经典的世俗化演绎)、大众阅读(如小说、选本、善书以及口头文学)等等,因此,这种传播的范围远远超过经典系统,而这些传播的途径又恰恰是任何一个精英都会经历的,所以它可以成为精英与经典思想发生的真正的直接的土壤与背景。可是,我们的思想史很少去想象和推测这种非常直接而且真正有效的思想土壤和背景,却把那些只是遥远地影响着思想的政治大事和经济状况当作了拍摄思想者的“大背景”,全不顾焦距对准的那个人物与背景离得有多远^①,当我们的思想史撰写者——当然这些都是最具有理解力的精英——在操笔写作思想史的时候,思想史的直接背景被虚化而间接背景却被凸显,思想史的视点就被提升到了形而上的、精神性的层面,思想成了思想家的著述,思想被经典化,思想史也就成了思想家的历史或者经典的思想史。

当然,并不是说思想史就不关心那些精英和经典的思想,事实上他们的思想仍然是思想史上占据大部分篇幅的,但是我只是想特别指出,在历史上思想的天才毕竟是少数,从思想史的角度看,他们的思想可能是天才的超前奇想,他们不遵守时间的顺序,也不按照思想的轨迹,虽然他们在一般思想与普遍知识中获得常识和启示,但常常溢出思想史的理路之外,他们象征着与常规的轨道“脱节”、与平均的水准“背离”,有时甚至是时间轴上无法测定来源和去向的突发现象。无疑,思想史希望写这些来来去去的精英与经典,只有这样,思想史才能按照时间线索写出思想的波澜起伏,可是,我们所说的那种“一般知识、思想与信仰的世界”可能在相当长的一个时段中,

思想史很少去想象和推测这种非常直接而且真正有效的思想土壤和背景

思想史的
底盘或底
线:长时段

^① 关于这种背景分析方法的问题,请参看葛兆光《背景与意义》,载《学人》第一辑,江苏文艺出版社,南京,1991。

看不出什么变化,比如我在公元前五世纪到三世纪的资料中归纳了支配古代中国人的生活世界的种种理想和愿望,这些理想和愿望到秦汉时代并没有特别大的变化,直到佛教进入中国后的二至六世纪,它们依然还在支配当时中国人的生活世界,只是加入了关于生死苦乐、关于三世轮回、关于善恶报应的一些想法。这里我应该承认,这种思路的形成,显然是受到法国的年鉴学派的启发,尤其是年鉴学派关于“长时段”历史观念的启发,年鉴学派的长时段并不像福科那么坚决地拒绝连续性追寻,而是依然试图描写历史变化的轨迹,只不过,它所依据的时间标尺不再是过去的王朝变动与政治变动,而是缓慢却又深刻地镶嵌于历史中的生活样式的变化,比如人的体质与医疗技术的变化、人的衣食住行的变化,至于那些走马灯一样来来去去的事件、人物,则在长时段中退居次席^①,因而他们所谓的历史仿佛宇宙的年轮,一轮一轮地缓缓地扩展着。那么我想,在思想史研究中,一般知识、思想与信仰的历史正好用这种“长时段”来描述,因为它也是缓慢地但又是连续地在变化,真正地构成思想史的基盘和底线。

这个想法在我的心里想了很久,但是,我隐隐地感觉到,这还不能说服使用传统思想史写法的人,因为他们可能还会质问我:你所说的那些“一般的知识与思想”,并没有留下任何著述,也没有独立的思想,不依据精英与经典,你如何构造出思想的历史?历史已经消失,离开了前人的记载和陈述,你又凭借什么了解思想的历史?毫无疑问,这种质问有一定道理,因此需要有真正可以操作和可以使人相信的新的写法。

^① 关于“长时段”,请参见费尔南·布罗代尔(Fernand Braudel)《长时段:历史与社会科学》,中译本,载《资本主义论丛》,顾良等译,中央编译出版社,北京,1997。年鉴学派特别批评那种把政治史尤其是所谓大事件大变化当做对生活史有决定影响的决定论,这种看法有利于我们理解一般知识、思想与信仰史的一些问题。参见雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《新史学》中译本,27页,姚蒙译,上海译文出版社,1989。

三

思想史如果要关注一般知识、思想与信仰,我想,首先要做的也许是重新检讨传统的思想史所依据的文献或资料范围。

传统的思想史依据的是怀有某种意图的官方或控制着知识和思想话语权力的精英的历史记述,这些历史记述并不一定切中思想世界,尤其是一般知识、思想与信仰世界的本相,在任何一个时代的档案和史书中,都可能存在“有组织的历史记载”和“有偏向的价值确认”,正是这种价值赋予记载以某种意义并把它放置在某个位置,经过筛选、省略、简化,使我们在不经意中就站在他的立场上观察历史,并通过我们的写作把这种价值与意义延续下去。特别是在那些经过无数次确认的经典记载中,思想家的位置已经被这种价值和意义反复确定,某人在某个年代是思想史的象征,某人在某个时代提出了某种有意义的思想或观念,某人继承了某人的思想因此是一环续一环,于是思想史就这样被凸显出它的线索。可是真正在社会生活中延续并直接起作用的,却常常不是那些高明的思想,而是一般性的普遍性的知识与思想。

可以作一个设想:假如一百年以后,有一个历史学家来描述二十世纪九十年代的思想史,而他依据的仅仅是当今领导人在公众场合的讲话、经典作家的著作、官方报纸的社论、经过认可的档案资料、新闻发言人事先准备的讲稿,那么,他笔下出现的将是一个与我们熟悉的世界完全不同的思想世界,可能他笔下的人都是思想正统、行为严肃、讲起话来如同作报告的领导或思想深刻、精神恍惚、说起话来如同外星人似的文人,而读者感觉到的今天的思想世界的面貌不是一篇社论就是一篇散文,似乎每一个人都在中南海、人民大会堂里穿梭或在书斋、讲堂里沉思。可是,如果他依据的资料中还包括了现

首先要做的也许是重新检讨传统的思想史所依据的文献或资料范围

文献资料
范围的拓
展与使用
方法

今报摊上流行的通俗读物、歌厅中流行的通俗歌曲、胡同里的三老四少聊天时的公众话题、日常生活中人们的关心焦点,那么,也许他笔下的思想与今天的生活更接近^①。因此,当人们把注意力的一部分放在一般知识、思想与信仰史中的时候,正如勒高夫在《新史学》中所说的,它“扩大了历史文献的范围,它使史学不再局限于朗格卢瓦和塞诺博斯所依据的书面文献中,而代之以一种多元史料的基础”^②,这一点,年鉴学派与福科很一致^③,研究者不必被这种经典思想史的研究思路束缚^④。举几个例子。如汉代的思想,当思想史不再把自己的叙述局限于像贾谊、董仲舒、王充这样“史有明文”的人物的著作时,不妨也注意一下史书和著作中并没有个别出现,也没有特意准备提供给历史学家的那些东西,像马王堆帛书的种类及其暗示的意义,像出土的汉代铜镜铭文中那样集中地表现的汉代人的心情和思想,像银雀山、张家山、双古堆、尹湾出土的简牍中无意地表现的整体思想内容。在那里,未必只有粗浅的、形而下的知识,其实那个时代中逐渐成型的民族国家的意识、宇宙时空的思想以及对人类心理生理的体验,都可以从这里找到线索,发现当时人们的普遍希望,发现当时人们实现这些希望的具体策略,而在这些希望和策略的背后,就有当时人们心目中未必意识却支配着他们生活的观念世界。又如南北朝时代的佛教思想,在思想史上常常被描述为道安、慧远、鸠摩罗什、僧肇等等天才佛教徒的一系列思想与命题的发生史,还可以被描述为民族主义、道德主义、经济利

① 因此,据说有的研究政府与政治的学者,已经开始把研究的重心从研究制定决策转向研究执行决策,这种改变对于思想史研究是否也有一定参考与启发?

② 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《新史学》,中译本,6页。

③ 参见福科(Michel Foucault)《知识考古学》,日文本《知の考古学》14—16页。

④ 像张光直关于亚形与宇宙观念的研究,就不必仅仅靠有组织的文字文献的证据,但他何尝不是在谈思想史?

益引起的宗教冲突史^①，可是在当时的普通生活中，究竟有多少人可以像殷浩、谢灵运那样，在佛经中“下数百签”，又学习梵文，沉浸在“佛性”、“本空”、“顿悟”以及“八不中道”之类的理论思索中？可是思想史却告诉我们，当时的佛教传入中国过程就是如此，因为人们只能根据《高僧传》、《出三藏记集》、《弘明集》、《广弘明集》等等经典记载来复原和重构历史。可是，当我们看到一些几乎无意识流传下来的史料时，我们就会对这种精英的思想史究竟在当时生活中有多少影响表示怀疑。第一是石刻，南北朝时期有关佛教的石刻题铭，第二是文书，敦煌吐鲁番出土的各种文书中的题记，在这些石刻和文书中，没有经过有意识的整理，没有经过太多的中间解释和阐述，于是他们就把当时人们的思想——当然是普遍和一般的思想——直接地呈现在我们面前，这里并不讨论那些玄虚的“空”、“性”，而是在种种切身的愿望中坦率地表示着信仰的意义。

并不是说非得把注意力集中在那些不常用的边缘资料上，因为我所说的“一般知识、思想与信仰”并不仅仅是指最下层的民间意识。毫无疑问，如家训、族规、劝善书、童蒙课本、宝卷等等无疑是极好的分析资料^②，美国关于中国思想史的人门书《Sources of Chinese Tradition》就是把《太上感应篇》和《一贯道理问答》都收进去的。但是，那些常见的经典文献

① 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，59—60页，中华书局重印本，1983。许理和（Erich Zürcher）《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*。2 vols, Leiden, 1959），日文本，49页，田中纯男等译，せりか书房，东京，1995。

② 这种做法最集中地出现在宗教研究中，如美国学者萨梭（苏海涵）、德国学者庞伟、法国学者施博尔（施舟人）、日本学者泽田瑞穗、酒井忠夫等人，以及中国学者韩秉方、马西沙的研究就是这一类。不过，他们主要针对的是所谓“民间”或“小传统”，我的想法与他们不太一样，在思想史中，我想针对的是社会的一般或平均的知识水准以及普遍的无意识的思想习惯。

也可以对一般知识、思想与信仰史的研究有用。还是在三年前，一次读日本学者福井文雅的《中国思想研究与现代》，这部书中有一节讨论《隋书·经籍志》的佛教观，他列举了《隋志》关于佛教的十一个观点，把它与《魏书·释老志》进行比较^①，这使我想到了，那些并非佛教徒的知识者从旁观角度对于佛教的叙述和介绍，是否也可以作为测定一般知识和思想水准的参考文献？过了一年，收到兴膳宏教授寄赠的《隋书经籍志详考》，再读关于佛教的那一节，发现他已经把这一节文字所依据的佛经一一考证并注明^②，于是我又想到，如果我们能够通过这种注释了解一般非佛教人士经常阅读何种佛教文献，那么是否可以大致判断当时一般人的佛教知识与思想的水平？当我在撰写公元四世纪以后的佛教传播的一节时，查阅《敦煌遗书总目》时，我又想到，如果大致统计一下敦煌卷子佛经钞本的种类和数量，从那些被钞写次数最多又相对通俗的经典中，是否可以大致测定当时一般佛教知识与信仰的状况？

无意识的史料并不向人们“叙述”，只是给人们“陈列”

无意识的史料并不向人们“叙述”，只是给人们“陈列”，叙述有叙述者的意识，而陈列却只是呈现。很多无意识的历史资料被排除在思想史之外，让人觉得很可惜，也使思想史并不那么切中实存的思想世界。有时候，思想史的写作是一代影响一代的，前一个撰写者的思路与视野给后来重写思想史的人带来了方便，可他提供的线索也给后来的重写者暗示和限定了寻觅资料的方向，使得稍有懒惰之意的重写者不再旁骛，

① 福井文雅《中国思想研究与现代》111页以下，隆文馆，东京，1992。

② 兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》，汲古书院，东京，1995。例如佛经序的第二段，汉字不过三百，但注释却合中文约三千字，其中引用了《太子瑞应本起经》、《维摩诘经》、《魏书释老志》、《灭惑论》、《西京赋》、《一切经音义》、《智度论》、《分别功德论》、《后汉书》、《奉法要》、《法华经》、《大般涅槃经》、《佛国记》、《无量寿经》、《肇论》、《大悲经》、《续高僧传》、《对傅奕废佛法事》等佛教内或佛教外论著。参见葛兆光对于此书的评论，《唐研究》第二辑，536—541页，北京大学出版社，1996。

于是在陈陈相因中,史料就被限定在一个约定俗成的范围中。举三个例子。比如《普门品》,前两年我常常到各个寺庙去闲逛,在北京、杭州、福州、香港、台北等地的寺庙中,都可以看到出售普及性便携式的佛教小册子,其中必有这本《妙法莲华经》卷七《观世音菩萨普门品》,显然有相当多的佛教信仰者的佛教知识水平与它相关。又如类书,我相信现存的各种类书如《艺文类聚》、《初学记》、《六帖》、《太平御览》是思想史的绝好文本,它们大体一致的,按照天地、帝王、人事、礼乐、职官、品物为门类的分类法,各类中无意识地堆垛的各种通常共享的文献,恰恰就是我们测定一般知识、思想与信仰水准的材料,而佛教与道教的类书,如北周的《无上秘要》、唐代的《法苑珠林》,似乎也可以作为分析社会普遍流传的佛教道教知识的文本^①。再如宋代思想,人们很容易想到朱熹,不过,人们所凭借的,主要是《朱文公文集》、《四书集注》和《朱子语类》中有关理学的那一部分资料,很少有人认真地把《家礼》作为研究的对象,但是从现存的很多地方志中我们知道,至少到民国年间,《家礼》仍然是一般社会仪礼的依据,而在这种仪式性的规定中呈现的,千年来被中国人普遍遵循和追求的价值与意义,其实正是一般知识、思想与信仰史的内容。可是,像《普门品》这样从七世纪以来一直广泛流传的佛教经文,像《初学记》、《艺文类聚》这样汇集了当时普遍知识和思想的类书,像《家礼》这样世俗社会应用性的仪礼规范,又何曾真正地被思想史注意和分析过呢^②?

① 请参看本书第一卷第四编第七节《目录、类书和经典注疏中所见七世纪中国知识与思想世界的轮廓》。

② 对于《朱子家礼》的文献学研究,曾有束景南《朱熹“家礼”真伪辨》和陈来《朱子“家礼”真伪考议》,分见《朱子学刊》第五辑,福建人民出版社,1989;《北京大学学报》1989年第3期。但是对于《朱子家礼》的思想史研究,直到最近才看到杨志刚《朱子家礼:民间通用礼》这一篇分析还不够充分的论文,载《传统文化与现代化》1994年第4期,中华书局,北京。

四

重写思想史的前景与困境

毋庸讳言,包括我在内,有很多人从八十年代以来就有一个重写中国文学史、中国宗教史、中国思想史等的愿望。1992年,我在一篇书评中就表达过,有必要写一部“思想的另一种形式的历史”,两年以后,在另一篇关于中国方术资料汇编的评论中我又一次提到,“思想史是否过于偏向上层文化而被过去层层积累的旧说束缚?当我们意识到这一点时,我们是否应该重写中国这二千年来的思想史?”可是,就像又过了一年后我在一篇评论李学勤著《简帛佚籍与学术史》的书评中曾经提到过的那样,“‘重写’在八十年代以来,一直是一个热门而沉重的话题”,但是“重写”这两个字始终太严肃也太艰难,由于这种重写缺乏理论与文献的双重准备,常常是一种重估价值的情感表达,并没有真正成功的例子问世^①,但是,现在当我写到了大半的时候,我再追问我自已,重写是否已经拥有足够的准备了呢?

说实在的,在写这本关于思想史的书的时候,我感到了理论与技术上的窘迫。虽然得到很多人类学、社会学、宗教学、文献学方面的启发和帮助,但是毕竟那只是迂回与外围的助力,不可能直接用于思想史的叙述,特别是为了描述一般知识、思想与信仰世界的历史。我曾经很费心思地在通常的思想史叙述中插进一些关于一般知识、思想与信仰的章节,如在本书第一卷第三编中,我就专门撰写了《秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平》一节,用了马王堆帛书帛画的总体内容,说到考古发现中重现的秦汉普遍知识背景,也用帛画与画

^① 《思想的另一种形式的历史》、《置于思想史的视野中》、《古代中国还有多少奥秘》,分别载《读书》1992年第9期,1994年第10期,1995年第11期,三联书店,北京。

像砖来分析秦汉时代人们心目中的三个世界,还以铜镜铭文中表现的各种观念来讨论当时人关于生命、幸福、子孙的观念以及在他们心目中民族国家观念的生成与确认;而在本书第一卷第四编中的《佛教东传及其思想史意义》一节的前半部分,则专门设置了一段来讨论早期佛教传入中国时,一般思想世界中的佛教影响,如写本、造像、忏法中所见的宗教意识及其在中国社会中的变化。当时我正在读日本学者池田温的《中国古代写本识语集录》,他按照时间顺序抄录了各种写本的识语,这些识语不是写给后人看的,而是直接写出来,表达一些信仰者的愿望的,于是用了三世纪中叶至六世纪中叶的若干识语作为分析和归纳的文本,来分析人们佛教信仰的基本内涵。

可是,这显然还不够,我想,需要描述的一般知识、思想与信仰世界,其构成与影响大体在三方面,一是启蒙教育的内容,它将作为每一个受过教育的人的经验而存在于他的思想发展过程中,因此分析那些童蒙教材中所包含的知识与思想是很重要的,二是生活知识的来源,也就是为每一个人提供的,当他面对陌生的世界时,可以动用的经验与知识,因此需要有种种无意的、普遍的材料,如非文字类的图像资料(画像石、铜镜、宗教图像、雕塑、建筑)、普遍适用的印刷品(如寺庙中的签文、一些格式化的祝祷词、皇历一类通用手册),三是思想传播的途径,精英的思想并不能直接转化为一般思想世界的内容,因此需要找到使它们通俗化的宣传品,例如一些历史学家不注意的文学性资料(如早期的讲经、变文以及后来的善书、可供艺人阅读的唱词、有固定场所的说书、家族祭祀或村社聚会时的演出)等等。然而,这种描述确实很困难,且不说资料有时多得难以细读,有时少得不够用来分析,就是分析,有时也不免主观。因为毕竟我们已经远离了古人生活的环境,我们只能按照我们的理解加以叙述。有时显得矛盾,因为生活世界本身就不那么整齐划一,可是思想史又不能一古脑

一般知识、思想与信仰世界,其构成与影响大体在三方面

儿把资料和盘托出而不加整理。

三年前的一个冬日,也就是1994年12月的一天下午,在上海复旦大学参加朱维铮先生主持的一个讨论会。窗外正淅淅沥沥地下着小雨,看着朦胧的雨雾,有一刻,发言者的声音似乎在耳边消失。我突然想到,如果在过去思想史的“背景”与“焦点”之间,加上一层“一般知识、思想与信仰的世界”,也许思想史会更清楚些、更真实些。这个想法缠绕着我,使我放下手边的写作,回头看了很多书;当这个想法成了很难遏制的写作欲望时,终于决定暂时停下已经写了一半,即后来在北京大学出版社出版的《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,来写这种自以为还有想法的思想史。可是,三年过去,我终于明白,那种希望全面改观的思想史虽然只能由个人写作,但却并不是我一个人之力可以完成的。特别是“一般知识、思想与信仰”,需要太多的可操作的思路、太多可综合的材料,也许,我只是在给以后的写作者提供一个不很成熟的思路和一些经过归纳的资料。可是我希望这种思想史能够真的写出来,我的希望能实现吗?

第二节 知识史与思想史

在我撰写这部中国思想史的时候,学界讨论得相当热烈的一个话题就是“学术”与“思想”的分野。这个话题的出现当然有意识形态方面的特殊背景,不过,撇开意识形态,单纯从学术思路来看,它是一个既旧且新的题目。说它很旧,因为它可以上溯到清代的汉宋之争,再上溯到理学内部的朱陆之争,甚至还可以说到古代“道问学”与“尊德性”的传统歧异。说它也新,是因为它可以透视出当代学界中延续传统与走向世界的取向差异,与二三十年代延续学术系谱的愿望,和与九十年代西方沟通思想话语的想法,二者之间似乎相当地不同。此外,应当注意到的是,这里还有专业与偏好的分别,这种分别也使得一些人面对歧路时各自分手,由着自己的专业与偏好决定着自己的感情与各自的立场。其实,我总觉得,有可能他们之间实际取向的差异鸿沟并不一定那么清晰,决定自己的取舍之时也并不一定真的那么自觉,只不过一旦由着偏好和感情决定了自己的立场,就不得不把这个立场坚持到底罢了。

还是说我自己的意见罢。我相信学术与思想有一定的分别,特别是学术史与思想史有不同的分野,这就是我在1990年关于学术史的座谈会上发表题为《学术史与思想史》的笔谈的理由^①。但是,必须说明我并不相信离开知识性的学术,思想可以独立存在,也不相信没有思想,而学术可以

学术与思想:近年来学界的一个争论话题

^① 《学术史与思想史》,载《学人》第一辑。

确立知识的秩序。所以,在这几年的讨论中,我对这个问题始终沉默,不愿意介入这种硬要分出价值高下、宣告自己立场,以便各自建立营垒的辩论,尽管我自己可能已经被某些人派定了某种角色,尽管有人不过就是用哗众取宠的立场凸显自身。不过,倒是与此相关的一个话题,确实是这几年我撰写思想史时常常思考的中心,这就是,如果学术史研究的是知识在历史中的变化与增长,那么,思想史应当如何与学术史沟通,它应当如何看待和处理知识(knowledge)与思想(intellectual 或 thought 或 idea)的关系?换句话说,就是思想史应当如何表述,在历史过程中,知识背景是如何支持思想的合理性和有效性的,而思想话语又是如何表述人们所掌握的宇宙与社会的知识的。

—

思想史的
知识源头
与背景;以
数学史与
经学史为
例

如果对于思想史的连续性追求还没有被彻底放弃,那么,知识与思想的问题从思想史的起源处就需要讨论。

从一开始,关于宇宙空间的历史时间的知识,就是古代思想的基础。对于天象的观测和体验,给古代中国人建构了宇宙空间的知识,这些知识给中国思想世界提供的是一种经验与技术上的合理性支持。天圆地方,天如半球覆盖着大地,天象是有天极与黄道的,地理是有中央与四方的,气是分阴阳的,极轴在天穹之中央,国在宇宙之中央,京城在国之中央,王宫在城之中央,而其他一切则分为两个对应的部分在中央两侧展开。正如李约瑟(Joseph Needham)和爱利亚德(Mircea Eliade)不约而同地指出的,古代中国的天文学知识,通过象征、暗示与种种相关的仪式,把一种据说是正确的、符合自然轨则的空间格局传达给人们,使他们建立合理的思想的基础,并使人们的各种各样观念与思想在这个基础上保持着统一连续与和

谐^①。对于历史想象、回忆和追溯,给古代中国人建构了关于历史时间的知识,这些知识给中国思想世界提供的是一种来自遥远的古代的神圣证据,使人们从一开始就相信,古已有之的事情才具有合理性与合法性。于是,思想者常常要寻找历史的证据,这些历史在古代中国是有重量的,不止是一种装饰或记忆,先王之道和前朝之事已经是确认意义的一种标帜和依据^②,这在先秦时代就已经如此,《左传》里记载了很多这样的往事,例如大史克对鲁文公叙述高阳氏、高辛氏、尧、舜以来除凶立德的历史,魏绛向晋侯讲述后羿、寒浞弃贤用佞的故事并且引用大史辛甲的《虞人之箴》,士弱向晋侯解释宋国的火灾之因追溯到陶唐氏、商朝的旧制^③,都说明当时的思想者相信,是非善恶自古以来就泾渭分明,这使得传统的伦理的价值和意义拥有时间赋予的权威性和自明性,并与关于实用的价值和意义一道,并行不悖地从古代传至当代,所以《国语》里说“赋事行刑,必问于遗训,而咨于故实”^④。

这些知识,一方面通过秘密传授和实际运用,逐渐汇聚在种种实用性的知识与技术中,另一方面则被公众化和理性化,作为公开教育的材料,逐渐形成种种经典及思想。早期中国最重要的知识就是星占历算、祭祀仪轨、医疗方技之学,星占

① 李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》,中译本,科学出版社与上海古籍出版社,1991。Mircea Eliade: *A History of Religious Ideas II: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, The University of Chicago Press, 1982。日译本《世界宗教史》第二卷,12页、13页,岛田裕己、柴田史子等译,筑摩书房,东京,1991。

② 金谷治《中国古代人类观的觉醒》已经根据金文资料指出,“人类藉着‘宝用’铜器这件事,将祖先荣誉世代地传下去,这正说明人类对于历史虽未充分自觉到,却已经开始有意识了”,中译文,载《日本学者论中国哲学史》32页,中华书局,1986。

③ 《左传》文公十八年、襄公四年、九年,《十三经注疏》1861页、1933页、1941页,中华书局。

④ 《国语·周语上》23页,上海古籍出版社。

历算之学是把握宇宙的知识,祭祀仪轨之学是整顿人间秩序的知识,医疗方技之学是洞察人类自身的知识,而正是在这些知识中发生了数术、礼乐、方技类的学问,产生了后来影响至深的阴阳、黄老、儒法等等思想,在这些思想还没有完全隔离并排挤它所依据的知识的时候,我们还能看到相当多的知识与思想相通甚至混融的地方,所以孔子才会说,他自己与巫覡殊途同归;老子才会说,善摄生者陆行不遇兕虎,入军不被甲兵;庄子才会有“至德者,火弗能热,水弗能溺”的说法;而一些不受中国传统拘束的西方汉学家才会从那些思想的经典文献中看出神秘主义的意味来^①。同样,经典里容纳了种种知识,在汉之前,就已经有了以六经为知识渊薮与真理依据的观念^②,因为这些经典不仅是“先王旧典”,有悠久的历史与辉煌的来源,而且它确实包含了相当丰富的内容,也留下了相当广阔的解释余地,《礼记·经解》曾经说,温柔敦厚是“《诗》教”,疏通致远是“《书》教”,广博易良是“《乐》教”,絜静精微是“《易》教”,恭俭庄敬是“《礼》教”,属辞比事是“《春秋》教”,但是实际上可以阐释的空间决不止此,《史记·太史公自序》中就说五经中包括了天地阴阳、四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等,而《易》长于变,《礼》长于行,《书》长于政,《诗》长于讽,《乐》长于和,《春秋》长于治人,不止是精神与人

① 例如美国哲学家芬加勒特就认为,孔子的话语中有时也暗示了自己具有某些近乎巫术的能力,《孔子:神圣的俗人》Herbert Fingarette: *Confucius: The Secular as Sacred*, Harper and Row, Publishers, New York, P. 4, 1972。而英国汉学家威利则认为《庄子》中的“真人”就像印度的“真人”一样,具有神秘主义的意味,“这类观念可以使人看到早期道家与公元二世纪以来的道教的关系”,见《古代中国的三种思路》,Arther Waley: *Three Ways of Thought in Ancient China*, Stanford University Press, p. 51, 1982。

② 尽管《淮南子》卷二十《泰族》在谈到六经时还有微辞,认为“《易》之失鬼,《乐》之失淫,《诗》之失愚,《书》之失拘,《礼》之失伎,《春秋》之失訾”,但这只是少数黄老学者的说法,其后基本上是一片颂声盈耳。见《淮南鸿烈集解》674页,中华书局。

格,还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。

可是,我们现在的思想史却常常忽略了数术方技与经学的知识,使数术方技的研究与经学的研究成了两个似乎是很隔绝的专门的学科,当哲学史和思想史似乎很繁盛地集中着很多研究者时,数术方技之学和经学史却成了“绝学”,只剩下很少的几个人在惨淡经营。前些天,得到一部《三礼通论》,还没有来得及细细看,但看到《后记》的末尾写道“一九九六年二月,吴江钱玄记于病中,时年八十有七”^①,不禁很有感慨。据说,老一代精通《礼》学的专家已经所剩无几,这个本来是古代最重要知识之一的,关于仪式制度的学问,似乎越来越陌生了。可是,离开了数术、方技和其他的知识,思想史离背景就越来越远,离开了经学史的思想史,能说清楚中国思想的历史吗?^②

现在的思想史常常忽略数术方技与经学的知识

二

当然,不止是思想史的起源处。有时,知识的储备是思想接受的前提,知识的变动是思想变动的先兆。像在讨论魏晋玄学的时候,人们也可以看到,那种表面非常玄虚的哲理讨论的背后,也有相当复杂和深厚的关于知识的历史背景。研究者普遍不曾注意的是,恰恰是东汉博学通儒的知识主义倾向,使得当时知识阶层的知识取径大大拓展,而这种知识拓展的直接后果,正好就是瓦解了儒学经典作为知识的唯一性,“性与天道”这种儒家不曾精研的命题顿时成了各种思想入侵的缝隙,各种杂驳的知识就成了人们阅读的热门,正是在这样的

知识的变动与思想的变动之间

① 钱玄《三礼通论》664页,南京师范大学出版社,1996。

② 其实,舍弃了知识史的资源,把学术史的问题革出思想史的门墙,不仅上古如先秦中国思想世界的很多现象就没法说清,就连晚近如清代那一段思想史也几乎无法写起,思想史家一方面说着清代考据学对于思想史的影响,一方面说着清代今文经学对于康梁乃至以后思想的启迪,但却在其他思想史的段落中,放弃了这种追根寻源的背景,是否让人觉得很奇怪?

情势中,老庄思想才会顺理成章地成为思想的资源,佛教关于佛性的经典才会被如此多的人研读。又比如说,晚清思想中相当重要的是佛学的复兴,很多研究者都看到了这一点,但是为什么复兴?其实简单地说,相当重要的原因就是传统的解释宇宙与社会的知识在大变动中的突然失效,人们急于寻找一种既可以与西洋思想分庭抗礼以支持自信,又可以像西洋思想一样有效地解释世界的知识资源,于是拥有丰富想象与细密逻辑的佛学就暂时充当了知识资源,并在支持着传统的思想世界的同时,承担了解释新的思想的重任,可是,事实上它的复兴结果却反而是接引了西学的人侵,并在某种意义上引来了晚清至民初的思想史大变局^①。

知识的历史经常是缓缓地前行的,这种不大产生突变的历史上固然也有像毕升发明活字印刷、瓦特发明蒸汽机之类在后世产生巨大影响的事件,也有牛顿力学、爱因斯坦相对论这样对人类认识将有革命性意义的发现,但是,它终究是要靠一定的经验与知识积累,靠精确的描述和表达,实际的试验和生产,才能出现并在公众的视野中显现它的影响和意义的,因此,知识史,尤其是一般知识的历史比起不断出现天才的思想史来,那种突然超前和相对滞后的波动和异常要少得多。历史平缓而有序。用年鉴学派的术语来说,它适于“长时段”、可以“结构分析”,在相当长的历史时段中,你可能看不到它有什么令人激动的场面,但是,正如布罗代尔(F. Braudel)说的,“从这个一半处于静止状态的深层出发,由历史时间裂化产生的成千上万个层次也就容易理解了,一切都以半静止的深层为转移”^②,因为正是这种知识的背景,在支持着思想史的诡谲的风云变幻,使思想史上的种种奇异的、怪诞的思想具有可

^① 《论晚清佛学复兴》,载《学人》第十辑,江苏文艺出版社,1996。

^② 《长时段:历史与社会科学》,载《资本主义论丛》,中译本,183页,中央编译出版社,1997。

理解的背景与土壤,思想脱离知识系统的支持,将失去语境。

我不知道思想对知识的无端骄傲是从什么时候开始的,我也不知道思想史把自己的视野与各种知识史剥离开来的习惯是怎么来的,有时候人会对一些似乎超越的抽象的哲理或思想十分迷恋甚至迷信,“千条万绪,归根结底就是一句话”这样的想法,其实常常被人不自觉地当作真理,觉得思想史只有说到这分田地才算纲举目张、一针见血,有时候人会对那些具体的经验的知识嗤之以鼻,觉得这些形而下的东西对于思想史都是隔靴搔痒,在相当长的时间中,这种傲慢与偏见成了一些束书不观、游谈无根的懒惰借口,也成了思想史陈陈相因的原因。

三

这里所说的“知识”,不止于操作性的知识如算术方技,或文字性的知识如经典文本的注释与记诵,还包括对仪式活动的掌握、对生活方法的了解、对生产技术的传授、对名词语词的分类等等,我在《思想史与学术史》这篇笔谈中说的“思想二字从心,心之官则思……古往今来,哲人智者有的想探索宇宙,有的要改造社会,有的在体验人生,一代与一代想法不同,一人与一人目的相异,这不同与相异在时间轴上的衔接演变便是思想史的任务”,看来还是狭窄了一些,布林顿(Crane Brinton)在给《世界社会科学百科全书》撰写“思想史”(Intellectual History)这个词条时,就表示过这样的意思:在狭义上说“思想史尝试告知,谁在什么时候,怎样造成了智力或文化的进步”,但在广义上说,思想史“可以被认为接近一种追溯知识的社会学”(restrospective sociology of knowledge)^①,他没有细说原因,不过,我想,这是因为很多关于宇宙、社会与人生

知识影响
思想的一
些历史例
证

^① 《International Encyclopedia of Social Science》, McMillan Company and Free Press, 1972.

的思想性内容是从对宇宙、社会与人生的知识性内容中提取的,在追溯知识的过程中,思想史可以拓展自己的视野,在更广泛的文献与资料中得到解释思想史的资源。

其实这不需要更多的论证和解释,只要思想史家稍稍关注那些知识的生成历史,就可以得到相当多的启发。从医方、药理学、养生术和经脉针灸之说中可以分析古代中国人关于“人”的观念,从“式”、“六博”、“日晷”甚至围棋里面,可以解释古代中国人关于“天”的观念,这似乎已经是老生常谈。可是,如果继续拓展取资的领域,就可以发现,还有一些没有被注意到的知识中,也深藏了相当丰富的思想性内容。下面是两个随意举出的例子,只是我在写这篇前言时想到或看到的。像冯继仁的论文中讨论的巩义北宋皇陵的布局,本来看上去只是建筑史家的研究对象,可是它作为宋代官方意识形态的象征,其帝陵的朝向和建制、帝后陵与上下宫的布局中包含的“岁月”、“方位”、“吉凶”关系以及这些关系背后的阴阳思想,却正好与北宋唯一官修的《地理新书》可以参看,让思想史窥见一般知识、思想与信仰在北宋的绵延,也可以让思想史分析北宋官方意识形态的知识构成^①;又像八十年代在张家山出土了汉代简本《算术书》,如果只是当做数学史的资料,那么它就与思想史无缘,可是记得有一次在北京听陈方正博士演讲《现代科学何以在西方出现》,他提到以田亩赋税商业等等实用计算为主的《九章算术》在中国的渐渐繁盛和以天文学的数理计算为主的《周髀算经》一系的渐渐衰落,使中国与西方数学发展出现了相当不同的路向,而数学的不同路向又影响了近代科学的发展^②,结

① 参见冯继仁《论阴阳堪輿对北宋皇陵的全面影响》,《文物》1994年第8期,文物出版社,北京。

② 这一思路参见陈方正为英国学者克伦(Christoph Cullen)所著《古代中国的天文学与数学:周髀算经》及法国学者马若安(Jean-Claude Martzloff)所著《中算史导论》修订本写的评论《从体用看中国古代科学》,载《二十一世纪》1997年4月,香港。

论如何,且不必说,只是想到,如果注意到了《九章算术》与《周髀算经》这一不同命运,如果又注意到了西汉早期的《算术书》等新资料,那么是否对古代中国思想世界又多了一份理解^①。

其实,不同时代的知识、知识的不同传播方式、不同阶层的知识兴趣,都会引出不同的思想,作为思想的支持背景,不同知识中生成的是异常丰富的思想世界。比如,今天生活在电子计算机和 Internet 网络之中的人,不太能理解古代人对于文字和书写的态度,而既能在电视中观察世界也可以从“灵境”中体会现实的人们,很难体会古代那些只能从视觉和经验中理解世界的人们心目中的宇宙,成天沉浸在经典文献中的人文学者,他的思想不仅与每天阅读地铁报摊上充满了明星逸事和花边消息的人不同,甚至和那些学理工出身的知识分子也大相径庭,我在以理工著称的清华大学中生活了五年,常常深刻体会到的一点,就是教育背景、知识取向和专业分工的差异也能形成趣味、思想甚至价值观念的差异。所以,当我们把知识史当成思想史的解释背景时,我们要关心的事情就更多,如我们要关注知识的生成与传播的制度、水准与途径,思想史会变得很丰富,也更真实生动。举几个例子。比如,教育史的问题会被引入思想史解释,如古代私塾用的是什么教材,

对历史的
体验和理
解

① 刘钝在《大哉言数》中曾经说到,中国古代数学具有浓厚的人文色彩和鲜明的社会性,不过他是把《周髀算经》和《九章算术》、《五曹算经》等同类看待的,认为它们都产生于“立周天历度”、“官方摊派劳役”、“行政官员的技术要求”等需要,而不像古希腊数学那样,被当做“纯理念的精神活动”,但是,似乎《周髀算经》的“立周天历度”只是一种想象的需要,与后者不同,我还是比较相信它可能蕴涵着产生纯粹数学的因子,它在古代中国数学史上的命运,确实影响了古代中国人数学思维的方向。439页,辽宁教育出版社,沈阳,1993。江晓原在《周髀算经》的译注本《导言》中曾经说到,“《周髀算经》构建了古代中国唯一一个几何宇宙模型,这个盖天宇宙几何模型有明确的结构,有具体的、可以自给的数理……我们确实可以感觉到古希腊的气息……可惜这种气息,自《周髀算经》以后就绝响了”。辽宁教育出版社,1996。

考试的内容与评判标准有可能就会成为思想史的背景,因为,思想可能是少数天才的奢侈品,而知识却是所有受教育者的必备物,即使是天才,他从小也会受到一般知识的教育,他的思想是从这些普通的常识中滋生起来的,普通的常识是思想最直接的背景,如果把知识纳入思想史的扫描范围,那么启蒙的教育、生长的环境、地域的文化都有可能成为思想史的考察对象。有一位日本学者就曾经从韵部的分合与南北方言的差异角度讨论中唐“古文运动”的兴起背景,并顺藤摸瓜地分析南北方言对声韵的理解和把握,对于宋代各区域文化的沉浮及士人的升降的影响^①,从而在某个角度揭开了“语言条件的南北不平等状态”对政治、思想与文化重心的南北变化的意义;又比如,技术史的问题会被引入思想史解释,像早期人们普遍注意到的印刷技术的使用、纸张的生产方式也可能成为思想史中的关键背景,其实,从最早的雕板印刷品是历书与佛像,就可以体验到社会普遍知识与思想的取向^②,而从近代纸张生产的技术、印刷品装订样式到近代出版机构的变化,也可以探测近代思想的转变轨迹。再比如,文献史的一些知识也会给思想史提供相当重要的线索,在讨论佛教传入中国对于思想史的意义时,如何测定人们常备的佛教知识,是确定佛教思想社会影响的重要因素,如果能够确定人们当时经常阅读的佛教经典究竟是哪些,就可以大体确定一般人心目中理解佛教思想的内容与深度,这并不是不可以办到的,敦煌文书虽然不能说是绝对准确的凭据,但那些无意中遗留下来的佛教经文、斋文、变文等等,已经可以让我们感觉到当时社会的宗教风尚和佛教知识的一般水准。而用来提供基本知识的课本如《龙文鞭影》、解说字词意味的字典如《说文解字》以及用来

① 平田昌司《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史第六》,中文本载《吴语与闽语的比较研究》134—151页,上海教育出版社,1995。

② 参见《时宪通书的意味》,《读书》1997年第1期。

检索各类知识的类书如《艺文类聚》，这些知识性的书籍是给人们包括天才思想家们提供基本知识的，也是显示人们对语词的理解、对世界的知识的，那么它是否也能告诉我们，古代中国人思想的大体轮廓与思路？

毋庸讳言，我这些关于知识与思想的话题，曾经受到一些偶然的契机的启发，特别是近年来的考古发现中有数量相当大的数术方技资料，对于重新理解知识与思想之间的关系提供了条件，像古代知识世界与思想世界之间“帷幕”的掀开，就得力于银雀山、放马滩、睡虎地、马王堆、张家山等等发现所提供的线索，大量的简帛佚籍中，占了相当大比例的竟是数术方技一类知识与技术，这使得人们重新考虑古代思想世界的真实图景，于是，古代中国思想史有可能成为最先重写的领域之一，正如我在一篇书评中写的，因为“以简帛的考据释读为契机的‘重写’……背后是历史文献的发现，是历史事实的变更，是历史线索的重新梳理，于是‘重写’如瓜熟蒂落水到渠成，就像世纪初的甲骨卜辞之于商周史、敦煌文书之于中世史一样”^①。但是，这并不意味着思想史的重写必须依赖考古或文献的新发现，并不意味着在其他领域中不存在重新理解知识与思想的资料，问题只是在人们如何观察、处理与解释面前那些关于各类知识的文献^②，其实，一旦教育史、技术史、建筑史、文献学史等等知识领域的问题都成了思想史解释的资源时，思想史已经开始了重写。

关于知识与思想的话题，曾经受到一些偶然的契机的启发

四

这些想法大概是在九十年代初渐渐明确起来的，当时我

关于这一想法的来历

① 《古代中国还有多少奥秘？》，《读书》1995年第11期。

② 在前一节中我谈到的关于“一般知识与思想史”的文献处理方法，在这一领域依然适用。

正在看新买的李约瑟的《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，虽说是新买，但已经是第三次读这部书了。依稀记得第一次看这部书，大约是在七十年代，究竟那个时候看的是什么版本，已经完全记不得了，现在想起来也觉得诧异，怎么那个时候会看得到这样的书，当然所谓“看”，也只是猎奇，算不上真的阅读，更谈不上理解。第二次是八十年代，看的是台北版，记得是陈立夫主持翻译的，但看得太粗，有很多意思还是不太清楚，只是觉得关于天文历算的问题和关于中国人思维的表述，很有启发性，于是在写作那篇《众妙之门——太一、道、太极、北极》时^①，很是借重了这些思想的启发。这次重读，读的是1990年科学出版社和上海古籍出版社新译本，和佛克(Alfred Forke)的《中国人的宇宙观》(*The World-Conception of the Chinese*)的日文译本对照着看^②，看得较细，渐渐想到了一个问题，就是这些人们处理面前实际问题的经验、知识与技术，与解释宇宙与社会根本性意义与价值的思想与信仰之间，肯定是有一种关系的，就像北极作为一种天象，它不仅成为人们解释天文与建立历法的知识，通过暗示与联想，它也成为人们解释宇宙与社会的思想，通过想象和象征，它还成为支持人们信仰的一种神话，但是，思想史究竟应当如何表述这种关系？斗转星移，时光流逝，在时间过程中，思想尽管可以逐渐脱离了它生成的知识背景，成为独立的话语系统，但是，后人在思想史的叙述中，是否已经离思想赖以支持的知识背景太远，以致于思想史本身就成了一层隔离知识与思想的屏障？

① 《众妙之门》，《中国文化》第三辑，中华书局，香港，1990。

② 佛克(Alfred Forke)《中国人的世界观念：其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辩》，即英文本《*The World Conception of the Chinese ; Their Astronomical, Cosmological and Physico - philosophical Speculations*》。原作为 Probsthain's Oriental Series 第十四卷出版，London, 1925。日文本题作《支那自然科学思想史》，小和田译，生活社，东京，1939。

正在这个时候，李零把他的新著《中国方术考》稿本给我看，让我写一篇评论，这是一部很有启发性的著作，他把古代中国的数术和方技中的一部分内容与思想史常常讨论的问题联系起来，并且明确提出要弥补思想史研究在“知识体系”上的不足，当时，我正在想的问题就是知识与思想的问题，所以读后就把这层想法写成书评发表在《读书》杂志上。在这篇题为《思想的另一种形式的历史》的书评中^①，我说，如果西方曾经有一个人文思想、抽象哲学、实用科学从天地人神杂糅不分的体系中逐渐分化并远离了它们的土壤的“轴心时代”的话，那么，“在古代中国，这一分离远不像希腊、罗马那么彻底，人文思想、抽象哲学、实用科学在相当大的程度上仍与民神杂糅时代的思想藕断丝连，因而这幅帷幕仍留下一道缝隙，使人们可以从中窥见它的来龙去脉”，我在这篇文章里说的“帷幕”就是指知识与思想之间的界限，当思想从知识中提纯了自身之后，思想家常常不愿承认自己的出身而有意无意地掩盖了自己的知识背景，就好比黄帝之学在后世一直坚持着知识与技术立场，于是被思想家放置在方技数术的分野，不能侧身于思想流派的花名册中，尽管它曾经是颇为流行的知识，而儒家成为思想流派之后，渐渐淡忘了自己与仪式的关系，把礼乐仪式都思想化了，“礼仪”的“仪”渐渐让位给了“礼义”的“义”，如果从后来的著述中逆向上溯儒家的思想史，仿佛它从一开始就在谈论纯粹的伦理与道德问题^②。当天人合一的命题成了政治意识形态以后，也渐渐不再涉及

① 《思想的另一种形式的历史》，《读书》1992年第9期。

② 章太炎《原儒》：“需者云上于天，而儒亦知天文、识旱涝……灵星舞子吁嗟以求雨者，谓之儒，故曾皙之狂而志舞雩，原宪之狷而服华冠，皆以忿世为巫，辟易放志于鬼道。”参见白川静《中国古代文化》176页，中译本，文津出版社，台北，1983。胡适《说儒》，《胡适论学近著》上册，卷一，3页，商务印书馆。阎步克《乐师与“儒”之文化起源》，《北京大学学报》1995年5期。又，参见本书第一卷第二编第三节《思想传统的延续与更新（丁）：儒》。

其天象学的背景,不仅它的出身已经渐渐不明,就连那些实际延续着古代知识传统,力图使天象历算之学重新提升到大传统去的讖纬家语,最后也还是被边缘化了一样,思想总是傲慢地将自己与那些形而下的知识背景隔开,造成思想史与知识史的“分离”。

幸好,古代中国的“分离”并不是很彻底,因此我们常常可以看到思想的知识背景,尽管这种背景已经渐渐遥远与模糊。

第三节 “道”或“终极依据”

到底是前几年的哪一天,现在已经记不得了,闲来无事,搬出《马王堆汉墓》翻看,看到那幅最著名的 T 形帛画中,天上、人间、地下有三重世界的叠合,眼光往下移动,看到最下面一层,是一个怪人以双手加上头顶支撑着上面的三个世界,当时不由得心中一动。不知怎地,我想到了科林伍德在他的《自传》中的一个比喻,他说,有的哲学家在给人们提供关于科学方法的理论的时候,总是不提供关于历史方法的理论,这就如同告诉读者,“世界放置在一头大象的背上,但他希望人们不再追问支撑大象的东西是什么”^①。当时,这幅画和这句话让我想了很久,因为我正在准备写这本关于思想史的书,我问自己,思想史在描述时间流程中的思想现象的时候,是把思想当作既定和已成的东西来描述的,作为一种历史性的学科,当然没有问题,但是,如果思想史逃避回答思想的终极依据,是不是也在希望“人们不再追问支撑大象的东西是什么”?

科林伍德的比喻和马王堆帛画的联想

确实有这个问题存在。常言道,任何一个聪明人也经不住一个傻子连问二十个为什么,这句话背后隐含的真理是,聪明的人在叙述或解释任何问题时,总有一个逻辑起点成为他的盲点,那就是不必论证和思索的终极依据,人们可

^① 《科林伍德》,英文本原为《自传》(An Autobiography),中译本,陈静等译,中国社会科学出版社,1993。

一种文化、
一种知识
或一种思想
也有支持的
起点

以用不言而喻、不证自明、理所当然等等成语来指称它，可它就好比人的眼睛，人用它来看一切，可眼力再好的人也看不见自己的眼睛。可是，当那个固执的傻子全不理睬什么叫“不言而喻”，什么叫“不证自明”，什么叫“理所当然”，硬要打破砂锅问到底时，聪明人就常常不知如何回答是好了。同样，一种文化、一种知识或一种思想，也同样有这个支持的起点，后来的人们有的把它叫做“基石”，有的把它叫做“共识”，还有的把它叫做“预设”。历史学家斯宾格勒(Oswald Spengler)在他那本得以成名的《西方的没落》中分析各种文化时发现，每一种文化的根基，都是一种关于世界的概念，它是这种文化所特有的，每一种文化都有一种基本的象征，它提供出对于世界的理解，这种文化的一切表现形式都由这种象征的建立所决定^①。思想家福科(Michel Foucault)的《性史》中也曾经有类似的说法，只是福科没有把它当做“象征”而是把它叫做“共识”，他说，这个共识仿佛一个无意识的结构，但是它却是“联结一切修辞、科学与其他话语形式的一种总体关系”^②。而神学家蒂利希(Paul Tillich)说得更虚玄一些，他把它算成是“终极原则”，他说，“这些终极原则和对它们的认识独立于个体心灵的变化和相对性之外，他们是不变的、永恒的光，既显现在思想的基本范畴里，也显现在逻辑和数学公理中”^③。

也许，古代
中国人把
它叫做“道”

也许，古代中国人把它叫做“道”，但是，在这部思想史中我把它叫做“依据”。

① 可以参见约翰·麦奎利(John Macquarrie)《二十世纪宗教思潮——1900—1980年的哲学与神学的边缘》，中译本，何光沪等译，台北，桂冠图书股份公司，1992。

② 《性史》(*The History of Sexuality*)，张廷琛等译，上海科学技术文献出版社，1989。

③ 《文化神学》(Paul Tillich: *Theology of Culture*)，中译本，陈新权等译，14页，工人出版社，北京，1988。

二

在历史的传统中,人类形成了自己的基本观念和主体意识,所谓“形成”仿佛是不不断地皴染和涂抹,于是在意识的最底层形成了一个深幽的、被遮蔽的背景,以它为支持的依托,建构了一个知识与思想的系统,它仿佛树根,支撑着树干、树枝和树叶,给它们提供存在的水分与营养。这个背景作为一切知识与思想的依据,实际上也控制着人们对一切的判断与解释,赋予知识与思想的合理性。从这个背景形成起,它就反过来不断地被知识与思想确认,当历史一次又一次地向它表示了认同之后,它已经悄然淡出,被依赖它的人们“束之高阁”,因而很难被彻底说清楚。大多数时间中,这个支持着理解框架、诠释结构、观察角度和价值标准的背景,始终是知识与思想的绝对的终极的依据,有了这个依据,知识与思想就似乎建立在一个稳定的平台上,就仿佛那个怪人或那只大象有了坚实的立足处,托举起整个宇宙,使知识与思想形成一个完整的、可以互相诠释的网络,这个网络给人们一个印象,即一切都在它笼罩之内,没有什么可以逃逸出它的视野,没有什么它不能解释的,于是,在这个终极依据没有崩溃之前,知识与思想世界就没有“意料之外”的突然变化,没有“出乎意外”的惊人断裂,一切都在已有的知识与思想中推衍、绵延与扩张,在它所支持的象征或符号系统内,人们了知一切并获得安全感。

探寻知识、思想和信仰的历史源头处

知识的丰富性与思想的复杂性不断滋长,在时间的流逝中把这个背景和依据渐渐隐没,各种知识与思想从这个根基中长出来,仿佛向上伸展的枝叶向着天空,有了各自的领域、歧异的视角和不同的思路。于是,庄子曾经很悲哀地感叹“百家往而不反,必不合矣,后世之学者,不幸不

见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂”^①，但是，“裂”并不意味着与终极之“道”脱离而只是各得其一，“诸子出于王官”的说法虽然未必是历史的真实，但也可以移来作这种知识与思想分化现象的象征，当“天下多得一察焉以自好”的时代，人们针对着不同的环境和问题作出反映，于是有了儒、墨、道的不同思路，也有了各种数术方技家的不同技术，还有了各种实际执掌政权者的不同策略，而各种“传”、“论”、“撰”甚至是“抄”的著述，在那个共同的知识源头中各自刺取若干，就仿佛息壤一样繁衍出种种著作，演成了那个令人眼花缭乱的场面。但是，尽管如此，古人还是隐隐地意识到这种“依据”的重要性，当他们希望表达的知识需要权威性和自明性，以便使人们无条件接受与相信时，他们就要讲出“道理”来，而这个“道理”的“道”和“理”就是那个终极的依据，就如近年阜阳出土的汉简《万物》一样，这篇讨论药物的药性、疗效及采药方法的文章一开头讨论的不是药物本身，而是终极的问题“(天)下之道不可不闻也，万物之本不可不察也，阴阳(之)代不可不知也”^②，因为那个深深的背景始终隐隐支配着他们，使他们各自都能够自信自己可以确实地解释宇宙、社会与人类，并拥有合理的知识与思想。

“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，这两句话被用得太多了，不过，有些事情真的常是当局者迷而旁观者清。一些国外思想史家已经看到并阐述了这一点，随便举几个例子。那个并不懂中文的爱利亚德(Mircea Eliade)在《世界宗教史》中讨论中国古代的思想，曾经有过这样的说法，“世界的起源和形成问题，虽然是老子与道家关心的话题，但这显示的是古代关于宇宙创造的思考，因为老子及其弟子是古代 archaïque 神话传统的继承者，从道家使用的关键词——混沌、道、阴、阳——也被其他学派使用这一事实可知，这应当是古代中国

① 郭庆藩辑《庄子集释》卷十下，1069页，中华书局，1961。

② 阜阳汉简《万物》，释文见《文物》1988年第4期。

普遍的思想”^①。爱利亚德的这个说法很对,我已经注意到,在古代儒家、墨家、名家、道家、法家、阴阳家等等似乎可以分出思想流派的思想背后,确实有一种共同的知识系统作为背景,在支持他们各自的思想拥有合理性,而那些各个思想家都在使用却无需论证的关键词语的背后,就隐含着这个不言而喻的终极依据。哲学家郝大维(David L. Hall)和深通中文的汉学家安乐哲(Roger T. Ames)在《孔子哲学思微》中,就曾经非常正确地指出了许多孔子研究者的缺陷是“无法找出能明确表达支配中国传统的预设”,他们所说的“预设”就是我们所说的“依据”,他们说:“预设”是“指通常人们没有讲出来的那些前提,这种预设是哲学讨论的基础,它使人们之间的交流成为可能”^②,他们认为,内在论的宇宙、概念的两极性和传统作为解释的背景,是古代中国思想不言而喻的“预设”,他们说,由于这些“预设”,使得古代中国人的思想,与以外在的宇宙本体论、两元性和一切由理性作为解释背景的西方人不一样了。大概,这个关于“预设”的思想和史华慈(Benjamin I. Schwartz)有些渊源关系,史华慈在他那本著名的《古代中国思想世界》的最后也曾经提出过,古代中国各家思想的共同预设是三点,一是一个无所不容的社会政治秩序观念,中心在以宇宙为本的王者的观念,二是一个涵盖天人的秩序观念,三是一种内在主义(immanentist)的整体观念^③。

他们的说法当然很对,可是,我总觉得,似乎爱利亚德的

① Mircea Eliade:《A History of Religious Ideas II: From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity》, The University of Chicago Press, 1982。参考日译本《世界宗教史》第二卷, 12页、13页, 岛田裕己、柴田史子等译, 筑摩书房, 东京, 1991。

② 《孔子哲学思微》4页, 中译本, 江苏人民出版社, 南京, 1996。

③ 史华慈(Benjamin I. Schwartz)《The World of Thought in Ancient China》, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1985。另外请参看刘述先《史华慈〈中国古代思想世界〉评介》,《当代》1986年第2期, 178页, 台北。

问题还是没有追问到底,而郝大维、安乐哲以及史华慈各自所说的三点也并非平行的,作为古代中国的一切知识——不仅是各种精英思想与学术,也包括其他各种并非经典的知识和技术——的绝对的预设(Absolute presupposition),古代中国那些知识、思想和观念还有更幽深的来源和更基本的依据。说实在的,我很想充当一回那个打破砂锅问到底的傻子,追问思想史:那些关键词是怎么来的?它们为什么可以通用?内在的宇宙论、概念的两极性和历史作为解释背景的习惯或思路又是怎么确立的?那些观念凭什么可以充当不证自明的“预设”或不言而喻的“共识”?换句话说,就是它们在古代中国人的心目中又是由什么来确立其自身的合理性的呢?

说起来,很多似乎天然合理的事情,其实细想起来未必是“天经地义”,只是在一段历史时间中逐渐获得了大多数人的认同罢了,追根究底的话,它并不见得是在坚不可摧的基础上。列维-斯特劳斯曾经在《忧郁的热带》中说过一个关于文明社会的法律与监狱的例子,在我们看来,法律意味公平,监狱象征正义,可是他却用食人族的习惯指出,“食人肉的习俗认为,要处理那些危险人物,唯一的办法就是把他们吃掉,吃掉就可以使危险消弭于无形,文明社会则采取把危险人物排出社会体外,把那些永久的或暂时的危险与自己隔绝,使他们失去与自己同胞接触的机会”,食人族的食人习惯,在我们看来简直不可理喻,之所以说“不可理喻”就是它不符合我们这个文明系统的“理”,可是在二十世纪,人们逐渐明白的一个道理,就是没有什么坚久永恒、放之四海皆准的“道理”,可是,历史上的很多道理来自历史深处,它们依托着一些后人已经习以为常的经验与知识,只是由于人们习以为常,所以常常不再追问。

这让我们想到古代中国常说的那个“道”,关于这个“道”,古代有两句话是常说的,一是《老子》所谓“道可道,非常道”,因为它深藏在思想史的隐密处,只是遥遥地影响着思想与知识,所以它“不可道”,二是《易·系辞》里说的,“一阴一阳之谓

道……百姓日用而不知”，为什么不知，因为人们已经习惯它太久太久了^①。我想，古代中国的人们最容易感受到并且最能笼罩一切的，后来的中国人最容易习惯却又时时不离的，可能就是作为空间与时间的天地。

三

于是，又有一句古老的话语到了我们的嘴边，“天不变，道亦不变”。

天经地义：
天不变道
亦不变

这个“道”确实来历久远，也确实与“天”相关。我在这部书的开头就讨论考古发现中良渚玉琮、濮阳蚌壳龙虎和凌家滩玉版对于思想史的意义，就是希望试着作一个推测，我怀疑，很可能古代中国思想世界的很多很多知识与思想的支配性观念，都是在天圆地方、阴阳变化、中心四方这些本来来自天文地理的经验中产生并且奠基的。古代中国的知识与文化最早是掌握在巫覡手中的，巫覡的职业与天象与地形有关，天象与地形在人们心目中形成了时间与空间的框架，宇宙间的一切都在这种框架中各就各位，古代中国关于天圆地方、天道左旋、中央四方、阴阳变化、四季流转的意象，通过象征的暗示和仪式的神化，在人们从此及彼的类推中渐渐作为天经地义的起点，在人们心中成就了越来越多的知识和思想。永恒不变的“天”成为永恒不变的“道”的背景，永恒不变的“道”支持着相当多的“理”，道理赋予很多很多知识以合理性。事实上，这个“天”渐渐已经不再是人们看到的“天象”，它由于人们的经验与观测，

^① 《十三经注疏》78页。同样，关于这一点的论述，在《易·系辞》中可以反复看到，如“见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”，82页；“形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通”83页；“唯深也故能通天下之志，唯幾也，故能成天下之务”，81页；“易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣”，76页。

在古代中国的生活世界中成了“天道”，暗示着所有的合理性，建构了知识与思想的“秩序”，在长长的历史中，它凭借着仪式、象征和符号在人们心目中形成了一整套的观念，又由于类比和推想，渗透到一切的知识与思想之中，像与天相关的“明堂”、“圜丘”等场所和“封禅”、“郊祭”等仪式，像仿效天象把各种建筑置于一个有序空间的皇宫与帝城的设计格局^①，像对应天象四季、十二月、三百六十日来解说人体的生理构成，对于古代中国人的严肃意义，决不是今天的人们可以领悟的，“唯初太始，道立于一”（一）、“一贯三为王”（王）、“天垂象，见吉凶，所以示人也，从二，三垂，日月星也，观乎天文，以察时变”（示）^②，那些看起来似乎并不近情理的文字解说，它隐含的合情合理性，也不是今天的人可以体会的。由于这些仪式、象征、符号以暗示的方式，在人们的心目中有规律地重复那些对“天”的观念与实践，在某种意义上说，它就已经构成了迫使人们接受的话语权力的一部分，而且是最隐秘最无可抗拒的一部分^③。

① 关于这一点，请参见葛兆光《众妙之门——北极、太一、道、太极》，载《中国文化》第三辑，中华书局，香港，1990；马世之《中国古代都城规划中的“象天”问题》，载《中州学刊》1992年第1期，郑州；尚民杰《隋唐长安城的设计思想与隋唐政治》，《人文杂志》1991年第1期，西安。

② 《说文解字义证》卷一“一部”，1—5页，齐鲁书社，济南，1987。

③ 毫无疑问，“人”也曾经是古代中国知识与思想世界的重要支点之一，相当多的知识与思想是从关于人的本性、人的情感、人的生存中得到合理性支持的，不必说持性善的孟子和持性恶的荀子，就是那个出自《大学》的著名思路“正心修身齐家治国平天下”，它的基点似乎也是从“人”开始的。可是在古代中国，确切地说在唐宋之前的中国，并没有完全把“人”作为知识与思想合理性的终极依据，“人”还在“天”的笼罩中，最多只是建立社会秩序的基础，却还不是宇宙间一切知识、思想与信仰的绝对预设。正如《中庸》所说的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，毕竟人性作为依据是次一级的，它本身的合理性还是由“天”赋予的。“天”与“人”之间真正的变化，大约要到宋代理学出现以后才发生，但由于宋代理学关心的重点已经不再包括自然世界，因此他们对于宇宙空间与时间的“天”，只是把它悬置在遥远处，推到后面作为朦胧的背景，而把“人”的依据作为知识与思想的焦点凸显起来。即便如此，他们也没有对“天”产生质疑或否定，因为这时关心的问题已经主要是人文的精神与社会的秩序了。

在古代中国的知识、思想与信仰世界中，“天”这种被确立的终极依据始终没有变化，“天不变道亦不变”，作为天然合理的秩序与规范，它不仅支持着天文与历法的制定，支持着人们对自然现象的解释，也支持着人们对于生理与心理的体验和合治，还支持着皇权和等级社会的成立，政治意识形态的合法，祭祀仪式程序的象征意味，支持着城市、皇宫甚至平民住宅样式的基本格局，甚至支持着人们的游戏及其规则以及文学艺术中对美的感悟与理解^①。所谓“天人合一”，其实是说“天”（宇宙）与“人”（人间）的所有合理性在根本上建立在同一个基本的依据上。它实际上是古代中国知识与思想的决定性的支持背景，尽管古代中国关于天象的知识虽然在长时期中并不直接干预思想，但是，作为思想的支持背景，它却是至关重要的，在这个背景中，延续和笼罩一个文化时代的知识和思想系统被建立起来，它在一段时期内会呈现出绝对的稳定性，在这个根基上，人们运用思考、联想和表述，知识与思想通过语词似乎完美地表达着世界的秩序和存在的秩序，因为在一个时代中，知识与思想总是需要而且拥有统一的秩序，但是一旦这种根基被动摇，秩序被搅乱，知识与思想就会失去理解和解释世界的有效性^②。传教士对于天象历算的知识开始并没

天人合一：
不仅仅是
环境保护
或亲近自
然的口号

① 比如今天的围棋，又比如古代的六博，劳榘《六博及博局的演变》指出，“六博之博局的布置是以古代宫室的形成为基础的”，《历史语言研究所集刊》第35本，25页，台北，1964。但可能更与古代仿效天地的“式”有关，参见李零《中国方术考》，人民中国出版社，北京，1993。

② 关于这一点，福科(Michel Foucault)在《词与物——人文科学的考古学》中所论述，他曾说，古典类型的知识体系，在其一般的配置上，可以解释为一种数理原则，一部分类方式和一种生成分析的联结系统……在其中，它形成一个图表，某种知识展现在其中的某个系统中，这就是一种秩序，而人们思想上的各种剧烈争论，也就在这种有秩序的系统很自然地得到平息。参见英文本《The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences》74—75页，New York, Vintage/Random House, 1973。参见日文本《ことばと物——人文科学の考古学》，86页、87页，渡边一民、佐佐木明译，新潮社，东京，1974，1992。

有受到抵制,是因为它只是涉及了技术性的问题,但是当它动摇甚至是从根本上摧毁古代中国人的“天”的时候,这种终极依据的变更,就会引起思想的大变局,所以一些敏锐的士大夫才会激烈地抵抗西洋天学,从今天已经接受了西洋科学的人来看,他们确实是顽固,但是从传统思想世界的知识与思想的体系上看,他们的心思看来却要比一般人更深远,因为他们才真正地意识到基本依据的动摇意味着什么,不理解这一点而只是以今天的科学知识来轻蔑当时的士大夫,其实并不算真正地理解了他们的思想^①,所以,我在一篇谈论中国的宇宙观和明清传教士传播西洋天学知识的论文中用了“天崩地裂”这四个字作题目,我觉得,只有这四个字才能表现出那些士大夫心中深深的忧患与恐惧,也只有这四个字才能表达“天”的变动对思想的震撼和冲击^②。

可以顺便说到的是,九十年代的中国思想世界中,“天人合一”曾经是一个很引人注目的论题,相当多的学者在种种不同的心情中似乎都重新发现了这个历久弥新的命题,在“三十年河东,三十年河西”的企盼中,人们发现了重新辉煌东方文化的希望。于是,在西方思想世界所谓“人类”与“自然”的分裂、科学技术使人类总是希望“征服”自然等等西方人自己总结出来的哲理背景下,东方人把“天人合一”从传统的文献中寻找出来,作为下一世纪将是东方文化的时代的证据。然而,相当多关于“天人合一”的议论,其实有时只是把它看成“自然

① 比如在讨论传教士的天文学时,有人常常把与之相对的中国的天学称为“伪科学”,我很不喜欢这个词语,因为这个词语背后的依据是西洋科学与反科学的二元对立,而科学是绝对的真理,于是与科学不合的中国天学知识就是“伪科学”,比如黄一农在一篇题为《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》的很精彩的论文中已经讨论了中国天学的一些特征,比如它不仅是天文之学,而且包含星占、术数和人文精神,但是它没有进一步讨论,并且用了“伪科学”和“保守主义”的字样。《九州学刊》21页,香港,1991。

② 《天崩地裂——古代中国宇宙秩序的建立与坍塌》,载《上海文化》1995年第2期,上海。

环境保护”的旗帜或当做了“爱护野生动物”的口号,有时只是把它阐释成“人”要亲近“天”也就是大自然的观念,往往是最钟爱这个命题的人,却最容易无视它作为宇宙的时空架构和合理依据的内涵,而把它的意味限制在最实用的层面。很少有人在高举这面旗帜高喊这句口号时,对它真正的深层意味给以理解。它确实是古代中国至关重要的思想依据,但作为依据,它渗透到所有的方面,成为一切合理性的支持背景,虽然它可以引申出环境保护或亲近自然,但它绝对不仅仅是支持绿色组织的旗帜和表达生活态度的口号。

四

前面我说到,当思想与知识的依据在一个很长的时期中被逐渐确立之后,它会被生活在其中的人们忽略不计,成为不言而喻的背景而渐渐淡出,只是遥遥地在背后支持着各种知识与思想的合理性。可是,历史在不断地变动,在那些知识与思想以及使其得以确立的背景都被剧烈的变动摧毁的时候,旧的知识与思想就仿佛漂泊的无根之舟,很快就会被新知识与新思潮淹没,这时人们就不得不为自身另外寻找奠定知识与思想的基石,于是,就产生了李鸿章所谓的“变局”和福科所谓的“断裂”。当“变局”已经过去,而这些“断裂”不止一次地发生之后,时间就仿佛造成了记忆的天堑,隔着断裂的天堑,后来的人们与过去曾经拥有并依赖过的思想依据就已经陌生了,于是,思想史也需要“知识考古”——还是借用福科的术语——来为思想寻根,这时,思想史要努力穿过断裂的天堑,用自己的思路去追踪古代的思路,想象那个业已隐去的本原,并朝那个根基处靠拢,体会古代的人们是怎样心安理得地在那个基础上建立他们知识、思想与信仰的世界的。

天崩地裂：
终极依据
的坍塌以
及思想史
的变局

古代中国有一个成语叫作“天经地义”,正好说的就是这

处处碰着
它：朱熹直
觉中领悟
到的终极
依据

个绝对的、终极的依据。并不是没有人对它发生疑问：凭什么它是无需证明的，它有什么特权可以得到思想史追问的豁免权？但大多数场合下，人们都不会去追问它，而只是把它当做自然而然的道理接受下来，并当做所有道理中的根本道理。像《朱子语类》是一部很有趣也是很了不起的书，朱熹曾经对他的学生们说过很多关于天地宇宙的道理，他有很多话都在告诉学生，我们如今所说的种种小道理，都依托着天地原初所示的那个大道理，“太极只是天地万物之理，在天地言，则天地中有太极，在万物言，则万物中各有太极，未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，亦只是理，静而生阴，亦只是理”^①，后学编辑朱熹的语录，把这一段放在卷首，就是把这个意思当作所有道理的根本依据的，就好像隋唐以来的种种类书要显示和包容所有知识与思想，就要把“天地”一门放在卷首一样，背后都透露了古代中国人可能并不自觉的心底意思。

有一次，朱熹回答学生的提问时说，“‘人’字似‘天’，‘心’字似‘帝’”^②。朱熹说话时并没有真的考虑过文字学的根据，只是凭着感觉直道人心的依据而已。但很巧，据古文字学家说，从字形上看，古代中国人心目中昭示着人间一切的“天”大概真的就是指的“人之颠”，即头顶，人们用它来指称头上的星空；而古代中国人心目中运转着宇宙万象的“帝”，从字形上说，大概真的只是“花之蒂”，即花朵下的依托，人们把它引申成为一切的肇始或依托。那么，头顶上的那片苍苍莽莽的穹庐，真的能蕴涵着那么多的道理么？花朵下的那个婷婷袅袅的花托，真的与表示最初的、开端的、肇始的“台”、“始”、“胎”等近音字一样，像古人所说的，作为一切的依托，暗示着一切的开始，并且支撑起古代中国人关于宇宙和人间的那个知识与思想的世界么？

① 《朱子语类》卷一，1页，中华书局，1986。

② 同上，4页。

第四节 连续性：思路、章节及其他

据说,可以把思想史的写作比喻为“在历史时间中制作思想路程的导游图”,不过,通常制图者的责任只是尽可能地精确,并不能对他所绘制地图上的线路加以分析和评价,只有使用地图的旅人,在他沿途观看风景时可能加入自己的感受和自己的评价,然而思想史家尽管总是力图去模仿那个制图者,却几乎不可避免地像那个旅人,因为几乎所有的思想史家绘制的地图中,那思想的历史的站点和线路都不可避免地是他心中的构想,和那些在没有导游图时踏荒的旅行者的行踪,即真正在时间中出场的知识与思想的历史进程并不是一回事。如果把历史时间中实际存在过的思想历程称作是“思想史”的话,对于这个思想过程进行的任何描述,都只是应该加上书名号的《思想史》,当思想史被后人加上他们的想象、理解和解释,用文字记载下来而成为《思想史》的时候,它就已经成了“在历史时间中制作思想路程的导游图”。

参加过旅行团的人都有这样的体会,那个也许是为了省事,也许是出于好心的导游总是希望旅行团的每一个人都按照事先规定的路线行进,从景点甲到景点乙,然后依次到了景点丙和景点丁,千姿百态的活风景就被导游变成了从画框里看拉洋片,当那些老实的团员参观完毕之后,总是得出大致相同的印象,一片山水只剩下一道山水,尽管人行山阴道中也看了一个目不暇接。当实存的思想史已经成为过去,没有人可能重复这一思想的历程时,《思想史》的撰写者也只能是这样,

思想史、
《思想史》
以及《思想
史》的三种
写法

他常常按照一种自己理解中最简捷也是最合理的路线,引导着读者,使思想史这个旅行团中的每一个参观者都得出相同或相似的观感,古代人原来就是这样思想的,古代思想原来就是这样延续的。他与越俎代庖的导游一样,常常就是这样把每一个人体验思想史的自由给剥夺掉,代之以他们自己理解的或构想的思想史的连续性脉络。

可这是没有办法的。《思想史》在形式上可以有三种写法,但这三种都不能避免写作者思路的影响。第一种是“确立事实”,表面看来,它是亦步亦趋地按照历史文献还原思想史的历程,就好像一个老实的制图者戴了花镜在仔细地绘制着这片风景的详图,生怕漏掉可供观览的景点,例如谁写了什么著作,谁提出了什么思想,这些著作和思想是什么时候产生的等等,它仿佛“长编”,它把尽量准确的事实按照时间线索连缀起来,使人们仿佛走进思想的博物馆或陈列室,在浏览中自己体验思想的进程。然而,这个博物馆或陈列室不大可能罗列历史的所有遗物,究竟拿出什么展品,展品如何陈列,其实都已经潜含了作者的预设,只不过作者的思路深藏在仿佛冷峻与客观的历史展览中;第二种是“真理评价”,这种写法除了要叙述事实之外,更关心对于思想的历史的评价,什么是好的,什么是坏的,什么使人类智力有了进步,什么是人类智力进步的障碍等等,它仿佛是一个固执的导游,对所有的风景都加以评头品足,然后按照自己的口味和理想给他们撰写统一的解说词,不管别人是否爱听,反正听者要在那旅游过程中接受这些先入为主的讲解。这种写法中,写作者的意图和好恶是公开的,不需隐晦,历史在他们的笔下常常是“倒着看”的一幅地图,而对于读者来说,历史就变成了只能“跟着看”的导游图;第三种是“追踪旅行”,一些思想史家自信可以重建古代思想史的思路,他们尽可能体验古人的心情,尽可能理解思想的脉络,顺着时间的流逝,一一陈述思想的转换和衔接,他们“顺着看”历史,想重新跟着思想的历史走一路。我应当承认,我也

是希望如此的^①,但我也应该承认,这并不等于它避免了撰写者的主观,因为在时间的流程中,各种知识与思想资料文献错陈杂出,纷纭而至,顺着看的人也免不了拣择,有时目光被这个景致吸引而放弃了另一个景致,有时脚步被左边山水牵走而绕过了右边的山水,对于思想史转换与衔接的关节挑选,其实也多出自撰写者自己的理解,尽管他希望追踪古代思想史的行踪,但是为了给出历史的轮廓和脉络,他不得不要在这些风云变幻、峰峦叠出的事实中寻找《思想史》的思路,于是思想史就成了《思想史》。

二

思想史与《思想史》的不同处之一,其实就在于《思想史》的连续性、整体性以及连贯的脉络,已经改变了思想史的原生状态,也许,历史上真正存在的思想,在其出现的时候并没有特意的安排或事先的设计,就像拓荒者在丛乱杂生的原始雨林中寻路而行,没有事先的安排,没有刻意的布局,更没有人行的小道,只有头顶的星空在指示大概的出路,一切还没有秩序。可是,历史学家却不可能让思想史成为这样的“原生状态”,更不可能让《思想史》的读者在这个丛林中迷途,因为他们无法把思想的历史连锅带盘一起端上来,历史学不能容忍历史的杂乱无序。

历史的连续性
与福科的疑问

给历史勒定秩序,让思路变得清晰,这是历史学的一贯作法。可是,在《知识考古学》中福科却提出一个使历史学感到窘迫的看法,他说,连续性、整体性以及连贯的脉络,是历史学传统的追求,但是这些“老问题”也就是现在人常说的“规律性问题”将被另一种类型的问题所取代,特别是在科学史、哲学

^① 请参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》的《导言:关于中国禅思想史的研究》,21页,北京大学出版社,1995。

史、思想史等等领域中,他预言,在将来的历史学视点的观照下,“历史不再是不完善的历史,不再是其理性不断增强的历史,不再是逐步走向抽象化的历史”,相反,“断裂现象似乎在不断地增强与出现”,所以历史学应当寻找“非连续性”也就是所谓的“断裂现象”。

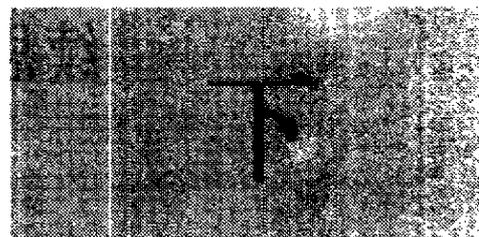
乍一看,这个说法似乎是对历史学的成立依据发生了质疑,如果历史学不再追寻历史的连续而只是把历史当做零散的破碎的断片,那么历史学家除了成为文献整理者之外,历史学的思想与智慧还有什么用武之地?因此,虽然前面的几节中我曾经不止一次地引用过福科的话,但这并不意味着我同意他关于历史学已经不再需要讨论“连续性”的看法。特别是最近,我越来越觉得福科并不是真的在取消历史学的思想介入和理论清理,他只是觉得历史学家的种种理论常常主观介入,使“人们已经习惯于寻求起源并不断地沿着以前建立的谱系追溯,习惯于重构历史传统,习惯于沿着进化的曲线前行,习惯于将目的论投射于历史,习惯于不断地重复生活中的隐喻”。这里所说的“习惯”一词,表明福科希望找到一个人们还不习惯的历史学思路,他希望在主体比较少地介入和参与的视野中,避免“确定性”与“连续性”的强行解说,以便对文献与文物所呈现的历史现象,尤其是过去被舍弃在因果链条之外的现象加以梳理,重建一个更接近真实的历史景象^①。

下面两个比喻似乎都有道理。有人说,历史是一面被打破过的镜子,碎在地上成了千百片的镜子,每一块镜片在每一个捡起它的人面前都映射着一片天空,人们不可能把千百片碎镜子的天空连成一片。不过,也有人说,历史学家的责任就是在这些支离破碎的图景中去想象,“历史编纂学就是一代一

^① 福科(Michel Foucault)《知识考古学·绪论》,日文本《知の考古学》23页,中村雄二郎译,河出书房,1981,1994。又,韦遨宇中译文,载《重新解读伟大的传统》109页,社会科学文献出版社,1993。

中国思想史 导论

思想史的写法



续思想史的写法

至今思想史仍难以把握：中心清楚而叙述的边界模糊

至今,思想史仍是一个难以把握的领域,它的中心虽然清楚,但是叙述的边界却相当模糊,致使它常常面目不清,也无法像它的邻近学科那样清楚地确立自身的边界,比如它与宗教史、学术史常常关注相同的对象,以至于它们总是要发生“领土争端”,比如它与社会史、文化史常常需要共享一些知识和文献,于是它们又总是要产生“影像重叠”,比如它与政治史、经济史常常要建立一种互相诠释的关系,于是它们又总是要“互为背景”,甚至产生了到底谁笼罩谁、谁涵盖谁的等级秩序问题。这导致了它作为学科的基础和规范难以确立,就好像一个历史上四处游牧的部落在诸国并峙的地界乍一定居,很难立即确立它的领土和法律,也很难约束它的国民越界犯规一样。所以,尽管很早班兹(H E. Barnes)就说到“在突破褊狭政治史罗网,而于人类文明演进方面致力研究之各种史学中,当以思想史(Intellectual History)之努力为最早”^①,但是直到晚近,学者始终还是觉得思想史并没有自附庸蔚为大国,吉伯特(Felix Gilbert)说,直至十九世纪,“涉及知识生活现象的史学著作仍处于史学主流之外”,甚至到“一九三九年的时候,思想史(The Intellectual History)尚未成为一个普遍的用语,学术界是渐渐地在不知不觉中才采用了这个语词的”^②。

① 班兹(H E. Barnes)《社会科学史纲》第一册《史学》,向达中译本,62—63页,商务印书馆,1940。

② 吉伯特(Felix Gilbert)《思想史之目标与方法》,载《当代史学研究》(Historical Studies Today), Felix Gilbert 和 Stephen R. Graubard 编,李丰斌中译本,119页,111页,明文书局,台北,1982。

中国接受和使用“思想史”的概念相当早,前面所引提到“思想史”的班兹(H. E. Barnes)《社会科学史纲》虽然是1940年才由向达翻译、商务印书馆出版的,但是在1935年容肇祖就已经编出了《中国思想史参考资料》,1936年陈钟凡就和蔡尚思在讨论编撰《中国思想史》,并明确了“序述各时代思想的体系,派别,及其演进的进程,是为思想史(History of Thought)”^①,稍后,在1939年由蔡氏出版了《中国思想史研究法》,而常乃惠更在本年出版了《中国思想小史》,这本篇幅不大的著作,现在看来颇有长处,眉目清楚,层次分明,而且要言不烦,比起后来的一些入门书要好得多。虽然在当时,以思想史命名的著作,远不如哲学史为名的著作多,也远不如哲学史著作的影响大,但是也还是有一些人感觉出了,对于中国来说,西洋化的“哲学史”似乎不如“思想史”那么贴切,像傅斯年在给顾颉刚的一封信里,就明白地指出“我不赞成适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史,中国本没有所谓哲学,多谢上帝给我们民族这么一个健康的习惯,我们中国所有的哲学,尽多到苏格拉底那样子为止,就是柏拉图的也尚不全有,更不论到近代学院中的专技哲学……大凡用新名词称旧物事,物质的东西是可以的,因为相同,人文上的物事是每每不可以的,因为多是似同而异”^②,无论这话说得是否过激,但是说明“思想史”一名被接受,在中国学术界是很有基础的。其实,当初不少人采用“哲学史”的名称与形式,是为了寻找可以纳入西方话语中的中国思想,以证明古代中国也同样拥有“爱智”的传统,那么,使用“思想史”这一名称本身,则意味着在西方话语之外,中国思想的传统与历史也可

中国接受
和使用“思
想史”的概
念相当早

哲学史与
思想史

① 原载1939年商务印书馆出版之蔡尚思《中国思想史研究法》卷首,后收入《陈钟凡论文集》,8页,上海古籍出版社,1993。

② 傅斯年《与顾颉刚论古史书》第三《在周汉方术家的世界中几个趋向》,载《傅斯年选集》第三册,文星书店,台北,1967。

以有另类写法来叙述,它同样可以与来自西洋的“哲学史”写法并行不悖。

目前我思考的几个问题

可是,虽然从那时起,渐渐有相当数量的思想史著作在中国学术界问世,但无论在实际的写作中,还是在学科制度化的建制中,还是在公众的理解视野中,“思想史”仍然面目不清,实际上它依然面临一些窘境,仅仅是我现在关注的,就包括以下一些问题:第一,思想史究竟其意义在于确立历史上值得表彰的思想“道统”,还是叙述一个思想的历史过程,实际上,这个问题也是追问,思想史到底属于思想,还是属于历史?第二,如果是后者,那么它是否应当重新确立它叙述的对象,在思想的历史中不仅有精英和经典,而且有普遍的、一般的知识、思想与信仰世界在支持着社会生活,不仅有思想天才辈出的时代,还有思想凡俗平庸的时代,那么后者是否应当也纳入历史时间加以考虑?第三,如果要描述一个涉及范围更广阔的知识、思想与信仰世界,那么,思想史如何避免自身的漫无节制,并确实处理好它与社会史、政治史的互为背景问题?第四,思想史如何处理它与文化史、学术史的畛域冲突,换个方式来说,就是思想史有无必要划出一个明确的边界,以避免它与文化史、学术史之间的领域重叠?

一切尚无明确的答案

在下面几节中,我只是接着第一卷的《导言:思想史的写法》之后,继续向各位读者提供一些我的初步的想法,这里包括如何在原来思想史的空白处重新发现思想史,包括关于思想史连续性的叙述方法,包括在思想史视野中如何处理考古与文物资料,也包括在后现代历史学理论进入思想史研究后,思想史将如何回应这种理论等等。但是,我明白,一切尚无明确的答案,这只能说明思想史这一门学问,远没有成熟到一百多年前贺瑞麟形容程朱理学时说的“人生程朱之后,百法具备,只遵守他规矩做功夫,自不得有差,如吃现成饭”的时候^①。

^① 贺瑞麟《清麓遗语》卷一,三页,清光绪年间正谊书院刻本。

第一节 无画处皆是画

思想史常常不愿意叙述思想仿佛停滞或显得平庸的时代。从思想史的叙述形式上说,也许是因为天才思想的缺席,使习惯于过去按照思想家来分配章节的撰述者觉得无从措手,于是使思想史不得不出现“空白”;从思想史的叙述观念上说,也许是因为进化论的乐观主义使思想史家相信,这只不过是可省略的时段,他们的责任是把思想史写成一个不断推陈出新的大链条;从思想史的写作心情上说,也许是这个时代的平庸难以激动历史学家,千人一面的沉闷打消了他们深入探究的欲望。可是,这一方面是由于“由今溯古”的思路,令人预设它是“空白”,往往是因为先已在心中预存了一个对思想历史的价值判断尺度,另一方面是“因人设岗”的写法,撰写者断定没有足够设置到章节的思想家,于是把这些“二三流”的思想一概忽略不计,于是,思想史仿佛有了断裂,有了空白。

可是,如果换一种思路,也许“空白”恰恰是一种有意思的内容,而“断裂”恰恰是一种有意义的连续。在中国书论画论中有一种据说是最中国化的理论,就是画的空白处也是画,字的笔断处即见精神,纸上未曾着色的地方,可能是云天水色,也可能是需要读者以体验补充与想象的地方,蕴涵了最富有包孕性的内容,飞白处恰恰特见意趣,笔笔丰润饱满,可能就有夯实之嫌。问题是,思想史并不是艺术性的书画,它不能总是一笔带过,去指望读者自己想象和填充思想史的空白,照理说,思想史不仅要写那些充满“变异”的时代,而且要写那些平缓地“绵延”的时代,历史读者和艺术欣赏者的最大区别就在于他不能随意想象空白处的历史。

可是,似乎思想史写作者很看不上那些平庸和停滞的历史

思想史常常不愿意叙述思想仿佛停滞或显得平庸的时代

“空白”是一种有意思的内容,“断裂”是一种有意义的连续

“空白”的
背后,其实
写满了未
发表的文
字

时段,于是思想史也留下了一些空白,然而这些空白并没有像书画中的空白和飞白那样,给人深刻的意味,却使得思想史显得上气不接下气。这可能并不是一种正常的现象,因为,思想的历史常常在保持存在和改变存在之间来回摇摆,表面上看来有起有伏有张有弛,所谓稳定秩序和改变秩序之间的紧张,延续传统的生活方式和打破固有的社会架构之间的紧张,每一个思想时代都被这两种倾向所笼罩,时而寻求保守既定的文化秩序,思想史表现出平庸似的稳定,时而努力寻求创造新的文化形式,思想史又表现出异乎寻常的跳荡,在“变异”与“绵延”、“凸显”与“蛰伏”之间,思想始终书写着自己的历史。因而,在那种似乎停滞的年代,思想的历史恰在前行,“空白”的背后,其实写满了未发表的文字。

—

传统的思想史写法背后,隐藏有“思想史是思想家的思想史”这一想法的阴影,而“思想史是思想家的思想史”这一想法背后,又有思想史价值判断的观念在暗中支持。当一个时代没有产生能在“进化系谱”中充当进步或转变的象征性人物时,思想史就不愿意屈尊降格,去写那些“二三流”的人物,仿佛写了他们就使思想史不堪重负。因为在他们的心目中,思想史不仅是叙述历史,而且也在评价历史,历史仿佛光荣榜,不是谁都可以轻易上榜的,一旦录取分数降低,就好像开了后门,于是,思想史会变得很庞大,而攥定收录人物“宁缺勿滥”的尺度,就好像可以使历史标的高悬,不仅精简了写作数量,也把定了历史的标准^①。

① 它有可能是受到了哲学史写作的影响,芮沃寿(Arthur F. Wright)在一篇关于思想史研究方法的文章中说到,他建议以思想史代替哲学史,就是因为正如乔治·鲍亚士(George Boas)说的,哲学史只关心连缀“思想核心”、“记载本质”,但是“常常不涉及一个全面的知性生活,又常常忽略一个观念的产生、废弃、过时,或其功能丧失之后阴魂不散的原因”,见《研究中国思想的方法》,张端穗修订节译本,载《中华文化复兴月刊》第十五卷第五期,17页,台北,1982。

这虽然是一种相当可以尊敬的写法。但是,它一方面是把人文思想的历程当成了建筑工地上制作的进度表,好像没有节节登高的进化,它就不够资格上榜,另一方面,它把旧时代历史学的“一字之褒,荣于华袞,一字之贬,严于斧钺”的褒贬原则从后门放了进来,似乎表彰错了就会误导思想的取向。问题是,人们一直不曾去追问:思想史上这种一流、二流之分是思想史上原来就有的,还是在思想史撰写者写作时被陆续凸显出来的?思想史写作真的是为了表彰和复述这些精英的思想?为什么其他思想现象构不成思想史的章节,而一定要以那些被认定是精英的人为章节?

举一个例子,关于唐代思想,尤其是七至八世纪两百年间,以儒学为中心的主流知识状况和思想形态在普通生活世界的影响,在很多思想史或哲学史著作中几乎是空白。我们看比较有影响的几种著作,1916年出版的谢无量《中国哲学史》第二编下,从第六章《文中子》、第七章《唐代哲学总论》、第八章《唐代佛教略述》,就一下子到了第九章《韩愈》,1929年钟泰的《中国哲学史》作为大学用书出版,这部后来很快失去了影响的著作在其卷上第二编中,从王通说到隋唐佛教宗派,接着就到了九世纪的韩愈,差不多同时,冯友兰的《中国哲学史》出版,这部至今还影响着研究者的著作,对于隋唐,也是在仅仅叙述了隋唐佛学思想后,在第十章对七至八世纪的主流意识形态,则简略地用数百字叙述了隋代王通之后,一下子就跳到了中唐的韩愈^①。这也许是三十年代前研究界不约而同的写法,也许受到国外的一些影响,像当时在中国学界有一定影响的日本远藤隆吉《支那思想发达史》、高濂武次郎《支那哲学史》、渡边秀方《中国哲学史概论》等,也几乎都是从王通到韩

一个例子

^① 见谢无量《中国哲学史》第二编 45—55页,中华书局,1916;钟泰《中国哲学史》卷上,170—182页,商务印书馆,1929,1934;冯友兰《中国哲学史》下册,800—801页,商务印书馆,1930;中华书局重印本,1984。

愈,中间加上一段隋唐佛教^①。这种写法后来几十年间并没有什么改变,篇幅最大的侯外庐《中国思想通史》第四卷,则在加上了吕才和刘知幾之后,也一下子到了韩愈,而较晚出的任继愈主编《中国哲学史》虽然加了傅奕等唯物主义无神论、刘知幾进步的历史观、李筌唯物主义观点与辩证军事思想这几章,但以上两种增加的这些人物,也许仅仅是因为他们“唯物”或“进步”,对于当时社会生活中真正影响深远的主流意识形态与一般知识、思想与信仰,却也如前三种书,从隋代到中唐是一片空白。应当附带说明的是,留下空白并非仅仅由于他们的思想立场和政治倾向,因为在海外出版的萧公权的《中国政治思想史》与劳思光的《新编中国哲学史》,与上述各书也完全一致,同样从王通跳到韩愈,除了佛教之外,中间留下了两百年的空白^②,显然,这种空白的出现是整个中国思想史写作中的普遍问题。

空白的出现是整个中国思想史写作中的普遍问题

这让我想起“道统”的建构。从韩愈到朱熹,从中唐到南宋,那一段重建道统的过程,现在想想也真像是在重写思想史的系谱,他们上溯的尧舜禹汤文武四帝二王,这里不必多说,因为近来的考古发现已经证明,这种古代的系谱是他们在先秦的前辈就已经开始建构了的。但是,从孔子到子思再到孟子,接着到了韩愈、二程以及朱熹,却是他们自己建构的新谱,仿佛他们重写了一遍

① 远藤隆吉《支那思想发达史》第四编以王通收尾,而第五编《社会の大成》则在《总论》、《唐代の政治的革新》后,即以《佛教思想の过程》为题,叙述杜顺、宗密和韩愈,前二人是佛教华严系,那么也就是说,对于唐代主流思想,从王通到韩愈是空白。富山房,东京,1903,1907;高濂武次郎《支那哲学史》第四编《唐代哲学》也大同小异,在以寥寥数语简述唐代儒学状况后,即直接到了韩愈,中文本《中国哲学史》,赵南坪译,暨南学校出版部,1925。渡边秀方《中国哲学史概论》第二编《六朝哲学》到王通结束,第三编《唐代哲学》在《总论》之后,也紧接着就是《韩愈》和《李翱》,日文版,早稻田大学出版部,1924;中文本,刘侃元译,商务印书馆,1926,1933。

② 萧公权《中国政治思想史》上册,431—433页,联经出版事业公司,台北,1996;侯外庐主编《中国思想通史》第四卷,108页以下,人民出版社,1959,1980;任继愈主编《中国哲学史》第三册,3—112页,人民出版社,北京,1966。劳思光《新编中国哲学史》第三册上,三民书局,1995。

思想史一样。他们说,孔子以及《论语》、曾子和《大学》、子思和《中庸》、孟轲和他的《孟子》,就是这部思想史连续的人物与文本,四位伟大的思想家和四部伟大的经典,在孟子以后,就断绝了它的传承,直到韩愈或者程颢、程颐才又发潜德之幽光。于是这部思想史中间,有差不多千余年的空白^①。不过,后来就有人小心翼翼地发出疑问,如果按照历史学的考察,什么四帝二王也许是可疑的传说,“道心惟微”那十六字传心要诀来自伪古文,曾子与《大学》的联系是不可靠的,至于子思是否撰写了《中庸》,真是要打问号,所谓从孟子到唐宋新儒学,千余年之间的递进衔接,绝不是这么一续就续上的,那么,历史学是否需要说明历史在时间中的连续?可是坚持这个以思想的连续性为主轴的“道统”的人却说,尽管这里的历史事实和文献依据是有问题的,但是因为“道统”说成立的真正基础在于“千圣传心”,即此心此理的体认,所以,时间上所缺的那么一大段,就是因为这千余年间没有找到传心的人,既然真理的系谱曾经有这么长的中断,那么“道统”就只能留下空白,而恰恰在这个空白中“我们可以看到宋儒与先秦儒的连贯性”^②。

尽管后人可能会说,这连贯中有“似断实连如草蛇灰线者在”,但是习惯从实在的历史事实中讨论思想传承的人却总觉得以心传心的说法“过于玄虚”。有一种说法,现在的中国思

① 朱熹《中庸章句序》、《大学章句序》以及《孟子章句集注》的末章,反复讲的就是这个系谱。

② 刘述先《朱子哲学思想的发展和完成》421页,学生书局,1982。以思想连续性为思想史的线索,似乎不仅可以得到古代习惯写法的支持,而且也可以得到现代西方思想史家的呼应,H. Stuart Hughes 所著《意识与社会:欧洲社会思想的再认识,1890—1930》(*Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890—1930*)的《导论》中说到,历史学家希望写出一部“经纬明确”的思想史是一种幻觉,但是只有“在逻辑观点加以界定的时序中,能够做成前后一贯的事物,才能够成为历史的主题,……思想史代表着一种从思想的观点来处理这个题材的方法”,《意识与社会》,李丰斌中译本3页,台北。

思想史究竟应当是思想还是历史

想史学术史的写作,历史渊源恰恰可以追溯到《宋元学案》《明儒学案》,而《宋元学案》和《明儒学案》的形式又可以追溯到朱熹的《伊洛渊源录》,追根到底,原来老祖宗关于学术思想的历史就是这么写的,当然现在的思想学术史也可以这么写。不过,正是在这里,思想的立场与历史的立场有了差异,站在思想立场,没有“思想”的时代哪里会有思想史,思想史要凸显的是一个需要表彰和阐扬的“道统”,即一个真理的系谱;然而,站在历史立场,没有哪一个时代没有思想,就像无画处也有画一样,它不必怀着某种意图来扬此抑彼,也不必考虑什么“道统”的建构。于是,执著于思想系谱的连续性和执着于历史过程的连续性之间的紧张就开始凸显,也许下一个需要追问的问题就是:思想史究竟应当是思想还是历史?

二

思想的平庸时代是否具有被思想史书写的意义

先把这一追问悬置在一边,来讨论一下思想的平庸时代是否具有被思想史书写的意义。

事实上,在思想史中,没有那些看上去平庸的、自足的、守成的时代,也激活不了那些精英与经典,也不能唤起人们另类的“历史记忆”,这就像始终停留在幸福和满足中的人很难想起忧患和变革一样,对幸福和满足其实并不容易珍惜。有时候,那些未来应付变异环境的思想资源常常在潜藏蛰伏的状态中,并不进入历史记忆,更没有被作另种解释的必要性,因此很多时候它们的意义无法凸显。据说,当历史不再有激动人心的事情,当时间中不再有异乎寻常的人物,这个时候是既没有时间也没有历史的。刻板和平庸的过程很平缓,人们在回忆历史的时候,仿佛失去了时间的概念,历史忘记了什么时候发生过什么,也忘记了什么事情对人有过影响,所有一切都融化在一个灰色的影像中,时间变短,甚至消失,于是在事后的回忆中,以为一切都没有发生

过,会忘记这曾经是一个世纪、甚至两个世纪的时间,是好几代人的历史。直要等到令人震惊的危机真正出现,后人才会有深刻的思考和痛苦的追忆。可是,那些使回忆和思考都被深深埋藏的时代,难道就应当被省略么?“月有阴晴圆缺”,如果画月亮只画那些皎洁明亮的部分,去掉了那斑斑驳驳的部分,它还能成一个月亮么?

思想也许应当一一表彰,不让它们从我们的历史记忆中逃逸,但是历史也应当一一叙述,不应当让它们在我们的历史记忆中被忽略。事实上,不仅精英和经典需要思想史浓墨重彩地书写,很多没有思想亮色的一片灰色中,可能也是值得思想史家深深思索和着力描绘的时代。远的不说,近的,就像文革时代,那个时代可能只有一种思想,亿万人挥动红色宝书“劲往一处使,心往一处想”,几乎所有的人都认同“统一思想,统一行动”,因此,尽管有遇罗克、顾准、张志新等等让人想起来就肃然起敬的人物没有停止他们的异常想法,但是,我不能不遗憾地说,就是他们,思路也并没有超越那个时代,从论证的逻辑到叙述的词语都让人想起那个时代的风景,可是,那十年不正是思想史要用浓墨重彩去叙述的时间段么?如果二十世纪中国思想史因为这个时代没有杰出的思想家而省略了那个时代,那么这部思想史还成思想的历史么?

人们都在思想,无论这种思想伟大或是渺小,也不管这些思想能否进入记忆或被人遗忘,它们与那些后来想起来就肃然起敬的思想一样,曾经在同样流逝的历史时间中存在过。所以,需要我们暂时抛开光荣榜式的写法和直线进化论的思路,在思想史追溯和叙述历史的时候,如果不是想把思想史变成思想家的光荣系谱,如果不是要按照某种预先设定的标准想象一个进化的路线,那么,它应当对所有思想的时间作平等的扫描,也要重新估量这些思想的意义。其实,有时候那些平庸得让人一眼就忘掉的思想,可能背后恰恰有相当深刻的内容。那部被人很称赞,至今在亚马逊网上书店还列为普通读

洞察力和
批评力的
消失,难道
不是思想
史应当讨
论的历史
现象么

者评定为“五星级”的黄仁宇《万历十五年》，其实英文名字就叫“1587: A Year of No Significance”，意思是“1587年，一个没有重要意义的年头”，尽管我对这部书另有看法，但是这个名称中寄寓的一种历史观念，我却很赞成。我在这一卷中特意设立了“盛世的平庸”一节来专门讨论盛唐时代的思想，目的就是要说明，这种没有特别精彩思想的时代，可能也有思想史的意义。其实，大凡当知识、思想与信仰遭遇到一个全面合理化和系统化的总结之后，都可能会出现一个“定于一”的时代，所有的知识、思想和信仰都无以逃遁“一”的笼罩，于是，这种看上去似乎相当圆满的结果，就导致了洞察力和批评力的消失，而这种洞察力和批评力的消失，难道不是思想史应当讨论的历史现象么？

也许，有人对这种结论会感到不快，对于“盛唐气象”的历史记忆曾经是我们自豪的遗产，不过从思想史上看，这种盛世无思想的状况，却真的是可以给我们一些相当深刻的启迪。同样值得深思的是，如果一种思想成为拥有权力的意识形态而笼罩一切，这时，会有一些空洞的套话反复再现，这些话语不仅会常常写在书里，而且会成为背诵的教条，甚至当做生活的金科玉律，那么，是否它就没有思想史的意义呢？可是，正是在这种重复、空洞、千篇一律的背后，书写着一个相当重要的暗示“除此之外，切莫作声”，以及一个相当重要的思想“任何超越意识形态的思想都是犯罪”。所以，我曾经相当注意明代和清代初期，皇权同样运用普遍主义的真理观念对思想的垄断和遏制，这种遏制可能并不主要是靠文字狱而实现的，而更有效的是靠真理话语的占有而实现的，在明代前期，由《孟子节文》、《大诰》和《性理大全》等等，在清朝前期，则由《大义觉迷录》、《拣魔辩异录》、《名教罪人》等等充满了正义和道德的文字，这些文字中包含的绝对的普遍的真理话语，其实比文字狱更厉害地压制着知识、思想和信仰，因为这些真理的天经地义性质，在没有另类思想资源挑战的情况下，人们无法反

驳,只能认同,而对这一真理的认同,恰恰就意味着对话语权力的臣服,而且是心悦诚服地臣服。当真理只有一个,而皇权不仅占有权力的合法性,还占有了“大义”、“名教”等等真理,批评者只能成为“魔”、“异”和“罪人”,等待着皇权来“觉迷”的时候,人们只好承认这一真理的权威,并连带地承认它的占有者的所有合法性和合理性,就连通常是权威真理话语的民族主义,如“夷夏”之分等等都无法抵抗。

思想史难道可以忽略这些并不高明,可能只是一般水准的知识、思想和信仰么?我们可以看到,当这种平庸、空洞、重复的东西成为笼罩一切的思想时,这个时代就取消了异类,瓦解了批评,抹杀了深刻。可是,正是这种状况,又恰恰可能引出思想史新变。一种可能是,人们重新思考,通过另类资源的引入,一些不甘平庸的人在另类思想资源由边缘进入中心时,从中诠释出新的思想,像从中唐到宋代的思想史变化,像晚清诸子学和佛学的重新诠释;另一种可能是,表面上取消个人思考,使真正的思考变成私人话语,与公众话语分离,成为潜在的思想资源,或者使学术话语与思想话语分裂,抽去思想话语的知识背景,使它成为悬置在高处的空中楼阁。我觉得清代考据学的背景,就是公共话语和私人话语的分裂,表面上,人们都在说着普遍的真理,公共场合官样文章社论语言非常通行,道德、伦理的普遍原则设立的崇高标准,使人人在公开场合都只能做尧舜的模样,但是,私下却我行我素,心灵深处也在想方设法地逃避真理的控制,当“公共空间”并没有存在的余地时,以注释经典取得合法性的学术话语,就成了智慧和心灵自由活动、自我操练的领域^①。于是,在公共话语的掩盖下,生活分裂成两面,直到这种分裂再也维持不下去,最终导致精神与生活世界的全面崩溃。

^① 参看我对艾尔曼书的评论,《十八世纪的思想与学术——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》,《读书》1996年6期。

三

据说，一种方法是按照精确的刻度来计算时间的，不管在这段时间里有没有发生引人瞩目的事件，时间依旧流逝，还有一种方法是按照事件来记忆历史的，如果这段时间里没有引人瞩目的大事留在记忆中，时间仿佛就没有过去，尽管我们在历史著作的编纂中应该是按照前一种方法来书写的，但是我们在对历史记忆的感受中却常常是按照后一种方法来体验的。于是，在我们的历史著作中，没有发生过令人激动的事件、没有出现过令人景仰的人物的时候，就被我们的记忆筛掉了，成了被记忆遗忘的角落，人们总是发掘自己的记忆来编纂历史著作的，而问题在于，人们的记忆又常常是按照一种历史积淀的标准和当下需要的价值来筛选事件和人物的，这种标准和价值也许并不见得那么永恒和正确。

其实，从有史官的时候开始，历史就在不断筛选它应当记载的东西，记载和忽略、记忆和遗忘始终相伴，因为历史时间中曾经发生的事情和曾经存在的人物太多，历史学家没有办法一一登录在案，就连给皇帝写“起居注”的官员也不可能事无巨细地笔笔入账。预设里的“重要”、“次要”与“无关紧要”总是在支配着书写，思想史只记载激动人心的时代便是因为它对某个时代感到“激动人心”以及觉得它应当继续“激动人心”。可是，究竟什么是“激动人心”的事情、人物或思想？各个时代各种背景中的叙述者可能理解并不一致，各种后设的价值都在支配着选择的目光，《伊洛渊源录》撰者看到的宋代思想史，《明儒学案》撰者眼中看到的明代思想史，《清儒学案小识》撰者看到的清代思想史，其实都各有所偏，就像后来的思想史要放大王充、范缜、王夫之的存在一样，所有的眼睛看东西，都是焦点凸显而背景含糊，可是，世界上其实本来无所谓焦点和背景，只是观看者有了立场，有了视角，有了当下的兴趣，这时回头看去，便有了

焦点和背景,面前的世界于是有了清晰的和模糊的差异。

因此,每一次思想史写作,都可能需要重新建立一些采撷和写作的价值标准,我总觉得,如果思想史还属于历史,那么它不能无视那些过去被预设为“空白”的时间段,因为这里可能有过去的眼光忽略的东西。当然,这并不等于,书写思想史的时候应当不加选择地把所有人类心智活动都囊括在自己的菜篮中,而是说应当尽可能地梳理历史的脉络,警惕那些习惯的挑选眼光垄断了对文献的阅读,也要小心叙述者的无谓好恶独占了对思想的评价,特别是不要让怀有某种过于现实的政治意图来垄断这种历史的叙述,也防止层层积累已久的思想史观念遮蔽了那些空白的时段,让空白依然空白。这就仿佛哲学家经常追问的“回到原初之思”、“回到事物本身”一样,历史学也应当像福科在关于疯癫史研究中所说的那样,“有必要试着追溯历史上疯癫发展历程的开端”^①,在没有经过皴染和涂抹的历史时间中重走一趟,再度确定“我”所看到的思想的历史。其实,这一方法并不是西洋人的独得之秘,古代中国的禅宗也有一句话很精彩,禅师教人说,“平生学解,记忆多闻即不问,你父母未生已前,道将一句来”^②。它也要人去追问“父母未生”的本来面目,换句话说,就是回到知识、思想与信仰世界还没有形成之前,从头走上一遭。

不过,尽管我意识到这一问题,但是在真正进行思想史写作的时候,我还是总觉得力不从心。例如,我曾经感到在元明之间,有一些值得重新理解的思想现象,比如在异族统治的时代,当传统意识形态连同传统知识阶层都稍稍边缘化一些的时候,当汉族民族立场被蒙元皇权瓦解,被天下一家的新异族观念挤到一边的时候,当横跨欧亚的大帝国中有各种族群在交流思想的时候,中

如果思想史还属于历史,那么它不能无视那些过去被预设为“空白”的时间段

① 福科(Michel Foucault)《疯癫与文明:理性时代的疯癫史》,刘北成等中译本,1页,三联书店,1999。

② 《五灯会元》卷十七,1140页。中华书局,1984。

国曾经发生过一些有意义的思想变化,可是思想史却没有细致地书写这一段历史,在过去若干种思想史或哲学史中,十三世纪后半叶到十五世纪前半叶,也就是横跨元代及明代前期的一百多年间,大约是最被忽略的时代;当清帝国中断了明代思想文化的绵延,使得历史看上去转了一个弯的时候,其实历史却在悄悄地延续,西洋的思想与知识在相当深的程度上进入了中国的知识世界,这种“进入”使得一些知识人心里开始有了一个新的思考背景,也有了一些新的焦虑和紧张,到底这种紧张和焦虑在多大程度上影响了清代知识、思想与信仰世界?过去的思想史似乎也没有细细描述这一段历史;宋代除了程颢、程颐、朱熹、陆九渊给后代留下的理学遗产之外,这种超越生活的高调的道德理性背后,是否还有一种类似近代的“文明”观念作为背景,唐代以前的那些看上去不文明的现象在宋代日益消退,以及所谓文明的生活伦理在宋代的全面扩张,是否就是支持这些理学观念的土壤?思想史似乎过分热情地把笔墨倾注在那几个理学家身上之后,也没有余暇关心更广泛的社会生活史中的思想了,以至于思想史仿佛断了桥的溪涧又恰逢涨水,要想渡过历史时间之流,只能依靠几个凸出的人物当做石礅三跳两跳地越过溪涧。

四

“无画处也是画”,关键看叙述者如何理解和解释思想的历史

三种情况

“无画处也是画”,关键看叙述者如何理解和解释思想的历史,“理解”是每一代人的理解,“解释”也是每一代人的解释。不过,这并不意味着可以随意诠释历史,像我们一些蹩脚的评论家赏析水墨画一样,用自己的想象加上陈辞套语,把那些不着墨色的地方一律解释得云山雾罩。尽管历史无言,但历史的存在始终制约着理解和解释的限度,我所说的在“空白”处描述出思想的历史,也只是指以下三种情况:一是把过去视为“平庸”、“落后”的思想,也当做思想史现象来进行叙述,因为思想史并不只是承担给精英思想和经典文献树碑立传的任务,而是在叙述历史;二是把

过去没有被浓墨重彩描述的思想,作为一种潜在资源放在它重新凸显的时代加以叙述,可能这些思想在它的时代并不那么辉煌,但是当它作为被历史记忆重新发掘的思想资源,在另一时代出现的时候,它可能恰恰充当了思想的桥梁,使新知识和新思想暗渡陈仓;三是把过去被推向远处当做背景的思想现象拉近,放在视觉的焦距处加以叙述,可能每个时代撰写思想史的人立场不同、视角不同,关注的焦点也不同,这种不同使一些精彩的思想现象因此就被放在了被遗忘的角落,但是也许一转身它就在我们面前。无论哪一种情况,都可能需要对过去思想史不常涉及的畛域和文献进行细致的打捞和爬梳,用细心和耐心,更要用另一种观察历史的立场、视角和眼光,这样,也许我们可以真的“使历史既建立在它所经历过而又表现出来的实处,又建立在它所经历过却没有表现出来的空白处之上”^①。

① 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《年鉴学派史家》,载《新史学》,姚蒙编译本,37页,上海译文出版社,1989。但是,我必须说明,这并不意味着我们要去发掘野史笔记边角余料,而忽略传统的主要文献,自从《中国思想史》第一卷出版以后,我看到不少这种误解,以为注意“一般知识、思想与信仰世界”的历史,就是在打捞野史笔记等所谓民间的或边缘的文献,而这次再说在“空白”处发现思想史,也可能导致类似的误会。其实,我想,这只是一种关于思想史文献资料的考察视角和评价观念的变化,只要有这样的变化,在过去通常使用的十三经、诸子书、二十五史以及各种文集中,同样可以发现很多“空白”,当然,由于这样一种视角的变化,在过去没有特别关注的文献,类似公文、类书、图像、谣言、歌曲中,我们更能发现历史空白处有着思想痕迹。我们知道,过去,哲学史、思想史都曾经有过人们业已熟悉并普遍认可的“参考资料”,这些资料配合着思想史或哲学史的思路,建构了一个非常有影响力,也是非常有宰制力的叙述框架,使得后来的研究者,只要他不是白手起家或半路出家,就一定会落入这种看似本色的“历史”中。中国的不必说,仅美国的中国学界,最有影响的就有狄百瑞(W. de Bary)编的《中国传统思想研究资料集》(*Sources of Chinese Tradition*)和陈荣捷(Wing-tsit Chan)编的《中国哲学文献选编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*),尽管它们的叙述思路与中国尤其是五十年代以来的哲学或思想史并不相同,但是,他们仍然是聚焦在经典文献、精英思想以及主流意识形态方面,这些参考资料集与思想史或哲学史著作凝固了后来者的视角、立场,可是,当思想史的视角变化后,它带来的文献资料的变化将是怎样的呢?在后面的一节里我们将会从考古与文物方面,讨论这一问题。参看狄百瑞(W. de Bary)编: *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, New York; 陈荣捷(Wing-tsit Chan)编: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963; 其中狄百瑞的资料集在章节的设计上较好,而陈荣捷的资料集在注释与解说上较优,前者可参看日本学者福井文雅的书评《中国思想研究资料集》,载《フィロソフィア》第五十三号,327—336页,东京,1968。后者现已经有中文译本,《中国哲学文献选编》,杨儒宾、吴有能等译,巨流图书公司,台北,1993。

第二节 历史记忆、思想资源与重新诠释

“影响”
(influence)

讨论“影响”往往会忽略了思想史上后人的选择与诠释的力量

在过去的历史研究尤其是思想史研究中,总有一些习惯使用的词语,隐约地规定着叙述的思路甚至暗示着一种思想史的写法,其中,讨论思想连续性时常用的一个笼统词语叫做“影响”(influence),这个词语给人的印象,仿佛成语中的“雁过留影”,好像一种思想只要它曾经辉煌,总会薪尽火传影响后世。但是,正如古人所说的“雁有遗踪之心,水无留影之意”一样,这个词语的习惯性使用,表现出思想史家在无意中凸显了“施与”却忽略了“接受”,仿佛只要你是这个家族的子孙,就得把这个家族的徽章、荣誉和遗产,连同它的耻辱、债务和生理特性统统照单全收一样,全然没有考虑到后代有可能掩藏一些历史耻辱凸显一些历史荣耀,改写家谱,冒认阔亲戚攀上名先辈,甚至改姓换宗制造历史(Make History),因而,总是讨论“影响”往往会忽略了思想史上后人的选择与诠释的力量。拉夫乔(Arthur O. Lovejoy)在他的名著《存在的大链条》(The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea)中,用了“链条”(chain)来隐喻观念史上的连续性^①,这个隐喻提醒我们,知识、思想和信仰的传承与连续,往往像锁链互相环扣一样,前一链要扣住后一链,后一链也得扣住前一链,任意一链的松动和开口,都有使连续中断的可能。

并不是要否认在思想史的连续过程中“影响”的重要性,这里要说的是,“影响”是否能够重新浮现在人们的注目处,成

^① 拉夫乔(Arthur O. Lovejoy)《存在的大链条》(The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea),日文译本题作《存在の大いなる連鎖》,内藤健二译,晶文社,东京,1975。

为新的思想资源,却与当下的处境有关。当下的处境好像是一种“触媒”(accelerant),它会唤醒一部分历史记忆,也一定会压抑一部分历史记忆,在唤醒与压抑里,古代知识、思想与信仰世界,就在选择性的历史回忆中,成为新知识和新思想的资源,而在重新发掘和诠释中,知识、思想与信仰世界在传续和变化。古今中外大约都是这样,比如欧洲文艺复兴史中,历史记忆常常成为意大利人认同的象征和凝聚的力量,但是正如布克哈特(Jacob Burckhardt)在讨论这一历史的时候所说的,十四世纪之前的意大利人并没有表现出对古典文化巨大而普遍的热情,而是直到开始希望实现一个“世界范围内的意大利和罗马帝国的梦想”,这时,对古代罗马的历史记忆才开始复活,然而,在唤醒这一历史记忆的时候,实际上压抑了对于中世纪世俗社会的政治与宗教的历史记忆^①;又比如犹太建国史,公元73年九百名犹太教徒在罗马军队进攻马沙达(Masada)时,立誓决不当俘虏而集体自杀,这件事情由于仅存于约瑟夫(Josephus)用亚拉姆文和希腊文写的《犹太人的战争》一书,而且此书仅存少数基督教会,实际上它已经是仅存于文献中的、被压抑的历史记忆,两千年里它并不真正出现在历史中,但是,就是在本世纪犹太人建国运动中,它却重新浮现在犹太人的历史记忆中,作为重要的精神资源,在不断地诠释中,它成了借以动员民族凝聚力的关键性象征^②。

通常,思想史描述的是思想在时间流程中的建构、定形与变异的连续性历史,而我在这里要说的是,所谓思想的“连续性历史”,在某种意义上可以理解为,固有的思想资源不断地被历史记忆唤起,并在新的生活环境中被重新诠释,以及在重

思想的“连续性历史”,可以理解为,固有的思想资源不断地被历史记忆唤起,并在新的生活环境中被重新诠释,以及在重新诠释时的再度重构

① 雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)《意大利文艺复兴时期的文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*),何新中译本,170—171页,商务印书馆,1983。

② 关于这个例子。转见柯塞(Lewis A. Coser)《阿伯瓦克与集体记忆》,丘澎生中译文,载《当代》第九十一期,37页,台北,1993年11月。

新诠释时的再度重构这样一种过程。因此,我以历史记忆、思想资源和重新诠释的过程,来部分地替代传统的“影响”,作为描述思想史连续性的语词。

—

如果说,在缺乏外来文明与异类资源的时代里,人们常常只能通过唤起历史记忆,重新诠释古典来回应时代变化,于是常常上演所谓“以复古求变新”的戏剧的话,那么,在有外来知识、思想与信仰介入和冲击的情况下,这种思想资源的发掘与诠释不仅没有消失,而且常常起着一种比附、转译和理解的作用,有着类似于“前理解”的意义^①。在本书讨论古代中国世界地图的那一节里,我就曾经用过一个“翻译”的比喻说到:

面对新的世界和新的知识的冲击,人们总是要反身寻找理解和解释的资源,一种新知识的理解,与一种新语言的翻译并没有什么两样,就像 lion 使中国人想起了《穆天子传》中传说的“狻猊”、mastiff 使中国人想起了《左传》中扑向赵盾的“獒”,晚清时代,科学(science)让人想到了朱子提倡的“格致”,而民主(democracy)使人想到了孟子的“民为贵”,自由

^① 面对新知必然需要一定的知识资源作为理解基础,我在这里借用了概念“前理解”,这是海德格尔的概念,关于这一思路的阐述在海德格尔(Martin Heidegger)《存在与时间》的第三十二节中,“先行具有、先行看见及先行把握构成了筹划的何所向,意义就是这个筹划的何所向,从筹划的何所向方面出发,某某东西作为某某东西得到领会”,而在思想史中,历史与传统常常作为先在的知识资源,规定着理解的视野和方向,陈嘉映、王庆节合译本,185页,三联书店,1987。另外可以参看伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)在为《哲学历史词典》所写《诠释学》词条中的论述,洪汉鼎中译文,载《哲学译丛》1986年第3期。

(liberty)则让人想起庄子的“逍遥游”，语言的翻译需要用自己本土原有的语词去一一对应，对于新知识的理解，也需要唤起历史记忆、传统知识和原有的想象空间，来充当再度理解和诠释的“思想资源”(resources of thought)^①。

正是这种在传统知识和思想中寻找资源，并以此来理解、翻译和表述外来知识和思想的过程中，传统的知识、思想与信仰世界发生了“中心”和“边缘”的移位，发生了本来意义和新的意义的交换，传统的思想世界图像就产生了变异，同样，外来的知识与思想也在这种理解、翻译和解释中，发生了变化，思想史就是这样在延续。当然，在“历史记忆”中，什么历史被唤醒，什么历史被遗忘，本来这多在于现实之“缘”而“起”，但是在中国，新的变化却总是以历史和传统的面貌出现。由于历史与传统无处不在的强大和丰富，由于历史与传统不容置疑的正当性和权威性，人们常常用旧词来诠释新知，用原有的事件来比附着当下的新颖的现象，古老的掩饰着现代的，于是，看上去仿佛总是不断上演着一出叫做“复古”的老戏，其实在这时，那些被凸显的“记忆”正使旧的知识、思想和信仰世界在新资源的参与中，开始生动而强烈地表现着一种新取向和新姿态^②。

“记忆”使旧的知识、思想和信仰世界在新资源的参与中，表现着一种新取向和新姿态

这是历史上常常出现的现象，王汎森在讨论晚清汉族历

① 就像西洋人编英汉词典把“calendar(日历)”翻译成“皇历”、“通胜”，把“newspaper(报纸)”翻译成“京钞”、“邸报”，把“attorney(律师)”翻译成“写呈子的”一样，在这种重新翻译和诠释中，新的西洋知识进来了，但是，旧的古典资源也在重新诠释中进去了。

② 正如罗志田在《林纾的认同危机与民初的新旧之争》的结论中曾经说过的，“‘新’并未割断其与‘旧’的多层次联系，‘新’的战胜‘旧’，竟然靠的是‘旧’的功用，这中间的诡论意味极为深长”，载《历史研究》1995年第五期，132页，北京。

史记忆的复活时,曾经指出,关于明清之际的历史记忆是被以两种方式压抑下去的,“首先是官方强制性的作为,比如文字狱、禁书运动、禁毁目录的刊行、四库全书中对书籍的删改等等,其次是官方强制性行为,所引发的士大夫及一般百姓的自我压抑,自动自发的压抑扩大了对明末清初历史记忆的抹除”^①。其实,除此之外还有时间,时间的流逝把丰富的历史和刻骨的心情渐渐过滤成了书本和文字,这些远离了现实的切肤之痛和难忍之苦的书本和文字,使历史与读者之间仿佛加上一层模糊的玻璃,使读者与历史有了一种“疏离感”,人们不再直接感受到历史,却仿佛是在隔岸观火,把历史变成了一出出上演的戏文或小说。可是,无论哪一种被压抑的历史记忆,只要后来的生活世界出现类似的语境,它又常常被有心人回忆出来,就会再度复活并滋生膨胀,成为历史中的思想资源,柯文(Paul A. Cohen)在讨论义和团的历史的时候,就曾经指出,历史可能是以三种形式存在的,一是作为事件,一是作为神话,一是作为经验,而后两种正是时时可以被当做“记忆”翻拣出来借尸还魂,在当下仍然发生意义的历史^②。

可以补充的是,在思想史中有一种情况常常出现。由于知识与思想系统的解说和证成已经达到圆熟和完美,并充当了主流意识形态的时候,便引起人们对历史既满足又无奈的心情,这时历史被有意遗忘,传统仿佛无须追问,就像初盛唐时代的知识系统的圆熟,元明之际理学从意识形态到知识制度的笼罩,在这种对知识与思想的满足中,渐渐弥漫成为“常识”。但是,当人们面对新知识遭遇文化震撼,又为了回应震撼而不得不重新发掘资源,从而引起了历史记忆复活的时候,由于“常

① 王汎森《清末的历史记忆与国家建构:以章太炎为例》,《思与言》第三十四卷第三期,1—18页,台北,1996。

② 柯文(Paul A. Cohen)《历史三调:义和团作为事件、经验和神话》(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth*, Columbia University Press, 1997)。

识”的失效,人们便常常在旧知识与思想的边缘处寻找可以对应新知识的“非常识”,于是,过去在边缘的旧知识和旧思想就充当了接引和诠释新知识和新思想的资源,从边缘又回到中心,这就引起思想史的变异。中唐到北宋对处在边缘的子思、孟子一系的重新诠释,在明代中叶对处在边缘的陆学的再度回忆,都曾经使知识思想与信仰旧貌变新,特别是在晚清时代出现的大量历史记忆,比如道光、咸丰以后对明末顾、黄、王的追思^①,以及对于清初民族杀戮的回忆,对于古代汉族生活仪式的叙述,对于西北边事的研究,都引起了知识、思想与信仰世界的变化,特别是晚清出现的经学转型、子学热情以及佛学复兴这三大思想潮流,都是由于作为“思想资源”而被重新发掘了“历史记忆”,当然,这些本来并不关涉“近代性”的旧学如何回应出自新时代的新知,则需要进行重新的“意义诠释”^②。

二

历史记忆大致有两种不同取向。

第一种是回溯本原,以向回看的方式进行文化认同,确认自己处在一个强大的历史空间和族群文化之中,拥有一些可以充分应对变化的传统资源,自己是这一传统中的一分子,凭

历史记忆
大致有两
种不同取
向

① 比如潘祖荫、陈宝琛建议以顾炎武、黄宗羲入祀。

② 例如,晚清的思想史上,特别是子学作为思想资源进入中心,与汪中有很大的关系,见其《述学》中对诸子的见解,不过,他只是启迪了后代的学者。其中,墨学复兴,王尔敏《近代中国思想研究及其问题之发掘》指出,“是墨学中有不少古代的科学理论,其他如爱无等差等诸说,也颇合于平等思想。自黄遵宪、梁启超诸人提倡以后,在学术领域中颇为盛极一时……此时的研究墨学,和汪中时代的风气与动机是显然不同的”,见《中国思想史方法论文选集》292页,大林出版社,台北,1981。而荀子的重新提起,则与晚清要挖清代学术的根基,并清算荀学导致的思想专制有关,如夏曾佑、谭嗣同、梁启超等人,参看朱维铮《晚清汉学:“排荀”与“尊荀”》,载《求索真文明》333—350页,上海古籍出版社,1996。

着凸显和夸张这种文化传统与民族历史的方式,人获得所需要的自信心和凝聚力。这种回忆常常可以被称为“寻根”,把无数早已分枝的枝叶联系到一个共同的根那里,不仅得到了互相认同的基础,而且仿佛找到了力量的来源。

但是,在事后回溯本原的时候,人们并不一定真的是准确地返本复初,沿着来路回头寻找自己的系谱中描述的祖先。有时候,当人们自觉不自觉地在“历史记忆”中去翻箱倒柜的时候,这种“历史记忆”早已经经过各种知识、思想与信仰的皴染、删改和涂抹,经过了各种文字文本的选择、简化和润饰,特别是它可能已经屈从了流行风尚和世俗习惯,也可能麝入了某种相当深的意图,所以,正像我开头所说的,当人们在历史中寻找的时候,有时候会找错了门牌号码,有时候会错认了亲戚祖宗,当然,也有时候是有意地忘掉穷近亲而攀附阔远亲,甚至干脆找一些死无对证的老名人来为家族挂帅领衔,就像我们常常在传媒报道中看到的发现了某某名人的家谱一样,这些名人也许与这支家族毫无关系,这个家族可能只是重写历史时拉大旗作虎皮,却使得一些好事者以为这真的寻到了一个“根”。思想史也一样,不必说先秦时代儒家言必称“四帝二王”,中世禅宗念念不忘西天二十八祖和东土六祖的衣钵正脉,就是宋代新儒学,除了跟着韩愈虚构一个“道统”的历史之外,就连它们的思想,也正像陈荣捷所指出的,并不那么根正苗红,血统纯粹,新儒学所谓“理”的思想,最早的资源来自于韩非的《解老》,“颇堪玩味者,正如理之思想,不源于儒而源于墨,而理之思想之建立亦不在儒家而在法家”,如果把讨论“道”而引出韩非诠释的老子也算上,实际上关于“理”的资源也许要归于墨、法、道三家,如果把后来关于“理”有更深入理解和解释的王弼、郭象一系、支遁、僧肇一系也算上,那么新儒学的血脉中,还要算上玄学和佛学^①,因此,

① 陈荣捷《新儒学“理”之思想之演进》,载其所著《王阳明与禅》,28页,学生书局,1984。

以那种修宗谱的惯用方法,从现成的姓氏去逆推先祖,用确定嫡系的传统思路,去确立一线单传的思想系谱,总是有问题的。因为很多思想学说,特别是在古代中国这种思想“排他性”很小的语境中的思想学说,常常是可以互相融通和彼此挪借的,特别是当他们都降到一般知识、思想水准,成为生活世界中的“常识”时,它们之间的分别并没有想象的那么大,因而很容易互为“资源”。

但是,这种实际上并不那么准确的历史寻根,却是发掘思想资源的一种普遍方式。这就像当中国人乍一听到地球是圆的,九州之外还有更多九州,便立即唤起了关于“谈天衍”、邵雍、二程的记忆一样,当自己的历史记忆发掘出了这些资源的时候,无论对不对得上榫,接不接得上头,那种新知带来的文化震撼就会被抚平,就连最愿意接受新知的士人像梅文鼎,都在《历学疑问》中找来了曾子关于“诚天圆而地方,则四角之不掩”,岐伯关于地在“太虚之中,大气举之”,邵雍关于天地“互相依附”,程明道关于“(地)特于天中一物”的说法,于是心安理得地用“地圆之说,固不自欧罗西域始也”,使自己可以免除心理的紧张和焦虑^①;至于晚清佛学复兴,其历史记忆充当思想资源,来诠释和理解新知的意图就更是明显,当时对于佛学的异常兴致,居然泰半来自对西洋科学与哲学的焦虑,这一佛学资源的再度确认,在某种意义上居然还受到明治维新消息的误导,而且在运用旧学诠释新知的时候,竟然还常常是“郢书燕说”,但是这种郢书燕说却恰恰延续了旧学,也接引了新知,使思想史一面延续,一面变异。

另一种却是斩草除根,以发掘历史记忆的方式反省自身传统的来源,把这种连累自己的根挖出来并彻底斩断。其实,这也是一种连续性,只不过是在这种记忆和诠释中,人们采取

^① 梅文鼎《历学疑问·论地圆可信》,《梅氏丛书辑要》卷四十六,转引自林金水《利玛窦与中国》155页,中国社会科学出版社,1996。

了相反的态度,面对现实和历史的激烈冲突,他们为了现实的需要,自愿放弃来自历史的统一经验和统一身份,他们虽然也在努力回忆文化差异的来源,但是,他们把这种传统和历史看成是一个不断变化的过程,试图淡化旧的历史约束,越过传统的文化边界,融入新的知识与经验中,历史记忆对他们而言仿佛是挥之不去的梦魇,他们寻根是为了更深地挖根,于是这时的历史记忆表现为对过去传统的不断批评与坚决扬弃。

这在晚清时代特别明显,面对汹涌而来的西洋新知,人们在震惊之余有些手足无措,当他们在坚船利炮下不得不接受一种普遍的价值观念,承认“富”和“强”为进步和文明的唯一尺度时,人们就开始用西洋为基准,比较东西之间的差异,思考这种差异的来源,这时候历史就被回忆起来,并面对着批判和责问,从晚清的“辟荀”和“辟韩”到五四对于“孔家店”的批判,似乎就是一个对于历史的激进批评的开端。由于人们拂开被后儒建构的历史,重新发现荀子在确立古代民族国家政治中的位置,由于人们追溯现实状况特别是意识形态的历史来源,突然察觉当下的知识和思想取向来自中唐韩愈的奠基,荀子和韩愈就被当做历史的象征承担着现实的责任,当人们在激愤和痛苦中对整个历史与传统失望的时候,一直支撑着历史和传统主干的孔子学说就被当做需要割舍的“历史尾巴”。这是在中国司空见惯的事情,当人们处在无可奈何的现实中的时候,便会发掘出历史记忆中这些可以“鞭尸”的东西。这种试图割断历史的取向一直延续到当代社会,他们唤醒历史记忆是为了消灭历史记忆,他们把传统放置在批判位置是为了给新知腾出空间来,他们对历史的批判,实际上是为了凸显或放大新知识和新思想的合法性和合理性,在心理上使自己尽快地融入新的知识、思想与信仰世界。

如果说前一种方式隐含了民族主义、个别主义和文化保守主义的倾向,那么后一种方式则隐含了世界主义、普遍主义和文化激进主义的倾向,但是在中国,特别是当中国进入新的

万国格局之中的时候,很多人都会被两种取向纠缠着,游移于两者之间,没有立足点,仿佛浮荡在空中一样,显出极度的焦虑和紧张。在思想文化历史的研究中,也同时表现着两种不同的取向的互相纠缠,尽管历史研究在本世纪成了人文学科中的显学,但是它之所以成为“显学”,却与发掘历史记忆,向传统“寻根”或与传统“断裂”这两种相反相成的取向有关,对于民族、国家的这种极度的焦虑和紧张,给过去的中国历史皴染了浓重的色彩,也给后来中国的历史进程投上了长长的阴影。

三

我之所以要用这种历史记忆、思想资源和重新诠释的方式,来部分取代思想史中关于“影响”的习惯写法,也由于我希望协调两种不同研究思路的冲突。

协调两种
不同研究
思路的冲
突

这是一段人所共知的学术公案。在很长时间里,关于十九二十世纪中国历史的研究,是在“冲击—回应”框架中进行的,“由于把注意力集中在中国对‘西方挑战’之回应上……促使史家认为凡是和西方入侵没有明显联系的中国近代史的各个方面都是不重要的”,西方的“冲击”或者换句话说“影响”成了历史叙述中被凸显的重点^①。但是,为了反抗这种“战后美国对中国近代史研究的主流”,柯文(Paul A. Cohen)在《在中国发现历史》一书中,对长期以来美国中国学界的“冲击—反应”模式提出质疑,他希望采取另一种研究思路,也就是以一种“内部取向”(internal approach)理解中国近代的历史。这种被他称之为“以中国为中心的取向”的思路,特别是它与余英时先生的“内在理路”说互相呼应,在某种程度上虽然构成了对“冲击—反应”模式的反拨,在中国思想史研究中颇为深

^① 柯文(Paul A. Cohen)《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇中译本,《序言》3—4页,中华书局,1989,1991。

入人心,但是,当然这种反拨也可能把“内在理路”的意味凸显乃至放大。于是,分析历史的思路就有了两种倾向,用中国人熟悉的老话说,一种是从外缘出发,相信“外因是变化的原因”,仿佛鸡蛋必须有适合的温度才能孵出鸡来,以近代思想史为例就是说,由于西方知识、思想与信仰的传入和冲击,近代中国才发生了变化,一种是从内缘立论,“内因是变化的根据”,好像是鸡蛋才能孵出小鸡一样,没有中国自身的思想演变,外来影响未必能使传统中国走向近代,或者换句话说,由于中国知识和思想的演进,它已经和西方一样渐渐具有了近代性,说法虽然看上去不同,实际思路还是一样在强调内在理路。

理论总是有遗憾的。强调外部因缘与凸显内在因缘,强调外在影响与凸显内在理路,其实都在用片面的深刻顽强地表现着一种洞见,不过,是否有更适合和平实的写法?我以为用这种历史记忆的发掘、充当思想资源和意义重新诠释的方式,似乎可以综合影响和选择的交互作用。比如晚清时代思想史的变化,西洋新知的影响是过去常常说到的一个历史变数,但是,如果仅仅注意外在影响,那么就会只关注那些西洋主动的冲击和中国被动的回应,然而,如果仅仅注意内在变化,那么可能又不易加入当时西洋新知的变量。因而,西洋新知如何进入中国知识思想与信仰中,中国原来的知识资源如何去理解和解释新知,这些传统知识如何在大变局中进入了新的知识思想系统,从而改变了西洋新知,也改变了传统旧学,知识思想与信仰世界如何由此而延续,这样一种变化便很少有细致的叙述和分析。所以,在这里我试图描述当时中国知识世界面对新知时,对历史的发掘、对思想资源的重新诠释,这里既包括了传统社会中一直充当主流知识、思想与信仰世界支柱的经学,究竟如何在面对新知时改变自己的形态,也包括了传统社会中长期处于边缘学问的诸子学和佛学等等,究竟如何被当做历史记忆发掘出来,在新知的语境中作为思

想资源,进行重新诠释,并以此对当时人所困惑的西洋新知进行理解。我想以此来说明,当这些传统的古典的学问被当做回应新知的资源时,它仿佛一种历史记忆,在对新知的紧张与焦虑中,它被发掘出来,而人们如何重新理解和解释这些传统的知识,如何用它来解读新知,因而使传统融入新知,新知也融入了传统,它使得现代中国知识、思想与信仰世界,既不是全新的,也不是全旧的,看上去那些仿佛西洋的话语,其实有可能已经渗入了中国的因素,看上去仿佛传统的思路,也可能并不那么传统。

其实,传统的延续就是如此,当年陈寅恪所说的“格义”,就是中国在面对佛教入侵时,通过历史记忆对思想资源的发掘和在新知的语境中对旧学的重新理解。晚清对于西学的回应也同样是这样一个过程,不仅仅是西方的“影响”,尽管我们承认在二十世纪甚至更早的中国一切向西转的大趋势中,从采纳西洋历法和红夷大炮,到接受船坚炮利和富国强兵,从效仿西洋立宪或议会等等的法律制度,到接受科学民主自由等等观念,都来自西洋的“影响”或“冲击”,但是,事实上这些西洋舶来的知识、思想与信仰,并不都像进口电器“如假包换”,可以直接用在厨房、客厅和卧室中,倒像前面我们说的语言翻译,在用自己原有的知识、思想和信仰进行理解和诠释之后,它多少有些变形走样。比如,经由佛教知识诠释的“细菌”说,就使生物学知识和佛教关于“极大极微”的相对观念发生关联,经由因明学说比附过的西方“名理”或“论理”学说,常常在近代知识人那里并不像一种知识规则,而像古代印度辩说的方法。从古代墨家经验中看西洋科学,似乎少了一些科学原理的基本法则,多是一些经验、技术和方法,从古代儒家学说来诠释的“民主”,似乎也主要不是一套制度而是一个态度,并且常常受到“民为贵”旧说的牵连而变得有些异样。“自由”二字正如很多学者指出的那样,这个西洋的 Liberty 经过日本人的转口贸易,再进入中国市场,于是被浸淫在老庄学说中很

“格义”

深的知识人想象成了一种个人的绝对超越,尽管严复很快就翻译出了《群己权界论》,但正如汪康年在《论吾国人之心理》中所说的,“吾国人常谈辄曰随便,曰不拘,曰彼此没讲究,寻其意盖导源于老庄,而加入以释氏平等之意,其结果则蹈入无规则无界限……近西人又有自由之说,于是闻者不考西人自由之语何自而来,自由之界限以何为起讫,而人人皆有自由二字存乎胸中,一如得臻此境,则吾人幸福乃至不可思议”^①。

新知与旧学就是这样互相进入互相交汇的

其实,我并不是批评这种似是而非的“郢书燕说”或“望文生义”,在知识、思想与信仰的理解史上,新知与旧学就是这样互相进入互相交汇的。列文森在《儒教中国及其现代命运》中有一个著名的比喻“博物馆”,按照他的想法,孔子学说在中国进入近代历程以后,已经变成了“博物馆的历史收藏物,其目的就是要把他从现实的文化中驱逐出去”^②,其实事情并没有那么简单,历史记忆始终是在民族心灵深处,而且其中一部分始终是会重新被发掘的,就像“随风潜入夜,润物细无声”。特别是当一个民族的历史很长、文化很深,而且对传统的认同仍然存

① 《汪穰卿遗著》卷六,四十页上,民初排印本。西方自由主义是把“自由”放在社会的语境中强调个人权利的合理性和合法性,故而要界定此人与彼人的关系如何,个人与群体的关系如何,而古代中国关于自由的言说,常常把“自由”剥离社会语境,强调个人心灵精神与个体行动的自主性,常常想象中使人成为超越和绝对的存在,与近代自由观念并不可等同。但是汪康年所说的这种理解方式却在中国普遍存在,因为后者常常作为理解和诠释西方自由观念的资源,使西方观念在这种重新理解和诠释中发生变化。比如谭嗣同《仁学》就是借庄子为说,向往无国界、无畛域、逍遥乎天地之上的境界,参看王尔敏《中国近代思想史论》,45页,台北,1977。直到1902年以后严复译约翰·穆勒(John Stuart Mill)的《群己权界论》(*On Liberty*),这种关于“自由”的西洋观念才渐渐明确起来,参看周昌龙《五四时期知识分子对个人主义的诠释》,载周氏《新思潮与传统》,时报出版公司,台北,1995。

② 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》(*Confucian China and its Modern Fate*)第四章,郑大华等中译本,338页,中国社会科学出版社,2000。他在《结束语》中还说到,这些传统的碎片之所以保存下来,“是因为他们能够满足现代人的爱好,而不是由于他们包含有某种无与伦比的传统的精粹”,371页。

在的时候,传统对于当下的“进入”是不可避免的,除非这个民族的传统文化和历史记忆,连同语言、象征和故事,都在殖民者入侵时被彻底摧毁,否则历史就一定就是这样旧中有新、新中有旧地延续的,而传统和历史也就在这种仿佛编辫子似的纠缠绞结中,越来越丰富与深厚。朱熹曾经举了一个僧人的话说,“今人解书,如一盏酒,被一人来添些水,那一人来添些水,次第添来添去,都淡了”。朱熹不同意这种看法,便反过来说,“愚独以为不然,佛氏原初本是浅薄,今观其所谓如来禅者可识已,其后吾儒门中人逃至于彼,则以儒门意思说话添入其中,稍见有败缺处,随后有儒门中人为之修补增添,次第添来添去,添得浓了,以至不可穷诘”。思想史中的层层积累,又何尝不是如此。

四

张大春的小说《将军碑》写了一个有趣的故事,一个年老的将军常常在自己半真半假的回忆中生活,虽然他坚决不肯对基金会派来为他写回忆录的作家石琦叙述他的过去,“为大时代留下历史的见证”,但是,他的历史,不仅在身后会被叙述者千方百计重新编织的历史故事,被纪念碑的碑文和追悼时的诔文,叙述得面目全非,就在他自己的生前,也已经被他自己内心深处的恐惧、自豪和矫伪反复皴染,“重新翻修他对历史的解释,编织一些新的记忆,涂改一些老的记忆”^①,于是,历史早已不再是本真的历史。

张大春的小说《将军碑》

其实,一个民族甚至国家也如此,历史包括思想史,就像将军不断进行的回忆,过去的历史本身并不彰显,因为它已经消失在时间中,而由书籍、文物、遗迹构筑的历史,却总是被当下的心情、思路和眼光暗中支配着,把一部分事情、一部分人

^① 《张大春集》132、136、152页,前卫出版社,台北,1993。

物的一部分年代以及一部分知识和思想的历史从记忆中翻检出来,“翻修”、“编织”与“涂改”,从来历史的书写者,从本质上说,他们也只是在回忆,而且正像张大春说的,“他们都是可以无视时间,并且随意修改回忆的人”。不过,正是这种历史记忆,当它被发掘出来,在重新诠释之后充当了思想资源时,这一过程才使传统不断延续,因此,从历史中寻找什么样的回忆,就使得传统在什么样的资源和基础上重建和生长,压抑什么记忆,就会切断一些历史的“根”,改变某种传统的取向。

本来,共同的历史记忆就储存在每一个人的心灵深处,不同的历史记忆是不同的根,当人们在心灵深处发掘它的时候就叫“寻根”,在寻找共同的根的时候,人们发现自己是一棵树的枝叶,尽管四面八方伸向天空,但归根结底是一个根,“本是同根生”的象征意义可能就在这里,于是,寻根就是极重要的重新认同。从思想史的角度看,历史记忆不仅是回忆那些即将被遗忘的往事,或是遗忘那些总是会浮现的往事,而且是在诠释中悄悄地掌握着建构历史、改变现在以控制未来的资源,各种不同的文化、宗教、民族的共同体,都是在溯史寻根,也就是透过重组历史来界定传统,确定自我与周边的认同关系。因而,从不同的位置、立场和时段出发的“往事回忆”,往往对往事有不同的叙述,从不同的心情、现实和处境对传统资源的重新诠释,往往对资源有不同的理解,这种现象不止出现在个人像将军的记忆中,也出现在民族共同体集体的历史记忆中。

第三节 思想史视野中的考古与文物

在考古不再仅仅是田野发掘、文物不再仅仅是金石赏玩的二十世纪,考古与文物就不断进入历史研究各个领域的视野,在近代学术史上,几乎每一次新发现都对学术研究产生影响,如本世纪初的甲骨文、敦煌文书、流沙坠简的发现与研究,就开拓了学术的新领域,引起了历史研究方法的变化。自此以后,取地下的考古材料与文献对证,用域外的文献与传统的文献比较,用人类学调查的资料与历史文献研究的结果对照,几乎已经成了历史研究者的共识。其中,七十年代以来的出土简帛文献越来越多地冲击着传统的历史学,尤其是思想史、文化史和学术史的研究,临沂银雀山汉简(1972)、马王堆帛书(1973)、定县八角廊汉简(1973)、睡虎地秦简(1975)、阜阳双古堆汉简(1977)、张家山汉简(1983)、尹湾汉简(1993),以及最近发现正陆续公布的荆门郭店一号楚墓的战国竹简、上海博物馆收购的战国竹简^①,更是几乎改变了整个上古史尤其是思想文化史的看法,长沙走马楼发现的吴简虽然尚未整理和公布,但可以预言的是,由于它集中为嘉禾年间(232—238)长沙郡的资料,包括户籍簿、名刺、经济文书、司法文书^②,将对下一世纪初新思路中的区域史、城市史、制度史、生活史研

出土简帛文献越来越多地冲击着传统的历史学,尤其是思想史、文化史和学术史的研究

① 关于上海博物馆收藏的这批竹简,可以参看郑重《上博看楚简》,载《文汇报》1999年1月14日。据称,除了《缙衣》、《易经》、《孔子闲居》等外,还有《彭祖》、《恒先》、《四帝二王》等等八十余种早已亡佚的古籍,这将对思想史有更重要的影响。

② 参见《长沙出土大批三国吴纪年简牍》,载《中国文物报》1997年1月5日;胡平生、宋少华《新发现的长沙走马楼简牍的重大意义》,《光明日报》1997年1月14日。

究发生重大的影响,当然也将间接地影响到思想史,因为思想史也需要重建那个时代的社会环境和知识背景,以理解和判断思想的语境(context)。

在思想史上,本世纪的考古发现最直接的当属古书的再发现与走出疑古思潮的笼罩

毫无疑问,在思想史上,本世纪的考古发现最直接的当属古书的再发现与走出疑古思潮的笼罩。七十年代以来的这些考古发现,对于研究思想史的人来说,确实是一个相当刺激的资源。比如,由于发现了七十子与儒家历史的新资料,从孔子到荀孟之间的缺略有可能会填补了;很多古代儒者的言论被发现,使得原来以为产生很晚的思想,发现了它更早的源头;古道家的整体面目由于《黄帝书》即《老子乙本后附古佚书》以及《太一生水》、《恒先》等文献的发现,有可能还原了;类似《鹖冠子》、《尉缭子》、《文子》这样的古书被重新确认,使得先秦思想风景越发地丰富起来^①;在这些发现的启迪下,有人指出,这使我们可能对现存的古书进行一次重新排队,在时间上重拟一个古代知识的系谱;也有人指出,古代文献的书写习惯,有抄撮、改编、精选,不可轻易地将某一书确凿定于某人撰于某个时间,因此古代思想史文献的年代可以适当宽延,这样,给了思想史使用文献的一定自由空间^②;同时,它也促使我们重新理解上古中国历史与思想的连续性意义,尽管雅斯培斯(K. Jaspers)的“轴心时代”理论,指出了西方思想史在早期曾经有过重要的“蜕变”,福科(M. Foucault)的“知识考古学”也强调历史中的“断裂”。但是,中国学者还是根据这些发现,指出古代中国与中世、近世知识的连续性,要比我们想象的还厉害,也许这正是中国思想史的一个特征,考古发现的

中国学者根据这些发现,指出古代中国与中世、近世知识的连续性,要比我们想象的还厉害

① 李学勤《对古书的反思》,载《中国传统文化的再估计》,上海人民出版社,1987;参见李学勤《简帛佚籍与学术史》,时报文化出版公司,1994;葛兆光《古代中国还有多少奥秘——评李学勤〈简帛佚籍与学术史〉》,载《读书》1995年11期,北京。

② 参见李零《出土发现与古书年代的再认识》,《李零自选集》,广西师范大学出版社,1998。

文献说明,古代中国的知识系谱实际上可以描述为一个绵延滋生的过程,很多思想可能有一个共同的知识来源与资料来源,只是在漫长的过程中,很多过去垄断的神秘知识被传播成为公开的“道理”,过去专业的知识垄断者变成了后来的“士”,过去那些被尊崇的原则被故事化,国家和文明的巨大权力,日益使一些知识和思想成为中心,使一些知识与思想成了边缘,于是就成了现在看到的思想的“历史”。

当然,即使思想史依然恪守传统的写法,那些现在已经相当多地被使用和关注的《周易》、《老子》、《文子》、《孙臆兵法》等等出土简帛,仍旧会被使用和关注,它也仍然会使思想史的研究有相当大的进境。比如,关于道家,原本《老子》中相当关键的“绝圣弃智”、“绝仁弃义”,是否真的表现着道家思想中对于社会秩序和道德理想的激进主义姿态?它是否应当如郭店楚简《老子》一样,只是表达对“智(知)”、“卞(辩)”、“伪(伪)”、“慮(诈)”这类行为的厌恶^①?又比如,最近关于郭店楚简本几种儒书的讨论,就说明按照传统的思想史分类谱系和章节分配,这些出土文献依然可以研究出相当深刻的思想史问题,补充相当多、也是相当丰富的历史细节。一直扑朔迷离的儒家思孟一系,就由于马王堆帛书《五行》的发现,得到一个极大的进境^②,

即使思想史依然恪守传统的写法,出土简帛仍旧会被使用和关注

① 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》之《老子(甲本)释文注释》,111页,文物出版社,1998。有人认为“伪”当作“为”、“慮”当作“作”,参看庞朴《古墓新知》,《读书》1998年9期,5页。也有人认为“伪”就是“义”、“慮”就是“仁”,与帛书本同,参见邢文、李缙云《郭店老子国际研讨会综述》中引高明语,《文物》1998年9期,93页。

② 比如庞朴对于马王堆帛书《五行》的研究,就指出了过去一直不能确解的《荀子》关于子思、孟轲“案往造旧说,谓之五行”的批评的真实意义,见《思孟五行新考》,《文史》第七辑,中华书局;又,《帛书五行篇研究》,齐鲁书社,1980。

而郭店楚简中的《五行》再一次确证了这一研究的可靠性^①，而郭店楚简中的这些儒书，则被学者推定，有可能是《子思子》的佚籍，于是，不仅思孟一系的历史渐渐清晰，而且过去一直在讨论的儒家性命之学的起源和变化，也有了深入研究的依据^②。

思想史写
法的变化，
更扩大了
考古发现
在思想史
中的使用

不过，最近思想史写法在悄悄发生变化，这种变化更扩大了考古发现在思想史中的使用。因为思想史研究已经从“注意中心”到“注意边缘”，从“注意经典”到“注意一般”，从“注意精英思想”到“注意生活观念”^③。这些变化的发生原因，可以说有两方面：一方面正是得益于考古发现的文献资料的刺激。考古发现的大量数术方技文献，促进了对于古代中国一般知识与思想世界的认识，也改变了思想史的注意焦点。众所周知的是，《汉书艺文志》把所有的知识分为六类，那是那个时候的知识、思想和信仰世界的实况，但是通常思想史却只注意前三类，而忽略后三类，可是出土文献却有相当大的部分恰恰是“兵书”、“数术”与“方技”，天象星占、择日龟卜、医方养生、兵家阴阳的知识在古代随葬文献中的数量，表明它实际上在生活世界中占了相当大的分量，也常常是古代思想的知识背景：比如占卜中所依据的阴阳五行的技术操作方法，与古代中国人对大宇宙和小宇宙的观念有关；医药学中的很多知识，也与古代中国人的感觉体验有关；而天象地理之学，更是古代中国思想合理性的基本依据。很多古代中国人的思想、宗教、生活与文学中的观念，常常是由这些知识，经过“隐喻”、“象征”和“转义”衍生或挪移而来的，不从考古发现中采撷和解释这些看似“形而下”

① 参邢文《楚简五行试论》，《文物》1998年10期。

② 李学勤《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，《文物天地》1998年2期。陈来《郭店楚简之〈性自命出〉篇初探》，《孔子研究》1998年3期。郭沂《从郭店竹简看先秦哲学发展脉络》，《光明日报》1999年4月23日。

③ 参见本书《导论》(上)。

的知识,就不能真的理解经典文本上那些“形而上”的思想。另一方面,思想史的这些转型,也得益于思想史理论视野的转变。年鉴学派的一些观念如注意“长时段”的历史描述、注意社会生活史的现场重构,福科关于知识系谱的考古学方法,以及他关于医疗、监狱、精神病院、性的个案研究对于知识史的透视,都使得思想史的视角和写法有了改变,没有这种根本的改变,不仅这些考古发现的资料会失之交臂,就是注意到这些资料的意义,也很难把它恰如其分地纳入历史叙述中,比如在精英和经典的思想史中,这些既不能算经典,也不是直接表达思想的知识,应该如何安置在叙述中,实在是很难的事情。

所以,我想说的是,如果可以改变思想史的写法,使思想史更加注重知识背景的考掘和一般思想的叙述,那么,像子弹库楚帛书、马王堆帛书中的《合阴阳》、《导引图》之类养生房中医方知识,睡虎地《日书》之类宜忌知识,郭店楚简《语丛》之类丛钞的实用取向,张家山《脉书》和《引书》中关于人身体的认识,其实都可以解释出相当丰富的思想史内容。因为,考古发现的这些资料,之所以能够从地窖到阁楼,从纯粹意义上的考古成就到成为思想史叙述的新资源,从思想史的视野之外进入思想史的视野之内,其实还需要一个由思想史家完成的采撷和阐释的过程。所谓采撷的过程,不是指的它被思想史使用,而是说它何以成了思想史使用的资料,所谓阐释的过程,并不是指的考释、隶定和叙述它的字面意思,而是说它如何被当做思想史的一个环节,在思想史的语境中解释出它的历史意味。所以,思想史只有从一种新的认知和观察的角度,才有可能把那些过去不曾注意到的思想现象吸纳到自己的视野中来,组织到自己的叙述中去,这种新的认知、观察和写作,才是思想史的真正改变,才可以说思想史在重新构想(reconceptualizing)和重新改写(rewriting)。

如果改变思想史的写法,更加注重知识背景的考掘和一般思想的叙述,那么出土简帛更可以成为思想史叙述的新资源

二

但是,思想史仅仅注意到这些简帛文献依然是不够的。简帛文献中,无论是精英的经典,还是一般常识的记载,都还是古代中国的资料,人们常常在想到“考古”二字的时候,总是习惯地把它看成是“古老”的历史遗物,被人们广泛注意的简帛,确实大多也都是汉代以前,距离现在差不多两千年的东西。由于那个时代的文献稀少,苦于资料匮乏的古代思想史研究者大体上都不会拒绝它们,通常它们总是会被纳入思想史范围之中的。可是,我并不想把考古与文物仅仅局限在地下挖出来的、两千年前的东西中,正像我们看到的《文物》、《文物天地》、《中国文物报》等等刊物的内容一样^①,考古和文物的成果中,也包括年代并不太久远的,却作为文物被保管在各个博物馆或图书馆中的,如碑刻、书画、信札、日记、公文、书籍等等,那么,这些东西是否也可以作为分析文本进入思想史的视野?

碑刻、书画、信札、日记、公文、书籍等等,是否也可以作为分析文本进入思想史的视野?

答案无疑是肯定的,但问题在于思想史家如何去吸纳和诠释这些文本,也在于如何去改变过去习惯的叙述方式。应该说,每一个思想史家都不是从头开始他的写作的,过去的写作形式、前人的历史叙述、学科的范围边界,常常可以为他们省很多心力,一个不想变更传统写法的人,其实可以很舒服地享用前人的套数和手段,把他所使用的文献限制在一定的范围。可是,当思想史试图改变过去传统的写法,更多地关注一般知识、思想与信仰世界的时候,一个令人头痛的技术性问题也会出现,写作者会发觉,文献范围的扩张越界似乎不可避免。毕竟,思想史过去主要只是精英和经典的思想史,从学案

^① 俞伟超曾经在一篇文章中指出,《文物》杂志把英文名称定为 Cultural Relics,“是把文物一词的概念,理解得比 antiquity 还要宽广”,见《文物研究既要研究物,又要研究文》,载《考古学是什么》,133页,中国社会科学出版社,1996。

加史传的体例沿袭下来的哲学史或思想史,本来可以轻车熟路或驾轻就熟,只需把思想家的传记和论著查阅一过。但是,这些我们习惯地安心使用的文献,真的就能建构思想史本来的脉络吗?恰恰是这些被所有人关注的文献存在着重重的疑问,因为,在它们进入我们的叙述之前,它们已经在选择、编辑、写作、评述的历史中,经过了“意识形态”(政治性的价值观念)、精英意识(传统的对精英历史资料的关注)、道德原则(例如何为文明、何为鄙野的判断)和历史学叙述(观察、剪裁和修饰)这几重筛子的过滤,已经未必那么真实可靠了,而考古发现和作为文物的那些文字资料,如有名或无名的碑刻、艺术性的书画题跋、大量叙述家常与礼节问候的书信以及民间流行的各种通俗读物,反而并没有经过这种有意识的“筛子”,倒有可能有利于重建或呈现思想的真实历史语境。所以,如果写作者不安心于现成的写法,试图从另类资料中去发掘过去没有涉及的知识、思想和信仰,那么,他不仅要传统使用的经典文献中去爬梳,而且还要考虑如何把这些过去并不入流的,反映着普通常识和思想的考古发现与文物资料安排进自己的叙述秩序中去;如果写作者不想按照传统的套数,还试图改变以“人”为章节单元的形式,那么他不得不从这些庞杂的文献中寻找互相关联的内容,以重新建构思想史叙述系统。当然,当写作者真的要改变思想史的背景描述,给思想史重新建构思想的社会语境和知识背景的时候,也许他会痛苦地发现,他几乎无可依傍,因为过去思想史或哲学史所表述的社会语境和知识背景是如此贫乏和单薄,它们常常是简单地借用甚至挪用其他历史学家的现成解说,以至于仿佛三等照相馆那张粗糙的背景,因此,他不得不花很多力气,从更广泛的资料特别是考古发现和文物资料中去重新描述那个思想产生的背景。

当思想史真的改变了自己的叙述角度和观察框架,把过去并不那么精英和经典的文本也当做构筑思想史语境的资

我们习惯地安心使用的文献在进入我们的叙述之前,已经经过了“意识形态”、精英意识、道德原则和历史学叙述这几重筛子的过滤

考古和文物对于思想史的另一个意义是,改变思想史所存在于其中的社会生活场景

源,那么,那些平时并不被重视的信札、书画、年历、日记、公文、广告以及其他的种种资料,就会进入思想史的视野。其实,这也是西方思想史家曾经面临的课题,福科在《知识考古学》中就曾经提到,“思想史分析各种文学副产品,历书年鉴、报纸评论、昙花一现的成功作品,及无名无姓的作品……思想史主要是专注所有那些不为人习知的思想,所有默默交相运作于你我之间的重现行为”^①,显然,我们的思想史研究应当重新考虑资料的范围。其实,从考古发现来证明现存文献的真伪,用考古发现的新文献增加思想史的内容,都只是考古与文物的一部分意义,考古和文物对于思想史的另一个意义是,改变思想史所存在于其中的社会生活场景,因为现在的研究中,社会生活场景越来越多地进入思想史解释的背景资源,而社会生活场景的重建,却需要相当多的文物参与,在这一点上仅仅依靠传世文献是不够的。思想史研究者常常要借助这些实际存在的“文物”来增加自己的“现场感”,运用考古与文物资料,并不仅仅在于证明或否定传统文献所记载的一切,在某种意义上,在于通过增多了的、变得具体了的、可以直接触摸的资料,重新建构一个已经消失的时代的氛围和心情,使现代的历史学家能够“身历其境”。

可是,虽然有关先秦两汉以后如唐宋元明清的考古发现与文物研究中,有文字的资料在绝对数量上并不一定比先秦两汉的发现少,但是对于现存资料已经汗牛充栋的两汉以下思想史研究者来说,它的发现,意义似乎只是量的增补,而没有质的改变。像魏晋南北朝隋唐的碑刻,加上敦煌吐鲁番文书中非佛经道经部分的文字,似乎对于从《三国志》到两《唐书》,从《全上古三代秦汉六朝文》到《全唐文》的主流文献来说,并没有使思想史的主脉发生根本的变化;而后来如十九二十世纪的思想史,即使现在不断有晚清、民国档案的公布,但

^① 《知识考古学》,王德威译本,260页,麦田出版,1993,1997。

仿佛也没有动摇鸦片战争、洋务运动、戊戌变法那一系思想的叙述脉络。这使得很多思想史研究者并不像早期思想史研究者那样关心考古发现的新文献或新资料。但是,这可能是因为固守着传统的思想史研究观念与方法,仍然是依据经典文献、把政治表述和哲学思想放在思想史的中心,并且将思想与知识剥离开来的缘故。但是,依照最近思想史研究的变化,就需要研究者在经典之外注意从古代到现代的各种常备读物与流行读物。虽然,中古的宗教造像及题名,已经有人注意了,唐代的碑刻,也有了大规模的收集和整理,明清的大内档案,已经是人们熟知的史料,明清的宝卷,也已经是研究者不可多得的文献了。但是,在存世的文物中,仍然还有很多没有充分重视的东西,随意举一些例子,比如敦煌卷子中发现的很多小类书,像《孔子备问书》、《随身宝》、《太公家教》以及《兔园策》等等,它的包罗万象和排列秩序,其实可以反映当时知识的定型和简化;而现存的各种童蒙课本,如从汉简《仓颉篇》到敦煌本的《太公家教》以及后来的各种私塾读本、教材,它对知识的分类和介绍,其实可以透视当时社会一般知识程度;而各种各样的考试卷子,从科场程文、策问式样到如今的高考试卷,其实包含着意识形态权力对知识的规范和对思想的箝制^①。特别值得提出来的一个例子是,新近出土文献中,《日书》特别多,有楚系的,有秦系的,从战国到秦汉,为什么会有这么多^②? 这让我们联想起来的历史现象是,《史记》以来对于“天

研究者需在经典之外注意从古代到现代的各种常备读物与流行读物

① 此外如歌曲、漫画、小说、时装、广告、流行语等等,实际上也值得进行严肃而深入的学理探讨。

② 已经有人总结过,在《日书》中,有“政治、经济、军事、社会,抑或天文、历法、民俗、民生莫不涉及,尤以社会生活资料最称充裕”,见张强《近年来秦简日书研究评介》,载《简帛研究》第二辑,415页,法律出版社,1996。具体的研究如蒲慕洲的《睡虎地秦简日书的世界》,就从《日书》中归纳和分析了当时社会生活中的很多方面内容,《历史语言研究所集刊》第62本4分,台北,1993。

官”、“历”和“律”的相关知识的格外尊重,中国最早的,也是官方的印刷品之一是历书,历史上最多的印刷品和社会最流行的书籍也是《通书》或《皇历》,而重建思想系谱的宋代学者也要花很大的精力来撰写一部《皇极经世》。那么,在这些历史现象中,是否要分析一下这背后的普遍意识?据说,时间常常是思想史上的一个重大话题,在古代中国,历法上的时间是生命延续和生活延续的坐标,所以上古就有“敬授农时”的传统,王朝的建立要改历改正朔,因为历法本身就是合理性的依据,捍卫历法就是捍卫传统,所以才有清代杨光先和传教士在制定历法上的那一场争论,那么,如何理解中国知识史上的“时间”观念与“生活”秩序?在这样的思路中,从《日书》到《皇历》的历史是否就会进入思想史视野,而明清的《皇历》是否也可以从并不起眼的文物收藏,成为引人注目的思想史资料?①

顺便说一个并不遥远的例子,1975年,法国人勒华拉杜里(Le Roy Ladurie, Emmanuel)写了一部曾经在法国一度攀升到非小说类排行榜前列的历史著作《蒙塔尤》(Montailou),它是勒华拉杜里以十四世纪纯净派(Cathar)异端被地方主教审问的登记簿为基本资料撰写的②,这些手写的档案从很早时候开始,就被封藏在图书馆里,其实,它们需要研究者作“考古发掘”,才能把它们的意义凸显出来。在这个故事中可以知道,广义的考古发现范围比我们想象的要宽,这里所

① 最近这一方面的研究,参见黄一农《通书——中国传统天文与社会的交融》,《汉学研究》14卷2期,台北,1996年12月。葛兆光《时宪通书的意味》,《读书》1997年1期。

② 《蒙塔尤:1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》,许明龙等中译本,商务印书馆,1997。但是,由于它当时审讯是用奥克语(中世纪法国一种方言)回答的,但记录却是用拉丁文,因此,有人认为它们的可信度就有可疑,参见《法国史学革命:年鉴学派1929—1989》,彼得·柏克(Peter Burke),江政宽译,台北,麦田出版,1997。

谓“古”，当然应该包括自上古到明清，当代的历史学的视野要比我们传统的广，这里所谓的“史”，其实并不仅仅是精英和经典的思想史。

三

即使是把现存古书与新发现的简帛对应起来，重新认识和诠释经典思想的内容，即使是把久已亡佚的古书再放进思想史视野，使思想史丰富起来，即使是把方技数术等一般思想史的资料纳入思想史的范围，使思想史的知识背景凸显，即使是把直到晚近的各种文物资料也纳入思想史关注的范围，对于考古与文物，我心里还是有一点隐约的不满足，这是因为考古与文物本身虽然并不局限文字书写的简帛古籍，但是关注考古发现和思想史关系的人仍然把自己的焦距过多地集中在了有文字的资料，至于考古发现中没有文字的其他资料，对于思想史来说，却始终远远没有产生那种震撼的意义，因此在最后，还有一个问题需要回答，那就是：在考古发现的文物中，有文字的毕竟是少数，大量没有文字只有图形的考古成就与文物资料如何进入思想史的研究视野？

其实，无文字文物并不等于无意义的文物，任何经由人工的文物本身就携带了人的想法，从无文字的考古发现与文物资料中重建思想话语，恰恰是思想史家的责任。卡西尔曾经说到，历史家的一件重要事情是历史话语的重建：“历史学家必须学会阅读和解释他的各种文献和遗迹——不是把它们仅仅当做过去的死东西，而是看作来自以往的活生生的信息，这些信息在用它们自己的语言向我们说话，然而，这些信息的符号内容并不是直接可观察的，使它们开口说话并使我们理解它们的语言的正是语言学家、语文文献学家以及历史学家的工作……历史就是力图把所有的这

没有文字
只有图形
的考古成
就与文物
资料如何
进入思想
史的研究
视野？

些零乱的东西、把过去的杂乱无章的枝梢末节融合在一起，综合起来浇铸成新的样态”^①，这本来是每一个历史学者的任务。事实上，已经有学者越来越注意无文字的资料在思想史上的使用^②，也已经有很多好的研究范例，如张光直对于玉琮和青铜器动物纹样的研究，就指出其中有古代通天地的知识与维护统治权力的思想^③，如俞伟超对于随葬鼎数变化的研究，就显示出春秋战国时代的“礼崩乐坏”历史；此外，比如最近对于濮阳蚌堆龙虎、含山凌家滩玉片、蔡侯乙墓漆箱星图、子弹库帛书十二神像以及汉代铜镜式样、画像石(砖)、南北朝佛教造像、道教的投简和符图、唐宋墓室的绘画、宋元戏曲的舞台遗迹、民间年画的研究，都已经有了相当多的解释，这些阐释在很大程度上已经超出纯粹图像的意义而进入了观念和思想的领域^④。其实，我们知道，空间的问题常常可以转换成时间的问题来思考，空间的格局也常常支配着思想的框架，像从殷周考古发现的古墓葬结构，到汉唐考古发现的皇宫与长安遗址，以及一直延续到明清甚至当

空间的格局常常支配着思想的框架，视觉上的问题常常是观念性的问题

-
- ① 《人论》第十章《历史》，甘阳中译本，224—225页，上海译文出版社，1986。
- ② 俞伟超已经指出，“把考古学研究或文物研究的目的视为物质文化史研究的看法，从五十年代以来，在我国的文物考古学界中一度占有统治地位”，所以他反复强调，考古学研究中也应当注意精神领域的问题，这就与思想史很接近了，参见前引《文物研究既要研究物，又要研究文》，以及《考古学研究中探索精神领域活动的问题》，载《考古学是什么》137—142页。
- ③ 见张光直《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》313—342页，三联书店，1983。《谈琮及其在中国古史上的意义》、《中国古代艺术与政治》，载《中国青铜时代二集》，67—81页，102—114页，三联书店，1990。又，《考古学专题六讲》95—97页，文物出版社，1986，1992。
- ④ 其实，当人们把思想史的视野扩大到更宽的范围，那些“象征、符号、建筑、器具以及半文献性的材料，如歌谣、咒语和图片等等，也将成为研究过去社会的重要史料”，比如清末的点石斋画报，参看康无为(Havold Kohn)《画中有话：点石斋画报与大众文化形成之前的历史》(*Drawing Conclusions: Illustration and the Pre-history of mass culture*)，载《读史偶得：学术演讲三篇》，台北，中央研究院近代史研究所，1993。

代的中央都市建筑,从亚形演变到以南北为中轴,两翼平行展开,布局非常整齐的格局,是否都有古代中国对于天地之像的视觉影响,而这种视觉印象是否由于“奉天承运”而成为古代中国相当多的政治观念的依据?同样,视觉上的问题常常也是观念性的问题,图像的布局、设色、主题中不仅有审美的趣味也有生活的趣味,甚至思想史的内容,已经有人指出,在唐代以后的大量山水画中,其实也有相当多的思想史资料,中国山水画中人物的渺小和山水的凸显,色彩的退隐和水墨的盛行,背后都有观念的因素,而墓室壁画中日常生活场景在宋代明显增多,则反映了人们生活世界重心的变化,以及都市与文明的扩张,而唐宋人物画卷中地位悬殊的人物的比例大小与位置差异、明清的政治与宗族性人物画的正面端坐的对称布局,也有绘画者对不同阶级人物的价值判断和敬畏心理。顺便可以说到的是,列文森(Joseph R. Levenson)曾经以绘画为例讨论过明清文人的业余精神,他说这种热衷于绘画的文人在这里倾注了更多兴趣,恰恰是与“商业”、“法律”、“科学”、“实用”之类的精神相对的业余精神,于是,在这里实际就涉及了一个很重要的思想史问题,虽然他的研究资料中,并不真的是用图像性的绘画,而是更多使用的是文字性的绘画史文献^①。

我在这里再举一个用古代中国的世界地图作思想史资料的例子,过去的思想史研究中大约很少有人去关心地图,但是却有人关注古代中国的“天下”、“九州”、“中国”、“世界”和“列国”的概念,他们从传世的文献如《诗经》、《史记》一直到《海国图志》等等文献中,找到古代从邹衍到魏源等等关于世界、中国的种种观念加以分析,描述了古代中国关于世界观念的变化。可是,最直接反映着中国人这种空间政治观念的地图,却

用古代中国的世界地图作思想史资料的例子

^① 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中国及其现代命运》,郑大华等中译本,13—38页,中国社会科学出版社,2000。

很少有人使用^①。其实,在各种曾经命名为“海内”、“华夷”、“朝贡”、“禹贡”、“万国”、“世界”的地图名称的改变,和现存的各种标识着古代中国人心目中“天下”范围的地图的大小变化、位置挪移和方位改动中,很可以看出,中国人思想中的“世界”是如何从一隅渐渐扩大,而“中国”如何从笼罩天下缩小到万国中的一国,自己所在的地域位置是如何从中心向边缘移动,而“四夷”如何从依附在中国衣襟边缘的点缀变成了雄踞四周的国家^②。其实,关于地图的话题还可以说到很多,比如古代的上南下北,何以变成了上北下南?利玛窦的世界地图何以还要把大明国放在中心,而当时上起皇室下到文人为何并不对“把中国画得如此小”而愤怒?明代中后期的海防图为什么总是将陆地画在下面而海洋画在上面^③?正像有人说的,“每一个人类共同体都有一个不同的世界”,其实,每一个时代也

-
- ① 但是,研究地图的学者也很少关心它在思想史中的使用,如姜道章在《二十世纪欧美学者对中国地图学史研究的回顾》这篇相当仔细的综述中,也没有提到对中国古地图的思想史研究,《汉学研究通讯》十七卷二期,台北,1998。而日本学者在关于中国古地图的研究中,虽然涉及了这一问题,如织田武雄《地图の历史——世界篇》,203页,讲谈社,1974,1994。海野一隆《明清におけるマテオ・リッチ系世界图——主として新史料の检讨》,载《新发现中国科学史资料の研究(论考篇)》,京都大学人文科学研究所,1985。但是,都没有深入追究。倒是在事关日本历史时,却讨论了一些可以算是思想史方面的问题,如船越昭生《坤輿万国全图と锁国日本》,《东方学报》四十一册,京都,1970。
- ② 有趣的是,在中国最早可以反映非中国中心的地图中,佛教的地图可能是最有代表性的,在《佛祖统纪》中,佛教徒志磐所绘制的《东震旦地理图》、《汉西域诸国图》、《西土五印之图》等三幅,就构造了由三个中心组合的世界,但是,这种地图的格局却在很长时间内并不被主流地图绘制者接受,从这背后,是否也可以看到异域文明在中国的命运?
- ③ 比如嘉靖三十五年(1556)的《筹海图编》和万历十九年(1591)的《全海图注》以及稍后的谢杰《虔台倭纂》中的《万里海图》,总是不按习惯的北上南下,而是把中国大陆绘在下方而把可能入侵的日本以及大海等放在上方,按照郑若曾的意思,这是“内上外下,万古不易之大分也,必当以我身立于中国而经略夫外裔,则可,若置海于下,则先立于海中,自列于外裔矣,倒视中国,可乎?”《郑开阳杂著》卷八,《文渊阁四库全书》本,八页A—B。

有一个不同的世界,在“世界地图”这个图像下面,潜藏着相当多关于民族、国家和世界,以及关于知识与权力的思想史内容^①。因为,空间性的地图在被绘制出来的过程中,已经融入了绘制者的视觉、感受和历史性观念,历史上的各种地图的变化又构成了观念的变化,而当它的绘制方式一旦成为一种固定的制度,那么,它的合理性又将以常识支配着人们的习惯,人们将会通过地图上设定的空间确立自己对“国家”和“历史”的认同,并划分“中心”与“边缘”的等级差异^②。所以,如果地图也成了思想史的重要材料,那么,在各个文物收藏部门中的各种地图,将不再仅仅是一种被收藏的“文物”,它的“价值”也不再仅仅是由于它的年代^③。

四

思想史无疑是一个边界不定的研究领域,它需要社会史、政治史、经济史、文化史、宗教史等等为它营构一个叙述的背景,也需要研究者在种种有文字的无文字的实物、文献、遗迹中,细心地体验思想所在的历史语境。因此它不可能笼罩各种历史,但它却可以容纳更多的资料。以往,在思想史写作中,虽然考古发现与文物资料也曾经被使用,但肯定还远远不

不可能笼罩各种历史,但却可以容纳更多的资料

① 更进一步说,如果用福科的思路,那么,“领土”、“区域”、“移动”不仅是地理学概念,而且是法律、经济和政治概念,他说,在这些“领土”、“区域”、“移动”等等地理学处理的概念下,“找到了我所追寻的东西:权力与知识之间的关系”。《权力的眼睛》,中译本 205 页,上海人民出版社,1997。

② 比如说都市与乡村、首都人与外省人、中原与边地,沿海与内地、上只角与下只角,江南与江北等等,这些地理概念表面上只是方位的指示,但实际上又隐含着文明、经济、政治上的价值等级区分。因此现在的地理学研究也发生了变化,它的三个维度是历史、空间和社会。

③ 其实这一思路,其启迪一半来自文物收藏,有一次,参观清华大学图书馆收藏的古地图,在那幅巨大的地图面前,我想到的恰恰不是它的文物价值,而是它对思想史的另类意义。

思想史家
应当如何
充分应用
考古与文
物,并且把
它恰如其
分地安置
在思想史
的写作中

够,这主要是因为,思想史的写法还没有更大的变化。在传统的写作中,传世文献中的精英和经典已经相当充分,于是,常常有人会想,思想史还有必要在已经汗牛充栋让人眼花缭乱的传世文献之外,去旁涉那些考古与文物么?考古与文物能够改变思想史的主脉并使它出现根本的变化么?引入这些资料是否会把思想史变得漫无边际?但是,现在的思想史写法却可能会给人们提出新的问题,它使思想史家有可能意识到,仅仅依靠传世文献,不仅并不充分,而且由于时代悬隔,那些几经复制和印刷的文本,已经不能使研究者身临其境地重建当时的心情和语境,也不可能发现隐藏在社会生活背后的更深的一般知识、思想与信仰世界。那么,现在的问题是,思想史家们应当如何充分地应用这些考古与文物,并且把它恰如其分地安置在思想史的写作中呢?

第四节 从“六经皆史”到“史皆文也”：作为思想史研究资源的后现代历史学

1997年至1998年间,在香港的《二十一世纪》杂志上,相继刊出了周锡瑞(Joseph W. Esherick)、艾尔曼(Benjamin Elman)、胡志德(Theodore Hutters)、张隆溪、葛剑雄、罗志田等人的文章,讨论美国学者何伟亚(James L. Hevia)具有充分后现代历史学风格的中国学著作《怀柔远人》(Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macarlney Embassy of 1793),争论的双方唇枪舌剑,很是激烈。1999年,《读书》杂志第二期和《历史研究》第一期又分别发表了杨念群、罗志田的论文,对何氏关于中国研究的取向,大致上作了肯定性的评价。在据说是二十世纪末最后一年的1999年发生这样一场讨论,而这两篇讨论文章分别发表在知识界最有影响的杂志和历史学界最权威的官方杂志上,似乎很有象征意味,象征着西方的后现代历史学已经堂而皇之地进入了中国大陆的学术界。

后现代历史学最重要的观念,按照詹京斯(Keith Jenkins, 1943—)在评论卡尔《什么是历史》(What is History)一书时的说法,就是把历史看成是“一种语言的虚构物,是一种叙事散文体的论述”^①,也就是说,历史学成了文学。这一

1999年发生一场讨论,象征着西方后现代历史学已经堂而皇之地进入了中国大陆的学术界

^① K·詹京斯(Keith Jenkins)《评什么是历史:从卡耳、艾尔顿到罗迪、怀特》(On "What is History": From Carr and Elton to Rorty and White)。London: Routledge, 1995;此处参考江政宽的书评,载《新史学》十卷一期,台北,1999。

历史学成了文学

几乎可以说是颠覆性的观念表述,让我们不禁想起章学诚,章氏提出“六经皆史”,虽然远有承袭而并非孤明先发,但是,据后来评论家的事后想象,在思想史上仍然石破天惊^①。据说这一思路曾经瓦解了“经”在各种历史文本中的至尊地位,使人们可以从“经”的不容置疑处挣脱出来,对古代典籍进行追根究底的而且是客观的历史和文献研究,因而有着划时代的意义。那么,按照这种思路推理,后现代把“史”又变成了“文”,他们说“史皆文也”,这是否也意味着把历史学从追求真实与确凿的原则中解放出来,变成文学与想象的产品,从而拥有更自由的建构、组织和批评的权力呢?我们记得,无论在东方还是西方,所谓“经典”,其权威性建筑在对“真理”的独占上,它依靠“真理”的权力保护着它的历史记载、哲理思考、文学表现的绝对合理性。而所谓“历史”,其权威性则建立在它对“真实”的独占上,它依靠“真实”,要求阅读者相信它的叙述的合理性。那么,当这些都变成了“文学”或“叙述”之后,这种权威性是否就一下子全瓦解了呢?举一个例子,对“字”、“词”的认知能力,在治经考史的时代是相当重要的,从汉代的许慎说文字是“前人所以垂后,后人所以识古”的桥梁,到清代的戴震主张“由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志”^②,两千多年来,经典凭借语言传递着古代的真理,而阅读者则依赖于语言文字对真理还原、解读和复制的可能性进行理解,同样,历史也主要由文字语言记载,二十五史由不同时代的语言叙述着传统与事实,阅读者通过这些文字语言回溯过去。如果不识字

① 《文史通义》卷一《易教上》一开篇就是“六经皆史也”这句极具颠覆性的话,叶瑛《文史通义校注》1页,中华书局,1985。

② 《说文解字》第十五《叙目》,《说文解字义证》卷四十九,1320页,齐鲁书社影印本,1987;参见戴震《与是仲明论学书》中“经之至者道也,所以明道者其词也,所以成词者字也,由字以通其词,由词以通其道,必有渐”,《东原文集》卷九,《戴震全书》第六册,370页,黄山书社,1995。

或者不精通文字音韵训诂之学，面对经史时，就未必能够理解和还原这些真理与真实，有可能“错把杭州当汴州”。可是，在后现代历史学中，它却似乎并不那么重要了，罗志田相当赞许何伟亚“动摇史料与解释之间那种通常以为众皆认可的关系”，但是，“通常以为众皆认可的关系”的建立，正巧是以正确地识字断句为基础，以准确地放置在合适的时间和空间背景中为依托的，它拒绝想象更不允许幻想，然而，杨念群却批评道，“识字的常识性批评具有了某种权力支配的意味，从而在强调其话语力量的同时，有可能遮蔽乃至封杀极富创见的研究的申辩和伸张观点的权利”^①，于是，在这种“识字”与“释义”之间日益松动的缝隙中，在过去与叙述之间渐渐分裂的距离中，后者也就是解释与叙述仿佛真的拥有了相当大的自由空间。

真是百年沧桑，百年轮回。也是在世纪之交，即一百年前的1900年，曾经召开了第一届国际历史学者大会，在那次会议上，法国一个叫做莫诺(Gabriel Monod)的历史学家曾经在开幕时宣称：“我们再也不想牵涉假设的近似推论、无用的体系和理论，它们看上去堂而皇之，其实徒有其表的、骗人的道德教训。要事实、事实、事实！本身就含有教育与哲理的事实！要真相、全部的真相，除了真相，其他一概不要”^②。可是一百年没到，历史学就从“事实”和“真相”变成了“虚构”和“叙述”，本来连接叙述和事实之间、记载与真相之间的字词链条，也竟然已经生锈断裂到人们根本不相信可以借助它从此及彼了。那么，当历史学已经不能再依赖“字”、“词”确认“真相”和“真实”，并凭借“真相”和“真实”的名义拥有知识和话语的权

① 罗志田《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，《历史研究》1999年第一期，117页。杨念群《“常识性批判”与中国学术的困境》，载《读书》杂志1999年第二期，79页。

② 转引自《历史的真相》，中译本，60页，中央编译出版社，1998。

力的时候,它又靠什么来确立历史叙述的意义呢?①

当我们说,长平一战,秦将白起坑赵卒数十万,鸿门宴上,项庄舞剑意在沛公,唐玄宗时代曾经发生过马嵬兵乱,赵匡胤黄袍加身当了皇帝,这时候,其实我们是在说,根据《史记》、《汉书》的记载,历史上曾经发生过这样的事情,根据《唐书》、《宋史》的叙述,我们可以知道有过这样的历史。按照后现代历史学的说法,这与说书人凭借着《三国》、《水浒》演绎出种种故事,大鼓书唱了《剑阁闻铃》再唱《千里送京娘》实际上是一样的,无非是“有书为证”。有书为证很重要,通常我们总是借助历史文献来了解过去的,但是,后现代历史学的洞见在于指出,我们常常把连接我们与“过去”之间的“历史叙述”给忽略了,仿佛我们可以直接穿透历史叙述与“过去”发生关系,因而“历史叙述”仿佛是一面透明无碍的玻璃,常常被忽略不计,人们经常直接陈述历史,仿佛那是一个不言而喻的“过去”。所以怀特(Hayden White, 1928—)抓住这一点,指出我们所谓的“历史”,其实是“借助一类特别的写作出来的话语而达到的,与‘过去’的某种关系”②,而这段短短的话中值得注意的至少有三点,一是“历史”不等于“过去”,二是历史是“写作出来的话语”,三是历史必须首先被写作出来才能被阅读,并由阅读与过去发生关系,所以,历史编纂学即历史的写作与文学一样,可以由文学理论

后现代历史学指出,我们常常把连接我们与“过去”之间的“历史叙述”给忽略了

① 后现代历史学对于整个历史学科的影响不是我能够评说的,这里只是从中国思想史的视角出发,看一看作为资源,后现代历史学的思路能够给我们什么启示。

② 《描绘逝去时代的性质:文学理论与历史写作》,载拉尔夫·科恩编《文学理论的未来》(*The Future of Literary Theory*, Edited by Ralph Cohen, 1989),中译本,43页,中国社会科学出版社,1993。

所解释。“作为文学虚构的历史文本”(The Historical Text as Literary Artifact),这句让历史学家会大吃一惊的话,就是他的三部曲之一《论述的转义:文化批评论集》中一节的题目^①,而这一句话可能彻底瓦解以往的历史学观念和历史学方法,并引出所谓“后现代历史学”的思路^②。

在“叙述”(narrative)一词的涵盖和指称下,历史与文学的界限开始消失。当然,在著名的《史记》里我们能不费力地找到“文学虚构”的例子,像《项羽本纪》中关于“垓下之战”的故事,尽管它已经成了后来文学艺术中如“霸王别姬”、“乌江自刎”的原型,但人们也还是看出它的想象,而《苏秦张仪列传》中富于戏剧性的合纵连横,也在马王堆帛书《战国纵横家书》的发现的启示下,被人们指出这可能是历史叙述者的虚构,因为张、苏两人的时代差异决定了他们几乎不可能同台演出^③。不过,这种出自叙述者个人的好奇而编造故事的风气,在后来的历史著作中仿佛渐渐被驱赶出历史学的门墙,历史学开始习惯于用严肃的话语书写着过去,它仿佛在宣称自己

在“叙述”一词的涵盖和指称下,历史与文学的界限开始消失

① 海登·怀特的三部曲是《后设历史学:欧洲十九世纪的历史想象》(Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century, 1973)、《论述的转义:文化批评论集》(Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism, 1978)、《形式的内容:叙事理论与历史再现》(The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation, 1987)。

② 这一节已经有中文译文,见张京媛主编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993。此外,把史学与文学划上等号,也许会使习惯于学科体制的历史学家很不舒服,因为否定了确凿性或客观性,无形中消解着历史学的合理性或科学性。历史学可以傲视文学的理由之一,并不是它所蕴涵的道德教训和经验总结,而是它叙述的是一个曾经确实存在的东西,而且它相信历史学的方法一定可以准确再现这个曾经存在过的东西。可是,对于古代中国的历史学家来说,在他们的历史学回忆中,因为曾经有过司马迁对鸿门宴、垓下之战、张仪苏秦纵横捭阖的文学叙述,也许并不那么吃惊,而“文史一家”的说法也会多少减弱一些对于历史学不敬的气愤。

③ 《史记》属于历史与文学尚未彻底分化时期的作品,它那种强烈的个人意识,使它并不完全追求所谓的“真实”,而更看重叙述的力量。

不是“叙述”而是“纪实”，就像历史学家愿意相信《唐书》对于玄武门之变的记载以及不得不信《宋史》中对于陈桥兵变的叙述一样，后世对于唐太宗作为英主的赞扬强化了兄弟残杀事件的合理性，而事件的合理性又强化了叙述的合理性^①，后世苦于无法搜寻更多的史料对权威正史的记载提出置疑，因而只能承认黄袍加身不是一场精心策划的政治戏剧而是顺天理得民心的举动，尽管它也让人想到欺负孤儿寡母的不正当。但是，正是在这种被认定为严肃和公正的叙述中，由于特定的视角、观念、立场以及语言而有意无意地选择、修正甚至扭曲历史的叙述，却用所谓的“真实”掩饰着它的“虚构”，用“洞见”掩饰着它的“不见”。

天生跳荡的文学总是有很多奇思异想，不过，文学也常常因了这种奇思异想发明了很多新理，感染着其他比较老成持重的学术领域。怀特的思路就常常来自文学理论领域的启发，诸如雅各布森（Roman Jakobson）、巴特（Roland Barthes）、弗莱（Northrop Fryer）以及利科（Paul Ricoeur）等人的影响，其中不少影响他的人确实主要从事语言、哲学或文学理论的研究。在他们的理论视野中的“叙述”一词的笼罩下，历史学没有享受豁免权而因此逃逸。其中，一些人当然也不止是文学研究者，也有人直接对历史学发表过意见，我们不妨来看一看巴特，他在六十年代到七十年代是公认的最有影响力的思想家之一，他在《历史的话语》中指出，无组织的罗列比如年表、编年史、汇编等等，它所表现的实在的“过去”，是没有历史意义的，意义只存在于“组织完好的、流动性的话语中”，只有在这种“叙述”中，历史才呈现了意义，“甚至对事实的一种无秩序的描述，至少也传达了‘混乱’这个意义，并暗示了一种否定性的特殊的历史哲学”，所以历史学家与其说是在搜集事

^① 关于这一段历史，可以参看宋代人邵博《邵氏闻见后录》卷七，49—53页，中华书局，1983。

实,不如说是在搜集“能指”(signifiants),并把这些能指按照这样那样的形式联合或组织起来,“历史”在这样的叙述中,就有了超越“固定”、“事实”的丰富性^①。他相信,叙述的文本没有确定的意义,没有固定的旨符,是多元和开放的,全在于批评者或阅读者如何把这些符号罗织起来,就像他本人对巴尔扎克的《萨拉辛》所作的分析一样,他把一个文本视为一群语辞的组合,然后用叙事(narrative)、诠释(hermeneutic)、文化(cultural)、符号(semantic)和象征(symbolic)五个法则来重新勾勒和理解^②,当历史文本也被他这样处理的时候,历史已经趋近了文学,“过去”已经成为了“叙述”^③。

“历史不是一个文本”,可是,话说回来,“除了文本,历史无法企及”^④。前面我们说,当我们把“叙述”当做“真实”的时候,“历史”仿佛是一面透明无碍的玻璃,但是,现在当“叙述”把历史的“文本”及其“书写”凸显在人们眼前的时候,过去那层透明玻璃似乎开始朦胧模糊起来,正是这种朦胧模糊,使人们注意到了它,曾经被忽略不计的历史叙述,现在需要被审视,本来代表着“真实”向阅读者叙述的文本,现在它的“真实”却成了问题。人们要问,既然我们曾经相信过的历史只是叙述出来的文本,或者只是经过了不断地重复叙述的文本,那么,历史还是真实的过去么?叙述凭什么要求阅读者相信它就是历史本身?怀特说,虽然历史叙述并不像历史哲学那样,把“概念性工具的内容,安排在文本表面的论述中”,但它却是把这些历史学家的理念“深埋在叙

“历史不是一个文本”,可是“除了文本,历史无法企及”

① 中译本,李幼蒸译,载《现代西方历史哲学译文集》93页,上海译文出版社,1984。
 ② 参见《S/Z》,转引自伊格尔顿(Terry Eagleton)《文学理论导读》,吴新发中译本,173—176页,书林出版有限公司,台北,1993。
 ③ 陈新《20世纪西方“历史叙述”研究的两个阶段》对此也有简要的论述,载《江海学刊》1999年第1期,南京。
 ④ 詹明信《政治无意识》(The Political Unconscious, Cornell University Press, 1981)82页。

述的内部,成为隐匿的或暗含的造型设计”。那么,在这样的叙述中,会不会出现因为设计需要而有意为之的遮掩、扭曲、倒错、凸显等等?

其实思想史也有这样的问题。随意举几个例子。比如南宗禅思想史上,神会的关键性历史地位在禅宗灯史中的逐渐隐没和在本世纪二三十年代禅史研究者笔下的意外凸显,就是一个明显的例子^①。又如,通常被当做思想史中一个关键人物的王通,在他生活的时代,他几乎没有影响,他的身影也是在后来渐渐被凸显的,先是在危机四伏的晚唐,皮日休、陆龟蒙、司空图把他当做思想与精神的资源发掘出来,接着在希望重建国家权威、思想秩序的宋初石介等人那里,他又被当做孔子、孟子、扬雄与韩愈之间的大儒,成了思想史上必不可少的一环,而司马光又一再为之揄扬,最后,当他破例地被写入了仿佛全部实录的《资治通鉴》之后,他的身影才渐渐在思想史上浮现,而且唐代初期的好几个人物,居然也成了他思想的接受者,仿佛他真的成了那个时代的精神领袖。于是,当我们的《思想史》接着把他放置在隋唐之际叙述的时候,阅读者便以为他真的在隋唐思想史上是这么关键的人物,其实,在唐代初期,他只是沾了他的几个后人的光,才在文献中留下他的名字,所以,就连司马光也说了这么一句泄底的话“至有真以为圣人可继孔子者”^②。同样,被当作“宋儒之首”的周敦颐,在当时虽然收了两个好学生,却没有什人注意到他的言论,只是因为了这两个好学生程颢、程颐,后来他才在张栻、朱熹的表彰下凸显,这一判断又被元人接受下来,写在通常被认为是“原始资料”的《宋史》中,再被思想史的研究者当做真实的历史

① 参看我在《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》中的研究,北京大学出版社,1995。

② 参见王冀民、王素《文中子辨》,载《文史》二十辑,中华书局,1983。

写在自己的著作中，于是北宋的理学似乎真的要从他开始，而《太极图》就成了笼罩整个宋代思想的一个发端的大话题^①。像神会、王通和周敦颐这样的例子很多，人们在叙述思想史或哲学史的时候，想象着思想与学术的薪火，不绝如缕地在这些圣哲身上相传续，在普遍的愚昧中，他们惨淡经营，小心地呵护着文明的火种。当这种想象的故事被后来的哲学史或思想史再一次重新叙述的时候，经过多次皴染或覆盖的“文本”就遮蔽了“过去”，而把“文本”当作“历史”的人就会相信，他们在“过去”的思想历史上真的是如此的重要。

经过多次
皴染或覆
盖的“文
本”遮蔽了
“过去”

可是，当“历史”真实性被“叙述”一词瓦解，人们需要追问“文本”的写法之后，历史文本就降到了文学文本同样的地位，也同时获得了充分的空间，它不再能够高傲地居高临下，以它的所谓真实性限制人们的理解和诠释。人们可以重新思索，究竟这些思想者对那个时代的思想有什么意义。特别是当历史阅读者开始对叙述的文本产生警觉，对历史的真实性基础发生深刻的怀疑时，就仿佛看戏一样，虽然也有为古人伤心落泪的时候，但是当冷静的旁人一语道破，说“这只是在依照剧本演出的一场戏”，于是，有的固执的追问者会有一种被欺瞒的感觉，就像宋代朱淑贞《读史》里说的，“笔头去取千万端，后世遭它恣意瞒”^②。

① 关于周敦颐的地位，可参见邓广铭《关于周敦颐的师承和传授》，《邓广铭治史丛稿》213页，北京大学出版社，1997。其实侯外庐《中国思想通史》、李泽厚《宋明理学片论》都看到这一点，指出他在思想史上的位置，与历史并不合，“其崇高地位多出后人追拟”，但哲学史与思想史却都依然把他放在北宋理学的前面，仿佛宋代思想史还是从他那里开始的一样。见侯外庐《中国思想通史》第四卷上册502页，人民出版社，1959；李泽厚《中国古代思想史论》536页，人民出版社，1985。

② 《朱淑真集注》前集卷十，117页，浙江古籍出版社，1985。

二

意识形态的压力、价值观与感情的好恶、思路与方法的偏好、时势与政治的需要、历史资料的缺失和残存的偶然性都会影响“历史”的叙述

毫无疑问,我们应当承认,无论是古代还是现代,意识形态的压力、价值观与感情的好恶、思路与方法的偏好、时势与政治的需要、历史资料的缺失和残存的偶然性,虽然都无关“过去”的事实,却都会影响“历史”的叙述,不在场的阴影始终笼罩着在场的书写者,所以“过去”与“历史”的裂隙越来越大^①。但问题是,仅仅把“历史”当作“文本”,把“过去”与“历史”分开,虽然使那层本来以为透明的玻璃彰显,使历史的读者意识到“文本”的存在,并开始追究“文本”的真实性,但是,它还只是引起了对历史文本的置疑,而这种置疑本来就是存在于历史文献的考据学传统中的。在中国,《伪书通考》与《续伪书通考》已经把好多文献都摆在聚光灯下,宋代和清代的考据家的怀疑精神和考据技术已经把很多典籍放在审讯桌前,但是,这并没有解决一个问题,即,如果真实的过去是无法追寻的,能够追寻的只是历史的书写和叙述,那么,在书写与叙述中区分真伪有什么意义?

其实,后现代历史学并不急于把这种历史叙述打入“伪史”,因为把历史叙述当成有真有伪的思路,对于后现代主义者来说似乎很“现代”,因为区分真、伪的技术和原则本身就很“理性”。他们会问,如果一切都不过是对历史的叙述,又有哪一个真哪一个假?因此,后现代历史学对于历史真实性的质疑并不是我们通常说的“去伪存真”,甚至也不是“伪史料中有真历史”。我们记得,“伪史料中有真历史”这句话曾经赢得一片赞誉,它在中国历史学家的理解视野中,大概主要是说,如

^① 按照怀特的说法,历史的话语是通过“形式论证”、“情节设置”和“意识形态的暗示”这三种策略来自我解释,并取得合理性的,参看盛宁《人文困惑与反思》166页,三联书店,1997。

果能够考证出有意作伪的文献的时代与作者,就可以把可疑的“伪书”变成真正的“史料”^①。不过,这里还有一些尚可进一步分疏的地方,首先是,中国所谓的“伪书”之伪,常常针对的是它的时间与撰人,晚出的冒充早先的,好像小酒厂假造陈年老酒,名声小的假称名头大的,仿佛是现代批发市场上的水货谎称名牌,这里并不涉及那些公开打出旗号来的历史著述,凡是“行不改名,坐不改姓”的,在传统史学看来一律属于真的文献,可以领照经营;其次是,一旦这些“作伪”的文献被揭穿了老底,找到了撰人,那么它就可以当作真实的历史资料继续使用,仿佛海关把走私和伪造的商品挂牌出售,废物终于可以再次利用一样,这时它就“弄假成真”。可是,真的也罢,假的也罢,这些是否都是出自人工的“叙述”,所有这些被“叙述”的“历史”,当它们被验明正身以后,难道就真的呈现了“真实的过去”了么?

按照中国传统的文字分析来看,“伪”不过就是“人为”,伪书是那些有意写作的人撰写出来的,然而,“真”其实也是“人为”,那些真史也是有意写作的人写出来的。同样是所谓“有意”,就是说,凡是人为的叙述,都潜藏着某种“有意识的组织与设计”,那些看起来天经地义的、确凿无疑的叙述,所以能够得到“天经地义”、“确凿无疑”的评价,只是由于他们的“有意识的组织与设计”符合了某个时代的“共识”,所以大家都以为它们是“真实”。然而,用福科(M. Foucault)的话来说,这些“共识”就是由“对事物的认知、描述、记述、表达、分类和理解”的方式支持,并由一系列的“词语”构成的,这时,“知识”就以“共识”的名义确立了合理性,并成为“权力”(power),它确立了那个时代的是/非、真/伪等标准,而处在那种“共识”中的人“叙述”出来的历史,渐渐就成为后来的人们想象中的“真实”。可是,当这种“叙述”的“历史”被阅读者当作“真实”的“过去”

“叙述”的“历史”被阅读者当作“真实”的“过去”而延续下来的时候,历史的帷幕就遮蔽了过去

^① 如陈寅恪《梁译大乘起信论伪智恺序中之真史料》,《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980。

而延续下来的时候,历史的帷幕就遮蔽了过去^①。可能,我们今天阅读的“历史叙述”真的是像福科所说的这样,在权力关系中形成的,所以,作为思想史教授的福科把自己的研究定位为,发现我们现在所相信的历史、知识和理论,“是在什么样的基础上成为可能的,是在什么样的知识系统中被建构的,究竟是什么样的历史条件下,思想才会出现,科学才会确立,经验才会被反映进哲学,理性才会形成”^②,这可能就是他的知识考古学,考古的意思其实是发掘现在我们那些看起来天经地义的“知识”、“思想”和“信仰”层层堆积的地层,看看它是如何被“权力”历史地建构起来的。因此,这些所谓“真实”的历史叙述,既然它的背后也有“有意识的组织与设计”,那么它与那些所谓是“伪造”的历史叙述,实际上都隐含了一个“观念”或“思想”,当我们不是在追究它所叙述的“历史”是否就是真的“过去”,而是追究这种历史背后,那些有意识的组织和设计的“叙述”,是如何变化的时候,它就成了观念史或思想史,所谓“伪史料中有真史实”的意思,也许可以从这一思路理解。

① 好几年以前,我读福科对监狱、精神病院以及性等等问题的研究,觉得他有些刻意立异,不过也觉得他的想法相当有震撼力,比如在《癫狂与文明》中,他分析精神病院的由来,是由一群自称为“理性”的人,运用“权力”把另一部分人称为“病人”,并用围墙把他们囚禁起来,因为“理性”已经成了天经地义的真理的代名词,而这种真理已经成了权力。这让我想起古代的“狂泉”故事,据说全国人都喝了狂泉之水而处于癫狂状态,唯有国王保持着理智的清明,于是合国狂人对国王心生怜悯,认为他仍然处在癫狂中,于是他们在这样的“共识”中,运用共识的“权力”强迫国王饮下狂泉,变成与他们一样的人,于是三呼万岁,同贺国王的新生。而他在《规训与惩罚》中则指出,所谓代表正义的监狱、刑法、律文,实际上是通过示范、暗示、象征等等规训手段,把权力所认同的“知识”变成了“共识”,最初的血腥的暴力惩罚渐渐让位给了严肃的戏剧仪式,“公众的记忆将会以传闻的形式复制法律的严峻话语”,于是这种获得“共识”地位的规训与惩罚,就掩饰了历史上的不公正性,暴力就通过知识的形式遮蔽了它的权力背景。

② 《事物的秩序》(The order of things) p. 21—22, New York, Random House, 1970。

因此,思想史也许不必刻意“去伪存真”,分辨历史文献的真与伪只是第一步,更重要的一步倒是应当重点去发掘这些叙述背后的支持观念系统。例如在“正统论”支持下,有时历史是从汉到蜀到晋,又从东晋沿着南方而进入隋唐的,有时是从汉到魏到晋,又从东晋沿着北方进入隋唐的,与其去分辨究竟哪一个真实,还不如去检讨两个叙述之间的嬗变。正如福科所说,历史叙述中充满有组织的设计和有意识的改写,而这种经过设计和改写的“历史”之所以成为了真实的历史,变成我们接受的“知识”,是由于“权力”,“权力产生知识,权力与知识是直接相互指涉的,不相应地建构一种知识领域,就不可能有权力关系,不预设和建构权力关系,也就不会有任何知识”^①。于是,在后现代历史学中,追问在权力支持下的知识建构,和知识参与下的权力形成历史,就成了相当吸引人的领域,一个很好的例子是萨义德(Edward W. Said),他的《东方学》(Orientalism)就深刻地揭发了,所谓“东方”知识以及“东方学”,如何参与所谓“东方”历史真实性的建构,也深刻地指出,源于西方的这种权力与知识格局如何虚构了东方的历史,并使它成为“常识”^②;同样一个很好的例子是,我们可以看到,《联共(布)党史》中的“五阶段”论,是如何影响着中国历史的叙述,并用苏联式的历史话语、历史时间、历史视角来重新建构中国历史的,这种也是从西方过来的社会史框架,一方面瓦解和重组着中国传统历史叙述中的“王朝”体系,一方面设计和建构着西方语境下才能理解的历史体系,比如“封建社会”,比如“资本主义萌芽”等等,在思想史中,由哲学领域挪借的“唯物”与“唯心”,从进化理论挪借的“进步”与“落后”,从阶级理论挪借的“奴隶主”与“奴隶”、“地主”与“农民”等等,建构

所谓“东方”知识以及“东方学”

① 《规训与惩罚》(Discipline and Punish——The Birth of Prison),26页,刘北成等中译本,桂冠图书股份有限公司,台北,1992。

② 萨义德(Edward W. Said)《东方学》,王宇根中译本,三联书店,1999。

了一整套叙述的框架与术语,截长续短地选择和切割着我们的思想史。但是,这是一种“权力”构成的“知识”,又是由“知识”的“权力”把它变成我们的常识,我们很长时间生活在这种“日用而不知”的常识中,于是当我们试图回到这些框架和概念还没有形成的时候,试图重新来叙述历史的时候,我们又发现,如果我们不使用“生产力”、“生产关系”、“阶级”、“资本主义”等指向明确的词语,我们差不多已经不知道用什么样的“写法”来清晰地表达一个有意味的中国历史与中国思想史了^①。

恰恰就在这“写法”里,有思想的历史

可是,恰恰就在这“写法”里,有思想的历史。这些被有组织地设计与建构起来的历史叙述,也在重新叙述历史。层层积累的伪史也罢,被重重包裹的外壳也罢,当人们小心翼翼地剥开这些层层包裹的历史叙述时,发现这些伪史与外壳同样已经成了过去的历史,第一层记载的可能是一个虚构的故事,但遗留下来虚构故事的心情,第二层记载的可能是一个枝蔓的事件,但遗留下来选择事件的意图,第三层记载的可能是一些人物的事迹,但遗留下来记载人物的标准,第四层记载的是用一套后设概念包裹起来的思想,但遗留下来的这层包裹却坦率地呈现着包裹者的思路。思想史可以津津有味地历数这

^① 这种情况其实与后殖民历史学理论视野中的非洲状况是很像的,正如斯切布隆(David Schoenbrun)、哈利斯(Patrick Harries)、莫定比(V. Y. Mudimbe)、洪托基(Pauline Hontoudji)等人关于非洲大湖区土著抗争史、祖鲁人在南非的传统与现实、非洲的历史与哲学等等研究所表明的一样,他们的研究揭发了在西方权力与话语笼罩下,非洲历史被遮蔽的过程,当西方殖民者的权力长期控制下,西方人已经把非洲历史重新书写和叙述了,在西方话语中的非洲历史,其实是由西方视角出发的“形象搜寻”,需要从非洲寻找的东西实际上是西方人塞到非洲的,西方人已经把非洲的历史与文化建构好了。可是,由于文化长期被殖民,所以当非洲人独立时,突然发现在理解自己的历史时,根本无法建构自己的历史,也无法通过这种对历史的认同来动员民族的文化意识,于是,非洲人只能首先解构这些西方人建构起来的重重伪史,才能够重新发现过去。而中国历史学在很长时间也处在“无语”状态,似乎不用那些词语或概念,就无法描述中国历史。

些包装,并在包装中看出历史,于是,一件一件地剥开,一层一层地发掘,一重一重地破解,当这些心情、意图、标准以及概念系统就像考古的地层关系一样被连续起来,这个“连续”就是一个“过去”的思想“历史”。如果把思想史研究比作是一次纸上的考古发掘或时间地图上的旅游,那么,这些思想痕迹的一一发掘,就实现了一次思想史的“考古”与“历险”。于是,不必特意把“史料”看成是“真”与“伪”,更不必把“真”与“伪”分出价值的高下,无论真伪,它都包含着思想的历史。明代丰坊造伪,已经被研究者发掘出伪经中的意义,就算古文《尚书》全伪,那么在汉代人相信孔壁伪经的心情中,在这种有意造伪的意图中,在后人判断真伪的标准中,不也能看到很多思想史曾经忽略的内容么?马可·波罗的《游记》是真是假曾经有过很多争论,可是西方出现这样的书,无论真伪,它是否表露着西方人那个时候的东方观念?《光明之城》可能是伪书,不过这种现代造伪的故事里,又有什么西方世界的思想痕迹?就连中国最早发现美洲的神话也是如此,反驳这种神话的历史学家从来不把这一神话当做十九至二十世纪中国民族主义建构的文献,却在争论没有可能出现结果的情况下,反复争论这种发现是否可能。其实,从这个问题成为问题,从1897年《经世报》开始的一百年中的中国与西方谁先“发现”美洲之争上,既体现了东方民族自觉的思潮,也表现了东方和西方所谓的文明民族在面对美洲土著人时,同样潜藏在心底里的狂妄与自大。而一个世纪的争论,时起时伏,不正与不同时代的国家民族的历史处境相关联么?

三

我曾经因为强调“写法”而遭到非议,其实,也许批评者并没有理解“写法”的意义。由于“历史”与“过去”发生了差异,而“历史”成了一种“叙述”,所以“叙述”本身,以及这种“叙述”

“写法”成了“问题”

的历史建构过程就成了一个中心话题,德雷说,“人们宣称,叙述(narrative)只是历史学家经常‘写下’他们在严格意义上的历史调查过程中所发现的东西的一个途径”,于是,“写法”就成了“问题”。因为,首先,写法的背后即写什么和如何写,都拥有权力的支持;其次,写法的改变,意味着秩序、观念、视角、视野的改变;再次,写法的变化,就是思想史的变化,或者用福科的理论术语说,就是“权力与知识之间关系的变化”。

支配历史
学家手中
的笔的,还
有更多的
因素

按照加尔布雷斯(John Kenneth Galbraith)的说法,权力的来源有三:一是人格,二是财产,三是组织^①。如果说古代社会的话语权力来自官府、官员、乡绅以及宗教人士,现代社会里更多的话语权力则被“组织”垄断,这个“组织”广义的范围,包括占有了意识形态合理性的政府与政党,也包括现代社会中的报纸、杂志、电视、广播等传媒,还包括了学校等教育系统,他们承担着把“知识”变成“共识”,把“共识”变成“常识”,并通过这种日用不知的常识构成控制的权力。具体到历史学,尽管历史学家掌握着“叙述”的能力,但是支配历史学家手中的笔的,还有更多的因素,正如詹京斯说的,一是历史学家共同认可的写作模式,这种“写法”背后就有“共识”的权力,二是学院训练的规格,这涉及了教育制度,三是学术社群的压力,历史学家也是一个团体,团体中的认同与排斥达到相当威慑力,特别是权威的威慑力,四是出版社与刊物的审查制度,这背后更与“权力”与“意识形态”有关。所以,当一个“过去”被当作“历史”而“叙述”出来的时候,它就成了“知识”,特别是当这种知识又被权力认可而成为“常识”,写入用于考试的教科书,被当做辞典诸如百科全书的条目,它就仿佛拥有了逃避追究的豁免权。可是,现在后现代历史学却要用“知识的考古学”追问“知识的合法化”过程,它“怎样证明自己的证据?或者回答更普遍的问题:谁决定真理的条件?”

^① 《权力的剖析》(The Anatomy of Power),刘北成中译本,9页。

应该指出,后现代历史学的思考有时是深刻的“洞见”,但有时也因为它的深刻而成为“不见”,作为思考的资源,没有必要照单全收。不过,可以承认,它最深刻的地方在于它对普遍性共识的质疑,对那些看上去似乎天经地义的道理的追根究底的追问。同样,中国思想史上也有很多可以追问的问题,比如,我们今天所谓的“中国伦理”,真的是与生俱来的拥有正当性吗?过去,我们倾向于相信,古代中国伦理道德的正当性,是有史以来的“共识”,被书写的历史总是告诉我们,汤之贤,纣之恶,尧舜禹汤文武周公孔子,一直遵循着这种“共识”,即维护个人的谦让、家庭的和睦、社会的秩序,也就是说,从古代以来中国就有很文明的“传统”。但是,我们今天重新审视这种“共识”,对它追问来源,似乎察觉到事情并不是这样。比如说,考证儒家的宗教性起源,追寻“儒”之文明是如何渐渐被权力凸显与确认,我们发现文明的“传统”不过是一个被时间和权力共同建构的东西;又比如说,研究道教在七世纪以前的组织形式、授度仪式和祈禳方式,发现那些用所谓文明的眼光看上去很丑恶的东西,在过去人们心目中其实并不那么“丑恶”,其实,它的正当性是在“权力”的压迫下逐渐消失的;再比如说,研究唐宋时代一些习俗的演变,诸如乱伦与性、以力取胜的行侠、杀人祭鬼的风俗、淫祀和淫祠,它们如何逐渐失去正当性,从社会生活的中心转向边缘,而所谓文明如何从都市扩张到乡镇,从汉族弥漫到异族,就可以发现所谓“华夏文明”与“儒家伦理”,其实是逐渐由权力确立它的合法性与合理性,由权力将其扩张与辐射到整个中国,并由时间把它渐渐积淀成“历史”,皴染为“传统”的。

事实上,古代中国历史学从不避讳这种由于“权力”与“知识”关涉而形成的“写法”,所谓“春秋笔法”与“美刺说”,并没有把“真实”当做它的终极追求,它把书写历史当做一种奖惩的权力,同时也把权力的认同当做奖惩的依据。每一部正史中一开头的“天授王权”的传说故事,背后都是皇权的支持,而目的都

后现代历史学的思考有时是深刻的“洞见”,但有时也因为它的深刻而成为“不见”,作为思考的资源,没有必要照单全收

古代中国历史学从不避讳这种由于“权力”与“知识”关涉而形成的“写法”

是为了维护权力的合法性,编织神圣家族谱系的传说,正是为了建构“奉天承运”的神话,而编造“陈桥兵变,黄袍加身”的故事,其实也和编造“赵匡胤千里送京娘”的故事一样,无非是以“共识”中的道德伦理来构造赵宋王朝的合理性;至于处理“遗民”与“贰臣”的不同,正证明了前朝与新朝的不同叙述,就可以在历史中改变这些过去人物的身份,而历史叙述中使用新的时间(历法、年号)、新的象征(五行五色等等)、新的称谓(官职等等),其实也就改变了叙述,而改变了叙述,也就改变了历史,尽管,实际上“过去”并没有改变。因此,重新考察历史叙述,把“叙述”本身当成层层积累的“历史”,其实能够发现很多过去被“叙述”遮蔽的东西,于是这里可以悬置“真”、“伪”,一切都在叙述,正如福科所说,“传统形式的历史仅仅致力‘记忆’过去的各项遗文遗物(monuments),将这些‘文物’转化成为‘文献’……在我们的时代里,历史就是将‘文献’再转化为‘文物’的过程”^①,按照他的思路,对“知识系谱”的这种考古学研究,可以发现知识形成过程中所遵循的规则、标准、程序,而这些规则、标准、程序中就有各个时代的分类、信念与习惯,我们可以从这种知识系谱的追寻中,发现历史如何移动,从中心到边缘,从边缘到中心^②。

四

顾颉刚等人在二十世纪二十年代提出过,历史是由层层积累的伪史构造的

最后顺便说一段往事。在我与学生们一起讨论这一问题的时候,有的学生提出来,这是否意味着后现代历史学在重新提起旧话?因为,顾颉刚等人就在二十世纪二十年代提出过,

① M. Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, 1972, 王德威译《知识的考掘》75页,麦田出版,台北,1993。这里的“遗文遗物”直译应当是“纪念碑”,大概译者是为了符合知识考古的语境,才这样翻译的。

② 参看盛宁《人文困惑与反思》93页。

历史是由层层积累的伪史构造的。

的确，顾氏有过这样的说法。那么，让我们把顾颉刚的几段话先抄在下面：

中国古史全是一篇糊涂账，二千余年来随口编造，其中不知有多少罅漏，可以看得出它是伪造的，但经过二千余年的编造，能够成立一个系统。

（古史）发生的次序和排列的系统恰是一个反背。

（禅让）是战国学者受了时势的刺戟，在想象中构成的乌托邦。^①

看上去，古史辨派似乎与后现代历史学一样，要瓦解传统历史系统，重新寻找它构成的知识系谱，要找出“这个古史观念是从何时、何地或因何事而来的，为什么要来”，但是，在仔细的研究中，我们必须指出的却是它们本质的差异。首先，“古史辨”毕竟相信历史有一个本真的存在，历史学的目的就是剥开层层包裹的“伪史”而呈现历史的“真实”，而且历史学也可以“去伪存真”。然而，后现代历史学却把“历史”与“过去”分开，把过去的真实存在悬置起来，历史学的目的却只是追问“文本”与“叙述”；其次，正是因为这种差异，“古史辨”的中心只是在“辨伪”，剥去的东西只是“随口编造”的废弃物，而后现代历史学却特别关心的是，既然这种“作伪”的文献本身已经成为历史系谱中的积累层，而且这种文献构成的“伪史”已经与不可重复的“过去”有“反背”的恰合，那么清理与发掘这种“反背”的历史系谱是如何被建构起来的，就有了相当深刻的意义；再次，古史辨的历史学方法，只是针对“过去”而存在的，虽

古史辨派
与后现代
历史学的
本质差异

① 《启事三则》，1923年10月20日，《古史辨》第一册，187页。《自序》，《古史辨》第一册，52页；《讨论古史答刘胡二先生》，《古史辨》第一册，138页。

然它确实瓦解了旧史学,并与当时反传统的激进主义相呼应,参与了当时的新文化运动,表现了它符合现代性(modernity)的一面,正如王汎森所说,它使传统史学发生了松动,使旧资料之间的关系发生了位移,使历史重写成为可能^①,但是它也许还是在“六经皆史”的思路延长线上,在追求所有历史文献所负载的“真实”,因而它也仍然处在现代历史学的范围中。它所引起的思想史震撼,比如论证儒家传说之为作伪而导致的神圣性瓦解、传统经典权威的失落所引起的民族认同符码的变化、历史改写而激活的同一性思想重组,都需要思想家的一系列解释,才能进入思想史视野中。但是,后现代历史学对于当下却有直接的关涉,因为它是一个逆向的反溯,它把历史与它获得真理性权力的唯一依据“真实”剥离,确定历史与过去的分别,从“六经皆史”进一步走向“史皆文也”,它追求的是,揭发我们现在习惯的“常识”是怎样被建构起来的,现在的历史叙述是在什么样的“权力”格局中被确认它的“常识”地位的。因此,它是针对现在时的“知识体系”的质疑,当它追问这种权力与知识的互动关系时,它恰恰就在瓦解现在知识与思想的“不言而喻”,质问这种知识和思想的现代性建构,并把这种建构本身也置于不断流动的历史时间中。

我本人并不认同后现代历史学把“过去”与“历史”分开,把“历史”降格为“叙述”的思路,尽管它有相当深刻的意义

其实,我本人并不认同后现代历史学把“过去”与“历史”分开,把“历史”降格为“叙述”的思路,尽管它有相当深刻的意义,但也有相当偏颇的地方,正如我前面说的,它有“洞见”也有“不见”。也许,我更倾向于在“现代”与“后现代”之间,像一位朋友说的那样“弱水三千只取一瓢饮”。对于后现代历史学,特别是对于时下一些号称“后现代”的研究者过分远离历史学的基础知识和方法,凭着一己的想象叙述“历史”的做法,我始终觉得,那也许只是假借着“后学”口号书写自己旗帜的“伪后现代历史学”。因此,对于后现代历史学,我坚持要问的

^① 《古史辨运动的兴起——一个思想史的研究》,时报出版公司,台北,1993。

一个问题是，如果想要成为严格的历史学，它是否能够确立一个最后的边界和限度？我以为这个最后的边界和限度是——

承认还是不承认有一个确实存在的“过去”，并确认每一个历史学家的“叙述”以及“文本”都要受制于这个曾经存在的“过去”？其实，至少在我们这个时代，每一个历史叙述都在无意识地追求“趋近真实”，特别是在关于历史事件、历史人物与历史过程的叙述中，由于各种考古遗迹、文献档案、口述资料、回忆传记以及其他史料的存在，人们不可能把“过去”与“历史”彻底分开，像文学创作一样“无中生有”，进行想象甚至幻想。因此，只能在“历史的重构”中叙述——在“过去”已经成为过去以后，首先要有重构、显现，才能进入“叙述”——历史并不是“过去”的无序的堆积和散乱的拼凑，它也并不是一个关于虚无(nothing)的文本(text)，你不可能把实在的、曾经发生过的，并残留在各种遗迹、文献、记忆中的“过去”完全放逐。能够面对殷墟那个巨大的遗址说“殷商”与“夏”一样不存在么？能够面对二十四史的记载说历史上的王朝是虚构的么？尽管理论上可以因为人们不可能都相互了解，而把一个国家解构成为“想象的共同体”，但是，没有人能够说在这同一区域、说同一语言、有同一风俗习惯的人们，他们的“传统”与“过去”是一种想象的虚构。所以，至少应该坚守最后的界限：由于残存的遗迹、文献与历史资料，历史叙述有了一个相当的限制，那就是“指向真实”作为最后的边界的存在。而正是还需要“指向真实”，历史学也还有一些必须的基础的东西，那就是关于字词、文献的知识和关于历史事件、人物和制度的常识，它还不能像小说一样随心所欲地虚构和叙述。

应当说，后现代历史学的某些思路，相当适宜作为一种思考资源应用在思想史的研究领域中，因为思想史在某种意义上来说，就是“关于社会、人类和历史的知识与观念”是如何在背景中被建构起来的历史时间系谱。由于思想史讨论的“思想”，不仅是一个无法再现的“过去”，而且是生活在这个“过

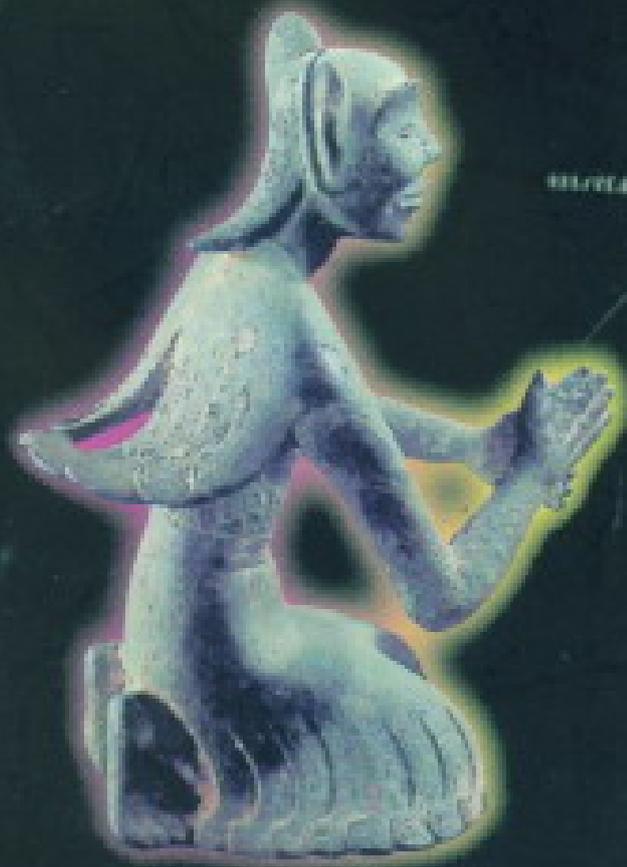
承认还是不承认有一个确实存在的“过去”，并确认每一个历史学家的“叙述”以及“文本”都要受制于这个曾经存在的“过去”

“指向真实”作为最后的边界的存在

去”中的人的无法重复的想法,比起曾经存在于过去的王朝、人物、事件、制度等等,它更像是只能通过体验、想象与记忆来传续的东西。通过体验,后人理解前人的思想,通过想象,人们把思想还原在当时的语境中推衍出意义,通过记忆,人们把思想当做资源。正是通过思想史家的体验、想象与记忆,“思想”被建构和再度建构,于是形成的新的思想,新的思想延续着旧的曾经有过的思想,于是构成“历史”,而这些“思想”的“历史”又恰恰只能由文本叙述作为中介来“传达”、“再现”及“传播”。因此,在这个意义上,后现代历史学关于“史皆文也”的思路,确实像当年的“六经皆史”一样,有极其深刻的富于启发的洞见,而克罗齐“一切历史都是当代史”和科林伍德的“一切历史都是思想史”的说法,就在这种意义上,才终于都有了落实处。

中国思想史

第一卷 七世纪前中国的知识、思想与信仰世界



葛兆光

著



复旦大学出版社

B2
G2862
/

中国思想史

第一卷

七世纪前中国的
知识、思想与信仰世界

葛兆光 著



A0978002

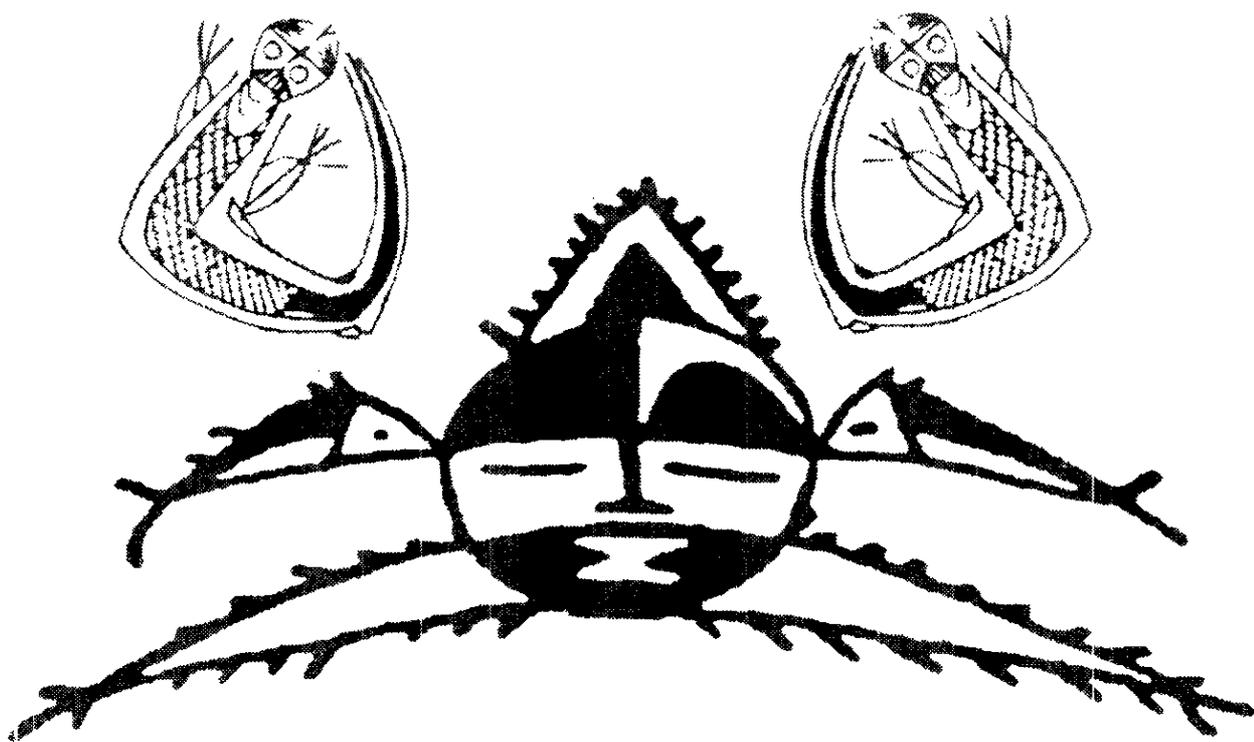
复旦大学出版社

中国思想史

第一卷

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

第一编



引言 遥远的古代

“思想”的历史要讨论的就是古往今来人们想什么,怎么想

“思想史”顾名思义要说的是思想的历史。在汉字里,“思”和“想”这两个字都从“心”,古人说,“心之官则思”,那么,“思想”的历史要讨论的就是人类思索问题的历史,用一句简单的话说,就是讨论古往今来人们想什么,怎么想。而“史”这个字,有人说,这个字的字形象征“公正”(像一只手持一个“中”,表示不偏不倚);有人说,这个字的字形代表了“记载”(像一只手持笔,在史册上写);不管怎么说,历史是追溯过去,寻找人类的良心与尊严,发现自己的传统和渊源的一门学问,而这门学问以时间为基本线索,所以,思想的历史一定要从遥远的古代讲起。

我们说“遥远的古代”,有人会问:古代究竟离我们有多远?这是一个历史学家也常常问自己的问题。从物理意义的时间上,我们当然可以说,古代离我们有四千年、五千年,有的书里就说“中华五千年历史”,但是从思想意义的时间上,我们似乎会感到,古代和我们的距离实在很难说。虽然,有时我们觉得古代离我们很近,我们仍然生活在这块土地上,我们仍然用着古人写过的汉字,甚至至今还沿袭古人生活的一些习惯,绵延不绝的传统把古代变得似乎很近,近得仿佛我们可以与古人直接对话。但是,更多的时候我们觉得古代离我们实在遥远,遥远到我们不知道古人究竟在想什么,怎么想,因为历史既然已经翻过了五千年,五千年的时间在我们面前就已经变成了几部书、几页纸、几片甲骨、几件铜器、几处遗址,在这些被我们叫做历史资料的东西上,本来蕴藏着古代人的思绪、感受、心情,可是如今我们已经很难在这些当年的实物中重建古人生活的实际图景,更看不到他们心里的思想与情感了,他们做的、说的、想的,早已随他们的生命消失,当我们想再次与古人进行思想史的对话时,我们感到了“遥远”,因为我们感到了“陌生”。

“陌生”常常使后人无法真切地想象和理解前人,甚至包括历史学家和他们的著作。历史书常常把历史写得很清晰,清晰得让人觉得诧异,也常常把历史说得很简单,简单得仿佛历史就只是那

些被书写出来的几件事情和几个人物，特别是隔了时间的重重帘幕，他们不能身历其境，只能借助文献的记载，想象古代生活和思想的世界，可是，时过境迁，即使是训练有素的历史学家也不易体会当时的风尚和当时的心情，所以笔下的历史常常并不见得真实，特别是思想的历史。

看一个例子，七十年代在湖南长沙马王堆西汉墓出土的帛书《十大经·正乱》中，曾经记载了被后人称作“人文始祖”的黄帝的事情，“黄帝身禺(遇)之(蚩)尤，因而禽之。剥其□革以为干侯，使人射之，多中者赏。制其发而建之天□，曰之(蚩)尤之旌。充其胃以为鞠，使人执之，多中者赏。腐其骨肉，□之苦醢，使天下噍之”^①，这个故事很残酷，不过可能很真实，在今天发掘到的古代早期如安阳的殷商墓葬中，就有不少杀人以殉的例证，在甲骨卜辞中，也有不少杀人以祭的记载，如属于殷商时期的铜山丘湾社祀遗址，那里有四块象征着社神的天然大石，附近留下了二十具被人用石头砸死的人骨架和两个人头骨，据推测他们是被杀来作祭祀品的^②。不仅是杀普通人或俘虏殉葬，就是古代的大旱时节，也要拿巫覡来焚烧，以取悦神灵，祈求降雨的^③，殷商时代的甲骨卜辞中有“焚小母”、“焚妣”、“焚永女”、“焚嫫”……，据说就是焚烧女性巫覡来求雨。有的研究者指出，有一片甲骨上的卜辞显示，有时一次祈雨甚至会连续祭祀五天，焚烧两个女巫，而这种今天看来很“野蛮”的举动，竟然一直延续到我们以为很文明的时代^④，《左传》僖公二十一年就记载过“夏大旱，公欲焚巫尪”^⑤。被称为文明开端的周文、周武时代也一样，当我们读到《逸周书》中的《克殷》、《世俘》篇时，总会感到传说中理性和文明的圣贤，竟然如此的残忍和谄媚，周武王打败了商纣王，杀得血流飘杵，到了商都，还要用箭再四射仇人的尸体，要用剑砍斫对手的首级，要杀戮很多俘虏

① 《马王堆汉墓帛书·老子乙本卷前古佚书释文》25页B，文物出版社，1974。

② 参见俞伟超《铜山丘湾商代社祀遗迹的推定》，《先秦两汉考古学论集》55页，文物出版社，1985。

③ 裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983。

④ 参看宋镇豪《夏商社会生活史》494页，中国社会科学出版社，1996。

⑤ 《十三经注疏》，中华书局影印本，1811页，1979。

来祭祀,要把象征天命的九鼎和传达神意的巫祝都迁回自己的地方^①,就像迷恋血腥的野蛮人一样。看上去,那个时代笼罩的仿佛是一种今天已经很陌生的神秘、庄严、诡诞的气氛,这种陌生,就使我们感到了“遥远”。我们会问,这种在今天所谓文明的尺度中只能称作“野蛮”的故事是真的么?如果是真的,那么遥远的古代人是怎么想的,那个时代人们心里是否另有我们已经无法理解的一种文明尺度?如果是后来的传说,那么传说者为什么会把这种故事当做英雄的业绩津津乐道,他们的时代对于“野蛮”一词的理解是否与今天已经全然不同?

所以,“遥远”这两个字,实在不是随便用的,因为我们现在是在谈论思想的历史,我们是透过历史资料在体验遥远的古代,可是,古人的心情、古人的思绪深深地潜藏在这些历史资料的背后,使我们无法一下子看清,历史资料又常常以撰述者的思路把古人的心情和思绪掩盖在自己的文字后面,使我们无法直接相信,于是,思想史的开端常常是朦朦胧胧的,仿佛《庄子·秋水》里说的“两涘渚崖之间,不辩牛马”^②。

那么,思想史是否应该放弃历史的追寻,就像当年的胡适,丢开唐、虞、夏、商,径自从《诗经》讲起,把“遥远的古代”用括号悬置起来?记得顾颉刚曾经在《古史辨》第一册的序中提到,胡适这种“截断众流”的做法使他们“充满着三皇五帝的脑筋骤然作了一个重大的打击”^③,但是,破坏旧脑筋并不等于重建新思路,仅仅靠这种怀疑与悬置显然是不够的,我想,因为思想毕竟是一条河流,思想史不得不寻找这条河的来龙去脉,思想史所要讲述的历史当然要从古人有“思想”之初开始。

考察古人有“思想”之初,并不是意味着要像顾颉刚所说的当年北京大学教授陈汉章一样,要用很大的篇幅在历史文献中去想象唐、虞时代^④,在神话传说中去构想上古文明的每一个细节,而是根据历史的资料和思想的理路,去体会古代人类的心情,去追溯古代人类思想的历程。这里需要有三个起码的条件:第一,当古人

追溯古代人类思想的历程,需要三个起码的条件

① 参见《逸周书汇校集注》卷四《克殷》,377页,上海古籍出版社,1995。

② 《庄子集释》卷六,561页,中华书局,1978。

③ 《古史辨》第一册,63页,上海古籍出版社重印本。

④ 参见《陈馘宸集》中所收的京师大学堂的哲学讲义,其上古部分即用了很大的篇幅讲传说时代,中华书局,1995。

真正有了“思想”。不是说古人意识中的任何活动都是思想,只有当古人的意识活动已经有了某种“非实用性”,即超越了实际生活与生产的具体意味时,它才可能是“思想”。第二,这种思想中形成了某些共识,即被共同认可的观念。就是说,思想活动有了一定的普遍性与抽象性,不能说某天某人想入非非就是思想,而是形成了一些至少在一批人中共同认可的,而且是可以说明不止一个事实的观念才是思想。第三,“思想”必须有符号记载或图像显示,因为没有符号或图像,思想不仅不能交流,也无法传下来为我们所研究,只有古人把他们的思绪与心情留在了他们的文字、图饰、器物等等之中,传达给他人,留传给后人,思想才真正进入了历史。也就是说,对于今人,只有当文献资料、文化人类学的知识和考古发现足以复原古代的一些观念,思想才真正有了历史。

那么,中国思想史的源头,就需要我们从文献资料、文化人类学知识和考古发现三方面进行全面的追寻。

第一节 重构上古思想世界：传统文献、现代理论以及考古发现

上古思想世界是一个很难解的谜，时间是一去不复返的，在那个离今天已经几千年，只能依靠古代传说、考古实物和晚期人类学调查来重新拟构的时代，人们究竟想什么，怎么想，他们并没有留下文字的直接记载，只能由后人去想象、推测和揣摩，《管子·侈靡》有一段对话说：“问曰：古之时与今之时同乎？曰：同。其人同乎不同乎？曰：不同。”^①古人和今人虽然都在同一个时间过程中生存，但是不同时间阶段的今人与古人，所思所想其实已经大不一样，所以这些想象、推测和揣摩，也未必真的能够重现古代，只是说我们尽可能地经由这些途径，去探寻和重构最接近真实的上古思想世界。

我们现在看到的关于上古的文献资料，其实大多已经是远离了上古的文化人的想象和追忆，而不是上古人自己的实录和记述，事隔许久，回忆常常会带有很浓厚的情绪，“追忆”就像“怀旧”这个词所表示的那样，往事给人带来的往往是一种隔帘望月式的憧憬和向往，时间把许多人们不愿意回忆的东西过滤出去，留下来的总是想象中值得留恋的事情，于是，追忆中的古代往事很美妙，特别是当追忆者对现实不那么满意的时候，对古代的追忆就成了他们针砭现实的一面镜子，这面镜子中显示出来的总是温馨的历史背影。

大同世界：天下、
领袖、村落

流传下来的有关这一方面的古代文献中，最有代表性的记载包括了《礼记·礼运》、《老子》第八十章、《黄帝内经素问·移精变

^① 《管子》卷十二，上海古籍出版社影印清光绪初浙江书局《二十二子》本，138页，1985。

气论》、《韩非子·五蠹》、《鹞冠子》第十三篇等等。从这些文献中可以看到，当古人想象更古时代的历史时，他们也承认古代生活世界的艰辛，“往古之人居禽兽之间，动作以避寒，阴居以避暑”^①，“昔者先王，未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢（郑注：寒则累土，暑则聚薪柴居其上），未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛，未有麻丝，衣其羽皮（郑注：此上古之时也）”^②，“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇”^③，看来他们也能够想象上古的种种艰难。从“燧人氏”、“有巢氏”、“神农尝百草”，直到“大禹治水”，这些故事就透露了他们对上古生活的理解，要发明火、保存火种，才能吃上熟的食物，要像动物一样筑巢在树上居住，然后才学会在地上建房屋，要经历种种艰难的尝试，才知道什么食物可以食用，特别是洪水到来的时候，“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天”^④，大概是很困苦的。不过，除了少数极端的现实主义者如韩非等人之外，大多数以批评为己任的知识阶层中人由于对自己所处时代的不满和埋怨，常常把遥远的古代当成了寄托理想的时代，在想象中寄寓了太多的理想色彩，把眼前实有的心情转化为遥远的渴慕，再把幻想中的遥远故事作为眼前世界的镜子。于是，在他们的笔下，上古往往是美丽而恬静的，就像后世陶渊明笔下的桃花源，《礼记·礼运》里说，古代是一个大同社会，在那个时代，“天下为公，选贤与能，讲信修睦……老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养”。《鹞冠子·备知》中则说，那时代里，“山无径迹，泽无桥梁，不相往来，舟车不通，……有知者不以相欺役也，有力者不以相臣主也”^⑤。尽管他们也知道那时代“民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害”，但那时候的心情是平静的，生活是安定的，人们是平等的，思想是简单的，正如《淮南子·齐俗》中所说的那样，这是一个恬澹的时代，“民童蒙不知东西，貌不羨乎情而言不溢乎行，其衣致暖而无文，其兵戈铍而无刃，其歌乐而无转，其哭哀而无声。凿井而饮，耕田而食，无所

① 《黄帝内经素问》卷四，《二十二子》本，890页。

② 《礼记·礼运》，《十三经注疏》1416页，中华书局影印本。

③ 《韩非子》卷十九《五蠹》，《二十二子》本，1183页。

④ 《尚书·尧典》，《十三经注疏》122页。

⑤ 《鹞冠子·备知》，《道藏》太清部，颠，27册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988。

施其美,亦不求得”,也就是说,那是一个混沌而淳朴的世界^①。归纳起来说,传世文献中记载的上古,大概是:

(一) 各个安定的村落是人们生活的基本单位,人们日出而作,日落而息,生活平稳而安定,尽管获得的很少,但人们的贪婪和野心都没有萌生,他们在朴素的生活里保持着朴素的心境,而朴素的心境就是社会安定的前提,正如《鹖冠子》第十三篇《备知》所说的,“山无径迹,泽无桥梁,不相往来,舟车不通。何者?其民犹赤子也”^②。

(二) 人们生活在许多自然的村落中,一些自然的村落围绕着一个较强大的“城”形成共同体“邦”,这些自然村落的共同体又属于一个庞大的联盟,村落的共同体在联盟内和平共处,人们实际上是生活在一个统一体内,这个统一体就是中国当时能够了解的“天下”。因此人们有一种意识,即“天下”不言而喻是应该统一在一起的。

(三) 统一的天下应该有一个统一的领袖,联盟的首领是推举出来的、象征了公正的伟大人物,他没有私心,就像传说中的尧、舜、禹一样,能够举贤任能,主持正义,拥有权威,他依靠一种象征的暗示与示范,使得联盟内秩序稳定,他以他个人的魅力,使美德成为不言而喻的规则。人们相信,他的权力来自他的人格,所以权力并不是私有的东西,当一个更适合承担首领责任的人出现,权力就会被愉快地移交。

回溯式的想象

但是,这并不是上古世界的实际图景,而是三代之末知识阶层中人追忆中的幻想世界。在那个时代,对于天下共主的权力瓦解和诸侯之间的武力争霸,他们希望有一个一统天下与共同领袖;对于伦理道德的崩溃和社会秩序的混乱,他们希望有一个礼制的国家与规范;对于纷争时代的人心诡譎和欲望膨胀,他们希望回归思想简单而朴素的古代。于是,他们在留给我们的文献中为上古营

① 刘文典《淮南鸿烈集解》卷十一,344页,中华书局,1989。

② 《道藏》太清部,颠,27册。

造了一个秩序井然的世界，也给我们制造了上古人们思想朴素而简单的印象。

上古的生活世界和思想世界可能真的是比较单纯和朴素，可是，仅仅是单纯和朴素，并不是上古思想世界的全部内容，更不是上古生活世界的真实图景，因为这里更多的是后人的想象与希望。透过这些被理想与希望的色彩涂抹过的图景，借助偶尔凸显的零星记载，我们会追问：上古的先民真的那么尊重和企盼那种原始的秩序么？他们真的具有那么自觉的道德意识和理智么？那个时代的思想世界真的是那么朴素与宁静么？

一切都还是疑问。

二

那么，现代理论尤其是人类学家们是如何理解上古思想的呢？简单地说，在比较早的时候，他们主要是通过调查现代世界上的一些尚未进入所谓“文明”时代的部族或民族，以此来推测那些已经进入所谓“文明”时代的人类的过去。如果说，古代文化人对于上古的回忆是一种来自自身处境的体验与想象，那么近代理论家对于上古的推测就是一种出自外在观察的推测与分析，当他们把现代与古代之间遥远的“时间”距离转化为同处一个世界的“开化民族”与“未开化民族”之间的“空间”距离时，那些在谋生技术上处于比较落后的部族就被他们当做一种历史的标本，充满了异国情调和荒野风景的那些文化现象对他们来说似乎是一种追忆自身过去历史的绝好材料。按照时间轴单线前进的简单进化论是他们的思路，他们把这些现存于边缘世界的现象当做在中心世界业已消失的历史。比如，摩尔根(Lewis H. Morgan, 1818—1881)并不能回到已经消失的时代，而只是观察了同一时代的异族，但是，他的书却叫《古代社会》，而且有一个副题，叫做“人类从蒙昧时代经过野蛮时代到文明时代的发展过程的研究”^①。

把时间距离转化为空间差异：人类学家关于“人类出于同源”的普遍主义观念

^① 摩尔根《古代社会》(1877)，扉页，杨东莼等中译本，商务印书馆，1981。可以顺便提到的是，泰勒(E. B. Tylor)在1865年出版的一本著作，名称就叫做《人类早期历史与文明的研究》。

早期人类学家,特别是英国的一些学者常常把所谓“未开化”或“半开化”民族以及缺乏所谓现代教育的人群或部族的家族、信仰、仪式、风俗、习惯,连同他们中的故事、传说、神话都作为人类文明发展史上的早期的资料,并以这些材料来推测和重构上古历史,所以曾经遭到后世相当严厉的批评^①,不过,这些批评意见却缺乏对当时时代环境的理解,因为在那个时代里,一种乐观主义的、普遍主义的人类历史观念正笼罩着所有来自西方的研究者,他们普遍持有这种“人类出于同源”的自信,也普遍持有这种“历史存在规律”的信念,他们不相信空间的差异会构成文化差异,却认为文化的不同只是历史时间的不同。现在看来,在这种自信的观念背后当然潜含着西方中心主义,但是在那个时代,这似乎是不言而喻的。于是,通过对那些如美洲印第安人、澳洲毛利人、非洲土著民的研究,他们认为上古人的生活 and 思想就像这些“未开化”的部族一样,连社会结构和思想文化都应该大同小异。如摩尔根就是从现代未开化部族的家族结构说到了古代人的家族结构,从古代人的家族构成提到了古代人的家族观念、财产观念。在早期研究人类学的学者中,摩尔根的研究是很典型的,《古代社会》对上古人类的思想分析是从“以性为基础的社会组织”开始的,从通婚制度到氏族,氏族到部落,部落到联盟,联盟到国家,社会结构从基础渐渐成长成熟,私有财产的出现及氏族内分配财产、同宗亲属内分配财产,子女继承法等三种继承法的演变,使社会分化与观念分化逐渐形成,这样,古代社会就完成了它向近代社会的过渡,摩尔根认定,“人类出于同源,在同一发展阶段中人类有类似的需要,并可看出在相似的社会状态中人类有同样的心理作用”^②。而弗雷泽(J. G. Frazer, 1854—1941)在著名的《金枝》一书的最后,也曾经说到,“人类较高级的思想活动,就我们所能见到的而言,大体上是由巫术的发展到宗教的,更进而到科学的这几个阶段”^③,西方人已经走过了这几个阶段进入了科学,而那些在丛林、山野中的未开化部

① 关于这些批评,可参见《人种学与历史想象力》,John and Jean Comaroff:《Ethnography and the Historical Imagination》,Boulder, San Francisco, and Oxford: Westview Press, 1992。

② 同上书,1877年版序言,2页。

③ 《金枝》第六十九章《告别内米》,中译本,1005页,徐育新等译,中国民间文学出版社,1987。

族却还没有走出巫术，他们的现在正是西方人的过去，考察他们现在的生活、仪式、象征、传说与神话，就是研究西方人过去的思想。同时代的列维-布留尔(Levy-Bruhl, Lucien, 1857—1939)虽然在他的著作中非常谨慎地说到，“原逻辑的思维”和“逻辑思维”之间并不存在铜墙铁壁，在原始人和现代人中都有可能兼有两种思维方式，但是，他所引证的大量(也包括来自古代中国)的材料却从背后说明，他所说的“原逻辑思维”还是一种在空间上属于非西方的，在时间上属于早期的人类的思维方式，这种思维方式在西方或用他的话来说在“地中海文明”中已经是历史，所以他的著作本来名称就是“低级社会中的智力机能”，我们可以注意，他自己给自己设定的著述目标就是指出“原始人的智力过程，与我们惯于描述的我们自己的智力过程是不相符合的”，而他相信自己“能够发现它们之间的差别在何处，并能够确定出原始人的思维的最一般规律”^①。

“人类学是一群由探索人类起源而生的问题的总名……努力于历史所不及的地方，期于重新发见人类的起源，及其在洪荒之世即所谓‘史前时代’之衍变的境遇”^②，这种受进化论的潜在支配，以人类学调查资料映证历史传说，从空间差异来讨论时间差异的研究思路曾经在十九世纪到二十世纪都非常流行，从泰勒(E. B. Tylor)到马林诺夫斯基(Bronslow Malinowski)，它一直是人类学家们理解上古生活与思想世界的主要思路，这种思路也影响到历史学包括中国的历史学，从二三十年代江绍原的《发须爪》和郑振铎的《汤祷篇》，到今天一些讨论上古历史尤其是神话的学术论著，中国历史学者们也一直沿袭着这种研究思路。当然，由于时代的变化，西方中心主义背景下的文化同源论和思想一元论渐渐在公开发表的论著中被文化相对主义与思想多元论所替代，进化论背景下的历史规律渐渐被更复杂的历史现象所消解，人类学家中也有人不断提醒人们对这种研究思路有所警惕，如列维-斯特劳斯(Levi-Strauss, Claude)就曾经在《结构人类学》中说到，“目前最重要的是帮助人类学从围绕着‘原始的’这个术语的哲学余烬中解脱出来”，因为“原始的”这个术语曾经被“陈旧的进化论”无形中添

① 《原始思维》绪论，中译本，6页，丁由译，商务印书馆，1985。

② Clark Wissler语，转引自林惠祥《人类学总论》，《林惠祥人类学论著》6页，福建人民出版社，1981。

加了很多混乱^①,正如他在这本书的一开始就说的那样,“西方文明便似乎是社会进化的最先进的表现,同时原始共同体则成了早期阶段的‘残余’,其逻辑分类反映了它们在时间上出现的顺序”^②。但是,事实上就是他本人也并不能完全能够摆脱这种空间与时间的类比和转换,从他依然经常使用的“原始”和“低级”两个词语背后,我们仍然可以发现在这些人类学家的心底,还深深地存有一个关于未开化部族的现存文化与已成熟民族的早期文明之间、关于早期文明的人类学调查与历史学记载之间的等式,“由于他们的技术与制度的古老性质,这些民族使人们想起我们已经能够对于生活在一万年或两万年前的人们的社会组织所重建的东西”^③。

神秘力量、分类
秩序、技术权威

这是没有办法的,我们不能苛求人类学,反而应当感谢人类学给我们提供的一个参考的角度,特别是他们所注意到的上古人的思维问题,更是我们研究思想的历史时应当慎重考虑的。按照他们的说法,在上古人类中,有一种与现代人很不一样的思维方式,无论任何民族的早期都不例外:

(一) 上古人类认为世界上有“神秘力量”存在于普遍的事物与现象之中,人们如果可以掌握这种神秘力量的法则或密码,人们就可以采取积极的方式(法术)或消极的方式(禁忌),来运用或躲避,这种规则一般是依靠联想而发生效力的,有时是“相似—模仿”,即通过相似性联想产生神秘力量^④,有时是“接触—获取”,即由于占有性联想产生神秘力量^⑤,其信仰的原因,都在于人类自身的

① 《结构人类学》第六章《人类学中的拟古主义概念》,中译本 107—126 页,谢维扬等译,上海译文出版社,1995。

② 同上书第一章《导论:历史学与人类学》,3 页。

③ 同上书第六章《人类学中的拟古主义概念》,109 页。

④ 比如印度将黄疸病人的黄颜色转到黄色的牲畜身上,然后将象征生命力的红色从阳光或神牛身上转移到病人身上,又比如 Groot 在《中国宗教体系》中也举出中国人在出殡时吃长长的面条,“挂面的长条应当最能抵消甚或完全消除寿衣可能给他个人带来的那种短阳寿的影响”也是用面条的“长”来联想生命的“长”。参见布留尔《原始思维》,291 页。

⑤ 比如拥有仇人的头发、指甲,就可以战胜仇人,小心保护自己掉落的牙齿,对于自己的命运极其重要,见弗雷泽《金枝》,58 页、59 页。

联想,也就是说是思维的产物,正如弗雷泽所说的:“巫术首要原则之一,就是相信心灵感应”^①,所谓“心灵感应”不是一个真实存在,而是一种暗示之后的联想。

(二)上古人类对于事物的分类与现代不同。与现代一样,古代人也曾追求一种与外在世界一致的思想的秩序,即理解外在世界秩序的整齐的思想。但是,他们相信,一切互相相关的事物与现象之间,有某种互相影响甚至是决定性的因果关系^②,换句话说,上古人的分类原则和因果规律同现代人很不一样,他们是按照他们的观察和体验对万事万物进行感觉相似性分类和主观联想式理解的,他们并不把事物与现象按照现代的物理、化学或生物学原则分别成门、类、种、属,抽象为概念,然后进行推理、判断,而是具体地、整体地去感觉与表达^③。

(三)当这种思维与话语的权力从大众转向少量精英时,思想史就开始了。一些最能干的人垄断了对世界现象与神秘力量的解释,并把它们转化为一种秘密的知识和技术,而这些知识和技术是可以普遍适用的,如祈雨、禳灾、治病、避祸及沟通人与鬼神等等,当这种权力进一步集中,就形成了文化的“卡里斯玛”(Charisma)即思想的权威^④,弗雷泽说,“君主制的出现乃是一个使人类

① 弗雷泽《金枝》,35页。又,参见第55页和56页。布留尔称之为“互渗”,上引《原始思维》,237页。

② 斯特劳斯《野性的思维》16页,李幼蒸中译本,商务印书馆,1987。按:斯特劳斯的著作中,除《野性的思维》与《结构人类学》外,《忧郁的热带》、《生食与熟食》、《看、听、读》等也已经有中文译本分别在大陆、台湾出版。

③ 布留尔称之为原始思维,斯特劳斯称之为野性思维,本来都是指历史上那些早期所谓“蒙昧民族”或现代所谓“未开化民族”的思想方法,但是,布留尔多次引述 Groot《中国宗教系统》,又说他关于原始思维的想法曾受沙畹的法文译本《史记》的启发,就似乎令人感觉,“原始思维”的概念可以适用于整个古代中国思想世界。

④ “卡里斯玛”(Charisma)本是指某种特殊的超自然的人格特质,据说它可以通过某种渠道遗传或继承,具有它的人即具有支配的力量,而被支配者就会产生对它完全效忠和献身的情感。参见韦伯《中国的宗教:儒教与道教》,简惠美中译本,注释84—85页、338页。台北,1985。

从野蛮状态脱离出来的基本条件”，因为“人类再没有比民主的原始人更加受到旧传统与习俗的严重束缚的了，任何社会再也没有比在那种状态下前进得更加艰难和缓慢的了，旧的观念以为原始人是人类最自由的人，这恰恰同事实相反，那时，他确实是一个奴隶，虽然不隶属于某一个看得见的奴隶主，但却隶属于他的过去，隶属于他已经死去的祖先们的阴魂”，所以弗雷泽特别批评“一些蛊惑家、梦想家”把上古说成是“人类的理想国度和黄金时代”^①。

我的三个疑问

这里毫无疑问有其真知灼见。前面我们也说到，古人心目中的上古“恬澹之世”，并不是真的黄金时代和理想国度，但是，人类学家根据现代社会对所谓“未开化民族”调查资料而构拟的上古真的就是历史上的上古时代么？需要追问的是：第一，欧洲的人类学家真正考虑和了解过中国上古的世界图景吗？第二，思想史的时间历程能不能完全用空间类比来转换？第三，人类的历史真的是在同一的一条进化轴上展开的么？我们现在还无法一一解答这些疑问，但是，至少我们相信中国的上古思想世界并不是世界其他地区早期思想的复制品，它有它自己的起源、自己的背景、自己的知识与技术的密码。所以，我们不能完全相信古代文化人的追忆，也不能完全同意人类学家的类推，还要用在中国的考古发现的资料来重建中国古代思想世界的风景。

三

过去对考古资料的一般理解——对生命来源的好奇、死后世界的敬畏、美感的追求与用符号表达记录与交流

至今发现的上古三代遗物可以分为三类^②，首先，最多的是人们日常生活中使用的物品，这当然比较多的反映了上古三代人的生产与生活，但也能让我们从中透视到当时普遍的社会状况和一般的知识与思想水准。其次，相当多的是古人死时殉葬的物品或

① 《金枝》72页、73页。

② 关于上古三代的考古发现很多，这里没有办法一一列举，只能略微选择一些我认为很有思想史价值的例子来介绍，并在这些事例中大体描述上古思想世界。

在他们埋葬时所陈设的物品,前者是他们生存时使用或喜爱的东西,后者是安葬他们的活人认为有益于他们死后生活的东西,其中有着上古人观念的痕迹。再次,还有一部分可以确信是古人在祭祀仪式上或平时象征性活动中使用的,虽然还不能把他们称为“礼器”,但它们折射了古人思想深处某些隐秘的观念^①。

考古发现中,通常引起思想史研究者注意的有以下一些现象。首先,在上古人类的墓葬中,出现了涂朱与随葬,西安半坡遗址的尸骨上有用朱砂涂染的痕迹,元君庙第420墓幼女随葬中有千余粒骨珠,花寨子23墓女性随葬十八件陶器、一件石纺轮、448粒骨珠,皇娘娘台30、48墓随葬石璧、玉璜、陶器、猪下颚骨等等,似乎说明上古人已经有了“死后世界”的观念和“灵魂永存”的思想,特别是半坡瓮棺葬之陶盆(钵),它的下部有一个小孔,是否为灵魂出入预留的通道,则更是一个饶有兴味的问题;其次,上古人类特别是他们的陶器、玉器、骨器,已经有了精美的而且是经过抽象化的图案与纹饰,仰韶文化半坡出土的陶器上,有意味深长的人面鱼纹,大河口陶器上,有怪异的纹饰和太阳的图案,龙山文化日照遗址的刻花玉斧,马家窑文化有着复杂几何图案的陶器,内蒙古牛特旗三星他拉村文化遗址的“C”形玉龙,河姆渡文化出土的双鸟朝阳象牙雕刻及双头连体鸟纹骨匕、鸟形象牙圆雕等等,都表明了上古人类已经有了审美的意识和以对称、整齐、夸张、怪诞为美的观念;再次,考古也发现上古中国对于男女之间的秘密十分敬畏,红山文化辽宁牛河梁神殿、东山嘴祭坛女神像或女性群像的丰乳肥

① 在旧石器时代文化遗址发现的物品中,几乎都是实用性的生产与生活用品,如石器、骨制品等,基本上不具备思想史研究的意义,新石器时代遗址发现的一些陶器、骨器、玉器,虽然也基本上是生活用品,但是它的图案、纹饰、形制以及脱离了具体实用性的用途等,则反映了人类思维的一些内容,所以它们是“前思想史”时期的资料。但是,这方面的分析十分困难,吉德炜(D. N. Keightley)《考古学与思想:中国的诞生》一文中曾经引述吉德诺夫的话指出,“一门研究人的科学面临的最大问题是,如何从变化无穷的客观的物质世界,致达人类的主观的精神世界”。他在这篇论文中也试图通过对新石器时代的西北部文化圈和东部文化圈的陶制器物形制的分析,找出两大文化区域的思想差异来,但是我以为他的分析还只是一种有趣的推测。中译文,陈星灿译,载《考古学的历史·理论·实践》357—378页,中州古籍出版社,郑州,1996。

臀,龙山文化陕西华县之陶祖,青海乐都柳湾男性裸体陶罐,都表明上古人类对生命力即生命的诞生有一种神秘的想象和敬畏心理,这使得他们对于一切的起源都产生了十分强烈的探测欲望;最后,考古发现了一些符号,如柳湾陶器的下腹部有“百余种不同符号”,有卍、×、+、|等等,更早一些,姜寨有一百多件有刻符的陶器,其符号有𠄎、𠄏、𠄐、𠄑、𠄒、𠄓,“看来这类刻符当是与制陶有关的记事符号,也有人认为是原始的文字”,江南的马桥遗址也发现了刻画的陶文,“残存的一件杯底上遗留的文字至少有两个”^①,特别是近来龙山文化遗址即山东邹平丁公村又发现刻画文字,更引起人们的极大兴趣,有人甚至还破译了它的意义,证明中国文字发明之早^②,那么,这是否说明中国上古人类大约在五六千年前已经有了运用符号进行思想表述、记录与交流的能力?

良渚玉琮、濮阳
龙虎、凌家滩玉
龟玉版的思想
史意义

但是,对于生命来源的好奇,对于死后世界的敬畏、美感的追求和符号的思维,并不是中国思想的特色而是世界普遍思想的共性,在描述世界范围的知识、思想与信仰的起源的著作中,人们都可以看到类似的内容,因此,它并不能构成中国知识与思想的独特理路的起点或基础,我总觉得,对于中国思想史研究者来说,更重要的启发也许来自以下几个考古的发现,这就是良渚玉琮、濮阳蚌壳龙虎和凌家滩玉版。

玉琮过去曾经被认为是周汉时代的器物,也就是说它出现得很晚,晚到公元前一千年以后才有,如清代吴大澂的《古玉图考》,而且曾经被认为是一种织机上的附件,如近人郭宝钧的《古玉新论》。但是,1976年,在商代的妇好墓中一下子出土了十四件玉琮,近年又在新石器时代遗址中发现了石琮和玉琮,特别是良渚文化遗址(1982年江苏武进寺墩 4M,1986年浙江余杭反山 12M)中的大玉琮的发现与确认,玉琮的时代已经可以追溯到公元前三千年以前^③。

① 以上参见《新中国的考古和发现》114页、62页、63页、157页,文物出版社,1984。

② 关于丁公村龙山时代文字的讨论情况,可以参看卞仁发表在《考古》1994年第9期上的《关于丁公陶文的讨论》,我在下面《汉字作为思想史》一节中还要比较细致地叙述,此处从略。

③ 现在最有代表性的玉琮,一件是1982年江苏武进寺墩良渚文化遗址4号墓出土,现在收藏于南京博物馆,一件是1986年在浙江余杭反山良渚文化遗址12号墓出土,现藏浙江文物考古研究所。

玉琮是一种外方内圆、柱形中空、饰以动物纹样(有兽面纹或鸟纹)的玉器,《周礼·大宗伯》中说,“以玉作六器,以礼天地四方,以苍璧礼天,以黄琮礼地”,郑玄注中又说,“礼神者必象其类,璧圆象天,琮八方象地”^①,可能在古代这是一件十分重要的礼器,根据一些学者特别是张光直的研究,认为“琮是天地贯通的象征,也便是贯通天地的一项手段或法器”^②,因为它的形制象征了天与地,并且刻有种种协助神秘力量的动物图案,又由玉这种据说可以通神的质料制成,根据人类学家的推测,古代人的联想是按照相似性原则进行的,玉琮是玉所制,本身十分圣洁,它的外部被雕成方形,与古人心目中的大地相同,而它的内部又是圆形,与古人心目中的天穹相似,它的中间是空的,能够象征天地上下相通,所以可以在祭祀时供奉天地,拥有沟通天地、接引神鬼的神秘力量^③。

如果这一推测不错,那么,古代中国很早就有了“天圆地方”、上下四方的空间观念。很巧的是,近年,河南濮阳西水坡仰韶文化遗址的45号墓又发现了墓葬中用蚌壳摆成的龙虎图案^④。过去,很多学者以为,中国以青龙、白虎、朱雀、玄武四神象征四方的说法起源不会太早,但是近年湖北随县擂鼓墩曾侯乙墓出土漆箱盖面上所绘的北斗龙虎二十八宿天文图的面世已经动摇了这种看法,而濮阳西水坡的蚌壳龙虎则进一步把这种天象的认识提早到了上古时代,我们知道,在古代四方与四季是互相配合的,特别是一龙一虎,分别象征东、西两方,而且引申为古代最为关注的春、秋两季,如果这个以蚌壳堆成的龙虎图案真的就是青龙、白虎,它象征的真的就是东、西两方,那么,中国古代的四方四神所蕴涵的空间和时间观念,就要提早到相当早的时代了^⑤。

① 《十三经注疏》762页,中华书局影印本,1979。

② 《中国青铜时代二集》,71页,三联书店,1990。

③ 我们的介绍只是一种观点,至今关于玉琮的象征意义仍有不同看法,如日本学者林巳奈夫认为玉琮是神灵凭依的“主”,而圆孔是死者归来的栖息之处,见《中国古玉の研究》119页、120页,吉川弘文馆,1991;而中国学者杨建芳认为玉琮是古代神人与神兽结合的浮雕,见《玉琮之研究》,载《考古与文物》1990年第2期。

④ 参见安徽省文物考古研究所《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》,《文物》1988年第4期,又《考古》1989年第12期所发表的《简报》。

⑤ 可以参看李零《中国方术考》104页,人民中国出版社,1993。

更巧的是,1987年,安徽含山凌家滩第四号墓又出土了一组玉龟玉版,上面刻有很富有神秘意味的指向四方及八方的、外方内圆的图案^①,据测定,凌家滩第四号墓距今在四千五百年左右,而玉版玉龟正好在墓底中央,“估计原来是放置在墓主胸部”,显然意义十分重要,据相当多的学者研究,它与后来的式、镜类似,象征四极八方,包含了古代的空间和时间的思想,有的学者认为它就是《史记》的《龟策列传》中的灵龟信仰^②,有的学者相信它就是没有文字之前中国人表示“方位”与“数理”的工具^③,有的学者甚至于相信,这是夏代或更早的“律历制度”,是“表示四时历法的原始八卦图”^④。无论如何,应该相信这是一个富有神秘意味的发现,它很可能与古代的“巫术”有关,古代的“巫”字即两个“工”字以直角交叉重叠,“工”即古代的“矩”,原始的“巫”即操“矩”测天地者^⑤,与古“巫”字字形最近者为“癸”,“癸”(揆)有度量之义,与古“巫”者职能最近者为“史”,“史”字也是手执一“中”,“中”可能是笔。对于天地宇宙的四极八方的把握,可能在早期就是“巫术”的中心。近来,考古学家又注意到了“八角星纹”,汤家岗遗址出土的白陶盘外底有八角星纹,岳阳坟山堡皂市下层文化遗址出土过八角形镂空垫座,齐家文化铜镜、吴县澄湖良渚文化贯耳壶、殷商妇好墓的器物都有八角星纹,似乎“寄寓着方位或天地等有关的东方文化观念”^⑥,这更让人相信,比我们过去知道的要早得多,中国人已经有了天圆地方、大地有四极八方、四方有神祇作为象征的空间观念。

这种观念有着极其重要的思想史意义,如果以上思路成立,那

-
- ① 参见陈久金、张敬国《含山出土玉片图形试考》,《文物》1939年第4期。
- ② 俞伟超《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》,《文物研究》第五辑,1989。
- ③ 饶宗颐《未有文字以前表示方位与数理关系的玉版》,《文物研究》第六辑,香港,1990。
- ④ 陈剩勇《东南地区夏文化的萌生与崛起》,《东南文化》1991年第1期,南京。
- ⑤ 参看李学勤《论凌家滩玉龟玉版》,《中国文化》第六期,1992。费正清、赖肖尔主编《中国:传统与变革》中也曾经指出早期中国的统治者如“总祭司”,也是“历法的制定者”,因此才有了宗教与世俗的权力。中译本,20页,江苏人民出版社,1992。
- ⑥ 何介钧《长江中游史前文化暨第二届亚洲文明学术研讨会纪要》,《考古》1996年第2期。

么这些证据就说明：第一，中国古代思想世界一开始就与“天”相关，在对天体地形的观察体验与认识中，包含了宇宙天地有中心与边缘的思想，而且潜含了中国古代人们自认为是居于天地中心的思想，这于中国这一名称的内涵有一定的关系，对天地的感觉与想象也与此后中国人的各种抽象观念有极深的关系。第二，由天地四方的神秘感觉和思想出发的运思与想象，是中国古代思想的一个原初起点，换句话说，是古代中国人推理和联想中不证自明的基础和依据。它通过一系列的隐喻，在思维中由此推彼，人们会产生在空间关系上中央统辖四方、时间顺序上中央早于四方、价值等级上中央优先于四方的想法：天穹运转，天道左旋的现象会使人们生出一种天地中央螺旋形生成的观念；极点不动，天如穹盖的感觉会使人们形成一种天地均有中心和四方的观念；而当这种观念与神话相遇，就会在人间的意识与仪式中形成中央之帝王与四方之神祇的整齐神谱；当这种观念延伸到社会领域，就会成为中央帝王领属四方藩臣的政治结构的神圣性与合理性依据。第三，这种象征天地的器物与解释宇宙的知识，由于前者拥有与天地的“同构性”和后者拥有解释的“权威性”，所以也含有神秘力量，并成为一种技术，但是，这些器物并非全体所有，这种技术也并非人人皆有，只有同时拥有权力与知识的人才能拥有它，于是，神秘力量也就成了少数人的专利，思想也就成了思想者的职业，“巫”与“史”的形成，及其与“王”的卡里斯玛的合一，虽然破坏了上古平静的气氛、简单的心情和平等的社会结构，但是，它却真正使“思想”从实用的、个别的、具体的、一般的意识活动中分离出来，一方面提升成为具有普遍性的、指导性的“观念”，一方面具体化为制度性的、可操作的“知识”。

第二节 卜辞中所见的殷人观念系统

“巫”、“史”是中国有文字传世以来的第一批知识人与思想者

上古三代的传说中,从五帝而下是夏、商、周,夏代的历史渺渺茫茫,神话、传说与历史掺杂在一起,考古发现无法确定,历史文献也不足徵,只好暂时放在一旁。殷商时代不仅有《史记》中的《殷本纪》,还有出土的十万片以上甲骨卜辞,它们以文字给我们讲述着那个时代的事情,不仅有安阳等地考古发现的各类遗物,近来更有江西大洋洲和四川三星堆的惊人发现,它们以实物与图像向我们传达着那个时代的心情。有了这些资料,因而我们可以大体讨论这个时代的知识与思想。当然,这知识与思想也主要是“巫”、“史”的知识与思想,他们可以说是中国有文字传世以来的第一批知识人与思想者。虽然我们并不知道他们中大多数人的姓名和各个人的具体思想,但十万甲骨中的刻辞,则反映了那个时代脱离了日常生活、专门从事精神活动的一批人的集体的知识与思想状况。

神秘力量的秩序化

第一,引起我注意的,首先是殷商时代人心目中神秘力量的秩序化。

神秘的感受当然人类很早就有,把神秘的感受表述为神秘力量也是早期思想世界中不言而喻的事情,甚至把这些神秘力量想象为众神的存在也是早期世界普遍的现象,可是,当人们把众神的系谱秩序化时,这不尽相同的秩序就呈现了不同地域不同文化关于世界的不同思路。当我们阅读简短而古老的卜辞时,我们就可以看到,在卜辞中,殷商人不仅已经把神秘力量神格化,而且已经把它们大体组成了一个有秩序的神的系谱。在这个系谱中,第一个重要的当然是殷商时代神灵世界的最高位“帝”,“帝”在甲骨文中,还大体可以看到它的本义是花蒂,或作“帝”,或作“帝”^①,花

^① 吴大澂、王国维、郭沫若说。

蒂是花的中心或依托,也就是说蒂是花的根本所在。有学者指出,“古音与帝相近的字,多有根基、原始等义,如蒂表示花的基,柢表示(植物的)根基,底表示房屋的根基,胎表示人之所由生,始表示氏族之发源”^①,所以“帝”的语源意义是生育万物,很可能以“帝”这个字来表示生育万物的“天”,是很早就有了的。在殷商的卜辞中,“帝”渐渐有了诸神之神的权威意义,在甲骨文中可以看到,殷商人心目中,他可以“令雨”、“令风”、“令旂(即霁)”、“降奠(艰,郭沫若以为是谨,唐兰以为是嘆即旱)”、“降祸”、“降馘(或是潦字)”、“降食”、“降若(不祥、不顺)”、“受又(佑)”、“受年”、“允(咎)”、“帝与王(旺,即保佑兴旺)”、“帝与邑(护佑城镇)”、“官(疑假作愴,忧也)”等等,而他又似乎高高在上,不享受生物或奴隶的牺牲,不受人间的祭祀,与先公先王先祖也没有血缘上的联系,它是一种超越了社会与人间的自然之神^②。按照陈梦家《殷墟卜辞综述》的研究,殷商时代上帝的权威与意志有善意与恶意两种,管理人间的事务,包括了年成、战争、作邑及王的行动。

在殷商卜辞中还可以看到的更重要的现象是,除了“帝”,殷人敬畏的神鬼,其秩序的结构与我们前一节中叙述的上古以来的天地四方观念很有关系。首先,是关于天体天象的,有日、月,有风、云,有雨、虹,但因为这都是直观经验中的天象,殷人想象其为神,作福作祟,并不奇怪,值得注意的是殷人祭祀对象中有“东母”、“西母”,如卜辞^③:

寮(燎)于东母三牛。(《乙》上 23. 7)

寮(燎)于东母豚三犬三。(《铁》142. 2)

出于东母西母,若。(《乙》上 28. 5)

① 詹鄞鑫《神灵与祭祀》,46页,江苏古籍出版社,1992。

② 陈梦家《殷墟卜辞综述》580页,科学出版社,1956。中华书局重印本,1981。

③ 以下引甲骨文均用简称,《甲》为董作宾《殷墟文字甲编》,《乙》为董作宾《殷墟文字乙编》,《明》为明义士《殷墟卜辞》,《粹》为郭沫若《殷契粹编》,《前》为罗振玉《殷墟书契前编》,《后》为罗振玉《殷墟书契后编》,《宁沪》为胡厚宣《战后宁沪新获甲骨集》,《录》为胡厚宣《战后南北所见甲骨录》,《屯南》为中国社会科学院《小屯南地甲骨》,《铁》为刘鹗《铁云藏龟》,《京都》为贝塚茂树《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》,《库》为《库方二氏藏甲骨卜辞》,《戩》为《戩寿堂所藏殷墟文字》。

又岁于伊，西彝。（《粹》195）

有人说这是指日月之神^①，并引《祭义》中“祭日于东，祭月于西”为徵。同时，值得注意的还有祭祀卜辞中有四方之神，如风，就有协风（东风）、凯风（南风）、韦风（西风）、毳风（北风）^②，卜辞如：

东方曰析，风曰协（叠）。

南方曰因，风曰凯（光）。

西方曰彝，风曰韦（彝）。

（北方曰）伏，风曰（毳）。

这四方风名，其实是神名，这种观念来历久远，胡厚宣曾经以甲骨与《尧典》、《山海经》互证，指出文献中四方名称和四方风名与甲骨相似，可见文献与甲骨的记载都有相当早的渊源。

其次，与天象对应的是大地，殷商卜辞中关于大地的神祇有多种多样，如河（黄河）、洹（洹水）、洹（淇水）、濞（沙河），又如崑（华山）、蝮（嵩山）、兕（昆山）等“十山”、“五山”，但是，这些并不值得思想史格外注意，值得注意的是“四方”或“五方”的观念在生活与祭祀中的发生。自从上古以来，人们最早就以日出日落为判定东西方向的依据，“东”字即日在木中，西字即日栖于木；后来又以星辰来判别南北方位，天空中一切都在向左旋转，但有一个永恒不动的地方，那里的一颗星辰就是北极星，当然相反的方向就是南方。定方向在古代是一个很重要的事情，不仅关系天象历法，而且关系建筑城邑^③，上引卜辞已经有了析、因、彝、伏四方之名，此外提到“四方”的地方实在很不少，如：

宁于四方，其五犬。（《南明》487）

其宁疾于四方。（《屯南》1059）

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》，574页。

② 参见同上书586页。又，《甲骨文合集》14294、14295版，中华书局。参见胡厚宣《甲骨文四方风名考证》，《甲骨学商史论丛初集》，齐鲁大学国学研究所石印本，1944；杨树达《甲骨文中四方风名与神名》，收于《积微居甲文说》，中国科学院，1954。

③ 参见《国语·楚语》“乃命南正重司天……”一段及《诗·定之方中》。

如果再加上自己所在的中央,就成了五方,甲骨卜辞中有“庚辰卜,霁中商”(《乙》9078),也曾将中商与四方并称,卜五方收成(《粹》907),所以有“帝五玉臣”的说法(《屯南》930)。陈梦家曾引多例说明,殷商人不但对四方有确切的认识,对四方神有固定的祭祀,而且对四方有固定的顺序,即东南西北,像《甲》622的四戈、《粹》907的四土都可以为证^①,而《鹖冠子》、《淮南子》以及纬书中记载的东南西北的斗柄转向、春夏秋冬的四季顺序,则说明这种观念的源远流长。

《礼记·曲礼》中曾经说到过,“天子祭天地,祭四方”,郑玄注曰:“祭四方,谓祭五官之神于四郊也,句芒在东,祝融、后土在南,蓐收在西,玄冥在北。《诗》云:‘来方禋祀’,方祀者,各祭其方之官而已”^②。这当然是后来的记载,不过,从甲骨卜辞中我们已经知道,继承了远古的传统,殷商时代已经具有了相当完整的空间秩序观念,大邑商是天下之中,四夷是四方,除了在天的中央有象征了始基意味的“帝”之外,殷商时代还有地之中央象征了大地的大邑商的社神^③,而以“东”、“西”命名的很可能是“帝”之辅佐的“东”、“西”神祇,四方又各有其神。他们相信,自己所在处是中央,而四夷就是四方,他们头顶上(颠)是天,四方都围绕着他的头上的“天”在出入旋转。上下四方——六合——之内,都有神秘的力量,这些神秘力量也像人间一样,有一个整饬的结构。

殷商时代已经具有了相当完整的空间秩序观念

二

第二,值得注意的是卜辞中所表现的祖灵崇拜及其与王权结合产生的观念的秩序化。

祖灵崇拜观念及其与世俗权力系统的匹配

前面我们提到过,上古人对于生殖力量有一种天然的崇拜,这种崇拜引起对一切起源的好奇与探索。其实,这种好奇首先就出现在人自身的来源上,最初他们相信,人类的来源是在女性,辽宁喀

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》,585页。又,参见《卜辞通纂》375片记载祈雨,亦有东南西北的顺序。

② 《十三经注疏》1268页中,中华书局影印本,1980。

③ 连邵名《甲骨文“玉”及相关问题》,《出土文献研究》242页,文物出版社,1985。

左县东山嘴红山文化的孕妇陶像、青海柳湾三坪台马家窑文化裸体女神陶罐,似乎都可以看作是这种好奇的佐证。不过,自从男性成为社会的主宰力量之后,这种生育繁殖、作为人类始基的“祖”字,却是指的男性^①,在古代人心目中,是这些男性祖先的生殖,使人类一一降临这个世上,因此,他们也相信,男性祖先的灵魂,也能护佑子孙的繁荣平安,于是,他们要对祖先的亡灵进行祭祀。

对于祖先的重视和对于子嗣的关注,是传统中国一个极为重要的观念,甚至成为中国思想在价值判断上的一个来源,一个传统的中国人看见自己的祖先、自己、自己的子孙的血脉在流动,就有生命之流永恒不息之感,他一想到自己就是这生命之流中的一环,他就不再是孤独的,而是有家的,他会觉得自己的生命在扩展,生命的意义在扩展,扩展成为整个宇宙。而墓葬、宗庙、祠堂、祭祀,就是肯定并强化这种生命意义的庄严场合,这使得中国人把生物复制式的延续和文化遗产式的延续合二为一,只有民族的血脉和文化的血脉的一致,才能作为“认同”的基础,换句话说,只有在这一链条中生存,才算是中国人。

通过对已逝祖先和亲人的追忆和纪念,来实现亲族联络、血缘凝聚与文化认同

墓葬、宗庙、祠堂和祭祀活动就是通过对已逝的祖先和亲人追忆和纪念,来实现亲族联络、血缘凝聚与文化认同。殷商时代以来,对于墓葬样式的讲究和对于随葬物品的重视,对于祭祀建筑的崇拜与对于祭祀活动的敬畏,其思想史意义在于,第一,它表现了人们形神二元、生死异路观念的萌芽,他们开始意识到人是会死的,死后的人是在另一个世界。第二,它表现了血缘亲情的意义在加重,仪式是这种亲情的寄寓,仪式中的礼节、供献、随葬品则反映着人们意识中血缘的价值。第三,葬俗、祭祀中的仪式及其象征意味,由于依据世俗宗法社会中人与人的关系的远近亲疏,于是渐渐成了一种约定俗成的习俗,这种约定俗成的习俗反过来又强化了

^① 很多人认为“祖”(亼、且)是男性生殖器的象形,这是受郭沫若 1929 年所发表的《释祖妣》影响,而郭氏又显然受当时流行的人类学理论影响,见《甲骨文字研究》,科学出版社,1962。但是,现在又有相当多的反对意见,如李零已经指出这是误释,参见《中国方术考》405—409 页。詹鄞鑫也反对这种说法,认为“祖”字本为陶罐之形,仰韶文化有不少祖先陶罐,并有将陶罐上部塑成人头状,大概是装尸骸用的,故后人以陶罐状之“且”为祖先之且。可备一说。见《神灵与祭祀》131 页、132 页。

人们意识中远近亲疏的差别,当这种基于血缘亲情的仪式由于王权而逐渐被频繁地用在殷商的先公先王时,卜辞中就出现了大量的祭祀先公先王的内容。他们相信,先公先王的神灵一定是在天上,所以他们对祖先多用“寮祭”,“寮”,甲骨文像燃木之形,《说文》:寮,紫祭天也”,《尔雅》:“祭天曰燔寮”,当柴火燃起,烟雾升天,他们相信这能够传达地上子孙对天上祖先神灵的乞求和祝福。

殷商卜辞中显示,自祖甲以后,殷商人用一种十分盛大和漫长的祭礼来祭祀先公先王,整个祭礼是用多种仪式轮番举行,卜辞中称之为“衣”祭^①,甲骨学家又称之为“周祭”,据陈梦家的研究^②,这个祭礼极为复杂,一个周期约需一年,反映了殷人对祖先,尤其是殷商王室对先公先王的祖灵崇拜。他们对群祖依次降神、献腥、馈食、祝册,依次进行祭祀,祭祀有三类五种,其中包括“翌”,即舞羽降神而祭,包括“鬻”,“鬻”又有三种,有献血腥的“祭”,有献黍稷的“壹(饗)”,有九献合祭即综合各种祀典的“鬻”,包括“乡”,据说是伐鼓而祭^③。

当然,在先公先王等直系男性祖先之外,殷墟卜辞中还可以看到祭祀先妣,以及祭祀先公先王诸兄的例子。等级有差的祭祀制度,说明了殷商时代对于人间即家族、社会、天下已经形成了一种观念:血缘亲族的关系,在建构家族、社会、天下的结构与秩序上,是至关重要的,生存时如此,死亡后依然如此,在家族内如此,在社会上也是如此。作为社会结构的经纬,血缘关系的意义,不仅在王室,在王以下的社会阶层中也同样重要。虽然殷商时代还比较多地保留了古代部族的传统,诸兄弟(包括曾祖兄弟、祖父从兄弟、父辈再从兄弟)均可在祖庙中接受祭祀^④,但家族与社会的主轴已经确立了是纵向的血缘关系,以男性直系(祖、父、子)为主线,以他们的配偶为辅线的纵向传承系统,在殷商时代已经形成。因而,我们说至少在殷商时代,人们意识中的社会结构已经十分秩序化了。

① 相当于周代的“殷”祭,衣读如“殷”,殷是盛大之意。

② 《殷墟卜辞综述》386—389页。

③ 参见郭宝钧《中国青铜器时代》228页,三联书店,1978。

④ 参看《殷墟卜辞综述》404、405页,如武丁所祭诸父,凡父亲之兄弟皆入祭(自甲至癸均祭),武丁下一代祖庚祖甲时,已淘汰只剩下甲、丙、戊、庚、辛、乙六祖,到再下一代祖辛、康丁时,所祭者只剩下曾经为王的四人阳甲、盘庚、小辛、小乙。

三

祭祀与占卜仪式中所表现的知识系统的整合

第三,值得注意的还有祭祀与占卜仪式中所表现的知识系统的秩序化。

《周礼》中有过关于祭祀的种种记载,《大司乐》中将祭祀乐舞按照对象分为天神、地示、四望、山川、先妣、先祖六类^①,《酒正》中则把祭祀按照大小和对象分为“大祭三贰、中祭再贰、小祭一贰”^②,大祭祭天地,中祭祭宗庙,小祭为五祀,《肆师》中则把祭祀按照所用的祭品分为三类,用玉帛牲牲的是大祀,用牲币的是次祀,仅用牲的是小祀,郑司农的注释中说,大祀是指祭祀天地,次祀是指祭祀日月星辰,小祀是指祭祀司命以下的小神,郑玄补充说,大祀还包括宗庙,次祀还包括社稷和五岳,小祀除了司命之外,还包括祭祀司中、风师、雨师和山川百物^③。如果这种后世的文献记载还可靠的话,那么周代的祭祀可以分为有秩序的三个等级:

第一等大祭祀,对象是天地或宗庙,即祭祀宇宙与祖灵。

第二等中祭祀,对象是日月星辰或社稷五岳,即祭祀天上地下的诸神之大者。

第三等小祭祀,对象是风雨雷电或山川百物,即祭祀天上地下的诸神之小者。

那么,在周代之前的殷商时代又如何呢?

从卜辞中可以看到,殷商的祭祀有“寮”、“𤇆”、“𤇇”等等^④,这大概是焚柴使烟气上升,以向天上神灵通其诚,又有“沉”、“埋”等等,这是向水中沉家畜、沉玉璧,在土中埋牺牲等,多用来祭祀河川。从卜辞中看来,殷商时代的祭祀已经有了一定的分类,也划分了一定的等级,在一定的祭祀中,人们逐渐建立了一些并不属于实

① 《十三经注疏》788页、789页。

② 《十三经注疏》669页。

③ 《十三经注疏》768页。

④ 又作寮、𤇆、𤇇,即蒸之初文,《说文》曰烧,又曰燔。

存世界而只是属于意识世界的分类与联系观念,比如说宇宙之神与祖先之灵、天地之主与王公之祖、山岳之神与大河之神,都被配成了一组一组的祭祀对象,某一等级的神灵享受某一等级的祭礼和一定数量的牺牲。在甲骨卜辞数量众多的祭祀内容中,值得注意的是以下三个现象:

第一个值得注意的现象是,天地自然之神与祖宗先妣之灵的逐渐结合。比如,以先祖先公先王上宾于天,叫做“宾帝”,即先王在上帝左右,帝对王有护佑之功能,但也有惩戒之能力^①,如“帝弗缶(保)于王”(《铁》191.4)、“帝弗𠂔(佑)王”(《库》720)、“帝弗其福王”(《乙》下24.12,《库》561),而先王对时王又有佐佑之功能,“家且(祖)辛左王,家且辛弗左王”(《乙》3162,《乙》1047、1050、4956)、“贞咸弗左王”(《乙》7201);又比如,祭天时配以先公先王,有人认为殷商时代已经有二十八宿而且有二十八宿与先公先王配祭的现象,如以“虚”(玄枵)与“上甲”合祭,这是受天命的观念的萌芽^②;再如祭日与祭先王的相配,有学者指出,武乙文丁时有一片甲骨,“癸□□,其卯入日,岁上甲二牛,二”(《屯南》2615),在出日、入日之祭时,连类而及上甲,很像后人所谓“祭天,……须人为主,天神乃至,故尊始祖以配天神”^③。

第二个值得注意的现象是,祭祀程序的逐渐秩序化。自祖甲时代以后,殷商王室之祭,大体按照祀谱,对祖先进行周而复始的程式化祭祀,伐鼓而祭的“𠂔”、舞羽而祭的“翌”、献酒肉牺牲的“祭”、献黍稷的“𠂔”、多种祀典合祭的“𠂔”,这种程式化也是秩序化,祭祀及其内在意义就在这种程式化过程中,逐渐沉淀为一些象征,而象征则总是向人们暗示着某种观念。

第三个值得注意的现象是,与上天主宰者的关系渐渐集中到了王一人身上。《英国所藏甲骨集》1923条卜辞:“癸丑卜,王曰贞,翌甲寅乞酹𠂔自上甲衣至于后,余一人亡祸?兹一品祀,在九

① 参见陈梦家《殷墟卜辞综述》569页。

② 沈建华《从殷代祭星郊礼论五行起源》,中国国际汉学学术讨论会论文,1995,海口。

③ 宋镇豪《甲骨文出日入日考》,《出土文献研究》34页、35页,文物出版社,1985。出日、入日是祭祀太阳的仪式,据姚孝遂、肖丁《小屯南地甲骨考释》77页说,出入日之祭,在《尧典》中就有,分属春、秋之祭,但殷商则在一天中“于出日、入日皆有祭”。中华书局,1985。

权威得到了宗教意义上的证明

月，雩示癸壹歲。”学者指出，“指出其祸被认为集于一人身上，正说明殷王统治的世界是由王一人来体现的”^①，祖甲时代是一个宗教与政治上都有大变动的时代，祖甲不仅确立了前面所说的周祭的秩序，而且通过亲自招降祖先之灵，即前而说的“宾”，沟通了天帝、先王，也使自己的权威得到了宗教意义上的证明。

四

时王既然可以通过先王“宾帝”与“天”沟通，掌握了“通天”的权力，也承负了天帝的责任，因此拥有了神秘力量的“卡里斯玛”，不过，王并不是自己完成祭祀仪式的，祭祀中需要有祝有巫，《国语·楚语》中观射父说到，“祝”要懂得“山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐（斋）敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，裋絮之服”等等，而“巫覡”是能够“精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其知（智）能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”，也就是说，主持祭祀的是那个时代最具有知识、技术和最具有文化意义的象征性人物，于是，在王的周围就形成了一批专门从天帝那里讨回旨意，负责沟通神鬼人之间的神秘主义者，他们是代王行使神权的人，有一定的知识与技术，并且以思想为职业，以他们的思想沟通着神界与人界，又以他们的记载给后人留下了思想史的资料。《尚书》的《君奭》虽然不一定可靠，但也不排除其中含有早期的历史痕迹，它记载成汤建立殷商王朝时说：

时则有若伊尹，格于皇天。

“皇”即“𡩊”，据古史学者研究，是“以鸟羽为饰的皇王冠冕，喻指神界或人间的最高统治者”^②，“格”有迫近或召致之意，这是说，伊尹

① 伊藤道治《王权与祭祀》，中国国际汉学研讨会论文，1995，海口。可参看胡厚宣《重论“余一人”问题》，《古文字研究论文集》，四川大学学报丛刊第十辑，1982。

② 杜金鹏《说皇》，《文物》1994年第7期。参见李学勤《论新出大汶口文化陶器符号》，《文物》1987年第12期。

是能接近或召致神界、天帝的“巫”，《尚书·君奭》与《史记·殷本纪》中还记载太戊时除了“伊陟、臣扈，格于上帝”，还有巫咸，祖乙时又有巫贤^①，可能都是很重要的神职人员，在殷墟卜辞中还可以看到各代相当多的“卜人”，仅留下名字的就有一百二十多人^②，他们应该就是古代中国的第一代知识者。他们的职能是双重的，一方面他们用祭祀仪式沟通神界，用占卜的方法传达神的语言，这叫作“巫”，一方面他们将人的愿望和人的行为记载下来，映证神的旨意并传之后世，这就叫“史”^③，在“绝地天通”以后的文明时代里，巫史的意义就是在沟通天地人神之间。

由于他们承担了这种职责，所以他们成了职业的思想者与教育者，他们必须了解天地宇宙的结构、变化和征兆，了解人类的生死、繁衍与健康，懂得与神交通的仪式、规则和语言。因此，他们的知识系统中就包括了：

思想世界中的
三种基本知识

一、把握外部世界的星占历算之学。甲骨卜辞可以证明这类知识在当时的发达，用龟甲占卜本身就意味着他们对宇宙形状的把握，对风、雨、雷、电的祈禳祝祷就意味着他们对自然气象的了解，对天干地支、四时、十二月及置闰的使用就意味着他们对历法的熟悉，这是后世数术之术的源头，而这些知识显示了当时文化人对于外部宇宙的认识。

把握外部世界的
星占历算之
学

二、整顿人间秩序的祭祀仪轨之学。种种祭祀仪式的运作规则，如神祇的名称、祭神的顺序、祭者的等级、供献的数量、祈禳的内容、占卜的方法，既是极其专门化的通神技术，也是极其严肃的宗法知识，它是后世宗教性礼仪的源头，也是当时区分血缘等级秩序和维护社会伦理秩序的方法。

整顿人间秩序
的祭祀仪轨之
学

① 《十三经注疏》223 页。

② 陈梦家《殷墟卜辞综述》202 页。

③ 甲骨文中，“卜人”常称为“作册”、“史”，他们占卜之前要把问题刻在甲骨上，占卜之后常常要把结果刻在甲骨上，所以常常既是巫又是史，《周礼·天官》所谓“掌官书以赞治”的“史”就是这些人，《礼记·礼运》中记载大祭祀时“王前巫而后史”，其实巫史只不过分工稍有不同，《周礼·太祝》记的是近于巫的太祝，但太祝的职责除了“掌六祝（各种祝祷之法）”、“掌六祈（祈祷呼号）”、“辨六号（神祇与祭祀的名称）”等等之外，就有“作六辞”，“一曰祠、二曰命、三曰诰、四曰会、五曰祷、六曰谏”，其实是文字性的事务，与“史”更近。分见《十三经注疏》655 页、1425 页、808 页、809 页。

洞察人类自身的医药方技之学

三、洞察人类自身的医药方技之学。相传巫咸、巫彭等十巫可以与神相通，“从此升降，百药爰在”^①，其实古代的巫覡们不仅有通神之术，而且多有医方之术，殷墟卜辞中屡见“风疾”、“痛疾”的记载，甚至还有关于双胞胎的记载^②，似是当时巫覡已经兼通降神与针药两种治疗知识，这是后世方技之学的源头，也表现着人对于自己生命与身体的认识。

这些就是当时知识、思想与信仰世界的主要内容。

① 《山海经·大荒西经》，袁珂《山海经校注》396页，上海古籍出版社，1980。

② 参见胡厚宣《记故宫博物院新收的两片甲骨卜辞》，《中华文史论丛》1981年第1辑，121—124页，上海古籍出版社。

第三节 周代残存文献与铜器铭文中 所见的思想演进

公元前一千多年,当时偏在西隅的周灭掉了中原的殷,并取代它成为天下共主,建立了周王朝^①。比起殷商来,现存西周的资料要丰富得多,《尚书》中有若干比较可信的周代文献,《逸周书》中也有若干被确认为可信的篇目^②,有比殷商较详细的《史记·周本纪》,也有颇具参考价值的《世本》,当然,还有春秋战国时陆续成书的《左传》、《国语》中记录的一些史事,有诸子书中不经意的零星记载,有礼书中的礼仪规范的条文,还有《诗经》中的社会史料和思想史料,特别是历代出土的大量铜器的铭文,以及近来陆续在周原发现的上万甲骨卜辞^③,就更使我们目不暇接。不过,作为思想史文献,这些文献资料又很不足。因为它第一很零散,如卜辞较简短,金文多片断;第二很间接,不太有直接的思想论述,像金文多程式

① 关于周灭殷的准确年代,一直是历史学界聚讼不已的旧公案,据说有三十几种说法。记载这一时间的,如《利殷》铭文“武王伐商,佳(唯)甲子朝”,《尚书·牧誓》“时甲子昧爽,王朝至商郊牧野”,《逸周书·世俘》“甲子朝,接于商”,都只说了伐商的日子是甲子,但并没有说是何年何月的甲子,《汉书·律历志》引《周书·武成》则说“若翌日癸巳,武王乃朝步自周,于征伐纣”,似乎出发的日子是癸巳,所以后来讨论这一问题时意见分歧,例如田宜超《虚白斋金文考释》说是在公元前1027年,理由是《史记·周本纪》的《集解》引《汲冢纪年》说,武王至幽王之灭为257年,载《中华文史论丛》1980年第4期,上海古籍出版社。

② 《逸周书》中的《世俘》、《克殷》、《商誓》、《度邑》、《作雒》、《皇门》、《祭公》、《尝麦》均为真史料。参见杨宽《论逸周书》《中华文史论丛》1989年第1期,上海古籍出版社;顾颉刚《逸周书世俘篇校注写定与评论》,《文史》第二辑,中华书局;屈万里《读周书世俘篇》,《李济先生七十岁论文集》上册,台北。又,《Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide》p. 229—233, Edited by Michael Loewe, 1993.

③ 参见王宇信《西周甲骨述论》,载《甲骨文与殷商史》第二辑,上海古籍出版社,1986。

化文辞,《尚书》多诰命之词;第三很复杂,真伪难辨者颇多,如礼书中的记载有多少出于西周的事实,有多少来自后来的想象,实在很难说。

但是,毕竟周代比殷商时代的依稀渺茫要好得多,我们大体可以探讨以下几个方面的问题。首先是周代是继承了殷商的传统还是改变了殷商的传统?西周知识系统的基本格局与殷商是否有了本质的差异?西周思想世界的基本依据与殷商是否有了根本的不同?

殷周的连续性

长期以来,思想史家对于殷周两代的思想与文化有一个很顽强的印象,即西周对于殷商来说,是一个发生了根本变化的时代。这一印象来源于古代的一些零星记载,如殷人尚鬼神,而周人敬天而重人等等,近代,王国维的《殷周制度论》又强化了这一印象,他说,“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际”^①,于是很多学者和很多著作都认定,至少在对于鬼神的态度上,殷周很不相同,似乎这成了思想史上的一个定论,殷商时代是“残民事神”,西周时代是“敬天保民”^②,有的学者更进一步想象,西周人一面怀疑天,一面仿效殷商尊崇天,凡是尊天的话都是对殷人或殷商旧人说的,凡是疑天的话都是对周人说的,所以继承殷人尊天的思想“只是政策上的继承,他们是把宗教思想视为了愚民政政策”,因而《礼记》的《表记》中说周人是“事鬼神而远之”^③。近来更听说,有国外学者相信,商周之间有一场“礼制革命”,“商代的祭祀传统全部被取消了,代之而起的是一种新的祭祀‘革命’以后的西周上层人,显然比以前更加注重音乐的重要性,武装的地位可能降低了”^④。

① 《殷周制度论》,《观堂集林》453页、454页,中华书局,1959。

② 郭宝钧《中国青铜器时代》226页,三联书店,1977。

③ 郭沫若《青铜时代》20页,科学出版社,1957。

④ 这可能是即将推出的《剑桥中国远古史》中的一种看法,这一消息是由一份介绍性文字透露的,见罗泰(Lothar von Falkenhausen)《文献考古并重的剑桥中国远古史筹编述略》,载《汉学研究通讯》十四卷一期,总53期,17页,台北,1995。

其实这并不可靠,周人的内心想法已经随着事件的消失而消失,后人无法也不应越俎代庖的去替古人思想,历史学家也不应以自己的想象推断古人的主观意图,只能从遗存的史料上作一种合乎情理的分析,周人如此多的祭祀与占卜的记载,并不能说明他们的尊天是一种策略,何况,周是受了殷商册封的一个方国,其思想文化均与殷商相去不远,在周族的本土周原发现的卜辞中,有殷商的帝乙、帝辛(即商纣王)在周的庙室内祭祀先王大甲的记载^①,所以,我也一直有一个根深蒂固的观念,就是殷商其实是中国知识、思想与信仰的主流,而周朝本来是西隅小邦,后来的发达只不过是继承了殷商的文化,正如有的学者指出的那样,殷周文化各渊源于龙山文化,虽略有不同但互有影响,周王朝灭商之后,继承了殷商文化的一绪,“从文化上看,他们属于殷商的一系”,虽然,他们确实也有显著的西部特征^②。

“帝”的崇拜与神
鬼观念之延续

以祭神祀鬼而言,可以参看《逸周书》中的《克殷》、《世俘》、《商誓》等篇,其中,据一些学者的研究,《世俘》、《克殷》是殷周易代时历史的记录,《商誓》是周武王对殷商旧贵族的讲话,从中可以看出:其一,各种祭祀大体上还是继承着殷商的传统,《礼记·曲礼下》中说:“天子祭天地、祭四方、祭五祀,岁遍”,这是周代之制,但郑注中则说,“此盖殷时制也”^③,可见周代仪式大体承袭殷商,殷商多以燎祭,又曾用人为祭,而大祭用燎祭以及燎祭时伐人用牲之多,西周并不在殷商之下,例如《逸周书·世俘》记载武王克殷时曾经于癸丑日“荐殷俘王士百人”,回到周后又于庚戌日“伐右厥甲小子鼎大师,伐厥四十夫家君鼎师”,所谓“荐”,可能是当了祭祀时的牺牲,而“伐”字本来就是以戈临于人头,表示“杀戮”,《殷墟书契前编》(1.18)的卜辞中有“伐三十人,卯六牢”、“伐十人,卯三牢”的杀人与杀牲祭祀的记载,而《左传》昭公十一年也有楚王“刑其士七十人”的记载,可见在殷周易代前后,有相当长一段时期,这种祭祀仪式传统并没有消失。其二,对象征性的厌胜、禁忌仪式,包括今人看来极其迷信、极端残忍的仪式,周人一样信奉敬畏,如《史记·周本纪》中所载武王伐纣时祭

① 陈全方摹本,原载《四川大学学报》第十辑《古文字研究论文集》,381页。

② 张光直《殷周关系的再检讨》,《中国青铜时代》105页,三联书店,1983。

③ 《十三经注疏》1268页。

祀主战争之毕宿,对白鱼入舟和火乌流屋的注视^①,都表明周人同样热衷于各种神祇的护佑和各种徵兆的暗示,《克殷》中所载克殷后斩纣的尸体的首级,挂于白旗杆,斩其二妻之首级,悬于赤旗杆,及宗庙的献俘^②,表明周人并不像后世所想象的那样文明和理智。其三,对“帝”或“天”的尊崇依然与殷商相似,如《商誓》记其伐殷,十一次提到“上帝”(另一处提到“帝”),“予来致上帝之威命明罚”,“□(上)帝之来,革纣之□(命),予亦无敢违大命”^③，“上帝”始终挂在嘴边,而《大盂鼎》铭文记载“古(故)天异临(庇护)子(慈爱)、灋(大)保先王,□(匍)有四方”,又有所谓“畏天畏(威)”,与《诗经·周颂·我将》“我其夙夜,畏天之威”一样,“天”的威严始终在他们的心里,此外,在《猷簋》、《叔夷钟》的铭文中,还有“帝廷”、“帝所”的字样,可以看出,西周的思想世界与殷商的思想世界,实际上同多而异少,西周人和殷商人一样相信,“帝”在“天”上,与人间一样,有一个由神祇构成的世界,它们在主宰一切。

二

血脉与亲情及
祖灵之保佑与
子孙之绵延

还是像殷商一样,周人对于祖灵之保佑依然十分重视,只是他们进一步认为,除了“天”的意志是价值的终极依据之外,“人”的感情也是价值的合理依据,于是,亲情及其向外扩展是人际和谐的基础,血缘及其应有的远近分别是社会秩序的本原,而“礼”则成了社会认同的象征性规则,凭借这套规则,世界确立了秩序。

很多人都知道,古代中国的礼制常常是被追溯到周公那里的,“周公制礼作乐”的传说究竟有多少真实性,现在已经不太好说了,但是西周是一个礼制很发达的时代,那些“礼”的仪式和规则,不会是由周公这样的几个天才想象出来的,而是继承了殷商时代旧传统的,这大概没有问题,像《礼记·礼运》中历数各代帝王,禹、汤、文、武,就说他们“未有不谨于礼者也”^④。不过,真正成熟的礼制,

① 《史记》120页。

② 《史记》124页;《逸周书·世俘》,《逸周书汇校集注》441—447页,上海古籍出版社,1995。又,《小盂鼎》铭文记载,孟胜鬼方,向康王献俘,“孟以多旗佩鬼方”。

③ 《逸周书汇校集注》480页、483页。

④ 《十三经注疏》1414页。

恐怕真的是在西周成王、周公的时代才成立^①。周代礼制的核心，是确立血缘与等级之间的同一秩序，由这种同一的秩序来建立社会的秩序，换句话说，就是把父、长子关系为纵轴、夫妇关系为横轴、兄弟关系为辅线，以划定血缘亲疏远近次第的“家”，和君臣关系为主轴、君主与姻亲诸侯的关系为横轴、君主与领属卿大夫的关系为辅线，以确定身份等级上下的“国”重叠起来。在这里面，包含了相当复杂深刻的道德和伦理内涵，《礼记·大传》说，“上治祖祢，尊尊也，下治子孙，亲亲也，旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义，人道竭矣”^②，这是“家”的伦理。《礼记·丧服小记》说，“王者，禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四庙……别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗，有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖祢也”^③，这是“国”的伦理。家是缩小的国，国是放大的家，“亲亲、尊尊、长长，男女之有别，人道之大者也”^④，把这些原则放大到国家，就是“王道之大者也”，《礼记·大传》说，可以变革的，是“立权度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽号，异器械，别衣服”，而不可以变革的就是“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别”^⑤，所谓不能变革的，其实就是传统，就是确立了这种传统基础的价值和意义。王国维在《殷周制度论》中指出殷商西周之际是文化大变局，他列举的立子立嫡之制及由此引发的宗法丧服制度、庙数之制与同姓不婚之制，就是其中最重要的部分，因为这构成了中国宗法社会的基本伦理观念、组织结构和行为准则，也确立了中国文化的传统。只不过我们以为这种制度并不仅仅是周代的发明，也是殷商以来逐渐成熟的制度。

这种制度不仅仅是周代的发明，也是殷商以来逐渐成熟的制度

在这种家、族、邦、国的体制中，确定血缘的来龙去脉就等于确认身份、地位、权力的正当与否，所以，对先祖的祭祀和对先祖的亲

① 关于周公制礼作乐的传说，见《左传》文公十八年鲁季文子语及昭公二年晋大夫韩宣子语，又，可参见《史记·周本纪》和《礼记·明堂位》的记载。

② 《十三经注疏》1506页。

③ 这里解释一个关键词，“别子”是指非长子，因为他们的后代自成系统，故自为祖，不能与原来的祖宗混淆，这是区别长幼嫡庶的方法。《十三经注疏》1495页。

④ 《礼记·丧服小记》，《十三经注疏》1496页。

⑤ 《十三经注疏》1506页。

疏关系的排列就是很重要的，西周宗庙祭祀的隆重便是例证^①。

三

宗庙祭祀：对秩序的确认

周人祭天于郊坛，祭地于社稷，祭祖于宗庙，《礼记·祭义》说，“建国之神位，右社稷而左宗庙”，郑注：“周尚左也”，看来祖宗神灵的庇佑比起农事丰收来还重要。1976年，在陕西岐山凤雏村发现了周代宗庙遗址，据学者研究，它的规模很大，其中有中央陈列神主的太庙（堂），有众臣朝拜祭献牺牲的朝廷（庭），有存放祖先衣冠的“寝”，有配享神灵所在的“庑”，宗庙由外而内有三重门即皋门、应门、寝门，而皋门（大门）两侧还有供休息的“塾”^②。

每年四季，西周的王室都要在宗庙中为祖先举行祭礼，这四季的祭礼叫做“禴”、“祠”、“烝”、“尝”^③，而夏天又要为祖先举行盛大的合祭，叫做“禘”或“禘”，每有册命一类的大事，也必须到宗庙中禀告先祖，举行祭祀仪式，并铸鼎铭文记载其事。在时享祭祀中，要奉献上每一季的新鲜农业收获物，配上各种畜产品，《礼记·王制》记载，春天荐韭配卵，夏天荐麦配鱼，秋天荐黍配豚，冬天荐稻配雁，当然还要有旨酒。在大的祭祀中，就更加复杂，要先灌鬯洒于地以降神，又要杀牲献血腥于神，还要以黍稷馈熟食于神，用笱盛干鲜果品，用豆盛点心小吃。在祭礼上，器皿的数量与等级都有严格的规定，烹煮之器如鼎鬲盛肉、黍稷之器如敦簋盛六谷、盛酒之器如尊卣盛酒，此外还有脯醢之器如豆类，天子九鼎加三陪鼎，九俎加八簋、八笱加八豆，不能错乱^④。祭礼上的仪节很繁杂，要

① 周初，宗法上的嫡庶分别，即一线单传的长子继承制至少在观念上未必像后来那样明确，祭祀先祖时也仍沿用殷商时以死亡日的顺序计神主名号的作法，如《史记·齐世家》记齐太公最初的继承者“丁公”、“乙公”、“癸公”等，铜器铭文也有“文考父甲”、“刺考父乙”之类，到了嫡庶制确立之后，这种从殷商传下来的习惯才消除，参见《神灵与祭祀》210页。

② 参见《文物》1979年第10期，29页。

③ 见《诗经·小雅·天保》，《十三经注疏》412页。《周礼·大宗伯》及《司尊彝》记载的先后次序是祠、禴、尝、烝，《尔雅·释天》稍异，“禴”作“杓”。

④ 关于周代的礼器，可参见马衡《凡将斋金石丛稿》第4页，中华书局，1977。又，可以参看俞伟超、高明《周代用鼎制度研究（上）》，《北京大学学报》1978年第1期。

立尸象征祖先,然后献酒,行九献之礼,然后再拜,第二天再以酒进行绎祭,祭祀中当然少不了以乐舞娱神,《诗经·周颂·丰年》记载其丰年仓廩充足,则“为酒为醴,烝畀祖妣,以洽百礼,降福孔皆”,而另一首《有瞽》则记载其祭礼上陈设乐舞,“设虞设业,崇牙树羽,应田悬鼓,鞀磬祝圉,既备乃奏,箫管齐举”。《诗经·小雅·楚茨》就是一首祭祀时的乐歌,它先说自己种的黍稷茂盛整齐,仓廩十分充足,所以“以为酒食,以享以祀”,然后说在烝、尝的仪式中,献上酒食,宰了牛羊,由“祝”在祊——宗庙的设祭处——设祭,先祖的亡灵(神保)于是降临,使“孝孙有庆,报以介福,万寿无疆”,接着又描写祭祀的典礼上有执炊者,有捧俎者,都整齐中节,主妇也参与了向神灵进献食物,“礼仪卒度,笑语卒获”,人们怀着敬畏的心情,严肃地举行礼仪,由“工祝”向神祈告,孝孙走到主祭的位置上,奏起钟鼓,等神灵饱享之后,参与祭祀者才把祭品吃掉,据说这样就能得到福祉。而在王室高祖大庙神主面前举行的册命仪式,更是庄严肃穆,首先要册封者(王)就位于廷北,面南,受命者由侯引入,立于中廷,北向而立,然后,王授册命之文书于史官,史官在王之右侧,面南宣读,受命者行礼如仪,再后,他要舍奠于他自己的宗庙,并铸礼器如钟鼎等以记其事,置放于自己的宗庙中,使后世子孙世代崇敬宝爱,因为这是一种与家族荣誉有关、可以世代相传的事情^①,所以册命后铸的铜器铭文末尾总是“子子孙孙永宝用”之类的话语。其中册命时在大庙祖先神主前举行的仪式,一定是相当隆重的,我猜想《诗经·大雅·文王》就是在这一类仪式上演奏的乐歌,所以中间才有“文王在上,於昭于天”,“文王陟降,在帝左右”这样降神的句子,而末尾又有“上天之载,无声无臭,仪刑文王,万邦作孚”这样的祈祷之词。

四

应该指出,西周时代,在对天地诸神与祖宗之神的祭祀仪式中,执行着沟通神人之间事务的祝、卜、史、巫等文化人所拥有的知识系统与思想观念,尽管与殷商时代还没有本质的变化,但已经显

祝、卜、史、宗以及仪式中的知识系统与思想观念

^① 册命制度,可参见陈汉平《西周册命制度研究》之第三章,101—130页,结语,318页、319页,学林出版社,1986。

示出了一些新的徵兆。

《礼记·曲礼下》说，天子建立的官员中，最重要的是“六大”，即掌司“六典”的大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，这些可以说是文化人、思想者与统治者的官员，主要的职责是掌管法典礼仪，执行宗法制度，举行祭祀典礼，沟通天地人神，预测吉凶祸福，记载国家大事。那么，由于职业的分工，史、祝、巫等所拥有的知识与思想，可能正在逐渐分化之中。

首先，这些“祝”、“史”^①、“宗”、“巫”，本来在殷商时代掌握祭祀和占卜，由于资料阙失、文献无徵，我们无法知道他们是否有更细致的分工，但是，在西周以后，各种文献资料显示，他们的职责渐渐有了分化。如“史”不仅参与国家大典，而且负责这些祭祀天地、祖先时的文字记载，册命时的文书起草、宣读和保存，法令档案的阅读等等，《周礼》中有大史、小史、内史、外史、御史，其职责就包括了仪式时的文字记载、册命起草、史册撰写、法令管理，他们不仅要负责分辨世次昭穆，使宗族内外次序不乱，而且精通天文历算，推算吉凶，“正岁年以序事，颁之官府及都鄙”，大史小史之下专门有冯相氏掌握天文星历、保章氏掌握占星望气之术^②。在他们这里，时间与空间意识渐渐滋生和膨胀，在祭神祀祖的仪式中，他们很可能会逐渐体会到宇宙、社会、人类的起源与发展，体察到神的旨意与天的运行，注意到世界的变动不居，注意到人间的历史沧桑，《礼记·玉藻》里说，“动则左史书之，言则右史书之”，我们不知道这是什么时候才有的制度，不过，史之一职很早就参与宇宙天象的观察、人间秩序的清理和历史事件的记载，真的会使他们的知识系统与思想路数发生意想不到的变化。

其次，“祝”、“史”、“宗”、“巫”对祭祀仪式和宗法等级极其熟悉，《周礼》中说，“祝”不仅掌握“六祝之辞以事鬼神”，要懂得“六祈”（为有灾呼号告于神以祈福祉）、要懂得“六号”（名号即祭祀上各种东西的名称），要能辨别“九祭”（命、衍、炮、周、振等九种祭礼）、“九摅”（仪式上的种种礼仪），当国有大事时，他就可以为国祈禳，这就是“国有大故天灾，弥祀社稷祷祠，大师宜于社，造于祖，设军社，类上帝，国将有事于四望，及军归献于社，则前祝”^③，而且要

① 文献与金文中的“大史”、“中史”、“作册”、“尹氏”等。

② 参见《周礼·大史》等记载，《十三经注疏》817页、818页。

③ 《十三经注疏》811页。

精通各种与天地鬼神有关的技术和方法,据《周礼》说,“大卜”要懂得各种徵兆,掌握各种预测方法,如筮、卜、解梦、占验,“司巫”要懂得求雨时“帅巫而舞”,逢灾时“帅巫而造巫恒”,“小祝”则要作为辅佐,“掌小祭祀,将事侯禋祷祠之祝号,以祈福祥,顺丰年,逆时雨,宁风旱,弥灾兵,远罪疾”^①。这样,他们就拥有一套通神的知识和技术,对天地鬼神极其熟悉之外,他们也拥有对仪式和宗法的最丰富的了解,他们很容易将神的名号作为象征,以仪式为中介,将神鬼与人间的秩序联系起来,从中发展出一整套有关神圣宗法与神灵祭祀的经典知识。

于是,当这些祭祀仪式与宗法制度渐渐被政治的权威与普通的民众确认之后,在这些仪式和制度中包含的一套技术,就可能被当做是很实用的生活策略而普遍适用,而背后隐含的一套观念就被当做是天经地义的东西而不必加以追问,人们在这些仪式中获得生活的安定,也从这套制度中获得秩序的感觉。这些精通仪式和制度的“祝”、“史”、“宗”、“巫”,在操作中就成了后来被称作巫者或术士的角色,在解释中就成了后来被称作知识人或思想家的角色,而这些被仪式和制度确认、又被人们悬置起来的观念性内涵,就成了“普遍真理”,从这些真理的不同解释中引申出来的很多思想话题,就可能成为思想史的资源。

从这些真理的不同解释中引申出来的很多思想话题,就可能成为思想史的资源

^① 《十三经注疏》802页、816页、811页、812页。

第四节 作为思想史的汉字

前面我们曾经提到过早期中国的符号,比如大汶口陶器上的刻划符号,它们究竟能否算是真正成型的汉字?① 近年来热烈讨论的山东邹平县丁公村龙山文化陶器上的刻划符号,是否就是“四千年前中国的文史纪实”,或招祖护佑驱邪的卜辞?② 还很难说,至少我们现在还不能说出符号的意义,所以它是图画还是文字,它是偶然性刻画还是有意识写字,就不可能有结论。但是,殷商的甲骨文、商周的铜器铭文,却已经是极为成熟的文字,从这一点来看,文字的起源要比商周早很多。现代的思想家们常常说,语言文字建构了人们意识中的世界,在语言文字中可以呈现一个民族深层的思维和意识结构,如果真的是这样,那么,在古汉字的结构和古汉语的句法中,我们能够看到古代中国什么样的思想呢?

—

汉字象形与中国思维的具体感性

首先应该指出的是汉字的象形以及古代中国人感知事物具

- ① 唐兰《中国有六千多年的文明史》认为大汶口的刻划符号是汉字,汉字的起源应当是在“太昊与炎帝时代”,载《大公报在港复刊三十周年纪念文集》,1978。裘锡圭《汉字形成问题的初步探索》认为大汶口文化的刻划符号与汉字有一脉相承的关系,是原始文字,但似乎证据稍嫌不足,见裘氏所著《古代文史研究新探》257页,江苏古籍出版社,1992。
- ② 参见周策纵《四千年前中国的文史纪实》及饶宗颐与之商榷的《书后》,《明报月刊》336—338期,340期,香港,1993年12期至1994年2期,1994年4期;又,可参见冯时《山东丁公龙山时代文字解读》,载《考古》1994年1期;奕丰实《丁公龙山城址和龙山文字的发现及其意义》,《文史哲》1994年3期。以上虽然释文有同有不同,但基本上都承认丁公村陶器刻符是文字,但是,张政烺却有不同看法,参见《文字与书法》,载《中国书法》第一期,1994。

体性的传统的形成。汉字是现在世界上唯一还在使用的,以象形为基础的文字,这种象形文字当然是从图画抽象、规范、滋生而成的,上古三代,人不可能一下子就产生高度概括的、一般的“类”概念,他们对于外在世界纷纭事物的认知是从具体的形象的个体开始的,如“犬”(犳)、“豚”(豕)、“鱼”(𩺰)、“人”(亻)、“日”(☉)、“月”(☾)等等,本来都是具体的,据列维-布留尔说,“所有社会集体的思维愈接近原逻辑的形式,‘心象——概念’在它里面的统治地位就愈强”,这里的“原逻辑”是指人类早期那种门类、因果关系并不很清晰,常常由联想和譬喻来表述现象与事物的思维方式,而“心象——概念”可能就是布留尔自己所说的“作为一种画面的仅仅容许有限的概括和初步的抽象的”,丰富而具体的语词^①。如果我们不去过多计较布留尔把原始与现代、东方与西方对立的分析思路,那么我们可以同意的是,越是早期的思维,越具体而细致,一方面“几乎没有符合一般概念的属名”,一方面“表示人或物的专门用语又非常丰富”,文字作为语言的记录符号也是如此,早期文明时代的文字符号表明,古代中国人也不习惯于抽象而习惯于具象,中国绵延几千年的、以象形为基础的汉字更强化和巩固这种思维的特征。如果按照唐兰的说法,大汶口陶器上的刻符是文字,那么至少其中有四字可识,因为它们都是具体的象形或以象形为基础的会意字:

𦰇(音忽),象花朵状^②。

𠄎(斤),是短柄斧。

𠄎(戊),是长柄斧。

𠄎或𠄎(灵,音热)山上日生火,日下火^③。

像丁公村的陶文,周策纵和饶宗颐也认为其排列成行,显然表达了一定的意思,而且十余字基本可以通释,其中好些字也是很具体和形象的图形文字,它们反映了古代中国先民习惯的具体感知和具象表达。但是,早期文字资料不足,我们不妨以比较成熟了的甲骨

^① 《原始思维》163页、168页,丁由中译本,商务印书馆,1985。

^② 𦰇,甲骨文作𦰇、𦰇,金文作𦰇、𦰇,《说文》一下:“𦰇,草根也”,通作“𦰇”,祈福避灾。

^③ 《光明日报》1977年7月14日,1978年2月23日所刊唐兰文。

文为例来讨论这一问题^①。的确,古代的汉字中,显示当时人对于具体世界所习惯的直观感知和形象表达,比如牛,有“𠂔”(《甲》525)、“𠂔”(《粹》39)、“𠂔”(《乙》3331)、“𠂔”(《甲》636)、“𠂔”(《甲》387)、“𠂔”(《乙》8810)、“𠂔”(《后》上 25. 10)、“𠂔”(《宁沪》1·281)、“𠂔”(《前》4·21·5),始终凸出地显现着牛的正面的头部和对称的双角,又如食物,有“米”(𠂔,《后》上 25·9)、“稻”(𠂔,《乙》2593,𠂔,《录》146)^②、“禾”(𠂔,《甲》191,𠂔,《京都》2983)、“黍”(𠂔,《甲》2999,𠂔,《甲》2665)、“来”(𠂔,《戩》37. 4,𠂔,《甲》2123,𠂔,《甲》1218,𠂔,《明》1966),以及“粟”(𠂔、𠂔,音粟)、“粢”(𠂔)等等,但并没有一个总的类名,如庄稼、粮食一类^③。

问题并不仅仅在于古代中国文字的象形性,还应该注意的是这种象形性绵延不绝地使用及其对古代中国思想世界的影响。《老子》曾说“始制有名”,语言文字是把面前这个世界呈现给我们看的一套话语系统,每一种语言和文字都以一种既定的方式来描述和划分宇宙,使生活在这套话语中的人在学会语言文字时就自然地接受了它所呈现的世界。与世界其他文字系统相比,汉字的书写方式是唯一没有发生过质的改变的,如果我们同意思想是以语言和文字进行的,而且相当重要的文明依靠语言和文字传递,因而文明在相当大的程度上是一种言语系统,那么,我们会同意,以象形为基础的汉字长期的延续使用,使中国人的思想世界始终不曾与事实世界的具体形象分离,思维中的运算、推理、判断始终不是一套纯粹而抽象的符号,中国文明的连续意味恰好就在这里。

① 下面甲骨文的说解,主要参考刘翔、陈抗等编《商周古文字读本》以及现代各家释文,语文出版社,1989。

② 此从唐兰说,陈梦家《殷墟卜辞综述》十六章定为“秬”,为制鬯之黑黍,即《说文》中的“𪎭”,527页。

③ 中村元《东方民族的思维方法》曾经说到中国思维中喜好以具体的形式表达复杂的多样性和形式的齐合性,多少有些道理,但他未能进一步讨论语言与思维的关系,中译本,浙江人民出版社,1989。赤冢忠等合编《思想史》称,古代中国“读书人的逻辑运作,多运用比喻、对偶、对比、连锁、联想等等,缺乏根据正确的推理,求正确的判断和创造新知识的态度……,这些缺点的确是因为古人的逻辑思维尚未成熟之故,且无疑受到其言语之孤立语的性质所限制”,但似乎也缺乏深层原因的分析,大修馆,东京,1968;中译本,张昭译,56页,儒林出版社,台北,1981。

我们不妨看一看几千年的中国,对于文字似乎总有一种神秘和崇敬的态度,从文字象形中进行训诂,到由文字象形进行联想式的意义解释^①,从借用文字象形而构造神秘图符^②,到由文字的形状构造来预测吉凶,在“大传统”和“小传统”中,文字对思想的影响处处可见。

二

其次是作为“词”的汉字的衍生和分类显示了古代中国人对于世界的知识的感知方式。汉字的衍生似乎是一个树形滋生的过程,很多人相信,在古代中国,“文”是造字时代独立产生的,即章太炎所谓的“初文”,从这些“初文”之“根”上通过会意、指事、形声等几种造字的方法,就滋蘖出“字”,“字”的本来意义就是“生”,而从每个“初文”中产生的,与它意义相关的一批字,在后来被看成只是属于一个“部首”,但在古人心目中这个部首的这些“字”所表示的现象或事物,就是事实世界的一个“类”。在甲骨文中,指事、会意字已经不少,而形声字已经占了百分之二十,而越到后来,这一类合体字在整个汉字中的比例就越大,郭宝钧曾经统计过《金文编》中衣、食、宀三部之字,指出甲骨文中衣部只有一个“衣”字,但金文中已经有了12个从衣之字,而《说文》更增至116字;食部之字,甲骨文中仅有“食”字,到金文已有10字,《说文》中有62字,宀部之字,甲骨文中有家、宅、室、宣、向、安、宝、宿、寝、客、寓、宗12个字,但金文却有36字,《说文》则有70字,可见“形声的方法已成为金文期独占优势惯走的道路”^③,而到了秦汉间已经成为中国字的主

汉字归类与中
国思维的分类
原则

① 以形说义是中国古代训诂中一个相当有用的原则,但这种思路有时会越出界限,如《说文》中的“一贯三为王”、“推十合一为士”、“甲象人头”、“乙象人颈”,《韩非子·五蠹》中的“自环者谓之私,背私者谓之公”等等,可见它有时成了一种思维的定势。

② 如后来道教的符,参见王明《太平经合校》卷104至107,473--509页所载“复文”,中华书局,1960。又可参见陕西户县汉墓出土的曹氏朱书解注瓶上的画符、洛阳西郊出土解注瓶的画符,分别见于《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》1980年第1期;《1954年春洛阳西郊发掘报告》,《考古学报》1956年第2期。

③ 郭宝钧《中国青铜器时代》245页、246页,三联书店,1977。

体^①。在这些“字”的滋蘖过程中可以看出，中国人思想中的世界图景是如何被人的感觉整齐化的。至少，在汉字的同偏旁的形声以及会意、指事字中，我们可以知道，古代中国人的“分类”观念与西方的、所谓近代的“分类”观念有一些不同，他们特别注意一个现象、一个事物可以感知的表象，并以此表象作为现象与事物分类的依据。如那些象形字对一类事物的描摹，本来就是凸显其形象的特征，而指事字对于需要格外凸显的特征更给予特别的提示，而那些以类相从的“字”，无论它们以什么“文”为意符即归类的依据，“文”的象征性总是使这个“字”与原初的形象有所联系，使人们一看之下就可以体会它的大体意思，但是，这种归类的思路，却常常从其可以感知的表象出发，产生相当广泛的联想，从而使文字中的“类”并不像现代意义上的门类种属那样有分类学上的依据，却常常凭着对事物可以感知的特征为依据，通过感觉与联想，以隐喻的方式进行系联。例如“木”（木）作为“类名”，本来是植物的抽象名称，那么在“木”为意符的字中应该都是树木，如梅、李、桃、桂等等，但是实际上，在汉字中，“木”这一类名的范围却远远超出了树木，它可以是树木的一部分，如“本”、“末”，可以是以树木为原料的建筑部件及各种用具，如“柱”、“楹”、“杠”、“栅”，还可以是与树木有关的某些性质与特征，如“集”（木弱貌）、“朽”（木少盛貌）、“朵”（树木垂朵朵）、“枉”（衺曲貌）、“柔”（木曲直）、“枯”（槁也），甚至还可以是与树木并不直接有关，但可以从树木引申的其他现象，如“杲”（日在木上，明也）、“杳”（日在木下，冥也），特别是“东”，本来是“日在木中”，象征太阳初起的方向，“木”最多是一种背景，但也因为一种联想，而归入了“木”一类，也许就是因为如此，在后来的五行思想中，人们就把“东方”与“木”也连在了一起。同样的例子还有“火”，在汉字中，归入“火”类的字中，有“火”的状态，如“烈”（火猛）、“蒸”（火气上行）、“颢”（火光）、“赭”（火色）、“爨”（火飞）；有“火”的用法，如“烹”（炙也）、“煎”（熬也）、“炮”（毛炙肉也）；也有用“火”的各种行事，如“爇”（灼龟不兆，读如焦）、“炼”（铄冶金也）、“焚”（烧田）；还可以有“火”的产物、效果、感觉以及其他有关的东西，如“烟”（火气也）、“炳”（明也）、“炜”（赤盛也）、“光”（明也）^②、

① 《说文解字》中共 10516 字，形声字占了 8407 字，此据梁启超说，见陈晋《说文研究法》145 页，商务印书馆，1933。

② “光”字，甲骨文作、，从火在人上，金文作、，义、形均同，为光辉义。

“热”(温也)、“焔”(旱气也)、“黑”(火所熏之色),于是“火”与现代分类上的属于物理学的属性如热、明、干乃至黑色,都系联在一起,构成了中国古代的“类”概念。

这种“类”观念的形成和定型是一个极漫长的过程,也许漫长到跨越殷周两个朝代的千余年间,甚至更长,而这种书面文字中的分类与思维世界中的分类有相当的关系,至少它会影响到使用这种文字的人的思想。这种文字衍生的路径常常与人对外部世界的思路一致,如父亲的“父”字,甲骨文作𠂔、𠂕,是手中持杖,象征一家或一族之长应有的权威,所以作为官员职名的“尹”(尹)字,作为首领名称的“君”(君)字,都是从此而衍生出来,意义的延伸也很清楚,又如“彳”这个字,本来是象形的通衢大道卦(行),殷商时代的卜辞中,不少字就与它有关,如“從”(從,《京津》1372),像人相从于道(行)，“御”(御,《前》2·18·6),像人执马缰于道(行)，“徙”(徙,《甲》528),像人之双足行走于道(行),基本是从“道路”中引申而来。但是,当汉字衍生的理路和分类的现象被人们当做既成事实接受并习惯时,汉字的分类有时也会影响人们对事实世界的理解,如“役”(役,《前》6·12·4),在甲骨文中本不从“彳”,但当它后世以“彳”为义符,使人觉得它象征着从役之人真的总是在路上奔波,又如“徹”(徹,《前》2·9·5),甲骨文本是撤去食器,但人们常常会以为这个“徹”与贯通的大路有关,显然人们都凭着想象在“彳”这一类中对它的意义重新进行了理解和整合,当汉字作为一种不言而喻的思想运算的符号被人们接受时,人自己创造的文字就反过来影响、制约和规范了人对世界的认识。

各种纷纭复杂的现象世界在思想上的分类,在古代中国不仅常常可以通过联想、借助隐喻,然后由表示同类意义的意符系连起一批汉字,也常常可以由一个汉字的内涵延伸贯穿起一连串的意义,使它们之间似乎也有某种神秘的联系。以几个在后世思想史上极为重要的概念为例。第一个是有无的“有”字,有学者指出,殷商卜辞中以“又”(又)表示“有”,已经是引申义,本义是右手,从右手的便利,到佑助,再到“有”,这是文字意义的延伸,但是殷商之“又”,是暂时的领有,最多是神明的护佑,而在西周金文中孳乳出“有”,是从“又”从“肉”,表达了对实际的领有,“是清晰地可以由人们意志所把持的”,于是从“右”、“又”到“有”,在文字的衍生中意义也在延伸,而它们在字根上又都与右手的“又”保

持了一种“类”的关系^①。第二个是后世演生出极丰富涵义的“理”字，据说它从“玉”得义，应该是属于与“治玉”有关，段玉裁注《说文》时就引《战国策》说：“郑人谓玉之未理者为璞，是理为剖析也”，但是在实际的实用中，它被引申为把土地分成小块，正如《诗经》中《节南山》的“我疆我理”、《绵》的“迺疆迺理”、《江汉》的“于疆于理”^②，如果说这还没有越出“剖析”的意义，那么，段玉裁下一个解释就开始越出界限，“凡天下一事一物，必推其情至于无憾而后即安，是之谓天理，是之谓善治，此引申之义也”，从“天理”再联想下去，万事万物都有了“理”，“在物之质曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分则有条不紊，谓之条理”^③，于是这个“理”字就贯通了相当多的领域，成了一个共同的概念，当人们用它来理解现象与事物的时候，人们很容易就会把“玉”的纹路、土地的沟洫、文章的气脉甚至牛羊的肌骨等等联想在一起，变成一套互相贯通的隐喻系统。

三

汉字句法与中国思维的逻辑特征

再次是汉语的句式显示了古代中国人的惯常思路。尽管甲骨文由于刻写不易而略有简化句法的可能性，但是大体上从它的句法上可以看到一些古人思索的理路。通常，较为理性化的、完整的、表述充分的句法应当句式规范、结构完备，但研究者却说明^④，在甲骨文中有很多与现代语言相当不同的句式，其中如：

主谓颠倒。例如：“受年商”（商受年），“今出羌”（羌今出），“𠄎（御，祭名）王于上甲”（王𠄎于上甲）。

使动、意动句无明显标志。如“归在川人”（使在川

① 此处参考刘翔《关于“有”、“无”的诠释》，载《中国文化与中国哲学》1989年号，三联书店，1991。

② 葛瑞汉(A. C. Graham)在《Two Chinese Philosophers: Cheng Ming-tao and Cheng Yi-chuan》;(London: Lund Humphries, 1958)中看到了这一解释，但他把土地划界这种意义看成是“理”字的原初意义，这就不符合汉字的构字法了。

③ 《说文解字注》第一篇上，成都古籍书店影印本，16页。

④ 以下例句均采用刘翔、陈抗等编著《商周古文字读本》260—272页。

之人归来)，“帝弗冬(终)兹邑”(帝难道不使兹邑长久)。

可割裂性。如“出奚大乙卅”(“奚卅”是宾语的一个词，但被“大乙”隔开)，“其又魑妣庚三人”(“魑三人”一个词组被“妣庚”隔开)，“十伐出五”(即“伐十出五”)。

在后来的汉语尤其是书面文字中，语法关系也常常不那么严格和细密，表达者常常省略或颠倒，而阅读者也总能“以意逆志”，这是否反映了古代中国思维世界的感觉主义倾向？因为汉字象形性的长期延续，它的独立呈意性使它在任何场合，均无需严密的句法即可表现意义，故而句法的规定性、约束性相对比较松散，这就使得古代中国思维世界似乎不那么注意“逻辑”、“次序”和“规则”。语言本身是思维的产物，也是思维运算的符号，如何表达与如何理解，本来需要有一种共同认可的规则，但是，当文字的图像意味依然比较浓厚，文字的独立表意功能依然比较明显时，就可以省略一些句法的规定和补充，凭着话语发出者和接受者的共同文化习惯，他们能够表述和理解很复杂的意义^①。

如果说上面我们是在汉字的起源、繁衍和使用中，简略地推测古代中国思想世界的思路和方法，也就是说，从汉字本身我们大体了解的是他们“怎么想”，那么，我们还可以从汉字中了解他们“想什么”，像在文字的字形中探寻某种思想和制度的起源，在文字的分类中理解古代中国生活的重心和兴趣等等。举一个例子，在古代生活与思想中最重要活动是祭祀，与祭祀关系最密切的字是“示”，而这个“示”字，据唐兰的考证，说与“宗”、“主”实际上是由一个字分化而成的^②，而陈梦家进一步指出，“卜辞的‘示’字，应是石主的象征”^③，那么我们就知道，古代中国曾经有过祭祀时在宗庙中或祭坛上设石主(后来又设神主或立尸)作象征的习俗，而它与天象中的“电”组合为“神”，与筑土为坛的“土”组合为“社”，与手持肉的“胙”组合为“祭”，与神主牌位的

怎么想与想什么

① 关于这一问题，语言与文学的研究中有一些比较笼统的分析，可以参看葛兆光《汉字的魔方——中国古典诗歌语言学札记》，香港中华书局，1989。

② 唐兰《释示、宗及主》，载《考古社刊》六期，1937。

③ 《殷墟卜辞综述》440页，科学出版社，1956。

“且”组合为“祖”，与奉酒尊致福的“酉”组合为“福”，与奉玉于器中的“豊”组合为“礼”，从这些字的演生滋蘖中，我们可以看到古代中国祭祀意义和内容，在古代有那么多从“示”之字，本身也显示了古代中国对于未知世界和神秘感受及对于神祇的崇敬心情，唯其如此，才会有关于神祇的字、关于祭祀的字、关于与神鬼沟通的方式和表达这种方式的汉字^①。显然，在文字和文字组成的语言中常常会有隐藏很深的背景和意义，正如加藤常贤在《中国古代宗教与思想》中所指出的，“文字中的考古学发掘”，可以“解释出比经典更原始的或经典未表现出来的意义”^②，所以我们将古老的汉字置于思想史视野之中，考察其中的思想史意义^③。

① 本例参考了刘翔《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1996。

② 《中国古代の宗教と思想》之《序说》，2页，哈佛燕京同志社，日本京都，1954。

③ 除了文字之外，还可以用于思想史研究的古代材料，可能是古代中国的图案和纹饰。如陕西半坡出土陶盆上的人面鱼纹图案、青海大通上孙家寨出土陶盆上的五人舞蹈图案，河南临汝出土陶缸上的鸛鱼石斧图案，其中都蕴涵着十分深邃的意义，但是，其明确的意义现在很难揣测，或是图腾象征，或是理想寄寓，由于后人的想象和发挥，常常变现出种种丰富的意味。毫无疑问，在古代中国的图案和纹饰中，最容易提及的就是青铜器上的饕餮纹，从反山玉琮上的诡谲狰狞的兽面图案起，在商周两代的青铜器中它就反复出现，而它的反复出现，则意味着它的形制中有一种为相当普遍接受的意义。关于它的意义，可以参见张光直《商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代》313页以下，三联书店，1983；张光直《中国古代艺术与政治——续论商周青铜器上的动物纹样》，载《中国青铜时代二集》，三联书店，1990；列维-斯特劳斯《结构人类学》，谢维扬等中译本，271页，上海译文出版社，1995。

第五节 后世思想史的背景：仪式、象征与数字化的世界秩序

我们在第三节里说到，西周时代对天地、对祖先的崇敬和礼拜，表现在他们的祭祀仪礼之中，似乎与殷商并没有太大的不同，但是，这并不意味着西周时代一切都与殷商时代一样，知识、思想与信仰世界没有什么变化，事实上，正像我前面所说的，西周时代最引人注目的，就是一切都在进一步合理化与秩序化过程中。

《国语·楚语》有一段话是常常被学者引用的，观射父对楚昭王（公元前515—489年在位）说，古代民神不杂乱，民众中生来就有神秘能力的人可以通神，男的叫覡，女的叫巫，他们中间懂得各种知识（如“山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威信之则、容貌之崇、忠信之质、裋絮之服”）的叫做“祝”，懂得各种仪式规范（如时令、牺牲、玉帛、采服、彝器、位置、次序、坛场、神名、姓氏）的叫做“宗”，渐渐地在这些文化人中形成了种种“各司其序”的官员，由他们负责降神，而民众就渐渐习惯于听从他们所传达的神的旨意，这样，神灵能够有灵验也能够有德行（神是以有明德），而民众则不再参与神灵世界只是对神灵信任而且忠诚（民神异业，敬而不渎），于是，整个秩序非常安定^①。

这一段话不免有理想与回忆的成分，不过，“国之大事在祀与戎”，除了军事征伐的“权力”之外，殷商西周时代最大的权力就是祭祀通神的“文化”，祭祀仪式的秩序、规范和礼节就是当时最重要的“知识”，掌握这一知识的人应该是当时最重要的“思想者”，他们只是当时一小部分人，按照观射父的说法，他们是“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能

绝地天通：“巫”、“史”、“祝”、“宗”与文明

^① 《国语·楚语下》，559页、560页，上海古籍出版社标点排印本，1988。

光照之，其聪能听彻之”，他们就是民众之中的精英，是垄断文化的“卡里斯玛”，因为祭祀通神即所谓的“礼”是当时思想世界的中心，它包容了那个时代人们思考、观察和信仰的几乎全部内容。正像徐炳昶《中国古史的传说时代》里所说的，最早的时候，“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史”，谁都可以通神降神，结果是人人都沉陷在迷醉之中失去理智，而且人人都不能建立起权威与秩序，这样，神也就没有意义。到了圣人出来，才“绝地天通”，就是斩断了“民”与“神”任意沟通的混乱，“把宗教的事业变成了限于少数人的事业，这也是一种进步的现象”^①。

当然，把这一中国思想史上的巨变算在传说中的颛顼时代并不合适，这一现象真正的达成应该是在殷商西周，祭祀仪式的完备也应该是较晚的事情，最早的祭祀相信正如《礼记·礼运》所说的那样，“燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神”^②，直到“后圣”出来，才渐渐把这种凭直觉、想象与经验的通神方法变成了种种规矩繁复而严格的礼仪制度，所谓“玄酒在室，醴醑在户，粢醑在堂，澄酒在下，陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟，管磬钟鼓”，把礼品分出种种用途，把参与者分出种种等级，把祭祀场所安排出象征不同意味的方向和位置，“以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所，是谓承天之祜”，其中就包含了对秩序的追求，对价值的肯认，对象征性的仪式与实质性的社会之间关系的思考。所谓“后圣”，大概就是后来传说中的“周公”一流制礼作乐者^③。

那么，现在我们要来讨论，在这套仪式背后蕴涵了一个什么样的思想世界？从这样一个思想背景向前延伸，中国思想史将可能

① 参看徐炳昶《中国古史的传说时代》76—84页，科学出版社，北京，1960。又，参见张光直《中国青铜时代二集》，47页，三联书店，北京，1990。按：一说“绝地天通”是尧的时代，见《尚书·吕刑》“乃命重黎，绝地天通，罔有降格”，孔传：“重即羲，黎即和，尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通”。《十三经注疏》248页，中华书局影印本，1979。

② 《十三经注疏》1414页、1415页。

③ 其实颛顼也罢，周公也罢，不必特意考证文明是否这些传说中的人物的成就，他们都是人间秩序的象征，他们在文献中的意义就是告诉后人，在某一个时代，中国思想史上形成了一种理性的秩序，而代表秩序的就是一批懂得“礼”的文化人和一套代表“礼”的仪式。

呈现什么样的独特思路?

据说,孔子在一次回答言偃的话里说,“夫礼,必本于天,殽于地,列于鬼神,达于丧祭射御冠昏朝聘”^①,《礼记·礼器》中又说,“是故昔先王之制礼也,因其财物而致其义焉尔。故作大事必顺天时(注:大事,祭祀也,《春秋传》曰:启蛰而郊,龙现而雩,始杀而尝,闭蛰而烝),为朝夕,必放于日月(注:日出东方,月生西方),为高必因丘陵(注:谓冬至祭天于圜丘之上),为下必因川泽(注:谓夏至祭地于方泽之中)”^②,这两段话提醒我们注意,作为秩序象征的礼仪,实际上有一个很广阔很深厚的背景在支持它,作为它不言自明的依据,这一背景就是古人对宇宙的理解,《诗经》所谓“明明上天,照临下土”、“明明在下,赫赫在上”^③,宇宙是古代中国思想世界的意义和价值的来源。

宇宙秩序:作为观念及其在殷周仪式中的体现

作为空间的宇宙,在商周时期的人们看来,是规范而有序的,天与地相对^④,而天与地则又都是由对称和谐的中央与四方构成,中央的地位高于四方,四方要环绕中央。四方各有星象,四方又与四季相连,四季又各有物候,殷商时代的人把四方之神叫做“析”、“因”、“彝”、“伏”,据说就是根据四季的物候,暗含了“春生夏长秋收冬藏”的意思^⑤,作《诗·小雅·大东》的西周人在仰天长叹时,就先说天汉,次说织女、牵牛,然后分四方说到“东有启明,西有长庚”,“维南有箕,不可以簸扬,维北有斗,不可以挹酒浆”^⑥,

作为空间的宇宙,在商周时期的人们看来规范而有序

① 《十三经注疏》1415页。

② 《十三经注疏》1440页。

③ 《诗经·小雅·小明》、《大雅·大明》,《十三经注疏》464页、506页。

④ 陈梦家曾指出,商人就有“上下天土对立之观念,是为阴阳二极之张本”,见《古文字中之商周祭祀》,《燕京学报》十九期。《尚书·周官》也说立三公以“论道经邦,燮理阴阳”,立三孤以“贰公弘化,寅亮天地”,如果这篇文献真的有西周思想的影子的话,那么西周人已经把天地视为阴阳的对应之物了,见《十三经注疏》,235页。

⑤ 参见詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》42页,江苏古籍出版社,1992。

⑥ 《十三经注疏》461页、462页。

对天象已经很熟悉而天象也已经很秩序化了，只要看看《尧典》的记载就可以知道古人对天象与物宜的观察已经逐渐秩序化为一种理性认识的结构，比如天道左旋，星辰定位，年复一年，一年分四季，四季配四方，春与东，夏与南，秋与西，冬与北，不止是北斗斗柄的指向，也是人对头顶天空的理性划分；同样，地分五服，甸、侯、宾、要、荒，一圈又一圈地向外推衍，由中央为中心，四方也是环绕中央，或分五方，东西南北中，或分九州，中州之外有八方，这当然是想象中的国土规划或天下安排，但它却真实地反映了殷周时代人们思想世界中的理想空间秩序，《禹贡》中的甸服五百里、侯服五百里、绥服五百里、要服五百里、荒服五百里的设想，其实就是人们脑海中对“东渐于海，西被于流沙”的天下的秩序化^①。

仪式中也表现出对应的秩序

正是因为天地有如此秩序，所以处理人间问题的仪式中也表现出对应的秩序。“天子祭天地”^②，祭天地有圜丘、方丘、明堂，都以形制象征天地四方，又说天子“祭四方”^③，祭四方在四郊，也要按照春夏秋冬与之相配的季节按时祭祀，就连天子进出的仪仗也要仿效天象，“前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上，急缮其怒”，就像天象一样“进退有度，左右有局，各司其局”^④。在天子会见诸侯时，也要仿效天地作宫室，“方三百步，四门坛十有二寻，深四尺，加方明于其上，方明者，木也，方四尺，设六色，东方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄下黄，设六玉，上圭下璧，南方璋，西方琥，北方璜，东方圭……天子乘龙，载大旆，象日月……礼日于南门外，礼月与四渎于北门外，礼山川丘陵于西门外，祭天燔柴，祭山川升，祭川沉，祭地瘞”^⑤，这样，天子就与宇宙天地一样，拥有不言

① 《十三经注疏》153页下，参见《国语·周语上》祭公谋父语，4页，上海古籍出版社，1988，1995。

② 《礼记·曲礼下》，《十三经注疏》1268页。

③ 郑注：“祭四方，谓祭五官之神于四郊也”，参看《左传》昭公十八年、《礼记·月令》、《周礼·大宗伯》等。

④ 《礼记·曲礼上》，《十三经注疏》1250页。参见张光直《说殷代的亚形》，载《中国青铜时代二集》82—94页；艾兰《龟之谜》第四章《商人的宇宙观》，汪涛中译本，四川人民出版社，1992。他们都曾经注意到了殷商时代的空间观念，但没有进一步讨论在周代仪式中的宇宙天象的空间观念的影响。

⑤ 《仪礼·觐礼第十》，《十三经注疏》1092—1094页。

而喻的合理性与权威性。《何尊》铭文中透露的一个消息就是，武王伐纣后，曾上告于天，问周王朝是否应该在“中国”建都，因为“中国”在天地四方中央，是统御四方的中心，正如《逸周书·作雒》所记载的，他们是担心“周室不延”，所以才“作大邑成周于土中”，“俾中天下”，古代中国人很早就相信，占据了“中心”就控制了“八方”。就好像北极在天之中，天上一切日月星辰都环绕它运行，仿佛被“璇玑玉衡”所指挥一样^①。

作为“空间”的宇宙，在殷周人心目中投射了一个根深蒂固的深层意识，即以中央为核心，众星拱北辰，四方环中国的“天地差序格局”。这种宇宙结构给他们提供的一个价值的本原，就是这种“差序格局”是天然合理的，因为它是宇宙天地的秩序；也给他们提供了一个观念的样式，就是一切天然形成的事物包括社会组织与人类自身，都是与宇宙天地同构的，因为它们来自宇宙天地；也给他们提供了一个行为的依据，就是人类应该按照这种宇宙、社会、人类的一体同构来理解、分析、判断以及处理现象世界，因为现象世界中，拥有同一来源、同一结构、同一特性的不同事物是有神秘感应关系的。这样，在当时人的思想世界中，就以对天、地、人的体验与想象，形成了一个整齐不乱的秩序^②，在这一秩序中古代中国确立了自己的价值的本原、观念的样式和行为的依据^③。

以中央为核心，
众星拱北辰，四
方环中国的“天
地差序格局”给
殷周人提供的
一个价值本原

① 《何尊》铭文：“武王既克大邑商，则廷告于天曰：余其宅兹中或（国）”，见《文物》1976年第1期。又，可参看顾颉刚《史林杂识·畿服》，尤其是其中的畿服图，1—19页，中华书局，1977；葛兆光《众妙之门——北极、太一、太极与道》，《中国文化》第3辑，香港中华书局，1990。

② 参看葛兆光《道教与中国文化》上编，上海人民出版社，1987。

③ 爱利亚德(Mircea Eliade)《世界信仰与宗教思想的历史》(*Histoire des Croyances et Idees Religieuses*, II, Paris, 1978)中说到古代中国的思想，与这里所讨论的内容正好互相参照，他说，“从殷商到1911年的辛亥革命，关于宇宙构造与节律关系的种种观念就一直保持着连续与统一性。传统的宇宙图像指出，宇宙由天地之间围绕着一个垂直的轴的四方构成，天如半球覆盖，地如四角马车，中心的柱子将天穹支撑起来，宇宙性的数字‘五’即四方加上中心规定了各种各样的色、味、音及象征，中国处在世界的中心，首都即王国的中央，王的宫室即首都的中央”，他指出，这种宇宙论对于中国古代的思想和宗教来说，是十分重要的，甚至是根本性的。日译本《世界宗教史》第二册，13页。岛田裕己、柴田史子译，筑摩书房，东京，1991，1992。

二

仪式：作为秩序
象征性表现及
其合理性来源

这种宇宙秩序就体现在被称作“礼”的仪式中。人们常常对仪式的意义认识不足，尤其是看重经典或精英的思想史家对仪式的研究似乎尚不够充分，仿佛这种形而下的东西应该归入人类学家搜罗的垃圾袋，而持进化史观的历史学家则以为它既然是维护宗法制度的形式，那么它就是应当批判和摒弃的落后事物，至于那些既以经典为主流又奉科学为圭臬的思想史著作，就总以为这些仪式与思想无关，又与科学相悖，于是觉得应该把它们扔在废弃资料的旧纸篓里，因为它们是被淘汰的历史。但是，如果我们不是从今天的观念溯流而上，而是沿着思想的历史理路顺流而下，那么，在没有“先入为主”或“有罪推定”的眼光下，我们将会看到仪式的极其重要的思想史意义。

秩序首先表现
为一套仪式

秩序首先表现为一套仪式。前面说到，这种秩序的合理性依据来自人们对宇宙天地的体验、观察和想象，同时，它也用仪式特别是祭祀的等级、形式把这些体验、观察和想象的结果加以确认和表现。更重要的是，“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也”^①，这套仪式把这种来自“宇宙”的自然秩序投射到“历史”的社会秩序之中，把人类社会的等级秩序在仪式上表现出来，并通过仪式赋予它与自然秩序一样的权威性和合理性，这样，仪式就有了特殊的意味。人们通过仪式与神圣发生关系，经由象征性的活动得到宇宙、天地、神祇的认可，人们也通过仪式与世俗发生关系，借助象征性的行为把天意、神意传达给世间，由它来强化人们对秩序的认同，也由它来表达超出自身能力的愿望。

本来，这些仪式的合理性来源，是人之为人的感情与人的理性，社会的“差序格局”和仪式的“轻重等差”形成的依据，本来是从有血缘亲情的父子兄弟夫妇关系中来的，所以本来的思路应当是从“人”的感情和理智出发的，《礼记·三年问》在说到这一点时，就指出是“称情而立文”，这是“无易之道也”，为什么？因为它的合理性来自于“人”，“凡生天地之间者，有血气之属，必有知，有知之属，莫不知爱其类，……有血气之属者，莫知于人，故人于其亲也，至死

^① 《礼记·郊特牲》，《十三经注疏》1453页。

不穷”^①，家族、社会、国家的一切秩序都奠基自这种属于个人的“情”与“知”，《尚书·尧典》当然不会是尧那个时代的典籍，但它也许反映了古代人的想法，按照它的思路，一个人、一个家族、一个国家的秩序，是从每个人的内心开始形成的，如尧之治天下，首先是由于他个人品格端正，“允恭克让”，于是他的品德“光被四表，格于上下”，而这种个人情感与性格的扩展，则使九族亲和，如果说九族还只是血缘关系范围，那么这种亲和的再扩大，就延伸到了血缘之外，于是“九族既睦，平章百姓”，再接下去，就可以使“百姓昭明，协和万邦”。而个人的“情”与“知”是自然而然产生的，所谓“冬温而夏凊，昏定而晨省”，“不谓之进，不敢进，不谓之退，不敢退”，“居不主奥，坐不中席，行不中道，立不中门”^②，并不是外力强制的结果。所以，是出自内心的亲情使得家族之内的长幼亲疏自有和睦与秩序，同样，是子对父祖、弟对兄长、后辈对前辈的自然感情不同深浅使得追念和哀悼的仪式显出差别和等级，尽管后世它已经从血缘之间的亲情扩展到了阶层之间的礼貌，但是那种尊敬、崇拜、服从、爱护本来应该是来自内心的感情和理智的。

但是，另一方面，当它形成一种仪式化的规则并有了不容置疑的权威后，它就渐渐远离了个人的情与知，《礼记·礼器》就说，“君子曰：无节于内者，观物弗之察也，欲察物而不由礼，弗之得矣，故作事不以礼，弗之敬矣，出言不以礼，弗之信矣”，人们已经把“礼”当做一种天然合理的规则来遵循，而不再追问它的依据何在。当人们对宇宙天地的体验、观察和想象已经使人坚信拥有了不容置疑的叫做“天道”的终极真理时，这些被称作“礼”的仪式及其认同的肯定的“差序格局”就又从“天道”那里找到了合理性的最终依据，《礼记·礼运》中引孔子说，“夫礼，先王以承天之道，以治人之情”^③，其实，作为价值合理性本原的“天道”与“人情”是不同的，“天道”来自宇宙秩序的规范，而“人情”来自血缘亲情的自觉，但是，古代中国的仪式，却把这二者混融在一道，而且早期更有偏于“天道”而漠视“人情”的趋向，《礼记·礼器》所谓“君子曰：礼之近人情者，非其至者也”^④，就是这个意思。

① 《十三经注疏》1663页。

② 《礼记·曲礼上》，《十三经注疏》1233页。

③ 《十三经注疏》1414页。

④ 郑注：“近人情者褻，而远之者敬。”《十三经注疏》1439页。

渐渐地,君臣父子的等级差序就不再是一种自然而然的、血缘远近的分别,而是一种受自天道的、不容置疑的差别,天地四方的“序差格局”投射于人间“亲疏上下”,使人们心目中有了天然合理的等级差异观念,而仪式则进一步确认、肯定和强化了这种差异的事实,例如祭祀仪式中的等级,天子祭天地、四方、五祀,诸侯则祭山川、五祀,大夫祭五祀,士则只能祭祖先;又例如祭祀仪式上的服饰,天子“佩白玉而玄组纆”,公侯“佩山玄玉而朱组纆”,而大夫只能是“佩水苍玉而纯组纆”;再例如祭祀仪式的内容,也大有不同,最明显的例子是在服丧上,五服之制,就是对君、父、夫及“将代己为宗庙主”的长子的地位的确认^①。所谓“天子穆穆,诸侯皇皇,大夫济济,士跲跲,庶人僬僬”^②,就连仪式时的举止、容貌、情绪和气氛,都似乎有了一种“天然”的差异。

宇宙的结构、亲族的感情、社会的等级,就在这仪式中被奇妙地叠合在一道,宇宙天地,中央四方,给人间提供了一个来自上苍的无可置疑的依据,血缘亲情、家庭关系,给人间提供了一个来自人心的不必思索的理路,过去很多人坚持“礼”作为伦理道德在中国传统中的意义,认为三纲五常来自人的情感也符合人的本性,因而“礼”的意义不可否定,而很多人又批评“礼”作为封建制度对人性与感情的制约,认为“礼”违背了情与性,因而应当废弃。其实都没有进一步探讨和分析它的“合理性”来源,作为秩序的象征,仪式的合理性有两个来源,它出自人的性情的合理延伸,又以宇宙天地的秩序为它的合理性依据,从人的自然感情的表达发展出仪式,又在仪式的整合中糅糅了来自宇宙天地的秩序。仪式把这种“天道”与“人心”用一整套形式化的东西确认并表现出来,“於穆清庙,肃雝显相”,庄严的气氛增强了它的神圣感,在通神中,“祭之日入室。僾然必有见乎其位,周还出户,肃然必有闻乎其容声,出户而听,忼然必有闻乎其叹息之声”^③,在人们把自己的全部心智和情感都投入对神圣的体验时,“以其恍惚与神明交”,于是仪式确立了自身的权威性,也确立了这一秩序在人间的合理性,这便是早期中国仪式

① 《礼记·曲礼下》、《礼记·玉藻》、《仪礼·丧服第十一》,分见《十三经注疏》1268页,1479页、1480页,1100页、1101页。

② 《礼记·曲礼下》,《十三经注疏》1267页。

③ 《诗经·周颂·清庙》,《礼记·祭义》,分见《十三经注疏》583页、1592页。

的意味。

三

仪式其实是一套象征。有的人类学家认为,象征的意义之重要,几乎可以与生命的出现相比,有了象征,各种各样的现象可以通过少量象征表达传递,而过去的、未来的、真实的、虚幻的、遥远的、附近的事物和现象,情感和意志,就会在同一时空中呈现,而且象征一旦真的被人们所习惯和接受,那么它就起了一种清理秩序,使世界从(自在中的)无序走向(思想中的)有序的作用,而仪式正是靠一套象征来进行和完成的。尽管象征本来是一种符号、一种暗示、一种隐喻,并不是事实本身,可是,在中国古代思想世界中,象征却是极为重要的,在人们的思想中,象征有时竟取代了事实,成为意义之所在,在古代中国的几千年中,象征形成了一整套复杂而有序的系统,由于人们对它的相信,它竟真的起了一种维系宇宙秩序和社会秩序,支撑知识体系和心理平衡的作用,因此,象征的崩溃常常就是秩序的崩溃。

象征:对人间秩序的传递、暗示与规范意味

稍读古书就会常见一句老话,叫“垂衣而治”,什么叫“垂衣而治”?这句话出自《易·系辞下》:“黄帝、尧、舜,垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤”^①,这里有两重涵义,一是说黄帝、尧、舜依照《周易》乾坤两卦“乾尊坤卑之义”来区别贵贱,使社会等差有序;一是说黄帝、尧、舜无为而治,那时民风纯正,只要“垂衣裳”就可以使百姓从善如流。这当然都是传说,不必当真,但是,这个传说中隐含的一层意义却很重要,就是古人相信,在象征的符号与被象征的事实之间,有某种神秘的联系使它们彼此感应,象征就是通过这种感应,可以起到整理秩序的作用。所谓“衣裳”即上衣下裳,象征的是男尊女卑,因为上下不同,就昭示着阳尊阴卑,而前面所说的天子、诸侯、大夫、士、庶民的服饰差异,也是一种等级差别的象征,象征在人们心目中被确认的心理过程,就是确认事实的天然合理性的过程。在《尚书·益稷》中有一段话很有趣,帝对人说,我观察古人,有日、月、星、辰、山、龙、华、虫等不同的象征,又有藻、火、粉、米、黼、黻、绋、绣各种不同的图案和布料,如果把这些象征

^① 《十三经注疏》87页。

以五彩画在衣服上,铸在鼎上,就是对人的—种暗示,暗示着秩序的存在,暗示着等级的存在。古代传说中,“铸鼎像物,百物而为之备,使民知神奸,故民入川泽山林,不逢不若”,鼎上铸有各种神鬼怪异的形象,鼎就象征着认识世界的知识权力,天子拥有“九鼎”就象征着拥有“九州”,谁能拥有九鼎,就等于拥有统治九州的天然合理性,所以后来楚王窥测周王朝的九鼎,这种行为被视为僭越,因为古人相信,如果作为象征的九鼎转移,周王朝的天命和权力也就会转移^①。

仪式正是这样
一套象征

仪式正是这样一套象征,不仅祭祀中的用牲(如太牢、少牢、鱼)、舞蹈(如八佾、六佾)、服饰(如天子冕旒衮服)、对象(如天地、祖先、山川)等等是人间秩序的象征,而且仪式上的陈列、行为、场所,也处处是象征。不妨看一些后世记载的事例,如祭祀时,要使祭祀的场所与祭祀的对象相符,即以同样的形制、方向、色彩的祭坛象征所要祭祀的对象,如以外圆内方的圜丘祭天,以玉琮礼天,又如春分时以太牢祭祀高禘,“带以弓鞬,授以弓矢,于高禘之前”,是祈求生育的仪式,而带弓、矢,则是因为武器是男儿的象征,似乎有了这一象征,就能保佑生育男儿^②;又如祭祀仪式上的物品也是象征,《礼记·礼器》说,仪式上“内(纳)金,示和也,束帛加璧,尊德也,龟为前列,先知也,金次之,见情也,丹漆丝纁竹箭,与众共财也”^③,《礼记·郊特牲》更说,“鼎俎奇而笾豆偶”,是象征了阳数奇而阴数偶,祭礼上用陶瓠,是因为瓠“象天地之性”^④;又如祭祀时让直系的子孙象征“尸主”,接受奉献,又让“祝”代替“尸”说上一些祝福子孙的嘏词,就是一种使祖先与后代互相沟通的象征性行为,他们想象祖先的神灵真的会依附于直系子孙的身上^⑤;甚至祭祀仪式上的种种姿态,也是富有象征意义

① 见《左传》宣公三年,《十三经注疏》1868页。又,《殷芸小说》引孙氏《瑞应图》“昔黄帝作鼎,象太乙,禹治水,收天下美铜以为九鼎,象九州”。周代每有重大仪式必铸鼎彝以为象征,故称为“重宝”,直至汉代仍是如此,汉武帝时发现古人的鼎,还以为这是瑞应,并因此更改年号。

② 《礼记·月令》,《十三经注疏》1361页。参见《诗经·小雅·彤弓》。又,《虢季子白盘》铭文记载,王赏赐勇武的虢季子的物品就是弓、彤矢、钺。

③ 《十三经注疏》1442页。

④ 《十三经注疏》1446页、1452页。

⑤ 《诗经·大雅·既醉》,《十三经注疏》535页。

的，捧持祭器的人，尽管祭器很轻，也要做出一副似乎端不动的样子，“凡执之器，执轻如不克”，就是用这种姿态象征祭器之“重”，进而象征礼仪的隆重^①。

让我们看三份文献中的记载。第一份是《逸周书·世俘》，它记载的是周武王克殷之后的事情，周代殷而立，要证明自己的合理性，并告诉四方诸国，就要举行盛大而庄严的仪式。于是，第一天辛亥日，“荐俘、殷王鼎”，陈列俘虏是战胜的标志，取殷王朝的鼎是获王权的象征，“武王乃翼矢圭，矢宪，告天宗上帝”，敬陈礼器美玉、宪令玉版，向苍天和上帝祈求，然后“格于庙”，到宗庙中敬告天下。第二天壬子日，又“王服袞衣，矢琰，格庙”，再次盛装，供奉美玉，敬告祖先。第三天癸丑日，又“荐殷俘王士百人”，再度以陈列俘虏象征战胜对方，“龠人造，王矢琰，秉黄钺，执戈”，要奏乐告神，再度奉献美玉，王要亲自披挂，手执武器，举行大祭。第四天甲寅日，到当时的战场牧野，“王佩赤白旌，龠人奏《武》，王入，进《万》，献《明明》三终”，以象征着战胜和武力的乐舞举行厌胜意味的仪式……此后，在颇长的时间内，周王为了取得这种政治上的合理性，一直在举行仪式，直到他们回到周族的基地，仍在宗庙、南郊、社等等祭祀场合举行一连串的仪式，用这种象征性的活动来增强和确认自己的权力^②。第二份是《尚书·顾命》，这是记载周康王即位的文献，那种掌管天下的事实权力，就是在象征性很强的仪式中获得并被认可的。文中记载他继承王位时，在宗庙中，要在西序、东序及牖间、西夹敷设不同的席子和不同的玉几漆几，在举行仪式的大厅两侧要陈设象征财富、权力、祖先、国家的一系列宝物，如赤刀、大训、天球、河图，要在东房西房陈列象征和平的鼓、舞衣，以及象征战争的弓、矢、戈，在阶前要陈设豪华的车马，在各处要布置衣装不同的卫士，然后太保、太史、太祝才对王举行授命仪式，把册命文书等等，在一系列仪式之后交给康王，这样他才似乎有了统御天下的权力^③。第三份是《颂壶》铭文，壶藏山东省博物馆，它记载的某王三年五月举行的仪式，清晨，王至大室（“旦，王各大室”），就位（“即立”），宰官名叫引的领颂入门，站在中廷（“宰引右颂入门立中廷”），作册尹授给王册命文书，王召史官虢生宣读简册，王对

① 《礼记·曲礼下》，《十三经注疏》1256页。

② 《逸周书汇校集注》卷四，上海古籍出版社，1995。

③ 《十三经注疏》239—241页。

颂宣布，命你官吏成周商贾世家，并监管新廩的商贾，以供宫中之用，然后宣布赐给他“玄衣”（玄色之衣）、“黼屯”（刺绣镶边的衣缘）、“赤芾”（赤色蔽膝）、“朱黄”（朱色佩玉）、“銜旂”（有銜铃的车旗）、“攸勒”（有铜饰的辔络），于是颂稽首拜礼，接受令册，出门，又返回，献上玉璋，答谢王的赏赐和任命，并铸造壶来纪念这次仪式^①。有了这个庄严的仪式，有了这些权力意味的象征性物品，颂就有了事实的权力。

就在这重重叠叠充满了象征的仪式中，象征的意义就凸显出来，它在人们心理上暗示了秩序的存在，也渲染着秩序的神圣，尽管这秩序本来是一种历史的产物，并不具有天然合理性，但是在这些象征性的仪式的暗示下，它便拥有了事实的权威性，而人们接受了人自己创造出来的仪式和象征，反而把这套象征认作是宇宙间的合理性的证据，人被人自己的创造制约住了。《易·系辞上》两次说到，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼”^②，这个“象”，就是象征，而“圣人”就是人，仪式就是从远古逐渐形成的“典礼”，它是人们观察宇宙与社会的结果，也是人们以象征的形式来模拟、掌握宇宙与社会的方式，但是，这种“象征”久而久之在人们心中却取代了事实世界，成了事实世界本身，它的地位越发地崇高，它的形式越发地隆重，它的作用也越发地巨大，而主持典礼的人，如巫、祝、史、宗等，他们掌握了这一套象征，拥有了沟通仪式两端（人/神、人/鬼、人/天）的权力，于是，“思想”就成了通过“象征世界”对“事实世界”的使用、说明与解释。

四

数字：世界及其
秩序的神秘化

一些象征的反复使用与日益抽象，就逐渐形成一些固定的、神秘的、由数字表示的概念。这些数字是古人对现象反复归类的结果，他们把“相似与相近的归为类，序为数，这类与数，一经一纬，便成了初民认识世界的基本方法”^③，《庄子·天下》中说，“其明而在

① 颂壶的铭文最早载于《贞松堂古遗文》。

② 《十三经注疏》79页、83页。

③ 庞朴《六峯与杂多》，载《学人》第六辑，江苏文艺出版社，1994。

数度者，旧法世传之史，尚多有之”，可见这种传统是从史巫而来，这种由“数”而“类”的方法，在商周时代虽然还属草创，但已经颇有神秘性与权威性。这些看上去本来并没有什么特别道理的“数字化概念”，由于它得到古人心目中的宇宙天地秩序的支持而拥有天然的合理性，所以它们在当时人的心目中是很习惯的，并且有不容置疑的意味，后世把这些叫做“定数”，例如“予一人”、“五刑”、“十二州”等等^①。

古代西方如古希腊也曾经出现过毕达哥拉斯之类的唯数派，但是“数”与“类”很快就分开了，可是中国的数字却一直与具体事物相关，从不是抽象的数字，如五行之为金木水火土、酸甜苦辣咸、东西南北中、青红白黑黄等等，就是一、二、三也常常有其背后的含义，如“道生一，一生二，二生三”之类^②。“予一人”的“一”，当然是在凸显“王”在天下独一无二的权威性，如果《古文尚书》可信的话，那么至少在殷商之初就有“予一人”的说法，《汤誓》、《汤诰》出现过好几次“予一人”，如“嗟尔万方有众，明听予一人诰”^③，这里“予”与“万方”、“一人”与“有众”相对，就显示了这种“中心”的意味，在甲骨卜辞中也有“余一人”的出现^④，证明殷商确实存在以“王”为“一”的思想，直到周代开国，他们仍然沿袭这一观念，《泰誓》的中下篇多次出现“百姓有过，在予一人”、“奉予一人，恭行天罚”的话^⑤，说明商周两代这种中央权威意识的稳定与绵延。这一观念

① 讨论这些数字化概念的论文至今还不够多，如 M. Granet(葛兰言)在《La Pensée Chinoise》(Paris, 1934)中曾经论述过，参见李约瑟《中国科学技术史》第二卷，中译本，312页，科学出版社、上海古籍出版社，1990。又，杨希枚《中国古代神秘数字论稿》，原载《中央研究院民族研究所集刊》33卷，台北，1972。后载入杨氏所著《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995。

② 不妨看一个后来人的传说，壹，古文亦写为𠄎，由“壶”与“吉”合成，传说是壶为意符，吉为声旁，壶者，古人以为“天”如混沌(葫芦)，貳，则如“贝”之可分为两半，叁，则为“参”，意为在二事物中又加一事物，叫做“参”，意指天地生人。

③ 《十三经注疏》162页。

④ 《英国所藏甲骨集》1923条，参见伊藤道治《王权与祭祀》，中国国际汉学研讨会论文，1995，海口。又可参看胡厚宣《重论“余一人”问题》，《古文字研究论文集》，四川大学学报丛刊第十辑，1982。

⑤ 《十三经注疏》181页、182页。

并非仅仅局限于王权,而且延伸至一切可以区分出中心与边缘的领域,《尚书·洪范》中所谓“皇极”即“尚中”,因为在空间里只有“中”无对称,是唯一的,所以只有“一”,于是在人们心目中,“一”成了一种权威的象征与秩序的象征,渐渐地,天上的中心,即天穹上唯一不动的定点“北极”与天上的最高神“天帝”,也被后世奉上了“一”、“太一”或“泰壹”的名称,这当然是后话^①。

对于“五”的崇信习惯不知从何时开始,也许殷商时代就已经有了把各种纷纭的现象归纳为五类的习惯。在殷商人看来,“五”是一个易于把握的基本单位,郭沫若曾经注意到殷商人“卜牢牛之数……一二三连卜后,一跃而为五,由五复一跃而为十,十跃为十五,十五以上则为十之倍数”^②,很可能从此便举“五”为定数,并绵延后世,如《尚书》中有“五典”、“五辰”、“五礼”、“五玉”、“五刑”、“五教”、“五章”、“五常”、“五行”、“五服”、“五事”、“五品”、“五纪”、“五福”、“五言”、“五声”、“五色”、“五彩”、“五过”等等^③,它们虽然不一定出自殷商西周,但是这些观念出现在人们思想中的时间,似乎要比它们被写在文献中的时间要早,正是因为有这样的观念,到了春秋之后,“五”这个数字就成了一个普遍接受的神秘数字,天象星历被说成是“五位”(岁、月、日、星、辰)、祭祀仪式被区分为“五祀”(禘、郊、宗、祖、报)、五行之神被命名为“五正”(木正句芒、火正祝融、金正蓐收、水正玄冥、土正后土)^④,就连兵器都可以概略为“五兵”(戈、殳、戟、酋矛、夷矛)^⑤,调料也可以综合成“五味”(醯、

① 参见葛兆光《众妙之门——北极、太一、太极与道》,《中国文化》第3辑,香港中华书局,1990。

② 转引自《殷墟卜辞综述》113页。

③ 分别见于《舜典》、《大禹谟》、《皋陶谟》、《益稷》、《吕刑》、《武成》等篇,这些篇目曾被认为是伪作,关于《古文尚书》的真伪问题,这里不予讨论,我们只是把这些词语选出来,作为一种观念史上可能出现的现象的参考资料。

④ 参见《国语·周语下》“王欲合是五位三所而用之”,《国语·鲁语上》“凡禘、郊、祖、宗、报,此五者国之典祀也”,上海古籍出版社排印本,138页、166页,1988。《左传》隐公六年“翼九宗五正”,又见昭公二十九年。

⑤ 《周礼·夏官·司兵》郑司农注,《十三经注疏》855页。又,参见《谷梁传》庄公二十五年“天子救日,置五麾,陈五兵五鼓”,《十三经注疏》2387页。

酒、蜜、姜、盐)①。古人按照自己的体验想象与观察,把相当多的复杂现象都归结成“五”和“类”,并且常常把天地宇宙间各种各样的“五”和“类”互相搭配起来,用五个最基本的象征来指代它们,并且想象它们都有一定的对应性和相似性,比方说五方中的东方,东风总是春天里多一些,于是四季中的“春”就与五方中的“东”属一类,春天里草木生长丰盛,于是五行中的“木”就与“东”、“春”相连,草木春天初生时色泽较青,于是五色中的“青”又与“春”、“东”、“木”相配,二十八宿中恰恰有东方青龙,这样,“五”这个数字就似乎有了不言而喻的意义,而“五行”思想也就在这里渐次萌生②。

再看“十二”。古人观天,既以岁星运行为纪时标志,十二年为一个周期,又以月之圆缺为纪时标志,十二次圆缺为一个年头,故而“十二”这个数字就有一定的神秘性。殷商已经有完整的天干地支之法③,其中,天干以“十”整数为计,而地支便以“十二”为数④,《周礼·春官·冯相氏》所谓“掌十有二岁,十有二月,十有二辰”⑤,就是把时间与“十二”相连,仿佛时间天然就是应该分作十二等分的,而在古人心目中与历相关的律,也必须与十二相配才拥有合法性,《国语·周语下》就说“纪之以三,平之以六,成于十二,

① 《周礼·天官·疾医》郑注,《十三经注疏》667页。

② 《史记·历书》称“黄帝考定星历,建立五行,起消息”,这话当然是传说,不可相信。但是近人似乎普遍倾向把“五行”思想定得很晚,如战国后期等,但较早持这一说法的人也大多留了一个活动的余地,如梁启超《阴阳五行说之来历》(1923)称“其始盖起于燕齐方士”,而建设传播者是邹衍、董仲舒、刘向,胡适在《中国思想史长编·齐学的正统》中同意梁氏的观点,说得很含糊,并说“五行之说大概是古代民间常识里的一部分”,顾颉刚在《五行终始说下的政治和历史》中则说:“我不敢确实断说五行说必是战国后期起的,我以为零散的五行思想是久已有的……(但)邹衍凭借了往旧的五行思想……”。从现在考古发现的资料看来,五行思想的来源可能要比我们在现存文献中看到的要早得多。

③ 最早的天干地支的记载,见《甲骨文合集》第37986片。

④ 参见郭沫若《释干支》,载《郭沫若全集·考古编》第一卷,332页、333页,人民出版社。

⑤ 十二辰可能就是十二时,有人以为日十二时之制起于汉代太初年间,如清代赵翼《陔余丛考》卷三十四,但《左传》昭公五年,杜预注有“夜半、鸡鸣、平旦、日出、食时、隅中、日中、日昃、晡时、日入、黄昏、人定”,可见春秋时代以前就有十二时之制。

天之道也”^①。同样,空间的种种关系也以“十二”为定数。《尚书》中《禹贡》本是“九州”,而其他篇中则有“十二州”,“肇十有二州,封十有二山”,“咨十有二牧”,“州十有二师”^②,而《周礼·夏官·职方》和《尔雅·释地》都沿袭了十二州的说法,仿佛把大地分成十二州,祭祀十二座名山,分任命大地掌管者十二人,每州设十二单位军队,这“十二”里有得之于“天”的天然合理性^③。而其他仿天地而设的种种形制器物,也需要符合十二之数,如上下裳“十有二幅,以应十有二月”,天子的“玉藻”、“龙旗”也要“十有二旒,日月之章”^④。

在这些拥有天然合理性的“定数”中,大概有两类“数”是涵盖一切而又彼此整齐对立的,这就是奇、偶数,这些奇、偶数字在古人看来,正好象征了天与地、日与月、男与女、白与黑等等自然界的事物与现象,在一种极其笼统和概括的归纳性思路中,奇和偶就是这些宇宙间成双成对的现象和事物最抽象的、最现成的象征,于是,他们对宇宙天地间各种现象和事物的把握、了解、预测,就开始通过“象征”来进行,为了对应变化莫测的宇宙和社会,奇、偶的象征也被置于一种不可测定的偶然性形式中,这就是筮法。如果我们相信《易·系辞》的记载,那么,五十支筮草在若干次随意分配和规定计算中所得六、七、八、九等数字,预先是不可知的,不可知的象征对应着不可知的世界,分属奇、偶的数字对应了由天地、日月、男女、黑白、冷暖等等对立的現象和事物,奇、偶组合可以通过筮法来预告,事实世界也可以通过象征来预测,后世所谓的《易》,就是这样由象征性的奇、偶数字的各种组合来表现事实世界的,奇、偶象征世界,不同的组合象征世界的纷纭变化,与数字组合相配的,

① 《国语》132页。

② 《十三经注疏》128页、130页、143页。

③ 后世又引申出相当多的以“十二”为计的名目,如十二兽、十二神等等,郭沫若《释干支》以为十二宫、十二兽等都是从西域传来,但实际上并不然,近年的考古发现已经说明十二兽之说绝不晚于战国,而且是土生土长,参见李学勤《干支纪年和十二生肖起源新证》,载《文物天地》1984年3期;而长沙子弹库楚帛书之十二神亦是中国的十二月的象征,见李零《长沙子弹库楚帛书研究》,中华书局,1983;又,见李学勤《简帛佚籍与学术史》,台北,时报出版公司,1995。

④ 参见《礼记》之《深衣》、《玉藻》、《明堂位》各篇,《十三经注疏》1664页、1473页。

存在于经验和记忆中的种种过去的故事,隐喻或昭示着未来的情形,这就是占卜。我们看《周易》中的暗示性故事和象征:

履虎尾,不咥人,亨。(《易·履卦·卦辞》)

击蒙,不利为寇,利御寇。(《易·蒙·上九爻辞》)

师或舆尸,凶。(《易·师·六三爻辞》)①

本来,这些象征只是来自一些经验和记忆,但是当这些经验和记忆中的现象与某些另外发生的事情被人们当做必然的应验,被纳入一种因果关系,它们就成了象征,象征的反复出现,便可以成为预兆。如何得到这些象征和预兆?就是靠筮草占卜时所得到的数字中有几个奇数,有几个偶数,它们又是如何组合的。在这些数字的偶然性排列组合中,本来我们并不得到思想史的线索,但是,在为什么人们会相信奇、偶的象征和暗示上,我们却看出了它与稍后被明确表达出来的阴阳思想的关联。我们可以看到:第一,奇、偶数字对应于天地、男女、日月、黑白、冷暖等等对立性的事物与现象,说明这些对立的二元的现象与事物在古人心目中是有某种神秘联系的;第二,万事万物在古人思想中是可以抽象成如此高度概括的数字式象征的;第三,当数字成为象征,这些数字不但有神圣的象征性,天然的合理性,而且还有可以替代现象世界事实本身的能力。正是在这种使用的知识和技术中,中国思想史上最重要的“阴阳”的思想在逐渐萌芽。

五

从宇宙天地领悟到的人间秩序,在仪式中被固定下来,宇宙的秩序与人类的情性在这些仪式上出现了叠合,仪式通过一套一套的象征确认并强调这种秩序的天然合理与不可置疑,它给人们提供了价值的依据,而象征的反复使用,则在人们的心目中形成了一种意识,即象征的秩序就是世界的秩序,象征秩序的崩溃就是世界秩序的崩溃。久而久之,从这套象征中还抽象出来一些由神秘的、有权威的数字所表述的概念,这些数字化的概念由于其不容置

思想史将向何处延伸?

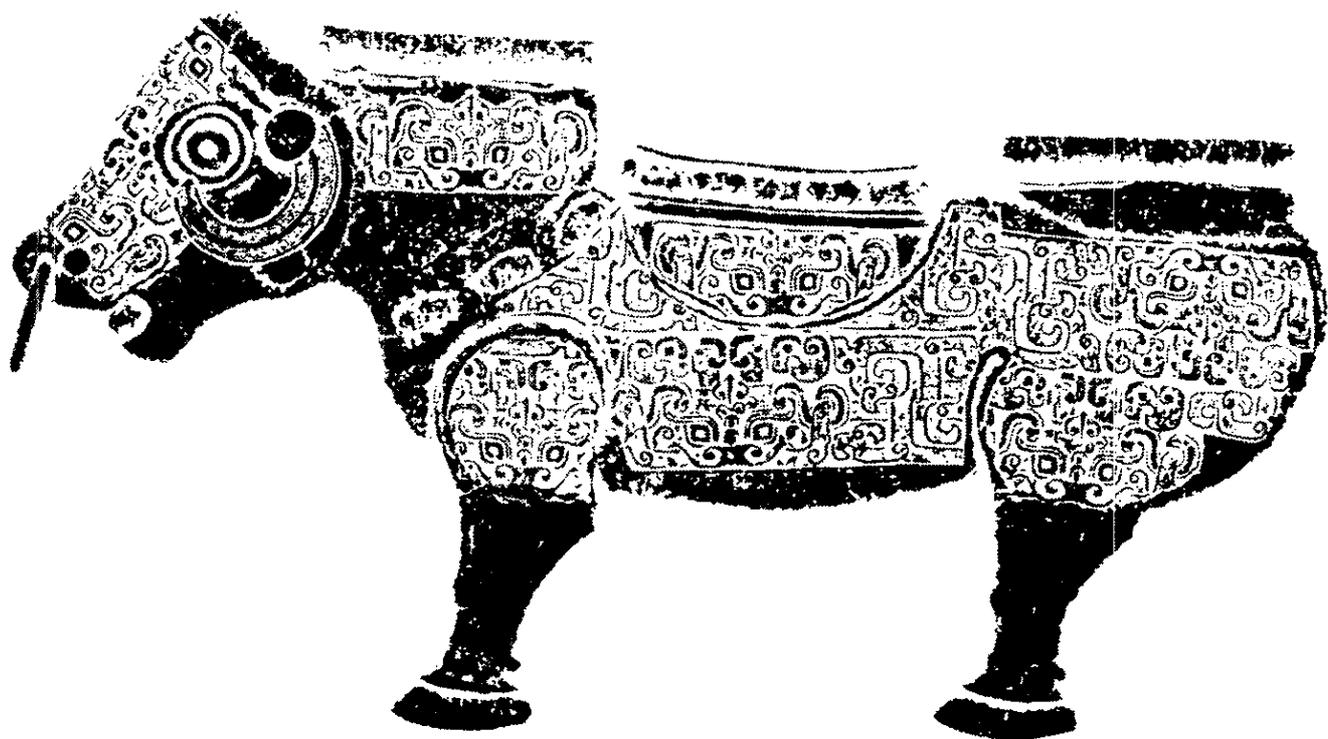
① 《十三经注疏》27页、20页、25页。

疑的依据和久在人心的习惯,成了人间世界最为整齐的秩序的象征。殷商西周王室的祝、巫、史、宗等等在“绝地天通”之后,垄断了这些仪式、象征的执行权力和解释权,也把“思想”垄断在自己的大脑中。那么,在殷商西周之后,思想将向哪个方向变化?换句话说,在前述这一思想史背景中绵延出来的后世的思想史,将从这里延伸到哪里呢?

中国思想史 第一卷

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

第二编



引言 所谓“轴心时代”

从公元前九世纪到八世纪，也就是距离现在大约两千八百多年时起，基本安定的秩序被搅乱了。先是周厉王实行暴虐之政，而且任用巫祝实行专制，禁止平民批评（弥谤），于是使得国人（都市平民）造反，召公、周公联合起来取代周厉王，干起摄政的事情来，这是公元前八四一年，直到十四年后厉王去世，才把政权还给了周宣王^①；接着，周宣王又被姜氏之戎打败，不得不大量搜刮民财壮丁（料民），弄得人心惶惶，这是公元前七八九年，周王室在一点一点地衰落；又过几年，镐京发生了大地震，泾水、渭水、洛水枯涸，岐山崩塌，象征了西周的进一步败象；最终，一个无能而又刚愎自用的周幽王终于被申侯率领的西部夷人、犬戎的军队杀死于骊山，公元前七七一年，西周王朝灭亡^②。第二年，太子宜臼在晋、郑、卫、秦等诸侯的拥立下即位，并把京城迁到了雒邑，这就是东周王朝的开始。东周王朝建立后的一个显著特点，就是诸侯渐渐变得比天子强大，天子龟缩在今天的洛阳一带，靠着各国诸侯的扶持、救济和贡献，才能维持其表面的“天下共主”的象征意义，于是，天下那种和谐与整齐的秩序终于坍塌了^③。

① 关于西周末年之事，参看《国语·周语》及韦昭注，15页，上海古籍出版社，1995。《史记》卷四《周本纪》，144页，中华书局，1959，1975。但《史记·周本纪》之《索隐》引《竹书纪年》、《吕氏春秋》均称“共伯和”行摄政事，与此不同。

② 关于这一段历史，可以参看《史记·周本纪》，140—149页。

③ 参见《左传》隐公三年、六年，桓公五年，庄公二十年。如郑国本系诸侯，却可以掠夺周王室土地上的麦与禾，周王室缺粮，只好由鲁隐公出面，告籴于宋、卫、齐、郑，郑伯朝见周王，周王本想摆一摆天子的威风，周桓公黑肩就叹息道：“周之东迁，晋郑依焉”，意思是如今在靠山面前摆威风，将来可就麻烦了，果然周郑发生冲突，郑军竟然射伤并俘虏了周王，把成周象征权力的宝器掠走。《十三经注疏》1723页、1731页、1748页、1773页。

与这个变乱的社会一道被抛掷于动荡之中的是思想的世界。造成这种思想世界变化的原因至少有三点,第一,秩序的变化使得过去天经地义、不言而喻的“知识”和“思想”不再拥有不言自明的权威性,重新建立思想与知识对于世界的有效解释,是一种必然的趋势。第二,王室的衰微使过去独占的文化、思想与知识流入诸侯的领地,而诸侯国的长期稳定和富庶则逐渐生养了一批新的文化人,这些文化人在王朝格局中地位的上下移动,使他们的思想和知识处在变化之中。第三,“知识—思想”体系在不同职业的文化人中,有不同的侧重面,王官失守之后,文化人的分化则使“知识—思想”也在分化之中,并形成了不同的思想流派。正如《庄子·天下》所说:

古之人其备乎?配神明,醇天地,育万物,和天下,泽于百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法世传之史尚多有之,其在诗书礼乐者,邹鲁之士缙绅先生多能明之。……其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称道之。天下大乱,圣贤不明,道德不一,天下多得一察焉以自好,譬如耳目鼻口,皆有所明,不能相通……天下之人,各为其所欲焉以自为方。悲夫,百家往而不返,必不合矣。后世之学者,不幸不见天地之纯,古人之大体,道术将为天下裂。

“道术将为天下裂”,这并不是一个悲哀的结局而是一个辉煌的开端,“神话时代与其心灵的平静和自明的真理终结了”,过去那些无须思索的真理崩溃之后,人们不得不思索,过去那种神化时代的自信消失之后,人们不得不在理智的思索中重建自信,过去那些天地有序的观念倾斜之后,人们不得不在观察中重新修复宇宙的格局,在这一思想分裂的时代,人类才真的开始不完全依赖幻想的神明和自在的真理,而运用自己的理性,于是,在春秋末年到战国时代,也就是公元前六世纪到三世纪,中国的思想史进入了它自己的历程,这也许就是雅斯贝斯所说的“轴心时代”^①:

与这个变乱的社会一道被抛掷于动荡之中的是思想世界

“道术将为天下裂”,这并不是一个悲哀的结局而是一个辉煌的开端

① 卡尔·雅斯贝斯《智慧之路》68—70页,柯锦华等中译本,中国国际广播出版社,1988。

发生在公元前八百至二百年间的这种精神的历程似乎构成了这样一个轴心，正是在那个年代，才形成今天我们与之共同生活的这个“人”。我们就把这个时期称作“轴心时代”吧，非凡的事件都集中发生在这个时期。中国出现了孔子与老子，中国哲学中的全部流派都产生于此，接着是墨子、庄子以及诸子百家。在印度，是优婆沙德(Upanishad)和佛陀(Buddha)的时代，正如在中国那样，各派哲学纷纷兴起，包括怀疑论和唯物论、诡辩术和虚无主义都发展起来。在伊朗，左罗阿斯脱(Zarathustra)提出了他关于宇宙过程的挑战性概念，认为宇宙过程就是善与恶之间斗争的过程。在巴勒斯坦，则出现了许多先知，如以利亚(Elijah)、以赛亚(Isaiah)、耶利米(Jeremiah)、后以赛亚(Deufero-Isaiah)。希腊产生了荷马，还有巴门尼德、赫拉克利特、柏拉图等哲学家、悲剧诗人，修昔底德以及阿基米德。所有的这些巨大的进步——上面提及的那些名字仅仅是这种进步的表现——都发生于这少数几个世纪，并且是独立而又几乎同时发生在中国、印度与西方。

我想，中国这一思想的“轴心时代”，可能就是从《庄子·天下》所说的“道术为天下裂”的时候开端的。

第一节 春秋战国时代的一般知识与思想

思想者的思想常常受制于那个时代的一般知识水准,我所谓“一般知识水准”是指构成一个时代的知识与文化的平均值,它由一些当时人们普遍接受与理解的观念支持,由人们对应外在变化的通常知识表现,经实践这些知识的技术显示,并通过普通的教育而代代相传,它并不是思想的精髓却是思想家们的出发点,思想史的真正背景就在这种普通的知识土壤之中。

一般知识水准
与思想状况

春秋战国时期,据说在诸侯、大夫和平民生活中有所谓的“六艺”,而这“六艺”中的礼、乐、射、御、数、书等知识中,除了实用性的政治、经济、军事技术外,最重要的精神性知识大约仍然是殷周时代沿袭下来的,历算与星占为主的天象之学、龟策为主的预测之学、象征为主的仪礼之学,在贵族的庙堂中它们影响了诸侯贵族的观念,在平民的生活中它们主宰了百姓的行为,因而凡是介入社会发生影响的知识人,大体都对此有所了解。

(一) 历算之学与星占之术。这是日者一类文化人对天象及其所象征的灾祥、吉凶的知识和技术,而所谓“天子有日官,诸侯有日御”就是指这批文化人。首先,他们要负责制历颁历,如要安排闰月,《左传》文公元年所说置闰月关系到“礼”,因为它是一种秩序的象征,即“履端于始,举正于中,归馀于终”,如要安排告朔,《左传》文公六年说这也是“礼”,因为这是“正时”,而正时是为了做事,这与厚生、生民相关^①。其次,他们要负责四时之祭祀,《左传》桓公五年记载,“凡祀,启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰而烝”^②,

历算之学与星
占之术

① 《十三经注疏》1836页、1845页。

② 《十三经注疏》1748页、1749页。

就是说,夏正的寅月、巳月、酉月、亥月有四种大祭,如果不按时,就会受到他们的指责和批评;再次,他们不但懂得历法和岁时之祭,而且要观察天象、记录云气,《左传》僖公五年记冬至日视朔时就说,“凡分(春分、秋分)、至(夏至、冬至)、启(立春、立夏)、闭(立秋、立冬),必书云物,为备故也”^①,为的就是验证祥瑞和灾异。最后,他们还要观察星辰,占验吉凶,《左传》僖公五年中,卜偃就为晋国灭虢占星,称“丙子旦,日在尾,月在策,鹑火中”,九十月间必能灭虢^②,他们对天象的观测和对人事的分析常常是连在一起的,在他们的知识系统中,“天事恒象”即天道以象征的方式把人间的吉凶暗示给人们,彗星出现与“除旧布新”,火星出现与人间火灾,都有一一对应的关系^③,这种观念由来已久而且根深蒂固,公元前564年,士弱在论宋国火灾时就曾说到,宋之预测火灾,根据鹑火、大火二星之行踪而且事先祭祀,这是殷商以来的知识,“商人阅其祸败之衅,必始于火,是以日知其有天道也”^④,其实何止殷商的后裔宋国,像梓慎望氛而知宋有乱、蔡有丧,裨灶从星象预言陈国的命运,都说明这种知识的普遍性。

以龟策预言吉凶的知识

(二) 以龟策预言吉凶的知识。在当时,大到战争的胜负,迁都的利弊,小到人之生死,娶妻之合适与否,都要由占卜来预测,从《左传》记载可以看到,公元前645年秦军攻打晋国,要请卜徒父以筮来占卜胜负之数;公元前614年邾文公要迁都到绎,也要问卜于史;公元前609年,鲁文公听说齐侯生病,就让卜楚丘占卜他什么时候死,而晋献公要把伯姬嫁给秦国,则让史苏来占卜这一决定的吉凶;公元前581年,晋侯生病,便让桑田巫来为自己占卜,看看是否可以痊愈^⑤。这些以“卜”、“史”为名的就是以这类知识为职业的文化人,尽管诸侯可以不听他们的劝告而固执己见,但是,他们的意见大多数场合还是有效的,这种有效说明了这类知识的有效性,换句话说,就是这种知识还被人们所信赖,用《左传》僖公十五年韩简的话说,“龟,象也,筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,

① 《十三经注疏》1794页。

② 《十三经注疏》1796页。

③ 《左传》昭公十七年,《十三经注疏》2084页。

④ 《左传》襄公九年,《十三经注疏》1941页。

⑤ 《左传》僖公十五年、文公十三年、十八年、成公十年等,《十三经注疏》1805页、1807页、1852页、1861页、1906页。

滋而后有数”^①，他们相信，宇宙就是这样产生的，而龟、筮就是对宇宙的结构和演生的模拟，自然是应该信任的，春秋末年，宋国伐郑，赵鞅就向巫卜询问是否可以出兵救郑，占卜的结果是“遇水适火”，他就问史赵、史墨、史龟，这三个人以五行关系、赵鞅的名字、姜姓的历史等等知识，借助“火”、“水”的象征意味告诫赵鞅不可伐宋，只可攻齐，而阳虎又以《周易》占筮，指出卦爻辞有“帝乙归妹，以祉元吉”，而帝乙是商王，宋是商之后裔，帝乙有祉吉之兆，那么不可以伐宋，于是赵鞅就打消了伐宋救郑的念头^②。其实直到很晚也仍然如此，像二十多年前出土的睡虎地秦简《日书》中也记载了很多例子，直到秦汉时代，人的禁忌还是很多，常常要求助于占卜者以“定嫌疑，决是非”，因为他们自己一时还无法用理性来判断前途和命运。

（三）仪式的主持与意义的解释。周王室既然已经失去了思想与文化的权威地位，诸侯就开始各行其是，仪式也常常发生混乱，于是一些诸侯国的文化官员就运用自己的知识对仪式进行解释和批评，一半是为了维护传统，一半是为了新建秩序，以姬姓嫡传的鲁国为例，如臧僖伯为鲁隐公讲解“春蒐、夏苗、秋猕、冬狩”的仪式，众仲为鲁隐公讲解仪式乐舞中“天子用八、诸侯用六、大夫用四、士用二”的制度，臧哀伯对鲁桓公讲解大庙陈设及仪礼的意味，御孙批评鲁庄公娶哀姜而用币是违背仪礼等等^③，似乎都在维护传统的仪式规范，但是很显然，春秋时代以来，人们已经不再墨守陈规，而是对古代的仪式有所损益，如鲁国是周公后裔，可以举行天子等级的郊天之礼，但是经过占卜，发现结果不好，于是竟然擅自免去了牛牲祭献，而不举行郊礼^④；公元前612年六月发生了日蚀，鲁国本不应该伐鼓用牲于大社，而是应该由天子来举行祭祀禳灾，诸侯只能“用币于社，伐鼓于朝”，结果鲁国却用了天子才能用的大社祭^⑤，可见随着天下秩序的变化，关于礼仪制度的知识也开始变化，正是在这种变化中，仪式的象征意味和等级制度需要文化

仪式的主持与
意义的解释

① 《十三经注疏》1807页。

② 《左传》哀公元年，《十三经注疏》2165页。

③ 《左传》隐公五年、桓公二年、庄公二十四年，《十三经注疏》1726页、1727页、1741页、1779页。

④ 《左传》僖公三十一年，《十三经注疏》1831页。

⑤ 《左传》文公十五年，《十三经注疏》1855页。

人来重新加以修订和界说了。

二

作为当时思想史的一般知识背景，正是这里所说的历算与星占、龟策之预测、仪式之操持，这是在社会上广泛使用并拥有普遍有效性的，由少数文化人掌握的知识和技术，在这些看起来纷纭复杂而且思路并不很清晰的知识谱系中，其实是有一个非常完整而且精巧的观念系统的，古人自己未必明确地意识到它的存在，但正是这种“百姓日用而不知”的观念系统，才极其强大而且深深地潜存于人们的心目中，充当了思想的背景，并支撑着一切思想的合理性。

对称、和谐及交
互关联的世界：
宇宙、社会与人
类的一体化

前面我们已经说到过，很早以来，中国人就已经开始有了这样的看法，宇宙是互相关联的一个整体，“天”、“地”与“人”之间有一种深刻而神秘的互动关系，不仅天文学意义上的“天”与地理学意义上的“地”及生理学意义上的“人”乃至政治学意义上的“国”可以互相影响，而且“天”、“地”、“人”在精神上也互相贯通，在现象上互相彰显，在事实上彼此感应。这种观念在春秋战国依然延续着，举一个例子，《左传》昭公四年记载一次冰雹，季武子就问申丰说，冰雹的灾难是否可以抵御？申丰就告诉他，古代冬至时开始藏冰，春天则把冰搬出来，冬天藏冰要藏在“深山穷谷”，这样就可以把阴寒之气锁闭起来，春天出冰，则要对它举行祭礼，这样才能将阴寒之气释放出来，藏冰时要用黑牡、秬黍来祭享司寒，出冰时要用桃弧棘矢奉献神灵，可是，如今藏川池之冰，又“弃而不用”，当然会引发冰雹之灾。从这段话中可以看出，在当时人的心目中，天文知识、祭祀行为、预测技术乃至人们的生活方法似乎是被系连在一起的，它们之间互相感应彼此相配，而这种神秘的关系构成当时人的一种知识背景，几乎没有人可以逃脱它的笼罩，因为它在人们心目中仿佛是无须证明的预设和前提。

阴阳与五行

我在这里要讨论一下“阴阳”与“五行”的思想。

“阴”与“阳”的概念我以为很早就应该有了，从字形从“阜”上看，可能最初它们与地理有关，西周金文中“阴”作、、，《永盂》中有“锡失师永厥田阴易(阳)洛疆”，《敌簋》中有“欲敏阴阳洛”，均指的是水的南北两面，所以《巽伯盥》有“其阴其阳，以征

其行”^①，《诗经·大雅·公刘》有“相其阴阳，观其流泉”^②，但至少
在殷商西周时代，它就已经与天象发生联系了，卜辞中阳作☰、☱，
金文中作☰，所以《诗经·小雅·湛露》中说“匪阳不晞”，毛传说
“阳，日也”^③，大概很早这种具体的“阴阳”就逐渐衍生成相当庞杂
的两类相反相成的类名，并与前面我们说过的奇偶数字发生了关
系，《周易》中的阴阳两种符号虽然从数字而来，但抽象成阴、阳两个
基本概念，说明人们已经有了二元对立的思想，如果《尚书·周官》
还有西周的历史的影子的话，那么，“论道经邦，燮理阴阳”这句话似
乎透露了，早在西周，“阴阳”就不只表示山水南北方位，而且包括了
“见云不见日”和“云开而见日”的天象，包括了单与双的数字，甚至
包括了世上所有对立存在的一切事物的总概念，尽管这时也许还没有
自觉的归纳和理智的阐述，而只是一种普遍的无意的观念存在。

春秋时代这一观念更加普遍，讨论一种观念的思想史意义，有
时也要看它在时间和空间上的有效性。在春秋时代，阴阳观念似
乎已经是不言而喻的真理，《国语·周语上》记载三川地震，伯阳父
就说这是天地之气失其序，而这天地之气并不是具体的风雨晦明
阴晴，而是人们想象中两种具有宇宙根本性质的因子，所以他说这
是“阳伏面不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震，今三川实震，是阳
失其所而镇阴也，阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡”，把地震归
结于川源之塞，把川源之塞系于阴阳失衡，把阴阳失衡与国家兴亡
系连，阴阳已经不是具体的名词，所以他说阴阳是天地之气，不能
失去秩序^④。当然，这时的阴阳思想并没有特别明确的理论界说，
常常在具体的名词和一般的概念之间徘徊，如公元前 644 年，有鸛
退飞，天陨石，周内史叔兴就说，这是“阴阳之事，非吉凶所生”，正
义引刘炫说，“知事由阴阳，若阴阳顺序，则物皆得性”，就是说这
里的阴阳虽然不关吉凶，但却是物之性，包括天地之性，它的变异就
昭示了天地万物的变异。公元前 541 年，在探讨晋侯之病时也有
过一次关于阴阳的讨论，医和就说，阴阳是六气“阴阳风雨晦明”中

① 永孟铭文的释文见《文物》1972 年第 1 期，62 页；敌簋铭文的释文见
《两周金文辞大系·图录考释》录 62；匄伯铎铭文的释文见《商周金文
录遗》177，参见刘翔《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1995。

② 《十三经注疏》543 页。

③ 《十三经注疏》421 页。

④ 《国语》26 页、27 页，上海古籍出版社，1988。

阴阳成为宇宙
间的两大基本
因子

的两气,似乎还不是大的类名,只是自然天象之事,但是,它又同人的生理相关,“阴淫寒疾,阳淫热疾”,似乎又是贯通的抽象概念^①。可见,“阴阳”概念绝不会停留在寒热晴雨等具体事物和现象之中的,中国古代的思想方式很容易使它贯穿其他感觉上相近的现象和事物,古代中国人认为,“物生有两”,两两相配,“体有左右,各有妃耦”,宇宙的一切都会有“清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏,以相济也”^②,因此,终究会形成《国语·越语》中的“因阴阳之恒,顺天地之常”的思想^③,使阴、阳成为宇宙间的两大基本因子^④。

再来看“五行”。在上一编里我曾经谈到古代中国关于数字的思想,指出这种对于某些数字的习惯性使用是很早就开始的,但是,一般学术界都把“五行”思想的来源定得较晚,并且常常算在邹衍身上,如梁启超的《阴阳五行说之来历》、顾颉刚的《五德终始下的政治与历史》^⑤,不过,从文献资料上看,尽管“五行”的概念和内容的定型化是比较晚的事情,但“五行”思想却一直弥漫在春秋战国时代,随着人们对一些特定数字的信仰而成为人们的普遍观念。据说五行最初也是与地理有关的,来自殷商人的空间观念^⑥,但早

① 《左传》僖公十六年、昭公元年,《十三经注疏》1808页、2025页。

② 《左传》昭公三十二年、二十年,《十三经注疏》2128页、2094页。

③ 《国语》646页。上海古籍出版社排印本,1988。

④ 佛克(Alfred Forke)在他的名著《中国人的世界观念:其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辨》将中国的阴阳学说与波斯二元论进行对比,指出中国的阴阳是假设的两个初始元素,火性的阳和湿性的阴,到《易传》中才成为奇偶,但这只是指占卜中的爻。这个看法在观念发生的时间上、观念形成的顺序上显然有误。英文本《*The World Conception of the Chinese: Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*》p. 223,原作为 Probsthain's Oriental Series 第十四卷出版, London, 1925。日文本题作《支那自然科学思想史》,小和田译,生活社,东京,1939。

⑤ 梁氏认为,“春秋战国以前,所谓阴阳,所谓五行,其语甚罕见,其义极平淡……其始盖起于燕齐方士,而建设之、传播之,宜负其罪者三人焉,曰邹衍,曰董仲舒,曰刘向。”顾颉刚则强调了“五行说起于战国的后期”,“邹衍是始创五行说的人”。

⑥ 参见本书第一卷第一编第二节的讨论。又,可以参见庞朴《五行漫说》,《文史》三十九辑,30页,中华书局,1994。

已越出了五方的范围,成了一个通用于相当多领域的类名。以春秋时代为例,如《左传》昭公九年记载禘灶对子产论“火”(心宿二)与楚、“水”与陈之间的关系,昭公十七年梓慎论火与宋、陈、郑、卫关系及卫为颛顼之虚,“其星为大水”,可见当时人们已经有了天之五星、地之五方、五方之神的相配观念;而从“陈,水属也,火,水妃也”以及“水,火之牡也”的话语来看,当时人们可能也已经有了五行之间相生相克的说法。《左传》昭公十二年在解释《周易》“黄裳元吉”时曾透露了一个消息,“黄,中之色也”,可见人们也已经有了五行与四方、五色相应的思想;昭公二十九年蔡墨论五行之官为木正、火正、金正、水正、土正,又可见人们已经有了五行与五神相配的传说;再看昭公二十年晏子关于济五味、和五声,“声亦如味”的论述,以及昭公二十五年子大叔引子产语论述“礼”时所说的:“则天之明,因地之性,生其六气,用其五行。气为五味,发为五色,章为五声……”^①,我们可以知道,在比文献明确记载更早的时代里,已经有“五行”思想,这实在是自然的事情,至少,在鲁昭公时代,这种思想已经很系统、很普遍了。

“五行”思想在鲁昭公时代已经很系统、很普遍了

三

宇宙、社会与人类的一体意识与阴阳五行思想,使人们有了这样一种普遍的认识,即在天、地、人之间,凡相对称的部分都有一种神秘的联系,人们在经验的基础上把这种对称和对应的联系分别概括为阴阳与五行,由阴阳与五行以及一些次要的关系,宇宙成为一个和谐而统一的整体,各种相关的部分互相感应,感应有种种显示的征兆,有不同的招取和禳除之法,像伦理道德的善恶、巫祝史宗的祈禳都可以在这里成为关键性的力量,“天有三辰,地有五行,体有左右,各有妃耦”^②,也许在当时人心目中,宇宙与人类之间的感应和联系要比现在知道的更广泛,在他们的视野中,世界是一个充满了神秘联系的整体,而人就在这个世界中。

^① 分别见于《十三经注疏》2057页、2084页、2063页、2123页、2093页、2107页。

^② 《左传》昭公三十年,《十三经注疏》2128页。

我们现代人没有权力指责这一时代的知识结构，思想史也没有理由忽视这一时代的思想水准，那个时代的人承继着殷商西周以来的文化传统，在那一套象征秩序的仪式和业已成型的思想还没有从根本上崩溃的情况下，他们就是这样思想的。思想史上可能有突然的飞跃，但是那常常是来自精英和天才的思想，一般的知识和思想却不会有突然的变异，它只是在缓缓地绵延，特别是中国古代思想，有人已经看到，中国文明突破的历史是渐进而平和的，即使是轴心时代，“礼崩乐坏”虽然说的是春秋战国的思想和制度的巨变，但它并不是轰然一声的坍塌而是一点一点地瓦解，传统的残存是如此强烈的粘固剂，而历史的象征是如此坚固的石块砖头，要在一时就掀翻它是不那么容易的。

思想变化的三
种征兆

不过，天道已变，思想也会发生变化，尽管这种变化很缓慢、也很平和，但毕竟它在变化，在下一节中我们会看到思想变化的三种征兆和趋向。

第二节 “士”的崛起与思想变异

在上一章里我们曾经提到,早期中国思想世界中的文化承担者主要是执掌了通天权力的祝、卜、史、宗等等半巫半史的贵族知识者,但是,随着周王朝的实力与威望的衰退与周边诸侯国的兴盛,这种过去被垄断的思想权力逐渐分散。在各诸侯国里出现了一大批类似于过去王官的文化人,《史记·历书》中说,“幽、厉之后,周室微,陪臣执政,史不记时,君不告朔,故畴人子弟分散,或在诸侯,或在夷狄”^①,所谓“幽、厉之后”,大约就是春秋时代,《太史公自序》里司马迁自述其家世时也说到,世世代代在周室掌管史记的司马氏,在惠、襄之间也分散到了各诸侯国,“或在卫,或在赵,或在秦”,而所谓“惠、襄之间”即公元前676年至公元前619年,也正值春秋时代^②。《左传》昭公十七年记载郑子向鲁昭公论古代官以鸟名,孔子就曾感叹道“天子失官,学在四夷”^③,并亲自上门向郑子请教,可见当时文化的变迁;而《论语·微子》也记载,鲁哀公时,社会混乱,礼崩乐坏,于是“大师挚适齐,亚饭干适楚,三饭缭适蔡,四饭缺适秦,鼓方叔人于河,播鼗武人于汉,少师阳、击磬襄入于海”^④,更说明这种文化和知识世家的分崩离析从很早就开始,而且一直在延续。从《左传》记事的前五公即公元前722年至公元前627年这一个世纪的记载来看,在各诸侯身边执掌仪式、解述卜筮、预言吉凶、阐述思想的文化人就有祭仲、臧僖伯、众仲、季梁、臧哀伯、申繻、史嚣、御孙、曹刿、狐突、卜偃、宫之奇、卜徒父、史苏、臧文仲等等,过去“王官”也就是天子独占的文化和知识的话语,逐渐被这些文化人带

天子失官,学在四夷

① 《史记》1258页、1259页,中华书局标点本,1959。

② 《史记》3286页。

③ 《十三经注疏》2084页。

④ 《十三经注疏》2530页。参见《尹宙碑》“其先出自有殷,迄于周世,作师尹赫赫之盛……秦兼天下,支判流迁,或居三川,或徙楚地”,《汉碑集释》436页、437页。

士的崛起：原属王官的知识阶层下移与原为下层士人的上升

到了各个诸侯国^①。

但是，这还并不是造成“天子失官，学在四夷”的主要原因，从文化的阐释和应用者这一背景来看，更重要的可能是“士”的崛起及其对文化与知识的掌握。从春秋到战国，古代中国社会中最引人注目的变化，就是“士”也就是介于下层贵族与庶民之间的、从事知识生产的一部分人的活跃^②。大体上，“士”的崛起有两种类型，在前期即春秋时期多是本属王官的知识人流入诸侯之采邑，或一些本是贵族的文化人家族衰颓降为“士”，主要是身份下降，例如《左传》襄公十年伯舆的大夫瑕禽在与王叔的家臣辩论时说，东周初建，“七姓从王，牲用备具，王赖之”，这本来也是贵族，但是后来由于王叔当权，“政以贿成，而刑放于宠，官之师旅，不胜其富”，他们就成了“筭门闺窈”的士人^③；又如昭公三年记载，公室如今已经是“季世”，“戎马不驾，卿无军行，公乘无人，卒列无长……栾、郤、胥、原、狐、续、庆、伯，降为皂隶”，据杜注，八姓是“晋旧臣之族也”，而“皂隶”则是贱官^④，恰如昭公三十二年记载史墨的话说，“三后之姓，于今为庶”，这种在虞、夏、商三代时本是帝王之姓的后人沦落为庶民的事实，使人们终于认识到“社稷无常奉，君臣无常位”的历史变迁^⑤，而这种阶层下降造成了春秋时代思想与知识权力的下移。但在后期即春秋未到战国时期，主要则是下层平民中大量受过教育的“士”或进入诸侯大夫的机构，或独立于社会，形成一个不拥有政治权力却拥有文化权力的知识人阶层，从孔子起到秦代干政的韩非、李斯是一类，自庄子起到秦末的鹖冠子又是一类，如果说春秋早期和中期，这批文化知识的拥有者大多还只能做卿大夫的家臣，像孔子的弟子，那么，战国时期则相当多的“士”就十分风光，尽管他们

-
- ① 这种情况越到后来越明显，《史记·龟策列传》记载，巫卜世代相传，但弟子众多，势必分散，特别是汉代初年，“因袭掌故，未遑讲试，虽父子畴官，世世相传”，但是“其精微深妙，多所遗失”，这当然是文化传播中的一种现象，但文化常常就是在这种遗失和变异中延续的。
- ② 关于“士”的崛起的研究已经很多了，大体可以当做定论来接受，参见余英时《士与中国文化》，上海人民出版社，1987。
- ③ 《十三经注疏》1949页。
- ④ 《十三经注疏》2031页。
- ⑤ 《十三经注疏》2128页。

可能也是孔子一系的弟子^①，如果说前期的文化知识阐述者还必须依附于政治权力，那么后期知识垄断者常常可以与权力分庭抗礼，于是“思想”便出现了独立的发展空间。这表明了知识人的地位升降，也显示了时代的差异，当然，这与教育的普及有关，除了像孔子、墨子那样的私人讲习处外，当时官方的学校也与过去单纯传授知识与技术不同，《左传》襄公三十年记载子产与乡校的一段故事说明，至少从春秋后期开始，在很普遍的程度有了“乡校”这样的教育机构，里面有了相当数量的既了解政治又可以发表批评言论的人，那么，这些人是什么人？按照《国语·鲁语下》的描述：

知识人的地位升降，显示了时代的差异

士朝受业，昼而讲贯，夕而习复，夜而计过无憾，而后即安^②。

据传，当时人习六艺即书、射、御、算、礼、乐，看来他们在此之外还有舆论监督、思想横议的职责，这些人正是“士”。

思想话语的承负者与政治权力的拥有者在这时出现了分离，思想话语和实用知识在这时也出现了分离，思想俯瞰政治，觉得它常常不符合人文价值或道德准则，于是要给予批评，政治有时要借助思想，于是偶尔也听从这种教训，直到它完全不切实用才把它抛开，思想脱离实用，似乎不再需要依赖知识证明它的合理性，于是可以超越于制度、技术性的支持或羁绊，自己酝酿多彩的内容，于是，就是这一时间的思想活跃，就使得思想迅速滋生出各种各样的流派与分枝，就是它与权力的短暂分离，就给了它自由的生长空间。而之所以如此，一个原因就是整个天下都在动荡之中，动荡的社会失去了秩序，过去垄断话语权力的周天子已经失去了对文化和知识的独占，而逐渐强大的诸侯对于这批文化人的思考和追问半信半疑，虽然说，在普遍追求实利和实力的时代，价值的理性依据和意义的历史背景对于他们来说可有可无，但是，有时候人们包括政治权力拥有者又需要这种价值和意义对自己的行为给予证明或支撑。这时，“思想”与“权

思想与权力的分离以及思想与技术的分离

① 杨宽《战国史》194页曾经举出子夏(孔子弟子)、李悝(子夏弟子)、吴起(曾子弟子)、子思(孔子之孙)……等例，上海人民出版社，1957。

② 《国语》205页，上海古籍出版社排印本，1988。

威”的疏离无疑正好造就了思想者,当他们无需围绕着政治、军事进行实用性的阐释的时候,他们就可以独立地思考更深入的问题,也可以改变过去的阐述方式,对业已变化了的世界重新进行思考和批评。因此,随着王官失守、学术下移而来的,一方面是思想与文化的承担者的数量增多,一方面是思想与文化的承担者的权威丧失,知识阶层在这一时代与无可争辩的权力发生了分离,学术思想在这一时代与不证自明的真理发生了分离,于是“士”阶层的崛起和独立、“士”思想的崛起和独立,才演成了春秋到战国时代最为辉煌的百家争鸣^①。

二

权威知识的失效与思想者的怀疑与思考

思想就在这种思想者的变化中发生着悄悄的变化。一个动荡的时代,常常使人们对既定的价值发生疑惑,时时变动的秩序,则往往使人们对固有的结构产生疑问,“天经地义”本来说的是无需怀疑的道理,但是“天崩地裂”则使这些不言而喻的道理失去了基础。比起过去稳定而安详的时代来,这个时候的人的自由要大得多,痛苦也要大得多。当那些无须论证就可以使人人平静地接受的真理不再拥有权威性的时候,权力对思想失去了强制性的权威,对任何现象和事物的解释就要解释者从头说起,而且要有一套自成系统、自圆其说的道理,于是,权利与思想的分离使思想者不得不重新反思与不断追问,过去体现了秩序与意义的关于宇宙和社会的知识以及体现这些知识的仪式、象征,它的终极的依据和基础究竟是什么?它是“天经地义”吗?

比如,过去看上去天然合理的天象历算星占望气之术,已经不那么具有绝对的权威性了。《左传》文公元年(公元前626年)和六

^① 关于百家争鸣时代的出现,很多人还指出了一个技术上的原因,即书写文字的简易化,如梁启超《中国学术思想变迁之大势》指出周末学术大发展的原因之一是“由于文字之趋简”,傅斯年《战国子家叙论》提出的第一条背景就是“春秋战国间书写的工具大有进步,在春秋时,只政府有力作文书者,到战国初年,民间学者也可著书了……这一层是战国子家记言著书之必要的物质凭藉”,蒋伯潜《诸子通考·诸子兴替的原因》中也指出,“简牍刀漆进化为纸帛笔墨,由官学变为私人之师儒,由官学变为私人之著述”,就是诸子时代的背景。

年(公元前621年)的置闰和告朔,就不那么正常了,“闰三月,非礼也”,“不告闰(月之)朔,弃时政也”,诸侯的意志凌驾于历算知识之上^①;晋景公可以因为桑田巫不吉祥的预言而杀掉巫;晋献公想娶骊姬,卜不吉,筮吉,卜人劝告“筮短龟长,不如从长”,但他根本不听;崔武子为娶棠姜,卜筮均不吉利,而“史臣”却为讨好而称吉利;卫侯做恶梦,让胥弥赦占卜,卜人不敢直说,只好敷衍,最终逃出卫国,灵龟神策的意志也匍匐于强权之下了^②;鲁隐公为考仲子这个贵妇举行祭礼时用了诸侯才可以用的六羽六佾;鲁庄公为娶哀姜而违背“女贄不过榛、栗、枣、脩”而用币为贄;郑夫人文半让楚子在郑之大庙举行天子上公才能举行的九献酒之礼,在庙廷陈列数以百计的祭品及笾豆六品,礼仪制度也开始在强大的诸侯面前崩坏了^③。

而对这一系列后世称为“礼崩乐坏”的局面,思想者的思想也在发生剧烈的动荡,除了顺应时势的实用性变化外,更有一种理智的思考开始萌生,在春秋末年这种思考的迹象尤为明显。公元前516年,齐国有彗星,齐侯要举行祭祀来祓除不祥,晏子则说,“无益也,祗取诬焉,天道不谄,不贰其命,若之何禳之?”他说,如果天上有彗星是为了扫除人间的污秽,那么,你有不好的行为,就是祭祀祈禳也没有用,如果你没有值得心虚的事情,那么也不必去祭祀祈禳,所以他的结论是“祝史之为,无能补也”^④,几乎是同时,晋国的赵武也称赞范会,认为,一个人自己德行无亏,那么祝史祭祀鬼神时也不会有惭愧之事,而家中若没有惭愧之事,祝史不向鬼神祈禳也没有关系^⑤。可以一提的是子产,从各种文献资料来看,他是一个十分复杂而且有趣的文化人,既精通神话与历史,又懂得鬼神

① 《十三经注疏》1836页、1845页。

② 《左传》成公十年、僖公四年、襄公二十五年、哀公十七年,《十三经注疏》1906页、1793页、1983页、2179页。

③ 《左传》隐公五年、庄公二十四年、僖公二十二年,《十三经注疏》1728页、1779页、1814页。俞伟超《周代用鼎制度研究》中也曾经从考古发掘中证实,“周初已经形成完整形态的鼎制,经过三次破坏,到了战国末,已经走到了崩溃的边缘。”载《北京大学学报》1978年1、2期,1979年1期,后又收入《先秦两汉考古学论集》,文物出版社,1985。

④ 《左传》昭公二十六年,《十三经注疏》2115页。

⑤ 《左传》昭公二十年,《十三经注疏》2092页。

祈禳之术,既开明通达,又神秘谲诡^①,半是贤臣,半是巫祝,在公元前 524 至 523 年间,他一次为心宿二即大火“大为社,祓禳于四方,振除火灾”,但另一次却反对祭涓渊之龙,认为龙斗与火灾无关,不必祭祀祈禳^②。

思想变化的三
种取向

很显然,理性的思索开始在过去不证自明的“思想和知识”体系上划出了一道道裂痕,怀疑出现了,怀疑引起思索,思索就给人们带来问题,价值的源头是什么?理性的依据是什么?凭什么人们要相信这些思想与知识?怎样让人们相信你的思想与知识?当时的思索,大约集中在以下三个方面,而正是这三个方面的思索,引出了思想变化的三种趋向。

三

礼仪中制度与
意义的剥离

第一,作为象征的礼仪制度本身和它所象征的意义被分开了,单纯的仪式不再拥有意义的权威,这意味着人们开始审视礼仪本身合理性的依据,也就是说,人们在心中追问:首先,这种以牺牲、服饰、乐舞等等构成的礼仪制度凭什么拥有不可违逆的象征意义?其次,如果礼仪制度的实行者本身违背了理性,那么这类仪式还能赢得天意吗?最后,天地之道是否应该与理智和道德同在而不一定依存于仪式?《左传》襄公三十年(公元前 543 年)记载,北宫文子对卫侯说,“有威而可畏,谓之威,有仪而可象,谓之仪”,并且指出,威仪是秩序的保证,进退施舍周旋容止语言动作都很重要,因为外在的仪节是一种象征,人们“则而象之”,社会就可以有秩序,有了秩序,国家就安定^③,但是,仅仅过了几年也就是公元前 537 年,女叔齐就批评那个十分遵守礼仪制度的鲁昭公是“焉知礼”,他说,那些外在的仪节:

是仪也,不可谓礼。

① 这可以从子产论晋侯之疾、论魂魄等事情中看出,《左传》昭公元年、七年,《十三经注疏》2023 页、2050 页。

② 《左传》昭公十八年、十九年,《十三经注疏》2086 页、2088 页。

③ 《十三经注疏》2016 页。

那么什么是“礼”？他认为真正的“礼”是“行其政令，无失其民”，也就是政治家的理性，如果作为诸侯的鲁公失去了政治家的理性，“而屑屑焉习仪以亟，言善于礼，不亦远乎！”^①无独有偶，在公元前517年，子大叔回答赵简子问“揖让周旋之礼”时也引了子产的话批评这“是仪也，非礼也”，而把“礼”称为“天之经也，地之义也，民之行也”^②，在这些复杂纷纭、看似抽象的阐释中，我们可以看到这个时代文化人已经意识到象征秩序的是“仪”，但使得秩序得以实现的却是“礼”，“礼”不只是一些外在的仪式和制度，象征之所以能够象征，是因为它符合“天经地义”的宇宙之道，又符合“民实则之”的理性和人性，天道与人心是赋予仪礼合理性的依据，也是仪礼的价值的来源。

第二，这一秩序的理性依据和价值来源本来是由“天”所赋予的，而且它源自“人”的感情与天性。但是，当它已经形成人间的秩序、社会的规范及个人的行为准则之后，它拥有了“权力”，反过来它就成为一种“天命”和“人理”，似乎是自然的也是理智的，于是，这个时候，“天”与“人”就成了绝对的依据，可是，在天与人之间，思想出现了两种选择，是遵从这种“天”的律令，一切都依从天道，还是尊重“人”的理智，使秩序获得理性的认同？似乎人的选择逐渐偏向了后者，人们常常在追问中追溯到了“德”。这时，人们开始强调，一旦“人”的品德与行为违背了这种理性与价值，“天”就不会使他拥有秩序的权力，秩序也会因此混乱，所谓“人弃常，则妖兴”就是这个意思^③。

理性依据与价值来源的重新确立

有几则资料是人们常常引用的，一则是周内史的话：

国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也^④。

一则是虢之史器的话：

国将兴，听于民，将亡，听于神^⑤。

① 《左传》昭公五年，《十三经注疏》2041页。

② 《左传》昭公二十五年，《十三经注疏》。

③ 《左传》庄公十四年，《十三经注疏》1771页。

④ 《左传》庄公三十三年，《十三经注疏》1783页；参见记载得更详细的《国语·周语上》，29页，上海古籍出版社，1988。

⑤ 《左传》庄公三十三年，《十三经注疏》1783页；参见《国语·周语上》，33页，上海古籍出版社，1988。

一则是虞之宫之奇的话：

鬼神非人实亲，唯德是依^①。

这样，一种秩序是否合理，主要就在于它合不合乎人的道德，一种行为是否能够成功，主要就在于它是否吻合了人的理性，公元前639年，鲁国发生大旱，鲁僖公准备举行仪式，用焚烧女巫（巫尪）来取悦神灵，以求雨水，臧文仲就劝说道，这不是办法，正确的办法应该是“修城郭，贬食省用，务穡劝分”，这样，“德”的观念就逐渐演成了重要的观念。据说，“德”的观念来源很早，至少在西周时代已经产生，如西周中期的《师鬲鼎》铭文中的“先王德”、“孔德”、“猷德”等等，而学者指出，“德”还不仅仅是一种个人的品德，还是可以通过血缘与天命以册命形式继承接受的东西，正如《大戴礼记·少间》所说，“昔虞舜以天德嗣光，布功散德制礼”，《史墙盘》铭文也说，“曰古文王，初戾和于政，上帝降懿德大鬯，匍有上下，合受万邦”，所以《淮南子·齐俗》说是“得其天性谓之德”^②。而且，“德”在当时人心目中还有些神秘的意味，有“德”者能使鬼神、人事齐备，《逸周书·本典》中，周公说，有智、仁、义、德、武的国家能够昌明，“明能见（现）物，高能致物，物备咸至曰帝”^③，《国语·周语》里引周襄王的话也说，“茂昭明德，物将自至”^④，相反，如果失去“德”，则鬼神不至，万物散失，《周书·常训》就说，“九德有奸，九奸不迁，万物不至”^⑤，万物不至，自然就失去了权威的合理性、理性的依据与价值的本原。

历史作为依据

第三，当时人对于秩序的理性依据及价值本原的追问，常常追溯到历史，这使人们形成了一种回首历史，向传统寻求意义的习惯。先王之道和前朝之事是确认意义的一种标帜和依据^⑥，例如

① 《左传》僖公五年，《十三经注疏》1795页。

② 参考小南一郎《天命と德》，《东方学报》六十四册，日本京都，1992。

③ 《逸周书汇校集注》卷六，805页，上海古籍出版社，1995。

④ 《国语·周语中》，54页，上海古籍出版社，1988。

⑤ 《逸周书汇校集注》卷一，53页，上海古籍出版社，1995。参见裘锡圭《说格物》，载《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。

⑥ 金谷治《中国古代人类观的觉醒》已经根据金文资料指出，“人类藉着‘宝用’铜器这件事，将祖先荣誉世代地传下去，这正说明人类对于历史虽未充分自觉到，却已经开始有意识了”，载《日本学者论中国哲学史》32页，中华书局，1986。

大史克对鲁文公叙述高阳氏、高辛氏、尧、舜以来除凶立德的历史，魏绛向晋侯讲述后羿、寒浞弃贤用佞的故事并且引用大史辛甲的《虞人之箴》，士弱向晋侯解释宋国的火灾之因追溯到陶唐氏、商朝的旧制^①，都说明当时的思想者相信，是非善恶自古以来就泾渭分明，道德的价值、意义与实用的价值、意义并行不悖地从古代传至当代，所以说“赋事行刑，必问于遗训，而咨于故实”^②，历史是一种可资借鉴的东西，而且是一种完美的正确的象征，历史的借鉴常常可以纠正当下的谬误，而古代的完美常常是当代不完美的一面镜子。公元前625年，鲁文公在大庙祭祀先祖时，将僖公放在闵公之上，但闵公作鲁国的国君在僖公之前，僖公与闵公是同辈兄弟，虽然年长于闵公，但文公的做法已经是“逆祀”，主持者夏公弗忌当宗伯，以为“新鬼大，故鬼小，先大后小，顺也，跻圣贤，明也，明、顺，礼也”。但是这种出自个人理念的逻辑并没有历史的依据，所以受到君子的批评，君子认为，按照辈分祭祀才是天经地义，“禹不先鯀，汤不先契，文、武不先不窋，宋祖帝乙，郑祖厉王”，这才是历史的依据^③。而当公元前527年籍谈在周王面前妄言晋不曾接受先王所赐明器，因而拒绝向周王室进献彝器时，周王就历数文王、武王、襄王的历史，痛斥籍谈是“数典而忘祖”，将绝后嗣，可见没有历史依据，就缺乏理直气壮的理由^④。

就在这样的思想变化背景下，春秋末战国初的思想世界便开始出现了不断变幻的旗帜，上演了彼此交锋的场面。

① 《左传》文公十八年、襄公四年、九年，《十三经注疏》1861页、1933页、1941页。

② 《国语·周语上》23页。

③ 《左传》文公二年，《十三经注疏》1839页。

④ 《左传》昭公十五年，《十三经注疏》2078页。

第三节 思想传统的延续与更新(I): 儒

“儒”的来源

据章太炎说,“儒”在古文字中本来是写作“需”的,而“需”则是求雨的巫覡^①,而胡适在三十年代写的一篇《说儒》,则认定儒是“殷民族的教士”,以“治丧相礼”为职业^②,于是,关于“儒”的起源就成了一桩公案,种种说法相继而起。近来,又有人从《周易·需卦》的卦辞中考证,“需”是“术士所操之术的动作行为”,或是殷代巫士治礼时所戴的“礼冠”,即《仪礼·士冠礼》中的“殷鬐”、《诗经·大雅·文王》中“常服黻鬐”的“鬐”^③,也有人考证“儒”之起源,与乐师即早期掌管教育和仪式的“乐官”有关^④。这些复杂的考证还在进行,至今未能有一个公认的结论,不过,从思想发展上看,我比较倾向于“儒”之起源,源于殷周时代参与仪礼操持的巫祝史宗一类文化人。

把儒士视为巫祝的后人,并没有半点对其不恭的意思,其实孔子自己也曾经说过,自己和巫覡有很深的关系。马王堆汉墓帛书《易传》中有一篇《要》,其中就引了孔子的话说,“吾与史巫同涂而殊归也”。为什么与史巫同途?据孔子解释,巫是“赞而不达于数”,史是“数而不达于德”,“赞”通“祝”,《易·说卦》“幽赞于神明而生蓍”,“数”是历算推步星占一类知识。可见孔子也认为他自己与巫祝史宗是同出一途,只是他从“祝”、“数”进一步求“德”,所以他说自己与史巫不同,“吾求其德而已”,“我后其祝卜矣,我观其德

① 章太炎《原儒》:“需者云上于天,而儒亦知天文、识旱涝……灵星舞子吁嗟以求雨者,谓之儒,故曾皙之狂而志舞雩,原宪之狷而服华冠,皆以忿世为巫,辟易放志于鬼道”,参见白川静《中国古代文化》176页,中译本,文津出版社,台北,1983。

② 《胡适论学近著》上册,卷一,3页,商务印书馆。

③ 傅剑平《周易需卦探源》,《中国文化》七辑,香港中华书局,1992。

④ 阎步克《乐师与“儒”之文化起源》,《北京大学学报》1995年5期。

义耳也”^①。所以,《说文》说儒是“术士之称”,这原并不是凭空之辞^②。

在古文献中可以看到,“儒”似乎十分注重服饰。注重服饰的象征意义,本来正是早期巫祝史宗操持仪礼所形成的习惯,在早期神秘仪式中,象征了神灵的巫祝是要特别讲究服饰的象征意味的,《楚辞·九歌》中“灵(巫)偃蹇兮姣服,芳菲菲兮满堂”,“姣服”就是“好饰”^③。从文献中看,“儒”所注重的服饰是很传统而且很有复古色彩的,《礼记·儒行》中记载孔子自己的话也说,他年长后,在宋国居住,“冠章甫之冠”,他的学生公西赤也说自己的理想是“宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉”^④,《墨子·公孟第四十八》:“公孟子戴章甫,搢笏,儒服,而以见子墨子”,章甫是一种殷代的冠饰,在当时大概已经成了仪式上才用的礼仪之冠了,但它却是儒者

“儒”注重服饰的象征意义

① 参廖名春《帛书释要》,《中国文化》第十辑,香港中华书局,1994。同样,在《论语·子路第十三》中也曾经说到巫医有“恒德”,孔子说他自己也有恒德,只是“不占而已矣”。

② 这是很多学者已经指出的事实,在日本汉学界,如加藤常贤《中国古代の宗教と思想》21页指出:“巫祝卜史”一类人居于古代生活中心,是圣者和智者,“是古代文化和礼仪的持有者,进而言之,儒学与巫祝不无关系”,23页又指出,孔子及其弟子就是继承了巫祝卜史中程度较高的合理主义传统的“君子儒”,而另外程度较低的、始终以祈禳卜筮为业的是“小人儒”。哈佛燕京同志社,日本京都,1954。在西方汉学界,早期如阿瑟·威利(A. Waley)在其翻译的《论语》(*The Analects of Confucius*, New York, 1938)的《导言》中,认为礼仪与巫术虽然有关,但孔子并不认为“礼仪有巫术意味”,但后来曾经受到芬加勒特(H. Fingarette)的批评,他在《孔子:神圣的俗人》(*Confucius: The Secular as Sacred*, New York, 1972)第3页中指出,孔子并不像人们所说的那么拒绝神秘主义,也不像人们说的那样是有目的的神道设教,而是与“巫术”关系密切,因为巫术是特殊人物“藉助于仪式、姿态、咒语,直接而不费力地实现其意志的能力”。而我以为,孔子在礼仪中承袭下来的东西也正是为了实现他的秩序化理想。

③ 《楚辞补注》56页,中华书局,1983。

④ 《论语·先进》,《十三经注疏》2500页。

的标志,以古代的服饰标志志向和互相认同,据公孟子自己说,“君子必古言服,然后仁”^①,而《荀子·哀公第三十一》也引孔子说是“居今之俗,服古之服”^②。

什么是“古之服”?古服大概就是哀公所问的“章甫纁屨,绅而搢笏”,在儒者看来,“端衣玄裳、纁而乘路者,志不在于食荤,斩衰菅屨、杖而啜粥者,志不在于酒肉”^③,而是一种象征,这种仪式和象征,在社会是对秩序的确证,在个人是对嗜欲的制约,《荀子》引孔子回答哀公问时说,“资衰苴杖者不听乐,非耳不能闻也,服使然也,黼衣黻裳者不茹荤,非口不能味也,服使然也”^④,服饰象征人的身份、修养甚至状态,而象征又反过来制约着人的身份、修养和状态,通过这种“垂衣而治”的象征系统,儒者相信可以整顿秩序。这种观念曾经招致许多批评,如《墨子·非儒》中就引了晏子的话来抨击儒者“盛容修饰以蛊世,弦歌鼓舞以聚徒,繁登降之礼以示仪,务趋翔之节以观众。博学不可使议世,劳思不可以补民,累寿不能尽其学,当年不能行其礼,积财不能贍其乐,繁饰邪术以营世君”^⑤。

在《论语》、《礼记》中我们可以看到,儒士如孔子及其弟子确实很讲究服装样式的象征意味,如吉日、丧事、大祭、平居的服装各有其式样,《礼记·檀弓》记载,卫司徒敬子去世后,子夏去吊丧,在主人未小敛时“经而往”,而子游去吊丧,主人已经小敛,于是“经而反哭”,子夏就向子游请教,子游说这是孔子的说法,“主人未改服,则不经”,又,曾子在主人还没有小敛时就“袞袞而吊”,子游则在主人未小敛时“裼袞而吊”,而在小敛后“袞袞带经而入”,这使曾子大为叹服。他们还十分注重服饰色彩的象征意味,在什么场合有什么样的颜色,颜色本身就有象征性,“夏后氏尚黑”、“殷人尚白”、“周人尚赤”,虽然并不尽然,但他们却很严格地遵循着一套规矩,即《论语·乡党第十》所谓“君子不以绀緌饰,红紫不以为袞衣”^⑥,这

① 这段话又见于《墨子·非儒》,孙诒让《墨子间诂》卷十二,414页、416页,中华书局,1986。

② 《荀子》卷二十,《荀子集解》353页,《诸子集成》本,中华书局。

③ 同上。

④ 《荀子》卷二十,357页。

⑤ 《墨子间诂》卷九,272页、273页。

⑥ 《十三经注疏》2494页。

就是所谓的“合乎礼”。无怪乎庄子要讽刺过分讲究服装而无实际才能的儒者：

周闻之，儒者冠圜冠者，知天时，履句屨者，知地形，缓佩玦者，事至而断。君子有其道者，未必为其服也，为其服者，未必知其道也。

据说，庄子鼓动鲁哀公禁止无道而服其服者，于是“鲁国无敢儒服者”^①，可见儒服是一种特殊的、有象征意味的服饰。这个故事大概是寓言，未必可信，不过其中说到儒者对衣服的象征性的重视，倒是真的，直到很晚的时候，儒生还是服装特别。《史记·酈生陆贾列传》中引汉高祖刘邦骑士的话说，“沛公不好儒，诸客冠儒冠来者，沛公辄解其冠，溲溺其中”，可见，戴儒冠的习惯直到秦汉之间仍是儒者的标志，酈生去见刘邦，使者对刘邦就形容他看上去像“大儒”，因为他“衣儒衣，冠侧注”^②。

当然不止是服饰。儒士看重的还有很多，如仪式的方位规则，“小敛之奠”，子夏就认为应在东边，而曾子认为应在西边，“有若之丧，悼公吊焉，子游宾，由左”，看来精通仪式的是子游，而国昭子之母的丧事，子张来主持，就回忆孔子以往主持司徒敬子的丧礼，是男西向，女东向，于是就照样处理^③；如仪式的时间和空间规则，敛仪的时间，夏代在黄昏，殷代在日中，周代在日出，而哭丧的地点，“兄弟，吾哭诸庙；父之友，吾哭诸庙门之外；师，吾哭诸寝；朋友，吾哭诸寝门之外；所知，吾哭诸野”，这些都是仪式所必须^④；再如仪式的各种行为和姿态的象征意义，《礼记·檀弓》记载“祭祀之礼”，就不那么简单，“辟踊，哀之至也，有算，为之节文也，袒括发，变也，愠，哀之变也。去饰，去美也，袒括发，去饰之甚也。有所袒，有所袭，哀之节也。弁经葛而葬，与神交之道也，有敬心焉。周人弁而葬，殷人屨而葬”^⑤，这些也都是仪式之习惯，孔子自称通夏、商、周

① 《庄子·田子方》，《庄子集释》718页，中华书局，1978。

② 《史记》卷九十七，2692页、2704页，《集解》引徐广说“侧注冠一名高山冠”。

③ 《十三经注疏》1304页。

④ 《论语·八佾》，《十三经注疏》2466页。

⑤ 《十三经注疏》1301页。

仪式的秩序,象征了一种社会秩序,儒士继承了仪礼的习惯,掌握了象征的知识

礼,就是懂得这些仪式的规矩。总而言之,他们似乎比任何人都看重仪式和象征,因为仪式的秩序,就象征了一种社会秩序,巫祝一直在操持仪礼的秩序,而儒士正因为是巫祝的后裔,所以沿袭了这种仪式和象征的传统,继承了仪礼的习惯,掌握了象征的知识。在孔子去世后,那位热爱仪礼知识的公西赤就主持了仪式,“饰棺墙,置筵,设披”,采用的是周代的礼,“设崇”,采用的是殷商的礼,“绸练设旒”^①,则采用的是夏代的礼,在他们的手中,夏、商、周三代的仪式、象征以及仪式象征所包含的知识就一代一代地传下来。

二

不过,并不是没有变化,到了孔子及其弟子的时代,仪式背后的观念性内容的变化是很明显的,其中,最主要的是以下三点:第一,从仪礼的规则到人间的秩序,他们更注重“礼”的意义;第二,从象征的意味中,他们发展出来“名”的思想;第三,推寻仪礼的价值本原,进而寻找“仁”,即遵守秩序、尊重规则的心理与情感的基础。

从仪式中追寻“礼”的意味

首先来看“礼”。殷周以来的仪礼,无论从祭祀对象、祭祀时间与空间,以及祭祀的次序、祭品、仪节等等方面来看,都是在追求建立一种上下有差别、等级有次第的差序格局。这种表现于外在仪礼上的规则,其实就是为了整顿人间的秩序。从形式上,有祭品的太牢、少牢之别,乐舞的八佾、六佾之差,葬制的九鼎、七鼎之序,祭礼的郊祭、庙祭之规,这就叫做“仪礼”。“仪”的本字是“義”,“義”在卜辞中可以看出,是兵器上插饰羽毛,《说文》卷十二说“己之威仪”,段玉裁注:“古者威儀字作義,今仁義字用之,儀者,度也”^②,而威仪按照《左传》的说法,就是“有威而可畏”和“有仪而可象”^③,也还是外在形式上的仪式、法度和姿态;“禮”的本字禮,据《说文》就是“行礼之器,从豆,象形”,王国维指出禮这个字上半部是二玉在器之形^④,郭沫若又指出禮的下半部是壺,即“鼓”的初文^⑤,可

① 《十三经注疏》1273—1317页。

② 《说文解字注》卷十二,669页下,成都古籍书店影印本,1981。

③ 《左传》襄公三十一年,《十三经注疏》2016页。

④ 《观堂集林》卷六《释礼》,291页,中华书局,1959,1994。

⑤ 《卜辞通纂》54页,东京文求堂,1933。

见“礼”本来就是祭祀乐舞。但是，“仪礼”的意义并不只是仪式，甚至不仅仅是仪式中隐含的伦理制度，而且一些看上去很纯粹的观念形态的东西也与仪式有关，只不过现存文献并没有显示出殷商西周时代的人已经明确地意识到这些观念而已。

到了孔子的时代，儒者不仅懂得外在的仪礼的种种规则，而且更加重视其表现的思想观念，以及这些思想观念对于社会秩序的意义，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，为的是培养一种遵循仪节的自觉习惯，“君君臣臣父父子子”，为的是形成整个社会井然有序的差序结构，并不只是一些动作姿态的规矩，也不只是一些牺牲乐舞的制度，据孔子说，什么人才能被社会认同？他必须懂得礼，“出门如见大宾，使民如承大祭”^①，见大宾则恭恭敬敬有礼貌，承大祭则心怀敬畏守规矩，孔子自己就很懂得各种礼仪的规矩，不仅精通周礼，而且精通夏礼、殷礼，在生活中也很识大体，有礼貌，举止中节，“与下大夫言，侃侃如也，与上大夫言，诤诤如也，君在，蹀躞如也，与与如也”，在《论语·乡党第十》中，我们可以看到他所设想的人间礼仪，“入公门，鞠躬如也，如不容，立不中门，行不履闾。过位，色勃如也，足躩如也。其言，似不足者，摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶趋进，翼如也……”^②。当世上的每一个阶层、每一个阶层的每一个人都按照这种礼仪来规范自己的行为举止，那么就有了秩序，所以孔子非常厌恶那些越出规矩的人，季氏以八佾舞于庭，孔子非常愤怒，三家以《雍》乐在家庙举行祭礼，孔子也十分恼火，认为像“八佾”这样有六十四人的舞蹈和《雍》这样有“相维辟公，天子穆穆”歌词的颂歌，出现在家臣的仪式和宗庙里，是极不相称的，所以他说“是可忍，孰不可忍”^③。他两次说到同一句话：“不学礼，无以立”^④，因为他很明确地意识到，礼仪不仅是一种动作、姿态，也不仅是一种制度，而且它所象征的是一种秩序，保证这一秩序得以安定的是人对于礼仪的敬畏和尊重，而对礼仪的敬畏和尊重又依托着人的道德和伦理的自觉，没有这套礼仪，个人的道德无从寄寓和表现，社会的秩序也无法得到确认和遵守。

① 以上三则均见于《论语·颜渊》，《十三经注疏》2502—2504页。

② 《论语·乡党》，《十三经注疏》2493页、2494页。

③ 《论语·八佾》，《十三经注疏》2465页、2466页。

④ 见《论语·季氏》及《尧曰》，《十三经注疏》2522页、2536页。

从象征中发展
出“名”的思想

接下来看“名”。有一段话是人们很熟悉的，那就是“必也正名乎”。这段话出自《论语·子路第十三》：

子路曰：卫君待子而为政，子将奚先？子曰：必也正名乎？子路曰：有是哉，子之迂也，奚其正？子曰：野哉由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子于其言，无所苟而已矣。^①

这种对于“名”的重视态度，其实与对仪式上象征的重视态度相关。前面我们说过，巫祝史宗所主持的仪式，其象征意味是极强烈的，而象征了人间与天上的世界的那些色彩、方位、次第、服饰、牺牲、乐舞等等，其实本来只是一种符号、一种暗示、一种隐喻，并不是事实世界本身，但是，由于人们进入了文明时代以来就一直在这些象征中领略和感受这个世界，所以中国古代思想世界中，象征的意味是极其重要的，一些人相信，这套象征的符号就是事实世界本身，它们整饬有序，就可以暗示和促进事实世界的整饬有序，而它们的崩溃，就意味着世界秩序的崩溃。当人们越来越相信“名”对“实”的限制、规范和整顿作用时，人们就常常希望通过“符号”的再次清理和重新确认来达到对“事实”的清理和确认。比如楚国本来是“子”，尽管称“王”，而且也确实有很大的势力，但史臣仍然称其为“楚子”，以显示一种凭借“名义”来显示正义和秩序的态度；又比如后世的避讳制度，尽管天子的名讳与平民的名讳一样，都只是一个象征符号，但是人们也不能冒犯，否则似乎真的会损害天子，而人们接受了避讳，就在心里形成了一个对这一符号的敬畏。显然，由于象征与符号的联想而产生的心理力量被当做实际力量，人们希望通过“正名”来“正实”，换句话说，就是借助对名义的规定来确认或迫使社会确认一种秩序的合理性，所以才有“正名”的强烈愿望。孔子最有名的表述除了上面的“必也正名乎”之外，还有“觚不觚，觚哉，觚哉”的感叹^②。

① 《十三经注疏》2506页。

② 《论语·雍也》，《十三经注疏》2479页。

依赖“礼”和“名”的秩序化与象征化,孔子希望追寻一种有条不紊、上下有序、协调和睦的社会。不过,他也与同时代人一样,更多地看到了深层的问题,即这种“礼”的仪式,其普遍合理性从何而来?这些“名”的分别,其本原的依据究竟是什么?靠什么来保证人们对“礼”和“名”的肯认?靠什么来确定社会秩序不受颠覆?换句话说,就是要为这个社会秩序以及保证社会秩序的道德伦理寻找一个人们共同承认的,最终的价值依据和心理本原。通常,人们会说某些事物和现象好或不好,但为什么好为什么不好,必须有一个共同认可的标准,而这标准必须是无前提的、不需论证的、不容置疑的。在孔子的时代,他提出的是一个“仁”字,“礼”之所以必须“履”,是因为它符合“仁”,“名”之所以必须“正”,是因为这样才能达到“仁”。

推寻礼仪的来源与确立“仁”的价值

所以我们要讨论“仁”。“仁”是什么?按照《论语·颜渊》中一句最直截了当的话来说,就是“爱人”^①。据学者考证,“仁”字较早的构形是上“身”下“心”,讹变为“忝”,省变为“仁”,“仁”字从心从身,身亦声,其本义当是“心中想着人的身体”,与“从心从无(人)”,表示“心中思人”的“爱”字造字本义差不多^②。所以孔子以“爱人”来释“仁”,大体不错。这种“爱人”出自内心深处的平和、谦恭和亲热之情,虽然它可能最早来自血缘亲情,不过在此时已经扩展为一种相当普遍的感情,“出门如见大宾,使民如承大祭”这还只是外在的礼节,接下去就是将心比心的体验了,“己所不欲,勿施于人”,这样才能够“在邦无怨,在家无怨”^③,所谓“己所不欲,勿施于人”,就是出自内心深处的一种对“人”的平等与亲切之情,这种把“人”与“己”视如一体的感情显然会引出一种“人”应当尊重“人”的观念,《国语·晋语四》曾引了《礼志》说,“将有请于人,必先有人焉。欲人之爱己也,必先爱人。欲人之从己也,必先从人。无德于人,而求用于人,罪也”^④,《礼志》是什么书,现在已经不可知,但从中可见当时相当多的人已经有了这种观念,而且已经把这种超出“个人”而成为“社会”的东西看成是普遍合理的“通

① “樊迟问仁,子曰爱人”,按:冯友兰《中国哲学史》上册以“真性情”来解释“仁”,有其正确之处,中华书局重印本,94页,1984。

② 刘翔《中国传统价值观诠释学》150页、159页,上海三联书店,1996。

③ 《论语·颜渊》,《十三经注疏》2502页。

④ 《国语》358页,上海古籍出版社,1988。

则”，用这种以己推人的情感外延来建立伦理的基石。《论语·雍也》中孔子所说的“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”就是这个意思，《论语·里仁》中孔子所说的“一以贯之”的“忠恕之道”也是这个意思。

不过，这种“尊重”和“挚爱”是如何产生的？如果它只是在社会规范中后天形成和培养出来的，那么它只能是社会规范和道德观念的“果”而不是“因”，即不能充当理性的依据与价值的本原。人们可以追问，社会规范（礼）、道德观念（善）究竟凭什么要求人人都不容置疑地遵循？孔子在这一点上，把人的性情的善根善因也就是“爱人”之心追溯到了血缘亲情。《论语·阳货》中说：“性相近也，习相远也”，这里的“性”就是人的本性，在孔子看来，在所有的感情中，血缘之爱是无可置疑的，儿子爱他的父亲，弟弟爱他的哥哥，这都是从血缘中自然生出来的真性情，这种真性情引出真感情，这种真感情就是“孝”、“弟”。《论语·学而》中说，“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本欤”^①，这种真挚的血缘亲情是毋庸置疑地符合道德理性的，它是善良和正义的源泉与依据，所以说它是“仁之本”，人有了这种真感情并且依照这种真感情来处理自己与他人的关系，就有了“爱人”之心，从爱此到爱彼，感情是可以从内向外层层推衍的，从爱自己的父兄到爱其他人，血缘也是可以从内向外层层推广的，所以孔子断定，“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者，未之有也”^②，孔子认定这就是建立一个理性社会的心理基础，也是“礼”的秩序得到自觉遵从，“名”的象征得以长久稳定的保证。他要求每一个人“人则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁，行有余力，则以学文”^③，在这种强调根本的方面，他已经与单纯以仪式、象征来整顿人间秩序的前辈不同了，这就是他感慨“礼云礼云，玉帛云乎哉，乐云乐云，钟鼓云乎哉”的原因。《论语·八佾》中孔子说，礼乐的根本就是“仁”，“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”^④礼乐已经是外在的东西了，思想史已经深入到了人的内心世界。而正是这种不言自明的权威性的律令由外

① 《十三经注疏》2457页。

② 《论语·学而》，《十三经注疏》2457页。

③ 同上，《十三经注疏》2458页。

④ 《十三经注疏》2466页。

在的礼乐转向内在的情感,古代思想世界中的神秘意味开始淡去,而道德色彩开始凸显,中国思想史就完成了它的“蜕皮”过程,从新思想中萌生出来的,是一个依赖于情感和人性的自觉凸显来实现人间秩序的学说。

三

据《汉书·儒林传》说,孔子之后,“七十子之徒,散游诸侯,大者为卿相师傅,小者友教士大夫,或隐而不见”^①,其中子张、子羽、子夏、子贡以及曾子、孔子的孙子子思都颇有影响。他们继承孔子时代广收门人、兴办私学的传统,使“儒者”迅速成为当时思想世界的“显学”,同时也由于各自学风的偏向与理解的差异,使“儒门”很快分为若干流派^②。可能,各个流派之间有一些差异,比如,子贡、子游和子夏就似乎不太一样,子贡是亦步亦趋地维护孔子,而子游则看重“礼”的意义,子夏却认为“礼”的仪节和意蕴同样重要,《论语·子张》中的一段记载就可以透露这一消息,子夏认为人与人之间的交往可以“可者与之,其不可者拒之”,但子张却反驳他的实用主义,认为圣贤应当气度宏大,包容一切,子游曾批评子张“未仁”,曾子也攻击子张虽然堂堂正正,但不切实际,“难与并为仁”,可见同门之间的分歧^③。不过,我们可以指出,大体上他们还是有一些共同的趋向的。第一,他们都坚持礼乐的仪式与象征的作用,所以一面传授礼乐制度的知识,一面阐发礼乐文化的意义;第二,他们比较多地凭借古代的典籍,作为思想阐释和理解的文本;第三,他们比较注重历史的依据,他们有一个尧、舜、禹、汤、文、武的历史传说系统,凡是需要,他们常常会反身在历史中间寻找不容置疑的依据。不过,由于历史久远,其中大多数流派和人的文献资料已经不足以考证其思想原貌^④,只有少数流传较广、影响持久的儒门传人的思想尚

孔子之后儒者的发展:两个不同的思想取向

① 《汉书》卷八十八,中华书局标点本,3591页。

② 《韩非子·显学》:“孔墨之后,儒分为八。”《二十二子》1185页。

③ 《十三经注疏》2532页、2533页。

④ 近年上海博物馆收购的一批战国时期的楚简中,尚有不少七十子的言论资料,据说可以补充从孔子到荀孟之间的缺略,这对于思想史来说是十分有意味的资料,但由于尚未发表,所以此处只能从略。

可以一窥其貌，如曾子，如子思^①。

曾子的事迹并不清楚，从《史记》中我们只知道曾点曾经侍奉孔子，其子曾参即曾子，是鲁国人，“少孔子四十六岁”，从传世的残存文献来看，他似乎非常重视孝道，传说《孝经》就是他的作品^②，《大戴礼记》中收录了曾子不少言论，其中《本孝》等四篇大体上都是讲孝道的，看来《史记》的说法并不是没有根据，同时也很注意“礼”，《制言》上中下三篇就是“主言行礼禀德、居仁由义、进退不苟之事”，大体上是承袭了孔子的思路，相传《礼记》中的《大学》一篇与他有关；子思名孔伋，是孔子之孙，《史记·孔子世家》对他的记载很简略，只是说他活了六十二岁，曾困于宋，好像也不怎么得意，不过有一句话很重要，就是说他曾经作过《中庸》这一篇文字^③。

通常学者都认为儒门的这一系是比较守成的，如胡适虽然承认其为“孔门正传”，但又认为他们“不过在一个孝字一个礼字上做了一些补绽的功夫”^④，但是，从历史资料中看，这个时代的儒者如曾子、子思等还存在着两个与过去不同的思想趋向。

第一个是越发向人文方面即以人的内在“人性”为终极依据的趋向。如果《大学》、《中庸》真的是他们所作，无论我们是否考虑

向人文方面即以人的内在“人性”为终极依据的趋向

① 此外，孔子的弟子中只有子夏的资料稍多，据《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》，孔子死后，子夏“居西河教授，为魏文侯师”（2203页），而据《后汉书·徐防传》说，“《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定于孔子，发明章句，始于子夏”（1500页），《史记》的唐司马贞《索隐》也有类似说法，在各种记载中可以看到，他传授过《易》、《诗》、《礼记》的《丧服》、《春秋》，但是他的后学传承系统并不清楚，只是据《史记》卷六十七《索隐》引应劭说子夏有门人子弓，可能就是传《易》的楚人馯臂子弓，另外还有吴起、田子方、段干木，但都改换了从学的方向，或从墨，或学兵，或干政。

② 《史记》卷七十六《仲尼弟子列传》，2205页、2210页。

③ 《史记》卷四十七《孔子世家》，1946页。又，《隋书》卷十三《音乐志》引沈约的话说，《子思子》中除了有《中庸》外，还有《表記》、《坊记》、《缙衣》等，《礼记》中的这些篇就是从《子思子》中选出来的。这种说法由于较晚，仅作参考。中华书局标点本，288页，1973。

④ 胡适《中国哲学史大纲》卷上，《胡适学术文集（中国哲学史）》上册101页，又89页指出，“孔门正传”一派“大概可以子夏子游曾子一班人为代表”。中华书局，1991。

这两篇文献在此后的影响,我们都要承认,他们在这守成之中又有了若干更新,也就是说,他们把孔子时代注重礼乐的价值本原和理性依据的思想更推进了一步,特别凸显了人性深层的内容。孔子时代的爱人之心或善良本性,还建立在血缘亲情之自然流露和扩展上,但此时的儒者则将道德伦理秩序的基础进一层推到普遍人性皆有的“心”中,把人类心中本来的诚挚向善之心看成是自然拥有的良知基础,把人类应有的至善行为看成是生活的终极目的,所以在《大学》与《中庸》中提出了从格物、致知、诚意、正心等心灵自觉开始,经由修身、齐家、治国的路径,以寻求天下合理秩序建立的思路,也提出了从“天命”、“性”、“道”到“教”,即上天赋予人性,遵从人性的自然流露,不断培养这种合理的感情,使人拥有明澈真诚的性情与品格的方法。它一方面使真诚与善良的本性禀承天命,一方面使人小心翼翼地把注意力集中在培养这种本性上,于是在此后就有了孟子的人性与道德的学说①。

第二个是转而与“天”沟通,在宇宙方面寻找终极合理性的趋向。这一趋向就是用解释宇宙的阴阳五行解释儒者思想,本来,关于这一方面的资料已经阙失,只是《荀子·非十二子》中有一段这样的记载,荀子批评儒家孔门后学道:

与“天”沟通,在宇宙方面寻找终极合理性的趋向

略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博,案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解,案饰其辞而祇敬之,曰:此真先君子之言也。子思唱之,孟轲和之。世俗之沟犹瞽儒,嚶嚶然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也②。

但是,即使荀子有如此批评,后来的人们也还是不太清楚子思、孟子是怎样“案往旧造说,谓之五行”的了,以至于有的学者认为这是荀子“无的放矢”,有的学者认为这是批评“邹衍那一班高谈五德终始的儒家”③。

① 《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》称孟子“受业于子思之门人”,2343页。

② 《荀子》卷三,《荀子集解》59页。

③ 《何炳松论文集》257页,商务印书馆,1990。

但是,本世纪的考古发现却为这两千多年前的思想历史提供了搜寻的线索,七十年代,长沙马王堆汉代墓葬中出土了很多帛书,其中有一部《五行》。不久,就有人指出,这就是子思、孟子一系的作品,“内容是讲儒家‘仁、义、礼、智、圣’的‘五行’说,文体与《大学》相近,词句中 also 袭用《孟子》的话”^①。稍后,有学者又进一步指出,《中庸》的“唯天下至圣”一段本来就已经蕴涵了五行说的意思,而帛书《五行》所谓“德之行五”到“君子慎独”则是沿袭了《中庸》开头的一段,只不过已经把五行道德化,离五行的原初意思已经比较远了^②;近来更有学者指出,帛书《五行》有经文和传文的分别,经文或出自子思或其弟子,传文则可能是世子(硕)所传,其中关于“君子慎其独”的说法和“金声而玉振”的比喻,都与《大学》、《中庸》、《孟子》相类似,但似乎帛书《五行》的传文与《孟子》年代相当,经文却可能更早一些,所以“或许是先有《五行》的经文,孟子只不过是加以利用”,也就是说,帛书《五行》经文的产生是在子思及其弟子那个时代,而其传文和孟子一样,都是对经文的思想进行的阐发,所以帛书中的这种“五行说”真的可能就是子思的发明^③。这当然是一种可以考虑的意见,很可能这是在子思、孟子一系的儒者手中逐渐成熟的思想,他们把作为宇宙基本结构的五行与儒者提倡的五种人的品格结合,沟通了天之五行与人之五行。帛书《五行》中说的“五行皆刑(形)于阙(厥)内,时行之,胃(谓)之君子”,“德之行五,和胃(谓)之德,四行和胃(谓)之善,善,人道也,德,天道也”等等^④,与《礼记·中庸》郑注中的“天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁、金神则义、火神则礼、水神则信、土神则智”等等,大概都是来自这种思路^⑤,按照这种思路,人的品格上与天的五行相通,金木水火土是天命形之于外,仁义礼智圣是天命形之于内,圣人上与天

① 韩仲民《长沙马王堆汉墓帛书概述》,《文物》1974年第9期。

② 参见庞朴《思孟五行新考》,载《文史》第七辑,中华书局;又《帛书五行篇研究》,齐鲁书社,1980。

③ 李学勤《马王堆帛书五行的再认识》,未刊稿;又,池田知久《马王堆帛书五行篇研究》也有相同的意见,认为帛书《五行》有经、传之分,汲古书院,东京,1993。

④ 《老子甲本及卷后古佚书》,文物出版社,1974。

⑤ 《十三经注疏》1625页。

道相通,就在于他禀五行,而普通人则只有四行,所以前者是有“德”,后者是向“善”^①。

① 郭沫若在《青铜时代》的《后记》中说,五行确实是思、孟一系儒者的说法,只是“思孟的书不全,他们的五行说是失传了”,但《尚书》中的《洪范》、《禹贡》、《皋陶谟》、《尧典》可能就是他们“‘案往旧’而造的说,饰的辞”,并说:“从思想的发展上来看,五行说的倡导倒应该是思、孟的功绩,由神道造化的观念,转向于分析物质元素以求解答宇宙万物之根源,不能不认为是一种进步。”332页,科学出版社,1957。

第四节 思想传统的延续与更新(II): 墨

墨学的来源

据说,墨子一系的起源也与仪礼之学有关,《汉书·艺文志》称,“墨家者流,盖出于清庙之守”^①,似乎这也多少有些根据,因为《吕氏春秋·当染》中曾经记载了一则故事,说“鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子,桓王使史角往,惠公止之。其后在于鲁,墨子学焉”^②。看来,墨子与孔子同样生活在文化气氛十分浓郁的邹鲁之地,学术渊源也应该颇为近似,因为他曾经向史角的后人学习郊庙之礼,所以《淮南子·主术》说:

孔丘、墨翟修先圣之术,通六艺之论^③。

而在《要略》中又一次说到:

墨子学儒者之业,受孔子之术。

但是,比孔子晚了一代的墨子^④,似乎对孔门儒者有相当多的不满,所以《淮南子》接下来就解释说,这是因为他“以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,久服伤生而害事,故背周道而用夏政”^⑤,进而对前面我们所说的仪礼传统的儒家说解进行了激烈的批评,根据《墨子·公孟》等篇的记载,这些批评大体上有四个方面。

① 《汉书》卷三十,1738页,中华书局标点本,1962,1983。

② 《吕氏春秋》卷二,《二十二子》634页。

③ 《淮南鸿烈集解》302—303页,刘文典撰,中华书局,1989。

④ 据孙诒让《墨子年表》,墨子的生平起周贞定王元年(公元前468年),迄周安王二十六年(公元前376年),附《墨子间诂》后,中华书局,1986。

⑤ 《淮南鸿烈集解》709页。

墨家对儒家的
四方面批评

第一,“儒以天为不明,以鬼为不神,天鬼不说,此足以丧天下”。也就是说,孔子以后,儒者对于仪礼,趋向于把它当做一种外在形式,渐渐更看重包含在其中内在的自觉的道德和伦理意识,从而忽略了祭祀祈禳的天地鬼神,因而容易导致无神论的思路。墨子一眼看到儒家既不信鬼神又要重视祭祀的矛盾,就批评道:“执无鬼而学祭礼,是犹无客而学客礼也,是犹无鱼而为鱼罟也”^①,不过,他绕开儒家关于仪礼对于人的精神和行为的诱导及制约意义的话题,在《天志》、《明鬼》中,针对儒者的思路指出,“天”笼罩一切,人在天下无所逃匿,而天是有善恶意志的,它以生与死、富与贫、治与乱等来表现它的意志,所以天子应当像三代的圣王一样,“犒牛羊,豢犬彘,洁为粢,盛酒醴,以祭祀上帝鬼神而求祈福于天”,墨子要求人们尤其是天子“顺天意”,所谓“顺天意”就是“兼相爱,交相利”,而“反天意”则是“别相恶,交相贼”^②。同样,他们相信鬼神可以预知几百年之事,《耕柱》一篇中说,“鬼神之明智于圣人也,犹聪耳明目之与聋瞽也”^③,有了鬼神的存在,就能够无遗漏地“赏贤而罚暴”,他痛心疾首的是,如今天下之所以混乱,就是因为人“皆以疑惑鬼神之有与无之别,不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也”,失去了鬼神的临鉴和制约,君臣上下不惠不忠,父子兄弟不慈不孝,“民之为淫暴寇乱盗贼,以兵刃毒药水火,退(孙注曰当作“逐”,即御)无罪人乎道路率(孙注曰当读为“术”,邑中道也)径,夺人车马衣裘以自利者并作,由此始,是以天下乱”^④,它引证了大量古代文献说明,鬼神是无所不在、无可逃匿的,要使天下安定、秩序井然,其方法不是儒者的“敬鬼神而远之”,而是“上尊天,中事鬼神,下爱人”^⑤。

第二,“厚葬久丧,重为棺槨,多为衣衾,送死若徙,三年哭泣,

① 《墨子间诂》卷十二《公孟》,419页。

② 《墨子间诂》卷七,177页。

③ 《墨子间诂》卷十一,390页。

④ 《墨子间诂》卷八《明鬼下》,200页、201页。

⑤ 《墨子间诂》卷七《天志上》,177页。

扶后起,杖后行,耳无闻,目无见,此足以丧天下”。在《墨子》中有《节葬》三篇(两篇亡),他们虽然并不同意,有人太不注重仪礼形式,“或以厚葬久丧以为非仁义,非孝子之事也”,但是更批评儒者过分注重仪礼形式,“后世之君子,或以厚葬久丧以为仁也,义也,孝子之事也”^①,墨者指出,“仁”是衡量天下一切事物和现象合理性的“度”,而对于“天下”来说,“仁”就是“三务”,一是富天下之人,二是使人口繁衍,三是使社会安定,即“富之、众之、治之”,但是“厚葬久丧实可以富贫众寡安危治乱乎?”他这样追问道。墨者们认为,首先,厚葬久丧使人耗尽财富,疲惫精神,削弱身体,社会不能按部就班地运行,人民不能有条不紊地生产,所以“以此求富,此譬犹禁耕而求获也”;其次,又使人“面目陷隤,颜色黧黑,耳目不聪明,手足不劲强”,既不利于男女之交,又导致人民疾病死亡,所以“以此求众,譬犹使人负剑而求其寿也”;再次,厚葬久丧既不能使人民富裕,又不能使人民繁庶,那么,能不能使社会安定?墨子一系也认为不能,因为人若沉湎于丧葬之事,财富不足,将导致怨怼,求偶不得,必引起纠纷,“是以僻淫邪行之民,出则无衣也,入则无食也,内续奚吾(俞氏校作“内积奚后”,“后”即“诟”),并为淫暴,而不可胜禁也,是故盗贼众而治者寡”,天下就会大乱,“以此求治,譬犹使人三畝而毋负己也”^②。所以,他们主张葬固然不可废,但“下毋及泉,上毋通臭,垄若参耕之亩”,丧则“死者既已葬矣,生者必无久哭,而疾而从事”^③,这样才可以为仁义,合圣道,符百姓之利。

第三,“弦歌鼓舞,习为声乐,此足以丧天下”。礼与乐,是仪式上密不可分的表现其意义内涵的东西,儒者习礼必习乐,对仪礼上的音乐自然十分重视^④。按照儒者的观点,音乐不仅可以“兴”、“观”、“群”、“怨”,而且是节制与区分等级的象征。墨子却认为,听美妙音乐并不是不愉快,看缤纷色彩并不是不高兴,炮烹的牛豚并不是不好吃,高台厚榭别墅并不是不舒服,身、口、耳、目之欲并不是不要,但并不能解决社会的三大难题,即“饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息”,也不能靠这些外在的象征来制止“强劫弱,众暴

① 《墨子间诂》卷六《节葬下》,154页。

② 《墨子间诂》卷六《节葬下》,161页、162页。

③ 同上,165页。

④ 关于这一点,可以参看《礼记·乐记》等文献的记载。

寡,诈欺愚,贵傲贱,寇乱盗贼并兴”^①,反而“废丈夫耕稼树艺之时”,“废妇人纺绩织纫之事”,王公大人兴礼作乐,却“亏夺民衣食之财”,因而没有必要。

第四,“以命为有,贫富、寿夭、治乱、安危,有极矣,不可损益也,为上者行之,必不听治矣,为下者行之,必不从事矣。此足以丧天下”。据说,儒者是信“命定”之论的,贫富、寿夭、治乱、安危,都是命运,《荀子·宥坐》里记载了孔子和子路的一个故事,说孔子在陈蔡之间没有吃的,“七日不火食”,子路就问孔子,据说“为善者天报之以福,为不善者天报之以祸”,可是先生“累德、积义、怀美”,而且一贯如此,为什么天不给你福祉呢?孔子就批评子路,“夫贤不肖者,材也,为不为者,人也,遇不遇者,时也,死生者,命也”,如果不遇其时,当然无可奈何,但是“苟遇其时,何难之有”^②,尽管孔子强调的是个人的自觉努力,但是这种个人努力毕竟要等待“时”,也就是命运,而子路的说法则透露了当时一般思想世界的命运观念。但是,墨子则先根据古代历史上圣王之事为根本,然后以百姓的利弊为准则,并参考刑政的得失为事证,来批评这种“命运”的思想,他指出,治乱兴废祸福,并无所谓的“命”,一则在于是否“兼相爱,交相利”,得到“天鬼富之,诸侯与之,百姓亲之,贤士归之”,二则在于是否有合理的宪令赏罚,使百姓努力尚贤,持孝弟之道,“人则孝慈于亲戚,出则弟长于乡里,坐处有度,出人有节,男女有辨”,如果依照“命为有”的思路,那么推理下去,一切都不由善恶,不由是非,没有人会有敬畏之心,没有人会有戮力之行,于是“上不听治,则刑政乱,下不从事,则财用不足,上无以供粢盛酒醴,祭祀上帝鬼神,下无以降绥天下贤可之士,外无以应待诸侯之宾客,内无以食饥衣寒,将养老弱”,于是其结果就是“上不利于天,中不利于鬼,下不利于人”^③,一切都会混乱而无序。

二

从上述墨子对于儒者的批评倒使我们看到,儒者代表的是 现世的实用思考

① 《墨子间诂》卷八《非乐上》,228页、229页。

② 《荀子集解》卷二十,《诸子集成》本,345页。

③ 《墨子间诂》卷九《非命上》,244页、247页。

儒者属于理想主义的人文思潮,墨子一系则把思考的基础放在现世的合理性上

一种类似人文主义的思潮,他们心里有一个终极的理想世界,又有一个先验的道德本原,他们对于所记忆的“过去”有太多的理想和想象的成分,他们希望通过一种“仪式”与“象征”为中心的“礼”来保持自己心目中的理想秩序,因而不希望过多地考虑实际社会中的实用性问题。在他们的思路中,被理想化程式化的“礼”的意义被放大了,当传统的巫祝式的律令经过了道德化、内在化的改造之后,其实已经不再有更多的制约力,但他们仍然希望“礼”、“乐”以及人自身的道德意识与伦理信条可以拯救整个天下,实现一个理想的秩序,所以他们仍寄希望于“教育”、“文化”和“思想”,也依然相信仪式与象征可以规范和制约人类。但是,墨子一系则属于十分坚定的现世实用主义,他们有一种极为实用的思路,为了“富裕”、“繁庶”、“安定”,为了消除三大忧患,那种理想中的形式主义的繁文缛节可以取消,一切围绕着实际社会的现实问题展开思索,儒者总是说“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,属于理想主义的人文思潮,而墨子一系则不同,对于那些“道之不行,已知之矣”而还要固执地“行其义”的主张绝不赞同^①,他把思考的基础放在现世的合理性上,《墨子·公孟》中说,有两个善于筮的人,一个是“行为人筮者”,一个是“处而不出者”,虽然可能后者品格高、名声大,但无用于世,倒是前者能够得到“糒”,“其功善亦多”^②,学说也是一样,所以他认为应当使自己的学说落到实处。“天”与“鬼”是箝制人们行为的外在力量,它能帮助天下安定,道德有序,因此必须顺从;葬、丧不利于积累财富与繁庶人口,音乐不利于生产财富而只能耗费财富,这些靠外在形式表现内在感情的礼乐制度是没有实际效用的,因此必须废除;“命运”之说使人没有敬畏,没有信心,使上不听治,下不从事,因此必须掀翻。很显然,他们对于仪式、象征的意义是很蔑视的,《公孟》中记载墨子与公孟的对话,就批评儒者只注重形式,称“行不在服”,他举了齐桓、晋文、楚庄和句践“其服不同,其行犹一也”来证明外在服饰一类的象征与形式之无用,他又以纣、费仲、箕子、微子“同言而或仁或不仁”,周公、关(管)叔“同服或仁或不仁”,来证明实质的“仁”并不在“古服与古言”之

① 《论语·微子》,《十三经注疏》2529页。

② 《墨子间诂》卷十二,413页、414页。

类外在的形式^①。墨子的思路的确很实在,它以对当时社会的有用与无用、有利与无利为唯一标准,作为他思索的理性,他衡量学说的标准“三表法”,其实就是一种希望沟通历史依据、价值理性和实用工具理性的方法,所以叫“本之”、“原之”、“用之”,没有用处的学说,即使有历史的依据、逻辑的思路,也不能成立,因为他是“宗教”——“刑政”——“操作”的思路,不能落实在现世操作,一切都无意义。也许,这与孔、墨的身份不同大有关系,孔子出身于贵族,而墨子出身于下层。

儒墨之争也暗示了时代风尚的变化。一个时代结束了,那些拥有过去的文化经验,熟悉过去的文化规范,并一直享受着历史遗留下来的文化优越感的文化人常常会感到一种惶恐不安,生活在殷周礼仪文化氛围中的旧贵族文化人对于周围一个礼崩乐坏的环境感到陌生,心理上失去了安全感,于是不免总要怀念和追忆,在历史中构建理想的影像,借传统来批评现实,以文化精神来讥讽世俗社会。从来不需要为生存而忧虑的习惯,使他们更多地考虑终极与抽象的心灵和精神问题,使他们一发言就流露出理想化人文主义,当然,过去的身份意识与昔日的话语权力也是使他们依恋过去的文化、制度的原因。然而,那种时代过去之后,动荡变化的社会中总要有一种实用思潮来填补思想世界的空白,一批并不拥有文化优越感和旧文化经验的思想者会敏感地把握时代的需要,针对生存的现实,把那种过于理想化的话语转变成可以见效可以实用的策略,并抨击旧时代的文化经验,比起依据近代历史,用可以追忆可以传续的思想传统来建立自己价值体系的儒者来,墨子一系更多地是依据想象中的夏代故事来证明自己。追溯历史有两种情况,一种是借助可以考察的近世经验和历史来证明自己思想是合理的延续,一种是挪借难以考见的上古传说与神话来说明自己的思想渊源久远,前者是“法后王”,后者是“法先王”,前者是经验和知识的守成和传承,后者是思想与方法的更新与变革。所谓“托古改制”,墨子一系的思想就是如此,他们并不重视文化和知识的断裂,而只是为了当下制度和规范的建立,所以,墨子一系用充满工具理性色彩

变动时代中的
两种趋向:理想
主义与现实主
义

^① 《墨子间诂》卷十二,414—416页。按:孙诒让《墨子间诂》以为公孟子就是《说苑·修文篇》中的公孟子高,是“七十子之弟子”,稍晚于曾子,与墨子同时。411页。

的思想来批评维护价值理性的思想。《荀子·解蔽》中就批评他们说：

蔽于用而不知文^①。

“用”就是实际效用即重视能够实现的利益，这种思路的落脚处在现世，而“文”则是形式与象征的和谐与华美，它的着眼处却常常在传统。

汉代王充在《论衡·薄葬》中曾经指出墨子一系过于注意经验的问题，他说墨子考虑问题“不留精澄意，苟以外效立事是非，信闻见于外，不诤订于内，是用耳目论，不以心意也”，又说，“墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实，失实之议难以教，虽得愚民之欲，不合知者之心”^②，这里说的就是墨子一系太过分执着于耳目可验、口鼻可得的经验而放弃了精神和心灵的体验，寻找到了“物”而放弃了“心”，适合了“愚民之欲”，却不合“知者之心”。其实，外在形式和谐华美的追求，象征世界在生活中的存在，一方面是一种超越功利的行为，不超越实用性和工具性，人们没有心情去追寻外在形式的“文”，一方面是一种人类感情的表现，外在的“文”其实正是内在的“化”，人类需要一些寄寓情感的文化形式来表达自己的对神圣的敬畏和追求，也需要一些可以宣泄情感的文化象征来传递自己的欢喜和忧愁，如果只是寻求实用和功利，很可能使内心情感及寄寓这些内心情感的仪礼和象征都丧失，而丧失了这些的人类，也丧失其人之为人的依据而沦落为生物。因此《庄子·天下》中也批评这种“不合人情”是：

如果只是寻求实用和功利，很可能使内心情感及寄寓这些内心情感的仪礼和象征都丧失，而丧失了这些的人类，也丧失其人之为人的依据而沦落为生物

其生也勤，其死也薄，其道大觳，使人忧，使人悲，其行难为也，恐其不可以为圣人之道。反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣。^③

① 《荀子集解》卷十五，《诸子集成》本，261页，中华书局。

② 《论衡校释》卷二十三，962页、963页，黄晖撰，中华书局，1990，1995。

③ 《庄子集释》卷十，1075页，中华书局，1961。又《史记·太史公自序》里也说“墨者俭而难遵，是其事不可遍循”。

三

曾与儒者并称的墨子一系曾经是“显学”，《吕氏春秋》曾经说到，当时“孔、墨之后学显荣于天下者众矣，不可胜数”^①。虽然关于墨子一系的文献已经大多散佚，但仍可以从一些零星记载中窥见当时墨子门下的盛况。例如原为子夏门人的禽滑厘，曾向墨子学习守备技术，为宋国抵御楚国的人侵^②，又例如传墨子之学于越国的公孙过，曾经得到越王信赖，派人以“束车五十乘”来迎接墨子^③，又例如隋巢子，继承“尚俭”之说，著有著作六篇^④，又例如曹公子，曾奉墨子之命仕于宋国，他本因节俭而薄于鬼神，后却丰厚而祭祀鬼神，不思己过，反而怀疑墨子之说，曾经受到墨子批评^⑤。《庄子·天下》和《韩非子·显学》都显示墨子之后，墨学分出了三支，一是“相里氏之墨”（《庄子·天下》作“相里勤”），一是“相夫氏之墨”（《庄子·天下》无），一是“邓陵氏之墨”（《庄子·天下》作“邓陵子”）^⑥，后世更有人指出，由于他们“俱诵墨经，而倍谲不同”，各传其所记诵的墨子之言，于是使《墨子》中的《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》、《非儒》等十一篇都分成了文字上有差异的上、中、下三篇。

墨家后学：墨分为三

按照胡适的说法，墨家后学的发展形成了两种趋向^⑦，一是向“钜子”为中心的宗教组织演化，即有的学者所谓“墨子弟子之出处行为皆须受墨子之指挥”，“墨者为一有组织的团体”，“墨者之团

墨家后学的发展形成两种趋向

① 《吕氏春秋》卷四，《二十二子》634页下。

② 《墨子间诂》卷十三《公输》，卷十四《备城门》，448页、449页。又《列子·杨朱》记载他继承墨子尚节俭的思想，曾批评端木叔靡耗财产之事。见《列子集释》卷七，229页，中华书局，1979，1985。

③ 《吕氏春秋》卷十九，作“公上过”，《二十二子》698页。《墨子间诂》卷十三《鲁问》，436页。

④ 《汉书》卷三十《艺文志》，1738页。

⑤ 《墨子间诂》卷十三《鲁问》，437页。

⑥ 《庄子集释》卷十，1079页；《韩非子》卷十九，《二十二子》1185页。

⑦ 胡适《先秦名学史》，《胡适学术文集（中国哲学史）》下册，819页，中华书局。

体内纪律极严”^①，一是从人文社会为中心转向技术与逻辑为中心的“别墨”，这就是《墨子》中《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》所显示的那种名辩学说与《公输般》、《备城门》以下所显示的技术性论著。这大体是可信的。不过，有几点需要特别补充：首先，与儒者之学重视思想的薪火相传与文化的基本教育不同，墨子一系在传统上，更多地带有那种人身的依附性和团体的封闭性，无形中消解了思想层面的联系纽带而凸显了团体层面的宗法关系，于是不免会在“钜子”、“圣人”的光环消失时分崩离析，连思想的联系也随之崩溃；其次，墨子一系的学说对于个人的要求未免太过，正如《庄子·天下》所说的要求人“生不歌，死不服”，完全服从一种实用到底的思想，用近乎苛刻的朴素来限制人的欲望，是“反天下之心，天下不堪”，而要求每个人都“以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极”，弄得“腓无胈，胫无毛”，也是使从学者难以忍受的，至于要求后人自愿“以钜子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世”，更是一种专制的传承形式，是引发争斗的根源，墨子一系的渐次消失，正在于这种自我瓦解。再次，思想学说在墨子的后学那里逐渐转化成一种单纯的行动，而行动的需要又激活了对技术的追求，墨子称道治水的禹，禽滑厘之为宋御楚，墨子之徒都可以“赴火蹈刀，死不还踵”^②，这是使其理论学说日渐转化为一种行动的内在原因，所传墨子造飞鸟，与公输般较攻守之械，与禽滑厘论城守，是否都有使行动具有更高技巧的实用趋向？本来，墨子思想中就有很浓重的实用色彩，实用色彩过于浓重会淡化人们对于思想的兴趣，而从这一应付现实需要而产生的实用思想又会很快激发人们对使用技巧和知识的热情。那么，墨子一系向技术与逻辑转化的内在思路是否就在于此呢？墨子一系思想渐渐消退的内在缘由是否也在于此呢？

墨家学说瓦解 的内在根源

① 冯友兰《中国哲学史》112—115页，中华书局，1961，1984。

② 《淮南鸿烈集解》卷二十《泰族》，681页。

第五节 思想传统的延续与更新(Ⅲ): 道

道者与儒、墨不同。如果说,儒者与墨者在战国初期都已经是“显学”,故而初具思想流派的雏形,那么道者在当时却未必有一个传承脉络明确的流派,甚至思想也不那么一致与清晰。究其原因,大概是因为儒者以教育中的师生关系、墨者以组织中的上下关系,均可以在时间轴上理出他们在思想史上传承延续的轨迹,而道者则几乎无法确定其起源及传统的痕迹,只能说当时有一批知识人有一种大体一致的思考路数和思考兴趣,这大体一致的思路和兴趣就成为一种思潮。

《汉书·艺文志》里说,“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知稟要执本。清虚以自守,卑弱以自持”^①,这一段话在过去常常被视为比附,但是近年来,一些有关古道者言的简帛文书相继出土,使人们认识到道者一流与古代史官所执掌的天文历算知识之间的关系,也逐渐看到了作为整体知识背景的阴阳五行与道者思想的纠葛。史官在古代中国,既掌史事之记载,也要掌星历占卜之验证,对天人时空有深切的体验,正如《庄子·天道》所说,“古之明大道者,先明天而道德次之”^②,他们体验宇宙变与不变的“道”,然后把这个“道”推衍到社会与人类,这是道者的一个共同思路,换句话说,他们思路的起点是从“天道”开始的,然后才从这里推衍出一个知识系统。

“道”的思想以及从“道”的思考衍生出来的一整套处理宇宙、社会与人生问题的知识和技术,在公元前五至公元前四世纪前后的渐渐出现绝不是孤立的突兀的。如果非常粗略地划分的话,大体上是好几类相近但又略有区别的思路,《国语·越语下》中的范

道者:并非后人
想象中的
一个流派

前期道者的各
种取向与思路

^① 《汉书》卷三十,1736页,中华书局标点本,1962,1983。

^② 《庄子集释》卷五,471页,中华书局,1961,1978。

蠡思想,《越绝书》中的《计然》等,多少都有些半是阴阳数术半是道者的色彩,他们是把对宇宙天地的揣摩和理解,作为他们的自然与社会知识的基础和依据,最后的落脚处,还是在以“天道”确认那些解决现世问题的知识的权威性;而马王堆汉墓帛书《黄帝书》、《管子》中的若干篇,则已经把这种尚偏重于实用的知识与技术范畴的思路引向了对宇宙观念、制度建设、个人生存各个方面的理论思考;而《老子》思考的中心则是通过宇宙之道的体验,追寻对天道、世道、人道的全面而终极的理解,到了《庄子》,更偏向对于“人”的内在精神超越和自由境界的探寻。这三种思路,第一种可能应该称为“古道者之学”,第二种近于后来的所谓“黄帝之学”,第三种近于后世所谓的“老子之学”。当然,在这三种思路之外,还有很多游移在三者之间各有不同的道者,也许它们未必在思想上或传承上有什么直接的联系,彼此之间有很多差异也有很多重叠,但由于它们有较为一致的思路,所以后人大体上用“道家”这一称呼来指称他们。

——

虽然我们认为早期越地之范蠡、计然与后来的“道家”有渊源关系,但是,他们的资料已经残佚不齐,现存的零星片断,也难以确定有多少是当时思想的子遗,有多少经过后人想象,所以我们只能知道,在春秋战国之际,已经有一些出自天象阴阳之术的哲理在逐渐形成,从天道来思考问题的古道者之学已经初具雏型,但是具体而详细的分析却无从进行。

黄帝之学:宇宙、
天象之理的推
衍和运用

于是,这里我们先来看被后世称为“黄帝之学”的道者思想。

从现在出土的文献来看,黄帝之学的产生是很早的,至少在战国前期即公元前四百年前后,依托黄帝之言的黄帝之学就已经逐渐形成^①。与儒、墨的学术传统不同,如果说源于邹鲁的儒、墨追

① 在《管子》、《慎子》、《尉繚子》、《鹞冠子》、《庄子》、《申子》、《尸子》、《荀子》、《战国策》等等书中都引用过黄帝之言,可见黄帝之学来历很早。《史记·孟荀列传》中说“慎到、田骈、接子、环渊,皆学黄、老道德之术”,《老庄申韩列传》中又说申子“本于黄老而主刑名”,韩非“喜刑名法术之学而归本于黄老”,可见黄帝之学至少在这些日之前就应该成立了。

踪尧、舜、禹、汤、文、武及周公一路,作为自己的历史依据,那么黄帝之学则追踪(或推出)更早的黄帝,凡言及思想皆称黄帝;与儒、墨诉诸人的本性或人的需求为思想依据不同,他们以“天道”作为思想的依据,一切世间事都以“天道”即宇宙自然为依据;与儒、墨较多地关心道德、伦理、政治不同,黄帝之学的知识涉及更广,包括了古人的天象、历算、星占、望气、地理、兵法、博物、医方、养气、神仙一类知识^①。在黄帝之学的形而上的哲理背后,拥有春秋战国时代相当丰富的天文历算、地理物宜、法律制度甚至占星、推历、望气、德、形法的知识,以及种种治世和处世之道。但是应当指出,它基本上是从“天”即宇宙推衍出来的一套知识与思想,所以,当战国最后时期集大成的《吕氏春秋》在全书的《序意》里引黄帝教诲颛顼的话语作为自己立论的基础时,引的就是一句:“爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母”^②。

参考马王堆汉墓帛书《黄帝书》与战国时代各种著作中引述的黄帝之言,就可以知道黄帝之学确实是对宇宙问题极为关心的,它讨论天地,既有关于宇宙本原的“恒无之初,迥同太虚”,又有关于宇宙变化的“剖有两,分为阴阳,离为四时”^③,讨论天道运行,既有“道之行也,繇不得已”,又有“八正”、“七法”等规则,它将宇宙的道理分别推衍到“天”、“地”、“人”三方面,就有了所谓“天制寒暑,地制高下,人制取予”的思想^④。它的基本思路是,世间一切都应当

① 在《汉书艺文志》的兵书、数术、方技类中都有相当多以“黄帝”为名的书,虽然这里有一大部分是《淮南子》所说的“为道者”的攀附和伪托,不过,我们以为,在战国时代,可能就已经有以黄帝为名的技术类著述,近年银雀山出土的汉简本《黄帝伐赤帝》、《地典》,马王堆汉简本《十问》、帛书《十大经》,都是黄帝之学,但有的是属于兵阴阳,有的属于阴阳刑德,有的属于方技中的房中,大约它们的成书年代都要早于人葬年代,那么秦汉之前就已经有了这一类关于具体知识与技术的黄帝书,而秦汉以来各种数术和方技之所以攀附和伪托“黄帝”,就是因为它们之间的知识谱系接近。

② 这几句话很可能就是黄帝之学的要紧处,也就是说,黄帝之学是以大圜和大矩即天地为不言而喻的依据,引申和推衍出来的一套实用技术和一套思想理论。《吕氏春秋》第十二卷末,《二十二子》本,665页。

③ 《道原》,《老子乙本卷前古佚书释文》,文物出版社,1974。以下所引马王堆帛书本《黄帝书》均简称《释文》。

④ 《称》,《释文》38页B。

仿效“天”、“地”，“顺天者昌，逆天者亡”^①，在这种思路中，天文历算、杂占医方、军略政术就有了一个共同的“理”——“万举不失理，论天下而无遗策”。

“四时有度，天地之李(理)也”^②，这个“理”就是从宇宙天地中体验和揣摩出来的。不妨看一个例子：可以大体确定与黄帝之学关系密切的《国语·越语下》有这样一段话：

嬴缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。

这段话又见于同样与黄帝之学有关的《管子》卷十五《势第四十二》：

成功之道，嬴缩为宝，毋亡天极，究数而止。

而在马王堆帛书本《称》也说：

日为明，月为晦，昏而休，明而起，毋失天极，厥(究)数而止^③。

与日月、嬴缩、四时相关的宇宙天象之“理”的具体化，就是一些规律性的“数”

显然，这里所说的“天极”，其实是与日月、嬴缩、四时相关的宇宙天象之理，而这种“理”的具体化，就是一些规律性的“数”，按照他们的说法，人们应当参照这些“数”的规则，这就是《道原》中所说的“抱道执度”的“度”。同样，马王堆帛书本《十大经·立□》说“吾受命于天，定位于地，成名于人”^④，“受命”的“命”在《鹖冠子》中作“数”，天给予人们的是苍天旨意(命)也是自然法则(数)，而人最终落实的所谓“名”，也就是用于管理社会秩序的符号系统，是孔子“必也正名乎”的“名”，也是“刑名”之学的“名”。

黄帝之学与天文历算的关系很深

黄帝之学与天文历算的关系很深，《抱朴子》内篇卷十七《登涉》中有一段话：

① 《十大经·姓争》，《释文》26页B。

② 《经法·论约》，《释文》16页A。

③ 《释文》40页B。

④ 见《释文》，18页B；又，参见《鹖冠子·世兵》；并参考唐兰《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年1期。

天地之情状,阴阳之吉凶,茫茫乎其亦难详也,吾亦不必谓之有,又亦不敢保其无也。然黄帝、太公皆所信仗,近代达者严君平、司马迁皆所据用,而经传有“治历明时”、“刚柔之日”,古言曰:“吉日惟戊”,有自来矣。^①

太公一类传说,现在主要是在《六韬》中,但《汉书艺文志》的道家类中是有《太公》的,它也是黄帝之学中的内容。葛洪把天地情状阴阳吉凶也就是《易》革卦象辞所说的“治历明时”、《礼记·曲礼上》中记载的内外刚柔之日和《诗经·小雅·吉日》所说的以干支配吉凶的方法,都算在了黄帝头上,正说明黄帝之学与天文星象、阴阳推历以及观天象占吉凶的知识与技术的关系。《文子·精诚》、《淮南子·览冥》都说黄帝“调日月之行,治阴阳之气,节四时之度,正律历之数……”^②,可能,正是在对天象和历法的观察和联想中,黄帝之学的传承者们总结了一些拥有自然法则为依据的原则,并用来自天象与历法中的吉凶祸福来印证其正确性。比如刑德^③,本来是阴阳推历判断吉凶的方法,但挪用到兵法上,就是百战百胜的基础,《尉繚子·天官》中就肯定了这一点,而在政治上,则成了对政治正确的证据,因为政治也要吻合宇宙的法则,《管子·四时第四十》^④:“阴阳者天地之大理也,四时者阴阳之大经也,刑德者四时之合也,刑德合于时则生福,诡则生祸”,这就是马王堆帛书本《十大经》中黄帝所说的“始判为两,分为阴阳,离为四时”,因为天地已经如此,所以正如《称》所说“凡论必以阴阳(明)大义”;又比如天地运转,本来是人们推断季节节气的天文依据,但投影于人间,就成了安排人间社会秩序不言而喻的规则,《管子·版法解第六十六》:“版法者,法天地之位,象四时之行,以治天下……春生于左,秋杀于右,夏长于前,冬藏于后……”^⑤,这也可能是从黄帝之学中来的,《经法》中

① 《抱朴子内篇校释》,王明校释,301页,中华书局。

② 《淮南子》卷六《览冥》,《淮南鸿烈集解》205页,中华书局,1989。这段话又见于《文子·精诚》,可能都出自于黄帝书的记载。

③ 关于刑德,可参见《管子·四时》和《十大经·观》,大体是日为阳,月为阴,阳为德,阴为刑,德生于春盛于夏,刑始于秋而盛于冬,如果刑德不乱,就四时有序,反之则乱。

④ 《二十二子》本,148页。

⑤ 同上,171页。

说,“天执一明(三、定)二,建八正,行七法”^①,天规定了日、月、星的运转,规定了一阴一阳即一晦一明的变化,规定了“四时有度,动静有立,而外内有处”,因为天地人三位一体,“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒立”^②,天的这种神圣而整齐的秩序,当然就是人间秩序的“版法”。

“观天于上,视地于下,而稽之男女”^③,这一思路一直在春秋战国时代影响很深,《国语·周语下》中太子晋就说过,“上不象天,而下不仪地,中不和民”,就失去了立足之本^④,而《管子·心术下第三十七》:“能戴大圆者体乎大方,镜大清者视乎大明”^⑤,大圆就是天,大方就是地^⑥,这些话与《吕氏春秋》卷三《圜道》中的“天道圜地道方,圣人法之所以立上下”很像,大概都是从黄帝与颛顼那段对话“大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母”推衍出来的,用现代的话语来表述,就是用天圆地方的自然法则作为人间秩序的终极依据,把天、地、人贯穿起来^⑦。在黄帝书中,把天、地、人连在一起,强调人们要参证天文、地理、人事三方面因素的话语很多,比如《经法·大分》中的“王天(下)者之道,有天焉,有人焉,又(有)地焉,参者□用之,□□而有天下矣”^⑧。从哲理的层面上说,这句话无非是表示:“道”是

① 《经法·论》,《释文》12页A。

② 《经法·道法》,《释文》2页A。

③ 《果童》,《释文》24页A。

④ 《国语》111页,上海古籍出版社,1988。

⑤ 《管子·心术下第三十七》,《二十二子》本,145页。

⑥ 《经法·四□》中有“规之内曰员(圆),矩(矩)之内曰(方)”,《释文》11页B。

⑦ 据说,马王堆汉墓帛书《黄帝书》,在黄帝之学中是具有“经”的地位的中心著作。《十大经》中有“上知天时,下知地利,中知人事”一语,相当重要,李学勤曾经以它为《黄帝内经·素问》两次引用,并称之为“上经”,证明马王堆这批黄帝书在黄帝之学中的重要性,见《释文》,33页B;李学勤《简帛佚籍与学术史》323页,台北,时报出版公司,1994。

⑧ 《释文》8页B;这种思路也许不止在黄帝之学直接影响下的一些著作,如《管子·君臣上第三十》(二十二子本,132页):“天有常象,地有常形,人有常礼”,可能也在黄帝之学间接影响下的一些著作中出现,如《荀子·天论》“天有其时,地有其财,人有其治”。

贯穿天、地、人即宇宙一切的根本法则,一切的合理性都要得到天、地、人的自然法则的支持。但是,从产生它的知识与技术背景来说,我们要说,它表示的是黄帝这一思想流派所依托的背景或基础,是古代中国有关天文、地理与人类自身的很具体也很广泛的知识与技术,正是从这些几乎包容了古代中国所有知识与技术的背景中,才产生了那种用涵盖、超越的话语来表达的气派宏大的哲理。

概括地说,黄帝之学包含了以下内容和思路:

黄帝之学包含了以下内容和思路

第一,天圆地方的盖天说,它是以视觉中以北极为中心的天体运行为背景得来的一种宇宙知识,宇宙中永恒不动的极点使人们想象为“一”或“太一”或“太极”,天地整齐的对称和天地规则的运动被人们理解为一种精致的宇宙格局和自然秩序^①。第二,“阴阳”、“四时”、“五行”是构成天、地、人的共同法则,它们之间由于一种“同类”、“同声”或“同气”的关系,由“气”在中间形成互动和感应^②。第三,由于对天象的轨迹与历法的规则可以用数字来表示,所以它有很多数字表示的基本概念,而这种概念推演到社会范畴,就形成了相当多的数字化术语,如一(道)、二(日月或阴阳)、三(日月星)、四时、五政、六柄、七法、八正,这就是所谓的“数”、“度”、“位”^③。第四,这种有形的宇宙观念和天地人贯通的想法,加上一些看上去简约而神秘的数字概念,使得人们认为,社会与人间的的事情可以用一些来自自然的规则进行运作,一方面他们发明了“式”,一方面他们想出了“度”,把这套思路推演到社会与人,这就是所谓的“道生法”,因为它来自“天道”,所以“法”才能有不言而喻的合理性,“生法而弗敢犯也,法立而弗敢

① 参见葛兆光《众妙之门——太一、北极、道与太极》,载《中国文化》第三辑,香港中华书局,1991。

② 这种思路很早就有,参见《吕氏春秋》卷十三《应同》,但是,在后世也被其他思想流派采用,《新语》卷上《术事第二》有“事以类相从,声以音相应”,《新语校注》47页,中华书局,1986;又,《汉书》卷五十八《公孙弘传》记公孙弘有“气同则从,声比则应”,2616页;又,董仲舒《春秋繁露·同类相动第五十七》有“气同则合,声比则应,其验皎然也”,798页,《二十二字》影印本,上海古籍出版社,1986。于是,这种思想就被儒家化了。

③ 参见《鹖冠子·泰鸿》的记载以及《经法·论》,《老子乙本卷前古佚书释文》12页B。

废也”^①。

二

宋铎、尹文一系

在讨论老子之学之前,我们来看一看公元前四世纪前后的其他道者的思想。

宋铎、尹文是齐稷下之士,约在齐威、宣、湣王之世,他们的思想资料现在已经所存无几,据先秦的文献来看,大约是采取柔顺和调和的态度平息纷争与避免矛盾,把解决世间一切之根源归于“白心”,即首先净化自己的心灵与精神,抑制自己的情欲,破除自己的固执即“别宥”,这大概是从“天道”即宇宙天地之拱默无为中体验出来的一种生活态度,所以《庄子》称他们为“以聊合欢”^②,而《荀子》却批评他们是“蔽于欲而不知得”^③。据说,宋铎曾经带领他的门人到处辩论宣传,使人了解人的情欲其实很少,而人常常误以为自己情欲很多,只要能够明白这一点,就可以有克制的心情,他在世道上主张“禁攻寝兵”,以求平息争斗,在人道上主张“情欲寡浅”,对一切都视为自然,所谓“明见侮之不辱,使人不斗”,“设不斗争,取不随仇,不羞鬪圉,见侮不辱”^④,这多少有些与墨子非攻、兼爱、节俭的学说接近^⑤,所以《荀子·非十二子》也把他与墨子归为

① 《经法·道法》,《老子乙本卷前古佚书释文》,2页A。《淮南子·泰族》中说,五帝三王“莅政施教,必用参五”,“参”就是“仰取象于天,俯取度于地,中取法于人”,“象”、“度”、“法”之间是有关系,可以用隐喻的方式贯通的,这是道法转关中的一个重要的思路。关于黄老之学的“道法转关”问题,在后面还将有专门的讨论。

② 《庄子集释》卷十,1082页。

③ 《荀子集解》卷十五《解蔽》,《诸子集成》本,262页。

④ 分别见于《荀子集解》卷十二《正论》,《诸子集成》本227页;《庄子集释》卷十《天下》,1082页、1084页。《韩非子》卷十九《显学》,《二十二子》本,1186页。

⑤ 日本学者渡边秀方《中国哲学史概论》认为,宋铎“继承墨子兼爱学说,且体得老子的柔道处世之法”,所以应是“墨门之正系”,但是金受申《稷下派之研究》却不同意这种仅仅从某一思想相似来归派的做法,认为稷下派固然有“混合名法”、“道法转关”的趋势,但他们仍然应属于道家。商务印书馆,国学小丛书本,7页以下,1933。

一类^①。

那么,彭蒙、田骈、慎到一系呢?从零星的资料看来,他们是比较为偏向于反智论的一系,按《庄子·天下》的说法,他们的主张是摒弃人的知识,去除个人的偏执,对万事万物的差异采取相对主义的“齐物”观念,消解一切理性之权威,对生活采取自然主义的“顺情”态度,摆脱一切外在枷锁的束缚,因为理智是有局限的,圣贤也只是一隅之见,而天下万事万物各有其可其不可,就连泥块也有其“道”。据说,田骈曾经对齐王宣讲他的“道术”,而他的“道术”就是以“无政”为“政”,就是“因性任物而莫不当”^②。而慎到则有过一段寓言,说鸟飞于天,鱼游于海,都是因为其“无知”,若是用智有为,则“必坠必溺”,所以“任自然者久,得其常者济”^③。“任自然者久,得其常者济”这句话又收在《吕氏春秋·贵因》中,故有学者判定《贵因》一篇本于慎到^④,在这篇中说到,“夫审天者,察列星而知四时,因也,推历者,视月行而知晦朔,因也”,“因”,就是因循,顺其自然,“天道因则大”^⑤,可见慎到就是从“天道”来推“人道”的。在对“天道”的体验中,一方面感受到“道”的广袤无垠而不可把握,深知“物”的丰富多样而难以遍知,于是希望通过一种“弃圣绝智”的

彭蒙、田骈、慎到
一系

① 据郭沫若的研究,《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》、《枢言》几篇是他们的著作,并说“初期的道家可能有一种合理的动态,便是站在黄老的立场以调合儒墨”,见《青铜时代》,264页,科学出版社,1961。但他们的道者趋向是很清楚的,就是从这几篇中也可以看出,其中如“(圣人)上察于天,下察于地”,“(人)戴诸大圜,体乎大方,镜诸大清,视乎大明”,颇取自黄帝之学以天地为依据的学说,又如“凡道,无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道”,“精也者,气之精者也,气,导乃生,生乃思,思乃知,知则止矣”,则说的是宇宙本原“道”与人之本原“气”,这又与老子之学相近。如果这些文献真的是宋铨、尹文一系的作品,那么,他们除了“禁攻寝兵”、“情欲寡浅”之外,还有其宇宙与人生理论的背景,即把宇宙、社会、人视为一体,以道为本原,以精气贯通一切,可能在他们的思想深处,价值的本原与是非的依据是宇宙与人心,宇宙是天之无言运行,人心是心之宁静自化。

② 《吕氏春秋》卷十七《执一》,《二十二子》本,691页。

③ 《慎子》13页,守山阁丛书本。《太平御览》卷七六八、《白氏六帖》卷十一引《慎子》说,“燕鼎之重乎千钧,乘于吴舟,则可以济,所托者浮道也”,似乎也是因循其道的意思,3409页,中华书局影印本,1985。

④ 蒙文通《杨朱学派考》,《古学甄微》253页,巴蜀书社,1987。

⑤ 《群书治要》引《慎子·因循》。

相对主义来超越一切或用一种“无可无不可”的自然主义的态度来随顺一切,所以《庄子·天下》说他们是“不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往”^①;另一方面感受到天地有天地的法则,宇宙有宇宙的规矩,于是觉得不必有自己的固执,只要顺其法则就可以得其自然,所以《荀子·解蔽》说慎到是“蔽于法而不知贤”^②,就是说他蔽于自然法则而不知人的自由和努力,这是彭蒙、田骈、慎到一流的思路的起点。这种思路很容易成为专制主义的基础,因为它否认了个体思考的意义,也消解了更新变革的必要,这一点就是后来由“道”而“法”的转换关节^③,但是,也要看到,当这种思考成为对理性的权威进行质疑的起点时,它又拥有了一种思想的睿智,即瓦解或消解那些固执的、甚至是专制的话语权力,促使人们从无偏无党的“原初之思”出发,平等地公正地看待一切,也促使人们摆脱现世的具体的得失利害去追寻一种自然与超越的境界,即他们所理解的“道”。

特别值得提出来讨论的,是在后世以不肯拔一毛而利天下著称的杨朱一系。

杨朱一系的意义

前面所说齐地出身的道者,与黄帝之学多有学术与思想的纠缠,其思路以及语言表达也常有相近之处,但是,杨朱却不同^④,关于杨朱的资料,现在大多已经不存,只散见于《孟子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等书,《列子》中的《杨朱》一篇向来被认为是魏晋人的伪作,但其中也包含了杨朱的传说,不妨把它们看成是可资旁证的思想资料。

在战国前期,杨朱似乎是颇受世俗欢迎的,除了他之外也有一些类似的个人主义思想,如《墨子·耕柱》中的巫马子就是一个公然声称“不能兼爱”,而以“我身”为至爱的人,他主张“有我”到了“有杀彼以我,无杀我以利”的地步^⑤,《孟子·滕文公》里说,“天下之言,不归杨则归墨”,并把杨、墨并称,视为洪水猛兽,可见杨朱之

① 《庄子集释》卷十,1086页。

② 《荀子集解》卷十五,262页。

③ 后来法制主义的理论与此种思想的接榫处即在于此,如慎到、申不害、韩非都本黄老而归刑名,关于这一点,以后我还会详细论述。

④ 尽管也有人把杨朱视为道者,但我以为在它可算广义的“道家”。

⑤ 《墨子间诂》卷十一,398页。又,参见《古史辨》第六册,194页,上海古籍出版社重印本,1982。

学已经与显学并驾齐驱。推想其原因,一方面吻合了那个秩序变动时代中人们普遍的利己心态和实用倾向,一方面切中人类心灵中最为深刻的生存意识,因为它的基点是个人主义的。英国学者葛瑞汉(A. C. Graham)在《道的论辩者》中指出,个人主义“这一哲学赋予上层人士抗拒公众义务及其巨大道德压力的权利,在中华帝国一直存在”^①,而杨朱的思想就是其早期形态,它仅仅从计算利害出发,与儒、墨都不一样,它不追问人类如何对社会有益或社会如何对人类有益,而是追问:什么真正对个人有益?什么真正对个人有用?所以它提出的是“为我”、“贵己”的口号。据《庄子·骈拇》、《韩非子·显学》、《吕氏春秋·不二》及《贵生》、《淮南子·汜论》说,它之所以“为我”,是因为它确立了人的个体存在的价值,“轻物重生”,“不以天下大利易其胫一毛”,“全性得真,不以物累形”。一方面它的思路背后依凭了一个自然主义的合理思想,即“天道自然”,人是宇宙之子,就应当按照宇宙法则来生存,顺应宇宙赋予的生活轨道自然完成生命,即《吕氏春秋·尽数》中所说的,“圣人察阴阳之宜,辨万物之利以便生,故精神安乎形而年寿得长焉,长也者,非短而续之也,毕其数也”,另一方面它的思路包含了一个价值的两分原则,属于外在的是“物”、是“利”、是“彼”,属于内在的是“人”、是“情”、是“我”,前者似真实幻,后者似虚而实,所以他把个人的生命、性情的价值放在社会与群体的利益之上,他们决不入军旅,决不近险地,对于虚幻的名利采取极端的鄙夷态度,如果《列子·杨朱》的记载是早期杨朱一系资料的子遗,那么我们会看到这样的论调,“凡为名者必廉,廉斯贫,为名者必让,让斯贱”,“名乃苦其身,焦其心”,虚名是一种虚伪,他们对于用礼义与矫情来扭曲自己的方式十分不屑,觉得与其如此不如死掉,当他们意识到生死的寿限,便鼓励一种避世主义和快乐主义,这种人生态度,在《列子·杨朱》中被表述为:“从心而动,不违自然所好”,“从性而游,不逆万物所好”^②。

在被后世概括为“道家”的种种思想可能有一些差异,但是其

① 《道的论辩者:中国古代的哲学论辩》(*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, A. C. Graham, Open Court Publishing Company, 1989, p. 56);又,可参见关锋《论墨子与杨朱学派》,载《中华文史论丛》第六辑,中华书局上海编辑所,1965。

② 《列子集释》卷七,220页,中华书局,1979,1985。

在理性历史的
框架中试图超
越历史,在社会
生存的环境中
试图摆脱社会

中表现的共同趋向是,个体生命永恒、精神超越、瓦解理性的束缚,即生命主义、反智主义、超越主义的趋向是很明显的,他们透过对宇宙天地的体验,领悟到的不是可以实际操作的知识而是只能体会的智慧,不是可以计数的“法”、“度”,而是难以明说的个体生命的意义,它们是在理性历史的框架中试图超越历史,在社会生存的环境中试图摆脱社会,杨朱可能就处在这一思路的极端,尽管这一思路在中国一直并不是主流,但它却有时会激动那些与主流意识形态对抗的士人。

三

老子及其时代

现在我们来讨论影响最为深远,最集中凸显早期“道”者之思,但至今不能确定其时代与来源的老子之学。

老子的时代一直是争论不休的问题,当然现在也不能有明确的结论。传统的说法是老子早于孔子,但从宋代的叶适到清代的汪中,都曾对老子的年代提出过种种质疑。近代以来,先是梁启超认为老子的来历不明,恐为战国晚期的作品,然后胡适则捍卫传统的说法,再次确定老子先于孔子,但是冯友兰则认为,老子产生很晚,理由是“孔子以前无私人著述之事”、“《老子》非问答体”、“《老子》之文为简明的经体”,到了顾颉刚,更由于《老子》是赋体,《吕氏春秋》用《老子》而不提老子等等,认定老子是战国晚期的作品^①。参加论辩的大多是当年著名的学者,辩论的内容是从文献引徵、思想系统、语言风格到文体特征,几乎无所不及,但终究不能水落石出。胡适有一句话说得很恳切,他说,要确定老子的时代,要有确证,“在寻得这种证据之前,我们只能延长侦查的时期,展缓判决的

^① 以上均可参见《古史辨》第六册,上海古籍出版社重印本,1982。又可参见《伪书通考》的记载。直到近年,这一论争还在进行,其中刘殿爵的意见比较公允,尽管他把《老子》的时代仍然定得太晚,但他关于《老子》一书并非一部专门的著作而是章节的集合的观点值得重视。他说《老子》这部著作最后成书以及和老子这个人联系起来只是在公元前3世纪晚期的事,起初是一个“有共同思想倾向的章节的集合”,是在这之前几个或更多世纪的深于世故的言论和诡辩论的反映,并且和传说中的“老子”形象联系起来,转引自《Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide》p. 271, Edited by Michael Loewe, 1993.

日子”^①，但这在当时是困难的，像冯友兰就反驳说，他自己写哲学史，就要“把老子放在一个地方”^②，这在当时是无可奈何的事。但是，在大量出土文献面世的今天，我们大概有可能推测，无论老子是一个传说的人物还是确有其人，《老子》最后写定至少应是在战国中期，而其反映的则应当是与墨子一系大体同时，即战国前期的道者的思想^③。从知识系统来说，老子之思想大体上的来源是，古代祝史对“天道”变化的体验，文化贵族对“世道”崩坏的反思，以及楚人对于“人道”永恒之追索。

前面我们曾经说到，天文历算之学作为古代中国的一种重要的知识，它促成了阴阳观念的形成与日后的系统化，而从这种知识中孕育出来的宇宙观测及人事预测技术又反过来为这种观念的定型提供了经验基础，在精通这种知识的人中，祝史是极其重要的一枝。《汉书·艺文志》里说，“道家者流，盖出于史官”，传说老子是周之史官，而史官正是古代星历占卜之学的执掌者，他们对于“天”之本质、“天”之运行、“天”之原初，也就是宇宙之学有极深的体验和想象。

本来，古代中国对于“天道”就极其重视，春秋时代也已经有阴阳之说^④，《左传》、《国语》中的种种记载说明《老子》的思路并非突兀孤立而正好是当时思想理路中的一环，只不过，《老子》更明确地强调了先天地而存在的“道”的优先意味，把那种本来还与具体现象解释相关的“天道”与“阴阳”变成了富于哲理意味的思想，并以此笼罩和涵盖一切。在《老子》中有相当多关于“天地”的议论，如“天地之间其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”（五章），“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（三十二章），而这天地的本原又是什么？关于天地本原，老子把宇宙之来源想象成“道”，而“道”是“玄之又玄”的“众妙之门”（一章），是“绵绵若存”，永恒的“玄牝之

天道、世道与人道

① 《古史辨》第六册，410页。

② 同上，417页。

③ 湖北荆门近年发现战国中期楚墓中有古道家竹简，有报道说就是《老子》，我相信《老子》可能是从各种古道家书中精选而成的。参见《中国文物报》1995年3月19日第一版《荆门出土老子等五部竹简典籍》，《文物天地》1995年第6期刘祖信《荆门楚墓的惊人发现》。不过，无论如何，把老子放在战国晚期甚至中期的说法都不成立了。

④ 参看本编第二节。

门”(六章),是“渊兮”、“湛兮”的幽深状态(四章),这种幽深是“视之不见”、“听之不闻”、“博之不得”的夷希微境界(十四章),是“无状之状,无物之象”的惚恍境界(十四章),但它又是“一”,是根本的所在,宇宙天地就是从这里发生的,这就叫“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章),在这“一”生“二”中产生了雌雄、阴阳之分与合,故而叫“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(四十二章),于是万象纷纭的宇宙就被归纳到“道”与“阴阳”的规则之中,得到了一个“出身来历”与一个“价值基础”——这就是“不出户,知天下,不窥牖,见天道”的祝史的思考(四十七章)①。

不过,与掌握具体的星历占卜之技不同,作为思想者的老子学说已经不再局限于天算历象的观测与人间祸福的预测,而是要将“天道”作为终极的依据,推衍于“世道”与“人道”,其二十三章说:“从事于道者,同于道,德者,同于德,失者,同于失”,它的意思就是说,世道、人道与天道,世德、人德与天德,世间之失、人世之失与天地之失,是同类比德的东西,比如天地之生是从“道生一”开始的,那么世间之治也是如此,“是以圣人抱一为天下式”(二十二章),因为这“一”也是“道”,是根本,“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,侯王得一以为天下正”(三十九章)。

也许正是祝史一系出身的缘故,也许是殷周以来天地、社会、人类一体化思路延续的缘故,老子在对秩序的崩溃感到沮丧之时,便以“天道”之朴素无为对世道进行激烈的批评,他说:“天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余”(七十七章),天道“不争”、“不言”、“不召”(七十三章),但世上在上位的人却“食税之多”、“有为”、“求生之厚”(七十五章),依照天道,应当“常无为而无不为”,他说,真正的圣人应该“为无为,事无事,味无味”(六十三章),当他真正能够“损之又损,以至于无为”时(四十八章),“不欲以静,天下将自正”(三十七章)。但是,现世的人们却任用智谋治国,“其政察察”(五十八章)所以“其民缺缺”而且“难治”(六十五章)。比起儒者追踪尧舜、墨者追踪夏代来,在历史的依据上,老子一系道者追寻得更远,“执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪”(十四章),在他们的想象世界中,有一个更为古老、更为朴素、更为单纯的人类黄金时代,在那个时代里,“小国寡民,使有什伯之

① 以上《老子》均参用陈鼓应《老子校定文》,《老子注释及评介》后附,中华书局,442—473页。

器而不用,使民重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之,虽有甲兵,无所陈之,使民复结绳而用之”,“甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来”(八十章),这才是与无言自化的天道相应的世道。于是,在关于社会的知识与理性上,道者比墨者还走得远,墨子一系从治理社会的角度要求“尚贤”,毕竟是诉诸实用理性,而老子连“尚贤”也不同意,主张彻底的“不尚贤,使民不争”,因为争“贤”本身就是引起无尽欲望;他对“礼”提出全面的批评(三章),但他却与墨子不同,墨子只是实用地批评“礼”靡费财富,劳民伤财,而老子却从本原上提出“礼”是“忠信之薄,而乱之首”,他从人类历史上论证“礼”,说正是古代“道”的失落,才有了“德”的凸显,当“德”也失去了它不言而喻的价值,就出现了“仁”,“仁”这种来自人的自然感情的爱心再也制约不了天下汹汹的利禄欲望时,就有人来提倡“义”,最后“义”也不管用了,就只好拿出管束人们行为和心灵的“礼”(三十八章)。人本来应该像“天”一样,“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自矜”,即“昏昏”、“闷闷”的境界,而不应该进入“察察”、“昭昭”的状态(二十章),因为进入这种用“智”凭“理”的状态,就有了种种差别,真正澄澈而透明的思想和永恒而崇高的境界是像“天”一样的“无为”——“清净为天下正”(四十五章)——而“无为”的意思是柔弱、安静、朴素、自然,相反,“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文采,带利剑,厌饮食,财货有余,是谓盗夸”(五十三章)。凭着知识技术、实用理性才能维持秩序的思想传统,在这里再一次受到冲击和挑战,似乎近于崩溃。

除了“天道”与“世道”之外,老子思想还极关心“人道”。所谓“人道”,是指作为个体的生命存在的“人”如何遵循“道”而得到永恒。李零《中国方术考》曾经指出道家虽然也讲阴阳大顺,但重点已经不在天道而在于“顺应天道,形神相保,重在养生”^①,其实道者早期既讲“天”,也讲“人”,这两者是互相参证连为一体的,只不过,道者的“人道”是以“天道”为其理性依据和思索起点的,正如我们前面所说,这是天地、社会、人类一体思想背景中,对大宇宙与小宇宙的内心体验(而不是实验)、想象(而不是分析)、推衍(而不是归纳)的思想产物,在这一思路中,“天”与“人”是同一的。老子一系道者从天道之无言自化、宇宙之无中生有、万事万物之归根复命

① 《中国方术考·绪论》15页,人民中国出版社,1994。

等经验中,体会出人道保全生命、克服异化的方法,他把古代中国养生技术背后的自然观念放大到整个人生哲理,思索出了一套上通天道、中贯世道、下至人道的理论。“天地根”之所以能够“绵绵若存,用之不勤”,是因为它渊深沉静,天地之所以能“长且久者”,是因为它“不自生,故能长生”(六、七章),也就是说,宇宙永恒之道,在于它是一个“无”,处在超越时间和空间的无为状态和自在境界,它“不欲盈”(十五章),像“溪”、“谷”(二十八章)。人也应当遵循这种天道,渊深沉静、无欲无念,“专气致柔”、“涤除玄鉴”,像婴儿一样(十章),“沌沌兮,如婴儿之未孩”(二十章),对世间的名利和人心的欲望,都应该摒弃其过分,“致虚极,守静笃”(十六章),知雄守雌,知白守辱(二十八章),“知足不辱,知止不殆”(四十四章),挫锐解纷,和光同尘(五十六章),用退让、克制、示弱、柔软的方式使自己保持平静的心境,因为“物壮则老,谓之不道,不道早已”,这段在三十章和五十五章两次出现的箴言,就是这个意思,世俗的五色、五声、五味等等享受,都是使人“心发狂”、“行妨”的因子(十二章),他说:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”(四十六章),故而他警告人类:“飘风不终朝,骤雨不终日,孰为此者?天地。天地尚不能久,而况于人乎?”(二十二章)人要保持其生命永恒,就应该像“天”一样顺大道而行,这就叫:

人法地,地法天,天法道,道法自然。(二十五章)

两种可能滋生的内在理路

由于我们相信《老子》是战国时代辑编古道者之言而成的诗体格言式的著作,我们很难确定它思想的非常具体而明确的意图指向,不过,把它放在战国前期思想史大背景和脉络中考察,大概是没有问题的。在这样一个大的背景和脉络中,我们可以看到,在社会剧变、思想剧变的时代中,老子一系道者其实也在寻求一种秩序^①,只

① 葛瑞汉《列子译注:一部道家经典》(*The Book of Lieh-tzu: A Classic of the Tao*; A. C. Graham; Columbia University Press, New York, 1960, 1990)中认为先秦所有学派都代表统治者,而道家从一开始就是为私人生活的哲学。其实这是误解,道家早期有很强的人世现实性,关于这一点,只要看看道者对法则的理解和强调,对于阴谋、用兵和治民的热衷,就可以明白,至于其反社会的一面,也不是纯粹为私人的哲学。

不过他们在寻求秩序时,依据的是史官更熟稔的宇宙秩序即“天道”及更易理想化的古代世界“上古”,他们把“天道”推衍到世道与人道,更因为对“无序”的激愤而以“上古”对抗“当下”,还由于对社会、理性、文化的失望和恐惧而注意到了个体生命的价值,他们希望人类回归朴素和安宁,与宇宙及他人人都保持和谐,维持人类生存的永恒。因而在传统知识中衍化出一个全然不同于儒、墨的思路,在这个思路中隐含了几种可以延伸的思路,一是以个人为中心的反社会的倾向,这将引出追寻个人自由或保全个人生命的两种不同结果;一是以内心体验为中心的反理智的倾向,引导思想超越具体的有形的世界,直探神秘的终极境界。这两种思路都极出色地体现在稍晚的《庄子》的文字中^①。

^① 参见本书第一卷第二编第九节的讨论。

第六节 战国时代的精英思想和一般知识：方术及其思想史意味

神秘思想与技术
在精英与经典
思想中的隐退

毫无疑问，战国时代是一个理智昌明的时代，儒者、墨者和道者分别显示了理智的三个趋向，一是道德意味极突出的，以人格修养为追寻目标的理智，它呼吁人们维护内心的尊严、平静和崇高；一是实用色彩很强烈的，以利益实现为追寻目标的理智，它指引人们设法维护社会的稳定、生活的富庶和个人的生存；在此而外，还有以精神超越与人生永恒为追寻目标的，以反智倾向出现的理智，它试图在社会压力下保护个体生存和精神自由。至于那些看似荒诞不经的神秘思想与技术，则在追求理智的文化人中渐渐退化为一些单纯的仪式、寓言或象征^①，“祭神如神在”的心理使相当多的上层文化人对神秘的思想与技术敬而远之，特别是当那些仅仅满足具体要求而施行的数术方技越来越难以逃避理智的检验时，神秘主义就在文化人中渐渐散去，战国晚期的一些文献可以使我们了解这种思想的趋向。《韩非子·显学》说：

今巫祝之祝人曰：使若千秋万岁。千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无徵于人，此人所以简巫祝也。^②

《吕氏春秋·季春纪·尽数》也记载：

今世上卜筮祷祠，故疾病愈来，譬之若射者，射而不中，反修于招，何益于中。夫以汤止沸，沸愈不止，去其火则止矣。故巫医毒药，逐除治之，故古之人贱之也，为其末也。^③

① 黄帝四面的故事就是一个例子。

② 《韩非子》卷十九，《二十二子》本，1186页。

③ 《吕氏春秋》卷三，《二十二子》本，636页。

前者所说的“徵”，就是说巫祝之术是否有效要看它有无验证，即是否能经过理智的检查，而后者所说的“古之人”，大约不会太古老，说的可能就是战国早些时候的事情。

不过，这是在知识精英中发生的情况，也就是说，是在那些以思想为自己职业并试图以思想、文化来影响和干预社会的知识阶层中，人们才认可了这种理智的权威，并把这种理智作为不容置疑的假设和前提，可是，在普通民众的传统中却并非如此，尽管历史教科书总是只告诉我们，那个时代产生的理智的思想和学说，可是，我们在战国的考古发掘中并没有发现这种理智思潮笼罩一切的倾向，相反，有一些迹象却向我们提示，在那些以改善具体生存状态为目标为思考内容，并以实现这些目标为理想的一般民众甚至贵族中，他们赖以支撑自信，维持伦理，并实现欲求的，并不是超越在世俗之上的哲理和学说，而是一整套有关礼俗、仪式的知识与技术，即从殷周一直延续着的解释宇宙与社会的知识，沟通人、神的技术，维持社会的礼俗和象征秩序的仪式。

人类学上曾经有所谓的大传统(great tradition)与小传统(little tradition)的概念，这是罗伯特·雷德费尔德(Robert Redfield)在《农民社会与文化》中使用过的术语，他自己说，这两个传统还可以被称为“上层文化和下层文化，民间文化和正统文化，通俗文化与学者文化，除此之外，还可以称之为‘科层文化(hierarchic)’和‘世俗文化(lay culture)’”^①，但是，当这两个概念挪用到中国古代思想史中时，我们就要有些界定和修改，在分析中国思想时，“大传统”并不专指儒道等经典文化，“小传统”也并不专指乡村社会的民间文化，前者也不一定只是在学校与寺庙中传授，而后者也并不一定只是在乡村生活中传播与承袭。“大传统”在我们这里是一个时代最高水准的思想与文化，其代表是一批知识精英，但它们未必是社会的“上层”，也未必能够成为“正统”，除非他们的知识与权力进行过交融或交易，而形成制约一般思想的意识形态；而“小传统”的

大小传统的理论及其在古代中国思想史中运用时的修正

① Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* III: *The Social Organization of Tradition*, p. 70, The University of Chicago Press, 1956.

人员构成也并不仅仅包括一般百姓,还包括那些身份等级很高而文化等级很低的皇帝、官员、贵族以及他们的亲属,他们并不以文字来直接表述他们的思想,而只是在行为中表现他们潜在的观念,他们并不以思想或文化活动为职业,因而不大有那种思想与文化的焦虑,更注重实际社会和生活的具体问题。所以,在这里我更希望用“一般知识与思想”和“精英与经典思想”这样两个概念,尽管可能这会麻烦一些。

不过,在思想史中却并不能抛开这一部分“一般知识与思想”,一方面,正是这种知识与思想才真正地活生生地支配着人们切实的生活,另一方面,正是这些知识与思想的水准,才是估定一个思想时代人们知识的基准。人们常常过多地把研究的目光投射在精英或经典的思想之中,包括那些历史学家甚至一些人类学家。余英时曾经说到“不少人类学家与思想史家都认为后者(意识形态、下层文化、通俗思想)是从前者(学术传统、上层文化、高级思想)渗透下来的,因此后者往往表现为前者的庸俗化与歪曲……从传统中国的经验看,这个‘渗透’(seeping down)说尤其切合”^①,但是,这一说法需要重新审视,应当追问的是,那些“高级思想”、“上层文化”或“学术传统”是从何而来的,我总以为,学术传统、高级思想、上层文化等等精英与经典的文化,其背后有一个弥漫并笼罩一切的一般思想背景,其下端有一个依靠教育和熏染传统的经验系统和知识系统,这才是产生它们的基础,文化并不总是“自上而下”地“渗透”的。一般知识和思想,是产生精英和经典的土壤,精英思想可以时断时续,一个天才思想家的横空出世和悄然逝去可能会使精英和经典的思想史出现一个突兀的高峰或低谷,但不一定会使社会中的思想显现一个突变的波动。这种“一般思想”是连续的,因为它与生活相关,它是潜藏于思想世界基盘的历史的主干,并构成绵延不断的知识与思想的历史。当然,正如我在《导论》中说到的,要确定这种思想有相当的困难,因为文字表述的权力常常被精英垄断。“话语”本身就是“权力”,当“文字”的传达使少数思想家的思想成为“经典”,而“经典”又被政治权力供奉于庙堂时,一般思想就只能通过其他途径潜存于历史之中,需要后人通过非文字的仪式、习俗、技术等等来归纳与描述,像战国时代的数术、方技就是

^① 《意识形态与学术思想》,见于《中国思想传统的现代诠释》70页,联经出版事业公司,台北,1987、1992。

如此。

据现代学者研究^①，春秋战国时期极为活跃并深入一般社会生活的，依然是殷周以来的传统知识，其中包括——

一、与“天”有关的方术，如天文历算、占星望气、式法选择、龟卜筮占、风角五音。它们是以古人对天象知识为基础的，推测宇宙变化，并衍生出来的种种避凶趋吉的方法。例如通过星辰运行的位置、星辰的色泽变化、云气的形状、云气的色彩、天盘地盘的对应关系、时令月日的活动安排、自然界各种声音中的细微征兆等等来判断询问者的活动前景。曾侯乙墓棺椁漆箱的青龙白虎二十八宿图、长沙子弹库楚帛书、放马滩秦简《日书》、睡虎地秦简《日书》、以及马王堆帛书《五星占》可能就反映了这一类方术的内容^②。

天地人：战国方术、数术知识背后的观念系统和神鬼谱系的意义架构

二、与“地”有关的方术，如形法。有研究证明，这类关于地理的知识，除了地理的意味之外，常常兼有本草、博物、志怪的内容，我以为，除此而外，还有趋吉避凶的意义，仿佛后世的《五岳真形图》一样，古代传说中所谓“多识草木鱼虫之名”、“辨方物地形物宜”固然都是实用的知识，但识鬼神奸宄以避灾祸，也是维持人们对于自然世界信心的一个重要支柱，古代的每个人都生活在陌生的大地上，只有熟悉它——哪怕是通过推测和想象去把握——才能有安全感，才能放心地生存与活动，《禹贡》对大地的描述，《山海经》对世界的想象，以及传说中的禹铸鼎象物的故事，就可以反映这一类技术的意义。

三、与“人”有关的方术，包括占梦、招魂、厌劾、服食、房中、导引等等。这些与人的心理、生理相关的技术，很能表现战国时代人们对于自身的认识。人们已经意识到，人追求的理想之一，是个体生命的永恒以及生存状态的完美，但是人们也相信，人常常是生命不能永恒、生活不能完美的。他们相信，外面的世界有鬼怪，内部的世界有魂魄，人的内在身体与外在宇宙同是“气”在支撑其生命，“气”在人的身体内的保存就是一切的根本，按照这种思路，他们相信，人应当靠与鬼神沟通的方术厌劾鬼怪，召致魂魄，还应当借助外物以坚固自身，或与宇宙一样吐故纳新，以呼吸与宇宙交换生命

① 在这些研究中，可以参看李零《战国秦汉方士流派考》，《传统文化与现代化》，1995年2期，北京。

② 请读者注意的是，那些考古发现的文献，其年代并不是其墓葬的年代或抄写的年代。

之源。《楚辞》中的《召魂》、《远游》、出土文物中的《行气玉佩》、战国时代曾侯乙墓中所绘的“羽人”、《庄子》中关于古代导引之术的记载,以及近年来考古发现的战国古医书竹简等等,大致反映的就是这些内容。

以上这些知识的三种发生源头是古人对于“天”、“地”、“人”的体验和观察,而人们在对“天”、“地”、“人”的经验、观察、体会中不仅推衍出了一套又一套方技数术,来分别处理“时间”(预测未来吉凶)、“空间”(想象未知世界)与“自身”(感受生命存在),同时也通过想象甚至幻想与比附,创造了一个又一个的神灵与鬼怪,来分别对应“天界”、“地下”、“人间”,以《楚辞·九歌》与近年发现的《包山楚简》、《望山楚简》等互相参证,可以看到,至少在楚人的心目中,就有一个这样的神的谱系^①:

《楚辞·九歌》的神谱

东皇太一

(以上主神)

云中君、大司命、少司命、
东君

(以上天神)

河伯、湘君、湘夫人、山鬼

(以上地祇)

《国殇》之祭祀对象

(以上人鬼)

《包山楚简》等的神谱

大(泰,即太一)

司命、司禘(即司过、司
祸)

大水、名山(一说名即
坐)、地主(分为官地
主、野地主)、后土、社、
官、南方

殇、老僮、鬻熊、荆王、二
天子等

战国时期的一般社会成员的精神,就在这“天神”、“地祇”、“人鬼”的世界中生活,通过一些拥有知识和技术的巫覡的指引,他们依靠

^① 参见以下论文:饶宗颐《中文大学文物馆藏建初四年序宁病简与包山简——论战国秦汉解疾祷祠之诸神与古史人物》,海南国际汉学研讨会论文,1995。李零《包山楚简研究(占卜类)》,载《中国典籍与文化论丛》第一辑,438页、439页,中华书局,1993。

一套套仪式与天、地、人维持着密切的联系，祈求护佑，躲避灾难，依靠一套套方技、数术与天、地、人互相沟通，掌握生活的技术和知识，探问宇宙、社会与人类的奥秘，同时，他们也依靠一套套象征，把对天、地、人的理解和体会描述下来，传递下去，作为思想的对象，也作为知识的积累。

二

那么，在关于这些“天”、“地”、“人”、“鬼”的普遍知识中，我们可以看到的，是一种什么样的思想状况呢？我想以下几点值得注意，因为它们既是构筑“一般知识与思想”的文化骨骼，又是使“一般知识与思想”与“精英与经典思想”相互得以沟通的脉络：

第一，即使在一般社会成员的心目中，他们面前这个世界也还是一个整体，而且是一个从中心向四方（或是六方）无限延伸的、对称、整齐的空间构成的整体^①，日月星辰、风雨雷电都各有所司，而且各有轨迹。天、地、人之间密切相关，任何一种异样的变化都是一种特殊的预兆，任何一点特别的现象都可能引发另一对称处的回应，所以古代中国人在思考“天”、“地”、“人”、“鬼”的问题时总是把这个宇宙当成浑然合一、笼罩一切的整体，并产生一种根深蒂固的秩序感。首先，由于自身即在这个宇宙之中，他们不会以一个“人”的“主体”视角跳出来观察宇宙，把宇宙当作“对象化”的“客体”^②；其次，由于一切都在一个有条不紊的宇宙整体之中，整体的秩序就可以使人们有一种安全感，即使这种秩序并不是由制度和法律、知识和技术所设定的，只是一

宇宙：和谐、对称
和整齐的整体

① 当时中国人的空间意识中，世界是以自己所在为中心的对称的“井”或“亚”形，关于这种空间意识的来源，可以追溯到殷商时代，参见张光直《说殷代的亚形》，《中国青铜时代二集》82—94页，三联书店，1990；艾兰《龟之谜》第四章《商人的宇宙观》，汪涛中译本，四川人民出版社，1992。又，可参看本书第一卷第一编第五节。

② 李约瑟《中国科学技术史》第二卷中提到，卫德明（H. Wilhelm）、艾伯华（Eberhard）、雅布翁斯基（Jabtonski）、葛兰言（M. Granat）都已经指出这是一种“协调的思想”或“联想的思维”，但我以为这种简化的概念似乎容易引起疑问。科学出版社、上海古籍出版社，中译本，304页，1990。

种神秘的规则，人们也可以相信，只要遵循这种规则，就可以掌握命运。举一个例子，有的学者在考察了《日书》后指出，这种流传极广、渊源很深的择日之术，反映了中国人观念中的宇宙图像——

一方面来说，它是一个机械的世界，因为这世界的一切现象都经由时日的规划而呈现在各种篇章之中。在另一方面，它又是有灵的、有鬼神的世界。但是，既然基本上必须承认宇宙是机械性的，于是鬼神的世界也被限定在既定的框架之中，同时，那些不为人所喜的鬼神或事物，在一定的的方法运用下，又可以为人所避免或消除，……人虽然不得不承认那变幻莫测的鬼神世界的存在，仍要设法找一出路，出路就在于一个机械性的宇宙观，而一旦那不可预测的鬼神世界也安插在这个宇宙框架中，人就有避凶趋吉的可能。^①

虽然我并不同意“机械性”这一定语，但他所说的确实是当时存在的一般思想。

阴阳、四季、五行、八方、十二时等基本要素

第二，把“天”、“地”、“人”、“鬼”联系起来而成为整体的基本要素是古代中国源远流长的“阴阳”、“五行”、“八方”等等，它们贯穿了一切领域，也使天地人鬼成为一个可以互相系连的大网络。不妨看两个例子——

比如前面我们曾经提到过的刑德，刑本是指刑法，德本是指道德及其能力，但它又转用来指代自然界的周期性变化以及它所预示的吉凶，在这里，星辰的运行、四时的循环，都被“阴阳”贯穿起来，分配给“刑”或“德”^②，“阳曰德，阴曰刑”^③，但是由“阴阳”而推衍开去，则不止是可以用于自然，它可以解释和说明军事战略，如《尉繚子·天官》所载梁惠王与尉繚子的对话中，就说到“刑以伐

① 蒲慕洲《睡虎地秦简日书的世界》，载《历史语言研究所集刊》第六十二本四分，台北，1993。

② 关于刑德，可以参看饶宗颐《天神观与道德思想》，《历史语言研究所集刊》第四十九本第一分，台北，1978。马克(Marc Kalinowski)《马王堆帛书刑德试探》，《华学》第一辑，中山大学出版社，1995。

③ 《大戴礼记·四代》，《大戴礼记解诂》170页，中华书局，1983。

之，德以守之，非所谓天官、时日、阴阳、向背也”^①；不止可以用于天象，也可以解释和说明政治，如《韩非子·二柄》就说“杀戮之谓刑，庆赏之谓德”^②，《太公》佚文则说“人主举事，善，则天应之以德，恶，则天应之以刑”^③，既是御臣之术的两个方面，又是天对人主制衡的两种策略；不止可以用于政治，还可以解释和说明人情，在《越绝书》所引的《计倪内经》中说，“谏者反有德，忠者反有刑，去刑就德，人之情也”^④，在这里刑德似乎是好处与厄运。而在一般社会中，“刑”、“德”就是通过与干支相配，以推验祸福吉凶、万物变化的方法，所以刑德的位置与盛衰完全依据天象历算，二、八月“阴阳气均，日夜分平”，则为“刑德合门”，而八月后阴气盛，日南至，则刑胜德，二月后阳气盛，日北至，则德胜刑，这就叫“德南则生，刑南则杀，故曰二月会而万物生，八月会面草木死”，《管子·四时》和马王堆汉墓帛书《观》都说“春夏为德，秋冬为刑”，而《淮南子·天文》也说“日为德，月为刑”。这样，“刑”、“德”就贯穿了几乎所有的领域。

又比如风角五音之术。《左传》襄公十八年记师旷以歌北风和南风来占卜楚晋胜负的故事表明，很早人们就相信天象风声中包含人世间的消息^⑤，《周礼·春官·保章氏》里就说“以十有二风，察天地之和，命乖别之妖祥”^⑥，有的学者指出，殷商卜辞中的四方风，即根据风向与风声来占测吉凶的记录^⑦，析（沓，东方）、因（凯，南方）、韦（夷、彝，西方）、伏（隩、冽，北方）在稍后的时代里，渐渐配上了阴阳、五行、八方的观念，风向和风声被分配到这些观念的相对应位置，如风向与五方的东南西北中、风声与乐律的宫商角徵羽，五方的东南西北中、乐律的宫商角徵羽与五行的金木水火土，于是，这种消息便通过象征“阴”、“阳”的风声

① 《群书治要》卷三十七引。

② 《韩非子》卷二，《二十二子》1122页。

③ 萧吉《五行大义·论德》引，收于《中国方术概观》（式法卷）上册，82页，人民出版社，1993。

④ 《越绝书》卷四，李步驾校注本，98页，武汉大学出版社，1993。

⑤ 《十三经注疏》1966页。

⑥ 《十三经注疏》820页。

⑦ 参看李学勤《商代的四风与四时》，载《李学勤集》，黑龙江教育出版社，1989。

天地人鬼的对应关系

或象征五行八方的风声来传递^①。后来《淮南子·本经》中说，“风雨之变，可以音律知”^②，其实何止风雨之变，《周礼·典同》：“掌六律六同之和，以辨天地四方阴阳之声”^③，就是通过声音的阴阳变化来推测自然的阴阳变化，从自然的阴阳变化来预测社会的阴阳变化，宇宙间一切在这个思维的网络中联成了一个整体^④。

第三，既然宇宙是一个彼此相连又和谐的整体，而且将天地人鬼贯通一串的是气、阴阳、五行、八方等等基本要素，那么，在天地人鬼之间就有共同的存在方式，天地人鬼之间也有可能发生神秘的但又是必然的联系和感应。方技、数术基本上就是根据这一思想而产生的信仰与效应，它通过人们的联想与体验，创造出种种避凶趋吉的技术。比如人的生命，古人相信是由“气”产生并维持的，正像《庄子·知北游》所说的“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死”^⑤，而天地也是由“气”构成的，所谓“阳气清而上升为天，阴气浊而下降为地”，那么天地与人就是一体同构，于是天地之所以永恒，是因为其气流转不息，所以战国时的《行气铭》就说“天卍（其）沓（本）才（在）上墜（地）卍（其）沓（本）才（在）下，顺则生，逆则死”^⑥，人要像天地一样，把气吞畜下来，存储在（脐）下，使之定、固，令其生长，最后恢复其最初的自然状态（天），这样才能生命永恒，于是就有了“吹响呼吸”、“真人之息以踵”之类的养气之术；又比如式法，古人心目中，式盘之所以能够预言吉凶，占验祸福，是因为它上拟天为圆，下仿地作方，天地盘中又仿效天地刻有八方、十二月、二十八宿，上下转动仿佛天左旋而地不动，有此象征性的意味，就有了宇宙在握的信心与效应；至于禳灾避祸的诅咒之术与祈祝娱神的赞颂之法，虽然在古代一直不入大雅之堂，但它成立的依

① 《国语·郑语》提到“虞幕能听协风”，注曰：“言能听知和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生”。511页、512页，上海古籍出版社，1988。

② 《淮南鸿烈集解》251页，中华书局，1989。

③ 《十三经注疏》797页。

④ 参看吴九龙《银雀山汉简释文》所收《天地八风五行客主五音之居》，文物出版社，1985。又，饶宗颐《古代听音之学与协风成乐说溯源》，《饶宗颐史学论著选》84—87页，上海古籍出版社，1993。

⑤ 《庄子集释》卷七，733页。马王堆汉墓帛书《养生方》中也有“有气则产，无气则死”。

⑥ 用郭沫若释文，《沫若文集》16，人民文学出版社，1962。

据却与其他方术相仿,很明显来自人自己对自己的心理体验,人对语言的联想,对恶毒语言的联想及其别扭的心理反应,对动听语言的感受及其飘然的心理反应,使人把它推衍到他人及鬼神,并由此产生出“祝由”和“颂神”的方法,如秦人的《诅楚文》就是用了这个方法。

至此,我们可以想象,战国时代大多数人还是生活在一个充满了神秘气氛的世界,思想家的理智思考毕竟是少数人的事业,对于大多数人来说,他们需要一些直接的、有效的,至少可以抚慰心灵增强自信的知识与技术,因此,战国时代有那么多神秘的观念和那么多奇怪的方术。他们相信面前的天地人鬼组合的宇宙是一个和谐的整体,它有明确的中心和模糊的边缘,各个部分彼此对称和整齐,一切都依照着阴阳、四季、五行、八方、十二时等等基本要素组合,天地人鬼都有一种神秘的也是必然的对应关系,把握这种对应关系就可以解释整个宇宙,并得到更好的生存与生活。

三

那么,这些“一般知识与技术”与“精英与经典思想”又有什么关系?毫无疑问,前者曾经是后者的背景和土壤,但是,是不是就像过去所说的,“一般知识与技术”就只是被动地接受“精英与经典思想”的“渗透”,就像一个普通的平民只能聆听断文识字的文化人的教诲,并用文化人的思想为思想?很多学者都承认,中国的“轴心时代”并不是对“过去”加以否定的断裂式的突破,而是一种通过对传统承袭和诠释进行肯定式的延续,其实,在文化人中不断更新的“精英与经典思想”对于潜存于社会一般生活中的“一般”的知识和技术,也同样不是遗弃而是提升。“一般知识与技术”拥有如此庞大的社会层面,它支配了除了少数思想家之外的大多数人的生活,难道它对于思想史竟然毫无影响?显然这是不可能的。虽然,两者的互相沟通与影响,至今还很难发掘出更多的直接资料,但还是有一些蛛丝马迹为人们指示了一些现象:相当多看似玄虚与纯粹的思想表述,其实与一些具体的、经验的知识和技术密不可分,往往是思想家把有特指的、具体的知识性术语转化成无特指的、抽象的哲理名词,把实际的、具体的思想转译成终极的抽象的理念,把经验中的思路与步骤转化成理智中的分析与推理,于是,“一般

作为思想史的知识背景:三类精英思想取自一般知识的思想实例

知识与技术”就作为知识背景溶入了“精英与经典思想”，理智的声音就汇入了嘈杂的、嗡嗡的合唱，并在众多的合唱声中凸显出独唱者的旋律。

举一个例子。前面我们说到过“阴阳”，在一般社会生活中，“阴阳”是一些具体的现象及感受，正如葛兰言(M. Granet)所说，阴在人们的联想中串联了冷、冬天、云、雨、女性、内部、黑暗，而阳则使人联想阳光、热、夏天、男性，如在兵法中，“阴阳”就是具体的“寒暑、时制”^①；而在数术中，“阴阳”是占卜中的两种卦爻，是刑、德；在方技中，“阴阳”是人身体内部与天相应的寒、热或不同的风疾，它都与具体的知识和技术相关。《越绝书·计倪内经》所记载的以天象占收成，《吴越春秋》卷九引《计然·富国》所记载的以天象占盛衰，说“必察天地之气，原于阴阳，明于孤虚，审于存亡，乃可量敌”，这里三“气”、“阴阳”都是有所特指的，所以下面越王才会认真地“仰观天文，集察纬宿，历象四时”，所以说是“阴阳万物，各有纪纲，日月星辰刑德，变为吉凶，金木水火土更胜，月朔更建，莫主其常，顺之有德，逆之有殃”^②，显然说的还是天象的具体变化而不是哲理的概念思辨。可见，“阴阳”在相当长的时间中，还是一般生活经验中的具体知识的归纳和概括，虽然已经被知识阶层提升到了一种规律性的高度，但还是半虚半实之间，它与经验中的知识的关系并没有完全割裂，“天道”绝非纯粹抽象意义上的“道”，“阴阳”也绝不仅仅是宇宙基本要素的两个抽象概念。但是，在《老子》以后仿佛属于“精英与经典思想”的思想家著述中，“道可道，非常道”，“道”似乎不再是自然意义的天道，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“阴阳”也已经不再是具体的天象和地形，思想史中的概念在这些充满了哲理思辨的语言中朝偏于形而上的意义转化，这就是《鹖冠子·度万第八》所说的——

所谓“天”者，非是苍苍之气之谓天也，所谓“地”者，非是膊膊之土之谓地也。

所谓“天”者，言其然物而无胜者也，所谓“地”者，言其均物而不可乱者也。

① 《孙子兵法·始计篇第一》。

② 李步嘉《越绝书校释》卷四，99页，武汉大学出版社，1992。

更明显的例子应该是《易传》，前面我们说过，《易》本身只是一种占筮之术的记载，它之所以被视为能够应验通灵，是因为它模拟了宇宙，把宇宙间的基本构成缩影为奇、偶两类数字，又进一步抽象为--、一两种对立又互补的符号，把天地人的复杂变化简化为六爻的位置变化，尽管它的思路和操作中有非常值得研究的、丰富的古代中国思想，但它仍然属于巫覡操作性的技术，在《左传》所引卦、爻辞，上海博物馆新近收购战国楚简^①，以及马王堆汉墓帛书《周易》、双古堆汉墓竹简《周易》中可以看出，作为占筮技术而存在的《易》，在“一般知识与技术”中极有生命力，并一直绵延于古代中国。但是，从大体可以认定为战国中期的《易传》——包括今传本《系辞》、《象辞》、《彖辞》、《说卦》、《序卦》、《文言》、《杂卦》及马王堆帛书本之《系辞》、《二三子问》、《繆和》、《昭力》、《要》、《易之义》等——中，我们可以发现，当它潜在的哲理被发现并被人用阐述哲理的话语表述出来的时候，就会成为精英的思想和经典的文本，例如隐喻宇宙要素的--、一两种符号，本来是用来占卜吉凶的，但在《系辞》、《文言》中它潜含的隐喻性就被用来阐发哲理，“一阴一阳之谓道”就成了宇宙论的总纲领；本来依照某种天然逻辑排列起来的“非复即变”，其对称和粘合的卦序，就在《序卦》的解释下成了一个未尽的、开放的逻辑思路；而很可能是偶然的六爻之数，在《说卦》中则被解释成了对天地人“三才”各具“阴阳”两元的理性的隐喻。当然，特别明显的是，本来实用性的占筮之术，被解释成了道德化的伦理学说，在各种卦、爻之象和卦、爻之辞中似乎都蕴涵了关于君子个人道德与社会伦理乃至政治的道理^②。帛书本《要》中有孔子语云：“《尚书》多於（阙）矣，《周易》未失也，且又（有）古之遗言焉，予非安其用也”，就是说他并不满足它的实用技术，所以下面他又说，“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也”，显然，他是要超越祝卜的实用占筮，而是要从中提升“德义”即可以阐发的思想学说，他接着又说，《易》应该“幽赞而达乎数，明数而达乎德”，因为能够沟通幽冥之中的鬼神，只是巫覡之职，从中看出运道之“数”，还只是筮史之事，而真正行仁义的君子，则应当从中“顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”^③，所以他说，“无德则不能知《易》”，因

① 据说有《需》、《讼》、《比》等卦之经文，时在战国中期。

② 例如《谦》卦的卦、爻辞。

③ 参看李学勤《帛书要篇及其学术意义》，载《中国史学》，1994。

为这时的《易》已经不再是一般知识与技术中占筮之术,而是精英与经典思想中道德之理了,一般知识与技术中对世事的预测话语作为隐喻,构成了精英与经典思想对哲理阐发的基础。

这里还应该举一些例子。当时人对于大宇宙和小宇宙的观察和体验,当然大者已经不限于一邦一国,小者已经深入了人的内心,《庄子·天下》中惠施所谓“至大无外,至小无内”,《管子·宙合》中所谓“大之无外,小之无内”,它的意思未必是说事实世界的无限大或无限小,可能是指超越了经验的思索内容。但是,在一般思想水准上看去,人们对于宇宙的观察和体验尚在具体的范围之中,常常要在知识阶层的参与下,这些知识才能超越经验和想象而成为思想和观念。

比如对于“地”,据说从上海博物馆新近收购的战国中期楚简中可以看出,人们对于“天下”也就是自己生活的世界的理解,基本上还是立足于自己所在为中心向四面八方延伸想象,世界仿佛是井田的放大,所以楚之“九州”无北方之幽州,而产生于中原的《禹贡》则不同,《山海经》虽然已经展开了想象,但是它的地理意识也只是经验的推衍,中山之外有东南西北山,东南西北山之外有海内东南西北,海内之外有海外,地理的层层外扩,实际上是经验的层层外推,直到邹衍的“大九州”,才渐渐地由经验进入玄思,虽然具体的地理知识仍未完全转化成实际的地理知识,但多少形成了一个大的世界观念。又比如说“天”,《国语·越语下》引范蠡语:

圣人随时以行,是谓守时。天时弗作,弗为人客……

天因人,圣人因天。

看上去好像是关于天与人的纯粹的哲理,其实它还是很具体的经验,下面他接着说道:“古之善用兵者,赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止”^①,其中“天时”是指的具体的天地运转秩序,“赢缩”是指的岁星或五星的运行轨迹的变化^②，“四时”是四季,在

① 《国语》653页,上海古籍出版社,1988。“天时”,韦昭注:“谓天时利害灾变之应”。

② 《史记·天官书》:“(岁星)其趋舍而前曰赢,退舍曰缩”,1312页;又说:五星“蚤出者为赢,赢者为客,晚出者为缩,缩者为主人”,1321页。《汉书·天文志》也有这样的说法,岁星“超舍而前为赢,退舍为缩”,1280页;又,“凡五星早出为赢,赢为客,晚出为缩,缩为主人”,1289页。

当时，天之变化常常与具体的星辰运行、四季推移相关。但是，至少从战国时代起，这些“天”、“地”概念就渐渐地淡化了它的特指性和具体性，开始凸显其作为宇宙的普遍性和抽象性，在长沙子弹库楚帛书甲乙丙三篇中可以看得很清楚，据说，它本来是配神祇以用于日常生活的一种历书，与《月令》、《日书》相似，讲各月禁忌，但是，在它的甲篇中，论述了“天道”的变异，“缙(羸)绌(缩)不旻(得)斤(其)崇(常)”，“冒(日月)星曆(辰)，蹏(乱)避(逆)斤行”所导致的“天墜(地)乍(作)羨(殃)”，把它与人间吉凶灾祥联系起来，暗示“五正乃明，百神既享”是一种天经地义的秩序；在乙篇中，又把这种自然变化追溯到历史源头，论证了宇宙的整饬乃是古来已有的结构，如四神、四方、四色之相配，“奠三天”、“奠四极”，拥有不证自明的意义，故而是一种宇宙的合理结构；于是，本来作为时日的规则就成了宇宙的秩序，于是反过来，丙篇关于月令物候的记载，由于有了宇宙和历史的依据，而成为不言而喻的事情，拥有无可置疑的权威性^①。在《管子·宙合》中，这叫“合络天地以为一裹”，即“上通于天之上，下泉于地之下，外出于四海之外”^②，它一方面是一个实在而纷纭的现象世界，有着丰富的多样性，人们只能凭着经验和知识来认识它，另一方面是一个由人的理智进行整理和归纳的观念世界，有着整齐的统一性，被人们的理智一连串数字和名词所确定，像《管子》中的《八观》、《侈靡》、《幼官》等用一二三至九或十二等等数字来规范天的秩序，邹衍用九或九乘九的数字想象来推演他的地理空间，特别是《管子·轻重》有这样一段话：

清神生心，心生规，规生矩，矩生方，方生正，正生历，
历生四时，四时生万物，圣人因而理之道遍矣。^③

下面接着就论述四时、五方、五色等等，可见人们由视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉以及知觉所综合的经验，在“精英与经典思想”中已经被体验、想象或推理的理智所整合，圣人依据这些理智得到的规

① 参看李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局，1985；刘信芳《中国最早的物候历月名》，载《中华文史论丛》53辑，上海古籍出版社，1994。

② 《管子》卷四，《二十二子》本，107页。

③ 《管子》卷二十四，《二十二子》本，192页。

则、秩序并且推而广之,用来理解和解释世界,这时就有了“理”,“理”是理智对世界的整理和归纳的观念,而观念中的世界的秩序,其实已经不再是真正实在的世界的秩序,而是一个由“心”生出来的“规矩”,是理念的知识 and 思想,可是,这种知识和思想却会拥有“话语的权力”,反过来影响人们的经验,同时使自身成为“精英与经典思想”,与“一般知识与技术”拉开了距离。

第七节 百家争鸣与三种话题(I): 宇宙时空

据说,是老子最先提出“宇宙”这个概念。这个说法是否可信,我们不必深究,不过,这个概念中既包括了时间,又包括了空间,“天地四方曰宇,往古来今曰宙”^①,那么,可以相信至少在战国时代,思想者一定已经很热衷于思索这样的问题了:我们头顶上的“天”是什么样子?我们脚下的“地”是什么形状?时间的源头在哪里?在那个渺远的起点,天地和人是如何形成的?

战国时期对宇宙时空的兴趣与追问

前面曾经多次提到过早期中国关于阴阳、五行、天地、人鬼的观念,不过,在殷周之际乃至春秋时期,即使是在所谓“大传统”中,这些观念也可能还处在零星、具体、不成系统的阶段,并不能形成理论的表述,往往需要后人从他们的只言片语中寻找和归纳,经过理解和解释才能连缀成一个思想的网络;同样,在“小传统”即包括兵法、方技、数术在内的实用技术中,也拥有宇宙知识,也潜含着人们对天地人鬼这一共同体所处的世界的认识,但它毕竟只是表现在具体技术中的一种模糊背景,不经大传统的提升和表达,它就永远只潜藏在操作的原理和规则中,作为一种不言自明的存在。但是,到了战国时代的思想家这里,他们已经在明确而且自觉地讨论宇宙时空的问题,因为一方面,天文学、地理学的视野已经不可与过去同日而语,对天象的观察和对地理的了解,已经走出了“观象授时”和“定之方中”这种在室外实测的水平,而走入了在室内推演运算的阶段;另一方面,正如前面所说,各种传统的前提和依据在这个时代已经不再具有不言而喻的权威,而现实的社会秩序、人生存在又需要有不言自明的依据,于是,对于“天地”、“宇宙”的讨论的意义就超出了其本身,成了思想的中心话题。我们不妨看几则

^① 《尸子》卷下,《二十二子》本,373页。今本《文子·自然》中说这是老子说的,但从汉简本《文子》看来,这是后人改窜的,因为汉简本《文子》是文子与平王的对话。

当时人的追问,早一些的如楚昭王曾经询问:

《周书》所谓重、黎实使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?①

战国时代的《庄子·天运》则一开篇就有一串追问:

天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰纲维是?孰居无事推而行是?……②

而《管子·九守》和《鬼谷子·符言》则有同一个追问:

一曰天之,二曰地之,三曰人之,四方、上下、左右、前后,荧惑之处安在?③

当然人们特别熟悉的是《楚辞·天问》:“遂古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢闇,谁能极之?冯翼惟象,何以识之……”④这一连串的问题超越了现实生存与具体现象的经验,直指那个需要靠体验和玄想、理智和思索来测度的宇宙。

—

天与地的观测、揣摩、玄想与体验

在战国时代,占绝对统治地位的大约是类似“盖天说”的一种宇宙观。天体在视觉中的运动,古人很早就注意到了,生活在北半球的人对于地球的自转,首先感觉到的是“天道左旋”,即天穹由东向西的运转,由于自转是以北极与南极为中轴的,因此古代中国人很容易就感觉到天体越往南转幅越大,越往北转幅越小,而正北有

① 《国语·楚语下》,559页。

② 《庄子集释》卷五下,493页,中华书局,1961,1978。《庄子·天下》则记载:“南方有倚人焉曰黄缭,问天地所以不坠不陷、风雨雷霆之故”,可见这是普遍关心的问题,同上,卷十下,1112页。

③ 《管子》卷十八,《二十二子》本,162页。《鬼谷子新校》,房立中校点,《鬼谷子全书》56页,书目文献出版社,1993。

④ 《楚辞补注》卷三,85页,中华书局,1983。

一个几乎不动的地方,仿佛一个轴心,所有星辰都在环绕它转动,这个地方就是“天”之北极,《论语·为政》所谓“北辰居其所而众星共之”就是这个意思,《尚书·尧典》所谓“璿玑玉衡”也是指的天轴北极和它的象征物北斗星。于是,在古代中国人的心目中,天穹是圆的,像一个覆盖着的斗笠^①,以北极和北斗为中心,列星环布,运行不已,日月也是如此,随天体旋转而东升西坠^②。因此,永恒不动的北极,以它处在圆心而无对称点的空间位置、超越日出日落为标志的岁月的时间位置,被视为“天”之枢轴和中心,并拥有至高无上的“一”的地位;随季节转动斗柄的北斗,被视为“天意”的发布者,操纵着季节的变换,安排着人世的时间,而斗柄在一年中分别指的四方即东南西北,也都有了其神圣的象征物(四象:青龙朱雀白虎玄武)和象征色(青赤白黑以及附会五行之后的黄色)以及象征的季节(春夏秋冬)。有规律的天体运行、星辰轨迹,又被古代中国人聪明地用来划分年、季、月、节气、日与时,将空间关系转换成时间关系。

同样,居住在中国大地上的先民也在不断的交往、迁徙、战争之中,逐渐了解了自己所居住的大地,他们想象自己所居住的是一个井字形的大地,所谓“九州”的说法或想法大概很早就有,《禹贡》所谓“禹别九州”尽管是一个传说^③,冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州、雍州的疆域划分尽管是一种构想,但是这确实反映了古代中国人对“天下”的理解,特别是北、东、南、西的顺时针方向与“天道左旋”的对应,更暗示了当时人对于“地”的理解和对于“天”的观察是力求叠合的。当然,当时各个诸侯邦国的人对天下的理解实际上可能有差别,如在今河南的中原人可能以洛阳为中心构想“天下”的井字形结构,而在南方的楚人则可能以郢为中心设想天下的形状,但是那种对“地”的形状的想象和理解的思路却是一致的,都是把“地”与“天”相对应,想象出一个整齐有序、有固定的中心有边缘向外延伸的空间,《尚书·禹贡》所说的各五百里的“五服”(甸服、侯服、绥服、要服、荒服),《国语·周语上》祭公谋父所说的“五服”(甸服、侯服、宾服、要服、荒服),《周礼·夏官·职

① 《周髀算经》卷上之一“方属地,圆属天,天圆地方”,76页,江晓原等译注本,辽宁教育出版社,1996。

② 参看葛兆光《众妙之门——北极、太一、道、太极》,载《中国文化》第三辑,香港,1990。

③ 《尚书》,《十三经注疏》146—150页。

方氏》所说的“九服”(王畿、侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服、夷服、镇服、藩服)①,大体上就是人们心中的天下疆域图式。顾颉刚曾说:“大体犹合当时局势,非纯出臆想”②。但是,虽然不是纯粹臆想,也并非实测或推理的结果,毋宁说只是当时人根据其知识和想象而衍生的一种设想。正是这种对“天下”的设想,导致了战国时代人们对“地”的一个普遍观念,即中央与四方或八方的“回”字形结构,正方形的大地,由一个中央与向外推衍的四或八个方向构成,而这四或八个方向又各与其象征的神祇、季节、时令、色彩相联系,这样,“地”与“天”就有了相同的结构,有了相通的象征,有了相应的关系。《管子·幼官图》关于东南西北与中的图式③、《山海经》对于地理中、东、南、西、北的想象④、《计倪内经》关于五方主神、佐神与配五行的记载⑤,其实都显示了当时人对于大地的观念或想象。

古代中国关于天地宇宙的最形象直观的器物,最早是玉琮,然后是明堂、灵台、式盘等等,这在前面已经说到,不再重复。《老子》说,“不窥牖,知天道”;《管子·心术下》说,“圣人一言解之,上察于天,下察于地”⑥,天地宇宙的意味一直是古人思想的中心之一,我们的问题是,这些来自经验的、体验的、推衍的甚至是玄想中的天、地,在思想史上究竟引出了什么观念,而这些观念又如何支持他们对于其他问题的思索?

二

宇宙起源理论的哲理化:天道与一、阴阳、四时、万物的秩序

首先,宇宙时空的话题在这一背景中逐渐被哲理化。宇宙空间是有一个中心的,这个时空中心被看成是神秘的“道”,它是“一”,也是“太极”,它拥有其他一切现象世界中各种事物都不具备的绝对性和终极性,《庄子·齐物论》说它是——

① 分见《十三经注疏》153页。《国语》4页,上海古籍出版社,1988。《十三经注疏》863页。

② 《畿服》,载《史林杂识》1—19页,中华书局,1977。

③ 《管子》卷三,《二十二子》本,102页、103页。

④ 参看袁珂《山海经校注》,上海古籍出版社,1980。

⑤ 李步嘉《越绝书校释》97页,武汉大学出版社,1992。

⑥ 《管子》卷十三,《二十二子》本,145页。

彼是莫得其偶,谓之道枢,枢,始得其环中,以应无穷^①。

“枢”是轴,一切都环绕着中心轴在运转,枢轴无偶,以不变应万变,而一切变动,又均从此出,这正是《老子》十一章“三十辐共一毂,当其无,有车之用”的意思,有学者引用爱利德(Eliade)关于古代宗教仪式里的中心象征说指出“最显著的神圣地带,是绝对的存在物的地带”,并说这一中心象征说“在很多方面与中国传统的历史学家的思想互相吻合”^②。的确如此,《文子·上德》曾经解释老子的说法,称“毂虚而中立。三十辐各尽其力,使一辐独入众辐皆弃,何近远之能至?”“天行不已,终而复始,故能长久,轮复其所转,故能致远”,在《道原》中又解释“道”说,“立于中央,神与化游,以抚四方,是故能天运地□,轮转而无废”,车轮、车毂、车辅的隐喻是从天象而来的,在这里对于“中心”的幻想显然被推广了,他甚至想象“气”在生成宇宙时也是如此居于中心的,其他凡是重要的也是在中心的,《上德》中解释老子另一句名言时就说,“万物负阴而抱阳,冲气以为和,和居中央,是以木实生于心,草实生于莢,卵胎生于中央”^③。而据说是儒家经典的《中庸》也同样同意这种对中心的说法,“中也者,天下之大本也……致中和,天地位矣,万物育矣”^④,就是在论及社会政治时,《孟子·尽心上》也说要“中天下而立,定四海之民”^⑤,仿佛只有在天地之中,才有了不言而喻的合理性。这正如《鹖冠子·泰鸿》所说,“中央者,太一之位,而神仰制焉”,天地中心被想象成绝对的“道”、终极的“极”和无上的“一”,一切都由此而来,天地包容一切,而天地的中心却是一切的依据,这一中心虽然本来来自对天象地理的体验与观测,但在推理和想象中,已经被提升到了极抽象和哲理的高度。

宇宙时间也是有一个起点的,《老子》所谓的“道生一,一生二,二生三,三生万物”,只是一个想象的简单陈述,但是,相当多的古

① 《庄子集释》卷一下,66页。

② 艾兰(S. Allan)《亚形与殷人的宇宙观》,载《中国文化》四期,香港中华书局,1991。

③ 以上参见《文子要论》130页,31页,“□”一作“滞”、一作“斡”。

④ 《十三经注疏》1625页。

⑤ 《十三经注疏》2766页。

代中国人都似乎相信,宇宙间纷纭的万事万物是从一到多、从简到繁而滋生起来的,尽管宇宙间纷纭复杂,但它们似乎都有一个共同的起点,《鹞冠子·能天》说,“孰不从一出,至一易?”,这“一”既是空间的中心,也是时间的起点,它置身于存在的“有”之外,是一个无法具体指认的“无”,又是一切“有”的本原,“天得之以高,地得之以藏,维斗得以成其威,日月得以恒其光,五常得之以常其位,列星得之以端其行……”^①,它是“多”中之“一”,是“万物”之“本”,是“万事”之“始”,但它始终在时空之外,隐隐地呈现在遥远的起点,又呈现在遥远的终点——

圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰“道”^②。

以“人”的本原为例,用《庄子·天地》的说法,“泰初有‘无’,无‘有’无‘名’。‘一’之所起,有‘一’而未形。物得以生,谓之‘德’;未形者有分,且然无间,谓之‘命’,留动而生物,物成生理,谓之‘形’;形体保神,各有仪则,谓之‘性’。性修反‘德’,‘德’至同于初,同乃虚,虚乃大。”^③一切都是由此而生,又复归于此。

“道”、“一”或“太一”的绝对性和终极性被确认

当这种“道”、“一”或“太一”的绝对性和终极性被确认,人们就反过来把它当成一个确定的、不言而喻的经验的基础或理性的依据,把过去实测到的、经验到的、感悟到的时空现象放置在这个“道”的下面,认定那种和谐完美的自然秩序就是“道”的无言自化,于是星辰运转与四时推移,日月升坠与阴阳变化,四面八方与天象安排,乃至社会秩序和人间道德,都是不可言说的“道”的显现,是天经地义的自然法则,是冥冥中神意的安排。这种看法几乎成了战国中期以来的共识,比如《易传》,无论它是儒者还是道者的作品^④,

① 《韩非子》卷六《解老》,《二十二子》本,1138页。

② 同上,1139页。

③ 《庄子集释》卷五上,424页、425页。郭象注:“无有,故无所名。一者,有之初,至妙者也”,成玄英疏:“一者,道也,有一之名而无万物之状”。

④ 关于这一点,国内还有学者争论不休。其实,先秦是否有那么自觉而明显的学派意识和学派门户,实在是很值得怀疑的,同样,由于没有著作权意识,各种思想之间的互相融通和袭用也比今天想象的要普遍。所以倒不如把这些知识和技术以及它们所形成的思想当作思想者们共同的知识背景,这样反而比较容易理解和解释当时思想史的复杂和交叉情况。

都无可怀疑地受到这套宇宙观念的影响,《系辞上》说,“易与天地准,故能弥纶天地之道,仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故,原始反终,故知死生之说”,其中最重要的,就是在天地间体验到了宇宙演化是“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的过程,这个过程证明了“一阴一阳之谓道”^①;又如《文子·九守》也把宇宙演化过程视为“道”的展开过程,“天地未形,窈窈冥冥,浑而为一,寂然清澄,重浊为地,精微为天,离而为四时,分而为阴阳”,这个“一”,按照《黄帝书》的说法就是“道其本也”,从“一”向“多”的变化,就是宇宙的演化,《经法》里说:“天执一,明三,定二,建八正,行七法”,这里的“一”就是包孕无限可能性的“道”,“不失其常,天之一也”,“三”是“日信出信入,南北有极”的“度”,“月信生信死,进退有常”的“数”,以及“列星有数,而不失其常”的“信”,而“二”则是“壹晦壹明”的阴阳变化,这种宇宙秩序就是“天之道”^②,《鹖冠子·泰录第十一》,则干脆把“道”比喻为一个有人格的神祇,“彼天地动作于胸中,然后事成于外,万物出入焉,然后生物无害,闾阖四时,引移阴阳,怨没澄物,天下以为自然”,在《庄子·知北游》中也说,“四时有明法”,“万物有成理”,“阴阳四时运行,各得其序”,这“序”本来是人们对观察思索结果的理智归纳,但在战国思想家那里却被认定为“道”所显现的法则。作为思索的基础和依据,“道”的概念被广泛地使用,一方面很自然地沿着阴阳五行的思路,延伸到对天、地、人的结构性分析中,成为中国古代宇宙思想的重要背景,一方面也被作为人之本性与人际伦理的合理性依据,投射到关于社会秩序的论争中,成为古代中国社会思想的重要背景^③。

① 以上均见《易·系辞上》,《十三经注疏》77页、82页、78页。

② 据李学勤考证,《经法》应成书于战国中期,后来《鹖冠子·泰鸿》曾引述过类似内容,见《简帛佚籍与学术史》98页。

③ 怀特海(A. N. Whitehead)在《科学与近代世界》中曾经说到,“文化部门繁多,观念体系也可能不止一个。人类活动中如科学、美学、伦理学与宗教等都可能产生宇宙观,而又受到宇宙观的影响。这些部门在每一个时代中都各自提出不同宇宙观”。他特意强调宇宙观的来源是多源的,哲学上的宇宙观是各种观点的综合产物。中译本,序言,1页,商务印书馆,1989。但是,在古代中国似乎情况略有不同,很早人们就从对于天象的观察和体验中形成了一个普遍认同的宇宙观念,宇宙观念的分化,只是由于后来的各种思想方向不同,对于宇宙的解释也不同。

三

宇宙结构理论
的系统化：大九
州的空間与五
行循环的时间

其次，宇宙时空的结构在这一背景下出现了更加系统化的趋向。前面说到，这种关于中央与四方、关于道之演生的观念，本来一半来自实测的经验，一半来自揣摩、推理甚至想象。不过，在战国思想世界中，一种可以解释一切——即使是似是而非地解释一切——的学说似乎比具体验证与操作的知识更重要，因为一个迅速膨胀与变化的时代亟需要一种学说来一劳永逸地说明周围世界的现象。

《史记》对于邹衍的记载中，有一段话很值得注意，他说邹衍“乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠……”^①，据这一段话中的“先验小物，推而大之”，我们知道，齐国的邹衍是采取经验和推理的扩张思路来描述世界的，正如日本学者金谷治所说，他的“推”的思路是他的方法，是从已知推导未知，由经验的事实推导未经验的未知世界^②，而“先验小物”是它的基础，一方面在空间上是经验的放大，如想象世界时先列举中国的“名山大川、通谷禽兽、水土所殖，物类所珍”，然后才“因而推之及海外人之所不能睹”，另一方面在时间上是理论的推衍，如根据当时流行的阴阳学说，探寻“阴阳消息”，当然还牵用“五德终始”，一直追寻到“天地未生，窃冥不可考而原”的源头，同时，以论述自然天地的阴阳五行理论来推论其他领域的问题^③。

按照邹衍的理论，大地不再仅仅是“九州”，如罍型的覆槃，他把这“九州”再往外扩充放大，变成九个“九州”，又把这九个“九州”再往外扩充放大，变成八十一个“九州”，他说，“儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳，中国名曰赤县神州，赤

① 《史记》卷七十四，2344页。

② 《邹衍の思想》，原载《东方学会二十五周年纪念东方学论集》，东京，1972；中译文载《日本学者论中国哲学史》144页、145页，中华书局，1986。

③ 这些思路，与天文历算星辰地形的知识和技术是分不开的，所以他又被称为“谈天衍”，而后来的《文心雕龙·诸子第十七》也称“邹子养政于天文”，见《文心雕龙校注拾遗》卷四，147页，上海古籍出版社，1982。

县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数，中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者乃为一州，如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉”^①。在这里，我们可以看到，早期的“九州”说并没有被邹衍否定，邹衍在思路上是沿袭了“亚”或“井”字形宇宙观念，只不过是把它“推而大之，至于无垠”，想象和推论出所谓的八十一州和大瀛海^②。在思想史上，我们可以认为邹衍的意义是象征了古代中国的空间意识在放大，虽然这种放大是传统的延续，因为它还是沿用着“九州”与“地若覆槃”的空间格局的思路^③，但是这也表明人们试图用思想扩充空间，来解释日益扩大的关于世界的知识。

对于后世政治意识形态影响至深的是“五德终始”说，这是关于时间的一种历史观念。前面说过，古代中国，至少在战国之前，“五行”说就很流行，但是它多数是用于空间的平行分析，如以金木水火土为宇宙结构之基本元素，以五色五音五味甚至五脏、五官与之系连等等，这已经是战国时代的共识，是不言而喻的知识。但是，在春秋后期以来，似乎逐渐滋生了一种循环轮转的有时间意味的五行次序^④。

① 《史记》卷七十四，2344页。

② 当然，邹衍的推论也有一定的实测经验为基础。据汉代王充《论衡·谈天》，我们知道邹衍曾经提出过“方今天下在地东南”的说法，尽管王充曾经很不以为然地嘲讽他说，“天极为天中，方今天下在地东南，视极当在西北，今天下在极南也，以极言之，不在东南，邹衍之言非也”，黄晖《论衡校释》卷十一，478页，中华书局，1990。但邹衍的想法一定来自对天象地理的观测，因为从《穆天子传》、《山海经》的传说中可以知道，战国时对西北地理知识有一个相当大的开拓，并形成一种以天之极、地之昆仑为宇宙中心的观念，加上齐国在东海之隅的经验，很容易使邹衍形成这种“方今天下在地东南”观念。此外，《水经注》卷八也记载邹衍曾经“徐登缙城以望宋都”，似乎他也曾实地观测过很多地理情况。

③ 李约瑟《中国科学技术史》第二卷的一个注释中指出，《史记》关于邹衍思想记载的最末一句话“……天地之际焉”，是指“天的边缘与海的周界接合，这是盖天宇宙论的特点”，这是很正确的。中译本，258页，科学出版社、上海古籍出版社，1990。

④ 如《左传》昭公二十九年记蔡墨语，《十三经注疏》2123页、2124页。参见李学勤《帛书要篇及其学术史意义》，《中国史学》第四卷，1994。

把知识从已知领域推向未知领域,本来是一种合情合理的思路,在古代中国似乎最被广泛推行的就是五行

把知识从已知领域推向未知领域,本来是一种合情合理的思路,在古代中国似乎最被广泛推衍的就是五行,《孙子·势篇》与《文子·道原》有一段几乎一模一样的话:

声不过五,五声之变,不可胜听也。色不过五,五色之变,不可胜视也。味不过五,五味之变,不可胜尝也。①

同样,五行不过金木水火土,但按照古人的想法,纷纭复杂的现象世界,就是五行的排列组合,在这里包含着古代中国的一种思维方式,即“归纳”和“推衍”,《孙子》所说的“治众如治寡,分数是也”,就是先拆分丰富的现象,然后用“数”来归纳,而最后又以“数”来向各个领域推衍,也许这种思路在齐地很流行,《管子》中的《宙合》、《四时》、《五行》就反复提到这种五行相次运转、执掌季节变化以配五音五色的说法,例如从甲子开始的七十二天属“木”,逢丙子开始的七十二天为“火”,逢戊子开始的七十二天为“土”,逢庚子开始的七十二天属“金”,以壬子开始的七十二天属“水”,一年分属五行,看上去似乎也很整齐而且合理,这就是我们在前面已经提到的,以“数”来统御一切知识、在思想中整合宇宙现象的方式。

邹衍就是继承了春秋晚期以来的思路,把五行之说挪用和推衍到了时间的纵向方面,用于时间(历史)和变化(终始),于是便有了所谓的“五德终始”,他提出:

五行相次转用事,随方面为服。②

五德从所不胜,虞土、夏木、殷金、周火。③

-
- ① 《孙子》卷五,《二十二子》本,420页。《文子要论》41页,复旦大学出版社,1988。
- ② 《史记》卷二十八《封禅书》:“自齐威、宣之时,驺子之徒,论著终始五德之运”,《集解》引如淳曰:“今其书有《五德终始》,五德各以所胜为行”。又,同篇:“邹衍以阴阳主运,显于诸侯”,《集解》引如淳曰:“近其书有《主运》,五行相次转用事,随方面而服”。标点本,1368页。
- ③ 《文选》卷五十九《齐故安陆昭王碑文》,中华书局影印本,下册,823页。五行的次序有两种,金木土水火是相胜的顺序,即《越绝书》卷四《计倪内经》所说的“金木水火土更胜”,而《左传》昭二十九年蔡墨所说的是相生的顺序,《月令》一系也是相生的顺序,即东(木)南(火)中(土)西(金)北(水)的顺序。

从一些零星的残篇来看,邹衍是把人类历史尤其是政治史看成是一个不断循环的过程。每一个历史时期的权力拥有者都必须与一种“德”,即与金木水火土相应的五种特质中的一种相匹配,才能获得其取代并存在的合理性和权威性,而这一时期的权力一旦获得“五行”之一的认可,便不仅拥有与这种元素相关的性质或特征,而且也必须遵循与恪守这些性质或特征,否则就有悖“天道”。每一个历史时期都是前一个历史时期的胜者和后一个历史时期的败者,仿佛这种“变革”是必然的也是合理的,就象五行中的木克土、土克水、水克火、火克金、金克木一样,这就叫“从所不胜”。《史记·历书》记载说,战国时天下大乱,心思都在“强国禽敌,救急解纷”,谁也顾不上观察天象制定历律,“是时独有邹衍,明于五德之传而散阴阳之分,以显诸侯”^①,我很怀疑这也包含了邹衍对于早期王朝文化史的观测,很可能是他以古代人的好尚风习(如色彩、方位、生活习俗)比附并推衍于阴阳五行,因为“五德”是依据阴阳变化运转而来的,阴阳变化运转又正属于“天之道”,有了“天道”的背景,他的理论就具有不容置疑的权威性。于是,这一看上去有宇宙依据的历史观念在中国极其流行,据《史记·封禅书》记载,首先是秦始皇采用了它,把自己的王朝定为“水德”,以承继和克制周朝的“火德”。

无论是“八十一州”还是“五德终始”,除了它现实实用的意味之外,在思想史上都可以视为战国时人对宇宙时空的一种思路。战国时人对时空的思考已经超出了一国一地的具体实测与计算,但是其技术水准又不可能对大地或天空进行广泛实际的测量和观察^②,他们的思维水平已经深入到了追问历史起源的地步,但又不可能理智地对人类历史进行公正冷静的描述,所以往往先以经验把世界纷纭的现象归纳为基本的“数”,在这些推测和想象中得到一些笼统的观念,并以此作为基础对更广泛的世界再进行由此及彼的推测和想象,这就是“推而大之”的方法。《易传》可能也是这一思想方式的典型例证,它先是把天地间一切归纳为“阴”和“阳”要素,再将万事万物归纳为阴阳化生的八类,即“天”、“地”、“雷”、“风”、“山”、“泽”、“水”、“火”,又将这八类配以八卦,再从此推衍到

① 《史记》卷二十六,1259页。

② 虽然近年出土的古代地图(如放马滩、马王堆的地图等)证明在局部测量的水准已经超出了我们的估计和认识。

一系列的现象和事物，如——

乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马……

震为雷，为龙，为玄黄，为虜，为大涂，为长子，为决躁，为苍筤竹……^①

邹衍追问宇宙时空的奥秘，以此显示儒墨局限于现世是非曲直的弊病，为思想提供宇宙时空的最终依据

这就是《系辞下》所说的“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”^②，这种对宇宙时空的推测与玄想，按照后来《盐铁论》中大夫的说法，是邹衍“疾晚世之儒墨，不知天地之弘，昭旷之道，将一曲而欲道九折，守一隅而欲知万方，犹无准平而欲知高下，无规矩而欲知方圆也，于是推大圣终始之运，以喻王公列士，中国名山通谷以至海外……”^③，用今天的话来说，邹衍一类人是在追问宇宙时空的奥秘，并试图以此来显示儒墨局限于现世是非曲直的弊病，为思想提供宇宙时空的最终依据。

四

最终依据：天道与人道或哲理与道德的分别

宇宙时空作为价值依据成了战国一部分思想家透视一切的思路起点，但也引起另一部分人的反对。前面说到，对于宇宙时空即“天道”的思索、体验与玄想最终在思想世界积淀了一个大体成型的观念性框架，即人类生活在一个由“道”、“阴阳”、“四时”、“五行”、“八卦”等整饬有序的概念构筑起来的，天地、社会、人类同源同构的宇宙之中，在这个宇宙中，一切都是相互关联的，一切都是流转不居的，整齐有序的运转是正常的，同类系联的感应是正常的，在这一秩序中体现的“天道”，是一切的最终依据也是一切的价值来源。

但是，以“天道”即宇宙时空秩序为思路起点与终点来衡量一

① 《易·说卦》，《十三经注疏》94页、95页。

② 《易·系辞下》，《十三经注疏》86页。

③ 《盐铁论》卷九《论邹第五十三》，王利器《盐铁论校注》551页，中华书局，1992。

切现象事物的合理与价值,却与另一种传统的思路产生了冲突。在前面我们曾经说过^①,即使在早期仪式中,也潜含了两种不同价值依据的矛盾,是依据“天”的秩序,还是依据“人”的情感?尽管古人一直以为“天”与“人”是和谐无间的,但实际上它们是不可完全叠合的。《越绝书》引计倪说,“阴阳万物,各有纪纲,日月星辰刑德,变为吉凶,金木水火土更胜,月朔更建,莫主其常,顺之有德,逆之有殃,是故圣人……凡举百事,必顺天地四时,参以阴阳,用之不审,举事有殃”^②,这是以“天道”为本的思路,按照这种思路,人在社会和宇宙中处于被动的地位,秩序本身拥有权威性,因为其权威来自天道,人只能匍匐于下,无论是君主还是民众,“欲变天地之常,数发无道,故贫而命不长”^③;但是,以“人”为基本依据的思路却不同,如《易·系辞》中虽然说“一阴一阳之谓道”,但是这来自阴阳的“道”却不是直接临鉴或作用于人间,而是通过“人”,所以接下来说,“继之者善也,成之者性也”,于是,这个合理性的基础就不知不觉地转移到了“人”,不是“天道”而是“人道”,论述的理路在这里转了一个弯,“道”从“天地”那里得来的合理性和权威性挪移到了“人”的身上,所以《中庸》就说是“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,天命直接投射于人,体现在人之“性”,而遵从人性才是“道”,于是最重要的不再是外在的宇宙时空,而是内在的人性道德,《中庸》说,“能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”,人性成了一切思路的基础和前提,只有如此,才能谈下一步的“天地”或“道”。在马王堆出土的帛书《五行》也是如此,虽然它也多次提到“道者,天道也”,但是它始终把天道与人道联系在一起,甚至把人道作为天道的前提,说善是人道,而德是天道,一个人如果能“仁而能安”

① 参见本书第一卷第一编第五节《后世思想史的背景:仪式、象征与数字化的世界秩序》。

② 《越绝书》卷四《计倪内经》,李步嘉校注本,99页。

③ 这种思路在墨子一系中也很强烈,《墨子·天志上》:“子墨子曰:我有天志,譬若轮人之有规,匠人之有矩,轮匠执其规矩,以度天下之方员,曰‘中者是也,不中者非也’。今天下之士君子之书,不可胜载,言语不可尽计,上说诸侯,下说列士,其于仁义则大相远也,何以知之?曰:我得天下之明法以度之”,这就是以“天”为最终依据来裁判是非的例子。《墨子间诂》卷七,179页。

是合天道，能“闻道而乐”是知天道，相反，如果“闻君子道而不色然，而不知天之道也，谓之不圣”，它把五行与人的五种道德品格相配，这五种道德品格又归于人心，“能为一，然后能为君子，能为一者，言能以多□□（疑作‘为一’），以多为一也者，言能以夫□为一也，君子慎其蜀（独）”^①，“独”，即独自修持其心，这样，终极的依据又回到了人自身的心性本原，只有从“人”这里才能通向永恒的“天道”。

把“人”与“天”关系的重心从“天”移到“人”

《易传》、《中庸》和《五行》似乎都与思、孟一流有些瓜葛，他们的共同趋向是把“人”与“天”的关系的重心从“天”移到“人”，但似乎并没有把“天”、“人”绝对分离，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”就证明他们希望协其不调，通其隔阂。但是，到了荀子，问题就被推向了极端，《荀子·天论》提出另一种思路，他认为“天”只是自然的“天”，既不是有神的意志的“天”，也不是作为秩序依据的“天”，尽管“不为而成，不求而得，夫是之谓天职”，但这“无为”并不是有意的“无为”，只是无意的自化，它更不会回应人间的是非，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，他希望把“天”与“人”分开——“明于天人之分，则可谓至人矣”^②。

在所有的战国思想家中，荀子对于宇宙之“天”大概是最冷漠的，尽管他也用神奇的话语赞美“天”，但他心目中的“天”是一种无意志的自在的自然，“圣人为不求知天”，天也罢地也罢，都是自然的产物，对于天，只要掌握它的现象，洞晓它的四时变化，对于地，只要了解它的物宜，调合阴阳，就可以尽其意义，在天地之间，没有什么神秘的内容，天地也不拥有人世治乱的权力，所以，一切最终的依据是在于“人”，“君子敬其在己者，而不慕其在天者，小人错其在己者，而慕其在天者”，他说，君子小人的差别就在这里。按照他的看法，“天”是属于自然的，而“人”是可以改变自然的：

大天而思之，孰与物畜而制之，从天而颂之，孰与制天命而用之？

作为宇宙间一切终极价值与内在依据的，是“人”而不是“天”，所以说是“错人而思天，则失万物之情”，这与其他思想家是很不一样

① 以上引自《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974。

② 《荀子》卷十一，《二十二子》本，327页。

的,特别是庄子一流。在荀子这里,“道”不是天道,而是人道,《儒效》中就说,“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也”^①。战国时代其他思想家所说的“道”,在他看来都不是作为终极依据和价值基础的“道”,“曲知之人,观于道之一隅而未识也,故以为足而饰之,内以自乱,外以感人,上以蔽下,下以蔽上”,他批评说,有的人是从实用角度去论“道”,于是看到的都是“利”,有人从世俗角度去论“道”,于是看到的是“道”可以满足欲望,有人从宇宙外在形制去论“道”,于是引申出来的都是规范条例化的“数”,有人从权势利害角度去论“道”,于是从中体会到的都是权宜方便,有人从语言表达角度去论“道”,“道”就成了一些论说技巧,有人则从“天”的角度去论“道”,于是便只好一切顺应自然,所以他批评庄子是“蔽于天而不知人”^②,因为庄子一流是以“天”为一切思想终极依据,而不懂得“人”才是一切思想的基本价值所在。荀子一流对“道”的思路由“天”转向了“人”,因此它就不再是针对宇宙时空的讨论,而是针对社会秩序的思考了。

① 《荀子》卷四,同上,300页。

② 《荀子》卷十五《解蔽》,注曰:“天谓无为自然之道,庄子但推治乱于天,而不知在人也”。《二十二子》本,340页。

第八节 百家争鸣与三种话题(Ⅱ): 社会秩序

如何才能使这普遍混乱的社会从无序到有序?

三家(韩、赵、魏)分晋,田氏代齐之后,风云变幻,进入公元前四世纪,似乎更是混乱,魏取楚之鲁阳、秦之河西,秦又败魏于石门(前364年),接着又败魏于少梁(前362年),魏迁都大梁。战国中期,形成了西秦东齐南楚中魏的格局。令人眼花缭乱的变化一个接一个,尔虞我诈、勾心斗角的事情层出不穷。不过,正是在这个国与国、邦与邦乃至人与人的紧张中,“士”——知识阶层——的生存空间与活动空间却相对扩大,几个大国都聚集了不少文士,过去守株待兔的乡曲之士在各诸侯国中来往穿梭,过去并没有用武之地的文士相继成了诸侯的上宾,随着过去单纯的明确的秩序的崩溃,随着过去宗族共同体的逐渐瓦解,随着血缘解体后人际关系的日趋复杂,社会秩序成了人们关心的问题,这个更现实的话题换个说法就是:究竟如何才能使这普遍混乱的社会从无序到有序?

战国时的天下大乱,说起来第一应当归咎于上层王侯的嗜欲膨胀,第二应当考虑到当时交通的发达所引来的交流与冲突,第三应当追究到原有社会秩序的崩溃即王纲解纽。但是,在重视社会等级秩序的儒者看来,王纲解纽、礼崩乐坏是主要的根源。《大戴礼记·礼察》说,婚姻的礼仪被破坏,夫妇之间的关系就不牢靠,就会出现淫乱离僻的罪恶,乡饮酒的礼仪被废除,长幼之间就没有了节制,于是就产生了争斗诉讼,聘礼、大射礼瓦解,诸侯的行为就无从制约,产生了“盈溢”的现象,丧礼、祭礼被抛弃,则臣下、子孙对长上的感情变薄,当然就会出现混乱^①。同时,天下又没有共同尊崇的秩序执行者,搞到“世道衰微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之”^②,所以,重新恢复或建立秩序,不仅是刻

① 《大戴礼记解诂》卷二,21页,中华书局,1983。这段话又见于《礼记·经解》,《十三经注疏》1610页。

② 《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》2714页。

不容缓的事情,而且是权力占有者的关心点,自然也是战国中期以后思想家极为热衷的中心话题。

问题是重建或恢复秩序的思路并不一样。在重建或恢复秩序时,首先遇到的是,秩序的合理性,也就是秩序再次得到共同遵循的依据是什么?在源出自“礼仪”传统的儒门人物当然认定,周代传承下来的仪式、象征及其规定的一整套等级制度是不言自明的秩序的基础,但是当人们追问:“礼”所规定的秩序是怎么来的?它为什么是必然而且必需的?它如何才能成为符合人们需要的可能的秩序?他们就必须拿出更令人信服的理由,因为经过了春秋战国时代的社会剧变与思想剧变,必须在“礼”的背后为其寻找更深刻的人性依据和历史依据;可是,源出自史官传统的道者却可能把问题归咎于社会的进步或技术的发展,过度膨胀的财富诱发了过分的贪欲,过多的政治智慧又积累了过多的法律制度,于是个人欲望与社会提供之间的紧张、理智制约与自由愿望之间的紧张,就引起了过去的、稳定的、传统的秩序的崩溃,所以他们要追问的是:秩序——现有的秩序——是否天然合理?从历史之初它就有吗?它凭什么要求我们遵从它?

思路不同,答案也不同。

秩序的合理性,也就是秩序再次得到共同遵守的依据是什么?

社会是由单个的人构成的,社会中的人们遵循一种秩序,按照一套价值生活,遵从一套规则交往,如果这套秩序、价值、规则在人看来是“合情合理”的话,那么,当然首先在人们内心有一种尊重秩序、承认价值、遵守规则的意愿,这种“意愿”是克制个人过分的情欲、尊重他人应有的权利的“善”^①。本来,

孟子:从性善论证秩序的建立

① 西田几多郎《善的研究》中曾经指出,人们之所以行善,其原因不能由他律伦理学来解释,只能“根据人性来说明”,即由自律伦理学来解释,而自律伦理学又分三种,一是“把道德上的善恶邪正和知识上的真伪看成是相同的”,即“唯智论”,二是把利己或利他的快乐当成人生目的,即“快乐主义”,三是发挥自己的天性,使之充分完成人的天赋性能,达到人性的圆满实现,即“活动主义”,后面我们要讨论的孟子思想与西田相同,都赞成最后一种。何倩中译本,97—109页,商务印书馆,1965,1989。

儒者一流并不十分注意其社会秩序理论的依据，即秩序的不需言说的、天然合理的、无可怀疑的道德来源和价值基础，他们只是把伦理、道德作为一种现成的、肯定的价值（观念）和行为（仪式）。可是，在剧烈变化的时代里知识失去了稳定性与确定性，儒者不能证明它是“不必讨论的真理”，它也不能证明它自身“永恒的有效性”，它就受到了诘难和追问：凭什么人要按照这种秩序、价值和规则来生活？诘难和追问引出了思想，战国中期，孟子就是沿着这一思路在为儒者学说寻找基石，而他找到的基石不是天道而是人的本性^①。

据孟子说，“善”是人本身就有的天性，在《告子》、《梁惠王》、《公孙丑》、《离娄》各篇中有相当多的言语在强调这一思想，最著名的例子就是他曾经两次说到的，“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”，他说这是人所固有的，不是后天习得的^②，它们是“人之所不学而能”、“不虑而知”的，是“赤子之心”中就已经具备了的良知良能^③，它使人自觉地对人有同情心、正义感、羞惭的自觉和礼让的态度。比如看见有人落于井中，一个正常的人就会伸出援助之手，看见牛被宰杀之前“觳觫”的样子，一个有良知的人就会感到不忍。“人皆有不忍人之心”，这是人之为人的根本依据。将这一心性的本能，加以理智的正确推阐，叫做“善推其所为”，就如“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”^④，进而“举斯心加诸彼”，扩大到整个社会，就可以整顿秩序，改变王纲解纽之后的

① 比孟子更早的儒者中已经有人在讨论这一问题，《论衡·本性》记载“周人世硕，以为人性有善有恶，……故世子作《养（性）书》一篇”，又“密子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出人，皆言性有善有恶”，《论衡校释》132页、133页，中华书局，1990。按：《汉书·艺文志》儒家类记载《世子》二十一篇，七十子弟子陈人名硕所作。

② 关于这四种人之固有的品性，《孟子》曾两次提到，见《公孙丑上》，又见于《告子上》，《十三经注疏》2691页、2749页。

③ 《孟子·尽心上》，《十三经注疏》2765页。

④ 《孟子·梁惠王上》，《十三经注疏》2670页。

混乱。^①

正如冯友兰指出的,孟子关于人性的说法与亚里士多德的伦理学相近^②,不仅肯定人有“善”的本源,而且有保证“善”的理性,“心之官则思”,孟子说,这也是“天之所与我者”。他说,“人之异于禽兽者几希”,那一点点差别就在于动物的行为依据是自然本性,人的行为依据的是人的仁义、慈爱的善良本性^③。根据学者的研究,“性”的本字是“生”,“生”的本义是草木生出土上,引申为发生和生育,又引申为生命的存在,早期金文和文献中有“我生不有命在天”、“怀发录黄耆弥生”、“弥厥生灵终”、“用求考命弥生”,都表示纯粹的生存^④。但是,在儒者的话语系统中,单纯的肉体生存和精神的在分开了,孟子说,“有命焉,君子不谓性也”,“有性焉,君子不谓命”,属于自然法则的生命是“生”,而属于精神存在的生命是“性”,“生”与“性”就不再是一个合义,也不再是一个汉字。所以,告子说:“生之谓性”,孟子就反驳说,自然的“生”并不等于伦理之“性”,犬之性、牛之性是“生”,而人性却不仅仅是“生”,而是自然的人性理智的自觉的结合,就像西田几多郎所说的那样,人要在培育与发扬人性中达到人生的圆满,孟子就要求每个人用自己的

① 英国已故杰出汉学家葛瑞汉(A. C. Graham)在《孟子人性论的背景》一文中曾经提出过相反的意见,他认为《孟子》中仅仅三次提到“性善”,而其他阐述孟子思想的著作均不见此说,所以他以为文献不足以证明孟子提倡“性善”,至于孟子所说的“性”,也不是与“天”、“道”同等的终极的形而上的语词,而是具体的性情,所以不等于 Nature。见 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. The Institute of East Asian Philosophies, Singapore, 1986*。又,本文曾经刊载在《清华中国研究杂志》,台湾新竹,1963。但是他的说法显然不能成立,一种思想是否提倡,不在于表述次数的多寡,而在于思路是否由此贯通,孟子的思路就是从人性开始的,他以人有善心为社会秩序稳定的依据,以个人性善为社会和谐亲情稳固的基础,以人与动物在善恶之间的差异为人之学说的起点,显然不能用他仅仅正面说到三次“性善”就断定他不属人性本善的思想。

② 《中国哲学史》156页,商务印书馆,中华书局重印本,1984。

③ 《孟子·离娄下》,《十三经注疏》2727页。

④ 见《尚书·西伯戡黎》、《史墙盘》、《蔡姑簋》、《鞫罇》等,参看傅斯年《性命古训辩证》,《傅斯年选集》,天津人民出版社,1996;刘翔《中国传统价值观诠释学》179页,上海三联书店,1995。

理智“求其放心”、“不失本心”，然后则是——

尽其心者知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。

“人”与“天”的联系、“性”与“生”的联系、精神和生命的联系就隐隐地存在于这个表述中，“天”是造化创造的自然生命，只要推阐那天赋的良知良能，尽了自己作为人的本性，人就圆满地实现了“天”所给予生命的意义^①，也达到了人生的终极境界。一个人不必追问他拥有多少财富，也不必追问他获得多少成功，他作为人的实现，在于他是否尽了自己作为“人”的“心”，如果他尽了心，那么他就理解了自己的本性，他完成了本性的提升，就上应承了“天”的意志，下完成了“人”的使命。

当然，对于个人道德伦理的讨论最终要落实在社会秩序的整饬上。在孟子看来，社会乃是由“大人”与“小人”、劳心者与劳力者、君子与野人构成的，《滕文公上》里，他试图说明，社会分工的起源和必要，是因为人不可以“一人之身”而有“百工之所为”，但是，这种分工的社会观念被他转手用来阐述等级的分工，把职业分化与等级区划分划上了等号，于是职业差异的合理性便挪移用在了阶层差异的合理性。“有大人之事，有小人之事”，所谓“大人”、“小人”的差别又被他说成是知识创造者和物质创造者的差异，于是精神活动与物质活动又有了阶层的等级差别，所以说“劳心者治人，劳力者治于人，治于人者食人，治人者食于人，此天下之通义也”，这种阶层的差异又被他指认为文明程度的差异，于是他又说，“无君子莫治野人，无野人莫养君子”^②。更细致的说法在他回答北宫锜问“周室班爵禄”的一段话中，他详细地讨论了被当时诸侯废黜了的古代制度，即爵位、身份、封疆、采邑、劳役的等级序差^③，显然他对于这种仿佛几何级数序列的金字塔社会结构以及它所固定的秩序无限向往与追怀，问题是这种结构与秩序只能建立在两个条件上，一是王权强大到足以依靠外在弹压力强制维持结构的稳定，一是每个人都自觉地以理性来

① 《孟子·尽心上》，《十三经注疏》2764页。这与《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的思路是一致的。

② 《十三经注疏》2705页、2702页。

③ 《孟子·万章下》，《十三经注疏》2741页。

服从这种秩序的安排。当战国时代王权瓦解之后,孟子显然只能把希望寄托在发自每个人内在心性的,具有善良、忍让、尊敬、畏惧的良知良能上了,这就是他极力论辩、大声疾呼的原因:

我亦欲正人心,息邪说,距诂行,放淫辞,以承三圣者
(指禹、周公、孔子)。岂好辩哉,予不得已也。^①

二

与孟子的思路不同,另一种对于社会秩序的思考的出发点却建立在人性属于“恶”的判断上。 墨子的思考

在秩序混乱的时代里,人心的一切堤岸都在现实利益的冲击下近乎崩溃,人们为了适应这种无秩序的社会,必然以现实利益为价值判断的中心,满足生存的欲望。所以从面前的实际出发,人很容易感受到“恶”,面偏向于现世实用的思想家也大都倾向同意人性“恶”的说法,而“性恶”的思路也确实有助于开出一套实际可以操作的政治经济制度。早在战国初期的《墨子·尚同上》就提到,“古者民始生,未有刑政之时,盖其语人异义”^②,因为“一人则一义,二人则二义,十人则十义”,人各有想法和欲望,所以“人是其义,以非人之义,故交相非也”,搞得“父子兄弟作怨恶,离散不能相和合”,天下百姓“皆以水火毒药相亏害”,所以“天下之乱,若禽兽然”^③,而《非攻上》更举出人损人利己满足私欲的表现,有从“人人园圃,窃其桃李”到“杀不辜人”,“拖其衣裘”,再到统治者“贪伐胜之名,及得之利”^④。不过,《墨子》的药方却仍然是理想主义的“兼爱”和“非攻”,可是,这仿佛是扬汤止沸,虚幻的“善”和“爱”似乎并不能解决问题。

在战国中期就已经有思想家从人性的观察中引出了后来被称之为法制主义的思路,我相信这样的思路虽然不在思想家的正面表述之中,也曾经显现在很多人心里,如在《墨子》之后的申不 法制主义的思路

① 《孟子·滕文公下》,《十三经注疏》2715页。

② 《墨子间诂》卷三,67页。孙诒让注引俞氏说,末句应作“盖其语曰:天下之人异义”。

③ 同上。

④ 《墨子间诂》卷五,118页、119页。

害、慎到和李克。申不害主张“任法而不任智，任数而不任说”，慎到提出“据法倚数”^①，按照法度和规则管理社会，其实都是对人性之善端失去信心后的想法，特别是李克，《说苑·反质》中引他回答魏文侯的话说，刑罚所惩戒的罪恶是从哪里来的？是从“奸邪淫佚”的贪欲和行为中生出来的。显然李克也认定人性天然就有“恶”的种子，所以他一而说，“凡奸邪之心，饥寒而起”，“饥寒并至而能不为奸邪者，未之有也”，反过来从另一面说，富足了也会起淫邪之心，“男女饰美以相矜，而能无淫佚之心者，未之有也”^②，仅仅希望凭借人性自觉来维持社会秩序，显然是缘木求鱼，所以他主张一面要有“法”来控制秩序，一面要禁止雕文刻镂和锦绣纂组以杜绝对人欲的诱惑。

更极端的思路
来自商鞅

更极端的思路来自商鞅。《商君书·开塞》中曾经说到，人类很早以来就是“其道亲亲而爱私”^③，在一个由众人组成的社会中，由于这种各亲其亲的感情和各有私心的贪欲，秩序就会发生纷乱。前面我们曾经说过，早期传统的儒者希望通过仪式与象征，来调整人们对秩序的信任 and 尊重，而稍后强调内在理性自觉的一流儒者又期待，内在的善良和同情之心能够挽救世人无视秩序所造成的社会危机，渐渐地，不仅是礼崩乐坏，过去被膜拜和供奉的象征已经不再有令人敬畏的权威，现实生存的需要与日益膨胀的欲望更使人趋向于实用与功利，要靠那几个祖宗的牌位、几个神鬼的名号和一套庄严神秘的仪式来管理人类的行为是不成的，人在那个时代已经发展出来最冷酷和最彻底的实用理性，早已经不再相信那些不能直接获得利益或遭受惩罚的仪式和象征，也早已经不再相信那些没有实用意义的良心和道德。仪式和象征，良心和道德，仿佛破旧的稻草人在田边孤零零地矗立着，没有人会真的把它当做人来看，连麻雀的眼珠也不转过去，要守住实际的稻谷，就只有真的使用惩罚的手段。所以商鞅的思路就是，应当由“圣人”来对土地、财产、男女进行“分”，要以带有惩罚和奖励措施的、由权力与威势强制保证的“法”来整理秩序，这就叫“分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，

① 参见胡适《中国哲学史大纲》卷上，《中国中古思想史长编》，均收于《胡适学术文集（中国哲学史）》，中华书局，1991。

② 《说苑校证》卷二十，518页、519页，向宗鲁撰，中华书局，1987。

③ 《商君书·开塞》，《二十二子》本，1106页。

故立官。官设而莫之一,不可,故立君”,君主实行专制,“以赏禁,以刑劝,求过不求善,藉刑以去刑”^①,他主张“不可以须臾忘于法”,一方面禁止那些不切实用而好高骛远的理想主义,使一切都纳入实际的法制规范,一方面提倡按照法律规则制裁和监督官吏和民众,把所有人的心灵与行为都严格管束起来,他希望“法任而国治”^②,就是希望达成一个严格、有效的官僚管理系统,形成整齐、规范的社会秩序,以取代早期的基于血缘亲情的伦理规范,取代基于心理自律的道德自觉,既然一切都在“法”的范围之内,人的思想和行为都被限制在“法”之中,那么,没有什么个人的精神自由和超越,也不依靠什么血缘的伦理和道德或良知。这与儒者理想实在是很不一样,儒者理想中的社会秩序不是依靠外在的法律约束而是依靠人内在的道德自律意识和外在的礼仪象征形式维持,孔子曾经批评晋国铸刑鼎,因为民众都按照刑律来做事,就不再有贵贱之分,没有了贵贱之分,社会就混乱了^③。更早一些,叔向也批评子产公布刑法,认为这样一来社会上的人就不再依照“义”、“政”、“礼”、“信”、“仁”的道德理性来判断是非,也不能形成忠、行、务、和、敬、强、刚的生活习惯,只会按照法律来行事,甚至于钻法律的空子,因为理性自觉的道德可以使人为善,而法律制度只是防止人作恶^④。到了子思、孟子,这一思路更加强化,而商鞅、申不害、慎到的思路和他们正好南辕北辙。

比孟子和商鞅都要晚一些的荀子却兼采了两面意见又拒绝了

荀子:从思想学
说到意识形态

① 《商君书·开塞》,《二十二子》本,1106页、1107页。

② 《商君书·慎法》,《二十二子》本,1114页。

③ 《左传》昭公二十九年,《十三经注疏》2124页。

④ 《左传》昭公六年,《十三经注疏》2043页。

⑤ 《荀子集解》卷六《富国》,《诸子集成》本,113页。

会,但是,人怎样才能更好地“群”?荀子提出一个很有意思的想法,说要使“群”有秩序,不混乱,恰恰在于如何“分”,“分”一面作“区分”解,一面作“定分”解,有了等级的区分,各守自己的本分,社会就可以有秩序,《王制》中说:

人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物。^①

而“分”的原则就是“礼”,礼仪一方面是为了使人际关系和睦,一方面也为了对各种人加以区别,《礼论》中说,“曷谓别?曰:贵贱有等,长幼有养,贫富轻重,各有称也”^②,就是说的这个由“分”而维持的“群”的秩序。

起点是在关于人性的判断,终点则在开出一套整顿社会秩序的方法

这种思路的起点是在关于人性的判断,而终点则在开出一套可资实用的整顿社会秩序的方法。《性恶》一篇的开头,荀子就说明——

人之性恶,其善者伪也。^③

什么是“性”?“生之所以然者,谓之性”,“不事而自然,谓之性”,人性的种种表现如“好恶喜怒哀乐”,叫做“情”,人的理智对这种天然本有的性及自然流露的情加以选择,就是“虑”,经过考虑后的行为,就是“伪”^④。在这个人类组合而成的“群”中,每个人如果放纵“生而有好利”的“性”,那么就会“争夺生而辞让亡”,如果放纵“生而有疾恶”的“性”,那么就会“残贼生而忠信亡”,如果放纵“耳目之欲有好声色”之“性”,那么就会“淫乱生而礼义文理亡”,所以“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理,而归于暴”^⑤。因此,一方面,他承认人的理性,但是他认为更重要的是教育与学习,依靠后天的熏染来使人们养成遵守规则、服从秩序的习惯,成为彬彬君子,和孟子一样,他也注意到了“心之官则思”的起点,但是他指

① 《荀子集解》卷五,《诸子集成》本,105页。

② 《荀子集解》卷十三,《诸子集成》本,231页。

③ 《荀子集解》卷十七,《诸子集成》本,289页。

④ 《荀子集解》卷十六《正名》,《诸子集成》本,274页。

⑤ 《荀子集解》卷十七《性恶》,《诸子集成》本,289页。

出人之为人虽然是人有理性,不过这一理性是教育培养出来的,表现为知识与修养,《劝学》中所谓“干越、夷貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也”就是这个意思^①,《解蔽》又说,“心不可以不知道”,而“道”就是度量一切是非曲直大小美丑的“衡”,有“衡”就可以“守道以禁非道”;另一方面,他又特别注意外在礼仪制度对人的节制^②,在《正名》中他虽然承认“性”是天生的,但他很快就强调“情”是“性之质”而“欲”是“情之应”,“知”虽然可以节制“欲”,但很难完全控制情欲的发动,所以他特别重视“权衡”,使人知道“祸福”之所在,而“权衡”除了内在的理性之外,就只有制度性的礼与法了^③,《王制》中说到,对待善意的人应该以礼,对待不怀好意的人应该以刑,换句话说,对待君子应以礼,对待小人应以法,这样才能够使人有所警惕和畏惧。《礼论》中有一段话说得明白——

人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争,争则乱,乱则穷,先王恶其乱也,故制礼义以分之^④。

《乐论》中的一段则可以作补充——

先王恶其乱也,故制雅颂之声以导之,使其声足以乐而不流,使其文足以辨而不谗,使其曲直繁省廉肉节奏足以感动人之善心,使夫邪污之气无由得接焉。^⑤

三

如果说,荀子的思路很容易引出后世“道问学”,而孟子的思路更容易引发后世“尊德性”的话,应该说这两套思路都在后来的儒门有各自的影响。不过,在那个普遍混乱和普遍功利的时代里,荀

在普遍混乱和普遍功利的时代里,荀子的思路显然比孟子的思路影响大

① 《荀子集解》卷一,《诸子集成》本,2页。

② 《荀子集解》卷十五,《诸子集成》本,263页。

③ 《荀子集解》卷十六,《诸子集成》本,286页。

④ 《荀子集解》卷十三,《诸子集成》本,231页。

⑤ 《荀子集解》卷十四,《诸子集成》本,252页。

子的思路显然比孟子的思路影响大,荀子的思想在秦汉逐渐定型的中国的意识形态中占据了很重要的地位,尽管孟子的思路意味着儒门更大的转化,而且后世在中国思想世界里地位渐渐升高,并在唐宋以后成为“亚圣”,但是从战国末到秦汉时代中国思想向意识形态转化与定型中,荀子的意义却是更为重要的。第一个原因是,荀子通过经典的传授影响了大批弟子,而弟子又凭借经典的解释和阐发渐渐控制了文化话语的权力,在《诗》、《书》、《易》、《春秋》和《礼》的传授系统中,荀子处于枢轴的位置^①。第二个原因是,荀子的思路不再仅仅是儒者的人文主义,传统的儒者执着于理想而不切实用,但荀子的思路中蕴涵了十分实用的,既可以用之于道德自律,又可以推之于法律管束的意识形态意味,很能被上层运用。第三个原因是,荀子的思路已经很开放,它不再把儒者的思想束缚在一种过分封闭的理想主义与精神主义的圈子里,而是极广泛地吸取了各种实用思潮,灵活地把自己定位在世间,《儒效》里他对儒者传统的变化看得很清楚,“道者,非天之道,人之所以道也”,也就是说他把着眼点定在了世间的实用思想上,所谓“道”不再是抽象玄虚的思想对象,而是具体而微的实施手段,《君道》中说,“道者何也?曰:君道也。君者何也?曰:能群也”,“群”就是社会,“能群”就是能够建立一个良好的社会秩序^②。正是为了这种实效,他的思路由“道”渐渐趋近于“术”,立场也由“礼”渐渐转向了“法”,而思索的出发点和终结点也由“民”渐渐移向了“君”^③,思想于是渐渐

① 毛、鲁、韩三家《诗经》传授均与荀子有关,《左传》、《谷梁传》相传也经过荀子之手,《礼》之大、小戴和《史记·礼书》均取《荀子》,《易》则据《别录》称其“善为《易》”,所以皮锡瑞《经学历史》第二章称“荀子能传《易》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》,汉初传其学者极盛”。

② 《荀子集解》卷八,下面还有两句是“能群也者何也?曰:善生养人者也,善班治人者也”,156页。

③ 《荀子集解》卷十一《强国》中说,“人君者,降礼尊贤而王,重法爱民而霸”,虽说仍将“礼”置于“法”上,194页。但是,这种对于“礼”的尊崇不免有些架空凌虚,反而对“法”却是实实在在地施行着,按照《管子·心术上》的说法,“礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也”,礼义是风俗与习惯,随时宜,顺人情,其合理性的价值本原在于人内心的情感,但在社会中,又不能不有权宜的维护秩序的法,“事督乎法,法出乎权,权出乎道”,道则是“可以安而不可说”的,它强迫人们接受,其合理性的价值本原在于人内在的理性,所以叫做法与礼“同出而不得不然也”,《二十二子》本,144页。

趋近了意识形态。

现在无从考证荀子在多大程度上受到“法”的思想的影响,不过,我们并不认为儒法之间有不可逾越的鸿沟,相反,可以认为从“礼”到“法”是当时关于社会秩序重建的思路的自然延伸^①,自觉的“礼”不足以惩戒人心,整顿社会,就自然要用强制性的“法”,表面上看来,儒者多属礼制主义,而实际进入社会治理的所谓“法家”多属法制主义,其实他们的思路往往是一致的,都是关注社会秩序,都基于对“人性”的基本估计,只不过前者多从人性善的角度,后者多取人性恶的立场,前者多从人文主义的思想家视角,后者多从实用主义的政治家眼光,只要秩序混乱到了无法依靠人心自觉来整顿,道德崩溃到了无法凭借礼仪象征来维持的地步,只要坐而论道的前者真正进入了实际管理的后者的行列,他就很容易改变自己的立场。所以从荀子到韩非、李斯的传续,不仅仅是任务的师承关系,也是思想史上的理路延续与伸展^②。随着军事力量在战国后期越来越占有重要的地位,随着国土与疆域的扩大及管理上的需要,这种“法”的思想就越发凸显了其声音与力量,《韩非子·用人》说:

韩非的法制主义

① 《左传》昭公二十五年,子大叔引叔向语,即已经从“礼”说到“法”,并将“礼”和“法”与天地四时五行六气、生死喜怒哀乐等自然和人性联系在一起,赋予“礼”和“法”同样的合理性依据和价值,而《管子·枢言》也曾经说到,“人之心悍,故为之法,法出于礼,礼出于治,治理道也”,《二十二子》本,107页。

② 章太炎《诸子系统说》已经指出“原夫法家者本来自儒家出”。又可参考陈启天《韩非子参考书辑要》,57页,中华书局,1945。在这一方面,晚清夏曾佑《致宋恕书》等对于荀子的讨论很发人深省。夏曾佑在1897年前后曾经极力提倡批判荀子,因为他认为荀子以法人儒,改变了孔子的“君民并主与民主”,而代之以帝王之学,改变了“性善”、“言必称尧舜”,而代之以“性恶”、“法后王”,因而导致了中国后世的专制,所以他写诗致梁启超说:“遗文五十三篇在,夏道原从附会来”,见孙宝瑄《忘山庐日记》上册,120页,上海古籍出版社,1983;《宋恕集》上册530--531页,中华书局,1993;《夏曾佑诗集校》,赵慎修校,载《近代文学史料》27页,中国社会科学出版社,1985。关于这一问题,可参考朱维铮《神州长夜谁之咎》、《晚清的排荀与尊荀》,分见《复旦大学学报》1980年第1期,《学术集林》第四卷,上海远东出版社,1995。

释法术而以心治，尧不能正一国，去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮。^①

又《心度》中说：

治民无常，惟治为法^②。

在韩非子看来，用宽松而舒缓的礼乐象征来垂戒，靠未必善良的人性自觉来拯救，都是缘木求鱼的迂阔思路。他的思想有两个基点：一个是人性之恶，《外储说左上》与《六反》中都以父母与子女的关系论证人性恶的天然性，《备内》又说，人与人的亲善“非骨肉之亲，利所加也”，就好像“舆人成舆，则欲人之富贵，匠人成棺，则欲人之夭死”，并不是舆人是好人而匠人是恶人^③；这样他就把一切社会关系简化成了利害关系。一个是时代变迁与社会混乱，他在《南面》中讨论说，时代变了，治理方法不能不变^④，“古今异俗，新故异备，如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御悍马，此不智之患也”^⑤。所以，他与儒者不同，他们的理想是人人守法而不是人人行善，他们的思想是一种实用的功利主义而不是永恒的理想主义，“力多则人朝，力少则朝于人”^⑥，为了这种自强与自尊，他们要强化外在的法律的约束和官吏的管理，只有这样，才能在社会治理上收到明显的实际的效果。他嘲笑守株待兔的愚蠢和刻舟求剑的呆板，同时，也把人类的天真和直率统统抛开，他只问结果而不问动机，他所谓的“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也”^⑦，其实并不是各种哲学史思想史著作中善意推测的那种对真实性的探究，而是对于没有功利和效验的理想主义的蔑视和嘲讽。

与儒者不同，他们的思路是一种实用的功利主义而不是永恒的理想主义

① 《韩非子》卷八，《二十二子》本，1146页。

② 《韩非子》卷二十，1189页。

③ 《韩非子》卷五，1134页。

④ 《韩非子》卷五，1135页。

⑤ 《韩非子》卷十九《五蠹》，1184页。

⑥ 《韩非子》卷十九《显学》，1186页。

⑦ 《韩非子》卷十九《显学》，1185页。

在当时关于社会秩序的关注中,被后世统统归纳成所谓“法家”的人物中,思路也不尽一致,有的比较强调君主个人对权力的控制,有的比较热衷于君主在官僚机构各种权力之间的操纵,有的比较偏重法律制度的绝对性与实用性,但是,他们有一点是共同的,就是不太关心人的终极理想和精神超越,不太过问历史和理性的价值与依据,而是更关心一种思想、学说如何“物化”为可以操作和实现的技术与制度,从而去解决日益迫切和紧张的社会秩序问题^①。

四

并不是所有人都那么现实与功利的,那种在历史中寻找理想的传统与追忆的幻觉,总是会使很多人在心中构筑一个作为现实对立面理想世界,作为后世理想思想之源的,被称为儒家经典的《礼记·礼运》就是一例。它设想古代是一个理想的时代,也希望回归古代夜不闭户、道不拾遗的淳厚民风中去,它把那个虚幻的大同世界当做最合适的社会秩序,无非是为了针砭当下那个已经不堪忍受的世界,这多少在当时是一种风气。不过,在这种热中追溯历史以借古讽今的风气中,关于社会秩序话题的一个最不协调的声音,来自庄子等人。毋庸置疑的是,他们也对社会秩序的混乱不满意,也激烈地抨击现实社会的不公平,但是,他们对于历史的追问,却使他们得出了一些更极端的思路,其中可以列举的是——

历史的回溯与
虚幻的理想世界:
关于道家的
乌托邦

第一,当他们追根究底地追问历史时,他们发现秩序只不过是一个人为的、历史的东西,是更早的自然秩序被破坏之后的产物,于是习惯于在历史中寻找依据的思想家认定现行秩序是没有天然合理性的,倒是早在历史起源处的混沌朴素秩序才是合理的。《庄子·应帝王》中所谓“泰氏”和“混沌”的传

^① 战国后期“法”的思想兴盛,很可能与一部分士人逐渐成为职业官僚,进入政治实际操作阶层有关,他们不再是“游士”,特别是在秦国禁止“游士”之后,于是作为实际管理者,他们将更加重视实效。参见《商君书·农战》,又见同书《算地》对于“游士”的激烈抨击,以及睡虎地秦简《秦律杂钞·游士律》的有关条文。

说^①,暗示的就是这种社会秩序,它与稍早的《老子》所谓“小国寡民”和后来的《鹞冠子》所谓“民犹赤子”的理想世界传说,构成了关于社会秩序讨论的另一种声音,在公元前四世纪至三世纪的混乱时代中绵延不绝地回响了两三百年,因为它们都相信,正是弓弩毕弋机辟增多,鸟才乱于上,钩饵网罟罾罗的智慧多,鱼才乱于下,天下之乱,就是因为知识的增加和欲望的膨胀,于是才有混乱和虚伪,有混乱和虚伪,就有了制约混乱的法律,有矫正虚伪的仁义,而法律和仁义所强制构造的所谓秩序,由于没有平静和朴素的心情支撑,反而在一面压制一面放纵的情形中刺激了罪恶,于是造成了秩序的混乱^②。

第二,秩序的混乱确实源于人性的淆乱,在这一点上他们与儒者的思路相同,但不同的是,儒者把人性看成是一种绝对的本原的东西,“性善”则以为善良本性为永恒的人性,“性恶”则认定情欲是人与生俱来的禀性,但庄子一流则不同^③,如果《缮性》一篇可以相信是庄子或庄子的弟子所作,那么他们基本上相信人性在不断变化。与他们的社会观念一样,他们的人性观念也认为,在历史的起源处人心是平静而朴素的,“古之人在混芒之中,与一世而得澹漠焉,当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭。人虽有知,无所用之,此之谓至一”。但是,当历史变化进入文

- ① 《庄子集释》卷三《应帝王》,“泰氏”的故事是以泰氏与被称为贤明的有虞氏(舜)相比,认为“有虞氏不及泰氏”,因为“有虞氏,其犹藏仁以要人;亦得人矣,而未始出于非人。泰氏,其卧徐徐,其觉于于,一以己为马,一以己为牛,其知情信,其德甚真,而未始入于非人”,意思是说舜并没有超越“是非之域”,还是要“包藏仁义”,而泰氏却“能超出心知之境,不入是非之域”;“混沌”的故事是说儻和忽为报答中央之帝混沌,按照人的需要为它凿七窍,结果使混沌死亡,意思是批评“不顺自然,强开耳目”。287页、288页,309页、310页,中华书局,1978。
- ② 《庄子集释》卷四《胠篋》,359页。又同篇说:“圣人不死,大盗不止”,“绝圣弃智,大盗乃止”,350页、353页。
- ③ 孟旦(Donnald J. Munro,中译本音译作蒙罗)在他的《早期中国“人”的观念》(*The Concept of Man in Early China*)中说,在恢复人性的本原上,“复性”对儒者“意味着从羊肠小道到康庄大道的道德复归”,但对道者意味着“回归到生之起源的道”,这是很对的,但是如果要用“Confucianists”涵盖整个儒家思想世界,这是不对的,因为荀子在通常意义上说也是儒家。庄国雄等中译本,153页,上海古籍出版社,1994。

明时代,人的知识被开发,人的情欲也被激活,人性就开始萌生“恶”,于是就进入了“顺而不—”的状态。再后来,人们服从秩序,但恶欲并不安定,只是处在“安而不顺”的状态,人们只好兴治化,崇理性,朴素而纯真的本性就失去了自为的状态而进入了运用理性与知识来约束的时代。这时,“附之以文,益之以博,文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初”^①,正如《骈拇》中所说的,“待钩绳规矩而正者,是削其性者也,待绳约胶漆而固者,是侵其德者也”,人性的淳朴被理智的巧饰所淹没,自然的天性被现实的利益所遮蔽,小人“以身殉利”,士则“以身殉名”,大夫则“以身殉家”,圣人更是“以身殉天下”^②,人们普遍地用“辩饰知”,用“知穷天下”,用“知穷德”,沉湎在外在的物欲中,把本性迷失在世俗的功利上,实在是本末倒置^③,而本来自然和谐的秩序,也因此堕落了只能靠外在的管束与威胁来维持,在这一点上,“道”与“法”的思路就相通了。

“道”与“法”的思路可以相通

第三,顺着这一思路,法家可以找到在现世实行法制的历史依据,但坚持理想主义的庄子及其后学却很难得出一个在现世中可以施行或操作的方略,只能在运思中驰骋自己的想象。《庄子·应帝王》所谓的“游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉”,其实只是想象,既然人性是一个历史演变过程,社会是每况愈下的产物,唯一的可能就是人放弃现世中的一切焦虑,忘却世间的一切诱惑,回归原初的朴素与平静。在他们看来,任何发掘当下的道德心性或培育后天的道德意识都是徒劳的,因为在举世已经被辩、知、利、欲重重裹住的情形下,已经不可能有原初之思的澄明和原初之性的纯粹,所有的发掘都是毁坏,培育无异于涂饰,所以《庄子·田子方》中说老聃“游心于物之初”,这个“初”时之“心”是“至阴肃肃,至阳赫赫”的天地交合而生的,它不可用语言言说,也不可用理智把握,孔子曾经试图以“修心”的方法在后天培育它,但是遭到老聃的嘲讽,因为这是出于纯粹与自然的,“天之自高,地之自厚,日月之自明,夫何修焉”^④。于是这种追寻人类原初之思和原初之性的思

① 《庄子集释》卷六,550—552页。

② 《庄子集释》卷四,321页、323页。

③ 《庄子集释》卷六《缮性》,556页,下面又说“丧己于物,失性于俗者,谓之倒置之民”,558页。

④ 《庄子集释》卷七,716页。

索就停滞在纯粹的感受、体验和玄想之中。

当社会已经极度物欲横流，秩序已经不能不靠外在礼法维持的情况下，对于社会秩序的失望和批评是很难免的，多少有些颓废，也多少有些理想化，这种批评常常能引起共鸣，这种情绪也常常会引起同情，特别是被后世统统称为“道家”的那些人，如被重新考定为先秦著作的《文子》和《鶡冠子》中就有很多这种基于天道而不问现实的议论。

这些人以“天道”作为建立秩序的根本依据，如成书于战国之末的《文子》^①，其中就说：“圣人法于天道”（简本，0871），据说，平王问文子说：“为正（政）奈何？”文子回答说：“御之以道，□之以道。”（简本，0889+0707）并说，“有道之君，天举之，地勉之，鬼神辅”（简本，0569）。不过，这一“天道”在他们的思路中，并不是暗示有等级的现存秩序的合理性而是象征一种无差别的上古秩序的合理性，那么，什么是“天道”呢？文子回答说：“天之道，高大者，损有损之，持高者，下有下之”（简本，0926），就是说，要像自然的宇宙一样，无言而公平，坦荡而无私，这就是《老子》第七十七章所说的“天之道，损有余而补不足”，人不应当把“人”的亲缘关系作为基础建立所谓的秩序，那种秩序中有亲疏远近，有上下等分，而是应当“法天道”（简本，0689），因而要“卑、退、敛、损，所以法天也”（简本，0912），换句话说，就是应该像宇宙自然一样，人人都处在拱默退让的“无为”状态^②。这与儒者一流不一样，儒者虽然最早也是从“天道”来为自己建立依据的，但是他们把“天道”更多地理解成一种由中心与边缘构成的、井然有序的级差格局，它应当体现在仪式所规定的现时的秩序之中，此后，儒者又把“人”当做“天”的产物，再从“人”的角度为秩序寻找依据，因此无论是人的性善还是性恶，维持亲疏远近上下贵贱的秩序都应当是一种自觉的积极的“天道”。而文子则是从“天”的角度为秩序寻找合理性的，尽管他们也把“人”看成是“天”的产物，但他是从“天”即人的自然之性与人的历史角度理解人性的，他把天真率直和朴素混沌看成是人的本性，所以他

① 关于《文子》的成书时代，可参看《定县西汉中山怀王墓竹简文子的整理和意义》，《文物》1996年第1期。

② 简本《文子》，见《定县西汉中山怀王墓竹简文子释文》，《文物》1996年第1期。

认为应当保持人的原初之思和原初之性,这是“天道”在“人道”上的投射,因此合理的秩序是一种人处在原初状态时的非自觉的朴素境界。今传本《文子》中说,“人生而静,天之性也”,但是“感物而动,性之欲也”,欲望得到实现时,“物至而应,智之动也”,于是人的欲望和知识就使人产生了好恶,有了好恶,那种朴素混沌的“人性”就随着“天理”一道泯灭^①,到了这个天理已经泯灭的时代,人们纷纷“举大功,显令名,体君臣,正上下,明亲疏,存危国,继绝世”^②,好像秩序得到了建立,但是实际上人的朴素和自然,社会的平静与安宁,都已经被破坏殆尽,所以只能指望人们恪守“道”的原则,以虚、无、平、易、清、真、静、法、弱、朴作为处世之原则^③,在想象中回归历史起初的混沌和朴素,而在现实世界中恪守与世无争的退让与无为,即“通于道者,反于清净,究于物者,终于无为”^④。更晚一些的《鹖冠子·备知》则更具体地描述了一种想象中的、只在历史起源处似乎存在过或在远离现世的地方能够存在的和谐秩序——

德之盛,山无径迹,泽无桥梁,不相往来,舟车不通。
何者?其民犹赤子也。有知者不以相欺役也,有力者不以相臣主也。是以鸟鹊之巢可伏而窥也,麋鹿群居可从而系也。

可是时间毕竟是不可逆的,“五帝在前,三王在后,上德已衰矣”^⑤,历史从混沌走向清晰,心情从简单走向复杂,“至世之衰,父子相图,兄弟相疑。何者?其化薄而出于相以有为也,故为者败之,治者乱之”^⑥,理性的觉醒没有给人类带来秩序,知识也并没有给人类带来和谐和统一的价值系统,义、利、是、非、贤、愚、善、恶都清楚了也都混乱了,尧传舜,从道德出发的人说,这是理智,而从利害出

① 《文子·道原》,《文子要论》39页,徐慧君、李定生校注,复旦大学出版社,1988。

② 《文子·精诚》,同上,56页。

③ 《文子·九守》,同上,67—84页。

④ 《文子·道原》,同上,39页。

⑤ 《鹖冠子》卷三《世兵第十二》,四部丛刊影印本,商务印书馆。

⑥ 《鹖冠子》卷三《备知第十三》。

发的人说,这是愚蠢,汤、武革命,好仁义的人批评是无道,好利益的人说这是贤明^①,他们追问,理性凭什么说理性就是判断是非的最终依据?道德凭什么说道德是判断善恶的最终尺度?葛瑞汉(C. A. Graham)在一篇论文中这样说到《鹞冠子》中成书于秦末的那几篇:“这肯定是一个令人幻想破灭的时代,人们苦苦渴求的统一帝国终于建立了,然而却是一个史无前例的暴政,于是几乎立刻垮台,把世界抛入了更大的混乱之中。对一切有组织的政府的失望,对圣贤君主的嘲笑,对黄帝开战以前的时代的怀想,凡此一切,都成了尚古思想的背景。”^②葛瑞汉对《鹞冠子》的时代考证也许比我们稍晚,但是他说得很对,确实,从《老子》、《庄子》的时代以来,一直到《鹞冠子》的时代,那种失望与追忆,伴随着对于无秩序的秩序的期待,已经绵延了几百年了。

五

道法转换:两极
的相通

不过,我们应当指出的是,正是在这些颓废的绝望的声音中,又潜藏了一种很人世的理路。倚仗法律控制和权势操纵来整顿社会秩序的想法很容易从这里滋生。特别在战国晚期,就出现了所谓“道法转关”的现象^③。

首先,他们对于人性堕落与社会混乱的极力抨击,正好是以法度刑律治理社会的最好依据,这一历史倒退的观念其实本来是情绪的表达,它以绝望和愤懑的态度说出,以表达其极度的不满,但正好给法制主义提供法制的背景和依据,《商君书·更法》和《韩非子·五蠹》都说,黄金时代一去不复返,人类的和睦与宁静早已成为历史,人性既然已经颓坏,所以绝不能守株待兔,而应当“当时而立法,因事而制礼,礼法以时而定,制令各顺其宜”,真正的圣人是

① 《鹞冠子》卷三《备知第十三》。

② 《鹞冠子:一部被忽略的汉前哲学著作》,杨民译,《清华汉学研究》139页,清华大学出版社,1994。

③ 李泽厚曾经讨论过《老子》和《韩非子》的关系,但他着重讨论的是:(一)“非情感态度发展到冷酷无情的利己主义”,(二)“冷静计算空前细密化”,(三)“有异常明确的功利目的”,这是从其思维相同处的角度来评价的,并不真正涉及道法转关的内在思路,但也可以参考。《中国古代思想史论》97—103页,人民出版社,1985。

“不期修古,不法常可,论世之事,因为之备”的,所以,在人性已经堕落的时候,法制就是不可避免的。

其次,他们对“道”的超越性理解和普遍性解释,正好为权势主义者所强调的君主权势至高无上而又广大普施,提供了宇宙依据,《文子》称,所谓“执一无为”的圣王之道,应当“高而不危”,“贵为天子,富贵不离身”(简本,0864+2327),按照《鹖冠子·能天》的说法,“道者,圣之所吏(使)也,至之所得也,以至图弗能载,名弗能举,口不可以致其意,貌不可以立其状”,它不在法度规矩之内,却又能控制并管辖一切,它本身不言而喻的便是“势”和“理”,所谓“势”,是一种政治的权力,所谓“理”,是一种话语的权力,所以说“其得道以存者,天能存之”,“其得道以亡者,天弗能存也”,其力量超越了“天”,这便是所谓的“一”——“物乎物,芬芬份份,孰不从一出”——这是很多思想家的共同思路,像《管子·君臣》中就说,“道”是贯穿天地人的一种超越性精神和原则,但它又是“上之所以导(道)民也,是故道德出于君,制令传于相,事业程于官,百姓之力也,胥令而动者也”^①,当“道”、“一”与“君”连在一起的时候,这就很接近法制主义和权威主义了^②。《庄子》虽然有些接近无政府主义,但在《天地》一篇中却说,“天地虽大,其化均也,万物虽多,其治一也,人卒虽众,其主君也,君原于德而成于天”,而《韩非子·扬权》则宣扬一种集权主义,他说,“事在四方,要在中央,圣人执要,四方来效”,他们的依据都是宇宙有永恒的“一”,它是秩序的象征,而人间效仿宇宙,当然也有永恒的“一”,“君”就是秩序的化身。

再次,从《老子》以来,道家一直崇尚的朴素混沌境界包含了一种反对知识的思路,虽然他们希望的是一种纯粹的单纯的思想世界,但是在普遍的知识开发与理性角力的时代里,使百姓浑然不觉,甚至“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”^③,回到结绳而治的时代,实在是一种不现实的想法,而老子所谓“古之善为道者,非以明民,将以愚之”,以及“民之难治,以其智多”^④,虽然心里想的也

① 《管子》卷十,《二十二子》本,132页。

② 《文子·道德》“君必执一而后能群”,《文子要论》107页。《尸子》卷上《分》也说“天地生万物,圣人裁之,裁物以制分,便事以立官,君臣父子上下长幼贵贱亲疏皆得其分”,《二十二子》本,369页。

③ 《老子》第十九章。

④ 《老子》第六十五章。

许是朴素和混沌的思想世界,但是实际上多少有些愚民的意味。与此相反,他们把帝王作为社会的枢轴与中心,表面上是仿效古圣与天道,是提倡“无为”,其实恰恰是把百姓置于股掌之上,想象民众都处在蒙昧的思想状态中,而帝王控制着一切,轻而易举地就理顺了秩序,《庄子·天道》所谓“莫神于天,莫富于地,莫大于帝王”,不仅像法制主义者一样确立了帝王的专制和权威,而且按照“大道”、“道德”、“仁义”、“分守”、“形名”、“因任”、“原省”、“是非”、“赏罚”的次序,理出一条由高到低、由虚到实的观念衍生的历史脉络,据他说,随着时代的日益堕落和无序,既然大道不行,道德颓坏,仁义丧失,就只能依靠赏罚来确定“形名”、“因任”、“原省”、“是非”,并确定每个人的“分守”,这样圣明的帝王就可以不必操心,“无为而无不为”地使“愚知处宜,贵贱履位,仁贤不肖袭情,必分其能,必由其名,以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身。知谋不用,必归其天。此之谓太平,治之至也”^①。

战国时代的思想史上,“秩序”是一个很中心的话题

战国时代的思想史上,“秩序”是一个很中心的话题,因为这出自建立新的、统一的政治意识形态的需要的刺激。就是在这个话题的讨论中,不仅使儒者之学中潜含了向法制主义转化的因子,因而儒者很容易从“礼”而“法”、由“民”而“君”,而且也使道者之学也有了“道法转关”的思路,当时有慎到、申不害兼道、法之学,有《管子》中杂名法道术的论述,有韩非的《解老》、《喻老》之作,有《文子》、《鹖冠子》的近似法制主义的言论^②。看来,《史记》记载申子“本于黄老而主刑名”、韩非“喜刑名法术之学而归本于黄老”^③,并不是一些偶然的现象,尽管论道者们开出一套法制之术,并真正在政治中实施,要到汉代才实现,但是杂糅道法、由道而术的趋势,却是很早就开始了。

① 《庄子集释》卷五,465页、471页。

② 《文子·道德》:“圣人者,应时权变,见形施宜……论世立法,随时举事”;又《文子·下德》:“法令正于上,百姓服于下”,“人主之于法,无私好憎,故可以为令……故为治者,知不与焉”,都是这一类的言论,《文子要论》109页、161页、171页。《鹖冠子·环流》以天象的运行规则为依据,强调“一之法立而万物皆来属”,“故生法者命也,生于法者亦命也。命者自然者也”,四部丛刊影印本卷上。

③ 《史记》卷六十三,2146页。

第九节 百家争鸣与三种话题(Ⅲ): 个人存在

前面我们讨论了战国时代思想世界的两个话题,一个是关于宇宙的时间与空间,一个是关于社会的秩序与道德,这两个话题涉及的都是个人存在的环境与背景,换句话说,在讨论的话题中,“个人”并未被凸显,个人所生存的环境与背景,即巨大的宇宙和复杂的社会成了讨论的中心,而处在中心的“个人”却成了背景。但是,在另一个话题即关于个人生存的话题中,“人”才真正成了讨论的中心。

社会中的个人
及其存在价值

战国关于“人”的存在的思路的出发点,当然首先即追求生命的永恒存在。但是,应当说明的是,儒者的关注点并不在此,他们更注意人在社会中的现实存在,所以《论语》有“未知生焉知死”的说法,《荀子·礼论》说得更明白:

生命的永恒

生,人之始也,死,人之终也,终始俱善,人道毕矣,故君子敬始而慎终。^①

在这里,生前与死后是无需关怀的,人的生存只是在现实中,面现实则是一个社会,于是对“人”的关怀只限于人与社会的关系。

但是,希望生命的永恒却是一个古老而普遍的想法,也是“道”的思考中的一个核心,《老子》二十三章中关于“飘风不终朝,骤雨不终日”的忧虑,显然是针对个体生命的存在而产生的,“静胜躁,寒胜热,清静为天下正”的方法^②,也显然不仅仅指社会治理的领

① 《荀子集解》卷十三,《诸子集成》本,238页。

② 《老子》第四十五章。

域,所以他才会有“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能如婴儿乎”的追问和“善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵”的幻想^①,杨朱的思路大概就是这一想法的延伸和放大,所谓“贵生”即对个体生命存在的无限关怀^②。

战国中期以前的这种关注个体生命存在的思潮有其深刻而持久的背景。它不仅源自人类有始以来的生命忧患,依凭着当时养气炼形的知识和技术,而且还有可能得到了南方楚地思想的支持。虽然我们现在还无法确认《楚辞》中《远游》一篇的时代,但我们相信《远游》中表现的生命意识却是源远流长,其中如“内惟省以端操兮,求正气之所由,漠虚静以恬愉兮,澹无为而自得”的人生态度,与“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞,保神明之清澄兮,精气入而粗秽除”的养生方法^③,应该是战国时代许多人共有的一般思想,在这种思想中预先潜存了两个思路,一个是属于宇宙观念和人生态度的,对个体生命意义的形而上思考,它引出后来所谓“道家”的生命观念,如《文子》所谓得道之人“除其贵欲,损其思虑……五藏宁,思虑平,筋骨坚强,耳目聪明”^④,就是所谓的“全性保真,不亏其身”^⑤,因为在他们的观念世界中,人是天地阴阳化育,“精神本于天,骨骸根于地,精神入其门,骨骸反其根”^⑥,所以要“法天顺地”,当然也要“节寝处,适饮食,和喜怒,便动静”^⑦;另一个是属于具体经验和实用技术的,比如说《庄子》中所说的至人“大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风震海而不能惊……乘云气,骑日月,而游乎四海之外”,“潜行不窒,蹈火不热,行乎万物之上而不栗”^⑧,就是他们的想象,他们想象,如果对个体生命保养与修炼,就可以达到这种类似神仙的境界,它引出了后世养生术乃至道教的炼形之术,如近年长沙马王堆出土帛书中的《却谷食气》与佚失已久仅存片断

两种思路:保全自然的观念与养气炼形的技术

① 《老子》第十章、第五十章。

② 参见本编第五节。

③ 《楚辞补注》164—166页,中华书局,1983。

④ 《文子·道原》,《文子要论》35页,复旦大学出版社,1988。

⑤ 《文子·精诚》,《文子要论》,51页。

⑥ 同上《九守》,67页。

⑦ 同上《符言》,92页。

⑧ 《庄子集释》卷一《齐物论》、卷七《达生》,96页、633页。

的《陵阳子明经》^①,以仿效天地四时,采食天地之气,排除粗秽,保存精澄为主干的方法和技术,似乎就与这一思路有关。英国汉学家威利曾经讨论过《庄子·秋水》中的一段话,这段话说,“至德者,火弗能热,水弗能溺,寒暑弗能害,禽兽弗能贼”,也许这只是对那些懂得“天道”的人的夸张性描述,但威利说,“正是这一观念,把早期哲学化的‘道家’与后来的‘道教’关联起来”^②。

二

一般来说,着眼于社会秩序的思想家往往过于重视人在社会中的关系即人与人之间的等级定位与调适合作,而不太重视个体存在状态的自由与真实,用一句不太确切的话来说,他们习惯于以“共性”为不言而喻的前提,而不习惯于以“个性”为不容置疑的依据。执着于法制主义和政府管理的思想家当然不必说,就是儒者中的孟子、荀子,无论他们持性善之说还是持性恶之说,他们对于一个“人”的价值的评判,仍是以他在社会上的道德品格或功业成就为基准的,人如果不赢得社会舆论的赞扬或政治权力的认可,不取得家、家族的尊重,很难被认为是实现了“人”的价值。尽管“求其放心”之中也有精神自我完善、道德自我提升的内容,如《孟子·尽心下》所说的“可欲之谓善,有诸己之谓信,充实之谓美,充实而有光辉之谓大,大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”^③,但是,善、信、美、大、圣、神的评价依据仍然是一个人在社会中的行为、道德、价值以及意义的实现,而人的生存意义实现取决于人的性情,人的性情差异取决于人的修养,人的修养取决于人的等

儒者对个人存在的思索

① 参看饶宗颐《马王堆医书所见陵阳子明经佚说》,载《文史》二十辑,中华书局,1983。

② 阿瑟·威利(Arther Walay)《古代中国的三种思考方式》(*Three Ways of Thought in Ancient China*) p. 51, Stanford University Press, California, 1982。

③ 《孟子》卷十四,《十三经注疏》2775页。赵岐注:“己之可欲,乃使人欲之,是为善人,己所不欲,勿施于人也;有之于己,乃谓人有之,是为信人,不亿不信也;充实善信,使之不虚,是为美人,美德之人也;充实善信而宣扬之,使有光辉,是为大人;大行其道,使天下化之,是为圣人;有圣知之明,其道不可得知,是为神人。”

秩,人的等秩从一开始就决定了人的品格与价值。《大戴礼记·哀公问五义》中,曾经藉孔子之口说,庸人是“口不能道善言,而志不邑邑,不能选贤人善士而托其身焉,以为己忧,动行不知所务,止立不知所定”,也就是说,庸人是没有终极的理想和立场的,他对于自己的思想与行为完全没有自觉,也没有深刻的忧患。可是,“士”则“虽不能尽道术,必有所由焉,虽不能尽善尽美,必有所处焉”,也就是说,知识者是有自己的价值判断,有自己的思想立场的,所以能够“审其所知”、“审其所由”、“审其所谓”^①,即有辨别是非的理智。至于君子,他们更能够“躬行忠信”,“仁义在己”,即有正确判断与行动的德行,贤人则“好恶与民同情,取舍与民同统,行中矩绳而不伤于本,言足法于天下而不害于身”,也就是说他可以作天下的表率,到了圣人,则是“通乎大道,应变而不穷,能测万物之情性者也”,即能够以自己的性情通达天下人类乃至物类的情性,所以说,“情性也者,所以理然不然取舍者也,故其事大,配乎天地,参乎日月”。正因为如此,《大学》中才从知止的平静、安宁心态和理性思考开始,把积累知识与端肃性情当做人之为人的起点,从这一点起,才能正心修身齐家治国平天下,它不是个体生命在宇宙中的存在,而是个人价值在社会中的实现,没有社会作为人生坐标的参照系,个人是没有位置的。

没有社会作为人生坐标的参照系,个人是没有位置的

但是,为什么人在社会中的思想行为拥有不证自明的意义?为什么个人的价值必须在社会中才能实现?为什么个人生命的意义一定要依据社会的参照系才能凸显?个人是否有独自存在的意义?这一切在当时可能都是问题,因为在那个时代,道德理性与社会价值还没有笼罩一切,思想的空间还很宽阔,动荡不定的时代使思想也动荡不定,动荡不定的思想世界中一切都在重估中。于是,更注重“天道”、在无言的宇宙中体会到更多的自然与自由的人就在对现世的愤懑和烦忧中提出了另一种关于“人”的思路,其中最深刻的就是庄子。

三

庄子的思考:人与天地一也

战国中期以来的庄子一系虽然与此前的论道者在思想上有

^① 《大戴礼记解诂》,9—11页,中华书局,1983。

承继的关系,但思路却与过去不大一样,他的想法正如《庄子》中一篇的篇名叫“达生”,“达生”不是极力追求生命本身的绵延,而是寻找个人对生命的完成和精神对生命的超越。毫无疑问,庄子也幻想有那种永恒的生命,就像藐姑射山上的神人,“肌肤若冰雪,绰约如处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”^①。但是他更关心和注意的,是人对生与死的理解是否能够超越生死,《大宗师》里说,子祀、子舆、子犁、子来曾说,有谁能够“以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知死生存亡为一体者,吾与之友矣”^②,这种能把生死都视作一体虚无的观念,就能够使人超越生死,去除心灵中对生的渴求和对死的畏惧,所以子舆患病,阴阳不调,伛偻不直,仍能够“其心闲而无事”,子来病之将死,妻子儿女泣哀,但他还能“成然寐,遽然觉”^③,这样的人不再为生死而忧愁烦恼,便获得了精神的自由与快乐。在《天道》中他称之为“天乐”,因为这是体会到了自然(天)生命流程之后的达观,“知天乐者,其生也天行,其死也物化,静而与阴同德,动而与阳同波。故知天乐者,无天怨,无人非,无物累,无鬼责”^④。但是,在精神上淡化生死的界限,并不是被动地顺应生命的生死流转,庄子的思路是尽可能地依照天道自然来完整实现自己的生命,因为生命是“天”赋予“人”的,人应当使生命的流程体现自然,这就是所谓“保身”、“全生”、“养亲”、“尽年”^⑤,任何戕害生命的行为和举动都是违背天道自然的。他说,“终其天年而不中道夭者”是最高的智慧之一,并举出古代真人的例子说,他们不以自己的知识去参与世俗争斗,不以自己的个性去违背世俗风尚,心中不存嗜欲,不存机心,完全顺乎天地四时,“其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深”,而且精通深呼吸的养气之术,“不知说生,不知恶死,其出不诉,其人不距”,不用心机损害道的真谛,不用人为的东西加诸自然,所以他们能够“登高不栗,入水不濡,入火不热”,具有神奇的生命力,这才是天人合一的生命境界。

① 《庄子·逍遥游》,《庄子集释》卷一,28页。

② 《庄子集释》卷三,258页。

③ 《庄子集释》卷三,262页,郭象注:“寤寐自若,不以死生累心”。

④ 《庄子集释》卷五,462页。

⑤ 《庄子集释》卷二《养生主》,115页。

庄子对于“人”的思考的中心是个人生命在宇宙间的存在意义

无待的自由境界

庄子对于“人”的思考中心是个人生命在宇宙间的存在意义，他并不看重人在现世中的社会价值，《应帝王》中说，“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主，体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”^①，任何社会评价系统中占据重要意义的“名”、“谋”、“事”、“知”，在庄子看来都是对人生命存在的伤害，“至人”不应当像儒者所说的那样，心中存了种种是非利弊、种种道德伦理，以期待“他者”的认同和赞许，而应当“用心若镜”，就是说像镜子一样，映照万物之形却又不存万物之形，既不主动逢迎，又不有意逃避，应物而不累于物，知智而不系于智，因为“人与天一也”^②，天即自然，人亦自然，任何束缚人的理智和情感都是对自然的戕害，人之稟受于天的，就是一个自然而且自由的个体生命，生命的意义正在于精神的自由。在人们很熟悉的《逍遥游》中，庄子写下了那个关于鲲鹏以及蜩与学鸠的著名寓言，从“小知”到“大知”、从“小年”到“大年”、从“有待”到“无待”，庄子要说的就是，要进入绝对自由的精神境界，而进入绝对自由的精神境界，就要不凭借任何外在的依托，包括虚名、包括功业、包括为己的私心，这样才能使自己的精神超越世俗的一切乃至超越自我，“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？”一旦人有了“为己”之心，就有了种种牵挂和顾虑，有了“功业”之心，就不免在世俗社会争斗和厮杀，有了“名誉”之心，就会被名所累，拘执于名声，行为和思想就受到束缚，为世俗的认可、赞同、称颂所牵累。所以，只有当人抛开这些，以“无己”、“无功”、“无名”的心态进入一无所有、广袤无垠的自由境界，人才能与“天道”一样处在“无”的状态之中，因为只有“无”才蕴涵无限的可能性，“人”也只有在“无”中才能有绝对的自由境界，只有感受到个体生命存在的自由和轻松，才能体验到生存的真实意义。

四

自然与自在的人

在庄子一系的思想中，应该注意和理解的是以下三点：

第一，这种人生观念也有其宇宙的依据。在庄子一系看来，人

^① 《庄子集释》卷三，307页。

^② 《庄子集释》卷七《山木》，690页。

是“天”之所生,应当顺应自然,“彼至正者,不失其性命之情”,任何外在的附加的东西都是多余的累赘的,“合者不为骈,而枝者不为歧,长者不为有余,短者不为不足”,庄子说,“凫胫虽短,续之则忧,鹤胫虽长,断之则悲”,一切都应当顺随其天所赋予的本来面目^①,这里的“性命之情”与孟子、荀子都不同,儒者把善良的道德理性或丑恶的情感本性以及由此产生的人际准则当做“人”的根本依据,而庄子则把天赋的、自然的、自由的个体生命存在当做“人”的根本依据,所以他时时以“天”的自在境界来论证“人”的存在状态,而反对人为的道德和伦理原则对这种状态的损伤,所以他接下去又说,“意仁义其非人情乎,彼仁人何其多忧也?”所谓仁义是社会开始远离朴素和混沌之后,无可奈何才形成的一种道德自律,正如《徐无鬼》中所说的,“君虽为仁义,几且伪哉”^②,它并不吻合人的自然情感,尽管仁义的人很高尚,但他无法要求别人也如此,于是总是处在一种深深的忧虑之中,结果自己也被这些对于外在的反应所缠绕,失去了自然和自由。《秋水》中对天与人有一个解释,他说,牛马有四条腿是“天”,但牛马被辔络套住了就是“人”,庄子对这种自然与自由的丧失感到很悲凉,希望人类不要牺牲天性^③,著名的“混沌凿七窍”的故事就是在说,人的理性开发,就是人的自然丧失,人的欲望萌动,就是人的天性沦丧,所谓“人之不能有天,性也”,正是指这种被儒者称为根本的“人性”,在庄子看来,自然的“天性”消失以后,才会出现这种含有道德良知的“人性”,而“人性”的产生恰恰就断送了“天性”^④。

第二,这种人生观念有其历史依据。按照人的智性看来,善

超越价值标准:

齐万物一死生

① 《庄子集释》卷四《骈拇》,317页。

② 《庄子集释》卷八,827页。

③ 《庄子集释》卷六,590页、591页。

④ 《庄子集释》卷七《山木》,694页。成玄英疏:“夫自然者,不知所以然而然,自然耳,不为也,岂是能有之哉。若谓所有,则非自然也。故知自然者性也,非人有之矣”。同上,695页。卷八《徐无鬼》中所谓“古之真人,以天待人,不以人人天”,也是自然的天性优先于后天的人性的意思。866页。

社会的生存与幸福为理所当然的事情，故而把人的内在理性与这一套价值系统划上了等号，符合这些价值的是真、善、美，而违背这些价值的是伪、恶、丑，可是，当庄子追问这套价值标准的来源，一直追寻到原初之思时，他就发现，这只不过是人类自己在画地为牢、刻舟求剑，他以为，世界上并没有一种绝对的价值。其实一切都是相对的存在，“物无非彼，物无非是”，而且“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是”^①，除了永恒的虚无是唯一的之外，一切都不是绝对的是或绝对的非，“毛嫱丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤”。个人的生存也如此，“万物一齐，孰短孰长，道无终始，物有死生，不恃其成，一虚一满，不位乎其形”^②，生死是人所最难以忘情的关隘，生之长与死之迟是以时间来计算的，但是《齐物论》中却说，“莫寿于殇子，而彭祖为天”，用这种反常的话语打破了人们固执的时间，进入了与天地同体的无时间境界，就不再有所谓生死迟速，所以庄子用了“不知庄周梦蝶还是蝶梦庄周”和“妻死庄子鼓盆而歌”的故事，要求人们超越生死界限而得到“达观”；功名是人所最梦寐以求的东西，在社会中实现价值的人们当然是以它来衡量自己人生的意义，但是《庄子》中却用了“楚庙堂之死神龟不如泥中拽尾之龟”与“梦中骷髅不愿返回人间”的两个故事，教人对这些外在于生命的成功表示鄙夷^③。他希望用“齐万物，一死生”的思路，消解所有的理性与价值，使人们超越世俗，获得绝对的自然和自由。

通向自由境界 之路

第三，这种关于人生的思路是有其实用意义的。按照庄子的想法，人的“天性”是向往自然和自由的，就像鸟天然在深林，鱼天然在江湖一样，《至乐》中庄子说，一只海鸟偶然飞到鲁国郊外，鲁侯就把它迎入太庙，举行仪式、奏起音乐、享以太牢，但是鸟却“眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死”^④。人也一样，人之所以有种种危难困惑，就是因为人进入了一个他不应当存在的，充满焦虑、繁杂、恐怖、争斗的社会，人的天性就被遮蔽和损伤，若能够回归到原初状态，回归与自然一体的原初之思，人就能够“全其

① 《庄子集释》卷一《齐物论》，66页。

② 同上卷六《秋水》，584页、585页。

③ 分见卷一《齐物论》，112页；卷六《至乐》，614页；卷六《秋水》，604页；卷六《至乐》，617—619页。

④ 同上卷六《至乐》，621页；又见《达生》，665页、666页。

天”。相反,若拥有了理智和知识,却有可能“劳形自役”,为什么?因为人一旦有了欲望和知识,就止不住贪鄙的念头和行为,一旦贪鄙的念头萌动、行为开始,他就免不了去伤害他人,每个人都有了这种念头和行为,就会互相伤害,彼此损伤,使人人处于紧张之中。因此,不如无思无念,无知无识,像原初时代的蒙昧和混沌。《山木》中庄子就说,“无所可用”的大树虽然茂盛却没有被砍伐^①,“直木先伐,甘井先竭”,就是这一原因,在《人间世》里,庄子更用了一连串比喻说,“山木自寇也,膏火自煎也,桂可食,故伐之,漆可用,故割之”,结论只能是“人皆知有用之用,而莫知无用之用也”^②,“无用之用”是保全生命存在的永恒与精神境界的自由,可是,“今世俗之君子,多危身弃生以殉物,岂不悲哉?”^③

但是,这种关于精神的超越与生命的自由的思索在战国时代未免太不切实用了。且不说“覆巢之下,安有完卵”,就是在剧烈的变动中获取生存也并没有那么容易,何况社会是由无数人构成的,逍遥的漫游只是一种想象,而精神的自由更是一种幻想。当整个世界都在为最基本的生存空间尔虞我诈的时候,想象或幻想有了刺激的动力但没有了实现的可能;当整个世界都意识到了争取生存的实际意味的时候,就连想象或幻想都会改变,人们的思路,就渐渐从天上掉到地下,进入最为实际的思想。

① 《庄子集释》卷七《山木》,667页。同样的意思,两次见于卷二《人间世》中,170—176页。

② 《庄子集释》卷二《人间世》,186页。

③ 同上卷九《让王》,971页。

第十节 语言与世界：战国时代的名辩之学

语言与世界：作为表达工具的语言与作为研究对象的语言

思想靠语言表达。世界对于大多数人来说，都是由于语言或文字的传媒来认识的，语言在人们的思维中构筑了第二个世界。通过语言的传递，人们认识了自己面前的现象世界，依靠语言的调整，人们在心中重新建构了一个更完整的观念世界，借助语言的表述，人们又把自己思索中的观念世界转告他人。于是，实存的现象世界的延续构成了实存的历史，而语言的观念世界的延续就形成了思想的历史。

人们不断地用语言来表述、修正、传递思想，语言构筑的思想世界就反过来影响着人们对于实际世界的理解，甚至真的在改变实际世界的状态。“必也正名乎”这句话，说明在那个时代，尤其是通过语言来激烈争辩的时代里，思想家已经感受到了语言对于世界的意义，于是人们很自然地会对自己所使用的语言文字以及语言文字中的思路进行追问：语言能否真正切实地说明或如何说明世界？人们能否通过或怎样通过语言来调整世界的实存状态？人能否或如何超越语言而直探世界本身？

春秋战国时代，逐渐成长的名辩之学既是具体的争论产物，也是形而上的语言哲理思索的结果。尽管那个时代并没有什么称作“名家”的学派，后世所谓“名家”的一个学派，只不过是后人特别是汉代人“回溯性”归纳和追认的结果^①，但是，作为工具性的语言把握，名辩是那个时代的每个思想家必须关心的技术，作为思辨性的语言研究，名辩之学也是那个时代的一些思想家追问的关于语言与世界的根本性问题。

^① 很多人已经指出“名家”并非战国的一个学派，如赤冢忠、金谷治、福永光司、山井涌合编的《思想史》，大修馆，东京，1968。中译本题作《中国思想史》，张昭译，55页，儒林出版社，台北，1981。

“辞之辑矣，民之协矣。辞之绎矣，民之莫矣”^①，古人是相信语言的力量的，至少在巫祝史宗把握了文化权力的时代里，语言是有一种神秘功能的。正如我们在前面所说的，巫祝史宗的时代，“象征”往往可以等同于“事实”本身，通过“象征”的调整与确认，人们相信，事实世界也就得到了调整与确认，这一传统到了孔子的时代——孔子的“正名”思想中就有早期巫祝史宗通过“象征”来调整世界的意味——只不过多种多样的“象征”在孔子及其后人那里渐渐单一化成了“语言”，因为在所有的“象征”中，“语言”是最重要也是最基本的，“言以知物”的意思就是说^②，每一个文字、语词都是一个象征，它靠音、形来譬况并引起人的联想，它不仅仅是单名也往往是同类事物、现象的共名，它把它所譬况的事物或现象在人的思维中强制性地归纳起来，确认它们，当人们一说出或写出它来，其他人就可以联想到所有这一类事物或现象，不论它们是否真的在场，而这些字、词、句有了一个清晰的秩序时，它就起了清理世界秩序的作用。

对于语言的态度，春秋以来的思想家并不一致。坚信语言可以说明世界的是孔子及其后人，他们关心的中心是社会，他们恪守着传统的语言系统，希望社会秩序稳定在原有的语言系统上。所以他们固执地认为，“君君臣臣父父子子”这样的“名”和“实”的关系是天经地义的，是天然合理的，这种“名”确认的是一个合理的“实”的世界，任何“实”的变化都不应改变“名”的秩序。据说，春秋时代的邓析曾经“以非为是，以是为非”，不遵循传统的“名”而另行其是，很多追随他的人也抛开习惯的思路，“学讼者不可胜数”，于是导致了郑国的秩序大乱^③，那么，孔子所谓的“正名”就是希望通过对“名”（语言）与“实”（世界）关系的调节来整顿社会

孔、墨、老：对语言的不同态度与立场

① 《左传》襄公三十一年，《十三经注疏》2015页。这是《诗经·大雅·板》的句子，《十三经注疏》549页，“协”作“洽”。

② 《左传》昭公元年，《十三经注疏》2020页，杜预注：“物，类也，察言以知祸福之类”。

③ 《吕氏春秋》卷十八《审应览·离谓》，《二十二子》本，694页，上海古籍出版社影印本，1988。

秩序,维持旧时代的“名分”与新时期的“等级”的一致性。在他们的心目中,尽管“名”与“实”并不一致,但是“名”对于“实”的规定性和调节性是必须肯定的,“名”有永恒而稳定的意义,尽管时间流逝,世事转换,但“名”决不可变异。他们希望以这种“名”维持传统的秩序的稳定和延续,而改变了的世界应当去将就这种秩序,换句话说,他们维护的是旧的语言系统对世界的规范和确认,而拒绝为世界的改变而改变旧的语言系统,所以孔子有一句老话叫做“唯器与名不可以假人”,“器”是象征等级身份和秩序的车服,“名”是证明等级身份和秩序的爵号,传说,有人为卫侯立下大功,请求“曲悬繁缨以朝”,得到允许,孔子就极为感慨说,可以给他土地,但不可以把名称与象征随便给人,这是君主才能掌握的东西,“名以出信,信以守器,器以藏礼,礼以行义,义以生利,利以平民,政之大节也,若以假人,与人政也”^①。“名”对于孔子一流思想家来说,尽管它只是语言系统,但它却象征着亘古不变的神圣秩序,尽管它常常与现实不合,但它却是调节和安置秩序的基本框架^②。

墨子一系与孔子一系关于“名”的看法不同,墨子所依据的不是既定的秩序和旧有的传统,而是特别重视实际,常常倚重现有经验以确定知识,所以他认为“名”并不具备永恒的意义,而是要由实际内容来判断。《墨子》中曾经举过一个例子说,一个瞎子认定“钜者白也,黔者黑也”,但是他并不知道什么是黑什么是白,他们之所以说黑白,其实并不是根据“名”来的,而是根据经验^③,所以,语言并不是亘古不变的永恒,而是应当根据历史事实效应来调整它,这叫做“言必有三表”。“三表”有“本之者”,有“原之者”,有“用之者”,首先考察“古者圣王之事”,得到历史依据,其次体察“百姓耳目之变”,获得人间支持,再次验证于刑政,看看它是否真的能够实现“国家百姓人民之利”,以求实用证明^④。在“名”与“实”的关系

① 《左传》成公二年,《十三经注疏》1894页。

② 汉森(Chad Hansen)在《中国古代的语言与逻辑》(*Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press, 1983)第三章中也曾经指出中国古代哲学认为,语言功能是“调节性”的(regulative),而不像西方哲学那样,认为语言功能是“描述性”的(descriptive)。

③ 《墨子间诂》卷十二《贵义》,406页。

④ 同上卷九《非命上》,240页、241页。

上，墨子显然偏向于经验主义，语言在他看来是一个后起的东西，并没有绝对的意味，语言有效与否的根本依据在于经验。

但是，老子对于语言的态度似乎更加激烈。他基本上是不相信语言的，因为他的关注处在于超越经验与语言的“道”，而不在于具体的事物与现象，语言无法说明、描述这种玄之又玄的“道”，能说明的“物”又总在变动流迁。于是，他认定“名”是没有永恒性也没有绝对性的，一切语言反而能够壅塞人的智慧的感悟能力。“信不足焉，有不信焉”^①，老子承认，语言在万物起源时就已经产生，三十二章中说，“始制有名，名亦既有”，但他又告诫人们，一定要懂得语言的限度，语言不是永恒的，因为一方面万物变动不居，一方面“道无常名”，还有语言不可说明和表达的，故而对语言始终要有一份疑问，对经验也要有一份警惕，“不出户，知天下，不窥牖，见天道，其出弥远，其知弥少”^②。于是，“知者不言，言者不知”^③，“信言不美，美言不信”^④，语言并没有调节宇宙秩序的意义，只能妨碍人们体验终极的天道。如果说，孔子坚持语言的调节性，墨子坚持经验的可信性，那么，老子可能坚持的只是直觉的超验性，他对语言和经验都表示怀疑^⑤。

接下来让我们看战国中期的情况。

前面我们说到的，只是早期思想家对于语言与世界的态度。态度多出自一种感受与一种需要，并不见得对语言有特别的研究，因为他们不是把语言看成是重铸或调节世界的“模范”，看成是把握经验世界的“工具”，就是把语言看成是体验终极与神秘的“障碍”，社会秩序、经验知识和宇宙天道才是他们关注的焦点，而语言本身的问题却在焦点之外模糊一片。因为对于单纯的名辩，至少儒、道一直是很反感的，前者是因为纯粹的语言思辨不能整顿社会

① 《老子》二十三章。

② 《老子》四十七章。

③ 《老子》五十六章。

④ 《老子》八十一章。

⑤ 这种对于语言的激烈轻蔑态度在战国时代一直延续，我们不能确定它的现实背景究竟为何，但也许有某种对固定的等级与变动的社会之间不和谐的忧虑，《战国策·东周》“明言章理，兵甲愈起，辩言伟服，战攻不息，繁称文辞，天下不治”，上海古籍出版社，1978。这与《老子》一脉相承，不过，更深刻的思考则在《庄子》之中。

秩序,后者是由于语言的缠绕不能体悟玄幽之道。但是,是否一种语言的思辨没有使用和功利就没有意义了呢?从思想史的角度来看并非如此,语言是思想的运算符号,人们借助它来了解世界,体验存在,那么,它的各种词语、句法和陈述样式中潜含的论理,就直接影响到思想的水准。但是,尽管中国古代几乎所有思想家都在使用语言,却只有一直在考虑“名”、“实”关系的墨子后学以及一直在以“名”、“辩”技术为探究对象的惠施、公孙龙等,才真正地把语言的思辨或论辩技术提升为一门形而上的学术^①。

近年上海博物馆收购的一批属于战国中期的楚简中,有一部分被整理者题为《物先》或《天道》,据说,其中曾经讨论了现象世界与语言世界的关系,特别讨论了“或”(不确定性的存在)、“又(有,确定性的存在)”、“生(生命的存在)”以及“音”(语音)、“言”(语句)、“名”(语词)、“事”(事物)之间的相关性,还提出了“音非音,无胃(谓)音,言非言,无胃(谓)言,名非名,无胃(谓)名”的名辩思路,可惜的是,竹简释文还没有公布,不能在这里讨论,不过,至少它的出土,证明当时的思想世界中,“语言”与“世界”的问题已经是一个很热门的话题了。

二

语言世界与现象世界的分离:
辩者惠施与公孙龙的“合同异”与“离坚白”

首先我们当然要看惠施、公孙龙一系以“名辩”著称,专门以“名”相辩论的学者。

《庄子·天下》说,惠施以自己的见解来观察天下,并且公之于众,使得天下的“辩者”都被吸引到这些话题上来,而“惠施日以其知与人辩,特与天下之辩者为怪”,又说恒团、公孙龙是“辩者之徒”,以名辩之术“胜人之口”,但是“不能服人之心”^②。可见,在惠施与公孙龙等辩者那里,“辩”已经成了职业与兴趣,“辩”的内容渐渐在这种辩论中淡化或退出,而“辩”的技巧则凸显成思索的对象,

^① 《汉书·艺文志》称,名家出于礼官,“古者名位不同,礼亦异数”,这意味着本来“名”学只是辩具体名分,孔子“正名”即延续了这一传统,而纯粹思辨语言的名学,在这里其实是这一传统的异端,所以《汉书》接下来就说,“及警者为之,则苟钩铍析乱而已”。

^② 《庄子集释》1105—1111页。

于是便导致了一个思想史意味上的变化：首先，语言与事实发生了分离，成了纯粹运思的符号，进而，辩者把这些符号任意挪移，并有意地违反语言约定俗成的内涵与外延，使变异的语言本身成为哲理思辨的内容。《庄子·天下》所谓“(惠施)以反人为实而欲以胜人为名”，《荀子·非十二子》所谓“(惠施)好治怪说，玩琦辞”，就是说这些辩者已经不再把语言当做思辨的工具，而已经把语言当做思辨的对象，为了在语言中显现他们的特殊想法，于是在他们那里，语言本身发生了倾斜、扭曲和变异。

惠施论辩的资料大多数已经亡佚，现在只有《庄子·天下》记载与评述的那一部分，其中具体论辩的内容有七项^①：

一 无厚不可积也，其大千里。^②

二 天与地卑，山与泽平。^③

三 日方中方睨，物方生方死。^④

四 大同而与小同异，此之谓小同异，万物毕同毕异，此之谓大同异。

五 南方无穷而有穷，今日适越而昔来。^⑤

六 连环可解也。

七 我知天下之中央，燕之北，越之南是也。

这里的七个命题，其起点都在《庄子·天下》介绍惠施学说的头一句话中，这段话是“(惠施)历物之意曰：至大无外，谓之大一，至小无内，谓之小一”，所谓“大一”、“小一”，本是超越了经验

① 胡适、冯友兰称此为“十事”，其实有凑合“十”之嫌，首尾二事其实是总的理论，不是具体论辩的内容，“南方……”、“今日……”两则是从时空两方面论说一事，不必分为二事。《中国哲学史大纲》卷上，《胡适学术文集》157页，中华书局，1991；《中国哲学史》246页，中华书局重印本，1984。

② 参看《庄子·秋水》“刀刃者无厚”。

③ 此则在《荀子·不苟》中作“山渊平，天地比”，参看杨倞注，杨倞认为这是指天地之间的距离始终一样，无论是高山还是深泉，这种理解是不对的，因为这不符合惠施的思想。

④ 《庄子·齐物论》中也有“方生方死，方死方生”的说法，《庄子集释》66页。

⑤ 《庄子·则阳》：“戴晋人曰‘……君以意在四方上下有穷乎？’君曰：‘无穷。’”《庄子·齐物论》“未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也”。《庄子集释》892页、56页。

和知识而存在的极大与极小的时间和空间^①，人们一般都习惯于从自我立场出发、在当下时空之中、以历史传下来的语言概念来观察世界，了解宇宙，但是，这种把握世界的方式就受到了固定的视角与固定的立场的局限，也受到了历史遗留下来的语言的规定性的限制，从固定的视角和立场出发，就有了是非异同、物我彼此，而语言又把这一切事实之间的区别用符号固定下来，使通过语言来把握世界的人们从一开始就有了“习惯的固执”，而惠施则以“至大”与“至小”的时空来观照——而不是观察——万事万物，其意义就在于瓦解语言与事实之间的确定性关系^②。

本来，在事实世界中没有厚度即没有体积的东西是不可以累积的，不可累积的东西就不是一个真实的存在，但是，它在语言世界中却可以被说成是有面积的，所以惠施说它可以“大”到“千里”，语言世界原来与事实世界是可以分离的；在通常的思路上看，天尊地卑、山高泽低似乎是不言而喻的事情，但是，从“至大无外”的宇宙俯瞰，或从超越世界的角度透视，便无所谓“高”与“低”的分别，“横看成岭侧成峰”，对象的位置变化，都是人的视位置变化，消解人的固执的视角，在至大无垠的宇宙之中，又何尝有什么天地山泽远近高低的空间不同？从普通的时空观念中看，太阳东升西坠，万物生生死死，但从至小无内的时空角度看，太阳东升西坠，人的生生死死，何尝又有什么变化？恰如王羲之所谓“后之视今，犹今之视昔”^③，苏轼所谓“自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬，自其不变者而观之，则物与我皆无尽也”^④；宇宙间一切各有其名称，不同的名称意味着形状、色彩、性质的不相同，但门类种属之间的差异只是相对的小差异，因为毕竟它们各有相同，如羊是动物，马是动物，人是动物，所以从至大

① 参见《庄子集释》卷六《秋水》中的一段话：“因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小，知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹也”，577页。

② 侯外庐《中国古代思想学说史》第十章说这十条是惠施的逆说或奇论(Paradox)，是“十足的唯心论”，用唯心唯物论的分野来讨论名辩之学，这似乎太不够“了解之同情”了。254页，文风书局，上海，1946。

③ 《三月三日兰亭诗序》，《全晋文》卷二十六，中华书局影印本《全上古三代秦汉三国六朝文》1609页。

④ 《赤壁赋》，《苏轼文集》卷一，6页，中华书局，1986。

无外的范围说,这种相同与差异毕竟是小的相同和差异,但是,从“物”的角度说,马、牛、羊、山、水、人都是物的名称,但同名称的物又都不相同,所以说“万物毕同毕异”,与非万物的“无”相比,“无”无同无异,“有”与“无”才是根本的同和异;“南方”如果从某个固定的空间位置上来指称,它是无限伸延的,但是从“至大无外”的范围看,它却只是一个固定视角位置所指的有限范围,“今昔”也是从某个固定时间位置上来区分的,人们站在当下的时间立场上说,这是“今”,那是“昔”,但如果超越时间之外,那么既无今也无昔,所以可以说“今日适越而昔来”;本来,连环是无解的,但是连环之“物”总是在时空中形成,也要在时空中毁灭的,在跳出三界外不在五行中的人来看,其毁灭之时即解开之日,所谓“解铃终有系铃人”就是这样的意思;天下的中央只是一个人为中心点,并没有特别的权力、意义和标记,当人处在世界之中,每一个观察者都可以以自己为圆心画出一个宇宙来,因而有了中心,但是当我们意识到“至大无外”的“无限”时,无限大的宇宙并没有中心,为了破除人们心中对所谓中心与边缘的固执与褊狭,瓦解绝对的位置与视角,所以说中心在“燕之北”或“越之南”,燕北越南在人们固定的视角中本来是北方的北方或南方的南方。

这七个命题的意义都在于消解经验知识给人们带来的确定和语言认知给人们带来的固执。人的理智开发以来,就将万事万物清楚地区别开来,这是此,那是彼,这是彼,那就不是此,语言又给这一切彼此物我命名,人们通过语言来了解彼此物我,更加深了它们的分别,于是人们就产生了对事物的憎恶、喜好、畏惧和困惑的差别,有了“异同”,有了“差别”,就被固定在各种具体的、有限的畛域中,畏此好彼,恶是喜非,患得患失;不能获得心灵的自由和胸襟的开阔。所以,惠施与庄子一样,要人们从“至大无外”的“大一”和“至小无内”的“小一”处领略万事万物的毕同毕异,瓦解一个人的固定而狭隘的视角,而代之以超越的境界,这样才能对一切事物抱有豁达的态度与认识,一来免除人在具体认知与价值判断上无所适从的紧张和困惑,二来使人获得从具体而有限的时空中解脱出来的自由和轻松,三来使人懂得“泛爱万物,天地一体”,既然万事万物都不存在绝对的畛域分别,山泽天地都不存在高低远近,燕北越南,均为天中,牛羊犬马,俱为同类,今是昨非,全属乌有,一切归于一,人们就没有理

由不对一切都抱有同样的情感^①。

惠施关于知识与语言的看法与庄子颇为接近^②，他们都希望超越语言造成的分别和知识造成的局限，“齐万物，一死生”，达到自由境界，只是庄子是以“心斋”、“坐忘”的“无心”态度来达到意识的空寂寥廓，进而体验自由与超越，而惠施则要以“名”即语言之“辩”来破坏语言，瓦解人们对理智和语言的习惯与执着，从而探究自由与超越的境界^③。所以庄子一系的学者对各家均有微辞，却对惠施颇有了解之同情，说：“惜乎惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不返，是穷响以声，形与影竞走也。悲夫！”

三

公孙龙更接近
纯粹的语言分
析

如果说惠施的立场尚近乎所谓道家，其思路还是以“齐物”来瓦解语言的差异，偏向于“合同异”，那么公孙龙则似乎重在“离坚白”，以对事实、感觉、性质的描述语言的分离为特色，就更接近纯粹的语言分析。

公孙龙的两个重要命题是“白马论”与“坚白论”。

“白马论”论述的是“白马非马”，据《公孙龙子·迹府》，公孙龙之所以赢得大名，就是因为这一论题^④。所谓“白马非马”，是说“马”是规定“形”的语词，而“白”是规定“色”的语词，说“马”可以循名责实地找到黄马、黑马，但找到白马却不能把黄马黑马都算上，所以说“白马”与“马”不同，这就是“白马非马”。据说公孙龙骑白马度关，关令不许他过关，说人可过而马不可过，公孙龙就用了这

① 李锦全《邓析、惠施、公孙龙思想初探》分析惠施思想时，以为“合同异”是为调合六国矛盾，反对战争的理论基础，这似乎太凿实了，《中山大学学报》1979年2期，广州。

② 庄子也有“方生方死”、“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小”、“天地与我并生，而万物与我为一”等等说法，特别是《德充符》中的一句话可以证明庄子的立场，“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也”。他与惠施均属于“万物为一”的思路。

③ 可参考冯友兰《中国哲学史》252—254页。

④ 王瑄《公孙龙子悬解》，34页、35页，公孙龙自己就说，“龙之所以为名者，乃以白马之论尔”，“龙之学，以白马为非马者也”。中华书局，1992。

一辩术,使关令无可奈何地放他过关^①。但是,在一般的知识、思想系统中,这一命题显然既不符合经验也不符合逻辑,首先,用墨辩者的说法,“马”是类名,“白马”是私名,类名包含私名,是包容的关系,正如“人”与“公孙龙”一样,总不能说“公孙龙不是人”;其次,“马”这一语词并不是只对“形”而言,而是对各种不同颜色、不同大小、具有生命的这种四足动物的命名,“马”这一语词是视、听、触、嗅、味各种感觉的综合意象,“白马”的“白”只是对“马”的一种限定和修饰,并不能说“白”的“色”与“马”的“形”或“性”互相排斥,在汉语中,“白”只是形容词而“马”是名词。所以又有一个故事说,公孙龙骑白马过关,关令就是认定白马是马,坚决不放行,公孙龙也无可奈何,这就叫“虚言难以夺实”^②,他的命题仿佛一个纯粹语言的实验或游戏,与现象世界中的具体事物是分离的。

所谓“坚白论”与“白马论”相似而又有些差异,这也是公孙龙的擅长^③。《公孙龙子·坚白论》中说:

坚,白,石,三,可乎?曰:不可。曰:二,可乎?曰:
可^④。

为什么可以?因为公孙龙把坚实的、白色的石头这一具体事物首先转化为一个抽象的语词,其次把这个语词的内涵转化成人感知,再次又把人的感知依据感官不同而分离成视觉与触觉,所以说“视不得其所坚,而得其所白者,无坚也。拊不得其所白,而得其所坚,得其坚也,无白也”,按照公孙龙的想法,“坚”这种触觉与“白”这种视觉,是可以独立于具体世界而存在于语言世界的,“坚”不止是石之坚,“白”不止是石之白,所以“坚”与“白”是可以分离的。但

① 参见《吕氏春秋》卷十八《审应览·淫辞》,《二十二子》本,695页;又,《初学记》卷七引刘向《七略》,中华书局标点本,1980。

② 桓谭《新论》,严可均辑《全后汉文》卷十五,《全上古三代秦汉三国六朝文》549页,中华书局影印本,1958,1985。

③ 《庄子·天地》里曾经记载夫子问老聃:“有人治道若相放,可不可,然不然,辩者有言曰:‘离坚白,若悬寓。’若是则可谓圣人乎?”但老聃批评说这是“胥易技系,劳形怵心”,可见“离坚白”是一个当时很有名的话题。《庄子集释》卷五,427页。

④ 《公孙龙子悬解》77页。

是,这里又有问题出现,在具体的现象世界中,坚白石是一体的,形、色、性也是一体的,所以重视经验世界的《墨子·经上第四十》中说“坚白,不相外也”^①,只是在感官上、语言上才是可以分离的,如果语言是为了描述与显示世界,那么“离坚白”就没有意义,如果语言脱离了世界,“离坚白”是可以的,但语言的意义又在哪里?

看来,公孙龙是试图将现象世界的万事万物分离成不同的感觉要素,种种感觉要素可以离开事物而独立存在于人的感知之中,一切都由不同的感觉要素组合才呈现出其实存来,而组合各种感觉要素的是“神”,“白”是眼的感觉,它要靠火光来照才能看见,没有光,它也不能看见,火光本身也不能见,所以既不是眼睛,也不是火光,而是人心中的灵明,“坚”是手的感觉,但它又依赖杖击才能判断,那么应当是手的感觉还是杖的感觉?但如果没有“神”即人的意识,坚也是不能被感知的,所以说“神不见,而见离”^②。但是,神明灵智本身又不能见,又不能触,于是它还是与具体的知见分离,与具体的事物距离更远,所以说是“离”,他的结论是“离也者,天下,故独而正”,被分离在各种感觉中的形、色、性,在语言世界中分别成为各种不同指向的语词,而各种语词的呈现,才有了真实的存在,至于现象世界中的万物,却都是虚幻,所以说“天下无指,物无可以谓物”。

据说在惠施、公孙龙的时代,语言论辩成了一种风尚,“天下之辩者相与乐之”,“合同异”者有之,“离坚白”者有之,并且在这些论辩中提出了各种各样的命题,如“卵有毛”、“鸡三足”、“郢有天下”、“犬可以为羊”、“马有卵”、“火不热”……^③,但是,当论辩成了纯粹逻辑与语言的论辩时,其背后的思想史意义就开始转化,它不再与现象世界息息相关,在中国人看来,“能胜人之口,不能服人之心”

① 《墨子间诂》卷十,284页;又《经说上第四十二》:“坚白之樱相尽”,孙诒让注:“此言坚白虽殊而同托于石,性色相含,弥满无间,故其樱为相尽”,313页;又《经说下第四十三》:“见不见离,一二不相盈,广修坚白”,孙诒让注:“白一也,坚二也,二者离则不能相盈,相盈犹相函含也”,墨子一系是主张经验与语言、语言与世界的同一的,所以主张“二而一”,325页。

② 参见谭戒甫《公孙龙子形名发微》37页,科学出版社,1957。《公孙龙子悬解》85页。

③ 见《庄子·天下》,《庄子集释》1105页、1106页。

的辩论并不具备真实的意义,在这里“道”就变成了“术”,思想就成了技巧,上上下下的兴趣也就渐渐淡化,于是,各种思想流派如孔子一系、墨子一系、庄子一系的后人,都来矫正这种日渐成为口舌之辩的语言观念,使之成为通向“道”的超越境界、“人”的道德世界或“智”的经验世界的工具。

四

表面上看,注重经验、知识与逻辑的墨子后学与这些辩者的语言观念在思路的起点上也有一定的相似之处。《墨子·经说上》称:

理性主义的语言观念:墨辩的“名实耦,合也”

所以谓,名也,所谓,实也。^①

就是说,所用来指称(事实)的是语词,被指称的是事实本身,显然“名”与“实”并不是一回事,这一思路看上去与辩者相同,《公孙龙子·指物论》就说,“指也者,天下之所无也,物也者,天下之所有也”^②,现象与事物的世界是存在的,而“指”(语词)却不是一个真实的存在。但是,接下来问题是,既然名称只是命名的符号,而事实则是真实的实在,那么语词的意义又在哪里?^③ 公孙龙的说法

① 《墨子间诂》卷十,317页。胡适《中国哲学史大纲》以为“实”只是“主词”(Subject),“名”只是表词(Predicable),“都只有名学上的作用,不成为本体学的问题了”,似可商榷,因为墨子的名实之说,是与经验世界相关的,而胡适在另一处又说,“种种事物,都叫作‘实’,‘实’的称谓,便是名”,可见他有时也并不真的认为墨子的“名实”只是纯粹语言问题。见《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,155页、139页,中华书局,1991。

② 《公孙龙子悬解》50页;谭戒甫《公孙龙子形名发微》13页解释“指也者”一句说,“指由感觉而有,世人所谓虚也”,不确。

③ 请注意前而提到各种语言观念。孔子一系思想家是将“名”看成是对事实有调节性功能的符号,当“名”一旦成立就不可更易,其意义在于“名”与“实”特别是与社会秩序相关的“实”的一致性上,而与事实无关的纯抽象而独立存在的“名”是无意义的;老子一系讨论“道”的思想家则对“名”采取断然的蔑视态度,认为“名”是人生超越的障碍,是自由思维的限制。

则偏向于纯粹的语言哲理,他把现象世界与语言世界更细分成“物”、“名”、“指”,即事实存在的“物”、先天命名不可移易的形色性的“名”和任意性符号“指”,《指物论》一开头就说:

物莫非指,而指非指,天下无指,物无可以谓物。^①

也就是说,现象世界无一不是由语言指称的,但指称的语言却并非实存的东西,但是,尽管指称的语言是“天下之所无”,而被指称的世界是“天下之所有”,但是没有“指”,一切都不能在思想中显现,“指”正如《尔雅·释言》所说,“指,示也”,邢疏:“示,谓显现于人也”,《说文解字》解释“示”字时又说,“示,天垂象,见吉凶,所以示也”^②。天下本来没有“指”,因为它并非实有的东西,现象世界本身也不是语言^③,可是这些“名”给现象世界命名,而“指”使它在语言中彰明和显示出来^④。

墨子后学同意这种对语言的概念,《小取》中说,“名以举实”,《经上》又说“举,拟实也”,就是说,语词是用来象征与隐喻实在现象与事物的,《经说》再进一步说,“举,告,以文名举彼实也”。但是,与那些把语言看成是纯粹运思符号的辩者不同,墨子一系的语言观念属于知识与经验的范畴,于是他们进一步分析说,仅仅有单个的语词还不够,还要有分类、总括,这样才能把大千世界林林总

① 《公孙龙子悬解》49页,按:此处解释与书中略有不同。

② 参看王煦华《指物论诠释》,《中华文史论丛》1979年第2期,上海古籍出版社。

③ 《指物论》里还进一步区分了“名”与“指”的不同,曰“天下无指者,生与物之各有名,不为指也”,似乎认为“名”是与物俱来的、先天有的一种名称,与任意性的指称符号还不同,《公孙龙子悬解》51页。关于这种稍嫌混乱的说法,我们可以用汉字来比况,“物”是现象世界的实在,“名”是汉字中那些与物的形色性有直接关系的“字”,而“指”则是与事物本身只有约定俗成的指示性关系的“词”。

④ 俞樾说,“指,谓指目之也,见牛而指目之曰牛,见马而指目之曰马,此所谓物莫非指也”。谭戒甫进一步说,“指义有二,即‘名’、‘谓’之别”,“名”是根据形色性的命名,谓是约定俗成来指示称呼的指称,参见《形名发微》12页。

总在“思维—语言”中彰显出秩序来。墨子后学指出：“名：达，类，私”^①，按照《经说》的解释，是“物，达也”，就是说，“物”是一个总的名称，但只有通过“名”，才能显示“物”，只有通过“类名”，才能对现象世界进行秩序化的把握，只有通过“私名”才能确认和显示每一事物，所以——

有实必待文名也。^②

比如“马”是一个“类名”，规定了各种“马”的名称，人们从“马”这一指称而知道“马”，又比如“臧”是一个“私名”，只有“人之贱者”叫做“臧”，那么“臧”就专门指示身份低贱的人^③，当人们要把握世界时，必须通过语言，这就叫“告以文名，举彼实也”^④。由于语言（名）有这种传递知识、指称世界（实）的意义，所以应当准确而且精练，即所谓“名实耦，合也”^⑤。显然，这与辩者不同，他们不以语言为纯粹运思的符号而把语言看作经验世界的认知工具，他们认定，“名”与“实”应当是契合的，对“实”的认识应当通过契合的“名”，而适当的“名”才能切中一定的“实”。因为面前的世界很大，身后的历史很长，纷纭的现象世界太复杂，人类的个人经验太有限，要把握感觉所不能达到的领域，要传递把握到的知识，只能依赖语言，语言给人们呈现与构筑一个世界，就像一个地球仪象征一个地球，一张星图表示整个宇宙一样，语言象征在人们的思想中把世界展现出来，仿佛海德格尔所说的，“语言的‘说’呼唤‘物’……‘说’（Segen）的语词具有命名（Nennen）的力量，它使各个在者呈现出来”^⑥。

既然语言有此意义，那么下一个问题就是如何使“名”、“实”相合，这是极其重要的、清理思维的前提，墨子后学对类、类推关

① 《墨子间诂》卷十《经上》，285页。

② 同上《经说上》，316页，原作“有实必待文多也”，依孙校改。

③ 同上《经说上》，原文是“命之马，类也，若实也者必以是名也”，“命之臧，私也，是名也止于是实也”。

④ 同上，306页。

⑤ 同上，317页。

⑥ 转引自《语言问题的基本观点》，载《北京大学研究生学刊》1987年1期。

系的关注,正是沿着这一思路来的,《墨子·经上》中首先肯定经验和理智的认识能力,称“知,接也”(《经说》解释:“以其知遇物而能貌之,若见”),“智,明也”(《经说》解释:“以其知论物而其知之也著,若明”),“虑,求也”(《经说》解释:“以其知有求也,而不必得之,若睨”),而这种“知”即认识能力又通过“名”来表述、传递、延续、积累,而“名”又分为“达”、“类”、“私”即大、中、小概念,它们分别表述为语言中内涵、外延不同但又互相包容的三种语词,对应着世界上大中小不等的门类种属的各种事物,而语言的使用,又有“移”(如《经说上》所举例的狗与犬,狗是小犬,“移”即用“犬”来称“狗”,以类名来概括私名,这是可以的)^①、“举”(《经上》说,“举,拟实也”,大约“举”是以语词描述事物,指称事物的形色性)、“加”(《经说上》举出的例子是“叱狗”,大约是命令、呼唤、指示事物,迫其呈现的意思)^②,通过语言的概括、描述和指示,人们了解了现象世界,所以《经上》说:“言,出举也”,又说“执所言而意得见,心之辩也”,又说“说,所以明也”^③,墨子后学的态度显然与名辩者的态度不一样,他们是把语言当做认识世界的工具,所以最根本的要求是“名”与“实”相合。在战国的名辩之风中,墨子后学归纳了语言和思想的进路,要求语言切中世界,《小取》中说,辩论是为了分是非,审治乱,明同异,察名实,处利害,决嫌疑——

摹略万物之然,论求群言之比,以名举实,以辞抒意,
以说出故,以类取,以类予。^④

在《经说下》也称,“辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也”^⑤,所谓“当”,就是切中事实,符合经验,成为知识。而“当”的判断标准,过去《墨子》中虽然有“三表法”,此时的后学则进一步补充指出,第一,要持之有故,“故,所得而后成也”^⑥,特别是要能够把握“大故”

① 这里用冯友兰说,见《中国哲学史》320页。

② 《墨子间诂》卷十,285页。

③ 同上,284页、285页。

④ 同上卷十一,379页。

⑤ 同上卷十,339页。

⑥ 同上卷十《经上》,279页。

即必然的原因,“有之必(然),无(之必不)然”^①,这样就可以作为思考和表述的依据。第二,要合理类推,“法,所若而然也”^②,凡相同条件下的现象与事物可以类比,所以说“一法者之相与也尽类,若方之相合也”^③,第三,语言表述中有“或”(可能)、“假”(假设)、“效”(类比)、“群”(比喻)、“侔”(比较)、“援”(攀比)、“推”(归纳推理)等等,其意味和界限都应当明确。这几方面都意味着墨子后学承认“名”与“实”之间,“名”要符“实”,而且他们在“名”符其“实”的基础上肯定了人的感觉、知觉、经验、理智所得来的知识的有效性,他们并没有把语言和世界剥离,并没有把语言看成是一种任意的符号,他们相信人是能够把握世界的,语言是可以切中世界的,因而他们与传统的各家并没有太大的距离,他们理智地分清语言与世界之间的差异,自信地确立语言对世界的分析、归纳、描述的意义,乐观地相信语言对世界的调节性功能,建立在感觉、经验的可靠性与语言文字的通用性上的语言观念,使他们特别注重“名”与“实”的关系,固执地确认语言的权威性与正确性,相信语言世界与现象世界的同一。通过语言,他们可以在思维中将整个世界清理得井井有条、一丝不苟,似乎现象世界真的就在这套语言中安分守己地秩序化了,这是一种理性主义的语言观念,也是他们对语言与世界的结论^④。

五

但是,另一种相反的语言态度也很有吸引力,那就是庄子一系对语言的怀疑与蔑视。

对语言的怀疑与蔑视首先来自对确定性的畏惧。每一个“名”都使它所指称的那一个事物与现象(实)具有确定性,但是历史变动不居,宇宙运转无方,社会动荡不定,这使得一切都没有永恒的确定性,“名”与“实”之间的差异变化,使任何界限与分别都经常失去意义。逝者如斯,今日之我非昨日之我,昔日

超越语言:庄子及其后人对“道”的体验

① 《墨子间诂》卷十《经说上》,301页。依孙校增括号中数字。

② 同上卷十《经上》,284页。

③ 同上卷十《经下》,297页。

④ 参见胡适《中国哲学史大纲》,《胡适学术文集(中国哲学史)》154页。

之河非今日之河，南辕北辙，燕赵吴越，今是昨非，彼我真伪，《庄子》所谓“无动而不变，无时而不移”^①，使人们越发怀疑“名”的确定性和普遍性，“朝三暮四”和“朝四暮三”的故事是一例，毛嫱丽姬对人之为美对鱼鸟麋鹿之为恶又是一例，“名”对“实”的确定与确认，常常使这种确定性成了强迫的普遍性，仿佛盖棺论定，不容人怀疑，甚至越俎代庖地在人们心目中取代事物或现象本身，以致于人们落入“郑人买履”或“刻舟求剑”的可笑境地。

庄子一系的学者对当时以“名”为“实”的思想和以“名”为“名”的思想似乎都不满意，前者容易把“名”当作“实”，落入“名”的窠臼，受“名”的束缚，当人们把事物和现象用“名”固定，那么就是区分了此与彼的界限，确立了“此”的存在，但是，这样就导致了彼此的对立，就仿佛“左”和“右”，本来无所谓左右，但人一固定于一个立场，取定一个方向，它就凸显了左右，而左右一经确定，人就不能自由地转动其立场与方向，这就叫“其分也，成也，其成也，毁也”^②，“道通为一”，仿佛天下本无所谓分界，相传彭蒙之师就说：“古之道人，至于莫之是，莫之非而已矣”^③，但人们为了追求一种确实的把握，人为地划出许多界限，如左右、伦常、正义、分别、辩说、竞争，然后又将它们定出是与非，此与彼，其实“是亦彼也，彼亦是也”，“彼出于是，是亦因彼”，超越了具体的坐标，站在更广袤的空间和更漫长的时间上看，这一切又有什么分别，因此说，“辩也者，有不见也”^④。但是，辩者以“名”为“名”，把“名”与“实”割离，专在“名”上运思，也不是庄子的追求，他曾经批评惠施一流“辩者之徒”，斤斤于各种名词概念的辩论，其实也还是在追逐各种指称“物”的“名”，于是陷人繁多与分别，使思想“散于万物”，这就是“逐万物而不返”，就好像“穷响以声，形与影竞走”，完全是徒劳，于是“能胜人之口，不能服人之心”，

① 《庄子集释》卷六《秋水》，585页。又《庄子集释》卷九《寓言》“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦”，950页。

② 同上卷一《齐物论》，70页。

③ 同上卷十《天下》，1091页。

④ 同上卷一《齐物论》，前面一段话说，“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也。请言其畛，有左，有右，有伦，有义，有分，有辩，有竞，有争”。83页。

尽管喋喋不休，其实根本没有扪摸到“道”，反而只成了“一蚊一虻之劳者也”^①，所以庄子一系也极反对人们辩说是非，因为“自其异者视之，肝胆楚越也，自其同者视之，万物皆一也”^②，所谓“一”，自然就是超越时空而永恒的“道”。

试图超越语言所能够叙述的世界以抚慰精神，是一些冥思玄想的哲人追求的境界，被后世称为“道家”(Taoism)的一些思想家把“道”推到终极的地位，于是就愈发不能不对语言的限度大加感慨，他们总是看到语言的传递与描述能力的局限，《庄子·秋水》中说，可以用语言来论说的，是“物之粗也”，即具体的、个别的现象或事物，而只能用直觉和意念来体验的，是“物之精也”，即抽象的、一般的哲理与思想，但是，还有连语言与意识都达不到的，那才是真正玄妙的终极之“道”^③，正如《老子》所说，“道可道，非常道”，所以《庄子·天道》一篇中把文字、语言和意义划出了等级，指出世上所珍贵的是文字记述的“道”，但是文字记录的不过是语言，尽管语言有其珍贵处，但真正的价值在于意义，意义也很重要，但赋予意义以价值的，却是不能用语言传达的“道”，他叹息，人们只懂得形、色、名、声，其实形色名声却没有真正的意义与价值，所以是“知者不言，言者不知”^④，对于他们来说，语言只是工具而不是目的，“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？”^⑤

既然语言不能直接追寻“道”，那么只能靠神秘的内心体验来接近“道”。《庄子·人间世》中所谓“无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气”的“心斋”，就是以虚明恬静的心灵来领悟“道”，要达到“心斋”，就要“坐忘”，忘记理性的语言，忘记感觉的感官，忘记积累的经验 and 知识，这样，在道家这里，名辩之学就无立足之地了。

① 《庄子集释》卷十《天下》，1111页、1112页。

② 同上卷二《德充符》，190页。

③ 同上卷六，572页。

④ 同上卷五，“世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随，意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。”488页。

⑤ 《庄子集释》卷九《外物》，944页。

六

用语言调节及
强迫：儒家的社
会关怀与文化
保守及其变异

不过，孔子后学对于语言的调节性力量始终保持了十分的热情。他们依然相信，语言是可以切中一切事物、现象与思想的，《易·系辞上》说，“立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神”，前两句似乎就是语言符号可以彻底表达、准确传递的意思^①。所以《系辞下》又说“圣人之情见乎辞”，因为“辞也者，各指其所之”^②，“其称名也小，其取类也大”^③。而且，他们还相信语言对于已经从原来的内涵外延位移了的现象与事物是有规范与调整的意味的，名与实的关系，尽管可能是任意的，即荀子所说“名无固实”，但是，约定俗成之后就“约之以命实”，“名”就成了实在的东西。于是，使用语言是一种极其严肃庄重的事情，而语言不仅表述和凸显着事实世界的情状，也表现和指示着人的心理，“人情不同，其辞各异”，心中有叛乱之意，言辞就一定有惭愧意味，心中疑惑不定，言辞就会支蔓，顺利的人言辞果断，焦躁不安言辞就噜唆，诬陷之辞游移闪烁，没有操守的人，他的话也不坚定^④。因此，语言的混乱将引起秩序的混乱，即所谓“乱之所生也，则言语以为阶”^⑤，因为在他们看来，社会秩序是由“名分”维系的。《礼记·王制》就极其严厉地规定，不得“析言破律，乱名改作”，按照《荀子·正名》的解释，这是因为“名”与“实”的混乱，就会导致“贵贱不明，同异不别”，是非就不清楚，即使是“守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也”，所以要对“名”有所分别，所谓“分别”，不是根据“实”来更改“名”，而是根据“名”来要求“实”，这就叫“制名以指实”，即规定名称，用它来确认和调整实在现象与事物，“上以明贵贱，下以辨同异”。

按照荀子的理论，语言是需要整理的，“同则同之，异则异之”，

① 《易·系辞上》，《十三经注疏》影印本，82页。

② 《易·系辞下》，《十三经注疏》影印本，86页。王弼注：“辞也者，各指其所之，故曰情也”。

③ 同上，89页中。

④ 《系辞下》“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈”，同上，91页。

⑤ 《系辞上》，同上，80页。

分清楚“大共名”(如“物”)、“大别名”(如“鸟兽”)以及更具体的“别名”(如“鸠”),然后“推而别之,至于无别而后止”,这样现象世界的门类种属,观念世界中的宇宙秩序也就不会混乱,同样,用这种层次清晰、等级分明的语词来规范社会、调整结构,也可以使社会由无序变成有序,这就是“制名之枢要”,他极其严厉地批评“托为奇辞以乱正名”和“析辞而为察”的名辩风气,认为这会“使民疑惑,人多辩讼”,是“好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用”,甚至是“治之大殃也”^①。其实,后来的法制主义者“循名以责实”的思路就是顺此而来的。

“循名以责实”,是一种极端清醒、极端理智的现实主义。当时代不再那么浪漫,人们的关注点就开始集中于现实问题,对于无“实”而空谈“名”的纯粹语言思辨就不那么有兴致,当社会不再那么混乱,生存空间随着秩序化的社会来临越来越小,对于徒具启迪意义而容易混淆思路的辩者就不那么美妙了。荀子的思路渐渐成了主流社会的意识,在这种意识形态下,被后世称为“名家”的战国辩者就渐渐消失,而纯粹语言思辨与分析也逐渐退出思想史,直到唐代的佛教唯识的著述与禅宗的公案中,才再一次短暂地浮出水面,但也只是昙花一现而已。执着社会关怀的中国人似乎并不习惯这种在现世中毫无实际用处的纯粹语言思辨,追求心灵超越的中国人也不愿意沉湎于这种繁琐而细致的语言游戏,在后世,“名家”渐渐演变成了人的品行与名分的鉴定之学,从儒者的“正名”开始,名辩之学经过了战国惠施、公孙龙、墨子后学之手,又回到儒者的“正名”,这真是个体意味的问题。

名辩之学的消
亡

^① 《荀子·非十二子》,《荀子集解》卷三,59页、62页。

中国思想史 第一卷

世纪前中国的知识、思想与信仰世界

第三编



引言 百家争鸣的尾声与中国思想世界的形成

历史教科书常常用自豪的口吻谈到春秋战国的诸子蜂起、百家争鸣,毫无疑问,这是中国古代思想史上的辉煌时代。依照雅斯贝斯(K. Jaspers)的理论,我们可以称之为“轴心时代”,因为这个时代中国形成了各具特色的思想体系,这些思想笼罩了中国后来的两千多年。当然,也可以用另一种说法,把它称之为“蜕变时代”,因为这个时期的“绝地天通”而造成“民神异业”,从而在神秘的氛围中生出了清醒的理性主义,这使中国思想史告别了混沌,仿佛从上古时代“金蝉脱壳”,划出了一道清晰的界限。

这都不错。可是,当我们的目光顺着时间再往下看时,便不能不对百家争鸣的尾声,也就是战国末期到西汉前期那一段时间里各种思想逐渐走向融合交汇的现象多加关注^①。这是因为:第一,有关宇宙、社会、人类的知识是在那个时代才真正地互相综合成一个大体系的。在诸子时代,“道术将为天下裂”,各自确认与坚守的立场与视角往往各执一偏,仿佛各有一把开启各自房门的钥匙却没有通用于各个房门的万能钥匙,不足以应付日新月异的历史变化与瞬息万变的社会需要。第二,秦汉大一统以后的中国思想世界基本上依据的是一个庞大复杂而又有系统的知识体系,这个知识体系正是在这一时期逐渐形成的,它构成了中国文化的背景,而这背景又不是诸子中的一家一派,而是融会了包括人文与社会思想与兵法、数术、方技等实用技术在内的巨大的知识网络。第三,有人曾经指出,中国文化在“轴心”时代的“突破”与其他文明都不一样,是最“温和”的,所谓“温和”是说,当近古的理性思想从远古蒙昧中剥离出来的时候,它对过去思想不是一种“彼可取而代之”

^① 很早以前,夏曾佑在其所著《中国古代史》中就说过,“秦汉两朝,尤为中国文化之标准,以秦汉为因,以求今日之果,中国之前途,当亦可一测识矣”,226页。

式的否定,而是一种“百川汇流”似的综合和兼容,并在综合和兼容中重新进行了整合和解释,这一“整合和解释”并非仅仅出现在汉武帝时代的“罢黜百家,独尊儒术”中,也出现在战国末到秦汉之际的各种折衷色彩极浓的思想表述中。

早在三十年代,就有人总结过这个时代的思想趋势,姚舜钦说秦汉时代的哲学是“混成的”,是“翻陈出新”和“互相融通”的,这得到了张东荪、蒋维乔和吕思勉的一致称赞^①,近年,英国已故汉学家葛瑞汉(A. C. Graham)在一篇论述《鹖冠子》的文章中也说到,从《吕氏春秋》、《尸子》到写作时间跨越了秦汉的《鹖冠子》,都有一种“折衷主义”的趋向^②,这似乎正是战国末期秦汉之际中国思想的一个特征,这一特征一直到《淮南子》仍表现得十分明显。的确,汉代初期的黄老学说也好,儒家学说也好,它们分别与刑名法术、养生神仙、兵法阴阳、数术方技,各有互相融通的现象,特别是黄老之学,它让我们想到《史记·太史公自序》中那一段著名的评语:“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜”,虽然说的只是道家,但“其为术也”以下说的却确实是战国末到秦汉之际知识体系逐渐融合沟通的趋向。

近年来的考古发现为我们提供了一幅从未见过的思想世界的图景。睡虎地的简本《秦律》、《日书》,马王堆汉墓帛书《黄帝书》、《周易》、《老子》以及《五星占》、《病方》、《导引图》,放马滩、银雀山、张家山、八角廊、双古堆等地出土的《引书》、《脉书》、《万物》以及各种久已亡佚的著作,都提醒我们,那个时代的思想并不像过去想象的那么贫瘠和匮乏。同时,出土资料也“解放”了过去被判为伪书的一大批子书,如《尉繚子》、《尸子》、《文子》、《鹖冠子》,它们又丰富了我们心目中战国末到秦汉之际思想史的内涵,使我们有可能把更多的资料用来勾勒这一时期的思想轨迹。至于越来越多的秦汉考古中发现的实物,如果我们把它们当作一般思想史上的、体现了普通人的思想与意识的资料,那么,像帛画、壁画、画像石、陶俑

对过去思想不是一种“彼可取而代之”式的否定,而是一种“百川汇流”似的综合和兼容,并在综合和兼容中重新进行了整合和解释

① 姚舜钦《秦汉哲学史》6页,参看卷首张东荪(1934)、蒋维乔(1935)和吕思勉(1935)的序,商务印书馆,1936。

② 《一部被忽略了汉前哲学著作:鹖冠子》(A Neglected Pre-Han Philosophical Text: Ho-Kuan-Tzu),中译本,杨民译,《清华汉学研究》第一辑,清华大学出版社,1994。

乃至随葬的铜器、玉器,也能给我们讲述很多当时人心底的故事。如果我们把现存种种文献汇集起来加以考察,再把新近发现的大量简帛佚籍作为理解当时知识现象的背景材料,再参以各种考古发现,就不难发现这一时代思想的大势:

知识逐渐从零散走向系统,从偏执变为兼容

第一,过去关于宇宙、社会与人(或用古人的术语说是天、地、人)的各种知识,逐渐从零散走向系统,从偏执变为兼容。本来,儒者很少关心自然,“天何言哉”的“天”虽然是宇宙,但其意义只是用于隐喻,“逝者如斯夫”的“川”虽是江河,但其意义仅仅用于感叹;墨者对逻辑与技术有种种精彩的见解,但多属于经验层面的记述而少有抽象层面的概括,缺少了整体宇宙观念的支持,经验就支离破碎不成片段;各种学说虽然也辨析语言与世界之间的关系,但多数是在“名”与“实”的关系中展开讨论,对“名”与“实”背后的终极依据却常常忽略不计,惠施、公孙龙虽然关心纯粹的语言问题,但又近乎“诡辩之术”;法制主义者和实际管理者关心社会政治的操作手段,而不关心形而上的宇宙理论,因而停留在法律制度的层面;老、庄追寻精神的自由与超越,但总体上依然关心的是上层人的心灵问题而缺乏形而下的实用技巧;弥漫于整个思想世界的阴阳、五行思路,来自对宇宙现象的体验,但高度约化的说法使它多流于哲思的抽象或技术的实用,没有更严密整饬的展开体系,使它难以笼罩自然、社会、人类的各个方面,也难以更有效地解释天、地、人的所有问题。可是,时代的需要,使思想逐渐趋向于建立统一的知识体系和解释体系,一个从终极意义到实用技巧、从知识技术到法律制度可以涵盖一切的意识形态^①。从各种资料可以看出,自然、社会、人已经被包容在一个由“一”(道、太极、太一)、“二”(阴阳、两仪)、“三”(三才)、“四”(四象、四方、四时)、“五”(五行)、“八”(八卦)、“十二”(十二月)乃至“二十四”(节气)等等构成的数字化的网络中。关于宇宙,他们认为宇宙的起源是太一生两仪,两仪生四象,四象生八卦而衍生的,宇宙的结构则是以五方八卦九野二十八宿这样的规则组合的,万物就在这种整齐有序的格局中有秩序地循环;关于社会,他们设想社会的起源是由浑朴而繁缚,社会的组织是由自在而自为,即由“无”向“有”而走向高度组织化,而这高度组织化的社会结构就是仿效天地阴阳四时五行而拥有合理

^① 《吕氏春秋·贵生》“道之真,以持身,其绪余,以为国家,其土菹,以治天下”。《二十二子》,633页,上海古籍出版社,1986。

性依据的君臣制度^①；关于人，他们的体验是“气”分阴阳，阴阳化合而生人，人以天地为法则，男女仿佛阴阳，正如气分阴阳一样，头圆像天，足方似地，五官是仿效五行，四肢是配合四时，三百六十骨节如三百六十日^②。在这种庞大而复杂的理论体系中，包含了春秋战国一直作为知识背景的阴阳五行的思想、名实语言的思辨、法律制度的基础与依据，以及儒学之社会道德，道者之自然理想，甚至还有墨子之鬼神崇拜，这些内容都以数字化的、程式化的理路整齐有序地编排在一起^③。

第二，过去关于宇宙、社会、人的各种知识和思想，在演进与系统化中，逐渐有了一个统一的形上的终极依据而拥有了不证自明的性质。《礼记·经解》、《大戴礼记·保傅》、《史记·太史公自序》等不少书中都引用过据说出自《易》的一句话，“正其本而万物理，失之毫厘，差之千里”^④，什么是“本”？它就是人们意识中一切合理性的基本依据。这个依据在中国古代思想世界中，不是具体的事物，也不是抽象的自体，而是高居于天地人鬼之上，又与天地人鬼相应的宇宙、社会与人共有的起源与图式，它被玄想为“道”或

关于宇宙、社会、人的各种知识和思想，在演进与系统化中，逐渐有了一个统一的形上的终极依据

① 《文子·微明》所谓“帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时”，《吕氏春秋·序意》所谓“大圜在上，大矩在下”，《鹖冠子·环流》所谓“发子气，通于道，约于事，正于时，离（丽）于名，成于法”，就是说社会结构的合理性来源于宇宙。

② 《黄帝内经素问》卷一《上古天真论第一》“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数”，又说，贤人“法则天地，象似日月，辩列星辰，逆从阴阳，分别四时”，又《生气通天论第三》说，“生于本，本于阴阳天地之间六合之内……五藏十二节皆通乎天气”，《二十二子》，875—877页。

③ 当我们看七十年代出土的汉代文献时，就可以发现这一点。“恒先之初，迺同太虚，虚同为一”，似乎可以兼容道者之说，“建八正，行七法”及所谓“道生法”和“是非有分，以法断之”，则可以沟通法制主义，“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有衡立（位），畜臣有恒道，使民有常度”的“六顺六逆”、“四度”，也与儒者所提倡的等级秩序相通，而“阴阳（之）代不可不智（知）也”和“凡论必以阴阳（明）大义”，则可以证明其背景知识中的阴阳学说。见马王堆汉墓帛书本《道原》、《经法》、《称》及阜阳汉简《万物》，《老子乙本卷前古佚书释文》，文物出版社，1974；《文物》1988年第4期。《吕氏春秋》与《淮南子》的著述结构充分体现了这种涵盖整个思想世界的思路，参看本编后面的详细论述。

④ 《礼记·经解》，《十三经注疏》1611页；《大戴礼记解诂》58页，中华书局，1983；《史记》3298页。

“一”。道者曾经通过体验寻觅天之“道”，儒者曾经以道德探讨人之“道”，但是前者的“天道”玄之又玄，只能存在于人反身体悟的内心，后者的“人道”虽然具体，但只得到社会实际的支持而缺乏自然法则的支持，究竟它们的合理性来自何方，各家都没有充分的论述。可是，当战国末年秦汉之际那一套关于宇宙、社会与人的形上建构完成，一切知识都在它那里找到了依据，因而有了不证自明的合理性。这合理性来自天、地、人的同一本原和同一结构，来自“道”或“一”，正如《十大经·成法》说，“一之解，察于天地，一之理，施于四海”^①，各种思想、知识与技术因此都有了各自的逻辑力量。伦理道德既来自人性又吻合自然秩序，法律制度既是社会纲维所需又出自自然法则，逻辑是外在世界的程式也是内在思维的理路，名称是“道”生万物之后造物主命名的产物也是万物无可逃遁的符号，就连医药知识也因为有了阴阳五行的支持而拥有说服力，养生方法也因为吻合了宇宙起源的次序而获得理论支点，一切都显得那么井井有条、合情合理。人类总是需要一种根本的理论来为自己所处的世界作解释的，中国古代思想从远古不证自明的思维中走出来，经历了诸子时代的“怀疑”，直到此时，才又在一个新的基础上重新整合，在一个几乎无所不包的知识背景中得到了不言而喻的终极依据，这个依据又可以给人们建构一个几乎可以解释一切的思想体系，因此人们才感到安全和安心^②，正如弗雷泽《金枝》里说的那样，当人类的思维之舟“从其古老的停泊处被砍断缆绳而颠簸在怀疑和不确定的艰难之海”时，他们会很痛苦和困惑，直到思维之船重新“进入一种新的信仰和实践的体系中为止”^③。直到此时，《墨子·法仪》中说的“以天为法，动作有为必度于天”，《庄子·天地》所说的“万物虽多，其治一也”^④，才算真正落到实

① 《老子乙本卷前古佚书释文》，31页A，文物出版社，1974。

② 像《易·系辞》中的“太极生两仪”之说、《吕氏春秋》卷一至十二的“四纪十二月”及卷十三的“九野九州”论、《黄帝内经素问》卷十二的“九宫八卦八节气”论以及马王堆汉墓帛书《五星占》的“五方五星五行”论，其实都是如此。

③ 《金枝》第四章，徐育新等中译本，88页，中国民间文艺出版社，1987。

④ 《墨子间诂》卷一《法仪》，19页，中华书局，1986。《庄子集释》卷五《天地》，又下引《记》曰，“通于一而万事毕”。403—405页，中华书局，1961、1978。

处,过去那种玄虚抽象的“道”、“无”、“一”,终于在这个体系中创造性地转化成了可以操作可以计度的道理,人们可以用它来解释一切,尽管似是而非,但又不言而喻,就仿佛马王堆汉墓帛书《经法·论》里的“天执一以明三(日月星)”,“天明三以定二(阴阳)”,“天定二以建八正(四时动静)”^①,如此类推下去,有什么可以逃出它的解释?

第三,在这一时期,知识与思想的形上基础与形下操作,也就是古人说的“道”与“术”才得到了沟通,并形成一套规范与模式。对于自然,道、阴阳、五行以及与之对应的各种范畴(如阴阳与明暗、干湿、轻重,五行与五方、五音、五色),可以解释一切现象和事物的产生、变化与结构,如雷鸣电闪是阴阳相薄,旱涝之灾是阴阳变异等等,都是符合情理的解释,以这些解释的理论来建构一套技术,模拟自然,祈福禳灾,当然应当行之有效;对于社会,既然社会已经由混沌朴素变成繁缛复杂,那么建立各种礼俗制度便有其合理意义,如君尊臣卑仿效天地,官僚体制模拟五行,依四时春夏则有仁爱慈柔,依四时秋冬则有法纪严明,我们看依照天象而建的汉代皇宫,就可以知道这一体系竟也可以付诸实用;对于人,动静如阴阳,五官五脏如五行五方,十二大节三百六十骨节仿佛月日之数,四肢如四季,头圆仿天,足方象地,气息有如自然代序,因此人可以依据外在自然的理解来解释内在生理,我们看当时充满阴阳五行字眼的医药之书,就可以明白解释已经转化为实际应用的技术。于是,贯穿自然、社会、人的思想,就同样贯穿了科学、政治和技术。它从单纯的人文思想演化成为无所不包的意识形态,在后世充当了思想世界的潜在背景,在近代西方思潮对它进行整体的冲击之前,它一直是中国思想的基础。

从战国末到秦汉之际,虽然有过焚书的举动和挟书的禁令,但思想家一直没有停止过他们的思索,在没有大一统的纷乱中,思想是不会停止的,它依然在政治压力下活跃。倒是统一王朝的建立与统一意识的趋势对思想的影响更大,使“道术为天下裂”转向“百川异源而归于海,百家殊业而务于治”,为了“治”,思想必须重新整合,形成一个无所不包的体系,为了“治”,思想必须开出一套兼有形而上理论和实用效应的模式,这就叫“重定于一”和“道术相通”。

知识与思想的形上基础与形下操作,也就是古人说的“道”与“术”才得到了沟通,并形成一套规范与模式

^① 《老子乙本卷前古佚书释文》,12页B。

因此,从大一统的时代即将来临的战国末年起,思想家就在开始建构这种也许不能称作“思想”而应当称作“意识形态”的大体系。《吕氏春秋·序意》中自称:

上揆之天,下验之地,中审之人,若此,则是非不可,无所遁矣^①。

《史记·吕不韦列传》说他自以为“备天地万物古今之事”,并且“布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客,有能增损一字者,予千金”^②,一百多年后,《淮南子》卷二十一《要略》中又说了一遍类似的话:

夫作为书论者,所以纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理。

并自称是“观天地之象,通古今之事,权事而立制,度形而施宜,原道之心,合三王之风……理万物,应变化,通殊类,非循一迹之路,守一隅之指”^③。都是一副集大成的口吻。就是在这种“折衷”、“融通”的思想大势中,个人生存、社会规范、方技数术、刑名法律、儒学伦理,它们共同构成了那一百多年中思想世界的主潮。原来,“百家争鸣”的结束,不仅仅是秦始皇焚书坑儒,也不仅仅是汉武帝罢黜百家,也是由于折衷与融通已经兼容了各家,使各家界限日益淡化的结果。思想的统一往往是以特色的泯灭为代价的,但这是无可奈何的事情,而无可奈何的事情常常就是历史。

思想的统一往往是以特色的泯灭为代价的

① 《吕氏春秋》卷十二,《二十二子》本,665页。

② 《史记》卷八十五,2510页。

③ 《淮南鸿烈集解》卷二十一,700页、711页,中华书局,1989。

第一节 秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平

本世纪七十年代，湖南长沙马王堆汉墓的相继发掘，给人们重新认识秦汉思想世界提供了一幅过去从未看到过的图景。过去历史学家仅仅凭借《史记》、《汉书》以及少量典籍勾勒出秦汉的思想世界，但是，历史文献与实物在时光流逝中的不断散佚，掌握历史解释权力的人们对历史的不断选择和诠释，使我们只能透过遗存并不算多的记忆与经人删订的史料来重建历史，而重视经典作家与精英思想的思想史传统，又使这种记忆和史料“经典”化，于是可能距离实存的历史越发遥远。比如说，秦汉黄老兴盛与武帝时代的独尊儒术，两汉讖纬与经学，再加上一个王充，似乎就可以构成思想史这一时期的主干。但是，马王堆帛书与帛画的惊人发现，却为我们展示了一个并不全同于过去思想史所描述的世界^①：

从马王堆帛书帛画说到考古发现中重现的秦汉普遍知识背景

——这里有《老子》、《黄帝书》（《经法》、《十大经》、《称》、《道原》）、《五行》、《九主》、《易经》及《易传》（《系辞》、《二三子问》、《要》、《繆和》、《昭力》、《易之义》）这类后来进入上层思想世界的内容。

——这里也有《战国纵横家书》、《春秋事语》一类可以算是历史之学的著述。

——这里有《五星占》、《天文气象杂占》、《相马经》、《导引图》、《五十二病方》、《却谷食气》、《刑德》等等在后人看来是民间信仰和使用技术类的东西。

——这里还有城邑和园寝图、神祇图、升龙图、地形图等等图形文书。

^① 参看何介钧、张维明编《马王堆汉墓》，71—75页，文物出版社，1982。

一个墓葬中所收藏的读物,往往是墓主所涉猎的书籍,而一个墓主所涉猎的范围,可能代表他这一阅读群体,在一个阅读群体所涉猎的书籍中,大体可以测定当时普遍的阅读范围,而这个普遍的阅读范围大体上就透露了这一时代的知识水平和思想兴趣。毫无疑问,马王堆帛书与帛画所呈现的知识大体包括了六经与诸子中的黄帝与老子之学,儒者的易学与五行说,近世的历史典籍,数术方技中的刑德、医方、占卜、导引,此外还包括了当时人所实行的祭祀葬丧技术,如果再参考近年来睡虎地出土的秦简《日书》,阜阳双古堆汉墓中出土的占卜类《易》,在定县八角廊汉墓发现的竹简《文子》、《儒家者言》,在临沂银雀山汉墓发现的《孙臆兵法》、《孙武兵法》、《唐勒》、《六韬》,张家山汉墓中发现的《奏谏书》、《引书》、《脉书》、《历谱》、《算术书》等等^①,把考古发现的种种“书”综合起来,正吻合《汉书·艺文志》将知识归为六艺、诸子、诗赋、兵家、数术、方技六大类的分类,它提醒我们,《汉书·艺文志》的分类表所显示的,才是秦汉思想世界的实际状态,在那个时代,人们关心的不仅仅是关于天道的哲理,关于世道的治理,关于人道的伦理,而且还关心种种实用的知识与技术。例如他们对于显示生活中困厄的解除和生命的延续有极大的关怀与热情,他们不仅用种种技术如医药来寻求,用种种占卜来预测,还运用象征仪式来祈禳,使生活幸福与生命绵延。在他们的思维世界中,这些知识与技术都在一个并无冲突,甚至同样拥有不言自明的依据,故而令人深信不疑的大体系之中,思想史不能无视它——普遍知识背景与一般思想水平——的存在与意义。

在那个时代人们关心的不仅仅是关于天道的哲理、世道的治理、人道的伦理,而且还关心种种实用的知识与技术

传世文献记载中的一般信仰

并不是说在传世文献中没有记载,在现存的文献中我们也能看到,除了黄老之学与儒家之言外,当时的民众还有种种其他的信

^① 其中临沂汉简所收各书,可参见罗福颐《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,中华书局,1985;张家山汉简《引书》,可参见《文物》1990年第10期所载释文;张家山汉简《脉书》,可参见高大伦《张家山汉简脉书校释》,成都出版社,1992;定县八角廊汉简《文子》,见《文物》1996年第1期所载释文。

仰与思想。据《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》的记载,从战国末到秦汉时期,各地有种种的祭祀存在,如齐地祭八神将,包括天主与地主,兵主,阴主与阳主,月主与日主,四时主,“皆各用牢具祠,而巫祝所损益,圭币杂异焉”^①,秦地则祭名山大川大冢星辰神祇,如崤之东有名山五,大川二,华之西有名山七,大川四,另有小山川、四大冢、日、月、参、辰、南斗、北斗、荧惑、太白、岁星、填星、辰星、二十八宿、风伯、雨师等等,其中最尊崇的是四时之上帝,“太祝常主,以岁时奉祠之”,最小的是杜主,“故周之右将军,其在秦中最小者也”^②,而楚地则从《九歌》和望山、包山楚简中知道,又有东皇太一、云中君、大司命、少司命、河伯、山鬼、湘君、湘夫人等一套完整的祭祀对象^③,到了汉代,出身楚地的刘氏仍然因袭这些祭祀习惯,并对各地信仰采取了兼容的态度。据《汉书·郊祀志》的记载,对于梁、晋、齐、秦的祭祀传统,官方仍然准许,甚至连祭秦中(二世)的祭典也同样默认,只是对秦代最重要的四时之上帝加以修改,加上了北时,立了黑帝祠,变成与五行、五色、五方相配的五帝祠,但仍然“悉召故秦祠官,复置太祝太宰,如其故仪礼”^④。时间的流逝与政权的更迭,并没有打断传统信仰的传承,在这广泛存在于社会生活中的普遍信仰中,古代祝、史、卜、宗一流文化人还在掌握一定的思想与知识的权力。

信仰维系需要一套知识与技术,在那个时代,风角与堪舆,占星与择日都在流行的技术之中,褚少孙补《史记·日者列传》末有一段记载说,汉武帝时曾经召集各种流派的占卜专家来讨论“某日可取妇否”的问题,这说明汉代的巫者对世俗行事的影响力,也说明占卜技术在社会生活中的意义,虽然由于这次“五行家曰可,堪舆家曰不可,建除家曰不吉,丛辰家曰大凶,历家曰小凶,天人家曰小吉,太一家曰大吉,辩讼不决”^⑤,惹得汉武帝大为恼火,便运用了政治权力宣布“避诸死忌,以五行为主,人取于五行也”,但是在一般民众乃至上层贵族中,仍执着地相信几乎所有的这类知识与技术,马王堆帛书中有一篇《刑德》,就是五行家的技术记载,它以

信仰维系需要
一套知识与技
术

① 《汉书》卷二十五,1202页、1203页。

② 《汉书》卷二十五,1207—1209页。

③ 参见本书第一卷第三编第六节。

④ 《汉书》卷二十五,1210页。

⑤ 《史记》卷一二七,3222页。

“德”配天干，“刑”配地支，以刑、德在分别六十甲子中的位置及搭配来预测吉凶^①，双古堆汉简《周易》，便是实用的占卜之学，它以各类事情分系各卦爻之下，为占验者提供了种种分类检索、查看吉凶的便利^②，各地出土的各种式盘，则显示了当时人对天地之间的运行轨迹以及其与星宿、方位的对应关系之于人间祸福的预见的崇信^③，这种普遍的知识不仅支撑着一般平民的生活信心，也同样影响着帝王与贵族的心理，像汉武帝，“尤敬鬼神之祀”^④，所以才会有李少君的祠灶、谷道、却老方，谬忌的祭太一坛，少翁的召致鬼神；像诸侯王，江都易王“信巫祝，使人祷祠妄言”^⑤，衡山王“求能为兵法候星气者”^⑥，所以《春秋繁露》卷十六才会有认认真真的祭天求雨的记载，如春天：

暴巫聚蛇八日于邑东门之外，为四通之坛，方八尺，植苍缿八，其神共工，祭之以生鱼八，玄酒，具清酒膊脯，择巫之洁清辩利者以为祝。^⑦

要斋戒三日，要再拜陈辞，要奉上牺牲，要舞龙祈祷，这些仪式和象征，以及仪式与象征背后所承负的意义，始终就是支撑自信心和赋予合法性的来源，例如从天象星历中寻求人间问题正解的占星望气术，例如从五行五色五方的象征中获取权力合法性的“受封必受土于天子之社”的仪式^⑧。至于民众之中，这套知识与技术则应当更为普遍，正如《风俗通义》卷九所谓，“财尽于鬼神，产匮于祭祀”，据说汉代民间祭祀石人，曾经弄得“輜辇毂击，帟帐绛天，丝竹之

① 参见马克·卡林诺斯基(Marc Kalinowski)《马王堆帛书刑德试探》，载《华学》第一辑，中山大学出版社，1995。

② 《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》，《文物》，1978年第8期。

③ 参见严敦杰、李零等人的研究，《中国方术考》，今日中国出版社，1994。

④ 《汉书》卷二十五《郊祀志》，1215页。

⑤ 《史记》卷五十九《五宗世家》，2096页。

⑥ 《史记》卷一一八《淮南衡山王列传》，3095页。

⑦ 《春秋繁露》卷十六《求雨第七十四》。这是一套程式化的仪式，夏天在南门，建七尺坛，舞赤龙。秋天在西门，建九尺坛，舞白龙，冬天在北门，建六尺坛，舞黑龙，从这些整齐的颜色、方位、数字可见，这是五行家的技术，《二十二子》本，803页、804页。

⑧ 《史记》卷六十《三王世家》，2115页。

声，闻数十里”^①。

在以图形为主的考古资料中我们也能体会到秦汉人的知识背景和思想水平，秦汉时代的人们基于经验，以为象征和象征所模拟的事物或现象之间有某种神秘的关系，于是那些画像图像类的东西可能并不只是一种单纯的艺术品，而有某种神秘的实用意味，像汉武帝时，少翁就用画像招致神物，如画云气车，各以胜日避鬼，画太一天地诸神，以致天神^②，这种经验大概古代很早就有，所谓“铸鼎像物”使人记识以避奸宄，所谓以《白泽精怪图》识鬼物以辟邪的技术，至少在春秋战国就很流行，因此我们相信在这些并非纯艺术而有实用意味的象征性图像中，包含了某些真实的想法。在现在相当多的帛画、画像石、壁画中，我们可以归纳出一些主题，其中，最显著的是人们对于未知世界的想象。

在长沙子弹库楚帛书的四周，曾有十二个不知名的神祇图像，其状怪异，似乎已经透露了人们对另一个世界的幻想，而另一幅曾经被称为《升龙图》的帛画，一人仗剑御一龙一凤，似乎更暗示着当时人对另一个世界的向往。我们知道，古代中国人早就有死后的幽冥世界与神仙的不死世界的想法，《左传》隐公元年记郑伯克段故事中，就已经有“黄泉”的说法，黄泉就是当时人想象中极深极暗的另一世界所在，《礼记·檀弓下》说，人死后“骨肉归复于土，命也，若魂气，则无不之也”，所以《楚辞》中有《招魂》，似乎人死后一面要到“黄泉”、“土府”，一面又有飘泊无定的游魂，要把它招回来，使它安宁地驻留在那个幽深的世界^③。同时，战国以来又多有关于神仙所居的“山”、“岛”故事，《楚辞》、《庄

帛画与画像砖
中的三个世界

① 《风俗通义》卷九《石贤士神》。

② 《汉书》卷二十五，1219页。

③ 关于死后世界，可参看前野直彬《冥界游行》，《中国文学报》14—15辑，日本，京都；泽田瑞穗《地狱变——中国の冥界说》，修订本，日本东京，平河出版社，1991；余英时《中国古代死后世界观的演变》，载其《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版公司，1987；葛兆光《死后世界——中国宗教与文学的一个主题》，载《扬州师范学院学报》1994年第3期。

子》、《山海经》及《穆天子传》中的昆仑山与蓬莱岛就是两大理想世界的象征,在古代人的心目中,这是玄虚而美妙、神奇而恍惚的另一个世界,所谓“不死之草”,所谓“五色流水”,所谓“五色云气”以及黄金白玉的宫阙,让许多人信以为真而趋之若鹜^①。在汉代,这两个世界仍然占据在一般思想与知识系统中,极其诱人地出现在帛画、画像石、壁画上,特别是临沂金雀山九号墓出土的帛画里,上层金乌(日)与蟾蜍(月),中层世俗人间,下层的二龙相背^②,马王堆汉墓帛画最著名的 T 形帛画上,上层天界中的主神,以及金乌、扶桑、蟾蜍与龙,中层世间的墓主及其侍从,下层世界的两条大鱼与巨人擎大地^③,都表现了汉代人们对于自己生存的空间世界与时间世界的区分,人们生存于现实,向往神奇世界,敬畏死后世界。也许可以顺便提到的是,著名的河北满城西汉中山靖王刘胜墓中所看到的金缕玉衣,不仅是用以炫耀身份,更主要的也许是古人相信,玉可以生肌,能保护死者肉身不坏,在另一个世界绵延他的生命^④。

目前发现的汉代壁画大多是西汉晚期至东汉时代的,不过,社会普遍知识与一般思想水准都不会在短期发生大的变化,我们还是可以借助这一类资料来了解秦汉时期更广泛的思想与知识,在壁画中,我们可以看到与帛画相似的图景,如 1976 年在洛阳发现的西汉晚期卜千秋墓,“墓中门额上绘人首神鸟,主室顶脊上自前壁至后壁满绘壁画,东西两端分绘伏羲与日象,女娲与月象,其间则是持节仙人引导下,随在双龙、白虎、朱雀、橐羊等仙禽神兽之

① 关于神仙世界,可参看顾颉刚《庄子与楚辞中昆仑与蓬莱两个神话系统的融合》,载《中华文史论丛》1979 年第 2 期,上海古籍出版社;葛兆光《从出世间到入世间——中国宗教与文学中理想世界主题的演变》,载《文学史》第三辑,北京大学出版社,1995。

② 见《文物》1977 年第 11 期《发掘简报》;又,佐原康夫《汉代祠堂画像考》所附,《东方学报》第 63 册,26 页,日本京都。

③ 依巫鸿的看法则把马王堆汉墓帛画分为四层,见《礼仪中的美术:马王堆的再思》,载《考古学的历史、理论、实践》412 页,中州古籍出版社,郑州,1996。但是通常是把它分为三层,参看《长沙马王堆一号汉墓发掘简报》,文物出版社,1972;又可参看钟敬文、周士琦的研究,《中华文史论丛》1979 年第 2 辑,上海古籍出版社。

④ 《满城汉墓发掘纪要》,《考古》1972 年第 1 期;《后汉书》卷六,3141 页、3152 页。

后,绘出墓主人乘龙凤升天的图像”,此外又有方相氏驱邪的图像;而1957年在洛阳发现的另一座汉墓,除了这些升仙驱邪的内容外,还绘有各种星辰天象,“以粉白涂地,用墨朱二色绘流云,用朱色圆点标出星辰”;1959年在山西平陆枣园村发现的王莽时期壁画墓,也绘有金乌(日)、蟾蜍(月)与标志了天象方位的龙、虎、玄武及一百多颗星象^①。

在西汉以后,虽然墓主人升仙的壁画少了,转而表现墓主生前的生活尤其是官位仪仗与事迹,似乎现实意味被突出,标志着上层人士的精神生活中神异色彩的淡化与世俗意味的加强,但是,这并不是说过去对于世界的理解和观念就退出了社会生活,其实在普遍的知识与思想中,对于神秘世界的想象,对于神秘力量的信仰,对于天地的体验与膜拜,始终笼罩在人们对生命与生活的理解之中,在大量的东汉画像石中,仍然处处可见这些观念的存在,如山东安丘董家庄画像石墓,就有“反映升仙的题材,如仙人骑白鹿,仙人云车,伏羲女娲,及大量的奇禽怪兽”;沂南的画像石墓,也多有“与升仙思想、谶纬迷信有关的神话人物、珍禽异兽、仙草嘉禾之属”;南阳一带西汉末东汉初的墓中,画像石“内容以历史故事、舞乐百戏、角觝校猎与反映升仙思想(如伏羲女娲、应龙羽人)、祈求驱疫、辟邪(如材官蹶张、虎吃女魃、铺首衔环)的题材为常见”^②。近年,在山东邹城高李村发现的东汉画像石墓,其第一石是日中三足乌与托日的人面龙身像,第二石两侧是仙人饲龙凤神兽像,第三石两侧是仙人舞乐图^③,山西夏县王村发现的东汉壁画墓,其所绘图亦是仙人骑鹤乘鱼,“仙人肩生双翼,身着交领长袍,鹤展翅振翮,鱼巨首修鳞”^④。

三

还有一类考古资料似乎特别能反映人们的生活观念。至今出土的大量铜镜背面,大都有一些铭文,这些铭文固然是一些平常的

铜镜铭文中所见之汉人观念

① 《新中国的考古发现与研究》448页,文物出版社,1984。

② 《新中国的考古发现与研究》,454页。

③ 《山东邹县高李村汉画像石墓》,《文物》1994年第6期,25—27页。

④ 《山西夏县王村东汉壁画墓》,《文物》1994年第8期,38页。

吉利话,但也透露了当时人的普遍想法,这些想法可以分为几类。

铭文的第一类内容,是对人的寿命永恒表示企盼,他们期望在世间延寿,更羡慕仙人的永恒自由:

关于生命、幸福、
子孙

千秋万岁。

与天相寿,与地相长。

延年益寿辟不羊(祥)。

尚方作镜真大巧,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食
枣,浮游天下遨四海,翫(飞)回名山采芝草。①

铭文的第二类内容,是对世间的幸福表示羡慕,这当然很符合人的心理,如果生命存在,那么下一个愿望当然是生存得更快乐,所谓“幸福”的标志,其中一个“富”,一个是“贵”,“富贵”包括“乐无事,常得意,美人会,竽瑟侍”,也包括“商市程,万物平,老复丁,复生宁”,享受与事业都要顺利,所以他们期望:

大乐富贵。

常贵富,乐未央。

大乐贵富得所好,千秋万岁宜酒食。

除此而外,所谓“幸福”的内容还有盼望家庭和睦与团圆,因为在古代中国,除了个人生存与幸福外,毕竟人是家庭的成员,特别是对于女子来说,家庭就是一切,所以铜镜铭文中还有:

愁思悲,愿君忠,君不说(悦),相思愿毋绝。

君行卒,予心悲,久不见,侍前稀。

当然,对于古代中国人来说,生命、幸福、家庭毕竟是一生一世的事情,要想真正生命永恒,最实际的是子孙的绵延,所以铭文内容又有相当多的表现:

① 河北满城出土的中山靖王刘胜的金银鸟虫书铜壶(甲)上的铭文也有这种意思:“延寿谷(却)病,万年有余”。参见张政烺《满城汉墓出土金银鸟虫书铜壶(甲)释文》及范祥雍《满城汉墓铜壶释文商榷》,载《中华文史论丛》1979年第3期,1980年第3期,上海。

家当大富乐未央，子孙具备居中央。
七子八孙居中央，夫妻相保如威央兮。
令吉祥，宜孙子。

铭文的第三类内容，则表现了当时人们心目中，“民族国家”观念的形成。在那个时代，人们对于“中国”的认识与过去已经相当不同，对四夷强大的警觉，改变了人们一直不曾细细思索的“天下”观念，对四裔的知识的日益丰富，反过来在人们心目中凸显了“中国”的意识，毕竟在同一个地域、同一种文化、同一种语言中生活，人们渐渐认同了这个国家，把自己的家庭、生活与它相连，希望自己所在的这个国家能够平安和富强。有好几个不同制作者所造的铜镜上都写着同样的铭文，正说明这个铭文表现的“国家”，是汉代流行的，也是被共同认可的思想：

天下、海内、四夷：民族国家的确认

□氏作镜四夷服，多贺国家人民息。胡虏殄灭天下复，风雨时节五谷熟。

人们还把他们的所能够想到的所有关于宇宙与社会的不言而喻的哲理，对于人生的希望，都与“中国”联系起来，写在铜镜的背后，西汉后期的一面禽兽规矩镜的铭文写道：

圣人之作镜兮，取气于五行，生于道康兮，□有文章，光象日月，其质清刚，以视玉容兮，辟去不羊，中国大宁，子孙益昌，黄帝元吉有纪纲。

其中，益阳出土的一面铜镜上，长达七十字的铭文，似乎把当时一般民众所有的理想和愿望都写上去了：

李氏作镜四夷服，多贺国家人民息，胡虏殄灭天下服，风雨时节五谷熟。长保二亲得天力，传告后世乐无极，自有纪，上有仙人不知老，渴饮玉泉饥食枣，夫妻相爱如威田鸟，长宜子。^①

① 以上所引，凡未注出者，均见周世荣《湖南出土汉代铜镜文字研究》，《古文字研究》第14辑，中华书局，1986。

铜镜之所以铸有如此的铭文,用镜作镜的人之所以相信这铭文有如同讖文的应验,是因为铜镜的铜被认为是“金精”,而镜子的明澈又有特别的神秘意味,据学者的研究,古代中国人对铜镜怀有神秘感,从先秦以来就有,但“把镜子当做这个世界的支配者,作为帝王权力的象征而神秘化、神灵化”,则从西汉末年讖纬大盛时就已经十分普遍^①,特别是铜镜是仿照天象而作的,因此它仿佛是天的象征,它的周边所常有的天干、地支名称以及四神、八卦、二十八宿,就仿佛天圆如笠,而“内清质以昭明,光辉象夫日月”、“见日之光,天下大明”的铭文,又使人们有一种恍然大悟的感觉,原来它的“形”与“质”都是以“天”为依据的^②,因此它具有“天”的神圣意味,也有着“天”一样的不言而喻的神秘力量,正因为如此,人们才把心中的所有理想和信念都写在了上面。

四

秦汉一般思想的总结
外在的宇宙是判断与理解的基本依据

至此,我们大致可以归纳秦汉时代的普遍知识与一般思想——

一、外在的宇宙仍是判断与理解的基本依据。当时人们普遍认定,“天”不仅是人类生存于其中的空间与时间,还是人类理解和判断一切的基本依据,仿效“天”的构造,模拟“天”的运行,遵循“天”的规则,就可以获得思想与行为的合理性。临沂汉简《曹氏阴阳残简》中有“……为治矣,此若言尚(上)可合星辰日月,下可合阴阳四时”^③,所谓“合”就是在星辰日月阴阳四时中得到依据;同样,张家山汉简《引书》也说,“治身欲与天地相求,犹薰龠也”,人的生活应当如“春产,夏长,秋收,冬藏,此彭祖之道也”,人导引时的原

① 福永光司《道教における鏡と劍》,载《道教思想史研究》19页,岩波书店,1987。

② 河南新野县出土的一面汉代铜镜铭文有:“池氏作竟(鏡)大毋伤,天公行出乐未央,左龙右虎居四方,子孙千人富贵昌”,其周边纹饰有天公、河伯、云气、龙虎图案,当即当时人心目中的“天”的内容。见刘绍明《天公出行镜》,载《中国文物报》1996年5月26日。

③ 罗福颐《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,中华书局,1985。

理就是使自己“与燥湿寒暑相应”^①，治身也是天人相应，要与天地四时的变化相应，从中求得永恒依据。在人们心目中，凡是仿效“天”的，就能够拥有“天”的神秘与权威，于是，这种“天”的意义，在祭祀仪式中转化为神秘的支配力量，在占卜仪式中转化为神秘的对应关系，在时间生活中又显现为神秘的希望世界，支撑起人们的信心，也为人们解决种种困厄。不仅是一般民众，就连掌握了世间权力的天子与贵族也相信合理依据和权力基础来自于“天”^②，秦汉时代皇宫的建筑要仿效天的结构^③，汉代的墓室顶部要绘上天的星象，汉代皇家的祭祀要遍祭上天的神祇，祭祀的场所更要仿造一个与天体一致的结构，这种对“天”的崇敬与效法，成了一种不言自明的合理性的来源^④，在普遍和一般的知识与思想水平上的人们的心目中，“天”仍然具有无比崇高的地位，天是自然的天象，是终极的境界，是至上的神祇，还是一种不言自明的前提和依据。

二、延续着古代中国的思想传统，“天”所显示的自然法则更加明确地被一些基本的数字式的概念所表述，而这些概念又被具体化为一些可以操作的技术，于是“天”与“人”之间就被联系起来。其中首先当然是“一”，这是一个可以被理解为“中心”、“绝对”、“神圣”或“唯一”的概念，在秦汉时代它既是宇宙的中心、唯一的本原、至上的神祇，又是天下一统、君主权威、理性法则、知识基础和一切的终极依据，“一切都取法于天行或宇宙的结构”，但又不仅指宇宙

“天”所显示的自然法则更加明确地被一些基本的数字式的概念所表述

① 参见高大伦《张家山汉简〈引书〉研究》所附释文，171页、90页、172页，巴蜀书社，1995。

② 参见葛兆光《众妙之门》，《中国文化》第三期，香港中华书局，1990。

③ 《三辅黄图》曾经说到，都城建设要像天体，“端门四达，以则紫宫，像帝居；渭水贯都，以象天汉；横桥南渡，以法牵牛”。见孙星衍校本；在班固的《西都赋》、张衡的《西京赋》中都有“左牵牛而右织女”、“牵牛立于左，织女处其右”的记载，可见就连昆明池也是仿效天汉而建的。关于汉长安城的建筑，请参看王仲殊《汉代考古学概说》，中华书局，1984。又，刘庆柱《汉长安城的考古发现及相关问题研究》特别指出的“崇方”和“择中”，实际上与建筑学上对天地的一种理解和模拟是分不开的，《考古》1996年10期。

④ 威利(A. Waley)在他的《The Way and Its Power》的引言中对此有很好的论述，p. 69、70。转引自汤因比《历史研究》中册，320页，中译本，上海人民出版社。

的运行与结构,正如汤因比说的,这是“秩序的观念”^①;其次是“二”,“二”当然即阴阳,但它既可以被比拟成日月、天地,也可以被象征君臣、上下,以及从阴阳中进一步引申出来的冷暖、湿燥、尊卑、贵贱,而且也暗示了一系列的调节技术^②;再次是“五”,在《吕氏春秋》中,思想家曾为“五”并列出种种匹配的事物和现象,这说明人们普遍接受和相信“五行”可以归纳和整理宇宙间的一切,使宇宙整齐有序,而有条不紊是符合宇宙法则和人类理性的,相反,如果五行、五色、五声、五味、五方、五脏、五祀等等发生紊乱,人们就要用技术将其调整过来,否则人就会生病,社会就会混乱,宇宙就会无序。比如朝代的变更,要顺序地吻合五德的排行;人们的服饰,要顺序地吻合五色的轮次;祭祀的对象,要顺序地凸显五方的地位^③。这种数字式的概念正如我们前面说过的那样,它们发生很早,经历了漫长的整合和论证过程,在秦汉时代终于以系统的形式固定下来,并渗透到各个领域,人们已经习惯了这一解释系统,于是就用它作为理解和处理天地人神一切问题的内在理路,由此衍生出种种知识与技术。

沟通天地人神的权力仍被少数术士所掌握

三、沟通天地人神的权力仍然被少数术士所掌握。大多数人相信,他们由于有某些特殊的禀赋与训练,他们拥有与神秘世界对话的能力,于是既是人天、人鬼、人神之间沟通的渠道,又是阻隔的屏障,人们需要通过他们与天,与神灵,与祖先交流^④,他们一方面依靠庞大而系统的自然法则,如司马季主“辩天地之道,日月之运,

① 汤因比《历史研究》中册,324页。

② 比如“阴”,人们可以引申到“月”,《吕氏春秋·精通》“月也者,群阴之本也”,《淮南子·天文》“月者,阴之宗也”。而某些动物生于“水”,因此属于“阴”,与“月”同类,而同时,“月”又与“水”相关,《论衡·说日》:“夫月者,水也,水中有生物”,由“月”的盛衰就可以解释这些动物的变化,《淮南子·说山》“月盛衰于上,则羸、虵应于下”,据说这是“同气相动,不可以为远”,一下子就把“月”、“水”、“生物”与“阴”相连,因此人们可以相信《吕氏春秋·精通》所说的“月望则蚌蛤实……月晦则蚌蛤虚”,也可以相信《淮南子·天文》所说的“月虚而鱼脑减,月死而羸虵膳”,当人们懂得这一联系之后,就可以用种种技术来调节与处理一切,包括身体的疾病、社会的困难、军事的策略、物质的变化等等。

③ 例如关于秦汉是否“水德”的问题,就曾经争论不休,参见《史记》卷九六《张丞相列传》,2681页、2682页。

④ 参见林富士《汉代的巫者》,台北稻乡出版社,1988。

阴阳吉凶之本”^①，一方面依靠秘密的传授垄断着沟通天地人神的技术秘诀如仪式、方法等等，他们能以祭祀等仪式，将人的意志传达给神鬼，也能以书写（如解注瓶上的符）、诅咒（如祝由）等等将神鬼的力量传达到人。在秦汉人的思想世界中，宇宙包括了神祇所在的仙岛神山或天上世界，人类所在的世间，以及“土主”、“地下主”及“泰山”所管辖的下界^②，而居于这三个世界之间可以上通下达的，只有巫覡一流人物，尽管在汉代他们渐渐失去了相当的地盘，也渐渐退出了大传统的许多知识领地，但其影响却在民间依然是有决定性的力量。

四、当时人们相当关心的中心问题有以下几类。一是生命，这也是人生存的基础，秦汉人看来是相信人可以不死的，不过也相信人之永恒是极其困难的，如果说铜镜铭文、帛画、画像石中的神仙内容及秦汉方士的求仙寻药炼金活动，其背后都反映了人对生命的期望和想象，那么他们也极其努力地探索过人体的奥秘与医疗的技术，张家山汉简中的《引书》、《脉书》，马王堆帛书中的《五十二病方》、《导引图》、《却谷食气》，双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形^③，其背后都反映了人们的焦虑和忧患。古代中国人正是在这种期望和想象、焦虑和忧患中，逐渐形成了他们的生死观念；二是幸福，显然在秦汉的一般思想世界中，自由和超越作为人生幸福的内容，渐渐退居次要地位，这种精神上的自由和超越的期望往往被普遍的神仙信仰具体化世俗化，成为一种生理上的自由和超越，生理上的自由和超越就是追求生命的永生。而现实生活中的“富贵”与子孙的“繁衍”，却成了更现实的生活中“幸福”，人们的渴求日益现实，铜镜铭文中那么多的富贵和宜子孙字样就是明证，人们日益实用的生活观念正是在这里漫不经意地透露出来；三是国家，

当时人们相当关心的中心问题有以下几类

① 《史记》卷一二七《日者列传》，3216页。

② 参看小南一郎《汉代之祖灵观念》，《东方学报》六十六册，日本京都大学人文科学研究所，1994。

③ 马继兴《双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形》，《文物》1996年第4期；又《绵阳永兴双包山二号西汉木椁墓发掘简报》，《文物》1996年第10期。参见沈从文《说熊经》，《花花朵朵坛坛罐罐》，外文出版社，1994。按：《史记》卷一百五《扁鹊仓公列传》记载太仓公有《脉书》、《五色诊》、《奇咳术》、《石神》；又，可参见《汉书·艺文志》的方技略医方类。

当诸侯国家日益消亡或削弱,各种文化区域日趋混融成为一个文化共同体的时候,秦汉时代的人们开始彼此认同。“天下”一词在当时是一个较纯粹的政治概念,当人们逐渐有了更广泛的地理知识之后,人们认识到自己所熟悉的地域只是天下的一部分,于是又常常使用“海内”一词,“海内”一词在当时,成了中国人的文化疆域的代名词,凡是生活在海内的人,凡是有共同语言、习俗、观念与服饰的海内人,都是“文化意义”上的“中国人”,“非我族类,其心必异”这句话如果不带有种族偏见意味,那么正好意味着人们已经有了“民族国家”的观念,文化和习俗意义上的共同体已经在人们心目中确立了^①。秦始皇统一中国是个标志,《史记》对中国历史的记载和对疆域的确认也是一个标志,在铜镜中出现的“国家”、“四夷”、“胡虏”字样更是一个标志,它们标志着中国人已经确认了中国、中国的近邻、中国的敌对力量,正是因为如此,“汉”成了民族、国家的共同名称,成了人们相互认同的基础,中国人在此时有了一个相当明确的国家观念,他们才会在铜镜铭文中企盼自己的国家的安定、强盛与繁荣。

下面,我们将视野转向大传统即知识阶层的思想史。

^① 参见《剑桥中国秦汉史》,中译本,407、408页,中国社会科学出版社,1992。

第二节 哲理的综合：从《吕氏春秋》到《淮南子》

“道术为天下裂”，在思想者纷出的时代里萌生出种种深刻的片面的思想，不过，随着历史由分而合，思想也渐渐由分裂转向综合。诸侯之间的战争常常也促进了另一种形式的思想交流，渐次兼并和吞食小国的结果，是使各种地方性的思考汇集到了一起，交通越方便，思想的兼并和融合越厉害。

其实，这种“兼并”和“融合”的趋势，不仅由外在原因刺激而成，更早些时候在知识与思想世界已经初露端倪。有的学者曾经指出，《庄子·天下》的“无物不然，无物不可”的逻辑“就是思想大调合的基础”，因为其相对主义的是非善恶论，把一切恒定和固执都打破了，可以“解放人的心思，破除门户的争执”^①；还有的学者则认为，《荀子》已经是中国古代思想的综合者，他的思想“不是‘俄而’的‘变故’，而是战国以来思想史汇流于他一身的发展”，对各家学说的批判便是他综合各家思想的基础^②；也有学者提出，韩非对于“儒分为八，墨离为三，取舍不同”的批评，也是一种“总结”，因为他是根据现实社会的实用与效验，反对儒墨上溯尧舜，各执一偏，无以定权，他尖锐批评“海内之士，言无定术，行无常议”，并指责空言平等的理想思潮，贵生轻物的杨朱主义，放言空论的学士派头，逞勇斗狠的流氓侠客作风，似乎也已经是一种“批评的综合”^③。不过，以上的说法固然各有各的道理，但不免都有各自的偏颇，庄子希望将“恢诡譎怪，道通为一”^④，只是瓦解各家的思想壁垒，其中《天下》一篇虽说的是“天下的学术”，但也还是偏于他所关心的

战国末年的综合趋向：庄子、荀子、韩非的学术批评与《尸子》、《鹖冠子》、《吕氏春秋》的思想融合

① 胡适《中国中古思想史长编》，载《胡适学术文集（中国哲学史）》上册，273页，中华书局，1991。

② 侯外庐等《中国古代思想学说史》第十一章，文风书局，上海，1946。

③ 《韩非子》卷十九《显学》，《二十二子》本，1186页、1187页。

④ 《齐物论》，《庄子集释》卷一，70页。

非主流的道论各家,并不特别多地涉及儒者之学与其他诸子的社会政治与伦理学说;荀子只是对儒、法等拥有共同社会思想话语的总结和归纳,还没有找到一个使各家各派都通贯于一,并且包容天道、世道、人道的基础,因而“总方略,齐言行,壹统类”的期望与“凡人之患,蔽于一曲而暗于天理”的批评^①,虽然很对却没能实现;至于韩非,也只是以现实利益与实际效验为基础的批评,且不说它过于偏重法制主义,就是这种批评本身,也只是涉及了思想的表层而没有触及思想的依据,换句话说,韩非建立的并不是拥有永恒而深刻的、不言自明的依据,而是一种出于现实考虑的实用策略,当时代变迁,那种立足于“今”的策略就常常不再适用与有效,因为它可能失去它所依赖建立的基础即当时的情势与需要,而思想则凭其永恒的依据始终是人所思索的话题^②。

当然,批评毕竟是一种思想的“对话”,在指斥与分析各家学说时,批评者必须进入对方的语境,在这个时候,批评者和被批评者尽管观念与思路大相径庭,但术语、概念却渐次沟通,正如不同语言不能交流而交流必须同一语言一样,批评实际上已经先进行了理解和阐释,而理解与阐释,无论是“正解”还是“误解”,都像语言的翻译一样,是思想者与思想者之间互相渗透与沟通的开端。战国末,这一综合的现象已经渐渐凸显,除了批评之外,如《韩非子》的《解老》、《喻老》为法治寻找“道”的依据,《鹞冠子》以黄帝之学中的太一、阴阳、五行之说充当法势、政治、道德的思路依据^③,《尸子》以“天地生万物,圣人载之,裁物以制分,便事以立官”的思路沟通自然与

① 分见《非十二子》、《解蔽》,《荀子集解》卷三,60页,卷十五,258页。

② 所谓“依据”,常常似乎是深邃、渺远而无用的东西,例如“天道”、“历史”、“人性”等等,但它们又常常是永恒的、基本的,思想若没有宇宙的证明、历史的证明或人性的证明,常常就没有坚实的基础和长久的意义,也没有可以“通于一”的总体框架,参看本书的《导言:思想史的写法》第三节;在这一点上,韩非似乎是有欠缺的,他太看重可参验的策略,却不看重在人心底里可以不言自明的思想,如《韩非子·显学》中说的“无参验而必之者,愚也,弗能必而据之者,诬也,故明据先王必定尧舜者,非愚则诬也”,就对思想的历史依据表示了太多的轻蔑。《二十二子》本,1185页。

③ 参见葛瑞汉《鹞冠子:一部被忽略的汉前哲学著作》,中译本,载《清华汉学研究》第一辑,清华大学出版社,1994。

法则之间的断裂,将亲情、道德、伦理、法律、制度串在一道^①,以天地五行四时八极诸神及燧人、伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公的传说给思想寻找宇宙与历史的依据,给渊源歧异的学说作综合的解说^②,基本上都是这一趋势的产物。

当然其中最重要的是《吕氏春秋》^③。

秦庄襄王元年即公元前二四九年,吕不韦到秦任相,这时,秦已经显示出雄视天下的模样,三年后,秦王政继位,尊吕不韦为相国,号称“仲父”。吕不韦以为,自己在才德上可与战国四公子(魏信陵君、赵平原君、楚春申君、齐孟尝君)相比肩,但门下的士人却不如四公子,便大力招致人才,“至食客三千人”,据说当时“诸侯多辩士,如荀卿之徒著书布天下”,他便开始召集各方宾客撰写《吕氏春秋》,试图在思想与知识上也呈现出一种一统天下的姿态。据《史记》卷八十五《吕不韦列传》记载,他主持编纂了《吕氏春秋》后,曾经——

《吕氏春秋》对各种思想的规范与兼并

布咸阳市门,悬千金其上,延诸侯游士宾客,有能增损一字者予千金。^④

七十年代,有的学者曾经指出,《吕氏春秋》“是对先秦经典及诸子百家的大综合”^⑤,并约略地统计了《吕氏春秋》引《诗》、《书》、

① 《尸子》卷上《分》,《二十二子》本,369页、370页。

② 《尸子》卷下,《二十二子》本,373—381页。

③ 过去,人们并不十分重视《吕氏春秋》,三十年代的李峻之说它“无一贯之思想”,“在哲学上不占若何地位”,并说它之所以没有意义,还因为它是“千古唾骂之吕不韦”所作,所以“咸不重视其书”,《吕氏春秋中古书辑佚》,载《古史辨》第六册,321—339页,上海古籍出版社重印本,1982。但事实上,梁启超已经开始重视这部著作,而胡适于1930年就已经对它作了很详细的研究和描述,见《读吕氏春秋》,《胡适文存三集》,后收入胡适《中国中古思想史长编》,载《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,中华书局,1991。

④ 《史记》2510页。

⑤ 徐复观《两汉思想史》卷二《吕氏春秋及其对汉代学术及政治的影响》,2页,学生书局,台北,1976。

《易》、《春秋》、《论语》、《孝经》等典籍以及提到孔子(24次)、墨子(6次)、老子(4次)、庄子(2次)、列子(2次)、黄帝(11次)。其实,早在一九三七年,李峻之就在《吕氏春秋中古书辑佚》中做过这一统计^①,而一九四八年,王范之更在其未刊之《吕氏春秋研究》中非常详细地对其引书作过调查,其中——

明确指明是引述经典及诸子的,如《易》(3次)、《诗》(12次)、《书》(12次)、《孝经》(1次)、《黄帝书》(7次)、曾子(5次)、子华子(5次)、庄子(1次)、慎到(1次)、詹何(1次)、孔子(4次)。

不指明而实际上是引用典籍及诸子的,如《论语》(3次)、《墨子》(1次)、《左传》(1次)、《老子》(7次)、《庄子》(16次)。

化用经典及诸子之语者,则很多无法细细统计,有《论语》、《老子》、《庄子》等^②。

这些统计未必一定准确,因为这是以我们今天能够看到的古籍为背景来检核考察的,越来越多的考古发现证明,当时还有相当多的我们所不知道的古书,我们不能看到而《吕氏春秋》撰述时能够征引化用的古书还很多,他们很可能信手拈来,而后人并不知道他们已经挪用了现成的文献。不过,即便如此,从上面的统计也可以发现,《吕氏春秋》确实兼容了孔门一系的儒者学说,假托黄帝的古道家言,墨子一系的墨家思考,老子及庄子一流关于天道与人道的哲理,引用和采纳了相当庞杂的古典,也借用了相当丰富的今典^③,难怪他们自称《吕氏春秋》“是非可不可无所遁”,《吕氏春秋·序意》中的这句话,已经显示了它包容天下的思想与知识的野心^④。

《吕氏春秋》显示了它包容天下思想与知识的野心

① 见《古史辨》第六册,321—339页。

② 王范之《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社,1993。

③ 刘汝霖《吕氏春秋之分析》一文已经一一摘析其思想中的儒、道、墨、法、名、阴阳、纵横、农、小说、兵等各个流派的成分,但是他并没有进一步的分析,而且采用的是后来《汉书·艺文志》的回溯性的流派分类方式,其实与当时思想世界并不一致。见《古史辨》第六册,340页以下。

④ 《吕氏春秋·序意》,《二十二子》本,726页。

是野心自然也是信心,不过,仅仅有自信并不足以建立思想与知识的大体系,所谓“备天地万物古今之事”当然是不可能的,思想著作并不是一个无所不包的大口袋,可以把一切一古脑儿全装进去,但是,它可以设计一种涵盖的框架把所有的知识都容纳进来,《吕氏春秋》的“十二纪”就是一个涵盖天地万物古今之事的基本框架^①,它依照天道循环变化,以四季十二月为纲,体验阴阳消息,按“春生、夏长、秋收、冬藏”的联想,将天象、物候、农事、政事、人事等统统系连起来,综合各种思想、知识与技术,设想了一个日常思想与行为的秩序。

在这个后世看来设计得还不十分周密与完整的十二纪中,我们可以看到这一思想框架的基本依据是战国时代一直被反复思索的“天道”、“世道”和“人道”之间的同源同构互感关系,这依据其实来自此前甚为流行的黄帝之学。《序意》一篇中,吕氏自称:

天道:自然法则
的优先意味

尝得学黄帝之所以诲颡项矣:“爰有大圜在上,大矩在下,汝能法之,为民父母。”盖闻古之清世,是法天地。凡十二纪者,……上揆之天,下验之地,中审之人,

^① 《吕氏春秋》分为十二纪、八览、六论。徐复观曾经推测,由于“十二纪”是十二月,所以“八览”暗指八方,“六论”则象征六合,这一推测并没有特别的证据,据日本学者町田三郎研究,《吕氏春秋》从结构上来说,“十二纪”与“八览”、“六论”并非一时期的撰述,这是很正确的,见其著《吕氏春秋·解说》,讲谈社,东京,1987。我以为,《吕氏春秋》的主干部分是“十二纪”,十二纪构成了一个整齐的体系或完全的结构,至于“八览”、“六论”,似乎与“十二纪”重复相当多,结构也比较乱,其中“八览”中的《有始览》又仿佛是经文,每篇末尾的“解在……”则似乎在提示人们注意,后七篇是解释经文的“传文”;至于“六论”,有《开春论》而后面没有其他提及季节的文字,似乎也不太容易理解,仿佛并没有什么明显的结构。但是,另一个日本学者田中智幸则认为“纪”、“览”、“论”在写作时,已经有了共同的故事和资料,似乎他的意见偏向于十二纪、八览、六论是同时撰写的,所以他说有关种种话题的故事,被分割放在了不同的篇章之中。见《吕氏春秋小考》,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论文集》,汲古书院,1996。而中国学者王利器则倾向于“六论”应该在卷首,理由是,第一,古书序言应该在全书之末,如今在十二纪之后,证明十二纪应该在全书之末,而六论应当在前,第二,秦人尚六,但这一说法尚需进一步证实,见《吕氏春秋平议》,载《传统文化与现代化》,1996年第5期,北京。

若此，则是非可不可，无所遁矣。天曰顺，顺维生，地曰固，固维宁，人曰信，信维听。三者咸当，无为而行。行也者，行其理也。行(其)数，循其理，平其私。①

十二纪正是这一学说的具体展开②。以十二月为序记载天象的变化、物候的迁移、农事的运作、祭仪的顺序，其形式的渊源可能很早，现存旧籍中的《夏小正》、《逸周书·周月》及《时则》、长沙子弹库战国楚帛书，都是这一形式，而民间流行的《日书》则是这一形式的流衍与变异。不过，《夏小正》与《逸周书》中的两篇，都是单纯的历时之书，用传统说法属于羲和氏授时定历的范围，尽管它也从中阐述一些“万物春生、夏长、秋收、冬藏，天地之正，四时之极，不易之道”③，但并没有从天象历法之道中具体解释出可以作为社会规范与生活秩序的一整套道理来；楚帛书、秦简《日书》虽然也有不少天象与历法上引申出来的哲理，但它是以历日讲禁忌，更多地属于占卜数术一流。但是，《吕氏春秋》则大不同，它在每一个月的一开始，不仅描述了这一月中的天象(太阳与星辰的视位置)、神祇、动物、音律、数字、味臭、祭祀、物候，还安排了天子的居处、车乘、服色、食物，规定了政府的事务、仪式以及军事、农事的禁忌，然后根据人们从天文季节的迁移与地下

① 《吕氏春秋·序意》，《二十二子》本，726页。按：“上揆之天”等几句，是黄帝之学的中心观念，也是他们的习惯说法，表示参验天地人的意思，在马王堆帛书本《十大经·立□》中就有“受命于天，定位于地，成名于人”，同上《经法·大分》中也有“王天下之道，有天焉，有人焉，又(有)地焉”，见《老子乙本卷前古佚书释文》，18页B，7页B，文物出版社，1974。又《黄帝内经素问》卷二十《气交变大论》引《上经》也有“夫道者，上知天文，下知地理，中知人事，可以长久”，又同书卷二十三《著至教论》又再次重复了这一段话，可见其重要性。《二十二子》本，955页、983页。参见本书第一卷第二编第五节。

② 胡适《中国中古思想史长编》认为十二纪的安排思路来自邹衍，徐复观《两汉思想史》也认为《吕氏春秋》所引的这些黄帝之言来自邹衍，其实可能应该反过来。七十年代《黄帝书》发现以来，大体可以确认，黄帝之学渊源很早，应是古道者的主流，其说以“天道”为依据，以阴阳五行为法度，于世则很偏重方技数术兵略阴谋，而邹衍反而应该是它的流裔。

③ 《逸周书汇校集注》卷六，下册，619页，上海古籍出版社，1995。

物候的变迁中得来的联想，将“天”与“地”的某些现象挪移到“世道”与“人道”之中，以天地的变化为不言自明的依据，论证人世中个人与社会的道理。

以《孟春纪》为例，在《夏小正》、《时则》中，只记载了——

启蛰；雁北向；雉震响；鱼陟负冰；农纬厥耒……；时有俊风；田鼠出；农率均田；獭献鱼；初服于公田；采芸……；初昏参中；斗柄县于下①。

东风解冻；蛰虫始振；鱼上冰；獭祭鱼；鸿雁来；草木萌动②。

以天地的变化为不言自明的依据，论证人世中个人与社会的道理

但是，《吕氏春秋》则在更为详尽的天象、物候、人事解说之外，开始讨论“人道”与“世道”的关系。《孟春纪》中《本生》一节关于保持自然生存状态的强调与关于过分“自佚”、“自强”、“自乐”的批评，《重己》一节关于个人存在的合理性及个人情欲的合理性的论述，《贵公》与《去私》一节对于个人与社会、君主与臣民关系的讨论，其范围已经远远超出了《夏小正》与《时则》。应当指出的是，这一系列论述又显然是依据着当时思想世界对“天”以及天象、历法的理解，依照当时的习惯观念，春天是“生”的季节，孟春是万象始生的开端，所以要把人的生存放在一年的开端来讨论，“生”是顺应自然秩序，是“天”无言自化的产物，所以人的“生”也要“全其天也”。过度的人为的追求安逸、强大和愉悦，则违逆了“天”即自然，所以是“招蹶之机”，反过来，人的生存既然是自然自化，过分的克制安逸、强大和愉悦，也是违逆自然，“凡生之长也，顺之也，使生不顺者，欲也，故圣人必先适欲”，由于“天”是默默无言而又至公无偏的，将“天”的这种品格投射到世间，《吕氏春秋》便设想了一种绝对无私无己的社会状态作为理想世界：

天无私覆也，地无私载也。日月无私烛也，四时无私行也。

① 《大戴礼记解诂》卷二《夏小正第四十七》，24—30页，王聘珍撰，中华书局，1983。

② 《逸周书汇校集注》卷六，下册，622—624页。

所以“天下非一人之天下也，天下之天下也”，因为天地无限广大，生养人类但不将人类作为私有，万物都蒙受天地的恩惠，但却不知天地之所从来。《吕氏春秋》把这种“天地之德”又引申到圣王身上，称“此三皇五帝之德也”，于是在这里他又拥有了来自三皇五帝的历史依据。

于是，这一理论体系中系连了自然的天象和抽象的天道、实存的人生与个人的情欲、社会的理想和社会的规范，同时也巧妙地兼容了墨学的节俭、道者的自然、杨朱的贵生、儒者的个人伦理与社会理想，甚至还兼容了方技数术中的阴阳之说^①。

二

十二纪中的天道、世道与人道

黄帝之学以阴阳四季的天道为基本思路，这一思路贯穿于十二纪中。《吕氏春秋》卷五《仲夏季·大乐》有一段纲领式的话语，“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上一下，合而成章，浑浑沌沌，离而复合，合而后离，是谓天常，天地车轮，终而复始，极而复返，莫不咸当”^②，这是思想的基础和依据，接下来，天道投射于人世，就是日月星辰、四时寒暑，天象历法仿佛自然天行的轨则，而世理人道就应该是这一天道在人间的推衍^③。所以，从《孟春纪》到《季春纪》，在属于“春生”的这一部分中，常常可以看到对于个人生存意义的讨论。《吕氏春秋》在这一讨论中，令人惊异地显示的是个人优先于社会的价值观念，它说，天下虽然是极贵极重的，但不能以天下危及个人的生存，“帝王之功，圣人之余事也，非所以完身

① 例如“室大则多阴，台高则多阳，多阴则蹶，多阳则痿”，以上所引均见《吕氏春秋·孟春纪》各篇，《二十二子》本，630页。

② 《二十二子》本，642页。

③ 马王堆汉墓帛书《老子》甲本后附古佚书中，也有一段记载，伊尹对汤说：“天企无□，复(覆)生万物，生物不物，莫不以名，不可为二名，此天企也”，又说“主法天，佐法地，辅臣法四时，民法万物，此胃(谓)法则。天覆地载，生长收藏，分四时……分名既定，法君之佐，佐主无声，胃(谓)之天之命四则，四则当□，天纶乃得，得道之君，邦出乎一道”。释文见《老子甲本及卷后古佚书》17页、18页，校注称此为道家之《伊尹》的佚文，文物出版社，1974。

养生之道也”^①，它批评“今世俗之君子，危身弃生以殉物”的愚蠢行为，因为天下的管辖和拥有对于人来说不过是外在于生存的“他物”，而个人的生存对于人来说却是一个完整的“世界”，它说：“天地不能两，而况于人类乎？人之与天地也同。”人的生命是“天”所赋予的，“人”能够回应“天”的，是尽美地生存下来并完整地度过天给予的寿数，《尽数》一篇中论述的其实就是这一观念，按照这一观念，个体优先于群体，个人优先于社会，因为在这里，“人”的依据是“天”，“天”的秩序的合理性给予了“人”的生存的合理性，而“人”的生存合理性才决定了社会存在的合理性，“五帝先道而后德，故德莫盛焉，三王先教而后杀，故事莫功焉，五伯先事而后兵，故兵莫强焉”，治理天下的人首先要尽形寿，全其天，然后才能以这种精神推广到社会，“成其身而天下成，治其身而天下治”，“不出于门户而天下治者，其惟知反于己身乎”，《先己》一篇的意思正在于此^②。

这一思想，似乎来源于极端个人主义的杨朱，但是实际上它已经不再仅仅是一种个人主义生活态度，而是把对个人生命的高度重视、生活方式的自然安逸、养生之道的“用其新，弃其陈，媵理遂通，精气日新，邪气尽去，及其天年”，都统统贯穿在一种似乎来自宇宙的原理上，并逐渐把这种来自宇宙的原理从个人生活推广到了君主南面之术，既然天地运行应当顺乎自然而不能歧异多变，那么君主治国也不应费心伤神事必躬亲，“以德来物，各处归心”，这是一；“劳于论人而佚于官事”^③，这是一，它征引传说中的黄帝的话说，“帝无常处也，有处者乃无处也，以言不刑蹇圜道也”^④，换句后来人比较熟悉的话说，就是君主要像天一样，既要无为而治，又要为天下表率。

接下来，按照时序到了“夏长”的夏季，仿佛人类与社会也从混沌时节进入了一个文明成熟的阶段。按照黄帝之学的一贯思路，文明的时代，其实是个人生活以及淳朴心灵和纯粹精神消失，人们只能用清明理性与后天知识自我节制，在社会中彼此协调共存的时代，而在这种时代里，儒者的学说才拥有了合

① 《二十二子》本，633页。

② 《二十二子》本，636页。

③ 《吕氏春秋·当染》，《二十二子》本，634页。

④ 《吕氏春秋·圜道》，《二十二子》本，638页。

理性。于是从《孟夏纪》第四、《仲夏纪》第五到《季夏纪》第六，话题转向了后天的教育、学习与社会节制及道德伦理，在讨论社会存在中的关键性的伦理即忠与孝的时候，《吕氏春秋》顺势引进了孔子、曾子一系儒者关于“劝学”的思想。它同意通过后天习得，人们不仅能够激发内心向善的情感，而且能够理智地意识到君臣、父子、师生之间的秩序，不过，它特别强调地说，学习不仅仅是一种从外面学习知识的过程，也是启发和激活自己的天性的方法，换句话说，学习也是一种与“天”相应的行为，教育也是一种使“人”达成他的天性的方式，“故凡学，非能益也，达天性也，能全天之所生而勿败之，是谓善学”，反之，如果不教不学，则仿佛反而伤害了他的自然本性，“天生人也，而使其耳可以闻，不学，则其闻不若聋，使其目可以见，不学，其见不若盲”^①，一个人生下来就有情有欲，要使一个人自然而健全地生长，就应当一方面顺其天性，一方面节其情欲^②，“始生人者天也”，天生人而使其有欲有恶，所以要用乐来引导使他欢心愉悦，但是也要有礼来节制使他心情回归平静^③，《大乐》、《侈乐》两篇一正一反，要求治理世间的人要顺适人的情欲也要节制人的情欲。在《明理》中说道，“凡生，非一气之化也，长，非一物之任也，成，非一形之功也，故众正之所积，其福无不及也，众邪之所积，其祸无不逮也”，这就仿佛自然界的万物，不仅仅只是一个自然生长的问题，也要避免风雨不适，甘雨不降，霜雪不时，寒暑不当，整个的生长是一环紧扣一环的众多因果关系所导致的，人虽然禀受于“天”，但是如果缺少了夏天一样的教育、学习、管束、节制，他也不能顺利成长，如果“阴阳失次，四时易节”，就“必失

① 《吕氏春秋·尊师》，《二十二子》本，640页。

② 《吕氏春秋》称“天道”是“顺”，一方面合于道者之说，一方面也合于儒者之说，帛书《五行》说，“天之监下也，杂郃（聚合之意）焉耳，循草木之生（性）而生焉，而□□□□□禽兽之生（性），则有好恶焉，而无礼义焉，循人之生（性），则巍然□□□，仁义也”，这一段虽然脱字很多，但大意还是明白的，它也认为巍然的人性与自然草木禽兽之生不同，是“天道”。《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974。

③ 徐复观指出，儒之节欲，是诉诸理性的力量，而《吕氏春秋》则“直接求之于情欲本身”，这是对的，但更进一步应当指出，这里的背景是因为《吕氏春秋》对人道的理解依据是“天”，情欲本身有合理性，而在儒者那里情欲却没有合理性，所以也不能自我节制。

其天矣”^①。

这种思路再次延伸到“秋收”和“冬藏”的秋、冬季。从《孟秋纪》到《季秋纪》，《吕氏春秋》论述了与秋季肃杀的气候相应的军事与刑法问题，按照五行的规则，秋天在五行中属金，金主兵、刑，而按照他们的思路，人类社会既然已经从混沌走入文明，人的心境从朴素变为复杂，社会就不能没有一种秩序，除了教育、学习、节制、监督之外，秩序也必须依靠军队和刑法来保证，也就像天气从春天到夏天，又从夏天到秋天一样。于是《吕氏春秋》首先讨论了用兵的道理，他说，有义之兵，是治理天下的良药，他批评偃兵的说法是“说虽强，谈虽辨，文学虽博，犹不见听”^②，因为“兵也者，威也，威也者，力也”，在普遍的乱世浊流中，必须得依靠力量，兴义兵，伐不善，“义兵至，则邻国之民归之若流水，诛国之民望之若父母”^③。而军队要有威仪，要精简，要有气势，也要有官兵一致的爱兵之道^④，而政治家也要顺应民心，善于了解与任用士人，能够反省自身，这样才能建立一个有效的政府^⑤。从《孟冬纪》到《季冬纪》，《吕氏春秋》则按照人们关于冬季凝结、寒冷、黑暗、幽闭的联想，人们关于天人生存周期的最后环节的推理，讨论了“死”的话题。首先是死后的丧葬^⑥，《节丧》中说，圣人要知生知死，知生，就要懂得顺自然而养生，知死，就要不畏死而安死，“凡生于天地之间必有死”，人有亲情，则有葬，“葬也者，藏也”，就像冬天的“收藏”一样，但是它说，厚葬之风却没有意义，它反而导致种种盗掘而使死者不能安死^⑦。其次是“士”的“死”的意义，它说，忠言逆耳，往往使“士”被愚蠢的君主处以极刑，而“士”又不能屈从于权力，如果受到屈辱，则义不苟活，这是杀身成仁的道

① 《吕氏春秋·明理》，《二十二子》本，647页。

② 《吕氏春秋·荡兵》，《二十二子》本，649页。

③ 《吕氏春秋·怀宠》，《二十二子》本，650页。

④ 以上参见《吕氏春秋·仲秋纪》中的《论威》、《简选》、《决胜》、《爱士》各篇。《二十二子》本，651—653页。

⑤ 以上参见《吕氏春秋·季秋纪》中的《顺民》、《知士》、《审己》等篇。654页、655页。

⑥ 《季冬纪》的《士节》、《介立》、《诚廉》、《不侵》各篇，其内容与冬季的象征和联想关系不太明确，徐复观认为是“冬季气象严肃坚定，或即以此为士节士气之象征”，可备一说。见其《两汉思想史》卷二，40页。

⑦ 《吕氏春秋·节葬》，《二十二子》本，657页。

理^①，这就叫“士之为人，当理不避其难，临患忘利，遗生行义，视死如归，有如此者，国君不得而友，天子不得而臣，大者定天下，其次定一国，必由如此人者也”^②，这样，“士”就完成了一个人的生命的意义，他也就成就了自己的君子之梦。

从春夏到秋冬，在这种象征与联想构筑起来的天时体系里，农者的岁时之功、兵家的治军之道，儒者的立身之本，墨者的节葬之说，都在天道运转、阴阳变化中一一被纳入。回到前面我们所引的《吕氏春秋·序意》的话，我们就明白《吕氏春秋》引述黄帝教诲颡项的话是大有深意的。在他们的心目中，“天地”无所不载无所不覆，“四时”包容了一切，以大圜大矩为框架，以“道”、“阴阳”、“五行”为线索，不仅各种思想都可以兼容在内，而且还有无须论证的不言自明的终极依据“天道”与“地道”，也有在天地之中依照“道”而展开的方略与原则：

天道圜，地道方，圣人法之，所以立上下。……主执圜，臣处方，方圜不易，其国乃昌。^③

《吕氏春秋》以黄帝之学的“天道”构筑了一个以太一、两仪、阴阳、四季、五行、十二月为基本时空构架的庞大网络

于是，《吕氏春秋》以黄帝之学的“天道”构筑了一个以太一、两仪、阴阳、四季、五行、十二月为基本时空构架的庞大网络。尤其值得注意的是，它在原理上终于把“天”与“人”之间的关节完全贯通：天地生人，是阴阳化育，是自然而然，因而天与人有种种相似的状况^④，人生而有性情，是天赋予的自然禀性^⑤，人性与天道一样拥有不言自明的本原意义^⑥，所以应当像天的无言、无为、顺随、自然

① 参见《仲冬纪》中的《至忠》、《忠廉》等，《二十二子》本，660页、661页。

② 见《吕氏春秋·季冬纪》中《士节》一篇，663页。

③ 《吕氏春秋·季春纪·圜道》，638页。又，《韩非子·扬权》、《淮南子·主术》均有类似的说法，这种说法大概是秦汉之际的一种很普遍的共识。

④ 《吕氏春秋·知分》：“凡人物者，阴阳之化也，阴阳者，造乎天而成者也。天固有衰赚废伏，有盛盈岔息，人亦有困穷屈匱，有充实达遂，此皆天之容物理也，而不得不然之数也”。《二十二子》本，704页。

⑤ 《吕氏春秋·知分》：“生，性也，死命也。”《二十二子》本，704页。

⑥ 《吕氏春秋·贵当》“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也”，《二十二子》本，720页。这段话与《庄子·骈拇》中所谓的“长者不得为有余，短者不为不足，各得自然”说的的是一个道理。

一样,社会也应当顺人之本性,不使其纵逸,不使其压抑。于是在这一富于弹性的、拥有相当广阔阐释空间的构架中,将儒者学说中关于人的道德、伦理、礼乐、政治的观念,墨子学说关于社会的节葬、尚贤、非攻、兼爱的理论,杨朱关于贵生重己的态度,老子关于自然澹泊的思想,庄子关于自由超越的精神以及战国时代的名辩之士关于名辩的技术,甚至执法者和管理者关于君主权威性的说法,统统纳入^①,并为其后的思想世界提供了几个极有价值的启示,第一,黄帝之学的知识内涵与哲理意味中拥有可以继续拓展的哲理与知识空间,第二,作为终极的价值依据的“天”与“人”之间是可以调适与贯通的,第三,各家学说的综合与融会是有可能的,而西汉的思想世界,正是在这一思路展开其进程的。

三

秦汉之际被称为黄老之学的思潮弥漫极广,除《吕氏春秋》外,从战国末的《尸子》、《鹖冠子》、《文子》以及《管子》的一部分,一直到汉初将黄老直接实用于社会的陈平、张良^②,乐巨生、田叔、盖公、曹参在齐的一支^③,以及习道论的黄生、司马谈,持方术的司马季主、太仓公等等^④,大体都可以算在这一思潮之中,就连撰写《新语》的陆贾、撰写《新书》的贾谊,也不免在这一思潮的影响范围之内。不过,据学者的研究,汉初被笼统称作“道家”的思潮,实际上

秦汉之间黄老之学的不同趋向

① 《吕氏春秋·本生》“始生之者,天也,养成之者,人也,能养天之所生而勿撻之,谓之天子”,《二十二子》本,629页。在这段话中,就包容了天道、人道、世道的道理,也兼容了道之自然,儒之礼教、法之管理的内容。甚至它把军事的威与力也与“天”、“人”联系在一起,以求其有不言而喻的合理性,如《荡兵》一篇中所谓兵之有威在有力,而“民之有威力,性也,性者,所受于天也,非人之所能道也”。《二十二子》本,629页、648页。

② 张良,见《史记》2044—2048页;陈平,见《史记》2062页;又,汲黯,见《史记》3105页;郑庄,见《史记》3112页。

③ 乐巨公、田叔,见《史记》卷一百四《田叔列传》,2775页。

④ 黄生,疑即王生,见《史记》卷一百二《张释之冯唐列传》,2756页,又《汉书》卷五十《张释之传》,2312页;司马季主,见《史记》卷一二七《日者列传》,3216页;太仓公,见《史记》卷一百五《扁鹊仓公列传》,2794页。

包含了多种不同的思想取向,有以崇尚清净无为、安集百姓为中心的社会取向,有以韬晦之术全生保身为中心的个人取向,有以阴谋决断权势策划为中心的策略取向,即“在以史记政治活动为中心的‘黄老’派之外,另有以个人‘全生保身’为中心,而对政治漠不关心的派别存在,其中又分为纯粹遵守无为自然者,为求保身而积极行动不惜采用权谋者,以及注重史记的养生而接近神仙家者”^①。但是,《吕氏春秋》所代表的,以黄帝之学为线索综合各家之学,以“天道”与“人道”的贯通为基础,兼顾自然、社会与个人生存的思想取向,毕竟在渐渐成为这一时代的思想共识,在曹参、窦太后等支持下,它渐渐成为思潮,这一思潮被司马谈《论六家要旨》归纳为“道家”,并给出了如下的描述:

道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。……其术以虚无为本,以因循为用,无成势,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。^②

在汉代前期,真正符合司马谈所谓“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,并彰显《吕氏春秋》贯通天地人的宏大精神的,则是淮南王刘安(前164年——前122年在位)同样召集门人宾客集体撰写的《淮南子》。

《淮南子》也试图为思想世界提供一个可以容纳一切知识的构架

与《吕氏春秋》一样,《淮南子》也试图为思想世界提供一个可以容纳一切知识的构架,如其《要略》中所说,它的宗旨是“纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理……观天地之象,通古今之事,权事而立制,度形而施宜……以统天下,理万物,应变化,通殊类,非循一迹之路,守一隅之指”^③,这段话与《吕氏春秋·序意》所说的“上揆之天,下验之地,中审之人,若此,则是非可不可无所遁矣”如出一辙,都表明一种综合与兼容的态度。不过,汉初

① 金谷治《汉初道家的派别》,《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,31页,中华书局,1993。

② 《史记》卷一百三十《太史公自序》,3289页、3292页。

③ 刘文典《淮南鸿烈集解》卷二十一,700页,中华书局,1989。

的《淮南子》与秦代的《吕氏春秋》毕竟不一样^①,其差异不仅仅在于“编制更精审,文字也更有气力”^②,即使在思想层面上,也大有不同。其中可以说到的有五点:

第一,《淮南子》更凸显“太上之道”的绝对优先意味,并将其置于天、地、人之自然法则与生存本原之上,作为思路起点与价值依据。《淮南子》以《原道》一篇详细论述“道”的终极意义及其无所不在的普遍性^③,在《淮南子》看来,“道”不仅是一切的本原及其合理性依据,也是宇宙间一切的支配性力量^④,甚至还隐隐是有人格与意志的神灵^⑤,它贯穿了自然、社会与人类自身三大领域,无论鬼神还是人类,无论幽冥还是人间,“道”都昭示了必须遵循的法则,而道的法则,一是柔弱清静,二是自然无为,三是返本复初。

《淮南子》中的道:置于天、地、人之上

所以,人应当像“道”一样,“恬然无思,澹然无虑,以天为盖,以地为舆,四时为马,阴阳为御”,人的心灵应当像镜子与水一样,“镜水之与形接也,不设智故,而方圆曲直弗能逃也”,人的本性也应当像“天”一样,“人生而静,天之性也”,真正体验到“道”的人“不以人易天”即不以过分的情欲遮蔽本来的天性,也不以过度的理智压抑本来的天性,这就叫“外与物化而内不失其情”^⑥;社会也应当像“道”一样,施行无为之治,“处上而民弗重,居前而民弗害”,这样才能“天下归之,奸邪畏之,以其无事于万物也,故莫敢与之争”,

① 徐复观《两汉思想史》卷二认为,《吕氏春秋》虽然成稿于秦政八年,但修订补缀则一直到秦政二十六年统一中国之后,其证据即《吕氏春秋》卷十三《孟冬纪·安死》中“齐、荆、燕尝亡矣,宋、中山已亡矣,赵、魏、韩皆亡矣,其皆故国矣”一段。这种说法可以参考。当然,这也可能是后来窜入的,并不一定能证明有人在吕不韦之后还为其专门订补。

② 胡适《中古思想史长编》第五章,《胡适学术文集(中国哲学史)》上册,362页,中华书局,1991。

③ “夫道者,覆天载地,廓四方,栝八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀受无形……横四维而含阴阳,统宇宙而章三光”,《淮南鸿烈集解》卷一,1页。

④ “山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,日月以之明,星历以之行”,《淮南鸿烈集解》卷一,2页。

⑤ “乘云车,入云霄,游微雾,骛恍忽”,这仿佛是在形容天神,同上,5页、6页。

⑥ 同上,10页、11页。

他有一个很形象的比喻说，弓箭可以射，渔钩可以钓，但用尽心机也只是一两只鸟一两条鱼，即使有后羿、逢蒙之巧，也比不上用网罟者，所谓“无为之治”，就好比“张天下以为之笼，因江湖以为之罟，又何亡鱼失鸟之有乎”，用具体而微的法律制度管理，总是有限有漏，仿佛“使蟹捕鼠，螾螭捕蚤，不足以禁奸塞邪，乱乃逾滋”，这就成了“释大道而任小数”，反之，“道”无处不在，“修（当作“循”）道理之数，因天地之自然，则六合不足均也”，顺乎自然，就不治而治，这就叫“达于道者，反于清净，究于物者，终于无为”^①。在《淮南子》这里，“道”是“天”也是“自然”，是一切的本原，“所谓天者，纯粹朴素，质直皓白，未始有与杂糅者也，所谓人者，偶嗟智故，曲巧伪诈，所以俯仰于世人而与俗交者也”，它主张“不以人滑天，不以欲乱情”^②，这与《吕氏春秋》兼依天、人多少有些差异。

贯穿自然、社会
与人的思路

第二，作为“道”在自然、社会、人类的呈现，《淮南子》修正与丰富了《吕氏春秋》仅以时间（十二月的天象历法与春生、夏长、秋收、冬藏的世俗哲理）为理论线索的简单思路，对宇宙的起源、宇宙的空间（天象、地形）与时间（时令、历法）、宇宙与人类的微妙对应、幽冥与世间的互动关系、人类自身的起源及生存等等，都进行了详细的讨论，并把这些思路整合成一个完整的框架。

第二篇《俶真》讨论宇宙起源，阐述从混沌时代“天地未剖”、“阴阳未判”、“四时未分”、“万物未生”状态向元气、向阴阳、向天地、向万物依次演进的次序，它的基本依据是黄帝之学中的太一、两仪、四象和老子之学中的“道生一，一生二，二生三，三生万物”；第三篇《天文》与第四篇《墜形》在描述一个对应的、整齐的、与社会及人类互相关联的上下空间，天地万物在这里被划分成了各种互相对应的“类”，如天有中心，地也有中心，天分九野，地分九州，星宿与州郡一一对称，天象与地象一一挂钩，季节、方位、风向、物候与人事也都互相匹配，互相感应。而天、地、人、物、事互相系连起来的内在思路，即战国以来流行的阴阳、五行、八卦、九宫等理论，而《淮南子》把这些不同理论综合成了一个整齐有序、层次分明，能够兼容天地人物事的大结构；如果说《天文》、《墜形》是按照空间关系把天地人物事系连在一起的，那么，第五篇《时则》则是依照时间关系来讨论天地人物事的，这一篇相当于《吕氏春秋》的“十二纪”，

① 《淮南鸿烈集解》卷一，11页、21页。

② 同上，20页、21页。

有些像现代的历法，但中心是在讨论四时、十二月、二十四节气的推移过程中的天象变迁、物候变化、人事所宜所禁以及象征等等，目的仍在于使人类与天地一道，“依时俱移”，达到天地人之间的和谐；既然天、地、人、物、事都互相对应，那么这种对应关系又有什么意义？于是下一篇《览冥》就进一步讨论幽冥之中的感应，在《淮南子》看来，宇宙间一切互相对应，互相对应之中有一种神秘的感应，东风来与酒变清，鲸鱼死和彗星出，取火于日，取露于月，都说明此与彼之间有“慈（磁）石连铁”一样的“物类感应”，其中特别要紧的是天人神鬼之间，“虽在圜虚幽间辽远隐匿”也无可逃遁的惩罚与回应，而这种“感应”关系的渠道，正是天、地、人、物、事之间在阴阳、五行、八方等各各对应的关节点中；然后，在《精神》一篇中，《淮南子》讨论了人类自身，他把人与天、地系连在一道，说人与天地一样是“气”的产物，人受阴阳二气而生，精神灵魂来自天，骨骼血肉来自地，人的头圆是像天的形状，人的足方是像地的形状，天有四时五行九解三百六十日，人有四肢五脏九变三百六十骨节，天有风雨雷电，人有喜怒哀乐，所以人应当效法天地，依照天地显示出来的宁静、虚融、安定、澹泊，因为这就是“无”，只有这样才算是“返本复初”，其他一切外在的修炼都是次要的，“以汤止沸，沸乃不止，诚知其本，则去火而已”。由于超越一切的“太上之道”成了《淮南子》论述天地人鬼的最终依据，于是《淮南子》对宇宙空间与时间、对天地与人类的阐述有了一个比《吕氏春秋》更加庞大和玄妙的系统。

第三，从自然的天地人神关系出发，《淮南子》的视野又扩展到社会问题的领域，从第八篇《本经》到第十三篇《汜论》，它仍然围绕着“道”在讨论政治和伦理，它一再强调，符合“道”的社会应当是原始而淳朴的，“无庆贺之利，刑罚之威，礼义廉耻不设，毁誉仁鄙不立，而万民莫相侵欺暴虐，犹在于混冥之中”，符合“道”的人应当是无思无虑的，“不哀不乐不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦”。

但是，《淮南子》也看到这种时代一去不复返，“道灭而德用，德衰而仁义生”，所以，它也针对现实讨论实在的社会治理问题。在《本经》和《主术》中它说到，等级不同的社会治理方式，最上策当然是“道”，即反本复初的“无为而治”；其次是礼乐教化，使“政教平，仁爱洽，上下同心，君臣辑睦，衣食有余，家给人足，父慈子孝，兄弟良顺，生者不怨，死者不恨”；再次就是申不害一流以君主辖制驾御臣下之术，主张君主如“道”一样运转无方，变化如神，使臣下尽职尽责，为事身先。在《繆称》中，它又讨论了“君子”和“小人”的名实

从自然的天地人神关系出发，扩展到社会问题领域

问题,本来,按照黄、老一流的观点,上古人“体道而不德”,中古人“守道而不坏”,但是,如今的人却“惟恐失仁义”,也就是说,在现实中,“仁义”成了人心的最后一道防线,不得不战战兢兢地守住“人”之为“人”的界限,作为一个君子,只能努力行仁义之心,为仁义之事。为了分清“君子”与“小人”,只能循名责实,使其名副其实,君子讲仁义,小人讲嗜欲,这是最大的区别,不弄清楚,天下就没有是非的标准。既然分清了“君子”与“小人”的界限,按照孔子“君子之德风,小人之德草”的说法,就应当用君子之风来整肃社会,于是下一篇《齐俗》就论述如何使天下的百姓之心都拥有君子之德,在这篇中《淮南子》采纳了战国以来关于人性问题讨论的语词、思路,从“性”、“习”来探讨这一问题。从根本的原理上,它并不同意儒者所规定的伦理道德有永恒不变的规范与形式,它认为三代不同风,时势在变迁之中,四方不同俗,区域之间已经有差异,如果硬采取一定之规从习俗、礼仪、行为上去整齐划一,其实是胶柱鼓瑟,束缚人的自由,其实,只是在终极的层而上,人应当追求“人”之为“人”的境界与品格而已,人的本性是纯粹的、宁静的,只要率性而行就是“道”,得到“天性”就是“德”^①。但是,它也承认,现在是末世,古老的习俗已经荡然无存,人的本性虽然与古人相同,但环境却已经使人的心灵与古人不同,“三月婴儿,生而徙国,则不能知其故俗”,但是学习与教育,却能改变人的心灵与思想,就好像竹子性浮,成束则沉,金子性沉,载船则漂,又仿佛“素之质白,染之以涅则黑,缣之性黄,染之以丹则赤”,所以要“移风易俗”,形成礼乐和洽、彬彬君子的社会风尚。

不过,《淮南子》毕竟是以黄、老的知识为依据的,在社会与生活的层面尽管它不能不较多地应用儒者的方法,但总是要将这些方法纳入“道”的根本思路,于是下而两篇《道应》与《汜论》又回头讨论“道”的应用与变化,它以种种事例试图说明“道”既是玄虚恍惚的终极依据,又是具体凿实的操作技术,既是有关宇宙的“理”,又是有关人间的“数”,用后来的术语来说,即“道”既是“体”,又是“用”,“百川异源而归于海,百家殊业而皆务于治”,而凡是有关“治”的理论和方法都要有一个终极的合理依据,所以它可以支撑、兼容、涵盖甚至超越各种各样世间治理的理论与

^① 《淮南子》卷十一《齐俗》,《淮南鸿烈集解》343页。

方法，并可以随着时代与情势的变化而变化，一切都可以统一到“道”的旗帜之下。“夫道其缺也，不若道其全也”，包罗万象、牢笼天地正是汉代新道家的抱负，它不仅要揭示宇宙天地之“太上之道”，而且要指示人间治理之“治世之道”，不仅要包容解决人类生存的种种“技术”，而且要涵盖处理社会秩序的种种“知识”，建立一套实用的政策和策略。

第四，《吕氏春秋》在十二纪外，另有八览六论以补其不足，《淮南子》在凸显“太上之道”的《原道》一篇，讨论天地人的《俶真》、《天文》等六篇，安排社会秩序的《本经》、《主术》等六篇之外，也补充了看似庞杂的若干篇章，但与《吕氏春秋》的八览六论不同，它并不孤悬于前而的基本框架之外，而是与前面各篇交光互影，囊括春秋、战国以来的各种学说，以构成一个大体系。

于是，从第十四篇《诠言》到第十九篇《修务》，就以道的思想为中心，广采诸家关于人间各种事务的见解，分别论述政治、军事、人际关系、个人修养等等方面的问题。如《诠言》中说，“名与道不两明，人爱名则道不用，道胜人则名息”，一旦人们重视“虚妄”的外在之“名”，就可能忽略了符合“自然”的“道”，一旦君主凭借机智试图“治”，就有可能导致最终的“乱”，一旦臣下恃仗自己的才能，就有可能招致杀身之祸，一旦人重形而轻神，就有可能“形胜而神穷”，所以虽然应当原天命、治心术、理好憎、适性情，但终于还是要回归“无名”、“无为”、“无欲”、“无心”；又如《兵略》则说，用兵应当遵循“道”，而什么是“道”？就是“无形”，通常用兵者都讲究战术与战略，讲究布阵与谋略，而这些都还是看得见的“形”、可以言说的“法”，而最高明的用兵者则超越“形”与“法”而追求“自然”，“有篇籍者，世人传学之，此皆以形相胜者也”，真正用兵的极致却完全是一种自然，它既无形也无法，所以“不可制迫也，不可度量也，不可巧诈也，不可规虑也”，最终能够“运筹于庙堂之上，而决胜于千里之外”，至于用兵过程中的具体方略，才谈得上重“势”知“权”，这便是用兵中的“道”。

《诠言》论道，《兵略》论兵，《说山》、《说林》用譬喻连类的方式汇集了种种人生与社会的哲理，《人间》则谈人间祸福吉凶的由来与征兆以及趋吉避凶的方法，《修务》则论社会变化之后圣人应当如何根据变化的情势来治理社会重建秩序。论人间祸福时，《淮南子》谈到，“心”能赢得荣誉也能招致诽谤，“术”能成事也能败事，唯有“道”能知人知天，使人成为完全的人；论社会秩序时，它承

认了“以五圣(神农、尧、舜、禹、汤)观之,则莫得无为明矣”,于是它的思路与取径就超出了战国黄帝之学的范围,也越出了老、庄一流只重形上忽略形下,只追寻终极意义而放弃实际政治,只关心精神自由或生命永恒而漠视现世生活与社会实情的所谓“道家”传统。

第五,《淮南子》显然有一个比《吕氏春秋》精细而巧妙的整体设计^①。在论述了自然、社会、人类的各方各面之后,《淮南子》又回到了“总论”,第二十篇《泰族》作为尾声,与第一篇《原道》遥相呼应,《泰族》一篇讨论了这个庞大的体系的内在结构,正如许慎所说,“泰言古今之道,万物之指,族于一理,明其所谓也,故曰‘泰族’”,这“一”之“理”是什么?就是天、地、人一体感应的关系,天无为为“神明”,人无为为“圣人”,天地法自然,和阴阳,无为而无不为,圣人法天地,立明堂,调阴阳,和四时,制礼作乐,行仁义之道,这就是《老子》所说的“人法地,地法天,天法道,道法自然”,所以,在这一篇里一再强调“凡学者能明于天地之分,通于治乱之本,澄心清意以存之,见其始终,可谓知略矣”。如果说开头一篇《原道》是纵向论述宇宙本原与终极,那么最末的这篇《泰族》则是横向论述宇宙间自然、社会、人类、鬼神的相互关系,它用互相感应、彼此仿效的联系,把这些不同的畛域、现象、事物、原理组合成了一个庞大的结构,建立了独特的宇宙认知的形式。

四

《吕氏春秋》以自然之“天”为思想之基本依据,又以“人”即个人的生存合理性上通于“天”,因此个人的存在与宇宙的法则是至高无上的,无疑这将对世俗政治权力产生消解意味,尤其是对君主的权威、法律的尊严、制度的规范以及伦理道德的依据发生影响,

^① 应当说明,虽然《淮南子》对理论体系有整体设计,但在各篇之间仍有不少互相歧异和冲突的地方,这是因为出自众手的缘故,如金谷治《汉初道家思潮的派别》一文中就指出,《原道》与《道应》在引用《老子》时就有两种态度,一是重原文而致力于宣扬,一是重精神而致力于理解,这种歧异还有一些。见《日本学者研究中国史论著选译》第七卷,37页,1993。

天下是天下之天下^①,政治法则要顺应“天”即自然法则,治理者要像天道一样无为清静、简朴寡欲,而个人的存在却高于集体的存在,这样便在君主政治与社会规范之上提出了一个价值等级更高的“天道”,在属于工具的实用技巧与实际策略之外确立了一个提供价值的理性的地位。同时,由于这种“天道”是由知识阶层来确认而不是由贵族阶层垄断的,于是在它那里就凸显了一个要求,即权力服从于理性,政治服从于文化,统治者服从于文化人。《吕氏春秋》卷四《孟夏季·尊师》中有一段话强烈地表现了文化希望指导政治的愿望:

今尊不至于帝,智不至于圣,而欲无尊师,奚由至哉!

在卷十五《下贤》中记载,魏文侯见段干木,“立倦而不敢息”,见翟璜,“踞于堂而与之言”,这两则故事虽然未必真实,但也象征了一种知识阶层“为帝者师”的想法。这一思想不仅是为当时的士阶层自身寻求价值与地位,也为后世的“道统”高于“政统”的思路作了铺垫。这当然也古已有之,据说,孔子曾经说,“笃信善学,守死善道,危邦不入,乱邦不居,天下有道则见,无道则隐”^②,孟子也曾经说,“王公不致敬尽礼,则不得亟见之,见且由不得亟,而况得而臣之乎”^③,庄子更以对楚王的徵召的蔑视,表明了个人自由高于政治利益的态度^④,但是,如果说孔子、孟子和庄子还只是泛泛地表明士的出处必须以“道”为依据,《吕氏春秋》则把这种“道”本身的依据凸显出来,将其置于自然法则的基础上,笼罩了社会政治与伦理的具体目标,并将其真正的实现与知识阶层的参与划上等号,这无异于在政治权力已经膨胀到极限的时代,以文化话语权力与政治话语权力对抗。显然,在那个战乱不止,亟待统一,又需要实效的时代氛围中,这种凌虚蹈空的高论与手无寸铁的士人并不足以

① 《吕氏春秋·贵公》“天下者非一人之天下也,天下之天下也”,又《去私》“(舜)不与其子而授禹,至公也”,《圜道》“立官不能使之方,以私欲乱之也”,《恃君览》“置君,非以阿君也,置天子,非以阿天子也,置官长,非以阿官长也”。《二十二子》本,631页、631页、638页、703页。

② 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,2487页。

③ 《孟子·尽心》,《十三经注疏》,2764页。

④ 《庄子·秋水》,《庄子集释》卷六下,604页、605页。

使统治权力俯首。其实,任何时代中,文化精神在强权政治下都不可能获胜,《史记》卷六《秦始皇本纪》与卷八五《吕不韦列传》记载,当嫪毐及其门人被灭没之后,吕不韦也被贬死(一说饮鸩死,一说迁蜀死),但是,据《史记》卷六的《索隐》说,吕氏门下宾客辩士数千人悄悄地把吕氏埋在洛阳北邙山。这仿佛是一个象征,士阶层的抗争失败了,随着吕氏之葬,中国士阶层为帝王师之梦想也随之灰飞烟灭,但这种处士横议、自承道统的精神却在宾客门人的心底深藏,在一代又一代文化人的思想中时时呈现出来,成为中国文化精神的不屈象征。

如果说《吕氏春秋》在某种意义上象征的是士阶层及其所代表的“道统”与政治权势所代表的“政统”抗争,那么《淮南子》在某种意义上象征了西汉前期边缘的区域思潮与中心的国家思潮的冲突。汉初黄老之学曾经一度处在“中心”的位置,多少与当时的社会背景或上层少数人的偏好有关,前者如曹参之尊盖公,后者如文帝、窦太后之好老子书等。不过,曹参继萧何主持政事,把盖公所谓“贵清静而民自定”的想法具体化为政治策略,对黄老之术不过是实用,并不见得真的要崇扬黄老思想,而窦太后干预朝政数十年,是一个权势欲望极强的贵族女人,把个人的偏爱强加在他人头上,甚至杀戮赵绾、王臧,陷害辕固生^①,使景帝、武帝及诸窦氏“不得不读黄帝、老子,尊其术”^②,但她却未必真的理解黄老之学,也未必真的能够领会黄老之学作为意识形态的意义,只不过他们的实用策略与个人偏爱确实刺激了这一思潮的兴盛,但是,由于这种兴盛尚缺乏真正的基础,到了汉武帝时代,一切就很快发生了变化。

从《淮南子》来看,它有颇强烈的批评现世的倾向,由于它以“天”为判断秩序合理性的最终依据,高悬“道”的终极境界为追求目标,又以“古”为追求的理想社会,以“无为”为现实中的合理策略,于是它势必要对实在的、有缺陷的现世秩序、策略、生活提出苛刻的批评。《原道》中说:

圣人不以人滑天,不以欲乱情。不谋而当,不言而

秦汉之间黄老之学的批评倾向与离心倾向

① 《史记》卷一二一《儒林列传》,3123页。

② 《史记》卷四九,1975页。参见《汉书》卷八八,3592页;卷九七上,3945页。

信，不虑而得，不为而成，精通于灵府，与造化者为人^①。

于是一切都要“因其自然而推之”^②，政治的权威、法律的钳制、策略的诱导无论其是否有益，都成了被批评的有为之“智”、有求之“欲”，是以人为之“伪”而妨碍自然之“真”，按照《俶真》的说法，圣人之学要“返性于初而游心于虚”，达人之学要“通性于辽阔而觉于寂漠”^③，于是在这里，握有意识形态、制度法律、道德伦理的话语权力的帝王就成了次要的、不得已才建置的具体管理者，而在他之上，还有玄远永恒的“道”与不容置疑的“天”，在他之下，还有追寻个人生命的“达人”和权利不能管束的“世外”。

《淮南子》一再强调，除了人世间帝王可以赋予的“富”与“贵”等世俗幸福之外，上有作为终极价值依据的“天道”，下有更可贵的耳目聪明、五脏安宁、气志闲静、精神内守等属于个人的自由和超越，《要略》里说得很明白，“欲一言而寤，则尊天而保真，欲再言而通，则贱物而贵身，欲三言而究，则外物而返情”^④。这一思路有很多来自老、庄，《淮南子》与《吕氏春秋》的思路多来自黄帝之学不太一样，很早就有人指出，它可能是最早将老、庄并称的著述^⑤，而庄子又有极强烈的反体制、反主流、追求个体自由与精神超越的取向，如“逍遥”、如“齐物”^⑥，都使《淮南子》有了很明显的反中心、反一尊和追求自由的意味，如《齐物》中说，“握一君之法籍，以非传代之俗，譬犹胶柱而鼓瑟也”^⑦，因为它相信“胡人便于马，越人便于舟”，并没有什么一定的习俗，也没有不变的礼仪，更没有固定的法律，也不会有永恒的制度，时事不同，区域不同。如果真是如此，那么这种学说又如何能够把国家、社会、君主与维护这一秩序的道德、伦理和政治置于不言自明的突出位置，以充当主流意识形态，成为官方的思想学说呢？

① 《淮南鸿烈集解》卷一，21页。

② 同上，10页。

③ 同上，卷二，67页。

④ 同上，卷二十一，700—703页，这里所凸显的是“天”与“人”即自然与生命。

⑤ 同上，卷二十一，“考验乎老、庄之术”，704页。

⑥ 参见《要略》“其于逍遥一世之间，宰匠万物之形，亦优游矣”，708页。

⑦ 同上，358页。

所以,情况很快就发生了变化。汉武帝建元六年即公元前135年,窦太后去世,“其明年,徵文学之士”^①,韦贤、魏相、邴吉、黄霸、韦玄成、匡衡等一批以《诗》、《书》、《春秋》为基本典籍,以伦理学说为基本思路,以礼仪制度为社会秩序的“文学之士”迅速成为政治舞台的中心人物。元狩元年即公元前122年,“淮南王(刘)安自刭杀,王后荼、太子迁诸所与谋反者皆族……国除为九江郡”,不仅“列侯、二千石、豪杰数千人,皆以罪轻重受诛”^②,就是那些托庇于地方诸侯王门下的黄、老学者也终于被牵连进去,成了牺牲品,随着这一政治格局的变化,也顺应着汉王朝积极的扩张主义与集权倾向的滋生,黄、老之学渐渐地在国家的意识与话语“中心”向“边缘”移动^③,这标志着一个时代的结束,也预示着一个时代的开始。

① 《汉书》卷二十五《郊祀志》,1215页。“文学”,《论语·先进》皇侃疏引范宁:“谓善先王典文”,即以《诗》、《书》为基本典籍阐发思想的文人。

② 《史记》卷一一八,3093—3094页。治淮南王狱者是董仲舒的学生吕步舒,《汉书》卷二十七《五行志上》说他很独断,“以《春秋》谊颢断与外,不请”,当时连坐而死的有数万人。1333页。

③ 关于黄、老之学的转向和变型,我们将在第四编再详细讨论。

第三节 国家意识形态的确立：从《春秋繁露》到《白虎通》

在秦汉嬗代之际，一个叫陆贾的文士曾经与汉代开国君主刘邦发生过一次著名的争论，据《史记》记载，陆贾常常在刘邦面前引述《诗经》、《尚书》等古代典籍，刘邦便呵斥他说，“乃公居马上得之，安事《诗》、《书》？”陆贾便反唇相讥道：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”于是，刘邦就让他总结秦亡汉兴的经验和历史上治乱的原因，他便写下了《新语》十二篇，讨论“行仁义，法先圣”的道理，使得刘邦不得“不称善”^①。

和陆贾一样，贾谊、贾山等不少以儒术为基本思路的文士都曾以秦汉交替为例证，论述儒学作为政治意识形态的合理性^②。不过，虽然他们都用“宁可以马上治之”的实用意义来诱使当权者采纳儒者的学说与思想，也很有意识地强调“制事者因其则，服药者因其良，书不必起仲尼之门，药不必出扁鹊之方，合之者善，可以为法，因世而权行”这种现实理性^③，但是他们毕竟是以“行仁义，法先王”的道理坚持着自己为帝王师的理想主义，以知识与权力分庭抗礼，甚至希望超越权力。可是，毕竟世事已变，大多数儒者在那个纷乱变动的时代里，只能放弃理想主义的固执与昔日王者师的尊严，在那种急需确立民族国家的时代，思想学说也只能改变纯粹的精神主义与道德主义，为了思想的生存，也为了学说的实现，其实从荀子起，儒学就已经具备了一种十分实用的人世倾向。有几个著名的例子可以作为这种倾向的象征，秦末纷乱时，“鲁诸儒持孔氏之礼器往归陈王，于是孔甲为陈涉博士”，其实他们对陈涉的思想倾向并不了解，但一半是出于对秦“焚诗书，坑

儒者的实用倾向与策略：定汉仪、撰《王制》、设明堂

① 《史记》卷九十七《郿生陆贾列传》，2699页。

② 参见《汉书》卷四十八《贾谊传》载其上书，2230—2258页。又，卷五十一《贾山传》引其《至言》，2327—2336页。

③ 《新语校注》卷上《术事》，44页，王利器校注本，中华书局，1986。

术士”的愤怒，一半是对陈涉未来成功的企盼，所以他们自愿“往委质为臣”^①；比这批鲁国的儒生更具有实用入世策略的是叔孙通，这位为汉王朝确立了仪礼制度的大儒，其实是一个极其灵巧善变的谋略之士，先用假话哄骗过秦二世，反过来以穿楚制短衣来取悦汉高祖，投君主之所好为其推荐“群盗壮士”，讽刺固执理想的儒者是“不知时变”，司马迁评论说，他之所以成为“汉家儒宗”，是因为他“与时变化”，追随他的人也终于明白，他之所以为圣哲，是他知道“当世之要务”^②，儒家理想主义终于向实用主义靠拢，而儒者的思想学说也终于向政治意识形态倾斜，叔孙通最终制定汉代礼仪制度，实现他用儒家礼乐建立政治秩序的目的，而他的成功也终于使儒者懂得，一种思想学说要成为世间的制度法律或意识形态，必须借助策略而不能单凭理想；而在汉武帝时代，另一个取得极大成功的儒者公孙弘，同样采取了一种极为现实的策略来维护他的政治地位，《汉书》卷五十八记载，他每次参加会议，总是说一些模棱的建议“使人主自择，不肯面折庭争”，“奏事有所不可，不肯庭辩”，使得君主极喜欢他，尽管他是一个性格忌刻的人，但表面却总是与人为善，尽管他是学《春秋》出身的儒者，但却“习文法吏事，缘饰以儒术”^③，靠这种策略他在政坛站稳了脚跟，而他在政坛的存在，则象征了儒术的存在，也在某种意义上象征了儒学向儒术的转型。

当然，并不是说儒者都采取了虚与委蛇的态度，在这种争夺意识形态话语权力的过程中，儒者也为自己固执的立场和坚定的理想付出过代价，像固执地对《老子》表示轻蔑，并差点被好黄老的窦太后迫害命丧野猪之口的辕固生，就曾经警告过那个实用精神太强的公孙弘“务正学以立言，无取学以阿世”^④，而试图以建明堂、朝诸侯的方式来树立儒学意识形态在政治中的权力的御史大夫赵绾和郎中令王臧，也因为与好黄老的窦太后冲突而下狱，终于在狱中自杀^⑤。不过，在那个皇权逐渐膨胀的时代，一种

① 《史记》卷一二一《儒林列传》，3116页、3117页。

② 《史记》卷九九《刘敬叔孙通列传》，2722页、2723页、2726页。

③ 《汉书》卷五十八《公孙弘传》，2618页。

④ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3124页。

⑤ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3122页。参见《史记》卷一百七、《汉书》卷八十八、《汉书》卷六。

思想学说的命运兴衰,并不仅仅是靠它本身思路的合理性,而往往要靠信奉这种思想学说的人的宣传策略、这种思想学说转化为国家意识形态的可能,以及若干偶然的但也是决定性人物的偏向与嗜好。

因此,在西汉时代儒家思想与黄老思想的转换历程中,下列事件也许就极为关键。汉初叔孙通制定礼仪,使朝廷上下尊卑秩序得到清理,也使皇权得到确认,汉高祖从此体会到了皇帝威力加被四海的尊严;汉文帝时博士诸生奉命撰写《王制》,把天下分为九州一千七百七十三国,构想一个地域关系分明,管辖领属清晰,朝聘、贡奉、法律、生产、祭祀的责任与权利都极其明确的理想秩序,使民族国家的观念得到加强,也使君主意识到了“溥天之下莫非王土”的可能;张苍根据五德终始的理论和天象历法的技术,为汉家确立律历,“以为汉当水德之时,尚黑如故,吹律调乐,人之音声,及以比定律令,若百工,天下作程品”^①,把秦作为闰余而以汉作为正统,从宇宙论上为汉家找到了合理性依据;汉武帝时赵绾、王臧倚靠窦婴、田蚡等权贵,请来了申公,拟建设明堂,把明堂作为诸侯朝见天子、象征天子威权的中心,并以巡狩、封禅、改历、易服色等一系列计划,使天子的合理性与权威性得到真正的确认^②。尽管这一系列的设想与计划并没有完全实现,但这一系列有儒家学说支持,又有现实需要支持的方略,显然影响了君主与政府的选择取向。建元六年即公元前135年,窦太后去世,被罢黜的田蚡又一次当政,便与雄心勃勃的汉武帝一道:

拙黄、老、形名百家之言,延文学儒者数百人,而公孙弘以《春秋》,白衣为天子三公,封平津侯,天下之学士靡然向风矣。^③

① 《史记》卷九六《张丞相列传》,2681页。

② 关于明堂,可以参见王世仁《明堂形制初探》,此文指出汉代修建明堂并不仅仅是“提供一个祭祀天地神灵的庙宇”,而且是“作为一个政治的伦理的象征丰碑”。载《中国文化研究集刊》第四辑,复旦大学出版社,1987。

③ 《史记》卷一一二一《儒林列传》,3118页。

《春秋繁露》中的
根本依据：宇宙
秩序和历史经验

我们前面说过，作为一个思想流派，儒者之所以能够继续和维持自己的传统，并与其他学派分清界限，在相当大的程度上依靠的是它的师生与经典的传授系统。儒者依托五经为基本典籍，有明确的知识基础，于是就有了互相认同的凭据，凡是在五经中获得知识并以五经的解释阐发为业的就是“儒”，汉代前期如文、景时代虽然只是以博士“具官待问，未有进者”，但申公、韩婴、辕固生以《诗》为博士，胡毋生、董仲舒以《春秋》为博士，晁错受命往伏生处学《尚书》，经典的传授以及国家对这种传授的认可，已经保证了这一知识系统的延续。但是，作为一种思想学说，儒学要在这种社会急剧变动的时候成为民族国家的意识形态^①，并取得在其他学说之上的独尊地位，则要建设一个拥有天然合理的终极依据、涵盖一切的理论框架、解释现象的知识系统以及切合当时并可供操作的政治策略在内的庞大体系，以规范和清理世界的秩序，确定与指引历史的路向。

早期儒学中宇
宙论的依据并
不发达

很多人都能看出，作为一个民族国家的意识形态，早期儒学中的宇宙论依据并不发达。孔子所谓“天何言哉”的表述实在太简

① 关于“思想”(ideas)和“意识形态”(ideology)的区别，一直是一个争论不休的问题，也许可以写一本大书，这里只是简单地作一个临时性的界定。“思想”和“学说”往往只是一种假设，依据与思路要经过检验才能成为人们信任的真理，而“意识形态”虽然也是一种假设，但它的依据和思路却不容置疑；“思想”和“学说”是思想家或学者的思考，不具有强迫性，而“意识形态”则是一个时代占支配地位的观念系统，它虽从思想学说中产生，却要求人们服从，换句话说，思想学说不具备“权力”而意识形态则具有“权力”；“思想”和“学说”与制度法律有思路上的联系，但并不产生直接的因果关系，而“意识形态”则不仅与实际的制度法律、伦理道德有思路上的联系，而且是制定这些制度法律的直接依据，因此它具有很强烈的操作意味；最后，“思想”和“学说”可以是局部的、片面的、零散的，但意识形态则必须包括终极理想、观念体系、实用策略等等，成为一个完整的系统。参见余英时《意识形态与学术思想》，载《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版事业公司，1987。I·克拉莫尼克等《意识形态的时代》，中译本，章必功译，同济大学出版社，1991。

略,而“唯天为大”的说法又实在太笼统,由于这种不发达,一方面使得儒学中关于人与社会的道德学说与礼乐制度的合理性仿佛缺少自然法则的支持,其不言而喻的权威性便不免脚下空虚,一方面使得儒学无法与民众生活所尊奉与需要的实用技术与知识彼此沟通,比如医方的道理、巫觋的道理似乎都与儒学无关,儒学似乎只能处理道德层面上的问题而不能深层地进入生活,不能给人们提供生活上的自信与知识。子思、孟子一系引入“五行”的思路虽然加强了它的宇宙论框架,但他们过分道德化的解释不免作茧自缚,局限了思路的范围,至于荀子,他对于政治制度的热心虽然促进了儒学的经世实用转化,但对于“天道”的过分轻蔑尤其导致了儒学的这种偏向。于是,至少在汉初,例如陆贾便接纳了黄、老之学,阴阳五行思想,乃至数术方技共同依据的一些基础性思想,有意识地建立儒学的形而上的宇宙支持系统,如《新语》中说到“天”的时候,一开篇就引《传》称,“天”、“地”、“人”之间的关系是“天生万物,以地养之,圣人成之,功德参合而道术生焉”,其中“天”是人间的终极依据和取法目标,“(天)张日月,列星辰,序四时,调阴阳,布气治性,次置五行,春生夏长秋收冬藏”^①,已经为人们垂示了一种自然法则,而依据自然法则,便有一个合理的人间秩序,而“人”应当“因天时而行罚,顺阴阳而运动”^②,而“天”也因此会与人相应,“恶政生恶气,恶气生灾异”,这叫“治道失于下,则天文变于上,恶政流于民,则螟虫生于野”^③。

不过从现在所存的文献资料看来,把“天”作为人间秩序合理性的背景,并对于这套解释自然与历史的宇宙法则,论述得最充分的是董仲舒(前179至前104年),据说,董仲舒与陆贾是有些思想渊源的^④,可是他在西汉乃至后世的意义要比陆贾深远得多,真正为儒家学说重建或奠定庞大的理论框架,并使之转化为民族国家意识形态的正是这个董仲舒。作为政治家,他的事业似乎并不成

① 《新语校注》卷上《道基第一》,王利器校注本,1页、2页。按:《新语》一开头这一段论述天地,与《易·系辞》和《淮南子》很接近。

② 同上卷上《慎微第六》,95页。

③ 同上卷下《明诚第十一》,155页。

④ 王充《论衡·案书》中曾说,“《新语》陆贾所造,盖董仲舒相被服焉,皆言君臣政治得失”,黄晖《论衡校释》卷二十九,1169页,中华书局,1990。

“天”即宇宙对人间的意义可以归纳为以下三个方面

功,不像公孙弘那样白衣卿相,成为儒者靡然向风的象征性人物,但作为思想家,他的影响却极其深远,大大超过了同时代的任何儒者。在对汉武帝策问的第三篇中他说,“天者,群物之祖也,故遍覆包涵而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之,故圣人法天而立道”^①,但是,“天”又不仅仅是一个自然运行的天穹,而是宇宙间所有秩序的本原与依据,按照他的说法,“天”即宇宙对于人间的意义可以归纳为以下三个方面。

第一,“天”的中心与本原正是“元”,“元”就是“一”,“元犹原也,其义以随天始终也”^②,它是社会政治合理性的本原和依据,“以元之深,正天之瑞,以天之瑞,正王之政,以王之政,正诸侯之位,五者俱正而化大行”^③,同时它也是人之成为人的本原和依据,人仿佛是“天”的投影,“人之形体,化天数而成,人之血气,化天志而仁,人之德行,化天理而义,人之好恶,化天之暖清,人之喜怒,化天之寒暑,人之受命,化天之四时”^④,就连人的身躯,也是仿效“天”的产物,头如天圆,耳目如日月,鼻口如风气,骨节合天数,大骨节合月数,五脏对应五行,四肢有如四季,连眨眼都在仿佛昼夜^⑤。

第二,天“分为阴阳,判为四时,列为五行”,阳自南出,阴自北出,依季节与方位,循环往复,“冬至之后,阴俯而西入,阳仰而东出”^⑥,阴阳又与善恶、刑德相配,人有善有恶,而政治也以刑、德并用,就连旱涝的灾害与对灾害的治理,也与阴阳相关,大旱是阳盛阴衰,合乎尊卑次序,但只是太过,所以要拜请调节,大水则是阴盛阳衰,违背了尊卑次序,所以要“鸣鼓而攻之,朱丝而胁之”^⑦,阴阳又与四季相配,四季又与五行相对,依照春生、夏长、秋收、冬藏的思路,阴阳五行被引申到社会治理中的策略与态度、人伦道德中的行为与规范,甚至一切事物与现象上去,如从“木已生而火养之,金

① 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,2515页。

② 《春秋繁露》卷六《重政第十三》,《二十二子》本,779页,上海古籍出版社,1985。下引《春秋繁露》均同。

③ 《春秋繁露》卷六《二端第十五》,780页。

④ 同上卷十一《为人者天第四十一》,793页。

⑤ 同上卷十三《人副天数第五十六》,797页。

⑥ 同上卷十二《阴阳终始第四十八》,795页。

⑦ 同上卷三《精华第五》,774页。

已死而水藏之，火乐木而养以阳，水克金而丧以阴”引申到“士之事天竭其忠”^①，如从四方对应春夏秋冬引申到天文四象对应人的佩饰，“剑之在左，青龙之象也，刀之在右，白虎之象也，钺之在前，赤舞之象也，冠之在首，玄武之象也”^②。

第三，“天”不仅是宇宙的空间之象，也是宇宙的时间之维，在自然法则之外，历史影象也是人间秩序合理性的一个依据，在前一章中我们曾经说到春秋战国以来中国所形成的一种在历史中寻找合理性依据的习惯，以《春秋》之学出身的董仲舒自然承袭了这一传统，在《春秋繁露》卷一《楚庄王第一》开头就提到“《春秋》之道，奉天而法古”，“奉天”当然是以宇宙为人间知识的支持系统，而“法古”则是以历史为世间秩序的合理依据，在董仲舒看来，这与没有规矩不能成方圆、没有六律不能定五音是一样的，“虽有知心，不览先王，不能平天下”^③，于是不仅儒家独占的经典作为实用的政治教科书，典籍教学成了知识的重要来源^④，而且上古帝王的道德故事，三代改正朔、易服色的传说，近代弑君亡国的教训，以及传统的与想象的制度、法律、礼仪与规范，就有了极深刻的垂范与示警的意味，“视前世已行之事，以观天人相与之际”^⑤，历史知识在这里转化为历史哲学，历史记忆在此时取代了实存的历史。

二

不过，仅仅到此，儒家的立场将被瓦解。依照这一思路推论下去，如果人是禀承天之合理性而生，人的身体是仿效天之结构而来，那么“人”的生命存在便不容置疑地具有天然合理性与价值优先权，如果“人”的生命存在具有至高无上的价值，那么与生俱来的性情与欲望也应该受到尊重与维护，如果“天”真的是默默无为地、有秩序地自然运行着，那么“人”也应当垂拱无为，宁

《春秋繁露》中的
人：善恶两端的人
性

① 《春秋繁露》卷十一《五行之义第四十二》，793页。

② 同上卷六《服制像第十四》，779页。

③ 同上卷一《楚庄王第一》，769页。

④ 同上卷三《精华第五》：“古之人有言曰：不知来，视诸往。今春秋之为学也，道往而明来者也。”775页。

⑤ 《汉书》卷五十六，2498页。

静自化^①，这样，儒家将转而落入黄帝、老子乃至杨朱的思路。但是，在“人”这一问题上，董仲舒对人禀自然而生的观念作了一个至关重要的修改，《春秋繁露》卷四十一《为人者天》中承认：“为生不能为人，为人者天也，人之人，本于天”，他用一个“生”字作为“人”的自然禀性，但他否认自然之性可以作人之为人的基础，他巧妙地在“天”与“人”之间加上一个“性”字，并对“生”、“性”、“情”作出了分别，人的生命是“生”，这是“天”，“情”是人的欲望，这是“人”，但是，作为确立人之为人的“性”，却不仅有先天的本性，还需要有后天的修养，《深察名号》说，“性”不是“生”或“如其生之自然之资”，因为人生来就是“仁贪之气，两在于身”，虽然人禀天而生，但也与“天”一样，天有阴有阳，人有仁有贪，在这个意义上才是人道与天道的一律^②，《春秋繁露》卷十《实性第三十六》中有一个很妙的比喻：“性比于禾，善比于米，米出禾中，而禾未可全为米也，善出性中，而性未可全为善也”，“米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也”。这样，人作为人，其最终的境界不是自然而然的生存，生存也不再自然而然地拥有合理性，于是，思想的理路就自然而然地转向了调节、教育、管理的意义。

董仲舒承认天生人之初就“使人生义与利”，而且“利以养其体，义以养其心，心不得义不能乐，体不得利不能安”，但是，他强调人与禽兽不同，因为人能超越物质的欲望与生存而自觉地追求精神的愉悦和自尊，所以他可以没有“利”却“尚荣其行，以自好而乐生”^③，因为人性中就有“义”的倾向，只不过常常被“利”所蔽而已^④，人生在世最高的理想境界即“人道”，而“人道”应当是经过自觉调整的“乐而不乱，复而不厌”^⑤，之所以要“陶冶而成之”，是因为人“不能粹美，有治乱之所生，故不齐也”^⑥，他依据《王制》所谓“七教”（父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客），并将其与阴阳

① 这就是后来王充追问的“人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有何也？”见《论衡校释》781页。

② 《春秋繁露》卷十，791页。

③ 《春秋繁露》卷九《身之养重于义第三十一》，788页。

④ 同上卷三《玉英第四》，773页。

⑤ 同上卷十七《天地阴阳第八十一》，808页。

⑥ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2501页。

五行相配,提出了配合阴阳的“三纲”与比拟五行的“五常”^①,这就叫“仁义制度之数,尽取之天”^②。

这正好是儒者立场的支点,也是儒家最擅长的领域。道德与伦理,道德与伦理的教育,为教育而设置的五经六艺之学,依据五经六艺之学而陈设的礼仪制度,终于在此时显出了它至关重要的意义,但更重要的是,这也是在儒家学说中开出一整套制度性内容来的逻辑起点,也是使儒家思想学说转化成民族国家的意识形态的关键所在。在这一思路中可以推出几乎全部儒学的重要内容,既然“人”不能够单凭自然禀性成为“人”,人生的至高境界并不是自然无为地存在,那么,对于“人”的管辖与教育,换句话说,即法律制度和教化措施就凸显了它的必要,既然自然的“天”不直接使人成为人,天意往往要通过一种世间权威进行表达与实现,那么上达天意下治黎民的君主就掌握着某种“通天彻地”的权力,通常被理解为自在的、绝对的、超越的“道”,在这时就成了“所由适于治之路也,仁义礼乐皆其具也”^③,而“王”则以一贯三,上通天,下彻地,中理人^④,他一面替天行道,“予夺生杀,各当其义,若四时;列官置吏,必以其能,若五行;好仁恶戾,任德远刑,若阴阳。此之谓能配天。”^⑤,一而安世化民,“天生之,地载之,圣人教之,君者,民之心也,民者,君之体也”^⑥,这就构成了他在第三次答汉武帝策问时所说的,“天令谓之命,命非圣人行,质朴之谓性,性非教化不行,人欲之谓情,情非制度不节。”^⑦,圣人掌握着“教化”与“制度”,而圣人就是君主,“王者上谨于天意,以顺命也,下务明教化民,以成性也,正法度之宜,别上下之序,以防欲也”,他是“法天而行道”的关键^⑧。

这正好是儒者立场的支点,也是儒家最擅长的领域

我们记得,在秦代曾经试图建立一个完全依靠外在的制度

凸显君主的意义和儒学的意识形态化

① “三纲”指夫妻、父子、君臣关系,“五常”中五行相生次序是父子关系,土居中央而金木水火分司四方与四季是君臣关系,五行与仁、智、信、义、礼的相配是人的道德品质与天相应的关系。

② 《春秋繁露》卷十二《基义第五十三》,797页。

③ 《汉书》卷五十六,2500页。

④ 《春秋繁露》卷十一《王道通三第四十四》,794页。

⑤ 《春秋繁露》卷十七《如天所为第八十》,808页。

⑥ 同上卷十一《为人者天第四十一》,793页。

⑦ 《汉书》卷五十六《董仲舒传》,2500页。

⑧ 同上,2515页。

与法律管理的国家,因此曾经提出过“以吏为师”,但是,到了汉代,实际成功的却是以经典为依据的道德教育加上以法律为依据的外在管束的所谓“王霸道杂之”的方式,“以吏为师”变成了“以师为吏”,这是一个绝大的变化。它一方面使得中国的政治意识形态和政治运作方式兼容了礼乐与法律、情感与理智,一方面使得中国的知识阶层被纳入了王朝统治的范围之内,改变了整个中国知识阶层的命运。我们前面曾经说到,在上古,垄断沟通天地人鬼之间的权力,并作为“天”或“神”的意志传达者的,是祝巫史宗一流人物,他们以知识与技术,在“绝地天通”之后掌握了意义、价值与合理性的解释权,此时“文化权力”与“政治权力”之间有一种互相制约的紧张。在春秋战国以后,崛起的士阶层以各种方式或各种思考发布对意义、价值与合理性的见解,或处士横议,或为帝王师,一言合则入仕,不合则乘槎浮海,在文化权力与政治权力之间还是多少保持了一些平衡,在社会中还多少有一些公共的自由的空间。但是秦汉以后,这种紧张消除,平衡打破,在真正的大一统的国家需要民族的权威与象征,需要观念的统一与协调,需要社会的安定与秩序时,君主的地位被凸显出来,所以董仲舒一而强调“强干弱枝,大本小末”,而在“人”、“君”、“天”三者中,“以人随君,以君随天……屈民而伸君,屈君而伸天”^①,这是《春秋》大义所在;再而申明“王者,民之所往,君者,不失其群”^②;三则论证“名”与“号”都是“达天意”的符号,君主的名号有天然的合理性与权威性,“事各顺于名,名各顺于天”,“王”即以一贯天地人之三,有君王的名位,就有不容置疑的神圣^③，“三画者,天地人也,面连其中者,通其道也,取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是”^④。根据这一思路,董仲舒在《保位权》中直接采用这样的表述,“君之所以为君者,威也,故德不可共,威不可分,德共则失恩,威分则失权,失权则君贱,失威则民散”^⑤,君主代表了人们生活的共同体国家,而且拥有不

① 《春秋繁露》卷一《玉杯第二》,770页。

② 同上卷五《灭国第七》,778页。

③ 同上卷十《深察名号第三十五》,791页。

④ 同上卷十一《王道通三第四十四》,794页。

⑤ 同上卷七《保位权第二十》,782页。这样就规定了国家以及象征国家的君主在自然、个人之上的“优先权”。

可置疑的合理性与权威性。

具体到世间的治理,董仲舒指出,君主有不容置疑的权力,也有不容置疑的责任,这种责任包括两个方面,一方面是“以威势成政”,也就是制定刑律法规^①,一方面是“必有教化”^②,要以德为主重视教育,于是,不仅一系列制度化的策略随之而取得了宇宙论上的合理性,而且也使得以自由思想为职业的文士不得不承认官僚行政系统的政治正确性。在古代中国思想世界中,本来春秋就象征着德与刑,所谓“德”就是教化,所谓“刑”就是法治,但是,过去教化依靠文士,而法制要倚重官吏,文士尤其是儒者教育学子要立太学,习五经,重选拔,崇道德^③,官吏治理国家要任贤才,重考绩,精律令,明功过,这是两种很不一样的职业与人生,也需要很不一样的价值评价系统,前者可以归入“道统”而后者可以归入“政统”,但是在国家与君主的绝对权威下,董仲舒的思路中出现了道统与政统合一的取向,而在这一思路中,第一,由于知识阶层进入上层建筑,人文精神的教育系统与管理知识的教育系统逐渐并轨,道德教育与技术教育、人格培养与官吏选拔逐渐合一,知识与权力之间不再有过去的紧张与对抗,相反知识阶层与官僚系统合二为一之后,逐渐消解了知识与精神的独立性立场。第二,由于教育与管理被理解为“德”与“刑”,而且属于君主的替天行道或为民立命的行为,因此它们并不矛盾而是互为表里,道德伦理是法律的依据与背景,而法律则是道德伦理的保证或延伸,这就构筑了中国意识形态中的“礼法合一”或“以礼为法”;第三,知识阶层中由此出现了所谓的“循吏”与“酷吏”,前者仿佛偏重教育,而后者仿佛专重惩罚,其实是非常一致的。由于这两种思路在这里的互相融合,在后世极实用地形成了中国意识形态的极富弹性与张力的系统,也极丰富地构成了中国知识阶层的人格与精神。至此,儒家的思想学说终于形成了理路贯通、兼备形上形下、可以实用于社会的国家意识形态,完成

德与刑:教育与
管理及循吏与
酷吏

① 《汉书》卷六十《杜周传》引杜周的话说,“前主所是著为律,后主所是疏为令,当时为是,何古之法乎?”2659页。

② 《春秋繁露》卷十一《为人者天第四十一》,793页。

③ 汉武帝元朔五年(前124年)批准公孙弘的建议,为置博士弟子五十人,并准许这些博士弟子可以逐渐上升,成为国家官员,这是一个极为重要的事件。见《汉书》八十八《儒林传》,3594页。

了从理想主义到现实主义的过渡^①。

四

天人感应背后的心情：对君主的制约与对权力的超越

这里要讨论一下“天人感应”的话题。相当多的思想史或哲学史著作都注意到了董仲舒以及其后的一些儒者以自然灾害与政治人事相联系的倾向^②，例如《史记》中记载董仲舒“以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是”^③，的确，《春秋繁露》中就有关于“灾异”是“天谴”、帝王将兴有“美祥”，将亡有“妖孽”，治世与乱世有不同征兆与不同之气等等，据说董仲舒本人真的相信这些“感应”，即王充《论衡·案书》中所说的“雩祭可以应天，土龙可以致雨”一类的内容^④。但是，不必把这种“感应”学说看成是一种“神学唯心主义”^⑤，因为在古代中国一直存在

① 胡适《中国中古思想史长编》说，董仲舒等人“不但建立了汉帝国的一代规模，还影响了中国两千年的政治思想与制度”，这是很对的，《胡适学术文集（中国哲学史）》439页。又，余英时《汉代循吏与文化传播》中认为，汉代阴阳五行化学说对儒家的歪曲其实“只限于它的超越的哲学根据一方面”，至于文化价值，“如仁、义、礼、智、信之类，则汉儒大体上并没有改变旧说”，并进一步说，汉儒以阴阳五行的通俗观念取代先秦儒家的哲学论证，正好使儒家冲破了大传统的樊篱，成为一般人都可以接受的道理。但是，他没有分析，那些构成基本文化价值与原则的“文化道理”是如何在他所谓通俗的阴阳五行化学说中获得合理依据，是如何通过法律与教育两种途径成为民族、国家政治意识形态的核心，并使小传统的东西与大传统的东西得到衔接，使这一套意识形态获得包括上下层的大多数人的信仰，从而也使儒家在汉代改变了它的性质。参见《中国思想传统的现代阐释》182页，台北，联经出版事业公司，1987。

② 参见《春秋繁露》卷八《必仁且智第三十》、卷十三《同类相动第五十七》、卷十七《天地阴阳第八十一》等。又，《盐铁论》卷九《论灾第五十四》也曾经引述董仲舒在“推历阴阳”时所说的话，说“臣不臣，则阴阳不调，日月有变，政教不均，则水旱不时，螟螣生，此灾异之应也”。见《盐铁论校注》556页，王利器校注本，中华书局，1992。

③ 《史记》卷一二一《儒林列传》，3128页。

④ 《论衡校释》卷二十九，1169页。

⑤ 任继愈《中国哲学史》第二册，71页，人民出版社，1966。

着一个十分强大而且久远的传统观念系统,即宇宙与社会、人类同源同构互感,它是几乎所有思想学说及知识技术的一个总体背景与产生土壤^①,所以不仅秦汉之间以黄老思想为中心的论著有此说法,汉初以儒学为中心的陆贾有此说法^②,当他将这种观念纳入儒者的知识系统时,无疑又兼容了墨子“天志”、“明鬼”的思想,使儒者的伦理原则获得了“天”与“鬼神”的监督与保证,使政治权威的权力有了来自“天”或“鬼神”的支持与权威,故而汉武帝时代的两个大儒公孙弘与董仲舒都尊奉这种不言而喻的观念,引述着一个来自《易》的思想,像《吕氏春秋·应同》中所说,“类同相召,气同则合,声比则应”,陆贾所说,“事以类相从,声以音相应”^③,就在这两个儒者那里得到回应,公孙弘说:“气同则从,声比则应,今人主和德于上,百姓和合于下,……故阴阳和,风雨时,甘露降,五谷登,六畜蕃,嘉禾兴,朱草生,山不童,泽不涸”^④,董仲舒也说:“气同则合,声比则应,其验皎然也”^⑤,虽然前者的目的在于歌功颂德而后者的目的在于垂诫示警,但它们都相信“气同声比”时的感应。

无疑,这使社会的制度与策略得到了宇宙论的支持,正如《盐铁论》中文学批评大夫时所显示的那样,儒者已经从宇宙法则中获得了政治合理的依据,并从中引申出了一套关于法律制度的思路,“春夏生长,圣人象而为令,秋冬杀藏,圣人则而为法,故令者教也,所以导民人,法者刑罚也,所以禁暴强也,二者,治乱之具,存亡之效也”,下面一句极为重要——“在上所任”——于是,“圣人”与“君主”的重叠,常常使这种合理合法性成了专制的理由^⑥,而人文的经典与世俗的律令的重叠,则使那些苛刻的刑法得到了似乎不容置疑的理由,而儒者的学说也在这种蜕变中渐渐法律化,《汉书》卷五十九《张汤传》记载,“是时上方向文学,(张)汤决大狱,欲傅古

① 虽然《国语·越语》已经有了天人相应的说法,但是更明确的说法出现在秦汉之间,如《吕氏春秋》卷十三《应同》“凡帝王者之将兴也,天必先祥乎下民……”,见《二十二子》影印本,666页,又《淮南子·天文》“人主之情,上通于天,故诛暴则多飘风,枉法令则多虫螟……”见《淮南鸿烈集解》84页。

② 《新语校注》卷下《明诫第十一》,155页。

③ 同上卷上《术事第二》,47页。

④ 《汉书》卷五十八《公孙弘传》,2616页。

⑤ 《春秋繁露》卷十三《同类相动第五十七》。

⑥ 《盐铁论校注》595页。

义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史,平亭疑法,奏谏疑,必奏,先为上分别其原,上所是,受而著谏法廷尉掣令,扬主之明”,这就是一个例子,由于儒者之学本来就有对人的道德、伦理的过分苛求,对君的权威、正确的过分崇奉,于是,那种悬得过高的道德标准在不容置疑的经典文本的支持下,很容易成为酷吏的借口,而那种看似来自于天的自然法则,也会转化为人间道德的合理背景,使人们无法逃逸,史书记载“深刻吏多为爪牙用者,依于文学之士,丞相弘(公孙弘)数称其美”^①,又是一个例子。

但是,却很少有人探讨一下这种“天人感应”背后的另一种知识阶层心境,先秦以来的儒学传统,一方面以“君君臣臣父父子子”、“大一统”、“尊王攘夷”等口号为汉代国家意识形态的形成提供了学术的依据,但是另一方面又以“仁政”、“德治”等思想为非官方的批判的意识形态提供了学术的依据。本来,“天”、“人”或天道、人性优先的思路是可以对君主的专制权力进行遏制的,但是,汉代民族国家形成过程中亟需象征性领袖的现实,却使“天”与“君主”凸显了他们的绝对地位,确立了“天”与“君”之间的对等互通。那么,当君主的权威被凸显之后,有什么力量可以对这种“天赋王权”进行有效的制约与监督,并保证它不至于膨胀成无限制的专制皇权?秦代以官僚科层构筑国家金字塔的法制以及汉代儒者定礼仪,行封禅,以“天志”比附“王权”与“君命”,已经把君主的威望抬到了无以复加的地步,在某种意义上说,它已经是“天”的投影或“神”的化身,“天子”一词实际上已经把“天”与“人”之间合一的自然联系再一次割断。古代“绝地天通”的结果是造就了文化的第一个垄断阶层即传递神意的巫祝史宗,而这一次“绝地天通”的结果则是强化了天人之间行使世俗权力的“天子”,于是,政治权力与文化权力都集中于天子手中,他既是溥天之下子民与臣下的君主,也是溥天之下道德与人格的楷模,既是政治领袖,也是精神领袖,后来的“天地君亲师”的牌位可以由他一人居中代表。但是,一直自认是意义与价值的指导者与阐释者的知识阶层一方面在民族、国家成型过程中不得不凸显君主的象征作用,一方面又深惧再度出现秦代君主专制权力无限扩张,凌驾一切之上,甚至剥夺了知识阶层对意义与价值的最终裁判权的局面,于是,董仲舒一而再再而三

^① 《汉书》卷五十九,2639页,参见《廿二史劄记》卷二《汉时以经义断事》,世界书局本,26页,1939。

地提醒君主在利益之上还有正义,在力量之上还有良心,在权力之上还有“天”在临鉴。所谓“天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也”^①,所谓君主政令失误、不尊道德、不行仁义,天就会以灾异示警,其实就是在权力已经无限的君主之上再安放一个权力更加无限的“天”,他安排“屈民而伸君,屈君而伸天”的次序,是希望君主“法天而行”^②,他坚持“有道伐无道”的“天理”,是希望君主有所畏惧^③,他说,君主如果“为礼不敬,则伤行而民弗尊,居上不宽,则伤厚而民弗亲,弗亲则弗信,弗尊则弗敬”^④,看来他希望的是,君主会因为天降灾异而有所收敛,这样,知识阶层就能够又一次代天立言,拥有一些与政治抗衡、对君主制约的权力。其实,从直接拥有确认价值与意义的话语权力的帝王之师友,到间接依靠灾异祥瑞的感应来恳请君主认可价值与意义的帝王之臣下,知识阶层已经处在尴尬与矛盾之中,在天人感应的思路背后,我们不也能看到他们的苦心孤诣么?^⑤

五

建元元年冬十月,汉武帝诏丞相、御史、列侯、中二千石、诸侯相各举贤良方正直言极谏之士到朝廷受策问,董仲舒就在这次策问中分三次向汉武帝呈上了他的意见,确认天人合一与君权天授的原则,拟定阴阳刑德的思路,明确制度与教育的策略,寻找宇宙与历史的依据,并强调了思想文化的统一对于民族国家意识形态的必要——

《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师

① 《春秋繁露》卷十二《阴阳义第四十九》,796页。

② 同上卷六《离合根第十八》,780页。

③ 同上卷八《尧舜不擅移汤武不专杀第二十五》,785页。

④ 同上卷八《仁义法第二十九》,788页。

⑤ 《汉书·艺文志》数术略中“天文类”的小序有一段话很有意思:“星事强悍,非湛密者弗能由也,夫观景以遭形,非明王亦不能服听也,以不能由之臣,谏不能听之王,此所以两有患也。”这很能表达知识阶层之忧患与矛盾,尽管他们总是用“天”之灾变来警示君主,调节君主的行为。《汉书艺文志注释汇编》203页,中华书局,1983。

异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。^①

不过，思想的历史并不那么简单，董仲舒的“天人三策”尽管确立了汉代儒学转变的思路，甚至奠定了中国两千年国家意识形态的基础，但在当时他个人并没有因此而飞黄腾达平步青云，登上意识形态指导者的席位，相反，他却仕途颇不顺利，先是被主父偃窃走了他关于阴阳灾异的文稿，打了小报告，差点被处死，继而被公孙弘嫉妒，把他安在胶西当一个诸侯的辅相，最后年老退休在家著述而终。但是，他的思路与范式的影响却是深刻地、逐渐地显现在汉代政治生活中，在一代又一代的解释与演绎中渐渐被接受，《汉书》一再指明他“令后学者有所统壹，为群儒首”^②，“始推阴阳，为儒者宗”^③，正表明他的这种思想史意义。

盐铁会议与石渠阁会议

自汉武帝建元六年（前 135）以后，儒学渐渐进入思想世界的中心，也逐步渗透了普通人的意识与生活。阴阳配性情，五行配五常，以天人相应为理论，凸显君主权威，并建立相应制度与法律的儒家也从此改变了先秦儒学象征主义与人本主义的性质与路向。在儒家成为汉代国家意识形态地位的过程中，西汉昭帝始元六年（前 81 年）“诏有司问郡国所举贤良文学民所疾苦，议罢盐铁榷酤”的所谓“盐铁会议”和宣帝甘露三年（前 51 年）“诏诸儒讲五经同异”的所谓“石渠阁议”是两次重要的插曲^④。盐铁会议中，强化中央集权与专制的官吏与强调皇权与民权的儒生围绕着教化与法治、重农与重商、尚德与尚力等理想主义与实用主义的问题进行了激烈的辩论^⑤，儒生即贤良方正得到昭帝的支持“罢郡国榷酤，关

① 《汉书》卷五十六《董仲舒传》，2523 页。

② 同上。

③ 《汉书》卷二十七《五行志上》，1317 页。

④ 分见《汉书》卷七《昭帝纪》与卷八《宣帝纪》，223 页、272 页。

⑤ 关于盐铁会议，详见《盐铁论校注》，王利器校注本，中华书局，1992。又，汤志钧等《西汉经学与政治》第五章，上海古籍出版社，1994。关于儒家学说对专制政权的制约意义，可以参看《汉书》卷七十五《夏侯胜传》、《汉书》卷七十二《贡禹传》等记载。

内铁官”,并停止了对匈奴的战争,儒家思想学说显示了它对君主专制进行制约的意味,道德与伦理作为制度、法律与策略不言自明的前提,儒家成功地把它的价值观念与意义准则提升到了绝对的高度,而这种以伦常为核心的思想,则使得制度、法律与策略具有了极富弹性的调节与整合能力,从而矫正了秦汉时代吏治与法制过分严酷造成的社会紧张局面;而石渠阁议中,公羊、谷梁学派大争论,使谷梁学者立于学官,充任博士,则表现了儒学充当了国家意识形态、君主兼有政治与精神领袖两重身份之后,出现了儒者不得不为其生存地位而纷争的局面。自从儒学成为官方承认的学问,并可以作为晋身之阶以后,表面上看来儒家是胜利了,但实际上却使它逐渐丧失了其独立的批评的自由,儒生成了皇权之下的官员,他们不能不受到皇权的制约与束缚,而为了那些利益,儒生从此也不能不采取实际而灵活的策略与态度。石渠阁议中,为了各自师承争立学官,就显示了政治权力已经取得了思想权力的胜利。正是在这种政治权力与思想权力的相互作用中,儒学在逐渐变化。其中,相当重要的一点就是儒者自身的变化,“通于世务,明习文法,以经术润饰吏事”^①,通过选官制度^②,儒者成为官吏,其结果是将儒家思想学说中的价值观念与行为准则一方面由教育与管理传播到了平民,一方面由制度与文本渗透到了法律。前者从《汉书·儒林传》中引公孙弘关于“劝学兴礼,崇化厉贤,以风四方”,“为博士官置弟子五十人,复其身”,“以治礼掌故以文学礼义为官,迁留滞”的建议开始,到所谓循吏在汉宣帝时“生有荣号,死见奉祀”,受到格外重用^③,实际上是把儒家思想学说世俗化道德化,并作为一种荣誉与象征,向社会垂范,儒生成了整顿风俗与生活的教官;后者则从汉初“吏治蒸蒸,不至于奸,黎民艾安”^④,到张汤缘经术饰吏事,“决大狱欲傅古义,乃请博士弟子治《尚书》、《春秋》,补廷尉史,平亭疑法”^⑤,则渐渐把儒家思想作为制定律令与裁决刑事的原则和教条,把空谈道理的儒生变成了实际施政的法

表面上看儒家是胜利了,但实际上却使它逐渐丧失了其独立的批评的自由

① 《汉书》卷八十九《循吏传》,3623页、3624页。

② 关于这个问题,可以参看阎步克的研究,《士大夫政治演生史稿》420页、421页,北京大学出版社,1996。

③ 《汉书》卷八十九,3624页。

④ 《汉书》卷九十《酷吏传》,3646页。

⑤ 《汉书》卷五十九,2639页。

制主义者,正如《后汉书》卷四十八《霍谡传》所说,“《春秋》之义,原情定过,赦事诛意,……此仲尼所以垂王法,汉世所宜遵前修也”^①,所谓“原情”,是依据儒家根据人情所定的道德标准,所谓“诛意”,不一定是刑罚,但更重要的是精神制约,于是儒学成了刑法的内在中心,儒生成了政府管理的官员,儒学正在一步步地取得国家意识形态的地位^②。

但是,我们依然要强调,这是一个漫长的过程。正如有的学者的研究所证明的,汉武帝的政策只是“进一步提高了孔子的地位”,但不意味着国家对儒学的崇奉已成定局^③,汉宣帝“所用多文法吏,以刑名绳下”,他所谓“汉家自有制度,本以王、霸道杂之,奈何纯任德教,用周政乎”,说明儒家学说中已经初现端倪的仪式形态意味还没有被充分认识,被认识到的还主要是在今天所谓“文化、社会的范畴……所以无形重于有形,民间过于朝廷,风俗多于制度”^④,对孔子崇拜的仪式还是由孔子后代履行的,皇帝与官吏偶尔也谒拜,但不意味着孔子学说已经成了“国教”,直至东汉光武帝、明帝、章帝,也就是说从董仲舒以后差不多经过了两百年时间,儒家思想学说的性质与路向才真正完成了根本性的变化。据《后汉书·儒林传》记载,汉光武帝重建刘氏天下,“爱好经术,未及下车,而先访儒雅,采求阙文,补缀漏逸”^⑤,于是汇集了四方儒者,立五经博士十四家于学官,并建立太学,按儒家典籍的规矩,“笱豆干戚之容,备之于列,服方领习矩步者,委它乎其中”;而汉明帝更按照儒家的礼仪制度“始冠通天,衣日月,备法物之驾,盛清道之仪,坐明堂而朝群后,登灵台以望云物”,通过儒家所崇奉的仪式与象征来取得嗣位的合法性与权威性,并且自己

光武帝、明帝与
章帝时代的思
想史

① 《后汉书》卷四十八《霍谡传》,1615页。

② 当然,我们也承认,“儒家思想一方面透过他们的道德说教,不断地给专制权力种种限制,一方面又不断地从事政府组织的改革,这些对于中国专制政治似乎有调和与软化的作用”,见狄百瑞(W. T. de Bary)《中国的专制政治与儒家思想》,载《中国思想与制度论集》215页,联经出版事业公司,1976。

③ John K. Shryock; *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*. p. 228—229, The Century Co, New York, London, 1932, 1966。

④ 余英时《汉代循吏与文化传播》,载《中国思想传统的现代诠释》180页。

⑤ 《后汉书》卷七十九,2545页、2546页。

登场,召集儒生来讨论儒家经典的意蕴,甚至以“通《孝经》章句”作为入仕者最起码的教育水平与文化标准^①。于是,到了汉章帝的建初年间(78年),便有了以政府名义汇集学者,以政治权力为儒家之学归纳一个不容置疑的纲目的白虎观会议:

于是下太常,将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观,讲议五经同异,使五官中郎将魏应承制问,侍中淳于恭奏,帝亲称制临决,如孝宣甘露、石渠故事,作《白虎议奏》。^②

六

根据《白虎议奏》的资料而撰写成的《白虎通》,并不是班固个人的思想而是当时经过君主认可的国家意识形态的理论表述^③。

与董仲舒的学说相似,《白虎通》也有一个来自宇宙自然法则的知识背景,它上承董仲舒时代关于天人关系的思路,下采当时颇为流行的纬书中的天文地理阴阳五行数术方技知识,又仿效《淮南子》的总体布局,和合成为一个很整齐和谐的构架。其《天地》、《日月》、《四时》诸篇描述一个经过“太初”、“太始”、“太素”而生的,“居高理下”的“天”,一个“万物怀任”的“地”^④,它认为,宇宙间的天地

《白虎通》对宇宙秩序、人间秩序的简约化数字化表述

① 据《后汉书》卷二《明帝纪》的记载,汉明帝“十岁能通《春秋》……师事博士桓荣,学通《尚书》”,95页。又可参见《资治通鉴》卷四十四,中华书局排印本,1434页、1435页。

② 《后汉书》卷三《章帝纪》,138页。

③ 关于《白虎议奏》与《后汉书·班固传》所说的《白虎通德论》、今本《白虎通》是否一书的问题,可参看吴则虞点校的清人陈立《白虎通疏证》后附庄述祖《白虎通义考》、刘师培《白虎通义源流考》等,我采纳其中关于《议奏》是原始记录,《白虎通》是总结撰述的说法。中华书局,1994。

④ 以上思路到词语,相当多的出自纬书,例如天“居高理下”这句话见于纬书《春秋说题辞》,《古微书》卷十一,《纬书集成》214页,又例如《天地》一篇中关于“(地为)万物怀任交易变化”,以及宇宙起源经历了“太初”、“太始”、“太素”的说法,即见于《春秋元命苞》与《周易乾凿度》卷下,《纬书集成》103页、52页,上海古籍出版社影印本,1995。

上下,象征了尊卑之分的合理性,天地始生而有阴阳,天左旋,地右周,日行迟,月行疾,阳唱阴和,则象征了君臣、男女之间的“相对之义”,宇宙有昼夜与冬夏,是为了“备阴阳”,一年有四季,是为了预示“消息之期”,这些都是在向人间暗示着一些秩序与规则的意义。而《五行》一篇中则进一步以五行配四季四方,用阴阳消长来解释四季四方的顺序运行,并把人对于金木水火土的一些感受与联想沿着这些关系推广开来:

火者阳也,尊,故上。水者阴也,卑,故下。

木者少阳,金者少阴,有中和之性,故可曲直从革。

土者最大,苞含物,将生者出,将归者入,不嫌清浊为万物。^①

而且接受了传统的说法,以火与苦、南方、长养相配,水与咸、北方、坚相配,木与酸、东方、生相配,金与辛、西方、煞伤相配,土与甘、中央、主相配^②,而五行在空间上又与律(乐律)、历(月历)、日(干支)一一相连,在时间上与历史上的朝代更迭一一相符,这样,神秘而又神圣、沉默而又有序的宇宙法则就成了一切合理性的来源。

当然毫无疑问,叙述这些宇宙法则,中心是论证人间的秩序。第一,既然天地有阴阳,那么人间就有尊卑;既然宇宙有中央与四方,那么人间就有帝王与诸侯;既然“天有众星”象征了“君有众民”,那么等级制的社会就是合理的社会,社会的一切合理秩序仿佛都来自宇宙的自然秩序,卷四《五行》中有一章就叫“人事取法五行”,其中举了不少例子,比如“父死子继”的合理性来自自然界的“木终火王”,“兄死弟及”的合理性则根据自然界的“夏之承春”,而“主幼臣摄”的宇宙依据是“土用事于季、孟之间”,“子复仇”的合理性则来自“土胜水,水胜火”,而“子顺父,妻顺夫,臣顺君”的宇宙依据是“地顺天”,“父为子隐”是效法“木之藏火”,“子为父隐”是效法“水逃金也”。甚至“君一娶九女”都有自然法则在支持,叫“象天之施九州”,而“不娶同姓”也有自然的证明,叫“五行异类乃相

① 《白虎通疏证》卷四《五行》,169页、170页。

② 同上卷四《五行》,171—173页。

生”^①。第二，当人间的这些准则已经在宇宙法则的支持下成了无须论证的、天然合理的东西之后，《白虎通》以《爵》、《号》、《谥》、《五祀》、《社稷》、《礼乐》等篇章，进一步讨论了自君主而下直至百姓的名分、地位、称号、谥号、祭祀等等，它凭借宇宙法则的象征性，确立一个以君主为中心的社会秩序，也确认一个以天子为中心的封建诸侯联邦制的国家形式，同时又在《三纲六纪》篇中，进一步论证“人”与天地、日月、四时的秩序的关系，确认等级秩序在人的层面的不容置疑的合理性与必要性，再论证天子的权威通过“封禅”、“巡狩”等外在的仪式性活动，取得“天”的认可，于是他的“诛伐”便拥有了来自“天”的绝对的合理性，而臣下则通过“灾变”取得了与皇权协调与整合的可能，“谏诤”也由此获得了某些相对的合理性。第三，儒学的正统地位在“辟雍”一章中也得到了确认，儒家通过仪式即制度性的礼乐对皇权进行认可，而皇权则通过赋予教育的权力对儒学进行回报，辟雍、泮宫、庠序之学中，师道多少保持了“文化”与“价值”的尊严，而“灵台”与“明堂”则作为象征，则多少为知识阶层保留了一些“代天行道”的权力；道德与人格也在这里获得了确认，“忠”、“敬”、“文”三教之所以还是合理的，不仅在于它能“追补败政，靡弊溷浊”，而且“三”是“法天地人，内忠、外敬、文饰之，故三而备”^②，由于这种属于道德层面的理念也获得了“天地人”的支持，价值与意义在人们生活中也依然保持了它的裁判权，没有使一切都匍匐在皇权之下，完全被实用的冷酷的理性所占据。

至此，一切都显得简约而明了。古代中国所信奉的神秘数字，使这些道理看来天然地合理，而一套由数字所构成的宇宙图式也仿佛是造化的精致的设计，天地、星辰、日月、四时、五方、十二月、二十四节气、三百六十日，同样，一套由数字所概括的人间道理也仿佛是圣人的精心安排，于是，仁义礼智信与喜怒哀乐爱恶不仅是人的性与情，而且“五”与“六”也上合宇宙神秘数字，“五”是五行，“六”是六气，“人禀阴阳气面生，故内怀五性六情”，“性所以五，情所以六何？人本含六律五行之气而生，故内有五脏六腑”^③；之所以血缘亲族要认同“五宗”，不仅因为“五世而迁”的规矩决定了“凡

① 《白虎通疏证》卷四《五行》，191—198页。

② 《白虎通疏证》卷八《三教》，370页、371页。

③ 同上卷八《三纲六纪》，380—382页。

有五宗,人之亲所以备”,之所以会聚合亲要有“九族”,不仅因为《尚书·尧典》有“以亲九族”,或“父族四、母族三、妻族二”是血缘比较近的亲族,恐怕也是因为“五”与“九”这两个数字的某种神秘意味^①;所谓三纲六纪的君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲不仅符合“一阴一阳之谓道”,而且这“三”与“六”也有其宇宙依据,“三纲法天地人,六纪法六合”^②。

把思想家个人
性思考转化成
国家的政治意
识形态

这是以一种成体系的思想学说笼罩一切的尝试,也是把思想家个人性思考转化成国家的政治意识形态的努力。在《白虎通》中我们看到,这种试图包容一切的体系充满了想象,但也包含了相当多的儒者的现实考虑,在建构这一意识形态的过程中,儒者坚持了自身的立场,也无可避免地进行了妥协,妥协一方面表现在宇宙论上对黄老学说、阴阳五行学说、数术方技知识的兼容,一方面表现在社会治理上对法制主义以及行政系统的让步,因为只有这样,儒者才能够真正建立起它贯通宇宙、社会与人类自身的庞大体系,成为实际地控制或渗透于生活世界的意识形态。当这套意识形态在东汉最终建构完成之后,儒家学说由于有宇宙自然法则作为依据,君主制度作为推行的力量,循吏为代表的行政系统的教育与灌输,加上便于推广与普及的数字化、简约化的语词系统,本来就重视血缘亲情并以之作为社会认同基础的古代中国人很容易接纳这一套思想。可是,当人们习惯并接受这一套由数字化的语词系统所表示的思想学说时,人们其实已经不由自主地放弃了追问其合理性来源的权力,也已经承认这种“标准化”的强制性力量对个人心灵的规范,于是,思想一致的时代就不期而至。

① 《白虎通疏证》卷八《宗族》,394—398页。

② 同上卷八《三纲六纪》,374页、375页。并参见吕凯《白虎通义の伦理体系》,日文本,载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论集》,汲古书院,东京,1996。

第四节 经与纬：一般知识与精英思想的互动及其结果

重新理解与评
论纬学

秦汉两代的思想史无论如何也绕不开谶纬之学，特别是在汉代，谶纬之风可以说几乎笼罩半个思想世界。生在后世理性昌明时代反观那些残存的谶语纬书，固然可以斥之为“虚妄”或“迷信”，站在精英的立场以冷静的理智态度来评价这些似乎神秘的思想，固然可以把它们革出经典思想史的门墙，但是，如果我们回到当时的心情，把它作为不绝如缕的一般知识与思想的自然延续，我们应当理解它的发生有其必然的内在理路，而在它的发生背后，又有极其复杂的社会与文化背景^①。

^① 在过去尤其是五十年代以后的思想史研究中，对谶纬基本上是用政治的背景、近代的科学加上西洋的哲学思路来批评的，如侯外庐《中国思想通史》第二卷在谈到白虎观会议时说，白虎奏议使“谶纬国教化”，使皇帝与上帝的关系固定化，显然是以政治史的立场来评价思想史问题，225页。而任继愈《中国哲学史》在论及谶纬时也认为它是“封建神学与庸俗经学的混合物”，并批评它“宣扬宗教迷信”是“十分浅薄荒诞”的，尽管谶纬中有“古史资料，古地理材料，还有一些天文、乐律、医学史料，但纬书的主要内容和基本趋向是宣传反科学的宗教迷信”，第二册，95—98页，人民出版社，1966。近年出版的钟肇鹏《谶纬说略》也认为谶纬是“一个包罗万象的神学体系”，“整个思想体系是神学唯心主义的”，尽管“内容庞博繁富，里面也包含着一些科学知识”，辽宁教育出版社，1992。日本的一些思想史研究者也大体如此，不过他们的立场往往是经典主义的，例如武内义雄，参见氏著《中国思想史》173页，岩波书店，1957。所以，日本学者安居香山指出，武内义雄把谶纬看成是齐学一流儒学与阴阳五行结合的末流，是堕落的迷信，实际上是过分强调儒家经典的立场，把思想强分为主流与异端了，凡是不在主流的思想统统都被当成异端，这种方式是不可取的。《中国の神秘思想》3—6页，平河出版社，1988。

关于纬学起源 的说法

近代讖纬研究者如陈槃曾经提出一个观点,即“(讖纬)当渊源于邹衍及其燕齐海上之方士”^①,而且是“秦汉间人迷信之遗说”^②,他还考证《河图》《洛书》之类纬书,认定“无疑其出于秦汉间无数方士之手,文辞较杂,然而持校邹衍书说,大都符同”^③,这个观点与日本学者的一些看法似乎很一致,较早的如本田成之《支那经学史论》第三章第四节《齐学的旺盛》中就说,“战国时代发生了一种以五行说明一切事物的学派,这与讖纬之说联结,至于风靡秦及两汉的思想界……这就是孟子时代齐人邹衍所唱之说”^④,而武内义雄则更指出,不仅它的渊源来自邹衍一系的齐学,而且在汉代,讖纬之说也“由公羊为中心之齐学出,其事甚明”^⑤。但是,我以为阴阳五行之说是否应归于齐邹衍或齐学一家所出,尚有疑问,不如说阴阳五行是当时普遍的知识与思想的共识,讖纬与数术之学相通,而数术一类,绝非某人某派之发明,而是当时通行的知识与技术,因此讖纬之学的基盘要较齐学广泛得多^⑥。

① 《讖纬溯源》,载《历史语言研究所集刊》11本,317页,1947。

② 《秦汉间之所谓符应略论·序言》,载《历史语言研究所集刊》16本,1948。

③ 同上,56页。

④ 本田成之《支那经学史论》,177页,弘文堂书房,1926;中译本,孙俚工译,题作《中国经学史》,中华书局,1935;江侠庵译本,题作《经学史论》,商务印书馆,1934。

⑤ 参看安居香山《纬书の成立とその展开》333页,国书刊行会,1979。

⑥ 周予同《纬书与经今古文学》第一节《纬书的界说》认为,“纬书发源于古代的阴阳家,起于嬴秦,出于西汉哀平,而大兴于东汉”,见《周予同经学史论著选集》,47页、48页,上海人民出版社,1983。但是陈槃曾经指出,纬书应当在秦汉之际就产生了,据李学勤的研究,像《周易乾凿度》就产生于秦汉之际,见李学勤《易纬乾凿度的几点研究》,载《清华汉学研究》第一辑,清华大学出版社,1994。这与通常所说的纬书出于(西汉)哀、平之际的说法不同,我基本同意纬书产生较早的说法,并把纬书之学看成是一个在较长的时期内由数术之学逐渐发展起来的東西。

翻开纬书，我们可以看到相当多的来自数术之学的知识。举几个例子，如《周易乾凿度》卷下、《易纬稽览图》卷下“以位入轨年数除轨算尽”的“推厄所遭法”^①，即以历数推算吉凶的卦气之术，而这种技术，上可以追溯到近年出土的秦汉《日书》，下可以推衍到清代乾隆年间的《协纪辨方书》，只是《日书》、《协纪辨方书》是为平民占验祸福，以日数为计，而《易纬》的“推厄”则将这种占验扩而大之，以年数计算王朝的运数；又如《春秋文耀钩》记载“老人星见，则主安，不见，则兵起”^②，《孝经内事图》记载“彗在北斗，祸大起，在三台，臣害君，在太微，君害至（臣），在天狱，诸侯作祸，彗行所指，其国大恶”^③，即以星占之术来预测祸福，这种技术上可以追溯到《吕氏春秋》卷六《制乐》中记载的子韦、《左传》昭公九年记载的禘灶^④，而在马王堆汉墓出土的《五星占》中可以看到它在西汉的流行，在《开元占经》中可以看到它在后世的顽强生命力；再如《河图稽耀钩》说“青云刺月，五谷不熟”，“月旁有白云如杵者三贯月，六十日内有兵战”^⑤，《易通卦验》说“冬至，阳云出箕，如树木之状，小寒，合冻苍，阳云出氏……”等等^⑥，即古代所谓的望气之术或风角之术，这种传统的技术早在《周礼》、《左传》、《国语》、《墨子》等书中就有记载^⑦，所谓“以灵台，候云物”即此类

纬学的术数知识背景（一）：望气、占星、推历、物验等等

① 《纬书集成》37页、52页，上海古籍出版社影印本，1994。以下所引纬书资料大多出自此本，不再一一注出版本，仅简注《集成》及页数。

② 同上引书，《集成》106页。

③ 同上引书，《集成》124页，又，349页。

④ 又，可以参见《淮南子·道应》、《史记》卷三十八《宋微子世家》、《左传》昭公十年、十七年。《左传》文公十四年记载，“有星孛入于北斗，内史叔服曰：不出七年，宋齐之君皆将死乱。”汉代依然沿用这些说法，如董仲舒、刘向、京房均有彗星入北斗象征乱象的言论，而纬书即承袭这些理论，如《春秋感精符》、《春秋汉含孳》，见《开元占经》卷九十引，中国书店影印本，659页，1989。

⑤ 《古微书》卷三十三，《集成》359页。

⑥ 《古微书》卷十四，《集成》232页。

⑦ 如《周礼·春官·保章氏》“以五云之物辨吉凶”，《十三经注疏》819页；《国语·楚语上》记伍举对楚灵王语“台不过望氛祥”，545页，上海古籍出版社，1988；《左传》昭公二十年记梓慎望氛断定宋有乱事，《十三经注疏》2090页；《墨子·迎敌祠》，《墨子闲诂》卷十五，528页以下，中华书局，1986。

技术^①,直到后世它也还是世俗判断吉凶的常用手段,在敦煌发现的《占云气书》中还可以看到“有云如列阵,天下兵起”,“有云如一匹布,立见天下兵起”,“有云如豹,四五枚相聚,国强”一类的话头^②;再如《诗纪历枢》中的“蟋蟀在堂,流火西也”,《乐稽耀嘉》中的“焦明(水鸟)至,为雨备,国安”^③,这大概就是古代所谓的“物候”知识与“物验”技术,它不仅可以上溯到《诗经·七月》、《逸周书·时则》,也能顺流而下一直联系到后来道士鬼师的占验技术^④。

纬学的数术知识背景(二):天文与地理

在纬书中除了这些实用性的占验吉凶的知识外,还有相当多天文与地理的知识^⑤。如果我们不以现代的“逻辑”、“实验”或“效用”的科学主义观念来强行裁判这两类知识的高下,那么我们应当记住,在古代中国人的思想世界中,它们本来同出一种文化背景与土壤,是同一知识系统中的东西,它们都来自经验与联想,因此同样可信而且合理。如果说前者是为人们预测社会与人类行为的吉凶,那么后者是为人们预测宇宙与自然运行的轨

-
- ① 《诗经·大雅·灵台》郑玄笺:“天子有灵台者,所以观祲象,察气之妖祥也。”《十三经注疏》524页。
- ② 马世长《敦煌县博物馆藏星图、占云气书残卷——敦博第58号卷子研究之三》,载北京大学中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》,中华书局,1983。又,可以参见坂出祥伸《望气术のさまざま》,载《中国古代の占法——技术与咒术の周辺》,研文出版,东京,1991。
- ③ 《纬书集成》102页、284页。
- ④ 可以参见《道法会元》卷十四所载的物验术,《正统道藏》正一部,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,28册,1988。
- ⑤ 当然,天文与地理的知识与实用性的生活技术相关,如与天文地理相关的气象经验,《春秋佐助期》中所记载的“古语”和《春秋汉含孳》所记载的测风雨就是例子,前者说“月丽于毕,雨滂沱,月丽于箕,风沙扬”,后者所说“穴藏之蚁先知雨,阴曛未集,鱼已唼喙,巢居之鸟先知风,树木未摇,禽已羽翰”,就是根据经验而观察天上的星象与地下的物候所得来的气象知识。见《古微书》卷十二,《集成》218页、219页。按:相同的话也见于《淮南子》卷二十《泰族》,《淮南鸿烈集解》663页。又如与祈禳趋避相关的仪式方法,《春秋汉含孳》中记载的“雩祭祷辞”和“请雨祝”,前者是“万国今大旱,野无生稼,寡人当死,百姓何谤,不敢烦民请命,愿抚百姓,以身塞无状”,显然设计的是天子祈雨时的话语,后者是“昊天生五谷以养人,今五谷病旱恐不成,敬进清酒搏脯,再拜请雨,雨幸大澍”,则设计的是平民祈雨时的祝辞。《古微书》卷十二,《集成》219页。

迹,在当时,这种在后世分别归属于天文、地理之学并与占卜技术截然分开的知识已经十分发达。天象历法方面,如《洛书甄耀度》里所说的“周天三百六十五度四分度之一,一度为千九百三十二里”,其实已经是对公转轨道与周期的测试与估算^①,又如《尚书考灵曜》中已经指出的“地有四游”,其实就是与公转轨道不垂直的地球自转所导致的太阳视位置在冬至、夏至所形成的变化,而它所说的“地常动移而人不知”,则让后人怀疑古人是否已经预感到了地球的运行^②,再如《春秋元命苞》中的“天如鸡子,天大地小,表里有水,地各承气而立”的浑天说,则更是常常令后人惊叹古人对宇宙敏锐的直觉把握^③,至于《易通卦验》里关于日晷之影在一年各个节气中长短的变化,分明就是掌天文者对日晷的观测记录,《孝经援神契》中北斗斗柄指向与节气的对应,其实已经涉及到了太阳历的天文依据^④。地理博物方面,如《春秋元命苞》中“昴毕间为天街,散为冀州,分为赵国,立为常山”等等关于冀、扬、荆、青、徐、兖、豫、雍、益、幽、并等州与二十八宿分野的说法,就表明当时人对自己所处的世界的理解^⑤,《诗含神雾》对齐、陈、秦、唐、魏等地位置与所配季节、音律及土地特征、民风的记载,《孝经援神契》对天下土地山川的数字描述,虽然多是想象之辞,但也毕竟是一种试图对天下资源的把握,反映了当时人对地理环境的认识^⑥,而《乐稽耀嘉》中所记载的“东夷之乐,持矛舞”、“南夷之乐,持羽舞”、“东夷之乐曰离”、“南夷之乐曰兜”,《诗含神雾》中“四方夷貉,制作器物,多与中国反。书则横行,食则合和,伏则交脚,鼓则细腰”^⑦,则更表明当时人对周边区域文明的揣测与想象所构成

① 《集成》129页。

② 《集成》94页、139页。

③ 《集成》103页。

④ 《古微书》卷十五、卷二十七,《集成》237—238页、318页。王梦鸥《阴阳五行家与星历及占筮》曾经说,“阴阳家就是气象学者”,《历史语言研究所集刊》43本,台北,1971。

⑤ 《古微书》卷七,《集成》185页、186页。这种说法当然不只是纬书的专利,在《史记·天官书》、《淮南子·天文》、《淮南子·地形》中都有,但它在纬书中的普遍存在,说明它在当时至少是一种公众的知识。

⑥ 《古微书》卷二十三、卷二十七,《集成》289页、320页。

⑦ 《古微书》卷二十二、卷二十三,《集成》288页、294页。又,《古微书》卷三十四《河图玉版》也记载有古越俗祭防风神事,《集成》368页。

的知识^①。

上述两方面知识都依托了一个共同的背景,也都出自同一种土壤。《礼记·月令》孔颖达疏曾经说到,《周礼》中有冯相、保章二氏,“虽俱掌天文,其事不同”,冯相氏“主日月五星,年气节候,推步迟疾,审知所在之处,若今之司历,主其算术也”,而保章氏则“守天之文章,谓天文违变,度数失其恒次,妖孽所在,吉凶所生,若今之天文家,惟主变异也”^②,冯相、保章的区别,正仿佛这两类知识的差别,而他们同为周室之官,又正象征着这两类知识的共同来源与共同基础。当战国的精英思想与一般知识在“道术为天下裂”时逐渐分明时,它们仿佛都被当时更为人所关心的人文知识和政治策略排挤到了思想史的“边缘”,而不在思想史的“中心”。但是,这并不意味着这些知识的最后消失,在《汉书·艺文志》中可以看到,被统称为“数术”的这两类知识仍然是当时知识的一大门类,《汉志》数术略中,第一部分多为占星之术,与古天文之学类似^③,第二部分即推历之术,与古历算之学相关^④,第三部分是阴阳刑德、五行灾异之术,包括堪舆、钟律、刑德、式占等等^⑤,第四部分是筮龟即易占,这是源远流长的古代预测方法,第五部分是物验杂占,如人鬼精物六畜变怪耳鸣喷嚏异梦等等,第六部分就是形法,所谓形法,包括异域地理、相宅相物等等,《汉志》说是“大举九州之势,以立城郭室舍形,人及六畜法之度数,器物之形容,以求其声气贵贱吉凶”。可见,“数术”这类技术在汉代既包罗万象,又流传极广,而且是人们普遍接受的知识,它的存在本身就证明,古代思想土壤并不像我们所理解的那么“纯洁”和“高雅”,在它的普遍存在的土壤

① 贺昌群曾经指出:“古代对世界地理之知识,可分为两个系统,一为以想象构成者……二为……取材于曾经身历其地者之耳闻目见。”纬书中的地理知识亦如此。见于《汉代以后中国人对于世界地理知识之演进》,载《贺昌群史学论著选》29页,中国社会科学出版社,1985。

② 《礼记·月令》“乃命大史,守典奉法”句下孔疏。《十三经注疏》本,1356页。

③ “序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也”。

④ “序四时之位,正分至之节,会日月五星之辰,以考寒暑杀生之实……又以探知五星日月之会,凶厄之患,吉隆之喜,其术皆出焉,此圣人知命之术也”。

⑤ “五行之序乱,五星之变作,皆出于律历之数而分为一者也,其法亦起五德终始,推其极则无不至”。

中产生纬书之学也并不是一件奇怪的事情。

值得注意的倒是，这些一直处在自然状态的知识与技术虽然本来都出自古代中国的共同的知识背景和文化土壤，但是在秦汉之前它们却始终处在普遍而零星的自然状态，至少在现在没有看到它有成形的思想表述，然而，当秦汉时代中国思想世界逐渐定形的时候，也激活了这些知识与技术自己原有的潜在的理论思路。古代中国关于“气”、“阴阳”、“五行”的思想已经为它提供了一个归纳与整合的理论，古代中国以北极为天中，天道左旋，地道右行，四象八方、二十八宿环绕的天文知识与地分九州，对应上天，各有分野的地理知识也早已给它预设了一个空间与时间的框架，而古代中国十分流行，在秦汉时代达到鼎盛并得到各家公认的“类同相召，气同则合，声比则应”的感应原则又给这类知识与技术提供了一个把自身连缀为一个经验的系统与网络。当那些一直处在社会实际生活中掌握着实际生活的知识，却不曾在意识形态中有话语权力的巫祝、术士们意识到这一普遍的理论框架和系统时，他们就会有意识地为自己的知识与技术寻找一个公认的、主流的、系统的理论依据和经典依据。《史记》卷一二七《日者列传》记载司马季主，说他“闲坐，弟子三四人侍”，仿佛是冉有、公西华、曾点环侍孔子的模样，而且他们谈论的已经不再是具体的方术，而是——

提升知识的文化品格：术士对数术理论化与知识系统化的努力

方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。

当贾谊与宋忠上前请教时，他——

复理前语，分别天地之终始，日月星辰之纪，差次仁义之际，列吉凶之符，语数千言，莫不顺理。

“天地之道”、“莫不顺理”的道与理，就不再仅仅是解决具体问题的方技与数术，司马季主可以说是一个象征，象征着方术及方士试图提升自己文化品格，并赋予方术以总体的哲理体系与经典依据，以进入社会意识主流的趋势。正如我们在前面所说，掌握着秦汉时期知识与技术的，除了少数知识精英外，还有相当多类似巫祝的术士，他们活跃在社会生活的各个层面，上至朝廷下至村落，而支配秦汉时期的思想与行为的，除了颇具哲理意味的精英思想外，还有

相当丰富的、可以付诸实用的经验和技能以及与之相关的故事。历数、星象、云气、物怪等等知识，昆仑、三岛、十洲等等传说，在当时都很流行，并不比那些看上去哲理化的东西影响小，这些本来就与宇宙、社会、人类的同源同构互感的思路为背景的经验，以及在这种经验上形成的知识与技能，渐渐地在此思想整合的过程中明确了自身的依据，于是，在秦汉时代天人合一、天人感应的说法渐次为上层人士确认的时候，它们终于要攀附具有权威的经典，表述自身的思想依据，开始为提升自身的文化品格、在精英垄断的文化格局中占一块位置而努力，因为它们本身就是以天地人合一的天人感应为基本思想的。

我想，这可能就是纬书在汉代兴起的缘故之一。

二

知识阶层对数术知识的引用：儒士中的神秘化与政治化风气

与一般知识力图向精英思想提升的趋势一致，精英思想也在向这种一般知识索取资源。在汉初以来学术与思想的意识形态化过程中，儒学不断修正其过分理想主义与精神主义的道德中心思路，采纳了相当多的黄、老思想为自己建构宇宙支持系统^①，采纳了相当多的法术思想为自己开发制度与法律系统，同时也采纳了相当多的数术方技知识为自己建设一种沟通宇宙理论与实际政治运作和实际社会生活之间的策略与手段，不仅是董仲舒，此后相当多的儒者及官僚都在运用这种以阴阳五行为骨架、天人感应为中心、灾异祥瑞与现实政治相贯通的理论，也有不少儒者或官僚本人就很精通这种预测祸福的技术^②。随意举两个例子。《汉书·魏相传》记载，汉宣帝时——

（魏相）数表采《易阴阳》及《明堂》、《月令》奏之。

所谓《易阴阳》是讲阴阳变化，《明堂》是讲祭祀制度，《月令》则是以天象历算为中心安排各种事宜的一门学问，都与纯粹的道德伦理

① 关于这一点，可参见本编第二三节的论述。

② 其中如孟喜、焦延寿、京房的易学即所谓“象数之学”就是“候阴阳灾变书”，见《汉书》卷八十八《儒林传》，3599页、3601页。

无关,而与现实的阴阳灾变、神灵祈禳、天象历算相近,所以他上书中反复强调“阴阳未和,灾害未息”,并讲了一套“天地变化,必由阴阳,阴阳之分,以日为纪,日冬夏至,则八风之序立,万民之性成”的道理和五方五行配五神八卦的知识^①,其实与纬书内容十分近似;《汉书·翼奉传》又记载,翼奉“好律历阴阳之占”,汉宣帝时曾经上封事告诉皇帝,“知下之术,在于六情十二律而已”,所谓“六情十二律”,也是以人的各种情感与五方相配,并分纳入十二支,根据这“十二律而御六情”,即可以洞察臣下的邪正忠奸,他还自称懂得“五际之要”,能察知日蚀地震的警示意味,“犹巢居知风,穴处知雨”^②,所谓“五际”,是一种以历日干支关系来推断人事的方法,孟康引《诗内传》说五际是“卯酉午戌亥也,阴阳终始际会之岁于此,则有变改之政也”^③,如卯酉之间是革政,午亥之际是革命等,翼奉说,“人气内逆,则感动天地,天变见于星气日蚀,地变见于奇物震动”,于是传统中的历日推运之学、望气占星之学、物验地震之学,便都囊括于阴阳五行大系统中,得到了政治性的运用,翼奉所说的“六情”与“五际”,虽然出自他所传的齐诗系统,但也促进了纬书之学的兴盛,《春秋演孔图》就拈出这一理论,称“《诗》含五际六情”,而《春秋汉含孳》也沿用了翼奉的比喻,也说“巢居知风,穴处知雨”^④。

这在当时似乎是一种风气。《汉书·萧望之传》记载,汉宣帝地节三年京城雨雹,萧望之便上疏“愿赐清闲之宴,口陈灾异之意”,并以为“阴阳不和,是大臣任政,一姓擅势所致”^⑤,又《匡衡传》记载,汉元帝初因为“有日蚀地震之变,上问以政治得失”,匡衡就上疏说,“天人之际,精祲有以相荡,善恶有以相推,事作乎下者,象动乎上,阴阳之理各应其感”^⑥。尤其可以看出这种风气在人们心目中的地位的,是以下两件事:其一是《汉书·翟方进传》所记,汉成帝时李寻看天象有荧惑守心,便上书翟氏提醒说,“三光垂象,变动见端,山川水泉,反理视患,民人讹谣,斥事感名……今提扬

① 《汉书》卷七十四,3139页。

② 《汉书》卷七十五,3175页。

③ 《古微书》卷二十四注引,《集成》300页。

④ 《古微书》卷八、卷十二,《集成》191页、218页。

⑤ 《汉书》卷七十八,3273页。

⑥ 《汉书》卷八十一,3335—3337页。

眉，矢贯中，狼奋角，弓且张，金历库，土逆度，辅湛没，火守舍”，所以一定要有所更张，这使翟氏忧心忡忡，因为翟氏也好星历之学，曾经向田终术等传授过这一技术，结果他听说这一灾变是“大臣宜当之”，又受到汉成帝的一顿斥责后，竟“即日自杀”^①；其二是《汉书·丙吉传》中著名的牛喘故事，丙吉当政，“逢清道群斗者，死伤横道，吉过之不问”，倒是看到“牛喘吐舌”，却极为注意，据他说，“方春少阳用事，未可大热，恐牛近行用暑故喘，此时气失节，恐有所伤害也”^②。也就是说，作为位居三公的人，应当关心的是“调合阴阳”，而牛是否反常喘气，是阴阳是否失调的征兆，所以他要格外关注，想从中看出阴阳变化的大究竟，这就是所谓“《春秋》灾异，以指象为言语，故在于得一类而达之”的思路^③。上述魏相的专门是《易》，“举贤良，以对策高第”，直至御史大夫，翼奉“治《齐诗》，与萧望之、匡衡同师”，萧望之不仅治《齐诗》，还向夏侯胜“问《论语》、《礼服》”，翟方进则是学《谷梁传》出身的博士，“积十余年，经学明习”^④。当儒者所奉的经典中缺少“指象”，不能预见未来有何吉凶祸福，不能指示社会如何祈禳趋避的时候，他们就不自觉地要引进一些来自天象历算推运占星望气一类的知识与技术，来填充、修补或扩张自身原来的思想体系，其中《易》、《诗》、《春秋》是首当其冲的，《易》之阴阳，《诗》之比兴，《春秋》的灾异天变，都成了容纳与推衍天人感应的空间，他们通过征兆或象征，引入望气、星占、物验等等知识，借助阴阳五行的理论，采纳方术中的卦爻、干支与天象历算方法，把它们附会到政治问题上，以此来调节政治的运作^⑤。

① 《汉书》卷八十四，3421—3424页。

② 《汉书》卷七十四，3147页。

③ 《汉书》卷八十五《杜邺传》，3476页。

④ 以上均分别见于《汉书》各人本传。

⑤ 当然，这与汉代的君主迷信这些东西有关，《后汉书》卷八十二《方术传》说，“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而屈焉”，并说，这种风气一直到东汉，“习为内学、尚奇文、贵异数，不乏于时矣”，2705页。但是，从另一角度说，这也是汉代儒者的自觉提倡，从汉代历史文献来看，汉儒的这一策略还是有效的，所以汉代君主对日蚀、地震、水旱之类的现象格外重视，这也是纬书在当时的社会作用之一，这方面的情况可以参看清人赵翼《廿二史劄记》卷二《汉重日食》、《汉诏多惧词》，25页，世界书局，1939。又可以参看钟肇鹏《谶纬论略》152页关于日食与政治关系的图表，辽宁教育出版社，1992。

本来,方技数术知识虽然来自对天象历算气象物候地理博物等方面的经验,但它毕竟零散而不成系统,但是,当它进入上层社会,并需要解释已知与未知、当下与未来的所有事物与现象时,它就不免捉襟见肘,因为具体的经验并不能解释一切,于是当它被上层文化人所接纳,并提升为上层的思想时,它就把这种经验扩张,并引入了当时主流的宇宙理论,就可以借助理论的运算加上经验的想象,迅速膨胀自己的涵盖范围,以解释已知现象,推测未知领域。在纬书中,我们可以看到相当多的内容,都与巫祝史宗的知识与技术有关,但又都吸取了当时的哲理,超越了具体的、操作的范围,成了纯粹的,甚至是形而上的思辨。比如幻想宇宙时间经历了“太初”、“太始”、“太素”,宇宙空间状态有如“车轮之过”^①,推测天与地一一相应,“天有五行,地有五岳,天有七星,地有七表,天有八气,地有八风,天有九道,地有九州”^②,想象自己所能亲见之外的地方,如“三危山在鸟鼠之西南,上为天苑,星政山在昆仑东南,为地乳,上为天糜星……”^③,如中国之外另有十洲,“玄洲在北海中,……上有芝草玄涧”,“流洲在西海中,……冶其铁作剑,光明照洞如水精”等等^④。我想,纬书一方面要把当时人们看到的所有事物的事物和现象都整齐地纳入它所设定的秩序之中,使它们都得到妥善而合理的解释,至少是可信的解释,另一方面它要努力地延伸和扩张它的适用范围,对未来可能发生的事物和现象也进行预定的安排与解释,也使自身的理论的权威性不受挑战,因此它不得不拓展它的想象与推理,从已知想象未知,从现存推测未来,从经验扩张到理论,它们选定“气”、“阴阳”、“五行”不仅因为这一思路是中国古代以来最为人所信奉的思路,而且这一理论的高度涵盖与超越性使它总是似是而非地可以解释一切,又符合人们直觉与经验,“汉代的思想家即使不是全部,似乎也是大部分接受了这个理论”^⑤,其原因就是它本身来自古代中国思想世界,具有传统的惯性,又在解释中可以十分有效地自圆其说。于是,纬书之学不仅比方术多了一层自觉的宇宙理论与社会思想的色彩,而且也因为

以解释已知现象,推测未知领域

① 《乾坤凿度》卷上,《春秋元命苞》,分见《集成》6页、103页。

② 《河图括地象》,同上125页。

③ 《洛书甄耀度》,同上129页。

④ 《龙鱼河图》,同上124页、125页。

⑤ 参见《剑桥中国秦汉史》733页,中译本,中国社会科学出版社。

宇宙理论与社会思想的支持,使它自信可以解释更多的经验与想象、事物与现象,《尚书考灵曜》一开始论述天象地理历算推运,便是要为纬书之学建筑一个庞大的无所不包的体系,而它也相信一切都在这一体系中可以得到合理解释,即所谓“通天文者明,审地理者昌,明者天之时也,昌者地之财也”^①。举几个例子,像冬季取火,本来是一种更新的仪式^②,但有了“五行”的理论,它就可以解释,“春取榆柳之火,夏取枣杏之火,季夏取桑柘之火,秋取柞櫟之火,冬取槐檀之火”的原因^③,像日晷之影的长短,本是据地球公转角度运算的历日之学,但有了“阴阳”理论,它就可以解释日晷之影变化中所暗示的水旱、日蚀、月蚀与阴阳消息的关系^④;再像《春秋元命苞》关于月亮“体自无光,藉日照之乃明”的想象,恰恰与近代的观测一致,但它的依据却不是观测,而是阴阳理论,这种想象由于有了阴阳理论的推衍,所以便可以给予一个终极的解释说,月是“阴精”,阴为阳辅,所以只能藉阳之光^⑤。可能今天的人们会觉得,这些解释真是似是而非,但无论这种解释是天才的想象还是肤浅的比附,在当时它却极为有效地解释了一切,并给人们以掌握一切的自信。

三

互动:获得宇宙支持系统和获得经典支持系统

获得宇宙论的支持无疑是使方术一类知识获得权威与信仰的一个重要途径,不过,这还不够,在汉代儒家经典已经成为知识主干并被官方立于学官之后,获得经典系统的支持则是它获得权威和信仰的另一途径。我们知道,在汉之前,就已经有了以六经为

① 《古微书》卷一、卷二,《集成》139—155页。

② 关于“取火”,参看裘锡圭《寒食与改火》,载《中国文化》第二期,香港中华书局,1990。

③ 取火的话语,据说,多来自《周书》与《邹子》,如《论语》“钻燧改火”句注引《周书》,《周礼·司燿》疏引郑司农注中引《邹子》,以及《太平御览》卷二十二、九五八引《周书》,卷二十四、二十六、九五四、九六五引《邹子》,都有这一段“取火”的记载。

④ 《古微书》卷十四,《集成》233页。

⑤ 《五行大义》第十六《论七政》引,《中国方术概观·式法卷》本,114页,人民中国出版社,1993。

知识渊藪与真理依据的观念^①，因为这些经典不仅是“先王旧典”，有悠久的历史与辉煌的来源，而且它确实包含了相当丰富的内容，也留下了相当广阔的解释余地，《礼记·经解》曾经说，温柔敦厚是“《诗》教”，疏通致远是“《书》教”，广博易良是“《乐》教”，絜静精微是“《易》教”，恭俭庄敬是“《礼》教”，属辞比事是“《春秋》之教”，但是实际上可以阐释的空间决不止此，《史记·太史公自序》中就说五经中包括了天地阴阳四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等，而《易》长于变，《礼》长于行，《书》长于政，《诗》长于讽，《乐》长于和，《春秋》长于治人，不止是精神与人格，还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。所以，“经书标准性内容，对于人类精神所支配的种种生活来说，无论在内在的道德教化层面还是在外在的实际应用层面，都是广泛普遍的依据”，“在中国精神史上，经书拥有本质的意义”^②。这种情况，在西汉以来更为明显，《汉书·夏侯胜传》记载，夏侯胜曾经自信地对人说：

士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳，
学经不明，不如归耕。^③

这表明经典之研读，对于文化人来说，已经不仅是一种文化意义上的学术，而且还是一种政治意义上的知识，它与“青紫”即政治权力和经济利益的关系已经使它具有天经地义的垄断地位与实用性质，同书《匡衡传》则记载匡衡于汉成帝时的上书：

六经者，圣人之所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。故审六艺之指，则人天之理，可得而和，草木昆虫，可得而育，此永永不易之道也。^④

① 尽管《淮南子》卷二十《泰族》在谈到六经时还有微辞，认为“《易》之失鬼，《乐》之失淫，《诗》之失愚，《书》之失拘，《礼》之失伎，《春秋》之失譬”，但这只是少数黄老学者的说法，其后基本上是一片颂声盈耳。见《淮南鸿烈集解》674页。

② 加贺荣治《中国古典解释史·魏晋篇》6页，劲草书房，东京，1964。

③ 《汉书》卷七十五，3159页。

④ 《汉书》卷八十一，3343页。

本是历史、文学、占卜、仪式的著述，一旦拥有了这种精神上的绝对意义与前述现实中的绝对利益，那么它就不再是一种可以自由审视的学术文本而是只能仰视的信仰对象，同样，它也不再拥有书林中的平等的位置而成了高踞群书之上的“经”，有“经”，不免也就有了希望分享其权威性的“纬”，因为经书毕竟只有几种，无论如何自由阐释，总是受到历史与文本的制约的，而纬书却可以无限制地制造，它可以兼容流行的知识与技术、想象与经验，也因为它与经书的关系而分润其权威的光环，所以，一方面在纬书之学中，《易》就成了“气之节，含五精，宣律历，上经象天，下经计历，《文言》立符，《象》出其节，《彖》言变化，《系》设类迹”的神秘著作^①，《书》就成了“上天垂文象，布节度”的，上天象征与警示人间的伟大著作^②，《礼》则“与天地同气，四时合信，阴阳为符，日月为明”^③，《诗》则是“天地之心，君祖之德，百福之宗，万物之户”^④，而《春秋》则更是“以天之端，正王者之政”的大书^⑤，另一方面，虽然孔子以来经典也“陈天人之际，记异考符”^⑥，但还是需要有纬书来佐经，表明“天人同度，正法相授，天垂文象，人行其事”的具体依据与实例^⑦。依据《古微书》并不完整的搜集，仅仅后世还残存的纬书中，附着于《尚书》的十九种，附着于《春秋》的十五种，附着于《周易》的十一种，附着于《礼》的三种，附着于《乐》的三种，附着于《诗》的三种，附着于《论语》的五种，附着于《孝经》的七种，此外还有以《河图》、《洛书》为名的二十三种，这近九十种纬书一方面拥有不言自明的宇宙阴阳五行理论与天文地理知识的背景，一方面拥有与经书分享的权威性质，因此它在汉代曾经拥有相当多的读者与信众。

如果更进一步分析，仅仅拥有理论、知识的权威性，还不足以实现所谓“话语的霸权”。在某种意义上说，经典的话语霸权来自它对国家意识形态以及制度、法律、教育的垄断与干预程度，纬书

① 《春秋说题辞》，《古微书》卷十一，《集成》213页。

② 《尚书璇玑铃》，《古微书》卷五，同上173页。

③ 《礼稽命徵》，《古微书》卷十八，同上255页。

④ 《诗含神雾》，《古微书》卷二十三，同上288页。

⑤ 《春秋元命苞》，《古微书》卷六，同上177页。

⑥ 《春秋合诚图》，《古微书》卷十二，同上221页。

⑦ 《春秋元命苞》，《古微书》卷七，同上183页。

如果要取得与经典同等的话语霸权，则必须将它的话语意向明确地指向政治。所以在纬书中可以发现，在星占、风角、物验、推历等等具体技术的描述中，其最后的指向居然大多是朝廷政事，所谓“其主好文，则凤凰来翔”，所谓“月食则正臣下之行，日食则正人主之道”，所谓“人君不好士，走马被文绣，犬狼食人食，则有六畜谈言”，所谓“王者得礼之宜，则宗庙生祥木”，所谓“王者德政，海内富昌，则镇星入阙”等等，都是对政治的干预^①。

这种政治热情使纬书的撰述者们一方面特别热衷于搜寻历史，为当下的政治提供借鉴，于是使纬书中充满了种种关于先人的光荣与耻辱的故事，并掺入了神秘的、来自天命的、有关得失的传说，如尧梦长人而举舜、舜受命时凤凰来仪、白帝精以星感生禹、夏桀无道地吐黄雾、黄鱼双跃出济于坛，天乙受命、赤雀衔丹书止于姬昌门户、十日雨土于亳面纣卒国灭等等^②，一方面特别关注于现世，以灾异祥瑞警戒当局，于是在纬书中也有相当多的关于政治举措的见解，而政治得失又都与天地变化息息相关，如“百川沸腾，众阴进，山冢摧崩，人无仰，高岸为谷，贤者退，深谷为陵，小临大”，又如“政在臣下，婚戚干朝，君不觉寤，虹霓贯日”，再如“国大旱，冤狱结”，“臣逆民悲，情发则水出河决也”^③，显然他们极希望有一种与宇宙自然的法则和秩序相对应的、拥有不容置疑的合理性的政治秩序，所以常常越俎代庖，在纬书中推出事关天下政治大局的设想，不妨以《孝经援神契》为例，这部设计宏大而且至今保存较多的纬书中，不仅有关于天地宇宙的整体描述，而且在这个宇宙天地的背景支持下，谈论到了几乎朝廷所有重大祭祀仪式与设施，其中如上圆下方仿效宇宙天象以“事上帝”、“祀文王”的明堂，观测天象推步历日，并察云气星变“宣德察微”的灵台，祭祀土地与五谷的社稷，以及封禅泰山、养老辟雍等等^④，他们希望通过这些在古代中国人心目中富有象征意味的仪式与典礼来整肃人间的秩序，也希

① 分别见于《乐稽耀嘉》、《易通卦验》、《乐叶图征》、《易萌气枢》、《礼稽命征》、《春秋演孔图》等，《集成》284页、233页、274页、248页、259页、192页。

② 参见《尚书帝命验》、《古微书》卷三，《集成》157—167页。

③ 参见《诗推度灾》、《易筮类谋》、《春秋感精符》等，《集成》299页、247页、204页。

④ 《古微书》卷二十八，《集成》327页、328页。

望通过这些关于秩序的议论来提升纬书及其背后的知识与技术在文化中的位置与等级。

四

总结：儒家思想中宇宙观念与实用规范的建立及经典解释系统的确立

经历了三四百年，从秦汉之际到东汉之末，中国思想世界中纬书之学由兴而盛，由盛而衰，它把古代中国关于宇宙的观念、天文地理的知识、星占望气等技术、神仙传说与故事，与传统的道德和政治学说糅合在一起，一方而试图以理论与经典在知识系统中提升自己的文化等级与品位，一方面试图以这一套囊括诸家，包笼天地人神，贯通终极理想、思想道德、制度法律与具体方术的知识系统干预政治，以建立理想的秩序^①。它显示了两汉时期思想的体系化与标准化趋向，也促成了国家神学的诞生。

从发生学的角度说，我们大体可以判定，它的主要动力来自一般知识与技术中自我提升与自我整合的倾向，不过，也不否认这里也有精英思想向民间吸取使用知识与技术的意味，精英思想与一般知识自从其自然分化以来，并不是分道扬镳，并水不犯河水，而是常常在互动过程中发生着种种交流，方术与阴阳五行理论及天文地理知识在交融，儒家学说与阴阳五行理

① 在纬书以及其他受到纬书影响的历史文献中，我们可以看到的是中国人心目中的宇宙与社会秩序格局。这是一个自然、社会与人的三位一体、结构类似并彼此相通的混沌宇宙体系，在这个体系中：天地以静止不动的“极”为中心，天体以北斗为柄，日月周行，四周二十八宿分布，按阴阳五行规律运行，安排着自然的秩序，社会与个人也与天相应，“极”相当于地上的帝王，星辰相当于在周围环绕帝王的政府官吏，庞大的天穹仿佛邦国的疆土，“中国”虽然不是地理意义上的中心，但却也是政治文化意义上的中心，四夷是环绕它的众星，至于“人”，也是天地的投影，《孝经援神契》说，“人头圆象天，足方象地，五藏象五行，四肢法四时”，《春秋元命苞》甚至说，“掌圆法天，以运动，指五者，法五行”。总之，自然、社会与人互相之间，依照人们的经验、想象和体验的途径，有着感应或互动的关系。参见葛兆光《众妙之门——北极、道、太一与太极》，载《中国文化》第三期，香港中华书局，1990；《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987。

论及天文地理知识也在交融，在阴阳五行理论与天文地理知识这一普遍的文化土壤中，精英思想与一般知识都找到了它们旧时的共同背景与依据，在这种背景与依据中互相靠拢。

但是，交融与合流常常也瓦解彼此的界限，而彼此界限的消除则产生了另一种后果，就是缺乏独立的、强大的知识传承系统与权力保障系统的一方被另一方消解或同化。董仲舒以后的儒学，一方面凭借官方确认的儒家经典地位与教育传承系统，稳稳地确立了正统或主流的地位，一方面在经典知识之外挪用着包括纬书在内的各种知识与技术，通常，人们都以为《汉书·艺文志》不登录纬书，但是细细搜检，仍有许多来自纬书的知识与技术被经书系统所汲取，如《易》类就有《杂灾异》三十五篇、《灾异孟氏京房》六十六篇，《书》类就有刘向的《五行传记》十一卷^①、许商的《五行传记》一篇，《礼》类则有《明堂阴阳》三十三篇、《明堂阴阳说》五篇^②，都表明经典系统的儒学也在宇宙论的背景下汲取采纳这些来自一般知识与技术，作为讨论道德与政治的实用策略，所以前引魏相、翼奉、匡衡、萧望之、丙吉等等士大夫阶层的学者或官僚，才对阴阳灾变有如此的兴趣与信仰。而到了《白虎议奏》与《白虎通》的时代，这种汲取与采纳已经不再是问题，而纬书之学已不再是“他者”，于是，在纬书之学渐渐取得正统和主流的认同的时候，它也就在这种认同中丧失了存在的意义，所以说纬学达到顶点时，却也正是它衰亡的开始。当儒者把它的阴阳五行理论与天文历算知识接纳到正统与主流意识形态中，它就只剩下原本的数术方技一类东西，在理智的学者的批评中渐渐退潮，又回归到了民间即原来的起点^③。

① 杨树达《汉书窥管》引《五行志》称，刘向治《谷梁春秋》，“数以祸福，传以《洪范》”，又王应麟《汉志考证》引沈约说，“刘向广演《洪范》，休咎之文益备”，《汉书艺文志注释汇编》28页，中华书局，1983。

② 参见《汉书艺文志注释汇编》14页、15页，沈钦韩称，《后汉书·郎顛传》中的《易天人应》即《杂灾异》一流著述。

③ 例如《汉书·艺文志》“数术略”各类的小序，它把方术提升到“道”的层面，却批评下层方士的具体技术与操作，他说，大道“非湛密者弗能由”，而“小数家因此以为吉凶而行于世，寤以相乱”。不过，纬书之学在两晋南北朝的士大夫中还有一定影响，关于这一点，请参看吕宗力《两晋南北朝より隋に至る图讖を禁絶する历史の真相》，载《中村璋八古稀纪念东洋学论集》272—286页，汲古书院，东京，1996。

相反，儒家的经学则在此时期逐渐坐稳了思想权威的位置。从西汉文、景时代只有《诗经》博士(申培、韩婴、辕固生)、《公羊春秋》博士(胡毋生、董仲舒)^①，到汉武帝时“立五经博士”(《尚书》：欧阳生；《礼》：后苍；《易》：杨何；《春秋》：董仲舒、胡毋生；《诗》：各家)，到汉宣帝时正式确定五经十四博士，从汉初“诸博士具官备问，未有进者”，到汉武帝时公孙弘“以《春秋》，白衣为天子三公，封平津侯”^②，博士弟子从汉武帝时的五十人，昭帝时的一百人，宣帝时的两百人，到成帝时的三千人，凡通一经者可以免役，经典之学成了通向理想的唯一阶梯，更诱使士人认定它是一切知识的基本来源。在当时的士人看来，它一方面是人格与精神的支柱，像黄霸与夏侯胜久在狱中，黄霸要向夏侯氏学读经，就引了孔子的话说是为了“朝闻道，夕死可矣”，可见学经典就是学大道，夏侯胜批评他的侄子好采纳各种注解“具文饰说”时，就说他是“章句小儒，破碎大道”，可见肢解经典就是破碎大道^③；但是另一方面它又是知识与技术的总汇，不仅仅是皮锡瑞《经学历史》中所说的“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以《三百篇》当谏书”，确实在当时是以经典作为教科书，学习语言文字，多识草木鸟兽，懂得做人道理。在经典的传承中，知识在一代一代传授，到东汉时代，经学著述大大增加，不仅有兼通数经的通儒如许慎、尹敏、贾逵、马融、景鸾、何休，有《易说》、《诗解》、《公羊解诂》、《论语注》、《五经异义》、《周官解诂》、《诗注》、《易注》、《尚书注》、《论语注》等等杰出著述，还有郑玄这样的大学问家和他对经典的精博注释。

《后汉书·桓荣传》记载，桓荣受封少傅、赐车马时，不由踌躇满志，“大会诸生，陈其车马印绶，曰：‘今日所蒙，稽古之力也’。”稽古能够取青紫如拾地芥，又能从中学到最基本的人文知识到最高深的宇宙知识，于是，经学成了绝对的显学，而对绝对权威的经典的解释之学也由此成了中国精英思想中知识的来源与真

经学成了绝对显学，而绝对权威的经典的解释之学也由此成了中国精英思想中知识的来源与真理的凭据

① 王应麟《困学纪闻》引东汉翟辅之说，以为汉武帝前只有《诗》立博士，这是不对的，《史记》卷一二一《儒林列传》已经记载胡毋生、董仲舒“以治《春秋》，孝景时立为博士”。3127页、3128页。

② 《史记》卷一二一《儒林列传》，3118页。

③ 《汉书》卷七十五《夏侯胜传》，3157—3159页。

理的凭据：在经典及其注释中人们可以获得所有的知识，在经典及其注释中真理则拥有了所有的合理性。^①

① 关于今古文经学的争论，更多的是其能否立于学官的问题，虽然他们之间有学术风格与技术上的不同，但是在汉代思想史的角度说，并不存在太重要的意义，今古文的学术之争在思想史上产生实质性影响的，实际上是在清代，所以这里不多讨论。

中国思想史 第一卷

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

第四编



引言 异域之风

古代中国究竟什么时候开始了它与外部世界的文化接触，而这种接触的范围究竟有多大，接触究竟引起了什么样的结果

东临大海、西为雪山的地理环境可能限制了古代中国人的对外交往，不过这种限制毕竟没有把中国隔绝在世界之外。近来，一个越来越令人感兴趣的话题就是，古代中国究竟什么时候开始了它与外部世界的文化接触，而这种接触的范围究竟有多大，接触究竟引起了什么样的结果？话题是个老话题，但老话题的重新提起，却有其深刻的原因与特别的背景。

《逸周书·王会篇》曾经记载过西周武王（一说成王）时八方进贡的热闹场面，还引了《商书》中的《伊尹朝献》，似乎殷商时代就与四方（符娄、仇州、伊虑、沕深及九夷十蛮）有来往，但毕竟还在中国的版图中^①。《穆天子传》也写过周穆王西征的故事，到了昆仑之山，见过西王母，但毕竟半是故事，半是想象，想象驰骋也还是没有超出中国的西部疆域^②。“我南望过于三涂，我北望过于有岳”^③，这大概是当时人想象的遥远世界的限度。《山海经》的记载倒是超越了目验的范围，以至于有人相信它是古代中国人探险的记录，或是古代中国人发现新大陆的证据，但稍怀谨慎之意，就只能把它当做想象与传说，仿佛古人显示多闻博识或见识鬼神异物的图画的解说词，毕竟也当不得真^④。尽管我们知道交流和互渗是存在的，但我们也相信，像这两个词的本义一样，那

① 《逸周书汇校集注》卷七《王会解第五十九》，850—893页，上海古籍出版社，1995。按：《大戴礼记·甲兵》卢注曰：“殷之夷国，东方十，南方六，西方九，北方十有三”。

② 《穆天子传》所说的昆仑，与《禹贡》、《逸周书》、《庄子》、《山海经》的昆仑，似均为祁连山，参见方豪《中西交通史》，41页，岳麓书社重印本，1987。

③ 《逸周书汇校集注》卷五《度邑解第四十四》，513页。

④ 方豪《中西交通史》上册第三章中就已经指出先秦时代中国与周边是有交往的，第四章也指出中国知识传向西方是汉代以前就有的，但是，他在第五章中更强调，直到张骞通西域，才“造成一新局面，影响于后世至重至大”。44—77页。

些“流”与“渗”实在是缓慢和零星的。但是，近年凿实的考古发掘和严肃的文献考证，却使我们过去对古代中国与外界交往的低限估计发生了动摇，使我们不得不重新估价古代中国人心中的世界知识。

不妨看一个例子。过去，我们理解中的殷商文明，似乎仅仅覆盖了中原一带，但是，近年江西新干大洋洲和四川广汉三星堆精美绝伦的青铜器，却在向我们暗示，在江南、甚至在过去认为开发较晚的巴蜀，也早已有了相当高的文明、知识与技术；前面，我们屡次提起殷商时代仪式之重要，仪式上有两类重要的活动，一是占卜，一是祭献，但其所用的物品竟然相当多的不是来自中原，龟甲经生物学家鉴定，往往来自极远的南海，而青铜器的冶炼原料，近来又被研究证明，它来自遥远的云南^①。如果再进一步追问，广汉三星堆出土的诡异的铜面具和奇异的铜立人，与中原风格迥异，会不会启发我们向西追寻其艺术灵感的来源？云南作为后来与印度交往的要道，过去一直以为是张骞时代才有的，但是既然在遥远的殷商就可以大规模地将铜矿（或铜材）运到中原，那么通过云南与西南各个文化区域，是否早就有了一个畅通的通道而不必等到汉代？^②

我们无法从更早的蛛丝马迹上去捕风捉影，揣测古代中国与世界的关系，像本世纪一开始到现在一直有人从卣字猜测东西交通的途径，我们就不敢相信；我们也无法同意过分地凭借想象对古代中国与世界的关系进行描述，如殷商人渡海成了印第安人之类的神话，我们就不敢苟同。我们也不必专门论述后来中国与世界的具体交往，像葛洪到过印支一类故事，我们就不必为其特意推敲考证，因为那时的交流早已成为可能，添上一二例证并无特殊意

① 金正耀《晚商中原青铜的矿料来源研究》，《科学史论集》，中国科技大学出版社，1987。李晓岑《商周中原青铜矿料来源的再研究》，《自然科学史研究》十二卷三期，1993。李学勤《商代通向东南亚的道路》，《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。陈茜《川滇缅印古道初考》曾经根据公元前四世纪印度的《治国安邦术》一书中有中国丝绸的记载，考证当时已经有西南通道，《中国社会科学》1981年1期。

② 黄时鉴主编《中西关系史年表》也承认“早在春秋战国时期，中西关系已经揭开序幕”，但为了严谨起见，他小心地把叙述从秦汉开始，这是可以理解的。浙江人民出版社，1994。

义。我们只是从现在已经有一些发现来看,似乎古代中国与世界在很早就不是隔绝的,那些零星的渗透和逐渐的滋漫,就瓦解了隔绝的堤岸,于是到了汉代,由于汉王朝与匈奴争夺西域控制权的对抗,由于大月氏的西迁与贵霜王朝的崛起,由于罗马帝国与汉帝国的并立,由于陆上、海上交通技术的发展,一下子打开了中国人的视野,拓展了中国人的“世界”,并真正地在中国思想世界发生了有意义的影响。1936年贺昌群发表的《汉代以后中国人对于世界地理知识的演进》一文曾经指出,《史记·大宛列传》和《汉书·西域传》表明中国对于玉门阳关以西的世界,从西汉的“包括今撒马耳干(Samarkand)及俄属土耳其斯坦,更进而西伯利亚、波斯、小亚细亚(Asia Minor),以至印度”,到东汉更进而西面到达了条支、了解了大秦(罗马共和国),而北而则知道了丁零与坚昆(Kirghiz),到了贝加尔湖(Baikal),东面则肯定与日本有了来往,日本九州发现的汉倭奴王金印已经证实了这一点。^①

地理地质学界有所谓的“板块漂移说”,一个大陆,由于某种力量分成几块,或几块大陆由于互相碰撞挤压成为一块,据说喜马拉雅山脉就是这种碰撞挤压形成的“造山运动”的结果。思想史上的交流也是如此,世界视野的拓宽必然引来文化交融与冲突,文化交融与冲突则必然导致思想世界的变化。一般说来,在意识形态逐渐完熟、定型与固定化的时代,思想体系的内部就已经不再具有自我更新与引发变异的资源,即便有,更新与变异也只是在思想世界的内部,并不影响整个思想世界的格局。而此时的世界拓展与思想碰撞,就给一个相对封闭的思想世界带来了一些外在的,但又是新鲜的变革动力,在我们即将进入的这个时代,最重要的外来资源就是原产于印度的佛教。在我看来,中国思想世界经过春秋战国的分化到两汉逐渐百川汇海形成一整套系统的意识形态之后,已经不再有自己的变化更新的内在动力,而正是在这一时刻,佛教东来,成了中国思想世界自我调整的契机,汉代以后中国思想史在很大程度上就是佛教的传人与中国化、道教的崛起及其对佛教的回应,中国传统思想对佛教不断的融会,以及在这种对固有资源的不断再发现过程中持续地提出新思路。

佛教东来,成了中国思想世界自我调整的契机
佛教的传入与中国化、道教的崛起及其对佛教的回应,中国传统思想对佛教的不断融会

^① 原载《禹贡》半月刊,五卷三、四期合刊,1936。后收入《贺昌群史学论著选》,见28页、29页,中国社会科学出版社,1985。参见段连勤《丁零、高车与铁勒》,上海人民出版社,1988。

第一节 汉晋之间：固有思想与学术的演变

纪元前后的西汉东汉之际，中国思想世界最引人注目的大概是思想的一统取向，所谓“一统”，不仅指知识背景的文化整合大体完成，理论阐发的经典依据大体落实，思想体系的思路框架大体确定，而且也指思想、学术与政治意识形态之间的大体协调，用传统的说法，即“道统”、“学统”与“政统”的合流。

知识阶层的边缘状态与意识形态下的思想一致

合流使思想的整体拥有了“话语的权力”，却使思想的个人失去了“话语的权力”，合流也使思想进入了“政治权力”，但也使思想的人依附于“政治权力”。“权力”(power)是这样一种东西，“它是指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力，这些手段包括暴力、强制、说服以及继承原有的权威与法统”^①，思想只有在成为政治意识形态时，才真正地、绝对地拥有了“权力”，但是，当思想拥有权力的时候，它也就成了意识形态，而意识形态则不断地瓦解和削弱思想，因为它不再是个人的思考，它失去了自由性与超越性。

思想史到了东汉时代，有两个很明显的事实。一个显著的事实是作为思想与学术的承担者的知识阶层被“边缘化”。王室贵族不言而喻地占据着政治权力与文化权力的中心之外，接近王权的宦者集团与外戚集团则利用王权对权力进行着激烈的角逐，并不拥有思想与学术的人凸显于历史的中心地带，而拥有思想与学术的人却被挤到了历史的角落，那个据传“十岁能通《春秋》”，而且能“通《尚书》”的汉明帝写了一部《五行章句》^②，冬天到辟雍去作了一番演讲，然后让他的老师桓荣的儿子桓郁接着再讲一篇，得意之余，竟自比孔子，对饱学的桓郁说，“我为孔子，卿为子夏，起予者商

① 杜赞奇《文化、权力与国家》，第4页，王福明中译本，江苏人民出版社，1995。Prasenjit Duara: *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*. Stanford University Press, 1988。

② 《后汉书》卷二《明帝纪》，95页。

也”^①，表面的谦虚背后是嚣张的骄傲，这个故事象征着“政统”对“道统”的兼并或“道统”对“政统”的屈服。另一个显著的事实是思想的一致，拥有权力的意识形态带来对思想的窒息和消解。当一些文本在传统与权力的支撑下成为经典，当经典已经有了一个标准化的解释思想，当思想已经有了一个完整而系统的框架，一切都似乎已经有了现成的答案时，一切都在经典解释的范围内，没有“意外”的变化，没有“格外”的现象，于是宇宙、社会、人就在这一套符号所固定的思想中运转，这时就会导致一种对思想的轻蔑。特别是当这一套固有的思想又成为一种确认身份、落实价值的工具时，人们就更加不易去窥望新的思想世界，不易去怀疑旧的思想体系。东汉有一个叫樊准的人在邓太后临朝时，为“儒学陵替”上书，说过去“垂情古典，游意经艺”，如今“博士倚席不讲，儒者竞论浮丽”^②，就是这种后果，尽管表面上文化昌盛，独立的思想自由的精神在这个时代却逐渐消失，余下的多是徒具形式的文辞。

不过，也正是在这两种趋向的背后，潜伏着此后思想与学术风气的变化。

思想与权力的
紧张中捍卫真
理与人格的理
想主义

知识阶层“为王者师”的唯一凭借只是“真理”，但是当思想逐渐定型，并通过官方的认可成为意识形态，通过教育的传播成为普遍知识，知识阶层就失去了凭借“真理”与“权力”对抗的能力，从“王者师”的地位降到了“帝之臣仆”的地位。于是，相当多的士人常常要高扬一种强烈到过分的理想主义精神，用所谓的“君子”为标帜，以相当高的人格、道德标准来裁量现世，在这种普遍而永恒的真理中赢回自己的“话语权力”，以避免被边缘化的命运。早在西汉后期，那个“自以行清能高，有益于国”，常以“太古久远之事匡拂天子”的盖宽饶，就曾经尝试过用这样的“圣道”来教训“信任中尚书宦官”的皇帝：

方今圣道寤废，儒术不行，以刑余为周、召，以法律为

① 《后汉书》三十七《桓荣传附桓郁传》注引《东观记》，1255页，《五行章句》，《后汉书》作《五家要说章句》，此据注引华峤书。

② 同上卷三十二《樊宏传附樊准传》，1125页、1126页。

《诗》、《书》。

五帝官天下，三王家天下，家以传子，官以传贤，若四时之运，功成者去，不得其人则不居其位。

结果被天子送到中二千石处，只好“引佩刀自刭北阙下”^①。

但文士阶层必须坚守这一立场，这是他们顽强地显示存在的唯一方式，也是他们保持自身不至于湮灭的唯一策略，古典知识是他们所拥有的所有资源，理想主义的道德箴言与真理成了他们不得不树立的旗帜。他们自己不能成为权力中心，但要求权力拥有者具有这种古典知识和道德水准，当权力拥有者不得不遵循这一规则时，他们才有一些高踞权力之上的感觉。因此，我们才能理解，在西汉末王莽才会有这么高的声望与影响，王莽的出现几乎受到一致的赞扬与欢呼，就连对王莽明显抱有偏见的《汉书》，也不能不说，王莽“勤身博学，被服如儒生”，“爵位益尊，节操愈谦”。他大义灭亲，礼贤下士，尊崇名儒，“上尊宗庙，增加礼乐，下惠士民鳏寡，恩泽之政无所不施”，对外与匈奴讲和，对内尊崇古典文化：

起明堂、辟雍、灵台，为学者筑舍万区，作市，常满仓，制度甚盛，立《乐经》，益博士员，经各五人，征天下通一艺教授十一人以上，及有逸《礼》、古《书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图讖、钟律、月令、兵法、史篇文字，通知其意者，皆诣公车。网罗天下异能之士，至者前后千数，皆令记说廷中，将令正乖谬，壹异说云。

他还按照古代典籍对制度进行大规模的改革，以《周官》、《王制》设立官吏，仿古代故事巡狩祭祀，按古代形式明堂授诸侯茅土，这种古典主义的做法显然不切实际，也激起了拥有实际权力的贵族的反抗，但却深得士人的欢迎^②。无论王莽是哗众取宠还是故作姿

① 《汉书》卷七十七，3243—3248页。其实，天子最忌讳的就是执金吾说的“意欲求襁，大逆不道”，思想要与权力对抗，士人要与皇帝分享话语权力，其结果常常如此。

② 以上见《汉书》卷九十九《王莽传》，4039页、4040页、4048页、4069页。关于王莽的公正评价，参见《剑桥中国秦汉史》，中译本，255页，中国社会科学出版社，1994。

态,但那时他的举措无疑刺激了士人阶层的自信心,鼓励了一种近乎苛刻的人格理想与政治理想,使他们能在这种理想立场中坚持他们的信念,凸显他们的存在,而王莽的最终失败,即使不是决定性的,也是在一定程度上导致了这种理想的破灭。

东汉并没有改变思想与权力之间的这种紧张格局,权力在皇族、外戚与宦官之间的不断分配与转移甚至加剧了这种紧张,东汉的权力拥有者对文化、思想与知识常常持有的一种实用主义的态度,文士阶层中的一部分人在权力的压迫下也常常只能放弃所谓“君子”理想,转入“文吏”即官僚阶层之中以实际知识与技术实现社会价值^①。但是,另一部分“文士”则在这种紧张中越加凸显自己的存在,恪守一种近乎教条的理想主义,他们一方面高悬绝对的非实用的价值观,以此来抗拒世俗社会的侵蚀,批判世俗社会非文化的倾向,一方面顽强地恪守古典知识,以这种普通人难以把握的知识来保持自身在思想文化领域中的独占地位,同时也保证自身与其他阶层的距离与差异。《廿二史劄记》卷五《东汉尚名节》一条曾搜集了不少事例,说明当时文士中“徇人刻己,然诺不欺,以立名节”的风气^②,而更重要的是东汉文士激扬文字、处士横议之中那种理想精神与普世真理的高悬,《后汉书·党锢列传序》说,当时风气,已经从入世为官来实现价值,转到了超越世俗实际的“匹夫抗愤,处士横议,遂自激扬名声,互相题拂,品核公卿,裁量执政,婞直之风,于斯行矣”,所谓“婞直”,即所谓的“正”——

朝政日非,则清议益峻,号为正人者,指斥权奸,力持正论,由是其名益高。^③

做“正人”既是在人格上对自己的苛求也是对他人的苛求,说“正论”既是在哲理上追求正义与公正,也是追求完美与永恒,这种

① 如汉光武帝信讖,反对图讖者中,刚直如桓谭者几乎被杀,而稍软弱的如郑兴在对答中就只好委屈地说自己“有所未学”,回避正面的冲突。

② 赵翼《廿二史劄记》卷五,61页、62页,世界书局,1939,中国书店影印本,1987。

③ 同上卷五《党禁之起》,64页。

“正人”的人格追求与“正论”的真理追求多是在理想境界中的徜徉而不切实用，范曄曾不以为然地说到东汉名士“刻情修容，依倚道艺，以就其声价”，但上不能“通物方，弘时务”，下则是“盗虚名”，终“归于无用”^①，但是从文士这方面来说，这是他们不可移易的立场与基石^②。杨政“肉袒，以箭贯耳，抱（范）升子潜伏道旁，候车驾”，为其师申冤，与帝婿梁松、皇后弟阴就交往时“每共言论，常切磋恳至，不为屈挠”，不仅是求“显名”，也是在以生命捍卫一种“正人”的人格标准^③；鲁丕坚持说经如“规矩权衡之不可枉”，不仅是恪守家法，而且是在坚持“正论”即真理高于一切的普遍性与绝对性，他制止赵王商到学官居住以避传染病，上书以《礼》捍卫学官，不仅是因为“学官传五帝之道，修先王礼乐教化之处”，而且也因为这是思想、知识与权力孰轻孰重的象征^④。公元106年，一个叫高敏的文人上书说，现在“俗吏繁炽，儒生寡少”，即使名义上是儒生，也“不务经学，竞于人事”，这是文士对理想与思想在世俗事务中被实用主义瓦解的忧虑，他说了一句很有意思的话：

传曰：“王者之臣，其实师也”，言其道德可师也。

引经据典，反映了文士企图依据经典掌握对现实批评的真理，“其实师也”，则曲折地表现了文士对于“王者之臣”附庸地位的不满，而“道德可师”，则透露了他们试图用文化的人格、道德来实现他们超越政治的愿望。他们显然相信“举中于理，则强梁褫气，片言违正，则厮台解情，盖前哲之遗尘，有足求者”^⑤，而前哲遗言与绝对真理，正是他们对抗权力的唯一凭借。于是，

他们试图用文化的人格、道德来实现他们超越政治的愿望

① 《后汉书》卷八十二《方术传上》，2724页、2725页。又，同书卷六十一《黄琼传》引李固“俗论皆言处士纯盗虚声”，可见这并不是范曄一人的想法，早在东汉时已有，2032页。

② 范滂在接受审讯时说了一句他可能自认为最重要的话，即他的理想是“欲使善善同其清，恶恶同其污”，也就是分清清、浊两大群体的价值高下。

③ 《后汉书》卷七十九上《儒林列传上》，2552页。

④ 同上卷二十五《鲁丕传》，883—885页。

⑤ 同上卷六十七《党锢列传》，2183页。

文士的理想主义在自身被边缘化的紧迫中表现得越发淋漓尽致^①，二世纪中叶，这种理想主义在文士的议论中成为时尚的标帜，据说当时“中外承风，竞以臧否相尚，自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门”，可是当这种危及特权与利益的理想主义发展到顶峰时，终于也招致了对它的反击，党锢之起，就标志着这种理想精神与普遍真理的挫折，也导致了思想史的一个巨大变化。

二

博学的风气与
思想取径的拓
宽

从西汉到东汉最终定型的意识形态是一个十分庞大的体系，董仲舒当年批评的“人异论，百家殊方，指意不同”的现象已经消失^②，庞大的体系笼罩与涵盖了一切，它给生存在其中的人们一个印象，即一切都臻于完美，人们只要在它那套架构中调节自己的生活，补充自己的知识，完善自己的心灵，就一切圆满。于是在过分自足而完整的意识形态笼罩下，思想往往无从发展，而思想者也往往容易在充满了现成答案的思想世界中自甘沉默。所以，尽管在官学中“游学渐盛，至三万余生”，但“章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风益衰矣”^③。

不过，这却刺激了另一种以博闻强记为特征的知识主义风气。在一个思想没有变为资源与动力的时代，人们很容易把自己的思路引向拓宽见闻，在知识的陌生处寻找过去未曾涉足的领域，在更

① 特别明显的理想主义情绪表现在背靠思想与学术的文士与背靠制度与法律的文吏之间的冲突上，王充《论衡》中有若干篇，都在讨论这个问题。他认为，“以儒生修大道，以文吏晓簿书，道胜于事，故谓儒生颇愈文吏也”，但是，由于权力的关系，“儒生有阙，俗共短之，文吏有过，俗不敢訾，归非于儒生，付是于文吏也”，于是人们都对实务采取了务实的态度，对知识采取了轻蔑的态度，其实，“儒生胸中之藏，尚多奇余”，可是人们却把他们当做了与文吏一样，“浅深多少同量”，他感到很失望，也很不平。见《论衡校释》卷十二中的《程材》、《量知》、《谢短》诸篇，533—578页。中华书局，1990，1995。

② 《汉书·董仲舒传》

③ 《后汉书》卷七十九《儒林列传》，2547页。

深更广处获取知识开掘的惊喜与乐趣，特别是在经典成为人们必须阅读的唯一文本时，借助经典注释而表示才华与见闻的方式就更加盛行，在诠释中，刺激了历史知识、文字知识、草木鸟兽鱼虫知识的增长，也凸显了知识的意义。于是，一方面是“博士倚席不讲，儒者竞论浮华”，使思想浮泛为文辞，“文吏则去法律而学诋訾，锐锥刀之锋，断刑辟之重”，把思想转化为实用手段，另一方面却在民间形成了一种推崇知识尤其是推崇历史知识、文字知识与博物知识的风气，并随着这一风气的传统形成了“古学”与“通儒”的传统，《后汉书》记载：

（桓谭）博学多通，遍习五经，皆训诂大义，不为章句，能文章，尤好古学。^①

（郑）兴好古学，尤明《左氏》、《周官》，长于历数，自杜林、桓谭、卫宏之属，莫不斟酌焉……（子郑众），精力于学，明三统历，作《春秋难记条训》，兼通《易》、《诗》。^②

（杜）林从（张）竦受学，博洽多闻，时称通儒。^③

（贾）逵……弱冠能诵《左氏传》及五经本文，以《大夏侯尚书》教授，虽为古学，兼通五家《谷梁》之说……学者宗之，后世称为通儒。^④

（王充）常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通众流百家之言。^⑤

（马融）才高博洽。为世通儒，教养诸生，常有千数。^⑥

“通儒”这一名称的出现，表明人们对于为了实用目的专治一经的“通儒”与“古学”

① 《后汉书》卷二十八上《桓谭传》，955页。

② 《后汉书》卷三十六《郑兴传》，1223页、1224页。郑兴是刘歆所欣赏的人，传称其“少学《公羊春秋》，晚善《左氏传》……同学者皆师事之”，1217页。

③ 《后汉书》卷二十七，935页。

④ 《后汉书》，1235页、1240页。

⑤ 《后汉书》卷四十九《王充传》，1629页。

⑥ 《后汉书》卷六十上《马融传》，1972页。

局限性的认识^①，而“古学”这一名称被重视，则不仅说明几部来历古老的经典地位的提升，还象征着解释这些古老经典的历史知识也凸显了它在知识谱系中的优先意味^②，而“博学”这个词用在褒扬人的才智上，则意味着社会对知识兴趣的增长，没有渊博知识的人似乎很难令人钦服而成为精神方面的领袖^③，于是，这就形成了当时社会上“耻一物之不知”的知识主义风气。^④

本来在古代中国就有这种被后世称为“道问学”的传统，孔子曾经说，“吾尝终日不食，终夜不寝以思，无益，不如学也”^⑤，这段话后来在《荀子》和《大戴礼记》中引作“吾尝终日思矣，不如须臾之学”^⑥，而《礼记·儒行》更把“博学而不穷”作为儒者的标准之一^⑦。在东汉，这种风气再一次被激发起来，《颜氏家训》卷三《勉学》中曾经谈到汉代以“一经宏圣人之道”，而后人“空守章句，但诵师言”，所以“士大夫子弟皆以博涉为贵，不肯专儒”，其实，这一风气恐怕在东汉已经初露端倪。像荀淑“博学而不好章句，多为俗儒所非”，梁鸿“博览无不通，而不为章句”，法真“好而无常家，博通

① 《后汉书》卷五十七《杜林传》注引《风俗通》说，“儒者区也，言其区别古今，居则玩圣哲之词，动则行典籍之道”，这是说儒者以经典为本，但是“稽先王之制，立当时之事”的是“通儒”，“讲诵而已，无能往来”的是“俗儒”，同书卷六十六《贾逵传》也引《风俗通》说，“纲纪国体，原本要化，此通儒也”，但是这种“通”主要说的是古今的贯通，与这里所说的学问的博通还不大一样。

② 《后汉书》卷三十五《郑玄传》说，范升、陈元、李育、贾逵都讨论“古今学”，但直到马融、郑玄，才“古学遂明”。1208页。

③ 如李固、杜乔都是博学之士，《后汉书》卷六十三《李固传》注引谢承《后汉书》说李固“博览古今，明于风角、星算、河图、讖纬，仰察俯占，穷神知变”，2073页；同卷《杜乔传》注引司马彪《续汉书》也说他“治韩诗，京氏易、欧阳尚书”，2092页。可见理想主义的精神领袖都以博学著称，而博学对于一个人的思想地位也十分重要。

④ 这句话出自张衡《应问》，见《张衡诗文集校注》283页，张震泽校注，上海古籍出版社，1986。而他本人就是一个例子，崔瑗《河间张平子碑》称他“焉所不学，亦何不师”，“一物不知，实以为耻”，“包罗品类，禀受无形”，见同上书，附录391页。

⑤ 《论语·卫灵公》，《十三经注疏》2518页。

⑥ 《荀子集解》卷一《劝学》，《诸子集成》本，2页；《大戴礼记解诂》卷七《劝学》，131页，中华书局，1983。

⑦ 《十三经注疏》1670页。

内外图典”^①，都不是拘泥于一经的腐儒，而东汉最有代表性的学者王充也曾在《论衡·自纪》中说自己少时“所读文书，亦日博多”，成年以后更是“淫读古文，甘闻异言”^②，张衡则非常明白地说，“君子不患位之不尊，而患德之不崇，不耻禄之不夥，而耻智之不博”^③，另一位王符则在其《潜夫论》的一开头就以《赞学》为题，一口气列举十一位圣人尊师重学的事迹，证明“明智之所求者学问也”，他说：“士欲宣其义，必先读其书”，而依据就是孔子关于思不如学的话^④。在这样的风气中，不仅官方之外的私学发展起来，而且出现了一批博通五经、富于历史知识的著作，如许慎的《五经异义》和《说文解字》，试图通过文字的整理，疏通经典的意义，甚至清理现象世界的一切知识，班固的《两都赋》对于复杂的历史地理，则以富赡的语言表达同样复杂的知识，张衡的《灵宪》与其制作的浑天仪与候风地动仪，则表现了深邃的天文历算等等有关宇宙的知识，王充的《论衡》则论及人文与自然的种种现象，他的批评几乎涉及了当时有关性命，有关鬼神，有关灾异，有关典籍，有关人伦的所有知识，据说有人曾经批评王充的书是“兼箱累裘，而乍出乍入，或儒或墨”，但葛洪却反驳说，“王生学博才大，又安省乎”^⑤，即使是治公羊学的何休，也是旁及三坟五典、阴阳算术、河洛讖纬等各种学问。建光元年也就是公元121年，许慎的儿子许冲上书进其父所作《说文》时，特别提出来的就是许慎“博问通人，考之于（贾）逵”，又特别强调的就是许慎此书的博大，“六艺群书之诂，皆训其意，而天地、鬼神、山川、草木、鸟兽、虫鱼、杂物、奇怪、王制、礼仪、世间人事，莫不毕载”。^⑥

从思想史的角度来看，东汉这种知识主义的风气引出了很直接的思想变化，即使是非的评价标准由信仰转向理性，“古学”在注释经典的形式中强调的不是神秘体验也不是任意想象，不是对圣贤哲理的敬虔心情也不是对微言大义的钩玄索隐，而是历史、

① 分见《后汉书》卷六十二《荀淑传》，2049页；卷八十三《逸民列传》，2765页、2774页。

② 《论衡校释》卷三十，1188页。

③ 《应间》，见《张衡诗文集校注》279页。

④ 汪继培《潜夫论笺校正》1—3页，中华书局，1985。

⑤ 《抱朴子·喻蔽》，《抱朴子外篇校释》，中华书局，1993。

⑥ 桂馥《说文解字义证》卷四十九，1330页，齐鲁书社影印本，1987。

事物以及语言文字的确定性知识，是对经典的学术性诠释。正因为如此，从扬雄、尹敏、郑兴、桓谭、王充、孔僖都一致地批评或蔑视讖纬之学。在他们这里，经验与知识、逻辑与理智被放置在了评价一切的尺度或标准的位置上，王充曾经举例说，孔子见怪兽而知其为狴狴，是因为他听到过《昭人之歌》，太史公知道张良长得像妇人，是因为他见过宣室中张良的画像^①，所以“不学不成，不问不知”^②，博学多识成了当时一种倍受推崇的品格，贾逵与马融先后成为知识界的领袖，正是这一知识风气的象征，而融会古今、博通六经的郑玄的出现，则是这一知识风气的结果^③，而这种博学多识的风气，无形中拓宽了思想的范围，也拓宽了思想的资源。^④

三

从群体自觉到
个体超越

东汉士大夫中所崇尚的理想人格与道德精神，在普遍的政治权力压迫下，与世俗的卑琐人格与实用精神对抗，它无法不以一种激烈的态度来维护自己的立场，凸显自身的存在，于是逐渐走向了极端。这种理想主义的立场拒绝与世俗同流合污或媚俗，因而常常以一种传统的、来自经典的、理想的道德标准来要求自己，也以这种标准作为认同他人的基础，在这个基础上形成文化群体或阶层。余英时曾很正确地指出东汉时代“同志”一词的流行，标志着“士大夫群体自觉”^⑤，而作为象征或领袖的三君、八俊、八及、八厨等名目的出现以及士大夫对道德与精神领袖的推崇与向往^⑥，更意味着知识阶层以知识与人格对抗权力与实利的取向。但是，更应当注意的是，当这种理想主义趋向极端时，也会发展出一种近乎

① 《论衡校释》卷二十六《实知》，1079页。

② 同上，1076页，又可参见《谢短》中对于儒生的批评。

③ 《后汉书》卷三十五《郑玄传》“(马)融门徒四百余人，升堂进者五十余生。”又，同传《论》曰：“郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归”。1207页、1213页。

④ 牟润孙《论魏晋以来崇尚谈辩及其影响》一文已经注意到了这种博学之风，但是未能深论，见《注史斋丛稿》307页，中华书局，1987。

⑤ 《中国知识阶层史论》215页，联经出版事业公司，台北，1980，1989。

⑥ 参见《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2187页。

“洁癖”的态度，不仅以苛刻的道德标准裁量一切，甚至拒绝在任何情况下的“趋同”，即与他人、包括政治上的盟友和思想上的同志认同。本来，“君子和而不同”是一种非常理想的说法，但在这时却会演化成一种高洁的标志，它一方面是对群体互相认同也互相标榜还互相牵累的事实的反思，一方而也是对思想的个人性的追求，刘梁《辩和同之论》中曾经说到，“君子之行，周而不比，和而不同，以救过为正，以匡恶为忠”，这从道理上说是无可置疑的，但是仔细想想，他所谓“君子于事也，无适无莫，必考之以义焉”^①，就是把判断是非的准的悬在了绝对真理上而不是放置在群体的确认上，这种思路引申下去，实际上拒绝了“人多势众”的话语权力，而接受了“以义取是”的真理标准，所以说是“以可济否谓之和，好恶不殊谓之同”，“同”是朋党，“和”是同志，“同”有时使知识阶层在互相认同中丧失自己的话语，“和”则可以使个人与集体的话语有一些疏离。

这种个人性的理想主义与认同标准在东汉严酷的时代越来越被人所接受，前引刘梁的《辩和同之论》还只是平和的语调，但在朱穆的《绝交论》则已经非常激烈，他尖锐批评群体认同的方式，尽管后来的范曄曾经说他“以友分少全，因绝同志之求，党侠生敝，而忘得朋之义”^②，但这显然是因噎废食的人对“噎”的警惕与自觉，到了党锢之祸后，正如赵壹《刺世疾邪赋》所说，“河清不可俟，人命不可延，顺风激靡草，富贵者称贤，文籍虽满腹，不如一囊钱”，在这种情形下，人更容易想到“被褐怀金玉，兰蕙化为刍，贤者虽独悟，所困在群愚”^③，他们看到“疾世多利交，以邪曲相党”，于是，对那种依凭群体话语形成权力话语的作法表示怀疑，所以，那种集体的理想主义就很容易转向个人的理想主义，共通的道德准则与理想人格也就很容易转向个性化的道德准则与理想人格。福井重雅在《后汉选举中辞退推举现象探原》中曾经举出周燮、种暠、徐稚、李固、姜肱、贺纯等例，说明他们都拒绝过推举徵辟，而张楷更是——

司隶举茂才，除长陵令，不至官，隐居弘农山中，学者随之，所居成市。

① 《后汉书》卷八十下《文苑传》，2636页。

② 《后汉书》卷四十三《朱穆传》，1474页。

③ 《后汉书》卷八十下《文苑传》，2631页。

连汉顺帝也只好下诏表彰他“高志确然，独拔群俗”^①，人们可以看到，张芝、郭太、赵晔三人都曾经拒绝过朝廷的“有道”等名目的表彰与推举，却都被时人称为“有道”^②，这表明国家在精神道德领域话语权力的丧失，国家只好默认这种理想主义的疏离行为的存在与合理性。

个人的理想主义在古代中国常常被归属于老、庄一流的思想，事实也是如此，公元一世纪初，一个叫樊准的文人在一份上书中曾经猛烈地批评当时的文化与学术，似乎对于儒学以及经学颇为失望，他在追忆西汉历史时突然发现，“昔孝文窦后性好黄、老，而清净之化流景武之间”，于是他无视当时活跃在文化思想舞台上的文士与儒生，却建议朝廷去“博求幽隐，发扬岩穴，宠进儒雅”，他把理想人格与道德精神的追寻从体制内转向体制外，由群体的现世楷模转向了个体的超越精神，并希望由此使“延颈者日有所见，倾耳者月有所闻”^③，稍后的朱穆则著《崇厚论》，以道者之言论述“仁义起而道德迁，礼法兴而淳朴散”的历史观念，并以《老子》“大丈夫处其厚不处其薄，居其实不居其华，故去彼取此”为依据，对世俗“尚相诽谤，谓之臧否”的风气大加抨击，又著《绝交论》，为自己“绝存问，不见客，亦不答”的孤高行为进行辩解，在他写给刘伯宗的《绝交诗》中自比凤凰，表示了一种独善其身的高洁志向，更把这种不媚俗，不从众，不以互相的认同为标尺的个人化倾向推到了极致^④。

知识主义的风气恰好沿着两个方向展开

这种理想人格与超越精神，毕竟与老、庄一流思想更为吻合。前面我们说到，东汉思想界与学术界有知识主义风气的滋生，这种追求博学的风气正好越过正统经典的樊篱，给处在边缘的老、庄思想的卷土重来提供了一个契机。因为这种知识主义的风气恰好沿着两个方向展开，一个方向是在经典诠释的传统之内，尽可能地在诠释中充实历史、名物与语言知识，一个方向是在经典诠释范围之外，尽可能汲取与获得更广泛的思想与知识资源，前者是西汉旧传统的延续，后者是东汉新传统的建立，从扬雄好《易》作《太玄》，郑

① 《后汉书》卷三十六《张楷传》，1243页。

② 福井重雅文，中译本，载《国外中国学研究译丛》2辑，257—261页，青海人民出版社，1988。

③ 《后汉书》卷三十二，1126页、1127页。

④ 《后汉书》卷四十三《朱穆传》及注释，1464—1467页。

均“少好黄、老书”，王充好道家之学，晚年作养生之书，张衡作《思玄》、《归田》、《骷髅》三赋，马融好《老》、《庄》之学，一直到仲长统明显的道家知识趣味，其实已经暗示了时代思想与学术兴趣的变化。永初年间(107—113)，博学的马融就曾经表示过把个体生存置于群体利益之上的态度：

古人有言：“左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为”，所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无资之躯，殆非老、庄所谓也。^①

以群体理想主义来对抗政治的取向与以个体超越对抗社会认同的取向看似相反其实相通，而且后者可能恰恰是前者的最终归宿，《后汉书·郭太传》引范滂语称赞郭太，实际上就是希望标榜一种属于知识阶层的理想境界——

隐不讳亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友。^②

他们把人的价值高下系于一种超越世俗利益的精神上，试图以知识阶层对文化的垄断来恢复与政治权力分庭抗礼的地位。但是，事实上是做不到的，在政治权力的普遍笼罩之下，那种群体的对抗终究缺乏空间，唯一还能被权力容忍甚至鼓励的只是个人的逃逸与躲避，是个人坚持理想主义的立场。《郭太传》记载，郭太认同李膺一流士大夫，并靠着这种交往博取名声，但他却不愿人仕，说“大丈夫焉能处斗筲之役乎”，似乎已有独立的精神；他“褒衣博带，周游郡国”，衣冠诸儒把他看成是神仙一样的人物，连他偶然折了一角的头巾都成了士人的时髦标志，但据《抱朴子·正郭》中引他的话说，他并不愿为这个社会“冒冲风而乘奔波”，却希望“岩岫颐神，娱心彭老，优哉游哉，聊以卒岁”，似乎已经把个体放在了比群体更为优先的地位；然而作为名士，他还是不能离开群体的赞誉和认同，要在影响大众中获取声望，而另一个徐稚则更向前走了一步，他讽刺郭太说，既然你已经说“天之所废，不可支也”，为什么还在那里汲汲乎博取名声，试图影响群体的意向，显然是假的清高，所

① 《后汉书》卷六十《马融传》，1953页。

② 《后汉书》卷六十八《郭太传》，2226页。

以他说,“为我谢郭林宗,大树将倾,非一绳所维,何为栖栖不遑宁处?”这种价值的高下分别,已经走到了极端,理想的境界已经完全成了个人性的东西,只有在这种情况下,“天子不得臣,诸侯不得友”的个人才能获得辗转反侧的空间。

《后汉书·逸民传》说,东汉章帝以后,“帝德稍衰,邪孽当道,处子耿介,羞与卿相等列”,于是出现了一批隐逸之人,范晔还引了《易》“不事王侯,高尚其事”、《荀子》“志意修则骄富贵,道义重则轻王公”等语来诠释这种行为的合理性^①。其实,这种隐逸行为的广泛流行与存在,并不仅仅因为他们“高尚其事”,也不仅仅因为他们“志意修”和“道义重”,而在于这种行为是可以被意识形态和政治权力容忍的。最大限度的个人性的逃避现实与坚持理想,东汉时代大规模的群体抗议,在公元166年党锢之事后,就真的转化为这种个体的坚持与逃逸;而对于人的存在的价值与意义,人们的评判标准,也从社会功绩转向了个人品格。

四

作为标志与象征,公元166年的思想世界

东汉桓帝延熹九年即公元166年似乎是一个富于标帜与象征意味的年头,相当多有意义的事情都出现在这一年中。

这一年,最引人注目的时间当然是第一次党锢之祸。当时的知识阶层似乎越来越不满于世俗权力对知识权力的压迫,在压迫下他们形成一种互相认同的群体,并标榜一种世俗社会绝不可及的“君子”人格,以这种人格与精神傲视世俗的卑微,当时在太学中流传“天下楷模李元礼(膺),不畏强御陈仲举(蕃),天下俊秀王叔茂(畅)”这句话,而“天下楷模”、“不畏强御”和“天下俊秀”这种品鉴人格的语词背后,就暗示了知识阶层的理想与精神力量试图与世俗观念和政治权力分庭抗礼的取向,一时似乎舆论也很有威力,据史传记载,当时由于知识阶层的“危言深论,不隐豪强,自公卿以下,莫不畏其贬议,屣履到门”^②,甚至连天子也感到了一种来自文化与知识的压力,在政治权力与文化权力之间似乎产生了一种紧张与暂时的平衡,一个叫做刘陶的太学生于155年写了一篇

^① 《后汉书》卷八十三,2757页、2755页。

^② 《后汉书》卷六十七《党锢列传》,2186页。

上疏，把当时社会的问题归咎于皇帝的闭塞，并提请皇帝想想秦朝的命运，而陈蕃在 159 年竟然批评朝廷滥用诸侯的权力，还斥责天子蓄养大量的宫女。正是在这个时候，一个非常偶然的契机使这一平衡发生了倾斜，一个被李膺严厉处理的罪犯的学生上书，“告(李)膺等养太学游士，交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”。于是，政治权力开始了激烈的反击，在天子支持下，“班下郡国，逮捕党人”，没有捉获的，“皆悬金购募，使者四出，相望于道”^①。这次党锢之祸使“正直废放，邪枉炽结”，也引起了知识阶层的更大规模的群体反抗，几年之后，知识阶层又以若干名士为中心，再一次形成群体，他们以“一世之所宗”的“人之英”、“能以德行引人”、“能导人追宗”、“能以财救人”等品格与精神为评价标准，又推举出“三君”、“八俊”、“八顾”、“八及”、“八厨”为自己的领袖，并以这些知识阶层自己的精神权威来对抗世俗社会的政治权威，于是，在汉灵帝建宁三年(169 年)又一次遭到朝廷的大规模逮捕与镇压，虞放、杜密、李膺、朱寓、巴肃等百余人都死在狱中，据史书记载，这次镇压波及到州郡时，州郡再次扩大，“未尝交关，亦离祸毒，其死徙废禁者，六七百人”。从桓帝延熹九年(166 年)到灵帝建宁二年(169 年)，仅仅只有三四年，而在这三四年间的两番打击，对于当时的知识阶层的影响究竟有多大，我们当然无法统计，但是有一点可以肯定的是，一方面它给知识阶层的理想主义带来了阴影，并使知识与权力抗衡的想象彻底幻灭，从而引出个体生存为中心的思路，一方面它使得一批士大夫厌恶了群体认同互相标榜的方式，转而寻求一种更个人性的独立与自由的精神境界。《后汉书》中记载了一件事情很有象征意义，正当范滂等人“非议朝政，自公卿以下皆折节下之，太学生争慕其风”，大家都以为“文学将兴，处士复用”的时候，而一个叫申屠蟠的文士却看出，这终将引出战国末年处士横议导致有秦“坑儒烧书之祸”^②，于是他隐于山中，转向了另一种个人超越的路向。而另一个叫刘梁的文士则在普世的结党成群追寻认同的风气中，“常疾世多利交，以邪曲相党，乃著《破群论》，时之览者以为‘仲尼作《春秋》，乱臣知惧，今此论之作，俗士岂不愧心？’”^③这种与社会风气

① 《后汉书》卷六十七《党锢列传》，2187 页。

② 《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》，1752 页。

③ 《后汉书》卷八十《文苑传》，2653 页。

相背的思路,已经透露了以群体认同为生存最高价值的观念的变化。更晚些的徐幹在《中论》中更批评桓、灵之际豪门子弟连结成党,权贵互相交往求名的风气,说文士也“莫不相商得人,自矜以下士……营己治私,求势逐利”,表示自己“闭户自守,不与之群,以六籍娱心”的志向,这更预示着一种个人化的理想取向在知识阶层中的弥漫^①。

正是在这一年,以博学著称的马融去世,马融是代表了东汉博学通才的知识风气的人物,在那个墨守与繁琐的学风中,他象征着“道问学”传统的延续。《后汉书》记载,他著有《三传异同说》,又注释过《孝经》、《论语》、《诗经》、《易》、三《礼》、《尚书》甚至《列女传》、《老子》、《离骚》、《淮南子》,这一著述的范围显然超越了儒家经典的范围,兼及了黄、老道家学说,同时,他“教养诸生,常有千人”,又把这种追求博学的知识风气通过像郑玄这样的门人传续下来,至于他“达生任性,不拘儒者之节”的人生情趣,则又在为人师表的言传身教中影响了后人^②。在他的身后,不仅出现了郑玄这样博通的学者,而且出现了各不相同的经典诠释者,如杜预、王弼、王肃等改变一代学风,为思想的嬗变提供了资源的学问家与思想家,多多少少都在他与他的著作中接受过启迪,而他的去世,也多多少少象征了一个旧时代的结束和一个新时代的到来。

在这一年里,还应当提到的是襄楷的上书。在这一年襄楷的两份上疏中,那些以“人夜无故叫呼,云有火光”,“春夏以来连有霜雹及大雨雷”,“山上有龙死”,“星陨为石”等等自然灾异为依据而阐发的政治见解,已经把矛头直指天子及“阉竖”,有的话已经说到极端,“汉兴以来,未有拒谏诛贤用刑太深如今者也”,甚至有的话已经断言“文德将衰,教化废也”^③,这无疑象征了知识阶层不屈不挠的对政治的批评。但是,从思想史来说,更重要的是在这两份上

① 《中论·谴交第十二》,《建安七子集》,292页,中华书局,1989。

② 《后汉书》卷六十上《马融传》,1972页。又《后汉书》卷三十五《郑玄传》记载,“(马)融门徒四百余人”。同传又说,郑玄为大将军何进徵辟,“不受朝服,而以幅巾见,一宿逃去”,不知是否受了马融的影响,但是,郑玄追求博学通识的学术风气一定是受了他的影响,郑氏在《戒子书》中称,他是受了“在位通人,处逸大儒”之教,所以才“博稽六艺,粗览传记,时睹秘书纬术之奥”,终于“括囊大典,网罗众家”。1207—1209页。

③ 《后汉书》卷三十《襄楷传》,1077页、1080页。

疏中,第一次在官方的文书中透露了“宫中立黄、老、浮屠之祠”,在襄楷的上书中,我们知道了当时人对黄、老、浮屠的总的看法是“此道清虚,贵尚无为,好生恶杀,省欲去奢”,也知道了当时已有“老子人夷狄为浮屠”、“浮屠不三宿桑下,不欲久生恩爱”、“天神遗以好女,浮屠曰:此但革囊盛血”的佛教知识,还知道了当时有琅琊宫崇所受其师干吉的《太平清领书》一百七十卷,“其言以阴阳五行为家,而多巫覡杂语”,虽然被有司认定“妖妄不经”,但其书已经从民间走入了宫廷^①,正是这一年,皇帝正式祠老子于龙濯宫。

这是不是意味着思想史将进入一个新的时代呢?

^① 《后汉书》卷三十《襄楷传》,1082—1084页。

第二节 玄意幽远：三世纪思想史的转折

二三世纪之交
思想与学术风
气的转化

东汉光和五年即公元182年，精通六经，又善历算，还精于风角的学者何休去世^①，十年后，博学而且“好辞章、数术、天文，妙操音律”的蔡邕被杀^②，建安五年也就是公元二世纪的最后一年（200），最博学多才而且遍注群经，使经学今古文汇为一家的郑玄也去世了，据《后汉书》记载，他去世的时候，孔子曾经托梦给他，说：“起，起，今年岁在辰，来年岁在巳”^③，庚辰与辛巳之交，正好是西历二世纪与三世纪之交，他的去世，象征着一个旧的思想时代的彻底结束与一个新的思想时代的真正开端。

在这个旧与新的世纪之交，思想与学术已经风气渐转。正如我们前面所说^④，一方面，在二世纪中叶尤其是知识阶层渐渐疏远了那种以群体认同价值为标准的人格理想，转向了追求个人精神的独立与自由。这当然有由于与权力对抗中群体失败的心理阴影的影响，但也是一种对真理绝对性依据进一步追问的结果，因为他们中的一些人开始意识到真理的终极依据并不在“群体的确认”而在于“个人的体证”，人的存在价值并不在于社会的赞许而在于心灵的自由；另一方面，二世纪逐渐滋生的博学通识的知识风气，进一步拓展了思想的资源，这种风气显然是在经典的权威已经确立并笼罩了一切的时代中，为思想寻找一个舒展的空间，换句话说，就是个人的心智与思路如何在“政统”、“道统”以及“学统”并轨合一的时代有一个自由驰骋的天地，东汉的古学之兴与私学之兴，多多少少有一些寻找这种属于知识阶层自己的思想空间的意味。这两方面的风气，恰恰使思想与学术在这一时代转了一个方向，自扬

① 《后汉书》卷七十九下《何休传》，2582页、2583页。

② 《后汉书》卷六十下《蔡邕传》，1980页。

③ 《后汉书》卷三十五《郑玄传》，1211页。

④ 参见前一节《汉晋之间：固有思想与学术的演变》。

雄、桓谭、王充以来一直蛰伏在主流知识阶层中的追寻独立与自由的思想就开始凸显出来,在更广阔的取资范围中得到了来自道家的思想资源的支持,于是便引出了后来所说的玄学之风的诞生。

儒学传统中,有一个最薄弱与最柔软的地方特别容易受到挑战,他们关于宇宙与人的形而上的思路未能探幽寻微,为自己的思想理路找到终极的立足点,而过多地关注处理现世实际问题的伦理、道德与政治的思路,又将历史中逐渐形成的群体的社会价值置诸不容置疑的地位。于是,当人们不断追问这一思路的起源及其合理性依据时,它就有些捉襟见肘。《论语·公冶长》中有一句话:

性与天道,儒家话题的终点成为玄学话题的起点

子贡曰:夫子之文章,可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也。^①

这反映了儒门对追问终极问题的回避,恰恰是这种回避,给思想史留下了新的话题,也导致了更加严厉的追问。

在汉代,人们对于“性”也就是“人”的终极依据的讨论并不多,但在礼乐制度的建置及察举的评价标准中,均可以从背面看出,社会是沿着荀子的思路运作的,以礼乐制度来节制人的情感与思想,以察举方式来鼓励人的品格与情操,以刑法律令来管束人的行为与活动,其实说到底还是一种现实的社会思路;在汉代,人们对于“天道”也就是宇宙的终极问题,虽然讨论得似乎很多,但从设五帝时、立明堂、兴谶纬等等现象中可以看到,汉代一般理解中的“天道”,往往侧重于以阴阳五行为架构的宇宙结构论,这种“天道”可以直接映射于社会政治,可以直接运用于数术方技,其实也还是一种现实性极强的思路。所以,郑玄在注释上引“性与天道”一句时,把“性”解释为“贤愚吉凶”,而把“天道”理解为“七政变动之占”^②。因而,关于终极的人性依据与玄远的宇宙依据,或者被轻轻地放在

① 《论语·公冶长》,《十三经注疏》2474页。

② 《后汉书》卷二十八《桓谭传》注引,960页。

一旁不予追问,或者是认为不必追问,是理所应当的前提。这一思路常常被一些学者所接受,如桓谭,《后汉书·桓谭传》载东汉初“帝方信讖,多以决定嫌疑”,桓谭上书时就把这种“奇怪虚诞”的异闻与“玄远幽深”的哲理并置于“天道”一词之中,说世人“贵于异闻”,但先王“咸以仁义正道为本,非有奇怪虚诞之事”,因为——

盖天道性命, 圣人所难言也, 自子贡以下, 不得而闻, 况后世浅儒能通之乎?

但是孔子的谦虚或儒门的回避却在汉魏时代成了使自身被颠覆的一道缝隙。我们知道,思想的资源常常是共享的,思想家总是可以从前代思想文本中,通过以意逆志的解释,阐发出一些新的思想,于是旧思想就有了新发扬,新学说就有了老传统,这就叫“思路”。特别是古代中国的学说并不那么清晰地划分界限,于是思想流派的越界也就成了常事,隔岸观火有时也可以隔岸取火,从那些具有合法性或权威性的经典中挪借话题或引出话题的方式就成了普遍的方式,像《论语》中的“无为而治者,其舜也与”,“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”等说法,就可能被解释出相当明显的道家思想来。在汉魏之际,信奉道家思想的人就不约而同地从儒典中找到了自己立言的典据与问题的合理性,进而瓦解着儒者的思想。《三国志》卷十注引何劭《荀粲传》记载,约大和初年(227),荀粲——

常以为子贡称夫子之言性与天道,不可得闻,然则六籍虽存,固圣人之糠粃。^①

荀粲追寻的是思想幽深玄远的依据,是儒者所回避或所搁置的本原

从荀粲的这段话中可以看到的是,首先,他们的思路与传统的思路不大一样之处是,他追寻的是思想幽深玄远的依据,是过去儒者所回避或所搁置的本原,所以他将“道”、“性”这一类玄虚的词汇当做自己讨论的“关键词”(Keywords),其次,他确认“性与天道”在思

^① 《三国志》卷十《魏书·荀彧荀攸贾诩传》注引,319页。又,刘劭《人物志》接续战国儒家五行说与道家自然说,对“中庸”加以道家化的解说,也是一例,参见汤用彤《读人物志》,原载《魏晋玄学论稿》,收入《汤用彤学术论文集》196—213页,中华书局,1983。

想中的优先意味，“道”是一切事物与现象之本，“性”是一切品格与道德之本，他所谓“天下孰有本不足而末有余者邪”，就是这个意思，再次，“性与天道”并不是可以用语言描述、用物象比况的，“理之微者，非物象之所举也”，它能为人所体会，却不可为人所言说，所以是“象外之意”。到了正始年间(240—249)，另一位“好老、庄言”的何晏则在《论语集解》中注解“性与天道”一句时说：

性者，人之所受以生也。

天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而闻也。^①

试将这一注解与前引郑玄的注解对比，就可以看到何晏之于“性与天道”，追寻的不是人在社会中的具体行为与品格及其后果即“贤愚吉凶”，而是人之为人的终极依据即“所受以生”，不是“七政变动”等具体天穹的图像与星象的流转，而是宇宙之为宇宙的深微大道。同样，与何晏同时代的王弼，也从儒家的经典中找到了转向道家玄思的依据^②，《论语·八佾》中有一句：“林放问礼之本。子曰：大哉问。”王弼就引申道，“时人弃本崇末，故(孔子)大其能寻本礼义也”^③，而“本”就是“天道”。《论语·阳货》中孔子曾经很偶然地谈到“天”，说：“天何言哉？四时行焉，万物生焉，天何言哉。”这本来是孔子自况，“戒人慎言”或“君子讷于言而敏于行”的意思^④，但是王弼却十分敏锐地接过来用于解说他所谓的“本”：

予欲无言，盖欲明本，举本统末，而示物于极者

① 《论语注疏》引，《十三经注疏》2474页。

② 其实，王弼继承了相当多的汉代经学家的知识与思想，如《周易注》中就有马融(观卦卦辞注)、宋忠(革卦卦辞注)、郑玄(革卦上六爻辞注、泰卦初九爻辞注)以及虞翻、王肃的说解，参见加贺荣治《中国古典解释史·魏晋篇》，201页、202页，劲草书房，东京，1964。

③ 《论语释疑》，《王弼集校释》622页，中华书局，1980。当时其他信奉儒学的人还没有意识到这一点，还把“礼乐”本身当做不言而喻的东西，如高堂隆《答卞兰难取钟》说，“夫礼乐者，为治之大本也”，但是“礼乐”为什么可以为本？却未能给出回答，王弼正是在这一点上比同时人多走了一步。参见《全三国文》卷三十一，《全上古三代秦汉六朝文》1230页，中华书局影印本，1958，1985。

④ 《论语》邢疏，《十三经注疏》2526页。

也……修本废言，则天而行化，以淳而观，则天地之心见于不言，寒暑代序，则不言之令行乎四时。天岂谆谆者哉？^①

这就是他所谓的“则天成化，道同自然”的“天道”，也是“凶者自罚，善者自助”的“世道”，还是“百姓日用而不知所以然”的“人道”^②，但是，这个“道”就不再是孔子那种关注于现世具体社会问题与道德问题的秩序和规则，而是秩序与规则得以成立的依据，是“寂然无体，不可为象”却又“无不通也，无不由也”的“道”，它仿佛是“无”^③。正是在这一思路的转向中，具体的社会规范与人间秩序被放置在其合理性需要被追问的位置上，于是，那种“不可以物象”、“不可以言说”的终极问题被凸显出来^④，汤用彤曾经指出，汉末到魏晋，思想和议论从“具体人事”到“抽象玄理”的演进是“学问演进的必然趋势”^⑤，但是应当指出的是，这一“趋势”之所以会成为“必然”，恰恰在于这里所指示的转换关节。

形而上的问题，
用传统的话语
来说，就是很幽
远玄微

这种看上去有些形而上的问题，用传统的话语来说，就是很幽远玄微。三世纪三十年代去世的曹植曾经在《桂之树行》中说，“要道甚省不烦：淡泊，无为，自然”^⑥，这种“要道”已经简要而玄远了，但他说当时人还要“高谈虚论，问彼道原”^⑦，所谓“道原”，更是“要道”的本原，它更在心灵的幽深处。到了三世纪中叶，这种“高谈虚论”已经成了士人的风气和学术的时尚，何劭作《荀粲别传》说

① 《论语释疑》，《王弼集校释》634页。

② 同上，注“大哉尧之为君也”句，《王弼集校释》626页。

③ 同上，注“志于道”句，《王弼集校释》624页。

④ 这种有意地从儒家经典中引申道家思想，或者无意中以道家思想理解儒家经典的移花接木手段，在南北朝时很流行，比如皇侃《论语义疏》卷五引缪协注《论语·子罕》“空空如也”，就说“夫名由迹生，故知从事显，无为寂然，何知之有？唯其无也，故能无所不应”，卷六又引大史叔明解释《论语·先进》“回也其庶乎屡空”一句，就说“空”是“遗仁义，忘礼乐，隳肢体，黜聪明。坐忘大通，此忘有之义也，忘有顿尽，非空而何？”就几乎连佛教术语也用进来了。

⑤ 《读人物志》，《汤用彤学术论文集》205页。

⑥ 参见《曹植集校注》卷三，399页，赵幼文校注，人民文学出版社，1984。

⑦ 《文选》卷三十谢灵运《拟魏太子邺中集八首》李善注引曹植四言诗，中华书局影印本，438页下，1977。

荀粲“谈尚玄远”^①，司马昭说到阮籍，称赞他“每与之言，言皆玄远”^②，《管辂传》说到裴徽时，也用了“高才逸度，善言玄妙”的字样^③，而《晋书·裴頠传》则在说到裴氏时也称赞：

立言藉其虚无，谓之玄妙。

所谓“玄妙”、“玄远”的“玄”，在《说文解字》中解作“幽远”，其本义是“黑而有赤色”。按照《说文》的理解，所谓“玄”就是“象幽而入覆之”，意思与王弼所说的“天道”的“深微”相似，在《老子》中，“玄之又玄”的就是“众妙之门”，就是“道”的根^④。当那些抽象深微的哲理讨论成了思想的潮流时，这种思想的潮流就被称为“玄学”，当它的话题由具体的天象和世间的道德转向玄虚的“道”和“无”时，它的依托门径就从儒转向了道。在这一思想史的转折之中，儒家追问的终点就成了道家追问的起点，经学家的偶然疏漏却成就了玄学家的发挥。于是，汉代作为一切知识和思想依据的宇宙论如阴阳五行，就被新的知识和思想依据即关于本原的“有”与“无”所取代，东晋张湛在《列子·天瑞》的注释中说，“阴阳四时，变化之物，而复属于有生之域者，皆随此陶运，四时改而不停，万物化而不息”，但是真正终极的东西是“夫唯寂然至虚，凝一而不变者，非阴阳之所终始，四时之所迁革”^⑤，就是说阴阳五行为主干的宇宙时空，并不是一切存在的依据，只有“道”或“无”这种永恒的而又超越的本原，才可以充当一切的依据^⑥。这样，宇宙的本原与终极的依据就成了中心的话题，而“有”与“无”、“言”与“意”就成了思想史的关键性语词。三世纪四十年代以后，夏侯玄、何晏、皇甫谧、嵇康、阮籍、向秀、王弼、钟会、王戎等人相继出现于思想史中，标志着玄

当它的话题由具体的天象和世间的道德转向玄虚的“道”和“无”时，它的依托门径就从儒转向了道

① 又可参考《世说新语·文学》“傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远”，《世说新语校笺》107页，徐震铎校笺，中华书局，1984。

② 《世说新语·德行》，注引《家戒》同，《校笺》10页。

③ 《世说新语·文学》注引，《校笺》108页。

④ 参见戴燕《玄意幽远》，香港中华书局，1994。

⑤ 《列子·天瑞》，杨伯峻《列子集释》2页，中华书局，1979，1985。同篇中列子所说“昔者圣人因阴阳以统天地，夫有形生于无形”，也有这一意思。

⑥ 正如汤用彤所说，“论天道则不拘于构成质料(Cosmology)，而进探本体存在(Ontology)”，《言意之辩》，《汤用彤学术论文集》214页。

学时代的到来。

二

从阴阳五行到
有无

前面我们说到，荀粲、何晏、王弼都敏锐地看到儒家学说在“性与天道”这种终极性本原的推求上，有止步不前的犹豫，于是他们都挪用了这块跳板，使思路由儒转道。在另一则人们很熟悉的资料中，还可以看到王弼如何在“有”与“无”的话题上将思想的倾向从儒面道进行转换的。《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》记载，王弼曾谒见裴徽，裴徽问道：

夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？

裴氏问话中的心情很明白，他承认“无”的终极意义，但又忧虑“无”这一关键词缺乏“圣人”的认可，他希望王弼能够给他一个既有政治合理性又有思想合理性的解释，以缓解他的这种忧虑。于是王弼回答说：

圣人体“无”，“无”又不可训，故不说也；老子是“有”者也，故恒言“无”所不足。

也就是说，孔子实际是体验着“无”的，但他正确地把握了“无”的不可言说性，所以不正面讨论“无”，而老子是承认“有”的，所以从“有”的角度常常言说“无”的另一面^①，这样，关于“无”的话题就有了被主流意识形态认可的合理性，道家的思想披着儒家的衣衫，正是成了众人理直气壮地讨论的话题^②。

《晋书》说，那个时候何晏、王弼“祖述老、庄，立论以天下万物

① 《三国志》卷二十八，795页。

② 葛瑞汉(A. C. Graham)认为，这种关于“有”、“无”的讨论与西方现代哲学中关于存在的讨论不同，这种意见是对的。见“Being” in *Western Philosophy compared with Shih(是)/Fei(非)and Yu(有)/Wu(无) in Chinese Philosophy*, AM, NS. 7(1959), 79—112页。

以‘无’为本”，后来的王衍又“妙善玄言，唯谈老庄为事”^①，那么，什么是“无”，什么是“有”？据《老子》四十章说，“天下万物生于有，有生于无”，显然老子是把“无”作为富于包孕性的宇宙本原，置于一切现象与事物之前的，也就是说“无”在历史与时间的序列中最拥有绝对优先意味和原初意味，只有这种原初的、包孕的“无”，才能超越宇宙间各种现象与事物的个别性与差异性，成为一切的起点与基石，所以王弼的《老子注》据此阐发道：“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本，将欲全有，必反于无也。”^②因为，任何事物与现象都在时间和空间中存在，而且都由“名”与“形”凸显自身，离开了时间与空间、语言与形色，它就无从存在，所以，凡是在时空中由形名凸显的，有个别性与差异性的事物或现象都只是相对的、短暂的，并不能成为包容、涵盖、孕育一切有差异的事物或现象的本原，所以只有“无”可以成为时空形名的起点，因此《周易·系辞》注中又说，“无”就是“道”：

道者何？无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象。^③

已然存在的“有”，是从未曾存在的“无”产生，“无”成了“有”之本，而“有”成了“无”之末，未曾存在的“无”不仅孕育着一切“有”，而且给一切“有”提供了存在的合理性依据，何晏《无为论》中说，“天地万物，皆以无为本，无也者，开物成务，无往不成者也，阴阳恃此化生，万物恃此成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身”^④，正因为如此，人们应当将“无”置于优先的地位，仿佛本大方可称末，根深才能叶茂，无论社会还是个人，都应当效仿和依

① 《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

② 《王弼集校释》110页。可参见以下两则，在《老子》第四十二章“道生一”一则下，王弼注曰：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？”也就是说，“一”并不是“无”，“无”乃是“道”，是“一”之本。又，《周易·系辞》注中，王弼又说：“夫有必始于无，故太极生两仪也”，这里的“太极”也是“无”，而“两仪”则是“有”。见《校释》117页、553页。

③ 《王弼集校释》541页。

④ 《全三国文》卷三十九，《全上古三代秦汉六朝文》1274页。又，《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

据这种“无”的象征与暗示意味,因为“无”或“道”是“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而无体”^①,一切都应当效仿它、遵从它,才能获得合理性,才能有正确的途径与结果,也就象纲举目张,无论是思想还是知识,都应当依据这种“无”的象征与暗示,“夫少者,多之所贵也,寡者,众之所宗也”,只有这样,才能“繁而不乱,众而不惑”^②。《论语·里仁》中孔子有一句话对曾参说:“吾道一以贯之”,曾参认为是“夫子之道,忠恕而已矣”,但王弼却把曾子的解释轻轻地搁在一旁,把孔子之道解释为终极之“道”:

贯,犹统也,夫事有归,理有会,故得其归,事虽殷大,可以一名举;总其会,理虽博,可以至约穷也。……能尽理极,则无物不统,极不可二,故谓之一也。^③

于是,他们就用这种简易、终极的哲理推究,为一切寻根,终于将“万物之体”推究到了“无”。前面我们说过,战国末到秦汉是一个宇宙结构论为中心话题之一的时代,在这种讨论中,宇宙万象在空间的结构及其与社会、人类的对应关系是特别引人注目的,人们的讨论中并不常去追寻渺远玄虚而难以言说的宇宙终极的本原,而是去理解和分析那些具体的事物与现象,至多给它们以门类种属的归纳和抽象,因此,每项具体的知识与技术仍然十分重要,博学之风即与此有关,例如“天”,种种与天象、星辰、历法、神鬼有关的知识与技术十分发达,而关于天道的抽象哲理却未必受人重视。魏晋以来,这种知识传统在南方一直延续着,如陆绩以京房之学注《易》,以天象之知识作《浑天图》,虞翻承孟氏之学以注《易》,以天文之术作《安天论》,王蕃之“知天知物”,姚信之造《昕天论》,葛衡之造浑天,“使地居宇中,以机转之,天转而地止”^④,但是,在中原即以洛阳为中心的北方,学风却已经渐渐

① 《周易略例》,《王弼集校释》598页。

② 同上,591页。

③ 《王弼集校释》622页。

④ 《三国志》卷六三注引《晋阳秋》,1426页。参见唐长孺《读抱朴子推论南北学风之异同》,载《魏晋南北朝史论丛》367页、368页,三联书店,1955,1978。

改变^①，对宇宙、社会、人类结构的关心已经让位给了对宇宙、社会、人类的本原的兴趣，那种博学的知识传统已经转向了简易的思想风气，人们追寻的是那种可以解释一切的终极答案，希望在这种纲举目张的思路中理解一切，因此正如王弼《老子指略》中所说的，只有老子之学，不仅“崇本息末”，而且在思路上是“言不远宗，事不失主，文虽五千，贯之者一，义虽广贍，众则同类，解其一言以蔽之，则无幽而不识”，而孔门之礼仪三千，讖纬之星历数术，黄帝之天文历法，都是“每事各为意，则虽辨而愈惑”^②，所以在这种追求简易与根本的风气中，老、庄之学就日益凸显了它的意义。在他们的理解中，“天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰易简”，“天地易简，万物各载其形，圣人无为，群方各遂其业”，所以天道暗示的就是，“天下之理，莫不由易简，而各得其分位也”^③，一切都要在这个终极之处寻找合理性依据，包括天地的安排，包括社会的治理，包括人生的态度，用他们已经转向老、庄的思路，似乎问题都变得简明扼要起来。

三

问题是，这一终极之“无”、万象之“本”，却是不在语言与形象之内，也不在时间与空间之内，显得玄远幽冥，老子所谓“玄之又玄”就是说的这一特征。于是在那个时代，“言意之辩”也成了—个热门话题，何晏《无名论》中认为，“道者，惟无所有者也”，它与一切实存的现象与事物都不同，“道本无名”，它不可以用语言文字指称，他引了老子与孔子的话作依据，说我们之所以“强为之名”，是为了“取世所知而称耳”，换句话说，就是用—个人们可以理解的但又是勉强的隐喻暂时指称它，使人们的意识在接受这一隐喻时可以暂时呈现它^④。

言与意

“言”与“意”的命题本来也是《周易·系辞》中的一个话题，《系

① 史称何晏“主选举，其宿与之有旧者，多被拔擢”，这可能就会影响一时的风气，而与何氏同时的如王弼、荀融、钟会等名士，学风就都差不多。见《三国志》卷九注引《魏略》，292页。

② 《王弼集校释》198页。

③ 《周易注》，《王弼集校释》536页。

④ 《全三国文》卷三十九，《全上古三代秦汉六朝文》1275页。

辞》引了孔子的话,又加以阐发:

子曰:书不尽言,言不尽意。然则圣人之意,其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。

显然,《系辞》尽管曾经接受一种怀疑语言的传统,但在这里的意思还是肯认“象”、“卦”、“辞”可以表达“圣人之意”的,《三国志·荀彧传》注引何劭《荀彧传》记载,荀彧就曾经引过这段话,对人们所说的孔子关于“性与天道”之言“不可得闻”表示疑问说:“圣人立象以尽意,系辞焉以尽言,而微言胡为不可得而闻见哉?”但是那个有意要把儒家从“天道”问题的讨论中排挤出去的荀彧却反驳说,“盖理之微者,非物象之所举也,今称立象以尽意,此非通于意外者也,系辞焉以尽言,此非言乎系表者也。斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣”,就是说在语言可以表达的“意”之外,还有语言不能表达的“意外之意”在^①。另一个王弼的看法稍有不同,他在《周易略例·明象》中先承认“象”是“出意者”,“言”是“明象者”,“意以象尽,象以言著”,但是他却将话题一转,在“象”、“言”、“意”之间作了一个价值的等级评判,他说“言”与“象”只是指示符号而不是实际意义,人们不应当注意指称的符号而忽略了本真的意义,而应当如得兔而忘蹄,得鱼而忘筌一样,一旦把握了意义就可以抛开符号,因此他用一种似乎轻蔑的语调指出,“言者,象之蹄也,象者,意之筌也”,记存了语言文字,并不是真正掌握现象世界的情状,把握了现象世界的情状,也并不等于洞察意义世界之所在,进一步他把这种轻蔑变成了舍弃,他说,“忘象者,乃得意者也,忘言者,乃得象者也,得意在忘象,得象在忘言”^②。于是,在“言”与“意”的论辩中,荀彧、何晏、王弼一流把“言”的指称意味越看越轻,而把“意”的本质意味越看越重,引出了玄学蔑视语言的倾向,“世之论言不尽意,由来尚矣,至乎通才达识,咸以为然”^③。

蔑视具体语言的哲理与追求超越境界的风气在思路上一致的

蔑视具体语言的哲理与追求超越境界的风气在思路上一致的,它引起的是精神上超越俗尘的玄远之思,也引起人生上的摆

① 《三国志》卷十《魏书·荀彧荀攸贾诩传》,319页、320页。

② 《王弼集校释》609页。

③ 欧阳建《言尽意论》,《艺文类聚》卷十九引。

落形累的幽远情趣，在何晏、王弼的同时或稍后，便有许多人有同样的偏好与追求，嵇康《四言赠兄秀才入军》诗说，“俯仰自得，游心太玄，嘉彼钓叟，得鱼忘筌，郢人逝矣，谁与尽言”；何劭《赠张华诗》说，“逍遥综琴书，举爵茂阴下，奚用遗形骸，忘筌在得鱼”；卢湛《赠刘琨诗》说，“谁谓言精，致在赏意，不见得鱼，亦忘厥饵，遗其形骸，寄之深识”，都用的是这个曾经被王弼用过的典故^①。不过，这种得意忘言的思路，其起点与终点却仍在“无”与“有”之中，王弼也知道，“名也者，定彼者也，称也者，从谓者也”，而且“夫不能辩名，则不可与言理，不能定名，则不可与论实也”，但他认定，既然“名生于形”，“有此名必有此形，有此形必有此分”，那么，凡是“言”所指称的，都只是各有其“实”，已然成“有”，并且各有其“分”的形而下的现象与事物，可是，对于“涉之乎无物而不由”的“玄”与“道”，对于拥有无限的包孕性与可能性的“无”，由于它不存在任何差异性，所以“名”却不能指称，只能通过直觉体验，才能领略其幽玄深远的“意”或“意外之意”^②。

四

确立“无”作为“本”的绝对意义，凸显“意”对于“言”的优先意味，不仅仅是一种纯粹哲理的玄思与冥想。

自然的追求

公元三世纪中叶，与东汉晚期摒弃社会的认同与肯定而追求个体的独立与意义的思潮有直接的联系，在上层文化人中流行一种追求心灵超越与精神自由的人生取向，并刺激着道家尤其是老、庄思想的回归，这当然不止是在洛阳、邺下。蜀地如秦宓，“自比于巢、许、四皓”，在回答他人征召书信时，他屡引《庄子》、《周易》为依据，一方面“曝背乎陇亩之中”，一方面“翱翔于林泽”，他追求的是“安身为乐，无忧为福，处空虚之名，居不灵之龟，知我者希，则我贵矣”^③，

① 分见逯钦立所编《先秦汉魏南北朝诗》，483页、648页、882页，中华书局，1983。又，卢湛诗前有小序，也引了《易·系辞》关于言意之辩的话，并说：“然则书非尽言之器，言非尽意之具矣。况言有不得至于尽意，书有不得至于尽言邪”。

② 参见《老子指略》，《王弼集校释》197页、199页。

③ 《三国志》卷三十八《秦宓传》，973页、974页。

不过,这种思想肯定在洛阳、邺下即魏国最为流行^①,早一些的,如孔融虽不离正统意识形态的思路,但却心底欣赏“颀颀天子”、“说世俗将坏,因夜举声号哭”的汝南卓异士风^②;王粲虽作《七释》对潜虚丈人“违世循俗,恬淡清玄,浑沌淳朴”表示批评,但心底里却不能忘情于这种免累全身的境界,在《安身论》中承认人得到安身的根本在于“寡欲”^③;再晚一些,如一个叫王昶的文人给他的儿子及侄子取名字时,“皆依谦实,以见其意”,所以名分别为“默”、“沈”、“浑”、“深”,而字分别是“处静”、“处道”、“玄冲”、“道冲”,在命名的解释中他曾暗示,人最重要的是“宝身全行”,如果投身危险的政治以博取社会的认同从而获得价值,很可能“背本逐末,以陷浮华焉,以成朋党焉”,因为追求浮华就会被虚伪所束缚,因为结为朋党就会有彼此的牵累,他主张晚辈应当——

遵儒者之教,履道家之言,故以玄默冲虚为名。^④

在他们的心目中,道家已经与儒家相提并论,再晚一些,到了正始年间,夏侯玄、荀粲、荀融、钟会、王弼以及阮籍、嵇康、向秀并时而起,又有何晏主持选举,“虚无之言,日以广衍,众家扇起,各列其说”^⑤,士风就真的大变了。

“无”被置于优先的位置,不仅导致了思路起点的大转换,也导致了一个生活价值态度的大转换

在“有”与“无”的讨论中,“无”被置于优先的位置,不仅导致了思路起点的大转换,也导致了一个生活价值态度的大转换。由于“无”为本而“有”为末,那么与“无”相应的自然秩序就处于与“有”相应的道德秩序之前,与“无”相应的自然人性就处在与“有”相应的社会人性之前,那种淳朴、混沌的自然生活态度就被置于明智、理性、和谐的礼乐生活态度之前,据有了价值上的绝对意味。这当然不是他们的孤明先发而是道家之旨的再度阐扬

① 关于建安末年思想界,唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》有全面介绍,当时当然不止复兴的是道家一家,也有名、法、兵、纵横等家,参见《魏晋南北朝史论丛》313—316页。

② 《汝颖优劣论》,《建安七子集》卷一,27页,中华书局,1989。

③ 《七释》、《安身论》,均见《建安七子集》卷三,117页、128页。

④ 《三国志》卷二十七《徐胡二王传》,744页、745页。

⑤ 《晋书》卷三十五《裴颀传》引《崇有论》,1046页。

与重新发现。早在东汉时代,王充撰写《论衡》,就已经“试依道家论之”^①,阐发了“自然”的意义,“天地,含气之自然也”^②,作为人类效仿的对象,“天”暗示的就是一种无言自化的状态或境界,“谓天自然无为者何也?气也,恬淡无欲无为无事者也”^③,而“人”既然与“天”一样禀气而生,就应当像“天”一样自然无为。到了三世纪三四十年代的洛阳,这种想法就渐渐成了一批上层文化人的共识,何晏《无名论》中就引夏侯玄的话说,“天地以自然运,圣人以自然用,自然者,道也”^④。王弼则更在儒、道的经典中进一步推究“道”、“无”、“自然”,并将它们作为“术”、“有”、“礼教”的历史起点与价值依据,在《论语·泰伯》说到“唯天为大,唯尧则之”一句时,王弼就说:

则天成化,道同自然。^⑤

在《论语·阳货》说到“天何言哉”一句时,王弼更确认“天”之所以“无言”是为了“举本统末,而示物于极者也”,所谓“示物”就是“天地之心见于不言,寒暑代序,则不言之令行乎四时”^⑥,而在《老子注》中他更依托道家的文本发挥天道自然之义,如《老子》十七章“功成事遂,百姓皆谓我自然”、二十七章“善行无辙迹”、二十九章“为者败之,执者失之”、三十七章“道常无为”等等,王弼一而再再而三地强调,天道即自然,自然即无为,无为就是“顺自然而行,不造不施”,仿佛车无辙迹而行天下一样,“辅万物之自然而不为始”,而万物“以自然为性,故可因而不可为也,可通而不可执也”^⑦。

但是,在实际生活中调节人际关系并建构社会秩序的,却不是这种“自然”、“无为”的“道”而是人为的“名教”,即一套在历史与社会中形成的法律、制度、习俗以及在传统与现实中形成的,

① 《论衡校释》卷十八《自然》,775页,黄晖校释,中华书局,1990,1995。

② 同上卷十一《谈天》,473页。

③ 同上卷十八《自然》,776页。

④ 《全三国文》卷三十九,1275页。

⑤ 《论语释疑》,《王弼集校释》626页。

⑥ 同上,634页。

⑦ 《王弼集校释》71页、77页。

赖以维护秩序运作的自觉或不自觉的正义、合理、公平观念，它们并不是“自然”的“无为”的状态而是“人为”的“强制”的形式，因此就引出了所谓“自然”与“名教”的冲突。看上去，通常世俗人性都是趋利好逸的，那么是否这种与“道”相应的“自然”只是圣人的事情？据说，何晏曾经试图在世俗人情之上再建立一个绝对纯净的圣人之性，他曾经提出“圣人无情”的说法，但是这种说法虽然把圣人变得很圣洁，但也把圣人说得很冷酷，既不符合天道自然，也很容易把精神的超越与生活的自然打成两截，于是王弼批评何晏，指出圣人也有性情，与常人一样，只是常人往往被外在的东西所牵累，而圣人的性情却“应物而无累于物者也”，因为这喜怒哀乐都出自自然。而人心深处其实也自有一种合理的自然性情，所以，如果是自然生发的感情，就拥有其合理性，像“孝”，如果是出自对礼法的敬畏或对血亲的偏袒，那算不上合理，仍是人情之“伪”，但如果出于自然，那么它就符合天性，在回答荀融的信中他就承认，每个人都有一种不可遮蔽的自然天性，尽管后天的理智如何深入人心成为习惯，但都“不能去自然之性”^①。但是，在王弼的心底里，所谓“仁义”并不是天与人的自然本性，“礼教”更是后世历史与社会的产物，人类从混沌中走出来之后，“失道而后德”、“失德而后仁”、“失仁而后义”、“失义而后礼”，已经离开自然纯粹的境界很远了，“不能无为，而贵博施，不能博施，而贵正直，不能正直，而贵饰敬”，于是有了以象征的“饰敬”为特征来规范社会秩序的“礼教”，即使礼教得以维持的是所谓“仁义”，但这“仁义”也是人为的，“夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎？故夫礼者，忠信之薄而乱之首也”^②。

这种以历史时间的先后序列估定“名教”与“自然”的价值合理性的思路，来自老子与庄子，但当时却在相当多人心中都引起共鸣，《三国志》卷二十三《常林传》注引《魏略·清介传》中引述了沐並的《戒子书》，其中曾说到，虽然“夫礼者，生民之始教，而百世之中庸也”，但是这只是“儒学拨乱反正，鸣鼓矫俗之大义也，未是夫穷理尽性、陶冶变化之实论”，如果追寻本原，“原始要终”，他仍然要“有慕于道”，因为只有在“道”的境界中，才能“同祸福之素，一死生之命”，而不必“以棺椁为牢，衣

① 何劭《王弼传》，《王弼集校释》后附，640页。

② 《老子注》第三十八章，《王弼集校释》94页。

裳为缠”^①；阮籍则在《达庄论》《通老论》里依据老、庄，把意思说得更明白，“名利之途开，则忠信之诚薄，是非之辞著，则醇厚之情烁”，他觉得只有在远古的混沌世界里那种感觉与生活才是真正的“道”的境界，“圣人明于天人之理，达于自然之分”，而所谓本真的“天人之理”、“自然之分”，则在远古真人那时最为纯粹，《大人先生论》中说，“太初真人，唯天之根，专气一志，万物以存”^②；而另一位正始年间最著名的人士嵇康就说得更清楚：

推其原也，六经以抑引为主，人性以从容为欢，抑引则违其愿，从欲则得自然……故仁义务于理伪，非养真之要术，廉让生于争夺，非自然之所出也。^③

当人们沿着这一思路去“原始要终”或“推其原也”，寻找所谓的“太始之论”、“玄古微言”为人生依据的时候，“自然”就被置于“名教”之上，而“自然”一词中所包含的种种其他内涵也随之有了不必证明的合理性，与嵇康辩论的向秀在《难养生论》中就比嵇康更向“自然”迈出一步，如果说嵇康还恪守“自然”是恬淡无为的话，那么在向秀这里，“自然”就应当包括人生的所有情欲，“好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然”，如果说在嵇康的心目中“自然”还是一个历史起源时的境界和遥远的目标，那么在向秀这里它已经成了现实人心中已有的性情和欲望，所以他说“有生则有情，称情则自然”，连取得权力，向往富贵，也“关之自然，不得相外”^④。因此，关于“名教本于自然”的哲理论证，就转为“越名教而任自然”的人生实践提供了合理性依据，于是，不仅有了“好言老、庄，而尚奇任侠”的嵇康，有了“倜傥放荡，行己寡欲，以庄周为楷模”的阮籍，有了“常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺而随之”，

① 《三国志》卷二十三，661页、662页。

② 《阮籍集校注》146页、154页、171页，陈伯君校注，中华书局，1987。

③ 《难张辽叔自然好学论》，《全三国文》卷五十，《全上古三代秦汉三国六朝文》1336页，中华书局影印本，1958。

④ 《难嵇叔夜养生论》，《全晋文》卷七十二，《全上古三代秦汉三国六朝文》1876页。

叫人“死便埋我”的刘伶，也有了正始之后的士人中以“玄妙”、“雅远”、“旷达”为标榜的所谓的“风流”与“放诞”^①。

五

正始十年到景元四年

正始十年(249年)，何晏被杀，王弼病死，以“无”为中心的哲理讨论已经没有学识超绝的学人和思想敏锐的天才，十四年后的景元四年(263年)，嵇康被杀，钟会被杀，阮籍病死，似乎人才总是一批批来又一批批走，但是，一代玄学也终于使秦汉以来定型的思想学说在这个时代转了一个方向。

在这以后的若干年里，所谓“玄风鼓荡，竞相放诞”的现象当然是引人注目的，在《三国志》及裴注、《晋书》、《世说新语》中都有不少关于魏晋以来士风变化的记载，充分表现了玄学之风下文化人内在心情的变化以及生活态度的转换，这些故事都很有趣，常常是文学的精彩资源，不过却不是思想史的中心话题；许多文士手持麈尾，口说三玄，往复论辩，竞说玄理，也是引人注目的，在各种文献中我们可以发掘出相当多清谈玄言的言论与作品，这些也很精彩，不过这也不是具有原创性的思想，毋宁说它们常常是玄言的游戏或演练，玄理本身已经成了次要的东西，文士自然而然地接受了它，但把它只是当做磨砺自己口才的论题，或当做表现自己文学的游戏，因此它们也不全是思想史的中心话题。思想史要讨论的只是这种思想转变的外在走向与内在思路，以及这种走向与思路对后来思想史演变的意义。

思想史注意的现象

思想史注意到的现象之一，是中国上层文化人知识结构与思想习惯的变化。文人们开始淡化对知识的分类的具体把握而代之以对哲理的简约的玄虚理解，那种博学的风气被玄思的风

① 裴颢《崇有论》里对当时的“玄妙”、“雅远”、“旷达”有很好的解释，说当时人心目中的玄妙就是“立言藉于虚无”，雅远就是“处官不亲所司”，旷达就是“奉身散其廉操”，这段话似乎与干宝《晋纪总论》所说的“行身者以放浊为通，而狭节信，进仕者以苟得为贵，而鄙居正，当官者以望空为高，而笑勤恪”差不多，这样，传统观念中所确认的言论意义、社会责任、为人道德都被瓦解了。《晋书》卷三十五 1044—1046页；《文选》卷四十九，692页。

气所代替^①，人们开始习惯甚至热衷于讨论以下一些与经验、知识无关的话题，如“无”与“有”的关系、超越世俗的圣人有无情感、思想与语言的关系、音乐的本性等等，尽管这些话题的潜在指向也与生活世界有关，但讨论常常在与经验中的世界彼此隔离的层面进行。唐长孺先生曾经指出，魏晋时代的“清通简要”的“南人之学”，其实指的就是以洛阳为中心的河南之学，而此时江南吴地却还延续着重视天文历算星占象数的汉代学风，前者的主干是宇宙终极本原的玄理，它以一统众，故而简易通达，后者的主干是阴阳五行天象历算，所以分析考论，不可能如此简明。但是，吴亡之后，处于强势的洛阳学风挟胜者之威笼罩了整个中国，如传说中陆云从吴入洛，在途中遇见王弼鬼魂，陆云“提纬古今，总验名实”，却抵敌不住其“妙得玄微”的玄论，于是“(陆)云本无玄学，自此谈《老》殊进”^②；史载吴郡纪瞻“与(顾)荣同赴洛，在涂共论《易》太极”，虽然都驳斥王弼，但由此可见他们入洛时已经对王弼之学怀了三分警觉，三分对抗，而在警觉与对抗的事先揣摩中便不知不觉地受到了影响^③，至于东晋时代，北方士人南渡，洛下的玄学风气就顺势笼罩了整个江南^④。

知识结构
与思想习惯
的变化

思想史注意的现象之二，是玄学思路本身的分化。在这方面有两个明显的趋向：一个是从“无”到“有”，玄学中培育了贵无与崇有的不同学说，一个是从《老》到《庄》，经典依据的变化也暗中引出了思路的变化。

玄学思路
的变化

如果说，正始玄学之风中，相当一批学者是追随以“无”为本的风气，那么，在正始之后则出现了另外一些尽管思索方式相近，但思索基点不同的学者。比如说撰有《崇有》、《贵无》二论的裴頠^⑤，以及批评裴頠的孙盛。裴頠实际上还是延续着正始以来重视追本

① 汤用彤以为清议为清谈之先声，所以也指出“谈论既久，由具体人事以至抽象玄理，乃学问演进之必然趋势”，《魏晋玄学论稿》，载《汤用彤学术论文集》205页，中华书局，1983。

② 《晋书》卷五十四《陆云传》，1486页。

③ 《晋书》卷六十八《纪瞻传》，1819页。

④ 唐长孺《读抱朴子推论南北学风之异同》，载《魏晋南北朝史论丛》367—371页，三联书店，1955，1978。

⑤ 关于裴氏的著作中是否有《贵无》、《崇有》二论，可以参看汤一介《裴頠是否著有贵无论》，《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996。《资治通鉴》的记载与《晋书》的记载不同，此处参考两方而用之。

寻源的思辨风气,但他一方面担心尚“虚”贵“无”的理论会成为“口谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事”的依据,一方面则希望建立“有”,为现世寻找“总混群本,宗极之道”的终极依据,所以他既承认“有”生于“无”,又说“有”从“无”生出之后,“有”与“无”就已经分开,就好象“蜕皮”一样,这时,玄虚而幽远的“无”可以悬置起来,面实在的“有”即存在的统一性就成了一切有差异性具体事物的本原,以“有”为本,“是以生而可寻,所谓理也,理之所体,所谓有也”,于是,确立宇宙、社会与人生秩序的“理”也就有了合理性,“大建厥极,绥理群生,训物垂范,于是乎在,斯则圣人为政之由也”,反之,如果世俗世界已经“有”即处于实存的状态,思想却还执着于“无”即混沌的虚无,那么就无从处理现世的事情,“形器之故可徵,空无之义难检,辩巧之文可悦,似象之言足惑,众听眩焉,溯其成说”,结果必然是导致“薄综世之务,贱功烈之用,高浮游之业,埤经实之贤”^①。如果说,裴颀将“无”、“有”打成两截,将“无”悬置而以“有”为本,并在这一意义上批评《老子》“以虚为主,偏立一家之辞”,那么,孙盛则进一步超越“无”与“有”的固执立场,把“无”与“有”的意义都放置在“自然”之下,他确认“道”应当是“因应无方,唯变所适”,既然时势已变,“道”也理应顺其自然,所以说“无”与“有”都是偏执,“尚无既失之矣,崇有亦未为得也”,所以他既批评裴颀,也批评老子,不过他不是批评裴颀确立的“有”,而是批评他“以今之有,以绝古之风”,他不是批评老子“以虚为主”的“无”,而是批评老子“执古之道,以御今之有”,两者都是“不达圆化之道”^②,这使得玄学不仅渐渐摆脱了以“无”为本的单向度思路,而且使玄学依傍的经典文本渐渐脱离了《老子》的笼罩。

正是在这个时代,向秀、郭象的《庄子注》则以其对庄子的出色理解,渐渐把玄学的一部分思路从玄远的本体讨论引向了对人生

-
- ① 以上均见于《晋书》卷三十五,1044—1046页。按:有学者以为裴颀不算玄学家,原因是他谈名理是以儒学、世务为主,这种看法把“玄学”当做了一种持有明确思想学说的流派,于是忽略了“玄学”可以接纳儒者思路的可能性,其实,毋宁说“玄学”是一种风气,即谈论玄虚形上的学术思想风气,这样更容易解释玄学的内涵。见李中华《裴颀及其崇有论新探》,载《学人》第二辑,江苏文艺出版社,1991。
- ② 孙盛《老聃非大贤论》,《全晋文》卷六十三,《全上古三代秦汉六朝文》1816页、1817页。

超越与精神自由的追索兴趣。向秀、郭象的注释淡化了“无”与“有”的对立，却凸显了“自然”的意义，在《知北游》一篇的注释中他们说，先于物者或许是阴阳，但阴阳也还是物，先于阴阳者或许是自然，但自然就是物本身的自然而然，如果说一切的本原是至道，而至道是至无，那么“无”又如何生“物”呢？所以宇宙间也许就是一种自然而然的过成，“明物之自然，非有使然也”^①，于是在这一篇的注释中反复出现的关键词不是关于“无”或“有”的本体追问，而是关于“自然”与“独化”的过程确认。他们解释宇宙生生不息时，并不确立其“无”或“有”，而是超越“无”或“有”的畛域，“有之与无，斯不能知，乃至”^②，而把这种生生不息视为一种自然过程，“生生者谁哉？块然而自生耳……自己而然，则谓之天然，天然耳，非为也”^③，正是这种天然无为，是宇宙的必然之道，也是社会的必然之道，更是人生的必然之道^④，宇宙也罢，社会也罢，人类也罢，一方面应当尽可能地保全纯粹的混沌的状态，一方面应当顺时应变不固执于某一确定的立场，对于“人”来说，前一境界是“忘天地，遗万物，外不察乎宇宙，内不觉其一身，故能旷然无累，与物俱往而无所不应也”^⑤，后一状态是“不可必，故待之不可以一方也，唯与时俱化者，为能涉度而常通”^⑥。

向秀、郭象的《庄子注》中有一句话叫“独化于玄冥之境”^⑦，所谓“独化”指的是宇宙、社会、人的一种没有外在干扰，完全自然而然的状念，其中人的“独化”则暗示了一种对人生对世俗的超越和精神对形体的自由，被衣行歌中称赞的“形若槁骸，心若死灰，真其实知，不以故自持，媒媒晦晦，无心而不可与谋”，是“独化者也”^⑧，孔子所说的“不以生生死，不以死死生”，是“独化而死”、“独化而

“独化于玄冥之境”

① 郭庆藩《庄子集释》卷七，764页，中华书局，1961，1978。

② 同上卷一《齐物论》，76页。

③ 同上卷一《齐物论》，50页。

④ 《庄子集释》卷五《天地》注：“无为者，自然为君”，404页；卷五《天道》注：“常无心，故王天下而不疲病”，464页；卷六《秋水》注：“不因其自为而故为之者，命其安在乎？”591页。

⑤ 同上卷一《齐物论》，75页。

⑥ 同上卷七《山木》，670页。

⑦ 汤用彤《崇有之学与向郭学说》称这句话“颇难解，懂得此语即懂得向、郭之学说”，载《理学、佛学、玄学》337页，北京大学出版社，1991。

⑧ 《庄子集释》卷七《知北游》，738页。

生”^①，瞿鹊子所谓“不从事于务，不就利，不违害，不喜求，不缘道”的圣人，也是“独至者也”^②，这些“独化”或“独至”者的最高境界，当然就是自得、任性、自由的“逍遥”，《庄子注》在一开始就说过，“庄子之大意，在乎逍遥游放，无为而自得，故极小大之致，以明性分之适”^③，而这种非常超越和自由的境界，由于可以直接引入人生的实践，所以很快就成了士大夫的热心话题，而《庄子》也很快成了思想讨论的核心文本，在后来的思想史中越来越显出它的重要性。

玄学的游戏倾向与文学取向

思想史注意的现象之三，是玄学的游戏倾向与文学取向。尽管西晋有傅咸弹劾王戎“不依仰尧舜典谟，驱动浮华，亏败风俗”^④，东晋有戴逵撰写《放达非道论》讽刺竹林诸人的旷达是“有疾而为颦”，元康之后的放旷是“无德而折巾”^⑤，但是风气之变却无可逆转，正如《文选·晋纪总论》注引《晋纪》中刘弘教所说，“太康以来，天下共尚无为，贵谈老、庄，少有说事”^⑥。但是仔细审视之下，我们会发现其中真诚的哲理思索意味渐渐淡化，更多的是作为语言训练式的思辨游戏和表达人生态度的文学演练，这也许恰恰是“齐万物，一是非”的思路的自然延伸和以玄谈为时尚的风气的无限滋漫，《晋书·殷浩传》引庾翼给殷浩书信中说，当时已经是“高谈《庄》、《老》，说空终日，虽云谈道，实长华竞”^⑦，所谓“华竞”，其实就是没有哲理深思而只剩下玄虚清谈的风气。相传西晋王衍“名声藉甚，倾动当世，妙善玄言，唯谈老、庄为事”，但他遵奉王弼、何晏的“无”，但又不反对裴頠说“有”，“义理有所不安，随即改更”，实际上并没有真正的是非立场^⑧，而《世说新语·文学》又记载，王衍的女婿裴遐曾在其结婚时与郭象以玄言对垒，据说他就是一个专门以玄学为事的人，“以辩论为业，善叙名理，辞气清畅，泠泠若

① 《庄子集释》卷七《知北游》，763页。

② 同上卷一《齐物论》，98页。

③ 同上卷一《逍遥游》，3页。

④ 《晋书》卷四十三《王戎传》，1233页，又，参见同书卷四十七《傅咸传》，1329页。

⑤ 《晋书》卷九十四《戴逵传》，2457页、2458页。

⑥ 《文选》卷四十九干宝《晋纪总论》“学者以庄、老为宗，而黜六经，谈者以虚薄为辩，而贱名俭”句下李善注引，692页。

⑦ 《晋书》卷七十七，2044页。

⑧ 《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

琴瑟”，但似乎也不曾有什么原则性的定见，而听众也同样没有什么立场，“闻其言者，知与不知无不叹服”^①。

但是，恰恰在这种关于哲理论辩的兴趣渐渐消失的时候，这种过去曾经是新说甚至是异说，需要论辩与证明的思想，才成了人们“日用而不知”的生活观念。在那个时代，“玄”、“清”不仅已经成了士人言谈追求的境界，也成了士人生活追求的境界，“自然”不仅成了文人哲理思索的对象，也成了文人高雅情趣的标志，《列子·黄帝》注引向秀说，“同是形色之物耳，未足以相先也，以相先者，唯自然也”^②，这里的“自然”如果说还是哲理讨论中的“自然而然”或“生生自生”，那么出现在各种文人笔下的“自然”，则是文人心目中追求自然的人生境界或显示了自然的山水景物：

役心以嬰物，岂云我自然。（张华）

浑万化而冥有，兀同体于自然。（孙绰）

久在樊笼里，复得返自然。（陶渊明）

选自然之神丽，尽高栖之意得。（谢灵运）^③

这时，玄学已经不再是一种处于原创阶段的思想，而是一种浸透于上层文人生活的观念与策略，它常常被用于言谈与写作之中，作为被表达的对象而不是被思考的内容，因为它不再是被追问的问题而只是现成的思想了。晋代的张湛在表述《列子》的思想时说，“其

① 《世说新语校笺》卷上，113页。又同书记载，东晋的著名人物王导过江以后“止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已，然宛转关生，无所不人”，看来他在玄学哲理上并无建树，但说得好，也能让人佩服，可见玄学清谈到了这个时候，已经不再注意谈什么，而转为注意怎么谈了。同上，211页。

② 《列子集释》卷二《黄帝》，杨伯峻校注，49页，中华书局，1979，1985；又，“其民无嗜欲，自然而已”一句，张湛注：“自然者，不资于外也”。41页。

③ 张华诗，原无题，见逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》623页；孙绰《天台山赋》，见《全晋文》卷六十一，载《全上古三代秦汉六朝文》1806页；陶渊明《归园田居》五首之一，《陶渊明集》卷二，40页，逯钦立校注，中华书局，1979，1982。谢灵运《山居赋》，《全宋文》卷三十一，载《全上古三代秦汉六朝文》2604页。关于当时的自然观念，可参见小尾郊一《中国文学中所表现的自然与自然观》，中译本，邵毅平译，上海古籍出版社，1989。

书大略明群有以至虚为宗,万品以终灭为验,……然其所明,往往与佛经相参,大归同于老、庄”^①。当人们普遍地接受了老、庄玄旨,而老、庄玄旨又成了普遍真理而无需思索时,它就成了一种“资源”和“背景”,一种接引和理解外来思想的本土资源和背景,佛教正是在这种“相参”中,渐渐进入了中国的上层知识界与思想界。

^① 《列子集释》附录二,279页。

第三节 清整道教：关于道教思想、知识与技术的宗教化过程

为道教的形成确立一个即便是大致的年代都是很困难的。学术界的传统思路是寻找一个与道教有关的最早的显著事件或现象,作为道教形成的时间标志,于是汉末自治于蜀中的五斗米道和史称黄巾起义的太平道就成了道教诞生的开始。这被相当多的学者接受,因为一方面它上可以承接汉末以来种种与道教有关的现象,如祭祀老子、《太平清领书》问世、《想尔注》撰成等等,下可以回应汉末社会天崩地裂式的大变乱,从而证明一种社会史的理论,即宗教的形成与社会政治经济背景密切相关^①;但是另一种思路则格外注重魏晋以后道教的经典撰集、戒律形成、思想阐述和神谱建构等等,所以把北方的寇谦之的宗教改革与南方的葛洪、陆修静、陶弘景的宗教活动算成是道教形成的标志^②,这一方面是把自在

关于道教形成的两种思路

① 如卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷,四川人民出版社,1980。在他主编的《中国道教》中再次重复了这一观点,说汉代经历了从“方仙道”到“黄老道”的长期酝酿,并有宗教组织形式出现,所以汉末形成了道教,第一册,15页,知识出版社,1994。任继愈《中国道教史》第一章则更明确地说,道教“酝酿于汉代,诞生于汉末”,并具体地分析了道教形成的社会背景是,第一,有神论大泛滥,第二,统治者对神仙方术的关心,第三,经学衰落,社会危机加深,第四,社会动荡,第五,佛教传入。17页、18页,上海人民出版社,1990。这种看法其实在很早时候就已经有了,像许地山发表于二十年代的《道家思想与道教》中就说五斗米道与太平道“这两派的道教才是今天道教的正祖”,载《燕京学报》第二期,1927。

② 我在1987年出版的《道教与中国文化》中就持这一看法,至今我依然倾向于这种意见。上海人民出版社,1987。日本学者的态度虽然有些暧昧,但也可以看出倾向于这一观点,如窪德忠《道教史》指出,五斗米道与太平道都是“后来道教教团的基础,但我认为视当时的两集团为道教教团确有困难”,他在下一章叙述葛洪等人时,才命名为“道教教团的确立”,中译本91页、92页,萧坤华译,上海译文出版社,1987。福井康顺等《道教》则将五斗米道与太平道称为“原始道教教团”,而将后来寇谦之的道教称为“国家道教”,将“教理体系的完备”算到葛洪以后的江南道教,中译本29—42页,朱越利译,上海古籍出版社,1990。

的零散的早期宗教萌芽和自觉的有系统的后世宗教行为区别开来,一方面是考虑到魏晋以后道教经典、仪式、方法、神谱、组织的完备,这可以照顾一种宗教学的理论,即任何一个长期延续的宗教都必须具备经典义理、仪式方法、崇拜神谱与组织形式,宗教不仅仅是反映社会矛盾的“人民的鸦片”,也不仅仅是存在于心灵的“对信仰的理解”。

当然,标志毕竟是象征,在历史绵延的过程中选择一个显著的象征,作为记忆的界碑,也作为权宜区别的标志,这是必然的。道教的历史文献有限,研究者看到的大约是相同的资料,历史在他们眼前上演的是同样的电影,出场的是同样的人物,纵然有的看者一时粗心,漏掉了一两个镜头,有的看者时时走神,把前后的事件互相重叠错乱,但悲欢离合的情节并没有太大的分别。不过,毕竟说者无心听者有意,横看成岭侧看成峰,当选择象征性现象、人物或事件作历史标志的时候,背后潜含的观念差异却凸显出来,区分了各自的立场与视角。前者把五斗米道与太平道作为道教成熟的标志,它的潜台词是说,在宗教形成过程中社会背景起了决定性的作用,秦汉以来的巫覡方术是在这种社会环境下整合起来的;可是,后者把魏晋以后的道教整合视为道教终于形成的标志,这一思路的背面却写着,宗教有宗教自身的理路,在这一理路中有一种宗教的调整、提升和清理过程,我将它称之为“宗教化历程”,这个历程从汉代到魏晋南北朝一直在绵延不绝。

《魏书·释老志》说,太上老君曾经降临中岳嵩山,授《云中音诵新科之诫》给北魏道士寇谦之,并要求他“宣吾新科,清整道教”^①,也许是语词的巧合,也许是我的穿凿,这里所用的“清整”一词,似乎恰好兼有“清理”与“整合”两重意思,而二世纪末到六世纪末这四百年间道教的历史,也正好用“清整道教”四字来概括。

道教形成之前
来自巫祝史宗
的知识

1954年,在洛阳西郊的一次考古发掘中,发现了东汉时期的一个解注瓶,上面不仅写有“解注瓶,百解去,如律令”这样后世的

^① 《魏书》卷一一四,3051页。

道教咒语中常用的祓除辞，而且画有三个不同的符^①，据学者分析可能分别象征了山、川、日、月、耳、目、六神等等，隐含着祓除、升天、逐鬼、祈神种种涵义。此后，陆陆续续又发现了一些，其中1972年在陕西户县发现的曹氏朱书解注瓶上的阳嘉二年（133年）解除文与符图，更可以与上面洛阳西郊的发现相参照，这篇解除文中有“天帝使者谨为曹伯鲁家移殃去咎，远之千里，……生死异路，相去万里。从今以长保孙子，寿如金石，终无凶。何以为信？神药厌填，封黄神越章之印，如律令”，而在上面的符则由日、月、尾、鬼、时（峕）及“大天一主除敦恶鬼以节”及避兵符“太一锋”等构成^②，隐含着借助日月星辰之神力以劾治恶鬼，使鬼魂不再纠缠活人，保佑子孙平安的意思，与上古巫觋方术有着直接的渊源^③，而“神药厌填”和“封黄神越章之印”的技术，则更与后来道教所擅长的用药与用印的技术有直接的渊源关系^④。这里发现的东汉时期——也就是通常理解中的道教还没有形成时期——文物遗存中的思想与知识系统，已经上承古代神秘信仰的传统，下启后来道教最常用的知识和技术，如药、符、咒、印等等，这使我们不能不越出通常关于道教起源的思路，在更广泛的知识与

-
- ① 郭宝钧等《1954年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1956年2期，北京。
- ② 嵇振西《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980年1期。按：《抱朴子》卷十五《杂应》中有“书北斗字及日月字”以避兵的记载，太一锋与北斗恰好有关，见王明《抱朴子内篇校释（增订本）》270页，中华书局，1985。
- ③ 连劭名《东汉建初四年巫祷券书与古代的册祝》指出汉代解除活动中的方术来源于古代的册祝，《传统文化与现代化》1996年6期。
- ④ 参见王育成《东汉道符释例》，《考古学报》1991年1期。按：考古发现说明，解注文在后世一直很常用，包括在敦煌，也曾经发现过不少道教解注文的资料，参见刘昭瑞《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年4期，甘肃敦煌；又，万方《古代注病及禳解治疗考述》，《敦煌研究》1992年4期。而“黄神”，见于《东汉熹平二年张叔敬墓解除文》之“黄神生五岳，主死人录，召魂召魄，主死人籍”，似是五岳有关主持生死之神，“黄神”与“越章”相配成一词，则见《抱朴子》卷十七《登涉》，“古之人山者，皆配黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，则虎不敢近其内也。”王明《抱朴子内篇校释》313页。又，《弘明集》卷八释玄光《辨惑论》也说道教：“造黄神越章者，用执杀鬼……又造赤章，用执杀人”。四部备要本，66页。

技术背景中寻找道教散乱而零碎的知识与技术根源,并重新梳理这些在古代本来属于巫祝史宗一流的知识与技术在后世的整合即宗教化的过程。

前面我们曾经反复谈到过从战国到秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水准^①。在相当漫长的时间中,人们普遍相信,宇宙时空由绝对中心、阴阳两极与五种基本因素构成了完美而和谐的秩序,这种秩序是一切合理性的基本依据,同时它的背后又有神秘力量的支持;他们也普遍相信,天地人神可以互相沟通,而相通的知识和技术则垄断在巫祝史宗的手中;他们最为关心的,是“生命”、“幸福”、“民族国家”等切近自己生活的问题,而这些问题的解决,在相当多的人心目中,它需要巫祝方士的知识与技术。于是,许多沟通天地人神,为世人解决具体困厄,获取现世幸福,甚至乞求永恒生命的知识与技术,从相当古老的时代开始一直绵延到秦汉,如后来道教所擅长的炼金、厌劾、祈请、占卜、养生、择日等等,就有着十分古老的渊源^②。

林富士在《汉代的巫者》中,曾经具体地描述了实存于汉代生活中的巫覡活动,他的研究表明,在道教之前的历史时段中,巫覡方士在实际生活世界中,曾经主持着以下的各种职事^③:

——交通鬼神。包括降神、视鬼、占卜、祭祀,指以巫覡方士为媒介,沟通与传达鬼神与人间的旨意情事。

——解除。包括祝移、解土,指用某种技术来预防或排除灾害。

——驱疫。指驱除或医疗疾疫。

——战争。指在战争中诅咒对方而使本方获胜。

——水旱。包括求雨、止雨、止水,指祈禳晴雨,调合阴阳和防治洪水。

① 参见本书第一卷第三编第一节《秦汉时代的普遍知识背景与一般思想水平》。

② 关于这方面的研究,可以参见平秀道《纬书にあらはれた道教の思想》,载《东方宗教》第7号,77页,法藏馆,1955。李零《中国方术考》,人民中国出版社,1993。前者列举了一些例子证明道教直接采用了纬书相当多的内容,如天帝夺人算、芝草仙药的传说,后者则考证了古代数术方技中的一些内容,它们相当多的都与道教有关,如炼丹、服食、房中的起源等等。

③ 《汉代的巫者》,稻乡出版社,台北,1988。

——祝诅。包括诅咒、巫蛊、媚道，指以某种技术使仇人遭到祸殃或使自己达到目的。

——生育。指利用各种方法祈求生育子女，使生命延续。

——丧葬。指安排发丧与安葬的时地，抚慰亡灵以使生人免灾获福。

当然，他没有提到的，也许还应当包括教人摄生养气、房中秘术的职事。所以，不止是张角能持九节杖为符祝治病，以叩头思过祈福，也不止是张衡令祈拜老子，行请祷之法，相当多的巫覡都曾以各种知识与技术在民众中承担着释厄解困的职能。据武内义雄《神仙说》的归纳，东汉的巫覡方术人物，大体可以分为三类，一是说图讖、灾异、星占者，这些人多依附经学或纬学，如樊英、唐檀、公沙穆，后来就流为著《周易参同契》的魏伯阳，二是自干吉造《太平清领书》到张角、张修，在汉末形成社会运动，这是被人们看成是道教起源的一支，三是从鲁女生、荀子训、封君达、左元放到葛玄，这是注重个人长生术的神仙家一流^①，而在此后魏晋甚至六朝时代，这三种人物始终活跃并不断地掺入道教之内，成为道教形成与整合的内在因子^②。曹植的《辨道论》虽然是批评当时方术之士的虚妄^③，但从这篇文章的背后，其实也可以看出当时的风尚，那些流行于世的知识与技术，其实已经包含了道教的神仙传说、炼形尸解、导引房中、辟谷食气、合药炼金，而在这些知识与技术的背后，我们也看到了后来道教观念的中心，即追寻生命的永恒与生活的幸福。

不过，当时这些知识与技术以及它们的拥有者确实并不占据话语的权力，也不处在社会的主流，在那个时代里，它们一直受到来自政治与文化两方面的很严厉的批评，持实用政策的西汉政府官吏方面批评“疫岁之巫，徒能鼓口舌耳”，而持文化价值观念的知识阶层方面也抨击他们是“饰伪行诈，为民巫祝”以“成业致富”的

淫祀与妖妄，来自政治和文化方面的批评

① 转引自宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》85页、86页，平乐寺书店，1964,1992。

② 参见《三国志》中对扈累、郤俭、甘始、管辂、左慈、吴范、刘淳、赵达等人物的记载，《三国志》卷十一注引《魏略》，365页，卷二十九《方术传》，804—812页，卷六十三《吴范刘淳赵达传》，1421—1425页。又，宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》中有《六朝时代の巫俗》一文，可参见其第二节《魏晋时代の巫者》。

③ 《曹植集校注》卷一，187—189页，人民文学出版社，1984。

骗子^①，东汉的王充更批评相信巫祝祭祀者是：

不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼。身死祸至，归之于祟，谓祟未得；得祟修祀，祸繁不止，归之于祭，谓祭未敬；夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。^②

所以他相信“在人不在鬼，在德不在祀”，另一位王符也说，“凡人吉凶，以行为主，以命为决……巫史祝祈者，盖所以交鬼神而救细微尔，至于大命，未如之何”^③。把人的命运从巫祝交通的鬼神那里转移到掌握权力的帝王手中，把人的希望从沟通神鬼的祭祀那里转移到儒者提倡的道德上来，这种转移就决定了话语权力在上层社会与主流思想中的归属，所以，当方士刘根“隐居山中，诸好事者自远而至，就(刘)根学道”时，太守史祈就“以根为妖妄，乃收执诣郡，数之曰：汝有何术而误惑百姓？”^④此外，如第五伦到会稽禁淫祀，“其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆案论之”，宋均到辰阳、九江治巫覡，“为立学校，禁绝淫祀”，栾巴到豫章，以道术治巫术，“悉毁房祀，翦理奸巫”^⑤，都表明了那些巫覡方士沟通鬼神追寻永恒的知识和技术在主流社会中还处在被排挤的地位，所以，汉顺帝、桓帝时(126—144, 166)官崇、襄楷两次上《太平清领书》，前者被有司“奏(官)崇所上妖妄不经”而打人冷宫，后者则被尚书论处为“析言破律，违背经艺，假借星宿，伪托神灵，造合私意，误上罔事”，被系洛阳狱定罪^⑥。

二

二世纪中叶起，由于疫病流行等原因，一个又一个以“造作符

① 王利器《盐铁论校注》卷六《救匱》，401页，又同卷六《散不足》，352页，中华书局，1992。

② 黄晖《论衡校释》卷二十五《解除》，1046页。中华书局，1990。

③ 《潜夫论笺校正·巫列第二十六》，301页，中华书局，1985。

④ 《后汉书》卷八十二下《方术列传下》，2746页。

⑤ 《后汉书》卷四十一《第五、钟离、宋、寒列传》，1397页，1411页、1412页，卷五十七《栾巴传》，1841页。

⑥ 《后汉书》卷三十《襄楷传》，1082—1084页。

书”、“咒鬼使鬼”或“符水咒说以疗病”、“教病人叩头思过”等技术为依凭的巫覡方士^①，出现在中国的西蜀与东部。他们初步建立了教团，如传说中张陵建二十四治，“置以土坛，戴以草屋”^②，张角置三十六方，“大方万余人，小方六七千，各立渠帅”^③，他们也初步制作与确立了经典，如张修令“祭酒主以《老子》五千文，使都习”^④，《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》、《千二百官仪》等等也相继制出^⑤，他们也大体规定了信仰者的规矩，如张角“教病人叩头思过”，张修使病人在静室“思过”，张鲁令信徒“有小过者当治道百步”，又“依月令春夏禁杀”等等^⑥。不过，这些还不足以改变它在主流意识形态与主流思想学说之外的处境，所以，在相当长的时间里，这种尚属混乱和粗糙的宗教性组织、典籍与规范以及活动，仍然受到上流社会大多数人的鄙夷和知识阶层大多数人的

① 《广弘明集》卷八释道安《二教论》“张陵避病虐于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法”，又，“（张陵）顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓”，四部备要本，66页。《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》：“张角……跪拜首过，符水咒说以疗病”，2299页。

② 《广弘明集》卷十二释明概《决对傅奕废佛僧事》，102页。

③ 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》，2299页。一说“方”即“坊”。

④ 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》，264页。

⑤ 《太平经》自1934年汤用彤指出为“汉代之旧书”后，相当多的人都赞同这一意见，而且相信它就是宫崇所上《太平清领书》，见《读太平经书所见》，载《汤用彤学术论文集》52—79页，中华书局，1983。当然，也有人对此表示怀疑，我以为它是汉代所出，但经过了相当长时期内不断的增删添改。《想尔注》自1956年饶宗颐、陈世骧相继对敦煌卷子（斯6798）进行考证之后，相当多的学者都同意它是汉代的作品，包括日本学者如大渊忍尔等，见饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学中文系，1956，《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991；陈世骧《想尔老子道经敦煌残卷论证》，《清华学报》新一卷第二期，台北，1957；大渊忍尔《老子道德经序诀の成立》，《东洋学报》四十二卷1—2号，东京，1959。但是，这部书也许同样在流传中掺入了很多后来的内容，以致于引起不少怀疑，如福井康顺、楠山春树，参见楠山春树《老子想尔注考》，载《老子传说研究》，创文社，1979；同氏《道家思想と道教》，39—41，63页，平河出版社，1992。

⑥ 《三国志》卷八《张鲁传》注引《典略》，264页。参见吉川忠夫《静室考》，中译文载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，446页、477页，中华书局，1993。

对主流意识形态的认同与对理性主义思想的屈服

批评^①。

不过,翻开魏晋南北朝时代的道教经典可以发现,来自道教内部的,对于道教自身文化品格、道德伦理和行为规范的批评与反省也相当严厉,葛洪在《抱朴子内篇》的序文中就说到,“道士渊博洽闻者寡,而意断妄说者众”,在同书《金丹》中又讽刺徐、豫、荆、襄、江、广数州世俗道士“虽各有数十卷书,亦未能悉解之”^②,这种批评显示了道教内部对提升文化品格的关心;大约同时或稍晚的《太上洞渊神咒经》则批评,汉末以来,“人民大乐,多不信道”,但道士也没有尽职,于是人民“不知有道,不知有法,不知有经,直奉自然也”^③,这种对“直奉自然”的批评和对“道”、“法”、“经”的强调则暗示了宗教化整合的意图;再稍后的《三天内解经》卷上更激烈地抨击世间“信邪乱真,本道乖错,群愚纷纷,莫知祸之所由”,还把那些世间巫覡方士“烹杀六畜,祷请虚无,谣歌鼓舞,酒肉是求”的风习斥之为“邪道”^④,批评巫覡邪道其实就是为了树立自身的“正道”。特别可以指出的是道教对于宗教团体形式的改革,我很怀疑,早期道教是常常仿效政府与军队的形式来管理信仰者的,太平道的“三十六方”组织与“将军”称号,五斗米道的“二十四治”组织与“祭酒”称号,前述东晋墓中出土的道教“三五将军”印信等等,这种组织、称号与权力象征物常常会刺激宗教权力的膨胀和政治力量的猜疑,像《晋书·周札传》说到李八百时,就特意指出他“以鬼道疗病,又署人官位,时人多信之”^⑤,这在一个世俗政治权力控制

① 特别是保留了较多早期巫覡方术的宗教行为,尤其为知识阶层所不容,倒是个人性养气修炼为主的那一支神仙家思想,当时在知识阶层中还有较多的人缘,举一个例子,像南朝刘宋时代的周朗,他承认“云户岫寝,栾危桂荣,秣芝浮霜,翦松沈雪……土石侯卿,腐鸠梁锦”的出世生活是最高理想,但对于“鬼道惑众,妖巫破俗”、“乱男女,合饮食,因之而以祈祝,从之而以报请”、“居灵十房,糜财败俗”的事情是极反感的,《宋书》卷八十二,2091页、2100页。

② 《抱朴子内篇校释》367页、70页。

③ 《太上洞渊神咒经》卷一,《道藏》洞玄部本文类,始一,第6册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。按:此经卷一与卷五,据大渊忍尔《道教史の研究》第四章《洞渊神咒经の成立》,约在东晋末至刘宋初问世。

④ 《道藏》正一部,满八,第28册。

⑤ 《晋书》卷五十八,1575页。

的社会中是很容易遭致灭顶之灾的，所以，后来想要争取世俗权利的佛教徒道安和甄鸾在《二教论》和《笑道论》中都曾经特意向君主暗示，道教“先受治策、兵符、社契，皆言军将吏兵，都无教诫之义”、“春秋二分，祭社祠灶，冬夏两至，同俗祠祀，兵符、社契，军将、吏兵，都无诫劝之文”^①，因此，北魏的寇谦之，就“始窃道士之号，私易祭酒之名”，把这种容易引起与政权矛盾的组织方式转化为纯粹宗教修行的组织方式，那部假借老君，实则可能就是寇谦之自撰的《老君音诵戒经》就特别激烈地批评了那种与主流社会政治、意识形态和道德规范正面对抗的行为，“世间作伪，攻错经道，……惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地”^②。

这种对主流意识形态的认同与对既定秩序的臣服是没有办法的。当儒家的话语作为仕进的必修知识与做人的基本准则，被职司传道解惑、负担着文化传播责任的知识阶层普遍认同，并占据了上层社会的权力中心时，其他的一切知识与技术都被“边缘化”了。这些知识与技术仿佛只是“个人”的、“具体”的或是“经验”的，而不再拥有解释一切现象与事物的普遍合理性，因此，它也不再是“通行的”话语而常常是“秘密的”话语，它不能在公众的教育中传授而只能在师徒之间秘密传授。即使处在权力中心的儒家思想并没有直接压迫其他思想，但那种无形的压抑也使得其他思想仿佛失去了普遍适用的性质，也似乎失去了不言而喻的依据，于是这些来自古老的知识世界的、传自巫覡方士的知识与技术，连同他们的组织与纲领，就必须重新清理与整合。不仅因为主流思想的压力，而且还因为，第一，这些在生活中长期充当着释厄解困、祈福禳灾职能的知识与技术虽然有着深层的潜在的思想依据与体系，但始终缺乏明晰的理论表述使它合理化，第二，这些在社会中充当着沟通天地人神职能的方士道士虽然有着相当的知识，但始终没有明确的组织建构使它合法化，第三，这些在世俗中起了相当大作用的宗教性活动虽然有着相当的民众基础，但始终不曾拥有彻底的道德伦理规范使它神圣化。尽管，超越的梦想、长生的愿望和幸福的追求

① 《广弘明集》卷八、卷九，《四部备要》本，66页、76页。又，《大正新修大藏经》五十二卷，140页、149页。

② 《道藏》洞神部戒律类，力二，第18册，参看杨联陞《老君音诵戒经校释》，《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。

始终是内在于人心的,道教存在的土壤始终不会丧失,但是道教毕竟需要考虑经典化的问题,即如何使它的知识与技术合理化,如何使它的组织形式合法化,如何使它的道德与律令神圣化。我们知道,宗教一方面要对它的信仰者作出超越或解脱的承诺,但一方面也要以一种超乎世俗的神圣与纯洁对它的信仰者进行约束,而这种约束包括在道德生活中遵守规则的习惯,在宗教感情上养成信仰的热情,在思想理念上形成宗教的坚定,因此,道教要成为一个在社会中获得普遍认同的宗教,它首先需要经历一个相当漫长的经典化历程,这个历程从二世纪末开始,绵延了好几个世纪。

三

约束机制:确立
严格的戒律与
整齐的规范

在这个漫长的经典化过程中,我们注意到的第一个现象是,道教逐渐确立严格的戒律,使道教行为切合古代中国业已深入人心的道德规范,这不仅用于协调与上层知识阶层的关系,也用于缓解与主流意识形态的紧张,并且可以以此建构与整理道教的教团。

汉末的五斗米道与太平道虽然在后世被视为“道教起源”,但实际上它的内部组织规范与知识技术的混乱,特别是它采取的与主流社会和话语权力的对抗姿态,其实给后世道教在社会上的公开存在带来相当的麻烦,那些来自巫覡方士的传统的延续,曾经使后来的道教屡屡受到各方面的抨击,除了来自儒者的之外,还来自同时崛起,并拼命争夺生存空间的佛教,如“但得金帛,便与其经”;如“陈黄书以为真典,佩紫篆以为妙术”;如“贩符卖篆”、“搏颊叩齿”、“反缚伏地”、“符章合气”等等^①。这些颇有些揭老底式的批评使道教很难堪,所以从很早起道教就陆续对这些被抨击的现象进行反省与清整,据称是老君亲授的《老君音诵戒经》就对“三张伪法”作了尖锐的批评,暗示它们实际上是巫覡方士的遗风,其中最集中的一是“授人职契,录取人金银财帛”;二是“妄传(张)陵身所授黄赤房中之术,授人夫妻,淫风大行,损辱道教”;三是“祭酒之官称父死子系”。这三条使它难以摆脱世俗利益的纠缠,丧失了宗教的纯洁性,也违背了古代中国道德伦理习惯,瓦解了信仰者的神圣

^① 分别参见释玄光《辩惑论》、释慧通《驳顾道士夷夏论》、释德愍《戎华论析顾道士夷夏论》,《弘明集》卷八,65页,卷七,62页,63页、64页。

感,使一个神圣的宗教变成一个专制的家族,也触犯了古代中国政治权力,使自身难以获得生存的空间。

据说,北魏神瑞二年即公元415年,北方道士寇谦之得老君亲授天书《云中音诵新科之戒》,后来在太武帝的支持下,他传达神意,“清整道教,除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术”,并提出道教应当“专以礼度为首,而加以服食闭练”^①。稍后,南方道士陆修静则在《洞玄灵宝五感文》中表示“生值末世,教法纲颓,人皆趣彼而我窃守此法”^②,在宋文帝元嘉三十年(太初元年,453年)冬天率门人到山中去行涂炭斋,用艰苦的方法来砥砺意志,以获上天福报,同时提出道教要“神不饮食,师不受钱,使民内修慈孝,外行敬让”,奉道者聚会“不得饮酒食肉,喧哗言笑”的规则^③。

这一宗教化过程经历了漫长的岁月。其中,有些旧的制度与习惯是很难一下子改变的,一些传统的仪式与方法也还要照样沿袭下来,如“三张之法,春秋二分,祭灶祠社,冬夏两至,同俗祠祀先亡,及受治籙、兵符、社契、皆言将军吏兵之事”^④。三张的四季祭祀,是遵从古代中国一直流传下来的习惯,《礼记·月令》中有记载,“仲春之月,……择元日,命民社”,“孟夏之月,……其祀灶”。本来,这些活动就是由巫覡方士主持,在民间习以为常的,道教继承下来后,就不会轻易改变,所以《三天内解经》卷上仍然把“五腊吉日祠家亲宗祖父母,二月八日祠祀社、灶”看成是道教的合理性活动,并说这是经老君新传给张陵的“正一明威之道,新出老君之制”。《陆先生道门科略》也把“五腊吉日祠先人,二月八日祭社灶”当做正当的行为列入道教轨范,“自此以外,不得有所祭”;但其中也有一些制度与习惯却渐渐被革除,像男女合气,这种受到佛教徒以及上层人士鄙视的房中养生技术,虽然也渊源来自久远,而且在不少道教著作中也曾被视为正当技术记载,如《真人内朝律》、《真人内礼诣师家行道律》中都有^⑤,但是作为道教性修炼的公开活

① 《魏书》卷一一四《释老志》,3051页。关于寇氏清整道教的问题,可以参见汤用彤、汤一介《寇谦之的著作与思想——道教史杂论之一》。

② 《道藏》正一部,笈,第32册。

③ 《陆先生道门科略》,《道藏》太平部,仪九,第24册。

④ 《辩正论》卷二《三教治道论》,《大正新修大藏经》第五十二册,497页。

⑤ 参见马伯乐(Henri Maspero)《道教》,川胜义雄日文译本,177页,平凡社,东京,1978,1992。

动,在寇谦之时代曾经给予严厉地取缔。只是作为道教修炼的辅助技术,在南方的道教徒中革除较慢,如葛洪曾在《抱朴子·至理》中说“又宜知房中之术,所以尔者,不知阴阳之术,屡为劳损,则行气难得力也”^①,《真诰》卷二也采用了调和模棱的态度,说这是张陵“受施教化,为种子之一术耳”^②,不过到了《太上洞渊神咒经》卷十^③,则告诫人们“不得与黄赤道士俱游也”,尽管它对世俗生活中的“男女黄赤”之道还网开一面,但这种违背中国道德伦理的行为至少在道教那里已经从公开转向了秘密,信仰者的思想与行为有了一种来自宗教的约束^④。

自我约束的取向表示了对传统伦理与世俗道德的认同

自我约束的取向表示了对传统伦理与世俗道德的认同。其实,从一开始道教就是在古代中国生活伦理道德的土壤中生成的,那种已经拥有悠久历史并已经被普遍认可的传统道德伦理在早期的道教典籍中也曾处处出现,如《太平经》中有关伦理的“十间”^⑤,《老子想尔注》中的“臣忠子孝”、“遵道畏天”^⑥,而稍晚的葛洪则更是肯定“为道者当先立功德”,他引用《玉铃经》、《易内戒》、《赤松子经》等等,提出“欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本”,还具体地说明地仙要三百善,天仙要千二百善,“善不在大,恶不在小”,如果“德行不修,而但务方术,皆不得长生也,……积善事未满,虽服仙药,亦无益也”^⑦。

① 《抱朴子内篇校释》114页。

② 《道藏》太玄部,安二,第20册。

③ 据大渊忍尔的研究,《洞渊神咒经》的卷十大约成书于陈隋之际,即公元六世纪后半。

④ 但是,也有一些仪式和方法的改变,却需要更长的时间,比如以自惩自苦来感动鬼神的涂炭斋法,需要黄土涂面,散发悬柱,反缚自扑,据说与《太平经》中的“叩头自缚而啼鸣”的首过传统有关,来历自然很早,但尽管佛教徒对它攻击相当严厉,但在南方依然流行,如《洞玄灵宝五感文》中还在施行,大概直到八世纪以后才渐渐取消,如杜光庭《太上洞神太元河图三元仰谢仪》说,“跪伏叩头,唯在精志,不用免冠散发”,《洞玄灵宝河图仰谢三十六天斋仪》说,“大灾重病,散发叩头,不须搏颊”,参见杨联陞《道教之自搏与佛教之自扑》及《补论》,均见《杨联陞论文集》,15—32页,中国社会科学出版社,1992。

⑤ 王明《太平经合校》卷七十三至八十五,301页,这一部分原已佚,王明以《太平经钞》戊部补入。

⑥ 《老子想尔注校证》23页、24页。

⑦ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》,53页、54页。

《太平经》曾经对遵守传统伦理道德有相当严厉的规定,曾说到天上有考过之神,天天跟随人们检查他们的行为,三年一中考,五年一大考,“过重者则坐,小过者减年夺算”^①,而葛洪则接着说,天地间有司过之神,计算世俗的善恶并决定人们的寿命长短^②,从“憎善好杀,口是心非,背向异辞,反戾直正,虐害其下,欺罔其上”一直到“狭幅短度,以伪杂真,采取奸利,诱人取物,越井跨灶,晦歌朔哭”等^③,都在严禁之列。不过,由于来自巫覡方士的传统和出自民间边缘的道士有时常常并不遵循这些规矩,因此常常遭到主流社会的鄙视甚至排挤,这些鄙视和排挤使得道教始终处在社会尤其是上流社会的边缘,更严重的时候甚至会受到镇压和打击,连道教本身都受到牵连,如西晋咸宁年间(277),犍为陈瑞自称天师,以“鬼道惑民”,其实他可能就是五斗米道的流裔,但刺史王浚处决陈瑞,并将“益州人有奉(陈)瑞道者,见官二千石长吏、巴郡太守、犍为唐定等,皆免官或除名”^④,东晋太宁二年(324),道士李脱即李八百“以鬼道疗病,又署人官位”,也被以谋反论处^⑤。所以,在绵延至六世纪的宗教化过程中,道教逐渐形成了相对严整与清楚的秩序,体现这些秩序的就是约束宗教组织活动的轨则和宗教生活规则的戒律。

道教的轨则主要是使道教活动规范化。《太上洞渊神咒经》卷八曾经提到,如果“道士人山,山途玄隔,世人不见,无处归依,虽有本心,无处相度”,因而道士必须在世俗社会实现其救赎的职能,完成它知识与技术的传承。从现在的资料看,虽然那些个人性的、超越性的、经典性的神仙道术在南方上层人士中曾经流行,但是,毕竟以救赎为主是当时道教的主流也是后世道教的主源,这种“救赎”的责任使道教对于师承关系看得很重,而那种知识与技术的秘密传授更使道教把师承关系看得极端重要,“道士奉师,当敬之若

① 《太平经合校》卷一一八《天神考过拘校三合诀第二二一》,672页。

② 这类说法可能出于《立功益算经》、《道士夺算经》,参见《抱朴子内篇校释》333页。

③ 《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》,参见宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》第七章第二节,115页。

④ 任乃强《华阳国志校注图补》卷八《大同志》,440页,上海古籍出版社,1994。

⑤ 参见《晋书》卷六《明帝纪》,160页;卷五十八《周札传》,1575页;此外,如东晋简文帝咸安二年(372)对自称大道君的卢悚、东晋安帝隆安二年(398)对孙泰的镇压,都是例子,参见《资治通鉴》卷一〇三、一一〇。

天,四时八节,来往问讯安否”,“不得背叛本师,背叛受十苦之考,后生六畜之中”^①,但是,由于相当长的时期内“道官祭酒,愚暗相传”,“男女道官,浊来已久”,因此出现了《玄都律文》中所说的“比顷以来,众官百姓道民,或有无师而自立法,私相号授,领民化户,威福自由,或有去治不远而致隔绝,至于租民贖物逋废多年,私自没人,已不传奏”^②,所以,道教领袖已经没有了权威,而权威的丧失又导致了纲纪的崩坏,必须进行所谓的“清整”,而清整就是建立对于道教内部活动的种种规矩,不仅对道教信仰者的精神和生活有所约束,对道教组织的活动方式和程序都要有种种轨则。所以,陆续出现了像《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》这样对道教的仪式与活动,直至道教的建筑与立像都进行严格规范的著作,此书序里说道:“若道士若女冠,举动施为,坐起卧息,衣服饮食,住止居处,莫不具于经旨,其立观、度人、造像、写经、供养、礼拜、烧香、明灯、读诵、讲说、传授、启请、斋戒、轨仪、修行、法相,事事有则”^③,这就使得道教逐渐有了一个严格的轨则,与“宰杀鸡豚鹅鸭,饮酒洪醉”、“谣歌鼓舞,酒肉是求”的那些散在民间的巫覡方士,以及“取人金银财帛而治民户,恐动威逼”、“攻错经法,浊乱清真”、“鬼神万端,惑乱百姓”的那些三张旧法^④,渐渐地区分开来。

道教的戒律则使所有信仰者的信仰道德化。戒律的依据来自儒家伦理而文本则常常参照佛教的戒律。据陈寅恪的研究,后秦灭亡时,盛行于关中的佛教《十诵律》渐渐传入江南,反在北方流传很少,于是寇谦之就利用它对道教进行整肃,并以老君传授《云中音诵新科诫经》为名,建立了新的道教戒律。这个说法是否确实尚待进一步研究^⑤,不过,从早期的《想尔注》中有“人行道,不违诫”(四章注)、“奉道诫,积善成功”(十三章注)^⑥,从东晋初的《抱朴

① 《太上洞渊神咒经》卷八,《道藏》洞玄部本文类,始八,第6册;《要修科仪戒律钞》卷三,《道藏》洞玄部戒律类,唐三,第6册。

② 《玄都律文》大约出现于六朝,《道藏》洞真部戒律类,雨,第3册。

③ 《洞玄灵宝三洞奉道科诫营始》,题金明七真撰,但一般认为它出自南朝梁代,《道藏》太平部,仪三,第24册。

④ 参见前引《陆先生道门科略》、《三天内解经》与《老君音诵戒经》等。

⑤ 《崔浩与寇谦之》,原载《岭南学报》十一卷一期,1950。收入《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1979。

⑥ 饶宗颐《老子想尔注校证》,7页、16页。

子》中有“览诸道诫，无不云欲求长生者必欲积善立功”等等，我们知道在很早的时代里道教已经有了戒律，但是早期道教的戒律似乎还比较粗糙和混乱，于是在逐渐的清整过程中的确采用了佛教的戒律文本，建立自己的戒律系统，像后来渐渐形成的“升玄五戒”、“洞神五戒”、“正一五戒”等等，其形式就受到佛教的影响^①。这样，在魏晋南北朝时期就陆续出现了像《正一法文天师教戒科经》一卷、《赤松子中诫经》一卷、《女青鬼律》六卷、《太上老君诫经》一卷、《老君音诵诫经》一卷、《太上洞真智慧上品大诫》一卷等十几种戒律，这些戒律大体上都依据传统的道德伦理，告诫人们要遵循世俗认可的忠、孝、慈、谨之道^②，同时，它也仿效佛教，要求信仰者恪守宗教禁令，对杀、盗、淫、妄语饮酒等行为要严厉惩罚。其中，特别是对于一直受到儒、佛两方面抨击的，所谓“三张伪法”中的那些弊端，更是有针对性地制定了革除的规矩，如宗教活动中的索要钱财本是汉代以来的一贯现象，《玄都律文》与《老君音诵诫经》都对此进行了严厉限制，又如男女合气也是汉代以来修炼的传统方法，《老君音诵诫经》和《太上洞渊神咒经》也都对此进行了激烈的批评，再如道教领袖的父死子代本来也是秘密知识授受中形成的习惯，但它也受到了《老君音诵诫经》的尖锐质问^③。在这些现象中应当注意的是，当戒律规定了道教信仰者的思想与行为时，道教就把自身的宗教行为放置在以儒家思想为依据的意识形态与政治权力所允许的范围之中，并在与世俗社会伦理互相协调，甚至与佛教伦理也逐渐磨合。就在这样的思路中，道教建立起了自身的规

① 参见楠山春树《道教戒の概観と五戒、八戒》、《道教における十戒》，收入楠山所著《道家思想と道教》，64—82页，83—113页，平河出版社，1992。

② 如《太上老君诫经》就要求人们“不取非财，救祸济难”、“与人君言则惠于国，与人臣言则忠于君”，《道藏》洞神部戒律类，力二，第18册。

③ 参看以下记载：一、《玄都律文》说：“百姓有疫病厄急归告之者，当匍匐救之……受取皆计减为罪，违律罚算一纪”；《老君音诵诫经》说：“授署道教治策符契，岂有取人一钱之法乎？……仿署治策，无有财帛”；二、《老君音诵诫经》说：“请客就会，人习严整衣服，如生官天子殿会恭肃共同”；《真诰》卷二说，房中术“虽长生之秘要，实得生之下术也”，“尔慎言浊生之下术，坏真霄之正气”；三、《老君音诵诫经》在说到父死子系时说：“道尊德贵，惟贤是授，……有祭酒之官，子之不肖，用行颠倒，逆节纵横，错乱道法，何有承禀之理乎？”并说它“使道益荒浊”。

范与秩序,在宗教化过程中,道教一方面使自己圣洁化,成为一个严格的宗教教团,一方面也调整着自己的姿态与定位,进入了主流社会与思想所认可的意识形态^①。

四

象征系统:依据古代中国天地宇宙论的整合

在这个漫长的经典化过程中,我们注意到的第二个现象是,道教依据古代中国的宇宙天地框架,对古代中国的象征系统重新进行了整合,逐渐建立起完整的神鬼谱系,并使这一神鬼谱系有了比较明确和清晰的宇宙依据和道德指向,成为道教清理人间秩序的象征系统。

1966年,在镇江丹徒的一座东晋墓葬中出土过一枚道教的六面铜印,据说,印文阴刻篆书,正面文为“南帝三郎”,前侧面文为“三五将君”,后侧面文为“东治三师”,左侧面文为“大一三府”^②,据有的学者研究,它与陆续出土的东汉“天帝使者”印和稍后文献记载的“黄神越章”印一样,是以道教信奉的神来劾治鬼物的法器,“三五将君(军)”曾见于甄鸾《笑道论》“道士受三五将军禁厌之法,有怨憎者,癫狂殒命”,“大一三府”大约指古代中国所信奉的最高神“太一”的属下府署,“南帝三郎”则指五方帝之一南帝的嗣子^③。

在这枚铜印上来看,此时的道教尚缺乏一个足够庞大的谱系清楚的神鬼系统。虽然从《太平经》的时代起,道教就曾经试图建立一个崇拜的象征系统,并进行过种种设想与描述,如以北极与昆仑为神仙之所在,以五方配四时五祀五色五脏安排神祇,想象神祇

① 道教戒律对信仰者的行为规范,可参看《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大诫经》卷上所说的十种大诫:一是恤死护生,二是救疾治病,三是施惠穷困,四是奉侍师宝,五是晨夕诵经,六是修斋念道,七是恬淡退守,八是宣化愚俗,九是立井种树,十是为人垂范,“此十善因缘,上戒之律”。《道藏》洞玄部戒律类,陶,第6册。

② 《镇江博物馆藏古代铜印》,《文物》,1983年8期。

③ 参见刘昭瑞《东治三师、三五将君、大一三府、南帝三郎考》,《考古》,1991年5期。但是此文认为,此印“显示出了……规范性与实用性……与稍后南朝陆修静和北朝寇谦之等人之清整道教,力图使之士大夫化是前后呼应的”,还缺乏必要的说明。

出行乘云驾龙鸾鹤相随^①，但是至少在公元四世纪时，道教的祠祀系统还是相当混乱和繁杂的^②。神鬼系统的混乱即象征系统的混乱，象征系统的混乱则意味着象征的指向性意义的混乱。象征的指向性不明，则使得这个宗教的信仰与崇拜缺乏对价值和意义的明确而有力的引导。一个宗教如果神鬼谱系始终处在杂乱无序的状态，信仰者只是有神就烧香，见鬼就叩首，那么这种信仰的情感就被放置在散乱的境地，除了当时为实用目的所进行的乞求请祷之外，无法在信仰者心灵深处形成一种明确的宗教伦理并形成精神的升华，而且很容易造成漫无统绪的重叠祭祀和随意供奉，引起主流社会的警觉与遏制。

这里可以看一看历代关于禁止“淫祀”的记载。曾经参加过剪除黄巾军的曹操，在担任济南公职的时候，就曾经下令禁止民间祭祀刘章，“及秉大政，普加除翦，世之淫祀遂绝”^③，他的继承者曹丕更在黄初五年（224）下诏，严厉批评“叔世衰乱，崇信巫史”，宣布“自今敢设非礼之祭，巫祝之言，皆以执左道论”^④。而在南方的孙皓，也同样严厉禁止各种不在典籍的祭祀，据《高僧传》记载，他“废弃淫祀，乃及佛寺，并欲毁坏”，不仅佛教，大概道教也不例外，在城门失火所殃及的池鱼之列^⑤；改朝换代后，晋武帝在刚刚即位的第

禁止淫祀

① 参见《太平经合校》卷一一二，583页，卷六十九，262页以下，卷七十二“东方之骑神持矛……”，292页，卷一一二“天有教使，奔走而行，以云气为车，驾乘飞龙”，等等。

② 各种神鬼系统的名号，很早就一直有，较成系统的也曾经在《楚辞·九歌》、《包山楚简》以及汉代官方祭祀典制中反复出现。不过，似乎各地巫觋方士所祠祀的鬼神又各有名堂，造成十分的混乱，例如江苏邗江湖场5号西汉墓葬中出土的本始三年（公元前71年）木牍上，就有三十多个神祇的名号，看上去似乎缺乏可理解的系统。据说，张陵曾造《千二百官仪》作为道士上章请神之本，而现存的《正一法文经章官品》就是它的节录，但是直到晋代五斗米道还是在拜启三师（张陵、张衡、张鲁）后，就向北拜上皇北上大道君，东向拜太上老君、太上丈人、天帝君、天帝丈人、九老仙都君、九老丈人以及百千万重道气、千二百官君等等，似乎也不太有秩序，更缺乏一种合理性的支持架构。参见刘琳《三张五斗米道的一部重要文献》对《正一法文经章官品》的论述，《古籍整理与研究》第4辑，中华书局，1989。

③ 《宋书》卷十七，487页。

④ 《三国志》卷二，84页。

⑤ 《高僧传》卷一《魏吴建业建初寺康僧会》，汤用彤校注本，16页，中华书局，1992。

一年(265)就重申上一朝的禁令,痛斥“妖妄相煽,舍正为邪”的各种“僭礼渎神,纵欲祈请”行为^①,对于有司在春分时祠祀厉殃的请求,毫不犹豫地给予回绝,政府还常常督促各种地方长官,对于这些所谓“不在祀典”的宗教性活动给以制裁。也许正是在这种情势下,道教渐渐意识到“清整”的意义,《太上洞渊神咒经》卷八中也说到,当时的道教徒,已经处在很混乱的情况下,而“世俗俗师,打鼓祀神,杀猪犬鸡豚三牲,草水之上,召唤百鬼,祠祀野神”^②,因此,从公元四世纪以来,道教逐渐开始对神鬼的祭祀祈禳系统进行清理,从陆续成书的陶弘景《真诰》与《真灵位业图》、《度人经》、《洞渊神咒经》,直到《无上秘要》,道教的神鬼谱系已经渐渐凸显了它大体的轮廓,也隐隐地显示出了清整这一神鬼谱系所依据的观念性框架。

应当注意的是借以清整道教神鬼系统的观念性框架的背景之一,是古代中国人关于宇宙时间与空间的想象与经验^③。如被称为“道教《创世记》”的《枕中书》^④,便是以“二仪未分,溟滓鸿濛,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄”时,处在“天中心之上”的玉京山的盘古真人即元始天王为首,二仪始分以后所生的“太元玉女”为辅,元始、太元化合而生出天皇东王公与太真西王母,接下来又由天皇生地皇,地皇生人皇,形成宇宙间的最高神谱,这一神谱的背后,是古代中国关于宇宙起源以及太极、两仪、天地人三才的想象和推论,而被后世称为“道教第一个完整神谱”的《真灵位业图》,则以高踞玉清的元始天尊、号称上清的大道君、壬辰下教太平主的太极金阙帝君、下临万民充当太清教主的太上老君以及人间的九宫尚书、中茅君,和“天下鬼神宗、治罗酆山”的北阴酆都大帝为主,构成一个囊括神与鬼、天与地、神界与人间的的神鬼谱系,支持它成立的知识观念和背景,除了古代中国知识世界中宇宙逐渐形成的时间观念之外,还有“神”与“鬼”、“生”与“死”、“善”

① 参看《晋书》卷十九《礼志上》,600页、601页。

② 《太上洞渊神咒经》卷八,《道藏》洞玄部本文类,始八,第6册。

③ 其实这可能在很早就有过,《正一法文天师教戒科经》中的《家令戒》曾经用批评的口吻说到“受职者皆滥对天地气候,理三官文书,事身厚食”,这种对应天地气候(如星辰、日月、山川、风雨)的“受职者”可能是道教的首领,但也很容易被附会到道教的神祇上。

④ 柳存仁《道教前史二章》,《中华文史论丛》五十一辑,上海古籍出版社,1993。

与“恶”的两分观念，它不仅象征着宇宙生存与死亡的两元对立，也象征着宇宙出生与再生的时间过程。^①

不仅是宇宙的时间过程是支持神鬼系统的依据，古代中国关于宇宙的空间格局也是建构神鬼系统的背景。汉代纬书中的一些神灵，如五方、五色配五帝的灵威仰、赤飘弩、含枢纽、曜魄宝、隐候局等等，也被《灵宝五符序》卷上《灵宝五帝官将号》敷衍和挪用，构成东、南、西、北、中的五方神图，稍后，这种以宇宙空间分配的神图就更扩大和整齐，传为陆修静所撰的《太上洞玄灵宝授度仪》中，八方之外有上方三十二天上帝，下方三十六地元皇天君，在这之外还有太上玄一第一、第二、第三真人等等^②。《魏书·释老志》说：“（道教）又言，二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主”^③，《真诰》卷一《运象篇》中也说，有“三十六天十方上下”^④，而在《度人经》卷一，也就是现存的《灵宝无量度人上品妙经》问世最早的那一部分中，这个三十六天被改成更加整齐的三十二天，即东方八天、南方八天、西方八天和北方八天，这三十二天又与天上的斗宿、五方的神祇拼合在一道，构成了道教最大也是最全的神鬼谱系。在这个神谱中，首先是元始天尊，然后是环绕在宇宙四面八方，象征宇宙空间的“十方至真飞天神王长生度世无量大神”即三十二天三十二帝，再后是“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁总监众灵”和“青帝护魂，白帝信魄，赤帝养气，黑帝通血，黄帝中主万神”，当然，最后除了象征理想与幸福的神界，也少不了象征恐惧和死亡的鬼界，所以也有“青天魔王巴元丑伯，赤天魔王负天担石，白天魔王反山六目，黑天魔王监丑朗馥，黄天魔王横天担力……北酆神公，受命普扫不祥，八威吐毒，猛马四张，天丁前驱，大神仗幡……”^⑤，

不仅是宇宙的时间过程是支持鬼神系统的依据，古代中国关于宇宙的空间格局也是建构神鬼系统的背景

① 参见葛兆光《道教与中国文化》60页、61页。

② 《道藏》洞玄部威仪类，化二，第9册。

③ 《魏书》卷一一四，3052页。

④ 《真诰》卷一，《道藏》太玄部，安一，第20册。

⑤ 《道藏》洞真部本文类，天一，第1册。据研究，今本《度人经》中，第一卷为原本，其余六十卷为后世敷衍而成，原本《度人经》大约为六朝宋齐间成书，参见康德谟(Maxime Kaltenmark)《关于灵宝的笔记》，中译本，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997；福井康顺《灵宝经の研究》第五《灵宝度人经の形成》指出，它是六朝以来的著作，出现于《赤书真文》五篇之后，载氏著《东洋思想研究第四》，后收于《福井康顺著作集》，446页、447页，法藏馆，1990。

也有《太上洞渊神咒经》所谓的“十方之鬼”、“三十六天魔王”和“七方小王”和“鬼王青真大魔王”等等，如果我们看山西芮城永乐宫的三清殿壁画，就可以了解这个井然有序而又非常庞杂的神鬼谱系。

借以清整道教神鬼谱系的背景之二，是古代中国关于地理的观念以及与地理有关的神话与传说。大约很早就有过十洲三岛的传说，尽管《太平经》中也曾经说到，“大天之下，八十一域，万一千国”^①，但是似乎十洲三岛的故事在道教特别是盛行于江南的道教中格外流行，道教的神仙也常常可以放置在这些“洲”和“岛”中。不过，从西王母、汉武帝、东方朔的故事演变而来的《五岳真形图序》，除了再一次重复十洲三岛的故事外，又加上了五岳的传说，如东岳“泰山君主之，……主治死生，百鬼之主帅也”^②，而到了北周成书的《无上秘要》，则更系统地把北阴酆都大帝下面的五色鬼帝与五种地狱分配到了五岳：

第四北岳恒山，名溟濔之狱，黑帝主之……

第五中岳嵩山，名普掠之狱，黄帝主之……

同时，传自汉代以来有关地理的纬书中的“洞天”故事，也把分布在中国各地的山、岛、洞等等富有神秘色彩的神话地理与实际地理杂揉在一道，构成了安置与想象道教鬼神的空间框架^③，学者的研究表明，在六朝时代，人们已经把山河大地看成了一个有机体，“诸大名山不仅被组织化，根据圣数观念组成不同的名山群，他们甚至认为这些名山群之间也有管道、脉理相通，因此原本并不连属的名山就被结成一神秘的关系”^④，比如说包山、句曲等等，那些幽深曲折的神秘洞穴，也似乎潜藏着与人间完全不同的天地，如东晋前后出

① 《太平经合校》卷一三七至一五三，709页，这一部分已佚，系用《太平经钞》壬部补入；同样的内容又参见卷九十三，389页。

② 《道藏》正一部，笙，第32册。参看《云笈七签》卷二十六记载的十洲三岛故事。

③ 如《真诰》卷一在开列众真名号时，就包括东岳、蓬莱、戎山、少室、岷山、九疑山、华山、潜山、句曲、南岳、北岳等等。

④ 李丰懋《六朝道教洞天说与游历仙境小说》，载《误入与谪降》，台北，学生书局，1996。

世的《太上灵宝五符序》关于“包山”的记载就有“不知其所极”，里面“千径万路，沙道乱来，俱会一处，形象极似，门户同类，其丛径之口，有金城之屋，周回五百里”^①，道教传说，神仙就在那些山和洞中，但是凡人要想找到这些永生的路径，却没有那么容易，据葛洪说，“上士入山，持《三皇内文》及《五岳真形图》”^②，不仅如此，还要知道鬼神的名号与形象，而“洞”既是洞穴的意思，又含有洞穿不同世界的意思，要进入这些神秘的洞，常常需要有神奇的机缘，因为它与人间是悬隔的，它象征了另一个世界。后来道教陆续形成的三十六小洞天，十大洞天^③，就以“山中有洞，洞中有天”的形式，建构了一个与世俗人间相悬隔又相对应的神秘幽深的神仙世界^④，并安置了道教在人间的神鬼系统，而这个被后人反复渲染、想象、夸张和描述的世界，就引出了天台、桃源等仙境故事，它也象征着人类的永生和再生的希望。

日本学者福永光司曾在《道教中的天神降临授诫——关于这一思想与信仰的源流》一文中以寇谦之于嵩岳得老君传授经诫为例，分析道教中的天神降临故事。这个以太上老君为天神的故事，可能有助于我们理解古代思想史中，从宗教到哲理，又从哲理回归宗教的思想过程；故事中老君为拯济世间道德颓丧与人格堕落的降临授诫，则表现了道教义理中“度人”与“救苦”思想信仰的成立基础；将老君与中极昆仑山相连，则可以揭示道教神学中“一”与“多”、汉武帝祭太一与汉代太一信仰、西王母与东海青童君信仰的关系；而老君降临时仪仗和天地交通的手段如“云”与“龙”、“龙”与“虎”，则暗示了道教的神学与炼丹术、还丹金液之间，神学与祭祀仙术之间的某种联系^⑤。这是一个很好的个案分析，在道教清整神谱的过程中，我们也看到了在道教神鬼谱系确立的背后，有相

① 《道藏》洞玄部神符类，衣，第6册。

② 《抱朴子内篇校释》卷十七《登涉》，300页。

③ 三浦国雄《洞天福地小考》指出，三十六洞天的说法比十大洞天的说法早，大约在364—370年之间，茅山大洞经录中已经有了初步的说法，《东方宗教》五十一辑，4页、5页，东京，1983。

④ 关于这一问题，参看傅飞岚(Franciscus Verellen)《超越的内在于性：道教仪式与宇宙论中的洞天观》，中译本，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

⑤ 《道教における天神の降临授诫》，《中国中世の宗教と文化》43页，京都大学人文科学研究所，1982。

当丰富的思想与观念在起作用,其中首先就是古代中国的天地、时空框架与秩序,这种框架与秩序不仅使道教神谱有了清晰的格局,而且获得了合理性的依据,使它在真实的人间世界之上又生成一个虚幻的神鬼世界,其次则是古代中国所认可的道德伦理,按照这一道德伦理所规定的“善”与“恶”,道教将生与死的希望和绝望分别给了两种人,于是那个虚幻的神鬼世界,就分别象征着生存与死亡、善良与罪恶。天与地、神与鬼、生与死、善与恶,这种二元对立的世界暗示与象征着分明对立的两个伦理世界,罗酆山六天官那些诡秘的名称和五岳下各地狱那些恐怖的场景,其实暗示着对人间各种罪恶的惩罚,而昆仑、阆风、蓬莱之类飘渺境界与洞天深处那些别样世界,以及传说中的那些神奇际遇,实际上象征着对人间各种善良与虔诚的许诺,《想尔注》说,“道设生以赏善,设死以威恶”^①,后世道教常用的一句话是“诸恶莫作,诸善奉行”,这句话也在佛教中常常使用,现在已经很难考证它的发明权究竟应该归谁,但这句话告诉信仰者的就是,作多少恶将受多少恶报,等待他的是那个充满了死亡、黑暗、恐惧的世界,行多少善将有多少善报,而接引他的将是那个永生、光明、幸福的世界。道教用这种想象的神鬼世界,清理着实在的人间秩序,也借此确立了道教的道德伦理。

五

道典建设:建立普遍与公开传播的经典文本基础

在这个漫长的经典化过程中,我们注意到的第三个现象是,道教逐渐形成系统的神学思路,使过去只能秘密传授的巫覡方士的知识与技术重新获得坚实的观念背景与清晰的理论表述,于是有了公开传授的普遍性与合理性,同时在佛教的刺激下,道教清理并建立了道教的经典系统。

虽然从汉末以来,一些古代典籍就陆续不断地被道教挪用或转写,道教自身也不断推出新的典籍,如《太平经》、《想尔注》、《参同契》等等,不过真正道教经典的大量问世却是在魏晋时期,葛洪《抱朴子》的《遐览》一篇大概可以算是关于东晋以前道书的最完整书目,他在这里登录了四世纪中叶所看到的二百五十多种、一千一

^① 《老子想尔注校证》25页。

百多卷道教图书^①，从我们现在看到的各种魏晋时代道教书名中大体可以知道，当时道教典籍的内容与来源大体是三大类，一是从传统的方技类知识与技术中生成的，如《养生书》、《按摩经》、《素女经》、《彭祖经》、《容成经》、《黄庭经》以及炼丹的著作，它来自古代的医经、经方、房中、神仙等知识系统，给人们提供长生与健康的技术；二是从传统的数术类知识与技术中滋生的，如《三皇文》、《灵卜仙经》、《入山经》、《正机经》、《收治百鬼召五岳丞太山主者记》以及各种符图，它包括过去秘密传授的各种招神驱鬼、治病消灾、厌劾祈禳、堪舆下葬、卜问休咎等等，为信仰者提供现世生活中释厄解困的技术，三是关于道教的哲理以及种种道教的神话传说，如《西升经》、《老君玉历真经》、《化胡经》、《十洲记》等等，它依托的是古代流传下来的诸子著作与历史记载，阐述着道教关于宇宙天地的思索与想象，为人们提供信仰的依据与信心，激励着信仰者的精神。

但是，当时的道教书籍处在很零乱的状态下，正像葛洪所看到并记述的，“道书之出于黄老者，盖少许耳，率多后世之好事者，各以所知见而滋长，遂令篇卷至于山积”^②，各地的道士各有若干卷经书，不同的道士也尊奉不同的典籍，随着时间的流逝，道教典籍的清理与整合也显出了它的迫切性，原因很简单，一方面，道教典籍在不断地膨胀，各种深奥的或浅俗的、精致的或粗糙的文本还在不断地被制造出来，有的如神秘技术的密传文本要传钞下来，有的如仙真口授的口诀与笔写的符书要登录在案，日益精密和神奇的道教神仙传说也要整理出来；另一方面，道教的书籍毕竟格外零乱也缺乏甄别，这使得道教典籍缺乏神圣性质与经典意味，《老君音诵诫经》中就说，“从今以来，人伪道荒，经书舛错，后人伪诈，仙经图书，人人造法”，于是要求信仰者“勿复承按前人伪书经律”^③，而陆修静也向道教中人宣布，“顷者以来，经文纷互，似非相乱……学士

① 《抱朴子内篇校释》卷十九，333—336页。又，卷四《金丹》中说，他曾涉猎与搜集“养性之书”、“久视之方”，“篇卷以千计矣”，卷十六《黄白》又说，他看到的炼丹之书，有“《神仙经》黄白之方二十五卷，千有余首”，还有《金银液经》、《黄白中经》等，可见葛洪所浏览的道书范围是很广的，《遐览》中所开列的书单，也许并不是当时社会流行道书的全部。

② 《抱朴子内篇校释》卷八《释滞》，151页。

③ 《道藏》洞神部戒律类，力二，第18册。

宗竟,鲜有甄别”,于是《灵宝经》“或删破上清,或采摭馀经,或造立序说,或回换篇目……或以充旧典,或别置盟戒……遂令精粗糅杂,真伪混行,视听者疑惑,修味者闷烦”,他一语道及这种情形的后果是“上则损辱于灵囿,下则耻累于学者”^①。

不过,这并不意味着道教要完全删除和捐弃这些典籍,如《老君音诵诫经》的建议似乎太过拘谨而严厉,它对于当时已经问世的各种典籍似乎都不屑一顾,说研习经典虽然“可益得身朝,但富贵为子孙资荫耳,无有长生登仙之阶”,只有读《老子》五千文才能求得永恒之道。问题是,如果仅仅允许信仰者研习《老子》,但《老子》却毕竟不是神学著作而是哲理论述,它似乎很难直接与道教的世俗目的挂钩,也很难作为道教的基本经典,建构一种神学,向信仰者述说寻求长生之门径与技术。这一点,佛教徒曾经看得很清楚,他们很巧妙地利用过《老子》的这一特点把道家与道教区分开来,在褒扬《老子》的同时贬抑道教,按照谢镇之《重与顾道士书》的说法,道教书中,恰恰只有老子五千文可以佩服,而其他的“道家经籍简陋,多生穿凿”^②,退一步说,佛教徒还可以承认,“道家之旨,其在老氏二经,敷玄之妙,备乎庄生七章”,但其他的典籍却都是“秦汉之妄,妖延魏晋,言不经圣,何云真典?”^③释道安在《二教论》中就说,“老子道经,朴素可崇,庄生内篇,宗师可领”,而诸如《黄庭》、《灵宝》、《上清》,则不是剽窃佛经,就是后人伪造,都体现的是世俗的粗俗的欲望和情感,像“炼服金丹,餐霞饵玉,灵升羽蜕,尸解形化,斯皆乖老庄玄言之本理”^④。的确,当道教已经形成一种宗教的时候,它的宗旨已经不能完全由老庄的玄虚哲理来体现,它的目的也不能完全凭借老子的或庄子的格言或寓言来实现,一种追寻长生与幸福的宗教不能没有自己可以付诸实际、实现承诺的知识与技术,也不能没有用来支撑信仰与精神、惩罚罪恶与堕落的象征系统,“今之道家所教,唯以长生为宗,不死为主”^⑤,所以它确实已经不能专奉老庄之学而捐弃其他诸如厌胜劾召、降神驱鬼、养气炼形、尸解羽化、祸福劝诫、神鬼传说、符录禁咒等等知识与技术,问

当道教已经形成一种宗教的时候,它的宗旨已经不能完全由老庄的玄虚哲理来体现

① 《云笈七签》卷四引陆氏《灵宝经目序》,《道藏》太玄部,学四,第22册。

② 《弘明集》卷六,《四部备要》本,56页。

③ 明僧绍《正二教论》,《弘明集》卷六,《四部备要》本,51页。

④ 《广弘明集》卷八,四部备要本,64页。

⑤ 《弘明集》卷六《正二教论》,四部备要本,52页。

题只是在于如何使这些知识与技术的著作经典化和神圣化而已。因此，在公元四至五世纪，道教经典也逐渐有了一个较大规模的清理与整合过程，最终形成以《三皇文》、《五岳真形图》为主的洞神类经典，以古《灵宝经》为主的洞玄部经典以及以《大洞真经》、《黄庭经》等文献为中心的上清类经典，南朝刘宋泰始七年（471年），陆修静奉敕整理道教典籍并编撰了《三洞经书目录》，从此道教的典籍有了一个堪与佛教相比的大体轮廓^①。

关于道教典籍的形成史，并非思想史要讨论的中心话题，因为这一话题已经超出了思想史的范围而进入了文献学史的范围，而马伯乐、陈国符、福井康顺、吉冈义丰、大渊忍尔等人也已经对此有了相当精细的研究^②。我们试图在这里讨论的是，在这种对于典籍的“清整”中，由于大量本来属于寻求长生、释厄解困的知识与技术典籍和支持信仰、提升精神的神仙传说典籍从秘密流传转向公开传授，从零散杂乱转为整齐规范，已经堂皇地充当了道教的经典，那么，我们需要追问：这是否象征着思想的道家与宗教的道教之间，本来就只是非常脆弱而稀薄的联系已经正式断裂？道教对于经典，从解释早期道家著作为主转向尊奉后世的道教著作为主，是否已经确认道教属于世俗社会的宗教定位？在道教思想、知识与技术的经典化圣洁化过程的同时，是否同时又有着一个确认自身社会功能的生活化俗世化的过程？

六

这一问题需要进一步讨论。

我们说道教的经典化过程，包括设立戒律规范、重整神鬼谱系

俗世化过程：确认道教在世俗生活中的意义

-
- ① 据《笑道论·诸子道书三十六》的记载，此目录包括道教经书、药方与符图共 1228 卷，《广弘明集》卷九，四部备要本，80 页；陆氏三洞道书的内容，可参见《辩正论》卷八《出道伪缪篇》，《大正藏》第五十二卷，545—547 页。
- ② 马伯乐（Henri Maspero）《道教》，川胜义雄日译本，平凡社，1978，1992；陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963，1985；福井康顺《道教の基础的研究》，《福井康顺著作集》第 1 卷，法藏馆，1990；吉冈义丰《道教经典史论》，道教刊行会，1955；大渊忍尔《敦煌道经目录》，福武书店，1978；《敦煌と中国道教》，《敦煌讲座》第 4 种，大东出版社，1983。

以及清理道教典籍,似乎都是为了使道教具有使宗教信仰者信仰的圣洁性、神秘性与哲理性。确实,本来这种经典化过程的指向就是为了提升道教在思想文化系谱上的等级与品格,从而进入主流社会。但是,事实上在道教的经典化过程中,由于道教需要不断地重新调整自己对于社会的位置,确立自己对于人间的作用,凸显自己对于信仰者的意义,所以还有一个很明显的俗世化趋向,这个趋向则是为了确认道教在世俗生活中的价值,只有把前面所述的经典化与这里所说的俗世化二面合起来,才构成完整的二世纪末到六世纪末的道教宗教化历程。

这一俗世化趋向其实从一开始就存在,而且在葛洪等人重新确认信仰的意义与重新解释经典的价值时,已经被道教自觉地意识到了,葛洪在《抱朴子》卷八《释滞》中有一段常被思想史家引用的话:

五千文虽出老子,然皆泛论较略耳,其中了不肯首尾全举其事,有可承接者也。但暗诵此经,而不得要道,直为徒劳耳,又况不及者乎?至于文子、庄子、关令、尹喜之徒,其属文华,虽祖述黄、老,宪章玄虚,但演其大旨,永无至言。

与道家的分离

为什么?葛洪很坦率地说,这是因为“其去神仙已千亿万矣,岂足耽玩哉”^①。在这里我们可以看到处在逐渐宗教化过程中的道教与道家的区别所在。在这个时代,道教渐渐明确它的终极理想并不是探求宇宙的哲理而是追寻永生的途径,于是把“神仙”,换句话说就是世俗的幸福与人生的永恒放在优先的位置,正如《抱朴子》卷三《对俗》中对世俗信仰者所说的那样,“人道当食甘旨,服轻暖,通阴阳,处官秩,耳目聪明,骨节坚强,颜色悦怿,老而不衰,延年久视,出处任意,寒温风湿不能伤,鬼神众精不能犯,五兵百毒不能中,忧喜毁誉不为累,乃为贵耳”^②,所以宇宙哲理只是为探求永生途径提供的思路,而真正关心处却在世俗世界的生命与幸福。古语曰:“圆首含气,孰不乐生而畏死”,生死问题一直是人们最关心的,也是道教拥有信仰者的根本原因,从《想尔注》所谓“不知长生

① 《抱朴子内篇校释》151页。按:文字略有校改。

② 同上52页、53页。

之道，身皆尸行耳”^①，到《太上洞渊神咒经》卷十四的“人生一世间，犹如托松萝，松死萝亦枯，人命何足多”^②，道教一直对这一话题怀着最大的兴趣，因此，它不能不把玄虚的哲理先悬置起来，依赖古代传统的伦理道德观念建立区分信仰者“善”与“恶”的戒律与规则，挪用神话与传说构筑激发信仰精神与抑制罪恶欲望的“光辉世界”与“幽冥世界”，依托古代的知识与技术建立一套实现道教承诺的仪式与方法，于是，那些看似平庸的思想、观念和规则，看似凡俗的仪式、方法、技术在那个时代的道教宗教化过程中同样在不断地被整理和改造^③，因此，在道教的经典化过程中，同时存在着一个俗世化的过程，而正是在道教的这个俗世化过程中，构成道教思想核心的一组观念渐渐凸显，在这些观念中，与思想史尤其是一般思想史关系最密切最重要的是以下几个，用现代的词语来表达，就是“生命”、“幸福”、“道德”与“民族国家”。

在道教的经典化过程中，同时存在着一个俗世化的过程

道教对于生命的观念是人所共知的，后世道教流行最广的经典之一《度人经》的卷一中曾经说道教宗旨是“仙道贵生，无量度人”，“贵生”的思想从秦汉以来就影响甚深，《论衡·道虚》云：“道家或以导气养性，度世而不死”，“道家或以服食药物，轻身益气，延年度世”，这里所说的“道家”其实也就是“道教”^④，道教从一开始关心的就是“生命”，在《太平经》里，道教曾经发出“人居天地之间，人人得一生，不得重生……故凡人一死，不得复生”的警告，所以经中就有关于“自爱自好自亲”的长寿之道，如“先以导命之方居前，因以留气”、“节食千日……令人病悉除去，颜色更好，无所禁防”等养生方法和“录籍在长寿之文”于中极昆仑山的神仙传说^⑤，在《想尔注》中，道教则借了老子“天长地久，

生命、幸福、道德：道教社会价值观念的明确

① 饶宗颐《老子想尔注校证》10页。

② 《道藏》洞玄部本文类，制四，第6册。

③ 比如《想尔注》一再批评“世间伪伎指形名道”，奉有服色、状态、长短形容的神，而不遵无形的“道”（17页），又批评“众书传记”，也是“大伪不可用”的“邪文”，是“尸人所作，悉邪耳”（22页），更批评祭祀祈祷等仪式“与邪同”，认为“天之正法”不在于此，道者应对此给予重罚，“有道者不处祭饗祷祠之间”（31页、32页），但事实上这几百年间道教的仪式与方法一直没有被放弃，只是在不断的充实和规整之中，因为这是道教实现人间功能的主要手段。

④ 《论衡校释》卷七，337页。

⑤ 《太平经合校》卷一二〇至一三六，684页；卷一一〇，532页。

天地所以能长久者，以其不自生，故能长久”一章，阐述人的长生久视的道理^①，在葛洪《抱朴子》和陶弘景《养性延年录》中，更强调了“陶冶造化，莫灵于人，故达其浅者，则能役用万物，得其深者，则能长生久视”和“禀气含灵，唯人为贵，人所贵者，盖贵于生”^②。所以《度人经》卷一直接指明“仙道贵生，无量度人”这一宗旨，正因为如此，法国学者马伯乐(Henri Maspero)在《关于纪元初期几个世纪中的道教的研究》的一开头，才明确地把道教称为“追求永生的宗教”^③，而日本学者吉冈义丰在七十年代为一套世界宗教丛书中写道教部分，就把他的这部书起名为《道教：向着永生的愿望》^④。

道教注重的是
此生此世的满
足

与佛教兼重来世幸福和现世宁静不同，道教注重的是此生此世的满足，与佛教偏重心理平衡与精神超越不同，道教向信仰者承诺的是实际的结果和具体的收获，因而所谓“贵生”、所谓“生命”，对于道教来说，首先就是现世的生存和永恒的生存，因此它拥有一套非常复杂的生理与心理训练技术，也拥有一套非常神秘的思神通神仪式和药物辅助方法^⑤。不过，道教要向信仰者兑现这种永生的希望，信仰者也必须按照道教的要求生活，按照道教的说法，与人生命息息相关的是三个方面的因素：一是天地之“气”，这是借父精母血而化人的生命之根，因此信仰者必须依照道教的修炼方式，养气保精安神，“知宝根清静，复命之常法也”，或者借助药物使自己身体坚固和健康；二是人内在的“德”与外在的“行”，这是一个人是否能养其“气”而保证心理平衡与身体健康的重要因素，“若德行不修而但务方术，皆不得长生

① 《老子想尔注校证》，9页、10页。

② 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，46页；《养性延命录·序》，《道藏》洞神部方法类，临二，第18册。

③ 马伯乐(Henri Maspero)《道教》，川胜义雄日译本，100页，平凡社，1978,1992。

④ 吉冈义丰《永生への愿い——道教》，东京·淡文社，《世界の宗教》第9种，1970。

⑤ 这里包括了道教所谓的内丹与外丹，马伯乐《道教》一书指出，它包括“伦理的生活与德行”和“生理的实践”两部分，而生理的实践中又分为“炼金术”、“食饵法”和“呼吸”、“性”和“体操”等内容，其中前两种是“假外物以自坚固”的方法，即借助药物长生，后三种是通过心理与生理的自我修炼以谋求永生，100—165页。

也”^①，三是冥冥中的“鬼神”，这是根据人的德行而代天地决定人的寿命的执行人，按照道教的说法，“天地有司过之神”，而鬼神是公正无私的裁判，它在冥冥之中监督着人的思想与行为，以人的善恶来加减人的寿数。在这三个因素中，最重要的是第二个，因为天地鬼神与人间有一种互相关联，而只有“人”这一因素是人可以自行把握的，人养气存神，爱精宝神，人顺从天地，敬事鬼神，而最后的落脚处却在人的德行，人只有遵从道教所遵从的伦理，才能与天地鬼神相应而得到回报，人能够遵从道教所规定的伦理，才能保持一种平静恬和的精神状态和心灵境界^②，所以《想尔注》中一则说，“能法道，故能自生而长久也”，所谓“法道”，就是“志意不可盈溢”，使精神保持道一样的冲虚渊深的状态，再则说，“欲求仙寿天福，要在信道，守诫守信，不为贰过”，因为信道就是遵守一种伦理规范，“俗人虽畏死，端不信道，好为恶事，奈何未央脱死乎？仙士畏死，信道守诫，故与生合也”^③。南朝刘宋时代成书的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》则真诚地劝诫世人，“人体非圣真，而身处五浊三尸……饥寒穷贱，疾病刑罚，灾害所缠，凶祸所集”，而太上天尊以灵宝妙斋拯救世人，通过礼拜约束人的杀盗淫动，通过诵经约束人的恶言绮妄，通过思神约束人的贪欲嗔念^④，所以人应当从信仰道教、遵从道教的约束开始，来追求生命。这当然是很有效的，因为，对于一般的信仰者来说，获得永生就是信仰的回报，而为了获得这种回报，当然就要遵从信仰。

也许可以顺便说到的是，生命的永恒在古代中国有一种特别的方式，就是使本来在人间的时间中度过生命在另一种非人间的时间中变得漫长甚至永恒。通常，人生百年是无可奈何的事情，但是，传说中的“天上一日，人间一年”，虽然只是想象，却在道教中

① 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》，53页。

② 马伯乐《道教》中指出，道教在公元初即于《西升经》中提出了自我救赎的问题，但是它的解决中心在于人的肉身永恒，所以会使一些优秀的人感到不能满意，所以一批注重实际者转向儒家，富于宗教性者转向了佛教，日译本，62页。但是，在道教史上我们可以发现，其实在某种程度上说，道教在救赎问题上，已经相当好地把儒家的社会道德取向和佛教的心理超越取向都结合起来了。

③ 《老子想尔注校证》，31页、25页。

④ 《道藏》洞玄部威仪类，化六，第9册。

这一思想却常常出现,在道教的神仙传说中,“洞天”、“仙岛”和“神山”的时间就与人间的的时间不一样,神仙的时间与凡人的时间也不一样,神仙可以看到人间的沧桑变化,经历了许久年岁的神仙依然容光焕发,在六朝道教传说,可以看到如“刘阮天台”、“观棋烂柯”的故事,其实背面都暗示着,人应当超越世俗的时间系统而进入道教想象中的神仙的时间系统,就像炼丹鼎炉仿效宇宙天穹刻画阴阳四方八卦二十四节气二十八宿就可以有经历宇宙之时间,气在身体的任督脉运行仿佛经历“周天”之运行一样,如果他能得到神鬼的助佑,在道士的冥助幽赞下,人可以在另一时间系统中获得更长的生命^①。

道教许诺人人
可以幸福

不过,这里我们要谈论的第二个观念“幸福”,也许在民众中实存的道教思想中占有更重要的意义,因为更多的希望还是在现世的生存中,并不是人人都可以永生的,对于一般的信仰者来说,“成仙”也许是一个过于奢侈和遥远的梦想,更为现实的是现世生活中的利益,道教许诺人人是可以幸福的,而“幸福”在那个时代也许就是这样几个方面,除了个人的长寿之外,首先是个人、家庭、家族的平安,其次是丰衣足食乃至发达兴旺,再次就是子孙繁衍。这是一种虽然世俗却又是人类共同的理想,也是古代中国根深蒂固而又源远流长的传统观念,东汉桓谭《新论·辨惑第十三》说,“五福:寿,富,贵,安乐,子孙众多”^②,反过来说,则是“大恶有四,兵,病,水,火”^③,在世俗生活中,人们时时会感到人的微薄与孤单,于是需要一种方式抚慰心灵,解决困厄,求得生活的愉悦和顺利,《周礼·春官·大祝》曾经说到,大祝要负责“六祝”,而按照郑司农的解释,六祝就是“顺丰年”、“求永贞”、“祈福祥”、“弭灾兵”、“逆时雨宁风旱”、“远罪疾”^④,这些内容就是人们心目中最基本的幸与不幸。

也许,这种幸福观看上去似乎微不足道,但它却是最普遍的思想,对于那些知识阶层的精英来说,它可能过于琐细卑微,可能过于直接具体,它不是超越性的终极性的崇高信仰而需要解决实际

① 参看葛兆光《想象力的世界》,现代出版社,北京,1990。

② 《全后汉文》卷十五,《全上古三代秦汉六朝文》550页,中华书局影印本,1958。

③ 《太平经合校》3页。

④ 《周礼注疏》卷二十五,《十三经注疏》808页。

问题的技术与方法，它不是培植人的精神与智慧而是迁就人的本性与欲望，可是我们不能对这种思想加以苛求，普遍知识背景与一般思想水准就是建立在这种合情合理的生活理念上的。在艰难的时世中，人们首先需要的是生存，在生存中人们当然有理由追求安定与富足，有了安定与富足，人们当然就希望自己的生命血脉在子孙中延续，宗教既然许诺了他们，那么他们对宗教的信仰也必然期待着这种回报，当人们一旦真的成了道教的信仰者，他们就一定会首先想到与他们生活最为密切的具体幸福，而对于道教来说，当信仰者一旦信守了道教所规定的宗教戒律和规则，信仰者的生活观念与态度也就被纳入了宗教的轨道，作为整顿人心的宗教的使命也同样得到了回报。

于是我们进入了需要讨论的第三个观念即“道德”。为了获得神鬼的护佑，赢得现世的幸福或者永恒的生命，人们需要遵循一定的伦理与道德准则，这种伦理与道德准则包括了以下几个方面：第一，在个人品格上应当甘守清贫、清心寡欲、心术端正、谦和恬静。大约出现在六朝后期，并受到佛教影响的洞神五戒就规定，人应当“目不贪五色”、“耳不贪五音”、“鼻不贪五气”、“口不贪五味”、“身不贪五采”^①。第二，在家庭或家族生活中，人们应当谨记孝顺与慈爱。传为汉代的《老子河上公注》中已经把“父慈子孝、兄友弟顺、夫信妻正”当做修道积德，并说这样会“余庆及于来世子孙”。第三，在社会生活中应当重视信义、讲究礼仪、分明等秩、举止中矩。道教特别指斥那些为了个人私利而欺诈掳掠、忘义贪财的行为^②，特别鼓励信仰者“以救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死”，因为“非积善阴德不足以感神明”^③。

为了获得神鬼的护佑，赢得现世的幸福或者永恒的生命，人们需要遵循一定的伦理与道德准则

在古代中国，伦理道德其实常常主要是儒家擅长的思想领域，不过，道教在清理社会秩序上另有儒家所不具备的功能，用《想尔注》的话说，就是它可以“设生以赏善，设死以威恶”。早在战国时代，墨子就曾经忧虑，如果相信儒家敬鬼神而远之的态度，用儒家

道教在清理社会秩序上另有儒家所不具备的功能

① 唐张万福辑《三洞众戒文》，《道藏》洞真部戒律类，雨，第3册。按：其来源当在六朝，北周成书的《无上秘要》卷四十六已经引述，称之为“洞神五戒”，并称出自《洞神经》，《道藏》太平部，子九，第25册。

② 如葛洪所列举的“取人长钱，还人短陌”、“强求强取，掳掠致富”等等，《抱朴子内篇校释》卷六《微旨》。

③ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗》引《玉铃经中篇》，卷六《微旨》。

祭神如神在的方式,当上天与鬼神都失去了临鉴示警的作用时,很可能人们已经失去了最后的敬畏,从而无法挽救精神的堕落。但是,道教却以生与死、神与鬼、福与祸,对善与恶作出据说是绝对而且普遍的承诺,“人为仁义,自当至诚,天自赏之,不至诚者,天自罚之,天察必审于人,皆知尊道畏天,仁义便至诚矣”^①,这种社会行为的善恶结果,不仅会回报于本人,而且会造福或殃及自己的祖先和子孙,所谓“其殃祸反还人身及子孙”,说的就是这个现象^②。很多学者都注意到了道教的“承负”说,所谓“承负”,就是承袭《易传》中“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”的说法,认定行善事或作恶事的人,其本人此生或其子孙承受和负担所行善事或作恶事的报应^③,虽然早期道教并没有当事人本人的“前世”与“来世”的观念,而只是把祸福从本人那里上及祖先下及子孙,但这种“余庆”与“余殃”的说法也与佛教的“因果报应”一样,表达了一种此生善恶之因可以成为后世祸福之果的观念,增加人的社会行为的心理压力,使人不得不考虑本人与后人、此生与来世的负担,后来葛洪《抱朴子》中关于“夺算”的说法,《正一法文天师教戒科经》关于修行积善“身与天通、福流子孙”的说法,《真诰》卷五中关于功过数量与结果的说法,敦煌残卷(S·4226)《太平经》中所谓修道者的“大福祚及子孙”的说法,都承袭了道教的这一思想,用生与死、神与鬼、祸与福的降临规范着人间的道德与伦理。

七

末世论:宗教的
诱惑

《太上洞渊神咒经》卷首曾说过一段话,“季世之民,佻伪者众,淳源既散,妖气萌生,不忠于君,不孝于亲,违三纲五常之教,自投死地,繇是六天故炁魔鬼等与历代败军死将,聚结成党,戕害生民,驾雨乘风,因衰伺隙,为种种病,中伤甚多,亦有不终天年,罹于天枉”^④。这里所谓“季世”,就是通常所谓的末世。据一些学者研

① 《老子想尔注校证》,第十九章“绝仁弃义”句注,24页。

② 同上,第三十章“其事好还”句,38页。

③ 参看汤一介《承负说与轮回说》,见汤著《魏晋南北朝时期的道教》333—344页,陕西师范大学出版社,1988。

④ 《太上洞渊神咒经》卷首,《道藏》洞玄部本文类,始一,第6册。

究,当时的道教有一种“末世”的说法,它的依据一方面源于汉代刘歆的《三统历》对自然历法的描述,一方面采自佛教关于世界劫数的观念^①,在当时混乱社会的刺激下,想象人间即将天崩地裂,灾害流行。公元四世纪二十年代即东晋以后,这种“末世论”的说法很流行,据信出于苻秦时的《正一法文天师教戒科经》中的《家令戒》一篇中说,自汉末以来“豪强纵横,强弱相凌,人民归黠,男女轻淫,政不能齐,家不相禁,抄盗城市,冤枉相争,更相仆役,蚕食百姓,民怨思乱,逆气干天”^②,道教极力使人们相信,社会混乱,宇宙崩坏,可是放眼看去,世上的人们还处在懵懵懂懂之中,“观视百姓夷胡秦,不见人种但尸民”^③,尽管还活着,但是也都如同死尸一样,道教预言,不久的将来必定会有大灾降临人间,各种鬼怪妖魔都纷纷出现,毒害生民,在这样的动荡之后,恶人死绝,只有善良的人,在道教神灵的指引下,躲避于道教所指定的地方,才可以逃脱灾祸,看到未来世界太平圣人,这些善良的人是这一世界的种子,所以被称为“种民”^④,这就叫“灭恶人已于水火,存慈善已为种民”^⑤,被选为种民的,当然只能是心地善良而且遵守道诫的信仰者,正如《魏书·释老志》所说,“地上生民,末劫垂及,其中行教甚难,但令男女立坛宇,朝夕礼拜,若家有严君,功及上世。其中能修身炼药,学长生之术,即为真君种民”^⑥。正是在不断经典化的过程中,道教确认了自身的宗教意味,正是在不断俗世化的过程中,

① 参看小林正美《东晋期の道教の终末论》,载《中国の佛教と文化——镰田茂雄博士还历纪念论集》,大藏出版株式会社,东京,1988。

② 《道藏》洞神部戒律类,力,第18册。参见唐长孺《魏晋时期北方天师的传播》,载《魏晋南北朝史论拾遗》224—232页,中华书局,1983。

③ 《正一法文天师教戒科经·天师教》,《道藏》洞神部戒律类,力,第18册。

④ 《真诰》卷十四里说,“百六之运将至,则阳长水竭,阴成水架矣,阳九之运将至,则阴成水竭,阳长水架矣,顷者是阴成山水际已高九千丈矣,百六之来,无复久时”,人们应当跟随道教,到金陵一类的道教洞天福地去,卷十一中就说,“金陵者,洞虚之膏腴,句曲之地肺也,履之者万万知之者无一,……兵水所不能加,灾疠所不犯”,《道藏》太玄部,定四、定一,第20册。

⑤ 敦煌卷子本《太平经》(S·4226),汤一介《魏晋南北朝时期的道教》后附残卷校文,388页。

⑥ 《魏书》卷一一四《释老志》,3051页、3052页。

道教确认了自身对人间的拯救职能,在对人间的拯救中,道教逐渐在这个时代逐渐明确,既追求超越时间之外的永生,也承担社会之内的责任,《仙鉴》卷三十记载道士牛文侯(458—539),就说他对于信仰者,是“随其性导以忠孝,其劝诫则示罪福之理,其威禁则以符策之科”,采取这种与意识形态适应的姿态,道教一方面清理了宗教的规则,一方面整顿了人间的秩序,他们希望,在这种情况下,道教终于能够“法教重兴,人多化恶为善”^①。

公元二世纪至六世纪这几百年间,是道教的宗教化时代,经过四百年的“清整”,道教逐渐形成了它成熟而完整的宗教系统,可是应当注意到的是,这四百年也正好是佛教逐渐东传并渗透到中国思想世界的时代,这里所说的道教宗教化过程不可避免地要受到佛教的影响,佛教一方面刺激了道教的经典化和神圣化,使它不能不建立宗教系统、严肃伦理戒律、调整社会定位,而另一方面也激活了道教潜在的民族主义,使它在不断回应佛教的过程中,确认“民族国家”的概念,并调整自己作为中国本土宗教的立场,以对抗佛教在中国的扩张,关于这一点,我们将在后面进行讨论。

^① 《历世真仙体道通鉴》卷三十,《道藏》洞真部记传类,卷十,第5册。

第四节 佛教东传及其思想史意义

佛祖西来？

在唐代禅宗语录中有一问非常普遍，即“什么是佛祖西来意？”可能，从相当早的时候起，佛教从西域传来就已经是一个不言而喻的历史事实，而这个学术判断在现代的佛教史研究者中也仿佛得到了相当的支持，除了梁启超、伯希和等少数学者外^①，大多学者都相信佛教东传的路线和古代丝绸西去的路线是重叠的，诸书记载中的汉明帝永平求法于大月氏，以及更早的伊存传法，稍后的安清译经，连同考古发现引起的对大漠驼铃、凿孔建寺的想象，仿佛也都证明着公元一世纪中叶佛教通过中亚和西域传入中国的故事。所以，白鸟库吉就斩钉截铁地说佛教“传入的道路只有一条，即见于《汉书》之所谓‘罽宾乌弋山离道’”^②。本世纪两本最出色的早期中国佛教史著作都接受了这个意见，三十年代，当汤用彤撰写《汉魏两晋南北朝佛教史》时，就捎带着把梁启超和伯希和批评了一通，说“佛教入华，主要者为陆路……据此，则梁任公谓汉代佛法传入先由海道，似不可信也。……而法人伯希和谓早期佛教有扬子江下流教派与北方教派之分，亦均不可通之论也”^③，五十年

① 梁启超《佛教之初输入》附录二：“佛教之来，非由陆而由海，其最初之根据地，不在京洛而在江淮”，《佛学研究十八篇》25页，中华书局重印本，1989。伯希和《牟子考》：“当纪元一世纪时，云南及缅甸之通道，二世纪时交州南海之通道，亦得为佛法输入之所必经”，原发表于《通报》(Toung Pao, 1920)，冯承钧中译文，见《北平图书馆馆刊》六卷三号，后收入《西域南海史地考证译丛》第五编，161页，商务印书馆重印本，1995。这种观点大约胡适还有几分同意，参见他给周一良的信，《燕京学报》36期。

② 《西域史研究》上册，497页，岩波书店，东京，1981。

③ 《汉魏两晋南北朝佛教史》，59页、60页，中华书局重印本，1983。四十年代后期，季羨林关于“佛”字不从梵文而从吐火罗文 A(焉耆文)和吐火罗文 B(龟兹文)译来的考证和论述，也间接支持了这一说法，见《浮屠与佛》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本，1947，《再谈浮屠与佛》，《历史研究》1990年2期。

代,当许理和(Erich Zürcher)撰写《佛教征服中国》时,依然坚持着这一传统的说法,在它的第二章《历史概观》中就说,“虽然佛教究竟什么时候传入中国的还不是很明白,但它从西北逐渐地向中国内地渗透却是无疑的”,并且还具体地说,传入的路线就是沿着丝绸之路的南北两路,经敦煌通过甘肃走廊到达关内即中国北方^①。

不过,古代中国历史上总是有很多风景隐藏在幽深的地方,只有考古发掘到达那些隐密处,重重的帘幕才可能被揭开。尽管佛教从西域传入的路线得到相当多的文献的支持,是不言而喻的历史存在,但是不可忽略的是,早期中国与印度之间可能还存在着另外的通道,随着商人贸易,这种信仰可能会从各种途径向中国渗透。例如佛教从南方海路传来,过去梁启超的这一说法,在近年就得到一些考古资料的支持和历史学者的呼应,研究佛教传播史的学者无法忽略这些相当丰富的历史现象^②;又例如佛教从西南通道传来,过去伯希和这种基本不为人支持的思路^③,由于有关于西

① 许理和(Erich Zürcher)《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden, 1959),日文本,49页,田中纯男等译,せりか书房,东京,1995。

② 参见吴廷璆、郑彭年《佛教海上传入中国之研究》,载《中外关系史论丛》第五辑,书目文献出版社,北京,1996。他们的论证思路是(1)以《汉书·地理志》等记载,说明西汉已经通过南海与印度甚至大秦有了海上丝绸之路;(2)以公元前后大月氏还未信仰佛教而佛教已经传入中国,证明佛教最早从西域传入的不可信;(3)根据历史文献与考古发现,说明南方佛教的兴盛,以作为佛教海上传入的旁证;(4)以后来佛教徒自海上往来中印之间,说明这条海上的佛教传入路线之有可能。吴焯《汉人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传播》似乎也倾向于佛教传入有多种途径的说法,并指出有关焚香的历史记载有可能提供“一条目前尚不明朗的,佛教在中国南方早期传播的重要线索”,但是他又认为东汉桓、灵之际,佛教首先在作为帝都的洛阳得到发展,其他地方则相对缓慢,南方的交州因其交通位置,比较容易受佛教影响,但真正发展则在汉末中原大乱时,北方的佛教徒南下,刺激了交州佛教的流行。载《传统文化与现代化》1994年6期,北京。

③ 如阮春荣就认为佛教造像是经云南、四川经长江沿岸进入中国内地的,见其《佛教传来之道——南方之路》,日文本,雄浑社,1996。又,《佛教的南方之路北渗山东南部》,载《故宫文物月刊》十四卷十期,1997年1月,台北。

南丝绸之路的历史与考古系列研究作为背景^①,也不能不让人对它稍加留意,既然在殷商时期就可能有云南向中南亚交通的通道,那么为什么佛教不能从那条通道向中国传播?俞伟超曾经在《东汉佛教图像考》中曾经列举有关汉代佛教考古资料,有内蒙和林格尔小板申一号墓壁画中的“仙人骑白象”与“舍利盘”,有山东沂南画像石墓八角擎天柱上的佛像,有山东滕县画像石上的六牙白象,有四川乐山麻壕和柿子湾崖墓的佛像,有四川彭山崖墓的一佛二菩萨像,有新疆民丰尼雅遗址墓葬中的腊缬绵布上的菩萨像^②,此外加上著名的连云港孔望山摩崖造像,这些大体都出现在东汉后期中的佛教资料并不都在自西徂东的主干道,而是分布在各个地方,是否暗示了佛教传入在当年就有多种途径呢?比如连云港孔望山摩崖佛像是否可以让人稍加留意海路传来的可能性?四川乐山、彭山的考古发现是否可以使学者对于西南传人说多一些同情?当然,和林格尔汉墓壁画、山东沂南画像石上的佛像,则可以说明佛教从西域传来的传统说法,也具有很强的考古证据。

佛教传入有多种途径

倒是这些考古资料在时间上的相近,可以帮助我们大体推算和确定佛教传入中国的时间。既然佛教比较广泛地在中国传播,大约就是在这些画像的时代即东汉桓、灵之际(147—189),那么,揆之情理,佛教最初传入中国约在东汉明帝时大概是可信的。过去,关于这一问题的争论也相当多。有时,层层叠加积累的历史记载,会把事情搅得真假莫辨,像汉明帝梦见神人,于是遣使于大月氏写经求法,见于《四十二章经》,又著录于《出三藏记集》卷二^③,到了《历代三宝记》,又记载了“秦始皇时,有诸沙门

① 陈茜《川滇缅印古道初考》曾经根据公元前四世纪印度的《治国安邦术》一书中有中国丝绸的记载,考证当时已经有西南通道,《中国社会科学》1981年1期。参见本编引言《异域之风》。

② 《东汉佛教图像考》,原载《文物》1980年5期,修正本载《向达先生纪念论文集》330—352页,新疆人民出版社,1986。按:杨泓在其《四川早期佛教造像》中对东汉四川佛教造像持慎重态度,但并没有否定上述说法,只说它们是“受佛教造型艺术影响的文物资料”,载杨泓、孙机《寻常的精致》,辽宁教育出版社,1996。

③ 《大正新修大藏经》第五十五卷,5页。以下,《大正新修大藏经》简称《大正藏》。

释利防等十八贤者赍经来化”的传说^①；有时，关于一个历史文本的不同考察，也会把事情弄得非常复杂，比如佛教入华的关键性文献之一的《牟子理惑论》，伯希和(P. Pelliot)认为是二世纪末年的作品，马伯乐(H. Maspero)则认为它可能出现在二至四世纪之间^②，松本文三郎则举出四条证据，力主它是东晋以后才问世的伪书^③，梁启超则用了委婉的语气说“窃疑此书为东晋刘宋间人伟作”^④，余嘉锡则极力主张说，“记佛法初入中国事者，莫古于此书”^⑤，于是，《牟子》的真伪连带着佛教入华时间的早晚也就成了问题，至今未有定论。

现在，我们暂且把这些争论放在一边，因为历史记载和考古发现已经使我们可以相信下面这样一个事实，即大体上，佛教在公元一世纪已经传入中国，而且在一两百年间，就传播到了相当广的地区，这一事实将改变以后整个中国思想史的进程。

早期一般思想
世界中的佛教
影响

大约在公元一四七至一四八年间，支娄迦讫和安世高分别来到洛阳，并开始了佛教经典的汉译事业，经过他们以及竺佛朔、安玄、支曜、康孟详、支谦、康僧会等人的传译，一百多年间，到西晋之

① 《历代三宝记》卷一，《大正藏》第四十九卷，23页。

② 伯希和《牟子考》、马伯乐(旧译马司帛洛)《汉明帝感梦遣使求经事考证》，中译本，冯承钧译，载《西域南海史地考证译丛》第一卷，商务印书馆重印本，1995。

③ 松本文三郎《牟子理惑の述作年代考》，《佛教史杂考》3—40页，创元社，大阪，1944。

④ 梁启超《佛教之初输入》附录三《牟子理惑论辨伪》，《佛学研究十八篇》29页，中华书局影印原《饮冰室专集》本，1989。

⑤ 《牟子理惑论检讨》，收入《余嘉锡论学杂著》上册，109—132页，中华书局，1977。关于《牟子》的讨论还有很多，但比较有趣的说法见周一良《牟子理惑论时代考》，他提出一个设想，认为《牟子》可能本来是二世纪一个交州人讨论老子道家的书，交州也流行佛教，而佛教最初依附道家，所以它也提到佛，后来佛教徒就因为其中提到佛，所以加以改窜，成了宣扬佛教的书，而改窜之处即佛传及汉明帝求法等，因此他的结论是“汉明求法传说不能像以前所想的那样早”，载《魏晋南北朝史论集》288—303页，中华书局，1963。

初,已经有 265 部 411 卷佛经被译成了汉文^①,其中包括了相当重要的,后来对世俗社会影响巨大的《般舟三昧经》、《问地狱事经》,关于佛陀生平事迹的重要文献《太子瑞应本起经》,大乘般若学经典《般若道行品经》及异译《大明度无极经》,小乘禅学的重要文本《安般守意经》等等,那些记述了佛陀与其弟子对宇宙与人生的思考智慧以及对人生与社会的拯救方法的佛经,就这样传到了中国。不过,在讨论佛教东传及其思想史意义时有一点应当注意,即佛教对中国精英阶层的知识、思想与信仰世界真正的有意味的影响,并非从一开始就具有的,许理和曾经在《佛教征服中国》中指出过一个非常有趣的现象,即在《高僧传》、《出三藏记集》等佛教文献与《三国志》裴注、《世说新语》、《晋书》等世俗著作中,几乎看不到公元 290 年以前僧侣与有教养的上流阶层的记载^②,从东汉到东晋以前那个被几个人名与几本经名连缀起来的早期佛教传人史,其实在当时是一个漫长而艰难的过程,细看初期这些译经者的名字就可以知道,最早对佛教经典的传译以及解释者,主要还是来自西域月氏、安息、康居以及天竺的异族人,“两汉登贤,咸资经术,洎魏正始以后,更尚玄虚”^③,直到西晋、东晋之交,中国本土的知识与思想还占据着知识阶层的主要视野,在思想世界垄断着话语权力的知识阶层,对这种来自异域的宗教毕竟还缺乏特别的兴致,也还缺乏深入的理解。

但是,在民众的生活世界,佛教的故事、仪式以及观念却经由一些很世俗的方式在渐渐地渗透之中。

很多研究者都指出,佛教东传的最初一二百年中,在一般人的心目中只是一个与道教类似的宗教,比如《牟子理惑论》中所谓佛“犹名三皇神,五帝圣”,“乃道德之元祖,神明之宗绪”,可以“恍惚变化,分身散体”,而且“欲行则飞,坐则扬光”^④,这大概不是一个牟子的看法。一个神通广大的神灵,怀着拯救众生的心情,指示解

佛教的故事、仪式以及观念却经由一些很世俗的方式在渐渐地渗透之中

① 据统计,这些汉译佛经中至今还有 138 卷存世。以上数字参见王文颜《佛典汉译之研究》第二章附表一《历代译经师表》,95—97 页,天华出版事业公司,台北,1984。

② 许理和《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959), 日文本, 107 页。

③ 《南史》卷七十一《儒林列传》, 1730 页。

④ 《弘明集》卷一, 7 页, 四部备要本, 中华书局。

脱的道路,大概就是那个时代的信仰者心目中的佛教,而这种对佛教的感观和观念在一般思想世界中,很久一直不曾发生过什么根本的变化。不过,在思想史上应当注意的是,毕竟这是一个生成于异域的宗教,它对于宇宙、社会与人生的理解、解释和应付策略终究与中国有大不同,因此,对于中国的信仰者来说,佛教初入中国时所带来的、对宇宙社会与人生的思想中,有一些是过去中国思想世界所不曾听说过或不曾确立过的,比如宇宙的虚幻,比如生存的痛苦,比如三世的轮回,以及追求真实、解脱痛苦和超越轮回时那些看来匪夷所思的方法与途径。

可以把这些佛教的知识与思想同古代中国思想世界作一个简单的比较。按照古代中国人的传统想法,虽然永恒生存很可贵,但即使是短暂的生命存在对于人来说也总是意味着幸福,因为生存的世界无疑是真实的,所以从《吕氏春秋》到《太平经》,从马王堆出土的养生导引图到传为华佗的五禽戏,都透露着一个“贵生”的想法,可是,相传汉代所译的《四十二章经》中说到,“身中四大名自有名都为无,吾我者寄生,生亦不久,其事幻耳”,东汉安世高译《八大人觉经》中更说到,“世间无常,国土危脆,四大苦空,五阴无我”^①,三国吴维祇难译《法句经》的第一部分就是《无常品》,按照它的说法,没有什么是真实而永恒的存在,一切都是无常,人生就是在生死轮转中,人“如少水鱼,斯有何乐”^②;按照古代中国人的传统想法,尽管人死后骨骸归于地,魂气无不之^③,但是真正实存于生活世界的人,生命只有一世,“人死者乃尽灭,尽成灰土,将不复见……今一死,乃终古穷天毕地,不得复见自为人也”,这不仅是道教的观念,而且也是传统中国的观念^④,但是,佛教却告诉人们,“灵亡神在,随行转生”,“受形命如电,昼夜流难止”^⑤,人的神魂只是以形体为寄庐,形体虽然毁坏,但神魂还将进入下一轮的生死循环,《理惑论》中说“魂神固不灭矣,但身自朽烂耳”,就如五谷根叶会死而种子长存^⑥,所

① 《大正藏》十七卷,715页。

② 《大正藏》四卷,559—575页。

③ 《礼记·檀弓》中语,《十三经注疏》1314页。

④ 参见本章第三节《清整道教》,以及葛兆光《死后世界》,载《扬州师范学院学报》1994年第三期。

⑤ 《法句经·生死品第三十七》,《大正藏》四卷,559—575页。

⑥ 《弘明集》卷一,四部备要本,9页。

以也叫做“有情轮回六道生,欲如车轮无始终”;按照古代中国人的传统想法,人要想得到解脱与超越,应当效仿神仙,服食药物,练形尸解,追求长生,但是佛教却告诉人们解脱和超越是一个非常复杂的问题:首先由于人亡而神存,有三世轮回,所以应当知善知恶,“有道虽死,神归福堂,为恶既死,神当其殃”,只有全心信仰佛教,得到佛教的救助方可解脱困厄;其次由于人生而有欲,是欲望引起种种烦恼与痛苦,导致人不能解脱生死束缚,所以要觉悟“多欲为苦,生死疲劳,从贪欲起,少欲无为,身心自在”^①,于是佛教有种种修炼的技术,使自己心灵趋向于清静与安宁;再次由于世间无常,生死皆苦,所以应当超越生死之外,寻找一个“非空非海中,非人山石间,无有地方所,脱之不受死”,即佛教所说的非人间的超越境界。

不止是这些观念,佛教还向古代中国的信仰者提供了种种救赎的方式。当然,作一个彻底的佛教徒,以出家的方式向佛陀表示一种解脱的愿望,是求得救赎的起码的条件^②,除此之外还有种种方式,以《高僧传》的分类为例,在译经即对佛教经典的传译、义解即对信仰的理解和明律即对佛教规则的阐明之后,作为个人,信仰者实现宗教使命和由此获得救赎的途径大致还有以下几种:首先是“神异”,神异类记载虽然从佛图澄开始,但实际上在佛教东传的过程中,显示神迹一直是佛教吸引信仰者的重要形式,就象《高僧传》所说的,“神道之为化也,盖以抑夸强,摧侮慢,挫凶锐,解尘纷,至于飞轮御宝,则善信归降,竦石参烟,则力士潜伏”^③,观察星象、占验吉凶、治疗疾病、驯虎降龙、咒祝变化,各种神奇的技术和夸张的故事,在支持信仰方面常常起着相当重要的作用;其次是“习禅”与“亡身”,这些救赎的方式大体上是以对自己心灵中的情感和思想、身体的欲望和行动进行制约、惩戒甚至牺牲,来取得佛教所许诺的回报,如习禅,《高僧传》记载的三十二人中,僧显“属想西方”、法绪“清谨蔬食”、慧崑“栖处山谷”、僧周“韬光晦迹”、净度“独处山林”、僧从“不服五谷”,直到最后一个齐赤城山释慧明,依然是“栖心禅诵,毕

佛教还向古代中国的信仰者提供了种种救赎的方式

① 《八大人觉经》,《大正藏》十七卷,715页。

② 佛教这种对出家的要求,直到《维摩诘所说经》广泛流传之后才渐渐淡化,《维摩诘经》卷上《弟子品第三》中罗喉罗转述维摩诘的说法时说到,父母不同意,不得出家,只要发阿耨多罗三藐三菩提心,“是即出家,是即具足”,《大正藏》十四卷,541页。

③ 《高僧传》卷十,398页,汤用彤校注本,中华书局,1992。

命枯槁”，大体上都遵循着佛教传统的禅法，以念佛、冥想、苦行为主，他们要想象自己的身体，只是一种虚幻的聚合，而这种虚幻的聚合是没有永恒性与真实性的，因此是“无常”，因此尽管有种种苦恼与艰难，也只是一种虚幻不实的感觉，尽管有种种欲望和享受，也只是倏起倏灭的泡沫，他们以此求得心灵的宁静与超越^①，而亡身则更需要个人的牺牲，如为乞求平息虎患而舍身饲虎，为赈济饥民而愿舍身为食，以自己心肝向群盗换取小儿心肝等等，“体三界为长夜之宅，悟四生为梦幻之境”，佛教暗示以这种个人性的牺牲，虽然有违戒之嫌，但“遗己贍人”可以换得个人的解脱与超越^②。再次是“诵经”，至今仍然是佛教最重要功课的诵经，在当时曾经是较早的救赎的重要形式，除了《高僧传》，清人赵翼《廿二史劄记》卷十五曾经列举了《晋书》、《宋书》、《魏书》、《南齐书》、《北齐书》、《周书》中关于念诵佛经可以免除灾难的故事说，佛教使人相信，“非徒恃谈空说寂也……，盖一教之兴，能耸动天下后世者，其始亦必有异人异术，神奇灵验”^③，现存于日本的，由南朝世俗信仰者撰写的《光世音应验记》、《续光世音应验记》和《系观世音应验记》^④，就记载了种种由于诵念佛经而得免于灾难的事迹，其中相当多的神奇故事，想来在当时是被广泛传播的。与诵经相似的是念佛，据《佛名经》卷首的序文说，“受持读诵诸佛名者，是人现世安稳，远离诸难，及消灭诸罪，未来当得阿耨多罗三藐三菩提”^⑤，包括虑念佛陀、称名人定、称赞诵颂等不同意味的“称佛名”、“诵佛号”，作为一种功德^⑥，也成了与

① 《高僧传》卷十一，401—427页。

② 《高僧传》卷十二，445—457页。

③ 《廿二史劄记》202页，中国书店影印世界书局1939年排印本，1987。参见牧田谛亮《中国佛教史研究第一》23—27页。

④ 见孙昌武校正本《观世音应验记三种》，中华书局，1994。

⑤ 《大正藏》十四卷，114页。

⑥ 参见津田左右吉《シナ佛教の研究》第一篇《念佛と称名》，1—52页，岩波书店，东京，1957。他指出，“念佛”与“称名”本来是不同的，念佛是在心里虑念佛陀，如《文殊师利说般若波罗蜜多经》说“一行三昧”时，曾说“能于一佛，念念相续，即是念中，能见过去未来现在诸佛”，称名是以语言称念佛名的方式，可以以此入定，当然也有种种功德，如《无量寿经》中“不悉谄嗟称我名者，不取正觉”，《佛名经》中“称名礼拜”、《十住毗婆沙论》中“若人念我称名自归，即入必定，得阿耨多罗三藐三菩提”。但后来似乎很快就混为一谈了。

“诵经”一样的解脱与超越途径,它意味着一个信仰者萌发了向佛的心愿,向拯救者发出的救赎信号^①。最后是“兴福”,这是一个包罗甚广的救赎途径,有造寺、建塔、造像等等,现存华北大地上相当多的石窟、佛像、经幢都是当时宗教观念的遗存,《道行般若经》说,“所以作佛像者,但欲使人得其福耳”,《妙法莲华经》也说“若人为佛故,建立诸形象,刻雕成众相,皆已成佛道”^②,造像建寺,让人观瞻,是为他人方便,也是为了自己“渐积胜业”,以获得佛教的承诺,研究者曾经根据对五至六世纪佛教造像的研究指出,由于经典的鼓励以及“观佛”作为一种重要的修行方式,五至六世纪时出现了相当多的佛教造像^③,这些数量极大的造像的建立,与建立时举行的八关斋会、行道仪式,以及佛教各种节日如浴佛、盂兰盆会等等,在佛教救赎观念的传播中显然有相当大的作用。在这些观念与方法中,看来简单却十分明白,尽管肤浅却颇有系统的东西,就是佛教给中国思想世界带来的新内容,也构成了那几百年间一般思想世界对于佛教的基本知识,《魏书·释老志》的概括其实很准确:

凡其经旨,大抵言生生之类,皆因行业而起。有过去、当今、未来,历三世,识神常不灭。凡为善恶,必有报应。渐积胜业,陶冶粗鄙,经无数形,澡练神明,乃至无生而得佛道。其间阶次心行,等级非一,皆缘浅以至深,藉微而为著。率在于积仁顺,蠲嗜欲,习虚静而成通照也。故其始修心则依佛法僧,谓之三归,若君子之三畏也。又有五戒,去杀、盗、淫、妄言、饮酒,大意与仁、义、礼、智、信同,名为异耳。云奉持之,则生天人胜处,亏犯则坠鬼畜诸苦。又善恶生处,凡有六道焉。^④

① 在公元四世纪到六世纪,在中国其实已经逐渐有了(一)释道安以下,依《弥勒上生兜率天经》、《弥勒下生经》等经典的“弥勒净土”,(二)慧远、竺法旷以下,依《阿弥陀经》等三部弥陀经典的“弥陀净土”,以及(三)依《法华经·普门品》,以念观(光)世音为主的“观音净土”等等净土修行法门。

② 分别见于《大正藏》第八卷,476页,第九卷,8页。

③ 刘淑芬《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十三本第三分,台北,1993。

④ 《魏书》卷一一四,3026页。

从公元二世纪到六世纪的四百年间,佛教信仰在古代中国的生活世界和思想世界已经传播得相当普遍,它那些思出幽眇的道理、神奇玄妙的故事、连同它为传播而携来的种种技艺和传教时举行的种种仪式,渐渐使人们对它有了兴趣,《洛阳伽蓝记》卷一记载长秋寺四月四日行像,“观者如堵,迭相践踏,常有死人”,而景乐寺的乐舞杂艺,则使“士女观者,目乱睛迷”^①,在各种佛教仪式中,佛教徒用切近的方式传播着佛教的观念,“如为出家五众,则须切语无常,苦陈忏悔;若为君王长者,则须兼引俗典,绮综成辞;若为悠悠凡庶,则须指事造形,直谈闻见;若为山民野处,则须近局言辞,陈斥罪目”,在这种宣传中,“谈无常,则令心形战栗;语地狱,则使怖泪交零;徵昔因,则如见往业;核当果,则已示来报。谈怡乐,则情抱畅悦,叙哀戚,则洒泪含酸”^②,当人们聆听佛教经师的转读的唱导时,会“阖众倾心,举堂恻怆,五体输席,碎首陈哀”,于是,为了求得解脱与超越,他们愿意接受佛教这些关于宇宙与人生的教诲^③。

二

写本、造像、忏法中所见的宗教意识及其在中国社会中的变化

那么,佛教究竟对信仰者承诺了什么?为什么佛教信仰能够迅速在民众中流传?我想在一些通常不太受到注意的、表现一般信仰者的资料中归纳这一信仰现象。在公元四至六世纪的佛教资料中,造像题记、写经题识、发愿文、忏文等等大概是颇能反映民众佛教信仰的指向的,在这些资料中,我们看到的是信仰者之所以相

① 《洛阳伽蓝记校注》43页、52页。范祥雍校注本,上海古籍出版社,1958,1978,1982。

② 《高僧传》卷十三《唱导第十》,521页。

③ 传说六世纪初即天监四年(505),梁武帝令宝唱把各种佛教的仪式轨则作一个总的撰集,“或建福禳灾,或礼忏除障,或飨接神鬼,或祭祀龙王,部类区分,将近百卷,八部神名,以为三卷,包括幽奥,详略古今,故诸所祈求,帝必亲览,指事祠祷,多感威灵”,三十年后约在大统年间(535),丞相宇文黑泰又令沙门昙显等撰集《菩萨藏众经要》、《百二十法门》等,使“五时教迹,迄今流行,香火梵音,礼拜唱导,咸承其则”,这样,佛教的仪式就正式成了国家承认的典礼。见《续高僧传》卷一《释宝唱传》及同卷《菩提流支传》,《大正藏》五十卷,426页。

信佛教,并苦行习禅、造寺建塔、诵经念佛、供养僧人,其信仰的背后隐含的,包括对现世的生活、自身的命运、家庭的前程的关心,而且包括对于自己的来世、父母的来世乃至七世祖先的运命的忧患,甚至包括一种对众生、对国家的希望。池田温《中国古代写本识语集录》中搜集了相当多佛经写本上的题识,这里选择公元四世纪中叶到六世纪中叶部分,将它们归纳起来看信仰者的愿望,第一是为自己以及自己的父母、祖先祈福禳灾:

“为七代师尊父母所造经”(《华严经》卷二,413年比丘法坚题记)“为父母供养经”(《无量寿经》卷上,415年王澄题记)“为亡父母,免生恶道,快得安隐(稳?),敬造供养”(《法华经》卷四,463年曾贝题记)“为七世父母,所生父母,家眷大小,内外亲戚,远离叁途,值遇三宝”(《大般涅槃经》卷四十,505年武威人张宝护题记)“上及七世父母,下及己身”(《护身命经》,521年张阿宜题记)

此外还有为亡姊、亡兄祈祷福祉早离苦海的,不过大同小异,其意味均在于以信仰换取个人、家庭、家族的平安与幸福。

第二是把这种良好的愿望扩大到与自己并无血缘的众生:

为二百被无辜杀害的汉胡平民,“愿蒙解脱生生,敬信三宝,无有退转”(《譬喻经出广演品·出地狱品》,359年佚名题记)“为一切众生顶戴供养,愿所往生处,离苦获安”(《法华经》卷五,415或475年清信女姚阿姬题记)“愿持此功德,施与一切众生,背得□持,超入法城,获无生忍,成无上道”(《大方等无想大云经》卷六,434年比丘法融题记)

当然也有把以上两种愿望统统写在上面的,492年比丘无觉在《大方等大集经》的题记上就写道,“以此功德,愿七世父母,毕生净土,心念菩提,一切众生,寿命增长,远离恶道”,表示一种由己及人,将慈悲之心推向人间的心情。

第三则是把解脱的宗教信仰与世俗的政治希望连在一起,为国家祈祷的,这种愿望常常是由有相当政治地位的人站在国家立

场上表达的,如北凉河西王世子沮渠兴国与五百僧人请昙摩讖译戒律时所题记云:

“愿此功德,令国祚无穷,将来之世,值遇弥勒”(《优婆塞戒》卷七,427年后记)

同样527年,一个扈从东阳王元荣的官员尹波也在《观世音经》写本后题道,“写《观世音经》四十卷,施诸寺读诵,愿使二圣慈明,永延福祚,九域早清……君道钦明,忠臣累叶,八表宇宙,终齐一轨”。当然,并不是只有官员才关心国家与社会,其实平民也希望自己生活世界清明安静,所以也常常把这种愿望写在自己出钱抄写的经卷上,如471年定州张巢在《金光明经》卷二后写下的“自慨多难,父母恩育,无以仰报,又感乡援,靡托恩恋,是以在此单城,谒家建福,兴造素经……欲令流通本乡,道俗异玩,愿使福钟皇家,祚隆万代”^①。

不止是抄写佛经,造像建寺、行忏发愿等宗教行为的目的也可以与此对照。关于塑佛像、造石窟、建寺庙,清代王昶《金石萃编》卷三十九《北朝造像诸碑总论》中对北朝佛教造像中的佛教观念有一段分析,尽管不免有士大夫的偏见,但也看得十分透辟,他说,“释氏以往生西方极乐净土、上升兜率天宫之说诱之,故愚夫愚妇相率造像,以冀佛佑,百余年来,浸成风俗,……纵观造像诸记,其祈祷之词,上及国家,下及父子,以至来生,愿望甚夥,其余鄙俚不经,为吾儒所必斥,然其幸生畏死,伤乱离而想太平,迫于不得已,而不暇记其妄诞者”^②。当信仰者“幸生畏死,伤离乱而想太平”的时候,他们就需要宗教的指引和拯救,而当他们需要宗教的指引和拯救时,在中国的信仰者这里,传统的积善造殃的思想使他们很容易形成一种与佛教“因果报应”之说接榫的想法,也很容易产生一种以某种代

① 池田温《中国古代写本识语集录》76—114页,大藏出版株式会社,东京,1990。关于这一现象,罗汀琳《敦煌佛经写卷题记之现实性》已有很好的讨论,可以参看,《国际佛学研究》年刊创刊号,国际佛学研究中心,台北,1991。

② 参看叶昌炽撰、柯昌泗评《语石 语石异同评》卷五关于佛教造象的记载与介绍,304页以下,考古学专刊丙种第四号,中华书局,1994。

价来换取宗教的拯救的思路。这种精神的交易，除了用财力来造像建寺，还可以用行忏与发愿的方式。本来并不专是忏悔自己道德罪过，而是授戒、说戒、治罪、忏罪等意的佛教忏法^①，在中国却与来自道教的“思过”、“首过”混成了一团，变成一种对自己道德与伦理的反省，于是有了规范信仰者社会伦理以交换拯救的现世性功利意味，日本学者盐入良道在《依据并无忏悔的经典的忏法》中曾经根据《南海寄归内法传》卷二和《根本说一切有部毗奈耶》卷十五之注指出，“旧云忏摩，非关说罪，何者，忏摩乃是西音，自当忍义，悔乃东夏之字，追悔为目，悔之与忍，迥不相干”^②，但是，在中国却进入了社会伦理整肃的范围，“被现世性利益为目的的行为所占据，即由礼忏而得到禳灾、除害的现世利益，因为排厄运、祈雨水、治疾病、起死回生、延年益寿等等，对于趋向现世性的中国人来说，是比较容易接受的”^③，据说是中国人自己伪造的佛经《占察善恶业报经》的名称就说明了这一点，此书卷上说，若作恶多的人，连学禅定、修智慧的资格都不具备，“应当先修忏悔之法”^④。如果说忏悔的目的是为了实现愿望，而愿望在发愿文中则说得很明白，有了一种信仰，为信仰有了奉献，当然也就要对佛陀和菩萨有所乞求，现存于敦煌卷子中的，已被整理成《敦煌愿文集》中所收的“以祈愿禳灾为主要内容的”发愿文^⑤，正好是信仰者思想的一类相当具有典型性的文本，其中最有意思的是梁武帝的《东都发愿文》，他发誓今后不再“起于欲念，乃至梦中不犯”，“不复啖食众生，乃至梦中不饮乳蜜”，但是他就希望佛陀答应他“无始以来，至乎今日，一切罪障，皆得消灭，一切众生苦，皆得解脱断除”，连同他的大兄、亡弟，还有他的臣民，甚至“北虏爰及未宾之地”，

① 忏摩，据说在梵文中是 Ksama，忏悔，据说在梵文中应是 Ksamayat。

② 《大正藏》五十四卷，217 页。又，参见王邦维《南海寄归内法传校注》115 页，中华书局，1995。

③ 盐入良道《忏悔のない经典に依据した忏法》，载《中国の宗教、思想と科学——牧尾良海博士颂寿纪念论文集》189、190 页，国书刊行会，东京，1984。

④ 《大正藏》十七卷，903 页。

⑤ 按：有的学者已经指出，这些愿文似乎称作“斋文”更为合适，关于这一问题，应由专家研究，此处不加讨论，姑且依照成书的称呼，把它们都叫做“愿文”。

都得到救赎，如果可以如此，他说，他可以代替人们受包括地狱在内的种种苦难^①。在这些愿文中，我们看到有治疗疾病、乞求幸福、追荐亡魂、度厄解困等等内容，而释厄祈福正是一般信仰者理解中的宗教信仰的意义^②。

不过，尽管释厄祈福是个人性的宗教行为，但其结果在中国佛教这里却不仅仅依靠个人性的宗教行为来获得。本来，获得救赎与否，在宗教信仰中应当取决于信仰者的思想与行为，这些思想与行为之所以能够获得确认，本来只是有关信仰者个人的事情。《洛阳伽蓝记》卷二记载的一则故事很能表现佛教早期的思路，据说比丘慧凝被阎罗王从阴间放回，他看到五个比丘在阴间，而他们的不同命运，就暗示了佛教对不同信仰行为的价值判断：坐禅苦行的宝明寺智圣和诵《涅槃经》的般若寺道品，他们的信仰行为只是个人性的，但可升天堂；而讲《涅槃》、《华严》，领千人的融觉寺昙谟最，由于人世，却被阎罗王批评为“心怀彼我，以骄凌物”，是比丘中的第一粗行，交付有司发落；教化信仰者，造佛经与人的禅林寺道弘，则更被阎罗王斥责为“三毒不除，具足烦恼”的贪心人；最后一个灵觉寺宝明，因为他出家之前作官，虽造寺礼拜，但毕竟曾有“曲礼枉法，劫夺民财”之事。按照阎罗的说法，一个佛教的信仰者，应当“摄心守道，志在禅诵，不干世事，不作有为”^③。

在中国，所有宗教行为都会被纳入中国思想世界所已经确立的、社会优先于个人的道德与伦理规范中

但是，在中国，所有宗教行为却都会被纳入中国思想世界所已经确立的、社会优先于个人的道德与伦理规范中，因此个人的解脱和宗教的救赎，从来就不是个人面对宗教的事情，而是每一个人而对家庭、家族、社会、国家的思想与行为，至于宗教的权力，则主要是宗教对这种思想与行为是否认同与允诺，并给予相应的回报。值得注意的是，无论是在题记上、在造像上，还是在愿文中，我们都

① 黄徵、吴伟编校《敦煌愿文集》283—286页，岳麓书社，1995。参见郭丽英《敦煌本东都发愿文考略》，《法国学者敦煌学论文选萃》105—119页，耿升中译本，中华书局，1993。

② 《敦煌愿文集》中所集录的愿文甚多，但只是在序文中笼统地说是南北朝至宋初流行于敦煌的，在正文没有一一说明何本是南北朝时期的写本，我在此也只是大致地借用愿文的内容，来说明当时佛教思想的流传。

③ 《洛阳伽蓝记校注》80页。

可以看到一个关键,即要得到宗教许诺以实现愿望,就要遵循“善”而避免“恶”,而“善恶”在中国常常是有关社会的道德伦理范畴,这样,佛教在这种对信仰者的许诺中就已经脱离了信仰的纯粹个人性,而参与了社会秩序的整顿、社会道德的维护、伦理规范的重建。《增一阿含经》里的阿难说偈,后来成了中国佛教仪式和中国民间话语中最流行的一句话,即“诸恶莫作,诸善奉行”^①,但是,在六朝时代,中国人的善恶标准已经由传统的儒家价值标准所确立并得到普遍的认同,所谓“恶”,常常指的是不忠不孝、犯上作乱、鱼肉乡里、荒淫贪婪等等,所谓“善”,常常指的是孝顺忠诚、重视亲情、谨守本份、勤俭自律等等,也就是说,在人际关系上是以血缘亲情为基础的,在作人品质上是以谦让和睦为目标的、在日常生活上是以勤劳节俭为标准的。只不过,由什么来判定人的“善”和“恶”并使人的“善”和“恶”得到监督,尚有佛教的空间,如果说,“善”和“恶”的伦理原则是由儒家来规定的,那么使这一伦理原则得以实行的监督责任则基本上是由佛教完成的,而这种监督的最有力者就是“因果报应”的思想,因为佛教在其最通俗的宣传中一直在传播这一“善有善报,恶有恶报”的说法,从佛教初入中国时的安世高译《十八泥梨经》、康巨译《问地狱事经》以来,关于善者所去的西方极乐世界和恶人所堕的地狱恐怖世界的故事,就成了世俗生活伦理的象征性意象,《阿弥陀经》、《无量寿经》对于净土的描述及《经律异相》卷四十九、卷五十,《法苑珠林》卷七里对地狱的描述,都使得人们不能不对自己的世俗行为有所约束^②,正如王劭《述佛志》中说的那样,“其说人身心善恶……凡在黔首莫不归命,达人则慎其身口,修其慧定”^③。

因此,在佛教人间救赎的基本思路中,依靠神异力量“他力救赎”的取向在中国盛行一段之后渐渐消解,转为依靠自身的宗教信仰与道德行为的“自力救赎”取向,仅仅围绕着个人的拯救的宗教行为渐渐退居次要地位,而为着家庭、家族、社会、国家的宗教行为成了公众宗教活动的主流,依赖于个人宗教信仰的人生解脱的思想,在中国很快转变成一种依赖社会认同的“道德救

① 《法苑珠林》卷四十八引,《大正藏》五十三卷,649页。

② 参看泽田瑞穗《地狱变——中国の冥界说》,修订本,平河出版社,1991。

③ 《广弘明集》卷二,四部备要本,20页。

佛教救赎的关键渐渐转为人们自身的符合社会道德的思想与行为,以及这种思想与行为所获得的社会认同与神鬼护佑

赎”思想,这是一个相当重要的转向。本来,按照佛教的思想,要想得到佛教的拯救,第一,人们应当背离充满世俗欲念的家庭与社会,以出家与世俗生活划出界限^①,第二应当按照佛教徒的宗教规则生活,以种种宗教性的圣洁生活来区别于世俗生活,第三,这种圣徒式生活只是一种代价,其意义在于以此获得佛陀、菩萨、僧人以神力接引,使信仰者也获得神通^②。但在中国,尽管后世也有不少出家的信仰者,尽管也有人真的能够持一种圣洁的精神,按出家者的规则生活,尽管社会依然流传着关于佛教的种种神异故事,但是,大多佛教信仰者从一开始就没有把这种纯粹属于信仰者个人的解脱途径当作救赎的主流,真正在中国信仰者的思想世界中发生影响的,还是佛教在世俗社会信仰者中实行的各种救赎活动,而这些活动的内容以及意味,其取向竟都是社会性的,佛教救赎的关键渐渐转为人们自身的符合社会道德的思想与行为,以及这种思想与行为所获得的社会认同与神鬼护佑。《高僧传》卷一记载三国吴时康僧会与吴主孙皓之间曾经有过一次非常有象征性的对话,孙皓问:“佛教所明,善恶报应,何者是耶?”康僧会答道:“夫明主以孝慈训世,则赤乌翔而老人现,仁德育物,则醴泉涌而嘉苗出。善既有瑞,恶亦如之,故为恶于隐,鬼得而诛之,为恶于显,人得而诛之,《易》称‘积善余庆’,《诗》咏‘求福不回’,虽儒典之格言,即佛教之明训。”孙皓再问:“若然,则周孔已明,何用佛教?”康僧会于是说了一段很重要

① 佛教曾经以“少健乘马赍粮,捉于器械”与“老人乘于疲马,复无粮食”何者先到目的地为喻,说明出家比在家易于得道的道理,见北魏吉迦夜、昙曜译《杂宝藏经》卷八《难陀王与那迦斯那共论缘》,《大正藏》四卷,492页、493页。不过,在中国国家管制下佛教徒出家却并不那么容易,据说东汉佛教“初传其道,唯听西域人得立寺都邑,以事其神,其汉人皆不得出家,魏承汉制,亦循前轨”,《高僧传》卷九《晋邺中竺佛图澄》引王度语,352页。参看牧田谛亮《中国佛教史研究第一》21—23页,大东出版社,东京,1981。关于当时民众出家的数量问题,可以参看何兹全《中古时代之中国佛教寺院》,原载《中国经济》二卷九期,1934。后收入《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》,北京师范大学出版社,1986。

② 正如《高僧传》显示超人的奇迹的《神异》部分中记述的那二十个僧人一样,关于这一点,可以参见柳田圣山《初期的中国佛教》,中译本,载吴汝钧《佛学研究方法论》235—243页,学生书局,台北,1982。

的话：

周孔所言，略示近迹，至于释教，则备极幽微，故行恶则有地狱长苦，修善则有天宫永乐，举兹以明劝沮，不亦大哉？^①

在康僧会的阐述中至少包含了以下三层意思，第一，佛教在中国存在的理由，不仅在于它是一个追求个人解脱和超越的宗教，而且它也具有规范社会思想与行为的功能，第二，这种规范思想与行为的价值标准与周孔并没有冲突，甚至就是以周孔的标准为标准，第三，规范人们思想与行为的力量来自神鬼的“报应”，由于有了这一“善恶报应”，它的宗教功能就从个人性转向了社会性，在宗教救赎上，它与周孔学说，换句话说说是与中国传统的冲突被瓦解了。

“厉妙行以希天堂，谨五戒以远地狱”^②，佛教这种意义的转向，贯穿于那几百年之中，在各种佛教的世俗性活动中，佛教规范社会的意义表现得越来越清楚，所以批评佛教的人说它，“大设方便，鼓动愚俗，一则诱喻，一则迫胁，云行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆，论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之佑，敦厉引导，劝行人所不能行，逼强切勒，勉为人所不能为”^③，而赞扬佛教的人则说它，“以不灭之神，含知尧之识，幽显于万世之中，苦以创恶，乐以诱善，……‘纳庆后身，受殃三途’之说，不得不信矣，因缘有先后，故对至有迟速，犹一生祸福之早晚耳，然则孔氏之训，资释氏而通”^④，其实说的都是一个现象。

三

大约在四世纪二十年代，也就是晋室南渡之后，对佛教义理相对冷淡的上层思想世界的基本格局也终于发生了变化。“至过

四世纪初期佛教在上层的传播

① 《高僧传》卷一，17页。

② 宗炳《答何衡阳书》，《弘明集》卷三，四部备要本，25页。

③ 道恒《释驳论》引，《弘明集》卷六，四部备要本，49页。

④ 宗炳《明佛论》，《弘明集》卷二，四部备要本，18页、22页。

江,佛理尤盛”^①,“王导、周顛,宰辅之冠盖,王濛、谢尚,人伦之羽仪,郗超、王坦、王恭、王谧,或号绝伦,或称独步,韶气贞情,又为物表,郭文、谢敷、戴逵等,皆织心天人之际,抗身烟霞之间……”^②,令我注意的是,晋室南渡以后思想兴趣的转换,此时,不仅仅是胡人僧众的译经和少数信徒的建寺,此时已经是由汉族僧侣与上层文人为重在讨论佛理,这是一个相当重要的现象。据《高僧传》的记载,相当多义解僧人在渡江以后很受欢迎:

(竺法潜)晋永嘉初避乱过江,中宗元皇及肃祖明帝、丞相王茂弘、太尉庾元规,并钦其风德,友而敬焉。

(支遁)年二十五出家……王洽、刘恢、殷浩、许询、郗超、孙绰、桓彦表、王敬仁、何次道、王文度、谢长遐、袁彦伯等,并一代名流,皆著尘外之狎。

- ① 《世说新语校笺》卷上《文学第四》注引《续晋阳秋》,143页。又,桓玄在《难王中令》中说,“曩者晋人略无奉佛,沙门徒众,皆是诸胡,且王者与之不接”,这段话说的“晋人”是西晋的士人,而东晋就不同了,见《弘明集》卷十二,四部备要本,103页。可是,当时有的历史家似乎不常把这一变化划在东晋,而把思想史上的东晋当作西晋的延续,笼统地算成是道家或玄学思想的天下,如沈约《宋书》卷六十七《谢灵运传论》“有晋中兴,玄风独振,为学穷于柱下,博物止乎七篇”,1778页。萧子显《南齐书》卷五十二《文学传论》也说,“江左风味,盛道家之言”,908页。也许这是从文学史的角度来讨论的,但忽视了东晋风气的变化对于思想史的意义,其实,东晋之初的局势对于士人来说,几乎是一个历史以来未曾有过的大变局,正如大兴二年(319)虞预上书时说的,这个时候,“戎翟及于中国,宗庙焚为灰烬,千里无烟炊之气,华夏无冠带之人,自天地开辟,书籍所载,大乱之极未有若兹者也”,《晋书》卷八十二《虞预传》,2144页。同时,玄学在东晋已经不再具有太多原创性思想史意义,而多是一种前代思想习惯的自然延续而已,像王导的讨论题目就是嵇康的“声无哀乐”、“养生”和欧阳建的“言尽意”,只不过“宛转关生,无所不人”而已。罗宗强《玄学与魏晋士人心态》已经指出,“江左谈风,实沿中朝之旧……在玄学理论上较之正始与中朝,并未见有何发展”,相反,当时出现的一些新话题,却多来自佛教。332页,浙江人民出版社,1991。
- ② 《弘明集》卷十一何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》,四部备要本,91页;又此段又见于《高僧传》卷七《宋京师东安寺释慧严传》,下有“并稟志归依,厝心崇信”等,较为明白,261页。

(竺法汰)下都止瓦官寺,晋太宗简文皇帝深相敬重,请讲《放光经》,开题大会,帝亲临幸,王侯公卿,莫不毕集。^①

这里的竺法潜、支遁、竺法汰虽还顶了一个胡姓,其实都已经是出身于中国的汉族僧侣,甚至“貌虽梵人,语实中国”的康僧渊^②,也已经是汉文化浸淫下的中国僧人了。而据《世说新语》的记载,不仅“殷中军见佛经,云‘理亦应阿堵上’”,谢安、许询、孙盛、殷仲堪、郗超、孙绰、王坦之、王修等人,也极其热心于佛理讨论^③,这些名士多是精通哲理且长于玄谈的文人,正是由于这些拥有深厚中国背景的人在参与研究和讨论佛理,他们的理解就常常超出世俗具体的救赎、供养、施舍、报应,而往往涉及精深的思理,因此很快就出现了相当多的疑问,这些疑问有时就来自用汉语翻译的佛经^④。

疑问需要切实的解释,解释则需要有可以理解的话语,可以理解的话语只能出自自身的文化环境,用中国传统的语词来翻译和解说佛教义理,于是就有了所谓的“格义”;佛经翻译渐多,就有了一经多译,不同的佛经译本中常常出现不同的词语,不同的词语说的是一回事还是两回事,开始深入理解的学者就需要通过对比,寻求对原典与本义的理解,于是有了“合本子注”。当年陈寅恪敏锐地拈出的这两件佛教史上对佛理解释的形式,其意义正象征了

“格义”与“合本子注”

① 《高僧传》卷四至卷五,156页、159页、160页、192页。

② 《高僧传》卷四,151页。

③ 参见《世说新语》之《言语第二》、《文学第四》两节中的记载,徐震堃《世说新语校笺》卷上,中华书局,1984。

④ 以殷浩为例,《高僧传》卷四记载,康僧渊“遇陈郡殷浩,浩始问佛经深远之理,却辩俗书性情之义,自昼至曛,浩不能屈,由是改观。”《世说新语·文学》记载,殷浩读佛经,“皆精解,唯至事数处不解,遇见一道人,问所签,便释然”,同上又记载,“殷中军读《小品》,下二百签,皆是精微,世之幽滞,尝欲与支道林辩之,竟不得”,刘孝标注引《高逸沙门传》和《语林》都证明他确实想找支遁商略《小品》般若义,由此可知,殷浩对于佛教的义理,的确有深入的研究,也的确有不少疑问,这种疑问包括,佛教理论如何解答世俗的性情问题,佛教本身的“事数”如何理解,般若的意义究竟如何等等。《高僧传》151页,《世说新语校笺》124页、131页。

中国人开始真正理解佛教。

《高僧传》在记述阐发佛教义理僧人的第四卷中，曾经记载过竺法雅与康法朗“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”，又记载毘浮、相县等“亦辩格义，以训门徒”^①，据汤用彤的研究，这一方法可能受到了汉代风气的影响，而且可能在中国北方已经流传，“竺法雅和他的同事们扩充了并系统化地从事对比中国本土的观念或名词同印度范畴，这样就提供了他们的弟子们以大量的观念或名词相互等同的例子，借以引导他们达到完全的理解”^②，这是很对的，但他说“格”是“量也”，显然用的是佛教东来以后的说法，其实中国古典中的“格”就是“至”或“来”的意思，《礼记·大学》“致知在格物”一句下，郑玄注“格，来也”，就是说德行或智慧可以招致万物的到来^③，所谓“格义”，就是使意义浮现出来，佛教那些繁复怪异的“事数”，在中国古典中实在找不到可以对应的词语，于是只好用相近的词语来帮助人们理解，而所谓需要用中国著述与言语加以解释的“事数”，恰恰就是殷浩感到困难的佛教名词，据《世说》刘孝标注解释，就是“五阴、十二入、四谛、十二因缘、五根、五力、七觉之属”^④，我们不知道后来殷浩“遇见一道人，问所签，便释然”的时候，那个道人是否就是用“格义”的方法来使殷浩豁然大悟的，但是，这种后来被纯正的佛教理论家批评为“先旧格义，于理多违”、“讲肆格义，迂而乖本”而逐渐摒弃的理解思路^⑤，其实在佛教理路还没有被中国人普遍熟悉的时代，它确实起了一个“桥梁”的意义和“启蒙”的作用，使佛教思想在中国语境中浮现出它的意义来。

合本子注则是在汉语语境中对佛教经典原义的勘核与追寻。只有当一部佛经，有好几个汉文译本，一个梵语词汇，有好几个汉

① 《高僧传》152页。

② 汤用彤《论格义》，载《理学、佛学、玄学》291页，北京大学出版社，1991。又，参见同氏《汉魏两晋南北朝佛教史》168页、169页，中华书局，1983年重印本。

③ 关于此点，参见裘锡圭《说格物》，载《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。

④ 《世说新语校笺》131页。

⑤ 前句见《高僧传》卷五《僧先传》引道安语，“先”一作“光”，195页，后句见《出三藏记集》卷八引僧叡《毘摩罗诃提经义疏序》，《大正藏》五十五卷，58页。

语词汇对应时,人们才会发现汉语译者不同的理解带来了不同的译语,不同的译语在汉语中其实可能蕴涵了不同的意思^①。那么,究竟哪一种意思更准确?据说三国魏时的朱士行是为此到西域于闐去过的,他的目的是追寻大乘佛典的原义^②,但是,在大多数人无法直接理解佛典原文的情况下,采用中国经典解释中的传统方式,把各种不同版本加以对勘与注释,无疑是探索原义的途径之一,而这种对勘与注释则恰好刺激了人们对经典原义的个人性理解的愿望。据说,康僧会曾经为《安般守意经》作过注解,“或隐而未显”,同时支谦也为《了本生死经》作注解,“探玄畅滞”^③,也许就在这种注解和对勘中,使佛教徒产生了“格义”和“合本子注”的思路。“合本子注”最早大概出自三国时代,支谦的《合微密持陀以(邻)尼总持三本》曾经把“文句参差,或胡或汉音殊,或随义制语,各有左右”的地方都给一一列出,“依义顺文,皆可符同”^④,虽然这里主要还只是一种文字上的对校,但很快这种文字的对校就延伸到了语句的意义,如稍后的支愍度,据说支谦、竺法护、竺叔兰的三种译本《维摩诘经》“或辞句出入先后不同,或有无离合多少同异,或方言训古字乖趣同,或其文胡越其趣亦乖,或文义混杂在疑似之间”,《出三藏记集》卷七记载支愍度曾经“以明所出为本,以兰所出为子”,加以对勘合校,^⑤,而另一种佛经《首楞严经》则有汉代支谶、吴支越、支法护、竺叔兰的译本,据说支谶所译“类多深玄,贵尚实中,不存文饰”,大概是不太流畅,而支越则嫌支谶所译“辞质多胡音”,所以修订一番,而谢敷则将其合注一本,“以越所定者为母,护所出为子,兰所译者系之”^⑥。而谢敷为《安般守意经》作注释,则“抄撮《大安般》、《修行》诸经事相应者,引而合之,或以隐显相从,差简搜寻之烦”,这种意义的比较和解

① 对于佛典意义的理解困难,一开始出自翻译,正如《出三藏记集》卷五所说,“方言殊音,文质从异,译胡为晋,出非一人,或善胡而质晋,或善晋而未备胡”,因而佛教徒“以洒扫之余暇,注众经如左,非敢自必,必值圣心,庶望考文时有合义”,《大正藏》五十五卷,39页。

② 《高僧传》卷四记载他于甘露五年(260)去于闐取经,145页。

③ 《出三藏记集》卷六引释道安《安般注序》,释道安《了本生死经序》,

④ 同上卷七,《大正藏》五十五卷,51页。

⑤ 同上卷八,《大正藏》五十五卷,58页。

⑥ 同上卷七,《大正藏》五十五卷,49页。

释,就必须要对佛经文本有相当的知识,对佛教的理论有相当的理解,才有可能做到^①。正如支愍度在《合维摩诘经序》中指出的,“若能参考校异,极数通变,则万流同归,百虑一至,庶可以阐大通于未寤,阖同异于均致”。在这种对多种文本和思想的合校和格义中,知识阶层也渐渐在佛教语词中找到了理解的思路,同时在当时的讨论与争辩中,佛教义理渐渐在中国语境中生成了它自己的新的意义。

四

中国语境中的
佛教思想:心无、
本无、即色及其
他

三世纪以后佛教在中国的传播,虽然看上去是“佛教征服中国”,但在上层思想世界中,其意义反而更多在于使老庄思想中的某些精神凸显出来,并使这种一直处在中国思想世界边缘的思想得到精深的理论的支持。过去作为混杂着人生格言与思辨片断的道家玄思经过三世纪玄学的提炼,已经初步具备了一种形而上的哲理系统,而它的形而上的内容,由于其最接近佛教,所以成了最初理解佛教的语境,正如吉藏在《中论序疏》中所说,“良由此土,无别外道,而用老庄以为至极”,人们借助老庄对佛教进行解释,佛教也是在不断翻译和解释之中,加入了这一思想系统,并使之开始彰显它的系统性,在这个意义上,中国也征服了佛教,因为佛教在中国上层思想世界的传播,实际上是取代并接续了向秀、郭象以来老庄玄学的思路,继续着中国古代思想世界那种关于宇宙与人生的玄思。

在中国语境中理解佛教,首先就会用中国思想世界的传统术语来比配佛教的语词。《后汉书·郊祀志》所谓佛教“以虚无为宗”,这里,借来指代佛教思想中心语词“空”的“虚无”二字本来就是中国老庄学说的中心语词。正如过去很多学者指出的,以“道”来理解“菩提”(bodhi)、以“无”来指代“空”(sunyata)、以“无待”来代替“涅槃”(nirvana)等等^②,就是这一类语词的比配。

^① 《出三藏记集》卷六引释道安《安般注序》,释道安《了本生死经序》,谢敷《安般守意经序》,分别见于《大正藏》五十五卷,43页、44页、45页。

^② 参见陈寅恪《支愍度学说考》和钱钟书《管锥编》第四册,1261页、1262页。

不妨作一个简单的统计,在《出三藏记集》卷六到卷十一所收录的各种佛教典籍的序言中,“道”出现数十次,而且常常有“无名无始,道之体也”、“返本之道”之类与老庄玄学一样的词语,“无”当然出现更多,不仅常常作为“空”的代名词,而且与其他字词相配,如“无为”出现了十一次,其中三次干脆用的就是“无为无不为”这样出自老子的话语,而“无心”这一来自庄子的思想,则出现了四次:

尽无则忘玄,忘玄则无心。

虚宗非无契,而契之者无心。

故至人以无心之妙慧,而契彼无相之虚宗。

不欲则无心于珠玉^①。

除了第四例是一种文学式的比喻外,其他三例其实都是与老庄思想很接近的。应当特别说明的是,这种比配,常常会使思想的理解,趋向于寻找“同”而忽略“异”,南朝齐代那位曾经“注《法华经》,自讲佛义”的学者刘虬^②,在《无量义经序》中就说过这样一段话,“玄圃之东,号曰太一,颯宾以西,字为正觉,东国明殃庆于百年,西域辨体咎于三世,希无之与修空,其揆一也”^③,把传统中国包含了时空中心、最高神灵、终极哲理和天穹北极的“太一”用来比配佛教所谓“正确的觉悟”即宇宙人生的真理,把中国的积庆致殃于现世和佛教三世因果报应划上等号,把追求“无”和追求“空”的老庄学说与佛教思想等同起来,而且认为是“其揆一也”,正是这种取向。日本学者在讨论中国佛教时曾经指出,“当人们处理两个以上的思想的同异问题时,很容易变趋向同质方面的统一,而不大理会异质方面的区分”^④,趋同的意义是有助于理解的趋近,但它的问题是在泯灭了差异,消解了进一步的理解,把丰富的佛教思想限制在古代中国思想有限的理

① 我在这里使用的是日本学者中嶋隆藏的《出三藏记集序卷索引》的统计,朋友书店,京都,1991。

② 《南齐书》卷五十四《高逸传》,939页。

③ 《出三藏记集》卷九,《大正藏》五十五卷,68页。

④ 柳田圣山《初期的中国佛教》,中译本,载吴汝钧《佛学研究方法论》263页,学生书局,台北,1982。

解范围中。

没有这种语言
经验与知识背
景的中国人却
很容易把“空”与
“无”联系起来

公元四世纪的东晋时代,所谓般若学的“六家七宗”阐释佛理,基本上还没有超出这种比配,尽管他们的阐释不尽相同^①。佛教学者早就指出,《般若》的基本思想就是“空”,但是这个“空”是说所有现象都没有“自性”(svabhava),没有自性才是唯一的存在,对于这个宇宙天地间的唯一存在,却不能用语言文字来表达,为了体会这种存在,只能由心内证,因为一旦用语言文字表达,它就有了某种限定与凿实,为了启示这种“真如”(tathata)的最终真理,《般若经》用了种种否定和逆向的句式。但是,没有这种语言经验与知识背景的中国人却很容易把“空”与“无”联系起来,因为第一,在早期佛经的翻译中,老庄和玄学使用的“无”已经与佛教的“空”产生了联系^②,第二,玄学的“无”确实具有“空”这种本原性与超越性,第三,理解与体会“无”也需要穿透语言的障碍^③。因此,支愍度、竺法蕴、道恒采用了“心无”来阐释《般若》,他们采用玄学的说法,提出所谓“空”就是“无心于万物,万物未尝空”,《般若经》的“空”,只是说人心空灵,对于万物都不执着^④,但是这种说法既不合般若学的“空”,也不是佛教的“无我”(anatmya),倒仿佛是老庄的“守一”、“坐忘”,或仿佛佛教禅学的“止观”,只是一种修炼心灵境界的途径,由于它把万物之有与心灵之无打成两截,并不能把佛教对于宇宙的精深分析与人生的超越方式贯通于一体。人们要追问,既然万物实有,心又如何能无?因此在当时受到很激烈的批评,如《世说新语·假谲》中那个关于支愍度过江立“心无义”的故事,就暗中在嘲讽他立心无义是为谋生存,而那个没有与他一起立义的道人托人带话时说的“无义那可立?治此计权救饥耳,无为遂负如来

-
- ① 所谓六家七宗,通常的说法是指本无宗、无异宗(以上二宗为一家)、即色宗、识含宗、幻化宗、心无宗、缘会宗。参汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》194页。
- ② 《安般守意经》“有者谓万物,无者谓空”。参见杨曾文《佛教般若经思想与玄学的比较》,《世界宗教研究》1983年4期。
- ③ 参见许理和《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 2 vols, Leiden, 1959),日文本,145页。
- ④ 元康《肇论疏》、吉藏《中观论疏》,转引自《中国佛教思想资料选编》第一卷,77页,中华书局,1981。

也”^①，其实也是说这种思路在理论上的不通。

比起“心无”之说来，“本无”这种说法似乎在理路上更显完整。“本无”本来就是玄学，特别是何晏和王弼的命题，何晏《无为论》说，“天地万物，皆以无为本”^②，王弼《老子注》也说，“天下之物，皆以有为生，有之所始，以无为本，将欲全有，必反于无也”^③，所以《晋书·王衍传》总结道：“何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本。”^④何、王所谓“本无”，是说宇宙间一切现象与事物的本原是虚无，因此人生的终极也应当返回这个本原，这一思路的基本依据是《老子》，与佛教也有些接近，因此早期译经也用“本无”来译“真如”，如支谶、竺叔兰、竺念佛之译般若，而四世纪相当多的佛教徒也用“本无”来指代佛教的终极境界与最高真理^⑤，这种命题的思路是，首先确认宇宙间的现象与事物的虚幻，其次要求心灵处于不受假相蛊惑的无欲无念状态，再次以虚无空寂的心灵体验同样虚无空寂的宇宙本原，从而悟到宁静的永恒境界。以道安(312—385)为例，道安似乎比较多地用《老子》来解佛教思想，他在《大十二门经序》中说，以宇宙万象为有，不免就有滞和固，所以佛教要以瓦解这个“有”，以“明乎万形之未始有，百化犹逆旅也”，让人们不要迷恋

① 《世说新语校笺》卷下，459页。与支愨度、竺法蕴的“心无义”相反而实际思路相同的是批评他们的壹法师，即六家七宗中的“幻化宗”，据汤用彤说，壹可能是竺法汰的弟子道壹，他的思想是“物同幻化，而心神真有”，但这样推论，依然不能达到彻底的真“空”，《汉魏两晋南北朝佛教史》187页、190页。

② 《全三国文》卷三十九，《全上古三代秦汉六朝文》1274页。又，《晋书》卷四十三《王衍传》，1236页。

③ 《王弼集校释》110页。可参见以下两则，在《老子》第四十二章“道生一”一则下，王弼注曰：“万物万形，其归一也。何由致物？由于无也。由无乃一，一可谓无？已谓之一，岂得无言乎？”也就是说，“一”并不是“无”，“无”乃是“道”，是“一”之本。又，《周易·系辞》注中，王弼又说：“夫有必始于无，故太极生两仪也”，这里的“太极”也是“无”，而“两仪”则是“有”。见《校释》117页、553页。

④ 《晋书》卷四十三，1236页。

⑤ 参见汤用彤《中国佛史零篇·(2)本末真俗与有无》，载《理学·佛学·玄学》224页、225页，《魏晋玄学流别论》，载《汤用彤学术论文集》235页、236页，《汉魏两晋南北朝佛教史》170页、171页。

和执着于这个似有实无的现象世界,这就是第一步,《阴持人经序》中又说“以大寂为至乐,五音不能聋其耳矣,以无为为滋味,五味不能爽其口矣”,使人们处在无思无念之中,这是第二步,《安般注序》中又说,对于人的欲望和情感、思想与行为,要“损之又损之,以至于无为”、“忘之又忘之,以至于无欲”,也就是消解欲望,这样,就能够达到超越的境界,《合放光光赞随略解序》中说,“真际”境界,就是自由无碍的状态,“无所著也,泊然不动,湛尔玄齐,无为也,无不为之”,这就是第三步^①,这里用的不仅是老子的思路,而且用的也是老子的语言,正是在这一思路与语言中,宇宙的本原与人生的境界得到了统一,思路的依据与理路得到了贯通。

不过,更能体现玄学思路的是“即色”这种说法,“本无”对于宇宙的现象与事物采取的基本是否定的方式,无物无心,虚无空寂,但是沿着这种思路追问下去,就有一个相当关键的问题,即生活在实存的世界中的人们如何真的在“有”的世界中达到“无”,如果面对大千世界而拒绝承认大千世界,并以掩耳盗铃的方式使心灵与世界悬隔起来,会不会是作茧自缚、画地为牢,反而很难达到心灵的虚豁空明?当年玄学也曾经遇到过这样的问题,比如向秀与郭象,就曾经以淡化“有”与“无”的方式凸显“自然而然”的过程,试图以“独化于玄冥之境”来说明这一过程的意义^②,所以,在向秀和郭象的思路中,人的境界是“忘天地,遗万物,外不察乎宇宙,内不觉其一身,故能旷然无累,与物俱往而无所不应也”^③,是“不可必,故待之不可以一方也,唯与时俱化者,为能涉度而常通”^④,这里所谓的“与物俱往”和“与时俱化”,使得人们不必特别在“有”与“无”的选择与回避之间两难,这其实已经蕴涵了“即色”的思路。

“即色”一说的倡导者支遁(314—366)可能是在东晋上流社会中最重要佛教传播者,据《高僧传》记载,他不仅“家世事佛,

① 以上均见于《出三藏记集》卷六、卷七,《大正藏》五十五卷,46页、44页、48页。又僧叡《小品经序》说到,道安是“以不住为始”、“以无得为终”,《出三藏记集》卷八,《大正藏》五十五卷,53页。

② 参见本编第二节《玄意幽远:三世纪思想史的转折》。

③ 郭庆藩辑《庄子集释》卷一《齐物论》引,75页,中华书局,1961,1978。

④ 同上卷七《山木》,670页。

早悟非常之理”，从小就有佛教的经验，而且未出家之前就隐居在余杭山中学习《般若经》^①，对佛教关于宇宙与人生本原的思想深有契会，特别是他对庄子学说的研究，更启迪了他对般若思想的理解，据说《庄子·逍遥游》的解释，到了向秀和郭象，似乎已经十分透辟，所以很少有人能够超越，但是他对于《庄子逍遥游》的解释，却使得“群儒旧学莫不叹服”，而这一解释的片断还保存在《世说新语·文学》的注释中，如果仅就这段记载，大概可以认为向、郭的解释是既把个人的“自足”与“适意”当“逍遥”，也把圣人的“无待”当做人生的最终境界，“小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也，……唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通，岂独自通而已”，但是，支遁却对这一思路作了进一步的分疏，他不以为那种个人的自足是“大道”，他说，“至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则逍遥不我得；玄感不为，不疾而速，则道然靡不适，此所以为逍遥也”，他认为，在圣人那里有更大的满足，那就是“至足”，圣人的至足，是追求个人与宇宙的融合与统一境界，而这种境界并不是小鸟那种平庸的适意，也不是大鹏那种固执的追索，忘粮绝酒式的自我约束并不是真正的超越^②，所以在《即色游玄论》中说，“色”（现象世界）自身本来没有实在的本性，其实就是“空”，虽然色与空不同，但归根结底“色即为空”，“知”（意识世界）自身也不能自足地拥有知觉，所以“知”与“寂”实际上也是一回事^③。按照这种思路，人们不必专门固执于心灵之“空”，不必逃避宇宙之“色”，不必提心吊胆地提防知识的障碍，也不必苦苦地追求空寂的境界，所以，在自然适意之中，反而达成宇宙与人心的合一。

在自然适意之中，反而达成宇宙与人心的合一

用老庄的思想理解佛教，对大品和小品般若经进行对比，支遁其实既用了格义的方法，又用了合本子注的方法，在《大小品对比

① 《高僧传》卷四，159页。

② 参见《世说新语校笺》120页，刘孝标注引向、郭《逍遥义》和支遁《逍遥论》。

③ 《世说新语·文学》注引《支道林集·妙观章》“夫色之性也，不自有色，色不自有，虽色而空。故曰：‘色即是空，色复异空’”，最后这句“色即是空，色复异空”应当理解为，从本质上说，“色”与“空”是一非二，但从词语上说，“色”又与“空”不同，同上，121页。又《即色游玄论》，安澄《中论疏记》引，《中国佛教思想资料选编》第一卷，64页。

要钞序》中，支遁将佛教般若学以当时知识阶层最欢迎的玄学互相嫁接，他的思路是：首先，终极的真理是非有非无、无名无始的冥壑境界，如果执着于万相本无，希望靠这种自我的克制与理念的否定，来追求心灵的寂静与对世界的遗忘，其实是缘木求鱼，“若存无以求寂，希智以忘心，智不足以尽无，寂不足以冥神”，其次，想要体验这一终极的真理，必须“二迹无寄，无有冥尽”，挣脱语言的束缚，抛开感官的知觉，因为“理冥则言废，忘觉则智全”，再次，般若的意义，是呈现一种“至无”的境界，并在这种至无的超越中使人“齐物”与“运智”，最后，他提出，当人们体会般若的智慧时，应当从般若的“无始”明了万物的“自然”，从而——

悟群俗以妙道，渐积损以至无。设玄德以广教，守谷神以存虚。齐众首于玄同，还群灵乎本无^①。

这样，“佛教因道家而变得清楚了，但道家也借助于佛教而变得显豁了”^②，支遁使人们对佛教般若学的“空”的理解从王弼、何晏解《老子》的阶段进到了向秀、郭象解《庄子》的阶段，可是，当体现玄学思辨最高成就的向、郭之学也不足以继续解释佛教更复杂与精深的思想的时候，人们就会开始超越玄学，进入直接理解佛教。《世说新语》称，“标新理于二家之表，立异义于众贤之外”^③，关于支遁的这两句评语中的“新理”与“异义”二词，是否象征着佛教对宇宙与人生的理解即将超越玄学而开始凸显自身呢？

开始超越玄学，
进入直接理解
佛教

① 《出三藏记集》卷八，《大正藏》五十五卷，55页。

② 戴密微语，见《剑桥中国秦汉史》，中译本，906页，中国社会科学出版社，1992，1994。

③ 《世说新语校笺》卷上，120页。

第五节 佛教东传及其思想史意义 (续)

公元四世纪的中叶以后,相当多的佛教僧侣活跃在南北各地,使得佛教思想渐渐进入中国思想世界的主流,佛教思辨渐渐成为中国知识阶层思想兴趣的中心。从这个时代到五世纪上半叶这近百年间,其中最值得注意的,首先是公元四世纪中叶活跃在襄阳与长安的道安(312—385)和在江南的支遁(约 313—366)。如果说,道安的意义主要是在重新整理与翻译佛教典籍,改变各家各依旧籍以致于佛理分歧建立的状况,并且在佛教内部传授了相当多的杰出弟子,形成当时最庞大的僧团,那么,支遁的意义则在于将佛教般若学的深奥道理与玄学思辨的最高成就融汇,并在佛教徒之外,影响了相当多的文人士大夫,使得中国思想世界以佛学接续并超越玄学。许理和曾经据《世说》与《高僧传》的资料统计,仅文献有记载的,与支遁有交往的著名上层文化人就有三十五人,除了一般交往的谢安、王羲之等外,这里对佛教有相当兴趣的就有郗超(336—377年)、殷浩(?—356年)、孙绰(约 300—380年)、王洽(323—358年)、许询(生卒年不详)等等^①。而到了四世纪后半叶到五世纪初,则需要注意的是南方的慧远和北方的鸠摩罗什,道安的学生慧远(334—416年)以庐山为中心,在江南的朝廷与知识阶层广泛地结交朋友,一方面捍卫着佛教的超越性,一方面加速着佛教的俗世化,以神不灭、三世说、出世论以及念佛三昧的方法,把佛教推向了中国的思想世界,而来自异域的鸠摩罗什(344—413),则以他众多的佛经翻译,准确而流畅地把更加精深和博大的佛教学说介绍给了中国知识阶层。再以后,当鸠摩罗什的学生竺道生(?—434年)、僧肇(384—414年)、道融(生卒年不详)、僧叡(生卒年不详)活跃在中国上流社会,并真正地给知识阶层阐扬与解释来自大乘佛教的思想的时候,已经是公元五世纪的上半叶,这时的中

四世纪中叶到
五世纪上半叶
的佛教

^① 许理和,《佛教征服中国》,日文本,181页。

国思想世界对于佛教的理解,已经远非四世纪中叶可比了。

四世纪中叶社
会上的佛教知
识

让我们简单回顾一下四世纪中叶社会上的佛教知识。四世纪中叶,中国上流社会的知识阶层中对佛理有兴趣的人,对于佛教的理解比过去当然深入,《世说新语》中提到的殷浩读过《维摩诘》、《小品》,据说他读《小品》,虽然“至事数处皆不解”,但是曾“下两百签,皆是精微,世之幽滞”^①,可以说是上层知识人对佛理了解最深的人之一,而另一个谢敷,除了合注《安般守意》《首楞严经》之外,还对禅学发表过自己的见解,提出“开士行禅,非为守寂,在游心于玄冥”的中国式理解^②。但是仍然应当指出的是,即使是上层社会中人,他们的一般佛教知识,却并没有那么精深。

关于上层社会中人对佛教理解的一般水平,可以用郗超《奉法要》为一个典型的分析文本,这篇保存在《弘明集》卷一三中的文章仿佛是对佛教基本思想的一个摘录^③:它包括佛教关于世间救赎的各种规矩,如“三归”(即后来的皈依三宝)、“五戒”(戒杀、盗、淫、欺、饮酒)、“修斋”(包括每年正月、五月、九月三次长达半月的斋,及每月八、十四、十五、二十三、二十九、三十日六次斋)、“行善”(遵守身、口、意的种种禁戒),也包括佛教为世间救赎而设置的各种基本知识,如三界五道(天、人、畜生、饿鬼、地狱)、五阴(色、痛痒、思想、生死、识)、五盖(贪、瞋、痴、邪见、调戏)、六情、因果报应、四非常(无常、苦、空、非身)、六度(施、戒、忍辱、精进、一心、智慧)等等。如果与更早的《牟子》相比,显然,在对于佛教的世间救赎的知识与词语的理解上,它已经更加精确与深入,也逐渐摆脱了中国思想传统和语言环境的纠缠,凸显了佛教

① 《世说新语校笺》124页、131页。

② 《出三藏记集》卷六,《大正藏》五十五卷,43页;谢敷传记见《晋书》卷九十四,2456页。关于谢敷禅观的意义,参看葛兆光《中国禅思想史》70页、71页,北京大学出版社,1995。

③ 宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》第十一章《六朝时代士大夫の佛教信仰》指出,《奉法要》大体上摘引的是《异出十二门经》、《正斋经》、《十二门经》、《贤者德经》、《本起经》、《泥洹经》、《普曜经》、《维摩诘经》等。291页,平乐寺书店,京都,1964,1992。

理路的本来面目。但是,对于佛教深奥的义理,到最后也未能特别深入与细微,在《奉法要》中,当讨论上述这些佛教事数知识的宇宙与人生的终极依据,并渐渐涉及对佛教最深层的一些中心话语的理解时,这种理解则仍然需要借助于玄学的语境和背景,他把佛教的宇宙本原的“空”理解为人对现象世界的“忘怀”,受支遁的影响,他试图不去关注“有”与“无”,而是把超越理解为心灵中对“无”和“有”的消解,“有无由乎方寸,而无系于外物”,于是,把这种佛教之“空”与老庄之“无”都看成是反本复初的途径,变成了寻求内在心灵的宁静^①。

但是,到五世纪上半叶,竺法兰所译的《放光般若》已有了鸠摩罗什新译的《摩诃般若》,《维摩》在支谦本外有了鸠摩罗什的译本,而且还有了僧肇和竺道生的注释和解说,《法华》则在竺法护译本之外又有了鸠摩罗什的新译,《涅槃》则有了昙无讖和法显的两个译本,关于般若学更深入的《百论》、《中论》和《十二门论》三论都被译出,翻译多了,就不满足于仅仅是照搬,注释之时,渐渐地就要对比和分析。这时无无论是佛教徒还是上层文人,对佛教的理解都比过去深入了许多,当他们重新回顾佛教解释的历史与现实时,就常常感到很不满意,如僧肇就对过去般若学的粗浅很有看法,“以去圣久远,文义多杂,先旧所解,时有乖谬”^②,竺道生则认为“自经典东流,译人重阻,多守滞文,鲜见圆义”^③,而僧叡则在《维摩罗诘提经义疏序》中这样批评道:

自慧风东扇,法言流咏以来,虽曰讲肆,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实,然炉冶之功,微恨不及,当是无法可寻,非寻之不得也^④。

这里对“格义”、“六家”都已经进行了批评,就连最接近佛教精义的“性空”说,也被他看出了缺陷,据说这是因为“无法可寻”,那么,当

① 《弘明集》卷十三,四部备要本,111页;又,与其同时代人中,《弘明集》卷五所收罗含《更生论》、卷三所收孙绰《喻道论》,其佛教知识水准也与此大体相当。

② 《高僧传》卷六,249页。

③ 《高僧传》卷七,256页。

④ 《出三藏记集》卷八,《大正藏》五十五卷,58页。

大量经典被译出,人们“有法可寻”时,对于佛教的理解是否就可以超出了一般的宗教救赎知识,也越出了玄学所能笼罩的主题、语词与思路了呢?

从四个象征性
现象中看中国
思想世界的变
化

以下几桩事件很有象征意味:一是羽翼丰满的佛教不仅开始要与中国思想划清畛域,同时也要料简传人中国的婆罗门思想,《高僧传》卷六《道融传》记载了佛教与婆罗门教徒在后秦姚兴时代的一次争论,据说道融曾为此阅读了大量婆罗门经典,不仅辩论时“锋辩飞玄”,在辩论之外,自然也由此对印度佛教思想的思路与语词,要有更加清晰的认识与界定^①;二是上流社会已经有人公开承认佛教的道理比中国的道理精深了,刘宋时代,范泰和谢灵运都说,儒家的六经,主要是济世救俗,有益于治,但是“必求灵性真奥,岂得不以佛经为指南耶”^②,宗炳更是说佛经“包五典之德,深加远大之实,含老庄之虚,而重增皆空之尽”^③,意思是说佛教包含了儒道而且还超越了两家,这种公然赞扬外来和尚能干,承认自己底囊不足的说法,背面就是确认佛教思想在主流的地位;三是关于一些传统中国思想中没有或不清楚的命题,如人的佛性的命题,人们不再以想当然来确认它的合理性,而是习惯于寻找佛教经典中的依据,所以竺道生的“一阐提有佛性”直到《大般涅槃经》译出,才得到承认,这样,就等于渐渐承认佛经作为经典,拥有几乎可以不言而喻的真理性;四是对于佛经的理解,中国的文化人这时也不满足于转手接纳和现成套用了,于是有了中国本土的僧人法显(约337—约422)和他的同门西行求法的壮举,也有了中国上层知识人谢灵运(385—433)自己学习梵文和参与翻译佛经的事情,据说谢灵运“笃好佛理,殊俗之音,多所达解,乃谿(慧)叟以经中诸字,并众音异旨,于是著《十四音训叙》,条例梵汉,昭然可了,使文字有据焉”^④。在与包括同出天竺的婆罗门的各种思想与宗教的争论中,中国的佛教思想明确并凸显了自己的界限与思路,知识阶层对佛教思想的认同与敬仰,则肯认并确立了佛教思想在中国思想世界

① 《高僧传》卷六,241页、242页。

② 《高僧传》卷七《慧严传》,261页。又,何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》,《弘明集》卷十一,四部备要本,91页。

③ 《弘明集》卷二,四部备要本,17页。

④ 《高僧传》卷七,260页。关于十四音,是来自昙无讖译《大般涅槃经》卷八《如来性品第四之五》中的问题,见《大正藏》十二卷,413页、414页。

的地位,对佛教经典文本权威性的肯定,则使思想的理解超越了想象和感悟的简单层次,而对经典文本的追根寻源,则更加强了思想理解的理性深度。正是在这种普遍的阅读和解释中产生的理解与感悟,刺激着中国佛教思想的形成。

二

在五世纪上半叶,《般若》、《法华》、《维摩》、《涅槃》以及《大智度论》、《中论》、《百论》、《十二门论》等经典的盛行与流传,僧叡对般若学的阐发和对禅法的重视,僧肇对“不真空”的解释和对“物不迁”的表述,竺道生对“佛性”以及“顿悟”的解释,谢灵运、宗炳等上层社会中的文化人对佛教越来越深入的理解和阐述,构成了这一时期中国思想史上最引人注目的风景,在这道风景的背后,是对传统知识视野中的问题的重新审视,也是对中国思想语境中的思想表述的重新表述,其中,以下几个佛教话题以及对它的理解与表述是相当重要的。

关于“空”的思辨仍是这一时期的主要话题。尽管传统中国思想世界也有过“无”与“有”的讨论,尽管魏晋时代这种讨论也曾有过相当深入的内容,但是对于宇宙的本原与人生的依据的形而上的思索,却常常显得缺乏细密的分析和精确的概念。充满不确定意味的形容和夸张,常常成了人们理解存在本原的唯一途径,这使得它往往不可讨论与言说,包括超越有无两端的绝对物的讨论,也只是以一个内涵相当含糊的词语“独化”来指示,或者用一个充满具体生活情趣意味、又外延相当广袤的词语“自然”来笼罩。在古代中国,对于形而上的本原的追问缺乏思路的明晰和层次,也缺乏语言的精致与确实。汉语世界的这种笼统和含糊最初也使得佛教的思路受到影响,就连一些来自异域的佛教译经家,在用汉语对“空”进行解释与表述时,都不那么准确。举一个例子,在后秦时代,觉贤即佛陀跋驮罗曾经与鸠摩罗什有过一次关于“空”的讨论,觉贤曾经说到,“众微成色,色无自性,故虽色常空”,鸠摩罗什问:“既以极微破色空,复云何破微?”觉贤回答颇有些王顾左右而言他,说“群师或破析一微,我意谓不耳”,鸠摩罗什又问,“微是常耶?”答道,“以一微故众微空,以众微故一微空”,大家不明白,第二天他又解释道,“夫法不自生,

“空”的意蕴以及表达的思路

缘会故生，缘一微故有众微，微无自性，则为空矣，宁可言不破一微，常而不空乎？”据说，当时很多人都不明白，确实他解释得不明白，这里的关键是“微”究竟是什么？汉语中的“微”，很容易被误解为细小，极细小，而从空到色之间的转换关节就在这“微”上，一微是空，众微是空，一微是色，众微即空^①？但是，在汉语中，就是再细小的微，如果它是聚合成色的基本单位，它也是色，不能是空，可见，关于“空”的分析不能用数量分割的方式来解析空之为空，而只能用意识聚合的方式来瓦解色之为色，说起来，这一思路与解释多少有些像《老子》所谓的“损之又损”一样，最终并不能推论和触摸到真正彻底的“空”或“无”。可见，尽管东晋时代的六家七宗已经对“空”颇有研究，但是，并不是所有佛教中人对于“空”的理解和分析，可以臻于极致的^②。

不过，也应该看到这个时候，特别是在一些有教养的上层人士中，关于佛教的“空”的思辨与陈述已经相当复杂和深入。当时流行的佛教经典的相当大一部分就是在论说这一个佛教的关键词，从《维摩诘》、《放光般若》、《思益》到《法华》，在南北朝时期最流行的佛经中我们可以发现反复讨论的就是“空”，经典的流传无疑提升了人们对这一绝对本原的理解和表述水平。僧肇批评六家七宗对于“空”的各种理解和解释是一个典型的例证，按照他的思路，过去几种对“空”的解释都未臻化境：“心无”一说，只是说了“无心于万物”，使心灵得到宁静，但是问题在于它只是把“万物”在心灵中虚化，却不能说明“万物”自虚的本原；“即色”一说，虽然指出了现象世界是以暂时的假有呈现，可以使人去除面对现象世界的紧张，但又没有明白地说明它是不能自己产生和存在，没有永恒性的虚幻；“本无”一说，则拈出了本原，直指现象世界的虚妄，但是它的问题是始终执着于否定的思路，没有能够超越“否定”与“肯定”，也没有能够兼容真无与假有^③。而僧肇对于“空”的理解和解释，是超越与涵盖了现象世界的假有与心

① 丁氏《佛教大词典》1198页解释说，“色体之极少为极微，七倍极微，为微尘，为金尘，金尘者，得游履金中之间隙也”，并注云出《俱舍论》卷十二。文物出版社影印本，1984。

② 《高僧传》卷二，71页。

③ 参见《肇论》中之《不真空论》与《物不迁论》，《大正藏》四十五卷，151页、152页。

灵世界的真无的,第一,现象世界中存在与消灭的一切虽然都没有自性,但是它变动在时间的流程里,呈现于人心的感觉中,所以也是“有”,第二,现象世界在时间中存在与消灭的一切,由于时间差异性的本原是虚幻的,人心中感觉的聚合也是不真的,所以它也只是虚幻,因而是“无”,第三,真正的本原是超越一切的绝对存在,它不是动也不是静,不是有也不是无,现象世界的“有”是从其缘起而言的,“无”是从它的因缘而言的,所以绝对与本原的真正理解应该是“不有不无”,而“不有不无”,意义在于不让人们为了有而刺激欲望躁动,也不让人们为了无而“涤除万物,杜塞视听,寂寥虚豁”,而是为了让人不执着于一端,“即物顺通”又“性莫之易”,也就是说既在现象世界中自由适宜,又能在心灵世界中清净纯明^①。

三

思想史关注的不仅在于思想,也关注思想的理解与表述。人们所思所想的那个世界,与人们所写所说的那个世界绝对之间,其区别并非绝对,因为世界就是人们分析的那个世界,思想的深入与语言的贫乏,有时会形成一种紧张,使思想不得不采取破弃语言的激烈作法,但是当语言稍有丰富,人们还是不得不重新用语言来表达思想,尽管世界的幽深的本原并非语言文字可以表述,但是,使人们渐渐明白那个世界,并趋近那个本原的就是语言文字,在种种不同的词语以及词语的联系中呈现的那个思想中的世界,不仅考察着人们的思想,也考察着人们对思想的理解与表述。比起传统中国对于形而上终极本原的讨论来,佛教的思考不仅深入,而且表达也更加精确与清晰——

首先,佛教各种经典与论著中有种种相当精致和复杂的譬喻,《大般涅槃经》卷二十九《狮子吼菩萨品第十一之三》中关于佛教八种譬喻的分析表明,运用精致的比喻来显现复杂的哲理,佛教有过相当自觉而深入的实践,如对于这个“空”,除了那些“水中月”、“热

佛教各种经典
与论著中有种
种相当精致和
复杂的譬喻

^① 侯外庐等《中国思想通史》第三卷第十章中说,“僧肇佛学思想的发展途径是由玄学而般若,复由般若而融贯三论”。这种说法大体可以成立。445页,人民出版社,1957。

时焰”、“呼声响”、“空中云”、“水聚沫”、“水上泡”、“盲者见色”、“空中鸟迹”等等个别性的比喻外^①,还有如以盲人摸象比喻物无自性,为感觉与众缘之和合,以轮、辘、辐、轴、箱组合成车,并无别车比喻五阴聚合更无众生等较复杂的比喻,而以“镜”喻“空”,则由于它容纳了有关“空”的种种复杂涵意,更是被佛教中人经常使用,关于“空”的非常复杂和细微的意蕴,就在这些精致的譬喻中层层呈现出来^②。

佛教经典中的
术语相当细致
与繁复

其次,佛教经典中的术语相当细致与繁复,关于“空”的概念要比中国思想中的“无”复杂和细致得多,《放光般若经》中关于“空”有内空、外空、内外空、空空、大空、最空、有为空、无为空、至竟空、不可得原空、无作空、性空、诸法空、自相空、无所得空、无空、有空、有无空等十八空^③,如果我们读那个时代的佛教经典和论著,可以感到汉语的词汇增加了许多,言说在这种表达中渐渐变得细密和精致,也可以感到言说者的思想在这种分析中变得复杂和微妙。

佛教采用肯定
与否定结合、俗
谛与真谛并举、
“不了义”和“了
义”连缀的方式

再次,由于佛教特别注意采用肯定(后来也叫“表诠”)与否定(后来也叫“遮诠”)结合、俗谛(samvrti,又称世谛)与真谛(paramartha,又称圣谛)并举、“不了义”(需要进一步陈述才能联系到最终真理的说法)和“了义”(明白彻底的说法)连缀的方式^④,时时提醒

① 参见《维摩诘所说经》卷上《方便品第二》、卷中《观众生品第七》,《放光般若经》卷三《了本品第十四》等。

② 关于以镜为“空”之喻,见于相当多的佛教经论,其中尤其是般若一系的经典,如《般若》、《智度》、《维摩诘》等,把这一譬喻的多种意义综合,大致上可以归纳出“空”的如下思路:镜中本来无像,犹如空性;镜中相随缘成相,犹如相;镜中相是哄诳人的假相,就好像有人拣了一个镜,看到镜中人相,以为镜子的主人来了,就慌忙扔下;由于人们照镜见相,相有好丑,所以“面净欢,不净不悦”,引起好恶和烦恼;沉湎于镜中假相,如同陷入虚假世界,为之发狂;其实这种幻相随其缘灭,自然消失,镜中并无存相,终究永恒还是本原之“空”。

③ 《放光般若经》卷四《问摩诃衍品第十九》,《大正藏》八卷,22页、23页。参见《摩诃般若经》卷四《句义品十二》,《大正藏》八卷,243页。

④ 参见吕澂《中国佛学源流略讲》第三讲中关于印度人认识事物的方法的论述,他说,“印度人认识事物,都从现量、比量等方面去看,亦即从假说与离言两方面去看,这是中国人不习惯的”,而不习惯的认识和表述方法,就给中国人带来了新的思路。51页。中华书局,1979,1993。又,参见渥德尔(A. K. Warder)《印度佛教史》(Indian Buddhism, p. 150, 1980)里关于佛教中两个层次的陈述方式的讨论。但他的讨论比较简单,佛教经典的表达较“两个层次”更为复杂与细致。王世安中译本,商务印书馆,136页。

人们对于这种“空”并不是真正的否定(no),也不是真正的肯定(yes),既不是“无”,也不是“有”,所以比之过去对于“无”的理解和表述就更具层次,也更有超越性,特别是在《中论》、《百论》和《十二门论》译出后,“中道”就很好地被应用到了关于“空”的理解中,这种理解和表述比之中国直陈式的形容和夸张更能精确地表达这种微妙的意蕴。让我们看一下它的思路的表达:第一,由于一切现象世界都没有确定性和永恒性,都处在倏忽不停的生住异灭的过程,所以人们可能会觉得,只有这个生住异灭仿佛是在时间的过程中真实地连续着的,但是,由于时间的过程本身就是虚妄,这个生住异灭的连续过程也是虚妄,因此,人们可能会理解为,只有领悟这种缺乏自性不可永恒的内在体验是真的,可是,心中的这种体验也是缘起,终究流人生住异灭,因此人们应当领悟,这也还是虚妄^①,真正的唯一、绝对与本原,超越一切知识、经验和体验所能触摸的境界。第二,那么被当做唯一、绝对与本原的“空”究竟为何?佛教一面使用“色不异空,空不异色”、“五阴即是空,空则是五阴”的正面表述,一面采用不断否定确定性,步步拆除立足处的方法,据佛经说,经验世界中的任何实在都是个别的、暂时的和有差别的,它们都在时间与空间之中,可是,“空”绝不是时空中,也没有任何个别差异,“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不去”^②;第三,这个完全超越时间与空间,不能在经验世界中呈现的绝对本原,既然不能在思想与语言中正面把握,人们就必须不断地瓦解意识和理智的习惯视角与执着立场,“不生众生想”、“不生我想”、“不生彼我想”^③,

① 《注维摩诘经》中,僧肇有一段话说得很明白,“诸法如电,新新不停,一起一灭,不相待也,弹指顷有六十念过,诸法乃无一念顷住,况欲久停?无住即如幻,如幻则不实,不实为空”,这一点与郭象的“自然”很不同,郭象的“自然”是顺应时间的,在时间中随运而化,而僧肇的“空”则是瓦解时间的,当时间也成为虚幻,一切也就成为转瞬即逝的虚幻,见《大正藏》三十八卷,356页。

② 《中论》,《大正藏》三十卷,1页。关于这一点,还可以参看《维摩诘所说经》卷上《菩萨品第四》维摩诘与弥勒关于“不退转”的对话,其中如本来无生无灭,一切众生皆如等等关于消解过去、现在、未来的“时间”的看法,与《中论》可以相参照。《大正藏》十四卷,542页。

③ 《思益梵天所问经》卷一《分别品第三》,《大正藏》十五卷,36页、37页。

这样才能“应无所倚”，不落入任何限制，处于一种绝不执着境界^①。就这样，佛教般若学经典中想方设法地从思维的立场上步步后撤，在意识中不断否定的过程最终趋向，就是终极的“空”，这就是所谓的“了义”，而任何有落脚处的思索和表述都是“不了义”^②。尽管中国思想世界中也有如庄子的“无无”、郭象的“既遣是非，又遣其遣，遣之又遣之以至于无遣，然后无遣无不遣，而是非自去”^③，但对于那种“翻过一层”的超越境界，还是比不上佛教理解与表述的精深，谢灵运《答纳琳二法师》中说，有人不理解“有无之至背，而反得以相通”，是由于“拘于所习以生此疑耳”，正是说中国的学者受传统思路影响，难以理解那种超越有无的境界^④。

强调语言的限度

最后，它再度特别强调了语言的限度，指出对于这种“空”的理解和表述，一切语言都不能胜任，而一切语言又常常使思想处于固执的分别之中，更妨碍了思想直探存在的本原，当然它也承认语言“立名假号为字”，但是它终究要求超越语言，《维摩诘经·弟子品》中的“不著文字”和《华严经》中的“自内所证”^⑤，都是领悟存在本原的唯一途径。于是，就连上面的那些言说中所说的玄妙深微的境界，也只是一种为了暂时呈现和领悟所设立的权宜方便的接引之机，而真正的实在是“不可思议”或“不可言

① “慧不在乱亦不在定，慧不在有常亦不在无常，慧不在苦乐亦不在有我无我”，见《放光般若经》卷三《问僧那品第十六》，《大正藏》八卷，20页。“不疑不犯，不瞋不忍，不进不怠、不定不乱，不智不愚，亦不施与亦不有贪”，同上卷二《摩诃般若波罗蜜五神通品第五》，《大正藏》八卷，10页。

② 如果我们再进一步深入对“了义”进行分析，那么还要如《解深密经》一样，把龙树说的“一切法无自性”又分为“遍计所执性”、“依他起性”、“圆成实性”等。

③ 《庄子集释》卷二《齐物论》，79页。中华书局，1982。

④ 《广弘明集》卷二十一，四部备要本，172页。

⑤ 《维摩诘所说经》卷上《弟子品第三》“(智者)不著文字，故无所惧，何以故？文字性离，无有文字，是则解脱”，《四十华严经》卷三十八“最胜第一义，不生不灭，不失不坏，不来不去，如此语言，既非言境，言说不及，不能记别，非是戏论思度所知，本无言说，体性寂静，惟诸圣者自内所证”。同书卷三十一又说“此法微妙，难以文字语言宣说，何以故？超过一切文字境界故，超过一切语言境界故”。

说”的,终极的“空”更为幽深和微妙^①。

四

不过,关于宇宙本原的“空”的讨论,终究是为人生提供终极意义的依据,当时,佛教关于人性与佛性问题的思路,就是在这一看似形而上的基础上建立并延伸出来的。

人性到佛性及其背后的依据

传统中国思想世界对于人的本原品性与终极境界问题,曾经有过种种意见,性无善恶、性善和性恶论曾经也有过激烈争论,也曾有过把人从本原、沦落、复归的过程区分为“性”、“情”、“善”或者“生”、“性”、“善”不同层次的看法,但是这些看法都很简单,对人性的本原、人性的变化、人性的回归等等,或者是没有分析的直接陈述,如汉代《淮南子》所谓“人生而静,天之性也,感而后动,性之害也。物至而神应,知之动也,知与物接,而好憎生焉,好憎成形,而知诱于外,不能反己,而天理灭矣”^②,至于人性为何静、静者为何动、神如何与物应、知如何与物接,都缺乏更细致的分析而只有简单的结论,或者就是内涵不明的譬喻,如《文子》、《淮南子》用“河水欲清,沙土秽之”比喻“人性欲平,嗜欲害之”,《春秋繁露》用茧出丝、卵出雏、禾出米比喻“性”、“情”或“性”、“善”^③,至于人性是由什么构成,它是否真的本来就平静,人性究竟如何堕落与如何升

① 毫无疑问,当时佛教徒对于“空”的思路与中国思想有相当深的关系而并非孤明独发,如玄学家讨论“无”,也相当小心对它的理解和表述,郭象注《庄子·齐物论》时,就曾经试图避免落入单纯“有”与“无”、“是”与“非”的窠臼,说“天下莫不自是而莫不相非,故一是一非,两行无穷,唯涉空得中者,旷然无怀,乘之以游也”,这里的“空”与“中”就与佛教很像,不过,从根本上说来,玄学的思路中,终极境界是顺应时空,确立一种自然而然的过程的合理性,在这种自然的状态中体验终极的实在,而佛教般若学的思路中,则是超越时空,所有现象世界的一切尽管都是在时间流程中不断瓦解自身,但由于时间的绵延也并非真实,所以人们只能在不断瓦解过程中体验实在。参见赤塚忠、金谷治、福永光司等人《中国思想史》关于这一问题的简要解释,张昭中译本,174页,台北,1981。

② 《淮南鸿烈集解》卷一,11页。

③ 参见《文子》卷六,《二十二子》本,847页;《淮南鸿烈集解》卷十一,352页;《春秋繁露》卷十,《二十二子》本,791页、792页。

华,却没有从生理、感觉、心理与社会层面上的细密研究。人们一方面在道理上习惯地沉湎于现成的、似乎是不言而喻的结论中,一方面在实践上也把注意力集中在与社会秩序有关的伦理道德上,中国思想世界主流所追求的终极境界并不是真正的绝对与超越,而是在社会生活中实现人生的圆满。

佛教的分析却
远比中国传统
要细致深入

但是,佛教的分析却远比中国传统要细致深入,因为第一,它坚实地建立在对宇宙本原的细致而复杂的分析基础上,第二,它拥有贯通感觉、知觉、心理、生理甚至社会的环环相续的推理,第三,它不仅有坚实的依据和细密的理路,而且要从中推导出实现人性圆满境界的程序与方式。关于这一差别,中国的知识阶层是在四、五世纪才渐渐领会到的,当时的谢灵运很感慨地说到,儒家以及传统中国思想世界能“济俗救世”而不能探究“性灵之奥”,而宗炳在《明佛论》中说得很坦率,“中国君子明于礼义,而暗于知人心,宁知佛心乎?今世业、近事,谋之不臧,犹兴丧及之,况精神我也?得焉则清升无穷,失矣则永坠无极”,他比喻说,不能探索这种终极幽深的根本,只知道固守中国经典,“以《书》《礼》为限断”,是“行乎层云之下而不信日月者也”^①。的确,人们阅读佛经时,可以很容易地发现,佛教在讨论问题时,常常首先确立讨论的依据与基础,然后以非常精致的理路,把感觉、知觉、意识和心理、物理乃至于社会生活的体验贯通起来,形成一个衔接十分流贯的思路,形成一种层次非常分明的追问,举一个例子,如《维摩诘经·观众生品第七》中有一个步步进逼的追问,追问者问:“善不善孰为本?”答:“身为本。”又问:“身孰为本?”答:“欲贪为本。”三问:“欲贪孰为本?”答:“虚妄分别为本。”四问:“虚妄分别孰为本?”答:“颠倒想为本。”五问:“颠倒想孰为本?”答:“无住为本。”六问:“无住孰为本?”答:“无住则无本。”于是说到结论,就是“从无住本,立一切法”^②。

佛教的思路常常就是这样层层推进环环相扣的。关于佛性的话题,其实,慧远与鸠摩罗什都有过相当深入的议论,如慧远的《法性论》说“至极以不变为性,得性以体极为宗”^③,其实已经指出了佛性问题的关键所在,而鸠摩罗什也曾经以《法华经》为依据,推论

① 《弘明集》卷二,四部备要本,17页。

② 《大正藏》十四卷,248页。

③ 《高僧传》卷六《晋庐山释慧远》,218页。

一切众生都有佛性^①。不过,最有典型意义的还是五世纪上半叶竺道生的思路,但是,他是以《涅槃经》为依据的,而《涅槃经》关于人生问题的思路,则是建立在《般若》关于宇宙本原的分析上的^②,因此我们不妨从《般若》说起。《般若》的中心思想就是论说“空”,一切都无自性,只是因缘聚合,倏忽生灭,佛教把外在的世界与心灵的世界以五阴六入来概括与贯通,由于人的眼耳鼻舌身意(六根),引出了色、声、香、味、触、法,这种种感觉与知觉聚合(六入),即是所谓“色受想行识”(五阴),六入五阴幻化,形成心灵中的世界。同样,《大般涅槃经》也论证说,宇宙时空中的现象与事物,都是没有确定性与自主性的,“一切诸法,如焰如乾闥婆城画水之迹,亦如泡沫芭蕉之树空无有实,非命非我无有苦乐”^③,犹如魔术师变出的兵车象马城邑山林,犹如人们听到的山涧水声的回响,一切都是由色、香、味、触等感觉聚合,是生灭不定的“无常”,也就是“空”,同样,人自身也是“空”,也就是五阴的聚合,人一旦以自身为真实的实在,就有了“我”,也误人了没有真实的“苦”^④。就是说,这世界一方面是外在尘缘的投影,一方面是心灵感知的回应,由此幻化出的这个在人们心中仿佛真实存在的世界,就引起了世俗世界中人们的幻觉、欲望与行为,而因此导致的种种苦恼与纠缠,则使人进入了世间不可避免的生死流转之中(十二因缘),它“能令人恩爱别离怨憎集会”、“害诸痴人令堕诸有”、“常恼一切生死众生”、“常怀诸结恼害之心”,最终“入地狱”^⑤,一阐提的罪过孽业即来自于此。但是,这些看似实在的“色受想行识”,由于没有实在自性,处在不断地缘起与消灭之中,“次第相续不断”,所以是“无常”,只

① 慧睿《喻疑》,《全宋文》卷六十二,《全上古三代秦汉六朝文》2771页,中华书局影印本。

② 《涅槃经》以《般若经》的分析为基础,而竺道生的佛性论也是以“空”的分析为基础的。关于这一点,很多学者都已经指出,可参见竺道生《注维摩诘经》与《涅槃经集解》的有关阐述,如《大正藏》三十八卷,347页,三十七卷,548页。

③ 《大般涅槃经》卷二十一《光明遍照高贵德王菩萨品第十之一》,《大正藏》十二卷,488页。

④ 《大般涅槃经》卷二十二《光明遍照高贵德王菩萨品第十之二》,《大正藏》十二卷,494页。

⑤ 《大般涅槃经》卷二十三《光明遍照高贵德王菩萨品第十之三》,《大正藏》十二卷,499页。

是由于人们沉湎于此中,固执地以不真为真,就有了“执”,有了“我”,也落入无常的循环之中,可是归根结底,何尝有真正常在不变的“四重禁”、“谤法心”、“五逆罪”?“譬如虚空,若受垢污,无有是处,心性亦如是,若有污垢,无有是处,又如虚空,虽为烟尘云雾覆翳,不明不净,而不能染污虚空之性”^①,佛陀追问道,如果一切现象与事物、是非与善恶都是在时空之内,是没有确定性与真实性的,那么一阐提的那些罪状是否有确定性与真实性而不能生灭^②?如果一阐提的这些“四重禁”、“谤法心”、“五逆罪”都只是虚幻的无常的终会生灭,那么为什么他不能得到解脱成佛的权利?按照这一思路追寻下去,就得出了“一切众生皆有佛性”和“一切无明烦恼等法悉是佛性”的思想。

紧接着,《大般涅槃经》提醒人们,关于面前的这个世界,固然说它“一方面是外在尘缘的投影,一方面是心灵感知的回音”,人们不能洞察这种虚幻,于是有了“我”,有了“妄”和“执”。但是,它也告诫人们,不能固执地走向另一极端,任何偏执都使人不能达到绝对与超越,因为拒绝和逃避面前的现象世界,既是一种能产生结果的“因”,也是一种使心灵处于紧张而不能超越的“执”。既是“因”,就必有“果”,而有生灭,既是“执”,就不能“通”,而不能超越。所以只有离两端,超有无,即符合“中道”的,才是般若学认可的超越与绝对。那么,什么是真正的佛性?《大般涅槃经》的说法也依据于般若的思路,佛并不是经验世界中可以确立的,他非法非非法,非色非非色,非有非无,非如来非不如来,佛性不是现象世界中可以存在的,他不在三界超出时空,是超越现象世界的永恒性与绝对性,所以叫做“不定”即不可确定性。但是这种永恒性与绝对性又不是独立于现象世界之外的某种存在,而是隐藏在现象世界流转变动的现象之后的某种本原,比如现象世界无常,是说它处在生住异灭的过程中,但是,生住异灭的过程却永恒存在,所以它正好也就是“常”,就好比真金可以锻造成种种器物,种种器物可以不断重新铸成其他器物,但金质却始终依旧,流水可以不断流动,逝者如斯,但水之流却是永恒一样。经中说,什么是一阐提?一阐提就是

① 《思益梵天所问经》卷三《论寂品第八》,《大正藏》十五卷,50页、51页。

② 《大般涅槃经》卷二十二《光明遍照高贵德王菩萨品第十之二》中说,为什么一阐提也可以得到涅槃,是因为“一阐提者亦不决定……以不决定,是故能得”,《大正藏》十二卷,493页。

世俗所谓的不具信、不具善、不具进、不具念、不具定、不具慧^①，但是，那些世俗意识中确立的“信”、“善方便”、“进”、“念”、“定”、“慧”，并不是真正超越的佛性，因为它们有拒绝，有对立、有偏执，于是与无明、罪过、孽业一样，处在生住异灭之中，人们应当体会，信善进念定慧与无明罪过孽业的背后，都有真正的永恒与超越，外在世界与人的心灵尽管处在这种生灭流转之中，但在本质上却拥有一种永恒，这与佛性的永恒是一样的，只是他们“不能见”，仿佛一个贫穷人家自己有宝藏却不知道一样^②。所以真正的智者是“见空与不空，常与无常，苦之与乐，我与无我”而不堕人一偏的，他永不执着，能够透过这些生住异灭的现象世界洞察隐藏在背后永恒的绝对，也能够与这种永不停留的永恒过程同样永恒，也就是超越了时间与空间，没有分别与差异的宇宙本原，《大般涅槃经》把它称之为“第一义空”，并说，“见一切空，不见不空，不名中道；乃至见一切无我，不见我者，不名中道”^③，中道是不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去，真正的中道就是佛性。所以竺道生说，“性者，真极无变之义也”，而慧叡说，体验到了佛性，就是涅槃，“泥洹永存，为应照之本，大化不泯，真本存焉”^④，这种普遍而永恒地存在于所有一切中的本原，以及人们能够理解这种本原的悟性就是佛性。

再接下去，既然普遍而永恒地存在于所有一切中的本原，以及人们能够理解这种本原的悟性就是佛性，那么，能否成佛的差别就不在于人是否一阐提，而在于心灵的“惑”与“不惑”，僧肇说过一段话，“有也无也，心之影响也，言也象也，影响之所攀缘也”^⑤，换句话说，那些常与无常、空与不空、苦与乐、生与死，其实都是心灵的“作用”与“影响”，因此所谓“涅槃”，就是洞穿一切幻象，不为虚幻的现实缠绕，不在时间中反复，没有去没有来，不贪取，没有新与旧

① 《大般涅槃经》卷二十六《光明遍照高贵德王菩萨品第十之六》，《大正藏》十二卷，519页。

② 同上卷二十七《狮子吼菩萨品第十一之一》，《大正藏》十二卷，523页。

③ 同上卷二十七《狮子吼菩萨品第十一之一》，《大正藏》十二卷，523页。

④ 《出三藏记集》卷五，《大正藏》五十五卷，41页。《全宋文》卷六十二，《全上古三代秦汉六朝文》2770页。

⑤ 《答刘遗民书》，《大正藏》三十八卷，156页。

的分别,没有固定的念头的障碍,没有困惑人的诸相,也没有种种烦恼^①。人们的意识应该理解和觉悟,任何具有个别性与差别性的现象与事物都是妨碍永恒与超越的,任何对这些个别的、差别性的现象与事物的迷执,都是使心灵滞著于暂时性与分别性中,不能超越时空而陷入生住异灭无常流转的原因,但是,这种无常流转的虚幻实际又是唯一的存在,也就是“空”,如果真正地体会“空”——由于“空无我”,无我则无生死中的我,而只有佛性我^②——人就可以深沉地浸润于这种唯一实在与永恒,就能够与佛一样,处在生住异灭的无常之中却始终把握着无常的常即永恒,因为“佛性”就是这种超越一切的“中道”,就是“常恒无有变异”^③。

公元五世纪的三十年代,竺道生依据《泥洹经》提倡“一阐提人皆得佛性”,但是却遭到相当多的人的反对,“以为邪说,讥愤滋甚,遂显大众,摒而遣之”,使他不得不悲愤地当众发誓,说如果违背佛教经典义理,让我当场生恶疾,如果我的说法不违反佛经义理,那么当我死时据狮子座^④。但是,由于《涅槃经》的传来,这种怀疑就烟消云散,当然这是由于佛教经典那种不容置疑的权威性,不过,佛教经典的权威性,是否也来自它自圆其说时那种极其细密的概念、环环相衔的思路和难以攻破的分析呢?

五

达到佛性的方法与途径

既然众生都有佛性,那么,达到佛性的方法与途径是什么?这个话题就自然成了当时佛教讨论的焦点之一。早期佛教提倡诵经、念佛、称名、持戒、习禅、忍辱、兴福等等有形有迹的宗教行为,这些宗教行为,有的是为了抑制心灵的躁动,抵抗现象世界的诱惑;有的是为了求得佛陀或菩萨的同情,得到拯救的许诺;有的是为了道德精神的圆满,使自己心灵产生一种升华的满足。

① 参见《大般涅槃经》卷二十五《光明遍照高贵德王菩萨品第十之五》,《大正藏》十二卷,514页。

② 《维摩诘经注》:“无我本无生死中我,非不有佛性我也”,《大正藏》三十八卷,354页。

③ 《维摩诘经注》卷二十七《狮子吼菩萨品第十之一》,《大正藏》十二卷,522页。

④ 《高僧传》卷七,256页。

因此,佛教一直认定,从此岸到彼岸,有相当长的一段路要走,一个真正的佛教徒,应当承受这种考验,在这修行之路上艰难跋涉,才能逐渐接近神圣的境界。直到公元五世纪,佛教虽然已经把过去神秘而遥远的、悬置在终极妙门之上的佛性,渐渐挪近了每个人心中都具备的、亲近而自觉的人性,但是,并没有像后来的禅宗那样,干脆说人心就是佛心,把修行也从佛教事典中扫地出门。《世说新语·言语》中引谢公语说“圣贤去人,其间亦迹”,并说如果郗超还在可以理解此语^①,但是“迹”毕竟还是“近”,并不是说近得连距离都没有,所以,法显译《大般泥洹经》中,把人的觉悟译成“开发佛性”,慧叡《喻疑》在谈到《泥洹》时说,“陶练即精,真性乃发”^②,《世说新语·文学》引简文帝语说“陶练之功,尚不可诬”^③,这说明在佛教信仰者的普遍理解中,人性与佛性毕竟还有一段距离。

不过,距离却越来越近。让我们来看一看思路的变化,既然人有佛性,为何会沉沦于世俗?五世纪的宗炳是这样理解的,他引佛经说“一切诸法,从意生形”,由于人们的佛性被暂时遮蔽,不能理解这一点,于是“相缘成识,识感成形”,仿佛杯弓蛇影一样,招致了种种幻相的纠缠,所以“心为法本,心作天堂,心作地狱”,其实,“性实无也”。这当然简单,但大概已经说出了佛教的意思,也就是说,那是由于人心以假作真,而有分别,引起爱恶,招致欲望。但是,如何能够使信仰者超越俗世的诱惑?宗炳说,人们自有终始常住的“虚明之本”,只要使“心与物绝”,保持神明的虚静,学会佛教变易离散之法,认识到“法识之性空,梦幻、影响、泡沫、水月,岂不然哉”,于是就能够佛性呈现,舍妄归真^④,至于如何舍妄归真,宗炳没有说,想来还要有一定的修行途径。可是,应当注意的是,般若学的“空”是一个相当深刻的思想依据,却也是一种十分强烈的思想腐蚀剂,在它的语境中,一切都失去了真实性与确定性,无论是使人堕落的世俗世界的声色情欲,还是为了逃避堕落而对声色情欲进行的抵抗,无论是有还是无,无论是妄还是真,其实都是引起

① 《世说新语校笺》卷上,75页。

② 《出三藏记集》卷五,《大正藏》五十五卷,42页。又,《全宋文》卷六十二,《全上古三代秦汉六朝文》2771页。

③ 《世说新语校笺》卷上,125页。

④ 《弘明集》卷二,四部备要本,18页。

善不受报与顿悟说及其对后世的影响

固执的分别,都是无常因果链条中终往生灭的暂现,都没有永恒超越性。因此,当所有被否定的罪过孽业与被肯定的兴福善行都是虚妄,连如来佛都并不是真实的存在,而只剩下色空一如的体验和感受是唯一真实的时候,当“悟”与“迷”之在于心灵的“惑”与“不惑”,而“惑”与“不惑”也只是自内所证,佛性只是自内所证“第一义空”的时候,那些过去被认为是要从此岸艰难地向彼岸跋涉的种种方法,如诵经、如苦行、如兴福、如造像、如铸佛,就显得未免多余了。过去的佛教宣传说,人应当行善,因为“善”会成为“因”,而生“善”的“果”,但是,放在般若思想背景中看,有因有果,就不免落入生生流转的无常,它不可能是真正的永恒,就连所谓污染与清净、世俗与神圣、堕落与超越、此岸与彼岸,都是一种不绝对的分别,只要人心中存在着从污染到清净、从世俗到神圣、从堕落到超越、从此岸到彼岸的念头,也就是一种执着^①,而“第一义空”的佛性境界中,是没有差异与分别的。这时竺道生提出一个惊人的想法,这就是“善不受报,顿悟成佛”。

所谓“顿悟”,指的是人们在意识中的一念之转,就领悟到了绝对真理。本来,也曾经有过一些关于“顿悟”的说法,这些说法被称之为“小顿悟”,但是,由于没有解决佛性为何、佛性所在、佛性表现等问题,所以并不能建立完整的理路。到公元五世纪上半叶,佛性的理论已经由《般若经》建立形而上的基础,由《涅槃经》阐扬并推广,特别是当人们已经相信竺道生关于佛性是人人本有,并接受了佛性即在变动中体现其永恒,在相对中体现其绝对,佛性应自然呈现的道理的时候,“顿悟”说就有了相当坚实的依据^②。《大般涅槃经》卷二十一中说,“一切众生悉有佛性”的“甚深秘密之义”,就是“虽有诸业,不待作者,随有至处,无有去者,随有系缚,无受缚者,

① 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,103页、104页,北京大学出版社,1995。

② 《高僧传》卷七《宋京师龙光寺竺道生》中有一段话,过去似乎曾经被反复引用而没有进一步分析,传中说,“时人以(道)生推阐提得佛,此语有据。顿悟不受报等,时亦为宪章”。257页。这段话其实就是说,自从“阐提得佛”有了经典依据,使大家不得不相信之后,人们就自然接受了竺道生关于“顿悟”的想法,一方面是因为人们心目中的惯性,竺道生先前的思想得到了证明,于是后面的推理也在人们心中有了话语的权力,一方面是因为思路的连续性,由于有了“众生有佛性”的基础,“顿悟”说也就顺理成章地拥有了合理性。

随有涅槃,亦无灭者”^①,依照这种思路推下去,信仰者又有什么需要分别和排斥的,有什么必须固执与坚持的呢?既然,因缘生灭的现象世界的一切,包括所谓系缚与解缚、污染与清净、善行与罪过、此岸与彼岸,都不具有实在性,那么,当人们在意识中一念转换,领悟到此岸就是彼岸,于是,人性与佛性之间也就没有了距离;由于在超越与绝对的视野中观照人们生存的世界,“空虚其怀,冥心真境,妙有环中,有无一观”,有无、苦乐、真俗等等都失去了绝对的差异性与个别性,于是,世俗的人性也等同于清净的佛性,甚至连那些“一切无明烦恼等法悉是佛性”,从而人超越了爱与憎的偏执,在精神上得到一种喜悦,并体验到身心的轻松与自由,这样,解脱与超越之路就显得十分容易。这就是《维摩诘所说经·佛国品第一》里那句名言所说的“随其心净,则佛土净”式的“大顿悟”,也是《妙法莲华经·提婆达多品第十二》中所描述的八岁龙女“刹那顷发菩提心,得不退转……须臾顷便成正觉”式的“大顿悟”^②。竺道生曾经说道,“夫体法者,冥合自然,一切诸佛,莫不皆然,所以法为佛性也”^③,佛教的思路在这里再度与中国的庄子的“齐物”相遇,“我性即佛性,无二无差别”,人可以在世俗世界中超越世俗世界,获得常乐我净,这种涅槃的境界,与世俗实存的“无常、苦、无我、不净”不同,它不会堕入那种在世俗欲望中辗转挣扎的苦难,又与世俗追求的永存之“常”、感受之“乐”、个别之“我”、拒绝尘垢之“净”不同,也不会落人宗教修行苦苦追寻永恒解脱的苦恼,它是轻松自由的心境,是超越两端的“中道”,也是一种真正的、存在于每一个人的佛性境界^④。

对禅学的影响

顺便可以说到这种思路对禅学的影响。很多学者早就指出,从译经上可以看出早期中国佛教史上,最有影响也是对后世影响最大的,一是般若学,一是禅学,前者是哲理的分析与启迪,后者是技术的修炼和培养。但在相当长的时间中,这两端并没有更好地融会到一起,似乎还是各走各的路。因为早期佛教的禅学,本来就

① 《大般涅槃经》卷二十一《光明遍照高贵德王菩萨品第十之一》,《大正藏》十二卷,488页。

② 《维摩诘所说经》卷上,《大正藏》十四卷,538页。《妙法莲华经》卷四,《大正藏》九卷,35页。

③ 《涅槃经集解》引,《大正藏》三十七卷,549页。

④ 以上主要以《大般涅槃经》为分析文本,不一一注出。

是来自瑜伽八支实修法的一支,是一种使身心安定的修行技术,在中国流传的禅学虽然方法甚多,但大体都是从生理到心理,从身体到心灵的路数,即借助身体的训练,使意念转移或意念集中,以求排除其他思虑,使精神处于专一或平静的状态,所以叫做“守心”或“守意”,如四念处、九调心之类,严格地说来,它无非是以肉身与精神的双重苦修来换取心灵的宁静与解脱的宗教技术。但是,这种依然有些自我惩戒与束缚的技术却并不太受上层文化人的青睐,倒是《维摩诘所说经》中“不舍道法而现凡夫事”、“不断烦恼而入涅槃”、“心不住内亦不住外”的“宴坐”,更吻合上层人士的兴趣^①。东晋时的谢敷在《安般守意经序》中就曾指出,“乘慧人禅,亦有三辈”,一种是“畏苦灭色,乐宿泥洹”,一种是“仰希妙相,仍有遣无”,他们用拒绝与逃避世俗欲望的方法换取解脱,用寻找与追求清净境界的方法换取解脱,但是,这些禅学方法都不能得到真正的轻松与自由,只有那些“欲尘翳心,慧常不立”的下根人,才需要“假以安般,息其驰想”,而真正的上根人则“非为守寂,在游心于玄冥”,因为他们“深达有本,畅因缘无,达本者有有自空,畅无者因缘常寂,自空,故不出有以人无,常寂,故不尽缘以归空”,也就是说,当上根人已经对有无两端都无所执着时,他们不必苦苦坐禅,心灵自然处在空明与常寂的境界中,而这种自然显现离有无、去是非的“空”,就是人的佛性,就是人的“涅槃”,而这种“空”就不再是四念处、九调心或者“损之又损”的逃避与克制能够领悟的,而是在心灵的内在体验中才有可能体验的,因此,实际上并没有积年习禅的必然性,也没有皓首穷经的必要性,有时候,那就是一悟即悟的事情^②。五世纪初,禅学的这一取向在上层文化人中已经很明显,单纯作为身心训练的禅学已经不再能在他们那里受到欢迎,而没有哲理支持的方法也只是一种粗浅的技术,慧远在《庐山修行方便禅经统序》中说,“禅非智无以穷其寂,智非禅无以穷其照”,因为“色不离如,如不离色,色则是如,如则是色”,在般若的背景下,禅体验就是为了在心灵深处领悟“起不以生,灭不以尽,虽往复无际,而未始出于如”,僧叡《关中出禅经序》中说,禅法只是“向道之初门,泥洹之津梁”,如果一心一意固执地追索所谓清净心境,则会“情越滞而惑愈深”,所以

① 《维摩诘所说经》卷上《弟子品第三》,《大正藏》十四卷,539页。

② 《出三藏记集》卷六,《大正藏》五十五卷,43页。

还必须“系意念明”，以智慧与哲理为根柢，才能“澄鉴朗照而造极弥密”，因此他引经典说，“无禅不智，无智不禅，然则禅非智不照，照非禅不成”^①。可是，由于禅学技术与般若哲理的贯通，由于禅学方法与佛性思想的融汇，禅不再是一种苦苦抑制身心的修行方式，也不再需要艰苦卓绝的漫长历程，在禅智双修的思路中，已经潜含了“顿悟”的因子，于是，禅学渐渐从单纯的佛教修行技术，转化为依据哲理包容方法的思想体系，从众生被动地抵御外在诱惑的修炼方法，转化为文化人主动适应自然的自心感悟能力^②，因此才有了禅宗的出现与发展，当然，这是后话。

“顿悟”思想在中国思想史上的意义，需要有充分的估计。很多研究者都指出，竺道生在佛学上的意义，就像王弼在玄学上的地位一样，他使得佛教的思路从纷繁陈旧转向了简捷明快，他把过去那些头绪繁多、艰苦困难的佛教救赎途径，并且都建立在般若的基础上，有了一个清晰的理路，一下子变得很简单也很轻松，很多研究者也看出，这种思想与后来的禅宗有关，“后日禅宗之谈心性主顿悟者，盖不得不以生公为始祖矣……《高僧传》曰：‘生公笼罩旧说，妙有渊旨。’而实则其发明‘新论’，下接宗门之学，更为中华学术开数百年之风气也”^③，但是，人们是否也应当看到，由于它的提出，使得佛教的清规戒律、修行方法与理论分析都处在被瓦解的边缘，也使得佛教本身处在被解消的边缘，如果人们到达绝对的超越的终极的境界，只是自己心灵或意识中的刹那转换，那么，宗教的存在又有什么意义？

“顿悟”思想在中国思想史上的意义

六

《世说新语·文学第四》记载，“殷中军见佛经，云：‘理亦应阿

“理”的兴味以及佛教在中国士大夫阶层中的发展路向

① 《出三藏记集》卷九，《大正藏》五十五卷，65页。

② 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第一章第二节中《从方法到思想》一段的分析，79—88页。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十六章，451页、475页。又同氏《谢灵运辩宗论书后》又强调，“自生公以后，超凡人圣，当下即是，不须远求，因而玄远之学乃转一新方向，由禅宗而下接宋明之学，此中虽经过久长，然生公立此新义实此变迁之大关键也”。《汤用彤学术论文集》293页、294页，中华书局，1983。

堵上’”^①，殷浩是四世纪时上层士人中对佛教最有领悟能力的人。此后，谢灵运在《辩宗论》里又说道，“华民易于见理，难于受教，故闭其累学，而开其一极，夷人易于受教，难于见理，故闭其顿了，而开其渐悟”^②，谢灵运是五世纪上半叶对佛教最肯下功夫的人。他们都谈到“理”，那么，这个据说是中国知识阶层中人特别有兴趣并且能够理解的“理”，究竟是什么？

《世说新语》里的一段记载很有象征性，说“庾公尝入佛图，见卧佛，曰：‘此子疲于津梁。’于时以为名言。”^③庾氏的话里暗含的意思是，在中国的士大夫看来，佛陀过分操劳于世俗的拯救，把佛教当成了渡过苦海的“津梁”，而这句话在上流社会引起一片喝彩，则表明文化人普遍对佛教在俗世的宗教救赎活动与手段不以为然，这可能是习惯或沉湎于形而上的玄学与无忧虑的生活中的上层人士对佛教的反应，所以，上层知识阶层对于自觉的、精微的哲理思索以及由此而产生的人生理解更有兴趣。一般说来，中国的知识阶层不喜欢“教”，也就是那种宗教意味过分浓烈的救赎方式，也不喜欢依赖“神”，即依靠他力而不能自己把握命运的修行方式，而相对欢迎在分析中自觉领悟“理”的意味，在心灵中体验终极的境界，因此，对于佛教的“教”不免冷淡而对“理”怀有兴趣。同时，由于佛教对于理论的理解与表述，远比中国思想世界要精深微妙，它不仅有着“现量”与“比量”、“表诠”与“遮诠”、“俗谛”与“真谛”的层层推进，环环相扣，而且需要全身心的体验。佛教所谓“甚深法性”或“甚微妙义”，其实就是凭借体验追问宇宙的本原与人性的深处，也就是谢灵运说的“真知者照寂，故理常为用，用常在理，故永为真知”的那种彻底的觉悟，因此，他们希望在分析中领悟人生，在体验中获得真理。

竺道生曾说到，佛教的“不可思议者凡有二种：一曰理空，非感情所图，二曰神奇，非浅识所量。若体夫空理，则脱思议之感……脱感在于体空，说空是其所体”，意思是说，佛教最深微的境界中，有一种是凭借体验“空”的哲理而领悟的，但世俗人常不能领会，一种是神奇的力量表现的，一般人不能想象，而前者如果能够被人领悟和体验，那么将超越思想与语言所能达到的境界，

① 《世说新语校笺》卷上《文学第四》，116页。

② 《广弘明集》卷二十，四部备要本，169页。

③ 《世说新语校笺》卷上《言语第二》，56页。

从而达到真正透彻的智慧,这样的人自然就得到了涅槃,所以说,“既观理得性,便应缚尽泥洹,若必以泥洹为贵而欲取之,即复为泥洹所缚”^①。殷浩所谓的“理”,就不是依赖戒律对信仰者进行约束,凭借仪式方法技术显现神奇力量,对信仰者许诺救赎的“教”,而是穿透了具体的经验的现象世界而直接呈现绝对的哲理,谢灵运所说的“华民易于见理”中所说的“华民”,则指的是中国的上层人士,因而“理”也是指超越了宗教戒律和仪式、方法、技术系统的哲理,不能理解哲理的“夷人”,要靠宗教的戒律来约束,要靠他力即神奇的力量来拯救,他们通向彼岸的路途当然是遥远而漫长,但是能够理解佛教哲理的中国士大夫,却在“理”的领悟中,超越了“理”所凭依的语言、文字和符号,在刹那间超升于终极的境界。这就是慧琳《龙光寺竺道生法师诰》所说的“象者理之所假,执象则迷理,教者化之所因,束教则愚化”^②。这当然有些民族主义的自负,也不免有些歧视异族的偏见,不过,在这种带有价值判断的评论中,我们也可以看到中国知识阶层对于佛教的兴趣,这在相当大的程度上影响了后世佛教的发展路向。

① 《注维摩诘经·经名解》,又《注维摩诘经·弟子品》,引自《中国佛教思想资料选编》第一卷,204页、206页,中华书局,1981。

② 《广弘明集》卷二十六,四部备要本,219页。

第六节 佛教征服中国？

佛教的渗透：融合与冲突

从公元五世纪到七世纪这两三百年间的思想史，往往被看作是儒、道、佛三种思潮纷争角立与彼此融合的历史过程，在这种互相渗透、交锋与砥砺中，中国思想世界这三大思潮各自确立了自己的思想畛域，也逐渐接纳了异端的思想成分。“三教合流”虽然是一个后起的名词，但是用在当时却也可以指示思想的取向。有时候，思想史的著述会用一些象征性的人物以及有着高度概括性的言论来表达这些思想的取向，这不失为一个有效的写法，所以，这里我也用这种方式来说明那个时代的思想时尚。可以用来举例的，比如张融和陶弘景的“临终遗令”：

三千买棺，无制新衾。左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、《法华经》。①

左肘录铃，右肘药铃，佩符络左腋下……通以大袈裟覆衾蒙首足，明器有车马，道人道士并在门中，道人左，道士右。②

如果说“人之将死，其言也善”也算是一种规律的话，那么这两个人的临终遗令，倒都在某种程度上表达了当时知识界前卫人士的新取向③。

① 《南齐书》卷四十一《张融传》，729页，中华书局，1972；又《南史》卷三十三，837页，中华书局，1975。

② 《南史》卷七十六《隐逸传下》，1900页。

③ 魏晋以来的各种《临终遗令》，多关心死后丧制与墓葬情况，这恰恰反映了生人的想法，如魏皇甫谧要求“朝死夕葬，夕死朝葬，不设棺槨，不加经敛，不修沐浴，不造新服”与东晋杜夷要求“务从简俭”，而北魏魏子建则主张“敛以时服”，程骏也主张“敛以时服，器皿从古”，就反映了不同时代的不同风尚，与当时流行的《诫子书》一样，很可以当做思想史的资料。参见吉川忠夫《六朝隋唐时代における宗教の风景》论“终制”一节，载《中国史学》第二卷，1992。蔡雁彬《从诫子书看汉魏六朝终制观的演变》，载《中国典籍与文化》1997年2期，江苏古籍出版社。

从五世纪到七世纪，“谈空空于释部，核玄玄于道流”的人越来越多^①，把佛教的道理与道家的玄言放在一道作为谈资，渐渐成了当时的习惯，“静处断谷，饵术及胡麻”同时又“精信佛氏，衣粗布衣，礼佛长斋”的人也实在不少^②，似乎一些士人已经把佛教与道教的信仰与方法也烩在了一起不分彼此，甚至连儒者讲的思想与道理，在他们那里也可以融会贯通地一古脑儿接受下来，《陈书·儒林传》中记载，历事梁陈的儒者张讥善讲《易》、《老》、《庄》，当然是当时流行的三玄，而“吴郡陆元朗、朱孟博，一乘寺沙门法才，法云寺沙门慧休，至真观道士姚绥，皆传其业”^③，这“其乐也融融”的三家共一门的奇特景观，就折射着那个时代的某些士人中融合儒释道的思想取向。

不过，思想与文化的融合并不都是那么简单与平和的，外来的知识、思想与信仰进入中国，也许在最初的时段和最表面层次并不直接引起对抗，但是，由于这些外来知识、思想与信仰的刺激，在不断地磨合中，渐渐本土一些潜在的思想为确定自身的价值与意义，会被逐渐激发出来，并在与外来的知识、思想与信仰的冲突中逐渐凸显自身的内涵与界限，这似乎是思想史的一种经常的理路，佛教传入中国后的文化的情况就是如此，过去一些潜在的观念在佛教的刺激下，从日用而不知的当然变成了需要论证的问题，从而进入了思想的视野，比如，在宗教势力侵蚀下世俗权力的合理地位的问题、在新的宗教信仰中传统道德的价值和意义的问题、在日益强大的周边影响下中国文明的永久性问题等等。我大体同意许理和在《佛教征服中国》一书第五章中对四至五世纪初反佛教思潮的归纳方式，他把当时由于佛教进入中国而引起的上层社会的“反僧侣主义”分为“由经济政治问题引起的批评”、“从实际利益角度进行的批评”、“由文化优越感而引起的批评”以及“关于道德的批评”四个方面，并把《弘明集》、《广弘明集》等等记载当时各种讨论的文献与资料分别排列在四个标题之下，确实很简捷明了^④。不过，在思想

在不断磨合中，本土潜在的思想为确定自身的价值与意义会被逐渐激发出来

① 《北山移文》对周颙的批评，《文选》卷四十三，613页，中华书局影印本，1977。

② 《南齐书》卷五十四《刘虬传》，939页。

③ 《陈书》卷三十三《儒林张讥传》，444页、445页，中华书局，1972。

④ 许理和(Erich Zurcher)《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols, Leiden, 1959), 参见日文本, 290页以下, 田中纯男等译, せりか书房, 东京, 1995。

三个问题

史的范围内,我想把佛教传入中国后引起的冲突归纳为更为简单的三个问题,这三个问题是,在古代中国文明的特殊环境中:

宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能?

宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位?

宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义?

—

沙门不敬王者:
宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能

宗教团体是否能够与世俗国家利益共处并拥有独立存在的可能?在古代中国似乎很困难。“溥天之下,莫非王土”的观念不仅在古代中国的王权拥有者那里早已是天经地义的真理,而且在古代中国的一般民众那里,大概也已经是不言而喻的道理,“王以一贯三”即君主贯穿天地人的思想不仅被儒家认可,甚至在字形上似乎也可以得到支持与证明。这种天赋的权力除了意识形态话语与真理的领域之外,作为一个国家的象征,它自然还要延伸到利益分配的领域,在国家及其象征君主的笼罩下,一切都没有豁免权,这在古代中国是不证自明的,没有人会讨论这一问题。可是,当异域的佛教按照印度和中亚的方式,以宗教团体护佑其信徒,并试图使佛教信仰者摆脱国家笼罩时,这种以宗教权力与世俗权力分庭抗礼的姿态就引起了中国思想世界首先是中国政治世界的激烈回应,从四世纪中叶执政的庾冰与信仰佛教的何充的冲突^①,到五世纪初代表了国家利益的桓玄与王谧的争论,都表明了国家即世俗权力意识在佛教刺激下的凸显,特别是当桓玄提出“天地之大德曰生,通生理物,存乎王者”,批评佛教徒“受其德而遗其礼”^②,而著名的慧远著《沙门不敬王者论》则提出“在家奉法……故有天属之爱,奉主之礼”,但出家者则是“方外之宾”,可以“遁世以求其志,变俗以达其道”之后,这种争

① 见何充《奏沙门不应尽敬表》、庾冰《代晋成帝沙门不应尽敬诏》等,《弘明集》卷十二,四部备要本,101页、102页。

② 桓玄《与八座论沙门敬事书》,《弘明集》卷十二,同上,102页。

论就相当激烈了。^①

从庾冰和桓玄的话中可以看到，他们所陈述的道理是“名教有由来，百代所不废”、“卑尊不陈，王教不得不一，二之则乱”，“圣人在位，而比称二仪”“君臣之敬，皆是自然之所生”，概括起来就是说，世俗社会的等级制度来历久远，是天经地义的，象征国家权力的君主与天地一样，具有绝对的权威，君主的尊严和权威是社会秩序的保证，一旦动摇社会就会发生混乱。这种思路本来并不具有不言而喻的合理性，但是，在古代中国它却不曾受到任何挑战，它的依据也不曾有人敢于怀疑，由于这种依据不能怀疑，于是我们看佛教徒的回应，也就显得很苍白乏力，像何充回答庾冰时，就只能强调保护佛教政策的历史，“先圣御世，因而弗革”，王谧回答桓玄时，也只能说说佛教“殊方异俗”，好容易对君臣之礼的历史有一点疑问说，“太上之世，君臣已位，自然情爱，则义著于化本，于斯时也，则形敬蔑闻”，但很快就又承认世俗之礼的天然合理，像何充就一再说，佛教的“五戒之禁，实助王化”，和尚们“每见烧香祝愿，必先国家”，而王谧也勉强为佛教辩护说，佛教对世俗君主“意深于敬，不以形屈为礼”^②，到了慧远的《沙门不敬王者论》，也还是不能不反复申明佛教徒有种种“所以重资生助王化于治道者”的用处，可以“内乖天属之重而不违其孝，外阙奉主之恭而不失其敬”，但是真正与世俗秩序发生冲突的深层道理，却始终不便直接地正而陈说。

其实，这个最后的话，也并不是完全没有彻底明白地说出来，在慧远的《沙门不敬王者论》和《答桓太尉书》、《答何镇南难袒服论》中，他四次说到“达患累缘于有身，不存身以息患，知生生在于禀化，不顺化以求宗”这句话^③，其实这句话才真正涉及到了佛教信仰与世俗秩序的关系的根本依据。如果承认宇宙与

① 参见慧远《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，42页。按：桓玄在四世纪末五世纪初曾运用政治权力对佛教僧侣进行沙汰，除了对经典有深入研究的、严守戒律常住寺院的以及不出山林不预世俗事务的佛教徒之外，一律令其还俗。

② 何充、王谧与庾冰、桓玄的论辩文字，均见《弘明集》卷十二，101页、102页。

③ 见《沙门不敬王者论》的《出家二》、《求宗不顺化三》，《答何镇南》与《答桓太尉书》，《弘明集》卷五、卷十二，42页、44页、106页。

人生的本原是“空”，那么人的现世生存就是没有价值的，而社会的现实秩序也是没有意义的，如果承认人的生存是一种苦难的、连续的因果过程，则父母的养育之恩，家庭的血缘之情，君主的治理之德，都不具有天经地义的合理性，那么，何必尊重世俗社会的秩序与礼仪？但是，在古代中国世俗秩序合理性已经被历史与传统反复确认的社会中，正如道安所说，“不依国主，则法事难立”^①，因此，不仅佛教在世俗权力面前只能退避三舍^②，这个本是佛教的根本道理在种种言谈中也只能闪烁地出现。同样，在世俗权力这里还有一层没有特别说出来的意思也是相当重要的，那就是宗教教团对教徒的控制与引诱，已经伤害了世俗政权的利益，宗教教团的扩张，也很容易形成与世俗政权争夺经济实力，如争夺土地、赋税和劳动力的局面，宗教教团的庞大，很容易造成与世俗政权对抗的势力，有的学者已经指出，公元四世纪末五世纪初，桓玄之所以登庐山会见慧远，其背景大概是由于他的政治对手殷仲堪于公元392年访问过庐山，因而他对于庐山为中心的、以佛教名义聚集的南方知识分子群体的势力是很小心的，而402年沙汰佛教僧侣的直接背景中，也应该注意到，桓玄掌握了东晋政权之后，面对五斗米道的孙恩一流以宗教方式聚众起义的现实心情与形势^③。但在早期的争论文字中，这些心情与背景也被隐藏在庄严的伦理讨论之下，直到桓玄在最终强制性的命令中才比较明白地说到，因为佛教的缘故，使得社会上“避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落，邑聚游食之群，境积不羁之众”，终于，他说

① 《高僧传》卷五《道安传》，178页，汤用彤校注本，1992。

② 就在桓玄和慧远各自坚持着自己的立场，互不相让地争论着沙门是否应该对世俗权力俯首致敬的时候，五世纪初，北方的法果已经转变了自己的立场，承认世俗权力的至高无上，据说他经常说魏太祖“明淑好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”，并且常常对人说，“能鸿道者，人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳”。《魏书》卷一一四《释老志》，3031页。

③ 牧田谛亮《中国佛教史研究第一》第三章第五节《沙门不敬王者について》，144页，大东出版社，东京，1981。可以注意的还有一件事情，就是与孙恩一样后来成为朝廷“叛贼”的卢循，也到庐山拜访过慧远，这不能不引起政治权力的警觉。

出了佛教对于世俗政权的问题，是“伤治害政”^①。

二

从根本上来说，这是一个宗教象征的文化精神是否可以优先于政权代表的世俗利益的问题，从源流上来说，这是印度佛教试图使僧团等级超越世俗的种姓等级，建立宗教理想世界的传统是否可以在中国延续的问题^②。由于那些属于现实利益的心底警惕常常并不直接充当对抗的理由，在公开的论辩中，双方始终站在某种关乎道德与伦理的立场上，从这些角度进行抗辩，因此，这里就应该回答下一个问题，即宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位？显然，由于两个民族与宗教信仰之间的基本依据的差异，外来的宗教并不能优先于中国本来的伦理信条与道德规范，特别是涉及到古代中国伦理的根本基点“孝”的问题，中国人常常不能接受佛教的观念。佛教以“精神”和“超越”为价值基础建立起信仰体系，又以无差别境界作为宇宙与人生的本原和理想，实际是瓦解了实存的秩序，而把个人精神的超越放置在社会责任与血缘亲情之上，可是，在古代中国思想世界中，“家”、

关于孝的问题：
宗教信仰是否可以优先于社会的伦理信条和道德规范拥有绝对的地位？

① 《与僚属沙汰僧众教》，《弘明集》卷十二，107页。虽然，在公元404年，桓玄终于也同意沙门可以不向世俗王者致敬，这可能是由于其他偶然的原因，如慧远的说服及王谧的建议，但是从思想与政治上，世俗政权却没有改变自己的立场与观念，所以，这种反对佛教的理由，在四至七世纪始终是站在官方立场上的人所重视的，最清楚的表述，可以参见刘宋时代萧摹之关于佛教扩展使“不以精诚为至，更以奢竞为重，……申地显宅，于兹殆尽，材竹铜彩，糜损无极”，《弘明集》卷十一何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》，91页，又，唐代傅奕《上废佛僧表》中关于佛教“剥削民财，割截国贮”和“军民逃役，剃发隐中”的指责，《广弘明集》卷十一，89页。

② 关于这一问题，可以参考康乐《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法”及相关诸问题》，他指出，“这应该是一个信仰的问题”，并分析道，首先，“中国社会并没有普遍接受宗教权威超越政治权力之上的观念，也没有一个高踞于社会金字塔顶端的祭师阶层”，其次，“当时中国的社会位阶已经是以‘士人’为首，而君主则在所有位阶之上”，因此，印度传统的“沙门不礼白衣”即面临严酷的考验，特别是面临着中国祖先崇拜和孝道的对抗。《新史学》七卷三期，台北，1996。

“国”是不言而喻的实在，以“孝”为核心的血缘亲情是一种自然的感情，建立在这个自然感情的基础上的人性，是维持家庭、社会正常秩序的基础，如果动摇了这个基础，那么一切秩序都将崩溃。

在据说成书于二世纪末的《牟子理惑论》中就已经提到古代中国人对佛教思想的这一怀疑，在这份争论很多的文献中说，有人质疑道，沙门剃头发，弃妻子，无跪拜之礼，违背了经典中关于身体发肤受之父母不敢毁伤的教导，不合乎“福莫逾于继嗣，不孝莫过于无后”的孝子之道，更有违于貌服之制和缙绅之饰^①。对这些问题的质疑，在二世纪到七世纪的几百年间始终没有停止过，而且问题的提法与角度在几百年间也始终没有特别大的改变。如大约写成于四世纪七十年代的孙绰《喻道论》中，曾经引述了当时人的问难，其中就依然坚持着这些说法：

周孔之教以孝为首，孝德之至，百行之本，本立道生，通于神明。故子之事亲，生则致其养，没则奉其祀。三千之责，莫大无后，体之父母，不敢夷毁……而沙门之道，委离所生，弃亲即疏，刈剔须发，残其天貌，生废色养，终绝血食，骨肉之亲，等之行路，背理伤情，莫此之甚。而云弘道教仁，广济群生，斯何异斩刈根本而修枝干？^②

而六世纪上半叶的刘勰《灭惑论》中引述并反驳的《三破论》，还是重提这些话题：

第二破曰：入家而破家，使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝，忧娱各异，歌哭不同，骨肉生仇，服属永弃，悖化犯顺，无昊天之报，五逆不孝，不复过此。^③

七世纪的反佛教人士依然用着这个理由，佛教徒所作的《九箴篇》引当时反佛言论说：

未见臣民失礼，其国可存，子孙不孝，而家可立。今瞿昙制法，必令衣同胡服，即是人中之师，口诵夷言，便为世间之贵，致使无赖之徒，因斯勃逆，箕踞父兄之上，自号

^① 《弘明集》卷一，8页、9页。

^② 《弘明集》卷三，29页。

^③ 《弘明集》卷八，67页。

桑门，傲慢君王之前。^①

本来，佛教可以对古代中国这种把血缘亲情当做自然人性，并赋予绝对意义的传统进行正面回应，因为在印度佛教中，父母之恩和后嗣之养的意义并没有绝对到如此的地步。印度佛教要求人们出家，实际上是把宗教信仰的意义放在了世俗亲情之上的，佛陀离家去国的故事是一个象征，象征着家和国的责任与感情不能与追求超越、自由和永恒的宗教理想和情感相提并论。举几个小小的例子，如印度佛教中，有教徒自杀以寻求超越生死轮回的做法，法显的《佛国记》中曾经提到过这样的事情^②，但在中国却是抛弃家庭与国家的不负责任行为，即使在佛教中也不鼓励，最多是燃指断臂而已；印度佛教的戒律中，对父母的态度与对他人的态度虽有区别但区别不大，比如佛教戒律说，比丘杀父母，然后自杀，如果父母先死，犯波罗夷（最大罪），但比丘先死，则是偷兰遮（大罪），如果比丘生病父母来看望，比丘倒在父母身上，压死父母，比丘是没有罪的。可是，在古代中国这显然是不可思议的，对待父母的态度，是一个人善恶的最重要的标准，一个人如果对待父母不孝，骂辱六亲，那么，按照古代中国人的说法，他就不可能对国家和君主保持忠诚，反过来，如果一个人对父母有孝行，那么这就是最重要的善行，比坚定的信仰和虔诚的实践还要紧^③，“孝弟也者，其为仁之

① 《广弘明集》卷十四《九箴篇》，116页。

② 《大正藏》五十一卷，863页。

③ 《十诵律》卷五十二，《大正藏》二十三卷，381页。顺便可以说一下的是，后来民间流传极广的《目连救母》、民间常常持颂的血盆经忏，都表达了后来中国佛教的这一思想特点，参见《佛说大藏正教血盆经》，明正统二年刻本；牧田谛亮曾举出中国民间信仰的僧伽和尚，他所说的“六度”就将佛教通常所说的“菩萨六度”改成了很中国化的六种道德规范，如把“孝顺父母”放在了“敬重三宝”之前，作为第一度，又加上了苦行、行善、怜贫等等社会伦理规范，比起佛教早期的四波罗夷来，少了“淫”和“妄语”而多了孝顺、行善、怜悯等等有关社会伦理的内容。牧田谛亮《中国近世佛教史研究》，21页，平乐寺书店，东京，1957。这种传统一直被中国民间的佛教信仰所延续，如近代河南的民谣中就有“千里去烧香，不胜在家敬爹娘”，民歌里就有“你能在家孝父母，胜似出外拜金身”，见民国二十五年铅印本《阳武县志》、民国二十二年铅印本《续安阳县志》，转引自《中国地方志民俗资料汇编》中南卷，86页、104页，书目文献出版社，1991。

本欵”^①，这个“孝”不仅是家庭、家族的秩序，也是古代中国这个“国家”的秩序在“人性”这个方面得以拥有合理性的根本依据。

这种根深蒂固的伦理不仅历史久而成为传统，而且拥有人们已经熟悉并生活于其中的一整套规则和习俗，直到二、三世纪才大规模进入中国的佛教无法直接对抗这种被人们确认为天经地义的伦理，于是只能采取迂回的方式维护宗教的神圣，《牟子理惑论》极力解释说，沙门剃头发，弃妻子，无跪拜，并不是不孝非礼，而是追求更高的境界，适应当代的时宜，以求更纯的道德，他还是引述孔子、老子的话作依据，说“苟有大德，不拘于小”，沙门的“捐家财，弃妻子，不听音，不视色”是“让之至也”，说佛教的“清躬无为，道之妙也”，沙门“修道德以易游世之乐，反淑贤以贺妻子之欢”是奇异之行，说“上德不德，是以有德”，沙门的行为符合醇厚无为的时代风尚，因此“君子之道，或出或处，或默或语……在乎所用”，而孙绰《喻道论》也在承认“孝之为贵，贵能立身行道，永光其亲”的前提下，把佛陀出家说成是用更大的荣光和更大的成就，使父王与国家得到好处，“以此荣亲，何孝如之”。刘勰《灭惑论》同样以佛陀比附三皇，把佛教的“无服”说成是三皇的“淳朴”，借用老子一流的说法，把佛教与礼制的矛盾扞格解释为类似道家的“弃俗反真”和“玄化同归”，至于违背传统而信仰佛教的意义，则被解释为“瞬息尽养，则无济幽灵，学道拔亲，则冥苦永灭”，仿佛是更加地尽着孝顺之道；直到周武帝要灭佛的时候，任道林站在佛教立场上提出反对，其理由还是只能讲武帝毁坏佛教寺庙和塑像，废除佛教传播和沙汰佛教僧侣，是违背了太祖的规矩，因而不够孝顺，而“孝者至天之道，顺者极地之养”^②。敢于像宗炳那样说“俗儒所编，专在治迹”，宣称佛典“包五典之德，深加远大之实，含老庄之虚，而重增皆空之尽”的人并不多^③，像前引《九箴篇》在反驳关于佛教不忠不孝的批评时，算是很胆大了，但也只能把“立道”与“成治”分开，说“立道以舍爱居首，成治亦忠孝宜先”，只是用佛教的超越性来代替涵

① 《论语·学而第一》，《十三经注疏》2457页，中华书局影印本。

② 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六》，82页。这一说法遭到周武帝的尖锐反驳，周武帝说，“令沙门还俗，省侍父母，成天下之孝，各各自活，不恼他人，使率土获利，舍戎从夏，六合同一，即是扬名万代，以显太祖，即孝之终也”，似乎同样也有道理。

③ 《弘明集》卷二宗炳《明佛论》，17页。

盖性,说能够“立道”就是“广仁弘济,亦忠孝之盛也”。大多数佛教徒说来说去,终究不能直接否定古代中国世俗道德,只能像这样,采取这种迂回的方式,承认两者都具有合理性,甚至需要引用古代中国传统圣贤的话语,用比附古代中国传统道德的方式来确认佛教信仰,像初唐的释明概在反驳傅奕时,为了说明佛教存在的合理性,就用了“忠孝”二字作理由,说“道安直谏以辅秦,佛图忠言以匡赵,目连捧钵而饲母,释迦担棺而葬亲,宁国济家,岂非忠孝也”^①,且不说他的故事是否真实,要用“忠孝”作为佛教立身之由,这样,即使佛教信仰得到了古代中国思想世界确认,但它的合理性依据却被挪移到了古代中国的道德伦理的基石上^②。

三

为什么来自印度的佛教信仰的合理性,在中国就一定要挪移到古代中国思想世界的基石上? 宗教普遍理想是否能够超越民族狭隘立场? 这是一个可以继续讨论的问题,不过,在那个时代,一种来自民族主义的情绪在反对佛教的人心目中建构了一个民族主义的立场,从这个立场上对佛教进行激烈的批评甚至诋毁,却仿佛具有不言而喻的正当性。可是,这种正当性的依据是什么? 作为外来的宗教,佛教又将如何面对这种挟裹了不言而喻的正当性的批评? 这里,我们将要讨论第三个问题,即宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义?

夷夏之争: 宗教理想是否可以消泯民族文化的特殊性而拥有普遍的意义?

那种激烈的甚至有些过分的民族主义情绪,是在佛教进入中国的情势下被激活而且膨胀的,北周灭佛时,道士严达在回答周武帝的提问时有一段很著名的话,说道释之间是道主释客,当然是主优客劣,应该把佛教赶回印度,“客归则有益于胡土,主在则无损于

① 《广弘明集》卷十二《谨奏决破傅奕谤佛理毁僧事八条》,100页。

② 佛教史的研究者多数都注意到了佛教的伦理在中国逐渐突出了“孝”的内容,如《菩萨瓔珞本业经》和《梵网经》都有“孝顺父母师僧三宝”的内容,甚至把“孝”和“戒”等同,“孝名为戒,亦名制止”。关于这一点,可参见 Kenneth K. S. Ch'en (陈观胜): *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, 1973。日文译本题《佛教と中国社会》,13—23页,福井文雅、冈本天晴译,金花舍,东京,1981。

中华”^①，而唐代最激烈反佛的傅奕也有两句常常被人引用的话，叫“缙绅门里，翻受秃丁邪戒，儒士学中，倒说妖胡浪语”^②，但是，这种偏激的话语仔细想想，并不尽合理，因为在这种被当时人称为“夷夏论”的讨论中，双方的地位显然不平等，站在汉文化本位上的中国士大夫主张汉文化的优越性，这种优越是无需论证的，要说外来宗教的邪恶，而这种邪恶似乎也是不证自明的，可是进入中国的佛教则必须在承认汉文化的优越性前提下说明佛教信仰的优越性，因此常常不得不以一种齐物论式的多元态度，以天下一家的世界主义，以想象中的上古或现实中的近世为历史依据，稍稍抵消一下那个过于强大的民族文化优越感，因此许理和将对佛教的批评其称之为“来自文化的优越感的批评”。

这种优越感的来历久远，古代中国有一个很顽固的空间观念，就是“天下”是一个以中国为中心，不断外延扩张的方形，而文明等级就由这种空间位置所决定，越在中心文明等级越高，反之则逐渐降低，先秦的五服之说就是这种空间的位置观念与文明的价值观念的表现。古代中国人自信，华夏是文明的中心，四周的夷狄生来就与中国的人性不同，这种人性影响到风俗，风俗又反过来影响着人性，因而是不可改变的，《礼记·王制》中说，“中国、戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移”^③，就像东夷南蛮西戎北狄，有的文身断发，有的被发皮衣，有的不食熟食，有的不吃五谷，总之象征着野蛮。《左传》僖公二十四年富辰有一段关于郑和狄的话大概就可以代表当时中国人的看法，他说，“耳不听五声之和为聋，目不别五色之章为昧，心不则德义之经为顽，口不道忠信之言为囂，狄皆则之”^④，在佛教进入中国后，人们也常常把它当做来自蛮夷的宗教，因此，当异国也就是中国所说的蛮夷传来的佛教进入中国的时候，就必须而对这种天然优越感，它不能强硬地论证自己文化优于中国，所以只能说明天下的文化应当一样，《牟子理惑论》中一方面只能引一句孔子灰心丧气时的牢骚话当自己的盾牌，说孔子也曾经有过“欲居九夷”的话，所以只要是君子居住的地方，有什么不一

① 《混元圣纪》卷八，《道藏》洞神部谱录类，与八，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，17册，1988。

② 《广弘明集》卷十一引傅奕《上废省佛僧表》，89页。

③ 《十三经注疏》1338页。

④ 《春秋左传正义》卷十五，《十三经注疏》1818页。

样？一方面则要用齐物的方法，把天下都当做文明的领域，把所有的人都与佛陀联系在一起，中国未必是天下唯一的文明之地，所有的人都有成为圣贤的可能，因此，只承认汉文化的优越感是没有道理的^①。

这种迂回而柔和的回应方式，在佛教信仰者中一直被坚持着，东晋末年出身于中国的贵族信仰者王琨在给帛尸梨蜜写序时说的一段话很有代表性，他说，“《春秋》吴楚称子，传者以为先中国而后四夷，岂不以三代之胤，行乎殊俗之礼，以戎狄贪婪，无仁让之性乎？然而卓世之秀，时生于彼，逸群之才，或侔乎兹，故知天授英伟，岂俟于华戎”^②，这段话很有趣，它一方面先承认汉文化传统的优越的普遍性，另一方面先承认汉文化中礼乐仁让的价值绝对性，只是从“然而”转折之后，才委婉地强调异族也会有符合汉文化传统的“卓世之秀”和“逸群之才”，通过这种方式使佛教的精英和经典得到汉文化传统的认可。

从桓玄以后，五至七世纪的中国士大夫中可能有不少人都同意“六夷骄强，非常教所化，故大设灵奇，使其畏服”这种说法，觉得讲究戒律和崇信神异的宗教只是为那些野蛮民族而设的，至于礼仪之邦则无须蛮夷之教^③，像刘宋时代的那个何承天就曾经说过，“华戎自有不同，何者？中国之人禀气清和，合仁抱义，故周孔明性习之教。外国之徒，受性刚强，贪欲忿戾，故释氏严五戒之科。”^④把中国的人性与外国的人性区别开来，虽然是继承了“非我族类，其心必异”的传统，但是从当时情势看来，归根结底，还是禁止佛教在中国的传播。由于在汉地传播不能不承认中国文明的优越，也不能不承认中国思想的历史，因此佛教只能反复强调佛教以及佛教所产生的印度与中国一样拥有文明，并且搜罗各种传说来充当历史的证据，像宗炳就说，百代之书早已散佚，你怎么能凭着今天的知识断定佛教之说没有根据？汉代刘向作《神仙传》，不就有七十四人在佛经上可以看见么？^⑤前一句不免有些强辞夺理，后一

① 如据信写于东晋的《正诬论》中说，“十室容贤，而况万里之广，重华生于东夷，文命出于西羌，圣哲所兴，岂有常地”，《弘明集》卷一，13页。

② 《高僧传》卷一，31页。

③ 桓玄《难王中令》，《弘明集》卷十二，103页。

④ 《弘明集》卷三载何承天《答宗居士书》，27页。

⑤ 《明佛论》，《弘明集》卷二，20页。

句其实不是无意中的误信就是有意识的误传,倒是他在回答何承天时所说的“东夷、西羌,或可圣贤”和谢镇之在答顾欢时所说的“三才所统,岂分夷、夏”,倒是真的说到了“人类”和“真理”的普遍性^①。不过,这种普遍性似乎并不被所有人所接受,五世纪下半叶,沈约写了一篇《均圣论》说“内圣外圣,义均理一”,他想论证真理的永恒性与普遍性,应当超越历史时间与地理空间,而佛教思想也绝不因为古代中国没有流传和原传播地域限于西隅而失去价值,但却遭到陶弘景执着的反驳^②,而北周时代的道安《正二教论》里说的“唯圣化无方,不以人天乖应,妙化无外,岂以华戎阻情,是以一音演唱,万品齐悟,岂以夷夏而为隔哉”^③,话虽然说得似乎有理,但是并没有被所有人认可,就连血统并不那么纯粹的周武帝也还是觉得“佛经外国之法,此国不须”^④,在建德六年的诏书里还是很强硬地坚持着汉文化本位立场,说“佛生西域,寄传东夏,原其风教,殊乖中国,汉魏晋世,似有若无,五胡乱治,风化方盛,朕非五胡,心无敬事,既非正教,所以废之”^⑤,而唐代的道宣在《辩惑篇又序》中虽然揭了他的老底,说“周魏二武,生本幽都,赫连两君,胤唯狺狺,乡非仁义之域,性绝陶甄之心”,话虽然说得痛快淋漓,但又承认了“非我族类,其心必异”,按这句话的理路追问下去,他自己所维护的佛教却又没有了存在的合理性了,因为,佛教的的确是来自异邦^⑥。

① 宗炳《答何衡阳书之二》,《弘明集》卷三,27页;谢镇之《与顾道士书析夷夏论》,《弘明集》卷六,55页。不过,在古代中国似乎并不承认佛教真理有超越民族的普遍性,特别是,随着道教加入争论,“夷夏之争”从关于民族文化优越性和宗教真理普遍性的讨论演化成为一种佛教与道教之间资格和历史的争辩,顾欢的一篇《夷夏论》使得佛教信仰者大为光火,《老子化胡经》的伪造和传播激起了双方的唇枪舌剑,于是,以后的佛道之争,就充满了意气的意味,只不过在这激烈的近乎谩骂的争论背后,我们还是可以看到民族主义的情绪与普遍主义的宗教之间的冲突。

② 《广弘明集》卷五,43页,四部备要本。

③ 《广弘明集》卷八,68页。

④ 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六·叙周武帝更兴道法事》,81页。

⑤ 《广弘明集》卷十《辩惑篇第二之六·叙周武帝更兴道法事》,82页。

⑥ 《广弘明集》卷五,39页。

四

佛教进入中国后，处在中国的语境笼罩之中，中国历史悠久的传统构成一种巨大的压力，这种压力是无形的，借用福科(Michel Foucault)的一个术语，叫“话语权力”，这种话语权力常常由三方面构成，一是世俗政权所拥有的强制性力量，二是这一文明区域中人们形成的习惯性理解与解释方式，三是继承了这一文明的历史传统的权威。佛教进入中国后面临的三方面压力都存在，它不可能改变这一话语权力的构成，于是，在这漫长的时间中，正如我在上面所描述的，在中国的语境中回应中国的问题时，佛教的思路其实在悄悄地发生着变化。

本来，佛教并不需要悠久的历史依据作为自己存在合理性的基础，外来的佛教面对中国的传统，常常倾向于提倡一种“从今”的、随顺时宜的态度，以消解强大的历史压力和传统习惯，《牟子理惑论》中多次提到的“彼一时也，此一时也”，“言语谈论，各有时也”^①，就很能显示他们的这种心情。可是，在一切都需要“有史为证”或“古已有之”才能使人信服的中国，历史时间的长短似乎与真理价值的高低相关甚至可以决定真理价值的高低，因此拥有历史典籍和传统权威的支持是相当重要的。于是，在反对佛教的人士一再用历史很短、于史无徵来攻击佛教时^②，佛教不免也要借用他本来并不擅长的历史主义，想方设法地在古代中国寻找佛教的历史起点。梁代的沈约在回答陶弘景关于佛教没有悠久的历史时说，那是因为“缘应未至”，并不是佛教历史不长^③，这本来也就足够了，但是，更多的佛教信仰者仍然希望在中国的历史典籍与传说中寻找证据，刘宋时代那个著名的佛教捍卫者宗炳曾说，所谓坟典，是俗儒所编，专门重视治乱的事迹，

在中国语境中：
佛教立场的挪
移以及对传统
的迁就

① 中嶋隆藏《六朝思想の研究》第三章第四节《尚古と齐世》中已经讨论过这一问题，可以参看，214—223页，平乐寺书店，日本京都，1985，1992。

② 比如顾欢说道教经典出于西周，而佛教典籍只是东汉才有，“年逾八百，代悬数十”，所以道应在佛先，《南齐书》卷五十四《高逸传》，933页。

③ 同上卷五沈约《答陶隐居》，参见陶弘景《难均圣论》，44页。

而且亡逸很多,所以佛教的情况没有记载,也不足为奇,何况司马迁也说过百家言黄帝,其言不雅驯,所以不一定非得要典籍的依据不可,但他自己也不免到处寻找诸如《山海经》、《神仙传》这种并不可信的典籍来为自己作证,而后来的人更是挖空心思,如比附《春秋》的记载以证明佛陀出生时有“恒星不现,夜明如日”的异常天象,把汉明帝永明三年夜梦金人的传说故事历史化,以证明佛教早已进入中国^①,在与中国传统的对话中,佛教已经不知不觉地融入了中国的习惯之中。

本来,佛教也不需要从宇宙空间位置上来为自己宗教的真理寻找价值的基础,可是,正如前而我所说的,在中国人看来,中国是宇宙的中心,而宇宙空间的中心意义是与文化价值的中心意义是相连的,大夏中华的意思不仅是指汉人生活在天地的正中,也意味着汉文化是宇宙间唯一可以拥有普遍性的价值体系。所以,蔡谟说“佛者夷人,唯闻变夷从夏,不闻变夏从夷”,这里的为什么是无需论说的,傅奕大骂佛陀是“西域胡者”,说“佛生西方,非中国之正俗,盖妖魅之邪气”,斥责的基础和证据是不必列举的。可是,为了回应这些指责,佛教却不得不沿用中国论辩的套数,说异域的人并不都是妖孽,中国的人也不都是君子,他们用了神话传说来对付这些指责,法琳引《史记》说,伏羲是蛇身人首,女娲也是蛇身人首,夏禹生在西羌,周文王也生在西羌,元魏则就是夷狄,但是他们都“应天明命”,言下之意就是说,所以佛生于西方,也可以成为中国圣人,这叫“圣应无方,随机而现”,道宣则反复申明中国历史上也有夏桀、秦政等坏人,并不是汉地天生就是圣贤,所以应当“见机而作,无俟准的”,这本来也已经很足够了,但是他们依然滑入中国思路之中,要把地域位置的中央与边缘的差别,与文化价值的高级与低级的差别扯在一道,道宣就一定要说明中国并不在天地的中间,所以“道在则尊,未拘夷夏也”,而在反驳蔡谟时就一定要很认真地申明,蔡谟局限在神州,所以以为中国是天地之中央,佛陀则居住在阎浮洲上,从他那里看来,中国是边缘,而真正的中央,恰恰是天竺,“天竺,地之中心,夏至北行,方中无影,则天地之正

① 参见《广弘明集》卷十一法琳反驳傅奕的说法及卷十二释明概《谨奏决破傅奕谤佛毁僧事八条》中“辛卯夜明,鲁史传其化迹,丙子星教,汉册记其威灵,然后像教西移,法流东渐”。分见90页、105页。

国也”^①。

本来，佛教在世俗社会中坚持宗教独立、追求精神超越的理由，是从它关于人生的大道理中来的。关于人生，应当注意的当然是所谓的“神不灭”论，可是现代很多学者似乎夸大了这场关于“神灭”和“神不灭”的争论的思想史意义，其实它的深层意味在辩论中已经悄悄地消解。按照佛教的说法，人的肉身虽死而神识不灭，犹如薪尽而火传，这一理论是要说明，人类生生不息，尽在六道轮回之中，而神识不灭，则可以使因果代代报应，因此，人们信仰佛教真理的意义，根本在于如何使精神超越于有差别的境界，从而出离生死，超越世俗，得到不再进入轮回的“不退转”，可是，在后来的中国思想世界中，它只是成了佛教在世俗中宣传“六道轮回”和“因果报应”的一个简单支持背景。追溯历史，我们可以看到关于“神灭”与“神不灭”、“受报”与“不受报”这些话题，曾经在南朝引起相当激烈的争论，如宋代何承天与宗炳、颜延之，梁代范缜与曹思文、萧琛、梁武帝等，都曾经有过相当深入的讨论，但是，这种关系到人生意义的讨论常常悬浮在文字之上，提倡“神灭”的人把“神”与依附于肉身的灵魂等量齐观，说“生必有死，形毙神散”到范缜的“神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也”^②，似乎都是如此，主张“神不灭”的佛教徒把“神”当成是一种虚玄而超越的本原，从郑道子的“神为生本，其源至妙，岂得与七尺同枯”到宗炳“精神四达，并流无际，上际于天，下盘于地，圣之穷机，贤之研微”^③，“神”几乎是不可言说、不可思议的。因此，并没有实测的经验验证，就只能纠缠在象征比喻与历史典籍中间，如刀刃与锋利、薪与火、睡梦时的形体与神魂等等比喻，和“骨肉归复于土，而魂气无不之也”等等典籍中的话语，在辩论中就反复出现。其实，如果这一讨论的理路深入，使得佛教关于人生的理论真的取代了古代中国人生论，那么，古代中国人那种以“立德”、“立功”、“立言”为追求目标的价值体系将崩溃，古代中国人那些以血缘亲情、家庭伦理、社会责

① 以上分别见于《广弘明集》卷六《辩惑篇第二之二》，48页、49页。又，卷十一《辩惑篇第二之七》，92页。

② 何承天《达性论》，《弘明集》卷四，31页；萧琛《难神灭论》引，《弘明集》卷九，74页。

③ 宗炳《明佛论》，又名《神不灭论》，《弘明集》卷二，17页。

任为评价基础的传统准则也将失去意义,因为人的生存成了一种无意的错误,道德、功业和著作也只是过眼烟云,高尚和邪恶、正确与悖谬也已经不具有绝对的差异,由于都在六道轮回之中,它们的结果也只是五十步与百步,人生的最高境界在于超越社会与逃避生死。这样,佛教的人生观念很容易成为一剂强烈的腐蚀剂,从做人的根本处瓦解古代中国的人生观念和行为规范。但是,这种讨论并没有深入下去,争论的目的也很快就具有了现实的、具体的实用性,据他们自己说,主张神灭论的,只是为了抵制“浮屠害政,桑门蠹俗”,保护“神不灭”的,只是因为“佛之有无,寄于神理存灭”^①,这场争论的终极目的就已经挪移到了佛教与社会的冲突上,于是就融入了种种政治需要、经济利益等实用因素,宗炳《明佛论》中说了这样一段话,“今以不灭之神,含知尧之识,幽显于万世之中,苦以创恶,乐以诱善”^②,思路从“神灭”和“神不灭”的哲理意义转到了惩恶和扬善的社会意义上,于是这一命题就不再与古代中国关于人的终极依据产生任何冲突,反而成了维护传统伦理和社会秩序的实际手段。因此,当梁武帝以一个政治权威的角色直接介入讨论,这个讨论就不再围绕一个单纯的终极的理论,其结果也不再依傍于理据的坚实和理路的正当;当恪守传统的人们意识到这种观念并不动摇古代中国思想的基本格局,而只是作为一种“因果报应”、“三世轮回”的理据而存在时,这个讨论就很快转入到了实际的浅俗的层面,成了一个简单的“灵魂转世”问题;当佛教已经得到了权利的庇护,与中国思想世界不再发生根本的冲突时,它就以“报应”、“鬼神”等等宗教约束融入了维护传统道德伦理的阵营,在古代中国找到了自己的位置。

佛教关于宇宙的知识与道理却没有得到接纳

事情也有例外。真正需要讨论的却没有得到充分讨论。佛教关于宇宙的知识与道理却没有得到接纳,印度曾经有相当发达的宇宙本体论和天文地理知识,这些宇宙本体论和天文地理知识也曾经作为佛教的知识背景,支持着佛教的思想,但是,这种对宇宙本原的想象和对宇宙天象与地理的描述,却与古代中国有相当差异,比如说构成宇宙的基本要素“四大”、大地的平面结构“四洲”、关于宇宙周期性毁灭与再生的“劫”等等,都与古代中国的阴阳五

① 萧琛《难神灭论》,《弘明集》卷九,76页。

② 《弘明集》卷二,18页。

行、九州和历史时间观念不同，但是，这种不同并没有对传统中国的宇宙天象与地理观念发生太大的冲击。因为在一些人的心目中，似乎从一开始起，印度的天象地理知识就在中国关于天象历法和九州大地语境中，如刘宋时代的释慧严在回答何承天询问佛国所用历法时，就把印度的天象历算一下子变成了中国式的东西，“天竺夏至之日，方中无影，所谓天中，于五行土德，色尚黄，数尚五，八寸为一尺，十两当此土十二两，建辰之月为岁首”^①，除了“所谓天中”一语外，似乎这些知识都可以纳入古代中国的天象历算之中。而“所谓天中”一语除了前引唐代道宣在无可奈何中，用来反驳蔡谟，把“天中”的地理位置与文明中心的文化等级联系过一次外，佛教徒似乎并不过多地讨论这一问题。只有齐梁之际的僧祐，在他所辑的《世界记》，曾经搜罗了《长阿含经》、《华严经》、《楼炭经》等佛教经典中关于宇宙的说法，试图在古代中国的宇宙图景之外，建立一个符合佛教思想的宇宙图景，作为思想的依据，在《目录》的序文中他说，“世界立体，四大所成，业和缘合，与时而兴，数盈灾起，复归于灭，所谓寿短者谓其长，寿长者见其短矣”，在这种对宇宙本质的否定性论述之后，他才开始讨论作为“幻相”的世界的空间与时间状态，“夫虚空不有，故厥量无边，世界无穷，故其状不一”，这与古代中国把日月星辰的天象，作为一切合理性依据的传统相当不同，从这一预设出发，那么人们当然可以否定任何一种对时间与空间中存在的习惯固执，因为任何一种在时空中存在的，包括天地君亲，都只是业缘暂时的凑合，都是相对存在终究虚幻，于是一切都在瓦解之中。僧祐在这篇目录序文中曾经非常激烈地向传统中国思想世界提出了挑战：

世宗周孔，雅仗经书，然辩括宇宙，臆度不了，《易》称天玄，盖取幽深之名，《庄》说苍苍，近在远望之色，于是野人信明，谓旻青如碧，儒士据典，谓乾黑如漆，青黑诚异，乖体是同，儒野虽殊，不知一也，是则俗尊天名而莫识天实。^②

但是，这种关于天象与宇宙的知识与思想，却遭到相当冷淡的回

^① 《高僧传》卷七，262页。

^② 《出三藏记集》卷十二，《大正藏》第五十五卷，88页。

应,古代中国人还是相信自己那个历史悠久、与视觉吻合的整齐有序的天象,还是相信自己典籍中那个分割清晰、与心理相吻合的整齐有序的大地,以及由这种天象和地理而暗示的宇宙秩序^①,这种宇宙秩序作为知识与思想的依据,使得古代中国思想世界依然是“天不变,道亦不变”。

五

疑经与伪经、
术中的外来因
子、教相判释

从最初的洛阳白马寺、建康建初寺到后来的北方的永宁寺、江南的定林寺,佛教的宗教空间在五世纪以后已经渐渐扩展,从东汉末安世高和支娄迦讖开始译经到南朝梁代僧绍、宝唱撰《华林佛殿众经目录》,五世纪以后佛教的经典也渐渐齐备,从公元三世纪中叶昙柯迦罗译出《僧祇戒心》,到五世纪初译出《四分律》,佛教僧团的组织规则已经渐渐建立^②,从最初简单初创的法事仪式,到六世纪中南方宝唱奉敕总撰仪式,清理神祀,北方昙显奉命撰集《菩萨藏众经要》和《百二十法门》,佛教的仪式规则也渐渐定型^③,在

① 许理和在他那部《佛教征服中国》的第二版序言中也看到了这一点,但是他的角度与结论却与我的稍有不同。他说,在宇宙论方面公元五世纪初由于佛教的传播,使传统中国本位科学(Chinese proto-science)一分为二,这一异质文化的移植到唐代达到顶峰,“大量的复杂的外来观念被孤立地借用,并没有对官方的世界观产生任何影响”,但是我以为,之所以没有产生影响,是因为它已经被纳入中国的语境之中,经过重新理解和解释,因此它并没有在宇宙论的意义上使中国本位科学“一分为二”,也没有在中国知识与思想世界起作用,而是作为一种想象,始终被限制在宗教与文学的范围中。见许理和(Erich Zürcher)《佛教征服中国》再版序言(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, reprint 1972)。

② 《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》称“中夏戒律始自乎此”,13页。

③ 《续高僧传》卷一《释宝唱传》称“(梁武帝)寻下敕令唱总撰集录,以拟时要,或建福禳灾,或礼忏除障,或绘接神鬼,或祭祀龙王,部类区分,近将百卷,八部神名,以为三卷,包括幽奥,详略古今”,又卷一《菩提流支传》记载西魏大统中丞相宇文黑泰命昙显等撰集《菩萨藏众经要》等,“五时教迹,迄今流行,香火梵音,礼拜唱导,咸承其则”,《大正藏》五十卷,426页、429页。

五世纪以后的两百年中,佛教已经在中国广泛地传播,同时自身也深深地融入了中国的生活与思想世界。

下面,举几个例子。

首先,容易被人们注意到的是,不仅各种各样的佛教经典被翻译出来了,而且符合中国人观念的佛经被特意挑选出来了,接着,根据中国人的理解而自己编造的“伪经”也炮制出来了。就比如关于“孝”,自从安世高译出《尸迦罗越六方礼经》以后^①,西晋的支法度译了《佛说善生子经》,佚名人译了《菩萨睺子经》,竺法护译了《盂兰盆经》^②,在《佛说睺子经》中说,“使我疾成无上正真之道诀,皆是我父母育养慈恩,从死得生,感动天龙鬼神,父母恩重,孝子所致,今为得佛,并度国人”,下面佛陀让阿难向世人宣说道,“人有父母,不可不孝”^③,这样,佛教就与古代中国的个人伦理没有了冲突;又比如关于“忠”,如果看一看当时逐渐流行的《金光明最胜王经》和《仁王般若经》,理解其中提倡的王臣护法与佛教护国的说法,就可以知道在中国这个语境中,佛教渐渐屈服于国家,向主流意识形态认同的历程,这样,佛教就已经大体填平了它与古代中国社会伦理之间最深的鸿沟。在据说是后来中国人自己造的疑伪经《梵网经》、《父母恩重经》和出身不明的疑经《血盆经》中,不同伦理系统之间的这道鸿沟已经几乎泯没无痕。

其次不太被人们注意的是,在古代中国生活世界中被当做生活技术的方术领域中,佛教也已经融入了中国的传统^④,这不仅在悄悄地改变着中国的观念世界和知识世界,也在不断地改变着佛教自身。举三个例子。如印度的天文历法知识随着佛教传入,与中国传统的天象星占历算之学有了相当的融合,这一点只要看看

经典的翻译、选择与炮制

方术中的佛教内容

① 《大正藏》卷一,251页,此经提到五种侍奉父母的态度,如不要使父母有不足,行事要先禀告父母,不要违反父母之命等等。

② 《佛说善生子经》,见《大正藏》一卷,254页;《菩萨睺子经》,见《大正藏》卷三,436—438页,参见《经律异相》卷十,《法苑珠林》卷四十九,《大正藏》五十三卷,51—62页,656页;《佛说盂兰盆经》,《大正藏》十六卷,779页。

③ 参见李富华《佛书中的孝经》,《南海》171期,台北,1997。

④ 在来华的高僧中有很多就是精通各种知识和技术的人,比如求那跋陀罗就“幼学五明诸论,天文书算,医方咒术,靡不该博”,求那毗地就“兼学外典,明解阴阳,占时验事,征兆非一”,见《高僧传》卷三,130页、138页。

唐代人编的《隋书·经籍志》子部中的天文历数两类和瞿昙悉达所编《开元占经》中抄撮的内容就可以知道,中国人学到了印度的知识,但印度的知识却融进了古代中国关于宇宙、天象与历算的观念世界之中^①;又如印度的医药知识和技术随着佛教传入而传入,在七世纪前已经在中国流传的《龙树菩萨药方》、《婆罗门诸仙药方》等等,而佛教僧人自己也撰有不少方技之书,像佛教僧人行智撰有《诸药异名》八卷、昙鸾撰有《疗百病杂方》三卷、僧深撰有《药方》三十卷,但从这些著述中可以看到,中国传统的方技中融入了印度的知识和技术,吸收了婆罗门与佛教的按摩、坐禅,而佛教也渐渐接受了古代中国的方技,如服食、导引,甚至房中等等^②。再如佛教的法术传入中国后,也与古代中国的方术渐渐结合,成了佛教在民间解除困厄的手段,像神咒就与古代中国的咒语渐渐混同,如《千转陀罗尼神咒》就在隋大业初年被笈多三藏译出,稍后的彦琮则把它推广开来,“遍布华夷”,只是“西天梵音,东华人译”,所以务必要念准音调,至于它的禁忌如“饮啖酒肉”、“杂食荤腥”、“触手汗秽”、“浪谭俗语”、“衣服不净”、“处所不严”等等以及它的功效如“碎石拔木”、“移痛灭疴”、“召集鬼神”、“驾御虬龙”、“兴云布雨”、“集福却灾”等等,却都是一样的^③,再晚一些,则连古代中国常见的符印

① 印度天文历法知识,多出于婆罗门,但传入中国,则多依佛教的力量。七世纪以前传入中国的如达摩流支译《婆罗门天文经》二十一卷、《婆罗门竭迦仙人天文说》三十卷、《婆罗门天文》一卷、《婆罗门算法》三卷、《婆罗门阴阳算历》一卷、《婆罗门算经》三卷等等,见《隋书·经籍志》,兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》603页、627页,汲古书院,东京,1995。当这些知识进入中国以后,又多比附中国旧有的盖天、浑天说及阴阳五行理论,何丙郁《太乙术数与〈南齐书·高帝本纪上〉史臣曰章》曾提到唐代的太乙术数受古希腊与古印度影响,其实可能更早些时候的南北朝就已经有交流,见《历史语言研究所集刊》第六十七本二分,台北,1996;关于这一问题,可以参见《开元占经》卷一《天地名体·天体浑宗》,中国书店影印本,1989,以及《续高僧传》卷二,《大正藏》五十卷,436页。据后者记载,一个叫做刘冯的涇阳人在参与了翻译佛经后,又专门写了一卷《内外旁通比较数法》的书,序文中列举了中印文字的差异,也说到两方数量单位的不同,这种著作的出现表明互相融合的深入。

② 参见马伯英《中国医学文化史》第九章《佛教与中医》,上海人民出版社,1994。

③ 《法苑珠林》卷六十《咒术篇·忏悔部》,《大正藏》五十三卷,728页。

之术也被佛教吸收,敦煌保存的《观世音及世尊符印十二通及神咒》中所收的符印就仿佛来自道教^①。

《续高僧传》卷一《菩提流支传》中曾经提到,北周时代的攘那跋陀罗和耶舍崛多合作翻译了印度关于声、医、工、术与符咒之术的《五明论》,这个事情让我们想到,印度知识究竟有多少随了佛教传入中国,现在可能还难以估计。但是,应当注意的是,反过来看,佛教徒也在大量地吸收着中国的思想与知识,如著名的慧思,就在他的《立誓愿文》中发誓要“成就五通神仙”、“先作长寿仙人”,“愿得深山寂静处,足神丹药修此愿,藉外丹力修内丹”^②,而慧思的学生,著名的智颢《摩诃止观》中就引了《皇帝秘法》当佛教的修炼法门,说“天地二气交合,各有五行,金木水火土如循环,故金代而水生”^③,北朝的殷绍上《四序堪舆》,就说大儒成公兴曾经带他向沙门释昙影学习算法,而释昙影又与另一个佛教僧人法穆一道,不仅教他《九章》,而且教他“审五藏六府心髓血脉、商功大算、端部变化、玄象、土圭、《周髀》”^④,这些几乎包括了大部分数术方技知识和技术的内容,竟然都由佛教徒来传授,可以想象当时有多少佛教成分已经渗入古代中国知识世界,同时也可以想象当时的佛教在多深的程度上接受了古代中国的知识。

再次,被人们注意到,但还研究得不很充分的是在五世纪到七世纪间出现的各种疑伪经,这些疑经和伪经恰恰最充分体现了佛教在中国的融入和中国人对佛教的解释。前述关于“孝”的伪经《父母恩重经》就是一例,据日本学者的研究,《父母恩重经》出现在七世纪后期的武则天时代,在八世纪上半叶的唐开元年间,以三纸经本出现,而到了八世纪下半叶的贞元年间,则已经变成了十纸

疑经与伪经的
象征意义

① 参见高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》140—148页,河海大学出版社,1989。

② 陈寅恪《南岳大师立誓愿文跋》已经指出,“内由本体之同质,外受环境之习熏,其思想之推演遂不期与道家神仙之学说符合”,载《历史语言研究所集刊》第三本三分。

③ 《摩诃止观》卷八,《大正藏》卷四十六,108页。

④ 《北史·艺术传》,按,那个撰写了古代中国相当出色的五行思想与技术著作《五行大义》的萧吉,他的知识中也有不少可能从佛教中来,因为他曾经参与翻译过佛经《金色仙人问经》、《大乘同性经》、《十一面观世音神咒经》、《定意天子问经》,参见清华大学刘国忠博士论文《五行大义研究》第四章《萧吉及其著述考》,未刊。

本,到了九世纪,这部伪经就已经很流行了,在敦煌莫高窟 156、170、238、449 窟,都绘有《父母恩重经变相》^①,这一伪经的命运表明,佛教不能不接受传统中国的伦理,并在这一伦理基础上建立佛教信仰。前面没有提到的《提谓波利经》和《占察经》又是一例,据《出三藏记集》卷五说,《提谓经》二卷是刘宋孝武帝时的北方沙门昙靖伪撰,它把过去的《提谓经》加上了古代中国关于五行配五方、五色、五脏的说法,又比附了佛教的五戒,拼成了一个杂拌,但是直到隋代,“往往民间犹习《提谓》”^②,而《占察经》则可能出现在五世纪初,上卷讲了解过去、现在和未来的命运的方法,与古代中国的数术相关,下卷讲诸法皆空,可能抄撮自《六根聚经》,这部杂糅的伪经中记载的方法,在隋代似乎很流行,据《续高僧传》说,593 年广州就有和尚依照《占察经》行“塔忏法”,预测前途善恶^③,据法国学者的研究,它“反映了五世纪末和六世纪初前后佛教的民间面貌,提供了有关这个时代的经院式佛教和民间修持之间的混合物的一种综述”,不仅如此,它们的出现还表明了佛教对古代中国知识与技术的接纳和转化^④。而更重要的、也是至今争论不休的《金刚三昧经》、《大乘起信论》和稍晚些的《楞严经》更是一例,在这些疑经或伪经中,恰恰更广泛地表现了印度佛教基本教义在中国语境中的转化和中国信仰者在中国文化背景下对佛教的重新理解和解释。正如小野玄妙所说,到了隋唐时代,疑经和伪经曾经十分流行,就连佛教一流僧人如智颢和善导等人都曾经引用过它们,更不必说在民间的流传和盛行。因此“疑经或伪经虽然并不是佛教真

① 见牧田谛亮、福井文雅编《敦煌と中国佛教》,《讲座敦煌》之七,大东出版社,东京,1984。

② 《续高僧传》卷一《释昙曜传》,《大正藏》五十卷,428 页。又,《提谓波利经》佚文见《法苑珠林》卷二十三、卷三十七、卷八十八,敦煌出土佛经卷子中也有残卷,见 S·2051 和 p. 3732。

③ 《续高僧传》卷二《达摩笈多传附》,又同书卷九《灵裕传》曾经记载,北周时代“时属俭岁,粮粒无路”,灵裕与二十多僧人一道造《卜书》一卷,用占卜的方法来换取粮食,分见《大正藏》五十卷,435 页、436 页、496 页。此外,佛教还有“木轮相法”、“神策法”,其中一部分也与中国的灵签很相似,参见《佛说灌顶梵天神策经》,《大正藏》第二十一卷,523—528 页。

④ 郭丽英(Guo Li-ying)《中国佛教中的占卜游戏和清净——汉文伪经占察经研究》,中译本载《法国汉学》第二辑,清华大学出版社,1997。

正的典籍，而是混融了其他思想的东西，甚或是采撷了民间信仰故意炮制的东西，但是站在冷静的、客观的角度观看，以学理的态度对待，其实它们也是具有丰富意味的很有用的研究资料”^①，只是考虑到思想史的思路，对于像《大乘起信论》这样在唐代以后产生巨大影响的疑经和伪经的更详细的分析，将在以后的章节中来进行了^②。

六

有一件历史事件很有象征意味。北周建德三年(574)五月，周武帝下诏废除佛道两教，六月，又下诏在长安设立通道观，《周书》卷五《武帝纪》载诏书说：“今可立通道观，圣哲微言，先贤典训，金科玉篆，秘迹玄文，所以济养黎元，扶成教义者，并宜弘阐，一以贯之”^③，这个定员一百二十人的通道观收容了出身于儒、道、佛的各种文化人，并与北周相始终，共存在了七年，成为中国历史上独一无二的合三教于一体的文化机构，而正是这个机构的名称“通道”，象征了五到七世纪中，佛教、道教和传统中国思想世界中拥有绝对话语权力的儒家思想在根本之道上“一以贯之”的趋向。

通道：周武帝的政策及其象征意味

1957年，许理和为他那本关于早期中国佛教史的著作起了一个书名，叫“The Buddhist Conquest of China”，这个“Conquest”译成中文就是“征服”，在谈到慧远的意义时，许理和感叹道：“经过这

征服还是转化？

① 《佛书解说大辞典》，参见《佛教经典总论》第二部《录外经典考》第五章，448页，大东出版社，东京，1936。

② 关于疑经与伪经的研究，参看牧田谛亮《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976。

③ 《周书》卷五，85页，中华书局，1975。关于通道观，可参见余嘉锡《卫元嵩事迹考》，载《余嘉锡论学杂著》235页以下，中华书局，1963，1977。又，日本学者也作了很多研究，如窪德忠的《关于北周通道观的一种推测》，载《福井文化论集》，《二つの通道观》，载《东方宗教》五十五期，1980；山崎宏《北周の通道观について》，载《东方宗教》五十四期，1979；近期又有日本学者砂山稔的《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990。我的看法是通道观的最后结果是促进了佛教、道教与儒家三者之间的互相理解，尽管它也促成了一些互相攻击的对立现象，但互相攻击的前提恰恰是互相了解。

四百年的时间,佛教完成了这样一个奇特而富有魅力的历史,一个伟大的宗教征服了一个伟大的文化”^①,可是,1973年,陈观胜为他那本作为了解中国佛教与社会的教材的著作起了一个书名,叫“The Chinese Transformation of Buddhism”,这个“Transformation”译成中文则是“转化”,我的看法比较同意后者,从五至七世纪的思想史进程来看,似乎并不是佛教征服了中国而是中国使佛教思想发生了转化,在佛教教团与世俗政权、佛教戒律与社会道德伦理、佛教精神与民族立场三方面,佛教都在发生着静悄悄的立场挪移。在中国这个拥有相当长的历史传统的文明区域中生存,佛教不能不适应中国:在专制的中国政权势力的统治下,他们只能无条件承认政权的天经地义,承认宗教应该在皇权之下存在,在传统悠久的中国伦理的笼罩下,他们只能首先确认传统的合理,并在这种合理性范围内调整佛教的伦理规则,在中国的汉民族本位立场极其强烈的情势中,佛教也常常需要委婉地说明佛教与中国的因缘,用种种比附的或比喻的理由回避民族情绪的强烈对抗,于是,到了七世纪的中国,其实佛教已经相当融入中国思想世界,其思想也相当地汉化了。

^① 前引《佛教征服中国》,日文本,288页。

第七节 目录、类书和经典注疏中所见七世纪中国知识与思想世界的轮廓

要对一个时代的知识与思想世界作一个大体的描述,实在是很困难的,特别是经过剧烈变动之后的七世纪。不过,也有一些可以变通的办法,就是从当时的目录、类书和注疏中大体归纳这个世界的轮廓。古代知识和思想的大部分记载在图书中,而古代的图书则往往集中在官方,官方的图书登录在一些图书目录中,从目录中可以了解当时知识的大致范围,还多少可以判定那个时代的阅读范围,也可以大体感受一下当时人的阅读兴趣,所以古代中国很早就有从目录之学中“辩章学术,考镜源流”的传统,也有人把这种目录之学干脆就说成是学术史的滥觞或源头;古代类书把当时人能够搜罗的文献按类编排,所谓“区分臚列,靡所不载”说的就是这种体裁,可能最初的想法只是为了文人“獭祭鱼”式地采撷典故与词藻,但结果却是产生了有如当今百科全书的类书,不过,很少有人把它用作学术史或思想史的资料,其实,这种“巨细毕举”而“不加筛选”的形式本身,就是省却了主观意图的,由本来面目直接陈列的资料陈列,而它特有的分类方式,也恰好显现了当时人的心目中,对他们面前的那个世界的分类,而分类正是思想的秩序;至于注疏,由于它是对经典的解释,无疑象征着对最具权威的知识与思想的理解,在古代中国,经典不仅意味着主流的思想,而且还是普遍的知识,大凡受教育的人都首先接受着这种经典的教育,他们的知识最初就是从这里开始,多识草木鱼虫之名和懂得忠孝礼智之义,是童蒙之学,也是注疏的目的,也是大部分古代文化人的知识和思想的底色,注疏给从小学习它的人们提供了相当丰富的知识与思想,也借用经典的权威,无形中规定了知识与思想合理的边界。

目录、类书及经典注疏作为史料在思想史中的使用

武德七年(624),号称“可以折衷古今,宪章坟典”,荟萃了各种

文献的《艺文类聚》编成^①,贞观十六年(642),“五经正义”即《周易正义》、《尚书正义》、《毛诗正义》、《礼记正义》、《春秋左传正义》定稿^②,显庆元年(656),著录南北朝时代藏书历史以及唐代官方实际藏书的《隋书·经籍志》修成^③,恰恰在七世纪中产生了这些相当典型而且流传至今的图书目录、大型类书和集大成的注疏。这些文献的出现既是那个融合、汇通和总结时代的结果,也是描述那个知识与思想相对稳定和定型的世界的资料。

《隋书·经籍志》中所见的知识与思想的增长与变化

如果我们把《汉书·艺文志》当做测定东西汉之际知识与思想的基础文本,而将《隋书·经籍志》看成是估算唐初知识与思想的基础文本,那么,我们可以看到的是知识与思想世界的增长、交融与变化^④。首先,《汉书·艺文志》著录的书籍只有13269卷,而《隋书·经籍志》则有36708卷,仅仅从这一数量上来看,五百年间,知识与思想的数量已经膨胀了相当多,可是,这并不是全部,在那五百年间,如果算上私人的藏书,如沈约藏书两万余卷,王僧孺和任昉的一万余卷,昭明太子东宫藏书三万余卷,如果再考虑到这些书已经经过了梁代两次大的灾祸,一次是太清三年(549)侯景包围建邺,简文帝令人焚烧,“所聚图籍数百厨,一皆灰烬”^⑤,一次是承圣三年(554)西魏军入江陵,梁元帝令人“聚图书十万余卷尽烧之”^⑥,如果再加上唐代武德七年运送图书时在黄河砥柱翻船,“其所存者,十不一二”的损失和《隋书·经籍志》登录时对“文义浅俗,无益教理”部分的删除^⑦,公元七世纪时的书籍数量是很大的。其次,从

① 《艺文类聚》卷首欧阳询序文,27页,上海古籍出版社,1981。

② 据《周易正义》等卷首孔颖达序文,中华书局影印《十三经注疏》,1979。

③ 《隋书》标点本卷首附《出版说明》,中华书局,1973。兴膳宏等《隋书经籍志详考》前附《解说》,汲古书院,东京,1995。

④ 关于从《汉书·艺文志》到《隋书·经籍志》的变化,可以参看诸亿明《现存两部最古的图书目录》,载《文史知识》1982年第7期,北京,中华书局。

⑤ 《南史》卷八十《侯景传》,1999页,中华书局,1975。

⑥ 《南史》卷八《梁本纪下》,245页。按:《隋书·经籍志》说是七万余卷。

⑦ 《隋书》卷三十二《经籍志》,908页。以下引《隋书·经籍志》不再一一注出。

这些目录所载各种部类的书来看,知识与思想已经有了相当多的变化,史部从附庸成为大国,当然显示了这一时代里寻求历史依据与先人典籍已经成为传统,就是表面变化不大的子部,也在显示着悄悄的变化,法家从汉代的10家217篇到唐初的6部72卷,名家从汉代的7家36篇到唐初的4部7卷,墨家从汉代的6家86篇到唐初的3部17卷,纵横家从汉代的12家107篇,到唐初的2部6卷,书籍的湮没和思想的退潮显然是同步的,而算术方技中那些天文、历数、五行、医方之类,虽然著作数量很多,但这些数量已经膨胀了的知识与技术却被统统归并到了子部,这种数量增多与门类减少的反差显示了那五百多年中思想史的一个演变,即这方面的知识与技术依然盛行于世,甚至比过去更加发达,但在观念上它们却在不断地被边缘化,成为知识阶层和主流文化中被悬置的部分,而以文学、历史为主的,也就是今天所说的“人文知识”,却在不断地占据着中心的位置,成为中国知识世界中的主流,这对于中国后来的历史命运有着相当重要的影响。再次,在《隋书·经籍志》中已经提到,却没有详细登录和计数的佛、道著作,此时数量已经相当庞大,以隋代开皇十四年(594)法经所编佛经目录而言,人藏者就已经有1045部3089卷,存目还有881部1140卷^①,而《隋书·经籍志》所载,则更有1950部6198卷之多,同样,此时道教著作也已经相当丰富,据说北周建德年间,周武帝令通道观道士王延校定道书时,有8030卷之多^②,当然这里可能有北周道教独盛的背景,也有道教把各种杂书拉入自家门内以滥竽充数的嫌疑,不过,就在《隋书·经籍志》的记载中,道教著作也已经达到了377部1216卷之多,佛教与道教在这几百年间,已经迅速膨胀为与传统的知识和思想世界鼎足而三的两大部门,改变了古代思想的结构。最后,从《隋书·经籍志》著录的图书与作者来看,在相当多的知识与思想领域中,都出现了互相渗透和互相影响的痕迹。举两个例子,一个是主流文化中的经典之学,在《隋书·经籍志》中可以看到,统一以后北方传统与南方新变在互相影响与交替,比如《周易》有北方延续汉代传统而来的象数之学,也有南方以老庄思想为解

① 此据梁启超《佛家经录在中国目录学之位置》,载《佛学研究十八篇》,320页,中华书局重印本,1989。

② 参见陈国符《历代道书目及道藏之纂修与镂板》,《道藏源流考》108—112页,中华书局,1963,1985。

释背景的著作，“郑玄、王弼二注，列于国学，齐代唯传郑义，至隋，王注盛行，郑学浸微”^①，到唐代初期孔颖达为五经作疏，孔氏虽是北方人，却依然用南方盛行的王注为底本；一个是作为生活实用知识和技术的数术方技之学，在佛教传来的同时也带来各种印度的知识与技术，这些知识和技术水乳交融地汇入了中国知识世界，在《隋书·经籍志》中可以看到，天文类中有达摩流支为北周宇文护译《婆罗门天文经》二十一卷，历数类中有佚名译《婆罗门阴阳算历》一卷，五行类中有佚名译《竭伽仙人占梦书》一卷，而医方类中更有摩诃胡撰《摩诃出胡国方》十卷、佚名撰《西域诸仙诸说药方》二十三卷、佚名撰《龙树菩萨药方》四卷等等，思想、知识与技术经过了几百年动荡，已经有了重新整合的基础。

二

分类与陈列：《艺文类聚》中的分类次序与价值等级，附说《无上秘要》与《法苑珠林》

类书的编纂史常常在渊源上要追溯到魏文帝的《皇览》^②，不过，从类书的体例和分类中来讨论七世纪中国思想世界的轮廓，却主要以《艺文类聚》为基本的文本。

关于类书的研究过去已经不少，不过，过去的研究多落在文献学上，而我的着眼处在思想史，因此，与过去研究类书的学者由于关心辑佚，所以特别看重类书所收佚书秘笈数量不同，我更关心的是，在它的分类及其次序背后，对知识与思想的整合与规范，与过去使用类书的文人习惯于从里面采撷丽藻秀句不同，我更关心的是它集录的文献究竟提供了多少知识和思想的资源。唐高祖武德七年（624）编成的《艺文类聚》，由类目为其“间

① 严格地说，这里的“北方”在早期指黄河以北，后来才包括今河北河南，《魏书》卷八二《儒林传》中所说的“（郑）玄易、书、礼、论语、孝经，（服）虔左氏春秋，（何）休公羊传，大行于河北”，也许还不是很清楚，但《北齐书》卷四四《儒林传》“河北讲郑康成所注周易，……河南及青齐之间，儒生多讲王辅嗣所注周易”，则明确地说明这一点，而南方主要是“江南”，参见《南齐书》卷三九《陆澄传》所引《与王俭书》“元嘉建学之始，玄、弼两立，逮颜延之为祭酒，黜郑置王，意在贵玄”，所以《隋书》卷七五《儒林传》总结说，“江左周易则王辅嗣，尚书则孔安国，左传则杜元凯；河洛左传则服子慎，尚书、周易则郑康成”，1705页、1706页。

② 例如胡道静《中国古代的类书》，中华书局，1982。

架”^①，把当时所能够聚集的知识文本搜罗在各种类目之下，正好构成七世纪的一个庞大的知识文库。这个巨大的知识文库仿佛是一个图书馆，而这个为人们提供知识的图书馆却是这样分类的：

天部(两卷)、岁时部(三卷)、地部、州部、郡部(合一卷)、山部、水部(合三卷)。

符命部(一卷)、帝王部(四卷)、后妃部(一卷)、储官部(一卷)。

人部(二十一卷)、礼部(三卷)、乐部(四卷)、职官部(六卷)、封爵部(一卷)、治政部(二卷)、刑法部(一卷)、杂文部(四卷)、武部(一卷)、军器部(一卷)。

居处部(四卷)、产业部(二卷)、衣冠部(一卷)、仪饰部(一卷)、服饰部(二卷)、舟车部(一卷)、食物部(一卷)、杂器物部(一卷)、巧艺部(一卷)、方术部(一卷)。

内典部(二卷)、灵异部(二卷)。

火部(一卷)、药香草部(二卷)、宝玉部(二卷)、百谷部、布帛部(合一卷)、果部(两卷)、木部(两卷)、鸟部(三卷)、兽部(三卷)、鳞介部、虫豸部(合二卷)、祥瑞部(二卷)、灾异部(一卷)。

在这样一个分类表中，我们看到，它体现的思路，也就是对于面前这个广袤的世界的理解和叙述，是从象征着时间和空间的天地开始的。在这个自信总结与囊括了所有知识的《艺文类聚》中，“天地”被放置在最优先的地位，《周易》、《尚书》、《礼记》及《论语》中说的“大哉乾元，万物资始”、“立天之道，曰阴与阳”、“天地之道，博也，厚也，高也，明也”和“天何言哉，四时行焉，万物生焉”，《老子》、《庄子》、《申子》及《文子》说的“天得一以清”、“天之苍苍”、“天道无私”、“高莫高于天”，以及《尔雅》、《春秋元命苞》、《浑天仪》及

① 见校点本《艺文类聚》之《前言》，8页，上海古籍出版社，1982。这篇《前言》说，古类书以类目为间架，这是很对的，又说从其部、类安排和内容概括的名目上可以看到思想倾向，这也是很对的，但是，它用意识形态意味非常强烈的批判语调说它“透散出封建正统观点及其伦理、道德、迷信等的陈腐气息”，“表现为地主阶级文化所具有的特质”，就不免过份了。

《黄帝素问》说的“穹苍，苍天也，春为苍天，夏为昊天”、“天周九九八十一万里”、“天如鸡子”、“积阳为天”等等^①，把头顶的天象所暗示的道德、哲理、空间、时间都变成象征，在七世纪人的知识世界中共同构成一个存在的基本依据“天”，而《周易》、《神农书》、《黄帝素问》及《春秋元命苞》说的“立地之道曰柔与刚”、“湛浊为地”、“积阴为地”、“养物怀任，交易变化，含吐应节”，《河图括地象》、《春秋元命苞》所说的“地广东西二万八千，南北二万六千”、“地所以右转者，气浊精少”等等^②，则把与“天”相对的“地”也变成了一个象征，与“天”一同构成人类生活的宇宙。同时，由于天象与地理的空间变化构成了人世的时间秩序，于是在天地之间就是“岁时”，春夏秋冬与各种节日把天象之下的人间有序地分割成若干时间段，四季十二月二十四节气不仅对应五行、五方、五德和各种物候，暗示着各种政治性的意义，象征着人间秩序的流转与变迁，而且使人间的生活有了一定之规，各种节日的各种祭祀又强化了这种秩序的意义。于是，“天地”与“岁时”就以空间与时间的架构呈现，作为支配一切的秩序，并赋予秩序以合理性依据^③。

当天地所象征的时空架构作为一切的终极依据被确立之后，接下来是“符命”与“帝王”，当然也包括与“帝王”相关的皇族成员如后妃与储宫，这显示着古代中国的一个观念，帝王是人间的主宰，他向上禀承天地的意旨，向下治理百姓的生活，“帝者，天号也，王者，人称也”，“正气为帝，闲气为臣，秀气为人”^④，不过，帝王是否具有合理性，却又受天意的控制与制约，把“符命”放在“帝王”之前，就意味着这种权力的获得，必须获得上苍的认可，上苍以各种符命暗示或象征，这些暗示与象征的解释权，又常常为知识阶层所垄断，这使古代中国的帝王权力多少要受一些制约，也给“革命”或者“改朝换代”多少还有一些合理性的支持，像“白气贯日”而降生

① 《艺文类聚》卷一，1页。

② 同上卷六，99页、100页。

③ 比《艺文类聚》更早成书的类书中，有两部现存，一是杜公瞻的《编珠》，现存头两卷，其分类与《艺文类聚》相仿，全书的前面有“天地部”和“山川部”，但此书的真伪似乎还有疑问，一是虞世南的《北堂书钞》一百六十卷，但这部书是把“天”、“岁时”、“地”三部放在最后面的，似乎还没有意识到凸显“天地”，作为合理性终极依据的重要性。中国书店影印本，1989。

④ 《艺文类聚》卷十一，198页。

的商汤、“白鱼入船”而伐商的周武，就都有革命的权力^①。帝王统辖下的是“人”，所以接下来就是“人”，除了人的生理、外形、举止的三卷之外，有十八卷关于人的道德、伦理、行为、品格、情感以及各种各样人在社会生活中的方式，这种对人的社会生活规范的重视，与下面关系人间秩序的礼乐制度、管理系统的九部二十三卷，显示了七世纪中国对于社会生活的观念，把这些知识放在下面“居处”、“产业”等有关人生活的具体知识之前，显示了古代中国人对人的社会意义与社会位置的看法，“圣、贤、忠、孝、德、让、智”的排列次第暗示了基本道德的构成和伦理等秩的先后，对各种行为的褒贬与评鹭，则表达了社会集体意识和政治意识形态的权力，那种社会秩序优先于个人自由、社会价值高于个人成就、他人评价优先于自我感觉的观念，不仅在古代中国由来已久，而且在这部类书的分类里也表现得相当清楚。

把与佛教、道教相关的知识放在靠后的位置，并且只给予各二卷的篇幅，似乎既表明了佛教与道教在七世纪知识与思想话语系统中不可忽略的存在，又反映了主流意识形态对于佛教与道教的贬抑与排挤，前面我们曾经说到，《隋书·经籍志》把佛教与道教放在四部书籍之外的最后面，而且仅仅有小序而并不具体登录其书籍，这与《艺文类聚》同样体现了官方这种未必明确但始终强烈的潜在意识。至于全书最后收录的自然世界中的各种具体知识，虽然古代中国传统中本来也有“多识草木虫鱼鸟兽之名”的说法，对这些知识有相当宽容和理解，但在七世纪，显然这些知识越来越被当作枝梢末节的粗鄙之事，《艺文类聚》把这些知识放在最后面，显示了这类知识在人们观念中的地位沉浮。还应当注意的是，它的类目多偏于描述大自然的各种存在物，而很少记载技术的发明与人工的制造，它的内容多是以文学语言进行形容与夸饰的文献，而很少有知识与技术性的记载，丽词秀句的集录，其意义似乎远远超过了知识技术的记载，对自然的吟唱和讴歌的兴趣，其价值似乎也大大超过了对自然的精确描述。从后来中国的情况看来，这种对知识与技术的轻蔑与放逐，多少影响了古代中国的技术性知识的进展，也使得古代中国的人文知识与思想承担了过于沉重的社会

^① 《艺文类聚》卷十，184页。这在唐代是一个很普遍的观念，如唐代张玄素的一份上书中说，“臣闻皇天无亲，惟德是辅，苟违天道，人神共弃”，就是这个意思，《旧唐书》卷七十五《张玄素传》，2641页。

责任,往往成为全部的知识而垄断了绝大部分文化人的教育时间与内容。

公元七世纪前后,各种知识与思想似乎都在总结、协调和整合之中,除了官方的《艺文类聚》一百卷外,道教在《艺文类聚》之前,即在六世纪后期的北周武帝时代就已经编出了自己的总括性类书《无上秘要》一百卷,佛教在《艺文类聚》之后,即唐代的麟德三年(666)也有了相当庞大的类书《法苑珠林》一百卷。如果我们以后两个一百卷的宗教类书为对照分析文本,我们就可以看到,《艺文类聚》中的这些思路似乎并不只是体现着官方意识形态,实际上就连佛教与道教的类书也在靠近并采用这些思路。如《无上秘要》和《法苑珠林》各自都用自己宗教性的语词把天地放置在一切实之前,凸显着天地作为合理性的终极依据的意义,《无上秘要》是“天、日、月、星”和“三界、九地、灵山、林树、山洞、洞天、神水”,而《法苑珠林》虽然特意把“劫”和“三界”放在“诸天”与“日月”之前,但这也只不过是佛教在顽强地显示其宗教特性,“天地”依然在“佛法僧”之前充当着合理性的基础依据。《无上秘要》在天地之后接下去就是“人”与“帝王”,表明这个产于中国的宗教,其价值表上的秩序与官方意识形态大体一致,道教与中国世俗社会不仅有历史传统的关联,而且也有现实中的渐渐磨合与协调,《法苑珠林》在顽强地凸显其宗教性的知识,如“致拜”、“福田”、“归信”一直到“敬塔”、“伽蓝”、“舍利”、“供养”、“受请”之后,也很迅速地从佛教传说中的“转轮王”说到了世俗社会的权力拥有者,只要看“君臣”、“纳谏”、“审察”、“思慎”以及“和顺”、“忠孝”、“不孝”、“报恩”、“背恩”、“善友”等等类目,就可以感到佛教在中国语境中,也已经有了一个与官方意识形态大致相同的价值系统与分类思路^①。

① 《无上秘要》卷首目录,《道藏》太平部,叔一,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,缩印本第二十五册,1—3页,1988。《法苑珠林》卷一,《大正藏》第五十三卷,269页。按:道教编纂之类书,当以《无上秘要》为最早,此外,现存尚有唐代的《道教义枢》、《上清道类事相》、《三洞珠囊》及宋人所编的《云笈七签》等,而佛教编纂之类书,则有比《法苑珠林》更早的,如梁宝唱编纂之《经律异相》等,此处以《无上秘要》和《法苑珠林》为分析文本,只是因为它们都是一百卷,都成书于六世纪后半期到七世纪前半期。

七世纪的人们在经历了一个变化与动荡的时代之后突然发现,面前的这个世界在不断地膨胀,陌生的知识越来越多,知识的关系也越来越乱,总是希望一个清晰而又明确的知识与思想世界秩序的人,常常会处在一种知识主义的冲动中。他们试图把所有的知识这些分类,清理成一个结构性的体系,以便自己能够对这些知识提纲挈领;他们试图按照自己的价值等级对面前纷纭的世界加以区分,给它们勒定先后的次序,以便清理自己头脑中那些已经有些混乱了的思路;他们也试图把所有的文献都缝缀在各种类目上,编织成一个庞大的网络或口袋,以便自己可以随时在这个网络或口袋中拿到需要的东西。于是,在那种时代就产生了“百科全书”式的著述,类书在某种意义上说,就是这一知识主义的结果,当然,同时它也给我们展示着那个时代人所能够想象到和把握到的知识与思想世界的秩序、范围和边界^①。

三

关于知识和思想的边界,我们需要进一步讨论经典的注疏^②。

前面我们说过^③,从汉代以来儒家渐渐地垄断了真理的权力之后,中国思想世界就已经有了关于知识与思想的权威经典,在这些经典以及对它的注释、解说和阐发中,似乎包容了全部的知识与思想。《史记·太史公自序》中曾说,五经中包括了天地阴

① 后来的一些重要类书如《初学记》、《白氏六帖》、《太平御览》都是这种首先是“天”、“岁时”、“地”,接下来是“帝王”、“职官”、“礼乐”,再接下来是“人”,最后是各种事物的次序和结构,甚至连一些普通知识阶层常备的手册类图书,如收在《英藏敦煌文献》第九册中,编号为S. 5755的卷子,即叫做《珠玉钞》、《益智文》又叫《随身宝》的杂抄本子,也是这个次序与结构,那么这种次序与结构是否反映了相当长的历史时期中人们关于世界的观念与价值的秩序?

② 关于儒家经典注疏的方式及其发展变化,可参见牟润孙《论儒释两家之讲经与义疏》,载《注史斋丛稿》239页以下,中华书局,1987。

③ 参见本书第一卷第三编第四节《经与纬:一般知识与精英思想之间的互动及其结果》。

《五经正义》：经典是知识与思想的渊藪

阳四时五行、经济人伦、山川溪谷乃至草木鱼虫等等，不止是精神与人格，还涉及了宇宙、政治、自然、社会各个方面。所以，“经书标准性内容，对于人类精神所支配的种种生活来说，无论在内在的道德教化层面还是在外在的实际应用层面，都是广泛普遍的依据”^①，这种情况，即使在老庄玄学和印度佛学深入思想世界的时候，也依然没有特别大的变化。经典的注释，虽然是从“字词”开始的，但从这里却通向经典的“意义”，同样，经典的讲疏，虽然是为了理解“意义”，但它却要从经典所涉及的每一个名物开始。因此，经典之研读，对于文化人来说，已经不仅是一种抽象意义上的思想洗礼，而且还是一种实用意义上的知识学习，特别是它与“青紫”即政治权力与经济利益的关系，已经使它具有天经地义的垄断地位与实用性质，本是历史、文学、占卜、仪式的著述，一旦拥有了这种精神上的绝对意义与前述现实中的绝对利益，那么它就不再是一种可以自由审视的学术文本而是只能仰视的信仰对象。同样，它也不再仅仅占有书林中的平等的位置而成了高踞群书之上的“经”，特别是当这些经典的注释和解说层出不穷地给这些经典增加了更多的内容之后，它就成了知识与思想的渊藪。

但是，数百年间数量庞大的经典注释，却在七世纪造成了人们知识和思想视野的困惑与混乱，《北史·儒林传》、《隋书·经籍志》中关于江左与河洛在经典注本上的不同选择，和南北学风的差异的记载，表明南北不同的传统和偏好，已经使得对于经典的解释有相当多的歧异，这也许会使人无所适从，《隋书·儒林传》说得很明白，“自正朔不一，将三百年，师说纷纶，无所取正”^②，于是，在一统的帝国中需要有一个统一的经典与解释系统，这不仅对于知识与思想的清理有益，对于确定教育和选拔官员也有意义，因为教育尤其是早期教育，毕竟是确立每一个知识人的思想取向的基础，而选拔特别是伴随着实际利益的官员选拔，更是激励知识和思想取向的最有力的导向。

其实，综合或者是调和南北的取向在六世纪末七世纪初就已经出现，前引《隋书·儒林传》中就说，隋代平定天下，曾经大兴儒学，徵辟儒生，“使相与讲论得失于东都之下，纳言定其差

① 加贺荣治《中国古典解释史·魏晋篇》6页，劲草书房，东京，1964。

② 《隋书》卷七十五《儒林传》，1706页。

次，一以闻奏焉”，不仅是官方，私人讲学也如此，据说当时最负盛名，“后生钻仰”和“缙绅咸宗师”的刘焯就撰有《五经述义》，刘炫也撰有《五经正名》与《论语》、《春秋》、《尚书》、《毛诗》、《孝经》的《述义》，如果据《隋书》卷七十五《刘炫传》记载刘氏的自述，可以知道他对于《周礼》、《礼记》、《毛诗》、《尚书》、《公羊》、《左传》、《孝经》、《论语》，以及“孔（安国）、郑（玄）、王（肃）、何（休）、服（虔）、杜（预）等注凡十三家”都有研究，也可以讲授^①，按照《隋书·儒林传》的介绍，“江左周易则王辅嗣，尚书则孔安国，左传则杜元凯；河洛左传则服子慎，尚书、周易则郑康成”，可见刘氏之学已经兼容了南北两方。到了唐代初期，这种汇通与融合就成了官方意识形态的取向，据《旧唐书·褚亮传》说，唐太宗平定天下后，立即“留意儒学”，曾经聚集了杜如晦、房玄龄、于志宁、陆德明和孔颖达等最著名的学者，“讨论坟籍，商略前载”^②，特别是作为国家意识形态依据的儒学经典，《新唐书·儒学传序》记载：

（唐太宗）虽正五经缪缺，颁天下示学者，与诸儒释章句为义疏，俾久其传。因诏前代通儒梁皇侃、褚仲都，周熊安生、沈重，陈沈文阿、周弘正、张讥，隋何妥、刘炫等子孙，并加引擢。（贞观）二十一年，诏：“左丘明、卜子夏、公羊高、谷梁赤、伏胜、高堂生、戴圣、毛萇、孔安国、刘向、郑众、杜子春、马融、卢植、郑玄、服虔、何休、王肃、王弼、杜预、范宁二十一人，用其书，行其道，宜有以褒大之，自今并配享孔子庙庭”^③。

从这份二十一人名单中可以看到，汉代以来曾经对峙的今文与古文的界限被消解，南方所推崇的《易》王弼、《书》孔安国、《左传》杜预，和北方所推重的《易》《书》郑玄、《左传》服虔，也都被并列配享于孔子庙堂，皇帝以朝廷拥有的政治话语权力，要求经典的理解和解释有一个富于包容性的框架，这一意图在贞观年间孔颖达奉命主持编定的《五经正义》中，就得到了全面

① 《隋书》卷七十五《儒林传》，1720页。

② 《旧唐书》卷七十二《褚亮传》，2583页。

③ 《新唐书》卷一九八《儒学上》，5636页。

的体现^①。

据孔颖达给《五经正义》写的《序》说,对于《周易》的解释,西汉有丁、孟、京、田,东汉有荀、刘、马、郑,但最好的却是王弼,“冠绝古今”,而王注流传于江南,“河北学者罕能及之”,于是他诠释《周易》,虽然“考察其事,必以仲尼为宗”,但是“义理可诠,先以辅嗣为本”;而《尚书》的各种注释中,孔安国的注释“其辞富而备,其义弘而雅”,只是由于遭到意外的“巫蛊”之难,所以没有流传,因此马融和郑玄未能看到,直到皇甫谧之后它才在江南被看重,到隋初才流行于北方,因此他以孔安国为本,根据各种前人尤其是刘焯刘炫的义疏,“览古人之传记,质近代之异同,存其是而去其非,削其烦而增其简”;关于《诗经》的注释,他说,郑玄的笺注,“晋宋二世,其道大行,齐魏两河之间,兹风不坠”,也就是说它在南北两方都非常流行,因此他也根据南北方的义疏,特别是以刘焯、刘炫的《述义》为本,“削其所烦,增其所简”;对于《礼记》,他指出从汉代以来,“大小二戴,共氏而分门,王郑两家,同经而异注”,到了晋宋以后直到周隋,虽然南北各有解说,当时流传于世的却只有皇、熊二家,按照他的说法,熊注“违背本经,多引外义”,皇注“既遵郑氏,乃时乖郑义”,比起来,皇注稍胜,因此,他以郑注为本,参考皇注,“其有不备,以熊氏补焉”;至于《左传》,从汉代以来就有郑众、贾逵、服虔、许惠卿的注释,但他认为这些注释都不够纯正,往往杂取《公羊》、《谷梁》解释《左传》,只有

① 据两《唐书》的记载,孔颖达的经典研习从一开始就是五经兼通、南北兼容的,他对《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》都有研究,但是,他学《左传》是用北方传统的服虔注,学《尚书》、《诗经》和《礼记》也是用北方传统的郑玄注,但是学《周易》却是用的南方流行的王弼注,不知道这是否与他的学统有关,据《旧唐书》记载,他与刘焯是同郡人,曾经向刘焯请教过经学,最初,“名重海内”的刘焯并不在意,但“颖达请质疑滞,多出其意表,焯改容敬之”,《旧唐书》卷七十三《孔颖达传》,2601页。《新唐书》卷一九八《儒学上·孔颖达传》,5643页。又,贞观年间,孔颖达奉命与当时的一些官方学者一道,对《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《左传》的文字与注释进行了全面的考定与疏证,可能主持者是颜师古,《新唐书》卷一九八《儒学上》记载,唐太宗认为“五经去圣远,传习寢讹,诏(颜)师古于秘书省考定,多所厘正。……帝因颁所定书于天下,学者赖之”。5641页。

晋代的杜预注才改正这种弊病,晋宋以来,有沈文阿、苏宽、刘炫的义疏,其中以刘炫为好,但是“探颐钩深,未能致远”,所以他以杜注为本,参考刘疏,“其有疏漏,以沈本补焉”^①。

当然,在这个时代的文化变迁中,南方似乎比北方更占上风,融合南北的趋向里也大体上是以南方学术传统为依据的,像给各种经典作释文,并为后来《五经正义》所取资的陆德明是南方人,其所著《经典释文》所依据的旧注,如《易》宗王弼、《尚书》宗孔安国、《诗经》宗郑玄、《左传》宗杜预,基本上就是南方之学。而主持编纂《五经正义》的孔颖达虽然是北方人,他早年经典研习经历中虽然也有北方传统,如《左传》是学服虔注的,《诗》、《书》、《礼记》是学郑玄注的,《周易》是学王弼注的,但是在《五经正义》中,则全面转向了南方之学,比如《左传》以南方流行的杜预注为本,《尚书》也改以南方流行的孔安国注为本。这里就暗示了这样的一个事实与取向,当他们受命编纂五经正义时,他们的身份“非惟宿德鸿儒,亦兼达政要”^②,私人的理解已经被集体的解释所取代,个人的学术取向已经让位于官方的政治取向,因此这些表述学术取径的序文,实际上传达的是一种官方意识形态。值得思想史注意的是,在这些序文中,除了表达消解今文与古文、泯灭南方与北方的综合趋向之外,更重要的是还传达了官方的一个消息,这就是官方对六朝时期经典解释中出现的个人性的,力图超越历史文本和传统解释的取向的批评。

私人的理解已经被集体的解释所取代,个人的学术取向已让位于官方的政治取向

在《五经正义》中可以看到,当经典的各种注释与这里所依据的旧注并不发生矛盾,也不影响传统的理解和解释时,义疏一般是可以兼容的,《五经正义》常常会引述六朝流行的和新出的各种说法,如《左传》昭公二十年“一气”句下,孔疏就引了北方流行的服虔说,因为服虔说与杜预说并无太大矛盾,而《礼记·中庸》开头的“天命之谓性”段下面,孔疏则引了皇侃关于四方、四季、五行与人的性情道德的说法,来解释“天命之谓性”,也引了贺瑒的说法,用“波之与水,静时是水,动时是波,静时是性,动时是情”来解释“率性之谓道”,尽管前者是汉代旧说而后者颇与佛

① 《周易正义·序》,《尚书正义·序》,《毛诗正义·序》,《礼记正义·序》,《春秋左传正义·序》,分见中华书局影印本《十三经注疏》6页、110页、261页、1222页、1698页、1699页,1980。

② 《旧唐书》卷七十五《张玄素传》引张玄素对孔颖达的评语,2642页。

玄相通^①。可是,如果这些流行的、新出的理解和解释与官方确定的注本发生冲突,《五经正义》就会批评与斥责这些说法,却不一定给出什么详细的说明,像对皇侃的几次批评,如《礼记·乐记》关于“乐者,音之所由生也”句郑注“人声在所闻”和皇注“乐声”的分歧,《礼记·王制》关于“天子五年一巡守”一段中郑注“天子巡守之祭有方明”和皇注“王巡守见诸侯无方明”的差异,《礼记·月令》“天子居玄堂右个”句郑注“此月之中”被皇注解为“此月中气”的问题,孔疏都无条件地申郑玄而斥皇侃,而斥责的唯一理由只是“皇氏解礼违郑解义也”^②。但是,当郑玄注并不是依据的注本而只是参照的文本时,郑玄的注释就不能享受这种不言而喻的特权,如《周易·说卦》“豫必有随”句下,郑玄的解说“喜乐而出,人则随从”和王肃的解说“欢豫,人必有随”,就不能成立了,与王弼注合为一体的韩康伯注“顺之以动者,众之所随”却成了不证自明的合理解释,在《周易·系辞》的“近取诸身,远取诸物”句下,孔疏说,“诸儒象卦制器,皆取卦之爻象之体,今韩氏之意直取卦名,因以制器”,看来孔疏也未必同意韩康伯的解释,但下面一句话很有意思,说“今既遵韩氏之学,且依此释之也”^③。

“疏不破注”的
意义

人们都熟悉一句经学史上常用的术语叫“疏不破注”,意思就是后人的疏证和解说不可超出原有注释的范围与界限,更不能违背或反驳前人的解释,孔颖达的这些义疏,以及序文中对晋宋以来注释家的批评,就一再向学者们暗示了这种意见,如《周易正义序》中指责江南义疏“义涉释氏,非为教于孔门也,既背其本,又违于注”,《尚书正义序》中批评北方学者,包括最好的刘焯,都有“织综经文,穿凿孔穴,诡其新见,异彼前儒,非险而更为险,无义而更生义”的毛病,《毛诗正义序》更对刘焯、刘炫的“负恃才气,轻鄙先贤,同其所异,异其所同”给以斥责,《礼记正义序》还用了一个比喻来批评皇注“既遵郑氏,乃时乖郑义”,说他是“木落不归其本,狐死不首其丘”,对于刘炫对杜预注的批评和攻错,《春秋左传正义序》更不问青红皂白地说他是“习杜义而攻

① 《十三经注疏》2093页、1625页。

② 《十三经注疏》1527页、1328页、1383页。

③ 《十三经注疏》95页、86页。

杜氏，犹蠹生于木而还食其木，非其理也”^①。

既然有“非其理也”，那么一定就有所谓“理”，“疏不破注”大概就是这种“理”。南北朝时，学风互相歧异，知识与思想也随之出现南北分化，传统的知识与新起的思想之间的差异，使人们很难有一个准的，教育也很难有一个基本的框架，尤其是南朝的经典解释中，已经麇人相当多的玄学与佛教的知识和思想，这大概很引起了学者的疑惑，也引起了政治权力的不安^②，因为儒家经典毕竟是传统知识与思想世界的中心和依据，所以，既要用这种兼容南北的经典注疏方式，平息学风之间的纷争，泯灭各地学术的差异，也要用“疏不破注”的规范，使知识与思想有一个大体的边界。法国学者勒高夫在讨论欧洲中世纪经院哲学对经典的研究时指出，对经典的评注会引起讨论，而讨论有可能超出经典文本的范围，一旦这种讨论溢出了文本的范围，“诠注由一系列疑难问题所取代，经过相应的处理，‘评注’转变成‘研究’，大学知识分子就在这一时刻产生……教师不再是注释者，而是思想家”^③，可是，《五经正义》却以经过选择的注释文本扩张了经典的知识范围，又以捍卫注释文本的姿态保卫了经典的思想纯洁，其象征的潜在意味是，确认和维护汉魏以来经典的传统权威，确立汉魏以来业已扩张的知识范围，在这个被认可的知识的世界中，思想有理解与解释的自由，但是它也

知识与思想世界的中心是确定的，而边缘是有限的

① 关于《五经正义》恪守“疏不破注”的例子，可以参看以下事例：如《周易正义》中，在《坤·文言》“犹未离其类也，故称血焉，夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄”一段下对王弼注的引申和对庄氏批评王弼的反批评，在《晋·九四》疏中对王弼注的维护和对郑、陆注的批评，《毛诗正义》在《小雅·甫田》疏中反驳孙毓对郑玄注的批评，在《左传》隐公五年关于“羽数”的疏解中对杜预注的维护等等。以上均参看孙钦善《中国古文献史》第四章第三节所举的例子，356—383页，中华书局，1994。

② 《宋书》、《南齐书》都没有专门的儒林传，这里以《梁书·儒林传》为例，伏曼容“善《老》、《易》……为《周易》、《毛诗》、《丧服》集解，《老》、《庄》、《论语》义”；严植之“少善《庄》、《老》，能玄言，精解《丧服》、《孝经》、《论语》”；太史叔明“少善《庄》、《老》，兼治《孝经》、《礼记》，其三玄尤精解”；而贺瑒以玄学思想解释《中庸》；著名的皇侃作《论语义疏》更以玄言杂入解释，见《梁书》卷四十八《儒林传》，662—681页。参看唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》214页，武汉大学出版社，1996。

③ 雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)《中世纪的知识分子》，张弘中译本，82页，商务印书馆，1996。

暗示着,知识与思想世界的中心是确定的,而边缘是有限的。

四

武德七年(624)《艺文类聚》编成,贞观十六年(642)《五经正义》定稿,显庆元年(656)《隋书·经籍志》修成,但这只是当时大规模知识与思想整合中的几种著述,我以这几种著述作为分析的文本,并不意味着当时象征总结与综合时代的就只有这些著作,事实上,在七世纪中,于《艺文类聚》之外,还有更大规模的《文馆词林》和《瑶山玉彩》分别于唐高宗显庆三年(658年)和龙朔三年(663)编就,在《五经正义》之外,也还有同样精细和浩瀚的《周礼疏》和《仪礼疏》被太常博士贾公彦于永徽年间(650—655)撰成,除了《隋书·经籍志》,当时编定的目录之书还应当算上道宣于麟德元年(664)编成的《大唐内典录》。而且,与此同时或前后,不仅是儒家,道教与佛教也都出现了综合的著述,不仅是目录之学、类书编纂和经典注疏,还应当看到,在历史学方面,南北朝的各种尚缺少的纪传体正史被编写出来,私人纂修的《南北史》和理论著作《史通》也相继问世,在法律方面,《唐律疏议》于永徽三年(652)修定成书。在这些规模宏大的著作中,呈现的就是这样一个处在综合与规范的趋向之中的,七世纪的知识与思想世界的轮廓。

天地也就是古代中国人感觉中的宇宙时间和空间,依然通过象征与类推充当着这个时代中国知识与思想的根本依据和支持系统,以帝王为中心的扩展的家庭式的国家,以及这个国家以等级为秩序的礼乐制度依然拥有着天经地义的合理性,人文知识与文献知识依然是知识的中心,宗教没有在这个国家取得超越世俗的地位,但作为意识形态的另一种资源,与传统中国的思想取得协调。在这个并不十分清晰的轮廓中,我们看到的是自二世纪以来一直到七世纪逐渐变化了的与没有变化的知识与思想世界,以及这个重新整顿过的知识与思想世界的秩序与结构,我们也看到了这种秩序与结构背后的思路,以及思路中潜藏的历史与传统,当然,还看到了这个时代被重新整合与规范了的知识与思想世界的边界。

不过,关于七世纪的知识与思想世界我始终有一个疑问,当这个中心已经明确,边界也已经清晰的知识与思想世界形成之后,当然人们的困惑会减少,当那些纷纭歧异的思想不再使人们感到无

所适从,人们在自己可以掌握的知识与思想世界中,理解与解释着一切的时候,当然会产生前所未有的安全感和自信心,人们可以在这些丰富的图书中找到几乎所有问题的答案,人们可以在这些庞杂而浩瀚的知识系统中接受教育,人们也可以在那些业已分门别类地编排好的类书中很容易地寻找到自己需要的文献和资料,已经重新建构过的分类表,已经帮助人们清理了宇宙、社会与人类所有的秩序,经过重新整理的经典和注释,也向人们暗示了知识与思想的中心与边界,但是,人们还需要新的知识和思想,还会要以新的陌生的知识和思想来扰乱自己的平静和满足吗?①

人们还需要新的知识和思想,还会要以新的陌生的知识和思想来扰乱自己的平静和满足吗?

① 我一直认为,唐代的所谓全盛时期,恰恰是思想史相对比较平庸的时期,只有文学史进入了前所未有的繁荣时期,这两方面都似乎与七世纪中叶以来,知识与思想世界提供了现成答案,完成了整顿与综合,有直接或间接的关系,关于这一问题,要到以后再进一步论述了。

主要徵引书目

一、基本文献之部

- 《十三经注疏》，中华书局影印本，1980。
- 《二十五史》，中华书局校点本。
- 《二十二子》，上海古籍出版社影印清光绪初浙江书局本，1985。
- 《资治通鉴》，中华书局校点本。
- 《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995。
- 《国语》，上海古籍出版社标点排印本，1988。
- 《战国策》，上海古籍出版社，1978。
- 《庄子集释》，郭庆藩，中华书局，1978。
- 《墨子间诂》，孙诒让，中华书局，1986。
- 《列子集释》，杨伯峻，中华书局，1979，1985。
- 《大戴礼记解诂》，王聘珍，中华书局，1983。
- 《公孙龙子悬解》，王琯，中华书局，1992。
- 《荀子集解》，王先谦，《诸子集成》本，中华书局。
- 《鹖冠子》，陆佃注，《道藏》本。
- 《文子要论》，徐慧君、李定生，复旦大学出版社，1988。
- 《山海经校注》，袁珂，上海古籍出版社，1980。
- 《越绝书校释》，李步嘉，武汉大学出版社，1992。
- 《楚辞补注》，洪兴祖，中华书局，1983。
- 《新语校注》，王利器，中华书局，1986。
- 《淮南鸿烈集解》，刘文典，中华书局，1989。
- 《盐铁论校注》，王利器，中华书局，1992。
- 《说苑校证》，向宗鲁，中华书局，1987。
- 《说文解字义证》，桂馥，齐鲁书社影印本，1987。
- 《白虎通疏证》，陈立，中华书局，1994。
- 《论衡校释》，黄晖，中华书局，1990、1995。
- 《张衡诗文集校注》，张震泽校注，上海古籍出版社，1986。
- 《潜夫论笺》，汪继培，中华书局，1985。

- 《王弼集校释》，楼宇烈，中华书局，1980。
- 《曹植集校注》，赵幼文，人民文学出版社，1984。
- 《阮籍集校注》，陈伯君，中华书局，1987。
- 《太平经合校》，王明，中华书局，1960。
- 《抱朴子内篇校释》，王明，中华书局。
- 《文心雕龙校注拾遗》，杨明照，上海古籍出版社，1982。
- 《洛阳伽蓝记校注》，范祥雍，上海古籍出版社，1958，1978，1982。
- 《世说新语校笺》，徐震铎，中华书局，1984。
- 《大正新修大藏经》，新文丰出版公司影印本，台北。
- 《正统道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988。
- 《敦煌宝藏》，黄永武编，新文丰出版公司，台北。
- 《高僧传校注》，汤用彤，中华书局，1992。
- 《弘明集》，四部备要本，中华书局。
- 《广弘明集》，四部备要本，中华书局。
- 《纬书集成》，上海古籍出版社影印本，1995。
- 《中国方术概观》，人民中国出版社，1993。
- 《银雀山汉简释文》，吴九龙，文物出版社，1985。
- 《万物》，阜阳汉简释文，《文物》1988年第4期。
- 《引书》，张家山汉简释文，《文物》1990年第10期。
- 《老子乙本卷前古佚书释文》，文物出版社，1974。
- 《老子甲本及卷后古佚书》，文物出版社，1974。
- 《定县西汉中山怀王墓竹简文字释文》，《文物》1996年第1期。
- 《张家山汉简脉书校释》，高大伦，成都出版社，1992。
- 《汉书艺文志注释汇编》，中华书局，1983。
- 《文选》，中华书局影印本，1977。
- 《全上古三代秦汉三国六朝文》，严可均编，中华书局影印本，1958，1985。
- 《先秦汉魏南北朝诗》，逯钦立编，中华书局，1983。
- 《全唐文》，上海古籍出版社影印本，1990。
- 《艺文类聚》，上海古籍出版社，1981。
- 《白氏六帖》，中华书局影印本，1985。
- 《初学记》，中华书局标点本，1980。
- 《开元占经》，中国书店影印本，1989。
- 《朱子语类》，中华书局，1986。

二、今人著述之部(按汉语拼音顺序)

A

艾兰(S. Allan)《龟之谜》，汪涛中译本，四川人民出版社，1992。

爱利亚德(Mircea Eliade)《世界信仰与宗教思想的历史》(Histoire des Croyances et Idees Religieuses, II, Paris, 1978)日译本《世界宗教史》，岛田裕己、柴田史子译，筑摩书房，东京，1991, 1992。

安居香山《中国の神秘思想》，平河出版社，1988。

安居香山《纬書の成立とその展开》，国书刊行会，1979。

B

白川静《中国古代文化》，中译本，文津出版社，台北，1983。

白鸟库吉《西域史研究》，岩波书店，东京，1981。

坂出祥伸《中国古代の占法——技术与咒术の周边》，研文出版，东京，1991。

本田成之《支那经学史论》，弘文堂书房，1926；中译本，孙俚工译，题作《中国经学史》，中华书局，1935；江侠庵译本，题作《经学史论》，商务印书馆，1934。

伯希和《牟子考》，冯承钧中译文，《西域南海史地考证译丛》第五编，商务印书馆重印本，1995。

布罗代尔(Fernand Braudel)《长时段：历史与社会科学》，中译本，载《资本主义论丛》，顾良等译，中央编译出版社，1997。

布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1985。

C

蔡雁彬《从诫子书看汉魏六朝终制观的演变》，载《中国典籍与文化》1997年2期，江苏古籍出版社。

蔡尚思《中国思想史研究法》，商务印书馆，1939。

陈方正《从体用看中国古代科学》，载《二十一世纪》1997年4月，总40期，香港。

陈汉平《西周册命制度研究》，学林出版社，1986。

- 陈梦家《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》十九期。
- 陈梦家《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956。中华书局重印本，1981。
- 陈久金、张敬国《含山出土玉片图形试考》，《文物》1989年第4期。
- 陈槃《濊纬溯源》，载《历史语言研究所集刊》11本，1947。
- 陈槃《秦汉间之所谓符应略论·序言》，载《历史语言研究所集刊》16本，1948。
- 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，北京，1996。
- 陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963，1985；
- 陈黻宸《陈黻宸集》，中华书局，1995。
- 陈晋《说文研究法》，商务印书馆，1933。
- 陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局，1987；
- 陈茜《川滇缅印古道初考》，《中国社会科学》1981年1期。
- 陈启云《两汉思想文化史的宏观意义》，载《汉学研究之回顾与前瞻》下册，中华书局，1995。
- 陈启天《韩非子参考书辑要》，中华书局，1945。
- 陈剩勇《东南地区夏文化的萌生与崛起》，《东南文化》1991年第1期，南京。
- 陈世骧《想尔老子道经敦煌残卷论证》，《清华学报》新一卷第二期，台北，1957。
- 陈寅恪《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1979。
- 陈观胜 (Kenneth K. S. Ch'en) *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, 1973。日文译本题《佛教と中国社会》，福井文雅、冈本天晴译，金花舍，东京，1981。
- 陈中凡《陈中凡论文集》，上海古籍出版社，1993。
- 池田温《中国古代写本识语集录》，大藏出版株式会社，东京，1990。
- 赤冢忠等合编《思想史》，大修馆，东京，1968；中译本，张昭译，儒林出版社，台北，1981。

D

- 大渊忍尔《敦煌道经目录》，福武书店，1978。
- 大渊忍尔等《敦煌と中国道教》，《敦煌讲座》第4种，大东出版社，1983。

大渊忍尔《老子道德经序诀の成立》，《东洋学报》四十二卷 1—2 号，东京，1959。

蒂利希《文化神学》(Paul Tillich: *Theology of Culture*)，中译本，陈新权等译，工人出版社，1988。

狄百瑞(W. T. de Bary)《中国的专制政治与儒家思想》，载《中国思想与制度论集》，联经出版事业公司，台北，1976。

町田三郎《吕氏春秋·解说》，讲谈社，东京，1987。

杜金鹏《说皇》，《文物》1994 年第 7 期。

杜赞奇《文化、权力与国家》，(Prasenjit Duara, *Culture, Power and the State: Rural North China, 1900—1942*. Stanford University Press, 1988)，王福明中译本，江苏人民出版社，1995。

段连勤《丁零、高车与铁勒》，上海人民出版社，1988。

段玉裁《说文解字注》，成都古籍书店影印本。

F

范祥雍《满城汉墓铜壶释文商榷》，《中华文史论丛》1980 年第 3 期，上海古籍出版社。

方豪《中西交通史》，岳麓书社重印本，1987。

费正清、赖肖尔主编《中国：传统与变革》，中译本，江苏人民出版社，1992。

芬加勒特(Herbert Fingarette)《孔子：神圣的俗人》(*Confucius: The Secular as Sacred*, Harper and Row, Publishers, New York, 1972)

冯友兰《中国哲学史》，中华书局重印本，1984。

冯继仁《论阴阳堪輿对北宋皇陵的全面影响》，《文物》1994 年第 8 期。

冯时《山东丁公龙山时代文字解读》，载《考古》1994 年 1 期；

佛克(Alfred Forke)《中国人的世界观念：其天文学、宇宙论以及自然哲学的思辨》，英文本《*The World Conception of the Chinese: Their Astronomical, Cosmological and Physico-philosophical Speculations*》，原作为 Probsthain's Oriental Series 第十四卷出版，London, 1925。日文本题作《支那自然科学思想史》，小和田译，生活社，东京，1939。

傅飞岚(Franciscus Verellen)《超越的内在于：道教仪式与宇宙论

- 中的洞天观》，中译本，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。
- 傅剑平《周易需卦探源》，《中国文化》七辑，香港中华书局，1992。
- 傅斯年《傅斯年选集》，天津人民出版社，1996；
- 傅斯年《傅斯年选集》，台北，文星书店，1967。
- 福井康顺《东洋思想研究第四》，收于《福井康顺著作集》，法藏馆，1990。
- 福井康顺《道教の基础的研究》，《福井康顺著作集》第1卷，法藏馆，1990。
- 福井康顺等《道教》，中译本，朱越利译，上海古籍出版社，1990。
- 福井文雅《中国思想研究と现代》，隆文馆，东京，1992。
- 福永光司编《中国中世の宗教と文化》，京都大学人文科学研究所，1982。
- 福永光司《道教における鏡と劍》，载《道教思想史研究》，岩波书店，1987。
- 福科(Michel Foucault)《知识考古学》，日文本《知の考古学》，中村雄二郎译，河出书房，1981，1994。韦遨宇中译文，载《重新解读伟大的传统》，社会科学文献出版社，1993。
- 福科(Michel Foucault)《性史》(*The History of Sexuality*)，张廷琛等译，上海科学技术文献出版社，1989。
- 福科(Michel Foucault)《词与物——人文科学的考古学》(*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Vintage/Random House, 1973)。参见日文本《ことばと物——人文科学の考古学》，渡边一民、佐佐木明译，新潮社，东京，1974，1992。
- 弗雷泽(J. G. Frazer)《金枝》，徐育新等译，中国民间文学出版社，1987。

G

- 高大伦《张家山汉简‘引书’研究》，巴蜀书社，1995。
- 高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》，河海大学出版社，南京，1989。
- 葛瑞汉(A. C. Graham)在《孟子人性论的背景》，见《*Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. The Institute of East Asian Philosophies*》，Singapore. 1986。又，本

- 文曾经刊载在《清华中国研究杂志》，台湾新竹，1963。
- 葛瑞汉《两个中国哲学家：程颐与程颢》(*Two Chinese Philosophers: Cheng Ming - tao and Cheng Yi - chuan*, London: Lund Humphries, 1958)。
- 葛瑞汉《列子译注：一部道家经典》(*The Book of Lieh - tzu: A Classic of the Tao; A C. Graham; Columbia University Press, New York, 1960, 1990*)。
- 葛瑞汉《道的论辩者：中国古代的哲学论辩》(*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, A C. Graham, Open Court Publishing Company, 1989, p. 56*)。
- 葛瑞汉《西方哲学中的‘存在’与中国哲学中的‘是非’与‘有无’》(*"Being" in Western Philosophy compared with Shih(是)/Fei(非) and Yu(有)/Wu(无) in Chinese Philosophy, AM, NS. 7(1959)*)。
- 葛瑞汉《鹞冠子：一部被忽略的汉前哲学著作》，杨民译，《清华汉学研究》，清华大学出版社，1994。
- 葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995。
- 葛兆光《背景与意义》，载《学人》第一辑，江苏文艺出版社，南京，1991。
- 葛兆光《天崩地裂——古代中国宇宙秩序的建立与坍塌》，载《上海文化》1995年第2期。
- 葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987。
- 葛兆光《众妙之门——北极、太一、太极与道》，《中国文化》第3辑，香港中华书局。
- 葛兆光《思想的另一种形式的历史》、《置于思想史的视野中》、《古代中国还有多少奥秘》，分别载《读书》1992年第9期，1994年第10期，1995年第11期。
- 宫川尚志《六朝史研究(宗教篇)》，平乐寺书店，1964，1992。
- 顾颉刚《庄子与楚辞中昆仑与蓬莱两个神话系统的融合》，载《中华文史论丛》1979年第2期，上海古籍出版社，1990。
- 顾颉刚《史林杂识》，中华书局，1977。
- 顾颉刚等编《古史辨》，上海古籍出版社重印本，1982。
- 顾颉刚《逸周书世俘篇校注写定与评论》，《文史》第二辑，中华书局。

关锋《论墨子与杨朱学派》，载《中华文史论丛》第六辑，中华书局上海编辑所，1965。

郭丽英《敦煌本东都发愿文考略》，《法国学者敦煌学论文选萃》，耿升中译本，中华书局，1993。

郭丽英(kuo Li-ying)《中国佛教中的占卜游戏和清净——汉文伪经占察经研究》，中译本载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

郭沫若《青铜时代》，科学出版社，1957。

郭沫若《释干支》，载《郭沫若全集·考古编》第一卷，人民出版社。

郭沫若《卜辞通纂》，东京文求堂，1933；《郭沫若全集》(考古编)第二卷，科学出版社，1983。

郭沫若《释祖妣》，见《甲骨文字研究》，科学出版社，1962。

郭宝钧等《1954年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1956年2期，北京。

郭宝钧《中国青铜器时代》，三联书店，1978。

H

韩仲民《长沙马王堆汉墓帛书概述》，《文物》1974年第9期。

汉森(Chad Hansen)《中国古代的语言与逻辑》(*Language and Logic in Ancient China*) University of Michigan Press, 1983。

郝大维、安乐哲《孔子哲学思微》，中译本，江苏人民出版社，1996。

何炳松《何炳松论文集》，商务印书馆，1990。

何丙郁《太乙术数与〈南齐书·高帝本纪上〉史臣曰章》，《历史语言研究所集刊》第六十七本二分，台北，1996；

何介钧《长江中游史前文化暨第二届亚洲文明学术研讨会纪要》，《考古》1996年第2期。

何介钧、张维明编《马王堆汉墓》，文物出版社，1982。

何兹全《中古时代之中国佛教寺院》，原载《中国经济》二卷九期，1934。后收入《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》，北京师范大学出版社，1986。

贺昌群《贺昌群史学论著选》，中国社会科学出版社，1985。

侯外庐《中国古代思想学说史》，文风书局，上海，1946。

侯外庐等《中国思想通史》，人民出版社，1957。

胡道静《中国古代的类书》，中华书局，1982。

- 胡适《胡适论学近著》，商务印书馆。
- 胡适《胡适学术文集(中国哲学史)》，中华书局，1991。
- 胡厚宣《记故宫博物院新收的两片甲骨卜辞》，《中华文史论丛》1981年第1辑，上海古籍出版社。
- 胡厚宣《重论“余一人”问题》，《古文字研究论文集》，四川大学学报丛刊第十辑，1982。
- 黄时鉴主编《中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994。
- 黄一农《耶稣会士对中国传统星占术数的态度》，《九州学刊》，香港，1991。
- 黄徵、吴伟编校《敦煌愿文集》，岳麓书社，1995。

J

- 季羨林《浮屠与佛》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十本，1947，《再谈浮屠与佛》，《历史研究》1990年2期。
- 吉冈义丰《道教经典史论》，道教刊行会，1955。
- 吉冈义丰《永生への愿い——道教》，东京，淡文社，《世界の宗教》第9种，1970。
- 吉川忠夫《六朝隋唐时代における宗教の风景》，载《中国史学》第二卷，1992。
- 吉川忠夫《静室考》，中译文载《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局，1993。
- 吉德炜(D. N. Keightley)《考古学与思想：中国的诞生》，陈星灿译，载《考古学的历史·理论·实践》，中州古籍出版社，郑州，1996。
- 加藤常贤《中国古代の宗教と思想》，哈佛燕京同志社，日本京都，1954。
- 加贺荣治《中国古典解释史·魏晋篇》，劲草书房，东京，1964。池田知久《马王堆帛书五行篇研究》，汲古书院，东京，1993。
- 金受申《稷下派之研究》，商务印书馆，国学小丛书本，1933。
- 金谷治《中国古代人类观的觉醒》中译文，载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。
- 金谷治《邹衍の思想》，中译文载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。
- 金谷治《中国古代人类观的觉醒》，《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。

金谷治《汉初道家的派别》，《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，中华书局，1993。

金正耀《晚商中原青铜的矿料来源研究》，《科学史论集》，中国科技大学出版社，1987。

津田左右吉《シナ佛教の研究》，岩波书店，东京，1957。

K

卡林诺斯基(Marc Kalinowski)《马王堆帛书刑德试探》，《华学》第一辑，中山大学出版社，1995。

康乐《沙门不敬王者论——“不为不恭敬人说法”及相关诸问题》，《新史学》七卷三期，台北，1996。

康德谟(Maxime Kaltenmark)《关于灵宝的笔记》，中译本，载《法国汉学》第二辑，清华大学出版社，1997。

柯林伍德(R. G. Collingwood)《历史的观念》，中译本，何兆武译，中国社会科学出版社，1986。

科林伍德(R. G. Collingwood)《自传》(An Autobiography)，中译本，题作《科林伍德》，陈静等译，中国社会科学出版社，1993。

克拉莫尼克等《意识形态的时代》，中译本，章必功译，同济大学出版社，1991。

禚振西《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980年1期。

L

劳榦《六博及博局的演变》，《历史语言研究所集刊》第35本，台北，1964。

勒高夫(Jacques Le Goff)《中世纪的知识分子》，张弘中译本，商务印书馆，1996。

勒高夫(Jacques Le Goff)《新史学》，姚蒙中译本，上海译文出版社，1989。

雷德菲尔德(Robert Redfield)《*Peasant Society and Culture*》Ⅲ《*The Social Organization of Tradition*》，The University of Chicago Press，1956。

连劭名《甲骨文“玉”及相关问题》，《出土文献研究》，文物出版社，1985。

连劭名《东汉建初四年巫祷券书与古代的册祝》，《传统文化与现代

- 化》1996年6期。
- 李丰懋《误人与滴降》，台北，学生书局，1996。
- 李富华《佛书中的孝经》，《南海》171期，台北，1997。
- 李弘祺《试论思想史的历史研究》，收于《中国思想史方法论文选集》，大林出版社，台北，1981。
- 李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，中译本，科学出版社与上海古籍出版社，1991。
- 李零《中国方术考》，人民中国出版社，1993。
- 李零《包山楚简研究(占卜类)》，载《中国典籍与文化论丛》第一辑，中华书局，1993。
- 李零《长沙子弹库楚帛书研究》，中华书局，1983。
- 李零《战国秦汉方士流派考》，《传统文化与现代化》，1995年2期，北京。
- 李锦全《邓析、惠施、公孙龙思想初探》，《中山大学学报》1979年2期，广州。
- 李晓岑《商周中原青铜矿料来源的再研究》，《自然科学史研究》十二卷三期，1993。李学勤《简帛佚籍与学术史》，台北，时报出版公司，1995。
- 李学勤《论新出大汶口文化陶器符号》，《文物》1987年第12期。
- 李学勤《论凌家滩玉龟玉版》，《中国文化》第六期，1992。
- 李学勤《干支纪年和十二生肖起源新证》，载《文物天地》1984年3期；
- 李学勤《商代的四风与四时》，载《李学勤集》，黑龙江教育出版社，1989。
- 李学勤《帛书要篇及其学术意义》，载《中国史学》，1994。
- 李学勤《易纬乾凿度的几点研究》，载《清华汉学研究》第一辑，清华大学出版社，1994。
- 李学勤《商代通向东南亚的道路》，《学术集林》卷一，上海远东出版社，1994。
- 李中华《裴颀及其崇有论新探》，载《学人》第二辑，江苏文艺出版社，1991。
- 梁启超《佛学研究十八篇》，中华书局重印本，1989。
- 廖名春《帛书释要》，《中国文化》第十辑，香港中华书局，1994。
- 林惠祥《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社，1981。
- 林巳奈夫《中国古玉の研究》，吉川弘文馆，1991。

- 刘琳《三张五斗米道的一部重要文献》，《古籍整理与研究》第4辑，中华书局，1989。
- 刘绍明《天公出行镜》，载《中国文物报》1996年5月26日。
- 刘庆柱《汉长安城的考古发现及相关问题研究》，《考古》1996年第10期。
- 刘翔、陈抗等编著《商周古文字读本》，语文出版社，1989。
- 刘翔《中国传统价值观诠释学》，上海三联书店，1996。
- 刘翔《关于“有”、“无”的诠释》，载《中国文化与中国哲学》1989年号，三联书店，1991。
- 刘钝《大哉言数》，辽宁教育出版社，1993。
- 刘述先《史华慈〈中国古代思想世界〉评介》，《当代》1986年第2期，台北。
- 刘淑芬《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十三本第三分，台北，1993。
- 刘英《语言问题的基本观点》，载《北京大学研究生学刊》1987年1期。
- 刘信芳《中国最早的物候历月名》，载《中华文史论丛》53辑，上海古籍出版社，1994。
- 刘祖信《荆门楚墓的惊人发现》，《文物天地》1995年第6期。
- 刘昭瑞《谈考古发现的道教解注文》，《敦煌研究》1991年4期，甘肃敦煌。
- 刘昭瑞《东治三师、三五将君、大一三府、南帝三郎考》，《考古》1991年5期。
- 柳存仁《道教前史二章》，《中华文史论丛》五十一辑，上海古籍出版社，1993。
- 柳田圣山《初期的中国佛教》，中译本，载吴汝钧《佛学研究方法论》，学生书局，台北，1982。
- 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979，1993。
- 吕宗力《两晋南北朝より隋に至る图讖を禁絶する历史の真相》，载《中村璋八古稀纪念东洋学论集》，汲古书院，东京，1996。
- 吕凯《白虎通义の伦理体系》，日文本，载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论集》，汲古书院，东京，1996。
- 鲁惟一(Michael Loewe)编《古代中国文献：典籍导读》(*Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, 1993)。
- 罗汀琳《敦煌佛经写卷题记之现实性》，《国际佛学研究》年刊创刊

号,国际佛学研究中心,台北,1991。

罗福颐《临沂汉简所见古籍概略》,《古文字研究》第11辑,中华书局,1985。

罗泰(Lothar von Falkenhausen)《文献考古并重的剑桥中国远古史筹编述略》,载《汉学研究通讯》十四卷一期,总53期,台北,1995。

罗宗强《玄学与魏晋士人心态》,浙江人民出版社,1991。

M

马伯乐(Henri Maspero)《道教》,川胜义雄日文译本,平凡社,东京,1978,1992。

马伯乐(旧译马司帛洛)《汉明帝感梦遣使求经事考证》,中译本,冯承钧译,载《西域南海史地考证译丛》第一卷,商务印书馆重印本,1995。

马伯英《中国医学文化史》,上海人民出版社,1994。

马衡《凡将斋金石丛稿》,中华书局,1977。

马继兴《双包山汉墓出土的针灸经脉漆木人形》,《文物》1996年第4期。

马世之《中国古代都城规划中的“象天”问题》,载《中州学刊》1992年第1期,郑州。

马世长《敦煌县博物馆藏星图、占云气书残卷——敦博第58号卷子研究之三》,载北京大学中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》,中华书局,1983。

麦奎利(John Macquarrie)《二十世纪宗教思潮——1900—1980年的哲学与神学的边缘》,中译本,何光沪等译,台北,桂冠图书股份公司,1992。

孟旦(Donald J. Munro,一译蒙罗)《早期中国“人”的观念》(*The Concept of Man in Early China*),庄国雄等中译本,上海古籍出版社,1994。

蒙文通《古学甄微》,巴蜀书社,1987。

摩尔根《古代社会》(1877),杨东莼等中译本,商务印书馆,1981。

牧田谛亮《中国佛教史研究第一》,大东出版社,东京,1981。

牧田谛亮《中国近世佛教史研究》,平乐寺书店,东京,1957。

牧田谛亮《疑经研究》,京都大学人文科学研究所,1976。

牧田谛亮、福井文雅编《敦煌と中国佛教》,《讲座敦煌》之七,大东

出版社,东京,1984。

牟润孙《注史斋丛稿》,中华书局,1987。

N

楠山春树《老子想尔注考》,载《老子传说研究》,创文社,1979;

楠山春树《道家思想と道教》,平河出版社,1992。

P

庞朴《帛书五行篇研究》,齐鲁书社,1980。

庞朴《六釜与杂多》,载《学人》第六辑,江苏文艺出版社,1994。

庞朴《五行漫说》,《文史》三十九辑,中华书局,1994。

庞朴《思孟五行新考》,载《文史》第七辑,中华书局。

平秀道《纬书にあらはれた道教の思想》,载《东方宗教》第7号,法藏馆,1955。

平田昌司《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史第六》,中文本载《吴语与闽语的比较研究》,上海教育出版社,1995。

蒲慕洲《睡虎地秦简日书的世界》,载《历史语言研究所集刊》第六十二本四分,台北,1993。

Q

前野直彬《冥界游行》,《中国文学报》14—15辑,日本,京都大学文学部。

钱玄《三礼通论》,南京师范大学出版社,1996。

卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷,四川人民出版社,1980。

卿希泰《中国道教》,知识出版社,1994。

裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》,《甲骨文与殷商史》,上海古籍出版社,1983。

裘锡圭《古代文史研究新探》,江苏古籍出版社,1992。

裘锡圭《寒食与改火》,载《中国文化》第二期,香港中华书局,1990。

裘锡圭《说格物》,载《学术集林》卷一,上海远东出版社,1994。

屈万里《读周书世俘篇》,《李济先生七十岁论文集》上册,台北。

R

饶宗颐《饶宗颐史学论著选》,上海古籍出版社,1993。

- 饶宗颐《未有文字以前表示方位与数理关系的玉版》，《文物研究》第六辑，香港，1990。
- 饶宗颐《天神观与道德思想》，《历史语言研究所集刊》第四十九本第一分，台北，1978。
- 饶宗颐《〈四千年前中国的文史纪实〉书后》，《明报月刊》338, 340期，香港，1994。
- 饶宗颐《中文大学文物馆藏建初四年序宁病简与包山简——论战国秦汉解疾祷祠之诸神与古史人物》，海南国际汉学研讨会论文，1995。
- 饶宗颐《马王堆医书所见陵阳子明经佚说》，载《文史》二十辑，中华书局，1983。
- 饶宗颐《老子想尔注校笺》，香港大学中文系，1956，《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991。
- 任继愈《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
- 任继愈《中国哲学史》四卷本，人民出版社，1966。
- 任乃强《华阳国志校注图补》，上海古籍出版社，1994。
- 阮春荣《佛教传来之道——南方之路》，日文本，雄浑社，1996。
- 阮春荣《佛教的南方之路北渗山东南部》，载《故宫文物月刊》十四卷十期，1997年1月，台北。

S

- 砂山稔《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990。
- 三浦国雄《洞天福地小考》，《东方宗教》五十一辑，东京，1983。
- 山崎宏《北周の通道观について》，载《东方宗教》五十四期，东京，1979。
- 尚民杰《隋唐长安城的设计思想与隋唐政治》，《人文杂志》1991年第1期，西安。
- 史华慈(Benjamin I. Schwartz)《古代中国思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1985)。
- 史华慈(Benjamin I. Schwartz)《关于中国思想史的若干初步考察》，中译本，张永堂译，载《中国思想与制度论集》，联经出版事业公司，1976, 1977。
- 沈从文《说熊经》，《花花朵朵坛坛罐罐》，外文出版社，1994。

- 沈建华《从殷代祭星郊礼论五行起源》，中国国际汉学学术讨论会论文，1995，海口。
- 斯特劳斯《结构人类学》，谢维扬等译，上海译文出版社，1995。
- 斯特劳斯《野性的思维》，李幼蒸中译本，商务印书馆，1987。
- 宋镇豪《甲骨文出日人日考》，《出土文献研究》，文物出版社，1985。
- 宋镇豪《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社，1996。
- 宋恕《宋恕集》，中华书局，1993。
- 松本文三郎《牟子理惑の述作年代考》，《佛教史杂考》3—40页，创元社，大阪，1944。
- 孙昌武校正本《观世音应验记三种》，中华书局，1994。
- 孙宝瑄《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983。
- 孙钦善《中国古文献史》，中华书局，1994。

T

- 谭戒甫《公孙龙子形名发微》，科学出版社，1957。
- 谭嗣同《谭嗣同全集》（增订本），中华书局，1990。
- 唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社，1996。
- 唐长孺《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1955，1978。
- 唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983。
- 唐兰《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年1期。
- 唐兰《释示、宗及主》，载《考古社刊》六期，1937。
- 唐兰《中国有六千多年的文明史》，《大公报在港复刊三十周年纪念文集》，1978。
- 唐君毅《略论作中国哲学史应持之态度及其分期》（1940）、《中国哲学研究之一新方向》（1965），见《中国思想史方法论文集》，台北，大林出版社，1981。
- 汤用彤《理学、佛学、玄学》，北京大学出版社，1991。
- 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局重印本，1983。
- 汤因比《历史研究》，中译本，上海人民出版社。
- 汤志钧等《西汉经学与政治》，上海古籍出版社，1994。
- 汤用彤《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983。
- 汤一介《裴頠是否著有贵无论》，《学人》第十辑，江苏文艺出版社，1996。
- 汤一介《魏晋南北朝时期的道教》，陕西师范大学出版社，1988。

七世纪前中国的知识、思想与信仰世界

田宜超《虚白斋金文考释》，《中华文史论丛》1980年第4期，上海古籍出版社。

田中智幸《吕氏春秋小考》，载《中村璋八博士古稀纪念东洋学论文集》，汲古书院，1996。

W

窪德忠《道教史》，中译本，萧坤华译，上海译文出版社，1987。

万方《古代注病及禳解治疗考述》，《敦煌研究》1992年4期。

王煦华《指物论诠释》，《中华文史论丛》1979年第2期，上海古籍出版社。

王利器《吕氏春秋平议》，载《传统文化与现代化》，1996年第5期，北京。

王世仁《明堂形制初探》，《中国文化研究集刊》第四辑，复旦大学出版社，1987。

王梦鸥《阴阳五行家与星历及占筮》，《历史语言研究所集刊》43本，台北，1971。

王明《抱朴子内篇校释（增订本）》，中华书局，1985。

王育成《东汉道符释例》，《考古学报》1991年1期。

王范之《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社，1993。

王仲殊《汉代考古学概说》，中华书局，1984。

王宇信《西周甲骨述论》，载《甲骨文与殷商史》第二辑，上海古籍出版社，1986。

王文颜《佛典汉译之研究》，天华出版事业公司，台北，1984。

王邦维《南海寄归内法传校注》，中华书局，1995。

王国维《观堂集林》，中华书局，1959、1994。

渥德尔(A. K. Warder)《印度佛教史》(*Indian Buddhism*)，王世安中译本，商务印书馆，1987。

威利(Arther Walay)《古代中国的三种思路》(*Three Ways of Thought in Ancient China*，Stanford University Press, California, 1982)。

威利《论语》(*The Analects of Confucius*，New York, 1938)

韦伯《中国的宗教：儒教与道教》，简惠美中译本，台北，1985。

吴廷璆、郑彭年《佛教海上传入中国之研究》，载《中外关系史论丛》第五辑，书目文献出版社，北京，1996。

吴焯《汉人焚香为佛家礼仪说——兼论佛教在中国南方的早期传

播》，载《传统文化与现代化》1994年6期，北京。

武内义雄《中国思想史》，岩波书店，1957。

巫鸿《礼仪中的美术：马王堆的再思》，《考古学的历史、理论、实践》，中州古籍出版社，郑州，1996。

X

西田几多郎《善的研究》，何倩中译本，商务印书馆，1965、1989。

夏曾佑《夏曾佑诗集校》，赵慎修校，载《近代文学史料》，中国社会科学出版社，1985。

小尾郊一《中国文学中所表现的自然与自然观》，中译本，邵毅平译，上海古籍出版社，1989。

小林正美《东晋期の道教の终末论》，载《中国の佛教と文化——鎌田茂雄博士还历纪念论集》，大藏出版株式会社，东京，1988。

小野玄妙《佛书解说大辞典》，大东出版社，东京，1936。

小南一郎《天命と徳》，《东方学报》六十四册，日本京都大学人文科学研究所，1992。

小南一郎《汉代の祖灵观念》，《东方学报》六十六册，日本京都大学人文科学研究所，1994。

谢无量《中国哲学史》，中华书局，上海，1916。

兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》，汲古书院，东京，1995。

许理和(Erich Zürcher)《佛教征服中国》(*The Buddhist Conquest of China—The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*。2 vols, Leiden, 1959)，日文本，田中纯男等译，せりか书房，东京，1995。

徐复观《两汉思想史》，学生书局，台北，1976。

徐炳昶《中国古史的传说时代》，科学出版社，北京，1960。

许地山《道家思想与道教》，载《燕京学报》第二期，1927。

Y

雅斯贝斯《智慧之路》，柯锦华等中译本，中国国际广播出版社，1988。

阎步克《乐师与‘儒’之文化起源》，《北京大学学报》1995年5期。

阎步克《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社，1996；

盐人良道《忏悔のない经典に依据した忏法》，载《中国の宗教、思

- 想と科学——牧尾良海博士颂寿纪念论文集》，国书刊行会，东京，1984。
- 杨建芳《玉琮之研究》，载《考古与文物》1990年第2期。
- 杨泓、孙机《寻常的精致》，辽宁教育出版社，1996。
- 杨宽《论逸周书》《中华文史论丛》1989年第1期，上海古籍出版社；
- 杨宽《战国史》，上海人民出版社，1957。
- 杨联陞《杨联陞论文集》，中国社会科学出版社，1992。
- 杨希枚《先秦文化史论集》，中国社会科学出版社，1995。
- 杨曾文《佛教般若经思想与玄学的比较》，《世界宗教研究》1983年4期。
- 姚舜钦《秦汉哲学史》，商务印书馆，1936。
- 姚孝遂、肖丁《小屯南地甲骨考释》，中华书局，1985。
- 叶昌炽撰、柯昌泗评《语石 语石异同评》，考古学专刊丙种第四号，中华书局，1994。
- 奕丰实《丁公龙山城址和龙山文字的发现及其意义》，《文史哲》1994年3期。
- 伊藤道治《王权与祭祀》，中国国际汉学研讨会论文，1995，海口。
- 虞世南《北堂书钞》，中国书店影印本，1989。
- 余嘉锡《余嘉锡论学杂著》，中华书局，1977。
- 余英时《中国思想传统的现代诠释》，联经出版事业公司，台北，1987、1992。
- 余英时《士与中国文化》，上海人民出版社，1987。
- 余英时《中国知识阶层史论》，联经出版事业公司，台北，1980，1989。
- 余英时《历史与思想》，联经出版事业公司，台北，1976、1992。
- 俞伟超《含山凌家滩玉器和考古学中研究精神领域的问题》，《文物研究》第五辑，1989。
- 俞伟超、高明《周代用鼎制度研究》，《北京大学学报》1978年第1期。
- 俞伟超《东汉佛教图像考》，原载《文物》1980年5期，修正本载《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986。
- 俞伟超《先秦两汉考古学论集》，文物出版社，1985。

Z

- 泽田瑞穗《地狱变——中国の冥界说》，修订本，日本东京，平河出版社，1991；
- 詹鄞鑫《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社，1992。
- 张光直《中国青铜时代》，三联书店，1983；
- 张光直《中国青铜时代二集》，三联书店，1990；
- 张政烺《文字与书法》，载《中国书法》第一期，1994。
- 张政烺《满城汉墓出土金银鸟虫书铜壶(甲)释文》，《中华文史论丛》1979年第3期，上海古籍出版社。
- 赵翼《廿二史劄记》，世界书局，1939。
- 钟肇鹏《畿纬说略》，辽宁教育出版社，1992。
- 中国科学院考古研究所《新中国的考古发现与研究》，文物出版社，1984。
- 中村元《东方民族的思维方法》，中译本，浙江人民出版社，1989。
- 中嶋隆藏《六朝思想の研究》，平乐寺书店，日本京都，1985，1992。
- 中嶋隆藏《出三藏记集序卷索引》，朋友书店，京都，1991。
- 周策纵《四千年前中国的文史纪实》，《明报月刊》336—337期，香港，1993—1994。
- 周策纵《五四思潮对汉学的影响及其检讨》，载《汉学研究之回顾与前瞻》下册，中华书局，1995。
- 周锡瑞(Joseph W. Esherick)《义和团运动的起源》(*The Origins of The Boxer Uprising*)张俊义等译，江苏人民出版社，1994。
- 周世荣《湖南出土汉代铜镜文字研究》，《古文字研究》第14辑，中华书局，1986。
- 周一良《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963。
- 邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》，中国对外翻译出版公司，1996。
- 周予同《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983。
- 朱维铮《神州长夜谁之咎》，《复旦大学学报》1980年第1期。
- 朱维铮《晚清的排荀与尊荀》，《学术集林》第四卷，上海远东出版社，1995。
- 诸亿明《现存两部最古的图书目录》，载《文史知识》1982年第7期，北京，中华书局。

佐原康夫《汉代祠堂画像考》，《东方学报》第 63 册，26 页，日本京都。

后 记

当我写完这部书的时候,我一点儿也没有轻松的感觉,只觉得疲惫,一种仿佛要将丹田之气都耗尽了似的疲惫。翻开日记,发现从1994年11月开始动笔,几乎用去了三年的时间,就是从1996年7月开始自己在电脑中边录入边修改时算起,也已经一年多了。可是,这还不包括准备资料和构想思路的时间,如果从开始有写思想史的念头算起,那就更长了,在我个人从事学术研究的经历中,好像还没有为写一部书用过这么长时间,花过这么大精力。

其实,在一开始的时候,并没有那么庞大的计划,也没有那么明确的写法。现在来回忆写作这部书的历史,大概,间接的原因只是在思想史的阅读中对《思想史》的不满意,这使我萌生了自己写一本思想史的念头。记得有一次在日本京都访问,我的《道教与中国文化》的日文本监译者坂出祥伸教授曾经开玩笑地提到,等他退休之后,要写一本《漫画中国思想史》,这本来是对日本“漫画”体大流行的一个玩笑,也许说者无意,但是听者有心,当时我心里一动,若有所思了半晌才回过神来,也许那个时候,我已经有了写一部中国思想史的潜意识了。

不过,更直接促使我动手写作的的原因是上课。1995年起,我需要为清华大学中文系本科生开一门有关思想史的课,我这个人没有过目不忘的能力,也没有出口成章的本领,上每一门课都要把讲稿写得很细,甚至连一些改变节奏、引起注意的内容都要在讲稿中注上标记,每一次讲又要重新修改,反来复去,就使得讲稿仿佛明清坊间流行的连批带评的三色套印本。可能我有些敝帚自珍吧,讲稿既然写了,就总不想浪费,于是常常是开一门新课就尽可能写一份讲稿,写一份讲稿就尽可能写成一本书,为此,我就不能有拿着一张卡片甚至空手上讲台的潇洒,我总是把讲课这件事搞得很累很累,《中国经典十种》是这样写出来的,《中国宗教与文学论集》是这么写出来的,而这部《中国思想史》一开始也是这么写起来的。

但是,真正写起来并没有那么容易,而且这一次我越写就离讲

稿越远,最后竟然成了这么一部根本不像讲稿却像专业论著的东西,细心的读者也可以看到这部书的前后稍稍有些差异,为什么会发生这样的变化,这种写作形式的变化究竟意味着什么,我对思想史究竟有什么样的思路?这些,我已经写在《导论》里了,这里只想补充说几句题外的话。这些年来,我总和朋友说,“年纪越大,胆子越小”,这不是调侃,也不是自嘲。在接近知天命的岁月里,确实想好好地写一部自己还看得过去的书,因此,对这部思想史就格外用心,这种用心读者可以从《导言》中看出,也可以从注释中看出。也许,过于艰涩的《导言》中包含了我对思想史写作的看法,不太规整的章节设计则体现我对思想史连续性的一些思路,而相对比较繁琐的注释中则在表明,我希望自己的这部书也能够成为以后写作者继续阐释思想史时用的一个索引,详细注明的版本和页码可以省却阅读者翻检图书的麻烦,虽然由于写作时间的漫长,在注明这些出处时我没能坚持做到统一格式,但繁琐的引证也许可以提醒人们再去发掘新的线索。

其实,我很同意爱利亚德(Mircea Eliade)在《世界宗教史》中的作法,把引述的各种文献不计篇幅地抄录在注释中,又把自己依据的文献一一作分析式的提要,附在全书之后。但是,我知道这个工程太浩大了,《思想史》的写作,过去常常是一种集体的事情,现在以我个人的力量来写,已经有些折肱以举鼎似的力不从心,再有各种非分之想,只是在自寻烦恼,所以我只是把注释尽可能地作得详细一些,说实在话,现在这个样子,我已经是差不多精疲力尽了。

按照惯例,在这里我要对在在我写作过程中参与意见和给我启发的人们致以谢忱。本来,我曾经是很同意钱钟书先生所说的,感谢的辞句仿佛飞去来器,说出去没有用,最后终究转回来,所以我在各种书上都不曾写过这些话。不过,近来我渐渐感到,这种象征毕竟是一种态度,那些心中的谢意不如此则无从表达,所以在这里我写下我的这些心底之言。

首先,我要感谢我的朋友们,九十年代以来学术界的变化是我关于思想史的一些新的思路的来源,在这几年中出现的种种话题,如“重写历史”、“人文精神”、“学术与思想”、“后学”等等,话题表层的内容和背后的内涵都使我们这些身历其境的人重新思考,而很多朋友对这些学术和思想问题都有相当深的研究,这些思考和研究虽然与思想史并不一定有直接的关系,但往往会有意外的启迪。特别应该提到的是,在九十年代初以来,我们曾有一个小小的讨论

组合,几年里,这些不同专业的朋友组成的讨论,常常能给我以思想与学术上的砥砺和帮助,参加讨论的朋友尽管不属于一个学科,但常为一个学术话题争论,每个人的态度都是那么认真。他们中间有李零、王守常、陈来、阎步克、陈平原、刘东、梁治平、钱文忠以及后来陆续参加进来的何怀宏、黄平、汪晖等等。当然,在这以外的学界朋友,也常常是我学术研究思路的启发者,如北京的冯统一、雷颐、荣新江、王邦维,四川的罗志田,上海的赵昌平、骆玉明,台北的王汎森,香港的黄子平,日本的平田昌司、渡边浩、黑住真等等,很可能在不知不觉中,他们的智慧和想法,就已经融入了我的写作之中。

我还应该感谢的是若干年长的,在师友之间的先生们,如中国社会科学院的李学勤教授,复旦大学的朱维铮教授、章培恒教授,北京大学的钱理群教授,日本京都大学的兴膳宏教授,我在与他们的交往中,常常得到一些意外的教益和启迪,知识与思想的砥砺并不一定在课堂上或书斋里,有时候那些漫不经心的交谈和随心所欲的闲聊也能益人心智。同时,我也要感谢很多年轻的教师与学生,如清华大学的程钢、刘国忠、黄振萍,以及听过我的课的研究生和大学生们,他们或者帮助我翻译,或者帮助我借书,或者帮助我复印,或者和我进行讨论,使我省却了很多时间,也使我接受了很多来自年轻人的信息。

写作这部思想史的几年,我在清华大学供职,这是我半生以来最稳定和最平静的几年,清华大学不仅给了我工作与生活上的支持,而且,这个拥有相当深厚人文历史传统的学校一直在给我以精神与思想的启迪,尽管已经时过境迁,但是静静地矗立松阴的王国维碑、依然旧貌的清华学堂和至今收藏了许多文科图书的图书馆,甚至是数十年前就已经存在的树木和荷塘,总是能让我感受到一种学术传统的魅力。特别是那些藏在图书馆中的旧书,不仅给我丰富的资料,而且那些蒙尘已久的藏书,也让我领略到先辈的精神与学识,我应当感谢这个学校。同时,在写作这部思想史的几年,我还得到很多学术杂志的编者的支持,比如《学人》、《东方》、《中国史研究》、《二十一世纪》、《上海文化》等等,他们提供给我发表研究结果的机会,特别应该感谢的是《读书》杂志,这些年来,我关于思想史的很多片断想法,都是陆陆续续在这份在当代中国拥有最广泛影响和最多读者的文化评论杂志上发表的,而在本书出版之前,《读书》还慷慨地用很大的篇幅,连续几期发表了我这部书的《导

论：思想史的写法》。

当然还应该提到复旦大学出版社。大约是三年前，当我的朋友贺圣遂知道我写《中国思想史》的时候，立即和我相约，当时，他正在担任出版社的副社长，他的热情和忠厚是有口皆碑的，此外是高若海总编辑，作为长者，他的热情的劝说和诚恳的承诺，也使我很感动，所以当他们提出要我把书稿交给复旦大学出版社的时候，我几乎没有理由拒绝。而这几年来，他们耐心的等待和不断的鼓励，更使我只能竭尽全力来写作这部《中国思想史》第一卷，而且也包括以后要写的部分，为此，我感谢他们对于这部书出版所花费的精力。

最后，我真的要衷心地谢谢戴燕。这些年来，她一直是我的第一个读者和批评者，除了生活上的照顾之外，她还要替我借书，给我提各种建议，作为同是一个专业毕业的同学，她对我的思路的理解和支持，是无可替代的。这几年中，我曾经写过好些书，都没有对她表示过我的感谢，虽然，她常常对这种惯常的形式并不在意，可是，在这部迄今为止我花费了最多心血的书的后面，我要把包括过去，也包括以后的谢意和敬意写下来。

1997年11月4日于香港

七世纪至十九世纪 中国的知识、思想与信仰

中国思想史 · 第二卷



葛兆光 著
·
复旦大学出版社

B2
G3862
2

中国思想史

第二卷

七世纪至十九世纪

中国的知识、思想与信仰

葛兆光 著



A0978003

复旦大学出版社

中国思想史

第二卷

七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰

第一编



引言 权力·教育与思想世界

在中华帝国历史上,只有被普遍遵奉的文化规范所支持,政治支配才能成功,政府行为也才能被普遍接受

古代中国的皇权是一种把历史传统、军事权力以及思想、宗教、文化与精神上的权威叠加在一起的、复合式的“普遍皇权”

芮沃寿(Arthur F. Wright)在《隋朝(581—617):中国的统一》一书中,曾经以隋代历史证明,当隋代皇帝从北周那里夺取政治权力的时候,曾经用了伪造遗诏,自己加九锡却叫前朝皇帝颁退位诏书,在郊外举行天子亲耕仪式,以及伪造图谶等等程序,以建立新皇权的合法性与合理性。但是,仅仅有这些是不够的,他指出,在中华帝国历史上,只有被普遍遵奉的文化规范所支持,政治支配才能成功,政府行为也才能被普遍接受,这几乎是不言而喻的道理。因此作为皇帝,他必须重视以下事情,如普遍的度量衡,统一的货币,标准的文字,所有建筑物的规则体制,更标准的音阶,必须普遍适用的新历法,关于实际生活的种种规范等等^①。

按照韦伯(Max Weber)的观察,权力拥有支配的合法性与合理性有三种类型,一是传统型,二是法制型,三是奇里斯玛型,但是,古代中国的皇权要比这复杂得多,它是一种把历史传统、军事权力以及思想、宗教、文化与精神上的权威叠加在一起的、复合式的“普遍皇权”(Universal Kingship),正是因为如此,要想取得权力的合法性和合理性,其过程也相当复杂,比如要通过仪式证明自己得到“上天”的符命及其象征性的承诺,要获得上一王朝的臣服以拥有民众对新的政权的信任,要通过历史的书写获得传统的支持,要有一些顺乎时代的政策来赢得时间的绵延以保持政权的稳定,特别是要有文化和思想上的指导力,当然,获得文化与思想的指导权力,从深层支持政治话语的合法性与合理性,在中国来说,更重要的是通过垄断经典思想的解释、建立教育与选举的制度,以及建立一种新的观念系统和与之相应的文化

^① Arthur F. Wright《The Sui Dynasty: Unification of China, A. D. 581-617》,日译本《隋代史》,布目潮瀨、中川努译,135页,法律文化社,京都,1982。

风气^①。

继隋代而起的唐代和上代一样,七世纪上半叶,唐代的统治者对于政权的合法性和合理性,一开始是有相当深的忧虑的,特别是那个协助父亲从合法的隋朝那里夺取天下,又以并不合法的资格夺取皇位的唐太宗李世民^②,除了在政治上采用相当开明和有效的方略以建立业绩之外,也曾经用开拓边疆平定四夷,赢得天可汗称号的方式来建立威望,用抨击和贬抑隋朝旧臣的方式来确认君主毋庸置疑的正当^③,同时,也采用了相当聪明的文化策略,如颁布五经定本和新的五礼来垄断经典话语的解释权力^④,排定三教

七世纪上半叶,唐代的统治者对于政权的合法性和合理性是有相当深的忧虑的

- ① 参看韦伯(Max Weber)《支配的类型》,康乐中译本,允晨出版社,台北,1985。林毓生《思想与人物》149页,联经出版事业公司,台北,1983。关于国家的这种合理性和合法性的一般的建立过程,可以参看王健文《奉天承运——古代中国的“国家”概念及其正当性基础》,东大图书公司,台北,1995。
- ② 关于李世民即位的合法性问题,他本人也曾经相当担忧,虽然在面对史官时也说“盖有善事,固不须论,若有不善,亦欲意味鉴戒,使得自修改耳,卿可撰录进来”,但史官真的记载了他于武德末年谋杀同胞兄弟而获皇位时,其实他也很在乎,曾经抱怨史官的记载冗长而含糊,并很暗示性地说了个杀害兄弟而为天下的故事,要求史官修改,“朕之所为,义同此类,盖所以安社稷利万人耳,史官执笔,何烦有隐,宜即改削浮词,直书其事”,见《贞观政要》卷七,四部丛刊续编本,10页。又,请参看《旧唐书》卷二记载贞观十一年(637)二月的诏书,这是全面谋求合法性的表露。
- ③ 参看《旧唐书》卷二贞观二年六月关于“君虽不君,臣不可以不臣”的对话和关于裴虔通(因弑隋炀帝削爵)的诏书,34页。又,贞观七年关于宇文文化及等前朝臣的诏书,42页,按:此诏书《全唐文》卷五题作《禁锢乱臣子孙诏》,它把本来有助于建立唐王朝的隋之叛臣都统统贬斥,说“虽事是前代,岁月已久,而天下之恶,古今同弃”,21页,上海古籍出版社影印本,1990。又,贞观三年至四年间,决定打击突厥,七年制定《破阵乐》,九年打击吐谷浑,其实都有确立权威的意味。
- ④ 关于颁新定五经和五礼的意味,可参见本书第一卷第四编第七节的论述,又,文廷式《纯常子枝语》卷十四也已经指出,“唐人以诗赋为重,故《五经正义》既定,而经学遂荒,一代谈经之人,寥寥可数……”,213页,江苏广陵古籍刻印社影印双照楼本,1990;又高瀛武次郎《支那哲学史》下册曾经说到,“令以《五经正义》为登第科目,故经说一定,争端以绝,或惟有以暗诵《五经正义》而自足,不再务求新说,亦为人情所难免也”,赵南坪中译本《中国哲学史》,119页,暨南学校出版部,1925。

次序以提升政治权力在思想世界的权威等等^①。这些努力没有落空,于是在贞观十年前(636),当这个新王朝的合法性和合理性渐渐建立起来,天子个人的权力象征性也得到了普遍的承认时,他曾经相当自信而且自豪地宣布:

曩之一天下,克胜四夷,惟秦皇、汉武耳,朕提三尺剑定四海,远夷率服,不减二君者^②。

经过数十年以后,新朝的皇权的合法性与合理性渐渐已经不再成为问题,时间也已经使人们渐渐淡忘了前朝旧事。特别是当《五经正义》撰修完毕,《贞观礼》和《显庆礼》已经颁布,《晋书》、《齐书》、《周书》、《梁书》、《陈书》、《南史》、《北史》以及《隋书》陆续写出,儒道佛的争论已经在强大的政治压力下逐渐平息,一个似乎是新的意识形态、新的制度规范以及新的历史被建构并叙述出来之后,唐王朝的合法性就完全确立,特别是继承了隋代制度的教育、考试和选举制度,借助权力建立了常规的世俗利益与经典的知识话语的联系,把一种有强烈意识形态色彩的知识、思想和信仰作为知识阶层的晋身必由途径,于是这种知识、思想与信仰就成了拥有权力的话语体系,真的使“天下英雄人吾彀中”^③,这时,一个新的政治与文化的合理性也终于获得了支持,统一的国家有了统一的思想与文化^④。

① 排定三教的次序,以确立文化思想和意识形态的权力,可参见《全唐文》卷六唐太宗《令道士在僧前诏》、《诰沙门法琳诏》等。

② 这是贞观九年的事情,见《新唐书》卷二二一《西域上》,6233页。

③ 王定保《唐摭言》卷一《述进士上篇》,3页。虽然这段记载未必是历史真实,但很有象征意义。和唐太宗这句志得意满的话相映成趣的,是士人无可奈何的叹息:“太宗皇帝真长策,赚得英雄尽白头”,同上,卷一《散序进士》,5页,上海古籍出版社,1978。参看宫崎市定《科举史》,他在《绪论》中指出科举对瓦解六朝贵族制度,确立新的官吏选拔制度,对于强化中央集权的意义,但是并没有讨论它对思想与学术的影响,后来的科举史研究者也大体相同,载《宫崎市定全集》15卷,11页,岩波书店,1993。关于唐代科举和教育情况,参看傅璇琮《唐代科举与文学》,陕西人民出版社,1986;阎文儒著、阎万钧校补《唐代贡举制度》,陕西人民出版社,1989。

④ 《新唐书》卷一九八《儒学上》记载贞观六年(《旧唐书》卷一八九《儒学上》云二年,4941页)“诏罢周公祠,更以孔子为先圣,颜氏为先师”,5636页。为什么李世民要特意改变唐高祖立周公祠的做法?也许,这是一个很重要的象征性事件,但它的深层意义似乎尚未有很好的研究和诠释。

可是,统一的国家有了统一的思想与文化,是大幸,也暗含着不幸。古代中国的一个相当普遍的观念是,人类有一个最终合理的“秩序”,而对于这个秩序又有一种非常圆满的解释系统。古代中国的主流思想世界的中心,就是在论证和建构这种解释的系统:它需要说明,天地的空间和时间格局,帝王与帝国的政治结构,人间的社会伦理道德,自然的万事万物,是如何完美地被纳入这一秩序中的。当国家分裂、民族危机、道德紊乱等等问题始终不能得到解决的时候,在普遍混乱的社会状况下,这种以“秩序”为中心的思想曾经有深刻而尖锐的批评力,也拥有不容置疑的理想、真理和正义。但是,当一个朝代建立起来,不仅“四海承平,夷狄朝贡”,而且“万民富庶,朝政清平”,一切看上去都那么完美的時候,似乎思想的使命结束了,因为思想似乎失去了批评的对象,于是,它会迅速地沦落为一种依附于经典的知识,并在考试制度的挟迫下,被简约化为一些无意味的文本或公式,只是作为记忆和背诵的内容存在^①。

统一的国家有了统一的思想与文化,是大幸,也暗含着不幸

“四方秀艾,挟策负素,坌集京师”^②,知识阶层在海内承平、天下一统的时代,逐渐失去了或放弃了对前程的自由选择空间和思想的自由阐述余地,只能拥挤在这个狭窄的仕途上,而当唐王朝又

① 《通典》卷十七记载,上元元年刘峤上疏“国家以礼部为考秀之门,考文章于甲乙,故天下响应,驱驰于才艺,不务于德行……故有朝登甲科而夕陷刑辟……日诵万言,何关理体,文成七步,未足化人。……劳心于草木之间,极笔于烟云之际,以此成俗,斯大谬也”,406—407页。又,天授三年薛谦光的上疏更激烈,说“乡议决小人之笔,行修无长者之论,策第喧竞于州府,祈恩不胜于拜伏……故俗号举人为‘觅举’,夫觅者,自求之称,非人知我之谓也”,410页。赵匡《举选议》中说到,“九流七略,书籍无穷,主司徵问,不立程限,故修习之时,但务钞略,比及就试,偶中是期,业无所成,固由于此……明经读书,勤苦已甚,其口问义,又诵疏文,徒竭其精华,习不急之业”,419页。《通典》卷十七《选举》之《后论》中说,“夫人之为学,帖易于诵,诵易于讲,今口问之,令有讲释,若不精熟,如何应对?此举其难者,何用帖为。且务于帖,则于义不专,非演智之术,固已明矣。夫帖者,童稚之事,今方授之以职,而待以童稚,于理非宜”,428页。

② 《新唐书》卷一九八《儒学上》,5636页。

整个知识、思想与信仰的世界，被“考试”这种所谓的智力较量所控制

相对比较地多门径宽松取士时^①，士人们就更把知识与思想集中在考试所涉及的范围。南朝后期，一个叫做徐旷的人，还敢于批评大儒沈重的学问是“先生所说，纸上语耳，若奥境，彼有所未见者，尚何观？”^②但是，这个时候的士人已经无暇沉潜于所谓“奥境”，整个知识、思想与信仰的世界，被“考试”这种所谓的智力较量所控制，这种智力较量不是人与人的公平较量，而是在权力的笼罩下，向权力表白自己的臣服。没有进学时，如秀才考试，“试方略策五道，以文理通粗为上上、上中、上下、中上，凡四等为及第”，明经考试，“先帖文，然后口试，经问大义十条，答时务策三道”，开元礼考试，“通大义百条、策三道者，超资与官，义通七十、策通二者，及第”……，而进学之后，十天一考，“博士考试，读者千言试一帖，帖三言，讲者二千言问大义一条，总三条通二为第，不及者有罚”，年终大考，“口问大义十条，通八为上，六为中，五为下”，三次得下者，要罢归。利益、前途和理想，一面是动力，但一面在这里也成了沉甸甸的压力，知识阶层的知识和思想被束缚在这种考试上^③。所以在唐高宗时代，这种参与智力较量的表面公平已经出现问题，“试之日，冒名代进，或旁坐假手，或借人外助，多非其实……大率十人竞一官……”^④，到了永隆二年(681)，考功员外郎刘思立已经感觉到，

① 据《新唐书》卷四十四《选举志上》记载，唐高祖时，就下令“置生员，自京师至于州县皆有数……吏民子弟学艺者，皆送于京学，为设考课之法，州、县、乡皆置学焉”(1163页)，从科目上看，唐代选举“多因隋旧，然其大要有三，由学馆者曰生徒，由州县者曰乡贡，皆升于有司而进退之”，而它的科目有秀才、明经、俊士、进士、明法、明字、明算、一史、三史、开元礼、道举、童子。此外有制举，“其天子自诏者曰制举，所以待非常之才焉”(1159页)，科目是不少的。从人数来看，按照规则，当时的进学人数是：国子学三百人，太学五百人，四门学千三百人，律学五十人，书学三十人，算学三十人。而按照地域则是：京都学生八十人，上州六十人，中州五十人，下州四十人，京县五十人，上县四十人，中县、中下县各三十五人，下县二十人。人数应当是不少的。

② 《新唐书》卷一九八《儒学上》，5638页；又，《旧唐书》卷一八九，4943页。

③ 如《通典》卷十五也说，因为“日月寢久，选人猥多，案牘浅近，不足为难，乃采经籍古义，假设甲乙，令其判断。既而来者益众，而通经正籍又不足以为问，乃徵僻书、曲学、隐伏之义问之，唯惧人之能知也”，361—362页。

④ 《新唐书》卷四十五《选举志下》，1175页。

“明经多抄义条，进士唯诵旧策，皆亡实才，而有司以人数充第”^①。可是，到了开元十三年(725)以后，官方已经建立了一整套吸纳知识阶层的官僚制度，也形成了一整套控制知识阶层的考核制度^②，以各种庞大的图书汇集、类书编撰等形式，对知识、思想和信仰作了归纳，而唐玄宗对于《孝经》、《金刚经》和《道德经》的注释，更用简约的传统方式给人们暗示了三教融合的大团圆，也以此标志了思想的边界。所以，后来的沈既济说，开、天之间，四海承平，“家给户足，人无苦窳，四夷来同，海内晏然，虽有宏猷上略无所措，奇谋雄武无所奋，百余年间，生育长养，不知金鼓之声，烽燧之光，以至于老。故太平君子唯门调户选，徵文射策，以取禄位……”^③。

唐玄宗对于《孝经》、《金刚经》和《道德经》的注释，暗示了三教融合的大团圆，也以此标志了思想的边界

这时，确实是“虽有宏猷上略无所措，奇谋雄武无所奋”。我们来看一下八世纪前期的社会状况：开元十年(722)，置花鸟使采择天下丽人人后宫^④，开元十三年(725)东封泰山，“数十里中人畜被野，有司辇载供具之物，数百里不绝”^⑤，开元十七年(729)玄宗于生日宴百官于花萼楼，立千秋节，开元十八年(730)，又令百官在春天放十天假，“凡十二筵，各赐钱五千缗，上或御花萼楼邀其归骑留饮，迭使起舞，尽欢而去”^⑥，京城沉浸在一种侈糜的风气中，陈鸿祖《东城老父传》记载，唐玄宗开元时代“治鸡坊于两宫间，索长安雄鸡……上之好之，民风尤甚，诸王子家、外戚家、贵主家、侯家，倾帑破产市鸡，以偿鸡直，都中男女以弄鸡为事”，所以，有人说是“生儿不

① 《新唐书》卷四十四《选举志上》，1163页。《通典》卷十五《选举》三记载也为永隆二年，354页，中华书局，1988。有时士子为了考试而考试，就会寻找捷径，如《通典》卷十五《选举三》，记开元八年七月，李元瓘上书中说，那些明经科的人“咸以《礼记》文少，人皆竞读”，但是《周礼》、《仪礼》、《公羊》、《谷梁》则没有人学。355页。

② 唐玄宗开元十三年以后，文人职务已经相当庞大而且细致，比如从学士、直学士、侍讲学士、修撰官、校理官一直到书直、拓书手、画直、装书直等等，而集贤殿书院即原丽正书院的考核制度也相当完整，如对文士按月终、年终进行考核，依据勤绩与政绩，由修书使登记上报。

③ 《通典》卷十五《选举三》，358页。

④ 见《新唐书》卷二〇二《吕向传》，5758页。

⑤ 《通鉴》卷二一二，6766页。

⑥ 《通鉴》卷二一三，6786—6788页。

士人已经不再
有往日的批判
精神与独立意
识,也不再能够
对这个已经烂
熟的社会进行
诊断和批评

知识作为筹码,
思想成了装饰,
语言则在游戏

用识文字,斗鸡走马胜读书”^①,而陈鸿《长恨传》也记载,自杨贵妃受宠,“叔父昆弟皆列在清贵,爵为通侯,姊妹封国夫人……京师长吏为之侧目”,所以,也有人说是“生女勿悲酸,生男勿欢喜”、“男不封侯女作妃,君看女却为门楣”^②,至于士人,虽然不能像斗鸡者流那样暴富,也不能像杨家有女那样骤贵,但同样也由于仕途大开而沉浸在风流富庶的生活中,赵昌平在《开元十五年前后》中曾经指出,开元年间,侈豪之风开始,“宫廷官场的侈豪之风,很快波及民间”^③,并引《开元天宝遗事》的“长安富民王元宝、杨崇义、郭万金……各以延纳四方多士,竞于供送,朝之名寮,往往出于门下,每科场,文士集于数家,时人目之为豪友”^④。其中王元宝在家中设一礼贤堂,“以沉檀为轩槛,以砢砢甃地面,以锦文石为柱础”,来吸引四方宾客,“所至如归”,这些依傍在豪民或贵胄周围的士人已经不再有往日的批判精神与独立意识,也不再能够对这个已经烂熟的社会进行诊断和批评。整个社会的士人,大多沉湎在浅薄的满足中,他们热情地歌颂时代的安定、生活的富庶,歌颂帝国的威加四海,却很少有人充满了焦虑和恐惧,并看到隐含的危机。尽管有人曾经用“一个醒的和八个醉的”为题,针对杜甫《饮中八仙歌》进行社会思想的分析,指出只有杜甫“已经从沉湎中开始清醒过来”,对当时社会的危机有了警觉^⑤,但是,我应当指出的是,就连那个似乎醒着的杜甫,也无法对这个社会的弊病开出疗救的药方,因为他所处的八世纪,整个思想世界尚未曾寻找到有效的药方^⑥。可是,当一个时代失去了诊断和批评目标的时候,知识作为筹码,思想成了装饰,语言则在游戏,思想世界是否也就开始变得越来越平庸了呢?

① 《太平广记》卷四八五,3992—3993页。

② 《太平广记》卷四八六,3999页。

③ 其实可能这种风气的转移更早就已经开始了,《旧唐书》卷一〇〇《毕构传》引唐睿宗的话就说,“咸亨、垂拱之后,淳风渐替”,3114页。

④ 《开元十五年前后》,《中国文化》1990年2期。

⑤ 《程千帆诗论选集》199页,张伯伟编,山西人民出版社,1990。

⑥ 陈弱水在《思想史中的杜甫》一文中,曾经认为杜甫的“思想其实属于较新的形态,属于一个重大思潮变化的开端部分”,其中特别是“以儒家价值的实践作为人生的首要目标”,标志着他作为中唐儒家复兴的先驱人物,但我并不能接受这种看法,因为这种用诗文表达的“公众话语”,依然只是一些泛泛之论。《历史语言研究所集刊》六十九本第一分,台北,1998。

第一节 盛世的平庸：八世纪上半叶的知识与思想状况

755年以后的安史之乱可能是唐王朝甚至整个中国历史的一个转折点^①，不过，在思想史上，这一政治史上的事件只是一个便于记忆的象征，在历史的记忆中划分着两个不同的时代，而实际的思想史变化，大约绵延了相当长的一段时间。旧时所说的“冰冻三尺，非一日之寒”，大概在任何思想史上都可以算是普遍真理，除了天才思想家的划空而过，一般的知识、思想和信仰世界，演变其实都是很缓慢的，需要长时段才能显现出来它的意味。因此，尽管古代中国知识、思想与信仰世界深刻转型的大轮廓，是在以后一个世纪才逐渐浮出地表，但是，转型的征兆却早已在这个世纪凸显。于是，我仍然要从八世纪上半叶开始，追溯后来那一次中国知识、思想与信仰世界深刻转型的背景历史。

755年以后的安史之乱可能是唐王朝甚至整个中国历史的一个转折点

八世纪初的唐王朝，其实刚刚经历了一次思想与秩序的双重危机。武则天取代李氏天子，以大周换了大唐，不可思议地以女子之身当了皇帝，“牝鸡之晨，惟家之索”^②，不仅传统的“妇人不得预外政”已经失效，就连“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣”的宇宙论依据^③，似乎也受到严峻的挑战；改朝之后的大周，“旗帜改从金色，饰以紫，画以杂文”，作为王朝依据的五行五德五色象征，也已被改变以迁就新的权力，而象征王朝在天文时间中合理性的历法，也在载初元年被改变，“依周制建子月为正月”、“十二月为腊月，改旧正月为一月”；符瑞常常是上天眷顾的暗示，原来传说上天曾降符瑞给李唐，如今却降给了武周，一块后来被称为“天授圣

① 这是很多学者的共识，如陈寅恪先生《记唐代之李武韦杨婚姻集团》说，“唐代之史可分为前后二期，而以玄宗时安史之乱为其分界线”，《金明馆丛稿初编》，237页，上海古籍出版社，1979。

② 参见《新唐书》卷一二〇《桓彦范传》记其在中宗复位后的上书，4311页；又，《旧唐书》卷九十一，2929页。

③ 《周易·系辞上》，《十三经注疏》75页，中华书局影印本，1980。

象征着传统思想与秩序即将面临的天崩地裂、日月颠倒

图”的石头在洛水被发现,据说上面写着“圣母临人,永昌帝业”,连历来象征与天地神灵沟通而且获得上天认可的明堂大祭,也由武氏亲自举行过了^①。与此同时,“道在释前”的原则改成了“令释教在道法之上”,思想的界限已经混乱;过去相当严格的取士途径,也突然变得非常宽松,一大批并非贵族子弟的士人,从边缘进入中心,使过去等级清晰的贵族社会及其建立秩序的礼法、传统的伦理与道德也渐渐失去了约束力。在那些年,这个强悍的女性曾经把“天”、“地”、“日”、“月”等字都改了写法,这仿佛是一个象征,象征着传统思想与秩序即将面临的天崩地裂、日月颠倒^②。

虽然,这一切在八世纪初似乎已经停止,神龙元年也就是705年,唐中宗复位:

复国号曰唐,郊庙、社稷、陵寝、百官、旗帜、服色、文字皆如永淳以前故事^③。

但是,事实上思想和秩序崩坏的习惯性依然存在,它并没有随着“郊庙、社稷、陵寝、百官、旗帜、服色、文字”的恢复而重新恢复到原来的轨道。只要看看发生在八世纪初的以下故事就可以明白:原来深通儒学的学术领袖孔颖达曾经担任过的国子祭酒一职,神龙元年(705)由一个叫做叶净能的道教信仰者担任着,思想世界的主导权仍然混乱;尽管有人在武氏死后一再引经据典地强调“王者发号出令,必法大道,善善著,恶恶明也”^④,而武三思居然还可以为所欲为,说“我不知代间何者谓之善人,何者谓之恶人,但于我善者则为善人,于我恶者则为恶人耳”,善恶是非的伦理似乎一方面失去了舆论的制约力,一方面也失去了普遍的适用性;安乐公主自己可以“卖官鬻狱”,而且可以“自为制敕,掩其文,令上署之”,政治秩序在这种挑战下,也已经如同儿戏;而刚刚重登帝位的唐中宗在景云元年(710)带着一大批后妃到梨园球场,“命文武三品以上抛球及分朋拔河,韦巨源、唐休璟衰老,随绳踣地,久之不

① 《旧唐书》卷六《则天皇后》,117—120页。

② 关于这一点,其实看看清代人写的小说《镜花缘》是很有意思的。

③ 《资治通鉴》卷二百八,6583页。

④ 《新唐书》卷一一八《韦湊传》,4265页;《旧唐书》卷一〇一《韦湊传》在“必法夫天道”下多“使三纲攸叙,十等咸若者”,意思更明晰,3142页。

能兴，上及皇后、妃、主临观，大笑”^①，随着君臣礼仪应有庄重与严肃的消失，过去奉行的“臣事君以忠，君使臣以礼”的原则已经在这种戏谑中被瓦解了，稍后，本来拥有充分合法性和合理性的唐睿宗、唐玄宗父子之间的嬗代，其实也充满了尔虞我诈和勾心斗角，这种颇显残酷的现象，使父子兼君臣之间似乎天经地义的伦理秩序，也在权力与利益的冲突中崩溃了^②。

八世纪初的中国官方并不是没有重建思想与秩序传统的愿望，这种愿望在唐玄宗开元时代曾经一度很强烈^③。开元二年（714），他不仅下令淘汰了万二千“伪妄”的僧尼，而且听从张廷珪和袁楚客的上疏，“宜崇经术，迹端士，尚朴素”，开元四年（716）又曾“殿庭策试”天下县令，使四十五个滥竽充数的人被迫辞官“放归学问”^④。在后来的若干年中，他又一再亲自出面，对最重要的明经与进士的学风进行整顿^⑤，而且令臣下整理四部图书，由元行冲编了《群书四录》，建立了丽正书院，聚集了一批文学之士以为天下

① 以上见《资治通鉴》卷二百八，6606、6608页，卷二百九，6640页。

② 关于这一问题，参看李锦绣《试论唐睿宗、玄宗地位的嬗代》，载《原学》第三辑，161—162页，中国广播电视出版社，1995。

③ 比如唐睿宗也曾经连下《诫励风俗诏》、《申劝礼俗诏》，批评“人怀弛慢之心，官无警觉之意”，“樽俎之仪不习，冠婚之礼莫修”，但并没有什么用处，《全唐文》卷十九，92页，上海古籍出版社影印本，1990；直到唐玄宗开元初年，这种情况才有了变化，关于这一点，很多历史著作都把它算成是唐玄宗执政初期的励精图治，却没有把它看成也是传统贵族社会一次思想与秩序的回光返照，因为学界常常把从武则天到唐玄宗的盛唐看成一个庶族士人或外廷士人崛起的连续过程，所以并不太注意这一段时间的特别意味，在我有限的视野中，似乎只有崔瑞德在《剑桥中国隋唐史：589—906》第七章中提到“八世纪二十年代初期最重大的政治变化也许是作为一支活跃的政治势力的关中旧贵族的重新崛起……有严密界限的贵族的旧思想正在复活”，中文本，380页，中国社会科学出版社，1990。

④ 参见《资治通鉴》卷二一一，6694、6695页。《旧唐书》卷一〇〇《卢从愿传》，3124页。

⑤ 他曾下诏批评当时“进士以声韵为学，多昧古今，明经以帖诵为功，罕穷旨趣，安得为敦本复古”，见《条制考试明经进士诏》等，《全唐文》卷三十一，146页。而当时执政的宋璟对李邕、郑勉及元行冲的贬斥性评语，如“并有才略文词，但性多异端，好是非改变”等等，也反映了这一时期的文化保守取向，《资治通鉴》卷二一二，6734页。

表率^①。其中,特别是为了重新确立思想与秩序的合法性与合理性的一系列象征性举动,如开元九年至十三年间(721—725)命令僧一行重新制造新的历法,南宫说重新测量天地,制造水运浑天,对王朝合法性和合理性的象征性依据宇宙天地重新加以确认^②;开元十三年(725)十一月,唐玄宗封禅泰山,“上祀昊天上帝于山上,群臣祀五帝百神于山下之坛……祭皇地祇于社首……幸孔子宅致祭”,对国家奉天承运的神圣性和政治意识形态的统一性再次加以强调^③,开元二十年(732),《开元礼》修定,在祭祀中,高祖配圜丘、方丘,太宗配雩祀及神州地祇,睿宗配明堂,而祈谷、大雩和明堂的仪式,都要祭祀昊天上帝。他似乎终于完成了对“天”与“人”的秩序的重建,宇宙、神灵与人间帝王之间的秩序,似乎再次在国家礼典中被固定下来^④。

这是一个传统的知识与思想已经失去了魅力的时代

可是,《开元礼》大体只是《贞观礼》和《显庆礼》的翻版,封禅和祭孔虽然依照旧制强调了上天的旨意和思想的权力,但它也只是旧戏重

① 《资治通鉴》卷二一二,6756页,后来改名为集贤院,同上,6764页。又,可参见《旧唐书》卷一〇二《马怀素传》、《褚无量传》、《元行冲传》,3164、3167、3176页。

② 闻人军、李磊《一行、南宫说天文大地测量新考》对这一次唐代政府行为的背景和过程作了相当仔细而且深入的研究,但是没有涉及它的政治象征意义,《文史》三十二辑,93—103页,中华书局,北京,1990。

③ 《资治通鉴》卷二一二,6766、6767页。关于封禅在古代中国的形成历史以及它在政治与思想史中的重要意义,现在各种思想史著作讨论得并不充分,至少思想史的忽略与封禅在古代中国的隆重这种反差,让我很诧异,其实,日本学者福永光司《封禅说の形成》中已有详细的研究,他指出战国末期形成的封禅,本是齐国方士以泰山古祭为原型创制的,作为帝王的祭祀,它后世被越来越多地赋予了政治宗教性的新意味。见《东方宗教》第七号,63页,日本道教学会,1955;关于它在唐玄宗时代的意义,可参见《新唐书》卷一二六《张九龄传》,张氏指出“自古继统之主,必有郊配,盖敬天命,报所受也”,并且引徵了周、汉的历史来强调这种“以迎日之至,升紫坛,陈采席,定天位”的象征性仪式,对于确认王朝的合法性与合理性,增强国家凝聚力,以及重建秩序的意义。4424—4425页;又《旧唐书》卷九十九,3097—3098页。此外,从唐玄宗封禅时的玉牒中也可以看出这种意图,“天启李氏,运兴土德……恭成大宝,十有三年。敬若天意,四海宴然,封祀岱岳,谢成于天”等等,刘肃《大唐新语》卷十三,198页,中华书局,1984。

④ 《资治通鉴》卷二一三,6798页。

演,重新测定的天地和重新厘定的历法,虽然按照旧的思路它在政治层面确认了王朝的合理与合法性,但在一般知识、思想与信仰的世界已经引不起任何新的兴趣。这是一个传统的知识与思想已经失去了魅力的时代,正如我在《引言》中说的,七世纪中叶至八世纪中叶的中国,正处在“盛世的平庸”之中,不必追究唐玄宗个人作风的转变,其实这是因为主流知识思想已经不再具有自我调整的能力,于是它也不再具有判断当时社会问题的洞察力。当主流的知识和思想逐渐失去了对当时社会问题的诊断和疗救能力,也失去了对宇宙和人生问题的解释和批判能力的时候,往往出现很奇怪的现象:它一方面被提升为笼罩一切、不容置疑的意识形态,一方面逐渐沦落为一种无须思考、失去思想的记诵知识,它只是凭借着政治权力和世俗利益,维持着它对知识阶层的吸引力,在一整套精致而华丽的语言技巧中,知识阶层勉强翻空出奇,维持着它的生产和再生产,就像唐玄宗自己说的那样,“问礼言诗,惟以篇章为主,浮词广说,多以嘲谑为能,遂使讲座作俳優之场,学堂成调弄之室”^①。可是,与此相对照的是,在八世纪上半叶,过去作为边缘的佛教、道教,却成为那个时代最活跃的、最富于生机的知识、思想与信仰,过去并不占主流的异族生活方式与观念形态,也渐渐成为那个时代最新鲜、最风行的时尚,仿佛春秋战国时期的那句话说的一样,“南夷与北狄交,中国不绝若线”^②,支脉对主流,边缘对中心,已经形成了无言的威胁。

支脉对主流,边缘对中心,已经形成了无言的威胁

在尽管总是被誉为“盛世”,却被过去思想史或哲学史当作“空白”,而在教科书中被轻轻放过的八世纪中^③,我提醒读者注意以下一些也许对当时的知识、思想和信仰世界有并不剧烈但很深刻影响的现象。

首先,知识在这个时代逐渐教条与简化。历史似乎有这样的

首先,知识在这个时代逐渐教条与简化

① 《将行释奠礼令》,《全唐文》卷二十,97页。

② 《春秋公羊传》僖公四年,《十三经注疏》2249页。

③ 对于唐代思想,尤其是七至八世纪以儒学为中心的主流意识形态,在很多思想史或哲学史著作中几乎是空白。参看本书导论(下)第一节《无画处皆是画》的讨论。

惯例,大凡主流知识与思想已经在权力的支持下成了垄断性的政治意识形态,作为考试的内容、升迁的依据,并与个人的利益直接发生关系时,这种知识与思想会很快成为一些教条,并很快地简约化成为一种供人复述与背诵的内容。同时,传递与复制这种僵硬而且教条的知识或思想的简约化文本,也会很快随着教育、考试与社会交际的需要而大量被传抄、背诵。尽管也有人一直相当固执地恪守传统文本的完整性和权威性,比如曾经执掌文柄的张说,就极力反对把传统礼类经典进行分类改编,痛斥“以类相比,有同抄书”,“与先儒第乖,章句隔绝”,但这种高贵的保守态度毕竟止不住普遍的世俗需求^①。富于诱惑力和影响力的科举考试对士人的知识与思想的趋向是至关重要的,不仅当时明经的考试制度,“诸司帖试明经,不务求述作大指,专取难知,问以孤经绝句或年月日”,进士的考试制度,“以声韵为学,多昧古今”^②,而且那些考题的范围与评判的取向,也常常在向士人暗示着一种学术与思想的导向,例如那个时代被视为最优秀人才的进士试中,题目引导着应试者挖空心思凭虚想象、搜尽枯肠堆砌词藻,而限定的韵脚,则有意无意地限定着思想与内容的取向,至于文词雅丽科与博学宏词科的题目,也同样引导着这种知识与思想的装饰性质^③,就连对于哲人奇士隐沦屠钓科、贤良方正科、知合孙吴可以运筹决胜科的对策的

① 《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》,3178页。

② 《资治通鉴》卷二一三,6784页,《全唐文》卷三十一唐玄宗《条制考试明经进士诏》,146页。《通典》卷十五《选举三》中说到,当时吏部出题考试,先是以选取官吏的方式,“取州县案牍疑议,试其断割”,后来应试人多,觉得“案牍浅近,不足为难”,于是就考“经籍古义,假设甲乙,令其判断”,后来人更多了,而“通经正籍又不足以为问,乃征僻书、曲学、隐伏之义问之,惟惧人之能知”,361页。

③ 以开元、天宝年间为例,进士科的题目是《旗赋》(以风日云野、军国清肃为韵,开元二年)、《丹甌赋》(以周有丰年为韵,开元四年)、《止水赋》(开元五年)、《北斗城赋》(以池堂生春草为韵,开元七年)、《黄龙颂》(开元十一年)、《考功箴》(开元十四年)、《冰壶赋》(以清如玉壶冰、何惭宿昔意为韵,开元十八年)、《梓材赋》(以理材为器、如政之术为韵,开元二十二年)、《花萼楼赋》(开元二十五年)、《拟孔融荐弥衡表》(开元二十六年)、《罔两赋》(以道德希夷为美为韵,天宝六载)《豹舄赋》(天宝十载)等等,文词雅丽科的对策,存开元七年邢巨等人的五篇,博学宏词科,开元二十二年的题目是《公孙宏开东阁赋》,现存王昌龄等四篇,可以从中看到的是追求表面装饰性的文词的导向。

取舍,也同样以文章论优劣,充满了华而不实的色彩^①。于是,正如赵匡《举选议》中说到的,“修习之时,但务钞略,比及就试,偶中是期”^②,当更多的普通的知识阶层已经不再拥有文化贵族那种从容不迫的阅读闲暇、不计功利的经典素养、世家大族的文化传统,而急切需要能够应付考试以换取利禄的实用知识的时代,旧的知识很难避免遭遇这种被教条和简化的命运^③。

知识很难避免
遭遇这种被教
条和简化的命
运

举一些例子。在七世纪以后曾经流行着各种关于各种人际交往、礼数规则的礼仪手册,现存的这类书中,虽然只有 P. 3900 与 P. 3681 被确认为七至八世纪之间,但我相信这种简约的礼仪手册在八世纪也曾经非常流行^④。本来,每个士人都必须阅读的经典中,《仪礼》有“乡饮酒礼”、“士相见礼”,《礼记》也有“少仪”、“内则”、“乡饮酒义”等等,但是在那个时代,那种对符合身份的礼仪十分自然娴熟的贵族世家已经不多,更多的人在相对财富与身份有所依凭的情况下,只是需要模仿贵族世家的高尚典雅,于是需要一些便于背诵与记忆的简约条文,一方面提醒自己维持身份地位,一方面应付各种临时场合。正如后来的《新集两亲家接客随月时景仪》的序文中所说的,“礼经三百,威仪三千……临时仓猝,目不知所措”^⑤,

① 哲人奇士隐沦屠钓科,开元天宝年间的对策,现存开元二年的三篇;知合孙吴可以运筹决胜科,开元天宝年间的策问现存,对策存有开元九年的二篇;贤良方正科的对策,现存开元十四年的二篇,均见于《登科记考》及《全唐文》中。

② 《通典》卷十七《选举五》引,419页。

③ 从张由古不知“班孟坚”为“班固”,到萧晔把“伏腊”读成“伏猎”,说明学风已经大变,而主持选举人才的吏部侍郎姜晦则“眼不识字,手不解书”,以至于人用“今年选数恰相当,都由座主无文章,案前一腔冻猪肉,所以名为姜侍郎”来讽刺,更可见这种不学无术风气的严重,见《大唐新语》卷十一,171页;《新唐书》卷一二九,4483页。张鷟《朝野僉载》卷四,90页,《隋唐嘉话、朝野僉载》合刊本,中华书局,1979。

④ 参见周一良、赵和平《唐五代书仪研究》2—5页,中国社会科学出版社,1995。此书所称“书仪”,“怀疑以书仪为名兼包书札与礼仪两方面内容”,即包括作者所称的朋友书仪和综合书仪,前一类是供士人写信作范本用的,后一类是供士人之间交往作准则用的,我这里姑妄把第一类和第二类用较通俗的称呼称为“尺牍范本”和“礼仪手册”。

⑤ 参见那波利贞《中唐晚唐时代に於ける接客辞仪类の著書の出现に就きて》,日文本,《关西大学东西学术研究所论丛》第九辑,大阪,1953。

于是,在普遍的世俗的需要中,这种简约化的入门手册,就取代了专门的经典条文。而魏晋时代那种表现着贵族世家相当潇洒与从容的书札,在这个普遍世俗的社会中,被装饰性、摹拟性很强的尺牍范本所替代,而据说是许敬宗编撰的《书仪》,胪列节气时候用的套话、按照月份提供一些表示问候的句子,给出一些必需的首尾格式,以当时社会上流行的骈文,把对朋友亲人的思忆眷念和季节变化的感受体验,统统变成华丽堆砌的词语拼盘,也使过去人间交往的真情实感与舒卷自如的文人书札,变成了标准尺寸的零件装配^①。

更有趣的例子,也许是敦煌文书中保存的不少曾经在八世纪前后流行的小型类书兼童蒙读物,这是思想史留下的一些使人可以考察当时的一般知识水准和普遍思想状况的文本^②。在敦煌发现的文书中,有若干种过去只为文献学家看重,却很少被用于思想史研究的文献,这就是那些知识水准并不高明的小型类书。这种把妙语隽词分类抄在一起的传统,可能很早就有。《逸周书》的《周祝》、马王堆发现的古黄帝书《称》、《淮南子》里的《说山》《说林》等等,其实就是证明。最近公布的《郭店楚墓竹简》中,也有四种被命名为《语丛》的文献,它们和其他几种竹简都不一样,一是简长只有15—17厘米,二是有三道编线,三是内容属于杂钞,整理者也认为与“《说苑·谈丛》、《淮南子·说林》类似”^③,大概也是便于携带的丛钞之类。可是,这种东西可能从来没有像这个时代这样流行。从七世纪到八世纪,官方所编的类书,已经以它的分类秩序基本确定了知识世界的格局,相当多私人所编的类书就追随这种格局继续编纂,并无意中强化着这种宇宙与社会的秩序,复述着这种秩序中的知识,现存的敦煌各种类书就是依照这种现成的格局,把各种知识简化之后,填充在这个模式中的。其中,有约成书于高宗年间(约652—658)的杜嗣先《兔园策》,佚名《类林》、《随身宝》,武后时代的李若立《纂金》,约成于八世纪中叶或稍后的《蒙求》、《对话》及

① 周一良在《敦煌写本书仪考》中说书仪“文字比较优美,带感情”、“生活及时代气息比较浓”,似乎未必。原载《敦煌吐鲁番文献研究论集》第四辑,后收入周一良、赵和平《唐五代书仪研究》,73页。

② 我曾经用《艺文类聚》等出现在七世纪的类书作过思想史分析,参见本书第一卷454—459页。

③ 《郭店楚墓竹简》,释文,193页,文物出版社,1998。

《新集文词九经钞》等等^①。在这些类书里包括了每一个士人都需要时时可以脱口而出的,关于国家的知识,关于历史统系的知识,关于宇宙的知识,关于道德与秩序的知识,甚至包括一般生活的知识。正如那波利贞在讨论《随身宝》时所说的,它是“庶民常识的百科全书,它所包括的天地开辟以来的传说、日月星辰的知识、人民种族、四时八节的历数、山川形势、王朝更替、饮食器用的起源、忠臣孝子的轶事、阴德阳报的实话、社交心得、道德实践方法等等”^②。比如现存《兔园策府》第一卷是“辨天地”、“正历数”、“议封禅”、“征东夷”、“均州壤”,虽然我们不能看到它的全貌,但这第一卷的目录就已经使我们知道,它试图囊括所有知识;而《随身宝》也是从“天地开辟以来”说起,大到日月星辰、阴阳寒暑、四时八节、三皇五帝、三川八水、五岳四渎,小到士人应当避免的十种“割室之事”,十种“无去就”之事,五种“不达时宜”,五种“无所知”,五种“不自思度”,以及“六痴”、“八顽”等等,几乎无所不有;至于年代不明的《孔子备问书》则包揽了“何谓天地”、“天何谓禁”、“天为地盖者何”、“天何以圆地何以方”,一直到“何谓天子”、“何谓五行”等等甚至是很具体的社会生活问题,把当时知识、思想的所有根本性问题全部囊括在内,用经典所提供的自然、历史与社会知识对它进行确定无疑的解释^③。因而《羸金》和《新集文词九经钞》的序文正是这样说的,当“述作多门,

① 以上各种类书的年代,参见王重民《敦煌古籍叙录》,中华书局,1979;王三庆《敦煌类书》上册 69--119 页,台北,丽文文化事业公司。又,其中《兔园策府》,也可参见本田精一《兔园策考——村书の研究》,载《九州大学东洋史论集》21 辑,日本福岡,1993;《随身宝》又名《珠玉钞》,又名《益智文》,其抄成年代虽晚,但成书年代却相当早,此据周一良《敦煌写本杂钞考》,载《燕京学报》35 期,205—211 页,收入《周一良集》第三卷,271--279 页。辽宁教育出版社,1998。关于《新集文词九经钞》的情况,参见郑阿财《敦煌写卷〈新集文词九经钞〉研究》,载《唐代研究论集》第四辑,633—671 页,新文丰出版公司,台北,1992。

② 见那波利贞《唐代社会文化史研究》,日文本 225 页,创文社,东京,1974,1977。

③ 《随身宝》,参见黄永武编《敦煌宝藏》129 册,P. 3649,459—462 页,37 册,S. 4663,271—272 页等等,其中 123 册,P. 2721《杂钞一卷并序》,题作“即兔园策府”,误;《孔子备问书》,见同上书 122 册,P. 2579、P. 2581、P. 2594,214—215 页,230—231 页,394 页,其中 P. 2581 是一个全本,台北,新文丰出版公司。

众制蜂起”的时候,它“包括九经,罗含内外,通阐三史,是要无遗,今古参详,礼仪咸备”^①。同时,这些小型类书还兼有童蒙课本的作用,相当多的士人的基础知识就是从这种课本中得来的,包括那些我们现在以为是很高明、很深邃的哲人文士也不例外,像著名的李华在给《蒙求》作序的时候,就称赞这种小类书是“经史百家之要,十得其四五矣,推而引之,源而流之,易于讽习,形于章句”^②。这种阅读方式是如此有效,以至于唐玄宗也请张说、徐坚和韦述等编一本《初学记》,“撰集要事并要文,以类相从,务取省便,令儿子等易见成就也”^③。

这是没有办法的,尽管这些类书在古代精英阶层的士大夫的笔下,常常是嘲讽的对象,仿佛没有学问或没有文思的人,在搜肠刮肚却还是没有词的时候,只好用它来搪塞充数。但是,从思想史的角度看,类书是这样一些文本,它在把经过确认的共识,经过简约化方式表现出来,并以最便于携带、背诵的形式充斥人们的记忆,也充当每一个受教育的人的启蒙读物,从一开始就成为他们知识思想和信仰的底色,今后无论如何皴染,它都将顽强地显现出来,它不仅是童年经验,也是基本知识。然而在八世纪,这些知识与思想虽然都精确地采自最重要的经典,却已经成了背诵和应急的文本,它缺乏内在信仰力量,缺乏实际生活意义,成为徒具装饰性的条文,它失去了与之相符的社会秩序与结构,于是,它成为悬浮在生活世界之上的文字形式,失去了诊断和批判当时社会问题的能力。

在八世纪,这些知识与思想已经成了背诵和应急的文本

① 王三庆指出,小型类书,“成为大家撰文应急的流行参考资料,所以《应机钞》之书名即为应机而立,《珠玉钞》则杂钞众文,串联珠玉,既可益智,又可作为随身宝用,因之又名《益智文》,也作《随身宝》”,并说这些类书是“配合时代的实际需要及日常生活而编制,因此除撰文对策,作为文场参考外,也是具有百科全书式的功能,使读者能够执简驭繁”,《敦煌类书》,135页,105页。

② 敦煌卷子本,P.2710,转引自王三庆《敦煌类书》503页。其实,就连名相姚崇,也是从类书开始他的学习的,史载其“初不悦学,年逾弱冠,常过所亲,见《修文殿御览》,阅之喜,遂耽玩坟史,以文华著名”,见《大唐新语》卷六,91页。

③ 《大唐新语》卷九,137页,中华书局,1984。

二

其次,思想也随着知识阶层的结构性变化而越加趋向于装饰和表面。这与当时知识的世俗化趋向当然是分不开的,正如陈寅恪很早就指出的,从武则天到唐玄宗时代,唐代社会一个很大的变化就是“外廷之士大夫”逐渐取代原来的“关陇贵族”而崛起^①,由于仕途开放,使教育越来越普及,而教育的普及,反过来又使仕途多门,在大量士人挤在“选官”之途上的时候,知识与思想的性质在逐渐变化。西方思想史家曾经注意到,什么人实际受到教育,什么人适应改变了的教育体制,教育的目标使社会风尚有什么样的改变,这些本来属于教育史的现象都曾经对知识史和思想史有相当深刻的影响^②,以此来看唐代的思想史也是如此。

本来,应试合格的人还必须经过严格的考试,才能选官员,但武则天时代以来,“举人不试皆与官,起家至御史、评事、拾遗、补阙者,不可胜数”,以至于张鹭为歌谣讽刺“补阙连车载,拾遗平斗量,杷推侍御史,腕脱校书郎”和“评事不读律,博士不寻章,面糊存抚使,眯目圣神皇”^③;本来,“开元已前,进士不由两监者,深以为耻”^④,两监的学生,多是贵族子弟,但是,据《新唐书·选举志》载开元十七年国子祭酒杨珣疏说,当时天下明经、进士及第每年不过百人,而两监仅一二十人,以乡贡进士出身的,是两监的五至十倍,而“流外人仕诸色人等”即从其他途径得为官吏的,则有二千人之多,又是明经、进士的二十倍,等级秩序清晰的贵族社会在逐渐瓦解中^⑤,正如陈寅恪指出的,大体上从武后

其次,思想也随着知识阶层的结构性变化而越加趋向于装饰和表面

① 《唐代政治史略稿》,37页,上海古籍出版社影印手写本,1988。

② 塔伯特(John E. Talbott)《思想史与社会史中的教育问题》,原载《Historical Studies Today》(Edited by Felix Gilbert and Stephen R. Graubard),中译文,载李丰斌译《当代史学研究》187—213页,明文书局,台北,1982。

③ 《朝野僉载》卷四,89页。

④ 王定保《唐摭言》卷一,5页。上海古籍出版社,1978。

⑤ 《资治通鉴》卷二一三,6784页。又《登科记考》卷七,开元十七年,253页,中华书局,1984。

时代起,新兴阶层就已通过科举逐渐替代旧的贵族。然而,新兴阶层的知识兴趣与思想取向的世俗意味和实用倾向,与原来的贵族士人是相当不同的,正如李肇《国史补》中说的,开元以后,“物态浇漓,稔于世禄,以京兆为荣美,同华为利市,莫不去实务华,弃本逐末”^①。

社会的流动性
瓦解了传统社
会中贵族以姓
氏、宗族而居
固定的区域性
空间结构

促进这种新兴阶层的知识兴趣与思想取向成为普遍社会风尚的一个原因,是当时社会的流动性,流动瓦解了传统社会中贵族以姓氏、宗族而居的固定的区域性空间结构,由于长期的社会稳定与财富增长,八世纪尤其是前半期的士人们可以很方便地迁徙和旅行,“南游荆襄,北至太原、范阳,皆有店肆以营商旅,远适千里不持寸刃”,这种社会结构的巨变和文化空间的扩张对于思想史的影响相当深刻。正如后来柳芳在讨论氏族时说的,自隋代以来,过去地域、身份、财富、职业相对稳定的社会已经渐渐解体,由于“罢乡举,离地著”,所以“士无乡里,里无衣冠,人无廉耻,士族乱而庶人僭”^②,他们使过去相对稳定的秩序,以及维护这种秩序的观念都发生了很大的混乱。六朝时代大世族居住空间的一致性,贵族知识分子出身与前途的独占,以及由此免除世俗考虑而追求思想超越的习惯,随着贵族社会的解体已经不复存在。八世纪时,家族取代了宗族成为社会和国家的基础,宗族的瓦解使通过察举和推荐成了不切实际的空想,而仕途的开放,又使大量处于文化边缘的、出身低微的士人进入现实政治生活参与权力与利益的角逐,由于需要现实政治生活中权力与利益,过去贵族式的庄严和自重都开始被抛弃,一些世俗的理想开始成为公开的时尚。这时,士人的生活不再是传统尊崇的俭朴和庄重,而是奢华和轻浮,理想也不再是超越世俗之上的清高和洒脱,而是世俗的地位和财富,依赖取得社会声望的资本,也不再是知识的渊博和思想的深刻,而是文词的华丽和想象的丰富。记忆与背诵的能力成了评价一个人的重要标准,词汇与韵律的娴熟成了博取声望的有力工具,如应“下笔成章”、“才高位下”、“词探文苑”等三人科,“七应举,四参选,其判策皆登甲第科”,号称“万拣万中”,被认为“天下第一”的张鷟,其实只

① 此原文,今本《国史补》已佚,据王定保《唐摭言》卷一转引,5页。

② 《新唐书》卷一九九《儒学上柳冲传附》,柳芳希望的是“系于地望”、“质之姓氏”和“缀之婚姻”,依靠这三条使门阀、姓氏、阶层关系清晰,在这种基础上,重建社会秩序。5679页。

是一个“好为俳谐诗赋”，以华丽文词见长的文士^①。又如常敬忠“一遍能诵千言”而被张说尝识，“拜东宫衙佐，仍直集贤侍讲”，萧颖士一阅可背诵古碑，不仅使两阅三阅的李华、陆据甘拜下风，而且这种背诵能力也成了社会评价的参照系数，“议者以三人才格高下亦如此”^②。在普遍的社会风气中，士人们“幼能就学，皆诵当代之诗，长而博文，不越诸家之集，递相党与，用致虚声，六经则未尝开卷，三史则皆同挂壁”^③，中唐人沈既济在痛定思痛之后有一段话说得很真切，“太平君子，唯门调户选，征文射策，以取禄位，……大者登台阁，小者任郡县，资身奉家，各得其足，五尺童子耻不言文墨焉。是以进士为士林华选，四方观听，希其风采，每岁得第之人，不浹辰而周闻天下，故忠贤隽彦韞才毓行者咸出于是，而桀奸无良者或有焉，故是非相陵，歃称相腾。或肩结钩党，私为盟毁，以取科第，而声名动天下；或钩摭隐匿，嘲为篇咏，以列于道路，迭相谈訾，无所不至焉”^④。在这些新崛起的、不断从四方向中央流动的士人那里，不仅传统社会中的宗族与地域重叠的社会结构逐渐解体，连以礼法为基础的生活模式和观念系统也已经濒临崩溃的边缘。

以礼法为基础的生活模式和观念系统也已经濒临崩溃的边缘

可是，举国对于这些新兴阶层的崇敬，以及上下对这种地位和声望的普遍追求，刺激了相当多的边缘士人往来追逐，这种知识阶层的大范围流动，虽然使得相当多过去只能辗转沉沦于长安之外的区域范围内的边缘士人，可以越出原来被限制的狭窄范围，进入知识的生产与流通领域，也进入当时思想与信仰世界的中心，并且深刻地改变着社会理想。但是，尽管过去单一的话语世界变得众声喧哗，可是，知识并没有吐故纳新，思想也脱离了现实的批评，过去推崇的笃实庄重的经学，渐渐被轻浮华丽的文学所替代，射策的题目和答案常常如同儿戏，行卷的文章倒比严肃的著述更容易赢得声誉，诗歌的写作成了殚精竭虑的主课，声韵讲究的赋体表达着并不深刻的意思。文学是这个时代的风尚，知识与思想的生产与再生产，常常要依赖装饰性的文学词语的推陈出新来维持着它的过程，人们把更多的精力放在文词的琢磨、故事的构思、声韵的推

① 《大唐新语》卷八，129页；《朝野僉载》卷三，61页；《太平广记》卷二五〇，1940页。

② 《封氏闻见记》卷十，《旧唐书》卷一九〇《文苑下·萧颖士传》，5048页。

③ 《旧唐书》卷一一九《杨綰传》，3430页。

④ 《通典》卷十五《选举三》，358页。

敲上,在文学上的争奇斗艳,使得知识充满装饰的意味,思想变成包装的工具,整个社会都弥漫着一种非学术化的趋向^①。

三

最后,信仰的边界开始模糊与混乱

最后,信仰的边界开始模糊与混乱。这种边界的模糊与混乱当然并不是从八世纪开始的,从魏晋南北朝以来,佛教、道教在与儒家思想的冲突、协调与适应过程中,一直在侵蚀着主流的领地,不过,七世纪时,随着确立一个新的王朝的合法与合理性的需要,曾经有过一个重新以儒学为依据的政治意识形态对知识、思想与信仰的清理过程,《五经正义》的编辑、历史书籍的修撰与士人考试科目和内容的严格规定,以及对佛教与道教思想在上层传播的严格限制,曾经一度遏制过异端的蔓延^②。但是,在八世纪上半叶这种富裕而宽松的社会环境中,那种纯粹的、正统的儒学却失去了堤防,而在士人与民众中,它与佛道从二世纪以来的冲突、协调与适应过程似乎越来越快^③。特别是一些儒者以外的宗教人士被极度宠幸,无形中成了时尚的象征,引导着信仰世界的转变。在唐睿宗时代,道教的司马承祯、叶法善、杨太希,佛教的菩提流志,在玄宗时代,道教的李含光、张果、尹愔、吴筠,佛教的普寂、义福、善无畏、一行^④,都曾经得到皇帝的特殊褒奖。所以,尽管当局曾经几度下令,禁止百官与僧道往来,禁坊市铸佛写经,禁止士女施钱给化度、福先等寺庙,甚至要二十年不度僧人,并严厉清理着寺观的人

① 那波利贞在他那篇精彩的论文《唐の开元末、天宝初期の交が时世の一変转期たるの考证》中已经指出“从贵族性的到庶民的,从保守传统到创辟脱,从庄重典雅到轻躁卑俗,这就是中国中世史时期向近世史时期的转化”。并说明这种变化,与社会中士人家族教养教育的衰落与庶民社会中普遍知识教育的兴盛有关,载《唐代社会文化史研究》,196页。

② 《旧唐书》卷六十三《萧瑀传》曾载唐太宗手诏,对佛教批评相当严厉,“至于佛教,非意所遵,虽有国之常经,固弊俗之虚术,何则?求其道者,未验福于将来,修其教者,翻受辜于既往”,并批评萧氏弃公就私、身俗口道,“上以违忤君主,下则扇习浮华”,2403—2404页。

③ 关于这一社会与思想现象,将另文讨论。

④ 其中一些宗教人士在至关重要的政治变化中曾经起过相当大的作用,如叶法善,见《旧唐书》卷一九一《叶法善传》、《全唐文》卷二十《封叶法善越国公制》、《太平广记》卷二十六《叶法善》。

数^①，在开元十五年的时候还曾经“敕天下村坊佛堂，小者并拆除，功德移入侧近佛寺，堂大者皆令闭封”^②，但是，官方特别是皇室自身一而再、再而三的亲近佛道，官员和士人领袖们始终与佛道关系密切^③，却使唐代初期官方努力建构起来的知识、思想与信仰世界的边界，在无形中变得越来越模糊。

先看道教的情况。开元十九年，官方在五岳各置老君庙，二十一年令天下士庶每家藏《老子》一本，贡举人加考《老子》策，二十九年，令两京、诸州各置玄元皇帝庙，并设崇玄学，置生徒，习《老子》、《庄子》、《列子》和《文子》；从玄宗时代起，宫内道士由七人增至二十一人，三元日令学士讲《道德经》、《南华经》，天下各郡州都有道教紫极宫，道教宫观达到了史无前例的一千六百八十七座，从司马承祯起，八世纪相当多的道教徒平步青云，深得士人的拥戴^④，“开元中，征（申元之）至，止开元观，恩渥愈厚，时又有邢和璞、罗公远、叶法善、吴筠、尹愔、何思达（一作远）、史崇、尹崇、祕希言，佐佑玄风，翼戴圣主，……虽汉武、元魏之崇道，未足比方也”^⑤，这使得官方确立的以正统儒学是非为是非的界限已经模糊。特别是，当生命永恒的许诺对已经生活富裕的士人越来越有吸引力^⑥，而《老子》、《庄子》等异于传统主流知识与思想的文本也被列入考试，并

道教的情况

① 《全唐文》卷二十一唐玄宗《禁百官与僧道往还制》，卷二十六《禁坊市铸佛写经诏》，卷二十八《禁士女施钱佛寺诏》、《禁僧道掩匿诏》，卷三十《澄清佛寺诏》、《禁僧俗往还诏》，101页，126页，135页，137页，144页。

② 《太平广记》卷一〇四引《纪闻》。

③ 以禅僧为例，如普寂深得京城士人的钦敬，“天下好释氏者，咸师事之”，圆寂后“都城士庶谒者皆制弟子之服”，见《宋高僧传》卷九，198页，中华书局，1987。义福在开元年间，得到“缙绅士庶翕然归依”，“擅施巨万，皆委之而去”，当他赴洛阳路过蒲虢两州时，“刺史及官吏士女皆赍旛花迎之，所在途路充塞，拜礼纷纷”，当时兵部侍郎张均、中书侍郎严挺之、刑部侍郎房琯、礼部侍郎韦陟，“常所礼谒”，见《宋高僧传》卷九，197页，《太平广记》九十七，645页。

④ 如司马承祯，曾得到睿宗、玄宗的信任，见《太平广记》卷二十一，143—144页，《大唐新语》卷十，158页。

⑤ 《太平广记》卷三十三引《仙传拾遗》，210页。

⑥ 比如死在八世纪初的陈子昂，参看其《别中岳二三真人序》和《渺冥君古坟记铭序》，载《全唐文》卷二一四，955—956页；又比如八世纪的李颀，“性疏简，厌薄世务，慕神仙，服饵丹砂，期轻举之道，结好尘喧之外，一时名辈莫不重之”，《唐才子传》卷二，见《唐才子传校笺》356页，中华书局，1987。

可以以此来换取功名利禄的时候,这种本来就很有诱惑力的经典就使士人对传统的知识与思想产生了离心力,至少也使他们原本相当清楚的思想世界的边界变得混乱起来^①。

佛教的情况

再看佛教的情况,唐代佛教史上有两件事情很有象征性:一是宫廷中建立起诵读、斋会、讲经、行道的内道场,虽然这是继承隋代而来的,但在唐代,由于从武德元年(618)便召沙门与道士在太极殿行道,贞观元年(627)又召京城沙门入内殿行道以来,到武则天时代由薛怀义、法明、处一等等在长安和洛阳建立内道场,使相当多的高僧由于这一途径从山林进入城市甚至宫廷。在八世纪上半叶,佛教徒早已进入宫廷之中,有了相当长的合法化时间,特别是当人们渐渐习惯它在上层的存在,它便在上层意识形态中渐渐合理化。二是佛教不仅在长安和洛阳建立了相当多的寺庙^②,而且

① 天宝十三载(754)也就是安史之乱的前一年,唐玄宗给特设的洞晓玄经科出了一个题目,问道:既然太上玄元皇帝说,“善建不拔,善抱不脱,子孙以祭祀不辍”,那么,尧很贤明,为何丹朱不嗣而帝祚短暂?又问,《道德经》中所说“不尚贤者,其旨何哉”?又问,既然经里已有“专气致柔”,却又对“朝穆肆任”以为然,已有“善摄生者”总是吉祥,又有单豹“岩居水饮”最终“不免噬搏”,那么“何卫生之无异,而利害之顿殊”?这些问题看来似乎颇为刁钻,但由于老子是玄元皇帝,而《道德经》已经升为经典,于是,问题虽然从经典思想表述中的矛盾入手,但答案却必定是弥合和解释,现存的独孤及的对策,就在用各种理由为老子开脱,并使这些道理看上去既圆满,又体贴现实,如第一个问题就是说,虽然尧后来没有子孙祭祀,但他很伟大,现在皇帝也立祠祭祀,就等于“子孙祭祀不辍”,把儒家对尧的歌颂和老子的话语合在了一道;至于不尚贤,他解释说,“非谓废股肱之任,绝臣辅之力”,而是要想“因时致功”、“因义立事”,淡化贤人,使人不争,达到“无为无事”,儒家的圣贤政治思想与道家的无为无事思路就这样被弥合了。以上见《登科记考》卷九,330—336页。按:“善建”一句,见《老子》五十四章,“不尚贤”,见《老子》第三章,“善摄生”等,见《老子》五十章。

② 参看段玉明《中国寺庙文化》,上海人民出版社,1994;但需要看更精确的研究,如孙昌武《唐长安佛寺考》曾指出,仅长安一地,有二百多所寺院,僧侣当有数万之众,载《唐研究》第二卷,北京大学出版社,1996。而日本学者滋野并恬《唐代佛教史论》则依据《高僧传》指出,在714—755年间,在长安活跃的著名高僧,仅后世《高僧传》中有记载者就有53人,其中有律师如道宣、文纲,法师如玄逸、道甌,禅师如普寂、义福、灵著等,而在756—800年间,则有103人,其中法师如良贲、潜真、良秀,律师如如乘、元照,另有译经高僧如不空、悟空等等。平乐寺书店,1973。至于佛教寺院聚敛的财富之多,请参看法国学者侯锦郎《敦煌龙兴寺的器物历》对一个边地寺院的个案研究,而这个寺院的财产数量,还是在受损以后的统计,中译文,耿升译,《法国学者敦煌学论文选粹》83—84页,中华书局,1993。

合法地在各个州建立官方寺庙,并且由官方委派僧官管理,这也是从唐王朝一建立就开始的,《续高僧传》卷十一《吉藏传》:“武德之初,僧过繁结,置十大德纲维法务,宛从物议”,到八世纪,佛教寺院似乎越发多了,狄仁杰在八世纪头一年(700)的上疏中就提到,“里陌多有经坊,闾闾亦立精舍”^①,于是,在玄宗朝,更添置了地方“僧统”,当国家下令在各州建寺度僧时,这些经过官方准许兴建并发送度牒的佛教寺庙及僧人,就成了官方宗教的代表,如唐代各地都普遍建立的开元寺,它的重要职责之一就是在皇室的忌日或寿辰为之行道设斋,同时也在世俗社会需要除厄解困的时候,替人们举行仪式,使人们在精神上得到安慰^②。

事实上,不止是佛道二教,在八世纪前后,随着异族人在汉族地区的流动和杂居,很早就已经传入中国的所谓“三夷教”的摩尼教、景教和火祆教,也在以汉族文明为主的区域中越来越广泛地传播。著名的《大秦景教流行中国碑并颂》中曾经说到,先天末(713),唐玄宗曾经“令宁国等五王,亲临福宇,建立坛场”,天宝初(742),又“令大将军高力士,送五圣写真,寺内安置”^③,《全唐文》卷三十三中收有唐玄宗《改波斯寺为大秦寺诏》,下令两京波斯寺均改称大秦寺,而且要“天下诸府郡亦宜准此”^④,那么是否全国各地均已有大秦寺?至少后来的研究证明,当时在长安、洛阳、灵武、周至、沙州、广州都曾经建立过

摩尼教、景教和火祆教,也在以汉族文明为主的区域中越来越广泛地传播

① 《资治通鉴》卷二〇七,6550页。

② 关于佛教寺庙的影响,谢和耐《中国五——十世纪的寺院经济》曾经指出,“在城市附近地区、商业最为兴旺的街道、乡村和山区,到处都建立了无数的小寺庙,广大民众都在节日间汇集于那里赶庙会……主要活动是举行斋供和交纳自己的捐助份额,我们由此看到了农民们古老生活的实际情况。在另一个完全不同的阶层中,我们又可以看到佛教激情则是与吉祥的传说和一种巨额开销的显著习性有联系的。政治和经济兴趣、宗教习惯和美学爱好,所有这一切都在那些挥金如土者们身上汇聚为一体,同时也表现在这些倾向的复杂表演中。我们从中可以窥见他们热衷于加入佛门的原因”。耿升中译本,10页,甘肃人民出版社,1987。

③ 参看徐自强《大秦景教流行中国碑考》,载《向达先生纪念论文集》312—329页,新疆人民出版社,1986。

④ 《全唐文》卷三十三,152页。

大秦寺；而摩尼教和火祆教也同样渐渐兴盛^①，《佛祖统纪》卷三十九引佛教徒志磐的话，对这种状况有一段虽然不太准确但却相当概括的描述：

太宗时，波斯穆护进火祆教，敕建大秦寺，武后时，波斯拂多诞进《二宗经》。厥后，大历间，荆、扬、洪、越等州，各建摩尼寺，此魔教邪法，愚民易于渐染^②。

这里没有说到八世纪上半叶的情况，但是从唐太宗、武则天时仅仅是敕建寺庙和进呈经典，到八世纪下半叶的大历年间（766—779）一下子各州都建了寺庙，可以想见开、天时代这些异族宗教的流行^③。当然，这些异族宗教远远不如佛教与道教的数量，八世纪以后二十年，一个叫舒元舆的人在回忆那个时代各种寺庙的盛况时就说，首先是佛教寺庙最为兴盛，“十族之乡，百家之间，必有浮图为其粉黛”，但是其他宗教的寺庙也有，“国朝沿近古而有加焉，亦容杂夷而来者，有摩尼焉，大秦焉，祆神焉”，尽管“合天下三夷寺，不足当吾释寺一小邑之数也”^④，但与佛教一样，无论官方如何对

① 据徐松《唐两京城坊考》卷五，洛阳的修善坊、会节坊、立德坊都有火祆寺，而《朝野僉载》卷三也有关于河南府和凉州的祆神庙的记载，虽然主要是在记述幻术的故事，但至少可以说明在这些地方也有祆教的存在。64—65页。

② 《佛祖统纪》卷三十九，《大正新修大藏经》四十九卷，370页，新文丰出版公司。

③ 参见伯希和、沙畹《摩尼教流行中国考》，冯承钧中译文，商务印书馆，1931，又收入冯承钧《西域南海史地考证译丛》第二卷第八辑43—104页，商务印书馆重印本，1995；罗香林《唐元两代之景教》，香港，1966；陈垣《火祆教传入中国考》，《陈垣学术论文集》303—328页，中华书局，1986。但陈垣曾经认为摩尼教和景教在中国有相当的传播，火祆教则“并不传教，亦不翻经，故其教祇有胡人，无唐人”，而近年林悟殊的研究指出，不仅景教和摩尼教传播相当广泛，火祆教也曾经在唐代中国人中间流传，见《唐人奉火祆教考辩》，《文史》三十辑，101—107页，中华书局，1988。《唐朝三夷教政策略论》，《唐研究》第四卷，1—14页，北京大学出版社，1998。

④ 《唐鄂州永兴县重岩寺碑铭并序》，《全唐文》卷七二七，3323页。

它们进行限制,这些来自汉族文明以外的宗教始终是要潜入人们的信仰世界,在人们的生活中发生作用的,而它们的存在与传播,也使传统的知识、思想与信仰世界的堤防越来越脆弱了。

有一件事情值得思想史格外重视。开元十年(722),唐玄宗向天下颁布他的《孝经注》,他相信,上古风气淳朴的时代是一去不复返了,在仁义既有的时代,“孝者德之本”,只有“孝”可以教育人们,“因严以教敬,因亲以教爱”,这样,秩序可以重建,道德可以恢复^①;但是,在开元二十年至二十一年(732—733),唐玄宗又完成了他的《道德经御注》^②,在道家 and 道教共享的这部经典的注释中,他有意无意地引入了佛理,来讨论“性”与“情”、“心”与“境”的问题,希望用这种哲理的讨论,为秩序确立一种人性与道德的基础;紧接着,在开元二十二年(734),唐玄宗又颁布了他注释的《金刚经》,他把《金刚经》与《道德经》、《孝经》并称,称“不坏之法,真常之性,实在此经”^③,似乎连皇帝的枪法和阵法都已经混乱。这三次以皇帝名义颁布经典读本的行为,也许是在这个时代的思想史中,最具有象征意味的事情,且不论这三部经典的注释本身水准如何,一个象征着正统的思想与秩序的皇帝,选择这三部分别属于释、道、儒家的经典,而这三部经典又是各种思想经典中最简约的文本,这三个文本又恰恰是探究宇宙本原与人心深处的经典,它们以官方的名义加以注释,并且被要求士庶普遍阅读,这本身是否已经就暗示了知识与思想的风气,在八世纪以后即将向融合、简约和内心深处的方面转移呢^④?

知识与思想的风气,在八世纪以后即将向融合、简约和内心深处的方面转移

① 唐玄宗《孝经序》,见《孝经注疏》卷首,《十三经注疏》2540页。关于这部注本的情况,可参看《四库全书总目》卷三十二,中华书局影印本,263页,1965,1981。

② 关于《道德经御注》的成书年代,据柳存仁《道藏本三圣注道德经之得失》,《和风堂文集》上册,475页,上海古籍出版社,1991。

③ 《御注金刚般若经序》,载《房山云居寺石经》,文物出版社,1987;《全唐文》卷三十七唐玄宗《答张九龄贺御注金刚经批》,173页;按,唐代初期已经有庾初孩与慧净的《金刚般若经注》,见褚亮《金刚般若经注序》,《全唐文》卷一四七,653页。

④ 《孝经》从开元七年,就有刘知幾上书,“请废郑子《孝经》,依孔注”。说郑注是伪托,而且“后魏北齐之代,立于学官,盖虏俗无识,故致斯谬”,《大唐新语》卷九,135页。《登科记考》卷六,193页。

四

“思想常常是社会的药方”(The ideas always is the prescription of society),这种过分的实用的理解,也许低估了思想的意义,也许高估了思想的用处。史华慈(Benjamin Schwartz)曾经指出思想史所研究的“思想”(ideas)是人类对于他们本身所处的“环境”(situation)的“有意识反应”(conscious responses)^①,所谓“有意识反应”当然未必真的可以成为医治社会的药方,因为它必须经过意识形态的确认,才能转化为可以操作的制度、法律与政策,真的在社会疗救上收到实效。不过,一种有活力的思想,又必须能够对社会各种问题给予深刻的诊断,虽然它不能真的成为手术刀解剖社会肌体,挖掉社会的病灶,但可以提出可供选择的、有针对性的批评,通过尖锐的批评使人们思考。因为社会总是处在一种病症与另一种病症此起彼伏的状态中,这个时代的知识、思想与信仰世界,应该对此有所诊断与批评。但是,八世纪的中国知识、思想与信仰世界似乎已经失去了这种诊断和批评的能力。

八世纪的中国知识、思想与信仰世界似乎已经失去了这种诊断和批评的能力

首先,宇宙天地作为国家与社会秩序的合理性的终极依据的失效

首先,宇宙天地作为国家与社会秩序的合理性的终极依据的失效,它对于当时秩序的混乱已经失去了批评能力。本来,“天不变,道亦不变”的思想自从汉代被提出以来,中国的国家与社会秩序一直高枕无忧地依托着那个井然有序的宇宙,拥有无可置疑的合法性与合理性。在古代中国,人们本来就有一种自然的追求与相信秩序(order)和层次(Hierarchy)的趋向,他们把宇宙天地的运转秩序与空间层次当做一种合理性暗示和象征,支持着对于社会权力与阶层的合法性。传统的宇宙天地作为一种象征,本来支持的是阶层等秩清晰、由中心向外缘逐渐扩散、同时文明等级也逐渐递减的国家与社会秩序,而维护这种秩序的就是“依天道而立”的礼法,而礼法则是在这种宇宙象征的支持下取得合法性与合理性的^②。魏晋以来,儒

① 史华慈(Benjamin Schwartz)《关于中国思想史的若干初步考察》,中译文,张永堂译,载《中国思想与制度论集》3—4页,联经出版事业公司,台北,1976,1977。

② 这是古代中国一个相当古老又相当核心的观念,比如《礼记·礼运》“夫礼必本于大一”,孔疏“极大曰天,未分为一”。参看本书第一卷54页。

学各种经典中,《礼》学与《春秋》之学一直是与社会秩序最密切的学问,《春秋》之学是从历史时间上为政治意识形态与政治控制权力提供援助的,而《礼》则是从社会空间上为阶层之间建立秩序的,所以在相当长的时间内,《礼》曾经是最重要的知识,直到八世纪仍然如此。从唐高宗显庆年间到唐玄宗开元天宝年间一直延续的,几乎所有著名文士名臣都参与的关于宗庙笾豆与丧服制度的大讨论^①,圣历年间关于三年之丧究竟是三十六月还是二十五月的论辩^②,以及徐坚与张说在奉命修撰总结性的《三教珠英》时,“以《文思博要》为本,更加《姓氏》、《亲族》二部”^③,其实也证明礼学作为政治意识形态的知识背景的重要性。尽管社会秩序已经逐渐发生了变化,但学术与思想的惯性使它依然处于中心的地位。

依靠着“礼”——包括仪式的象征和暗示,也包括行为伦理和生活道德的规定,还包括一整套政治制度——社会维持着它的秩序,而“礼”又依凭着古代中国建构的宇宙天地空间象征拥有着一切合理性。按照古代中国人的理解,天地与阴阳相配,中心与四方与五行相应,天尊地卑,天地有中心与四方,中心与四方依照离中心的距离,有文明上的等差,而社会又按照宇宙的空间象征建立起一种天经地义的、完美无缺的格局,天、地、神、人之间有着极为清楚的对应关系,人与人之间也有着清晰的阶层分别,这种格局和关系,通过祭祀仪式和对象、服装式样和色彩、行为准则和礼节等等,构成一种拥有权力的知识话语,支持着现存的社会与思想的秩序,以及维护这种秩序的国家与政权。

但是,这种从汉代被完整地建构起来以后,一直不曾受到任何严重挑战的宇宙与社会思想,却对这个时代的一系列令人眼花缭乱的变化无法作出解释。景龙三年(709),当刚刚复位不久的中宗举行南郊的大祭时,有两个掌管文化事业的官员祝钦明和郭山恽曾经上疏称:

旧说以天子父天,母地、兄日、姊月,所以祀天于南郊,祭地于北郊,朝日于东门之外,以昭事神,训人事,君

① 可以参看《新唐书》卷一二二《韦安石传附韦缙传》。

② 《旧唐书》卷九十一《张柬之传》,2936页。

③ 《旧唐书》一〇二《徐坚传》,3175页。

必躬亲以礼之，有故然后使摄，此其义也^①。

这里的“旧说”当然是沿袭已久的传统学说，在这种传统学说中，包含着关于宇宙天地与国家社会秩序的观念，按照这种观念，一个等级差序清晰的国家与社会被建构起来，每一个生活在其中的人，都应当在这一被建构的秩序中有条不紊地、恰如其分地生活，以维系国家这个金字塔中的社会结构和等级结构的稳定。可是，事实上这种秩序却在不断地被破坏着：从武则天时代以来，太平公主、中宗韦皇后、上官婉儿、长宁公主、安乐公主都曾经积极干预政治，甚至连一些宫女都曾经介入了政治事件^②，正如桓彦范在中宗复位时说的，“以阴乘阳，违天也，以妇凌夫，违人也，违天不祥，违人不义”^③，可是又怎样呢？天地已经倾覆过，秩序曾经颠倒过，那些天经地义的东西，已经被掀翻了，存在过的历史已经使天崩地裂，尽管似乎被修复；紧接着，710年至713年发生的睿宗和玄宗父子之间的权力之争，正如李锦绣的研究所表明的，“睿宗朝的政治，是睿宗利用其妹太平公主动摇李隆基势力以巩固其帝位的政治，也是李隆基千方百计逼其父彻底交出政权的政治……宫廷政变一向为古代政治的最隐秘处，玄宗逼其父退位更不符合儒家的治国之本——孝道，因而在现存修改过的史籍中，玄宗被戴上了孝友的光环，而睿宗也披上了逊让的外衣，太平公主既干政谋逆，玄宗诛太平被赋予了合理合法性”^④，天为地纲、父为子纲所构筑起来的“礼”已经没有任何约束力，就连“孝友”其实也已经不那么令人相信它的真实性。特别是那个社会中权力重心与阶层结构的变化，更对传统秩序提出挑战，质疑着传统的宇宙天地作为终极依据的意味。本来从属于一个个大族大姓的百姓，由于不断地“弃其井邑，遁窜外州”、“轻去乡邑，共为浮惰”^⑤，使过去的大族大姓处在不断分化中：并没有贵族血统、没有大姓身份的下层士人，从四面

① 《旧唐书》卷一八九《祝钦明传》，4966页。

② 参看耿慧玲《从神龙宫女墓志看其在政变中之作用》，《唐研究》第三卷，231—258页，北京大学出版社，1997。

③ 《新唐书》卷一二〇《桓彦范传》，4310—4311页。

④ 李锦绣《试论唐睿宗、玄宗地位的嬗代》，《原学》第三辑，161—162页。

⑤ 唐睿宗《诫励风俗敕》，唐玄宗《科禁诸州逃亡制》，《全唐文》卷十九，92页；卷二十二，107页。

八方进入“选官场”，通过改变了的选举制度进入中心，他们开始与贵族分享着本应贵族独占的权力，也改变着原来贵贱有序的社会结构^①，而安史之乱前后崛起的藩镇，尤其是一些异族出身或下层出身的封疆大吏，以及在他们周围聚集的一个个士人集团，使得政治上和文化上的中央与地方重心渐渐倾斜。于是，中心与边缘、贵族与寒门、高贵与低贱、文明与粗俗、汉族与异族的界限已经模糊，因此，随着那种种族、地域、门阀、姓氏、文明互相重叠的、等秩清楚的社会秩序已经解体，以传统的宇宙天地空间等差为支持系统的礼法之学渐渐崩溃，而以礼法观念为支援背景的姓氏之学也已经失去了对社会的诊断与批评能力。

其次，被权力确认的历史知识，已经不能证明当时中国的族群与文明的优越性，也不能批评当时国家中的各种异族文明是否同样具有存在的合理性了。有一个被研究者常常忽略的事情，继承了北周、隋朝的唐代，本来就是非汉族文明，这一点原先李唐的开创者也不讳言，但是他们对这种文明史上的非汉族出身却并不那么理直气壮，总是要用政治史上的朝代接续的正统论来支持自己拥有权力合法性的信心，用改宗陇西掩盖自己出身异族的历史以支持自己拥有文明血脉的正宗地位。武德五年十二月，唐高祖曾颁布《修史诏》批评说北齐、梁、陈自命正统，但又把它们与北魏、北周、隋这些唐之正统前朝一样，各自撰写历史，当然，这多少有一些兼容南北的意味，不过，在历史系谱上，唐王朝初期仍然以北方为正宗，使唐代的合法性建立在合法的周、隋王朝之后，也多少可以消解一些汉族文明的唯一正统意味，使异族出身的天子在历史系谱中也同样拥有权力的合法性。可是，在此后的高宗、玄宗时代，这种历史系谱却受到严厉的挑战^②，王勃在《大唐千岁历》中建议

其次，被权力确认的历史知识，已经不能证明当时中国的族群与文明的优越性

① 据《资治通鉴》卷二一三，开元二十一年（733）时，官员自三师以下，已经有 17686 名，而吏自佐史以上有 57416 名，整个国家和社会的权力分配与阶层结构已经变化很大了，所以司马光说“入仕之涂甚多，不可胜纪”，6802 页。

② 更早一些，在唐太宗时代，就有法琳对李唐王朝的掩盖出身提出过批评，《唐护法沙门法琳别传》卷中引其言：“窃以为拓跋元魏，北代神君，达阇达系，阴山贵种，经云：以金易输石，以绢易褴褐，如舍宝女与婢交通，陛下即其人也，弃北代而认陇西，陛下即其人也”，《大正藏》第五十卷，198—213 页。

以唐代直接继承汉代,因为“魏晋至于周隋,咸非正统,五行之沴气也,故不可承之”,而另一个崔昌则在《大唐五行应运历》中也提出了类似的问题,“以王者五十代而一千年,请国家承周、汉,以周、隋为闰”,值得注意的是,这一建议似乎在天宝九载(750)十一月得到了皇帝的认可^①。本来,把正统从北朝移到南朝,当然是无谓之举,但是背后却无意中在修改历史,也许是王朝建立一百多年以后不必再对异族出身心有忌讳,也许是对汉族文明的臣服使他们有意要攀附纯粹血统,这样一来,仿佛文明的血脉有了自然的承继统绪,王朝不仅在政治上拥有了合法性,而且在文明上也有了合理性。但是,这种历史叙述的改变,也许本意是想针对性地批评当时的现实,但结果也许恰恰在回避着当时的现实。

汉族文明在各种异族文明的包围中,日渐失去了它在人们心目中的独占优先权

当时的现实是什么?是汉族文明在各种异族文明的包围中,确实日渐失去了它在人们心目中的独占优先权。唐代是一个相当开放的时代,八世纪的开放程度尤甚,不仅在唐帝国的版图上居住着各种异族,而且通过海上、西南和西北的各种通道,与遥远的异国文化发生着密切的关系。稍微回顾一下历史就可以知道,在汉魏时代,虽然在《史记·大宛列传》中就有如安息(波斯)、奄蔡(里海东北角)、黎轩(即大秦,古罗马)、条支(阿拉伯)、身毒(印度)这样遥远的文明区域的记载,虽然在山西等地曾经发掘出古罗马皇帝梯拜流斯(Tiberus,公元14年即位)时代的古钱,而《后汉书·西域传》也记载了汉桓帝延熹九年罗马安敦王(即 Marcus Aurelius Antoninus)的使者来中国并献象牙、犀角、玳瑁的事情^②,中国对于世界四方的了解虽然已经很多,不过,当时中国人真正放在心上的周边,仍是似乎附着在“天下”周边的“四裔”或“四夷”,如可以直接发生战争与和平的匈奴、渤海等等。可是,这些四夷的存在,虽然曾经激起关于民族和国家的边界的明确意识,却似乎并不能对中国古代主流文明构成特别的威胁,换句话说,即很难在知识、思想与信仰方面对中国产生

① 分别见于《旧唐书》卷一九〇《王勃传》,5006页;《旧唐书》卷二十四《礼仪志》,916页;《旧唐书》卷九《玄宗纪下》,224页。关于这一点,还可以参看史睿《北周后期至唐初礼制的变迁与学术文化的统一》,《唐研究》第三卷,176页,北京大学出版社,1997。

② 参见张星烺编《中西交通史料汇编》第一册,42页。

震撼性的动摇。所以，从文化意识上，古代中国人并没有把他们放在心上，在思想史上也很难找到这种外来影响的痕迹。二世纪之后虽然有佛教传来，但也要到两三个世纪以后，才使得中国人第一次在知识、思想与信仰上受到了深刻的震撼，而同时的道教崛起，则要在相当晚，才能对主流知识与思想形成严肃的挑战。但是，即使是这些震撼和挑战，也不能从根本上改变古代中国文明的主流，由于古代中国的政治权力、意识形态与思想学说的高度重叠与权力垄断，佛教与道教并没有形成独立于世俗政权的教团与神权，而是很快从征服到转化，或者从对峙到屈服，融入了中国思想世界，所以应该说，在那个时代，另类文明还不足以从根本上动摇中国人对于固有的主流的文明的自信心。

七世纪以后，尽管随着生活的富裕和交通的频繁，各种异族人携带着另类文明迅速传入，“开元天宝之际，天下升平……长安胡化盛极一时”，而且“西亚之火袄教、景教、摩尼教，亦于唐代先后盛于长安”^①，但是，人们心理上却没有调整过来。在当时人心目中，地理意义上的世界图像，还是与文明意义上的世界图像基本重叠，只是“非我族类，其心必异”的传统说法已经很淡了，因为，在自豪的唐人看来，以中国为中心的文明已经远播四裔，虽然从中心向边缘有文明的级差，但是在这个文明的磁场中，多多少少也会沾上一些文明的余泽，所以直到八世纪，他们还在自信满满地相信中国文明的优越性必然会无远弗届，而异族也一定会“修职贡之礼，受藩落之寄”，开元五年册封勃律国王时的册文中就说，“历代酋渠，执心忠肃，遥申诚款，克修职贡”，所以他们并不拒绝异族人进入中国，就连封疆大吏的重要职位，也可以由异族人担任^②，他们也不拒绝所有的“遣唐”与“职贡”，四夷只要不以武力相向，也可以算成是被怀柔的远人，至于更远的不能与中国通约的文明，除了印度，

① 向达《唐代长安与西域文明》41页，三联书店，1987；关于这一方面的研究，还可以看谢弗《撒马尔汗的金桃——唐朝的舶来品研究》，E. H. Schafer: *The Golden Peaches of Samarkand, A Study of Tang Exotics*，吴玉贵中译本《唐代的外来文明》，中国社会科学出版社，1995。

② 如开元天宝年间的高仙芝是高丽人，王毛仲有高丽血统，哥舒翰是突骑施人，而安禄山是粟特人，而且还是信奉袄教，自称“光明之神”化身的宗教领袖，参见荣新江《安禄山的种族与宗教信仰》，《第三届中国唐代文化学术研讨会论文集》，241页，台北，1997。

他们并不关心,虽然他们也并非不了解^①。

可是,文明的冲突与较量却在静悄悄地进行。各个民族文明的交融的后果之一,就是使传统以汉族文明为中心的伦理准则渐渐失去普遍的约束力,使传统的行为模式渐渐失去普遍的合理性^②。汉族生活中勤勉朴素、温文尔雅、礼仪中节等等儒家确立的人伦标准,却被异族生活中所崇尚的豪放不羁、奢靡腐化、自然随意取代,而且被相当多的贵族与士人私下仿效,佛教之外,各种大秦寺、袄神庙的存在,在当时人的眼前显示着另类文明在知识、思想与信仰上的魅力,而盛唐时代的各种来自异域的服装、玩物、游戏、歌舞等等,也暗示着另类文明在生活中诱惑人心的一面^③。武则天末年流行的“泼寒胡戏”,唐中宗和唐玄宗都喜欢,可是这种胡戏却与汉族伦理大相径庭,正如张说批评的,“裸体跳足,盛德何观,挥水投泥,失容斯甚”^④;开元时坊邑间曾经流行过名为“合生”的歌舞,据说这种来自胡乐的歌舞不仅“异曲新声,哀思淫溺”,而且很不像中国传统的内外有别、卑不犯尊,而是“或言妃主情貌,或列王公名质”,弄得上下之间的礼法崩坏,但是偏偏人们非常喜欢,“始自王公,稍及闾巷,妖伎胡人,街童市子”,都在那里如痴如醉^⑤;另外,“浑脱队”与“苏莫遮”,表现的仿佛是异族对“腾逐喧

① 七世纪初,东罗马的历史学家席摩喀塔(Theophylactus Simocata)《莫利斯皇帝大事记》中曾经对中国有所记载,说“陶格司(Taugas-Tavras)国主号泰山(Taissan),犹言上帝之子也,国内宁谧,无乱事,因威权皆由国君一家世袭,无人争夺故也……中央有大河,分国为二部,先代全境,裂为二国,以河为界,时相攻伐,……当今莫利斯皇帝君临罗马之际,黑衣国渡河攻红衣国,克之,遂统一全境”,陶格司(Taugas-Tavras),据法国人 Deguignes,英国人 Gibon 和法国人 Klaproth 的研究,即“大魏”或“大汉”,可见当时有相当通畅的消息传播渠道,至于八世纪,这种消息传播的渠道就更加畅通。参看张星烺前引书。

② 参见史念海《唐代前期关东地区尚武风气的溯源》,《中华文史论丛》1982年第三辑,上海古籍出版社。

③ 在考古发现中,可以看到胡人在唐代生活世界颇多,尤其在商人、武士和乐人中,辽宁西大营子武则天垂拱三年唐墓中的武士,西安东郊唐苏思勰墓壁画中的舞人,就是胡人形象,见《文物》一九五九年第5期,《考古》一九六〇年第1期。

④ 《旧唐书》卷九十七《张说传》,3052页。

⑤ 《新唐书》卷一一九《武平一传》,4295页。

噪”的战争场面与“骏马胡服”的英武气势的崇尚，但当时也在坊邑之间十分流行，这些与汉族文明相当不同的习俗背后，是与汉族文明相当不同的伦理取向，于是，这就引起了一个叫吕元泰的士人的忧虑，他提出了一个看上去很简单，实际上却相当深刻的问题：

安可以礼义之朝，法胡虏之俗？^①

可是，过去的历史知识并没有能够向人们解释，何以汉族文明要优先于异族文明，或者说，它并没有用历史叙述证明，汉族文明对于异族文明的优越，也没有用历史叙述建构一种汉族文明的悠久而灿烂的谱系，来支持人们对于汉族文明的自信。尽管统治中国的皇帝自信，历史已经赋予自己政治和文明的双重合理性，自己处在文明世界的中央，而且掌握着征讨惩罚的权力，如唐玄宗《命薛讷等讨吐蕃诏》中说的，“前史尝载，夷狄为乱，先王必征，所以罚其浸骄，徵其即叙”^②，可是，“前史”时代的异族文明并没有那样深入地进入中国，而“前史”时代那种强弱分明的国力对比也已经只是回忆，在汉族文明已经实实在在地感受到了来自四面八方的威胁和挑战，而且这个国家已经不再能够从容面对异族崛起的现象的时候，究竟是在心理上消解汉族文明的唯一优先权，接受多种文明的共存与共享，还是重建历史叙述，并在历史叙述中再次确立汉族文明的优越意味与正宗谱系？当时的士人并没有认真思考这个问题。

最后，传统的礼法制度以及伦理道德观念，已经无法针对社会生活进行规范和批评，面对越来越放纵的情感和越来越失控的欲望，它似乎处在很尴尬的境地。关于当时人们的道德失范，可以举无数的例证，如《朝野僉载》卷四记载，年迈的侯知一为了不退休而“于朝堂踊跃驰走”，张惊丁忧，“自请起复”，高筠母亲去世，亲戚都举哀，他却说“我不能作孝”，张栖贞诈称母亲去世，“不肯起对”^③，被称为“兽心人面”。似乎过去谨守的“孝”已经成了一纸空文；李白的“天子呼来不上船”是人们耳熟能详的故事，而王翰曾经在开元初“窃定海内文士百有余人，分作九等，高自标置，与张说、李邕

最后，传统的礼法制度以及伦理道德观念，已经无法针对社会生活进行规范和批评

① 《新唐书》卷一一八《宋务光传附吕元泰传》引吕氏上书，4277页。

② 《全唐文》卷二十六，128页。

③ 《朝野僉载》卷四，93页。

并居第一，自余皆被排斥，凌晨于吏部东街张之”，虽然使他在仕途上小受挫折，但却让他在传闻中间增添了身价，仿佛传统的本分谨慎也已经被抛在脑后^①；张易之为母亲阿臧造七宝帐，“金银、珠玉、宝贝之类罔不毕萃，旷古以来，未曾闻见”，宗楚客造新宅，以“文柏为梁，沉香和红粉以泥壁，开门则香气蓬勃，磨文石为阶砌及地，着吉莫靴者，行则仰仆”，安乐公主造百鸟毛裙，“以后百官、百姓家效之，山林奇禽异兽，搜山荡谷，扫地无遗，至于网罗杀获无数”，到了开元天宝年间，这种奢侈风气已经弥漫开来，很多士人追求豪华生活，竟围绕在一些“豪民”的周围，《开元天宝遗事》记载，“长安富民王元宝、杨崇义、郭万金……各以延纳四方多士，竞于供送，朝之名寮，往往出于门下，每科场，文士集于数家，时人目之为豪友”，其中王元宝在家中设一礼贤堂，“以沉檀为轩槛，以碱硃甃地面，以锦文石为柱础”，来吸引四方宾客，“所至如归”，而士人陆景旻更与家中极其豪华，但出身却是“剔粪为业”的长安富民罗会往来^②，过去士人在理念上一贯崇尚的俭朴也在物欲横流中荡然无存。天宝年间，一个叫崔成甫的小小县尉，为了讨好韦坚，居然“作歌词十首，自衣缺胯绿衫，锦半臂，偏袒膊，红罗抹额”，组织一个由“鲜服靓妆”的女人和“鼓笛胡部”的乐队构成的庞大船队，一人唱百人和地沿河而至，演出一场闹剧，政府行为便成世俗游戏^③，而另一个官僚王琚，尽管不断遭到贬谪，但“不能遵法度，在州与官属小史酋豪饮谑、搏博、藏钩为乐，每徙官，车马数里不绝，从宾客女伎驰弋，凡四十年”^④，不要说遵循法度，当儒家最传统的人世精神已经不再能够激励士人的责任心时，旧时的无论是循吏还是酷吏的治世传统就已经消失了，他们不再以社会事业的成功为最高理想。

可是，当时的士人却无力对这种迅速变化的社会生活提出有效的疗救方法，勤俭、敬畏、克己复礼、亲政爱民等等，他们还是在不断重复古老的经典，开出那些传统的药方。八世纪初，一个叫卢怀慎的人三次上书讨论时政，引了孔子的“为邦百年，可以胜残去杀”和“苟有用我者，期月而已，三年有成”，来批评官员任期太短，

① 《封氏闻见记》卷三。

② 以上见《开元天宝遗事》卷上、下，《朝野僉载》卷三，69页、70页、71页、75页。又，参见赵昌平《开元十五年前后》，《中国文化》1990年2期。

③ 《旧唐书》卷一〇五《韦坚传》，3223页。

④ 《新唐书》卷一二一《王琚传》，4334页。

官员不能安心尽职，又引《尚书》“唐虞稽古，建官惟百”和“无旷庶官”等等，来批评官员不理案牍空享俸禄，再引《尚书》“旌别淑慝，黜陟幽明”来批评政府官员的腐化，但是这些经典并没有开出治理政府官员普遍腐化和无能的针对性方法，他对时政的诊断也许不错，但他对社会的疗救药方却是纸上谈兵^①；一个叫袁楚客的人曾经上书规谏魏元忠，提出这个社会的十个问题，如未立太子、女处男职、卖度敛钱、倡优授官等等，但他对社会的诊断依据却还是旧秩序时代的礼法，而他开出的药方也相当陈旧^②。

并不是没有人看到这种普遍的平庸与沦落^③。整个八世纪，常常有人对此提出批评，最著名的有两次，第一次是开元初，正如我在前面提到的那样，从张说到张九龄，都曾经有过恢复思想与社会秩序的努力，事实上也确实使思想与社会在短期内为之一振，很多人似乎看到了“文章体一变，礼乐道逾弘”、“化将和气一，风与太初邻”^④，有人指出，张说、张九龄改革政治的主张与提倡礼乐文教，“一方面恢复了贞观时期应制歌颂太平和箴规时政的传统，另一方而……宣传改良”^⑤，这当然不错，不过，这种“恢复”只是启用旧有礼法以应付新的问题，这种“改良”也只是挖肉补疮或寅食卯粮，从元行冲的《释疑》中可以看到，这种“复古”的策略多少有些“守旧”，而恪守经典的方法也多少有些“原教旨”意味，所以元氏才悲凉地叹息“浮学守株，比肩皆是”，“摈压不申，疑于知新”^⑥，毕竟

① 《旧唐书》卷九十八《卢怀慎传》，3064—3067页。

② 《新唐书》卷一二二《魏元忠传》，4345—4348页。

③ 有学者曾经指出了那个时代的士风颓坏，如以浮辞丽藻为文才，自甘作弄臣依附权贵与王室，结为朋党钩心斗角，普遍的道德沦落等等，参看台静农《论唐代士风与文学》，载《文史哲学报》14期，台湾大学，1965；又收入《静农论文集》105页—118页，联经出版事业公司，台北，1989。

④ 萧嵩《奉和圣制送张说上集贤学士赐宴》、张说《奉和圣制经河上公庙应制》，分别见于《全唐诗》卷一〇八、卷八十八。

⑤ 葛晓音《论开元诗坛》，《唐研究》第三卷，58—59页。北京大学出版社，1997。

⑥ 元行冲奉敕为魏徵的《类礼》作《义疏》，但遭到张说的反对，认为“以类相比，有同钞书”，于是坚持经典的不可改动，因为这样一改，又立于学官，就使士人所学的文本“与先儒第乖，章句隔绝”，可见在他的心中，恪守“先儒”和“章句”是天经地义的。《新唐书》卷二〇〇《儒学中》，5691—5693页，《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》，3179—3180页。

礼法并不能约束越来越放纵的人心，而传统也无法对新的社会变动给以解释与批评。当传统的宇宙观念对礼法的支持与对国家秩序的规范、传统的夷夏论对民族混融问题的处理、传统道德观念对士族瓦解之后人际关系的调整，都已经不合时宜的时候，仅仅用原有的知识与思想已经无力回天。第二次则是八世纪中叶后的宝应年间——可以注意的是，这正是全国范围内的安史之乱刚刚结束之际——杨绾上疏批评进士科说，“高宗朝，刘思立加进士杂文，明经填帖，故为进士者，皆诵当代之文，而不通经史，明经者但记帖括，又投牒自举。”他建议恢复古代察孝廉的办法，由乡推荐到县，由县推荐到州，州里考试后送到省，不许自己投牒，而通经，则“取大义，听通诸家之学”，第一是改变背诵记忆之学，第二是改变墨守一家，第三是规范选举。当时，杨绾可以说是士大夫文化精神的象征性领袖，“天下士议益归绾”，可是，他的建议并没有真的能够实现，因为这种现象背后有社会变动的背景。正如我在前面说的，六朝时代大世族居住空间的一致性、贵族知识分子出身与前途的独占，以及由此免除世俗考虑而追求思想超越，随着贵族社会的解体已经不复存在，八世纪时，家族取代了宗族成为国家的基础，宗族的瓦解使通过察举和推荐成了不切实际的空想。因此，当这一建议送到李栖筠等那里讨论时，李虽然也赞同说，“今试学者以帖字为精通，不穷旨义，岂能知迁怒贰过之道乎？考文者以声病为是非，岂能知移风易俗化天下乎？是以上失其源，下袭其流，先王之道莫能行也”，但是，由于“人多侨处”，士人的流动性已经相当大，乡里籍贯已经混乱，原来的宗族系统也已经不再起作用，所以无法实行察举，只能稍稍改良，“诏明经、进士与孝廉兼行”^①。当贾至在读了杨绾的这份上疏后，也承认这是“诱导之差也”，他还用了一个很有趣的比喻说，“夫以蜗蚓之饵杂垂沧海，而望吞舟之鱼，不亦难乎！所以食垂饵者皆小鱼，就科目者皆小艺”，但他也觉得“士居乡土，百无一二，因缘官族，所在耕筑，地望系之数百年之外，而身皆东西南北之人焉”。实行察举是很困难的^②。于是，为了维护选举的表而公平，通过“考试”仍然是普遍的方式，每一个士人都拥有考试权力进入文化精英的行列。可是，由于贵族精英的优越感随

^① 《新唐书》卷四十四《选举志上》，1166—1168页。

^② 以上，均见于《新唐书》卷一四二《杨绾传》记载，4664页。又，《旧唐书》卷一九本传，3430—3431页，3433页。

着他们的闲暇、富裕和天然地位消失而消失，取代贵族精英成为文化的承负者的，是通过考试进入上层的士子，但是他们本身并没有天生的富裕、闲暇和世代的教育素养，狭窄的仕进之路上的竞争，使他们常常不得不一面对社会现实采取异常实际的态度，一面对官方意识形态采取协调的姿态，他们已经无暇思想，即使思想，也常常是本着实用的态度，在这样的背景下，思想就只能越来越平庸了。

在这样的背景下，思想越来越平庸了

我当然不相信所谓的“祥瑞”或“灾异”，不过，有时一些社会的异常现象却可以充当时势转化的象征，我们随意从八世纪前后的历史中找一些令人奇怪的事件来看，开元二十七年（739），改修明堂，当时谣言传说，官府要用小儿埋在明堂下面，“以为厌胜，村野童儿藏于山谷”，于是引起“都城骚然，咸言兵至”。天宝三载（744），京师又流行谣言，说“官遣柩捕人肝以祭天狗，人相恐，畿县尤甚”^①，似乎都象征着这个社会有一种潜在的病症。可是，这个时代的主流知识与思想世界却已经不能正视甚至不能察觉这一危机了，终于，在八世纪中叶发生了“惊破霓裳羽衣曲”的一幕，直到这一幕落下帷幕，甚至到这个世纪结束，主流的知识与思想世界还是没有找到拯救社会的药方。我们看到，在下一个世纪初的贞元十九年（803）正月，当时的左丞相贾耽在百般无奈的情况下颁布《劝善经》一道，对于当时世风日下，他只能用佛教净土门的方法“劝诸众生，每日念阿弥陀佛一千口”来阻断恶欲，只能用从道教经典中学到的五种病死的威胁，来劝人行善，并希望人人“写此经本，免一门难”^②，原来儒家为内核的主流意识形态似乎已经对这个社会伦理与道德的崩溃束手无策，于是不得不让开一块地方，让佛教与道教从旁门进入知识、思想与信仰的主流世界。

五

后代人多说“盛唐气象”如何如何，其实，从生活的富庶程度上来说还是不错的，从诗赋的精彩意义上来说也是不错的，从人们接受各种文明的豁达心态上来说也是不错的，但从思想的深刻方面来

“盛唐气象”

^① 《旧唐书》卷九《玄宗下》，212页，218页。

^② 《劝善经》一卷，P. 2608，《敦煌宝藏》122册，427页。

说却恰恰相反。在思想的平庸时代,不一定不出现文学的繁荣景象,也许这恰恰也是一种有趣的“补偿”。正像我在另外的地方反复说到的,首先,从隋代到唐初所面临的“正朔不一,将三百年,师说纷纭,无所取正”的历史已经终结^①,七世纪中,知识的整合、思想边界的确立以及思想秩序的清理,不仅建立了一个笼罩一切的知识、思想与信仰的世界,而且使八世纪的知识阶层仿佛突然失去了问题,落入无所借力的境地;其次,知识阶层与实际政治运作的隔离,又使他们的思想常常限于纸上谈兵,而他们的知识又常常只能是谋取利益的工具,从隋代的所谓开明君主隋文帝那句“君读书人,不足平章此事”就可以看出^②,不再是世家士族以后的知识分子在政治中实际在逐渐“边缘化”,特别是,从唐高宗时代起,“薄于儒术,尤重文吏,于是醇醖日去,华竞日彰,犹火销膏而莫之觉也”^③,可是,知识阶层又都拥挤在那一条道路上,正如张九龄在开元三年上书说到的,“利之所出,众则趋焉”,由于贡士的途径被有爵和有官的子弟垄断,其他士人寻求出身,都要从这一路径,“开元以后,四海晏清,士无贤不肖,耻不以文章达,其应诏而举者,多则两千入,少犹不减千人”^④,知识和思想在士人这种奔竞的情况下失去了涌动的生命力和敏锐的批评力。最后,一旦那种沉潜入微的思绪不能对知识、思想与信仰有所匡补和批评,就纷纷表现在语不惊人死不休的文学上,于是思发为文,智转入诗,而思想在权力制约的情况下,逐渐走向平庸,智力也正是在这种一无所用的趋向中,逐渐转向了诗赋的琢磨和沉思。

① 《隋书》卷七十五《儒林传》,1706页。

② 《隋书》卷四十二《李德林传》,1199页。按:李德林是唐代史家李百药的父亲,特别是在他与最高权力之间的关系上,是一个很值得研究的人物。

③ 《旧唐书》卷一八九《儒学上》,“高宗嗣位,政教渐衰,薄于儒术,尤重文吏,于是醇醖日去,华竞日彰,犹火销膏而莫之觉也……(武后时代)至于博士、助教,唯有学官之名,多非儒雅之实……因是生徒不复以经学为意,唯苟希侥幸,二十年间,学校顿时隳废矣”,4942页。

④ 《通典》卷十七,414页,卷十五,357页。

第二节 理论兴趣的衰退：八至十世纪中国佛教的转型(上)

有一个思想史的现象很值得仔细推敲,即从八世纪中叶以后,一度相当兴盛的佛教义学有些偃旗息鼓,似乎士人越来越倾向于相信,真正的佛教信仰,并不是在经典的阅读和研习中,而应该是在习禅与持律中得来,也就是说,以戒律严格护持自己的身心不受污染,然后以禅定去体验自己的心灵本原,或者以禅定体验到自己原本清净的心灵境界,然后用戒律小心呵护这种境界不至于失坠,这种针对心灵的实践性宗教信仰才是佛教的正途。李华(715?—774)在《杭州余杭县龙泉寺故大律师碑》中说,“法无高下,根有浅深,由是启禅那证人之门,立毗尼摄护之藏,土因水而成器,火得薪而待燃,惟此二宗,更相为用”^①,为什么?因为“律行严用奉,则净无瑕缺,戒定光深照,则测见本源,次修定门而自调伏”,所以他在《扬州龙兴寺经律院和尚碑》中又一次说,“戒为性源,因定见性……禅律二门,如左右翼”^②。当然,这并不是李华一个人的看法,比他早些的如张说,在《唐陈州龙兴寺碑》中也已经说到“圣人有以见三界成坏,皆有为壳,故剖之以戒觜,圣人有以见六趣轮回,是无明网,故决之以定刃”^③。不过,八世纪中叶以后的士人似乎对这一点更有感触,郭湜在《唐少林寺同光禅师(700—770)塔铭》中就说,“修行之本,莫大于律仪,究竟之心,须终于禅寂”^④,而刘轲在叙述庐山东林寺上宏(739—815)的思想时也说“祖述毗奈耶,

八世纪中叶以后,一度相当兴盛的佛教义学有些偃旗息鼓

① 这是李华给道一律师所写的碑文,道一坐化于天宝十三年(754),而这篇碑文则应写于此后若干年,《全唐文》卷三一九,1429页。

② 《全唐文》卷三二〇,1434页。“左右翼”的说法,也许来自王维,王维在《大唐大安国寺故大德净觉师塔铭》中也说“律仪细行,周密护持,经典深宗,毫厘剖析,穷其二翼,即入佛乘”,《全唐文》三二七,1465页。

③ 《全唐文》卷二二六,1008页。

④ 《全唐文》卷四四一,1990页。

宪章修多罗，心同曹溪，事同南山”^①。

这个时代，佛教徒中兼修禅律，从律入门而以禅为终极归宿的思路越来越明显

这还并不仅仅是世俗信仰者的认识，在这个时代，佛教徒中甚至习律的僧人中，这种兼修禅律，从律入门而以禅为终极归宿的思路也越来越明显，如禅宗北宗九世祖师的昙真(704—763)，就是从律入禅的，据说他在律门时，“同学者仰之为师”，但他却叹息道，“大圣要道，存乎解脱，不入其门，非佛之子”，于是毅然“诣长老大照，醒迷解缚”，大照圆寂后，又寻访广德大师，终于成为北宗禅者^②，而有名的契微和尚(720—781)也认为，“心实境化，真由妄遣，遣之而真亦随尽，化之而心乃湛然”，所以他“外示律仪，内循禅悦”^③，就连始终以律为宗的一些佛教僧人，如律师神凑(744—817)“具戒于南岳希操大师，参禅于锺陵大寂大师”，律师智如(749—834)则“学四分律于昙濬律师，通《楞伽》、《思益》心要于法凝大师”^④。特别可以说明佛教中这种取向的是，昙毗(723—797)在大历十四年(779)向大众宣布，“吾以律从事，自谓无愧于篇聚矣，然犹未去声闻之缚”，于是深研南宗禅与牛头禅的宗旨，第二年去空谷坐禅，终于得到体悟，于是深深叹息：“大丈夫了心当如此”^⑤。

顺便应当提到的是，现在宗教史中关于佛教宗派的习惯性叙述，常常是依据佛教徒自己党同伐异的“教相判释”而在事后追溯

-
- ① 《全唐文》卷七四二刘轲《庐山东林寺故临坛大德塔铭并序》，3404页；上宏一作上弘，其事迹又参见《白居易集》卷四十一《唐故抚州景云寺律大德上弘和尚石塔碑铭》，913—915页，中华书局，1979。
- ② 王缙《东京大敬爱寺大证禅师碑》，《全唐文》卷三七〇，1662页。
- ③ 权德舆《唐故东京安国寺契微和尚塔铭》，《全唐文》卷五〇一，2261页。
- ④ 《唐江州兴果寺律大德湊公塔碣铭》、《东都十律大德长圣善寺钵塔院主智如和尚茶毗幢记》，见《白居易集》卷四十一，916—917页，卷六十九，1462—1463页。
- ⑤ 昙毗是希喻、鉴真的弟子，见刘轲《栖霞寺故大德毗律师碑》，《全唐文》卷七四二，3403页。其实后来的南宗禅中最激烈的洪州一系禅师中很多也都有类似的经历，如著名的南泉普愿，先学律部，后学义学，最后才归于禅门，盐官齐安先是“外检律仪，内照实相”，但后来则投入马祖门下，杭州寰中也是先“肄习律部，于兹博通，忽慕上乘”，于是到百丈山。苏州藏真则“因听律范，旋穷篇聚”后，与同业说，“教门繁广，然有总门，总门之急，勿过舍筏”，于是遍参禅宗，见《宋高僧传》卷十一，255页、261页，卷十二，273页、281页。

的结果,它总是把各种宗派的门墙划得太清,以至于后来的阅读者总会以为当时佛教徒不仅在理论上而且在派系上一开始就像汉界楚河那么清楚,仿佛井水不犯河水^①。其实,如果依据各种文献重新构拟当时的情景和语境,我觉得当时佛教徒心目中,彼此之间的分别,倒不如用唐代人自己的名称“法师”、“律师”和“禅师”来得清楚^②:主要倾向是翻译和解释经典义理的被唤作法师,以授戒习律,监督世俗信仰者的伦理与佛教徒的行为为己任的是律师,而禅师则以禅定与体验心灵为深入佛教信仰的主要途径。虽然在南北朝初唐时代,佛教义理之学一直相当兴盛,法师即译经大德与义解僧人常常受到极隆重的礼遇,特别是在当时政治与文化的中心如长安和洛阳,更是引起世俗社会的普遍理论兴趣。但是,到了八世纪末九世纪初情况已经大变,这时候,律与禅却成了佛教信仰中最具有吸引力的两支,习禅者中尤其是南宗、牛头、天台为中心的禅者,几乎成了那个时代最有活力的佛教宣传者,而习律者则始终有一些以人格力量深深吸引士人的高僧,与各种文人学者有相当亲密的关系。以南宗禅为例,如丹霞天然(739—824)在南阳,鹅湖大义(746—818)在信州,百丈怀海(720—814)在洪州,五泄灵默

“法师”、“律师”
和“禅师”

① 关于佛教的各宗,其实前人已经有比较公允的说法,吕澂《中国佛学源流略讲》中曾经说到,所谓各宗,是“依着当时著名学者的取材不同以及各有侧重之点,后来就形成了种种宗派,但是都带着些调和的色彩”,显然并不把“宗”看成是从一开始就泾渭分明的宗教团体,335页,中华书局,1979。而汤用彤《隋唐佛教史稿》中曾经说,所谓“宗”,有二含义,“一指宗旨之宗,即指学说或学派”,“一指教派,即指有创始人、有传授者、有信徒、有教义、有教规之宗教团体”,那么中国的佛教各宗,从一开始大多是学说宗旨略有差别,而并非一开始就是不可通约与逾越的门派,成为后一种宗教团体,并变得越来越有门户之别,则是后来被陆续建构的,200—201页,中华书局,1982。

② 其实,唐代人自己对佛教徒的分类也就是这样的,如柳宗元《送睿上人归淮南覲省序》中就说:“金仙氏之道……其敷演教戒于中国者,离为异门,曰禅,曰法,曰律”,《柳宗元集》卷二十五,683页,中华书局,1979;而外来者的观感也大体相同,日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》卷一记载,唐土“说世间无常苦空之理,化导男弟子女弟子,呼道化俗法师也;讲经论律记疏等,名为座主和尚大德;若纳衣收心,呼为禅师,亦为道者,持律偏多,名律大德,讲为律座主,余皆准尔也”。《入唐求法巡礼行记校注》,71—72页,白化文等校注本,花山文艺出版社,石家庄,1992。

(747—818)在婺州,芙蓉太毓(747—826)在常州,东寺如会(744—823)在长沙,天皇道悟(748—807)在荆州,南泉普愿(748—834)在池州,药山惟俨(751—834)在泮州,黄檗希运(大中二年卒)在洪州,伏牛山自在(741—821)在洛阳,华严智藏(?—835)、兴善惟宽(755—817)、章敬怀晖(756—815)在长安^①,势力席卷了整个中国,而律师中的上弘(739—815)、惠开(733—797)、灵佑(727—800)、日悟(736—804)、明远(765—836)、如信(750—824)、法证(724—801),也与当时最有权力的官员和最杰出的士人如齐映、颜真卿、李泌、柳宗元、刘禹锡、白居易等来往甚密,深受士人钦敬。法师被冷落,无疑与经典知识的兴趣的衰落有关,那么接下来的问题就是,究竟是什么原因,一方面使南北朝初唐以来崇尚义解之学的理论兴趣在这个时代渐渐消解,而对这种自我体验式的信仰兴趣渐渐滋长,一方面使人们对佛教中的放纵散漫的风气有了警觉,而恪守戒律的高尚行为又成为士人追求的理想?

我们不必急于回答这一问题,先看一则资料,九世纪上半叶,兼通华严与禅的宗密(780—841)在批判性地回忆佛教在中国的传播历史时已经有些不满,他说,“此土承袭者,良以出圣时遥,源流益别,况方域隔远,风俗攸殊,翻译流通,三难五失,相承传袭,各党其宗”,不过,他对那个时代的佛教还有敬畏,所以说“然魏晋以来,犹崇理观,译经贵意,传教宗心,是以大德架肩,高僧继踵”,但是,当他接下去说到唐代时,就有不少怨言了:

爰及贞观,名相繁兴,辗转浇讹,以权为实,致使真趣
屈于异端。^②

这里批评的是七世纪的佛教状况,透露的却是九世纪佛教中人的看法。那么,他所说的失去了“意”和“心”,也就是失去了佛教真正信仰意味的“名相繁兴,辗转浇讹,以权为实”,究竟指的是什么?

^① 以上参看葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。又,可参看《宋高僧传》卷十至卷十一,中华书局,1987;陈垣《释氏疑年录》,中华书局,1964,1988。

^② 《圆觉经大疏》卷上之一,《续藏经》十四册,227页。

佛教传入中国的早期,经典阅读无疑是士人接受佛教的主要途径,这种来自西隅异国的学说,以它远远超过古代中国思想的精致、细密和深奥,曾经在古代中国知识阶层引起过相当高的理论兴趣,很多经典,甚至是学术源流不同、学理上互相矛盾的经典,都被人们如饥似渴地学习和讨论。不过,经过几百年的传播,囫囵吞枣的情况在渐渐改变,到六、七世纪以后,中国佛教知识与思想世界逐渐形成一种风气,即主要依据一部或一类经典来阐发义理,一些中国僧人希望,通过对一种经典的名词、思路和义理的透彻分析与逻辑把握,贯通佛教整体的知识与思想体系,并深入最深奥与最彻底的佛教宗旨。当然,由于僧人的不同师承、学养和习惯,以及他们解释和阐述背后所依凭的经典的的不同,各自解释与阐发的角度、思路和落脚点也不同。不过,南北朝时期在上层流传的佛教义学,虽然众说纷纭,互有差异,但在上层贵族士人中流行的大乘佛教思想,大体上是两类^①,最初是龙树、提婆一系从实相方面立论,以为“法体恒空”的思想,这种思想以大乘般若系经典如鸠摩罗什所译的《维摩诘》、《般若》、三论、《法华》为基本文献,其中各自的解释虽然略有差异,但大都与中国士人所熟悉的老庄玄学可以互相诠释与理解,所以很快被接受,特别由于隋唐之际以《法华》为经典文本的智者(523—597)和以三论为经典文本的吉藏(549—623)分别在朝野受到极高尊崇,不仅其一门传人势力很大,其学说也曾经风靡一时^②。但是,印度另有无著、世亲一系,从缘起方面立论,则以“万法唯识”为说,不过,这种知识与思想十分复杂,虽然南朝陈代真谛译《摄大乘论》渐渐传播了这种唯识的知识和思想,当时亦有北方《地论》与南方《摄论》的传播,但直到唐代贞观十九年(645)以后,由于玄奘法师对于唯识经典的译述,窥基、圆测等人对于唯识学说的解释和阐述,才使得这种深奥复杂的学说成了当时佛教义学的一个中心

佛教传入中国的早期,经典阅读是士人接受佛教的主要途径

玄奘法师对于唯识经典的译述,窥基、圆测等人对于唯识学说的解释和阐述

① 其实在义净的《南海寄归内法传》卷一中也说到,大乘佛教“无过二种,一则中观,二乃瑜伽。中观则俗有真空,体虚如幻;瑜伽则外无内有,事皆唯识”。王邦维《南海寄归内法传校注》,21页,中华书局,1995。

② 这就是通常被称为三论宗和法华宗的两支。

话题。

其实,玄奘(600—664)本人并没有围绕印度的唯识学说自行解说,他当然有“全体佛学统一解释”的抱负^①,但他自己主要是翻译各种经典文本,在他主持翻译的七十五部一千三百三十余卷佛教经典中,有唯识学的重要经典《瑜伽师地论》、《佛地经论》、《成唯识论》等。真正把唯识学说加以解释和阐述的,是他的弟子窥基(632—682)、圆测(613—696)等等。按照《成唯识论》、《显扬圣教论》等经典文本的表述,和窥基《成唯识论述记》、《大乘法苑义林章》对唯识学说的重新组织与解说,大致上可以知道,唯识学说是由八识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)、三性(遍计所执性、依他起自性、圆成实自性)、三能变(异熟、思量、了别境识)、五位百法(心法八、心所有法五十一、色法十一、分位法即心不相应行法二十四、无为法六)以及转识成智的五位(资粮位、加行位、通达位、修习位、究竟位)等等一系列复杂的概念、分析、推理和体验构成的庞大体系^②。

八识、三性、三能变、五位百法

据唯识学说称,一切“法”即宇宙间的事物现象均由“识”构成,而“识”是人所具有的洞察智慧与认知能力,本来,人有第八识即阿赖耶识,这种阿赖耶识是人拥有智慧和知识的本原,蕴涵着一切可能,仿佛可以滋生繁衍的种子,因此又被称为“种识”,这个种子有两种主要可能,一是“自无始以来存于第八识中,亦名本性住种”,它也叫“本有”,并不因各种因而生果,也叫“无漏”,因为它阻断人的意识与感觉流入自我幻化的种种相,所以使人不曾沉陷(漏泄)到三界烦恼之中^③,二是“自无始以来渐由熏习而生,亦名习所成种”,它因为熏习而滋生后七识,所以又叫“始起”,因为一切是从它开始产生,也叫“有漏”,由于这种意识与感觉以妄为真,人便沉陷(漏泄)于种种烦恼。因为种子有“能变”^④,所以由于熏染,众生不能自觉保持阿赖耶识的自我本原状态,于是经由末那识转人意识界,即“思量识”,于是由各种感觉

① 吕澂《中国佛学源流略讲》,338页。

② 参看《显扬圣教论》卷一至卷四《摄事品第一》,《大正藏》第三十一卷,480—501页。

③ 《成唯识论》卷二,《大正藏》第三十一卷,8页。

④ “彼依识所变,此能变唯三。谓异熟思量,及了别境识”,护法等《成唯识论》卷一,《大正藏》第三十一卷,1页。

色声嗅味触，经眼耳鼻舌身五识构成了心中的种种幻相，对一切众相有了“了别境识”^①，由于有这种了别，于是就有了种种好恶爱欲，也就有了种种烦恼。

唯识学说把人的心灵状况分成三种^②，一是遍计所执性，即固执于意识自体 and 现象客体的真实性，对所有事物现象普遍执实有与分别的观念，即以为所有事物与现象都各有实在本性，并且各有分别，这是最荒谬的；二是依他起自性，即意识到一切众相是由于“众缘所引心，心所虚妄变现”而来，于是相信幻化不实，似有非有，但这种否定现象而确认心灵的体悟并不彻底，因为“心”也是“藏识”有漏而生；三是圆成实自性，即意识到一切现象既无“人我”，又无“法我”，法我两空，一切唯识，这时才显示出真如实性，这是唯一的存在，人只有处在这种心灵境界中才能圆满^③。整个唯识学说的中心即在如何使人从这种烦恼中解脱出来，回到原初的阿赖耶识中去，它设想的解脱之途，是与“八识”衍生逆向的自我拯救过程，即与从阿赖耶识到末那识到意识及五识的产生恰好相反的道路，这叫“转识成智”，根据《摄大乘论》、《佛地经论》、《成唯识论》的解释，“转识成智”就是“转识蕴依，得四无漏智相应心”，“识”是有漏的八识及其对现象的了别，它得到的是感觉、经验和知识，而“四无漏智”则是四种至高无上的智慧，它所得到的的是不可思议的洞彻朗照心灵境界：

转阿赖耶识故，得大圆镜智。

转污染末那识故，得平等性智。

转意识故，得妙观察智。

转五识故，得成所作智。

① 《成唯识论》卷二，《大正藏》第三十一卷，7页；参看窥基《成唯识论述记》卷一本，《大正藏》第四十三卷，238页。

② 关于“三性”，参看《成唯识论述记》卷九本，《大正藏》第四十三卷，540页。

③ 《成唯识论》卷八“三种自性，皆不远离心、心所法”，下面分别解说：“谓心、心所，及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，逛惑愚夫，一切皆名，依他起性；愚夫于此，横执我法，有无一异，俱不俱等，如空花等，性相都无，一切皆名，遍计所执；依他起上，彼所妄执，我法俱空，此空所显，识等真性，名圆成实”。《大正藏》第三十一卷，46页。

用现代语言诠释,所谓“大圆镜智”是清净圆融而又可以显现一切现象的心灵,“平等性智”是以清净心对待一切现象的平等慈悲胸怀,“妙观察智”是对大千世界一切现象变化的洞察,“成所作智”是随心所欲地演示一切现象的神通^①。这四正智合起来就是佛陀的境界,它也是佛教希望信仰者所回转的、纯粹的心灵原初状态^②,在这里包含了佛教的全部追求、最高价值和终极目标,“总摄佛地一切有为功德皆尽”。所以可见,唯识学说的中心是通过理性的分析和逻辑的推论,“缘意为识”而“转识成智”,它昭示的是一个从外部世界观察接触体验分析的知识进到归于内心自证自悟的智慧这样一个由外而内的路向。

唯识学说的中心是通过理性的分析和逻辑的推论,“缘意为识”而“转识成智”

二

和玄奘、窥基、圆测等以唯识为主的僧人一样,唐代前期还有一支以《华严经》为主要解释和阐述经典的佛教徒,在后世的逆向追溯中,杜顺法师(557—640)是这一支的创始者,据说他曾经著有《法界观门》一卷,《妄尽还源观》一卷。“专弘《华严》”^③,但实际上使这一理论逐渐成型的是他的弟子智俨(602—668),而使这一取向风靡朝野的却是他的再传弟子法藏(643—712)。据说法藏在圣历二年(699)给武则天讲《华严》“指殿隅金狮子为譬,后豁然领解,封师为贤首菩萨戒师,集其言曰《金狮子章》”^④,这才使得这一支佛教徒渐渐显赫起来,而他们以《华严》解释和阐述佛教宗旨的思路,可以用“六相圆融”、“四法界”、“十玄门”和“五教十宗”等几组理论来表述。

“六相圆融”、“四法界”、“十玄门”和“五教十宗”

“三界所有,唯是一心”,正如《华严经》所说,“心如工画师,能画诸世间,五蕴悉从生,无法而不造”^⑤,从这一根本立脚处出发,他们分析道,现象世界由“心”而生起,现象世界的一切同时都具有

① 以上参看《摄大乘论》卷九、《成唯识论》卷十、《佛地经论》卷三等。

② 《唯识三十论颂》“此即无漏界,不思议善常,安乐解脱身,大牟尼名法”,《大正藏》第三十一卷,61页。

③ 《佛祖统纪》卷二十九,《大正藏》第四十九卷,293页。

④ 《佛祖统纪》卷三十九,《大正藏》第四十九卷,370页。

⑤ 《大方广佛华严经》卷十九《升夜摩天宫品第十九》,《大正藏》第十卷,102页。

六种状态,这是由于一切缘起的现象并没有自性,而是来自人的意识、知觉和感觉,而人的“识”是由不同的“根”职司的,因而每一种缘起都具有各种感觉的成分,这叫“总相”,总相就是“一含多德”,但是,反过来说,各种感觉的成分并不一样,而是有别的,所以与“总相”相对的又有“别相”,别相就是“多德非一”;这些不同感觉成分必然互相依恃而成一总体,这叫“同相”,这是“多义不相违,同成一总故”,然而总体毕竟又包含了种种不同的成分,各自有异,“多义相望,各各异故”,因此又有与“同相”相对的“异相”;由于这些感觉成分的不同与综合构成了现象世界种种相,这叫“成相”,它是“由此诸缘起成”,但是这些成分并不可能离开本位与整体,它们必须“各住自法不移动”,一旦离开则自身也不能存在,这叫“坏相”。按照他们的理解,整个现象世界就是这六相圆融状态的呈现,这个六相圆融的世界就是呈现在人们面前的“法界”^①。

不过所谓“法界”,本来是一个通于实相与现象两方面的概念,它一方面指真如、实相或如来藏自性清净心,但是另一方面由于它也随缘变现为有分别的现象世界,所以它又融摄世间与出世间的一切,从这个意义上说,世间与出世间的一切现象都是“心”的作用,因为各种现象中均由于“心”,所以它们之间互相关联,相互映现,拥有某种本原上的共同性,就像智俨《华严一乘十玄门》中所说的因陀罗网一样。据说,帝释的宫殿有宝网覆盖,网上每一孔都缀有宝珠,每一个宝珠都现出其他珠影,“举一珠为首,众珠现中,如一珠即尔,一切珠现亦如是”,这就是后人形容的“网珠玲玲,各现珠影,一珠之中,现诸珠影,珠珠皆尔,互相影现”,于是他们确信一切“圆融自在,一即一切,一切即一”。但是,由于世俗知识并不能意识到这一点,所以他们首先意识的是“事法界”,即一个虚幻的、有着无穷差别的世界,这时的“界”,是分别或差别的意思,因为人们以假为真,以为这个现象世界真的千差万别;如果进一步意识到一切只是“心”的变现,把握了现象世界的共同本原“空”,那么就可以触摸到现象世界的同一本性,于是就达到“理法界”,这时“界即

① 六相的概念,见法藏《华严一乘教义分齐章》卷四,《大正藏》第四十五卷,507—509页;但这“六相”曾是《十地经论》在解释《华严经·十地品》时创用的,据说慧光系的净影慧远(523—592)也认为,六相是“大乘之渊纲,圆通之妙门,若能善会斯趣,一异等执,迢然无迹”。《大正藏》第二十六卷,123—203页,可见这是北方地论师的知识资源。

性义,无尽事法同一性故”;然而这种对现象世界的理解也还有不够深入圆通处,因为把一切现象世界归于空性,仍然落入“空有两别”、“事理相分”,所以第三重境界应当是“理事无碍法界”,就是说现象与心灵、事与理、个别与整体,虽然“事本相碍,大小等殊”,但可以同时存在,并且互相联系,没有互相扞格,只是这里还有一个最后的分别即“名”的分别,有了“事”与“理”的分别,仍然不能贯通圆融,于是,人们应当超越这种最后的分别,追寻佛教的终极境界“事事无碍法界”。

那么,达到这一境界,洞察法界的事事无碍、相相圆融,领悟宇宙的互相关涉、和谐交互,则有十种法门,都可以使人达到佛陀境界。第一种是“同时具足相应门”,指各种佛法虽各有侧重,但“同时相应成一缘起,无有前后始终等别”,都能充分含蕴其他佛法的精蕴,使人成佛;第二种是“一多相容不同门”,任何一种法门都“具摄前因果理事一切法门”,每一义都蕴涵了因果理事,虽然有同有异,但不是孤立和悬隔的,而是“一多互相含受”;第三种是“诸法相即自在门”,由于“一即一切,一切即一,圆融自在,无碍成耳”,所以一切都是一种重重无尽的因果关系,对于佛法,只要入其一门,就可以洞贯一切,入其初门,就可以深入无尽,“得始即得终,穷终方原始”,所以说“初发心菩萨即是佛”;第四种是“因陀罗境界门”,这只是借用帝释宝珠网的比喻,再度指出佛教各种法门的互相影映,彼此圆通;第五种是“微细相容安立门”,指一切法门“犹如束箭,齐头显现”,在一念中就可以同时显现,仿佛一毛孔中安住无量佛刹庄严清净,一微尘里住有微细国土一切尘等;第六种是“秘密显隐俱成门”,指以上的各种义蕴,无论是显是隐,都可以于一时成就;第七种是“诸藏纯杂具德门”,即指无论信仰者单纯采用一种法门,还是杂糅使用多种法门,都可以达到境界,所以叫“繁兴法界,纯杂自在”;第八种是“十世隔法异成门”,时间的悬隔并不成为修行的障碍,因为时间本来就是与现象一体存在的,既然现象即是一念,那么时间也只是一念,“百千大劫为一念,一念即百千大劫”,即使悬隔十世,也可以圆融无碍;第九种是“唯心回转善成门”,所有的法门无非是“一如来藏为自性清净心转也”,之所以说种种义,其实只是在“欲显无尽”,归根结底,要领悟“此心自在作用”;第十种是“托事显法生解门”,指各种不同法门,只是由于依托的事相不同,所以仿佛显示的路径、境界也不同,但是实际上“所现道理,更无异也”,因而佛教所谓“三乘”实际上就是“一乘”,如果“同时会融”,就

是“成一法界缘起具德门”^①。

按照他们对佛教最后宗旨的确认,他们把整个佛教依照对佛法的理解程度分成五教十宗,五教十宗的划分与排次,不仅蕴涵了他们判教的原则,实际上也包含了他们对各种经典中的佛教思想由浅入深、从低而高不同阶段的历史评价。依据法藏的说法,这五教中,一是“小乘教”,包括把“人我”和“法我”,把现象世界与精神世界都看成是实有的“我法皆有宗”,包括把现象世界、时间过程和宇宙本体看成是实有,把“人我”看成非有从而把心物两分的“法有我无宗”,包括以为现象世界的现在为实有,而过去、未来为非有,从而把现象世界从时间上两分的“法无去来宗”,包括执著于五蕴的真实性,却否定现象世界的真实性,从而把意识与世界两分的“现通假实宗”,包括认定出世法真实而世俗法不真实,从而把出世间与世间一分为二的“俗妄真实宗”,包括以为一切现象均有“名”而无“实”,现象世界是名所建构,从而以为“名”、“实”两分的“诸法单名宗”。他们依据的是《阿含》等早期佛教经典,信奉的是“四谛”、“十二因缘”等基本的粗浅教义。二是大乘始教,指主张一切诸法都是虚幻不实的《般若》空宗一系与主张一切诸法均是唯识变现的《唯识》有宗一系,前者虽然以“一切皆空”泯灭了有无之间的痕迹,但是,它执著于追寻心灵深处的“空”,后者虽然以“诸法唯识”说明了现象世界的本原,但是它还固执地回归“阿赖耶识”。三是大乘终教,指说真如缘起,一切众生皆可成佛的一系,由于“定性二乘无性阐提悉当成佛,方尽大乘至极之说”,所以叫做“终教”。四是顿教,由于前两种都只能渐修,但是,还有“一念不生即名为佛,不依位地渐次而说”,就如《思益》、《楞伽》所说可以超越阶次而顿悟佛乘的一支,与渐教相对,可以称为“顿教”。五是圆教,当然就是“明一位即一切位,一切位即一位”的,打破门墙,超越各种流派,圆通无碍的《华严》一系,所谓“圆”,即圆融、圆满、圆通之义,

① 以上均采用法藏《华严一乘教义分齐章》卷四的解说。《大正藏》第四十五卷,500—509页。依照智俨的顺序,应当是第一种是“同时具足相应门”,第二种是“因陀罗境界门”,第三种是“秘密显隐俱成门”,第四种是“微细相容安立门”,第五种是“十世隔法异成门”,第六种是“诸藏纯杂具德门”,第七种是“一多相容不同门”,第八种是“诸法相即自在门”,第九种是“唯心回转善成门”,第十种是“托事显法生解门”。见智俨《华严一乘十玄门》,《大正藏》第四十五卷,514—518页。

按照他们的思路,到了这一阶段,佛教的道理才算是圆熟了①。

三

从七世纪到八世纪上半叶,活跃在中国北方文化中心的法师义解之学中,虽然也有讲《般若》、讲《涅槃》的法师,但是最深刻也是最富于理论色彩的却是以上两系,虽然佛教的另一支即密宗在八世纪中叶的长安,曾经由于善无畏(637—735)、金刚智(669—741)和不空(705—774)的推广,在朝野相当流行②,但是,它虽然丰富了古代中国的知识世界,却很难融入古代中国的思想主流,在思想史上并没有留下太多的痕迹,这也许是由于密宗教义与主流思想在道德上的冲突,也许是其神秘主义修行实践与传统人文精神在伦理上的差异。

法师的渊博和佛理的深刻,确实曾经引起过知识阶层对理论的热情,在八世纪前后,在佛寺中常常有讨论佛教理论的大会,类似攻驳的反复辩难让人想起魏晋南北朝时期的玄谈③,各种经典的研习和讲论也曾经吸引过很多士人,包括《唯识》、《华严》在内,

-
- ① 以上参看法藏《华严经探玄记》卷一,杜顺《华严五教止观》中的五教是“法有我无门”(小乘教)、“生即无生门”(大乘始教)、“事理圆融门”(大乘终教)、“语观双绝门”(大乘顿教)和“华严三昧门”(一乘圆教),《大正藏》第四十五卷,509—514页。
- ② 密宗在中国流传的时间如此短促,也许还与中国人不习惯于接受烦琐理论与神秘修行有关,唐代汉族出身的密宗僧人尤其是有名的僧人如此之少,似乎可以说明问题,关于密宗的情况,可以参看周一良《唐代密宗》,中文本,钱文忠译,上海远东出版社,1996。
- ③ 这种辩论常常是由一个僧人为主,立若干义,由其他敌论诸师来攻驳,这也许是从印度传来的理论辩论形式,不过在中国也早已有了,如唐代神昶就常常“竖论之时,必令五三人别难,后乃总领通之”,见《续高僧传》卷十三,《大正藏》第五十卷,526页;后来这种方式更普遍,如《宋高僧传》卷五记载玄宗时在福先寺“大建论场”,由道甗“竖立大义六科”,举行论辩,就是一个例子,97—98页。其他如《神会语录》记载神会在滑台组织的关于禅宗宗旨的辩论,戴密微(Paul Demiéville)《吐蕃僧诤记》根据敦煌卷子P.4646《顿悟大乘正理诀》所记载的,在拉萨举行的佛教理论辩难,其实都不是禅宗的发明,而主要是由法师组织的定期例会。中译本,耿升译,甘肃人民出版社,1984。

《般若》、《涅槃》、《法华》、《解深密》都在大都市的佛教寺庙有讲论者,可是这种热情很快就衰退了。唯识一系过分追求“原旨”,希望与佛教故乡在理论上并驾齐驱,都能够在最细致和复杂的程度上分析宇宙与人心,在汉语世界为中心的中国其实是一种不切实际的幻想,于是这种“原旨主义”的佛教知识在数传之后,仅仅在城市中兴盛了几十年就再无传人^①,这也许要归咎于他们自身学术贵族化的倾向^②,理论运算的烦琐,使它失去了听众。正如《宋高僧传》在谈到窥基、圆测一支时所说的,“有经皆讲,无疏不成”、“章句之学颇长,释签之理何富”^③,这是一种追求学问的风气,不过也是相当贵族化的风气,从玄奘所说“译经虽位在僧,光价终凭朝贵”一语,以及引用著名高官文士参与译经中也可以看到^④,从一开始起,这种风气的倡导者预设的信仰者就是贵族与朝臣这一显赫阶

学术贵族化的倾向,理论运算的烦琐,使它失去了听众

① 《宋高僧传》卷五记载,道氤(668—740)曾经住长安著名的青龙寺,造有《唯识疏》六卷等,这是唯识一系传人的最后记载,但上距窥基(632—682)、圆测(613—696),却只有数十年。98页。不过,并不是说这以后唯识学就没有人研习了,其实,在《宋高僧传》卷六就记载,西明寺的乘恩法师在安史之乱以后还撰《百法论疏》并《钞》,传在西凉一带,直到唐文宗时代,四川僧人知玄(811—883),还“学唯识于安国信法师”,128—129页;而另一个八世纪中叶的西明寺僧人昙旷的著作,在敦煌也曾流传,并保存在敦煌卷子中,见上山大峻《敦煌佛教の研究》第一章《西明寺学僧昙旷と敦煌の佛教学》,17—83页,法藏馆,京都,1990。而唯识一系的理论与著书,至少在宋金时代还在流传,比如辽代有诠明法师,所以后来发现的金藏中就有窥基的著作十种,如《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》、《法苑义林》等等,见塚本善隆《中国近世佛教史の诸问题》后编《唐宋时代の未传稀観の唯识宗关系章疏》,《塚本善隆著作集》第五卷,129—163页,大东出版社,东京,1975。又,1962年在山西曲沃广福院佛像腹中,也发现了宋金(齐)阜昌年间(1137前后)时期的《成唯识论了义灯钞》两种,《文物》1994年7期。这里的意思只是说,作为一个有影响的佛教系统,在唐代中期以前就已经衰落了。

② 比如唐代初期的道岳法师,仅仅研读《俱舍》本文,就要“一习五载,不出住房”,而且“外义伏文,非疏莫了”,更得四处寻访各种注疏,这当然是一种贵族式的学问取向。载《续高僧传》卷十三,《大正藏》第五十卷,527页。

③ 《宋高僧传》卷七《义解篇》论曰中语,166页。

④ 道宣《续高僧传》卷四《玄奘传》,《大正藏》第五十卷,457页。

层,于是它也从一开始就成了少数上层人士的学问。阅读中种种烦琐和复杂的名相,追索时种种深奥的宗因喻分别,思索里相当幽远曲折的进路,虽然满足了佛教中一部分学理精湛的学者僧的需要,也确实实现了超越前人理论水准的目的,但是,就像汉代经学以烦琐章句令人“皓首穷经”,从而失去了思想的批评与诊断能力一样,这种沉湎于名相中的理论运作,却越来越使一个宗教失去信仰的力量,在卷轴签识之间的笺、释、注、论,虽然丰富了中国人的知识与思想世界,但是却背离了中国人的信仰需求,因为在名相、因明、法位的繁复运算中,佛教其实已经成了智力较量,而不再是心灵拯救,由于理论的深邃,它已经远离它需要拯救的众生,而成了少数智力超群者的表演,就连佛教中人也越来越觉得误入歧途^①,比如在盛唐时代有一个法名智封的和尚曾经“综习《唯识论》”,大约已经学有所成,在本州开讲,但是不料却被人斥责为“滞于名相”,于是“愤而罢讲”,直到见到禅宗的神秀,才“疑冰解泮”,改投了禅门^②。

他们的理论非
常庞杂芜

其实,华严一系的名相理路的烦琐深奥,并不比唯识一系稍逊,他们追求对佛教思想体系的整体贯通和对各种解释的层层超越,使他们的理论非常庞杂繁芜,他们关于“体”、“用”、“理”、“事”、“名”、“相”的种种分析,即使是对佛理深有研究的佛教徒,也显得相当微细琐碎,他们过分追求理论的图案对称形式,也使他们的解说在阅读者的眼中显得很形式化,不免机械和呆板。仅仅举一个例子,如他们对“十”这一数字的特别迷恋,认为“十者欲应圆数显无尽”,于是,在相当多的分析中,一定要把论述逻辑平行式地或者递进式地开列出十门。十门不够,于是每门之中还有十门。智俨《华严一乘十玄门》就是“一一之门,皆复具十,会成一百”,法藏《华严经义海百门》就是“总举十门,别开百义”。以他的《华严一乘教义分齐章》为例,他将一乘教义分为“十门”,一一细细分析不说,仅

① 所以同时慈恩寺的另一位佛教法师义褒就对“唐朝后学,多尚名体,耽迷成性,胶柱守株”的现象并不满意,在慈恩寺另辟讲坛,《续高僧传》卷十五,《大正藏》第五十卷,547页。而《续高僧传》的作者道宣可能对这种风气也有不满,所以在义解篇的论中说,“众师注述,通以章钞为工,……经诰所被,元在受持,……今则婆婆章句,流演浇浮,翻种诸有,未为静业”,同上,549页。

② 《宋高僧传》卷八《巨方传》附,189页。

其中第九门“明诸教所诠差别门”，就又分为十门，而这里面的第六门“断惑分齐”，门中先又按照小乘和三乘的说法，分为“约位灭惑相”和“寄惑显位相”两种，第二种“寄惑显位相”又有如“寄二障以显二位”、“寄皮等三惑显三僧祇”、“以此三惑寄显地三心不同”等十八门，其中第八门“寄四障以显四位”又先分二义，一是“约正使寄显地前四位、四行、四因、四报”，二是“以四障习寄显地上四位、四定、四德、四报”，而前者中又析论“四位”、“四行”、“四因”、“四报”，最后才一一开列“阐提不信障使灭已，翻显十信之位，成信乐大乘行为净德因，及铁轮王报”等等，尽管是层层深入地剥茧抽丝，但不免头上安头枷上套枷。

怀抱对佛学进行整体圆融解释的希望，华严一系试图涵盖、兼容和超越所有理论，这使它变得不仅庞杂繁芜，而且烦琐、深奥、复杂和晦涩，于是理论很难深入中国思想世界，这一点就连法师自己也明白，法藏在面对不容他细细解说的武则天时，就只能用言说中的比喻和行动上的道具，直接进入理论的深处。《宋高僧传》卷五记载，他在武则天面前“指镇殿金狮子为喻”和面对学者“取鉴十面，八方安排”，就是把理论简约到不能再简约的程度。前者虽然也开了十门，但每门却只有寥寥数语，且始终围绕着一个金狮子的比喻，在千字中即讲到了华严学说的“法界缘起”、“三性”、“五教”、“十玄”、“六相”等几乎所有根本理论，比如关于“三性”，它就只用“狮子情有”、“狮子似有”和“金性不变”三句，就显示了什么是“遍计所执性”、“依他起自性”和“圆成实自性”的根本差异。后者则在上下八方各悬镜子，面面相对，中间安一佛像，用炬光照耀，于是交影互光，重重映照，现无数佛像，这是象征着佛法无尽，彼此交互，一即一切，一体圆融的意思，据说“学者因晓刹海涉入无尽之义”。但问题是，一旦这种简约的比喻成了接受者最有兴致的话题，而且据说它也可以深入佛教的精蕴，那么，烦琐复杂的名相分析，深奥曲折的逻辑推理，晦涩艰深的思想意义，对于信仰者来说又有什么必要呢？

四

古代中国人曾经也有出色的理论思维的能力，无论是玄奘、窥基还是智俨、法藏，都证明了这种知识能力的水准，但我相信古代

古代中国士人并不喜欢特别

复杂和烦琐的纯理论思维的习惯,可能导致了理论兴趣的衰退

中国士人并不喜欢特别复杂和烦琐的纯理论思维的习惯,特别是盛唐以后普遍实用的知识风气,这可能导致了理论兴趣的衰退,也间接地引出了禅风的兴盛。其实,某种意义上说,它暂时拯救了佛教,因为毕竟一种宗教不可能总沉湎在纯粹的理论建构中,仅仅凭借抽象符号对心灵、意识和感觉的分析,仅仅依赖对宇宙本原的逻辑追寻,其实是把宗教信仰的目标悬置起来,宗教毕竟主要是经由精神追求的主体(神圣物)、目标(救赎或超越)、功能(给生命以整体意义并提供认同与凝聚的力量)来彰显其意义的。

导致这种理论兴趣衰退的,至少有三个主要原因

导致这种理论兴趣衰退的,至少有三个主要原因:首先,是贵族知识阶层的瓦解与普通知识阶层的兴起,这些充满了实用精神和进取精神的士人阶层的崛起,使整个社会不再有脱离实用的纯学术兴趣,他们那种为改变身份与存在状况的知识把握,导致了知识的简约和实用风气^①,我一直很怀疑,唐玄宗选择《金刚经》作为御注文本,是否在某种程度上推进了佛教界思想本质化和知识简约化的趋向^②,而佛教界如禅门热衷对于短小经典的阅读和诠释,是否也刺激了人们对于长篇巨制庞大体系的冷淡^③;其次,一个相

① 比如《宋高僧传》卷五《唐中大云寺圆晖传》记载贾曾与圆晖讨论光师的《俱舍疏义》,就用了“繁极难寻”四字,“其难者则非想见惑,繁者则得非得章”,因此怀远才对古疏进行了“节略”,95页。又如《佛祖统纪》卷十记载,梁肃也曾经因为“止观文义弘博,览者费日”而对它进行删削,并著《统例》,《大正藏》第四十九卷,203页。

② 参看上一节《盛世的平庸:八世纪上半叶的知识与思想状况》。当然,这并不意味着《金刚经》是在开元天宝年间才被重视的,其实早在高宗、武后时期,《金刚经》就已经很流行,如《旧唐书》卷一〇一《张廷珪传》记载长安年间谏修佛寺,已经引《金刚经》“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来”,3151页。同卷《辛替否传》记载他景龙年间谏修佛寺时,也引用《金刚经》“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电”。不过,唐玄宗的《金刚经》御注确实在当时影响相当广,关于这一点,可以参看王重民《敦煌变文研究》,其中提到开、天之际,由于唐玄宗御注《金刚经》,所以在敦煌出现不少有关《金刚经》的文字,如《开元皇帝赞金刚经功德》有四个卷子,《中华文史论丛》1981年2期,上海古籍出版社。

③ 比如八世纪中叶禅宗的慧忠禅师有《般若心经序》,特别强调对本原的直接感悟,说“法性无边,岂藉心之所测,真如非相,诘假言之所诠”,《唐文续拾》卷八;智诜禅师有《般若波罗蜜多心经疏序》,说这篇短短的经典是“五乘之宝运”,敦煌卷子本,P.4940,S.554。

当重要的因素是战乱,在八世纪中叶以后的普遍战乱中,那种聚集理论探索者的大型佛教寺院,常常很难再维持过去那种盛况,从天宝十四年(755)十一月安史之乱爆发起,不仅社会陷入混乱,佛门也未能免此大难,今西安碑林存徐岱《唐故招圣寺大德慧坚禅师碑铭》载:“幽陵肇乱,伊川为戎,凭陵我王城,荡焚我佛刹”,《全唐文》卷三一六李华《故中岳越禅师塔记》就说当时“狂虏逆天,两京沦翳,诸长老奉持心印,散在群方”,不仅叛军肆意掳掠,就是官军也同样杀劫,佛教僧人处于紧张与慌乱之中,根本无暇顾及深湛的学问。大历九年(774),一个自称曾经在本乡学了《唯识》、《俱舍》,在京镐学了《起信》和《金刚》的义学僧人昙旷愤愤然地指责,“当浇薄之时,属艰虞之代,慕道者急急于衣食,学者役役于参承,小经小论,尚起悬崖之想,大章大疏,皆怀绝尔之心”^①,他说的是实情,在这种艰难的情形中,兴盛于大都市大寺院中的义学从此一蹶不振^②;再次,在这种转变了的社会中,需要互相砥砺论辩才能厘清思路的理论分析,需要从容地埋头运算才能进行叙述的纯粹理论,都成了不合时宜的奢侈,也成了脱离信仰的屠龙之技。

这是无可奈何的。如果我们回忆此前的佛教历史,可以看到,佛教理论能力的维持与提升,通常是由译经、讲经、论辩、造疏等一系列形式来保证的。所谓译经,并不仅仅是指个人的译经行为,而是指由国家或寺院聚集了相当多人集体性地分工合作翻译佛经,例如太宗与高宗时期的玄奘译场、武后时期的义净译场、玄宗时代的金刚智译场等等,在翻译中才会有越来越多的理论融入中国佛教思想世界;所谓讲经,特别是由寺院组织高僧向有影响的士人、贵族或者皇帝宣讲经典,这种讲座必须拥有相当

佛教理论能力的维持与提升,通常是由译经、讲经、论辩、造疏等系列形式来保证的

① 昙旷《大乘百法明门论开宗义决》卷首序,《大正藏》第八十五卷,1068页。

② 关于大寺院在佛教思想方面的意义,孙昌武《唐长安佛寺考》已经指出“无论是庞大的译经事业还是丰富的佛学著述,都是高层次的经院学术,少数有学养的高级僧侣利用长安寺院提供的条件从事这些工作……在文化史、学术史上的贡献是相当巨大的”,我在这里是反过来,说明寺院作为经院佛学的依托,一旦在战争中衰败,则佛教的经院学术与理论砥砺就失去了条件,《唐研究》第二卷,31页,北京大学出版社,1996。

高的理论素养,在讲述非常玄虚高远的理论的过程中,讲者与听者的理论意识被激活,他们必须脱离自己日常经验的生活世界而进入一个纯粹由语词和逻辑建构的抽象世界;所谓论辩,是指有组织的理论讨论,这也许是从印度佛教以来就有的习惯,在辩论中,通常是一人先立一义,让其他人从各个方面进行攻驳,仿佛车轮大战,由论主四面回应,如果不被“破”,这一“义”就算是“立”住了^①,这是佛教寺院的学习与交流形式,后来也进入宫廷成了三教论衡的形式,如显庆年间宫廷中辩论,道士李荣先立“本际义”、“道生万物义”,而佛教徒如会隐等则进行驳难和反论,另立“五蕴义”、“九断知义”^②,又如开元年间,道氤在洛阳福先寺“树立大义六科,敌论诸师茫然屈伏”^③,而禅宗神会导演的著名的“滑台大会”,也是由神会立一义,然后由崇远法师来进行攻驳,最后由神会一一反驳,显得他的主张立于不败之地^④。不过正是在这种往来辩论中,理论渐渐得到了砥砺,思路也越发严密;所谓造疏,则是对本来已经很艰深的理论,用注疏的形式进行更细致的阐发、解释和表述,《出三藏记集》卷八引僧叡《毗摩罗诘提经义疏序》记载,“因纸墨以记其文外之言,借众听以集其成事之说”^⑤,就是把他们理解的经典意思写下来,并对文句进行疏通,到七世纪时,《法华》、《般若》、《维摩》、《涅槃》、《十地》、《成实》等等,相当多的佛教经典都有了相当细的注与疏,有的经论,注外有疏,甚至多种疏本同时流行,注疏或越来越细密,把道理分析再分析,或越来越精炼,把各种道理综合再综合,阅读注疏

① 比如窥基即在玄奘处学了因明,“大善三支,纵横立破”,所谓“立破”,就是辩论中采取的正反两种立场,又如顺璟从玄奘处学了真唯识量,“乃立决定相违不定量”,慧苑“依《宝性论》立四种教”,这些“立”的理论,就要静候他人的攻驳即“破”,分别见于《宋高僧传》卷四、卷六,64页,71页,115页。

② 《佛祖统纪》卷三九,《大正藏》第四十九卷,367页;《续高僧传》卷十五《唐京师慈恩寺释义褒传》,《大正藏》第五十卷,547—548页。参见《宋高僧传》卷二十一《唐程度府法聚寺法江传》,551页。

③ 《宋高僧传》卷五,98页。

④ 参见《南宗定是非论》,载《神会和尚遗集》,胡适纪念馆,台北,1970;又参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第四章,233—236页,北京大学出版社,1995。

⑤ 《大正藏》第五十五卷,59页。

的方式成了信仰者对佛教理解的法门,撰造注疏的方式则成了佛教中人知识多寡的表征。在唐代初期,“外义伏文,非疏莫了”似乎成了相当多佛教信仰者的共识,仿佛掌握疏解的义理就掌握了真理的权力^①,而能够撰疏则表明知识与地位,这也在一定程度上刺激了理论思辨的兴趣。在七至八世纪的长安和洛阳等大都市,在诸如慈恩寺、兴善寺、章敬寺、福先寺等等各个大寺院中,由于译经、讲经、辩论、造疏这些形式的流行,佛教法师的理论维持着相当高的水准,而且佛教也有一种逐渐向上层贵族社会渗透与向上层知识阶层靠拢的趋势,这种学者化的佛教思想常常沉湎于深奥的义理,对于复杂、烦琐的理论和虚玄的、深刻的终极境界有一种特别的爱好,他们不断地瓦解种种名相,追问一切的本原,并把这种本原视为拯救人生的唯一实在。

可是,这一趋向在八世纪中叶以后似乎转了一个弯,随着贵族的衰落与实用风气的滋长,随着战争对城市与寺院的摧残,大规模的译经、讲经、辩论和造疏都失去了往日的支持系统,于是,在八九世纪之间的佛教文献中,我们看到,似乎佛教的理论兴趣突然丧失,法师所承负的佛教理论,似乎一下子失去了往日的吸引力,而人们似乎更愿意接受律师和禅师们的实践性修行方式和解脱途径。说起来,原本那种追求形上而鄙弃形下的理论取向的风靡,从维持宗教的立场上来看,并不见得完全是一件值得庆幸的事,宗教如果是大多数人的宗教而不是少数人的理论,那么它不能没有仪式、方法与信仰,正像基督教需要有牺牲、忏悔和祈祷(Sacrifice Confess and Prayer)一样,这是引起信仰、维持信心、获得解脱或者说是联系信仰者与唯一实在的具体途径,佛教如果是一种真正的信仰,那么它不能没有能够进入生活和抚慰心灵的方法,正如八世纪中叶一个北宗禅师说的,“大圣要道,存乎解脱,不人其门,非佛弟子”,于是,理论分析与经典阅读不应当占据如此多的信仰视野^②,因为信仰者之所以信仰,总是有着生活上的需要;宗教如果需要支持多数信仰者的生活和信心,那么它就必须有简约的、易于理解的若干教理,毕竟多数人的知识并不足以理解那些深奥和复杂的道理,却易于接受那些省略了论证过程的教条和比喻。举两个例子,被唯识学说论证得十

① 《续高僧传》卷十三《道岳传》,《大正藏》第五十卷,527页。

② 王缙《东都大敬爱寺大证禅师碑》,《全唐文》卷三七〇,1662页。

分复杂的“有漏”与“无漏”，在禅师这里却说，什么是有漏？是芭篱，什么是无漏？是木勺^①；在华严学说那里十分深奥的理、事、理事无碍、事事无碍等“四法界”，在禅师口中却只是“山河大地”、“万象森罗”、“东西南北”、“上下四维”^②。也许正因为如此，一直作为佛教宗教性力量的律门，以它精严的纪律、朴素的生活和坚忍的意志表现着崇高的人格和信仰的意义，它比那些尽管天花乱坠却只是纸上谈兵的纯粹理论，更能使教内教外的信仰者受到精神的感召，而当时渐渐崛起的禅门，无论是南北宗，他们对理论的蔑视，对佛理解的明快直接和对于心灵拯救的紧密关注，就比讲论经疏更吸引着更多的信仰者的兴趣^③。

理论兴趣的衰退，可能确实从此伤害了古代中国人对于那个抽象世界的把握能力和哲理语言的创造能力

可是，我也想到，理论兴趣的衰退，可能确实从此伤害了古代中国人对于那个抽象世界的把握能力和哲理语言的创造能力。面前的宇宙是一个不言自明的存在，但是对于这个宇宙的领悟与理解，却需要在心灵中建构一个对应的，由语言符号与关系层次构成的世界，在这种重新模拟、剖析、建构的知识过程中，人们才能在语言中使那个自在的宇宙浮显出来。在印度佛教那里就是这样的，面前的现象世界（法）是由内心自生的一系列感觉（识）构成的，那一系列异常细密的名词、推理和判断（名），是对这种知性和感觉过程的描述，它与人们面前这个现象世界无关，但现象世界又不得不依赖它呈现，因此这一套理论建构越是复杂和细致，它越是与人们的经验脱节，与人们的日常语言分离，而成为一种看起来是汉语，实际上却只是用汉字构成的陌生词汇的连缀，因此，它是一种纯粹抽象的、充满哲理性的分析理论。

也许，本来它是通向后世所谓“纯粹哲学”（metaphysics）的初阶，也许，越是细密和复杂的理论建构，可能越能够砥砺人的理论兴趣和思维能力，使人形成一种条分缕析、思入玄冥的哲理探究习惯，也能够使人形成准确的知识描述与表达能力。然而，后

① 《五灯会元》卷五，清平令遵章次。

② 《高僧传四集》卷四《潭州大沩山沙门释法泰传》。

③ 其实八世纪上半叶，可能已经出现这种风气，不必说深受信仰者崇拜的神秀及其弟子普寂、义福，也不必说在南方风靡一时的惠能，以及后来的神会，就连现代各种禅宗史很少提到的一些禅师如法现等，也对这种执著于经典理论的义学有相当的蔑视。

来的中国思想史证明,经验和感觉世界的直接涉入,宇宙与人生问题的笼统领悟,以及语言的艺术化运用,这是古代中国知识、思想与信仰世界的老传统,而来自佛教本身的,对于智慧的推崇和对知识的蔑视,又构成了古代中国思想的新传统,这种传统延续的后果是很深刻和深远的,也许后世中国的知识与思想世界多少携带了它的影响。不过问题是,在那个普遍世俗化的时代,理论虽然很深奥很精致很细密,但这种贵族化的知识主义风气确实很难维持下去了,在佛教真理的社会传播中,深奥复杂的理论很快被轻快简约的感悟所代替^①。

五

李适之在《大唐蕲州龙兴寺故法现大禅师碑》回忆一个叫法现的禅师时,曾经记载,“有求明义学,谈说人天三论,饮其辨才九部,矜其理窟,及乎对询真蹟,不觉神醉大巫,舍筏靡旗,废讲焚疏,因而退密,专至摄心”^②,另一个韦皋在《宝园寺传授毗尼新疏记》中,虽然在表彰律疏的意义,却也说“夫博以冥要,世儒犹病,简以邻道,真乘所先”,所以他特别说,佛教应当“清净,令法久住,胡可以繁文而挠其静正”^③,特别是中唐之初,那个最有影响的官僚文人权德舆也在给洪州宗祖师马祖道一的碑文中肯定了他的主张,即“佛不远人,即心而证,法无所著,触境皆如,岂在多歧,以泥学者”之后^④,无论这种专注修心的宗教信仰,是真诚的追求还是虚伪的推诿,反正在佛教徒与世俗信仰者中都已经很流行了,因为人们都厌倦了烦琐的理论,深奥的教义、精致的推理和细密的语词确实已经失去了魅力。

① 不过,应当说后来禅宗的很多看似简单的说法,其实也是对这些复杂的理论的概括,如临济的“四宾主”、洞山的“五位君臣”,以及汾阳善昭的“三玄三要”、叶县归省的“意”与“句”的四种关系,都让人看到其来自华严一系关于“理”、“事”理论的色彩。

② 《全唐文》卷三〇四,1367页。按:法现(643—720)是东山禅门弘忍的门下,与神秀、惠能同辈。

③ 《全唐文》卷四五三,2050页。

④ 《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序》,《全唐文》卷五〇一,2261页。

元和五年(810), 朝廷停止了官方大规模的译经事业, 是佛教史上的一个象征

元和五年(810), 朝廷停止了官方大规模的译经事业^①, 这是佛教史上的一个象征。新的理论已经引不起中国人的兴趣, 三论、唯识、华严等经典的讲论也渐渐衰落, 虽然还曾经有过像澄观(738—839, 一说元和年卒, 年七十余)这样出色的佛教义学僧, 但是, 他那种烦琐复杂的注疏和说解, 其实已经不能再刺激人们的理论激情了, 而他那种试图涵盖所有理论与技术的抱负, 也与那个时代的思维趋向背道而驰, 所以尽管他本人令人惊异地涉猎过三论、律部、起信、华严、法华、维摩, 研究过南宗禅法、北宗玄理^②, 但在他之后却不再有这样的义学僧人了。《佛祖统纪》卷四十一有一则故事似乎可以象征这个理论兴趣衰落的时代:

法师智谥多所著述, 而听徒绝少, 因弃讲居衡岳寺, 一日, 有耆宿至, 而阅师所著, 曰: 汝所述颇符佛意, 而阙人缘。^③

也许正是在这样的语境中, 有了本文开头所引的宗密关于“爰及贞观, 名相繁兴, 辗转浇讹, 以权为实”的批评, 也引出了八世纪以后习禅之风的滋漫。

可以顺便说到的是, 后来的禅师曾经用“佛法”和“道”构筑起一组对立的思路, 他们把由深奥的复杂的理论建构起来的佛教义学看成是由文字语言符号表达的“佛法”, 并且轻蔑地把这种“佛法”看成是“理障”, 认为“智”即对经典的智力理解并不能领悟“道”, 在他们看来, 关键就在于对终极境界的一种心灵感悟, 这种感悟是可以在刹那间自我捕获的, 这就叫“顿悟”, 而这种直指心灵的佛法才是佛教最终的真理。传说, 六祖惠能与人曾有这样一段对话“有人问: 黄梅意旨何人得? 师云: 会佛法者得。僧曰: 和尚还得也无? 师云: 我不得。僧曰: 和尚为什么不得? 师云: 我不会佛法”^④。这一段由后来禅者想象的祖师语录, 构筑了“佛法”和“道”的对立, 理性分析与直觉感悟的差异, 也暗示了后来禅宗尤其是南宗禅的路向, 如《祖堂集》卷十六《南泉普愿》说“五祖大师下有

① 《宋高僧传》卷三称, “朝廷罢译事, 自唐宪宗元和五年至于周朝, 相望可一百五十许岁, 此道寂然”。57页。

② 《宋高僧传》卷五《唐代州五台山清凉寺澄观传》, 104—107页。

③ 《大正藏》第四十九卷, 381页。

④ 《祖堂集》卷二, 96—97页, 日本京都花园大学禅文化研究所影印本。

五百九十九人,尽会佛法,唯有卢行者一人不会佛法,他只会道,直至诸佛出世来,只教人会道,不为别事”^①,又《景德传灯录》卷十四《石头希迁》记载,“时门人道悟问:‘曹溪意旨谁人得?’师曰:‘会佛法人得。’曰:‘师还得否?’师曰:‘我不会佛法’”^②。他们把佛法即以理智理解的佛教真理看作是眼中的“翳”和“金屑”,因为这种理解是“记得”,而记得只是“第六识,不堪无事珍事”,他们担心人“滞着三乘五性名相”,所以说“一翳不除,出身无路”,而除了眼翳的人则可以真正地拥有自由,“横眠直卧有何妨”,然而,如果沉湎于三乘五性名相,那就是“一翳在目,空花乱坠”,他们纷纷讽刺道:“金屑虽贵,落眼成翳”,“金屑虽贵,眼里著不得”,“不见道,金屑虽贵”^③,这个时代,确实是不太需要深奥和烦琐的义理之学了。

① 《祖堂集》卷十六,587页。《宗镜录》卷六引南泉语也说:“只为四百九十九人皆解佛法,只有卢行者一人不解佛法,只会其道,所以得衣钵”,《大正藏》第四十八卷,444页。《古尊宿语录》卷十二《南泉语要》有类似记载,说直至马祖,“亦教人会这个道”,“只有卢行者一人不会佛法,不识文字,他家只会道……智不是道”。见中华书局点校本,198页、200页,1994。

② 《景德传灯录》卷十四,《大正藏》第五十一卷,310页。

③ 参看《祖堂集》卷十七《芙蓉灵训》引归宗智常语,640页;又,卷十六《南泉》,598页;又,卷十一,435页。

第三节 禅宗的胜利与佛教的失败： 八至十世纪中国佛教的转型 (中)

八世纪中叶，禅师渐渐超越法师与律师，禅法也渐渐成为信仰者的兴趣中心，而禅也渐渐成了一种兼容了理论与实践的庞大体系

如果说，在八世纪上半叶以前，传统意义上的禅师只是与义解法师、持戒律师鼎足而立，禅法只是佛教各种修行法门中的一种息念静心方法，而以《楞伽》为经典的东山禅门更只是禅师中比较引人注目的一支，那么，随着世俗文化人中的佛教信仰者对于理论兴趣的衰退，又经过北宗禅神秀(?—706)、普寂(651—739)、义福(658—736)和南宗禅惠能(638—713)、神会(684—758)、本净(667—761)、慧忠(?—775)等人数十年间的出色活动^①，在八世纪中叶，禅师渐渐超越法师与律师，禅法也渐渐成为信仰者的兴趣中心，而禅也渐渐成了一种兼容了理论与实践的庞大体系。其中，特别是南宗一系的惠能以“自心即佛性”的本原、“无念无相无住”的“顿悟”途径和“空”的无差别超越境界作为自己学说的主脉，引入了《般若》思想，对传统楞伽禅法进行了改造，一方面承袭了自心即佛的佛性思想，一方面追寻“空”的终极境界，这开启了后来禅门的思路^②。

不过，禅门并没有一蹴而就地贯通其理论思路，各种解释都在凸显自己的理据、思路和意义，八世纪初，无论是西蜀智洗一系、北

① 神会的生卒年，据《文物》一九九二年三期载洛阳市文物工作队《洛阳唐神会和尚身塔塔基清理》一文内附慧空撰《大唐东都荷泽寺殁故第七祖大德于龙门宝应寺龙首腹建身塔铭并序》，文物出版社，北京，1992；关于本净的卒年，《祖堂集》卷三《司空山本净和尚》作上元三年，上元三年即宝应元年(762)，136页，日本花园大学禅文化研究所影印本，1994；《景德传灯录》卷五，《宋高僧传》卷八则记其卒于上元二年(761)五月五日，现从后者的记载。

② 关于禅宗的这一段历史及思想，参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995。

宗神秀一系、东吴牛头一系还是南方惠能一系，他们都在试图建立一种沟通宇宙本原、终极境界与宗教生活之间的贯通之路，涵盖和超越其他各家的学说，但是，直到八世纪中叶，这一条贯通之路仍在建立之中。禅门宗派的分化与思想的分化，它的意义就在于给后来寻找解脱路径的人们提供了几种选择，让他们在选择中真正建立一个适合于中国知识、思想与信仰世界的，从宇宙本原、宗教实践到终极境界都彼此贯通的禅思想体系。于是，在他们之后，特别是八世纪末九世纪初，禅门甚至整个中国佛教的整体格局就发生了相当重要的，也是意义深远的变化。

八世纪末九世纪初，中国佛教的整体格局就发生了相当重要的，也是意义深远的变化

在后世的禅籍灯录中，那个时代的佛教史被描述为禅宗史，而禅宗史又被缩写为南宗禅的传灯史，即使在近代以来的佛教史著作中，那个时代也被这一支禅师占去了太多的篇幅，但是这也许是有问题的。一个很有影响的文人韦处厚在九世纪初撰写的《兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭》中曾经这样描述禅宗当时的状况，他说，在五祖弘忍之后，禅宗——

脉散丝分，或遁秦，或居洛，或之吴，或在楚。秦者曰秀，以方便显，普寂其允也；洛者曰会，得总持之印，独曜莹珠……吴者曰融，以牛头闻，径山其裔也；楚者曰道一，以大乘摄……①

而差不多同时，另一个文人白居易在《传法堂碑》中也引了兴善惟宽的话叙述禅宗大家庭的历史说：

有问师之道属，(惟宽)曰：自四祖以降，虽嗣正法，有冢嫡，而支派者，犹大宗小宗焉。以世族譬之，即师与西堂藏、甘泉贤、勒潭海、百岩晖，俱父事大寂，若兄弟然；章敬澄，若从父兄弟；径山钦，若从祖兄弟；鹤林素、华严寂，若伯叔然；当山忠、东京会，若伯叔祖；嵩山秀、牛头融，若曾伯叔祖。推而序之，其道属可知矣②。

① 《全唐文》卷七一五，3258页，上海古籍出版社影印本，1990。

② 《传法堂碑》，《白居易集》卷四十一，顾学颉校点本，911页，中华书局，北京，1979。

在当时禅门应当包括五大系，即北宗、荷泽、牛头、天台和洪州

把这些话语与八世纪时李华为玄朗所写的《故左溪大师碑》中历数禅门祖系时说的北宗、南宗、牛头、天台，九世纪时裴休为宗密所写的《禅源诸论集》序文中历数众家思想时所说的“荷泽直指知见，江西一切皆真，天台专依三观，牛头无有一法”互相参照^①，可以明白八世纪后半期以来，人们关于禅门的共识，也就是说，在当时相当多人的心目中，所谓禅门，应当大体包括五大系^②，即北宗、荷泽、牛头、天台和洪州。

可见，从八世纪末到九世纪初，不要说广布各地的律门，就仅仅是禅门的情况，也要比后世禅籍灯录描述的复杂得多。

首先来看普寂、义福之后的北宗。各种出自南宗的灯录遗留下来，又被后来禅史研究者放大的一个误会，就是使人们以为在南宗禅崛起后，北宗禅就一蹶不振，顿时灰飞烟灭。其实，在八世纪后半叶，普寂门下，也就是神秀第二代弟子中还有不少活跃的人物，独孤及《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭》中曾说，“普寂公之门徒万，升堂者六十有三”^③，除了仍居中心的最著名禅师广德和宏正外，一直活到八世纪后半期的法玩、同光、景空、恒月等也都很有名^④，其中像思公(701—784)在夹石山，“学众僦僦，若栴檀之围绕焉”，而且得到牛僧孺的关心，真亮(701—788)在龙门山，“问津者交集，声望日隆”，而且受到王铎的尊崇，慧空(696—773)不仅在寿春颇受地方官礼遇，而且“代宗皇帝闻其有道，下诏俾居京师广福寺，朝廷公卿罔不倾信”，昙真(?—791)为中丞李諷所重，“时聚风亭月观，谈道达旦”，李諷后入京为京尹，还向唐德宗推荐，德宗下诏召其入京，但昙真坚不奉诏，石藏(约713—800)在定州，“同好者望风而至，蔚成丛众，陶化博陵，人咸欣戴”，州帅李卓

① 李华《故左溪大师碑》，《文苑英华》卷八六一；裴休《禅源诸论集序》，《大正藏》第四十八卷，398页。

② 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第五章《禅思想史的大变局》，308—314页，北京大学出版社，1995。

③ 《文苑英华》卷八六四。

④ 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第三章《北宗禅再认识》，183页。

也“登山访问，款密交谈，深开昏昧”^①。显而易见，北宗禅的历史并没有一下子结束，直到九世纪前半叶，依然在禅史上留下了他们的行迹，像神秀第三代也就是普寂的再传弟子中，就有在寿春结茅而居的道树(734—825)，受李德裕崇信在北宗故地洛阳“宗(神)秀之提唱”的崇珪(756—841)，在淮南都梁山建立茅舍的全植(752—844)，在扬州化导“同声相应仅于千众”的崇演(754—837)，以及一直活到咸通年间，被天下称为“昂头照”禅学的衡山昂头峰日照禅师(755—862)等等。也许，正因为北宗禅在九世纪上半叶仍然是禅门中有影响的一支，所以当时评述禅源的宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》中才说它“子孙承嗣，至今不绝”^②。日本学者宇井伯寿早在半个多世纪前撰写的《禅宗史研究》中就提出，北宗禅并不像一般人所想象的那样，只存在了短短一个时期，其实从神秀706年于洛阳示寂到日照862年去世，算来也有一百五十多年之久，更何况九世纪中叶之后还应该有正顺、宝藏、如泉等北宗弟子在活动，尽管史料匮乏使我们无法详考他们的事迹，但这并不等于北宗禅已经消失。

北宗禅在九世纪上半叶仍然是禅门中有影响的一支

再次来看神会门下的荷泽宗。在灯录系统的史籍中，记载神会一系门人的极为寥寥，《祖堂集》卷六只是抄撮宗密的叙述为神会开列了“磁州如”、“益州惟忠”、“遂州圆”到宗密一线单传的四世弟子，《景德传灯录》卷十三虽然登录了神会弟子十八人，但十六人有名无录，只剩下黄州大石山福琳禅师和沂水蒙山光宝禅师存少量事实，仿佛神会之后荷泽一宗就已式微。其实，这与中唐史实不符，多半是禅宗后人党同伐异着意隐匿，其实当时除了著名的宗密之外，即使在九世纪中叶以后还有圆绍(811—895)等人传续宗脉，这一点我在《中国禅思想史》中已经有了详细考证，这里不再多说，只是应该说明，在中唐之初荷泽宗还是当时最有影响的禅门。

中唐之初荷泽宗还是当时最有影响的禅门

可是，它也确实在洪州一系的盛势映照下显得日渐衰落。禅宗史研究者似乎都注意过圭峰宗密的《禅源诸论集都序》、《中华传

① 思公、真亮，见《宋高僧传》卷十，238页，慧空见同书卷九。213页，昙真、石藏，见同书卷十，238、239页，范祥雍校点本，911页，中华书局，1987。

② 《中华传心地禅门师资承袭图》，引自《中国佛教思想资料选编》第二卷第二册，460页。

心地禅门师资承袭图》和《圆觉经大疏钞》，但并不注意《禅源诸论集都序》卷上之一中那句话：“何以南能北秀水火之嫌，荷泽洪州参商之隙？”而这句话中正透露了一个消息，即中唐同出于南宗禅的两大派在当时的冲突是极其尖锐的。由于荷泽宗在中唐之初并没有达到开元、天宝时期北宗禅一枝独秀的盛况，又在与洪州一系的竞争中，很快就败下阵来，所以显得衰退相当快。贾餗《扬州华林寺大悲禅师碑铭》中曾经说到：“曹溪既没，其嗣法者，神会、怀让，又析为二宗。”可见，本来在中唐初期南宗禅舞台上唱主角的正是荷泽与洪州，但两雄不并立的彼此敌视心理及争夺禅门正宗的门户陋习，便造成了“荷泽、洪州参商之隙”。前引韦处厚《兴福寺大义禅师碑》一段话中也可以看出洪州宗对荷泽门下的鄙夷，韦处厚此碑为马祖弟子鹅湖大义所作，全是洪州思想，他在分述中唐之初禅门四派时，对北宗、牛头都无贬词，偏偏对同出曹溪门下的荷泽不假词色，在对神会略加赞扬后笔锋一转，就严厉批评神会的后人：

习徒迷真，橘枳变体，竟成檀经传宗，优劣详矣。

这段话中还有一些不很清楚的地方，但口吻中的轻蔑之意是显而易见的^①。从现存资料来看，神会一系后人自从盛中唐之际逐渐坐稳了名门大派的交椅之后，常常以超越各家的姿态出现，南宗禅锐利简截的特色反不明显，如西京慧坚虽在贞元中奉诏与各派论难，“定南北两宗”，但他又融合顿渐两义，提出“法空则法无邪正，悟宗则宗无南北”之说，因而颇受欢迎^②，杨歧乘广也试图持调和之论高踞众家之上，称“分二宗者，众生存顿渐之见，说三乘者，如来开方便之门，名自外得，故生分别，道由内证，则无异同”^③，更晚的宗密本人更是禅教合流，多持经说，喋喋不休，失去了南宗禅的本来面目，反而不如提倡“即心是佛”“非心非佛”“一切皆真”“触类是道”而逐渐走向“平常心是道”的马祖一系来得简明痛快，直截了当，更能保持自己的独

① 《全唐文》卷七一五，3258页。

② 徐岱《唐故招圣寺大德慧坚禅师碑》，存西安碑林。

③ 刘禹锡《袁州萍乡县杨歧山故广禅师碑》，《刘禹锡集》卷四，中华书局校点本，56页，1990。

特风貌^①，因而九世纪初，荷泽一宗最后竟在这十分高超的圆融中消融了自己，在来势凶猛的马祖禅的比照之下，他们相形见绌，每况愈下，逐渐地盘缩减，终于式微，连神会的再传弟子，杨歧乘广的首席弟子杨歧甄叔(?—820)，都改换门庭转投洪州门下成了马祖道一的弟子^②。

再次是牛头宗。中唐另一支禅门大系是以慧忠(683—769)、玄素(668—752)的弟子佛窟遗则(713—770)、径山法钦(714—792)为首的牛头宗。在遗则与法钦的时代，牛头一系颇为兴盛，正像我们前面说的那样，它是与北宗、荷泽宗、洪州宗并列的中唐初期的四大门派。法钦曾于大历初年被唐代宗李豫请到长安，李吉甫《杭州径山寺大觉禅师碑铭并序》记载当时盛况云：“授以肩舆，迎于内殿，既而幡幢设列，龙象围绕，万乘有顺风之请，兆民渴洒露之仁”，据说当时“自王公逮于士庶，其诣者日有千人”，甚至于传说信仰者若“不践门阈，耻如暗聋”，他似乎得到了上至天子下至百姓的崇敬^③，当时，大批文人士大夫对他佩服得五体投地，《宋高僧传》卷九称他在京师与浙江时，都有许多“令仆公王节制州邑名贤执弟子礼”，如崔涣、裴度、第五琦、陈少游；而遗则虽然没有法钦那么轰动的影响，但他似乎在禅理上颇有造诣，他整理过法融的遗文，撰写过不少著作，如《宋高僧传》卷十所说的“为宝志释题二十四章，《南游傅大士遗风序》，又《无生》等义”，所以元和年间有“佛窟学”的名称^④，据说，遗则到天台宗大本营传法，居然与一直在天台的国清寺分庭抗礼，不分上下，《宋高僧传》卷十六《唐天台山国

牛头宗

① 比如宗密站在荷泽宗的立场上把广义的禅宗分为七派，认为只有荷泽一家是“自然本有之法”，而按照荷泽之法，才能将各派“圆融为一”，在《中华传心地禅门师资承袭图》中，他又以明珠比喻心灵，说洪州“但云珠是黑”，北宗“拟离黑觅珠”，牛头“明黑都无”，只是偏执狭隘，而荷泽则“认得明珠是能现之体永无变异”，所以最高明。

② 刘禹锡《袁州萍乡县杨歧山故广禅师碑》记载乘广弟子，称甄叔是“服勤闻法之上首”，但据《宋高僧传》卷十、《全唐文》卷九一九至贤《杨歧山甄叔大师碑铭》、《景德传灯录》卷八，他却是“扣大寂(马祖)禅门，一造玄机，万虑都寂”，成了马祖的弟子，宇井伯寿《禅宗史研究》253页认为他是先在荷泽，后投洪州的，这说法比较近是。

③ 《全唐文》卷五一二，2305页。

④ 《宋高僧传》卷十《唐天台山佛窟岩遗则传》，229页。

清寺文举传》就说文举很得信徒崇敬,听他说法者很多,但也不过是“与佛窟(遗)则公禅道并驱而相高也”。而据《全唐文》卷七二一胡的《大唐故太白禅师塔铭并序》说,在中唐牛头宗禅师观宗得的时代,“牛头法众,欲近万人”。

荷泽宗与同出一门的洪州宗的关系是有些紧张,但血脉传承不清的牛头宗却与洪州宗关系颇为融洽,我们可以从《宋高僧传》、《祖堂集》、《景德传灯录》中找出许多洪州门下与牛头宗禅师的交涉资料,比如芙蓉太毓、西堂智藏、天皇道悟、伏牛自在、东寺如会、丹霞天然、超岸、明觉,都与径山法钦、牛头忠、鹤林玄素有交往^①,其中,洪州宗的重要人物西堂智藏与径山法钦与另一牛头宗禅师制空都有来往,据《景德传灯录》卷四说他奉马祖之命到径山法钦处询问:“十二时中,以何为境?”法钦道:“待汝回去时有信。”智藏答:“如今便回去。”法钦则说道:“传语却须,问取曹溪。”大概他对径山的心法也颇有感悟处,所以后来有一人向他说:“某甲曾参径山和尚来”时,他追问道:“径山向汝作么生道?”那人说:“他道一切总无。”智藏便教训这人一番,说径山可以说“无”,但你却不能说“无”,也许是因为,他明白径山早已心境透脱不滞于物的缘故。这一现象提醒研究者注意,牛头宗的思想以说“空”道“无”为终极,其修行以直行放任为方便,在这一点上,他们比南宗惠能一系走得

① 如芙蓉太毓,“礼牛头山忠禅师而师事焉,于是勇猛精进,求其玄旨”,见《宋高僧传》卷十一,251页;《景德传灯录》卷七称“年十二,礼牛头山第六世忠禅师落发”;西堂智藏,“随大寂移居龚公山,后谒径山国一(法钦)禅师,与其谈论周旋,人皆改观”,参见《宋高僧传》卷十,223页,《祖堂集》未载,《景德传灯录》卷七说是奉马祖之命前往送书信,同书卷四径山法钦条下有智藏与法钦的对话;天皇道悟,“投径山国一禅师,悟礼足始毕,密受宗要,于语言处,识衣中珠,身心豁然,真妄皆遣”,见《宋高僧传》卷十,231页;伏牛自在,“投径山出家,于新定登戒,及诸方参学,从南康道一”《宋高僧传》卷十一,245页,《景德传灯录》卷七,《祖堂集》未载;东寺如会,“大历八年,止国一禅师门下,后归大寂法集”《宋高僧传》卷十一,249页,《景德传灯录》卷七,《祖堂集》卷十五载“大历八年止国一禅师门下”,569页;丹霞天然,“造江西大寂会……次居天台华顶三年,又礼国一大师”,《宋高僧传》卷十一,250页;超岸,“先遇鹤林(玄)素禅师,处众拱默而已”,《宋高僧传》卷十一《唐南岳西园兰若昙藏传》附,253页;明觉,“复于径山留心请决数夏,负薪而黥手胝”《宋高僧传》卷十一,254页。

还远一些,而马祖禅后来逐渐与这一思想接近,终于走上了“非心非佛”,完全以精神与行为的自由为追求目标,以轻松随顺的自然适意为修行手段,用般若空观所描述的无差别境界为终极境界,那么,这是否与牛头禅有着直接的关系呢?而牛头一系后来渐渐消失,是否也与他们与马祖一系对禅思路的透彻领悟与禅修行的自然追求的接近,因而逐渐融合有关呢?①

最后来看从不被认为是禅门的天台宗。尽管过去的研究者都把天台与禅宗分开,算成是中国佛教第一个单独的流派,但是从唐代人的概念与思路来看,他们都叫禅师,也都是以习禅为主要拯救途径的佛教信仰者。自从智者大师(538—597)倡“三谛圆融,一念三千”,以“止观”之法,专注于“一心”的修持,灌顶(561—632)撰南岳、智者传记,此后渐渐形成天台宗门法统。不过,在各个禅门中,它并没有太大的势力与影响,八世纪时,有影响的只有当阳弘景(634—712)、南泉惠真(673—751)、大圆楚金(698—759)、左溪玄朗(673—754)、荆溪湛然(711—782)及支硎山道遵(?—784)等人②,到九世纪初,则只有元浩(?—817)、志远(768—844)等,在南宗禅的盛势下苦撑局面③,后世的志磐在回忆这一段天台宗门的的历史时曾经愤愤不平地说道:“自唐以来,传衣钵者起于庾岭,谈法界、阐名相者盛于长安,是三者皆以道行卓萃,名播九重,为帝王

天台宗

① 关于八世纪末九世纪初洪州宗禅师逐渐进入牛头一系的江宁、镇江、苏州、常州、池州、宁国、淮南、凤阳即今江、浙、皖地区,使牛头渐渐消亡的历史,可以参看铃木哲雄《唐五代禅宗史》第四章第三节《牛头宗の消灭洪州宗の发展》,260—273页,山喜房佛书林,东京,1985。

② 关于天台一系中的这些人物,当阳弘景可以参看《宋高僧传》卷五《唐荆州玉泉寺恒景传》,90—91页;惠真,见李华《荆州南泉大云寺故兰若和尚碑》,《全唐文》卷三一九,1431页;大圆楚金参见《宋高僧传》卷二十四《唐京师千福寺楚金传》,618—619页,又岑勋《西京千福寺多宝塔感应碑》,《全唐文》卷三七九,1701页;左溪玄朗参见《宋高僧传》卷二十六《唐东阳清泰寺玄朗传》662—663页;荆溪湛然参见《宋高僧传》卷六《唐台州国清寺湛然传》,116—118页;支硎山道遵见皎然《苏州支硎山报恩寺大和尚碑》,《全唐文》卷九一八,4241页。

③ 元浩参见《宋高僧传》卷六《唐苏州开元寺元浩传》,119—120页;志远见《宋高僧传》卷七《唐五台山华严寺志远传》,139—140页。此后,“天台宗教,会昌毁废,文义残缺,谈妙之辞,没名不显”,见《宋高僧传》卷七《大宋杭州慈光院晤恩传》,162页。

师范,故得侈大其学,自名一家”^①,反过来说,就是由于天台宗门没有得到帝王青睐,所以比不上禅、唯识、华严的盛况,只是由于有了李华和梁肃这些著名士人的信仰与鼓吹,才使这一支禅门在九世纪初的东南地区,始终维持着他们的地位^②。

八九世纪中的天台一系,虽然仍沿袭着天台宗门的唯心思路,以“一念三千”和“三谛圆融”为说,倡“止观”法门,但是,他们的知识与思想来源与构成其实越来越庞杂,特别是他们一直试图超越与涵盖所有的理论与实践^③,而又总在义学与禅学之间摇摆不定^④,所以学说更显丛脞,理论也颇繁芜^⑤。恒景曾经撰写《顺了义论》、《摄正法论》、《佛性论》等著作,其实是义学僧人一流,惠真则从义净学律,湛然先学律后学止观,曾“祖述所传章句凡十数万言”,著作很多,也是试图把戒定慧三学合一,而“分析义理,派流川注”的元浩与华严一系的澄观,曾被人们并称为孔门游夏,他在注《大涅槃经》的序中也显示着一种综合会通的取向^⑥。这种取向从智者超越各家的判教理论已经开端,如八世纪中叶的普门子就曾经在《止观辅行传弘诀序》中对各家都一一批评,感慨“大教陵夷若是”^⑦,而在湛然的俗家弟子梁肃所撰的《天台法门议》依然延续,

-
- ① 《佛祖统纪》卷七,《大正藏》第四十九卷,188页。
- ② 汤用彤《隋唐佛教史稿》第四章也说,“天台教于荆溪以后,经安史之乱,至会昌法难,亦甚式微”,140页,中华书局,1982。
- ③ 正如梁肃《天台法门议》中所批评的,“说法者桎梏于文字,莫知自解,习禅者虚无其性相,不可牵复”,似乎两面都有不满,《全唐文》卷五一七,2327页。
- ④ 宗密《圆觉经略疏钞》卷二说,南宗与天台虽然都主张顿悟渐修,但是“南宗顿显渐密,天台顿理又便属经论中义”,《续藏经》第十五册,219页。
- ⑤ 他们是不排斥文字的,如荆溪湛然曾说,“文即门也,即文以通其理,岂非门乎?”,《佛祖统纪》卷二十五,《大正藏》第四十九卷,258页。
- ⑥ 元浩,又作元皓,所撰《大涅槃经》注,在《佛祖统纪》中记载为《涅槃记》十二卷,又,行满也有《涅槃疏》,普门则笺释《辅行》,可见义学色彩都很重,见《佛祖统纪》卷十,《大正藏》第四十九卷,203页。
- ⑦ 他对禅宗的批判,是“宗虚无者,名教之道废,遗文字者,述作之义乖”,《大正藏》第四十六卷,141页。据序后载,此文作于永泰元年(765)。又,参见宗鉴《释门正统》卷二,《佛藏要籍选刊》影印本,第十三册237页,上海古籍出版社,1994。

他批评说,各家是“各权所得,互为矛盾,更作其中,或三昧示生,四依出现,应机不等,持论亦别”,所以“《摄论》、《地持》、《成实》、《唯识》之类,分路并作,非有非空之谈,莫能一贯”,到了近世,“说法者桎梏于文字,莫知自解,习禅者虚无其性相,不可牵复”^①,可是,他们这种圆融超越的周密理论却没有真的能够涵盖所有宗派之说,倒是在各种简截明快的禅风中渐渐失去了地盘,加上灭佛之厄与唐末战乱中,大多理论著述都遭遗失,失去了经典依据的天台一系几乎宗脉断绝,直到十世纪,才由吴越王从海外再次寻回失去的理论著述,于是才有了螺溪义寂(919—987)等的重新崛起^②。

二

在所有禅门中,出自南宗惠能的洪州马祖道一系却从九世纪起渐渐开始风靡南北。

从中唐人的记载来看,贞元、元和年间(785—820)马祖门下最著名的禅师是西堂智藏、兴善惟宽、章敬怀晖,与灯录系统全然不同^③。西堂智藏(738—817)是马祖道一的贴身弟子,也是马祖圆寂后在龚公山收束门下众僧的继承人,《祖堂集》卷十五所记颇为简略,并称“未睹行录,不决终始”,《景德传灯录》卷七所记稍详,但颇有误处,幸好现存有唐技所撰《龚公山西堂敕谥大觉禅师重建大

出自南宗惠能的洪州马祖道一系从九世纪起渐渐开始风靡南北

① 《全唐文》卷五一七,2327页。

② 《佛祖统纪》卷八说,会昌以后,“外、珣、竦三师唯传止观之道,螺溪之世,赖吴越王求遗书于海东,而谛观自高丽持教卷用还于我,于是祖道复大振”,《大正藏》第四十九卷,189页。但是,就连这次重新崛起,也还是由于南宗禅门的协助,《五灯会元》卷十记载,螺溪义寂是通过当时成为国师的法眼一系的天台德韶禅师,向钱氏提出到新罗抄回天台旧籍的,567页。

③ 向来禅宗史均沿袭灯录的传统说法,在马祖弟子中以百丈怀海(720—814)为最重要者进行论述,如宇井伯寿《第二禅宗史研究》327页,他认为百丈是马祖门下最重要的人物,日文版,东京岩波书店,1941;阿部肇一《中国禅宗史の研究》第二章叙述南宗禅史,即专立一节为“马祖、百丈の系统”,直以百丈为马祖的嫡系传人。日文版,诚信书房,1963;但这又是一个误会,百丈最重要的业绩大概是培养了黄檗希运、沩山灵佑等著名禅师。但当时百丈怀海的地位远不如慧海、智藏、惟宽、怀晖。

宝光塔碑铭》，碑中记载：“大觉禅师，廖姓，智藏号，生南康郡，年十三，首事大寂于临川西里山，又七年，遂授之法。大寂将欲示化，自钟陵结茅龚公山，于门人中益为重。大寂没，师教聚其清信众，如寂之存”^①。这与《景德传灯录》卷七所记“连帅路嗣恭延请大寂居府，应期盛化，师(智藏)回郡，得大寂付授纳袈裟，令学者亲近”一段互相参照，可以证明智藏在马祖门下确属指定的接班人。贞元四年(788)，马祖去世，三年后智藏应大众再三坚请，开堂说法，虔州刺史李舟，“天下名人也，事师精诚，如事孔颜”^②，又一次在南方弘传了马祖的禅风，所以唐技碑铭中称他之于马祖，马祖之于佛陀，如董仲舒之于孟子，孟子之于孔子，是一脉相承的大师，于是，“觉(智藏)之巨名，江南众师，在昔生存，厥后巍巍”。

马祖一系另一个重要的禅师是章敬怀晖(756—815)，他曾“抵清凉，下幽都，登徂徕，入太行”，将马祖一系的禅思想扩及北宗及荷泽宗的地盘，特别是他还最终占据了文化中心长安的讲坛，据资料说，这个号称“百岩大师”的怀晖“凡厥所止，道俗如市”^③，他不仅将马祖禅引入京都长安，赢得了朝廷的尊崇，而且还与“名公义学”中“击难者”进行过激烈的论辩，关于他的禅史意义，不仅《宋高

① 此碑收于《同治赣州志》卷五十，20页，成文出版公司，台北，1975；此转引自陈尚君《全唐文补编》手稿。

② 李舟，《景德传灯录》中误为李翱。

③ 《全唐文》卷五〇—权德舆《唐故章敬寺百岩大师碑铭并序》，2260页。又《唐文续拾》卷八智本《百岩寺奉敕再修重建法堂记》，11261页。可是，他的事迹从《祖堂集》、《景德录》到《五灯会元》竟越来越少，尤其是关于他在长安因唐宪宗征召入对一事，《祖堂集》卷十四载：“师(怀晖)契大寂，宗教缙儒，奔趋法会，自以道响天庭，闻于凤阙，元和初，奉征诏对，位排僧录首座已下，圣上顾问，僧首对曰：‘僧依夏鹏。’师当时六十夏(此处所记有误，怀晖当时五十三岁——引者)，敕奉迁为座首，对圣上言论禅门法教，圣颜大悦，殷敬殊常，恩泽面临，宣住章敬寺。大化京都，高悬佛日，都城名公义学竞集，击难者如云，师乃大震雷音，群英首伏，投针契意者得意忘言。”551页；可是到了《景德传灯录》卷七只剩下寥寥数语：“唐元和初，宪宗诏居上寺，玄学者奔凑。”到了《五灯会元》卷三，竟一句也不提此事，而《古尊宿语录》就干脆连怀晖之名也不出现了。但是，章敬怀晖在南宗禅尤其是马祖禅的昌明上确实是一大功臣，他之所以被灯录渐渐淡化，是因为后世灯录挟门户之见、尊师门之私、厚此薄彼之故。

僧传》卷九、智本《百岩寺奉敕再修重建法堂记》有所记载，权德舆所撰的碑文也提到他“元和三年有诏征至京师，宴坐于章敬寺，每岁召入麟德殿讲论”的事迹，特别是还提到他曾撰有《法师资传》一编论次祖师世系及南能北秀分宗的历史，并以“心本清净而无境者也，非遗境以会心，非去垢以取净”这种痛快直截的马祖“心要”使“荐绅先生知道入理者多游焉”，故而称之“为代导师”^①。

与章敬怀晖先后进入长安弘传南宗马祖禅思想的另一个赫赫有名的禅师是兴善惟宽(754—817)^②，根据白居易的《传法堂碑》，我们知道他在马祖圆寂后，曾先后到过闽、越等地弘传禅法，贞元十三年(797)之后到了北方，在少林寺、卫国寺、天宫寺等处住锡，元和四年(809)继怀晖之后被唐宪宗召见于安国寺，次年又被唐宪宗请到麟德殿问法，后来一直住在长安最重要的大兴善寺。从白居易的笔下我们还知道，他与怀晖一样，在长安弘法时，一是以问答论辩的方式，在心性本净、无修无念、禅离言说等问题上传播了南宗马祖一系的禅思想并赢得了不少文人士大夫，二是特别分清了马祖禅的传承系统并向大众宣传了马祖为南宗嫡系正宗的思想^③，虽然他把禅宗整个地说成是一个大家庭，好像是维护了彼此的血缘亲情，但实际上他却是在普遍的亲缘认可中凸显了马祖一

① 参见《祖堂集》卷十四《章敬和尚》，这篇传记大约不是依照权德舆碑文撰写，而是据另一曾当过僧人的贾岛所撰塔铭而作的，贾岛碑今已不存，《祖堂集》在此段末仅引了其铭文三十字：“实姓谢，称释子，名怀晖，未详字，家泉州，安集里，无官品，有佛位，始丙申，终乙未”，贾岛也是中唐人，所记应该可信。552页。

② 他的传记，《祖堂集》不知为何失收，由于白居易撰有《传法堂碑》，所以《景德传灯录》卷七、《五灯会元》卷三均据以记载。

③ 碑文中写道：“有问师之传授，(惟宽)曰：释迦如来欲涅槃时，以正法密印付摩诃迦叶，传至马鸣，又十二叶，传至师子比丘，及二十四叶，传至佛驮先那，先那传圆觉达摩，达摩传大弘可，可传镜智璨，璨传大医信，信传圆满忍，忍传大鉴能，是为六祖。能传南岳让，让传洪州道一，一谥曰大寂，寂即师之师。贯而次之，其传授可知矣”。“有问师之道属，(惟宽)曰：自四祖以降，虽嗣正法，有冢嫡，而支派者，犹大宗小宗焉。以世族譬之，即师与西堂藏、甘泉贤、勒潭海、百岩晖，俱父事大寂，若兄弟然；章敬澄，若从父兄弟；径山钦，若从祖兄弟；鹤林素、华严寂，若伯叔然；当山忠、东京会，若伯叔祖；嵩山秀、牛头融，若曾伯叔祖。推而序之，其道属可知矣”。

系的正宗地位,所谓禅门“有冢嫡,而支派者,犹大宗小宗焉”,那么谁是冢嫡谁是支派,谁是大宗谁是小宗?当然马祖道一及其门下是禅宗的冢嫡大宗传人。这种说法也许是第一次在唐王朝的政治文化中心向文人士大夫们宣说,它打破了那里所习惯的,来自北宗或荷泽宗的师承传说,必然会引起石破天惊的震撼,挑起激烈尖锐的论争^①。

马祖道一禅思想非常明快,理路简截,弟子也极多^②,《五灯会元》卷三称“入室弟子一百三十九人,各为一方宗主,转化无穷”,这是马祖一系在贞元、元和间大盛的原因之一^③。但从现存史料来考察,西堂智藏、章敬怀晖、兴善惟宽三人是其中最重要的人物,前引唐技所撰智藏碑铭中有一段话值得注意:

上都兴善寺禅老曰惟宽,敕谥大彻,亦大寂之门弟子也,与师(智藏)名相差,惟宽宗于北,师宗于南,又若能与

-
- ① 惟宽门下的弟子很多,《传法堂碑》中说“徒殆千余,达者三十九人”,但北宋时所修《景德传灯录》,其卷十仅录六人,不仅漏掉了“入室受道”的义崇和圆镜,而且入录的六人也只有一个名字而已,没有留下任何事迹。
- ② 马祖门下除智藏外,鹅湖大义在信州,东寺如会在长沙,大珠慧海在越州,五泄灵默在婺州,麻谷宝彻在蒲州,茗溪道行与药山惟俨在沅州,龟洋无了在泉州,杉山智坚、鲁祖宝云与南泉普愿在池州,芙蓉太毓在常州,无等禅师在鄂州,石巩慧藏在抚州,南源道明在袁州,归宗智常在江州,盐官齐安在杭州,大梅法常在明州,百丈怀海在奉新,大体上以江西为中心辐射到今湖南、湖北、安徽、浙江、江苏、福建,几乎笼罩了南部中国。
- ③ 洪州宗兴盛的原因很多,安史之乱以后江西比较稳定的社会环境也许也是一个原因,江西禅宗之盛况,可以从严耕望《唐代佛教之地理分布》一文的统计中看到一些痕迹,他在统计了禅宗分布情况之后,指出“今江西(禅师)最多,浙江次之”,其中江西 206 人中,“洪州七十五,几占三分之一”,《中国佛教史论集·隋唐五代篇》,86—87 页,《现代佛教学术丛刊》之六,台北,大乘文化出版社,1977;又,江西禅宗之盛与江西人口增长、经济稳定有关,周振鹤《唐代安史之乱和北方人民的南迁》中指出,安史之乱后全国人口下降,只有十一个州有所增加,其中赣北占了三个,即饶州、洪州、吉州,洪州即马祖禅之基地,天宝时仅五万五千余户,元和时已增长到九万一千余户。载《中华文史论丛》1987 年二、三期合刊,115 至 137 页,上海古籍出版社。

秀分于昔者矣。

这里用惠能与神秀分宗南北来比喻惟宽与智藏，并不是说他们又把马祖禅思想一分为二，而是说他们在南北弘法传禅的名声已经使马祖禅笼罩了大江南北。其实，南方本来就是南宗禅尤其是马祖洪州宗的“基地”，但这时马祖一系的势力已经扩展到了北方并渗入北宗禅及荷泽宗的中心地带，元和年间怀晖、惟宽双双进入长安并住于著名的大章敬寺与大兴善寺，更标志着马祖道一的禅法的胜利，也使这两个禅师在当时成了洪州宗的代表人物，也许正是这一原因，不仅后来的《宋高僧传》特笔记载：“元和中，宽、晖至京师，扬其本宗，法门大开，传千百灯，京夏法宝鸿绪，于斯为盛”^①，当时人如张正甫《衡州般若寺观音大师碑铭并序》也特意两次提到“一公(道一)丕承，峻其廊庑，宽、晖继起，重规叠矩”、“一公见性同德，宏教钟陵……施及宽、晖，继传心灯，共镇国土”，唐伸《泮州药山故惟俨大师碑铭》在说到大崇敬寺大德的声名鼎盛时，也提到这种盛况是在“兴善宽、(章敬)晖示灭后”，可见惟宽与怀晖在生前的威望。不过，这种威望的获得绝非侥幸，因为他们进入政治文化中心与皇帝对话，因为他们在文人士大夫中弘传了新的禅思想，因为他们清理门户争得了正宗血脉的地位，已经使马祖禅在贞元、元和间迅速崛起并逐渐成了南宗禅的主流。

到公元九世纪的二十年代，中国佛教地图已经发生了相当大的变化，随着那种来自印度的、对宇宙本原与心灵要素在语言上进行的分析、推理建构起来的纯粹理论渐渐失去了对信仰者的吸引力，追求原经典教旨的义学取向也渐渐退出佛教信仰者的视野。当关注信仰者心灵与生活状态的禅思与律行渐渐得到知识阶层认同时，经过适应性改造的禅思想就成了中国佛教信仰者关注的中心。不过，正如我在前面所说的，禅思想从一开始起并不是一个完整的贯通的理路，从南北朝时期的禅者，到传统的禅门如北宗、新的禅门如惠能与神会一系、牛头、天台以及洪州等，禅思想一直在变化中，对于佛理的解释，各个派系之间虽然大同，却有小异，特别是在对人的心灵本原、自我拯救的途径和终极境界上，始终是有争论的。这种争论有时语言相当激烈，甚至超越了正常的理论之争，

公元九世纪的二十年代，中国佛教地图已经发生了相当大的变化

^① 《宋高僧传》卷九《南岳观音台怀让传》。

这种争论,使禅之一字下面有了不同的派别,这些派别各自认祖归宗,凸显法脉,构造一个一个的传法历史谱系,于是形成了唐代佛教特别是中唐佛教一道很引人注目的风景。正如裴休在为宗密《禅源诸诠集》作序时说的,那个时代,“诸宗门下,通少局多,故数十年来,师法益坏,以承禀为户牖,各自开张,经论为干戈,互向攻击,情随函矢而迁变,法逐人我而以高低,是非纷拏,莫能辨析”^①,这当然很可悲。不过,也正是在这种彼此都试图涵盖和超越对手的心情中,主流的禅思想在“人性与佛性的关系如何”、“修行的途径如何”、“觉悟的终极境界如何”这三个彼此相关的思路都有了新的变化,而随着洪州一系在九世纪以后逐渐取得主流地位,禅思想也越来越向自然和适意的人生哲理方面转化,逐渐融入中国的知识、思想与信仰世界。

三

人性与佛性的
关系如何?

人性与佛性的关系如何?这是中国佛教一直关注的中心问题,尽管《大般涅槃经》在东晋被法显译出之后,人们都承认“一阐提皆有佛性”的说法,但人性与佛性的关系依然没有解决。承认人性中虽有佛性但与佛性有差异,从人性到佛性的过程中需要持戒、入定、习慧,需要经历艰苦的修行,这就为佛教教团之存在、戒律之恪守、修行之坚持存下了一个理论支点,更为终极意义之信仰守住了最后一道防线。但是,若是认为人性即为佛性,人就可以放弃所有的宗教性约束和学习,这就为宗教世俗化大开方便之门,但也为宗教自我瓦解预埋了伏笔,接踵而来的是,戒律也将随之松弛,修行也可以免去,信仰也当然崩溃,心灵的自由有时是以终极意义的丧失为代价的。这是一个相当关键的理论支点,从早期禅学到晚期禅宗,其实,思想的嬗变似乎都与此息息相关。

一般来说,传统的禅思想都倾向于认定,虽然人有佛性,但是人性并不等于佛性。早期禅师熟悉的经典中,从《大般涅槃经》到《楞伽经》都同意,“如一阐提懈怠懒惰,尸卧终日”,是不能成佛的,人性“为贪嗔痴不实垢染,阴界入衣所缠裹”,人虽然内有佛性,却

^① 《大正藏》第四十八卷,398页。

如无价宝被“垢衣所缠”。因此，他们坚持说“众生身中有金刚佛性……只为五阴黑云之所覆……但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然显现”^①，这段相传是弘忍所撰的《最上乘论》中的话，一直是传统禅者的原则，从弘忍之后，法如、神秀、老安以下的北宗正是沿袭了这一思路，传说是神秀所作的那首著名偈语“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃”，虽然被记载在另一系的禅门经典《坛经》中，但确实很精确地概括了传统的禅思想^②，因此，张说给神秀撰碑时概括他的思路时就说，关键在于“专念以息想，极力以摄心”^③，而禅者对于世俗信仰者的拯救也就在于启迪他清除妄念、专念息想的心灵自觉，使信仰者“离念”而“观心”。也就是说，拯救之路是因定发慧，通过念佛净心或摄念修心等禅学早已有之的路数，逐渐地收束散逸奔纵的心识，以内省与体验的功夫使意识处于无思无虑，从而进入清净的超越境界^④。

顺便可以说到的，其实，天台一系也与这种禅思想相差不多，他们也把“心”看成是超越或沉沦的根本原因，智顓曾经用明镜比喻心灵说，人的心灵仿佛明镜，镜的空明，是心灵的本原“空”，它的映照万相，是心灵的“假”，一镜本来有空明有映照，是所谓的“中”，这三者本来是镜之一体，所以人应当领悟这假中空三谛本来非三是一，之所以映现纷纭，使心灵惑于三千大千世界的种种现象，全是心灵中的一念所现，而使心灵从种种虚幻中解脱出来，也全在于心灵的一念自觉。因此，他们提倡以“渐、不定、圆顿，三种止观”^⑤，不过，既然有悟与不悟的差别，所以按照智者大师的说法，修止观的前提就是要外具五缘，一是持戒清净，二是衣食具足，三是得闲居处，四是息诸缘务，五是近善知识。此后才谈得上呵斥五欲（身体上的欲望），弃五盖（心智上的遮蔽），然后才能进入调和

① 《续藏经》110卷，829页。

② 后来宗密在简述北宗思想时也说他们是“拂尘看净，方便通经……意云众生本有觉性，如镜有明性，烦恼覆之如镜之尘，息灭妄念，念尽则本性圆明，如磨拂尘尽，镜明即物无不极”，《圆觉经大疏钞》卷三之下，《续藏经》十四册，554—555页。新文丰出版公司影印本，台北。

③ 《全唐文》卷二二一《唐玉泉寺大通禅师碑铭》，1030页。

④ 《中华传心地禅门师资承袭图》中就说，“北宗意者，众生本有觉性，如镜有明性，烦恼覆之不见，如镜有尘暗，若依师言教，息灭妄念，念尽则心性觉悟”，这是“染净缘起之相，反流背习之门”。

⑤ 《摩诃止观》卷一上，《大正藏》第四十六卷，1—2页。

身心的坐禅^①。正因为如此,宗密在《禅源诸论集都序》中说他们的“依三谛之理,修三止三观,教义虽最圆妙,然其趣入门次第,亦只是前之诸禅行相”,也就是说他们还是传统的禅法^②。

确实这都是传统的也是正宗的禅思想,可是这种与《起信论》相似,把人的一心分成染净二门的思路,在八世纪初南宗惠能这里受到严厉挑战。惠能虽然也承认“菩提般若之知,世人本自有之”,但是他并不承认尘埃烦恼对心灵的真实翳蔽,从这里开始,惠能就显示出了他与传统禅学的差异。在敦煌本《坛经》涉及思想的部分中,除了肯定人有般若智慧的第十二则之外,他最先说到的是“以定惠为本”,“定惠”当然是禅门中常见的说法,但是,惠能所说的“定惠”实际上却与传统的说法有了差异,传统的说法是“由定发慧”,禅定是手段或过程,智慧是得到解脱的真正觉悟,也是人心中本来就有的佛性。因为人心中佛性,要先由于人的止息妄念才能显现出来,而人心中世俗性情,也需要止息妄念的修行才能抑制,所以传统禅门都是要保持一定的修行方法的,如守戒、坐禅、念佛,在他们看来,定和慧是有时间之差和等次之差的,就连神秀一系都主张“从定发慧”^③,这就是传统禅门的“由先证离身心相为根本,知见自在,不染六尘见闻觉知为后得”。但是,惠能接下去就恰恰批评这种说法:“莫言先定发慧,先慧发定,定慧各别”,“若净先后,即是迷人”,按他的说法应该是“定慧等”,就像灯与光的关系,“有灯即有光,无灯即无光”,也就是说,定就有慧,慧就是定,并不是说靠了人定来得到智慧。因为,污染心灵的尘缘都是虚幻,都是人的妄念所造,因为人自有灵明觉性,所以这种“清除”并不是用抹布把镜子擦干净,而是在意识中感悟到镜子本来就是干净的,尘埃本来却是虚幻假相,所谓“佛性常清净,何处惹尘埃”,这样他就修改了传统禅思想中仍然把心灵一分为二的理路矛盾,开始引入彻底的般若思想。

引入彻底的般若思想

① 智顗《修习止观坐禅法要》卷上,比如“得闲居处”,最好是在深山绝人之处、头陀兰若之处或远白衣住处清净伽兰等“闲”、“静”地方,“息诸缘务”,就是与人间各种俗务、知识、思想和欲望隔离,使自己的心灵平息宁静下来。同上,87页。

② 《大正藏》第四十八卷,399页。

③ 敦煌本《大乘无生方便门》中第二门“开智慧门”中多次提到这一点,《大正藏》第八十五卷,1274页。

可是,这一思路再自然延续下去,却引起了禅思想天翻地覆的又一次大变局。本来,直到神会一系仍恪守惠能的思路,用人自身拥有的“般若知”来保证自己在刹那间回归纯粹心灵。比如他回答礼部侍郎苏晋和润州司马王幼琳的问题时都提到,“本空寂体上,自有般若智能知,不假缘起”,“般若波罗蜜,体自有智”,后来宗密在解释他这一说法时也说,“知即心体”^①,意思大体是说,只要心灵保持本原的纯粹而“不作意”即“无念”,“无念”就没有一切境界,没有一切境界,妄念也就自然不生,这与八世纪流行的南宗禅思想中的“即心即佛”还大体一致,但是,他并没有在本原即心灵中彻底消除染与净的对峙,毕竟还需要“顿悟”,即在意识的刹那转换中完成心灵的凸显和精神的超越。但是,接下来的问题是,如果人人都有那一个心灵就是“自家宝藏”,如果说它“一切具足”与佛心没有差别,那么,为什么人还要再用“知”或“智”去苦苦觅求?既然烦恼客尘都是虚幻妄相,既然它并没有真正存在于心灵世界,那么,为什么人还要死死守住真如的那一道并不坚固的防线?于是,当八世纪末九世纪初洪州禅提倡更加彻底的自然适意生活时,惠能、神会一系禅思想中遗留下来的矛盾就被抚平,尚有扞格的理路就被贯通。在马祖道一这里,既然人人心中都有佛性,一切都只是虚妄,既然“人心”一切具足,与“佛心”没有差别,那么,显现在人心中的世俗世界就是佛国净土,寻常意思也就是佛法大意,人在随顺自然时的挥手举足扬眉瞬目之间,便显示的是生活真谛,在心识流转意马心猿中,也可以有心灵自由,人生的顿悟不再由“知”的追踪寻绎而只是由“心”的自然流露,这就是圭峰宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下里总结的“触类是道而任心”^②。

但是,传统的“即心即佛”之说也终于走到了尽头,思想史也在这里转了一个大弯。既然“心”、“佛”都只是“空”、“无”,那么何必去“即”去“求”,按照《般若》的思路,一切都应当消解,依着禅师的说法,有“心”即被“心”所缚,有“佛”即被“佛”所缠,心灵中若有这两个字,即不可能自由无碍,口头上有这两个字,就只是口头禅。禅师们常引述的鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》卷四《叹净品第

① 《圆觉经略疏钞》卷四。

② “起心动念、弹指譬咳扬扇,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰,如面作多种饮食,一一皆面,佛性亦尔”。《续藏经》十四册,557页。

“即心即佛”在般若思想的大举渗透之后，终于向“非心非佛”转化

九)说：“分别色空，即名为著，分别受想行识空，即名为著，分别过去未来现在法，即名为著”^①。同样，一旦有了“心”“佛”二字，也是一种偏执与分别，真正超越境界是无分别境界，这样，“即心即佛”在般若思想的大举渗透之后，终于向“非心非佛”转化。大历、贞元年间，马祖道一禅师首次在禅思想史上提出了这个看似狂悖的命题。《景德传灯录》卷六马祖道一说，“即心即佛”是“为止小儿啼”，也就是说“即心即佛”的“即”是为了防止人们“向外驰求”的权宜之法。《祖堂集》卷十六中南泉普愿禅师解释道：“江西和尚(马祖)说‘即心即佛’，且是一时间语，是止向外驰求，空拳黄叶止啼之词”^②，可见那只是一时的权宜方便，并非真的能使人成佛性，当人们一旦停止向外驰求而反观内心时，马祖道一说，这时就应该“非心非佛”。

“非心非佛”立即得到马祖门下一些弟子的响应。南泉普愿(748—834)曾对其门人说，“江西马祖说即心即佛，王老师(南泉俗姓王)不恁麽道，不是心不是佛不是物。”当有人怀疑他这种与祖师相悖的否定式话语，并提出质问时，他竟“抗声答曰：尔若是佛，休更涉疑，却问老僧何处有恁麽傍家疑佛来，老僧且不是佛，亦不曾见祖师，尔恁麽道，自觅祖师去”^③，以此来显示非心非佛甚至于非祖师的无所依傍精神；伏牛山自在(生卒年不详)曾对门人说：“即心即佛，是无病求病句，非心非佛，是药病对治句”，所谓“无病求病”，就是说人们自心本来具足圆满，觅心觅佛等于画蛇添足，是没病找病，所谓“药病对治”，就是说不仅可以治疗人们将心觅心、骑驴找驴的病，而且可以救拔那些无病呻吟、饮鸩止渴者所中药石之毒；另一个东寺如会(744—843)则在马祖圆寂后针对那些死守“即心即佛”一句的门徒，尖锐批评道：“心不是佛，智不是道，剑去远矣，尔方刻舟”，所谓“心不是佛”，自然是说心佛皆空，一切都是空幻假相，所谓“智不是道”，则是批评那些诵习“即心即佛”者钻头觅缝地以理智追踪那个虚幻的清静之心，用理智分别这心是净那

① 《大正藏》八卷，552页。

② “空拳”一语见《宝积经》卷九十：“若以空拳诱小儿，亦言有物令欢喜，开手空拳无所见，小儿于此复号啼”，“黄叶”一语见《大般涅槃经》卷二十：“如彼婴儿啼哭之时，父母即以杨树黄叶而语之言，莫啼莫啼，我与汝羸金，婴儿见已，生真金想，便止不啼，然此黄叶实非金也”。

③ 《景德传灯录》卷二十八，《大正藏》五十一卷，445页。

心是染从而即净心弃染心,由于他们不能以自然的态度对心佛,于是缚手裹脚,被心佛二字妨碍了自由;正如《五灯会元》卷三里马祖另一个弟子盘山宝积所说,“若言即心即佛,今时未入玄微,若言非心非佛,犹是指踪极则。向上一路,千圣不传”,什么是“向上一路”,就是一切不拘,一切不问,不舍恶,不取善的“平常心”,既不是苦苦地“凝心入定,住心看净”,也不是追寻“不作意”以达到“无念”而获取“顿悟”,而是“饥来即食,困来即眠”,“热即取凉,寒即向火”的平常无事之心,无论是即心即佛的心还是非心非佛的非都不曾在心中成为一个固执的追求目标,所以马祖道一听得大梅法常的回答后明白他已经深得其中三昧,便赞叹道:“梅子熟也”^①。

三

在从人性到佛性的趋近过程中,修行的方式是很重要的,禅宗各派争论的所谓“顿”、“渐”,所谓“坐禅”与“不坐禅”,所谓“凝住壁观”与“自然无为”的差异,其实都涉及的是一个修行还是不修行的大问题。当然,在禅宗还要存在的前提下,实际上都是要修行的,尽管理论上极端的南宗禅在说无须修行,当下便是,吃饭睡觉,都可成佛,但意识到自然而然即是解脱,也是一种广义的心理修行,于是在禅思想史上,如何修行就是关系到人性与佛性的实践功夫,它依据入性与佛性的理论变化而变化,而它的变化又反映思想的演变,是坚守外在的戒律、禅定、读经,还是只重内在的禅定静心,是外内俱无须看重地只管“平常心”,还是放任人性一切不拘,其实,始终也是禅思想史上的大关节,更是各种禅门彼此划界的分水岭。

传统的禅思想中,持戒、坐禅、念佛都有着很重的分量,所谓“禅”之一字,用宗密的话来讲,是既包括“禅理”,也包括“禅行”的^②,包括天台一系,他们的止观修行也首先要从“渐”开始,“先修归戒”,“次修禅定”,“次修无漏”,“次修慈悲”,“后修实相”,是“初浅后深,渐次止观相”,到“不定”,虽然“无别阶位”,但是修行中仍

在从人性到佛性的趋近过程中,修行的方式是很重要的

^① 以上分别见于《景德传灯录》卷八、卷二十八、卷七、卷七、卷七,《大正藏》五十一卷,257页、445页、253页、255页、254页。

^② 《禅源诸论集都序》卷上之一,《大正藏》第四十八卷,399页。

然有四不同,最后才能够圆融,达到“无苦可舍”、“无集可断”、“无道可修”、“无灭可证”的圆顿止观境界^①。所以传统的四禅八定,需要艰苦历程,才能息诸妄念,从迷到悟。这是相当多禅师的共识,一直到中唐时代的北宗僧人如法玩(715—790),他们也还是坚持这种理性认识,理解“法无憎爱”,所以“喜愠不见于色”,理解“法无分别”,所以“贵贱视之若一”,理解“法无取舍”,所以“齐于得丧”,理解“法无去来”,所以“泯于生灭”,在这样的理解中“心契真如,识通妙有”,才能渐渐进入清净无念的澄澈境界^②。

可是,在南宗禅的惠能、神会这里,“悟”与“迷”只是心灵中的一念之转,惠能说,这就叫“悟人顿修,自识本心,自见本性,悟即元无差别,不悟即长劫轮回”,只要人作到“于一切法不取不舍,即见性成佛道”^③,神会在与北宗争胜中更是特别强调“顿悟”,在答崇远法师时,专门攻击“凝心入定,住心看净,起外照,摄心内证”这一普寂、降魔藏的渐修法门是“障菩提”,一直在凸显他自己的“顿悟论”,即独孤沛集并序的《菩提达摩南宗定是非论》上那句偈语所说的“唯传顿教法,出世破邪宗”。这种说法当然与他们对人性与佛性的看法有关,按照他们的思路,由于人的本性就是“空”就是“净”,那么当他“定”时也就是“慧”时,一刹那间意识进入无差别的自然状态,这就是“定慧”,于是可以“顿悟”。神会认为人有天生的一种返本复初回归初心的本来智慧,而且这种智慧就是人所要达到的佛陀境界,正是因为人性中本来就有这种“知”,所以不必用种种凝心、住心、起心、摄心的方法给它叠床架屋、画蛇添足,只要一返本知,就是解脱,所以可以得到如“布衣顿登九五”似的“不思议”效果,这就是他答康智圆时所说的,“心不生即无念,智不生即无知,慧不生即无见,通达此理者,是即解脱”。

① 智颢《摩诃止观》,《大正藏》第四十六卷,1—2页。

② 《唐文续拾》卷四李充《大唐东都敬爱寺故开法临坛大德法玩禅师塔铭》,上海古籍出版社影印本《全唐文》后附,18页;但是,南宗禅对此却颇为反感,《历代法宝记》大概是南宗一系的著作,在这部书中,禅师对“造构说章门、作僧尼轨范、佛法宪章、受戒法则”都颇为不屑,对各种禅法观法更是尖锐讽刺,说这些修行都是“自心颠倒,系着魔网”,《大正藏》第五十一卷,182—183页。

③ 《坛经校释》53页,中华书局。

但这并没有走到极点，因为无论“顿”、“渐”，只要有迷与悟的分别，修行就还是必要的，在这一思路中还有不能贯通的地方。首先，“顿”也好“渐”也罢，只要需要“悟”，就等于承认有“染”有“净”，既然彻底的般若思想是把所有外在与心灵的现象都瓦解为“空”，就连“空亦是空”，一切都无差别，那么，染和净、尘垢与明澈又有什么差异？为什么要从此即彼地去“悟”？其次，如果说“顿悟”凭借的是人性中自然具有的佛性智慧的凸显，那么，这种平时隐匿的“知”是如何自行返本复初回归自己的清净本性的？通常占据人心的世俗意念又是如何从这种“知”中被排抑的？换句话说，就是信仰者是如何确立“知”只是向内访问清净心灵而不向外窥探世俗欲念？唯识学说曾经为了解决这一问题，提出所谓的“阿赖耶识”有“有漏”与“无漏”，而后来禅师曾经讽刺说，什么是有漏？是笆篱，什么是无漏？是木勺^①。可是，一方面要确立“心体”的清净本原和自觉能力，一方面要承认“心体”对世俗现象的垢染与执著，你必须对这里的自相矛盾处加以弥合^②。

于是，依照彻底的般若思想的理路，这种“悟”也将被瓦解。这使我们不能不关注牛头宗的思想影响，牛头一系以说“空”道“无”为终极，其修行以直行放任为方便，在盛唐慧忠、玄素、玄挺的时代以及中唐法钦、遗则的时代，这种思想与方法已经越发向追求自由心境的一面发展，《宗镜录》卷九十八引慧忠语有“任心自在，不须制止，直见直闻，直来直去，须行即行，须住即住”的说法，同卷引遗则语又有“只了众生自性，从本以来，无有一法可得，谁缚谁脱？”这可能就是李华《润州鹤林寺故径山大师碑》里所说的牛头法融从达摩那里得来的“自然智慧”，这种自然智慧，与荷泽之“知”相当不同，也许在相当深的程度上影响着洪州一系。所以，自从马祖不坐禅成佛的思想弥漫开来，又提倡“非心非佛”之后，在洪州一系后来的禅师那里，更多的是“直用直行，事无等等”的瓦解修行的言论，比如“饥来吃饭，困来即眠”（大珠慧海）、“热即取凉，寒即向火”（长沙景岑）、“不费心力作佛去”（赵州从谗）、“佛法无用功处，只是平常无事”（临济义玄）、“唤他作道人，亦名无事人”（泐山灵佑）、“任性逍遥，随缘放旷，但尽凡

① 《五灯会元》卷五，清平令遵章次。

② 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第四章《重估荷泽宗》，265—267页。

心,别无圣解”(天皇道悟)。

可是,仍然需要追问的是,如果信仰即是“无事”,宗教的心灵如同“凡心”,“平常心”就是“道”,宗教修行都成了无用,信仰者可以像普通人一样“只是平常心”,那么,宗教的意味是否就不成立?从渐修到顿悟,从顿悟到不修,这时,禅宗赖以成立的“禅”其实已经悄悄地瓦解,佛教作为信仰者精神解脱的监护与指导意味也在渐渐减退,宗教退化成了生活,由信仰而来的精神超越被日常生活的平常绵延所替代,唯有一种以自然适意为最高理想生活境界的思路,渐渐在佛教信仰者尤其是上层信仰者中弥漫开来。

四

人性如果真的趋近了佛性,那么这是一种什么样的境界?

最后,从人性如果真的趋近了佛性,那么这是一种什么样的境界?达到这一境界又对信仰者有怎么样的好处?这是修行的结果,也是佛教必须给予修行者的许诺,因为一种宗教不能没有回答信仰者的终极境界,否则信仰者会掉头而去不屑一顾。禅宗是一种没有“上帝”或“天堂”等终极实在的宗教,它对信仰者的许诺是“安心”、“自然”、“适意”等纯粹心理化的人生境界,但这种境界怎么样能使信仰者体验其魅力,从而获得安身立命之感?早期禅宗依据人心与佛性有大差异的思想,是在使信仰者在修行中不断提升自己的心灵境界而获得心理平静中得到满足的,但晚期禅宗则依据人心即佛性的思想,是在使信仰者不断肯定自心合理性而获得心理放松中得到满足的,有的禅师强调这种心理境界的不可言说,有的禅师则重视这种心理境界的绝对澄静,有的禅师则认定这种心理境界是自然适意的感觉,有的禅师则否定这种心理境界是与平常心境有差异的别一种特殊境界,整个禅思想史中,这一问题也始终在纠缠论辩之中。

在早期禅思想中,“安心”是修行追求的最高理想^①，“清净”是禅门能够承诺的终极境界。早在东晋时,以念佛为禅定法门的慧

^① 净觉《楞伽师资记》卷一在叙述禅思想的渊源,回忆求那跋陀罗的思想时说,“拟作佛者,先学安心”,《大正藏》第八十五卷,1286页。

远《念佛三昧诗序》中就说到,念佛可以专思寂想,专思寂想可以使人“尘累每消,滞情融朗”^①,后来的天台智顓则在《修习止观坐禅法要》卷下中说,坐禅可以使人“身心快乐,清净安稳,无诸恶相”^②,而达摩一系的道信、弘忍也是敦促信仰者坐禅,在长期的“端身平坐,宽放身心”中达到“妄念不生,我所心减”^③,观察和体验“从本以来空寂,不生不灭”^④,当流动之识寂灭,“其心即虚”,最后就可以达到“凝寂淡泊,皎洁泰然”^⑤。也就是说,通过修行的信仰者可以得到一个清净无垢、妄念不生的心境,而这种心境正是佛教所追求空廓寂寥的心灵状态,这种心灵状态弥漫扩充为整个宇宙,人就体会到了一切皆是虚妄、万象皆无差别的“空”。直到七世纪末八世纪初,北宗一系的法如、老安、神秀,仍是追求“心用弗动,无所挠失”,“世界不现,则是法界”^⑥,希望由定而慧,得到心灵清明^⑦。“趣定之前,万缘尽闭,发慧之后,一切皆如”^⑧,使心灵从污垢到清净,这就是“舍妄归真”回归家园的路。

但是在惠能、神会时代,这一目标已经有了悄悄的转变。他们提倡的“无念”,虽然也是要达到明净澄澈的心灵,没有从根本上否定“清净”这一终极境界,但是,从他们把内在心灵与外在尘缘、染

① 《广弘明集》卷三十九。

② 《修习止观坐禅法要》卷下。

③ 《楞伽师资记》,《大正藏》第八十五卷,1286—1289页;《导凡趣圣悟解真宗修心要论》即《最上乘论》,《续藏经》第一一〇册,829—833页。

④ 《楞伽师资记》,《大正藏》第八十五卷,1286—1289页。很多学者相信这里所引道信的三千余字,即他的《人道安心要方便法门》,参看印顺《中国禅宗史》52页以下的分析,江西人民出版社,1990。

⑤ 《导凡趣圣悟解真宗修心要论》即《最上乘论》,《续藏经》第一一〇册,832页。

⑥ 敦煌本《传法宝记》, P. 3858. 见黄永武编《敦煌宝藏》131册, 315页, 新文丰出版公司, 台北; 《唐文拾遗》卷六七阙名《唐中岳沙门释法如禅师行状》, 《全唐文》后附, 334页。

⑦ 《唐文续拾》卷三宋儋《大唐嵩山会善寺故大德道安禅师碑》:“浑回者理定以之清, 汙汙者心慧以之明, 定复伊何? 清照万有, 慧复伊何? 明彻重垢”, 《全唐文》后附, 12页。

⑧ 张说《荆州玉泉寺大通禅师碑》。传说普寂可以使心灵处于一种“寂然不动”的状态, 使善于占筮的人都无法测出他的心之所在。见《酉阳杂俎》续集卷四, 236页, 中华书局, 1981。

把自然的生活
世界当成了追
求的终极境界

与净统统归为虚妄的思路出发,到无需苦苦修行,亦无需久久坐禅的“顿悟”,却隐含了一层使这一“清净”境界与“凡俗”境界都失去意义的意味,开启了后世禅门不修而放任的自然主义风气。其实,就在惠能的弟子中,就已经有很多人批评传统的禅修行,像崛多三藏的“兀然空坐,于道何益”,志诚禅师的“住心观静,是病非禅,长坐拘身,于理何益”,南岳怀让的“磨砖既不成镜,坐禅岂得成佛”,司空山本净的“若了无心,自然契道”^①,似乎都有些与传统禅学所提倡的宗教修行格格不入,他们好像更看重的是一种自由的心境与自然的生活。正是沿着惠能的思路,在这种暗示的启迪下,综合了牛头思想的影响,九世纪初的洪州禅,更把自然的生活世界当成了追求的终极境界。

宗密曾经给洪州一系总结道,他们相信“不断不造,任运自在,名为解脱人,亦名过量人,无法可拘,无佛可作”,所以“但任心即为修”^②,每一次“起心动念,弹指动目,所作所为,皆是佛性全体之用”^③,于是他们标榜出的口号是“天真自然”。可是,“任心”的“心灵”却是一颗活泼泼的心,每一个生活在大千世界的人如果随顺着天真自然性情的流露,心灵中都会充满了对世界的爱与恨、情与欲、惊奇与厌恶、执著与烦恼,但是,洪州一系禅宗却告诉信仰者,这种“任心”或者“平常心”的一切都是合理的,因为当人们并不特意拣择是非的时候,心灵恰处在完全放松和无念的状态,龙潭崇信曾经侍奉天皇道悟(748—807),几年没有听到启迪,于是起了疑窦,便询问道悟,而道悟却说你倒茶来,我就喝,你端饭来,我就接下,你和南,我回礼,这些不都是在指示你真理么?所以真正的禅宗真理就在于“任性逍遥,随缘放旷,不要安禅习定,性本无拘,不要塞耳藏睛。……但尽凡心,别无圣解,汝能尔者,当何患乎?”^④倒是那种起意抑制,苦苦习禅,却招致了理性的尘垢

① 参见《景德传灯录》卷五、《五灯会元》卷二、卷三、卷四。在敦煌出土的一些南宗禅诗歌偈语中更是有不少这类的话语,如 S. 4173 等《南宗赞》中的“行住坐卧常作意,则知四大是佛堂”,P. 2629《南宗定邪正五更转》中的“有作有求非解脱,无作无求是空虚”,S. 646《扬州颙禅师游山遇石室见一女子赠答诗》中的“离缚还成缚,除迷却被迷”。

② 《圆觉经大疏钞》卷三之下,《续藏经》第 14 册,557 页。

③ 宗密《中华传心地禅门师资承袭图》。

④ 《祖堂集》卷五《龙潭和尚》,188—189 页。

来覆盖本来的心灵,陷入了对“清净”的固执追索中。下面是著名的赵州从谗(778—897?)与南泉普愿(748—834)一段最有名的对话:

师问:“如何是道?”南泉云:“平常心是道。”师云:“还可趣向否?”南泉云:“拟则乖。”师云:“不拟时如何知是道?”南泉云:“道不属知不知,知是妄觉,不知是无记,若也真达不拟之道,犹如太虚,廓然荡豁,岂可是非?”^①

于是,我们看马祖门下的一些禅师,他们那些自由奔放的对答、随心所欲的行为、蔑视束缚的风气以及“佛法无用功处,只是平常无事,屙屎送尿,穿衣吃饭,困来即眠”(临济义玄语)、“一切时中,视听寻常,更无委曲,亦不闭眼塞耳”(汾山灵佑语)的思想,我们会发现,那种自然的心灵境界已经与早期禅所追求的清净的心灵境界相当不同了。

五

从僧肇《不真空论》的“道远乎哉,触事而真”到马祖及其门下的“非心非佛”、“平常心是道”,般若思想中不断瓦解执着的“空”终于与中国文人士大夫心中最向往的老庄的“自然”交汇,真正成了指导人生态度的一般性原则,禅宗也终于经由“屈曲直”的历程实现了“般若的生活化”。应当指出,佛教是一个以拯救人类灵魂为宗旨的宗教,它所关心的不仅仅是形而上学层面的哲学问题,也不仅仅是法律制度层面的社会问题,也不仅仅是衣食住行层面的生活问题,而是一个既关涉生活,又关涉超越生命的终极意义的问题。从一开始,它曾经悬置了一个充满了光辉与永恒的终极境界,把这个境界称为佛性的境界,这无非是引导信仰者从现实的、短暂的、苦难的世界中解脱出来,但是最终,它又给信仰者设计了一个平常的,但在现实生活世界中又很有魅力的,只能在心灵中由于自我调整面得到的轻松境界,它把日常生活世界当做宗教的终极境

^① 《祖堂集》卷十八《赵州和尚》,656页。

佛教卸却了它作为精神生活的规训与督导的责任,变成了一种审美的生活情趣、语言智慧和优雅态度

界,把人所具有的性情当做宗教追求的佛性,把平常的心情当作神圣的心境,于是,终于完成了从印度佛教到中国禅宗的转化,也使本来充满宗教性的佛教渐渐卸却了它作为精神生活的规训与督导的责任,变成了一种审美的生活情趣、语言智慧和优雅态度的提倡者,于是尽管它深入了中国的人生与艺术世界,却在很长时间里渐渐淡出了中国思想与信仰的世界^①。

① 我在《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》中曾经说到这样一段话：“洪州宗为代表的南宗禅在中唐以后的胜利,对于禅宗来说有幸有不幸:幸的是它终于完成了禅思想的中国化历程,使它的理路有了一个终结,把般若之空与老庄之无融会贯通成为一种自然人生的最高境界,进入了中国中古文人士大夫的生活;不幸的是它自己也从而衰减了它对意识形态的正面影响力,成了宗教性自我瓦解的内在因素,从而无法收拾中唐以来散乱的人心,当历史需要一种思想来约束人心,时代需要一种意识来重建秩序,它就无法起到应有的作用。于是,倒是从它那里转手接受了佛教思想的新儒家思想以它的心性理论逐渐成了历史与时代的选择。回顾中唐到北宋那一个思想大变动的时期,我们将发现,除了外在的种种原因之外,禅宗内在理路的缺陷与儒家内在理路的变化,是决定这一历史与时代选择的一个很重要的原因,因为儒家还坚守着心灵的最后也是最重要的一道防线,心灵有了这一道防线,个人就有道德与伦理的安身立命处,个人有这一个安身立命处,人类就要时时修身养性防邪杜恶,人类有修身养性防邪杜恶的要求,社会就有了一种可以共存的秩序。但是,当南宗禅走到瓦解一切的自然主义时,这种功能却消失殆尽了,虽然它给中国的文人士大夫留下了人生与艺术相当多的精彩思想,但毕竟它充当不了古代中国这个极为重视意识形态的思想世界的主流”,至今我仍然有这样的看法,352页。

第四节 语言与意义：八至十世纪中国佛教的转型(下)

从元和十年(815)章敬怀晖去世,元和十二年(817)西堂智藏和兴善惟宽去世,到大和八年(834),南泉普愿、药山惟俨相继圆寂,二十年间,南宗禅惠能一系最风靡的第三代禅师渐渐成为历史,那个把自然的生活写在自己旗帜上的佛教思潮,似乎已经成了当时文化人中普遍的时尚。也许是所谓盛极必衰,十年之后,就出现了唐武宗会昌五年(845)的灭佛事件,在这一年的夏天,据说有四千六百座寺庙及四万多处佛教兰若、招提被毁,二十六万多僧尼被迫还俗^①,那些不愿还俗而坚持信仰的禅宗僧侣,无论是哪一系的禅师,都只好采取各种逃避隐匿的方式延续他们的宗教活动,像杭州大慈山寰中(780—862)“属武宗废教,(寰)中衣短褐,或请居戴氏别墅焉”,昂头峰日照,“会昌武宗毁教,照深入岩窟,饭栗饮流而延喘息”,洛京广爱寺从谏(?—866)“属会昌四年诏废佛塔庙,令沙门复桑梓,亦例澄汰,乃乌帽麻衣,潜于皇甫氏之温泉别业”,径山洪湮,则在会昌中躲在长沙信仰者罗晏家中,《宋高僧传》中所谓“例从俗服,宁弛道情,龙蛇伏蛰而待时,玉石同焚而莫救”,大概是这些僧人的共同方法^②。到劫难过去以后,不仅需要经疏典籍、论辩场所的义学和依赖僧团、需要坛场的律师渐渐衰落,相当多的习禅宗门也都先后凋零,北宗禅的最后一位著名僧人日照在咸通三年(862)辞世,而荷泽一系在这个时代,也只剩下圆绍一人活到了乾宁二年(895)^③,牛头

唐武宗会昌五年(845)的灭佛事件

① 《资治通鉴》卷二四八,8015—8017页,中华书局,北京,1982。

② 参看《宋高僧传》卷十二,273、274、278、283页。又,卷十七,430页。中华书局,北京,1987;又,关于会昌灭佛,可参考道端良秀《唐代佛教史の研究》第一章第四节,161—177页,法藏馆,京都,1957,1981;铃木哲雄《唐五代禅宗史》,390—393页,山喜房佛书林,东京,1985。

③ 参见宇井伯寿《禅宗史研究》第六《北宗禅の人人と教说》,岩波书店,东京,1939。葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第三章《北宗禅再认识》,187—188页,北京大学出版社,1995。

中国的禅思想史进入了通常被称作“五宗时代”的十世纪

一系在会昌以后已经不再有出名的僧人^①，天台一系在会昌之前的道邃和广修时代就已经渐渐式微，而在广修会昌三年(843)圆寂之后，物外、元琇和清竦虽然还维持着局面，但就连《佛祖统纪》也承认“会昌之厄，教卷散亡，外、琇、竦三师，唯传止观之道”^②。其中，真正能够重新崛起的，则是南宗惠能一系第四代的黄檗希运(?—855)、汾山灵佑(771—853)、赵州从谗(778—897)，以及第五代的临济义玄(?—866)、洞山良价(808—869)、仰山慧寂(807—883)等等^③，虽然也经历了会昌灭佛的劫难和中和元年(881)以后的普遍战乱，但他们以及他们的弟子或弟子的弟子依然先后继起，使南宗禅门再度风靡南北，其中著名的如第六代禅师雪峰义存(822—908)、曹山本寂(840—901)、第七代禅师云门文偃(864—949)，以及第九代禅师清凉文益(885—958)等等，于是，中国的禅思想史进入了通常被称作“五宗时代”的十世纪。

关于九至十世纪间，汾仰、临济、曹洞、云门、法眼五宗成立前后的历史，其中有相当多的疑问^④，后来的禅宗信仰者为了开宗立派或张大旗帜，常常逆向上溯，攀附显赫的先辈，使得禅史中常常充满了疑窦，不过，考证禅宗史文献的层层虚构和处处设伏，却并不是思想史写作的中心内容。但是，在各种文献中记载下来的五宗禅师语言中，可以察觉的是，当佛教思想在禅门中被日常化生活化之后，佛教知识、思想与信仰世界，也恰恰有一个深刻的“语言学转向”(the linguistic turn)^⑤，从表面上看，是经典

① 《五灯会元》卷二是以鸟窠禅师(741—824)为径山国一的直系传人的，但他终于长庆四年，日本花园大学禅文化研究所影印本，京都，105页。《景德传灯录》卷四记载他的弟子杭州会通，但他在会昌四、五年间也不知所终，此后就很少有记载了。《大正藏》第五十一卷，231页(以下引《景德传灯录》均此本，不再一一注明，仅注页数)，新文丰出版公司影印本，台北。

② 《佛祖统纪》卷八，《大正藏》第四十九卷，189页。

③ 例如“咸通之初(860)，禅宗兴盛，风起于大汾也”，《宋高僧传》卷十三，308页。

④ 即使从清凉文益的《宗门十规论》中关于惠能以后禅宗的流派描述也可以看出，在文益所在的十世纪中叶以前，五家的说法并不成立，连德山、雪峰也可以算是独立的宗门，所谓“五家”的划分，显然是由于后人逆溯而成立的。

⑤ “the linguistic turn”是由Gustav Bergmann用来形容西方哲学当代变化的一个说法，我在这里只是方便地挪用，并不意味着我用九至十世纪禅思想来比附现代西方哲学。

中的书面语言被生活中的日常语言所替代,生活中的日常语言又被各种特意变异和扭曲的语言所替代,这种语言又逐渐转向充满机智和巧喻的艺术语言,但是从思想深层看,是语言从承载意义的符号变成意义,从传递真理的工具变成真理本身,大乘佛教关于真理并不是在语言中的传统思路,在这时转了一个很大的弯子,似乎真理恰恰就在语言之内,于是各种暴虐、怪异、矛盾,充满机锋以及有意误解的对话纷纷出现,在这种看似奇特的话语中凸显着更深刻与更直接的真理。最后,中国特殊的知识语境与社会背景,又使这一思想领域内的宗教语言,渐渐演变成了文学中的语言艺术与语言游戏,对于宗教真理的深刻思考,变成了生活中的机智与巧思。于是,从九至十世纪之间,在诠释真理或凸显感悟的禅宗语言中所表达禅思想的新变,需要思想史给予特别的注意^①。

语言从承载意义的符号变成意义,从传递真理的工具变成真理本身

在九世纪中叶以前禅思想史中,对于权威的抨击、对于经典的毁弃和对于语言的轻蔑,从表面上看,似乎已经成了南宗禅师不言而喻的一致取向^②,理论似乎很难再激起信仰者的兴趣,分析也只能剥开思想的外壳却不能触及真理的本原。这使得很多禅思想史的研究者常常记住了“呵佛骂祖”的故事,却不再注意这些故事中潜藏的佛教理论思考,关于信仰的细致思索、层层推理与理性理解,被痛快的直觉感悟所替代,这使得“刹那顿悟”成了从思想中逃逸的遁词,也使宗教修炼成了生活艺术。确实,从表面上看,对于理论的嘲讽和对文字的轻蔑在禅籍中处处可见,像汾山灵佑问其弟子仰山慧寂说,“《涅槃经》四十卷,多少是佛说,多少是魔说”,仰山答道:“总是魔说”,而赵州从谏则讽刺那些争论文字差异的弟子

九世纪中叶以前禅思想史中,对于权威的抨击、对于经典的毁弃和对于语言的轻蔑,成了南宗禅师不言而喻的一致取向

① 思想史应当重视这一次在思想领域中的语言学转向,虽然这种转向只是在语言上兜了一个圈,很快就又转了弯,但是至少,从公元前四至三世纪出现过墨学以及惠施、公孙龙以后,在中国知识、思想与信仰世界中,一千多年里就没有再出现过这样对语言的哲学自觉。

② 比如中唐僧人神清在《北山录》卷六《讥异说第十》中就已经这样描述过禅门的思想,“除像设,去经法,方称顿门,如有所说,自我胸臆,临文裁断,何俟章句疏论”,影印宋刻本,1921。

只能当“判官”而不能解脱,是“为汝总识字”^①,香严智闲(?—898)在泐山,一天应对茫然,就“将各方《语要》一时煨尽,曰:‘画饼弗可充饥也’”^②,甚至连士人中的信仰者也接受了这种风气的暗示,九世纪上半叶,江州东林寺曾经有法师长讲《维摩经》和《肇论》,在受到归宗禅师的调侃和嘲弄后,他只好置状于江州,江州刺史李渤非但没有抚慰他,反而批评他是“将智辩智,枉(原误狂)用功夫,将文执文,岂非大错?”还说,你既然精通《维摩》和《肇论》,难道不明白“青青翠竹,尽是真如,郁郁黄花,无非般若”的道理,既然不明白,“何用讲经高座,宣扬欺他中下”,最后批评他是“空门弟子,不会色空,却置状词投公断理,只如儒教,尚有不出户而知一切事、不窥窗而知天下,明知之为知,知之不知为知,俱归智也。辩智之义,尚以如斯,学佛之人,何迷佛性?”^③

但是,实际上相当多的禅者恰恰都很精通佛教经典,也常常使用文字语言,比如南泉普愿(748—834)曾经向嵩山属律师“习相部旧章,究毗尼篇聚之学”,又到华严义学讲寺中,“抉中百门观之关键,领玄机于疏论之外,当其锋者,皆旗靡辙乱”^④,稍后著名的临济义玄也对那种深奥复杂的哲理下过功夫,据说临济曾经访问大愚,夜间曾在大愚面前“说《瑜珈论》、谭《唯识》,复申问难”^⑤,而香严智闲也很善于理论表达,据《祖堂集》记载他在泐山面前对答如流,而泐山虽然知道他“浮学未达根本”,但是当时却“未能制其词辩”^⑥。而投子大同(819—914)早年在保唐满禅师下学安般观,又求《华严》性海,直到后来到翠微山法会,与伏牛元通“激发请益”,才改弦更张地舍弃了经疏讲论之义学^⑦。至于法眼一系的清凉文益,不仅作《三界唯心论》,作《华严六相义》,还作《宗门十规论》,而他的弟子天台德韶(891—972)和灵隐清耸,一个劝南汉主到新罗

① 《景德传灯录》卷九,266页。

② 《宋高僧传》卷十三,303页。

③ 《祖堂集》卷十五《归宗和尚》,577页。

④ 《宋高僧传》卷十一,255—256页。

⑤ 《祖堂集》卷十九《临济和尚》,719页。

⑥ 《祖堂集》卷十九《香严和尚》,700页。而泐山本人也研读华严理论,常说“理事不二即如如佛”,见《景德传灯录》,264—265页;《泐山语录》,《大正藏》第四十七卷,577页。

⑦ 《宋高僧传》卷十三,304页。

钞散失的天台旧典,一个琢磨“滴滴落在上座眼里”一句时,要去阅读《华严经》才理解了真义^①。整个南宗禅史上,典籍与文字并没有像禅师后来宣称的那样被彻底抛在九霄云外,各种禅师说解佛法的“语本”、“语要”、“别录”仍在到处流行,就连最激烈地破弃文字的马祖,其语录也被到处传抄,以至于东寺如会非常担心“好事者录其‘语本’,不能遗筌领意”^②,他的弟子丹霞天然更是撰有很多文字,如《玩珠吟》、《骊龙珠吟》、《弄珠吟》等等,那颗心珠虽然“妙难测”,但是却被他用文字反复吟来吟去^③,至于九至十世纪的禅思想中,所谓“四宾主”、“五位君臣”、“三玄三要”等等,其实也都有相当深奥和复杂的知识背景,细细看来,禅门并不是那么绝对地排斥经典、废除理论和破弃文字。

不过,应当指出的是,传统的经典阅读与语言使用形式,也确实开始被禅门所改变。如果我们回忆佛教历史,在佛教经典思想的诠释、阐扬与传播中,除了佛经的直接翻译与阅读外,本来,有两种语言形式是在传统中常常被采用的。

首先是转读唱导。所谓“转读”是用抑扬顿挫的声调吟诵佛教典籍,而“唱导”则是以通俗的形式说唱佛教教义^④,据《广弘明集》卷二十七说,“造经流注教,燃灯发慧明。习诵及转读,决了诸义趣”^⑤,《南海寄归内法传》卷四记载,“每俯润诵经,便有灵禽萃止,堂隅转读,则感鸣鸡就听”^⑥,这是“转读”,它强调声音对意义的辅

首先是转读唱
导

① 《五灯会元》卷十,567、578页,中华书局,北京,1984;又,同卷记载永明道潜与清凉文益的对话中,也有关于华严六相即总别、同异、成坏的问答,581页;所以忽滑谷快天《禅学思想史》下卷第四编《禅道烂熟时代(前期)·概说》就指出法眼一系是“以华严圆融妙谛为禅思想的中心,圆融化流而为混融化”,下册,1—2页。

② 《祖堂集》卷十五《东寺如会》,又卷十八《仰山和尚》也说仰山的“法要及化缘之事,多备《仰山行录》”,参见张伯伟释译《临济录》后附录《源流》,276页,佛光山,高雄,1997。

③ 《祖堂集》卷四《丹霞天然》。又,卷十八《仰山和尚》记载,“自余《法要》及化缘之事,多备《仰山行录》”。

④ 《高僧传》卷十三《经师·论》里说:“天竺方俗,凡是歌咏法言,皆称为呗。至于此土,咏经则称为转读,歌赞则号为梵呗”,汤用彤校本,508页,中华书局,北京,1992。

⑤ 《大正藏》第五十二卷,320页。

⑥ 《大正藏》第五十四卷,232页。

助性,正如《高僧传》卷十三《经师传论》所说,是“若唯声而不文,则道心无以得生,若唯文而不声,则俗情无以得人”,这是用声音技巧提高听众对佛法的注意力,《续高僧传》卷三十《杂科声德篇论》所说,“清夜良辰,昏漠相阻,故以清声雅调骇发沉情”^①,比如南朝僧人立身登座转读,“创发髻欬,砰磕如雷”,就使得听众“道俗敛襟,毛竖自整”,这种语言形式主要以它的声音效果感染信仰者;而所谓“唱导”,根据现存各种变文的情况来判断,是有设问解答,有敷演解说,又有韵文吟唱,把佛法用通俗语言一一细说,把道理用各种比喻或寓言说出,把佛经铺演成长篇故事,在故事中加上韵文的演唱,“盖以宣唱法理,开导众心也”。在这些讲唱中,被看重的是使“四众惊心”的声音韵调,能“适会无差”的道理阐述,显示“文藻横逸”的词采表现,和“采撮书史”的广征博引,特别是还要选择不同的方式,对于出家人,要“切语无常,苦陈忏悔”,对于上层人士,要“兼引俗典,绮综成辞”,对于普通平民,则要“指事造形,直谈闻见”,而对于山野之人,则要“近局言辞,陈斥罪目”。

其次是章句注疏

其次是章句注疏。牟润孙的研究表明^②,早在东晋南北朝时代,佛教经论就已经有了一些注疏,《出三藏记集》卷八引僧叡《毘摩罗诘提经义疏序》记载,“因纸墨以记其文外之言,借众听以集其成事之说”^③,就是把他们理解的经典意思写下来,并对文句进行疏通。这种知识主义的风气特别在义学盛行的南方很普遍,到七世纪时,《法华》、《般若》、《维摩》、《涅槃》、《十地》、《成实》等等,相当多的佛教经典都有了相当细的注与疏,有的经论,注外有疏,甚至多种疏本同时流行,注疏或越来越细密,把道理分析再分析,或越来越精练,把各种道理综合再综合,阅读注疏的方式成了信仰者对佛理解的法门,撰造注疏的方式则成了佛教中人知识多寡的表征。在唐代初期,“外义伏文,非疏莫了”似乎成了相当多佛教信仰者的共识,仿佛掌握疏解的义理就掌握了真理的权力^④,而能够

① 《高僧传》卷十三,508页;《续高僧传》卷三十,《大正藏》第五十卷,706页。参见葛兆光《关于转读》,载《人文中国》第五期,香港浸会大学中文系,1998。

② 《论儒释两家之讲经与义疏》,《注史斋丛稿》248—259页,中华书局,1987。

③ 《大正藏》第五十五卷,59页。

④ 《续高僧传》卷十三《道岳传》,《大正藏》第五十卷,527页。

撰疏则表明知识与地位。像七世纪时,圆测通过偷师学艺的方法,得到对《唯识论》的疏解,就使窥基因为“惭居其后,不胜怅快”,而后来窥基得到玄奘传授,成了“百部论主”,就意气洋洋,这正是当时佛教知识状况的一个例子^①。而唯识一系与华严一系的各种注疏也确实很多,除了窥基之外,圆测所撰疏解十余种近五十卷,包括了《唯识论》、《解深密经》、《仁王经》等等,法藏所撰疏解二十余种,包括了《华严经》、《密严经》、《大乘起信论》,而稍后的澄观一部《华严经疏》即六十卷,一部《华严经随疏演义钞》则有九十卷,至于再后面的宗密,对一部《圆觉经》就有《大疏》、《略疏》,而对于《涅槃》、《唯识》、《起信》也都有注疏^②。

不过,“转读”大体是就经典文句诵读,并不加以解说和发挥,它本身并不能增添对佛经意义内涵,更不能取代经典文本^③,而“唱导”虽然增加了解释、发挥和通俗化的比喻、故事与韵文演唱,语言似乎变得相当复杂而且变化多端,但是在这种传播形式中,语言的意味依然是如何更巧妙地传达佛教的思想,形式本身却并没有自己的意义^④。至于注疏说解,它只是佛典内涵与思想的延长,虽然注释也可以通过诠释增长知识,但注释如果始终在经典意义的范围内,那么经典文本恰恰就成了限制它扩张的边界,它必须围绕着经典文句生产知识,却不能脱离经典文句创造思想,虽然疏文可以通过解释把经典的意思疏通,但是疏文在古代那种“疏不破注”的限制下,始终只是在进行思想复制,仿佛在可以放大的复印机上拷贝文本一样,虽然文字的数量越来越庞大,但意思却并没有增加太多,更没有越出经典的边界。所以在这样的注疏中,语言也还不是意义,它只是意义的传递符号。也许正是这样的原因,佛教主流的语言观念中,还是把语言看成是“障”,它虽然能够传递意义,但是也能够遮蔽意义,“舍筏登岸”和“得鱼忘筌”还是适当的比喻,从般若学与玄学两方面得到凸显的理论,仍然把语言放置在意

① 《宋高僧传》卷四《唐京兆大慈恩寺窥基传》,63页。

② 参见汤用彤《隋唐佛教史稿》第四章,149—173页,中华书局,1982。

③ 《出三藏记集》卷十五《道安法师传》中说,“每至讲说,唯叙大意,转读而已”,《大正藏》第五十五卷,108页;可见转读就是《释氏要览》卷下“都讲”条里说的“但举唱经文,而亡击问也”。《大正藏》第五十四卷,295页。

④ 《高僧传》卷十三,521页。

义之外,这就是禅宗从一开始就“不立文字”的缘故,所谓“不立”,就是不确立文字的真实性,因为“文字性离”,它并不是意义,有时,它还会遮蔽意义^①。

二

《祖堂集》卷十八《仰山和尚》记载仰山在回答菟陵道存的问话时曾经说了一个故事,说惠能在曹溪说法时,说:“我有一物,本来无字无头无尾无彼无此无内无外无方圆无大小,不是佛不是物”,于是问道:“此是何物?”众人无话,唯有神会说“神会识此物”,惠能就喝叱“这饶舌沙弥,既云识,唤作什么物?”神会就说,“此是诸佛之本源,亦是神会佛性”,惠能索杖打他数下,说“我向汝道无名无字,何乃安置本源佛性”。仰山解释这个故事时说,自从佛教传到中国,“前王后帝,翻译经论,可少那作摩?达摩特来,为汝诸人贪著三乘五性教义,汨没在诸义海中,所以达摩和尚救汝诸人迷情”^②。

思想的传递毕
竟需要语言

不过,话说回来,思想的传递毕竟需要语言,问题只是不要把自然本性“汨没在诸义海中”,被经论文字语言束缚。因为,经论上的语言文字只是在传递意义,它本身并不是意义,就像“指月”的故事所说的那样,指不是月^③,大珠慧海曾经说,“经论是纸墨文字,纸墨文字者,俱是空设于声上,建立名句等法,无非是空”^④。但是,毕竟那种“以心传心”并不能仅仅凭心灵之间“传音人密”,镜清道愆曾经问雪峰义存,“只如不立文字语句,师如何传?”雪峰也无话可答^⑤。特别是禅

① 不过,这并不意味着禅放弃语言,有时候人们会把禅与文字的对立看得太严重,如铃木大拙在多种著作中的叙述,常常就刺激了这种误解的生成,他在《禅の见方と行方》中就说,“所谓不立文字,乃是因为禅非概念、非知识、非认识对象、也无对应范畴,意味着它是一种前思维状态,积极地说,它是一种直观”,7页,大东出版社,东京,1941。在《禅思想史研究》第一《盘圭禅》第三关于“悟”的解说中也说,“悟的直叙就是言语的抹杀”,《铃木大拙全集》第一卷,93页,岩波书店,东京,1968。

② 《祖堂集》卷十八,692页。

③ 参见《五灯会元》卷十关于清凉文益的记载,562页。

④ 《五灯会元》卷三《大珠慧海》,156页。

⑤ 《景德传灯录》卷十八,《大正藏》第五十一卷,349页。《五灯会元》卷七《镜清道愆》,413页。

宗成为九世纪以后佛教的主流之后,它需要一种制度化的形式来维持佛教知识的再生产,仅仅是那种宗主与弟子之间的默契与感会并不能保证思想的传递和宗脉的延续。所以,禅宗中也有一些人承认经典中语言所负载的思想的重要,甚至也能够承认语言本身就具有意义,像那个轻蔑地说“纸墨文字俱是空设于声上”的大珠慧海就曾经转过来,自己的文字“皆从智慧而生,大用现前,那得落空”,而那个著名的洞山良价则在批判“三渗漏”时,显然在期待一种由智慧显示的、没有“渗漏”的语言^①。

语言文字不“落空”,就是说语言文字就是真理和意义本身,语言文字不“渗漏”,就是说语言文字没有误将人心引入历史与理性建构的常识世界中。本来,在八世纪至九世纪的禅门中,禅师常常是用一种自然如话的日常语言来说话的,他们这种自然的“白话”不仅改变了典雅的“文言”在意义传递上的“阻隔”,而且本身也是在暗示,语言与心灵应当都回到日常生活状态,这样才可以避免“扭曲”与“造作”,而“扭曲”与“造作”就是违背自然,使心灵受到束缚。但同时的另一个问题是,当人们在相当朴素和自然地使用日常语言时,当日常语言平易地说出一个事实或者意义时,人们往往记住了它所说的,而忘记了它是怎么说的,所谓“顺耳”、“平常”,实际上就是习惯,习惯成为自然,自然就会被忽略,于是,语言文字总是意义之筏,免不了“登岸舍筏”的命运。特别是,日常语言表达的如果是日常经验与日常现象,那么,佛教真理的深刻意味就不能凸显并引起思索,会被这种平淡无奇的语言所消解,当这种真理被所谓自然平常所消解时,佛教的存在也就失去意义,这时日常语言也同样“落空”,免不了“得鱼忘筌”的结局。按照云门的弟子德山缘密的话说,这就是“死句”,因此,要使语言文字本身成为意义,就必须使语言文字有异于日常,并使这种异常的语句引起信仰者对语言本身加以关注,这就是“活句”,德山缘密说,“但参活句,莫参死句”^②。于是,九至十世纪的禅师在这种语言的运用中,创造了好几种有异于日常语言的“活句”,下面我们就来看三种例子。

语言文字不“落空”,就是说语言文字就是真理和意义本身,语言文字不“渗漏”,就是说语言文字没有误将人心引入历史与理性建构的常识世界中

要使语言文字本身成为意义,就必须使语言文字有异于日常

① 《五灯会元》卷十三“一曰见渗漏,机不离位,堕在毒海;二曰情渗漏,滞在向背,见处偏枯;三曰语渗漏,究失妙宗,机昧终始,浊智流转”。785页。

② 《五灯会元》卷十五《德山缘密》,935页。

第一种“活句”是
自相矛盾

第一种“活句”是自相矛盾^①。这种看似矛盾的话在九至十世纪的禅门中非常流行,如“面南看北斗”(云门文偃)、“兔角不用无,牛角不用有”(曹山本寂)等都是。通常,语言常常是理智的语言,用符合人们思考习惯的句法与思路,语言竭力描述着一种与现象世界或意义世界切合的心理感觉,于是人们在接受语言的时候,实际已经接受的是它传递的那个现象世界或意义世界,所谓“名者想也”,就是说语言引起人的联想、想象或思想,这种想象背后是人们的所有历史和知识。说是“东”就向日出处看,说是“西”就向日落处寻,这就是对“东”、“西”两个词的执着,这仿佛姓名之于人,本来是任意命名,却成了人本身,一次,汾山灵佑(771—853)叫“院主”,院主答应,而汾山却说,“我唤院主,汝来作什么”^②,就是说,“院主”称呼与院主本人是两回事,院主应声而来,正是所谓“死于句下”,这样理解视野中的常识语言就是德山缘密所谓的“死句”。那么,什么是活句?看似不通的矛盾语就是一种活句,当有人问德山缘密“如何是活句”的时候,他说的就是“波斯仰面看”,而不按照常理,说“波斯向西看”。其实“东”和“西”与“EAST”和“WEST”、“ひがし”和“にし”并没有什么不同,只是两个约定俗成的符号,在北极四处望,哪里是东西南北^③? 同样,洞山良价给弟子出的一个问题就是,“有一人在千人万人中,不背一人,不向一人,此唤作什么人?”其实,“向”和“背”也同样如此,没有固定视觉位置,哪个是正,哪个是反? 没有面目,哪方是向,哪方是背? 所以答案就是匪夷所思的“无面目(人)”^④。可是,由于人们习惯性地执着于东西南北正反向背,人的想象力就被限制和确定在一个固定的位置上,不能超越和自由。也许更极端的例子是,曹山本寂禅师(840—901)问

① 矛盾语(paradox)对于体验的意义,其实在西方宗教中也有,詹姆士(William James)《宗教经验种种》(*Varieties of Religious Experience*)中曾经指出西方神秘主义传统中也有如“炫耀的暗昧”、“繁荣的沙漠”、“永世是无时间的”、“静默的声音”等等,唐钺中译本,439—441页,商务印书馆,1947。

② 汾山还用同样的方式呼唤过“第一座”,当第一座来后,他也说,“我唤第一座汝来作什么”,《景德传灯录》卷九,266页。

③ 所以《祖堂集》卷十八《赵州和尚》中那个老婆回答人问“赵州路什么处去”时,就是说东也不是,说西也不是,而是“蓦底去”,665页。

④ 《祖堂集》卷六《洞山和尚》,250页。按:《五灯会元》卷十三略有不同,781页。

强上座“佛真法身犹如虚空,应物现形如水中月”的道理,强上座用了一个比喻“如驴觑井”,而曹山却说他只说到“八成”,而强上座问他应当如何说时,他说是“如井觑驴”^①,这明明是有意违背常识,但它的意思正是在提醒人们,人是否忽略了追问,常识究竟凭什么是“常识”,人们为什么一定要相信“常识”,“常识”是从什么时候开始成了不言而喻的真理的。

第二种“活句”是有意误读。这种有意识地误读问话,有的仿佛现在我们常说的“驴唇不对马嘴”,仰山慧寂曾问来者,“官居何位?”回答是“推官”,他便竖起拂子来,追问:“还推得动这个么?”^②他把这个作为官名的“推”与作为动作的“推”有意混淆,便越过了语言上名词与动词的界限,也越过了理念中“事物”与“行为”的差别;有的仿佛我们常说的“顺水推舟”,如有人问玄沙师备“如何是无缝塔”,原来,是希望他对佛教的“无漏”作一番解释,但玄沙师备却顺着“无缝”一语说:“这一缝大小?”^③另一个人也问悟真禅师“如何是无缝塔”,而悟真并不随着他的问题入彀,却反问:“五尺六尺?”^④顿时便打消了那种追问佛理的执着,破除了对于有问必有答的期待。也有的仿佛我们常说的“装疯似傻”,把暗寓深奥的问题当做日常的白话,如有人问招庆道匡说,“法雨普沾,还有不润处否?”道匡说有,人追问道:“如何是不润处?”意思自然是问佛光普照为什么还有黑暗处,这是对人心深处仍有世俗欲念的追问,但道匡却说“水洒不着”^⑤;又有人问赵州和尚,“如何是佛?”如果通常的回答,当然应当解释,佛是一个自觉觉他觉行圆满的大智慧者,以此来开导信仰者的信心,但是赵州的回答是“殿里底”,佛是神圣

第二种“活句”是有意误读

① 《五灯会元》卷十三,792页。关于这一则禅语录的意义,铃木大拙在《禅の思想》第二篇《禅行为》中有一个解释,说“这一语瓦解意味,亦瓦解分别,而禅者却在其中读出意味,即分别本无分别的世界的,就是我们的意识”,《铃木大拙全集》第十三卷,125页,岩波书店,东京,1969。

② 《祖堂集》卷十八《仰山和尚》,672页。类似的例子还有如咸泽禅师,保福展和尚问他:“汝名什么?”他答“咸泽”,保福又问:“忽遇枯涸者如何?”他反问:“谁是枯涸者?”保福说:“我是。”《景德传灯录》卷二十一,377页。

③ 《景德传灯录》卷十八,347页;《五灯会元》卷七,400页。

④ 《五灯会元》卷十又记载人问齐云遇臻:“如何是无缝塔?”遇臻的回答也是“五六尺”。617页。

⑤ 《景德传灯录》卷二十一,375页。

的佛陀也是泥雕木塑的佛像,这里就有深刻的意思在。还有人问赵州“如何是赵州桥”,原来,他是指望赵州能够深一步解说解脱之道,没想到赵州却说“度驴度马”^①,当然也许是“超度”的“度”,但也许就是“度过”的“度”,把一个深奥的道理变成了生活常识,却在这看似生活常识的话语中暗寓了破弃理念、禅在生活的深奥道理。

第三种“活句”是
答非所问

第三种“活句”是答非所问。这在禅语录中是俯拾皆是的语言现象,如问:“如何是超佛越祖之谈?”回答是“蒲州麻黄,益州符子”。(云门文偃)问:“如何是古佛心?”回答是“墙壁瓦砾是”。(洞山引南阳忠国师)问:“如何是祖师西来意?”回答是“亭前柏树子”。(赵州和尚)问:“万法归一,一归何处?”回答是“老僧在青州作得一领布衫重七斤”^②。这种令人非常不习惯的答非所问中,包含着一种深刻的意义,通常,人们是有问有答,问话与答话之间有一种连缀的关系,对佛理的问话中期待着对佛理的解释,对修炼的问话中期待着对修炼的解释,这是一般的思路,但是禅却要瓦解这种惯常的思路,所以首山省念曾说,“要得亲切,第一莫将问来问”,为什么?因为“问在答处,答在问处”^③,如果发问者不能接收到期待的回答,发问者会感到很别扭,但是,所谓“别扭”,就是说它与人们习惯的理性习惯相背离,而禅追求的恰恰就是反常,只有“反常”才能“合道”,在百思不得其解中,人们可能会反身寻找超出理性和逻辑的新境界,这就是后世参话头、究公案者何以能够开悟的原因。

本来,这个由语言构拟的世界,并不是真实的现象世界和意义世界,只是由于它是由人类自己的理性历史地建构起来的,它符合人们已经习惯和认同的知识,由于人们的心智有始以来就生活在这个语言构拟的知识世界中,丝毫不觉得别扭,于是普遍地接受和认同这个世界的存在。当语言表达使这个世界凸显在人们的意识中时,人们就立即有了“想”,在这种联想、想象和思想中,语言和理性所建构的一套知识就成了人们不必置疑的理解框架,甚至取代了真

① 《景德传灯录》卷十,278页。

② 分别参见《祖堂集》卷十一《云门和尚》,429页;《五灯会元》卷十三,777页,《祖堂集》卷十八,661页;《景德传灯录》卷十,279页,《五灯会元》卷四,205页。

③ 《五灯会元》卷十一。后来的芭蕉继彻也说,“莫将问来,我也不答。会么?问在答里,答在问处”。《五灯会元》卷九,555页。又归宗义柔也说,“一问一答,也无了期”,《五灯会元》卷十,579页。

实的世界,在这种“常识”框架中,自由与超越的心灵就不自觉地被束缚在被设定的“常识”中,而在这个日用而不知的常识世界中,人们以假为真、以虚为实,就会沉沦在海市蜃楼般的世俗欲念中,被各种虚幻的妄念所束缚。佛教从一开始就试图用各种深刻细密的道理瓦解这种虚幻与束缚,他们不断地诱使信仰者反身步步追问,这种虚妄幻相是如何产生的?产生的缘由何在?人的心灵何以会被诱发出这些俗尘妄念?人的心灵本原如何?宇宙的本原又是什么?这种追问是使信仰者的心灵超越的一个途径,信仰者或许可以凭借理智与分析领悟佛理。

但是,禅宗始终很警惕的现象,恰恰是人们会沉溺于对佛理的无休止追问中,在不断追问中可能会忘记追问的意味,把佛教的真正指向变成智力训练或理论竞赛,他们嘲笑的“在册子上讨”或“在文字中寻”,就是这样的误入歧途^①,同时,他们也明白,当人们习惯于这种通过理性和语言的追问时,他已经很难从中脱身,离开了语言文字和对语言文字的理解,他们很难传达和理解这个世界。一次,首山省念(926—993)拈起竹箴问:“唤作竹箴即触,不唤作竹箴则背,唤作甚么?”^②也就是说,把竹箴叫做竹箴就是落入语言的牢笼,不把竹箴叫做竹箴则违背常理而无法理解,这真是人类的理解困境,因而,九至十世纪间的禅师常常用这种看似“聋子乱打岔”的方法,凭借语言来破坏语言,在表面的矛盾、误读与错答中瓦解人们接受话语和理解问题的理智,打乱有问有答的习惯,阻断人们期待解释的思路^③。道理很简单,如果人们听到的语言传递的是一个自

① 鼓山神晏(雪峰弟子)就说,“经有经师,论有论师,律有律师,有函有号有部有帙,各有人传持,且佛法是建立教,禅道乃止啼之说,他诸圣兴来,盖为人心不等,巧开方便,遂有多门,受疾不同,处方还异,在有破有,居空叱空,二患既除,中道需遣,鼓山所以道:句不当机,言非展事,承言者丧,滞句者迷”,《景德传灯录》卷十八,352页。

② 《五灯会元》卷十一《叶县归省》,688页。

③ 语言学家其实也指出,“语言是一连串的暗示……人们听到一个东西老是直来直去地那么一种说法,就会感到厌倦,而那种需要听话人费力去想象或思考的引喻说法,则常常使他感到兴奋”,L·R·帕默尔《语言学概论》第五章,中译本72页,商务印书馆,北京,1983。李泽厚在《庄玄禅宗漫述》对《坛经》的分析中,指出禅宗把“语言的多义性、不确定性、含混性作了充分的展开和运用,而且也使得禅宗的语言和传道非常主观任意,完全不符合日常的逻辑和一般的规范”,《中国古代思想史论》,203页,人民出版社,北京,1985。

相矛盾的、人们完全陌生与别扭的、理性都无法解释与理解的现象，人们反身搜寻时，发现自己的历史记忆中没有接纳它的资源，习惯性的联想、想象和思想都突然被阻断，于是就要反复琢磨语言本身，注意这种矛盾究竟其合理性来自何方；如果人们听到的语言传递的是一种与自己期待并不相同甚至完全相背的异常结果，它始终没有可以理解的合理性，于是就逼迫人们去追问：这种合理性是否本身也是历史的虚构？如果人们听到的回答完全违背习惯的期待，甚至粗暴地打断了信仰者的善意希望，使人在震惊之余感到一种不可思议，那么他就不得不越出约定俗成的语言习惯，去追问这种习惯的来源。而这一追问一旦确立，自相矛盾、有意误解和答非所问的意义也就在语言中凸显，因为它们的意义正是在用语言瓦解人们对语言的习惯性执着，而在对语言的习惯性执着中，就有人类理智开发以来，对理智、对分别、对名相的真实性的执迷的历史。禅门的这些看似奇怪的语句，都是试图用语言文字本身打破人对语言文字的习惯性执着，超越语言中的历史与理性，正如久松真一在《禅の现代意义》中说的，在这时，“历史制造的人类正好摆脱了历史，成了人类制造历史”^①。在这个时候，人们不再追究语言是否真实地传达了意义，而是关心语言本身有什么意义，不追究语言表述中对真理的扭曲，而是关心在语言这种不可避免的扭曲中，究竟意义何在？于是，语言本身也具有了意义，语言中就有真理。传说云门文偃一系有著名的“云门三句”，即“函盖乾坤句”、“截断众流句”和“随波逐浪句”^②，如

试图用语言文字本身打破人对语言文字的习惯性执着，超越语言中的历史与理性

① 载铃木大拙、宇井伯寿监修《现代禅讲座》第一卷《思想と行为》，318页，角川书店，东京，1956。

② 据说，是云门文偃的弟子德山缘密把云门文偃“函盖乾坤、目机铎两、不涉世缘”变成三句“函盖乾坤句”、“截断众流句”和“随波逐浪句”，《景德传灯录》卷二十二，385页，《五灯会元》卷十五，935页；但从《五灯会元》的记载看，后来的各个弟子之间对它的理解和解释并不同，缘密的同门信州西禅钦禅师对这三句是这样解释的，“天上有星皆拱北”、“大地坦然平”、“春生夏长”，见962页；再传弟子鼎州普安道禅师的解释分别是，“乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真见，头头用不伤”、“堆山积岳来，一一尽尘埃，更拟论玄妙，冰消解瓦摧”、“辩口利舌问，高低总不亏，还知应病药，诊候在临时”，971页；再下一代的日芳上座则是用三个动作，“竖起拄杖”、“横按拄杖”、“掷下拄杖”，999页；而后来的云居文庆禅师说是“合”、“窄”、“阔”，1013页；归宗慧通禅师则说，“日出东方夜落西”、“铁山横在路”、“船子下扬州”，1031—1032页。

果勉强联系的话,也许正可以对应自相矛盾、有意误读和答非所问,而西方现代哲学中所谓“用自相矛盾超越相对而趋于绝对”,“用游戏逃避决断的严肃性”,“用玩笑瓦解判断的确定性”,其实,也正与这些禅语录的意思相仿佛^①。

三

禅对于语言的思考和运用也许是相当深刻的^②,据说后来的“参公案”就是这样通过语言触摸真理^③。因为,当信仰者在这些自相矛盾、有意误读和答非所问的话语中反复思索、苦苦参究时,他会陷入一种前所未有的意识的困境之中,如果你确认禅师这种违背常识的话语一定有其意义,那么,在平时用于理解的历史资源、理智判断和语言习惯突然失效时,他就只能沉潜在深深的黑暗之中,重新寻找一条心灵超越的生路。正如芭蕉慧清所说,仿佛人在旅途,“忽遇前面万丈深坑,背后野火来逼,两畔是荆棘丛林,若

禅对于语言的
思考和运用是
相当深刻的

① 施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller)在《当代哲学主流》中讨论“超越世界”时曾经提到,这个“绝对者”应该通过“逻辑上的矛盾,循环论证,以及取消(范畴),也就是通过失败的思想活动,间接地阐明绝对者,并且使它在一瞬间出现在面前”,他还用雅斯贝斯为例,指出“只要一被追求,它就成为荒谬”,王炳文等中译本,上卷,240页,242页,商务印书馆,1989。这个取向其实与海德格尔(Martin Heidegger)问题的取向也是相同的,海氏曾经说:“为了超越语言表达而返回到事情那里,我们必须指出如何去体验和观看这一‘有’”,《面向思的事情》,陈小文等中译本,商务印书馆,1996;又,关于矛盾语,可参见钱新祖《佛道的语言观与矛盾语》,《当代》第十一期、第十二期,台北,1987。

② 见《五灯会元》卷十一叶县归省关于“句到意不到”、“意到句不到”、“意句俱到”和“意句俱不到”的说法,689页;同卷汾阳善昭关于“一句话须具三玄门,每一玄门须具三要”的论述,685—686页;卷十瑞鹿本先关于问话、拣话、代语、别语、经论中奇特言语、祖师奇特言语的分别,618页。

③ “公案”本来是指官府的案牍,后来禅门用来指称禅宗启迪信仰者的常用话头。铃木大拙说,公案是“我们用来摆脱分别性认知的纠缠,确立自心本原的光明的一种工夫”,并把它与净土宗的名号、天台宗的题目和密宗的阿字观相提并论。见《禅思想史研究》第四《公案论》,《铃木大拙全集》第四卷,177页,岩波书店,1968。

语言就是真理
和意义

也向前,则堕在坑堑,若也退后,则野火烧身,若也转侧,则被荆棘林碍,当与么时,作么生免得?若也免得,合有出身之路,若免不得,堕身死汉”^①,也就是说,如果他能够从历史、理智和语言尚未笼罩人类的原初之思处,寻找到“父母未生前,自己的本来面目”,领悟禅门破弃语言的深意,恰恰他可以在这种违背语言的言中既凸显自心,也使真理凸显,只要在这种言中就可以领悟佛法真谛,于是,语言不再仅仅是捕鱼的“筌”而是“鱼”本身,语言就是真理和意义^②。

问题是,这种语言既有凸显真理的时候,也有遮蔽意义的时候,本来,充满了深刻意蕴的语言需要从心里涌出,而不能是摹仿的结果,机智和巧思常常只属于首创者,对于摹仿者来说却只是显示它的笨拙和迂阔,可是,在十世纪初,很多机智和风趣的对话已经变成了后学摹仿的样本,在反复使用中成了“公案”。其中,有的话头被三番五次地使用,如“面南朝北斗”,在第一次被提出时,它也许蕴涵着一种对空间方位的置疑,也蕴涵着对指示这些概念的语言习惯的困惑,它的提出本身就是对人的困境的挣脱,但是第二次、第三次反复被重复时^③,禅师就又一次落人了“在死句中讨生活”的窠臼,因为重复就不是自心的体悟,而是“寻指而亡月”;第一个回答“如何是佛法大意”是“七颠八倒”的人,也许是在瓦解佛法中那些整齐理性的理论,暗示生活世界本身并不是像理论那样被切得方方正正,但第二个依葫芦画瓢说“七颠八倒”的禅师可能就是刻舟求剑,他只记得了这四个字而可能丢掉了这四个字后面的深刻意义^④。

禅在瓦解理论语言对心灵的遮蔽时,曾经引用“青青翠竹,俱是法身,郁郁黄花,无非般若”的思想,用“触目而真”和“即事而真”的道理,把许多表述自然与生活的文学语言引进了禅的对话,它曾

① 《五灯会元》卷九,551页。

② 赵州曾经说,语言是“拣择”和“分别”,所以不能使人领悟至道,有人问,“如何是不拣择”,他说,“天上地下,唯我独尊”,意思就是凸显自心的独断性,不拘泥于语言的规定性,《五灯会元》卷四,203页。

③ 如白马行露,《五灯会元》卷八,493页;芭蕉慧清,《五灯会元》卷九,551页。

④ 第一次使用这句话的可能是招庆道匡,而摹仿者中有大宁可弘,《五灯会元》卷十,605页。

经使禅的对话充满了生机,也使禅的对话仿佛艺术语言,他们不仅把唐代文人的参禅有悟的诗句如“云在青天水在瓶”、写自然山水的诗句如“一条界破青山色”、古人的成句如“相逢欲相唤,脉脉不能语”当做参禅启悟的话头,而且自己还把对话和说解写成了富于文学意味的诗,像大龙智洪的警句:“山花开似锦,涧水湛如蓝”,像永明延寿的诗偈:“孤猿叫落中岩月,野客吟残半夜灯。此境此时谁得意?白云深处坐禅僧”^①。从后来的禅语录中看,这种充满深刻智慧的语言,后来却真的逐渐成了一种文学语言。可是,当禅师不再是经过自心体验和深思熟虑,只是摹仿前辈开悟的话头,并把它作为一种精致的“公案”来使用时,这种异于日常语言的语言就成了反复复制的教条,禅者在反复复制这种话头的时候,只是把它当做一种智力较量而不是智慧涌现,于是常常费尽心力地在语言词汇上琢磨;当更多的知识人并不是对纯粹心灵的超越与自由的深刻认同,而是对禅的艺术生活方式有本能的喜爱,而进入禅的行列,他们就把文人天然的艺术追求和文学偏好带进了对话,这种本来应当拥有深刻哲思的对话就被当成了表现机智与巧思的文学操练;当禅师与信仰者不能真正地把它当做严肃的思想问题,而误把这种看似游戏的语言机锋当做真正的游戏,它就只能大量地充当文学家的艺术写作素材,而不能对宇宙和人生的思考给予真正的启迪。正如铃木大拙所说,禅宗将汉语文学所具有的一切特征都囊括进来,如有意地瓦解逻辑和语法,运用警句,将话语说得很深奥扭曲含蓄,把意思说得很尖锐很深刻,这是禅与汉语共有的。本来,汉语的魅力就在不拘语法,语词之间关系的松散和自由,使语言富于暗示性、朦胧而恍惚,从中产生一种飘渺感,这与禅恰恰是吻合的^②。这说得都很对,但是,这种吻合也正好使禅的语言转向了诗的语言。

齐己在给龙牙和尚的偈颂集作序时提到禅门写作诗偈的风气,说“咸通初(860),有新丰、白崖两大师所作,多流散于禅林”,而

① 分别见保福可传,《五灯会元》卷八,469页;绍宗智圆,《景德传灯录》卷二十一,376页;归宗义柔,《五灯会元》卷十,579页;大龙智洪,《五灯会元》,卷八,493页;永明延寿,《五灯会元》卷十,604页。

② 《禅思想史研究》第四《日本禅思想史の一断面——大灯百二十则に因みて著语一般のもつ意味》,《铃木大拙全集》第四卷,9—10页,岩波书店,东京,1968。

龙牙和尚的颂偈更是富于艺术意味^①，禅的文学化风气是否是在这个时候开始的，尚需要深入研究，不过，九至十世纪的禅者中确实有很多相当具有文学才能的人，比如香严智闲“有偈颂二百多篇，随缘对机不拘声律，诸方盛行”^②，曹山本寂注释《对寒山子诗》“流行寓内……文辞迢丽，号富有法才”，清凉文益“好为文笔，特慕支汤之体，时作偈颂真赞”^③，据说，南唐国君曾与清凉文益一同赏玩牡丹花，令其赋诗，文益即作“拥毳对芳丛”一首^④，而在他们的对话中也常常可以看到相当华丽或清雅的文辞，如“翠竹摇风，寒松锁月”、“一坞白云，三间茅屋”、“幽涧泉清，高峰月白”、“云生碧岫，雨降青天”、“一塔松罗望海青”、“雪夜观明月”等等^⑤，他们身在山林幽深处，闲适的心境也更使他们富有诗的情趣，于是在他们用来形容自己的心境与处境的语言中，常常有各种很类似诗歌趣味的语词和境界，或者本来就是诗歌，仅仅以玄沙师备、长庆慧稜等人的弟子辈的话语为例，如“三声猿屡断，万里客愁听”、“鹊来头上语，云向眼前飞”、“师子石前灵水响，鸡笼山上白猿啼”、“谷声万籁起，松老五云披”、“尘中人自老，天际月常明”、“惆怅庭前红苋树，年年生叶不生花”、“城上已吹新岁角，窗前犹点旧年灯”、“万里白云朝瑞岳，微微细雨洒帘前”、“风送水声来枕畔，月移山影到床前”等等，哪一句不是很好的诗歌？^⑥

并不是说诗歌式的艺术语言就不能表达和呈现哲理，就是在现代西方哲学中，都有用诗歌、艺术来凸显不可用语言描述的绝对物的取向，像海德格对荷尔德林的诗的分析就是一例，施太格缪勒（Wolfgang Stegmüller）在《当代哲学主流》也说到“真理的完成是

-
- ① 《禅门诸祖师偈颂》卷一齐己《龙牙和尚偈颂序》，此文《全唐文》未收。
- ② 《景德传灯录》卷十一，286页；又，《宋高僧传》卷十三说他“冥有所证，抒颂唱之”，304页。
- ③ 分别见于《宋高僧传》卷十三，308页、314页。
- ④ 《五灯会元》卷十，565页。
- ⑤ 以上是龙华契盈、广严咸泽、保慈文钦、万安清运、凤凰从琛语，见《五灯会元》卷八，468页、643页、470页、471页。
- ⑥ 以上是仙宗契符、倾心法瑫、广严咸泽、祥光澄静、后招庆、建山澄、瑞岩师进、大龙智洪的对话中语，《五灯会元》卷八，451页、462页、463页、467页、473页、474页、481页、493页。关于禅师的颂偈情况，请参见铃木哲雄《唐五代禅宗史》后编第五章的统计，535—542页，山喜房佛书林，东京，1985。

经由宗教、艺术和诗歌之中的原初直观而实现的”^①，问题是，这里的前提条件是诗歌的写作与阅读者都必须在心底里预存一个哲理的理解取向，当诗歌语言出现在面前，它就会引导人们对宇宙与人生的深刻问题进行反思，而不是把它当做文学的情景表述或单纯感怀，像“落花随流水，明月上孤岑”一句^②，是把它当做随顺自然和自心凸显的意味来理解，还是把它当做宁静清幽的自然风景来欣赏？虽然说，在诗歌语言中欣赏自然风景也可以感受宇宙与人生，但是这与宗教语言之间是相当不同的，作为一种宗教的语言，它总是试图将信仰者引向对超越和绝对的思考。前引齐己《龙牙和尚偈颂序》中虽然一再提醒阅读者，禅的偈颂“体同于诗，厥旨非诗”，但是，恰恰就因为语言的相似，人们很容易就把它当做诗歌，于是，会将阅读者的体验和思绪引向了对人生、自然与生活的一般性感慨。前面我们说到，理论兴趣的衰退，是从八世纪以来中国佛教的一个很明显的趋向，对于过分繁琐的概念定位、过分复杂的层次分析、过分抽象的符号运算，信仰者已经表现了相当的厌倦，唯识学与华严学的命运就是例证。而把宗教生活转变为日常生活，把宗教性的语言当做艺术性的语言来体验，把包含着深刻哲理的语句转化为诗歌，禅再一次瓦解了宗教的严肃性和理论的深刻性^③。

禅再一次瓦解了宗教的严肃性和理论的深刻性

自从大中年间以后，禅门不仅逐渐从武宗灭佛的忍隐蛰伏状态中恢复过来，而且已经与中央的皇权或地方的诸侯之间有了相当的默契，成了佛教的主流，吸引了相当多的信仰者，很多的文人士子与官僚贵族都对禅表现了异常的热情。雪峰义存自咸通十一年(870)至乾符二年(875)开辟雪峰山后，“天下之释子，不计华夏，趋之若召”，而且得到一系列官员甚至天子的青睐^④，此后，北方的

① 施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller)《当代哲学主流》上卷,255页。

② 洞山弟子白水本仁禅师语,《五灯会元》卷十三,804页。

③ 参见铃木大拙《禅と念佛の心理学的基础》第十章《看话功夫に関する诸种の一般的叙述》，他举出“一即一切，一切即一”为例，认为与印度的表述比起来，我们能够感到中国禅的表述是如何地平常。《铃木大拙全集》第四卷,278页,岩波书店,东京,1968;他常常把这种选择归之于中国人思维方式和生活方式,但是,这种不喜爱抽象思考的习惯本身,也是被历史建构起来的,实际上,在七至八世纪间在中国曾经风行的唯识华严思想,其实也是很抽象、细致和烦琐的。

④ 《宋高僧传》卷十二,287页。

宗教性在信仰者的阶层构成与文化取向的变化中越来越淡化

后唐、后晋、后汉以及南方诸国的钱氏、李氏、刘氏都曾经对禅很有兴趣^①，他们在参禅访师的时候，与禅师进行智力和语言的较量，与禅师斗机锋参公案，把话说得富于机巧和幽默，人们的精力集中在语言的暗示性、丰富性和包容性上，充分地运用汉语的特征，在生活中讲述一些意味深长的话语，或写出一些含蓄幽默的诗句，这越来越成为上层文化人的业余爱好，在这种时候，它的宗教性就在这种信仰者的阶层构成与文化取向的变化中越来越淡化，倒是它的语言艺术和生活趣味日益成为信仰者关注的中心，于是，那些精彩绝伦的对话和富于哲理的机锋，也渐渐失去了它对常识世界和理性话语的超越性和批判性，成为文人表现生活情趣和文学智慧的语言技巧。

^① 如玄沙师备、清凉文益、天台德韶、华严休静、天龙重机、清凉泰钦、龙兴宗靖等等，都曾经得到南唐、南汉、闽和后唐等政权的支持。

第五节 重建国家权威与思想秩序： 八至九世纪之间思想史的再 认识

八世纪末到九世纪初,对唐王朝来说,显然是一个非常艰难的时期,本来相当强有力的国家似乎权威失坠,而这种权威失坠的政治状态又连锁式地引起了知识与思想的秩序紊乱。先看唐王朝的内乱,从八世纪中叶安史之乱以后形成的藩镇,已经枝大于干,时时威胁着王朝的存在,德宗建中三年(782),朱滔、田悦、王武俊、李纳同时称王,自称孤或寡人^①，“所居堂曰殿,处分曰令,群下上书曰笺,妻曰妃,长子曰世子,各以其所治州为府,置留守兼元帅,以军政委之,又置东西曹,视中书、门下省;左右内史,视侍中、中书令;余官皆仿天朝而易其名”,根据古代中国“唯名与器不可以假人”的传统,这种更改属下配置和名称的做法,显然是大逆不道的僭越,但也显然是肆无忌惮的挑衅。此后,各路藩镇越发无视王朝的权威,竞相比赛似地向中央挑战,李希烈于同年十二月称“天下都元帅,太尉、建兴王”,尚没有改朝换代,给唐王朝还留下了一个正统的面子,但是,次年(783),在泾原节度使姚令言的拥戴下,朱泚终于鸠占鹊巢,把天子赶出了长安,在唐王朝的首都自称“大秦皇帝,改元应天”。尽管唐德宗为了重新赢得天命,在第二年改元兴元元年,而且用沉痛的语调批评自己“天谴于上而朕不寤,人怨于下而朕不知,驯致乱阶,变兴都邑,万品失序,九庙震惊”,试图用“罪己”这种老办法,上赢得天意,下唤回民心^②,尽管唐王朝的运气很好,躲过了一次又一次的危机,也终于夺回了象征正统所在的都城长安,可人们对于唐王朝的复兴的信心,直到九世纪初,大概还是没有恢复。

八世纪末到九世纪初,对唐王朝来说,显然是一个非常艰难的时期

^① 《资治通鉴》卷二二七,7336页。

^② 《资治通鉴》卷二二九,7391页。

再看外患,对于王朝的巨大威胁还来自四周的异族,正如《新唐书·突厥传》小序所说的,“唐兴,蛮夷更盛衰,尝与中国相亢衡者有四,突厥、吐蕃、回鹘、云南是也”^①,在唐王朝鼎盛的时期,尚且对四裔无可奈何,在唐王朝大乱之后的衰颓情势下,外患更是令人忧心如焚,尽管突厥的威胁已经消失,但来自西陲的吐蕃,却仍使唐王朝寝食不安,贞元三年(787),李泌对德宗建议,“北和回纥,南通云南,西结大食、天竺”,就是为了应付吐蕃的威胁^②。当时,吐蕃挟裹云南、剑南和西山诸羌,常常进犯唐朝,以至于民间把捍御边疆的希望曾一度寄托在想象中的秦朝名将白起身上,而皇帝也几乎要为白起在京城立庙^③,但是,四裔的进犯却不止是吐蕃,而对中央的威胁也不仅是军事入侵,而且还包括导致民众心理上安全感的丧失,甚至还包括对文明的信赖感的动摇。不要说唐王朝相对处于弱势时的代、德宗时期,就是渐渐强盛的宪宗时代,也免不了异族的种种骚扰,像元和十四年(819),不仅吐蕃有十五万大军和党项羌一起围攻盐州,安南杨清也攻破安南都护府,杀死都护李象古全家及官属、部下一千多人,这种令人烦恼的边患在九世纪一直不曾停息,比如长庆三四年(823—824)黄洞蛮攻破邕州、钦州,太和三年(829)南诏攻破嵩州、戎州、邛州,直抵成都等等。

在这种时候,不仅这些内忧外患让人心情沮丧,而且唐王朝的社会状况也让人感到失望,很长时间里,皇权仿佛失去了震慑力,一些封疆大吏各自为政^④,官员的薪酬很薄,人与人之间互相不信任,由于国家处在危机之中,实用风气很盛,道德伦理失坠,纯粹的思想与知识已经没有了往时不言而喻的权威,连同士大夫一道,都处在很尴尬的境地。甚至在都城中,生活也缺乏安全感,就连重要的国家官员都不免于难,元和十年(815),在长安相继发生刺杀武元衡和裴度的事件,使“京城大骇,于是诏宰相出人,加金吾骑士张

① 《新唐书》卷二一五,6023页。

② 《资治通鉴》卷二三三,7502页。

③ 此事在唐德宗贞元四年(788),《资治通鉴》卷二三三,7511页。《新唐书》卷二一六《吐蕃传》赞曰,吐蕃“尽盗河湟,薄王畿为东境,犯京师,掠近辅,残馘华人”,在后世史家眼中,也一直是心腹大患。6109页。

④ 比如曾经担任襄州地方长官的于頔“骄蹇,故方帅不法者号‘襄州节度’”,也就是说给各个地方当了蔑视朝廷的榜样。《新唐书》卷一七二《于頔传》,5200页。

弦露刃以卫之，所过坊门呵索甚严，朝士未晓不敢出门，上或御殿久之，班尤未齐”，就连盗贼都敢公开寄书威胁金吾和府县，“毋急捕我，我先杀汝”。而这时的知识、思想与信仰世界，也出现了越来越剧烈的变化，佛教在上流社会的渗透，异族风气在社会的弥漫，士人对于传统思想的漠视，随着实用政治、经济与军事的需要而在学术界引出的，普遍的对诸子等异端之学的兴趣，使整个主流思想秩序也都已经临近了崩溃^①。

主流思想秩序
已经临近了崩
溃

不过，也恰恰是在这一时期，却又蕴涵着唐王朝复兴的契机。回纥、云南、沙陀恰在此时背离吐蕃^②，韦皋也在这十几年中屡次击破吐蕃^③，使唐朝渐渐解除了西部最大的忧患；元和初年以来，由于各种原因的凑合，朝廷对藩镇的控制出现了转机，而中央的财政也渐渐充盈，宪宗对国家秩序的恢复决心也在这种情况下越来越强^④。正是在元和十年的夏天，由于武元衡的被刺，终于引起了“京城大索，公卿家有复壁、重椽者皆索之”的政府行为，中央权力终于开始使用它的力量。同一年，权德舆删定《格式律令事类》三十卷，似乎可以看成是重新整顿秩序的象征；也是同一年，终于决定开始平定淮西的战役；十二年（817），遣回鹘摩尼僧归其国，理由据说是因为与商人一起在长安西市为奸^⑤。这一年中，官军攻下蔡州，吴元济平定，李师道献沂、密、海三州，请求内附，韩愈建议裴度，向王承宗说降，元和十三年初，王彦威整理了从开元到元和之

① 《通鉴》卷二三九，7713页，7714页。

② 大食与吐蕃为敌，大约在贞元年间，当时大多数吐蕃兵均转防御大食，使唐减少了威胁，见《唐会要》卷一〇〇；回纥与唐联盟而以吐蕃为敌，大体上也是在贞元年间，《新唐书》卷二一七上，6123—6124页；参见刘美崧《两唐书回纥传回鹘传疏证》62—63页，中央民族学院出版社，北京，1989；南诏与吐蕃为敌，使“吐蕃苦唐、诏掎角，亦不敢图南诏”，大体也在贞元中，参见《新唐书》卷二二二上《南蛮》，6277页。又，可参看傅乐成《回纥马与朔方兵》，《汉唐史论集》316页，联经出版事业公司，台北，1977，1995。

③ 韦皋破吐蕃事，主要见于德宗贞元十七至十八年（801—802），同上《通鉴》卷二三六，7589—7590页。

④ 陈寅恪《唐代政治史述论稿》中说到，唐宪宗时代“为政宗旨在矫正大历、贞元姑息苟安之积习，即用武力削平藩镇，重振中央政府之威望”，95页，上海古籍出版社，1980。

⑤ 《资治通鉴》卷二四〇，7730页。

影响后世思想史的许多重大变化,恰恰出现在这个复杂而微妙的时期中

间的礼仪制度,希望重新整理已经混乱了的仪礼制度^①,同年,王承宗以二子为质,献德、棣二州,“输租税、请官吏”^②,在唐宪宗元和年间,由于刘闢、李錡、田季安、卢从史、吴元济、刘总以及李师道等强大的诸侯的相继平定或内附,似乎唐王朝的情势出现了转机。

影响后世思想史的许多重大变化,恰恰出现在这个复杂而微妙的时期中。

说到唐宋思想史的变化,通常总是从韩愈开始。可是,为韩愈赢得大名的,有一篇文章很重要,这就是《平淮西碑》,思想史家似乎没有特别予以重视。这篇据说后来被磨去,但又被许多人赞叹不已的碑文,至少表现了韩愈一流士人对于强大的国家与权力的呼吁,而这种国家权力又被集中在皇帝身上,而皇帝以及皇权又被强调了它的“天命”即天然合法性与合理性。碑文一开始对唐王朝历史的叙述,以及铭文一开始“唐承天命,遂臣万邦”,模仿《尚书》而杜撰的皇帝话语如“天既全付予有家,今传次在予”、“惟天惟祖宗所以付任予者”等等,虽然是套话,但也是他反复凸显的主题,所以,他在夸张地描绘了平定淮西的过程后,用半是歌颂、半是暗示的话语收束,说“凡此蔡功,惟断乃成,既定淮蔡,四夷毕来,遂开明堂,坐以治之”^③,这里蕴涵着他和一批文人对国家和皇权的期盼,也包含了他们对威服四裔的希望,还寄托了他们对一种不言而喻的权威与秩序的诉求。

对一种不言而喻的权威与秩序的诉求

从唐德宗时代开始,很多士人就在思考国家权威的重建,正如前面所说的^④,在经历了深刻的危机之后,过去那些重颁新历、封禅泰山、祭祀天地、祭祀孔子等等,对国家奉天承运的神圣性、政治意识形态的统一性加以确认的老方法已经不再有效。盛唐时期那些老生常谈式的治国方略,比如曾经获得第一,被许多人称赞的张说,他所说的“因人以设法,乘时以设教,以义制事,以礼制心”,已

① 《唐会要》卷三十七《五礼篇目》,671页,中华书局。

② 《资治通鉴》卷二四〇,7749页。

③ 《韩昌黎文集校注》卷七,476—485页,上海古籍出版社,1986。

④ 参见《盛世的平庸》一节。

经显得既软弱无力，又迂阔不实^①，至于当时名相陆贽所谓的当务之急，诸如“审察群情，同其欲恶，使亿兆归趣，以靖邦家”，以及“总天下之智以助聪明，顺天下之心以施教令”，也显得苍白，不仅空洞和保守，就连唐德宗也不那么愿意相信^②，而那种用大赦天下、诚恳“罪己”的方式来凝聚人心的方法，也已经被证明是缘木求鱼^③，至于像到百姓家垂问“百姓乐乎”，听取民间怨言，奖励说出“圣主深居九重皆未知之”的意见的民众，这些行为也并不能修补崩溃的秩序^④。所以，对于当时政治弊病的批评和诊疗，渐渐集中到了修复失坠的权威上，而这种重建权威的当务之急，就是通过外御强敌、内平藩镇和重建思想文化的系谱来强化皇权。在贞元年间国家渐渐恢复元气，外患略略平定后，一批由礼官出身的文士渐渐替代了财政出身的官吏^⑤，朝廷中的议论话题也渐渐由理想的秩序重建取代了策略的现实管理，这种变化促使“折中定议，损益仪法”，即朝纲重整的想象越来越成为士人舆论，并影响到实际的政治操作，甚至引出当时士人中间的崇尚集权的取向^⑥。元和元年

对于当时政治弊病的批评和诊疗，渐渐集中到了修复失坠的权威上

- ① 这是张说在《对词标文苑科》中，对“适时之务何先，经国之图何最，帝皇之道奚是，王霸之理奚非”的回答，《全唐文》卷二二四，998页。不过，并不是说这种想法就不存在了，相反，它常常也是一些很负责的士人的惯常思路，如白居易在元和元年的对策中就提出“欲安黎庶，先念省征徭，将欲省征徭，先念息兵革，将欲息兵革，先念销寇戎，将欲销寇戎，先念修政教”，也就是从君主与朝廷的内在伦理道德的清理开始，希望用这种方式来“平天下”。《才识兼茂明于体用科策》，《白居易集》卷四十七，989页，又可参看他著名的《策林》二《策项》，在这里他也是把君主个人的道德行为看成是“理乱之源”的，《白居易集》卷六十二，1289页，中华书局，1979，1985。
- ② 事在唐德宗建中四年（783），唐德宗认为，天子推诚纳谏，常常被奸人所欺骗，见《资治通鉴》卷二二九，7379—7382页。
- ③ 如唐德宗兴元元年（784）改元、赦天下、下诏取消“圣神文武”称号，虽然一时“四方人心大悦”，但终归无用，《资治通鉴》卷二二九，7392页。
- ④ 事在贞元三年（787），参见司马光的批评，《资治通鉴》卷二三三，7508页。
- ⑤ 如贞元后期活跃在朝廷中的权德舆、韦渠牟、杨于陵等等，关于这一点，可以参看蒋寅《大历诗人研究》上编，411页，中华书局，1995。
- ⑥ 如李翰《通典序》一开始承认儒家“博而寡要，劳而少功”，虽然是沿袭前人的现成话语，在批评后世儒家学者“举其中而不知其本”，但他特别强调“致用”、“经邦”、“立事”的思路，却已经进入了实际政治操作，很容易转入法家的轨道，《通典》卷首，1页，中华书局，1994。

(806),刚刚登基的唐宪宗就与杜黄裳讨论藩镇问题,当时,杜黄裳的一段话,虽然只是针对藩镇问题而发,但其中对君主以“法度制裁”一切的期待,无疑是表述了当时士人的普遍想法:

德宗自经忧患,务为姑息,不生除节帅,有物故者,先遣中使,察军情所与则授之,……陛下必欲振举纲纪,宜稍以法度裁制藩镇,则天下可得而理也。^①

同一年,韦丹也异常坚决地向刚刚即位的宪宗表达了对刘闢叛乱“释不诛”的姑息政策的批评,指出:

孝文世,法废人慢,当济以威,今不诛闢,则可使者唯两京耳。^②

这里所说的“法”和“威”背后的意思,大概就是重新确立皇权的权威,而对于皇权不能威加四海而只能萎缩于“两京”,则是士人中相当普遍的忧虑。

对于权威失坠的警觉来自两方面

对国家权威的诉求,在士人中间相当强烈。’对于权威失坠的警觉来自两方面。一方面来自历史记忆,贞元、元和年间主持文坛的权德舆在《两汉辩亡论》中就以汉代的覆亡为例,指出“向若西京抑损王氏,尊君卑臣,则庶乎无哀、平之坏,东京登庸清河,主明臣忠,则庶乎无灵、献之乱,大汉之祚,未易知也”,虽然这里只是在强调大臣的责任,但“尊君卑臣”、“主明臣忠”二语,却相当明白地在呼吁重新确立国家秩序,在他们的心目中,皇权所象征的国家秩序是高于一切的,在国家秩序崩溃的危机面前,甚至那些儒家的表面话语也可以省略,否则就是“以假道儒术,得伸其邪心”,“舞六籍之文,以伸其邪志”;另一方面来自现实,四夷对中国的傲慢,藩镇对中央的威胁,朝臣在中央的党同伐异,都在瓦解和削弱着皇权,裴度所担心的“阉竖擅威,天子拥虚器,缙绅道丧”,恰恰说到了当时士人心中最大的忧患,他在征讨藩镇的同时,特别表达对皇甫镈、

① 《资治通鉴》卷二三七,这个意见得到皇帝的认可,并对后来的政治产生极大的影响,“上深以为然,于是始用兵讨蜀,以至威行两河,皆(杜)黄裳启之也”,7627页。

② 《新唐书》卷一九七《循吏韦丹传》,5629页。

程异、吐突承璀的愤怒，始终不忘清肃朝廷内的分离倾向，就有“欲攘外先安内”的意思，目的也是在统一权力和确立权威^①。当时的一些士人之所以赞扬两税法，对国家直接管理户籍加以支持，赞扬郡县制度，对古代宗法制的封建提出批评，以及后来革新者要求将藩镇垄断的盐铁转运权收归朝廷，将宦官把握的兵权由中央接管，包括柳宗元《封建论》对中央集权的郡县制度的拥护，其实都隐含了那个时代士人的普遍心情，即要求一个强大而有效的皇权，以建立国家的秩序^②。同样，李翱在给进士出题的时候，专门追问一个关于“国富而百姓不虚”税收问题，一个关于处理四夷边患问题，并且自己也忍不住要专门上书讨论这两个问题，期望增加国家财政以改变困境，期望增加军费以抵御边患，可见士人中对于重建中央权威的焦虑^③。韩愈《平淮西碑》里所谓“凡此蔡功，惟断乃成”的“断”，就是他在元和十年上言中所说的“然所未可知者，在陛下断与不断耳”^④，在那篇直接讨论国家管理的《本政》中，他所严厉批

① 《新唐书》卷一七三《裴度传》，5213页，又，可参见《新唐书》卷一七四《元稹传》中所记载的裴度的话“陛下欲平贼，当先清朝廷乃可”，5228页。

② 杜佑《通典》卷三十一《职官十三·王侯总序》：“建国利一宗，列郡利万姓”，他虽然是受刘秩《政典》影响，但改变了刘秩对分封制的赞扬，很明显地表现出建立国家秩序这种倾向，849页。而韩愈的《对禹问》一文则一反传统关于大禹传子不公的说法，特别强调天授皇权与家族制度的天然合法性，也是为了伸张君权，提出“传之子则不争，前定也”的规则，其实也暗含着维护国家秩序和政治权威的意思，《韩昌黎文集校注》卷一，30—32页，参见方介《韩愈〈对禹问〉析义》的分析，载《汉学研究》11卷1期，台北，1993；柳宗元《封建论》：“今国家尽制郡邑，连置守宰，其不可变也固矣，善制兵，谨择守，则理平矣”，《柳宗元集》卷三，74页，中华书局，1979。参看普利布兰克(Edwin G. Pulleyblank)《新儒家、新法家和唐代知识分子的生活》(*Neo-Confucianism and Neo-Legalism in Tang Intellectual Life*, 755—805)，黄宝华中译文，载倪豪士编《美国学者论唐代文学》，上海古籍出版社，1994。

③ 参见李翱《进士策问二道》、《疏改税法》、《疏厚边兵》，《全唐文》卷六三四，2834页，2836页。李翱并不是反对两税法，而是觉得经济情况即关于钱币与粟帛的价格变化，已经使情况与初行两税时有了不同，所以建议改变征税的方法。目的是增加国家力量。

④ 《资治通鉴》卷二三九，注中解释这一句说，“此以大历、贞元以来积习言也”，7712页。

评的“枝辞琢正,纷紊纠射,以僻民和,以导民乱”的现象,以及他所极力提倡的“化之不示其所以化之之道”、“易之不示其所以易之之道”,似乎也暗示着他的政治取向,就是要清除国家行为中“将适千里,及门而复”这种无所决断的情况^①。在这种普遍的混乱中,与其容忍混乱与无序,不如乞求“圣裁独断”,所以,那篇最重要的《原道》中特意申明“帝之与王,其名号殊,其所以为圣者一也”,“君者,出令者也,臣者,行君之令而致之民者也,民者,出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上者也”^②。也许,这就是他为什么在《进士策问》中,一开始就要追问,皇帝遇大事是应该“与人共之”,还是应当“不与人共之而独运者”的心理背景^③。

二

对国家政治权威的诉求,在士大夫这里表达为对思想秩序的诉求

不过,尽管九世纪初以来,从裴度到李德裕都曾经试图对国家的权威和秩序从根本上加以重建,而一批士人也确实参与了这一重建过程,但是,对国家政治权威的诉求,在士大夫这里,大多数情况下仍然是表达为对思想秩序的诉求,虽然他们有时也成为政治和政策的执行者,但是国家政治的中心取向,却常常并不是知识阶层可以干预的,所以除了能够直接在中央进入实际政治操作的机会之外,他们的议论多是围绕着思想的权威与秩序。承担着社会思想表达的文化人,他们总是通过对某种传统思想的认同,通过对某种社会理想的宣扬,来表达对国家走向的希望。当时对传统儒学权威复归的呼吁,就属于这种士人取向。他们把这种理想的状

① 《韩昌黎文集校注》卷一,50页。

② 《韩昌黎文集校注》卷一,16—17页。这与李德裕引用管子的话,强调“国之重器,莫重于令,令重君尊,君尊国安,治人之本,莫要于令”,是一致的,《新唐书》卷一八〇《李德裕传》,5340页。

③ 《韩昌黎文集校注》卷二,101页。王芸生《韩愈与柳宗元》中也曾经以《原道》与《拘幽操》为例,认为“崇拜君权是韩愈的中心思想”,虽然这篇充满政治意识形态色彩、仿佛大批判的文章的内容并不可取,但是这一点也许是对的,《新建设》1963年第2期,57页,北京。萧公权《中国政治思想史》上册也说韩愈“尤足为拥护专制政体之代表”,又指出他“尊君抑民”,434页,《萧公权全集》之四,联经出版事业公司,台北,1986。

态说成是“天下有道”，正如皇权绝对大于诸侯之权一样，韩愈他们把“道”也就是人们必须服从的真理，强调到无以复加的地步，似乎真的有一种不言而喻的、永恒不变的“道”，笼罩着世间的一切行为，人们不应当用任何可以变更的实用的策略凌驾于“道”之上，正如李翱所说的，“君子从乎道也，不从乎众也”^①。

这当然有它的原因。正如我在前面所提到的那样，从盛唐时代以来，知识与思想世界处在普遍的平庸中，思想世界的权威失坠、边界模糊的状况早已经出现。与这一权威失坠现象同时出现的，是以知识与思想为业的士人常常风光不再，李观《与处州李使君书》说，中央已经容不下有才能的士人，本来“士之有才与艺，而不北人洛、西入秦，终弃之矣”，但是权力之门却始终不向这些人开放，士人只有转而入藩镇节度之幕^②，士人的地位并没有想象的那么高，舒元舆《上论贡士书》中记载士人参加考试时“为吏胥纵慢声大呼其名氏”的情况，说明那个时代的实际政治中还是以吏为师而不是以师为吏，管理国家的权力被一批实用的官吏所掌握，看着“天下贡士既如此，有司待之又如此”，所以人们“益大不信圣人言”^③，后来的李商隐在《别令狐拾遗书》中这样描述他的时代，“儿冠出门，父翁不知其枉正，女笄上车，夫人不保其贞污，此于亲亲，不能无异势也，亲者尚尔，则不亲者，恶望其无隙哉？故近世交道，几丧欲尽”，社会上，那些曾经被尊崇的礼法也崩溃了^④，大中年间，一个叫刘蜕的人在《江南论乡饮酒礼书》中，记载贡士堂上的大礼之器“笾豆破折，尊盂穿漏，生徒殆倦，不称其服，宾主向背，不习其容”，仿佛就是一种思想秩序瓦解和破败的象征^⑤。同样在这个时候，经典也不再权威，过去已经被确认了的儒家典籍，现在就是

① 李翱《从道论》，《全唐文》卷六三六，2846页。

② 《全唐文》卷五三二，2393页；参见同人《与吏部奚员外书》，《全唐文》卷五三二，2394页。

③ 《全唐文》卷七二七，3318页；参看同人《问国学记》中的记载，《全唐文》卷七二七，3320页。

④ 《樊南文集》卷八，438页，清冯浩详注、钱氏笺注本，上海古籍出版社，1988。

⑤ 《全唐文》卷七八九，3660页。《因话录》卷四记载盛唐中唐之间的刘彦范是一个精通儒经的出家佛教徒，却对社会上的儒家衰落很有感慨，说“近日尊儒重道，都无先辈之风”，由僧人来叹息这种儒门颓坏，很有象征性。

在普遍追求实效的社会情景下,知识与思想世界被强烈的实用心理所支配

在官方的考试中也可以被怀疑了,元结《问进士》的五题中,最后一问中居然有“三礼何篇可删?三传何者可废?墨家非乐,其礼何以?儒家委命,此言当否?”^①私下里对经典的非议似乎更多,刘太真《送萧颖士赴东府序》“昔左氏失于烦,谷梁失于短,公羊失于俗,而夫子(萧氏)为其折衷,王公交辟,拒而不应”^②,所以,后来很被思想史家重视的陆贽等人对《春秋》三传的追问,在当时并不是一个孤立的思想事件。同时,在那个普遍追求实效的社会情景下,知识与思想世界被一种强烈的实用心理所支配,针对那个时代的情状,很多希望直接进入政治操作层面的士人考虑的,是如何解决赋税的来源、兵员的补给、政府的效率、官吏的廉洁等等,如柳芳、沈既济、杜佑等,都特别关心这类政治方略,至于像程异、皇甫镈等等“以言财赋幸,俄得宰相”的官员,更不屑于理想主义的思路,而仅仅追求局面的维持^③,包括后来执政的李宗闵和牛僧孺,他们也觉得没有必要好高骛远地追求“盛世”、“太平”,所谓“可以王而王;可以霸而霸”,只要把现实问题处理妥帖就可以了。这种心理背景,使得那些相对比较容易操作的思想资源很快被历史记忆唤醒,像管理财税的方法、强化法制的思路、兵法权谋的知识等等。特别是在儒家权威失坠的情况下,过去被摒弃在边缘的一些历史资源再度被启用,当时如杜佑解《管子》,杨倞注《荀子》,卢重玄注《列子》,贾大隐注《公孙龙子》,滕辅注《慎子》,尹知章注《韩非子》、《鬼谷子》,杜

① 《全唐文》卷三八〇,1708页。所以后来有人批评元结不以孔为师,而李商隐就曾经为他辩护,还公然说“孔氏于仁义道德外有何物?百千万年,圣贤相随于涂中耳”,见《樊南文集》卷七《容州经略使元结文集后序》,434页;稍后独孤及也提出过与元结类似的问题,可以参看,《全唐文》卷三八四,1728页。

② 《全唐文》卷三九五,1778页。

③ 《新唐书》卷一七三《裴度传》,5212页。又,参看《新唐书》卷一七四《牛僧孺传》,5213页。那个时代,似乎从裴度到李德裕,代表的是一种强化皇权,以重建国家秩序为主的思路,但是李逢吉、牛僧孺、李宗闵等似乎是另一种比较现实主义的,以维持局而为主的策略。过去关于牛李党争的旧说,如陈寅恪关于牛党重进士,李党重门第的说法,虽然曾经影响很大,但现在已经受到很多质疑,如傅璇琮指出,这是“两种不同政治集团、不同政见的原则分歧”,《李德裕年谱》5页,齐鲁书社,1984。又参见高桥彻《李德裕试论——その进士观を中心に》,载《中国の传统社会と家族》,汲古书院,东京,1993。

牧注《孙子》等等^①，德宗时代的王真，还在《道德经》中发现了用兵秘诀，写了《道德经论兵要义述》，进献给朝廷^②，正如刘轲所描述的，“今天下白屋之士有角立秀出者，或能以黄老言，或能以儒术言，或能以刑法言”^③，过去统一的话语秩序和清晰的知识世界已经分裂，那些过去被抑制在“边缘”的异端，如今已经渐渐堂皇地进入“中央”，开始入侵思想世界的主流，所谓“贞元之风尚荡，元和之风尚怪”虽然说的是文学，但离经叛道的倾向却不止是在文学领域，在各种知识、思想与信仰都相当活跃的时候，思想世界真的权威失坠、边界模糊了^④。

无疑，更容易刺激这一儒学复兴的吁求的，是佛教的兴盛。吉川忠夫曾经举盛唐时姚崇《遗令》中虽然严厉批评钞经、铸像、设斋和施物为虚妄，却要求死后顺俗情从初七到终七设七僧斋，中唐时杨垂撰集《丧仪》，却在儒家最为看重和擅长的丧礼中主张“七七斋以其日送卒者衣服于佛寺以申追福”，来说明佛教已经相当深地侵入生活世界^⑤。而沈亚之《送洪逊师序》中也曾经说到，“自佛行中国以来，国人为缁衣之学多，几于儒等，然其师弟子之礼传为严专，到于今世，则儒道少衰，不能与之等矣”^⑥，这是同情佛教的人的说法，皇甫湜《送孙生序》则说，“浮屠之法，入中国六百年，天下胥而化，其所崇奉，乃公卿大夫，野益荒，人益饥，教益颓，天下将芜，而始浑然，自上下安之，若性命固然也”，这是反对佛教的人的愤懑^⑦，无论哪一种说法，都证明佛教的势力已经枝大于干。当时的

更容易刺激这一儒学复兴的吁求的，是佛教的兴盛

① 杜佑和杜牧都很关心边患，见《新唐书》卷二一五《突厥传上》，6026—6027页。

② 《道德经论兵要义述序》和《进道德经论兵要义述表》，《全唐文》卷六八三，3097—3098页。关于这一点，参见葛兆光《杜佑与中唐史学》，《史学史研究》1981年1期，北京。

③ 《全唐文》卷七四二《上韦右丞书》。

④ 比如当时有人以议论取胜，“果自谓天下之文章归我，遂轻傲圣人道”，舒元與《悲剡溪古藤文》，《全唐文》卷七二七；又有人极端自负，“常称宇内无人”，似乎精通三教，而且总是非议先圣，见《云溪友议》卷四记邕州人蔡京事。

⑤ 吉川忠夫《社会与思想》，载《魏晋南北朝隋唐时代史の基本问题》515—516页，汲古书院，东京，1997。

⑥ 《全唐文》卷七三五。

⑦ 《全唐文》卷六八六，3113页。

很多士人对佛教相当热情,最有影响的士人中,如李华、梁肃、权德舆、裴休、柳宗元、白居易,都对佛教有相当程度的好感,不仅在个人的精神超越与生活调适领域,就连在社会秩序的重建上,很多士大夫也觉得佛教很有用,白敏中把禅定与“先王恭默无为之道”、慈悲与“忠恕惻悯之训”、报应和“惩恶劝善之法”、斋戒和“防欲间邪之礼”划上等号,说佛教也是“掖诱人心,辅助王化”^①,大概是很多信仰佛教的士人的想法^②。尽管相当多的士人,在理念上还能够在佛教的意义限制在修心超越的精神层面上,比如相当崇信佛教的白居易就在进献给皇帝的《策林》中,虽然同意佛教可以“诱掖人心,辅助王化”,但认为儒家学说包罗万有,其实不必用佛教的禅定、慈悲、报应、斋戒来隔靴搔痒或越俎代庖^③,柳宗元也把佛教的思想仅仅说成是“往往与《易》、《论语》合”,更多地看重它在精神世界的意义,“其于性情爽然,不与孔子异道……虽圣人复生,不可得而斥也”^④,但是,毕竟这种来自异域的宗教信仰,对传统的思想世界构成了威胁,表面上说的儒佛不二,实际上是把知识权力的儒家独享变成了思想世界的门户开放,把过去儒门一统的格局变成佛儒共处的空间,加上当时道教、黄老、刑名的异端思潮纷至沓来,思想世界的地图益发地变得暧昧不明了。

思想上的权威
确立与政治上的
秩序重建常
常是一致的

思想上的权威确立与政治上的秩序重建常常是一致的。从元和末年到会昌年间(820—846)的二十多年中,知识阶层中的朋党之争和宫廷内的皇位之争,越来越厉害^⑤,曾经被看

① 《滑州明福寺新修浮图记》,《全唐文》卷七三九。

② 稍后的崔黯在《复东林寺碑》中就说佛教用“空”消解固执,用福利消解欲望,以缘业消解妄念,以地狱消解愚昧,建议“用其法而不用其心”,“为国者取其有益于人,去其蠹物之病”,《全唐文》卷七五七;李节在《钱潭州疏言禅师诣太原求藏经诗序》中也说,佛教“以清静恬虚为禅定,以柔谦退让为忍辱”,“以菲薄勤苦为修行,以穷达寿夭为因果”,所以可以息怨争,安贱陋,也就是说可以整理社会秩序,《全唐文》卷七八八;李辅《魏州开元寺琉璃戒坛碑》中也说,佛和儒“出乎道而道以支”,意思是儒佛同源而异流,仁和义,是儒佛共有的思想,《全唐文》卷七四五。

③ 《策林》六十七《议释教》,《白居易集》卷六十五,1368页。

④ 《送僧浩初序》,《柳宗元集》卷二十五,673—674页。

⑤ 关于这一段政治历史,可参看陈寅恪《唐代政治史述论稿》、《顺宗实录与玄怪录》,及黄永年《唐元和后期党争与宪宗之死》,《中华文史论丛》四十九辑,197—210页,1992。

作是中兴之主的唐宪宗之死，对很多人都有极大的震惊，凭借皇帝的振作、政治的改良与大臣的努力以图中兴的梦被再次粉碎；然而，同时出现的复兴契机，如回鹘衰微，吐蕃内乱，收复河湟四镇十八州，重建大唐王朝的太平盛世的希望，又刺激了士人中的国家主义趋向^①，这时，人们对于重建思想与秩序的意义，才有切肤的体会，这就是当时知识、思想与信仰世界转轨的内在原因。于是，重新发掘历史资源，建立清晰的知识系谱，建立思想的边界，排击各种异说，就成了这个时代重新建立知识、思想与信仰世界的秩序的当务之急，也成了这个时代一批士人的关注焦点^②。

三

最容易在这种情形下被首先唤醒的，是根深蒂固的文化上的民族主义情绪，所谓“民族主义”，按照一种近代的标准定义，“是一种思想状态，认为国家为政治组织的理想形式，是文化创造力与经济繁荣的根源。人的至高无上的忠诚就应该献给国家，因为人的生命只有在国家的生命与国家的兴盛中才能存在”^③。可是，这种民族主义感情往往也具有另一面的意义，也就是在对自己民族或国家拥有无可置疑的忠诚的同时，对于作为“他者”的其他民族和国家也可能怀有过度的警惕甚至敌意。如果我们不把“民族主义”这个词语过度限制在政治意义上，而扩大到文化意义上的话，这种古代中国的“文化民族主义”有时几乎就相当于“非我族类，其心必异”，就是说，知识、思想与信

根深蒂固的文化上的民族主义情绪

① 《资治通鉴》卷二四七，7999页。

② 例如，韦处厚推荐皇甫湜时，推荐的理由就是他“排百氏之杂说，判九流之纷荡”，而在《进六经法言表》中再一次表明进呈的理由也是“不能以百家邪说、六国纵横、秦汉刑名、魏晋偷薄为盛时道”。《全唐文》卷七一五《上宰相荐皇甫湜书》、《进六经法言表》。

③ 汉斯·科恩(Hans Kohn)《民族主义：思想与历史》(*Nationalism: Its Meaning and History*; New York, Van Nostrand Co, 1965)。参看霍布斯邦(一译霍布斯鲍姆, Eric J. Hobsbawm)《民族与民族主义》(*Nations and Nationalism Since 1780*), 李金梅中译本, 麦田出版, 台北, 1997。

仰的合理性和合法性边界,常常被划定在民族与国家的范围中。

对于佛教以及其他来自异族的信仰,汉民族文化人中很早就有出自民族优越感的排斥心理,如魏晋南北朝时期的反对佛教的批评中,就有相当多这种斥之为夷狄的言论^①,在初唐也有傅奕那种“搢绅门里,翻受秃丁邪戒,儒士学中,倒说妖胡浪语”的激烈言辞^②,不过,在唐代的前半期中,夷夏之防随着“天下一家”的乐观主义情绪渐渐消退,这种批评并不多见,通常,士人对于佛教的愤怒总是集中在佛教与中央政权争夺经济利益方面,而这种批评对于信仰世界却没有任何意义,到了八世纪中叶以后,由于安史之乱的刺激,虽然实际上异族文化随着异族的进入,不可遏制地越来越盛,但是在士人的观念上,却“夷夏之防,亦因而转严”^③,一些希望从根本上解决异族宗教对主流思想威胁的士人又重新祭起文化民族主义:

“佛者,夷狄之一法耳……佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制,口不道先王之法言,身不服先王之法服,不知君臣之义,父子之情”^④。

“使夷狄之术,行于中华,故吉凶之礼谬乱,其不尽为戎礼也无几矣……佛法之所言者,列御寇、庄周所言详矣,其余则皆戎狄之道也,使佛生于中国,则其为作也,必异于是,况驱中国之人举行其术也?……溺于其教者,以夷狄之风而变乎诸夏,祸之大者也,其不为戎乎幸矣!”^⑤

也许,这种相当极端的民族主义情绪在当时并没有特别的呼应,但是它是否影响了后来的武宗与李德裕的会昌灭佛?却还不能断定。不过,在当时这种极端而且激烈的情绪确实不太能够得到士人的普遍认同,很多相当接近他们的人士也不能完全同意

① 参见葛兆光本书第一卷第四编第六节,436—438页。

② 傅奕《上废省佛僧表》,《广弘明集》卷十一,四部备要本,89页。

③ 傅乐成《唐代夷夏观念之演变》,载《汉唐史论集》214页。

④ 韩愈《论佛骨表》,《韩昌黎文集校注》卷八,613—616页。

⑤ 李翱《去佛斋论》,《全唐文》卷六三六,2846页。

他们的看法,就连他们自己可能也并没有真正彻底地把已经相当汉化了了的异族宗教,仍然当做“夷狄无君无父”之教来排斥,相反,他们个人与僧侣也曾经有过相当的交往和友谊,如韩愈之于大颠^①,李翱之于惟俨^②。这恰恰说明,这种极端民族主义思想话语在当时被提出,更重要的意义是,表明一种重新确立传统主流意识形态权威、再度整理社会与政治秩序的姿态,它更像是一种思想取向的象征和宣言。

重要的意义是表明重新确立传统主流意识形态权威、整理社会与政治秩序的姿态

问题是,在排斥异族信仰的同时,也需要极力发掘历史资源,在历史资源的支持下,才能重建主流知识、思想与信仰的权威。这里需要简单地回顾一下思想史的知识背景变化,作为主流思想的知识系统或典籍文本,本来唐代人的主要依托是经学,而经典之学中可以直接推衍于社会、政治与思想的,又主要是春秋之学与仪礼之学,前者是以历史知识提供政治的合法化合理化依据,后者则是以仪式规则来清理社会的秩序。但是这时春秋之学中,三传已经失去权威,简单断裂的《春秋》文本也一时难以提供诠释与发挥的原则,而仪礼之学也在社会上宗族门第渐渐解体和地域关系日益松动的结构性变动中,失去了清整的效用,而沦为记诵之学,在八世纪上半叶就已经有人叹息“仪礼废绝,虽士大夫不能行之”^③,九世纪时,这种趋向越来越甚,尽管在朝廷上礼学仍然是知识的中心,各种礼仪问题还在争论不

① 关于韩愈与大颠是否真的有交往,那三通《与颠师书》是否可信,虽然有相当多的人持否定的态度,但是事实上,从记载有韩愈与大颠来往事迹的,五代成书的《祖堂集》被发现,韩愈与大颠的交往就已经是可以肯定的了,参见罗香林《唐释大颠考》,《唐代文化史研究》58—62页,上海书店影印《民国丛书》所收,原本为商务印书馆,1946;吉川忠夫《韩愈と大颠》,载《中国中世の文物》,日本京都大学人文科学研究所,1993。

② 《宋高僧传》卷十七《唐朗州药山惟俨传》,424页,中华书局,1987。李翱与惟俨、紫玉等禅宗僧人有交往是确实的。但是有学者已经指出,说李翱写《复性书》与药山惟俨有关是错误的,因为李翱参惟俨,是在元和十五年至长庆元年,而《复性书》早在贞元年间已经成文。关于这一点,参考陈弱水《复性书思想渊源再探——汉唐心性观念史之一章》,《历史语言研究所集刊》第六十九本第三分,台北,1998。

③ 《旧唐书》卷一八五下《良吏杨珣传》,4820页。

休^①，但是在士人心中已经没有了往日的意义，吕温《与族兄皋请学春秋书》曾经说，“所曰礼者，非酌献酬酢之数，周旋裼裘之容也，必可以经乾坤，运阴阳，管人情，措天下者，某愿学焉”，这话背后的意思却是“礼”已经成了“酌献酬酢之数，周旋裼裘之容”，所以，他不愿意学这种不能“经乾坤，运阴阳，管人情，措天下”的学问，韩愈所谓“（《仪礼》）行于今者盖寡，沿袭不同，复之无由，考于今，诚无所用之”和柳宗元所谓“（冠礼）是圣人所尤用心者也，数百年来，人不复行”，其实，都已经表明这一类知识的衰落^②。

希望在这种超越性的“道”的基石之上重建知识、思想与信仰的秩序

于是，他们高扬超越一切具体知识的“道”，把“道”置于优先于一切的根本性位置，希望在这种超越性的“道”的基石之上重建知识、思想与信仰的秩序。据韩愈的《原道》说，这种“道”是中国儒家特有的，与道家和佛教的“道”截然不同，“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道”，也就是说一切依据仁义的原则行事，就是“道”，这种原则超越一切又笼罩一切，显现在文字中，就是《诗》《书》《易》《春秋》，显现在仪法中，就是礼乐刑政，显现在民众中，就是士农工商的秩序，显现在等级上，就是君臣父子师友宾主昆弟夫妇的关系，显现在衣服上的是麻丝，显现在居所上的是宫室，显现在食物上的就是粟米果蔬鱼肉；而它又支持着一切的合理性，把它用在修己上，就可以“顺而祥”，用在为人上，就可以“爱而公”，心灵中有了它，就可以“和而平”，而国家政治中依据它来行事，就“无所处而不当”^③。那么，首先当然就应当重新确认和凸显这个“道”，作为一切合法性和合理性的本原。

① 比如贞元年间有关于献、懿二祖是否应当迁于西夹室的争论，有关于太子为昭德皇后着丧服制的争论，元和年间有关于二祖妣是否祔祭的争论，均见《新唐书》卷二〇〇《儒学传下》，5710—5722页。又，姜伯勤《唐贞元、元和间礼的变迁》一文指出，“贞元、元和的三十五年间，更是一个变礼迭出仪注兴革的变化纷呈的年代”，姜氏比较注意中唐礼仪的变化背后的加强集权和进入生活的意味，不过，我却更关心中唐礼仪知识失去权威后，所导致的思想混乱和秩序崩溃，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》455—456页，中国社会科学出版社，1996。

② 吕温《与族兄皋请学春秋书》，《全唐文》卷六二七，2805页；韩愈《读仪礼》，《韩昌黎文集校注》卷一，39页；柳宗元《答韦中立论师道书》，《柳宗元集》卷三十四，872页；参看副岛一郎《中唐における儒学の演变とその背景》，《集刊东洋学》第77号，东北大学，日本仙台，1997。

③ 《原道》，《韩昌黎文集校注》卷一，18页。

然而,这种形而上的、超越的“道”又依靠什么来确立其自身的合法性和合理性,并使它得以贯穿个人修养与社会规范,以建立国家与社会的秩序呢?本来,在韩愈心目中,是依靠教育与法律对人性的启迪与制约,据《原性》说,人的本性由仁礼信义智构成,有上中下三品,人的感情由喜怒哀惧爱恶欲构成,也有上中下三品,其中具有上等本性的人“就学而愈明”,具有下等本性的人“畏威而寡罪”^①,也就是说,依靠教育,上等人有趋向“道”的自觉,依靠刑法,下等人有遵守“道”的习惯;然而,尽管这种说法可能在当时很有一些赞同者^②,但这种沿袭了汉儒尤其是董仲舒的说法,显然是不深刻的,因为这样的思路会导致“复性”的命题并不具有普遍意义,而成为只是对中等人才有意义的自觉修养的倡导。特别是,在《大般涅槃经》关于“一阐提人皆有佛性”的观念已经获得佛教普遍认同之后,在接受了佛教这一思路的《本际经》已经成为道教最有影响的文本之后^③,由于佛教和道教都把人性普遍化,在这种知识背景中,儒者必须对此有所回应,因而,在李翱的《复性书》中就改变了这一说法,李翱深刻地指出,复性是依靠人的本性,“人之所以为圣人者,性也”,而每个人的本性都是纯正的,这种纯正的本性是天赋予的,它天然地具有合法性和合理性,即所谓“性无不善”。人之所以会背离本性,导致社会秩序的淆乱,只是因为人性受了外界的影响,有了喜怒哀惧爱恶欲的感情,所以才被遮蔽,因此重要的在于自觉地“复性”。

韩愈的《原性》

李翱的《复性书》

这当然并不是李翱的孤明先发。其实,早期儒学中曾经有过关于性情的讨论,近年出土的郭店战国楚简中,《性自命出》就讨论过“凡人虽有性,心亡奠(定)志,待物而后作,待悦而后行,待习而后奠”的问题^④,而《语丛》二也有过“情生于性,礼生于情”、“爱生于性,亲生于爱,忠生于亲”的说法^⑤,大体上人的“性”、“情”的关系,在早期儒学中,虽然不像后来那样辨析得那么清楚,关于“性”

早期儒学中曾经有过关于性情的讨论

① 《原性》,《韩昌黎文集校注》卷一,22页。

② 如皇甫湜《孟子荀子言性论》也同意“性之品有三,下愚中人上智是也”。《全唐文》卷六八六。

③ 唐玄宗曾经颁布诏令,规定天下道教宫观转《本际经》,《令天下诸观仍转本际经诏》,《全唐文》卷三十一;而在敦煌道教卷子中,《本际经》约有百余种,其中确切有年代的,从仪凤三年至开元二年,为最引人注目者。

④ 《郭店楚墓竹简》179页,文物出版社,1998。

⑤ 《郭店楚墓竹简》203页。

也多是简单地取“好恶”来论,但在早期儒学文本中,关于人的本性的思想可能比我们现在所知道的更丰富和深刻,而人性由于外界刺激而生情欲的想法,也早已经有了雏形,经过汉代儒者的诠释和阐发,它早就成了一个历史的资源或思想的话题,当思想遭遇社会而需要重新提起它的时候,它就会自然地在历史记忆中浮现出来。同样,当佛教进入中国以后,它本来就相当深刻的佛性论,也会刺激中国思想界对人的性情问题的回应与适应,从《大乘起信论》到“止观”学说,从禅定的知识与技术到南北禅宗“明心见性”、“拂尘看净”的思想,都可能给九世纪的思想世界提供了来自佛教的关于讨论性情问题的资源^①;而隋唐道家与道教的“性静情动”、“收心复性”思想,虽然更多的是追求修行者生命的超越性,但它对于趋向绝对清净的“性”与背弃象征欲望的“情”的观念,则同样刺激了“复性”的思路^②。本来,在历史上出现的每一次关于性、命、情、欲等等的讨论,总是被其他思想用“孔子罕言性命”的借口移花接木,成了寻找儒学意识形态缝隙的契机,反而刺激了玄学、佛学的崛起,然而这一次,已经普遍意识到“儒以中道御群生,罕言性命,故世衰而寢息”的儒家学者^③,则从儒家的立场接过了其他思想的资源,自己来建构一套关于心性的儒家话语。于是,这种吸取了早期儒学、魏晋南北朝佛教与玄学、隋唐道教关于心性的各种思考,并在时代背景刺激下加以综合而成的性情观念^④,在《大学》、《中庸》等儒家典籍的支持下被改写成了思孟一流的语言。与韩愈关系相当

① 佛教关于性情的学说极其丰富,影响亦必然甚深,兹举盛中唐的一个例子,房绍《龙兴寺碑序》中说“夫动与礼违,静与道遇。诗书之义,尚乎聪明,其终动以乖,乘戒之旨,反乎视听,其终静以适。然则先王之作,其未尽欤,如来之道,其无上欤?……”,这就是从佛教那里学来的关于性情动静的思路,《全唐文》卷三三二,1489页。

② 关于性情,唐代道教中人例如吴筠《玄纲论》、司马承祯《天隐子》,都有类似的说法。

③ 刘禹锡《袁州萍乡县杨歧山故广禅师碑》,《刘禹锡集》卷四,57页,中华书局,1990。

④ 关于李翱的心性学说的渊源,可以参见陈弱水《复性书思想渊源再探——汉唐心性观念史之一章》。陈氏在仔细追踪了各种材料以后指出,“《复性书》是在汉儒性善情恶说的大背景下,借了佛教思想的架构,利用道家、道教的材料,依循儒家的基本价值建构一套崭新的儒家心性修养理论”。471页。

深的欧阳詹说，“自性达物曰诚，自学达诚曰明，上圣述诚以启明，其次考明以得诚”^①，就是说有纯明境界的人可以由纯粹的诚心自觉地达到澄明状态，而普通人可以通过学习和模仿达到自觉的诚心；李翱说，通过斋戒静心，感悟本无有思的纯粹境界，经由弗思弗虑，达到动静皆离的至诚状态，这样就可以避免情欲的纠缠，恢复本来的心性，据说，圣人的心灵境界就是这样“寂然不动，广大清明”的，所以可以“昭昭然明辨”，他把韩愈《原性》中过于固执地依据天生本性把人分出等级的思路，转向了依照性情的不同状态评价人的道德水准的思路，依照他的理解，“性者，天之命也，圣人得之而不惑者也；情者，性之动也，百姓溺之而不能知其本者也”，于是，如果人可以对外在的各种诱惑无思无虑，追求原初本性的澄明^②，这就是符合“天地之心”的圣人，而圣人将“教人忘嗜欲而归性命之道也”^③。正是在这种建立于自然本性的基石上，“道”具有了真理的普遍性意义，得以贯穿与笼罩一切，从人的心灵状态，到社会的道德秩序。

把韩愈《原性》中过于固执地依据天生本性把人分出等级的思路，转向了依照性情评价人的道德水准的思路

四

重新确立一种知识与思想的权威，在古代中国又常常需要有来自历史深处的支援系统，没有历史渊源的支持，没有经典文本的证明，特别是如果没有来自儒家经典的证明，诠释的合理性将会受到无边的怀疑。在那个时代重新发掘儒家历史资源的时候，一种超越了宗族门第、地域区划、仪式典礼的具体性，而在更本原的层面上诉诸人内在的思想与行为，并由此确立社会秩序与国家权威重整的“心”，被他们在《大学》等典籍中发掘出来，而这种据说是存在于人性之中的普遍性原则“道”，也被他们在历史系谱的重建中与《中庸》联系起来。《大学》中的“古之欲明明德于天下者，先治其国，欲治其国者，先齐其家，欲齐其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意”^④，提供了一个沟通心灵道德培养与国家秩序

历史渊源的支撑，经典文本的证明

① 欧阳詹《自明诚论》，《全唐文》卷五九八，2676页。

② 李翱《学可进》中还说，人都有“心”，与圣人没有差别，如果认为人不能追随圣人，是“自弃其性”，《全唐文》卷六三七，2849页。

③ 以上均引自李翱《复性书》上中下，《全唐文》卷六三七，2849—2851页。

④ 《十三经注疏》，1673页。

合法性与合理性的终极依据就从“宇宙天地”转向了“心灵性情”

治理的思路,格物致知诚意正心修身齐家治国平天下的次第,把过去那种以宇宙天地空间格局为依据建立宗法伦理秩序,以宗族礼法为基础整顿国家秩序的思路,整个地改变了路向,关于国家、民族与社会的秩序的建立,从由外向内的约束转向了由内向外的自觉,这样,关于一切合法性与合理性的终极依据就从“宇宙天地”转向了“心灵性情”;而《中庸》一开头的所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教,道也者,不可须臾离也,可离非道也”^①,则为这一其实可能深受佛教影响的思想提供了一个来自儒门正宗的经典文本,把天命与人性,人性与普遍性的原则,普遍性的原则与个人、家族、国家的行为联系起来,建立了一个道德伦理以及政治合理性的诠释基础,而《大学》、《中庸》中的“君子慎独”、“喜怒哀乐之未发谓之中”的说法,“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”的路向,以及关于格物致知、修身诚明的方法,则为这一极端强调个人心性澄明的思路提供了一份来自儒门的文件,证明着它并非佛禅道玄的专利,而是拥有儒家文本所证明的合法性的^②。

① 《十三经注疏》,1625页。

② 这种把思路往《学》、《庸》上系连的思路,也许是为了避免与佛教道教的纠缠。这种思路早在权德舆那里就有,权氏很早就开始用儒门经典来解读佛教思想了,在《故章敬寺百岩大师碑》中他引述了怀晖的“心要”是“心本清净而无境者也,非遗境以会心,非去垢以取净,神妙独立,不与物俱。”这几句话的中心本来是“非遗境以会心,非去垢以取净”,就是说心在任何情况下都是纯明澄澈的,根本不必排除杂念清除污染,这是洪州禅的思想,但权德舆在下而却加上一段解说:“以《中庸》之‘自诚而明’,以尽万物之性,以《大易》之‘寂然不动’,感而遂通,则方袍、褒衣,其极致一也。”其实,《中庸》的“自诚明”是指“由诚而明”,本身是一种包含了善恶道德选择在内的自觉理性,并不是无善无恶超越道德伦理的清净本性,《易·系辞》的“寂然不动”是指操易者无思无为以神与天地人相通的冥合状态,它不是人心灵清净无垢的原初本质,但经权德舆这样一解释,它们成了一回事,成了人之为人的基础,成了人安身立命的所在,成了人的原初起点与终极境界,于是回归这“寂静不动”的本性就成了人所追求的终极目标,在《信州南岩草衣禅师宴坐记》中他又说到,人心本来应当“万有嚣然,此心不动”,但是“世人感物以游心,心迁于物,则利害生焉,吉凶形焉,牵牵羁锁,荡而不复”,所以要想成为一个真正的超越者,就要“复”,通常人是“返静于动,复性于情”,于是有了对“夭寿仁鄙之殊”,见《全唐文》卷四九四。而在《送道依阁黎归婺州序》中更明白地表现了对佛教这一思路的信仰,说“予尝欲黜健美,遗名声,不使尘机世相滑滑灵府,故每随缙绅士则神息,与依、惠游则性胜,盖循分而动,亦境所由然”,《全唐文》卷四九二。

一个思想历史的系谱

不过,仅仅拥有古老经典的依据是不够的,还需要有一个思想历史的系谱。在一个习惯的知识、思想与信仰世界在根本上受到威胁的时候,溯史寻根,透过历史的重组来界定个人、民族、政权的认同,常常是惯用的手段。通常,这种溯史寻根有两种不同的状况,一是回溯本原,以向回看的方式,确认自己处在一个仍然强大的历史空间和族群文化中,凭借着强大的历史与文化找到归属,获得自信,这种方式常常将思想史引向“原旨”取向;另一种是私下承认思想与文化的变动与差异,放弃原旨的追求,但在表层上却使用“复古”的名义赢得合法性,同时却借助历史资源重新虚构一种新的历史,试图在这种新的系统中融入新知识与新经验,又给这种新知识与新经验建构似乎属于自身的古老的历史,这种方式则常常将思想史引向“革新”。八、九世纪间士人们虚构的思想历史系谱即是后一种,它的意义,不仅是给这种关于“道”与“心”的思想以历史的支持,为当下的思想赋予历史的合理性,而且同时也是把这种思想系谱与其他异端知识、思想与信仰的系谱区分开来,重新确立一个纯粹的真理传续系统,甚至还隐含着在政治权力系统之外另一个独立的思想权力系统的存在的意思。在韩愈、李翱这个时代,佛教与道教都已经建立了自己的传教系统,这种传教系统与国家孔庙中的祭祀从祀系统的意义是一样的,凭借象征性的一代又一代人物系统确立一种真理的正统性和合理性,比如禅宗的传灯,在佛教禅宗的资料中,他们曾经反复强调自己的师承和宗脉^①,甚至不惜身命地争夺这种象征性的传续系统^②,在九世纪中已经形成了许多不同版本的自己宗门与真理传递的清晰谱系^③,而道教中,天师道始终有着自己的天师系谱,而上清一系即唐代主流的茅山宗,在贞元二十一年(805)也有了李渤

① 《全唐文》卷七三八沈亚之《灵光寺僧灵佑塔铭》说到,“释家之法,以弟子嗣师,由(犹?)子其事死送葬礼如父母,由是藉书赞记之,常名而不姓,今通氏言释者,必祖自佛,派分诸系于七祖,各承其师之传,以为重望”。

② 如神会与北宗禅门争夺七祖的称号,参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第四章,北京大学出版社,1995。

③ 这类书很多,如敦煌卷子中的《楞伽师资记》、《传法宝记》等等。

的《真系》^①。所以同样，九世纪初以来的韩愈、李翱等人，也在极力虚构一个儒家自己的历史系谱，其中关键的一个人物就是孟子。虽然，孟子的被发现，并不一定是韩愈、李翱等人。在安史之乱以后，就已经有人提出在孔子身后的名儒应当有孟子^②，而八世纪末九世纪初的佛教文献中，在偶尔提到儒家传统系统时，也曾经多次以孟子接续孔子^③，可是，在九世纪初期的韩愈、柳宗元和李翱等士人口中，孟子异乎寻常地频繁出现，而且成了儒家历史系谱中的关键性人物，而由孟子承上启下的儒家系谱就是后来所说的“道统”，这个“道统”象征着与佛道异端泾渭分明的真理传统：

斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。

这一说法在当时被反复地强调，韩愈一而说：“始吾读孟轲书，然后知孔子之道尊，圣人之道易行，王易王，霸易霸也。以为孔子之徒没，尊圣人者，孟氏而已”，再而说：“自孔子没，群弟子莫不有书，独孟轲氏之传得其宗，故吾少而乐观焉”，“求观圣人

① 参看《云笈七签》卷五，21页，齐鲁书社影印本，1988。

② 在安史之乱刚刚结束的宝应二年（763），礼部尚书杨绾就提出孟子也是“儒门之达者”，建议孝廉一科在学习《论语》、《孝经》的同时，也学习《孟子》，这可能是孟子被重新发掘的开始，以后建中元年（780），则有濠州刺史张镒撰《孟子音义》，分见《唐会要》卷七六，卷三六；而在九世纪以前的唐代初期和盛期，孟子并没有多少影响，很少有人提起或引述《孟子》，《旧唐书》卷九十四《崔融传》记载他在长安年间上疏论表税关市时，曾引用《孟子·尽心下》语：“古之为关也，将以御暴，今之为关也，将以为暴”，这只是很罕见的一例。

③ 《同治赣州志》卷五十唐技《龚公山西堂敕谥大觉禅师重建大宝光塔碑铭》有关于三教合一的想法时，其铭文曰：“大寂于释，若孟子于孔，大觉于寂，犹孟之董，彼儒远焉，此其接踵”。就是把孔子、孟子、董仲舒连在一起的。

之道，必自孟子始”，三而说“向无孟氏，则皆服左衽而言侏离矣，故愈尝推尊孟氏，以为功不在禹下者，为此也”^①，其实，这里的意味并不仅仅在于将自己与“不得位，空言无施”的孟子相比附，也不仅仅在于申明自己追随孟子拒杨墨、排拒佛老异端的立场，其实还有两方面意义：一方面在于确立合法性（validity）思想的历史系谱，把四帝、二王、周公、孔子以后的正统性通过孟子延续到当下，“己之道，乃夫子、孟轲、扬雄所传之道”^②，借助这种虚构的历史系谱建立以自身为中心的思想权威，另一方面在于确立合理性（rationality）思想的历史渊源，由于孟子一系的思路恰好是从内在心性向外在政治推衍，“圣人践形之说，孟子详于其书，当终始究之……践形之道无他，诚是也”^③，这样，思想正确的系谱也就自然接续。有了这种合法性与合理性，继承着孟子之道的韩愈，当然就有着宣布儒家真理的独占权力^④。这种权力是非同小可的，尽管佛教与道教在整个唐代争吵不休，有时也曾经凌驾于儒家之上，但是，最终体现知识话语权力所在的人仕考试，始终是以儒家典籍为主的，每个象征官方认可的教育部门，教授的也都是儒家经典，官方祭祀名单中，孔子以及陪同祭祀的诸贤也始终有着特殊地位^⑤。因此，儒门本来就是官方认可的唯一意识形态，凭借着这种权力，韩愈相信，可以却除异族宗教的影响，恢复儒家学说在知识、思想和信仰世界的独占地位，当思想世界重新建立了这种中心固定与边界清晰的格局时，他相信，政治世界也会随之而恢复原有

借助这种虚构的历史系谱建立以自身为中心的思想权威

思想正确的系谱

① 分别见于《原道》、《读荀》、《送王秀才序》、《与孟尚书书》，《韩昌黎文集校注》卷一，18页、36页，卷四，261—262页，卷三，215页。

② 《重答张籍书》，《韩昌黎文集校注》卷二，136页。

③ 《答侯生问论语书》，《韩昌黎文集校注》后附《遗文》，727页。

④ 所以后来赵德《昌黎文录序》中才如此郑重其事地宣布“昌黎公，圣人之徒欤，其文高出，与古之遗文不相上下，所履之道，则尧舜禹汤文武周公孔孟扬雄所授受”，《全唐文》卷六二二。

⑤ 关于孔庙祭祀制度以及祭祀名单的变化，在古代思想史中的意义，请参看黄进兴《学术与信仰：论孔庙从祀制与儒家道统意识》，载其《优人圣域》，陕西师范大学出版社，1998；又，同氏《圣贤与圣徒：儒教从祀制与基督教封圣制的比较》，未刊论文，承黄进兴先生持赠，得以参考，特此致谢。

的权威和秩序^①。

五

陈寅恪先生曾经在《论韩愈》一文中曾经总结了“建立道统证明传授之渊源”、“直指人伦扫除章句之繁琐”、“排斥佛老匡救政俗之弊害”、“呵诋释迦申明夷夏之大防”、“改进文体广收宣传之功效”和“奖掖后进期望学说之流传”六方面,是为韩愈对思想文化学术的承先启后意义,虽然后来相继有不少学者对陈寅恪先生的思路和结论提出质疑甚至批判^②,不过,如果我们不去过分追究陈先生明显带有价值倾向性的用语,这六条确实是韩愈以及当时一批士人的共同思想取向。

现在需要进一步指出的是,其实,自从安史之乱的震惊之后,在士人中就一直有着“维新”的想法,希望“革旧风”、“归正道”^③,与李吉甫、裴度、李德裕在政治上外御异族、内平藩镇、维护皇权,以重建国家秩序的思路相呼应,韩愈、李翱以及当时的一批

① 最后,应当指出的是,在重建这一思想世界的秩序的时候,还需要重建表述这种思想的叙述语言的权威性。当时所谓韩愈一流的“复兴古文运动”,说到底,就是以典雅的古代语言,对抗那种已经装饰化了的应试语言。平田昌司的研究似乎揭示出一个过去不为人重视的问题,即由于南北方士人在乡音上的差异,确实影响了南北方士人对于韵的把握,也间接影响了进入进士试的比例,从而导致了南北权力分配的不平衡,这可能是引起提倡不重韵的“古文”风气的一个原因,见《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史之六》,中文本,载《吴语和闽语的比较研究》,上海教育出版社,1995;但是,由于语言作为思想的表述,渐渐被越来越清晰和自觉地提起,并有了一个“文以载道”的口号,于是提倡这种典雅的古文,就超越了具体的目的,而拥有了垄断或争夺思想和知识的话语权力的意义。

② 例如王芸生、邓潭洲、黄云眉等,分别见于《新建设》1963年第2期、《光明日报》1955年8月28日、《文史哲》1955年第8期。但是这些批判都很明显地受到当时政治意识形态的影响。

③ “维新”一词,在大历十三年(778)彭偃的上书中就已经提出来了,见《旧唐书》卷一二七《彭偃传》,3580页。

士人也有一种要在思想上重新确立儒家学说的权威，以清理思想世界秩序的想法：凸显“道”的普遍合理性，将“道”的普遍合理性奠基于“人性”，通过自觉地回归本性，重建道德与政治的秩序。通过这种知识、思想与信仰世界的重建，他们希望回到那种风气淳厚、思想单纯、恬静质朴的古代，依靠每个人纯粹本性中的“静”，约束每个人自然情欲中的“动”，社会就会理想化地拥有秩序。重建国家权威与思想秩序，在当时无疑是一种极端理想主义的思路，在某种意义上说，他们基本不愿意考虑现实世界的各种因素，也不愿意考虑实际的个人情感，非常极端地把“道”作为普遍真理绝对化，把“性”当做基本人性而否定“情”，把儒家学说当做思想世界的唯一真理而排斥一切异端，把“社会秩序”当作唯一优先而且至高无上的合理性否定其他任何政治选择的合理性，甚至会把皇权提升到一切之上而拥有相当强的排他性，因为处在极端忧虑和紧张中的士人，常常会将一种类似“乌托邦”的理想化思想，当作普遍适用的思想。

重建国家权威与思想秩序，在当时无疑是一种极端理想主义的思路

应当承认，这种高调的思路中确实潜含着另一种取向。当这种非常理想化的思路走向极端，凸显着国家权威和思想秩序的一统与优先，那么，一切其他的需要，诸如个人的情感需要、社会的自由空间、民族的文化共享、公众的多元选择，甚至思想与文化方面的策略性妥协，都将在这种非常理想化的真理面前失去了存在的理由，因此，这里本身就潜藏着一种思想的极权倾向，而极权思想的最高阶段，就是形成笼罩着整个社会的漫无边际的规训与绝不抵抗的服从，它由一种不需要军事力量、不需要肉体暴力与身体拘束的监视系统构成思想控制，在那种社会中，由于借助道德和舆论构成的监视系统，仿佛无处不在的目光，不仅在监督人们的实际行为，而且深入人们的心灵活动。在这种本来是人们自己想象和虚构的“目光”监督下，每个人都将把这种监督和规训内化到自己的心灵中，使自己成为自己的监督者，每个人都这样超越着“个人”或“自身”并反过来针对自己行使着监督权，思想的“权力”就是这样普存于整个社会并维持着社会的秩序。

潜藏着一种思想的极权倾向

当然，在元和、长庆年间甚至更晚的时代，这种思想并没有走向极端，所有这种理想主义的思路，若要拥有高度权威而具有排他性，都需要在政治力量的支援下，成为政治意识形态而拥有话语的绝对权力。在九世纪初的思想世界中，以韩愈为领袖的

当然，在元和、长庆年间甚至更晚的时代，这种思想并没有走向极端

新思想集团,一开始并没有一下子赢得舆论的普遍认同与普遍的话语权力,因为看起来,这毕竟是一个文人集团,他们表达的也只是一种陈义甚高、不切实际的理想主义。元和初(806—810),韩愈在长安、洛阳时,与孟郊、张籍、张彻、张署、侯喜、卢仝、马异、刘叉、贾岛、皇甫湜、李翱互相往来,形成了一种文学势力,在文坛产生了相当的影响。但是,毕竟这还只是文学领域,韩愈真正在思想界成为领袖,是在元和六年(811)回到长安以后,这时以后,虽然卢仝、李贺、孟郊相继去世,但韩愈在官场上的地位日益上升,社交范围也愈加广泛,他的思想才由于他的好为人师而产生影响^①。然而,元和十年(815),韩愈任考功郎中、知制造,他参与一系列的政治策划以及他有关平定淮西的上疏,才使他的思想进一步与主流政治产生了相呼应的效果^②。因为,这种思路其实接续着古代中国的“尊王攘夷”的口号,所以它也可以理所当然地借着“复古”的旗帜,强化着它的合法性和合理性,同时,它又回应着当时的现实,因此得到当时普遍焦虑的心情的支持。当时的几次科场风波,太学生的几次上书,都显示了士人中一种焦虑、紧张的心情^③,而此后,大和二年(828)刘蕡的对策中有这样的话“宫闱将变,社稷将危,天下将倾,四海将乱”,他认为是“国家已然之兆”,而不是危言耸听^④。也使得这种思路得到相当的认同。

不过,在他和他的朋友们的一些想法逐渐为人重视时,也曾经受到来自各方的激烈的批评,其中甚至包括知识阶层中的一些同道的朋友。特别是他的思路与言论的绝对和极端倾向,就受到很多士人的抵制:对于佛教有着偏爱的人,就有意无意地对他的绝对排佛表示不以为然^⑤,对于他那种“好为人师”,以推扬

① 关于这一现象,可参考贾晋华《论韩孟集团》,《中华文史论丛》五十一辑,68—72页,上海古籍出版社,1993。

② 见《资治通鉴》卷二三九,7712页。

③ 参见赵守俨《唐代的科场风波》,《赵守俨文存》87—98页,中华书局,1998。

④ 《新唐书》卷一七八《刘蕡传》,5296—5297页。

⑤ 比如柳宗元《送僧浩初序》就记载韩愈两次批评他“嗜浮图”,但他仍然坚持佛教“有不可斥者”,因为它“往往与《易》、《论语》合,其于性情爽然,不与孔子异道”,《柳宗元集》卷二十五,673页。

褒奖的方式传播思想与文学的做法，也有人深为反感^①，对于他好辩和好文的习惯和以语言为载道之具的思路，以及他仿佛拥有真理似的居高临下习惯，也有人相当不理解^②，对于那种高调的道德理想主义以及对于孟子的过分推奖，也有过一些异议^③。当然，对于他凸显“道”并把这种道德原则普遍化绝对化的思路，以及这一思路背后隐含的重建社会与政治秩序的理想主义取向，则更受到来自政治方面的抨击，其中，最严厉也是最明确的批评，来自当时拥有相当高政治地位，与裴度、李德裕一系观点相左的李宗闵，他在《随论》中对当时尊孟的风气相当反感，在上篇中他批评道：“轲之所言，前王之遗迹矣，君子亦云道而已矣，何必履其遗迹耶？”为什么？因为他觉得人应当根据时势来决定策略，而不应当按照固定的道来治理社会，所以说是“人皆奉时以行道者也，不能由道以作时者也”，他的思路大体上是现实和实用的，他讽刺“遭变而不变，得时而不随”的泥古者是胶柱鼓瑟，质问道：“古之行法岂有常？”在《随论》下篇中更嘲讽说，在社会产生危机的时候，虽然有拯救的权宜之法，却还在倡“非尧舜

① 孙樵《与友人论文书》中极为赞扬“元和长庆间，达官以文驰名者，接武于朝，皆开设户牖，主张后进”，《全唐文》卷七九四，3690页；但是，在当时的一些人却不一定喜欢这种近乎结党的做法，就连柳宗元也未必很喜欢韩愈这种好为人师的习惯，见《与韦中立论师道书》、《答严厚舆秀才论为师道书》、《报袁君陈秀才避师名书》等，这里不愿意接受师之名称的想法背后，其实大有深意，《柳宗元集》卷三十四，872页，878页，880页。

② 比如裴度《寄李翱书》中批评韩愈“不以文立制，而以文为戏”，《全唐文》五三八，2419页；张籍也批评韩愈“排佛老”时“嚣嚣为多言”，又极为好胜，“商论之际，或不容人之短”，见张籍《上韩昌黎书》、《上韩昌黎第二书》，《全唐文》卷六八四，3105页。韩愈《答张籍书》、《重答张籍书》，《韩昌黎文集校注》卷二，131—136页。

③ 虽然总体上说，柳宗元与韩愈仍属同一思想阵营，但分歧仍然很多，例如对于“天”的看法就不同，对于“道”的理解也不同，陈弱水《柳宗元与中唐儒家复兴》中曾经指出，柳宗元心目中的“道”重视的是“政治、社会生活领域……基本上是为政之道，是济世救民之道”，与韩愈等人所说的绝对的普遍的“道”不一样。《新史学》第五卷第一期，台北，1994；关于孟子，柳宗元虽也大力阐扬，但也曾经小有非议，如认为孟子“好道而无情，其功缓以疏”，《柳宗元集》卷二十《吏商》，564页。

之事，吾不忍为之”的高调，是过分虚伪的空言，而孟子那种道德理想主义，是使“人之相率独其善而已矣，恶能理天下”^①。在这一思想史争论中，无疑染有政治观念和现实策略的阴影，当时，关于“随时”和“守道”之间的思想异义背后，其实可能有维护现成局面以应付各种政治和经济危机的一派，和极力主张变革现实以重整秩序和重建权威的一派，在形势判断和现实策略上的分歧。那种感觉到国家权威失坠和秩序崩坏的激进的重建思想，要求已经崩坏的国家依据“道”来重新确立皇权一统局面，要求已经沦丧的社会依照“道”来重建伦理道德秩序，要求已经装饰化了的语言重新回到“文以载道”的古文中去以凸显“意义”，用“太平”两字把这种社会治理的目标设定在极高的理想主义上，就像李翱在被称为“兴复太平大略”的上疏中所说的，他相信，既然武功已经初现成效，那么，只要皇帝革除旧弊，复高祖太宗旧制，“武德、贞观不难及，太平可覆掌而致”^②，这种想法表现了士人中间久被压抑的心理。当然，高调虽然有时因为迎合了皇权而受到支持，但有时也超越了实际而显得迂阔，表现了士人中间不切实际的理想，这种理想有时是纸上谈兵。所以，另一种思路就拒绝这种悲观的忧虑情绪和高调的理想主义，当时，那个也曾经掌握了中央权力的牛僧孺，他对形势的判断就是，“今四夷不内扰，百姓安生业，私室无强家，上不壅蔽，下不怨讟，虽未及至盛，亦足为治矣”，所以，对于皇帝以及士人中要求进一步求“太平”和追求“盛世”的理想，似乎不感兴趣，甚至埋怨皇帝，“上责成如是，吾可久处此耶？”^③

另一种思路拒绝这种悲观的忧虑情绪和高调的理想主义

沈亚之在《送韩静略序》中曾经说过一段很有意思的话，“构室于室下，葺之故材，其上下不能逾其覆，拘于所限故也。创之隙空之地，访坚修之良，然后工之于人，何高不可者？祭酒（韩愈）导其涯于前，而后流蒙波”^④，如果说那些追求实用和现实的

① 《全唐文》卷七一四，3248—3249页。

② 《新唐书》卷一七七《李翱传》，5281页。

③ 《新唐书》卷一七四《牛僧孺传》，5231页。关于这一点，可以从宋代石介激烈地批评牛僧孺的文章中看出，从唐到宋韩愈一流的理想主义者对他们的不满，《徂徕石先生文集》卷十一《牛僧孺论》，122页，中华书局，1986。

④ 《全唐文》卷七三五，3366页。

思路,只是“构室于室下”的策略性考虑的话,那么,韩愈等一批士人的想法,就可能是追求“何高不可”的理想世界的达成,我推断,由于韩愈、李翱等人的想法体现着在国家力量已经相对衰弱的局面中,仍希望强化皇权和重建秩序的思路,那么,它的不切实际的高调和理想主义的政治追求,当然要受到比较现实主义的另一派的攻击。

六

毫无疑问,韩愈以及九世纪初的士人对于重新建立国家权威和思想秩序的愿望,来自对于当时民族、国家与社会状况的深深忧虑,也沿袭了古代中国“尊王攘夷”的思路。他们在原有的传统中发掘着历史记忆,在这种历史记忆中,他们凸显着历史时间、地理空间和民族群体的认同感,他们在原来的典籍中获取历史资源,在这些资源中,他们试图建构一个可以与种种异端对抗的知识与思想体系。九世纪初,他们在夸张地虚构的一个所谓“道统”中,重新叙述历史,以支持他们新思想的合法性与合理性,并赢回知识、思想和信仰世界的主导地位。这里,被重新叙述了的“道统”说,使重建知识与思想系谱成为可能,被再次诠释的“性情”说,使改变传统思想学说的终极依据也寻觅到了新的基石,被反复凸显的新典籍,也将给以后的思想转向提供新的、权威的经典文本,而被赋予了超出文学意义的语言“古文”,则仿佛成了旧知识与新思想的庄严象征,象征着“道”的所在。这一切都支持着古代中国知识、思想与信仰传统的存在,并支撑着权威的合法性和秩序的合理性,也隐隐约约地暗示着一种有强烈的普遍性绝对性追求的思想倾向。

被重新叙述了的“道统”说,被再次诠释的“性情”说,被反复凸显的新典籍,被赋予了超出文学意义的语言“古文”

不过,正如我在前面所说,这种取向在当时只是作为一种思想史的可能性而存在,由于它始终没有真正成为拥有权力的话语,也始终没有得到强大的王权支撑,因此,直到晚唐五代,这一激进的理想主义思路并没有得到更多的呼应和支持,在分崩离析的唐王朝后期,这种思路只是在表现着一种知识阶层的理想主义,表达着它们对权威和秩序的渴求。随便举一个例子,官方的祭祀名单中,始终没有孟子,尽管在地方上,如处州孔庙中曾经有将孟子、荀子也置于从祀儒者的图中,但这只是特例,尽管在九世纪中叶的咸通

年间,陆龟蒙明确地重申孟子在荀子之上的言论,皮日休更是有过相当激烈的关于以《孟子》为学科和以韩愈配享太学的呼吁^①,但是孟子真正被官方承认并确立了配享地位的,却已经是宋代的熙宁、元丰年间即十一世纪的七八十年代了^②。于是,我们知道,韩愈以及九世纪的那一种理想主义的政治取向,追求普遍性的“道”的激进思潮,重新凸显人性自觉以确立秩序的道德思想,以及排斥异端确立主流的民族情绪,也成了一种被沉埋的历史资源,要等待宋代人的再次发掘和重新诠释,才构成新的思路。也许,思想史就是这样,在一次又一次的发掘历史资源、虚构历史系谱、重新加以诠释的过程中,知识、思想与信仰世界在渐渐地变化着。

① 陆龟蒙《大儒评》,《全唐文》卷八〇一,3729页;皮日休《请韩文公配享太学书》、《请孟子为学科书》,载《全唐文》卷七九六,3701页,见孙光宪《北梦琐言》卷二,7页,上海古籍出版社,1981。

② 《宋史》卷十六,311—312页;卷一〇五,2548页。参见黄进兴《学术与信仰:论孔庙从祀制与儒家道统意识》,载《优人圣域》,276—277页。

第六节 会昌灭佛与九世纪的道教

唐代武宗会昌四年(844)底,刚刚到达长安不久的一个日本僧人圆仁就听说,皇帝不仅下令拆除天下小寺,把经典和佛像并到大寺,佛寺的钟被运到道观,而且听了道士赵归真的建议,在禁中修筑了高一百五十尺的“(望)仙台”,到第二年(845)年初,仙台修成的时候,他又听说,皇帝甚至要“追两街僧尼集左军里,斩其头”,用来填运土的深坑,吓得“诸市僧尼……魂魄失守,不知所向”。这不是开玩笑,据说在差不多两年前,有的来自异域的摩尼教僧侣,就真的被强行“剃发,令着袈裟,作沙门形而煞之”^①。

宗教迫害给心理上带来的阴影,虽然在日本留学僧那里是刚刚产生,但是在中国僧侣心中,其实早就笼罩着了,因为,政府对于佛教的迫害,早在前些年就已经开始^②,只是到了笃信道教的唐武宗的时代,这种歧视与迫害愈加明显而已。终于,在这一年的夏天,唐武宗正式下诏,拆除佛教的寺庙四千六百余所,强令僧尼还俗达二十六万五百人,拆除招提、兰若四万余处,把数千万顷田地、十五万奴婢收归国有。同时,还勒令大秦穆护、袄教三千多人也一起还俗。新旧《唐书》以及《资治通鉴》中关于这次灭佛事件的记载显然是实录,因为在圆仁的日记中也说到,“天下州县准敕条流僧尼,还俗已尽;又天下毁拆佛堂兰若,寺舍已尽;又天下焚烧经像僧服罄尽;又天下剥佛身上金已毕,天下打碎铜铁佛,称斤两收检讫;天下州县收纳寺家钱物庄园,收家人奴婢已讫”。当时,除了黄河以北的几个不听中央

① 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四,卷三,《入唐求法巡礼行记校注》459页,416页,小野胜年校注,白化文等修订,花山文艺出版社,1992。

② 据圆仁《入唐求法巡礼行记》卷一记载,“大唐大和二年以来,为诸州多有密与受戒,下符诸州,不许百姓剃发为僧”,小野氏认为大和是元和之误,可见对佛教的歧视是在唐宪宗元和二年(807)就已经逐渐开始的,55页。

“会昌灭佛”事件,是古代中国历史上最后一次将对异族的仇视转化为政府行为的大规模反佛教活动

约束的藩镇外,这里所说的“天下”几乎笼罩了整个唐代中国的地盘^①,佛教在这时遭到了普遍的致命打击,很多佛教徒甚至包括相当著名的高僧都纷纷逃窜,或者被迫还俗,或者隐匿权门,或者远走深山^②。这就是著名的“会昌灭佛”事件,也是古代中国历史上最后一次将对异族的仇视转化为政府行为的大规模反佛教活动^③。

在这次“灭佛”事件的背后,毫无疑问,始终都有着道教徒的策划和民族情绪的推动,大量的历史文献都记载,从唐敬宗到唐武宗的二十年间,有一批道教徒曾经受到前所未有的宠信。先是敬宗宝历二年(826)八月,自称已经有几百岁了的周息元入见,同年十一月,以道士赵归真充两街道门都教授博士^④。虽然在文宗时代,这些道士曾经被短暂的贬斥和流放,但是,不到十年就又变回原来的样子。唐武宗即位之初(840),又诏道士赵归真等八十一人入禁中,次年即会昌元年(841),又以衡山道士刘玄靖任银青光禄大夫、崇玄馆学士,赐号广成先生,令赵归真于禁中修法录,由麻姑山道士邓延康为监度,“于三殿修金录道场,帝幸三殿,于九天坛亲受法录”,会昌四年(844),“归真乘宠,每对,排毁释氏,言非中国之教,蠹耗生灵,尽宜除去,帝颇信之”^⑤,尽管相当多的士大夫如李德裕等都曾经提醒武宗不要亲近赵氏^⑥,但武宗依然信任如故,

① 圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四,496页。

② 参看《宋高僧传》卷十二,273、274、278、284页。又,卷十七,428页,430页。中华书局,北京,1987。

③ 参见《旧唐书》卷十八上《武宗纪》,605—606页;圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四关于扬州的记载,479页;又,关于会昌灭佛的现代研究与叙述,可以参看汤用彤《隋唐佛教史稿》第一章之第六节《会昌法难》,41—51页,中华书局,1982。道端良秀《唐代佛教史の研究》第一章第四节,161—177页,法藏馆,京都,1957,1981;铃木哲雄《唐五代禅宗史》,390—393页,山喜房佛书林,东京,1985。

④ 《旧唐书》卷十七,521—523页。宋人曾经认为周息元是李德裕推荐入朝的,但似乎不可靠。参见傅璇琮《李德裕年谱》187页,齐鲁书社,1988。

⑤ 在圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四中记载了赵归真的建议,“佛生西戎,教说不生,夫不生者只是死也,化人令归涅槃,涅槃者死也,盛谈无常苦空,殊是妖怪,未涉无为长生之理”等等,451页。

⑥ 《旧唐书》卷一七四《李德裕传》,4517—4518页。

于是,在赵归真、邓元起、刘玄靖等人的鼓动下,“排毁释氏,而拆庙之请行焉”^①。

关于武宗灭佛事件,在佛教史与道教史方面,已经有了很多研究,但是,需要追问的是,在这一次排斥佛教的官方行为中,是否有更多的思想史背景呢?

首先需要考察的是九世纪上半叶道教的状况。

九世纪上半叶
道教的状况

自从唐代初期以来,以茅山上清一系为中心的道教徒,渐渐在知识、思想与信仰世界的中心占据了主流,到八世纪中叶,尽管有申元之、张果、叶法善、邢和璞等等道士陆续在朝廷中受到重用^②,也有峨眉王仙卿、青城赵仙甫、汉中梁虚舟、齐国田仙寮等各地各派道士都被召到京城受到与茅山道士同样的崇敬^③,但在上层士人中间最有影响的,还是从司马承祯到李含光的茅山上清派一系^④。直到大历年间颜真卿为李含光撰碑

- ① 《旧唐书》卷十八上《武宗纪》,585—603页。当时佛道论争的题目是皇帝有意安排的“神仙为可学不可学”和“治大国若烹小鲜”,这两个题目对于佛教徒来说都是很困难的。参《宋高僧传》卷六《唐彭州丹景山知玄传》,130页。据说,圆仁带回日本的文书中,本来有《会昌皇帝降诞日内道场论衡》一卷,可惜后来亡佚了,否则我们会知道更多关于佛道之间论争的情况,参见牧田谛亮《中国佛教史研究第一》第十章第五节《三教论衡の实态》326—327页,大东出版社,东京,1981。《宋高僧传》卷十七有一个说法,说因为赵归真在敬宗时代被皇帝宠信,出入皇宫,后来事发之后,“京邑诸僧,竞生谤议,归真痛切心骨,何日忘之”,所以才有后来与刘玄靖、邓元起“同毁释门,意报僧议谤之仇”,435页,中华书局,1987。
- ② 《太平广记》卷三十三《申元之》条引《仙传拾遗》中提到开元年间在皇室周围有申元之、邢和璞、罗公远、叶法善、吴筠、尹愔、何思远、史崇、尹崇等,210页,中华书局,1961。
- ③ 参见蔡玮《唐东京道门威仪使圣真玄元两观主清虚洞府灵都仙台贞元先生张尊师遗烈碑》,《全唐文》卷九二七,4285页,上海古籍出版社影印本,1990。又田仙寮(683—741),见李华《唐故大洞法师齐国田仙寮墓志》,《全唐文补遗》第一辑,三秦出版社,1994。
- ④ 关于茅山一系比较简略的介绍,有李斌城《茅山宗初探》,《中国史研究》1983年第2期,北京。

这种光荣的系谱,很有可能是事后的构拟和想象

铭、贞元年间李渤《真系》为这一派追溯历史时,也都是把这一系看成是道教的正脉,仿佛佛教的传灯一样,把道教的正宗上溯到陆修静、陶弘景,而列数到隋唐的王远知(580—667)①、潘师正(?—682)②、司马承祯(647—735)③、李含光(683—769)的④,尽管这种光荣的系谱,很有可能是事后的构拟和想象⑤

茅山上清一系在唐代的兴盛程度,从皇帝的不断表彰与慰问上可以看出,在《全唐文》所收录的有关官方对道教的表彰和册封文件中,高宗朝有《赠王远知太中大夫诏》(卷十三),中宗朝有《赠王远知金紫光禄大夫诏》(卷十六),睿宗朝有《赐天师司马承祯三敕》、《复建桐柏观敕》(卷十九),玄宗朝有《赠司马承祯银青光禄大夫制》(卷二十二)、《赐司马承祯敕》(卷三十六),其中,特别是李含光时代,更是得到皇帝的额外恩宠,玄宗曾经有《迎李含光敕》、《命李含光建茅山坛宇敕》、《赐李含光号玄静先生

-
- ① 见江旻《唐国师升真先生王法主真人立观碑》,《全唐文》卷九二三,4263—4264页;于敬之《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》,《全唐文》卷一八六,834页。
- ② 见陈子昂《续唐故中岳体玄先生潘尊师碑颂》,《全唐文》卷二一五,960页。王适《体玄先生潘尊师碣》,《全唐文》卷二八二,1262页。佚名《道门经法相承次序》卷上曾经记载唐高宗与潘师正的对话,见《道藏》太平部,诸一,第二十四册,785—787页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988。
- ③ 见崔尚《唐天台山新桐柏观颂序》,《全唐文》卷三〇四,1365页;卫凭《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,《全唐文》卷三〇六,1373—1374页。
- ④ 颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇,1523—1524页;又《茅山全志》卷四,称大历十二年撰并书;又柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》,《全唐文》卷三七七,1694页。
- ⑤ 很多现代的思想史或宗教史的研究者都开始对这种系谱或源流抱有怀疑,那种过分相信后起的传灯、统纪、宗谱,并依据它们来寻找宗教的亲缘血脉的做法,很多人都指出,这其实是在后设的资料中建构历史,对于起源偶像的执着追寻,仿佛是历史学界的职业病,专注于寻找名义上相同的“起源”的做法,实际上有可能南辕北辙,因为有可能这只是名称上的偶然相同。参见周锡瑞(Joseph W. Esherick)《义和团运动的起源》(*The Origins of the Boxer Uprising*),张俊义等中译本,6页、362页,江苏人民出版社,1994。

敕》、《答李含光进紫阳观图敕》、《答李含光进灵芝敕》、《命李含光奉词诣坛陈谢敕》(以上卷三十六),而且还有《送李含光赴金坛诗序》一篇,《送李含光还广陵诗序》两篇(见卷四十一)。据说,潘师正在高宗时代,虽然“高宗每降鸾驾,亲诣精庐,尊师身不下堂,接手而已”^①,而司马承祯在睿宗、玄宗时代,是“入覲圣上,九重肃广成之谒,出应时贤,群公交子训之请”^②,而李含光更是在开元天宝年间,得到极高的地位,玄宗给他的诏书中,一而表示自己的愿望是“志求道要,缅想真仙”,再而表达对他的仰慕说“尊师体道之要,含光之和,清简无为,与予合志”,三而亲切地慰问说“初秋尚热,尊师平安好”,确实如颜真卿所说,“郁为王者之师,出入明庭,特宠肩舆之贵”^③。

“茅山为天下道学之所宗”^④,经历了八世纪中叶的战乱后,大历四年(769)李含光去世,贞元元年(785)韦景昭去世,茅山上清一系虽然已经没有了那些最杰出的道教活动家,但是由于它的影响已经远远超过了所有道教教门,所以在九世纪中,尤其在士人之中,茅山仍然是道教最神圣的所在,“每岁春冬,皆有数千人,洁诚洗念来朝此山”^⑤,皇甫冉的诗歌里说,“庐岳高僧留偈别,茅山道士寄书来”^⑥,前一句暗指的是东林慧远,慧远仿佛是佛教的象征,而后一句则表明茅山是道教的象征,在士人心目中它是道教的正宗所在,正如柳识所说的,“道门华阳,亦儒门洙泗”^⑦。这一时期凡与道教有关涉的著名士大夫,基本上是茅山一系的信仰者,如以书法为世熟知的颜真卿,自号遗名子的韦渠

① 陈子昂《续唐故中岳体玄先生潘尊师碑颂》,《全唐文》卷二一五,960页。

② 卫凭《唐王屋山中岩台正一先生庙碣》,《全唐文》卷三〇六,1373—1374页。

③ 关于李含光的研究,见J. Russell Kirkland:《唐帝国的最后一个道教大师:李含光与唐玄宗》(*The Last Taoist Grand Master at the Tang Imperial Court; Li Han-kuang and Tang Hsuan-tsung*),载《唐研究》(*T'ang Studies*) 4, 43—67页,1986。

④ 同上引颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》,《全唐文》卷三四〇。

⑤ 柳识《茅山白鹤庙记》,《全唐文》三七七,1694页。

⑥ 皇甫冉《秋日东郊作》,《全唐诗》卷二四九,2811页,中华书局,1961。

⑦ 前引柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》。

牟^①，都与李含光关系密切，以诗歌著称的顾况及其子非熊，也都曾经在茅山修道受箓，其中特别值得注意的就是后来与会昌灭佛有关的李德裕，他是茅山一系的崇拜者，不仅自称“玉清玄都大洞三清弟子”，而且其妻刘氏、妾徐氏都曾经受箓入道，其妻刘知柔就是“中年于茅山燕洞宫传上清法箓”而为茅山炼师的^②。

九世纪的时候，茅山上清一系已经不能独占道教在皇室朝廷的优先地位

然而，在九世纪的时候，茅山上清一系已经不能独占道教在皇室朝廷的优先地位了，虽然他们仍然在上层士人心中有着最高的位置，但是随着道教系谱的混乱，其他各系的道士渐渐也相继进入中央。在武宗时代极力为毁佛而推波助澜的道士中，有上面提到的赵归真、邓元起，还有前面没有提到的轩辕集，以及“善书符幻变，近于役使鬼神”的“金陵人许元长、王琼”等等^③，似乎主要并不是嫡传正宗的茅山上清一系的道教徒，即使是据说传自茅山上清一系的道教徒，比如刘玄靖，似乎也与司马承祯、李含光等人的取向与风格不那么一致，就连出身也不那么可靠。

二

道教史似乎比较少关注这一时段道教的地域分布和派别存在，也不太关心道教徒们在社会生活史中实际的行为，更不太愿意去探究信仰者对他们的兴趣及其对他们传教风格的影响。事实上，在八世纪下半叶到九世纪中叶，活跃在社会上的道教徒却并不只是属于李含光一系的传人，即使是茅山一系，也绝不仅仅是从王远知到李含光这一系单传，至少，我们从现在尚存的资料看，茅山一系的系谱是有疑问的，比如，王远知的弟子中，潘师正的位置被凸显后，茅山华阳观王轨(580—667)的重要性似乎在这里被淡化

茅山一系的系谱是有疑问的

① 参见权德舆《右谏议大夫韦君集序》及《唐故太常卿赠刑部尚书韦公墓志铭》，《全唐文》卷四九〇、五〇六，2215页，2279页。

② 见《墓志铭》，《唐史余神》卷三。关于李德裕与道教尤其是茅山一系的关系，可以参看傅璇琮《李德裕年谱》、砂山稔《李德裕と道教》，载《隋唐道教思想史研究》389—415页，平河出版社，1990。

③ 《太平广记》卷七十四《唐武宗朝术士》引《列仙谭录》，467页，中华书局，1961。

了,其实,王轨身后还有包方广、包法整、包士荣,而包士荣之后,又有与据说同时也出自李含光门下的韦景昭(694—785)^①,以及黄洞元一支^②。而潘师正的十个弟子中,早年最重要的应当是颍川韦法昭,即使是依照《仙鉴》,其弟子的重要次序也应当是“韦法昭、司马子微、郭崇真”^③,但是在后来逆向回溯历史的时候,司马承祯又过于被凸显,而韦、郭几乎被湮灭。而他的另一个弟子,也是上清一系中的知名人物中,显然还应当包括系谱有些问题的吴筠(?—778),在一线单传的系谱中,好像吴筠的位置非常的尴尬,因为与司马承祯比起来,仿佛是旁门别出^④。而司马承祯的弟子中,除了李含光之外,应当还有女真焦静真、谢自然和在后来的道教史上特别重要的薛季昌,据说正是他奉了玄宗之命,在南岳衡山司马承祯旧居住持,并发展出九世纪相当有影响的南岳一支的。

同时,在八九世纪之间最著名的道教徒中,也还有不属于茅山上清一系的各派道士。比如有深受崇敬的升玄先生刘从政,他的弟子圣真观观主郑遇真(元一),以及郑氏的弟子郑道源^⑤,又如权德舆、归冲之和刘素芝相当钦敬的太清宫三洞道士,冲虚申先生的弟子,“习《灵宝》”的吴善经(733—815),和他的弟子,曾经参加了与白居易等一道进行三教论衡,又曾奉敕去进行投龙仪式的赵常盈,据说,“凡儒玄宿学,有道仁人,贵游象服,男夫女士传三景真录

不属于茅山上清一系的各派道士

-
- ① 参见陆长源《华阳三洞景昭大法师碑》,《全唐文》卷五〇一,2297页。按:包方广为王远知之弟子,见于敬之《桐柏真人茅山华阳观王先生碑铭》,《全唐文》卷一八六。但是,同时韦景昭又算是李含光的门人,见颜真卿《有唐茅山元靖先生广陵李君碑铭》。
- ② 参见符载《黄仙师瞿童记》,《全唐文》卷六八九,3128页;又砂山稔《瞿童登仙考》,载《隋唐道教思想史研究》364—388页。黄氏是茅山十五代宗师,于贞元五年从庐山紫霄峰迁回茅山,见温造《瞿童述》,《全唐文》卷七三〇,3336页;但据董挺《阎贞范先生碑》记载,他给阎氏“中夜授以洞神正一券”,《全唐文》卷六八四,3103页。
- ③ 《历世真仙体道通鉴》卷二十五,《道藏》洞真部记传类,淡五,第五册,246页。
- ④ 按:据权德舆《宗玄先生文集序》,他是在京师接受“冯尊师齐整受正一之法”,《道藏》太玄部,尊三,第二十三册,653页;又《全唐文》卷四八九;而冯则是潘师正之弟子。这一系道教徒,大约已经混合了上清、正一。
- ⑤ 苏玄赏《唐圣真观观主故郑尊师志铭并序》,《唐代墓志汇编》2220页,上海古籍出版社,1992。

者五百余人”^①；有在江西一带非常著名，“法播南楚，声动人群”而先后受到第五琦、路嗣恭尊敬的刘宏山^②；有来自江西抚州麻姑山，善于神剑之术，其道法从玄宗时代就一直代代相传，在中唐又受到李逢吉和唐武宗推崇的邓延康^③，据说传说中的邓仙客以来，就有邓紫阳(702—739)^④、邓思明、邓德诚，世世都善于“明威、上清之道”；当然，还有渊源久长，在唐武宗会昌元年(841)又被武宗召见，并被赐予传录坛宇“真仙观”的二十代正一天师张谌^⑤。

- ① 参见权德舆《唐故太清宫三洞法师吴先生碑铭》，《全唐文》卷五〇一，2262页。根据这篇碑铭，吴善经的系谱是：万君——来君——清简泉君——冲虚申先生。而其徒赵常盈则曾经参加过唐文宗大和元年(827)朝廷的三教论衡，见《旧唐书》卷一六六《白居易传》，4353页；又朱金城《白居易年谱》178页，上海古籍出版社，1982。
- ② 《全唐文》卷五三四李观《道士刘宏山院壁记》。
- ③ 邓氏一系可以追溯到抚州麻姑山邓紫阳(702—739，玄宗时住福唐观)、邓思瓘(?—739)、邓德诚(玄宗时居华封观)，参见李邕《唐东京福唐观邓天师碣》，《全唐文》卷二六五，1190页，颜真卿《抚州南城县麻姑山仙坛记》，《全唐文》卷三三八，1514页；又，《历世真仙体道通鉴》卷三十二，《道藏》洞真部记传类，淡十二，第五册，284页。据王象之《舆地纪胜》卷三十五记载，麻姑山原为蔡经的住宅，“道士邓紫阳遗奏云乞立庙于檀侧，玄宗从之”；又据郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师郑先生墓志铭》记载，邓延康曾受“三景五牙二星八道之秘，云章龙篆斋元醮会之法”，“大行于钟陵间”，宝历中，相公元氏之夫人曾经因疗疾而受箓，邓氏又以“明威上清之道授邹平公文于广陵、凉公逢吉于夷门”，又曾经于大和八年奉诏到京城，修龙兴观，至开成初仍在京师，“神都威仪与名德道士，半出于门下，法教之盛，近未有也”，《全唐文》卷七六七，3537—3538页。又，《三洞群仙录》卷十三记载有邓德诚得神剑，及以七灯像北斗，助玄宗平定石堡之患的故事，《道藏》正一部，设三，第三十二册，323页。
- ④ 邓紫阳即邓思瓘，传见李邕《唐东京福唐观邓天师碣》，《全唐文》卷二六五，1190—1191页；《历世真仙体道通鉴》卷三十二，《道藏》洞真部记传类，淡十二，第五册，284页。按：中国道教协会与苏州道教协会所编《道教大辞典》326—327页将邓紫阳与邓思瓘误为二人。华夏出版社，1994。
- ⑤ 《汉天师世家》卷二，《道藏》壁二，第三十四册，825页。张天师一派到二十一代张秉一时，即南唐时才在龙虎山建祠宇。但据南唐陈乔撰《新建信州龙虎山张天师庙碑》，似是二十二代天师，方在龙虎山建天师新庙，《全唐文》卷八七六，4061—4062页。

其中,在九世纪初期,南岳衡山一枝渐渐凸显了他们的影响,南岳衡山一枝
《因话录》卷四角部记载:

元和初,南岳道士田良逸、蒋舍弘,皆道业绝高,远近钦敬,时号田蒋,田以虚无为心,和煦待物,不事浮饰,而天格清峻,人见者褊吝尽去,吕侍郎渭、杨侍郎凭相继廉问湖南,皆北面师事……蒋君混元之气,虽不及田,而修持趣尚亦相类,兄事于田,号为莫逆。

田良逸即田虚应(?—811)^①,蒋舍弘应作“蒋舍弘”^②。根据各种文献,九世纪前后南岳一系,大体上可以列出来的是何尊师、田良逸一门,即:何尊师(?—743)——张太空(?—772)^③、田虚应(良逸,?—811)、邓中虚;田虚应——冯惟良、陈寡言、徐灵府、刘玄靖(?—851)^④;冯惟良——叶藏质、应夷节(810—894)、沈观无;应夷节——杜光庭。其中,田良逸、冯惟良、应夷节被后世称为洞玄灵宝三师即“经师、籍师、度师”^⑤,尽管他们自己有时也宣称是上清一系,如《洞玄灵宝三师记》、《历世真仙体道通鉴》中就一再把他们的系谱与上清连接,淡化了何尊师,而把田虚应上承薛季昌,而薛又是司马承祯的弟子,于是就与茅山上清系接上了香火,田的弟子冯惟良更为天台重建已经“湮废已久”的司马承祯桐柏观之上清阁、降真堂等,其弟子应夷节也曾经在武宗时住天台桐柏观之西,所以在传记中宣称“上清大法自陶隐居传王远知,王传潘先生,潘传司马炼师,司马传薛季昌,薛传田良逸,田传冯惟良,冯传夷节也”^⑥。

① 李冲昭《南岳小录》中记载田良逸元和六年(811)正月七日于降真院得道。《道藏》洞玄部谱录类,虞八,第六册,865页。

② 在《历世真仙体道通鉴》卷四十《田虚应》中,他被写作“蒋舍洪”,此据《太平广记》卷七十六引《因话录》。

③ 张太空(?—772),玄和先生,传见《历世真仙体道通鉴》卷三十三,《道藏》洞真部记传类,麟一,第五册,292页。

④ 据记载,陈寡言的弟子有刘处静,徐灵府的弟子有左元泽;刘玄靖的弟子有吕志真。

⑤ 《洞玄灵宝三师记》,《道藏》洞玄部谱录类,有二,第六册,751—752页。

⑥ 《历世真仙体道通鉴》卷四十,《道藏》洞真部记传类,麟八,第五册,328页。可能在八九世纪之间,衡山已经成了道教的又一个重要的中心,如著名的萧颖士的外孙女柳某,都是在这里获受“上清大洞三景毕篆”的,见《大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》,《唐代墓志汇编》2201页。

不过,在武宗时代出入宫廷,并怂恿灭佛的几个关键性的道士中,出身的系谱大都不很清楚。其中,赵归真的来历不明^①,现存各种文献中都没有他的名字。在《太平广记》卷十八《元藏几》引《杜阳编》中曾经提到他与元藏几的弟子“九华道士叶通微相遇”,而且曾经以元氏的事迹上奏武宗,卷七十四《唐武宗朝术士》中引《列仙谭录》也记载他“探赜玄机,以制铅汞”,看来相当精通烧炼之术,而卷四〇四《马脑柜》又引《杜阳杂编》记载武宗常常召他,与谈“希夷之理”^②。邓元起,一作“邓元超”,事迹不详,史料只记载他是罗浮山道士。轩辕集,据《仙鉴》说他也是罗浮山的道士,他自称数百岁,能隔盆射覆,能令“年方二八,须臾变为老姬”,能从远方将豆蔻荔枝花召到京师^③;许元长,金陵人,与王琼一起在武宗时代受宠,《太平广记》卷七十四《唐武宗朝术士》引《列仙谭录》记载许氏能千里致物,曾以幻术从东都取石榴,卷四一五《江夏从事》引《宣室志》记载大和中他为江夏从事治病,“有许元长者,善视鬼,从事命元长以符术考召”^④。王琼,金陵人,《太平广记》卷七十八引《酉阳杂俎》记载他曾经在段秀实家,把瓦子变成乌龟,“经宿却成瓦子”,又将花含,“默封于密器中,一夕开花”,卷七十四《唐武宗朝术士》又引《列仙谭录》记载王氏善于“祝物”,曾经在冬天“以药封桃杏数株,一夕繁英尽发,芳芬秾艳,月余方谢”。在这些道士中,只有在会昌中武宗授箓时的监度者的邓延康(约774—859)和授度师刘玄靖(?—851),是大体可以考知他们的出身的。郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》中记载,昭肃皇帝即武宗在尚未即位时,曾经访问邓延康,又称昭肃皇帝“受箓于南岳广成师,请先生为监度”^⑤,他就是前面我们提到的,精于神剑之术的麻姑山邓氏一系;而据《洞玄灵宝三师记》、《历世真仙体道通

① 王家佑《唐代道教》一文中提到“赵归真所传雷法,孟煦、彭晓所传丹法皆在青城,亦正一古道之法术”,但不知有什么文献依据,见《道教论稿》209页,巴蜀书社,1987。

② 《太平广记》卷十八,125页,卷七十四,466页,卷四〇四,3261页。

③ 《历世真仙体道通鉴》卷四十二,《道藏》洞真部记传类,鳞十,第五册,344页。又,《逍遥墟经》卷二,《续道藏》槐二,《道藏》第三十五册,386页。

④ 《太平广记》卷四一五,3386页。

⑤ 《全唐文》卷七六七,3536页。

鉴》，刘玄靖虽然早年入门时却曾经是正一道士王道宗的弟子，“授正一录”，但也是南岳田良逸的弟子，在《南岳小录》所附蒙谷子诸葛黄为田良逸所撰的《写真赞》中也特意提到田氏的“九百门人，皆是轩冕，请为法主，一作帝师（广成先生是也）”。而《洞玄灵宝三师记》中虽然不把他算在田良逸的嫡系中，但也承认他出于田氏门下，说元和中，虽然田氏的另三个正宗弟子冯惟良、陈寡言和徐灵府都去了天台，只有他“犹居岩下”，在大中年间居衡山石室隐真岩，直到会昌年间武宗征召，据说他能“礼斗步罡，驱逐虎豹”^①，他为武宗授箓后，被赐银青光禄大夫、崇玄馆大学士，号广成先生^②，而武宗受箓以后，也在《会昌投龙文》中自称是“承道继玄昭明三光弟子南岳炎上真人”^③。

应当注意的是，在唐武宗灭佛的前后，皇室周围活跃着的道士，从赵归真到王琼，从刘玄靖到邓延康，主要是来自南岳、麻姑山、罗浮山等地，他们并不一定来自道教的一个派别，但是他们却有共同擅长与共同的取向，似乎在神仙之术外，还特别以建斋设醮、步罡踏斗、驱使鬼神和炼丹服食见长，也许正是因为如此，他们受到唐敬宗和唐武宗的宠爱和信任，但是，也许正是因为如此，他们遭到了甚至包括道教信仰者在内的士人的严厉批评。

三

宝历二年(826)，四十岁的李德裕在润州就曾经向敬宗上疏，对赵归真以及所引荐的杜景先、周息元等表示怀疑，特别指出这些赴召者，“必迂怪之士，苟合之徒，使物淖冰，以为小术，衒耀邪僻，蔽欺聪明”，他表示，道教是可以相信的，但是不宜相信这些人，他说，他三年以来四次奉诏去寻找异人，但都不敢轻易推荐，就是没有发现真正的隐逸之人，历来皇帝尽管信仰道教，也“未有服其药者”，所以应当“唯问保和之术，不求饵药之

① 《南岳总胜集》，《道藏》洞玄部记传类，鞠九，第十一册，113页。此书说刘氏“大中五年冬十月，有灵鹤屡降，未几去世”；李冲昭《南岳小录》说石室隐真宫是大历年中刘氏修行之处，疑应为大中之误。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十，《道藏》洞真部记传类，麟八，第五册，328页。

③ 见陈善《扞虱新话》卷十引。

功”^①；会昌四年(844)，在赵归真等道教徒的气焰甚嚣尘上之时，五十八岁的李德裕再次提醒武宗，不要宠信赵归真，说“归真，敬宗朝罪人，不宜亲近”，并且说“小人见势利所在，则奔趣之，如夜蛾之投烛。闻旬日以来，归真之门，车马辐辏，愿陛下深戒之”^②。

李德裕的态度
相当有象征性

李德裕的态度相当有象征性。本来，李德裕是崇信道教的，研究者已经注意到，就在他向敬宗上疏的宝历二年(826)，他曾经给道教造老君、孔子、尹真人像撰过《三圣记》，其中还自称是“玉清玄都大洞三道弟子”^③，就在润州时，他的妻子刘氏(致柔)、妾徐氏(天福)也均入道，其妻“中年于茅山燕洞宫传上清法箓”，成为炼师，似乎已经具有相当等级^④，同时，他又与茅山上清一系的孙智清有相当密切的往来，不仅在太和年间支持他重修了茅山的灵宝院^⑤，而且写有《寄茅山孙炼师》、《寄茅山孙炼师又二绝》、《尊师是桃源黄先生传法弟子……》等诗，记述对孙氏的崇敬和信任，在会昌年间孙智清去世后，还写下了《遥伤茅山县孙尊师三首》，其中说到“想君旋下泪，方款里闾扉”^⑥。

灭佛事件的结果
与那个时代
希望重建国家
权威与思想秩
序的愿望一致

毫无疑问，李德裕在会昌年间的灭佛事件中，最终的态度是与道教徒一致的。不过，这不仅仅因为他对道教有着长期的信仰，更主要的是因为这一灭佛事件的结果，与他在那个时代希望重建国家权威与思想秩序的愿望一致。在前面我们说到^⑦，那个时代，上层官僚与士人中，都有一种相当深刻的忧患，延续着传统的“尊王攘夷”理念而来的重建国家权威与思想秩序思潮，对于严重威胁着国家权力的寺院经济，和深深侵入思想世界的佛教信仰，实在是寝食不安，仿佛腋肘之患。因而，对于即使是自己不那么信赖和崇敬的道教徒所引起的灭佛活动，他们也常常至少是袖手旁观，甚至是乐观其成，对于有时已经过分的迫害，

① 《旧唐书》卷一七四《李德裕传》，4517—4518页。

② 《资治通鉴》卷二四七记会昌四年四月丙子事，8000页。

③ 《全唐文》卷七〇八，3219页。

④ 《唐茅山燕洞宫大洞炼师彭城刘氏墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》2303页。

⑤ 王栖霞《灵宝院记》，《全唐文》卷九二八，4290页。

⑥ 《全唐诗》卷四七五，5396页。关于李德裕与道教的关系，请参看前引傅璇琮《李德裕年谱》及砂山稔《隋唐道教思想史研究》。

⑦ 参看前一节《重建国家权威与思想秩序》。

他们有时也并不感到惊诧或惭愧,这种纵容的态度实际上促成了这次近乎残酷的灭佛运动。可是,更应当特别注意的是,尽管李德裕是一个虔诚的道教信仰者,但他毕竟是一个固执的士大夫,他显然不认同赵归真等活跃在武宗周边的道教徒,更不认同那些看起来是神秘技术的道教仪式与方法^①,在他的批评视野中,这些道教中历史悠久的仪式和方法,被看作是妖妄的巫覡之术,所以,李德裕一面虔诚地信仰着道教上清一系,一面却又向武宗陈述着“方士皆谲诈丕诞,不可信也”的忠告^②,一面对皇帝所支持的道教以及他们的宗教迫害采取容忍态度,一面对赵归真这样诞妄的道士抱有高度的警觉。有一件事应当提到,在他掌握地方权力的时候,曾经严厉地清除着各种巫覡和淫祀,早在长庆三年(823),他在浙西观察使任上,即清理了管辖区内的淫祠一千零十所,凡是未经官方认可的祭祀场所,一律被清除^③,这件事情直到后来还是他引以自豪的记忆^④。

把道教中的超越与清静等等观念与其终极理想和实际技术分离开来,并认同为道家,或者把道教中擅长于解困释厄的人与方士等同,并斥之为巫覡,这里有当时的大多数士人的一种普遍共识^⑤。比如八世纪下半叶,梁肃《神仙传论》中就批评“化金以为丹,炼气以存身”的道教徒,“不思老氏损之之义,颜子不远之复,乃驰其智用,以符篆药术为务”,甚至认为他们不配称为“道流”^⑥,九世纪初的元和年间,裴潏就上书,对宪宗相信那些以炼丹合药的术士进行抨击,认为真正“真仙有道之士,皆匿其名姓,无求于代,潜遁山林,灭影云壑”,而“所有夸衒药术者,必非知道之士,咸为求利而来,自言飞炼为神”。长庆中,穆宗“稍稍复进方士”,又有处士张皋上疏再次提起“先朝暮年,颇好方士,征集

① 据《宋高僧传》卷十七《论》中说,赵归真主要是“授帝留年之术”,“奇秘之术,今古所无”,435页。

② 李德裕《方士论》中语,《全唐文》卷七〇九,3228页。

③ 徐凝《浙西李尚书奏毁淫昏祠》中说“传闻废淫祠,万里静山波,欲慰灵均恨,先烧靳尚祠”,《全唐诗》卷四七四,5376页。

④ 如汤用彤《隋唐佛教史稿》中就认为李德裕相信道教,厌恶佛教,是促使武宗灭佛“至酷烈”的原因之一,47页。

⑤ 关于这一点,可以参见葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987。

⑥ 《全唐文》卷五一九,2336页。

接受宗教的精神信仰而拒绝宗教仪式和方法,成了拥有“知识”和象征“文明”的知识阶层的共同取向

非一,尝试亦多,果致危疾,闻于中外”^①,而与李德裕在政治上对立的牛僧孺,也在宝历年间就对唐敬宗“征天下道士言长生事”相当反感,曾经上言“陛下不读玄元皇帝五千言以清净养生,彼道士皆庸人,徒夸欺虚荒,岂足师法”^②,这与李德裕的“唯问保和之术,不求饵药之功,纵使必成黄金,止可充于玩好”,意思其实是一样的。大体上都是赞同道教中那些精神信仰、清净生活以及个人超越的理想,而拒斥那些炼丹合药、斋醮祈禳、符咒沉埋等等仪式、方法和技术。他们把这些称为“巫蛊”、“妖妄”、“淫祠”、“狂悖”,认为这些仪式、方法和技术是与“理合天人,著在经训”的文明相对立的野蛮和愚昧^③,从很早以来,接受宗教的精神信仰而拒绝宗教仪式和方法,就成了拥有“知识”和象征“文明”的知识阶层的共同取向。

四

这种知识与文明,由于在儒家学说成为意识形态,而帝国政治又以这种意识形态为基础,帝国的官僚制度又从这种知识的掌握者中录取官员,所以在中国总是一种无言的权力(power),它从很早起就在规训着道教的转型。一直试图成为上层士人信仰和官方宗教意识的道教,从一开始就不得不将宗教信仰向士人靠拢,道教从四世纪开始“清整道教”以后,一直在向主流文化屈服。在官方的或公开的场合、在向上层的传播中、在书写文字的经典系统里,

① 《旧唐书》卷一七一《裴潏传》,4446页、4450页。又,当时上书的人很多,如开成五年(840),武宗即位之初,就有王哲上疏,“言王业之初不宜崇信过当”,会昌元年(841),王哲又上疏,请不要度进士明经为道士,不要求仙,“词甚切直”,《旧唐书》卷十八《武宗本纪》,586页;《资治通鉴》卷二四六,7952页。又会昌元年有刘彦谟上书,会昌五年为造望仙台事,也有“谏官上疏,论之延英(殿)”,《旧唐书》卷十八《武宗本纪》,587、603页。

② 杜牧《樊川文集》卷七《唐故太子少师奇章郡开国公赠太尉牛公墓志铭并序》,115页,上海古籍出版社,1978。

③ 《旧唐书》卷一七一《裴潏传》引其长庆中上疏语,4450页。参看葛兆光《妖道与妖术——小说、历史与现实中的道教批判》,载《中国文学报》55册,日本京都大学,1998。

即使是道教中人,也总是在极力地隐匿自己的仪式性和实用性,却不断地凸显自己的理论性与超越性。

在隋唐道教的历史中,研究者都注意到的,至少有四个重要的现象表明道教中的这一趋势:首先,是七世纪以来道教中出现的“重玄”之说与重视理论的取向,“重玄”是《老子》所谓的“玄之又玄,众妙之门”,南朝隋唐以来,道教中一部分知识阶层中人将这种老子提出的境界加以解释和阐扬,并把它看成是人、宇宙的共同的最理想境界,因此引起对道教的人性观念、修行方式以及终极目标的重新设定^①,而在隋唐时代开始的重视理论的风气,也渐渐在道教上层人士中滋漫开来,像《玄门大义》以及后来孟安排的《道教义枢》,就是在佛教刺激下重新阐释道教玄理的作品,它讨论的自然、道德、法身、三一等等观念,已经不再是实用性的救赎技术而是相当抽象的宗教理论^②;其次,是约成书于隋代的《本际经》这种深入讨论道性的经典被官方推重并在社会流行,人们普遍注意到,在敦煌发现卷子中,《太玄真一本际经》有103份^③,占敦煌道教类卷子493份的百分之二十一,超过《洞渊神咒经》(26份)、《太上业报因缘经》(21份)、《太上洞玄灵宝升玄内教经》(17份),而这部道经讨论的中心,并不是神仙之术,而

四个重要的现象表明道教中的这一趋势

① 最早揭出重玄思想的是蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》,见《古学甄微》343—360页,巴蜀书社,1987;但把它提出来加以重点讨论,并将它说成是一个学派的,是砂山稔《道教重玄派表微》,《集刊东洋学》43号,1980,后收入氏著《隋唐道教思想史研究》第二部第一章。中国方面的研究有卢国龙《中国重玄学》,人民中国出版社,北京,1993。但是,我以为重玄只是隋唐之际道教的一种思想取向,并不能说是一个学派,见葛兆光《评〈隋唐道教思想史研究〉》,《唐研究》第二辑,北京大学出版社,1997。

② 参见麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥》,中译文载《日本学者论中国哲学史》,中华书局,1986。

③ 敦煌道教卷子中,《本际经》相当多,如斯坦因编号中的S. 3135、3387、3563、3831,伯希和编号中的P. 2170、2359、2361、2366、2369(与S. 3563可参看,均开元二年索洞玄写),2392、2393、2398、2404、2422、2425、2437、2438、2463、2465、2470、2475、2463、2809、2827等等。这里所引的《本际经》,均据镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》,镰田氏的《本际经》本文,是据吴其昱的整理本过录,较为完整与可用,大藏出版株式会社,东京,1986。

是“本际”(本无)、“道身”(道性)、“兼忘”(修炼)、“重玄”(境界)等等相当抽象的问题^①;再次,是受到皇权支持的上清一系的象征性姿态和趋向,如潘师正在回答唐高宗问“道家阶梯证果究竟在何处”时,就说是“法性常湛,真理唯寂”,把得道的最高境界说成是“玄觉”^②,司马承祯在唐睿宗问关于阴阳之事的时候,就以老子《道德经》中的“损之又损,以至于无为”来回答,在唐睿宗问治国的时候,就以庄子“游心于澹,合气于漠,顺于自然,乃无私焉”的“无为之旨”来回答,又如李含光“能于阴阳数术之道,而不以艺业为能,极于转炼服食之事,而不以寿养为极,但冥怀素朴,妙味玄津”,当开元年间,唐玄宗问其关于“理化”时,他对以《道德经》,当唐玄宗问“金鼎”时,他回答是“道德,公也,轻举,公中之私也”,而吴筠在面对唐玄宗问神仙修炼之事的时候,也是说“此野人之事,当以岁月功行求之,非人主所当适意”,在与佛徒和士人在一起的时候,所说的也只是“名教世务而已”^③;最后,是以上清为首的司马承祯《天隐子》、《坐忘论》,吴筠《玄纲论》,以及当时道教中人的一系列撰述,表达了道教上层的兴趣转型。司马承祯的《天隐子》主要是在讨论个人修炼中的“归根复命,成性众妙”,包括归本、渐修、斋戒、安处、存想、坐忘、神解等等,其实就是后人所说的性(精神)命(生命)双修的路数,《坐忘论》则是讨论宗教的清静修炼中,信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定直至得道的过程与方法。而吴筠《玄纲论》则分上中下三篇,上篇讨论道德、元气、真精、天禀、性情等人性方面的问题,中篇讨论法教,即关于道教修行的种种原则、规范、方法与途径,下篇则

① 参尾崎正治文,载《敦煌と中国道教》183页,敦煌讲座4,大东出版社,东京,1983。而《本际经》的思想与佛教的关系,可参见山田俊《本际の思想——〈太玄真一本际经〉とその周辺》,《集刊东洋学》60号,1988;又,姜伯勤《论敦煌本〈本际经〉的道性论》,《本际经与敦煌道教》均载氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社,1996。

② 《道门经法相承次第》卷上,《道藏》太平部,诸一,24册,785页。

③ 参见《云笈七签》卷一一三,齐鲁书社影印本,632页,1988;颜真卿《玄静先生广陵李君碑》,《茅山全志》卷四引;柳识《茅山紫阳观玄静先生碑》,《全唐文》卷三七七;权德輿《吴尊师传》,载《道藏》太玄部,尊六,第二十三册,682页。按:这篇传似有疑问,与权氏为吴筠文集所作序文颇不同,是否伪托,当再考证。

解释一些信仰者常常会引起疑问和困惑^①。以上这些道教史上相当引人注目的现象,都在皴染着道教中似乎形而上的、追求超越的色彩,并把它作为可以夸耀的面目呈现给士人。

自两晋南北朝以来一直延续到唐代的,道教与佛教的知识与思想的较量,促成了道教上层人士的这种风格转化。公正地说,在道教的底囊中,并没有特别丰富的理论,尤其是关于人性与超越的理论,因此从魏晋南北朝以来道教一直在借用着佛教的各种语词、知识和思想,并且将它们换上古代道家的衣装重新登场。在上面提到的四个隋唐道教史上的重要现象中,如“重玄”思潮,就曾经吸纳了佛教的种种思想与术语,如《太上一乘海空智藏经》的名称即“其身如海,其心若空,理包物外,是为智藏”的意思,而其中的“深达法源,明了空相,所谓空相、不空相、无我相,不定相故,不实相故”,就简直分不出是佛是道^②,又如《本际经》中,就引入了佛教关于佛性、遣相、离念、定慧等等思想,甚至连某某童子的名称,关于佛像的八十种好三十二相,也都统统引入道教经典^③;唐代道教徒自己的种种著作中,佛教的痕迹就更加显著,较早的如《玄珠录》卷上一开头就是佛教语言“十方诸法,并可言得,所言诸法,并是虚妄”,即用了佛教的“法”(Dharma)和佛教惯用的“虚妄”,而卷上的“众生有生灭,其道无生灭”、“道与众生教,三皆不可得,三既不可得,亦乃非是空”,卷下的“空中有分别,有分别亦空,空中无分别,无分别亦空”,

道教与佛教的知识与思想的较量,促成了道教上层人士的这种风格转化

① 司马承祯《天隐子》,《道藏》太玄部,甚四,第二十一册,699—700页;《坐忘论》,《道藏》太玄部,去八,第二十二册,891—898页;吴筠《玄纲论》,《道藏》太玄部,尊六,第二十三册,674—682页。

② 镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》30—31页。此书中对这类文字收录甚多且详,可以参考。《海空智藏经》是唐代初期道士黎元兴、方惠长所撰,见砂山稔《海空经の思想とその著者について》,《隋唐道教思想史研究》341—348页。

③ 见《太玄真一本际经》卷十;又,《本际经》卷八《最胜品》中引太极真人的一段话:“正观之人,前空诸有,于有无著;次遣于空,空心亦净,乃曰兼忘;而有即遣,遣空有故,心未纯净,有对治故”,似乎就是佛教的语言和思路。关于这一点,陈弱水在《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》中曾经指出,“道性思想是南北朝末期以后,道教界开始出现的一个积极学习佛教运动的一部分,这个潮流有两个重要特点,一是对佛教不抱敌意,并大量吸收佛教思想,另一则是借用佛学概念和语言,大举发展道教哲学”,载《第四届唐代文化学术研讨会论文集》485页,台南,成功大学,1999。

“色非是色，假名为色……(受)想行识，亦复如是”，简直就是从佛经上抄下来的现成话语^①。而茅山上清系的各位宗师，似乎都对佛教相当熟悉，相传潘师正在与唐高宗的对话中，就有“真则湛然常住，不灭不生”、“于一切法，照了通达，于它心行，分别巨细，无有差失，利益无量，人空有际”^②，司马承祯所撰的《太上升玄消灾护命妙经颂》中，就有“无空无不空，无色无不色，若能知色空，色空皆自得”，又有“空色宜双泯，不须举一隅，色空无滞碍，本性自如如”^③。

唐代佛教与道教的争论不再是真正的宗教对抗

这也许是在与佛教的论争中不知觉的融入，这种融入使道教上层人士越来越关注形而上的精神性问题，如人的本性与生命、宇宙的本原与变化、个人的超越的可能性等等，而且也使道教上层人士越来越倾向于表现一种超越世俗的、高雅或澹泊的人生哲理和生活情趣，这种问题与习惯渐渐成了他们进入上流社会的标志，也成了上层道教徒注意的焦点。当然，我们应当承认，唐代佛教与道教的争论特别是在皇帝面前的争论，似乎不再是真正的宗教对抗，正如五十年代罗香林在《唐代三教讲论考》中就已经指出的那样，唐代“朝廷常为三教讲论，终之亦寢成融和汇合之局”，在太宗、高宗时代是使“三教互为观摩，商榷意旨”，在玄宗时代趋向三教调合，而越往后这种思想交锋的意味越淡薄，除了大历中吴筠与神邕并不在朝廷中的争论之外^④，在朝廷上的所谓论衡，有时竟成三教

① 《玄珠录》，《道藏》太玄部，别七，第二十三册，619—633页。

② 《道门经法相承次序》卷上，《道藏》太平部，诸，第二十四册，784页。

③ 《道藏》洞真部赞颂类，乌六，第五册，775、776页。宋吴曾《能改斋漫录》卷五已经看出，《坐忘论》中的“惟灭动心，不灭照物，不依一物，而心常住”，是抄袭了《洞玄灵宝定观经》，而《洞玄灵宝定观经》，则是抄袭了佛经，132页，上海古籍出版社，1979。

④ 大约最后一次严肃而激烈的争论，是在大历年间由吴筠挑起来的，《佛祖统纪》卷十记载，“大历初，中岳道士吴筠(原作‘笏’)造论毁佛，观察使陈少游请(左溪门下旁出·神邕禅师)决之，师约吴筠面论邪正，旗鼓才临，筠已败北，遂著《翻邪论》三卷，以攻余党”(当时神邕在浙江，影响波及“丹阳以南，金华以北”)，《大正藏》第四十九卷，202页；又参看《宋高僧传》卷十七《神邕传》：“先是，中岳道士吴筠造邪论数篇，斥毁释教，昏蒙者惑之，本道观察使陈少游请邕决释老二教孰为至道……旗鼓才临，吴筠覆辙，遂著《破倒翻迷论》三卷”，422页。宋吴曾《能改斋漫录》卷五引洪兴祖《天隐子跋》曾经记载，吴筠当时曾撰《明真辨伪》、《辅正除邪》、《辨方正惑》三论，“诋释氏以尊道家之学”，132页。但是，这些论文后来均没有保存下来，关于这次争论的记载很少，在道教文献中，几乎没有记载。

之间的机锋表演和戏弄滑稽,以取悦皇帝^①,各种思想的相互融合已经成了趋势,无论是在嘲谑的意义上还是在争宠的意义上,在政治权力的笼罩下它们必须演出大团圆的结局。不过,如果进一步发掘这种三教讲论的深层意义,可能需要注意的是,本来在理论上处于“边缘”的道教,在已经合法地进入了思想世界的中心的同时,也需要在这种语言角力与思想交锋中,提出可以挑战的话题,比如显庆年间李荣立“本际义”、“道生万物义”,就涉及的是一个相当深刻的宇宙本原的问题,也涉及一个相当深奥的语言学问题,而面对佛教徒的驳难和反论,如会隐的“五蕴义”、“九断知义”,就逼迫道教不得不深思佛教的哲理,以及佛教相当复杂的论证方式^②。由于每一次论辩需要精心选择中心话题,而选择话题本身就需要对佛教、道教和儒家各自的立场进行详细确认,在这种确认过程中,道教不得不重新思考和检讨自己的定位、思路和话语,即所谓的“条绪交乱,相次抗之,棼丝自理,正直有归”^③。在这样的知识、思想和信仰

① 如贞元十二年(796)德宗生日那天,举办三教讲论,结果是由赵需、许孟容、韦渠牟和佛教徒覃延互相“嘲谑”,用这种方式给皇帝的生日添加乐趣,而太和元年(827)十月,由秘书监白居易、佛教徒义林和道士杨弘元参加的讲论,更是一种仪式性的活动,以上参见《唐代三教讲论考》,《唐代研究论集》第四辑,74页,台北,新文丰出版公司,1992。

② 《佛祖统纪》卷三九,《大正藏》第四十九卷,367页;《续高僧传》卷十五《唐京师慈恩寺释义褒传》记载“显庆三年冬雩祈雪候,内设福场,敕召入宫,令(义褒)与东明观道士论义,有道士李荣立‘本际’义,褒问曰,既义标本际,为道本于际,为际本于道邪?答曰:互得。又问:道本于际,际为道本,亦可际本于道,道为际原?答:亦通。又并曰:若使道将本际互得,相反亦可,自然与道互得相法。答曰:道法自然,自然不法道。又并:若道法于自然,自然不法道,亦可道本于本际,本际不本道。(李)荣既被难不能报,浪嘲云:既唤我为先生,汝便成我弟子。褒曰:对圣言论,申明邪正,用简帝心,乌尧嘲谑,尘黷天听,虽然,无言不酬,聊以相答:我为佛之弟子,由以事佛为师,汝既称为先生,既应先道而生,汝则斯为道祖。于时忸怩无对,便下座”。《大正藏》第五十卷,547—548页。参见《宋高僧传》卷二十一《唐成都府法聚寺法江传》“明(即显)庆中,东明观道士李荣者,本巴西人也,好事薄徒,多与释子争竞优劣”,551页。而显庆五年(660),李荣还与佛教徒静泰辩论过“化胡”事,但似乎不成功。李荣代表的道教大约后来并不胜利,他的子侄辈都转而成我佛教徒,王维《大荐福寺道光禅师碑》记载,大荐福寺道光禅师,绵州巴西人,“其季父荣为道士,有文知名”,《全唐文》卷三二七,1464页。

③ 《宋高僧传》卷十七《唐京兆大安国寺利涉传》,420页。

的交锋与整合中,佛教那些深奥而精微的玄理就渗入了道教,那些在士人那里看来比较高尚的、雅洁的精神超越思想,也在上层道教人士中间渐渐凸显,因而遮蔽了道教中本来一直是主流的实用知识与技术。

正一、灵宝、上清等在九世纪已经不再是道教各种派别的清楚界限

顺便可以说到的是,八世纪后半期到九世纪上半叶的道教,有一个特点需要注意^①:原来似乎清楚的派别的系谱,已经变得相当混乱。本来在南北朝时依靠方法、符箓、仪式等等,以及宗教信仰者的活动区域可以互相划出边界的正一、灵宝、上清等,在九世纪已经不再是道教各种派别的清楚界限,也已经没有了过去相对清晰的活动地域,而更多地成了师弟传授的不同的法位阶梯。在南北朝隋唐渐渐混融的科仪法箓中,正一、灵宝、上清的地位似乎已经分出了高下,相当文人化的上清在各种本来并没有高下之分的法箓中,成了最高的等级^②。施舟人(Kristofer M. Schipper)在《敦煌文书中所见道教之法位阶梯》一文中已经指出,正一箓是最低一级的法箓,以后根据所授戒律之不同与所授经典之不同,逐渐可以上升,其次是灵宝,最后是授上清箓,可以成为“上清玄都大洞三景弟子无上三洞法师”,这才达到最高法位,仿佛如今学生苦读若干年最终拿到博士头衔一样^③。我们可以再为这一判断提供三个八九世纪之间的例证:开成年间的佚名《大唐王屋山上清大洞三景女

① 另一个值得注意的特点是,虽然门派的界限已经不很严格,但是道教的家族性依然延续。大凡研究道教的人都知道,唐代道教有一种很明显的传统,即道教的世家传统,有不少著名的道士,都是世世以此为业的。除了正一天师张氏之外,例如南阳叶氏,从叶国重到叶慧明,再到著名的叶法善,世代都精于召考五龙之术,而江西抚州麻姑山邓氏,从传说中的邓仙客以来,就有邓紫阳(702—739)、邓思明、邓德诚、邓延康(773—859),世世都善于“明威、上清之道”。彭城刘氏在唐代似乎也是相当有历史的道教世家,在唐高宗时代就有刘知古,龙朔年间(661—663)为太清观三洞道士,唐玄宗时代有刘玄和(709—794),天宝、贞元年间住庐山,而在九世纪时,与刘玄靖同时的还有刘介(字处静,?—873),他也是彭城人。

② 在《隋书经籍志》中,已经有“其受道之法,初受五千文箓,次受三洞箓,次受洞玄箓,次受上清箓”这样的说法,《隋书》卷三十,1092页。参看兴膳宏、川合康三《隋书经籍志详考》939—940页对这段话的注释,汲古书院,东京,1995。

③ 《敦煌文书に見える道士の法位阶梯について》,《敦煌と中国道教》342页,《讲座敦煌》4,大东出版社,东京,1983。

道士柳尊师真宫志铭》中,记载萧颖士的外孙女柳某,就是“初授正一明威箬、灵宝法于天台,又进上清大洞三景毕箬于衡岳”^①,会昌年间的苏玄赏撰《唐圣真观观主故郑尊师志铭并序》中也记载,这个郑遇真是贞元六年成为道士的,“升大洞尊师升玄刘先生之堂,授正一明威箬,毕于洞玄”,也就是说最终到了上清^②。所以,中唐韦夏卿《送顾况归茅山》“法尊称大洞,学浅忝初真”两句下面,各有注解,“著作已受上清毕法”,“夏卿初受正一”,意思就是说顾况已经达到了道教最高的法位等级,而自己才刚刚入道^③。因此,《要修科仪戒律钞》卷九引《升玄经》就规定:“斋会行道时,诸正一道士不得与上清大洞法师共同席坐,上清大洞法师不得与五篇灵宝法师共同席坐,及传服饰衣物,灵宝五篇法师复不得与升玄内教法师共同席坐”,而《正一威仪经》也异常严格地规定“受道,各依法位尊卑,不得叨谬”,即不同法位的道教徒如清信弟子、清信道士、正一道士、高玄法师、洞玄法师、洞真法师、大洞法师等等的次第不能紊乱,“登坛行道、斋戒讲说、私房别室、行住坐卧,以此位号为其尊卑”^④,就是因为这个时代,正一、灵宝和上清,派别界限已经淡化,而已经成为不同的阶梯法位^⑤。

可是,把正一放在道教的较低位置而上清当做道教的最高法位,本身就有暗示价值与取向的意义。因此,在这个时代,尽管各种流派的师弟子可以互相传授,过去那种派别与技术的界限越发混淆,尽管每一个道教信仰者都可能学习过各种知识,例如初入道者常常学习了正一法术,可能长于召考符咒驱鬼降神,而进一步者则可能精研灵宝,又可能通晓斋醮仪式,而受上清法箬的人,则可能习得养精保身或内外丹法,但是,由于要在公开场合赢得士人的崇敬,道士可能更愿意隐藏他们的出身而以上清的面目出现,因

① 《唐代墓志汇编》,2201页。

② 同上,2220页。

③ 《全唐诗》卷二七二,3057页。参看唐代道士张万福《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》,其开列出的授度师,即从保举法师、五千文师、戒三师,逐渐到神祝师、洞神师、升玄师、洞玄师,一直到上清师,《道藏》洞玄部谱录类,有二,第六册,754—755页。

④ 《要修科仪戒律钞》卷九,《道藏》洞玄部戒律类,唐九,第六册,963页;《正一威仪经》,《道藏》洞神部威仪类,忠一,第十八册,254页。

⑤ 参看任继愈主编《中国道教史》第九章《唐代道教法箬传授》,上海人民出版社,1990。

深奥的理论、清
净的生活和高
雅的言谈

此,当时的道教中人,都会追求获得上清法箓,都会宣称自己是上清一系,同时宣称自己掌握着上清的知识 and 思想,愿意更多地在公开场合表现自己掌握的清修实践和高深理论。其实,在这一取向的背后却暗示着,在那个时代,即使是道教中人也不能不承认,道教的最高境界是那些看上去深奥的理论、清净的生活和高雅的言谈。

这是没有办法的,宗教要在上层社会与主流文化中立足,就必须迎合掌握了知识权力的士人的口味与兴趣,也必须在得到认可的知识系谱中争得一个位置来安放自己,在古代中国这种皇权、神权和知识权力高度同一的世界中,这是宗教在上层社会得以立足的唯一途径。于是,九世纪时,这种取向已经成了道教上层人物的共识,也成了上层士人对道教可以认同的地方,当士人给道教中的著名人物书写传记或碑铭的时候,这些知识、思想与信仰总是被凸显出来的。比如前面提到的宪宗时代的田良逸和蒋含洪,据说,就不以符箓、斋醮为荣,而是小心翼翼地把那些画符念咒的本事隐藏起来,田虽然会祈雨,但常“以虚无之心,和煦待物”,蒋“始善符术,自晦其道,人莫知之”^①,即使在宣宗和武宗极其崇拜道教的时代,道教徒还是在上层社会中凸显着他们本来并不见长的一面,如轩辕集虽然以幻术见长,但当宣宗问及“长生可致乎”的问题时,他还是回答得相当哲理化,“绝声色,薄滋味,哀乐一致,德施无偏,自然与天地合德,日月齐明”^②,邓延康虽然出身邓天师世家,但“每与帝王言,归于清静,与公卿言,戒其止足,与将进者言,勉于澹泊,与其徒弟子言,勸之勤久……上(武宗)嗣位,尔时于内殿访其玄言,第以《道德》、《黄庭》、《西升》经旨应对,若丹砂硫黄之事,置而不论”^③,而刘玄靖虽然能“礼斗步罡,驱逐虎豹”^④,但同样也不能不对过分的神异之术有所避忌,据说,他在回答唐敬宗的问长生法时,就回答是“无利无营,少私寡欲,修身世世之要也”,使唐敬宗颇不满,而在武宗时代,武宗也与他有一段对话,问他“三盟歃血”,而

① 《因话录》卷四角部。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十二,《道藏》洞真部记传类,鳞十,第五册,344页。

③ 《全唐文》卷七六七郑畋《唐故上都龙兴观三洞经箓赐紫法师邓先生墓志铭》,3536页。

④ 《南岳总胜集》,《道藏》洞玄部记传类,鞠九,第十一册,113页。

他回答是，“世之所重者发肤，天子之尊，止可饮丹代之”^①。

五

可是，在这次由道教引起的灭佛事件中，起着重要作用的却恰恰不是道教主流，而是一些并不受主流士人欢迎的道士，他们虽然以种种幻术获得皇权的支持，但这场并不高明的灭佛运动，也随着武宗服药驾崩而结束^②。会昌六年三月，唐宣宗即位，就诛杀赵归真等道士，将轩辕集流放岭南，“以其说惑武宗，排毁释氏故也”，第二年也就是大中元年（847）的闰三月，又下令兴复被毁的佛寺，“有宿旧名僧，复能修创，一任住持，所司不得禁止”^③。本来由道教引起的灭佛事件，最后却导致了道教在上层世界的失败，在遭受这一次挫败之后，道教中那些召考符篆、斋醮祈禳、炼丹合气的知识与技术，似乎也随着这些道士身败名裂，进一步退出了上层社会与主流文明。

灭佛运动随着
武宗服药驾崩
而结束

通常，关于武宗灭佛事件，都会把它归咎到经济的原因^④，这当然是不错的。不过，从思想史的角度看，这似乎又是促使宗教知识与思想在信仰者中逐渐分化的一个契机，由于武宗时代直接参

-
- ① 《历世真仙体道通鉴》卷四十，《道藏》洞真部记传类，鳞八，第五册，329页。
- ② 关于服药容易中毒的问题，主要是因为丹药中有水银，韩愈曾经记载李于受道士柳泌之服药法，“其法以铅满一鼎，按中为空，实以水银，盖封四际，烧为丹砂”，《韩昌黎文集校注》卷七《故太学博士李君墓志铭》，554页；科学史研究对此已经有相当深入的探讨，参见李约瑟著，山田庆儿译《东と西の学者と工匠》下卷，河出书房，1977。
- ③ 《旧唐书》卷十八下《宣宗本纪》，615—617页。按：在宣宗即位后，被杀的道士中，是否有刘玄靖，还是一个疑问，据《旧唐书》的记载，宣宗杀的道士中有刘玄靖，但是《资治通鉴》卷二四八却只是记载了“杖杀道士赵归真等数人，流罗浮山人轩辕集于岭南”，而另外记载宣宗也曾于这一年的冬十月甲申“受三洞法篆于衡山道士刘玄静”，注中又说“会昌五年刘玄静还衡山”，8024页，8028页。似乎刘玄静并不在被杀之列。据前引唐李冲昭《南岳小录》中记载广成刘先生玄静于大中五年（851）五月十一日得道，则其去世的时间，离宣宗即位之初杀道士已经五年之久了。
- ④ 陈观胜《会昌灭佛的经济背景》，载《哈佛亚洲研究杂志》67—105页，19，1965。转引自《剑桥中国隋唐史》674页，中译本，中国社会科学出版社，1990。傅璇琮《李德裕年谱》580页。

后世道教的进一步转向

与了灭佛活动的道教徒,以筑望仙台和合长生药的方法来赢得权力,用北周时代已经使用过的“黑色”之穢来污蔑佛教,用狭隘的民族歧视来抵制佛教的思想^①,于是,当他们失败的时候,这种在士人看来相当粗鄙的宗教活动,就更难进入上层社会。尤其是下面这些因素特别应当提出来:第一,道教自身的法位等级观念,把重视召考符咒的正一抑在最下等而把比较切近文人的上清放在最高级,第二,官方在公开的场合,也把清静修炼的思想放在场面上,第三,士人在道德和理性的支持下,对精神超越表示信仰和尊敬,第四,面对佛教思想的挑战,道教必须用相当形而上的理论以及相当高雅的文明的实践加以回应,由于这些因素的合力,造成了后世道教的进一步转向。为了适应来自儒者与佛徒两方面的挑战,也为了适应上层士人的口味,在九世纪以后,至少在公开场合,道教中人不得不以清静养生作为信仰的标识,以玄虚的经典语言作为宗教的口号,以高调的超越俗尘作为修炼的理想^②,而那些召考符

① 据圆仁的记载,赵归真的道教活动主要有两方面,一是在内里露天作九天道场,高叠八十张床,祭天尊,建望仙台,以祈福佑,二是为武宗合长生药,但当药不成时,又谎称需要吐蕃所产的“李子衣十斤、桃毛十斤、生鸡膜十斤、龟毛十斤、兔角十斤”,而对佛教,也只是“佛生西戎,教说不生,夫不生者只是死也”这种肤浅的攻击和批评,而且加上“断天下猪、黑狗、黑驴牛”这种滑稽的策略,《入唐求法巡礼行记校注》卷四,456页,451页。

② 例如在宋初被崇敬的道士中,真定隆兴观苏澄对宋太祖说的就是“臣养生,不过精思炼气耳,帝王养生,则异于是,老子曰,我无为而民自化,我无欲而民自正。无为无欲,凝神太和,昔黄帝、唐尧享国永年,用此道也”,《续资治通鉴长编》卷十,开宝二年,226页,中华书局,1979。按:苏澄当作“苏澄隐”,此事又见于《宋史》卷四六一《方技上苏澄隐传》,13511页;文莹《玉壶清话》卷一,7页,中华书局,1984;而华山陈抟对宋太宗说的则是“不知神仙黄白之事,吐纳之理,无术可传于人,假令白日上升,亦何益于世”,《续资治通鉴长编》卷二十五,雍熙元年,588页。又,《宋史》卷四五七《隐逸陈抟传》,13421页。最能体现士人对道教态度的,则是著名的苏轼《上清储祥宫碑》“道家者流,本出于黄帝、老子。其道以清静无为为宗,以虚明应物为用,以慈俭不争为行……自秦汉以来,始用方士言,乃有飞仙变化之术,黄庭大洞之法,太上天真木公金母之号,延康赤明龙汉开皇之纪,天皇太一紫微北极之祀,下至于丹药奇技、符策小数,皆归于道家……”,《苏轼文集》卷十七,503页,中华书局,1986,1990。

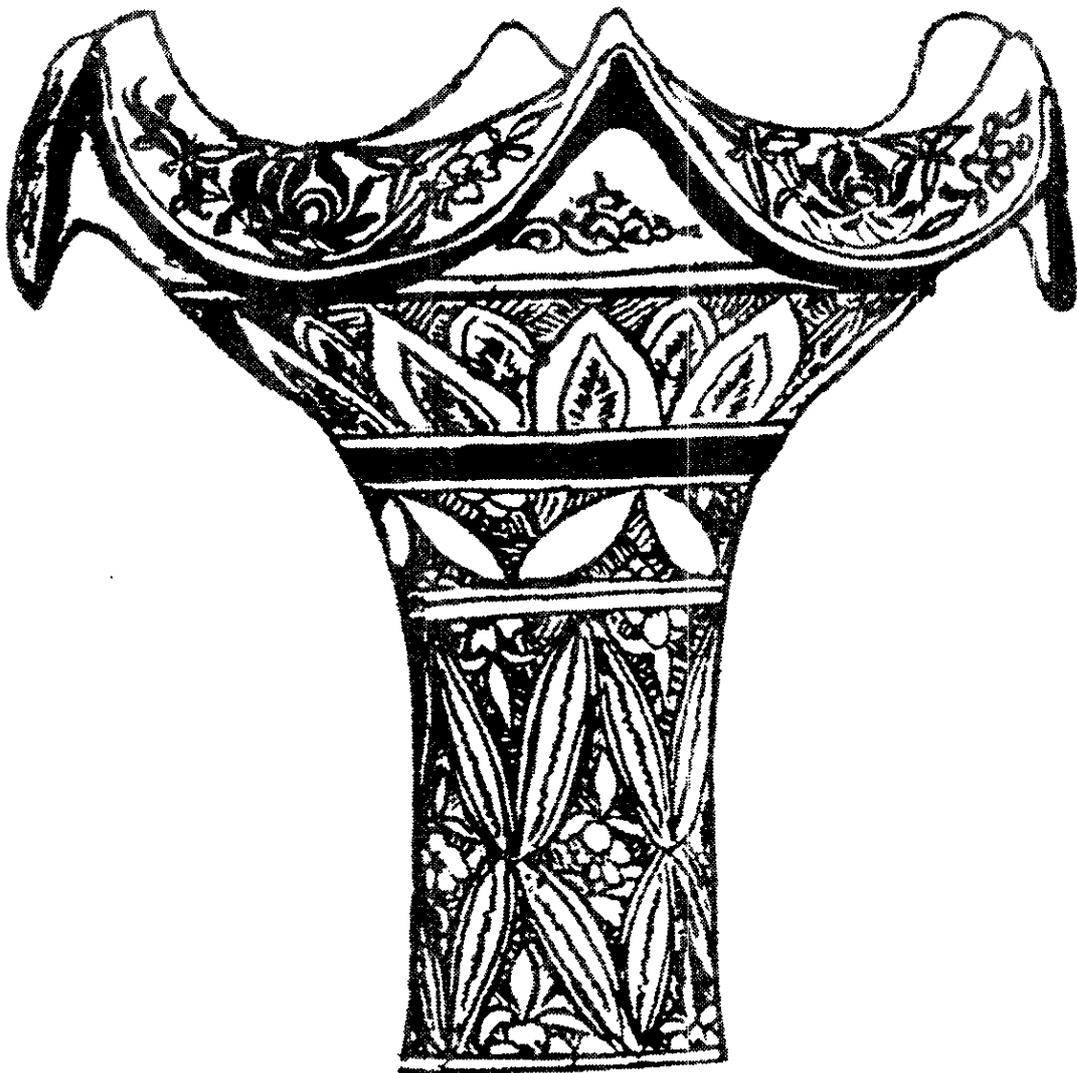
筮、斋醮祈禳、合药炼丹、合气过度等等本来道教中相当重要的内容,就更加被“边缘化”,逐渐由主流变为支流,由显学而为秘密,由上层转向下层。

中国思想史

第二卷

七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰

第二编



引言 理学诞生前夜的中国

十世纪六十年代前后,宋太祖赵匡胤和宋太宗赵匡义用了近二十年,把北方的北汉,南方的南唐、吴越、南汉,西南方的后蜀等一一收复或讨平,除了北方的辽国和西北的夏国外,五代十国那种乱哄哄你方唱罢我登场的更迭局面,和中唐以来的各自占山为王互不臣服的割据状况总算大体结束。传说,还在很早的时候,宋太祖就吟咏过踌躇满志的诗歌,像咏日的“一轮顷刻上天衢,逐退群星与残月”,又像咏月的“未离海底千山墨,才到天中万国明”^①;而刚刚大体收拾了局面的宋太宗,就急不可耐地以“六合为家”为题,让考生写赞扬的赋,有一个写出了“构尽乾坤,作我之龙楼凤阁,开穷日月,为君之玉户金关”的王世则,因为对了他的胃口,就被擢为第一^②。然而,从象征的角度说,宋太祖自比太阳是过甚其辞,因为他创建的宋朝更像月亮,“月有阴晴圆缺”,北方的辽和西北的夏,后来的女真与蒙古,始终像是笼罩着它的阴影;宋太宗的“六合为家”更是一个虚幻想象或自我安慰,别说“六合”,就是幽燕那北方一角,有宋一代也始终未能克复,这让宋代人想起来就唏嘘不已。从澶渊之盟到靖康之变,赵宋王朝就像是初七初八到不了满月的月亮,从来就没有像初日一样普照万国,就像钱钟书那个精彩的比喻中说的,宋太祖设想的那张不容他人酣睡的卧榻,“从八尺方床收缩面为行军帆布床”^③,虽然他常常夜不能寐,还总是惦记着“一榻之外皆他人家也”^④。

① 厉鹗《宋诗纪事》卷一,1页,上海古籍出版社,1983。

② 吴处厚《青箱杂记》卷二,15页,中华书局,1985。

③ 钱钟书《宋诗选注·序》,2页,人民文学出版社,1982。

④ 邵伯温《邵氏闻见录》卷一,4页,中华书局,1983。其实这种无奈的心情,一直到很晚依然纠缠在士人心里,像现存南宋淳祐年间(1247)石刻《地理图》的碑文,作者黄裳在不得不描述天下的地理形势时,就无奈地说到,这个天下是不全的,尽管“国朝艺祖栉风沐雨平定海内”,“太宗之世王师三驾”,但“幽蓟之地卒为契丹所有,不能复也”,所以“□□□□南北形势,使人观之,可以感,可以愤”,引自《中国古代地图集(战国至元)》后附钱正、姚世英《地理图碑》,文物出版社,1990。

这种状况其实是无奈,宋太宗太平兴国五年(980),张齐贤就在众人都希望“速取幽蓟”的情况下,提出“家六合者以天下为心,岂止争尺寸之事,角强弱之势而已乎?是故圣人先本而后末,安内以养外”^①,第二年(981),田锡关于军国机要朝廷大体的报告,又暗示皇帝不要想方设法去计划收复幽州、交州,在他看来,“自古制御番戎,但在示以威德”,至于南方的交州,对于大国来说又算什么,“大国取交州何用?交州谓之瘴海,去者不习土风”^②。雍熙三年(986),赵普又在一份上疏中忠告皇帝,收复幽燕是不可能的,虽然他不便灭宋太宗的威风,但是他开出一个“攘外必先安内”的药方,说如果自己富强,“长令户外不扃,永使边烽罢警,自然殊方慕化,率土归仁”,最后自我解嘲式的说了一段谁也不信的话:“既四夷以来王,料契丹而安往?又何必劳民动众,卖犊买刀。”^③不过,因为王朝的范围缩小,凸显了帝国的边界,过去汉唐那种睥睨四方、君临万国的心理,在周边的压迫下开始发生变化,正如赵普自己说的,“五星二十八宿,与五岳四渎,皆在中国,不在四夷”^④。干脆大方地把自己的边界缩小到“中国”这块远不如汉唐的汉族区域。然而,由于知道“中国”不等于“天下”,面对异邦的存在,赵宋王朝就得在想方设法抵抗异族的侵略之外,凸显自身国家的合法

面对异邦的存在,赵宋王朝就得想方设法凸显自身国家的合法性轮廓,张扬自身文化的合理性意义

① 《宋史》卷二五六《张齐贤传》,9151页;《宋文鉴》卷四十一,628页,中华书局,1992。李焘《续资治通鉴长编》卷二十一太平兴国五年亦引此文,485页,中华书局,1979。

② 《宋文鉴》卷四十一田锡《论军国机要朝廷大体》,622—623页。《续资治通鉴长编》卷二十二太平兴国六年载田锡疏文,与此略有不同,496页。

③ 这一疏文,载《宋文鉴》卷四十一,618页;《续资治通鉴长编》卷二十七雍熙三年,615页。但各有异文,此据亲眼看到赵普疏文的邵伯温《邵氏闻见录》卷六所引,50页,中华书局,1983。类似这种议论,后来还有很多,如王化基在端拱二年就对宋太宗说,“治天下犹植树焉,所患根本未固,根本固则枝干不足忧,今朝廷治,边鄙何患乎不安”,《续资治通鉴长编》卷三十,687页。

④ 《观彗星》,《宋文鉴》卷四十一,619页。据《续资治通鉴长编》卷三十,这是端拱二年(989)的上疏,685页。后来南宋人周密就比他痛快地承认,以星宿配中国各州“最为疏诞”,因为中国十二州“东西南北不过绵亘一二万里,外国动是数万里之外,不知几中国之大”,这时中国人已经开始渐渐放弃了地理意义上的“中国等于天下”的观念,《癸辛杂识》后集《十二分野》,81—82页,中华书局,1988。

性轮廓,张扬自身文化的合理性意义。

这种忧患意识相当深刻,而且已经普遍成为人们自觉的思考起点,无论在皇帝或在大臣中都是如此。据说,宋太祖常常会突然地让大臣“陈当今已施行,可利及后世者”,当大臣议论了很多大政方针后,宋太祖还意犹未尽地“俾更言其上者”,所谓“其上者”,就是提出更根本性的问题和更根本性的策略。像宋太祖就曾问赵普,“自唐季以来,数十年间,帝王凡易十姓,兵革不息,生灵涂地,其故何哉?吾欲息兵定长久之计,其道何如?”^①追问原因,是为了寻找病根,探寻道理,是为了一劳永逸地开出“太平”。在经历了唐五代的乱糟糟局面之后,在国家权威渐渐失坠和思想秩序日益紊乱的时候,这种忧虑和急迫,显示出赵宋王朝的内在紧张,也显示了当时朝野对国家合法性与合理性的强烈诉求,因为在相当多的知识阶层中人看来,无论是外虏的威胁,还是内部的分裂,都是国家与秩序的合法性危机。

重建国家权威与秩序是相当棘手的事情。特别是在宋初,经历了五代纷乱,权威失坠,又看到了陈桥兵变,黄袍加身,斧声烛影,千古之谜,人们如何确信这是一个拥有合理性的合法权力?本来,赵宋王朝的合法性是由武力赋予的,但是,尽管平定天下的武功已经在疆域上支持了王朝存在的现实,“杯酒释兵权”的谋略已经在制度上相当有效地解除了来自内部的威胁,可是,在权力总是需要证明自身“奉天承运”的古代中国,也许还需要一系列的文化策略来支持自己的合法性,仿佛就像古人所说,“马上得天下,焉能马上治天下”。于是,以下的举措就相当有意味——

在权力总是需要证明自身“奉天承运”的古代中国,还需要文化策略来支持

首先,通过礼制的恢复与重建,由一系列的礼仪,确认权力的天赋正当性。

其次,建立一个有权威的国家系统,恢复和确认政治、经济与文化的秩序,获得民众的认同。

再次,是恢复与重建知识、思想与信仰世界的有效性,以教育和考试培养阶层化的知识集团,建立制度化的文化支持系统,以重

^① 参见《邵氏闻见后录》卷一,1页,《邵氏闻见录》卷一,2页。《续资治通鉴长编》卷二建隆二年记载,与此小有不同,49页。又,宋太宗也常常有这样的举动,《续资治通鉴长编》卷二十九记载端拱元年,“上厉精图治,欲闻说论,以致太平,患群下莫肯自尽以奉其上”,649页。

新确立思想秩序。

古代中国所有的王朝,都曾经借助一系列的仪式与象征,来确立自己的合法性,这叫“奉天承运”,在国家典礼的隆重仪式中,拥有权力者以象征的方式与天沟通,向天告白,同时又以象征的方式,接受天的庇佑,通过仪式向治下的民众暗示自己的合法性,因此,国家典礼常常比今天想象的更重要,正是因为如此,郊祀与封禅等等才在古代政治生活中被放置在如此醒目的位置,而明堂、圜丘、宗庙制度才会成为如此重要的知识。可是,宋代开国君主一开始并没有意识到这种似乎只是仪式和象征的礼乐在政治上的意义,他们甚至不认识这些莫名其妙的摆设,对看上去并不中用的繁文缛节有些好笑,像太祖初入太庙时,看见“所陈筮豆簠簋,问曰:此何等物也?左右以礼器对。上曰:吾祖宗宁识此”^①。

国家典礼常常比今天想象的更重要

那个时代更相信权力。建隆二年(961),就有一个叫做林德的人迫不及待地写了一篇颂文,称赞“我太祖之开国也,以千百年破碎不可为之天下,一举而削平之,强者服,狠者顺,俯首听命,惟恐或后。处藩镇以环卫,而藩镇无异辞,授守臣以倅贰,而守臣无异意,是果何道而得此哉?英武自天,雄断如神”^②。可是,仅仅靠天子的神武并不能解决全部问题,一个权力的合法性也不可能仅仅由武力赋予与维持。像历史上曾经有过的一样,制礼作乐,举行国家大典,仍然是确立合法性的必要程式,就连那个不太看得起繁文缛节的宋太祖,也很快明白了这个道理,觉得“古礼亦不可废也”。于是,从太祖开始,北宋的皇帝一直在通过仪式确立与强化皇权的合法性。不过,由于这些礼仪制度似乎废坠已久^③,最初他们只能收拾并沿袭传统的礼仪,特别是唐代的规则,比如建隆初年,聂崇义主持考定礼仪制度,是沿袭了五代后周的制度,以三礼旧图“考正同异,别为新图二十卷”,同时还依据王著的建议,以旧的礼仪“告天地、宗庙、社稷及望岳

① 《续资治通鉴长编》卷九开宝元年,211页。

② 《续资治通鉴长编》卷二建隆二年引《宋朝大事记》,40页、45页。

③ 如《玉壶清话》卷一记载,“太祖初有事于太社,时国中坠典多或未修,太社祝文亦亡旧式”,5页,又卷二记载,“太祖初郊,凡阙典大仪,修讲或未全备,至于勘契之式,次郊方举”,15页,中华书局,1984。

确立“奉天承运”
形象的仪式

镇海渚于北郊”，包括祭祀天地的郊天大礼，也是根据唐代的制度；范质等人修撰《南郊行礼图》和《从祀星辰图》，也是根据《开元礼》及“天成中《南郊卤簿字图》，“国朝因唐制，每岁四郊迎气及土王日祀五方上帝，以五人帝配，五官、三辰、七宿从祀”^①。这种不得已的情况一直到乾德元年，才有了改变，由聂崇义提出宋代自己的“奉天承运”的理论，即“以火德上承正统，膺五行之王气，纂三元之命历”^②，得到皇帝的认可，开宝元年（968），太祖接受了这样的称号“应天广运圣文神武明道至德”，表示自己确实是奉了天命，以内圣外王作为道德表率，来统领天下的^③，这一年的十一月癸卯，又“合祭天地于南郊，大赦，改元……御乾元殿，受尊号册”^④，从此，赵宋王朝初步开始了确立“奉天承运”形象的仪式的过程^⑤，而这种过程一直绵延到宋真宗时达到了高潮，大中祥符年间，泰山祭天、汾阴祭地，一而再再而三地反复陈述自己“启运大同，惟宋受命”、“肇启皇宋，混一方舆”，甚至导演天书频降、天尊托梦，编造赵氏是人皇后裔、轩辕子孙的神话，仿佛这样就使赵宋王朝得到了天地与神灵所庇佑与承认的

① 叶梦得《石林燕语》卷一记载“国朝典礼，初循用唐开元礼”，8页，中华书局，1984。可能宋代人渐渐完成礼典的修正与确定，要到欧阳修的《太常沿革礼》，《宋史》卷九十八《礼志一》记载嘉祐中欧阳修主持修订“主《通礼》而记其变，及《新礼》以类相从……异于旧者盖十三四矣”。2422页。

② 以上均见于《续资治通鉴长编》卷二建隆二年，45页；卷四乾德元年，101页；卷四乾德元年，108页；卷四乾德元年，113页。

③ 《续资治通鉴长编》卷九开宝元年，207页。这一确立皇权正统的方式，到雍熙元年，曾经受到一个平民赵垂庆的质疑，他认为“皇家当越五代而上承唐统为金德”，但是受到中央官员的一致反对，见《续资治通鉴长编》卷二十五雍熙元年，577页。

④ 《续资治通鉴长编》卷九开宝元年，212页。与此相对应的是，官方一直在禁止民间的天文星历之学，希望通过垄断的知识权力，建立垄断的政治权力，所以开宝五年九月，“禁玄象器物、天文、图讖、七曜历、太一雷公、六壬遁甲等，不得藏于私家，有者并送官”，290页。到开宝九年十一月，刚刚即位的太宗也“令诸州大索明知天文术数者传送阙下，敢藏匿者弃市，募告者赏钱三十万”，同上卷十七，385页。

⑤ 刘子健《封禅文化与宋代明堂祭天》中已经敏锐地指出宋代这种仪式与建立皇帝权威的关系，《两宋史研究汇编》1—9页，联经出版事业公司，台北，1987。

“正统”^①。

当然,仅仅依靠象征性的仪式是不能彻底解决合法性问题的。与此同时,一系列的政治措施也在相当有效地强化着国家权威。例如,人们非常熟悉的“杯酒释兵权”的故事未必一定是历史的真实,但它无论如何是一个政治的象征,由于兵权为中央直接控制,唐代以来的藩镇对中央的威胁从此解决^②;又如,通判的设立,虽然“既非副贰,又非属官”,但是“长吏举动必为所制”,更强化了中央对地方的监控^③;再如,宰相“撤座”和“赐茶”的取消,使得士人出身的大臣不再能像过去一样“坐而论道”,这至少在象征与暗示着皇权的至高无上^④。在宋初的几十年中,这种强化国家权威和秩序的努力一直没有停止过。据史料记载,宋太宗曾经对宰相说过一段话,“国之兴衰,视其威柄可知矣。五代承唐季丧乱之后,权在方镇,征伐不由朝廷,怙势内侮,故王室微弱,享国不久。太祖光宅天下,深救斯弊。暨朕纂位,亦徐图其事,思与卿等谨守法制,务振纲纪,以致太平”,他把这种“法制”和“纲纪”解释为“至公之道,无党无偏”,即永恒的普遍原则^⑤。

这种强化国家权威的思路,当然目的是维护权力的合法性,不过,在那个需要抵御异族入侵,恢复生活秩序,重建民族自信的时代,它在某种意义上维系了民众对国家的认同感,因此,当它成为人们认同的“至公之道”的时候,它就为国家和权力取得了无需论证的合法性。从北宋初以来,朝廷的这种重建权威、重建制度的过

维系民众对国家的认同感,为国家和权力取得了无需论证的合法性

① 关于封禅、祭汾阴、天书降、天尊托梦事件等等,可以参见《宋史》卷一〇四《礼志七》,2532—2541页;《宋大诏令集》卷一一七所载《登封泰山赦天下诏》与《祀汾阴赦天下诏》,其中关于奉天承运,以及用“五兵销偃,四海澄清”来自我肯定的文句,可以看到确立王朝合理性与合法性的心情,397—399页,中华书局,1962。又,可以参看《宋史》卷四三一《儒林孙勳传》中对它的批评,12802页。

② 参见《宋史》卷二五〇《石守信传》,8810页。王闢之《澠水燕谈录》3—4页,中华书局,1981。

③ 《续资治通鉴长编》卷七,乾德四年,181页。

④ 最初议政的宰相是坐着的,据说“宰相见天子必命坐,有大政事则面议之,常从容赐茶面退”,“唐及五代,皆不改其制,犹有坐而论道之遗意焉”,可是,太祖时代,这种“赐茶之礼寻废,固弗暇于坐论矣,后遂为定式”。《续资治通鉴长编》卷五,乾德二年,118页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二十九,端拱元年,662页。

清楚秩序,把法律延伸到礼俗,把礼俗升格为法律,并确立思想、伦理和生活的规则

需要文化与教育的支持系统

程一直延续了近百年,官修史书对此是这样记载的,“太祖、太宗颇用重典,以绳奸慝”,不过,“元丰以来,刑书益繁,已而俭邪并进,刑政紊矣”^①,而当时的人却是这样记载的,“国家初沿革五季,故纲纽未大备,而人患因循,至熙宁制度始张,于是凡百以法令从事矣”^②。无论怎么评价,那个时代的政治家曾经很希望以国家法典来建立国家生活的秩序,那个时代的士人也曾经很希望通过国家力量来实现思想文明的秩序,顺便说一个逸事,据说,一个叫孔承恭的大理寺丞曾经建议,在两京、诸道,各于要害处设木刻上“贱避贵、少避长、轻避重、去避来”这些规则,并要求“违者论如律”,他觉得这样就可以“兴礼让而厚风俗”,这是一个“人多笑其迂阔”的人,可是,正是类似这样的建议中却包含了知识阶层一种相当普遍的诉求,就是在国家力量的支持下清楚秩序,把法律延伸到礼俗,把礼俗升格为法律,并用此来重新确立思想、伦理和生活的规则^③。

尽管北宋时代重建国家权威与社会秩序相当有效,而且在这种基本安定的格局中社会渐渐富裕起来,但是,毕竟这种国家权威与社会秩序的合法性,不能仅仅建立在依靠权力的惩罚与规训上,它需要文化与教育的支持系统。宋人项安世曾经说,“盖天下之事,虽贵于守法,而亦不可一付于法”^④,只有由知识阶层表述的知识、思想与信仰系统,才能有效地建构着政治与伦理的秩序,而一个庞大而有影响的知识阶层的舆论,对于国家的意义也是不言而喻的。因此,从宋初开始的权力拥有者,都逐渐把自己与知识阶层联系起来,据说,宋太祖虽然本来并不是文化人,但是相当喜欢读书,“虽在军中,手不释卷,闻人间有奇书,不吝千金购之”^⑤,相传他所制定的优待文人的政策,也相当深地影响着时尚^⑥,而宋太宗的时代,则有意扩大取士的范围,造就一个庞大的士人阶层,宋太

① 《宋史》卷一九九《刑法志》,4961页。

② 《铁围山丛谈》卷二,29页,中华书局,1983。

③ 《续资治通鉴长编》卷二十四,太平兴国八年,538页。

④ 《文献通考》《选举志》卷三十二引,商务印书馆。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷七,乾德四年,171页。

⑥ 关于宋代不杀士大夫事,据说是宋太祖时代开始的,相传太祖曾经密立一碑于太庙寝殿之夹室,谓之誓碑,上书“不得杀士大夫及上书言事人”,见陆游《避暑漫钞》、《挥麈录后录》卷一、《要录》卷四、《宋史》卷三七九《曹勋传》。周焯《清波杂志》卷一《祖宗家法》中亦有,见《清波杂志校注》15—18页,刘永翔校注本,中华书局,1994。

宗即位之初,取士就从最初的每年三十人增加到一百零九人,而且“自是连放五榜,通取八百余一人”,“自唐以来未有也”^①,尽管太平兴国二年,薛居正等人“言取人太多,用人太骤”,但是“上意方兴文教,抑武事,弗听”^②,接着是宋真宗,据说他还没有即位时,就以著名的儒者邢昺讲《尚书》等经典,即位以后,“咸平辛丑至天禧辛酉二十一年之间,虽车辂巡封,遍举旷世阔典,其间讲席岁未尝辍”,他曾经选择几个有德行学问的儒生,如冯元、查道、李虚己、李行简等,“便裘顶帽,横经并座,暇则荐茗果,尽笑谈,削去进说之仪,遇疲则罢”^③。这一重文士的皇家取向,很快就造就了一个庞大的知识阶层,也造就了一种明显的知识风气^④。

在普遍混乱的时代,强权与武力曾经使文化的力量显得相形见绌,而承担着文化使命的士人在政治中的位置也岌岌可危,像中唐大和九年,一个叫做田全操的人竟然杀气腾腾地说,“我入城,凡儒服者,无贵贱当尽杀之”^⑤,即使在五代十国,士人也常常对命运没有自信。可是,宋王朝建立的头几十年里,皇室采取的偃武修文姿态,政府对文人的大量选拔与任用,集中士人修撰大部头的《太平御览》、《册府元龟》、《太平广记》,使知识似乎又一次恢复了庄严意义,而印刷术的发达,也使知识传播更加方便,知识风气在社会上愈加昌盛,据说,宋真宗到国子监,问邢氏经版几何?据邢氏说,

① 叶梦得《石林燕语》卷五,72页,中华书局,1984。据统计,《宋史》所载1953人中,由平民入仕者达百分之五十五以上,见陈义彦《从布衣入仕论北宋布衣阶层的社会流动》,《思与言》第九卷第四号,台北,1972;又,北宋取士,总数达六万余人,每年达360人,比前后的王朝均多,参见张希清《北宋贡举登科人数考》,《国学研究》第二卷,北京大学出版社,1995。

② 《续资治通鉴长编》卷十八,太平兴国二年,394页。可是到了雍熙二年,宋太宗自己也觉得这样“近年籍满万余人,得无滥进者乎”,于是下诏“自今诸科并令量定人数”。《续资治通鉴长编》卷二十六,雍熙二年,594页。参看何冠环《宋初朋党与太平兴国三年进士》7页,中华书局,1994。

③ 文莹《湘山野录》卷中,23页,《玉壶清话》卷二,16页,中华书局,1984。

④ 传说中的赵普以“半部《论语》治天下”的故事,其实相当有象征意义,象征着政治系统从“马上得天下”到“马下治天下”的变化。参看《宋史》卷二五六《赵普传》所记载他读《论语》的事情,8940页。

⑤ 《资治通鉴》卷二四五,7921页。

“国初不及四千，今十余万，经、传、正义皆具。臣少从师业儒时，经具有疏者百无一二，盖力不能传写。今板本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也”^①，特别是十一世纪的头一年即咸平四年（1001），真宗下诏，在州县官学之外，同样给聚徒讲习的地方颁发九经，这无异于承认书院等私学的合法性，更鼓励了社会上的文化事业^②。几十年间，赵宋王朝对于知识阶层的优待和对于文化事业的支持，渐渐使知识阶层恢复了文化的自信，也渐渐赢得了知识阶层对于其政治合法性的认同^③。

依据某些现代西方的理论^④，一个“国家”或“王朝”建构自身权力的合法性大约有三个途径，一是获得天或神的超异力量的护佑，二是依靠官僚管理的系统的有效统治，三是依靠统治者个人力量，但是，在古代中国，这三种建构合法性的方式是同时存在的；而一个体现权力的“政府”也有三种形式，一依靠宗教或传统的力量建立金字塔式的结构，二是依靠武力行使其控制权力，三是依赖一

-
- ① 《宋史》卷四三一《儒林·邢昺传》记载景德二年（1005）事，12798页。关于印刷术的发展与文化传播，参看清水茂《印刷术の普及と宋代の学问》，载《东方学会创立五十周年纪念·东方学论集》707—719页，东方学会，东京，1997。
- ② 王夫之《宋论》卷三认为，这一事情是宋学兴起的源头，53页，中华书局，1964，1998。而在此之前，私学并没有得到特别明确的鼓励，例如庐山白鹿洞，据说是在南唐李后主时代由于“割善田数十顷，岁去其租廩给之，选太学之通经者，授以他官，俾领洞事，日为诸生讲诵”，才渐渐兴起，在宋初太平兴国二年，就已经有“学徒常数千百人”，知江州周述曾经向朝廷“乞赐九经，使之肄习”，《续资治通鉴长编》卷十八，太平兴国二年，402页。不过，三年以后，白鹿洞主明起却建议把这些田地充官，皇帝就以他为蔡州一个县的主簿，很快“白鹿洞由是渐废矣”，同上卷二十一，太平兴国五年，476页。
- ③ 包括像宋代的火德、封禅与祀汾阴，以及欧阳修等人特别集中地讨论的“正统论”，其实也是在为赵宋王朝寻求政权的正当性，见《正统论》上下，《居士集》卷十六，中国书店据世界书局1936年版影印本，116—117页，1992。参看西顺藏《北宋その他の正统论》，载《一桥论丛》，东京，1965；饶宗颐《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996。
- ④ 参见韦伯（Max Weber）《支配的类型》，《韦伯选集》Ⅲ，康乐中译本，允晨出版公司，台北，1985；鄂兰（一译汉娜·阿伦特，Hannah Arendt）《极权主义》，蔡英文中译本，联经出版事业公司，台北，1982，1992。

种真理或理想式的东西产生和维持民众对它的认同,然而,在古代中国,这三种统治形式也是政治运作中同时被使用的。也许,正如研究者指出的,古代中国王权是一种“普遍皇权”(Universe Kingship)^①,它较一般意义上的帝制(imperialization)更深厚而且稳定,是因为它将政治统治、宗教权威与文化秩序合于一身,所以,每一个古代中国王朝,都经由天地宇宙神鬼的确认、历史传统与真理系统的拥有和军事政治的有效控制与管理,它才能获得合法性,尽管这种合法性在某种意义上说,不过就是皇室、士绅与民众暂时的“共识”。

虽然,从太祖到真宗,经过大约六十多年的时间,国家及权力的合法性得到了普遍的认同,正如上而所叙述的那样,通过礼制的恢复与重建,由一系列象征性的礼仪,赵宋王朝确认了权力的天赋正当性;由于建立一个有权威的国家系统,恢复和确认政治、经济与文化的秩序,赵宋王朝也获得了士人的认同;它的偃武修文政策,开始恢复了知识、思想与信仰世界,而以教育和考试培养阶层化的知识集团,建立制度化的文化支持系统,也开始了重新确立思想秩序的过程。可是,尽管国家逐渐确立了合法性,也得到了士人阶层的普遍认同,但是知识、思想与信仰世界的危机依然存在,因为要从根本上确立国家的权威和民族的信心,主要应当依赖于人们对于同一文明和共同伦理的认同,然而,当时的“人不同心”,认同基础的瓦解,则是因为思想同一性已经不复存在,旧的知识、思想与信仰世界已经失去了约束力。特别是真宗以后,确认权力的合法性已经成为过去的历史,而确认思想秩序的合理性,却在内忧外患的刺激下成了新的焦点,深藏在士人心底的更深的忧患开始浮出水面,邵雍有一首诗说,“几千百主出规制,数亿万年成规模。治久便忧强跋扈,患深仍念恶驱除”^②,这导致了那个时代的一些知识风气变化,所谓“方庆历、嘉祐,世之名士常患法之不变”^③,其实不仅是“法”,这种忧患还引出了知识阶层对知识、思想和信仰有效性的重新思考,这时要求思想转型的取向便渐渐地显露出来。

首先,是要在普遍的价值混乱的情况下,重新确立中国知识、思想与信仰的意义,以建立民族自信与自尊。古代中国人总是有

古代中国王权是一种“普遍皇权”,它较一般意义上的帝制更深厚而且稳定,因为它将政治统治、宗教权威与文化秩序合于一身

尽管国家逐渐确立了合法性,但是知识、思想与信仰世界的危机依然存在

在普遍的价值混乱的情况下,重新确立中国知识、思想与信仰的意义,以建立民族自信与自尊

① 参见林毓生《思想与人物》,149页,联经出版事业公司,1983。

② 邵雍《书》,载《宋文鉴》卷二十五,380页。

③ 《陈亮集》(增订本)卷十一《论选资格》,中华书局,1987。

这样的习惯,他们认为中国不仅在空间位置上是“天下”的中心,而且更重要的是中国在文明意义上是“天下”的中心。可是这个时代,尽管他们自己说“天下六合一家”,觉得已经“尽复汉唐故地”,但是实际上异族却始终强大,以至于赵宋王朝只能在缩小了的空间中,与辽、夏平等交往,即使不算辽、夏的存在,国家在空间地域虽然通过疆界被确立,但是,国家在文明中的中心位置却始终很难凸显,特别是在当时的中国,传统的文明在来自异族的文明的冲击下,几乎也像“八尺大床变成了帆布行军床”一样,在生活世界中失去了指导力,那么,它也一样需要重新确立它的意义。宋代初期的思想界,虽然看上去总是在讨论政治上的“尊王攘夷”的问题,总是在讨论历史上的“正统”问题,可是,这种合理性的论证一旦从政治延伸到文化,就会讨论思想上的“尊王攘夷”,与文明上的孰为“正统”。所以,宋代的经史之学常常表达这种思想的追求,比如孙复不仅要撰《春秋尊王发微》,而且要在《儒辱》中极力申斥“(佛老)绝灭仁义,摒弃礼乐,以涂塞天下之耳目”,呼吁捍卫儒家学说^①;而宋代史学中正统论争论的兴盛,正在于重构历史,为这个处在“尊王攘夷”关键时刻的王朝,以文化上的民族上的认同基础^②。它们承担着重新筛选历史事实和小心诠释传统哲理的责任,描述这个民族在历史上的一以贯之的轨迹,凸显经典中来历久远的伦理道德原则,证明现在这个“国家”不仅承负着天地赋予的正当性,拥有历史传统下来的合理性,而且显扬着独一无二的至高无上的文明。石介的《中国论》和《怪说》则集中体现了重建文明中心的这一意图,他异常严厉地区分着“中国”和“四夷”的空间差异,“居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷”,也异常严厉地区分着“中国”与“四夷”的文明差异,君臣、礼乐、冠婚、祭礼等等体现的是文明的中国,而被发文身、雕题交趾、被发皮衣、衣毛穴居的,当然是野蛮的夷狄,如果不仅在空间上杂处,文化上也发生混乱,那么“国不为中国矣”,因此除了在空间上“四夷处四夷,中国处中国,各不相乱”,重新清理知识、思想与信仰的边界也是相当重要的,他说:“中国,中国也,四夷,四夷也”,而其中最迫切的,就是抵御最接近瓦解“中国之常道”的佛教,因为它“灭君臣之道,绝父子之情,弃道德,

① 《宋元学案》卷二《泰山学案》,58—59页,世界书局,1936。

② 参见欧阳修《原正统论》、《明正统论》等,《居士外集》卷九,《欧阳修全集》414—416页,中国书店影印世界书局本,1992。

悖礼乐,裂五常,迁四民之常居,毁中国之衣冠,去祖宗而祀夷狄”^①。因为,“文化”意义上的“中国”等于“天下”,虽然在空间的地域上不再是“天下”,但是,一旦廓清异端邪说,重建儒家圣人之学,凭着文明的普遍性和超越性,“中国”依然可以维持自己的信心,固有的道德伦理仍然具有同一性与约束力。在这样的心情下,重建思想世界的意义就被更强烈地凸显出来。

其次,要重新建立思想世界,并将它笼罩和指导社会生活,包括政治、经济与文化,使生活世界符合这种原则。赵宋王朝虽然已经成功地使士人认同当下的权力的合法性,但是士人更希望这个国家具有文化上的合理性,因此他们常常对国家提出更理想主义的要求。宋太宗曾经对吕蒙正讲过一段相当深刻的话,说“凡士未达,见当世之务戾于理者,则怏怏于心”^②,就是说,那些没有进入实际政治操作系统的士人,始终对政治抱有相当的兴趣,而且比较容易用高调的理想主义来要求政治的普遍合理性^③。这种高调的理想主义有它的历史依据,因为士人相信,中唐以来国家权威的失坠,是由于社会的道德沦丧、伦理崩坏,人们对国家合法性与秩序合理性的漠视,正是这种观念约束的松懈和自觉意识的消失,使历史出现了这样的危机,长达两个世纪的变动,曾经给士人留下相当痛苦的回忆和相当深刻的印象,也刺激了重建国家与思想秩序的想法,因为中唐以来,韩愈一流知识阶层一直为之忧心忡忡的,就是这个国家权威的失坠和思想秩序的混乱。可是,他们又相信,要从根本上确立国家的权威和民族的信心,不仅要使人们认同国家的合法性,更主要应当依赖于人们对于这个国家的同一文明和共同伦理的认同,而认同的同一性基础,只能是超越个体生命、政治权力、地理区域的普遍性真理^④,孙复所谓“欲治其末者,必端其本”,所谓“本”曾经被过去学者称为“道”,被后来学者说成是“理”,

重新建立思想世界,并将它笼罩和指导社会生活

① 《中国论》、《怪说》上中下篇,分别见于《徂徕石先生文集》卷十、卷五,116页、60—62页,中华书局,1984。

② 《宋史》卷二六五《吕蒙正传》,9146页。

③ 例如在皇帝身边的邢昺,就在给皇帝讲经时,“据传疏敷引之外,多引时事为喻”,《宋史》卷四三一《儒林传》,12800页。

④ 陈祖武《朱熹与〈伊洛渊源录〉》也指出,为“适应国家一统的需要,赵宋统治者提出了‘一道德而同风俗’的课题”,但是没有深入分析其历史原因,《文史》第三十九辑,150页,中华书局,1994。

例如邵雍所说的“天下之物莫不有理”(《观物》),二程所说的“天有是理,圣人循而行之,所谓道也”(《二程遗书》第二十一),都是这个意思^①。正是在这种心情下,超越自然与社会的“道”,或为政治国家、道德伦理、宇宙构架、自然知识提供同一性依据的“理”,才会被提出来,所谓“理”,是现实存在的观念性与非时间性层面(the ideational and atemporal aspect of reality),正如后来的研究者指出的,正是这种超越现实的“理”,重新清理了现实中所有的自然与社会知识,重构了一个新的知识、思想与信仰系统,在一个新的同一性基础上赋予其合理性。

重新建立知识、思想与信仰世界的批评力与有效性,也是确立文化的意义和士人的位置

最后,重新建立知识、思想与信仰世界的批评力与有效性,也是确立文化的意义和士人的位置,并经由迅速膨胀起来的士人阶层表达自己的意志。宋代大量选拔与任用士人,开放取士的途径,使京城拥挤着许多的士人,而宋代的官学重建,特别是州县学校的兴建和学官的设置、对私学的鼓励,更使地方上也形成了一个庞大的士人集团,而州县学官对于先贤的祭祀以及学官本人的知识倾向,则影响着各地的学风与取向,虽然他们在地方上的影响,使中央都市文明与风气向地方扩张与推进,但更重要的意义在于给地方士绅与新兴家族培养了相当多的知识阶层人士,并逐渐转移了中央与贵族对知识、思想与信仰的独占局面^②,有时候,一些士人领袖在地方特别是家乡的影响,也在支持着某种类似于后来乡绅式的集团性势力^③,这种势力在有时候恰恰是对中央权力的一种制衡。在这种情况下,希望参与政治的士人,常常以思想的议论来表达自己对政治的看法,这种看法常常又

① 《宋元学案》卷二《泰山学案》引其《春秋尊王发微》,43页。

② 参见郭宝林《北宋州县学官》,《文史》第三十二辑,中华书局,1990。

③ 参见《石林燕语》卷一,8页。例如,宋代士大夫家庙的设立,就大约是在嘉祐初开始的,文彦博(潞公)得到长安杜佑旧庙为证据,才“仿为之”,一堂四室,旁为两翼,两庑之前,由加以门,东庑藏祭器,西庑藏家牒,为四时之祭,以后,士绅渐渐成为地方上的势力的中心与文化的象征。这与两宋时代地方宗族重建是联系在一起的,正如一些研究者指出的,在宋代以祠堂、族产、族规和族长权威重建地方权力格局的时候,乡绅有了文化声望和宗族经济的双重支持,成为社会上的重要力量,常常可以在某种程度上对国家、官府产生制约,参看左云鹏《祠堂族长族权的形成及其作用试说》,《历史研究》1964年第五至六期,北京。

成为士人领袖的行动,于是,“治统”与“道统”之间,也就是政治权力与知识权力之间的权势重心之争,就逐渐凸显出来,并在十一世纪七八十年代形成了政治重心与文化重心的分离,也导致了理学的兴起^①。

本来,在古代中国,知识阶层对于皇权的制约手段,就常常是运用超越政治权力的文化知识,不过,在早期,如董仲舒的时代对皇权的制约,依靠的是“天”,士人通过对“天”降下的灾异的解释,来限制政治权力的滥用,因为超越于“王”之上的是“天”,天的灾异是对皇权的唯一控制,而士人则只能凭借着对各种自然现象的解释权,以超越权力的文化,反过来批判皇权,取得制衡。可是,在“灾异说”渐渐与讖纬一道被士人贬斥以后,仅仅依靠经典上的道理,能够改变专制权力么?例如,给皇帝讲书,曾经是士大夫影响皇权的一个重要途径,虽然宋代的皇帝在表面上相当尊重文士,可是实际上却不然,仁宗以后,讲经的学者撤座改站,尽管说“道之所存,礼则加异”,但是,这一小小的改变却象征着皇帝的权威应当优先于经典的权威^②。然而,知识阶层并没有其他的资源,他们只能相信文化与知识的力量,因此他们希望有一种拥有普遍适用性的“理”,而这个“理”超越一切自然与社会存在的原则,由于士人独占着对“理”的诠释、理解和实践的能力,所以,他们也希望以此得到批评的普遍权力,而批评的权力则体现着知识、思想与信仰的意义与价值,正如后来的士人激烈地表达的那样,“天下唯道理最大,故有以万乘之尊而屈于匹

① 关于宋代皇权与相权之争,常常是历史学讨论的一个问题,其实权力本身并不是一个固定的数字会此长彼消或此消彼长,在宋代皇权空前膨胀的情况下,宋代相权也可能增强,特别是在相权也体现着一部分士人的利益和取向的情况下,它也可能象征着“士人”的“道统”,成为知识权力而面对政治权力,于是皇权与相权就会形成相互制约,姚大力《历史学失去魅力了吗》曾经指出过,宋代“一种是专制君权的增强,另一种是官僚集团在制衡君主权力方面力度的增强,这两种趋势之间当然发生着很强的张力”,他是从政治史的角度分析的,但与我的看法相近,载《学说中国》195页,江西教育出版社,1999。

② 虽然为了主讲经典的文臣应当坐还是站,神宗时代曾经有过激烈的议论,最后似乎还是主张“立讲”的一方占了上风,参见朱瑞熙《宋朝经筵制度》,载《中华文史论丛》五十五辑,18—19页,上海古籍出版社,1996。

夫之一言，以四海之富而不得以私于其亲与故者”^①，皇帝不能拥有对“理”的审判的豁免权，他们必须面对士人及其象征的文化，“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”^②。

“天下”与“太平”、“道”与“理”、“心”与“性”

因此，在宋代的思想史上，我们看到被特别凸显的，是“天下”与“太平”、“道”与“理”、“心”与“性”这样一些超越具体君主、国家和个人的语词，“夫天下之观，其于见也，不亦广乎？天下之听，其于闻也，不亦远乎？天下之言，其于论也，不亦高乎？天下之谋，其于乐也，不亦大乎”。当士人在为“中国”焦虑的时候，他们提出的却是“天下”，是适合于“天下”的普遍性真理，是“天下之定理，无所逃于天地之间”；当士人在为“富国强兵”忧心忡忡的时候，他们提出的目标却是“天下朝夕太平”^③，太平不仅是国家的富庶和强大，而是一种永恒的幸福和平境界；在士人逐渐感到皇权支持下实用策略在支配政治生活的时候，他们打出的牌却是这种看来并不能富国、强兵的“道理”；当社会生活尤其是日渐富裕的都市生活逐渐

① 《中兴两朝圣政》卷四十七，乾道四年七月。

② 《续资治通鉴长编》卷二二一，熙宁四年三月，5370页。像欧阳修就认为，只有从根本上遵循孔子之学，恪守“礼义”，才是永恒的“本”，而且只有它能够从根本上改变这个充满危机的世界，“孔氏之道明而百家自息”，“诚能讲而修之，行之以勤而浸之以渐，使民皆乐而趣焉，则充行乎天下”，因为只有这种“理”，其“入于人者渐，……必久而后至太平”，因此，他们相信，有一种超越皇权的普遍真理存在，这种普遍真理是任何人包括皇帝都应当遵从的，是放之四海皆准的。见《居士集》卷十七《本论》上、下，载《欧阳修全集》124页。此后，还有很多士大夫激烈批评皇帝的言论，这在过去是不多见的，比如北宋末年沈长卿对宋钦宗处理陈东事件的批评，甚至说到了“功罪不明，而妄兴赏罚，使天下归愿，则谓之暴君可也”，见程兆奇《陈东与靖康学潮》，载《中国研究》第三十五期，63—81页，东京，1998；又，参看黄现璠《宋代太学生救国运动》71—80页，商务印书馆，1936。

③ 《宋史》卷三〇六《谢泌传》引其真宗初上书中语，10095页。这种关于“太平”的提法很多，已经成了当时士大夫追求的理想境界，如《宋史》卷三一五《韩亿传》引其语“天下太平，圣主之心，虽昆虫草木皆欲使之得所”，蔡襄《四贤一不肖诗五首》中“皇家太平几百载，正当鉴古修纪纲”，直到张载把“道”与“太平”划了等号的“望道而未之见，望太平也”，以及著名的“为万世开太平”，《张子语录中》，《张载集》322页，中华书局，1978。

失去道德同一性基础的时候,他们提出的根本拯救办法却是“心”与“性”的自觉,“教人自致知至于知止,诚意至于平天下,洒扫应对至于穷理尽性”^①。他们坚持这种高调的理想主义,并把这种叫做“道学”或“理学”的思路看成是拯救中国的唯一途径,也是重新清整国家政治生活的唯一途径。

毫无疑问,这一理想主义思潮与思想提升运动接续了中唐韩愈等人以来的思路,他们再一次重新发掘历史资源,发现了韩愈以及新思路的存在。前面我们曾经说到,韩愈以及九世纪初的士人对于重新建立国家权威和思想秩序的愿望,来自对于当时民族、国家与社会状况的深深忧虑,也沿袭了古代中国“尊王攘夷”的思路。而北宋最初的那几十年中,这种几乎已经成为历史记忆的资源,被这些充满着忧虑的士人再度发掘出来,他们反复凸显那个被韩愈虚构出来的,从孔子、孟子到韩愈的真理系谱,渐渐“弄假成真”地叙述了一个新的思想历史,他们追随韩愈等人对《大学》、《中庸》的诠释,改变了过去以《礼》为中心的政治学经典系统^②,以《易》为中心,诠释宇宙的终极道理,以《中庸》、《大学》为中心,探索尽性的途径,以《春秋》为中心,讨论政治的大义名分^③,渐渐影响了人们对经典的阅读兴趣,他们同样继承韩愈等人对“古文”的叙述,把这种庄重、典雅的文体与真理表达等同,渐渐使人们对这种文体的阅读产生真理的联想。特别是他们沿袭并放大了中唐以来关于人性的思路,更把过去仅仅是道德要求和行动规范的伦理提升为至高无上、超越一切的本原^④,并奠定了“理学”的基础。

这一理想主义思潮与思想提升运动接续了中唐韩愈等人以来的思路

不过必须指出的是,在相当长的时间里,这一理想主义思潮与思想提升运动始终处在政治的边缘,在大批士人仍然拥挤在场屋科考的道路上,只有少数士人始终坚持着这种超越立场的时候,这

在相当长的时间里,这一理想主义思潮与思想提升运动始终处在政治的边缘

① 《宋史》卷四二七《道学传一·程颢传》,12717页。

② 直到宋初,《礼》学依然是学问的中心,参考饶宗颐《宋学的渊源——后周复古与宋初学术》,北京大学“汤用彤学术讲座”论文,打印稿,1998。

③ 关于宋代的这一变化,参看武内义雄《宋学の由来及び其特殊性》,载《东洋思潮》,岩波书店,1934。

④ 李泽厚曾经说到,理学的“基本特征是,将伦理提高为本体,以重建人的哲学”,“把它(伦理主体)提到‘与天地参’的超道德的本体地位”,这是不错的,不过用“本体”与“哲学”这样的概念,常常会引起与西洋哲学不必要的纠缠,《中国古代思想史论》220页,人民出版社,北京,1985。

种思潮与运动并不能成为显学,当它不能得到权力的支持而不能成为政治意识形态,而只是一些充满忧患的士人的思想表述的时候,它只能是一种知识阶层的批评方式。张载曾经说过一句很深刻的话:“朝廷以道学、政术为二事,此正自古可忧者”^①,在他们看来,“政术”应当吻合或遵从“道学”的那些普遍原则,作为天下父母的君与相,不仅应当对子民拥有父母的权力,而且更应当对子民有父母的爱心^②,不仅要有“治术”,而且要有“治德”,否则政术就只能是“术”而不是“道”,国家虽然拥有合法性,却没有合理性。可是一直到他时代,仍然是“道学、政术为二事”,在张载的话中,我们当然可以听到自古以来“道术将为天下裂”的忧患的回声,也当然可以看到当时中国知识阶层对于“理事不二”的境界的期待,不过在那个时代,他的话中更直接表达的可能是,面对政治权力的士人对思想权力的诉求,知识阶层争夺思想权力所拥有的唯一武器即高调的理想主义,以及他们诉求权力与争取认同的途径,即把“理”凸显到至高无上笼罩一切的地位。

但是这种努力在当时收效甚微。在普遍的追求实效的风气中,这种理想主义的思想提升运动由于无法得到权力的支持,所以最初只是士人中间一种值得尊敬的思潮。不过,随着十一世纪下半叶一部分相当有影响的士人领袖在洛阳聚集,随着一些更深刻的理论和历史的被叙述,当处于边缘的思想与边缘的权力逐渐互相认同时,它渐渐得到了很多士大夫的支持,也逐渐扩张了这一思潮的影响,这给后来思想史的深刻转型埋下了伏笔。

① 《张子全书》卷十三《答范巽之书》,四部备要本,123页。

② 这也是程颐所谓的“(帝王)推此心以及四海,帝王之要道也”,《宋史》卷四二七《道学一·程颐传》,12719页。

第一节 洛阳与汴梁：文化重心与政治重心的分离

十一世纪六十年代末到七十年代，在政治首都汴梁，正当持实用策略的一批官僚在皇帝的支持下，紧锣密鼓地推行他们实用的、速见成效的新政策时，在文化中心洛阳，却聚集着一批一直相当有影响、却暂时没有权力的高级士大夫，他们坚守着一种高调的文化保守立场。他们中间除了有前任的首辅富弼(1004—1083)、枢密使文彦博(1006—1097)、御史中丞吕公著(1018—1089)等人之外，还有一批拥有很多崇拜者的著名人物，当然，其中最有人望的就是司马光(1019—1086)^①。据文献记载，“司马文正公以高才全德，大得中外之望，士大夫识与不识，称之为君实，下至闾阎匹夫匹妇，莫不能道司马。故公之退十有余年，而天下之人日冀其复用于朝”^②，他们仿佛一个现代所谓的“影子内阁”，隐隐约约地在士大夫中发生着持久的影响，使得很多人都期待着他们重新崛起执政。虽然，这种愿望在一时并没有可能成为现实，不过，这个足以与政治重心相抗衡的文化重心的存在，却着实吸引了一批学者与文人。

这个足以与政治重心相抗衡的文化重心的存在，吸引了一批学者与文人

“洛实别都，乃士人之区藪”^③，宋代的洛阳不仅是贵族世家聚

① 《澠水燕谈录》记载，元丰五年(1082)，文彦博留守西京，便“聚洛中士大夫贤而老自逸者，于(富)韩公第置酒相乐”，时人称为“洛阳耆英会”，其中有富弼(79岁)、文彦博、席汝言(77岁)、王尚恭(76岁)、赵丙、刘几、冯行己(75岁)、楚建中(73岁)、王慎言(72岁)、张问、张焘(70岁)、司马光(64岁)，此外还有王拱辰(70岁)因为留守大名而不能参与，49页，中华书局，1981。

② 《澠水燕谈录》记载，“(司马光)居洛十五年，天下之人，日望以为相”，17—18页，20页，又，《宋史》卷三三六《司马光传》，10767页。又，卷三一四《范纯仁传》记载范提举西京留司御史台，“时耆贤多在洛，纯仁及司马光，皆好客而家贫，相约为真率会，脱粟一饭，酒数行，洛中以为胜事”，10286页。

③ 《明道先生行状》附《门人朋友叙述并序》，《二程集》332页，中华书局，1981。参见邵雍《洛阳怀古赋》，这首赋很重要，它实际上是借写赋表达了洛阳士大夫对历史与现实的看法，所以邵伯温说“康节先生经世之学盖如此，托赋以自见耳”，《邵氏闻见录》卷十九，211—213页。

集的地方,也是知识阶层集中的地方,除了一个思想史上地位很有疑问的周敦颐(1017—1073)和独在西部的张载(1020—1077)之外,北宋思想史特别是理学史上的几个最重要的学者,如邵雍(1011—1077)、程颢(1032—1085)、程颐(1033—1107),都同时居住在这里,这些学者都与闲居在洛阳的司马光、文彦博、富弼等有相当深的关系^①,据后人回忆,富弼、司马光、吕公著等“雅敬(邵)雍,恒相从游,为市园宅”^②,对程颢程颐兄弟也相当推重,不仅自己在学问上与他们讨教商榷^③,就连年轻辈的学人,他们也常常介绍到程颢、程颐处求教^④,于是,在洛阳渐渐形成了当时学术与文化的重心,据记载,邵雍在当时的声望极高,“士之道洛者,有不之公府,必之雍……贤者悦其德,不贤者服其化”,而程颢和程颐也逐渐成了士大夫的楷模,“闾里士大夫皆高仰之,乐从之游,学者皆宗师之,讲道劝义,行李之往来过洛者,苟知名有识,必造其门”,“士之从学者不绝于馆,有不远千里而至者”。十来年中,就在这个离京城不远的地方,形成了一个以道德伦理为标榜,以思想与学术为号召的知识集团,表达着当时知识、思想与信仰世界的另一种声音。

回顾历史,可以发现古代中国很少出现这样政治重心与文化重心严重分离的现象。在古代中国这种政治权威、宗教权威与文化权威合一的“普遍皇权”(universal kingship)的统治下,通常,皇帝及其政府不仅象征着真理本身,而且垄断着对真理的解释权,前面曾经说到,通过一系列沟通人神天地之间的仪式,通过官僚政府有效的运作与管理,借助考试制度对士大夫集团的控制、经典文本的凸显和意识形态的传达,古代中国的政治权力总是相当成功地占有着文化权力。可是,恰恰是在皇权膨胀的北宋的十一世纪七八十

① 参看程颢《赠司马君实》、《祭富韩公文》,程颐《答富公小简》,《河南程氏文集》卷三,卷四,卷九,《二程集》485、508、598页。

② 《宋史》卷四二七《道学一·邵雍传》,12727页。

③ 像非常自信的司马光,在修《历代论》和《资治通鉴》时,也曾经听取过邵雍、程颐等人的意见,虽然有所取舍,但看得出来对他们相当尊重,见《邵氏闻见后录》卷九,68页,中华书局,1983;《河南程氏外书》卷十二引祁宽记《尹和靖语》,《二程集》439页。

④ 如建安林志宁到文彦博处,文氏便对他说:“某此中无相益,有二程先生者,可往从之”,《河南程氏外书》卷十二引《龟山语录》,《二程集》429页。又,《宋史》卷三一三《文彦博传》“其在洛也,洛人邵雍、程颢兄弟皆以道自重,宾接之如布衣交”,10263页。

年代,出现了这种政治与文化的重心分离现象,那么,它是如何产生的,又将对中国的知识、思想与信仰世界发生什么样的影响呢?

研究宋史的学者都一致注意到,北宋真正深刻的变化是从庆历四年(1044)开始的。经历了八十多年的时间,政权已经巩固,社会渐渐安定,民众也开始富裕,但是潜藏的问题也开始显露,除了众多而效率极低的官员、庞大而慵懒无能的军队、西北时时出现的边患成了令人头疼的问题外,承平日久而来的普遍腐化也渐渐浮现,经济状况更是日益令人忧心忡忡^①,正是在这种情况下,上层弥漫着一种要求变革的心情,这种心情引起了士大夫中间的心理紧张,这种紧张始终存在,并成为普遍的社会思潮^②,因此,变革在当时已经是士大夫中的共识,无论范仲淹、富弼、欧阳修等人在朝或不在朝,得势或失势,从庆历以来这种思潮始终存在于士大夫中,并主导着社会的舆论^③,最终导致了熙宁年间宋神宗与王安石的激烈变法。

不过,一个与后来思想史有深刻关系的问题是,尽管从庆历新政到熙宁变法,只不过是这种思潮的自然延伸,但是应当注意的是,士大夫的取向与策略却在熙宁年间发生了相当戏剧性的变化,虽然一批士大夫沿袭着庆历以来的思路,倾向于采取激烈的实用策略,在皇帝的支持下进行变革实验,如王安石,但是,相当多的士大夫却仿佛并不赞成这种方式,他们似乎更趋向于采取一种温和

① 《燕翼诒谋录》卷二记载,“咸平景德以后,粉饰太平,服用寢侈,不惟士大夫家崇尚不已,市井间里以华靡相胜,议者病之”,17页,又记载咸平以后物价飞涨,“咸平距祥符十数年间,世变已如此,况承平日久,侈费益甚,沿袭至于宣、政之间乎?”14页,中华书局,1981。

② 就像鱼周询在庆历八年(1048)上书谈论“天下大势”时说的,当时共同的忧虑,即“西陲御备,天下绎骚”、“仕进多门,人污政滥”、“牧守之职,罕闻奏最”、“将帅之任,艰于称职”、“西北多故,边情叵测”,《宋史》卷三〇二《鱼周询传》,10011—10013页。

③ 例如张方平,《宋史》卷三一八《张方平传》记载仁宗时代张氏上书语:“祥符以来,务为姑息,渐失祖宗之旧,取士、任子、磨勘、迁补之法坏,命将养兵,皆非旧律。国用既窘,则政出多门。大商豪民乘隙射利,而茶盐香礬之法乱。此治忽盛衰之本,不可以不急”,10355页。

的文化保守主义与高调的道德理想主义立场,试图通过文化传统的重建,借助道德理性的力量,确立知识与思想以及它的承担者在秩序中的规训意义,并进而以温和的渐进方式清理并建设一个理想的社会秩序。因此在熙宁元丰年间(1068—1085),不仅庆历革新时(1044)曾经是保守一方的吕夷简的儿子吕公著反对王安石变法^①,另一个儿子吕公弼也“数言宜务安静”^②,就连曾经是改革领袖的范仲淹的儿子范纯仁也反对王安石,甚至曾经是改革有力支持者的张方平、富弼、韩琦,后来也普遍转向保守^③,同样,嘉祐二年(1057)由欧阳修拔擢和推荐而进入政坛的人中,程颢、朱光庭、张载、吕大钧、苏轼、苏辙也都与同样为欧阳修提拔的王安石分道扬镳^④,最后,就连最初非常赏识并极力推荐王安石的欧阳修,也因与王安石政见不合在熙宁三年(1070)被迫退出了政坛^⑤。还可以注意到的是,在这些反对者的话语中,似乎常常会出现保守的、渐进的比喻,比如富弼关于反对滥用猛药的“譬犹人大病方愈,须用粥食汤药补理”^⑥,文彦博反对矫枉过正的“朝廷行事……以静重为先,陛下厉精求治,而人心未安,盖更张之过也”^⑦,司马光反对另起炉灶的“治天下譬如居室,敝则修之,非大坏不更造也”^⑧,

-
- ① 吕公著原与王安石关系很好,但后来却转而反对新法,参看《司马光日记》附《手录》卷一,94页,李裕民校注本,中国社会科学出版社,1994。
- ② 《宋史》卷三一—《吕公弼传》,10214页。
- ③ 《宋史》卷三一八《张方平传》记载仁宗时代张氏上书要求变革,一是改变任官制度,二是改变“国用既窘,则政出多门”,三是防止兼并,四是清理经济法规,10355页。
- ④ 《邵氏闻见录》卷三记载,“神宗既退司马温公,一时正人皆引去,独用王荆公,尽变更祖宗法度,用兵兴利,天下始纷然矣”,25页。
- ⑤ 《续资治通鉴长编》卷二一一记载欧阳修在青州上疏论青苗钱,结果王安石在宋神宗面前攻击欧阳修“见事多乖理”、“好有文华人”,甚至说他“不知经,不识义理,非《周礼》、毁《系辞》。中间学士为其所误,几至大坏”,5134—5135页。
- ⑥ 富弼在一次讨论榷茶时,也用了一个比喻,是“譬犹人大病方愈,须用粥食汤药补理”,见龚鼎臣《东原录》,转引自《欧阳修资料汇编》27页。同样用下药为喻,相反的例子是,王安石却说,“治天下譬如用药,当知虚实寒热,方虚寒之时,纯用乌头、附子,不患过热”,《续资治通鉴长编》卷二一四,熙宁三年,5218页。
- ⑦ 《宋史》卷三一三《文彦博传》,10261页。
- ⑧ 《宋史》卷三三六《司马光传》,10764页。

似乎他们很不愿意快刀斩乱麻似地作根本的改变,特别是不希望国家在这个时候出现过分的动荡,例如熙宁初富弼为相,神宗首先问边事,却遭到富弼的迂回抵制,说“陛下即位之初,当布德行惠,二十年不言用兵二字”^①。在这种表面上的“有为”与“无为”中,很多政治史研究者看到的是改革派与保守派,激进策略与改良策略之间的冲突,但是,思想史研究者却要追问:这背后还有更深的背景么?

这里应当还有“道统”与“政统”的分离。张载在《答范巽之书》中有一句很耐人寻味的话,说“朝廷以道学、政术为二事,此正自古之可忧者”^②,这里所谓的“道学”与“政术”,其承负者就是古代就有的“师”与“吏”,究竟是“以师为吏”,采取史书中所谓“循吏”的策略建立“王道”的秩序,还是“以吏为师”,采取史书中所谓“酷吏”的策略建立“霸道”的秩序,其实从汉代以来就一直是一个相当棘手的问题。虽然说中国的“普遍皇权”在实际操作层面上都是“王霸道杂之”,但是,实际政治运作中的任何一种偏向,都会影响文化话语权力与政治话语权力的重心倾斜。在熙宁元丰年间的中国政治世界中,显然是依靠着皇权的激进主义改革者占了上风,这时就产生了以下的结果:首先是皇帝以及政府权力加重,凸显了政治世界的重心,其次是使传统中一直作为制度性资源的礼学、作为仕进策略的文章之学与作为行政官员的吏治之学,占据了知识世界的重心,再次是实用性的现实思想倾向渐渐占据了思想世界的重心。这种重心的倾斜,迫使士大夫必须转人“吏”的角色而放弃“师”的尊严,掌握政治资源的皇帝、政府以及官员在控制一切,而掌握知识资源的士大夫阶层渐渐失去了它的位置,因为士大夫常常是通过以知识为“师”来表达自己的政治意愿的,常常是通过对文化的占有权来制约皇权并凸显自己的存在的,常常是以超越和理想的思想来暗示自己的姿态的,因此他们始终要大声疾呼“尊师重道”^③。然而,从政治

“道统”与“政统”
的分离

① 《邵氏闻见录》卷五,41页。此事又见于《宋史》卷三一三《富弼传》,记载为熙宁元年事,10255页。但是这一策略很快被王安石改变,他先“取熙河以断西夏右臂,又欲取灵武以断大辽左臂,又结高丽起兵,欲图大辽”,又要取湖北夔峡之蛮,又要进攻交趾。

② 《张载集》附《文集佚存》,349页,中华书局,1978。

③ 比如程颢《请修学校尊师儒取士劄子》中说的“去圣久远,师道不立……一道德以同俗,苟师学不正,则道德何从而一”,《河南程氏文集》卷一,《二程集》448页。

权力的立场上来看,他们更希望士大夫充当“吏”的角色,让文化与知识充当解释政治合理性的资源,举一个例子,如宋神宗就对士大夫不习法令感到恼火,希望科举考试中加上法令的内容,期望“师”成为“吏”,而司马光就激烈反对这种做法,觉得这样一来,是使象征道德的“师”成了执行法律的“吏”,他说,如果士人“但日诵徒流缴斩之书,习锻炼文致之事,为士已成刻薄,从政岂有循良”^①。这样,当“道学”与“政术”分为两歧时,实际上“道学”背后所隐含的文化力量已经不再能够影响政治操作,而“政术”对于秩序的清理,在他们看来,也就失去了文化的支持,这意味着它也同时失去了合理性。

这一批以道德理想相标榜的士大夫拥有相当多的支持者

当这一批以道德理想相标榜的士大夫聚集在洛阳的时候,他们拥有“道学”却远离“政术”。可是,如果他们仅仅是一个心怀不满的知识集团,仅仅是一批赋闲官僚的牢骚和议论,倒也罢了,偏偏在这个时代,他们又正依靠着相当大的社会资源,并拥有相当多的支持者。简单地说,这是因为以下三个原因。首先,由于印刷术的普遍使用,文化传播日益迅速,书院与州县学的设立与合流^②,使知识传播渐渐及于民众^③,在各种文献记载中可以看到,社会上很多人可以很方便地得到过去很难得的书籍,就连妇女、牧童、樵夫都可以阅读经典,引用古人言语,于是,士大夫们通过对经典的解释、道德的确认和政治的评论,特别是通过私人的讲学、收徒以及普遍的交友,越来越得到社会的尊重与拥戴,并大约在庆历(1041—1048)以后,逐渐形成一个庞大的以道德、知识与思想互相认同的阶层;其次,这个阶层恰恰处在相对较为自由与宽松的言论环境中,北宋时的讲学、讨论、书信来往以及撰写著述,常常以当下的政治与社会为背景,宋真宗时代皇权曾经希望通过“异论相搅”来抵消士大夫的力量,增强政治的控制^④,但是这种策略却无意中

① 《文献通考》卷三十一《选举四》引,商务印书馆万有文库本,295页上。

② 参看洪迈《容斋三笔》卷五《州郡书院》条,《容斋随笔》477页,上海古籍出版社,1993。另可以参见赵铁寒《宋代的州学》、郭宝林《北宋州县学官》、袁征《北宋的教育与政治》等,分别刊于《宋史研究集》第二辑,台北,1964,1983;《文史》三十二辑,中华书局,1990;《宋辽金史论丛》第二辑,中华书局,1991。

③ 关于宋代知识普及状况的研究,见张邦炜《宋代文化的相对普及》,载《国际宋代文化研讨会论文集》,四川大学出版社,1991。

④ 《续资治通鉴长编》卷二一三曾公亮引宋真宗语,5168页。

激活了自由议论的风气^①，如太学中的何群“嗜古学，喜激扬论议”，因为意见不能得到官方的认同，就愤然焚掉自己的文章以示抗议，这种行为居然没有被禁止，反而成了布衣士大夫的仿效对象，称其为“白衣御史”^②，而开封府的范钺等考进士，在试卷中“直诋时病，无所回忌”，即使被排斥在下等也无所谓^③，于是，造成程颢所说的“人持私见，家为异说，支离经训，无复统一”的局面^④，这种局面，在某种意义上说却无意中导致政治意识形态的松动，形成了一种言论的空间，也支持了文化重心与政治重心的分离；再次，当北宋士大夫在各地重新建构新的家族社会时，在国家管理与私人生活之间，就多了后来我们称之为“乡绅”的一层，他们通过知识的学习由仕进进入政府获得权力，又依靠仕进的权力成为家族的领袖，权力与财富在他们身上常常互相实现，这使他们成了自汉魏士族以来，又一个介于皇权与个人之间的阶层，北宋时代引人注目的族塾义学的兴盛、家族祠堂的设立、家族义田的出现，以及各种家训、家规、族规的制定，表明这种士绅阶层已经不容忽视^⑤，他们并不愿意政府权力膨胀到直接干预私人生活的地步，也不愿意任何结构性的变化影响他们控制的社会资源，对于激烈的改革策略，他们并不赞成。所以，在某种意义上说，他们就是洛阳那一批象征着边缘立场与理想主义的士大夫领袖与思想导师的社会资源，而拥有这种社会资源的洛阳士大夫，又是在以知识与思想与国家分庭抗礼，以文化权力抵消着政治权力，试图以文化重心与政治中心取得平衡。

以文化权力抵消着政治权力，试图以文化重心与政治中心取得平衡

也许，很多研究者不能同意这种意见，但我始终认为，从中唐以来一直到北宋的改革思潮中含有相当强烈的集权主义取向，政治上所谓的“立制度”背后，实际上是希望强化中央的权力，以国家

① 《宋史》卷一七三《食货志序》中也以经济为例，说到儒者“论议多于事功”时说：“宋臣于一事之行，初议不审，行之未几，即区区然较其失得，寻议废格，后之所议未有愈于前，其后数人者复訾之如前”，4156页。

② 陈植锷《北宋文化史述论》55—56页引此，并说足证仁宗庆历之世，“议论之风已传给了创立伊始的宋学传授之中央基地太学的讲坛”，中国社会科学出版社，1992。

③ 《司马光日记》，46页。

④ 《河南程氏文集》卷一《请修学校尊师儒取士札子》，《二程集》，448页。

⑤ 关于族塾义学，王善军《宋代族塾义学的兴盛及其社会作用》有简略的介绍，《中国史研究》1999年第3期，103—110页，北京。

权威的支持从根本上改变体制的弊病。文化上所谓的“一道德”的背后,实际上是用政治权力笼罩与涵盖文化权力,用统一的思想秩序消除普遍的混乱。据说,王安石很恼火“学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,异论纷然,莫肯承听”的现象^①,他在私下里给朋友写的信里,也表露过对“一道德以同天下之俗”和“人无异论”的一统状态的期望^②,而在公开场合,他也极力建议在“朝廷纲纪未立,人趣向未一”的情况下强化君权以控制舆论^③,因此,当熙宁五年(1072)宋神宗郑重地提出“经术,今人人乖异,何以一道德”的看法,并且希望王安石“令学者定于一”的时候^④,其实这里已经暗含着一种很严厉的专制倾向了。所以,处在边缘的士大夫很自然地在这种话语权力有反感,程颐叹息“近二三十年来议论专一,使人更不敢思”,而苏轼也在一封信中批评说,王安石的弊病是“好使人同己”,他用了一个比喻说,“自孔子不能使人同,颜渊之仁,子路之勇,不能以相移,而王氏欲以其学同天下”,其实,只有“荒瘠斥鹵之地”,才一眼看去都是一片“黄茅白苇”,而王安石的“同”就是这样的^⑤。于是,在洛阳士大夫既有极高声望与极厚背景,又处在远离政治权力中心的时候,他们就会通过历史的叙述、伦理的解释以及宇宙论的重建,表达着来自民间士绅社会的另一种声音。

① 《文献通考》卷三十一《选举四》引王安石语,商务印书馆万有文库本,292页中。

② 《王文公文集》卷七十二《答王深甫书》二,卷七十五《与丁元珍书》。

③ 《续资治通鉴长编》卷二一四,5217—5218页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二二九,5570页;其实早在熙宁三年,王安石就在宋神宗面前说,“若朝廷人人异论相搅,即治道何由成”,这得到宋神宗的认同,“要令异论相搅,即不可”,同上书,5169页。后来,官方又根据这一思想,通过考试确立这种知识的统一性,比如荆公字说,《宋元学案》卷九十八《荆公新学略》就说“以经试于有司,必宗其说,少异,辄不中式”。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》232页;《苏轼文集》卷四十九《答张文潜县丞书》,1427页,中华书局,1990。当然,这批士人的思路中也有同样的专制集权的倾向,道德理想主义和文化保守主义一旦成为拥有权力的意识形态,同样也会以真理的名义取消其他思想的合理性,如石介就在讨论道统的时候说,“天下一君也,中国一教也,无他道也”,见《徂徕石先生文集》卷十三《上刘工部书》,153页,中华书局,1984。

二

通常，古代中国传统上的士大夫阶层对于无边皇权的有限制约，常常是通过知识与思想的阐释来进行的，古代中国自汉晋以后，习惯的方式常常是董仲舒以来流行的通过天地间的祥瑞灾异的解释，来警示皇帝并迂回地表达知识阶层的想法，因为在“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的皇权高于一切的时代，唯有“天地”可以超越“皇权”，并拥有宣示真理的权威。不过，这种传统在唐宋时代似乎渐渐失去了效用，尽管士大夫中间也曾有人屡次使用这个古老的方法，如孙复《春秋尊王发微》中常常会有“凡日蚀，人君皆当戒惧修德，以消其咎”之类的议论^①，吕公著在熙宁初，曾经借着“夏秋淫雨，京师地震”向皇帝进言，试图改变君主“偏听独任之弊”^②，司马光也在这时用相当激动的话语给皇帝上疏，说“陛下即位以来，灾异甚众，日有黑子，江淮之水，或溢或涸，去夏霖雨，涉秋不止”，让皇帝看一看“老弱流离，捐瘠道路，妻儿之价，贱于犬豕，许颖之间，亲戚相食”的状况，希望因此而使皇帝“侧身恐惧，思其所以致此之咎”^③，而富弼也曾经希望有灾异来警戒皇帝，但是似乎没有什么用处，“时有为帝言灾异皆天数，非关人事得失所致者。（富）弼闻而叹曰：‘人君所畏惟天，若不畏天，何事不可为者？此必奸人欲进邪说，以摇上心，使辅拂谏争之臣无所施其力，是治乱之机，不可以不速救’^④，直到熙宁十年（1077）张方平还在用“日食、星变、地震、山崩、水旱、疫厉，连年不解，民死将半”来说明“天心之所向背可以见矣”^⑤，不过，尽管如此，皇帝还是“断然不顾，兴事不已”，在相信“天变不足畏”的时代，士大夫关于天地祥

通常士大夫阶层对于无边皇权的有限制约，常常是通过知识与思想的阐释来进行的

① 《春秋尊王发微》桓公三年条，引自《宋元学案》卷二《泰山学案》，45页。

② 《宋史》卷三三六《吕公著传》，10773页。程颐《代吕公著应诏上神宗皇帝书》中说，“彗之为变多矣，鲜有无其应者，盖上天之意，非徒然也，今陛下既有警畏之心，当思消弭之道”，见《河南程氏文集》卷五，《二程集》530页。

③ 《上皇帝疏》，《温国司马文正公文集》卷三十四，四部丛刊本，1页B—2页A。

④ 《宋史》卷三一三《富弼传》，10255页。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二八六，7008页。

在相信“天变不足畏”的时代，士大夫关于天地祥瑞灾异的解释，已经不能够制约无边的皇权了

瑞灾异的解释，已经不能够制约无边的皇权了。

尽管如此，他们仍然要建构一种超越万物万象万事之上，又是包括皇权在内的一切的终极依据，可以笼罩并通释社会、自然与人类的“真理”。无论是有意识还是无意识，知识阶层的心底对于自己的角色定位总是很明确的，在他们看来，无论时代如何变化，只有确立这一点，即“士”仍应当是“师”，而“道统”依然应当位在“治统”之上，换句话说，只有确立真理解释者的至高无上位置，士大夫才能真正拥有思想的权力。他们相当自觉地意识到：他们所拥有的资源之一，是“真理”的占有，他们认为仅仅有真理已经足够倨傲了。程颐的一个故事可以说明这种心态，“正叔以师道自居，侍上讲，色甚庄，以讽谏，上畏之”，人问他为何如此，他以为“吾以布衣为上师傅，其敢不自重？”^①他们拥有的资源之二，是他们背后站立着掌握了知识与思想资源的士大夫阶层，宋神宗时，司马光不仅给王安石写信时暗示他“士大夫在朝廷及自四方来者，莫不非议介甫，如出一口”^②，而且曾经“上疏论修心之要三：曰仁、曰明、曰武，治国之要三：曰官人，曰信赏、曰必罚”^③。为了使皇帝服从，便以士大夫多数的名义警示宋神宗，说变法唯有王安石、韩绛和吕惠卿“以为是也，天下皆以为非也”，那么“陛下岂独与此三人共为天下耶”？由于皇帝不能独占“真理”，他们必须面对士大夫及其象征的文化，文彦博所谓皇帝“为与士大夫治天下，非与百姓治天下也”^④，这句话就是说，皇帝必须与大多数士大夫共治天下，或者必须通过士大夫治理天下百姓，这样，大多数士大夫的意志就有了制约皇权的意义。

熙宁元丰之间，洛阳成了士大夫聚集的中心，表面上看去，“相逢各白首，共坐多清谈”^⑤，只是一批没有职权的士大夫在过着优哉游哉的生活，邵雍的一首《安乐窝中好打乖吟》中说，“老年多病

① 《河南程氏外书》卷十二引《邵氏闻见录》说，《二程集》423页。

② 《温国司马文正公文集》卷六十《与王介甫书》，四部丛刊本4页B—5页A。

③ 《宋史》卷三三六《司马光传》，10762页、10765页。又参看《司马光日记》附《手录》卷一，96页。

④ 《续资治通鉴长编》卷二二一，熙宁四年三月，5370页。

⑤ 邵雍《闲吟四首》之三，《伊川击壤集》卷一，《道藏》太玄部，賤一，第23册，490页。

不服药，少日壮心都未灰”^①，这种半是潇洒半无奈的心情，引出了富弼、王拱辰、司马光、程颢、吕希哲等人的唱和，不过，明眼人可以看出，这些诗里总是有一点待价而沽、跃跃欲试的意思，像程颢的和诗中就指出“打乖非是要安身，道大方能混世尘”^②，吕希哲的和诗中就指明“先生不是闭关人，高趣逍遥混世尘”^③。不过，在没有实际权力和演练场合的状况中，他们暂时只能把精力转移到经典诠释、历史著述与思想建设中。“达则兼济天下，不达则独善其身”，毕竟已经是在传统皇权体制下的无奈选择，在宋代，由于有了占有相当社会资源的士大夫阶层的存在，有了国家与个人之间的存在空间，有了政治重心与文化重心的分离，所以，士大夫在国家与个人之间，可以选择这样以知识与思想的拥有，赢得生活来源、居住空间、社会声望以及文化认同的道路。而在洛阳聚集的这批士大夫，由于他们过去都曾经来自权力中心，关心的都是民族与国家的根本性问题，并且拥有相当庞大的社会和文化资源，于是，重建知识与思想的权威，确立士大夫的角色，就是这些失去了制约皇权力量的士大夫的理想，正是在这种关于皇权无限膨胀与知识权力萎缩的紧张中，洛阳渐渐成了一个士大夫聚会与议论的中心。

聚会与议论的话题是很集中和很明确的。自从北宋初期以来，知识、思想与信仰世界的重建就一直没有停止，在相当长的时间里，士大夫中有两个关注焦点曾经互相重叠在一起，一是“尊王攘夷”，重建国家权威与社会秩序，如孙复的《春秋尊王发微》、石介的《中国论》、欧阳修的《本论》，都围绕着凸显国家权威、汉族文明与儒家观念，以对抗异域的军事与文明的双重威胁，又如在历史学中关于正统的讨论，欧阳修的《五代史论》、《正统论》对于“正统”的确认，也都在呼吁着民族认同与文化认同^④；二是“明理辨性”，通

在相当长的时间里，士大夫中有两个关注焦点

① 《伊川击壤集》卷九，《道藏》太玄部，賤九，第23册，527页。

② 《河南程氏文集》卷三《和邵尧夫打乖吟二首之一》，《二程集》481页。

③ 参看冒怀辛《邵雍的人生观与历史哲学》，《中国哲学》第十二辑，人民出版社，1984。

④ 西顺藏曾经指出，北宋的正统论与汉代关于大一统的天子绝对观并不一样，它是需要有历史记述、国家统一、道德认同三方面，也就是历史传统、政治空间与文化权力同时拥有才能实现的天下统一的理念，这种理念超越了国家的事实统一，成了国家合理性的论证。《北宋その他の正统论》，载《一桥论丛》三十卷五期，东京。

过对道德伦理价值优先的凸显,从心性本原一直推衍到宇宙终极道理,建构一个确立秩序的认知基础,以重建知识系统与思想秩序,如胡瑗“以道德仁义教东南诸生”,“以明体达用之学授诸生”^①,孙复凸显“道者,教之本”,并提倡“探索圣贤之阃奥者”而斥责“致力于声病对偶之间”^②,而陈襄更是已经提出了“好学以尽心,诚心以尽物,推物以明理,明理以尽性,和性以尽神”的思路^③,而弟子私谥为“存道先生”的贾公疎“以著书扶道为己任,著《山东野录》七篇,颇类《孟子》”^④。这一关注焦点落实在历史与社会评论上,就出现了极其严厉的道德诉求,像欧阳修作为历史学家在《新五代史》中的严厉道德评价和作为谏官在朝廷上对官员的严厉的道德要求,就在道德心性与实际生活上为世人提出了一个绝对的理想的原则^⑤。史载,“安定起于南,泰山起于北,天下之士,从者如云”^⑥,从宋仁宗时代起,这种思想重建的风气,与政治改革的思潮相为表里,就始终没有停歇过,到宋神宗时代已经建构成了士大夫普遍的心情。

这两个关注焦点实际上是一个问题,就是重建国家权威与思想秩序

本来,这两个关注焦点实际上是一个问题,就是重建国家权威与思想秩序,在讨论八九世纪之间思想史的时候我曾经说过,早在中唐时代,韩愈、李翱等士大夫中就已经出现过这种对于国家权威与思想秩序的紧张与焦虑。韩愈以及九世纪初的士人对于重建国家权威和思想秩序的愿望,来自对于当时民族、国家与社会状况的深深忧虑,也沿袭了古代中国“尊王攘夷”的思路。作为想象的方法,他们在原有的传统中发掘着历史记忆,在这种历史记忆中,他们凸显着由历史时间、地理空间和民族群体为基础的认同感,他们在原来的典籍如《孟子》、《中庸》、《大学》等文本中获取新的思想资源,

① 《宋元学案》卷一《安定学案》引刘彝语,17页。参看葛荣晋《胡瑗及其安定学派的“明体达用之学”》,载《中国哲学》第十六辑,岳麓书社,1993。

② 《宋元学案》卷二《泰山学案》引其《与张洞书》、《与范元章书》,58页。

③ 《宋元学案》卷五《古灵四先生学案》引《送章衡序》,130页。

④ 《澠水燕谈录》,7页,中华书局,1981。

⑤ 《默记》卷下记载庆历年间,欧阳修为谏官,朝廷中又有韩、富、范诸公,“将大有为”,而欧阳修则用相当严格的道德伦理标准,对杜曾、王举正、凌景阳、夏有章、魏庭坚等人提出弹劾,“如此之类极多,大忤权贵”,39页,中华书局,1981。

⑥ 《宋元学案》卷五《古灵四先生学案》,128页。

而在这些资源的支持下,他们试图建构一个可以与种种异端对抗的知识与思想体系。九世纪初,他们在夸张地虚构的一个所谓“道统”中,重新叙述历史,以支持他们新思想的合法性与合理性,并赢回知识、思想和信仰世界的主导地位。其中,被重新叙述了的“道统”说,使重建知识与思想系谱成为可能,被再次诠释的“性情”说,使改变传统思想学说的终极依据也寻觅到了新的基石,被反复凸显的新典籍,也将给以后的思想转向提供新的、权威的经典文本,而被赋予了超出文学意义的语言“古文”,则仿佛成了旧知识与新思想的庄严象征,象征着“道”的所在。这一切都支持着古代中国知识、思想与信仰传统的存在,并支撑着权威的合法性和秩序的合理性,也隐隐约约地暗示着一种有强烈的普遍性绝对性追求的思想倾向^①。

唐代士人这些关于“道统”、“性情”、“古文”的叙述正好成了宋代士人思考的起点,孙复、石介、穆修、柳开以及欧阳修等人对韩愈及其所谓的“道统”、“古文”的推重与鼓吹,渐渐把韩愈关于历史与传统的想象变成了一种历史的资源,支持着北宋士人对于知识、思想与信仰世界的重建。不过,事情有一点变化,即当政府与国家权力逐渐占有了合法性与合理性,皇权已经逐渐巩固甚至强大时,“尊王攘夷”的紧张,就渐渐从士大夫全体的关注焦点变成了政府官员的政治行为,当它只是没有权力的士大夫思考的遥远背景而不是行为的直接动因时,士人只能把思考的焦点从“国家权威”转向“思想秩序”。在位与不在位的差异很大,胡瑗的学生徐积借了解《易》说过这样一段话,“良言‘思不出其位’,正以戒在位者也,若夫学者,则无所不思,无所不言,以其无责,可以行其志也,若云思不出其位,是自弃于浅陋之学也”^②,只拥有知识权力而没有政治权力的士大夫,只能通过“道统”来制约“政统”,借助历史与文化来批评权力,运用思想的力量来赢得士大夫阶层的广泛认同,在皇权强大的时代发出自己的声音。

然而,也应当指出的是,在一种没有权力也没有责任,却对当下政治极其不满的状态下,很容易激发出土大夫的一种高调的道德理想主义思路。所谓高调的道德理想主义,通常对人的道德伦理境界提出相当高的要求,即要求人们对自我的心理与行为有自觉的认

唐代士人这些关于“道统”、“性情”、“古文”的叙述正好成了宋代士人思考的起点

高调的道德理想主义

^① 参看本卷第一编第五节《重建国家权威与思想秩序：八至九世纪之间思想史的再认识》。

^② 《宋元学案》卷一《安定学案》，24页。

识与反思,并且力图通过这种本来只是历史建构起来的伦理规范的自觉与伦理观念的重视,在普遍认同的基础上,不通过国家法制的强制性约束,便确立一种符合理想的社会秩序。因此,正如李泽厚所说,他们凸显伦理的意义,把伦理提升为本原,把本来仅仅是社会规范的伦理提到与“天地参”的超道德的地位。一方面,他们在重建宇宙观念的同时,特别凸显的是“道”或“理”,把它提升到超越社会、自然与人类的位置,使本来仅仅针对“人”的伦理原则得到宇宙的支持,也使过去关于宇宙天地的时空原则与社会伦理共享一个终极依据。周敦颐《太极图说》所谓“立天之道”、“立地之道”和“立人之道”上有一个笼罩一切的“太极”,就是试图打通三界,并使人伦与天经、地义等同,邵雍所谓“天下之物莫不有理”,便是把“理”普遍化或普世化为终极原则,张载所谓“理”在“天地”之上,称“天地之道,可以一言而尽也,凡是道,皆能尽天地,但不得其理”^①,同样是这个意思,而程颢所谓“有道有理,天人一也,更不分别”^②,也都是要凸显一个非现实性、非时间性、非空间性的“理”,并用它来贯穿一切,仿佛是孔子所谓“吾道一以贯之”的那个“一”。另一方面,他们又把这个超越的“理”作为宇宙自然结构的理解原则、政治运作的根本规范和道德伦理的人性本原,回到实际的自然和生活世界中,邵雍所谓“天使我有是之谓命,命之在我之谓性,性之在物之谓理”^③,二程所谓“性即是理,理则自尧、舜至于涂人,一也”^④,就是要求人们把握这个“一”,通过穷理、尽性、达命,追问宇宙、社会与人类的终极真理。

三

也许,这种思路同时又关涉到对于古代中国主流传统价值与理

① 《张子语录上》,《张载集》312页。

② 《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》20页。

③ 《皇极经世》卷十二下《观物外篇》,《道藏》太玄部,贵四,第23册,453页,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988。

④ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》204页。关于“理”这一观念在古代中国的来历、演进和变化,可以参看葛瑞汉(A. C. Graham)《两个中国哲学家:程明道和程伊川》(*Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London: Lund Humphries, 1958)第21页。以及陈荣捷《新儒学“理”之思想之演进》,载其所著《王阳明与禅》,23-65页,学生书局,1984。

想的判断,在迅速和激烈的变革中,这些拥有传统的知识与思想资源的士大夫深切地忧虑着传统的失落,这并不是因为这些传统的价值与理想对社会秩序切实有效的规范与整顿,而是因为这些价值与理想能够确立士大夫的立场与价值,能够提供一个彼此认同的文化基础,能够使士大夫对于国家与权力始终拥有批评的位置。因为,这时的士大夫确实面临着两个方面的挑战。一方面是来自政治权力中心的取向所暗示的实用思潮,这种实用思潮把士大夫阶层存在的根本意义,也就是对文化与价值的守护逐渐瓦解,而另一方面是来自异端学说,各种异端学说的兴起使人们难以选择自己精神的立场,从而使历史与传统失坠,剥夺了士大夫通过儒家经典解释而确立的思想权力。孙复的《儒辱》一文用了激动的语气,向所有士大夫质问,现在不仅杨、墨、申、韩使思想秩序发生混乱,而且“佛老之徒,横于中国,彼以死生祸福虚无报应之事,千万其端,给我生民,绝灭仁义,屏弃礼乐,以涂塞天下之耳目……凡今之人,与人争讫,小有所不胜,尚以为耻,矧夫夷狄诸子之法,乱我圣人之教!”^①

这时的士大夫
面临着两个方
面的挑战

于是,在这种近乎亢奋而紧张的心情中,他们需要把这种思路推向极端,并把它放置在至高无上的位置。因此首先他们就需要在普遍混乱的思想状况下,重建一个可以笼罩和解释所有问题的终极观念。我们知道,作为解释一切自然、社会与人的根本依据,在古代中国曾经是天地、阴阳、五行、八卦九宫以及空间与时间的象征系统,这种宇宙象征系统曾经是赋予一切合法性与合理性的来源,可是,当宋代士大夫重新收拾这个曾经奠基了一切道理的宇宙论时,他们发现,这种本身需要借助于天象、地理等等知识支持才能被理解的理论,也需要一个不言而喻的预设或依据,正如邵雍所质疑的,“天以‘理’尽,而不可以‘形’尽,浑天之术以‘形’尽天,可乎”^②,仅仅用具体的知识无法支持它的合理性,也无法给它一个总体的解释,只有重建一个超越的根本道理,才能对这些复杂纷繁的现象以化约的整体的理解,于是,推寻天地万物背后的更超越的实在,就成了重建知识、思想与信仰世界的前提。

推寻天地万物
背后的更超越
的实在

① 《宋元学案》卷二《泰山学案》,58—59页。关于这一类的议论,可以参见程颢关于“道之不明,异端害之也”的激烈言论,《宋史》卷四二七《道学一·程颢传》,12717页。

② 《皇极经世》卷十二上《观物外篇》,《道藏》太玄部,贵三,第23册,443页。

恰好这种对经典文本的不断追问,寻求根本的解释,也正是当时士大夫中普遍的思想时尚,因为当一种知识和思想的追求成为学者安身立命处之后,他们总是要求对这种知识有一个终极的和总体的解释,而这种终极的和总体的解释,常常又化约为少数抽象的大道理^①。根据《宋史》的记载,邵雍曾住苏门山百源之上,一个精通《易》理的李之才去拜访,说“好学笃志果何似?”雍曰“简策之外,未有迹也”,李之才说:“君非迹简策者,其如物理之学何?”过了几天,又对邵雍曰:“物理之学学矣,不有性命之学乎?”^②于是,邵雍便向他学习《易》理。这里所谓“物理之学”,是指传统经典之学中,《周易》可以探究的象与数,而这里所谓的“性命之学”,则是指这些有形的象数背后所拥有的、需要体验和想象的超越的道理,也就是他在《观物外篇》中所反复拈出的所谓“太极”、“道”、“一”与“性”^③。同样,那个曾经当过二程的先生的周敦颐^④,也同样趋向着这种学

-
- ① 举一个例子,《宋史》卷四三二《周尧卿传》记载他“为学不专于传注,问辨思索,以通为期……其学诗,以孔子所谓‘诗三百一言以蔽之曰思无邪’,孟子所谓‘说诗者以意逆志,是为得之’,考经指归,而见毛、郑之得失……读庄周孟子之书,曰‘周善言理,未至于穷理,穷理,则好恶不缪于圣人,孟轲是已。孟善言性,未至于尽己之性,能尽己之性,则能尽物之性,而可与天地参,其惟圣人乎!天何言哉?性与天道,子贡所以不可得而闻也……’”12847页。
- ② 《宋史》卷四三一《儒林李之才传》,12824页。又见赵与时《宾退录》卷二,15—16页,上海古籍出版社,1983。所以程颐说“邵尧夫数法出于李挺之,至尧夫推数方及理”,《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》197页。
- ③ 这几个象征终极意义的词语本质同一,只是在不同的呈现时的异称,如他说,“道生天地万物而不自现也,天地万物亦取法乎道”,“道为太极”,“太极,一也,不动,生二”,“太极不动,性也”,《皇极经世》卷十二下《观物外篇》,《道藏》太玄部,贵四,第23册,452页。
- ④ 关于周敦颐在宋代思想史上的位置,可参见邓广铭《关子周敦颐的师承和传授》,《邓广铭治史丛稿》213页,北京大学出版社,1997。其实,侯外庐《中国思想通史》、李泽厚《宋明理学片论》都已经指出他在思想史上的位置,与历史并不合,“其崇高地位多出后人追拟”,见侯外庐《中国思想通史》第四卷上册502页,人民出版社,1959;李泽厚《中国古代思想史论》536页,人民出版社,1985。他确实不像后人所说的是宋学的开创者,不过,他也正处在那个时代学术与思想风气中,为了说明思想的风气,我们还是把他作为那种风气中的一环,但并不是说这种风气就是从他开始的。

风,对于传统中毋庸置疑地拥有合理性,多被技术化为一种实用知识的五行理论,也给予了奠基于性理之说上的重新解释,他的《太极图说》在“太极”之上安置一个虚位“无极”^①,这只是表示一种穷极寻源的追问意欲,而他用来象征本原的“太极”,却据他自己的解释,是一种绝对的“一”,《通书》里说,“是万为一,一实万分,万一各正,小大有定”^②,这个似乎可以对自然天地社会人类纲举目张的“一”,在他的解释中不仅是宇宙未剖时的混沌状态,而且是人心未动时的绝对寂静,“圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉”,人若要体验这种本原,就需要回归这种“寂然不动,诚也”的心灵境界^③,因而“自宋儒周敦颐《太极图说》行世,儒者之言五行,原于理而究于诚”^④。而另一个关中的张载同样也将“理”置于“天地”之上,把“理”看成是体验和理解“天地之道”的关键,而斥责传统关于天地的知识与技术只是虚妄,他称“天地之道,可以一言而尽也,凡言道,皆能尽天地,但不得其理;至如可欲皆可以至圣神,但不尝得圣神滋味,天地之道,以术知者却是妄”,《张子语录中》指出,这“道理”却是可以由人心知的,“知之为用甚大,若知,则以下来都了。只为知包着心性识,知者一如心性之关辖(豁)然也……知及仁守,只是心到处便谓之知,守者守其所知”,他更指出,确立一个“理”在,是他们与佛道不同处,张载称“万物皆有理,若不知穷理,如梦过一生”,他称佛教不穷理,“皆以为见病所致”,庄子虽然明理,但是“反至穷极亦以为梦”^⑤,至于程颐的说法尤其干脆,有人问“天道如何?”他回答“只

① 关于《太极图说》的来源,最近的研究认为并非出于道教,而是周敦颐根据《周易》特别是《系辞》及其《正义》而创造的,参看李申《太极图渊源辨》,《周易研究》1991年第1期,以及同氏《话说太极图——〈易图明辨〉补》,知识出版社,1992;又,吾妻重二《太极图の形成——儒佛道三教をめぐる再检讨》,《日本中国学会报》四十六集,日本中国学会,东京,1994。

② 《通书·理性命第二十二》,《周子通书》3页,四部备要本。

③ 参看《通书·诚几德第三》与《通书·圣第四》,《周子通书》1页。

④ 《宋史》卷六十一《五行一》,1317页。参看荻原扩《周濂溪の哲学》第三篇《濂溪学の本质》,藤井书店,1935。

⑤ 以上见《张子语录上》,《张载集》312页、316页。《张子语录中》,《张载集》321页。

是理,理便是天道也”^①。

“事体极时观道妙,人情尽处看天机”^②,尽管宋儒对于天地阴阳四时五行等等传统的宇宙架构,并没有真正放弃,他们仍旧在思想的传统轨迹上运行,《皇极经世》、《太极图》、《太玄经集注》等等基于传统宇宙论的著作仍然在他们笔下不断出现^③,但是,他们已经开始了另一种观察宇宙万物的方式,邵雍曾经说到,“道为天地之本,天地为万物之本,以天地观万物,则万物为万物,以道观天地,则天地亦为万物”^④,这段话很重要,也就是说,当人们具体地观照万物时,万物是纷纭复杂的个别相,牛是牛,树是树,只有上升到宇宙天地的高度才可以总体把握它们,给予它们以一个整体的解释;而对于需要更超越地理解与解释宇宙天地的人来说,宇宙天地也是像万物一样纷纭复杂的,日月星辰山河大地,所以,只有在“道”的终极处,才能以简驭繁地给它以真正的理解与解释,而这个“道”或者“理”,却是内在于人的“心”的。将知识与思想推至终极本原处,追问知识与思想之合理性依据,这当然是宋代士大夫的一个思考时尚,而另一个相当凸出的思考时尚,则是将终极本原的合理性依据,由外在的天地宇宙转向内在的心灵人性,前面所引的邵雍所谓“不动”的“性”、周敦颐所谓“寂然”的“心”,张载所谓“包着心性识”的“知”,都是内在的本性或理性^⑤,在那个时代,这两种思考时尚与当时重建思想秩序的紧张交融,刺激了宋代士大夫中被后来学者称

① 《河南程氏遗书》卷二十二上,《二程集》290页。

② 邵雍《首尾吟》之二,《伊川击壤集》,《道藏》太玄部,礼十,第23册,578页。

③ 《皇极经世》的主体部分是一种政治历法,是用算术之理分析历史时间,《太极图说》是对宇宙生成与结构的分析,《太玄经集注》是司马光对扬雄仿效《易》的算术作品《太玄》的注释,这种对经典的注释在古代中国常常是思想连续的常见形式,保守的与更新的内容总是可以被纳入这种形式中,不过在司马光的注释中,似乎还是比较偏向于数理解释天地的传统观点,这不是他一个人的偏见,邵雍也多次赞扬扬雄“作太玄,可谓得天地之心矣”,“知历法,又知历理”,见《皇极经世》卷十二《观物外篇》,《道藏》太玄部,第23册,447页。

④ 《皇极经世》卷十一上《观物第四十三》;此语又见同书卷十二下《观物外篇》。《道藏》太玄部,第23册,422页、446页。

⑤ 比如邵氏后人邵博在《邵氏闻见后录》卷五中解释先天易学,就说邵雍“先天图,心法也”,“以心为本,其在经世者,康节之余事耳”,40—41页。

之为“内转”或“内在超越”的思路，而这种思路正是宋代理学形成的基础^①。

四

在这一环绕着“理”字的思路中，“理一分殊”、“格物穷理”、“穷理尽性”是三个彼此连贯的关键词。

所谓“理一分殊”的道理其实并不是宋儒的发明，甚至也不是佛教的专利，它本是古代中国哲人心中皆有、人人口中却无的一种理念。在古代中国士大夫看来，宇宙的事物是复杂的，但终极的道理总是很简单的，古人所谓的“一”、“极”、“大”甚至“无”，其实就是说，宇宙万象虽然林林总总，却总有一个根本处。不过，这个道理确实是佛教阐述得最清楚，《华严经》说，“心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造”^②，“法界”由“心”而生，但是心生种种法，又“一含多德”，所谓“法界”就像智俨《华严一乘十玄门》中所说的因陀罗网一样，据说，帝释的宫殿有宝网覆盖，网上每一孔都缀有宝珠，每一个宝珠都现出其他珠影，“举一珠为首，众珠现中，如一珠即尔，一切珠现亦如是”，这就是后人形容的“网珠玲玲，各现珠影，一珠之中，现诸珠影，珠珠皆尔，互相影现”，于是他们确信一切“圆融自在，一即一切，一切即一”。但是，由于世俗知识并不能意识到这一点，所以他们首先意识的是“事法界”，即一个虚幻的、有着无穷差别的世界，这时的“界”，是分别或差别的意思，因为人们以假为真，以为这个现象世界真的千差万别；如果进一步意识到一切只是“心”的变现，把握了现象世界的共同本原，那么就可以触摸到现象世界的同一本性，于是就达到“理法界”。所以，有人问程颐《华严经》关于理事无碍，有如镜灯，重重无尽的道理时，程颐

① 武内义雄《宋学の由来及び其特殊性》曾经不仅把宋学的渊源追溯到韩愈、李翱以及他们推重的《大学》、《中庸》那里，而且试图把这一思考方式的渊源追溯到对《易》与《论语》进行比较简易和抽象的诠释的王弼、何晏那里，这是从思想与诠释的特点来探源的一种思路，我这里采取的是另一种追根溯源的方式。载岩波书店《东洋思潮》，1934。本文有魏守朴的中译，载《国光杂志》9—11期，未见。

② 《大方广佛华严经》卷十九《升夜摩天宫品第十九》，《大正藏》第十卷，102页。

也只能说,这就是“万理归于一理”,当人再追问这一说法是否可以攻破时,他也无奈地承认“亦未道得他不是”^①。

这一对“理”与“事”,在宋儒那里还有很多不同的表述词语,如“一”与“多”、“道”与“器”、“本”与“末”、“共”与“殊”、“天理”与“人欲”等等,不过,显然在宋儒这里,“理”与“事”之间有清晰的价值差异,“一其归者,君子之道,多以御者,小人之理”^②,他们要追问的是“理”,他们希望把握住“根本”。“天下之害,皆以远本而末胜也……先王制其本者,天理也,后王流于末者,人欲也。损人欲以复天理,圣人之教也”^③,程颐曾经相当自豪地说到,“吾学虽有授受,‘天理’二字却是自家体贴出来”^④,因为这个根本的终极的“理”是他们自家体会并可以独占的一个批评资源,士大夫只有在知识与真理的支持下,才拥有超越一切之上的自信。不过,在这一点上,他们相当警惕地把自己对于“理”的不断追问,与佛教对于“空”的无穷追问区别开来,尽管宋儒如邵雍《皇极经世》也说“寂然不动”,周敦颐《太极图说》也说“无欲故静”,但是他们都很注意,把这种“寂然”、“无欲”解释成人“性”吻合天“理”的本原状态,而不是佛教所谓的“空阔虚寂”的澄明境界,像张载就批评佛教“不知天命”、“妄意天性”,斥责佛教以为一切见闻都是虚幻因缘,正因为把一切归于幻妄,穷极到最终处,却“溺其志于虚空之大”,没有最后的立场与追求,而他则确立“理”的意义,通过穷理而尽性^⑤,同样,程颐也说,没有所谓“太虚”,只有所说的“理”,“天下无实于理者”^⑥,只有确立“理”的意义,才能使人们对它怀有持久的追问兴趣,换句话说,即他们追问的终极处有一个实在的“理”,对于这个“理”的态度是“诚”,而他们体验与接近这个“理”时,心灵中需要一

① 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》195页。又可参见《河南程氏粹言》卷一,《二程集》1180页。不过,宋儒似乎更愿意承认张载在这一道理上的叙述,程颐在回答杨时的信时,就说“《西铭》明‘理一而分殊’”,见《答杨时论西铭书》,《河南程氏文集》卷九,《二程集》609页;又《后录上·遗事》引,《张载集》337页。

② 《横渠易说·系辞下》,《张载集》214页。

③ 《河南程氏粹言》卷一,《二程集》1170—1171页。

④ 《河南程氏外书》卷十二,《二程集》424页。

⑤ 《正蒙·大心第七》,《张载集》26页。又《张子语录中》“释氏便不言理,皆以为见病所致”,《张载集》321页。

⑥ 《河南程氏遗书》卷三,《二程集》67页。

种对于人生与社会的“敬”，而这个“理”反过来指导社会生活时，将确立一种有意义的秩序。于是，这便与佛教终极处是瓦解所有实在的“空”、体验真理的时候心灵所处的绝对的“寂”、体悟之后所追求的个人超越之“悟”大为不同^①，所以，张载说，“儒者穷理，故率性可以谓之道；浮图不知穷理，而自谓之性，故其说不可推而行”^②。

“格物穷理”

因为“理一分殊”，所以要“格物穷理”。尽管在知识与思想的天平上，他们多少有些轻视知识的倾向，他们特别关心的是对终极道理的直接把握^③，但是，由于这个“理”是普遍蕴涵在万事万物中的终极真理，因此他们也认同，体验与把握“理”的途径，是可以通过对各种“事物”的观察、揣摩、分析与涵泳，彻底地领悟终极的“道理”的。张载所谓“见物多，穷理多，如此可尽物之性”，就是这个意思^④，邵雍所谓的每个人都可以“一心观万心，一身观万身，一世观万世”，就是说人可以用自己的理性与知性去统摄变化万端的现象，从中体会出道理来^⑤，“天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉”，邵雍接着说，“所以谓之理者，穷之而后可知也，所以谓之性者，尽之而后可知也，所以谓之命者，至之而后可知也。此三知者，天下之真知也”^⑥。从日常普通的生活世界与眼前纷繁的自然世界中体会真理，用程颐的比喻，这就像张旭“见担夫与公主争

① 《河南程氏粹言》卷一批评“学者以屏知见、息思虑为道，不失于‘绝圣弃智’，必流于坐禅入定”，因为这时心中没有一个确立的意义与价值，所以他认为“惟内有主而后可，主心者，主敬也，主敬者，主一也”，《二程集》1191—1192页。

② 《正蒙·中正篇第八》，《张载集》31页。参见《河南程氏粹言》卷一“佛氏求道，犹以管窥天”一则，他说佛教“惟务上见而不烛四旁”，又说佛教“一务上达而无下学，本末间断”，其实是暗示佛教的追寻真理，并不落实到社会秩序与生活世界，《二程集》1181、1179页。

③ 例如张载《经学理窟·学大原上》“书多阅而好忘者，只为理未精耳，理精则须记了无去处也，仲尼一以贯之，盖只着一义理都贯却，学者但养心识明静，自然可见死生存亡皆知所从来，胸中莹然无疑，止此理尔”，《张载集》279页。

④ 《张子语录上》，《张载集》312页。

⑤ 《皇极经世》卷十一上《观物篇第四十二》，《道藏》太玄部，贵一，第23册，421页。

⑥ 《皇极经世》卷十一《观物篇之五十二》，《道藏》太玄部，贵二，第23册，432页。

道,及公孙大娘舞剑”而悟草书之理,就像观察流水,“观水有术,必观其澜,澜湍急处,于此便见源之无穷”,就像看钻木取火,体会到“力极则阳生”,“天地间无一物无阴阳”^①,这就是所谓“眼前无非是物,物物皆有理,如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理”^②。

应该承认,这种知识取向,使宋代理学在“道问学”上仍然保持着极大的兴趣,可以保持“今日格一件,明日又格一件”的热情,并且可以保留多种知识与思想的取径,“或读书讲明义理,或论古今人物,别其是非,或应接事物而处其当,皆穷理也”^③,并没有把全部心力智慧都转向“尊德性”一途。不过,也应该承认,它的“格物”也有一个预设的心理前提,就是“正心诚意”,把对道德的提升作为“格物”的终极标的,于是也潜含了知识转化为道德的思路,使知识失去独立的领域与意义,程颐在回答学生问“进修之术”时就说:“莫先于正心诚意”^④,因为格物的根本目的并不在于对宇宙万象的理解,而在于提升自己的道德心性,正如程颐自己说的,“观物理以察己”^⑤。

“穷理尽性”

古代中国思想中的一个寻求终极解释与真理的取向

正是在“观物理以察己”这种思路,他们提出学问的终极目标是“穷理尽性”。“穷理尽性以至于命”当然是《易·说卦》中的一句古老格言,王弼解释说,“命者,生之极穷,理则尽其极也”,而孔颖达则进一步解释说,周易的道理“是圣人用之,上以和协,顺成圣人之道,下以治理,断人伦之正义,又能穷极万物深妙之理,究尽生灵所禀之性,物理既穷,生性又尽,至于一期所赋之命,莫不穷其短长,定其吉凶”^⑥,这虽然是对于《周易》的玄妙哲理的神化,不过也透露出古代中国思想中的一个寻求终极解释与真理的取向,人们总是相信,只要把握一个终极真理,就可以“一以贯之”地解决自然(物理)、社会(正义)、生命(道德)的所有问题。这种想法得到佛教的支持,佛教的天台、华严思想中,有相当多这类论述,可是,在宋儒的诠释中,这一真理的指向,逐渐从自然物理、社会正义、生活

① 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》186、214、237页。又,他在回答门人提问“如何是格物”时曾说,“格,至也,言穷而至物理也”,在回答“如何可以格物”一问时又说,“但立诚意去格物”,《河南程氏遗书》卷二十二上,《二程集》277页。

② 《河南程氏遗书》卷十九,《二程集》247页。

③④ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》188页。

⑤ 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》193页。

⑥ 《周易·说卦》,《十三经注疏》93页,中华书局影印本,1979。

道德的全面笼罩,转向针对内在的心性与道德的自我调整与自觉修炼上,“理也,性也,命也,三者未尝有异,穷理则尽性,尽性则知天命矣”^①,所谓“穷理尽性”的涵意,便似乎成了体验与探究万事万物之“理”,以凸显人的自我本真的“性”,而格物穷理的终极目标,也就成了对内在心性的探寻。像张载在解释《说卦》这一句时,就说“穷理尽性,言性已是近人言也,既穷物理,又尽人性,然后能至于命,命则又就己而言之也”^②,因此“理”的意义便逐渐聚焦于内在的道德伦理上来,据说这叫“为己之学”。

古代中国人曾经相信,每个人的内在人性中,都有确立生命价值的自觉能力,这种自觉的本性虽然不像宇宙纷纭万物那样,可以由感觉来触摸,由知识来推证,但是,它却可以通过对宇宙万事万物的揣摩、分析,寻找它与宇宙共通的普遍的终极的本原来探求和把握,也可以通过“反身而诚”的方式,由内在的体验来体会它的存在,凸显它的意义,并可以通过这种道德本原的张扬凸显,来确认社会与道德秩序的合理性,并在这种从“正心诚意”到“治国平天下”的过程中,完成个体生命的意义,这就是所谓的“穷理尽性以至于命”的思路^③。正因为如此,在探究“理”的时候,宋儒总是凸显一个表示内在心理与思想状态的“诚”字。本来,这个表示内在心理与思想状态的“诚”与祭祀时面对神灵的虔诚有关,而在《中庸》与《大学》中渐渐转为一种在内心中对于道德与超越的真诚心情^④,周敦颐曾说,“诚者,圣人之本……诚斯立焉,纯粹至善者也”,邵雍也说,“至理之学,非至诚则不至”^⑤,而洛阳士大夫的精

① 《河南程氏遗书》卷二十一下,《二程集》274页。

② 《横渠易说·说卦》,《张载集》235页。

③ 关于这一思路,请参看余英时《从价值系统看中国文化的现代意义》,《中国思想传统的现代诠释》39页,联经出版事业公司,台北,1987,1992。

④ 比如《礼记·曲礼》“祷祠祭祀,供给鬼神,非礼不诚不庄”,《韩诗外传》卷四“惟诚感神”,《春秋繁露·祭义第七十六》“君子之祭也,躬亲之,致其中心之诚”等等,但是《中庸》“鬼神之为德”以下,虽然还指祭祀时的虔诚,但“诚者,天之道,诚之者,人之道”、“自诚明,谓之性,自明诚,谓之教”、“唯天下至诚,为能尽其性”等,以及《大学》中的正心诚意,“所谓诚其意者,毋自欺也”等等,都已经把“诚”的面向从外在的鬼神,转为对绝对与超越的内在自觉。

⑤ 《通书·诚上》,《周子通书》1页。《皇极经世》卷十二《观物外篇》,《道藏》太玄部,第23册,446页。

这个“诚”字，是对终极真理的确定性与实存性的认同

把知识与思想的终极理想，锁定在培养内在的心性与道德自觉上了

神领袖司马光也说到“‘诚者天之道，思诚者人之道’，至臻其道则一也”，据与司马光朝夕相处甚密的刘器之说：“吾从司马公五年，得一语曰‘诚’”^①。这个“诚”字，是对终极真理的确定性与实存性的认同，是对这一“理”的真实信仰，也是对这一“理”的内转第一步，它将在心理体验与修炼中引出一种叫作“敬”的心情。这与佛教也相当不同，佛教虽然在体验终极真理时也有一个心理前提“静”，但是“静”是期待最终瓦解一切执着的空阔寂寥，而“诚”的心理恰恰导致的是一种对“理”的执着追寻^②。所以，尽管陈襄与张载都曾根据《中庸》“自诚明，谓之性，自明诚，谓之教”，以及孔子关于“生而知之”和“学而知之”的区别，说到过“穷理尽性”有两种不同路径，即在体验“理”的时候，其心理境界或者是“自诚明”，或者是“自明诚”，^③，不过，无论从哪一种思路来，它都是把知识与思想的终极理想，锁定在培养内在的心性与道德自觉上了^④，恰如程颢所说，“圣贤千言万语，只是欲人将已放之心，约之使反，复入身来，自能寻向上去，下学而上

① 《邵氏闻见后录》卷二十，156页。

② 程颢所谓“不诚无物，诚者物之始终”，“诚则形，诚后便有物”，就是这一道理，《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》203页。又，“但立诚意去格物”，《河南程氏遗书》卷二十二上，《二程集》277页。除了“诚”以外，还有一个“敬”，这也将理学与佛教区别开来，程颢说，“才说静，便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字，才说到静字，便是忘也”，《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》189页。又，陈来《宋明理学》对此也已有很简明的分析，109—110页，辽宁教育出版社，1991。

③ 陈襄《诚明说》中说“圣人先得乎诚，诚则明矣，贤人思诚者也，因明而后诚”，《宋元学案》卷五引，130页。张载则说“自诚明”，是说从凸显自己本然之“性”，由对自己本性的道德体验出发，然后体验终极之“理”，“谓先自其性理会来，以至穷理”，而“自明诚”，是指从“理”的体验与揣摩中，体会出人的应然之“性”，“谓先从学问理会，以推达于天性”，《张子语录下》，《张载集》330页。参见《正蒙·诚明篇第六》“自明诚，由穷理而尽性也，自诚明，由尽性而穷理也”，《张载集》20—21页。这里的两条思路，前者与“尊德性”相近，后者则多偏向“道问学”。

④ 《张子语录下》引《大学》指出“止于至善，此是有本也”，又“人伦，道之大原也”，《张载集》329页。又，邵雍似乎也很认同这一说法，其《逍遥吟》中说，“若未通天地，焉能了死生。向其间一事，须是自诚明”，《伊川击壤集》卷七，《道藏》太玄部，第23册，516页。

达也”^①。

五

“道学”一词，据学者的研究，最早是从北宋庆历、皇祐年间的王开祖《儒志》篇最末章开始使用的^②，它预示了一种学术风气与思想趋向的变化，给王氏写传的陈谦说，“当庆历、皇祐间，宋兴来百年，经术道微，伊洛先生未作，景山（王开祖）独能研精覃思，发明精蕴，倡鸣‘道学’二字，著之话言”，这当然并不完全可信，因为正如前面我说的那样，这是一种普遍存在于士大夫间的学术与思想潮流，王开祖只是敏感地发现了这一思潮并将它命名，“道学”或“理学”的真正崛起与完成，当然要等到十一世纪七八十年代中国的政治重心与文化重心的分离之后。不过，十一世纪七八十年代士大夫的知识、思想与信仰世界的内涵相当丰富复杂，邵雍、张载、程颢、程颐与司马光等人对于思想的诠释进路与摄取重心其实各自也都有相当差异^③，但是，在他们中间也有一个相对同一的思路。我们记得，在历史上儒家学说中，关于“性与天道”的思想相当薄弱，对道德学说所依据的终极真理的论述稀少，道德的合理性其实需要一种不需言说的、天经地义的道德本原与价值的基石来支持，可是历史上的儒者只是把道德作为一种现成的、肯定的价值与行为，于是当时代变动，儒家学说不能证明它是“不必论证的真理”时，人们就会怀疑它的可靠性：凭什么道德与秩序是价值的唯一尺度？失去了稳定知识判断基础的人也会追问与反思，这种追问与反思，曾经给玄学与佛学留下了生长的缝隙，使得关于终极真理的

① 《河南程氏遗书》卷一，《二程集》5页。又，他们确立的格物致知的路向，是从外在知识涵化为内在修养，不过，他们又认为这种内在化的修养可以向外建构理想的社会与政治秩序，所以又说是“正心以正身，正身以正家，正家以正朝廷百官，至于天下，此其序也”，《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》20页。

② 姜广辉《宋代道学定名缘起》，《中国哲学》第十五期，243页，岳麓书社，1992。

③ 甚至在程颢与程颐兄弟之间，思想与表述都有若干不同，现在的研究者有很多论著对此进行分析，但是，我以为这些差异有很大程度是经后人的诠释而明确起来的。

阐述和关于人性本原的论证成了儒者十分尴尬,而异端之学极端活跃的领域^①。

这种追问与反思也是儒家学说重建与更新的起点

不过,这种追问与反思也是儒家学说重建与更新的起点,自从韩愈、李翱以后,一直到宋代的邵雍、张载、程颢、程颐等人,在思路超越道德与秩序,追寻道德与秩序的源头,他们重新诠释与讨论儒家一贯薄弱的“性与天道”问题,转手引入很多佛教与道教的思想资源,给道德与秩序重建了合理性的基础,收复了这一片曾经陷落的思想天地^②。在这一思想史的重要时代,宋儒逐渐重新确立起来关于“道”、“理”与“心”、“性”的一整套观念系统,这套观念的核心,是将过去合理性的终极依据,从“天”转向“人”,把人的“本性”作为不证自明的“善”的本原与不言而喻的“天”的依据,确立一个贯通自然、社会与人类的绝对真理,要求每一个人都应当呈现这种本性,开发趋近这种绝对真理的自觉意识。在宋儒看来,确认每一个人的本性,鼓励每一个人的向善之心,使这种心性得到天理的支持与肯定,使社会在这种心理基础上相互认同,这才是社会秩序得以重新建立的前提;同时,它也是通过对“善”的价值的肯定,对“人”的特性的体认,对人与周边他人关系的分别和确定,构成那个时代的价值体系的基本架构^③。他们从“理一分殊”分割终极真理与普通知识的分别,“格物穷理”规定了获取知识与思想的途径,到“穷理尽性”确立了内在超越的思想取向,暗示了后来中国主流知识、思想与信仰世界的走向,也提出了重建社会秩序与思想秩序的一种策略,而相当多的宋代士大夫也对这一走向与策略表示认同。

应当指出,尽管“理”被特别凸显并提升到终极的层面,但是,

① 本书第一卷关于玄学的讨论,324—327页。

② 比如张载就重新解释子贡所谓“性与天道不得而闻”的话,说所谓不得闻,不是孔子没有论述,而是指性与天道不能靠耳闻,所以又说现在的儒者学术已经更加明确,不仅“下达处行礼,下面又见性与天道,他日须胜孟子”、《经学理窟·学大原上》,《张载集》281页。程颐也在回答学生问题时指出,所谓不可得闻的“性与天道”,实际上是“可自得之,而不可以言传”的意思,并不是孔子没有讨论过,《河南程氏粹言》卷二,《二程集》1252页。

③ 参看狄百瑞(Wm. De. Bary)《道学与心学》(*Neo-Confucian orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*), P. xiii, New York, Columbia University Press, 1981。

它并没有使传统知识、思想与信仰世界崩溃，因为原先那个思想世界的宇宙秩序与社会秩序并没有被彻底瓦解，只是在它的下面添加了一个更内在的“性”，在上面添加了一个更超越的“理”，知识的各个领域也没有撕破共同的理路 and 外壳成为自主、自足和自立的领域，只是在“性”与“理”的约束下拥有了更同一的关于意义与价值的解释，思想史并没有改变它的连续性。不过，应当指出的是，理学的内部也蕴涵着相当多的变数。首先，尽管理学试图确认“理”的绝对性，发掘“性”中美好的一面，想象“人”有一种令人向往的完美，他们摆脱了世俗欲望的纠缠，超越了人与人之间现实利益引出的对立，凸显了普遍的理性与道德。但是，这一思路始终存在着一个根本的缺陷，这种所谓的“性”与“理”，何以证明自身有绝对的“真”与“善”的取向？如果不经由个人在“家”、“国”等等社会性活动中得到的肯认，人如何确认他的“真”与“善”？尽管人人都承认有一定的道德伦理规范，可是，由于这种本质上是关于人的学说，以一种高调的道德理想主义出现，作为一种真理权力，便以一种高度的同一性取消了人的差异性。特别是如果它真的成为拥有话语权力的意识形态时，在“性”、“理”等等表示“善”的词汇中被肯定的生活原则，和在“情”、“欲”等等被称为“恶”的词汇中被否定的生活行为之间，它将维护前者而压抑后者，为着凸显人的道德理性，却有可能消灭人的自然感性。真理一旦产生“出位之思”，试图充当笼罩与支配性的普遍原则，那么，这种对人的同一性规定的真理，就有可能在真理的名义下消灭着个别的“人”，“人”也许在实现了同一性的同时，却失去了自由选择的权力。其次，它一方面确认终极本原与宇宙万物的关联是一种自然的关系，“物中皆有理”、“情中亦见性”，但是，另一方面又要求人们回归终极本原的“一”，执“道心”而不变，于是在“理一分殊”中就隐含了巨大的紧张，在确认终极本原与确认宇宙万物之间、在否定或轻视具体的知识与世俗的感情与肯定或重视具体的知识与世俗的感情之间的紧张，终究会导致巨大的冲突。再次，把社会领域的伦理问题，与自然领域的知识问题均安置在同一的“理”下，虽然维护了知识与思想的整体性，却导致了一种习惯性的思路，即在自然领域的问题上追问其伦理的合理性，又在社会领域的问题上诉求物理的经验性，于是形成两个领域之间难以理清的纠缠关系，并无法各自独立建构自己的体系，终于导致后来彼此的相互影响，所谓“天不变，道亦不变”的结果是“天若变，道亦变”或“道不变，天亦不变”，一旦一个领域的知识

知识的各个领域在“性”与“理”的约束下拥有了更同一的关于意义与价值的解释

以高度的同一性取消了人的差异性

“理一分殊”中隐含了巨大的紧张

形成两个领域之间难以理清的纠缠关系

受到质疑,它可能会牵扯另一领域的证明与支持,但也会引起另一领域的连锁瓦解,就像所谓的“多米诺骨牌”一样。

“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”

不过,宋儒对自己对传统知识与思想秩序的重建还是相当自豪的。被广泛引用的张载名言,即“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^①,不仅仅是一个表达宋儒远大理想的象征性话语,而且恰恰也是宋代理学重建思想秩序的全面表述。“为天地立心”,象征着被宋代理学重新阐释的宇宙,将重新奠基在新的终极依据上,天地时空不再像过去一样,是一切合理性的终极本原,它也必须得到“理”的内在证明,而只有“理”是无须论证,只要“心”的自我解释便可以拥有合理性;“为生民立命”,则表示理学家对自己的社会责任的充分自信,他们相信,重建以道德与伦理为本原的思想秩序,可以使人们重新确立生命的价值与意义,并与蒙昧与野蛮划清畛域,获得有价值的生活世界;“为往圣继绝学”,似乎表明他们对“道统”重建的愿望,正如程颐给程颢所撰的墓表所说的,“周公没,圣人之道不行,孟轲死,圣人之学不传。道不行,百世无善治;学不传,千载无真儒”^②,在他们看来,圣人之学自从孔子以来,屡屡断绝,已经是惨淡经营,而只有在他们这里,才由于重新确立了“理”的真理权威性,确立了社会生活秩序的基础,确立了生活的意义与价值,所以往圣绝学终于可以发扬光大;最后,“为万世开太平”,是他们自己期待的一个理想境界,通常的政治经济策略,只能暂时的富国强兵,用古人话语来说就是实现“霸道”,最多,也只是在一个有限时间中维持盛世景象,在一个有限空间中建立强大的国家,然而,当“理”被作为普遍文明的基础得到认同时,它将广被天下,确立永恒太平的基石。

六

十一世纪七八十年代的
中国仍然处在“道学”与“治术”歧而为二的处境中

可是,十一世纪七八十年代的中国仍然处在“道学”与“治术”歧而为二的处境中,上述士大夫的思想趋向只是作为一种高调的道德理想主义与温和的文化保守主义思路,存在于非官方的民间的思想世界中,除了元祐年间一度由司马光等重新执政的短暂时

① 《近思录拾遗》,《张子全书》卷十四,《四部备要》本,132页。

② 《明道先生墓表》,《河南程氏遗书》卷十一,《二程集》640页。

光外,这种后来称为“道学”与“理学”的思想并没有占据思想世界的制高点,尽管它对于士大夫有着相当的号召力与感染力,它始终并没有与“权力”结合而成为绝对的“真理”,也没有转化为拥有话语霸权的政治意识形态。在当时的政治世界中,一种相当现实的思想走向与策略仍是占据着主导的位置,从庆历革新以后到熙宁新法时期形成的一种现实思想,由于它的立竿见影与速见成效,曾经是当时的时代思潮,也是皇权支持下的主流思想^①。正如萧公权所说,“此派之特点在斥心性之空谈,究富强之实务”^②,他们重视实用政治策略,在经典中特别看重可以用以作为政治操作依据的《礼》,他们主张言利言欲,在政治、经济与文化中偏向于经济策略,他们主张强化国家管理,不惜维持皇权对相权的优先,为权宜的霸政辩护,甚至愿意承认法制主义的意义^③。

正是针对这种取向,没有权力的士大夫便总是用高调的道德理想主义与温和的文化保守主义与之抗衡,所谓“新法之初,首为异论”的,就是这一批士大夫,在他们心底里有一种对于士大夫操守和道德的自信心,他们的思路中有一种普遍主义的真理观,他们觉得,“道学”关于格物致知穷理尽性的这一进路,是根本的学问途径,也是一切行为的起点,而“治术”所谓的“治天下国家”,只是枝梢末节,充其量是学问的实用处,因为“治天下国家,必本诸身,其身不正,而能治天下国家者无之”^④,因此,在“理”的整体笼罩下,他们追究政府行为在伦理上的合理性,而不顾这种行为在策略的

用高调的道德理想主义与温和的文化保守主义与之抗衡

① 赵翼《廿二史劄记》卷二十六已经指出,“人皆咎(王)安石为祸首,而不知实根柢于神宗之有雄心也,帝自命大有为之才……故当时有谓帝与介甫如出一人者”,348—349页,中国书店据世界书局1939年本影印本,1987。

② 萧公权《中国政治思想史》第十四章,480页,联经出版事业公司,台北,1982。关于这一派的基本思路,参看谢善元《李觏之生平及思想》,中华书局,1988。这一系中有李觏、王安石,仿佛有江西的区域色彩,但是,据谢氏的研究,他们并没有见过面。同书156页。

③ 所以宋神宗才对“近世士大夫多不习法令”很不满,而吴充也为了这一思路,引用汉代陈宠的故事,说明律学应当列入考试科目,并批评说“后来缙绅多耻此学”,《文献通考》卷三十一《选举四》,商务印书馆万有文库本,295页;参见何忠礼《略论宋代士大夫的法制观念》,《宋史研究论文集》,河北大学出版社,1996。

④ 《河南程氏粹言》卷一,《二程集》1197页。

现实性,追究个人在道德上的品级,而不顾这个人在社会上的作用,动辄使用严厉的理想主义标准来衡量。如程颢对王安石的批评,“其身犹不能自治,何足以及此(指周公盛德)”,就以道德评价否定了王安石的“博学多闻”^①,程颐对李觏的批评,就是讽刺他过分重视“富国”、“强兵”、“安民”,而不肯“非利”,甚至无边地引申到为利忘义者可以为了自己“夺之于君,夺之于父”^②,而对新法的批评,也是一味指责新法过于重视“利”而忽视了“义”^③,程颢在面对宋神宗问“致治之要”的时候就说,首先要“定君志”,即“稽古正学,明善恶之归,辨忠邪之分,晓然趋道之至正”,这就把政治策略与伦理评价混为一谈。据说,当宋神宗、王安石开始了新法实施的时候,程颢“每进见,必陈君道以至诚仁爱为本,未尝一言及功利”^④。又据说,程颐与来客谈论政治,甚至批评人对于牛“壮食其力,老则屠之”的行为是“小人之无行”,当客人用实用主义的态度谈到“牛老不可用,屠之犹得半牛之价,复称贷以买壮者,不尔则废耕矣”时,他却斥责来客“知计利而不知义”。因为在他看来“为政之本,莫大于使民兴行,民俗善而衣食不足者,未之有也,水旱螟虫之灾,皆不善之致也”^⑤。因此,宋神宗很不屑地说“今一辈人所谓道德者,非道德也”^⑥,而且总是怀疑司马光、程颢等人是“迂阔”,而王安石也批评程颢的学说“公之学如壁上行”,意思是说他提倡的是

-
- ① 《河南程氏遗书》卷二上,《二程集》17页。所以,程氏批评王安石把“人道”的“仁”和“天道”的“圣”分开,“言乎一事,必分为二,介甫之学也”,《河南程氏粹言》卷一,《二程集》1170页。又“介甫之言道,以文焉耳矣。言道如此,己则不能然,是己与道为二也”,同上,1176页。
- ② 《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》215—216页。其实李觏虽然著有《富国策》、《强兵策》、《安民策》等,但据研究,他并没有见过王安石,也不属于王安石集团,而且也曾经是范仲淹、欧阳修的支持者,如李觏曾经在《答李观书》里称赞范仲淹和欧阳修是“为贾谊、刘向之事业,穷高致远。未易量也”,见《李觏集》卷二十八,321页,中华书局,1981。
- ③ 以“义”批评“利”的态度很普遍,大凡拥有知识的士人常常会有这种态度,例如本来与王安石关系很好的钱景谔,在《答宥守赵度支书》也批评“利胜于义”,而且总是用“义”与“君子”相连,把“利”当做“小人”的事情,载《邵氏闻见录》卷十二,134页。
- ④ 《河南程氏粹言》卷二,《二程集》1251—1252页。
- ⑤ 《河南程氏遗书》卷二十一上,《二程集》269页。
- ⑥ 《续资治通鉴长编》卷二一四,5218页。

难以实行的空谈^①。可是，这一批以“王道”为旗帜而以斥责“霸道”为借口的士大夫^②，恰恰就是要用这种道德理想主义的真理凌驾于政治实用主义之上，要用文化保守主义的传统约束着过分的激进主义策略，要用士绅的知识权力与舆论力量对当时膨胀的国家与政府进行限制，程颐在元祐二年（1087）上书中干脆说，国家的最大问题，在于有政治权力的人没有知识权力，而“在位者不知学，在人主不得闻大道，朝廷不得致善治，不闻道，则浅俗之论易入，道义之言难进”^③，看来，他们只有文化权力，不过由于他们没有政治权力，所以他们只能高倡一种看上去“如壁上行”的理想主义^④。

看上去“如壁上
行”的理想主义

当然，在这种思想的歧异背后，可能有更深刻的社会背景。宋神宗与王安石所实行的改革策略中，常常侵犯到宗族社会的权利，按照王安石的思路，国家应当控制一切资源与民众，“富其家者，资之国，富其国者，资之天下”^⑤，这使国家权力直接面对民众利益，是更彻底的国家集权体制。如“常平给敛法”即青苗法就通过借贷关系直接将国家与民众发生联系，国家是民众的债权人，它抑制了大族对于普通民众的控制，也削弱了宗族社会在国家中的意义；而“保甲法”更是对民众的直接垄断，这直接打击了宗族特别是大族对民众的庇护和控制，加强了国家管理的权力。士大夫尤其是逐渐膨胀的大宗族却对这种国家权力相当反感，因为这种集权性的垄断管理侵犯了他们的利益，却给了其他阶层重新分配社会资源的机会，正如司马光所说的那样，“言利之人皆攘臂圜视眩鬻以进，各斗智巧以变更祖宗之法，……轻佻狂躁之人，陵辄州县，骚扰百

① 《河南程氏遗书》卷十九，《二程集》255页。

② 参看程颢《论王霸道劄子》，《河南程氏文集》卷一，程颐《上仁宗皇帝书》，《河南程氏文集》卷五，《二程集》450—452页、510—515页。

③ 《续资治通鉴长编》卷三九七，9676页。他还说，近年来的问题，是浅俗之人“以顺从为爱君，以卑折为尊主”，表露了他用思想凌驾于政治之上的意思。

④ 参见《经学理窟·宗法》，《张载集》259—260页；《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》242页。又，在元祐年间这批士大夫曾经短期执掌政权时，程颐又说过一段话，“国家之患，莫大于在位者不知学，在位者不知学，在人主不得闻大道，朝廷不得致善法，不闻道，则浅俗之论易入，道义之言难进也”，这里强调“学”与“道”对于政术的优先，其实就是维护道统对于政统的优先，《续资治通鉴长编》卷三九七，9676页。

⑤ 《临川先生文集》795页，中华书局，上海，1964。

凸显道德理想主义与文化保守主义,是为了凸显这一阶层的价值

崇尚真理普遍主义、道德理想主义和文化保守主义的特点

姓,于是士大夫不服”^①。不必说文彦博、韩维、富弼等世家大族,就是张载、程颢、程颐,也都很敏感于这一政治策略对士族的威胁,他们都曾经论及“宗子法”,他们普遍对宗族的权力和延续极为关注,对累世宗族的存在意义相当赞成,其实,在某种意义上说,凸显道德理想主义与文化保守主义,是为了凸显这一阶层的价值,也是为了保护国家与民众之间的“宗族社会”与“士绅阶层”的存在。或许,这种社会史或政治史的问题,已经超出思想史讨论的范围了,不过,从思想史的角度说,象征着“宗族社会”与“士绅阶层”的这一思潮,它以道德理想主义色彩与文化保守主义面目出现,与象征着“国家权力”与“官僚体制”的现实主义思潮在十一世纪七八十年代间发生的激烈冲突,却构成了后来中国思想史上反复呈现的两个主脉,特别是前者,当它后来经由官方权力的支持,通过各级考试为中心的教育而体制化,通过宗族的礼仪、规约为主的世俗化,成为后来中国主流意识形态,更是以它的内在超越性的关注影响着知识的走向,以崇尚真理普遍主义、道德理想主义和文化保守主义的特点,极其深刻地影响着中国的知识、思想与信仰世界。

当然,在理学雏形刚刚出现的那个时代,甚至延续到理学体系建立的南宋理宗时代,它还一直是边缘的、民间的,象征着士大夫阶层的理想主义思潮。据说,宋神宗也曾经向王安石询问过起用司马光的可能性,但是王安石却说,“(司马)光外托蒯上之命,内怀附下之实,苟在高位,则异论之人,倚以为重”,他还用了一个比喻说,“韩信立汉赤帜,赵卒气夺,今用光,是与异论立赤帜也”^②。所谓异论之人,其实就是这一批持道德理想主义与文化保守主义的士人,政治权力只有坚决地排斥他们,才能确立政治的主流位置,推行激进的实用策略,否则,他们将挟文化权力,重新回归主流,用普遍性的真理占据话语中心,正仿佛“立赤帜面赵卒夺气”一样,因此只能使他们处于被摒弃与被冷落的边缘状态。邵雍有一首祝贺人退休的诗说,“解印本非嫌禄薄,挂冠殊不为高年”,其实,他们退居边缘有他们不得已的苦衷,因为他们失去了权力,只能用高调的

① 《与王介甫书》,《温国司马文正公文集》卷六十,5页B。

② 《续资治通鉴长编》卷二一三记载熙宁三年七月,宋神宗为用司马光问王安石,王安石即说用司马光,就使“异论有宗主……若便使异论有宗主,即事无可为者”,5168页;参见明柯维骥《宋史新编》卷一一二《司马光传》,468页,上海大光书局,1936。

和理想的话语来对主流话语进行抵抗,这就是他们无奈的自况,“宜放襟怀在清景,吾乡况有好林泉”^①。所以,尽管洛阳时代的富弼虽然“多以手疏论天下大利害,皆大臣之所不敢言者”,也曾经引起过皇帝的注意,但毕竟这只是在野官员的牢骚与议论,终于“无处告诉,但仰屋窃叹”^②,虽然司马光仍然作为士大夫的领袖,以他的个人魅力吸引着一批有才华的文化人,但他毕竟被排斥在实际政治运作之外,只能以他的历史写作表达他的政见^③;当然,邵雍和程颢是以真理薪火传续者的身份,在洛阳影响着很多学者,程颐更是以他精深的思想,提出相当多的思想命题,要求士人加以思考、诠释与阐发,正如他们自况的那样,“四贤洛阳(指富弼、吕公著、司马光、程颐)之望,是以在人之上,有宋熙宁之间,大为一时之壮”^④,但是,也正如后人形容程颢的“位益卑,而名益高于天下”一样^⑤,他们拥有崇高的声望,却并没有真正的政治权力或话语权力。于是,在十一世纪七八十年代,汴梁与洛阳之间的风景差异,在位官僚与赋闲官僚的趋向不同,现实策略与文化理想的思路矛盾,甚至政治地位与学术声望异乎寻常的倾斜,使中国思想世界真的出现了前所未有的“政统”与“道统”、“师”与“吏”、政治重心与文化重心的分离。

中国思想世界出现了前所未有的“政统”与“道统”、“师”与“吏”、政治重心与文化重心的分离

① 邵雍《贺人致政》,《伊川击壤集》卷三,《道藏》太玄部,賤三,23册,496页。

② 《邵氏闻见后录》卷二十四,189页。又,正如邵雍《赠富公》中所说,“天下系休戚,世间谁与伦”,他的地位与声望很高,但是,尽管如此,在这时也无可奈何,“三朝为宰相,四水作闲人”,见《伊川击壤集》卷九,《道藏》太玄部,第23册,524页;直到元丰六年(1083),他在病中仍然上疏,“言八事,大抵论君子小人为治乱之本”,但在神宗时代并没有能改变任何事情,见《邵氏闻见录》卷九,93页。

③ 熙宁之初,司马光的一道上疏似乎就已经陈列了自己一方反对新法的阵容,其中包括吕公著、范纯仁、程颢、苏轼、孔文仲、范镇等等,而他自已虽然谦虚地说“臣之不才,最出群臣之下”,但从开列名单上可以看出,他是实际上的领袖。见《邵氏闻见后录》卷二十三,176页。关于他以《资治通鉴》的写作表达政见,参见葛兆光《从通鉴到纲目》,载《扬州师范学院学报》1992年第3期,扬州。

④ 《伊川击壤集》卷十九《四贤吟》,《道藏》太玄部,礼九,第23册,576页。

⑤ 《宋元学案》卷十四《明道学案下》,333页。

第二节 理学的延续：朱陆之辩及其周边

南宋乾道九年(1173),吕祖谦(1137—1181)写信给朱熹(1130—1200),向他介绍当时有名的学者陆九龄(1132—1180),“抚州士人陆九龄子寿,近过此相聚累日,亦甚有问道四方之意”,朱熹回信说,“陆子寿闻其名甚久,恨未识之”,第二年即淳熙元年(1174)他在给吕氏的信中又一次提到陆九龄的弟弟陆九渊(1139—1193),“近闻陆子静言论风旨之一二,恨不识之”,于是在吕氏的撮合下,于第二年(1175)的六月,朱熹在江西信州铅山的鹅湖寺与陆九龄、陆九渊兄弟见了面,见面以后讨论学问与思想,“元晦(朱熹)之意,欲令人泛观博览而后归之约,二陆之意,先发明人之本心而后使之博览,朱以陆之教人为太简,陆以朱之教人为支离”^①,最后各执己见,不欢面散^②。后来,虽然有很多人都建议他们“莫若置之勿论,以俟天下后世之自择”,虽然他们之间也并没有像后世想象的那样彼此不和^③,但是,看来两个人的心底里都固守着自己的立场,并不接受这种调停,而他们的弟子也随着分裂,“宗朱者诋陆为狂禅,宗陆者以朱为俗学,两家之学,各成门户,几如冰炭矣”^④。朱、陆之辩象征着,本来似乎具有同一性的理学学说中间终于出现了第一道明显的裂纹,不过,从思想史的角度看,也可以说,有了裂纹和异见,表明理学内部的不同思路的“各已成熟”,

① 《陆九渊集》卷三十六《年谱》引朱亨道书,491页,中华书局,1980。

② 参见王懋竑《朱熹年谱》卷二,69—72页,中华书局,1998;钱穆《朱子新学案》,巴蜀书社,1986;陈荣捷《朱陆鹅湖之会补述》,载《朱子论集》233—249页,学生书局,台北,1982。

③ 鹅湖之会以后,陆氏兄弟与朱熹还有见面与若干次通信,其中据陈荣捷考证,“自淳熙二年(1175)初面以至于绍熙三年(1192)象山之死,两人通信,几无年无之,或且一年数次,总共往来四十余通”,《朱陆通讯详述》,载《朱学论集》251页。

④ 《宋元学案》卷五十八《象山学案》。

而“各已成熟”的思路从此也给后世的不同取向提供了更多的思想与语言的资源^①。

这就是思想史上著名的鹅湖之会。这个时候，上距北宋洛阳理学兴起已经有整整一百年了，离北宋覆亡，南宋新朝廷建立，也已经差不多已经五十年，而下距理学摆脱被压抑的困境，进入主流政治意识形态，也还有差不多五十年^②。严格说起来，这一思想史或哲学史上常常被凸显成重大事件的鹅湖之会，其实在当时只是少数深邃的思想家才注意到的事情，可能在当时整个社会生活中并没有太大的影响，因为这时的朝廷和皇帝对于理学并不青睐，追逐世俗名利的士人也没有对理学表现特别的兴趣，朝廷相当一批权臣还对理学抱有很深的偏见，理学仍然处在边缘。但是，也应当承认，这正是理学最有生命力的时候，这一年，朱熹四十六岁，陆氏兄弟分别是四十四岁、三十七岁，吕祖谦三十九岁，另一个不在场的著名人物张栻(1133—1180)四十三岁，都处在最富有思想活力的年纪，理学中关于宇宙与人心的讨论也恰在最自由、最富于想象力的时代。

思想史上著名的
鹅湖之会

宋钦宗靖康元年(1126)，金国大军南下，第二年初，金兵虏徽、钦二帝北去，历史上所说的北宋王朝结束，康王赵构在南京即位，建立了后来所称的南宋王朝。在南渡之初，朝廷以及士人关心的事情，首先是如何维持政权的存在，面对强敌压境，燃眉之急是强化军队的抵御能力，其次是中原沦陷之后，需要通过典礼和仪式重新证明自己的正统地位，再次是当时内外政务淆乱，因而必然起用趋向实际的官僚整顿国家机构的秩序。于是，在很长的一段时间里，那种不切实用的性理讨论被暂时放置，而高调的道德理想主义也不被重视，连同持这种理想主义的士人，都被摒弃在边缘。虽

南渡之初

① 《陆九渊集》附录二《朱熹答陆九渊书》之六，554页。

② 庆元党禁虽然在宋宁宗时代被解除，宁宗嘉定二年(1209)也曾赐朱熹谥号为“文”，但是，要到理宗开始任用理学家，并且极力推重朱熹的《四书集注》，并在宝庆三年(1227)追赠朱熹为太师、信国公，才使理学真正进入了主流政治，参见《宋史》卷三十九《宁宗纪三》，754页，卷四十一《理宗纪一》，789页。

然,南渡之初宋高宗也曾经召用几个信仰性理之学的著名士人,但不久就颇为后悔,跌足发誓说“朕今不用文华之士”^①。同样,经历了惨烈的亡国之痛,进入政治中心的士人们直接能够反省的“召祸之本”,如“用人不专”、“黜陟不明”、“刚断不足”之类^②,也很容易激活政治的实用主义,因为在这个特殊时代,解决政权安危已经成了绝对充足的理由,即使一些士人有“今日之患,在中国不在外敌,在朝廷不在边鄙,在士大夫不在盗贼”的想法,他们也只是在反省和检讨“崇宁以来饕餮富贵最亡状之人”的开边用兵、花石奉进、刻剥聚敛^③,所以,当时注意的只是言动举措、军旅财用、人情顺逆、政事否臧、法制设施。建炎二年(1128),一个士人上书就说,“当今所宜置司讨论者凡三事,一军政、二财用、三官吏”^④,就连服膺理学的胡安国和胡寅父子,在上书中也把现实策略放在前面,在胡安国绍兴元年(1131)所上的《时政论》中,实用政治策略“定计”、“建都”、“设险”、“制国”显然是优先于内在道德修养“正心”、“养气”的^⑤,而胡寅给皇帝出的七条方略中,前六条是“罢和议而修战略”、“置行台以区别缓急之务”、“务实效而去虚文”、“大起天下之兵”、“定根本”、“选宗室之贤才者封建任使之”,直到最后一条才是“存纲纪以立国体”,而且他也批评“士以空言相高,而不适于实用,以行事为粗迹,曰不足道也”的风气,思想与文化的意义在这个特殊时期并不那么重要,而关于道德的理想也在这种时候显得离现实很遥远^⑥。

道德理想主义
与文化保守主义思潮,在士绅阶层中依然相当繁盛

不过,自从熙宁元丰以来,以洛阳为中心的士大夫中滋生的道德理想主义与文化保守主义思潮,在士绅阶层中却依然相当繁盛,而讨论性、理、道的学术风气,也没有因为时变而衰落。司马光、邵

-
- ① 李心传《建炎以来系年要录》卷六,建炎元年,152页,中华书局,1988。
 ② 《建炎以来系年要录》卷六引周紫芝上疏中语,建炎元年,170页。
 ③ 《建炎以来系年要录》卷十一引刘观上疏语,259—260页。
 ④ 《建炎以来系年要录》卷十四,298页。
 ⑤ 《宋史》卷四三五《儒林五·胡安国传》,12912页。
 ⑥ 《建炎以来系年要录》卷二十七所载上疏全文,建炎三年,533—545页;《宋史》卷四三五《儒林五·胡寅传》所载是节略,12918页。又,朱震也在这时建议编撰一种用来作为官员手册的《循吏传》,但就是这种实用性的教育,也被皇帝否定,宋高宗认为这种教化,不如用实际的赏罚更有效,“赐《循吏传》,恐无补于事”,《建炎以来系年要录》卷一〇七记载绍兴六年事,1746页。

雍、二程之后，这种学术与思想的时尚，特别是二程之学，经谢良佐（1050—1103）、游酢（1053—1123）、杨时（1053—1135）、吕大临（约1042—约1090）的阐扬，以及南宋初杨时、尹焞、朱震、林光朝以及胡安国与胡寅、胡宏父子等人的传播和推介，反而在南宋的很多地区传播开来^①，一时成了政治批判的思想资源，“靖康之后，其学稍传，其徒杨时辈，骤跻要近，名动一时”，那些仰慕的士人，“意欲歆慕之，遂变巾易服，更相汲引，以列于朝”^②，当党禁逐渐开放以后，就连皇帝也时时对这种道德理想主义和文化保守主义思潮表现出兴趣^③。但是，如果这些士人不仅在文化上拥有权力，而且在政治上也进入了权力中心，并开始以“朋党”对皇权形成威胁时，那么，朝廷还是不愿意它过分介入实际政治的。绍兴六年（1136），在偏向性理之学的赵鼎辞职后，由陈公辅向皇帝提出，取缔那些党同伐异的学说，特别是“伊川学”，他描述当时的知识风尚说，“在朝廷之臣，不能上体圣明，又复辄以私意取程颐之说，谓之伊川学，相率而从之，是以趋时竞进。饰诈沽名之徒，翕然胥效，倡为大言，谓尧舜文武之道传之仲尼，仲尼传之孟轲，孟轲传之程颐，颐死无传焉……能师伊川之文，行伊川之行，则为贤大夫，舍此皆非也”，对于这种由“党同”即士人互相认同而威胁到皇帝对于真理的独占和最终的裁断权力的风气，他建议：

伏望圣慈，特加睿断。察群臣中有为此学相师成风、鼓煽士类者，皆摒绝之……使天下知朝廷所尚如此，士大夫所尚亦如此，风俗自此皆知复祖宗之时，此今之务若缓

① 《宋元学案》卷首《序录》中说，“洛学之人秦也，以三吕，其人楚也，以上蔡司教荆南，其人蜀也，以蔡湜、马涓，其人浙也，以永嘉周刘许鲍数君，而入吴也，以王信伯”，3页。

② 《建炎以来系年要录》卷一〇八引吕祉上奏中语，绍兴六年，1759页。

③ 《宋史》卷四二八《道学二》“崇宁以来，禁锢元祐学术，高宗渡江，始召杨时置从班，召胡安国居给舍，范冲、朱震俱在讲席”，12735页；宋高宗本人对伊洛之学并不十分反对，比如对于司马光的《资治通鉴》的历史借鉴意义，宋高宗就屡屡注意，令经筵讲读，并很快以司马光配飨哲宗庙，又如对于胡安国《春秋传》，也相当包容，又在绍兴五年接受范冲的意见，召程颐的弟子尹焞为侍讲，参见《建炎以来系年要录》卷十四，297页，卷十七，352页，卷一〇五，1712页，卷一〇九，1774页；《宋元学案》卷二十七《和靖学案》，579页。

而实急者。^①

据说,陈公辅是由于在赵鼎去职后,急于洗刷自己的嫌疑才上书献策的^②,不过无论其动机如何,这种维护皇权、追求实用的政治策略,显然很吻合时政的需要,所以当时高宗批道:“士大夫之学,宜以孔孟为师,庶几言行相称,可济时用,览臣僚所奏,深用恍然,可布告中外,使知朕意”。皇帝的旨意、孔孟的权威,加上政治的实际诉求,使这种统一政治意识形态的行为拥有最充足的理由,尽管胡安国、吕祉等人一再申辩,指出程颐学说在传续孔孟以及诠释儒学上的意义,但似乎并没有多少用处^③。

关于性理的学说只能暂时处在边缘

这时,几乎所有的士大夫都只能保持缄默,而关于性理的学说也只能暂时处在边缘^④,这种情形延续了几十年,直到朱熹、张栻、吕祖谦以及陆氏兄弟的时代。然而应当指出的是,服膺性理之学的士人却有增无减,尽管在政治话语中,这种高调的道德理想主义与严厉的文化保守思想并没有多少空间,但是,在官方设立的太学之外,在越来越多的民间书院以及在普通士人的业余生活中,这种思想却在相当广泛地流传,并由于它所拥有的不言而喻的真理意味和高屋建瓴的超越性质,也成为士大夫常常用于公众场合的习惯话语^⑤。特别是,由

① 《建炎以来系年要录》卷一〇七,绍兴六年,1748页。

② 《续编两朝纲目备要》卷四记载陈公辅这次上书,“以为狂言怪语,淫说鄙谗,镂榜下郡国禁切之”,68页,中华书局,1995;《宋史》卷三七九《陈公辅传》只是记载了他攻击王安石学术的议论,却没有记载他批评程颐之学的上疏,只是在传末说了一句,“惟不右程颐之学,士论惜之”,大概他对熙宁元丰时的两方都没有好感。11695页。

③ 比如反对理学的人曾经拿出一个“专事货赂,交结权贵”却大倡程颐学说的瑞安知县李处廉,作为反对伊川学的理由,这使得拥护理学的士人很尴尬,胡安国和吕祉都只好反复说明伊川之学和仰慕伊川之学的人不同。参见《宋史》卷四三五《胡安国传》,12914页;《建炎以来系年要录》卷一〇八,1755、1759页。

④ 据说当时人如胡安国等批评朱震没有对此进行争论,似乎没有体会到这时的情势与士人的处境。

⑤ 比如宋代太学中对政治的批评,就常常引起政治权力的不快,仅光宗、理宗时代,就有余古上书论腐化享乐事,龚章、汪安仁等两次集体上书,以及与史嵩之冲突等等,参看黄现璠《宋代太学生救国运动》71—80页的叙述,商务印书馆,1936。

于印刷的方便、交通的发达和讨论风气的形成,这种知识与思想常常能够借助通信、聚会、讲习的形式,产生新的知识和新的思路^①,由于它可以借助经典诠释的方式学习,可以运用经典传习的方式教授,可以凭着讲习讨论的形式阐扬,更可以依靠经典的背景进行现实的批评,所以更得到士人的欢迎。一批士人成为新的知识界的领袖,享有盛名,他们的追随者也相当多,“士之自远而至者常数百千人,诵弦之锵,灯火之光,简编之香,达于邻曲”^②,他们的一举一动一言一行,都可能产生暗示性的效果,特别在民间知识传播渠道中,“书院之建,为明道也”^③,张栻在岳麓书院标举的“以传道而济斯民”,朱熹在白鹿洞书院标举的“讲明义理,以修其身,然后推以及人”,以及杨简在太湖书院所标帜的“君子之学”,都对实用的“决科利禄”、“文辞之工”、“钓声名取利禄”、“记诵之末”加以鄙夷^④,他们把学问的意义限制在追求绝对真理与内在道德上,在义、利两分法下,用一种极高的道德标准来衡量天下。而他们对太学“但为声利之场”,官方教育堕落到“促其嗜利苟得、冒昧无耻之心”的斥责,对州县官学中“图啜哺以给朝夕,则假衣冠以逛流俗”,“程式论策,则又仅同覆射儿戏,初无益于治道,但为仕宦之捷径”的批评,更标举着一种民间对于知识的理想主义的立场^⑤。据统计,南宋时

印刷的方便、交通的发达和讨论风气的形成

- ① 正如默顿(Robert K. Merton)在《十七世纪英国的科学、技术与社会》(Science, Technology and Society in Seventeenth Century England, P216—224)中指出的,十七世纪英国的科学家就由于通信、聚会以及期刊,使他们的思想得以交流,因而产生了相当多的新思路。New York, Howard Fertig, 1970。而当时使朱熹、陆九渊、吕祖谦、张栻、陈亮等得以互相沟通的聚会、通信、讲学之多,也是相当罕见的。
- ② 杨万里《诚斋集》卷七十六《龙潭书院记》。参看陈谷嘉《宋代书院与宋代文化教育的下移》,《中国哲学》第十六辑,岳麓书社,1993;何忠礼《科举制度与宋代文化》,《历史研究》1990年第5期。
- ③ 《蒙斋集》卷十三《象山书院记》。
- ④ 张栻《张南轩先生文集》《潭州重修岳麓书院记》;朱熹《朱子文集》卷七十四《白鹿洞书院揭示》;杨简《慈湖遗书》卷五《东湖书院记》。
- ⑤ 《朱文公文集》卷六十九《学校贡举私议》,二十七页A—二十八页A;《续文献通考》卷五十引兵部侍郎虞侍语。又,《朱文公文集》卷七十五《送李伯谏序》中批评官方“学校之官虽遍天下,而游其间者不过以追时好,取世资为事,至于所谓修身齐家治国平天下之道,则寂乎其未有闻也,岂是国家所为立学教人之本意哉?”二十七页B。

书院

代有史可稽的书院,仅江西、湖南、浙江、福建就有书院二百五十多处^①,更不必说那些民间的乡塾,即使每个书院只有百人,也当有士子二三万人^②。“君子之学,岂徒屑屑于记诵之末者,固将求斯道焉,何谓道?吾心是也”^③,他们在这些士人聚集的地方,穿着不合时宜的衣服,怀着不合时宜的心情,讨论着天理人欲、理气先后、格物致知、义利之辨等等超越的话题,在这种讨论中,逐渐培植着士人在道德方面的一种高尚人格,也刺激着士人中间关于批评的严厉标准^④。这些影响了几乎整个世俗社会教育取向的著名知识领袖,一旦他们掌握了考试权力,又会通过诠选而影响整个知识界的风尚^⑤,但是当他们还没有进入主流意识形态时,每当政治中心有什么风吹草动,他们都会凭借着知识与思想的话语权力进行干预,激活民间知识界的批评潮流,以至于再次形成文化重心与政治重心的分离。

来自政治中心和实用思潮的抵制

正因为如此,这一学风不断地受到来自政治中心和实用思潮的抵制,除了绍兴六年(1136)陈公辅等人的上疏谏禁伊川学之外,半个多世纪中,陆续有人在朝廷中对它进行批评,特别是在这种学风越来越在士人中兴盛的时代,如绍兴二十三年(1153)郑仲熊就对已经去世的赵鼎与胡寅的追随者杨迥、胡襄抨击,说他们垄断考试,私改试题,“欲使人人尽归赵鼎、胡寅之门而后已”,并严厉地要求区分学术正邪^⑥,宋孝宗朝的郑丙和陈贾,则攻击“近世士大夫有所谓道学者,欺世盗名,不宜信用”,“道学之徒,假名以济其伪,乞摈斥勿用”^⑦,此后,林栗更激烈地指斥朱熹“本无学术,徒窃张

① 李国钧等编《中国书院史》,131页,湖南教育出版社,1994。当然这些书院的数字包括整个南宋时代。

② 据高斯得《耻堂存稿》卷四《公安、南阳书院记》,淳祐二年(1242),当时孟拱建立的公安、南阳书院的定额是140人和120人。

③ 袁燮《絜斋集》卷十《东湖书院记》,丛书集成本,149页。

④ 参看刘子健《宋末所谓道统的成立》中第五节《不合时宜和生活作风》关于朱熹的叙述,《两宋史研究汇编》268—273页,联经出版事业公司,台北,1987;又参见,朱汉民《南宋理学与书院教育》,《中国哲学》第十六辑,岳麓书社,1993。

⑤ 例如朱熹的《策问》和《白鹿书堂策问》,就是用考问学生的方法传达他的思想,《朱文公文集》卷七十四,四页B—十三页A。

⑥ 《建炎以来系年要录》卷一六五,2704页。

⑦ 《宋史》卷三九四《郑丙传》,12035页。参见《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》,848页。

载、程颐之绪余,为浮诞宗主,谓之道学,妄自推尊。所至辄携门生十数人,习为春秋、战国之态,妄希孔、孟历聘之风”,他的结论是,如果以治世的法律来衡量,朱熹就是“乱人之首”^①。尤其是庆元元年(1195),赵汝愚被迫离职以后,“缙绅大夫与夫学校之士,皆愤悒不平,疏论甚众”,而在这背后又有很多是当时社会上的“知名士”,政治权力似乎感到了文化权力的威胁,于是,胡纮、刘德秀、林栗、何澹等人纷纷上书,首先就是贬斥作为道德批评依据的“道学”。胡纮疏中说,“伪学猖獗,图为不轨,动摇上皇,诋诬圣德”,是把这种知识权力看作是对政治权力的威胁^②,何澹疏中说:“专门之学,流而为伪,空虚短拙,文诈沽名”,是把这种知识风气看作知识界内部的权力和名誉独占^③,林栗疏中讽刺“士大夫好论时事,……其误人之死必矣”,是把这种思想学说看成是空谈误国的空头议论^④。

南宋的理学就在这样的语境下延续着,在士人阶层中,它迅速弥漫并形成风尚,在政治主流的打压下,始终处于边缘,在民间知识界,它已经拥有舆论权力,已经建构了相当的公共空间,而在政治权力中枢,在实用的政治运作中,它却始终没有发言权。

南宋的理学就在这样的语境下延续

二

在所有南宋的理学家中,无论是当时还是后世,朱熹无疑都占据了中心的位置,很多研究论著都已经指出了他在理学历史中的意义,如集“理气之学”与“象数之学”之大成,建构宋代新儒学的体系等等^⑤。不过,今天重新讨论朱熹的思想史意义,特别应当提出的是以下三方面——

① 《宋史》卷三九四《郑丙传》,12031页。据《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》的记载,连孝宗也颇觉得林栗言过其实,说“林栗言似过”,而叶适尽管并不完全认同“道学”,但也与林栗有相当激烈的辩论,848页。叶适反驳林栗的文字,见《水心文集》卷二《辩兵部郎官朱元晦状》,《叶适集》第一册,16—20页,中华书局,1961。

② 《宋史》卷三九四《胡纮传》,12024页。

③ 《续编两朝纲目备要》卷四,64页。

④ 《宋史》卷三九四《林栗传》,12029页。

⑤ 秋月胤继《朱子研究》21页,京文社,东京,1926。

通过经典诠释、历史重构以及对思想世俗化的努力,再度确立了所谓“道统”

首先,他通过经典诠释、历史重构以及对思想世俗化的努力,再度确立了所谓“道统”。

所谓“统”,是一种虚构的历史系谱,怀有某种意图的思想家们,把在“过去”曾经出现过的,又经过他们精心挑选的一些人物或思想凸显出来,按时间线索连缀起来,写成一种有某种暗示性意味的“历史”,给这种历史以神圣的意义,来表达某种思想的合理性与永久性,于是就构成所谓的“统”。比如“正统”,是说政治史中由享有不言而喻的权力的家族和君主构成的连续性系谱,进入这一系谱就意味着拥有政治权力的合法性,而“道统”,则是指思想史中承担着真理传统的圣贤的连续性系谱,被列入这一系谱就意味着思想的合理性,凸显了这一系谱,也就暗示了由这一系谱叙述的道理优先于其他的道理,即应当尊崇的普遍真理,而凸显了这一历史系谱的叙述者,也就在终点拥有了真理的独占权力^①。

虽然,自从韩愈拈出传统真理的系谱,用以象征与佛道异端泾渭分明的儒家传统以来,经北宋程颢、程颐等人的大力宣传,“道统”已经开始成为士人中间普遍接受的关于真理的历史常识,不过,在确立“道统”中,还有两个问题始终没有解决。首先,是孟子并没有真正成为公认的儒家真理的承上启下的阐扬者。包括司马光在内,很多人还没有完全认同他的思想史意义,比如司马光《疑孟》批评孟子关于“性善”的学说,刘恕《资治通鉴外纪》就批评孟子对于经义与世事的见解,而李觏以及追随他们的人更常常批评孟子把仁义当作可以速售的东西,把思想的真理凌驾于政治的权力上,所以实际上蕴涵了“教诸侯以叛天子”的因子,有人如张俞就更直截了当地否认韩愈以来关于道统的见解,根本不承认孟子的意义^②;其次,是孔孟、韩愈以后,儒家真理是否由伊洛一脉传承?这

① 对于道统重建的意义,一方面在于确立合法性(validity)思想的历史系谱,把四帝二王周公孔子以后的正统性通过孟子延续到当下,借助这种虚构的历史系谱建立以自身为中心的思想权威,另一方面在于确立合理性(rationality)思想的历史渊源,以便通过这种确立垄断思想的权力。参看本卷第一编第五节《重建国家权威与思想秩序:八至九世纪之间思想史的再认识》中关于韩愈重建“道统”的叙述。

② 关于孟子的争论,资料甚多,其中较概括的文献可以参见《邵氏闻见后录》卷十一至卷十三引司马光、苏轼、李觏、陈次公、傅野、张俞等等言论,83—105页,中华书局,1983。

也还没有得到共同的认可。不仅在前述反对道学的那些权臣那里，道学、洛学或伊川学等等，只是一个贬斥的词语，就是大体赞同他们思路的士人中，也有人对这一系谱大有怀疑。像叶适虽然再三回护道学，也对他们确立道统、垄断真理颇为疑惑，质疑说，“道果止于孟子而遂绝邪？其果至是而复传邪？”显然，还有很多人并不认同这种真理的系谱，而这种真理系谱未能确立，就意味着在思想世界中还有其他的诸多真理，理学并不能独占思想话语的权力。关于道统的这种焦虑始终在服膺理学的士人心中存在，而在理学家中就格外严重，朱熹在白鹿洞曾经追问过他的学生这一问题，说人们对于孟子“或非之，或自比焉，或无称焉，或尊其功以为不在禹下”，这是为什么？又说宋代儒学很盛，官方有欧阳氏有王氏有苏氏之学，民间有胡氏、程氏之学，那么“孰得其正”^①？这是考问门下学生，也是扪心自问，显然，“道统”还需要再度确立与彰显。

据学者的研究，乾道二年(1166)以后，朱熹就开始收集北宋理学家的事迹和思想，编写《伊洛渊源录》，开始他再度重建道统历史的工作，大约经历了七年，才形成初稿，然而到了淳熙元年(1174)以后，也没有最后定稿^②。尽管它最终也许是一个未定稿，但是它却显示了朱熹对于“道统”的重视。这部追溯理学的渊源和传统的著作，从周敦颐开始，然后依次是程颢、程颐、邵雍、张载兄弟，接下来叙述二程的同时共学之友，以及二程的弟子门人如三吕(大忠、大钧、大临)、谢良佐、游酢、杨时、尹焞，以及南宋初期的胡安国，最后叙述到了与朱熹接近的理学传人，他把这种真理的传承与学者的师承重叠起来，把思想的薪火相传描述为一个历史系谱，在思想认同的同时确立了真理的边界，在真理系谱的确定中，也凸显了周边的异端，于是使后学在追求真理的时候，可以有明确的拣择和摹仿、认同与拒斥的标准^③。紧接着，在淳熙二年(1175)夏天，朱熹

《伊洛渊源录》

① 《朱文公文集》卷七十四《白鹿书堂策问》，十二页 B—十三页 A。

② 王懋竑《朱熹年谱》卷一说《伊洛渊源录》在乾道九年(1173)编成，61页，中华书局，1998。但陈祖武指出这一结论的错误，此处依据陈说，关于详细情况，请参看陈祖武《朱熹与伊洛渊源录》，《文史》第三十九辑，149—164页，中华书局，1994。

③ 所以《四库全书总目》卷五十七《伊洛渊源录》提要中说，“宋人谈道学宗派自此书始，而宋人分道学门户亦自此书始”，519页。后来《宋史》立《道学传》更接续此书思路，在历史记载中真的确立了所谓的“道统”。

与从东阳来的吕祖谦一起读周、张、程氏的书,两人共同选辑理学前辈的言论^①,编了《近思录》十四卷,这部书中,选辑了周敦颐、程颢、程颐和张载的语录,依照“正心修身齐家治国平天下”的思路,分成道体、为学、致知、存养、克己、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端和观圣贤十四卷^②,按照陈荣捷的解释,这也是“以朱子本人之哲学与其道统观念为根据”编成的,因为它比《伊洛渊源录》更严格地描述了道统的延续,不仅把疑孟尊扬、以政治与史学见长的司马光排除在道统之外,而且把道家意味比较浓厚的邵雍也划在儒学正统体系之外,而是以周敦颐为理学的开端^③,以二程为理学的正宗,以张载为理学的补充^④,从此确立了理学的思想系谱^⑤。

重新凸显了作为思想依据的“经典”,指示了理解经典意义的新的途径

其次,他重新凸显了作为思想依据的“经典”,指示了理解经典

- ① 在这之前,他已经于乾道四年(1168)编成《程氏遗书》,在乾道八年(1172)撰了《西铭解义》、在乾道九年(1173)编成了《太极图说解》与《通书解》。在他的心目中已经形成了对“道统”的大体思路,如乾道五年(1169)《周子太极通书后序》中就认为程颐、程颢“语及性命之际,亦未尝不因其(周敦颐)说”,所以可以相信《近思录》的主要思想来自朱熹,《朱文公文集》卷七十五,十九页B。
- ② 关于《近思录》的篇目大意,《朱子语类》卷一〇五记载朱熹给门人解释时,说得详细一些,可参看,2629页。
- ③ 把周敦颐放在理学的发端,大约是南宋初年如胡宏等人的发明,而最后确立则是在《伊洛渊源录》和《近思录》编定之后,参见钱穆《朱子新学案》17页。
- ④ 其实,周敦颐在理学的历史上究竟是否真的起过这么大的作用,实在是很可疑的,但是朱熹把他放在理学道统的前面,显然是要构造一种思想的历史系谱,用《太极图说》的宇宙图式和《通书》中关于“理”、“性”、“气”的简要陈述,为理学溯源发端,这与他在与吕祖谦同编《近思录》时,同意把“道体”放在卷首,是同一个思路。陈荣捷《朱子之近思录》,载《朱学论集》126页。
- ⑤ 这种道统系谱很快就得到了很多人的认同,如嘉定九年(1216)袁燮《濂溪先生祠堂记》中就有一段关于“道统寢微,不绝如线”,到宋代由周敦颐开始,传到二程的文字,《絜斋集》卷九,丛书集成本,132页。而嘉熙三年(1239)李心传所撰《道命录》十卷,也是在嘉定十七年(1224)皇帝承认“伊川先生绍明道学为宋儒宗”以后,用文献辑存和历史叙述的方式对这一系谱作出的再次肯定,见《道命录》序文,《续修四库全书》第517册据北京大学藏清影宋抄本影印本,507—508页。

意义的新的途径。

虽然,在朱熹撰述了《伊洛渊源录》之后,这种“道统”被详细地书写下来了,在朱熹与吕祖谦编成了被后世称为理学入门第一书的《近思录》之后,这种“道统”的思想脉络与诠释边界也清晰地凸显出来了,不过,追根溯源,这种道统实际上并不是历史传承的记录而指的是儒家思想与真理的连贯性,思想与真理资源还是在儒家早期的经典中,而周、张、二程的思想毕竟是对儒家经典的理解与诠释,道统传统的还是经典里所记载的“千圣相传之心”^①。因此,如何将传统儒家经典的理解与解释,引向理学的新思路,这是一个相当重要的策略问题,按照朱熹自己的说法,《近思录》是通向四书之阶梯,而四书才是通向最终真理文本六经的阶梯^②,所以更重要的事情是重新确认《论》、《孟》、《学》、《庸》作为最基本、最优先的儒家经典,并依照理学的思路来诠释其中的思想,规定理解的思路。因而对于后世思想史来说,朱熹极重要的意义还在于他不仅确立了“道统”,清理了思想系谱与边界,而且提供了一个新的关于“道统”的经典文本即《四书集注》。

毫无疑问,对于儒家经典中《论》、《孟》、《学》、《庸》的重视,是从韩愈时代就开始了的,这几部经典的逐渐凸显,也是一个相当复杂的漫长过程,在北宋时代,这几部经典已经被越来越多地单独拈出,也被越来越尊崇,并深刻地解释出新的意义^③,像《大学》,程颢曾说“《大学》乃孔氏遗书,须从此学则不差”,程颐也说“入德之门,无如《大学》”^④,而北宋与南宋之间最重要的学者杨时也认为《大学》是学者之门,“不由其门而欲望其堂奥,非余所知也”^⑤,又像《中庸》,除了程颢、程颐的一些零星注解外,还有相当多的专门注

对于儒家经典中《论》、《孟》、《学》、《庸》的重视

① 《伊洛渊源录》卷二《遗事》引朱光庭语,就已经指出所谓“道统”就是一个凸显“诚”字的历史系统,那些被算成系谱中人的,都是“得圣人之诚者也”,16页。关于这一点,刘述先有相当好的论述,并指出“道统成立的真正基础在于此心此理的体认”,见刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》421页,学生书局,台北,1982。

② 《朱子语类》卷一〇五,2629页。

③ 以下关于朱熹以及朱熹之前四书注解情况的论述,参考顾歆艺《四书章句集注研究》第四章《四书的汇合》,北京大学博士论文,1999。

④ 见《河南程氏遗书》卷二,卷二十二,《二程集》18页、277页。

⑤ 《杨时集》卷二十六《题萧欲仁大学篇后》,613页,福建人民出版社,1993。

释与阐发,如胡瑗的《中庸义》、吕大临《中庸解》、晁说之的《中庸篇》以及石磬汇集十家的《中庸集解》等等,杨时也曾经把《中庸》称为“圣学之渊源,入德之大方”^①。不过,正如很多研究者指出的,朱熹的意义,首先在于把这四部书汇合在一起,由这四部书构成支持理学思想的一个经典系统^②,其次以这四种经典作为其“道统”系谱的文本,使从孔子经子思到孟子的历史得到著作的支持^③;再次是对四部书都作了简要而且精密的注释和阐发,在《四书章句集注》的注释里融贯了理学的思想^④。

从现存文献中可以知道,朱熹很早就开始注意历来各家对《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》的诠释,也在阅读理学前辈的言论时相当注意他们对于四书意义的理解。以《论语》为例,朱熹自己曾描述他学习《论语》的经过,说他曾经“历访师友,以为未足,于是遍求古今诸儒之说,合而编之,诵习既久,益以迷眩,晚亲有道,窃有所闻,然后知其穿凿支离者,固无足取,至于其余,或引据精密,或解析通明,非无一辞一句之可观,顾其于圣人之微意,则非程氏之侔矣”^⑤,可见他虽然不废弃古人对词句的注疏,然而,他更推重二

① 《杨时集》卷二十五《中庸义序》,593页。

② 《宋史》卷四二七《道学传》中说,“(二程)表章《大学》、《中庸》二篇,与《语》、《孟》并行”,似乎四书已经由程颢程颐确立,12710页。但是这种说法并不可靠,顾歆艺的博士论文《四书章句集注研究》已经有所考证,并指出“四书的并行是从朱熹开始的,而不是二程”,103页。朱熹《答吕子约》曾说,“《论》、《孟》、《中庸》、《大学》,乃学问根本,尤当专一致思,以求其旨意之所在”,并指出这四种书应当有次序地阅读。《朱文公文集》卷四十七,一页A。又,在著名的《学校贡举私议》中他也建议,“诸经皆兼《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》”,同上卷六十九,二十四页A。

③ 主要见于《大学章句序》和《中庸章句序》中,前者强调曾子的意义,指出孔子关于复其性的学说,“三千之徒,盖莫不闻其说,而曾氏之传独得其宗”,并指出后来“孟子没而其传泯”,直到二程才再度发扬。自己也正是“私淑而与有闻焉”,后者则指出“允执厥中”的传统,“圣圣相承”,经颜回、曾子到子思,由子思写下了《中庸》,后来也是由于二程“续夫千载不传之绪”,这样,《论语》以后,由曾子(《大学》)、子思(《中庸》)、孟子(《孟子》)的系谱就建立起来,其思想也有了明确的文献依据。

④ 关于《四书章句集注》中,哪些是对于前人注释的采用,哪些是朱熹自己的新解释,需要相当仔细的考证和剔理,这一方面,本文多依据日本大槻信良《朱子四书集注典据考》,学生书局,台北,1976。

⑤ 《朱文公文集》卷七十五《论语要义目录序》,六页B。

程等人对意义的解释^①。在长期阅读中，他曾经编撰过好几种关于《论语》的注释，如隆兴初年(1163)编成，后曾在武阳学中刊刻的《论语要义》、为“藏之家塾，俾儿辈学焉”的《论语训蒙口义》和集九家之说而成的《论孟集义》等等^②。同样，对于《孟子》、《大学》、《中庸》，他也下过相当的功夫，在《集注》中，不仅择善而从地采用了不少旧时的注疏，也引用了很多理学前辈的解说与发挥，更常常自有新说，不仅对四种经典文本有相当清晰的解说，而且也在其中融入了一个贯通形而上和形而下的理学家的思路^③。

大约在乾道九年(1173)、《大学章句》、《中庸章句》成书，淳熙四年(1177)、《论孟集注》编成，到绍熙四年(1193)经朱熹同意

① 朱熹在整理前人的语录和文献中，相当细致地阅读了张载、二程、吕氏、谢、杨、游的文献，包括他们对于《论语》、《中庸》等书的诠释，《朱文公文集》卷七十五《论孟集义序》，二十一页 B、《中庸集解序》，二十九页 A，卷七十六《大学章句序》、《中庸章句序》，二十二页 B、二十三页 A，又，《朱子语类》卷十九，四二二页以下。

② 《朱文公文集》卷七十五《论语要义目录序》，六页 B—七页 A；《论语训蒙口义序》，八页 A，《论孟集义序》，二十一页 B。

③ 我们随意来看几个人们常引的例子，比如《孟子》中有“告子曰生之谓性”一节，他在注释中以二百多字的篇幅强调，“性者，人之所得于天之气也。性，形而上者也，气，性而下者也”，把人的本然天性与人的自然气质区别开来，特别指出告子的弊病在于“徒知知觉运动之蠢然者，人与物同，而不知仁义礼智之粹然者，人与物异也”，这恰恰是孟子思想的一个关键，也是他关于人需要博学涵养的思路的起点，《孟子集注》卷十一，《四书章句集注》326页；又如《大学》中至关重要的“格物致知”一节，他取程颐的说法，为《大学》补上了一段关于“格物致知”就是“即物穷理”，这一段后来被称为《大学补传》的文字，也恰恰是他的思想的另一关键，《大学章句》，《四书章句集注》6—7页；再如《孟子》最后关于“由尧舜至于汤，五百有余岁”的论述，由于是关于“道统”的重要依据，于是他又用了相当长的篇幅，引述文彦博和程颐的话指出，这种关于“天理民彝不可泯灭”的传统，正是在这时复兴的，虽然这个时代“人欲肆而天理灭”，但是由于他们“得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任，辨异端，辟邪说，使圣人之道焕然复明于世”，《孟子集注》卷十四，《四书章句集注》377页。其中，关于《论语集注》，参看钱穆《从朱子论语集注论程朱孔孟思想之异同》，《清华学报》新四卷二期，50—75页，台湾新竹，1964；关于《孟子集注》，参看黄俊杰《旧学新知百贯通——从朱子孟子集注看中国学术史上的注疏传统》，载《浩瀚的学海》197—229页，三联书店，北京，1991。

本来属于上层士人的道德与伦理原则,渐渐进入了民众的生活世界

合刻^①。特别是,《四书章句集注》在数百年之后,作为规定的教科书,经由官方考试,成为古代中国影响最大的、传播理学思想的文本,它借助对四种经典的解释,规定了对早期儒学、理学以及“道统”理解的取向(tropism)、重心(focus)和边界(borderline),也渐渐确立了经典、思想与意识形态话语的同一性。

再次,通过思想的一系列具体化和世俗化的努力,朱熹使那些本来属于上层士人的道德与伦理原则,渐渐进入了民众的生活世界。

思想史常常把只是思想家的思想悬置起来,成为分析的文本,这当然是由于思想所发生的土壤和思想所进入的生活业已消失,但也常常是因为很多思想家并不注意思想的实现而只注重思想的提出,这使得思想史无法确定这一思想对真正的社会生活环境的意义。不过,在古代中国的思想家中,继程颐之后^②,朱熹可能是最自觉地将自己的思想世俗化、生活化,进而形成实际制度的一个学者。朱熹对于自己提倡的理学原则如何进入生活世界是相当注意的,也许是因为他长期教学的缘故,他在探讨各种超越和深奥的道理时,反复强调这种原则在生活中的实现,以及生活中人的思想与行为对原则的表现^③。他曾说,“道不远人,理不外事”,他认为,一个人能够遵循圣人教导的原则,端正自己的心思与行为,“人孝出弟,行谨言信”,首先要有规矩,他很不赞同真理与意义的内在化,也不赞同学者把精力仅仅用在从内心中寻找终极意义,因为他觉得,在天下所有的现象事物中都有着根本的“理”,在端正心术的行为中,也存有“理”,所以他强调“古人之学,固以致知格物为先”,而从小开始的“洒扫应对进退之节,礼乐射御书数之习”,也是相当必要的,他认为如果拒绝这些细小的知识与行为,就是“以动、静为两物,而居敬、穷理,无相发之功矣”^④,他曾经不厌其烦地多次提

① 据《别集》卷一《答刘德修书二》,陈来《朱子书信系年考证》系于此年,358页。

② 程颐曾经说过,“冠昏丧祭,礼之大者,今人都不以为事,某旧曾修六礼,将就后,被召遂罢,今更一二年可成”,他还具体地指出必要的纲目是“每月朔必荐新,四时祭用仲月,时祭之外,更有三祭”等等,见《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》240页。

③ 参看《朱子语类》卷八十九以下,中华书局,1988。

④ 《朱文公文集》卷四十七《答吕子约》,十一页B。

到，“洒扫应对进退之节，爱亲敬长隆师亲友之道，皆所以为修身齐家治国平天下之本”^①，所以，他曾经相当注意民间生活世界的种种规则和仪式，如他曾经相当细致地对《吕氏乡约》进行修订，“附以己意，稍增损之”，甚至不厌其烦地增添细节，比如规定月旦月朔之会仪式的位置、程序以及揖拜应对等等^②，也相当注意对初学者启蒙时期的教学，曾经为程端蒙、董铢所编乡塾教学用的《学则》作序，指出“凡为庠塾之师者”都应当以规矩“训导整齐”学生，使他们“群居终日，德进业修，而暴慢放肆之气不设于身体”^③。

其中，朱熹最重要也是在后世影响最广的著作就是《家礼》^④，他觉得家庭、家族内部的“冠昏丧祭仪章度数”虽然是表面的仪式，但这种仪式隐含了“名分之守”、“爱敬之实”这种有关价值观念性的内容，于是，他对于三代以来已经变异了的礼仪加以调整，“因其大体之不可变者，而少加损益于其间，以为一家之书”，借助外在的仪节使人们“谨名分，崇爱敬”，构建“修身齐家之道，谨终追远之心”^⑤，在这部包含了家族生活伦理准则的“通礼”和“冠礼”、“昏

在后世影响最广的著作《家礼》

① 《朱文公文集》卷七十六《题小学》，二十一页 A。又，参见《答林择之书》。张世南《游宦纪闻》卷八说，他曾经亲眼看到朱熹的手书，上书“讲明正学，其道必本乎人伦，明乎物理，其教自小学洒扫应对以往，修其孝弟忠信，周旋礼乐”，也可以作为旁证，69 页，中华书局，1981。

② 《朱文公文集》卷七十四《增损吕氏乡约》，二十五页 A—三十二页 A。《蓝田吕氏乡约》分四类，“一曰德业相劝，二曰过失相规，三曰礼俗相交，四曰患难相恤”，规定了善恶准则、乡间礼仪、责任义务等等。

③ 《朱文公文集》卷八十二《跋程董二先生学则》，十四页 A。同时，在他为官的时候，也曾十分注意儒家一些原则的政治实践，特别关注社群的福利问题，包括建立拯济饥荒的仓库，协助宗族建立公田等等，这在南宋曾经是一些士人关心的问题，参看 Richard von Glahn: *Community and Welfare: Chu His's Community Granary in Theory and Practice*, 载《Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China》, P221—254, edited by R. P. Hymes and C Schirokauer, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993.

④ 关于《朱子家礼》本身，尚有相当多的争论，有人认为它不是朱熹的著作，不过最近的研究大多倾向于相信它是朱熹的著作。参见上山春平《朱子の礼学》，载《人文学报》第四十一号，日本京都，1976；樋口胜《〈文公家礼〉の成立についての一考察》，载《东洋の思想と宗教》四，1987。

⑤ 《朱文公文集》卷七十五《家礼序》，十八页 A—B。又，朱熹曾经在淳熙元年编成《古今家祭礼》，《朱熹年谱》卷一，62 页。

保证了理学所确立的原则,真正深入了社会

礼”、“葬礼”、“祭礼”四种重要礼仪制度的著作中,他尽可能地以从众和从俗的原则来修改古礼中很难用于今的制度和器物,例如将婚礼的六礼简化为三礼^①,依据当时社会阶层的重新组合,创建民众与士人共同祭祖的祠堂,接受司马光《书仪》的思路而不接受二程多从古礼的思路等等^②。《朱子家礼》的撰述的意义,正如有关研究者指出的,“意在将日常生活中的重要环节,诸如出生、婚礼、丧葬以及祖先祭祀,都纳入儒学指导的领域之内”,并显示了“宋代理学家怎样试图在行为领域,而不仅是在思想领域占据主导地位,他们强调这套符合儒学传统的生活秩序,还试图抵制佛道二教在日常生活中的影响”^③。正是这种将儒学原则世俗化、生活化的努力,保证了理学所确立的原则,真正深入了社会^④。

三

在朱熹编撰的《伊洛渊源录》中记载了这样一个故事,说程颐问邵雍,“此桌安在地上,不知大地安在甚处”,于是邵雍为他论述了一番“天地万物万物之理及六合之外”,使得程颐大为叹服,说,“平生惟见周茂叔论至此”^⑤。无独有偶,在后人编撰朱熹的事迹

① 据现代学者的研究,朱熹关于婚礼的改革,并不是拘泥于古礼,而是依据了两宋的婚姻礼仪,因此省去了一些过程,只留下“议婚”“纳币”和“亲迎”,后来中国大多数士人的婚礼即以此为准。见方建新《宋代婚姻礼俗考述》,《文史》第二十四期,中华书局,1985。

② 杨志刚《朱子家礼:民间通用礼》,《传统文化与现代化》1994年4期,北京。

③ Patricia Ebray: *Chu His's Family Rituals: A twelfth Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*; Princeton University Press, 1991; 参看 Rodney L. Taylor and Gary Arbuckle 关于西方的儒学研究介绍的评论,见《*Chinese Religions: The State of the Field (Part II): Living Religious Traditions: Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion*》,载 *The Journal of Asian Studies*, VOL. 54, NO. 2, 350 页, 1995。

④ 可以参看各种地方志关于风俗的记载,我们可以发现,直到 20 世纪初期,《朱子家礼》中关于婚丧礼仪的规定,仍然是地方士绅阶层最常用的。

⑤ 《伊洛渊源录》卷一《遗事》,3—4 页,丛书集成本,商务印书馆。

时,也有这样一个故事,说朱熹幼年刚刚会说话的时候,听见父亲指着天说,“天也”,就追问“天之上是何物?”到了五六岁的时候,就常常烦恼地思索“天体是如何,外面是何物?”^①也许,这两个故事都是后人的想象和杜撰,不过,在这种想象和杜撰中却暗示了理学追问超越世界的取向,他们对于知识的探寻并不止于形而下的、具体的现象世界,也不止于时间与空间中可触可见的人与事,而仿佛是“打破砂锅纹(问)到底”式的,总是试图把握一种根本的、超越的“道”或“理”,寻找可以“一以贯之”的终极解释,正因为如此他们才成为所谓“理学”或“道学”。

这与传统儒学“性与天道不得而闻”是相当不同的。宋代新儒学的新取向恰恰在于,不仅仅满足于关于国家秩序与生活准则的建设,更探求秩序与准则的普遍性与绝对性的最终依据,因而他们不能不为这种超越了事物与现象的秩序和准则重新建立一个形而上的根本基础。所以,在朱熹与吕祖谦同编《近思录》的时候,尽管朱熹和吕祖谦都并不特别喜欢讨论宇宙本原问题,也觉得这种本原问题实在虚玄难以把握,但也无可奈何地在《近思录》最前面,特设“道体”一目。后来,朱熹曾经在与门人弟子谈话时说过,“《近思录》首卷难看”,“看《近思录》,若于第一卷未晓得,且从第二卷、第三卷看起”,为什么?因为第一卷的“道理孤单”,所谓“道理孤单”就仿佛是“高处不胜寒”,这些超越了现象世界只是在语言世界中可以讨论的终极本原太过抽象。可是,这些笼罩了所有现象世界的本原却是思路的起点与追求的终点,所以他给吕祖谦写信说,过去曾经嫌“太极及明道论性之类”道理说得“太高”,删去了几段,但现在看来却一段也不能少,之所以不能少,就是因为它是根本枢纽,正如吕祖谦说的,“后出晚进,于义理之本原虽未容骤语,苟茫然不识其梗概,则亦何所底止?列之篇端,特使之知其名义有所向往而已”^②。

探求秩序与准则的普遍性与绝对性的最终依据

在理学家的话语中,这个被称为“理”、“道”或“太极”的根本,是超越了有形有象的现象与事物的形而上世界,正如朱熹在《答陆子静》中说的,“凡有形有象者,即器也,所以为是器之理者,则道也”^③,这种“理”是先于万事万物而生的原则,而且也是贯穿于万

① 《朱熹年谱》卷一,2页。

② 《朱熹年谱》卷二引吕东莱跋语,67—68页。

③ 《朱文公文集》卷三十六,十四页A。

统一的“理”在万事万物中却有种种不同的呈现

事万物的规则,所以又说是“未有天地之先,毕竟也只是理”^①，“做出那事,便是这里有那理,凡天地生出那物,便都是那里有那理”^②,但是它又是绝对的纯粹的本原,所以朱熹说“太极只是个一,而无对者”,也是“极好至善的道理”^③,在未发之前处于无形无言无位的绝对空静状态中,但是又包孕着动与静两端,在动静阴阳两端中涵蕴着万事万物^④。但是,当“理”呈现在形而下的世界时,却是体现为构成一切的基本质素“气”,如果说,“理”是形而上的,纯明绝对、无形无言的,那么,“气”却是“形而下之器也,生物之具也”^⑤,不过,它虽然是“器”,而且“道器之间,分际甚明,不可乱也”,它又始终“傍着这理行”,而且“有此理,便有此气,流行发育”^⑥,由于“理”虽然是绝对的“一”,但是“气”却分阴阳之“气”,生五行之“质”,阴阳五行化生万物^⑦,于是,统一的“理”在万事万物中却有种种不同的呈现。

在这里,朱熹再度引入了北宋儒者关于“理一分殊”的思路。他相信,在外在的现象世界中是一本万殊,也就是林林总总,各有分宜,但“天下之物莫不有理”,正是这种均衡与合理的存在,蕴涵了一个普遍的“理”,因而需要对各种事物与现象有深入的省察,从而在这些不同的事物中体会绝对与同一的“理”,这就是“格物致知”或“即物穷理”^⑧;而对于禀受“气”而生的人来说,内在的心灵世界中也有这种一本万殊的问题,按照这种关于理性的思路,本

① 《朱子语类》卷一,1页。

② 《朱子语类》卷一〇一,2582页。陈淳《北溪字义》卷下解释“理”字时说,“理无形状,如何见得?只是事物上一个当然之则便是理,‘则’是准则、法则,有个确定不易底意”,42页,中华书局,1983。

③ 《朱子语类》卷一〇〇,2549页。

④ 所以说是“无方所、无形体、无地位可顿放,若以未发时言之,未发却只是静,动静阴阳,皆只是形而下者。然动亦太极之动,静亦太极之静,但动静非太极耳。……未发固不可谓之太极,然中含喜怒哀乐”,《朱子语类》卷九十四,2369页。

⑤ 《答黄道夫》,《朱文公文集》卷五十八,五页A。

⑥ “天下未有无理之气,亦未有无气之理”,“理未尝离乎气,然理形而上者,气形而下者”,《朱子语类》卷一,1—3页。

⑦ 《朱子语类》卷一,9页。

⑧ 《大学章句》“所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也”,《四书章句集注》7页。

来,人性应当都是一样的,但是,如何解释天下的人心各有不同?如果进入生活世界的心灵真的与绝对的“理”同一,那么它为什么会衍生出种种不符合“理”的意识和行为来?朱熹的解释是,“气”已经有精粗清浊,不仅是因为“就人之所禀而言,又有昏明清浊之异”^①,就是“未发”与“已发”之间也全然不同,当人们的心灵未发之时,人们保持着合乎“理”的“性”,但是当这种心灵已经开发的时候,“心”就萌生了种种不同的思虑与情感,于是才会有种种异样的思想与行为,所以也需要以“敬”的心情,对心灵进行反省与涵养,这就是“正心诚意”。正是这两种探求知识与思想的进路,体现了朱熹一系的知识追求与修身实践,它必然一方面引致“道问学”的知识主义(Intellectualism),一方面引向“尊德性”的道德主义(Moralism)^②。

“未发”与“已发”
之间

“道问学”的知识
主义,“尊德性”
的道德主义

朱熹对于“格物致知”的意义,其实有相当一贯的看法,在他看来,由于“上而无极太极,下而至于—草—木—昆虫—之微,亦各有理”,所以应当尽可能地穷尽各种自然知识与书本知识,“—事—不—穷,则—阙—了—一—事—道—理,一—物—不—格,则—阙—了—一—物—道—理”^③,所以他自己的知识就相当渊博,不仅博览群书,而且相当关注自然与社会的种种现象^④,他也常常在平时的教学中,要求学生去求索各种新知,在与弟子的对话中,他曾经反复强调观物与读书,如“读经看史,应接

① 见《朱子语类》卷四,他多次说到“人性虽同,禀气不能无偏重”,“气禀之殊,其类不一,非但清浊二字而已”,“气禀则有清浊,是以有圣愚之异”,73—76页。关于这一点,也可以参看陈来《关于朱子哲学中“心”的概念》,《国学研究》第四卷,北京大学出版社,1997。

② 《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》对朱熹的学术是这样评论的:“其为学,大抵穷理以致其知,反躬以践其实,而以居敬为主。全体大用,兼综条贯,表里精粗,交底于极。尝谓圣贤道统之传,散在方册,圣经之旨不明,而道统之传始晦,于是竭其精力,以研究圣贤之经训,其于百家之支,二氏之诞,不惮深辩而力辟之”。851页。

③ 《朱子语类》卷十五,295页。这一卷中朱熹反复讲的就是这个道理,如“世间之物,无不有理,皆须格过”,又,“《大学》不说穷理,只说个格物,便是要人就事物上理会,如此方见得实体”。

④ 陈荣捷(Wing-tsit Chen)在其《中国哲学文献汇编》(*A Source Book in Chinese Philosophy*)三十四章中指出,朱熹发现了化石的性质,早期新儒家们在药草、指南针、化石、算学、地理、绘图术等等,都曾有所撰述,中译本,732页,巨流图书公司,台北,1993。

事物,理会个是处,皆是格物”,所以他教导弟子,“大抵学者读书,务要穷究,‘道问学’是大事,要识得道理去做人。大凡看书,要看了又看,逐段、逐句、逐字理会,仍参诸解、传,说教通透,使道理与自家心相肯方得”^①,依照这种学风,就可以把知识学习与思想涵养打通,从“道问学”而升入“尊德性”,在读书观物中涵养自家的心灵。

不过,由于后来与陆九渊等的辩论,感觉上朱熹的立场似乎逐渐偏向“道问学”的知识主义方面,其实,应当注意,这恰是由于激烈辩论中,各自的立场不能不过度凸显而导致的印象,正如朱熹自己在《答项平父》中颇为无可奈何地说的,“大抵子思以来,教人之法,惟以‘尊德性’、‘道问学’两事为用力之要,今子静(陆九渊)所说,专是尊德性事,而熹平日所论,却是问学上多了”,其实,朱熹一直相当警惕这两者之间的关系,他在另一封给项安世的信中其实已经指出,“近世学者务反求者,便以博观为外驰,务博观者又以内省为隘狭,左右佩剑,各主一偏,而道术分裂,不可复合。此学者之大病也”^②,正因为如此,他一面拒绝过去主流士人阶层中“缘科举时文之弊”,把经典知识与自然知识分为两截,又把经典知识仅仅当作背诵之知识,与心灵涵养全不相干的弊端^③,另一面又防止了受老庄佛教风气影响,专注于心灵涵养,把各种知识都视为累赘的毛病,在知识与思想之间艰难地寻找着一个平衡处^④。

① 《朱子语类》卷十,162页,朱熹关于读书的言论,在《朱子语类》卷十至十一,可以参看兴膳宏、木津祐子、斋藤希史合著《朱子语类读书法篇译注》(一至七),《中国文学报》第48—54册,日本京都,1994—1997。

② 《朱文公文集》卷五十四《答项平父》,六页A,六页B。以读二程的书为例,他也更强调读书的目的是为了心灵涵养,见《朱文公文集》卷七十五《程氏遗书后序》(乾道四年),他希望对于程颐程颢的语录,切忌“未知心传之要而滞于言语之间”,16页B;并说“读是书者,诚能主敬以立其本,穷理以进其知,使本立而知益明,知精而本益固,则日用之间,且将有以得乎先生之心”,十七页A。

③ 参看《朱子语类》卷十,175页。

④ 参看余英时《从宋明儒学的发展论清代思想史》,载《历史与思想》87—119页,联经出版事业公司,台北,1976,1992。其实,这可能是早期理学家一贯的思路,像胡安国就在《答赣川曾几书》中说过,“穷理尽性,乃圣门事业,物物而察,知之始也,一以贯之,知之至也”,《伊洛渊源录》卷十三,136页。

对于“尊德性”即心性的涵养，朱熹也有一个相当明确的态度。他始终是把培养心灵涵养当做士人的终极目的的，所以他的“格物致知”的“知”，最终也还是道德理想境界，他的“博览反观”所“观”的也还是内在心性本原，他关于“性”、“心”、“情”、“欲”的看法，“性者，心之理，情者，心之动”，“心譬水也，性，水之理也。性所以立乎水之静，所以行乎水之动，欲则水之流而至于滥也”^①，这大体上与《礼记》里的《中庸》、《乐记》以及唐代韩愈、李翱到宋代二程的观念是一脉相承的，只是分析越加精致和细密。据说，朱熹在三十八岁时，发现自己过去未能沟通本性与行为、思想与知识、形而上界与经验世界的错误，接受了张栻关于“未发是性，已发是心”的想法，但在四十岁前后，又进一步体认“心”包含有“性”与“情”两端，未发之时，是心灵纯然寂然的状态，“当此之时即是心体流行寂然不动之处，而天命之性体段具焉”，而已发之时，则是思虑已萌，这时的心灵包括了理性和情欲的两种趋向，如果可以用功夫对它进行涵养节制，则也可以使它“中节”而达到“和”的境界^②，所以在《与湖南诸公论中和第一书》中说，“向来讲论思索，直以心为已发，而日用功夫，亦只以察识端倪为最初下手处，以故阙却平日涵养一段功夫，使人胸中扰扰，无深潜纯一之味，而其发之言语、事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风”^③。据他说，“程子所谓‘凡言心者，皆指已发而言’，此乃指赤子之心而言，而谓‘凡言心者’则其为说之误，故又自以为未当而复正之”。意思是说，程子也察觉了未分别性与心的问题，于是特意强调了自己过去所说的“心”，都应当指已发之心^④。后来，朱熹一直坚持了这种关于“心”统“性”与“情”，而且性情应当分别的观念，“性情一物，其所以分，只为未发

① 《朱子语类》卷五，97页。又，《论语集注》卷三注释“夫子之言性与天道”一段时也说，“性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本体，其实一理也”，《四书章句集注》79页；参看《孟子集注》卷八“天下之言性也，则故而已矣”一段的解释，《四书章句集注》297页。

② 《朱文公文集》卷六十七《已发未发说》，十二页B。参看卷六十七《太极说》“情之未发者，性也……性之已发者，情也”等等，十七页B。又《中和旧说序》，参见《朱子年谱》卷一，41页。

③ 《朱文公文集》卷六十四，三十一页A—B。

④ 参见黄进兴《朱陆异同：一个哲学诠释》，载《优人圣域》，359—382页，陕西师范大学出版社，1998；陈来《宋明理学》，171—173页，辽宁教育出版社，1991。

已发之不同耳”^①，在他的理解中，“性”是人禀受于天的本性，是绝对符合“理”的未发状态，已发的“心”，即呈现在每个人的具体的有形的人性，这种人性构成中有理性的因素，也有情感的因素，所以会纷扰动荡，只有未发之性才是符合“理”的纯然至善状态，正是因为如此，人要具有两种修养功夫，正如在《与湖南诸公论中和第一书》、《已发未发说》等文中多次引用程颐所说的“涵养须是敬，进学则在致知”那样，前者是为涵养未发时心灵境界，后者是为修整已发时心灵状态，换句话说，也就是“主敬以立其本，穷理以进其知”^②。

通过种种修养的途径，逐渐却除“情”中的“人欲”，而趋近这种“理”

朱熹的思想无疑很具有说服力。如果说，人们都同意有一个终极的普遍的“理”，也都相信“性”与“理”的同一性，而且还相信这种与人的本真心灵有着本质上的契合的“理”的价值的有效性不容置疑，可是，这种纯粹的“理”又是超越时间和空间的，不受物质世界影响的，无法客观化的永恒存有，那么，显然生活在时间与空间中的每一个人都具有的“心”是不可能全然达到这种纯粹和绝对的，生存在时间和空间中的现实“人”，也只有其本然的“性”是可以天然地拥有这种“理”的，因此，所有生活在世间的现实“人”，只能而且必须通过种种修养的途径，才能逐渐却除“情”中的“人欲”，而趋近这种“理”^③。所以，正如研究者指出的，其意义“就在于不给予心以充分创造理的依据”^④，朱熹其实与佛教区分“人性”与“佛性”的思路一样^⑤，

① 《朱文公文集》卷四十《答何叔京》，三十二页 A。

② 这种分别或可称之为本然之性和气质之性，《大学章句序》中说，“天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性矣，然其气质之禀，或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也”，《四书章句集注》1 页，中华书局，1983。参看上山春平《朱子的人性论与礼论》，中译本，《日本学者论中国哲学史》347—348 页，中华书局，1986。

③ 这里也参用了酒井直树(Sakai Naoki)《往事的声音》(Voices of The Past)44 页对朱熹的评论，转引自苏哲安(Jon Solomon)《日本理论与世界》，《当代》第九十七期，台北，1994。

④ 荒木见悟《阳明学的评价问题》，中文译本载《日本学者论中国哲学史》，370 页，中华书局，1986。

⑤ 宋代理学受佛教的影响很多，不过应当指出，虽然从人际交往中看，他们多与南宗禅僧来往，但从其接受的佛教思想来看，却多是佛教中的一般性知识，所以清理起来，反是华严、北宗甚至是大乘佛教的思路，如“四法界”、“一即一切，一切即一”和“佛性”等。

是有意要分别“道心”和“人心”的分别^①，他所认同的所谓三圣传心的《大禹谟》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字，其实就是要求人们通过“格物”、通过“居静”，以“敬”的心境引导自己的心灵，逐渐由情欲的杂乱趋向心性的纯然，从“人心”转向“道心”，而陆子所谓简截直接的“心即理”，在朱熹看来，就仿佛南宗禅一样，无疑只是片面肯定了“人心”中“性”的存在，而取消了对“人心”中杂有的“情”和“欲”的警惕，就会缺少一段保任和涵养的功夫，一旦放纵恣肆出来，便会像狂禅一样，使“恶”的情欲不可收拾。

四

从二十多岁耽于禅学开始，到稍后从李侗（延平）学“体认未发气象”，再到乾道二年（1166）悟得二程心性学说中“心为已发，性为未发”，三年后（1169）又受张栻启发，专门发扬程颐“涵养须用敬，进学则在致知”的思想，到淳熙二年（1175），与吕祖谦同编《近思录》，朱熹已经四十六岁，在鹅湖之会与陆九龄、陆九渊会面以前，朱熹大体已经确立了自己思想学说的中心与边界，而在鹅湖之会以后，他也还在不断修订和丰富着自己思想学说的内容与体系。不过，并不是没有不同的声音，在当时，不仅在儒学与佛道之间，也不仅在恪守传统经学的人和信奉性理之学的人之间，就是在同样信奉理学的人中间，也有着各种不同的趋向和思路。因此，在确立道统以及经典的同时，朱熹一生都在极力地拒斥佛老以及他所谓的“杂学”，除了佛教和道教之外，他对过去的很多不严格遵循理学原则的理学以及其他学说进行了相当严厉的批评，最典型的例子，是他在《杂学辩》中就曾对苏轼的《苏氏易解》、苏辙的《苏黄门老子解》、张九成的《张无垢中庸解》和吕本中的《吕氏大学解》进行的分析。他把这些从北宋以来的学者“学儒之失而流于异端”，近似佛、道的言论一一剔出，例如苏轼“溺于释氏未有天地已有此性之言，欲语性于天地生物之前”，苏辙关于六祖惠能“不思善，不思恶”即“未发”，张九成对《中庸》“阳儒而阴释”的解释，吕本中“惑于浮屠老子之说”，“不知以谁

^① 《朱文公文集》卷五十六《答郑子上》“此心之灵，其觉于理者，道心也，其觉于欲者，人心也”，三十一页A。

为异端”，把佛教的“悟”也当作儒家的格物致知等等^①。这种捍卫道统纯粹性，确立理学思想边界的努力，还可从他绍兴二十九年校定《上蔡语录》，删去其中“诋程氏以助佛学”的地方^②，乾道三年（1167）在《答石子重》中叹息“洪适在会稽尽取张子韶经解板行，此祸甚酷，不在洪水夷狄猛兽之下，令人寒心”等等方面看出^③。事实上，那些已经过去了的思想还不重要，更严重威胁他的思想的，倒是同时的一些不同的声音，因而在朱熹建构其知识与思想的过程中，始终是处在四面作战的处境中，其中，最大的理论威胁，来自以下两个方面^④。

一方面的挑战
来自理学中比较讲求功利与实用的思潮

一方面的挑战来自理学中比较讲求功利与实用的思潮。功利与实用在任何时代都是有它的天然合理性的，尤其是在国家与社会处于相对困难的时期，人们会普遍要求知识、思想与信仰给予他们实际可见的结果，而不太认同那些纯粹属于精神领域的超越思想和理想主义。比如吕祖谦和陈亮一系^⑤，他们可能都觉得仅仅讨论超越的道理，并不能拯救国家，也不能重建秩序，于是他们可能更多地考虑历史经验、现实政治和实用事功，觉得要“本末并举，若有体而无用，则所谓体者，必参差卤莽无疑也”^⑥，正如《宋元学案》所说的那样，他们“教人就事上理会，步步着实，言之必可使行，足以开务成物”，“以读书经济为事，嗤黜空疏随人牙后谈性命者，

① 《朱文公文集》卷七十二《杂学辩》，17页B—50页A。其后附何镐乾道二年跋中说，二苏张吕都是有名之士，但都“不知道德性命之根原，反引老庄浮屠不经之说，而紊乱先王之典著，为成书以行于世”，所以朱熹要“破其疵缪，鍼其膏肓，使读者晓然知异端为非而圣言之为正也”。参看市来津由彦《朱熹の〈杂学辩〉とその周辺》，载宋代史研究会报告第二集《宋代の社会と宗教》3—49页，汲古书院，1985。

② 《朱文公文集》卷七十五《谢上蔡语录后序》，三页B。

③ 《朱文公文集》卷四十二，二十六页A。

④ 最集中的辩难在淳熙十一和十二年（1184—1185），参看《朱子年谱》卷三，143—158页。

⑤ 当然还应当包括薛季宣和陈傅良、叶适一系，虽然永嘉这些学者与陈亮的取向略有不同，但大体上都有追求实效的倾向，见《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》的记载。至于吕祖谦，按照朱熹的说法，是兼有两面的长处，见《宋元学案》卷五十一《东莱学案》。

⑥ 吕祖谦《答陈同甫书》，载《陈亮集》（增订本）卷二十三，247页，中华书局，1987。

以为灰埃”^①，而朱熹却对过分偏向于实用策略的“救溺”抱有警惕，他把这种思路称之为“义利双行，王霸并用”，认为这种“舍六经《论》、《孟》而尊史迁，舍穷理尽性而谈世变，舍治心修身而喜事功”，追求平衡与实用的想法，甚至“不说萧何、张良，只说王猛，不说孔、孟，只说文中文子”，过分追求现实和结果的风气，有可能损害真理的超越性和批评的独立性。据说，他看到浙东的学者“士习驰騫于外，每语学者且观《孟子》《道性善》、《求放心》两章，务收敛凝定，以致克己求仁之功”^②，说起来，他内心的真正期望，是在现实政治之上确立一个“三纲五常之正道”，在每个士人的心中确立一种“粹然以醇儒之道自律”的精神，在这种高调的理想主义立场上，保持独立的士人立场，在政治策略之外拥有批评的权力^③。但是，陈亮对朱熹过分超越的高调理论颇有不满，在给朱熹的回信中含蓄而激烈地批评道，如果只是一味地推崇三代的“以道治天下”，如果“发出三纲五常之大本”来批评汉唐的“王霸”和现实的“救溺”，在时移势变的时代，这样的高门槛却等于把“道学”的门户限得太狭，如果一味追求天理之醇，其实，是“使世人争骛高远以求之，东扶西倒而卒不着实而适用”，更何况这种思路，等于宣告“道”并不是像“赫日当空，处处光明”，而是“不绝者仅如缕”，“二千年之天地日月若有若无，世界皆是利欲”，于是，本来是赫然的道理却成了几个儒者垄断和私有的“古今秘宝”，他讽刺道，“因吾眼之偶开便以为得不传之绝学，三三两两，附耳而语，有同告密”，特别是这种思想的垄断使得这些以为拥有了知识权力的人，永远站在世俗世界之外，“画界而立，一似结坛，尽绝一世之人于门外”^④。

① 《宋元学案》卷五十六《龙川学案》，又，参看吴江《南宋浙东学术论稿》，载《中国文化》第八期，32—39页，香港中华书局，1993。

② 参看《朱子年谱》卷三记淳熙十一年事及所引《答吕子约书》等，143—157页。

③ 朱熹《寄陈同甫》、《答陈同甫》，《朱文公文集》卷三十六，二十页B，二十二页A，二十五页A。又，岳珂《程史》卷十二《吕东莱祭文》根据蔡元思念成的说法，记载朱熹对陈亮《祭吕东莱文》很不满，给婺人写信批评他是“怪论”，后陈亮上书孝宗，就暗讽朱熹之学是“自谓得正心诚意之学者，皆风痹不知痛痒之人也，举一世安于君父之大讎，而方且扬眉拱手以谈性命，不知何者谓之性命乎？”136—137页，中华书局，1981。

④ 《陈亮集》（增订本）卷二十八《又甲辰秋（与朱熹）书》、《又乙巳春（与朱熹）书之一》、《又乙巳秋书》，340页，347页，352页。

可能,陈亮并不是很理解朱熹的思路。陈亮寄以相当期望的皇权,当然可以接受实用功利的想法,采纳这种有利于权力运作与政府管理的策略和建议^①。毕竟在那个时代,士绅并没有以“不传之绝学”垄断政治权力的可能,相反,它只是可能用手中仅有的知识权力对政治权力进行批评,因此,仅仅倡导功利与实用,这种想法不仅不能给士绅阶层以自由批评的权力,相反倒可能使士绅主动放弃批评空间的建构,心甘情愿地在政治、国家、皇权的名义下,放弃本来就很狭窄的批评立场。特别是始终处在政治权力边缘的理学家们,大约特别会有这种以“道统”制约“政统”、以超越性真理限制现实性权力的心情与想法。朱熹在给一个朋友的信中曾经说,为什么一定要“以仁义为先,而不以功利为急”?其实,并不是说功利不重要,但是从孟子以来就提出看似玄虚的“仁”、“义”,到他们凸显一个看来抽象的“理”,就是为了有一个超越政治和权力的批评与监督的正当性理由^②，“岂固为是迂阔无用之谈,以欺世眩俗,而其受实祸哉?盖天下万事,本于一心。而仁者,此心之存之谓也。此心既存,乃克有制。而义者,此心之制之谓也”,他说,“诚使是说著明于天下,则自天子以至于庶人,人人得其本心以制万事,无一不合宜者,夫何难而不济。不知出此,而曰:事求可,功求成,吾以苟为一切之计而已,是申韩吴李之徒,所以亡人之国而自灭其身”^③,批评

① 可以参看宋孝宗所写的《科举论》和《三教论》,这两篇论很清楚地表达了当时皇权对于实用性的知识与信仰的支持,分别载于周密《癸辛杂识》前集 21--22 页,中华书局,1987。

② 正如狄百瑞(Wm. De Bary)在《道学与心学》(Neo-Confucian orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart)中所指出的,尽管“理”的思想对任何政治权力都有价值,但是,在朱熹这里,由于“理”具有超越特性,所以也构成“持续批评人类行为和政治制度的基础”,P. X III, New York, Columbia University Press, 1981。又参看同氏《中国的自由传统》中关于儒家思想也将“过去的理想与典范作为批判当代制度的基础”,因此具有自由主义意味的论述,李弘琪中译本,9 页,联经出版事业公司,台北,1983。

③ 《朱文公文集》卷七十五《送张仲隆序》,此信写于乾道四年(1168),15 页 B。正如刘子健《南宋君主和言官》指出的,这种看法表面上看来“不免迂阔”,但是这恰恰是“当时儒者看透皇帝和官僚的虚伪,深深觉悟不从道德风气上来倡导精神改革,还有什么出路?”所以才有这种高调的批评思路,载《两宋史研究汇编》18 页,联经出版事业公司,1987。

得很尖锐，但是，似乎陈亮一系最终也没有能够理解这种深意^①。

另一方面更激烈和有利的挑战来自极力主张在内心超越的理论家陆九渊。比起朱熹来，陆九渊受佛教尤其是禅学的影响更深，而对追求超越境界的紧张更为强烈。在他看来，人的“本心”就是“天理”，“此理本天所以与我，非由外铄，明得此理，便是主宰，真能为主，则外物不能移，邪说不能惑”^②，所以，为学者只要把握住本来就具有的那颗纯粹的“人心”，就已经成为“道心”，旧时分别“天理”和“人欲”的思路，朱熹关于“人心”与“道心”不同的思路，都是有问题的^③。因为人心便是宇宙，其中包含了善恶两端，也就是说一切可能性均蕴涵在“心”中，而人的学习与修养，其修养指向与终极意义都只在向内培养心灵上。所以，他认为学问的方向应当是向内体察而不是向外寻求，而朱熹关于“格物致知”的思路，就未免过于枝蔓，在他看来，那些看上去很难有同一性的知识，即使是经典中的知识，也可能并不会促使人们对“心”和“理”有真正的领悟，反而会成为体验终极意义和超越境界的障碍。所以，他回答弟子提问时曾说，什么是“格物”呢？就是“研究物理”，而当弟子进一步问，“天下万物不胜其烦，如何尽研究得”时，他就告诉弟子，其实，“万物皆备于我，只要明理”，就可以把握一切^④，这就有了那句千载名言：“学苟知本，六经皆我注脚”^⑤，他觉得现在很多士人把精力耗费在经典知识的学习上，而朱熹一系把各种知识看成是体验真理

另一方面更激烈和有利的挑战来自极力主张在内心超越的理论家陆九渊

“学苟知本，六经皆我注脚”

① 关于陈亮与朱熹的争论，最深入的研究是田浩(Hoyt Cleveland Tillman)《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》(*Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*)，姜长苏中译本，江苏人民出版社，1997。田浩指出，陈亮是一种功利主义取向的伦理学，而产生陈亮的这一思路的背景是回应华北沦陷，寻求国家统一。这当然很正确，不过，我在这里也许会比较强调田浩所论较少的“道统”与“政统”之间的关系，以及士人运用思想文化的超越性和独立性对国家进行批评的意义。

② 《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，4页，中华书局，1980。

③ 《陆九渊集》卷三十四《语录上》“天理人欲之言，亦自不是至论，若天是理，人是欲，则是天人不同矣……《书》云，‘人心惟危；道心惟微’，解者多指人心为人欲，道心为天理，此说非是”，395页；又卷三十五《语录下》“人亦有善有恶，天亦有善有恶……此说出于《乐记》，此说不是圣人之言”，463页，又同卷：“天理人欲之分极有病”，475页。

④ 《陆九渊集》卷三十五《语录下》，440页。

⑤ 《陆九渊集》卷三十四《语录上》，395页。

的途径,实在是增加思想的负担,却不能使精神达到纯粹,所以他说,“学者疲精神于此,是以担子越重,到某这里,只是与他减担”,而真正的真谛就是孟子说的“尽心”,“心只是一个心,某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只是如此。心之体甚大,若能尽我之心,便与天同”,这种全力体会“人”与“天”相通的心灵的进路,更容易单刀直入地领悟绝对真理,要比那些沉湎于各种经典知识,在枝梢末节中纠缠的途径要简捷愉快得多,于是,他讽刺那些枝蔓的学问,“大世界不享,却要占个小蹊小径子,大人不做,却要小儿态。可惜”^①。

这与他在鹅湖之会上对朱熹的嘲讽是一样的。淳熙二年(1175),他和他的兄长陆九龄在与朱熹相见之前,曾经有过一番讨论,并且达成共识,陆九龄和陆九渊因此各写了一首诗来表达自己的思路,陆九龄诗的前两句中说,“孩提知爱长知钦,古圣相传只此心”,大体上是表达对“心”作为唯一本原的重视,而陆九渊经过深思熟虑后写的诗中却进一步说了两句更重要的话,叫“易简功夫终久大,支离事业竟浮沉”,据说朱熹听到这两句时,大惊失色,接着听到“欲知自下升高处,真伪先须辨只今”的时候,更深为恼怒,沉吟不语。其实,陆九渊的内心深处也许并不那么自信,他自己后来也可能已经意识到自己的取向是相当极端的,对朱熹的批评也是相当过分的,他自己可能会由于强调内在心性的涵养而轻视外在知识的研习,但是,为了在对立中凸显和强调自己的立场,他仍然要坚持这一思路,所以,有一次他曾引了朱熹的话“陆子静专以尊德性诲人,故游其门者多践履之士,然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子?故游某之门者践履多不及之”,然后解释说,这样看来,“元晦欲去两短,合两长。然吾以为不可,既不知尊德性,焉有所谓道问学?”^②

对于一种把思想推到极端的理想主义和普遍主义,其实任何人都是很难反驳的

对于一种把思想推到极端的理想主义和普遍主义,其实任何人都是很难反驳的。从理学的一般取向来看,他们都同意人的精神与心灵超越比什么都重要,于是这种极端的思想的合理性其实没有反驳的余地,而那种精细的、关于“心”与“性”、“情”的统摄,

① 《陆九渊集》卷三十五《语录下》444页,449页。

② 《陆九渊集》卷三十四《语录上》,400页。贾丰臻《宋学》认为,这一系思想是从程颢那里,“经过谢上蔡、王震泽而来,唯象山常不满意于伊川,屡屡排斥”,115—116页,商务印书馆,1933。

“人心”与“道心”的分别的辨析，又常常只是在精英阶层所能够理解的书写文字中间才有意义，而且由于各自分析立场的差异而各有其思路和依据。于是，处在守势的朱熹只能就大体上对陆九渊的理论提出质疑。他首先提出的是陆氏理论的来源的可疑，并暗示他的理论血脉不正，有很深的佛老意味，他在给陆九渊的一封信中含蓄地说道，你的理论都很好，但是“向上一路，未曾拨转处，未免使人疑著，恐是葱岭带来耳。如何？如何？”；其次他提出的是陆氏实践理路的空疏和虚妄，朱熹指出他对知识的轻蔑，“道理虽极精微，然初不在耳目见闻之外，是非黑白即在面前，此而不察，乃欲别求玄妙于意虑之表，亦已误矣”，又暗讽说，“区区所忧，却在一种轻为高论，妄生内外精粗之别，以良心日用分为两截，谓圣贤之言不必尽信，而容貌词气之间不必深察者。此其为说乖戾很悖，将有大为吾道之害者，不待他时末流之弊矣”^①。最后，在和朋友弟子的书信往来和谈话中，朱熹才说出了他深刻的忧患，他觉得，陆氏这种把“心”当做一切本原，又把“人心”与“天理”等同，更否认了知识的学习和涵养的修炼，可能导致把世俗“人心”也提升到“道心”超越地位，对心灵中必然存在的“人欲”没有“天理”制约，最终会导致道德与伦理堤坝的全面崩溃，也就是说，陆九渊不明白心灵中有“气禀之杂”，于是“把许多粗恶底气，都把作心之妙理，合当恁地自然做将去”^②，结果善恶都凭着这个“心”有了合理性，所以他在《答赵子钦》中说，“子静……大抵其学于心地工夫，不为无所见，但便欲恃此陵跨古今，更不下穷理细密功夫，卒与其所得者而失之，人欲横流，不自知觉，面高谈大论，以为天理尽在是也，则其所谓心地工夫者，又安在哉？”又在另一封信中说，圣贤并没有“教人只守此心者，盖为此心此理虽本完具，却为气质之禀，不能无偏，若不讲明体察极精极密，往往随其所偏，堕于物欲之私而不自知”^③，

① 分别参看《答陆九渊书》(一)(二)(三)，《陆九渊集》附录二，549—550页。

② 《朱子年谱》卷三，淳熙十二年，151页。

③ 《朱文公文集》卷五十六《答赵子钦》，三页A；卷五十四《答项平父》，七页A。朱熹的看法似乎更有利于秩序的生成一些，因为它不仅指出了人心深处的光明和善良，也正视了人心中存在的罪恶和堕落的可能，从而对人心的理解和把握可能更深入，也更有利于反思与觉悟，可是，这种见解并不比陆学那种浪漫而高超的思路更易打动人，所以在一定的时代，后者反而容易受到欢迎。

这些见解,在后来的思想史中可以看到,是不幸而言中的,后来的王阳明之学以及王学继承者的取向,正好就是瓦解了他们自己反复追索的道德理想和超越心灵。

朱熹与陆九渊的争论是理学内部的分歧,而其思路也只是五十步与百步之别

其实,朱熹与陆九渊的争论是理学内部的分歧,而其思路也只是五十步与百步之别,他们都在追问那个宇宙、社会与人生的终极意义和基本原则,都在提倡一种高调的道德理想主义和严厉的文化保守主义,都是站在政治权力的边缘希望通过“道统”来制约“政统”。就连他们最争论和分歧的治学思路,其实也相差并没有那么大^①。虽然陆九渊一直在凸显“心”的意义,但朱熹同样对“心灵”的意义给予重视^②,虽然陆九渊一直在批评朱熹一系的“支离”,但是,朱熹其实也是相当强调追求意义而批评寻章摘句的,所谓“读书玩理”就是这个意思^③。朱熹也常常批评“支离”,如《答吕子约》中批评吕氏“《论》、《孟》两说,恐看得太幽暗支离了,所谓欲密而反疏者,须更就明白简约处看”,“今所论却似太支离也”,又自我批评说“熹亦近日方实见得向日支离之病,虽与彼中证候不同,然其忘己逐物、贪外虚内之失,则一而已”,“向来诚是太涉支离,盖无本以自立,则事事皆病耳”^④。同样,虽然朱熹一直在批评陆九渊的简易直接,但陆九渊也有时会注意到知识的意义,据说在鹅湖会后不久,他曾经写信给朱熹,也说“人须是读书讲论”,似乎“自觉其前说之误”^⑤,而且在陆九龄去世后,他更默认了由朱熹所写的陆九龄

① 狄百瑞(Wm De Bary)早已指出,心学本来就是程朱为代表的道学中的一部分,它后来被凸显出来的与道学的差异,其实是王阳明时代才最终成立的,见其著《心学与道统》(*The Message of the Mind in Neo-Confucianism*), Columbia University Press, 1989。

② 参看张世南《游宦纪闻》卷九“晦翁先生答或人论心之问曰:‘心之虚灵,无有限量。如六合之外,思之即至。前乎千百世之已往,后乎千万世之未来,皆在目前。’又曰:‘人心至灵,千万里之远,千百世之上,一才发念,便到那里,神妙如此,却不去养他,自旦至暮,只管展转于利欲之中,都不知觉’”,84页,中华书局,1981。又,罗大经在编六经和周、张、程、朱语录时,也把他们称作“心学”,题为《心学经传》,主张求之语录,更需求之于六经,更需求之于“心”。《鹤林玉露》333页,中华书局,1983。

③ 《朱文公文集》卷四十七《答吕子约》,五页A。

④ 《朱文公文集》卷四十七,二十四页A,二十九页B,三十三页B;卷四十八,二页A。

⑤ 参见《朱子年谱》卷二,淳熙六年(1179),88—91页。

碑文，而朱熹也曾对陆九渊的“操持谨质，表里不二”相当佩服，对他的《白鹿洞讲义》“力言义利之辨，而终之以博学、审问、慎思、明辨、笃行”也相当认同^①。据说，本来他们都有“舍短集长”之心，不管这是否可信，但那种过分的朱、陆之异，却是在后来的争论中逐渐凸显，并在后世人因为各自需要在历史中翻拣思想资源的时候，才越来越尖锐起来的。

五

说到思想资源，顺便应当指出，在朱熹这一方面，我们应当看到他的思想学说将在以后的思想史中留下的隐患。第一，由于他把形而上的“理”与形而下的“气”，把终极本原的“道”和现象世界的“器”联系起来，主张“物中有理”、“情中见性”，又提倡“格物致知”和“因事见理”，同时，又把“理”和“道”悬置在超越处，要求人们追寻终极本原“道”而超越现象世界“器”，要求人们执“道心”而弃“人欲”，于是在两端之间就蕴涵了巨大的紧张，即肯定超越与承认现实之间的紧张，这种紧张虽然使人始终对自己的精神心灵有所警惕，但也使人永远处在肯定外在万物和内心情感与否定外在万物与内心情感的矛盾之中。第二，他把社会领域里的伦理问题与自然领域中的物理问题，均放置在一个共同的“理”下拷问和追寻，于是，也特别容易导致一种习惯性的思路，即在面对自然领域的问题时去追问伦理的合理性，又在面对社会领域的问题时追问物理的严格性，于是，形成自然知识与社会知识之间过分的紧密联系，而这种联系在以后又会造成巨大的分裂，由于这两个领域缺乏独立的自主性，于是，当来自另一文明系统的新知识对两者分别形成冲击的时候，它们之间就会构成一种连锁反应，一旦自然领域的新问题影响到社会伦理的旧传统，或者社会伦理的新问题对自然领域的旧解释构成伤害，或者会统统被拒斥，或者会同时崩溃。第三，这种格物致知的思路，把知识领域的事情，都归入了人格涵养和心灵境界，于是更加强化了传统中国知识、思想与信仰世界的一个传统，即学术的终极意义在于“为己”，因此它也许特别影响了中国士人对于形而下的、自然现象世界的无端轻蔑和对形而上的、道

朱熹的思想学说将在以后的思想史中留下的隐患

^① 《朱子年谱考异》卷二，淳熙八年(1181)，《朱子年谱》351页。

陆九渊给思想史带来的影响

德理想世界的过度崇尚。

而在陆九渊这一方面,我们也将看到他的思想学说作为后世的资源,将会给思想史带来的影响。陆九渊对于后世的意义之一,就在于他在理学世界中,特别凸显“心灵”的意义,“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”,这种把“心”提升到如此之高的地位,其实其本意当然是把人的道德理性的自觉性和自主性上升到终极依据,但是正如朱熹看到的,它也隐含了另一种类似于从北宗禅转向南宗禅的那种路向,即当人们特别凸显了这种“心”的意义,肯定了“心”的自主性,而生存于实际生活世界的人的“心”,又不可能始终指向纯粹道德理性一端,常常会被“情”和“欲”支配的时候,它是否会在后人不断延伸和诠释下,默认“人欲”的合理性?而他对具体和外在的知识的轻蔑,也使得那种冲破一切束缚的精神有了理论上的合理性,正如他自己所说的,“此理在宇宙间,何尝有所碍?是你自沉埋,自蒙蔽,阴阴地在个陷阱中,更不知所谓高远底。要决裂破陷阱,窥测破个罗网”,于是这种“激厉奋迅,决破罗网,焚烧荆棘,荡夷污泽”的反抗,有可能连那种道德理性的最后防线一道决破^①。虽然在陆九渊的时代,这种思想并没有出现,但是在后世强调冲破罗网、张扬个性的时候,它却真的作为一种思想资源。陆九渊对于后世的意义之二,就在于当他强调着超越一切个别的具体的知识的真理体验时,他无意中肯定了一种普遍真理的存在,所谓“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也,西海有圣人出焉,此心同也,此理同也,南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,莫不同也”^②,由于那些关于宇宙、社会与人本身的传统思想系统,其绝对真理性的依据,除了来自社会秩序之外,常常来自历史传统与政治权力,因此,这种肯定超越时间与空间的真理的普遍主义思路,无意中瓦解了历史与权力、经典和精英对真理的解释权力,使得国家、民族、传统对于来自其他文明系统的真理的限制化为乌有,于是知识、思想与信仰就处在了一个开放的多元世界中,任何拒绝真理的理由都统统被消解。虽然在陆九渊的时代,这种思路并没有导致传统中国真理绝对意义的瓦解,但是,在当“中国”真正遭遇“世界”的进入、“传统”真正遇到“现代”的挑战的时候,它却真的可能成为一种接受新

① 《陆九渊集》卷三十五《语录下》,452页。

② 《陆九渊集》卷三十六《年谱》,483页。

知的思想资源,使传统中国的思想世界发生了震撼性的危机。当然,这已是后话了。

可是,在那个时代,陆学并没有特别大的影响,远比不上朱熹一系。就是朱熹之学,也并没有真正成为思想话语的主流。尽管同时代的人就已经承认从二程、张载到朱熹、吕祖谦等人的意义,在于能标举孔、颜、曾、孟的道统,能确立《大学》、《中庸》等经典^①,尽管士绅阶层的膨胀、传播手段的发达、宗族教育的开拓以及公共话语空间的渐渐确立,使得理学家的影响渐渐扩大^②。但是,它毕竟在政治权力的压抑下,始终处在边缘。顺便可以说到,那个时代的思想空间似乎并不那么宽松,可以引述一段资料来证明,绍熙四年(1193),由于各种官方的章疏、封事、程文“传播街市,书坊刊行,流布四远”,政府官员下令追毁,过不久,又有人提到当时流行各种“小报”,“始自都下,传之四方,甚者凿空撰造,以无为有,流布远近,疑悟群听”,并且上升到危害国家政治安全的高度,于是朝廷下令禁止^③,这种政治压抑,在庆元党禁(1195)时,由于又加上了政治门户与派别的矛盾,就发展到了相当严厉的地步,而这个时候,那批儒者中唯一健在的朱熹已经六十六岁,而陆九渊已经去世两年,为朱、陆牵线的吕祖谦更是已经去世十四年,与朱熹齐名的另一个理学家张栻,更已经去世十五年,上距鹅湖之会,也已经过去二十年了^④。

那个时代的思想空间似乎并不那么宽松

这种情形又延续了十几年。直到嘉定二年(1209),对理学的限制才开始逐渐松弛下来,这一年谥朱熹曰“文”,过了六年,又谥张栻曰“宣”,再过一年,谥吕祖谦为“成”,南宋最重要的三位理学学者都得到了官方的承认,再过四年也就是嘉定十三年(1220),朝廷追谥周敦颐、程颢、程颐为元公、纯公、正公,南宋与北宋理学系谱中最著名的人物分别被朝廷追赠谥号,这是一个象征,象征着理学思想已经全而开禁,也象征着理学系谱的正式确认。不过,理学也还是没有那么顺利地进入中心,据说,绍定末年(1233),李心传曾经建议朝廷,将司马光、周敦颐、邵雍、张载、二程、朱熹“列于从

直到嘉定二年(1209),对理学的限制才开始逐渐松弛下来

① 叶适《同安县学朱先生祠堂记》,《水心文集》卷十,载《叶适集》167页,中华书局,1961。

② 参看下一节的讨论。

③ 《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6558页。

④ 嘉泰二年二月,赵彦卫建议对历史类的书和语录进行审查,见《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6561页。

祀”，当时并没有得到朝廷的同意，直到淳祐元年(1241)，也就是在庆元党禁差不多半个世纪以后，宋理宗手诏下令以张、周、二程和朱熹从祀孔庙，当他们被列入孔子的从祀名单起，这才确立了“道统”在“政统”中的合法性，而淳祐四年(1244)，“徐霖以书学魁南省，全尚性理，时竞趋之，即可以钓致科第功名，自此，非《四书》、《东西铭》、《太极图》、《通书》、语录不复道矣”^①，从此，它才从民间书院的讲习进入了官方教育与选拔系统，渐渐地进入了权力中心。

从此，它才从民间书院的讲习进入了官方教育与选拔系统

宋代理学的历史终于在这时有了一个巨大的转变。关于这段历史，我总在思考这样一个问题，当一种本来是作为士绅阶层以文化权力对抗政治权力，以超越思想抵抗世俗取向的，富于创造性和革命性的思想学说，当它进入官方的意识形态，又成为士人考试的内容后，它将被后来充满了各种世俗欲念的读书人复制(copy)，这时，它的本质也在被逐渐扭曲。不过，应当承认，正是由于这种本来是纯粹意义上的思想有了考试权力与仕途利益为支持背景，它才成了通行观念进入生活领域，正是由于它被当做天经地义的知识到处传抄和复写，它才成了风靡知识界的思想与学问趋向，并因此改变了文化的主流和基调，并构建和确立了以后几百年间中国知识、思想与信仰世界的主要风景。

^① 周密《癸辛杂识》后集《太学文变》，65页，中华书局，1988，1997。又，罗大经《鹤林玉露》丙编卷六《文章性理》中说到“近时讲性理者，亦几于舍六经而观语录，甚者将程、朱语录而编之若策括策套”，333页。

第三节 国家与士绅双重支持下的文明扩张：宋代中国生活伦理同一性的确立

十一世纪中叶也就是宋仁宗赵祯当皇帝(1023—1063)的时候,夏竦在一份上疏中说到,洪州“东引七闽,南控百粤,编氓右鬼,旧俗尚巫”,比如像巫覡的“神坛”,就“塑画魅魍,陈列幡帜,鸣击鼓角”,而平民们会将小孩子送到那里,作“坛留”、“坛保”,等到长大,就学习巫术,为民众治病,“门施符术,禁绝往还……”,他说,那个地方“奇神异像,图绘岁增,邪篆袄符,传写日多”,所以他觉得“宜颁峻典,以革袄风”。在他的主持下,官方用行政权力命令洪州一千九百多户师巫“改业归农,及攻习针灸方脉”,而所有的神像、符篆、神衫、神杖、魂巾、魂帽、钟、角、刀、笏、沙罗等共一万一千余事,已经下令销毁或没收^①。关于这一次事件,在《宋史》有简略的记载,说“洪俗尚鬼,多巫覡惑民,(夏)竦索部中得千余家,敕还农业,毁其淫祀以闻”,下面有一句说“诏江、浙以南悉禁绝之”^②。其实,更早些,在雍熙二年(985)宋太宗的时代,就下诏对岭峤之外,“应邕容桂广诸州”中的“饮食男女之仪、婚姻丧葬之制,不循教义,有亏礼法”进行过矫正,要求“本郡长吏,多方化导”^③,这些文献表明,普遍的禁绝巫覡、淫祀,以权力推进生活伦理与道德秩序的做法,始终得到皇帝与中央政府的支持。

不仅有禁止,同时也有提倡,古代政府抵制“淫祀”、“巫风”的方法通常就是兴学。同样在宋仁宗的时代,范仲淹提出的兴学校建议,推动了各地的教育,各种纷纷建立的学校,不仅传播知识,而且将主流意识形态所规定的“文明”,作为教育的内容更普遍地传

以权力推进生活伦理与道德秩序的做法,始终得到皇帝与中央政府的支持

① 《宋文鉴》卷四十三夏竦《洪州请断袄巫》,652页,中华书局,1992。

② 《宋史》卷二八三《夏竦传》,9571页。

③ 《宋会要辑稿》165册《刑法二》,6497页,中华书局影印本。

自上而下的文明推进活动

播开来^①。从现存各种宋代地方志的记载来看,确实从景祐以后,学校开始普及,如并不偏僻的云间,“天禧年间有夫子庙而已,湫隘庳陋,旁不可为斋馆”,但自仁宗以后却学校大兴,直到南宋更是“学舍整好,什佰具备”;而同样并不偏僻的吴郡,“昔未有学,以文请解者不过数人,景祐中范文正公以内阁典藩,而以庠序之未立”,于是开始兴学;而在昆山也有类似的情况^②,特别是把过去从民间聘请名儒任教,改为由官员充任教授,这种“以吏为师”的策略,更把这种自上而下的文明推进活动纳入政府行为,也确实加快了它的进程。

所谓“文明”

事实上,这种由官方与士绅两方面,用严厉禁绝与教育劝诱两种手段共同推进文明扩张的过程从北宋到南宋的几百年间一直延续着,官方不断地发布诏令颁布法律,禁止淫祠、淫祀,禁止“夜聚晓散”的结社,禁止叫做“薶子”的溺婴旧俗,禁止赛神时用兵器作仪仗,禁止燃顶炼臂刺血断指之类的宗教行为,士绅也不断地在民间办学,推行类似《新仪》之类的规范礼仪,提倡合族亲睦,鼓励尊老孝亲的风气。因此,在唐宋之间特别是宋代,出现了相当迅速而广泛的文明推进过程,从都市扩展到乡村,从中心地域辐射到周边地区,从上层士人传播到下层民众,随着这一推进过程,社会生活的风景在发生转变,用通常的思路和语言来说,这是社会从野蛮转向文明。然而应当指出,所谓“文明”,现在看来只是一种被传统与历史建构起来的,得到政治权力认同的,关于在一定的社会秩序中生活的常识与规则,当传统与权力已经确认它的合法性的时候,它就拥有话语权力,在人们不自觉地认同它的合理性时控制着人们的生活。在古代中国,这种文明本来常常是通过强制性的禁令和劝诱式的教育,经由“酷吏”和“循吏”两方面来推进的,不过,在交通与传播并不方便的时代,这种都市士大夫所认同的生活规则与

① 洪迈《容斋三笔》卷五《州郡书院》条,《容斋随笔》477页,上海古籍出版社,1993。另可以参见赵铁寒《宋代的州学》、郭宝林《北宋州县学官》、袁征《北宋的教育与政治》等,分别刊于《宋史研究集》第二辑,台北,1964,1983;《文史》三十二辑,中华书局,1990;《宋辽金史论丛》第二辑,中华书局,1991。

② 参看宋杨潜《云间志》卷上,宋朱长文《吴郡图经续记》卷上、宋项公泽《淳祐玉峰志》卷上,《宋元方志丛刊》影印本,9页、645页、1062页,中华书局,1990。

伦理常识,并不太容易全面渗透,可是在唐宋时代,由于承负着文化解释责任的士人阶层对社会影响的扩大,由于印刷术使知识传播变得非常容易,由于交通便利使城市与乡村之间的沟通越来越多,所以文明的推进似乎有了一个前所未有的加速度。

文明从城市到乡村的扩张,道德与理性的生活秩序从上层向下层的渗透,社会规则从外在到内在的被认同,逐渐建构起来一套生活习俗,这可能既是宋代理学发生的土壤和背景,也是宋代理学作为士大夫认同的道德与伦理原则,渐渐由于制度化与世俗化而深入生活世界的结果。无论如何,这种文明的扩张,重新建构了宋以后中国生活伦理的同一性,它所造成的社会生活风景,使人看起来与唐代及唐代以前的中国似乎有一个相当大的差异,也仿佛中国的社会、思想与文化真的出现了一个深刻的断裂^①。

文明的扩张,重新建构了宋以后中国生活伦理的同一性

前面提到的禁毁淫祀、淫祠,当然并不是唐宋时代才有的事情^②,从魏晋时代开始,历代政府都对此有过相当严厉的禁令,很

① 关于唐宋文化的差异,几乎是一个被反复讨论的话题,但是很多讨论要么就是从社会发展史的角度,把注意力集中在社会结构和经济组织等等方面,要么就是停留在印象上,在文学艺术上寻找一些文献,用一些相当朦胧和抽象的象征性词语对这种差异作描述。这显然是不够的。

② 东汉末年,青州等地为城阳景王立祠,“济南尤盛,至六百余祠。”曹操受任为济南相,“到,皆毁坏祠屋,止绝官吏民不得祠祀”,《三国志》卷一裴松之注引《魏书》,4页。“及秉大政,普加除翦,世之淫祀遂绝”,《宋书》卷十七,487页。曹丕黄初五年(224)下诏,严厉批评“叔世衰乱,崇信巫史”,宣布“自今其敢设非祀之祭,巫祝之言,皆以执左道论”,官方从此在法律上开始建立了制裁“左道”的规则与标准,《三国志》卷二,84页。从三国以来,这是中国政治的传统。宋元以后依然如此,《宋史》卷一九九《刑法志》记载“左道乱法,妖言惑众,先王之所不赦,至宋尤重其禁,凡传习妖教,夜聚晓散,与夫杀人祭祀之类,皆著于法”,4981页。葛兆光《妖道与妖术——小说、历史与现实中的道教批判》,《中国文学报》57期,日本京都,1998。参看小岛毅《正祠与淫祠——福建の地方志における记述と论理》对福建情况的分析,《东洋文化研究所纪要》第114册,东京,1991。

多官员也对淫祀与淫祠采取过激烈的清理活动,直到唐代,如盛唐的狄仁杰充江南巡抚使时,曾经因为“吴楚之俗多淫祠,仁杰奏毁一千七百所”^①,另一个中唐的李德裕,则禁止亳州取圣水治病,大规模地废除淫祠一千一百所,令僧尼烧炼、咒术、禁气者还俗,这可能就是官方以权力推进文明,以凸显国家的权力独占,确立与强化国家与社会秩序的象征性事件^②。

不过,皇室与贵族的态度常常对此却网开一面,通常,在富裕、稳定与繁荣时代,皇帝似乎并不急于把这种行为当成淫祀或淫祠,他可以容忍一些异常的祭祀和神灵的存在,作为有趣的异样风景。但是,到了国家权威与社会秩序已经岌岌可危的时代,人们就把这种容易造成思想与生活世界混乱的祭祀活动,看成是对秩序的破坏,把这种本来是虚构的神祇和随意的祠祀,看成是一种实在的对中央的权力分割与挑战。在宋代,由官方支持的推进文明的政府行为似乎特别普遍和频繁,而且逐渐深入到相对偏僻的边缘地区。仅以《续资治通鉴长编》所记载的北宋初为例,在南方,如邕州“俗重祠祭,被病者不敢治疗,但益杀鸡豚,徼福于淫昏之鬼。范旻下令禁止,出俸钱市药物,亲为和合,民有言病者给之,获痊愈者千计,乃以方书刻石龕置厅壁,部内化之”^③,而雍熙二年“上览《邕管杂记》,叹其风俗乖异。(九月)乙未,诏岭南诸州民嫁娶、丧葬、衣服制度,委所在长吏渐加诫厉,俾遵条例。其杀人祭鬼,病不求医,僧置妻孥等事,深宜化导,使之俊革,无或峻法,以致烦扰”^④;再如东部,太平兴国五年,“温州捕送养猫鬼咒诅杀人贼邓翁,并其亲属至阙下,邓翁腰斩,亲属悉配隶远恶处”,而徐州也在同时“送妖贼李绪等四十五

在宋代,由官方支持的推进文明的政府行为似乎特别普遍和频繁

① 《旧唐书》卷八十九《狄仁杰传》。

② 《新唐书》卷一八〇《李德裕传》记载元和年间,“亳州浮屠诡言水可愈疾,号曰圣水,转相流闻,南方之人,率十户僦一人使往汲,既行若饮,病者不敢近荤血,危老之人率多死,而水斗三十千,取者益它汲转鬻于道,互相欺诎,往者日数十百人。德裕严勒津逻捕绝之,且言:‘昔吴有圣水,宋齐有圣火,皆本妖祥,古人所禁。请下观察使令狐楚填塞,以绝妄源’,从之”。5330页。又,“蜀人多鬻女为人妾,德裕为著科约,凡十三而上,执三年劳,下者,五岁,及期则归之父母。毁属下浮屠私庐数千,以地予农,蜀先主祠旁有獠村,其民剔发若浮屠者,畜妻子自如,德裕下令禁止,蜀风大变”。5332页。

③ 《续资治通鉴长编》卷十二,开宝四年,271页,中华书局,1979。

④ 《续资治通鉴长编》卷二十六,599页。

人，斩为首者七人，余配远恶处”^①，在西部，先是太平兴国六年，“禁东西川诸州白衣巫师”^②，太平兴国八年，“（涪陵）民尚淫祀，疾病不疗治，听命于巫。（李）惟清始至，禽大巫笞之，民以为必及祸，他日，又加捶焉，民知不神。然后教以医药，稍变其风俗”^③。

特别有趣味也特别有象征性的事情，是北宋开国之初对唐代官方武成王庙祠祀名单的一次调整。《唐会要》卷二十三《武成王庙》记载唐代“开元十九年四月十八日，两京及天下诸州，各置太公庙一所，以张良配享”，第二天，又下诏委托中书、门下省选择古今名将“准文宣王置亚圣及十哲等”从祀，其中有秦武安君白起，另有七十二贤。但是，宋太祖却下令，去掉了白起和王僧辩，原因是白起“杀已降，不武之甚”，王僧辩“不克令终，虑非全德”，并重新确定了从祀的名单，接着，太祖于建隆四年（963）又下诏，因为在道德、功业或身体上有缺陷，于是把吴起、孙臆、廉颇、韩信、彭越、周亚夫、段纪明、邓艾、陶侃、关羽、张飞、杜元凯、慕容绍宗、王僧辩、吴明彻、杨素、贺若弼、史万岁、李光弼、王孝杰、张齐丘、郭元振等二十二人贬退，而把管仲升到堂上，把吴起降到庑下，尽管当时也有梁周翰的异议，但“以升降之制，有所惩劝”，并不理他^④。

祠祀名单的变动表达的是一种官方的立场

祠祀名单的变动表达的是一种官方的立场。所谓“升降之制，有所惩劝”，是说祭祀和表彰死去的圣贤，其实是为活在世上的人们确立生活的楷模，所以名单升降中寓以道德与伦理的意义，这无须多说。但是，禁止地方上日益泛滥的祭祀并把祭祀合法性的权力垄断起来，却主要是在一种虚构的关系中，象征和暗示一种中央对地方、官方对民间、主流对边缘的控制，以实现政治权力对世俗生活的整合。宋代以后，由朝廷与官府举行，或者由朝廷或官府批

① 《续资治通鉴长编》卷二十一，472页。

② 《续资治通鉴长编》卷二十二，492页。

③ 《续资治通鉴长编》卷二十四，567页。

④ 参见《续资治通鉴长编》卷四乾德元年，92—94页；《宋会要辑稿》第十六册，礼十六，686页，参看程毅中《宋代武成王庙从祀名单的变革》，《书品》1999年1期，62—65页，中华书局。不过应当说明，在庆历年间，曾废除了这一改革，见《宋史》卷一〇五《礼志》八。到宣和五年，礼部又确定，管仲、田穰苴、孙武、范蠡、乐毅、诸葛亮、吴起、孙臆、田单、廉颇、王翦、李广、周瑜都封了侯伯等爵位，令张良在堂上，西向是管仲、孙武、乐毅、诸葛亮、李勣，东向是田穰苴、范蠡、韩信、李靖、郭子仪。升了管仲、范蠡和郭子仪，降了吴起和白起。

准的寺观举行的名山、五岳、涑川、神祇的祭祀,已经有了一个虽然经常变动却被书写下来的名单,在这一名单上的祭祀可以称为“国家祭祀”而拥有合法性^①,即使是在地方的临时性祭祀,也可以由地方官员上奏,获得皇权的认可而获得合法性^②,可是,如果没有经过这一祀典登录,没有经过地方官上奏的祭祀,就会被认为是“淫祀”。所谓“正祀”与“淫祀”之间的差异,其实是一个权力分配问题,也就是权力对祭祀合法性的垄断^③。

近来的研究者指出,“宋代民间的多元崇拜达到了前所未有的程度,在非宗教性的祠庙中可分成两类,一类是山川、土地和龙王的祠庙,可以说是自然崇拜的流变,第二类是纪念性祠庙,是历史上的皇王、功臣、名将、孝子烈女和乡贤等祠庙,这两类祠庙都是政府承认的。民间的多元崇拜则无所不有……北宋末年在首都汴梁一次便拆毁不合法的神祠 1038 座,如五通、石将军、姐己等”^④,这是指《宋会要辑稿》礼二十之一所记载的“政和元年(1111)正月九日诏开封府,毁神祠一千三十八区,迁其像入寺观及本庙,如真武像迁醴泉下观,土地像迁城隍庙之类,五通、石将军、姐己三庙以淫祠废,仍禁军民擅立大小祠庙”,看来全国的情况还是相当严重的,因此三、四年后,官方又有禁令,《宋会要辑稿》中记载,“政和四年二月五日臣僚言,欲乞下诸路括贵州县,前此,有以讲说烧香斋会

① 《宋会要辑稿》礼类二十之九,记载北宋绍圣二年黄裳曾经建议下诏让天下各州军都查明境内的神祠,“略述所置本末,勒为一书,曰某州祀典”,得到皇帝的批准。关于宋代政府正式的祭祀,比较集中而且简明的记载,可以参看庄绰《鸡肋编》卷中“国朝祠令,在京大中小祀,岁中凡五十”一条,57—58页,中华书局,1983。

② 在《宋大诏令集》中就保存了很多这样临时性祭祀的文件,如卷一三七载《商州黄砂岭庙特封灵泽侯制》、《郢州灵津庙龙女可特封神济夫人制》、《福州古田县惠应庙侯山神封顺宁侯制》等等,其中有承认历史以来的旧祭祀的,也有因为灵应而承认其地位的,485—487页,中华书局,1962。

③ 关于宋代庙额、封号的官方下赐,以及这种政府行为的意义,参看须江隆《唐宋期における祠庙の庙额、封号の下赐について》,《中国—社会と文化》第九号,中国社会与文化学会,东京,1994。又,石川重雄《宋代祭祀社会と观音信仰》,载《中国の传统社会と家族》,汲古书院,东京,1993。

④ 徐莘芳《僧伽造像的发现和僧伽崇拜》,《文物》1996年5期。

为名,而私置佛堂道院,为聚众人之所者,尽行拆毁,明立赏典,揭示乡保”,又记载,“政和四年十一月二十五日臣僚言:窃见民间尚有师巫作为淫祀,假记神语,鼓惑愚众,二广之民,信向尤甚,恐非一道德同风俗之意也,臣愚欲乞申严法禁,以止绝之。若师巫假托神语,欺愚惑众,徒二年,许人告,赏钱一百贯文”^①。直到南宋,宋代官方包括中央与地方政府还在极力地清除这些所谓的“淫祀”与“淫祠”,垄断着祭祀的权力^②。

正由于这种权力的垄断,促使了中央、都市、上层文明的传播与扩张,那些有道德伦理缺陷的神灵被撤换,暗示着对不符合道德伦理的行为的批判和贬斥,一些可以作为道德表率的神鬼甚至世人被接受到新的祀典中,暗示着对某种伦理行为的合理性肯定,那些不在祀典上的祭祀被禁绝,反过来象征着一个统一的神鬼系统的存在,而统一的神鬼系统的存在,则又象征着统一的国家政治与普遍的文明价值的控制^③。所谓“行同伦”只有在这种政治权力、军事权力之外的文化权力的共同参与下,才能成为民众普遍的追求。因此承负着文明责任的士大夫,在整个宋代的几百年中,一直相当积极地运用权力,在推进着“同风俗、一道德”的进程。从北宋初王嗣宗在邠州拆毁供奉狐仙的灵应公庙,到南宋末黄震在广德军摧毁江淮崇奉的祠山庙,前者的结果是改变了百姓逢水

所谓“行同伦”只有在这种政治权力、军事权力之外的文化权力的共同参与下,才能成为民众普遍的追求

① 以上见《宋会要辑稿》165册《刑法二》,6526—6527页。

② 例如英宗治平三年夏四月下诏令有司察所部左道、淫祀及贼杀善良不奉令者,罪毋赦,《宋史》卷十三《英宗纪》,259页。徽宗政和元年春正月,“毁京师淫祠一千三十八区”,《宋史》卷二十《徽宗纪二》,385页。而南宋所在的主要地区江南,信仰更加混乱,正如《夷坚丁志》卷十九中所记载的,“其神怪甚诡异,多依岩石树木为丛祠,村村有之”,如五通、木下三郎、木客、独脚五通等等,《宋会要辑稿》165册《刑法二》还记载有通天二娘、孟公使者、黄三郎、太白公等等,所以南宋政权一俟立足,即开始对此进行禁绝,如绍兴十六年二月,就下诏“毁诸路淫祠”,《宋史》卷三十《高宗七》,564页。

③ 关于南宋民间祀神的合法化过程,韩森(Valerie Hansen)《变迁之神》(“*Changing Gods in Medieval China, 1127--1276*”, Princeton University Press, 1990)曾经有过相当好的研究,例如他提到《夷坚甲志》卷二〇中关于军校范旺成为民间神祇,而且最终得到官方认可的事例,又如他提到的张王属神的滋生如吊兰生新叶一样的情况,包伟民中译本,36—37页,152—154页,浙江人民出版社,1999。

旱疾疫崇祭狐狸的迷信,后者的结果是改变了“斗争致犯法”和“自拷掠以徼福”的混乱^①。其实在宋代,官府与官员对于民间的祭祀,始终采取着相当严厉的打击措施,因为他们觉得这种民间祭祀以及由民间祭祀而引起的民间秘密活动,是对于国家秩序的一种挑战,“传习妖法、夜聚晓散”的团体活动有可能滋生政治权力之外的另一个权力中心,“惟知畏神,不复惮法”的信仰力量有可能产生一个政治权威之外的宗教权威^②,而民间自行祭祀各种神灵,则会瓦解官方对于祭祀仪式的垄断权力,使民间社会与区域权力通过祭祀得到另一种获得天意即合法性的途径。因此,禁绝淫祀不仅增强官方权威,使过去依赖宗教除厄解困转成了依赖官府,而且清理了社会秩序,使人们按照一种社会的规则生活。

同时,在宋代的法律中,也对类似淫祀淫祠、巫覡活动、宗教聚会等等进行了严格的限定,比如,北宋天禧四年的诏书中明令,把“伪造符印、厌魅咒诅、造妖书妖言、传授妖术”与“十恶、劫杀、谋杀”等大罪并列,而宋神宗时代所设立的保甲条例,则把这种经常发生在乡村的活动算在了连保的内容中,如有“传习妖教”或“造畜蛊毒”、“妄祀妖神”,而“知而不告,论如伍保律”,所以《宋史》卷一九九《刑法一》中就说:

左道乱法,妖言惑众,先王之所不赦,至宋尤重其禁,凡传习妖教,夜聚晓散,与夫杀人祭祀之类,皆著于法,诃察甚严,故奸轨不逞之民,无以动摇愚俗^③。

二

“一道德,同风俗”

“一道德,同风俗”曾经是宋代官方和士绅都讲得很多的一句话,在推进以“道德”为中心,改变和整顿“风俗”的文明,使国家道德伦理趋向同一,社会秩序趋向规范这一点上,皇权所象征的“国

① 《宋史》卷二八七《王嗣宗传》、卷四三八《黄震传》,9666页、12992页。王嗣宗事,又见王闢之《澠水燕谈录》,记载景德中王嗣宗为邠州地方长官时,扫除神祠及狐狸,“鞭庙祝背,徙其家,毁其祠,妖狐遂绝”,113页,中华书局,1981。

② 《续资治通鉴长编》卷一五九,庆历六年九月。

③ 《宋史》卷一九九,4974页,4981页。

家”与士绅所代表的“社会”是一致的，北宋刚刚建立之初，曾经屡次下令改变旧俗中不符合儒家原则的地方，强调“原人伦者，莫大于孝慈，正家道者，无先乎敦睦”^①，在几百年间，又屡屡下令推广例如《新仪》等关于社会生活的规则和仪式，运用权力将经典所表述的观念转化为生活中的民众习惯。正如南宋嘉泰三年(1203)一个官员上疏中说的，“治道之要在正风俗，而风俗之别，则有二焉，曰民俗，曰士俗，民俗不正，士俗救之”^②。由于权力的介入，严厉的禁绝与正面的提倡当然都有了明显的效果，在几百年间，由士大夫进行诠释，由经典作为依据，为都市上层人士所认同的“文明”，作为一套生活的“规则”，在国家权力的支持下，渐渐从中心向边缘、从都市到乡村、从上层向下层扩张开来，建构了以汉族为中心的中国人的同一性生活伦理。

下面是三类例子。

首先，是前引《宋史·刑法志》中提到的“杀人祭祀”。虽然人们都知道，春秋时代还有杀人祭鬼的事情，如宋襄公杀郟子于次睢之社，华元杀楚使以衅钟，但是，很长时间里，由于历史记载的缺乏，似乎杀人祭鬼已经被视为野蛮的风俗而被文明遗弃了。其实，这可能是一种历史叙述造成的误解，不屑记载荒蛮愚昧的史家眼睛注意的焦点总是在大忠或大奸上，他们的忽略使得后人以为这种丑陋的事情早已绝迹。可是，中国和日本的学者不约而同重新注意到了一个异常现象，就是直到宋代，湖南、江西、湖北等地还普遍存在的杀人祭鬼风俗^③。《宋史》记载，宋太宗时，曾有荆湖转运使报告，富州(今属湖北)人向万通杀皮师胜父子七人，“取五藏(脏)及首以祀魔鬼”，不过，因为这是属于边远地区，朝廷一时也没有追问^④。可是这种被叫做“采生”的风俗似

“杀人祭祀”

① 《宋会要辑稿》165册《刑法二》记载建隆四年、乾德四年诏，6496页。

② 《宋会要辑稿》165册《刑法二》，6562页。

③ 见台静农《南宋人体牺牲祭》，载《静农论文集》325—338页，联经出版事业公司，1989；泽田瑞穗《中国の民间信仰》，331—340页，工作舍，东京，1982。另外，庞德新《从话本及拟话本所见之宋代两京市民生活》第六章《宗教信仰及其他》也专门有“人体牺牲祭”一节，其中除了通常的史料外，还引述了各种小说的记载，尤其可贵，374—379页，龙门书局，香港，1974。

④ 《宋史》卷四九三《西南溪峒诸蛮上》。

乎并不只限于荆湖,在相当内地的川陕等地,也有这样的情况,如宋太宗淳化元年发现的,峡州长杨县民向氏兄弟收了富人的钱财,谋杀李祈女,“割截耳鼻,断支节以与富人”,给富人“杀人为牺牲以祭鬼”^①,也不仅限于北宋,直到南宋也并未绝迹,各地的风俗并没有那么容易改变,人的生命也并没有得到价值上的确认,“每逢闰月之年,前期盗杀小儿,以祭淫祠,谓之采生”^②,据南宋绍兴二十三年(1153)孙寿祖报告说,这种风气还有越来越弥漫的趋势,“湖、广、夔、峡多杀人而祭鬼,近又寝行于他路,浙路有杀人而祭海神,川路有杀人而祭盐井者”^③,淳熙十二年(1185)赵谥报告说,湖外“用人祭鬼,每以小儿妇女,生剔眼目,截取耳鼻,埋之陷阱,汰之沸汤,糜烂肌肤,靡所不至”^④,特别令人惊异的是,直到南宋嘉泰元年也就是十三世纪初(1201),在相当发达和中心的吴兴,还有官员报告,由于当地人相信“杀人而死,可得为神”,流行劝杀人者自经,然后立庙以祠,称之为神,于是,一年中已经有四十九人被杀,而“凡欲杀人者,三五为群,酌酒割牲,谓之起伤,起伤之庙,盖遍于四境矣”^⑤。

不过,应当指出的是,关于“杀人祭鬼”这种记载在历史文献中再次大量出现的时代,恰恰证明,正是这一风俗受到了主流社会关注和警惕,并对它进行了强烈的抵制的时代。一种文化现象只有当它成为“异常”时它才会“凸显”出来为历史关注,而在古代中国,一种文化现象也常常是在它被文明遏制的时候,它才会被主流历史编撰家作为可以骄傲的事情记载下来。在官方对于淫祀和淫祠

① 《宋会要辑稿》165册《刑法二》6497页。

② 《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6560页;又如,《宋史》卷三〇四《方偕传》记载沔州有逃卒诬告主人家“事摩驼神,岁杀十二人以祭,州逮其族三百人系狱,久不决”,虽然这里说是诬告,但可相信这时一定有杀人祭神这样的事情,10069页。

③ 《建炎以来系年要录》卷一六五,绍兴二十三年。2693页。

④ 《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6556页。

⑤ 《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6561页。赵与时《宾退录》卷七还记载“知钦州林千之,坐食人肉削籍隶海南”的事情,并且记载了唐五代宋初关于吃人肉的事情若干,可见这种今天文明观念中的“野蛮”风俗,在唐代还有,甚至“近世亦有之”,不过,从林氏食人肉使“天下传以为异”,则可知这种风气已经在渐渐消失中,85页,上海古籍出版社,1983。

的严厉禁绝中,显然也包括了对“杀人祭鬼”的禁绝,官方法律严厉的制裁,也必然对这种民间违法行为有相当强大的遏制力,据《宋会要辑稿》中《刑法二》的记载,仅仅从宋真宗咸平元年(998)开始,到宋仁宗康定元年(1040),在四十来年的时间里,就曾至少三次下令禁止这种风俗,其中宋仁宗康定元年十一月知万州马元颖请求下诏:

乞下川陕广南福建荆湖江淮,禁民畜蛇毒、蛊药,杀人祭妖神,其已杀人者,许人陈告赏钱,随处支铜钱及大铁钱一百贯。

这个要求得到皇帝的允许,想来是实行了的。而前引南宋关于吴兴地方流行杀人自经,建起伤之庙的情况,当它被官员发现之后,官员也要求“乞下所属,应淫祠不载祀典者,尽行毁拆,勿令再造,凡有杀人而自经者,以法戮尸,其父母兄弟妻孥不即谏正,与夫杀人而逼令自经祠立以庙者,次第坐罪,徙之远方”^①。经过政府在长时期的用“保甲连坐”,告发有赏,专人晓谕县镇乡村、关津渡口,并且严厉禁止官员收受师巫钱物等等措施,对这种风俗进行限制以后,便使这种风气渐渐淡出,而川、峡、湖、荆、粤等地的风俗也开始发生了转化^②。

其次,和禁绝杀人祭鬼风气相似的,还有公开的裸戏与性仪式

公开的裸戏与
性仪式的消失

① 以上可以参看《宋会要辑稿》165—166册《刑法二》,6498页、6508页、6556页、6561页等。

② 根据《宋会要辑稿》165册《刑法二》记载,政和二年(1112)吕堂上书还提到,东南数州之地,特别是宣歙,其次是江宁,再次是饶信,有“男多则杀其男,女多则杀其女”的“薨子”之风,这是发生在我们今天看来是文明区域的事情,但后来在官方的干预下,表面上这种土风渐渐消失。6524页。

婚人述秘法》之类教唆人去诱骗女子的文字等等^①，而唐代婚姻制度也并没有那么严格，像高宗纳太宗之妃、玄宗娶儿子之媳这样的事情，在当时也似乎没有引起特别大的风波，更不需要说离婚和再婚这样普通的事情了，在敦煌文书中可以看到很多有趣的关于离婚的文书就是明证^②。不过，这种关于两性关系的随意和公开，妇女人身依附关系的松弛，在宋代渐渐改变，如果说，文明在某种意义上说是一套规则，那么，这套规则在宋代尤其是士大夫中开始变得越来越严格了，凡是越出这套规则的行为就会被视为野蛮。引人注意的事情，大概一是司马光关于禁止妇女裸体相扑嬉戏的上疏《论上元令妇人相扑状》，二是程颐关于妇女“饿死事小，失节事大”的谈话^③。

从现存各种文献来推测，北宋时代对于妇女身体的禁忌似乎没有那么严厉，十一世纪的宋仁宗能够在大庭广众之下，与众人一道观看“妇人裸戏于前”，大约当时并没有对裸露女性身体有异常感觉，可是司马光却觉得，这是违背礼法的事情，要求“今后妇人不得于街市以此聚众为戏”，而一些讲究高雅的士人也同样对这种事情进行抵制，渐渐地，妇女裸体相扑的游戏再也不见于文献记载，

-
- ① 关于魏晋南北朝时代的道教性仪式，指的是过度仪，参见《上清黄书过度仪》，葛兆光《黄书合气及其他——过度仪的思想史研究》，载《古今论衡》第二辑，台北，1999。关于《素女经》、《玉房秘诀》等，见丹波康赖《医心方》卷二十八，人民卫生出版社，1955；《天地阴阳交欢大乐赋》，传白行简撰，见P. 2539，《敦煌宝藏》121册，616页，黄永武编，新文丰出版公司；《攘女子婚人述秘法》(P. 2610)，《敦煌宝藏》122册，446页。
- ② 如S. 6537《放妻书》中，关于离婚原因，只是说“想是前世冤家”，离婚男子还会祝福女子“更选重官高职之夫，弄影庭前……伏愿娘子，千秋万岁”。《敦煌遗书总目索引》244页，又参看S. 5700《放女从良文》，同上226—227页，中华书局，1983。又，赵超《由墓志看唐代的婚姻状况》中也曾经引用大中十三年曲氏志、元和七年杨夫人志以及《云溪友议》等说明唐代改嫁与离婚的自由，《中华文史论丛》1987年第一期，202页，上海古籍出版社。
- ③ 《司马文正公传家集》卷二十三；又，《近思录》卷六，见陈荣捷《近思录详注集评》346页，学生书局，台北，1992。关于程颐、张载、朱熹反对男女再娶和再嫁的言论，见《河南程氏遗书》卷二十二下，《二程集》303页，中华书局，1981；《经学理窟·丧纪》，《张载集》298页，中华书局，1978；《朱子语类》卷九〇，3319页，中华书局，1988。

想来是渐渐被禁止了，至少这种禁忌已经成了“共识”，妇女的身体在这种观念中，一方面成了不洁的象征，另一方面成了隐秘的东西。在古老的《礼记·内则》和新撰的《居家杂仪》之类其正当性毋庸置疑的典籍种种规定下，妇女被迫从社会渐渐退出，女性身体的诱惑由于有了严格的规定而不再能够影响社会的秩序。

同样，渐渐形成的，妇女对于男性中心社会的固定附属关系，也使得男性社会不再为权力与财产的再分配而忧虑。当然特别重要的是，由于男女关系自由的取消，以及女子成为男子的附属物，传统的以长幼有序男女有别为特征、以嫡长子继承权为中心的伦理，便再次得到了确认^①。最近有不少学者重新讨论宋代妇女的再嫁与改嫁，如有研究者指出守节在士大夫中的看法不太一致，贞节观尚没有大众化，政府也没有特别的提倡，要到元代甚至明代，理学那种礼法观念才被普遍接受^②，也有研究者则统计了一些数字，从经济来源与生活福祉的角度，指出，在当时年轻的寡妇应当再嫁，似乎当时的道德观念的严厉并没有宗教化和制度化^③，不过，这里需要区分资料中上层士人与普通民众，风俗的传播与文明的扩张是从上层开始的，正是在这些研究中，我们也看到，在知识阶层与大户人家中，这种维护礼义的事情，是被称赞的，所谓男不再娶和女不再嫁，毕竟是程颐的主张，只是因为他指的是士大夫阶层，他的主张也只是一理想主义，更因为他的学说与思想在宋代大半时段都属于边缘，是少数人追求的道德与学问境界，正如袁采所说的，“皆议论精微，学者所造未至，虽勤诵深思，犹不开悟，况中人以下乎？”^④所以，尽管这种要求本来是针对以明理求道为己任的士绅阶层的，它并没有真正地全面进入世俗生活，可是，像文莹在《玉壶清话》卷二就批评当时上层社会的风气，“膏粱士族之家，

① 陈东原《中国妇女生活史》第六章《宋儒对于妇女的观念》中说，“二程因崇理之故，把古说看得太认真了，对于贞节的观念，遂严格起来”。商务印书馆，上海，1928。

② 徐稟愉《辽金元三代妇女节烈事迹与贞节观念之发展》所引述的资料说明，寡妇守节作为普遍的社会现象是元代后期的情况，《食货》复刊十卷六期，1980。又，可参看柳立言《浅谈宋代妇女的守节与改嫁》，《新史学》二期四卷，66—67页，1991。

③ 陶晋生《宋代妇女的再嫁与改嫁》，《新史学》第六卷三期，15—16页，1995。

④ 《袁氏世范》卷三《治家》跋语，宝颜堂秘笈本。

夫始属纆,已欲括奩结囊,求他耦而适者多矣”,并追问道,像这样的风气和现象“宜将何理以殛之”^①,到朱熹,更曾经在《与陈师中书》中,鼓励作为士族的他的妹妹守节,并引程颐的话说,“昔伊川先生尝论及此事,以为饿死事小,失节事大”,并解释说,“自世俗观之,诚为迂阔,然自知经识理之君子观之,当有以知其为不可易也,况丞相一代元老,名教所宗,举错之间,不可不审”^②,所以,尽管在法律层面上或在对普通民众上,它并不是通行的规则,但是作为一种理想主义的道德观念,由于它从拥有文化权力的士绅中被广泛接受与宗奉,于是,渐渐会通过来自士绅的象征性表彰和来自政府的有意惩罚,成为民众中的普遍道德与伦理规范^③。从观念的主张、生活的实现到习俗的构成,有时需要相当长的时间,但是,这种连锁式的演变尽管缓慢却一定会实现,当一些具有象征性和示范性的士大夫已经开了这一先路,并把它当做光荣来炫耀的时候,作为一种时尚,它将会影响多少人呢?文明的扩张有时就是这样的,仿佛一石击水漾起的涟漪一样,由观念中心向生活边缘辐射。

最后,可以看到的唐宋两代风景变化的一个现象,是在皇权所代表的国家与士绅所代表的社会双重支持下对违背主流伦理与社会秩序的异常活动的拒斥,在这种旨在强化国家权力和社会秩序的行为中,包括了对异族文明的批判、对民间宗教活动的镇压以及所有反社会行为等等的严厉限制。无疑,这与宋王朝始终处在异族压迫下的紧张有关,也与面临外在压力的宋王朝不得不强化国家控制有关,当然更与士绅阶层对传统伦理秩序的维护和推广有关,在国家与士绅的双重推动下,一个具有相当同一性的国家和社会秩序重新确立并越来越被强化。

有一次,朱熹在与弟子的谈话中曾经相当严肃地指出,应当“辨得华夷”即确立汉族传统,但是现在,就连穿的衣服也还没有

对异族文明的
批判、对民间宗
教活动的镇压
以及所有反社
会行为等等的
严厉限制

① 《玉壶清话》卷二,《湘山野录、续录,玉壶清话》21页,中华书局,1984。

② 《朱文公文集》卷二十六,二十九页A。

③ 正如柳立言《浅谈宋代妇女的守节与再嫁》指出的,由于这种贞节观念“是一个经典的、由圣贤传下来的观念,要反对较难,要提倡较易,只要(一)有地位的人们大力鼓吹,加上(二)这观念又切合一些重要的需要,加上(三)政府的有意赞助,则这观念就容易成为风尚,而特别在它能够切合需要的阶层中流行”,《新史学》二期四卷,55页,1991。又,可以参见卢建荣《从在室女墓志看唐宋性别意识的演变》,载《台湾师范大学历史学报》第二十五期,15—41页,1997。

“复古”，他甚至以当时的皇帝为例进行批评，“今上领衫与靴皆胡服”，而在他的历史记忆中，这个染上胡风的历史，可以从宋上溯到唐，从唐上溯到隋，从隋上溯到元魏。按照他的理解，中国文明已经被胡人瓦解了，或者说异域文明已经取代了汉族固有文明，所以横亘在他心中的一件大事就是划清华夷之界^①。可是，我们知道，从很早开始异族就自西徂东，不断向比较富庶和文明的地区渗透，其宗教与文化也随之进入中国，并导致以汉族为主的中国知识、思想与信仰世界的混乱与转型，这种情况到唐代已经很严重了。不必说佛教，即以在汉族地区影响并不算很大的袄教为例，从四世纪开始，由于粟特人不断向东渗透，袄教也随之东移，史书所谓“昭武九姓”即多操粟特语之胡人。到了唐代，长安已经建立了四所袄祠，其中，宋敏求《长安志》卷九提到的靖恭坊街南之西的袄祠，已经被1980年西安东郊出土的《大唐故陇西郡李公墓志》中关于墓主李素（字文贞）的记载所证实。而在西安唐代遗址中也多次发现粟特器物，连唐代自制的器皿也常常受到影响^②，林梅村指出，长安出土的鹿纹十二瓣银碗上就有意为“祖尔万神之奴仆”的粟特文铭文，可能就是那里的信仰者所用^③。虽然，唐武宗会昌四年（844）、周世宗显德二年（959）相继采取的灭佛政策，使得袄教也受到很大的打击，但直至北宋，袄教仍然有相当的信仰者。《宋史》记载，“建隆元年（960），太祖平泽、潞，仍祭袄庙、泰山、城隍。征扬州，河东，并用此礼”，《宋史》又记载，叛乱的王则在“恩（州）、冀俗妖幻，相与习《五龙》、《滴泪》等经，及图讖诸书，言释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”^④，而据说文彦博在平定王则叛乱时，就曾经凭借了袄教之力，故其故乡山西介休至今仍有袄庙^⑤，据神田喜一郎《袄教杂考》和《袄教琐记》中的研究，北宋中心东京如城北、大内西之右掖门、旧封丘门外、宁远坊、立德坊、南市西坊以及东京附近的祥

① 《朱子语类》卷九十一，2328页。

② 齐东方《西安沙坡村出土的粟特鹿纹银碗考》，《文物》1996年2期。

③ 林梅村《中国境内出土带铭文的波斯和中亚银器》，《文物》1997年7期。56页。

④ 分别见《宋史》卷一〇二《礼志五》，2497页，卷二九二《明镐传》，9770页。

⑤ 姜伯勤《山西介休袄神楼古建筑装饰的图像学考察》，《文物》1999年1期。

符县都有袄祠^①。

但是,很快包括袄教在内的各种未经官方认可的民间宗教就被禁绝,特别是北宋末南宋初对摩尼教及其他教团的镇压,更把几乎所有的异端宗教包括可能来自异域文明的宗教都牵连进去。像北宋元祐六年(1091)布衣薛鸿渐和林明发,现在并不清楚他们信仰的是什么宗教,但是从他们“以妖妄文字”被根治来看,大约他们还是有相当的来历的,所以官员上书,就是说他们“教本自海上异域人,于中国已数十年,而近者益炽,故其桀黠至敢上书,以幸张大”^②,而南宋陆游在数说南宋初各种异端信仰时所说的“淮南谓之二桧子,两浙谓之牟尼教,江东谓之四果,江西谓之金刚禅,福建谓之明教、揭谛斋之类,名号不一”^③,几乎都在横扫之列。在《宋会要辑稿》中我们可以看到,对于这些不在官方认可的佛教道教等传统边界已经相当清楚的宗教之中的所有民间信仰活动,总是在官方严厉禁绝的名单上。比如私刻经卷,比如崇宁三年(1104)令各州收缴并焚烧私刻《佛说末劫经》,宣和二年(1120)令拆毁斋堂并焚烧私撰的《讫思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》等等;比如怪异的信仰行为,如禁止炼臂灼顶、割肉燃指或者舍身投崖等等,理由是“毁伤人体,有害民教,况夷人之教,中华岂可效之”^④;甚至连现代认为是“文明”的火葬,也因为来自异域文化而不合汉族文明,在士绅阶层和理学家如程颐、司马光、朱熹等人的不懈抵制下,被渐渐禁绝^⑤。这种区分华夷的观念,在当时的语境中有

-
- ① 神田喜一郎《袄教杂考》、《袄教琐记》,均载《神田喜一郎全集》第一卷《东洋学说林》中,72—101页,同朋舍,京都,1986。
- ② 《宋会要辑稿》166册《刑法二》,6515页。
- ③ 《渭南文集》卷五《条对状一》
- ④ 《宋会要辑稿》165册《刑法二》引政和元年十一月二十四日诏,6523页。
- ⑤ 关于官方与士绅对火葬的抵制,参看刘永翔《清波杂志校注》卷十二,注释中已经汇集了一些北宋到南宋的文献,可以参看,508—510页,中华书局,1994。又,孙应时修,鲍廉增补、卢针续修《琴川志》卷一也曾经引程颐、司马光语批评火葬违背孝亲之义,又遵胡羌之俗,所以是“不孝不仁,莫大于此”,《宋元方志丛刊》1164页,中华书局影印本,1990。又,可参见柳诒徵《火葬考》,《史学杂志》一卷三期,1929;朱瑞熙等《辽宋西夏金社会生活史》第十一章《丧葬(上):宋辖汉族居住区》,189—194页,中国社会科学出版社,1998。

天经地义的合理性，而在这种合理性支配下，国家与士绅两方面都对民间信仰的各种“妖教”以及非汉族文明传统的风俗习惯进行了严厉的打击。这种打击常常并不止局限于特定的信仰，据现代学者的研究，对所谓“吃菜事魔”的打击，在实际上就包括了摩尼教之外的很多种信仰，其中包括了类似袄教这样的信仰^①。显然，宋代国家对于异族文明及其影响有相当深的警惕^②，也许，这当然与宋代始终处在异族的威胁下有关，对于异族文明的抵制最普遍地表现在对固有文明的阐扬和夸张，宋代历史学上的“正统论”、儒学中的“攘夷论”、理学中特别凸显的“天理”与“道统”说，其实，都在从各种角度凸显着、或者说是重新建构着汉族中心的文明边界，拒斥着异族或者说异端文明的入侵和渗透。

同样，国家与士绅对于所有反社会的民众行为都相当警惕，有两个特别可以说明问题的例子。第一个是民间祭祀时的仪仗问题，从北宋到南宋，官方屡次下令不许民间祭祀活动中用真正的兵器作仪仗，也不得仿造官方使用象征性器物，比如天圣元年不许民间祭祀时用如“平头犍、黄凉伞，黄纓、茜绯鞍”，其实就是为了维护这些象征性物品中的皇权及其秩序，而如崇宁元年正月诏令民众不可“仿效乘舆服玩，制造真物，只得图画焚献”，淳熙十五年下诏禁止民间祠祀用真正兵器为仪仗，“只许用香花鼓乐”，表面是说要节约，实际上是因为有兵仗旗帜，容易酿成造反，以免诱发对权威与秩序的真正挑战^③。第二个例子是关于民间聚会，其中尤其是“夜聚晓散，传习妖法”，这是官员

① 参见芮传明《论宋代江南之“吃菜事魔”信仰》，《史林》1999年3期，上海。在《宋会要辑稿》中可以看到，被视为异端而遭到严厉的禁绝，从北宋到南宋几百年间，对于“夜聚晓散”的民间宗教活动的警惕一直相当高。

② 即使在北宋较安定的时代，也对异域人的活动有相当的限制，天禧二年（1018），官方曾经根据朱正臣的建议，对于来中国进行贸易的“蕃商”进行限制，景祐二年（1035）又曾经根据郑载的建议，禁止番客带妻儿在广州居住并购买物业。见《宋会要辑稿》165册《刑法二》，6502页，6506页。

③ 参看《宋会要辑稿》，宋代诏令中有相当多的禁令都是针对这种容易引起民间变乱的祭祀的，天圣年间是禁止河阳怀泽州“迎圣水”的民众“百十人为群，持幡花螺钹鼓乐，持木枪棹刀，歌舞叫啸”，禁止山西州军及京畿上庙朝岳的人“执擎木素棹刀及木枪”，崇宁年间是下令民众朝岳献神时不可用“兵仗旗帜”，淳熙年间是下令民间祠祀，“不得辄持兵器”，《宋会要辑稿·刑法二》，6503页，6517页，6557页。又参看《续资治通鉴长编》卷二一八。

向朝廷报告中最常见的社会问题之一^①，这八个字中的消息是说，皇权、士绅都需要一个晨兴暮归、安家务农的社会秩序，由于违背了通常认可的作息规则，由于秘密传习着政治意识形态之外的信仰，对于权力拥有者来说，这都是相当可怕的事情，在官方的政治记忆中，这种反常活动和秘密信仰，很容易引起秩序的崩溃，因此对于这种活动的禁令始终是相当严格的。

与此同时，汉族文明却借助着权力，用相当残酷的方式向边缘推进。宋代中国各个边缘地区的习俗，有相当大的差异，所谓“蛮夷溪峒”多少还存有自己的风习，也许在汉族士人看来，这些风习是野蛮^②，也许站在皇权立场，这些风气和习俗会混乱社会秩序，可是，宋代的国家与政府对边民及所谓蛮夷相当残酷，一方面他们要强迫异族接受汉族文明的规则，比如北宋初宋太宗曾经对边地人“久隔于华风”表示怜悯，要求官员“多方化导”，但另一方面又期望对这些异族的力量加以限制，官方曾经下令“举人及曾聚学人并阴阳卜筮、州县停废吏人，诸造兵器工匠……并不得入溪洞与归明蛮人相见”^③。对于不接受汉族文明规则的异族，更用战争的方式来强迫其接受汉族的规则，如北宋时代熊本对于泸州罗、晏夷的叛乱，就是用诡计骗了十二村豪等百余人，“梟之泸川，其徒股栗”，而这种欺骗有时就引起边民的反抗，如沈起和刘彝对于交州，则试图组织“土丁为保伍，授以阵图，使岁时肄习”，并停止了与交州的边贸，“于是交阯益贰，……率众犯境，连陷廉、白、钦、邕四州”。有时汉族国家的官员还用离间的办法，如对晏州多刚县的斗望的战争，寇瑊就诱使纳溪等夷人与自己结盟打誓，最终战胜斗望。在两宋数百年间，以汉族为中心的文明，随着地方长官权力的扩张逐渐外推，如梅山峒蛮的近两万人口、二十六万余亩土地，在北宋熙宁间被并入邵州^④。

① 例如景祐二年(1035)对益、梓、利、夔“夜聚晓散，传习妖法”的禁令，元祐七年(1092)刑部请禁止“夜聚晓散，传习妖法”，大观二年(1108)信阳军上奏请禁“夜聚晓散，传习妖法及集社香会”，淳熙八年(1181)大臣上疏建议禁止“吃菜事魔，夜聚晓散”，参见《宋会要辑稿》165—166册《刑法二》，6506页、6514页、6519页、6555页。

② 参看陆游《老学庵笔记》卷四关于辰、沅、靖州风俗的记载，以及他对这些地区人的“外愚内黠”的评价，44—45页，中华书局，1979。

③ 《宋会要辑稿》165册《刑法二》载元祐五年(1090)五月事，6514页。

④ 以上见于《宋史》卷三三四《熊本传》，10730页，同卷《沈起传》，10728页，《宋史》卷三〇一《寇瑊传》，9989页，《宋史》卷四九四《蛮夷二》，14197页。

而国家则将汉族地区渐渐接受的,关于文明的常识和规则,通过权力的支持,也扩张到了边缘地区,并逐渐同化着各种边缘的民众。

三

在文明的扩张中,除了国家即皇权的作用,这里不能不提到士绅阶层的意义。宋代社会史上一个相当重要的变化是士绅阶层的膨胀,近年来相当多的研究都表明,宋代士人在通过科举进入政治权力之外,他们还有相当多的人处在国家与民众之间。尽管参加科举的人数,从十一世纪的近八万人增长到十三世纪的约四十万人,但是,毕竟很多人仍然处在权力中心之外。正如《袁氏世范》卷中《子弟当业儒业》中透露的,如果士人的子弟“无世禄可守,无常产可依”,最好的出路是当儒士,但这里所说的儒士,除了可以参加科举进入仕途外,也可以开馆为教授,可以代笺筒笔札,可以当乡塾教师,甚至还可以为巫医、僧道、农圃、商贾、伎术,由于数量相当可观的,不同职业的士人阶层逐渐渗透到民间,实际上就会将“文明”的观念与规则,从城市推向乡村,从上层移至下层,从中心扩至边缘。比如一部分居住在都市的士绅,会将新的伦理原则和观念,运用到他们的生活中,改变着都市的格局和风气,而城市作为社会交往的中心,不同的人群在这里杂处,人与人的关系相当复杂,而都市中复杂的人际关系,由于渐渐确立了一系列的交往规则,这套规则就会影响周边的人群,这里所说的规则,当然有新的规则,不过,士人认同的更主要的,是历史与传统的规则,这些历史与传统作为都市的文明,一面被典籍确认,一面被越来越多的人认同,而都市作为强势文明的中心,承担着向四周辐射文明的责任^①。而另一部分居住在乡村的一些士绅,由于身处宗族组织中,他们的知识、思想与信仰成

在文明的扩张中,不能不提到士绅阶层的意义

^① 我们知道,唐代以前的城市空间,多是封闭的、整齐的、等级清晰的方形,皇宫、坊市由中心向四方扩展的整齐形式与居住、交易等等清晰功能,体现了贵族社会等级森严、关系紧张、商业相对不发达的状况,也象征着那个社会的观念。不过,这种城市格局很快就在宋代瓦解,宋代城市普遍可以临街开店,市场不再设在有限的几个坊内,城市的商业职能渐渐凸显,城市形态受到交通、地形、买卖、庙宇的影响越来越大,过去体现阶层与等级的空间很快被淡化。可是,由于都市文明的辐射力,这种文明与生活的方式也将逐渐扩张,影响周边的乡村。

为影响民众的力量^①，特别是由他们来制定的宗谱、家礼、乡约、族规，更将上层士人以及儒家经典的思想 and 规则，以及历史和传统，变成了民众活动的习惯以及宗族共同生活和交往的规则，这实际上也在逐渐扩张着文明的空间。

理学的意义

在士绅阶层对文明的推进中，当然要提到理学的意义。首先要说的是，由于宋代宗族组织的发达，士绅在很大程度上代表着宗族社会，而理学家对于家庭、宗族秩序的峻急观念和严格原则，显然在后来的一系列对个人行为、家庭关系、宗族组织进行指导的家礼、乡约、族规、族谱等等中有过相当大的影响，很多人都注意到的如沿用数百年的《文公家礼》，就是朱熹亲手编定的，又如《吕氏乡约》就是张载的学生吕大钧所编，后来又由朱熹加以修订的^②，而著名的江西抚州陆氏家族，就有清晨子弟唱歌，提醒族人“劳我以生天理定”、“经营太甚违天命”、“好将孝弟酬身命”等等士人认同的道理，据说这都是著名的陆九渊的哥哥所撰^③。这些可能并不自觉地渗透着理学原则的制度性规定，正是理学的世俗化，而世俗化的理学才是真正具有社会生活意义的。在这里，思想成为原则，而原则又成为规则，而规则就进入民众生活，当民众在这种规则中生存已久，它就日用而不知地成了“常识”，任何违背常识的行为都将成错误甚至罪孽。其次要说的是，理学关于宇宙的观念中基本没有鬼神的位置，比如朱熹就一再提到，鬼神便是精气，魂魄只是阴阳相感，“鬼神只是气，屈伸往来者，气也，天地间无非气”，“大抵人之气传于子孙，犹木之气传于实也，此实之传不泯，则其生木虽枯毁无余，而气之在此者，犹自若也”^④，这种近似无神论的思想其

① 包括一些士人从事医疗事业，更在很大程度上改变了民众生活观念，关于这一点，请参看陈元朋《两宋的‘尚医士人’与‘儒医’——兼论其在金元的流变》，台湾大学，1997。

② 《朱文公文集》卷七十四《增损吕氏乡约》，四部丛刊本，商务印书馆。参看《理学的延续》一节。

③ 《鹤林玉露》丙编卷五《陆氏义门》，324页，中华书局，1983。关于陆氏的家族伦理，参看许怀林《陆九渊家族及其家规述评》，《江西师范大学学报》1989年第2期，南昌。

④ 《宋元学案》卷四十八《晦翁学案》，859页、860页；参 Daniel K. Gardner:《宋代新儒学世界中的鬼神和精神：朱熹论鬼神》(Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-shen)，载《亚洲与远东研究杂志》(JAOS)第115卷第四期，598—611页，1995。

实在很多士绅中都有^①，除了家族祠堂对祖先的祭祀，他们对许多鬼神祭祀都相当反感，在这一点上，他们与国家对“淫祀”的禁绝态度是一致的^②。最后，可以看到的是，当士绅们进入权力中心时，他们也会与国家立场一致，很严厉地参与这种清理思想与社会秩序政府行为^③，我们随意看《宋史》的记载，如北宋时代，“临济多淫祠，有针姑庙者，里人奉之尤笃，（颜）衍至，即焚其庙”，荆南“府俗尚淫祀，属久旱，盛陈祷雨之具，（郭）贄始至，命悉撤去，投之江，不数日大雨”，又“蜀民尚淫祀，病不疗治，听于巫覡，（李）惟清擒大巫笞之，民以为及祸，他日又加捶焉，民知不神，然后教以医药，稍变风俗”，雩都“巫覡岁敛民财祭鬼，谓之春斋，否则有火灾，民讹言有绯衣三老人行火，（陈）希亮禁之，民不敢犯，火亦不作”，又“夔、峡尚淫祠，人有疾，不事医而专事神，（曹）颖叔悉禁绝之，乃教以医药”，“峨眉县边夷民事淫祠太盛，（吴）中复悉废之”^④，而南宋同样不少，如“徽俗崇尚淫祠，（李）植首以息邪说、正人心为事，民俗为变”，高宗时“（刘章）奏禁遏淫祀，仍于《三朝史》中删去《道释》、《符瑞志》，大略以为非春秋法”，刘宰“毁淫祠八十四所”，绍熙间又禁

-
- ① 有一部南宋人储泳编的《祛疑说》大约是对所谓迷信的最精彩的驳斥，而它却没有得到足够的研究，丛书集成本，商务印书馆。
- ② 例如庄绰《鸡肋编》卷上对于“事魔食菜”的自觉禁绝，就是因为它“不事祖先，裸葬”，而且它由于相信“人生为苦”而杀人，并以之为救苦度人，12页，中华书局，1983。
- ③ 当然，并不是说这种取向是从宋代才开始的，其实这是汉代以后儒家知识阶层相当自觉的行为，只是没有宋代这样得到理论的全面支持而已，比如唐代，我们就可以找到相当多的例证，如《新唐书》卷一九七《循吏罗珣传》记载庐州“民间病者，舍医药，祷淫祠，珣下令止之”，5628页；又，中唐时，韦丹为江南西道，“始民不知为瓦屋，草茨竹椽，久燥则嘎而焚”，韦丹教民制瓦为屋，5630页；《新唐书》卷二〇〇《儒学林蕴传》记载樊晃推荐林披为临汀令，因为临汀“多山鬼淫祠，民厌苦之，撰《无鬼论》”，5719页；《旧唐书》卷一八五《景骏传》记载开元年间，任房州刺史，“州带山谷，俗参蛮夷，好淫祀而不修学校”，4797页；《旧唐书》卷一八五《良吏田仁会传》记载麟德二年，京城有女巫蔡氏，“以鬼道惑众，自云能令死者复生，市里以为神明，仁会验其假妄，奏请徙边”，4794页。
- ④ 以上参见《宋史》二七〇《颜衍传》，9253页；卷二六六《郭贄传》，9174页；卷二六七《李惟清传》，9216页；卷二九八《陈希亮传》，9918页；卷三〇四《曹颖叔传》，10070页；卷三二二《吴中复传》，10441页。

绝江宁的“真武法”、“穿云子”、“宝华主”等等，淳祐年间叶梦鼎“毁万载旗箫村淫祠，塞其妖井”，绍定年间胡颖“性不喜邪佞，尤恶言神异，所至毁淫祠数千区，以正风俗，衡州有灵祠，吏民夙所畏事，颖撤之，作来谗堂奉母居之”，张栻“所至郡，……具为条教，大抵以正礼俗、明伦纪为先，斥异端，毁淫祠，而崇社稷山川古先圣贤之祀”，（杨时弟子廖德明）“登乾道中进士第，知莆田县，民有奉淫祠者，罪之，沉像于江”^①，其中相当多的士人如张栻和廖德明都是坚定的理学信仰者，而作为理学家的陈淳在其表述理学思想的《北溪字义》卷下中说，“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀”，那么什么是不当祭的？在他看来，不仅佛道，就连星辰、泰山、南岳这些连官方也批准的神灵，也都在不当祭的名单中，而之所以有这样的混乱，是因为“自圣学不明于世，鬼神情状都不晓”，“后世看理不明，见诸神庙有灵感响应者，则意味英灵神圣之祠”^②，很显然，理学家与鬼神祭祀之间是格格不入的，宋人罗大经在《鹤林玉露》中记载，据说陆九渊在荆门时，“上元不设醮，但合士民于公厅前，听讲《洪范》‘皇极斂时五福’”，而程大昌、郑丙在建宁，也“不许僧升堂说法”，而朱熹在临漳，只是“随例祝香，不许人问话”^③。

唐宋之间的历史似乎同时呈现两种趋向

从皇权所象征的国家(state)、士绅所代表的社会(society)以及民众(demos)这三者的关系上来看，唐宋之间的历史似乎同时呈现两种趋向。一方面，是国家通过经济政策比如税法的变化、政

① 以上参见《宋史》卷三七九《李植传》，11702页；卷三九〇《刘章传》，11959页；卷四〇一《刘宰传》，12169页，12167页；卷四一四《叶梦鼎传》，12433页；卷四一六《胡颖传》，12479页；卷四二九《张栻传》，12775页；卷四三七《儒林廖德明传》，12971页。此外，《宋史》中有相当多这样的记载，如刘彝“知虔州，俗巫尚鬼，不事医药。彝著《正俗方》以训，斥淫巫三千七百家，使以医易业，俗遂变”。高赋“知衢州，俗尚巫鬼，民毛氏、柴氏二十余家，世蓄蛊毒，值闰岁，害人尤多，与人忿争辄毒之。赋悉禽治伏辜，蛊患遂绝”。赵尚宽知忠州，“俗畜蛊杀人，尚宽揭方书市中，教人服药，募索为蛊者穷治，置于理，大化其俗”。见《宋史》卷三三四《刘彝传》，10729页。《宋史》卷四二六《循吏高赋传》，12703页。《宋史》卷四二六《循吏赵尚宽传》，12702页。此外，宋代笔记中也有很多，如范镇《东斋记事》卷三，记载陈公弼“知虔州零都县，毁淫祠数百区，勒巫覡为良民七十余家”，25页，中华书局，1980。

② 《北溪字义》卷下《论淫祀》，62—65页，中华书局，1983。

③ 《鹤林玉露》乙编卷三，164页，中华书局，1983。

治策略比如区域行政长官的控制,在促进国家对民众的控制,国家越来越呈现出一体化的趋向,国家以及它所象征的法律制度、道德伦理、文明观念在迅速扩张,从中心到边缘,从城市到乡村;另一方面,是由于士绅阶层人数的增多以及它们在社会中权力的膨胀。在世袭贵族时代结束后,重新构建和形成的宗族聚落,使士绅作为国家与个人之间的中介,他们由于考试、仕宦、荫封等等途径,在地方上成为领袖,在与国家的协调中,他们也促进着国家的法律制度、道德伦理、文明观念的扩张,不过同时也在抵抗着国家对于民众个人的直接统治,有时成为民众利益的代言人,对抗着国家无限膨胀的权力^①。有时候,国家与士绅的冲突也很严重,国家常常对士绅阶层的舆论和思想传播相当紧张,只要有就会对各种可能危及国家的自由空间加以限制,特别是对于理学这样超越于国家合法性之上,似乎拥有真理话语权力的思想,更是会千方百计地控制。比如北宋元祐五年(1090)对传播官方时政、边事、军机消息的禁止,大观二年(1108)、政和四年(1114)和政和七年(1117)一连串的对于民间印刷品出版物的禁令,以及南宋绍熙四年(1193)对于各种“传播街市,书坊刊印,流布四方”的小报的禁绝,更是对于士人干预政治的警告,和强化国家控制的策略^②。特别是从北宋后期到南宋中期对于各种理学著作、语录的禁止和抵制,都反映了官方政治话语对民间士绅话语的压迫^③。

不过,总的来说,国家与士绅、政治权力与文化权力在支持以传统道德为核心、礼法为背景的文明在社会中的扩张方面,却是相当一致的,国家通过刑法对民众进行“惩罚”(punish),而士绅则常常是通过教育进行“规训”(discipline),而后者正如福科(Michel Foucault)所说的那种“严肃的戏剧”一样,当“盛大的公开处决的恐怖仪式逐渐让位给这种严肃的戏剧——后者的场面丰富多彩,更具有说服力,而且公众的记忆将会以传闻的形式复制法律的严

国家与士绅、政治权力与文化权力在支持以传统道德为核心、礼法为背景的文明在社会中的扩张方面,却是相当一致的

① 韩森(Valerie Hansen)《变迁之神》(*Changing Gods in Medieval China, 1127—1276*)也提到“宗族组织的兴起与文人精英脱离国家政治恰好同时出现”,但是,他没有继续讨论这一现象在民众信仰中的意义。

② 参看《宋会要辑稿》165—166册《刑法二》,6514页,6519页,6527页,6529页,6558页等。

③ 参看台静农《南宋小报》,载《静农论文集》339—342页,联经出版事业公司,台北,1989。

峻话语”^①。我们看到,宋代的士绅阶层常常是通过家规、家礼、族规、乡约之类的规定,通过童蒙读物的传播,甚至通过祭祀以及仪式中常常有的娱乐性戏曲、说唱,把上层人士的知识、思想与信仰,广泛地传递到了民众之中,并且也在这种普遍的对于文明的认同中,赋予了仿佛代表着文明的秩序(国家)以合理性。现在可以看到的家规、家礼、族规、乡约中,比如传说是唐代大顺年间陈崇所订的《义门家法》,传说是吴越王钱鏐所撰的《武肃王遗训》以及司马光的《居家杂仪》,吕大钧所撰、朱熹修订的《增损吕氏乡约》,朱熹的《家礼》以及袁采的《袁氏世范》等等,基本上都体现了“合乎礼教”、“注重教化”、“符合国法”的原则^②。在现在可以看到的各种作为士子读书规则和启蒙教科书的读物中,不仅是程朱所提倡的《四书》,就是一些更初级的读物,如吕本中《童蒙训》,朱熹《童蒙须知》,吕祖谦《少仪外传》,程端蒙、董铎《程董二先生学则》,真德秀《家塾常仪》等等,也常常是在传递着皇权和理学所共同提供的传统知识、历史记忆和社会原则^③。而在民众间颇有影响的如祠堂

① 福科(Michel Foucault)《规训与惩罚》(*Discipline and Punish—The Birth of Prison*),刘北成等中译本,112页,桂冠图书股份有限公司,台北,1992。

② 参看费成康主编《中国的家法族规》第二章《制订》,26—27页,上海社会科学院出版社,1998。朱瑞熙等《辽宋西夏金社会生活史》第二十五章《民间家族组织》,428—429页,中国社会科学出版社,1998。弗里德曼(Maurice Freedman)在他的名著《中国的宗族与社会:福建与广东》(*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London, 1966)第三章中,也曾经谈到过这些乡约对于秩序建立的意义,田村克己、濑川昌久日文译本《中国の宗族と社会》,110页,弘文堂,东京,1995。

③ 陈来《世俗儒家伦理:传统蒙学的文化研究》中已经指出,这类蒙学读物,是给普通读书人,包括学生与先生阅读的,“宋代以后,伦理教诫的内容大大加重,许多道德箴言是取历来圣贤的嘉言加以改铸,成为流传甚广的格言谚语”,并指出其主要取向是提倡克制与自我约束、勤俭与惜时、孝弟、善恶与福报、功利与成就等等,见陈来《人文主义的视野》193—246页,广西教育出版社,1997。又,邹重华《乡先生——一个被忽略的宋代私学教育角色》中也以四川为例指出,宋代的乡先生是相当重要的教育角色,甚至比官学、书院更重要,这些人在传播知识与思想上的意义不容忽视。应该指出,这些乡先生用的教材大约就是这一类读物,虽然很浅,但却给后来的学子提供了基础,见《中国文化研究所学报》新第八期,香港中文大学,1999。

祭祀、家族聚会和节日活动的演出中，如《张协状元》、《赵贞女蔡二郎》、《王魁》之类的戏曲，也渐渐出现了伦理道德教化的意味和趋向。近年来研究者已经注意到，南宋时期有相当多的《劝农文》、《谕俗文》、《劝孝文》、《劝学文》等等通俗教育文本，包括朱熹、真德秀这些著名的学者都亲自撰写这类东西，他们在反复规劝世俗社会，要勤于务农、遵守乡俗、孝顺父母，如有余力则多阅读先贤经典包括理学家的著作，争取有个前程，“请诸父老，常为解说，使后生弟子，知所遵守，去恶从善，取是舍非，爱惜体肤，保守家业，子孙或有美质，即遣上学读书学道修身，兴起门户”^①。通过这些将思想与观念世俗化的途径，士绅阶层在民众中传播着一种后来被称作“文明”的生活理念^②，这些生活理念，大体上就是在劝导甚至强迫民众建立和遵循一种理性的生活秩序，诸如长幼有序、男女有别的等级伦理，诸如怜贫恤寡、扶助乡里的社会道德，诸如勤俭节约、恪守本分的个人品格以维护家族与家庭的同一性等等，当然，也包括了相当多的关于遵守国家法令的约定，无论在家族内还是在家族外，无论是普通民众还是读书人，都应当记住的关键词语就是“秩序”，一种天经地义的、符合天理，也应当是发自内心的“秩序”。

天经地义的、符合天理、也应当是发自内心的“秩序”

正是在国家与社会一致的推动中，一些儒家原则被当做天经地义的伦理道德确定下来，按照这种原则建立有序生活的制度也被认同，并逐渐推广到了各个地区^③。像家庭、宗族秩序的基础“孝”，不仅是一种观念，而且有了制度，如过去不疗救和供养生病

① 朱熹《漳州劝农文》中语，见《朱文公文集》卷一〇〇；又，真德秀《劝学文》，载《西山先生真文忠公文集》卷四〇，四部丛刊影印本。参看小林义广《宋代の劝学文》，小林氏已经指出，这种劝学的目的是为了建立乡村社会的秩序，“期望那些有丰富教养和人生经验的父老作为指导者，能够起较大的教育作用，使乡村社会的秩序安宁”，载《中国の传统社会と家族》295—309页，汲古书院，1993。

② 比如，像镇江本来“土俗尚禨，病者多不服药，唯事巫祝”，而且当地流行“祭瘟，所在市廛皆有庙”，漫塘刘先生就作了《尊天敬神文》，为当地家族不和睦，又撰写了《劝念祖睦族文》，《至顺镇江志》卷三，2640—2641页，《宋元方志丛刊》影印本，中华书局，1990。

③ 关于“文明”的普及和下移，可参看张邦炜《宋代文化的相对普及》，此文列出不少资料，《国际宋代文化研讨会论文集》，四川大学出版社，1991。

奠定了中国人的日常生活世界

的父母,祖父母父母在时即异财分居,都成为违背道德的罪过被禁止^①。而国家秩序的观念基础“忠”,也在皇权合法性与合理性得到普遍认同后,成了笼罩性的伦理,就连原来是化外的宗教也必须随时注意皇权的存在^②。而这些士人规定的、来自古老儒家仪式的礼仪制度,也渐渐扩展到各个区域的民众生活中,成了新的习俗,例如北方中原地区的婚礼,就在朱熹《家礼》的笼罩下,进入了吴越湖广^③,一些被文明生活拒绝的生活习惯与嗜好被确定为错误,比如所谓的过度饮酒、贪恋美色、聚敛财物,以及个性强烈的表现,即酒色财气,被越来越当做可耻的习惯^④。用现代的语言来说,就是在国家权力所笼罩的空间中,一种伦理道德同一性被逐渐建构起来,一种普遍被认同的思想世界开始形成,并终于奠定了中国人的日常生活世界。

四

建构了以汉族地区为中心的认同的“同一性”

国家的政治权力与士绅的知识权力,使这种“文明”由都市向乡村、由中心向边缘逐渐辐射,并建构了以汉族地区为中心的认同的“同一性”,同时,这种“文明”的扩张使古代中国社会生活的风景发生了深刻的变化,过去,人们常常在直觉上感受到唐宋之间文化的差异,其实差异正来自这种由国家与士绅两方面合力推进的文明扩张,以及文明扩张所带来的思想观念与社会生活的深刻变化。

举一个例子,研究考古、历史和美术的人已经普遍地注意到,生活化家庭化的绘画主题已经在宋以及辽的广大区域的墓室中,取代了唐代以前以幻想世界的神祇和追忆墓主出猎、巡行的仪仗

① 参见《宋会要辑稿》165册《刑法二》,6496页。

② 大足宝顶山小佛湾有南宋所刻《释迦舍利宝塔禁中应现之图》碑,除刻佛像外,左右各还有颂词:“上祝皇王隆睿(原误释为眷)算,须弥寿量俞崇高”和“国安民泰息干戈,雨顺风调丰稼穡”,《大足宝顶山小佛湾“释迦舍利宝塔禁中应现之图”碑》,《文物》1994年2期,40—41页。

③ 参看庄绰《鸡肋编》卷上关于吴地婚俗、丧礼,就是用传统的旧礼对南方习俗的批评,8页,中华书局,1983。

④ 可以注意的是,中唐王睿《三惑论》中虽然有关于酒色财的批评,但并没有“气”,“酒色财气”并列是宋代的事情,后来增加的“气”,似与唐代以后宋代思想观念的变化特别是理学提倡的生活态度有关。

为中心的主题^①，这是唐宋之间文化中一个非常明显的变化。不必寻找过去的考古资料，仅以九十年代的考古发现来看，1994年河北曲阳发现的五代王处直壁画墓中，虽然还是承袭了晚唐以来的一些内容，但1993年河北宣化辽代的张文藻墓中的壁画，就画的是散乐杂耍、儿童嬉戏、五鬼三老等等^②，1991年发现的山西平定宋金墓壁画的主题，就是乐舞、宴饮、杂剧、驼运，以及马厩、内宅等生活图像^③，1995年发现的河南宜阳北宋画像石棺，也画的是夫妇饮茶、农人收获、孝子烈女故事^④，而1998年发现的河南新密市平陌宋代（大观二年1108）壁画墓，则更为典型，画的主题是家庭生活，如妇女梳妆、写字、炊饭等等，贵族风习的解体和平民生活的凸显似乎格外明显^⑤。同时，关于道德教育的内容似乎也同时多了起来，平陌墓室壁画有孝行图，如“行孝赵孝宗”、“行孝鲍山”、“王祥卧鲤”和“闵子骞”事迹，河南宜阳北宋画像石棺上也有韩伯、舜子、老莱、袁觉、田真、鲍山、郟子、姜诗、刘朋达、曹娥的故事。看上去，似乎生活在中国的人们，都已经自觉不自觉地认同了这种以家庭、宗族关系为中心的，理智、克制、和睦的生活规则和社会秩序，以及维护这种规则和秩序的伦理道德观念，于是，以汉族为主的中国文明的同一性，这才真的被建构起来。

① 比如从北齐的娄睿墓步骑仪卫、北周的李贤墓仪卫图，到唐代懿德太子墓的仪仗图、李寿墓的墓道两侧出猎图、侍女图与出行图等等，都有一定的格式，如墓道前端为四神青龙白虎，后随步骑仪卫，天井两壁列戟等等。

② 《河北宣化辽张文藻壁画墓发掘简报》，《文物》1996年9期。据发掘者研究，墓葬年代约在1093年前后。

③ 《山西平定宋金壁画墓简报》，《文物》1996年5期。

④ 《河南宜阳北宋画像石棺》，《文物》1996年8期。

⑤ 《河南新密市平陌宋代壁画墓》，《文物》1998年12期。

第四节 从元到明：知识、思想与信仰世界的一般状况

思想史的撰写者常常在他们的著作中留下一些空白的时段，在这些时段中仿佛没有什么思想。之所以有这些空白的时段，主要是思想史家在自己的视野中，没有搜寻到高明的人物或异常的思想，于是，习惯于按照“光荣榜”来构筑思想史连续性的人，不免就有些放松警惕，以为这就像电影中一段可以剪辑掉的空白。不过，如果改变一下思想史写作的思路，把思想的平庸、停滞甚至是倒退的时代也看成是一种“历史”，也许思想史会更具有连续性，因为，平庸也罢，停滞也罢，倒退也罢，其实毕竟都不是没有思想，只是没有精彩思想，而没有精彩思想实际上也是一种思想。

从陆九渊、朱熹以及他们的一些出色的弟子去世以后，思想史就遇到了这样的情况，没有特别出色的思想家，也没有特别的精彩思想。一个叫做卫宗武的文人以《理学》为题写了一首诗，就把理学说得好像囊括了所有知识，仿佛只要按照理学规定的原则，天下就没有别的事情可做，可以享用现成的知识与思想，所以是“作者蔑以加，百世或可俟”^①。其实，这种仿佛无所作为的思想困境，就连宋元之间的士人都已经感觉到了，一个对局势忧心忡忡的人描述南宋末年的士人学风，很是挖苦地说，“今书肆之书易得，有铜钱数百，即可得语录若干家，取视之，编类整整，欲言性，性之言千万，欲言仁，仁之言千万，而又风气日薄，机警巧慧之子，所在不绝产，被以学子之服，读《四书》数叶之书，则相逢语太极矣，自先圣所删定诗书，已有置之不读，盖无问其他，……呜乎，其不为俗化一大厄欤？”^②文中用了“俗化”二字，使人可以看到理学在进入世俗社会

① 卫宗武《秋声集》卷一《理学》，一页 A 至 B，影印文渊阁四库全书本。

② 欧阳守道《巽斋文集》卷七《送黄信叔序》，十一页 A，影印文渊阁四库全书本；又卷一《通荆溪吴运使书》说，当时已经没有特立独行之人，“大率今之世，居官一二载，则举止圆熟，言语低回，无复有山野生疏之气”。

之后的流变。他把这种知识的文本化和思想的平庸化与五十年前相比,不由得十分感慨,他说,五十年以前,士子仍然会“用心于考古,历代成败是非得失,必以序及之然后出,意见超,议论大,格律一致而未有瑕也,又其时靖康之痛,犹在人心,建、绍、乾、淳之经营北方,接于耳目之近,士于江左六朝机会之去留、人谋之臧否,往往朝夕而讲焉……自守绪天诛,中原事去,庙谋志虑三变,而士气随之”^①。

这是说,五十年前的学者由于有切肤的历史记忆和实际的策略需求,所以学问中常常有自己的思想与感情,而五十年后的人,只是把思想当做背诵的文本,又把文本当做真正的思想。至于一直对理学有反感的人,就批评得更不客气,周密(1232—1298)记载吴兴老儒沈仲固的话说,“道学之名,起于元祐,盛于淳熙。其徒有假其名以欺世者,真可以嘘枯吹生。凡治财赋者,则目为聚敛;开阡扞边者,则目为粗材;读书作文者,则目为玩物丧志;留心政事者,则目为俗吏。其所读者,止《四书》、《近思录》、《通书》、《太极图》、《东西铭》、《语录》之类,自诡其学为正心、修身、齐家、治国、平天下。故为之说曰:‘为生民立极,为天地立心,为万世开太平,为前圣继绝学’。其为太守,为监司,必须建立书院,立诸贤之祠,或刊注四书,衍辑语录,然后号为贤者,则可以钓声名,致廛仕,而士子场屋之文,必须引用以为文,则可以擢巍科,为名士……于是天下竞趋之,稍有议及,其党必挤之为小人,虽时君亦不得而辨之矣”^②。

这两种批评其实说的都是一回事,这是思想的世俗化过程中必然出现的现象,本来具有批评力和诊断力的思想,一旦成为流行的时尚,它常常会成为背诵和记忆的文本,读的书就是这么几本,说的话翻来覆去就是这么几句,这几本书虽然是经典,这几句话虽然是真理,可放之四海皆准的经典和真理,又总仿佛是悬置在半空的高调,难以指导社会生活,于是,便成为抽象的教条,学风至此,也就是欧阳守道所说的“以目废心”了^③。本来,像理学那样具有批评与诊断意义的思想,是具有超越性和独立性的,它是从对宇宙、社会和人生的体验中自内发出的,但是,当后来的模仿者被这些思想所吸引,把这些充满睿智而且有所针对

思想的世俗化
过程中必然出
现的现象

① 《巽斋文集》卷十一《李仁仲史考序》,四库全书本,一页 B。

② 《癸辛杂识》续集下《道学》,169页,中华书局,1988,1997。

③ 《巽斋文集》卷二十二《跋吴荆溪讲义》,四库本,一页 B。

高明的思想常常是要等待着这种平庸的世俗化的

的话语当做真理进行复制(copy)的时候,它就已经蜕变成仪式或文本。不过话说回来,也应当承认,高明的思想常常是要等待着这种平庸的世俗化的,通常,精彩的思想总是要由那些并不高明的人来复制的,当这些并不高明的复制把思想简约化成为最后的几个词语,并成为口号写在旗帜上,当这些思想的深层涵义被过滤掉,而只剩下背诵的文本时,这些思想才会真的进入社会生活,思想在这时牺牲了它的深刻和睿智,却换回了更多的接受者。当然,还有一点很重要,这就是一种思想要成为普遍真理,它必须成为政治意识形态,而要成为意识形态,则要借助于权力。

—

这种来自汉族文明的知识和思想在元代完成了它的制度化过程

尽管南宋后期理学已经从边缘走向中心,在理宗以后逐渐得到官方的认可,可是,毕竟没有成为制度。换句话说,由于程朱理学的知识与科举仕进的前途之间,还没有形成制度化的链接,所以基本上它还是一种自由的知识 and 思想,信仰者只能由自己的理解来保证自己对这种知识思想的信服,因而反过来,这种知识与思想则在这种自由心情的支持下,拥有转变和超越的可能性^①。然而,历史常常出乎逻辑的意料,这种来自汉族文明的知识和思想,没有在宋代完成它与汉族政治权力的结合,却在异族人主中国以后的元代,完成了它的制度化过程,实现了向政治权力话语的转变。

看起来,这仿佛是一个顺理成章、水到渠成的历史过程。翻看《元史》可以知道,在蒙元进入中原以后,尽管蒙古人很重视“根脚”,并垄断了相当多的仕进资源^②,但是,他们也不能不在汉人

① 至少在南宋后期,还有这种超越政治的意识,像姚勉在癸丑年间应对时,还引用赵普对宋太祖说的话,强调“道理最大”,并说“此言一立,气感类从”,所以才会有理学,按照这一思路,他批评科举之学是“盍其心术”、“在文不在道”、“学遂虚设”,而这种激烈的说法,也受到信奉理学的官员的称赞,认为他“宜备抡魁之选”,说明这时理学的立场还相当独立,思想也相当自由,而社会和思想的空间也还相对宽松,见《雪坡集》卷七《癸丑廷对》,四库全书本,三页 A—三十三页 B。

② 关于这些问题,可以参看萧启庆《元代科举与菁英流动》、《元朝多族士人圈的形成初探》,均载其《元朝史新论》,允晨文化实业公司,台北,1999。

占绝大多数的地方,接受传统与历史,因此,随着时间的推移,随着蒙古、色目族人也形成了认同儒学的士人集团,其文化策略就有了相当深刻的转变,这是一个很有意思的思想史过程。首先,在蒙古太宗四年(1232),耶律楚材就为蒙元人找到孔子后人第五十一代孙元措,“袭封衍圣公,付以林庙地,命收太常礼乐生,及召名儒梁陟、王万庆、赵著等”,四年后(1236),又于燕京、平阳建立编修所和经籍所,“由是文治兴焉”,再过一年(1237),又令“德州宣课使刘中随郡考试,以经义、词赋、论分三科,儒人被俘为奴者,亦令就试……得士凡四千三百人”,于是第二年,各路都举行了考试^①。其次,在丁未年(1247),尚未登基的忽必烈与张德辉有一段对话,讨论关于儒家文化真谛的传续,以及儒学在治统中的意义,第二年即1248年,在和林,张德辉又说服忽必烈修孔子之祭,并在壬子年(1252)与元好问一道,向忽必烈提出“请世祖为儒教大宗师,世祖悦而受之”^②,于是,当宪宗九年(1259)忽必烈称帝时,即建元中统,并接受了汉族建年号的方式来证明其合法性,“建元表岁,示人君万世之传,纪时书王,见天下一家之义”^③。1271年正式建立元朝时,更宣布建国号为“元”,《建国号诏》中说,“建国号曰大元,盖取《易经》乾元之义”^④。这样,元世祖也就和汉族皇帝一样,凭借着汉族的历史与传统,把知识权力、宗教权力和政治权力集于一身,确立了自己的合法性,同时也无异于承认了汉族文明的合理性^⑤。再次,到元仁宗皇庆年

① 见《元史》卷一四六《耶律楚材传》,3459页;《元史》卷八十一《选举一》,2015页。参看姚从吾《金元之际孔元措与衍圣公职位在蒙古新朝的继续》,《历史语言研究所集刊》第39期,下册,189—196页,台北,1969。

② 《元史》卷一六三《张德辉传》,3823—3825页。

③ 《元史》卷四《世祖本纪一》,65页。

④ 《元史》卷七《世祖本纪四》,138页。

⑤ 官崎市定在《中国史》里指出,元世祖实际上是身兼二职的,一方面是蒙古的大汗,一方面是元帝国的皇帝,从蒙古人的角度看,儒教只是宗教的一种,学儒学的儒户和道教的先生、佛教的和尚、天主教的也里可温一样,可以享受免除徭役以修道精进的权利,但是从中国的角度,他又重用许衡、赵孟頫,但这只是出于怀柔,决不是自己与儒教有共鸣,一旦离开政策的立场,他与普通蒙古人一样,心里喜爱的还是西藏流传的喇嘛教。424—425页,岩波书店,1978,1995。

宋代形成的理学在元代与政治权力开始结合,不仅成了有权力的知识话语,而且成了有知识的权力话语

间,科举条制施行,这里规定了凡考经问或明经的人,以《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》为课本,以朱熹《四书章句集注》为参考书^①,于是,宋代形成的理学便在元代与政治权力开始结合,不仅成了有权力的知识话语,而且成了有知识的权力话语。尽管在元代,这种给读书人提供前途的渠道还不是特别宽,也就是说思想与权力之间这种制度化的链接,还不能容纳更多的士人,但是,它的象征意义却相当强烈,给很多士人暗示了一个知识与利益交换的方式。

十三世纪下半叶,凭着军事征服,元帝国的政治合法性已经毋庸置疑地确立起来,而随着蒙元帝国这些文化策略的推行,王朝的政治合理性也渐渐在汉族士大夫中被认同。随便举一些例子,著名的文人赵孟頫虽然是宋朝皇室遗民,但他在《玄武启圣记序》中已经转而承认北方的政治正统,并用“天一”、“水”、“北方”以及“玄武”这种象征和联想的思路,论证着“始于北方”的蒙元的合法性,用“玄武”来论证元朝的合理性;而曾经支持文天祥抗元,并写下轰动一时的“生祭文”的王炎午,也转而尊贵云石之祖为“开国元勋”、“太平宰相”,等于承认了“国”即元朝政府的合法性,甚至他还用“一代之兴,必有一代之文运……如今天下为一,禹迹所无”这样的话,显然已经认同了新朝^②。蒙元的第一代理学家赵复(生卒年不详)大概还是一个民族主义者^③,他认同和拒斥的界限,相当清楚地依据着民族和文化,在被姚枢俘虏后,曾“赴水自沉”,当元世祖忽必烈要求他引导元军进攻宋国时,也曾断然拒绝说:“宋父母国

① 汉人多考一经,《诗》以朱氏为主,《尚书》以蔡氏为主,《周易》以程朱为主,兼用古注疏,《春秋》许用三传及胡氏《传》,《礼记》用古注疏。

② 赵孟頫《松雪斋集》卷六,二十五页B—二十六页A;王炎午《吾汶稿》卷一《上贯学士》,一页B,又卷一《上参政姚牧庵》,三页A,五页B。牟复礼(F. W. Mote)在《元朝儒家的退隐倾向》(*Confucian Eremitism in the Yuan Period*)中似乎过于强调了儒家在蒙元时代的不合作,见 Arther F. Wright 编《*The Confucian Persuasion*》,Stanford University Press, 1960;但是,我以为实际上对于思想史尤其是儒家思想在元代的延续意义更大的,是这些逐渐与新朝认同的士人,他们使儒家尤其是理学逐渐在元代形成巨大影响,并再度成为建构政治意识形态的核心学说。

③ 关于赵复的生平,参看周良霄《赵复小考》,载《元史论丛》第五辑,190—198页,中国社会科学出版社,北京,1993。

也,未有引他人之兵以屠父母者”^①,不过,他虽然是“虽居燕不忘故土”,但到稍后的许衡(1209—1281)、郝经(1223—1275)、刘因(1249—1293),虽然都“皆得其(赵复)书而尊信之”,然而在他们那里,这种民族界限已经泯灭,而文化差异也已经不清楚了,因为,在蒙元权力拥有者也相当热衷地推行程朱理学的时候,这种知识与思想已经成了共同的真理,只要服膺这种真理的都是一家,于是,真理可以超越民族界限,道统可以贯穿着不同政权^②。著名儒者郝经在追悼蒙元重臣杨惟中的时候说,由于杨惟中“收集伊洛诸书,载送燕都,立周子庙,建太极书院,俾师儒赵复等讲授”,所以“吾道赖以不亡,天下复见中国之治”,显然,这里的“中国”并没有宋元汉蒙之分,所以,在一篇关于时务的论述中,他一直强调“天无必与,惟善是与,民无必从,惟德之从,中国而既亡矣,岂必中国之人而后善治哉”^③。而许衡则有一首诗中也说,“直需眼孔大如轮,照得前途远更真。光景百年都是我,华夷千载亦皆人”,并不把蒙古视为“非我族类,其心必异”的野蛮人^④,他们实际上已经把政治合法性的认同基础,从民族和地域挪移到了文化和思想。我很怀疑,《宋元学案》中所引《鲁斋遗书》中关于“仁为四德之首,元者善之长”一段,其实就是许衡给元帝国的《建国号诏》作的合理性论证^⑤。---

真理可以超越民族界限,道统可以贯穿着不同政权

① 《宋元学案》卷九十,中国书店影印本,622—623页。又,《元史》卷一八九《赵复传》,4314页;徐远和《理学与元代社会》的《绪论》中说到,赵复在北方开辟理学新局面,主要是把程朱理学系统地介绍到北方,以太极书院开北方书院讲习之风,建立理学师承系统,6页,人民出版社,北京,1992。又,叶鸿洒《江汉先生赵复之北上与太极书院之设立》已经讨论到这一点,《中国历史学会史学集刊》第十七期,31—45页,台北,1985。

② 这里不仅指汉族人对于蒙古皇权的认同,当然也包括蒙古、色目人对汉族文明的认同,研究者曾经指出,“各族士人之群体意识已经凌驾于族群意识之上”,“在文化方面,蒙古、色目士人与汉族士人并无不同”,见萧启庆《元朝多族士人圈的形成初探》,《元朝史新论》240—241页。

③ 郝经指出“圣人云:夷而进于中国,则中国之。苟有善者,从之可也,从之可也。何有于中国、于夷”,主张“圣主受命,为天地人物立主,乃复以道为统,而以为传”,见《陵川文集》卷十九《辩微论·时务》,又同卷十九《传国玺论》,四库全书本,十七页A、十七页B至二十页A。

④ 《鲁斋遗书》卷十一《病中杂言》,四库全书本,十二页B。参见徐远和《理学与元代社会》64—67页。

⑤ 《宋元学案》卷九十《鲁斋学案》,623页。

一旦真理得到普遍认同，一旦儒者得到权力的些许尊重，特别是在儒家所企盼与认同的文化秩序得以全面确立的情况下，那种激烈的民族主义情感终于可以抚平和消解了^①。

二

也许，在元代思想史上，使程朱理学意识形态化的过程中，最重要的枢轴式人物大约是许衡，最可以象征着程朱理学的文本化和世俗化的也是这个许衡^②。刘岳申《与吴草庐书》曾经在他去世以后，由衷地追忆这位儒者的功业，说他“以道格君，一由正（许衡谥文正）与，自宗亲近属子弟，皆尝受业，至今为国名臣者，皆正之徒也，今天下复知高尚程朱之学，以上溯孔孟遗经者，皆文正之赐也”^③。不过，从各种文献中可以看出，这位两任国子祭酒，死后从祀孔子庙庭，得到儒者最高规格待遇，并使程朱理学笼罩了元代的大儒似乎在知识和思想上并没有太多的创见，他的意义主要是在推广程朱理学，他的十二个弟子王梓、刘季伟、韩思永、耶律有尚、吕端善、姚燧、高凝、白栋、苏郁、姚燾、孙安、刘安中等，在至元八年“分处各斋为斋长”，使得这种根源于汉族文化的新儒学，竟然在一个异族文明统治的帝国中，成为相当普遍的知识 and 拥有权力的思

-
- ① 萧启庆在《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》中已经指出，过去关于元代儒士地位低下，如九儒十巧的说法并没有证据，“前人显然夸张了元代儒人身份的低下”，载《元代史新探》36页，新文丰出版公司，台北，1983。
- ② 姚大力《金末元初理学在北方的传播》指出，赵复以后蒙元的理学的三个特点中，第一个就是有了自己的师承系统以及自己的代表即许衡，他又指出蒙元初期理学并不占优势，转折点要在1276年即元军占领临安统一全国时，载《元史论丛》第二辑，217—224页，中华书局，1983。
- ③ 刘岳申《申斋集》卷四，四库本一页B。同样的说法见虞集《道园学古录》卷一《送李彦方闽宪诗序》“（许衡）实表彰程朱之学，以佐至元之治，天下人心风俗之所系，不可诬也”，四部丛刊影印本，十一页B—十二页A；程端礼《畏斋集》卷五《弋阳县新修蓝山书院记》“（许衡）以朱子学光辅世祖皇帝，肇开文运，百年之间，天下学者皆知尊朱子所注之经以上溯孔孟”，四库全书本，二页B。程文海《雪楼集》卷一《谕立鲁斋书院》“故中书左丞许衡，首明理学，尊为儒师”，四库全书本，三页A。

想,甚至在某种意义上说还超过了宋代,“上自京师,下至州县,莫不有学,学有生徒,有廩膳,而又表彰程朱之学,以为教于天下,则其养与教,岂不超乎唐宋而追踪三代”^①,“方今程朱之学行天下,薄海内外遐陬僻壤,犹有学其学者”^②,正如许有壬所说,“我元统一海宇,学制尤备,郡若州邑,莫不有学,学莫不有官……夫以增设之广,视宋有加,人才之出,宜亦倍宋”^③。

但是,在理学的知识与思想方面,他们却很少有新的进境,远远比不上朱熹、张栻、吕祖谦和陆九渊那一代人,甚至还比不上那一代人的弟子。从《宋元学案》的记载来看,他们讨论的命题仍然拘守在“天理”、“人心”、“格物”、“致知”上,连叙述和诠释的语词都还是宋代的那一套。特别应当注意的是,在他们的世界中,实用的知识和自由的思想已经混成一团,知识就是背诵记忆的条文,背诵记忆的条文也就是思想的原则。南宋末的马廷鸾还说过一段很坦率的话,“某读书作章句儒,应举为义理儒”^④,也就是说,那个时候实用的应举之学并不是士人真正追求的知识,而真正的知识是士人读书的真实目的,至少私下里读书的目的还算明确,可是在这个时代,却“俾经术、理学、举业合一”^⑤,尽管表面上知识与思想合一,但是在权力的笼罩和利益的诱惑下,知识与思想的实用性已经压倒一切。于是,思想成了文本,文本蜕化成文字,文字仅仅作为符号供人背诵,背诵的意义在于交换,当这种知识与思想脱离了社会生活的思索和心灵境界的涵养,那么,它与它应当针对的社会生活就发生了分离,仅仅是一些空洞的教条就足够了,正如我在另一

在理学的知识与思想方面,他们却很少有新的进境

思想成了文本,文本蜕化成文字,文字仅仅作为符号供人背诵,背诵的意义在于交换

① 鲁贞《桐山老农集》卷一《江山修学复田记》,四库全书本,二页 A。

② 胡炳文《云峰集》卷二《乡贤祠记》,四库全书本,二页 A。

③ 许有壬《至正集》卷三十六《庆州书院记》,四库全书本,十一页 B—十二页 A。又,柳贯《待制集》卷十七《送段吉甫州判序》也承认“自延祐设科以来,观一士之升名,则喜见颜间,以为人才,国之元气,封培护养,至于有成”,四库全书本,九页 B。通常人们相信元朝儒士地位的低落,所谓“九儒十丐”这种说法,大概来自如宋遗民谢枋得、郑思肖等人愤激的感受,但这种说法可能是有问题的,参看萧启庆《元代的儒户:儒士地位演进史上的一章》,载其所著《元代史新探》1—58页,新文丰出版公司,台北,1983。其实,元代的普遍主义和多元主义策略,大概倒是主流。

④ 《碧梧玩芳集》卷十《除翰林权直谢庙堂启》,四库全书本,十二页。

⑤ 程端礼《畏斋集》卷五《弋阳县新修蓝山书院记》,四库全书本,三页 A。

节中说的,“当一种本来是作为士绅阶层以文化权力对抗政治权力,以超越思想抵抗世俗取向的,富于创造性和革命性的思想学说,当它进入官方的意识形态,又成为士人考试的内容后,它将被后来充满了各种世俗欲念的读书人复制,这时,它的本质也在被逐渐扭曲”^①。特别值得注意的是,这些本来相当有意义的知识和思想,当它不再仅仅是一些边缘知识人的批评话语,而成了政治意识形态笼罩一切,甚至成为确定政治策略的原则时,它常常会变异成为很奇怪的东西。偏偏在元代就是如此,程端礼在《送宋铉翁诗序》中说到:

自程子朱子出而真儒之学复明,自许文贞公以程朱学光辅世皇帝,而真儒之效复著,自近年以程朱之学设科取士,而真儒之道渐见于吏治。^②

元代士人进入上层社会的主要途径

根据一些学者研究,除了少数因科举而入仕的幸运者外,元代士人进入上层社会的主要途径,一是出任儒学教官,包括各路、府、州、县学的教官,以及书院的山长^③,一是充任官府的吏员,在台、省、院、郡、县的政府部门中担任职员,而这两种身分的士人,其实也在相当程度上被纳入了体制,前者是由官方任命的,他们的职责是教学,把业已教科书化的理学知识传授给学生,后者的职责是处理政事,他们是把儒学原则变成实际政策,他们把本来富于批评性的思想和知识,变成了学校的教条或政治的谋略,无论是前者还是后者,结果都是将儒学世俗化,不能进行自由思考。因此程端礼这里所谓“真儒之道见于吏治”,实际上是在元代再次重演了汉代就已经有的“以儒为吏”,使儒家学说走向政治化和制度化的历史。

本来,在元初也曾经有过对私学的推崇,方回在元大德二年(1298)以后所写的《送柯德阳如新城序》中提到,“公家之师”常常

^① 参看本书第二卷第二编第二节《理学的延续:朱陆之辩及其周边》。

^② 《畏斋集》卷四,四库全书本,二十二页A。

^③ 关于元代各种地方所建官学书院的情况,参看陈高华《元代的地方官学》,他指出元代学官一途的拥挤,是因为这是相当重要的人仕途径,所以学官成为士人奔竞的目标,载《元史论丛》第五辑,中国社会科学出版社,1993。

是“有司所选，势夺贿予，未必皆实学之士”，而“私家之师”却因为希望真正学问，反而是“必合公论”，所以“师一也，而所以为师不同”^①，按照这一思路，师儒可以向民间社会转移，成为知识传播者和思想启蒙者，这里蕴涵着使学问与权力分离的意味。但是，被后世称为新儒学的程朱理学，却在上述那种“俗化”的情况下，与政治权力与经济利益越来越紧密地连接，产生了两种相辅相成的、潜在的趋向，一方面是经由考试科目，可能把思想变成文本的教条，一方面是经由政治权力，可能把原则变成政治的制度，表面看上去是儒家学说、程朱之学进入权力中心，实际上是儒家学说、程朱理学放弃了在政治权力之外的、相对独立的、民间社会和士绅阶层的批评立场，也逐渐丧失了自我超越和不断更新的空间^②。

经由考试科目，
可能把思想变成
文本的教条。
经由政治权力，
可能把原则变成
政治的制度

三

元明易代，汉族人取代了蒙古人当皇帝，但是，思想史却依然沿着惯性在这一取向上前行^③。蒙元依靠普遍主义的道理可以把儒学和理学吸纳到主流意识形态中来，但是，明代经由民族主义的道理，却更容易凸显儒家之学的正当性。在这种本来就属于汉族文明的思想学说的支持下，明代皇权比起元代蒙古皇权，由于拥有“民族”与“文明”的双重支持，仿佛不仅更拥有合法性，而且更拥有合理性，看上去天经地义的汉族文明，当然应当支持汉族皇权的合

① 方回《桐江续集》卷三十一，四库全书本，二十四页 B—二十五页 A。

② 也许这种思想状况在元代并没有特别清晰地表现出来，因为元代的历史很短，但是，我个人认为，正是元代开启并确定了这种思想的趋势。关于元朝用儒到用吏的变化，可以参看余阙《青阳先生文集》卷二《杨君显民诗集序》，四库全书本，十一页 A—B。姚遂《牧庵集》卷四《送李茂卿序》，四部丛刊本，十页 A；关于书院逐渐与官学趋同，可以参看程端礼《畏斋集》卷五《弋阳县新修蓝山书院记》，四库全书本，二页 B。

③ 后来高攀龙在追忆这段历史时还说，明太祖即位之初，就任命许谦之孙许存仁为国子祭酒，许存仁“承上命以为教，一宗朱氏之学，令学者非五经四书不读，非濂洛关闽之学不讲，而天下翕然向风矣”，而明成祖“益张而大之，命儒臣辑五经四书大全，而传注一以濂洛关闽为主……别以诸儒之书，类为《性理全书》，同颁布天下”，《高子遗书》卷七《崇正学辟异说疏》，四库全书本，二页 A—B。

程朱理学,在明代依然是权力拥有者建立合法性和合理性的政治意识形态,也依然是一般士人用来与权力进行交换的知识

法性,而汉族的合法权力,当然也更应当占有宋代以来汉族文明系统中产生的知识、思想与信仰。朱元璋在开国之初颁布的檄文中就说到这样的道理:“自古帝王临御天下,中国居内,以制夷狄,夷狄居外,以奉中国,未闻以夷狄居中国治天下者也”,下面就批评蒙元时代“废坏纲常”的一系列事例,“父子君臣夫妇长幼之伦渎乱”^①,第二年又用元朝“使先王衣冠礼义之教,混为夷狄”的理由,强调“教化”与“学校”的意义,要求天下都“讲论圣道,使人日渐月化,以复先王之旧,以革污染之习”^②,因此,属于汉族文明的程朱理学,在明代依然是权力拥有者建立合法性和合理性的政治意识形态,也依然是一般士人用来与权力进行交换的知识。

不过,在这种时代,儒家特别是理学的知识和思想的“俗化”可能越来越严重,洪武元年(1368)三月下令设科取士、十月定国子学制度、十一月用孔子五十六世孙孔希学袭封衍圣公,再过一年,令郡县立学校,到了洪武三年(1370),京师与各行省大规模开乡试^③,这一切很快就制度化,洪武十七年(1384)三月,由礼部奉命颁布了科举成式^④,科举考试的规则、考试的内容以及被制度保证的利益,都已经得到权力的认可,但是知识与思想的边界却被限制得越来越狭窄^⑤。从洪武年间令天下学校生徒背诵《大

① 《明太祖实录》卷二十六,历史语言研究所缩印影印本《明实录》第一册,127页,台北,1968。

② 《明太祖实录》卷四十六,《明实录》第一册,257页。

③ 参见《明太祖实录》卷二十二、二十六、三十六上、四十六,《明实录》第一册,107页、122页、193页、257页。

④ 规定乡试第一场试四书义三道,每道二百字以上,经义四道,每道三百字以上,“《四书》义主朱子集注经义、《诗》主朱子集传、《易》主程朱传义、《书》主蔡氏传及古注疏,《春秋》主左氏、公羊、谷梁、胡氏、张洽传,《礼记》主古注疏”,第二场试论一道,判语五条,诏诰章表内科一道,第三场试经史策五道,《明太祖实录》卷一六〇。《明实录》第一册,643页。虽然这一制度化的过程曾经有过停顿,如明太祖曾经因为对科举不满而停止科举考试,也因为压抑江南士人而摒弃南方考生等等,但是,这种滥用皇权的行为,恰恰对士人暗示了权力在文化中的存在,使官方肯定的理学思想真的成为天经地义的原则。

⑤ 杨启樵《明初人才培养与登进制度及其演变》对这一时期学术制度有相当细致的研究,而且他也指出这种制度下渐渐暴露的弊端,学术的衰颓是必然趋势,见《明清史抉奥》151—240页,广角镜出版社,香港,1984。

诰》^①,删节人们都耳熟能详的《孟子》八十五条,“科举不以取士,课试不以命题”^②,到永乐二年(1404)严厉惩罚了诋毁理学的饶州儒士朱友季,以这一异乎寻常的象征性信息传递了官方严厉的训诫和规劝之后,知识与思想已经被权力确立了大体的边界。而永乐年间(1403—1424)编成《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》^③,特别是后者,“以周、程、朱、张诸儒性理之书类聚成编”,在七十卷中涵盖了宇宙天地、社会生活、理气信仰、鬼神夷狄各个方面,并由永乐皇帝亲自作序,把“有发明经义者取之,悖于经旨者去之”,更是在十五世纪初再次确立了这个“道之在天下,无古今之殊,人之禀受于天者,无古今之异”的绝对而普遍的真理,并规定了士人阅读与理解的取向^④。在这些具有高度权威性的道德训诫与高度真理性的空洞话语的双重制约,以及政治与经济的利益的双重诱惑下,知识与思想的制度化和世俗化已经相当严重,即使是拥护这一策略的高攀龙,在近二百年后的万历年间回忆这段历史时也不能不说,尽管它使“邪说屏息,吾道中天矣,至今二百余年以来,庠序之所教,制科之所取,一禀于是”,为明代培养了很多“真儒”,但是,他也不能不承认,更多的是“学者幼而读之,老而不知一言为可用者”^⑤。本来是批评性相当深刻的程朱学说,一方面深入

① 《明太祖实录》卷二一四记载洪武二十四年,“上令天下府州县民,每里置塾,塾置师,聚生徒教诵《御制大诰》,欲其自幼知所循守”,《明实录》第一册,816页。邓嗣禹《明大诰与明初之政治社会》中说,《大诰》“不通的文理,鄙陋的文词及狂暴的态度”,可以证明出自朱元璋之手,不过,《大诰》“实行之期为时不久”,到洪武末年即已经结束,载黄培、陶晋生编《邓嗣禹先生学术论文选集》287—313页,食货出版社,台北,1980。不过,我以为,从心理的震慑来说,这种影响大概以后还在延续。

② 参看北京图书馆藏题刘三吾撰《孟子节文》,据说朱元璋看到《孟子》中“土芥寇讎”的话,觉得不应当是“人臣所宜言”,于是下诏除去孟子配享地位,“有谏者,以不敬论”。

③ 明代覆亡之后,顾炎武追溯历史,甚至把它当成导致经学衰废的原因,见《日知录》卷十八,《日知录集释》650—651页,岳麓书社,1994。

④ 《性理大全》卷首《御制性理大全书序》,《孔子文化大全》影印本,10页,山东友谊书社,1989;参看《明史》卷九十八《艺文志》,2425页。后来,顾炎武就把它看作是导致经学衰废的原因,见《日知录》卷十八,黄汝成《日知录集释》650—651页,岳麓书社,1994。

⑤ 《高子遗书》卷七《崇正学辟异说疏》,四库全书本,二页B。

社会生活,成了一般思想世界普遍接受的知识和原则,另一方面渐渐地失去了站在政治体制外的超越和自由立场,成了政治权力与意识形态的诠释文本。

关于这段思想的历史,至今还需要有更多的研究^①。不过,从后来对于这一时期思想的激烈批评中,可以看到一些当时知识、思想与信仰世界逐渐滋生的症候,也可以看到后来的士人对这些症候的焦虑。到正德、嘉靖年间,这种症候已经越来越明显,王阳明在《答顾东桥书》中就已经说到,由于思想边界的限定,很多士人只能将聪明智慧转向训诂之学、记诵之学、词章之学,这些缺少终极关怀与超越意识的东西,“纷纷藉藉,群起角立于天下”,甚至“时君世主,亦昏迷颠倒于其说”,他愤愤然地指出,它们完全是空疏无用的假学问,他还对当时思想界的情况痛心疾首,说即使有人发觉了这些弊病,也只是在用“富强功利五霸之事业”来匡正,并没有找到正确的道路^②。因为到了明代中期,思想世界其实已经产生了深刻的危机,由于汉族与异族、皇权与绅权、都市生活与乡村生活、市民与士绅之间的种种冲突,社会生活在王阳明生活的正德、嘉靖时代起已经发生了巨大变化,可是,在社会生活的同一性在逐渐丧失的时候,思想的同一性却依然存在,那么,思想将如何有效地回应和疗救这种危机与变化?这就是当时士人的普遍的紧张与焦虑。

后来的历史研究者曾经普遍注意到这个时代社会生活与传统社会生活的断裂(rupture)^③。在很多文献尤其是地方志和笔记中

明代中期,思想世界其实已经产生了深刻的危机

① 思想史比较关注明代王学产生以后的思想情况,这当然是应当的,但是轻视这一段历史却使后面的思想史缺乏连续性。我看到的有关这一段历史的研究论著,除了像《宋明理学史》这样的若干种通论性著作外,还可以参看古清美《明代前半期理学的变化与发展》,载氏著《明代理学论文集》1—41页,大安出版社,1990;祝平次《朱子学与明初理学的发展》第三章《明初理学的发展》,115—176页,学生书局,台北,1994。

② 陈荣捷《王阳明传习录详注集评》卷中,197—198页,学生书局,1992;又,还可以参见范景文《来禽馆文集序》“今之治攻具者,生吞注疏之剩语以为理学,鬻策论之囊括以为经济”,《范文忠公文集》卷六,丛书集成初编本,99页。

③ 关于“资本主义萌芽”的讨论,无论其理论预设如何,它在客观上促进了关于这一时代社会生活变化的研究,大量关于这个时代社会生活变化的文献资料也是在这次讨论中被发掘出来的。

都记载了当时的变化,在表面的服饰上“去朴从艳”,文艺上追求“异调新声”,知识上转而“慕奇好异”下面^①,隐藏的是更深刻的断裂:首先,是原来在传统社会中皇权笼罩下的区域表面同一性被打破,特别是江南地区也越来越显示出文化区域性特征,地区与地区之间出现了文化断裂^②,其次,在江南地区,城市与乡村的文化趋向越来越不同,城市与乡村之间原来的同一性被打破,在传统观念中被摒弃的游冶、夸耀、侈靡、聚敛风气,在商业与消费为中心的城市中弥漫开来并成为时尚,原本一体的城市与乡村发生了断裂^③,再次,在这些区域中,各个阶层的生活同一性开始瓦解,城市商贾和贵族由于富庶而开始产生新的生活趋向,而恪守传统的一部分士人却希望维持传统的生活方式和秩序的严肃性,通过这种传统的维护保持自己的文化影响,因此不同阶层的价值取向发生了断裂^④,最后,是士人内部原来的生活同一性的丧失,一部分由于仕进、置产或经商而富裕起来的士人^⑤,很快改变了自己的生活趋向,而一些士人则对这种变化相当震撼,并进行着严厉的批判,南

① 特别经常被用来描述这一时代风气变化的是《万历通州志》卷二《风俗》所引陈司寇《八书》,此文以服装、宴会、名刺、称号、诉讼等八个方面,全面描述了正德、嘉靖之间的风气变异;可以参看的是《万历黄岩县志》卷一《风俗》、《万历新昌县志》卷四《风俗》、顾起元《客座赘语》卷一《正嘉以前醇厚》25页,中华书局,1997。参看刘志琴《晚明城市风尚初探》,《中国文化研究集刊》第一期,190—208页,复旦大学出版社,1983。

② 屠隆《白榆集》卷六《奉刘观察先生》“吴中事体与江以北大异,雅不与性相宜,吴中之俗好虚浮而不肖简直……”,又何良俊《四友斋丛说》卷三十五《正俗》称“年来风俗之薄,大率起于苏州,波及松江”,323页,中华书局,1997。

③ 可以参看《陶庵梦忆》卷四《秦淮河房》、《客座赘语》卷五引王丹邱《建业风俗记》关于南京城中,“正嘉以前之庞厚”和“后之渐以浇薄”的记载,169—170页。

④ 比如,《万历扬州府志》卷二十《风俗》中记载,一般士人“舆服多崇俭约,虽贵官肥腴,出人乘小肩舆,平居服色每厌鲜华”,但是商贾市民则相反,而且“射利多,则买贫家稚女”,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第25册,347页,书目文献出版社影印本,北京。

⑤ 何良俊《四友斋丛说》卷三十四《正俗》曾经记载松江地区“宪、孝两朝以前士大夫尚未聚敛……至正德间,诸公竞营产谋利”的情况,可以参考,312—313页。

被历史建构起来的维持社会秩序的伦理规范渐渐失坠,原来表面遵从的伦理同一性在生活世界分裂的情况下被渐次打破

北之间、城乡之间、贫富之间,知识阶层内部的观念世界发生了断裂^①。换句话说,从社会生活史的角度来看,这是自宋代伦理同一性确立起来之后的一个深刻变化,被历史建构起来的维持社会秩序的伦理规范渐渐失坠,原来表面遵从的伦理同一性在生活世界分裂的情况下被渐次打破。

然而,正如前面说的,“社会生活的同一性在逐渐丧失的时候,思想的同一性却依然存在”,皇权控制下的政治意识形态和道德伦理观念,通过考试、蒙学、通俗文艺、家族和宗族的礼法、风俗习惯,渗透到观念世界,并且仍然在表面上支持着生活,特别是这种政治意识形态和道德伦理观念已经世俗化和制度化,并进入了民众的实际生活,举一个例子,明代传播相当广并被一般士人家庭奉为“手册”(handbook)的类书中,就显示了在普通生活世界中的一般知识中,世俗化后的程朱之学所占有的位置,其中篇幅颇大的《居家必备事类全集》的十集是这样编排的:

甲集:生活观念、家庭规范、读书方法以及社会交往知识。

乙集:家庭与家族的礼仪。

丙集:各种道德伦理名言与各种占卜宜避常识。

丁集至庚集:关于住宅风水、喂养牲畜、农桑植物、茶酒食物的各种常识。

辛集:吏学指南。

壬集与癸集:卫生健康知识,以及来自佛教道教的道德规训。

这几乎包括了一个略有知识的士人所有生活世界的常识。但是,这里最重要的是前而关于生活中伦理道德观念部分,就是以程朱理学所提供的规范为中心的,例如甲集中收录在最前面的就是《朱

^① 很多文献都记载,嘉靖以前的士人学问端正、礼法严谨、生活简朴,“仕则精法律,勤职事”,“以礼义廉耻为先,以行检名节为贵”,但是嘉靖以后,却变得风气浮夸、放荡恣肆、奢侈无度,参看《万历黄岩县志》卷一《风俗》;顾起元《客座赘语》卷五引《建业风俗记》,169—170页;崔铎《漫记》,《纪录汇编》卷一九二,2103页,《中国文献珍本丛刊》影印本第四册,全国图书馆微缩复制中心,北京,1994。等等。

文公童蒙需知》,以下又有《真西山教子斋规》、《王虚中训蒙法》、《朱文公白鹿洞书院教条》等等,普通士人进入知识世界的开始,就已经进入了理学规训与诱导之中,而乙集一开始收录的就是《司马温公居家杂仪》、《袁氏世范》以及各种礼仪规则等等,这意味着成人以后的生活,也在程朱理学所规定的生活范式里^①。据学者研究,到了十六世纪以后,《朱子家礼》就至少已经在士绅生活中,渐渐地占了主流,而已经可以与佛教的丧礼分庭抗礼^②。可是,在这种时候,有人仍然相当满足,甚至满足到觉得朱熹注释的四书,就已经囊括了所有有体有用的知识,“《大学》、《中庸》章句,《论语》、《孟子》集注,发圣人之精蕴可谓无余,羽翼圣传,其功于是为大善。学者惟当潜心体玩,笃志力行而已,何暇于多言?”^③更有的人甚至连这些经典都掉头不顾,“专以诵习时文为捷径,不但古经传生平目未睹见,即国朝经书中传注义训一切抹去,止留总语读之,以求经书速完”^④。可是一些敏锐的士人却发现,在真实的社会生活中,知识无法解释各种异于往常的现象,思想无以回应秩序的种种变动,士人所拥有的资源无以诊断和疗救这种变化万端的国家与社会。这时出现的结果是,一面更高地倡导着拯救的理想主义,一面在实行极端的实用主义,思想与策略发生背离,却没有根本的药方,主流的知识、思想与信仰世界仍然在平庸和圆熟的套话与教条中延续。恰恰正是因为这种平庸和圆熟,迫使这些学者反身寻找另类可以刺激新思想的资源。而在那个时代,在一个思想资源相对封闭的空间里,在没有外来文明根本影响的情况下,最容易找到的就是历史与传统中曾经存在过,但又被摒弃在边缘的那些知识、思想与信仰。其中,最有刺激性和挑战力的思想资源,除了逐渐从主流

思想与策略发生背离,却没有根本的药方

① 《居家必用事类全集》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第61册据明刻本影印,1—422页,书目文献出版社,北京。

② Timothy Brook 在《晚期中华帝国的葬礼与祠堂》(*Funerary Ritual and Building of Lineages in Late Imperial China*)中,曾经根据大量的地方志文献指出这一点,并列出了一份相当详细的表格,这份表格统计了从南到北的九十九个地区,从十六世纪开始,丧礼中用《家礼》和作佛事者皆有,而用《家礼》的要更多些。载 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, 2, P. 465—499, 1989。

③ 王樵《方麓集》卷二《绍闻编序》,四库全书本,十五页A。

④ 《詹氏小辨》卷三十,三十页,转引自林庆彰《清初的群经辨伪学》30页,文津出版社,1990。

文明和上层人士中淡出的佛学之外,就是在南宋时代曾经与朱学对垒的陆学。

四

尽管陆学在这个时代已经相当边缘了,但它简捷明快的思路和追根寻底的意味依然可以吸引很多士人。这里可以简单回顾一下关于朱陆之争的历史延续,从元到明,作为政治意识形态的程朱之学,由于它成了与仕进相关的考试科目,权力在支持着它的知识垄断性,同时无限膨胀的垄断性,很自然地渐渐凸显了它的排他性,于是,程朱理学的后人仿佛朱熹当年一样,依然在对“异学”进行批评,试图厘清这一真理系统的边界。由于它已经处在权力和体制之中,这种批评常常就成了居高临下的批判,这种思想边界的厘清也成了跑马圈地和画地为牢。本来,在南宋时陆学就没有朱学那么盛,元代陆学的影响就更加萎缩,虽然一直有人对陆氏的简易和锐利很有好感^①,但是从元代初期开始,程朱理学如日中天时,陆学是经常受到批评的,像方回对人重刻《象山集》就很不以为然,把陆象山之学当做四种偏执嗜好之一,“此四者皆不可,尤不可第一癖”,这名列第一的癖好就是迷恋陆氏之学^②,而虞集则在《送李彦方闽宪》中斥责“近日晚学小子,不肯细心读书穷理,妄引陆子静之说,以自欺自弃,至欲移《易》、《论语》章句,直斥程朱之学为非,此亦非有见于陆氏者也,特以文其猖狂不学以欺人而已”^③,正是因为如此,元代陆学始终在蛰伏状态,那个对陆学还算有好感的赵沅,虽然很强

元代初期开始,程朱理学如日中天时,陆学是经常受到批评的

-
- ① 像态度宽容的如刘壘,曾经试图弥合朱陆异同,说“朱陆之学,门户小异,故陆学主于超卓,直指本心,而晦翁以近禅为疑,朱学主于著书,由下学以造上达,而象山翁又以支离少之”,他对“门分户别,伐异党同”的风气不以为然,《水云村稿》卷五《朱陆合辙序》,四库全书本,三页 B。
- ② 方回《桐江续集》卷二十二《送缪鸣阳六言》,四库全书本,十五页 A。又同上卷三十一《送柯德阳如新城序》说,“陆子静直截之见,虽捷而未尽道”,二十五页 A。
- ③ 《道园学古录》卷一,四库本十九页 A。但是似乎虞集的态度并不很坚定,在《送李扩序》中他对有人攻击吴幼清为陆学又有同情,说“陆子岂易言哉?彼又安知朱陆异同之所以然”,见《道园学古录》卷五,四库全书本,二十九页 B。

调陆九渊与朱熹一样,是“高明卓异,前无古人”,但是他比较两种学说的命运,也叹息“今朱子之学,家传人诵……独陆氏之学,则知之者鲜”^①。这种情况到了明代,在很长一段时间内也没有任何变化,所以王鏊就在《慈湖书屋记》中颇为遗憾地说到:

今朱子之学,海内宗之,子静之学殆绝矣,世无复知者。顾其颖脱超诣,有非言之可传,而遂泯然无传焉,可不惜乎?

不过,尽管如此,从十四世纪初到十五世纪末,陆学依然吸引着一些士人,像陈苑(1256—1330)、赵偕(?—1364)等人仍然在江西、四明等地,延续着陆学的香火,正如全祖望所说,陆学“江西有静明(陈苑)、浙东有宝峰(赵偕)”^②,只是在那个时代他们都处在思想的边缘,然而,唯其为边缘,所以反而凸显了他们高尚其事的学风和抵制“假为希世宠荣之资”的精神,特别是,陆学中原来就固守的鄙弃形而下的学问、一意追求心灵澄明境界的取向,更能够刺激那些厌恶平庸和支离、实用和琐碎的激进士人。

其实那个时代,这种学风差异未必成为那么严厉的学派差异,思想兴趣的不同也还没有营造那么森严的门户壁垒,虽然成为官方意识形态的程朱理学信仰者常常要清理门户,维持一个清晰的边界,但是从语词、学理、思路上说起来,朱陆之间,也就是理学与心学之间,本来并没有这么深的鸿沟,理学一脉本来也相当尊重内在的心灵对于真理的自觉认知,朱熹也讲“心即是理”,也承认“盖心之所以具是理者,以有性故也”^③,只是他们比较看重对它的限制与规范,比较偏向于知识的积累和细节的体会。正如有的学者所指出的,虽然在很长时间里,这种被限制的实践主体果真慢慢地淹没在浩繁的经典注释中,然而到了明代以后,一批重视笃实践履的儒者渐渐开始突显“心”的意义,从曹端(月川,1376—1434)、薛瑄(敬轩,1389—1464)、吴与弼(康斋,1391—1469)、胡居仁(敬斋,

明代以后,一批重视笃实践履的儒者渐渐开始突显“心”的意义

① 《东山存稿》卷二《对问江右六君子策》,四库全书本,十一页 A,十八页 B—十九页 A。

② 《宋元学案》卷九十三《静明宝峰学案》,1750页,可以参看徐远和《理学与元代社会》第七章《元代陆学》,人民出版社,北京,1992。

③ 《朱子语类》卷三十七《论语十九》,985页;卷五《性理二》,89页。

王阳明就是最后捅破这层窗户纸的人

1434—1484)到陈献章(白沙,1428—1500),“这种心、理的结构关系发生了变化,这种变化慢慢被加深扩大”,就终于引来了知识和思想世界的大变化,而王阳明(守仁,1472—1528)就是最后捅破这层窗户纸的人^①。

① 祝平次《朱子学与明初理学的发展》115页,学生书局,台北,1994。又,全祖望《鲒埼亭集》卷二十八《陆桴亭先生传》中说到,“当明之初,宗朱者盖十八,宗陆者盖十二,弓冶相传,各守其说,而门户不甚张也。敬轩(薛瑄)出而有薛学,康斋(吴与弼)出,传之敬斋(胡居仁)而有胡学,是许仲平以后之一盛也。白沙(陈献章)出而有陈学,阳明(王守仁)出而有王学,是陈静明(苑)、赵宝峰(偕)以后之一盛也。未几王学不胫而走,不特薛、胡二家为其所折,而陈学亦被掩。波靡至海门,王学之靡已甚”。四部丛刊影印本,一页。

第五节 再起波澜：王学的崛起及其意义

在王阳明(1472--1528)生活的时代,也就是十五十六世纪之间,很多人对笼罩在社会生活之上的官方政治意识形态和始终控制士人知识与思想的科举制度已经相当反感,尽管大多数士人还是年复一年地按照官方认可的教条在背诵,按照官方颁布的教材在考试,但是,士人中间已经有相当多的另类取向^①。只不过这些另类取向常常在强大的主流面前受到打击,像王阳明在思考之后所服膺的陆九渊之学,虽然在十六世纪第二个十年里已经有了相当规模,尽管王阳明本身也已经以文才武功赢得相当声誉,但是,这种有异于官方意识形态的学说在一开始的势头却并不顺利。嘉靖元年(1521)十月,章侨上疏说,“近有聪明才智足以号召天下者,倡异学之说,而士之好高务名者,靡然宗之,大率取陆九渊之简便,惮朱熹为支离”,结果是嘉靖皇帝下诏,再次确认和肯定官方的正统学术,“自今教人取士,一依程朱之言,不许妄为叛道不经之书,私自传刻以误正学”^②。而另一个崔铣则撰文批评陆九渊和杨简,把他们比作导致魏晋亡国的玄谈和导致姚兴梁武败乱佛教,说近来有人把这些来自禅宗大慧一系的的东西引入儒学,其实他们就是“任同异为取舍,逐取舍为喜恶”^③。就在王阳明去世的那一年,还有人在朝廷控告王阳明和他的学生攻击朱熹,“事不师古,言不称师,欲立异以为名,则非朱熹格物致知之论,知众论之不与,则著《朱子晚年定论》之书,号召门徒,互相唱和”,实际上是亡国的清谈,并建议一方面

这种有异于官方意识形态的学说在一开始的势头却并不顺利

① 不仅是思想界,文学界也如此,文学在当时也处在蠢蠢欲动的状态中,如有台阁派倡博览而反浅俗,七子在倡导文学复古等等,参看简锦松《明代文学批评研究》第四章,学生书局,台北,1989。

② 《明世宗实录》卷十九,7602--7603页,历史语言研究所据1962年影印本《明实录》缩印本,以下凡引《明实录》均此本。

③ 崔铣《杨子折衷序》,《洄词》卷十二,四库全书本,十一页B。

因为他的功劳而“免夺封爵以彰国家之大信”，一方面因为他的言论而“申禁邪说以正天下之人心”，这一建议得到嘉靖皇帝的支持，于是再次下诏，定王阳明是“放言自肆，诋毁先儒，号召门徒，声附虚和，用诈任情，坏人心术”，下诏都察院榜谕“天下有敢踵习邪说，果于非圣者，重责不饶”^①，所以，直至嘉靖一朝終了，王阳明一脉仍然处于半蛰伏状态中。

当时的社会生活已经有了相当大的变化

不过，这种情况并没有持续很久，虽然王学在朝廷并没有得到认同，甚至受到官方的排挤，但是吕妙芬的研究指出，由于王阳明相当注意“培育接棒领导人”，又依靠军事胜利赢得声名和荣誉，他所提倡的“致良知”又相当直截简明，容易激活追求自由的理想主义和超越的批判精神，所以很快又被一些士人官员所推崇^②，在隆庆元年（1567），就有官员在朝廷上建议，将王阳明、陈白沙从祀学宫，虽然有人激烈批评王阳明学术不纯，但由此可见，相当多的士人都已经对王学大有好感。特别应当看到的是，当时的社会生活已经有了相当大的变化，种种迹象表明，在嘉靖以后，民间社会渐渐拥有较大的空间，市民生活风气也趋向多样化，伦理同一性的约束越来越小，而官方控制力也越来越松弛。随着城市、商业、交通以及印刷技术和造纸技术的发达，知识传播更加容易，也越来越超出官方意识形态允许的边界，士绅与市民所拥有的财富资源，也使得另外开辟思想表达和知识传播的渠道成为可能^③。正是在这样相对自由的背景下，大批士人重新开创了体制以外的讲学风气，而这种讲学风气更促进了新思想的自由交谈。岛田虔次曾经指出，私塾书院对于自由研究风气的意义极大，因为这种书院讲学是与官方教育那种以科举制度为中心、追求一般知识教养以立身求官的立场不

① 《明世宗实录》卷九十八，《明实录》8035页。

② 吕妙芬《阳明学派的建构与发展》，载《清华学报》新二十九卷第2期，167—203页，新竹，1999。

③ 余英时在《明清变迁时期社会与文化的转变》一文中，相当看重十六世纪以来的“弃儒就贾”的趋势，特别举出了王阳明在1525年为商人方麟写的《节庵方公墓表》中的话，证明当时关于士农工商传统观念的瓦解，以及“古者四民异业而同道，其尽心一也”的新思想，载《中国历史转型时期的知识分子》35—42页，联经出版事业公司，1992。

思想的自由表达和王学的蓬勃兴起

同^①。他的研究表明,这种自由讲学风气在官方政治意识形态和民间社会生活之间,开辟了一个表达意见的“公共空间”,而正是这个空间,给思想的自由表达和王学的蓬勃兴起提供了机会^②。不仅王阳明生前曾经在龙岗、贵阳、濂溪、稽山、敷文等书院讲学,就是在他的周边及他的身后,相当多的学者都曾经在官方学校之外,开辟了讲学的场所,如湛若水(1466—1560)在守庐期间“筑西樵讲舍”,邹守益(1491—1562)在广德“建复初书院,与学者讲授其间”,钱德洪(1496—1574)被贬后“周游四方讲良知学”,王畿(1498—1583)离京后“益务讲学,足迹遍东南”^③,仅在南京为中心的一个区域里,就“泾阳有水西会,宁国有同善会,江阴有君山会,贵池有光岳会,太平有九龙会,广德有复初会,江北有南谯精舍,新安有程氏世庙会,泰州有心斋讲堂”,等等^④,正如《明史·钱德洪传》所说的,当时“士大夫率务讲学为名高”,他们激烈批评官方学宫和科举举业对于真理的损伤^⑤,实际上已经在朝廷、官府和官学之外,形成一种属于民间士绅的思想力量。因此,到了万历十二年(1584),皇帝便不得不听从申行时等人的意见,决定将王阳明、陈白沙、胡居仁一并从祀孔庙,享受儒者的最高规格待遇,由于朝廷内部态度的这一变化,从万历年间起,王学便在社会生活中迅速风靡

① 《中国における近代思维の挫折》第四章《一般的考察》,250—252页,筑摩书房,东京,1970。对于岛田氏“近代”观念的批评,参看沟口雄三《中国前近代思想的屈折与展开》,索介然、龚颖中译本,28—35页,中华书局,1997。

② 这种讲学风气到隆庆、万历、天启年间更加流行,对这种风气的蔓延,有很多出于维护秩序的批评,但从这些批评中,也可以看到这种风气盛行的情况,陆世仪《陆桴亭遗集》卷一《高顾两公语录大旨》“隆万时,天下几无日不讲学,无人不讲学”。

③ 以上均见《明史》卷二八三,7266—7274页。

④ 《明儒学案》卷二十五《南中王门学案一》,579页,中华书局,北京,1985。

⑤ 比如王阳明《万松书院记》中就批评,自从科举兴盛,“士皆驰骛于记诵辞章,而功利得丧分感其心”,学校和士人“遂不复知有明伦之意”,所以应当有书院和讲学来补充,《王文成公全书》卷七,四部丛刊影印明隆庆本,四十三页A-B。参看周志文《仕进与讲学》,载其《晚明学术与知识分子论丛》53—67页,大安出版社,台北,1999。

开来^①。

在某种意义上说,王阳明之学基本的关怀、思路和语词仍然是沿袭理学而来的,尽管它的精髓却是吸取了陆学的,偏重于尊重心灵对于真理和价值的判断,要求在生活中采用“反求诸己”的道德态度,并为实现这种纯净的心灵对于道德的自觉认知而设计一套方法,但是应当注意的是,它确实与陆学有一点差异,而这一差异又极重要:如果说陆九渊之学的语境是宋代的知识、思想和信仰世界,那么,王学则是在程朱之学已经笼罩的语境中发生的,很多人都已经指出这一点,如唐君毅就说,王学是从朱子那里转手而来的,岛田虔次则说王阳明“是从朱子学出发的”,而狄百瑞(William Theodore de Bary)虽然说心学本来就是理学内部的学问,但他也指出,作为与理学相对立的心学,其意味是在王阳明学说崛起后才建构起来的,而王学本身就是从程朱思想这里获得灵感的^②,换句话说,王阳明的问题意识实际上是从朱熹这里出来,而他的学说其实就是对程朱理学的一种修正,因此从这个意义上说,明代王学实际上是宋代理学的延续。

我们知道,程朱理学的要义之一是把世俗的情欲与纯然的天

王学则是在程朱之学已经笼罩的语境中发生的

明代王学实际上是宋代理学的延续

① 见《明神宗实录》卷一五五,万历十二年十一月庚寅。《明实录》缩印本 10911 页;嵇文甫指出,明朝中叶以后,由于对宋代套数的烂熟和厌恶,所以才有了两种看似相反,实际取向一致的思潮,一是心学,一是古学,“其打破当时传统格套,陆象山所谓‘扫俗学之凡陋’,其精神则一”,见《郑州大学学报》1963 年第三期。但是,仅仅用“厌弃娴熟的宋人格套”来诠释明代中叶的思想世界异动,似乎并不够,因为这里有明代中叶社会生活新取向的问题,宋人格套何以烂熟而且失去对当时社会诊断与疗救能力的问题。

② 唐君毅曾经提到,“阳明之学,归宗近陆象山,然实由朱子之学发展而出”,见其《阳明学与朱子学》,载中华学术院编《阳明学论文集》47—56 页,华岗出版有限公司,台北,1972。岛田虔次《朱子学与阳明学》也有类似看法,蒋国保中译本,82 页,陕西师范大学出版社,1986。又,William Theodore de Bary(狄百瑞)《The Message of the Mind in Neo-Confucianism》,Columbia University Press, 1989。

理分开,在对世俗欲望和感情的克制中,使人渐渐提升到天理的高度。因此,他们常常强调和凸显这两端之间的差异,如朱熹就说“此心之灵,其觉于理者,道心也,其觉于欲者,人心也”,虽然他也承认实际上人心只有一个,但在道德和哲理的层面,却强调只有道心才是符合天理的,而人心却是始终沉沦的,“舜禹相授受,只说‘人心惟危,道心惟微’”^①。这种不同境界的区分是相当重要的,因为,只有在道理上确认了这两种“心”的差异,才能在实践上确认从沉沦的世俗层次提升到超越的天理境界,需要一个相当艰难的学习过程。据朱熹的说法,由于天理既是普遍存在于万事万物中的原则,又处处体现于种种琐细的万事万物之中,所以需要对这些万事万物进行相当仔细的观察体验,从中体会出“理”来,而只有经历这一被称作“格物致知”的学习过程,才有可能确立士人作为“师儒”在教育和指导中的意义和价值,确认士人的意义和价值,才有可能给士绅阶层保留最后存在的空间。不过,正如我前面指出的那样,由于“把‘天理’悬置在超越处,要求人们追寻终极本原而超越生活世界,要求人们执‘道心’而弃‘人欲’,于是在两端之间就蕴涵了巨大的紧张,即肯定超越与承认现实、肯定天理和确认生活之间的紧张”^②,所以,虽然这种紧张使人始终对自己的精神心灵有所警惕,但也使人永远处在肯定外在万物和内心情感与否定外在万物与内心情感的矛盾之中,常常在“天理”的绝对律令中失去自由。特别应当指出的是,这种思路虽然有它的合理性,但这种合理性只有在皇权并不能笼罩一切,政治世界中有足够的宽松,士绅阶层还具有相对独立的存在空间时,这种严肃的道德与政治理想才可能真正实现。然而,如果当这种本来是士人对皇权进行文化制约、对社会进行伦理教育的理学,成为政治权力控制下的意识形态话语时,“天理”之类的绝对真理就会以权力的话语和话语的权力,化为一种严厉的制度和训诫的规则,成为对士人自由心灵的一种约束,也会赋予这些外在的道德伦理规则纪律的合理性,因为按照理学的思路,只有它才能保证心灵从沉沦提升到超越,从世俗转变为纯洁,从“人心”而为“道心”。特别是,它对世俗世界的极端鄙夷和对超越世界的过度推崇,恰恰可能使得始终生活在世俗中的人变得无所适从,当这些看上去绝对高尚的道理由于过于高

“天理”会以权力的话语和话语的权力化为一种严厉的制度和训诫的规则,成为对士人自由心灵的一种约束

① 《朱子语类》卷六十二,卷六十一。1487页、1462页,中华书局,1986。

② 参见本卷第二编第二节《理学的延续:朱陆之辩及其周边》。

尚,而只能成为官方训诫的教条、社会约束的严厉规则和考试中的记忆和背诵内容时,它更可能窒息人们在公共生活中的活泼想象和自由思索^①。

王阳明对笼罩当时知识界的朱子之学的修正,首先是从对“心”的重新定义开始的

王阳明对笼罩当时知识界的朱子之学的修正,首先是从对“心”的重新定义开始的,《传习录》中他回答徐爱关于“至善只求诸心,恐于天下事理有不能尽”的疑问时说:

心即理也。天下又有心外之事,心外之理乎?

他又议论道,社会的一切道德行为,“都只在此心,心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分”^②,按照王阳明的说法,人的心灵中自有“良知”,所谓“知是心之本体,心自然会知……不假外求,若良知之发,更无私意障碍,即所谓‘充其恻隐之心而仁不可胜用矣’”^③。在这种思路下,王阳明把外在约束性的社会规则“礼”算成了超越于具体规则之上的“理”^④,又把“理”归之于纯粹内在的“心”,这个“心”中的“良知”自然发出就是“道心”,它自然符合“天理”而且可以使人的外在行为自然地吻合“礼”,一切都在心灵中就可以自我完足,心灵既是道德本身,又是道德的监督者,人们“不假外求”,既无需借助于外在伦理道德规则的约束,也无需依赖外在于心灵的天理的临鉴。

表面上看来,这些话语似乎与宋儒差别并不是那么大^⑤,因为,朱熹曾经在《问张劲夫》中承认,“盖心一也,自其天理备具,随处发见而言,则谓之道心,自其有所营,为谋虑而言,则谓之人心”,

-
- ① 蔡惠琴《明中晚期(嘉靖—万历)士人科举心态之检讨——就〈明代登科录〉的吏治论观之》曾经根据《登科录》的统计指出,科举中的士人“往往投君主之所好,排除了自身阶级的立场,而从皇帝的立场来论述事物,排除了本身的思考能力,而遵从皇帝的想法”,也可以作为一个例证,《辅仁历史学报》第九期,109—136页,台北,1998。
- ② 《传习录》卷上,此用陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(修订版),30页,学生书局,台北,1992。
- ③ 《王阳明传习录详注集评》卷上《徐爱录》,40页。
- ④ 《王阳明传习录详注集评》卷上《徐爱录》,“礼字即是理字”,41页。
- ⑤ 王阳明也曾经引“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,也曾经有对“道心,率性之谓也”与“人心则伪”的分别,《王文成公全书》卷七《万松书院记》,四十四页A—B。

在《答何叔京书》中又说，“心，一也。非是实有此二心，各为一物不相交涉也”^①，至少，他也承认心灵仍然是“一也”，所谓“性”与“情”、“人心”与“道心”的分别，只是一种道德与伦理判断中的区别^②。但是，这里恰恰给王阳明提供了一个重新诠释的契机，王阳明看到这种思路上的疏漏处，于是要把这两者合而为一，把宋儒好不容易才在理念上分开的两种境界又合并在同一种境界中。王阳明重新诠释孟子的“良知”和“四端”，并指出，陆九渊继承的才是孟子的既成思路^③，他的依据相当简明，即人的心灵本身是有良知的，因为陆九渊曾经直截了当地说过，“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二”，而这就是孟子说的“诸物皆备于我”^④。于是，他批评朱熹说，朱熹把“心”与“理”分开是不对的^⑤，“圣人之学”就是“心学”，指出“心即性，性即理”，所谓在宇宙间笼罩一切的“理”，实际上就来自具有良知的“心”，而具有良知的“心”，其本原是天赋人性，并反复强调“心外无理，心外无事”，说：“心之体，性也，性即理也，天下宁有心外之性？宁有性外之理乎？宁有理外之心乎？”^⑥

这种思路很像
佛教的禅宗

这种思路很像佛教的禅宗，而它的意义也正如七至八世纪之间中国禅宗取代印度佛教一样。否定“心”之为二，强调世俗人心与超越之心的合一，实际上是为了把拯救的权力从外在的戒律约束、外在的艰苦修行、外在的理性分析，转移到内心的自我启发和觉悟上来，佛教内部这一变化的意义，正如我在另一书中所说，“承认人性中虽有佛性但与佛性有差异，从人性到佛性的过程中需要持戒、人定、习慧，需要经历艰苦的修行，这就为佛教教团之存在、戒律之恪守、修行之坚持存下了一个理论支点，更为终极意义之信仰守住了最后一道防线。但是，若是认为人

① 《朱文公文集》卷三十二《问张劲夫》，七页 B，又，卷四十《答何叔京》。三十八页 A。四部丛刊影印本。

② 《朱文公文集》卷四十《答何叔京》也说到这种区分的困难，“性情一物，其所以分，只为未发已发之不同耳，若不以未发已发分之，则何者为性何者为情耶”，但即使如此，未发也是一种理论上才有的境界，三十二页 A。

③ 王阳明《象山文集序》（庚辰），《王文成公全书》卷七，二十九页 B。

④ 《与曾宅之》，《陆九渊集》卷一，4—5页，中华书局，1980。

⑤ 《王阳明传习录详注集评》卷上《陆澄录》，71页。

⑥ 《王文成公全书》卷八《书诸阳卷》，十二页 A。

性即为佛性,人就可以放弃所有的宗教性约束和学习,这就为宗教世俗化大开方便之门,但也为宗教自我瓦解预埋了伏笔,接踵而来的是,戒律也将随之松弛,修行也可以免去,信仰也当然崩溃,心灵的自由有时是以终极意义的丧失为代价的”^①。同样,王阳明把“人心”与“道心”重新捏合为一,他的思路背后也隐含着这一可能性,这当然是后话。不过,作为儒者的王阳明仍然需要承认这个世界上有善与恶,所以,在理论上,他仍然不能放弃儒家承担的道德教育的责任,也不能背离儒家清理秩序的义务,因此,在他本人的话语中,始终还是不能完全认同自然人性的合理性,还是恪守着道德伦理原则存在的最后依据,也就是这个普遍具有的心灵中,并不仅仅是纯粹的天性,还是有不纯的人性在。因此,当他的弟子问到,既然“人皆有是心,心即理,何以有为善有为不善”的时候,他也只能承认,恶人就是失去心本体的人,恶心就是失去本体的心,“心,一也,未杂于人谓之道心,杂以人伪谓之心。人心之得其正者即道心,道心之失其正者即人心”^②,他还是需要讲,虽然这一个“心”仿佛天体广大和深渊无涯,但是如果“私欲障碍,则心之本体失了”,“如果私欲窒塞,则渊之本体失了”,那么,还是需要“念念致良知”,只不过由于他断定善恶两端都在一个心里,所以这种善与恶、人心与道心的转换,就在于人自己的内心,他用人在房子里面被墙壁遮蔽而看不见天来比喻说,“撤去房子墙壁,总是一个天矣”,意思就是说,一旦心灵的遮蔽拆除,心灵就可以恢复良知本来的澄澈透明状态。

二

拆除遮蔽的手段和途径是什么?

可是,如果还需要从人心到道心,那么拆除遮蔽的手段和途径是什么?本来,在朱熹一路是所谓“格物致知”,朱熹对于“格物致知”的意义有相当一贯的看法,在他看来,由于“上而无极太极,下而至于—草—木—昆虫—之微,亦各有理”,所以应当尽可能地穷尽各种自然知识与书本知识,“—事—不—穷,则—阙—了—一—事—道—理,一—物—不

^① 参看葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。

^② 《徐爱录》,《王阳明传习录详注集评》卷上,42页。

格，则阙了一物道理”^①，所以他要求人求索各种新知，反复强调观物与读书。他认为这样才可以把知识学习与思想涵养打通，从“道问学”而升入“尊德性”，在读书观物中涵养自家的心灵。然而，在王阳明这一路，却是所谓的“致良知”，“致良知”主要的不是在外部的知识中寻找道德提升和心灵澄明的途径，而是发掘内在心灵自有的灵明，这是王阳明相当核心的一个思想，按照他自己的说法，之所以“天下之人，用其私智，以相比轧”，就是因为“良知之学不明”，他相信人的这种自觉灵明不在外而在内，就像孟子说的那样，“世之君子，惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体”^②。

“致良知”是发掘
内在心灵自有的
灵明

为了修正理学的偏见，在这里，王阳明对于程朱理学主要依据的古代儒家经典作了一系列的重新诠释，特别是《大学》和《中庸》。首先是《大学》，王阳明认为“程朱格物之说，不免求之于外”，这导致了很多学人把外在的知识当做追求的目的，他批评当时的风气是，“讲之以耳目，揣摸测度，求之影响”，他说，正确的途径应当是，“讲之以身心，行著习察，实有诸己”，因为“道必体而后见”，所谓“体”就是体验，是内在心灵的自我省思，即“求之于心而是也”^③，因而他对《大学》中关于“格物致知”的关键一段进行了重新解释，“格物如孟子‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正”^④，又说：“格物者，格其心之物也，格其意之物也”^⑤，依照他的思路，《大学》的正心、诚意、格物、致知只是一连串在内心中追求性理的活动^⑥，“以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言

① 《朱子语类》卷十五，295页。这一卷中朱熹反复讲的就是这个道理，如“世间之物，无不有理，皆须格过”，又，“《大学》不说穷理，只说个格物，便是要人就事物上理会，如此方见得实体”。

② 《答聂文蔚》，《王阳明传习录详注集评》卷中，258—259页。

③ 《答罗整庵少宰书》，《王阳明传习录详注集评》卷中，247—248页。

④ 《王阳明传习录详注集评》卷上《徐爱录》，39页。

⑤ 《答罗整庵少宰书》，《王阳明传习录详注集评》卷中，250页。

⑥ 《大学》中的这段话是这样的，“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。

则谓之知,以其明觉之感应而言则谓之物,故就物而言谓之格,就知而言谓之致,就意而言谓之诚,就心而言谓之正”^①。这里“理”、“性”、“心”、“意”、“知”实际就成了内在心灵的不同面向,而“格”、“致”、“诚”、“正”就被解释为心灵的自觉调整和省思。

之所以这种自我省思与自我提升可以在心灵中进行,这当然是因为他继续孟子以来的思路,首先预设人心中自然是有良知的,“知是心之本体,心自然会知,见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井,自然知恻隐,此便是良知,不假外求”^②。但是,问题是如何捕获这种纯粹的天性呢?一个既有遮蔽又有明觉的心灵如何可以自己去蔽归真?生活在世俗世界中的世俗人们如何能够自觉地拒斥物欲的诱惑而趋向心灵的超越?仅仅按照孟子所谓的“养吾浩然之气”似乎太简单,而《中庸》与《大学》的“慎独”等等,又被朱熹解释为从“人心”趋向“道心”,即从“已发”回到“未发”的谨慎和反省^③,也就是说要时时刻刻自觉地警惕自己将萌未萌的情欲,即使他人并不知道,自己也要在心灵中反省,使自己常常可以保持对天理的真诚信仰^④。然而,尽管这只是在自我心灵中的理性活动,人仍不免要借助外在的道德规范、伦理原则来约束,依靠外在的知识来培养内在的修养,仍不免要把心灵剖成两端,把心灵的功夫打成两截。因此,王阳明在《答陆原静书》中解释“良知者心之本体”时就说,“心之本体无起无不起,虽妄念之发,而良知

① 《答罗整庵少宰书》,《王阳明传习录详注集评》卷中,250页。

② 《王阳明传习录详注集评》卷上,40页。

③ 朱熹体认“心”包含有“性”与“情”两端,未发之时,是心灵纯然寂然的状态,“当此之时即是心体流行寂然不动之处,而天命之性体段具焉”,而已发之时,则是思虑已萌,这时的心灵包括了理性和情欲的两种趋向,如果可以用功夫对它进行涵养节制,则也可以使它“中节”而达到“和”的境界,参看《朱文公文集》卷六十七《已发未发说》,四部丛刊本,12页B,参看卷六十七《太极说》“情之未发者,性也……性之已发者,情也”等等,17页B。又《中和旧说序》,参见《朱子年谱》卷一,41页。又,参看本书《理学的延续:朱陆之辩及其周边》一节。

④ “独者,人所不知而已独知之地也,言幽暗之中,细微之事,迹虽无形而几则已动,人虽不知而已独知之……是以君子既常戒惧,而于此尤加谨焉,所以遏人欲于将萌,而不食其滋长于隐微之中,以至于离道之远也”,《中庸章句》,见《四书集注》18页,又参看《大学章句》,《四书集注》7页,中华书局,1983。

无不在”^①，意思就是说，良知是心的本体，而且它就是“未发之中”，而没有萌动的心本体是永恒的“无起无不起”的状态，尽管“已发”后有种种的妄念，但那个永恒的良知却仿佛在深处，始终保持了它原来的澄明，于是人只是应当返身去体验这份澄明境界，王阳明解释“未发”时就说，“不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这份意思，便不是廓然大公……正心只是诚意功夫里而，体当自家心体，常要鉴空衡平，这便是未发之中”^②，而保持这种类似佛教所说的空明无垢的心体状态，按照王阳明的解释，就是《中庸》所谓“慎独”，所以，他在替学生分析“慎独”和“戒惧”的不同，就指出慎独是自觉地保持自己心灵的明澈，而戒惧则是被动地靠外在约束，因为心的本体就是“诚”，只要回到心的本体就可以了，只要“戒慎不睹，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见”。这种既没有紧张，又没有恐惧的心灵，就是纯然天理境界^③，“理无动者也，常知常存，常主于理，即不睹不闻、无思无为之谓也”，如果有人要通过外在的东西来戒惧和约束，那就是“有意于求宁静，是以愈不宁静”^④。

据说，王阳明的目的是针对程朱之学中把“知”和“行”打成两截的缺陷，按照他的想法，由于朱熹相当重视“格物”也就是对知识的索求，于是未免把《中庸》里的“博学之”和“笃行之”分开了，把这两者分开，于是“知”是一端，“行”是一端，先需要有知，才能够行，这种思路导致了程朱之学把“道问学”看得太重，而且把“格物”当成是一种外在的“知”，然后才是内在的“尊德性”，于是“致知”这种内在的“思”未免就被悬置起来。王阳明用一种追根寻本、釜底抽薪的方式，解释说，“格物”并不是追求外在于心灵的知识，因为获取知识的耳目口鼻四肢，也是由心灵控制的，身心一体，“无心则无身，无身则无心”，“指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物”^⑤，他说，一切外在现象世界都视为内在心灵的萌动与呈

王阳明的目的是针对程朱之学中把“知”和“行”打成两截的缺陷

① 《答陆原静书》，《王阳明传习录详注集评》卷中，212页。后面又说，“未发之中，寂然不动之体”，223页。

② 《薛侃录》，《王阳明传习录详注集评》卷上，141页。

③ 《薛侃录》，《王阳明传习录详注集评》卷上，148页。

④ 《答陆原静书》，《王阳明传习录详注集评》卷中，219页、214页。

⑤ 《陈九川录》，《王阳明传习录详注集评》卷下，282页。

现^①，即所谓“心无体，以天地万物感应之是非为体”，所有的知识也罢、感受也罢，归根结底都是为了确立这个纯明澄澈的心灵，确立了这个纯明澄澈的心灵也就等于获得了真知，所以博学是使心灵中时时事事存天理，笃行就是不断地学习这种存天理，既然人的知与行其实都在一念之中，那么，良知发动，就是知也是行^②，否则，“天下之物，如何格得”，他追问程朱的“格物”说，如果一草一木都有理，要去一一格来，那么“纵格得草木来，如何反来诚得自家意”，所以儒家的一切关怀都应当在护持心灵的纯粹正大上面，“故欲修身，在于体当自家心体，常令廓然大公，无有些子不正处”，他相信只要心灵纯正，感觉自然会纯正，感觉纯正，行为也当然会符合社会道德伦理的原则^③。因此他回答人问“知行如何得合一”时，就说“事事去学存此天理，则此心更无放失时，故曰‘学以聚之’，然常常存此天理更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰‘仁以行之’”^④，如果没有内在良知的萌生和发动，那么所谓知识也就不是真正属于心灵的知识，“一念动处，便是知，亦便是行”^⑤，因为“心”和“理”本来就是一个“唯一”，当一切都只是内在心灵的呈现和凸显时，所谓“知”与“行”就不再是两截，就都成了内心寻找良知、趋向澄明境界的过程。

古代中国思想，总是要由历史和传统来支持其合理性和权威性，韩愈以后，特别是宋代以后的儒家学说就特别重视所谓“道统”，也特别注意建构一种从自己上溯圣贤的历史。王阳明相信，他自己比程朱更亲切地扪摸到了孔子、孟子以来的真理的脉搏，因

① 最有名的例子是《黄省曾录》中关于“天下无心外之物”的一段对话，他说虽然花树在深山中自开自落，但是“你未看此花时，此花与汝心同归于寂，你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外”，《王阳明传习录详注集评》卷下，332页。

② 《黄直录》中王阳明答人问“知行合一”时就说，“正要人晓得，一念发动处，便即是行了”，《王阳明传习录详注集评》卷下，302页。徐梵澄《陆王学述》中曾经用了佛教一个常用的比喻来说明它，如“明镜照物，照即是行，镜而不明，必不能照，能照之性，即是灵明”，98页，上海远东出版社，1994。

③ 《黄以方录》，《王阳明传习录详注集评》卷下，368页。这大约与他和他的朋友早年格竹子失败的经验有关。

④ 《黄以方录》，《王阳明传习录详注集评》卷下，372页。

⑤ 《传习录拾遗》第十九条，《王阳明传习录详注集评》400页。

此也反复宣称，自己才继承了儒家的真传。正德十六年（1521）正月的一天，王阳明和弟子陈九川在一道，他突然长叹自己体会到的“致良知”，其实道理简易明白，可是这样的道理却经历了几百年的沉埋不显。陈九川便宽慰先生说，导致这一弊病的原因是宋儒“认识神为性体”，即把外在知识的习得当成了心灵道德的拯救，可是现在“先生拈出‘良知’二字，此古今人人真面目，更复奚疑”，王阳明便说，虽然是这样，可是这就仿佛被别人占了真理制高点很久，现在只能用“子孙滴血认亲”的激烈方法，重新寻根问祖，用“良知”二字来阐明“千古圣圣相传一点滴骨血也”，这段对话就显示了王阳明重新书写道统的强烈意愿和对自己真理的强烈自信^①。

王阳明重新书写道统

三

历史常常仿佛轮回，一次又一次地上演同一场剧目，思想的历史中更好像常常在重复前代的辩论，同样的正方和反方在讨论同样的话题。王阳明学说让我们不由得回顾起思想史上相当接近的一幕，这就是七至八世纪中佛教禅宗内部的那场延续了近一个世纪的，关于佛性如何与渐顿如何的冲突^②，那个时代关于“时时勤拂拭，莫使惹尘埃”及“佛性常清静，何处有尘埃”的争论，似乎在明代又旧调重弹。确实，王阳明的这种思路显然受到佛教的刺激和影响^③，不过反过来，也刺激和影响了士大夫中佛教的复兴^④，万历年间（1573—1619）的莲池（株宏，1535—1615）、紫柏（真可，达观，1543—1603）、憨山（德清，1546—1623）等著名佛教徒的同时涌

王阳明显然受到佛教的刺激和影响

① 《传习录拾遗》第四十四条，《王阳明传习录详注集评》414页。

② 关于佛教禅宗的这一次争论，参看葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995。以及本书第二卷第一编第三节《禅宗的胜利与佛教的失败：八至十世纪中国佛教的转型（中）》。

③ 顾宪成《经皋藏稿》卷六《心学宗序》指出，由于儒者觉得对本原的追寻，不能让佛教独占，所以从孔颜的只言片语中，寻找依据和资源，“心本空也，空空，孔子也，屡空，颜子也，奈何举而让诸释氏？则又相率而好言空”，所以才有心学的复兴，这也是可以进行分析的一种思路，思想史上很多这类变化，其实都与问题诠释的话语权力争夺有关。

④ 陶望龄《歇庵集》卷十六《辛丑入都寄君奭弟十五首之十》“今之学佛者，皆因良知二字诱之也”。

现,其实可能与这种思想风气有关^①,而且他们的思想与语言也常常与王阳明的这些说法相关,如讨论《大学》的本意,讨论性与情的关系,讨论众人与圣人的差异等等^②。不过,就像当年南宗禅以简截明快的“顿悟说”迅速地吸引了相当多的信仰者,也给佛教本身的存在带来了相当深刻的隐忧一样,王阳明的思想也由于它的简捷和高调,给了明代人相当的震撼,也给儒家学说自身带来了很大的困扰。这是因为,在它的最基本的预设中,可以引申出两种相当不同但却都是非常必然的思路,而这两种思路则有可能引出人们道德实践中相当不同的取向。

第一种取向

第一种取向,就是所谓“天泉证道”时所说的“无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物”,也许,这确实是最接近王阳明本意的^③,虽然“心即理”已经在理论上把善恶两端都纳在一个本来澄明纯净的心灵中,但是,毕竟他还是承认这种心灵中会显现善恶不同的两端,人们还有责任求知即致良知,追求回归原来清净无垢的“心之体”,因此,它相当接近当年的北宗禅境界,它仍然小心翼翼地坚守着儒家最后的道德防线。所以,王阳明在讲了上述“宗旨”以后,还反复叮嘱他那两个学生钱德洪和王畿说,“人心自有知识以来,已为习俗所染,今不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为俱不着实,此病痛不是小小,不可不早说破”^④。正是因为还是要下功夫,所以王阳明还是像北宗禅一样,相当注意灌溉培植心灵的过程,他曾经

① 《憨山大师集》所载《雪浪法师恩公中兴法道传》说,永乐以后“禅道不彰,独讲演一宗集于上都,而江南法道日渐靡无闻”,直到正德、嘉靖之后,情况才有变化。上海佛学书局印本。参看沈德符《万历野获编》卷二十七《禅林诸名宿》,693—694页,中华书局,1997。

② 关于佛教徒中讨论《大学》的情况,可参看《憨山大师集》中《大学纲目决疑》及《题辞》(作于己酉中秋),北京大学图书馆藏清刻本;关于讨论性与情,参看《紫柏老人集》卷一至卷二《法语》、卷二十一《魂魄辩》、关于讨论众人与圣人,参看《紫柏老人集》卷二十三《与汤义仍》,北京大学图书馆藏清扬州刻经处刻本。

③ 侯外庐等《宋明理学史》下卷第二编第九章中就认为,这四句“应视为王学的晚年定论”,236页,人民出版社,北京,1987,1997。

④ 《王文成公全书》卷三十四《年谱三》,嘉靖六年九月壬午,三十九页A至四十一页B。又,《王阳明传习录详注集评》卷下《黄省曾录》,359—360页。

对学生说，致良知也是要一天一天渐进的，“如此方是精一功夫”，就好像种树一样，“树有这些萌芽，只把些水去灌溉，萌芽再长，便又加水，自拱把以至合抱”，如果一下子转向，就好像“有一桶水在尽要浇上，便浸坏他了”^①。王阳明最亲近的学生之一钱德洪就遵循了这种后来被称为“四句教”的师门之训，他瞩目处在“良知”中的“知”字，这个“知”与南宗禅的神会所强调的“知”很接近^②，是能够洞察体验一切却不固执于一切的无上智慧，它是心灵最深处无欲无垢的境界，所以他提出“君子之学，必事于无欲”，因为从理论上说，有善有恶并不是心灵的本体，还是意念发动以后属于经验世界的、可以经由世俗道德判断的伦理，真正的良知应当是意念发动之前心灵无欲的澄澈透明境界，因此还是需要以“慎独”追求“中和”，以“戒惧”追求“良知”^③。

第二种取向

再说第二种取向。我们仔细分析可以发现，上面所说的那种思路中有一些关键的问题却始终不能解决。这个心灵如果它本身就是无善无恶的话，那么它如何会显现出善与恶的两端来？如果说作为本体的“心”由于“意”之动而兼有善恶的话，那么它又如何能够拥有“知”，并确保“善”的那一端可以克服“恶”的那一端？世俗的诱惑、现实的利益加上内在的情欲，为什么能服服帖帖地听从知性的指引，使心灵趋向所谓“良知”呢？正是因为这些问题的困扰，在王阳明之后的学生中，就从“心即理”的预设中引出了另一种思路，这就是王阳明另一个亲近的学生王畿所说的“心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物”。表面上看来，这一表述并不奇怪，无非是凸显和强调心灵本来就有的“良知”，而且是把“良知”的“良”字凸显出来，但是，仿佛“失之毫厘，差之千里”一样，就是这一小小的不同，却隐含了一个极大

① 所以刘宗周就把这种说法称为“渐教”，参看《黄直录》中陈荣捷(Wing-tsit Chan)注，《王阳明传习录详注集评》卷下，302页。

② 唐代宗密在《圆觉经略疏抄》中解释神会思想时曾经反复强调，神会思想中“知之一字，众妙之门，若虚己而会，便契佛境”，而《神会语录》中也多次说到“本空寂体上，自有般若智能知，不假缘起”，也就是说，这种“知”是清净无垢、可以无需任何条件而有自性的智慧，参看葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第四章《重估荷泽宗》，254—258页。

③ 参看《明儒学案》卷十一《浙中王门学案一》引其《会语》及《论学书》，227，233页；《明史》卷二八二《儒林二·钱德洪传》就说王畿“竟入于禅，而德洪犹不失儒者矩矱云”，7272页。

的差异,如果把心意知物统统说成是有“善”无“恶”的,等于给心灵赋予了全部合理性,正如南宗禅最后走上“我心即佛”一样,当心灵被如此肯定之后,心灵的所有思虑感觉活动都已经合理化了。

对于王畿的看法,王阳明在世的时候并没有反驳,反而对这种思路采取了调和的态度^①,于是这种不同的说法就在王阳明之后,也以王阳明学说的名义开始传播。本来,“无善无恶”的说法,是强调心体对道德伦理意义上的善恶的超越性,由于有这个超越境界的存在和预设,所以心中的善恶还是世俗道德范畴中的、可以依靠伦理标准分别的、实际存在的是非,但是,由于王畿把良知这种本体极端地放大,所以心灵成了没有恶只有善,因此给心灵的自由放纵留下了相当大的空间,仿佛千年以前南宗禅的洪州宗一系那样,“我心即佛心”,去追求完全绝对的自由、自然和适意,从而瓦解儒家对于社会、伦理和生活的最后一点责任^②。虽然王畿仍然在理论上坚持“寂”、“静”和“无念”等等,但是他所强调的“真”,加上他对心灵有善无恶的肯定,却很容易使生活世界中的人走上随心所欲的自然主义道路。后来王学的所谓“左派”后人,大体上都是从王阳明、王畿学说中这种内在理路自然引申出来的,简单地说,就是由于在理论上肯定了心灵“有善无恶”的合理性,因此才能使实践上的所有心灵活动都拥有了合理性,可是,因为“无情无欲”只是一种理论上的境界,而生活世界中的人总是“有情有欲”的,于是,这种有情有欲的人就在这种理论合理性背后,寻找到了释放甚至放纵自己的理由。

四

当时,并不是所有的人都赞同王阳明的学说,如罗钦顺(1465—1547)、顾璘(1476—1545)都曾经在王阳明还在世的时候,

① 王阳明在所谓“天泉证道”时针对钱德洪和王畿的不同意见分别说的两种话,就是一种调和,他说,“二君之见,正如相取,不可相病,汝中需用德洪功夫,德洪需透汝中本体,二君相取为益,吾学更无遗念矣”,《王文成公全书》卷三十四《年谱三》,四十页A。但是,这种想象的平衡,只是理论上才有的,实践中常常会有偏向,后来的历史就证明了这一点。

② 正如岛田虔次《朱子学与阳明学》中所说的,王畿“从本来就是禅的阳明学中,除掉了儒家思想的最后一点内容,把它完全变成禅宗那样的东西”,中译本,97页。

就致书王阳明，反驳他关于朱熹的意见^①，几十年之后又有陈建（1497—1567）撰写《学蔀通辨》激烈批判王学。就在王学内部，在王阳明之后，也很快就有黄绾（1480—1554）撰《明道编》对王畿进行的批评，张元忭（1538—1588）对王学引起的“近日之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修”进行的抨击^②。但是，到隆庆年间（1567—1570）王学渐渐翻案以后，尽管科举考试还以强大的力量和现实的利益在钳制着所有的士人，但是，随着士人普遍的讲学风气，随着私学的勃兴，王学很快就成了当时思想界的时尚^③，王阳明对程朱理学的激进批判和它本身简捷明快的理想主义，在很短时间内吸引着各种各样的人，对于程朱理学通过考试过分约束心灵一直感到苦恼的士人，对于制度化的意识形态过分约束生活一直相当反感的市民和对于通过知识垄断进行知识压迫一直感到压抑的下层人士，似乎都相当欢迎这种新学说对旧思想的瓦解，而知识阶层中相当深刻的一批人也不约而同地看到了这种新学说的革命意义，在他们看来，“盖自程朱一线中绝，而后补偏救弊，契圣归宗，未有若先生（王阳明）之深切著明者也”^④，这是因为经过长时间意识形态的制度化过程，理学已经失去了当初那种拯救心灵、批判权力和建设秩序的意义，成了空洞的道德律令和苍白的教条文本，应当有一种活泼泼的思想来更新这个时代^⑤。

随着士人普遍的讲学风气，随着私学的勃兴，王学很快就成了当时思想界的时尚

① 参见《答顾东桥书》、《答罗整庵少宰书》，《王阳明传习录详注集评》卷中，159—201页，247—256页。

② 关于黄绾和张元忭的分析，参看侯外庐等《宋明理学史》下卷第十五章，383—415页。

③ 参看吕妙芬《阳明学派的建构与发展》第四节《学术运动：讲会与私学的勃兴》，《清华学报》新二十九卷第二期，188—197页。

④ 刘宗周《阳明传信录一·小引》，《刘子全书遗编》卷十一，1119页上，中文出版社影印本，日本京都，1981。

⑤ 清初陆陇其评论王阳明的思想何以受欢迎时说，“一则为其学者，可以纵肆自适，非若程朱之履绳蹈矩，不可假借者也；一则其学专以知觉为主，谓人身有生死而知觉无生死，故其视天下一切皆幻，而惟此为真。故不贤者既乐其纵肆，而贤者又思求其无生死者。此所以群趋而不能舍”，同上，唐鉴《清儒学案小识》卷一，四部备要本，三页B。又，按照他的描述，“百余年来，承阳明气习，程朱之书不行于世，而王陆则家有其书，士人已沦浹其耳目，师友之论，复汨其心思，遂以先人之言为主，虽使间读程朱，亦只本王陆之意，指摘其短长而已”，同上，七页A。

王阳明学说开出的两种思路和取向,各自都在王学后人中有信奉者

王阳明学说开出的两种思路和取向,各自都在王学后人中有信奉者。其中主张坚守儒家最后防线,对心灵的放纵始终有警惧之心,希望回归“无善无恶”心灵的,除了前面说到的钱德洪之外,如罗洪先(1504—1564)就强烈主张追求一种“极静”的境界,他担心人们把“良知”当成一种“固有”的东西,把“已发”的世俗之心混同“未发”的圣贤之心,以至于放弃了“致知之功”而“任其固有”^①,他批评王畿之学与王阳明是“两家风气”,是使人至于“荡肆”足以“乱天下”的,在给王畿的信里,更直接地批评他“终日只谈本体,不谈工夫,才拈工夫,便指为外道”^②,邹守益(1491—1562)则要求人们“戒惧以致中和”,他指出“近来讲学,多是意兴,于戒惧实功,全不着力,便以为妨碍自然本体,故精神浮泛”,更批评“年来一种高妙口谭,不思不勉,从容中道精蕴,却怕戒惧拘束,如落三家村里,争描画宗庙之美、百官之富,于自家受用无丝毫干涉”^③,而聂双江(1487—1563)等则主张“归寂”,即追求一种澄澈纯明的境界,由于有这种与生活世界的日常状态不同的境界作为追求目标,他们还能够把理想境界与世俗生活、终极目标与当下状态区分开来,保持一种提升的意愿和精神^④,所以按照黄宗羲的说法,王阳明的本意是“良知是未发之中”、“慎独即是致良知”,这是以“收敛”为主的,而“邹东廓(守益)之戒惧,罗念庵(洪先)之主静,此真是阳明之的传也”^⑤。

内在的自然主义和追求自由的精神,渐渐越出了王阳明设定的极限

不过,当王学在短短的几十年中在士人中风靡开来的时候,另

① 《明儒学案》卷十八《江右王门学案三》,404页;又,罗洪先《龙场阳明祠记》批判当时风气,一种是“任其固有”,一种是求之于“枯槁寂寞”,前一种就是指王畿等,载《理学宗传》卷十,678页,又可以参看其《良知辨》,亦载《理学宗传》卷十,663—664页,山东友谊书社《孔子文化大全》影印浙江书局本,济南,1989。

② 《明儒学案》卷十八《江右王门学案三》,407、403页。

③ 见邹守益《复夏敦夫书》、《东廓论学书·与余柳溪》、《东廓语录》,均载《明儒学案》卷十六《江右王门学案一》,340页、344页。《明史》卷二八三《儒林二·邹守益传》也特别说他“于戒惧慎独,盖兢兢焉”,7270页。

④ 参看《明儒学案》卷十七《江右王门学案二》引《双江论学书》,374—375页;又参看刘文敏的言论,见《明儒学案》卷十九《江右王门学案四》引其《论学要语》,434页。

⑤ 《明儒学案》卷十一《浙中王门学案一》,226页。参看戴君仁《论江右王门》,载张其昀编《阳明学论文集》148—159页。中华学术院,台北,1972,1977。

一种思路和取向,却更迅速地发酵膨胀起来,其内在的自然主义和追求自由的精神,渐渐越出了王阳明设定的极限,也超越了主流意识和政治秩序允许的边界^①。王畿和王艮(1483—1541)的传人,尤其是所谓的“泰州学派”^②,渐渐成了最引人瞩目也是最有吸引力的王学代表^③,以后的很多王学极端主义学人,无论是否出自这二王的门下^④,但都以对当时遵奉的历史传统与社会秩序的抨击和瓦解为目标,他们把俗人与圣人、日常生活与理想境界、世俗情欲与心灵本体彼此打通,肯定日常生活与世俗情欲的合理性,把心灵的自然状态当成了终极的理想状态,也把世俗民众本身当成圣贤,肯定人的存在价值和生活意义^⑤,如何心隐(1517—1579)、罗汝芳(1515—1588)、李贽(1527—1602)等人的思路和行为,就是对传统秩序的一种挑战^⑥,他们提出所谓“圣人之道无异于百姓日用”,而百姓日用即日常生活不仅被赋予正当性,甚至还被提升为“天性之体”^⑦,因

① 正如黄宗羲说的,“阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传”,《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》,703页。

② 关于泰州学派,参看岛田虔次《中国における近代思维の挫折》第二章《泰州学派》,85—160页。

③ 《明史》卷二八三《王畿传》就说,“阳明学派,以龙溪(王畿)、心斋(王艮)为得其宗”,7274页。而顾炎武《日知录》卷十八《朱子晚年定论》中也说,“王门高弟,为泰州(王艮)、龙溪(王畿)二人,泰州之学,一传为颜山农(钧),再传而为罗近溪(汝芳)、赵大洲(贞吉);龙溪之学,一传而为何心隐(梁汝元),再传而为李卓吾(贽)、陶石簒(望龄)”,《日知录集释》666页,岳麓书社,1994。

④ 关于当时王学极端主义,如李贽和支持他的焦竑、公安三袁以及陶望龄。嵇文甫指出,焦竑是罗近溪的弟子,而陶望龄则是周海门的弟子,他的系谱“由海门上溯,而罗近溪,而颜山农,而徐波石,而王心斋,一系传下来,正是王学的极左翼”,《公安三袁与左派王学》,载《文哲月刊》1卷7期,1936。

⑤ 陈来《有无之境:阳明哲学的精神》中指出,王艮是“取消了良知的规范意义”,罗近溪是“以赤子之心不思不虑为宗旨……使一切本能直觉都变成被肯定的良知良能”,335页,人民出版社,1991。

⑥ 侯外庐《十六世纪中国进步的哲学思潮概述》把当时思潮分为四类,其中把泰州学派的王艮、何心隐、李贽称为“反封建的异端思想”,提出了“和人道主义向联结的唯物主义”,载《历史研究》1959年第十期。

⑦ 王艮就说“天性之体,本自活泼”,参见《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》,714页。

此所有的戒惧、用功、提升、超越的意义都统统被消解，他们讽刺用功的人是多此一举，戒惧的人仿佛在佛头着粪，鼓吹“率性所行，纯任自然，便谓之道”，认为“不屑凑泊”、“不依畔岸”，只需“解缆放船，顺风张棹，无之非是”，因为他们已经把“心即理”的依据，放大到“心”的一切都是合“理”的，这叫“赤子良心”，这种天然就是合理的良心当然“不需把持，不需接续”，可以“不学不虑为的”^①。

这种“非圣无法”、大胆的理想主义和激进的自然主义，对于久处樊笼的年轻人来说，似乎格外有诱惑力，对于那些富于文学气质的人来说，也特别有吸引力，后来的人们普遍注意到那个时代特立独行的文人，如袁宏道、汤显祖、陶望龄、董其昌，就都是在这种风气和思潮影响下出现的，正如当时人所形容的“好为惊世骇俗之论，务反宋儒道学之说……其学以解脱直截为宗，少年高旷豪举之士，多乐慕之，后学如狂”^②。尽管现在看来，这些人的思想并没有超出传统知识、思想与信仰世界的边界^③，但是它所隐含的内在破坏力，却使得很多人异常警觉。到了万历三十年（1602），张问达就在朝廷弹劾李贽，“狂诞悖戾，未易枚举，大都刺谬不经，不可不毁者也”^④，而

① 以上为王艮语、颜钧语、罗汝芳语，分别见于《明儒学案》卷三十二，715页、703页，卷三十四，762页。参看《明史》卷二二四《杨时乔传》对罗汝芳等的抨击，“假圣贤仁义心性之言，倡为见性成佛之教，谓吾学直捷，不假修为，于是以传注为支离，以经书为糟粕，以躬行实践为迂腐，以纲纪法度为桎梏”，5909页。

② 沈瓚《近事丛残》，转引自厦门大学历史系编《李贽研究参考资料》第一辑，74页，福建人民出版社，1975。朱国祯《涌幢小品》卷十六《邪正》也说李贽思想是“一种邪说横议最能感人，为人所推，举国趋之如狂”，374页，文化艺术出版社，北京，1998。

③ 其中最有影响的是李贽，参看沟口雄三《中国前近代思想的屈折与展开》，索介然、龚颖中译本，中华书局，1997。李卓然《论李贽在明代思想史上的地位》中对于过分夸大李贽反传统的说法有所批评，见其《明史散论》153—168页，允晨文化事业出版公司，台北，1991。

④ 《明神宗实录》卷三六九，万历三十年闰二月乙卯，疏中列举李贽罪行，一方面为言论，如“以吕不韦李园为智谋，以李斯为才力，以冯道为吏隐，以卓文君为善择佳偶，以司马光论桑弘羊欺武帝为可笑，以秦始皇为千古一帝，以孔子是非为不足据”，一方面为行为，如“寄居麻城，肆行不简，与无良辈游于庵，拉妓女白昼同浴”等等，《明实录》缩印本 11933页。后来顾炎武在《日知录》卷十八引用了这段话后，还加了自己的评论说，“自古以来，小人之无忌惮而敢于叛圣人者，莫甚于李贽，然虽奉严旨，而其书之行于人间自若也”，又记载到天启五年，还有四川道御史王雅量疏奉旨禁止流行，但“士大夫多喜其书，往往收藏，至今未灭”，《日知录集释》668页。

康丕扬也在稍后弹劾和李贽同声相求而且并称当时两大教主之一的达观^①，“狡黠善辩，工于笼术，动作大气魄以动士大夫”，礼部尚书冯琦更是对这种非圣无法的言论和风气痛心疾首，上疏指责当时风气，是“厌恶平常，稍趋纤靡，纤靡不已，渐骛新奇，新奇不已，渐趋诡僻，始犹附诸子以立帜，今且尊二氏以操戈，背弃孔孟，非毁程朱”，要求朝廷把这些邪说都统统烧掉，在相当无奈的情况下，原本支持王学的皇帝又下诏，对王学大兴以后的士风表示严厉批评，“近来学者不但非毁宋儒，渐至诋讥孔子，扫灭是非，荡弃行简，安得忠孝节义之士为朝廷用？只缘主司误以怜才为心，曲收好奇新进以致如此”^②。

五

1579年，何心隐被杀，表明这种追求自然自由的思想在强调秩序的社会中的初次受挫，而1602年，李贽的自杀似乎是这一狂飙时代结束的象征性标志，政治意识形态压缩了民间思想的空间，现实社会秩序的需要也要求思想保持相对的统一性。不过，对于这种超越了界限的思路和取向的压力，不止是来自朝廷的政治权力，也不止来自现实利益的需要，事实上，儒家内部的自我整肃一直在进行。像高攀龙、顾宪成等人的批判就是一种，他们希望用程朱之学来补充和调和王学的过度激烈，希望通过知识世界的重新调整来清理思想秩序，希望重提“格物”来补救王学的蹈虚凌空。高攀龙追溯历史，说“自弘正以前，天下之学出于一，自嘉靖以来，天下之学出于二。出于一，宗朱子也，出于二，王文成公之学行也”，他说，“当文成之身，学者则已有流入空虚，为脱落新奇之论，而文成亦悔之矣。至于今，乃益以虚见为实悟，任情为率性，简易之途误认，而义利之界渐夷”^③，他看到了这种取向隐含的危机，所

政治意识形态
压缩了民间思
想的空间，现实
社会秩序的需要
要求思想保持
相对的统一性

① 沈德符《万历野获编》卷二十七《二大教主》，691页。

② 《明神宗实录》卷三七〇，万历三十年三月乙丑。《明实录》缩印本11935页。但《实录》所引颇简略，冯琦《正学疏》全文，载冯应京辑《皇明经世实用编》卷二十八，2526页，台北，成文出版社影印本，1967。又见于《冯用韞先生北海集》卷三十八，文海出版社影印本，台北，1970。

③ 《高子遗书》卷九上《王文成公年谱序》，四库全书本，十二页B至十三页B。

以忧心忡忡地说,王学始于“扫闻见以明心”,而终于“任心而废学”,始于“扫善恶以空念”,而终于“任空而废行”,这将导致“名节忠义轻而士鲜实修”^①。而顾宪成也同样指出,由于王阳明及其后学过分地凸显了心灵自觉的意义,导致了道德约束力的瓦解,因为心是活物,最难把捉,如以吾心为是非标准,那就成了无星之秤,无寸之尺,将率天下一归于无所事事^②,所以他们都试图重新引进程朱之学,调和陆王心学,通过对理学的重新解释来清理思想界的状况,高攀龙在王学泛滥的情况下,重提朱熹之学的意义,指出“不有朱子,孔子之道不著也,而不知孔子,朱子之道不著也”^③,顾宪成也说,“当士习之浮诞,方之以朱子可也,当士习之胶固,圆之以王子可也”,这些话语可能反映了当时一些士人的想法,“弘正以前,天下之尊朱子也,甚于尊孔子,究也率流而拘,于是激而为王子。正嘉以后,天下之尊王子也,甚于尊孔子,究也率流而狂,而人亦厌之,于是乎转而思朱子”^④,据说云间钱渐庵就与弟子建讲堂,“奉先师孔子之像于中,而晦庵朱子、阳明王子列左右侍焉”,这是一些上层士人中间的新取向,也是一些已经洞察社会思想状况的士人的希望。这种趋向和希望在万历二十年高攀龙上的《崇正学辟异说疏》中有着相当集中的表达,在这一疏文中,高攀龙对各派均有批评,也各有保留,他试图通过这种整合的方式重新收拾思想世界的秩序^⑤。但遗憾的是,来自程朱与陆王的两种思路很难找到一个贯通的理路^⑥,最终他的思路还是回到了文化控制,“非四书五经不读,而不得浸淫于佛老之说,非濂洛关闽之学不讲,而不得淆乱以新奇之谈”,所以要求人们“学无分门,士不异习”,终于导致的

① 《高子遗书》卷九上《崇文会语序》,二十四页 A。

② 顾宪成《小心斋劄记》卷一,广文书局影印本,台北。

③ 《高子遗书》卷九上《朱子节要序》,四库全书本,三页 A 至四页 B,又,参看同卷中的《重镌近思录序》、《朱子性理吟序》、《程朱阙里志序》等。

④ 《泾皋藏稿》卷十《日新书院记》。四库全书本,九页 B 至十页 B。

⑤ 《高子遗书》卷七《崇正学辟异说疏》,四库全书本,参看一页 A 至六页 B。

⑥ 比如清初陆陇其就批评他们,“以理为外而欲以心笼罩之者,阳明之学也;以理为内而欲以心笼罩之者,高、顾之学也。阳明之病在认心为性,高顾之病在恶动求静”,这一批评不一定正确,唐鉴《清儒学案小识》卷一,四部备要本,三页 A。我的理解是,当他们并没有找到协调两极的新途径时,重提程朱,有可能又把钟摆摆向了另一端。

是对思想世界的钳制^①。

另一种类似的补救思路则来自王学内部,除了前面说到的江右王门一系外,服膺王阳明学说的很多士人,都逐渐发现了王学这种过分凸显心灵的弊病,也意识到一旦过分淡化外在监督心灵的“理”,就有可能导致生活世界中充满了各种思虑和情欲的心灵无所底止地自我放任。因为“知”如果是内在心灵所具有的道德与知识本原,而“理”是外在宇宙的道德与知识本原,那么是一是二,就是儒学中两种思路的分水岭,如果是二,那么外在宇宙的“理”对于内在心灵的“知”是有约束能力的,心灵不至于自己放纵而不可收拾,如果是一,那么心灵与宇宙都在一念中,自己是自己的审查者,一旦放纵就无所底止。正如全祖望《鮚埼亭集》卷二十八《陆桴亭先生传》中说到的,“夫理与心,岂可歧而言乎?是亦何妄如之。”作为后学的他已经从思想的历史中看到,把外在可以监督的“理”与内在的自主的“心”分开,把“理”当成绝对真理,但又架空成为超越和悬置在生活世界与心灵世界之上的抽象本原,把“心”的自律能力无限放大,成为没有“理”的外在监督的绝对主体,这已经导致了明代后期思想世界的大问题。由于“心即理”的假设是把“整个过程中控诉者与被控诉者都是同一个心”,但是,人们又不知道,这个善恶交织的心灵如何能够自省?被过分凸显的心灵缺少了道德和真理的制约和修炼,没有了知识的支持和说明,它是否能够始终趋向善良和光明?所以,正如研究者指出的,当“心即理”的思路被推向极端的时候,就会出现这样的疑问,那个只承认“主人翁只是一个”的心学,“其省过讼过的方式相当独特,在整个过程中控诉者与被控诉者都是同一个‘心’,但是人心本来是善恶交杂的……由善恶交杂的心去反省善恶交杂的人,常常是有如狂人自医其狂”^②。明末出现的大

① 当时,士人中也有相当强烈的重整意识形态世界的思路,陈受颐在《三百年前的建立孔教论》中曾经指出,成书于天启三年的王启元《清署经谈》十六卷里的思路,就是“建立一个新的整齐的儒教神学”,而从卷十五《圣教原立正坊·诸儒公论》中表现的原旨倾向可以看出,他的针对性很清楚,就是对“援圣经以附己见”的王学和“悖圣经以肆己意”的焦竑和李贽的不满,所以他指出焦、李的不忠不孝不仁不义,“其滔天之罪,与乱贼何异”,载《历史语言研究所集刊》第六本第二分,1936。

② 参看王汎森《明末清初的人谱与省过会》,《历史语言研究所集刊》第六十三本第三分,679—712页,台北,1993。又,孙中曾《证人会、白马别会及刘宗周思想的发展》,载《刘蕺山学术思想论集》457—522页,中研院中国文哲所筹备处,台北,1998。

量的省过会、功过簿,很多人试图在心灵自觉之外,依靠外在的监督手段来约束自己,这说明“心即理”的王学已经面临着理论危机,因而,王学自身也在自觉地调整自己的理论表述。像刘宗周(蕺山,1578—1645)就承认,自从《传习录》问世一百多年来,“家风渐替”,后人“转借先生立帜,分门别户,反成燕越”,特别是在人性与兽性之间的差距问题上,一些人“不容分疏,以为良知中本无对待”,他认为按照这种思路,将“率天下而沦于禽兽”,他反省说“良知之说,以救宋人之训诂,亦因病立方耳。及其弊也,往往看良知太见成,用良知太活变,高者玄虚,卑者诬妄,其病反甚于训诂”^①,所以,他一而改变门户森严的做法,对朱熹一系的态度也相当宽容,甚至在《圣学宗要》中把宋儒周敦颐、程颢、张载、朱熹和王阳明连成一系,“本是一条血脉,而学者溺于所闻,犹未免滞于一指而不能相通,或转趋其弊”^②,一面特别凸显“慎独”,“独之外,别无本体,慎独之外,别无工夫,此所以为中庸之道也”^③,实际上就是希望以一种道德自律的自觉,来挽救放纵的心灵,他重视用外在的纪录来监督自己的行为,也是为了在自觉上加以外在的约束,因为按照他的说法,当时的问题“在言复面不言克,言藏密而不言洗心,言中和而不言慎独,言立大本而不言心官之思,言致知而不言格物,遂不免离相求心,以空指道”^④。这样,他就开启了一种调和程朱陆王之间,兼重自觉与监督两端,在修养与知识之间追求平衡的思路。后来清初的陈确、李颢、黄宗羲等等,虽然都相信王学,但都不约而同地希望在重视知识获得与强化道德监督的这两方面,弥合王学过分凸显内在心灵所造成的自然主义的缺失。他们或提倡悔过自新,或提倡兼综经史^⑤,就

调和程朱陆王之间,兼重自觉与监督两端,在修养与知识之间追求平衡的思路

① 《刘蕺山集》卷九《重刻传习录序》,四库全书本,二十二页 B。

② 《刘子遗书》卷一《圣学宗要》,四库全书本,一页 A 至一页 B,三十一页 B。刘宗周曾经称赞“千秋绝学,朱夫子其至矣,后人鲜有能发明者”,见《答陈生一》,《刘蕺山集》卷六,二十页 A。在万历四十一年所上的《修正学淑人心以培国本疏》中,他对朱学和王学两个极端的弊病都有批评,可见他也有调和理学与心学的想法。

③ 《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》引其《说》,1580页。参看表尔钜《蕺山学派哲学思想》95页,山东教育出版社,济南,1993;东方朔《刘蕺山哲学研究》第五章《慎独论》,27—348页,上海人民出版社,1997。

④ 《刘蕺山集》卷六《与陆以建年友》,四库全书本,二页 A。

⑤ 参看李颢《二曲集》卷一《悔过自新》,3页,中华书局,1996。参看郑吉雄《论全祖望去短集长的治学方法》,载《台大中文学报》第十一期,339—362页,台湾大学中国文学系,1999。

是一方面试图通过他人的监督和一些具体的措施,促使自己反省,约束自己的心灵,由于需要有第三者扮演客观的监督 and 控诉角色,这样就产生了证人会、省过会等等组织;同样另一方面,试图获取更多的经典知识来充当理性的基础,由于需要有客观的知识包括经典中的历史、宇宙等等,来充当真理和正义的支持系统,这样就催生了新一轮知识主义的风气。这当然是后话了。

六

晚明实在是一个相当复杂而且多变的时代,一方面正如周亮工(1612—1672)所说的,“癸酉(即万历元年,1573年)以后,天下文治向盛”,无论在道德风范上、理论上、书画上、博学上、文学上,都有相当出色的表现,也有像顾无锡(宪成)、海琼州(瑞)、焦秣陵(竑)、董华亭(其昌)、徐上海(光启)、利西士(玛竇)、汤临川(显祖)、李奉祀(时珍)等等的人物^①,各种知识、思想与信仰都在这个时代“你方唱罢我登场”,出现了相当自由的空间。但是,另一方面,在这种“烂熟”和“辉煌”的下面,也掩盖了当时并不能自我诊断和自我疗救的深刻病症,变化多端的思想界似乎无法寻找到一个有效的药方。因为,在王学差不多一百年的冲击下,思想界确实已经相当混乱了,似乎思想正处在一个重组的时代^②。可是,无论我们如何评价王学,我相信,至少明代中后期王学在士人中的盛行,给中国的知识、思想与信仰世界带来的,是一种自由的风气,一方面,由于人们趋向于怀疑主义的思路,原本一统的意识形态被各种怀疑态度瓦解,思想世界出现了前所未有的裂缝,知识阶层逐渐建

明代中后期王学在士人中的盛行,给中国的知识、思想与信仰世界带来的,是一种自由的风气

① 《因树屋书影》卷一,影印雍正年间赖古堂刻本,3页。

② 举一个例子,如徐光启的态度是相当矛盾的,在理学与心学之间他显得有些手足无措,焦竑是徐光启的老师,徐氏在《焦氏澹园续集序》中曾经说到,文章有三种,影响人也有三种,能够“兼长备美”的,“近世见阳明氏焉,于今见先生”。见《徐光启集》卷二,89页。但是,他又非常称赞朱熹,批评“近世学士横生途辙,谬欲桃而棣之,曰吾独契圣宗,以上接洙泗为嫡传也,而实则阴用二氏之精者”,他认为这使很多后学“波荡而从之,即紫阳一脉几欲蔽帚相视”,其实,学六经就是应当从朱熹这里入手,“舍紫阳其将何途之从而致之哉”,见《刻紫阳朱子全集序》,《徐光启集》95页。

构了相当宽松的言论空间,另一方面,由于陆王之学更加尊重心灵的最终裁判权,所谓“东海西海心同理同”,则使人们趋向普遍主义真理观,又为一个新的多元思想世界提供了基础。

万历年以后的中国思想世界中,这种趋势被突然打断,这是因为接踵而来的两个因素决定的

可是,万历年以后的中国思想世界中,这种趋势被突然打断,这是因为接踵而来的两个因素决定的。首先,是主流意识形态挟政治权力,以国家和秩序的名义,对这种自由议论的风气进行了大规模的压制,天启二年(1622)九月,朱重蒙引用传统对于“朋党”的偏见,对邹元标、冯从吾在都城创建讲坛进行弹劾,认为这可以“学士儒主挟之以扞文网,冠裳仕进借之以树党援”,也就是说这种讲学方式会造成门户^①,虽然他的建议并没有得到认同,但是后来对这种自由讲学的控制越来越严厉,天启五年(1625)六月,御史李万上疏批评“今学者动引宋人互相标榜,日以讲学为事”^②,八月御史张讷建议拆毁天下的讲坛,批评这种讲学的风气是:

南北相距不知几千里,而兴云吐雾,尺泽可以行天;朝野相望不知几十辈,而后劲前矛,登高自为呼应。其人自缙绅外,宗室、武弁、举监、儒吏、星相、山人、商贾、技艺以至于亡命辈徒,无所不收,其事则遥制朝权,掣肘边镇,把持有司,武断乡曲,无所不为;其言凡内而弹章建白,外而举劾条陈书揭文移,自机密重情以及词讼细事,无所不关说。

其实,最重要的就是由于有了这种空间,士庶各种人都介入了政治,朝廷不再垄断所有的真理话语,官方意识形态也不能控制整个舆论。于是在这一年,皇帝下诏,真的决定拆毁东林、关中、江右、徽州一切书院^③,于是这种自由风气受到了相当大的挫

① 《明熹宗实录》卷二十六,天启二年九月庚子,《明实录》缩印本 13468 页。据说这一年倪文焕建议禁止首善书院的奏折中,对书院讲学有这样的形容,是“聚不三不四之人,说不痛不痒之话,作不深不浅之揖,啖不冷不热之饼”,张尔岐《蒿庵闲话》第八十条,《蒿庵集》324 页,齐鲁书社,1991。

② 《明熹宗实录》卷六十,天启五年六月戊寅,《明实录》缩印本 13838 页。

③ 《明熹宗实录》卷六十二,天启五年八月壬午,《明实录》缩印本 13870 页。参看天启六年二月庚寅徐复阳奏议、戊戌李实参周起元及圣旨,十月乙丑李鲁生上言等等,《明熹宗实录》卷六十八、卷七十七,《明实录》缩印本 13955、13959、14077 页。

折^①；其次，是内忧外患的压力使士人不得不自动转向，虽然这一打击自由议论和讲学的风波很快在崇祯朝就过去了，随着魏党的崩溃，“党禁”实际已经解除，但是，随之而来的是社会危机和民族危机，包括流民叛乱和满族入侵，这些危机又把国家与秩序的意义推到了首位，至于思想的自由和超越，在这种危机面前，已经失去了它的急迫性，也失去了它的优先性，当“国家”遇到危机的时候，一个王朝所象征的民族、国家和文明似乎拥有了天经地义的优先意味，士人们在这种压力下，只能自觉地选择可以拯救危亡的实用之学和可以重建朝纲的秩序之学，至于对于“个人”、“心灵”等等的关注，当然在这时就被渐渐从士人视野的中心挪移到了边缘。

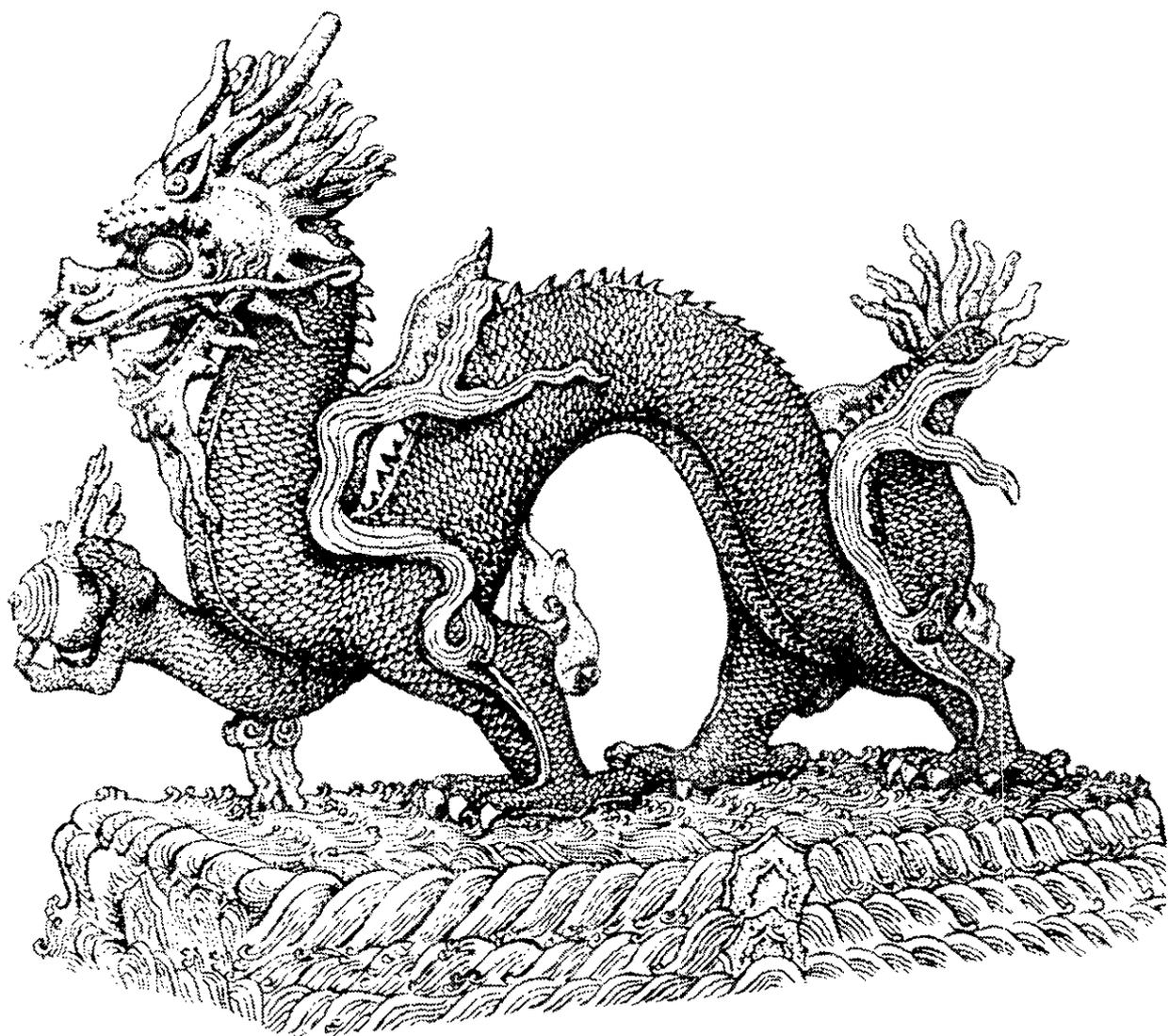
^① 也许有学者会把这种对士人的打击算在魏忠贤等人的头上，但是，我以为思想史不应当过分纠缠在具体事件的具体起因上，这一事件背后，隐隐约约是皇权与士绅之间争夺思想话语控制权的冲突。

中国思想史

第二卷

七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰

第三编



引言 从“天下”到“万国”：重建理解明清思想史的背景

中国古代与异域的交往并不少

直到明清两代西洋知识、思想与信仰逐渐有一个加速度进入中国，中国才又一次真正地受到了根本性的文化震撼

古代中国与异域的交往并不少，不必追溯天竺、康居、安息以及大秦的商人与佛教徒进入中国，中国的法显、玄奘访问印度之类的遥远历史，也不必追溯盛唐长安各国商贾、使节和留学僧络绎不绝的盛况，就在宋元时期，不仅有过像雅各·德安科纳(Jacob d'Ancona)、马可·波罗(Marco polo)等等充满疑云的造访中国的故事，就是看当时市舶司的设置以及沿海港口城市如泉州等地的盛况，就知道中外往来的繁盛，再看看关于阿拉伯人蒲寿庚在宋元之际担任提举市舶司的记载，就知道异域人在中国生活世界的深入，如果再看看十三世纪中叶扎马鲁丁曾经在中国制造地球仪，也能够想象到当时中外文明互渗的情况^①。不过，我始终觉得，也许除了佛教进入中国那一次以外，外来文明对于中国知识、思想与信仰世界的震撼，始终并不是很大^②，直到明清两代西洋知识、思想与信仰逐渐有一个加速度进入中国，中国才又一次真正地受到了

① 关于中外交通史的情况，比较简明的有黄时鉴主编《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994。关于雅各·德安科纳(Jacob d'Ancona)，见《光明之城》(*The city of Light*)，中译本，上海人民出版社，1999；关于马可·波罗(Marco polo)，见《马可·波罗行记》，冯承钧中译本，中华书局，1954。但是雅各和马可的故事都有很多可疑处，有不少研究者对此表示怀疑，可以参看吴芳思(Frances Wood)《马可·波罗到过中国吗》(*Did Marco Polo go to China*)，洪允息中译本，新华出版社，1997。关于蒲寿庚的研究，参看日本学者桑原鹭藏《宋末の提举市舶西域人蒲寿庚の事迹》，见宫崎市定解说《蒲寿庚の事迹》，东洋文库本，平凡社，东京，1989。关于扎马鲁丁的记载，参看《元史》卷四十八《天文志》记载元世祖至元四年(1267)事，998—999页。

② 陈钟凡《两宋思想述评》在讨论宋代思想史的时候，突然提出两宋思想学术复兴的原因之一，是“西教之东渐”，认为隋唐以来景教、袄教、摩尼教等等传来，影响了“两宋学术实非鲜浅”，但似乎并没有什么证据，姑且存而不论，商务印书馆，1933。

根本性的文化震撼。明神宗万历十一年，也就是西历 1583 年，耶稣会传教士罗明坚(Michele Pompilio Ruggieri, 1543—1607)和利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)进入中国南方的肇庆并且在那里定居^①，他们用汉文印刷了《天主圣教实录》、《天主实义》等书，翻译了《几何原本》、《浑盖通宪图说》等书，绘制了《山海舆地全图》，稍后的金尼阁又携带七千西书入中国，这才标志着西洋知识、思想与信仰全面进入中国。两三百年后，西洋强势与域外新知相互支持，并在十九世纪下半叶的数十年中随着坚船利炮与商贸往来双管齐下，才真正地深入了中国，并在十九世纪末，最终导致了传统中国知识、思想与信仰世界的瓦解。

也许，古代中国确实一直有“天朝”和“中央”的感觉，不过到了唐代以后，这种感觉时时也有些动摇。边缘的外蕃人不仅已经以他们的骁勇善战构成了对中心的汉族人的威胁，如果他们再掌握了更多的知识，大约文明的中心与边缘就会发生变化，至少对中国人的心理自尊就不那么有利。这种文明永恒高于四裔的自信一旦丧失，知识、思想与信仰世界就将出现裂缝甚至崩溃。于是，从北宋起，中国政府就渐渐开始改变了唐代以来一贯自信的旧政策，特别禁止知识向外扩散，当然同时也限制了知识的向内传播。比如，北宋的景祐二年，广南东路转运使郑载上书，说“广州每年多有蕃客带妻儿过广州居住，今后禁止广州不得卖于物业”，接着，元祐七年(1092)二月三日皇帝下诏，“商贾许往外蕃，不得辄带书物”，政和二年(1112)更有大臣上书说，“闻入蕃海商，自元祐后，来押贩海船人，时有附带曾经赴试士人，及过犯停替胥吏，过海入蕃，或名为住冬，留在彼国，数年不回，有二十年者，娶妻养子，转于近北蕃国，无所不至。元丰年中，停替编配人，自有条禁，不许过海。及今岁久，法在有司未常检举，又有远僻白屋士人，多是占户为商，趋利过海，未有法禁”等等，建议规定“曾预贡解及州县有学籍士人，不得过海”^②。

不过，毕竟这是堤溃而障之以手的权宜之计，在外有强敌力保江山的时代，这种高筑壁垒的民族立场当然有它的合理性，但是，

也许，古代中国确实一直有“天朝”和“中央”的感觉

① 当然，实际比他们更早进入中国的传教士是沙勿略(Franciscus Xaverius, 1506—1552)，但是他只是在嘉靖三十一年(1552)进入了中国国境，很快就在上川岛去世，没有在中国文明史上有太大的影响。

② 分别见于《宋会要辑稿》166册《刑法二》，6506页，6515页，6524页。

当另一个骑马的边缘民族进入具有强烈历史与民族优越意识的汉族文明区域时,它反而开始奉行文化与经济上的普遍主义的策略,用来抵消这种文化和经济上的民族主义。所以,蒙元时代又开始重视商业的世界贸易,在泉州等地相继设立七个市舶司,“其往来互市,各从所欲”^①,也同时奉行了文化特别是宗教意识上的多元主义,不仅佛教中的显、密两派并立于汉族区域,道教中的全真、真大等新派与正一等旧派并起南北,而且汉文文献中首次出现了犹太教,唐代已经进入中国的景教再次在中国传播,天主教的罗马教皇首次正式派传教士并任命了中国主教,回教也开始随着入华的回回深入中国^②。

这种姿态至少在明代初年还是有的,只是当汉族文明随着汉族政权再度笼罩了中国以后,又多了一些传统的居高临下,像刚刚从建文手中夺得政权的永乐皇帝在1402年的诏书中就曾经说,“太祖高皇帝时,诸番国遣使来朝,一皆谕之以诚,以其土物来市易者,悉听其便,或有不知避忌而误干宪条,皆宽宥之,以怀远人。今四海一家,正当广示无外,诸国有输诚来贡者,听”^③。一方面表示心胸的广大,一方面又自居世界的宗主位置,好在态度还算开放^④。不过,自从有过郑和自海路下西洋,陈诚从陆路使西域以后^⑤,似乎中国又逐渐放弃了世界性的追求。本来,“宁波通日本,泉州通琉球,广州通占城、暹罗、西洋诸国”^⑥,但很快已经进入世界的一只脚又缩了回来,过去曾经开放的大门也悄悄地关上了。

中国又逐渐放弃了世界性的追求

① 《元史》卷十《世祖本纪七》,204页。又,泉州出土的“奉使波斯碑”也证明“元朝政府与波斯(伊尔汗国)的蒙古宗王存在着频繁的贡使关系”,而且泉州正是对外的一个最重要的起点,参看杨钦章《元代奉使波斯碑初考》,《文史》第三十辑,137页,中华书局,1988。

② 参看方豪《中西交通史》第三篇《蒙元及明》,453—598页,岳麓书社重印本,1987;黄时鉴《元代的对外政策与中外文化交流》,载其《东西交流史论稿》50—71页,上海古籍出版社,1998。

③ 《明太宗实录》卷十二上。1024页,中研院历史语言研究所缩印本。

④ 关于这一时代的情况,可以参看王赓武《五百年前的中国与世界》,《二十一世纪》第二期,91—100页,香港,1990。

⑤ 参看陈诚《西域番国志》、《西域行程记》,此处参考王继先《陈诚及其〈西域行程记〉与〈西域番国记〉研究》,《中亚学刊》第三辑,中华书局,1990。

⑥ 《明史》卷八十一《食货五》。1980页。

似乎人们伸头向外看了一眼以后，便觉得一切不足道，尽管这时“天下”已经渐渐变成“万国”，“众星拱月”已经渐渐变成了“迷乱星空”，“朝贡”已经渐渐变成了“贸易”，但是中国上层人士的感觉却还是滞后，依然沉湎在原来关于“宗主国”对“朝贡国”、“中国”对“四夷”的文明地图中，想象着“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”。甚至在外事政策上，还是很大方地采取了“宽外严内”的做法。正如有研究者指出，明代海洋交通的衰落，原因是“用怀柔的办法来对待外国人，即给来华的外国商人以具体的优惠”，同时又“用压制的办法来对待本国出海商民，从而造成了中外商人在航海业和海外贸易上的不公平竞争，导致了中国在航海业以至于海防事业上的衰落”^①。

可是，门毕竟是关不住的，当西洋人开始凭借其航海技术，远渡重洋来到大明帝国，中国知识与思想的语境就已经逐渐进入“万国时代”了，从十六世纪中叶开始，“中国”的国际处境就已经相当尴尬和奇特。一方面，在传教士及其象征的西洋文明面前，汉族文明所设定的“天下”观念逐渐瓦解，受到“世界”的冲击，中国正由笼罩“天下”的“中心”变成了“万国”中的“一国”，而另一方面，在四边强敌环伺之下，“中国”又先后受到“满夷”或“辽夷”、“建州夷”从北方，“倭”从东方，“西夷”从海上的人侵。说起来，无论在政治上、经济上，还是在知识、思想与信仰上，都已经显露出了岌岌可危的征候。这种微妙的、不易察觉的趋势，对于一般思想世界来说，也许这并不意味着什么，但是对于相当敏感的士人来说，这种变化所产生的“压迫感”或“异样感”，却使他们始终处在一种难以言说的心情中。于是，从那个时代起，知识、思想与信仰世界就在悄悄地、缓慢地，也是深刻地发生着变化，在中国传统的知识世界中，多了诸如《万国舆图》、《职方外纪》这样的来自异域的关于世界地理空间的读物，多了《名理探》、《穷理学》等关于西洋思想方法的著作，也多了《泰西水法》、《农政全书》、《天工开物》之类关于实用技术的著述，也多了诸如《纪效新书》、《赋役全书》、《漕运志》等等关于国家秩序必需知识的撰述。同时，当时还突然出现那么多关于四边的著作，如《广百川学海》中的《建州考夷俗记》，《陈眉公杂录》中的《建州考》，《潜确类书》中的《四夷门》以及《全边纪略》中的《东夷考

中国知识与思想的语境就已经逐渐进入“万国时代”

^① 陈尚胜《怀夷与抑商：明代海洋力量兴衰研究》，《导言》3页，山东人民出版社，1997。

融入“万国”与固守“中国”之间的两难处境

略》和《辽东略》，这些书里凸显着士人心底的忧患意识，使人隐隐地感觉到中国知识、思想与信仰世界，似乎正处在融入“万国”与固守“中国”之间的两难处境。

据说，在中国的东邻日本，也曾经面临过相似的处境，但是，仔细审视日本与中国，对于西学的接受与回应却有微妙的差异。十九世纪的福泽谕吉在回忆西学进入日本的历史时，说到一个很有意思的现象，“宝历(1751—1764)、明和(1764—1772)以来，八九十年间，兰学是医师的兰学，而弘化(1844—1848)、嘉永(1848—1854)以后的兰学，则成为士族的兰学”^①，换句话说，就是日本对于西学，最初接受的是医学之类实用性知识，当时所谓的“南蛮医学”就是一例，从1557年的Luis de Almeida以后，对于日本来说，“医药、外科、航海”始终是最重要的西洋知识^②，直到十九世纪中叶接受的西学才渐渐成为关于宇宙、社会与人的普遍知识和精神资源。然而，西洋学问在中国，首先被接受也是首先被抵制的，不是关于人体的医学，而是关于宇宙的天学，从明代中叶到清代中叶，天学以及相关的历算、舆地知识，始终是对西学迎拒之中最引人瞩目的领域。这是一个相当大，也是相当有趣的差异。

相当有趣的差异

一般来说，如果一种知识的进入，不至于威胁和瓦解固有知识、思想与信仰世界，它常常可以被很大度地接纳进来。在日本遭遇西学的时代，似乎并不存在这种性命攸关的思想冲突。首先，当时的日本没有一个既控制所有地域，又垄断全部真理权力、政治权力和宗教权力的“普遍皇权”，也许，权力与权力之间的空间还足以让新知容身；其次，西洋医学作为一种实用知识和技术率先进入日本民间，它并不曾影响整个固有的知识、思想与信仰世界的合理性依据，何况日本原本就是一个由移植而来的知识、思想与信仰世界，并不像中国那样，思想世界早已经由历史与传统在上层知识阶

① 沼田次郎《洋学传来の历史》203页，东京至文堂，1960；转引自贺跃夫《甲午战争前中日士阶层对近代教育的回应》，《近代中国与亚洲学术交流论文集》下册，751页，珠海书院亚洲研究中心，香港，1995。

② 参看日兰学会编《洋学史事典》卷首《洋学史概说》，8页，雄松堂，东京，1984。十八世纪的兰学者，多有医师，而当时翻译的兰学著作，也多是关于解剖学、药理学等知识的著作，参看杉木つとむ《江戸の兰学事情》，八坂书房，东京，1990。

层中整合成一个庞大的、互相依赖的支持系统,一切都需要得到整体理解和解释,才能得以存身。特别是它并没有天下文明之中央的观念,举一个例子,利玛窦的世界地图在1606年即传到日本,1645年就被日本翻刻出来,很快就产生了相当广泛的影响,过去遵循的由中国传入的“华夷”观念渐渐被新世界图像所祛除,1709年,西川如见在《增补华夷通商考》中所附的《地球万国一览之图》中,虽然还大体遵照传统观念把日本和中国都当做“唐土”、“中华”,把朝鲜、琉球、交趾说成“外国”、把西洋看成“外夷”,但是它凸显的长崎出发的各种道路,却已经有了通商万国的立场和眼光,到1715年,新井白石的《西洋纪闻》中则以“形而上”和“形而下”区分了“西洋”和“东洋”,欧罗巴作为西洋和中华作为东洋,其实反过来确立了日本自身的位置,树立了东西对峙的文明世界图像^①。

然而,像中国这样一个拥有相当悠久历史传统与主体性格的文明,对待异文明的进入,通常会有两种反应,一是采取表而的普遍主义的态度,虽然欢迎这些似乎不容置疑的知识、思想与技术,却在特别的解释中使这些新知转化成旧学,从而以一种天下一家的心态,渐渐使自己融入世界,一是采取特殊主义的态度,坚决拒绝这些会瓦解和动摇固有知识、思想与信仰的东西,激起激烈的民族主义和保守主义。我们知道,中国古代的知识、思想与信仰世界是一个在历史中经历过多次整合的系统,它仿佛一个“长蛇阵”,首击则尾应,尾击则首应,而“天圆地方”的宇宙时间和空间系统,就是这一个知识系统的中心,也是权力——包括政治权力、知识权力以及宗教权力——的依据,所以,当中国人一开始就接触到西洋知识的时候,“天学”自然最容易引起他们的兴趣,可是,在中国这个以“天道”为终极依据的知识系统中,天学恰恰也最容易瓦解整个知识、思想与信仰世界。因为这个“天圆地方”的天,与人伦行为、知识体系、政治权力的合法性与合理性统统有关。于是,正如上面说的那样,要么知识阶层就祭起“西学中源”的法宝,在追溯历史起源的过程中保持文化的自尊,缓解心理的震撼,把这种异文明当作

中国对待异文明的进入,通常会有两种反应

^① 新井白石《西洋纪闻》,《日本思想大系·新井白石》19页,岩波书店,1975;山本达郎《东西洋という呼称の纪源について》,载《东洋学报》21卷1号,1933;以上参考山室信一《アジア认识の基轴》,载《近代日本のアジア认识》6—8页,东京,绿荫书房,1996。荒野泰典《近世日本と东アジア》第二章,53—55页,东京大学出版会,1988,1992。

实用知识与技术来看待,要么就在激烈的对抗中使用由“器”而“道”、从“用”到“体”的思路,指出异文明对中国知识、思想与信仰的根本瓦解,绝不把体用道器分开,在拒斥新知的同时,把门整个地关起来。

当然,历史总是有很多变数,明清鼎革,朝代变换,也许在某种意义上会导致文明的断裂,不过,在历史时间的深层,文明自身依然在延续,进入十七世纪,尽管紫禁城里的皇帝从汉族变成了满族,但是上述两种策略始终没有变化,而在这两种策略中,中国保持着平静的心情,从十七世纪到十八世纪,从十八世纪又到了十九世纪,只是在知识、思想和信仰世界的深处,那些曾经挑战并震撼了中国的西洋文明在蛰伏着,时时作为一种遥远的回忆,隐隐约约地成为知识与思想的潜在资源和背景,常常掀起阵阵知识与思想的波澜。可是,正如列文森(Joseph R. Levenson)所说的,“近代中国思想史的大部分时期,是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”^①,不过,应该说,这个历史过程虽然在明代已经开始,但是在观念世界中,却要到晚清时代才真正显示出其深刻性来。直到大炮洋枪的声音再次惊动中国士人的时候,人们才真正重新回忆起,原来外面的世界中有很多文明,那些文明同样也是一个历史悠久、而且有体有用,甚至在某种意义上已经超过了自己的系统,自己的空间并不是“天下”,四夷也并不都是“蕞尔小邦”,这时才真的手足无措,惊慌起来,以至于应对失当。特别是十九世纪晚期,一贯自信的中国人突然发现近在咫尺的东邻,自从接受了从“用”到“体”的西洋文明,从野蛮的“倭寇”一下子成了先进的国家,从小小的“虾夷”一下子变为强大的对手,并且在1895年迫使过去一直高踞在上的清帝国签下了城下之盟,这时平静的心情不再平静,这才引起了对整个文明的信心的崩溃。

对整个文明的
信心的崩溃

于是,我把十六世纪以后到十九世纪晚期——以1895年为一个象征性的年代^②——看成是思想史的一个新的时代,因为,当十六世纪中国进入世界以后,思想史就再也不能不考虑全球的因素,

① 列文森《儒教中国及其现代命运》(*Confucian China and its Modern Fate*),郑大华中译本,87页,中国社会科学出版社,2000。

② 但是应当说明,在这一卷中,实际思想史叙述的时间下限可能会超出这一年,甚至说到20世纪的中国知识、思想与信仰变化。

早些时候,是欧洲传教士以及他们携来的新知,稍后,是欧洲战舰以及商品贸易强迫性进入中国的文化,最后,要考虑的是亚洲,在同一背景中进入全球时代的日本与中国,思想史书写了不同的篇章,这构成了思想史比较研究的背景,而经由日本传入中国的各种知识、思想与信仰,以及表达这些知识、思想与信仰的语言,这些东西在中国知识系统中的意义,则构成了思想史中的另一方面研究背景。

第一节 天崩地裂(上):当中国古代宇宙秩序遭遇西洋天学

最初遭遇西洋文明的时候,一种相当奇特的反应

明清两代中国的知识阶层在最初遭遇西洋文明的时候,常常有一种相当奇特的反应,即对西洋文化中的两个方面,涉及到国家、社会与个人的伦理道德观念与涉及到宇宙、自然与人的科学技术知识,虽然都曾经有过热烈的称赞甚至欢呼,可是,心底里的理解、解释和评判却相当不同,接受的方式也相当不同,于是,这两种西学在明清时代的命运也很不同。尽管,在一些相当开放的士人如徐光启、李之藻、杨廷筠等人那里,来自西洋宗教的伦理道德观念,不仅仅包括谢和耐(Jacques Gernet)所说的一般精神和原则,比如“勇敢精神、在不幸和苦难中的坚强性,以及伦理道德严格性”^①,甚至连“尊天”的天主教教义、“国主为君,教化主为师”的政教分离观念,虽然也有所疑虑,但大体也都曾经得到过认同^②,可是,值得注意的是,这种认同却是因为西洋观念经过了汉语语言和历史记忆的双重翻译,迅速被纳入并消融到传统儒家伦理中^③。那个影响最大的耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1552--1610)被称为“西儒”仿佛是一种象征,而《天主实义》以靠近儒家学说而批评佛道的“补儒易佛”姿态也是一种象征,天主教以及背后的西洋观念,在那些长期生活在儒家历史记

① 谢和耐(Jacques Gernet)《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》,耿升中译文,载《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》109页,巴蜀书社,成都,1993。

② 参看黄景昉《三山论学记序》,见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》卷三,153页,中华书局,1989。

③ 比如艾儒略的《西学凡》将“哲学”译成“理学”、高一志用“修身”、“齐家”、“治平”的门类来翻译亚里士多德的《伦理学》(Ethica)内容,高一志、汤若望、南怀仁都用“致知”来命名关于西学的书,参见钟鸣旦《格物穷理:十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论》,载《哲学与文化》第18卷第7期,607页,台北,1991。

忆中的士人和充满传统思想的汉语里,似乎很快被移位(shift)、稀释(dilute)和溶解(dissolve)。化“异”为“同”的结果是水波不兴,心安理得的接受之后是不假思索。毕竟,传统中国关于国家、社会以及个人的伦理道德学说太庞杂而且丰富,这些历史资源可以随时随地被翻拣出来,自圆其说地解释着那些其实并不相同的西洋思想,来自儒家学说的语词也随时可以出口成章,似是而非地翻译那些本来并不一样的西洋概念。

可是,另一方面,那些虽然也来自西洋,但涉及了宇宙、自然与人的知识和技术,却由于其知识的系统、精确和实用,很难被解释、转化并纳入传统知识体系中,正如艾儒略《西学凡》一开头就说的,“(欧罗巴)隔中华九万里,文字语言经传书集,自有本国圣贤所纪”^①,这些知识不仅自有渊源,而且“另为一家”^②,于是,在广受称赞的情况下,它作为一种异类知识资源,反而成了渗透和瓦解传统中国知识、思想与信仰世界的契机。关于头顶的“天”与脚下的“地”的西洋知识就是一例,在思想史上,似乎它应当得到足够的重视。

异类知识资源

—

中国古代思想世界中,自然的天体中心“北极”、神话的众神之主“太一”、哲学的终极概念“道”、万物的原始起点“太极”等等,所以在古代文献中常常可以互相替代,换句话说它们是它们有语义上的互通性,是由于它们在古代人的心目中,的确有一个共同的渊源。我曾经设想,这是由于它们都出自古人对以北极为中心轴而运行的视觉天象的观察、体验、推测和衍绎,正是因为中国古代这一特殊的文化现象作为各种知识和思想的总的知识背景和终极依据,使得中国古代科学、古代宗教、古代思想乃至古代数学方技等各个在现代学科观念中看来相差甚大的不同领域,在

古人对以北极为中心轴而运行的视觉天象的观察、体验、推测和衍绎

① 《西学凡》,载《天学初函》27页,学生书局中国史学丛书影印本,台北,1986。

② 例如虞兆滢《天香楼偶得·天学》就认为西洋关于地圆之学,“其说亦甚有理又在三家之外”,也就是说在中国的宣夜说、盖天说、浑天说之外,不能被纳入旧说,见《说铃》后集卷六,康熙四十年刻本,转引自林金水《利玛窦与中国》154页,中国社会科学出版社,1996。

当时有一个彼此和谐的秩序与内在相近的思路,并强有力地影响了古代中国人的思维模式^①。

这种想法并不是想象,至少,它得到了一些新的考古资料的支持,也得到了国内外学者近年来的一些相似见解的映证。首先,在新近发现的考古资料中,比如说,1960年湖北荆门战国墓出土的“兵避太岁戈”,1973年湖南长沙马王堆出土帛书《太一避兵图》,1987年湖北荆门包山楚墓出土的竹简^②,都证明至少在战国已经有太一的信仰与崇拜;连邵名对长沙子弹库楚帛书与卦气、历法关系的研究、李零对考古资料与神话的考证和夏含夷关于乾卦“六龙”的解释等等,也从不同角度说明古人对天文的观察如何影响到神话、哲理思维^③,特别是近年发表的郭店楚简中的《太一生水》,更说明古代中国曾经有过这种被相当普遍地相信的宇宙观念^④。其次,在我之前就已经发表的美国学者张光直关于“巫”为“知天知地又是能通天通地的专家”、外方内圆的“琮”为“天地”之象征等等见解、日本学者小南一郎关于中国古代“壶形的宇宙”的论述^⑤,在我之后英国学者艾兰(S. Allan)关于上古亚形宇宙观的论文及日本学者福永光司关于中国古代北极崇拜远超过太阳崇拜的说法^⑥,也直接或间接地声援了我的看法,说明至少在汉代,这种思想现象或者说这种时间和空间的观

① 又参见葛兆光《众妙之门》,《中国文化》第三期,香港中华书局,1990。

② 参见王毓彤《荆门出土一件铜戈》,《文物》1963年1期;周世荣《马王堆汉墓的“神祇图”帛画》,《考古》1990年10期;《包山楚简》,文物出版社,北京,1991。

③ 参见连邵名《长沙楚帛书与卦气说》,《考古》1990年第9期;李零《考古发现与神话传说》,《学人》第五辑,115页以下,江苏文艺出版社,1994;夏含夷《〈周易〉乾卦六龙新解》,《文史》第二十四辑,中华书局,1985。

④ 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998。

⑤ 张光直《商代的巫与巫术》、《谈“琮”及其在中国古史上的意义》,均收入《中国青铜时代二集》,43页、71页,三联书店,北京,1990;小南一郎《壶形の宇宙》,《东方学报》第六十一期,京都,1989。

⑥ 艾兰《“亚”形与殷人的宇宙观》,《中国文化》第四期,1991;福永光司《中国宗教思想史》,《岩波讲座,东洋思想》第十三卷,1—158页,岩波书店,1992;李零《中国方术考》,人民中国出版社,1994。

念架构,已经成了一种被普遍接受的知识背景^①,并渗透到了人们生活的各个方面,无论什么人,都接受了这样一种宇宙秩序:空间是一层一层的同心圆,天体围绕北极旋转而成一个圆,地则类似井或亚字形的一个方,天地都有一个中心,这个中心是超越时空而存在的一个点,那就是这个永恒的不动点、同心圆的圆心,也是太一之神或“道”的象征,而且这种知识背景还被类推或衍伸到各个知识和思想领域。正如许倬云所说的,“中国人总认为宇宙秩序有条有理,时间从零点开始,而宇宙的结构是一层层的同心圆”,“中国的时空观念是由抽象形上向形下具象推衍的,因而忽略了很多不对称不和谐的东西,但它有一个特长即整齐有序,而且容易归于本原之‘一’,这与从具体形下一层层总结而上的方法不同”^②,这话说得当然太简单,不过的确如此。

这种知识背景
还被类推或衍
伸到各个知识
和思想领域

这个宇宙秩序正因为它系连了天体观察的感觉、神话想象的成果、哲学思维的理路甚至历史过程的推测,它就带有了无所不包的意味,成了古代中国知识世界的合理性基础,从这里可以推衍出种种具体的东西,包括器物、技术,也包括了思想和信仰,甚至还影响了审美的感觉。汤因比在《历史研究》里说过,古代中国“神的存在被一种秩序的观念所侵陵,这种秩序在中国人的心目中表现为人的行为同其环境之间一种不可思议的契合……其奇妙之处就在于一切都取法于天行或宇宙的结构,后者就成为观照的对象,有时也成为改变的对象”^③,也许

古代中国知识
世界的合理性
基础

① 《礼记》的《礼运》说,“夫礼必本于天”,《郊特牲》又说“取法于天,是以尊天而亲地也”,《十三经注疏》本,1426页、1449页,中华书局,1980;《墨子》中又说“(圣王)既以天为法,动作有为必度于天”,《墨子间诂》卷一《法仪第四》,19页,中华书局,1986;道家的《文子》也说:“能戴大圆者履大方,……是故真人托期于灵台而归居于物之初”、“帝者体太一,王者法阴阳,霸者则四时”,《文子要论》七《微明》,139页,九《下德》,173页,复旦大学出版社,1988;可见,这种思想不是一家的说法而是各家的共识。所以总结各种思想的《吕氏春秋》也说:“天道圜,地道方,圣王法之,所以立上下”,见《吕氏春秋》卷三《圜道》。

② 《科学与工艺——谈李约瑟之中国科技文明史》,载《中国文化与世界文化》,中译本84页,贵州人民出版社,1991。

③ 《历史研究》中册,324页,上海人民出版社。

汤因比对中国的历史说过不少错话,但这几句话倒是很不错。举几个例子,比如说古代用于占卜的式盘和用于定位的司南正是对这个宇宙秩序的摹拟和仿效^①,建筑中最重要的圜丘、宫殿、祭坛就是按照这一秩序设计的^②,又比如古代政府组织,也是根据这一思路来设计的^③,再比如祭祀时王的衣冠、冕旒、旗帜都与这一天体形制有关^④,就连早期的游戏六博棋盘和现在的游戏围棋棋盘也需要摹拟天的结构^⑤,道教练丹的鼎炉形制也须得同这个“天”的体制相应,否则就不能得到与天同样永恒的生

-
- ① 关于“司南”,见《文物》1978年三期,56页,关于“式盘”,见《古文字研究》十一辑,罗福颐《汉式盘小考》,252页,中华书局,1985;又参见李零《中国方术考》论“式”的部分。
- ② 这种思想在建筑上可以很明显地看出来,从秦代起,如《史记·秦始皇本纪》记载秦“作信(神)宫渭南,已,更名信宫为极宫,象天极”,汉代就资料更多,如《文选》卷一《西都赋》“其宫室也,体象乎天地”,注引《七略》“王者师天地,体天而行,是以明堂之制,内有太室,象紫微宫……”,又卷二《西京赋》“览秦制,跨周法……正紫宫于未央,表峭阙于阊阖”(注曰:“天有紫微宫,王者象之”),又卷十一《鲁灵光殿赋》“其规矩制度,上应星宿”;《后汉书·祭祀上》刘昭注引《黄图》也记载,“元始四年,辛衡莽奏曰‘帝王之义,莫大承天……圜丘象天,’”;又,考古发现的汉甘泉宫太一坛遗址正是一个仿天体,近年陕西西安发现的唐代祭天的圜丘遗址,以及明清祭天的天坛地坛,也依然是天体与大地的仿效,见姚生民《汉甘泉宫遗址勘察记》,《考古与文物》1980年2期。
- ③ 李约瑟《中国之科学与文明》第5册32页“中国古时历代信仰的国教具有天文(星象)特点一事,极其明显”,又98页“中国的宇宙论……因帝星与极星间有显著类似之处,以及中国系统中拱极星享有此种特别关系,并自然视为朝廷官吏中主要官员的住处或官署”,他指的是紫微星,台北商务印书馆,1975;还可以参看《周礼》天地四季的分职原则。
- ④ 《礼记》的《郊特牲》里说到“祭之日,王被衮以象天,戴冕璪十有二旒,则天数也,旒十有二旒,龙章而设日月,以象天也,天垂象,圣人则之,郊所以明天道也”,《十三经注疏》,1453页。
- ⑤ 劳榘《六博及博局的演变》,《历史语言研究所集刊》35本,台北,1964;《棋经十三篇》之《棋局第一》“一者(指棋盘上的天元),生数之主,据其极而运四方也,三百六十,以象周天之数,分而为四隅,以象四时……”,李毓珍校本,载《中华文史论丛》1980年第4期,上海古籍出版社。

命^①,甚至更早的祭祀用的玉琮,和较晚的所谓阴阳双鱼太极图,都有宇宙象征的意味^②。过去,我们研究哲学思想的论著多把“天”看成是本体意义上的概念,政治意义上的概念,神话意义上的概念,这都没错,但是不注意到在这些概念之前,还有更根本的自然、哲理、神话的混沌不分时代的意味和它背后的天体知识背景,恐怕就不能追根,不注意到它在思维世界的渗透和在广泛的实际生活中的实用,恐怕就不能寻流。所谓“天不变,道亦不变”这句话,应该还有更普遍的意义,因为在中国人的思想里,这个“天”、“地”所表现的宇宙秩序要比一个哲学的或政治的概念宽广得多,当一个古代人面对世界的时候,这个“秩序”也就是他思考所有问题时的时间和空间框架,无论是他在理解自然现象还是在理解社会问题时,他都会不由自主地用这个框架来观照,在这个框架的背后隐隐约约支持它的就是人们头上的“苍穹”和脚下的“大地”。

所谓“天不变,道亦不变”这句话,应该还有更普遍的意义

这种宇宙秩序在汉代到明代的一千多年中都不曾受到大的挑战,尽管除了算术方技外,古代中国思想渐渐倾向于将它作为不言而喻的前提悬置起来,比如,到了宋代以后,思想史已经发生深刻变化,知识阶层越来越倾向于讨论内心的提升与道德的自觉问题,但是,关于“天”也就是时空观念在所有的思想者的论说中,似乎始终不曾有过巨大的改变^③。尽管十三世纪中叶,札马鲁丁曾经在

① 唐陈少微《大洞炼真宝经九还金丹妙诀》“夫大丹炉鼎亦须合其天地人三才五神而造之,……先垒土为坛,坛高八寸,广二尺四寸。坛上为炉,炉亦高二尺四寸,为三台,上下通气。上台高九寸,为天,开九窍象九星;中台高一尺,为人,开十二门象十二辰,……下台高五寸,为地,开八达象八风。”《道藏》洞神部,众术类。参看赵匡华《中国炼丹术思想试析》:“丹家对于丹鼎、坛炉和炼丹火候往往也是模拟他们理解的大宇宙来设计和掌握”,《国学研究》第1卷,55页,北京大学出版社,1992。

② 当然,还有对于中国古代皇权和王朝至关重要的历法,根据这种天象运转而制定的历法,总是每一个王朝和皇权拥有合法性的重要标志,所谓“奉天承运”的意思中有一点位置始终很突出,那就是修改历法,即改正朔、建年号。

③ 正因为如此,John B. Henderson 在他的 *The Development and Decline of Chinese Cosmology* 一书中才把中国自汉到明的宇宙论哲理看成是一个阶段,称为“前近代思维”并指出这些关于宇宙的观念“对于近代之前的中国思想与文化确实产生了全面的影响,不但在大多数医学、炼金术、占星术以及各种占卜,而且还影响到纯粹正统学术的各个分支,比如官方的历史编纂学、文献考证学、新儒家以及数学、天文等等”,New York; Columbia University Press, 1984。

制造“西域仪象”即地球仪的时候,已经把“地圆说”、地球三分陆地七分大海说、经纬线知识等等带入中国,但是由于他的观念并没有广为传播,也没有进一步衍绎其背后的知识依据,更没有涉及到与王朝合法性相关的历法,所以很快就被遗忘而消失^①。

可是,到了十五六世纪,情况却发生了巨大的变化。这个时代,西洋的天学知识和天学仪器至少在确凿的观测和实验上,已经足以颠覆中国这种传统的宇宙观念,欧洲盛行的依几何圆锥截面知识制作的日晷,精确度也已经超过了中国传统的日晷,西洋人的望远镜观察到月球上的地貌以及木星的卫星,更已经证明地球与天体的关系,而模拟天像运转的七政仪则是根据西洋天文学的原理而制成的,仪器的背后拥有一套新的宇宙观念。在明末西洋传教士来到中国之后,这种关于宇宙的新理论已经传到了中国,1584年,利玛窦在对《坤輿万国全图》进行解释的时候,对地球作了这样的描述,“地与海本是圆形,而合为一球,诚如鸡子,黄在清内,有谓地为方者,乃语其定而不移之性,非语其形体也”,而据说可能是最早在中国介绍西洋天学中的地球观念的《无极天主正教真传实录》,也已经在1593年就向中国人描述了一个球形的世界^②。尽管利玛窦的这些说法明显地意识到中西文化观念的差异,并极力淡化这种差异可能带来的冲突,但是,把向来看成是方形的大地,说成是球形,把向来运转的天穹,说成是不动的外空,这毕竟会连带而及地引起很多新知与旧识的冲突^③。于是,随着西洋奇器的输入,随着西洋知识的理解,传统的“天”、“地”遇到了严重的问题,本来,它是要坍塌和崩溃的。

毋庸置疑,当时来华的天主教传教士们,本意是在传播宗教,他们相信,自己信仰的宗教并不像大多数中国人想象的那样,只是一种适合于欧洲人的异教,而是一种具有普世真理意义的宗教。但是,由于翻译过来的天主教教义,逐渐被来历久远的

随着西洋奇器的输入,随着西洋知识的理解,传统的“天”、“地”遇到了严重的问题

① 《元史》卷四十八《天文志》记载元世祖至元四年(1267)造地球仪,“其制以木为圆球,七分为水,其色绿,三分为土地,其色白,画江河湖海,脉络贯穿于其中,画作小方井,以计幅圆之广袤,道里之远近”,998—999页。

② 参看林金水《利玛窦与中国》152页,中国社会科学出版社,1996。

③ 《坤輿万国全图》,禹贡学会影印本,1933。又,参看《利玛窦坤輿万国全图》分页影印本,1页,大安株式会社印本,日本东京,无年代。

汉语词汇淡化了它的异常性,淹没在中国的信仰世界中,所以,在那个时代,更凸显了其知识与思想的异常性的,却是西洋关于天地的知识。从1593年传教士高母羨(Fray Juan Cobo)第一部用汉语写作的著作《辨正教真传实录》,到后来的各种著作如《乾坤体义》(1605)、《简平仪说》(1611)、《表度说》(1614)等等,似乎都向中国输入了关于天文和地理的各种新知,特别是地球“圆而不方之理”^①。

地球“圆而不方之理”

二

利玛窦以后,西洋传教士不断进入中国,带来了各种西洋的知识,到明末,七千部西书也被传教士金尼阁等带到中国,几十年间,他们给中国知识界一下子展现了一个惊人的异类文明的世界^②。正如研究者指出的,当时被运到中国的西洋书籍数量十分惊人,“这样数量的书籍,是欧洲一个巨型图书馆的规模,几乎包括了文艺复兴运动以后的神学、哲学、科学、文学艺术各学科的所有知识”^③,而这个时候,哥白尼“日心说”和西方的“地球观”,也和天主教的神学一道随之传入,它告诉中国知识阶层的相当具有震撼力的消息之一,就是原来宇宙并不是传统想象的那样“天圆地方”,头上的天不动,脚下的大地却不像传统想象中的那样永恒不动,这种超越了每个人具体感觉和经验的的知识,实在有一种震撼的意义。

① 参看周振鹤《发生在菲律宾的中西文化交流》,《万象》第一卷第六期,68—77页,辽宁教育出版社,1999;又,陈美东、陈晖《明末清初西方地圆说在中国的传播与反响》中也指出,高母羨的《辨正教真传实录》中的《论地理之事情章之四》已经指出了地圆说,载《中国科技史料》第21卷第1期,6—12页,2000。

② 李之藻在天启三年(1623)为艾儒略《职方外纪》作序时提到七千部西书入中国时,曾说到本来“欲贡之兰台麟室,以参会东西圣贤学术者也”,所谓“参会东西圣贤学术”,实际上已经有接纳异族文明和比较文明差异的意思,见谢方《职方外纪校释》卷首,中华书局,1996。

③ 参见张荫麟在《明清之际西学输入中国考略》,《清华学报》第一卷一期,1924年6月;方豪《明季西书七千部流入中国考》,《方豪文录》,北平上智编译馆,1948;又,李天纲《中国礼仪之争:历史、文献和意义》28页,上海古籍出版社,1998。

整个中国知识、思想与信仰世界的合理性依据,与传统关于时间与空间的感觉密切相关

蕞内清曾经说到,中国天文学“从‘天动说’到‘地动说’的转移是革命性的事件,它不止是天文学领域的问题,而且是关系到人们精神领域一百八十度转向的事件”^①,其实,不仅是从“天动说”到“地动说”,由此连带而来的中国地理学从“中国中心论”解脱出来也是一个“革命性的事件”,因为整个中国知识、思想与信仰世界的合理性依据,与传统关于时间与空间的感觉密切相关,当这种传统的合理性依据被西洋传来的新知动摇,很多旧的知识、思想和信仰就会发生“多米诺(dominoes)”“骨牌式的连锁坍塌”^②。

很多研究者注意了形而上的“天”、神格意义上的“天主”,及其与中国思想和意识形态的正面冲突,却并不太考虑这种自然空间意义上的“天”(也包括“地”)及其变化在中国思想世界的潜在意义。谢和耐(Jacques Gernet)在他那本杰出的著作《中国和基督教》在第一章《从同情到敌视》中曾谈到“传教士所传播的有关天球、一次成功地创世、时空的有限性等观点都与他们的神学相吻合,但却与中国人的世界观背道而驰,……对时空构造的解释自上古以来就是皇权中的主要特权之一”,但是,他没有继续探讨这种时空意识在中国思维世界中的意义及基督教传人之后对这种时空意识的瓦解,在第五章《中国人的天与基督徒的上帝》里,他又说到中国人的“天”与基督徒的“天”的差异是“基督教教义与一个人格化和超越一切的上帝有关,纯粹是一种神灵……。中国人的天则完全相反,它是一种把世俗和宗教表现形式融为一体的观念。”可惜的是,很快他就把话题转移到神格化的“天”上面去了^③。

① 蕞内清《中国の天文历法》七《西洋天文学の东渐》,增补改订本《中国の天文历法》,169页,平凡社,东京,1990。

② 关于“地”的问题,我们将在下一节中讨论,这里只说“天”,虽然偶尔也会说到“地”。

③ 谢和耐书,中译本90—91页、284页,上海古籍出版社,1991。我所看到近年出版的两部相当不错的著作,如何俊《西学与晚明思想的裂变》、李天纲《中国礼仪之争》也没有过多地讨论这一关于自然的宇宙的问题,《西学与晚明思想的裂变》,上海人民出版社,1998;《中国礼仪之争》,上海古籍出版社,1998。这一问题并不仅仅局限于科技史,最新的、最深人的研究,参见祝平一《跨文化知识传播的个案研究——明末清初关于地圆说的争议,1600—1800》,载《历史语言研究所集刊》第六十九本第三分,589—670页,台北,1998。

表面上看来,天体理论和与此相关的历法知识似乎很受当时中国士人的欢迎,而“天”、“天主”、“天堂”等的天主教思想才会与中国佛教、道教、儒教的思想有着直接的冲突。但是,这并不等于天体理论和历法知识不能影响观念世界,不能忽视知识技术对于思想与信仰的支持或瓦解意味^①。正如我在前面说的,由对“天”的观察和体验而来的关于时间和空间构架,大概是人的思维活动最深层的依据,也是最固执的观念。古代中国自汉代以后,人们的知识与思想一直习惯地安顿在由这个基石上建构起来的世界里,无论是自然的“天”还是哲理的“天”或是神话的“天”,在深层都是互相一致、彼此支持的,所以“天不变,道亦不变”。可是,如果突然有一天,从西洋来的“天”学居然告诉中国人说,过去中国人所相信的宇宙中心其实并不是中心,天体也不是一个圆圆的“穹盖”,不是“天道左旋”而是“地球右转”,而“地”也不是过去心目中居于四海之中的地,海只在“正东”和“东南”,于是,对称的并不对称,和谐的也并不和谐,这一下子思维里就乱了套,在观念史上,这也是最重要的“天崩地裂”的大变化之一。

对称的并不对称,和谐的也并不和谐

让我们先看看利玛窦的说法。利玛窦用历法中的时差、日蚀和月蚀,自己游历地球时的经验等等来说明,地球本是圆的:

地与海本是圆形,而合为一球,居天球之中,诚如鸡子,黄在青内……浑沦一球,原无上下,盖在天之内,何瞻非天?总六合内,凡足所伫即为下,凡首所向即为上,其专以身之所居分上下者,未然也^②。

按照利氏的思路再往下想,这时的“天”已经无所谓“天”了,“地”也无所谓“地”了,更何况,居然还有和中国人一样的人,和我们在“足相抵而立”!于是,这种新知识立即引起震惊和好奇。正如李之藻《题万国坤舆图》所说的,“谓海水附地,共作圆形,而周围俱有生齿,颇为创闻可骇”,据说当时那些“足不履户外,执泥局曲”的人,

① 关于这一点,我在本书导论(上)第二节《知识史与思想史》中已经有所说明。

② 利玛窦《坤舆万国全图题识》,在《坤舆万国全图》右侧,收入利玛窦《乾坤体义》时改名为《天地浑仪说》,文渊阁四库全书本,卷上一页A,二页B。

“与之言，辄大惊”。正如《利玛窦中国札记》所说：

利玛窦神父是用对中国人来说新奇的欧洲科学知识震惊了整个中国哲学界的，以充分的和逻辑的推理证明了它的新颖的真理。经过了这么多的世纪之后，他们才从他那里第一次知道大地是圆的。从前他们坚信一个古老的格言“天圆地方”……他们从来不知道，事实上也从未听说过，天空是由坚固实体构成的，星体是固定的，并不是在无目的地游荡，有十层天轨，一层包着一层，由相反的力量推动运行^①。

方豪曾引《五纬历指》等文献说明，不仅是利玛窦，明末邓玉涵、罗雅谷也曾将西洋天学新知如伽利略的学说等传入中国，虽然传教士一般并不赞成这种说法，仍然恪守了“地为诸天之心，心如枢轴，定是不动”的观念，与中国思想世界避免了更大的冲突，但是，关于“地圆”的学说、关于木星“有小星四”、金星“有上下弦”的观测、关于天河是星群组成等等新说，都在他们的介绍中传入了中国^②。渐渐地，它使中国人头顶上的“穹盖”变得似乎与过去不一样了，不过几十年间，这些观念已经相当流行甚至进入官方，在徐光启等开明士人的支持下，到崇祯年间官方修《崇祯历书》，他们已经把托勒密(Claudius Ptolemy，当时译作“多禄某”、“多勒某”或“多罗某”)和第谷(Tycho Brahe)的天体运动体系和宇宙结构理论都译介过来了^③。接着，穆尼阁(Jean-Nicolas Smogolenski)翻译的西方天文学著作，在1644年被薛凤祚辑到了《历学会通》中，有研究者认为，尽管薛氏作了修改，但哥白尼理论也可能已经传到了中国^④。顺便可以提到的是，从利玛窦到南怀仁，西洋传教士也逐渐将西方经过实测的世界地图介绍到了东方，使很多中国人也知

关于“地圆”的学说、关于木星“有小星四”、金星“有上下弦”的观测、关于天河是星群组成等等新说传入了中国

① 《利玛窦中国札记》第四卷第五章，中译本 347—348 页，中华书局，1983。

② 方豪《伽利略与科学传入我国之关系》，《方豪文录》289—290 页。

③ 参见冯锦荣《明末清初士大夫对〈崇祯历书〉之研究》，载《明清史集刊》第三卷，145—198 页，香港大学中文系编，1997。

④ 参看石云理《天步真原与哥白尼天文学在中国的早期传播》，《中国科技史料》第 21 卷 1 期，83—91 页，2000。

道了关于地球的其他知识,这些听起来的确极新鲜的知识在明清之际的上流社会是有很大影响的^①。不仅像徐光启、李之藻等与传教士过从甚密的人,已经很信服地接受了“天地圆体也”的观念^②,就如李贽也有《四海说》,宣传正西正北正南无海,只有正东与东南有海的说法,这大概是受了利玛窦地图的启发,这一说法使得过去三岛十洲、四大部洲和四夷一圈圈地环绕拱卫中国,中国即天下中心的传统说法统统失去了依据^③。而当时的张京元在《题万国小图序》中,则接受了“地圆”的说法,只是他还用古代的浑天说的“地如卵黄”来过渡,并用了利玛窦“天圆地方者,特以性情动静言之,非以形体言也”来调和新旧两说;章潢在万历四十一年编的《图书编》中,尽管还按照传统类书把《易》、《河图》、《洛书》以及五经、四书放在前面八卷,表示对传统之学的尊重,但是在十六卷之后就把依照西洋地球学说所画的《昊天浑元图》、《九重天图》等等统统收了进来,按照西法把地球画成一个分成四瓣的西瓜,“每瓣各分作九行,总之四九三十六,乃有三百六十度之象”,他甚至连西洋文字也照猫画虎如法描摹,而在类书中被收录,则表明一般知识世界已经接受了西洋说法,并把它作为常识了^④;而再晚一些的方以智,在《物理小识》卷二《天汉》中,则以西人所说的“以(望)

过去三岛十洲、四大部洲和四夷一圈圈地环绕拱卫中国,中国即天下中心的传统说法统统失去了依据

① 稍后的南怀仁《坤舆图说》上卷曾提到利玛窦等人在这方面的介绍,也说“地与海本是圆形,而合为一球,居天球之中”,“有谓地为方者,乃语其定而不移之性,非语其形体也”。《丛书集成》本,5—6页,商务印书馆。

② 比如徐光启《题万国二图序》,还用了不同方法来论证“天地圆体”这一观念,王重民辑校《徐光启集》卷二,63页,上海古籍出版社,1984。

③ 参见乐纯《雪庵清史》卷一《清景·十洲》条“读秃翁四海说,知世人之所见小哉”,《北京图书馆古籍珍本丛刊》68册据明书林李少泉刻本影印,376页,书目文献出版社,无出版年月,北京。又可参看徐昌治编《圣朝破邪集》卷三所收魏睿《利说荒唐惑世》:“利玛窦以其邪说惑众,士大夫翕然信之,……所著《坤舆全图》,及咿洋官渺,直欺人以其目之所不能见,足之所不能至,无可按验也,真所谓画工之画鬼魅也”,他特别不满的是“中国当居正中,而图置稍西,全无所谓”,夏瑰琦校本,184—185页,香港建道学院,1996;其实,当时利氏在作此图时还把中国放在较中间的位置,要是艾儒略在1623年所刊的《职方外纪》卷首,就干脆直说“地既圆形,则无处非中,所谓东西南北之分,不过就人所居立名,初无定准”了。

④ 章潢《图书编》卷十六,2457—2462页,成文出版社有限公司影印本,台北。

中国人接受这些新知,一方面是凭借历史记忆,一方面是凭借感觉经验

“远镜细测天汉皆细星”来否定传统关于天象的说法,在《通雅》卷十一中更曾用西人“天学”知识来批评“星土分野”说^①。到了他的儿子方中履编《古今释疑》,则在卷十二《天地之形》中,已经公开摒弃了“天圆地方”的传统说法,接受了“天包地外,地居空中”,并引用了利玛窦《坤輿万国全图》的话说,“地与海,本是圆形,而合为一球,居天球之中”,彻底瓦解了古代的宇宙,而且承认“地如瓜焉,有蒂有脐”的地圆说,只不过,到最后他也还是要用了一个相当聪明的办法,就是再度发掘固有思想资源来作为新知的支持系统,把《黄帝素问》、《周髀算经》以及邵雍、朱熹都请出来作证,证明“中国之说本明,至利玛窦人而始畅”,西洋人只是帮助中国人再次回忆起古代的学说而已^②。

这并不奇怪,那时的中国人接受这些新知,一方面是凭借历史记忆,一方面是凭借感觉经验。在中国历史记忆中曾经被放逐到边缘的一些资源,在这时成了接纳西学的契机,像熊明遇就想起了历史传说中黄帝之师岐伯的“地在天中,大气举之”,杨廷筠就想起了古代楚辞中“天地何际,儒者不能对”的故事,李之藻就想起了古代中国的《素问》、《周髀》甚至《庄子》里的寓言^③,而一些个人经验,也成了接受西学的心理支持,因为在经验可以证明的范围内,也使人渐渐相信,确实西洋人的说法有道理,不仅它的宇宙地球论在星辰运转和航海实测中得到支持,特别因为这种关于“天象”的新知,在古代最受重视的“敬授民时”的历法计算中也得到验证。艾尔曼(Benjamin A. Elman)在一个研究中曾经指出,对于历法错误、天象运行的关注和紧张,始终困扰着中国士人,甚至他们会把这些问题放在了考验一个士人的策问中^④,也许,这恰好证明了接

① 《方以智全集》第一册《通雅》(上)451页,上海古籍出版社,1988。

② 《古今释疑》卷十一,1101—1108页,按:题为黄宗羲所撰的《授书随笔》,实际上就是方中履的《古今释疑》,屈万里编“杂著秘籍丛刊”影印本,学生书局,1971。

③ 熊明遇《表度说序》,《天学初函》第五册,2527页;杨廷筠《职方外纪序》,《天学初函》第三册,1287页,李之藻《天主实义重刻序》,《天学初函》第一册,356页。

④ 比如嘉靖四年(1525)江西乡试的策问题有关历法,嘉靖四十年浙江乡试的策问题有关天象。见艾尔曼(Benjamin Elman)《晚明儒学科举策问中的“自然之学”》,雷颐中译文,载《中国文化》第十三期,132—148页,中国文化杂志社,北京,1996。

受西洋相对比较确实的天学历学知识,背后有相当迫切的心情,因此,这些知识当它得到验证的时候,它就得到了在士大夫阶层中存在和传播的合法性。崇祯三年十月十六日(1630年11月19日)的月蚀推算,大概就是一个对士大夫来说印象深刻的事情。在当时的推算中,对初亏,大统历定为寅正三刻、回回历定为卯初初刻,而由汤若望(Johann A. Schall)等人推荐的西洋历法则确定为寅正一刻八分二十五秒,关于月蚀全过程的时间,大统历算的是七分,回回历是七分六十四秒,西洋历法是十一分十三秒。最后的事实,据当时的梁衍泗和叶震春的报告,是初亏为寅正一刻九十分,时间是十一分以上,三者之中,显然西洋历法最为准确。这件事情证明了西洋历法的实用意义,而这种实用意义又使很多中国人顺利地接受了这些来自异域的知识和技术,同时,也使得这些知识的传播少了很多障碍。如果还要在历史上寻找一个关于西洋天学知识在中国立足的象征性事件的话,那么,明末清初的历书修订与传播也许是一个最重要的象征。在明崇祯二年(1629),得到皇帝批准、有高级官员参与的北京历局开始系统地翻译欧洲天文学理论,并在崇祯七年(1634)终于修成了在当时可能已经来不及广泛传播,但在后世却影响甚深的《崇祯历书》137卷,当清代顺治年间汤若望将它改名,并刻成32种103卷《西洋新法历书》,并在当时普遍传播之后,这一跨越了明清两代的过程,就象征着关于“天”的西洋知识,已经顺利地地被中国普遍接纳^①。

关于“天”的西洋知识,已经顺利地地被中国普遍接纳

“(万历)帝嘉其远来,假馆授粢,给赐优厚。公卿以下重其人,咸与晋接”^②,至少从明代万历年间以来,这种知识的传播和接纳过程,看起来还算风平浪静,从各种文献看来,当时有很多人,包括

① 冯锦荣《明末清初士大夫对〈崇祯历书〉之研究》第三节中,曾以明末清初如熊明遇(1579—1649)的《格致草》、方孔炤(1591—1655)的《崇祯历书约》为例,说明崇祯到顺治年间《崇祯历书》的影响,《明清史集刊》第三卷,178—198页。又,当时记载各种普遍常识的类书,也把西洋知识记载到了它的知识分类目录中,比如章璜在万历四十一年刊《图书编》中,就在传统宇宙知识(如易、河图、洛书等)、传统社会知识(五经四书)之后,从卷十六躡进了西洋天学知识,如《昊天浑元图》、《九重天图》、《天度黄道赤道昼夜长短图》等,甚至图上还有不知所云的洋文,可见西洋知识传入的程度,当然也可以看到西洋知识尚未能在中国传统知识谱系中有一个合适的位置,成文出版社有限公司影印本,台北。

② 《明史》卷三二六《外国七·意大利亚》,8460页。

两种应对策略

皇帝,以及文化水准相当高的、承担着文化传统诠释责任的士人,都对西洋人的这些实用技术和知识很好奇,也很有兴趣。写《国榷》的历史学家谈迁在他的《北游录》中,就曾经特意记载他到北京访问汤若望的住地,看到有简平仪、有候钟、有望远镜等等,并把这些东西专门记载在他的游记中,这说明了一般士人的关注程度^①。但是,思想史应当特别注意的是,始终生活与浸淫在传统的文明地图中,充满了文明的优越感的中国士人,对于新知,常常会产生两种态度,生出两种应对的策略:一是把这种新知统统算在自己的账上,既满足自己的自信,又给予这种新知来自历史与传统认同的合理性,有这种看法的人大概不少,除了前面提到的杨廷筠、李之藻、张京元、方中履之外,后来修《明史·历志》的人也用了这种思路,说善于历法的欧罗巴人,可能就是尧所命令分宅西方的仲的“声教之西被者”,或者是周末畴人后代“抱书器而西征”,他们的“浑盖通宪之器,寒热五带之说,地圆之理,正方之法”,都是来自古代中国的《周髀》^②,二是把这种关于“天”的知识看成是历算实测一类的知识性学问,与传统关于“天”的思想区分开来,讨论这种知识的时候,尽可能地把这种接受局限在“实用”的经验技术层面,当时很多士人就是希望把问题限制在“格物”层面的,尽管“格物”的后面接下来就是“致知”,而“致知”一词在宋代以来的思想词典中总是包含着探究终极意义而不仅仅是获取某些技术知识。

不过,正如我在前面所说的,外来的新知识一旦与自己习惯的“常识”相悖,“常识”就会萌生反抗的想法,这不仅仅是因为民族主义的自尊。利玛窦曾经很抱怨“中国人把所有的外国人都看作没有知识的野蛮人,并且就用这样的词句来称呼他们,他们甚至不屑从外国人的书里学习任何东西,因为他们相信只有他们自己才有真正的科学和知识”^③,但是,实际上事情比这要复杂得多,因为这种异类知识在固有的知识、思想与信仰世界中,确实仿佛圆枘方凿,格格不入,习惯于固有知识系统的思路,实在不能接受、理解和解释这些看来新奇的东西,因而当时就有很多人就采取了激烈对抗的姿态。比如前面提到的李贽《四海说》就受到一些奇怪的质

① 《北游录·纪邮上》,45—46页,中华书局,1960。

② 《明史》卷三十一《历志一》,544页。

③ 《利玛窦中国札记》第一卷第九章,94页。

疑,很有学问的朱国祯就追问,如果只有东南海而没有西北海,那么“这日头没时,钻到那里去,又到东边出来?”如果是藏在昆仑山,那么山只有四旁,“只四旁,岂能透上下乎?”他既不明白“日心说”也不明白“地圆说”,但他心里根深蒂固的传统宇宙观自有一套道理,所以他对《四海说》颇为不屑,说“理甚明白,勿多言”^①。而另一个对西洋传教士怀有宗教性敌意的佛教徒袿宏,则用佛教关于“天”的种种想象来反驳天主教传教士的宇宙,比如说他认定由于西洋人没有读过佛书,所以就不懂得三十三天和须弥山,“未读佛经,何怪乎立言之舛也”^②。而稍后刘宗周则将这些新知放在一边,只是沿用利玛窦早已经说过的老话,仍然在用传统的“天圆地方”阐述着他的道德理想,“天圆地方,规矩之至也,人心一天地也,其体动而圆,……其周静而方……君子之学,圆效天,方法地也”^③。至于明末清初那个据说是最了不起的学者王夫之,也在《思问录外篇》中用自己的经验反驳利玛窦的经验,他以人不能倒立于物体下面、地如圆球则人当见弧形、大地凹凸不平等等,嘲笑利玛窦“身处大地之中,目力亦与人同,乃倚一远镜之技,死算大地为九万里”,说他真是“狂呆”^④。就是接受了西洋宇宙知识的人,在根本的原理上也未必能完全接受西洋宇宙观念,我们知道,方以智在《物理小识》的《自序》里有一句很著名的判断,即认为西学“详于质测而拙于言通几”,这句话在《通雅》卷首又曾重复过一遍,按照传统中国的思路,任何异类知识和思想,只有从“质测”到“通几”都毫无扞格,才能取代中国传统体验通几的、无所不贯的“天学”即宇宙总体知识,换句话说,也就是从目验的天象推论至微妙的玄理,又从微妙的玄理推广于具体的生活,才是中国人处理所有问题的总体框架,可是在他们看来,西洋天学并不具有这样的意义,所以说是“拙于言通几”^⑤。

① 明朱国祯《涌幢小品》卷十六,中华书局,上海,1959。

② 《天说一》,《天学初函》第二册,652页。

③ 《明儒学案》卷六十二《戴山学案》引其《大学杂辩》,世界书局重印本,713页,台北,1965。

④ 王夫之《思问录外篇》,岳麓书社《船山全书》本第十二册,460页,长沙,1992。

⑤ 参看坂出祥伸《方以智の思想》第四节《通几と理》,戴内清等编《明清时代の科学技术史》123—131页。

“夷夏”之分的脸
面问题

除了知识与思想的贯通,技术与原则的贯通之外,这里还有一个麻烦,就是“夷夏”之分的脸面问题,比如,事实上官方的历法也采用了西洋的知识,可是,一旦西方的天学有损于中国的意识或脸面,那么它一定会被限制。所以,尽管在明代万历、天启、崇祯到清代顺治、康熙时期,西洋的天球仪、浑仪、日晷、望远镜都已经陆续进入了中国甚至皇宫^①,也很被上层人士喜欢,尽管这些天文仪器制造和设计中的根本理论,有可能与传统中国意识形态的宇宙观念发生深刻的冲突,比如康熙时代的“天体仪”去掉了天球的下半部分的方箱,实际上已经否定了传统的“天圆地方”^②,但是,这种使用和喜欢,始终只限于形而下的“器”,而不包括形而上的“道”,特别是不能对政治、权力、意识形态有任何暗示或影响。于是,在清代康熙五年(1666),颁布的历法虽然还参用西法,但已经“于历面去‘钦奉上传依西洋新法’字样”,五年后(1671),历法虽然起用了南怀仁,“尽复西洋历法”,但历面还是只写“钦天监奏准印造《时宪历》颁行天下”^③,可见,一旦这种“天学”真的像《中国札记》说的那样要“震惊整个中国哲学界”,乃至于动摇中国传统的宇宙秩序,那么,就一定会受到激烈的批评。

的确是会有批评的。据说,明末王锡阐曾经有《晓庵新法》六卷,表面看来,他并不直接批评西洋天学与历算,而是对与西洋新知的实用性和准确性也很赞赏,但是《畴人传》引述他的意见里,却有一句很耐人寻味的话,“吾谓西历善矣,然以为测候精详可也,以为深知法意未可也”^④,什么是“法意”,说得简单些,就是支持这些知识的终极依据,也就是关系到皇权、国家、社会秩序、道德伦理的宇宙论基础,在实用层面上接受西法的“天”当然可以,但是在意识形态上接受西洋的“天”就有麻烦,可是偏偏中国思想世界中,“理”

① 参见《清宫西洋仪器》,《故宫博物院藏文物珍品全集》本,香港商务印书馆,1998;又,陈玉婵《清宫西洋仪器略述》,载《古籍整理出版情况简报》1999年5期,北京。

② 参伊世同《康熙天球仪:东西方文化交流的证物》,文中已经说到康熙天球仪与传统浑象的差异,“固属技术枝节,但却涉及东西方的历史与文化背景以及思想方法”,《中国文化》第七期,172页,香港中华书局,1992。

③ 叶梦珠《阅世编》卷一,9页,上海古籍出版社,1981。

④ 参见《中西交通史》712页,岳麓书社重印本。

与“事”、“道”与“器”、“体”与“用”总是一荣俱荣，一损俱损的。所以，当西洋天学开始动摇古代中国意识和观念的根本体系时，就有了严厉而激烈的反抗，甚至有了过分而无理的斥责。《圣朝破邪集》卷二和卷五分别刊载了两份文件，一份是叫做《拿获邪党后告示》的明末审判文书，上面说道，西洋人有意触犯中国的刑律，私藏另造天文仪器，还编造了七政七重天的说法，这是“举天体而欲裂之”，他追问如果这样，“天下何事非可以颠倒诬惑”？一份是一个叫张广濬的人写的《辟邪摘要略议》，他说西洋人的天学，是鼓励中国人“私习天文，伪造历日”，可是这种天文之学是从明太祖以来最严厉禁止的一种知识，“假令我国中崇尚彼教，势必斥毁孔孟之经传，断灭尧舜之道统”^①。为什么说西洋天学是“举天体而欲裂之”，为什么说学了西洋天学就会“断灭尧舜之道统”？有人已经指出，中国官方垄断天文之学是因为“通天手段在上古是王权的来源，到后世成为王权的象征”^②，这里需要进一步说的是，不止是政治意义上的皇权，中国的天学本身还支持着一种几千年来人们所熟悉的宇宙秩序，一旦它被打破，那么知识、思想与信仰的秩序就会坍塌，人们将不知所措，因为天学不仅是“器”的学问，而且是“道”的基础，“器”如果变，“道”将不得不变，“道”若变，“天”也就将变。

当西洋天学开始动摇古代中国意识和观念的根本体系时，就有了严厉而激烈的反抗

这样的结果到了几百年后才看清楚，但那时中国的“道”已经不能不变了，晚清时代，严复一针见血地指出，“波兰人歌白尼，尽破地静天动旧说，证地为日局行星之一，岁岁绕日……喟然叹曰：伟哉科学！五洲政治之变，基于此矣”，这不仅因为他所说的“自古人群之为制，其始莫不法于自然”，天静地动、天尊地卑以及天圆地方的观念系统一旦被瓦解，自由民主平等的观念就会“日张而不可遏”^③，而梁启超也看到这里的厉害处，因为一切人间感觉的基本构架也在于此，“歌白尼以前，天文家皆谓日绕地球，及歌氏兴，乃反其说，于是众星之位置虽依旧，而所以观察之者乃大异……空间时间二者，实吾感觉力中所固有之定理，所赖以综合一

① 徐昌治编《圣朝破邪集》卷二，卷五，夏瑰琦校本，117页，203页；参看谢和耐书，92页。

② 江晓原《天学真原》第三章《天学与王权》，130页，辽宁教育出版社，1991。

③ 严复《政治讲义·自叙》，《严复集》第五册，1241页，中华书局。

切序次一切，皆此具也，苟其无之，则吾终无术以整顿诸感觉而使之就绪”^①。

三

那个时代的
中国知识世界已
经储备和接受
的西洋新知，离
当时西洋最前
沿知识的距离
并不太大

还是回到明清之际。各种新知在当时都很快传到了中国，现在的人也许想起古代的中国，就会觉得那个时代的人很封闭，其实，可能的情形要比我们想象的开放得多，所谓金尼阁携来的“七千册书”中究竟包含了多少知识？至今也考察得不是很完全，至少那个时代的中国知识世界已经储备和接受的西洋新知，离当时西洋最前沿知识的距离并不太大。

今天我们知道，这些西洋新知作为一种潜在的思想资源，是会在根本上瓦解中国传统知识思想的体系的，不仅是“天”即关于天象的知识，以及“地”即关于地理的知识，也包括很多其他的知识。利玛窦说的“天”，如果仅仅是一种天象之学也就罢了，可是，当利玛窦稍稍越界，说到“知天地而可证主宰天地者之至善、至大、至一也，不学者弃天也，学不归原于天帝，终非学也”的时候，关于终极神的问题就有可能出现纷争，而当他再往下说，关于天地的话题一定要“缓小以急于大，减其繁多以归于至一”的时候，就更要被追问，一切知识的终极依据的“一”究竟是什么^②。同样，利玛窦关于“天地间止有三行”的说法，其实来自西方四元素说，这种比五行说更符合经验的关于宇宙元素的说法曾经被李贽热烈地赞扬过，可是，表面上看来，其土、水、气、火四要素(elements)似乎与中国金木水火土五行很像，可是，由于它们都与各自的“世界观中的创始、人的灵魂、万物化育等问题紧密地关联在一起”，因此，本来是来自亚里士多德的西洋四元素说与传统中国对于宇宙结构的认识“五行论”一定是要冲突的^③，正如利玛窦在《乾坤体义》中对五行论中

西方四元素说

① 《梁启超全集》第二册，《近世第一大哲康德之学说》，1057页，北京出版社，1999；又可以参看其《西学书目表·序例》。

② 利玛窦，见《坤舆万国全图》中下部。所以，有人才会攻击他们“是举尧舜以来，中国相传纲维统纪之最大者，而欲变乱之，此为奉若天道乎？抑亦妄于天道乎？”，徐昌治编《圣朝破邪集》卷一载《参远夷疏》，61页。

③ 参看徐光台《明末西方四元素说的传人》，《清华学报》新二十七卷第三期，347—380页，新竹，1997。

“金”与“木”作为基本元素的批判一样,所以当这种新的宇宙基本要素的理论一旦进入中国知识世界,尽管在“用”上很有效,但是很快就会深入到“体”的问题上来,利玛窦曾经借了他人的口说,“四元”是“五行”之体,“五行”是“四元”之用,这样一来,西学成了体,而中学成了用,传统的乾坤就发生了颠倒^①。

当然,有一些士人还是愿意接受西洋知识,甚至愿意接受这些知识背后与传统中国思想相当不同的东西的。也许,这是因为他们首先对这种技术性的“用”感到心悦诚服,于是对支持这种技术的知识系统也必然地觉得合理,对这种知识的服膺也顺理成章地引起了他们对西学根本道理的信仰,像徐光启曾经反省他与利玛窦的思想交往,说“其始至也,人人共叹异之,及骤与之言,久与之处,无不意消而中悦服者”^②,因为“间尝反复送难,以至杂语燕谈,百千万言中,求一语不合忠孝大指,求一语无益于人心世道者,竟不可得”^③,他承认,西洋传教士不仅有可以“补儒易佛”的宗教,而且有“一种格物穷理之学,凡世间世外,万事万物之理,叩之无不河悬响答,丝分理解”^④,所以,“大率与西术合者,靡弗与理合也,与西术谬者,靡弗与理谬也”^⑤。我们记得,“理”是不能轻易与人的,在宋代以来,“理”就是“天理”,是一切的终极依据,如果西洋的天学

① 《乾坤体义》卷上《四元行论》,文渊阁四库全书本,十页 A—十二页 B。参看今井溱《乾坤体义杂考》,见薮内清等编《明清时代の科学技术史》,京都大学人文科学研究所,1970,朋友书店重印本,35—47页,京都,1997。对于五行说的反应是相当复杂的,有人试图理解和调和传统与西洋的不同说法,高一志(Alphonsus Vagnoni, 1566—1640)《空际格致》就记载,“中士曰:吾中华从古有五行之说,即于土水火三行,更加金木,以成五行,未知此说同于西学否”,《天主教东传文献》三编,第二册,849—851页,学生书局,1986;也有的士人就接受了这种西洋观念而怀疑传统的五行说,如熊明遇、方孔炤与方以智,当然,也有士人就站在传统五行说的立场上反对四元素说,如许大受《圣朝佐辟》,“彼夷独谓五行为非,而夷之气火水土为是”,显然这将导致最根本的合理性依据的争论。参见徐光台《明末清初中国士人对五行说的反应——以熊明遇〈格致草〉为例》,《汉学研究》十七卷2期,台北,1999。

② 《泰西水法序》,《徐光启集》卷二,66页。

③ 转引自孙尚扬《早期中西文化交流中的误读及其创造性》,载《原学》第一辑,269页,中国广播电视出版社,1994。

④ 《泰西水法序》,《徐光启集》卷二,66页。

⑤ 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二,81页。

支持人们接受新知的一种普遍主义观念,实际上来自陆王之学

知识不仅“术”那么有“用”,而且“体”也那么合理,那么,中国的“天”是否还能独占这种根本的“理”,并支持一切传统的知识吗?

当时,支持人们接受新知的一种普遍主义观念,实际上来自陆王之学,即所谓“东海西海,心同理同”,这种说法本来是对自己拥有普遍性真理的自信,可是,这时却无意中瓦解了古代中国对真理的独占,给引进新知打开了大门。如果关于“天”的西洋新知真的像徐光启、李之藻、杨廷筠等人说的那样,是中国应当接受,甚至像西洋的几何原理那样是“不必疑、不必揣、不必试、不必改”的真理^①,那么,古代中国的宇宙秩序将如何自处,当时中国的知识系统将如何确立?于是,就有立场坚定的传统捍卫者挺身而出,因为他们发现,西洋天学的输入和它在形而下的层次的被接受,将引出中国思想界的一个大问题,那就是,如果过去的“道器合一”的“天”开始变成了“道”与“器”分离的“天”,尽管在当时未必会很快导致严重的思想混乱,但其中隐含的问题,也许渐渐就会引发思想的危机。因此,他们的态度相当激烈,不必说明末清初编《破邪集》的徐昌治和写《不得已》的杨光先,另举一个晚一些的例子,由于传教士蒋友仁在《坤輿全图》中曾根据哥白尼学说介绍了天地皆圆、行星轨道椭圆、日静而地动等思想,清代乾嘉时期的那个著名学者阮元就十分警惕,在其所著《畴人传》里就把它上纲上线地联系到破坏中国意识形态的高度,他说,虽然日静地动说“亦无不可”,而且西洋所谓“本轮均论次轮之算,此盖假设形象以明均数之加减而已”,但是,如果“误认苍苍者天果有如是诸轮者”,认为真的“以为地球动而太阳静”,那么就是“上下易位,动静倒置,则离经叛道,不可为训,固未有若是之甚者也”^②。这种看法大概根深蒂固,从明末到清初,从清初到清中叶,直到清末,还有一个叫曾廉的人在《觚庵集》里愤慨地说到,“西人言:日大不动,而八行星绕之……窥其用

① 徐光启《几何原本杂议》语,见《几何原本》卷首,《天学初函》第四册,1942页;又,李之藻《天主实义重刻序》“东海西海,心同理同,所不同者,特言语文字之际”,《天学初函》第一册,357页;杨廷筠《职方外纪序》“质之东海西海,不相谋而符节合者”,《天学初函》第三册,1296页。参看本书《天崩地裂(下):古代中国所绘世界地图中的“天下”、“中国”、“四夷”》一节。

② 阮元《畴人传》卷四十六《西洋蒋友仁传》,《续修四库全书》516册据阮氏琅环仙馆刻本影印本,457页,上海古籍出版社。

心,止欲破我天地两大,日月并明,君臣父子夫妇三纲而已。”

也许,正如我在前面说的那样,明清两代士人用来应付西学的策略,在很长时间中就只有上述两类,其一,是把西学纳入中国传统思想之中进行重新解说,就如揭暄所著《璇玑遗述》“兼采欧罗巴义,杂以理气之说”^①,使欧罗巴义与中国哲理打成一串,勉强使它们纳入中国思想的轨道,又将所有新颖的见解说成是中国古已有之的东西,使这些新见得到中国“国籍”。就像康熙皇帝一样,承认西学很精密,但是这些都是来自中国古老的源头,似乎这样一来,就既维护了对新知的开放态度,又保全了中国人的民族自尊^②。其二,是干脆把西学从中国思想世界中清理出去,就仿佛杨光先那样,把官方历法上刻了“依西洋新法”,当做“暗窃正朔之权以尊西洋”,上纲上线地说成是让大清帝国“奉西洋之正朔,毁灭我国圣教”,把地球两面的人“足心相对”,说成是“我中夏是彼西洋脚底所踏之国,其轻贱我中夏甚矣”,因此,为了维护中国思想、政治的大一统格局,把知识层面的“摘缪”(天文学批评)和思想层面的“辟邪”(批评基督教)连在一起^③,把这些东西统统驱逐出境,以维护

把西学纳入中国传统思想之中进行重新解说

干脆把西学从中国思想世界中清理出去

① 《四库全书总目》卷一〇七,912页。

② 关于康熙与“西学中源”说的关系,请参看韩琦《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》,载《汉学研究》第十六卷第一期,185—200页,台北,1998。又比如王锡阐所谓的“西法悉具旧法之中”、“西人窃取其意”,参看徐海松《从会通中西到西学中源——清初科学家的思想轨迹及其影响》,载《中西初识》16—34页,大象出版社,郑州,1999。

③ 杨光先《不得已》,中社影印本,6页。杨光先反对西洋天学的理由,其实与历法并没有多少直接的关系,从《与许青屿侍郎书》、《辟邪论》中可以看到,更主要的是,第一,如果承认西洋历史传说,则中国知识、思想与信仰世界则失去了所谓“道统”的历史支持,“历代之圣君圣臣,是邪教之苗裔,六经四书是邪教之微言”,第二,关系到皇权合法性的历法书上刻了“依西洋新法”,则等于“奉西洋之正朔,毁灭我国圣教”,第三,是耶稣被钉死之故事,在西洋是一种壮烈,在他这里看来,“耶稣为谋反之渠魁,事露正法”,于是象征着一种对秩序的反叛,容易诱发民众对秩序的反抗,均见《不得已》。其实,南怀仁、利类思等人对杨氏反驳,可能在知识层面上已经非常充分了,如南怀仁《不得已辨》中关于“地为圆形实证”举月食时间差异、地理位置南北不同见北极高低不同,用地心引力解释海水不倾等等,但是,他们无论如何也不能解释的是,关于天崩地裂对于中国政治体制和观念系统的整体瓦解的忧虑,见《天主教东传文献》(初编)438—449页,学生书局中国史学丛书影印本,台北第二版,1982。又,参见朱维铮《走出中世纪》,195页,上海人民出版社,1987。

自身思想依据的完整性。这两种策略都是出于“不得已”而为之的心理,在明清的几百年中,中西文化交流似乎就是在这两种思路中徘徊,但是,如果我们不是用近代逐渐建构起来的科学观念来看待他们,而是用一种同情了解的态度来思考他们所思所想,从思想史的角度来理解他们的思想背景的话,那么,我们应该怎样诠释他们的心情呢^①?

“中学为体,西学为用”的说法提出来可能很晚,但是这种想法可能很早就有

“中学为体,西学为用”的说法提出来可能很晚,但是这种想法可能很早就有,问题是,当“体”和“用”并不一样,“道”和“器”发生严重分裂的时候,其后果会如何?这是一个老问题,又是一个一直讨论不休的新问题,直到清末还在引起人们的思考,曾纪泽《使西日记》里说到“小学”,他敏感地发现,中国的小学从宋代起是从“洒扫对应进退”这些道德意识启蒙开始的,而西方的小学是从“察验纤细么麽之物以助格致”开始的^②,换句话说,中国的思考是从“道”出发的,那么对于“器”可能就不太够,而西方的思考是从“器”开始的,那么它就可能不太能及于“道”,所以,很多人都会自然而然地认为,应该以中国之“体”合西方之“用”,或者是以中国之“道”来统辖西方之“器”这样就可以尽善尽美,像一些开明的士绅薛福成、郑观应、邵作舟、陈帜都有类似的想法。特别有意思的是,光绪十五年(1889)汪康年应试,头一题就考砸了,本来已经没有录取的希望,但第二题《日月星辰系焉》一题中,他“以吸力解‘系’字,罗列最新天文家言”,居然还能被主考官大加赏识^③,而那个被称为近代佛学第一人的杨文会,也曾经在光绪壬午年间,按照西洋方法制造了纸制的天球仪和地球仪,至今还保存在故宫博物院中,他在天球仪的题字中说,要“本以中华古图,证以泰西新绘”^④,说明西洋天学在十九世纪后期已经日渐深入人心。可是中国古图和泰西新

中西、体用、道器之间真的可以说合就合,说补就补吗?

① 正如清代后期人所写《中西纪事》中的《猾夏之渐》中所说,其实,杨光先与西洋传教士关于天学的争论,本来并不在于“推步”的精确与否,而在于“光先所攻其西法,非其新法也,其言孟子之距杨墨,恐人至于无父无君”,这种现在看来很保守的说法,其实也说中了当时这一争论的焦点,葛士澹《清代经世文续编》卷一一一《洋务十一》,六页 A,图书集成局铅印本,光绪十四年(1888)。

② 岳麓书社《走向世界丛书》本,62页,1985。

③ 汪诒年《汪穰卿先生传记》,载《近代稗海》第十二辑,194页,四川人民出版社,1988。

④ 《清宫西洋仪器》7页、113页。

绘之间,真的能互相参照么?“取西人器数之学以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”,说起来容易,中西、体用、道器之间真的可以说合就合,说补就补吗?

毫无疑问,传教士所带来的时空观念对于中国思想世界确实是有瓦解或消解作用的,站在现代立场上的历史学家常常不能体会和理解这种意义,也就常常对那些“顽固”、“保守”的士人缺乏同情和了解。其实,回到当时的中国思想世界去看,我们就会体验到一种“不得已”的紧张心情。在那时,就算一部分中国文人士大夫对传教士的天文历法物理算术的学问有好感^①,但是,这种学问也只能局限在“器”和“用”的范围内,作为技术性的学问而存在,不能越出这个界限,因为,一旦“器”变得太利害以至于影响到“道”的存在依据,“用”用得太过广泛以至于威胁到“体”的完整理路,那么冲突就会由此产生,天崩地裂的时代就有可能到来。

天崩地裂的时
代就有可能到
来

^① 如李之藻称赞传教士的时候,虽然认为他们“不类近儒”,但与“《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸篇默相勘印,顾粹然不诡于正”,《天主实义重刻序》,《天学初函》第一册,356—357页。

第二节 天崩地裂(下):古代中国所绘世界地图中的“天下”、“中国”、“四夷”

1584年,也就是明万历十二年,来自意大利的传教士利玛窦(Matteo Ricci)到达广东的肇庆不久,在知府王洋的支持下,刻印了《山海輿地全图》^①,这是在中国刻印的第一幅依照西洋方法绘制的世界地图。从思想史的视角来看,它的意义并不是作为中国的第一幅世界地图,因为在它之前,中国也曾有过自己的世界地图,它的重要意义是,它改变了中国人心中、眼中的世界图像:在这幅地图中,人们生活的世界不再是平面的,而是一个圆形的,中国不再雄踞世界的中心,而是与很多国家一样,错落地分布在这个圆形的世界上,中国也不再占据了地图的大部分,四夷也不再是零星散乱的、仿佛不攀附在天朝的衣襟上就会坠落到地图之外的小邦,在广袤的世界上原来有这样多彼此相当的国家。虽然,这幅图现在已经不存于世,可是,在十六世纪末,特别是十七世纪以后,根据这一地图的形制重新刻印或改制的世界地图却不断出现^②。尽管连利玛窦自己都担心“他(皇帝)看见中国这么小,会大发雷霆,责怪我们蓄意在图上缩小中国,藐视中国人”,但出乎意料的是它却被万历皇帝看中,还令太监另外绘

① 关于《山海輿地全图》的具体情况,可以参见洪煊莲(业)《考利玛窦的世界地图》,载《洪业论学集》,中华书局,1981。另外,具有同样意义的新知识载体,还有传教士带来的地球仪,它对古代中国思想的影响与世界地图相似,所以我在这里只以地图为讨论对象。

② 据说最先模仿利玛窦地图的是万历年间的梁鞞,他大约作于1593年的地图《乾坤万国古今人物事迹图》,参看米歇尔·德东布(Michel Destombes)《入华耶稣会士与中国的地图学》,耿升中译本,载《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》219—234页,巴蜀书社,1993。

制大幅的《坤輿万国全图》进献^①,而且此后屡屡收入《图书编》、《方輿胜略》、《月令广义》、《格致草》、《地纬》之类综合知识类书,甚至《海防纂要》之类专门图书中^②,表明了这一世界观念正在悄悄地渗透和瓦解着中国人的“天下”、“中国”和“四夷”观念。

关于天地的空间格局,关于中心与边缘的位置安排,关于地域大小的图形描述,并不仅仅是一个地理学的问题。利玛窦曾经意识到,他绘制的世界地图对中国人会有观念上的影响,“当他们看见自己的国家比起许多别的国家来是那么小,骄横可能会打掉一些,会屑于同其他国家发生关系”^③,他的目的是使中国人抛开大中华文化优越感而接受天主教的信仰,但是,这种通过地图瓦解中国中心的方式,其思想史的意义却比他想象的还要深远。因为,首先,古代中国的“天圆地方”不仅是一种对宇宙空间的自然描述,而且它通过一系列隐喻和象征,已经是入世间一切合理性的终极依据,瓦解了这种空间格局,人世间的许多合理性就将失去依据,原来政治、文化、思想和信仰“天经地义”的真理性就将重新审视。其次,从人们的世界观念来说,尽管古代中国人已经开始意识到世界的广袤,穆天子西游昆仑,张骞凿空出西域,唐玄奘到达五天竺,一直到明初郑和下西洋,使人们早就有了“天下”(世界)和“中国”(汉地)大小不同的观念,但是,即使是在明代,实实在在地存在于人们心目中的“天下”,却还是从《禹贡》那里来的“九州”,人们一想起有人居住的所有地域,最自然地浮出

这种通过地图瓦解中国中心的方式,其思想史的意义却比他想象的还要深远

① 裴化行《利玛窦评传》下册,556—557页,商务印书馆,1993。关于这一经过,还可以参看李之藻《刻职方外纪序》,据说是他先刻的《万国图》屏风,后来有人上呈万历皇帝,当皇帝派人来索取时,利氏已经把版片带回南方,于是“中贵人翻刻以应”,同时庞(迪我)又说这一地图需要补上新发现的第五大洲,所以“又制屏八扇”,载《天学初函》第三册,1279页,学生书局影印本,台北,1986。

② 利玛窦一系的世界地图,从肇庆初刻以后,到万历三十六年(1608),据洪业《考利玛窦的世界地图》的研究,就有12种,参看林金水《利玛窦与中国》第五章,200—201页,中国社会科学出版社,1996。但是更详细的研究,可以参看海野一隆《明清におけるマテオ・リツチ系世界图——主として新史料の检讨》,载《新发现中国科学史资料の研究(论考篇)》,507—580页,京都大学人文科学研究所,1985。

③ 裴化行《利玛窦评传》下册,559页。但是他也意识到有很多士大夫不满意,也会引发反感和抵制。

脑际的还是东夷、西戎、北狄、南蛮之内的“中国”。再次,虽然从汉代起,人们已经深刻地甚至是悲凉地意识到四裔对中央的压迫,而且在压迫中深刻地意识到自己的区域性,但是,当中国真正受到夷狄的压迫,从而真正地痛感到自己不再是“天下”的时候,这种中国中心的思想反而更加被激活起来,外患最甚的北宋时,那个石介就写了一篇《中国论》,竭力地宣称“天处乎上,地处乎下,居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷,四夷外也,中国内也,天地为之乎内外,所以限也”^①,反正“非我族类,其心必异”,不是中华,就是“外天下”,所谓“外天下”其实就是天下之“外”。这种奇怪但很顽固的观念,在古代地图上大概是再明显不过的了^②。在地图上,这种以所认知的地域作为“世界空间”的观念,和以自身为圆心以自己的视野为半径的“中国中心”观念,作为集体的普遍的记忆和知识,一直到十六世纪末十七世纪初的晚明,才被利玛窦的世界地图所改变。

地图其实是一种叙述

地图其实是一种叙述,虽然它不是以文字而是用图形来叙述的,但它也像文字的叙述一样,会发生一种无意的偏离与有意的误读,因为它的叙述并不一定与实际空间重叠和等同,毕竟它是人们对意识中的空间的复述。世界本来是一种实在,并不因为地图的绘制而变化,可是人大多都是从地图上观察和领会这

^① 《徂徕石先生文集》卷十,116页,中华书局,1984。

^② 以地图史上最重要的早期资料来看,裴秀的地图是人人皆知的,但傅畅《晋诸公赞》里对裴氏的地图说了一段话,后人在反复引述这段话的时候,大都只关心它表现的地图比例知识,而不大注意其中有“天下”和“四方”二词:“司空裴秀,以旧天下大图用缣八十疋,省视即难,事又不审,乃截减为方丈图。以一分为十里,一寸为百里。备载名山都邑,王者可不下堂而知四方也”。这里所谓“天下”其实指的就是《禹贡》所说的“九州”,而这里所谓“四方”,大概还不包括“四夷”,还只是以中原为圆心辐射开来的东南西北。《北堂书钞》卷九十六引。又《隋书》卷六十八《宇文恺传》“裴秀舆地以二寸为千里”,《北史》卷六十《宇文恺传》则说“以一寸为千里”。

个世界的,地图作为一种书写,它却只是给了阅读者一个绘制者眼中的世界,这世界的大小、上下、方位、比例,都渗透了绘制者的观念。当一幅地图绘制出来被人阅读时,阅读者其实在不知不觉中已经置身于绘制者的视网膜之后,透过他的“看”来“看”那个“世界”,于是,“世界”就不再是世界本身而是绘制者对世界的叙述,叙述的世界与实存的世界在这个意义上有了“偏离”,正因为有了偏离,地图具有了思想。

古代中国对于地图的绘制曾经相当发达,从近年考古发现的放马滩木牍地图到马王堆汉墓帛书地形图,其绘制的精确已经让历史地理学家赞叹不已,比如马王堆那件被考古学家称为《西汉初期长沙国深平防区图》的帛书地形图,这是公元前168年以前所绘制的,它叙述长沙国与南越王国之间,位于东经111—112度3分,北纬23—26度相当大的一个区域,据专家考证,其精确程度令人吃惊,至今还可以与地面一一对照。我想,从技术的层面来说,要绘制一幅汉代人心目中的“寰宇图”,大概是不成问题的。事实上,到汉晋之间,就已经有了这样的地图,晋代裴秀改绘《禹贡地域图》之前那幅“天下大图”可能就是这样一幅当时人心目中的世界地图,后来晋裴秀《禹贡地域图》、唐贾耽《海内华夷图》,一直到元朱思本的《舆地图》都是这样的世界地图。

不过,尽管古代中国人的足迹和目光已经远届今天的整个亚洲甚至更远,但是,在十六世纪之前,他们大概还是习惯从文明的角度理解自己所处的这个世界,于是邹衍的大九洲说、《山海经》的海外奇谈,都被相当理性地摒弃在“天下”之外,中国人依然相信四海之内的“天下”,是一个由庞大而文明的中央帝国和拱卫在周边的蛮夷小国构成的空间,古代中国人在描述“天下”的地图的时候,总是把自己绘制的天下地图命名为“禹贡”、“华夷”、“舆地”,正是在这些词语的背后,透露着古代中国人的“天下”、“中国”和“四裔”的观念^①。“禹贡”的意思是把《尚书·禹贡》中所叙述的冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州,和“东渐于海,西被于流沙”的甸服五百里、侯服五百里、绥服五百里、要

古代中国人习惯从文明的角度理解自己所处的这个世界

^① 以地理史上最重要也是总要提到的几幅图为例,晋裴秀的地图叫《禹贡地域图》、唐贾耽的地图叫《海内华夷图》、元朱思本的地图叫《舆地图》。

服五百里、荒服五百里^①,作为“天下”的空间范围;“华夷”的意思虽然把中国的范围更拓开一层,注意到了中国的周边^②,但是这种“外夷”也只是与“职贡”相关的一些周边小国^③,仿佛是攀附在中华周围的,在古代中国人的观念中,它们只是“天下”边缘的标帜;至于“輿地”,顾名思义是舟车所至之处^④,从贾耽《上海内华夷图及古今郡国县道四夷述表》中“舟车所通,览之咸在目”一语可以看出,那些当时不在交通范围中的地域,自然不属于“天下”的范围。

这种“天下”之所以演成了古代中国主流思想中的世界图像,当然与古代中国人的视野、见闻和经验相关,不过,这种视野、见闻和经验也得到一种来历悠久的整体性的宇宙空间格局的支持,例如古代流行很广的“分野”说,就是把天体上的星宿及其运行轨迹主要是北斗的指向、二十八宿的空间视位置与岁星运行的所在,和地面上的区域一一对应,按照《周礼》的说法,古代就有保章氏“以星土辨九州之地所封,封域皆有分星,以观妖祥”,郑玄注说,“大界则曰九州,州中诸国中之封域,于星亦有分焉”,比如“星纪吴越也,玄枵齐也,娵訾卫也,降娄鲁也,大梁赵也,实沈晋也,鹑首秦也,鹑火周也,鹑尾楚也,寿星郑也,大火宋也,析木燕也”^⑤,既然“天若斗笠,地如棋盘”,天上的星宿只指示

① 《尚书·禹贡》,《十三经注疏》153页,中华书局影印本,1979;参看本书第一卷52页。

② 王庸《中国地理学史》第二章《地图史》指出贾耽《海内华夷图》可注意的地方之一,就是“注重外夷”,68页,商务印书馆《中国文化史丛书》,1938。

③ 《旧唐书》卷一三八《贾耽传》说,贾耽“好地理学,凡四夷之使及使四夷还者,必与之从容,讯其山川土地之终始,是以九州之夷险,百蛮之土俗,区分指画,备究源流”,可见他的资料不出当时交通的范围,而其上表中虽然说“地以博厚载物,万国棋布”,但又说,“中国以《禹贡》为首,外夷以班史发源,郡县纪其增减,蕃落叙其衰盛”,看来还是传统“天下”的空间观念。3784—3786页,中华书局标点本。

④ 輿地图的名称,据唐代吕温在《汉輿地图序》中说,是“(汉)武帝元狩六年,将立三子为王,御史大夫奏輿地图,请所立国名,乃开齐、燕、广陵之封,輿地图之名,至是始见”,《全唐文》卷六二八,2806页,上海古籍出版社影印本。

⑤ 《周礼·保章氏》,《十三经注疏》819页。

了这么一些,那么当然“天下”的区域也只能有这么一些,至于多出来的只能是“紫色蛙声,余分闰位”的羨余小邦,从一开始就没有被上天列入文明的空间之中。

“任土之毛,有生之类,大钧变化,不出其意,然后列以城郭,罗乎陬落,内自五侯九伯,外洎要荒蛮貊,禹迹之所穷,汉驿之所通,五色相宣,万邦错峙”,这是他人赞美的话,也是作者自期之辞^①,唐代地图的作者和读者大概都期望着那是“天下”、“华夷”、“舟车所至”和“传闻所识”靡不备载的总图,可就是当时最有世界视野的僧一行,也只是把“天下”的范围限制在文明的唐帝国,说“天下河山之象,存乎两戒”,北面从三危、积石到濊貊、朝鲜,“限戎狄也”,南面从江、汉到东瓯、闽中,“限蛮夷也”^②。虽然唐代以前的这类地图已经不可见了,不过,从现存的宋代以后的各种地图中,“天下”仿佛仍然只是那么一块,比大禹划定的九州大不了多少,可比当时已经知道了的世界却要小很多,尽管宋元时代,人们实际知道的空间,已经比过去大了很多^③,但是,“华夷”中的外国也就是史书里记载的那么多,比起先秦的想象凿实了些,但远远谈不上“万邦错峙”的地步。举几个例子,如传说可能沿袭了贾耽《华夷图》,实际上绘制于北宋,但刻石于南宋初的《华夷图》,西北到葱岭,有乌孙、莎车、龟兹、碎叶,西南到印度洋,有五天竺甚至真腊,东北到日本海,有渤海、新罗,那些无法绘制在图的国家 and 地区,还有文字的记载,如东面的日本,西面的大食,南面的扶南,但是空间范围大体上不出汉魏人的世界视野,中央被放大的区域仍然是华夏中国^④;到了南宋人黄裳《地理图》,虽然在绘制时已经把他理想的“天下”从南宋半壁江山扩张了许多,但是这个“天下”却更小了,只

① 吕温《地志图序》,《全唐文》卷六二八,2806页。

② 参见王士性《广志绎》卷一,周振鹤编校《王士性地理书三种》239页,上海古籍出版社,1993。

③ 例如关于极北方,张箭《古代中国人足迹和地理知识的北至》指出,“唐代以来古代中国人的足迹就到达了西伯利亚中南部,但在地理认知和舆图绘制等方面,显然落后于实际行迹”,《历史研究》1999年第六期,147页。

④ 《华夷图》,刻于刘豫阜昌七年即南宋绍兴六年(1136),比例约为1:4300000,根据它使用的地名考证,其绘制时间约在政和七年至宣和七年(1117—1125),现藏陕西省博物馆。线图参看《中国古代地图集(战国至元)》,第62图,文物出版社,1990。

限于西至岷山,东至新罗,北达阴山,南到琼州^①,世界仿佛从八尺大床变成了行军床^②;而现存于日本京都东福寺栗棘庵,由日本佛教僧人白云惠晓带到日本的《輿地图》,虽然又恢复了《华夷图》的空间幅度,但是那时的宋人的实际空间已经缩到了只有南面一块再不能小的地步,至于东、西、北三面的那些地域,都只是承袭传统的说法,循旧例把它们画上去而已^③。

二

《职贡图》、《王会图》和《朝贡图》

除了地图之外,关于异国,在古代中国还曾经有过相当多的《职贡图》、《王会图》和《朝贡图》,画的是人贡的异国使节或异国人物^④,传说最早的是梁元帝萧绎(508—554)的《贡职图》^⑤,据说画有三十多个使节的图像,原画已经不存,但南唐顾德谦的摹本和宋佚名熙宁十年摹本,却还分别存于台北的故宫博物院和

① 《地理图》,作于绍熙元年(1190),淳祐七年(1247)王致远刻石于苏州。比例约为1:2500000,有府、州368个,河流78条,湖泊27个,关隘24处,现石存苏州市碑刻博物馆。线图参看《中国古代地图集(战国至元)》,第72图。青山定雄认为,它是以北宋的唐代全图以及契丹图为基础的,黄裳又增补了一些北宋地名,加上了新的一些地名尤其是宋理宗时修改的四川地名,见氏著《南宋淳佑の石刻地理图について》,《东方学报》十一卷一期,东京。

② 这里借用了钱钟书《宋诗选注·序》的一个比喻,人民文学出版社,1980。

③ 《輿地图》藏京都东福寺,约宋度宗(1265—1274)时绘制,关于此图的情况,可以参看森鹿三《栗棘庵所藏輿地图解说》,《东方学报》十一卷之四期,京都;青山定雄《栗棘庵所藏輿地图について》,《东洋学报》37卷4期,东京。

④ 关于《职贡图》等,参看榎一雄《职贡图の起源》,载《东方学会创立四十周年纪念东方学论集》173—193页,日本,东方学会,东京,1987。现在还可以看到较晚的,还有四库全书所收的《皇清职贡图》,和清代乾隆年间谢遂所画的《职贡图》,后者藏台北故宫博物院。

⑤ 《梁书》卷五《元帝本纪》中叫《贡职图》,但《艺文类聚》卷五十五引梁元帝《职贡图序》,正文中虽然叫《贡职图》,但文章名却是《职贡图序》。《梁书》136页,中华书局校点本。《艺文类聚》996页,上海古籍出版社排印本,1981。

北京的历史博物馆,按照梁元帝的说法,“职方掌天下之图,四夷八蛮,七闽九貉”,也算是一种世界的图像。但是,通过这种图像,人们还是不能得到一种世界的图像,不仅因为其资源来自于向中国朝贡的邦国,更皴染和加深着中国作为天下中心的观念,而且其交流主要局限在物质的层面,刺激的是一种商业和贸易的需要,也许它给予古代中国人的异国印象,主要是“明珠翠羽之珍”、“龙文汗血之骥”。^①

毫无疑问,对异国的知识的多寡来自于海外交通空间幅度的大小,不过,对于异域的认识,最重要的却常常来自文明交流,文明的差异比物产的有无给人们带来的印象要深刻得多,也长久得多。在古代中国与海外的交通史上,尽管有汗血马、玻璃、葡萄和苜蓿的传入,但是贸易只是在“互通有无”,具体物质的引入是对生活的补充,并不对文明的自信有任何影响,奇异物件的进口也只是满足一些好奇,激发人们对异域的想法。只有一种文明的传入引起了文化的震撼,才会使得古代中国人警觉到,还有另一种与自己相等,甚至更高的文明,这时“天下”的空间范围才会超出过去“华夏”的区域,“中国中心”的位置才会偏移,世界的地图才会改变。

于是,值得注意佛教的世界图像和宋代佛教著作《佛祖统纪》中那三幅地图的思想史意义。说起来,在古代中国唯一能够对中国文明产生巨大震撼,使得中国人对自身文明的中心位置有所反思的,在天主教之前大约只有佛教及其背后的印度文明。从谢灵运到刘冯对中印信仰与语言的比较^②,从法显到玄奘西天取经,在宗炳《明佛论》对“中国君子明于礼义而暗于知人心”的感慨和宋人“儒门淡泊,收拾不住”的叹息中^③,我们看到中国文明中心位置在中国人心中少有的动摇,恰恰是在这种动摇中,另一个文明才凸显了它的位置,在文明凸显的同时,也凸显了这一文明地区的疆域,它不再是中国文明笼罩下的附庸或属国,也不再是一个无足轻重的小小的夷狄之邦,而是一个至少与中国同

佛教的世界图像和宋代佛教著作《佛祖统纪》中那三幅地图的思想史意义

① 《职贡图序》,《艺文类聚》996页,上海古籍出版社排印本,1981。

② 关于谢灵运的资料,见《辨宗论》,《广弘明集》卷二十,四部备要本,169页;关于刘冯及其所撰《内外旁通比较数法》的资料,见《续高僧传》卷二,《大正新修大藏经》第五十卷,436页。

③ 《弘明集》卷二,四部备要本,17页。

样有着深厚而巨大的文明国度,于是“天下”不再是一个中心,也无法再构筑那个层次分明差别清晰的同心圆世界。

也许佛教外的人士还不能心悦诚服地承认这种文明的地图,但是信仰来自中国之外的佛教的僧人却必须认可这种空间格局的存在,因为承认一个甚至更多个同等文明的共同存在,恰恰是他们自己信仰合理性的基础,也是破除中国文明占据唯一合理性的前提。所以《佛祖统纪》中的十二幅附图中,佛教徒志磐所绘制的《东震旦地理图》、《汉西域诸国图》、《西土五印之图》等三幅,就构造了由三个中心组合的世界。按照佛教的世界观,世界本来就是由须弥山与四大洲构成的,南瞻部洲、东胜身洲、西牛货洲、北俱卢洲,而我们人类居住的只是南瞻部洲,南瞻部洲还分东南西北四部,四部的气候、地理、风俗与文明都不相同,中国只是属于东方的一个文明区域^①，“寻夫方志(一作土),人别不同。……若以住处言之,四天下中合有四千八处,则有四千八种之人。若直案阎浮提一方言之,如《楼炭经》说,大国总有三十六,人亦同之,若展别论,则有二千五百小国,人亦同之。又一一国中,种类若干,胡汉羌鲁(一作虏),蛮夷楚越,各随方土色类不同,未可具述,故《楼炭经》云:此南阎浮提,种类差别,合有六千四百种人”^②。所以,《佛祖统纪》的三幅地图中,《东震旦地理图》叙述的是东至日本、扶桑、流求、肃慎、高丽、新罗、百济,西至积石、鄯善、焉耆、蒲昌海,北至长城以外以及契丹,南到南海的交趾、占城、真腊等等这样一个文明区域;在《汉西域诸国图》中,则绘制的是上一图西部边界之外的另一个文明区域,包括了北抵想象中的瀚海,南达婁羌和“溪谷不通,悬绳而度”的石山,西至

① 《法苑珠林》卷二“瞻部洲地有四主焉。南象主则暑温宜象,西宝主乃临海盈宝,北马主寒劲宜马,东人主和畅多人。故象主之国躁烈笮学,特闲异术,宝主之乡无礼义重财贿,马主之俗天资犷暴,情忍杀戮,人主之地风俗机(一作变)慧,仁义昭明”,这里偏向中国文明的话语,当然是在东土传教时的权宜之说,但并不把中国文明视为唯一的文明。《大正藏》第五十三卷,279页。

② 同上,280页。桑原鹭藏《佛教の东渐と历史地理学上に於ける佛教徒の功劳》已经很详细地指出了佛教传来过程中中国人对世界地理的新认识,但是没有讨论它对于古代中国世界观念的根本影响,见《桑原鹭藏全集》第一卷,292—333页,岩波书店,东京,1968。

西海甚至大秦的一个相当广袤的地区,大体上相当于今天中亚和西亚;而在《西土五印之图》中,则依据《西域记》画出了从葱岭经香山、雪山到五印度,甚至还包括狮子洲、怛落伽山的全部地图,把印度洋的西岸和南岸当作了世界的边缘^①。

“世人乏通识,见汉时四履之盛,不出万里,以故乍闻此说,莫之能信。须知此方居东,天竺居中,自此方西至天竺,为四万五千里,自天竺西向尽西海,亦四万五千里,如此则此地为阎浮之东方,信矣。世儒谓之中国,且据此地自论四方之中耳。儒家谈地,止及万里,则不知五竺之殷盛,西海之有截也”。《佛祖统纪》卷三十二针对古代中国的传统世界图像这样说,应该说,这是相当尖锐的批评,无论如何,这段话和这三幅地图,是在瓦解古代中国久已定型的世界图像。这三幅图,是在异域文明影响下,古代中国人所能承认的最广大的世界,也是古代中国人在另一种文明的参照下,对中国自己疆域的最大幅度的限制,而且也是自觉地、明确地把占据地图中心的中国放置在一个相对稍偏位置^②。

这三幅图,是在异域文明影响下,古代中国人所能承认的最广大的世界

宋元之际的一些士人也许已经接受了这种观念,像周密在《癸辛杂识》后集《十二分野》中就批评世人以二十八宿配十二分野,仅仅以毕、昴两宿统辖异域各国,他说,“殊不知十二州之内,东西南北不过绵亘一二万里,外国动是数万里之外,不知几中国之大”^③,可惜的是,能够把文化中国的空间与地理中国的空间分开,承认地理上中国只是世界一小块的人很少,这一思路很快就湮没了。从宋末白云惠晓带到日本的《舆地图》、元朱思本绘制的《舆地图》到明罗洪先根据朱氏地图绘制的《广舆图》,尽管中间已经有过元代疆域的拓展广袤,有过郑和下西洋

① 今三幅地图均见于《大正藏》第四十九卷,《佛祖统纪》卷三十二,312—314页,在312页上说,“世人乏通识,见汉时四履之盛,不出万里,以故乍闻此说,莫之能信。须知此方居东,天竺居中,自此方西至天竺,为四万五千里,自天竺西向尽西海,亦四万五千里,如此则此地为阎浮之东方,信矣。世儒谓之中国,且据此地自论四方之中耳。儒家谈地,止及万里,则不知五竺之殷盛,西海之有截也”。

② 参看郑锡煌《关于佛祖统纪中三幅地图刍议》的介绍,《中国古代地图集(战国至元)》后附,81—84页。

③ 周密《癸辛杂识》后集,81—82页,中华书局,1988。

的壮举,对世界的实际认识已经扩大了许多,但地图的叙述依然故我^①。唯一的例外,是传说依据了元代的地理知识,但作成于明建文年间(1402)的《混一疆理历代国都之图》^②,这是当时李朝使者金士衡和李茂受朝鲜李荃之命,根据李泽民《声教广被图》和僧清睿《混一疆理图》重新绘制的,由于受到元代传入中国的伊斯兰地理学的影响,它已经把东起日本,西迄欧洲、阿拉伯半岛甚至非洲的大半个世界都囊括了进去,但是,在它图形叙述背后的观念,依然是中国的“声教广被”,四夷还是中国文明的边缘,天下依然有“混一疆理”,把世界的中心还看成是一个国度,所以,仍然把中国画在世界的中央,而且占据了三分天下的两分之多,传统毕竟仍然强大。

三

十六世纪末,利玛窦的世界地图在明代中国出现,应该说再一次出现了改变古代中国人心目中的“世界”的契机。据利玛窦自己说,他的这幅世界地图不仅是与关于“天”的知识相对应的,而且应用了欧洲的科学方法,“至五方四海,方之各国,海之各岛,一州一郡,咸布之简中,如指掌焉,全图与天相应,方之图舆全相接,宗与支相称,不错不紊,则以图之分寸尺寻,知地海之百千万里,因小知大”^③,而且还吸收了当时最前沿的一些知识,例如改变了元代札马鲁丁的四大洲说,用欧洲发现新大陆的成就,指出世界应当是

-
- ① 举一个例子,就在利玛窦地图绘制以后不久,万历二十一年(1593)有常州府无锡县儒学训导梁翰刻,南京吏部四司正巳堂刊印的《乾坤万国全图古今人物事迹》,还是古代传统的地图绘制方法,还是传统的汉族中国的地域范围,虽然绘制者已经看到了“西秦子之图说,欧罗巴氏之镂版,白下诸公之翻刻有六幅者”,但它意识中的文明世界范围还是“北至北极,南越海表,东至汪洋,西极流沙”,只是把“荒外山川风土异产,则注于某国某岛之旁”,但这些国家却只是很小地附在四周的大海中。
- ② 此图现存于日本京都龙谷大学。参看织田武雄《地图の历史——世界篇》,203页,讲谈社,1974,1994。
- ③ 《译几何原本引》,《几何原本》卷首,载《天学初函》第四册,1932页,学生书局影印本,台北,1986。

“五大洲”^①,而按照这种“图像”,古代中国的“世界”里所谓的“天下”、“中国”和“四夷”,将在这种圆形而广袤的地球中瓦解,因为用杨廷筠的话说,它“皆大圆,无起止,无中边”^②。

令人惊异的是,当利玛窦的世界地图问世的时候,当时知识阶层中的一些人却相当迅速地接受了这一多种文明共存的新世界图像,除了直接帮助利玛窦刻印地图的王泮、赵可怀、李之藻、吴中明、郭子章等等之外,像在文化人中影响很大的李贽、冯应京、谢肇淛,稍后知识相当丰富的方以智等人^③,也都引用了这个新世界图像的说法^④。特别能够体现其在一般知识思想与信仰世界的普遍影响的,是印数与读者都相当多,而且通常被认为是记载普遍常识的类书中,也收录了这种世界地图,像万历三十年(1602)序刊的《月令广义》卷首有《山海舆地全图》,同年的《方輿胜略》外夷卷一载有《山海舆地全图解》,万历三十七年(1609)刊印的《三才图会》有《山海舆地全图》,万历四十年刊印的《性理笔乘集要》也有《山海舆地全图》,万历四十一年(1613)序刊的章潢编《图书编》卷十六有《昊天浑元图》,卷二十九有《舆地山海全图》。当然,我们也不能不提的是,在利玛窦之后的《职方外纪》,它是传教士艾儒略的作品,刻于天启三年(1623),它的卷首也有《万国全图》。

当时知识阶层中的一些人却相当迅速地接受了这一多种文明共存的新世界图像

正是在《职方外纪》卷首,李之藻写于天启癸亥的序文,可能最清楚地记载了这些士人对于这种新的世界图像的认识过程,以及

-
- ① 利玛窦《复莲池大和尚竹窗天说四端》“其中一洲,近弘治年间始得之,以前无有,止于四洲,故元世祖时西域札马鲁丁献大地圆体图,亦止四洲”,载《辩学遗牍》,《天学初函》第二册,656页。不过,根据李之藻《刻职方外纪序》的记载,好像最初利氏的地图也只有四洲,是后来进呈皇帝时,由于庞迪我的建议才重补的五洲,关于这一点需要再考察。
- ② 杨廷筠《职方外纪序》,艾儒略《职方外纪》卷首附,谢方《职方外纪校释》,中华书局,1996。又见《天学初函》第三册,1289页。
- ③ 李贽的说法见《焚书·答友人》及《四海说》,冯应京的说法见其为《方輿胜略》中所载《山海舆地全图》等所作总序,谢肇淛的说法见《五杂俎》,方以智的说法见于《物理小识》、《通雅》。
- ④ 关于利氏地图的学术影响,可参看陈观胜《利玛窦对中国地理学的贡献及其影响》,载《禹贡》第五卷,第3、4合期,1936。关于利氏地图的社会影响,较近的详细论述可参看林东阳《利玛窦世界地图及其对明末士人社会的影响》,《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际会议论文集》311—378页,辅仁大学出版社,台北,1983。

这种认识对于中国的冲击。他说,万历年间,当他看到利玛窦“大地全图,画线分度甚悉”,他就很惊讶,经过自己的反复测验:

乃悟唐人画方分里,其术尚疏,遂为译以华文,刻为《万国图》屏风。

而在承认了中国古代地理不如西洋之后,接下来他就说到了这种新的世界图像对于他的震撼:

地如此其大也,而其在天中一粟耳,吾州吾乡,又一粟中之毫末,吾更藐焉中处,而争名竞利于蛮触之角也与哉……

于是,他批评固守旧说的人是自锢其耳目思想,“孰知耳目思想之外,有如此殊方异俗,地灵物产,真实不虚者,此见人识有限而造物者之无尽藏也”^①。不仅是他,瞿式穀的《职方外纪小言》有一段话,更清晰地表述了这些接受了新知识的人心中世界图像的变化,以及观念的转化:

尝试按图而论,中国居亚细亚十之一,亚细亚又居天下五之一,则自赤县神州而外,如赤县神州者且十其九,而戈戈持此一方,胥天下而尽斥为蛮貉,得无纷井蛙之谓乎!曷徵之儒先,曰东海西海,心同理同。谁谓心理同而精神之结撰不各自抒一精彩,顾断断然此是彼非,亦大踏矣。且夷夏亦何常之有?

中国并不是唯一的世界,也不是文明唯一的中心

也就是说,他已经理解到,中国并不是唯一的世界,也不是文明唯一的中心,各种文明并没有先天的高低,固执中国文明优越的观念是不正常的,如果能够实践“忠信”、“明哲”,而且“元元本本”,即使远在殊方,也是“诸夏”,如果“汶汶”“汨汨”而且“寡廉鲜耻”,虽然就在附近,也是“戎狄”^②。这里当然有来自对天主教的信仰而生的瓦解中华中心主义的想法,也有来自老庄和佛教的相对主义世

① 艾儒略《职方外纪》卷首附,谢方《职方外纪校释》7页。

② 艾儒略《职方外纪》卷首附,谢方《职方外纪校释》9页。

界观念的理解和诠释,不过依照这种思路,古代中国的世界图像和世界观念确实有崩溃的可能。

但是,毕竟在历史与传统习惯相当强大的中国,毕竟这种世界图像的改变对于古代中国关系太大,因此,在地图绘制的背后,关于民族与国家的意识形态仍然相当强烈,不仅是主流的权力话语,就是当时的很多中国士人,也并不能接受这种世界图像的改变。我想,当利玛窦根据 Girolamo Ruscelli、Abraham Orterius 等人的地理书和地图绘制出世界地图时^①,他心中其实想的并不深,只是觉得这是一个可以取悦于好奇的士人和官员的途径,使天主教传教士可以更容易地进入中国,享有更大的权利和自由,后来虽然想到了破除中国人的自大,但还是没有更深地往下想^②。但是,正如中国俗话说的那样,“说者无意,听者有心”,在阅读世界地图者的心中,却常常会生出相当深刻的联想,特别当中国的士大夫阅读到这种与习惯中的世界图像完全不同的地图时。来看一个很有趣,也很矛盾的例子。崇祯九年也就是 1636 年,陈组绶编《皇明职方地图》时在序里说,他编的地图,目的之一就是与罗洪先(念庵)的《广舆图》不同,所谓不同首先是“不同广也”,他说,所谓“广”应该是“穷天亘地,极四维之东西南北,无弗兼覆,无弗兼载,无弗兼戴履”,可是罗氏的地图却只是舟车所至的那一块,反而导致了西洋人弄出地球的说法来,用神话一样的地理图来“小中国而大四夷”,其实,古代中国的历史和文献中早就有渺远广袤的地域,也早就有四夷八荒的记载,更早就有三皇五帝的历史,因此他觉得自己编地图,不仅恰好符合了古代中国地不偏载的深意微旨,而且回应了西洋人“小吾中国”的挑战。

如果把罗氏《广舆图》看成是传统中国世界地图的一个象征,

① 这是根据海野一隆《明清におけるマテオ・リツチ系世界图——主として新史料の检讨》的说法,载《新发现中国科学史资料の研究(论考篇)》,512页。又,参看船越昭生《坤輿万国全图と锁国日本》,《东方学报》四十一册,京都,1970。邹振环则指出,利玛窦地图的来源有三,“包括欧洲十五、十六世纪铜板镂印地图及有关资料,中国舆图及通志资料和他本人的旅行实测、见闻杂记。所选用的西方地图资料,主要取材于十六世纪欧洲佛莱明学派,如麦克托(Gerard Mercator)、奥代理(Ortelius)与普兰息阿斯(Peter Plancius)的世界地图”,见《影响中国近代社会的一百种译作》4页,中国对外翻译出版公司,北京,1996。

② 甚至他还要迁就中国中心的思想,所以把中国放在地图的中央。

那么接受了利玛窦地图的陈组绶《皇明职方地图》应该是改变传统世界图像的一个新的叙述,它开拓了中国人的世界视野,把过去局促于“北不暨和林,南不届交趾,东不泊日本,西不及织皮”的旧天下变成了“极四维之东西南北”的新世界。可是,问题是他始终很难接受“小中国而大四夷”的取向,尽管有人指出,“夫西学,非小中国也,大地也,地大则中国小”,尽管他可能也明白实际上中国并不像古代中国人想象的那么大,而四夷也不像古代中国人想象的那么小,但是,他还是不顾一切地批评西洋人“直欲驾之皇古之四海九州也”,在他看来,只能“用夏变夷”,不能“变于夷”,所以“泰西氏之言,其不足信与?”在地图上,他还是要将中国放在中央,“四大洲环乎中国者也……中天下而立,定四海之民”,他理直气壮地追问,欧洲不就是在中国的西方吗,它很远,难道还能远过日落处吗?天主只是西方的天主,“中国有圣人出焉,四海之民,莫敢不来王”^①。

这并不是他个人的固执,上一节里我们曾经提到,明末的魏濬也激烈地抨击利玛窦的地图,尽管利玛窦已经很注意地把中国画在了中间,但他仍然愤愤不平,“中国居全图之中,居稍偏西而近于北,试于夜分仰观,北极枢星乃在子分,则中国当居正中,而图置稍西,全属无谓……鸣鸾、交趾,所见相远,以至于此,焉得谓中国如此蕞尔,而居图之近北?其肆谈无忌若此!”^②如果说这还是对新知断然拒绝的经验之谈,清初那个相当有影响的理学家兼康熙时代的重臣李光地在与西洋人南怀仁讨论地理的时候,则用了另一种语调再三地强调,“所谓中国者,谓其礼乐政教得天地之正理,岂必以形而中乎?譬如心之在人中也,不如脐之中也,而卒必以心为人之中,岂以形哉”,这是明白了“中国”并不在天下之中心以后的一种调和的或自慰的说法^③。因为在古代中国关于“天”和“地”的空间叙述中,隐含了古代中国历史传统的权威性基础和意识形态的合理性依据,如果大地不再是圆形的“天”覆盖下的方形,那么过去历史和传统告诉我们的关于存在的经验就失去了意义,如果世

在古代中国关于“天”和“地”的空间叙述中,隐含了古代中国历史传统的权威性基础和意识形态的合理性依据

① 其实就是在某种程度上接受了西洋地理知识的人,也常常回到传统的观念中绘制“天下”地图,如万历年间南京吏部四司刻梁辂《乾坤万国全图古今人物事迹》、章潢《图书编》中的《古今天下形胜之图》、崇祯年间刻曹明义《天下九边分野人迹路程全图》等等。

② 徐昌治编《圣朝破邪集》卷三,夏瑰琦校本,185页。

③ 《榕村集·记南怀仁答问》,影印文渊阁四库全书本。

界不再是《禹贡》、《周礼》、《王制》那样由“五服”构成的“回”字形空间,我们自己生活的地域就似乎找不到了明确的位置,如果四夷不再是那么渺小和野蛮的附属之国,那么“天朝大国”的自信、中央王朝的尊严、上国皇帝的唯一性和面对世界时君临天下的气势就统统瓦解^①。因此,在此后的历史中我们也将看到,当人们无法直接从确凿的知识立场反驳时,他们会从另一些经验上寻找对抗这种世界图像的途径,把它当作当时无法证实的传闻,贬为一种想象的神话,就像《山海经》一样。像《明史》卷三二六《意大利传》批评利玛窦《万国全图》的五大洲说“其说荒渺莫考”,连利氏自称“大西洋人”也被怀疑,“礼部曰:《会典》止有西洋琐里国,无大西洋。其真伪不可知”,而《皇朝文献通考》卷二九八《四裔》则说五大洲说是“沿于战国邹衍稗海之说”,并凭着自己的经验痛斥这种把中国当做五洲中亚洲的一国的说法,是“以中国数万里之地为一洲,以矛刺盾,妄谬不攻自破”,《四库全书总目》史部地理类在评论艾儒略《职方外纪》和南怀仁《坤舆图说》的时候,也说前者“所述多奇异,不可究诘,不免多所夸饰”,又把后者和《神异经》拉到一起,说“疑其东来,得见中国古书,因依仿而变幻其说,不必皆有实迹”^②。

四

思想史除了需要描述这种“天下”、“中国”与“四夷”观念的变化外,还需要讨论这种观念变化的轨迹。一种新知识的理解,与一种新语言的翻译并没有什么两样,就像 lion 使中国人想起了《穆天子传》中传说的“狻猊”, mastiff 使中国人想起了《左传》中扑向赵盾的“獒”, science 让中国人想到了朱子提倡的“格致”,而 democracy 使中国人想到了《孟子》的“民为贵”,语言的翻译需要用自己本土原有的语词去一一对应,对于新知识的理解,也需要唤起历史的记忆、传统的知识和原有的想象空间,来充当理解和诠释

一种新知识的理解,与一种新语言的翻译并没有什么两样

① 谢和耐(Jacques Gernet)在一篇文章中已经指出,当时人的抵制,并不仅仅因为这与传统宇宙图像不同,更“主要的是因为它遇到了一整套同时涉及到社会和宇宙的传统观念”,《17世纪基督徒与中国人世界观之比较》,中译本载耿升译《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》,80页,巴蜀书社,1993。

② 《四库全书总目》卷七十一,633页,中华书局影印本,1981。

的“思想资源”(resources of thought)。

当利玛窦的世界地图展现在中国士人面前的时候,人们有些震惊,也有些手足无措,正如后来人回忆的那样“是时地圆地小之说初入中土,骤闻而骇之者甚众”^①,在惊骇之余,那些自己的传统中既没有球形的世界图像观念,也没有那么多的文明区域观念的知识阶层,曾经迅速地调动着记忆中的世界知识,在历史中发掘对应或者近似的知识,无论是接受还是拒斥。他们首先联想到的是邹衍的学说、《山海经》和《神异经》的想象,接受这种新世界图像的人说,古代中国已经有这种世界观念了,你看邹衍的大九州,其实已经讲到了各个大洲的存在^②,而《山海经》里的奇肱国、深目国、大人国、君子国、羽民国、交胫国、长臂国、白民国,不也正好得到了事实的映证^③?于是他们在西洋传教士的介绍和历史回忆的搜索中,共同想象出了一个实在的奇异世界,并坦然地接受了这个世界图像。不接受这种新世界图像的人也说,这就是过去“谈天衍”的旧说和《山海经》一类的神话,西洋传教士来叙说的,不就是抄袭古代的奇谈怪论、街谈巷议么^④?于是在传统理性思想的立场上,他

① 《四库全书总目》卷一〇六,熊三拔《表度说》提要,895页。

② 如吴中明给利玛窦世界地图作序时说,“邹子称中国外如中国者九,裊海环之,其语似阔大不经”,但“齐州之见,东南不逾海,西不逾昆仑,北不逾沙漠,于以穷天地之际,不亦难乎”,看来是倾向于同意邹衍的想象,这篇序文除了在《坤輿万国全图》上有之外,在《月令广义》、《方輿胜略》中都有。又,前引瞿式穀《职方外纪小言》一开始也说“邹子九州之说,说者意味阔大不经,彼其言未足尽非也”。而在贵州翻刻利玛窦世界地图的郭子章,也在序文中说利氏“持山海輿地全图入中国,为邹子忠臣”,而且说这些中国“千古以来未闻之说者,而暗与《括地象》、《山海经》合,岂非邹子一确证乎”,见洪业《考利玛窦的世界地图》引。

③ 前引《四库全书总目》卷七十一《坤輿图说》提要把此书中所记载的“有铜人跨海而立,巨舶往来出其胯下”和北冰洋动物等,联系到《神异经》上,634页。又,还可参见袁珂《山海经校注》之《海外经》部分,上海古籍出版社,1980。

④ 如陈组绶就把泰西氏的地理知识,和邹衍联系起来,说“周有邹衍,衍天下有大九州,而周不以加之职方,夏有竖亥,步天下之东西二万八千里,南北二万五千里,而夏不以人之《禹贡》”,所以认为西洋人的地图“存而不论可矣”。《皇朝文献通考》卷二九八《四裔六》更直截了当地说利玛窦的五洲是“沿于战国邹衍裊海之说,……诸如此类,亦为剿说”。

们还是把这个新世界图像当做旧想象世界。不过,值得强调的是,毕竟观念在变化,前面我曾经说,在古代中国,“邹衍的大九洲说、《山海经》的海外奇谈,都被相当理性地摒弃在‘天下’之外,中国人依然相信四海之内的‘世界’,是一个由庞大面文明的中央帝国和拱卫在周边的蛮夷小国构成的空间”,也就是说,这些想象在相当长的历史中,一直处在古代中国主流的理性观念之外,但是,当知识阶层在这些主流的观念中找不到对应的资源,只好引入那些本来被当作“谈资”、“异闻”的想象时,它不仅支持着自己的理解,支撑着自己的信心,而且也使中国的知识、思想和信仰世界在这种“中心”与“边缘”、“主流”与“异端”的位置挪移中发生了变化。

使中国的知识、思想和信仰世界在这种“中心”与“边缘”、“主流”与“异端”的位置挪移中发生了变化

随着这种新世界图像进入士大夫记忆中的思想资源,还有来自老庄和佛教的思路和想象。尽管叶向高在《职方外纪序》中曾说,西洋人艾儒略的书“其言皆凿凿可据,非汪洋谬悠如道家之诸天,释氏之恒河、须弥,穷万劫无人至也”,但佛教关于四大部洲的想象却实实在在地使中国人很快在心理上接受了新世界图像中五大洲的真实性,特别是按照老庄和佛教一个共同的思路,世间本没有任何绝对的东西,巨大的其实也就是渺小的,久远的其实也就是短暂的,在这种类似相对主义的思路中,它们在瓦解一切固执和自大^①,于是李之藻说,“地如此其大也,而其在天中一粟耳,吾州吾乡又一粟中之毫末,吾更藐焉中处,而争名竞利于蛮触之角也与哉”^②,在这种意义上,不仅西人学说中“以水火土气为四大元行,则与佛经同”^③,而且所画万国并立的世界图像,也与道家的“万物齐一”,佛教的“大国三十六”、“六千四百种人”相同,中国中心的固执在这种思路中被瓦解。

不过,最后他们还是要在当时被普遍认同的儒家前人那里找到最有力的思想资源,以支持其合理性,并作为接受这一新世界图像的依据。前面我们曾经引述过瞿式穀的《职方外纪小言》有一段

① 如《庄子·齐物论》“天下莫大于秋毫之末,而大山为小”,《庄子集释》卷一下,79页,中华书局,1961,1978。

② 李之藻《刻职方外纪序》,同样的话如熊氏跋语“吾人寓形宇内,渺如太仓之一粟”,见《职方外纪》7页、15页。这个典故常常被人想起的是苏轼《赤壁赋》“寄蜉蝣于天地,渺沧海之一粟”,这里有相当浓厚的佛道思想。

③ 《四库全书总目》卷一〇六利玛窦《乾坤体义》提要,894页。

话,“曷徵之儒先,曰东海西海,心同理同”,这段话中的“儒先”指的是陆九渊,原话出自《陆九渊年谱》,说他年轻时思考“天地何所穷际不得”,反复不解,看到“宇宙”两个字及其解释,于是忽然大彻大悟,说:

宇宙便是吾心,吾心便是宇宙。东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。南海北海有圣人出焉,此心同也,此理同也。千百世之上至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。^①

普遍主义或世界主义的预设

这段话里隐含了一种普遍主义或世界主义的预设,文明是一个绝对的普遍的真理,它与国家的地域位置无关,却只是与体验到真理的“圣人”相关。所以,在接受新的世界图像时,相当多的知识人都挪用了这段话,依据这一思路对普遍主义和多元主义的世界文明图像进行阐发,如李之藻《坤輿万国全图跋》中说“东海西海,心同理同,于兹不信然乎”^②,王家植《题畸人十篇小引》中说的“世无二理,人无二心”,米嘉穗《西方答问·序》“学者每称象山先生东海西海、心同理同之说,然成见作主,旧闻塞胸,凡纪载所不经,辄以诡异目之”,孔贞时《天问略小序》“天地间预有此理,西士发之,东士睹之,非西士之能奇,而吾东士之未尝究心也”,叶向高《西学十诫初解序》“东夷西夷,先圣后圣,其揆一也”,冯应京《山海輿地全图总序》“中国圣人之教,西土固未前闻,而其所传乾方先圣之书,吾亦未之前闻,乃兹交相发明,交相裨益,唯是亦六合一家,心心相印,故东渐西被不爽耳”^③。特别有趣的是,就连后来的西洋人利类思,也在反驳杨光先的时候,引用这一段陆九渊的话说,中国人

① 《陆九渊集》卷三十六,483页,中华书局,1980。

② 禹贡学会重刻《坤輿万国全图》,1936。

③ 分别见于徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》151页,300页,278页,叶向高《福堂叶文忠公全集·苍霞余草》卷五,程百二刻《方輿胜略》外夷卷一。此外,如杨廷筠《职方外纪序》“质之东海西海,不相谋而符节合者”、李之藻《天主实义重刻序》“信哉,东海西海,心同理同,所不同者,特言语文字之际”,分别见于《天学初函》第三册1296页,第一册357页。

不必坚持中国人优于或先于其他人的自我中心观念,“但求心理之同,不分东西之异,何所见之不广也”^①,既然是这样,传统的中华帝国作为天下中心、中国优先于四夷的预设就被普遍和绝对的真理所取消,在一种新的眼光审视中,“理”是最重要的,没有必要固执民族和国家的狭隘立场,而那个包容了万国平等的新知识的世界图像也就可以为儒家中国接纳了。

不过,这里应当说明的是,尽管十六世纪末十七世纪初西洋人带来的天文地理知识和世界地图引起传统中国思想世界的“天崩地裂”,面对西洋思想,传统中国的思想资源也在这种新知识的刺激下发生着相当深刻的“主流”与“异端”、“中心”与“边缘”的位置转换,但是,这种变化相当艰难和缓慢,由于种种原因,古代中国的世界图像在相当长时间内,并没有一下子完成彻底的变更,关于这个问题,我将在另外的章节中讨论。唤起我们记忆的是,在十七世纪中叶,那个后来被人们想象成“讼棍”的杨光先,就曾经质疑过西洋人的“舆图”,觉得“大地如圆球”简直荒唐得可笑,其实天和地就好像“两碗之合,上虚空而下盛水,水之中置块土焉,平者为大地,高者为山岳,低者为百川,载土之水,即东西南北大海”^②,在这种想象中,其实有相当深的忧虑和心思,因为在这样的宇宙中暗寓着中国中心的空间观念和政治意义。直到两百年后的十九世纪中叶,一个叫徐继畲的人在撰《环瀛志略》时,虽然已经按照西洋世界地图,一一叙述了世界各洲各国,但是毕竟在朋友的劝告下,仍然要在卷首先放置《皇清一统舆地全图》以免惹麻烦,而且在序文里也要郑重声明“坤舆大地以中国为主”,并且要把中国画得似乎占了亚洲的三分之二。刻此书的时间是1848年,上距利玛窦在肇庆第一次刻世界地图,历史已经走过了两个半世纪^③。

变化相当艰难
和缓慢

① 利类思《不得已辨》,载《天主教东传文献》332页,学生书局影印本,1982。

② 杨光先《不得已·孽镜》,参看安双成《汤若望案始末》,载第一历史档案馆编《明清档案与历史研究论文选》1080—1097页,国际文化出版公司,北京,1995。

③ 参看雷颐《华夏中心与新的世界图式——漫话徐继畲》,《东方》1996年5期。

第三节 考据学的兴起：十七世纪中叶至十八世纪末知识与思想世界的状况

从十七世纪中叶以后的近两个世纪中，思想史仿佛处在一个漫长然而似乎又很平静的状态中

在整个清帝国的知识、思想和信仰世界表面的同一与和谐状态中，恰恰一切都在分裂

从十七世纪中叶以后的近两个世纪中，思想史仿佛处在一个漫长然而似乎又很平静的状态中，表面上，中国知识、思想与信仰世界和过去没有什么两样，尽管大清代替了大明，满族皇帝坐进了汉族皇帝的金銮殿，但是，官方的政治意识形态依然是在程朱理学为中心的儒家学说的支持下，主流知识、思想与信仰世界也仍然维持着宋元以来逐渐形成并巩固的同一性，大多数士人仍然在四书五经的教育与阅读中，接受着传统观念的熏染，同时又以这种传统观念写成对四书五经的解释和阐发著作，供下一代士人阅读。乍看上去，这个时代中唯一让人觉得有些异样亮色的是后来称为“考据”的学术风气，虽然，过去的思想史和学术史一直凸显着乾嘉考据学的意义——无论是褒扬还是贬抑——似乎考据学真的是这一时代思想史和学术史的中心，但是，近来的一些研究却表明，笼罩整个社会的普遍原则依然如故，而考据学的风气只是形成了北京和江南的一些学术共同体^①，这种精细的文献学研究，只是在一部分相当高水准的士人阶层中，成为知识表演和智力演练，仿佛并没有给传统的知识、思想与信仰世界带来根本性或震撼性的挑战。

不过，仔细审视各种文献又可以察觉，事情好像并不那么简单。在整个清帝国的知识、思想和信仰世界表面的同一与和谐状态中，恰恰一切都在分裂。最重要的是社会生活的分裂，这是由私人生活与公众生活的对立而引起的，在以程朱理学为主的普遍真理话语的笼罩下，士人渐渐丧失了思想空间，丧失了空间则失去了

^① 艾尔曼(Benjamin Elman)《从理学到朴学》，赵刚中译本，江苏人民出版社，1995；参看葛兆光对此书的评论《十八世纪的思想与学术——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》以及艾尔曼的回应《再说考据学》，《读书》1996年第6期，1997年第2期，北京，三联书店。

立场,主流话语以“理”的名义侵入并控制了知识世界,使士人在所有公开和公众的场合,不能不自觉依照这种天经地义的原则说话,否则就有被指责为“离经叛道”的危险,除了不公开的私人生活之外。于是,私人生活成了人们表达真实情感的唯一空间,成了思想逃逸的唯一场所,它与公众场合的姿态和原则难以一致。这种分裂的最终结果,只能是两种生活与两种话语的彻底分裂,而分裂的最终结果只能是两种,或者是现代个人意识在争取言论空间的过程中,冲破公共话语的笼罩而诞生,或者是政治势力对于私人生活的整体控制更加严厉,直到这种意识形态被外来强大的力量瓦解。然而,在这两种情况并没有出现的时候,在公共话语被权力笼罩和垄断的情况下,人们除了不得不使用这种话语以应对考试制度、适应官场规则、谋取生活资源之外,还常常需要寻找另类知识以表现其才能,以此寻求另类的认同群体,于是,这种需求引起了智力领域的分裂,在清代,这种分裂表现为真理性与真实性的对立,或者叫思想与学术的对立,以及“义理”与“考据”的对立,以历史考据为特征的学术话语对哲理阐释为中心的思想话语进行釜底抽薪,形成挑战,这导致知识与思想日益对峙,这种分裂的结果,是使具有潜能的现代意味的学术研究,在传统的思想世界中处于边缘,然而传统的思想世界也由此失去了知识的支持,一旦时势转移引起边缘与中心逆转,将使知识、思想和信仰世界发生崩裂,导致思想失去了知识依据,而知识则将成为另类思想的解释资源。

导致分裂的历史要追溯到十七世纪中叶。自从清兵入关统一中国以后,清奉行的普遍主义观念与天下文化主义提法,曾经暂时消解或压抑了民族冲突与紧张的理由,从开放到封闭,又暂时把晚明以来的中国与世界的的问题放置在了一边,经过强化的程朱理学似乎又重新弥合了认同的基础和真理同一性,把晚明以来分崩离析的思想世界重新整合。但是,这种相当强的外在整合虽然依靠权力把知识、思想与信仰世界的喧哗和骚乱控制住,重新建构了中国思想世界的同一性,但是,恰恰在这种同一性中掩盖了差异性,在文化认同中掩盖着思想分歧。当话语世界出现了分裂,公众话语、私人话语产生了背离,生活的表面平静掩饰着心理的内在紧张的时候,知识阶层中的人们虽然在公开场合使用着冠冕堂皇的公众话语,以程朱理学的一套道理表述意思,但是在社会生活中却使用着另一种私人话语,表达着各种各样与主

真理性与真实性的对立,思想与学术的对立,“义理”与“考据”的对立

同一性中掩盖了差异性,在文化认同中掩盖着思想分歧

流意识形态不同的想法^①，同时，经济、政治、文化以及背后的不同阶层也开始分化，各自所控制的知识、思想与信仰资源就会在几乎所有场合顽强地争取利益和权力，一旦当国家以及其代表皇权的政治、宗教与文化的同一性控制力被瓦解，思想世界也就会发生认同的危机，对挑战无以回应，这一过程及其起源与后果，在某种意义上构成了那一时期的思想史。

明代后期思想 渐趋多元走向

经过王阳明及其后学对固有意识形态的瓦解，明代后期思想渐趋多元走向，士人中间已经想法各异。除了在官方的考试制度上、在公众场合的仪式性话语中，理学原则还在约束人们的表述之外，各种思想话语都已经走到了极致，甚至将到互相冲突的边缘。“有明学术，宗旨纷如。或泥成言，或创新渠。导水入海，而反填淤”^②。对王学的信服和对王学的演绎，使一部分士人越来越趋向超越和对自由心灵的追求，这种追求又引起了对自我的过度凸显，甚至走向挑战权威和反抗秩序；对这种思想状况深有忧虑的士人则力主用一些补救的方法，例如慎独、忏悔、监督等等，限制心灵的过分膨胀和自我的过分外溢^③；而一些希望学问实用的士人则要求人们注意经世的意义，反复提醒人们关注具体的政治、经济、军事以及相关的知识^④；而追求这种学问效果的一部分士人，则由于看到了西洋天学、地

-
- ① 最能说明这种“阳奉阴违”式的话语分裂情况的，是朝鲜人朴趾源《热河日记》中的记载，在这部朝鲜人的日记中，我们可以看见乾隆时代人们私下的议论，是如何地与当时公开话语不同，他们对程朱理学的不满，对西洋学问的关心，对社会道德的反思，以及对当时不能公然批评的神圣事物的蔑视，都在这部日记中可以看到，北京图书馆出版社影印本，1996；参看今村与志雄日译并注释的《热河日记》，平凡社，东京，1978，1995。
- ② 黄宗羲《陈先生确墓志铭》中语，载钱仪吉《碑传集》卷一二七，文海出版社《中国名人传记丛编》影印本，5999页，台北。
- ③ 例如高攀龙、顾宪成以及刘宗周等的两种思路，表面上不同，实际上却有些不约而同。
- ④ 参看葛荣晋主编《中国实学思想史》上册关于明清之间的叙述，当然，我个人以为此书对于“实学”的边界缺乏限定，因而“实学”的范围太宽泛。首都师范大学出版社，1994。

学、火炮之学、水利之学及西洋数学,又对西洋学问十分倾心,甚至可以放弃传统的一些固执信仰^①;但是一些传统意识相当深入的人则对这种可能导致中国思想世界崩溃的潜在取向十分忧虑,坚决反对这种思想取向,甚至要求建立孔教来抵制西洋之学^②;一些对于生命和身体有兴趣的士人,继续着宫廷和贵族对道教的信仰,同样迷恋于对生命永恒的哲学探索和药物试验,他们把历史上“贵生”的思想包装在老庄的语言中,而对于超越世界很有兴趣的人,则在佛教中寻找思想资源,并把这种来自佛教的知识用当时流行的王学思路加以连接,以取得其合理性,甚至连各种通俗的民间宗教也渐渐地吸取了佛教道教的思想资源,在民间形成相当大的影响,在宫廷中得到不少支持,甚至经由各种渠道进入上层士人。当然,反对这些宗教的士人则坚持着儒学正统的立场,严厉地批评“阳儒阴释”,抵制各种异端学说,要求捍卫儒学的严肃性与纯洁性,分清儒、释、道的边界。

但是,“无事袖手谈心性,临危一死报君王”^③,经由明代王学对正统意识形态的瓦解而来的这种丰富多彩的思想取向,在明清之际的天崩地裂的鼎革之中,却统统转化为一个简单的民族主义思路。传统上习惯于以“民族”、“王朝”或“国家”为优先认同单位的古代中国士大夫,对于明清之际天崩地陷式的巨变实在不能接受,尽管明王朝的政治总是使他们一次次地失望甚至绝望,尽管他们也曾经在事前事后反复批评明朝的弊政和皇权的腐败,但是,当这个王朝真的被反叛的民众和异族的军队颠覆的时候,他们又不能接受这种现实^④。因为他们始终解不开一种奇特的联想链条,

简单的民族主义思路

① 例如徐光启、李之藻、杨廷筠等人的取向。

② 例如王启元、文凤翔、许三礼,参看陈受颐《三百年前的建立孔教论》,载《历史语言研究所集刊》第六卷第二分,133—162页,1936。王汎森《明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例》认为,这种风气可能是回应晚明通俗宗教的威胁,《新史学》第九卷第二期,89—123页,1998。

③ 颜元《存学编》卷一《学辩一》,《颜元集》上册,51页,中华书局,1987。

④ 所以大儒刘宗周在《口授答书》中对来征召的使臣回答是,“国破君亡,为人臣子,唯有一死”,他“其敢尚事迁延,遗玷名教,取讥将来”,无论是面对历史还是面对未来,无论是从道德伦理尺度来衡量,还是从个人名誉价值来考虑,他们都很难接受这种现实。《刘子全书》卷四十《年谱》卷下,顺治二年六月丁丑条。《刘子全书及遗编》下册,936页上,中文出版社影印本,日本京都,1981。

他们把自己赖以安身立命的“文明”，与自己所属的“民族”联在一起，又把民族与自己所在的“国家”等同，进而又把这个国家和执政的“王朝”看成了一回事，而王朝几乎就等于是那个在位的皇帝，于是王朝的覆亡在他们的心中就仿佛是文明的灭绝。在中国历史上，可能没有哪一个王朝的覆亡会出现这么多的“遗民”，也没有哪一个王朝的更迭会引起如此激烈的文化震撼^①，因为目睹这一历史巨变的过程，很多人对文化、思想和政治都有太多的感慨，所以在明末清初出现了从未有过的反思和检讨，龘进了逆反的情绪，夹杂着“亡国”的沉痛，还携带了从明末以来就有的种种思考，在一种激烈动荡的感情支配下，对历史和现实展开激烈的痛苦的批评。包括傅山(1607—1684)、方以智(1611—1671)、黄宗羲(1610—1695)、顾炎武(1613—1682)、王夫之(1619—1692)等等，无论他们是对皇权的批评还是对历史的反思，其实后人都能体验出一种来自明亡的激奋和悲怆。于是有咒骂、也有批判，有悲凉的怨怼、也有痛苦的独语。也许，表面上看来他们并不都在直接讨论明亡事件，但是这一事件的阴影却始终笼罩在所有话题中。像屈大均《闻史自序》把自己的家族史追溯到三闾大夫，其实就不止是沿袭撰写家谱的惯常套数，而是一种借屈原来表达悲愤欲绝的亡国心情^②；像黄宗羲《明夷待访录》对君主专制的批评与斥责，其实未必像一些学者所说，有这么自觉的民主思想或所谓的启蒙意识，倒可能主要是基于明亡的激愤、痛苦与反思，所以并不见得是理性的分析而是激烈的痛斥^③；同样，吕留良《四书讲义》对于明代宰辅制度和门户之祸的批判，也并不基于对历史现象的普遍尺度，而是针对明代覆亡的悲剧而发^④；而像傅山对“人为

① 何冠彪《生与死：明际士大夫的抉择》曾经对明遗民的数量、殉国行为以及殉国的目的等等，都有相当仔细的研究，联经出版事业公司，台北，1997。

② 引自朱希祖《屈大均著述考》，原载《文史杂志》第二卷第七、八期，《中国近三百年学术思想论集》影印本，62页，存粹社，1978。

③ 参看葛兆光《明清之间中国史学思潮的变迁》，《北京大学学报》1985年第2期。很多人至今仍然强调黄宗羲《明夷待访录》的现代意义，最有代表性的论述可以参看狄百瑞《黄宗羲〈明夷待访录〉之现代意义》，载周博裕编《传统儒学的现代诠释》128页，文津出版社，台北，1994。

④ 《四书讲义》卷十一，卷十六，转引自胡楚生《吕晚村四书讲义阐微》，《清代学术史研究》75页，学生书局，1988。

万物之灵”的嘲笑^①，就实在不是一种对人性的理性思考，而是一种激愤和苦痛刺激下的极端话语，他认为人是最毒者，与蛇、狐、虎、狼、猪、狗等等一样，“诸腥齷鄙委，阴细蠹窃之类，人中莫不有，而独无蜂蚁君臣天秩，颠沛必伸。戴圆履方者，谁知有君父之当死也”，其实，这并不是对于人性的批判，从这里对“君臣”秩序的痛心疾首可以看出，这种激烈的说法显然也出自对旧朝覆亡的心底哀思^②。

其中，在王朝倾覆的痛苦感情刺激下，以“华夷之分”的语词提出来的民族主义，不仅是明末遗民采取激烈反抗态度的理据，也是清初不合作的士人中相当有号召力的思想，更曾经是清初官方意识形态面临的棘手难题，它依靠着自春秋战国以来就逐渐建构并积淀的华夷不同的文明观念，一方面尖锐地质疑清代政治的合法性与合理性，一方面也为拒绝与权力合作的知识阶层留下一个独立的存在空间。这种思想曾经被用充满义愤的极端语言表述出来，例如很多明遗民所谓“朝华而冠，夕夷而髡。与丧乃心，宁死乃身”，“保发严夷夏，扶明一死生”，都是这个意思，在传统的“忠”、“孝”、“节”、“义”的观念支持下，仿佛它具有不容置疑的正义性^③，所以王夫之《读通鉴论》中就反复痛骂夷狄，把华夏和夷狄的种族差异，看成是君子与小人，也就是文明与野蛮之差异，甚至以汉代傅介子诱杀楼兰为例，认为“戎狄者，欺之而不为不信，杀之而不为不仁，夺之而不为不义”，他有一段相当著名的话，说“天下之大防二，中国、夷狄也，君子、小人也”^④，显然，他是把中国与君子等同，而把夷狄与小人相连。后来，吕留良等人关于“华夷之分大于君臣之伦”的说法，也就是这种想法的呼应，而后来引起轩然大波的曾静，也是读到吕留良评点的

① 《霜红庵集》卷三十八，1054—1055页，山西人民出版社据宣统二年刻本影印，太原，1984。

② 关于明清之际士人的心情与思想，参看前引何冠彪《生与死：明际士大夫的抉择》，以及赵园《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1998。

③ 《弘光实录钞》卷四引马纯仁遗书，《海东逸史》卷十《苏兆人传》引其师张肯堂《赋绝命词》，转引自何冠彪《生与死：明际士大夫的抉择》47页。

④ 《读通鉴论》卷十四，431页，中华书局，1975。有关论述，可以参看胡楚生《船山史论中之民族思想》，《清代学术史研究》35—43页。

《四书讲义》中关于“夷夏之防重于君臣之伦”的见解后,才产生激烈的民族主义的,而从王氏、吕氏到曾静的关于夷夏之分的见解,在明末清初确实是相当普遍的想法。

这些思想表达的全部合理性,建筑在民族命运的激愤和故国哀思的感情上

尽管这些对于旧时政治的激烈批判和沉痛反思,在后来曾经被人们加以种种解释,被描绘成类似西方的“启蒙思潮”,但是正如上面说的,这些思想表达的全部合理性,却建筑在民族命运的激愤和故国哀思的感情上,本身未必是理性的思索和冷静的分析,“华夷之分”看上去天经地义,其实,不仅包含了种族的偏见,而且这种偏见还代替了对文明的价值评判。于是,这些本来相当深刻的批判思想却仿佛奠基于流沙,一旦它们所由产生的社会生活变化和情感基础崩溃,它也将随之瓦解并丧失信众。所以,经历了顺治、康熙和雍正三朝,当亡国的刻骨铭心的历史记忆随着近百年的时间流逝而渐渐淡去,当满清皇权开始依靠文化的普世主义确立自己的合法性与合理性的时候,这种激烈的民族主义就面临着相当尴尬的困境。

什么是文明? 种族和政权是否等于文明? 种族之间权力的嬗代、王朝的更替是否等于文明的沦丧?

因为,这种思路的一个绝大漏洞在于,什么是文明? 种族和政权是否等于文明? 种族之间权力的嬗代、王朝的更替是否等于文明的沦丧? 如果按照明代遗民中普遍流行的想法,似乎中国亡于夷狄就是文明的崩溃,这是把种族意义上的“夷狄”和文化意义上的“野蛮”等同起来。可是,在《大义觉迷录》卷一的上谕中,雍正皇帝用普遍主义的立场,提出了一个相当有力的看法,就是政权的是否合法与合理,应当看这个政权是否能“怀柔万民,恩加四海,膺上天之眷命,协亿兆之欢心,用能统一寰区,垂庥奕世”,也就是说不仅看它是否拥有统一的空间,而且还需要看它是否拥有政治正确、神灵认同,不仅看它的种族出身,而且要看它是否有民众拥戴,用现代的话说,就是政权的合法性是否拥有政治、神灵和文化的合理性。他认为“有德者可为天下君”,“惟有德者乃能顺天”,斥责“何得以华夷而有殊视”^①,这是相当有力的理据。

当雍正皇帝用上述的理论继续追问下去,明遗民的民族主义话语里的漏洞就渐渐显露出来。顾炎武曾经有一段常常被引用的名言:“有亡国,有亡天下”,亡国只是皇帝易姓国家改号,而亡天下则是文化沦丧,按照他的说法,防止亡国是君臣等人政治行为,而防止文化沦丧“匹夫之贱与有责焉耳矣”^②,这话说得很对,文明是

① 《大义觉迷录》卷一,4页,上海书店出版社,1999。

② 《日知录》卷十三,471页,岳麓书社,1994。

一种为社会建构秩序的规则，只要遵循并趋向这种规则的行为就拥有合理性，当时的所谓亡国，常常只是拘泥于一家一姓的改朝换代，但是，依照这一思路追问下去，如果新朝更能遵循这种文明的轨则，不也可以看成是“汤武革命”式的合理行为么？如果当下的皇权占有着比民族大义更高的道德制高点，例如政治的“仁爱慈孝”的话，民族主义的情绪不就失去了目标、依据和基础么？^① 所以，雍正曾经引用《尚书》中“抚我则后，虐我则仇”的话语来证明，“此民心向背之至情，未闻亿兆之归心，有不论德而但择地之理”，显然汉族人并没有独占文明的特权。特别是他还说到，“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯”，把自己说成是中国的一个区域，“自我朝人主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分哉？”^② 他还引用了渐渐被神圣化的韩愈《原道》中的话说，“中国而夷狄也，则夷狄之，夷狄而中国也，则中国之”，显然“中国”一词在这里已经是“文明”的代词，而“文明”则是一种道德正确（correctness of morality），并不是地域空间（space of clime）。这一说法相当有力，它不仅有着经典的依据，如《论语·子罕》中关于夷夏之分在文化而不在种族的“君子居之，何陋之有”说^③，而且也有历史的依据，“三代以上之有苗、荆楚、玃狁，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目为夷狄可乎”，所以唐太宗李世民就曾经说过“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜忌异类。盖德泽洽，则四夷可使如一家，猜忌多，则骨肉不免为仇敌”^④，按照康熙的说法，这里还有更深一些的道理，他曾经对大学士和九卿说，千百年以后，中国一定会受西洋之累，那么，中国将来应付西洋人带来的变局，必须上下各族“一心”，这是一种相当深刻和久远的忧虑，在更危险的共同威胁面前，华夷之争又有什么意义？^⑤

“中国”一词在这里是“文明”的代词，“文明”是一种道德正确，并不是地域空间

从顺治、康熙到雍正，清王朝已经建立近百年（1644—1735），

① 参看薛文郎《清初三帝消灭汉人民族思想之策略》，文史哲出版社，台北 1991。

② 沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第 351 种，10 页，文海出版社影印本。

③ 《十三经注疏》2491 页，中华书局影印本，1980。

④ 《资治通鉴》卷一九七，6215—6216 页。

⑤ 参看邵东方《清世宗〈大义觉迷录〉重要观念之探讨》，载《汉学研究》第 17 卷第 2 期，61—89 页，台北，1999。

士大夫的责任
又从维护种族
尊严逐渐转向
了建设道德秩
序

第一代经历过明亡惨痛的士人如顾炎武、黄宗羲、王夫之、傅山、方以智、屈大均以及吕留良都陆续离开人世,对于明代王朝的依恋渐渐被淡忘^①,这个时候,人们的空间认同与种族认同,已经由汉族文明为中心的“大明帝国”扩展到了满、蒙、汉共同体的“大清帝国”,所谓“中国”已经成了一种文明的意味而不再是种族的意味。于是,士大夫的责任又从维护种族尊严逐渐转向了建设道德秩序,也算是明遗民的陆世仪(1611—1672)有一段话很典型,他说“历观古今以来,大抵经时变革,一时贤者不死于忠节,则归于隐遁,其或去而人空释者,更多有之……然而圣道自此日晦,而世界自此日坏矣”,接下去他就直接讨论道,在江山变易之际,如果不用前朝遗民,则“贤才可惜”,如果用这些人,这些前朝遗民如果真的人仕,又违背了“不事二主”的原则,他觉得如果能有学校这样的公共空间来安置他们,使他们既不用成为政治上的臣子,又可以献上策略和谋划,这就叫“臣也而实师也”,他还举了一个让我们想起黄宗羲名著《明夷待访录》的例子说,箕子在周代殷后陈说《洪范》,就是“天下后世公共之物不以兴废存亡而有异也”的唯一途径,所谓“天下后世公共之物”,就是永恒的圣学或真理^②。虽然他自己还是不仕新朝,但是从他的话来看,似乎仕与隐之间,种族与种族之间,已经不是那么严厉的界限了,而“圣学”与“世界”对于士人来说,才是更重要的责任,正如张履祥(1611—1674)在《与唐灏儒》中所描述的:

方昔陆沉之初,人怀感愤,不必稍知义理者,亟亟避

① 其实,就在遗民第一代中,仅仅十几年的时间,这种坚定的华夷正邪之分,似乎就已经不能始终坚持了,像顾炎武就不仅与所谓的“贰臣”孙承泽互相论学,与应了清廷博学鸿词试的朱彝尊有深厚的友谊,与其甥徐乾学兄弟有频繁的往来,还在信中鼓励他们“以道事君”,并与很多清廷官员关系密切,参看谢正光《清初的遗民与贰臣》,载《汉学研究》第17卷第2期,31—60页,台北,1999。而黄宗羲更为其孙应试,给清朝大臣写信,称清帝为“圣主”,说“皇上仁风笃烈,救现在之兵灾,除当来之苦集”,可见就连他的民族主义情感都在时间中渐渐淡去,参看吴光《黄宗羲反清思想之转化》,《文星》1987年4月号;周志文《论黄宗羲的四篇陈乾初先生墓志铭》,载其《晚明学术与知识分子论丛》137—155页,大安出版社,台北,1999。

② 陆世仪《思辨录辑要·治平类》卷二十,四库全书本,十页B至十一页A。参见陆世仪《答徐次桓论应试书》,载《论学酬答》卷三,五至六页。

之(指参加科举考试),自非寡廉之尤,靡不有不屑就之之志。既五六年于兹,真气渐平,心亦渐改,虽以向之较然,自异不安,流辈之人,皆将攘臂下车,以奏技于火烈^①。

这里说的只是五、六年间的变化,虽然像他这样少数人还沉浸在亡明的历史记忆中,大多数人已经走出回忆的阴影,何况时间过去不是五、六年而是五六十年甚至更久以后,这种激烈的民族主义激情已经在士人中淡漠下去。雍正年间,当曾静承认“盖我朝龙兴,……德化之盛,及于中土,薄海内外,无不倾心爱戴。由是天与人归,使大统一朝而成,不劳而得,并非汤武之居中渐化,而后民心乐从,始有天下者可比,其规模更大更远,所以为亘古莫及”^②,也承认雍正皇帝“圣朝深恩厚泽,皇上大孝至仁,(自己)心悦诚服”时^③,应该说,从清代初年以来曾经是士人精神支柱的民族主义感情,在时间无情地流逝和权力严厉地批判中,已经基本瓦解了,偏激的民族主义已经失去了它的合理性^④。

偏激的民族主义已经失去了它的合理性

① 张履祥《杨园先生全集》卷四。参看何冠彪《明遗民对出处的抉择与回应——陈确个案研究》,载其《明清人物与著述》95—140页,香港教育图书公司,1996。

② 《大义觉迷录》卷三。

③ 蒋良骥纂,王先谦修订《十二朝东华录·雍正朝》卷七,又,同卷载雍正七年(1729)九月二十一日上谕中,就相当自信地指出,“盖生民之道,惟有德者可为天下君”,又说这些持狭隘的夷夏之论的人“不知本朝之为满洲,犹中国之有籍贯,舜以东夷之人,文王为西夷之人,曾何损于圣德乎”,特别是他还指出,当满清人主之后,“中国之疆土开拓广远,乃中国臣民之大幸,何得尚有华夷中外之分论哉?”这是很有理有力的话语。第二册,334—337页,大东书局影印本,台南,1968。

④ 比如像傅山、顾炎武、黄宗羲、王夫之、屈大均等第一代遗民,当然这种华夷界限把持得相当清楚,因为他们的经验中有对于明王朝的依恋,但是到了他们的下一代,恐怕就没有这样的意识了,举两个例子,如魏菁本身并不仕清,但是其子魏方泰却是“甲子乡试第一”,郭士标本人也是以遗民自居,但是其子郭晋熙却是“某科举人”,时间是会渐渐冲淡仇恨的,钱仪吉《碑传集》卷一二五张大受《株溪先生魏菁传》、李振裕《新乡郭公士标墓志铭》,5899,5891页。又,尚小明《学人游幕与清代学术》第一章中已经很好地说明了清初学人逐渐从坚决不仕新朝,到以游幕为策略来解决治世与气节之间的矛盾这一过程,社会科学文献出版社,1999。

二

陆世仪的话里提到了“圣学”，所谓圣学常常是指符合孔孟宗旨，拥有天经地义的合理性，并且得到历史与传统支持的知识、思想与信仰，通常，它是由所谓“道统”延续、由士大夫表述，有时是可以超越“政统”之上的真理，它常常是一种文化话语权力，所以，这里还应当提到的是清初这种话语权力的转移。从宋代以来崛起和膨胀的士绅阶层，曾经是文化权力的拥有者，也常常在与皇权的对峙中，运用真理话语来抵制政治权力的压迫，但是，他们的话语权力主要来自传统儒家资源，而这种资源中，主要是对于具体政治策略和秩序的道德超越，也就是借高调真理对具体策略进行批判，通过思想文化来解决政治问题，用所谓“道统”实现对于“政统”的箝制。

帝王的“治统”兼并了“道统”，使士人普遍处在“失语”的状态

但是，所谓“圣学”，或者叫“正学”、“理学”、“道学”，虽然它的解释权力常常属于士大夫知识阶层，但是由于它的起点和终点都是确立秩序，所以，在皇权笼罩一切，政治高于一切的时代，有时也会被政治权力转手接去，像清代初期的政治权力就相当巧妙地垄断了本来由士人阐释的真理，并使帝王的“治统”兼并了“道统”，使士人普遍处在“失语”的状态^①。他们的策略是，首先，重用或表彰所谓的理学名臣，如在理学界相当有影响的熊赐履（1636—1709）、李光地（1642—1718），倡文教行科举的魏象枢（1617—1687）、魏裔介（1616—1686），政绩与学问均相当出名的陆陇其（1630—1692）、汤斌（1627—1687）、张伯行（1651—1725）^②，并且不断用各种名目，吸纳种种学术与思想界的中坚人物，如朱彝尊（1629—1709）、阎若璩（1636—1704）、徐乾学（1631—1694），这样，无论在身体力行的方面还是在知识阐述的方面，官方都已经可以骄傲地宣称，最

① 参看荒木见悟《道统论の衰退と新儒林传の展开》对清初各种重新记载和勾画“道统”的著作的叙述与评论，《明清思想论考》1—83页，特别是参考67页以下，研文出版，东京，1992。

② 陆陇其、汤斌皆曾获从祀孔庙两庑，张伯行则被康熙、雍正两朝推重，“圣祖（康熙）每称曰：天下清官第一，皇上（雍正）赐之匾曰：礼乐名臣”，参见唐鉴《清儒学案小识》卷一《平湖陆先生传》、卷二《仪封张先生传》，卷三《睢州汤先生传》，四部备要本。

出色和最优秀的人物都入吾彀中^①；其次，是一方面通过上谕和诏书，一方面通过考试制度，转手接过汉族文化知识传统，用更大的声音和更高的调门推介儒家的或者是理学的思想，“颁发《性理精义》、《朱子全书》，升紫阳为十二哲”^②，其中康熙皇帝在位六十年中，曾经不断地用权力凸显正统，表彰理学而贬斥异端，迫使士人放弃边缘的立场^③，形成一整套以理学的话语包装起来的官方意识形态^④，并且这种意识形态更以制度化的方式在整个社会推行^⑤，而

- ① 参看陶清《明遗民九大家哲学思想研究》85页，洪业文化事业有限公司，台北，1997。但是他认为“明遗民虽然著述丰赡，思想深刻，但大多未刊于世……因而对于当时社会的实际运作和学术思想的流变演绎，并未产生直接影响”，这一结论恐怕太绝对。事实可能是这些影响被逐渐抵制和瓦解，原因正如上面所说，官方接过并垄断了真理话语，以致于遗民的真理被淹没在看似合理的话语之中，从而淡化了其更深的思考背景。
- ② 唐鉴《清儒学案小识》卷首道光二十五年沈维铎序，四部备要本，一页B。
- ③ 举两个最典型的例子，一个是康熙二十八年五月，康熙曾经斥责李光地“冒名道学”，而表彰熊赐履“唯宗朱熹”，这使李光地后来一改自己的学术取向，成了理学名臣。《康熙起居注》康熙二十八年五月初七日壬寅条、九月十八日辛亥条，转引自陈祖武《清儒学术拾零》152页，湖南人民出版社，1999。另一个是毛奇龄，这个清初相当有名的士人曾经举出四百五十一条错误，批评四书，作了《四书改错》一书，实际上对奉四书为经典的程朱之学和以《四书集注》为教材的制度很有威胁，但他一听说康熙将朱熹升祀孔庙，便自己将此书毁板。参看钱穆《中国近三百年学术史》上册，226--230页。
- ④ 康熙还以《理学真伪论》为题，考察翰林院的官员，又反复表彰宋代的理学名臣，除了朱熹之外，如康熙四十四年，应福建学政沈涵的要求，康熙亲自书写了“程氏正宗”、“奥学清节”、“静中气象”、“霜松雪柏”、“紫阳羽翼”、“学阐图畴”、“力明正学”七块匾，令悬挂于杨时、罗从彦、李侗、胡安国、蔡元定、蔡沈、真德秀祠，见《清圣祖实录》卷二二三康熙四十四年十一月庚辰条，2988页，新文丰出版事业公司影印本。台北。
- ⑤ 又，参看《皇朝经世文编》中所收的康熙二十三年魏象枢《请颁礼制书疏》和甘汝来《请酌定家礼颁行疏》，都建议推行维护传统社会秩序的礼制，而汤斌等理学名臣对于江浙一带的戏曲小说的禁止，也同样是把这种意识形态以维护道德伦理秩序的名义推广开来，参看王晓传辑《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，作家出版社，北京，1958。

在雍正时代,这种真理的权力似乎已经成了皇帝的囊中之物,雍正十一年三月十四日上谕中对于社会上那些学者和士人的批评就表明了这一点,本来并不在真理制高点的皇帝居然能够批评“后世儒学不醇,真伪杂出”,而且可以讽刺所谓“道学”名誉已经扫地^①。于是,那些本来怀有重建思想世界秩序的崇高理想的士人,也在这种似乎拥有绝对正当性的思想整肃中,成了思想的“共谋者”,他们充满真诚忧患的批评,则同样参与了压抑明末以来的多元思想取向^②;再次,是运用权力的批判和批判的权力,对于士人中一些异端作杀一警百的剖析,从这种批判中确立自己对于真理的占有权。后来所有文字狱大约都可以列入这一类,但是特别具有象征意味的是雍正皇帝所撰《名教罪人》,所谓“名教”是儒家所规定的,维护社会秩序的伦理规范和道德准则,在古代中国传统中这是天经地义地拥有合理性的,背叛这种名教当然就是罪人,在《名教罪人》中,雍正四年的上谕说到,“治世之大闲,莫重于名教”,之所以不杀

① 第一历史档案馆编《雍正朝汉文谕旨汇编》第二册,183—184页,广西师范大学出版社影印本,桂林。这则上谕相当有意思,它是正式颁布的文告,却批评道学,指责天下举子不通性理之学,而且公开维护佛教道教。

② 如熊赐履、陆陇其、张伯行、汤斌、魏裔介等等就相当自觉地参与清朝的思想秩序重建,比如熊赐履《学统》中就对明代以来各种异端有相当严厉的批评,见《学统》卷八,湖北丛书本,十九页;而陆陇其曾经在给人写信时说到,人应当读《近思录》,“人生自少至老,不可须臾离”,又要人读《五经大全》、《四书大全》,说“性理精华皆在于此,时时玩味此二书,人品学问自然不错”,按照他的说法,理学的著作如稻菽蔬果,不可或缺,“今日能留心此种学问,便非寻常人”,《三鱼堂文集》卷七《答席生汉翼汉廷》,四库全书本,7页B—8页A。张伯行则坚持反对立异说,树宗旨,主张“学以程朱为准的,不参异说,不立宗旨”,批评黄宗羲等人的学案体著作杂存各种说法,“曰两存之,则误人多”,“调停夹杂,而不归一是”,所以用《性理正宗》来扫荡各种枝蔓的思想,而汤斌则主张“今圣朝尊礼先圣,表彰正学,士子宜知所趋向矣,吾恐朝廷以实求而士子终以名应也”,他建议对士子要查其躬行,“先明义利之界,谨诚伪之关”,见《清儒学案小识》卷二,6页B,13页A,卷三,1页B。魏裔介则在表彰程朱理学的同时,一面批评汉儒虽无大失,但未能达性命之旨,一面批评王阳明的思想“入于虚无”,所以认为关键在“崇正辟邪”,参见《兼济堂文集》卷十《与郝学海》之二,四库全书本,6页B,卷十六《山西程策第二问对》,四库全书本,18页。

钱名世,是“欲使天下臣工,知获罪名教,虽靦颜而生,更胜于正法而死”,同时又让上至大学士、尚书,下至各部主事,都参与批判,像大学士张廷玉的诗中就写道:“士林耻与衣冠共,宸翰严于斧钺诛”,大理寺少卿吴隆元的诗里也说,“举朝唾骂谏奸句,通国流传遗臭词”,在众口一词中,皇权越来越占有了正当性,就像翰林院编修蒋恭棐的诗里说的,“圣世辨奸原自早,盈廷指佞复何辞”,雍正皇帝很自然地将思想话语的权力垄断在皇权之中,进一步确立皇权不仅在政治上、也在道德上的合法性^①。

清代第一个被朝廷认可从祀孔庙的儒者陆陇其曾经说到,理想的世界应当“九州万国,而统于一王,千流百派,而归于一海,千红万紫,而合于一太极”^②,虽然这可能只是他想象中的理想世界,但这种充满正义和真理的自信话语背后,却流露了一种导致思想专制的取向。在古代中国的观念世界中,向来只有公、私两个领域,并没有处于公、私两个领域之间的言论、思想与知识空间,朱熹曾经说,“人只有一个公私,天下只有一个正邪”,“将天下正大底道理去处置事,便公,以自家私意去处之,便私”^③,这种将“公”和“私”的观念分别归之于“理”和“欲”,并与“义”和“利”的分别、“是”和“非”的判别相关联的说法,在明清之际已经相当地普遍,并且似

充满正义和真理的自信话语背后,流露了一种导致思想专制的取向

① 参见《名教罪人》,《名教罪人谈》后附,49—121页,上海书店出版社,1999。除了对士人中间的异端采取严厉的批评之外,皇权还严厉地对于佛道二教加以限制,最好的例证还是雍正所撰的《拣魔辨异录》,至于佛教道教之外的异教,就更要严厉地镇压,《圣谕》顺治十三年皇帝谕礼部:“儒道释三教并垂,皆使人为善去恶,反邪归正,尊王法而免祸患。此外乃有左道惑众,如无为、白莲、闻香等教名色,邀集结党,夜聚晓散,小者贪图财利,恣为奸淫,大者招纳亡命,阴谋不轨”,清王锡祺《辟邪录》卷首,1页,台北傅斯年图书馆藏书。但到乾嘉时代的《仁宗睿皇帝御制邪教说》中则称:“自二氏行于中国,始有释教道教之名,因其说亦皆吾儒所撰,大旨亦精微元妙,劝人为善,戒人为恶,辅翼王化,无大差谬,是以圣帝明王,姑存此类不加沙汰”,口气就松动多了,不过,如果越出“辅翼王化,无大差谬”这一界限,大约就不能容忍,见清赵雪松编《戡靖教匪述编》序后附,台联国风出版社,台北,1970。转引自陈秀芬《清中叶之前的政权与罗教》,载《东亚近代思想与社会》,月旦出版社,台北,1999。

② 唐鉴《清儒学案小识》卷一,八页B。参看陆陇其《三鱼堂外集》卷四《经学》、《道统》两篇的取向,四库全书本,3页B至8页B。

③ 《朱子语类》卷十三,228页。

乎已经是毋庸置疑的^①。所谓“公”，它强调的是社会秩序的合理性，这种合理性是无需论证的既同一又唯一的普遍真理，当人们把这种真理引入生活世界，评鹭并处置每一件具体的行为、思想与语言的时候，它对于“私”的压抑，就否定了私人情感和私人话语的存在空间。可是，这种规范人们生活的真理虽然是无需论证、天经地义的真理，却并不是一种经过讨论而达成的“共识”——所谓“共识”并不是真理，只是一种共同约定的、赋予了合法性的规则，而合法性是可以质疑的——于是，当天下归于“一王”，各种思想归于“一海”，万紫千红的世界归于“一太极”的时候，这一看上去相当高尚的思想，最后导致的是：一方面以“公”的名义对这种真理权力的滥用，特别是由于皇帝、政府以国家和秩序的名义滥用权力，另一方面是处于“私”的个人对这种真理的悬置，人们常常要想方设法逃避这种不堪承受的沉重。

1780年，一个叫做朴趾源的朝鲜人在其《热河日记》中写下了他所观察到的中国知识状况，他特别提到，清代官方对真理的垄断，是接着明末思想界由宗陆到宗朱的转向而来的：

清人入主中国，阴察学术宗主之所在与夫当时趋向之众寡，于是从众而力主之。升享朱子于十哲之列，而号于天下曰：朱子之道即吾帝室之家学也，遂天下洽然悦服者有之，缘饰希世者有之……其所以动遵朱子者非他也，骑天下士大夫之项扼其咽而抚其背，天下之士大夫率被其愚胁，区区自泥于仪文节目之中而莫之能觉也。^②

① 这种关于“公”和“私”的价值分别，在中国从古代到现代都是不容置疑的，所以明清之间多有这类论述，就连相当有想象力和开放性的人也不例外，比如据说相信耶稣会士的新道理的徐光启，就有一段很典型的论述，“所谓公者，天下之所共也，天下之所共者，是达道也……所谓私者，一人之所独也，一人之所独者，是恒情也”，他说，“公”就是“使天下所为，由之则治，失之则乱者也”，显然国家秩序是公，是拥有优先的价值，见《与友人辩雅俗书》，《徐光启集》卷十一《书牒二》，506页。再如王夫之《读通鉴论》卷十四“有一人之正义，有一时之大义，有古今之通义，轻重之衡，公私之辨，三者不可不察……公者重，私者轻”，464页。

② 朴趾源《热河日记》之《审势篇》，450—451页，北京图书馆出版社影印本，1996。参考今村与志雄日文译注本《热河日记》，东京，平凡社，1978，1995。

这就是国家与权力通过真理的垄断对于生活和思想的控制,而国家与权力对于生活与思想的控制,就是“公”对“私”的压迫,这种压迫往往并不仅仅在于法律和制度的严厉,更重要的是靠对生活与思想空间的压缩,这种压缩也并不仅仅是像过去理解的那样,由文字狱那样严酷的方式实现,反而常常是通过对属于“公”的真理话语的接手和垄断,仿佛剥茧抽丝一样,在不知不觉中使士人在看似真理的意识形态中,并不自觉却相当自愿地放弃自己本来应有的独立空间和批评立场。所谓“以理杀人”,就是在冠冕堂皇的政治、道德、人民的名义下,在看似高超的普世的绝对真理中,挤压着其他话语的存在空间。于是,在官方提供的、看似无限的思想空间中只有一种永远和绝对正确的思想,任何其他的思想话语,都已经被彻底剥夺了合法性与合理性。据学者的研究,本来明代王学兴盛以后,实际上已经颇有多元学术与思想的趋向,“一家有一家宗旨,各标数字以为的:白沙之宗旨曰静中养出端倪,甘泉之宗旨曰随处体认天理,阳明之宗旨曰致良知,又曰知行合一”^①,后来各家更是标新立异,生怕落入他人窠臼,而且明代中叶以来屡压屡兴的讲学与结社风气,也给士人议论风发,发表各种不同见解提供了话语空间。可是,当明清嬗代时,这些多元思想却渐渐并归一处,思想的合理性依据都奠基在民族大义上,而民族大义又大多局限在传统的“正统论”中,所以,当明末以来的种族差异、地域空间的中心与边缘等等,都已经不能成为评价文明优劣的依据,民族主义也失去了真理的制高点,连文化与真理都不再是士人阶层的专利,反倒成了皇权用来批评知识阶层的话语的时候,知识阶层已经不再有自己独立的空间,整个社会被一整套空洞、教条但是又绝对、高调的真理话语笼罩,人们无法逃逸在这种官方认可的语言外,甚至也无法置身于国家的体制之外,可能还会相当真诚地被这种话语所折服,真心诚意地歌颂这种官方语言和国家体制,以及“四海升平”、“天下一家”的时代,只要读一读据说在学术上继承了黄宗羲的全祖望的《鮚埼亭集》卷一和卷二中那些赞曲颂赋,就可以知

国家与权力通过真理的垄断对于生活和思想的控制

人们无法逃逸在这种官方认可的语言外,甚至也无法置身于国家的体制之外

^① 盛朗西《中国书院制度》124—128页,中华书局,上海,1934。转引自王汎森《明末清初思想中之“宗旨”》,王汎森在此文中指出,清初反对各立“宗旨”,代表着思想学术由多元到一元的趋势,《大陆杂志》第九十四卷第四期,台北,1997。

道这一点^①。

剥夺了士人们
从身体到思想
逃避普遍皇权
的理由

还特别应当指出的是,由于清代皇权采用国家主义对于分权思想的抵制,用天下一家的思想对于地方主义的批判,用普世无二的真理对于个人话语的限制,更剥夺了士人们从身体到思想逃避普遍皇权的理由。本来,士人赖以逃避皇权的笼罩,并在“公”的压迫下稍稍得以保持一些批判自由的空间就很狭窄,例如诸侯国、官僚幕府、书院乡塾、乡间宗族等等,所以,从顾炎武主张的“寓封建之意于郡县之中”,黄宗羲提倡瓦解君臣的固定关系,以府县学校作为公议场所,陆世仪希望重建乡里宗族以扩张士绅与地方的权力,行“小封建法”,到吕留良抱怨“后世封建废而为郡县,天下统于一君,遂但有进退而无去就”^②,这些思想背面傅粉,其实都沿袭着宋代以来士绅以知识权力对抗政治权力的意味,多少都寄寓着一些为士绅阶层争取存在空间的意思。但是,雍正却一针见血,借着指斥陆生楠论封建的机会,指出这种观念大都是心怀叛逆之心的人如吕留良、曾静、陆生楠所提倡的,并说“此种悖乱之人,自知奸恶倾邪,不容于乡国,思欲效学士游说之风,意谓封建行,则此国不用,则去之他国”^③,同时,清廷以及自觉负有道德责任的官员,又大力清理社会秩序,指责士人聚社结党“相煽成风,深为可恶”,下令

① 全祖望《鲒埼亭集》卷一,卷二,可以看卷一的《观天志神算也》、《尊经志圣学也》(二十五页、二十六页),卷二的《皇舆图赋》(一页至六页),四部丛刊影印本。

② 《亭林文集》卷一《郡县论》中曾经对“今之君人者,尽四海之内为我郡县犹不足也”的绝对控制相当不满,主张地方分权式的体制,包括财富的分配、宗族的扶持、地方学校的建设等等,其实都是希望在专制体制中,为地方士绅争取空间,《顾亭林诗文集》12—17页,中华书局,1976;黄宗羲《明夷待访录》中《原臣》一篇也曾说,“我之出而仕也,为天下,非为君也,为万民,非为一姓也”,所以臣与君只是政治合作的关系,“吾无天下之责,则吾在君为路人”,这样也为士绅在君主专制体制中争取了一些空间;《思辨录辑要》卷十八,四库全书本,12页B,参看王汎森《清初的下层经世思想》,《大陆杂志》九十八卷一期,1—21页,台北,1999;此外,颜元也有主张封建的说法,见《存治编·封建》,《颜元集》110—113页,中华书局,1987。

③ 《清世宗实录》卷八十三,雍正七年秋七月丙午,1271页,新文丰出版事业公司影印本,台北;参看沟口雄三《中国民权思想的特色》,中研院近代史研究所编《中国现代化论文集》343—362页,台北,1991。

“不得妄立社名”、“所作文字，不许妄行刊刻”，对士人结社讲学加以限制^①。这样，大清帝国里，知识阶层或士绅阶层相对独立的空间就越来越狭窄了^②，他们既不能逃避体制的控制，逃逸到皇权所不能达到的地方去生存，也不能逃避真理的压迫，自由地表达另类思想，所以，在公众或公开场合他们根本无法不遵循官方的话语套数，只有在另外寻找表达自己思考和智慧的地方，于是这种思想的一统状态，恰恰使政治生活和私人生活脱节，引起话语的分裂，一方面是集权主义借助这种真理话语的垄断而不仅拥有合法性而且拥有合理性，一方面是个人的生活不得不在另一种生活话语的秩序中寻找存在空间^③。

三

我在前面提到的那篇书评中，曾经说到清代士人话语的分裂，“应当指出的是，在那个时代，文化人实际上使用的是三种不同的‘话语’。一种是在公众社会中使用的‘社会话语’，它是一本正经的，未必发自内心但人人会说的话语，尤其通行在官场、文书、礼仪、社交的场合；一种是在学术圈子里使用的‘学术话语’，它是以知识的准确和渊博为标准的，只在少数学者之间通行，由于它的使用，这些学术精英彼此认同，彼此沟通，但它并不是一个流行的话语；还有一种是在家庭、友人之间使用的‘私人话语’，它是呢喃私语或浅斟低唱，人人会说但不宜公开，满足心灵却不可通行，最多

-
- ① 谢国祯《明清之际党社运动考》十三《余论》中曾经引述顺治年间的几道奏折和禁令指出，由于官方的禁止，入清以后党社运动渐渐衰退，讲学之风也渐渐衰歇，252—254页，台湾商务印书馆重印本。
- ② 这可能就是尚小明《学人游幕与清代学术》中讨论的“游幕”的意义，但是“游幕”也并不是真的就有了思想空间，而是避免了直接面对皇权。社会科学文献出版社，1999。
- ③ 沟口雄三《中国与日本公私观念之比较》特别指出中国的“公”的观念中有相当强烈的道义性、原理性和自然性，与日本的“おほやけ”相当不同，因此它有很强的笼罩性与控制力，《二十一世纪》1994年二月号，总二十一期，85—97页，香港。又，参见陈弱水《公德观念的初步探讨——历史源流与理论建构》，载《人文及社会科学集刊》第九卷第二期，39—72页，中央研究院中山人文社会科学研究所，台北，1997。

形之诗词。其中,终极而空洞的道德说教尽管已经成了反复絮叨的、令人乏味的车轱辘话语,但正是这反复地絮叨却使它成了一种司空见惯日用不知的当然,这种道德说教一方面渗人生活,一方面凭借权力,成了一种‘社会话语’,人们在公开的场合、在流通的文字中总是使用这种类似于社论或报告式的‘社会话语’,艾尔曼说当时‘人们把道德修养斥为一种无聊的娱乐,赋予实证学风以中心位置’,恐怕言过其实,至少我们在一些以考据著称的学者身上还看不到这种现象,他们在书斋中钻研经典中的知识性问题,用‘学术话语’赢得生前身后名,在公开场合社交场合以道德修养的说教示人,以‘社会话语’与周围的世界彼此协调,当然,他们也少不了私人生活的乐趣,歌楼酒馆,园林画船,在那里,他们则以‘私人话语’在世俗世界中偷得浮生闲趣。清郑献甫在《补学轩文集》卷一《著书说》里打过一个比方,说宋人语录式的话语是‘画鬼’,无论画得好不好都可以蒙人,清代考据式的话语是‘画人’,稍有不像就不敢拿出来给人看,而文人写诗词,就好比‘画意’,无论好不好都敢自夸一通^①,虽然确认一个人的学问知识要靠可以比较评判的‘画人’技术,但清代许多人包括考据家是三种话语都会说的”。

用这种关于话语分裂的说法,给清代考据学的缘起提供一种解释思路

至今我还是坚持这一结论,这里,我仍然想用这种关于话语分裂的说法,给清代考据学的缘起提供一种解释思路。一般来说,关于清代考据学的学术渊源,似乎有两种不同的解释,一种是把清代学术当做宋明学术的反动,赞扬它仿佛欧洲的文艺复兴,如梁启超、胡适曾经是以“复古即解放”的思想加以解释,提出清代考据学是对“理学”的“一大反动”,即从虚到实,“舍空谈而趋实践”,其实,这种思路的背后的支持系统是进化、科学和实用,只是在中国上演的是一场很特殊的、由古代圣贤经典出场的复古戏,戏台后面导演的脚本却仿佛是西洋的文艺复兴;另一种则把它当做宋明学术的延续,如钱穆则提出“每转益进”,指出清代考据学是由于清初学者对于明清鼎革之际的痛苦,“心思气力,无所放泄,乃一注于学问”,于是而这种关心时事希望用知识来“经世”的精神来自宋明理学,所以“学术之事,每转而益进,图穷而必变”^②,这种思路显然希望

① 《补学轩文集》卷一《著书说》,34页B,文海出版社影印咸丰十一年刊本,《近代中国史料丛刊续辑》212种,672页。

② 钱穆《国学概论》61页,台北,商务印书馆,1979;《清儒学案序》,《中国学术思想史论丛》第八辑,336页,东大图书公司,台北,1980。

在中国自身的知识和思想资源中寻找思想史发展的理路,仿佛没有外在的力量,思想也一定会如此演变^①。后来余英时的“内在理路说”(theory of inner logic)其实大体上就是沿着这一思路发展的^②,但是如果过分凸显这种内在理路,却仿佛将知识、思想和信仰当成一种可以自行发芽的种子,连土壤气温水份都一概忽略不计。因此我们希望用一种贯通内外的解释思路,来叙述清代学术与思想的线索。

清代的学术风气何以从虚转实,转向考据?无论是哪一派的学者都很认同这样一种解释,即清代的思想箝制和镇压,造成士人对现实的淡漠和对古典的关注。像梁启超就历数顺治十四年以后的科场案、江南奏销案、庄氏史案等等,相信“开口便触忌讳,经过屡次文字狱之后,人人都有戒心”,是使学术风气变化的原因,“凡当主权者喜欢干涉人民思想的时代,学者的聪明才力,只有全部用

清代的学术风气何以从虚转实,转向考据?

① 日本学者如山井涌批评梁启超的说法,认为“宋明性理之学本身虽然具有在性理的哲学性理论追求上的意义,但是从本质上说,它具有实践修养之学的性格,朱熹偏重在理论追求上,而到了王阳明,则把修养实践即学问的思想推到了极点,把如何处理自己心灵的问题当做工夫的中心课题,也就是说修养实践之学从宋学到王学,已经没有发展的余地,所以学问就不得不向其他方向转换,而考据学就是转换的新方向”,《明清思想史の研究》第二部《明学から清学へ》,248页,参看同书所收《顾炎武の学问观》,320—357页,东京大学出版会,1980。这种说法其实也可以归入钱穆说法一流,但这类说法的问题在于,他们似乎把明清思想在实际历史中的变化当成了思想在构想中的历史逻辑里的演化。

② 参看林聪舜《明清之际儒家思想家的变迁与发展》第六章《综论》,林氏把学术界关于明清学术变迁的原因的解释分成了“理学反动说”、“社会经济变迁说”和“内在理路说”三类,他认为,第一种说法,“以梁启超为代表”,第二种说法,“日本与大陆学者最喜由这个角度看问题”,而第三种说法“由余英时先生首创”,294—308页,学生书局,1990。这些归纳大概不差,但是,其中第三说应当指出系由钱穆那里衍生发展出来;又,最新的研究可以参看丘为君《清代思想史“研究典范”的形成、特质与义涵》,载《清华学报》新二十四卷第四期,451—494页,新竹,1994。丘文对清代思想研究的大体思路作了相当清楚的梳理,但是,丘文将余英时的“内在理路说”与梁启超、胡适的“理学反动说”、钱穆的“每转益进说”并列,似与我将余英时与钱穆思路归在一类的看法略有不同。

去注释古典”，“考证古典之学，半由‘文网太密’所逼成”^①，钱穆、岛田虔次等人也都坚持一种类似的说法，即认定清代考据学是由于思想的弹压而造成的士大夫精神的萎缩，这种说法相当有力，也得到很多人的认同^②。在我有限的视野中，这种解释至今还是最有影响的，直至1989年，日本学者井上进在《汉学の成立》中还是沿袭这种传统的说法，当然，他已经指出，“顾炎武之学充满了鲜明的经世志向，但是后来的考据学家并没有继承这种精神，……之所以如此，是因为时代进入相对的安定期，这时，名教体制看上去又已经相当稳固，经世与否作为道德评判的理论依据也已经消失，当然，使汉学丧失经世精神的原因，还有一点，即本来抵抗恐怖的文字狱的压力是相当重要，但是，在汉学中应当抵抗外压的理论性根据也没有了”^③。

真正造成清代学术思想失语状态的，除了政治对异端的箝制，还在于皇权对于真理的垄断

这种把视点集中于“文字狱”之类恐怖手段的说法，虽然大体不错，但未免太简单了一些，而且清代的普遍“失语”状况，并不能直接而简单地算在专门对付“夷夏”即民族主义讨论的高压政策方面。所以，我相当注意的是，真正造成清代学术思想失语状态的，除了政治对异端的箝制，还在于皇权对于真理的垄断，以及这种道德制高点和合理性基础被权力占据之后，所造成的士人对于真理诠释权力和对于社会指导权力的丧失。本来，士大夫赖以支撑自己立场，使自身得以与政治权力分庭抗礼的，就是一种对真理和道德的诠释能力，不过，他们对政治中心的永恒向往和拯济天下的一贯志向，却使他们始终把自己定位在通过道德和真理辅佐帝王治国平天下。然而，由于这种话语权力由士人向官方、从民间向朝廷的转移，当皇权以普遍适用而且不容置疑的意识形态，建构了一种普遍的、绝对的、象征性的真理话语之后，它以“公”的名义迫使所有人接受，并且以同一性淹没了

① 梁启超《中国近三百年学术史》第二至第四节《清代学术变迁与政治的影响》，朱维铮校注《梁启超论清学史二种》103—137页，复旦大学出版社，1985。

② 参看钱穆《中国近三百年学术史》，中华书局，1986；岛田虔次《アジア历史研究入门》（中国3）285页，1986；古德里奇（L. C. Goodrich）《乾隆文字狱》（*The Literary Inquisition of Ch'ien-Lung*）16—18页，Baltimore, Waverly Press, 1935。

③ 井上进《汉学の成立》，载《东方学报》第六十一号，296页，京都，1989。

考据学的兴起:十七世纪中叶至十八世纪末知识与思想世界的状况

所有的士大夫,于是,丧失了真理诠释权力和社会指导能力的士人,便在公共领域里失去了自己的立场,只能在“私”的方面表达自己个人的思考。

然而,当知识和思想话语已经分裂,属于“公”的领域中没有士人自己的空间,而那些属于“私”领域的感受、知识和思想又不能成为共享的知识与思想的时候,在公、私两种领域之间,士人能寻找到的,是另一种知识话语的表达空间,这就是梁启超在《清代学术概论》第十七节中所说的,以学术性注释、札记、函札构成的文献考据和历史研究。梁启超相当敏感地看到,“清儒既不喜效宋明人聚徒讲学,又非如今之欧美有种种学会学校为聚集讲习之所,则其交换知识之机会,自不免缺乏”,因而,那些依傍经典而流传的注释、疏证、笺释却通过看似烦琐的形式,曲折地表达着他们的一些真实想法,在通过印刷出版和邮递交流的札记、函件中,沟通着一些互相认同的学者,使知识得以流通。特别是高官的幕府、贵人的家塾以及富商的家馆,更是在某种意义上成了这种学术话语得以传播和延续的空间。哈贝马斯(J Habermas)的“公共空间”(public sphere)理论似乎对我们的问题有某种暗示^①。他在研究现代社会时认为,类似于咖啡馆、酒吧、俱乐部、私人团体等介于国家与市民之间的一些场所,由于有关的批评意见甚至过分的牢骚都可以在这些场合自由发表和讨论,并且得到合理的保障,所以它是监督国家权力、调节社会紧张的理想空间。但是,当这种“公共空间”得不到充分保障甚至干脆被彻底取缔的时代,晚期帝制中国这种幕府、家馆,以及札记、函件,甚至包括经典的注释,就在某种意义上

在公、私两种领域之间,士人能寻找到的,是另一种知识话语的表达空间

① 哈贝马斯(J Habermas)《*The Structural Transformation of the Public Sphere*》, First MTI paperback edition, 1991。“公共空间”一译“公共领域”,他说,“所谓公共领域,我们首先意指我们的社会生活的一个领域,在这个领域中,像公共意见这样的事物能够形成,公共领域原则上对所有公民开放,公共领域的一部分由各种对话构成,在这些对话中,作为私人的人们来到一起,形成了公众。这时,他们既不是作为从事业务的或职业的人来处理私人行为,也不是作为合法联合体隶属于国家官僚机构的法律规章并有责任去服从。当他们在不从属与强制的情况下处理普遍利益问题时,公民们作为一个群体来行动,因此,这种行动具有这样的保障,即他们可以自由地集合和组合,可以自由地表达和公开他们的意见。”此处用汪晖中译文,载《天涯》1997年第3期,海口。

充当了保护知识话语的作用,他们或在高官或巨商家馆中任座师,或在幕府中任幕僚,“或书院山长,或各省府州县修志,或大族姓修谱,或有力者刻书请鉴定”^①,特别是在经济相对发达、空间略为宽松的江浙徽歙一带,更形成了一种以考据为重的学术风气和以考据为荣的士人群体。

四

知识史的外部
变化趋势,与当
时学术与思想
的内在走向不
谋而合

这一知识史的外部变化趋势,同时又与当时学术与思想的内在走向不谋而合。

明代王学以凸显个人心灵和怀疑外在教条的取向,在很大程度上虚构了一个悬浮在生活世界之上却只存在于心灵世界之中的真理,它瓦解了约束社会生活和维持社会秩序的种种知识、思想与信仰,也瓦解了所有外在的监督和约束,易于流动的主体心灵甚至在实际上取消了所有的真理,这引起了很多人的不安。我在另外一节中已经说明,“明末出现的大量的省过会、功过簿,以及出现的东林一系重提‘格物’等等,说明‘心即理’的王学已经面临着理论危机。而后来出现的刘宗周等虽然相信王学,但都希望在这一点上弥合王学过分凸显心灵的缺失”。如刘宗周等主要是通过他人的监督和一些具体的措施,促使自己反省,约束自己的心灵,由于需要有第三者扮演客观的监督和控诉角色,这样就产生了证人会、省过会等等组织,用实际可用的知识、可以约束和追究的道德自律,来对王学尤其是后期王学极端主义进行补救,这样就刺激了追求实际行为和道德功夫的风气;同样,从东林党等重提理学的“格物”开始,由于客观上需要有知识包括经典中的道德伦理知识、以及传统中的历史知识等等,来充当真理和正义的支持系统,使人们不止是依凭内在心灵漫无限制的自省,不止是信从各自不同心灵自主的散漫趋向,这样,就引出了讲究确凿知识和博学主义的风气。这两方面的潜在趋

^① 参看梁启超《清代学术概论》第十八节,朱维铮校注《梁启超论清学史二种》54页。艾尔曼《从理学到朴学》中讨论到官方和半官方的赞助、书院的存在、协作、书信和会晤的意义等等,赵刚中译本,70—91页,136—140页,江苏人民出版社,1995。

向,在明王朝覆亡的刺激下,更激活了清初两种看似不同实际一致的思想取向,即“行己有耻”、“博学于文”^①。

“行己有耻”、“博学于文”

所谓“行己有耻”,是以实践的道德理性和实际的道德功夫,引入程朱理学来修正王学,以改变明代空谈心性的风气^②,像孙奇逢(1584—1675)虽然“原本象山、阳明”,但是却“以慎独为宗,以体认天理为要,以日用伦常为实际”^③,陈确(1604—1677)虽然“于诸儒中最喜姚江”,但他最关注的是王阳明的“知行合一”,所以在刘宗周门下,“奉慎独之教,躬行实践,重规叠矩”^④,李颀(1627—1705)虽然也是王学传人,但是他却拈出“悔过自新”四字为标识,他说,古今名儒提倡救世有很多途径,“要之总不出悔过自新四字”,而“悔过自新”中已经隐含了判别思想是非的外在价值标准,而其取向的焦点也不再是内在的自由,而是道德的实践,所以他说,“义命廉耻,此四字乃吾人立足之基,一有缺焉,则基倾矣。在今日,不必谈玄说妙,只要于此著脚,便是孔孟门下人”^⑤。这些知识与思想路向的变化,实际上已经改变了晚明王学的走向。

所谓“博学于文”,是以“一物不知深以为耻”的格物态度,改变着陆王心学以来的专尚心灵的偏向,也纠正着宋代理学以来过于

① 《亭林文集》卷三《与友人论学书》,《顾亭林诗文集》43页。

② 詹海云《清初阳明学》曾经指出在清代的王学后人如并称三大儒的孙奇逢、李二曲、黄宗羲那里,学风已经有了相当深刻的变化,它与当时另一些反对空疏学风的思潮及代表人物如顾炎武、颜元等等,大致是殊途同归,《清初学术论文集》71—105页,文津出版社,台北,1992。因此,后来才会把顾、黄、王并称,而顾、黄之间也相当有默契,所以用心学与理学两路再来判释清初思想的取径,是不合适的,所以我称之为两种“取向”。

③ 《清史稿》卷四八〇《孙奇逢传》;这大约是用魏裔介《孙徵君先生奇逢传》中的评价,又,方苞《孙徵君传》也记载他本来讲学“以象山、阳明为宗,及晚年乃更和通朱子之说,其治身务自刻砥”,均见《碑传集》卷一二七,5979页、5986页。

④ 陈元龙《乾初先生传》,参看黄宗羲《陈先生确墓志铭》,《碑传集》卷一二七,5996—5999页。又,张尔岐《答顾宁人书》中也对“行己有耻”相当拥护,指出“士生今日,欲倡正学于天下,似不必多所著述,正当以笃志力行为先务耳”,《清经世文编》卷二《学术·儒行》,71页,中华书局影印本,1992。

⑤ 《二曲集》卷一《悔过自新说》,3页,同书卷十《南行述》,76页,中华书局,1996。

高蹈凌虚的习惯,认真看待所有的知识主要是经典知识,并且用凿实的知识来支持道德与真理的合理性,使道德与真理依据回归古代经典,像方以智(1611—1671)就批评明末不学的风气,说“太枯不能,太滥不切,使人虚掠高玄,岂若大泯于薪火?故曰:藏理学于经学”^①,而顾炎武(1613—1682)的说法更直截了当,他批评“百余年来之为学者,往往言心言性,而茫然不得其解”,他反对“以明心见性之空言代修己治人之实学”,认为这是“以无本之人而谈空虚之学,吾见其日从事于圣人而去之弥远也”,补救的办法当然就是要研读经典^②,而读经典的方法,却是要一字一字地寻求确凿而可靠的解释,所以说是“读九经自考文始,考文自知音始,以至诸子百家之书,亦莫不然”^③。

追求过于玄虚的心灵自觉与过于高超的道德境界,常常导致对于知识的轻蔑

这两种取向得到了处于痛苦反思中的士人的呼应,也与清初以来知识界与思想界试图纠正风气、兼综各家的趋势相一致。在当时,一些学者已经开始觉察到,晚明士人对于社会与生活缺乏指导力,导致思想秩序崩溃的有两方面的原因,一是追求过于玄虚的心灵自觉与过于高超的道德境界,常常导致对于知识的轻蔑,无论是坚持王阳明之学的还是支持朱熹之学的人,似乎都有同感,后来

① 方以智《青原山志略·凡例》,比他更早的钱谦益(1582—1664)也有同样的说法,见《初学集》卷二十八《新刻十三经注疏序》,均参看余英时《儒家智识主义的兴起——从清初到戴东原》对这一段历史的叙述,《论戴震与章学诚》19—24页,东大图书公司,1996。

② 《亭林文集》卷三《与施愚山书》,《顾亭林诗文集》62页;《日知录集释》卷七《夫子之言性与天道》,239—240页,岳麓书社,1994;《亭林文集》卷三《与友人论学书》,《顾亭林诗文集》43页。同时稍后的费密(1625—1701)也说“舍经无所谓圣人之道,凿空支蔓,儒无是也”,又说“汉儒谓之讲经,后世谓之讲道”,《弘道书》卷上《道脉谱论》,转引自胡适《费经虞与费密——清学的两个先驱者》,《胡适学术文集(中国哲学史)》下册,1128页,中华书局,1991。

③ 《亭林文集》卷四《答李子德书》,《顾亭林诗文集》76页。钱穆已经指出,早在十六世纪的罗钦顺,就已经有“取证于经书”的提法,而何冠彪更仔细地考察了明末清初从归有光、钱谦益一直到邵廷采关于注重经典知识的说法,认为这是因义理之争而折人考证,及以经学代替理学的一个思潮,参看钱穆《中国近三百年学术史》上册,中华书局重印本,1986。何冠彪《明末清初思想家对经学和理学之辨析》,载《明末清初学术思想研究》1—51页,学生书局,1991。

常常引用的顾炎武与黄宗羲的两段话，就说那时“治财赋者，则目为聚敛，开闢扞边者，则目为粗材，读书作文者，则目为玩物丧志，留心政事者，则目为俗吏”，士大夫“舍多学而识，以求一贯之方，置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之道”^①；一是儒学内部过分的宗派矛盾对于原本思想同一性的瓦解，所以黄宗羲曾经在《破邪论》中“骂先贤”一条中讽刺那些朱陆后继者说，“假使鹅湖之会，朱陆方赋诗问答，去短集长，而朱氏之舟子與人，忽起而闕堂骂詈，以助晦翁，晦翁其喜之乎，不喜之乎？吾知其必挞而逐之也”^②，后来，全祖望也主张理学与心学应当是儒学中的一体，并主张在思想进路上“去短集长”^③。所以他在《宋元学案》中，比较能够没有门户之见，比起黄宗羲尚沿袭王学来，“可以说是超王学的，因为对王学以外的学问，他一样的用功，一样的得力”^④。当清初的学术摆脱了王学专注心灵的思路，就比较能够接受朱学中关于“格物”和“多识”的见解，全祖望就说，“多识亦圣人之教也”，他承认“格物之学”有在“身心”的，有“及于家国天下”的，“事君事父，格物之大者，多识于鸟兽草木，格物之小者”^⑤。士人中间这种调合朱陆的思路，可能就是后来考据学背后的一种支持资源，引致了士人中从“尊德性”到“道问学”取向的变化，也导致了儒家学者内部学术态度从“蹈虚”到“征实”的转变^⑥。

儒学内部过分的宗派矛盾对于原本思想同一性的瓦解

“尊德性”与“道问学”是两个来自《礼记·中庸》的术语，本来它只是表明一个儒者应当有的两种取向。但是，毕竟任何人

“尊德性”与“道问学”

-
- ① 黄宗羲《赠编修弁玉吴君墓志铭》，《南雷文定·后集》卷三，一页，四部备要本；《亭林文集》卷三《与友人论学书》，《顾亭林诗文集》43页。
- ② 《黄宗羲全集》第一册，206页，浙江古籍出版社，杭州，1984。
- ③ 参看郑吉雄《论全祖望去短集长的治学方法》，载《台大中文学报》第十一期，339—362页，台湾大学中国文学系，1999。
- ④ 梁启超《中国近三百年学术史》八《清初史学之建设》，199页。
- ⑤ 全祖望《经史问答》卷七《〈大学〉〈中庸〉〈孟子〉问目答卢镐》。
- ⑥ 余英时在《清代思想史的一个新解释》中特别强调的就是这种“内在理路”(inner logic)，载《历史与思想》，124页，联经出版事业公司，1976，1994；林聪舜曾经批评这种“内在理路”说，认为这种说法会使人感到明清之际的思想转变，只是理学内部的事情，因而会“忽略当时儒者透过经史之学所表达的新理念，亦不能触及他们在经史之学背后所隐藏的原创性智慧”，但这一批评似乎并不很充分，林聪舜《明清之际儒家思想的变迁与发展》第六章《综论》，304页。

对这两者都有偏向,很难实现绝对的平衡,于是它被分别用来象征儒家学者内部不同的取向;“空虚”和“征实”当然是两个感性的象征性语词,不过它也确实很形象地描述了两个时代的知识与思想风气,如果说明代后期确实有所谓“束书不观,游谈无根”的现象,那么,到了清代尤其是康、雍、乾的时代,似乎从注释、辑佚、辨伪、音韵、文字、训诂方向入手,追寻人们历史想象中的经典本来意义,已经成为风气。一些怀有某种意图的士大夫,试图改变明代弥漫在士人中间的那种从心所欲的风气,希望通过重组儒家学说,来整理知识与思想秩序并清理社会秩序,因此,他们强调思想的经典依据,期望通过这种方式,把真理安置在更加确凿的经典文本之上,而把经典文本的意义又建立在更加可靠的文字本义上,并依赖这种经过文字、音韵、训诂而确定的经典意义的支持,重建思想的权威,也期望通过重新考证和检验经典的真实性,对他们认定的所谓“伪学”进行瓦解,特别是顾炎武《音学五书》与《日知录》、阎若璩《古文尚书疏证》、胡渭《易图明辨》与《禹贡锥指》等等被后人视为经典性的著作出现,并赢得了相当高的声誉以后,更影响了士人中间热衷于“道问学”,追求“征实”的学术风气。

经典考据之学,并不仅意味着学风的变化,而且有相当深刻的儒学重建意味

应当承认,本来清代初期兴起的经典考据之学,并不仅意味着学风的变化,而且在背后有相当深刻的儒学重建意味。当时很多学者其实都怀有深刻的意图,在宋明儒学语境中思考的这些人,常常都希望重新确立真理的终极依据,因为那种以言人人殊的“理”和流动不定的“心”作依据的理学和心学,已经在那个时代充分暴露了它的弊病,因此,他们希望用确凿和经典文本作为真理的依据,因而,顾炎武提倡“古之所谓理学,经学也”,黄宗羲批评“明人讲学袭语录之糟粕,不以六经为根柢,束书而从事游谈,故受业者必穷经”^①。而那个已经进入官方体制,但在知识界相当有影响的朱彝尊,则特别表示对用《四书》取士的不满,尖锐批评明代永乐年间所编的《四书大全》“攘窃一家之书以为书,废注疏不采,先与取士程式不协,何得谓之《大全》”,又极力反对宋元以来的旧说,驳斥程敏政等理学家取消汉代注释家郑

^① 《亭林文集》卷三《与施愚山书》,《顾亭林诗文集》62页,中华书局,1959;全祖望《梨洲先生神道碑文》,载《鮚埼亭集》卷十一,9页,四部丛刊影印本。

玄的从祀地位,说郑玄“集诸儒之大成而大有功于经学”,对他的“博通”加以表彰,显然鼓励了这种儒学风气的重新滋生^①;在确立某些经典权威性的同时,他们又试图通过证伪来瓦解某些作为理学或心学依据的“伪经”,比如黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭之考辨《易图》,阎若璩、朱彝尊、姚际恒之考辨《古文尚书》,陈确、姚际恒等人考辨《大学》、《中庸》等等,其实都有瓦解伪学的经典依据,重新清整和确立经典系统的意味。据说这是因为,《易图》虽然是宋儒建立宇宙论的典据,但它被看成是儒学袭取道教的资源,导致了儒学的不纯^②,《古文尚书》常常是宋明理学的依据,尤其是“人心惟危,道心惟微”的一段,更支持着程朱理学区分天理、人欲的合理性^③,当它被揭发出其伪造的痕迹,就暗示了对理学的怀疑^④,而《大学》和《中庸》的过分凸显,包括“格物致知”,都是理学推重的结果,如果可以重新解释,那么宋儒的起点将动摇。按照一些研究者的看法,这是因为宋人虽然努力摆

① 《曝书亭集》卷六十《郑康成不当罢从祀议》、《经书取士议》,四库全书本,4页B至7页B。

② 胡渭的《易图明辨》把龙图、河图、洛书从《易》中剥离开,指出它们是后人附益,就是对邵雍、朱熹、蔡元定的一些观念和解释釜底抽薪,而其作《洪范正论》,则又对“汉儒附会之谈,宋儒变乱之论,一扫廓清”,这样就把层层义理附会与经典本身分离开来,参看罗光《中国哲学思想史(清代篇)》387—393页,学生书局,1990。

③ 《尚书古文疏证》中有这样一段话,很表明其考证的真实用意,“有宋程朱辈出,始取而推明演绎以加详,殆真以为上承尧统、下启孔教者在此,其盖以所据之地甚尊,而所持之理原确也。噫,抑孰料其乃为伪也乎”,上海古籍出版社影印本,1987。

④ 余英时则认为阎氏辨《古文尚书》之伪也有类似的思想史意义,但他以为这是为朱熹一系争“理学正统”,这可能有误,所以赵刚修正这种说法,指出阎氏的目的“非为尊崇理学而作”,而是要“置经学于理学之上”,见《阎若璩虞廷十六字辨伪之思想史背景及相关问题的再考察》,载林庆彰主编《经学研究论丛》第四辑,45—64页,圣环图书公司,台北,1996。我大体同意赵刚的意见,从毛奇龄《与阎潜丘论尚书疏证书》的话中似乎可以看到,阎氏的目的虽然是借证“人心道心”之伪而批判陆王心学,所以常常书中“忽诟金溪并及姚江”,然而毛氏指出,“并非金溪、姚江过信伪经,始倡为心学”,所以,实际上讨论人心、道心,并不是只连累心学,也必然殃及程朱理学,转引自杨向奎《清儒学案新编》第一册,257—258页,齐鲁书社,济南,1985。

脱汉人治学的传统,但仍然需要从经书中吸取概念加以重建,所以清代人的考据辨伪,实际上是一种“釜底抽薪”的办法,“只要寻出宋人立论的根据,即可摧毁其防线……此种摧毁的行动,使宋学在不及设防的情况下,失去了数百年来用以立论的根据,从此宋人之学逐渐没落”^①。

无论这种揣测是否正确,这种怀有深刻意图的经典之学,在后来的一段时间里,在相当多的人那里却渐渐失去了它的深刻性。原因很简单,清代初期学者中,本来其中隐含的经世致用的取向,在没有实现可能性的趋势越来越清楚之后^②,人们只剩下了这种经典考据之学,而这种本来蕴含着相当深刻意图的知识生产方式,又渐渐被声音更大、调门更高,但只是形式仿佛而实质迥异的官方学术所淹没,当激烈的民族主义渐渐退潮,重组思想世界的理想被官方程朱理学完成,士人突然发现自己处在一种相当尴尬的可以称作“失语”局面。对程朱理学的批判由于并没有特别充分和新颖的理论思路、知识来源和词语支援,除了对宋儒依据的部分经典进行真伪的重审之外,思想不得不停留在理学内部只能作局部的修订,而对陆王之学的批评则始终落在“不归杨,则归墨”的套路中,仿佛一批评陆王,除了痛斥它的误国,凸显一种道德的严格约束和实践修养之外,批评的理据、思路甚至语言就只能借用官方认同的程朱理学。特别是如果一个士人需要通过那个时代提供的唯一途径进入社会的话,他无论愿意还是不愿意,他必须从小就浸淫在看上去绝对真理似的理学话语中,接受这种训练,运用这种话语写作、考试并且发言,直

① 林庆彰《清初的群经辨伪学》,431—432页,文津出版社,台北,1990。不过,这种见解虽然很有道理,但是,其中也可能有后人的后设的想象和揣测在内,清初经典考据辨伪在客观上有这种瓦解的意义,但是否主观上就有这种意图,或者有多大程度上自觉依据这种意图,尚是疑问,况且,是否由于考据学辨伪学的兴起,宋人之学从此就没落了,也还有进一步研究的必要。

② 看上去,清代初期知识界的转型中有两种相辅相成的趋向,一是可以被称作“经世学”的趋向,比较关注可以直接经世的政治、经济与社会问题,一是后来转化为“考据学”的经典之学,它关注的是思想与文化问题。关于前者这里没有着重讨论,请参看葛荣晋主编《中国实学思想史》上册,首都师范大学出版社,北京,1994。

到他获得政治权力的认可进入官场^①,可是这时也许他已经习惯了这套意识形态话语了,但是,他也只有在这种时候,才能够抽身换位,用那种充满知识主义味道的考据方法来对经典文本作技术性的研究,并以此与同样拥有丰富经典知识的人共享这种智力的结果。因此,在理学既受政治权力保护,又拥有真理权力支持的情况下,这种经典之学渐渐淡化了它的批判意味,而其通过文字音韵训诂以及各种历史考证来研究经典的技术,则成了士人表现自己智力和学养的一种形式^②。

经典之学渐渐淡化了它的批判意味

五

清代中期的焦循曾经用皮里阳秋的口气讽刺道,“近来为学之士,忽设一考据之名目”,这里用的“近来……忽……”这个句式,说明把考据(textual research)从治学方法和偏好取向提升为一个“名目”,并用来在学人中自居(affirmance of self)和排他(affirmance of other),可能并不是很早的事情,相反,很可能这种清晰的

① 近年来,艾尔曼的一个研究很有意思,他详细地研究了清代科举考试的试题后,指出在科举考试中也曾经出现过考据为主的“汉学”的影响,如1757年前后,五经文句题曾经被作为第二场考试的核心,但是他的研究恰恰使我们更看清了,整个清代科举考试都在理学的笼罩下,希望通过科举进入权力结构的士人,都必须按照这种理学思想来回答问题。比如,即使私下里相信《古文尚书》为伪的人,在例如1685、1729、1737年等直接用“道心”、“人心”出题的考试中,也不能不按照程朱理学一系的规定思路来回答问题,而艾尔曼关于汉学影响的一些特例,恰恰证明这些影响的微弱,正如他自己说的“在科举制度内,意见的多样性却多少受到限制”,《清代科举与经学的关系》,载《清代经学国际研讨会论文集》81—101页,中文本,张琰译,中央研究院文哲研究所,1994。

② 刘师培在《近代汉学变迁论》已经讨论过清代学术史的分期,指出康熙以后的第三期是从缀派,这是因为继康熙时代的江、戴、嘉定二钱、段、王、凌、陈、三胡等“以徵实为指归”以后,由于“阐发无余”,“虽取精用弘,然精华已竭”,所以只能有这种技术方面的成就。原载《国粹学报》31期(1907),收入《左庵外集》卷九,《刘申叔遗书》1541页,江苏古籍出版社影印本,1997。

所谓“汉学”与
“宋学”的对垒

畛域与界限的确立就是在他生活的时代^①，看他给孙星衍的信也可以知道，当时像孙星衍这样的人，就曾经试图把“考据”与“著作”分别开来，重新定位，遭到焦循的委婉反对，认为这是“无端设一考据名目”^②。而把这种学术风气标帜为所谓“汉学”与“宋学”的对垒，更可能是在江藩《汉学渊源记》和《宋学渊源记》问世之后。其实，把考据之学与义理之学截然分开，把这两者又称作“汉学”而与“宋学”，实在是没有道理的，因为这两者之间并不构成对立的两端，信仰程朱之学的人也可以有相当深入的考据工夫，而批判程朱之学的人也可能并不关心考据知识，反而在学术风格和思想话语上很接近宋代理学，所谓“汉”、“宋”，这只是两种不同偏向的知识话语形态，充其量它表明的是清代知识阶层学术取向的分化。

当然，考据兴趣的滋长不是空穴来风。前面说到，它一方而得到厌恶宋明以来“空谈心性”学风的学者的影响，把掌握真理的途径从“体道”转向“诂经”，毕竟儒学有一个权威的经典系统，又有一个依靠经典的解释寻求真理的传统，就连朱熹确立“格物”的思想也要从重订《大学》人手，而王阳明瓦解朱熹的思路也要从古本《大学》的提倡开始^③，所以清初以来顾炎武、黄宗羲的批评与褒扬，就渐渐暗示了一个学术新途径^④；但是，另一方面它确实也得到官方有意无意的鼓励，康、雍、乾以来，皇帝特别喜欢表现的渊博知识毕

① 《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》，丛书集成初编本，215页。

② 关于孙星衍的观点，可以参看孙星衍《问字堂集》卷四《答袁简斋前辈书》，3页A至3页B，四部丛刊影印本《孙渊如诗文集》。焦循的看法，见《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》，212—214页；又，《里堂家训》卷下：“近之学者，无端而立一考据之名，群起而趋之，所据者汉儒，而汉儒中所据者，又唯郑康成、许叔重，执一害道，莫此为甚”，转引自赖贵三《焦循年谱新编》第三章，114页，里仁书局，台北，1994。

③ 王阳明在《答罗整庵少宰书》中对于罗钦顺维护朱熹对《大学》“格物”的解释，就不得不先指出他重新解释的依据，是《大学》古本，“乃孔门相传旧本耳，朱子疑其有所脱误而改正补缉之，在某则谓其本无脱误，悉从其旧而已”，在古代中国传统文献观念中，凡是越古旧的，越接近写作者的本意，所以考据经典原来的语言文字面貌，就成了探索圣贤心灵的门径，陈荣捷《王阳明传习录详注集评》卷中，248页，学生书局，台北，1992。

④ 参看李纪祥《明末清初儒学之发展》第六章《清代汉学的成立》，247页，文津出版社，台北，1992。

竟有暗示的意味,大规模的知识整理如四库全书的编纂也助长了这种风气,特别值得注意的是当朝皇帝和一些有影响的官员的个人兴趣也支持了这种风气,像康熙皇帝对梅文鼎的称赞和对天文历算器物之学的重视^①,像以理学著称的李光地就极佩服梅文鼎和顾炎武,认为“如今著书不错者,唯梅定九、顾宁人两公耳,此两人书,必传于后无疑”,又说,顾、梅的音学和算学,“从古未有之书”,而他对于朱子学和天文学的双重推崇,似乎与后来清代学术转型有很大关系^②。不过,更主要的原因则是由于前面我们提到的,士人知识话语权力的失落。在相当长的时间里,失去了真理话语独占权力的士人颇有些“失语”,由于公共话语和私人话语的分裂,他们不能不透过正统知识形式之外的另类知识操练,来表达和实现他们自己,由于古代中国提供给士人的传统资源,大体上是文字经典,因此在历史悠久的古典中进行坚实的考据,成了区分智力高下和才能大小的一个标准,人们常常透过这样的知识生产方式,使自己与他人区分开来。

不管现在的研究者承认不承认,我还是要再次指出,虽然现在很多思想史和学术史著作一直在凸显考据学在当时的存在与影

① 梅文鼎曾由于他对算学天文的知识,在得到李光地的推荐后,曾经很受康熙的重视,认为是少见的人才,只是叹息他年事已高,只能写一匾“绩学参微”以表彰他,参看韩琦《君主与布衣之间:李光地在康熙时代的活动及其对科学的影响》,《清华学报》新二十六卷四期,421—445页,新竹,1996。深受西洋学术熏染的康熙皇帝特别讲求这些实用之学,现在还可以看到他当年学习和思考这些新知识的记录,如《康熙几暇格物编》,就是一例。就在三藩刚刚平定、尼布楚条约刚刚签毕的1692年正月,他就曾经亲自到乾清门,与大臣一道谈论性理、音律、算法、河道、测量圭表等等。

② 《榕村续语录》卷十六,765页,775页,中华书局,1995。李光地撰有《顾宁人小传》,称赞顾炎武是“近代博雅淹洽,未见其比”,“有顾氏之书,三代之文可复,雅颂之音各得其所”,又有《阎百诗小传》,称赞阎氏“学极博,论极核”,而且说,自从他人仕之后,所看到的老成之学者,只有顾炎武、梅文鼎、万斯同和阎氏,“皆博极群书,能以著述自通于后”《榕村集》卷三十三,5页A至7页B,四库全书本;程晋芳《正学论》之二在追溯清代学术渊源的时候,则把顾炎武、黄宗羲和李光地算成是与汤斌、陆陇其、杨时等“三儒”并列的“三学”,指出这三人都是以知识渊博著称,都是清代学术的开山。贺长龄《皇朝经世文编》卷二《学术二·儒行》,2页A。

响,但是一旦放宽视野考察,在那个时代甚至一直到乾嘉时代,事实上还是官方认可的以儒家传统经典为依据的、以程朱理学对经典的解释为主的、作为道德伦理教条的意识形态话语笼罩着整个思想界^①。读书人从小在蒙学塾课中,是以这一套东西作为教材来背诵的,在进入成年以后,则是以这些理学著作作为考试的基础的,不背诵这一套知识与思想几乎是不会有人仕的可能的,而在整个社会的公开场合与官方场合中,人们习惯的表达语言也是理学的语言,这些看上去很庄严、高超和正经的语言成为流行的话语,不用这一套话语就无法表达身份层次、价值趋向和文明理想,也无法在执普遍观念的社会中获得认同^②。因此,当士人有了逃避这些公开的、官方的、主流的话语笼罩的机会,进入考据学的时候,其实已经有了一些逃遁的意味,他们在这种智力活动中,使知识逃避着对思想的支持,也在这种智力活动中,使自己逃避思想的不堪承受的审查与监督。这样,考据尤其是以文字、音韵、训诂为手段对经典文本的历史考据,就渐渐成了一种风气,这种风气主要在士人生存空间较好的江南一带流行,并渐渐影响及整个知识阶层。

考据渐渐成了一种风气

① 余英时在《曾国藩与士大夫之学》中引用昭槠在嘉庆二十年(1815)写的《嘯亭杂录》卷十的一段话,说“嘉庆时北京书店里买不到理学的书”,证明那个时代是“汉学考证的独霸之局”,而后来到了道光、咸丰又风气转新,是由于考证大师去世,和新的时势的要求,似乎清代学术思想史经历了由程朱学到考据学,考据学到新学的过程。余英时《历史人物与文化危机》3页,东大图书公司,1985。但是,余英时的这种看法可能并不成立,书店对程朱的书束之高阁,可能正是因为这种书太多,已经成为人手一册的经典和教科书的时候,书店就未必会特别关注经营这类书。从《儒林外史》中到处卖程文墨卷的记载倒可以看出相反的现象,马二先生选的程文虽然不是理学著作,但是却是更深入和普及地传播理学的东西。所以,实际上考据学极盛的时代,其实也还是程朱学笼罩的时代,道、咸新学瓦解的,不是并不过多地涉及经世的考据学,而是直接应对变局无所措手的程朱之学,因为它才是拥有权力的、作为政治原则的意识形态话语。

② 周予同也曾经以段玉裁为例指出,“事实上,这些学者都是科举出身,熟读四书,他们在汉学方面虽有专长,但对于清政府崇奉的宋学,也经涉猎,而他们专攻汉学,又每在考试及第以后”,见《有关中国经学史的几个问题》,载朱维铮编《周予同经学史论著选集》,700—701页,上海人民出版社,1983。

第四节 重建知识世界的尝试：十八、十九世纪之际考据学的转向

在清代,以辑佚、辨伪、注释为中心的历史文献学研究,是否可以实现重新确立思想经典系统的目的?以文字、音韵和训诂为中心的历史语言学研究,是否能够达成重构知识系统以支持思想的意义?也许从理论上说并没有问题,可是,“实际”的历史有时候并不按照“理论”的历史所预设的走向。在很多历史文献的记载中可以看到,在很长的时间里,所谓“考据学”在失去了有问题意识的考据取向后,手段渐渐成了目的,怀有某种自觉意图的考证变成了没有任何意图的考证,正如后来批评者所指摘的那样,“袭其名而忘其实,得其似而遗其真”^①,琐碎的、烦琐的、没有目的的和没有判断的考据学,确实成为一些人标榜智力和卖弄学问的手段,乾隆五十三年(1788),凌廷堪在《大梁与牛次原书》中说这些考据学是“搜断碑半通,刺佚书数简,为之考同异,校偏旁,而语以古今成败,若坐云雾之中,此风会之所趋,而学者之所蔽也”^②,它导致了清代学术和思想史上的这样一种现象:知识与思想剥离开来,使知识失去了思想性的追求,而思想也失去了知识支持,成了悬浮空洞的道德训戒,一面是看上去很确凿的很具体的文献学或语言学考据,一面是在习惯性地反复重申那些看似真理的教条。特别是当“汉学”与“宋学”被一些偏执的学者标榜出来,各自固执地坚持“考据”和“义理”之后,这种分裂便日益造成了对思想和学术的伤害。

但是,在我们仔细考察历史的时候又会发现,尽管考据学确实如后来的批评者说的那样,在一部分人的手中渐渐趋向琐细破碎,但是,在十八世纪末十九世纪初之间的另一部分考据学家中,借用知识表达思想的有意识尝试却从来就没有中断过。仔细考察这一段学术和思想史可以发现,通常被整体地描述的“乾嘉之学”,其实

所谓“考据学”在失去了有问题意识的考据取向后,手段渐渐成了目的

借用知识表达思想的有意识尝试却从来就没有中断过

① 《校礼堂文集》卷二十三《与胡敬仲书》,乾隆五十八年(1793),206页。

② 《校礼堂文集》卷二十三,200页。

乾隆与嘉庆时代是相当不同的,那些处在政治意识形态语境中感到压抑的考据家,总是不甘心停留在具体历史问题的考证中,总是在尝试用自己的考据知识对思想的合法性进行重新审查。一方面,他们的途径仍然是通过对某些经典的证伪来瓦解某些思想的依据,用文字溯源的方法来清理一些概念的历史,一方面,他们又在试图寻找一些“通例”,重新审查考据的根本预设和依据,以确立一种思考的正确途径。一旦考据被置于这样的问题意识和追求目标之中,这时,辑佚、辨伪、注释以及文字、音韵、训诂之学,便不再是所谓的“冗订琐细、支离破碎”的文献考据,而是一种通过关键词(Keyword)的重新诠释,通过一般法则(universal principle)的重新建立,以清理思想的秩序与体系的大学问。特别是,在十九世纪初,当这种经由考据的知识揭发了支持政治秩序和支配社会生活的“理”被建构的历史,试图重新确立常识与规则的理性,当这种通过考证寻找知识判断的一般法则,试图重新确立一种精确的原则和尺度,这个时候,知识、思想与信仰世界已经隐隐约约地表现出了后来被称之为“现代性”(modernity)的意味^①。

不过这里首先要说明的是,从考据风气初起的清初到考据大盛的乾隆时代,考据策略与偏向也有过悄悄的转移,由于几部重要的经典真伪似乎渐渐有了定论,而辨别经典真伪的原则与方法,却没有特别根本的转变,辨伪之学已经是处于“守成”状态,很多后人的辨伪著作往往只是把前人的研究推向更加细致,或者把疑伪的名单变得范围更大。然而,通过对古代思想的关键字词的梳理来表达思想的风气,却由于文字、音韵、训诂之学的日趋精密而开始浮现,接着,重建对知识世界整体理解的通例的学术取向,也由于西洋知识的持续刺激和天文、历法、算术之学的再度兴起而引人注目。其中,最值得一提的,当然是从戴震(1723—1777)、钱大昕

① 所谓“现代性”,现在当然有很多解释,但总的来说,是指传统(tradition)权威的崩坏和理性(reason)力量的确立,人们将理性视为知识与社会进步的根源,也把理性看成是真理判断和系统知识的基础。表现在社会中的现代性,如由于传统社会约束力量的松弛,政治的基本单位是个人而不是传统的家庭、家族、宗族,社会不再由血缘、亲情、道德来维持,而改由理性规则来维持,由于神秘主义的除魅,传统的依据不再拥有权威,是非判断不再由感情、想象和神圣来确立,而改由科学理性来保证。

(1728—1804)开始,到稍后一辈的凌廷堪(1755—1809)、焦循(1763—1820)、阮元(1764—1849)等等,在这些同样以考据为主要知识生产方式的人那里可以看到,当考据学一旦介入思想世界,并被用在思想经典的真伪辨认、关键词语的历史梳理上时,它在思想史上确实可以充当表达思想的方式,而当考据学一旦试图改变圣贤经典对世俗常识、古代知识对近代知识的绝对优先原则,重新确立是非真伪的判断理性时,它在思想史上确实隐含了革命性的意义。

看上去这是一个很老的话题。关于“情”与“理”,或者用理学家的话说即人心与道心、人欲与天理之间关系的讨论,是维持传统政治秩序与社会生活的根本观念之一,至少从唐宋以来就始终是思想世界的主要话题,虽然它可能被教条的科举和平庸的学者弄得令人乏味,但是,它却始终占据着思想领域的中心位置。因为,这里所讨论的,关于人的道德究竟是沉沦还是提升的选择,关系到传统的秩序能否建立、权力能否维持,以及精英和经典所象征的文明价值能否确立的问题。如果人们普遍同意选择“天理”作为追求的目标,那么,他将不得不承认,由一整套儒家所确立的伦理道德秩序是天经地义的,根据“家”而建立的“国”,以及象征这一秩序的皇权是合法的,而维护这种国家秩序的真理话语是合理的;由此类推,“人欲”就是应当背弃的,因为私人的欲望和感情的缺乏节制的泛滥,在某种意义上会把“个人”膨胀起来,构成对社会秩序的蔑视或破坏,这就是所谓的“公”与“私”的分别。按照儒家的理解和解释,人们应当不断克制自己的一己私欲,追求大公无私的境界,这就叫“存天理而灭人欲”,所以程颐说,“人心私欲,故危殆,道心天理,故精微,灭私欲则天理自明矣”,朱熹说“人之一心,天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭,未有天理人欲夹杂者”,这里的界限分明,“人只有个天理人欲,此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理”^①。

思想世界的主
要话题

^① 见《河南程氏遗书》卷二十四《伊川先生语十》,《二程集》第一册,312页,中华书局,1981,《朱子语类》卷十三,224页,中华书局,1986。

“天理”涵盖了自然与社会这两个领域，兼容了两种不同的规则

可是，这个被悬置于超越和绝对境界的“天理”，由于它涵盖了自然与社会这两个领域，因此它仿佛兼容了两种不同的规则。当“天理”在宇宙间充当事物与现象动静变化的“原理”时，它虽然是观念世界中观察、归纳和演绎出来的，但也是现象世界中本然存有的法则，它的存在仿佛“天经地义”这个词所说的那样毋庸置疑。但是，当“天理”在社会中作为人们生活的“原理”时，它却只是历史建构起来的一套“共识”，充其量只是人们应当遵循和效法的一种规范，它只是观念世界在历史渐渐形成的对社会秩序的一种约定。尽管它常常把宇宙天地的“理”作为社会生活中的“理”的合理性依据，但这常常是历史的解释。预设这种全然悬置于观念世界的“天理”的绝对性，却与普通生活世界的“实际”完全脱节，始终生存在世俗生活中的人会从本能中感受到，完全标举天理而否认人欲的境界，其实可能只存在于理论和想象，它不仅只是一种高尚的奢望，而且有可能用崇高的真理压抑普遍的欲望，甚至会使人们在无法实现那种绝对的、甚至是玄虚的精神时，使始终存在的、实在的情欲以另一形式宣泄，造成心灵世界的分裂和紧张，也造成“人”的虚伪。

戴震

清代中叶的考据学家通过关键字词的考证对主流政治意识形态进行迂回的挑战，恰恰就是从理学家们最核心的“情”与“理”两个词语的重新清理开始的。首先是戴震，他试图打通两端，他说，“理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也”，他改变过去把性与理算成一端，情与欲算在另一端的说法，指出性仿佛水，欲就像水的流动，“节而不过，则为依乎天理”，他觉得不能说天理是正而人欲是邪，“古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理，今之言理也，离人情欲求之，使之忍而不顾为理，此理欲之辨，适足以穷天下之人，尽转移为欺侮之人，为祸何可胜言也哉”，在这里，他看到了理欲分裂的危险性，也试图解决这种由于宋代新儒家学说而带来的天理与人欲之间的人为紧张^①。

瓦解宋儒“理”、“欲”对立思想的主要策略，在戴震这里就是对语词的历史考据。按照凌廷堪后来的理解，宋明以来，尊奉理学或心学的儒者的终极依据“不求之于经，而但求之于理，不求

^① 参看《孟子字义疏证》卷上，1页，10页，11页，卷下，59页，中华书局，北京，1961·1990。参看山井涌《孟子字义疏证の性格》，载其《明清思想史の研究》378—411页，东京大学出版会，1980。

之于故训典章制度，而但求之于心”，这是空中楼阁，缺乏明确而可依凭的基础，也缺乏判断是非的尺度，所以戴震沿袭清初学者思路，首先把思想的依据回溯到古代经典，其次把经典意义的根据落实到字词，然后把字词的意义经过历史语言学的验证确定下来。但是，他又不等于那些“仅取汉人传注之一名一物而辗转考证之，则又烦细而不能至于道”的考据学家，他是用字词的考证和训诂作为瓦解宋儒根据，重新探寻经典中的真理的途径，这就是当时他和他周围的士大夫学者经由知识而进入思想的路数^①。当时不止戴震，其他如惠栋就考证宋儒用来解释“敬”的“主一无适”来自《文子》，而且因为宋儒不识字，还把本应读若“敌”的“适”字当成了“适”字^②，而钱大昕则进一步考证说，“主一”来自《古文尚书》，而“无适”则来自《文子》、《淮南子》，他还考证《大学》“新民”一条，则指出宋儒“改亲为新”，其实从文献学角度是于古无徵，而且从道理上说，也只剩下了居高临下的道德诉求而缺少了富民的亲和感觉^③。在古代中国知识和思想世界中，一旦一种理论解释被揭发出出身可疑或者出身不纯，可能就失去了理论的合法性，因此，戴震等人的这一方法和思路相当有震

① 《校礼堂文集》卷三十五《戴东原先生事略状》，312页。按，《孟子字义疏证》一开头其实就是对“理”之一字的一段考证，这是戴震立论取得合理性的依据，所以，后来梁启超为他总结，说“经之至者道也，所以明道者辞也，所以成辞者字也。必由字以通其辞，由辞以通其道，乃可得之”，《戴东原先生传》，《梁启超全集》第七册，4183页，北京出版社。

② 《松崖笔记》卷一，屈万里主编《杂著秘笈丛刊》影印本，37页，学生书局，1971。

③ 分见《十驾斋养新录》卷三，卷二，《嘉定钱大昕全集》第七册，62页，41页，江苏古籍出版社，1997。参看费海玘《钱竹汀传记研究》75—77页，台湾商务印书馆，1971。此外，《潜研堂文集》卷七《答问四》中把中国历史上的混乱都归咎为“由上之人无以春秋之义见诸行事故尔”，并承认“遇弑者皆无道君也”，在卷八《答问五》中又主张夫妇可以离婚。“义合则留，不合则去”、“去而更嫁，不谓之失节……不合而嫁，嫁而仍穷……不必强而留之，使夫妇之道苦也”等等，都是义理上的思考，所以钱大昕并不仅仅是想象中的考据家，《嘉定钱大昕全集》第九册，83页、106页。参见戴逸《乾嘉史学大师钱大昕》，《文史哲》1997年第三期，35—40页，济南。

撼力,而在《孟子字义疏证》中戴震对《孟子》中的“理”、“欲”、“性”、“己”等等词汇,作的就是历史学和语言学为基础的思想研究^①。

“理”是一种对世界进行条理的规则

既然本来“理”就只是“察之而几微必区以别之名”,那么,它就不是悬置在人们头顶上,永远临鉴于生活世界之上的真理,而是一种对世界进行条理的规则,“在物之质曰肌理,曰腠理,曰文理”,而在生活中,则是使人人皆有的情欲“得其分则有条而不紊”,就是使生活在秩序社会中合理化的规则。可是,当“理”被理学家过度凸显并悬置于“情”之上,于是就在生活世界中造成了分裂,虚构和想象的天理被当成真实的境界,而真实的生活却被放置在这种虚构的境界中时时接受审查,世界在这种虚构关系中成为对立两端,比如“理”与“情”(或“欲”)、“理”与“事”、“道”与“器”、“君子”与“小人”、“正”与“邪”、“公”与“私”、“性”与“人”等等,戴震指出“人之为人,性之为性,判若彼此,自程子、朱子始”^②。正是由于这种分别,使得“饥寒愁怨饮食男女,常情隐曲之感”在绝对超越的“理”的压迫下,常常不能自由地表达欲望,而这种绝对超越的“理”也常常由于生活世界中“人”的逃逸,而变成“空有理之名”,结果一方面是“君子无完行者”,而小人“依然行其贪邪”^③,一方面使得“尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱”,话语权力的拥有者可以“以理杀人”^④。所以,所谓“理”也罢,“天”也罢,本来只应当充当调适情欲使之合理化的

① 戴震在《与段若膺论理书》中曾经说到,宋儒“讥训诂之学,轻语言文字,是欲渡江而弃舟楫,欲登高而无阶梯”,而他自己“为之卅余年,灼然知古今治乱之源在是”,《孟子字义疏证》附录,184页。王国维曾经察觉到,戴氏实际上已经知道考据之学“庞杂破碎,无当于学术,遂出汉学固有之范围外,而取宋学之途径”,王国维《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》,《静庵文集》75页。但是,应当注意的是,戴震虽然相当看重类似宋学的义理,但是他还是用了清代流行于士人中的考据学方法,后来的阮元也一样,这是与“宋学”不同的地方。

② 《孟子字义疏证》卷上,19页。

③ 《孟子字义疏证》卷下,58页。

④ 《孟子字义疏证》卷上,10页。程晋芳《正学论三》有一段话正好呼应这种见解,他说,“人之为人,情而已矣,圣人之教人也,顺乎情而已。宋儒尊性而卑情,即二氏之术,其理愈高,其论愈严,而其不近人情愈甚”,见《清经世文编》卷二《学术二·儒行》,3页A。

责任,“节而不过,则依乎天理”,却不可以把它当做绝对的道德律令,把一些人所不能的高调的严厉的道德标准用作截长续短的尺度^①。

戴震对于“理”的批判,曾经引起了一些依据传统的知识阶层中人的极大疑虑,一些人批评戴震是欲“取程朱而代之”^②,像同时的翁方纲、程廷祚等人就曾经很激烈批评他的说法,而捍卫宋代理学的方东树就斥责他是反对理学的始作俑者,“厉禁言理,则自戴氏始,自是宗旨祖述,邪说大肆,遂举唐宋诸儒已定不易之案,至精不易之论,必欲一一尽翻之,以张其门户”^③,连稍晚的、与戴震颇有渊源的章学诚也指出,由于戴氏的影响,“至今休、歛之间,少年英俊不骂程、朱,不得谓之通人”^④。

不过我们更应当指出,戴震的思路仍然没有超越“理”与“情”的二元对立,他强调“情”或“欲”的合理性,结果可能就像明代王学左派一样,只是把过去过度倾向于“理”的偏执转向对另一极端“情”的偏执,这并不能弥合或解决社会秩序与私人生活、公众话语与私人话语的分裂。因为,这种强调内在心灵合理性以消解外在真理约束力的思路,仍然局限在“理”、“欲”对峙的框架中,一旦过分凸显人心的意义,也有可能走向私欲合理化,将

戴震的思路仍然没有超越“理”与“情”的二元对立

① 他曾经挑出《论语·颜渊》中的“克己复礼为仁”,来瓦解朱熹把“己”当做“身之私欲”,把“礼”当作“天理之节文”而对立起来的理欲两分法则,他指出,既然孔子下文中又有“为仁由己”,那么,上文中的充满私欲需要克制的“己”,和下面这个能够自主地拥有自觉意识克服欲望的“己”,究竟有什么不同?所以,需要克制的这个“己”,只是相对于“天下”之大而言,他把“己”看成是充满了人性人情的自我,只是这个自我有时会有偏失和杂念,所以需要理智意识和道德心灵来调节与培养,他想,这样似乎可以否定理学以外在的“天理”压抑内在的“人欲”,见《孟子字义疏证》卷下。56页。

② 方东树引焦循语,见《汉学商兑》卷中之下,台湾商务印书馆,1968,122页。

③ 同上卷上,22—23页。

④ 参看胡适《戴东原的哲学》第三节《戴学之反响》,胡适列举了与戴震同时的章学诚、翁方纲、姚鼐等人对戴震的反驳,也列举了凌廷堪、焦循、阮元等人的支持,但是没有指出戴震理路上的问题和后来者的修正,《胡适学术文集(中国哲学史)》下册,1040—1103页,中华书局,1991。

再度落入王阳明后学的窠臼中,并没有完全摆脱明代以来儒学的困境^①。这里的关键,就是在于这种思路始终不能解决一个问题,即如何使人的情欲成为正当的情欲,或者如何判定情欲是正当的情欲,从何来引导正当的情欲。因为,当思路中仍然只有“情”、“欲”两端的时候,在“理”的外在标准被悬置以后,就只剩下“心”的内在尺度,然而,明末以来的很多学者都已经形成这种“共识”:一个个易于流动的、各各不同的心灵,是无法既充当情欲的发出者,又充当情欲合理性的判定者的,一旦真的如戴震所说,“遂民之欲,而王道备”^②,把人的自然之欲都承认其合理性,结果就可能情欲与情欲的冲突无从控制,最终导致的是“王道”即社会秩序的破坏。

二

然而,如何瓦解“理”与“情”、“天理”与“人欲”之间这种纠缠对立,使社会拥有一个真正适用而又不违背人性和人情的规则,并在

① 梁启超为戴震总结的哲学思想,第一是“理”(客观的理义与主观的意见),第二就是“情”(情欲主义),而胡适则指出,戴震看到了“分理气为二元与分理欲为二元”的毛病,打算从“推翻这种二元论下手”,但是由于戴震还是在使用这两个概念,所以并没有超越这种二元的思路,只是又偏向另一端而已,参看《梁启超全集》第七册《戴东原哲学》(1923),4193—4195页;又,胡适《戴东原在中国哲学史上的位置》、《几个反理学的思想家》,分见《胡适学术文集(中国哲学史)》下册,1104—1108页、1155—1165页。

② 《孟子字义疏证》卷上。10页;按照章太炎《释戴》的理解,程朱所说的“欲”和戴震所说的“欲”,其内涵不同,外延有别,所以不能混淆,见《章太炎全集(四)》,上海人民出版社,1985。但是这种强作区分的说法,实际上是后设的,未必是戴震的原意,再退一步说,即使是戴震的原意如此,也未必是当时阅读《疏证》者理解视野中的“欲”,通常,当这种有尖锐针对性的解释被提出来之后,处在那种阅读背景中的人,自然会把这一表述,看成是对程朱之“理”的挑战。参看胡楚生《章太炎〈释戴篇〉申论》,载其《清代学术史研究》151—170页,学生书局,1988;又丘为君《批判的汉学与汉学的批判:章太炎对考据学的反省及对戴震汉学的阐释》,《清华学报》新二十九卷第3期,321—364页,新竹,1999。

这种规则上重新建立一个合理的社会生活秩序？用近代的眼光看，由于传统世界中缺乏对理性的常识或规则的确认，在古代中国思想史上，对于“天理”的肯定常常变成对“绝对”的崇拜，而对“情欲”的肯定又常常会成为对“放纵”的鼓励。在二元对立的语境中，“个人”不是一个独立的价值个体，而是自私的本原，人性中“幽暗”的一面常常被诱发出来，而“光明”的一面总是没有树立起来；“群体”也不是一个公平的容忍的共同体，而是对个人欲望的压抑系统，所以“社会”仿佛总是在借助历史的话语与政治的权力控制“个人”的生活，它始终表现的是“压抑”的一面而隐藏了它“提升”的一面。

这是古代中国思想史上一个反复出现的话题，自从《中庸》、《大学》以后，传来的佛教讨论这一话题，禅宗也讨论这一话题，程颐、程颢、朱熹讨论这一话题，陆九渊、王阳明讨论的还是这一话题，似乎有关话语在漫长的思想史中反复重现，然而仿佛总是落人一种无奈的循环，并没有新的思路。一旦落人传统的套数，人们就总是在这种思路的两极间来回摇摆，不是强调以“天理”克制“人欲”，以“理”节“情”，就是凸显心灵包括自然情感的合理性，借内在心灵拥有道德自觉意识的名义，来维护自然人性的存在。这种颇有些像老生常谈似的话题每次复现，当然都有那个时代社会生活的深刻背景，于是在每次讨论中，可能老话题都拥有着新意义，不过，毕竟思路总是有局限，包括戴震在内，似乎总是在上述两种取向之间挣扎。然而，在戴震以后，十八、十九世纪之交的阮元、凌廷堪、焦循等人，虽然仍然使用着考据学的方法推进着戴震对“理”的质疑，但是，在思路却有了一个相当深刻的变化。

前面说到，戴震虽然试图批评宋代以来越来越成为笼罩性和强制性的“理”，但是他仿佛还没有找到超越的思路，而是仍然沿袭了宋代理学关于“理”与“情”两元对立的词语和思路，仅仅试图通过对“情”的合理化来对抗“理”的压抑。表面上看，他是把“理”、“情”二元合为一元，兼容在人的一个心灵中，但是，实际上这个兼容理欲的“心”的活动仍然被传统的话语区分为“理”和“欲”，尽管戴震一再说“情”也是合理的，“理”应该兼容“情”，可是，被理学层层皴染并建构起来的“情”与“理”，虽然只是理论词语，但是它被历史地建构起来之后，就渗透在人的观念世界中，已经是一对永远解不开的死结，一方面是生活世界中的东西，它就滋生在心灵中，以情感支配和影响每一个活生生的人，另一方面则是观念世界中虚拟的东西，据说它也存在于心灵中，以理性控制着每一个人。只

对于“天理”的肯定常常变成对“绝对”的崇拜，对“情欲”的肯定又常常会成为对“放纵”的鼓励

要你承认它们是“理”和“情”，这种所谓超越境界与沉沦世俗、“灵”与“肉”、“理智”与“情感”的虚构的冲突，就是无法解决的，如果它被当做一种必须选择其一的实实在在的冲突，就必然构成“公”和“私”、社会生活和私人生活的分裂，任何仅仅固执一端，如“存天理灭人欲”或“尊情欲蔑天理”，都只能将一个完整的心灵撕裂。所以，真正的出路实际上只有建构一种类似平均值或公约数式的“共识”，一种看上去并不那么高超却可以为多数人认同的“规则”，才有可能同时兼容这种同样合理的“善”和“恶”^①。这一点上，戴震恰好启示了阮元、凌廷堪和焦循等人的思路，当他们淡化甚至瓦解了“理”与“情”之间严格的对立的时候，他们就绕开了这种二元对立的非此即彼、此是彼非的障碍，也避免了为攻驳“理”而不得不肯定“情”的理论陷阱。

和戴震一样，他们采取的策略也是从考据开始的，他们不约而同地指出古代经典中并不说“理”，至少古代典籍中说的“理”并不是绝对的“天理”。凌廷堪曾经批评戴震说，戴震的局限就在于“开卷仍先辨理字，又借体用二字论小学，犹若明若暗昧，陷于阱获而不能出也”^②，因此，他使用考据的方法，拈出“《易》、《诗》、《春秋》、《仪礼》、《周礼》、《论语》皆孔门遗训，其中无一‘理’字，唯《诗》有‘我疆我理’，《易大传》有‘理得’、及‘穷理’、‘顺理’等语，然古人皆作条理解”，所谓“理”常常是后人也就是宋儒才拈出来的，并且可能是窃取了佛教的概念^③。同时的人如阮元、焦循也都用这种方

① 后来 1910 年章太炎的《释戴》在解释戴震思想的时候，曾经提出了颇有近代意味的思路，即批评宋儒对“理”的过度绝对的推崇，赞扬法律的精神。

② 《好恶说》(下)，《校礼堂文集》卷十六，143—144 页，中华书局，1998。在本文中他还指出，很多人又陷在汉宋之争之中，要么就一味批评义理，说这是宋学，要么就沉湎于考据，说这是汉学，这也是理论陷阱之一。

③ 张其锦《凌次仲先生年谱》嘉庆十二年条引其评王国翰卷，转引自张寿安《以礼代理：凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》83 页，中研院近代史研究所，台北，1994。又，凌廷堪《好恶说》(下)“考《论语》及《大学》皆未尝有理字，徒因释氏以理事为法界，遂援之而成此新义”，又《复礼》(下)“《论语》记孔子之言备矣，但恒言礼，未尝一言及理也……后儒之学本出于释氏，故谓其言之弥近理而大乱真，不知圣学礼也，不云理也”，《校礼堂文集》卷十六，142 页，卷四，31、32 页。

法,对“理”进行攻驳,指出它并非儒家传统中固有的语词^①,于是,这就直接瓦解了“理”的经典依据和历史依据,正如后来方东树所说,这种说法一出,给理学造成了很大的麻烦,“宋儒穷理之说,可以摧败扫荡,万无可复置喙矣”^②。

接下来,他们又从字形入手,指出所谓“性”并不等于纯然无垢的“理”,而是有“情欲”、有“好恶”,可以衍生和引导出不同善恶的^③。按照阮元的说法,“古圣人造一字必有一字之本意,本义最精确无弊”^④,由于文字本义属于古圣贤最初的意思,而古圣贤最初的意思又有绝对权威,因此,这种对文字本义的考索就等于是追溯圣贤和经典,也是在检验后人理解和解释的正确与否。像阮元对性命的训诂学研究,就考察了《尚书》、《诗经》、《左传》、《谷梁传》、《易传》、《论语》等等几乎所有的儒家经典^⑤,最后指出,“生之谓性”是古义,性字既从心又从生,所以既包含了“仁义礼智等在内”,也包含了“味嗅声色等在内”,也就是说其中有心智或理性的一面,也有情感和欲望的一面,他强调“字如此实造,事亦如此实讲”,于是他的《性命古训》、《塔性说》、《复性辨》等等^⑥,就从这种考据立场出发,对“性”的古义进行了重构,在重构过程中把六朝唐宋以来引入了佛教思想以后的关于“性”的观念一一剔除,指出“晋、唐人嫌味、色、声、嗅、安佚为欲,必欲别之于性之外,此释氏所谓佛性,非圣经所言天性”^⑦。在当时,像凌廷堪、孙星衍、焦循等学者,都在不约而同地

瓦解“理”的经典依据和历史依据

“性”并不等于纯然无垢的“理”

① 参看《性命古训》,阮元《肇经室一集》卷十,《肇经室集》211—236页,中华书局,1993。

② 《汉学商兑》卷中之上,61页。

③ 如阮元《性命古训》“欲生于情,在性之内,不能言性内无欲”,《肇经室集》228页。

④ 《肇经室续一集》卷一《释敬》,《肇经室集》1017页。

⑤ 《性命古训》,《肇经室集》211—236页;罗光《中国哲学思想史(清代篇)》第四章说,阮元“只解释了经书中的性字,对于性字在哲学中的意义,一点也没有讲,且表现出来他自己根本不懂……所得的结论只是戴震说的‘欲是性’”,这种说法似乎太蔑视古人,也不很公平,没有看到这种看上去是单纯考证的学术研究在思想史上的意义,404页,学生书局,台北,1990。

⑥ 《性塔说》与《复性辨》见于《肇经室续集》卷三,《肇经室集》1059—1061页。

⑦ 《肇经室一集》卷一《性命古训》,《肇经室集》233—234页。参《肇经室续集》卷三《塔性说》,《肇经室集》1059—1060页。后来傅斯年《性命古训辩证》即沿用了这一很近代的方法。

重新诠释这个关键性的词语^①，一些后来并不很著名的学者如汪家禧、胡缙、洪震煊、徐养原等等也追随着他们，对宋儒的定义提出种种质疑，他们以趋近圣人的古典文本和追求真实的考据方法，小心翼翼地建构着他们自己认定的真理，瓦解着宋儒以来的传统，把“理”、“性”之类的关键词语一一归之为后儒私说，于是，他们可以重新提出一种建构社会秩序的学说了^②。

社会秩序的正
当性何在？

社会秩序的正当性何在？传统的社会秩序是依靠所谓“理”建构并解释它的正当性，也期望着人们依据“性”来自觉维护秩序的稳定和存在。但是，清代中期这些学者反复指出，被宋儒建构起来的“理”看上去虽然是超越和绝对的真理，但是由于它的这种绝对性，它只存在于观念世界的虚构中，而在社会生活中实际却并不存在，因此，当社会生活需要一种原则来作判断依据时，本来只是观念世界的绝对真理却可能成为“此亦一是非，彼亦一是非”的东西。程瑶田说，“各是其是，是人各有理也，安见人之理必是而我之理必非也”^③，意思好像是“公说公有理婆说婆有理”；焦循也说，社会生活中的现象仿佛是各执一辞在诉讼，“此告之，彼诉之，各持一理说说不已，为之解者若直论其是非，彼此必皆不服”，由于“理”并不是

① 如孙星衍《原性篇》就把性情与阴阳配比，使性与情都成了一体，《问学堂集》卷一，一页 A—B，四部丛刊影印本《孙渊如诗文集》；凌廷堪《好恶说》上“人性初不外乎好恶也，爱亦好也”，《荀卿颂》“夫人有性必有情，有情必有欲”，《校礼堂文集》卷十六，141 页，卷十，76 页；焦循《性善解一》“性无他，食色而已，饮食男女，人与物同之”，只是“人之性可引而善，亦可引而恶”，《雕菰集》卷九，丛书集成初编本，127 页。

② 汪家禧、胡缙、洪震煊、徐养原四篇《性情说》在阮元编订的《诂经精舍文集》中，大体都是拥护戴震的主张，认为“圣贤之学，推情合性，不尊性灭情”、“天有阴阳，人有性情”的，收于严杰编《经义丛抄》，《清经解》卷一三八八，第七册，847—849 页，上海书店影印本。另外，与阮元也颇有关系的另一著名学者张惠言（1761—1802）也肯定有类似观念，其《爱石图赋并说》中，本来只是谈论奇石的，但一开始却大讲“性寓于物”，并说“物苟寓性，则情应之，爱者，情之动而近性者也”，又《吏难三》中也承认“凡人之情，莫不自私其身，莫不自利其家”，所以圣人应当“作其情而用其耻”，他同样也主张建立一套有效的规则和仪礼，来重建社会秩序，这一思路与阮元等很接近，《茗柯文补编》卷上，《茗柯文编》163 页、172—173 页，上海古籍出版社，1984。

③ 程瑶田《通艺录·论学外篇》之十《让室卮言》。

一套可以遵循的规则,因此高调的道德原则并不见得能够清理秩序,反而引起争端和混乱^①。这样,等于否定了“理”的先在性和确定性,把它解释成了一种由人心出发的“判断”,而所谓“性”也并不等于“理”,它不仅具有知善知恶的理性,也是有情有欲的心灵,所以仅仅凭“性”是无法维持社会的伦理道德秩序的,正如焦循所说,“惟饮食男女,则人人同此心,故论性善,徒持高妙之说,则不可定”^②。在这一思路中,最终他们凸显了“礼”的意义,指出孔子曾说“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”,显然“礼”是最重要的,而在这种重新凸显“礼”的意义过程中,他们也没有忘记借用先贤的名义,他们和王阳明解释朱熹晚年定论一样,也说“朱子中年讲理,固已精实,晚年讲礼,尤耐烦难,诚有见乎理必出于礼也”,因为“礼”恰好是一种规则,它针对拥有情欲理智的人,使其动静言行符合社会秩序,“以非礼折之,则人不能争,以非理折之,则不能无争”^③,因为这种规则是历史形成的共识,它虽然看上去非常普通平常,未必比一味高倡“天理”更超越和绝对,但它却可以弥合理想境界与生活世界的裂缝,可以改变公共话语和私人话语的分裂,形成来自共识的约束,以建立一种“公”与“私”协调的生活^④。

凸显“礼”的意义

在古代中国,“礼”是很容易转变为“法”的,从荀子到韩非子的思路转向就是明证,而在当时的考据家心目中,是否也隐隐约有这种转向的可能?我们无从知道,不过,在当时孟子学说已经如日中天而且得到普遍认同的语境中,这批考据学家对荀子的重新肯定,似乎已经透露了这一转向的消息。值得注意的是,焦循曾经一连写了八篇《说权》,这很让人想到《春秋公羊传》桓公十一年关于祭仲在两难处境中只好“两害相权取其轻”的一段议论,“权者何?权者反于经,然后有善者也。权之所设,舍死亡无所设,行权有道,自贬损以行权,不害人

① 焦循《雕菰集》卷十《理说》,151页。

② 焦循《雕菰集》卷九《性善解三》,128页。

③ 阮元《书东莞陈氏学郇通辨后》,《擘经室续集》卷三,《擘经室集》1062页。

④ 凌廷堪《复礼》上中下三篇中反复指出:“圣人之道,一礼而已”,“礼也者,所以制仁义之中也”,“圣人之道,至平且易也”,《校礼堂文集》卷四,27—32页。参看孙海波《凌次仲学记》,原载《中和月刊》第一卷,又载《中国近三百年学术思想论集》247—264页,存粹社,1978。关于凌廷堪的研究,除上引此书外,尚可参考张寿安《以礼代理:凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》54—55页。

以行权”，这里的意思是，对于道德绝对性不必盲从，焦循的这八篇《说权》也有同样的深意，所谓“权”，是一种变通的规则，它不是最高的标准，也不是最低的底线，不是严法苛律，也不是放任自流，而是一种因时因世的规则，它并没有绝对的依据，因为“法不能无弊，有权则法无弊，权也者，变而通之之谓也，法无良，当其时则良”^①，有了适应当下的“法”，人们不必总是等待着超越的“天理”来裁判一切，也可以不被那种绝对的道德理想主义者的高调所挟持。

从戴震到凌廷堪、焦循等人的一些言论，象征着关于社会秩序的另类思路

从戴震到凌廷堪、焦循等人的一些言论，象征着关于社会秩序的另类思路。我说它是“另类思路”(think of others)，并不是说它的问题本身是旁行斜出的，而是说它对于这一问题的思考已经开始越出了传统的常轨。其实，关于“理”、“情”是一还是二的问题，从古代儒家到佛教，从宋代儒学朱陆到明代的王学，一直就是话题的中心^②，然而，十九世纪初的这一讨论之所以特别而且重要，这是因为，它的讨论几乎已经到达了突破“理”与“情”的二分法，突破传统建构起来的绝对真理与实际生活对立的边缘，它关于“礼”的设想，隐含了一些瓦解文化专制和真理独占的政治集权体制，将社会秩序建立在常识与规则之上的设想，也隐含了作为个体的“人”，在社会生活中独立存在的空间被承认的可能性。这种常识与规则不是那种绝对的“理”，“理”有时是笼罩一切、无时不在监视和督促人趋向绝对的最高超越境界，也不是“情”，“情”有时是任人沉沦、逃避社会义务与责任的世俗生活境界，而是一种大多数人认同的生活规则，只要确认并遵循这种规则就可以拥有生活的合法性，而有了这种合法性，私人生活和私人情感都有了空间，而这种空间就使个体的“人”开始被承认。

历史语言学的方法

从戴震到阮元等人在瓦解旧说的時候，采用的都是一种近乎历史语言学的方法。戴震有几段话是经常被研究者引用的，即《与是仲明论学书》和《沈学子文集序》中所谓的：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字

① 《雕菴集》卷十《说权一》，143页。

② 王汎森《明末清初的一种道德严格主义》已经指出，这“理欲合性，合二为一等具有自然人性论倾向的思想，……是明季王学中左右两派相当普遍的态度，后来在清代思想中也占有重要地位，戴震、焦循、凌廷堪等皆发挥这种看法”，载《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，中研院近代史研究所，台北，1998。

也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。

以今之去古既远，圣人之道在六经也，当其时，不过据夫共闻习知，以阐幽而表微。然其名义、制度，自千百世下遥溯之，至于莫之能通。是以凡学，始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。^①

这种由字义的探究、词义的确立，到句义的分析，再进入意义的把握，这一关于经典真理的判断与认知次序，在一些考据学家中已经被普遍接受，钱大昕在《臧玉林经义杂识序》中就指出，自从顾炎武、阎若璩等人纠正了宋明以来儒士对于真理认知的习惯，确定了“由文字、声音、训诂而得义理之真”的途径，当时之所以尊重古注，是因为“三代以前，文字声音与训诂相通，汉儒犹能识之”，他郑重地说明，“以古为师，师其是而已矣，夫岂陋今荣古，异趣相高”^②，也就是说，这才是一条真正可以准确地触摸真理的取径。实际上，如果把这种认知的次序和途径进一步推论并普遍化，将悄悄地改变过去的依据时间的早晚次序、依据说话者的圣贤与否、依据文本的传统等级来判断是非真伪的传统原则，换句话说，也就是改用可以用同一尺度确定的、人人都可以把握的、理性的方式来重新估量真理，因为毕竟经典和真理是用确定的、共通的文字记载下来的^③。

① 见《戴震文集》卷九，140页，卷十一，164—165页，中华书局，1974。

② 《潜研堂文集》卷二十四，《嘉定钱大昕全集》第九册，375页。

③ 如何评价这种知识史上的变化？至今还很难有一致的说法。1994年日本的滨口富士雄出版了《清代考据学の思想史的研究》，他显然是受到西洋出自圣经诠释的解释学方法和从内在理路解释思想史的思路的影响。于是，他试图对清代考据学进行知识系统上的分析，他把古音研究、经书注释和考据传统联系起来，指出“这一考据学的展开，不仅是整合经书解释的普遍妥当的方法，而且是对为保证经书解释的正确的方法论的强烈反省和批判意识的兴起”，他不同意那种关于考据学缺乏思想性的说法，指出“考据学的本质不止是方法理念的完成和它的精密成果，而是从构成经典的古代汉语本身的彻底沉潜中，发现经书解释中那些支持语言的古音分部之音韵结构的意义，以及它们所建构起来的儒学价值观”。《清代考据学の思想史的研究》之《序论》，27页，34页，国书刊行会，东京，1994。不过，两年以后，另一个日本学者木下铁矢在其《清朝考证学とその时代——清代の思想》一书中，却激烈地批评此书“从文献学到哲学”的理路，指出这是一个先验的预设，他不同意清代考据学是“语言学转向”而引起的“语言学的形而上化”的思路，认为清代学术应当是“对经典语言的个性化体验”，这是一个相当有趣的解释。7页、21页，创文社，东京，1996。

以“理”的名义对人性形成了过分苛求

当然这是后话。不过,即使是在当时的思想世界,它也有深刻的意义,这一从考据学开始的批判,运用了批判的考据学方法,它对过去的质疑和诘问,确实也对主流政治意识形态提出了相当严厉的批评。因为有时候,以宋代理学为核心的主流政治意识形态提出的这种高调的道德理想主义,混淆了知识阶层标榜的理想境界与普通民众实际的生活世界,把士人的超越追求当成了民众的普遍要求,形成一种极其严酷的道德标准,由于“理”具有无限超越性和永恒正当性,于是,以“理”的名义对人性形成了过分苛求,在看似绝对与正确的真理中,以“天理”的名义压抑着所有的“私欲”,这显然是相当不人道的,所谓“以理杀人”就是指的这种高调的道德理想主义的结果。特别是在理学已经不再是处在政治边缘的士人批评政治权力的民间立场,而是政治权力建构的道德话语,并且逐渐成为用于考试的空洞教条,这种在“天理”名义下控制社会的高调道德理想主义,就越发失去指导私人生活的能力,而私人生活也就在这种道德教条的压力下,流人无所底止的沉沦之中,构成了社会生活与私人生活的分裂。

三

“礼”是否还可以重建社会秩序呢?

当然应当承认,在十八世纪十九世纪之间,似乎这种对宋儒也就是对主流意识形态的挑战,并没有真正动摇传统的思想世界。一方面,这里提出来的“礼”,在未经变化的知识系统中仍然是一套传统的符号,它是依据血缘远近来区别亲疏,再由区别远近亲疏的需要建立的一套礼仪规则,以及由这套规则放大而成的制度。这套规则在古代中国的社会中当然可以清理秩序,但是,当古代中国进入“万国并峙”的时代,城市、市民以及由于商业而发达的交通越来越瓦解着传统社会的时候,这种“礼”是否还可以重建社会秩序呢?特别是在政治权力、文化权力和宗教权力高度集中的极权国家中,权力高于“法”,更高于“礼”,所以,由什么来保证从皇帝到庶民人人都遵循“礼”的规训和约束,给私人生活留下自由空间,这实在很有疑问。另一方面,如果我们翻阅当时普遍文献,我们还会看到,这种深刻的变化并没有引起普遍的警觉,人们似乎还是在原来的生活轨道上,思想似乎还是在原来的框架内,大多数士人并没有感觉到传统的、官方的意识形态和观念语言有什么不妥,除了少数敏感的精英之外,一般知识、

思想和信仰世界仿佛依然故我，这是因为虽然中国实际上已经进入万国并峙的时代，但是中国思想世界却还是处在自我完足的“天下”中，并没有越出传统之外的新知，也没有瓦解传统的心情，换句话说，在当时的思想世界中，还没有足以颠覆或者动摇传统思想世界的资源，也没有足以震撼心灵使人们普遍感到非变不可的危机。

并不是说那个时代中国知识、思想和信仰世界就只有传统资源，也不是说那个时代中国的知识、思想与信仰世界就没有危机。其实在当时，中国士人对于西洋知识和思想的了解，可能要比我们现在历史著作中的描述多得多。至少在乾嘉之前，中国知识界所受西洋知识的影响就已经相当深，而且在某种程度上已经影响了学术取向的变化。较早的，不仅如著名的学者王锡阐、薛凤祚、梅文鼎等人曾经在西洋知识特别是天学与地学中受到启迪^①，就连理学家如张尔岐(1612—1678)、李光地(1642—1718)，也不得不面对这些新知识，毕竟它已经融入了当时中国知识、思想与信仰世界的整体语境，只要思考是在这种语境中发生的，就不能闭目塞听，对它的诘问与质疑不加回应^②。甚至一些不很著名的地方士人，也对这种学问相当有兴趣，如山西人吴琪在乡间也“肆力于学，天文、历法、律吕、音韵、易占、勾股、算法及西洋奇器之学，无不精”，苏州人顾重光则“涉意于天文历算医卜导引之书……尝论大统历刻漏之误与西洋历学失得，缕分发析，人莫能知”^③，甚至一些对西洋思想和信仰相当反感的士大夫，尽管他们常常攻击天主教，把西洋看成是野蛮的番鬼蛮夷^④，

当时，中国士人对于西洋知识和思想的了解，可能要比我们现在历史著作中的描述多得多

① 不仅是这三个以天文历算著名的人，就连黄宗羲，也有《西历假如》等关涉西学的著作，参看徐海松《黄宗羲与西学》，载黄时鉴主编《东西交流论谭》166—189页，上海文艺出版社，1998。

② 比如张尔岐《蒿庵闲话》第四十一条讨论“时宪历法”、四十三条讨论利玛窦事，四十四条讨论耶稣教事，他也承认“历象器算，是其所长，君子固当节取”，《蒿庵集》297—300页，齐鲁书社，1991。

③ 汤斌《江南镇江府海防同知冉渠吴公墓志铭》，《汤子遗书》卷七，24页B；施润章《顾贞誉先生墓志铭》，《学余堂文集》卷二十。又，关于清代前期普通士人对于西洋天学算学等的热烈反应，还可以参看朱彝尊《张氏定历玉衡序》，《曝书亭集》卷三五，12页A，毛奇龄《历法天在序》，《西河集》卷三十，2页A，均为四库全书影印本。

④ 也有相对比较开明的，如赵翼《天主教》一文中就承认，西洋“其人东来者，大都聪明特达之士，意专行教，不求利禄，所著书多华人所未道”，而且也看到，世界上四大宗教中，“佛教所及最广，天主教次之，孔教、回回教又次之”，《清经世文编》卷六十九，5至6页。

但在实用性的知识方面也不能不承认“尺有所短寸有所长”^①，这种对西洋天文、地理、算学以及各种器物之学的推崇，在很长时间里，始终刺激着中国士大夫的研习热情。

这种热情在清初曾经得到政治权力的默认与支持，清代前期的政权似乎并不像后人想象的那么封闭，在需要一种瓦解民族壁垒的普遍主义支持其政治合法性的清代前期，在西洋文明的威胁还没有真正对中国构成深刻危机的时候，包括满族皇帝在内的政治权力拥有者，似乎对这种新知并没有反感。深受西洋学术熏染的康熙皇帝就特别讲求这些实用之学，现在还可以看到他当年学习和思考这些新知识的记录，如《康熙几暇格物编》^②。就在三藩刚刚平定、尼布楚条约刚刚签毕的1692年正月，他就曾经亲自到乾清门，与大臣一道谈论性理、音律、算法、河道、测量圭表等等^③，也就在这一年，康熙在《御制三角形算法论》中说到，由于自己即位之初就有杨光先一案，“因历法争讼，互为诬告至于死者，不知其几”，而且一再争论，“举朝无有知历者”，受到这一刺激，所以他“专志于天文历法一十余载，所以略知其大概，不至于混乱也”^④。正是这种鼓励，曾经使得士人相当兴奋，人们甚至把这种知识兴趣与追求严谨和征实的学术取向联系起来，如李光地就说，“本朝顾宁人之音

① 《历代历法考》，《鹿初洲集》卷十四，《四库全书》本20页A。

② 《康熙几暇格物编》全书记载九十二条，都是有关现代所谓科学技术的新知识，也被今人当作“中国古代科技名著”，并加以译注，上海古籍出版社，1993。

③ 见《清圣祖实录》卷一五四，698—699页，中华书局，1985。

④ 满汉对照本《满汉七本头》内，转引自韩琦《君主与布衣之间：李光地在康熙时代的活动及其对科学的影响》，《清华学报》新二十六卷四期，421—445页，新竹，1996。后来，雍正也在《数理精蕴序》中证实这一点，说那时“自极西欧罗巴诸国专精世业，各献其技于闾阖之下，典籍图表灿然毕具，我皇考兼综而裁定之，故凡古法之岁久失传，择焉而不精，与西洋之侏离诘屈，语焉而不详者，咸皆条理分明、本末昭晰”，《世宗宪皇帝御制文集》卷六，2页B，四库全书影印本。再往后，乾隆皇帝也曾经对域内外的新知很有兴趣，还对各种文字的不同有过描述，只不过那时已经有一点天下唯我大清为中心的观念在支配，觉得“国家威德覃敷，无远弗届”，把各国都想象成了进贡的属国。“书体不必同，而同我声教，斯诚一统无外之规”，见其《御制文集》余集卷二《题和闾玉笔筒诗识语》，13页B，四库全书影印本。

学,梅定九之算学,居然可以待王者之设科”^①,于是,这时这些学问被想起来,它们本来就是“六艺”,所以赶快说,“六艺真是要紧事”^②。

把这些西洋新知当做古代中国的所谓“六艺”,看上去虽然很平常,却很有象征意味。它一方面给西洋新知的学习赋予了合法性,但另一方面也给中国旧学的发掘赋予了新价值,皇帝的好尚毕竟常常会影响到学术风气的趋向,康熙虽然很看重这些实用的学问,但作为中国皇帝,他采取了一个后来影响相当深远的立场,即把这些学问算在中国的头上。而这种立场恰恰也应和了中国士大夫一贯思路和心底犹疑,于是,很多士人也一面对于这些新知很有兴趣,一面也常常试图用中国的知识来解释这些新知,这既使得明代利玛窦以来的西学东渐并没有因为明清鼎革而中断,也使得西洋知识的解释被纳入了传统知识、思想与信仰世界的系统中,从而失去了强烈的震撼意义^③。稍后,

把这些西洋新知当做古代中国的所谓“六艺”

① 如梅文鼎就由于他对算学天文的知识,在得到李光地的推荐后,曾经很受康熙的重视,认为是少见的人才,只是叹息他年事已高,只能写一匾“绩学参微”以表彰他,参看韩琦《君主与布衣之间:李光地在康熙时代的活动及其对科学的影响》,《清华学报》新二十六卷四期,421—445页,新竹,1996。

② 《榕村续语录》卷十六,《榕村语录、榕村续语录》,776页,中华书局,1995。

③ 其中,梅文鼎的说法很有代表性,他在《中西算学通》自序中说到,当时普遍对待西学有两种态度,一是“无暇深考乎中算之源流,辄以世传浅术,谓古九章尽此,于是薄古法为不足观”,一是“或者株守旧闻,遽斥西人为异学”,于是“两家之说,遂成隔碍,此亦学者之过也”,并说如果“吾之不能通。而人通之,又何间乎今古,何别乎中西”,《绩学堂文钞》卷二,《绩学堂诗文钞》52页,黄山书社,合肥,1995;又参看《勿庵历算书记》,四库全书本,42页A。但是,他仍然需要在会通的时候“各趣其极”,并且在心底里希望新知识适应旧传统,西洋学融入中国学。据李光地说,梅文鼎相信,“渠言西学,总不出吾中国学内,只是中国失传”,《榕村续语录》卷十六,《榕村语录、榕村续语录》,776页。这正和康熙关于“西学实源中法”的思路相通,所以,他写诗大赞康熙关于“论成三角典漠垂,今古中西皆一贯”是“大哉王言,著撰家皆所未及”,又在给熊赐履的诗中再次用注文表示“大哉圣人言”,所谓圣人言就是《御制三角形论》,“谓古人历法流传西土,彼土之人习而加精焉,天语煌煌,可息诸家聚讼”,见《绩学堂诗钞》卷四《雨坐山窗……》,又,参考同卷《上孝感相国》四首,他在讨论筹算的时候,在了解适应中国书籍制度的书写方式,曾经把“直筹横写”的算式改为“横筹直写”,《绩学堂诗文钞》325页,329页。又,见《勿庵历算书记》中介绍其自撰《勿庵筹算》七卷时的文字,四库全书本,42页B。关于这一点,可以参看藪内清《明清时代の科学技术史》,载藪内清、吉田光炜合编《明清时代の科学技术史》21—22页,朋友书店重印本,京都,1997。关于康熙与“西学中源”说的关系,参看韩琦《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》,载《汉学研究》第十六卷第一期,185—200页,台北,1998。

“西学中源”观念渐渐取代了明代末期“东海西海，心同理同”的思路

清代初期这种“西学中源”观念渐渐取代了明代末期“东海西海，心同理同”的思路，用一种虚构的历史叙述，平息了民族自尊与新知接受之间的紧张，但是也给接受新知带来了一个理解的思路和诠释的取向，即在历史中寻找对应的资源和理解的语言。

不过，这里并不打算仔细讨论西学对清代学术的具体影响和清代学人对西学的具体回应，而是希望指出，尽管清代学者可以在“西学中源”的抚慰下获得暂时的心理平衡，但是，清代学人还是很可能从西学的整体方法和原则中，感受到了另一种来自异域的学术与思想范型的挑战，而且，这种挑战在清代中期可能已经得到了有意识的回应，在这种回应中，思想的范型悄悄地出现了转化的征兆。

四

清代经典考据学的基本预设，大体是圣贤与经典的绝对正确

前面我们说，清代经典考据学的基本预设，大体是圣贤与经典的绝对正确，依此类推，则儒家关于秩序的话语也是天经地义的，越是追溯到文献源头，距离真理就越近，越是接近经典文本，其可靠性就越大，反过来，从文献源流上证明它越是晚出的，就离圣贤和经典的文本越远，离真理也越远，就越可能是某种有意图的比附，正如嘉庆三年（1798）焦循给另一个学问家王引之的信中所讽刺的，考据家“以时代言，则唐必胜宋，汉必胜唐，以先儒言，则贾孔必胜程朱，许郑必胜贾孔”^①。换句话说，在考据学中，圣贤经典对世俗常识、古代知识对近代知识不仅拥有绝对优先原则，而且是确立是非真伪的权威标准，这种历史与传统建构起来的权威观念，有时候会李代桃僵，越俎代庖地充当理性，对知识进行最终裁决，它不仅适用于思想阐述，也可以运用于文献考据，像阎若璩、胡渭对于《古文尚书》和《易图》的考据就是典型

^① 例如姚际恒（1647—？）解释经典时，就认为“经之有解，经之不幸”，因为经典的解释，一次又一次地遮蔽了真理，汉儒、宋儒、明初之儒的解释，使经典的真理湮灭，而这种看法，恰恰是以时间的最早、文本的原始为真理标准的，见《礼记通论辑本·经解》，《姚际恒著作集》第三册，275页，中研院文哲研究所校勘本，1994。

例证^①，当然，后来乾嘉考据学对经与史的真实等级、对经文与注疏的真理等级的认证，所谓“治经断不敢驳经”的原则，以及崔述《考信录》根据六经来裁定真伪的“考信”，更是这一方面的典型例证^②。这种考据原则以及真理判断标准，显然都是有问题的。但是，正是这种原则和标准在维持着古代中国传统的正当性和权威性，圣贤的话语、经典的意义、古代历史的传统，在那个时代，就是所谓的支援意识(subsidiary awareness)，作为潜移默化存在于每一个人心中的“不需明言的知识”，一方面在思想中支撑着政治秩序与社会生活的合理性，一方面在知识中充当判断是非真伪并赋予确凿性，当人们需要运用精神来解决某一问题时，它就会作为先在的根据、尺度或架构，引导人们沿着特定的思路去寻找答案。

这种考据原则
以及真理判断
标准，显然都是
有问题的

可是，如果不沿用不遵循这种原则，那么，究竟靠什么来判断真伪确定是非？尽管身处现代的我们可以说，人的理性是唯一尺度，但这种理性却同样需要建立一些普遍适用的原则、一些符合常识的尺度和一套据说是精确的逻辑程序，在历史文献考据中也同样如此。所以，一旦要在已经天经地义的传统原则之外，另寻普遍适用的“通例”，对于思想史来说，就是一个意义极其深远的根本性

① 比如阎若璩对《古文尚书》的考证，被称为清代考据的典范，而且给《古文尚书》的伪造下了最终判决，但是近来的考古发现对这种考证的结论提出了质疑，而它的具体考证原则，也已经有人对它进行了研究，并指出它的问题，刘人鹏《诠释与考证：阎若璩辨伪论据分析》就指出，阎氏的考证，实际上是先有了以下如西汉时“孔壁原有真古文”，较早的刘歆等亲见真古文尚书，有学问的马融、郑玄等人不可能相信伪书，而后来的伪《古文尚书》很浅薄等等这样一些先见在前，才按图索骥地进行的，所以实际上应该说这是“以各种假说或约定出来的原则加以修改、诠释、批判、纠正，以重构历史”，《清代经学国际研讨会论文集》159—190页，中研院近代史研究所，台北，1994。

② 其实清代考据学在考证某书是否古代经典和圣贤的过程中，还有不少缺乏依据的“心证”，往往混淆了是非与真伪的关系，如崔述《洙泗考信录》卷三虽然说“圣人之言，天下后世所当共遵也，然必真为圣人之言则可，非托为圣人之言亦当遵也”，但他的证明方法却是这些话是否像（或者符合）圣贤的道德行为，于是这种考证就有疑问。山东友谊书社“孔子文化大全”影印本，628—629页，1990。关于这一点，参看葛兆光《略谈清代文史考据之学在方法上的缺陷》，载《古籍整理与研究》1986年第1期，北京，中华书局。

转变,对于一直浸淫在传统中的士人来说也是一个极其艰难的选择,因为在传统之外寻求,显然需要来自异文明的资源。这一寻求的历程,也许从明代中后期西洋文明大规模地进入中国以来就开始了,从明代受到西学影响的一代学者身上,我们可以看到,由于西洋天文历算中常常运用规则及公式,并从这些抽象的规则或公式中进行推衍运算,这种方法对中国学者有相当的刺激,使一些士人也希望在“数”中求“理”,并把传统关于“理一分殊”的思路引入其中,希望能够有一个“握一管键而执万殊”的通则,以这种通则来把握整体现象世界。例如徐光启就曾经承认,西洋传教士不仅有可以“补儒易佛”的宗教,而且有“一种格物穷理之学,凡世间世外,万事万物之理,叩之无不河悬响答,丝分理解”^①,所以,“大率与西术合者,靡弗与理合也,与西术谬者,靡弗与理谬也”^②。而方以智则指出:“推而至于不可知,转以可知者摄之”,这才是最重要的,下面他有一段话是被研究者反复引述的,即关于具体考察与研究的叫“质测”,即“类其性情,征其好恶,推其常变”,而探究其根本的道理,叫做“通几”,即“深究其所自来”,但是“质测即藏通几者也”,这种说法看上去与程朱之学通过格物而致知的思路很接近,不过他却是由西学的刺激而来的,“万历年间,远西学人,详于质测而拙于通几”,于是,他们总是希望自己可以在“通几”上有所进境,从而在这种根本理据的把握和推衍中“端几至精,历、律、医、占,皆可引触”^③。

是接受西学之“理”,还是探求中国“通几”,当然有很大的差别,不过,毕竟人们都已经意识到,要寻求一种可以“放之四海皆准”的通则,作为理解和解释的整体性依据,而且也要有一套从“可知”推导“不可知”的思考规则,从而对广大宇宙万象能有效地理解和把握。虽然,像《名理探》、《穷理学》等等有关近代逻辑的知识,其深刻意义是在很晚才被中国人理解的,但是,对于知识理解的整

① 《泰西水法序》,《徐光启集》卷二,66页。

② 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二,81页。

③ 《物理小识·自序》,但方以智并没有考虑到的问题是,从《大学》到程朱的“格物”而“致知”,却是追求一种超越的“理”,它所关注的“事”笼罩了社会与自然的所有范畴,而中国传统经典之学中的很多知识,常常不是自然知识而是社会知识,所以这种“理”的追求,在中国士人习惯的思路中,始终与西学中追求的规则和公式不同。

体性根本依据也就是“通则”的探求热情,却在清代考据学家这里一直存在,考据学家追求的,原本并不仅仅是支离琐碎的技术性知识。按照阎若璩的说法,“天下事由根柢而之枝节也易,由枝节而返根柢也难,窃以考据之学亦尔”^①,那么,在文献考据学中确立这种“根柢”的方法,就是寻找古书的“通例”。这在他们中间早已经是共识,像戴震之校《水经注》,段玉裁之论汉代注释,江藩之论“古书疑例”^②,似乎都是在沿枝叶而寻其根柢,沿支脉而上溯源流,寻找通例,就是要在纷纭的古典文献中,“以各种假说或约定出来的原则,加以修改、诠释、批判、纠正,以重构历史”。

前面说到的“由字以通其词,由词以通其道”,就是一种可以作为“通则”的根本方法,它在后来成为支持历史语言学和历史文献学的思路,那么,进一步的问题就是,在古典文献和历史之外,在更广阔的知识世界中,有没有可能寻求一种可以有效解释一切常识和说明一切的“通例”呢?从现有的资料看,这种寻求“通例”以整体把握世界的意图,在零星片断的考据成果日益丰富的背景中在逐渐增强,到了十八世纪末十九世纪初,“通例”的探寻就成了一个相当引人瞩目的课题。自戴震而下,有一批士人如阮元、焦循、凌廷堪已经试图用普通的“礼”来规范与约束社会生活世界,同样也是自戴震而下,这些士人也在试图把天文历算中的“数”作为“通例”,用来诠释和理解所有的自然现象世界^③。

这里应该指出的是,寻求通例或通则的愿望之所以兴起,有一个相当重要的机缘。研究者常常会注意到天文历算之学在清代考

寻找古书的“通例”

十八世纪末十九世纪初,“通例”的探寻就成了一个相当引人瞩目的课题

① 《尚书古文疏证》卷八,3页下,上海古籍出版社影印本,1987。

② 戴震校《水经注》,总结出经注之间“独举复举之不同”、“‘过’、‘迳’之不同”、“‘某县’及‘某县故城’之不同”,从而区分了原本混杂的经文与注文,段玉裁对汉代注释“发疑正误”,总结出“读如”、“读为”、“当为”等三种形式差异,江藩《经解入门》总结了古书文句中八十五种通例,此处参看漆永祥《乾嘉考据学研究》88—98页,中国社会科学出版社,1998。

③ 此外,十八世纪后半至十九世纪初,像章学诚也同样试图以另一种方式建立一个整体解释的理论,尼维森在《章学诚的生平与思想(1738—1801)》就指出,章氏思想的很重要的一点,就是建构一种体系,他的著作以《原道》为中心,这篇写于1789年的文章是他的纲领,也是整体解释的关键,David S. Nivison: *The Life and Thought of Chang Hsueh-Ch'eng(1738—1801)*; P. 139—140, Stanford University Press, 1966。

据著作中逐渐增加的比重,正如钱大昕对爱好天文历算的李锐所说的,“数”——即古代中国对天文历算的通称——是“六艺之一,由艺而明道,儒者之学也”^①,这是因为,关于“天地”即“宇宙”的天文地理数学知识,在古代中国社会中,既是建构政治合法性依据的学问,而且又是最早受到西洋学问的挑战而成为东西知识交融和冲突的领域,换句话说,也就是一方面对于中国传统知识世界来说,“天地”的空间格局和时间次序,是支持社会秩序合法性的依据,是“礼”的合理性的基础,同样,“天地”的时空架构,也是建构自然秩序的依据,是关于整个现象世界的基础,另一方面,恰恰是在这种关于“天地”的知识中,当时的中国拥有最多的来自异文明的知识,也是清代学者最关注的知识领域,它恰恰可以提供从根本上突破旧传统的新资源。因此,钱大昕特意指出,这种“数”虽然是古老的六艺之一,但是现在已经沦落到了“习于数而不达其理,囿于今而不通乎古,于是儒林之实学遂下同于方技”,所以他要求人们不仅仅能够“运算如飞,下子不误”,而且要通“理”。考据学家对这种知识的关心,不仅是对智力的自我考验,而且包含有寻求“根柢”的意思,所以,从顾炎武、黄宗羲到江永,从戴震、钱大昕到阮元,都对这些知识相当关注^②,而一些在学术史上可能并没有特别赫赫名声的人,也对这种知识很有兴趣^③,就是官方编辑的《四库全

① 《李尚之三统术衍跋》,转引自冯锦荣《乾嘉时期历算学家李锐的生平及其观妙居日记》,《中国文化研究所学报》,新第八期,香港中文大学,1999。

② 例如江永就有《推步法解》五卷、《江氏数学翼梅》八卷续一卷,前者以弧矢句股推算历法,包括推日躔法、论岁周岁差、最卑行本轮均轮、求宿度求节气时刻、黄赤距度表等等,后者为历学补论,有岁实消长辨、恒气注历辨等等,而《恒气注历辨》一篇,“专申西法”,见《续修四库全书提要(稿本)》第31册,546页、548页。

③ 这里举一个例子,许宗彦《鉴止水斋集·经书天文考序》中,提到他在乾隆癸丑年间买到《梅氏丛书》,“读之不能尽晓,有西士自富郎济亚来人钦天监,留粤数月,往问西法,苦于言语不通,出其所著书,了不可辨”,直到后来看到江宁陈君《经学天文考》才大体明白,于是给此书作序,说“当世鸿雅君子若詹事钱辛楣先生及云台先生,皆神明于象数,而吴门李君锐为詹事弟子,方合太初以来至大统诸法为一书,以补梅氏书之佚,宗彦同邑徐君养原,耽精算术,欲悉取大衍天元借根对数诸法,次于古九章,以会数度全,顾两君书皆不易成,而陈君书独出……”,《清经解》卷一二五五,第七册240页,上海书店影印本。

书》，也收录了三十七种明清之间西洋传教士撰述或参与编撰的西学书，并承认“欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古”，尽管它还赘上了一句“其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤”^①。

于是，当一些学者在认真地考察着各种学问中的根柢时，在某种意义上，西学就成了他们的重要思考资源。他们依照古代中国“奉天承运”的传统，指出天文历算之学在儒家知识系统中的重要性，以此转手接纳西洋之学，例如钱大昕乾隆六十年（1795）为焦循所作的《释弧序》就反复说天学之意义^②，认为天体弧圆之势是相当重要的，但是“古法粗疏”，直到“近世欧罗巴精算之士”来才使“周天经纬如指诸掌”，他提醒人们注意说，这种算学是“儒家升堂入室之诣”，因为它是“测天之学”，而“天”恰恰是儒家学说的根本依据^③。而凌廷堪也在《复孙渊如观察书》中，对孙星衍辟西人推步不可信的说法委婉地反驳，希望孙氏“降心一寻绎之”，他指出“主中黜西”的原则并不可从，例如，关于岁差的推算，西人是以恒星东移来阐明原因的，“不可以汉儒所未言遂并斥之”，至于算法与天文，西法是“相为表里”的，不能分开，因为它不像中国古代有“占验”、“推步”的分别，所以不能取一弃一。他反复指出，“西人言天，皆得诸实测，犹之汉儒注经，必本诸目验”，所以“西学渊微，不人其中则不知，故贵古贱今，不妨自成其学”^④，在嘉庆四年（1799），作为学界领袖的阮元在为焦循写的《里堂学算记序》中更强调说，“通

西学成了他们的重要思考资源

-
- ① 《四库全书总目》中《寰有论提要》，参看计文德《从四库全书探究明清间输入之西学》468—469页，汉美图书有限公司，台北，1991。我们现在可能对当时西学的影响估计不足，举一个例子，当时关于天文学，是一个很热门的话题，朝鲜人朴趾源《热河日记》中的《太学留馆录》和《鹄汀笔谈》中，就两次记载了中朝士人对这一话题的讨论，其中提到了“地动说”、日月地三丸说、月借日光说等，他们都普遍地接受了西洋人的“地圆”观念，影印《燕岩集》本，292—295页、455—461页，北京图书馆出版社，1996。参用今村与志雄的日文译注本《热河日记》第二册，106—110、177—186页，东京，平凡社，1978，1995。
- ② 钱大昕曾经为蒋友仁译《坤舆图说》润色，见《畴人传》卷四十六，续修四库全书影印嘉庆道光年间阮氏刻本，451页。
- ③ 载《里堂学算记五种》，《续修四库全书》子部天文算术类，影印本1045册，参看赖贵三《焦循年谱新编》118页，里仁书局，1994。
- ④ 《校礼堂文集》卷二十四，219页。又，参看钱大昕《答孙渊如观察书》，《潜研堂文集》卷三十六，《全集》第九册，611页。

天地人之道曰儒，孰谓儒者而可以不知数乎！”^①后来，在1820年他给学海堂学生准备的论题中，就向他们提出了关于西洋、回回历法的种种问题，显然希望中国传统知识世界在这里有一个变化^②。

“通则”之所以普遍适用，是因为人都有共同的“心”、“理”和“数”

为什么他们对这种看上去相当抽象的学问特别关注？钱大昕有一段话很值得注意，他沿着明末陆王之学的思路，强调“东海西海，心同理同”即天下有共同的“通则”，而这种“通则”之所以普遍适用，就是因为人都有共同的“心”、“理”和“数”，他说“夫东海之于西海，语言不通，文字各别，而布算既成，校之无全黍之失，无他，此心同，此理同，此数同也。欧罗巴之巧，非能胜乎中土，特以父子师弟世世相授，故久而转精。而中土之善于数者，儒家辄为小技”^③，所以，他始终要追索这种共同的“理”、“数”。我一直觉得，如果说，“以礼代理”表达了考据学家关于重建社会秩序的新构想中的新思路，那么，通过理解整体以解释个别的“寻求通例”这种想法，则表达了考据学家中重新理解宇宙结构的新思路。在嘉庆初年，除了阮元以外，汪莱、李锐、凌廷堪和焦循都是以算学著名的学者^④，就连不以此著称的，像江声也有《恒星说》，孔广森也有《少广正负术外篇》等等，我们现在知道，那个时代的学者对西学的认识显然要高于原先的想象，他们已经知道并研究了“刻白尼”、“喀西尼”关于天像椭圆的说法，改变了过去依照“自多禄亩以至第谷”的平圆旧说，普遍接受了类似“本轮”(planetary epicycle)、“均轮”(uniformity wheel)、“次轮”(secondary epicycle)之类的新概念，正因为如此，在焦循的《释弧》、《释椭》等著作写出以后，立刻有不少学者对此相当称赞^⑤，而凌廷堪关于天文历算的文章，也得到了阮元、李

① 《鞏经室三集》卷五，681—682页。艾尔曼在《从理学到朴学》中曾经指出“耶稣会士对传统科学体系研究产生的冲击体现于阮元的学术建树之中，……阮元身居江南考据学保护人的显赫地位，他对科学的兴趣产生了影响”，中译本，44—45页。

② 《鞏经室续集》卷三《学海堂策问》中，有关于历法传来、回回历起源、西洋历法的历史、小西洋的位置等等问题，《鞏经室集》1067—1068页。

③ 《潜研堂文集》卷二十三，《全集》第九册，362页。

④ 汪莱有《衡斋算学》，李锐有《李氏遗书十一种》，李锐《李氏遗书十一种》卷首《纪略》中说他“尤精于天文步算，与焦里堂、凌次仲两先生为‘谈天三友’”，《续修四库全书》1045册影印道光三年阮氏刻本，537页。

⑤ 江藩《释椭序》，载《释椭》卷首，《续修四库全书》1045册影印本《里堂学算记五种》434—435页。

锐和焦循的呼应,在他们之间,关于这种数学模型的讨论是很繁密的^①,而这种讨论一定会“沿枝叶而至根柢”,也就是从个别的解释追溯到整体的理解。

这种想法可能在他们中间有过讨论。比如李锐在给焦循的一封信里说道,清代官方颁发的历书,在测定天像运转时,康熙年间用的是诸轮法,雍正年间用的椭圆法,就是西洋新法,也各有不同。有的是依照“不同心天”,有的是“设太阳不动而地球如七曜之流转”,他说,种种天文历算,都只是“言其当然”,但是“其当然者,悉凭实测”,但是,他说更重要的是“言其所以然”,而言其所以然,就需要“止就一家之说,衍而极之,以明算理”,这里的“以明算理”,就是根据根本预设进行的数字化推衍^②。其中,可能焦循的想法值得特别注意,他在《释弧》、《释轮》、《释椭》等等论著中对几何与数学问题进行了研究以后^③,深切地感觉到需要对整体解释需要的“理”加以落实,在《加减乘除释自序》中指出:

焦循的想法值得特别注意

名起于立法之后,理存乎立法之先。理者何? 加减乘除之错综变化也,而四者之杂于九章,不啻于六书之声杂于各部^④。

也就是说,像所有的汉字都可以用“六书”来解释和分类一样,所有的现象也可以用“加减乘除”这样的数学来解释与分类,数字在某种意义上说,就是超越纷纭现象世界之上的抽象原则。在对几何和数学进行了一系列的专题研究后,焦循更转而对古

① 冯锦荣指出,当时“李锐及其师友之间”大体“组成了一个学术网络或集团”,当时这批人很有影响,《乾嘉时期历算学家李锐的生平机器观妙居日记》,《中国文化研究所学报》,新第八期,283页,香港中文大学,1999。

② 焦循《释轮》卷首所附李锐来书中语,载《里堂学算记五种》,《续修四库全书》1045册影印雕菰楼本,414页。

③ 《释弧》、《释轮》、《释椭》等大体上都是对基本几何问题进行解说,“先述定理,次引古算,言其法术,并绘图证明……已无异今之课本”,《续修四库全书宗目提要(稿本)》第31册《释弧》提要,539页,齐鲁书社影印本,1997。

④ 焦循《加减乘除释自序》,《雕菰集》卷十六。277页。

代中国最具有抽象性的宇宙解释依据《周易》进行了重新诠释^①。在《雕菰集》卷十六《易图略自序》中，焦循指出，他自己用“测天之法测《易》”，于是对于《易》的最终理解，有三点最重要，一是旁通，二是相错，三是时行，而这三者都是“实测”的结果，经过“实测经文传文，而后知比例之义，出于相错”，何泽恒解释说，这是“借天文观测之法以说易，盖天体运行，可本行度以实际观测其种种变化之规律，而易之错综变化，亦犹天体之运行，故亦可由易辞本身以实测其卦爻之变动，如是，则经传之文辞仅如天文之行度坐标，其自身将不含义理”^②。

“一贯之道”

这可能就是他们心目中追求的“一贯之道”。在乾嘉之际，似乎人们特别喜欢讨论这个问题，究竟什么是孔子“一以贯之”的“一”？到底“理一分殊”或“一本万殊”的“一”在哪里？既然宋儒的“理”已经在他们的字义梳理中不能占有这个至高无上的“一”，那么什么才是可以整体理解宇宙的“道”？戴震在《孟子字义疏证》卷下，曾经批评朱熹对《论语》两处“一以贯之”的解释不同，对朱熹把孔子对曾子说的“一以贯之”的“一”解释为“一理”相当不满，但是，他对朱熹把孔子对子贡说的“一以贯之”解释为“由知识而人道”却并无异议^③，显然他希望改变宋儒的“理”对“一”的独占，而在新知识中重新确立可以整体解释一切的“一”。焦循则继续戴震的思路，说宋儒那种看上去很玄虚的“理”似乎笼罩一切，但是，那种只是高标为“一”的东西其实并不能“一以贯之”地解决问题，只是一种蔑视现象世界各种具体知识的想象真理，“儒者不明一贯之旨，求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古”。当然，他也并不是主张单纯博学，他觉得“兼陈万物而悬衡无其具”，这并不是真正的学问，但是“一以贯之”也绝不是“不思不虑”的玄想，而是“集千万人之知，以成吾一人之知”，这就是超越了单纯博学多闻的

① 《易》在传统知识系统中是根本经典，而《易》的理与数，在古代中国仿佛就是整体解释宇宙天地万物的钥匙和工具。

② 何泽恒《雕菰楼易学探析》，载其《焦循研究》25—26页，大安出版社，台北，1990。

③ 余英时《儒家智识主义的兴起》，《论戴震与章学诚》34页。

④ 焦循《论语通释·释多》，参其《一以贯之解》，《雕菰集》卷九，132—134页。

“一”^④,而阮元也在解释《论语》“一以贯之”时对宋儒的说法进行了修正,指出“后人求之太深反失圣人本意”^①。也许,这种重新解释“一以贯之”的目的,一面是瓦解宋儒的“理”对“一”的垄断,一面是为重建一个宇宙天地社会人类整体解释基础进行合理化铺垫?

不过应当承认,这种把宇宙重新置于一个数字化或几何化的模型中,去寻求整体理解与解释的思路,显然在当时并不成熟,也许,后来的康有为正是沿续并实践了这一想法,并试图在《实理公法全书》中模拟《几何原本》,用“实理”、“公法”、“比例”建构新的社会秩序^②,在中国向来习惯于“以简驭繁”、用化约的方式整体把握世界的传统中,当一种整体解释渐渐失效的时候,人们总是会极力寻求另一种整体解释。不过,在十九世纪初,古典的知识仍然拥有权威,经典的话语还是不可逾越,那些即使是很确凿的天文历算知识,只有在它对经典进行维护性解释的时候,它才具有正当性^③。换句话说,即西学并没有成为普遍适用的知识,因为那个时代,知识评价中不仅有实用的尺度,还有民族与国家的因素,近代天文算术的语词也没有取代传统的术语,因为那个时代人们还没有觉察传统术语与新知识的冲突,那些传统术语原来包含的意义常常把人的思路引向传统的思想世界^④,特别是,当这些知识一旦有可能危及中国传统,它常常被悬置起来,在“西学中源”的思路仍然笼罩在所有人的心目中的时候,就连那些最具有探索精神的学者,也总是在关键时刻使思路刹车转弯。例如阮元在《里堂学算记序》中,虽然很支持对于算术的研究,但仍然坚持中西一体的说法,生怕这种探索危及民族、国家与文化的自尊,“元尝稽考算氏之遗文,泛览欧逻之述作,而知夫中之与西,枝条虽分,而本干则一也”,下面它把几乎西法所有的知识如三率比例、三角、借根方、地圆说,甚至第

《实理公法全书》
模拟《几何原本》,用“实理”、“公法”、“比例”建构新的社会秩序

① 阮元《肇经室一集》卷二《论语解》,参看同卷二《论语一贯说》,《肇经室集》51页,52页。

② 参看朱维铮《从〈实理公法全书〉到〈大同书〉》,载《求索真文明:晚清学术史论》231—258页,上海古籍出版社,1996。

③ 所以像作为现代数学起点的符号代数学、解析几何学和微积分都被忽略,参看陈方正《试论中国数学发展与皇朝盛衰以及外来影响之关系》,《中国文化研究所学报》,新第八期,265页,香港中文大学,1999。

④ 例如焦循的《天元一释》卷上一开头,就用的是“天元”、“太极”等术语,很容易被当成是关于宇宙与社会的终极本原,《里堂学算记五种》,《续修四库全书》1045册影印本,345页。

真理的民族性
是一道相当难以逾越的鸿沟

谷四方行测等等,都找到了中国的出处^①。嘉庆五年(1800),谈泰在给焦循《天元一释》写的序文中也批评那种以为“西法密于中法,后人胜于前人”的思想,他借焦循的书评论道,梅文鼎发现西方的借根方法出自天元术,是“卓识冠时”,但是,遗憾的是他仍然“篇中步算,仍用西人号式”,到焦循则“使人知古法之简妙,其于正负相消,盈朒和较之理,始能抉其所以然”,所以这才使“古学之绝而复续,幽而复明”,他认为西方人的意图是“存心叵测,恨不尽灭古籍,俾得独行其教,以自炫所长,吾侪托生中土,不能表彰中土之书,使之淹没而不著,数百年来,但知西人之借根方,不知古法之天元一,此岂善尊先民者哉?”^②即使是在那些最富于探索精神的人那里,真理的民族性也是一道相当难以逾越的鸿沟,凌廷堪《与焦里堂论弧三角书》中,曾经询问焦循说,《大戴礼》中本来是“凡地东西为纬,南北为经”,但是,有人据西法而校改为“东西为经,南北为纬”,但是,这种改法恰恰导致疑窦,他说,如果真是这样,“是西法古而戴氏今矣,而反以西法为今,何也?”这像是在问焦循,也像是在自问,关于古今的这一疑问,恰恰体现了在他们的心中,依然存在着判断“是”、“非”和“古”、“今”的犹豫和矛盾^③。

五

“六经尊服、郑,
百行法程、朱”

江藩在《汉学师承记》中记载了惠士奇一幅著名的对联,是“六经尊服、郑,百行法程、朱”,这两句其实很有意思,它象征着传统思想世界中判断的两个根本原则,前者是对经典文本而言的,它暗示的是尊重古代权威,因此在价值等级坐标中,越古老的越有优先权,后者是对生活世界的,它说明的是对宋代以来伦理的同一性传统的维持,这里包含着整个传统中国社会规范和秩序的基础。但是,十八世纪末到十九世纪初,一批有相当深刻洞见的考据学家的研究,事实上对这两方面都已经提出了隐约的质疑。考据学家的思路显然受到了两方面的影响和刺激:一是对主流社会中空谈义

① 《肇经室三集》卷五,681—682页。

② 《天元一释》卷首,《里堂学算记五种》,《续修四库全书》1045册影印本,343页。参看赖贵三《焦循年谱新编》183—184页,里仁书局,1994。

③ 《校礼堂文集》卷二十四,214页。

理之学的疑惑,对于这种义理中严厉的道德标准和高调的理想主义,他们看到它由于过分压抑人的情欲,而与社会生活实际的背离,便试图用另一种约定俗成的道德共识和形诸仪节的规则来代替它,于是有“以礼代理”的思路;一是对上层文化中思想与学术各走极端的忧虑,由于高蹈空疏的“理”和过于琐细的“事”的分裂,使它们或成为无所依附的教条,或成为细碎烦琐的考据,于是希望用类似西洋学问中“公式”或“法则”来重建知识和思想的共同基础,于是重新寻找“通例”成了乾嘉后期的风气,在这样的语境中,本来看似传统的音韵训诂文字之学(语言学)和天文历算之学(数学),就有了相当新的意味。正如孙星衍在与反对考据的袁枚辩论时说的,因为“经义生于文字,文字本于六书”,所以历史语言学就成了寻求真理的途径,因为“圣人制作之意,儒者立身出政,皆则天法地”,所以天文历算之学就成了重建知识的基础^①。而当时热衷讨论《论语》中的“一贯”,看来是学者们希望在经典中找到资源来支持这种想法,并使这些想法正当化合理化。戴震、钱大昕以及此后的阮元、焦循、凌廷堪、李锐、王兰修等人的著述中,都隐含了上述这种或明或暗的思路。这时,人们便渐渐在原本古典的学问中,引入了现代的意味,或者也可以说,在面对现代的学术困境时,引入了古典的依据。阮元在给焦循《群经宫室图》作序的时候说到,焦循“似新而适符于古也”,我们知道,在“古”还是一个绝对褒义词语的时代,说他“符于古”,等于是说他把握了“是”,正是因为“儒者之于经,但求其是而已”,所以,阮元也曾经很赞赏程易田对《考工》中关于“戈”、“戟”、“钟”、“磬”的解释,特别指出它与郑注相违,“而证之于古器之仅存者,无有不合,通儒硕学咸以为不刊之论,未闻以违注见讥”。但是,潜在的未来的问题是,当这种孱杂新学与旧识的解经之门一旦开启,便挡不住由“是”所支持的各种新知,而大量新知进入传统经学,便可能是经学瓦解的开始,因为,既然可能驳注,也可能驳经,既然真实的价值优先于注释的权威性,有可能真实也优先于经典真理的权威性^②。

看似传统的音韵训诂文字之学和天文历算之学有了相当新的意味

当然,可能暂时还没有这样的危机,不过,这种危机却在潜伏

① 《问字堂集》卷四《答袁简斋前辈书》,三页 A—B,四部丛刊影印本《孙渊如诗文集》。

② 《群经宫室图》卷首,续修四库全书 173 册,据华东师范大学藏道光半九书塾本影印,597 页。

着。这时的中国正处在一种姑妄名之为“时空分裂”的状况中,这种状况是由观念中的“天下”与事实中的“万国”的对立而引起的,政治权力拥有者和主流思想意识仍然延续着传统的“天下”想象,对各种外来的知识与思想都嗤之以鼻,最多是用“西学中源”的解释来自我宽慰和自我麻痹,可是,现实的万国并峙状态,尤其是挟强势而来的西洋知识与思想,却不断地挑战这种天下观念,使得一些士人不能不反思自己的想象,正视万国的现实,不能不承认西方列强的知识的有效性与合理性。于是,如果不“在传统中变”,那么,想象的与现实的两个世界,在中国知识、思想与信仰中就会分裂,这种分裂的最终结果也有两个,或许将导致中国士人全面摒弃传统,进入全球性的普遍真理的语境,或许将导致中国士人坚持想象的天下,坚持民族主义的特殊立场,但是,无论哪一种,其实都将把中国带进“现代”与“世界”。

1799年

1799年发生的嘉庆皇帝杀和珅事件,“无疑是十八世纪末清帝国最重要的历史事件”,正如朱维铮指出的,它“暴露了十八、十九世纪交替之际帝国政治肮脏僵化的冰山一角”^①,盛世的幻影突然消失,这种变化对知识界的心理震撼也许格外值得注意。这时,惠栋、戴震早已经去世,王鸣盛、卢文弨、江声刚刚去世,硕果仅存的考据学家中,钱大昕(1728—1804)、程瑶田(1725—1814)、段玉裁(1731—1815)也已经垂垂老矣,而下一代的学者却开始执掌学术界之牛耳,凌廷堪四十五岁、焦循三十七岁、阮元三十六岁、王引之三十四岁。他们承受着时代与社会的这种背景变化,心中所思所想,已经与他们的考据学前辈大不相同,他们的知识取径和追问方向,也与乾隆时代不太一样,对于他们来说,世界已经发生变化,清帝国的风景也发生了变化,他们不能不在自己的学术研究中,广进这些新的资源和新的思考。也正是在这一年,阮元编成了《畴人传》并作了序文,这是中国学术与思想史上一部相当值得注意的著作,因为它专门为传统被放置在视野边缘的算术方技、天象地理之学列了传记,使这些知识凸显在主流的知识、思想与信仰世界的视野中,这无疑是在遥遥地在回应着明末清初以来西洋知识的挑战,以及民族和国家腐败和衰弱的问题。不过,也许我们更需要注意的是,这部在言辞中仿佛总是要表现中国知识传统对西洋新知的自

在十九世纪初,是否对传统的中国思想世界,已经有了一些新的想法和一些新的思路呢?

^① 朱维铮《从乾隆到嘉庆》,载《音调未定的传统》143、147页,辽宁教育出版社,1995。

负和蔑视的书里，恰恰隐隐地体现了面对西洋知识的中国知识界心底忧患，它由当时被公认的学界领袖阮元主持编撰，又经过了钱大昕、凌廷堪和焦循的印正和审订，而这些后世一直认为是正宗考据学家的学者，在十九世纪初，是否对传统的中国思想世界，已经有了一些新的想法和一些新的思路呢？

第五节 西洋新知的进入：十九世纪下半叶中国知识世界的变迁

各种西洋新知不断进入中国，并开始缓慢地渗透到中国知识系统中

自从明代中后期西洋人进入中国以后，在两三个世纪里，各种西洋新知不断进入中国，并开始缓慢地渗透到中国知识系统中。在这一方面，影响最大的当然首推译自各种西洋书籍，被古代中国称为“格致”之学的新知识。据现代学者研究，除了对中国人格外重要，而且当时也正是西洋最具有革命性的天文学外，其中，像一直被视为欧洲知识基础的欧几里德几何学、亚里士多德的哲学、托马斯·阿奎那的神学以及维萨里的人体解剖学^①，甚至十六世纪下半叶欧洲佛莱明学派关于世界地理的知识、伽里略发现的落体加速度现象，以及十七世纪刚刚发生的牛顿发现的光具五色现象，似乎都很快传入了中国。而作为知识分类与记忆要素的各种新词语，也相继在汉语中出现并被接纳下来，像什么“亚细亚”、“欧罗巴”、“地中海”，像什么“直通”（概念）、“断通”（判断）、“推通”（推理），正如谢和耐（Jacques Gernet）在一篇文章中说的，利玛窦等传教士的论述，其实在某种意义上说，是一种全新的知识系统，它“提出了一种以稳定等级观念为基础的世界形象”，比如《天主实义》“几乎在每一页中都使用了繁琐哲学的范畴和推理。动力因、形式因、质料因和目的因，植物的、感觉的和理性的三种生命、恩培多克勒的四大元素、三种内涵、七种同一性等，所有这一套哲学用语都可

① 如明末所译的欧几里德《几何原本》、傅泛际、李之藻合译的《寰有论》（亚里士多德著）、安文思译《超性学要》（阿奎那著）以及《泰西人身说概》，《泰西人身说概》的译者不明，张维华《明清之际中西关系简史》推测是邓玉函和罗雅谷，并认为其知识来自韦尔撒鲁斯（Andress Versalius）即今译维萨里的人体解剖学，273页，齐鲁书社，1987。又，参考邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》对各书的简介，中国对外翻译出版公司，北京，1996。

以推断和呈现宇宙的一种合理的、结构严密和最终的形象”^①。而这种在西方人看来是合理的、完美的、终极的宇宙形象,其实,恰恰就因为它为一切现象与事物提供了一种基础系统和最终答案,所以,当它们遭遇自我完足的中国知识、思想与信仰世界时,本来是会与传统中国知识视野中的作为终极依据的宇宙形象发生冲突的。

除了方豪所说的明末随金尼阁七千种西书传入中国的新知外,越来越多的研究与越来越多被公布的实物也向世人表明,从明末到清初,还曾经有大量的西洋奇器,如匣子、眼镜、显微镜、钟表、镜子等等,甚至包括天文仪器和地球仪等等都传入中国的宫廷,而且引起土人的好奇与欢喜,中国皇室也曾经在西洋传教士的协助下进行仿制、改制和研制,如“御制地平半球仪”、“御制简平仪”、“纳白尔算筹”、“兽耳八卦铜壶滴漏”等等^②。直到十九世纪初期,这种苦心仿制并试图调和中西的努力也一直没有停止,像嘉庆、道光年间的齐彦槐研制斜晷、中星仪和天球仪就是一例^③。问题是,这些西洋奇器并不仅仅是一些单个的器物,器物背后隐含着技术,技术背后隐含着知识,例如七政仪,其构造的知识背景是西洋关于天像的判断,而地球仪的形制,其知识依据当然不是中国的“天圆地方”,望远镜观察到的天像星辰,足以瓦解古代中国关于星象的解释,而显微镜所看到的细菌世界,则可能给中国人打开了一个前所未有的天地,使得古代中国知识世界无法回答和诠释它的原委。应该说,这些仪器的知识背景,显然已经与传统中国人的知识有相当大的歧异,也已经蕴涵了足以对整个中国知识系统提出颠覆性质疑的资源。

① 谢和耐《十七世纪基督徒与中国人世界观之比较》,耿升中译本,载《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》71页,巴蜀书社,1993。

② 参看方豪《中西交通史》下册关于“西洋天文仪器之输入与自制之仪器”的论述,708—710页,岳麓书社重印本,1987。又,具体的图像可以看看《清宫西洋仪器》,《故宫博物院藏文物珍品全集》本,香港商务印书馆,1998;关于这方面的研究,可参看陈玉婵《清宫西洋仪器略述》,载《古籍整理出版情况简报》1999年5期,北京;刘宝健《传教士与清宫仪器制造》,载中国中外关系史学会编《中西初识》96—110页,大象出版社,1999。

③ 张江华《齐彦槐及所制天文仪器》,《文物》1997年第八期,85—89页,北京。

在相当长的时间里,根本的冲突似乎并没有发生,系统的颠覆也没有出现

三个支点

不过在相当长的时间里,根本的冲突似乎并没有发生,系统的颠覆也没有出现,一个历经数千年确立起来的,在中国已经拥有足够历史资源,并且自给自足的知识、思想与信仰世界,它的整体倾覆并没有那么容易。尽管这些“西洋新知”从明代到清代不断传入中国,引起过很多士大夫的好奇,并且相当深地侵入了中国固有的知识世界,使原本自成体系的中国知识世界开始处于捉襟见肘的被动应付地位,不得不重新考虑自己思想的支持系统。但是,一直到十九世纪之前,我相信,它还只是在传统的知识世界中,预留下了重新理解的思想资源,给颠覆传统思想世界埋下了伏笔,却并没有真的对传统思想世界造成致命的损伤。也许是因为在深入到思想与信仰世界时,中国士人仍然坚持传统而不愿意接受这种异端,也许是中国士人有意把它引向了实用层面,避免了在终极意义上的冲突,也许是因为明清之间突如其来的鼎革异变,使它的进入过程转了一个弯。特别是,这些知识要颠覆古代中国知识系统并进一步瓦解中国思想世界,还需要在知识阶层的观念世界中确立三个支点,第一是必须接受关于知识的新地图,即世界上有另一种或多种绝不亚于中国文明的文明独立存在,第二是确认这些文明从“体”到“用”有着另一个全然不同于中国知识与思想的体系,第三是可能真的有放之四海皆准的真理,而这一真理可能不一定在中国。但是,这些观念在当时都没有被普遍确立与认同,人们还是可以轻易地用“西学中源”,把这些知识解释为古代中国的发明,从明清之际最前卫的人算起,像黄宗羲可以说“勾股之术乃周公、商高之遗,而后人失之,使西人得以窃其传”,王夫之可以说“盖西夷之可取者,唯远近测法一术,其他皆剽窃中国之绪余”,而康熙更可以这样说,算法在西洋称为“阿尔朱巴尔”,就是“传自东方之谓也”,那个在乾嘉时代以学术闻名的钱大昕也有这种奇怪的想法,尽管他承认说“中法绌于欧罗巴”,但还是想象西方天学算学,是祖冲之《缀术》在中国失传,“欧罗巴最后得之,因以其术夸中土而踞乎其上”^①。所以,当人们心理上还

① 全祖望《鮑埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》引黄氏语,王夫之《思问录外篇》,《船山全书》第十二册,蒋良骥《东华录》康熙卷八十九,钱大昕《潜研堂文集》卷二十三《赠谈阶平序》,以上参看漆永祥《论西学东渐与乾嘉学术之关系》,《传统文化与现代化》1998年第二期,11—17页,北京。

处在一个相对平静的状态中时,这种“天崩地裂”的现象暂时并没有出现;同样,虽然“西洋奇器”不断输入中国,数量也远远超过输入北美的,精致程度也相当高,而且,其中包含的知识与技术内涵也远远超过运到北美的器物,但是“在很多人手里不过是掌上玩物,并没有得到应有的认识、认真的研究和充分的利用。一旦传教士们离开中国,这些器物也就大多随之销声匿迹,或弃置于深宫之中”^①。

从十六世纪到十七世纪,从十七世纪又到十八世纪,这几百年里,虽然中间经历了明清之际惨烈的变故,经历了从开关到闭关的转折,经历了像杨光先那种出于传统士人“不得已”心情的对抗,可是,新知和奇器还是在渐渐进入中国的知识、思想与信仰世界^②。只是这种“进入”有两个边界(boundary),一是在观念的层面上,依然是在“西学中源”的认可中,二是在知识的层面上,被当作是实用技术。尽管,它有可能在某些范围内改变中国知识,但是要从根本上动摇中国固有的知识系统,并且瓦解支持这种系统的宇宙依据,则必须在这些新知需要得到整体理解的时候。早期的知识、早年的器玩,尽管很新颖,但是它们只是可以被当做实用的技术、偶尔的玩艺儿,既不用理解它的构造原理,也不用理会它的知识依据。

这种状况,到十九世纪渐渐开始转变。

“天崩地裂”的现象暂时并没有出现

这种状况,到十九世纪渐渐开始转变

“知识世界”的膨胀,在中国常常是随着“地理世界”的扩张而来的,也许地理空间的变大,才使原本只习惯于“天下”,也就是东至东海、西至昆仑山、北至大漠、南至交趾的“中国”的知识世界,开

① 蒂尔贡、李晟文《明末清初来华耶稣会士与西洋奇器——与北美传教活动相比较》,《中国史研究》1999年第2期,149页,北京。又,李晟文《明清时期法国耶稣会士在中国与北美的传教活动之比较研究》,载黄时鉴主编《东西交流论谭》190—214页,上海文艺出版社,1998。

② 关于这一点,可以参考方豪《中西交通史》下册;又,可以参看熊月之《西学东渐与晚清社会》79—92页根据《明清间耶稣会士译著提要》和《畴人传》等资料编的《明末清初耶稣会士传播西学录要》和《受西学影响的明清学者录要》两种表格,上海人民出版社,1994。

始不能不承认“海外有海”，而且海外还有新的知识空间^①。所以，在雍正、乾隆时代傲慢地拒绝了西方传教士、各国使节，使“清帝国与近代西方出现隔膜”之后，到了嘉庆、道光年间，中国人已经不能不接受“天外有天”的现实，所以，十九世纪一下子就出现了很多关于世界地理的书。据说，自从道光元年（1821）到咸丰十一年（1861）也就是道、咸两代的四十年里，中国学者所撰写的域外地理图书有二十种，而此后到光绪二十六年（1900）的四十年里，更增加到了第一百五十一一种^②。不过有一点值得注意，在魏源的《海国图志》以及徐继畲《瀛环志略》之前，过去中国谈论世界，颇有些“海客谈瀛洲”的意味，像那个在当时可能既代表了传统学问的权威，又代表了追求新知的方向的阮元，就曾经在道光二年（1822）所撰写的作品中，把英吉利当成“荷兰属国”，说它“悬三岛于吝因、黄祁、荷兰、法兰西四国之间”，又说法国是“初奉佛教，后奉天主教”^③，毕竟当时关于世界的知识并不普及，而且那些图书的撰者，也大多不是亲历，只是听闻，多是抄撮，少有翻译，多是洋人撰述或转引洋人所述，少有国人自撰。

魏源《海国图志》
和徐继畲《瀛环志略》

十九世纪中叶，魏源《海国图志》和徐继畲《瀛环志略》的相继问世，可以说是传统知识世界转型的象征性标志。据现代学者的研究，魏源在作《海国图志》的时候，征引了两类图书，第一类是中国学者的著作，如正史、典制、地理志、类书之外，还有各种关于世界地理和历史的“笔记、游记、小志、杂志、专著”，这些属于固有中国知识系统的文献并不足奇，倒是第二类，是外国学者的撰述，数量虽然比不上中国文献，但从引征资料来看，大大超过前一类，其中，包括明清之际来华传教士的旧著六种，如《职方外纪》、《坤舆图说》、《空际格致》等，更包括当时西人新著十一种，像《平安通书》、《地球图说》、《地理备考》、《每月统纪传》、《外国史略》、《美理哥国

① 关于这一变化，参看本卷第三编第二节《天崩地裂（下）：古代中国所绘世界地图中的“天下”、“中国”、“四夷”》。

② 朱维铮《使臣的实录与非实录——晚清的六种使西记》，载《求索真文明》137页，上海古籍出版社，1996。关于晚清世界地理的新知识的进一步详细的研究，见邹振环《晚清西方地理学在中国》第二章，61—157页，上海古籍出版社，2000。

③ 《广东通志》卷三三〇《列传六十三》，转引自《近代中国对西方列强认识资料汇编》第一辑第一分册，61页。

志略》等^①，像其中关于“地球天文”的最后几卷，用的是玛吉士（Jose Martins Marquez）的《地理备考》和培瑞（Divie Bethune McCartee, 1820—1900）的《平安通书》，而哥白尼的天文观念、西洋的历法知识，甚至新发现的海王星等等，都被魏源收入了书中^②。比起《海国图志》来，徐氏的《瀛环志略》更具有新知识的意义，周振鹤的研究表明，这是一个相当仔细而且相当认真的地理书，他不像《海国图志》那样属于应对时事的实用性著作，而是一部更严格意义上的地理学著作^③。如果说《海国图志》仍然把万国当成“四夷”，而把中国自身置于“世界”之外，反映了魏源的“天下”观念，那么，徐继畲的《瀛环志略》则以“瀛环”一词表明了中国与世界的共存关系，而他不用“夷”字来称呼外国，则表明了他对“万国”的平等意识，至于其中对西方各国代议制度的介绍，对华盛顿倡议民主制度的颂扬，以及其中关于“公”、“私”的重新诠释，则表明他比魏源的思路更加具有“现代性”，李慈铭对他的批评中，指责他动辄将外国比拟“三代亳岐洛邑”，将华盛顿说成是“寰宇第一流人”，称赞英国的“雄富强大”，是轻信夷书、夸张外夷，倒是从反面说明徐氏此书的前卫与开放意义^④。

① 以上均参见熊月之《海国图志征引西书考释》，熊月之指出魏源当时“已经尽一切可能，搜集、实用了各种能够得到的西书，而且尽力发掘那些尚未行世的中译抄本”，《中华文史论丛》第五十五辑，235—259页，上海古籍出版社，1996。又，参看黄时鉴《东西洋考每月统记传所載世界地理述论》，载氏著《东西交流史论稿》258—278页，本文指出，《东西洋考》是《海国图志》的主要参考文献之一，上海古籍出版社，1998。

② 魏源《海国图志》卷一百，2230页，陈华等校注本，岳麓书社，1998。

③ 《瀛环志略》甲辰序文中说，他在道光癸卯冬，因为通商的事情“久驻厦门”，和美国人雅裨里多次晤谈，而且参看了他所带来的“海图册子”，所以“四海地形，得其大致”，《清代稿本百种汇刊》第40册，影印道光二十四年手稿本，文海出版社，台北。

④ 参看周振鹤《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百年》，载《学腊一十九》195—220页，山东教育出版社，1999。又，这种影响很深远，比如梁启超十八岁（1890年）时，在上海“从坊间购得《瀛环志略》读之，始知有五大洲各国，且见上海制造局译出西书若干种，心好之”，也就是在这一年，他开始倾向于变法，并人康门，“先生乃教以陆王心学，而并及史学西学之梗概，自是决然舍去旧学”，引自丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》22—23页，上海人民出版社，1983。

如果说,无论是魏源还是徐继畲,都还是像《老子》四十七章所说的“不出户,知天下”,在中国凭借各种文献编织世界图像的话,那么在这之后,那一百五十多种关于世界的著述,相当部分由驻外使领馆参随等外交官撰述,他们对于西洋东洋的亲眼见闻,真正地扩大了中国知识阶层的眼界,也越发凸显了异域新知的意义。正如前面说的,这种关于知识态度的变化,以及它所引起的知识世界的扩大,在近代中国都是从空间地理的扩大而来的,因此,在《海国图志》序文中有两句话很重要,第一句就是“彼皆以中土人谭西洋,此则以西洋人谭西洋也”,意思就是过去对于西洋的知识是中国人的耳闻和想象,现在对于西洋的知识是来自西洋人自己。于是,西洋人关于世界的知识合理性被承认了,这隐含了一个关于知识的立场和视角的转换;第二句话就是人们很熟悉的“为以夷攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作”,意思是这些知识的意义在于实用,而且是民族主义立场上的实用,这里虽然还存有传统的“夷夏”观念,但是“长技”二字也象征着对于另类文明和知识的承认甚至推崇^①。在《海国图志》和《瀛环志略》后的数十年间,这种文明世界图像的变化仿佛有个加速度,如果说,道光十八年(1838)裨治文(或高理文, Elijah Coleman Bridgman, 1801—1861)在《美理哥合省国志略》的序文中还要抱怨“华人不好远游,致我西国之光彩规模,渺无所见,竟不知海外更有九州”,咸丰三年(1853)慕维廉(William Muirhead, 1822—1900)在《地理全志》的英文序文中还要批评以中国为首的东方国家,以自我为中心,以他国为边夷,阻碍了与世界的交往,并在开头的《创造天地万物记》中教训中国人“中华为天下一隅,昔之文士不能深探其秘”,而同治十三年(1874)的《万国公报》发表的《耶稣会士致中国书》还要郑重其事地告诉中国人,“余西国人,亦人也,非鬼非蜮,有身体,有骨肉”^②,那么,到了十九世纪的最后几十年里,我相信,人们已经普遍接受了这种新的

在《海国图志》和《瀛环志略》后的数十年间,这种文明世界图像的变化仿佛有个加速度

① 魏源《海国图志》1页《原叙》。

② 分别参见《大美联邦志略》卷首附原序,上海墨海书馆,咸丰十一年(1861);《地理全志》卷首,爽快楼刻本,日本安政戊午(1858),转引自吉田寅《十九世纪中国、日本における海外事情摄取の诸资料》,《立正大学东洋史研究资料》VI,东京,1995。《耶稣会士致中国书·教职》,《万国公报文选》4页,三联书店,1998。

文明世界相^①。郭嵩焘(1818—1891)在光绪二年(1876)用了五十多天的时间,从中国内地经过香港、新嘉坡、锡兰、印度、阿喇伯、苏尔士河、马尔他、葡萄牙、法兰西到了英国之后,已经不再相信《禹贡》、《周礼》中的五服、九服天下说^②,而稍后的薛福成(1838—1894)也曾经说,他自从出了国门以后,对于天圆地方说就有了怀疑,也对“天下”的观念发生了动摇,于是对邹衍的“大九州”说重新作了诠释,说“今则环游地球一周者,不乏其人,其形势万里,皆可核实测算,余始知邹子之说,非尽无稽”^③,光绪十九年(1893),王韬(1828—1897)也在《万国公报》上发表《论大地九州之外复有九州》推衍了这一说法,这时,世界就由过去的九州一隅扩大到了整个地球,而中国则从过去的“天下”缩小到了东亚一隅^④。

世界由过去的九州一隅扩大到了整个地球,中国则从过去的“天下”缩小到了东亚一隅

世界的扩大和中国的缩小,使中国知识阶层开始思考和接受一个至关重要的新观念,也就是多元文明区域的存在,那些过去被想象成荒蛮异邦、蕞尔夷狄的“万国”,不再是天朝大国理蕃院属下职贡天朝的四裔,也不再是上国不屑的小小弹丸的弃岛,而是与“中国”同样的国度,因此它们的文明、物产、语言都渐渐被认识,这种认识逐渐地改变着中国知识界的无端傲慢。可以顺便提到的是,同治元年也就是1862年同文馆设立,这似乎也是一个象征,虽然这时还用了一个“书同文”的典故暗示着中华帝国的中心意识,但是毕竟这时和明代初期所设的四夷馆不同,

① 柯文(Paul A. Cohen)在《在传统与现代性之间:王韬与晚清改革》中已经指出:“在1800年,中国人认为自身就是世界,认为可以环抱世界,直到1840年这种感觉仍然存在,但到1900年这种感觉则消亡了”,雷颐等中译本,江苏人民出版社,1995。

② 《郭嵩焘日记》第三卷,参见所附《使西纪程》原稿,106—140页,湖南人民出版社,1982。

③ 《出使英法义比四国日记》11页,钟叔河主编“走向世界丛书”,岳麓书社,长沙,1985。

④ 参看丁凤麟《薛福成评传》第九章,343页,南京大学出版社,1998。汪荣祖《晚清变法思想析论》中认为,1861年冯桂芬的《校邠庐抗议》“代表着传统世界观之突破,以及对近代西方国家形式之认识”,因为他最先提出“世上不下百国,中国仅如东南之一州”这种“历史性之宣言”,周阳山、杨肃献编《近代中国思想人物论——晚清思想》107页,联经出版事业公司,1980。

是要用洋人的语言来学习洋人的事情了^①，后来一个叫杨选青的人就指出，如果要学西学而不学西文，实际上是不行的，“西学之为理也微，其为类也广，必须会稽博考，始可以得其旨而会其意，若第用翻译之华文，则既翻译者，尚得稍涉其藩篱，未翻译者，即不得深窥其堂奥，如此而欲擅西学之妙，入西学之微，是犹缘木求鱼矣”^②，这话说得很对，然而用了洋人的语言，就再也不能无视洋人关于世界与中国的知识，更何况它渐渐被人认识到“理也微”、“类也广”。地理空间的变化背后是知识空间的扩大，很多新知一下子就随着这种变得广阔了的世界，一起来到了中国。

二

历史观念的变化

随着地理观念变化而来的，还有历史观念的变化，而历史观念的变化，也隐含着关于文明的传统观念的崩坏和转型。因为，如果人们能够接受各个民族与国家有不同的历史和文明，那么就应当承认，天下不是一个唯我独尊的文明笼罩下的，而是有多种文明共同存在的，而多种文明的共同存在，则意味着人们应当尊重和理解异域文明的意义，这并不是居高临下地承认“礼失求诸野”的问题，而是必须拥有关于其他文明的平等意识的问题，一旦人们接受这种观念，就应当拥有开放意识，承认有其他“先进于文明”的民族与国家存在。

关于异域文明和历史的知识，在传教士的介绍下十九世纪渐渐传入中国，人们对于异域文明的了解要比两百年前《明史》撰述

① 参看倭仁等人对同文馆的斥责，其中杨廷熙《奏请撤消同文馆》中反对设同文馆的最主要理由是，一这种机构是“可羞可耻”的，二天文历算，中国最精，方技数术，中国为备，不必学习西洋，三自强不必在科学技术，“华夷之辨，不得不严，尊卑之分，不得不定，名器之重，不得不惜”，如果西学泛滥，将会使“圣贤之大道不修，士林之节概不讲”，同治六年五月二十九日，《同治筹办夷务始末》卷四九，转引自《近代中国对西方列强认识资料汇编》第二辑第二分册，1027—1030页，中研院近代史研究所，台北。在这种批评的理由中，恰恰可以看到同文馆作为新观念的象征，对于旧传统的严厉挑战。

② 杨选青《华文西文利弊论》，载陈忠倚辑《皇朝经世文三编》卷二，28页，文海出版社影印本，台北。

的时代多了很多。据王家俭的研究,从马礼逊(Robert Morrison)和米怜(William Milne)的《西游地球闻见略传》(Tour of the World)和《万国纪略》(Sketch of World)在马六甲刊行起,从1809年到1840年,关于世界历史和地理的西洋人撰述,有十三种图书和六种期刊陆续出版,其中历史著作中,如郭实猎(K. F. A. Gutzataff)的《万国史传》(General History)、《古今万国鉴》(Universal History),它们给当时的中国带来了二十四史和《资治通鉴》以外的历史,而1840年以后的二十年间,则又有十二种著作和三种期刊出版,虽然看上去数量不多,但是,如马礼逊(Robert Morrison)的《外国史略》,裨治文1861年据《美理哥合省国志略》的修订本《联邦志略》,慕维廉1856年的《大英国志》的篇幅都不小,而且影响也更大^①。同时,当时中国人对这些新知的回应著作,也在渐渐地摆脱猎奇传闻和笔记小说的格局,更加系统地描述着关于西方的事情,如林则徐的《四洲志》、魏源的《海国图志》、梁廷柅的《海国四说》、姚莹的《康輶纪行》、徐继畲的《瀛环志略》以及何秋涛的《朔方备乘》等等^②,到了十九世纪六十年代以后,随着出使西方的官员和士人的增多,对于外部世界的历史知识就越来越多,也渐渐接受了世界上有与中国同样古老和灿烂文明的历史观念。

这是一个根本的变化。过去,“三皇五帝到如今”的一脉单传的历史,曾经支持着前面我们说到的传统中国的“天下”、“中国”、“四夷”的空间观念,也支持着一厢情愿的“朝贡”体制,更支持着关于文明的评价和想象。可是,随着异域进入视野,关于异域的历史知识渐渐传来,这些关于异邦历史的知识,开始逐渐改变中国人关于历史的想象和记忆。举一个例子,十九世纪上半叶的1833年至1838年,先在广州后在新加坡出版的汉文杂志《东西洋考》中,分十一次刊登的《东西史记分合》已经开启了中国和英国历史的对照比较,序文中有一句话很重要,它说“善读者,看各国有其聪明睿智

① 其中如《美理哥合省国志略》以及它的修订本《联邦志略》经魏源、徐继畲引用,又经由日本箕作阮甫训点,在日本江左老皂馆刊行,而《大英国志》也有日本文久元年长门温知社1861年刊本,两书对中日影响都很大。参看吉田寅《十九世纪中国、日本における海外事情摄取の诸资料》,《立正大学东洋史研究资料》VI,东京,1995。

② 王家俭《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响(1807—1861)》,载其《清史研究论丛》277—303页,文史哲出版社,台北,1994。

西洋历史与中国历史同样悠久、西洋文明并不亚于中国文明的概念,渐渐为知识阶层所接受

之人,孰为好学察之,及视万国当一家也”,后来在丁酉七月号上刊登的《史记和合纲鉴》更指出“自盘古至尧舜之时,自亚坦到挪亚,东西记庶乎相合,盖诸宗族之本源为一而已。盖前后异势,疏密异刑,各族继私风俗,故史记也不同。但诸国之体,如身之存四肢,血脉相通,而痾痒相关”,虽然这是洋人麦都思所写,但它刊登在供中国人阅读的杂志上,这一杂志当时曾发行千份,又重印合订本千份,想来读者不少,那么,如果有读者开始接受这种“万国一家”、“诸国如四肢血脉相通”的说法,那么,他们的思想就已经要与严分夷夏的古代中国的 worldview 大相径庭而分道扬镳了^①。

关于西洋历史与中国历史同样悠久、西洋文明并不亚于中国文明的概念,渐渐为知识阶层所接受,特别是那些最早开放自己视野的人。曾纪泽(1839—1890)曾经指出,“西洋诸国,越海无量由旬以与吾国交接,此亘古未有之奇局,中国士民或畏之如神明,或鄙之为禽兽,皆非也。以势较之,如中国已能自强,则直如春秋战国之晋、楚、齐、秦鼎峙而相角,度长而挈大耳”^②,这大概是中国士人中比较心平气和地接受新世界格局地图的说法了,有了这种各种文明“鼎峙而相角,度长而挈大”的想法,中国文明独尊的观念就会渐渐淡化,对于异族文明的平等观念便会渐渐滋生,像郭嵩焘在光绪三四年间,就已经对天主教的历史,西洋实学的历史,甚至埃及历史都有一定的知识,相信他听到色勒布斯说“埃及学问尚先于中国”的时候,尽管嘴上仍然强辩,但心理上一定有相当的震撼^③,而与他一道出使西方的李凤苞(1834—1887),光绪四年十月参观了德国柏林书库度藏的“各国史记”,包括英、法、希腊以及东方的土耳其、阿喇伯、波斯、西藏、缅甸、暹罗和中国的古文书,看到“三四千年前之印度书”、四千年前的“婆罗门教之里格飞答经”等等,更是大开眼界,想来不会再以为天下只有中国“先进于文明”^④。以晚清对于古代希腊思想的了解为例,先是1857年,这一年出版的《六合丛谈》第一号,就有“希腊为西国文学之祖”的文章,而王韬

① 参看黄时鉴《东西洋考每月统记传影印本前言》,载其所著《东西交流史论稿》297页,上海古籍出版社,1998。

② 《曾纪泽遗集》167页,岳麓书社,1983。

③ 《郭嵩焘日记》第三卷119页、374页、356页。

④ 李凤苞《使德日记》,转引自《中国近代文学大系·书信日记集二》76页,上海书店,1993。

约在 1860 年以前编辑的《西学原始考》，则记载了他里斯(泰里斯)以来希腊学术的发展，并且介绍了梭格拉底(苏格拉底)“以理学著名，在雅典城聚徒教授，以去伪存诚为格致之急务，训人主良知良能之说。此为希腊理学一变之始”，此后，郭嵩焘在光绪五年二月的日记中，也记载了古希腊的“退夫子言天地万物从水火出来”(泰里斯)、“毕夫子……论行星转动远近，大小，快慢，有一定声音节奏”(毕达哥拉斯)、“琐夫子爱真实，恶虚妄，言学问是教人有聪明、德行”(苏格拉底)、“巴夫子言凡物有不得自由之势”(柏拉图)，有“亚夫子言天地万物原来的动机就是神，这个动机不能自立，有一个自然之势教他不得不然”(亚里士多德)，于是与中国古代诸子百家时代可以相颉颃的另一古文明便渐渐浮出观念地表，人们开始看到，就在思想学说方面，也并不是中国一枝独秀，西洋文明的历史更不是老子西出化胡的神话可以解释，于是到了 1895 年严复译《天演论》时，便在《论三教源·论十一学派》的按语中，较为全面地评述了古希腊各种学说，并与中国古代思想学说进行了比较^①。

我们都知道，古代中国有一个相当固执的观念，叫做“天不变，道亦不变”，所谓“天”，如果用现代思想来理解，可能就是支持普遍合理性的空间与时间，换句更直接的话叫做“世界观”和“历史观”，一旦空间与时间框架发生改变，一旦世界和历史都发生了变化，过去处于中央俯瞰四夷的“天下”变成了无中心无边缘的“万国”，过去一线单传的文明“道统”被多种文明齐头并进的图景代替，于是就引来了相当深刻的观念变化^②。不必说西洋影响已极深的十九

① 参看李长林《清末中国对古希腊文明的了解》，《历史月刊》2000 年 1 月号，124—129 页，台北。

② 后来的严复就说“波兰人歌白尼，尽破地静天动旧说……五洲政治之变，基于此矣”，因为“自古人群之为制，其始莫不法于自然”，天静地动、天尊地卑以及天圆地方的观念系统一旦被瓦解，自由民主平等的观念就会“日张而不可遏”，梁启超也说，一切人间感觉的基本构架也在于天地，“歌白尼以前，天文家皆谓日绕地球，及歌氏兴，乃反其说，于是众星之位置虽依旧，而所以观察之者乃大异……空间时间二者，实吾感觉力中所固有之定理，所赖以综合一切序次一切，皆此具也，苟其无之，则吾终无术以整顿诸感觉而使之就绪”，分别见于严复《政治讲义·自叙》，《严复集》第五册，1241 页，中华书局，1986。梁启超《近世第一大哲康德之学说》，《梁启超全集》第二册，1057 页，北京出版社，1999。

世纪晚期,就是十九世纪中叶,姚莹在《康輶纪行》中也曾经提到,过去士人根本不习“外藩异域之事”,就是专门管这一行的理藩院,也只是管臣属朝贡之国,可是,当他经历了嘉庆中“外夷桀骜”,又看到了《海国图志》关于异域历史的记载以后,就已经开始感到了震惊,“天下有道,守在四夷,岂可茫然,存而不论乎”^①,在中国人心中,文明的图像开始发生了巨大变化。

三

近代中国的自我认识史,实际上与关于“世界”和“亚洲”的观念变迁是一体的

近代中国的自我认识史,实际上与关于“世界”和“亚洲”的观念变迁是一体的,中国在很长的时间里,由于缺乏一个作为对等的“他者”(the other),仿佛缺少一面镜子,无法真正认清自身,在十九世纪,中国是在确立了“世界”与“亚洲”等“他者”的时候,才真正开始认清自己,近代中国关于“世界”的话语,其实就是关于中国的再定位,所以近代话语中的“世界”背面,其实就是“中国”,当然关于异域新知的定位背后,也就是对于传统知识的再认识。不过,仅仅承认在中国的疆域之外还有其他国家的存在,在中国的历史之外还有其他文明的历史存在,这并没有解决知识转型的所有问题。由于中国深厚的历史传统与知识资源,“西学中源”的思路常常抵消文明冲击的震撼,人们常常还可以在看似深厚的传统资源中从容地翻拣寻觅而不必匆匆地改弦更张,而“中体西用”即把中国知识看成是“体”即伦理道德与政治的合理性终极依据,把其他文明的知识限制在“用”即实用知识与技术的思路,也常常把知识结构的转化变成一种知识系统的修补,特别是,在相当长的时间里,西洋学问不仅仍然被限制在天文、地理、数学以及器物制造的层面上,而且还常常被恪守传统的中国知识人贬斥,像十九世纪初的阮元就在《畴人传》中针对西洋天文学说到,多禄亩、的谷、玛尔象和歌白尼的天文学,所论述的只是一种“假设形象以明均数之加减”的方法,并不是真的宇宙图像,而且相当鄙夷地认为,西人这样一来,是“上下易位,动静倒置,则离经畔道,不可为训,固未有若是之甚者也”^②,所以他特别批评

^① 《康輶纪行》卷首《自叙》,3页,广文书局《史料三编》影印本,台北。

^② 《畴人传》卷四十六《蒋友仁传》,457页,《续修四库全书》516册,据嘉庆道光间阮氏刻本影印。

“近来工算之士,每据今人之密而追咎古人,见西术之精而薄视中法”^①,尽管他也知道“今人”和“西术”确实比“古人”和“中法”要精密得多,也承认这种知识与技术中有相当深的意义,但是为了传统和自尊,这种立场却不可移易,因为这些虽然疏漏和粗率的知识与技术背后,是传统中国关于政治与伦理,而这些方面在他们看来,中国是远远比西洋人高明的。

可是,十九世纪下半叶中国知识话语的另一个重要转变,恰恰就是关于文明比较中价值评判标准开始发生了变异,在传统中国知识、思想与信仰世界中,人们总是以伦理的合理性、道德的自觉性、国家政治与家族伦理的同一性以及社会秩序的有序和谐为文明价值的中心,而且总是以为在这一点上中国优于西洋,而且以此得到心理上的自尊和满足,在十九世纪的中叶,大约这种想法还是主流。但是,这种自信和满足渐渐受到了严厉的挑战,很多人开始发现,西洋人也有相当成熟和合理的伦理道德系统,而且也自有其维持社会秩序的合理建构,中国在这一点上未必占有优势,由于在这一世纪中关于西洋政治、宗教与伦理的知识逐渐增加,人们不得不逐渐改变关于西洋原始荒蛮粗鄙的观念。

文明比较中价值评判标准开始发生了变异

其实,早在明代就有人朦胧地察觉到西洋政治的一些特点,如黄景昉在《三山论学记序》中,就说到了一个关键问题即政、教分离,他说“天之与帝,明分二体,……欧罗巴人,国主之外,盖有教化主焉,其职专以善诱。国主传子,教化主传贤,国主为君,教化主为师”^②,这种宗教权力与政治权力的平衡和对峙格局,是否劣于中国的政治、宗教和文化高度合一的皇权政治体制?近代西洋特别是英国逐渐形成的君主立宪的民主政治,是否就不如中国高悬真理之权柄的集权形式?这本身就是值得思考的问题。当然,最早接受西洋知识的人,也不见得能很快认同另类文化和秩序,像王韬在咸丰九年(1859)与蒋剑人议论,还认为:

西国政之大谬者,曰男女并嗣也,君民同治也,政教一体也。

但是,伟烈亚力却指出这种看法的谬误,举出西方正是因为有了这

^① 《畴人传·凡例》,同上,59页。

^② 见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》卷三,153页,中华书局,1989。

种民主的政治制度,所以“不敢以一人揽其权,而乾纲仍弗替焉”,正是因为有了民主政体、议院制度和报纸新闻,才可以确立国家的秩序。由于这种制度与中国截然不同,王韬虽然因为中国地大人多,不可不专制,人多贫乏不可用机器,否则众人将无衣食等等理由,坚持反驳说,“中国所重者,礼义廉耻而已……奇技淫巧凿破其天者,摒之不谈亦未可为陋也”,但是心里却有一些开始动摇^①。

对中西文明从
体到用都进行
了严肃的比较

在十九世纪下半叶,越来越多亲眼见识西洋的人和越来越深地感受到世界变化的人,开始对中西文明从体到用都进行了严肃的比较,他们希望弄清楚“彼何以小而强,我何以大而弱”,冯桂芬《校邠庐抗议》中就奇怪,“中华之聪明智巧必在诸夷之上”,但是为什么在“人无弃材”、“地无遗利”、“君民不隔”、“名实必符”四方而,中国都不如夷人,而这四方面已经不仅仅是“用”而且涉及到“体”的问题了^②,所以,十九世纪下半叶的中国人不免对于中西差异处处留心。郭廷以曾经提到,在同治年间就有梁廷柟在《合众国说》中对美国的民主与法制相当称赞,而斌椿在奉总理衙门之命随赫德出洋后,也对英国的“公议厅”很有兴趣^③,尽管有时候,这种比较的立场视角仍固守在中国本位、价值基准仍在传统中徘徊,像志刚《初使泰西记》就曾经在西洋人那里寻找“五伦”,并且按照中国伦理习惯,批评西洋人把五伦并为一伦,使得夫妇、昆弟、父子、君臣都变成了朋友,这显然是在用中国知识对民主的“格义”或“比附”,不过,毕竟他们都已经看到了中西二者之间的差异^④。还有

① 《王韬日记》咸丰九年(1859)四月甲辰,113页,中华书局,1987。最早奉命游历欧洲的斌椿,在回答英国女王问话时也承认,“得见伦敦屋宇器具,制作精巧,甚于中国,至一切政事,好处颇多”,《乘槎笔记》117—118页,岳麓书社,走向世界丛书,1985。

② 冯桂芬《校邠庐抗议·制洋器议》,44页,光绪十年刊本。参看王栻《维新运动》28页,上海人民出版社,1986。

③ 郭廷以《近代文化之输入及其认识》,载其《近代中国的变局》38页,联经出版事业公司,台北,1987。

④ 志刚《初使泰西记》卷二,62—63页,岳麓书社,走向世界丛书,1985。这种比较虽然未必正确,但至少表面上看大体如此,因面到1895年严复《论世变之亟》中被很清楚地归纳为若干二元对立的观念,如“中之人好古而忽今”对“西之人力今以胜古”以及“三纲”对“平等”、“亲亲”对“尚贤”、“孝”对“公”、“尊主”对“隆民”等等,而且在以后一直是东西文化论争的基本观念,《严复集》第一册1—3页,中华书局,1986。

的人就看得深刻得多，如郭嵩焘在光绪三、四年间出使西洋时就已经从中国和英国的政治体制差异中，看到了西洋“国政一公之于臣民，其君不以为私”的意义，赞叹议院民主、法律公正以及舆论开放，是“西洋一隅为天地之精英所聚”，也看到了“私”与“公”、“德”与“法”的不同，承认中国“君道”和“师道”的衰败，甚至可以承认当时是“以其（西洋）有道攻中国之无道”^①，郑观应（1842—1922）在光绪九年（1884）的《南游日记》中，就承认西洋“立国之本，体用兼备”，什么是西洋的体和用？“育才于书院，论政于议院，君民一体，上下同心，此其体；练兵、制器械、铁路、电线等等，此其用”，同样，钟天纬也在其《综论时务》中，不再斤斤于练兵、开矿等等，而把“通民情，参民政……君亦受辖于律法之下，但能奉法而行，不能权威自恣”，看成是“国势强弱、民生休戚之大关键”了^②。而薛福成在光绪十八年七月二十九日（1892年9月19日）日记中，已经很详细地记载了英国上下议院的构成与运作情况，虽然他也谈到了他对这种民主制度的弊病的看法，然而，他对这种政治体制还是很有好感，在光绪十八年三月二十八日（1892年4月24日）日记中更记载，民主国家是“其用人行政，可以集思广益，曲顺舆情，为君者不能以一人肆于民上，而纵其无等之欲，即其将相诸大臣，亦皆今日为官，明日即可为民，不敢有恃势凌人之意”，所以“合于孟子‘民为贵’之说”，虽然他也看出了其“朋党林立，互相争胜，甚至各挟私见而不问国事之损益”的弊病，但是他还是把这种政治状况与中国最向往的“三代”甚至更早的时代相提并论，他觉得“中国唐虞以前，皆民主也”，就是三代，也还有民主的样子，大体上类似英国、意大利的“君民共主之政”，所以“三代之隆几及三千年之久，为旷古所未有”^③。和郭嵩焘一道出使西洋的黎庶昌（1837—1897）因为

① 《郭嵩焘日记》第三卷，393页、548页。至于更晚一些出洋的薛福成，在目睹郭嵩焘所说的“西洋国政民风之美”以后，甚至可以改变自己原来的偏见，承认美国的风气仿佛中国的上古唐虞时代、俄罗斯相当于商周时代，英、德仿佛两汉时代，如果考虑到中国历史评价系统中的越古越纯标准，可以知道这种历史比附，变化实在是相当大了。《出使英法义比四国日记》光绪十六年三月十三日。

② 以上转引自《中国近代文学大系·书信日记集二》270页；丁伟志、陈崧《中西体用之间》165页。

③ 《薛福成选集》605—606页，上海人民出版社，1987。

出洋得以眼见为实,所以不由得感慨徐继畲“《瀛环志略》所载,十得七八,乃叹徐氏立言之非谬”,并提到,英国君主立宪的民主制度“君臣之间,礼貌未尝不尊,分际未尝不严,特其国政之权,操于会堂,……故虽有君主之名,而实则民政之国也”,虽然他还不很认同西洋的政治制度,但已经深深感到这绝不是用一个“蛮夷”的贬词可以应付得了的文明挑战,面对西方他的感觉很复杂,心情也很矛盾,所以《与莫芷升书》中说“吾真不得而名之矣”,因为他既觉得西洋有“王者气象”,赞叹他们居然也能“不为子孙计画,俨然物与民胞”,所以“乐施好善”、“道不拾遗”,又觉得西洋有“嗜利无厌”的毛病,特别看不惯其“风俗则又郑卫桑间濮上之余”,这些全然与中国伦理政治思路对不上的现象让他很迷惑,因为,他所习惯的传统中国评价思路,似乎在这里用不上^①。

四

到底哪一种思想学说和政治制度好?

到底哪一种思想学说和政治制度好?传统的中国士人当然坚持传统中国的伦理道德和政治制度的优越,但这是一个相当不易辩明的问题,以血缘为基础,以家族为中心,追求社会整体秩序的中国传统制度,和以个人为中心,以权力与义务为界限,追求自由的西洋近代制度,在不同的价值系统中,本来很难分清孰优孰劣。但是,由于当时世界的力量对比却发生了相当大的变化,自从鸦片战争以后,中国渐渐落在下风,特别是十九世纪下半叶以降,当传统中国被迫进入全球背景下的“万国”以后,传统观念世界受到了来自西方的严厉挑战。一方面,帝国主义用文明掩饰着侵略,将扩张行为表现为“君子爱财取之有道”,而致力于征服和侵略的合理化,使人们渐渐忽略了这种扩张和侵略而把它当成了“文明”的“竞争”,一方面西洋诸强用重新奠基的“理性”缘饰“科学”,把“科学”当成唯一的合理尺度或普遍原则向外推行,使人们渐渐忽略了这

^① 《西洋杂志》卷八《与李勉林观察书》,251页,谭用中点校本,贵州人民出版社,1992;又,参看黄万机《黎庶昌评传》,贵州人民出版社,1989,1992。此外,可以参看宋育仁《泰西各国采风记》对于议会制度的评论,他甚至认为“中国如设议院,……较外国事易而功倍”,载《郭嵩焘等使西记六种》349页,三联书店,1998。

种理性背后的问题,心甘情愿地接受它并将其当做衡量一切的真理。于是,是非渐渐以事后的得失判断,优劣渐渐由竞争的强弱划分,本来并不一致的评价和判断,似乎有了一个可以考量的共同标准。黎庶昌有一段话说得很深刻,当时的世界已经是“纯任国势之强弱以为是非”的强权政治时代,“徒执礼义以相抵制,彼且视为漠然。私谓朝廷处此时势,宜常有鞭撻四海之义,并吞八荒之心,然后退而可以自固其国”^①。这里就包含了观念世界一个重大的转变,即价值观念的转换,中国人开始从以伦理道德为中心的文明优劣观转变到以强弱为中心的文明优劣观,于是“自强”也成了中国观念世界的重心所在。

这种观念在因为屡屡战败而处在既沮丧又激动的中国士人那里,渐渐被当做了普世真理和金科玉律,当时有很多激烈的和激进的言论,我们与其把它们当做理性的思考,毋宁说它们显示的是直接接受社会变化而引起心理激变的一些知识分子的心情,心情虽然常常被思想史忽略,但心情其实很重要,有时候这种感性的心情恰恰会支配理性的思想。实际上,从十九世纪下半叶以来,焦虑和紧张的心情始终笼罩和控制着中国知识人的思想,他们觉得不超越西洋人,不战胜东洋人,就不能证明中国文明存在的意义,也不能证明中国民族存在的价值。正是因为当时人已经开始把中国置于全球背景中,而全球万国之间又以强弱论英雄,而强弱又以富与强划分,是非则以成王败寇来定,所以“富强”就等于“文明”,这种关于“文明”的思路引起一系列的观念转变。他们开始反省历史,从最直接的原因开始调整自己文明的视角,“富”和“强”成了最重要的价值标准,《郭嵩焘日记》里有一段相当刺激的记载,光绪四年(1878)二月初二,他看到英国《代谟斯报》(Times)的记载,批评英国授予波斯国王宝星勋章,认为这种“哈甫色维来意斯里”(即半开化,Half-civilized)国家不配授予勋章,郭氏由此想到中国,“三代以前,独中国有教化耳,故有要服、荒服之名,一皆远之于中国,而名曰夷狄”,但是如今“中国教化日益微灭,而政教风俗,欧洲各国乃独擅其胜”,中国反而被西洋看成是“夷狄”,他觉得很伤心,这显然是接受了西洋帝国主义以“强弱”和“贫富”来论文明的思路,而这种思路在当时已经相当深地影响了中国人特别是敏感的知识人,

中国人开始从以伦理道德为中心的文明优劣观转变到以强弱为中心的文明优劣观

“富强”就等于“文明”

^① 《上沈相国书》,载《西洋杂志》卷八,252—253页。

像崔国因(1831—?)在光绪十七年(1891)十二月二十七日在得知智利与美国冲突的消息后,就感到“当今之世,有理而无势,实不能以理屈人也……非兵力胜人,断不敢与人决裂,非兵力胜己,断不肯舍己从人。公法不足恃,条约不足据,惟势强者乃能伸理耳。有国者不可以不强。”这件事情似乎对他刺激很大,第二天他还在想这件事情,于是便联想起孙武和孔子的话“勇怯,势也,强弱,形也”,“能治其国家,谁敢侮之”,又过了一年(1892),六月初七,他在报纸上看到英国在外国得到低进口税优待的消息后,又一次感慨,“甚矣立国,不可不强也,今日之势,一弱肉强食之势而已矣”^①。这时,传统中国观念中至高无上的“王道”渐渐让位给了并不很光明的“霸道”,富国强兵成为最重要的事情^②。

同治年间,第一次到英国的王韬在牛津大学作了一次演讲,会后,有人来问他“孔子之道与泰西所传天道若何”,尽管那时他已经对这个“几若别一世界”的文明已经有了相当的认识,不过他还是自信满满地回答说,中西之间终将由异而同,他引了中国理学家陆九渊的话说,“东方有圣人焉,此心同,此理同也。西方有圣人焉,此心同,此理同也。请一言以决之曰:其道大同”^③。中国士人向来相信“天下之道,一而已矣,夫岂有二哉”,也就是天下共有一种普遍适用和绝对正确的真理,但是,在十九世纪下半叶,中国士人渐渐不得不相信,这一普世性的真理如今并不在中国传统的观念世界,他们一面还是相信“其道大同”,一面又痛苦地承认只有富强才是文明的现实世界里,普遍适用的真理只有一个,即古代中国一直讽刺的“胜王败寇”和“弱肉强食”。

“现代性的入侵”

这就是所谓“现代性的人侵”(inbreak of the modernity),“富强”在“理性”的名义掩护下,以“实用”和“有效”的方式,被当做“文

① 《出使美日秘日记》卷九,390—391页,卷十一,445页,黄山书社,1988。这仿佛渐渐变成共识,此后的汪康年就在《汪穰卿笔记》卷三记载当时的风气,说“或有作超妙之谈者,谓世界大同之日,自政教外,语言文字衣服饮食,及一切习尚,将无不统一,然必以渐相就,则我从西俗亦其宜也”,这时大约在十九世纪之末,50页。

② 《郭嵩焘日记》第三卷,439页。

③ 《漫游随录、扶桑游记》100页,湖南人民出版社,走向世界丛书,1982。参看其《原道》一文,王韬《弢园文新编》2页,三联书店“中国近代学术名著丛书”,1998。弢

明”的标准,这给中国人提供了一个实际上源自西方的思考方式,一个一元的普遍的价值尺度,它使得急于保存自身文化存在的中国人在西方强势的全球背景中,在坚船利炮的威胁下,放弃文明评价上的独自立场,也放弃文化与价值上的传统观念。王韬在《变法自强》中曾经以日本为例,指出日本的改革,“概法乎泰西”,其目的是“求立乎泰西诸大国之间,而与其较长絜短而无所馁也”,其实他所说的日本的现状,就是中国的理想,为了“与其较长絜短而无所馁”,所以需要“变”,而“变”,就是为了“强”^①。所以,崔国因光绪十五年(1889)九月二十三日的日记中,便有一则关于中国进入全球时代以后不得不变的议论:“中国自开辟以来,皆以贵粟重农为本,以商为末,自是王道。然弧矢之威,一变而为枪炮,天堑之险一变而为坦途,议守议战,其费百倍于前人。商务不兴,费必不给,物穷则变,圣训有明征矣”^②,在穷则思变的心情中,传统关于农商本末的观念被颠倒过来了。同样,过去总是被置于首要位置的“文明”,也就是伦理道德为中心的文明,也相形见绌地退到了次要的位置,“举凡算学格致之理,制器尚象之法,钩河摘洛之方,悦能专精务实,尽得其妙,则中国自强之道在此矣”^③。于是,关于整体知识的传统观念开始出现裂缝,人们开始把“小学”即知识基础分开,曾纪泽说,中国的小学有古今之分,“汉学家以文字、音韵、训诂为初学津梁,古小学也,宋学家以洒扫应对进退为童蒙基址,今小学也”,但是西洋人却“以显微镜察验纤细么麽之物以助格致,靠究万物材质凝重之分,生死之异,动植之类胎卵湿化之所以别,由细而知巨,由表以验里,由无用以求有用,由同种以察异种”,他虽然没有直接轩轻褒贬,但下面所说的“以此为小学,与光学、电学之属争奇而并重”,已经流露出了对西洋实用知识的倾倒^④;人们也开始把“格致”的内容分开,对于中国从“洒扫应对”开始的“格致”即文明教育越来越怀疑,《申报》同治十三年(1874)正月二十八日(3月16日)刊《拟创建格致书院论》说,“中国之所谓格致,所以诚正治平也,外国之所谓格致,所以变化制造也,中国之格致,功近于虚,

① 王韬《弢园文新编》38页,三联书店“中国近代学术名著丛书”,1998。

② 崔国因《出使美日秘日记》卷一,13页,黄山书社,1988。

③ 《筹办夷务始末(同治朝)》卷四十六,3—4页,转引自丁伟志、陈崧《中西体用之间》78页,中国社会科学出版社,1995。

④ 《使西日记》62页,岳麓书社·走向世界丛书本,1985。

虚则伪,外国之格致,功证诸实,实则皆真也”,而崔国因《出使美日秘日记》卷八也说,“外国于格致之学,较之中国士子之用心举业者,略相同焉。然举业之学,但托空言,而格致之学,实有实用,宜其日致富强乎”^①,这种思路越来越发展,就构成了光绪二十一年(1895)严复关于“世变之亟”的议论和“追求富强”的呼吁^②。关于知识的价值判断出现了逆转,而中国旧学渐渐被当做“无用”知识,而西方新知则被看作是“有用”知识,在光绪二十二年(1896)宋育仁给陈炽《庸书》作序时,就曾经提到,当时流行观念之一,是“天下之说曰:今日之病在尚文之弊”,这里所谓的“尚文”,其实就是传统中国把儒家经典作为全部知识,旧时天下人都把精力和智慧耗废在这种本来应当是人文知识的世界,而忽略了其他的所有知识与技术,因而导致了实用性知识与技术的衰落,他觉得这导致了中国的“贫”与“弱”^③。

五

来自异域的新
知在急速增长

当我们看十九世纪下半叶的各种文献,我们会察觉这个时代来自异域的新知确实在急速增长,今天的人们可能会以今天的知识水准衡量那个时代,觉得他们知道的西方知识太肤浅也太少了,可是,如果我们顺着历史往下看的话,应当承认,比起上几个世纪来,这个时代的人对于新知的了解已经是相当多了。下面,我们就从十九世纪五十年代开始,随意选择一些知识增长的片断^④——

① 《出使美日秘日记》卷八,331—332页。雍正年间陈元龙所编《格致镜原》,仍然沿袭传统类书的形式,分门别类地摘引古典,卷首序文中还把这种用于记忆的古典知识当作“格致”的主要内容,说“一物不知,君子耻之,故格致尚焉”,与此相比可以看出,十九世纪下半叶的“格致”观念已经大不同了,台湾商务印书馆影印本,1972。

② 参看严复《论世变之亟》与《原强》,《严复集》第一册,1—32页。

③ 《庸书》卷首,载《陈炽集》1页,中华书局,1997。

④ 以下资料除注明者外,多采用李长莉编《近代中国社会文化变迁录》第一卷,刘志琴主编,浙江人民出版社,1998。比较简明的叙述,参看郭廷以《近代文化之输入及其认识》,载其《近代中国的变局》27—49页。

首先是介绍西学的书籍和报刊越来越多。书籍方面,最早仍然像明末清初一样,是由于传教士的译介和推动,如美国教会设立的美华书馆陆续出版了一些介绍西洋新知的书,如《地理全志》、《格致质学》等,英国传教士麦都思(W. H. Medhurst)等创办在上海的墨海书馆则于五十年代起出版了很多西学书,如1853年出版了《数学启蒙》,1855年又出版合信(B. Hopson)的《博物新编》,于是,各种翻译西书在此后陆续问世,其中1864年丁韪良(W. A. P. Martin)翻译《万国公法》(即Henry Wheaton的Elements of International Law)得到官方支持的出版,更是中国走向世界的相当重要的事情^①。此后中国官方与民间也开始了译书出书的事业,1868年,江南制造总局在上海开设了翻译馆,由徐寿、徐建寅父子主持,组织了很多专家如李善兰、贾步纬等人,在短短的五年间就翻译了37种,到1880年已经出版了143种,包括算学、工艺、博物、机器、化学、医学、军事以及地理历史等各个方面。1873年,京师同文馆设印书处译西书,更是西学得到官方认同的一个标志性的事件,因此以后,关于西洋科学技术知识的书籍出版便越来越多。而报刊方面,除了西文报刊外,中文报刊五十年代有《遐迩贯珍》(月刊,1853—1856)、《六合丛谈》(月刊,1857—1858)、《中外新报》(半月刊,1858—1861)等,六十年代有《上海新报》(1861年,周刊,后改为每周三次),七十年代更是有著名的《申报》创刊,两年后的1874年《中国教会新报》改刊名为《万国公报》,开始从宗教宣传转向时事、科学和文化的传播,又两年后,以传播科学知识为主的《格致汇编》(1876—1892,月刊,后改季刊)创刊,各种新知便源源不断地通过书籍和报刊进入中国的知识世界,王韬曾经在《代上丁中丞书》中描述过这种增长的情况:“当魏默深撰《海国图志》时,西事之书,无可采撷,甚至下及马礼逊之《每月统纪传》……今日者,《遐迩贯珍》刊于香港,《六合丛谈》刊于上海,《中外新报》刊于宁波,其他如《七日报》、《近事编》,日报邮传,更仆难悉,虽言非雅驯,而事堪考核”^②,不懂得新知的人,已经成了落伍者,正如《申报》1888年7月4日一篇名为《识时务者为俊杰论》的文章所说的,“当今之世……时务之

首先是介绍西学的书籍和报刊越来越多

① 参看梁伯华《近代中国外交的巨变——外交制度与中外关系变化的研究》,54页,商务印书馆,香港,1990。

② 《代上丁中丞书》,王韬《弢园文新编》263页。

其次是中国人
开始走向世界

学不能不讲,泰西翻译之书不能不看”^①。

其次,是中国人开始走向世界,开始亲眼目验西洋文明并了解西洋新学,同时,又是西洋器物大量走向中国,各种西洋风气和器物渐渐以越来越快的加速度传入。自1847年第一批留学生包括容闳在内的三人赴美,到同治十一年1872年首批官派留学生30人赴美,中间经过了二十多年,但是在这段时间中,已经不少人到了海外,给中国人带来了新世界的风景,如果说魏源和徐继畲改变了以传说了解西洋的风气,“彼皆以中土人谭西洋,此则以西洋人谭西洋也”,那么十九世纪下半叶渐渐更有了不再转手西洋人的说法,有了中国人自己对西洋的观察,自从1849年第一部中国人的西方游记即林贲的《西海纪游草》刊行以后,1866年张德彝、斌椿等五人出访欧洲,归来后撰有《乘槎笔记》、《航海述奇》等,开始了中国人对西洋的亲历和描述^②。如果说1844年徐继畲在福州重建鼓楼时安装西洋大自鸣钟,还让人们大为好奇,那么,到六十年代,从租界开始,邮政、保险业务开始创办,西洋的印刷机、缝纫机、照相术、博物馆也开始在中国出现,此后的七十年代到八十年代,各种西学知识和器物大量进入中国,电报、电话、电灯、火柴、自来水、洋布、铁钉,渐渐成了中国人特别是沿海地区人常见的物品。如果我们看一下十九世纪八十年代创刊并影响很大的《点石斋画报》,就可以看到各种西洋人、西洋物品、西洋习惯和西洋知识,都已经成了中国社会生活的内容,正如薛福成所谓的,“华夷隔绝之天下,一变而为中外联属之天下”^③。

① 郭廷以《近代科学与民主思想的输入——晚清译书与西学》有相当详细的研究,载其《近代中国的变局》51—76页。又,周振鹤《晚清上海书院西学与儒学教育的进退》中,提到《上海县志》和《上海县续志》所载“存院书目”的差异,正好反映了同治十年到晚清末年知识的变化,相当有趣,载《华东师范大学学报》1999年第5期,37—40页。

② 关于这一方面,可以参看钟叔河主编“走向世界丛书”所收各种晚清出洋游记,岳麓书社,1985。又,参看钟叔河《走向世界:近代中国知识分子考察西方的历史》,中华书局,1985。

③ 《点石斋画报》,国内外都有人已经对此做了相当出色的研究,举几个例子,如康无为(Havold Kohn)《画中有话:点石斋画报与大众文化形成之前的历史》(*Drawing Conclusions: Illustration and the Pre-history of mass culture*),载《读史偶得:学术演讲三篇》,台北,中央研究院近代史研究所,1993。武田雅哉《清朝绘师吴友如の事件》,作品社,东京,1998;陈平原《以图像为中心——〈点石斋画报〉》,《二十一世纪》2000年6月号,90—98页,总59期;《美查的志趣与〈点石斋画报〉的宗旨》,《文汇读书周报》2000年6月3日,上海。

正是在这样的语境中,西洋新知越来越多地进入了中国传统的知识世界^①。明清以来中国士人特别关心的历算之学,在十九世纪下半叶依然相当兴盛,在张作楠、齐彦槐之后,数学史上最负盛名的中国人李善兰、西洋人伟烈亚力继续研究和介绍西洋的数学知识^②,他们推进了过去学者的思路,比如李善兰不仅改进了焦循对于“椭”的研究,而且使椭的算法更加简便^③,而且与伟氏一道翻译出了《代数学》、《代微积拾级》,特别是《几何原本》的后九卷。当时数学渐渐成了热门知识,就连写《老残游记》的文人刘鹗,在光绪五年(1879)二十三岁的时候也“究心句股、开方等数学问题”^④;自古以来一直为官方重视的天像之学,也越出了为政治谋求合法性和为农事安排历日的畛域,渐渐接近近代的天文学,十九世纪下半叶,人们逐渐知道了宇宙生成理论,也知道地球与月球的分离“因旋转之势而分”的学说,而且知道太阳系的行星和围绕太阳运转的周期,甚至还知道了万有引力、行星轨道椭圆、各行星绕日一周天数、火星有冰顶、木卫四星,以及天王海王星、日蚀、月蚀等等 64^⑤;

西洋新知越来越多地进入了中国传统的知识世界

① 还有一个很能说明问题的例子,道光六年(1826)《皇朝经世文编》的问世,象征着中国开始产生危机意识,但是,从其分类中,尚不能直接看到西洋新知的巨大影响,而到葛上睿于光绪十四年(1888)编《皇朝经世文续编》,不仅增加了“洋务”一门二十卷,而且在“学术”一门中专门列了最体现西洋新知的“算学”一目,到光绪二十三年(1897)陈忠倚编《皇朝经世文三编》时,“学术”一门中更增加了“格致”、“化学”,参看葛荣晋编《中国实学思想史》下卷,25—27页,首都师范大学出版社,1994。

② 李善兰有《则古斋算学十三种》,同治六年金陵刊本,《续修四库全书》影印本,1047册,上海古籍出版社。伟烈亚力的数学研究,参看汪晓勤《伟烈亚力所介绍的外国数学史知识》,《中国科技史料》第21卷第2期(2000),158—167页。

③ 参看徐有壬著、李善兰图解《椭圆正术解》、李善兰《椭圆拾遗》,同治年间刊本《则古昔斋算学十三种》,《续修四库全书》影印本1047册;参看《续修四库全书提要稿本》的评论和提要,第31册,522页,齐鲁书社影印本,1996。

④ 刘蕙孙《铁云先生年谱长编》,11页,齐鲁书社,1982。

⑤ 薛福成曾经通过《格致汇编》的介绍,掌握不少关于天文学的知识,参看王煜《薛福成之天文、生物、生理知识及其社会、政治、宗教思想述评》,载其《明清思想家论集》231—304页,联经出版事业公司,台北,1981。而王韬的自然科学知识,参看席泽宗《王韬与自然科学》,载《香港大学中文系集刊》第一卷第2期,265—272页,1987。

这些知识不仅来自西洋的转介,而且已经有人有了亲身的经验^①,这些经验已经改变了阮元《畴人传》中关于西洋天学理论只是理论预设而不是实际存在的说法。同时,对于地球本身的学问也已经进入了中国人的视野,并且越出了开矿冶炼这种实用的范围,他们对地球本身的认识,例如关于地壳也已经不再仅仅比附五行而是接受了西洋人的说法^②,关于大气的认识也改变了过去只是用阴阳解释的思路而接受了西洋人关于大气分析的结果,像郭嵩焘就多次记载了关于“养气”(氧气)、“淡气”(氮气)、“湿气”和“炭气”(二氧化碳),以及“轻气(曰海得洛真 hydrogen)”(氢气)、“淡气(曰乃得洛真 nitrogen)”(氮气)和“绿气(曰克罗林 chlorine)”(氯气)的知识^③;关于人自身,他们也不再坚持传统中国关于“心之官则思”的说法,郭嵩焘和薛福成大体上接受了西洋关于人的思考由于大脑、心脏主管血液流通的生理学知识,虽然他们的态度还有些犹豫,理解还有些偏差^④;至于直接用在国计民生上的器物之学,

① 参看崔国因《出使美日秘日记》卷一光绪十五年(1889)九月二十四日记载关于参观美国天文望远镜的感想,卷五,光绪十六年十一月二十八日参观法国海军轻气球的感想,14页,203页,黄山书社,1988;又,参看陈其元《庸闲斋笔记》卷六《泰西测量法》、卷九《测远镜》所记载的用天文望远镜对月球、太阳和金星的观测,发现月有凸凹、日有黑子、金星则有上弦下弦,“……此皆古人所未见者也,然非在上海用西人之远镜,亦不能知也”128页,207页,中华书局,1989;又,黎庶昌《西洋杂志》卷六《欧洲地形考略》和《谈天汇志》也对当时的欧洲的天文学知识作了相当细致的记录,“此皆经予所目验者,然则一星一地球之说,虽欲不信而有所不能矣。西人向亦言日绕地球,自百数十年来,仪器日精,始悟为地球绕日,是直以地为行星之一”,201-223页,220页,223页。

② 比如崔国因《出使美日秘日记》卷四光绪十六年八月十七日说到“中国铁路、开矿二事,皆为堪舆家所忌”,便引用了西洋人关于地球的知识来反驳,说“夫地球厚三万里,开矿至深一里,不过人地三万分之一耳,何足言损?”而且他也开始摒弃所谓的阴阳生死的“气”的说法,认为欧美各国“矿厂、铁路极多,民亦极富,未闻有所不吉也”,158页。

③ 《郭嵩焘日记》第三卷,299页,685页。

④ 参看《郭嵩焘日记》第三卷,779页;薛福成《出使日记续刻》卷三,59页,《庸盦全集》1109页。当然像郭嵩焘还相信由于人的智力、兴趣、命运不同,头颅外形也不同,把它与颅相学连在一道,而薛福成则希望调停二者的差异,所以说“悟性在心,记性在脑”,“心与脑者,皆人身之主宰也”。

十九世纪下半叶更是大规模进入中国知识世界,在这一方面几乎没有任何观念上的障碍,大多数知识人都抱着惊叹和艳羨的心情,对西洋的这些新知识和新技术大为称赞,像薛福成《出使日记续刻》卷二,五十七页,光绪十七年十月初六(1891年11月7日)提到,西方各国近十五年来“所得新法以利用者尤多,若电学内之代拿模,又名互生电机;若电气灯;若德律风,即通言器;若记声器等。又如天文学内之极大折光远镜,火轮车之新式机器,刊印新报机器,照相印书器,开矿制金器,医家所用之哥哥爱唔,即闷药,更有印写机器照相新法,此类不胜枚举”。

有一件事情很有象征意味,自从侧重传播西洋新知的格致书院成立以后,1886—1893年间,有很多著名官员如李鸿章、曾国荃、刘坤一、薛福成、郑观应等等,都曾为格致书院出过考试题,在他们所出的题目中就可以看到当时朝野上下对西洋科学技术的极度关心,这在千年以来一直是以传统经典为内容、以人文知识为重点的考试中,是相当罕见的^①,比如李鸿章出的题目就曾经问到西方测温、测热、测电的方法,问到西方平弧三角与《周髀算经》的关系,问到西方关于六十四种化学物质在中国语言为何物,还有一问是关于西方科学技术观念史的,他说,西方格致学始于希腊阿卢力士托尔德(亚里士多德),到英国贝根(培根)“尽变其说,其学始精”,而到了达文(达尔文)和施本思(斯宾塞),“其学益备”,他问学生说:“能详溯其源流欤”?又有一问,是说《大学》“格致”的解释自从郑玄以后已经很多,古代的“格致”和现在西方是否有“偶合”之处^②,这究竟是考问学生,还是在表达朝野上下知识关注点的转移呢?^③

有一件事情很有象征意味

① 当然明清两代都曾经有过官员以自然科学问题考学生的,如嘉靖四年(1525)江西乡试的策问题有关历法,嘉靖四十年(1561)浙江乡试的策问题有关天象。见艾尔曼(Benjamin Elman)《晚明儒学科举策问中的“自然之学”》,雷颐中译文,载《中国文化》第十三期,132—148页,中国文化杂志社,北京,1996。而嘉庆二十五年(1820)阮元给学海堂学生准备的论题中,也向他们提出过关于西洋、回回历法的种种问题,《肇经室续集》卷三《学海堂策问》,《肇经室集》1067—1068页。但这都是偶然的。

② 王尔敏《上海格致书院志略》56—57页,香港中文大学出版社,1980。

③ 关于考试对于知识风气转移的重要性,当时人相当有自觉,参看李东沅《论考试》,葛士澐编《清经世文续编》卷一百二十《洋务二十》,十一页A—B。

六

传统的知识系统需要更新,而知识系统的改弦更张,又需要从教育内容开始

在“富强”便等于“文明”的时代,当觉悟已晚的中国人突然意识到简单地模仿西洋致富强之技术并不能自强的时候,相当多的人开始越追越深,觉得传统文明需要从根本上重建,这种想法在一种四面楚歌式的紧张心情中越来越强烈,究竟什么才是根本?很多人都觉得,是传统的知识系统需要更新,而知识系统的改弦更张,又需要从教育内容开始,于是传统的教育观念开始转化,光绪七年(1881)出版的《花图新报》第十卷有一篇《变通学校论》,一面说教育,一面说国际形势,似乎很说明当时这种紧张心情的来源:

今之谈富强者,大抵皆开矿、造船、练兵、制械、铁路、电线等事,此非富强之本,其所谓本者何?即变通学校是也……方今天下,迥非昔比,昔者外夷宾服,中国垂拱而治,尔时可以舞文墨、挥谈笑,今者强邻日逼,东有日本,南有安南之法,缅甸之英,西北则有俄,此数国者,虎视眈眈。^①

《花图新报》的这篇文章中写到了中国在变局中的困境,写到了为应对变局学校必须改变的充足理由,下面就开始叙说西洋学科分类的制度,指出大学分成四门,而小学则学习“天文地格致化学”,并且引用日本的例子说,日本已经“建大学院八,小学院三十二……我中土曷不仿而行之”,在同年的另一卷中,还以《改庙余闻》为题介绍了日本将寺院七百余所改作别用的消息,暗示可以改寺为学,这从后来的历史看,大约确实是产生了影响的。教育确实是重建富强之本,它的变化对于后来影响甚大,这不是这里可以说清楚的大话题。我们这里要说的是,由于为了应对变局,追求实效,当它不再把修养和道德作为教育中心,而把类似西洋的科学技术作为中心,开始仿效西洋知识教育的方式,这里直接带来的知识

^① 《花图新报》第十卷,九十四至九十五页,光绪七年辛巳,上海清心书馆。

史和思想史的后果之一,却是传统知识系统的最后崩溃和瓦解^①。

传统中国知识系统与西洋相当不同,它是以经学为中心,以理解和揣摩圣贤与经典的真理为途径,培养自觉的道德修养为目的的,所以它的起点是语言文字学。这种传统的知识有它的一整套自我解释的理由,它把建构社会秩序的和谐,把维护君主和国家的权威,把培养士人与民众的道德看成是至高无上的,因此知识是围绕着这一重心建立起来的,知识的价值等级也是以此为中心的,而以天地宇宙的传统理解为中心的一整套互相系连的知识,又建立起来一个庞大的系统,它的解释、分类、表达都与近代知识很不同,属于另一种自给自足的世界。但是,西洋的知识却不同,当西洋进入近代以来,知识渐渐学科制度化并已经有了清楚的门类种属,那是一个界限清楚的近代学科分类表规定的知识世界。早在明末,艾儒略《西学凡》就告诉中国人,“极西诸国,总名欧罗巴者,隔于中华九万里,文字语言经传书集,自有本国圣贤所纪。其科目考取,

传统中国知识系统与西洋相当不同

它的解释、分类、表达都与近代知识很不同

① 毫无疑问,传统知识系统的瓦解,与教育和考试制度的改变有关,而教育和考试制度的改变,又与西洋式教育渐渐传入中国有关。从十九世纪四五十年代起,各种外国教会学校开始建立,但这种学校对于知识的影响并不很大,倒是传播西洋新知为主的学校,如1874年,由中外人士联合创办的格致书院,很明确地要教授西学知识,《拟创格致书院事》表明书院是“欲以西学训导华人”,它象征“中国西学之将大盛”。而格致书院的章程中就明确指出,要轮流由“精晓艺术”的院师来讲格致的内容,而这种格致的内容分“天文、算法、制造、舆图、化学、地质等事”,这与中国传统知识的学科分类已经完全不同。参见《申报》1874年3月16日、1874年11月11日。《格致书院筹备会议纪录》“其意欲令中国便于考究西国格致之学”,原载《万国公报》357卷(光绪元年九月十一日),转引自《万国公报文选》445页,三联书店“中国近代学术名著丛书”,1998;又,在1881年由林乐知等人创立的中西书院同样如此,《万国公报》1881年11月26日刊登《中西书院课程规条》中的教学内容和课程设置,也已经改变了传统中国书院或学校的知识分类,进而采用了西洋方式,在1884年建成的五个馆,就分别是中学、西学、算学、贸易、格致。并不仅仅是西洋人办的学校,1862年,京师同文馆开设以后,官方的学校也渐渐改变了其知识格局,天文算学开始进入官方学校体制,特别是1888年科举首开算学科,更预示着传统中国知识系统的瓦解。同治六年1867年,张盛藻、倭仁等就从“立国之本”即意识形态的角度,对同文馆设天文算学提出过激烈批评。从这种激烈反应中,其实可以体会到知识系统的这种变化的重要性。

虽国各有法，小异大同，要之尽于六科”，那六科呢？就是文（勒铎理加）、理（斐禄所费亚）、医（默第济纳）、法（勒义斯）、教（加诺搦斯）、道（陡禄日亚）^①，而这六科与中国的经史子集知识世界是格格不入的，简单的类比和移植就仿佛圆枘方凿，任何截长续短都是徒劳。

但是，随着人们对西洋实用学问的服膺和效仿，知识人开始越来越多地谈论着西洋学问的制度，他们相信“欧洲各国日趋富强，推求其源，皆学问考核之功”^②，所以光绪初年到了西洋的郭嵩焘和黎庶昌似乎都对这种学科制度很关心，郭嵩焘在日记里不厌其烦地纪录着西方的各种学科名称，把这些学科的英文名称也一一写在日记里，甚至把他在哪里顺便得到的日本《开成学校一览》中学科设置也一一记载下来^③，黎庶昌则引了别人的话，评论英国普及教育的方式，“初学教诵耶稣经，既长，习书算、地图、勾股、开方之法，是之谓小学。小学成，则令就工以谋食。其资禀特优者，益使习天文、机器、画工、医术、光学、化学、电学、气学、力学诸技艺，是之谓大学”，下记剑桥（刊卜吏支）十学院“以光化电学为主”，牛津（岳斯笏）三十余学院，“以各国语言文字为主”，“其教术则工商，其教规则礼乐也……英之众庶，强半勤勉，不自懈废，商贾周于四海，而百工竭作，亦足繁生其物，供懋迁之需”，结论是“国之致富，盖本于此”^④；张力臣《蠡测卮言》把西方科学按照学科制度，分成了十五家：

一、天文、算学；二、重学及机器之学；三、测量家学；四、植物学；五、农务学；六、数学，谓考校货物出入多寡之数也；七、世务学；八、声学、热学、光学、电学；九、天时、风雨、寒暑之学；十、地理学；十一、化学；十二、地内学，谓辨别方物也；十三、金石学；十四、人学，谓族类、肥瘠、寿夭之别；十五、医学。

① 载《天学初函》第一册，27页，学生书局中国史学丛书影印本，台北，1986。

② 《郭嵩焘日记》第三卷，356页。

③ 《郭嵩焘日记》第三卷，172页、417页。

④ 《西洋杂志》卷三“英人讲求教养”条引《英轺私记》，67—68页，1900年刻印，现为谭用中点校本，贵州人民出版社，1992。

这种分类其实正是当时西方正在逐渐形成的近代学科制度,按照这种制度,西方人把西方近代以来的知识完整而有序地容纳进了制度化的建构中。我们知道,知识分科无论在东方还是西方都是历史很悠久的事情,西方从“哲学的古典划分(逻辑、伦理和物理)和中世纪的三学科(语法、修辞、辩证)和四学科(算术、几何、天文、音乐)”,中国从“六部”到“四部”,分类的背后都隐含着对于知识的自我理解和解释,也包含着一种知识的权力的形成,使之成为有权力的知识^①。而这种关于知识的学科制度一旦由西方进入东方,将把东方原有的知识系统瓦解并重新组织。可是,当时的中国人已经在富强的急切期望中,很快接受了这种其实隐含知识霸权的制度,崔国因在光绪十七年(1891)七月十七日的日记中记载在哥伦比亚大学的学术大会,觉得星学、化学、电学、光学、气学等等这种学科分工很合理,“日穷其理,以求其精,惟以一人之心,究无穷之理,恐有不到,故约定各博士每年齐集一次”^②。薛福成更在光绪十八年(1892)十二月十一日的日记中,总结了她的看法,认为西洋人的“化学、光学、重学、力学、医学、算学,亦莫不自中国开之……所谓西学者,无非中国数千年来所创,彼袭而精究之,分门别类,愈推愈广,所以蒸蒸日上,青出于蓝也。”但是,尽管他还在自说自话地把西洋新知当做中国旧学,但正是“分门别类,愈推愈广”两句中,隐含着对西方学科分类和知识生长的无可奈何的服膺意味,而新知涌入和知识增长,恰恰将对中国的传统知识系统重新进行根本性的调整和清理^③。

确实,在西洋新知的冲击下,十九世纪中国的传统学科系统已

分类的背后都隐含着对于知识的自我理解和解释,也包含着一种知识的权力

在西洋新知的冲击下,十九世纪中国的传统学科系统已经不能容纳新的知识

① 参看沈威(David R. Shumway)《学科规训制度导论》,载《学科、知识、权力》1-22页,岭南大学翻译系中译本,牛津大学出版社,香港,1996。

② 《出使美日秘日记》卷八,331-332页,黄山书社,1988。

③ 薛福成《出使英法比四国日记》;刘尔圻《果斋日记》卷六也说,“近人论世界学术,以哲理、伦理、物理,分为三大纲,颇能得其要领”,三十页下,乙未冬拙修山房藏板。而张之洞在光绪十七年(1891)创立的两湖书院,虽然还保存了经学等传统学科,但已经在经学、史学、理学之后,另外设立了算学、经济学,而两年以后(1893)他更主张设立“自强学堂”,分为“方言(即语言)、格致(工科)、算学(理科)商务(经济学)”,转引自薛化元《晚清中体西用思想论(1861-1900):官定意识形态的西化理论》171-172页,稻乡出版社,台北,1991;又,参看苏云峰《张之洞与湖北教育改革》77页,中研院近代史所,1976。

经不能容纳新的知识,这就仿佛一个被区分成了四个大格子若干个小格子的箱子一样,过去甲乙丙丁、经史子集的分法,已经没法把纷至沓来的新知妥善地安放,它的格子已经阻碍了新知在传递中的增长。当新知增长到旧衣服再也不能包裹住它的身躯时,衣服就被撕破了。比如,过去作为人文思想依据的天文地理,似乎也单独成了一个知识领域,而物理和化学则需要另外设置安放的空间,过去勉强把它们算在子部的做法,显然已经行不通了,过去曾经是《诗经》之学中“多识草木鸟兽之名”的一科的生物学,也蔚为大国,甚至成了进化论之类笼罩历史的大理论的支持基础。即使是过去的传统不可轻易的经学、子学和史学,似乎也维持不了过去的大团圆,经学中语言文字之学成了独立领域,被赋予最可尊敬的“科学”意味,而其他的内容却从章学诚那里就开始进入“史学”,到这时已经被五马分尸似地划归了“哲学”、“史学”和“文学”,子学的命运也同样如此,在哲学、伦理学、逻辑学以及物理学、化学之类的新门类的撕掇下,它也失去了存在的完整性,而看上去最完整的史学,也不再执著于过去分类表上的什么正史、编年、纪事本末,容纳了更多的内容,它迅速膨胀也迅速改变着自己的面貌,当经、史、子、集的分类法在新知的冲击下转化为文史哲政经法以及数理化等等西洋学科的分类法时,传统的知识系统已经悄然崩溃。

经、史、子、集的分类法在新知的冲击下转化为文史哲政经法以及数理化等等西洋学科的分类法

无疑,最后学科制度的重建,是在下一世纪取消科举考试以后,当考试不再按照传统的内容,承担着知识传播和延续的教学中,遵循着西洋分类法把经史子集彻底瓦解,当作为知识分类的图书分类法,不再把经史子集当做独立门类而把它肢解为文、史、哲,平空又多出来政、经、法甚至物理、化学、生物等等,更导致了传统学术尤其是经学在近代的衰落,这当然是后话。不过,知识系统的崩溃的预兆却很早就出现了,这种知识系统的崩溃引起的精神紧张是不言而喻的,每天看到的东,已经不知道归于何处,也不知道如何解释,知识系统本身是历史建构的,不过历史建构的系统却使人知道物理人事的解释,仿佛在漫无边际的空间,只有一个坐标才能使人知道自己的位置一样,可是,当传统的,赖以支持自己的理解和解释的系统崩溃,这种恐慌是很难抵抗的,因此,重建知识系统便是普遍的需求。

第六节 晚清对中国传统资源的重新发现和诠释(一):经学

十九世纪下半叶,中国面对着天崩地裂式的大变局,在这种巨变的时代,进入新语境的古代中国知识、思想与信仰世界,不得不重组自己的知识系统。而在这种力图谋求适应新世界的知识重构中,拥有相当深厚历史与传统资源的中国士人,通常采取的是重新诠释古典以回应新变的途径,而在这种重新诠释古典的过程中,首当其冲的当然是重新诠释儒家经典,因为,在古代中国相当长的时间里,儒家的经典是读书人最熟悉的文本,儒家的经学是读书人最熟练的关于所有知识、思想和信仰的诠释方式。如果用“翻译”(translate)作为“转化”(translat)的隐喻,来比拟旧学与新知之间的传递、诠释和理解关系的话,古代中国读书人大凡遇到不可理解的新知,最容易翻拣出来的翻译资源,就是这种经由童年的阅读、成年后的考试在心灵中建构起来的一套知识,通过这些熟悉的旧知识,来想象和重构那些不熟悉的新知识,借助这些早已理解的旧观念,来解释很难理解的新观念,而且,还经由这样一些传统资源的诠释,来平息遭遇新知识新思想时的心灵震撼。所以,古代中国的经典和经学,实质上就是这样一种资源,它承担着对各种旧知识进行维护和延续的责任,也承担着使新的知识、思想与信仰得到理解,并获得合法合理性的责任。

中国士人,通常采取的是重新诠释古典以回应新变的途径

但是,即使在经学似乎还拥有权威的时代,这种有些越俎代庖的责任也总是使得经学有“出位之思”。所谓“出位之思”是说,它常常把各种知识、思想与信仰通过解释吸纳到它的系统之中,然后再赋予这些知识合法性与合理性,只要这一系统还可以安置和包容这些内容。不过,应当看到的是,翻译和诠释总是一种双向的活动,虽然新知在经学的解释下,常常有些变形扭曲走样,但是经学解释也常常随着知识、思想与信仰世界的变化而变化,渐渐越出了经学原来的传统边

界^①。特别是,本来知识的变化是非常普通的事情,但由于儒家经学依凭的是对真理拥有独占性的经典,儒家经典又是中国主流意识形态的文本基础,更是确立所有合法性和合理性的依据,正如《四库全书总目》经部总叙所说,“盖经者非他,即天下之公理而已”,所以,它的任何变化,其意义就超出了单纯知识史的范畴,而成为思想史上相当重要的内容。换句话说,经典解释的知识资源边界开放,可能意味着整体知识世界的开放,经典解释的真伪是非原则的变化,可能也意味着整体真理观念的变化。在那个时代,这些占据了中心位置的儒家经典在知识系统中的任何一点位置变化,都可能意味着整个中国思想世界的巨变^②。

面对近代中国知识、思想与信仰世界的空前危机,经学不得不发生微妙的变化

面对近代中国知识、思想与信仰世界的空前危机,经学作为传统中国最主要的思想资源,在十九世纪,已经不得不发生微妙的变化。在这一方面,思想史学术史的研究者通常注意到的是今文经学的崛起,像由于周予同注释而流行很广的皮锡瑞《经学历史》第十节《经学复盛时代》,就相当有暗示性地把经学历史的叙述结束在今文经学崛起,他说,经历了变古、积衰到复兴,经历了清初汉宋兼采、乾嘉专门汉学,到嘉道以后,“由许、郑之学导源而上……学愈进而愈古,义愈推而愈高”,这个开放性的结尾,象征性地表达了皮氏的希望,希望经学将在今文经学大盛的时代重新复苏并昌盛^③。

① 参看朱维铮《中国经学的近代行程》,载《求索真文明——晚清学术史论》1—12页,上海古籍出版社,1996。

② 罗志田《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》曾经讨论过经学与史学之间即“正统衰落,边缘上升”的位置挪移,他的描述相当深入,收入罗志田《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北教育出版社,1999。不过,这里要讨论的是,在“正统”即经学内部,也存在着相当复杂的变化,因为在西洋新知的影响下,传统学术包括经学都不得不回应这种新的知识的冲击,并改变自己的形态以充当新的思想资源。所以,这里将从经学著作诠释的目的、角度和方法的变化中,考察经学本身就具有向思想阐发及历史描述两方面的转化趋向。

③ 《经学历史》341页,周予同注释本,中华书局重印,1981。

希望毕竟只是希望。不过,在嘉道以后今文经学相当引人注目这并不错。自从庄存与、孔广森,特别是刘逢禄等人开启公羊学的诠释之风以来^①,他们一直在试图通过重新诠释某些经典来重组思想世界的秩序,进而透过重组的思想世界来重建生活世界的秩序^②。于是,《春秋公羊传》本文中本来并没有的所谓“三科九旨”,被善于发现“微言大义”的经师从前辈的解释的字里行间重新发掘出来,并且被这些怀有另外意图的学者加以阐发^③,特别是与当时面临的秩序危机相关涉的“君臣之义”和“华夷之辨”,

公羊学的诠释
之风

① 关于常州今文学派的意义,可以参看杨向奎《清代的今文经学》,载《绎史斋学术文集》325—389页,上海人民出版社,1983;更细致的研究则参见艾尔曼(Benjamin A. Elman)《经学、政治与家族》(*Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*),赵刚中译本,江苏人民出版社,1997。陈其泰《清代公羊学》,东方出版社,北京,1997。

② 参看 Anne Cheng《十九世纪后期中国的民族主义、公民权以及今古文经学的争论》(*Nationalism, Citizenship, and the Old Text / New Text Controversy in Late Nineteenth Century China*);载 *Imagining the People*, P. 61—81; Edited by Joshua A. Fogel and Peter G. Zarrow, M. E. Sharpe, Armonk, New York, 1997。比如孙海波《庄方耕学记》就看出庄氏的《观象解》一书,就是通过对宇宙的重新解释,试图重构社会生活的依据,“由是而推之,明君臣之道,笃父子之恩,敦宗族亲疏之旨,正妃匹嫡庶之嫌,内而甸采所以享王,外而蛮夷所以宾服,以及用人设教理财治狱行师命将,皆本诸先天勿违后天奉若之心”,原载《中和月刊》第一卷,此据《中国近三百年学术思想论集》125—136页,存粹社,1978。

③ 关于三科九旨,一种传统的说法是:新周、故宋、以春秋当新王,是一科三旨;所见异词,所闻异词,所传闻异词,是二科六旨,内其国而外诸夏,内诸夏而外四夷,是三科九旨;但另一种说法是:张三世、存三统、风外内是三科,时、月、日、王、天、天子、讥、贬、绝,是九旨;参看刘逢禄《春秋公羊经何氏释例》卷一卷二的编排体例就暗示了这一说法。《清经解》卷一二八〇至一二八一,第七册,370—386页,上海书店影印本。陈立《公羊义疏》卷一,《清经解续编》卷一一八九,第五册,169页,上海书店影印本。又,孔广森《公羊春秋经传通义》的说法则是天道、王法和人情三科,天道有时、月、日,王法有让、贬、绝,人情有尊、亲、贤,共九旨,孔氏所著书,参见阮元《春秋公羊通义序》,《肇经室一集》卷十一,《肇经室集》247页,中华书局,1993。

把经学从古典的学问变成了现代的思想,把历史的判读转为了制度的想象

更是在这些注释中反复致意^①。这种诠释方式,无疑已经把经学从古典的学问变成了现代的思想,把历史的判读转为了制度的想象。当这一学术思想风气,被这些试图开宗立派的学者推到极端,并有意将这种学术取向与乾嘉时代的古典之学对立起来的时候,它在某种程度上似乎真的改变了清代的学术地图,引起了相当深刻的思想与学术转型。因此,相当多的学者就把常州今文学派的兴起看成是对考据的反拨,仿佛今文学的兴盛使清代学风转了一个弯,像钱穆就拈出这一点,说“清代汉学考据之旁衍歧趋,不足为达道,而考据既陷绝境,一时无大智承其弊而导之变,彷徨回惑之际,乃凑而偶泊焉,其始则为《公羊》,又转而为今文,而常州之学乃足以掩胁晚清百年来之风气而震荡摇撼之”^②。

但是,当研究者被自己的注意焦点撑大了眼眶、占领了视野,从而忽略了被自己意识淡化而模糊的背景时,常常会以为,这段历史中就是这些焦点的过程、人物和事件,特别是这些焦点被反复凸显之后,就越发占据了研究视野,那些实际上是被研究者无意识模糊淡化的背景,似乎就更加无关紧要。其实,人们总是忘记这种焦点连接起来的所谓“历史”,只是一种被建构或制作出来的“历史”,所谓焦点和背景,在原本的历史过程中并没有绝对的分别,全看研究者关注的是什么,从什么角度去思考和观察。实际上,清代中期学术地图的变化包含了更多的内容,不仅应当考虑偏重发掘微言大义的新的一系,也要看到乾嘉以后以经典考据为中心的旧的一系的变化,即使在偏重微言大义的学者中,也并不是只有一种而是蕴涵了两种趋向:一方面,廖平、康

① 李新霖《春秋公羊传要义》中就指出,《公羊》中最引人注目的纲领,就是正统论、华夷观念、内外的分别以及复仇、经权等思想,这在清代中叶以后,都是与隐含在士人心头的焦虑相吻合的,文津出版社,台北,1989;正因为如此,它会重新被诠释与发挥,如刘逢禄《公羊何氏释例》关于“大一统”的说法中,对于强有力的皇权的诉求,关于夷狄与文明的关系的说法中,对于当时四夷人华的忧虑等等,都显然不只是在诠释古典,而含有对今典的暗示,见卷四《诛绝例第九》、卷六《王鲁例第十一》、卷七《秦楚吴进黜表第十九》等等,《清经解》卷一二八三,一二八五、一二八六,上海书店影印本,第七册 391 页,396 页,402 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》第十一章,525 页,中华书局,1986。

有为等人借经学阐述“微言大义”，把各种当下政治焦虑都孱杂到经学解释学中。晚清今文经学著作，除了像人们熟知的，如廖平《坊记新解》、徐勤《春秋中国夷狄辨》外^①，其他像康有为《论语注》等反复以当下的世界与中国政治状况，引入进化论比附“三统”和“三世”，把当时中国视野中已经变化了的世界格局作为关注焦点，来重新诠释《公羊》的“内”与“外”^②，《孟子微》所谓“传孔子《春秋》之奥说，明太平大同之微言，发平等同民之公理，著隶天独立之伟义”，以“授民权、开议院之制”、“立宪体，君民共主”来解释《梁惠王下》“所谓故国者，非谓有乔木之谓也……”等等^③。这种对时事的忧患时时进入经学，已经使经学突破了它在乾嘉时代靠文字、音

把各种当下政治焦虑都孱杂到经学解释学中

① 像廖平《坊记新解》是用进化论来解释经书，准备“拨全球之乱，推礼教于外人”，六译馆丛书本，转引自《续修四库全书总目提要·经部》上册，579页，黄寿祺所撰提要。又，康有为《孟子微》用他自己的话说，是“明太平大同之微言，发平等同民之公理，著隶天独立之伟义，以拯普天生民于卑下钳制之中”，所以康有为的解释中常常有“授民权、开议院之制”，“立宪体，君民共主法”以及“上议院”、“下议院”、“民权共政之体”、“拿破仑”、“路易十六”等等。5页，楼宇烈整理本，中华书局，1987；徐勤《春秋中国夷狄辨》则在于提倡一种全球主义，鼓吹一种康有为的“大同”观念，上海大同译书局石印本，光绪三十三年，参看梁启超序文。转引自《续修四库全书总目提要·经部》下册，800页，张寿林所撰提要。较早的如咸同之间的钟文丞《谷梁补注》就强调要在《春秋》中发掘深微隐约的意义，“不可以史家之学求之”，比如他就在《谷梁》中特别凸显的是“内中国外夷狄”的意思，《清经解续编》卷一三二一，上海书店影印本，第五册，833页下。

② 关于康有为《论语注》比附进化论的观念，参看胡楚生《清代学术史研究续编》八《康有为论语注中之进化思想》，131—144页，学生书局，台北，1994；晚清今文家对“三世”、“内外”的新解释，可以参看孙春在《清末的公羊思想》第四章《兴盛期》的讨论，145—171页，台湾商务印书馆，台北，1985。又，本书《结论》指出，“清末公羊思想是传统‘模式’对西方‘素材’的回应，所谓素材，可以泛指所认知的一切，而模式则是用以组织这些素材的‘结构’，若没有结构，则松散的经验无由凝为系统”，260页。

③ 《孟子微》撰于1901年，1902、1913年连载于《新民丛报》和《不忍杂志》，1916年出版单行本。康有为将《孟子》7卷打散，以主题分为8卷18篇。前文见《孟子微》自序二（1901年撰），楼宇烈整理本，中华书局，1987。

逐渐引进历史
学方法

韵、训诂维持的“真实性”的边界，成了发表现实策略与时事感慨的支持文本，经典的权威性在这时已经只是一种支持合理性的资源了^①；但是，更值得注意的是另一方面，当他们凸显一直处于边缘的今文经典的意义的時候，为了强调、维护和确认今文经的真实性与真理性，他们又不得不逐渐引进历史学方法，当他们试图抨击古文经典为伪书，并用类似“原教旨”的方式重新虚构诸如孔子改制之类的历史时，他们也需要另外建构一种历史学考据的程序。魏源在《诗古微·齐鲁韩毛异同论上》批评当时的风气是“人情党盛而抑衰，孤学易摈而难辅”，当时的经学传统更是“抱残守缺，挟恐见破之私意，面无从善服义之公心，或怀嫉妒不考情实，雷同相从，随声是非，深闭固拒，欲以杜塞余说，绝灭微学”^②，所以，处在相对弱势的这一经学风气就特别要寻找历史学的证据，以争取诠释的合法性，如果他们也可以引入古文经学惯用的历史学语言学技术和方法，来证明今文经典的确凿和古老，就更可以拥有思想的合理性，那么这种经学就更有力量。所以，像康有为《新学伪经考》和《孔子改制考》等等，就不能不运用历史学的考据方法，以证明今文经典的真实性来支持它的真理性，因为在中国知识世界中，“真伪”总是和“是非”联系在一起的，而在论证是非的时候需要考证真伪^③，无意中这种习惯也需要将经学转化为历史学，而从康有为再到顾颉刚《古史辨》，就更证明了这种趋向，所以在这种意义上，今文经学也充当了以史学瓦解经学

今文经学也以
史学瓦解经学

-
- ① 不止是今文学者，古文学者中，也有类似现象，如刘人熙《春秋公法内传》用当时最时髦的“公法”和“公理”来比附《春秋》，并借以讨论国际间契约式的规则和人世间真理式的通则，而在解释《左传》桓公六年“子同生”时，又引述英君爱德华和日本皇子的事例说明贵族学习之必要，在讨论《左传》隐公二年“郑人伐卫”时，又联想到中国当时的处境，反复讲“比辑和亚洲以固太平洋之藩篱”，见《春秋公法内传》，宣统己酉黄杰序，民国二年活字重印本，转引自《续修四库全书总目提要·经部》下册，707页，张寿林所撰提要。又可以参看晚清的其他经学著作，如蓝光策《春秋公法比义发微》、王元舜《读左随笔》、萧德骅《易说》等，都有这种风气。
- ② 魏源《诗古微》，载《清经解续编》卷一二九二，上海书店影印本，第五册，655页上。
- ③ 参看葛兆光《是非与真伪之间》，载《读书》1992年第1期，北京三联书店。

的角色^①。

光绪末年有一个叫做曹元弼的人,他对于经学的瓦解很愤怒,追溯历史,他指出这是由于“道咸间矜奇立异之徒,厌读书而喜盗名,恶郑学之平正通贯,不易穿凿……而乐今文家说之零文碎句,所存无几,可借以驰骋胸臆,浸淫不已,遂至于离经畔道,非圣无法”^②。其实,如果我们不追究他话语中的偏见,而承认他说的是事实,他也只不过说到了一半。从思想史的角度看,今文经学确实曾经是一种相当有冲击力的学说,只是很多人忽略了它实际蕴涵了两种看似相反却又相辅的理路,正如上面我们所说的,一方面,它以新经学反抗旧经学,把本来处于边缘的一些经典转到了中心,又把一些原本处于主流的经典挪移到了边缘,把曾经是被排斥的与政治比附的经学解释方式,重新引入了经学,而对清代流行的解经方式加以改造,这使作为古典知识的经学发生了相当深刻的变化,所以,它的诠释边界相当开放,一些事先的政治预设被当做诠释的前提,一些想象和发挥在维护真理的前提下占有了合理性。但是,另一方面,它对古文经学的批判和怀疑,则又借助了对真实的追求原则,这样一来,它又把历史学的考据方法从清代乾嘉之学那里引入了经学,使得经学更加历史学化,刘逢禄在《左氏春秋考证》中说的“以春秋归之春秋,左氏归之左氏”,说起来容易,但实际上却是一种相当艰难的历史学研究,在他们这种看来也追求“真伪”的原则下,似乎没有经过考证和判断,文本没有资格充当经典,于是经学成立的前提就将由历史学知识来确定。

二

不过,同样也要说到的另一种知识史与思想史现象是,在十九世纪后半叶的中国,除了改变乾嘉学风而来的今文经学的这一取

另一种知识史
与思想史现象

① 关于晚清今文学的情况,可以参看孙春在《清末的公羊思想》,台湾商务印书馆,1985。

② 《古文尚书郑氏注笺释》,续修四库全书 53 册,据复旦大学藏稿本影印,454 页。

也渐渐滋生出另一种看似相反实则相同的取向^①,这就是通过越来越追求真实和确凿性的历史学方式,使经学越来越开放了它的诠释边界,以至于经学也渐渐离开了传统。

把经学的意义
从追求“真理”转
向追求“真实”

有学者指出,清代考据学的意义在于使一种以音韵、文字、训诂为中心的诠释经典的研究方法,成为经典之学的主要方法,这使经学有了一个坚实的基础,靠这种新的诠释方法,清代儒学开始走出了宋代以来学者对于经典诠释方式的旧途径,即按照主观理解和客观需要来解释经典意义的模式,改变了经义解释的随意性和模糊性,据他们的理解,这样就可以还原和凸显经典中原有的圣人意思,所以他们把这种诠释经典的思路叫做“借训故以通经,由字词而明道”^②。但是,尽管他们预设了“通经明道”的目标,也常常不自觉地以圣贤思想为诠释的边界和旨归,但是这种追求真实性和确凿性的方式,一旦成为至高无上的原则,它将使经学指向另一种方向,即把经学的意义从追求“真理”(gospel)转向追求“真实”(reality)。特别是当学者的兴趣越来越转向对经典历史真实的追索和文本原义的考证时,他们常常会把虚玄高超的义理悬置起来,正如陈澧引黄楚望所说的,“姑置虚辞,存而勿论”,什么是虚辞?就是“尊君卑臣、贵王贱霸、崇周室抑诸侯,若此之类”,因为这些义理“其义虽正,然人人皆知”^③。于是,在这种看上去与今文学家专门阐发微言大义风气相反的取向中,也开出了经学研究的新趋向,由于追求真实和确凿,也使阐扬真理和原则的经学转为追求真实的史学,它为了解释的确凿性和知识的全面性,不惜引入相当多的新知识,以至于这种新知识在旧系统中膨胀,最终撑破原有的经学

① 我在这里不用汉学或古文经学的名称,是为了避免与“宋学”或“今文经学”相对,造成汉宋、今古之争的误会,事实上清代中叶以来的学术界,在公众场合和官方背景中,宋学即程朱理学仍然是所有学者的共同话语,而考据家鄙薄宋学也只是少数人私下的见解,直到江藩《汉学渊源记》和《宋学渊源记》出,对立态势才凸显出来,并被建构为两派;至于偏向考据方法的,既有研究今文经典为主的学者,也有专攻古文经典的学者,这是当时普遍的学术风气。宗派的门户和边界比较清楚的,只是今文经学由庄存与、刘逢禄以下的一支而已,这可能是因为他们需要在普遍中凸显差异的原因。

② 参看丘为君《批判的汉学与汉学的批判》,《清华学报》新二十九卷第3期,321—364页,新竹,1999。

③ 《东塾读书记》卷十,三十页。

界限,导致经典权威性的瓦解。

下面是一些典型的例子。

典型的例子

两千多年来一直被奉为圭臬的《尧典》,“历象日月星辰,敬授人时”,曾经是古代天学与历法的起点,而古代中国的天学和历法,又是政治权力合法性与合理性的重要依据。可是,从明末清初西洋天学知识传入以来,经典中这些关于四中星和历时的说法就显出了“简质”与“破绽”,到了十九世纪后期,这种原有的经典说法更是在西洋日益精密的知识背景下危机四伏,于是,解释经典的学者只能为之弥合迁就,说《尧典》三百有六旬有六日为岁,只是杜预说的“举全数而言”,到了真的要引用新知来诠释旧学,便只好承认西洋天学的精密,“至前明西法渐人中土,历数之学始称美备”。如曹元弼在讨论《尧典》关于星象历法时曾经引述了陈澧和阮元的说法,就把西洋历法知识也牵扯了进来,只是他还半推半就,用了康熙皇帝作招牌,说“圣祖仁皇帝聪明天纵,穷极天文历法之精微,兼采西法以正近代之疏失,而一折衷于先王成宪”,好像《尧典》的原则和精神还是至上法典^①。但是,一个西洋人伟烈亚力,却对从《尧典》一脉下来的中国天算进行批评说,这些传统天学“但言数不言象,而西国则自古及今,恒依象立法”,于是,在西洋天学知识背景中,“多禄亩”、“第谷”、“刻白尔”、“噶西尼”的天算,古罗马“自奴马至该撒儒略”以及“亚力山大天算家锁西日尼”都成了诠释《尧典》的知识资源^②。

这种原有的经典说法更是在西洋日益精密的知识背景下危机四伏

不止是《尧典》,像《大戴礼》、《夏小正》等也都遇到了新知的挑战,十九世纪上半叶,那个几乎可以算是一代学术领袖的阮元,在嘉庆初刊刻的《曾子注释》中解释“天圆而地方”时,就顺着经文引述了西洋人关于地球的知识,还把三藩城、伦敦与上海的时差当做证据,指明“地在中天,天体浑圆,地体亦圆”^③。尽管程鸿诏在《夏小正集说》里一再强调,按照经学的原则,要维护经学的诠释边界,“就夏时法衡夏时象,以《小正》说《小正》,不执浑天以难盖天”——

① 曹元弼《古文尚书郑氏注笺释》卷一,《续修四库全书》第53册据复旦大学图书馆藏稿本影印,498页。

② 伟烈亚力《谈天序》,叶耀元《中西历学源流异同论》,分见葛士濬编《清代经世文续编》卷七《学术七》,十五页B,卷八《学术八》,三十页A,图书集成局铅印本,光绪十四年(1888)。

③ 《曾子注释》,嘉庆三年扬州研经室刊本;转引自《续修四库全书总目提要》上册吴廷燮所撰《曾子注释》提要,591页。

末句的意思,几乎就是暗示不要用西洋新知来驳难传统旧学——可是,道光年间的考据家朱骏声就已经开始引用西洋望远镜所看到的银河系星群,来讨论“天河”其实是“小星无数,合而成光”了^①。也许,这种风气可能很早就有,其实西洋天学在清代学术界的影响很深,这倒不仅仅是因为清朝皇帝如康熙对这种天学有一定的认识,皇帝的行为常常只是一种暗示,而且还因为中国知识阶层对西洋天学的准确性和确凿性确实服膺和青睐,当时士人在讨论天像历法的时候,都承认“西历最良”^②。特别是十九世纪初那个对清代后期影响很大的焦循,显然是受到了西洋数学和天学的启示,在解释《易》的时候,也用了天文与数学的方法,“以测天之法测易,以数之比例求易之比例”,希望以这种精确而具普遍性的公理找到易数的最终诠释^③。于是,当十九世纪下半叶西学越来越多地进入中国知识世界,在经典解释学中也越来越多地出现了知识的膨胀现象,原来的传统知识边界已经瓦解了,到光绪年间,邵宝华在其《周易引端》卷首,干脆大讲来自西洋知识系统的地球形状、日蚀月蚀的道理^④,而一个叫做罗烈的人公开在其《周易是正》的序中宣称,“但愿后人本余之说,以中西畴人家言,一一证之于易”,他说,如果这样他就可以在经典史上名垂千古^⑤。

-
- ① 朱骏声《夏小正补传》,光绪八年临甯阁朱氏群书本,转引自《续修四库全书总目提要》上册,603页。
- ② 毛奇龄《历法天在序》,载《西河集》卷三十,《四库全书》本,二页A。举两个较早的例子,像蓝鼎元就在《历代历法考》中承认西洋的历法“诚千古以来尽善无弊者”,见蓝鼎元《鹿洲初集》卷十四,《四库全书》本,十九页B。钱大昕也曾经为传教士蒋友仁润色过关于天学的译作,《畴人传》卷四十六《蒋友仁传》记载润色的是《坤舆图说》,续修四库全书第五一六册,据清嘉庆道光间阮氏刻本影印,451页。
- ③ 其《易图略自序》说,“夫易犹天也,天不可知也,以实测而知。七政恒星,错综不齐,而不出乎三百六十度之经纬,山泽水火,错综不齐,而不出三百八十四爻变化。本行度而实测之,天以渐而明,本经文而实测之,易亦以渐而明”。《焦氏丛书》刻本,一页A。
- ④ 邵宝华《周易引端》卷首,光续辛卯同文堂刊本。
- ⑤ 罗烈《周易是正·序》,转引自《续修四库全书总目提要·经部》上册,142页,中华书局,1993。又,严复也曾经试图用西洋最先进的“名、数、质、力四者之学”的“名理公例”和《易》比附,把《易》解释为“名数以为经、质力以为纬”,把“易不可见乾坤或几乎息之旨”和“热力平均天地乃毁”互相发明,《天演论序》。

再看《尚书·禹贡》。《禹贡》记载了古代关于中国及其周边的知识,千百年来也是古代中国人理解世界的想象性资源,无论中国人对于世界的实际知识如何,在观念世界中它仍然是古代中国人关于“天下”想象的空间架构,也是支持古代中国文明自信的重要资源。所以像宋代的《禹贡山川地理图》到明代的《禹贡汇注》,都把那个古代传说的“九州”当成了实际的“中国”,把古代想象的大禹所至当成了实际的天下范围,至于越来越多的域外新知,常常在观念世界中,仿佛只是邹衍的谈天或《山海经》式的趣闻。显然,《禹贡》那个时代的人,地理视野是相当狭窄的,传说想象是大于实测目验的,然而,历代注释特别是关于西北西南的地理注释,则常常是根据后来的地理知识和文献资料对古人心目中“禹迹所履”的揣测与证明,由于《禹贡》是“经典”,而对它的注释是“经学”,所以正如有的清代学者所说,“注经断不敢驳经”,注释只能想方设法地弥合古代的传说以迁就经典的错误。

然而,从明末清初起陆续传来的关于大地的新知识,已经悄悄地渗透到了经学解释中,像清代早期的李光地在其《周官笔记》中,就已经接受了“地在天中,止一弹丸”和“环地上下,皆有国土”以及“午夜晨昏,每每相反”的观念^①。只是这些足以瓦解旧学的新知,在他们的时代还处于蛰伏的状态,仅仅作为思想变化的可能性资源而存在。经学在现实、历史和传统共同的话语权力支持下,暂时还维持着解释系统的自足和团圆。然而,到了道(光)、咸(丰)以后,由于引入了对于西北地理的新知,如对蒙古、新疆、卫藏的实际知识,由于引入了西洋人关于边地的地理考察结果,如英法诸国关于世界和亚洲的地图^②,更由于知识世界中已经有了西洋关于地球的整体描述,于是,传统经学中“疏不破注”、“注不驳经”的原则就渐渐被打破,尽管魏源曾经在《禹贡说》里严格地区分“经”与“史”、“古”与“今”,强调不可以用后来的史学知识渗入经学解释,维护着经学诠释的边界神圣不可侵犯^③,尽管杨守敬用“古人简

关于大地的新知识,已经悄悄地渗透到了经学解释中

① 《榕村集》卷五《周官笔记》,十二至十三页,四库全书影印本。

② 李慎儒《禹贡易知编》卷十一,《续修四库全书》第55册据光绪二十五年刻本影印,553页。

③ 他说那就好像“以西洋之历象释《尧典》,以平水之官韵叶《毛诗》,以王安石之字说《尔雅》”,《禹贡说》卷上,《续修四库全书》第55册,258页。

质”一词,把《禹贡》中“地连滇池,便有黑目,流经广郁,皆得郁称”的问题轻轻掩饰过去,捍卫着经典的真实性与真理性^①,但是,毕竟经学中越来越多地运用了史学方法,来支持它的真实性并捍卫它的真理性,像刘文淇在给成蓉镜《禹贡班义述》写的序文中就强调,“观此书者,当益信深于经学者,未有不精于史学也”^②,同时经学也越来越多地引入了各种西洋新知,来析解过去难以说清的难题,如被陈澧相当称赞的杨懋建,就把西方人的天文地理、开方数学等等知识统统搬来,还把刚刚知道的关于异域的历史掌故也收进经学的解释,来说明《禹贡》中并没有的更远的异族文明^③。而另一个姚明辉,则用当时对于地球两极、五大洲、大西洋、啊喇伯、撒哈拉沙漠的知识,来对《禹贡》进行想象的诠释,想象古人既然已经说了“东渐于海,西被于流沙”,可能是曾经远行到过那些地方^④。这些诠释无疑违背了经学传统,更违背了魏源所说的不以史学破经学的原则,而且可以说有的想象相当荒谬,然而,经典就在更多的史学方法映证之下,在域外新知激活的各种想象中,其原来不容置疑的权威性在遭遇前所未有的挑战。

权威性在遭遇前所未有的挑战

有一个更具体的例子,在《禹贡》中有一句相当重要而且多年聚讼的话,叫“导黑水,至于三危,入于南海”,历代聚讼纷纷,始终争执不下,而陈澧就在《东塾读书记》中说到,所谓“黑水”就是怒江,它的上源是西藏喀萨北境,之所以过去解释有误,就在于他们没有看到康熙、乾隆时代的地图。然而,康熙、乾隆时代的地图,实际上已经是受到西洋相当深的影响的产物,它与《禹贡》中想象的天下九州格局已经大相径庭,如果按照它的描述,《禹贡》将不再是大禹治水划分九州的产物,经典也将由历史蜕变为传说,从真实降格成想象^⑤。其严重的后果是,本来在古代拥有绝对权威的经典文本,在世界和亚洲的地理新知挑战下,在更多的实测考察的映证

经典文本,在世界和亚洲的地理新知挑战下,在更多的实测考察的映证下被迫改释

① 杨守敬《禹贡本义·自序》,《续修四库全书》第55册据光绪三十二年刻本影印,585页。

② 成蓉镜《禹贡班义述》卷首咸丰辛亥(1871)刘文淇序,《续修四库全书》第55册据光绪十四年广雅书局刻本影印,390页。

③ 杨懋建《禹贡新图说》卷首,同治六年碧玲珑馆刻本,广州。参见《续修四库全书总目提要·经部》上册,283页。

④ 姚明辉《禹贡注解》,转引自《续修四库全书总目提要·经部》上册,289页。

⑤ 陈澧《东塾读书记》卷五,四部备要本,五页,中华书局。

下,就被迫改释,而相当多的古代注疏,也在这时被宣布无效,就连清初作为最权威的考据成就的胡渭《禹贡锥指》的解释,也已经被修正。在新的世界知识背景中,他们不能不说,《禹贡》记载的荒服职方藩国,只是“去中国不甚远,今泰西人所称亚细亚也”,而现在的世界,真的是比《禹贡》的记载要大得多,“泰西之人接踵于中土,此虞夏商周汉晋唐宋四千余年来所未有也”^①,在这种视野和思路中,《禹贡》已经不再是传统意义上毋庸置疑的经典真理,而是一种在各种证据中有待检验的历史文献了^②。

三

如果按照章太炎的一种说法,“说经之学,所谓疏证,惟是考其典章、制度与其事迹而已”^③,那么传统的经学,一直到乾嘉时期仍

① 比如李慎儒就根据各种新的资源,把“三危”解释成“康前藏”、“卫后藏”和“藏”,完全不符合古代经典的传统旧说,见《禹贡易知编》卷十一,《续修四库全书》第55册,554页。当然,这种说法实际上得到了康熙上谕的权力支持,康熙五十九年十一月上谕中曾经指出“三危”就是打箭炉西南达赖所属的危地、拉里城东南的喀木地和班禅所辖的藏地,见姚莹《康轺纪行》卷九《圣祖留心地理》条,282页,广文书局影印《史料三编》本,台北。又可以参看曾廉《禹贡九州今地考》卷二,光绪三十二年湖南刻本。像光绪间徐养原《顽石庐经说》卷五《黑水考》一定要牵强地解释“黑水”如何可能越河而下南海,是很罕见的一例,《续修四库全书》第173册据光绪十四年皇清经解续编本影印,362—366页。关于清代对于《禹贡》的研究,当然要参看相当多的清人论述,所幸的是有王重民《清代学者关于禹贡之论文目录》,见《禹贡》半月刊第一卷第十期,22—27页,1934。

② 比如后来继承前一种来自今文经学怀疑思路的人,就对《尧典》、《禹贡》进行了相当严厉的历史考察,认为它们是汉代人的作品,而继承后一种思路的人,就对《尧典》、《禹贡》采取了引人新知进行补充、批评和更正的方式,用历史地理的新知来解释,使他们真的成为了历史文献。参看顾颉刚《从地理上证今本尧典为汉人作》、王光玮《禹贡土壤的探讨》、马培棠《禹贡与禹都》以及劳榘等关于尧典的讨论,均见《禹贡》半月刊,第二卷第五期2—14页、14—23页,第八期21页,第十期43页等等,1934—1935。

③ 章太炎《诸子学略说》,《章太炎政论选集》286页。

然维持着以文字音韵训诂等文献学技术来解释经典文本,并维持着对于经典真理的信仰的不断理解。这种经学多少有一种对于宗教圣典的心理,特别是古代“注不驳经,疏不破注”的传统,更是一直维护着经学的边界,不容许越界犯规。

进入十九世纪以后,表面上看经学仍然维持着它的生产与再生产,直到这个世纪的中叶,还有不少出色的关于经典的文献学研究著作出现,比如马瑞辰(1775—1853)的《毛诗传笺通释》,陈奂(1786—1863)的《诗毛氏传疏》,胡培翬(1782—1849)的《仪礼正义》,刘宝楠(1791—1855)的《论语正义》,陈立(1809—1869)的《公羊义疏》等等,大约都是在三十年代到五十年代完成的。可是,到了十九世纪下半叶,这种笼罩了中国知识、思想与信仰世界的经典之学开始真正出现裂缝,无论是今文还是古文,两方面的学者在对传统与现实的双重焦虑和紧张中,对经典重新进行着诠释,试图重新发掘属于自己的知识与思想资源,来回应日益涌入的新知。但是,这种在“全球背景”的焦虑和紧张中的诠释,实际上却对古代中国的经典之学造成了无法逆转的伤害。一方面,对现实的思考在不断地瓦解传统经典的边界,他们把心中所想所思融入经典的解释,并依靠着经典的名义建立当下的权威话语,却在表面上把经典当成包治百病的“圣经”;另一方面,则在追求确凿性的名义下不断引入新知,新知瓦解了经典的神圣性,于是,开始把经典当做历史文献,把经学渐渐变成了史学^①。

十九世纪下半叶经典之学开始真正出现裂缝

经学的双重转化

正是因为这种经学的双重转化,在某种意义上引起了后来知识与思想的剧变,并促使传统的经学向现代学科体制中的文学、史学和哲学转化与分化。特别是,当作为上升唯一途径的科举制度被废除,经学失去了仕进的意义,当承担着知识传播和延续的教学,遵循着西洋学科制度把经学革出体制,当作为知识分类的图书分类法,不再把经学当做独立门类,而把它肢解为文、史、哲的时候,便导致了经学为中心的传统学术在近代的衰落,这当然是后话。不过,从当时的知识、思想与信仰世界状况看,这种变化的意

^① 有的研究者以为清未经学与史学的交替,从梁启超、章太炎、王国维才开始,如李朝津《论清未经学与史学的交替——章太炎民族史学的形成》说,“近代史学一个最重要的特点是摆脱经学的枷锁”,这是不错的,但是他所提出的例证是章太炎的作品,可能忽略了经学内在理路中的这种变化,《思与言》第36卷第1期,1—37页,台北,1998。

义远远要超出具体的古典知识解释范围。正如我前面所说的,由于经学本来就是古代中国的主流学问,在以五经、九经、十三经以及四书为文本,用传统的经典注疏与考证方式来表现知识,并以官方确定的解释方式和叙述方式来阐述思想的时代,经典的解释有着看似朦胧实则清晰的边界,这种知识支持的是一种关于“秩序”的思想,任何越出这种边界的思想都是异端邪说。可是,一方面,当庄存与以后的经学家不断把经典神圣化为“微言大义”时,经学的权威性就从文本挪移到了注释,其真理意义就从经典本身转移到了诠释者的诠释,经典被当成了供奉的对象,实际上被悬置在一旁;另一方面,从乾嘉时期“六经皆史”的实际诠释取向,被章学诚一语道破以来,人们可以看到,苦苦求真的经典考据之学,恰恰在不断地引入新思与新知,把经学越来越转向史学。本来,经学的权威性来自它对于“真理”的垄断,史学的权威性却来自它对于“真实”的追求,然而当经学在不知不觉中转向史学的时候,“真理”在“真实”的检验下不断露出不能自圆其说的破绽,而“真实”却在不断地开放着知识的边界,因为“真理”有排他性而“真实”却欢迎所有的新知旧识。

十九世纪下半叶,有一个并不很出名的经师叫做段复昌,他看到经学的渐渐衰落,感到相当痛心,曾经对后辈叹息:“通经所以致用,经学者,万世之圭臬也,天下竞竞言夷务,儒者苟求富贵,必枉道以求合,道术将为下裂”,在这种情势下,他还寄希望说,“乱之兴也,惟礼可已,群言淆乱,折衷圣经”^①,可是,这个时代,知识世界已经不能不发生巨大的变化了,因为人们生活 and 思想的空间已经从“中国”一隅扩大到了五大洲共同构成的“世界”,传统的文明与野蛮的地图已经发生了逆转,就连经学中常常被提到的,在长时间里支持着古代中国自信的“五服”或“九服”说,都已经不再是永恒的真理。尽管很多人都在试图发掘关于古典的历史记忆,解释面前的新世界,可是,当传统的古典一旦遇到新鲜的世界,它的解释要么有些圆枘方凿,要么有些捉襟见肘。于是,在透过旧经典的回忆和解释中,新世界的图像像透过不平的玻璃镜,有些走样,而经典的原本涵义也仿佛被浸过水的纸本,有些模糊,用来解释的和被解释的都在这个时代的语境中上演了“变形记”。举一个例子,像崔国因在外国,看到俄德英等国的君主互访,就不由想起《周礼》,

这个时代,知识世界已经不能不发生巨大的变化了

^① 段复昌《周易补注》卷首程崇信《清故铨选训导段君传》,《续修四库全书》第39册影印本,479页。

他觉得“岁相问，世相朝”真是一个好办法；看到西方五大国（英法德意奥）以及美国的兵工厂，又想起《礼记·月令》，觉得古人说的“命工师，令百工，审五库之量”真对，“熟审于平时，庶不仓黄于临事也。能治其国家，谁敢侮之”；他把经典置于新世界的理解资源中，用来解释新知并支持这些新知的合理性，看上去经典并没有受到损伤，只是扩张了它的边界；不过，有时候这种联想就越出了边界，当他经过了大海航行，看到南斗星，并证明大地是球形以后，他彻底相信了西洋人关于“中国之日出，即美国之日入，美国之日出，即中国之日入”的说法，也相信了星辰“随地球之向背为隐显”的道理，不免就对中国经典的可靠性发生了动摇，他说，不仅“诸子百家庞杂无论矣”，就是《尔雅》所谓的“东至日所出，西至日所入”，“崦嵫州以南，戴日为丹穴，北戴斗极为空桐”，《周髀算经》关于“月”、“日”大小的说法，都是错误，于是他引申到了“无轻信古人也”，这就使传统经典的权威性与真理性面临“真实”的挑战而可能瓦解^①。同样，光绪年间的李儒慎在讨论过去最鄙夷的“荒服”一词时，也曾经对经典中的古代世界文明地图提出了怀疑，说《尚书》、《周礼》里的“荒服”好像并不可靠，“尧都冀州，冀之北境，并云中琢易，亦恐无二千五百里，藉使有之，亦皆不毛之地，而东南财赋所出，则反弃于要、荒，以地势考之，但意古今土地盛衰不同，当舜之世，冀北之地，未必落荒如后世耳，亦犹闽浙之间，旧为蛮夷渊藪，而今富庶繁衍，遂为上国。土地兴废，不可以一时概也”^②，这种关

① 《出使美日秘日记》卷五，光绪十六年十月十六日，卷五，同上年十一月十九日，卷六，光绪十七年正月二十五日，181页、197页、237页，黄山书社，1988。还可以从这部日记中举出不少例子来，比如卷九光绪十七年十二月二十四日，读到《周易·系辞下》“安不忘危，治不忘乱”的话，想起《周礼》“蒐、苗、猕、狩”的说法，觉得“古圣之用意深也”，因为他看到英法俄美等国的争端，想起中国的事情，于是想到古人的教训，希望中国备战（388页）。卷十二，看到英俄外交，想到《论语·宪问第十四》中“以直报怨，以德报德”，虽然不敢明说这话不对，但是拐了一个弯说可能是“后之释之者或未当也”，他说，“报复”一说，虽然不那么近圣人的旨意，有些像“纵横捭阖之为”，但是“然不如此，则受虐无所抵止，是迎合敌国之意，而不自恤其民也。或曰：‘吾将以息事宁人也’，则盍观宋明之季？”（471页）

② 李儒慎《禹贡易知编》卷十二《总结》，《续修四库全书》第55册据光绪二十五年刻本影印，581页。

于文明变迁的想法,也许来自世界文明空间变化的新背景,因为这时西洋人不再是蛮夷,西洋也不再是需要重译而至前来朝贡文明天朝的“荒服”。于是,当西洋新知挟坚船利炮和科学确凿性,在十九世纪下半叶向传统中国知识世界进行正面挑战的时候,中国的知识世界不得被迫开放,就连一直支撑着古代中国意识形态的经学也不能幸免于难^①。

经学也不能幸
免于难

① 可是,我们也应当看到,正是由于经学的这一转变,也使它在某种意义上成了新知的支持资源,因为在儒家经学中,由于采用经典文本的不同、对经典文本诠释的不同,以及赖以理解和诠释的资源来源与边界的不同,有时也会引致知识与思想越轨出界,成为传统思想话语秩序之外的资源,当时代变化,而人们又需要时,它有时也能暗度陈仓,成为进一步引渡新的知识、思想和信仰的契机。

第七节 晚清对中国传统资源的重新发现和诠释(二):诸子之学

十九世纪下半期以后,中国知识、思想和信仰世界格外复杂和微妙

进入十九世纪下半期以后,中国知识、思想和信仰世界可能显得格外复杂和微妙,“古”(传统)、“今”(现实)、“中”(中国)、“外”(世界)的各种知识、思想与信仰,都在这一时期发生了重重纠葛,“新”与“旧”之间的交替常常在改变着思想史地图的格局,这使得大多数思想史都只好采取先入为主的写法,就像那句老话说的,“任凭弱水三千,我只取一瓢饮”。用一个事先预设的思路和线索,在历史中筛选历史,当然以进化论为主轴的社会发展史模式,便是一个现成的以简驭繁的最佳提纲。于是,在现在可以看到的各种思想史著作里面,对于十九世纪下半期思想世界的描述,尽管对社会史背景充满了屈辱和悲凉的气氛,但是,对思想史进程的叙述却大都遵循了历史直线进化的思路,习惯在经典文献中发掘材料的学者们,常常过多地把目光投射到了少数精英身上,所以,思想史还是让人欣慰地在描述着那些最睿智、最敏感的一批人,比如龚自珍(1792—1841)、魏源(1794—1857)、冯桂芬(1809—1874)、薛福成(1838—1894)、康有为(1858—1927)、谭嗣同(1865—1898)、章太炎(1869—1936)、梁启超(1873—1929)等等,这些描述使阅读者不由自主地产生一个错觉,觉得那时候大多数中国人特别是中国知识人似乎已经非常清醒地意识到了身边这个世界的变化,在心理上对“大变局”已经有所准备。

恐怕,这并不完全是当时的实在情况,这一段历史背景似乎还需要重写^①。

① 在晚近的欧美汉学著作中,为了改变“西方冲击—中国回应”的简单模式,“在中国发现历史”,常常也认为十八世纪的中国就已经有传统思想的瓦解与崩溃现象,于是把十九世纪中国思想界的变化主要看成是十八世纪思想史的自然延续,本文并不同意这种看法,参见艾尔曼《从理学到朴学》,中译本,赵刚译,江苏人民出版社,1995,以及本文作者对此书的评论《十八世纪的思想与学术》,载《读书》1996年6期,三联书店,北京。

当我们随意在一些无意识的史料,如官方的《实录》、私人的日记、不作历史记录的诗等文献中,重构当时社会一般知识、思想与信仰世界的普遍风景时,我们可以看到,尽管有不少知识精英已经“睁开眼睛看世界”,在渐渐渗人的欧风西雨中感到了一丝不可名状的寒意,因而心中始终有着迫力和压力,但是,当时的大多数人们对于外面的世界还是没有什么特别的反应,当然更不见得有非变不可的心理紧张。至少,在十九世纪的六七十年代,虽然已经经历了太多的事变,但人们的知识与经验似乎还在传统的轨道上依照惯性缓缓滑行。以光绪三年(1877)的京城为例,正月,翁同龢照例来给年轻的光绪皇帝上课,这一天他讲的是“孔颜乐处”^①,当先生的根本不管皇帝未来的需要,只是按照理学的公式开讲“一箪食一瓢饮”,压根儿没去想钟鸣鼎食的皇帝到底不会像颜回那样居陋巷,而皇帝也左耳朵进右耳朵出,任凭这位鸿儒讲他的理论发他的感慨^②。仿佛日子依旧世事依旧,一天一天,皇帝读的总是十三经、唐诗和明史,至于诸子,那是杂驳不纯的东西,皇帝要学的还是经史,圣人的道德遗训和前朝的政治经验,最多再加上一些文学修养。同一年二月,朝廷的公务依然如故,除了例行的实际事务外,最忙的就是给各种各样的神灵加各种各样的封号和匾额,江北神灵显灵,颁淮渎神庙匾额“保障全淮”,加神明封号“灵应”,春分时节,派员替皇帝在北京祭祀黑龙潭、玉泉山、昆明湖、白龙潭的龙王,过了几天,祭文昌帝君,又过几天,祭关帝,再过几天,则该祭先农之神了。此外,管意识形态的官员忙里偷闲,还要给一些割肝疗亲的、夫亡殉节的人写出表彰的诏令,总之整个国家的文化和思想都还在传统的轨道上正常地运作,并没有多少人感到异常^③。接着是三月,在北京城南的陶然亭,大臣、文人和一批清客在这里集

当时的大多数人对于外面的世界还是没有什么特别的反应

① 《翁同龢日记》第三册,1269页,陈义杰整理,中华书局,1993。

② 光绪九年,江南道监察御史屠守仁上奏折,还是希望皇帝进修次第,应当先通诸经大义,“所当亟讲者,莫要于真德秀《大学衍义》一书”,《光绪朝硃批奏折》一二〇辑,551页,中华书局,1996。

③ 《清德宗实录》卷四十七至四十八,《清实录》五十二册,656—669页,中华书局影印本。

会踏青,享受着公事以外的闲暇,心情看来很轻松,“读画亦奇事,清谈得暂闲”,好像时间长河总是在缓缓流动,根本没有惊动河边的中国人似的,北京的陶然亭,水波不兴,那些说来占尽了中国文化气脉的文化人依旧在做三件事,倘佯山水寻僧访道,吟诗作画校书读帖,会客应酬看戏聊天。有一个叫王树的普通文人曾留下一本日记,看这本日记就大体上可以想象京师的生活,他开馆课徒实在无趣,而“读文十篇,心不在焉”,倒是到文昌馆听戏、致美斋吃饭,挟妓冶游、会饮踏青,却是兴趣十足^①。即使偶然伸头看看外面的世界,外面的世界很精彩,吃了一惊,便缩回头来自责一番,责人一番,愤愤然议论一番,便又继续过着旧时生活,就是满心“致君尧舜上”的人也并没有多少思想意识上的危机感,如一个叫贺瑞麟的理学家尽管也对科举、对信教、对洋货、对民间信仰一肚皮意见,但是说到程朱之学却还是自信满满,觉得这还真是可靠的东西,“人生程朱之后,百法皆备,只遵守他规矩做工夫,自不得有差,如吃现成饭”^②。

光绪初年即十九世纪七十年代末的世情

这就是光绪初年即十九世纪七十年代末的世情。年轻的天子还在经史之学中建筑着自己的知识结构,他将来要用这种知识为背景“用人行政听言”,按庄子禎的话说,是“听言在致知,致知在穷理,穷理在读书”,读书就是读经史,他要靠这些已经悬诸义理高阁而不切实用的书本来君临天下;古老的官僚文化机构还在旧的传统轨道上缓缓地滑行,仿佛是惯性,一时还没有办法让这机器改变,尽管也可以加加油,但机器已经陈旧;相当多的文化人还在传统的生活轨道上继续着自己的活动,“天不变道亦不变”,他们从乡塾发蒙以来所接受的知识已经足以谋官职、治民事,他们在宦海生活中积累的阅历和经验足以维持身分,应付局面,所以,尽可以风流儒雅地去唱酬去闲游,领略敦厚乡风。至于下面的平民百姓,宗祠的祭祀,寺观的进香,节令的乡俗,终年必需的辛勤和一本皇历的规范就是他们全部的文化知识。那个心理始终紧张的龚自珍在《明良论》二中说到较早的嘉道时期,“今政要之官,知车马、服饰、言词捷给而已,外此非所知也。清暇之官,知作书法赓诗而已,外此非所问也”,而那个虽不在上位却始终忧患不已的周锡恩在《奉

① 《癸未日记》50页,手稿本,学生书局影印本,收入《中国史学丛书》三编,台北,1987。

② 《清麓遗语》卷一,3页,光绪年间正谊书院刻本。

洪文卿师书》中则说到光绪年间的文化人,还是“犹执尊攘之旧说,自尊而卑人,……目不睹轮车电线之利,身未亲铁船洋炮之害,谬谬然谈皇古而语仁义”^①,尽管那时东邻日本已经开始“走向世界”,用黄遵宪在《日本国志》卷十《地理志》引林子平的话来说,是“日本桥头之水,直与英之伦敦、法之巴黎相接”,这让人感到一种莫名的悲哀,不过这倒也说明了那个时代上上下下的情况,当时的社会心态并不是像教科书说的那样,鸦片战争以后中国就进入了“近代”,而到了“近代”中国人的心情就因此一下子大变。倒是正如芮玛丽(Mary C. Wright)在《中国保守主义的最后抵抗:同治中兴》一书中提到的,至少,属于那个变动时代中的中国三代儒家信仰者,其中第一代(conservatives of the first generation)“心情平静,他们深信儒学是普遍的真理”。

的确,上面我们所说的那种平静和自得,是这一代文化人的普遍心境。不过,这种“万事不求人,自扫门前雪”式的平静,却给十九世纪末年的中国带来一个很糟糕的后果,这就是当挟裹了实用的技术和强盛的事实的西洋思想汹涌而来的时候,中国文化人就处在一个毫无防备的心理中。从天子到文人,从乡绅到百姓,来源久远的书本和经验,就是十九世纪后期他们面对外来思想文化时的知识储存,当他们猛地遭遇那种挟西洋强势而来的以实用理性为中心的思想文化,倒一下子有些不知所措。旧的经验 and 新的知识,古代经典和现代世界,一下子脱了节,所以芮玛丽说,到了第二代中国传统的儒家信仰者,心情就没有那么宁静了,“他们充满怀疑,又受到新环境的冲击”,而第三代则更是感到“惊惧和沮丧”,因为他们“不得不面对着生活与自尊的丧失和所有道德与社会价值的崩溃”^②,身处长长期信奉的思想原则、生活方式和宇宙观念与他们从未听到过的但又似乎极有效用的西方观念之间,他们的心灵受到震撼,加上迫在眉睫的各种现实问题,他们一下子就陷入紧张,于是对什么都有些过分的敏感。刘尔圻《果斋日记》卷二有一

西洋思想汹涌而来的时候,中国文化人处在一个毫无防备的心理中

① 周锡恩《传鲁堂遗书八种》所收《传鲁堂文集》卷二,十二页,民国四年(1915)罗田王氏武昌刊本。

② 芮玛丽(Mary Clabaugh. Wright)《中国保守主义的最后抵抗:同治中兴》(*The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-Chih Restoration, 1862—1874*),《绪论》P. 5, Stanford University Press, 1957, New York, 1967。

有史以来少见
的文化困境

则光绪十七八年间的日记说到，“时局安危之感，扰扰于中，日用间殊觉心神慌乱”，这大概就是一些比较敏感的文人的心情^①，陈夔龙《梦蕉亭杂记》中记载了一个故事，说光绪二十九年六月，他们一批大臣随皇帝在颐和园听戏，当演到《吴越春秋》中范蠡贿赂太宰嚭的看门人，于是看门人前倨而后恭时，那个在晚清的政治与文化两方面都堪称领袖人物的张之洞（1837—1909），竟然“忽失声狂笑，曰：‘太恶作剧，直是今日京师现形记耳。’声震殿角”，吓得旁人赶快为他掩饰，这种不由自主的失态其实正是事事绝望的心情的流露^②，而一个曾当过翰林院编修、陕西学政的叶尔恺，居然会写信给朋友说，“纵观中外情形，敢断言曰中国不亡，必无天理”^③，仅仅十几二十年间，中国人尤其是文化人的心态竟然发生了如此之大的变化，难怪有人说是“大变局”。为什么是“大变局”？不仅因为西洋的东西汹涌而至，而且还因为中国人一切都没有调整好，就被汹涌而来的新知识新经验淹没，于是茫然，仿佛宋襄公，还没有列队鸣鼓，西洋人就来了，赶快搜寻自己固有的文化底囊，匆忙翻检昔日圣贤的书本，可是没有像《甘露寺》里诸葛亮留下来应付变动的锦囊可以使用，于是，他们陷入了有史以来少见的文化困境。

是困境就得找出路，于是，在十九世纪八九十年代以后，中国文化人仿佛渐渐惊醒，从黑甜梦境走出，乍一见到刺眼的亮光，有些眩晕，又有些丈二金刚摸不着头脑的懵懵然，于是不免应了两句老话，叫“病急乱投医”或“临时抱佛脚”。初初看上去，出路好像很多，最简单的就是拒绝和接受。拒绝就不必说了，似乎很多顽固的保守主义者就是这样的，他们对西洋的思想进行批评和抵制，守住自家的营垒，或者闭上眼睛。而接受则又有不同，有的人是对西洋思想来者不拒地照单全收，西书也译，西法也搬，从造机器到建学校，从抄制度到借课本。后来，十九世纪末年的王国维在致许同蒨的信中说“若禁中国译西书，则生命已绝，将万世为奴”^④，汪康年在《中国自强策》中则说，要想在世界中立住脚，“亦惟曰：复民权，

① 刘尔圻《果斋日记》卷二，四页上，拙修山房藏版，光绪二十三年（1897）序刻本。

② 陈夔龙《梦蕉亭杂记》卷二，上海古籍书店影印本，1983。

③ 《汪康年师友书札》第三册，2487页，上海古籍出版社，1986。

④ 《王国维全集·书信》3页，中华书局，1984。

崇公理而已”^①,顾鸣凤更在关于洋教的对策论中建议皇帝干脆把《新约》“颁行天下,编入四库集部,以示与孔教并行不悖之意”^②,主张西化的人并不只是后来的那一批,而主张西化的初衷,其实恰恰来自民族主义情绪,据说是“不想让中国人‘万世为奴’”;还有的人则依然祭起过去两三百年中国人的法宝,或者把外面的新知说成只是“器”即实用的知识和技术,根本与“道”即安身立命的思想信仰无关,用一个“中学为体,西学为用”,轻易地化解心理的失衡,或者还是用那个惯熟的套路,把各种新知都统统说成是中国古以有之的东西,仿佛如今只是知识出口转了内销,西洋人的工作就是把中国固有知识精密化一下而已,于是在接受的同时维持自己的脸面,也维持着一个民族的自尊^③。

不过,时间长了,就有人意识到拒绝是不行的,接受也有些困难,无论你是把西洋新知说成是“器”是“用”,还是把西洋新知看成是古代中国的“旧货”,当西洋的知识、思想与信仰全面进入中国,并借助着坚船利炮成了强势话语笼罩着中国人的精神生活以后,人们迟早会发现,这是一个完全不同的“异类文明”,是一个比印度佛教更加陌生的文明系统,要真正地理解和把握这种新知,简单地翻译是解决不了问题的,文化的接受似乎还不是简单的移植,文明不像一棵可以带着根上的泥土在平面空间里移栽的植物,说接受就接受的。真正的接受,还要在自己的知识背景中寻找资源,对这些新知作彻底的理解和诠释。这个时候,人们对西洋新知渐渐看得多了,就发现理解另一种文化也不像吃罢中餐吃西餐那样容易,人无法摆脱自己的语言、文化、习俗,就仿佛人无法超越自己的皮肤。用汉语说话、浸淫在中国文化习惯中,用中国思维方式思考问题的中国人,就是接受西洋的话语,总还要把它先译成汉语才能传达,而要理解西洋的思想,更得有一套理解的知识资源。可是,传统中国的,以血缘亲情为思考基点的道德观念、以体验终极意义为

要理解西洋的思想,更得有一套理解的知识资源

① 《时务报》光绪二十二年八月初一,转引自《汪穰卿遗著》卷一,民国初年排印本。

② 顾鸣凤《念濠池馆文存》文一《问近年中华民教不和之案层见叠出……试详陈之》,收入《讷盒丛稿》,宣统三年(1911)刻本。

③ 参看本卷第三编第一节《天崩地裂(上)》:当中国古代宇宙秩序遭遇西洋天学》、第二节《天崩地裂(下)》:古代中国所绘世界地图中的“天下”、“中国”、“四夷”》,这种回应外来新知的思路历史相当悠久。

最高目的的格物观念和以维护秩序为基本内容的宇宙观念构成的儒家学说以及经史子集为载体的传统人文知识似乎不能提供一个完整和全面理解西洋思想的基础,以“上帝”解“God”,用“格物”说“science”,初起时倒也是“权宜方便”,可再接下去,什么宇宙星云,什么血液循环,什么细菌细胞,什么火车电报,就有些像佛教所说的“不可思议”,再说到什么意识心理,什么本质现象,什么形式逻辑,什么三段论式,用汉语里固有的语词一一追究下去,则仿佛圆枘与方凿,怎么也格格不入。于是,人们只能在过去主流的思想学术话语之外,去寻找其他的中国古典来充当理解和诠释的资源。

所以,仿佛惊蛰之后的万物一样,当被震惊的思想开始复苏并试图寻找新资源的时候,人们会在过去所有的古典中寻找,让所有的古典重新说话——只要是人需要的——但是当它们重新说话时,人们会惊讶地发现,它不仅完全不是原来意义上的古典,而且也不是人们曾经熟悉的一套老生常谈,原来它还有新意义。这是一次对古典的重新诠释,前面我们已经讲过,“十九世纪下半叶的中国,面对天崩地裂式的变局,进入新的世界语境的传统中国知识、思想与信仰世界,不得不重组自己的知识系统,而在这种力图谋求适应新世界的知识重构中,拥有相当深厚历史与传统资源的中国士人,常常采取重新诠释古典以回应新变的途径”,而在这种重新诠释古典的过程中,首当其冲的当然是重新诠释儒家经典,但是,由于一直以主流政治意识形态的文本出现,经学的诠释在历史与传统的重负下,始终步履艰难,从后来的历史看,它的转化曾经经历了一个经由史学的迂回过程。然而,原来就处于边缘的,其诠释的边界并不严格的其他古典资源,却很快可以进入新的语境,得到新的理解而转化为新知识,其中,在当时被发掘出来的而且使人感到惊讶的似旧实新的“古典”中,最引人瞩目的就不是传统的经学,而是在中国思想世界中一直处在思想话语边缘的学问,比如诸子学与佛学^①。其中的原因固然很复杂,但其主要的背景正如一些研究者指出的,这是时势激荡的结果,晚清这些边缘知识抬头是

时势激荡的结果

^① 张灏在《晚清思想发展试论——几个基本论点的提出》中已经看到了这一点,并指出“晚清思想不仅受西方的冲击,也受传统的冲击,因此研究晚清思想史的一个极重要课题就是探讨这两种冲击之间的关系”,《近代中国思想人物论:晚清思想》22—23页,时报文化出版公司,1980。

一种思潮,“许多原来散在边缘或被当做异端的文献,此时也突然得到重视,这代表了传统思想内部资源的重估,中心与边陲的重组,而促成重估和重组的一个重要动因,是思想与社会的互相激荡”^①。

二

这里先看诸子之学由隐而显的过程。诸子之学的渐渐兴盛,从知识史和思想史的内在理路上来看,有乾嘉以来知识兴趣的扩张和思想立场的挪移等两方面历史原因。

诸子之学由隐而显的过程

一方面,在考据风气相当盛的乾嘉时代,经学其实已经成了考据的试验场,各种传统的学术方法如文字、音韵、训诂、版本、目录、校勘、辑佚、辨伪等等,其实都已经在这块本来就不很生疏的土地上,用尽了十八般武艺,几乎每一部经典都已经有了新的注释,几乎每一个旧的注释也都有了新的义疏,特别是经典文本本身对于意义的限制,已经使有限的资源遭到无限的开掘,所以,当后来的学者试图在传统学术中寻找自己施展才智的领域时,不免眼光溢出经典之外,找到了同样可以施展文献功夫的诸子。像钱大昕、王念孙、汪中、毕沅、焦循等等,虽然还多是在用治经之法治诸子,把诸子书当做演练文献技术的文本,或者用诸子书来映证他们解读经典文献的通例,或者用诸子书作为同时代的资料来解释古代经典,但是,毕竟他们给先秦诸子将来由边缘转入中心提供了契机。除了研究者常常提到的汪中对《墨子》、《荀子》和《吕氏春秋》的重新评价之外^②,孙星衍也指出,诸子都是儒家一枝,只是各有历史渊源,并且各得一偏,“或本夏,或本殷”,像墨子就是依照夏礼,虽

用治经之法治诸子

① 王汎森《汪梅翁与〈乙丙日记〉》,《东亚近代思想与社会》294页,月旦出版社,台北,1999。

② 汪中指出,“荀之《礼论》、《乐论》,为王者治定功成盛德之事,而墨之《节葬》、《非乐》,所以救衰世之蔽,其意相反而相成也”,他批评后人“日习孟子之说,而未睹墨子之本书”,参见《墨子序》、《墨子后序》、《述学》内篇三,一页A至二页A;而他代替毕沅所撰的《吕氏春秋序》中也说“周官失其职,而诸子之学以兴,各择一术以明其学,莫不持之有故,言之成理”,而且《吕氏春秋》更是诸子之说兼而有之的集大成者,见《述学补遗》,二十页B至二十一页A,四部丛刊影印本。

然“学儒者之业，受孔子之术”，但是因为不满意儒家繁文缛节和厚葬浪费，所以不愿意追从周礼的儒家而用夏政^①，而焦循则对《论语》“攻乎异端”的“攻”字重新诠释，指出其本意并不是“攻击”而是“攻错”，并且相当深刻地指出，只有两端并存，才能“互有是非，则相观而各归于善……盖以儒者执一不能通，故各为一端以难之”，实际上已经显露出了瓦解思想一统世界的意向^②。在这种重新诠释中，诸子与作为主流的儒家之间就成了互相补充而不是互相对立的关系，在十八世纪十九世纪之间的这些新说法，实际上，已经使诸子学有了重获合法性而暗度陈仓的机会^③。

另一方面，对宋明理学凸显“理”、“心”这样一些形而上的语词，把这种超越和玄虚的主体提升到笼罩一切的高调道德主义，清代一些学者一直相当反感，他们最初是从肯定人的自然本性的合理性出发，批评超越一切的“理”的虚构性，试图重新把儒学恢复到一种可以清理社会秩序的制度化规范化学说，于是，从戴震（1723—1777）以来，他们就试图在绝对肯定的“理”和绝对否定的“情”的对立之间，寻找一套共同认可的、可以规范和实现的社会规则，以取代绝对律令式的“理”，作为社会生活的常识和社会道德的底线，这就是凌廷堪（1755—1809）、焦循（1763—1820）、阮元（1764—1849）等人的“以礼代理”思路的发生背景^④。在这种思路下，像一直主张顺适性情的道家思想，就有可能兜了一个圈子从儒家的后门进入诠释的资源，像焦循在讨论“性”的时候，就引了《淮南子》关于“民有好色之性，故有大昏之礼”的说法，并认为“善言性者，孟子之后，惟淮南子”；而在儒学史上被逐渐压抑到边缘的，主

-
- ① 孙星衍《墨子后序》，载《问字堂集》卷三，十二页 A 至十三页 B，又《文子序》指出汉代“道家之学通于儒术”，载《问字堂集》卷四，三页 A，而《释儒》中更指出“周末诸子得五行之一偏，用之治世，亦有效”，只是“著书自知不及儒，遂相诟病，至有非儒之作”，载《平津馆文稿》卷上，四十三页，均见四部丛刊影印本《孙渊如诗文集》。
- ② 焦循《雕菰集》卷九《攻乎异端解上》、《攻乎异端解下》，丛书集成初编本，135—136 页。
- ③ 关于这一方面的详细研究，可以参看罗检秋《近代诸子学与文化思潮》，中国社会科学出版社，1998。
- ④ 参看本卷第三编第四节《重建知识世界的尝试：十八、十九世纪之际考据学的转向》，又，张寿安《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，中央研究院近代史研究所，台北，1994。

张由于人性之“伪”，而应当以“礼”节制的荀子思想，也被他们在孟子阴影笼罩下的儒家系统中发掘出来，作为批评宋明理学，甚至是理学依据的孟子之学的资源，如嘉庆八年（1803）凌廷堪致钱大昕信中就说到孟子和荀子的这一差异^①，而《荀卿颂》中更指出荀子“推本于礼”的思路，是一种有效而可以实用的规范，“譬诸鳧桌之有模范焉，轮梓之有绳墨焉”，因而为荀子的湮没而抱不平^②，于是在十九世纪初叶，就有了对荀子之学重新认识的潜在契机。

如果我们再把视野放宽，还可以看到在他们前后左右，还有一些试图重新解释知识史与思想史，拓宽学术资源的努力。比如后来影响甚大的，曾经给诸子学以新评价的章学诚（1738—1801）《文史通义》、汪中（1744—1794）《述学》，大约也可以算在这一思潮中^③，他们与阮元、焦循、凌廷堪等人的说法，一同构成了十九世纪初知识与思想史的这个新趋向，而这种新趋势可能就在人们不加注意的情况下渐渐发酵膨胀，比如汪士铎在同治元年（1862）与朋友的一次谈话中，就对儒学不屑于谈论管、商、申、韩、孙、吴之术相当不满，指出这些知识“百世不能废，儒者亦阴用其术，而阳斥其人尔。盖二叔之时已不能纯用道德，而谓方今之世，欲以儒林、道学两传中人，遂能登三咸五，拨乱世而返之治也，不亦梦寐之呓言乎”^④，他对孔子思想“易人虚无心性空谈”的批评相当激烈，说那

十九世纪初知
识与思想史的
新趋向

① 《校礼堂文集》卷二十四《复钱晓微先生书》，221页，中华书局，1998。

② 《校礼堂文集》卷十《荀卿颂》，76—77页。

③ 章学诚是从历史的角度来论证的，他肯定诸子都出于六艺，“诸子之为书，其持之有故，而言之成理也，必有得于道体之一端，而后乃能恣肆其说，以成一家之言也”，又肯定荀子与孟子都是孔门传人，“或疏或密，途径不同，而同归于道也”，见《文史通义》内篇一《诗教上》，60页、又内篇二《博约下》，166页，叶瑛校注本，中华书局，1985。而汪中则是从思想的角度讨论的，他认为墨子、荀子等等，都是当时各执一术，“官失其业，九流以兴，于是各执一术以为学”，儒家和墨家、道家的争论，只是“不相为谋而已”，而荀子之学“出于孔氏，而尤有功于诸经”，见《述学》内篇三《墨子序》、《墨子后序》，一页A至四页B。《述学补遗》中的《荀卿子通论》，五页B至八页A，四部丛刊影印本；这与章学诚的见解近似，都为诸子学争得了历史合理性，也为以后诸子学的复兴留下了契机与人手处。

④ 萧穆《汪梅村先生别传》，载其《敬孚类稿》330—336页，黄山书社，1992。

种儒家的理想真是“虚想”，所谓修文德，也“真是做梦”，又说儒家“动言复古，真不通哉”，还说修文偃武的说法，“已安于弱，不能禁人之不强也”，相反，他对于诸子之学却十分推崇，甚至说到这样的思路：“立太公、周公、孔子于上，而以韩、申、商，又辅以白起、王翦、韩信，配以管仲、诸葛，则庶乎长治久安之道矣”^①。

十九世纪中叶以前，诸子学毕竟仍然在历史文献学与历史语言学的范围中

以上两方面取向，都为后来诸子之学的重新崛起提供了潜在的契机。不过，仍然应当指出的是，整个嘉、道之间也就是十九世纪中叶以前，诸子学毕竟仍然在历史文献学与历史语言学的范围中，它的出现，只是给后世提供了一种可以利用的知识和思想资源^②。当然，当时也有试图以诸子之说去理解新知的尝试，已经有不少学者指出了这一点，这里再举几个例子。如姚莹就说到，他面对一个全新的知识世界和自然世界时，突然感到“古书所传荒远之区，事不经见者，迂儒孤陋，辄以为诞妄，然有数千年后涉远者亲历其地，往往与古书不爽”，在这个时候，他首先想起来的，不是正统的经典，而是《山海经》、《穆天子传》这些过去被儒家经典排挤到边缘，并被诠释为小说和想象的古典^③。当然，也有接续明末清初“西学中源”论，用诸子的知识来回应新知挑战的事情，如那个最早在中国使用了摄影术的邹伯奇，虽然他从西洋人那里学到了技术，但在《论西法皆古所有》中还是用《墨子》中的《经》、《经说》，来解释西洋之学中的数学、重学、视学，甚至宗教、文字等等^④，而稍后陈澧(1810—1882)也曾经引《几何原本》和西方的凸凹镜等仪器来解

① 转引自王汎森《汪梅翁与〈乙丙日记〉》，《东亚近代思想与社会》294页，月旦出版社，1999。

② 龚书铎《乾隆年间文化断想》中曾经提到“汪中以‘子’来对抗经学的正统地位，而章学诚则以‘史’来贬低经学的权威”，载其《中国近代文化探索》61页，北京师范大学出版社，1988。但是，这是否有意识地抗拒主流，还是值得研究的，所以我更倾向于认为，当时这种尊子重史的思想，只是在后来时局变动以后才作为思想资源从边缘进入中心，并产生了对抗经学的意义。

③ 见《康轺纪行》卷九，广文书局《史料三编》影印本，272页。

④ 邹伯奇《学计一得》卷下，此处转引自徐世昌编《清儒学案》卷一七五，四十二页B至四十三页A，世界书局本第七册，台北，1966。邹氏在近代摄影术的引进上有相当重要的意义，参见《清史稿》卷五〇七《畴人·邹伯奇传》引陈澧序，14011页；戴念祖《邹伯奇的摄影地图和玻板摄影术》，载《中国科技史料》21卷第2期(2000)，168—174页。

释《墨子》,用西洋算法的“点”和“线”,来理解墨子的“端是无同也”及“体之无序”,于是,感觉到“西人事事似墨子之学”,其实反过来说,就是墨子之学处处像西学^①,而后来的黄遵宪在《日本国志》中,更以墨子“尚同”、“兼爱”来理解西洋政治社会规则,“以余讨论西法,其立教源于《墨子》,吾既详言之矣,而其用法类乎申韩,其设官类乎《周礼》,其行政类乎《管子》者,十盖七八。若夫一切格致之学,散见于周秦诸子者尤多”^②。虽然,这还没有脱出西学中源的旧调,却激活了子学的复兴。顺便还可以提到的是,还有用诸子记载的历史来解释传统所罕见的新现象的,如陈澧就引《孔丛子·陈大义篇》中赵王与子顺的对话,感慨“互市”的历史变化,叹息明代以来海外贸易的弊病,虽然还只是一种简单的类比,而且引出的只是“勿取其无用之货”的封闭结论,但是,他对诸子书阅读和诠释,却已经进入了与古人不同的心理背景,于是诸子很容易就成为另类思想资源,因为毕竟诸子思想的诠释边界要比儒家经典开放得多^③。前面我们提到的汪士铎,在同治初年就已经说到了这种变化,“盖自孔子生于古,其时地狭人寡,俗朴事简,……不见今之火器、铁骑、大舶之害,不知有英法美俄、佳兵、强市、邪教之事,不计有回回、苗、猺与吾民为仇之孽,故其言如彼。设生于今,其必有所以感喟而为世儒设之鹄矣”,英、法、美、俄这些“万国”的出现,已经成了重新思考知识与思想世界的背景^④。

英、法、美、俄这些“万国”的出现,已经成了重新思考知识与思想世界的背景

三

不过,对于它的意义的近代诠释,需要有一些新的契机触动,也需要有一些新的心情支持,所以直到时近世纪末,晚清知识人重提诸子之学才有了真正的新心情和新背景,王汎森所谓“思想与社会的互相激荡”,指的就是当时政治危机的冲击与思想危机的迫近,这使晚清诸子学不再仅仅是少数先觉者对古典的重新发现,而

世纪末,晚清知识人重提诸子之学才有了真正的新心情和新背景

① 《东塾读书记》卷十二,四部备要本,中华书局,十四页。

② 《日本国志》卷三十二《学术志一》,一页至三页,光绪二十四年刻本。

③ 《东塾读书记》卷十一,四部备要本,二页。

④ 萧穆《汪梅村先生别传》,载其《敬孚类稿》331页。参看王汎森《汪梅翁与〈乙丙日记〉》,《东亚近代思想与社会》286页。

是整个知识、思想与信仰世界重组的重要资源,不再仅仅是一个文献学范围中的知识性话题,而是有了属于思想史的新的问题意识与新的思索方向^①。换句话说,真正刺激诸子学复兴的契机,是中国知识阶层对自身处境的感受和认识的转变。

人们被迫接受
一个又一个新的
知识

首先,在十九世纪下半叶,士人们开始逐渐意识到自己已经置身于“全球”背景中,这时,他们才深切地感到一个不可思议却又真实存在的新世界对于中国的震撼,人们被迫接受一个又一个新的知识:大则宇宙空阔无垠,有无数星球与地球一样,地球是圆的,有很多与中国一样强大甚至更加先进的国家存在,小则一滴水中有无数细菌微生物,一人身体中有无数细胞以及循环血管,说到文明,中国文明不是唯一的文明,中国社会秩序也不是完美的秩序,社会不建构在君臣父子的传统结构上也可以很稳定有效,国与国之间的关系需要通过契约来达成,说到经济,国际之间的商业与贸易似乎并不是可有可无,在水车牛耕之外还有各种稀奇古怪的机械,在马车驿站之外也有迅捷便利的声光化电。这些儒家经典中似乎找不到对应的东西大量涌入中国人的视野,于是诸子书中原来就有的种种“奇怪荒诞之事”和“渺茫无稽之语”,才被人们从历史记忆中发掘出来,一方而用作想象新知的方法,一方面用作缓解震撼的灵药^②。

其次,在种种危机的压迫下,很多人对于一直占据了中心的维

① 很多研究者会把诸子学的复兴之初,追溯到魏源和龚自珍那里,这当然也不错,不过这一思路中并未明言的主要依据,大约还是由于遵循近代政治史的惯例,而通常近代史总是以魏、龚为开端。但是,魏源著作中虽然有《老子本义》、龚自珍的评价中虽然有“出于九经七纬诸子百家”的说法,而与他们同时的姚莹等人也都有为诸子被作为异端而抱不平,提倡“通子致用”的议论,但是,直到道光末年,由于人们并未真正体会到知识与思想的危机,也没有真正体会到传统知识与思想资源的告匮,他们的这些议论并没有超出传统诸子解释的范围,甚至未必能达到十八、十九世纪之间章学诚、汪中、凌廷堪等人的水准,因而对于诸子学复兴,似乎都没有显出其特别的重要意义来。

② 梁启超《清代学术概论》说他在1891年万木草堂受业时,课程“除《公羊传》外,则点读《资治通鉴》、《宋元学案》、《朱子语类》等”,但他们不喜欢古礼,于是“相与治周秦诸子及佛典,亦涉猎清儒经注及译本西籍”,参看丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》25页,上海人民出版社,1983。

护理想主义的政治和道德秩序的儒家学说,以及一直垄断了教育和考试权力的人文知识,似乎也已经感觉到它欠缺实效的弊病,开始追求一种偏向实用的知识^①。例如过去列为诸子中兵家类的军事知识,人们很快感觉到,在现实社会中要维护既存政权与秩序,不仅需要道德伦理,更需要军事知识,胡林翼编撰的《读史兵略》在咸丰十一年出版了四十六卷后,很快产生很大影响,到光绪二十六年又出版《续编》十卷,著名的学者俞樾在《续编》卷首序中就说,“今国家外交内治,兵事亟须讲求”^②。但是,就是这部仅仅总结和汇编历史军事知识的书,也很快被更关注现实变化的人所批评,陈龙昌在光绪二十三年编成《中西兵略指掌》,“采曾文正左文襄之法,通古今而系之论,而推原于汉诸葛、明戚南塘,择布希里哈比百里牙芒英储意比克利顿史理孟之说,合中西而编之”,马佳在序文中就指出,胡林翼的书已经过时,“详于考古而略于适今”^③,兵学开始为人瞩目,而且兵学也开始转型,这都是由于危机的压迫,正如丁日昌在《海防条议》中所描述的,“今以天下大势言之,法国占据安南之胥江及南天省,既与我广西云南贵州之边境毗连,英国占据五印度,既与我云南四川之边境毗连,俄国染指新疆,回部,已与甘肃陕西之边境毗连,至东南七省之逼近海洋,为洋船所可朝发夕至者,又无论已”^④,在强敌环伺之下,士人开始有了相当强烈的重新收拾兵学的心情。与此相类似的是农家之学,过去儒家传统中的士人对于农事的习惯性轻蔑,使这种学问成为边缘,但是在这个时代“万国相竞”的情势下,士人们不能不开始关注这种实用的技术,曾经写过《中西纪事》的夏燮,在同治二年为沈练《广蚕桑说》作序时就说到,当他参核西方人所编的月报时,发现蚕丝出口之数相当惊人,几乎与茶叶相同,如果不注意技术改进,这个维持贸易平

追求偏向实用的知识

① 比如左宗棠即相当关心这些实用知识技术,有研究者甚至认为左氏治学就重在舆地、农学、时务与兵学,这对当时是有影响的,葛荣晋等《中国实学思想史》下卷,222—223页,首都师范大学出版社,1994。

② 胡林翼《读史兵略续编》卷首,《续修四库全书》968册影印上海图书集成书局本,635页。

③ 陈龙昌《中西兵略指掌》卷首,谢元福序、马佳序,《续修四库全书》969册,影印光绪二十三年东山草堂本,131—132页。

④ 《海防要览》卷上,《续修四库全书》969册影印光绪十年敦怀书屋刻本,106页。

衡的产业将无法维持自身的运转^①，而到了光绪二十三年，赵用宾给陈开沚《裨农最要》作序的时候，同样指出类似问题，“试观外洋诸国，囊括中国之利，几欲一网打尽，所赖稍稍收利权者，丝为尚，丝可忽乎”，他看到“方今稼穡维艰，财力虚耗，非植桑育蚕，以补其阙，闾里何堪”，于是感慨万分地对这种致用的学问致敬再三^②。也就是说，“势危”和“积弱”的压力、“富国”和“强兵”的理想，使诸子学中的兵家与农家，再次从边缘进入了士人关注的视野。

找到似是而非
的对应资源

再次，对于古代中国主流意识形态及儒家学说中从来就没有过的一些观念，他们似乎也在诸子那些恣肆汪洋的象征性譬喻、寓言中，找到了似是而非的对应资源，在这种似是而非的资源中，一面寻找到了理解的线索，一面寻找到了心理的平衡。比如对于中国人震撼最大的数学系统和民主体制，一个叫做王仁俊的人，就曾经根据《论语》中冉求“好学博艺”一语推来推去，断定《几何原本》为冉求所作，又根据《墨子·尚同》“选天下之贤者立以为天子”，论证“泰西有合众国，举民主，有万国公法，皆取于此”^③。而那个湖南士人皮嘉祐就对新来的“平等”观念作这样的解释：“夫平等之说，导源于墨子，阐义于佛氏，立法于泰西。墨子之兼爱，尚同也，佛法之平等，泰西之人人有自主权利，爱汝邻如己，而倡为君民一体也，名不同而旨则一也”^④。

“道光以来，学人喜以纬书、佛书讲经学，光绪以来，学人尤喜治周秦诸子，其流弊恐非好学诸君子所及料者”^⑤，这是一种风尚，也是接受新知时的权宜之计，就像乍遇到一种前所未闻的消息，自然要翻检自己的历史记忆来“翻译”一样。当然，习惯于传统知识世界的人，并不都默认这种边缘之学进入中心，也有的人始终维持经典的权威，而坚持对诸子的批判。如朱一新虽然认定“西人中学、化学、电学、光学之类”，确实出自诸子，但是，他仍然批评“诸子书发摭己意，往往借古事以申其说，年岁舛谬，事实颠倒，皆所不

① 《广蚕桑说》卷首，《续修四库全书》978册影印光绪三年宗源翰严州府刻本，214页。

② 陈开沚《裨农最要》卷首，《续修四库全书》978册影印光绪二十三年潼川文明堂刻本，490页。

③ 《格致古微》卷三，三十八页，光绪二十二年刻本。

④ 《湘报类纂》甲集，卷上，7页。

⑤ 张之洞《劝学篇·宗经第五》，20页。

计,或且虚造故事……六经与诸子体制迥异,……近人惑于诸子之恢诞,以为圣人立言,亦复如是”^①,而以经学安身立命的人更不见得赞成这种知识世界的异动,贺瑞麟就说“千古学术,孔孟程朱已立定铁案,吾辈只随他脚下盘旋,方不错走了路”^②,正像后来的皮锡瑞所说的,“盖凡学皆贵求新,唯经学必专守旧。经作于大圣,传自古贤。……世世递嬗,师师相承,谨守训辞,毋得改易,如是,则经旨不杂而圣教易明矣。若必各务创获,苟异先儒,骋怪奇以钓名,恣穿凿以标异,是乃决科之法,发策之文,侮慢圣言,乖违经义”^③。不过,天下已经变化,世界图像也已经天翻地覆,旧思想已经解释不了新知识,传统也已经不能抚慰震惊的心灵,特别是,那些先一步看到了新世界的人,很容易在原有的历史记忆中翻检出这些资源,像薛福成《出使英法义比四国日记》就记载,他自从出了国门以后,对于天圆地方说就有了怀疑,也对“天下”的观念发生了动摇,于是反过来对邹衍的大九洲说重新作了诠释,说“今则环游地球一周者,不乏其人,其形势万里,皆可核实测算,余始知邹子之说,非尽无稽”,并把六大洲解释成大九洲,以牵合邹衍的学说^④。不仅如此,薛福成还相信,“墨子一书导西学之先者甚多”,其中包括光学,“今之作千里镜、显微镜者,皆不出此言范围”,也包括耶稣教;而且相信《吕氏春秋·别类》中的“漆淖水淖”一段就是“化学之所自出也”,《淮南子·氾论》“老槐生火”即“西人所言原质化合之理,亦化学也”;至于《管子》富国强兵,《淮南子》“众智所为”,也都是现代议院、治邦之法的意思,《庄子·外物》、《齐物》等等中有“木与火相摩则热”、“一与一为二,二与一为三”、“四海之在天地之间”等等,就是“天算之学、與地之学之滥觞”,而《天运》又“启西洋谈天之士之先声,夫庄子当时著书,不过汪洋自恣以适己意而已,岂知实验其事在后世,在异域

① 《无邪堂答问》卷四。参看钱穆《中国近三百年学术史》下册,658页,中华书局,1989。

② 《答王逊卿书》,《清麓文集》卷十,65页。民国七年(1918)清麓丛书刊本。

③ 《经学历史》,周子同注释本139页,中华书局,1981。

④ 《出使英法义比四国日记》11页,钟叔河主编“走向世界丛书”,岳麓书社,1985;后来,光绪十九年(1893)王韬在《万国公报》上发表《论大地九州之外复有九州》,就更推衍了这一说法,参看丁凤麟《薛福成评传》第九章,343页,南京大学出版社,1998。

也,然则,读《庄子》者,安得盖谓荒唐之辞而忽之?”^①

四

诸子学的真正
复兴要到十九
世纪晚期乃至
二十世纪以后

当然,诸子学的真正复兴要到十九世纪晚期乃至二十世纪以后,这是因为中国知识、思想与信仰世界的真正大变化,与那场甲午战争的震撼分不开的。1895那一年,王先谦正好要给《庄子集释》写序文,他觉得很能理解庄子的心情,就在序文中写道:“夫其遭世否塞,拯之末由,神彷徨乎冯閼,验小大之无垠,究天地之终始,惧然而为是言也,驹衍曰:儒者所谓中国,于天下乃八十一分居其一分耳……惠施曰:我知天下之中央,燕之北越之南是也。而庄子称之,亦言儻与忽凿混沌死,其说若豫睹将来而推厥终极,亦异人矣”^②,言语中充满那种天地巨变、彷徨无措的紧张,在他们心中,这与庄子面临的时代很像。如果说这种学者式的隐喻还只是心情的抒发,那么,政治人物也不约而同地转到诸子中去寻找资源,则是相当实用的考虑,这一年,受到马关和议激烈刺激的光绪皇帝在保和殿策试天下贡士的时候,就询问士人:

孙子练兵,吴子治军,李靖之问对,所详手法足法,明王骥、戚继光所论练兵之法,其目有五有六,能备举之欤?……究极精微,谙求韬略,若淮南子兵略训、杜牧战论、苏轼训兵旅策,见诸施行,果能确有成效否^③?

这一问题,显然是在儒家经典中始终没有找到答案的情况下,希望在诸子学中另外寻找资源。可是,在通常是以儒家经典中的问题为考试题的策试中,居然引入了过去几乎被视为异端的诸子之说,

① 《出使日记》卷五,《全集》952—954页,参看王煜《薛福成之天文、生物、生理知识及其社会、政治、宗教思想述评》,载其《明清思想家论集》231—304页,联经出版事业公司,台北,1981。

② 《虚受斋文集》卷六《庄子集释序》,《近代中国史料丛刊》681种,349页;文海出版社影印乙未九月刊本。

③ 《大清德宗景皇帝实录》卷三六六,七页,新文丰出版公司影印本,第五册,3322页。

这是相当有象征意味的,这种也许只是无意中的资源转移,将连带地引出了知识中心与边缘的互相转化^①。

① 所以,到了十九、二十世纪之交,关于诸子学的讨论就越来越多,而且也有了更深入的见解,例如关于荀子的讨论,就有夏曾佑《致宋恕》、1898年与孙宝瑄谈话中对荀子的批判,宋恕《致夏穗卿书》(1895)中关于荀子误国论的反驳,谭嗣同对荀子的排斥,分别见于朱维铮《跋夏曾佑致宋恕函》附,《复旦学报》1980年第1期;《忘山庐日记》上册,120页,上海古籍出版社,1983;《宋恕集》上册,528—531页,中华书局,1993;朱维铮《晚清汉学:“排荀”与“尊荀”》,《求索真文明》333—350页,上海古籍出版社,1996;此外,还有如对管子的重新认识,对老子的重新解读,对于庄子的重新理解,可以参看章太炎的《齐物论释》,特别可以参看陈澹然《原人》后编的三章“申管”、“崇老”、“师孟”,原辽阳毓衡丙午印本,此据清华大学图书馆藏癸丑年修订重印本。

第八节 晚清对中国传统资源的重新发现和诠释(三):佛学

佛学在某种契机触动下的骤然复兴

晚清特别是在十九世纪末二十世纪初,急剧变化中的中国知识、思想与信仰世界令人眼花缭乱,不过,从思想史的角度看,令人瞩目的现象之一,是长期以来一直衰落的佛学在某种契机触动下的骤然复兴^①。

本来,在十九世纪中叶,佛教似乎已经到了它进入中国后的最衰落时期,尽管清朝王室也崇信喇嘛,也迷恋道士,而且还曾经相当维护佛道的尊严^②,但看来不过是“神道设教”,所谓“儒家治世,佛教治心,道教治身”的三分天下,最多不过是口头说说而已,那些宗教箴言道德说教并没有多少实用的价值,大不了是装点门面。民间社会中有佛教的容身之地,是因为它可以充当仪式的主角,给人解决尘世上的具体问题,知识阶层中有佛教的一块领地,是因为它可以写在诗文里,在俗务之余聊寄情怀,只是为了表示高雅脱俗,并不能当真。尽管后来研究思想史的人可以从文献中钩辑出从彭绍升、汪缙、罗有高信仰佛学的士大夫,作为佛学一脉不绝的证据^③,但是,正经的四书八股之学与文献考据之学依然分别是文人士大夫安身立命的本事和维持声望的学问,仕途经济、声名荣誉都得从这里来。坐在紫禁城里的人虽然换了一个又一个,但都不曾真心的把佛教当做治国的意识形态或化民的宗教信仰来崇奉,相反倒是一次又一次地下诏颁令对佛教加以钳制。“严其禁

① 以下多采用葛兆光《论晚清佛学复兴》一文,《学人》第10辑,江苏文艺出版社,1995。

② 比如雍正十一年三月十四日上谕中,就对士人中间把排斥佛道当做“理学”的作法相当不满,说“佛仙之教,以修身见性劝善去恶舍贪除欲忍辱和光为本,若果能融会贯通,实为理学之助”,第一历史档案馆编《雍正朝汉文谕旨汇编》第二册,184页。

③ 陆宝千《清代思想史》第五章《乾隆时代之士林佛学》,197—222页,广文书局,1983。

约,毋使滋蔓”这句话,既写在明代的典制里也写进了清代的典制里^①,佛教的状况因而江河日下。在嘉庆、道光之时,就连号称精通佛学的彭绍升、魏源、龚自珍,其佛学修养也不过如此,更不必说咸丰、同治之际等而下之者了,到了十九世纪的下半叶,佛教的衰退已经连佛教中人都感到了,光绪五年(1879),寄禅就曾叹息:“还来秋末,宗风寥落,有不忍言者”,十三年后,看来情况并没有什么好转,他又一次叹息:“嘉道而还,禅河渐涸,法幢将摧;咸同之际,鱼山辍梵,狮座蒙尘”^②,难怪梁启超在写《中国佛法兴衰沿革说明》时写到他本来最熟悉的清代时反而泄了气^③,用寥寥几句就把清代打发了过去。

“本朝文苑最苍凉,佛法师承更早亡,正好独开生面在,未须料理六朝唐”^④,当年一再想“逃禅”的夏曾佑的诗里,已经隐隐地透露出晚清佛教中人自我振兴的意思,当然,说是振兴佛教,其实是想借佛教的振兴来激发民族的振兴。佛祖西来,本来说起来佛教也是西方文化,不过它好歹来的时间早,印度也马马虎虎算是近邻,从汉魏到明清,它已经渐渐被中国人认可算是自己家人了。因此,当更西边的远夷拿着明晃晃的刀枪,操着更难懂的话语进入中国的时候,瞪着眼睛充满警惕的中国人就忘了佛教的出身,把它拉到身边算是一条战壕里的盟友。最早的如杨文会眼看着西洋思想的人侵,就说“西洋哲学家数千年来精思妙想”,都不能入佛教的“堂奥”^⑤,他觉得应该以攻为守,把佛教之理阐明,而“此理一明,导欧美而归净土,易于反掌”^⑥,就好比是兵法中的“围魏救赵”,好象佛法只要一兴盛,西洋人就得赶快撤回去在思想上俯首称臣。

这当然是妄想。大多数文化人想得更实在些,他们并不存那种反过去征服别人的念头,倒是先想到如何扎稳自己的营盘。所

想借佛教的振兴来激发民族的振兴

① 《大明会典》卷一〇四《礼部》“僧道”;《清康熙会典》卷七一《僧道》。参看日本学者塚本善隆《中国近世佛教の诸问题》第七《明清政治の佛教去势》,《塚本善隆著作集》第五卷,大东出版社,东京,1975。

② 《八指头陀诗文集》,447页、471页,岳麓书社,1984。

③ 《佛学研究十八篇》,14页,中华书局,1989年重印本。

④ 《夏曾佑诗集校》,见《近代文学史料》48页,中国社会科学出版社,1985。

⑤ 《佛法大旨》,《等不等观杂录》卷一,《杨仁山遗书》七册,金陵刻经处刻本。

⑥ 《与南条文雄书二》,《等不等观杂录》卷七。

以,很多研究者都注意到,当这个世纪快接近尾声的时候,佛门之外的人对佛学的兴趣却突然复兴,尤其是一些持新学的文人士大夫。如光绪十年(1884)前后,文廷式曾很仔细地阅读了日本人姊崎正治的《上世印度宗教史》,然后又曾用了一年多的时间来读《出三藏记集》和《宗镜录》,差不多每天都作摘录^①,几乎同时,康有为也“于海幢、华林读佛典甚多”^②,据说他“潜心佛典,深有所悟”的结果,就是悟到了“性理之学,不徒在躯壳界,而必探本于灵魂界”^③,而被称为“当代昌明佛法第一导师”的杨文会则更早,在同治三年(1864)就因为读《大乘起信论》和《楞严经》而“一心向佛,悉废其向所为学”^④,成了中国现代居士佛学的开创者,从十九世纪末年开,他从南条文雄那里搜集到的中国佛学逸书尤其是唯识佚著直接刺激了二十世纪唯识学的复兴,他创办的金陵刻经处也为二十世纪佛学研究起了推波助澜的作用,而他对佛学的阐扬则引发了晚清一大批文人对佛学的兴趣。于是,在他们的身后,就出现了十九世纪末到二十世纪初中国佛学研究的一群代表人物,如谭嗣同,如梁启超,如宋恕,如章太炎,当然还有后来的欧阳渐和太虚^⑤。

① 《文廷式集》下册《知过轩日钞》,900页,又《释典札记》,982—1020页,中华书局,1993。

② 《康南海自编年谱》12页,中华书局,1992。

③ 梁启超《康有为传》第三章,同上书附录,240—241页。萧公权(Hsiao Kung-chuan)《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》(A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927)认为“康有为半入佛教必在1879年”,汪荣祖中译本,92页,江苏人民出版社,1997。

④ 《杨仁山居士事略》,载《遗书》第一册。

⑤ 关于这一时代的佛学复兴,过去已经有了一些系统的研究,如牧田谛亮《中国近世佛教史研究》(1957)、郭朋等《中国近代佛学思想史稿》(1989)等,他们对于居士佛学复兴与晚清公羊学的关系、对僧侣佛教衰落与晚清庙产兴学的关系等有很好的说明,近年又有高振农《佛教文化与近代中国》(1992)和麻天祥《晚清佛学与近代社会思潮》(1992),对于佛学复兴与社会革命、佛学思想与各种新学的关系也有概括的论述。不过,这里与他们的取径不同,试图从晚清佛学复兴的内在理路入手,讨论当时中国知识阶层如何反身寻找支撑传统价值、回应西洋思潮的资源,讨论佛学如何作为理解西学的知识背景而从“边缘”走向思想史的“中心”,又因为西学深入、传统瓦解而从“中心”移向“边缘”。

特别值得注意的是,晚清好佛学的人,几乎都是趋新之士大夫,他们从日本迅速崛起的背后,似乎读到一个消息,获得一个启示,即佛教也不是那么保守,信仰佛教也可以近代化,佛教原来与西学颇有相通之处^①。于是恍然大悟,要理解西洋思想,原来看上去不大好懂的梵典佛经倒是一个很好的中介,佛祖之天竺毕竟是在中国与西方之间,用已经理解了的佛学来理解尚未理解的西学,的确是一个好办法,比如西洋那种啰嗦烦琐的逻辑,如果懂了同样复杂的因明就可以比附,西洋对于人类心理的分析,如果借了同样分析人类意识的唯识学就可能理解,西洋人对于宇宙浩瀚是通过天文望远镜和物理数学计算来认识的,我们没有这些知识和工具,但靠了佛教恣肆汪洋的想象也算是明白,西洋人对于微观世界是依据显微镜和生物之学来观察的,我们的老祖宗没留下这些知识,但是从佛经中发掘出来的想象和比喻,却可以帮助我们解释这种不可眼见为实的现象。有人批评“西学中源”,这当然是对的,中国人确实有一种好把西洋的发明都说成是中国老祖宗早已有之的习惯,可是从另一角度设想,中国人不那么想象,又怎么理解那些历史与传统的经验中从未有过的东西?这虽然就是“比附”,在那种时候,比附可以帮助理解。其实,每一次异质文化的交流都要经过这种比附的阶段,魏晋人以玄学解佛教叫“格义”,那时西来的佛教就像后来的西学,尽管经过了中亚人的转译和介绍,也还是得经过“格义”,《高僧传》卷四《晋高邑竺法雅》说,“以(佛)经中事数,拟配外书(老庄),为生解之例,谓之‘格义’”^②,透过老子、庄子的那一重比附和解译,中国人才知道佛教说的是什么。

十九世纪末二十世纪初的晚清人也在寻找各种资源来“格”西学之“义”,除了前面提到的诸子学外,就是用佛教说法去“格”西洋科学之“义”。本来,中国自有一套解释自然现象的话语,这套话语

晚清好佛学的人,几乎都是趋新之士大夫

每一次异质文化的交流都要经过这种比附的阶段

用佛教说法去“格”西洋科学之“义”

① 参看葛兆光《西潮却自东瀛来——日本东本愿寺与中国近代佛学的因缘》,见《葛兆光自选集》,广西师范大学出版社,1996。

② 《高僧传》152页,汤用彤校注本,中华书局,1992,关于“格义”,参见陈寅恪《支愍度学说考》,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980。

直到那时依然通行,如光绪六年(1880),那个叫贺瑞麟的理学家在解释“日食月食”时还在说,“皆是阴盛之故,金鼓之声,是发越阳气,便是助阳”,回答“地震”时又说,“此阴盛而不能安其所也”^①,而另一个叫虞景璜的读书人在论及星辰时竟然还在说,“星之精光,脱则下降,人受之则为异人,物受之则为异物”^②,就连那个思想很新,学到不少西洋新名词的顾鸣凤,直到光绪二十六年(1900)也就是十九世纪的最后一年,在解释动物只能释放二氧化碳而植物能释放氧气时,还是引了《诗经》“其叶肺肺”作依据,说这是因为动物的肺在内,而植物的肺在外,“其肺何在?即筋纹肌理是也”^③。不过,就在那些年中,这种似是而非的话渐渐不那么能让人信服了,但是又到哪里去寻找理解的知识背景?正是在这个背景下,佛教引起了人们的兴趣,较早的如魏源、姚莹等人用佛教知识解释新知的方式可能也对人们发生了影响^④。所以,光绪十年(1884)康有为在海幢、华林阅读佛典,就曾联想到显微镜下的图景和光电的速度^⑤,光绪十五年(1889)宋恕滞留在七宝寺,于阴雨霏霏里读《华严》和《宝积》,也心有所悟,就用佛经与欧罗巴新说相证,写了《印欧学证》两卷,专门找“佛经中之说可与欧罗巴新说相

① 《清麓遗语》卷一,2页。

② 《睡余录》,《澹园杂著》卷六,9页,民国排印本。

③ 《念菴池馆文存》文二《论植物能吸收炭气方养气之理》,收入《讷盒丛稿》,宣统三年(1911)刻本。

④ 如魏源在《海国图志》中以佛教词语来诠释新知的做法,就可能给后人一些有趣的暗示,他曾经用佛教四大部洲的说法指出,佛教的南瞻部洲,就是西方人所说的亚细亚、欧罗巴和利未加洲,佛教说的西牛贺洲,就是南北墨利加洲,而西方人才得佛教所说的四洲之二,其实佛教还有东胜神洲,其实即墨瓦腊尼亚洲,由于隔了南冰洋,所以西方人也不知道,这种既牵合了新知,又给中国士人留下了自信的绝大空间的说法,曾经很有影响,像姚莹就对这种说法很有兴趣,另外,他还引用《超世经》、《楼炭经》的话来解释“西人地体浑圆之说”,甚至怀疑《楼炭经》就是译经者“依傍算经而为之”的。特别值得一说的是,魏源引入的佛教之说,无意中瓦解中国古代以来一直相当顽固的中央之国观念,因为佛教只是把北极南极当上下,以前后左右为四方的相对主义思路,瓦解了以中国为中央的固执观念,“谓天顶为北者,乃中土人一方斜睨之见,其实天顶辰极,岂偏于北,安得以南极为南乎”,《康轶纪行》卷十二,384—385页,广文书局影印“史料三编”本,台北。

⑤ 《康南海自编年谱》12页,中华书局,1992。

证者”,说明佛之“无量日月”、“风轮持地轮”、“人身八万虫”,就是西洋人在望远镜和显微镜下看到的天体、地球和细菌,认为欧说东来,反而证明了佛说是孤明先发,他觉得这是了不起的发现,第二年他在给朋友的诗中还自己注了一笔,说“数千年来释内典者与实理多舛”,直到他才真正理解了佛说的真谛^①。大体同时,文廷式在《知过轩日抄》里记载,他读到《阿毗达磨集异门足论·三法品》中“电光喻心”一则,曾高兴地认为“余谓心与电为类,此说可证”^②,而谭嗣同《上欧阳瓣蘖师书》之二十二中更明白地说,“格致家恃器数求得诸理,如行星皆为地球,某星以若干日为一岁,及微尘世界,及一滴水有微虫万计等,佛书皆已言之”^③。这种风气渐渐滋漫,影响很广,稍后,很多士大夫都用了这种新眼光来看佛学,像孙宝瑄在1898年听从陈睿卿的话用十天看完了《华严经》后,就欢喜地发现,原来佛教仿佛百宝囊,里面什么都有,“所谓技艺,无论天算、格致、化学、质学(自注:如地火水风四字,包括西学无限)、光学、声学、医学、农学、工学、矿学及种种技能,包括无遗”。他写的一首《太虚歌》依据西洋来的许多科学新说感叹宇宙的浩渺,最后竟然说“世间惟有佛能知”。反过来从佛经中寻求解释,他又认为西学中所说的星团、星气、螺旋白云、天河诸星,就是《华严经·世界品》所说的“或作江河形,或作回转形”,而西学里说到的地球外有大气层,就是《华严经·如来出现品》中的“风轮持水轮,水轮持地轮”,而佛教说的地狱之中极热,就是地壳中热度不下三千度的地心^④,全不管它们哪一个是玄想,哪一个是实测。

① 《宋恕集》上册,85页,《六字课斋津谈,九流百氏类第十一》,中华书局,1993。又,参看其《答宗观察》,《宋恕集》下册,788—789页。

② 《文廷式集》下册,952页,中华书局,1979。

③ 《谭嗣同全集》324页,三联书店,1954。

④ 《忘山庐日记》165、182、184、395页,上海古籍出版社,1983。这样的例子很多,光绪二十三年十二月(1898)初七,他与章太炎讨论蚊生水中,乃“水中微生物所变,故谓化生”,而不是卵生或湿生,即《楞伽经》所谓“湿以合感,化以离应”,“离者即以此化彼之谓也,合者当以两种质相配而成”,因此批评宋儒“讲空理多,有空而无理”,同上157页。光绪二十八年(1902),他又在日记里称,男女媾精,“精中有微生物曰精虫,此近日全体学大明,为人所恒言”,但马上联想佛书“佛书中已先有之,《大论》云:身内欲虫,人和合时,男虫白精如泪而出,女虫赤精如吐而出,见《忘山庐日记》光绪二十八年三月,503页。

二

以佛教义理来
“格”西洋哲学之
“义”

除了借用佛学来“解”西洋科学之“理”，晚清人还以佛教义理来“格”西洋哲学之“义”。我们今天似乎对那个时代知识阶层的哲学水平不太了解，对他们那种吸收外界知识的热情也估计不足。其实，在十九世纪末期，那些文化人是很关心外面的世界的，对外面的各种哲学、文学、历史知识也知道得不少，裘廷梁在光绪二十四年（1898）创办《白话丛书》时，介绍过许多西方的人与事，像美国的历史，日本的革新，甚至法国的中国学家茹莲、桑德立，就算如此，还有人嫌他介绍得太旧太普通；而顾鸣凤不仅编有《泰西人物志》，介绍了西洋“名儒”如孟德斯鸠、霍布士、边沁、斯宾塞尔、康德、费息特、黑格尔等等，而且还作了《欧洲各国人物考》^①，不过，似乎他对复杂的西洋哲理并不能理解，所以他们所作的《名儒志》只是像写人物的生平传记，对其学说则几乎没有办法描述。可是，十九世纪末的一些前卫人物，却已经对西洋人文知识多有心得，像在谭嗣同那里，已经在用佛教思想来理解西洋哲理的宇宙论，以佛教之说来理解西洋的医学心理学，以佛教想象来拟测西洋科学和技术，几乎是全面糅合西洋之说与佛教之说，他的《仁学》，据他自己说，本来就是受吴雁舟的嘱托，一来畅演佛教宗风，二来敷陈变法大义^②，而《以太说》则从“以太”显用于浪、力、质、气，又一转拉上佛教的“法界”、“虚空”、“众生”，已经显示出一种以佛教之说解释西洋之学的趣向^③；到了世纪之交，文廷式在写的笔记里，就开始用佛陀来揣摩康德，用龙树来比拟来普尼仔（莱布尼兹），用马鸣来想象士批诺渣（斯宾诺沙），更以佛教经典来解读不拉度（柏拉图）的《会话篇》^④，接着，进入二十世纪，章太炎读了《瑜伽师地论》和《楞伽经》，就会“参以康德、萧宾柯尔之书”^⑤，宋恕则已经感觉到可以

① 顾鸣凤《泰西人物志》，收入《讷斋丛稿》，宣统三年（1911）刻本。

② 《致汪康年书》三，《谭嗣同全集》，三联书店，1954。

③ 《以太说》，同上，119页。

④ 《文廷式集》下册，953—956页，中华书局，1993。

⑤ 《章太炎年谱长编》卷二，198页。

用“印度因明论之三法”来理解“希腊哲学家之三句法”，并发现了希腊“二因一宗而无喻”与印度因明学的差异^①，再更晚些时候，梁启超在译介康德的学说时，也要引述佛教唯识学，使中国人以佛教的“真如”来思考康德的“真我”，以佛教的“无明”来理解康德的“现象之我”，因为在他看来，“康氏哲学大近佛学”^②，直到二十世纪第二个十年，梁漱溟的《究元决疑论》，还在说佛教相宗之说与西学中的康德、穆勒的“可知”、“不可知”论相似^③，这个时代的知识阶层无暇细细考虑，也不必细细考虑它们是否真的有理路上可以互相比较之处，还是仅仅意思上的相近或相似。

“且借佛学解西学”，先不论它对或不对，十九世纪末的中国，渐渐滋生了以佛学为理解新知的风气，而这种风气又使得原来处于边缘的佛学渐渐进入了思想史的中心，这当然可能圆枘方凿或郢书燕说，但是文化接触过程中，这是很必然的过程，至少这么一来，西学的好多哲学与科学知识仿佛是被弄明白了。在佛学的接引下，他们恍然大悟，西方人说的原来是这些名堂！守旧的人固然可以更加守旧地说，“彼西学也、佛学之余绪耳”，但是趋新的人则可以从中得到新知的启迪。原来，我们这个现象世界和几千年传统的说法并不一样，相反，西洋科学实测出来的宇宙面目，竟然与佛教那些不可思议的说法有共同之处，西洋自夸的精妙哲理，居然也可以用佛教的词语如此这般地理解和解释，这尽管是“格义”，倒也有效，可见佛教并不像过去所想象的那么“一无所用”。正因为如此，像康有为、文廷式、谭嗣同、吴嘉瑞、宋恕、汪康年、夏曾佑、梁启超、章太炎、胡惟志、孙宝瑄、沈曾植等等中国当时最出色的学者，都不约而同地开始关注佛教^④，于是在十九世纪末二十世纪初，中国的佛教竟然在西潮拍岸的激荡时期出现了一线复兴的希望，正如张相在谢无量《佛学大纲》的序言中所说的，“清代之季，物极而变，识微之上，张皇幼眇，咸以群治之弗整，由于教旨之弗昌……十年以来，手梵文口

以佛学为理解新知的风气，使得原来处于边缘的佛学进入了思想史的中心

① 《宋恕集》上册《和南条文雄笔谈纪录》(1903), 350页。

② 《饮冰室合集》《文集》十三《近世第一大哲康德之学说》。

③ 《中国佛教思想资料选编》三卷四册，中华书局。

④ 刘尔圻《果斋日记》卷六就说，“近日之言学者，动引佛书，似不如此不足以动人心也”，六页，乙未拙修山房藏版，前有光绪二十三年自序。

大乘者蜂起，彬彬雅雅，不懈益奋，盖学术风气又将一变矣”^①。

三

来自日本的刺激

晚清中国佛教的短暂复兴，除了中国知识阶层反身寻找思想资源的内在原因之外，多少还应该提到的是它的一个外在背景，即来自日本的刺激。事实上，近代中国的很多思想史问题，都离不开这个东瀛岛国，它仿佛始终是近代中国思想史的一个隐隐约约的背景。正当中国在“一羊处群虎”的危急之际^②，在一海之遥的东邻日本却从弱羊变成了猛虎，晚清光绪年间大体是它的明治时代，明治时代的日本，维新搞得如火如荼，衣服换了，身心也换了，焕发出精神，也激发出活力。这来自东瀛的波涛有时也冲击过大清国的堤岸，让大堤上的守望者吓出一身冷汗，光绪元年（1875），丁日昌就向皇上呈上过摺子，说要警惕“日本国变峨冠博带之旧习，师轮船飞炮之新制”，可光是看到人家换衣服，却就是没有看到别人换精神，翁同龢也看出日本人“阴而有谋，固属可虑”，但终究觉得东洋还是小邦，于是说“穷而无赖，则更可忧”^③，还以为东边那个邻居维新以后还是打家劫舍的“倭寇”，并没有把两国在世界范围内的地位升降和实力上的变化当一回事，一直到光绪十八年（1892），郑孝胥在日本亲眼看到新政，还满心瞧不上地贬斥日本人是“外观虽美而国事益坏”，倒是“汉学益衰”弄得日本缺少了往日的敦厚气象，于是，看见日本小乱就幸灾乐祸，“天败之以为学西法者之戒，未可知也……”^④。

① 载《佛学大纲》卷首，中华书局，1916，1936年第11版。这里顺便举两个例子，包天笑《钏影楼回忆录》212页记载，光绪二十六年（1900），王小徐、汪允中、包天笑到著名文人蒯光典家，蒯光典“颇研究佛学，常和我们谈佛学，他常赞叹佛学是广大圆融的。……他不管你懂不懂，总是娓娓不倦地讲下去”，香港大华出版社，1971；又据弘一法师《致师范学校监督书》记载，光绪三十年（1904），江南的学堂中也有了“以读《法华》、《楞严》为日课”的现象，见《八指头陀诗文集》481—482页，岳麓书社，1984。

② 这是汪康年《中国自强策》中的一个比喻。

③ 《翁同龢日记》第三册，1113页，陈义杰整理，中华书局，1993。

④ 《郑孝胥日记》311、334、261页。

但毕竟是世纪之末,中国人的“天朝大国”意识渐渐地出现了危机,明治以后的日本越来越强盛这一事实,使中国的文化人心理开始倾斜,他们不能不面对实力变化了的东亚格局。说起来,那个时候的中国人对于日本的心情实在很复杂,一方面不少人仍总把日本看成是“蕞尔小国”,对日本的脱亚入欧转化有一种心底里的不满,仿佛自己门下的学生忽然背叛了师门改投他人,心里有一种门庭冷落的凄凉,已经“事事不如人”的现实,又增添了悲凉和屈辱,另外还得加上一些昔日先生不甘低头的自傲和业已衰落的丧气,可是另一方面,日本的迅速崛起又使很多人羡慕不已,感到昔日的先生不得不效法今日的学生。1899年,宋恕给他的朋友写信说:“今之日本,文明之度胜中国非但亿兆之与一比例也”,他这么偏激的理由是日本一年出的新书就有二万五千种,而中国的古书不过万余种,“尚不及日本一年所出之数”^①,稍早些的裘廷梁和他的妹妹在用白话写成的《日本志略》中也说,日本“从此以后……万万不会受到别国的欺侮”,他这么肯定的原因是“凡欧洲所读的书,日本人没有不读的”^②,所以那个自认为很通洋务的新派学者顾鸣凤就建议说,中国自强应该以日本为师,因为世界变化太快,西洋学问也在不断进步,而华人学西文“年长舌硬,如喉音、齿音、舌音等字,多半难肖其音”,而日文则不同,“中日两国既属同文,华人之学东文,较学西洋语言文字事半功倍”,而日本自从维新后,西方的有用书籍“均经译为东文,大称美备”,所以还不如舍远求近,可见“译西书不如译东书”绝不是张之洞和梁启超的个人意见^③。两种心情加上一种方法,便在中国人的脑子里生出了一个很奇特的东洋观念:我们学日本,但又不是在学日本,而是在学西方,或者简单地说只是把日本当做学习西洋的窗口。因此,在当时的中国,尽管口头上对日本不服气,但心底里对日本传来的种种消息却极为重视,看到东邻有些什么风吹草动,就连忙琢磨揣测,听说日本有什么异样举动,就有人分析研究,生怕学得不到家。于是,日本的政治、经济、文化的很多消息在中国都曾引起过连锁反应,甚至一些道听途说的东西也被当真地模仿,虽然可能有郢书燕说的奇效,但

① 《与孙仲恺书》(1899年12月30日),《宋恕集》下册,695—697页。

② 载《白话丛书》,清华大学图书馆藏清末刊本。

③ 顾鸣凤《念菴池馆文存》文二《三十年来吾华人崇尚各种西艺……》,收入《讷齋丛稿》,宣统三年(1911)刻本。参见张之洞《劝学篇》。

其实,当时日本的佛教正处在一个很微妙的时期

有时也会出现画蛇添足的现象,其中之一就是关于佛教的消息。

其实,当时日本的佛教正处在一个很微妙的时期,正如许多日本学者所指出的那样,自从江户时代佛教成为统辖宗教的国教以来,它自身不断腐化,富有生气的思想渐渐消失,而堕落成为仪式性的实用性的宗教,因此一直受到神道与儒教的激烈抨击。明治初年,颁布“祭政一致”的布告和“神佛判然”的命令以后,日本的佛教更缩小了它在精神与思想上的影响力,因而在内外的压力下,佛教内部也逐渐生出一种要自我改革的动力,如井上圆了、清泽满之、大内青峦、石川舜台以及村上专精等人所代表的佛教新势力,他们更注重的是佛教的精神救赎和社会振兴作用,同时还特别注意用西洋的哲理和科学来重新阐释佛教思想,在与基督教的竞争中不断调整自身的定位^①。特别是在佛教处于极度的困境时,他们一方面以极端民族主义的方式与明治政府取得协调,如大谷光瑞、前田慧云在明治时期对日本军国主义及其战争行为的支持^②,一方面以貌似普世主义的立场在海外开拓佛教的领地,如明治时期派遣留学僧人到欧美学习科学知识 with 哲学思想,派遣传教人员到亚洲各国传播日本佛教的思想和宗旨^③,其实这都是日本佛教

① 关于明治时期的日本佛教,可参见辻善之助《日本佛教史研究》第四卷《日本佛教史の研究续篇》下,27页,岩波书店,东京,1984;宫本正尊《明治佛教の思潮——井上圆了の事迹》,佼成出版社,东京,1975;家永三郎《日本の近代化と佛教》,《讲座近代佛教》第二卷《历史编》,11页,京都,法藏馆,1961。樱井匡《明治宗教史研究》,春秋社,东京,1971。

② 家永三郎《日本の近代化と佛教》,《讲座近代佛教》第二卷《历史编》16—17页。

③ 关于日本佛教在明治时期在欧美的活动,参看天岫接三《禅僧留学事始》,花园大学禅文化研究所,1990;樱井匡《明治宗教史研究》89页;关于日本佛教在明治时期在亚洲的策略,可参见池田英俊《明治の新佛教运动》,吉川弘文馆,东京,1976;道端良秀《日本佛教の海外布教——特に中国布教について》,《讲座近代佛教》第五卷《生活编》,法藏馆,京都,1961;特别是木场明志有关东本愿寺海外传教的系列论文,如《东本愿寺中国布教史の基础的研究》(与桂华淳祥合作),载《大谷大学真宗总合研究所纪要》,1987,《东本愿寺中国布教における教育事业》,《真宗研究》第34辑,1990;《近代における日本佛教のアジア传道》,《日本の佛教》第二种,日本佛教研究会编,法藏馆,等。

为争取生存空间的努力。

四

从十九世纪末到二十世纪初,日本佛教界尤其是净土真宗一派在中国的渗透和影响是很深的,不仅像许息庵、沈善登、张常惺、蒋文虎、童传本等地方名贤与东本愿寺一派的松林孝纯、松江贤哲有极密切的交往,连当时中国最著名的一流学者、居士和僧人如俞樾、杨文会和寄禅都与他们交往甚多^①,不仅真宗净上一系的著作曾广为流传,而且各种日本佛教研究的著作如姊崎正治、村上专精、井上圆了、高楠顺次郎的著作也逐渐传入知识阶层,在上海、苏州、杭州以及很多地方都出现了日本佛教的所谓“别院”或“学堂”。当然,并不是中国人对日本佛教的意图都一无所知,单凭对日本的天然警惕,也使一些人把日本佛教的扩张看成是日本的扩张。对于日本佛教组织在中国建立寺院和宣讲教义的普世主义策略,中国文化人常常站在民族主义的立场,并不那么赞同。最早如杨文会,就对日僧幻人的《法华经性理会解》提出过尖锐的批评,还给他的日本朋友南条文雄写信,委婉地表示自己反对日本佛教渗透的意思^②;后来,杭州士人项藻馨在给汪康年的信中,也详细地记述了二十世纪初杭州知识阶层抵抗日本东本愿寺的伊藤贤道在当地开设别院和学堂,和日本佛教利用强势欺压中国官府、诱惑中国僧人的过程,他说,“释氏学堂可开,而断不能使日僧主持,日本释氏学堂可准其成立,而又不能以中国寺院改建,外教传播中国,已成种种棘手之交涉,又添一日本教徒,将来何堪设法?”并激动地说道“吾等非凉血类,遇此等事,不觉发狂”^③;收信的汪康年则忍不住心里的不平,在光绪三十三年(1907年)六月十五日的《京报》上公开写了一篇《论日本僧人至中国传教之非》,措辞尖锐地表达自己的疑虑和警觉:“吾不知日本屡以在吾国宣传佛教为要求,果何意

① 《东本愿寺上海开教六十年史》,日文本,57—59页,东本愿寺上海别院,1937。

② 《等不等观杂录》卷五《与释幻人书》一、二,又,卷八《与日本南条文雄书》第二十二。

③ 项藻馨《致汪康年》,《汪康年师友书札》第三册,2236页。

也？”他说，如果是宣传佛教，那么中国佛寺很多，不必日本人来说三道四，如果另有目的，那么目的又是什么？日本僧人到各地总是找地方官要求传教，又总是找外务部说要传播佛教，汪康年暗示，日本僧人显然怀有鬼胎。

可是，透过日本日益强大与兴盛的背景镜像，更多的中国文人却误读了日本佛教的消息。在一些既羡慕日本富强忧虑中国积弱，又喜欢佛教道理的中国知识人的眼中，近代日本对佛教的尊重和宽容，日本佛教近代思想立场的调整，佛教与科学哲学的融通，却都被误读成日本近代化的动力，也被当成了中国佛教振兴与中国社会变革的一个药方，他们以为，中国若也能复兴佛教，那么也一定可以像日本一样迅速强大起来，就像杨文会在《观未来》中所说的那样，“支那之衰坏极矣”，只有佛教可以启发世人，“欲醒此梦，非学佛不为功”，所以，孙宝瑄读了《明治新史》以后就感叹过，“日本维新改法，而于释氏一教未尝废之……及后学校规模大定，而内典亦设一课，卒使佛学大兴”，以为这是功德无量的好事^①，而宋恕在给他的老师俞樾的信中大发感慨说，日本佛教大盛，佛学成为大学课程，梵文有人精心研究，各种古本纷纷刊印，讲演很多，学报如林，所以很少有人去归依基督教，他说，“虽曰政修，抑亦佛教之昌使然”，他的结论是“政修基于博爱，博爱基于感佛”，因为信佛就能使人少一些残忍之心，人无残忍之心就可以使政治昌明^②，于是在给日本南条文雄的信中说，佛教比儒学和基督教理想境界高明，特别是华严、法相，理想又高，持论又通，中国佛教已经断绝很久了，“幸得贵土名师相续至今，一线光明，今渐大放”^③，所以要把日本佛教那一线光明引到中国来普照华夏^④；所以，我们读十九世纪末到二十世纪初知识界中人的日记、笔记和游记，就可以看

误读

① 《忘山庐日记》1898年10月25日，上册，278页。

② 《致南条文雄》1903年10月23日，《宋恕集》上册，615页。

③ 《又上俞师书》1898年7月13日，《宋恕集》上册，558页。

④ 这种思路到本世纪依然存在，太虚在他的名文《中兴佛教寄禅和尚传》中说“日本勃兴，实佛教为原动力”，直到三十年代初，还有人从日本文部省登记佛教徒四千一百余万人这一点得出结论，日本之所以能够富强起来，是因为日本人勤劳、节俭，而之所以如此，又是因为他们“皆受佛教之陶冶，其教义安于俭约故也”。参看《海潮音文库》丙编《佛学足论》第五种，佛学书局，1931。《曾宝荪回忆录》后附聂其杰附识二引昆山教育局局长潘吟阁文，岳麓书社，1986。

到,一个个文人到东邻去,都要问一问佛教的事情,一半是在那里寻一寻失落的旧梦,一半是在那里探一探振兴的风向,而没有到日本的文人,则在隔岸打探日本的消息,有时是读日本佛教的著作,有时是和日本来华的僧人交谈,这些消息给中国知识阶层的启示,就刺激了中国晚清佛学的复兴。

这一时期的日本佛教给予中国文化人的消息很多,比如佛教历史的重新梳理,比如佛教教义的重新解释,比如佛教研究方法的近代转化,比如佛教思想的哲学解读等等,不过,对于中国当时的知识界来说,最要紧的是佛教对于社会变革的意义。无论今天的人们对那个时代怎么看,大概都不会忽视十九世纪末二十世纪初弥漫在人们心中的一种岌岌乎危哉的心情,坚船利炮挟裹了鸦片也携带着西洋思想,把中国的思想世界和文化世界都弄得有些不知所措,而“天朝大国”的梦幻在西洋东洋的崛起中破灭,又使得那些敏感的文化人产生了从来没有过的危机感,杨文会在《观未来》中曾痛说:“支那之衰坏极矣,有志之士,热肠百转,痛其江河日下,不能振兴”^①,除了一部分当政的实用派人士和清醒的洋务派人士

关于佛教“发起信心”、“护国爱理”意义的强调和对佛教社会作用的重新定位

更看重机器、火炮、法律、制度等具体的变制革新外,十九世纪末以来,相当多文化人都开始看重思想文化层面的自我振作,正是因为这一缘故,他们对日本佛教当时的一个重要的思想极有兴趣,这就是关于佛教“发起信心”、“护国爱理”意义的强调和对佛教社会作用的重新定位。

曾是国教的日本佛教各宗本来就有王法为本、兴禅护国、镇护国家的传统,在明治时期,为弥合佛教与政权的裂缝,争取生存空间,日本佛教更是以开发边地、传教工矿、兴办慈善事业、随军出征海外等方式出现,使得日本佛教迅速从出世间转向入世间,在民族国家的建设过程中占有一席之地,特别是井上圆了等人对佛教的重新解释,更强化了佛教的世间意义,明治十八年(1885)到二十三年(1890),他陆续出版了《哲学新论》、《真理金针》、《宗教新论》、《佛教活论》等著作,一方面呼吁知识的教育,一方面呼吁宗教的振兴,在他看来,“人”一方面是有肉体的、有眷属的、有国家的、实际的有差别境界的存在,一方面心灵的、追求学问与真理的、理论上平等的存在,因此一个人需要的是两种教育,一种是知识的教

^① 《等不等观杂录》卷一,《杨仁山居士遗著》第七册。

育,一种是精神的教育,人的精神教育要靠宗教,而宗教的振作要靠国家,“宗教之隆替与国家之盛衰相伴随,则吾人必应为国家改良佛教,期望其隆昌”,所以他认为,在佛教来说,应该提出来的,一是阐明佛教与科学哲学的一致性,一是佛教“护国爱理”的意义^①,这样,佛教就从根本上改变了过去含混懵懂的思维形式和不管世事的人生态度。我们知道,十九世纪末二十世纪初,井上圆了、姊崎正治、村上专精、大内青峦等人关于佛教与科学、佛教与心理、佛教与哲学、佛教的历史等著作曾经在中国知识阶层中十分流行,日本佛教的这些思路显然曾经启发过一大批中国知识人^②。例如一直十分关注日本动向,并习惯转手于日本学界的梁启超,就在《论佛教与群治之关系》中说孔教是“教育之教”,而佛教才是“宗教之教”,前者“主于实行,不主于信仰”,而后者才能“悲智双修,自初发心以迄成佛,恒以转迷成悟为一大事”,佛教的信仰是智信而非迷信,是兼善而非独善,是入世而非厌世,是无量而非有限,是平等而非差别,是自力而非他力。而到了日本又读过不少日本佛教新著的章太炎在《东京留学生欢迎会演说辞》中也称:“佛教的理论,使上智人不能不信,佛教的戒律,使下愚人不能不信,通彻上下,这是最有用的”,他认为单纯念诵阿弥陀佛为愚民设教的净土宗并不可提倡,但是华严宗有“普度众生”之意,“在道德上最为有益”,而法相宗说“万法唯心”之旨,最能启发信心,“要有这种信心,才得勇猛无畏、众志成城”^③。而打算“游日本求导师而后从事焉”的蔡元培在看过了井上圆了的著作后感到大为彻悟,于是在模仿井上的思路所写的《佛教护国论》中说,“国无教,则人近禽兽而国亡”,中国之所以衰落,就是因为傅奕、韩愈等愚儒采取反佛姿态,宋明之儒

① 井上圆了《教育宗教关系论》,十六页,明治二十六年(1893)。井上氏的著作在中国被翻译的数量很多,影响也最大,熊月之《西学东渐与晚清社会》657页指出,他的著作在1906年以前就有十几种被译成中文,上海人民出版社,1994。

② 例如康有为,萧公权推断,在1836年至1896年之间,康有为曾经受到井上圆了的小说《星界想游记》影响,因此对天文学发生兴趣,这部小说列入了康氏《日本书目志》卷十四,见萧公权《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖中译本,147页。

③ 梁启超文载《饮冰室合集》文集第四册,中华书局重印本,1992。章太炎1906年讲演,文载《佛学论丛》第一辑,大法轮书局,民国三十四年(1945)。

又以浅陋的见识来理解佛教,所以儒佛都亡,而“我国遂为无教之国,日近于禽兽矣”^①。

五

但是,把佛教引入社会变革终究只是少数知识人的妄想,他们所谓“非先振慈悲之教,则修政无期”,试图从佛教入手使中国自强的思路其实并不切实际。首先,从当时中国的社会背景看,在西潮冲击的十九世纪末二十世纪初,中国人面前的当务之急显然是实用层面的制度、法律以及科学技术而不是精神层面的宗教与信仰,控制利益的政治家和嗷嗷待哺的老百姓都不会对既不能转化为权力又不能解决温饱的精神感兴趣,在普遍的实用思潮中,不切实用的东西都只能成为幻想的题目而不会成为运作的程序;其次,从复兴佛学的社会阶层看,在知识阶层中开始的佛学复兴,既没有权力的支持,也没有得到佛教的呼应,又没有下层百姓的基础,知识人的自信和对佛教徒的轻蔑,使得这次佛学复兴从一开始就是一次少数人的知识活动,佛教的话题始终是少数知识精英的话题;再次,从佛学复兴的具体内容看,他们并没有提出任何可以社会操作的实际步骤。沿袭了传统文人的佛教兴趣,有很多人依然以为佛教信仰就是一种精神的修炼或境界的超越,即使是在谭嗣同、梁启超、章太炎、宋恕等曾经一再呼吁佛学振兴的人那里,佛教主要就是在意识中泯灭生与死的差异,在思想中超越利与害的分别,对人类抱一种慈悲,从而拥有无私无畏之心的精神力量,但是,没有佛教的赈济、教育,也没有佛教的仪式、活动,所谓能够发起信心和振作精神的中国宗教复兴就只是纸上谈兵。

从佛教入手使中国自强的思路其实并不切实际

所以,晚清佛学的短暂复兴,复兴的不是宗教意义上的佛教倒是文化意义上的佛学,它对于中国思想世界的主要意义,并不如他们自己试图把佛教意识形态化的主观意愿,倒是前面我们说到的发掘佛学思想资源以理解西学的那一些启示。其中首先是佛教与西洋科学、哲学的相通,本来中国文化人在回应西方文化时已经面临捉襟见肘的窘境,但是在日本,佛教却被解释为一种既可以融合科学哲学又可以超越科学哲学之上的非宗教非哲学思想,如并上

复兴的不是宗教意义上的佛教倒是文化意义上的佛学

^① 《蔡元培全集》第一卷,105页,高平叔编,中华书局,1984。

晚清知识界的
佛学兴趣集中
在唯识学上

圆了《真理金针》和《佛教活论》中对佛教与哲学、科学一致性的论述以及用佛教经典中的记载来解释西洋科学和哲学的最新说法,如村上专精《佛教一贯论》中关于佛教既是科学又是哲学,而且可以涵盖科学哲学的精彩论述,都给了中国思想世界以启发^①。正是因为这个原因,晚清知识界的佛学兴趣集中在唯识学上,一半是因为唯识著作的失而复得,从日本传回来的唯识法相佚籍的新鲜刺激了人们的兴趣,一半是因为唯识法相理论中对意识分析的细密思路和对世界理解的因明方法,在中国文人心中成了对应西方科学哲学逻辑的知识资源^②。佛教的思想与经典在近代中国居然充当了这样一个临时角色,中国文化人本来想用它来抵挡一下汹涌而来的西潮,没承想它倒成了西潮渗人的渠道,本来中国文化人想这个西边的近邻可以算是自家营垒旧相识,谁知道这旧相识竟然靠近更西边的远亲,佛教徒本想趁着机会自家崛起,可事情却出人意料地让西方思想与知识乘虚而入,这倒也可以说是“匪夷所思”。

“纷纷说旧与谈新,都好画龙不好真”^③,宋恕写于二十世纪初的诗句本来是对十九世纪末时事的感慨,不过,当时代真的进入了二十世纪,情况就渐渐有了变化,二十世纪的头十年和十九世纪的末十年已经很不一样,翻译的书越来越多,人们不必再借助眼镜与辞典,就可以理解西学,就像洋货在日常的生活、洋词在日常的语言中一样,真的是日用而不知了;出去的人也越来越多,西方世界不再那么遥远,不必再依靠天竺佛教作中介或驿站,在人们心目中,“西学”一词变成了“新学”^④,仅从这一把空间距离理解成时间差异的变化,就可以了解时代已经不同。本来,西学毕竟是异己之学,合上用一句“非我族类其心必异”,要体会另一种心灵只好靠“格义”,“格”是靠近也是阻隔,有隔才要格,而格就要借助其他的参照,仿佛两个陌生人见面要一个介绍人来互相引见,两个异国人对话要有一个译者来为其沟通,而新学则是未来之学,无论如何人

① 参见《西潮却自东瀛来——日本东本愿寺与中国近代佛学的因缘》,载《二十一世纪》1996年2月33期,香港。

② 参见葛兆光《十年海潮音——二十世纪二十年佛教新运动的内在理路与外在走向》,载《学人》第二辑,江苏文艺出版社,1992。

③ 《宋恕集》下册,870页。

④ 参见熊月之《西学东渐与晚清社会》729页。

总是要走向未来的,所以自然而然地没有阻隔之意,有人指出,当时的英文 modernism,曾被译成“从新主义”^①,一个“从”字正好表明那种自然趋近的心态,仿佛“从善如流”一样。

“天不变道亦不变”的反面是“天若变道即应变”,随着时代的变迁,当年对佛教颇有好感的那些文化人就渐渐地疏远了这个近邻,借用过拐杖的人也渐渐对拄拐杖生出了一丝鄙夷,仿佛看明白外语的人天然地瞧不上靠翻译书看西学的人,他们渐渐地忘记早些时候的中国人是如何理解西方文化的^②。在渐渐与西学生出亲近感的二十世纪,佛学又渐渐退出了中西交流的舞台,中国民间有一句很通俗也是很实在的话,叫“新人进了房,媒人扔过墙”,中国文人有两句很体面也是很玄妙的成语叫“得鱼忘筌”和“舍筏登岸”,本来仓促上阵的中国人就是病急乱投医,抄了一领袈裟当雨衣,拎了一柄禅杖当火枪,把一部大藏经当做西学辞典,把佛教义理当作窥视西人的眼镜来用的,当他们渐渐看清楚想明白西学的时候,眼镜和辞典都可以置之一旁,就好像雨过天晴就扔了雨衣,仗打完了就刀枪入库一样。1911年,就在辛亥革命的前夕,被称为“当代昌明佛法第一导师”的杨文会去世,晚清佛学复兴就悄悄地退潮,中国的思想世界仿佛兜了一个不大不小的圈子,终于绕出了鬼打墙似的,开始了一个纷纷趋向新知的时代,而过去的一切只是成了历史的记忆。

二十世纪,佛学
又渐渐退出了
中西交流的舞
台

① 罗志田《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移》,63页,《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》,湖北教育出版社,武汉,1999。

② 举一个例子,身处报界的汪康年在一九一〇年写的《论吾国人之心理》中就批评那些对西学耳食之人“不考西人自由之语何自而来,自由之界限以何为起讫”,却拿了老庄的思想去理会自由,还用了佛教的“平等”之义来附会自由,于是“其结果则蹈人于无规则、无界限”,《汪穰卿遗著》卷六,四十页上,民国初年排印本。

第九节 1895 年的中国：思想史上的象征意义

1895 年的 4 月 6 日,关于是否割让台湾的事情已经传得沸沸扬扬,这使一些士人心情激荡,翁同龢在皇帝面前,与大臣们争得激动万分,以至于“大龃龉”,但是,并没有能够阻止这桩后来让人们想起来就辛酸的“胯下之辱”^①。4 月 17 日,马关条约签字,第二天,郑孝胥就在日记中写下了一段话,说“闻之(和议)心胆欲腐,举朝皆亡国之臣,天下事岂复可问?惨哉”,又过了一天,唐景崧从台北来电对郑氏说,台湾“一旦授人,百万生灵如何处置。外洋能不生心,宇内亦将解体……铸此大错,曷胜痛哭”^②。字里行间充满了一种几乎痛不欲生的感觉。这感觉似乎在过去是少有的,就在前两年,郑孝胥在日本,还很自得地批评日本变旧法行新政,“外观虽美而国事益坏”,幸灾乐祸地说,这是“天败之以为学西法者之戒”,觉得清朝恪守旧章只做小小改良还满不错。但是仅仅经过甲午一战,签了马关条约,却心情大变,心理顿时失去了平衡。在当时,这种天崩地陷的感觉并不是他一个人的,就在这两天,叶昌炽在日记中写到,“国无以为国,谋国者之肉,其足食哉”^③,向来记日记很简单的张謇,在听到这一消息后,也破例在日记中逐条记载了条约内容,并痛苦地说“几罄中国之膏血,国体之得失无论矣”^④,而一直在皇帝身边的翁同龢恰好把陈炽的《庸言》和汤震的《危言》进呈给皇帝,但是,似乎就在他自己的心

天崩地陷的感
觉

① 《翁同龢日记》第五册,2792 页,中华书局,1997。在甲午海战前后,翁氏曾经急得上火,“一团热火尽在上焦,有燎原之势”,“闻平壤已失,益觉肝火上炎”,他是坚决的主战者,大约正因为如此,他才对城下之盟特别痛心,同上,2730—2731 页。

② 《郑孝胥日记》482 页,中华书局,1993。

③ 《缘督庐日记》光绪乙未三月廿五日,转引自《中国近代文学大系·书信日记集二》338 页,上海书店,1992。

④ 《张謇全集》第六卷,371 页,江苏古籍出版社,1994。

里,也觉得这只是扬汤止沸,在日记里,他说到自己连日与人争论,连到皇帝面前也不免激动,可是“无所补救,退,与高阳谈于方略馆,不觉涕泗横集也”^①,而皇帝本人也意识到了这种形势的严峻和残酷,尽管在公开的文书中,对主张“地不可弃,费不可偿,仍应废约决战”的人说一些“兼权审处”的话^②,但在私下里说到台湾,也愤然说道:“台割则天下人心皆去,朕何以为天下主”^③。

每一个关心中国命运的人,在那时都似乎被忧郁激愤的心情和耻辱无奈的感觉所笼罩。

这种深入心脾的忧郁激愤心情和耻辱无奈感觉,大约是中国人几千年来从来不曾有过的。在此前的中国的上层文化人中,很少有人特别地把日本放在眼里的,关于岛国虾夷的印象和想象,始终滞留在他们的历史记忆中,给他们带来自大、傲慢还加上无端的鄙夷。“东洋”在近世中国人的心目中是不可以与“西洋”相提并论的,关于西洋,陈旭麓曾经考证说,“洋、夷二词的正式交接点,则是一八五八年六月二十六日签订的《中英天津条约》”^④,如果说,这是中国官方对西洋人态度前倨后恭的转折,但是此后好几十年里,中国人对于日本还是没有改变居高临下的观念,光绪初年(1875),翁同龢看出日本人“阴而有谋,固属可虑”,但终究觉得日本还是小邦,于是从鼻子里哼出不屑,加上一句说“穷而无赖,则更可忧”^⑤。光绪五年(1879)那个相当开放的薛福成在写他那篇《筹洋刍议》时,虽然注意到日本“仿效西法”而且自称“胜于中国”,但从经济实力、器械物质、人口数量等三方面看,他觉得日本还是不如中国,“自强之权在中国,即所以慑服日本之权,亦在中国,而况中国之才力物力,十倍于

深入心脾的忧郁激愤心情和耻辱无奈感觉

① 《翁同龢日记》第五册,2795页。

② 《德宗景皇帝实录》卷三六六,光绪二十一年四月,新文丰出版公司影印本3320页。

③ 同上,2797页。关于1895年的历史情况,参考郭廷以编《近代中国史事日志》第二册,中研院近代史研究所,台北,1963。

④ 《辨夷、洋》,载陈旭麓《近代史思辨录》22—30页,广东人民出版社,1984。

⑤ 《翁同龢日记》第三册,1113页,陈义杰整理,中华书局,1993。

日本哉”^①。把日本称为“东洋”并在观念上与“西洋”对举,大约是很晚的事情^②,可是,这个时候的日本,却早早地把自己放在了世界的格局中,一方面逐渐滋长着对中国的优越感和傲慢心,一方面又培养着身处列强的危机意识,福泽谕吉的“脱亚论”似乎是一个相当重要的转折象征,象征着日本的立场,从联合亚洲对抗西洋列强转向在亚洲称霸以与西洋争胜,于是,在这种有备与无备之间,中、日之间的强弱渐渐逆转,最终“攻守之势易也”^③。

到了1894年,一贯自居天朝大国,自以为处于文明输出位置的大清帝国,真的被“虾夷”打败了,1895年,中国不得不向日本割地赔款,大国在小国的炮口下签订城下之盟,这种忧郁激愤的心情和耻辱无奈的感觉,才真的刺痛了所有的中国人。不要说那些一直激烈要求变革的人,就连今天被视为“保守”的那些官员与知识人,在那种情势下,心灵受到的震撼也是今人很难体会到的。这一年的六月十九日,浙江学政徐致祥上了一份奏折,痛苦地说道,“今日中倭之事,战不成战,和不成和,实古来未有之创局”,为什么?这就是因为这个使中国处于极度难堪的对手,居然是过去被称为“虾夷”的“蕞尔小邦”日本,“往岁英法犯阙,不过赔千余万两,添设通商口岸二三处而已,未闻割地以求成也,今倭一海岛小国,以中国之全力受困东隅,国将何以为国”?在这份奏折中,他甚至暗示性地指责皇太后与皇帝,对“海内痛恨倭人,忧危朝事,众情愤懑之声状,……耳不得而闻,目不得而睹”。在“国将何以为国”几个字的背后,可以看到他们按捺不住的愤懑和痛苦的心情^④。

“心情”只是一个描述感性的词语,但“心情”如果成了社会上一种普遍弥漫的情绪,却是促成理性思索的背景,思想史不能不注意心情的转化。正是在这种普遍激愤和痛苦的心情中,再保守的人

思想史不能不注意心情的转化

① 《薛福成选集》533页,上海人民出版社,1987。

② 在清代很长时间里,很少有人把日本称作“东洋”的,如清中叶的赵翼《天主教》、姜宸英《日本贡市人寇始末拟稿》、蓝鼎元《潮州海防图说》、纪昀《传闻少实》虽然都说“东洋日本”,但是这东洋是说它在东面大洋中,“洋”并没有与“土”相对,只是一种空间位置而已,分别见于《清经世文编》卷六十九,五页B、卷八十三,9页A,4页A,卷六十九,11页A。

③ 关于这一方面的研究,参看伊藤之雄《日清战前の中国朝鲜认识の形成と外交论》,载古屋哲夫编《近代日本のアジア认识》103—171页,绿荫书房,东京,1996。

④ 《光绪朝朱批奏折》第120辑,643页。中华书局影印本,1996。

也都希望变化自强,只是自强的思路与激进的人不同。就在马关条约签订后不久,翰林院掌院学士宗室麟书就向皇帝呈进冯煦的《自强四端》,提出要行实政、求人才、经国用、恤民生,他虽然批评那些激进改革者是“必将曰变西法也,开议院也,理商务也,兴工政也,举数千年先王相传之法,一扫而灭之,唯西洋是效”,但是,他的想法并非不改革,而是要“攘外必先安内,驭变必先贞常”,希望先把自己国家内部变得强大而有序,所以叫“自强之策不在战胜乎边圉,而在敬胜乎庙堂”^①。这一年的六月初六,广东巡抚马丕瑶也上书,提出十条建议,即“圣学宜懋修”、“民心宜固结”、“言路宜广开”、“政务宜崇实”、“疆吏宜慎择”、“将才宜豫储”、“水师宜巡洋”、“陆师宜精练”、“使臣宜博访”、“华商宜保护”,虽然他把中国自己的思想学说与意识形态还是放在了自强必须的首位,但是,这里已经有了相当开明的想法,像“言路宜广开”一条,已经建议中国广开报馆,不仅使人可以知道“各国新闻”,“不出庭而天下利弊时如指掌”,而且还能实行舆论监督,“使内外臣工,群畏清议,贪酷之风,赖以稍戢”,而“使臣宜博访”一条,则指出清朝官僚出使者不通洋务,而外国使节则“能读中国经史,于奏章、舆地、民情,津津乐道”^②。在这种普遍的心情之下,“自强”成了中国人的共识。尽管早就有人反复说“自强”^③,不过看来,直到这一年,“自强”才真的成了朝野上下的普遍观念。从蒋益澧同治五年(1866)七月奏上《奏陈自强之策》^④,王韬《变法

① 《光绪朝朱批奏折》第120辑,605—622页。

② 《光绪朝朱批奏折》第120辑,627—638页。

③ 正如史景迁(Jonathan D. Spence)《The Search for Modern China》所说,其实在士大夫中,“自强”从十九世纪中叶平定了太平天国之后就已经开始了,“在那些老练的、正直的、坚韧的儒家政治家的支持下,镇压了十九世纪中叶的叛乱,这一现象显示了可能中国会对新的挑战作出回应,并在较低的普通水准上重建清帝国的秩序,他们将设法发展新的结构去把握对外的关系,集中应有的关税,建造现代船只和武器,开始教授国际性法律和基本的现代科学,‘自强’(Self-strengthening)被证明不是一个空洞的口号,而是一个显然可行的通向未来的安全道路”,216页,Hutchinson: London, Sydney, Auckland, Johannesburg, 1988。

④ 蒋益澧《奏陈自强之策》,《筹办夷务始末(同治)》卷四十三,转引自《近代中国对西方列强认识资料汇编》第二辑二分册,915页,中研院近代史研究所,台北。

“自强”已经成了中国知识分子思想的中心词语

自强》上中下三篇发表^①，三十年后，到1896年8月《时务报》发表汪康年《中国自强策》的时候，“自强”已经成了中国知识分子思想的中心词语，无论是激进者的自强，还是保守者的自强。

有趣的是侵入中国的西洋列强也在不断给中国人出主意，希望中国依照西洋的模式很快富强起来。在马关条约签订之前，这一年的1月20日，传教士李佳白(Gibert Reid)拜访翁同龢，2月5日李提摩太(Timothy Richard)又去见张之洞鼓吹变法，2月28日又去见张荫桓，再次讨论大局安危和改革策略，在条约签订之后，据《翁同龢日记》中记载，就是在1895年的4月30日，一个西洋律师(状师)就在向中国的上层知识阶层宣传自强，“先叙李相之忠，次言国政，首练兵、改西法，次造铁路，次赋税，其言反复悚切，谓果实力变更，十年后中国无敌，若因仍不改，不可问矣”^②，而另一个英国使节欧格讷，不仅对翁同龢说中国有被瓜分的危险，而且在这一年的十月末当着恭王的面，直率地指出“今中国危亡已见端矣，各国聚谋，而中国至今熟睡未醒，何也？”甚至直截了当地斥责恭王如果有病，精力不济，就赶快退位让贤，请“忠廉有才略之大臣专图新政，期于必成”。促进中国变法自强的原因呢？据他说，是因为英国来华的生意人希望中国富强无危险，未来华的生意人也希望中国富强无危险^③。而那一年的九月初九(10月26日)，李提摩太又对翁同龢说了一番话：“尧舜周孔之道，环地球无以易，中土儒者，欧洲敬之，独养民之政衰，圣人之道将不行”，他说五强国已经有越俎代庖的意思，所以“中国养民之政不可不亟讲也”，其中最重要的是教民、养民、安民、新民，“教之术，以五常之德推行于万国，养则与万国通其利，斯利大；安者弭兵。新者变法也”。看来，对于变法中外都支持，所不同的只是，中国人讲变法，心里先有一个民族自强以与外国相颉颃的意思，而西洋人则在推行普遍主义的西洋道路，也希望中国加入全球政治与经济后在规则内游戏，所以他们希望中国的变法中，以兴铁路为第一，以练兵为次，“中国须参用西

① 王韬《弢园文新编》33—39页，三联书店“中国近代学术名著丛书”，1998。

② 《翁同龢日记》第五册，2799页，中华书局，1997。

③ 同上，1895年10月31日，第五册，2843页。

员,兼设西学科”^①。

二

正如前面说的,甲午乙未之间,沮丧、愤怒、激动的复杂心情,纠缠着相当多关心中国命运的士人。比起鸦片战争的耻辱来,可以看到这次的心情变化相当明显而且剧烈,当时的何启、胡礼垣在《新政始基》中就说,甲午一役,丧权辱国,“遂令二十三省如几上肉,任与国之取求,四万万人如阶下囚,听外人之笑骂”^②,直到五十多年以后,经历过这一巨变的张元济在回忆1898年的戊戌变法时,仍然一开始也要提到甲午之战,说“我们被日本打败,大家从睡梦里醒过来,觉得不能不改革了,丙申年前后,我们一部分同官经常在陶然亭聚会,谈论朝政”,他提到的人里面,有文廷式、黄绍箕、陈炽、汪大燮、徐世昌、沈曾植、沈曾桐等^③。就连皇帝,也心情相当沉重和复杂,在屈辱的和议之后,面对群情汹涌、民怨沸腾,无奈的光绪皇帝有一份上谕给大学士六部九卿翰詹科道等,他抱怨说:

近自和约定议以后,廷臣交章论奏,谓地不可弃,费不可偿,仍应废约决战,以期维系人心,支撑危局,其言固皆发于忠愤,而于朕办理此事兼权审处、万不获已之苦

① 《翁同龢日记》,1895年10月26日,第五册,2844页。正如郭廷以指出的,1895年以后“改革运动到了高潮”,首先是康有为、梁启超、谭嗣同等知识分子以及他们创办的强学会、《时务报》,象征着知识分子集团的求变取向,其次是广学会的中外人士,如李提摩太、林乐知等等,也用办《万国公报》、翻译西书等方式影响社会,并力促朝廷官员变法革新,再次是政府官员如陈宝箴、黄遵宪、张之洞等也参与主持了变制更新的实际活动,甚至中央的主要官员如翁同龢等也支持类似的政治行为,于是,“朝野上下皆向一条新路上迈进”,见《近代西洋文化之输入及其认识》,载《近代中国的变局》43—44页,联经出版事业公司,台北,1987。

② 《新政真论——何启、胡礼垣集》,182页,郑大华点校本,辽宁人民出版社,1994。

③ 见《戊戌政变的回忆》,载《新建设》一卷三期,18页,北京,1949年10月6日出版。

衷，有未能深悉者。

他坦率地说，自己已经处在困局之中，“宵旰彷徨，临朝痛哭……此中万分为难情事，乃言章奏者所未详，而天下臣民皆应共谅者也”^①。大概在历代中国皇帝的谕旨中，这份上谕是相当特殊的，在紫禁城里被天下臣民仰望的天子，能够如此坦率地剖露自己的委屈，也许是很少见的，中国最高统治者、一呼百诺的皇帝，居然有如此屈辱的心情，大概特别令中国臣民感到震惊，而皇上的谕旨里的百般无奈和束手无策，反而更刺激了民间的一种激进情绪，很多人都在这种上下一致的激荡心情中，找到了一种共识，即光绪皇帝在上谕中所说的，“当坚苦一心，痛除积弊”。

究竟什么是“积弊”？

但是，究竟什么是“积弊”？这涉及到如何“自强”。皇帝看到的是军事孱弱和经济衰败，所以在这一年的策试中，受到激烈刺激的光绪皇帝在保和殿策试天下贡士的时候，他希望从士子的回答中寻找解救的策略，便把策问的问题集中到了军事上来，追问士人们“孙子练兵，吴子治军，李靖之问对，所详手法足法，明王骥、戚继光所论练兵之法，其目有五有六，能备举之欤？……究极精微，请求韬略，若淮南子兵略训、杜牧战论、苏轼训兵旅策，见诸施行，果能确有成效否”，再问关于财赋的事情，“国用必有会计，禹巡狩会诸侯之计，其说何征？《周礼·小宰》：岁终令群吏致事。郑注：若今上计。《司会》：逆群吏之治，听其会计。有引申郑注，受而钩考，可知得失多少，见于何书”^②？

这很有代表性，但显然又是临时抱佛脚。练兵、聚财，无非是富国强兵的老思路，其实在中国士人官僚中，早就有这样的先见之明，从1861年冯桂芬出版《校邠庐抗议》起，就有很多人一而再、再而三地说到这种策略，到1880年即光绪六年，在日本占领琉球后的一年，郑观应继70年代的《救时揭要》又刊行了《易言》（《盛世危言》前本），同年，薛福成写成《筹洋刍议》，很多人都已经把这类建议说得再明白不过。只是在那个时代，他们虽然一方面对危机有深刻的认识，但另一方面还都对中国的命运有着很高的期望，一方

① 《大清德宗景皇帝实录》卷三六六，3页，新文丰出版公司影印本第五册，3320页，台北。

② 《大清德宗景皇帝实录》卷三六六，7页，新文丰出版公司影印本，第五册，3322页。

面对西方富强之术十分仰慕,但另一方面对中国道德文章还怀有信心,所以希望用这种后来称为“中体西用”的思路来挽救危局。1887年2月,曾纪泽这个最早意识到中国危机的士人曾经在香港的《德臣西字报》中刊登了一篇很有名的文章叫《中国先睡后醒论》,文中虽然也用一个“睡”字承认中国面临的危机,但又列举了中国购买战舰、修筑炮台、保卫属国、抵抗外敌等等,认为是中国已经从睡梦中醒来,这篇文章标志了像曾纪泽这样的知识分子的感觉。他们相信中国很快就会在西洋的刺激下苏醒过来,重新成为世界中的强国和大国。就是对于日本的警惕,其实他们也早已经有了,在同治六年(1867)也就是甲午战事的近三十年前,王文韶就听了法国人的话,觉得“东洋日本国近年与法国和好甚挚,学造轮船,学制兵器,学习战阵,无一不取法于法国,数年后必为大国,为其力求自强也……东洋与中华最近,其力求自强如此,于我不无可虑耳,识之以告有志之士”^①。丁日昌也在1875年上摺子告诫朝廷,“日本国变峨冠博带之旧习,师轮船飞炮之新制”,将成为中国的肘腋之患。不过,这时的自信和从容尚存,何况他们大概还残存了古代中国的“天朝”想象,对于日本,还只是“肘腋之患”的感觉,还体会不到心腹大患的紧张。

然而,在不到十年的1895年,当国依然不富,兵还是不强,而东洋人却真的崛起的时候,这种从容和自信的心理崩溃了,人们发现中国实际上还没有醒,他们真正醒来,正是在这个令中国人真正感觉到痛彻心脾的1895年,正如梁启超在《戊戌政变记》里说的,“唤起吾国四千年之大梦,实则甲午一役始也”^②,也正如何启、胡礼垣《新政始基》所说的,甲午一战实际上是分界线,“未之战也,千人醉而一人醒,则其醒者亦将哺糟啜醴,宜其醉醒无时也”,但是“一战而人皆醒矣,一战而人皆明矣”^③。然而,这种苏醒好像不是自然的苏醒,而是被某种惊人的声音突然从睡梦中惊醒,乍一醒来的人,有几分恼怒,几分惊慌,还有几分茫然,就像光绪皇帝的醒悟,就似乎象征着整个中国的一种反应,就是在惊慌失措以后的紧张和焦虑,这种紧张和焦虑的反应,恰恰导致了后来一系列激烈改

从容和自信的心理崩溃了

紧张和焦虑的反应,导致了后来一系列激烈改革甚至革命思路和策略的出现

① 《王文韶日记》同治六年正月二十三日,6页,中华书局,1989。

② 引自丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》38页,上海人民出版社,1983。

③ 《新政真诠——何启、胡礼垣集》183页,郑大华点校本,辽宁人民出版社,1994。

革甚至革命思路和策略的出现。

三

改革趋向竟是相当一致的向西转

彻底改革突然成了上下的“共识”，激进情绪突然成了普遍的“心情”，正像我们前面说的那样，曾经是顽固保守的官员，给中国带来压力的洋人，对国家积弱状况并无深切了解但是有切肤体会的平民百姓，以及始终自觉承负着使命的知识阶层，似乎在 1895 年的刺激中，一下子都成了“改革者”，而改革趋向竟是相当一致的向西转。

普遍的世界主义观念
个别的民族主义观念

这一年，王同愈路经杨村，拜见袁敬孙，袁给他看郑观应所著《盛世危言》，他觉得这书“深切时务，洞烛利弊，国家诚求富强，舍此奚择哉？”于是作书致缘督同年，并附此书“转达常熟师，进呈黻座。一人独端于上，幡然大改前辙，富强之效，不难速致也”^①。其实，“盛世”一词当然是自欺欺人的说法，不如此则有违碍之嫌，而“危言”却是实在的，不用危言耸听的高声来唤醒国人，知识阶层担心不能奏效。于是那个时代，各种大胆的思路都开始出现，而对于传统的怀疑和对于历史的批判，也开始越来越激烈。在这一思想转型的背后，有两种观念已经不言而喻地成了人们思考的基础，一个是普遍的世界主义观念，在弱肉强食的现实支持下，在成王败寇的心理刺激下，人们相信世界必然向一个类似于西方列强的方向发展，中国也不例外；一个是个别的民族主义观念，人们相信只有民族与国家的强大，才能够与列国一同存在于世界的现代秩序内，中国当然也不例外^②。

① 《栩缘日记》，载《王同愈集》167页，上海古籍出版社，1998。

② 什么是民族主义？也许我们可以用孔恩（Hans Kuhn）的定义：“民族主义是一种思想状态，认为国家是政治组织的理想形式，也是文化创造与经济繁荣的源泉。人的至高无上的忠诚就应该献给国家，因为人的生命只有在国家的存在与国家的兴盛中才有意义”，见 Hans Kuhn, : *Nationalism: its Meaning and History*, P9. New York, Van Nostrand Co. 1965. 参看霍布斯邦（一译霍布斯鲍姆，Eric J. Hobsbawm）《民族与民族主义》（*Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*），李金梅中译本，8页，13页，麦田出版，台北，1997。

我们知道,本来中国的士人还对自己的传统抱有希望,至少在民族自尊还能维持的情况下,他们还希望以先王之旧法开后世之新政,所谓“西学中源”的命题一直在维持着这种思路,而“中体西用”的口号也一直在坚持着这种对传统的希望。像很激进的宋育仁为陈炽作《庸书序》中说,现在很多人都看到要更律法、厘官制、兴学校、行议院,这都是危机当前的实用策略,他又说,通常政治的资源有两类,或者是从先王旧法中来,或者是从外国来,也就是说或者在历史中寻找,或者从世界上借鉴,虽然他也承认学西洋的必要,但是他还是强调,“外域之治果胜于先王之法,即师外域无伤也,先王之法而包举乎外域,数典而忘祖,则何为哉?师外域而不害先王之政,无伤也,害先王之政,妨圣人之教,以忘中国之本,则又何为哉”^①。但是,从1895年这时候起,人们却开始倾向于承认,也许是痛苦地被迫承认,至少在实用知识与技术层面上,西洋是比中国强,甚至东洋也比中国强,也不能不承认中国必须改革,而且改革的方向就是学习西洋甚至是仿效东洋。代表清廷签署马关条约的李鸿章,在谈判之初见到伊藤博文,就气短了一截,对伊藤说“深佩贵大臣力为变革俗尚,以至于此。我国之事,囿于习俗,未能如愿以偿”,他气馁地说,日本“兵将悉照西法,训练甚精,各项政治,日新月异”,面对敌国,这大约不是表示风度的客套而是无可奈何的自白。他还回忆起若干年前伊藤教导他中国宜渐变的话,觉得自己很是惭愧抱歉,虽然用了一个“心有余而力不足”来解释,但也不由得承认“我国必宜改变方能自立”^②。第二年即1896年,那个翰林学士龚心铭在读到从英文译成汉语,其实是日本人森有礼写的《文学兴国策》(Education in Japan)后,也不由得叹息泰西的教育体制“规制严备,井然有序,取适用不取虚文,以较华人之呻其占毕,多其讯言者,不犹愈乎”,也叹息日本“得其成法,以行于数岛之中,不过二十余年,各国递相引重”,在这些叹息的背后,就是对中国的忧虑^③。

① 《陈炽集》2页,中华书局,1997。

② 李鸿章《中日议和纪略》中《第一次问答节略》,7—8页,原光绪二十一年刊本,收入李毓澍主编《近代史料丛书汇编》第一辑,台北,大通书局。

③ 《文学兴国策》,载《中东战纪本末》附,广学会,上海,1897。参看彭泽周《中国の近代化と明治维新》第八章《文学兴国策と中国の近代教育》,381—429页,同朋舍,京都,1976。

回顾历史,可以看到一个深刻的曲折

废弃传统旧学而转向追求西洋新知

如果回顾历史,可以看到一个深刻的曲折,从明末清初面对西洋新学时士人关于“西学中源”的历史制作,到阮元《畴人传》中所表现的对天文算学的实际重视和对西洋学术的习惯蔑视,以及李锐、李善兰等人试图在算学上超越西洋学问,从冯桂芬《采西学议》的“以中国之伦常名教为原本,辅以诸国富强之术”,到张之洞等人的“中体西用”^①,在面对西方文明时,中国大体上都是坚持克拉克(Edward A. kracke)所说的,“在传统中变”(change within the tradition),可是,1895年以后,在这种追求富强的心情中,一切却似乎在向着西方式的“现代”转化,出现了“在传统外变”(change beyond the tradition)的取向。很多人都开始废弃传统旧学而转向追求西洋新知,举两个例子,像始终很警惕西人关于“言天”、“行医”和“谈物理”,认为是“欲以其教折我”的宋育仁,虽然很愤怒地批评国人“推重西人天文者十九,称西医者十五,确信格物为制器分质者十七八”,但他自己也在急切地向西转,《采风记》一开始就大谈英国的教育、取材、议会、政府、刑狱、币制、军队、新闻等等,建议采用西方制度,因为他很准确地看到了当时世界权势向强者转移的大势,“国势衰微,不能不兴功利以自救……环球大势,以某国商业盛,即通行某国文,为使用而易谋利”,仅仅是精神文明的自信大约是支撑不住的^②。而唐才常也是在甲午以后由中转西的,收在《沅湘通艺录》中的十一篇文章,除了一篇以外,全都是“从西方的观点去讨论中国所面对的问题”,尽管他不通外语,也没有到过西方,但是他还是尽力地从当时翻译的和转介的西洋知识读物,如《万国史记》、《泰西新史揽要》、《大英国志》、《万国公报》和《格致汇编》中吸取各种西方知识,这似乎在当时开始成为风气^③。当然,其中最有影响的是康有为的“新政”。在这一年的5月,康有为第三次上书光绪,接着,发生了“公车上书”事件,8月,康有为等成立强学会,12

① 关于这一历史历程的研究,可以参看丁伟志、陈崧《中西体用之间》,中国社会科学出版社,1995;以及薛化元《晚清中体西用思想论(1861—1900):官定意识形态的西化理论》,稻乡出版社,台北,1991。

② 宋育仁《泰西各国采风记》,载《郭嵩焘等使西记六种》,402页,又,参看337—372页,375页,三联书店,1998。

③ 唐才常已经意识到“当今之世,经解、词章、八股,皆成赘疣”,所以有如此转向,见《唐才常集》242页;又,参见陈善伟《翻译与政治:唐才常的西学知识与政治思想》,《中国文化研究所学报》新第八期,香港中文大学,1999。

月,包括了汰冗员、改科举、办学堂、修铁路、开银行等等措施在内的新政诏书十二道拟出。其实戊戌变法的根已经种下,而思路也不知不觉中向西转,举一个例子,就连西洋提倡开会与重视舆论的民主形式,也被当时士人当做金科玉律恭敬地搬进来了。我们知道,在古代中国,本来就有士大夫议政的地方,从春秋时代的乡校,到宋代的太学,都是如此。不过,这并不成为民主传统,乡校也好,太学也好,都是希望把意见“上达天听”的,他们的心中始终还是相信“文死谏”,在他们的预设中,最终解决社会问题的关键仍然是皇帝,于是只有朝廷的议政才是有用的。但是,1895年这个时候,人们已经开始意识到“思开风气,开知识,非合大群不可,且必合大群而后力厚也,合群非开会不可”,而且这个会还必须在京师召开,才能收到“登高呼远之势,可令四方响应,而举之于辇毂众著之地,尤可自白嫌疑”^①。这已经把“相聚讲求”的目标和理想,转到了“开风气,开知识”上,而开风气开知识中,开的却是西方的风气,学的却是西方的知识,正如李国祁所说,1895年之后,如康有为、梁启超、谭嗣同等人已经与“自强运动时期颇不相同,自强时期的求变求新,尚是相信中国的道统、中国的文化不可变,故其求变求新仅及于器物层面,而他们已经开始相信精神文化层而亦必须改变……他们较自强运动派更相信西学,视为是国家民族求富求强的万灵丹”^②。

研究者都注意到这种现象,1895年以后,新的传媒、新式学堂、新的学会和新的报刊的出现,“西方文化在转型时代有着空前的扩散”^③,而西方知识与思想也在这些载体的支持下,以前所未有的速度传播。如果说,1895年以前的士人们尤其是大儒、甚至沿海士大夫对西学还有“一种普遍的漠视”,“一般士大夫思想上的门仍然紧紧地关闭着”,但是“在1895年以后开始有了极大的转变”^④,

1895年以后,新的传媒、新式学堂、新的学会和新的报刊的出现

① 《康南海自编年谱》29--30页。中华书局,1992。

② 《满清的认同与否定——中国近代汉民族主义思想的演变》,中央研究院近代史研究所编《认同与国家》91—130页,中央研究院近代史研究所,台北,1994。

③ 张灏《再论戊戌维新的历史意义》,《二十一世纪》45期,19页,香港中文大学,1998年2月。

④ 张灏《晚清思想发展试论——几个基本论点的提出与检讨》,载周阳山、杨肃献编《近代中国思想人物论——晚清思想》27页,联经出版事业公司,1980。

而《万国公报》的言论也表现着这一倾向，“以甲午战争为分野，《万国公报》的言论发生了显著变化，那以前大多没有超出通商筑路、改革科举的范围，那以后便转向‘不变法不能救中国’”^①。可以作为佐证的是何启（1858—1914）和胡礼垣（1847—1916）的《新政论议》，这篇写在1894至1895年间，显然是有感于甲午之役的文章指出，“兹当玉弩惊张之会，金瓯动荡之辰，将欲再奠玄黄，永安社稷，则必奋然改革，政令从新”，他们的想象中，这些改革不仅包括了开铁路、广船舶、清户籍、办日报等等，还包括了政治变革，如学校、选举、议会等等，甚至提出了一种妥协的君主制的民主制度^②。顺便可以一提的是，为了更快地引进新知，当时的人还想到一条捷径，即从善于翻译的日本那里转手引进西学，这条途径由于日本迅速崛起和中国不敌日本，很快被大多数急于求成的人承认。对败于日本一直怀有深深的屈辱感的中国，竟然很快以日本为师，这是很奇怪的现象，也表明当时人心里的紧张和焦虑。据学者的研究，在甲午战争之前的三百年中，日本翻译中国书有129种之多，而中国翻译日本的书却只有12种，其中大多数还是日本人翻译，只有《琉球地理志》（姚文栋译，1883）、《欧美各国政教日记》（林廷玉译，1889）是中国人翻译的，但是到了甲午之后的十几年中，情况发生逆转，日本译中国书仅有16种，其中大多数还是文学书，而中国译日本书却达到了958种，内容包括了哲学、法律、历史、地理、文学，也包括了地质、生物、化学、物理，几乎涉及了所有的近代知识，尽管这个时候的翻译还有相当多是假手东洋介绍西洋新知，但是这种逆转已经说明中国知识、思想与信仰世界的大势，已经无法维持它自己的自我更新和自我完足^③。1899年梁启超亡命日本时，著有《论学日本文之益》，其中就特别提到“日本自维新三十年来，广求智识于寰宇，其所译所著有用之书，不下数千种，而尤详于政治学、资生学（即理财学，日本谓之经济学）、智学（日本谓之哲学）、群学（日本谓之

中国知识、思想
与信仰世界已
经无法维持它
自己的自我更
新和自我完足

① 朱维铮《万国公报文选·导言》，24页，《万国公报文选》，三联书店，1998。

② 《新政真诠——何启、胡礼垣集》，104页，郑大华点校本，辽宁人民出版社，1994。

③ 谭汝谦《中日之间译书事业的过去、现在与未来》，参看实藤惠秀监修、谭汝谦主编、小川博编辑《中国译日本书综合目录》37—63页，香港中文大学，1980。

社会学)等,皆开民智强国基之急务也”^①,于是,中国思想世界在东洋和西洋的两面夹击下,开始走上了越来越急促的不归路。

张灏曾经指出,自1895年以来产生的很多思想有一个共同的方面,即“这些思潮都带着浓厚的群体意识,期望把中国自此一危机中解放出来,他们向往着一个未来的中国,并追寻通向那目标的途径”,而这种意识表现为一个三重结构上(tripartite structure),即危机意识、瞩望目标和实现途径^②。在对于亡国亡种的危机意识中,他们把瞩望目标锁定在学习西洋上,把实现途径确立为激进的变法上,这一根本的转向恰是从1895年开始,在康有为以降的人的身上已经明显表现出来^③,正如许冠三指出的,他们“一反二千年来‘天不变道亦不变’的通俗信念,南海(康有为)及其弟子皆相信,‘变者天道也,变者天下之公理也’……谭嗣同则曰:‘新也者,群教之公理也’”。那个时代的心情下,一切都在变,一切都求新^④,到了光绪二十四年(1898)也就是戊戌变法的那年,一个叫樊锥的人在《湘报》发表《开诚篇》,提出了最早的全盘西化论,叫“洗旧习,从公道,则一切繁礼细故、猥尊鄙贵、文武名场、恶例劣范、论选档册、谬条乱章、大政鸿法、普宪均律、四政学校,风情土俗,一革从前,搜索无剩,唯泰西是效,用孔子纪年”。还有一个叫易鼎,也在这一年,也在这《湘报》上发表《中国宜以弱为强说》,希望中国“毅然自立于五洲之间,使敦槃之会以平等待我,则必改正朔,易服

① 《饮冰室合集·文集》之四第81页,转引自丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》176页,上海人民出版社,1983。

② 张灏《再论中国共产主义思想的起源》,载《中国历史转型时期的知识分子》55-62页,联经出版事业公司,1992。张灏指出,“意义危机”(the crisis of meaning),正是从十九世纪这个年代开始的,见张灏《新儒家与当代中国的思想危机》,载姜义华等编《港台及海外学者论近代中国文化》280页,重庆出版社,1987。

③ 关于这一点,胡思敬《审国病书》第六页中曾经说到,“中国不受甲午之辱,则康梁邪说不足以惑众,而戊戌之变可弭,戊戌政变不作,则德宗不至于失势,端邸不至擅权,而庚子之祸可弭”,见《退庐全书》,癸亥南昌刻本。

④ 《康南海的三世进化史观》,载周阳山、杨肃献编《近代中国思想人物论——晚清思想》541页,联经出版事业公司,1980。所以谭嗣同的《仁学》中一连用了七个“冲决”来表现决心,表面上是否定一切历史与传统,实际上是用反传统的形式来延续一种革命的传统。

色,一切制度,悉从泰西,入万国公会,遵万国公法”^①。

四

在普遍向西转
追随世界主义
的大势背后,又
隐藏了相当深
的民族主义取
向

不过也应当注意,在普遍向西转追随世界主义的大势背后,又隐藏了相当深的民族主义取向。一个有相当长历史的民族,在面临内忧外患的危机时,有一些人常常会考虑,如何在所谓的“现代”中保存“传统”,因为这里所说的传统,不仅仅是一些历史的遗迹、一些民间的习俗、一些民族的观念,而且意味着这个历史悠久的民族存在的基石,它虽然是一些象征、一些记忆、一些语言符号,但是正是在这里储存着大量的“记忆”,当这些记忆被呼唤出来的时候,拥有共同记忆的人就会互相认同。因此,保存还是遗弃这些传统,对于民族来说至关重要。

传统之能否延
续,端赖以下四
个因素

一般说来,传统之能否延续,端赖以下四个因素:首先是共同生活的地域,失去故乡的民族往往很难保持其传统,所以处在“漂泊”中的民族,为了生存,其传统常常会被异文明吞噬,尽管在理论上,“流亡”可以使人拥有两个文明和两个传统,但两个传统和两个文明的互相冲突,却有可能使流亡者根本没有基本立足空间,反而变成既没有历史又没有传统的人;其次是共同的信仰,失去共同信仰的民族就失去了强有力的维系,成为取向歧异的松散群体,不再信仰同一种价值的人们可能会四分五裂,尽管自由是每一个人的需要,但是价值观念的共同取向一旦丧失,个人在社会中将感到异常寂寞和孤单;再其次是共同的语言,拥有共同的语言的沟通是互相认同的重要基础,无论在什么地方,语言仿佛徽章,“乡音”仿佛通行证,它常常是使操一种语言的人获得安全感和亲切感的重要因素,失去共同语言的人群就不再是一个民族,特别是共同拥有的这种语言背后,还有共同的价值取向,所以“失语”就意味着传统的崩溃;最后,共同的历史记忆,历史记忆储存在每一个人的心灵深处,不同的历史记忆确定了不同的根,当人们在心灵深处发掘它的时候就叫“寻根”,在寻找共同的根的时候,人们发现自己是一棵树的枝叶,尽管四面八方伸向天空,但归根结蒂是一个根,“本是同根生”的象征意义可能就在这里,所以寻根是极重要的重新认同。

^① 分别见于《湘报类纂》甲集,上卷,37页、4页。

在十九世纪末,特别是1895年以后,中国人在极度震惊之后,突然对自己的传统失去了信心,虽然共同生活的地域还在,共同使用的语言还在,但是共同的信仰却开始被西洋的新知动摇,共同的历史记忆似乎也在渐渐消失^①。这使人忧虑民族与国家的自信是否丧失,在马关条约还没有签订的时候,张佩纶就心境悲凉地说,“此番若屈于倭,西洋蜂起,中国无以自立”,唐景崧更担心“大变即在目前”,而许珏更直截了当地指出“土崩瓦解之祸成于俄顷”^②。在和议已成之后,唐才常给他的父亲写信,就痛苦地说“所约条约,非是和倭,直是降倭,奸臣卖国,古今所无”^③。这些悲凉的话语中,一个不言自明的语境(context)是民族和国家,当时常用的“保国保种保教”一词背后,有着相当深的忧患和悲凉。以后,忧患和焦虑、悲凉和紧张仿佛一天紧似一天,康有为等人的“公车上书”则最集中地表现了这种无以自处的彷徨和紧张,他们要求的鼓天下之气、下诏罪己同雪国耻,扶圣教而除异端,看上去是促进世界主义,使中国以富强进入普遍的现代性中,然而,里面所包含的国族认同、传统振兴的希望,在最激烈的情绪支持下,正好刺激着最激烈的民族主义的忧患意识和危机意识^④。有的人已经看到了最深

共同的信仰却
开始被西洋的
新知动摇共同
的历史记忆似
乎也在渐渐消
失

- ① 正如梁启超《新民说》所说,近代危机的意义就在于它提醒了“同种族、同宗教、同习俗”的中国人,要“相视如同胞,务独立自治,组织完备之政府,以谋公益而御他族”。参看黄进兴《中国民族主义的特色之一:梁启超的终极关怀》,《当代》第十七期,1987年9月。台北。
- ② 张佩纶《复王廉生函》,载《涧于集·书牍六》,十七页上。唐景崧上奏,见《中日战争文献汇编》第六册,389页,鼎文书局。许珏《佐韶牍存》卷二,二十一页。均转引自李国祁《满清的认同与否定——中国近代汉民族主义思想的演变》,中央研究院近代史研究所编《认同与国家》106页,中央研究院近代史研究所,台北,1994。
- ③ 《唐才常集》223页,中华书局,1980,参看陈善伟编《唐才常年谱长编》,香港中文大学,1990。
- ④ 据说正是在1895年,《强学报》上刊登了一篇谈论伊斯兰民族为何衰落的文章,这是中国人第一次在近代意义上使用了“民族”这一词汇,参看韩锦春、李毅夫《汉文“民族”一词的出现及初期使用情况》,《民族研究》2号,1984。辻田智子《中国语の“民族”ということばの出现と初期の使用例》,《立命馆言语文化研究》七卷四号,京都,1996。究竟是否如此当然尚待考证,不过,按照傅乐诗(Charlotte Furth)在《独行孤见的哲人——章炳麟的内在世界》中的说法,“‘民族’是日人加藤弘之在1873年翻译伯伦知理(J. K. Bluntschli)的《邦国理论》(Theory of the State)时,从德文的nation翻译过来的,而梁启超(1901)根据这篇译文写了一篇论伯伦知理的文章,这个词汇因此引起国人的注意”,载姜义华等编《港台及海外学者论近代中国文化》423页,重庆出版社,1987。

层的隐忧,这一年,宋育仁在《泰西各国采风记》中表示,如果西学和西教影响扩大,势必动摇中国传统的基础,也动摇传统中国的宇宙观和价值观。他特别提到,如果接受西方知识中的一些根本性预设,而抛弃传统中国的根本依据,使“天为无物,地与五星同为地球,日月星不为三光,五星不配五行,七曜拟于不伦,上祀诬而无理,六经皆虚言,圣人为妄作”,那么传统的真理和秩序将被颠覆,“据此为本,则人身无上下,推之则家无上下,国无上下。从发源处决去天尊地卑,则一切平等,男女均有自主之权,妇不统于夫,子不制于父,族姓无别,人伦无处立根,举宪天法地、顺阴阳、陈五行诸大义一扫而空”^①。

五

但是,也应当指出的是,近代中国的民族主义非常复杂。通常,对待异类文明的冲击,一个拥有相当悠久历史传统的文明,通常会有两种反应,一是采取普遍主义的态度,欢迎这些似乎不容置疑的知识、思想与技术,使自己融入世界,一是采取特殊主义的态度,拒绝这些会瓦解和动摇固有知识、思想与信仰的东西,激起激烈的民族主义和保守主义。可是,在中国、在中国知识界、在几乎每一个中国士人心里,都不是非此即彼的民族主义或世界主义。尽管我们说西方的冲击在中国激起了民族存亡的忧患和民族主义的热情,不过,在近代中国的民族主义背后,偏偏又可以看到非常奇特的世界主义背景。这当然有历史原因,因为在传统中国的世界想象中,始终有“天下一家”的世界主义意识和“心同理同”的普遍真理观念^②。当然,十九世纪以后,以中国为宗主国的“朝贡制度”以及传统关于“天下”的想象逐渐瓦解和消失,不仅鸦片战争以后西方诸强开始进入中国,就连过去似乎环绕中国的诸国也开始

在中国、在中国知识界、在几乎每一个中国士人心里,都不是非此即彼的民族主义或世界主义

① 宋育仁《泰西各国采风记》,载《郭嵩焘等使西记六种》,388页,三联书店,1998。

② 例如在1896年,76岁的学者俞樾“见西学东被日甚,感触颇多,曾作《告西士》、与《咏古》两首长诗”,诗里称将来世界将同文同俗天下一大合等等。见郑振谟《俞曲园樾先生年谱》83页,商务印书馆“新编年谱集成”排印本,台北,1982。

远离中国,世界图像其实已经变化^①,自七十年代日本强迫琉球停止向清帝国的朝贡并要求奉日本明治年号、行日本法律以来,越南、朝鲜、缅甸、暹罗的宗主权接连丧失于法、英、日,中国开始直接面对新的世界格局^②。但是,奇特的是,尽管“天下”已经变成“万国”,可中国知识界传统的“天下一家”的意识和“心同理同”的观念,还是使中国近代在面对世界的时候,却产生出一种相当复杂的取向,即对真理和价值的世界主义理解,以及由此衍生出来的对“西方”的爱恨交加感情,以及反传统的民族主义。

对“西方”的爱恨交加感情,以及反传统的民族主义

林毓生在与史华兹的讨论中,曾经提到的现代中国的“反传统的民族主义”(iconoclastic nationalism)^③。这一思想似乎可以与维护经典与传统的“原教旨的民族主义”相对照,看上去似乎它激烈地背弃着传统,其实,这种思想的支持系统中也有一种传统。首先,由于大中华的天下中心主义以及事实上在东亚的文化中心地位,构成了一种偏激的自尊心态,急于要证明自己的大国地位,于是常常并不能处于平静的心情中。在《坤舆万国全图》证明中国只是万国中的一国,在四夷由原来的朝贡国反倒成了讨债人,在宇宙空间越来越大而中国越来越小,发现自己的“天下”并不是那么大的时候,心理的颠覆实在太大。从几十年前还自信满满地斥责西洋东洋人“夷性犬羊”,主张严守夷夏之分,到后来反身发现自己的

① 甚至国家对外机构也不得不依照变化而变化,清代外交两大机构是理藩院和主客司,前者负责国内各地,如蒙古、西藏、廓尔喀,后者负责朝贡国如朝鲜、越南、缅甸、苏禄、荷兰,表示“亲疏略判,于礼同为属也”,西洋各国开始都属于理藩院,但是,“逮咸同以降,欧风亚雨,咄咄逼人,覲聘往来,缔结齐等,而于礼则又为敌,夫诗歌‘有客’,传载‘交邻’,无论属国、与国,要之来者皆宾也”,态度已经大为变化,见《清史稿》卷九十一《礼十·宾礼》,2673页。

② 中国外交的详细变化,参看梁伯华《近代中国外交的巨变——外交制度与中外关系变化的研究》,商务印书馆,香港,1990。

③ 《史华慈、林毓生对话录——一些关于中国近代和现代思想、文化与政治的感想》,林毓生《思想与人物》439—468页,联经出版事业公司,台北,1994。也许林与史似乎都有一个看法,即中国近代没有从普遍的自由主义的基础即“个人为一个不可化约的价值”,开出一个保障个人价值的社会与政治制度,而由于对国家与社会秩序的“整体”进步和强大的追求,更多地考虑了科学方法的普遍实用性,因此它构成了“反传统的民族主义”的合理性。

处在心理失衡状态的知识阶层就很容易采取全盘摒弃的做法

痛感体用皆无的知识阶层就很容易引出“反传统”的思路

历史中并没有使国家迅速强大的知识和技术,过去赖以自豪的人文学知识和技巧并没有实用意味,甚至连历史也并不那么悠久得令人兴奋^①,在这个时候,人们开始抱怨自己的“传统”其实并不中用,于是,处在这种心理失衡状态的知识阶层就很容易采取全盘摒弃的做法,晚清时代批荀子、批韩愈一直到五四时期的批孔家店,就是这种心情的结果;其次,中国的政治、宗教与文化权力,本来就高度集中,互为掎角,政治权力通过种种仪式,依赖宗教得到合法性,通过知识阶层的文化论证获得合理性,而宗教与知识则在政治权力的护佑下得到合法存在的理由,并获得其权力,正所谓政统、道统和神统三位一体,体用之间密不可分,并没有各自独立的领域^②,可是正如《红楼梦》那句人人尽知的话一样,“一荣俱荣,一损俱损”,也正如谚语所说的那样,“兄弟七八个,围着柱子坐,一旦站起身,衣服就扯破”,当本来就因为由满族建立而缺乏汉族文明认同的有缺陷的政治权力已经在“坚船利炮”下失去了天然的合理性的时候,当本来就并不独立的宗教在天地翻覆的时代并不能够起“收拾人心”的作用的时候,当历史传统中就过于偏向人文学而缺乏技术知识和实用意味的知识在这种“全球竞争”时代已经不能支持国家与民族的自信的时候,痛感体用皆无的知识阶层就很容易引出“反传统”的思路。应当特别指出的是,所谓“传统”并不是只强调接续的意义,在中国的传统中是有一种内在的紧张的,人们常常忽略了“传统”中本来就包含了“复古”、“革命”、“更化”等等反传统的倾向和资源,因此,当人们在痛感传统失去意义的时候,也会从传统的另一个口袋中找到资源,正因为如此,中国近代反传统主义者,恰恰是从传统和经典的资源出发的,像康有为、梁启超,像公羊学、大同论等等,在这些思想中,民族主义由世界的普遍价值出

① 参看李国祁《满清的认同与否定——中国近代汉民族主义思想的演变》,中央研究院近代史研究所编《认同与国家》91—130页,中央研究院近代史研究所,台北,1994。

② 中国古代国家体制的权力支持系统,应当包括孟德斯鸠《法意》(*The Spirit of Law*)中所说的德性、荣誉和恐惧的合一,也是韦伯(Max Weber)在《支配的类型》中所说的三种支配类型(法制型、传统型、卡理斯玛)的合一,是汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)在《*What is authority*》中讨论到的三种政体(指权威、专制、极权)的合一,见韦伯《支配的类型》,康乐中译本,29页,允晨出版事业公司,台北,1985;汉娜·阿伦特《极权主义》,蔡英文译本《译序》,联经出版事业公司,台北,1982。

发,世界主义靠民族的实际存在而获得普遍意义。

威尔·杜兰特(Will Durant)在观察了近代中国历史后说“今天中国人最强烈的感情是痛恨外国人,同样的,今天中国最有力的行动是崇拜外国人,中国知道西方不值得这样崇拜,但是中国人却被逼得不得不这样做,因为事实摆在眼前,工业化或殖民化二者任由选择”^①,这种两难处境和矛盾心理使得中国近代的思想史变得很复杂,正是在这种状况下,还拥有共同地域、共同语言,而且暂时还拥有政治自主权力的中国,被这种外在的压力和内在的紧张,既激活了一种民族主义的感情,又激活了一种普遍主义的追求。由于“根”还没有断,所以“续根”的心情就更加迫切,这种延续民族和文化之根的想法支持着民族主义的情绪,在“救亡图强”的口号下相当有吸引力,由于判断是非曲直的“尺度”已经被西洋话语所控制,所以“追求富强”的价值观念和“追求实用”的工具理性,又取代了传统的价值观念和道德理性,在西方的比照下人们似乎都在一条跑道上竞赛,于是世界主义又成了一种被认同的真理,其间的原因正如罗志田《权势转移》所说,“领土主权的基本完整,应该是士人确信中学可以为体的根本基础,由于不存在殖民地政府的直接压迫,中国人在面对西方压力时显然有更大的回旋余地、更多的选择自由,同时也更能去主动接受和采纳外来的思想资源”^②,而这正好导致了中国思想界后来在“救亡”和“启蒙”、“民族主义”和“世界主义”、“激进主义”和“保守主义”之间的紧张。

民族主义由世界的普遍价值出发,世界主义靠民族的实际存在而获得普遍意义

“救亡”和“启蒙”、“民族主义”和“世界主义”、“激进主义”和“保守主义”之间的紧张

六

这一年,严复写了《论世变之亟》的名文,题目就表达了这些知识分子对中国处境的紧张和焦虑,同在这一年,他又写下了《原强》,题目同样表达了这些知识分子给中国选择的出路,只有“富强”,才能应付这种巨大的“世变”,只有应付了这次二千年未有之

① 《革命与更新》,载姜义华等编《港台及海外学者论近代中国文化》63—64页,重庆出版社,1987。按:杜兰特此文原为《中国与远东》第五章,幼狮翻译中心中文译本,幼狮文化事业公司,1978。

② 罗志田《新的崇拜:西潮冲击下近代中国思想权势的转移》,载其《权势转移:近代中国的思想、社会与学术》23页,湖北教育出版社,1999。

二十世纪中国
思想史的谶言

大变局,才能保存民族的血脉不至于香火断绝,为了这种绝对优先的目标,中国只能接受西洋现代化的途径。据说也是在这一年,他译好了赫胥黎的《天演论》(Evolution and Ethics),他还没有拿出去印,却在不久就已经不胫而走,陕西味经售书处抢先把它拿去印刷出版,很快就风行一时,特别是一开头的“物竞”、“天择”两词,给处在十九世纪末那种难言心境中的中国人,增加了几分紧张,几分焦虑,而结尾处的“天演之学,将为言治者不祧之宗”^①,这句话仿佛成了二十世纪中国思想史的谶言。

① 《天演论》上《导言一·察变》,《天演论》下《论十七·进化》,《严复集》第五册,1324页,1396页,中华书局。

徵引书目

基本文献

《十三经注疏》，中华书局影印本，1980。

《清经解》、《清经解续编》，上海书店影印本。

阎若璩《尚书古文疏证》，上海古籍出版社影印本，1987。

戴震《孟子字义疏证》，中华书局，北京，1961，1990。

康有为《孟子微》，楼宇烈整理本，中华书局，1987；

李慎儒《禹贡易知编》，《续修四库全书》第55册据光绪二十五年刻本影印。

徐勤《春秋中国夷狄辩》，上海大同译书局石印本，光绪三十三年。

魏源《禹贡说》，《续修四库全书》第55册影印本。

杨守敬《禹贡本义》，《续修四库全书》第55册据光绪三十二年刻本影印。

成蓉镜《禹贡班义述》，《续修四库全书》第55册据光绪十四年广雅书局刻本影印。

曾廉《禹贡九州今地考》，光绪三十二年湖南刻本。

徐养原《顽石庐经说》，《续修四库全书》第173册据光绪十四年皇清经解续编本影印。

段复昌《周易补注》，《续修四库全书》第39册影印本。

曾廉《禹贡九州今地考》，光绪三十二年湖南刻本。

邵宝华《周易引端》，光续辛卯同文堂刊本。

李慎儒《禹贡易知编》，《续修四库全书》第55册据光绪二十五年刻本影印。

曹元弼《古文尚书郑氏注笺释》，《续修四库全书》第53册据复旦大学图书馆藏稿本影印。

邵雍《皇极经世》，《道藏》太玄部，贵四，第23册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本，1988。

邵雍《伊川击壤集》，《道藏》太玄部，贱一，第23册。

程颐、程颢《二程集》，中华书局，1981。

- 张载《张载集》，中华书局，1978。
- 张载《张子全书》，四部备要本。
- 周敦颐《周子通书》，四部备要本。
- 朱熹《朱子语类》，中华书局，1988。
- 朱熹《四书章句集注》，中华书局。
- 朱熹《伊洛渊源录》，丛书集成本，商务印书馆。
- 陈淳《北溪字义》，中华书局，1983。
- 《性理大全》，《孔子文化大全》影印本，山东友谊书社，济南，1989。
- 《理学宗传》，《孔子文化大全》影印浙江书局本，山东友谊书社，济南，1989。
- 陈荣捷《近思录详注集评》，学生书局，台北，1992。
- 陈荣捷《王阳明传习录详注集评》（修订版），学生书局，台北，1992。
- 陈荣捷《中国哲学文献汇编》（A Source Book in Chinese Phinese Philosophy），巨流图书公司，台北，1993。
- 《宋元学案》，世界书局，1936。
- 《明儒学案》，中华书局，北京，1985。又，世界书局重印本，台北，1965。
- 李光地《榕村语录、榕村续语录》，中华书局，1995。
- 陆世仪《思辨录辑要》，影印文渊阁四库全书本。
- 唐鉴《清儒学案小识》，四部备要本。
- 杨向奎《清儒学案新编》，齐鲁书社，济南，1985。
- 《二十五史》，中华书局标点本。
- 《资治通鉴》，中华书局，1956，1982。
- 《续资治通鉴长编》，中华书局，1979。
- 《续编两朝纲目备要》，中华书局，1995。
- 《隋书经籍志详考》，兴膳宏、川合康三译注，汲古书院，东京，1995。
- 《建炎以来系年要录》，中华书局，1988。
- 《贞观政要》，四部丛刊续编本。
- 《通典》，中华书局，1994。
- 《唐会要》，中华书局。
- 《登科记考》，中华书局，1984。
- 《唐才子传校笺》，傅璇琮主编，中华书局，1987。
- 《宋大诏令集》，中华书局，1962。
- 《宋会要辑稿》，中华书局影印本。

- 《宋元方志丛刊》影印本,中华书局,1990
- 《宋史新编》,上海大光书局,1936。
- 《文献通考》,商务印书馆万有文库本。
- 《明实录》,历史语言研究所缩印影印本,台北,1968。
- 《十二朝东华录·雍正朝》,蒋良骥纂,王先谦修订,大东书局影印本,台南,1968。
- 《清实录》,中华书局影印本。
- 《清圣祖实录》,新文丰出版事业公司影印本,台北。
- 《清世宗实录》,新文丰出版事业公司影印本,台北。
- 《大清德宗景皇帝实录》,新文丰出版公司影印本,台北。
- 《光绪朝朱批奏折》,中华书局影印本,1996。
- 钱仪吉编《碑传集》,文海出版社《中国名人传记丛编》影印本,台北。
- 《四库全书总目》,中华书局影印本,1965,1981。
- 《续修四库全书总目提要(稿本)》,齐鲁书社影印本,1997。
- 《郭店楚墓竹简》,文物出版社,1998。
- 《清宫西洋仪器》,《故宫博物院藏文物珍品全集》本,香港商务印书馆,1998。
- 《全唐文》,上海古籍出版社影印本,1990。
- 《全唐文补遗》第一辑,三秦出版社,1994。
- 《唐代墓志汇编》,上海古籍出版社,1992。
- 《宋文鉴》,中华书局,1992。
- 冯应京辑《皇明经世实用编》,台北,成文出版社影印本,1967。
- 贺长龄辑《清经世文编》,中华书局。
- 葛士濬辑《清代经世文续编》,图书集成局铅印本,光绪十四年(1888)。
- 陈忠倚辑《皇朝经世文三编》,文海出版社影印本,台北。
- 《申报》影印本。
- 《花图新报》第十卷,上海清心书馆,光绪七年辛巳(1881)。
- 《万国公报文选》,三联书店,1998。
- 《中国近代文学大系》,上海书店,1993。
- 《近代中国对西方列强认识资料汇编》,中研院近代史研究所,台北。
- 徐松《唐两京城坊考》,《增订唐两京城坊考》,李健超增订本,三秦出版社,1996。

雅各·德安科纳(Jacob d'Ancona)《光明之城》(The city of Light),中译本,上海人民出版社,1999。

马可·波罗(Marco polo)《马可·波罗行记》,冯承钧中译本,中华书局,1954。

王士性《王士性地理书三种》,周振鹤编校,上海古籍出版社,1993。
《海防要览》,《续修四库全书》969册影印光绪十年敦怀书屋刻本。
《万历扬州府志》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第25册,书目文献出版社影印本,北京。

《中国古代地图集(战国至元)》,文物出版社,1990。

黄遵宪《日本国志》,光绪二十四年刻本。

魏源《海国图志》,陈华等校注本,岳麓书社,1998。

徐继畲《瀛环志略》,《清代稿本百种汇刊》第40册,影印道光二十四年手稿本,文海出版社,台北。

黄永武编《敦煌宝藏》,台北,新文丰出版公司。

王三庆编《敦煌类书》,台北,丽文文化事业公司。

《大正新修大藏经》,新文丰出版公司影印本。

《中国佛教思想资料选编》,中华书局,1981—1990。

《佛藏要籍选刊》,上海古籍出版社,1994。

《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印本,1988。

《续藏经》,新文丰出版公司影印本,台北。

《神会和尚遗集》,胡适纪念馆,台北,1970。

《祖堂集》,日本花园大学禅文化研究所影印本,1994。

《高僧传》,汤用彤校注本,中华书局,1992。

《宋高僧传》,范祥雍校点本,中华书局,1987。

《房山云居寺石经》,文物出版社,1987。

神清《北山录》,影印宋刻本,1921。

镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》,大藏出版株式会社,东京,1986。

义净《南海寄归内法传》,王邦维《南海寄归内法传校注》,中华书局,1995。

圆仁《入唐求法巡礼行记》,小野胜年校注,白化文等修订《入唐求法巡礼行记校注》,花山文艺出版社,石家庄,1992。

《海潮音文库》,佛学书局,上海,1931。

《天主教东传文献》(初编)(二编)(三编),学生书局中国史学丛书

影印本,台北,1982至1986。

《天学初函》,学生书局中国史学丛书影印本,台北,1986。

《徐家汇藏书楼明清天主教文编》,钟鸣旦等编,辅仁大学神学院,台北,1996。

利玛窦《乾坤体义》,文渊阁四库全书本。

利玛窦《坤舆万国全图》,禹贡学会影印本,1933。

《利玛窦中国札记》,中华书局,1983。

南怀仁《坤舆图说》,丛书集成本,商务印书馆。

艾儒略《职方外纪校释》,谢方校释,中华书局,1996。

杨光先《不得已》,中社影印本。

徐昌治编《圣朝破邪集》,夏瑰琦校本,香港建道学院,1996。

《康熙几暇格物编》,上海古籍出版社,1993。

梅文鼎《勿庵历算书记》,《四库全书》影印本。

焦循《里堂学算记五种》,《续修四库全书》子部天文算术类,影印本1045册。

李锐《李氏遗书十一种》,《续修四库全书》1045册影印道光三年阮氏刻本。

阮元《畴人传》,《续修四库全书》516册据阮氏琅环仙馆刻本影印本。

李善兰《则古斋算学十三种》,《续修四库全书》据同治六年金陵刊本,影印本,1047册。

胡林翼《读史兵略续编》,《续修四库全书》968册影印上海图书集成书局本。

陈龙昌《中西兵略指掌》,谢元福序、马佳序,《续修四库全书》969册,影印光绪二十三年东山草堂本。

沈练《广蚕桑说》,《续修四库全书》978册影印光绪三年宗源翰严州府刻本。

陈开沚《裨农最要》,《续修四库全书》978册影印光绪二十三年潼川文明堂刻本。

《袁氏世范》,宝颜堂秘笈本。

乐纯《雪庵清史》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》68册据明刻本影印,书目文献出版社,北京。

章潢《图书编》,成文出版社有限公司影印本,台北。

方以智《通雅》,《方以智全集》第一册,上海古籍出版社,1988。

崔铎《漫记》,《中国文献珍本丛刊》影印本第四册,全国图书馆微缩

- 复制中心,北京,1994。
- 《居家必用事类全集》,《北京图书馆古籍珍本丛刊》第61册据明刻本影印,书目文献出版社,北京。
- 陈元龙《格致镜原》,台湾商务印书馆影印本,1972。
- 袁珂《山海经校注》,上海古籍出版社,1980。
- 周勋初编《唐人轶事汇编》,上海古籍出版社,1995。
- 刘肃《大唐新语》,中华书局,1984。
- 张鷟《朝野僉载》,《隋唐嘉话、朝野僉载》合刊本,中华书局,1979。
- 王定保《唐摭言》,上海古籍出版社,1978。
- 段成式《酉阳杂俎》,中华书局,1981。
- 王闾之《澠水燕谈录》,中华书局,1981。
- 司马光《司马光日记》,李裕民校注本,中国社会科学出版社,1994。
- 邵伯温、邵博《邵氏闻见录·邵氏闻见后录》,中华书局,1983。
- 文莹《湘山野录》、《玉壶清话》,中华书局,1984。
- 蔡條《铁围山丛谈》,中华书局,1983。
- 吴处厚《青箱杂记》,中华书局,1985。
- 吴曾《能改斋漫录》,上海古籍出版社,1979。
- 洪迈《容斋随笔》,上海古籍出版社,1993。
- 叶梦得《石林燕语》,中华书局,1984。
- 周辉《清波杂志》,刘永翔校注本,中华书局,1994。
- 赵与时《宾退录》,上海古籍出版社,1983。
- 王栎《燕翼诒谋录》,中华书局,1981。
- 罗大经《鹤林玉露》,中华书局,1983。
- 储泳《祛疑说》,丛书集成本,商务印书馆。
- 庄绰《鸡肋编》,中华书局,1983。
- 陆游《老学庵笔记》,中华书局,1979。
- 范镇《东斋记事》,中华书局,1980。
- 庄绰《鸡肋编》,中华书局,1983。
- 张世南《游宦纪闻》,中华书局,1981。
- 王铨《默记》,中华书局,1981。
- 周密《癸辛杂识》,中华书局,1988。
- 顾起元《客座赘语》,中华书局,1997。
- 沈德符《万历野获编》,中华书局,1997。
- 朱国祯《涌幢小品》,文化艺术出版社,北京,1998。
- 何良俊《四友斋丛说》,中华书局,1997。

- 方中履《古今释疑》，屈万里编《杂著秘笈丛刊》影印本，学生书局，1971。
- 谈迁《北游录》，中华书局，1960。
- 顾炎武《日知录》，黄汝成《日知录集释》，岳麓书社，1994。
- 王夫之《读通鉴论》，中华书局，1975。
- 赵翼《廿二史劄记》，中国书店据世界书局1939年本影印本，1987。
- 叶梦珠《阅世编》，上海古籍出版社，1981。
- 朴趾源《热河日记》，北京图书馆出版社影印本，1996。
- 今村与志雄日译并注释《热河日记》，平凡社，东京，1978，1995。
- 惠栋《松崖笔记》，屈万里主编《杂著秘笈丛刊》影印本，学生书局，1971。
- 章学诚《文史通义》，叶瑛校注本，中华书局，1985。
- 方东树《汉学商兑》，台湾商务印书馆，1968。
- 陈澧《东塾读书记》，四部备要本，中华书局。
- 陈其元《庸闲斋笔记》，中华书局，1989。
- 姚莹《康轶纪行》，广文书局《史料三编》影印本，台北。
- 王树《癸未日记》，手稿本，学生书局影印本，收入《中国史学丛书》三编，台北，1987。
- 王韬《漫游随录、扶桑游记》，湖南人民出版社，1982。
- 王韬《王韬日记》，中华书局，1987。
- 志刚《初使泰西记》，岳麓书社，走向世界丛书，1985。
- 《使西日记》，岳麓书社，走向世界丛书本，1985。
- 《出使四国日记》，湖南人民出版社，长沙，1981。
- 崔国因《出使美日秘日记》，黄山书社，1988。
- 陈夔龙《梦蕉亭杂记》，上海古籍书店影印本，1983。
- 斌椿《乘槎笔记》，岳麓书社，走向世界丛书，1985。
- 郭嵩焘《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1982。
- 郭嵩焘等《郭嵩焘等使西记六种》，三联书店，1998。
- 翁同龢《翁同龢日记》，中华书局，1997。
- 黎庶昌《西洋杂志》，谭用中点校本，贵州人民出版社，1992。
- 李鸿章《中日议和纪略》，原光绪刊本，收入李毓澍主编《近代史料丛书汇编》第一辑，台北，大通书局。
- 《康南海自编年谱》，中华书局，1992。
- 郑孝胥《郑孝胥日记》，中华书局，1993。

- 《汪康年师友书札》，上海古籍出版社，1986。
- 刘尔圻《果斋日记》，拙修山房藏版，光绪二十三年（1897）序刻本。
- 文廷式《纯常子枝语》，江苏广陵古籍刻印社影印双照楼本，1990。
- 孙宝瑄《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983。
- 曾宝荪《曾宝荪回忆录》，岳麓书社，1986。
- 王文韶《王文韶日记》，中华书局，1989。
- 包天笑《钏影楼回忆录》，香港大华出版社，1971。
- 《近代稗海》，四川人民出版社，1988。
- 韩愈《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社，1986。
- 李商隐《樊南文集》，清冯浩详注、钱氏笺注本，上海古籍出版社，1988。
- 刘禹锡《刘禹锡集》，中华书局，1990。
- 杜牧《樊川文集》，上海古籍出版社，1978。
- 白居易《白居易集》，中华书局，1979。
- 石介《徂徕石先生文集》，中华书局，1986。
- 欧阳修《欧阳修全集》，中国书店据世界书局1936年版影印本，1992。
- 司马光《温国司马文正公文集》，四部丛刊本。
- 王安石《临川先生文集》，中华书局，上海，1964。
- 李觏《李觏集》，中华书局，1981。
- 苏轼《苏轼文集》，中华书局，1986，1990。
- 杨时《杨时集》，福建人民出版社，1993。
- 朱熹《朱文公文集》，四部丛刊本，商务印书馆。
- 陈亮《陈亮集》（增订本），中华书局，1987。
- 陆九渊《陆九渊集》，中华书局，1980。
- 叶适《叶适集》，中华书局，1961。
- 真德秀《西山先生真文忠公文集》，四部丛刊影印本。
- 袁燮《絜斋集》，丛书集成本。
- 卫宗武《秋声集》，影印文渊阁四库全书本。
- 欧阳守道《巽斋文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 姚勉《雪坡集》，影印文渊阁四库全书本。
- 赵孟頫《松雪斋集》，影印文渊阁四库全书本。
- 郝经《陵川文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 许衡《鲁斋遗书》，影印文渊阁四库全书本。

- 刘岳申《申斋集》，影印文渊阁四库本。
- 虞集《道园学古录》，四部丛刊影印本。
- 程端礼《畏斋集》，影印文渊阁四库全书本。
- 程文海《雪楼集》，影印文渊阁四库全书本。
- 鲁贞《桐山老农集》，影印文渊阁四库全书本。
- 胡炳文《云峰集》，影印文渊阁四库全书本。
- 许有壬《至正集》，影印文渊阁四库全书本。
- 柳贯《待制集》，影印文渊阁四库全书本。
- 刘壘《水云村稿》，影印文渊阁四库全书本。
- 《碧梧玩芳集》，影印文渊阁四库全书本。
- 王炎午《吾汶稿》，影印文渊阁四库全书本。
- 范景文《范文忠公文集》，丛书集成初编本。
- 方回《桐江续集》，影印文渊阁四库全书本。
- 余阙《青阳先生文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 崔铤《洹词》，影印文渊阁四库全书本。
- 王阳明《王文成公全书》，四部丛刊影印明隆庆本。
- 郑若曾《郑开阳杂著》，影印文渊阁四库全书本。
- 王樵《方麓集》，影印文渊阁四库全书本。
- 真可《紫柏老人集》，北京大学图书馆藏清扬州刻经处刻本。
- 德清《憨山大师集》，上海佛学书局印本。
- 高攀龙《高子遗书》，影印文渊阁四库全书本。
- 顾宪成《泾皋藏稿》，影印文渊阁四库全书本。
- 刘宗周《刘子全书及遗编》，中文出版社影印本，日本京都，1981。
- 刘宗周《刘子遗书》，影印文渊阁四库全书本。
- 刘宗周《刘蕺山集》，影印文渊阁四库全书本。
- 徐光启《徐光启集》王重民辑校本，上海古籍出版社，1984。
- 顾炎武《顾亭林诗文集》，中华书局，1976。
- 黄宗羲《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，杭州，1984。
- 黄宗羲《南雷文定》，四部备要本。
- 王夫之《船山全书》，岳麓书社，长沙，1992。
- 傅山《霜红庵集》，山西人民出版社据宣统二年刻本影印，太原，1984。
- 颜元《颜元集》，中华书局，1987。
- 姚际恒《姚际恒著作集》，中研院文哲研究所校勘本，1994。
- 朱彝尊《曝书亭集》，影印文渊阁四库全书本。

- 梅文鼎《绩学堂诗文钞》，黄山书社，合肥，1995。
- 陆陇其《三鱼堂文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 魏裔介《兼济堂文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 全祖望《鮚埼亭集》，四部丛刊影印本。
- 李光地《榕村集》，影印文渊阁四库全书本。
- 雍正《世宗宪皇帝御制文集》，四库全书影印本。
- 张尔岐《蒿庵集》，齐鲁书社，1991。
- 李颙《二曲集》，中华书局，1996。
- 汤斌《汤子遗书》，影印文渊阁四库全书本。
- 施润章《学余堂文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 毛奇龄《西河集》，影印文渊阁四库全书本。
- 乾隆《御制文集》，影印文渊阁四库全书本。
- 钱大昕《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，1997。
- 戴震《戴震全书》，黄山书社，1995。
- 张惠言《茗柯文编》，上海古籍出版社，1984。
- 焦循《雕菰集》，丛书集成初编本。
- 孙星衍《孙渊如诗文集》，四部丛刊影印本。
- 汪中《述学》、《述学补遗》，四部丛刊影印本。
- 凌廷堪《校礼堂文集》，中华书局，1998。
- 阮元《揅经室集》，中华书局，1993。
- 萧穆《敬孚类稿》，黄山书社，1992。
- 郑学甫《补学轩文集》，文海出版社影印咸丰十一年刊本，《近代中国史料丛刊续辑》212种。
- 胡思敬《退庐全书》，癸亥南昌刻本。
- 贺瑞麟《清麓遗语》，光绪年间正谊书院刻本。
- 宋恕《宋恕集》，中华书局，1993。
- 严复《严复集》，中华书局，1986。
- 梁启超《饮冰室合集》，中华书局重印本，1992。
- 《梁启超全集》，北京出版社，1999。
- 王先谦《虚受斋文集》，《近代中国史料丛刊》681种影印乙未九月刊本，文海出版社。
- 周锡恩《传鲁堂遗书八种》，民国四年(1915)罗田王氏武昌刊本。
- 顾鸣凤《讷盒丛稿》，宣统三年(1911)刻本。
- 王国维《王国维全集·书信》，中华书局，1984。
- 蔡元培《蔡元培全集》，高平叔编，中华书局，1984。

- 王韬《弢园文新编》，三联书店，1998。
- 薛福成《薛福成选集》，上海人民出版社，1987。
- 寄禅《八指头陀诗文集》，岳麓书社，1984。
- 文廷式《文廷式集》，中华书局，1993。
- 陈澹然《原人》，原辽阳毓衡丙午印本，此据清华大学图书馆藏癸丑年修订重印本。
- 杨文会《杨仁山遗书》，金陵刻经处刻本。
- 夏曾佑《夏曾佑诗集校》，《近代文学史料》，中国社会科学出版社，1985。
- 陈炽《陈炽集》，中华书局，1997。
- 王同愈《王同愈集》，上海古籍出版社，1998。
- 何启、胡礼垣《新政真诠——何启、胡礼垣集》，郑大华点校本，辽宁人民出版社，1994。
- 谭嗣同《谭嗣同全集》，三联书店，1954。
- 张謇《张謇全集》，江苏古籍出版社，1994。
- 刘师培《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社影印本，1997。
- 曾纪泽《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983。
- 唐才常《唐才常集》，中华书局，1980。
- 汪康年《汪穰卿遗著》，民初排印本。

近人论著(依汉语拼音顺序)

A

- 阿部肇一《中国禅宗史の研究》，日文版，诚信书房，1963。
- 阿普尔比(Joyce Appleby)等《历史的真相》，刘北成等中译本，中央编译出版社，1998。
- 艾尔曼(Benjamin Elman)《晚明儒学科举策问中的“自然之学”》，雷颐中译文，载《中国文化》第十三期，中国文化杂志社，北京，1996。
- 艾尔曼(Benjamin Elman)《从理学到朴学》，赵刚中译本，江苏人民出版社，1995。
- 艾尔曼(Benjamin Elman)《经学、政治与家族》(Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China), Berkeley: Universi-

ty of California Press, 1990., 赵刚中译本, 江苏人民出版社, 1997。

艾尔曼(Benjamin Elman)《再说考据学》,《读书》1997年第2期,北京,三联书店。

艾尔曼(Benjamin Elman)《清代科举与经学的关系》,载《清代经学国际研讨会论文集》,中文本,张琰译,中央研究院文哲研究所,1994。

安双成《汤若望案始末》,载第一历史档案馆编《明清档案与历史研究论文选》,国际文化出版公司,北京,1995。

B

班兹(H E. Barnes)《社会科学史纲》,向达中译本,商务印书馆,1940。

坂出祥伸《方以智の思想》,藪内清等编《明清時代の科学技术史》。本田精一《兔园策考——村书の研究》,载《九州大学东洋史论集》21辑,日本福冈,1993。

編集委员会《敦煌と中国道教》,敦煌讲座4,大东出版社,东京,1983。

伯希和、沙畹《摩尼教流行中国考》,冯承钧中译文,商务印书馆,1931,又收入冯承钧《西域南海史地考证译丛》第二卷第八辑,商务印书馆重印本,1995。

滨口富士雄《清代考据学の思想史的研究》,国书刊行会,东京,1994。

布克哈特(Jacob Burckhardt)《意大利文艺复兴时期的文化》(The Civilization of the Renaissance in Italy),何新中译本,商务印书馆,1983。

布鲁克(Timothy Brook)《晚期中华帝国的葬礼与祠堂》(*Funerary Ritual and Building of Lineages in Late Imperial China*),载 Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 49. 2, P. 465—499, 1989。

彼得·柏克(Peter Burke)《法国史学革命:年鉴学派 1929—1989》,江政宽译,台北,麦田出版,1997。

C

蔡惠琴《明中晚期(嘉靖-万历)士人科举心态之检讨——就〈明代

- 登科录〉的吏治论观之》，《辅仁历史学报》第九期，台北，1998。
- 蔡尚思《中国思想史研究法》，商务印书馆，1939。
- 陈东原《中国妇女生活史》，商务印书馆，上海，1928。
- 陈方正《试论中国数学发展与皇朝盛衰以及外来影响之关系》，《中国文化研究所学报》，新第八期，香港中文大学，1999。
- 陈高华《元代的地方官学》，载《元史论丛》第五辑，中国社会科学出版社，1993。
- 陈谷嘉《宋代书院与宋代文化教育的下移》，《中国哲学》第十六辑，岳麓书社，1993。
- 陈观胜《利玛窦对中国地理学的贡献及其影响》，载《禹贡》第五卷，第3、4合期，1936。
- 陈来《朱子书信系年考证》，上海人民出版社，1989。
- 陈来《人文主义的视野》，广西教育出版社，1997。
- 陈来《有无之境：阳明哲学的精神》，人民出版社，1991。
- 陈来《关于朱子哲学中“心”的概念》，《国学研究》第四卷，北京大学出版社，1997。
- 陈来《宋明理学》，辽宁教育出版社，1991。
- 陈美东、陈晖《明末清初西方地圆说在中国的传播与反响》，载《中国科技史料》第21卷第1期，2000。
- 陈平原《以图像为中心——〈点石斋画报〉》，《二十一世纪》2000年6月号，总59期。
- 陈其泰《清代公羊学》，东方出版社，北京，1997。
- 陈荣捷(Wing-tsit Chan)《朱子论集》，学生书局，台北，1982。
- 陈荣捷(Wing-tsit Chan)《王阳明与禅》，学生书局，1984。
- 陈荣捷(Wing-tsit Chan)编：A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University press, 1963;《中国哲学文献选编》，杨儒宾、吴有能等译，远流图书公司，台北，1993。
- 陈尚胜《怀夷与抑商：明代海洋力量兴衰研究》，山东人民出版社，1997。
- 陈受颐《三百年前的建立孔教论》，载《历史语言研究所集刊》第六卷第二分，1936。
- 陈元朋《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》，台湾大学，1997。
- 陈寅恪《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1979。

- 陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980。
- 陈寅恪《唐代政治史略稿》，上海古籍出版社影印手写本，1988。
- 陈寅恪《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社，1980。
- 陈玉婵《清宫西洋仪器略述》，载《古籍整理出版情况简报》1999年5期，北京。
- 陈弱水《柳宗元与中唐儒家复兴》，《新史学》第五卷第一期，台北，1994。
- 陈弱水《隋代唐初道性思想的特色与历史意义》，载《第四届唐代文化学术研讨会论文集》，台南，成功大学，1999。
- 陈弱水《公德观念的初步探讨——历史源流与理论建构》，载《人文及社会科学集刊》第九卷第二期，中央研究院中山人文社会科学研究所，台北，1997。
- 陈弱水《思想史中的杜甫》《历史语言研究所集刊》六十九本第一分，台北，1998。
- 陈弱水《复性书思想渊源再探——汉唐心性观念史之一章》，《历史语言研究所集刊》第六十九本第三分，1998。
- 陈善伟编《唐才常年谱长编》，香港中文大学，1990。
- 陈善伟《翻译与政治：唐才常的西学知识与政治思想》，《中国文化研究所学报》新第八期，香港中文大学，1999。
- 陈受颐《三百年前的建立孔教论》，载《历史语言研究所集刊》第六本第二分，1936。
- 陈旭麓《近代史思辨录》，广东人民出版社，1984。
- 陈秀芬《清中叶之前的政权与罗教》，载《东亚近代思想与社会》，月旦出版社，台北，1999。
- 陈义彦《从布衣人仕论北宋布衣阶层的社会流动》，《思与言》第九卷第四号，台北，1972。
- 陈垣《陈垣学术论文集》，中华书局，1986。
- 陈祖武《清儒学术拾零》，湖南人民出版社，1999。
- 陈祖武《朱熹与〈伊洛渊源录〉》，《文史》第三十九辑，中华书局，1994。
- 陈钟凡《两宋思想述评》，商务印书馆，1933。
- 陈钟凡《陈钟凡论文集》，上海古籍出版社，1993。
- 陈植锽《北宋文化史述论》，中国社会科学出版社，1992。
- 程千帆《程千帆诗论选集》，张伯伟编，山西人民出版社，1990。
- 程毅中《宋代武成王庙从祀名单的变革》，《书品》1999年1期，中

华书局。

程兆奇《陈东与靖康学潮》，载《中国研究》第三十五期，东京，1998。

池田英俊《明治の新佛教运动》，吉川弘文馆，东京，1976。

船越昭生《坤輿万国全图と锁国日本》，《东方学报》四十一册，京都，1970。

崔瑞德等《剑桥中国隋唐史：589—906》，中文本，中国社会科学出版社，1990。

D

大槻信良《朱子四书集注典据考》，学生书局，台北，1976。

戴卡琳(Carine Defoort)《Is there such a thing as Chinese philosophy? Argument of an Implicit Debate》，打印稿，Leuven, Belgium, 2000。

戴密微(Paul Demieville)《吐蕃僧诤记》，中译本，耿升译，甘肃人民出版社，1984。

戴念祖《邹伯奇的摄影地图和玻璃板摄影术》，载《中国科技史料》21卷第2期(2000)。

戴君仁《论江右王门》，载张其昀编《阳明学论文集》，中华学术院，台北，1972, 1977。

戴逸《乾嘉史学大师钱大昕》，《文史哲》1997年第三期，济南。

岛田虔次《朱子学与阳明学》，蒋国保中译本，陕西师范大学出版社，1986。

岛田虔次《中国における近代思维の挫折》，筑摩书房，东京，1970。

道端良秀《唐代佛教史の研究》，法藏馆，京都，1957, 1981。

道端良秀《日本佛教の海外布教——特に中国布教について》，《讲座近代佛教》第五卷《生活编》，法藏馆，京都，1961。

邓广铭《邓广铭治史丛稿》，北京大学出版社，1997。

邓嗣禹《明大诰与明初之政治社会》，载黄培、陶晋生编《邓嗣禹先生学术论文选集》，食货出版社，台北，1980。

蒂尔贡、李晟文《明末清初来华耶稣会士与西洋奇器——与北美传教活动相比较》，《中国史研究》1999年第2期，北京。

荻原扩《周濂溪の哲学》，藤井书店，1935。

狄百瑞(Wm. De Bary)在《道学与心学》(Neo-Confucian orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart), New York, Columbia University Press, 1981。

- 狄百瑞(Wm. De Bary)编《中国传统思想研究资料集》(Sources of Chinese Tradition, Columbia University Press, New York)
- 狄百瑞(Wm. De Bary)《心学与道统》(The Message of the Mind in Neo-Confucianism), Columbia University Press, 1989。
- 狄百瑞(Wm. De Bary)《中国的自由传统》,李弘琪中译本,联经出版事业公司,台北,1983。
- 狄百瑞《黄宗羲〈明夷待访录〉之现代意义》,载周博裕编《传统儒学的现代诠释》,文津出版社,台北,1994。
- 丁凤麟《薛福成评传》,南京大学出版社,1998。
- 丁伟志、陈崧《中西体用之间》,中国社会科学出版社,1995。
- 丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983。
- 东本愿寺上海别院《东本愿寺上海开教六十年史》,日文本,1937。
- 东方朔《刘蕺山哲学研究》,上海人民出版社,1997。
- 渡边秀方《中国哲学史概论》,日文版,早稻田大学出版部,1924;中文本,刘侃元译,商务印书馆,1926,1933。
- 段玉明《中国寺庙文化》,上海人民出版社,1994。

E

- 鄂兰(一译汉娜·阿伦特, Hannah Arendt)《极权主义》(What is authority),蔡英文中译本,联经出版事业公司,台北,1982, 1992。
- Ebray, Patricia: *Chu His's Family Rituals: A twelfth Century Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*; Princeton University Press, 1991。

F

- 方豪《方豪文录》,北平上智编译馆,1948。
- 方豪《中西交通史》,岳麓书社重印本,1987。
- 方建新《宋代婚姻礼俗考述》,《文史》第二十四期,中华书局,1985。
- 方介《韩愈〈对禹问〉析义》,载《汉学研究》11卷1期,台北,1993。
- 费海玘《钱竹汀传记研究》,台湾商务印书馆,1971。
- 费成康主编《中国的家法族规》,上海社会科学院出版社,1998。
- 冯锦荣《乾嘉时期历算学家李锐的生平及其观妙居日记》,《中国文化研究所学报》,新第八期,香港中文大学,1999。

- 冯锦荣《明末清初士大夫对〈崇祯历书〉之研究》，载《明清史集刊》第三卷，香港大学中文系编，1997。
- 冯友兰《中国哲学史》，商务印书馆，1930；中华书局重印本，1984；副岛一郎《中唐における儒学の演变とその背景》，《集刊东洋学》第77号，东北大学，日本仙台，1997。
- 傅乐成《汉唐史论集》，联经出版事业公司，台北，1977，1995。
- 福科(Michel Foucault)《疯颠与文明：理性时代的疯颠史》，刘北成等中译本，三联书店，1999。福科(Michel Foucault)《规训与惩罚》(*Discipline and Punish—The Birth of Prison*)，刘北成等中译本，桂冠图书股份有限公司，台北，1992。
- 福科(Michel Foucault)《事物的秩序》(*The order of things*)，New York, Random House, 1970。
- 福科(Michel Foucault)《权力的眼睛》，中译本，上海人民出版社，1997。
- 福科(Michel Foucault)《知识的考掘》(*The Archaeology of Knowledge*, 1972)，王德威译本，麦田出版，1993，1997。
- 福永光司《中国宗教思想史》，《岩波讲座，东洋思想》第十三卷，岩波书店，1992。
- 福永光司《封禅说の形成》，《东方宗教》第七号，日本道教学会，1955。
- 傅斯年《与顾颉刚论古史书》，载《傅斯年选集》第三册，文星书店，台北，1967。
- 傅璇琮《李德裕年谱》，齐鲁书社，1984。
- 傅璇琮《唐代科举与文学》，陕西人民出版社，1986。
- 弗里德曼(Maurice Freedman)《中国的宗族与社会：福建与广东》(*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London, 1966)，田村克己、濑川昌久日文译本《中国の宗族と社会》，弘文堂，东京，1995。

G

- 高濂武次郎《支那哲学史》，赵南坪中译本《中国哲学史》，暨南学校出版部，1925。
- 高桥彻《李德裕试论——その进士观を中心に》，载《中国の传统社会と家族》，汲古书院，东京，1993。
- 冈本さえ《清代禁书の研究》，东京大学东洋文化研究所，1996。

- Gardner, Daniel K:《宋代新儒学世界中的鬼神和精神:朱熹论鬼神》(Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on Kuei-shen),载《亚洲与远东研究杂志》(JAOS)第115卷第四期,598—611页,1995。
- 葛荣晋主编《中国实学思想史》,首都师范大学出版社,1994。
- 葛荣晋《胡瑗及其安定学派的“明体达用之学”》,载《中国哲学》第十六辑,岳麓书社,1993。
- 葛瑞汉(A. C. Graham)《两个中国哲学家:程明道和程伊川》(*Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London: Lund Humphries, 1958)。
- 葛晓音《论开元诗坛》,《唐研究》第三卷,北京大学出版社,1997。
- 葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京大学出版社,1995。
- 葛兆光《时宪通书的意味》,《读书》1997年1期。
- 葛兆光《道教与中国文化》,上海人民出版社,1987。
- 葛兆光《评〈隋唐道教思想史研究〉》,《唐研究》第二辑,北京大学出版社,1997。
- 葛兆光《妖道与妖术——小说、历史与现实中的道教批判》,载《中国文学报》55册,日本京都大学,1998。
- 葛兆光《略谈清代文史考据之学在方法上的缺陷》,载《古籍整理与研究》1986年第1期,北京,中华书局。
- 葛兆光《明清之间中国史学思潮的变迁》,《北京大学学报》1985年第2期。
- 葛兆光《杜佑与中唐史学》,《史学史研究》1981年1期,北京。
- 葛兆光《黄书合气及其他——过度仪的思想史研究》,载《古今论衡》第二辑,台北,1999。
- 葛兆光《西潮却自东瀛来——日本东本愿寺与中国近代佛学的因缘》,《二十一世纪》1996年1期,香港。
- 葛兆光《是非与真伪之间》,载《读书》1992年第1期,北京三联书店。
- 葛兆光《十八世纪的思想与学术——评艾尔曼〈从理学到朴学〉》,《读书》1996年第6期,北京,三联书店。
- 葛兆光《从通鉴到纲目》,载《扬州师范学院学报》1992年第3期,扬州。
- Glahn, Richard von: *Community and Welfare: Chu His's Commu-*

nity Granary in Theory and Practive, 载《Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China》, P. 221—254. edited by R P. Hymes and C Schirokauer, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1993.

宫崎市定《中国史》, 岩波书店, 1978, 1995。

宫崎市定《科举史》, 载《宫崎市定全集》15卷, 岩波书店, 1993。

龚书铎《中国近代文化探索》, 北京师范大学出版社, 1988。

宫本正尊《明治佛教の思潮——井上圆了の事迹》, 佼成出版社, 东京, 1975。

沟口雄三《中国民权思想的特色》, 《中国现代化论文集》, 中研院近代史研究所编, 台北, 1991。

沟口雄三《中国与日本公私观念之比较》, 《二十一世纪》1994年二月号, 总二十一期, 香港。

沟口雄三《中国前近代思想的屈折与展开》, 索介然、龚颖中译本, 中华书局, 1997。

古德里奇(L C. Goodrich)《乾隆文字狱》(*The Literary Inquisition of Ch'ien-Lung*), Baltimore, Waverly Press, 1935。

古清美《明代理学论文集》, 大安出版社, 1990。

顾歆艺《四书章句集注研究》第四章《四书的汇合》, 北京大学博士论文, 1999。

顾颉刚《从地理上证今本尧典为汉人作》, 《禹贡》半月刊, 第二卷第五期。

郭宝林《北宋州县学官》, 《文史》第三十二辑, 中华书局, 1990。

郭廷以编《近代中国史事日志》, 中研院近代史研究所, 台北, 1963。

郭廷以《近代中国的变局》, 联经出版事业公司, 台北, 1987。

H

哈贝马斯(J Habermas)《*The Structural Transformation of the Public Sphere*》, First MTI paperback edition, 1991。

海德格尔(Martin Heidegger)《面向思的事情》, 陈小文等中译本, 商务印书馆, 1996。

海野一隆《明清におけるマテオ・リッチ系世界图——主として新史料の检讨》, 载《新发现中国科学史资料の研究(论考篇)》, 京都大学人文科学研究所, 1985。

- 韩锦春、李毅夫《汉文“民族”一词的出现及初期使用情况》，《民族研究》2号，1984。
- 韩琦《白晋的〈易经〉研究和康熙时代的“西学中源”说》，载《汉学研究》第十六卷第一期，台北，1998。
- 韩琦《君主与布衣之间：李光地在康熙时代的活动及其对科学的影响》，《清华学报》新二十六卷四期，新竹，1996。
- 韩森(Valerie Hansen)《变迁之神》(“Changing Gods in Medieval China, 1127—1276”, Princeton University Press, 1990), 包伟民中译本，浙江人民出版社，1999。
- 汉斯·科恩(Hans Kohn)《民族主义：思想与历史》(Nationalism: Its Meaning and History; New York, Van Nostrand Co, 1965)。
- 何忠礼《科举制度与宋代文化》，《历史研究》1990年第5期。
- 何忠礼《略论宋代士大夫的法制观念》，《宋史研究论文集》，河北大学出版社，1996。
- 何冠彪《明末清初学术思想研究》，学生书局，1991。
- 何冠彪《明清人物与著述》，香港教育图书公司，1996。
- 何冠彪《生与死：明际士大夫的抉择》，联经出版事业公司，台北，1997。
- 何冠环《宋初朋党与太平兴国三年进士》，中华书局，1994。
- 何俊《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998。
- 何泽恒《焦循研究》，大安出版社，台北，1990。
- 贺跃夫《甲午战争前中日士阶层对近代教育的回应》，《近代中国与亚洲学术交流会论文集》下册，珠海书院亚洲研究中心，香港，1995。
- 亨德森 John B. Henderson《The Development and Decline of Chinese Cosmology》，New York; Columbia University Press, 1984。
- 洪煊莲(业)《洪业论学集》，中华书局，1981。
- 侯外庐《十六世纪中国进步的哲学思潮概述》，载《历史研究》1959年第十期。
- 侯外庐等《宋明理学史》，人民出版社，北京，1987，1997。
- 侯外庐主编《中国思想通史》，人民出版社，1959，1980。
- 侯锦郎《敦煌龙兴寺的器物历》，中译文，耿升译，载《法国学者敦煌学论文选粹》，中华书局，1993。

- 胡平生、宋少华《新发现的长沙走马楼简牍的重大意义》，《光明日报》1997年1月14日。
- 胡适《胡适学术文集(中国哲学史)》，中华书局，1991。
- 胡楚生《清代学术史研究》，学生书局，1988。
- 胡楚生《清代学术史研究续编》，学生书局，台北，1994。
- 黄进兴《优入圣域》，陕西师范大学出版社，1998。
- 黄进兴《中国民族主义的特色之一：梁启超的终极关怀》，《当代》第十七期，1987年9月，台北。
- 黄进兴《圣贤与圣徒：儒教从祀制与基督教封圣制的比较》，未刊论文。
- 黄俊杰《旧学新知百贯通——从朱子孟子集注看中国学术史上的注疏传统》，载《浩瀚的学海》，三联书店，北京，1991。
- 黄时鉴《东西交流史论稿》，上海古籍出版社，1998。
- 黄时鉴主编《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社，1994。
- 黄一农《通书——中国传统天文与社会的交融》，《汉学研究》14卷2期，台北，1996年12月。
- 黄永年《唐元和后期党争与宪宗之死》，《中华文史论丛》四十九辑，1992。
- 黄万机《黎庶昌评传》，贵州人民出版社，1989，1992。
- 黄现璠《宋代太学生救国运动》，商务印书馆，1936。
- 荒木见悟《明清思想论考》，研文出版，东京，1992。
- 荒木见悟《阳明学的评价问题》，中译本，《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。
- 荒野泰典《近世日本と东アジア》，东京大学出版会，1988，1992。
- 霍布斯邦(一译霍布斯鲍姆，Eric J. Hobsbawm)《民族与民族主义》(Nations and Nationalism Since 1780)，李金梅中译本，麦田出版，台北，1997。
- Hughes, H. Stuart《意识与社会：欧洲社会思想的再认识，1890—1930》(Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890—1930)，李丰斌中译本，台北。

J

- 吉伯特(Felix Gilbert)《思想史之目标与方法》，载《当代史学研究》(Historical Studies Today)，Felix Gilbert 和 Stephen R. Graubard 编，李丰斌中译本，明文书局，台北，1982。

吉川忠夫《韩愈と大颠》，载《中国中世の文物》，日本京都大学人文科学研究所，1993。

吉川忠夫《社会と思想》，载《魏晋南北朝隋唐时代史の基本问题》，汲古书院，东京，1997。

吉田寅《十九世纪中国、日本における海外事情摄取の诸资料》，《立正大学东洋史研究资料》VI，东京，1995。

计文德《从四库全书探究明清间输入之西学》，汉美图书有限公司，台北，1991。

嵇文甫《公安三袁与左派王学》，载《文哲月刊》1卷7期，1936。

加尔布雷思(John Kenneth Galbraith)《权力的剖析》(The Anatomy of Power)，刘北成中译本，时报文化出版公司，1992。

家永三郎《日本の近代化と佛教》，《讲座近代佛教》第二卷《历史编》，京都，法藏馆，1961。

贾丰臻《宋学》，商务印书馆，1933。

贾晋华《论韩孟集团》，《中华文史论丛》五十一辑，上海古籍出版社，1993。

简锦松《明代文学批评研究》，学生书局，台北，1989。

姜伯勤《山西介休袄神楼古建筑装饰的图像学考察》，《文物》1999年1期。

姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996。

姜道章《二十世纪欧美学者对中国地图学史研究的回顾》，《汉学研究通讯》十七卷二期，台北，1998。

姜广辉《宋代道学定名缘起》，《中国哲学》第十五期，岳麓书社，1992。

姜义华等编《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社，1987。

江晓原《天学真原》，辽宁教育出版社，1991。

蒋寅《大历诗人研究》，中华书局，1995。

井上进《汉学の成立》，载《东方学报》第六十一号，京都，1989。

K

卡西尔《人论》，甘阳中译本，上海译文出版社，1986。

康无为(Havold Kohn)《画中有话：点石斋画报与大众文化形成之前的历史》(Drawing Conclusions: Illustration and the Pre-history of mass culture)，载《读史偶得：学术演讲三篇》，台

北,中央研究院近代史研究所,1993。

Kuhn, Hans: *Nationalism: its Meaning and History*, New York, Van Nostrand Co., 1965.

Kirkland, J. Russell:《唐帝国的最后一个道教大师:李含光与唐玄宗》(The Last Taoist Grand Master at the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuan-tsung),载《唐研究》(T'ang Studies) 4, 1986。

科恩(Ralph Cohen)编《文学理论的未来》(The Future of Literary Theory, 1989),中译本,中国社会科学出版社,1993。

柯塞(Lewis A. Coser)《阿伯瓦克与集体记忆》,丘澎生中译文,载《当代》第九十一期,台北,1993年11月。

柯文(Paul A. Cohen)《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》,林同奇中译本,中华书局,1989,1991。

柯文(Paul A. Cohen)《历史三调:义和团作为事件、经验和神话》, (History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth, Columbia University Press, 1997)。

柯文(Paul A. Cohen)《在传统与现代性之间:王韬与晚清改革》,雷颐等中译本,江苏人民出版社,1995。

L

拉夫乔(Arthur O. Lovejoy)《存在的大链条》(The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea),日文译本题作《存在の大なる連鎖》,内藤健二译,晶文社,东京,1975。

赖贵三《焦循年谱新编》,里仁书局,台北,1994。

劳思光《新编中国哲学史》,三民书局,1995。

劳榘《六博及博局的演变》,《历史语言研究所集刊》35本,台北,1964。

勒高夫(Jacques Le Goff)《年鉴学派史家》,载《新史学》,姚蒙编译本,上海译文出版社,1989。

勒华拉杜里(Emmanuel Le Roy Ladurie)《蒙塔尤:1294—1324年奥克西坦尼的一个山村》,许明龙等中译本,商务印书馆,1997。

雷颐《华夏中心与新的世界图式——漫话徐继畲》,《东方》1996年5期。

李斌城《茅山宗初探》,《中国史研究》1983年第2期,北京。

- 李长莉编《近代中国社会文化变迁录》第一卷,刘志琴主编,浙江人民出版社,1998。
- 李长林《清末中国对古希腊文明的了解》,《历史月刊》2000年1月号,台北。
- 李朝津《论清未经学与史学的交替——章太炎民族史学的形成》,《思与言》第36卷第1期,台北,1998。
- 李晟文《明清时期法国耶稣会士在中国与北美的传教活动之比较研究》,载黄时鉴主编《东西交流论谭》,上海文艺出版社,1998。
- 李国钧等编《中国书院史》,湖南教育出版社,1994。
- 李国祁《满清的认同与否定——中国近代汉民族主义思想的演变》,中央研究院近代史研究所编《认同与国家》,中央研究院近代史研究所,台北,1994。
- 李纪祥《明末清初儒学之发展》,文津出版社,台北,1992。
- 李锦绣《试论唐睿宗、玄宗地位的嬗代》,《原学》第三辑,中国广播电视出版社,1995。
- 李缙云、邢文《郭店老子国际研讨会综述》,《文物》1998年9期。
- 李零《李零自选集》,广西师范大学出版社,1998。
- 李申《太极图渊源辨》,《周易研究》1991年第1期。
- 李申《话说太极图——〈易图明辨〉补》,知识出版社,1992。
- 李天纲《中国礼仪之争:历史、文献和意义》,上海古籍出版社,1998。
- 李新霖《春秋公羊传要义》,文津出版社,台北,1989。
- 李学勤《对古书的反思》,载《中国传统文化的再估计》,上海人民出版社,1987。
- 李学勤《简帛佚籍与学术史》,时报文化出版公司,1994。
- 李约瑟《中国之科学与文明》第五册,台北商务印书馆,1975。
- 李泽厚《中国古代思想史论》,人民出版社,北京,1985。
- 李卓然《明史散论》,允晨文化事业出版公司,台北,1991。
- 梁启超《梁启超论清学史二种》,朱维铮校注,复旦大学出版社,1985。
- 梁启超《佛学研究十八篇》,中华书局,1989年重印本。
- 梁伯华《近代中国外交的巨变——外交制度与中外关系变化的研究》,商务印书馆,香港,1990。
- 林聪舜《明清之际儒家思想家的变迁与发展》,学生书局,1990。

- 林东阳《利玛窦世界地图及其对明末士人社会的影响》，《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际会议论文集》，辅仁大学出版社，台北，1983。
- 林金水《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996。
- 林梅村《中国境内出土带铭文的波斯和中亚银器》，《文物》1997年7期。
- 林悟殊《唐人奉火袄教考辨》，《文史》三十辑，中华书局，1988。
- 林悟殊《唐朝三夷教政策略论》，《唐研究》第四卷，北京大学出版社，1998。
- 林庆彰《清初的群经辨伪学》，文津出版社，台北，1990。
- 林毓生《思想与人物》，联经出版事业公司，台北，1983。
- 铃木大拙《禅の見方と行う方》，大东出版社，东京，1941。
- 铃木大拙《禅と念佛の心理学的基础》，《铃木大拙全集》第四卷，岩波书店，东京，1968。
- 铃木大拙《禅の思想》，《铃木大拙全集》第十三卷，岩波书店，东京，1969。
- 铃木大拙、宇井伯寿监修《现代禅讲座》第一卷《思想と行为》，角川书店，东京，1956。
- 铃木大拙《禅思想史研究》第一至第四，《铃木大拙全集》一至四卷，岩波书店，东京，1968。
- 铃木哲雄《唐五代禅宗史》，山喜房佛书林，东京，1985。
- 列文森《从绘画看明代及清初社会的文人业余精神》，张永堂译，载《中国思想与制度论集》，联经出版事业公司，1976。
- 柳立言《浅谈宋代妇女的守节与改嫁》，《新史学》二期四卷，1991。
- 柳存仁《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991。
- 柳诒徵《火葬考》，《史学杂志》一卷三期，1929。
- 刘宝健《传教士与清宫仪器制造》，载中国中外关系史学会编《中西初识》，大象出版社，1999。
- 刘蕙孙《铁云先生年谱长编》，齐鲁书社，1982。
- 刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》，学生书局，台北，1982。
- 刘子健《两宋史研究汇编》，联经出版事业公司，台北，1987。
- 刘美崧《两唐书回纥传回鹘传疏证》，中央民族学院出版社，北京，1989。
- 刘人鹏《诠释与考证：阎若璩辨伪论据分析》，《清代经学国际研讨会论文集》，中研院近代史研究所，台北，1994。

- 刘志琴《晚明城市风尚初探》，《中国文化研究集刊》第一期，复旦大学出版社，1983。
- 陆宝千《清代思想史》，广文书局，1983。
- 卢国龙《中国重玄学》，人民中国出版社，北京，1993。
- 卢建荣《从在室女墓志看唐宋性别意识的演变》，载《台湾师范大学历史学报》第二十五期，1997。
- 吕澂《中国佛学源流略讲》，中华书局，1979。
- 吕妙芬《阳明学派的建构与发展》，载《清华学报》新二十九卷第2期，新竹，1999。
- 罗光《中国哲学思想史》（清代篇），学生书局，1990。
- 罗检秋《近代诸子学与文化思潮》，中国社会科学出版社，1998。
- 罗香林《唐代三教讲论考》，《唐代研究论集》第四辑，台北，新文丰出版公司，1992。
- 罗香林《唐元两代之景教》，香港，1966。
- 罗香林《唐代文化史研究》，上海书店影印《民国丛书》所收，原本为商务印书馆，1946。
- 罗志田《民族主义与近代中国思想》，东大图书公司，台北，1998。
- 罗志田《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，湖北教育出版社，1999。
- 罗志田《后现代主义与中国研究：〈怀柔远人〉的史学启示》，《历史研究》1999年第一期。

M

- 马培棠《禹贡与禹都》《禹贡》半月刊第二卷第五期，1934—1935。
- 麦谷邦夫《南北朝隋唐初道教教义学管窥》，中译文载《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。
- 冒怀辛《邵雍的人生观与历史哲学》，《中国哲学》第十二辑，人民出版社，1984。
- 默顿(Robert K. Merton)《十七世纪英国的科学、技术与社会》(*Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, P. 216—224), New York, Howard Fertig, 1970。
- 蒙文通《古学甄微》，巴蜀书社，1987。
- 米歇尔·德东布(Michel Destombes)《人华耶稣会士与中国的地图学》，耿升中译本，载《明清间人华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社，1993。

- 牧田谛亮《中国佛教史研究第一》，大东出版社，东京，1981。
- 牟复礼(F. W. Mote)《元朝儒家的退隐倾向》(Confucian Eremitism in the Yuan Period)，见 Arther F. Wright 编《The Confucian Persuasion》，Stanford University Press, 1960。
- 牟润孙《注史斋丛稿》，中华书局，1987。
- 木下铁矢《清朝考证学とその时代——清代の思想》，创文社，东京，1996。

N

- 那波利贞《中唐晚唐時代に於ける接客辞儀类の著書の出現に就きて》，日文本，《关西大学东西学术研究所论丛》第九辑，大阪，1953。
- 那波利贞《唐代社会文化史研究》，创文社，东京，1974，1977。
- 尼维森(David S. Nivison)《章学诚的生平与思想(1738—1801)》*The Life and Thought of Chang Hsueh-Ch'eng (1738—1801)*; P. 139—140, Stanford University Press, 1966。

P

- 帕默尔《语言学概论》，中译本，商务印书馆，北京，1983。
- 庞德新《从话本及拟话本所见之宋代两京市民生活》，龙门书局，香港，1974。
- 庞朴《古墓新知》，《读书》1998年9期。
- 庞朴《思孟五行新考》，《文史》第七辑，中华书局。
- 庞朴《帛书五行篇研究》，齐鲁书社，1980。
- 裴化行《利玛窦评传》，商务印书馆，1993。
- 彭泽周《中国の近代化と明治维新》，同朋舍，京都，1976。
- 皮锡瑞《经学历史》，周予同注释本，中华书局重印，1981。
- 平田昌司《唐宋科举制度转变的方言背景——科举制度与汉语史之六》，中文本，载《吴语和闽语的比较研究》，上海教育出版社，1995。
- 普利布兰克(Edwin G. Pulleyblank)《新儒家、新法家和唐代知识分子的生活》(Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755—805)，黄宝华中译文，载倪豪士编《美国学者论唐代文学》，上海古籍出版社，1994。

Q

- 齐东方《西安沙坡村出土的粟特鹿纹银碗考》，《文物》1996年2期。
- 漆永祥《乾嘉考据学研究》，中国社会科学出版社，1998。
- 漆永祥《论西学东渐与乾嘉学术之关系》，《传统文化与现代化》1998年第二期，北京。
- 钱穆《国学概论》，台北，商务印书馆，1979。
- 钱穆《朱子新学案》，巴蜀书社，1986。
- 钱穆《中国近三百年学术史》，中华书局，1986。
- 钱穆《从朱子论语集注论程朱孔孟思想之异同》，《清华学报》新四卷二期，台湾新竹，1964。
- 钱穆《清儒学案序》，《中国学术思想史论丛》第八辑，东大图书公司，台北，1980。
- 钱新祖《佛道的语言观与矛盾语》，《当代》第十一期、第十二期，台北，1987。
- 钱钟书《宋诗选注》，人民文学出版社，1982。
- 清水茂《印刷术の普及と宋代の学问》，载《东方学会创立五十周年纪念·东方学论集》，东方学会，东京，1997。
- 青山定雄《栗棘庵所藏舆地图について》，《东洋学报》37卷4期，东京。
- 青山定雄《南宋淳祐の石刻地理图について》，《东方学报》十一卷一期，东京。
- 丘为君《清代思想史“研究典范”的形成、特质与义涵》，载《清华学报》新二十四卷第四期，新竹，1994。
- 丘为君《批判的汉学与汉学的批判：章太炎对考据学的反省及对戴震汉学的阐释》，《清华学报》新二十九卷第3期，新竹，1999。

R

- 饶宗颐《中国史学上之正统论》，上海远东出版社，1996。
- 饶宗颐《宋学的渊源——后周复古与宋初学术》，北京大学“汤用彤学术讲座”论文，打印稿，1998。
- 任继愈主编《中国道教史》，上海人民出版社，1990。
- 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社，北京，1966。
- 荣新江《安禄山的种族与宗教信仰》，第三届中国唐代文化学术研

讨会论文集》，台北，1997。

芮传明《论宋代江南之“吃菜事魔”信仰》，《史林》1999年3期，上海。

芮玛丽(Mary Clabaugh. Wright)《中国保守主义的最后抵抗：同治中兴》(The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-Chih Restoration, 1862—1874), Stanford University Press, 1957, New York, 1967。

芮沃寿(Arthur F. Wright)《The Sui Dynasty: Unification of China, A. D. 581—617》，日译本《隋代史》，布目潮汎、中川努译，法律文化社，京都，1982。

芮沃寿(Arthur F. Wright)《研究中国思想的方法》，张端穗修订节译本，《中华文化复兴月刊》第十五卷第五期，台北，1982。

S

萨义德(Edward W. Said)《东方学》，王宇根中译本，三联书店，1999。

桑原鹭藏《宋末の提举市舶西域人蒲寿庚の事迹》，见宫崎市定解说《蒲寿庚の事迹》，东洋文库本，平凡社，东京，1989。

桑原鹭藏《佛教の东渐と历史地理学上に於ける佛教徒の功劳》，《桑原鹭藏全集》第一卷，岩波书店，东京，1968。

森鹿三《栗棘庵所藏舆地图解说》，《东方学报》十一卷之四期，京都。

砂山稔《隋唐道教思想史研究》，平河出版社，1990。

杉木つとむ《江戸の兰学事情》，八坂书房，东京，1990。

山井涌《明清思想史の研究》，东京大学出版会，1980。

山田俊《本实际の思想——〈太玄真一本际经〉とその周边》，《集刊东洋学》60号，1988。

尚小明《学人游幕与清代学术》，社会科学文献出版社，1999。

上山春平《朱子的人性论与礼论》，中译本，《日本学者论中国哲学史》，中华书局，1986。

上山春平《朱子の礼学》，载《人文学报》第四十一号，日本京都，1976。

上山大峻《敦煌佛教の研究》，法藏馆，京都，1990。

邵东方《清世宗〈大义觉迷录〉重要观念之探讨》，载《汉学研究》第17卷第2期，台北，1999。

- 沈威(David R. Shumway)《学科规训制度导论》,岭南大学翻译系中译本载《学科、知识、权力》,牛津大学出版社,香港,1996。
- 神田喜一郎《神田喜一郎全集》第一卷《东洋学说林》,同朋舍,京都,1986。
- 盛宁《人文困惑与反思》,三联书店,1997。
- 石云理《天步真原与哥白尼天文学在中国的早期传播》,《中国科技史料》第21卷1期,2000。
- 石川重雄《宋代祭祀社会と观音信仰》,载《中国の传统社会と家族》,汲古书院,东京,1993。
- 施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller)《当代哲学主流》,王炳文等中译本,上卷,商务印书馆,1989。
- 史华慈(Benjamin Schwartz)《关于中国思想史的若干初步考察》,中译文,张永堂译,载《中国思想与制度论集》,联经出版事业公司,台北,1976,1977。
- 史景迁(Jonathan D. Spence)《The Search for Modern China》,Hutchinson: London, Sydney, Auckland, Johannesburg, 1988。
- 史念海《唐代前期关东地区尚武风气的溯源》,《中华文史论丛》1982年第三辑,上海古籍出版社。
- 史睿《北周后期至唐初礼制的变迁与学术文化的统一》,《唐研究》第三卷,北京大学出版社,1997。
- 市来津由彦《朱熹の〈杂学辨〉とその周边》,载宋代史研究会报告第二集《宋代の社会と宗教》,汲古书院,1985。
- 藪内清等编《明清時代の科学技术史》,京都大学人文科学研究所,1970,朋友书店重印本,京都,1997。
- 藪内清《增补改订本:中国の天文历法》,平凡社,东京,1990。
- 苏云峰《张之洞与湖北教育改革》,中研院近代史所,1976。
- 苏哲安(Jon Solomon)《日本理论与世界》,《当代》第九十七期,台北,1994。
- 孙春在《清末的公羊思想》,台湾商务印书馆,台北,1985。
- 孙昌武《唐长安佛寺考》,载《唐研究》第二卷,北京大学出版社,1996。
- 孙海波《庄方耕学记》,原载《中和月刊》第一卷,收入《中国近三百年学术思想论集》,存粹社,1978。
- 孙海波《凌次仲学记》,原载《中和月刊》第一卷,又载《中国近三百

年学术思想论集》，存粹社，1978。

孙尚扬《早期中西文化交流中的误读及其创造性》，载《原学》第一辑，中国广播电视出版社，1994。

孙中曾《证人会、白马别会及刘宗周思想的发展》，载《刘戡山学术思想论集》，中研院中国文哲所筹备处，台北，1998。

T

塔伯特(John E. Talbott)《思想史与社会史中的教育问题》，原载《Historical Studies Today》(Edited by Felix Gilbert and Stephen R. Graubard)，中译文，载李丰斌译《当代史学研究》187—213页，明文书局，台北，1982。

台静农《静农论文集》，联经出版事业公司，台北，1989。

唐君毅《阳明学与朱子学》，载中华学术院编《阳明学论文集》，华岗出版有限公司，台北，1972。

汤用彤《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982。

陶清《明遗民九大家哲学思想研究》，洪业文化事业有限公司，台北，1997。

陶晋生《宋代妇女的再嫁与改嫁》，《新史学》第六卷三期，1995。

Taylor, Rodney L. and Arbuckle, Gary《*Chinese Religions: The State of the Field (Part II): Living Religious Traditions: Taoism, Confucianism, Buddhism, Islam and Popular Religion*》，载 *The Journal of Asian Studies*, VOL. 54, NO. 2, 1995。

天岫接三《禅僧留学事始》，花园大学禅文化研究所，1990。

田浩(Hoyt Cleveland Tillman)《功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战》(Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi)，姜长苏中译本，江苏人民出版社，1997。

樋口胜《〈文公家礼〉の成立についての一考察》，载《东洋の思想と宗教》四，1987。

W

汪晓勤《伟烈亚力所介绍的外国数学史知识》，《中国科技史料》第21卷第2期(2000)。

王尔敏《上海格致书院志略》，香港中文大学出版社，1980。

王尔敏《近代中国思想研究及其问题之发掘》，见《中国思想史方法

- 论文选集》，大林出版社，台北，1981。
- 王汎森《明末清初的一种道德严格主义》，载《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，中研院近代史研究所，台北，1998。
- 王汎森《明末清初儒学的宗教化——以许三礼的告天之学为例》，《新史学》第九卷第二期，1998。
- 王汎森《明末清初的人谱与省过会》，《历史语言研究所集刊》第六十三本第三分，台北，1993。
- 王汎森《清末的历史记忆与国家建构：以章太炎为例》，《思与言》第三十四卷第三期，台北，1996。
- 王汎森《古史辨运动的兴起——一个思想史的研究》，时报出版公司，台北，1993。
- 王汎森《明末清初思想中之“宗旨”》，《大陆杂志》第九十四卷第四期，台北，1997。
- 王汎森《清初的下层经世思想》，《大陆杂志》九十八卷一期，台北，1999。
- 王汎森《汪梅翁与〈乙丙日记〉》，《东亚近代思想与社会》，月旦出版社，台北，1999。
- 王夫之《宋论》，中华书局，1964，1998。
- 王光玮《禹贡土壤的探讨》，《禹贡》半月刊第二卷第五期，2—14页。
- 王冀民、王素《文中子辨》，载《文史》二十辑，中华书局，1983。
- 王家佑《道教论稿》，巴蜀书社，1987。
- 王家俭《清史研究论丛》，文史哲出版社，台北，1994。
- 王赓武《五百年前的中国与世界》，《二十一世纪》第二期，香港，1990。
- 王继先《陈诚及其〈西域行程记〉与〈西域番国记〉研究》，《中亚学刊》第三辑，中华书局，1990。
- 王健文《奉天承运——古代中国的“国家”概念及其正当性基础》，东大图书公司，台北，1995。
- 王懋竑《朱熹年谱》，中华书局，1998。
- 王善军《宋代族塾义学的兴盛及其社会作用》，《中国史研究》1999年第3期，北京。
- 王晓辑《元明清三代禁毁小说戏曲史料》，作家出版社，北京，1958。
- 王庸《中国地理学史》，商务印书馆《中国文化史丛书》，1938。

- 王煜《明清思想家论集》，联经出版事业公司，台北，1981。
- 王芸生《韩愈与柳宗元》，《新建设》1963年第2期，北京。
- 王重民《清代学者关于禹贡之论文目录》，《禹贡》半月刊第一卷第十期，1934。
- 王重民《敦煌古籍叙录》，中华书局，1979。
- 韦伯(Max Weber)《支配的类型》，《韦伯选集》Ⅲ，康乐中译本，允晨出版公司，台北，1985。
- 闻人军、李磊《一行、南宫说天文大地测量新考》，《文史》三十二辑，93—103页，中华书局，北京，1990。
- 吴芳思(Frances Wood)《马可·波罗到过中国吗》(Did Marco Polo go to China)，洪允息中译本，新华出版社，1997。
- 吴光《黄宗羲反清思想之转化》，《文星》1987年4月号。
- 吴江《南宋浙东学术论稿》，载《中国文化》第八期，香港中华书局，1993。
- 吾妻重二《太极图の形成——儒佛道三教をめぐる再检讨》，《日本中国学会报》四十六集，日本中国学会，东京，1994。
- 武内义雄《宋学の由来及び其特殊性》，载岩波书店《东洋思潮》，1934。本文有魏守朴的中译，载《国光杂志》9—11期，未见。
- 武田雅哉《清朝绘师吴友如の事件》，作品社，东京，1998。

X

- 西顺藏《北宋その他の正统论》，载《一桥论丛》，东京，1965。
- 席泽宗《王韬与自然科学》，载《香港大学中文系集刊》第一卷第2期，1987。
- 厦门大学历史系编《李贽研究参考资料》第一辑，福建人民出版社，1975。
- 榎一雄《职贡图の起源》，载《东方学会创立四十周年纪念东方学论集》日本，东方学会，东京，1987。
- 向达《唐代长安与西域文明》，三联书店，1987。
- 萧公权《中国政治思想史》，《萧公权全集》之四，联经出版事业公司，台北，1986。
- 萧公权(Hsiao Kung-chuan)《近代中国与世界：康有为变法与大同思想研究》(A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927)，汪荣祖中译本，

- 江苏人民出版社,1997。
- 萧启庆《元朝史新论》,允晨文化实业公司,台北,1999。
- 萧启庆《元代史新探》,新文丰出版公司,台北,1983。
- 小林义广《宋代の劝学文》,载《中国の传统社会と家族》,汲古书院,1993。
- 小岛毅《正祠与淫祠——福建の地方志における记述と论理》,《东洋文化研究所纪要》第114册,东京,1991。
- 谢国祯《明清之际党社运动考》,台湾商务印书馆重印本。
- 谢善元《李觏之生平及思想》,中华书局,1988。
- 谢弗《撒马尔汗的金桃——唐朝的舶来品研究》, E. H. Schafer: *The Golden Peaches of Samarkand, A Study of Tang Exotics*, 吴玉贵中译本《唐代的外来文明》, 中国社会科学出版社,1995。
- 谢和耐(Jacques Gernet)《入华耶稣会士与中国明末的政治和文化形势》,耿升中译文,载《明清间入华耶稣会士与中西文化交流》,巴蜀书社,成都,1993。
- 谢和耐(Jacques Gernet)《17世纪基督徒与中国人世界观之比较》,中译本载耿升译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》,巴蜀书社,1993。
- 谢和耐《中国五——十世纪的寺院经济》,耿升中译本,甘肃人民出版社,1987。
- 谢无量《中国哲学史》,中华书局,1916。
- 谢正光《清初的遗民与贰臣》,载《汉学研究》第17卷第2期,台北,1999。
- 兴膳宏、木津祐子、斋藤希史合著《朱子语类读书法篇译注》(一至七),《中国文学报》第48—54册,日本京都,1994—1997。
- 邢文、李缙云《郭店老子国际研讨会综述》,《文物》1998年9期。
- 邢文《楚简五行试论》,《文物》1998年10期。
- 熊月之《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社,1994。
- 熊月之《海国图志征引西书考释》,《中华文史论丛》第五十五辑,上海古籍出版社,1996。
- 徐稟愉《辽金元三代妇女节烈事迹与贞节观念之发展》,《食货》复刊十卷六期,1980。
- 徐莘芳《僧伽造像的发现和僧伽崇拜》,《文物》1996年5期。
- 徐海松《从会通中西到西学中源——清初科学家的思想轨迹及其

- 影响》，载《中西初识》，大象出版社，郑州，1999。
- 徐海松《黄宗羲与西学》，载黄时鉴主编《东西交流论谭》，上海文艺出版社，1998。
- 徐光台《明末西方四要素说的传入》，《清华学报》新二十七卷第三期，新竹，1997。
- 徐光台《明末清初中国士人对四行说的反应——以熊明遇〈格致草〉为例》，《汉学研究》十七卷2期，台北，1999。
- 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989。
- 徐梵澄《陆王学述》，上海远东出版社，1994。
- 徐远和《理学与元代社会》，人民出版社，北京，1992。
- 徐自强《大秦景教流行中国碑考》，载《向达先生纪念论文集》312—329页，新疆人民出版社，1986。
- 许怀林《陆九渊家族及其家规述评》，《江西师范大学学报》1989年第2期，南昌。
- 许倬云《科学与工艺——谈李约瑟之中国科技文明史》，中译本载《中国文化与世界文化》，贵州人民出版社，1991。
- 须江隆《唐宋期における祠庙の庙额、封号の下赐について》，《中国—社会と文化》第九号，中国社会与文化学会，东京，1994。
- 薛文郎《清初三帝消灭汉人民族思想之策略》，文史哲出版社，台北1991。
- 薛化元《晚清中体西用思想论（1861—1900）：官定意识形态的西化理论》，稻乡出版社，台北，1991。

Y

- 阎文儒著、阎万钧校补《唐代贡举制度》，陕西人民出版社，1989。
- 严耕望《唐代佛教之地理分布》，载《中国佛教史论集·隋唐五代篇》，《现代佛教学术丛刊》之六，台北，大乘文化出版社，1977。
- 杨念群《“常识性批判”与中国学术的困境》，载《读书》杂志1999年第二期。
- 杨钦章《元代奉使波斯碑初考》，《文史》第三十辑，中华书局，1988。
- 杨启樵《明清史抉奥》，广角镜出版社，香港，1984。
- 杨向奎《绎史斋学术文集》，上海人民出版社，1983。
- 杨志刚《朱子家礼：民间通用礼》，《传统文化与现代化》1994年4

期,北京。

姚从吾《金元之际孔元措与衍圣公职位在蒙古新朝的继续》,《历史语言研究所集刊》第39期,下册,台北,1969。

姚大力《历史学失去魅力了吗》,载《学说中国》,江西教育出版社,1999。

姚大力《金末元初理学在北方的传播》,载《元史论丛》第二辑,中华书局,1983。

伊世同《康熙天球仪:东西方文化交流的证物》,《中国文化》第七期,香港中华书局,1992。

伊格尔顿(Terry Eagleton)《文学理论导读》,吴新发中译本,书林出版有限公司,台北,1993。

伊藤之雄《日清战前の中国朝鲜认识の形成と外交论》,载古屋哲夫编《近代日本のアジア认识》,绿荫书房,东京,1996。

印顺《中国禅宗史》,江西人民出版社,1990。

樱井匡《明治宗教史研究》,春秋社,东京,1971。

俞伟超《考古学是什么》,中国社会科学出版社,1996。

余英时等《中国历史转型时期的知识分子》,联经出版事业公司,1992。

余英时《论戴震与章学诚》,东大图书公司,1996。

余英时《历史与思想》,联经出版事业公司,1976,1994。

余英时《中国思想传统的现代诠释》,联经出版事业公司,台北,1987,1992。

余英时《历史人物与文化危机》,东大图书公司,1985。

余英时《明清变迁时期社会与文化的转变》,载《中国历史转型时期的知识分子》,联经出版事业公司,1992。

宇井伯寿《禅宗史研究》、《第二禅宗史研究》,日文版,东京岩波书店,1939,1941。

袁征《北宋的教育与政治》《宋辽金史论丛》第二辑,中华书局,1991。

远藤隆吉《支那思想发达史》,富山房,东京,1903,1907。

Z

泽田瑞穗《中国の民间信仰》,工作舍,东京,1982。

詹海云《清初阳明学》,载《清初学术论文集》,文津出版社,台北,1992。

- 詹京斯(Keith Jenkins)《评什么是历史:从卡耳、艾尔顿到罗迪、怀特》(On "What is History": From Carr and Elton to Rorty and White)。London: Routledge, 1995; 江政宽书评, 载《新史学》十卷一期, 台北, 1999。
- 詹姆士(William James)《宗教经验种种》(Varieties of Religious Experience), 唐钺中译本, 商务印书馆, 1947。
- 张邦炜《宋代文化的相对普及》, 载《国际宋代文化研讨会论文集》, 四川大学出版社, 1991。
- 张光直《中国青铜时代》, 《中国青铜时代二集》三联书店, 1983、1990。
- 张光直《考古学专题六讲》, 文物出版社, 1986, 1992。
- 张京媛主编《新历史主义与文学批评》, 北京大学出版社, 1993。
- 张灏《危机中的中国知识分子——寻求秩序与意义》, 高力克、王跃中译本, 李强校, 山西人民出版社, 1988。
- 张灏《再论戊戌维新的历史意义》, 《二十一世纪》45期, 香港中文大学, 1998年2月。
- 张寿安《以礼代理: 凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》, 中研院近代史研究所, 台北, 1994。
- 张强《近年来秦简日书研究评介》, 载《简帛研究》第二辑, 法律出版社, 1996。
- 张箭《古代中国人足迹和地理知识的北至》, 《历史研究》1999年第六期。
- 张江华《齐彦槐及所制天文仪器》, 《文物》1997年第八期, 北京。
- 张元济《戊戌政变的回忆》, 载《新建设》一卷三期, 北京, 1949年10月6日出版。
- 张荫麟《明清之际西学输入中国考略》, 《清华学报》第一卷一期, 1924年6月。
- 张希清《北宋贡举登科人数考》, 《国学研究》第二卷, 北京大学出版社, 1995。
- 张维华《明清之际中西关系简史》, 齐鲁书社, 1987。
- 章太炎《章太炎政论选集》。
- 章太炎《章太炎全集》(四), 上海人民出版社, 1985。
- 赵昌平《开元十五年前后》, 《中国文化》1990年2期。
- 赵超《由墓志看唐代的婚姻状况》, 《中华文史论丛》1987年第一期, 上海古籍出版社。

- 赵刚《阎若璩虞廷十六字辨伪之思想史背景及相关问题的再考察》，载林庆彰主编《经学研究论丛》第四辑，圣环图书公司，台北，1996。
- 赵匡华《中国炼丹术思想试析》，《国学研究》第一卷，北京大学出版社，1992。
- 赵守俨《赵守俨文存》，中华书局，1998。
- 赵铁寒《宋代的州学》，《宋史研究集》第二辑，台北，1964，1983。
- 赵园《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1998。
- 郑振谟《俞曲园樾先生年谱》，商务印书馆“新编年谱集成”排印本，台北，1982。
- 郑阿财《敦煌写卷〈新集文词九经钞〉研究》，载《唐代研究论集》第四辑，633—671页，新文丰出版公司，台北，1992。
- 郑吉雄《论全祖望去短集长的治学方法》，载《台大中文学报》第十一期，台湾大学中国文学系，1999。
- 织田武雄《地图の历史——世界篇》，讲谈社，1974，1994。
- 中央研究院近代史研究所编《认同与国家》，中央研究院近代史研究所，台北，1994。
- 钟泰《中国哲学史》，商务印书馆，1929，1934。
- 钟鸣旦《格物穷理：十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论》，载《哲学与文化》第十八卷第七期，台北，1991。
- 衷尔钜《蕺山学派哲学思想》，山东教育出版社，济南，1993。
- 周昌龙《新思潮与传统》，时报出版公司，台北，1995。
- 周良霄《赵复小考》，载《元史论丛》第五辑，中国社会科学出版社，北京，1993。
- 周锡瑞(Joseph W. Esherick)《义和团运动的起源》(The Origins of the Boxer Uprising)，张俊义等中译本，江苏人民出版社，1994。
- 周一良《唐代密宗》，中文本，钱文忠译，上海远东出版社，1996。
- 周一良《周一良集》，辽宁教育出版社，1998。
- 周一良、赵和平《唐五代书仪研究》，中国社会科学出版社，1995。
- 周阳山、杨肃献编《近代中国思想人物论——晚清思想》，联经出版事业公司，1980。
- 周志文《晚明学术与知识分子论丛》，大安出版社，台北，1999。
- 周振鹤《学腊一十九》，山东教育出版社，1999。
- 周振鹤《发生在菲律宾的中西文化交流》，《万象》第一卷第六期，辽

宁教育出版社,1999。

周振鹤《晚清上海书院西学与儒学教育的进退》,载《华东师范大学学报》1999年第5期。

周振鹤《唐代安史之乱和北方人民的南迁》,载《中华文史论丛》1987年二、三期合刊,上海古籍出版社。

邹振环《晚清西方地理学在中国》,上海古籍出版社,2000。

邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》,中国对外翻译出版公司,北京,1996。

邹重华《乡先生——一个被忽略的宋代私学教育角色》,《中国文化研究所学报》新第八期,香港中文大学,1999。

塚本善隆《中国近世佛教史の诸问题》,《塚本善隆著作集》第五卷,大东出版社,东京,1975。

祝平次《朱子学与明初理学的发展》,学生书局,台北,1994。

祝平一《跨文化知识传播的个案研究——明末清初关于地圆说的争议,1600—1800》,载《历史语言研究所集刊》第六十九本第三分,台北,1998。

朱汉民《南宋理学与书院教育》,《中国哲学》第十六辑,岳麓书社,1993。

朱金城《白居易年谱》,上海古籍出版社,1982。

朱瑞熙《宋朝经筵制度》,载《中华文史论丛》五十五辑,上海古籍出版社,1996。

朱瑞熙等《辽宋西夏金社会生活史》,中国社会科学出版社,1998。

朱希祖《屈大均著述考》,原载《文史杂志》第二卷第七、八期,《中国近三百年学术思想论集》影印本,存粹社,1978。

朱维铮编《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社,1983。

朱维铮《跋夏曾佑致宋恕函》附,《复旦学报》1980年第1期。

朱维铮《走出中世纪》,上海人民出版社,1987。

朱维铮《求索真文明:晚清学术史论》,上海古籍出版社,1996。

朱维铮《音调未定的传统》,辽宁教育出版社,1995。

滋野井恬《唐代佛教史论》,平乐寺书店,1973。

左云鹏《祠堂族长族权的形成及其作用试说》,《历史研究》1964年第五至六期,北京。

后 记

终于到了写《后记》的时候了，坐在电脑前面，这是谧静的异国小城，伴着穿过树叶的风声和打在树叶上的雨声，我开始写这篇文字。这二十多天里，我大体通读并且最后一次修订了全书的四节《导言》和二十三节正文，作完了附录三种（《目录》、《徵引书目》和《人名索引》）。当然，我知道这部书还有很大的修改余地，我也知道一部书要多改多删才能完善，不过，在几经反复以后，我已经不打算再作大的增删改动了，并不是自我感觉已经良好，只是因为很累，因为，即使不算收集资料的准备时间，从1994年开始，我也已经有七年时间用在思想史上，无论别人怎么看，我几乎是已经精疲力尽。记得思想史的第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》出版以后，我曾经有好几次在脑子里闪过同一个念头，就是对使用“第一卷”三字的后悔，因为有了第一卷必然就有“第二卷”，我不是只写上卷不写下卷的胡适之，那种只顾开辟新领域的气派我学不会也没有资格学，所以写着写着就只能暗暗叫苦，实际上，从一开始起，我就有些力不从心的感觉。

好在，第二卷还是在三年后写出来了。

这一卷主要讨论的是七世纪至十九世纪中国思想世界的最终确立和逐渐瓦解的过程。其实，现代中国人常常说的，也常常可以感受到的那种所谓古代中国知识、思想和信仰的传统，应该说，并不是秦汉时代奠基的那种古代中国思想，而是经过唐宋两代相当长时间才逐渐建构起来的新传统。在八世纪的社会变乱之后，由于一统而变得平庸的知识、思想和信仰世界再一次重新调整自己的思路，重新发掘历史资源，围绕着重建国家权威和思想秩序，人们借助旧学开出新知，提出了种种问题，终于在传统中求新变，在宋代形成了以“理学”和“心学”为代表的新的知识、思想和信仰世界。在经历了“道统”与“政统”也就是文化权力和政治权力短暂分离的历史后，十三世纪前后，中国确立了新的国家政治意识形态，也由于这种观念的制度化 and 世俗化，在那个时代形成了古代中国

伦理的同一性。可是,经过元明两代,当十六世纪的中国开始从“天下中心”的朝贡想象逐渐进入“万国”的时代,这种知识、思想与信仰世界却渐渐出现了深刻的裂缝,尽管明清嬗代,曾经有一度在表面上弥合了这种裂缝,暂时在公众和政治话语层面上,重建了同一的思想,但是,这种公与私的领域之间已经分裂的传统,终于在坚船利炮的压力和诱惑中开始瓦解,特别是1895年中国被日本所败,在愤激的心情和屈辱的感觉下,中国开始按照西方的样式追求富强,走上了向西转的不归路,由此激荡出现代中国的种种思想。

在这里说一些题外话。1998年,思想史的第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》出版时,我正在日本的京都大学任教,享受着那里单纯而平静的研究生活,完全不知道国内学术界的情况。回来以后,才听到对第一卷的各种反应,此后,陆陆续续又看到海内外的一些评论,当然说好说歹都有。我想,一部学术性的著作,作为一个文本产生以后,它就是公众评头论足的对象,作者没有权力对这些批评说三道四,特别是人文学科中的各种见仁见智,并不像是老吏断狱下判决书,更像是一种表达智慧和洞见的写作,而如今有些书评的写作习惯,也不像是对被评的书发表针对性具体意见,而更像是借题发挥表示另一种高明的写法。所以,我想无论什么意见,赞扬的、批评的甚至是挖苦讽刺的,都无所谓,我也不愿意回应,只是内心里总是在希望,希望可以听到一些关于中国思想史研究的益人神智的见解。

其中,确实有很多人提出了很重要的问题和见解。

第一个问题是关于“一般知识、思想与信仰世界”的概念。《思想史》第一卷出版以后,有很多人对我所说的“一般知识、思想与信仰的历史”感到兴趣,也有不少人对此表示怀疑,对于这本书的大多数赞同和批评似乎都集中在这一点上。

这是很自然的,因为在这本书还没有出版之前,我的《导论》在中国大陆著名的《读书》杂志连续四期发表,首先发表的,而且被置于首篇位置的就是关于一般知识、思想与信仰世界的一段,所以无论是否读过我这部书,人们印象最深的可能就是这一话题。有一次,几位年轻的研究生来和我讨论思想史的写法问题,当面就向我质疑,究竟这种“一般知识、思想与信仰世界”只是一种作为分析和叙述策略的“建构”,还是古代中国思想历史中的实际存在?还有

人追问,思想史怎么可以把主要的焦点聚集在“小传统”或“民众”上,一位我很尊敬的前辈学者也质疑说,这会不会使人民才是创造历史的动力之类的命题和农民起义为历史主要线索之类的观念再度卷土重来?当然也有人对在传统社会中区分“精英思想”与“一般思想”的意义有所怀疑,觉得只有在现代社会这种区分才存在,这种看法当然没有中国历史上的依据。不过,静下心来反躬自省,我也应当质问自己,在第一卷《导论:思想史的写法》中是否确实没有把自己的想法表达清楚?或者换个说法,是否我自己的过分个人化的表述会导致阅读者的以上疑问?

毫无疑问,关于思想史从传统的关注上层思想世界到关注普遍的想法,这一思路的转换曾经受到人类学研究的影响,也受到年鉴学派的影响,所谓我们必须注意“重建那些表达集体情感的态度、言论与沉默”,就是法国年鉴学派史学家 Mandrou 的话^①,而这种意见也在很多同行中得到印证和认同。曾经读到李弘祺先生《读史的乐趣》一书,看到里面也有这样的话,说思想史家喜欢用的“思想的风格”(Climate of opinion)一词,是从怀德海(A. N. Whitehead)那里来的,而“‘思想的风格’乃是一个社会里头大多数人所想所讲所做事的背后假设的总和,是他们所习用的词语、所喜欢拿来解释事情的方式。(思想史家)鲍玛(Franklin L. Baumer)认为要一世代的‘思想的风格’,只有通过博览群书别无他途,光是研究一些伟大的思想家或是领导知识界的知识分子是不够的”^②,最近,又看到赵复三先生译赫伊尔(Friedrich Heer)《欧洲思想史》的译者前言,说赫氏的书改变了过去西方哲学史关注精英阶层和少数哲学家的路数,其特色就是“不是仅限于少数思想家的小圈子,而是深入到欧洲社会的广阔天地中去”^③。显见“东海西海,心同理同”。

不过,这并不意味着思想史转而注意通常我们说的“小传统”,我所说的“一般知识、思想和信仰世界”也不是指“俗文化”或“民众

① 转引自辛西亚·海伊(Cynthia Hay)《何谓历史社会学》,载《解释过去了解现在——历史社会学》38—44页,中译本,上海人民出版社,1999。

② 李弘琪《近代欧洲思想与变迁的观念》,载其《读史的乐趣》,39页,允晨文化实业公司,台北,1991。

③ 赵复三《〈欧洲思想史〉中译者前言》,载《历史:理论与批评》创刊号,186—187页,台北,1999年3月。

思想”。我想导致误解还有这样一个可能,人们常有这样的观念,文化和知识是从上层向下层传播的,H. Stuart Hughes 所著《意识与社会:欧洲社会思想的再认识,1890—1930》(*Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890—1930*)的《导论》中说到高层次和低层次思想,他认为“前者指在思想上清楚而有意义的陈述,后者则是一些含有口号宣传性质的陈腔滥调,通常,人们都认为,后者是经过一两代‘文化脱节’(Culture lag)后,从第一层次‘过滤’出来的残余物——思想在这种新的背景底下,几乎一成不变地都以鄙陋或歪曲的形式出现”^①。其实,那些所谓高层次的思想又是从哪里来的?难道这些人真的是拔了头发离开世俗世界而在超越世界中玄想的么?难道他们就不曾在普通的教育制度、知识系统和普遍常识中接受熏染,并在这种知识背景中开始他们的思想之旅?所以我要做的就是重建这种思想家们可能普遍依凭的背景,这就是一般知识、思想与信仰世界^②。

当然,这种写法,正如鲍玛(Franklin L. Baumer)所说,是要花更大的力气的。所谓花力气,其实在这里就是沟通社会、文化与思想史,而这种沟通又建立在大量使用并且重新理解各种过去在思想史中属于“边缘”的资料,像我曾经用过的教材、历书、小说、类书、图像等等。其实这并不新鲜,最近,获得美国普利策奖的约翰·道尔(John W. Dower),在他的历史著作《接受失败:二战结束后的日本》(*Embracing Defeat: Japan in the wake of World War 2*)中就“使用了大量的日本学术的、档案的及流行文化的材

① 《意识与社会:欧洲社会思想的再认识,1890—1930》(*Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890—1930*),李丰斌中译本,7页,台北。

② 我在一次回答北大研究生的采访时曾经讨论过,为什么要研究一般知识、思想与信仰世界?“有些人会认为实际上我说的是一个不存在的东西,是一个我自己从各种文献中建构出来的平均线,可是我相信在当时社会里面,除了不用文字表达和传播的‘俗文化’,还有一层一般水准的普通知识分子或普通文化人,这些人的平均知识水准就是精英的基础。我们过去的思想史缺少描述教育、传媒和一些技术性的问题,由于缺少对教育史的描述,这些精英的知识来源不清楚,缺乏对传播的研究,对当时一般知识分子所能接触到的知识水准也不清楚。”参看《重写思想史》,载《北京大学研究生学刊》1999年第一期,14页。

料,如歌曲、杂志、广告,尤其是日本的卡通画”^①,其实在这点上我还是很传统的,只是在这种写法上跨了一步,一只脚踩进了水塘,却并没有整个身子越过雷池。

第二个问题是所谓的“写法”。一些朋友对我在第一卷的《导论》中特意标志了“写法”二字似乎有误解,认为历史著作大讲写法,仿佛是把历史降格成了文学,于是史家便作家化了。持这种意见的人,似乎还没有理解写法的意义。据说,历史是现在的历史学家与过去的事实之间不断对话的过程,历史学家要把已经逝去的往事重新组织起来,无论如何是会加入自己的理解的,而且这种理解也一定要用文字书写出来的,何况选择什么来叙述,用什么形式书写,采用什么样的语调、词汇和口吻,这种当下的运思和写作,本身就已经影响了“历史”,所以《思想史》与思想史之间,当然有一些差异,而这些差异就是今天的思想史家对历史的理解和解释。近年来,文学史、哲学史、文化史等等领域中的“重写”,其实就是重新理解和解释的意思,如果“写”只是意味着一种文学事业,难道“重写”只是一种文字上的花样翻新?

所以,我特意在本卷的《导言》中加进了一段关于思想史视野中的后现代历史学的论述。说实在话,我并不认同后现代主义对历史学的判断,但是我们没有理由不仔细体会他们对历史学的看法,里面确实有很多启发性的意见,特别是“历史作为一种叙述”的说法,提醒我们注意已经消失的历史、被书写下来的“历史”以及将被再度理解和书写下来的“历史”之间,那种层层皴染的复杂关系,其实每一次书写都是一次历史记忆的发掘,每一次历史回忆其实都是重新理解,每一次重新理解都是为了给当下提供知识、思想与信仰的资源,正是有了这种书写或者叙述,历史才真的可能是今人与古人之间无尽的对话。特别希望指出的是,当我重新写这部思想史的时候,读者不要忘记,前面已经有种种思想史的写法作为一种“范式”在制约着我们的思路,资料选择、章节安排、叙述结构中既有历史遗传的因素也有现实价值的因素,就连在篇幅长短的设计中,也有对思想的高下评价以及评价的价值标准,而在文字语词的使用中,更是通过“褒贬”处处显示着当代的意识形态和社会习

^① 尹文娟《约翰·道尔的战后日本研究》,载《中华读书报》1999年12月8日,第21版。

惯,这些作为“范式”的“写法”,正如福科说的是一种由“权力”建构的“话语”,又因为它作为知识话语成为了一种“权力”,当这种“范式”挟着“权力”横亘在我的面前的时候,我不能不注意到“写法”。

没有办法在这里细说,我只能简单地说,写法岂是一桩小事,又怎么仅仅是一种文学修辞或语言游戏?

第三个是关于“思想史”确立自己的畛域以及与“哲学史”的分界。这个问题在国内就已经有人议论,可是我没有想到,就在我最后修改第二卷的时候,来到比利时鲁汶大学汉学系,首先进入讨论的就是关于这一问题的批评,戴卡琳(Carine Defoort)教授专门写了一篇文章讨论,记得讨论的那天下午的发言,讨论得很热烈,当天晚上我记在了日记上,下面是当时的记录——

我的意见是:第一,中国最初对西方哲学的接受,同时就是对西方哲学的回应。从谢无量、胡适到钟泰、冯友兰,都是在接受了“哲学”一词后,试图在中国发现哲学,并以此建构一种可以与西方对话或抗衡的知识传统和历史,因此承认“哲学”并书写“哲学史”的一些人,其实是希望在学术融入世界的时候,凸显民族的思想传统,恰恰这时西方学科制度和教育制度入侵中国,本世纪中国也按照西方体制建立了有若干平行系科的大学,所以,传统中国学问被分成文史哲,于是有了哲学史。第二,九十年代后,凸显“思想”一词而避免“哲学”一名,可能有一些特殊的背景。“哲学”一词自日本的西周、井上哲次郎以后,渐渐传入中国,作为西洋的 philosophy 一词的译名,在中国被普遍使用,但是,当它在中国语境中安家并被认可的时候,“哲学”就有其特定的范围和边界,除了考虑到它很难完整理解和诠释中国知识、思想和信仰世界之外,其实还有一个重要的问题,就是中国学者面对两重困境的挣扎,一面要反抗西洋哲学话语的笼罩,凸显中国经验、知识、思想的自身特性,另外一面要消解政治意识形态过于强烈的“哲学”观念和学科制度中条分缕析的“哲学”内涵,把思想史从唯心唯物之类简单教条的所谓哲学话语中解脱出来,所以在某种意义上说,它也是希望通过凸显自身和确立他者来加入世界大家庭。第三,哲学的成立和哲学史的书写,也是权力建构知识,知识又成为权力的过程,其实是智者对愚者、形而上对形而下、上层对下层、抽象对具体的拒斥和划界,它作为一种观念认识是可以的,但是,作为历史叙述是不足的。因

为从叙述的方法角度看,只有改变“哲学”的边界,或者干脆使用“思想”一词,才能把更广阔的社会生活和知识技术纳入历史写作中,前者比如文明观念、公共常识、风俗习惯的确立与变化,后者例如关于身体的医学、关于自然的天文、关于环境的地理等等,也只有这样才能避免天才缺席时的无从写起。

戴卡琳教授同情中国哲学的处境,也批评西方哲学的傲慢。她的意思很好,不过她相信,现在西方哲学边界宽阔而且变动不居,所以,她希望西方哲学在不断批判自身的情况下,接受中国哲学,否则,哲学始终不具备普遍性。她当然是以西方人的理性对西方知识话语权力进行批判,比如她提到,欧洲大学的哲学系、神学系里没有“中国哲学”,也没有“中国宗教”等等,她也对中国同行的焦虑充满同情,她把中国哲学比喻成找不到自己的家的孩子,希望这些哲学弃儿被收养和被认同,对中国同行的反抗也很同情,理解这种反抗的意义。但是,我总觉得,毕竟这是西方立场,我接过她的比喻说,中国哲学如果始终处在被“收养”和被“怜悯”的状态,一百年来仍然不能融入世界主流学术话语的哲学,那么它会不会有“后娘养的”感觉?既然这样,这些本来就不属于亲生儿子的“异类”,为什么还要死乞白赖地托庇在这种大家庭中,还是要姓“哲学”而不能自立门户?如果中国古代起就有不同的知识、思想和信仰系统,那么世界为什么不能容忍“异父异母所生”另有一支,由各家共同构成一个多元共生的世界,而非要像一个大家庭一样姓一个姓?他们都笑了,戴卡琳笑着说道,我们这些亲生儿子可以和另外的孩子一道反对“专制的后妈”。可是我还是要追问:这种联系能说反叛就反叛,这种血缘能一下割得断吗?

其实,我也知道,思想史是一个边界并不清楚的领域,它能够与哲学史有一个明确的分野么?这是还没有结论的一个大问题,还需要深入讨论。

在第一卷中我对很多朋友、同事和前辈表示过谢意,这里就不再一一列名。但是,我仍然要向他们表示深深的感谢,因为在这些年的学术生涯中,最让人感到惬意的,就是有这些关心和关注,在这几年里,他们还是在不断地给我指点和帮助。此外,在写作第二卷的这几年里,我又得到了除前一卷已经提到的那些朋友之外的一些师友的指教,在学术研究的道路上,独学无友孤陋寡闻是最可怕的,好在这些年来,有越来越多的旧朋新友,也

包括一些年长的先生和一些年轻的朋友在和我一起讨论问题和交流心得,我无法一一写出他们的大名,因为这样的话,这份名单就太长了。

尽管如此,在这里我还是要特别向日本、香港和比利时的几所学校和那里的朋友致谢。在写作这一卷的三年里,我很幸运地得到了几次安心写作的机会。大凡身在国内的人都知道,人在本地本校,各种杂事就会纷至沓来,这是俗务,不过又是每一个负责的人都必须做的事务,一个“不能免俗”的套话说不尽这里的苦衷,不能免俗便难得轻松。可是,偏偏写作又需要轻松的环境和单纯的心境,于是在境外便成了一个很好的机会,毕竟在那里是“客”。在开始本卷写作时的1997年至结束本卷写作的2000年,我分别在香港浸会大学、日本京都大学、香港城市大学和比利时鲁汶大学访问,或长或短的时间里,不仅使我得到了收集文献资料的机会,更主要的是有了一个安静读书和充分思考的时段,使我重新想一想第一卷的问题和第二卷的写法。因此我在这里向香港浸会大学的陈永明、黄子平、刘楚华、吴淑钿教授,日本京都大学的兴膳宏、川合康三、平田昌司、木津佑子教授,香港城市大学的郑培凯、张隆溪教授,比利时鲁汶大学的钟鸣旦、戴卡琳教授表示谢意。

此外要说明的是,和第一卷不一样,本卷在出版之前,已经在学术刊物发表了其中的少量篇章,比如《思想史视野中的考古与文物》、《盛世的平庸》、《洛阳与汴梁》、《语言与意义》、《天下中国与四夷》、《重建国家权威与思想秩序》等,也在一些学术会议上宣读过另外一些章节的内容,比如在京都大学宣读过《应对危机的经学》,在香港城市大学宣读过《理论兴趣的丧失》,在北京大学宣读过《重建社会与思想的基础:十八十九世纪之间的考据学》等等,我向刊载过这些论文的《文物》、《唐研究》、《历史研究》、《新国学》、《学术集林》、《中国学术》,以及举办这些会议的单位表示感谢,感谢他们提供给我一个可以得到回应和反响的机会,使我在听取意见后可以避免更多的错误。

古人说,五十而知天命。在我写完这本书的时候,我正好五十岁,但是,我还是觉得面前有那么多的困惑。也许,我们面对的世界太复杂,也许,个人经验都并不能够圆满地解释一切,现在的人已经不能像古代中国的哲人那样可以“执一御万”了,因为那个时

候,人也简单,心也简单,每个人都充满了完整解释世界的信心。可是,现在我们向前看的未来和我们回头看的历史,似乎都太幽深暗昧,这种幽深暗昧是一种不确定性,它给我们提出了更多的问题,也始终提醒我们不要有太轻率的自信。当我写完这部思想史的时候,我想到的竟然是这种略带悲观的事情,虽然我已经五十,年已半百,而且两鬓已经有了不少白发。

2000年10月31日于比利时鲁汶大学