

中国文化史

ZHONGGUO WENHUA SHI

许结◎主编

插图版

大学通识书系



北京师范大学出版集团

北京师范大学出版社

大学通识书系

许结◎主编

ZHONGGUO WENHUASHI

中国文化史

插图版



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文化史:插图版/许结主编. —北京:北京师范大学出版社, 2014.8

(大学通识书系)

ISBN 978-7-303-11509-9

I. ①中... II. ①许... III. ①文化史-中国-高等学校-教材 IV. ①K203

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第012677号

营 销 中 心 电 话 010-58802181 58805532
北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>
电 子 信 箱 gaojiao@bnupg.com

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com
北京新街口外大街19号
邮政编码:100875

印 刷: 保定中国美凯印刷有限公司
经 销: 全国新华书店
开 本: 170 mm×240 mm
印 张: 30.55
字 数: 527千字
版 次: 2014年8月第1版
印 次: 2014年8月第1次印刷
定 价: 49.80元

下载资料请关注我的博客<https://http561856124.wordpress.com/>

策划编辑: 马佩林
美术编辑: 焦 丽

责任编辑: 邢自兴 王则灵
装帧设计: 焦 丽

责任校对: 李 菡

责任印制: 陈 涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

目录

[封面](#)

[版权页](#)

[扉页](#)

[前言](#)

[第一章 基础篇](#)

[第一节 天人合一:中国文化的伦理模式](#)

[第二节 地缘政治:中国文化的地理环境](#)

[第三节 耕织文明:中国文化的经济基础](#)

[第二章 制度篇](#)

[第一节 家国同构:宗法制度的建立与演变](#)

[第二节 尊天法地:政区划分与职官制度](#)

[第三节 布政施教:官学、私学与书院教育](#)

[第四节 优贤举学:从察举制到科举制](#)

[第五节 礼节民心:礼学经典与礼仪制度](#)

[第六节 乐和民情:音乐制度与雅乐新声](#)

[第七节 讲武习艺:兵制、兵略与兵法](#)

[第八节 取则天象:天数之学与科技文明](#)

[第三章 宗教篇](#)

[第一节 仙道世界:崇拜、巫术与神话](#)

[第二节 神道设教:帝国政治与宗教](#)

[第三节 真人垂训:道教的形成与发展](#)

[第四节 佛性清静:佛教的传播及宗派](#)

[第五节 外域神祇:基督教与伊斯兰教在中国](#)

[第六节 奉神祈报:民俗节日与敬时行礼](#)

[第四章 学术篇](#)

[第一节 史官建制:学在史职与官学传统](#)

[第二节 内圣外王:儒学的形成与人文理想](#)

[第三节 道法自然:道家自然观与人生观](#)

[第四节 兼爱非攻:墨家学术的躬行实践](#)

[第五节 以法为教:法家学术与政治文化](#)

[第六节 元一统始:经学建构的文化图式](#)

[第七节 言意之辨:玄学清谈及玄理探求](#)

[第八节 三教论衡:儒释道的冲突与融合](#)

[第九节 心性体用:理学的昌明与衰变](#)

[第十节 汉宋之争:考据与性理的思辨](#)

[第五章 艺术篇](#)

[第一节 神人以和:原始艺术的文化蕴涵](#)

[第二节 气韵生动:各类艺术的风姿异彩](#)

[第三节 兴象高妙:中国古代艺术精神](#)

[第四节 诗骚传统:中国古代文学思想](#)

[第六章 交流篇](#)

[第一节 厚德载物:从畿服制到国际文化交流](#)

[第二节 中体西用:西学东渐与文明冲突](#)

[第三节 亲缘核心:华人文化的世界网络](#)

[第四节 审己知人:文化的变革与转型](#)

[后记](#)

中国文化史 (插图版)

主 编：许 结

编撰人员：(按姓氏笔画排序)

于 兵 卞东波 王海波 王 婷
许 结 李 娟 李新宇 金生奎
顾友泽 潘务正



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

前言

许结

中国文化是有着悠久的文明传统的文化,是由华夏族繁衍而来的汉族及五十五个少数民族共同建构的中华民族的文化,具有极大的传承性与包容性。在数千年的文明发展进程中,中国传统文化所蕴含的思维方式、行为准则、价值观念,不仅为我们留下了宝贵的文化遗产,而且为当今社会开创新文化提供了历史的依据和现实的基础。

任何一个民族文化的形成,均相对地决定于其所生存的地理环境、经济基础,以及由此构成的社会组织形态。中国古代文化的形成,与其大河大陆型地理环境相关,也正是在此基础上,形成了中国人重土厚生的文化观念。《管子·水地》说:“地者,万物之本原,诸生之根菀也。”由于中国地大物博,需因地制宜,《礼记·王制》又有“广谷大川异制,民生其间异俗”之说,所以认识地理环境对中国文化产生的作用,又必须注意地域文化(区域性)、南北文化和大一统文化(秦汉帝国的形成)的多重特征。受地理环境和季节性气候的影响,中国古代农耕经济发育成熟极早,所谓“禹、稷躬稼而有天下”(《论语·宪问》),从而形成世代相传的安居乐业的耕织文明。授时颁政、劝课农桑、订立田制成为历代政府的要务,天时、地利、人和的“三才”之道正根植于以农为本的文化思想。缘于世代农耕生

活即聚族而居,中国古代逐渐形成了家族制与宗法制相生相济的社会形态,这种以家族为中心的血缘关系,也正是中国古代伦理政治与伦理文化的基础。而所谓伦理型模式,实由家族而推扩于人类社会、自然宇宙,以达到“天人合一”、“物我一体”的境界。

在社会长期发展的过程中,中国古代形成了完备的文化制度,其中最突出的是宗法制度、职官制度、选举制度、教育制度、礼乐制度、兵役制度与科技制度。宗法制作作为政体结构,源起于古老的氏族制,完成于西周时代,其特征主要在三方面:一是父系世袭、嫡长子承祀;二是封邦建国、宗族共治;三是建立宗庙祭祀制度,尊祖敬宗。东周以降,旧宗法制被破坏,自秦汉统一帝国的建立,在君主制下对旧宗法制进行了改造,从而变封邦建国所体现的宗族优势而为在帝国专制下的家族优势时期。在漫长的家族优势阶段,又有两大时期值得注意:一是东汉迄魏晋在强宗大族的势力下形成的门阀制度;二是宋代形成的家族共治形式的“宗族共同体”。官制是关于国家管理机构的建置、职掌与官吏的设置、考选的制度,中国文化既以“人”为本,又长于“治人”,所以职官制度极为严密,不仅形成了从中央到地方系统而宏整的权力网络,而且体现了尊天法地、应化四时的农耕经济文化特色。从中央官制来看,最有影响的是《周礼》所载“六官”制(天、地、春、夏、秋、冬六官)、《汉官仪》所载秦汉“十二卿”制(汉制:太常、光禄勋、卫尉、太仆、廷尉、大鸿胪、宗正、大司农、少府、执金吾、将作大匠、大长秋)与隋唐时代形成的“三省六部”制(中书、门下、尚书三省及尚书省所辖吏、户、礼、兵、刑、工六部)。至于地方官制,历代皆依山川形势画野分州派官员进行管理。先秦时期分“内服官”与“外服官”,属诸侯联邦制度;秦汉以后则有郡县制、州制、道路制与行省制的变化,但地方政区在中央集权下基本采取三级管理制,又是一致的。中国古代的选举制度实质就是选官制度,概括地讲,最具代表性的是汉代形成的“察举制”与到唐代完成的“科举制”。在汉代实行察

举制度之前,周朝实行的是世卿世禄制,到春秋末至战国间,秦国变法实行了“客卿制”,六国也兴起“养士之风”以招揽人才。至秦汉一统,考选官吏渐趋制度化,察举制即逐渐形成。察举制的实质是推荐考察制,即由地方官推荐,朝廷考察后使用,一般有“常科”与“特科”。“常科”以“孝廉”、“秀才”为主,定时荐举;“特科”名目繁多,不定时特举。东汉至魏晋时期,由于世家大族势力的强盛,选举制又衍为“九品中正制”,原由朝廷派中正官到州郡行察举之职,并将人才分为九个品级,后因铨选权落入强宗大族之手,其制也就成为门阀制度的一个方面。科举制不同于察举,在于变因品行取人而为因“文”取人,变地方官推荐而为士子“投牒自进”(即自由报考),科次仍分常科与特科两类。“常科”以“明经”与“进士”为显要,中唐以后,“进士”科尝居“明经”之上,至宋以后成为大科。由于“因文取人”,尤其是“进士”科至中唐已行考诗赋之制,遂形成了诗赋取士制度,迨至明清改考八股制艺之文,千年科举制度在清末有识之士对八股文的谴责声中终结。尽管古代选举制弊端丛生,但察举制之“选贤与能”的意图和科举制的相对“平等竞争”的方法,却是值得肯定的。早在孔子时期就有“学而优则仕”的古训,而如何学优又在于教育制度的建立,这就是《礼记·学记》所言“建国君民,教学为先”,“化民成俗,其必由学”的道理。考察中国古代教育,大体有官学、私学与书院教学三类。官学相传有三代(夏、商、周)学官,汉代武帝朝太学的建立与地方郡学的推广,已规模宏大,至唐代朝廷“六学”(国子学、太学、四门学、书学、算学、律学)等及地方州、府、县学的完备,标志了官学在古代教学制度中的重要地位。私学在古代只是官学的变化与补充,起源于东周后期“天子失官”的乱世,诸子百家争鸣实与私学兴起相关。至汉以后,始终有诸如“精舍”、“家塾”类的私学,尤其是蒙学教育尝归于私学,但毕竟是补充。书院教育则是介乎官、私之间(有官办与私立)的一种教育形式,兴起于宋初,终结于晚清,其教训合一的教学思想、独特的教学形式与自由讲学的精神,却是值得注意的。在诸多制度中,礼乐制度的建立应是中国文化的根本,《汉书·礼乐志》即谓“六经

之道同归,而《礼》《乐》之用为急”。在《礼记·乐记》中,礼与乐被提升到自然准则的高度:“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。”所以历代王朝功成作乐,治定制礼,礼节民心,乐和民声,以达到《孝经》所引孔子说的“安上治民,莫善于礼;移风易俗,莫善于乐”的政教目的。考察历代礼制,或有损益,但尊奉“三礼”(《仪礼》《周礼》《礼记》)以及“五礼”(吉、嘉、军、宾、凶)规范人伦,则是一致的。而从《礼记·乐记》所倡导的“象德缀淫”思想,也成为传统文化中崇雅乐而黜淫声的乐教准则。由于古人经常文武对举,所以研究中国文化往往忽略兵制,其实兵役制度和军事思想应是古代文化的重要组成部分。古代军事文化又包括兵制、兵略与兵法等方面,尤其是大量的军事思想家创作的兵书,更是文化瑰宝。与礼乐制度相比,古代科技制度显然也未受到足够的重视,但古代辉煌的科技成就与科学发明(如四大发明),却在世界文明史上占有突出的地位。只是从文化制度来看古代科技,一个鲜明的特点就是根植于农耕经济的以人为本的文化观念。这一则反映于科技工作皆由官府所掌,一则表现于与政治人生相关的学科和技术最为发达,如天文学、地理学、农学、数学、医学等,并将其归于“百工之事,皆圣人之作”(《周礼·考工记》)的具有伦理道德属性的圣学传统。

学术文化最能体现中国文化的精神。从时代的发展来看,自殷商巫史文化到西周史官文化,可谓开启了中国古代学术之门;而由西周史官文化到战国诸子学、汉代经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学以及清代乾嘉考据之学,又历史地勾画出“一代有一代学术之胜”的特征。具体而论,西周时代奠定的史官文化,其所表现的天人合一而以人为本的精神、政治与学术交织且以政治统率学术的特征,以及史官职守的包容性与史学的兼容性,无疑影响了整个中国学术文化的发展。战国诸子学是“王官之学”解体的产物,班固《汉书·艺文志》列为“儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说”十家,其中儒、道、法、墨被视为显学,而儒、

道学术则为中国古代人文思想体系建立的两条主线。经学确立于汉武帝时立“五经”(《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》)博士官,具有较强的政治文化色彩,其中如独尊儒术的文化政策、天人感应的象数哲学体系、由经学派生的讖纬之学,以及今文经学与古文经学之争,均为学术研究关注的重点。而经学作为“四部”(经、史、子、集)之首,又成为两千年来中国学术发展的一大统绪。魏晋玄学的兴起,标志汉代经学的式微,士人多以治“三玄”(《易》、《老》、《庄》)之学为尚,以有无之辨与自然名教之争为讨论焦点,其中尤以“声无哀乐”、“养生”与“言不尽意”为三大清谈论题。玄学家的探求名理、清谈论难的思维与方法,在一定程度上背离了先秦两汉以来形成的礼教传统,为道教、佛教在当时的兴盛开启了方便之门。隋唐时代是佛学传入中土渐趋成熟且完全“中国化”的阶段,最突出的表现在于佛教的宗派化与佛性论的完成。在诸多佛教宗派中,以“教下三家”的天台宗、法相宗、华严宗和“教外别传”的禅宗、吸纳中国民间信仰成分最多的净土宗最显。而佛性理论的成熟,不仅以佛性本有思想为宗教信仰寻求一种哲学本体,而且与儒家的人性论、道家的道性论融通,成为后世理学家心性理论的先声。宋明理学的本质是恢复先秦两汉以来的礼教传统,将人事之礼提升到天理的高度,再用以规范社会、人伦。在学理意义上,理学吸收了道家的宇宙观、佛家的因明学以弥补儒家形而下的人生观之不足,建立起“性、道、教”的逻辑思想结构;同时应合当代新宗法思想的建设而重构伦理秩序与道德观念,所以被称为改造旧儒体系的新儒学。清代考据学又称“朴学”,在某种意义上诚如梁启超《清代学术概论》所说是“对于宋明理学之一大反动”。论其学术贡献,考据之学正以实证精神改变理学中空谈性命之学的弊端,以致曾倡导“整理国故”的胡适总结清人在文字、训诂、校勘、考订方面的成就,认为“中国旧有学问,只清代的朴学,确有科学的精神”。由此可见,清代考据学对学术文化的建设是有积极作用的。当然,在古代纷繁复杂的学术思想中提摄其精神,人们又尝合称儒家的德教为宗、道家的玄化为本与佛

家的空观妙旨为“三教”理论,视为中国古代学术的主干。下载资料请关注我的博客<https://http561856124.wordpress.com/>

作为文化的重要内涵,宗教与艺术更偏重于精神与审美方面。中国古代宗教初源于鬼神观念,因缺少“一元神”的统率而显出“泛神论”色彩。考察中国古代宗教观念,缘起于原始崇拜,概括地说,有自然崇拜系统与血缘崇拜系统两类。前者反映于天地诸神及庶物崇拜,后者主要有生殖崇拜、图腾崇拜与祖先崇拜等。战国秦汉间,我国古代两大神话系统(昆仑神话与蓬莱神话)汇流,衍生燕齐方士文化,其尊神意识与求仙方术对秦汉帝国宗教思想及东汉道教的形成,有着较大的影响。秦汉时代逐渐形成的祭五帝四方之神、郊祀天地之礼及武帝时的尊神“太一”的崇拜,皆属国家祀典,并非纯粹的宗教。道教是中国的本土宗教,也是最早的具备宗教思想、仪式、神谱、组织,以及有专业神职人员传教的“制度化宗教”。道教萌发于周秦之际,完形于东汉年间,繁盛于两晋,变革于唐宋金元,颓衰于明清之世。道教教义以“道”为核心,尊奉“三清”诸神,求“得道成仙”,所以接受巫觋之术,创建了一套养生祛灾法术(主要有丹鼎派与符箓派)。由于道教是产生于本土的宗教,其与民间信仰最为接近,对中国文化的影响亦大,其中较显著的是科学(化学与医学)、文学(传奇)与民俗学对道教的接受。佛教作为外来宗教,经历了由异域文化向中国化发展的进程。佛教原始教义有“四谛说”与“创世说”等,其传入中土而蔚为大观,首先在翻译经典。所以从东汉经魏晋到隋唐,佛经的传译有两个特点,即大、小乘佛教的传入,而大乘渐为中国佛教的主流;部派佛教(上座部、大众部)的传入,经中国僧侣的选择,渐为宗派佛教所取代。而从佛教的中国化来看,又有几点特征:一是佛教与政治的结合,成为魏晋以后佛教发展的重要路向;二是与中国哲学心性理论相关,对佛性的探讨是中国僧人关注的热点;三是对大乘法的推崇,特别是弘扬菩萨行,使中国佛教更趋世俗化与民众化,宋以后佛教禅净合一即为例证;四是居士佛教的兴盛,与佛教高文化品位相关,尤其是译经僧人多为一流学者,所以佛典的译介、整理与编撰成就

突出,这也通合于中国文化的经学笺注学风。正是因为中国僧人对佛教的引进、发展与传扬,使之成为世界三大宗教之一。伊斯兰教与基督教在唐代已传入中国,前者在元朝有较大影响,后者到明清之际耶稣会士来华传教始大兴,经康熙以后“百年禁教”,迨至鸦片战争以后基督新教再度传于中国,其影响已属近代的中西文化交流。艺术与道德、科学被称为人类文化的三大支柱,中国古代艺术以极为形象生动的创造,丰富了中国文化的内涵。中国古代艺术类型如建筑、雕塑、绘画、书法、音乐、舞蹈、戏剧、诗歌、散文等,或以其抽象的艺术形式,或以其精心的艺术构思,表现出静穆庄严与灵巧飞动统一的艺术境界。而中国古代艺术思想的弘道精神、兴象手法与尚意审美,又与中国文化精神是相通的。

中国社会发展到近代,传统文化经历了巨大的变革,开启了文化的现代进程。美国汉学家费正清在《剑桥中国晚清史》中认为,中国近代史“从根本上说,是一场最广义的文化冲突”。论其主要征象,则在中与西文化的冲突和新与旧文化的变革。这些冲突与变革经历了鸦片战争、太平天国运动、甲午战争、戊戌变法、辛亥革命、五四运动一系列重大历史文化事件而不断深化,文化变革也从物质层面推进于制度层面与观念层面。在诸多变革中,教育制度的变革、学术观念的变革、宗教思想的变革与近代自然科学的确立,最能表现这一时期文化的转折。同时,由中西文明冲突派生的“中体西用”、“全盘西化”与“汇通中西”的文化论争,成为近百年来重要的话语。而从近代文化变革看当代新文化建设,仍可提供很多借鉴,其中如中国本位文化的自我保持与更新问题,中外文化的比较与融通问题,是值得我们思考与实践的。

第一章 基础篇

第一节 天人合一:中国文化的伦理模式

一、天人合一的文化内涵

人类来到这个世界,首先需要解决自身与客观世界的关系。在人与自然的关系上,中西文化表现出了明显的不同。徐复观先生在《中国艺术精神》一书中指出,在世界古代各文化系统中,没有任何一种文化,人与自然,曾经发生过像中国古代那样的亲和关系。学术界普遍认为,中西文化基本特征的一个最大不同在于,中国传统文化中缺乏西方那种虔诚的宗教信仰精神,却更多人伦亲和的勉励。古代西方在自然之天的巨大压迫下,导致人们对天的敬畏而衍生出西方发达的宗教文化。中国传统文化中宗教文化的不发达,则主要归根于古代中国人一般认为天人之间乃是和谐统一、物我一体的关系,即“天人合一”。

中华民族地处北半球的温热带,这里气候温润、土地肥沃,很适合农业耕作,所以有利于农耕文化的萌生和发展。身处这种环境中的古代先民早就认识到人类自身的存在与自然有着紧密的联系。人类在大自然中生长、活动,既受自然的种种恩赐,同时也免不了要遭受自然灾害的威胁,人类自身的命运与大自然紧紧拴在一起,从而对自然产生了极强的依赖性。同时,相传自夏代开始萌生的家国一体的宗法制社会,在其形成过程中逐渐将整个民族看作一个大家庭,所谓“龙的传人”和“炎黄子孙”的提法,就强调了天下一家的亲缘关系。要证明人与人之间牢不可破的亲缘联系,也就顺理成章地在文化和哲学上建立了人与自然和谐统一的“天人合一”观念。

从文献的记载来看,中国古代文化典籍对文化发生意识的诠释,最初就表现在天人关系方面。《周易》这部中国文化的开山之作,在其开篇对《乾卦》解释时就写道:“大哉乾元,万物资始,乃统于天,云行雨施,品物流形。.....乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”万物的起源都统归于天,天生生不息地繁衍着世界的万事万物。作为“万物之灵”的人,他所效法和取则的对象,在于自然——“天行健,君子以自强不息”。天周流不止,君子若要有作为,就要法天行事,做到自强不息。这里没有合掌膜拜的宗教意识,有的只是握着拳头呐喊的自主进取精神。



图1-1-1 炎帝像



图1-1-2 黄帝像



图1-1-3 孟子像

由对天人关系的认识产生的天人合一的思想,是古代学者共有的文

化“根”意识。古人造字,就包含了对“天”、“人”二物的相契的认识。汉代语言文字学家许慎在《说文解字》中将“天”解释为“颠”,就是人的头顶,人类头顶上方的空间就是“天”。“人”是什么呢?许慎认为人是天地之中最重要的存在,是天地之心。在甲骨文研究上取得巨大成就的近代学者王国维发现,古文的“天”字竟很像人的形状(《观堂集林·释天》)。他们都从古文字发生学的意义来探讨天人问题。

先秦的思想家也早就认识到,天人绝非相隔,而是存在着互通的关系。孟子说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。”(《孟子·尽心》)意思是人要认识天,首先要认识自己,因为人之性与天相印,人一旦了解自己的心性,自然就掌握了天的秘密。天人之间实质上有着派生意义,天并不是高悬在上可望而不可即的神灵,而是可以内化为真实的人性和人格,所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”(《礼记·中庸》),说的就是这样的一个转化过程。既然人性是天所赋予的,人遵循自己的本性生活就是顺从天意。对那些认识不到自身本性的人,就需要通过教育予以发蒙解惑。教育的目的,就在于启发人们发现天所赋予自身的本性,并顺随它生活。总之,性是天所赋予的,是人道的根源。从人类文化的理论来说,这种根源其实就是生殖现象。古代学者在讴歌人类生殖伟力时,将人类的两性与天地的阴阳相结合,构成具有社会性的伦理文化图式,《易·说卦》以浅显明白的语言阐述了由自然的衍生至人类社会的过程:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错(措)。”由夫妇性爱关系推扩至父子(母女)的慈孝,兄弟(姊妹)的友恭,君臣的忠义。宋代哲学家张载发挥了这一思想,在《西铭》中阐发了天人一体的观念。他说,天是父亲,地是母亲。君主是天地的宗子,大臣是宗子的管家。所有的百姓都是我的同胞,一切有生命的事物都是我的朋友。“民吾同胞,物吾与也”,他视天地万物为一体,流露出浓厚的具有亲缘伦理意识的平等博爱的

思想。中国历代思想家都植根于天人关系建立他的思想基础,孔子的“仁”、老子的“道”、孟子的“义”、周敦颐的“诚”、张载的“气”,以及程朱的“敬”、王守仁的“心”,都是如此。

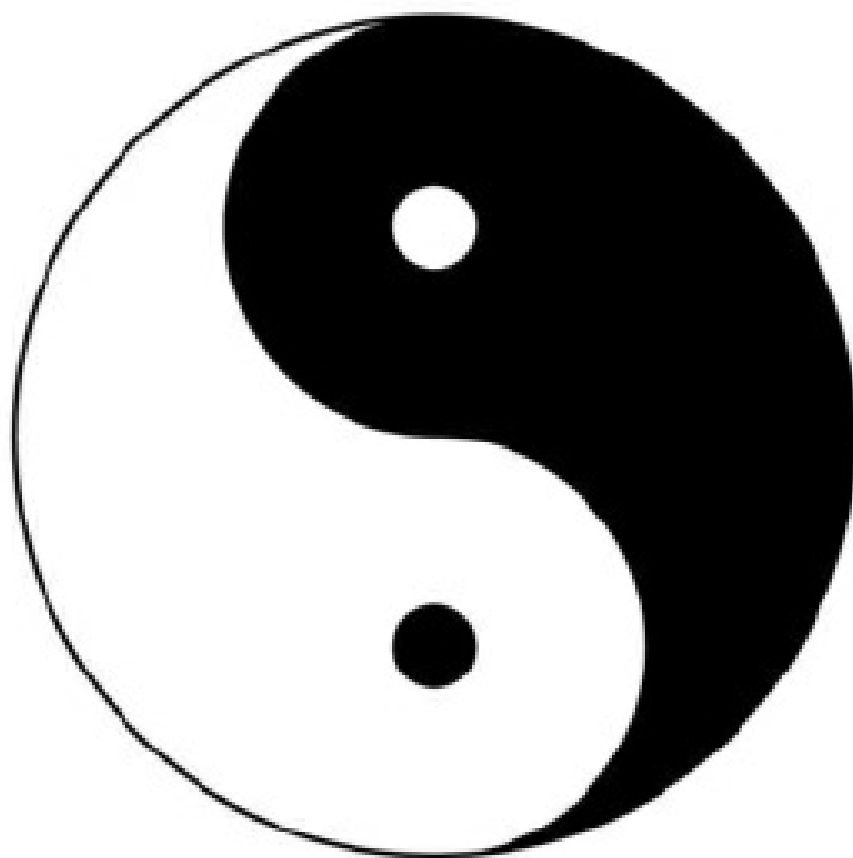


图1-1-4 太极八卦图

中国古代文化观念,以天人相应为主流意识,但其中也有重象数与重义理的不同。偏重象数的秦汉之际思想家认为人道应该效法天道。《吕氏春秋》依照一年十二个月中天象、气候的变化规定人道,要求君主的饮食起居,国家的政治、军事活动都要随天道的变化而有所改变。如果春天做了本该夏天做的事,将会造成田地荒芜,人畜生灾。汉代思想家信

奉的象数理论较完整地体现在董仲舒的《春秋繁露》一书中,在书中作者阐述了天人合一的理论,就是“天人相副”,将人的生理特征和天象联系起来,如人头圆法天,脚方法地;人有小骨节366块,一年有366天;人体大骨节12块,一年有12个月;人体内有五脏,副五行数,外有四肢,副四季数;人有好恶,天有冷暖;人有喜怒,天有寒暑等,甚至有“天亦人之曾祖父也”的说法。这种“天人相副”的结构在汉代的《易》学理论中表现得最为系统。类似的观念还记载于《淮南子》和《黄帝内经》中。宋儒邵雍演先天易数,也持此论。这种附会的说法,在历史上为道教徒所汲取,成了道教内丹派理论源头之一。内丹派把人体解释为一个宇宙,五脏就是五行,河车搬运,就相当于日月的运动。内丹修炼,也就是人体内部宇宙的运转,这个宇宙通过修炼运行通畅之后,不仅内丹修成,而且,也可以与外界的大宇宙沟通,从而达到“天人合一”的境界。这样理解“天人合一”,有很明显的董仲舒天人相类思想的印迹,也难免有道教式的浅俗。但是,能将这一思想贯穿于道教之中,特别是内丹派的理论之中,更从一个侧面说明“天人合一”的思想在中国古老文化里的影响力。绝大多数宋代道学家倡“天人合一”却能超越这一相类的层面,而从义理的角度进行理性的分析。宋代学者程颢、程颐兄弟不主张天人相别或相合,他们认为天就是气,是气中之理,人是气之所聚,人心人性就是气中之理。既然从身体到灵魂都来源于天,那么天人本来就是无二而一的。程颢的《秋日偶成》一诗向读者展示了一个不言合而自合的天人圆通的境界:



图1-1-5 董仲舒像

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

诗从常见的“东窗日红”景象生发意趣,因静观万物而使“四时佳兴”与人心谐适,从“天地形外”的空间延伸与“风云变态”的时间迁移中探究天人

之际的奥妙,虽风云变态之理无不到。明代思想家王守仁指出“我心就是天”,他认为人心中本有包括宇宙的良知、良能,认识了自己的心,也就认识了天地万物。清代王夫之从义理的层面入手,论天人相通主张“天与人异形离质,而所继者惟道”(《尚书引义》)的天道人道统一论。同天人相应的观点对立,作为非主流意识的天人相分(相胜)思想在古代也不乏其例,对中华文化影响也较大。老子比较人道异于天道之处在于“天之道,损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余”,他是有感于社会的不公而说出这样愤世的话。荀子则是以科学的哲学观为考察的基础,他发现天道运行有一定的规律,不会因为尧的仁慈而长存,也不会因为桀的暴虐而骤亡。人所能做的就是要强本而节用,养备而动时,这样天不能使之贫也不能使之病。刘禹锡进一步指出天之所能,人固不能;但人之所能,天也有所不能,所以他说:“天与人交相胜。”(《天论》)这种偏重天的自然性的认识,构成天人相分的理论基础,与偏重天的道德性的天人相应说划出疆界。但如果溯源文化的本原意义,两种不同的理论实际上是殊途同归,只是由于不同层次的理解而导致了差异。这也使我们必须重视人在天人关系中的地位和作用。



图1-1-6 尧帝像

中国文化重体用,天人关系也有体有用。体即天所具有的指导意义,用即人对天的效法。古人以为圣人的心中储存的只是一个天理,圣人的行动只是法天的“天为”而已,这中间包含了体用。然而从中国文化内涵的基本精神而论,其本根不在体而在用,也就是法天行事,强调人的中心位置和积极作用。以“乾”字为例,乾是天的意思。但在《易》中不称“天”而是称为“乾”。这样不同的称呼意义上有什么差别呢?乾虽有“天”的意思,但还有“健”的含义,即“天行健”。天以健为用,运行不息,变化无穷,这是天的自然之理,古人创作《易》,目的是用来教人行事,二字取舍背后包含了作者欲使人法天之用而不是法天之体的用心。圣人也应当效法这一自然之

象而施行人事,应物成务。古代学者解释人的起源,认为人是受天地之气而生成的,既然如此,讨论人性,必定本乎天,本乎天,就应当法天,没有谁能违背天的法则而能成德布治。因此,孔子在称赞尧时,最重要的是肯定他能法天而治:“唯天为大,唯尧则之。”(《论语·泰伯》)随着社会的发展,人的作用得到进一步的重视。近代学者方东美强调人处于宇宙的中心位置,兼有天地的创造性和顺从性,在宇宙生命生生不息的发展历程中极尽参赞化育的天职(《中国哲学之精神及其发展》)。了解天人关系中“用”的意义,不仅能够融合中国文化中天人相应与相分的歧义,而且可以深刻领悟那种充盈于古代学士骚人精神境界中的“中得心源”、“妙造自然”的真谛。

二、伦理与政治



图1-1-7 孔子像

人类为了生存,除了要解决人与自然的关系,还要建立一套维持社会秩序的行为规范以调和人们内部的关系。在社会关系方面,“天人合一”观念同样提供了有效的指导作用。

中国古代天人合一观念的形成,经历了由原始宗教意识向人文自觉意识的演进,从“神人以和”到“民,神之主”的神人关系变化揭示了这种演进的轨迹。但是,无论是原始宗教的范畴,还是人文自觉的内涵,古代学者对天人合一观念的表述,都是建立在伦理意识的基础上。



图1-1-8 《三圣图》

“伦理”一词,最初出现在《礼记·乐记》中:“乐者,通伦理者也。”“伦”就是“偶”的意思,指人们彼此之间。古代将治玉的工作称为“理”,意为顺着玉的纹理琢磨,引申为有条不紊的“条理”,又由自然的条理意义指向人文社会秩序。人一生下来就处在与他人的相互关系之中,协调人们之间种种关系的,即是种种伦理。这一点与“礼治”之“礼”意思相通,古代的理学以礼学为核心,也是共识。作为文化的伦理模式的构成,又源于中国重血缘关系的亲缘观念,推广开去,则是伦理政治或符合道德规范的社会。

中国文化由亲缘伦理发展到社会伦理、政治伦理,关键在一种推扩作用。从原始宗教意识来看,上古社会氏族林立,人们根据血缘关系,将一部分的氏族族神和保护神作为长期固定的祭祀对象,神的眷顾与族民的祭祀只在共同的血缘关系之间,绝无旁骛。《左传》中记载了这样一个故事:春秋时期,晋太子申生的灵魂准备将晋国献给秦国,以为这样一来秦国会看重他的功劳而祭祀他,大臣狐突告诫说,神明不享受别族的祭品,老百姓也不会祭祀别族的神明,你要是这样做,后代对你的祭祀将会断绝。这就是当时流行的“神不歆非类,民不祀非族”的观念。祭祀了不该祭祀的对象得不到神灵的庇佑,而且还有谄媚的嫌疑,所以孔子非常反对“非其鬼而祭之”。这些都说明了上古社会神灵崇拜和祭祀祖先的血缘意识与本位原则。随着西周社会的人文革新,原先的天、帝权威堕落,原有的宗教性的神灵,在人文精神的激荡下,演变成为道德性的神明。与此同时,祖宗(氏族)神也渐渐推扩为代表人民的“上帝”(天命)神。自然界和人类社会由这个统一的超自然神主宰。天上的秩序,人间的政治,都是他意志的显现。周王直接把神作为自己的祖先来看待和供奉。周王将自己称为“天子”,即“天之元子”。天包含万物,派生万物,人都是天的儿子,而王则是天的嫡长子。因此王有替天行道、主宰万民的责任与义务。神不再是远离人间的象征物,而是与人们的理想和愿望结合在一起。天神降福降祸,行

赏行罚有一定的原则。“皇天无亲,惟德是辅。”(《尚书·蔡仲之命》)神对下民一视同仁,只辅助有德的君王,统治者行善,于是天下就太平;统治者作恶,于是天下就大乱。这种张扬民意的天命,是重血缘意识的氏族神道德化的拓展。

与此相同,从道德意识或政治理念来看,伦理模式也是由基于血缘关系的亲缘观念发展而来。它以和天地之性相通的夫妇(男女)性爱为发端,逐渐到家庭、家族、国家。中国古代重“六亲”、“九族”,就是这种家族观念的表现。所谓“六亲”,一般指的是父、母、兄、弟、夫、妇,假如一个人做到“六亲不认”,那么他败坏的道德就为人们所不齿。“九族”一般是指本身以上的父、祖、曾祖、高祖和以下的子、孙、曾孙、玄孙。另一种“九族”的说法是“父系三代”、“母系三代”与“妻系三代”,统治阶级往往用株连九族的血腥手段逼迫臣民屈服于其淫威。在社会人伦上,有诸如“五伦十教”、“三纲五常”等德目。“五伦十教”是指君惠臣忠、父慈子孝、兄友弟悌、夫义妇顺、朋友有信。国君的品德最主要的是爱民惠民,国君如果能爱国内的民众,那么就能使境外的刁民也臣服。孔子将博施济众视为君德的最高境界,使天下人民都得到君德恩泽,这种极其宽大的胸襟甚至连尧舜都未能完全做到。臣忠要求臣下对人君忠心耿耿,不仅要做到殉国忘家、临难死节,更主要的是能为国为君运筹帷幄、安民任贤。慈是父母对子女的爱,并由爱子而及于爱一切幼弱。要做到慈,必须对子女一视同仁,否则会造成祸害。在春秋时代著名的“郑伯克段于鄢”的历史故事中,郑庄公的弟弟共叔段就是被母亲的偏爱间接害死的。孝是子女对父母应尽的道德责任,物质上要供给衣食,唯其所欲;精神上做到以父母之心为心,和颜悦色,得其欢心。父母去世时要守丧尽哀,以至毁瘠失形。祭祀时满怀凄怆之意、怵惕之心。友是友爱,爱护自己的兄弟,百般呵护他,不管做兄弟的如何对待自己。舜的弟弟象和他的父亲串通一气谋害舜,打算把舜的牛羊仓廩给父母,而将舜的干戈和夫人据为己

有。于是舜下井时,他们往井中填土;舜上屋时,他们抽梯放火。但舜爱弟之情并没有改变。这就是儒家极力推崇舜是兄长模范的故事。悌是善事兄长,顺从长上。如果以事父之心待兄,那么兄弟之间没有不和睦的。夫义要求丈夫不弃绝妻子,对妻子不打不骂,以礼相待。做妻子的必须专心服侍丈夫,努力做到三从四德。信就是要求朋友之间诚实不欺骗,必要时为了许下的诺言,甚至将死生置之度外。孔门十分注重“信”的教育和培养,孔子以文、行、忠、信四者为教育的科目,曾子以之为日常省身功夫之一。“三纲五常”包括君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲与仁义礼智信。这些德目的核心在于由夫妇关系而推及至家庭关系,从而使中国古代社会逐渐形成了以“孝”为本的伦理思想。

孝成为中国古代最基本的伦理原则,与农耕经济有密切的关系。在农业生产方式极其落后的遥远古代,人们所获得的粮食很难维持温饱,更不用说盈余了。高强度的农业生产劳动需要一定的体力,而人到老年时,由于力气衰竭,很难再去拽耙扶犁。这时,如果子孙不去供养他们,他们只能坐以待毙了。农业生产劳动需要将人们与土地紧紧捆绑在一起,一刻也不能分离,这也需要提倡“孝”。供养父母,早温省,晚恭安,病侍药,死守墓,即使你想出去闯荡江湖,云游四海,但你怎能离开家乡,离开土地?统治阶级提倡以孝治国,也促使孝成为古代伦理体系的根基。《尚书》说得很明白,如果做儿子的违背父亲的意愿行事,伤了父亲的心,父亲就会讨厌儿子。社会一旦发展到子不子、父不父的地步,上天规定的伦理法则遭到破坏,社会就陷入一片混乱之中。而将国家最基本的单位——家庭纳入有秩序的轨道,那么国家也相应会秩序井然、无为而治了。为了能从根本上做到孝,孔子教导弟子不仅仅在于形式,更重要的是心存爱敬的情感的到位。一旦做到恪守尊重父母的道德原则,就能严格执行君长的意愿。孔子高足有若发挥了这种思想,他看到,如果人们为人孝悌的话,就很少有人会犯上作乱,不好犯上而好作乱的人几乎是没的,只要做到了

家庭的顺子,那他一定是国家的顺民。实质上,中国文化的凝聚力和稳定性,以及重人伦而轻自然、重道德而轻宗教的特征,都与伦理本位的思想密切相关。

由亲缘伦理到政治伦理,仍在于推扩作用,孟子所说的“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的意义,是由亲缘推扩的德治主义的仁政王道学说。而以儒家为代表的王道政治,在《礼记·大学》中有最完整的表述。作者在开篇即声明了本章写作的意义,在于彰明高尚的品德,革除旧习,勉励新人,使人们达到善的最高境界。国家的治乱和个人的修养密切相关。古代想使高尚的道德彰明天下的人,首先要治理好自己的国家;要治理好自己的国家,首先要整顿好自己的家;要想整顿好自己的家,必须首先提高自己的修养;要想提高自己的修养,首先要端正自己的心志;想要端正自己的心志,首先要使自己的意念诚实;要使自己的意念诚实,首先要获得知识;要获得知识,就要穷究事物的道理。穷究了事物的道理,然后才能无所不知;知无不尽,然后才能意念诚实;意念诚实,然后才能心志端正;心志端正,然后才能有修养;自身有修养,然后才能整顿好自己的家;家整顿好了,才能治理国家,国家治理好了,然后天下才能太平。这种由外而内的寻省和由内而外的推扩,实质仍在于扎根孝悌之心,实现经国之业。这一伦理政治的终极目标是大同世界,在《礼记·礼运》中有这样的描述:当大道通行于天下的时候,天下是所有的人的天下。有才能的人能够得到重用,人们讲究诚信,注重和睦。大家不只关爱自己的亲人,不只疼爱自己的子女。全社会的老人都能安享晚年,身强力壮的人都能发挥自己的才干,儿童都能健康成长,鳏寡孤独和残疾、有病的人都能得到供养。男子有自己的职业,妇女有自己的家庭。人们厌恶把财物丢弃在地上,却没有人把它藏起来据为己有;厌恶有力却不肯出力的人,但绝不要求别人为自己出力。这样各种阴谋都不会产生,盗贼和乱臣都不会出现,外面的大门也不用关闭。这就是古代知识分子渴慕的大同世界。直到近代学者康有为著

《大同书》,孙中山倡导“天下为公”的思想,都与此一脉相承。

源于重血缘、重家族的观念,中国古代文化存在“先亲亲而后尊贤”的封闭性;但在一系列的推扩之后,中国古代文化又具有极为开阔的包容性质,这就形成了“大同”的政治伦理意识和“民胞物与”的宇宙伦理意识,将对社会乃至人类的关注置于个人的欲望和自私的行为之上。以家庭为核心,由此上升到伦理本位的社会,整个社会各种关系一概家庭化,社会中的每一个人对于四面八方的伦理关系,都负有相当的义务;同时,四面八方与他有关系的人,也对他负有相当的义务。全社会的人不期然而然相互关联起来,无形中成为一种组织。这就是自古相传的“天下一家”、四海之内皆兄弟的理想境界。这和西方注重个人与团体的观念有实质性的不同。

三、人性与人性论

在亲缘伦理与政治伦理乃至宇宙伦理的整合过程中,最能引起关注的是对“人性”的探究,所谓“竹中一滴曹溪水,涨起西江十八滩”(苏轼《赠龙光长老》),中国文化精神的发展,核心就在于“人性”的彰显与拓展。

“性”字从心从生,有人生,有人心,就有人性。古人言“性”,初见《诗经》《尚书》《左传》等文化典籍,都有生性、本性的意思,而且还含法天则地、制礼以规范君民的作用。自从春秋战国诸子之学兴起,人性的问题开始得到重视。孔子很少讲人性,《论语》中只记载了如“性相近也,习相远也”一类的话。作为伟大的教育家,孔子一生主要从事教书育人的教育事业,所以他十分注意教育对一个人的改变,从而认识到人的天性都是相近的,由于后天的环境和教育的作用,而使人各不相同。他的学生子贡说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”可见孔子言性涉及与天道的关系,而“仁”是他融合性与天道的真实内容。孔子视仁为人生而即有、先天所有的人性,而仁的特质又是不断地突破、超越生理欲望的限制。从

先天所有而又无限超越这一点来讲,以仁为内容的人性,实际上和传统所说的天道、天命相同。而仁含有“爱人”和“修己以敬”的道德观念,因此孔子实际认为人性是善的,善的最高境界就是仁,仁是对于人之所以为人的最根本的规定,是作为生命根源的人性。

以人性问题为论辩的课题,始于战国时期孟子与告子的论争。

孟子和告子之间的论争首先是就“生之谓性”展开的。告子的人性论,是以“生之谓性”为出发点,即是说凡是生下来就有的欲望便是性。人与生俱来的欲望中最显著的莫如食与色,所以他说“食色,性也”。孟子反驳道,天生的东西叫作性,就好像白色的物体叫白吗?告子说,正是这样。孟子反问,你是说白羽毛的白就是白雪的白,白雪的白,就是白玉的白吗?告子说,正是这样。孟子再问,那么狗性就是牛性,牛性就是人性吗?

告子以为白羽、白雪、白玉在白这一点上是完全相同的,所以生和性也应该没有差别。孟子抓住告子逻辑判断上的失误,指出白羽、白雪、白玉在白这一点上虽然相同,但必定在相同之中有不同的地方,才能成为羽、雪、玉。要将三者加以区别,不能仅从相同的白上面做文章,而应该从不同之处来说明。狗、牛、人在“生之谓性”这一点上是相同的,但事实上,狗不同于牛,牛不同于人,这就说明了狗、牛、人在相同之中有不同。为了将人之所以为人的本质揭示清楚,就不能从人与狗、牛相同的地方着眼,而应该从不同的地方入手。

孟子和告子论争的本质在于人性的善恶问题。食色本身既无所谓善,也无所谓恶,所以告子坚持人性不分善与不善,他以流水作比喻说,人性好比湍急的流水,东边有缺口就向东边流,西边有缺口就向西边流。人性不分善不善,就像水流不分东与西。

孟子主张性善,认为恶是后起的,是环境的产物。他反驳告子说,水流的确没有东西之分,但是否不分高低呢?人性的善,就像水必然往低处流一样。人的本性没有不善的,就像水没有不流向低处一样。如果拍击使水腾起,可以高过额头;堵塞可以使水倒流,流上高山,但这难道是水的本性吗?只是外在力量改变了它。人的不善,是因为他的本性受到环境的影响而发生了变化。

告子论性接近自然,与老子的“道”、庄子的“心”有近似之处,只是老庄不对人性做专题研究。

孟子着意区分人性与物性,于是他提出了著名的“人禽之辨”的命题。人和畜生有什么差别呢?孟子的意思是在渴饮饥食等一般的生理刺激反应上二者都是相同的;只有一点点的不同。人之所以为人就是因为他们有一定的行为规范和道德观念,如果只是注重吃饱穿暖,舒舒服服生活而不受教化,那和禽兽也就没有什么区别了。圣人用人与人之间的道德伦理准则教育人们,使父子之间相亲相爱,君臣之间讲究礼义,夫妻之间内外有别,老少之间尊卑有序,朋友之间讲究诚信。这样才使人和禽兽有了巨大的差异。

性善在于心善,孟子打了一个比方来说明这个问题。他说当人们突然发现一个小孩就要掉进井里去,都会产生惊骇怜悯之情,这不是因为要讨好孩子的父母,也不是想要在乡邻朋友间博得好的名声,更不是怕遭到不仁德的坏名声才产生这样的心情。于是他得出一个结论:人人都有恻隐之心,都有羞恶之心,都有恭敬之心,都有是非之心。并将四心与四德联系起来,即恻隐之心为仁,羞恶之心为义,恭敬之心为礼,是非之心为智。其中内含的正是儒家的伦理精神。这些都是人生而就有的,这样论定的目的,在于教人如何推扩本心本性的善端,达到或者“独善其身”或者“兼济天

下”的人生境界。

与孟子的性善说相反,荀子从经验主义出发,提出人性本恶、只有教育才能使他从善的理论。为什么人性是恶的呢?因为人人都有物质追求的欲望,这是本性中具有的,用不着学习的。人生来好利,有疾恶之情,声色之欲。好利则争夺生而辞让亡;有疾恶则残贼生而忠信亡;好声色则淫乱生而礼义亡。如果顺从人的这种性情的自然发展就必然发生争夺,产生种种矛盾,最终酿成暴乱,由此可以证明人的本性是恶的。这是一点。人的行善,是师法教化的结果,不是人性本来的面貌。如果人性本来是善的,就用不着教化。人所以想要行善,就是因为他的本性是恶的,需要的产生总是由于内部不足或根本没有。为了改变人性的恶,就需要后天的教化作用,化性起伪,使人由恶变为善。所以荀子非常注重后天的学习,并著有《劝学》呼吁人们认真对待学习。

可见,荀、孟虽都属儒家,但在人性的善恶这一问题上有不小的隔阂。然而,孟子主性善,重心善,在于扬善;荀子主性恶,重心知,在于修善。二者在崇尚伦理道德和彰显人性品格方面,却是殊途同归的。尽管如法家韩非,在批判人性本恶时,排斥儒家的修身齐家之术,提倡严峻的刑赏法治,但对基本的人伦纲维,仍称为是天下的常道。

从孟子持性善论批评告子性无善无不善,到荀子持性恶论批评孟子性善说,奠定了中国人性论的基本思想。继后董仲舒、扬雄、王充、李翱、张载等人又对此做了进一步的发挥。董仲舒提出性三品的学说。所谓三品,一种是情欲很少,用不着教化就善的“圣人之性”;一种是情欲很多,即使教化也不能为善的“斗筭之性”;一种是有情欲,可以为善也可以为恶的“中民之性”。显然,上品的“圣人之性”是善,下品的“斗筭之性”是恶。“斗筭之性”和包含善恶之资的“中民之性”都需要圣王天子奉天命教

以成善。这样分类的目的在于证明皇帝统治人民和民众接受统治的合理性。扬雄模拟《周易》著《太玄》,将玄视为宇宙的最高本体。“玄”是一种无形无状,既缥缈深奥,又广大无垠的东西,包括了阴阳,是二者统一的结合体。阴阳结合生成人,阳为善,阴为恶。因此由阴阳结合而化生的人便含有善恶混合的人性。王充的人性论建立在气一元论基础上。人是自然的一部分,人和万物一样,都是秉天地元气而生成。只不过所秉受的元气有厚薄、清浊、精粗的不同而导致性有善恶,就好像酿酒时曲蘖的多少决定酒味的好坏一样。李翱针对佛道横行呼吁复归儒学,提倡复性论。他将性和情做了界定,所谓性是天之命,情是人和外物接触以后所产生的。天命之性为善,感于物而动的情是恶。人的本性是至善的,由于被情欲侵袭,而变得不善了。有如火与烟,火光的本性是明亮的,由于烟雾混杂,使火光不明。为了恢复本来的善性,就要去掉情欲的干扰,就像去掉烟雾之后火光就明亮了一样,这就是“复性”。张载从心、性二元论出发,建立了人性二元论。人和万物都是由气的凝聚而产生、形成的,这造成了人的“天地之性”;气有阴阳、清浊、昏明的不同,便产生了千差万别的人性,这形成了“气质之性”。前者根源于天理,是纯善的;后者来源于人欲,有善有恶。为了恢复先天的善性,就必须去掉物质欲望,变化气质之性,返回本来的善性。以上几种人性论,或抽象比附,或精微剖析,基本沿袭先秦辨性之论,是围绕以儒学伦理精神为主题的人性论的衍化和拓展。

值得注意的是,这种具有浓厚的伦理道德色彩的人性,同样体现在中国古代敬灵奉神的宗教中。体现于道教中则为“道性”,体现于佛教中则为“佛性”,显示了更广阔的文化拓展。道教的道性观,实质上是道家自然人性的演绎,渗合于中国文化伦理精神;佛性论的隆盛,则为佛教中国化的重要标志,其即心见佛、明心见性的思想,无不暗合孟、荀的心善、心知的方法。而宋代学者兼修《孝经》《道德经》与《般若心经》,也显示了天人相与的伦理精神在三教间的融通。西方宗教的原罪理论,比如基

基督教的神学思想,前提是人性已经根本堕落,抛弃尘世才是真正基督徒,这和中国古代宗教必性理论是格格不入的。这种差异的根本在于中国古代神学已经融织在彰显人性和强大的伦理意识之中,神人以和的古老命题被历史反复地演绎着。

第二节 地缘政治:中国文化的地理环境

一、地理与文化

中国文化天、地、人“三才”之道中,天与人的关系构成文化的终极伦理,地与人的关系则属于环境伦理。中国古代的政治,因地制宜,因俗治人,首先源于崇天而重地的思想。从古老的氏族板块文化到流行于当今世界的地缘政治,地理与文化的关系一直是亘古常新的课题。

在世界文化史上,注重地理环境对文化的影响是极为明显的。西方学者如古希腊的亚里士多德提出气候决定论,他指出居住在寒冷地带以及欧洲的民族虽然具有大无畏的精神,但是缺乏智慧和技术,因此他们虽然保持着相对的独立,但没有政治组织能力,不能统治其他民族。亚洲民族虽然十分聪明,但缺乏勇敢的精神,因此他们永远处于从属和被奴役的地位。而居住在他们之间的希腊民族,性格具有两者的共同优点,既有勇敢的精神,也有智慧。在《论法的精神》一书中,孟德斯鸠阐述了由于各地的气候不同,造成各民族心理状态和气质性格的不同,而这些差异又形成了不同的法律和政治制度。如在寒冷的气候下人们有较充沛的精力,坦率诚实,勇敢而有信心,这种心理气质造成自由的政体;而生活在炎热气候中的人则颓唐懒惰,胆怯无力又完全被动,容易成为奴隶。人的道德高低,犯罪与否,也完全为气候条件所左右。哲学和美学大师黑格尔视地理环境为世界历史的舞台。在他的观念中,由于地理环境的不同,各民族的

社会生活和民族性格也是不同的:居住在广阔的草地和平原的民族过着游牧生活,这些人显示出好客和劫掠两个极端,他们时常集合为大队人马,在任何一种冲动下便激发为对外战争,所过之处往往满目疮痍、遍地瓦砾;生活在平原流域的民族,由于土地肥沃,气候变化有序,一般从事农业,所以有关土地的法律法规比较健全,这样的民族具有极强的依赖性;居住在沿海的民族从事商业,追求利润,这样的民族智能兼备。这些理论都强调地理环境对文化形成的巨大作用,因此被称为“地理环境决定论”。

与此相同,中国古代学者早已深明地理与文化的关系。《管子》《礼记》中记载了这类思考。我们的古人以朴素的眼光认识到土地是万物的本源、一切生命的载体,美、恶、贤、不肖、愚、俊以及不同的风俗都因此而产生。水土的不同,形成各具面貌的民族性格。比如管子这样分析当时各地区各邦国的不同,他认为齐国的水流迫急,那里的人就贪婪、粗暴而且好勇;楚国的水柔弱而清静,人们就轻捷、果断而敢作敢为;越国的水浊重而侵蚀土壤,人们就愚蠢、妒忌而污秽;秦国的水浓聚而迟滞,淤浊而混杂,所以人们就贪婪、残暴、狡猾而好生事;晋国的水苦涩而浑浊,所以人们就谄谀而包藏祸心,巧佞而好财利;燕国的水深聚而柔弱,所以人们就愚憨而好讲坚贞,不怕死;宋国的水轻强而清明,所以人们就淳朴平易而喜欢公正。这种观点接近西方的地理环境决定论。



图1-2-1 管仲像

当然,过分强调地理环境的决定作用,忽略物质生产的中介,自然引起西方一些学者的不满,从而出现了以心智说驳地理决定论的文化思潮。而在我国古代,已经有学者认识到虽然人非水土不生,但并非完全受水土的限制。人性虽源于天赋,但从京城首善之区以至沿海边缘地带,凡是阳光能照到的地方,都会因君主的政令和师长的教化而改变习性。政令教化和水土的作用都不可忽视。梁启超说,如果地理能支配历史,那么五百年前的美洲,地形气候和今天没有太大的差异,而为何它的文化却判若天渊呢?

其实,中国古代,由于“三才”理念的成熟,对人、地关系也如天人相与一样,学者多持圆通的论断,这可以从人对自然地理环境的认识利用和历代地理学论著中窥其迹象。

中国所辖疆土的自然地理环境有鲜明的特点。中国的西北是帕米尔高原,崎岖的山路和严寒、干旱,构成古代一个难以逾越的大险;西南的喜马拉雅山和横断山脉的江河,又是古代中国与东南亚交往的障碍;北方寥廓无际的草原与沙漠,也阻隔了各民族间的沟通;加上黑龙江东部至东南沿海的二万多公里的海岸,四周都是天然的屏障,形成了中国体系完整的地理单元。这一地理单元由西向东形成三大阶梯。第一阶梯是西部平均海拔4000米以上的青藏高原。第二阶梯是蒙古高原、黄土高原、云贵高原、塔里木盆地、准噶尔盆地、四川盆地等,平均海拔在2000米以内。第三阶梯是平均海拔低于500米的北起大兴安岭、中经太行山、南至巫山一线及云贵以东地区。这样西北背靠亚欧大陆,东南面向太平洋,构成中国特有的季节性气候和东密西疏的人口结构。受这种地理条件的制约,与欧洲农牧结合的特点相对,中国古代农业区与游牧区分野清楚而又相互依存、相互补充。

单从宏观的地理环境特征看中国文明的起源,至今还没有准确的结论。但古代的神话却能给我们一些启示。战国秦汉年间产生“三皇”的传说,三皇一般指天皇、地皇、人皇。传说天地初立的时候,有天皇氏,长着十二个头,他在位时无为而治,国家治理得很好。他有十二个兄弟,每人在位一万八千岁。地皇有十一个头,同姓十一人都出自熊耳龙门山,他们每人在位时间也是一万八千岁。人皇有九个头,他手提羽盖,足踏云车,能呼风唤雨。他的九个兄弟各主一国,承传了一百五十世,总计可达一万五千六百年。天皇起于昆仑,可能是西方的种族;地皇兴于熊耳、龙门,可能是中部的酋长;人皇出于旴谷、九河,应该是东方的部落。这个传说透露了

中国文化起源于西部昆仑而向中部、东部迁移发展的信息。具有制礼作乐、创造文字、图画八卦的中华文明始祖伏羲氏,他的原型就是昆仑山诸神中的一位尊神,这也是古人推测中国文化发源地所在的一种说法。



图1-2-2 伏羲像

文献记载中的昆仑山并非现实地理意义上的山脉,它是古代神话传说中的神山、仙山。古老的文化典籍很早就对它有所描述。据说它面临西海,山中桂树丛生,地上铺着很多金玉。山分三级,最下是樊桐,又叫板桐;中间是玄圃,一名闾风;最上是层城,又叫天庭,是太帝所居之处。尽管神话传说将这一山脉涂上了浓厚的神秘色彩,但人们对它的真实身份还是进行了一番探索。有的说西藏有冈底斯山,在阿里之达克喇城东北三百里,此处是天下的脊梁,所有的山脉都从这里延伸出去,这就是佛教中所谓阿耨达山,即昆仑山;有的说巴颜喀拉山就是古昆仑山,山脉西起金沙江

源头的犁石山,蜿蜒东来,结为此山,山石黑色。蒙古语称富贵为“巴颜”,黑为“喀拉”,即唐代人所说的紫山,又名枯尔坤,是昆仑的音变。典籍中还有“河出昆仑”的说法。可能是古人看到奔腾不息的黄河,惊异于它的水量之大,以为不是自然界本身的能力可为,于是赋予它源出神山的传说。

《淮南子》有这样的记载:“河九折注于海而流不绝者,有昆仑之墟也。”黄河之所以流淌不绝,正是有昆仑山作为源头。



图1-2-3 三星堆出土文物

屈原在《离骚》中列举的“若木”、“白水”之名,都在昆仑。诗反复推述行程:“朝发轫于苍梧兮,夕余至乎玄圃”、“邅吾道夫昆仑兮,路修远以周流”、“朝发轫于天津兮,夕余至乎西极”、“路不周以左转兮,指西海以为

期”等,无不以“昆仑”为目的地。传说中的昆仑山以产玉闻名,是有名的玉山。古人以为服玉可以长生不老。这种认识在战国时期已十分流行。屈原在《九章·涉江》中写道:“登昆仑兮食玉英。”诗人在幻想世界中登上昆仑山服食玉英(玉的精华),以致长生不死,与天地比寿,与日月齐光。作为中国本土宗教的道教,多供奉昆仑诸神,又称它为“玉昆”,即群玉山。李白《清平调》以“若非群玉山头见,会向瑶台月下逢”歌咏四大美人之一的贵妃杨玉环,将她比作昆仑山上的女神;李贺《马诗》的“忽忆周天子,驱车上玉山”,追述周穆王西行的故事也联想到此山,这些都是有深厚的宗教背景和悠久的神话传说为基础的。从古至今对昆仑地理形势的考察,实际上暗含了对中国文化起源于西部的体认。

撇开具有神话性质的古史传说不提,从人类文化起源来看,人类文化最先开始于有河水灌溉的地区,肥沃的冲积带和充足的水分为农业的生产提供了天然的便利条件。我国古代文化遗址分布极广,如黄河中游的仰韶文化、黄河中下游的龙山文化,岷江附近的三星堆文化,长江中下游的屈家岭文化和钱塘江流域的河姆渡文化等,已呈示早期农耕文明的征象。以农耕经济为主要特征的文明的发展,比较突出地表现在黄河与长江流域。但文化的起源并不依赖河流本身,而是河流的各条支流。每一支流的两岸和它流进江河的两水相交的那一个三角地带,是古代中国文化的摇篮。例如,唐、虞文化兴于山西西南部黄河大曲的东岸、北岸、汾水两岸及其流入黄河的三角洲;夏文化兴于河南西部黄河大曲南岸,伊水、洛水两岸及其流入黄河的三角洲;周文化兴于山西东部黄河大曲的西岸、渭水两岸及其流入黄河的三角洲。此后相继繁荣的江汉、江淮以及珠江三角洲等,表明了中国农业文化的发展与扩大。从这样的地理环境与地缘特征,我们又可以看到中国古代地域文化、两河文化(南北文化)与大一统文化的递进关系和结构关系。这也是古代学者对地理与文化持论圆通的一个重要原因。

自周汉以来,我国地理学著作不断出现。著名的有《尚书·禹贡》《周礼·职方氏》《山海经》《汉书·地理志》(由此开启历代史书的《地理志》),晋裴秀的《地形方丈图》与“制图六体”,北魏酈道元的《水经注》,唐李泰的《括地志》、李吉甫的《元和郡县志》,宋乐史的《太平寰宇记》、王存的《元丰九域志》、沈括的《梦溪笔谈》,元朱思本的《輿地图》,明罗洪先的《广輿图》、徐弘祖的《徐霞客游记》、顾炎武的《天下郡国利病书》及《肇域志》,清顾祖禹的《读史方輿纪要》、刘献庭的《广阳杂记》、孙兰的《柳庭輿地隅说》、和宁的《西藏赋》、徐松的《西域水道记》及《新疆赋》、洪亮吉的地理学与人口理论、魏源的《海国图志》等。



图1-2-4 徐霞客像



图1-2-5 《山海经》书影

从众多的地理论著中,可以看到古代学者对地理环境与文化的关系所持的见解。古代地理学研究的指导思想是以人为本。天有日月星辰,舒布成彰,故称天文;地有山川原隰,各有条理,故称地理。仰能观天文,俯能察地理,做到这两点,说明他已经了解了大千世界的幽明之事。《周礼》设置了大司徒、职方氏、冢人等二十余种官职掌握九州形势,山川所宜,涉及土地、财政、民族、人口、城市、村落、墓园等各端,构成极为完备的人文地理知识体系。古代的地理学研究将地域观念与行政管理结合起来。虽然那时的学者也讲究“广谷大川异制,民生其间者异俗”(《礼记·王制》),但如果遍考古代典籍,古人论地域的观念,着眼点与国外的“地理环境决定论”因地论人不同,而是以地域的差别为王者制礼与治理国家提供学术指导,这就是所谓的移风易俗,以教化培养理想的人伦。可以说古代地理论著,绝大多数是为王者画野分州的行政管理服务,达到协和万邦的目的。唐太宗李世民将天下分为十道来治理,他的四子李泰为此写出了《括地志》。李吉甫撰写《元和郡县志》的目的也在于帮助

明王圣主了解天下的形势,占据有利的地形,以获得战争的胜利。正因如此,致用精神成了地理学的中轴。不但众多的地理学论著用精神支撑,就连一些文学化的作品,也是如此。清代学者和宁来到西藏,写下了一篇《西藏赋》,全面反映该地的自然地理环境和人文地理风貌。赋中不仅详细描写了西藏的山川风俗和制度,还仔细考察了边疆要隘以及邻国的形势,这篇赋不止是供文人消遣,更重要的是引起了关注边疆事务的学者的重视。



图1-2-6 李世民像

虽然多数文化史家认为由于负山面海的地理环境和重内陆的地理意识,使中国文化显出一定的保守性,但是,如果考虑到中国人论地是与

天、人相对而言,这中间又内含了极大的拓展性和广博性,地理研究中的世界观和开放性意识早已露出端倪。这从“九州”说中能发现一些端倪。“九州”之名,起于战国中期。当时列国纷争,战火连天,人们渴望统一,于是产生了区划中原的思想萌芽,因而《禹贡》便有冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州,这已经涵盖了长江黄河流域。其他古籍如《尔雅·释地》《周礼·职方氏》《吕氏春秋·有始览》等也有“九州”的记载。而战国时期的燕人邹衍提倡的“大九州”的观点,可以认定是最早的世界观雏形。邹衍得到海外交通的启发,认为《禹贡》九州合起来只能算一州,叫“赤县神州”;同样大小的州共有九个,但不过是裨海环绕的小九州;这样的小九州共有九个,组成大九州;大九州四周为大瀛洲所环绕。虽然事实证明这只是一种假说,但他开阔的视野和无垠的空间意识无疑极有启发价值。被称为“神话之渊府,史地之权舆”的《山海经》,分山经、海经与荒经,山经又包括南山经、西山经、北山经、东山经和中山经;海经包括海外南经、海外西经、海外北经、海外东经和海内南经、海内西经、海内北经、海内东经;荒经包括大荒东经、大荒南经、大荒西经和大荒北经。这样宏阔的格局,为历代学者称奇。其实这部奇书的出现,同样与中国古人广袤的大地观念相关。华夏族人称其四境民族的夷、狄、戎、蛮为四海,天子君临天下,所谓“天下”就是外及四海,这也同治国平天下的政治伦理思想相一致。所以从《尚书·禹贡》到魏源的《海国图志》,既有演变,又有渊承,显然能看出古人持圆通的见解对待地理与文化的关系。

二、地域、南北与大一统文化

地理观念作用于文化,在中国古代最值得关注的是既相对独立又相互交融的地域文化、南北文化和帝京文化(或称大一统文化)三个方面。

地域文化的产生有赖于地缘群体的形成。在上古时代,这块相对封闭的大陆上分散着诸多氏族部落或氏族部落联盟,先民生存在属于自己的土地上,狩猎耕种,不断壮大,并与其他氏族或部落互相兼并、融合,形成地域民族,从而创造了一个个富有自身色彩的地域文化和与之相适应的文化心理。这些分散的地域文化,被称为中国大陆文化圈的“板块结构”。



图1-2-7 元代画家张渥绘《九歌图》(局部)



图1-2-8 《九歌图》(局部)

从历史的发展来看,中国古代地缘群体集合而成的地域文化,经过长期的不断组合,相对成熟于春秋、战国时期。战国时期主要以地域为特

征的区域文化就有齐鲁文化、三晋文化、西秦文化、荆楚文化、吴越文化、巴蜀文化等,各具特色。《庄子·逍遥游》中有这样一个著名的寓言:一个宋国人到越国去做帽子生意,可是来到越国一看,那里的人剪光头发,身上刺满花纹,根本就不需要帽子作为装饰品。宋国人由于不了解当地情况而致使生意失败,同时也说明了吴越文化和中原文化的巨大差异。在中原,男子二十岁就戴上标志成年的帽子——“冠”,只有平民、罪犯才不戴,而越国人却没有这样的礼俗。吴越地处三江五湖,水给人们带来了秀丽的山川、丰富的水产、肥沃的土地和便利的交通,但水患灾难也增加了人们对水的神秘感与恐惧感。吴越人在劳动时,为减少水的阻力,避免水草的缠绕,保护生命的安全,就剪掉长发,出现了“断发文身”的风俗习惯。再以荆楚文化为例,战国时期,南方的荆楚文化极具地方色彩,当地著名作家屈原的作品充分展示了这种文化的魅力。他的作品与被推为经典的中原文化截然不同,在正统知识分子眼中,这里有诡异离奇的说法——《离骚》中作者远游时驾八龙、载云旗,令云师丰隆驾彩云为自己寻求神女宓妃,让鸩鸟去有娥国帮自己向美女说媒;有神奇古怪的言谈——《天问》中写康回共工触断了天维地柱,使天向东南倾斜,后羿射下了九个太阳,解决了大地的旱情,《招魂》中说拔木的大力士有九颗脑袋,土神长了三只眼睛;有耿直不阿容不得邪恶的愤激胸怀——《离骚》的结尾要以谏君不从、愤而投水的殷大夫彭咸为榜样,《悲回风》表示要追随因忠谏而被赐死的伍子胥,死后浮江入海来顺适自己的心愿;有“荒乱淫邪”的内容——《招魂》中写男男女女杂坐一处,不加避嫌,日日夜夜欢愉饮酒,沉醉其中以为快乐。作品虽然明示了屈原的文学个性,但实际上是楚文化崇巫医、重神怪、好骋情等特点的文学再现,与经典的中原文化自然不同。

即使是中原文化内部,如常常合称同一区域的齐鲁文化,由于一定时期分属不同的诸侯国,导致文化也有差异。有一个故事可以说明问题。

周初大分封之后,姜太公问周公:“您怎样治理鲁国?”周公回答道:“尊尊而亲亲(尊重长辈和地位高的人,爱自己的亲人)。”周公又问姜太公:“您如何来治理齐国?”姜太公回答:“尊贤而尚功(尊重有才能的人,崇尚实际利益)。”这个故事真实地道出了齐、鲁两国在建国方针上走两条不同道路的状况。齐人人生目标的追求,不是在对义理、道德等纯理性的精神上,而是注重现实的物质利益,把物质的追求看作是对精神追求的基础,重视衣食等最基本的物质利益,和礼节、荣辱等精神的需要相比,物质利益在齐人心中占有更重要的位置。而鲁文化却重祭祀好礼节。周公的儿子伯禽将父亲制作的周代朝廷礼乐制度带到鲁国,根深蒂固的礼乐传统,影响到鲁国社会的方方面面。鲁人知礼识礼,社会成员在君臣上下、父子兄弟、朋友之间等各种社会关系中的行为规范都有严格具体的规定。鲁人的丧葬礼俗真可谓“繁文缛节”,从病人临终到吊丧、出殡、埋葬等,每一步骤都有严格的程序。地域的不同造成多姿多彩的文化形态,但随着高度统一国家的发展,时代越后,文化交流越频繁,地域色彩也越来越淡薄。

从历史进程来看,时代越古,部落分布越多;时代越后,兼并越为激烈,地缘群体也化零为整,所以到秦汉大一统帝国的完成,地域文化在一定程度上因融蚀而消解。但从整个文化结构来看,地域文化又不因帝国文化的统摄而消失。这是因为随着时代的发展和帝国疆土的拓展和变迁,新的地域不断兴盛,如汉代的西域文化、唐代的岭南文化、南宋的闽浙文化,都富有特定的历史内涵和独有的风采。另外,人系水土风俗,积淀深厚的文化心理,有不随时间的变迁而变迁的深层底蕴,如论古代学术则有洛中、江左;论诗文则有江西、桐城;论戏剧则有临川、吴江;论绘画则有吴派、浙派,都是因地制宜的流派意识。直到今天还有贾平凹“商州系列”、李杭育“葛川江系列”的小说创作,融通历史(如秦汉、荆楚、吴越等文化因子)与现实,构成了当代文学的“地域文化派”。这种对先秦地域文化的

不断追仿与复归,同样显示了这一特型文化的生命历程。

由于长江黄河流域是生民所依赖的母亲河流域,而且古代政权多次出现南北对峙的局面,因此在地域文化中,中国古代习惯以南北文化对称。夏商周三代因政权变迁而带来的文化迁移,又造成东西文化之分。夏人兴起于汾河流域,经常与东方夷人作战,夏朝的建立是西方胜过东方;商人发源于东方,在漳、洹流域获得兴盛,代替夏朝称王,这是东方胜西方;周人崛起于泾、渭流域,东进消灭了商和奄,又是西方胜东方。秦汉以后,东西之争仍持续存在着,如绿林赤眉颠覆王莽政权、曹操大破袁绍的军队等,在地理方位上都属于东西之争。但随时间的进展,东西之间的交融日深,分歧的迹象渐渐泯灭。其中原因,则在于东西之争都是属于北方黄河大曲地带的故事。随着三代的迁转,秦汉以后南方长江流域文明的复兴,尤其是东晋、中唐、南宋几个阶段文化的南移,长江流域的文化风格也日益受到学界的重视。南北比较,成为区分中国文化类型的一大课题。

大体来说,北方风格刚健,南方风格柔婉。古老的神话故事透露了二者最初的差异。传说禹巡视治水成就的路上,遇见涂山氏之女,禹没有娶她就又巡视南方去了。涂山氏之女就让婢女在涂山南边等待禹的到来。涂山氏之女唱起了“候人兮猗”(等待君子啊),后代将这首歌视为最初的南音。有娥氏有两个未嫁的闺女,于是就建造了一个九层的高坛让她们居住。天帝命令燕子去探视她们,两个女孩十分喜欢燕子“咿呀”的叫声,就捉住了它,用玉筐将它盖住。一会儿打开看时,燕子往北飞走了,只留下两枚蛋。两个女孩就作了一首歌,结尾是“燕燕往飞”,传说这是最初的北音。“候人兮猗”四字中只有前两字有实在意义,“兮猗”是拉长声音的语气词,因此这四字唱起来就很柔婉;相比之下“燕燕往飞”显得刚健有力。

南北风格的差异全面表现在文学、经学、绘画、戏剧以及宗教等各个方面。以文学为例。先秦时期《诗经》与《楚辞》是二者的代表。

《诗经》中描写打猎战斗的场景,读后令人翘然自喜,慨然有跃马贾勇之气;而《楚辞》诸篇,音涉哀思,托词寓物,以芳草美人代表高尚的品行,语言郁纡而感伤,读后愀然有登山临水、羁臣弃妇之思。由于南北朝时期中国的长期分裂,南北文学表现出极大的差异。南方文风文雅,贵清绮,重形式,文辞华美,以诗擅长,宜于咏歌;北方文风质朴,贵刚直,重内容,气质健劲,以文见长,便于实用。概括地说,就是北文理胜其辞,南文辞过其意。不仅文人的创作表现出这样的特色,民歌也有这样的不同。南方多委婉曲折的情诗,如“始欲识郎时,两心望如一。理丝入残机,何悟不成匹。”(《子夜歌》)以织丝不成匹段隐喻情人不成匹配,显得深沉含蓄。北方民歌抒情的气势豪宕,境界开阔粗犷,如“敕勒川,阴山下,天似穹庐,笼盖四野。天苍苍,野茫茫,风吹草低见牛羊。”(《敕勒歌》)就是对待负心的男子,北朝女子也不像南方女孩那样缠绵悱恻,而是如“欲来不来早语我”这般果断。

中国画有南派和北派之说,南派飘逸、洒脱,表现文人的气质和胸怀;北派用笔繁复,造型严谨。南派注重秀美,追求韵味;北派以雄浑为主,以骨法见长。即使同样画山,南方的山玲珑峻峭,讲究笔墨情趣;北方的山绵延起伏、气势磅礴。南派风格讲究灵动、潇洒、轻妙,善山水花鸟,常抒发文人归隐的闲情,多为小幅;北派的画风则多凝重、厚实、古朴,长于人物刻画,常表现历史场景,多为巨幅。

学术思想上,南方学术环境宽松,大多喜欢形而上学的探究,有很高的理论思维能力和哲学思辨水平;而北方的学者严格遵守师传,不敢有所超越,多以经验世界为世界观的基础,礼法和仪文极其繁褥,忽视了对现象背后本质的探讨。北方的学者对于宇宙,只考察现象变化的规则,而南方学者则进而阐明宇宙的内在规律。先秦时期的老子和孔子可以作为南北学

术不同风格的代表,直到南北朝时期依旧保持着这样的态势。南北文化思想的分歧,决定古代学术思想“道”和“儒”的分别,这是中国文化发展演进史上值得重视的问题。

当然,南北之分只是在某一文化层面的相对之论,秦、汉、唐大一统局面的形成,南北交通与儒道互补更是文化学术发展的趋向,所以我们在关注地域文化与南北文化的差异时,还应该重视大一统帝国政治图式的帝京文化。

中国古代地理类著作在分类时,编排的次序有先后的不同。一般是宫殿类摆在最前,其次是总志,次都会郡县,次边防,次山川、古迹、杂记、游记、外纪。把宫殿、都会类摆在前列,显然是大一统文化为历代学者重视的结果。古代大一统帝国的核心是皇帝为代表的集权政体,也就是宫殿所在的帝都,这样就构成了历史悠久而且为人钦羡的“云里帝城双凤阙,雨中春树万人家”(王维《奉和圣制从蓬莱向兴庆阁道中留春雨中春望之作应制》)、“九天阊阖开宫殿,万国衣冠拜冕旒”(王维《和贾舍人早朝大明宫之作》)的帝京文化。

古代都城制度最为严密,因为都城(或称国都、京师、京都)是全国政治、经济与文化的中心,所以国家不允许地方的城市在规格上超过它。春秋时期,郑庄公的弟弟共叔段心怀不轨,有意和郑伯宫廷对抗,封地城市的规模超过了都城。按当时的规定,国家最大的城市不能超过首都的三分之一,中等城市是五分之一,小城市是九分之一。大臣们认为不合礼制的城市必将给国家带来难以想象的后果,请郑庄公务必小心防范。这说明国家对地方城市有严格的控制,以确保全国首善之区京师在规模上有压倒性的优势。



图1-2-9 故宫

选择好的地址为都城,这是新建政权的首要问题。为此,有时还要不断更换京师。早在三代,传说夏朝先后建都阳城(今河南登封)、安邑(今山西夏县)、帝丘(今河南濮阳)等地。商朝由于水患,迁都频繁,始建都亳(今山东曹南县),后相继迁于囂(今河南荥阳东北)、相(今河南内黄南)、邢(今河南温县东)、庇(今山东鄆城北)、奄(今山东曲阜)与殷(今河南安阳西)。根据考古发现,这些都城还类似大型聚落。有史料记载的都城建设始于西周,周文王定都于沔水西岸的丰(今陕西户县东),称丰京。周武王迁都东岸的镐(今陕西长安县西南),称镐京或宗周,与丰京合称丰镐。周平王东迁洛邑(今河南洛阳)之后,史称东周。洛邑有王城和外城之分,王城方一千七百二十丈,外城方七百里,颇具规模。春秋战国时期,诸侯争霸,各王国都城都非常富丽宏大,如鲁国的曲阜,齐国的临淄,晋国的新田,赵国的邯郸,魏国的安邑与楚国的鄂都等。秦汉大一统帝国形成之后,帝都建设开始相对稳定,例如秦的咸阳、西汉的长安、东汉的洛阳、六朝的建康(南京)、唐的长安、北宋的东京(开封)、南宋的临安(杭州)、元代的大都与明清的北京,都成了各时代的政治文化中心。

古代史书和一些都城志记载了大量文物制度和史事趣闻,而对以帝京为主体的大一统文化则描述很少,相比之下,历代文学作品对帝京文化的宣扬就显得十分珍贵了。我国第一部文学总集南朝梁昭明太子萧统的《文选》选赋十五类,首列“京都”,第一篇是班固的《两都赋》,第二篇是

张衡的《二京赋》,都是宣扬两汉首都长安与洛阳的帝京文化的典范之作。东汉第一任统治者刘秀是南阳士族豪强的代表,他从关东士族豪强的利益出发,建都洛阳。这引起了关中父老的不满,他们要求朝廷迁都长安,而极力贬低洛阳。班固持反对意见,为此创作了《两都赋》。其中《东都赋》颂扬了光武帝刘秀的功劳,又叙述汉明帝崇礼仪、明教化,修建洛邑,以及田猎、祭祀、朝会和宴饮等盛况,以此和代表关中父老观点的西都宾仗险阻、夸奢丽、恣游猎的描述形成鲜明的对比,从政治和地理形势等方面说明建都洛阳的正确性。张衡《二京赋》以京都为主体,对整个大汉帝国的政治、经济、天文、地理、宗教、历史、艺术、礼俗等进行了全方位的描绘。描写长安三辅景况,不限于地理形态,而是表现出一种掩压前修、君临万邦的态势,是大一统文化的象征。赋中极力刻画东汉王朝的各种典礼,充分显现那种帝国雄强、文德武功、礼乐彬蔚、四方宾服的帝京文化风采。继班、张之后,历代都有京都赋的创作,如晋左思《三都(魏、蜀、吴)赋》,唐李庾《两都(长安、洛阳)赋》,宋周邦彦《汴都(开封)赋》,元黄文仲《大都(北京)赋》,明桑悦《两都(北京、南京)赋》,金幼牧《皇都大一统赋》、陈敬宗《北京赋》,清乾隆皇帝《盛京(沈阳)赋》等,无一不是表现统一帝国文化的雄张气象。这是不能依据地域文化或南北文化概念来加以分割的。

三、政区与文化

作为以内陆为主体的大国文化,因地制宜不仅是经济发展的需要,也是政治文化构建的思想主旨,所以画野分州的行政区域的设置,集中体现了帝京文化对地域文化的统摄。

传说唐尧时期中国已经划分为十二州,但为后代普遍接受的是禹制九州之说,宋代诗人陆游临死时写下了一首绝命诗《示儿》,其中有一句

是“但悲不见九州同”,清代诗人龚自珍写的《己亥杂诗》中有“九州生气恃风雷”一句,都是用禹制的九州来代指中国。这种因水土之宜“画野分州”的政区思想,以及由此而来的以政治化俗统民的理念,到周朝已经非常明豁。历史学家将我国古代行政区的沿革划分为五个时期,即先秦的州服制、秦汉的郡县制、魏晋至隋的州制、唐宋的道(路)制和元明清的行省制。如果从文化的演进看行政区域的划分,可断为两大阶段,即先秦时期天子与诸侯构成的松散联盟形式的“州服制”和秦汉以后中央集权政体下的“郡县制”,而以后所谓州制、道制、省制,仅仅是名称的变化,并没有本质的区别。

先秦州服制的出现源于封邦建国的分封制度。商朝封国称方国,至西周分封制始有“畿服说”。畿服制是指以国都为中心,将全国疆土向四周划分若干部分,每个部分都承担各自服侍天子的义务。“畿”是指国都周围的广大地区,“服”就是“服事天子”。《尚书·禹贡》提出五服制。夏代的畿服制,是将夏的五千里疆域划分为五服。“五服”分别是甸、侯、绥、要、荒。甸服为治田赋;侯服为王室环卫;绥服又称宾服,本为前代王室封国,现为王室屏藩;要服为受约束的蛮夷;荒服为边陲的戎狄。要、荒两服都必须向王室纳贡。《周礼·夏官》提出九服制。“九服”分别是侯、甸、男、采、卫、蛮、夷、镇、蕃,每服以与王畿五百里的距离递增。很多学者认为“畿服”是战国以后地理视野开阔的反映,并不是先秦的行政区。但是周代有“王畿”与“封国”,把天子居住的区域与诸侯所居之处相关联,有一定的行政管理意义。

本质意义上的政区建置,是秦汉大一统帝国实行的“郡县制”。虽然汉代以来仍然沿袭周代邦国分封的制度,但与郡县制相比,已经退居次要地位。而历时两千年的以“郡县制”为代表的帝国政区网络的建立,贯彻的正是“画野分州”以治万民的思想,充分显示了地齐政俗的文化理念。

画野分州的思想体现出对帝京文化的重视和以京都为核心的政体文化观念。如果考察先秦时期“中国”概念的形成,就可以看出这种由京师到中原再诸夏的推扩意义。“中国”一词所指范围,随着时代的推移而经历了一个由小到大的扩展过程。这一称呼最早出现在周代文献中,是指京师(首都)天子直接统治的地区。当《尚书》上出现“中国”时,仅仅是西周人们对自己所居关中、河洛地区的称呼;到东周时,周的附属地区也可以称为“中国”了,“中国”的含义扩展到包括各大小诸侯国在内的黄河中下游地区。而随着各诸侯国疆域的膨胀,“中国”成了列国全境的称号,指华夏诸民族居住的地区。战国兼并,以至秦汉统一,中国整体文化格局才形成。大汉王朝声威煊赫,强烈的自信心鼓舞知识分子提出六合同风、九州共贯的春秋大一统政治理想。当然,通过行政管理在实际意义上达到六合同风,并没有淡化以帝王为中心的意识。汉代的知识分子更加确信以帝都为核心的华夏诸民族居于土地正中,日月照临之下,饱受天地正气。这又是由帝京中心文化推扩至华夏中心的文化观念。

画野分州还贯彻了一种重人治、重会通的礼德思想。古代划分行政管辖区,固然包括政教、军事、刑罚等方面,但因人治礼,德教为先仍然是主导的思想宗旨。秦汉以后,帝国强大,专制日益炽盛,统治者以重敛为富国,卒众为强兵,拓境为大业,远贡为盛德,所以更引起学者追慕上古画野分州重德治的传说,并以此为现实的指导。他们坚信道德就像春风一样可以吹绿大地,远播四方,边境的蛮夷之辈将会闻风而化。武力的威慑纵然得逞一时,而德化的羁縻政策会让四海之内均为自己的臣民,听命于己。这种德化思想从文化意义上掩盖了划分政区的专制意志,从而形成帝京文化与地域文化的认同,从因地制宜的地域文化观上升到整体文化的会通。仿佛百川虽然异趋,然必汇于大海,这样九州大地才没有洪水泛滥之患;万国虽然殊途,如果都能和华夏民族通好,那么天下太平还有什么可担忧的呢?

历代行政区划总是很严密的,中国古代对土地管理的重视由此可窥一斑。一个有趣的现象是,古人重视了陆地,却相对轻视了海洋。中国的地理形势是负陆背海,以大河大陆为主体,所以中国古代人的地理观不同于古代希腊、罗马与埃及等重视海洋的海上民族。中国古代人并非没有海意识,前面提到的《山海经》与邹衍的“大九州”观,都是那个时代人们对海洋的描述和想象。然而值得注意的是,古代“四海”的观念没有国家所管辖的海域意义,而是指汉族以外偏远的少数民族居处的地方。在元明海上交通开启之前,古人对海洋的认识,除了客观记述外,主要表现在命运避风港与理想仙境两个方面。孔子慨叹如果自己的政治理想不能在大地上实现,他将驾一叶扁舟漂流海中;喜欢幻想、追求自由境界的李白对“烟涛微茫信难求”(《梦游天姥吟留别》)的海上神山满怀着虚渺的想象。这种重理想、轻实用的海洋观,直到明成祖时郑和下西洋宣扬大明王朝的声威之际才有所变化,海运的益处渐渐呈现在文人的笔下。但郑和下西洋不久,就遭到目光短浅、封闭固陋的朝臣反对,他们只是夸张地看到此举只会费钱粮千万、死军民上万,除了带回几件海外珍宝,对国家有什么样的好处却不是他们的眼界能揣摩到的。此后明清两朝的政策仍是海禁大于海运。哥伦布发现新大陆,达·伽马发现印度新航线,他们的努力开辟了一个人类历史的新纪元。但在二人之前六七十年就开始海上活动的郑和,他的壮举在他死后却随他埋进了坟墓;此后的封建社会再也没有出现第二个郑和。明清时代统治者保守落后的思想,中国文化久远的重陆轻海地理观的深积淀和影响,恐怕都是我们后人需要质问和反思的根源。

第三节 耕织文明:中国文化的经济基础

一、中国古代二元经济区的矛盾

根据考古发现,仰韶、龙山等文化遗址已有农产品和村落的出现。一场被称为“新石器时代革命”的发生,标志着先民由渔猎向农耕的过渡,中华农耕文明也由此肇端。历史典籍中记载了大量统治阶级提倡农稼的言论,自古以来,农耕经济是中国文化所依托的社会基础这一点,在中国古代文化观念中是无法动摇的。

即使如此,早在距今四五千年前,中华大地上已经普遍形成了以原始种植业为主,家禽饲养和渔猎采集为辅的综合经济,但同时有些地区也出现了以畜牧业为主的经济方式。夏、商、周时期,黄河流域的大部分地区和长江流域的一些地区经历了耕作区日益扩大的过程,游牧业却被迫向北部、西北部边缘地区和山区发展。此后,也许是作为报复,游牧经济区不断骚扰着中华大地上的农耕经济区。于是一幕幕战争悲剧和一个个独特的文化现象就接踵而至了。闻名世界的雄伟的万里长城,它的被称颂、被诅咒,其中蕴含了太多太多的文化意味。



图1-3-1 长城

相传秦始皇为修筑长城,在全国范围内强行征夫,除妇女儿童外,所有男丁都要应征去修筑长城。一批批人去而无返,累死在长城之下。一对新婚的年轻夫妇,男的叫范喜良,女的叫孟姜女,他们做梦也未想到,新婚大喜之日,新郎范喜良就收到了应征的文书,孟姜女含泪送别夫君。不料,没过多少日子,范喜良就因饥寒交迫劳累过度而死。在家盼望丈夫归来的孟姜女,因思夫心切竟历尽艰辛不远万里来到长城脚下寻夫。当孟姜女得知丈夫的死讯,她悲痛欲绝,就趴在长城边放声痛哭,一连哭了七天七夜,只见城墙轰然倒塌。这就是孟姜女哭倒长城的故事。在孟姜女故事形成前已有《长城谣》和《饮马行》。《长城谣》今存四句:“生男慎莫举,生女哺用脯。不见长城下,尸骸相撑拄。”为了避免长大后葬身长城之下,人们宁愿养女孩而不愿生男孩。《饮马行》写道:“青青河畔草,绵绵思远

道。”诗写征夫至长城下让马饮水,他的妻子思念他在外劳苦,于是就写下了这首诗。这些故事和歌谣,表面上是对秦王不施仁义的控诉,但它反映的征戍、徭役之苦,都归结于秦朝修筑长城这一焦点,揭示的正是中国古代农耕与游牧两大经济区域现象,以及作为主体经济的农耕区拒胡自保的文化问题。



图1-3-2 北方游牧民族

长城并非到了秦朝才出现,其实春秋战国年间就开始修建。那时筑城有互防与拒胡两个作用。互防是指各诸侯国之间互相防御的长城,当年的齐、燕、赵、魏就有互防之城。齐宣王为了防备楚国,利用崇山峻岭之势建筑了一条东至大海,西到济州的千里长城。拒胡是防御游牧民族而修筑的军事工程,当年的燕、赵、秦为了阻止游牧民族铁骑的南下,不得已而修筑长城。秦统一以后直到清代,历代修筑长城都是为了拒胡。秦始皇在发起北逐匈奴战争的同时,命大将军蒙恬率领三十万人,占据有利的地势修建起万里长城。秦长城是在燕长城、赵长城、秦长城的基础上修复、连贯而成的。西起今甘肃岷县,中经黄河河套以北阴山山

脉,东止于朝鲜平壤北部清川江入海处。全长七千余公里,即一万五千华里。汉代时匈奴背叛不臣,屡次侵犯边疆。统治者考虑到长期的兵备会劳民伤财,而不防备又侵盗不止,于是修筑长城,使之成为汉、匈的边界线。长城作为保护农耕经济区人民安居乐业的人工屏障,功不可没,所以孙中山先生感叹长城对后世的功劳与大禹治水的功绩不相上下。

但是,民间为什么又流传着千年未绝的哭倒长城的歌声呢?这个答案应该在两大经济区不同的生产、生活方式和由此导致的不同的文化观念中寻找。被历史学家称为“住国”的农耕区人民,他们的生活方式与战争形式格格不入,他们最切实的生存与美好的理想就是那种“小园几许,收尽春光”(秦观《行香子》)的耕织之乐和睦邻之亲,以及由此升华的以德治理天下的境界。与此相反,被称为“行国”的游牧民族,他们吃肉饮酪穿皮衣,没有固定的城郭和田园,仿佛飞鸟走兽活动在旷野中。遇到水足草茂的地方他们就停留下来,水竭草尽就赶着牲口继续寻找,这样难免会扰乱农耕民族的边境。他们的生产生活方式与战争形式完全一致,由于以射猎禽兽为生,形势有利,他们就前进;形势不利,他们也不因为逃跑而感到羞愧。这种生产生活方式,使它们不像农耕区注重社会秩序而讲究礼义。于是,以长江黄河流域为主体的农耕区和以北方广漠为主的游牧区在生存方式和文化形态上产生了巨大的差异,二者之间的对立,在具体的军事行为方面,长城自然被推到战争的前沿阵地;在宏观的政治方面,有征伐与“和亲”两种策略的交互实施;而在文化方面,也形成了长期对峙中的互补。



图1-3-3 舞俑墓壁画——《狩猎图》

在汉族政权与北方匈奴、鲜卑、乌桓、柔然、回纥、契丹、蒙古、女真等少数民族政权的交往间,出现了一些有趣的文化现象。首先,中国历史上只有以“夏”变“夷”,而无以“夷”变“夏”的担忧。这种现象在汉族政权稳定时期的“王天下”思想中自不待言,就是在政权衰落期,汉统治者也以“尊王攘夷”为号召。同样,游牧民族入主中原时,无不走汉化的道路,发扬礼仪之邦的文化传统。鲜卑拓跋部从最初聚居地嘎仙洞迁徙到平城历时四百多年,行程四千余里,步步南迁,努力汉化,从一个部族发展壮大为在魏晋诸民族中独领政治风骚的民族,而且它越是接近中原地区,向汉文化靠拢的势头就越猛。他们建立的北魏政权在风俗习惯、生活方式、宗教信仰诸方面与汉族趋于一致,并最终在民族意识上与汉族达到认同。蒙古族与满族的汉化也是如此,夷夏观念在外族入主的过程中受到冲击,有所改变,学者开始以文化的而不是民族的意义来诠释“中华”,凡是接受先王之教的,就属于中国;凡是穿戴讲究威仪,习俗讲究孝悌,居身讲究礼仪

的,都可以用“中华”视之,不论它曾经拥有过多么落后的风俗。以夏变夷已经摒弃了民族的身份,专注点在文化的性质上。



图1-3-4 王昭君像

两大经济区域文化对峙与绌补的过程,是以互补与融会为主线的。从汉族中心文化来看,已经形成了一个由来已久的自足体系,但在与游牧民族的交往中,又吸收或接纳了他们尚武善战、生活流动所形成的文化特性,为汉文化的不断更化提供了新的气息。中国历史上有名的盛唐之所以强盛,就是因为它在南北朝胡汉民族冲突与融合的基础上,以无所畏惧的胸怀,不设“胡”、“汉”界限,积极吸收胡文化,给华夏民族输入了新鲜的文化血液,重振了民族精神。实际上,唐宗室本身就是胡汉混杂的血统,高祖李渊、太宗李世民的母亲都是鲜卑人。在唐代,可以说汉人(汉民族)胡化得相当厉害。胡人的风尚,胡人的艺术、饮食、服装和日常生活方式,对汉族影响很大。相对而言,游牧民族向农耕民族学习先进的生产方式和文化礼仪的事例,更是不胜枚举。和亲是中原汉族文化传播到边疆少数民族之中的一条影响深远的渠道。汉文帝与匈奴和亲时,送亲使者中行说滞留匈奴,教匈奴人学习计算方法和军事知识。汉元帝时“昭君和亲”的故事更为胡、汉民族共同的话语而津津乐道。文成公主入藏后,吐蕃王松赞干布遣酋豪子弟,入国子学以习诗、书。又请中国识文之人为他掌管朝廷重要公文的写作。金城公主入藏之前,吐蕃王就先派人到唐学汉语;金城公主入藏后,又派人向唐索求一些文化典籍。其他如农业、水利、医疗卫生、植桑养蚕、纺纱织绢、天文历法等方面知识,也都通过和亲进入了边疆少数民族地区。民族的互补与融合仿佛河流的干和支,江河干流离开众多的支流就会干涸,支流失去干流就无所归依。干流和支流共同成就了江河恢弘的气度,为其提供了奔腾入海的巨大动力。农耕文化和游牧文化的融合,造就了灿烂辉煌的中国古代文化。



图1-3-5 文成公主像

当然,在两种文化的对峙中,农耕文化始终处在制胜的地位。这种文化的制胜并不是文化的侵略,而是通过交互与渗融达到的。游牧民族的统治者大都像北魏孝文帝拓跋宏一样,在入主中原后,雅好读书,手不释卷,四书五经看了就能知道大意,他们对汉文化心悦诚服的态度由此可见一斑。也正是如此,“塞北江南”成为北方大漠变游牧为农耕的美称,这同样兼含经济和文化的双重内涵。

可见,中国古代虽然两大经济区并存,但农耕经济始终居于主导地位,以此为根基,形成了中国古代政治以“农”为本、文化以“德”为本的鲜明特色。

二、农本思想

民以食为天,“食”与“货”是中国古代政府为政的两项主要内容。所谓“食”是指农殖嘉谷等物,所谓“货”是指可衣的布帛以及市场流通中充当货币的金、刀、龟、贝。古人将二者视为生民之本。由于长江黄河流域以湿润、季节性气候为主,所以我国古代很早就出现农耕经济。根据考古发现,在六七千年前的彩陶文化时期,我国就越过狩猎时期的采集经济,进入以种植业为基本方式的农耕经济时代。这样,也就形成了因农立国、以农为本的文化观念。中国古代并非没有农业以外的经济形式,但是,在那个眼中只有农业的年代,工商业曾经因被赋予“游业”的身份而遭到抑制。学者也告诫统治阶级,为政之大体,要处理好以农为本和以工商为末的“本末”关系。最好的治国策略无疑是抑末而务本,最坏的治国策略莫过于离本而饰末。治理国家,就是要使人民富裕;而要使人民富裕,就要做到以农桑为本,以游业为末。和以农为本紧密关联的是民为邦本,食为民天,划地而安民,量田而定赋,从人民的利益出发制定政策,使他们安居乐业,这是统治者必须考虑的。尽管在具体落实时不一定和上层知识分子憧憬得那么合辙,然而民为邦本确实被推为古代政治治国平天下的最高理念。



图1-3-6 汉代农耕图壁画

当然,中国古代以农为本的文化观念并不是一种抽象空洞的理念,而是最具体的生存行为和统治行为的理论体现。

“授时颁政”是历代王朝以农为本政治行为的准则。古代最高统治者在一定的时候举行仪式劝勉人民努力劳作,“籍田之礼”和“社稷之祭”最为重要。“籍田”是指人民给官家耕种公田抵充租税。在古人的观念中,每当春天到来,天上的气下降,地上的气上升,天地交合,草木开始萌生。天子就要布置农业生产,行籍田之礼。举行籍田之礼时,天子必须穿着隆重的礼服,选择春天第一个亥日为良辰,亲自乘车载着农具——耒耜,率领三公、九卿、诸侯、大夫们,耕作在供朝廷祭祀用粮的田地里。从天子开始,依次将耒耜插入土地,逐级递增推耜的次数。然后成千上万的庶民最终完成这一年中带有启发意义的始耕。这是一场以象征和模拟为方式的典礼,这种行为实际上超越了仪式本身的意义,具有率先示范、社会导向的作用。统治者利用这次机会亲切而巧妙地传达了自己“务农桑为政本,兴礼节崇教资”的政治动向,很容易感染劳动者。所以自周代定下籍田礼,历朝延续,成为推王政之本、劝勉人民及时从事耕作的象征。

与籍田礼一样表示“授时颁政”思想的还有社稷之祭。社神为土地的神祇,稷神是五谷的代表,是周人为追念他们的祖先后稷率民躬耕而构想的。远古时代,在对天崇拜的同时,也有了对土地的崇拜。大地主生长,养育万物,如慈母一般,故自古就有“父天而母地”的说法,对地的尊敬仅次于上天。对社稷神的崇拜,是原始社会自然崇拜向土地、谷物崇拜的发展。人们认为大地生长草木万物,养育了人类,因而,社稷神被视为具有无穷生命力的神灵。周公相成王,摄政七年,在新邑建立社稷坛,将社、稷二神合祭,首次明确地为社稷设立坛、墙和神位。社稷祭祀在周代已有较完备的典礼仪节,包括了场所、日期、主祭者、设施、神位等具体的规定。周朝还专门设大宗伯一职掌管社稷祭祀,设小宗伯一职掌管建国诸

祖先的神位,政府也视祭祀社稷和建社稷坛为国家的重要事务。古人在社稷坛祭祀社稷神,以示崇敬土地与庄稼,求取立国之福、佑民之德的意思。对社稷神的尊崇和祭祀表示了人类对土地和百谷的报答之情,体现出在靠天吃饭的时代里祭祀活动中的务实内容。到了后代,以农为本的社稷之祭,已成为国家存亡的标志。



图1-3-7 社稷坛,明清两代皇帝祭祀土地和五谷神的地方

劝课农桑,也是历代王朝推行立国富民政策的要务。周代职官的设立,很注重与农事相关部门的职能。例如,大宰一职掌管天下万民,举凡九谷的生产,草木的繁育,山林的培护,鸟兽的繁养,都在他的职责之内。大司徒掌管天下土地舆图与户籍,辨别各山林川泽丘陵原隰等不同地方所生产的物品,以及十二种土壤适宜种植的植物,知道品种,教导人民种植果木以及谷物。里宰每年按时在办事处办理人们耕作时相互搭配的问题,处理一切有关促进农业发展的事务。司稼要能辨明各种谷类的种植,知道它们的名目和适宜种植的土壤,制定科学的种植方法,悬挂在邑中的里门,使人们有方法可以遵循。这些职掌,首重农务,兼及辨土选种,教给人民稼穡的方法。每年一到夏天,天子命令主管山林的官吏野虞巡行田地平原,代表天子慰劳劝勉农众及时耕作,不要违背农时;命令司徒巡行王畿、乡鄙,安排农众勤劳耕作,不要在都市里贪图享乐。周代朝廷劝课农桑的政

策为后世效法,汉武帝曾下诏强调大力发展农业是当时的首要任务。就是北方游牧民族入主中原时期,也都放弃化田地为牧场的愚昧之举,首先重视的还是农务。元世祖忽必烈平定中原后,随即下诏全国各地衙门劝课农桑,命令中书省研究农桑的种植,制定可行的条目颁示天下。以农为本的观念也带动了农业科学的发达,历代编纂了许多农学著作。有的以农家月令为主,如东汉崔寔的《四民月令》;有的以农业技术为主,如后魏贾思勰的《齐民要术》;有农业通书,如唐代韩鄂的《四时纂要》。这些著作从“农政”到“农艺”,劝课农桑是它们共同的思想基础。被誉为集农书之大成的《农政全书》,编者徐光启将全书分为十二个部分:农本、田制、农事、水利、农器、树艺、蚕桑、蚕桑广、种植、牧养、制造、荒政。这是一部由农业政治、农学思想、兴农方法和种植技巧构成的宏整体系的著作。



图1-3-8 《采桑图》

定田制,安农事,是历代王朝一以贯之的基本国策,也是一种立国务本的文化观念。我国古代由禹、启确立并巩固了世袭王权,建立了第一个家天下的国家,国家主权与土地所有权紧密结合。商代初步形成了王室

贵族的土地所有制,在大邑及其周围地区,有大量由王室直接经营的农田。西周实行分封制,天子、诸侯、大夫都有自己的疆土和人民。以“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)相标榜的周王朝,实际上是个邦国联合体。封国都是自成体系的独立王国,诸侯赖以从事经济、政治、军事活动的基础是他们对封地的占有权。商鞅在秦国变法,率先推行废井田、开阡陌、人民能够自由买卖土地的政策,土地买卖变得合法化。由于君主集权制的普遍建立和发展耕战的需要,在各国变法运动的推动下,战国时代结束了各级分层占有土地的局面,确立了土地国有制,完善了国家授田制。

纵观历代土地制度所表现的农耕经济发展,有几种田制值得重视。一是“井田制”,这是从殷商到西周时期的一种奴隶集体耕种的田制。所谓“井田制”就是将九百亩分成九份,形成“井”字形,是为井田。周围八百亩分给八家,每家一百亩,田里的收获归他们所有,这叫“私田”;中央的一百亩为“公田”,由八家共同耕种,收成交给奴隶主。奴隶们要先种公田,公田上的活干完了,才能种自己的那份私田,养活自己的家人。历史上是否真正存在过“井田制”,学界还有争论,有的学者认为井田是检查奴隶勤劳还是懒惰的耕作单位,或认为这已经具有初分田产的意义。



图1-3-9 王莽像

二是王田制,这指的是西汉王莽当政时将天下田更名为王田的一种制度。春秋战国时期,井田制遭到破坏,土地私有化进程加快,分化出地主和耕农,出现了雇用和租佃等经营方式。秦汉时代,土地兼并严重。西汉中期以后,土地集中问题和蓄奴、买卖奴婢问题一直是阶级矛盾尖锐化的根源,因此,一些头脑比较清醒的地主阶级政治家,提出了一些“限田”、“限奴”的改革方案,希望以此挽救社会的危机。王莽代汉而立的第

一年,就颁布了实行王田奴婢政策的法令。把全国的田地改名为“王田”,奴婢改名为“私属”,全都严禁买卖。凡是家庭人口中男丁不满八人,而占有田亩超过一井即九百亩的,要把多余的田亩分给亲属和乡邻。原来没有田,现在应当分得田的,按有关规定办理。有敢反对者,一律严惩不贷。然而王莽当政时间不长,代表地主豪族势力的东汉光武帝刘秀上台时,立即废除了这种遭到豪门大族极力反对的土地政策。此后兼并愈演愈烈,世家大族庄园经济日益壮大。汉末曹操在北方屯田,也是一种减缓土地剥削的措施。但屯田的国有性质和政府意识太强,后来也只得作罢。



图1-3-10 曹操像

三是“均田制”,这是始于北魏、盛行于唐代的一种授田法,起到削减大批占有土地,平均分配于农民的作用。在均田制之前,西晋曾经颁发了“占田令”,对王公、大国、小邦、官吏、平民的占田,进行分级规定。但世族门阀庄园经济仍然占据主导地位,失去土地的大量流民成为社会

不安定的因素,所以北魏孝文帝下均田令,规定凡十五岁以上的男女都可以向国家领取耕种的土地,男子一人可领取露田(荒地)四十亩,桑田二十亩,女子可领取露田二十亩。桑田为私田,也称永业田,死后可以传给子孙。露田不能买卖,死后归还官府。均田制经历了隋唐社会的变迁,较好地维持了封建经济的发展和农业社会的稳定。均田制的推行,使广大农民或多或少地得到了一定数量的土地和使用权,对于安定人民生活、发展农业生产、稳定社会秩序无疑起了积极作用。由于认真推行均田制,隋朝和唐朝在建立之后不久,社会经济便有了迅速恢复和发展。原有的土地都得到了开垦,生产大大发展,人口迅速增加,出现了繁荣的局面。隋唐盛世的出现与均田制的推行有着密切的关系。

四是“天朝田亩制度”,这是清代农民起义建立的太平天国政权提出的土地政策。土地是农民的命根子,所以这个农民政权废除了封建地主土地所有制,在“凡天下田,天下人同耕”思想的指导下,均天下田给天下农民耕种,以实现“有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使,无处不均匀,无人不饱暖”的人人平等的理想社会。这是针对宋以后“皇庄”、“私庄”豪占地地的反拨,它规定按人口平均分配田地,比均田制更能体现平民的意志。总而言之,自秦汉以来,在以地主经济为主体的土地私有制情形下,上述各种田制的变更,用意都是对人民所赖以生存的土地分配的重视,以及对私有制必然带来的土地豪占的控制,这不用说是以农为本文化观念在制度上的一种体现。

三、耕织文明

“你耕田来我织布”,“我挑水来你浇园”。董永和七仙女的对唱中,描绘出和谐美好的中国式生活状态。中国古代农业文明就是这样一幅男耕女织的画卷。衣食足而后知礼义,古代哲人早就认识到吃穿问题是一切

的根本。而衣食之道,来自耕和织。生活在社会里的人们,如果有一个男人不种地的话,也许就有人因此而饥饿;如果有一位妇女不织布的话,也许就有人因此而寒冷。不但匹夫匹妇要尽力于南亩和桑麻,就是帝王后妃,也需亲自躬耕养蚕。中国哲人现实的理性思考总是伴随着理想的诗意诠释。历代诗人又时常用巧妙的诗篇传达他的田园之趣——“秉耒欢时务,解颜劝农人。平畴交远风,良苗亦怀新”,这是曾经锄过豆种过苗的东晋诗人陶渊明笔下的图景;“昼出耘田夜绩麻,村庄儿女各当家。儿童未解供耕织,也傍桑阴学种瓜”,这是曾经为农民的痛苦而呼喊的南宋诗人范成大眼中的田园生活。当你从官场返回乡下,你就会发现,这个世界,还有这样一块宁静安逸的净土。

这是源于实际的生存体验,这里充满了热爱家园的信念。可以毫不犹豫地断言,中国文化最基本的理论范畴都与耕织文明的思想深深契合。首先,中国古代天、地、人三才思想源于农耕生活,国民在对天时、地利、人和三位一体的追求中,深嵌着“一分耕耘一分收获”的务实精神。“日出而作,日入而息,凿井而饮,耕田而食,帝力于我何有哉!”这首传说是帝尧时期的《击壤歌》,堪称农耕文化的宣言,首次揭破了农耕文明重以人为本的三才之道,而轻视宗教和超现实的至高无上的主宰。既然耕种之事为之者人,生之者地,养之者天,那么,何必要诞妄蹈虚?回归人自身,重求实务根本,才是切实之道。中国文化自古就重视现实,孔子从不言说怪力乱神,闭口不谈人死后的事情;孟子也将天下太平的希望寄托在社会秩序的和谐即“人人亲其亲”的最基本的人伦规范上,这中间一以贯之的是重人生、求实际的精神。史学家司马迁认识到农、虞(渔夫猎人)、工、商四民是衣食的源泉。粮食必须依靠农民的耕种才能获得,鱼和柴需要渔人樵夫去水泽山林中开发,商品是手工业者制造出来,还需要商人将它们运送到各地进行流通。生产和流通的过程,并不是完全在政府的指导下进行的。人们发挥自己的才能,竭尽自己的努力,都是为了得到日

常生活需要的物品。人们高兴地从事自己的工作,就好像流水日夜不停地奔向下流一样。源于“三才”之道,中国古代统治者非常重视“授时颁政”,而文人士大夫则更欣赏那种田园风情中应运自然的和谐。宋代诗人翁卷在《乡村四月》一诗中写道:“绿遍山原白满川,子规声里雨如烟。乡村四月闲人少,才了蚕桑又插田。”方岳《农谣》诗云:“春雨初晴水拍堤,村南村北鹁鸪啼。含风宿麦青相接,刺水柔秧绿未齐。”读者不难在闲淡恬静的意境中感受到平静而切实的生命意识的流动。

“三才”之道的核心在人。而对人道的重视,又体现在耕织文明中产生的民本思想。从抽象的概念来看,作为古代最高标准的“人”,要求他的品德同天地一样崇高广大,他的见识如日月一样明锐,他处事仿佛四时交替的规律一样有条不紊。就具体的人而言,孟子最先明确指出“民为贵,社稷次之,君为轻”的观念,强调能得到天下百姓拥戴的人才能成为天子。这种贵民思想从何而来?若究其根本,则在于民(农)乐国(君)泰的政治意志。说到古代社会的统治之术,即国君与人民大众的关系,便会想到一个非常著名的比喻。魏徵向唐太宗李世民进谏时,多次以船和水的关系来比喻君民关系。他说国君犹如船,平民犹如水;水能够载船,也能够将船掀翻。这个比喻最早出现在《荀子》中,可见这种思想由来已久。这个平易浅切的比喻太有说服力了,所以高高在上的唐太宗李世民也认识到不是天子一人说了算,治国必须强调有道,这样天下百姓才推举你为一国之主;否则人民就会将你扔得远远的。民本思想决定了人民在君民关系中容不得忽视的地位。由于以民为本的观念出自农耕经济社会安居乐业的心态,所以要在作为古代统治思想的儒家“王道”和法家“霸道”之间做出选择的话,以德治为本的“王道”自然是统国安民的首选良方。“王道平平”、“王道荡荡”、“王道正直”这些词,为向往幸福生活的人们反复使用。

理想的王道是一幅什么样的画卷?孟子对此有一番描述。在回答梁

惠王治国之道时,孟子说,要想实现王道,必须首先解决老百姓的吃穿问题。治国者不让农民耽误农时,那么种的粮食就可以吃不完;不让渔夫用细密的渔网去池塘里打鱼,那么鱼鳖就可以吃不完;让樵夫按季节有计划地进山林砍柴,木材就可以用不完。粮食和鱼鳖吃不完,木材用不完,百姓活着就没什么遗憾了。这是王道的开端。给每户五亩的宅第,让他们在周围种上桑树,年过五十的人就可以穿绸缎;精心饲养家禽,七十以上的老人就能吃上肉;给每户百亩的田地,不要耽误他们的农时,几口之家就没有饥饿的人;认真办好地方学校,教导他们孝悌的道理,须发斑白的老人就不会背负重物在路上行走了。如果做到这些,而不能称王天下,那是不可能的。

齐宣王羡慕齐桓公、晋文公称霸的事迹而跃跃欲试,为引导他走上王道政治,孟子反复强调“推恩”,他说尊敬自家的长辈,再推广到尊重别人家的长辈;爱自己的孩子,再推广到爱别人的孩子,这样就可以运天下于掌握之中。广施恩泽就能保有天下,否则连自己的老婆孩子也保护不了。运用这种推恩方式,孟子在回答当时侯王关于统一中国的设想时,明确指出只有保民而王,才能所向披靡,无敌于天下,从而实现自己的政治理想。很显然,这种德化政治意识来自珍爱家园的农耕文明。如果推广开来,就是中国人历来倡导的和谐的世界大同境界。不单只有孔学倡扬大同太平的社会,墨学的反对战争,道家的无为而治,阴阳家的五德终始,都是围绕这个问题展开研究的。虽然他们所说的“天下”并非真正的天下,但可以说他们的理想是以他们观念中的全世界为目的的。尽管中国古代征伐兼并不息,战事频仍,然而说中国自古就是一个以伦理性的和平主义世界观为政治文化理念的社会,并非是无根之谈。



图1-3-11 《吕氏春秋》书影

从文化结构来看,中国文化的循环性与宏整性,也和适应农耕经济的时序月令意识密切相关。这可从古代的学术著述中得到印证。《吕氏春秋》是我国古代较早的一部博杂的学术著作,它以四季(春夏秋冬)十二纪(每季分孟仲季)为纲,效法天道节令组织全书框架。书中的条目鲜明体现作者以人事为要务的观念,如“孟春纪”则含有“本生”、“重己”、“贵公”、“去私”等,“仲春纪”则包含“贵生”、“情欲”、“当染”、“功名”等,“季春纪”则包含“尽数”、“先己”、“论人”、“圜道”等,表现了既应时而变又宏大整饬的文化结构意识。这种意识同样被董仲舒采用,在《春秋繁露》中,作者进一步将“四时”与“五行”(金木水火土)糅合在一起,并纳入他的“公羊春秋”学政治文化体系中。他说,自然运行的规律是,春暖大地,万物萌生;夏日炎炎,作物成长;秋高气清,农稼结实;寒冬腊月,收获归仓。春暖夏暑、秋清冬寒,气候虽异,然而作用相同,都是为了成就一年的循环。这就是天道。圣人法天而为政,春暖则普天同庆,夏暑则奖励有功,秋清冬寒则大行刑罚。庆赏罚刑虽有不同,都是君主德治天下的施政要务。天

有四时,王有四政,四时和四政相通,这是天人所共有的。为了说明问题,董仲舒还将五行与治国之道联系起来,他说,天地之气,合则一体,分则有阴阳、四时、五行。五行好比五官(司农、司马、司营、司徒、司寇),相生相克社会就能走上秩序化轨道。五行还与人伦规范的仁、智、信、义、礼合一,这就形成了具有自然哲学形态的神学化思想结构。可见天道和政治的比附,并不是简单的相副,而是内含着经世致用的精神,这在中国文化发展历程中具有典范的意义。汉学重象数,自然以宏整的结构营制文化框架,就是重视义理的宋学,在这一点上也不例外。朱熹经常以格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的八条目来教导学生,也是以由内而外、由外返内的循环性与宏整性追求顺应自然和应时而治的和谐境地。古代的文人雅士感春则“野田春水碧于镜,人影渡旁鸥不惊”(汪藻《春日》),伤秋则“零叶纷其交革,落英飒以散芳”(苏彦《秋夜长》),也是以强烈的春秋代序之感对应时而生的万物的关怀,和农耕文明密切相关。



图1-3-12 阴山岩画

第二章 制度篇

第一节 家国同构:宗法制度的建立与演变

影响一个民族文化发展的要素,除特定的生态环境、经济状况外,社会组织结构也是至关重要的。就中国古代社会而言,其社会组织结构的特点在于以血缘纽带维系的宗法制度。它由父系氏族社会的家长制、家族制演变而来,并由宗法分封制推扩到宗法君主制,构成了家庭政治化、国家家庭化的家国同构的帝制社会,并延续了两千余年。

一、宗法制度的形成

所谓宗法,是以家族为中心,以血统远近区分亲疏的一种制度,据《白虎通义》“宗,尊也,为先祖主也,宗人之所尊也”,可知“宗”所强调的是主从关系,这种体现嫡庶、主从等级秩序的法则世代相传,因而称为“宗法”。

宗法制度的形成,首先经历了从氏族向宗族的转变,与之相对应,氏族原始民主制也一变而为家长主权制,进而导致专制。

根据田野考古发现和古史神话传说记载,中国古代经历了由血缘家族向氏族到氏族联盟的演进过程,而氏族制又经过了母系氏族和父系氏族两个阶段,就早期宗法制度而言,父系氏族的出现对其萌芽与形成有至关重要的影响。随着新石器时代的到来,劳动生产力的提高及私有制经济的发展,大部分财富主要依靠男子创造,男子的重要性日益凸显出来,最终确立了男子在氏族和氏族联盟中的支配地位。

在父系氏族社会,男性家长已具有了至高无上的权威,对家族或氏族成员不仅有支配权,甚至拥有生杀予夺的权力。这种权威在其死后对其子孙仍然具有震慑作用,使子孙们心怀敬畏,这样便产生了对男性祖先的崇拜,与之相伴随的是种种祭祀祖先仪式的出现。同时,为保证男性家长的权力与财产得到继承,一系列的继承程序又应运而生。到父系氏族后期,旧氏族因个体家庭的出现而解体,部落和部落群兴盛起来,男性家长的权力逐渐转移到部落酋长或部落联盟主的手上。而《史记·五帝本纪》所记的“阪泉之战”、“涿鹿之战”等部落兼并战争,则是为保护本部落的利益而排斥他部落的行为。从氏族到家族、宗族乃至国家的历史发展进程可以看出,其核心问题是等级划分与首领的统治地位,从而导致由宗法到帝制的专政意志的形成。这里面有两个问题与宗法制度的形成有着密切的关联。

一是姓氏与族群意识。姓是一种族号,起源比较早,而氏是姓的分支。需要指出的是,姓作为族号的确立,与宗法分封制下天子封地赐姓、再以封地命氏的政治背景有关,而不是以血缘关系为其根基的,如黄帝有子二十五人,仅十四人得姓,二人同姓,共十二姓,兄弟异姓说明了政治是凌

驾于血缘之上的。虽然如此,他们的族群意识并没有消失,周制婚俗“同姓不婚”的规定就是证明。汉以后则回归于重血缘的族群意识。氏作为姓衍生的分支,情况比较复杂。“古之所谓氏者,氏即国也”(《孝经纬》),如近代学者刘师培认为盘古氏、燧人氏都可称为盘古国、燧人国,即表明氏之本义乃是天子封邦建国的扩大。而氏的来源,据应劭《风俗通·姓氏·原序》,有以号为氏的,如唐、虞、夏;有以谥为氏的,如武、宣、穆;有以爵为氏的,如王、侯、伯;有以国为氏的,如郑、蔡、齐;有以官为氏的,如卜、司马、乐正;有以字为氏的,如伯、仲、季;有以居为氏的,如东门、北郭、南宫;有以事为氏的,如巫、陶、甄;有以职为氏的,如三乌、青牛、白马。此外,后世还有诸如宇文、慕容、拓跋、耶律之类非汉族的复姓。战国秦汉以后,以氏为姓,姓与氏相合,平民也有了姓氏,于是又有了《百家姓》的编辑。

中国古代姓氏按父系延续,族群关系遵循父族、母族、妻族的次序,而以父族为主。父族(又称宗族)的系统,按《丧服小记》之说,为“亲亲以三为五,以五为九”,“三”指父、己、子三代,“五”指祖至孙(含堂兄弟)五代,“九”指高祖至玄孙(含族兄弟)九代。古人的家族观念很重,一些文人学士,如白居易被称为白二十二、李绅被称为李二十侍郎,这种排行就是按家族中同曾祖兄弟的长幼次序来排算的。

二是家族制的发展演变。大体上可分为两个阶段:第一阶段从周初至战国,为宗族优势时期;第二阶段从秦汉至清末,为家族优势时期(见芮逸夫《递变中的中国家庭结构》)。宗族优势时期,即父系氏族家长制向宗法制演进的时期,其标志则是西周宗法制的确立。实际上,早在夏朝,王位世袭已成制度,即《礼记·礼运》所谓“大人世及以为礼”,“世”指子继父位,“及”指弟继兄位。考察夏朝十四世十七王,有两次为弟及,其余都是子继(见《史记·夏本纪》)。这种世袭统治权的确立反映了夏朝宗族势力的

初兴。另外,夏朝宫殿(如明堂之制)的建构已具有会诸侯、崇宗庙的意义,河南偃师二里头夏朝晚期宫室遗址即可为证,也充分说明了宗族制的渐趋成型。



图2-1-1 甲骨文

如果以嫡长子继承制为宗法制完成形态的主要内涵,则殷商时代特别是商晚期已初步具备了宗法制雏形。尽管王国维的《殷周制度论》认为商朝实行的是兄终弟及制,但这仅限于一些特殊情况,如太乙(汤)为商第一代王,其太子太丁没有来得及继位就死了,其王位才由他的弟弟外丙、仲壬继承。根据近年对殷墟甲骨文的深入研究,商时以嫡长子世袭为主。如上例,即使仲壬继承了王位,但他死后王位又归还给太丁之子太甲。最典型的例子是商王帝乙的两个儿子启与辛。启是帝乙的第一个儿子,但由于其母当时的身份是妾,所以他不能成为太子,当然也不能继承王位;而其母在生辛时,地位已升为妃,因此,辛虽然是启的同母弟,却被立为太子,这就是商朝末代王纣。推纣以前四世,商王均是父死子继。此外,据《左传》定公四年有关周初分封诸侯的记载,可知在殷商之世,宗族内部

已有诸如宗氏(大宗)、分族(小宗)与丑类(宗族中的平民或奴隶)的等级分别,而王邑、方国邑、诸侯臣属邑和其他邑聚的兴盛,已呈现出宗族分国之象。上述各种因素与宗法制的完成关系密切。

二、宗法制度的特征

到了西周,宗法制度在商朝基础上进一步充实、发展,已臻于完善,并形成了井然有序的血缘、伦理、政治的社会构造体系。可以说,从西周到春秋时期,宗法制度最为系统与典型,其主要特征如下。

首先,以嫡长子继承制为核心。

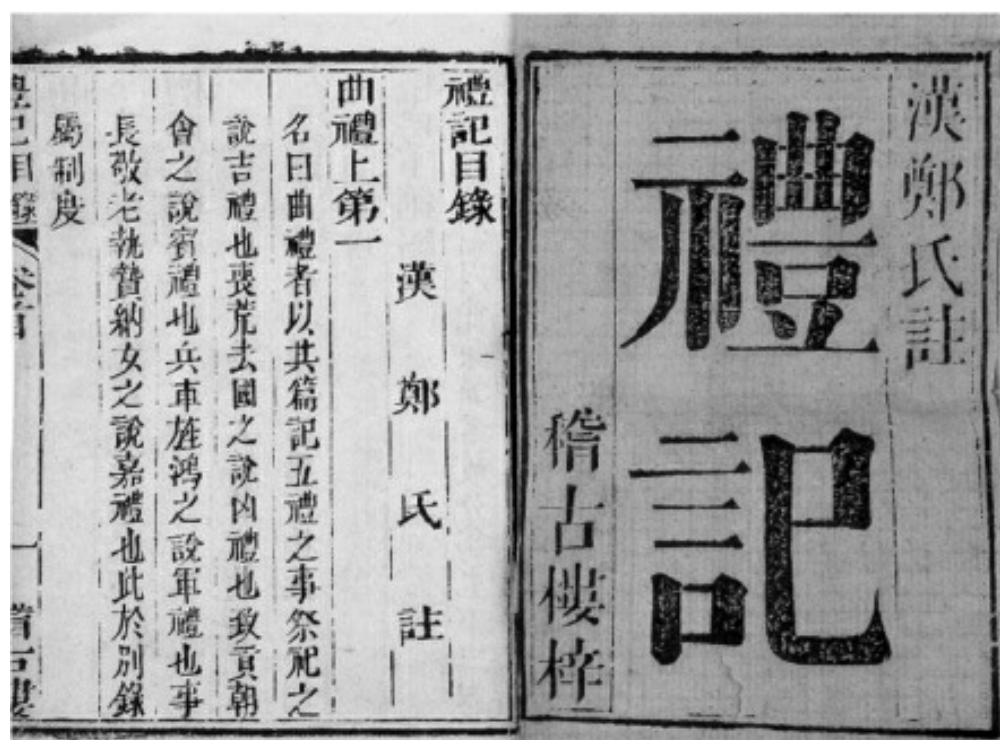


图2-1-2 《礼记》书影

嫡庶之制在殷商晚期已经出现,到了西周更加严格,嫡长子具有优先继承权,以此为前提,宗族内部又有大宗、小宗之分,二者都把正嫡作为宗

子,宗子才能承祀,受到宗族成员的敬奉。关于大宗、小宗,代表说法是《礼记·大传》:“别子为祖,继别为宗,继祢者为小宗。”所谓“别子”,与直承大统的嫡长子相比,显然是没有取得权位的直系继承资格,只能另为一系,成为他所受封地采邑的始祖。别子的后代也有嫡庶之分,嫡长子继承其财产,为大宗;而“祢”,即别子的庶子,其嫡子则为小宗。在宗法制度下,大宗与小宗的关系是一种等级从属关系,即“大宗能率小宗,小宗能率群弟”(《白虎通义·宗族》),以家族组织的形式构成政治组织的网络系统。其中,宗法赋予宗子的特殊权力是关键所在,据刘师培《古政原始论·宗法原始论第四》归纳,主要有六方面:

其一,宗子具有主祭宗庙的特权,而其他诸子则无权擅自行祭,如果处于特殊情况而主持祭祀,必须事先告诉宗子,以表示敬宗之意。

其二,主掌宗族财产的特权。宗族居处不一而财产实行共有,财用有节余则归到宗子那里,财用不足则向宗子索取。而小宗即使富贵了,也不能在宗子面前讲排场,更不能依仗富贵凌驾于父兄宗族之上,如果有赏赐的器物、衣服、裘衾、车马,则必须将其中的上等品献给宗子,以达尊宗重礼之意,而不能有所僭越。

其三,主持宗族事务的特权。如果宗内有祭祀、嫁女、娶妻、死亡、子生、行来、改名字等吉凶之事,都要告诉宗子,而宗子也代行主事之职。

其四,规范宗族成员礼仪的特权,尤其重视对妇女“为妇之道”的教育。《礼记·昏义》对此有详细记载,如媳妇要恭顺,家内才能关系和洽,这个家庭才能长久,就是一个例子。

其五,对族人实施刑罚的特权。族人如果有过失,宗子有权治其罪,以

促进社会风俗的醇化,这种与国家法权紧密结合的方式,带有辅佐君主统治的目的。

其六,享嗣、享祀及享禄等特权。所谓享嗣,即大宗如果没有后代,则享受替他确立后代的权利,而小宗则没有这个权利。享祀包括两种情况,一是指宗子死,族人要为他服齐衰三月,这项权利也适用于他的母亲与妻子;二是指宗子如果幼年死亡,要用成人礼葬祭。至于享禄,即禄位世袭的制度。

由于宗子被赋予上述特权,应该受到小宗的尊敬。《礼记·大传》说:“尊祖故敬宗;敬宗,尊祖之义也。”所以,宗子的地位就显得特别高贵。

其次,“封建亲戚,以藩屏周”(《左传·僖公二十四年》)的政治文化格局。

西周之制,只有嫡长子继世为天子,其余诸子都分封为诸侯;诸侯,也由嫡长子继世为君,其余都是卿大夫;卿大夫也实行嫡长子继承,其他儿子都是士;士也由嫡长子继承,其他儿子不再分封,作为平民。那时由天子分土地给诸侯做封国,又由诸侯分给卿大夫为采邑。诸侯隶属于天子,负责镇守疆土、捍卫王室、交纳贡税、朝覲述职。西周初年的大规模分封,第一次发生在武王灭商之后,如封周公旦于鲁、封姜尚于齐、封武庚于殷、封神农之后于焦、封黄帝之后于祝、封帝尧之后于蓟等。从受封者来看,既有同姓亲属,又有功臣谋士;既有殷商的后代,又有古圣的后代。成王之世,周公摄政,管叔联武庚同叛,周公东征平乱后就有了第二次分封,如封周公之子伯禽于鲁、封太公之子丁公于齐、封康叔于卫、封微子启于宋、封唐叔于夏墟、封蔡仲于蔡。此后,随着东南、东北方向疆土的开拓,历代周王陆续有分封,但规模渐小。

周人的封邦建国、宗族共治,有两个现象极为突出:其一,秉承“自王以下,各有父兄子弟,以补察其政”(《左传·襄公十四年》)的原则,以本宗族为本。如“武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人”(《左传·昭公二十八年》)。又如周公“兼制天下,立七十一国,姬姓独居五十三人”

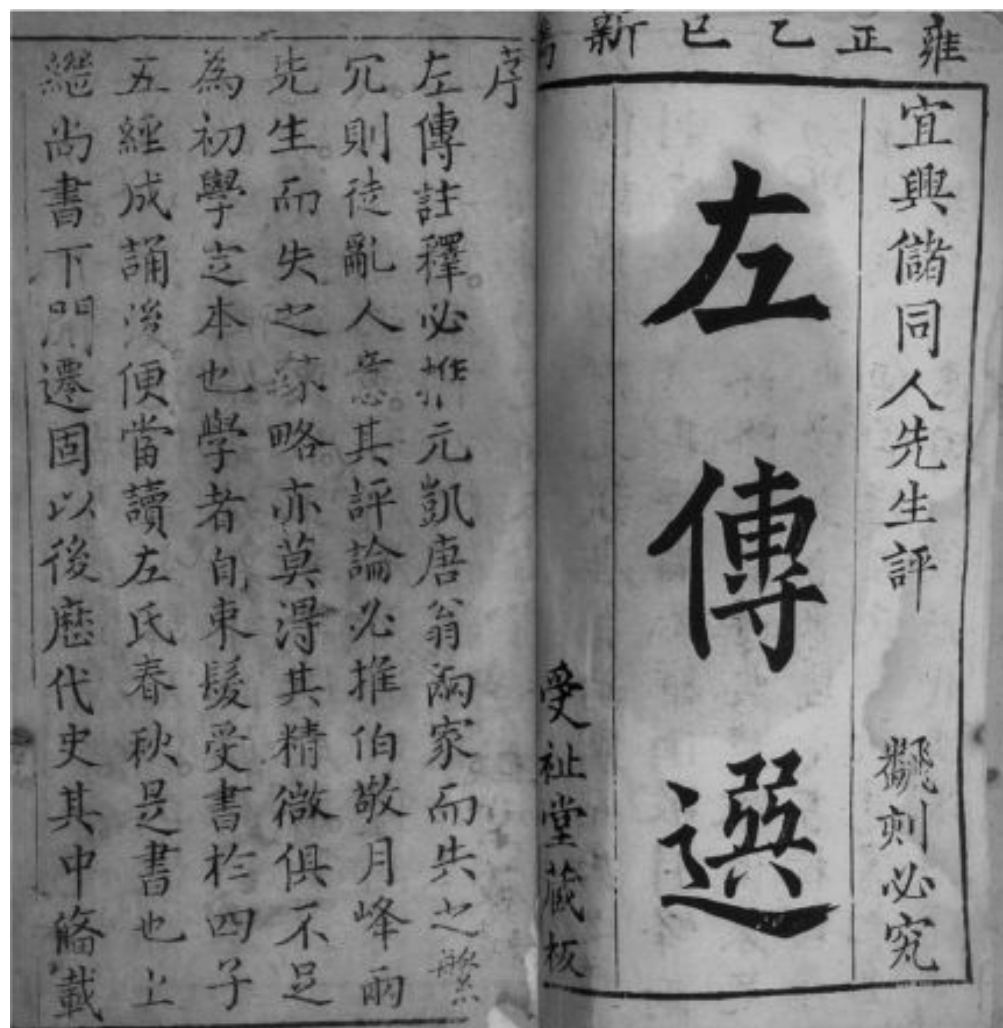


图2-1-3 《左传选》书影

(《荀子·儒效》)就是这一理念的贯彻,同时也实现了“天子有田以处其子孙,诸侯有国以处其子孙,大夫有采以处其子孙”(《礼记·礼运》)的目的。其二,在对待异姓宗族的问题上,周朝分封制并没有采取排斥的态度,

而是以各种手段笼络人心,其中最明显的就是“二王”、“三恪”制度及联姻方式。二王、三恪,即分封前朝贵族及古圣先贤子孙享国。二王,据《诗经·周颂·振鹭》郑玄笺注,应当指代夏、殷,此处指的是周天子封禹后裔于杞,封汤后裔于宋的事情。三恪,即周夺得天下后,为表示对前朝及古圣贤的尊敬,分封夏、殷王室的后代之后,又分封舜的后代于陈,与二王的后代合在一起共有三国,因此称为三恪(见《左传·襄公二十五年》,杜预注)。这一制度的确立,虽然表明了其意图在于对殷商王室及古圣先贤的尊敬与优待,却也成为周朝分封制的一项内容并为后世所传承。至于与异姓宗族互为婚姻,则形成一种基于亲缘的政治约束,彼此既是甥舅关系,又是政治上的盟友,从而达到“以亲九族”、“协和万邦”(《尚书·尧典》)的目的。由治家而治国,这是以血缘为基础的宗法政治的鲜明特征。

关于宗庙。宗庙之设,源于宗法制下对祖先的敬畏,以遵从主掌理族治国要务的宗子为现实目的,对保持以家族为中心的宗法制度及巩固其世袭统治具有深远的意义。相传自虞舜时代到周朝,天子有五庙,即四亲庙与太庙合在一起而形成五庙的制度。四亲庙由考庙、王考庙、皇考庙、显考庙组成,其中考庙又称祢庙,为父庙;王考庙为祖父庙;皇考庙为曾祖父庙;显考庙为高祖父庙。周朝中叶,天子增至七庙,即在四亲庙与太庙之外又加立文、武二世室庙。究其原因,文王、武王确立了周朝代商的正统地位,有开辟之功,所谓“有德之王,则为祖宗,其庙不毁”(《尚书》孔安国传),所以将其供祀于太庙之下。七庙祀主也有严格的排列次序,即太庙居中,左三昭(武世室、显考庙、王考庙)、右三穆(文世室、皇考庙、考庙)。昭、穆之分,是周代宗法与后世不同之处。它的含义是:从始祖算起,以下各代同族男子逐代分为昭、穆两辈,隔代的字辈相同。如以大王(古公亶父)为例,其下一代是王季,称为“昭”,王季下一代是文王,则称为“穆”,文王下一代是武王,又称为“昭”,武王下一代是成王,又称为“穆”。这种以昭、穆区别父子两代的方法,不仅在宗庙祭祀的排序上有所体现,

墓志中应用也很明显。周天子外,还有诸侯五庙(二昭二穆,与太祖之庙合在一起而组成五庙)、大夫三庙(一昭一穆、与太祖之庙合在一起而组成三庙)、士一庙的规定。

关于祭祀。周人对祖先的尊奉,对作为祖先后裔的宗族的敬重,以团结聚拢广大族人,使宗庙之事显得格外庄严,其目的在于确保国家社稷的威重,也就是说,要确保宗法制统治的稳固。基于这种原则,周朝祭祀制度也十分严格,有四时祭、月祭、殷祭、告朔(告庙)等。所谓四时祭,据《礼记·王制》载,春祭叫做禴,夏祭叫做禘,秋祭叫做尝,冬祭叫做烝。周人之礼与此稍有不同,即春祭称为祠,夏祭称为禴。其祭神配享,则根据时令呈物进饌,即:春韭卵,夏麦鱼,秋黍豚,冬稻雁。至于告庙之事,史籍多有记载,受到上至天子下及士庶的普遍重视。如《新五代史·伶官传序》:“(庄公)系燕父子以组,函梁君臣之首,入于太庙,还矢先王,而告以成功”就是一个例子。再如孔子“入于太庙,每问事”(《论语·八佾》)也可说明告庙在时人心中的地位。这种传统一直为后世所沿用,而宗庙设立与毁弃的变更,也反映了家天下政治的兴衰。

在三代至春秋战国的社会生活中,宗法制起着决定性的作用,而秦汉以后,随着世卿世禄制度的废除,宗法分封制也被帝王专制政体所取代,实际意义上的宗法社会已不存在,但作为其重要内涵及基本精神的嫡庶问题、宗庙之制等,在帝制社会却一直有所呈现。

三、宗法制度的演变

春秋战国时期,诸如郡县制、官僚制、俸禄制之类不同于西周礼制的新制度不断出现,对宗法制度造成巨大冲击。至秦汉,政权与族权进一步分离,其标志就是分封制被郡县制所取代,而各种选官制度的建立,也打破了维系“亲亲”原则的皇族血缘纽带。上述转变促使宗法制自秦汉后变

换了形态,由贵胄宗族世袭制转向家族优势时期,即进入了家国同构的帝制阶段。



图2-1-4 刘邦像

在帝国专制政体下,家族制度的变化和演进也经历了几个阶段。首

先是战国客卿制及秦汉战乱人民离散带来社会组织的重新组合,导致了西汉时期姓氏的平民化。以“百姓”一词含义的演变为例,“百姓”原指“百官”,如《尚书·尧典》:“平章百姓。”春秋中叶以后则用以指称黎庶,其内涵由百官向黎庶的转变,说明了姓氏由贵向贱的普及(参见徐复观《两汉思想史》卷一《中国姓氏的演变与社会形式的形成》),同时也反映出到了西汉时代,对原有的大宗、小宗的分别与宗子地位的尊崇,此时的重视程度已不如从前。如《史记·荆燕世家》称“燕王刘贾者,诸刘,不知其何属”;又“燕王刘泽者,诸刘远属也”,都暗示刘氏并没有宗族的势力,而刘邦本人却登上了皇帝的宝座。这一时期,强宗大族正处于形成过程中,如武帝时灌夫“家累数千万,食客日数千百人,陂池田园,宗族宾客为权利,横于颍川”(《史记·魏其武安侯列传》)。但朝廷对此却采用法律和强制性的手段予以打击,如武帝曾下令“徙强宗大族,不得族居”(《后汉书·郑弘传》李贤注引谢承《后汉书》),使其趋于衰落或瓦解,没有形成严密的宗族组织。

东汉到魏晋南北朝时期,豪强势力崛起,形成门阀世族。东汉初年,光武帝有感于借助关陇世族集团的财力与军队才得以光复汉统的事实,对世族大姓约束较为宽松,甚至近于姑息,所以使其迅速兴起,到东汉后期,家族累世同居之风十分盛行,至魏晋南北朝则发展成为个体化的权力集团,甚至敢与国家政权相抗衡。概括而言,这一阶段的家族制度有以下四个特点。

一是以制度的形式规定了家族的地位。据唐代柳芳的《氏族论》可知,南北朝时士族集团有侨姓、吴姓、郡姓、虏姓四姓,雄踞在不同地域,地位也有高低,如侨姓是过江的各个大姓,其中王、谢、袁、萧势力最大;吴姓分布在东南,其中朱、张、顾、陆势力最大;郡姓在山东,其中王、崔、卢、李、郑势力最大;关中也有郡姓,而韦、裴、柳、薛、杨、杜势

力最大;虜姓在代北,而元、长孙、宇文、于、陆、源、窦势力最大。虽然同为郡姓,门第也有严格区分,凡三世有三公的称为“膏粱”,有令、仆的则称为“华腴”,有尚书、领、护以上的称为“甲姓”,有九卿如方伯的称为“乙姓”,有散骑常侍、大中大夫的称为“丙姓”,有吏部正员郎的称为“丁姓”。可见,不仅各个家族之间地位相差悬殊,即使在一姓之内,高下的区别也格外分明。这些大家族拥有自给自足的庄园经济,甚至拥有私人武装,在政治上享有特权。

二是家族门第决定仕途与婚姻。士族多担任高官要职,庶族则就职低下,士庶之间不通婚。如果违反了上述规定,会遭时人耻笑,称为“婚宦失时”。这种风气在历史上的传习,就是“门当户对”的婚俗传统。

三是因选拔官吏及婚姻之事都要取决于门第、谱系,使得编辑家法、谱牒蔚然成风。如刘孝标注《世说新语》,征引典籍四百多种,其中载录家谱、家传多达数十种。



图2-1-5 谢灵运像

四是某些家族内部教育与文化事业的开展,推动了家族学问的勃兴。正如陈寅恪所说的:“东汉以后学术文化,其重心不在政治中心之首都,而分散于各地之名都大邑。是以地方大族盛门为学术文化之所寄托。……而汉族之学术文化变为地方化及家门化矣。故论学术,只有家学之可言,而学术文化与大族盛门常不可分离也”(《金明馆丛稿初编·崔

浩与寇谦之》)。以文学为例,六朝世家大族中有突出成就及精深造诣的为数不少,最为后世学者所津津乐道的是琅琊王氏、彭城刘氏、兰陵萧氏,如王伊同《五朝门第》第三章《高门在政治上之优遇》第二节《仕途》云:“琅琊王筠,七叶之中,名德重光,爵位相继,人人有集。彭城刘孝绰,兄弟群从诸子侄,一时七十余人,并能属文。兰陵萧子恪,兄弟十六人,有文学子恪、子质(应为子范)、子显、子云、子晖五人。”而陈郡阳夏谢氏,先有谢尚、谢安、谢万、谢玄、谢石等人,德行事功与文采风流并重,后来又有谢灵运、谢惠连、谢庄、谢朓等文才挺出于世,谢氏一门文学之盛,已构成一个世族文学创作群体,当时极少有世家大族能与之相比(参见程章灿《世族与六朝文学》)。当然,南朝时家族势力的强大,对政权也有很大影响,形成门阀政治的特色。

隋唐两代,一方面以科举制选官,最大限度地为寒门庶族入仕提供机会;另一方面则不遗余力地打击旧族强宗,使宗法性豪强势力迅速衰落,到了晚唐五代,“取士不问家世,婚姻不问阀阅”(《通志·氏族略序》),宗法秩序陷入混乱。但宗法制度在宋明之后以新面目出现并日趋完善,在社会生活中仍发挥重要作用。

自北宋开始重新建构的宗法制度,以“父母在,诸子不别籍异财”的直系家庭为中心,史称宗族共同体。它在唐中叶以后开始出现,到宋代发展为具有普遍意义的社会组织并延续到明清将近千年。这种宗族共同体,与魏晋门阀制度相比,多以自耕农的形式聚族而居,在政治上完全依赖国家政权而不会与之分庭抗礼,显示出与中央集权紧密结合的特色。具体表现在如下几个方面。

(一)以族长权力为核心,宗子意义不断淡化。族长由族人推举产生,主持全族事务,制定族规、族约并进行监督,是族内最高首领,这与旧宗法制

中宗子世袭截然不同。尽管张载等人极力强调“立宗子法”(《经学理窟·宗法》),但由于一族之内诸如“或父贵而子贱,或祖贱而孙贵,或嫡贱而庶贵”(秦蕙田《五礼道考·嘉礼·饮食礼》)等富贵不论嫡庶现象的发生,旨在敬宗的“宗子”意义已经淡化。

(二)重家谱与祠堂。家谱是家族的档案,记载家族世系源流、族规家法、族田墓地以及祖先画像、诰敕、传记、墓志与著述等,魏晋时已十分重视修谱,唐宋以降,这种风气尤其炽烈。与其相近的是立祠堂,又叫做家庙,是供奉祖先牌位、祭祀列祖列宗的场所,也是处理家族事务、宣讲族规家法之地。祠堂的设立,目的在于敬睦宗族。

(三)颁布族规家法。族规是由族长主持制定的行为规则,对族人具有普遍约束力,其内容涉及服从尊长、立嗣、救济族人、教育子弟等项,对违反族规者应施以的惩罚,规定也极为详尽。

(四)注重对族中子弟的教育。这种教育突破了家训中所规定的“务本业”、“崇厚德”、“端好尚”、“习勤劳”等基础教育的局限,而以诗书为主,为其提供就学机会与条件,如以族田收入设义学、聘请教师、奖励学有所成者、鼓励子弟参加科举考试等,都是为培养人才、壮大宗族势力而采取的措施。宋代范仲淹所设立的“范氏义庄”、清代苏州潘氏的“松麟义庄”均特别著名。

(五)置族田。族田是家族共有财产,多者成百上千亩,少者百余亩,来源于族中富户的捐赠,其收入一部分用于支付祭祀祖先、教育子弟所需费用,另一部分则用来救济族人,使族中的贫困户能维持基本的日常生活,通过生产、生活上的互相帮助,以达到团结、凝聚族人的目的。

上述宗族的各种职能充分说明,西周时的宗法制度已演变为封建家

族制度,而宋以后的宗族共同体的要点在于巩固国家政权,因此对农耕经济社会的稳定起了重要作用,同时这也是它一直存在并延续的主要原因。尤其是在地方基层行政组织中,村社与家族的结合、地方长官与宗族首领的协调共治,使族权和行政权力合二为一,家与国便在政治上紧密相连,从而构成一种特有的家国同构的政治结构。

我国古代的家族、宗法制度,对传统社会的政治文化产生了广泛而深远的影响,由此也带来了一些相关问题。

一是称号与避讳问题,二者均源自于敬宗观念下对父兄乃至君主的尊崇。属于称号的有谥号、庙号和尊号,谥号是朝廷以谥法为标准,给予已逝的帝王、诸侯、卿大夫的一种称号,用来概括死者生前的事迹和品德,具有评判性质。谥号是一些固定的字,根据其特定内涵,大致可分为以下三类。

1.褒扬类,如:

经天纬地曰文 布义行刚曰景

威强睿德曰武 柔质慈民曰惠

圣闻周达曰昭 圣善闻周曰宣

行义悦民曰元 安民立政曰成

布纲治纪曰平 照临四方曰明

辟土服远曰桓 聪明睿智曰献

温柔好乐曰康 布德执义曰穆

2.贬抑类,如:

乱而不损曰灵 好内远礼曰炀杀戮无辜曰厉

3.同情类,如:

恭仁短折曰哀 在国遭忧曰愍

慈仁短折曰怀 谥号所用字数不等,有一个字的,如郑武公取一“武”字,齐桓公取一“桓”字;



图2-1-6 汉武帝像

有两个字的,如文忠公(欧阳修)取“文忠”二字,武穆王(岳飞)取“武穆”二字;有三个字的,如睿圣武公(卫武公)取“睿圣武”三字,贞惠文子取“贞惠文”三字。值得注意的是,在朝廷赐予的谥号之外,古代还有私谥

现象,一般发生在有名望的学者身上,多为门人亲友所加,如陶渊明死后,颜延年谥其为靖节徵士就是一个例子。庙号是太庙立祀时为已逝帝王追尊的称号,如太祖(又称高祖、世祖)、太宗、世宗等,通常放在谥号之前,如汉武帝的全号是世宗孝武皇帝、魏文帝的全号是世祖文皇帝。对已逝帝王的称呼,唐以前用谥号作为简称,如汉文帝、汉灵帝;唐以后则改称庙号,如唐太宗、宋太祖。尊号起于唐代武后、中宗之世,是在生前奉上的,受尊号者为皇帝、皇后(皇后的尊号亦称徽号),如宋太祖乾德元年(963)受尊号为应天广运仁圣文武至德皇帝,清同治帝尊生母那拉氏为圣母皇太后,上徽号为慈禧。尊号可以累加,多为阿谀奉承之词。



图2-1-7 慈禧像

避讳是指凡遇到与君主或尊长名字同音或同字的字,不能直接称呼,要用改字、缺笔、空字的方式来回避,以表示敬畏。避讳包括避君讳与避家讳两种。前者如汉文帝名恒,把“恒”改为“常”,把恒山改为常山。又

唐太宗名世民,将“世”改为“代”或“系”,将“民”改为“人”,柳宗元《捕蛇者说》将“民风”写作“人风”就是例证。又康熙名字是玄烨,于是把“玄”改为“元”,把“烨”改为“煜”。甚至有改变别人名姓的情况,如为避汉武帝(名彻)之讳,把蒯彻改称为蒯通;又如避汉明帝(名庄)之讳,把庄助改称为严助。后者如司马迁父名谈,《史记》则把赵谈改为赵同;再如苏轼祖父名序,苏洵文章把“序”改作“引”,苏轼又改用“叙”字。以缺笔的方式避讳,始于唐代,如避李世民讳,将“世”字写作“卅”;避孔子讳,将“丘”字少写最后一竖笔等。避讳往往造成语文上的若干混乱,做法几近荒唐,特别是谐音避讳,就受到颜之推、韩愈等学者的质疑。比如唐代诗人李贺父亲名叫“晋肃”,因“晋”与“进士”之“进”同音,所以当时就有人坚决反对李贺报考进士科,韩愈为此写了《讳辩》一文对此荒唐现象进行了有力的嘲讽。但从当时社会来看,避讳法所起的作用是十分复杂的,不能轻率地予以否定。



图2-1-8 慈禧起驾

二是亲属称谓问题。亲属称谓源于周公制礼,其纷繁复杂的特点显示出中国人宗法血缘观念的严重。按照亲疏关系的远近,家族称谓可划

分为“宗族”、“母党”、“妻党”、“婚姻”四大类(《尔雅·释亲》)。宗族父系的称谓,如父亲的父母称为祖父、祖母;祖父的父母称为曾祖父、曾祖母;曾祖的父母称为高祖父、高祖母。儿子的儿子称为孙,孙子的儿子称为曾孙,曾孙的儿子称为玄孙,玄孙的儿子称为来孙,来孙的儿子称为晁(昆)孙,晁孙的儿子称为仍孙,仍孙的儿子称为云孙。又如,父亲的兄长称为伯父,伯父的妻子称为伯母;父亲的弟弟称为叔父,叔父的妻子称为叔母(后来称婶),叔父的儿子称为从兄弟。父亲的姊妹称为姑。母党称谓,比如母亲的父亲称为外祖父,母亲的母亲称为外祖母,母亲的兄弟称为舅,母亲的姊妹称为从母,母亲的兄弟姊妹之子女称为从母兄弟与从母姊妹。至于妻党称谓,如妻子又称为妇,妻子的父亲称为岳父,妻子的母亲称为岳母,妻子的姊妹称为姨。丈夫又称为婿,丈夫的父亲称为舅,丈夫的母亲称为姑,丈夫的妹妹称为小姑。妇的父母与婚的父母相谓为婚姻。与英语相比,汉语中亲属称谓分得极其细密,如兄与弟、姐与妹,在英语中分别用brother、sister来指称,而汉语中则有严格区分,反映了中国人对血缘关系的关注。清代学者梁章钊的《称谓录》和郑珍的《亲属记》,就是专门研究这一问题的著作,这也使称谓问题成为中国文化史上的一大学问。

三是重嫡庶之分所引发的相关问题及负面影响,尤其是外戚干政、宦官专权最为突出。在宗法社会里,嫡庶之分是非常严格的,与继承制度密切相关,历代皇位传承特别看重这一点,所以经常出现幼主登基、母后临朝的情形,但是,由于古代妇女的活动范围多半限于家庭之内,接触社会的机会很少,难免孤陋寡闻、缺乏政治主见,以至于“定策帷帘,委事父兄”,或“委用刑人,寄之国命”(《后汉书》卷六十八《宦者列传序》),使外戚或宦官势力恶性膨胀,干涉甚至操纵朝政。即使在皇帝亲政以后,出于削弱相权的需要,往往更加依赖于身边近侍,导致权柄他移、宦官乱政的后果。东汉、中唐、晚明最为典型。而在宗法君主制下,天子是最大的“宗子”,政体兴衰系于其一人之昏明,要使政治清明,只能寄希望于明君,于

是“明君”论成为古代政治思想的一个重要范畴。

第二节 尊天法地:政区划分与职官制度

中国古代政治制度,把“人治”作为核心思想。《荀子·君道》说:“有乱君,无乱国;有治人,无治法。羿之法非亡也,而羿不世中;禹之法犹存,而夏不世王。故法不能独立,类不能自行,得其人则存,失其人则亡……故明主急得其人……急得其人,则身佚而国治,功大而名美,上可以王,下可以霸;不急得其人……社稷必危。”便是对这一思想的集中概括。由于对人治十分重视,对法治则相对轻视,而“用人之道,在于任官”(《大学衍义补》卷一六《正百官·总论任官之道》),形成了中国古代社会以行政权力支配一切的“官本位”特色。因此,要了解古代社会及文化,必须了解古代职官制度。

一、中国古代职官制度的特点

中国古代官制,有着悠久的历史,根据历代文献典籍记载和田野考古的不断发现,大致可以理清其体制沿革的脉络,从中发现其鲜明的特点。

首先,以君主为核心的尊君意识特别突出。夏代以降,一切行政机构的设置以及官员的任免,都是以君主的意志为转移的。所有官员,均是君主的臣仆。《说文解字》解释“官”时说:“官,吏事君也。”一语道破了官吏是为君主服务的这一本质。君主具有极大的权力,操纵着官制的设置模式和它的运行,这就是《诗经》所说的“普天之下,莫非王土;率土之滨,

莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》)。而臣仆对君主必须绝对服从,竭力效忠。以司马迁《天官书》为例,其首列“中宫”,为“太一常居”,而“三星三公”、“十二星”、“藩臣”拱护其旁,共居“紫微”,用天象来与人事相比附,形象地反映了尊君意识。

第二,官制象天的思想,是历代建立官制的理论基础。受天人合一观念的影响,中国古代官制的设置,体现了尊天法地、应化四时的特色,在秦汉大一统帝国建立后表现尤为明显。董仲舒在《春秋繁露·官制象天》中,以汉官为例,较早地阐发了这一思想。至司马迁《天官书》,通过对天文现象(日月五星二十八宿等)与“星官”的系统梳理以比附人事,则是系统的官制象天的论著。即使是远古时代的官制,后人追溯时也注意其官制象天的性质。如《史记·五帝本纪》,裴骃《史记集解》引应劭说:“黄帝受命,有云瑞,故以云纪事也。春官为青云,夏官为缙云,秋官为白云,冬官为黑云,中官为黄云。”又如《左传·昭公十七年》服虔注,高阳氏(颛顼)以“春官为木正,夏官为火正,秋官为金正,冬官为水正,中官为土正”。再如贾公彦《周礼正义序》记“尧既分阴阳四时,又命四子为之官,掌四时”。这种把官制与天地、四时、五行相结合的思想,既是中国古代官制设置传统的体现,也是中国文化传统的体现。

第三,儒家思想对中国古代官制的发展变化有着深远影响。自汉武帝接受董仲舒的建议,罢黜百家、独尊儒术以来,儒家思想便登上统治思想的宝座,对历代官制都起着重要的规范作用。以作为儒家经典之一的《周礼》为例,其中所描绘的系统而完备的西周官制,代表着儒家心中的理想,长期影响着中国古代官制。如王莽时的托古改制,其官制设立就照搬《周礼》模式,至唐玄宗时期撰修的《大唐六典》,其吏、户、礼、兵、刑、工六部,即源自《周礼》中的天、地、春、夏、秋、冬六官。此后,天、地、春、夏、秋、冬便成为六部的别称。

应该指出,中国几千年的官制,一直处于不断的发展变化当中,并依据社会生活及政治态势的变动而逐渐调整和完善,形成了从中央到地方的系统而宏整的权力网络。

二、中央职官制度的发展演变

先说中央职官制度的沿革,主要包括先秦时的萌芽和秦汉至明清的完善成熟两大阶段。中央官制,最早为原始氏族社会的“百官”,至夏朝为“王制”,据《尚书·甘誓》载,夏王之下设有“六卿”、“六事之人”、“正”、“二正”、“左”、“右”、“御”、“御正”。另据《左传》《吕氏春秋》载,夏时还有牧正、庖正、稷、司徒、嗇夫等官。殷商的中央王朝职官称“内服官”,有尹、冢宰、占、卜、小臣、臣正、亚、马、射等。其中,尹、冢宰掌国家政务;小臣、臣正分管具体事务;亚、马、射掌军事,负责管理马政、武器、征伐及狩猎事务;占、卜掌祭祀、占卜等宗教事务。此外,尚有掌文书档案的“史”、“作册”,掌手工工业的“工”及掌工程建造和经济事务的司土、司木、司水、司草、司器、司货等。政务上的分工已相当清晰。西周中央官制,比之商代,较为完备,业务分工也更加细腻。其“六卿”对后代官制设置起了重要的奠基作用。六卿,据《周礼·天官·小宰》载,一是天官,主官称冢宰,掌管邦国的政治,为百官之长;二是地官,主官称司徒,掌管邦国的教育;三是春官,主官称宗伯,掌管邦国的礼仪;四是夏官,主官称司马,掌管邦国军事;五是秋官,主官称司寇,掌管邦国的刑法;六是冬官,主官称司空,掌管邦国的工程事务。

春秋战国时代,官制有些变化,各国出现了“相”制和“将”制。“相”为百官之长,“将”为诸军之首。如赵惠文王以藺相如为相,以廉颇为将,便是明证。

秦汉时期,中央职官以三公九卿建制。《汉书·百官公卿表》《后汉

书·百官制》均有记载。



图2-2-1 《出行仪仗图》

三公之名,西周已有。但具体内涵则不确定。秦汉所谓三公,即:丞相、太尉、御史大夫。但其间也有变化。西汉末年以大司马、大司徒、大司空为三公,东汉则以太尉、司徒、司空为三公。

丞相,“掌丞天子,助理万机”,即辅助皇帝处理国家政务,为百官之长。丞相之职,源自战国时的“相”。秦汉时亦尊称为相国。其职责主要有:总领朝议与百官奏事、选拔任用官吏及监察百官等。

太尉,掌国家军务。秦称国尉,汉称太尉。武帝时改称大司马,东汉时仍称太尉。其职责为考核武官政绩、录尚书事等。

御史大夫,掌监察并协助丞相处理政务,由战国时秦、韩、赵、魏等国的御史发展而来。具体职责为:监察百官、管理文书档案与图籍。

所谓九卿,即政府各部门官吏的设置情况,“九”为虚指,实际上远不只

九个。具体包括。

太常,秦称奉常,西汉景帝时改称太常,取“国家盛大,社稷长存”(应劭《汉官仪》)之意,掌宗庙祭祀,兼管文化教育,其下设有太学。属官有太史令、太一令等。太常多由皇族或外戚充任。

光禄勋,秦称郎中令,汉武帝时改称光禄勋。掌宫殿守卫。其属官主要有光禄大夫、谏议大夫、中郎将、仆射、谒者等。

卫尉,掌宫廷警卫,汉景帝时改称为中大夫令,不久即改回。具体职责为统率南军、巡徼宫中等。属官有丞、公车司马令等。

太仆,掌车马与马政。由西周太仆发展而来。属官有丞、车府令等。

廷尉,掌刑狱。景帝时改称“大理”,武帝时恢复旧称。属官有正、监、平等。

大鸿胪,掌少数民族事务及诸侯朝聘。秦称典客,景帝时改称大行令,武帝时又改称大鸿胪。属官有丞、主客、行人等。

宗正,掌皇族事务。由西周的“小宗伯”发展而来,多由宗室和外戚充任。

大司农,掌国家财政,包括粮食及钱币的收支等。秦称治粟内史,西汉景帝时更名大农令,武帝时改称大司农。属官有治粟都尉、太仓令丞、均输令丞、平准令丞、都内令丞、籍田令丞。

少府,掌皇室财政,由西周“太府”发展而来。下设六丞,尚书、中书等

都是其属官。

图2-2-2 《清代围猎图》

以上九卿之外,汉代还有执金吾、将作大匠、大长秋、水衡都尉、司隶校尉、太子太傅等。执金吾,掌京师治安,皇帝出巡时充当护卫和仪仗队。秦称中尉,汉武帝时改称执金吾,属官有丞、司马、千人等。

将作大匠,掌土木工程。秦称将作少府,西汉景帝时改称将作大匠。

大长秋,掌皇后宫中事务。秦称“将行”。下设属官。

水衡都尉,掌上林苑事务。汉武帝时设。

司隶校尉,掌纠察百官。汉武帝时置。

太子太傅,掌太子家政,教授太子。下设太子詹事府,有詹事、少詹事等属官。东汉废。

此外,汉代的郎官系统也值得称述。郎官,包括议郎、中郎、侍郎、郎中等。其中,中郎、郎中之首称“将”,中郎设五官中郎将、左中郎将、右中郎将,而郎中有车、户、骑三将。其作用主要是侍从皇帝行礼游猎、提出建议、以备顾问等,其特色是无官署、无员额限制、无特定职责。

魏晋南北朝时期的中央职官制度,大体承袭秦汉,但又有许多变化。首先,魏文帝曹丕将原来的秘书监改为中书省,设中书监与中书令,削弱了尚书令日益发展的权力,而中书监、令遂掌机要,权力不断增加,魏末发展为宰相。其次,是尚书组织的形成与确立。尚书之职,起于西汉末年的尚

书台,为少府下属机构,至三国魏发展为独立的中央行政机关。南北朝时正式称为尚书省。最后,是两汉的侍中等侍从官的地位、职权不断提高,至晋代发展为门下省,作为掌管机要、参议军国大事的独立机构。以上变化表明,处于汉唐之间的魏晋南北朝时期的中央官制,已开始由三公九卿制逐渐向三省六部制转化。

至隋唐,三省六部制正式建立,中国古代中央职官体系已高度成熟。三省,即中书省、门下省及尚书省。中书省掌草拟政令与决策,长官为中书令,次官为中书侍郎,属官有中书舍人、右散骑常侍、右谏议大夫、右补缺、右拾遗、起居舍人、通事舍人等。下设主书处(掌典籍)、集贤殿书院(掌校勘经籍)、史馆(掌修国史)等机构。门下省掌审议,长官为侍中,次官为黄门侍郎,属官有给事中、左散骑常侍、左谏议大夫、左拾遗等。下设弘文馆。尚书省,掌政令执行,长官为尚书令,不常设,故次官左右仆射为实际长官。属官有左右丞、左右司郎中、左右司员外郎等。下统六部二十四司。依次为:

吏部,下设吏部、司封、司勋、考功四司。掌文官的任免、勋封、考课等。

户部,下设户部、度支、金部、仓部四司,掌土地、户口、婚姻、赋税、财政等。

礼部,下设礼部、祠部、膳部、主客四司,掌礼仪、学校教育、科举、祭祀、外国朝贡等。

兵部,下设兵部、职方、驾部、库部四司,掌武选、车马、地图、仪仗等。

刑部,下设刑部、都官、比部、司门四司,掌律法、刑狱、道路禁令等。

工部,下设工部、屯田、虞部、水部四司,掌土木工程、屯田、山泽苑囿、水利、渔业等。

六部长官均为尚书,次官皆为侍郎。属官有郎中、员外郎、主事等。二十四司的长官称郎官、尚书郎、省郎。

唐代的中央职官,除三省六部外,还有三台(御史、谒者、司隶)、九寺(太常、光禄、卫尉、宗正、太仆、大理、鸿胪、司农、太府)、五监(国子监、少府监、将作监、军器监、都水监)、十六卫(左右翊、左右骑、左右武、左右屯、左右御、左右候、左右备身、左右监门)等,《唐六典》中记载十分详尽。

从政务角度看,九寺五监是六部的下属机构,负责承办具体事务,其职能如下。

太常寺,掌宗庙祭祀。长官为太常卿、少卿、太常丞。下辖郊社、太庙、诸陵、太乐、鼓吹、太医、太卜、廩牺八署。

光禄寺,掌祭祀、朝会等礼仪活动中的膳馐供设。长官为光禄卿、少卿、光禄丞。下辖太官、珍馐、良酝、掌醢四署。

卫尉寺,掌器械文物。长官为卫尉卿、少卿、卫尉丞。下辖武库、武器、守官三署。

宗正寺,掌皇族属籍。长官为宗正卿、少卿、宗正丞。下辖陵台、崇玄二署。

太仆寺,掌车马。长官为太仆卿、少卿、太仆丞。下辖乘黄、典厩、典牧、车府四署及诸监牧之官署。

大理寺,掌刑狱。长官为大理卿、少卿、大理丞。属官为大理正、大理司直、大理评事。

鸿胪寺,掌宾客及凶仪之事。长官为鸿胪卿、少卿、鸿胪丞。下辖典客、司仪二署。

司农寺,掌仓储。长官为司农卿、少卿、司农丞。下辖上林、太仓、钩盾、导官四署与诸监之官署。

太府寺,掌财货。长官为太府卿、少卿、太府丞。下辖京师四市、平准、左右藏、常平八署。

国子监,掌文化教育。长官为国子祭酒,次官为国子司业、国子丞。下辖国子、太学、四门、律学、书学、算学六学。

少府监,掌手工业。长官为少府监、少监、少府丞。下辖中尚、左尚、右尚、织染、掌冶五署。

将作监,掌土木工程。长官为将作大匠、少匠、将作丞。下辖四署三监百工之官署。

军器监,掌甲弩。长官为监、少监、丞。下辖甲坊、弩坊二署。

都水监,掌水利。长官为都水使者、都水丞、主簿。下辖舟楫、河渠二署。

隋唐以三省六部为主的中央职官制度,为宋所承袭,一直延续到明清。当然,其间也有许多发展变化。如枢密院在宋代是掌军务的最高机构,其长官枢密使与宰相对掌文武大政,位高权重,与唐代大不相同。而沿用唐制而设的翰林院学士制度及独创的馆阁学士制度,对明清内阁制颇有影响。辽代中央官制最显著的特点是分设南北两大官系,称南面官、北面官,“北面治宫帐、部族、属国之政,南面治汉人州县、租赋、军马之事”(《辽史·百官志》),此举对金、元、清官制影响甚大。元朝中央官制最突出的是以中书省一省制代替此前的三省制,尚书省则时废时立而无定制。明清两朝,内阁制的建立是一大特色,内阁大学士权重一时。至光绪庚子(1900)官制改革,效法西方,采取行政、立法、司法三权分立。宣统三年(1911)仿君主立宪制而设责任内阁,以总理大臣为首席长官,下设外务、民政、度支、学、法、陆军、海军、邮传、农工商、理藩十部,其后的北洋政府内阁对此多有借鉴。

三、政区划分与地方职官制度

殷商之世,地方行政长官称“外服官”,包括侯、甸、男、卫等。据《尚书·酒诰》,“侯”与“卫”为地方军事长官,而“甸”为地方农事长官。至于“男”,其职掌不甚明确。但四者均是由王朝派驻地方从事武装守卫和田畜牧的官长,配备有武器及生产者,其职务是世袭的,加之长期驻守一地,随着实力的增长而逐渐演变为独立的诸侯。

西周较有特色的地方政区制度是传说的“乡遂制”。乡遂直隶天子,是实行地方自治的区域(见柳诒徵《中国文化史》第一编第十九章第三节《乡遂之自治》)。所谓“乡”,据《周礼·地官·大司徒》载:“五家为比.....五比为闾.....四闾为族.....五族为党.....五党为州.....五州为乡。”主要在国、都、邑、四郊内,下设“乡大夫”、“州长”、“党正”、“族

师”、“闾胥”、“比长”。所谓“遂”,据《周礼·地官·遂人》载:“五家为邻,五邻为里,四里为鄹,五鄹为鄙,五鄙为县,五县为遂。”主要指郊外,即农村地区。下设“遂大夫”、“县正”、“鄙师”、“鄹长”、“里宰”、“邻长”等职官。其组织形式之严密,对后世家族村社制度的形成颇有启发。

春秋战国时期,出现了一种新的地方管理体制,即郡县制。郡的长官称“守”,掌全郡事务。“守”下设“尉”及御史。“尉”掌军事,而御史掌监察。郡下设县,县的长官称“令”,“令”下设丞、尉、司马、司空。县丞掌财政和诉讼,属官有丞史。县尉掌军务,属官有尉官吏、士吏等。县司马掌马政,属官有司马令史等。县司空掌土木工程和刑徒,属官有司空佐吏等。县以下尚有乡、里或连、闾等地方基层行政组织,乡设三老等,掌教化;里设里正。据上述可见,这一时期已形成比较完整的地方管理网络。

秦汉的地方政区,基本分为郡县两级。郡的长官称郡守,汉改称太守,掌选拔推荐人才、发布政令等。值得注意的是京畿地区,由于它是朝廷的所在地,地位非常重要,故与一般的郡不同。秦称其长官为内史,汉则以政区之名为称,即京兆尹、左冯翊、右扶风,合称“三辅”。其官阶亦高于一般太守。东汉称为河南尹,职等太守。

汉代的地方政区,与秦不同之处在于郡县制与分封制并存。与郡县相应的是王国、侯国、邑、道。王国的长官称相国、丞相、相,由朝廷派遣。如董仲舒曾出为胶西王相。相的权力仅次于诸侯王,掌王国事务及辅导、谏诤诸侯王。王国的职官还有太傅和中尉,二者也是由朝廷派遣而来,太傅掌劝诫、谏诤诸侯王,但不参与政事;中尉掌王国治安。侯国、邑、道相当于县,但分封对象不同。侯国是封给列侯的,其长官称相;邑是封给皇太后、皇后及公主的,其长官称令、长;道设在少数民族区域,其长官亦称令、长。

魏晋南北朝时期,地方政区实行州、郡、县三级制。与汉代相比,这一时期由于政局动荡,南北分裂,州郡数目不断增长而辖境日益缩小。州设刺史,掌民政、军务、察举、任免属吏等。郡设太守,至于京畿地区,如魏、西晋、北魏的河南郡,东晋南朝的丹阳郡,其长官则分别称河南尹、丹阳尹。郡守有以功加将军者,也有加都督者,地位尤为显赫。县设令长。东晋南朝时期,中原地区连年战乱,人口大量南迁,朝廷为安置南渡之世家大族,按其原籍在南方设立相应的州、郡、县,称侨州、侨郡、侨县,从而形成了与实州、郡、县并行的特殊的行政区划。侨州、郡、县与实州、郡、县之间的隶属关系比较复杂,没有规律可言。

唐代政区有以下几个特点:首先,以道制为主。“道”的设置始于唐太宗贞观元年(627),是由监察区演变为行政区的。当时全国共分十道,即关内、河南、河东、河北、山南、陇右、淮南、江南、剑南、岭南。至玄宗开元二十一年(733),增设京畿道、都畿道,将山南分为东、西二道,将江南分为东、西道及黔中道,“道”遂增至十五个。唐后期,全国又划分为四十余道。唐初,“道”设巡察使、按察使,开元间改为采访处置使兼黜陟使,掌监察。属官有判官、支使、推官等,另有招谕使、抚慰使、招募使、祭祀使等临时特遣使。道下设州、县。唐代的州,依据其地位、大小、户口及经济实力,分为上、中、下三等,又分为辅、雄、望、紧四种。据《通典》载,开元间有四辅(同州、华州、岐州、蒲州)、六雄(郑州、陕州、汴州、绛州、怀州、魏州)、十望(宋州、亳州、滑州、许州、汝州、晋州、洛州、虢州、卫州、相州)、十紧(后来列入者较多,已不限于十个)。州设刺史,自天宝年间改州为郡后,亦称太守。属官有别驾、长史、司马及录事参军事。录事参军事又下辖诸曹参军事,如司功、司仓、司户、司兵、司田、司法、司士等,分掌一州之内军事、政治、财政、司法等事务。州下设县,县也有等级之分。按其地位,分京县(如万年、长安、河南、洛阳、太原、晋阳)与畿县(如京兆、河南、太原三府

所管诸县);按其户口,分上、中、中下、下四等;按地位,分望与紧。县之长官称令,掌一县之教化、赋税、治安、水利、刑狱等。属官有丞、主簿、录事、县尉,分掌各种具体事务。县以下,设乡、里、保、邻等基层行政组织。

第二个特点是“府”的建制。唐代“府”的建制有三种情况。第一种是因皇帝驻蹕或具有陪都及首都性质而设的府,前者如凤翔、成都、河中、江陵、兴德等府,后者如著名的三都府(上都京兆府、东都河南府、北都太原府)。第二种是都督府,一般设于边疆或地势险要之处,有大都督府、中都督府、下都督府之分。第三种是都护府,一般设在边疆少数民族地区。唐代从太宗到武后时期,先后设置了八个都护府,即安西、北庭、蒙池、昆陵、单于、安北、安东、安南,分布在疆域的西北、北方、东北以至南方。至玄宗开元、天宝年间,形成安西、北庭、单于、安北、安东、安南六个都护府。都护府长官称大都护、都护,属官有副大都护、副都护、长史、司马。下辖录事、功曹、仓司、户曹、兵曹、法曹、参军事诸机构,分管财政、民政、军事、司法等事务。

第三个特点是节度使的设置。节度使之名源于魏晋,至唐睿宗景云二年(711)正式列入官制,唐玄宗时期共有河西、范阳、陇右、剑南、安西、朔方、河东、北庭、平卢、岭南十节度使,其后又有增加。节度使多兼财政、军事、民政、政治等事,是总揽数种大权的地方行政长官。属官有知都兵马使、都押衙、都虞候、都教练使、都指挥使等武官,也有副使、行军司马、判官、掌书记、支使、推官、巡官等文官。下辖州、县。节度使权力的不断增大,使之很快发展成为割据一方的政治势力,酿成唐末藩镇割据的局面。

宋代的地方政区及职官,基本承袭唐制,只是改“道”为“路”,分路、

州、县三级。北宋盛世时辖24路,南宋仅16路。路下设帅、漕、宪、仓四个监司。帅司,即经略安抚使司,设经略安抚使,掌民事、军政、诉讼、财政等,多由文臣充任,也统辖军队。漕司,即转运使司,设都转运使,掌财赋、转运等。宪司,即提点刑狱司,设提点刑狱公事,掌司法、监察等,多由文臣充任。仓司,即提举常平司,设提举常平官,掌常平义仓、贸易、水利、赈灾等。四司之外,还有提举茶盐司、提举市舶司、提举学事司、提举保甲司等,视各路具体情况而定。路下设府、州、军、监。府的地位略高于州,有京府与次府之分。京府设府尹,次府设知府,掌民事、司法、治安并参议朝政。属官有判官、推官、司录及功曹、仓曹、户曹、兵曹、法曹、士曹等诸曹参军,分掌具体事务。宋代的州仿唐制而按户口分为上、中、下三等。各州设知州与通判,掌一州之政。宋代的“军”,与府、州平级,由唐制发展而来,长官称知军事,或知军、军使。“监”也是直隶朝廷的地方行政机构,一般设于矿区,置知监事(或称知监、监使),掌矿务及矿区周边民政。



图2-2-3 赵匡胤像



图2-2-4 成吉思汗像

元、明、清三代,地方最高行政机构均为行省。元代地方政区与前朝相比,变化较明显。其中最重要的变化是行省的设置。元代改三省制为中书一省制,并设立直辖区,包括山西、山东、河北、河南北部、内蒙古中部及东部地区,谓之腹里。在直辖区外,另设十一行省,管理地方政务,分别是:岭北行省、辽阳行省、河南江北行省、陕西行省、甘肃行省、

四川行省、云南行省、江浙行省、江西行省、湖广行省、征东行省。其下还有路、府、州、县。各省设丞相、平章、左右丞、参知政事等职官。下辖检校所、照磨所、架阁库、理问所及都镇抚司等机构。行省的设立,对后世地方行政制度影响极大。元代地方官制有一特别之处,即路以下的地方机构在主官之外另设一“达鲁花赤”,意为监督官、总辖官,由蒙古人担任,握有实权。此外,元朝还有宣慰使司、都元帅府、肃政廉访司等一些特殊的地方机构。宣慰使司是省与路、府、州、县之间的承转机关,长官有宣慰使、同知、副使等,掌政务。都元帅府,置于边疆少数民族地区,掌军事。肃政廉访司是御史台及江南诸道行御史台、陕西诸道行御史台的下属机构,为监察机关。



图2-2-5 朱元璋像

明代为控制地方权力,采取布政使司、提刑按察使司与都指挥使司三司并立的方式。布政使司由元代的行中书省演变而来,长官为左右布政使,掌一省之财政、民政、祭祀、官吏考核诸事务。属官有左右参政、左右参议等,分司督粮道、督册道、各处分守道。提刑按察使司,长官为按察使,掌一省之刑法、监察。属官有副使、佥事等,分司提督学道、清军道、驿传道、各处分巡道。都指挥使司,长官为都指挥使,掌一

省之军政。属官有都指挥同知、都指挥僉事等。至明中叶,总督、巡抚掌握地方实权,遂凌驾于三司之上。当时的行政区划,依然是省下设府、州、县,或直隶州、县,地方官沿用知府、知州、知县等名称。

清代的地方政区及职官,大体承袭明制,但是也有损益变革。第一,明制三司,至清只保留两司,即布政使司与按察使司。布政使别称“藩台”,每省仅置一员(江苏置二员,分别设在苏州、江宁)。下设分守道、分巡道,多加兵备衔,长官称道员或道台,原来的参政、参议、副使、僉事等职予以废除(1753)。按察使别称“臬台”,每省置一员。鸦片战争后,改称为提法使司。第二,督抚制度建立后,总督、巡抚总揽地方政权,成为地方最高长官,称封疆大吏,而藩台、臬台反在督抚之下。清朝在行政区共设八个总督、十八个巡抚,多由元老重臣担任。此外,尚有漕运总督、河道总督两种专务总督,分别负责漕粮运输及黄河、运河堤防与疏通河道。第三,内外蒙古、青海、新疆及东北地区设盟旗制度,以方便少数民族管理,旗相当于内地的县,盟相当于府。第四,省下辖府、州、县、厅,州有直隶州与散州之分,前者与府平级,后者与县平级,全国共有七十六个直隶州、四十八个散州。厅也分为直隶厅和散厅,前者和府平行,后者和县平行,由同知或通判主掌政务。第五,清代地方官员尚有巡盐御史(掌盐务)、织造监督(掌宫廷织物的制造与供应)、关税监督(掌关税)等,不仅拥有特权,且极其富有,体现出重利轻权的倾向。综上所述,清朝是中国古代地方官制最完备的时期。



图2-2-6 《乾隆狩猎图》(局部)

四、古代官制文化

以尊天法地为原则、以皇权为中心的中国古代官制,其设置处处体现出严密性、稳定性的特色,可以从以下几个方面进行考察。

首先是中央集权问题始终伴随着中国古代官制的发展变化。这一点

主要表现在以下四个方面。



图2-2-7 龙袍

其一,以宰相制度的演变为标志的中央集权的强化。自秦迄清,伴随着中央官制的演变,宰相之名及其职守也或同或异。宰相之职原本是根据分权制约的原则而设立的,但由于相权与君权历来就没有一个清晰的界限,故而在二者的冲突中,君权总是想方设法抑制、分散相权,导致相权不断地向君权屈服。从宰相掌权辅政到权力的被剥夺,是君主专制发展的必然结果。

其二,军事机构及职官的设立是贯穿历代官制的一条主线。“国之大事,惟祀与戎”,军职之设是关系到政权巩固的大事,受到历代王朝的重视,从秦汉时太尉统军到清朝军机处之建立,从唐代节度使到明清总督,军事机构及职官的发展演变均证明了这一点。尽管唐代因节度使权限过大而

最终导致藩镇割据的局面,但这并非设置这一制度的初衷。而幕府制的出现与形成,则是地方军事机构设置的一大特色。考察幕府本义,原为将军出征屯驻之地,秦汉后成为随军而设的机构,幕府构成较复杂,唐宋以来,文学史上的一些著名人物如王勃、李白、范成大、杨万里等,均有入幕府的经历,他们与幕主之间的文学交往,产生了诸多优美的文学作品。

其三,宦官制度是集权政治的产物。宦官之制,可以上溯至夏、商、周三代,但此时并无参理朝政的权力,至东汉增加了宦者兼主政务的官职与官署,才开始拥有实权。至唐设内侍省,玄宗以后,宦官权力由轻入重,“内则参秉戎权,外则监临藩岳”(《旧唐书》卷一八四《宦者传序》),逐渐把持军政大权。宋代则有宣徽院之制。明代宦官机构极其庞大,设有惜薪(掌薪炭)、钟鼓(掌铜鼓及杂戏)、宝钞(掌造纸)、混堂(掌沐浴)四司,兵杖(掌兵器制造)、银作(掌金银器饰的打造)、浣衣(掌洗衣、罪废年老宫女)、巾帽(掌靴帽)、针工(掌衣物织造)、内织染(掌染织)、酒醋面(掌调味料及面豆等)、司苑(掌瓜果蔬菜)八局,司礼(掌奏章文书)、内官(掌土木工程及铜锡器用)、御用(掌御用器物制造)、司设(掌仪仗)、御马(掌牧马、草场等)、神宫(掌太庙打扫)、尚膳(掌御膳)、尚宝(掌符玺印信)、印绶(掌图籍及符验)、直殿(掌宫院打扫)、尚衣(掌御用衣帽)、都知(掌御前清道、警戒)十二监,统称“二十四衙”。此外还有东厂、西厂、京营、文书房等机构。宦官人数最多时达十万多名,权倾朝野。清初将明制二十四衙省并为十三衙,即尚方司、惜薪司、钟鼓司、兵杖局、织染局、司礼监、御用监、御马监、内官监、尚衣监、尚膳监、尚宝监、司设监。康熙时废十三衙而归内务府。综观宦官的形成发展历程,其政治势力有三次大起大落,分别发生在东汉、唐、明三朝,其权势的膨胀与相权的削弱密切相关,是君主专制的产物。

其四,皇室管理系统的建制,是尊皇意识的彰显。秦汉设詹事、长信

詹事,为皇后、太子诸宫职官,又设郎中令、卫尉、中尉等掌皇宫侍从保卫。至明清则置宗人府,以王、公为“宗令”、“宗正”、“宗人”之职,地位在一般官署长官之上,象征着皇权的隆盛。

其次是为实现权力制衡而设监察机构。

在中国古代官制的设置中,监察制度一直处于制衡的地位。其制由战国御史发展而来,秦汉设御史大夫,置御史府,后改御史台,亦称“宪台”,隶属于少府,魏晋时脱离少府而独立。至唐代,御史台设御史大夫、御史中丞,下辖台、殿、察三院,台院掌纠举弹劾百官,殿院掌监察朝仪、狱讼及禁军,察院掌监察百官工作、巡按州县。明代改御史台为都察院,基本上为清代所承袭。为保持权力制衡,古代尚有谏官制度,始于春秋时齐桓公设“大谏”,秦汉至唐有谏官而无机构,至宋置谏院,以给事中、谏议大夫为其长官,至明则有通政使司,清代承袭明朝制度,没有什么变化。

在完整的组织形式之外,古代职官制度也规定了包括官品、禄秩、爵位等在内的严密的官阶体系,反映出官本位的思想特色。仅以章服(官吏的服饰和所佩带的标志)为例,即可见官吏的不同级别,所谓“见其服而知贵贱,望其章而知其势”(贾谊《新书》卷一《服疑》)。如唐代文官一品至三品服饰色紫,四品至五品色深绯,六品色深绿,七品色浅绿,八品色深青,九品色浅青。而明代则一品至四品色绯,五品至七品色青,八品以下色绿,并以鸟类纹饰为标志:一品为仙鹤,二品为锦鸡,三品为孔雀,四品为云雀,五品为白鹇,六品为鸂鶒,七品为鹓鶵,八品为黄鹌,九品为鹖鹑。清代则以蟒袍绣饰数目为标志:三品以上绣九蟒,四品至六品绣八蟒,七品以下绣五蟒。历代礼典对此均有明确规定和记载。

古代官吏的选拔制度有多种,如夏、商、周三代的世卿制、汉代的

察举制、隋唐以降的科举制等,其管理制度也纷繁复杂,涉及任用制度,考课制度,奖惩制度,俸禄制度,休假、退休和抚恤制度等方面。如西周至春秋时的册命(策命),汉以下的铨选、拜除、授职(含册授、制授、敕授等项)等均属于任用上的具体规定;宋代实行的臧否(治效显著为臧,贫劾庸谬为否)、磨勘(通过审核、推究、勘验簿历文状等一系列程序以决定升迁的制度)都是考课守令之法。

综上所述,宏整、缜密的古代百官制度,既是一种具体而微的权力操作系统,也是一种蕴含了天人相与理念的文化象征。

第三节 布政施教:官学、私学与书院教育

中国古代教育反映了一种综合性的大教育观,既重政治教化,追求道德自律,也重知识的学习,且与选官制度密不可分。《易·贲卦》谓“观乎天文,以察时变”,“观乎人文,以化成天下”,形象地说明了中国古代教育——无论学校教育、社会教育,还是家庭教育、百工技艺教育——均以人文教育为其本质特征这一重要事实。而官学、私学和书院教育是中国古代社会的三种教学方式。

一、官学的持续

中国古代官办教育起源很早,夏、商、周三代已立有学官。夏曰校,殷曰序,周曰庠(《孟子·滕文公上》)。西周的官学分国学和乡学两级,国学又按年龄分成大学、小学两个阶段。天子所设大学称辟雍,由太师、太保、太傅主持学务;诸侯所设大学称泮宫。据《周官》记载,周代教育内容以礼乐教化为主,涉及“三德”(即“至德以为道本”、“敏德以为行本”、“孝德以知逆恶”)、“三行”(即“孝行以亲父母”、“友行以尊贤良”、“顺行以事师长”)、“六艺”(即五礼、六乐、五射、五御、六书、九数)、“六仪”(祭祀之容、宾客之容、朝廷之容、丧纪之容、军旅之容、车马之容)、“乐德”(中、和、祗、庸、孝、友)、“乐语”(兴、道、讽、诵、言、语)、“乐舞”(《云门大卷》《大咸》《大磬》《大夏》《大濩》《大武》)等方方面面。

西周以及上代的商、夏,都是官学时代,少数贵族垄断着文化教育,加之当时“惟官有书,而民无书”,这种情况决定了学在官府,而平民庶人没有求学仕进的机会。



图2-3-1 《西汉九剑宴舞图》

至春秋战国,诸侯称霸,官学衰微而私学兴起。秦朝统一中国后,奉行“以吏为师”、“以法为教”的文化政策,造成官学不修、私学禁绝的局面。直至汉元朔年间,武帝接受董仲舒和丞相公孙弘的建议,兴太学,立五经博士,官学遂得以复兴。

汉代的官办教育机构,中央有太学,地方有郡学。太学是当时的最高学府,以五经博士为教官,以儒家经学教育为主,教授齐、鲁、韩三家《诗》,欧阳、大、小夏侯《尚书》,大、小戴《礼》,施氏、孟氏、梁

邱、京氏《易》和公羊、穀梁《春秋》。自武帝后,太学的规模不断增益,东汉最盛时人数达三万余人。

郡学始自景帝时蜀郡太守文翁于成都立学官,天下靡然风向,武帝后遂成制度。“郡国曰学,县道邑侯国曰校,校、学置经师一人;乡曰庠,聚曰序,序、庠置《孝经》师一人”(《汉书·平帝纪》)。

汉代还开办了贵胄学校、宫廷学校和鸿都门学等一些专门学校。贵胄学校、宫廷学校主要面向外戚和贵族子弟,也接纳匈奴王子弟留学。这类学校待遇优厚,在太学之上,开启了魏晋门阀教育的先声。东汉末年,为打击朝臣和太学生的力量,灵帝开创了鸿都门学,教学内容以辞赋、小说、尺牍、字画为主,突破了独尊儒术的藩篱,成为一所艺术专门学校。



图2-3-2 《春秋穀梁传》书影

魏晋南北朝时期,政治上南北分裂,教育上私学大盛而官学趋于衰微,这一阶段的官学,与汉代经学教育的鼎盛无法相比,但仍有其独特之处。首先是国子学的设立凸显了门阀教育的特点。晋代于太学之外别立国子

学,其宗旨就是将士族贵胄的教育与庶族子弟的教育区分开,这一点从生源及教育官的配备上即可看出端倪。国子学只招收五品以上子弟,设祭酒一人,博士一人,助教十余人;而太学生的来源极其复杂,地位也较低,分为弟子、门人、寄学、寄学陪住、散生等。至南朝宋文帝元嘉年间,则开设了经、玄、史、文四馆,即庐山处士雷次宗于京城北郊鸡笼山所立儒学馆、何尚之所立元(玄)素馆、何承天所立史学馆及谢玄所立文学馆。就课程设置而言,伴随着玄学思潮的兴起与发展,南朝增设了黄老、庄老、太史公、楚辞、汉赋诸内容而不限于五经;北朝则承续了汉代官学教育的方式,以经学传授为主,崇儒重学的风气浓厚。

古代教育制度,在唐代臻于完备。中央直属学校除弘文馆、崇文馆外,主要有六学,即国子学(生员为文武三品以上子孙,学习内容为经、史及文字学)、太学(生员为文武五品以上子孙,学习内容与国子学相同)、四门学(生员为文武七品以上子弟和庶人之俊异者,学习内容除经史外,尚有时务策)、书学(生员为八品以下子弟及庶人通其学者,学习内容为《说文》《石经》等文字学)、算学(生员同上,学习内容为《九章算术》《周髀算经》《缀术》等)、律学(生员同上,学习内容为律令,兼习格式法令)。与魏晋南北朝相较,唐代的中央学校已兼顾士庶,加之与科举制度的紧密结合,为出身寒门庶族者提供了从政的可能。

唐代的地方学校可以划分为京都学、都督府学、州学、县学四类。京都学所辖为京兆、河南、太原,学习内容为经学和医学;都督府学、州学均按人口区分为上、中、下三等,学习内容亦是经、医;县学则划分为上、中、中下、下四等(京县、畿县除外),专习经学。从地方学校的设置可以看出,唐代已开始确立医学等自然学科的专业教育和训练。

唐代官学完整的学制体系,吸引了大批留学生,高丽、百济、新罗、

高昌、吐蕃诸国酋长,都派遣子弟入国学。日本数量最多,随遣唐使而来的留学生就有十三批,广泛学习中国的科技、制度和文化,造就了中外交流在教育领域的彬彬之盛。

宋代的学校教育也分国学与乡学,无根本变化,但是还有值得称述的事件。仁宗庆历年间,范仲淹倡导兴学,主张科举考试应以学校教育为本。至神宗熙宁、元丰年间,王安石改革科举制度,颁定《三经新义》,并创立三舍法。根据三舍法,太学被分为外舍、内舍、上舍三部分,成绩优异者可由外舍升内舍、升上舍,还能免去乡试、省试,直接补官。王安石新法后来虽遭废除,但徽宗时又被蔡京部分恢复。

元代虽承袭前代置国学、乡学,在乡村则别立社学,是一种创举。“诸县所属村(疃),五十家为一社,择年高晓农事者,立为社长”(《新元史·食货志》)。“每社立学校一,择通晓经书者为学师,农隙使子弟入学。如学文有成者,申复官司照验。”元代的社学之制,被明、清传承,对乡村教育的普及起到了推动和促进作用。

从明、清两代的教育制度看,国子学变化较为显著。招生范围不再像前朝那样有品第的局限,生源更为复杂,并且出现了例监(亦称捐监)制度,用钱即可捐买国子监生的资格或身份。课程设置也适应时代发展的需要而增设了诸如俄罗斯学、琉球学等内容。

二、私学的发展

夏、商、周为官学时代,学在官府,教师之职多由官员兼任,官师不分,而学生的来源多为贵族子弟,普通民众接受教育的机会很少,甚至没有。至春秋战国,社会急剧变革,伴随着周王室的衰微和诸侯的崛起,周王朝的文化典籍和许多掌握文化知识的官员纷纷流向各诸侯国家,加之私人藏

书的出现,为士阶层广收门徒、传授知识和自己的政治、文化及社会人生见解提供了必要条件,教育自此走向民间,私学得以产生,“有教无类”的新思想开始萌生发展。

当时自由的学术环境,催生了众多的学派,而诸子收徒讲学的方式,使其主张私学,并广泛传播,如墨子弟子“充满天下”;许行“有徒数十人”;孔子“以《诗》《书》《礼》《乐》教弟子盖三千焉,身通六艺者,七十有二人”(《史记·孔子世家》)。同时,在每一学派内部,又出现了若干分支。如“子思氏之儒”、“子夏氏之儒”便是孔门的两个传授系统,孟子“受业子思之门人”,即承袭了子思一系。

私学与诸家学派相伴而行的密切关系,使得自由讲学和学术论辩的风气愈演愈烈,战国齐稷下学派堪称典范。稷下学派始创于宣王时期,因设在稷门附近而得名,所谓“齐有稷门,齐之城西门也。外有学堂,即齐宣王立学所也”(刘向《别录》)。因齐宣王喜文学、游说之士,故而聚集在稷下学宫的学者有数百人,尹文、慎到、环渊、邹衍、淳于髡、孟轲、荀况等最为著名。稷下学士往来论辩,阐述自己的见解与主张,这种教育模式为齐国培养了不少人才,造就了威王、宣王之世“齐最强于诸侯”的局面。

春秋战国时期私学教育发展的另一特点是出现了一批教育家和系统的教育理论思想。在当时众多的私学中,孔子私学的教育思想和方法对后世影响最大。孔子倡导“有教无类”(《论语·卫灵公》),意即不以出身地位来区分教育对象,给平民庶人以接受教育的平等权利;同时也暗含着无论华夏或少数民族,均可成为他的学生,说明了教育的广泛性,较之前代“有类之教”,前进了一大步。孔子将这一思想原则付诸实践,在他四十余年的教学生涯中,所收生徒打破了华夷的界限,他们来自于鲁、卫、晋、蔡、

秦、宋、吴、楚各国,且大都出身“贫且贱”,如颜渊居于陋巷之中,过着箪食瓢饮的生活(《论语·雍也》);子华“为其母请粟”(同上)等。由于“有教无类”,造就了孔门“弟子盖三千焉”(《史记·孔子世家》)的庞大规模,对教育的普及起到了积极的示范作用。

关于孔子的教学内容,后人持不同观点,一说为“六艺”,即礼、乐、射、御、书、数;一说为“六书”,即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。《论语》中亦有涉及,如“子以四教:文、行、忠、信”(《论语·述而》);又“子曰:兴于《诗》,立于《礼》,成于《乐》”(《论语·泰伯》)。概括而言,孔子教学内容涵盖了道德伦理、文化知识与生活技能诸方面,全面而不单一。

孔子能够培养出众多“身通六艺”的人才,成为兴教最有成就的学者,应归功于他的教学方法。如“不愤不启,不悱不发,举一隅,不以三隅反,则不复也”;“学而不思则罔,思而不学则殆”;“子曰:志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)等,后人将其归纳为:因材施教、启发诱导、举一反三、学思结合、循序渐进。

除孔子外,墨子、孟子、荀子等诸家亦开办私学,收徒授业,也是私学教育的成功者。墨子收徒的原则是“匹夫徒步之士”,其教育对象更着眼于处于社会底层的民众。在教育方法上,墨子非常重视教育和环境对人的影响,如《墨子·所染》言:“染于苍则苍,染于黄则黄,所入者变,其色亦变。五入而已,为五色矣。故染不可不慎也。非独染丝然也,国亦有染……非独国有染也,士亦有染。”

在孟子的教育理论中,自我教育所占比例甚大。他提出了著名的“养气说”,主张养“浩然之气”(《孟子·公孙丑上》)以保持操守。孟子也倡导环境教育,注重艰苦环境对意志的磨砺,他有一段名言:“故天将降大任于

斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能”(《孟子·告子下》)。他认为坚忍不拔的意志是可以有意识地培养的。

曾在稷下学宫授业讲学并三次任学宫祭酒的荀子,其教育理论颇为著名。他倡“青出于蓝而胜于蓝”(《荀子·劝学》),强调后天学习的重要性;“蓬生麻中,不扶而直”(同上),讲的是良好环境对人的作用;“骐驎一跃,不能十步;弩马十驾,功在不舍。锲而舍之,朽木不折;锲而不舍,金石可镂”(同上),讲的是持之以恒、循序渐进的学习方法。

诸家学派虽各有自己的教育理论,但儒家在中国古代教育史上则具有其他诸家不可企及的崇高地位。其根本原因在于,相对于其他学派对周代礼乐制度的否定或怀疑,只有儒家以恢复周代礼乐制度为己任,以六艺为教,使其私学具有了补充、发展官学礼教的性质和意义,至汉代则形成了儒术独尊的局面。

汉代的私学,以经学教育为主,比战国时更为兴盛,也比官学更为发达。究其原因,一方面是和平日久,经济恢复发展,要求读书的人日益增多;另一方面是官学招收的人数有限,不能满足读书人的需要,因此,私学成为不可或缺的教育形式。汉代经儒凡得不到从政或在官学任职机会的,多从事私人讲学,如董仲舒、马融、郑玄等。

两汉私学按修习层次的不同,可分为两类,一类是高等教育性质的学校,相当于太学,教学场地称为“精舍”、“精庐”;学习内容为专经研习;教师多为名师硕儒,如伏生授《尚书》、辕固生授《诗》、胡毋生授《春秋》;生源构成包括“著录弟子”和“及门受教”两种。著录弟子不必亲来受业,在学者门下著其名即可。据《后汉书·儒林列传》载,牟长受学诸生逾千员,前后著录万余人;及门受教即采取高业弟子转相传授的形式,按《后

《汉书·马融传》言,马融“常坐高堂,施绛纱帐,前授生徒,后列女乐,弟子以次相传,鲜有入其室者”,即是典型。

高等教育阶段的学习,与仕途紧密联系。学生经过精舍的训练,若能通一经,即可平步青云。诚如夏侯胜所言:“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。”(《汉书·夏侯胜传》)

另一类是普通教育性质的学校,是教儿童的小学。教学场地称为“书馆”、“学馆”、“书舍”等,学习内容为《仓颉》《凡将》《急就》《元尚》诸篇,目的是识字习字;教师称为书师。学生人数从数人至数十人不等。比书馆高一级的是“乡塾”,教师称为“孝经师”,学习内容为《尔雅》《孝经》《论语》。

私学教育在汉代取得了显著的成绩,其积极影响并不逊于官学。在官学制度尚未建立的汉初至武帝元朔五年间的八九十年中,私学成为国家教育的主要形式,不仅使文化得到传承,也使大量的典籍得以保存。即使在官学制度建立后,由于汉代官学缺少蒙学机构,教育少儿的任务也多由私学来承担,其重训诂句读的方式已彰显出不同于先秦诸子自由讲学的特色。

魏晋南北朝时期,尽管王朝更迭频繁,但它对私学的影响却远不如官学那样严重,因而当官学衰颓时,私学却保持着兴盛。在门阀制度滋长的背景下,其表现形态则是诸强宗大姓家门传学的风气。如王淮之“家世相传,并谙江左旧事,緘之青箱,世人谓之王氏青箱学”(《宋书·王淮之传》)。值得注意的是,受到佛教发展的影响,南北朝时的私学,除儒学私学外,亦出现了佛学私学,扩大了私学教育的范围,学术风气也比较自由。

唐宋以降,私学教育主要有两种表现形式:书院和家塾。唐代“许百姓

任立私学”(《唐会要·学校》),颜师古、啖助等名儒都出自私门学问。至五代,私学蔚然成风。许多名儒大僧开学馆,立精舍,群居讲习。至宋、元、明三代,理学昌明,私学教育遍及城乡。周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍诸儒多曾接受过私学教育,也从事于私人授徒讲学的工作。据《元史·许谦传》载,许谦开门讲学,远而幽、冀、齐、鲁,近而荆、扬、吴、越,学者都来受业。当时私学的盛况,由此可见一斑。这一时期的私学设置,可分为高、低两个层次:处于较低层次的是蒙学,或称小学、乡校、村学等,是识字和学习国学基本知识的场所;处于较高层次的是家塾和书院,主要面向年龄稍长、程度较高的学生,从事学问或修习科举文字。以上两个层次并没有严格的界限,有的家塾教育即把二者贯通,著名者为程端礼的“程氏家塾读书分年日程”。

程端礼为元初大儒,其教学日程秉承了朱熹弟子辅汉卿所编《朱子读书法》的原则,按年龄分为八岁入学前、八岁入学后、十五岁后、二十(或二十一)岁后四个阶段,教学内容从《性理字训》到四书五经到史书、韩文、楚辞循序渐进,最后一个阶段则将学文“与举业毕贯于一”(程氏语)。“日程”还制定了读书要专一、时加温习、订每日功课纲要等读书方法,为宋以后私学授徒者提供了可资借鉴的经验。

综上所述,可以看到蒙学教育是私学教育的一个主要范畴。

考察蒙学之名,取《易·蒙卦》“童蒙求我”与“蒙以养正”之义,儿童教育的发蒙养正思想,是古代教育家所倡导的人文教育的重要方面。自三代论学兴教时的“小学”教育至汉代设立书馆迄明清乡置家塾,蒙学从兼涉官学、私学而愈益贴近私学。

古代蒙学的教学体制自成系统。汉代已定其制度,东汉崔寔《四民月令》记汉代书馆之制“研冻释,命幼童入小学,学篇章”;八月,“暑小退,命

幼童入小学,如正月焉”;十月,“农事毕,命成童以上入大学,如正月焉”;十一月,“研水冻,命幼童读《孝经》《论语》篇章,入小学”即是一例。明清时已有较完整的童蒙教学步骤,如明代王守仁的《训蒙大意示教读刘伯颂等》、清代王筠的《教童子法》等都是蒙学教育专书,规定了缜密的条例。至晚清,蒙学由旧学馆开始向新学堂转变的这一特色在光绪二十八年(1902)《钦定蒙学堂章程》中已露出端倪。

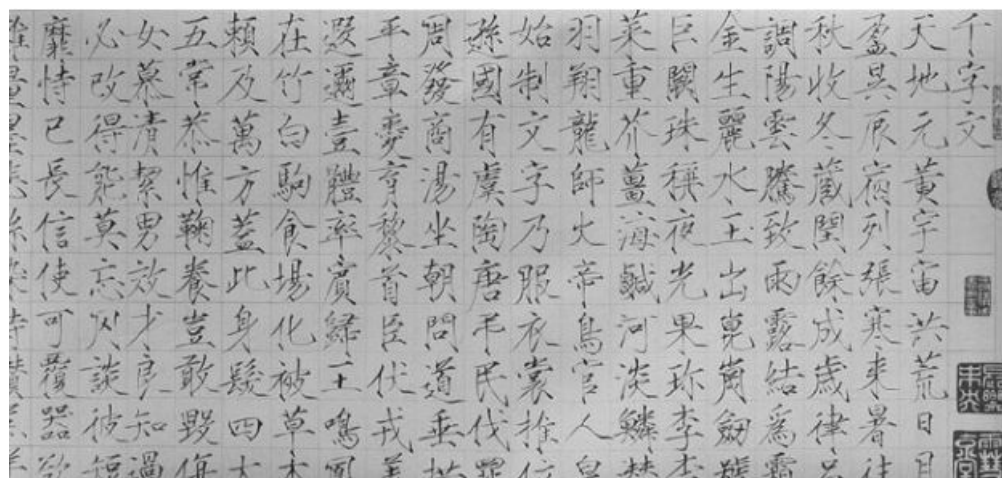


图2-3-3 宋徽宗楷书《千字文》(局部)

基于对幼儿教育的重视,我国古代童蒙教育书籍很多。郑振铎在其《中国儿童读物的分析》中将童蒙课本分为五类:①伦理书,包括学则、学仪、家训以至《小学》《圣谕广训》之类;②识字用书,如《三字经》《百家姓》《千字文》等;③诸如《幼学琼林》等启发儿童智慧的日记、故事;④《名物蒙求》《史学提要》一类的历史、地理及博物的常识书;⑤《神童诗》《千家诗》一类用于陶冶性情的诗歌集。其实,不只是专门的儿童读物(含教材),古代许多文学作品、史学著作都与蒙学有着千丝万缕的联系,具有普遍的文化教育意义。

三、书院教育历程

书院是北宋时出现的一种新型教育机构,经元明而一直持续到晚清。

考“书院”之名的确立,源自唐代,本为修书之所。如《新唐书·百官志》云:“开元五年,乾元殿写四部书,置乾元院使……六年,乾元院更号丽正修书院……十三年改丽正修书院为集贤殿书院。”那时的书院并无教学性质。到了后来,私人也用“书院”来命名自己授徒讲学的地方,书院于是成为教育场所。如五代时期江西庐山设立白鹿洞国学,置田以给诸生,至北宋初更名白鹿洞书院,这或许是真正意义的书院之始。

书院在兴办初期,多由私人创办,属私学性质,元明清时也有官办者,所以不能一概而论。其特色是既钻研学术、注重学术交流、讲求身心修养,又以清议批评朝政,融教学、研究、政治为一体。

真正建立起书院制度的是宋代。书院多选择名山风景秀丽之地,有固定的学田作为经费来源,其工作主要有三项:一是藏书。书籍或由书院购得,或来自朝廷赐书。有的书院还设有藏书楼,为教学与研究提供了便利。二是供祀。供祀的对象为孔子、孟子或周敦颐、二程、邵雍、张载等理学大师。三是讲学。多由名师主持,生徒可自行择师。

综上所述,可以看出,书院的出现,与晋、唐两代佛教私学的兴盛有关。书院从选址到活动内容,与佛教徒依山林名胜之处建立丛林、讲经论道极其相近。所不同之处仅在于禅林供奉的对象为佛祖。这种现象反映了北宋书院在理学昌明、承续中唐韩愈等人复兴儒学传统、兼容佛老义理的背景下,借禅林形式以复兴儒学的实质。

宋代书院,以北宋初四大书院及南宋四大书院最负盛名。关于宋初四大书院,一说为“白鹿”、“石鼓”、“应天”、“岳麓”(马端临《文献通考》

卷四十七);一说为“白鹿”、“嵩阳”、“应天”、“岳麓”(王应麟《玉海》);也有人综合前两说,再加以江宁府的“茅山书院”,而誉为宋初六大书院。南宋四大书院,据清人全祖望的观点,当为“白鹿”、“岳麓”、“丽泽”、“象山”(《答张石痴征士问四大书院帖子》)。



图2-3-4 岳麓书院

白鹿洞书院在今江西庐山五老峰下,南唐李善长创建,原名白鹿国学。北宋初改名为白鹿洞书院。南宋时朱熹曾在此讲学,并定《白鹿洞学规》。

石鼓书院在今湖南衡阳石鼓山,原为唐人李宽读书旧址。李士真于北宋至道年间重建。

应天书院在今河南商丘,原为五代末年戚同文隐居及讲学之所。应天民曹诚于真宗大中祥符二年(1009)就其址扩建。朝廷特赐额为应天府书院。

岳麓书院在今长沙岳麓山,潭州太守朱洞于开宝九年(976)创建。真宗曾赐匾额。南宋时,朱熹、张栻曾在此讲学。

茅山书院在今江苏南京,北宋仁宗时创建。

元、明、清三代,书院更加兴盛。元代书院,著名的有太极书院、毛公书院、鲁斋书院、甫里书院、洙泗书院、横渠书院、慈湖书院、大同书院等。明代书院仍兴旺不衰,就数量或内部管理而言,均超过了前代。主要有龙冈书院、贵阳书院、濂溪书院、白沙书院、西樵讲舍、武夷书院、紫阳书院、东林书院等。其中东林书院名声最大,培养了一批关心政治、学术精深的人物。元明两朝的书院制度,与宋代相比,有两点不同:一是元代书院官办化严重,山长均由诏令或官方委任,相比于宋代以声望、学识为标准、由官员聘请或由士绅推荐来选择教师,其独立精神明显淡化。二是明代书院曾四次遭到禁毁。分别发生在世宗嘉靖十六年(1537)、嘉靖十七年(1538)、神宗万历三年(1575)、熹宗天启间魏忠贤秉政时。清世书院之制,官办、私立兼而有之,但以官办为主,分布在全国各地。京师有“金台”,直隶有“莲池”,山东有“泮源”,山西有“晋阳”,河南有“大梁”,江苏有“钟山”,江西有“豫章”,浙江有“敷文”,福建有“鳌峰”,湖北有“江汉”,湖南有“岳麓”、“城南”,陕西有“关中”,甘肃有“兰山”,四川有“锦江”,广东有“端溪”、“粤秀”,广西有“秀峰”、“宣城”,云南有“五华”,贵州有“贵山”等(《大清会典》)。根据教学内容和方式的不同,清代书院可划分为

三类:一是承袭前朝传统,讲求性理的;二是为科举授时文的;三是重经史辞章的,多为各省地方书院。

书院以为“教育的而非科举预备的”(张正藩《中国书院制度考略》)为其教学目标,重在讲义理及修身力行,是它与国学及私塾最大的不同。在中国教育史上,书院教学也显示出其独具一格的特色,要点有三:

一是知识教育与道德、人格教育相结合。如朱熹为白鹿洞书院拟定的学规,从为教、为学、修身、处事、接物五个方面阐发了书院教育的综合意义。

(一)五教之目:“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”

(二)为学之序:“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。”

(三)修身之要:“言忠信,行笃敬,惩忿窒欲,迁善改过。”

(四)处事之要:“正其义,不谋其利;明其道,不计其功。”

(五)接物之要:“己所不欲,勿施于人。行有不得,反求诸己。”

朱熹所订学规重教亦重训,兼顾“立人”与“从学”,为许多书院所采纳,成为他们制定学规的范本。在这种宗旨的影响下,书院的一些学者或淡泊名利,退隐山林,或与黑暗政治进行不屈不挠的抗争,如明末东林党人。

二是独特的课程安排与教育计划。以清人颜元为漳南书院制定的教育计划为例。颜氏本着与宋明理学相对抗的实学精神,并结合当时的学术进展,将书院课程定为如下六种(《存学编》)。

(一)文事斋:课礼乐书数天文地理等科;

(二)武备斋:课黄帝太公以及孙吴五子兵法并攻守营阵陆水诸战法射御技击等科;

(三)经史斋:课十三经历代史诰制章奏诗文等科;

(四)艺能斋:课水学、火学、工学、家数等科;

(五)理学斋:课静坐编著程朱陆王之学;

(六)帖括斋:课八股举业。

尽管计划中为“应时制”而设帖括斋课程,但并不像国子学、家塾等其他学校那样因拘泥于科举教育而显得板滞陈腐。书院游离于科举选官考试制度,其课程设置是宽广而自由的,具有审时度势的优势和灵活性。

三是自由讲学、重学术交流的风气,使书院成为学术研究的基地。书院与古代学术具有密不可分的关系,概括其要,有三方面最为显著:其一,书院体现学派意识。以南宋书院为例,受当时理学派别间的学术论争的影响,书院亦显示出“程朱派”、“陆象山派”、“吕东莱派”三种倾向——“明造”、“嵩阳”等书院成了程朱派的学术基地,“象山”、“曾潭”等书院成了象山派的学术基地,“丽泽”、“传贻”等书院成了东莱派的学术基地。再如晚明时的东林书院,它所倡导的学风其实是东林学派关注现实政治的精神。其二,书院自由讲学的方式,有力地推动了学术的发展。在书院教育中,主讲者多为名师,其声望、学识对书院至关重要,可以吸引学生不远千里来求学,而学生既可自行择师,亦可中途易师,其自由选择决定了相对的平等。即便是不同学派间的学术论争,在学术平等的氛围下,心

态也显得比较平和。发生在宋代书院兴盛时期的“朱陆异同”之辩,即是一个明显的例子。朱熹与陆氏兄弟(九龄、九渊)各持“理本论”与“心本论”之说,在不同的书院授徒讲学,并多次相会于江西鹅湖进行学术论争。双方论争虽然异常激烈,但却丝毫不妨碍彼此间真挚的情谊,朱熹作于宋孝宗淳熙五年(1178)的《鹅湖寺和陆子寿》诗可以为证:

德义风流夙所钦,别离三载更关心。偶扶藜杖出寒谷,又枉篮舆度远岑。旧学商量加邃密,新知培养转深沉。却愁说到无言处,不信人间有古今。

这种以学术为重的精神和坦荡的胸怀,也是当时书院教育的精神。其三,书院之为“教育的而非科举预备的”教育宗旨,决定了其致力于学术研究的性质。如阮元创立的学海堂书院,以启发讨论的形式讲授经史文学。又如浙江西湖诂经精舍以重经古为教学目标而排斥制举,阮元、孙星衍、王昶等有名的学者相继在此讲学。

至晚清,随着新学堂的创办,书院教育逐渐消亡。最后一所书院是位于美国旧金山的大清书院,原为清廷设立,辛亥革命后改名为中华侨民公立学校。

从中国古代教育制度的历史来看,无论官学、私学,还是独具特色的书院教育,其教育思想的精神实质是一致的,都注重政治伦理的人文化教育、培养人格的素质教育及与选官制度紧密相关的实用教育。其中蕴含的诸多精妙之处,至今仍值得借鉴。

第四节 优贤举学:从察举制到科举制

中国古代的选官制度以政教合一为其理论基础,从总体上看,可划分为两个阶段,即察举制和科举制。察举制自汉代开始施行,注重推荐考察;科举制至隋唐而完成,重在因试取人。这两种选官制度并不是截然对立的,察举制中也有考试因素,而科举制中也蕴含着荐举成分。

一、察举制的产生及其发展

在汉代察举制建立之前,选官制度经历了传说的原始氏族社会的“禅让”,夏、商、周三代的“世卿世禄制”和战国时期六国的“养士之风”及秦国的“客卿制”四个阶段。

所谓“禅让”,指的是唐尧让位于虞舜、虞舜让位于夏禹的故事。据《尚书·舜典》,尧考察鲧,四岳认为“试可乃已”;四岳推举舜,尧说“我其试哉”,且召舜曰“格汝舜,询事考言,乃言底可绩”。这段记载说明,禅让的实质是借考绩的形式以让贤。

夏、商两朝,基本上是贵族世袭制,谈不上选拔。西周选制在世卿制度的基础上略有变化,增加了升学选士与任官贡士两种形式。升学选士是由国学入仕的一种制度,见于《礼记·王制》:

命乡论秀士,升之司徒,曰选士。司徒论选士之秀者而升之学,曰俊士。升于司徒者不征于乡。升于学者不征于司徒,曰造士。

一些德行优异之士被乡大夫举荐给司徒,经考核选入国学深造,学有所成后任用为官。任官贡士是按照“乡三物”的标准选贤任能的制度。所谓“乡三物”,即六德(智、仁、圣、义、忠、和)、六行(孝、友、睦、姻、任、恤)、六艺(礼、乐、射、御、书、数)(《周礼·地官·大司徒》)。这种选制三年举行一次,由天子“考其德行道艺,而兴贤者能者”(《周礼·地官·乡大夫》)。通过考核的人再经过一段时间的试用后,方才可以正式授予官职。这种从选士考察到授官的整个程序比较严密。

春秋、战国之世,选贤任能的思想日益发展,如齐桓公主张“匹夫有善,可得而举”(《国语·齐语》)。战国时,随着文化下到民间和士阶层的崛起,选才方式相对自由,六国的“养士之风”与秦国的“客卿制”、“军功爵制”最具代表性。养士,其实质是各国通过招揽人才以扩充实力,为争霸天下而采取的准备措施。齐国的孟尝君、赵国的平原君、楚国的春申君、魏国的信陵君都是战国时养士的典范。六国养士之风虽然盛行,但用相则多为宗族及国人,这与秦国多以他国之士为相迥然不同。如张仪为魏国人,吕不韦为卫国人,而李斯则为楚国人。当然,客卿拜相有两种途径:一是因受秦王赏识而直接提拔,二是凭借军功而升为相。以上选官方式,都是打破世官制的,均内含一定的荐举与考功性质,是选官制的开始。到了汉代,才正式产生比较完善的官吏选拔制度,并延续数百年,直至隋唐科举制的建立。

汉代选官的途径有很多,但主要是察举和征辟。征辟是由皇帝或官府直接聘官的一种制度。皇帝所聘叫做“征”,官府所聘叫做“辟”。被聘者一般不需要考即被授予官职。察举制,形成于西汉文帝到武帝之间,其实

质是一种考察荐举制度,即由刺史、郡守、相等地方长官按照一定标准(一般分为四科:第一科称为德行高妙,志节贞白;第二科称为学通行修,经中博士;第三科称为明晓法令,足以决疑,能案章覆问,文中御史;第四科称为刚毅多略,遭事不惑,明足以照奸,勇足以决断,才任三辅剧令)。以上四科根据察举的具体科目而各有所侧重(见卫宏《汉旧仪》)。选拔人才并推荐给朝廷,经考核(考核方式有对策和射策两种)后择优录用,授以相应官职。

汉代察举名目繁多,一般分为常科(岁举)和特科(特举)两类。“孝廉”、“茂才”(亦作“秀才”)等属于常科。“孝廉”因武帝时董仲舒之请而设,“孝谓善事父母者,廉谓清洁有廉隅者”(《汉书·武帝纪》颜师古注)。武帝元光元年(前134)“初令郡国举孝廉各一人”(《汉书·武帝纪》),此为孝廉岁举制度实施的开始。西汉时每郡岁举孝廉两人,东汉时则有些变化。首先,按人口比例分配名额。“郡国率二十万口岁举孝廉一人”,“不满二十万二岁一人,不满十万三岁一人”(《后汉书·丁鸿传》)。对于边郡,条件有所放宽,“缘边郡口十万以上岁举孝廉一人,不满十万二岁举一人,五万以下三岁举一人”(《后汉书·和帝纪》)。其二,不仅对年龄有限制,而且建立了经书与笺奏的考试制度。阳嘉元年(132)十一月辛卯诏曰:“初令郡国举孝廉,限年四十以上,诸生通章句,文吏能笺奏,乃得应选。”(《后汉书·顺帝纪》)这与西汉时偏重于“以德取人”已有显著不同,反映了察举制度内在的变化。

茂才,西汉有时也称“秀才”,如卫宏《汉旧仪》记载汉武帝元狩六年(公元前117),丞相府“岁举秀才一人”。东汉时因避光武帝刘秀讳而改称“茂才”。西汉已有岁举茂才制度,东汉则为常例,但是人数较少,往往不及孝廉的十分之一。

汉代察举特科包括“贤良方正”、“贤良文学”、“明经”、“明法”、“至孝”、“有道”、“敦厚”、“尤异”、“能治河者”、“勇猛知兵法”等,其中尤以“贤良方正”最为重要,所得人才也最盛。在遭遇天灾或异象时,皇帝就会下诏“举贤良方正能直言极谏者”,询以政事,以匡政之失。被举者必须通过由皇帝亲自主持的策试,才能授予官职。

汉代的察举制,与后起之科举制相比较,有如下几个特点:一是就与学校教育的关系来看,不像科举制那样紧密;二是以察举制为主,以考试为辅,考试地位并不重要;三是选官机构与官员缺乏定制;四是入仕、铨选、升迁、考课基本混在一起进行。

察举选官制度,确实为汉代选拔了不少人才,部分地满足了中下层士子及平民参与政治的愿望,总的来看,对巩固汉代统治起到了积极作用。但是,由于察举是推荐制,选官权力极大,容易导致选制腐败。特别是东汉后期,这种现象极其严重,到汉灵帝、献帝的时候社会上就流行这样的歌谣:“举秀才,不知书;察孝廉,父别居;寒素轻白浊如泥,高第良将怯如鸡。”(葛洪《抱朴子·审举》)这是对当时选制腐败的辛辣讽刺和反映。此外,东汉后期实行的乡闾评议制度,使察举权把持在世家大族的手里,使得他们能够发展亲信势力,而不问是否有德才,从而对察举制本身造成极大破坏。

魏晋南北朝时期,察举制仍在延续,但最能代表这一历史阶段选官特色的则是“九品中正制”。

九品中正制源起魏文帝黄初元年(220)吏部尚书陈群所陈“九品官人法”。这一选官制度的设立,有两个原因:一是汉末建安时期的战乱和人口的流移,使秦汉以来的乡、亭、里的组织大都遭到破坏,“乡举里选”的察举制已无法实行;二是曹魏政权欲削弱世族势力,改变由豪门大族把持选

权而大批德才兼备之人却得不到入仕机会的局面。

关于九品中正制,《通典·选举二》曰:“州郡皆置中正,以定其选,择州郡之贤有识鉴者为之,区别人物,第其高下。”具体实施方式为:“郡邑设小中正,州设大中正。由小中正品第人才,以上大中正,大中正核实,以上司徒,司徒再核,然后付尚书选用”(赵翼《廿二史札记》)。中正官铨选人物有三大步骤:一是调查家世,包括其牒谱、父祖资历、做官情况、爵位高低等等;二是调查被选之人的德行和才能并给以评价;三是经吏部核实后,按品第授予官职。依据当时品第实况,九品为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下。前三品为上品,三品以下系卑品。当然,被选之人的品第不是一成不变的,三年一考核,根据其德能勤绩或升或降。而中正官自身也有品级,一般应居二品。

九品中正制实施之初,由于其考核程序的公正性、系统性及严密性,确能保证唯才是举。但这一制度很快就发生了变化,成为代表门阀制度和强宗大姓利益的选官法则,甚至出现了“上品无寒门,下品无士族”(《晋书·刘毅传》)的怪现象。在这种情形下,寒门英俊的心理严重失衡,左思“郁郁涧底松,离离山上苗。以彼径寸茎,荫此百尺条。世胄蹑高位,英俊沉下僚”(《咏史》)的诗句,便是对九品中正制弊端的无奈感叹。为扭转这种社会阶层严重倾斜的局面,朝廷进行了若干调节,沿用汉以来的察举制度,并突出了考试的地位和重要性,科举制已呼之欲出。

二、科举制的形成与衍变

科举制的形成与衍变,大体经历了两个阶段。从南北朝到隋代,是科举制的萌芽阶段;由唐代至清末(1905)漫长的一千三百余年间,是科举制的实施阶段。

南北朝时察举,侧重点已由“以名取人”、“以族取人”变为“以文取人”,推荐方式也变为王朝设科而士人自由投考(邓嗣禹《中国科举制度起源考》)。就制度本身而言,已显示出从察举到科举的变化。《梁书·何逊传》载,“逊举秀才对策,范云大相称赏,因结忘年交好。自是一文一咏,云辄嗟赏。谓所亲曰:顷观文人,质则过儒,丽则伤俗,其能含清浊,中古今,见之何生矣”,即是偏重才学文采的例证。再如《北史·刘昼传》记载:“(昼)举秀才,策不第,乃恨不学属文,方复辑缀辞藻,言甚古拙”,就是自由投考的例证。

至隋则废九品中正制,将选举权收归中央。文帝开皇十八年(598),命“京官五品以上、总管、刺史,以志行修谨、清平干济二科举人”(《隋书·高祖本纪》)。炀帝时设置“进士”科,分十科举人,具体科目有:孝悌有闻、德行敦厚、节仪可称、操履清洁、强毅正直、执宪不挠、学业优敏、文才美秀、才堪将略、膂力骁壮等(《隋书·炀帝本纪》)。隋代选举还明确规定了考试时间、考试项目、分等录取及铨选任职等细则,标志了一个新选举制的开端,为唐以后科举制的全面实行奠定了基础。

科举制度至唐代正式确立。此后,这种采用分科考试的形式为各级行政机构选拔官吏的方法为历代所沿用,并且更加周密、完善。

从考生来看,唐代考生有三个来源:一是“生徒”,即来自学校的学生;二是“乡贡”,即社会上一般的读书人,由州、县考核合格者;三是“制举”,限于一些品级较低的现任官员。

由尚书省主持的国家科举考试,称作“省试”。考官起初为吏部考功司员外郎,开元中改为礼部侍郎。考试时间为每年的二月。考试程序相当复杂,考生先要到尚书省报到,填写姓名、三代履历,经户部审查后送交礼部,再由礼部通知具体考试时间。考场规则也制定得十分细致,考生由吏

人唱名入场,入场前要搜身,防止夹带;入场后不得走动;答题时间以一日为限。考试结束后,试卷送中书门下详复。录取则称之及第、擢第、登第、登科等。朝廷会为及第者安排一系列的庆祝活动,如曲江会、探花宴、题名会等,使其享尽荣耀。

唐代科举考试还流行行卷与省卷之风。卷,即卷轴。行卷是指应进士科的举子,在考前一年的秋季将自己的文学创作(诗、赋、传奇等)制成卷轴,投献给京城主考官和知名贤达,以求得赏识。省卷也叫做“观素学”,指的是在考前向礼部交纳的秋卷,省试录取时以备参考。可见唐代考试并不完全取决于试卷成绩,平时的学养也很重要。

唐代考试的科目很多,有秀才、孝廉、俊士、进士、明经、明法、明字、明算、开元礼、道举等,尤其是明经、进士两科最显赫。

明经科,考试内容为儒家经典。主要考查考生对经书本文、注疏的熟悉程度,具体包括帖经与墨义两项。帖经,类似于当今的填空,即将经文前后遮住,中留一行,再帖其中三字,令考生读出。墨义即默写,内容为两千余字的经文及注疏。

进士科注重诗赋与策论,录取较难,而授职却明显优于其他科,因而最为时人所重,对文学发展也产生了重大影响。

唐代确立的这一套科举考试制度,将选拔人才的权力归之于朝廷,为出身寒门庶族的知识分子提供了参政的机会,从而淡化了门第、等级观念,使皇权得到加强。

唐代以后,科举制度逐渐成为选官的主要途径。宋代科举,基本承袭唐制,但在实施的过程中也发生了一些重要变化。与唐代相比,它有以下

几个特点。

其一,进士科考试实行乡举、省试、殿试三级制。乡举也称乡贡、贡举、乡试,在州、郡举行,由州通判主考,录取者称“举子”、“贡生”,可参加礼部主持的省试。省试同唐制。省试录取后,考生还要参加殿试。由皇帝亲自主持的殿试,开始于宋太祖开宝六年(973),目的是打击唐代以来主考官与考生之间形成的科第结党之风,强化中央集权。殿试录取者分五等三甲:一甲为进士及第(一、二等)、二甲为进士出身(三等)、三甲为同进士出身。

其二,就州试与省试而言,宋代实行春秋两试制。州试时间为八月,叫做“秋闱”;省试时间为次年二月,叫做“春闱”,合在一起称为春秋两试。目的是方便举子应考。

其三,考试程序更为规范。主要表现在两方面:糊名制和誊录制。唐代科考不糊名,考官作弊极其容易。宋代于太宗淳化三年(992)起,殿试实行“糊名考校”,录取后才能拆封检视姓名。以后推广到省试、州试及其他考试中,促进了考试制度的完善。糊名之后,为避免考官辨认考生的字迹,杜绝徇私舞弊现象的发生,又采取誊录的方法,将考生试卷用朱笔誊写后再送交考官评阅。为此还设立了专门的誊录院。

其四,录取标准放宽,录取名额大量增加。如宋太宗太平兴国二年(977)一科取进士与诸科三百余人,而宋真宗咸平三年(1000)一年共录取了八百四十余人。

其五,取消吏部考核程序,及第后即可授官,与唐代制度差异很大。

其六,制科、武举受人尊崇,远远超过唐代。

与宋王朝并峙的北方少数民族政权,如辽国、金国等均开科举。辽国承袭唐制,金国与宋代制度接近,对元代科举有一定影响。元、明、清三朝的选官制,多延续唐宋,创新较少,但是科举制度本身则日益严密,开设次数也更加频繁,也值得关注。

元代对科举考试不十分重视。科考在仁宗延祐元年(1314)恢复之前,曾废弃了七十七年。就整个元代而言,不过举行了七次而已,录取名额也不能与宋代相比。延祐元年开始实施的科考制度,实行乡试、会试、御试三级制,三年一开科,及第者分三甲录取。考试分两组进行,蒙古、色目人为一组,而汉人、南人则归入另一组。前一组考两场,后一组则要考三场。试题难度也有差别,前一组比较容易而后一组比较难。放榜时也分左、右两榜,蒙古人、色目人列为右榜,在上;汉人、南人列为左榜,在下,明显带有民族歧视的特点。但试题都出自于朱熹《四书章句集注》,理学色彩浓厚。

明、清两朝的科举考试大体一致,实行四级制,其顺序为童生试、乡试、会试、殿试。制度比前朝更完备。

童生试是初级考试,分县试、府试、院试三场。县试由本县知县主持,府试由本州知府主持,通过县试、府试者称为“童生”。院试由学政主持,合格者称为“生员”,俗称秀才、相公。生员可以获得参加乡试的资格。明清生员分廪生(廪膳生员)、增生(增广生员)、附生(附学生员)三等。此外,被荐举到国子监的优秀生员则称为“贡生”,明代有“岁贡”、“选贡”、“恩贡”、“纳贡”四种,清代有“岁贡”、“优贡”、“拔贡”、“恩贡”、“副贡”、“例贡”六种。岁贡指地方选拔入国子监的廪生;恩贡是指在国家庆典时选拔的生员;优贡为各省学政选拔的送入国子监的本省生员;拔贡是指各省学政选拔的送入中央参加朝考合格的本省生员;副贡为

乡试中副榜而被送入国子监的生员。

乡试,因为考试时间定在秋八月,所以又称为秋试或秋闱。每三年一次,考官由皇帝钦命,地点设在京城或省城,共分三场:农历八月初九第一场,八月十二第二场,八月十五第三场。三场考完正好赶上中秋,九月发榜,因此称为秋榜、桂榜。被录取者称为“举人”,第一名称为“解元”。举人既有功名出身,又可取得会试资格。《儒林外史》描写的“范进中举”,既说明了科举制的误人,也表现了乡试大比对士子前程的重要性。

会试,由礼部主办,也称为“礼闱”。因为时间定在乡试第二年春三月,所以又称为春试、春闱。会试地点设在京城贡院,主考官在明朝多为翰林官或内阁大学士,在清朝则为内阁大学士或六部尚书。考试分三场,每场三天,从三月初九一直持续到三月十七。发榜正值春季杏花盛开时节,因此称为春榜、杏榜。考中的人称为“贡士”,第一名称为“会元”。

明清乡试与会试的整个考试程序比前代更为严密。考官之外,还有多种职事官,如受卷官、弥封官、誊录官、外收掌官与内收掌官等,其职能划分也极其详细。受卷官负责接收试卷、验签缴销;弥封官负责糊名、编号;誊录官负责监督誊写;外收掌官负责收藏考生原卷(墨卷);内收掌官负责向考官递送誊写卷(朱卷)。最后由考官评阅及主考官裁定后,唱名填榜。此外,考试期间还实行“锁院制”,即军队将整个贡院戒严。而考官则必须提前进入贡院,直到放榜后才能走出,避免别人请托。

殿试是最后一级考试,在会试之后于当年四月举行,由皇帝亲自主持,一般仅考策问一场,时间为一天。分三甲发榜:一甲取三名,赐进士及第,第一名称做状元、第二名称做榜眼、第三名称做探花,合在一起称为三鼎甲;二甲取若干名,赐进士出身,第一名称做传胪;三甲取若干名,赐同进士出身。殿试考中者称为甲榜,因为用黄纸书写,也称为金榜;乡试考中者称

为乙榜,而乙榜、甲榜都通过的人,则称为“两榜出身”。三甲泛称进士,是最高功名,从此正式步入仕途。

明清时期还有一种翰林院庶吉士朝考制度。参加考试者为新科进士,考试内容变化较大,清雍正元年(1723)规定考四书文一篇、论文一篇、律赋、排律诗一首,考中者称为庶吉士,第一名称为“朝元”。学制三年,优秀者留翰林院为官,次一等则充给事中、御史等,十分显贵。

清代科考与明制稍有一些差别,还有宗室科、八旗科、翻译科、制科等。宗室子弟科考五年举行一次,原本可越过乡试而直接会试,自嘉庆六年(1801)开始,则必须参加乡试,通过的人才能参加会试,但考中的人引见排班时则在新贡士之前。宗室进士待遇优厚,只任京官而不外放。八旗科考从顺治八年(1651)开始实施,因吏部上疏“八旗子弟多英才,可备循良之选”(《清史稿·选举制》)而设立。其特色在于,应试者在乡、会试前必须先试马、射,合格者方获准考试。翻译科则专为八旗子弟而设,目的在于“既以广八旗士子登进之阶,亦识不忘本业”(《清朝续文献通考》卷一〇四),考试内容有满洲翻译与蒙古翻译两种,考试方式与进士科相同。

制科考试在唐宋两代都有设立,但元、明则不实施,到清代才得以恢复。包括博学鸿词、孝廉方正、保举经学、巡幸召试等,光绪年间还设有经济科,但没有形成制度。整个清代,影响最大的两次制科考试分别发生在康熙十八年(1679)己未、乾隆元年(1736)丙辰,科目均为博学鸿词。

科举制度自唐代创始以来,日臻完备,但仍有漏洞,使考官与士子有机可乘,作弊现象时有发生。但唐代对此惩处较轻,宋时则趋于严厉,明清之世惩处最重,轻则贬谪流放,重则身陷囹圄,也有处以极刑者。对作弊行为的严厉惩处,保证了科举取士的相对公平,才能延续千余年。科举到光绪三十一年(1905)被废除,宣告了这一制度的消亡。

三、以文取士的文化论争

在历史上,围绕科举因文取士产生了一系列的文化论争,其中科举考试与文学具有的密不可分的关系,就是值得注意的现象。在科举考试方面,其测试经义、论、策、疏、经解、律赋、律诗、八股文、试帖诗等,都与文学相关,而自唐代开始的诗赋取士制度,更是引起了一场关于考诗赋还是考经义的旷日持久的文化论争。这场文化论争,从唐代一直持续到明清,直到八股文取士的出现,才暂时得以平息。

科举制度考试诗赋,最早可追溯到唐高宗麟德间特科取士,以后在进士科发展为常例。进士科在唐初武德四年(621)刚刚设立时,与明经科相比,更加注重时务。后来随着它的不断发展与完善,又陆续增加了经、史、“老子策”、杂文(包括箴、表、铭、赋)等内容。到开耀元年(681),进士科确立了帖经、试文、试策三场考试。开元年间,又实行了一诗一赋,于是诗赋取士形成制度。唐代科考所试诗赋,在形式上要求用“齐梁体格”,重视文律与辞采。如唐末范摅《云溪友议》卷上《古制兴》条载:“文宗元年秋,诏礼部高侍郎锴复司贡籍,曰:‘……其所试赋,则准常规;诗则依齐梁体格’。”又如高锴《先进五人诗赋奏》(《全唐文》卷七二五)云:“沈黄中《琴瑟合奏赋》,又似《文选》中《雪》《月》赋体格。”在科考中,士子因文采优美而被录取者不乏其人。如武则天垂拱元年(685),颜元孙以《九河铭》《高松赋》参加进士考试,不仅被录取,而且出现了“多士耸观”的轰动场面(《旧唐书·颜元孙传》),就是一个例子。又如唐德宗贞元十二年(796)李程试《日五色赋》,以“德动天鉴,祥开日华”开篇题韵,考官将其取为“状头”。从排列顺序上看,中唐以后进士科的三场考试,诗赋为第一场,帖经、时务策则列在其后。突出了诗赋在录取中所占的重要地位。不仅如此,试帖经时,如果发生“进士文名高而帖落”的情况,有时也可以用诗赎帖(《封氏闻见记》卷三),为文才秀美之士

大开方便之门。

考试诗赋之风的盛行,开启了唐代围绕科试的文化论争。基本分为两派,一派以政治教化为着眼点,主张只考经义,代表人物是扬州刺史赵匡。在他的《选举议》中,赵匡对诗赋取士大加批评,认为诗赋取士没有一点益处,只能助长佻薄的风气,不能指望它“启导性灵,奖成后进”。刘秩《选举论》、杨绾《条奏选举议》、沈既济《词科论》与赵匡持相同观点。另一派则以人伦教化为出发点,赞成诗赋取士,代表人物是白居易。在他的《赋赋》中,白居易对诗赋取士大加赞美,认为它使“四始尽在,六义无遗。是谓艺文之傲策,述作之元龟。……所谓立意为先,能文为主;炳如绩素,铿若钟鼓”,极力主张诗赋取士。这种见解与当时诗赋文学发展的总趋势也是一致的。就制度层面而言,纵观整个唐代,曾有过两次诏罢诗赋的举措,一次发生在德宗建中三年(782),另一次则在文宗大和七年(833),但持续时间均不长,不久即予以恢复。由此可见诗赋流行的盛况。此外,与科考关系密切的行卷与省卷之风,对文学发展也产生了深远影响。唐传奇的兴盛与行卷不无关系。赵彦卫《云麓漫钞》卷八云:“唐之举人,多先借当世显人以姓名达之主司,然后以所业投献。逾数日又投,谓之温卷。如《幽怪录》《传奇》等皆是也。”而文学史上的一些著名作品,则是纳省卷的产物,如皮日休的《文薮》。在序言中,皮日休对此书的来历作了如下说明:“咸通丙戌中,日休射策不上第,退归州东别墅,编次其文,复将贡于有司,发篋丛萃,繁如薮泽,因名其书曰《文薮》焉。”元结的《文编》也可以作为例证。

与唐代科试之重文采相比,宋代则更重义理和学识。但关于进士科考经义还是考诗赋的争论,并没有因此而停歇。神宗以前,进士科还保留了唐代诗赋取士的做法,但是神宗熙宁年间,王安石改制,主张考经义而废弃诗赋。当时的科试,注重策论的倾向性已非常明显,科场排序为:第一场

试论,第二场试策,而诗赋已降至第三场(司马光《贡院定夺科场不用诗赋状》)。侧重点虽有倾斜,但诗赋并没有完全被废弃。到哲宗元祐年间分为诗赋与经义两科。此后,诗赋又经历了绍圣间再次废弃及南宋后再次恢复两个阶段。与宋并峙的辽国、金国,以律赋限韵为标准,到元代则“变律为古”(李调元《赋话》),以骚、汉赋体为标准。明代实施八股取士,不考诗赋。清世则在童生院试、翰林院馆选考律赋,而乡、会试则依照明朝制度,考八股文而不考律赋。



八股文取士制度,实际上是调和诗赋声律与经学义理之间矛盾的产物。八股文,也叫八比文、制艺、制义、时艺、时文等。又因为题目多出自四书,也称为四书文。所谓八股,指文章包括破题、承题、起讲、入手、起股、中股、后股、束股八个部分,其中每股文字两相比偶,合称八股。破题,即道破题目字意;承题,即承接破题,阐发未尽之意;起讲,即总括

其意,为议论之起始;入手,即转入正文;起股、中股、后股都是正文的议论、发挥,尤其是中股最为重要;束股则收束前股之意。八股文要求模仿古人语气,代圣贤立言,以程朱注为范式而不能阐发自己的见解,更不能议论时政,因而创见很少,大多空洞无物。明清以来,痛陈八股文取士之弊的学者很多,清末康有为《请废八股试帖楷法试士改用策论折》将八股取士的危害提到败家亡国的高度,是具有代表性的。迫于时局的变化和有识之士的倡导,清光绪二十七年(1901),中央政府正式宣布废除八股取士制度,至1905年彻底废除。

从察举到科举的中国古代选官制,对当时及后世均产生了重大而深远的影响。首先,察举制,特别是科举制,是选贤任能的重要手段,相对满足了中下层知识分子入仕的愿望与要求。其次,考试制度的实行,对学校教育的发展起了巨大的推动和促进作用。再次,北魏、元、清等朝汉化选官制的推行,有利于民族融合及国家统一。最后,中国古代考试制度对周边国家,甚至是欧美一些国家也有积极影响。如日本、朝鲜,对唐宋诗赋取士制多有借鉴。

第五节 礼节民心:礼学经典与礼仪制度

一、古代的礼制思想

我国古代以礼法治国,所以被称为“礼仪之邦”,《汉书·礼乐志》论六经之道认为“《礼》《乐》之用为急”,因为治身者忘礼,就会暴虐怠慢;为国者失礼,就会荒乱失治。所以通神明,立人伦,正情性,节万事,建立完备的礼乐制度,既是王朝政教行为的操作系统,也是一种文化哲学观念的实践。

历代王朝“功成作乐,治定制礼”(《史记·乐书》),都在于以政教治人心,达到稳定社会秩序的根本目的。因此,《汉书·礼乐志》总括先秦儒家的学术思想,把礼乐归于“四政”(礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之),并对礼乐制度做进一步阐述:

乐以治内而为同,礼以修外而为异;同则和亲,异则畏敬;和亲则无怨,畏敬则不争。揖让而天下治者,礼乐之谓也。二者并行,合为一体。畏敬之意难见,则著之于享献辞受,登降跪拜;和亲之说难形,则发之于诗歌咏言,钟石筦(管)弦。盖嘉其敬意而不及财贿,美其欢心而不流其声音。故孔子曰:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”此礼乐之本也。

这段话说明了三个层面的问题:一是礼、乐有“修外”与“治内”功用之

异,也就是《礼记·乐记》所说的“礼节民心,乐和民声”;二是从施政的功用出发,礼教和乐教又是浑然一体,正如《礼记·仲尼燕居》所说“达于礼而不达于乐谓之素,达于乐而不达于礼谓之偏”;三是礼乐作为理论的抽象之“体”、“难见”、“难形”,所以应当落实在“用”上,也就是彰显在“礼典”与“诗教”两方面。

早在殷、周时代就崇尚礼仪。沈文倬在《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》文中通过田野发现与文献考古,认为“殷、周奴隶主贵族出于政治上的需要,经常举行着各色各样的礼典,礼典重在实行,没有记录成文”。虽然到了战国年间孟子的时代,他也认为“周室班爵禄”礼典仪式文献丧失而“其详不可得闻”(《孟子·万章下》),但是经过汉代儒家学者对礼书的整理,周代礼制还是可以窥其大略的。比如《周礼·春官·司尊彝》载四时祭所施行的礼典,所谓“春祠、夏禴,裸用鸡彝、鸟彝”,“秋尝、冬烝,裸用斚彝、黄彝、皆有舟”,比较详细地说明了周朝四时祭典所用的“九献”之法。由于周公制礼的传说,后人又把周朝描绘成一个最完美的礼治社会,于是历代王朝建立新的礼制,一般都尊奉周礼为准则。



图2-5-1 青铜鼓

唐代杜佑编《通典》，在《礼志》中说：“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰令，其居人曰义。孔子曰：‘夫礼，先王以承天之道，以理人之情，失之者死，得之者生。’故圣人以礼示之天下，国家可得而正也。”这可以说是对礼治作用的总结性的论述。正因为具有象天地、本人伦的意义，历代王朝都重礼制，特别是建朝伊始，每每征选一些精通礼学的专家，来制定一套礼仪。先秦六经有《礼》，汉代立学官有《礼》，至唐代定“九经”有“三礼”，即由汉人整理之先秦礼书《仪礼》《周礼》与《礼记》。

二、礼经“三礼”及其内涵

考察汉儒整理先秦“六经”中的“礼”，指的是《仪礼》，原称《礼》，汉

立学官,称《礼经》或《士礼》,至晋代定名《仪礼》。《仪礼》初为周代“政之兴也”(《左传·襄公二十年》)的产物,也是儒家传习最早的书。关于《仪礼》成书,有周公所制、孔子及弟子完成及秦汉间之书三种说法。根据司马迁《史记》和班固《汉书》的有关记载,汉代初年鲁国人高堂生传《礼》十七篇,萧奋、孟卿、后仓、戴德、戴圣、庆普等依次相传,迄汉末郑玄始为十七篇作注。《仪礼》的最早著录在刘向的《别录》,共十七篇。又据郑玄的《三礼目录》记载,西汉礼学家戴德、戴圣(史称大戴、小戴)传礼的篇次与刘向不同,二戴传礼篇次也不同。到了1959年7月甘肃武威县汉墓出土了九篇简本礼,又为《仪礼》提供了新的排序方法。这里按照郑玄注本的篇目将《仪礼》十七篇的顺序与主要内容排列如下。

(一)士冠礼:古代贵族男子到二十岁所行的成人礼,要举行一种加冠典礼;

(二)昏(婚)礼:古代贵族男女双方在家长主持下进行的从纳采到迎亲的系列礼仪;

(三)士相见礼:古代贵族与贵族间首次交往带礼物登门求见与对方回拜的礼节;

(四)乡饮酒礼:古代乡闾定期举行的以敬老为主的酒会仪式;

(五)乡射礼:古代乡闾定期举行的射箭比赛的具体仪节;

(六)燕礼:古代诸侯和他的大臣们举行酒会的详细礼节,伴有演奏与歌唱;

(七)大射礼:古代国君主持下举行的各级贵族参与的射箭比赛大会的相关礼节;

(八)聘礼:古代国君派遣使臣到他国进行礼节性访问的礼仪;

(九)公食大夫礼:古代国君举行宴会招待来访外国大臣的礼仪;

(十)觐礼:古代诸侯朝见天子的礼节;

(十一)丧服:古代对死去亲属依据亲疏而在丧服和丧期上有不同规定的制度;

(十二)士丧礼:是古代一般贵族从死到葬的详细仪节;

(十三)既夕礼:基本内涵同前;

(十四)士虞礼:是古代一般贵族埋葬亡父母后回家所举行的安魂礼;

(十五)特牲馈食礼:是古代贵族在家庙中进行祭祀祖先活动的礼节;

(十六)少牢馈食礼:是古代大夫一级的贵族在家庙中进行祭祀祖先活动的礼节;

(十七)有司彻:基本内涵同前。

虽然《仪礼》所记礼仪制度仅限于周代,内容也远远不能适应后代社会生活的需求,但是历代统治者制定礼仪时大都以此为依据而加以继承和损益。

《周礼》是记录周朝政治制度与有关礼俗的书籍,始称《周官》。

《周礼》之名出现于西汉末年刘歆倡立古文礼于学官时期,到郑玄注“三礼”,始列“三礼”之一。《礼记·礼器》曰:“经礼三百,曲礼三千。”郑玄注:“经礼谓《周礼》也。”荀悦《汉纪·成帝篇》云:“刘歆以《周官经》六篇为《周礼》。”关于《周礼》作者与成书时间,争议较多,清末今文经学派如康有为等认为是西汉末刘歆伪造的,钱穆撰《周官著作时代考》,则列举书中所载祀典、刑法、田制及车马舆服诸礼,认为《周礼》成书于战国晚期。《周礼》文繁事富,体大思精。全书分天、地、春、夏、秋、冬“六官”,每官前有“惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极”几句话,阐明宗旨。具体分工职守,便是“天官”掌邦治,冢宰以下六十二种职官;“地官”掌邦教,司徒以下若干职官;“春官”掌邦礼,宗伯以下六十九种职官;“夏官”掌邦政,司马以下六十八种职官;“秋官”掌邦禁,司寇以下六十五种职官;《周礼》“冬官”全佚,据后人考论,以司空执掌邦事,下属治木、冶金等官员。综观《周礼》“六官”,可以说不仅是研究周代政治制度的重要资料,而且对后代官职礼制的建设均有巨大的影响力。

《礼记》应是《仪礼》的从属材料,到汉代末年独立成书,唐代立为经典。据《汉书·艺文志》,礼家有《古文记》百三十一篇,郑玄《六艺论》记述有“河间献王《古文礼》五十六篇;《记》百三十一篇”,都属古文经系统。汉代官方传行是属今文经学的戴德的《大戴礼记》八十五篇(缺四十六篇,存三十九篇)和戴圣的《小戴礼记》,《小戴礼记》就是后来通称的《礼记》四十九篇。今据郑玄注本《礼记》,规模宏大,已逸出《仪礼》范畴而蔚为大观。其四十九篇目分顺序是:

《曲礼》《檀弓》《王制》《月令》《曾子问》《文王世子》《礼运》《礼器》《郊特牲》《内则》《玉藻》《明堂位》《丧服小记》
《大传》《少仪》《学记》《乐记》《杂记》(上、下),《丧大记》《祭法》《祭义》《祭统》《经解》《哀公问》《仲尼燕语》《孔子闲居》

《坊记》《中庸》《表記》《缁衣》《奔丧》《问丧》《服问》《间传》《三年问》《深衣》《投壶》《儒行》《大学》《冠义》《昏义》《乡饮酒义》《射义》《燕义》《聘义》《丧服四制》。

《礼记》被称为儒学的杂编,内容庞杂,其中有记述某项礼节的,有说明《仪礼》的,有杂记丧服丧事的,有记述各种礼制的,有记日常生活礼节与守则的,有记孔子言行的,有记授时颁政的月令的等。尤其被后代礼学家特别推崇的是有大量结构完整的儒学论文。比如《礼运》篇讨论小康社会与大同世界问题,《学记》篇是古代的儒家教育思想与理论的经典;《乐记》篇保存了最完整儒家学派的乐教理论,《大学》与《中庸》两篇至宋代同《论语》《孟子》合为“四书”,成为后儒尊奉的经典。

三、礼学传统与“五礼”规范

古代礼法制度以礼治为本,其建立的礼乐制度广大周备,涉及人伦社会各方面,如果从中提取重要的部分,就是前人于《礼》经中归纳出的“五礼”:吉礼、嘉礼、宾礼、军礼与凶礼。现依据杜佑《通典·礼典》与清代学者秦蕙田所著《五礼通考》,分述如下。

“吉礼”为五礼之冠,指祭祀之礼。《周礼·春官·大宗伯》:“以吉礼事邦国之鬼神祇。”事,同祀,指祭享之义。《礼记·祭统》对吉礼意义有段详细的说明:

凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭。夫祭者,非物自外至者也,自中出生于心也。心怵而奉之以礼,是故唯贤者能尽祭之义。贤者之祭也,必受其福,非世所谓福也。福者,备也。备者,百顺之名也,无所不顺者谓之备。言内尽于己,而外顺于道也。忠臣以事其君,孝子以事其亲,其本一也。上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则以孝子亲,如此之谓备。

这段话谈论祭祀之本,内含法天、则地、和人的意义,所以孔子以仁心教人,也有“祭神如神在”的敬畏与虔诚。考察历代祭礼,以四方面最为显要:

一是祭天地。班固编《白虎通》中记载:“天子祭天地。”历代天子行“封”(祭天)“禘”(祭地)之礼,为国家的重典。而“圜丘祭天”、“方丘祭地”,也是历朝相承,延绵不绝的。此外祭天尚有“祈谷”(祈求丰年)、“大雩”(求雨之祭)、“明堂”(报答天帝恩典之地)诸礼;祭地亦有“四望”山川之礼等。

二是祭宗庙。《白虎通》记载:“宗者,尊也;庙者,貌也。象先祖之尊貌也。”祭礼有四时祭祀仪典,包括参拜、降神、进饌、受胙等行礼过程。四时祭仪式比较繁缛,最为特别的是古礼“祭礼立尸”之法。宗庙祭祀必立尸,尸指代替鬼神受祭享祀的人。《仪礼·士虞礼》:“祝迎尸。”郑玄注:“尸,主也。孝子之祭,不见亲之形象,心无所系,立尸而主意焉。”可见立“尸”是假代受祭的祖先形象,便于祭祀行礼者瞻仰。而根据古代宗庙祭祀“左昭右穆”的礼仪,尸由受祭者嫡孙或同姓嫡孙扮演,受祭者之子是不可以为父“尸”的。近代学者王国维在《宋元戏曲史》中认为,古礼中宗庙祭祀之“尸”,就是我国最早的演员,这也说明祭礼之典是具有形象鲜活的趣味的。

三是祭日月星辰。《礼记·祭义》:“祭日于坛,祭月于坎,以别幽明,以制上下;祭日于东,祭月于西,以别外内,以端其位。”日坛也称“王宫”、“大明”,祭在春分节气的早晨;月坛(坎)也称“夜明”,祭在秋分节气的晚上。星辰之祭主要是五星、二十八宿,秦汉以后祭星数量大增,有“百有余庙”之说。日月星辰之祭还兼涉风师、雨师、太岁、月将诸神,表现出自然崇拜的广泛性和农耕经济的季节性特征。

四是祭社稷。社本土神,稷乃谷神,这类祭祀既在祈地利年丰(春祈秋报),又在祈盼保国康宁。如《周礼·春官·小宗伯》云:“建国之神位,右社稷,左宗庙。”又《地官·小司徒》曰:“凡建邦国,立其社稷,正其畿疆之封。”这项祭祀活动极为隆重,同样反映了农耕经济社会特征。朝廷每年都有专门祭祀,民间祭风也很盛行,如唐宋两朝,社日祭祀活动普及民间,宗懔《荆楚岁时记》载:社日,四邻结伴,以牲畜与美酒,搭棚屋于树下,先祭神,然后合围而食。唐人王驾《社日》诗云:“鹅湖山下稻粱肥,豚栅鸡栖半掩扉。桑柘影斜春社散,家家扶得醉人归。”可见祭典已成为节日,诗人稍加勾勒,就呈现出一派富庶安定、丰收喜悦之景象,亦切合社日娱神祈年之意。

除了上述四个主要方面,杂祭名目很多,比如“腊祭”、“伏祭”、“禊祭”、“望祭”、“大雉”等,内涵丰富,历代传延不绝。

“嘉礼”属于和合人际关系、沟通情感的有关礼节,包括饮食飧燕礼、婚礼、冠礼、宾射礼、贺庆礼等。《周礼·春官·大宗伯》说:“以嘉礼亲万民。”大宗伯所执掌的飧、燕之礼,在于“亲四方之宾客”,而所掌的饮食之礼,又是“亲宗族兄弟”。飧、燕本来有区别,飧礼在太庙举行,烹太牢以饮宾客,但不享用食品;燕礼在寝宫举行,结果是烹狗而食,可以尽情享用。秦汉以后,天子宴群臣、皇帝诞辰都用这种礼。饮食礼重视的是族内兄弟,也有逢祭而宴和以时而宴两种。

所谓“以昏冠之礼亲成男女”,表示出古代对成人礼与婚嫁礼的重视。据《仪礼·士昏礼》记载,周朝士阶层婚嫁一般要经过“六礼”,即六道手续:“纳采”(男家先请使者向女家表达求婚之意,女家同意后再送雁为礼,取互通往来意,并正式说明缔婚请求)、“问名”(男家再以雁为礼,向女家询问女子之名,以便占卜婚姻凶吉)、“纳吉”(男家得女子之名后在祖庙占卜,得

吉兆后仍以雁为礼往女家报喜,正式缔结婚约)、“纳征”(正式宣告订婚,男家送上比较贵重的聘礼)、“请期”(择定合婚吉日,由男家使者仍带雁为礼,去征求女家意见)、“亲迎”(到合婚日新郎亲往迎娶新娘)。而父母之命、媒妁之言尤为重要,所以《孟子·滕文公下》中记述如果“不待父母之命,媒妁之言”便自行婚嫁之事,是被人看不起的。后代嫌“六礼”过于繁缛,时有减省。如宋代规定“士庶人婚礼,并问名于纳采,并请期于纳征”(《宋史·礼志》)。朱熹作《朱子家礼》,再作减省,仅存三礼,即纳采、纳征、亲迎。



图2-5-2 秦始皇像

冠礼是贵族子弟的成人礼,即二十岁而冠,仪式在宗庙举行,由父亲主持,戴冠授礼。士冠礼正礼部分从“筮宾”(卜问行礼吉日)到“送宾归俎”有

十五节目,其中以“冠日陈设”、“始加”、“再加”、“三加”、“宾字冠者”五节为要。至于天子、诸侯为冠礼,诸说不一。但从秦王嬴政“王冠,带剑”(《史记·秦始皇本纪》)、汉代皇帝“加元服”“进贤冠”等记载,可以看到当时的隆重场面。贵族男子行冠礼后如果出门不戴冠,会被视为非礼。如《晏子春秋·内篇杂上》记载,齐景公“被发,乘六马,御妇人,以出正闺”,守门人刖则跪“击其马而返之,曰‘尔非吾君也。’景公惭而不朝”;《史记·郑汲列传》记载,汲黯前奏事,“上(武帝)不冠,望见黯,避帐中,使人可其奏”,可见这些礼节是上至帝王公侯都必须遵守的。与男子冠礼相同的是女子成人之笄礼。贵族女子十五岁行笄礼,表明可行婚嫁之事。而王室公主的笄礼则更为隆重,在宫中殿庭举行,皇帝亲临,始加冠笄,再加冠朵,三加九翬四凤冠(《宋史·礼志》)。女子行笄礼后要束发表示成人,可以婚嫁了,所以古代又有以“结发夫妻”指称原配夫妇的说法。

作为嘉礼之一的射礼,又分“大射”(天子、诸侯祭礼前之礼)、“宾射”(诸侯朝见天子或诸侯相会时之礼)、“燕射”(燕息之日举行之礼)与“乡射”(地方官为荐贤举士举行之礼)四类。而贺庆之礼,最隆重的是帝王改元、朝贺、千秋万寿节(皇帝诞辰)诸庆贺活动。

“宾礼”指邦国外交与朋友宾客礼尚往来之礼。《礼记·曲礼上》:“礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。”这主要指朋友往来之礼。《尚书·洪范》“八政”,七曰“宾”,唐代孔颖达解释:“教民以礼待宾客相往来也。”这是指周天子与各诸侯王间的朝聘之礼。所以《周礼·春官·大宗伯》说:“以宾礼亲邦国。”这种宾聘之礼也因时间的不同而有不同的称谓,《周礼》记载“春见曰朝,夏见曰宗,秋见曰觐,冬见曰遇。时见曰会,殷见曰同。时聘曰问,殷觐曰视”。这其中最重要的是“朝觐”与“会同”。朝觐礼的作用在于诸侯或藩主向朝廷述职,其制度如畿服,按诸侯国(或分藩)之远近决定朝觐之时次(从一年四次到六岁一见)。与朝觐礼不同,会

同是四方齐会、六服来朝的大典礼,参加会同典礼的天子、诸侯祭日月山川诸神,礼毕飨燕、赍赐诸侯,常行宾射之礼,规模宏大。而在先秦,诸侯交聘仪式可谓繁文缛节,但值得注意的是这些礼节对仪容、辞令的重视。《周礼·秋官·司仪》曰:“掌九仪之宾客摈相之礼,以诏仪容、辞令、揖让之节。”而专门从事外交酬酢工作的“行人”官又有赋诗言志之法,也就是《汉书·艺文志》所记载的当时诸侯卿大夫交接邻国,当揖让之时,称诗谕志,既可观国家的盛衰,又能看出使臣的道德修养。所以孔子说过“不学诗,无以言”。在外交礼仪上赋诗的形式,多半是由主宾讽诵,或由摈介代主宾讽诵,一般要求双方对赋。比如《国语·晋语四》记载秦穆公宴请晋公子重耳时赋诗,就是秦穆公先赋《采芣》诗,重耳则赋《黍苗》诗,穆公再赋《鸛飞》诗,重耳又赋《河水》诗,最后穆公赋《六月》诗。在主宾赋诗过程中,赵衰从中借诗喻义,起着和合秦晋的重要作用。于是秦穆公的自大,晋公子的企盼,赵衰的才能,都在主宾赋诗言志过程中显示出来;而以后秦助重耳返国,正由这次外交胜利所奠定。

朋友往来之礼在《仪礼·士相见礼》中,是宾礼的一种。《礼记·坊记》记载孔子语:“宾礼,每进以让。”《礼记·聘义》也有:“敬让也者,君子之所以相接也。”正是本着处人待物的礼敬谦让之心,所以士相见时有“三传语”、“三揖让”等礼节。有此谦德,守其规范,温文尔雅,才合乎宾礼,否则则属于非礼。比如《诗·小雅·宾之初筵》云:“宾既醉止,载号载呶。乱我笱豆,屡舞僛僛。是曰既醉,不知其卹。”这段话是描写客人酒醉后失态的丑状,以示非礼。葛洪《抱朴子·疾谬》也载有魏晋时代有些宾主相见时的非礼行为:客人进门不待主人招呼,就大喊主家的仆人为自己服务,而主人见客人来访,也不招呼客人就座,只顾呼唤和玩耍自家的宠物狗,这被视为士相见时非礼的典型。而历朝历代对相见礼要求甚谨,如周制根据身份不等或以雉为贄,或以雁为贄,或以羔为贄;明代根据官爵或揖让,或再拜;清代更有二跪六叩之礼,严礼而示敬,已发展到令人生畏的极端。

“军礼”指出师征伐之礼。《周礼·春官·大宗伯》：“以军礼同邦国。”考察周代“军礼”，主要有五大类：一是大师礼，即发动军队行征伐之事。该礼最重出师祭祀与誓师之典，如《尚书》所载《甘誓》《汤誓》《牧誓》等，都是战前誓师之辞。后代命将出征，天子要在太庙行授将校节钺礼，意味授权之意。二是大均礼，即征调军赋，以供军需。古天子出师，征税于诸侯（后代征税于州县），力求其均。三是大田礼，即因田习兵，检阅车徒之众，这又可区分为校阅、田猎之礼。如《礼记·月令》记载：孟冬之月“天子乃命将帅讲武习射、御，角力”，就是一例。又，《白虎通》解释“校猎”之义：“王者、诸侯所以用狩者，何也？为田除害，上以供宗庙，下以简集士众也。”可知古代田猎与生产活动、宗庙祭祀相关，而更重要的是军事演习，当然包括耀武扬威。从汉代赋家司马相如《上林赋》、扬雄《校猎赋》的真实描写，到清代规模宏大的“木兰秋狝”典礼，可谓历久而不衰。四是大役礼，即营筑土木工程，以备调配军队和用于军事防御。根据《周礼》郑玄注、孔颖达疏的解释，筑宫室与修城垣都属于大役礼，将其归于军礼，是指需要用众之力的缘故。五是封疆礼，即正封疆沟涂之固，以合聚其民。依古礼，此礼亦含两重意义：一是封疆保民，使农耕区人民安居乐业；一是诸侯互相侵袭，人民流离失所，当用兵筑疆界使之安居。东周以后，军制颇多变化，但自秦汉迄明清，出师行礼，不仅必不可少，而且日见繁杂。



图2-5-3 铜戟

“凶礼”指哀吊之礼。《周礼·春官·大宗伯》：“以凶礼哀邦国之忧。”郑玄注解：“哀，谓救患分灾。”依据不同凶事，凶礼又主要分为几类：其一，札礼。“札”指疫疠疾病之灾，此礼要在救病葬死。而礼书常将札礼与荒礼并列，故又有“移民、通财、舍禁、弛力、薄征、缓刑”等措施。其二，灾礼。“灾”包括日月食、山崩、地震、水火之灾等，此礼规定处灾时宫室内要减省娱乐、膳食，以表敬畏，以感神灵，以安民众。凡遇灾异，朝廷有两项要务，一属人文，即组织救灾；一属神学，即祭祀天地、宗庙，男女巫歌哭跳号，至唐开元礼当月朔便行“合朔伐鼓”之礼，清代逢日食还有百官素服跪叩之礼等。其三，丧礼。此系丧葬之礼，表示古代重视孝道以及分等施礼的宗法特征。《礼记·曲礼下》：“天子死曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。”这种专用词汇的不同显示了宗法制的等级，也必然内含了丧礼繁简的差异。从一般贵族来看，据《仪记·士丧礼》载，周制大略有从“无尸”到“服丧”十八道秩序，后世虽有变化，但大体均沿承周

制,表现出中国古代礼学重厚葬的风习。其四,荒礼。据《周官·地官·大司徒》载,遇荒年行荒政,重在十二救灾之法:“以荒政十有二聚万民:一曰散利,二曰薄征,三曰缓刑,四曰弛力,五曰舍禁,六曰去几(废除关卡税),七曰省礼,八曰杀哀(不厚葬),九曰蕃(停)乐,十曰多婚(婚礼从简),十有一曰索鬼神,十有二曰除盗贼。”此外尚有“礼”、“恤礼”。据周制,诸侯国受灾(以战争灾害为主),天子或盟国聚财救助,就是“礼”。而诸侯国受灾,朝廷派遣使者慰问、抚恤,就是“恤礼”。以上“五礼”虽然只是古代礼制的核心部分,可是已能看到其躬行实践的特点,也正是这些繁多而细碎的切实践履的行为规范,构成了中国古代社会中往往超越法制力量和宗教力量的礼治精神。

四、以“礼”为核心的伦理文化

以“三礼”为代表的礼学经典,构成了中国古代传统伦理文化范式,并受到历朝统治者和学者的追慕与重视。而从《礼》书看礼学传统,其制度化的政教操作系统始终起着主导作用。汉初叔孙通定“朝仪”与武帝时立《礼》经于学官,正好反映新朝制礼施政和追慕《礼》经施教的相辅相成的两个方面。自此以后,历朝整理研究《礼》经均与王朝制礼施政立教紧密联系。列举大要,有魏晋时修注《仪礼》,隋文帝时牛弘、辛彦等广采南北朝仪注以为“五礼”,唐太宗贞观年间诏命礼乐学士改旧仪、定“五礼”,高宗显庆年间复诏修礼,史称唐初“贞观”、“显庆”二礼。很显然,修旧礼是为建构新礼服务的。至唐玄宗开元十四年(724),通事舍人王岩上疏请修礼,提出“削去旧文,编以今事”(《通典·礼一》),集贤殿学士张说复上疏,主张折中旧新礼事,后由起居舍人王仲邱等修撰成新礼一百五十卷,即《大唐开元礼》。宋代理学昌明,礼受到普遍重视。官修者如王皞的《礼阁新编》、贾昌朝的《太常新礼》、文彦博的《大亨明堂记》、欧阳修等的《太常因革礼》、苏颂的《阁门仪制》、郑居中的

《五礼新义》、费士寅的《续礼书》等;私撰者如陈祥道的《礼书》、司马光的《书仪》等,在很大程度上是惩唐末五代礼制风俗凋敝,所谓“天下荡然,莫知礼义为何物”(司马光《上仁宗皇帝论谨习》)。辽、金、元三代,也有“辽朝杂礼”之制,金明昌间纂修礼书“杂录”,元泰定中李好文撰《太常集礼》五十卷,王守诚作《续编集礼》等。明清两朝,礼书以官修为主,规模宏大,如明初宋濂、刘基修撰《洪武集礼》《洪武礼法》《礼制集要》,明世宗时颁《嘉庆祀典》《郊社通典》等;清代修撰大型礼书如《大清通礼》《皇朝礼典》等,虽然都是承接古礼,但更重现实的治政行教作用。

《礼》经对后世的影响与作用也不仅限于政治操作系统,其对国民文化心理的塑造同样起着重要作用,可以说“礼”是中国文化人伦秩序与人伦原理的最集中的体现与概括。追溯中国古代礼制秩序,曾经四个重要阶段:一是西周维新,把氏族社会旧习俗礼法转化为文明社会的政治伦理秩序。二是在春秋、战国时期“礼崩乐坏”历史背景下,孔子等儒家学者对“礼”所作伦理化、道德化的提升。三是汉代礼学的经学化,尤其是以董仲舒、班固为代表的两汉学者将“礼仪”转换为“三纲五常”这样的大一统帝国礼教。四是宋明时代前经魏晋迄唐佛(教)、道(教)思想的冲击,礼教面临危机,理学家则试图将“礼”转换为神圣的、绝对的“天理”,以维护传统的礼制社会秩序。而这种礼制传统内涵的中国文化中之民族精神,又呈示出以下几个具体现象:其一,五伦设计:由个人伦理、家族伦理、社会伦理、国家伦理与宇宙伦理,构成身、家、国、天下一体的伦理系统,表现出“亲亲仁民”、“民胞物与”的道德情怀。其二,整体和谐:即以“礼”的精神达到五伦和谐,并在家族精神基础上发扬国家主义和民族凝聚力。其三,伦理政治:即以血缘、伦理、政治的直接同一,使家族亲缘关系上升为一种普遍法则,构成亲尊制度和君民秩序,使古代的伦理思想高度政治化。



图2-5-4 《圣迹之图》(局部)

第六节 乐和民情:音乐制度与雅乐新声

一、上古乐制的发展阶段

在我国古代文化传统中,乐文化有着悠久的历史,它的作用与“礼节民心”不同,更重在“乐和民声”,即协和民情,归于教化。由于音乐本源出于民间,所以最能体现人民的下情,也就是汉末何休在注释《公羊春秋》时说的“饥者歌其食,劳者歌其事”,这就决定了历代统治者对乐的重视,并且建立了相应制度(专门的音乐机关)以制礼作乐,达到体恤民情,教化民心的作用。从历史的观点来看,我国古代乐制的建立与演进,始终围绕一个中心,即“乐教”观念,而具体的表现就是“雅乐”与“新声”的交互与冲突,以孔子为代表的儒家乐教观出于对东周以来“乐制”破坏、雅乐寝衰、新声崛起的反思,提出“象德缀淫”的思想,这也成为历朝遵循的“乐教”准则。



图2-6-1 汉代乐舞杂技画像砖

考察中国古代乐制文化,如果以孔子为代表的儒家乐教观的出现作为历史的坐标,那么在这之前,音乐文化就已经经历了四个阶段。

一是理想化的上古圣人制乐阶段。根据考古发现,在诸多原始文化遗址中就发现了陶埙、骨笛等乐器。至于上古的乐章,在历代文献的记述中只是一种传说,而且有着很大的理想化特征。唐人杜佑《通典·乐志》记载“圣人作乐”就有:伏羲乐《扶来》、神农乐《扶持》、黄帝乐《咸池》、少皞乐《大渊》、颛顼乐《六茎》、帝喾乐《五英》、尧乐《大章》、舜乐《大韶》、禹乐《大夏》、汤乐《大濩》等。这些传说的乐章以及后人推论的思想,被后世儒家学者奉为经典。比如后代史书描述黄帝作乐而“百兽率舞”,禹作《大夏》是治理洪水的壮丽篇章。又比如传说在一个叫葛天氏的氏族里,流行一种集体歌舞,表演时由三人执牛尾踏足而歌。至于所唱的内容,《吕氏春秋》记载的歌名有《载民》

《玄鸟》《遂草木》《奋五谷》《敬天常》《达帝功》《依地德》《总禽兽之极》“八阙”,其中就包含了颂扬天德地功和祈求五谷丰稔的内容。

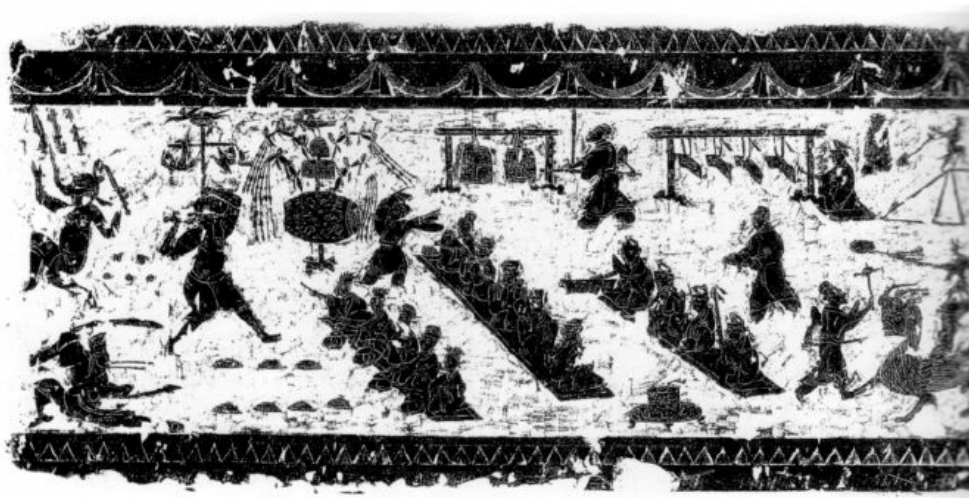


图2-6-2 乐舞杂技画像

二是殷商末年纣王传上古巫风,养女乐而耽于“淫声”的阶段。史学家对殷商音乐有很多批评,所谓“作新淫声,北里之舞,靡靡之乐”(《史记·殷本纪》)、“弃先祖之乐乃作淫声。《书》曰‘作奇伎淫巧以悦妇人’”(《通典·乐一》)等等,甚至把殷朝亡国也归咎于尚“淫声”与好“女乐”。根据史书记载的商乐,主要有歌颂汤王代夏立商的《大濩》乐和商人的传统乐舞《桑林》。对前一乐章,后世奉为“圣人作乐”的雅乐系统,而对《桑林》则视为淫(新)声。据《左传》记载,公元前563年,商王后裔宋襄公在楚丘为晋侯举行盛大宴会,表演的就是乐舞《桑林》。据说这个乐舞是由化装成玄鸟的舞师与化装成先妣简狄的女巫进行表演的,其中有描写简狄吞玄鸟蛋而生下商朝始祖契的具体过程,可能内含男女演员的模拟性动作,所以使拘守礼法的晋侯十分害怕,不得不躲进房中去。这种《桑林》乐舞也就成了后来孔子大加反对的“郑声淫”的源头之一。



图2-6-3 乐舞杂技图

三是西周建立礼乐制度的阶段。西周乐制的建立首先就在惩商末淫风,所以周人以尊礼的宗法精神为乐制的思想基础。在《尚书》的《泰誓》与《牧誓》的武王伐纣的誓词中,明确宣称商纣“乃为淫声”、“怡悦妇人”的罪行。《史记·周本纪》记载周成王取代殷商后在丰作《周官》,兴正礼乐。由于制乐与重礼意识关联,周人在祭祖时也改变殷人崇尚声色的风格,而是以祭坛供物之馨香享祖先之灵,取尊祖敬宗之意,显然更具礼的精神。而将祭品之食物的馨香气味内化为道德精神,又恰是其乐制德为乐本的体现,这就是后人所谓“惟吾德馨”的一种道德传统了。同时,周人建立了乐官制度,这就是《国语·周语上》所说的“天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏”。而且周代乐官职能也很广泛,如大师诵诗讽谏是政治内涵,大司乐教“乐德”又具教育功能。



图2-6-4 乐舞百戏图

四是春秋战国时期诸侯争霸,礼乐崩坏,儒家学者追慕西周乐制,在理论上推崇雅乐的阶段。孔子说“乐则《韶》《武》,放郑声,远佞人”(《论语·卫灵公》);《乐记》载“郑音好滥淫志,宋音燕女溺志,卫音趋数烦志,齐音敖辟乔志,此四者,皆淫于色而害于德,是以祭祀弗用也”,都是针对当世的礼乐崩坏的现实文化的反省,同时也引发了有关“雅乐”与“新声”的大讨论。相传公孙尼子所作的《乐记》,其政教乐德观也正是在此社会基础上出现的,并对后世乐教思想产生了深远影响。在这个时期,我国古乐体系也基本完成,其中突出的是“五音”(宫、商、角、徵、羽)阶体系与“十二律”(黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟)的绝对音高的形成。在春秋末到秦汉间有关雅乐与新声的讨论中,“乐教”与“诗教”是相通的。因为与礼制重典仪形式不同,乐制虽然也有乐音之器、乐舞之容等形态的表达,但其文化内涵更明显地

体现在“诗教”方面。孔子教子就有“不学诗无以言”、“不学礼无以立”(《论语·季氏》)的说法。近代学者顾颉刚在《〈诗经〉在春秋战国间的地位》一文中也认为:“从西周至春秋中叶,诗与乐是合一的。”据《周礼·春官·大师》记载:“(大师)教六诗:曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂。”考察“六诗”之说,本来含有“歌乐”或“声诗”的意义,比如“风”,《左传·隐公五年》说“夫舞所以节八音而行八风”,就视为乐调之名;又如“比”,《礼记·乐记》说“故乐者,审一以定和,比物以饰节,节奏合以成文”,是比音成乐的意思;再如“兴”,《礼记·文王世子》说“天子视学,乃命有司行事,兴秩节”,含有兴乐仪、兴乐舞意义。至于赋为布乐,雅为节舞之器,颂诗也得名于乐器,都与声乐相关。当然古人认为声音之道与政治相通,所以在对雅乐、新声的讨论中,也就更重视其政教意义,“六诗”也就等同“六义”了。郑玄解释《周礼·春官》“六诗”时就说:“风”是古代圣贤治理国家的道理的遗产;“赋”主张铺陈,就是不加隐讳地陈述当今政治教化的好坏;“比”是指看见眼前的政治过失却不便于直接申斥,就取同类的事情加以比喻说明而使之觉悟;“兴”则是看见当今政治的休美,欲歌颂又怕陷于媚谀,所以取善事加以劝谕赞美;“雅”就是正的意思,以今天的正直的人和事作为后世的法则;“颂”即通诵,也作容貌解,意取歌颂今天的美德,让她广泛地传扬当今与后世。这是典型的从义理来谈论“六诗”及其诗教的论调。其实在孔子评论《诗经》创作时,就已提倡诗教观。《论语》中记录孔子论诗处很多,有两句话最重要,一句是“思无邪”,倡导正风俗、明人伦的典雅乐章;另一句是“郑声淫”,批评的是放情纵意的“淫声”。从雅正的音乐批评标准来看,孔子认为大舜时的《大韶》乐是尽美而尽善,武王伐纣时的乐章《大武》虽属征伐之音,不算尽善,但也极美。据《礼记·乐记》记载,《大武》乐在春秋时代演出时共分六段(六成),每段都有歌唱:

下载资料请关注我的博客<https://http561856124.wordpress.com/>

第一段:鼓声先起,召集众人,然后有一手持朱盾玉斧的舞者出场,舞队从北而出,歌声悠扬,舞队(军队)开始行进;

第二段:舞队行进中作种种战斗动作,象征军威远振全国,舞姿奔放,最后舞队分两行行进,表现已灭暴君商纣王;

第三段:舞队在灭纣后向南方行进;

第四段:舞乐之声高亢典重,意味军队平定了南方;

第五段:舞队再分两组,一组由周公为首,一组以召公为首,象征二公襄助武王;

第六段:舞队又合并,歌声再起,共同赞颂强大的周朝和英勇的武王。

武王伐纣虽然属于“以暴(力)易暴(政)”,但在儒家学者看来是正义的战争,所以尽管是行“霸”而非行“仁”,而《大武》的雄壮和胜利之音,还是被列于“圣乐”而被赞美的。

二、雅乐郑声与象德缀淫

孔子以礼论乐,所以对属于男女间的放情诗乐持批评态度,而有“郑声淫”的说法。所谓“郑声”,代指“郑卫之音”,就是《诗经》十五国风中的郑、卫两地的乐诗,《汉书·地理志》称之“桑间濮上之词”,这与南朝陈后主所好的《玉树后庭花》,都常被代指亡国之音。郑、卫两国地处濮水之上,而“桑间”(又称桑林、桑中)又是该地区祭祀媒神的处所,所以与殷商旧地(宋国)的《桑林》乐相类。根据近代学者闻一多的《高唐神女传统之分析》、陈梦家的《高禘(媒)郊社祖庙通考》等文章的研究,郑卫之地到每年春季(《礼记·月令》谓“仲春之月”)都在桑林间举行祭祀媒神以求嗣(生子)的活动,由女巫(女演员)与男演员表演。由于媒氏主管“会男女”的事情,所以男女在这里“奔会不禁”,私订婚事,而演员的表演自然也就

大胆泼辣。《诗经》中的郑风、卫风,多是这种男女奔会及其表演的记录。如《郑风·溱洧》记述一对青年男女的戏谑情形,《卫风·氓》写男女私定终身之事,都与此相关。郑、卫乐歌多为奔放的情爱描写,那为什么孔子仅说“郑声淫”呢?南宋理学家朱熹在《诗集传》中认为那是因为卫风歌谣是“男悦女”(男子挑逗女子),而郑风是“女悦男”(女子挑逗男子),所以更是万万要不得了。比如《郑风·狡童》诗写道:

彼狡童兮,不与我言兮,维子之故,使我不能餐兮。

彼狡童兮,不与我食兮,维子之故,使我不能息兮。

如果把第一段译成白话,就是:小帅哥呀小帅哥,你见到我怎么不说话,就因为想你,我食不甘味啊!又如《郑风·子衿》第一段写道:“青青子衿,悠悠我心,纵我不往,子宁不嗣音。”译成白话就是:佩着青色绶带的小伙子,因想你害得我心烦意乱,即使我不好意思先去找你,你怎么就没有感觉也不给我一点音讯?再如《郑风·褰裳》第一段说:“子惠思我,褰裳涉溱。子不思我,岂无他人?狂童之狂也且。”译成白话可以是:(女子对男子说)你如果爱我,就牵着衣裳(卷起裤筒)蹚过溱水(来见我);如果你不想我,别的男孩就找我了(哪还有你的份),你这个自以为是的傻蛋。很显然,这些都是“女悦男”类情诗,可是到汉儒的解释已加以歪曲。如《子衿》篇,《毛诗序》说“刺学校废也”,这首诗也就演为求贤之意了。也正因为孔子对郑风的批评,《乐记》认为郑卫之声“淫于色而害于德”,到战国以后同类的桑林题材的文学作品也就被伦理道德化了。比如宋玉的《登徒子好色赋》写章华大夫行于桑林之间而拒绝女色诱惑的一段(参见高莉芬《走进春日的桑林:宋玉〈登徒子好色赋〉中“邂逅采桑女”的仪式与空间》):

“从容郑卫溱洧之间”→社祭(媒祭)、男女春会地点;

“是时向春之末,迎夏之阳”→社祭(媒祭)、男女春会时间;

“鸛鷖喈喈,群女出桑”→观社、观旅;

“此郊之姝,华色含光,体美容冶,不待饰妆”→观姝、观女色;

“臣观其丽者,因称诗曰……”→观丽、观女色;

“目欲其颜”→原欲:个人的角色(潜意识);

“心顾其义”→义:社会的角色(有意识);

“扬诗守礼,终不过差”→礼:完成了由原欲情色向道德礼义的转换。

这种描写到汉乐府诗《陌上桑》(艳歌罗敷行)中,女主人公(采桑女)罗敷于三段乐曲(三解)的唱述与表演,完全成为一个幽闭贞静且拒绝诱惑的人物与象征。诗中罗敷(女)对使君(男)的“宁可共载否”的要求,严词回答:“使君一何愚?使君自有妇,罗敷自有夫。”这已是“桑林”乐歌道德化的产物。

在音乐制度与思想的“象德缀淫”的转化过程中,《礼记·乐记》具有重要的理论价值。先秦“六艺(经)”,至汉仅存《诗》《书》《礼》《易》《春秋》,立学官授博士弟子,《乐经》已佚,惟《礼记》中《乐记》一篇,可观大要。考察《乐记》的乐治思想,大略可分几个层面:首先是乐起于人心,是感物而动,应合于自然无道之理的。如论乐之本:

凡音之起,由人心生也;人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声。声相应,故生变;变成方谓之音。比音而乐之,及干戚羽旄谓之乐。

由此应合天理,导善人心,所以引申出有关音之哀乐与政之善恶之关系的论述:

乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也。是故其哀心感者,其声噍以杀;其乐心感者,其声啍以缓;其喜心感者,其声发以散;其怒心感者,其声粗以厉;其敬心感者,其声直以廉;其爱心感者,其声和以柔。

凡音者,生人心者也。情动于中故形于声,声成文谓之音。是故治世之音安,以乐其政和;乱世之音怨,以怒其政乖;亡国之音哀,以思其民困。声音之道,与政通矣。

从“声音之道,与政通”的观念,必然又推导出含有政教意义的两个层面,就是“德为乐本”与“寓礼于乐”。所谓德为乐本,《乐记》明确其意:“乐者,所以象德也。”“德者,性之端也;乐者,德之华也。”缘此德本思想,音乐又有了道与器(技)的区别,由器达道,才通于乐理。而如何使乐导于性,合于德,关键在于致乐治心,寓礼于乐。所以论者言“乐本”,则谓“乐者,通伦理者也”;言“乐施”,则谓“乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心。其感人深,其移风易俗易”。而乐德之教落实到具体创作,就是《乐记》中强调的“乐教”与“诗教”的通合:“诗,言其志也;歌,咏其声也;舞,动其容也;三者本于心,然后乐器从之。是故情深而文明。”关于这一点,汉代的《毛诗大序》作出进一步推述:

诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗。情动于中而形于言,言之不足故嗟叹之,嗟叹之不足故永歌之,永歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之也。……故正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗。

这种重人心德本的礼乐、诗乐观,在与《乐记》成书时间基本相同

的荀子著述中也有同类阐发。如《荀子·乐论》开篇即云:“夫乐者乐也,人情之所必不免也。……故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道,则不能无乱。先王恶其乱也,故制雅颂之声以道之,使其声足以乐而不流。”也就是说,乐有取快乐的一面,但绝不限于悦耳娱心,而在乐不流于俗、不流于淫,要通于王道政治和教化思想,才能归于雅乐正途。

上述所引的乐本乐教观,应是历代“乐”论的主体思想。尽管后世学者对《乐记》的“声”之哀乐说提出质疑,如嵇康的《声无哀乐论》出于道家的自然观对儒家音乐思想的政教观提出异议,但是嵇康所倡言的自然声乐观与《乐记》的“大乐与天地同乐,大礼与天地同节”说法在文化哲学意义也是相近的。同时,嵇康所论“季子在鲁,采诗观礼,以别风雅,岂徒任声以决臧否哉。又仲尼闻韶,叹其一致,是以咨嗟,何必因声以知虞舜之德”,认为哀乐之情不见于乐,但在谈到季子、仲尼采诗听乐时,仍然内含了深层的教化意识。



图2-6-5 嵇康与友人

三、秦汉以后乐府制度的演变

秦汉时代“乐府”的建立是音乐制度史上一个重要的阶段。“乐”就是音乐,“府”就是官府,所以“乐府”就是管理音乐的机关。秦代立乐府,曾改造周乐“大武”为“五行”,改造“房中”为“寿人”;汉初叔孙通定“朝乐”、“庙乐”,汉惠帝命乐府令夏侯宽定“安世乐”等,都说明了秦代与汉初都很重视音乐的社会功能与政治教化。乐府制度到汉武帝改制,发生的一些变化,也健全了汉代的乐府制度,所以历史学家有汉武帝“立乐府”的说法。有关武帝立乐府之制,在《汉书》中有两则说明,一则是《礼乐志》记载:

至武帝定郊祀之礼.....乃立乐府,采诗夜诵,有赵、代、秦、楚之讴,以李延年为协律都尉,多举司马相如等数十人造为诗赋,略论律吕,以合八音之调,作十九章之歌。

另一则是《艺文志》记载:

自孝武立乐府而采歌谣,于是有赵、代之讴,秦、楚之风,皆感于哀乐,缘事而发,亦可以观风俗,知薄厚云。



图2-6-6 汉代南阳汉画像石乐舞图

其实西汉所立乐制有两个系统,一是“太乐”系统,由外廷太常执掌,主要属于宗庙典礼类国家大乐,是前朝流传下来的雅颂古乐,所以又被认为是官方的“雅乐”;一是“乐府”系统,由内廷少府执掌,属于帝王宫廷音乐活

动,以楚声乡音与新乐新声为主,所以有“造作乐府”之说。虽然乐府的歌诗乐曲属于新声系统,其中有采自民间的,如“相和歌”与“清商乐”,有来自西域军乐的,如“横吹曲”与“鼓吹曲”的一些曲调,有供帝王宫廷游乐的流行曲调,如《安世房中歌》等,虽内含所谓“淫声”,但统治者对乐府之制本身,仍接受儒家礼乐观而有一个雅化的过程。也正因此,到汉宣帝时嫌乐府淫声太重,提倡乐府全用雅乐,但是因为这一举措实在同游乐性质相悖,结果导致失败。到汉成帝时乐府人员已多达八百余人,机构庞大,且制作新声日盛,以致汉哀帝以“黜郑声”的理由,而“诏罢乐府”。东汉音乐机关也分两个系统,一是太予乐署,类似西汉的“太乐”;一是黄门鼓吹署,类似西汉的“乐府”,其中仍有雅乐与新声的冲突与交融。

从汉乐府的建制,我们又可以看到古代乐制一个问题的两个方面:一方面汉代乐府承周制而重乐的体示民情和教化人心的作用,是对战国末世声重淫乐的反拨;另一方面则是汉乐府的当世意义,它的文化兼容性(如赵、代、秦、楚之讴)与对新声的吸纳(如乐府中相和、清商、鼓吹乐的兴盛),均非前朝所能比拟。也正因为汉乐府对雅乐、新声有区分但没有明确的对立,又出现了礼乐教化的歌诗与供帝王赏心悦目的“女乐”淫声相交叉现象,所以到汉成帝时“郑声尤甚,黄门名倡丙彊、景武之属,富显于世,贵戚五侯、定陵、富平外戚之家,淫侈过度,至与人主争女乐”(《汉书·礼乐志》)。这也导致了汉哀帝因其乐淫而“诏罢乐府”的举措。至东汉光武帝复兴乐制,定庙乐“四品”,即“大予乐”、“雅颂乐”、“黄门鼓吹乐”与“短箫铙歌乐”,这也与当时归复儒家礼制相关。

汉代以后,乐制因时而变,但雅乐与新声,仍是发展过程中的重要线索。魏晋南北朝时,统治者一方面追寻历代乐制,流传“中国之旧乐”,以为教化之用,另一方面则大量引进佛教的“法曲”与北方的“胡乐”(如龟兹乐),以致出现“杂以羌胡之声”(唐刘餗《太乐令壁记》)的西凉乐等。



图2-6-7 唐代 吴文残碑侧狮子草纹舞人像拓片

到了唐代,从中央到地方的各级政府都建立了专门的音乐机关,除征调各地“音声人”到中央乐府(太常寺、大乐署和教坊)工作,还招募大量的“官奴婢”、“官户”等艺人充实地方府县的音乐机构“衙前乐”。唐代官方音乐以古歌、大曲(含法曲)和寺院里俗讲及散乐为主。唐代的古歌内容非常丰富,是由清乐系统的汉族南北方民歌和其他少数民族乐曲相互交流而形成的,比如敦煌就发现了中晚唐时的乐曲《望江南》《菩萨蛮》等。唐代古歌较为可靠的是《阳关三叠》与《渔歌调》。其中《阳关三叠》歌词原是王维的七言律诗《送元二之安西》,因诗中有“阳关”与“渭城”两地名,得名《阳关曲》或《渭城曲》;又因曲式有“三叠”结构,所以又称《阳关三叠》。这一曲式为当时文人所喜好,比如白居易《对酒诗》就有“相逢且莫推辞醉,听唱《阳关》第四声”的说法。唐代大曲则是在民歌、曲子的基础上发展起来的大型歌舞曲。大曲在思想上淡化了儒家的传统乐教观,而渗入诸多佛、道内涵;在乐曲上兼容汉、胡音乐,既有汉乐传统,又有胡部新声;在曲式上一般由“散序”、“歌”、“破”三部分组成:“散序”是一种散板的引子,以器乐演奏为主;“歌”又称“中序”,一般以抒情的慢板歌唱为主,伴以舞蹈;“破”以快速舞曲为主,有时伴以歌唱。大曲曲调也很多,有比较庄雅的如《破阵乐》(又名《秦王破阵乐》或《七德舞》)、《庆善乐》《景云河清歌》与《鸟歌万岁乐》;有同是法曲且描写仙游故事的如《霓裳羽衣曲》;有比较浮艳的如《胡旋》《胡腾》等。唐大曲的伴奏乐队也形式多样。比如清乐乐队所用乐器主要有编钟、编磬、琴、瑟、击琴、琵琶、箜篌、筑、箏、节鼓、笙、笛、箫、篪、埙十五种,而西凉乐队所用乐器更多。由于胡乐的大量传入,唐代乐器也发生变化。汉魏以来,文人好尚“琴”,所以有蔡邕的“五弄”和嵇康的“四弄”闻名于世,而唐人更多赞美“胡琵琶”的美妙功用。如白居易《琵琶行》诗对歌女弹奏琵琶乐声的描写:

大弦嘈嘈如急雨,小弦切切如私语。嘈嘈切切错杂弹,大珠小珠落玉

盘。间关莺语花底滑,幽咽泉流水下滩。冰泉冷涩弦凝绝,凝绝不通声暂歇。别有幽愁暗恨生,此时无声胜有声。银瓶乍破水浆迸,铁骑突出刀枪鸣。曲终收拨当心画,四弦一声如裂帛。

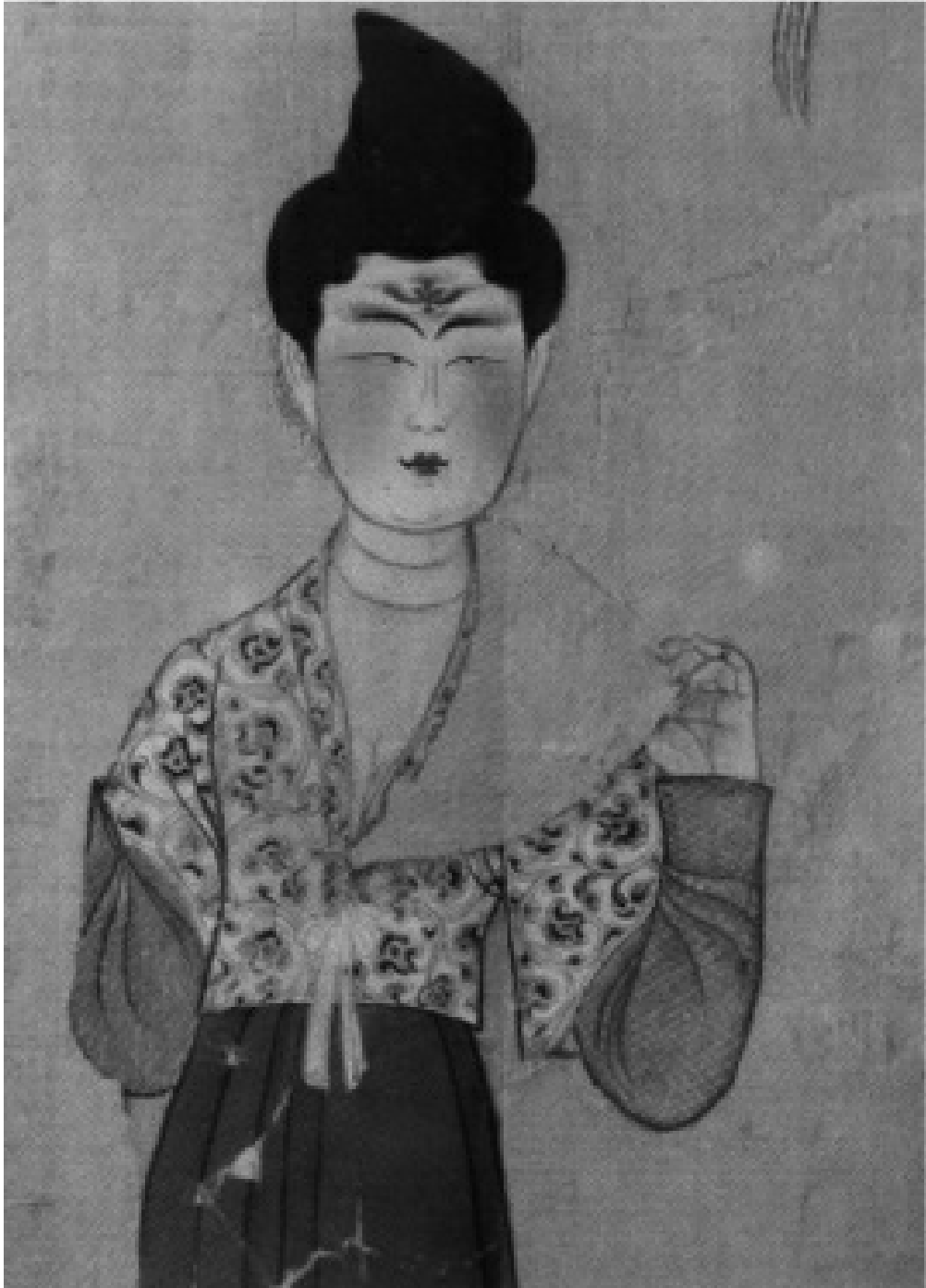


图2-6-8 唐代乐舞屏风(绢画)

这段精彩的描绘,说明了当时琵琶演奏技艺的高超。唐代散乐则继承了百戏传统,以表演杂耍和唱曲歌舞为主,也产生了如参军戏、杂剧等民间艺术形式。由于唐代胡、汉文化交融,所以传统雅乐与西域新声往往交织在一起,尤其是因当时“歌伎制度”而形成伎乐的盛行,所以也就淡化了雅音与郑声的对立。于是对唐代开元、天宝间的官方乐曲,后世就有“君臣相与为淫乐,而明宗尤溺于夷音”(鲟阳居士《复雅歌序》)的批评;而开成年间“袞襖”之礼杂以“伎乐”,已司空见惯。当然,这并不意味着乐府旧制政教传统的丢失,唐开元年间造十五“和乐”,宝应年间太常奏立“大運之舞”,贞元年间奏“文明之舞”,长庆年间奏“和宁之舞”,宝历年间奏“大鈞之舞”等,都取保国康民之意。

唐宋时代教坊、梨园乐兴盛,也多少掺杂了民间的戏谑色彩。北宋的宫廷音乐机构以东、西教坊为主,分大曲、法曲、龟兹、鼓笛四部。后随着乐部的发展,又出现了新的形式,就是按乐工擅长的技艺划分为箏箏部、大鼓部、杖鼓部、拍板色、笛色、琵琶色、箏色、方响色、笙色、舞旋色、歌板色、杂剧色、参军色十三部。到北宋末年,宫廷音乐衰落,以致宫廷活动也招民间勾栏艺人表演杂剧节目。南宋时期有了“社会”这样的艺人专业组织,如杭州一带就有遏云社(唱赚)、苏家巷傀儡社(傀儡戏)、女童清音社(队舞)、子弟绯绿清音社(杂剧)、清乐社(清乐)、同文社(耍词)、律华社(吟叫)等数十种“社会”。元明以来,杂剧与南戏兴盛,音乐更趋向民间化。所以清代乾隆年间官修《续通典·乐一》时史臣奏言宋、元、明三朝官方乐制,对其特点和旨意作如下说明:宋太祖、太宗还留心于雅乐,到了皇祐年间开始定大安的乐名。有宋一代讲求声律的专家如司马光、周敦颐、朱熹等人,在乐教乐理方面均有领悟和神解,他们的观点使雅乐统绪可垂之不朽。然而遗憾的是这几位在当时都不受重用,而所谓播在乐府、荐之郊庙的音乐,都是出自像李照、魏汉津等好新乐的人手中,所以古代雅乐的衰落已无法恢复了。到了辽、金、元三

朝,基本沿袭魏汉津所定之乐,其中明代的李文利主张三寸九分为黄钟,朱载堉倡导乐理的开方乘除之说,是“师心自用,去古益远”。通过这段话,我们可以看到唐宋以后古乐雅音的衰落确实明显,这也导致雅、郑之分也远不及秦汉时那样严明。于是在乐论方面,比如北宋时的成玉^同作《琴论》,就主张乐曲以“得意为主”,而与儒家政教乐论思想不侔;元朝的燕南芝庵撰《唱论》,着重探讨唱腔的技巧与风格问题,也不谈乐教。

清代宫廷曾有复兴雅乐的举措,如康熙皇帝钦定《律吕正义》,又御制《新乐府·立部伎篇》,其意义就在标明“崇雅黜郑”的宗旨,但作为新声,如元明以来的民歌小曲流行,地方戏剧的兴起,以及欧洲音乐的传入,代表了音乐发展的新趋势。因此,那种一直被奉为关乎王朝政治命运的传统乐制,以及政治教化为主的乐治思想,其地位的跌落和整体的衰退,也已是不争的历史事实。

第七节 讲武习艺:兵制、兵略与兵法

一、兵书与兵制

讲武习艺与儒雅风流,向来被中国人奉为两大生存准则,体现于制度史,就是“文武之道”。所谓的军事制度与军事行为,是创立政权与护卫国家的重要保证,古人说“文化内辑,武功外悠”,是文治与武功的对举,其实从历代兵制、兵略与兵法所体现的思想来看,军事也是整个中国文化史的重要组成部分。我国古代政治文化,素讲“王道”与“霸道”,王道乐土,寓和平之声,所谓“远人不服,则修文德以来之”(《论语·季氏》),霸道则含征伐之意,即“文化不改,然后加诛”(刘向《说苑·指武》)。然而纵观中国历史上的军事文化与思想,又恰恰是“杂王霸之道”的产物,残酷的战争行为往往与仁义礼治思想糅合在一起,构成特有的用兵思想。如《六韬》论用兵之道,即首在得人心,次在政治攻心,再次在用兵谋略。《尉繚子》议武以为“有以道胜,有以威胜,有以力胜”。《吴子兵法》也是并举“内修文德,外治武功”。这些都是历代兵书所倡“圣人”用兵的道理。



图2-7-1 孙武像

在浩瀚的历史文献典籍中,军事文化主要记载于两类著述:一是史书,班固著《汉书》立《艺文志》,其中有《兵书略》,收兵书目录53家790篇,分述兵家“权谋”、“形势”、“阴阳”、“技巧”四类,继此,历代史书的《兵志》,均收录和记载了历朝的军事文献和思想。二是兵书,清人编《四库全书》“兵家类”收录历代主要兵书20种:《握奇经》(旧题风后撰)、《六韬》(旧题周吕望撰)、《孙子》(孙武撰)、《吴子》(吴起撰)、《司马法》(旧题齐司马穰苴撰)、《尉缭子》(周尉缭撰)、《黄石

公三略》(旧题下邳神人撰)、《三略直解》(明刘寅撰)、《黄石公素书》(旧题宋张南英注)、《李卫公问对》(唐李世民间、李靖对)、《太白阴经》(唐李筌撰)、《武经总要》(宋曾公亮、丁度等奉敕编)、《虎铃经》(宋许洞撰)、《何博士备论》(宋何去非撰)、《守城录》(宋陈规、汤璲撰)、《武编》(明唐顺之编)、《阵纪》(明何良臣撰)、《江南经略》(明郑若曾撰)、《纪效新书》《练兵实纪》(明戚继光撰)。此外尚有如明末孙承宗的《车营扣答合编》、清人记述施琅攻占台湾战略战术的《靖海纪事》、魏源的《圣武记》与《道光洋艘征抚记》、丁拱辰的《演炮图说》等,都是记录古代军事思想与战争方略的重要文献。宋元时代武举考试,“七书”为必读必考,分别是上列诸书中的《孙子》《吴子》《六韬》《司马法》《黄石公三略》《尉繚子》和《李卫公问对》。而从这些相关文献中,我们又可以清晰地看到中国古代完整的设兵制度、丰富的治兵方略与精彩的用兵法术。

兵制是为保证军队建设的顺利进行和军队战斗力充分发挥而制定的有关军事力量的组织、管理、训练、储备、征募等法规。考察我国古代军队的起源,昔人有“三皇无为天下以治,五帝行教兵由是兴”(杜佑《通典·兵一》)的说法,即追溯兵起于上古的五帝时期。先秦时代,夏、商、周三代兵事,从出土兵器可观一些迹象,不过制度化的文献记载,则至周朝始大略详备。据《周礼》六官治事,以“夏官”司马用兵,兵源、兵用记录较详。《通典·叙兵》依《周礼》所记总述周代兵制说:

甲兵之用,其来尚矣。周因井田以定兵赋,夏官司马掌军戎,天子六军(据《周礼》记载,每军12500人)、诸侯大国三军、次国二军、小国一军,春蒐(sōu)夏苗,秋猕(xiǎn)冬狩,讲武习艺,无阙于时。以九伐之法正邦国:凭弱犯寡则损之,贼贤害民则伐之,暴内凌外则坛之,野荒民散则削之,负固不服则侵之,贼杀其亲则正之,放弑其君则残之,犯令凌政则社之,外内乱鸟

兽行则灭之,此禁暴靖民之大略也。

这段话记述了周代兵制兵员人数、四季校猎演习的制度和“九伐”的道理。同时,《周礼》述兵,又有“大师之礼”(发动军队行征伐之事)、“大均之礼”(征调军赋,以供军需)、“大田之礼”(因田习兵,检阅车徒之众,可分为校阅、田猎两类)、“大役之礼”(营筑土木工程,以备调配军队和用于军事防御)和“大封之礼”(两重意义:一是封疆保民,使农耕区人民安居乐业;一是诸侯互相侵袭,人民流离失所,当用兵筑疆界使之安居)。这些礼节虽然属于周朝兵制,但其内涵和方式,一直被后世奉为范式。比如无论哪朝哪代出师征伐都有誓师之典,即天子征众出师前祭天(类祭)祭地(宜社),然后有告庙(造祢)与祭军神、军旗(禡祭)等。唐宋以后依旧制天子六军之说,实行六纛之制,一军一旗,因此禡祭要祭牙旗,也要祭六纛,设旗、纛神位等。唐代文人如陈子昂、柳宗元写有《祭牙文》《禡牙文》,记述甚详。至于大田礼,《礼记·月令》载孟冬之月“天子乃命将帅讲武习射、御,角力”。汉代分南北军,秋后校阅,有“都试”(比试考核)之法。至北魏文成帝和平三年,校阅始有以南北两军对抗性演习,所谓“周回转易,以相赴就,有飞龙腾蛟之变”(马端临《文献通考·教阅》)。清康熙间又有“会阅”典礼,宴设歌舞,立营布阵,其如“木兰秋狝”典礼,气势尤为恢宏。

古代兵制涵盖很广,有军事领导(如从秦汉时代太尉统兵到清雍正年间军机处的设立)、武装力量(如中央军与地方军)、军事指挥、军官培养、武器装备、后勤供应等等,其中最突出的是兵役制度。述其大略,有民军制、征兵制、屯兵制、世兵制、府兵制、募兵制等。

从兵役制度的演进来看,先秦时代主要是“民军制”(即战时临时征集兵员的制度),如周代国野制分“国人”与“野人”,兵员甲士皆由“国人”临时应征担任,所谓“赳赳武夫,公侯干城”(《诗·周南·兔置》),而“野人”只能跟

随“国人”之后在军中担任后勤杂役。秦汉以降,平民始有姓氏,平民入伍已司空见惯,从而形成以“征兵制”(兵劳合一的制度)为主的兵役制,其中包括正卒、戍卒和更卒等。而因避免戍卒更代之劳,汉代在武帝时设张掖、酒泉、上郡、朔方、西河、河西六郡,开辟官田,发边塞士卒戍屯,已开后世屯田制先河。三国两晋南北朝时期,兵役制比较复杂,如北朝曾出现世家旺族的私兵(部曲),但却以世兵制为主。世兵制的特点是军户与民户分离,军户世代为兵,倘士兵叛逃则罪及家属,所以也称(人)质任制。初成于西魏、北周,完备于隋唐时代的“府兵制”,是我国兵制演变过程中影响最大的制度。清代官修《清朝通典》的史臣在《兵志》开篇就说:“历代设兵各有因革损益,唯唐府兵为较善。”早在西魏时期,府兵制以六柱国统十二大将军,每大将统二开府,计二十四开府,开府各领一军,兵士属于军府,不编入郡县户籍。至隋朝改军士编入民户,使兵民合一,而唐承其制,且与均田及租调结合,全国置634府,征战时临时任命主帅,停战后将归于朝,民散于府。唐府兵制兴盛与完善,突出表现在几方面:一是府兵统御机构卫府的建立;二是有了完备的府兵编制、指挥系统和装备配置;三是有明确的府兵服役和征调规定;四是制定了完整的府兵宿卫任务和训练、校阅、战法守则。到唐玄宗开元间,府兵渐衰,尝改以募兵(招募兵源)代替府兵,出现了彍骑(招募壮士补充宿卫),至中唐藩镇割据,王朝仅依禁军维护。正如《新唐书·兵志》对有唐兵制的归纳:“盛时有府兵,府兵后废而有彍骑,彍骑又废而方镇之兵盛矣。及其末也,强兵悍将兵布天下,而天子亦自置兵于京师曰禁军。”从总体上看,中唐至宋代,兵制主流已是募兵制。而辽、金、元崛起北方大漠,则由部落兵制转而为世兵制,明代兵役又从卫所制转为募兵制,大抵不出前代规制。清代兵制比较特殊,主要有八旗兵与绿营兵两大系统。关于八旗制度,清初立满人四旗,后增为八旗,随着户口增多,又相继立蒙古八旗、汉军八旗,计二十四旗,以旗统人与兵,隶属于旗的都能当兵,有世兵性质。绿营兵源于明代的镇戍之制,属于招募制,是由汉人组建的军队,管理除东三省之外的全国各地。绿营制度分

为标、协、营三大系统:总督、巡抚为军政长官,提督、总兵为指挥帅、将,所统领谓之“标”;副将所属管的叫做“协”;参将、游击、都司、守备所属的叫做“营”。自太平军起义,八旗兵与绿营兵朽弱得不堪一击,于是曾国藩率先在湖南组织乡勇,以后勇营制度又成为湘军、淮军的兵役特征。

兵制的发展也体现于兵种的演进方面。从世界军事史的进程来看,主要可分为冷兵器时代与热兵器时代。在漫长的冷兵器时代,我国古代战争形式是由车战、步战到骑战,而“南船(水兵)北骑(骑兵)”,又标志了南北文化相异的特点。从时序看,古代先有车战,后有步战,前者限于中原平地,后者渐扩大到南方山地。至于我国骑兵的起源,一般认为诞生于春秋战国之际。《左传·襄公二十六年》“左师见夫人之步马者”、昭公二十五年“左师展将以公乘马而归”,是早期的记载,到《战国策·赵策》有关赵武灵王“胡服骑射”的故事时,骑兵已具有一定的规模。到汉代,有材官(步兵)、骑士(骑兵)、车士(车兵)和楼船士(水兵),已基本具备了冷兵器时代的主要兵种。自宋代以后火药的发明与火炮的运用,又出现了新的炮兵类兵种,这已是热兵器时代的来临。至清末海军建立,李鸿章将淮军改编成“常胜军”(即洋枪队),下辖“机枪队”、“阵地炮队”、“步兵团”和“攻城炮队”编制,都说明了兵种与兵制伴随着时代步伐的演进与发展。

二、兵略与战争

由于中国古代政治的宗法君主制的特征,其“家天下”形态决定了政权的更换多以战争形式完成,所以自传说神农伐斧戍之战以后,数千年来无数大大小小的战争展示的丰富多彩的战略与战术,凸显了我国军事史上的兵略文化。而从历代战争看兵略艺术,又可分为三个时期:

一是从部落战争到中国统一之战。《诗经·商颂·长发》载:“武王载

旆,有虔秉钺,如火烈烈,则莫我敢曷。”记录的是夏商部落的战争,即商汤伐夏桀的“鸣条之战”。而这场战争的开端从商王灭葛开始。葛是夏朝最亲近的属国,因葛伯不祭祖先,商汤便以助祭为名送牲畜给葛,又派人去帮助耕种,葛伯知其阴谋,因而杀死了送饭的儿童,商汤以此为由,起兵一举灭葛,然后再灭韦、顾、昆吾三国,为伐夏扫除了障碍。这是较早的挑起战争且师出有名的策略。而据史书记载,“伊尹去汤适夏”,则又是在此战争中使用的“用间”(间谍)之计。《诗·大雅·大明》则记录了周武王伐商纣王的“牧野之战”的壮观场景:“牧野洋洋,檀车煌煌,駟彭彭。维师尚父,时维鹰扬。凉彼武王,肆伐大商,会朝清明。”据《尉繚子》载:武王伐纣,背济水列阵,以两万多人战胜商纣王亿万之众。这与后来东晋谢玄破苻坚的“淝水之战”均被称为以少胜多的典范和“人心向背”决定战争胜负的实例。自春秋诸侯称霸、战国纷争,已形成围绕国家统一的战争,其规模越来越大,用兵方略也日见复杂。如春秋晋、楚争霸的城濮之战,晋文公一战称霸,就在于成功地运用了一系列调楚、困楚以及取盟齐、晋合力攻楚的战略与战术。如晋文公针对楚兵攻宋首先采取狐偃远道救宋不利而设计调楚军北上的战略,而在楚军不为所动时又接受先轸“使宋舍我而赂齐、秦,藉之告楚”(《左传·僖公二十八年》),即引齐、秦参战的策略,使楚与晋、齐、秦三大国抗衡,以致城濮一战,楚军惨败,楚军统帅子玉亦羞愧自杀。李白诗云:“秦皇扫六合,虎视何雄哉?”综观战国后期秦灭六国的统一战争,大略经历了五大阶段:首先聚力蓄势,东向争天下;二是南向攻楚;三是再东向折败强齐;四是重创赵国;最后是翦灭六国,完成统一。在这一过程中,秦国之所以能连横得势,断六国合纵之脊,最终席卷群雄,在于制定了正确的强国战略,其中包括变法图强,招揽人才,军政合一,以及东向争天下,分化离间,各个击破等,才取得了统一战争的全面胜利。



图2-7-2 李广像

二是农耕与游牧两个经济区的战争。唐代诗人王昌龄《出塞》：“秦时明月汉时关，万里长征人未还。但使龙城飞将在，不教胡马度阴山。”这是对汉唐胡汉争锋的边塞战争的描述，其中讴歌了汉飞将军李广抗击匈奴的威名。其实历史上针对草原民族的进攻与防御，早在先秦就已存在，如《诗经·小雅·出车》记“天子命我，城彼朔方；赫赫南仲，玁狁于襄”，就是周朝筑城“拒胡”之事。抗击匈奴的战争，以汉武帝一朝最为激烈，也是由自汉初匈奴南侵到汉军反击的战略转移的阶段。汉武帝刘彻是中国古代

史上一位有作为的帝王。从汉武帝元朔二年(公元前127)起,对北方匈奴展开了长达数十年的战略反攻战役。这次战争规模较大的进行了十一次,前五次得势,后六次失利,其中兵略运用的得当,起了关键作用。以前五次战役为例,第一次是反击河南,采取了胡骑东进,汉军西击策略,首战告捷。第二次是袭击右贤王庭战役,采取了神速进军,夜战取胜的战术。第三次是攻击单于本部,采取集中优势兵力,正面攻克的方针。第四次是袭取河西(武威、张掖、酒泉等地)之战,采取佯攻北庭,掉头西向的突袭方法取胜。第五次是复入漠北与匈奴主力决战,使“匈奴远遁,而幕南无王庭”(《资治通鉴·武帝元狩四年》),成为汉武帝反匈战争的巅峰。而汉军能够取得多次反匈战事的胜利,又与武帝的前期战略准备相联系。首先在军事上健全军制,征选兵员。其次建设骑兵,选拔善战的将校。再次修筑通往雁门的道路,为大军进发提供保证。同时在政治、经济、外交方面也做出备战所需的积极准备。随着历史的演进,在宋、金、元三王朝的时代,草原民族又在战略上取得了明显优势,其中从辽(契丹)、西夏到金(女真)、元(蒙古)皆因娴熟骑兵集团的作战战略,取得了诸多成功战例。而蒙古军队在消灭金、宋的战役中,又采取了诸如分进合击,大规模迂回作战的方式掠地取胜,同时由专务乘乱、掳掠剽窃转向筑城列障、就地屯田,为夺取全国政权获得战略的保证。同时,两宋为抗击金、元草原民族的南侵,除了发展骑兵,还借助水域天险(如洞庭湖、长江)发挥水战优势拒敌,客观上发展了我国古代水军的战斗能力。

三是从内陆兵战到海防水战的转移。我国自唐宋以来海上交通的开辟,既发展了海上贸易,又增加了海疆的军事行为,尤其是由冷兵器转向热兵器时代,中原政权对北地草原民族的防守已转向东南沿海的防御。明代以抵御倭寇为主的东南海防战略思想与方针,正标志了我国古代兵略观念的转移。《明鉴·太祖高皇帝》记载明太祖朱元璋曾向习于海事的方鸣谦问沿海防倭之策,方鸣谦回答说:



图2-7-3 戚继光像

倭海上来,则海上御之耳。请量地远近置卫所,陆聚步兵,水具战舰,寨垒错置其间,则倭不得入,入亦不得傅(登的意思)岸。其兵,则藉近海民四丁取一以充,无烦客兵也。

朱元璋接受了这一建议,命汤和主持海防整備及练兵事宜,这既是明初卫所制的开始,也是我国早期适应海战队伍的筹建与训练。由于明初有着完整的海防组织体系,而且制定了以近海歼敌为主的战略,所以取得多次胜利,赢得了海疆的安宁。至明嘉靖年间,倭寇入侵猖獗,相继爆发了“争贡之战”、“王江泾之战”,虽然明军取得一些胜利,但在战略上又实施“招抚计”,结果招而不抚,祸患愈演愈烈。直到嘉靖三十八年(1559),总督沿海军务的胡宗宪才允许戚继光组建了以抗倭闻名于世的新军“戚家军”。戚继光的战略与战术,以及他总结战事所著的《纪效新书》和《练兵纪实》,同以前的兵略与兵书相比,一个显著变化就是由陆战转向海战。戚继光认为取得海战的主动权,必须加强海上警戒、增修战船和演练水军,并灵活运用前人兵法,创造了适合海战的“鸳鸯阵”,其以兵略指导兵战,所以相继取得了诸如“台州之战”、“横屿之战”、“平海卫之战”与“仙游之战”的胜利。其中仙游之战是戚继光新军抗倭决胜之役,也是他运用以少胜多、以正为奇之兵略取胜的范例,所以谭纶认为这场战役是“用寡击众,一呼而辄解重围;以正为奇,三战而悉收全捷。……盖自东南用兵以来,军威未有若此之震,军威未有若此之奇者也”(《请行赏罚以励人心疏》),并不是虚夸。自清代鸦片战争以后,海禁大开,欧美列强与日俄诸国皆虎视眈眈,武力侵略中国,于是当时的清政府把海防提到国家安全的最高战略位置。清廷也相继出台两次海防议,建立了以三大洋(北洋、南洋、闽海)并以北洋水师为主的规模宏大的海军,建立了海军基地及海岸炮台,建立了海军训练、编制等各种制度,购置和建造了数十艘战

舰以及组建其舰队,形成了具有现代意义的海军指挥系统。虽然经过中法马尾海战、甲午中日海战等战役,清廷海军损失殆尽,但海防战略的形成及发展,无疑促进了近代军事思想的变革。

三、兵法与兵器

《续通典·叙兵》引唐人李筌《太白阴经》:“兵之兴也,有形有神。旗帜金鼓依于形,智谋计事依于神。战胜攻取形之事,而用在神;虚实变化神之功,而用在形。”此言形神的变化与互补,是对历代战争行为规律的把握,而这种战争行为规律提升到军事思想的层面,就是兵法。

古代兵法之实例与思想,主要见载于历代兵书中。在《通典·兵志》中,列有如“料敌制胜”、“察而后动”、“声东击西”、“示惠招降”、“出其不意”、“击其不备”、“攻其不整”、“间谍”、“推诚”、“示信”、“示义”、“抚士”、“示弱”、“示怯”、“示缓”、“示强”、“佯败”、“诱敌”、“避锐”、“示形在彼而攻在此”、“示无备设伏取之”等数十则用兵方法。落实到具体的兵家论述,每部兵书中最重要的内容应该就是各种兵法了。如《六韬》包含《文韬》《武韬》《龙韬》《虎韬》《豹韬》和《犬韬》。其中《武韬》提倡“修德”、“安民”,即争取民心以瓦解敌人。书中认为:要取得战争胜利,首先要师出有名,吊民伐罪;其次力争“不战而屈人之兵”;最后是进行“文伐”,即先谋略而后行武。又,《虎韬》共十二篇,分述兵器、器材和装备,突围、渡河、对阵、迂回、伏击、攻城及反伏击、反火攻等具体战术,其中含有丰富的兵法思想。再如《尉繚子》对攻、战、守三种作战形式提出原则性要求:攻城的原则是“攻不必拔,不可以言攻”,要集中兵力,出其不意,乘敌虚而攻克;对阵作战的原则是“战不必胜,不可以言战”,要先发制人,虚虚实实,真真假假,明察敌情,争取主动,然后发兵决战;守城的原则是:一要坚守城外要地,即“守者不失其险”,二要守备

部队与出击部队分开,即“出者不守,守者不出”,三要反对消极防御,即“救必开之,守必出之”。而著名的《孙子兵法》,论用兵之道极为广泛,其中最突出的思想有:其一,先胜而后求战;其二,知彼知己,百战不殆;其三,致人而不致于人;其四,攻其不备,出其不意;其五,兵因敌而制胜;其六,知天知地,胜乃可全。在历史上,三国时代是乱世用兵,风虎云龙,其中曹操与诸葛亮用兵都兼有形神之妙,而两人又都好《孙子兵法》。曹操曾著《孙子略解》,所谓因事设奇,诱敌制胜,而变化如神,他指挥的“官渡之战”是一范例。诸葛亮用兵更是伐谋为上,兵行诡诈,取胜无数。他论兵又突出于四方面,即察形观势,结援抗敌;深谋远虑,谨慎用兵;避强击弱,奇正相依;明纪为将,严法治军。同时,也应该注意中国古代战争多为农民战争的特点,所以战术也多具农民战争性质,比如流动作战、以走制敌与避实击虚、出奇制胜等战术,大大丰富了兵家的兵法思想。

兵法在实战中的具体运用,又主要体现在战阵方面。杜甫歌咏诸葛亮的《八阵图》诗谓:“功盖三分国,名成八阵图。”所谓“八阵图”,又称“八阵法”,是历史上近乎传奇的战阵,因诸葛亮善用此阵而尤为著名。宋代王应麟《玉海》记有“诸葛武侯治蜀,以八阵教练将士”。“八阵”名称及方法,初见《孙臆兵法》的《十阵》篇,包括:

- (一)方阵:用于截断敌人去路;
- (二)圆阵:用于聚集自己的队伍;
- (三)疏阵:用于扩大占驻的阵地;
- (四)数阵:用于密集队伍不被敌方分割;
- (五)锥形之阵:以锥形用于突破敌方阵势;

(六)雁行之阵:如雁翼展开用于发挥弩箭的威力;



图2-7-4 诸葛亮像

(七)钩形之阵:左右如翼弯曲若钩,便于随机改变队形;

(八)玄襄之阵:多置旌旗,用于疑敌之法。另加“火阵”与“水阵”,计为

十阵。孙臏论八阵法说“用八阵战者,因地之利,用八阵之宜”,指的是各种阵法都要根据实际情况,灵活运用。酈道元《水经注》曾记诸葛亮摆设八阵图练兵的情况说:“亮所造八阵图,东跨故垒,皆累细石为之。自垒西去,聚石八行,行间相去二丈,因曰:‘八阵既成,自今行师,庶不覆败。’皆图兵势行藏之权。”这说明诸葛亮的八阵图就是以石砌成的练兵实物示范,类似后代的沙盘作业。在《诸葛亮集》中,还保留了零碎的八阵战法,如军令有听到五鼓声,中军举起黄帛旗,即排成三面圆阵。后代八阵法又有沿袭与变化。如唐人李筌的《太白阴经》第六卷《阵图》,依据《握奇经》“八阵,四为正,四为奇”的说法,参照《李靖兵法》中的《部伍营阵》,推导出“方营图”、“风后握奇垒图”、“偃月营图”等。宋人曾公亮等编《武经总要》增添了“本朝八阵法”,即“方”、“圆”、“牝”、“牡”、“冲方”、“罟置”、“车轮”、“雁行”八种。岳飞说过:“阵而后战,兵家常法,运用之妙,存于一心。”阐明了阵战体示兵法的奥妙。

除了八阵法之外,历代兵家在实战中又制定了各种战阵以体现其兵法思想,如宋代的“平戎万全阵”、明代的“鸳鸯阵”等,都是综合一系列具体阵法的战阵组合。明末孙承宗根据他保卫辽西的车营战法编成的《车营扣答合编》,其中就载有步、骑兵的“方阵”、“直阵”、“曲阵”与“锐阵”。车营方阵包括“冲”、“衡”、“乘”队形,是一种基本的防御阵法。车营直阵又称竖阵,是纵深较长的战斗队形。车营曲阵的意义在“阵曲则参伍错综,舒中权于后以为劲”,就是随地形而前后参差展开的横队,预备队则展开于其后面以形成纵深的打击力量。车营锐阵是“前小而后大”的三角队形,便于攻击敌人。当然,各种战斗队形都可因时与地而动,通过层出不穷的千变万化而成为“花阵”。



图2-7-6 李鸿章像

由兵阵看兵法,我国古代的军事思想又主要体现于冷兵器时代,所谓步、骑、车、舟战与诸阵法的关系,是紧密结合在一起的。到清代鸦片战争以后,炮舰已成热兵器时代的战争利器,我国兵法亦随之有所变化,林则徐、魏源等人倡导的“师夷长技以制夷”的军事思想,李鸿章在洋务运动中推行陆海军西化战略,都明示了这种变化。

兵法与兵器的使用也有着密切的关联。在冷兵器时代,我国有很多兵器种类。早在《山海经》中,就有“刑天执干戚而舞”的故事。而《吴越春秋·阖闾内传》记载春秋时吴人干将与妻子莫邪善铸剑,铸一雄剑名干将,铸一雌剑名莫邪,献给了吴王阖闾的故事,更是闻名遐迩。近年在湖北江陵望山战国墓中出土的“越王勾践剑”尤被奉为古代兵器中的国宝。在我国古代,最典型的兵器应该是人们常言乐道的“十八般兵器”。说起“十八般兵器”,可能与“十八般武艺”相关。南宋时人华岳编兵书《翠微北征录》卷七记:“军器三十有六,而弓为称首;武艺一十有八,而弓为第一。”据明代的谢肇淛《五杂俎》记载,“十八般武艺”分别是:“一弓、二弩、三枪、四刀、五剑、六矛、七盾、八斧、九钺、十戟、十一鞭、十二简、十三挝、十四殳、十五叉、十六杷、十七绵绳套索、十八白打”。在诸多兵器中,如弓、弩等为人熟悉,“戟”是戈矛合一兵器,“鞭”指钢鞭,“简”即“铜”,也属鞭类兵器,“挝”即“抓”,是种系击兵器,也叫“飞抓”,“殳”(音shū)为棍类兵器,有的前端装上带刃铜头,成为刺击兵器。总之,前十七种都是兵器,后一种“白打”却不是兵器,而是“手搏之戏”(朱国桢《涌幢小品》),即“徒手拳术”。后来“武艺”与“兵器”混称,同时也相得益彰。因为武艺高强之人,往往通过精美的兵器来耀武扬威。如杜甫《观公孙大娘弟子舞剑器行》诗:“来如雷霆收震怒,罢如江海凝清光。”乔潭《裴将军舞剑赋》:“锋随指顾,锷应回翔。取诸身而耸跃,上其手以激

昂。纵横耀颖,左右交光。”关汉卿《关大王独赴单刀会》写道:“三股叉,四楞铜,耀日争光。”《水浒传》第二回写九纹龙史进习武是:“矛锤弓弩钺,鞭铜剑链挝,斧钺并戈戟,牌棒与枪扒。”尽管“十八般兵器”名称源自“十八般武艺”,而且古代兵器也远远不止十八之数,但兵器与武艺的结合,确实内含了兵法的意义。由此人们又将兵器与武艺的“十八”之数与《周易》卜卦三变成一爻、十八变成一卦合在一起,又有了“十八般变化”的说法。《西游记》中说猪八戒“三十六般变化”、孙悟空“七十二般变化”也正是“十八”的倍数演进。

到了热兵器时代,兵器的进化同样带来了兵法的变化。在宋代的《武经总要》中,已记载了三种火药配方:引火球、蒺藜火球、毒药烟球,这被英国皇家科学院院士李约瑟在第十六次国际科学史大会上称为“是所有文明国家中最古老的配方”。由于火药配方的制成,也就随之发明了管形射击火器。据历史记载,南宋时陈规首先用“以火炮药”制造长竹竿火枪,当时称为“天桥”。到了元代,又在宋、金时代竹制和纸制火筒枪的基础上改制成金属火铳,到了13世纪末、14世纪初元军与阿拉伯人打仗,这一技术传入该区域,经改造又成为阿拉伯式的管形射击火器“马达法”。随着明、清时代火药、火器的大量使用,这对军队编制、装备和战法都产生了巨大影响。明代的“神机营”、“车兵”,清代的“鸟真超哈”(满语,意为“重军”)、“天佑军”、“天助军”和“火器营”等编制,也就成为早期的炮兵部队。正因如此,自明代中叶起,用兵方法也随火器的发展而变革,如防止炮火的集中攻击,改变以往密集的大方阵,而为小群疏散的纵队与横队,形成“散兵群式”的战斗队形。戚继光在战争实践中创造出的以十二人组成的“鸳鸯阵”(纵队)和“三才阵”(横队),正是适应热兵器时代新战争要求的兵法建树。

第八节 取则天象:天数之学与科技文明

一、天象、天体与历法

中国古代科学技术以其辉煌的成就对人类文明进化做出杰出的贡献。古代书籍如《周礼·考工记》《易·系辞上》等都把科技工巧提升到圣人所为的高度,予以重视,所以科技成就非常突出,举世闻名的“四大发明”(火药、指南车、造纸术、印刷术)就推动了整个世界文明的进程。由于我国古代的农业经济社会特征与天人合一的政治文化观念,在诸多科学技术发明中,天文学与数学的成就是最为突出的,是古老科技文化的核心。

在天文台和天文馆内,我们都可以看到一架布满星图的“浑天仪”(或“浑天象仪”),那就是古人用来观察天体现象与观测星空变化成果的记录。对天文学,历代王朝都非常重视,从殷周时代的“卜”、“占”、“巫”、“史”到秦汉时代的“太史令”及明清时代的“钦天监正”,都是司职天文的,是朝廷的重要官员。所以从天文与政治的关系来看,天文学的文化意义相对集中地表现在以下三个方面。

一是天象观测与计算问题:从田野考古发现看,河南安阳小屯村殷墟相继出土了大量的甲骨辞片,中有相当多的天文资料和星占内容;1973年长沙马王堆三号汉墓出土帛书有《五星占》(附《五星行度表》)和《天

文气象杂占》各一篇,既反映了秦汉时期对行星运动的精确推算,也表现出天文与占卜交融的文化观念。从现有典籍看,《尚书》中《尧典》《夏小正》对天象、气象与农时的记载,《胤征》有公元前2137年的日食记录,以及《诗经》中大量的天文知识,均说明早期天文学的显要成就。而在历代史书的《天文志》《五行志》中,我们可以看到两个方面,一方面是客观的天文记录:比如对“太阳黑子”、“彗星”、“新星”的观测与发现,对天球赤道(地球赤道在天球上的投影)、黄道(想象中的太阳周年视运动)的认识,对天球测量提出的“七衡六间”理论,对日月运动与二十八宿运行规律的追踪,以及为了观测天文现象而相继创制了众多仪器如浑天仪、六合一、三辰仪、四游仪、水运仪象台等;另一方面就是天人感应、取则天象的星占学系统,使科技处于政治与神学的荫庇与笼罩之下。于是司马迁在《史记·天官书》中就建立起了星官体系,就是将天上星座划分为“五宫”(中宫天极、东宫苍龙、南宫朱鸟、西宫咸池、北宫玄武),来拟状人世间官制,以“历示凶吉”,贯通天人。同时将天上星宿分域与地上州郡分野相配,亦即“天则有列宿,地则有州域”(《史记·天官书》)的天人副称思想。

二是由天象观测到天体结构理论:古代天象观测家以日月与五星(金、木、水、火、土)与二十八宿(东方苍龙七宿:角亢氐房心尾箕;北方玄武七宿:斗牛女虚危室壁;西方白虎七宿:奎娄胃昂毕觜参;南方朱雀七宿:井鬼柳星张翼轸)为视域坐标,提出了系统的天体结构理论。关于这一点,《汉名臣奏》引蔡邕说最简明:

言天体者有三家;一曰周髀,二曰宣夜,三曰浑天。宣夜之学绝,无师法。周髀术数俱存,考验天状,多所违失,故史官不用。唯浑天者,近得其情,今史官所用候台铜仪,则其法也。



图2-8-1 张衡像

从这段话中,可以看到我国古代论天体结构的三大理论,即盖天说、浑天说与宣夜说。宣夜说因为没人传,所以消亡,盖天说因当时观测不准,所以不被史官所用,只有浑天说成为古代官方天文学的代表,而东汉太史

令张衡的天文成就正是以浑天理论支撑的。而从古代天体结构理论看文化思想,有几点是比较明确的:其一宣夜说的消亡与其理论的假设性相关,而浑天与盖天的长期存在,说明了可观测的实证思想占据了上风,且具有某种经验化倾向。其二,浑天说与盖天说比较,浑天说始终处于优势,其关键在于为官学所掌,即官方天文学,从这一点也可以看到古代科技思想受政治观念的影响。其三,天体结构理论的发展始终与历法的演变相关,这又鲜明地带有授时制历的农业经济文化特征。

三是授时制历的成就:历法属数理天文学,是中国古代天文学的核心,但同时它又是贯通天人的纽带,具有某种政治化的神秘意识。历法的制定缘于对太阳回归年的观测,所谓“历”,就是调配年、月、日的具体方案;而“历法”则是制历的规律与法则。作为农业社会,授时制历,以应农时,以定民心,是帝王极为关注的问题。但因观测与计算出现的时间误差以及一些天文异象的出现,改历也成为王朝政治的一件大事。



图2-8-2 徐光启像

考察古代历法制度,在先秦就相传有“古六历”:黄帝历、颛顼历、夏历、殷历、周历、鲁历。秦至西汉前期采用颛顼历,汉武帝时改制《太初历》,为第一部较完备的古代历法。继此以后,汉有《三统历》《后汉四分历》《乾象历》,南北朝有《大明历》,隋有《皇极历》,唐有《麟德

历》《大衍历》,宋元有《统天历》《授时历》,其中郭守敬、王恂编制的《授时历》为古历中最精良之法,也是中国古历的终结。明末崇祯二年(1629)徐光启组织历局,聘请传教士罗雅谷、汤若望(J. A. S. Von Bell)参加编译,制成《崇祯历书》,已采用西历计算系统与天文概念;至清顺治元年,汤若望删削此书,更名《西洋新法历书》,又编成《时宪历》,已与中国传统古历法不同。

从数理天文学的意义看古代历法,不仅要解决计年月日,设置闰日诸端,还牵涉到诸如对日月五星运动的计算、对日月食的预报、昏旦中星和时刻的测定等问题。其中有三方面最为突出:

一是因对太阳回归年的测定,我国古代制定了较为系统的计算单位和记录方法。早在商周阴阳历中已有平年、闰年、大月、小月之分,并使用“干支纪日法”,即用“天干”(甲乙丙丁戊己庚辛壬癸)与“地支”(子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥)的单数相配,六十一循环,称“六十甲子”。至东汉,复改先秦时岁星纪年法或太岁纪年法,而为干支纪年法,构成特有的计时体系。

二是二十四气体系的完成。西周至春秋时期,以圭表测日影,以确定“二至”(冬至、夏至)、“二分”(春分、秋分)四气的时刻,而至《吕氏春秋》所记,已增加“立春”、“立夏”、“立秋”、“立冬”四气,到《淮南子·天文训》,二十四气已备。二十四气可分为两类,即从冬至到大雪,奇数称中气,偶数称节气。而从“冬至”开始间隔依次排列中气和节气,定出的二十四气称“平气”,后来太阳视运动不均匀性的发现,制历者又将周天分成二十四等分,以太阳行到某一分点定为某相应的气,称“定气”。由于太阳视运动不均匀性,有时一气仅十四天多,一气则近十六天,于是往往出现一月仅一气(中气或节气)情况,于是自西汉时制定一置闰法则,即将无中气的月

份作为闰月。二十四气体系的建立不仅对农耕经济的自然运作起了重要的指导意义,而且也是古代“月令”文化的理论基础。

三是重视对“朔”的推算,以确定一月之初。所谓朔,指月、日黄经相同时刻,月处日与地之间,人在地上看不见月亮,这个日子古历称为朔日,也就是朔望月的起算日初一。据文献记载,夏朝以平旦为朔,殷朝以鸡鸣为朔,周朝以夜半为朔。周朝国君已有祭“朔”仪式,可见其重视程度。东汉以前历法家视月行速度为不变常数,以朔望月平均周期推算“朔”,称“平朔”,后因发现日、月视运动不均匀性,于是对依此而得出的朔,称“定朔”。由此,天文学史家依据历法用气朔的不同,划分出三大阶段,即平气、平朔时期(春秋至唐初),平气、定朔时期(唐初至明末)和定气、定朔时期(清代)。

值得注意的是,古代历法之制与先民观物取候、因人体天的思维方式相关,所以有很强的经验性。在古代相关文献中,由于所用历法不同,因此记录物候也有很大的差距。比如《诗经·小雅·四月》说“四月维夏,六月徂暑”,为什么四月份就是夏天了呢,原来这用的是夏朝的历法(以寅月为正)。《楚辞·九章》中有“望孟夏之短夜”,也是用夏历的。又如《春秋·庄公七年》有“秋,大水,无麦、苗”的说法,《孟子》中记录曾子歌颂孔子说“江汉以濯之,秋阳以暴之,皜皜乎不可尚矣”,为什么秋天大水会冲掉麦子?秋天的太阳为什么比夏天的太阳还烈?原来这都用的是周朝的历法(以子月为正),与夏历相差两个月的时间。

二、术数与数学

“数”在中国古代科技领域占有重要的地位,它一方面是作为一种专门的科学技术即数学显其辉煌的成就;另一方面又是古人视为贯通“三才”之道、起着支配社会人生发展变化的内在规律,就是“有数存焉”的“命”。美

国科学史家乔治·萨顿(George Sarton)称科学史为“秘史”,数学是“秘中之秘”,作为中国古代“秘中之秘”的“数”,也显然不仅限于技术知识的数学,而是兼含具有普遍性的科技文化内涵的象数哲学思想。

先民的“数”观念源起于结绳记事、镌龟卜筮,而“数”科学的传承发展则依靠教育。在西周时代的王朝教育,已有“保氏”教“九数”,春秋末孔子曾为“委吏”(会计),又教弟子以“六艺”,“数”居其中。而作为诸子教育的另一学派墨子亦精通数学,其学“以绳墨自矫”,“又善守御”(孙诒让《墨子传略》),所以《墨经》中载有多种推理、演绎等逻辑方法,兼及数学的定义、定理。汉武帝设太学、立五经博士,《易》居其教学范围,并由此形成汉代的象数哲学思想。数学教育在隋、唐时代有较大的发展,如隋代在国子寺设立算学,唐代在国子监设立数学馆,由算学博士执教。虽然隋唐数学作为学科得以专立,主要是为培养通赋税的官吏,但作为教育制度的改变,确实推动了数学的发展,唐高宗曾令太史令李淳风与算学博士梁述等编注《十部算经》,与此紧密联系。宋元明清数朝继隋唐之制,算学教育均属专门,极受重视。如南宋时有“崇宁国子监算学令”,中有“诸学生习《九章》《周髀》义及算问,兼通《海岛》《孙子》《五曹》《张丘建》《夏侯阳》算法,并历算、三式、天文书”(鲍瀚之《数术记遗》卷末)等规定。清末谭嗣同上《兴算学议》也称“儒生益不容不出而肩其责,孜孜以教育贤才为务矣,此议立算学格致馆之本意”。这种崇教重数的思想,无疑促进了古代数学研究的进展。

从知识系统来看,清人阮元《畴人传》等史籍已记载了古代大量的数学家及其成就。其中有汉代的张苍、耿寿昌、许商、刘歆、张衡、刘洪;魏晋南北朝的赵爽、刘徽、何承天、张丘建、祖冲之、祖暅、甄鸾;隋唐的刘焯、王孝通、李淳风、张遂(僧一行)、边冈;宋元的沈括、贾宪、刘益、李冶、秦九韶、杨辉、朱世杰、郭守敬;明清的吴敬、王文

素、顾应祥、程大位、朱载堉、徐光启、李之藻、梅文鼎、明安图、汪莱、李锐、徐有壬、戴煦、李善兰等。而古代算书如《九章算术》《周髀算经》《缀术》(祖冲之父子)、《心机算术括》(张遂)、《数书九章》(秦九韶)、《测圆海镜》(李冶)、《通证古今算学宝鉴》(王文素)、《算学新书》(朱载堉)、《梅氏丛书辑要》(梅文鼎)、《则古昔斋算学》(李善兰)等,都成就卓著。而数学作为科学之母,我国古代数学又与天文、财税、音乐、哲学等学科交叉,成绩斐然。如果从世界数学史来看中国古代的数学成就,有几方面相对突出。



图2-8-3 祖冲之像

一是春秋战国间“十进位值制”的形成。徐岳《数学记遗》即云：“黄帝为法，数有十等。”所谓“十进”，是指“逢十进一”；“位值制”亦名“地位制”，如2在十位即20，在百位即200。数字位置不同，表示数值不同。这种计数

方法较古巴比伦、埃及、希腊的计算方法更为优越,而印度到公元7世纪方采用十进位值制记数法,10世纪始传入欧洲。所以李约瑟在《中国科学技术史》中赞美这一成就:“如果没有这种十进位制,就几乎不可能出现我们现在这个统一化的世界。”

二是秦汉以降对《九章算术》研究的巨大成就。该书集数学246个问题,分为九章,即方田、粟米、差分、少广、商功、均输、盈不足、方程、勾股。关于《九章算术》的成书,学界总结出七种说法(参见李迪《〈九章算术〉争鸣问题的概述》,载《九章算术与刘徽》,北京师范大学出版社1982年版)。刘徽为《九章算术》作序时说:“周公制礼而有九数,九数之流则九章是也。”依照数学史家的考论,《九章算术》基本成书于汉代,历代研习者如刘洪、刘徽、祖冲之、李淳风、杨辉、戴震、李潢等,皆有所成,其中三国时刘徽的《九章算术注》则因应用勘进理论,成为中国古代数学理论的奠基著作。



图2-8-4 刘徽像

三是自汉以来因天文学的兴盛而对“圆周率”的探求与计算。据《隋书·律历志》载：“自刘歆、张衡、刘徽、王蕃、皮延宗之徒,各设新历,未臻折衷。宋末南徐州从事史祖冲之更开密法。”这是对圆周率研究学史的追溯。近代数学史家钱宝琮著有《张衡〈灵宪〉中的圆周率问题》一

文(载《科学史集刊》1958年)讨论“衡率”,可知圆周率研究在汉代天文学领域已有显著成果。然而根据刘徽《九章算术注》批评张衡“欲协其阴阳奇耦之说而不顾疏密”,祖暅《浑天论》批评其“伤于周多而径少,衡之疏也”(《开元占经》卷一),又证明了《隋书·经籍志》所说的圆周率至魏晋以后臻于精密的说法。刘徽的《九章算术注》改变汉人“周三径一”观点,以“割圆术”新算法求出3.14的率数;而祖冲之继割圆术从正六边形出发,求出精确到八位数的圆周率,即3.1415926。这一成就早于西方千年,所以受到科学史家的交口赞誉。

除了以上三方面的突出成就之外,唐代《十部算经》(《九章算术》《周髀算经》《海岛算经》《孙子算经》《夏侯阳算经》《张邱建算经》《五经算经》《五曹算经》《缀术》《缉古算经》)的编纂,标志了数学教育与研究的成绩。而宋元时代出现的数学“四大家”,即秦九韶与《数书九章》,李冶与《测圆海镜》《益古演段》,杨辉与《日用算法》《杨辉算法》,朱世杰与《算学启蒙》《四元玉鉴》等,在三角理论、高次方程理论、天元术与四元术等方面的卓著成就,使中国古代数学计算达到新的高标(参见李俨、杜石然《中国古代数学史话》,中华书局1964年版)。而明清时代数学研究在天文数学、商业数学、珠算学等方面也有长足发展,并与西方数学理论及方法逐渐融通交互,其成绩也由古代向近代演进,汇入世界性学术潮流。

三、古代“士”的地位及其科技成就

在没有明确的学科划分的古代,科技工作者都属于“士”阶层,所以“士”与科技的关系,在很大程度上决定中国古代科技发展的导向以及学科发展的不均匀性。考察士与科技的关系,要从士的政治角色意识和其承担的社会功用方面考量,因为士的社会功能是“任事”与“致圣人之道”。

孔子说：“士志于道。”(《论语·里仁》)“士不可以不弘毅,任重而道远。”(《论语·泰伯》)《孟子·尽心上》记载王子垫问孟子：“士何事?”孟子说：“尚志。”由此可见,士之尚志达道,均落实于治国修身,所谓“唯而以尚同一义为政故也”(《墨子·尚同》)。缘此,又构成“士”在中国古代文化的几个独特现象。

首先,“士”所主科技之事被限制于国家事务之内。这也构成中国古代文化中具有国家观念和政治意义的“圣人”造物的传统。也就是说古人对科技发展与器物创造持赞美态度,总是喜欢将技术的功用提升到道的境界,以为非“圣人”莫属。比如《周礼·考工记》说:“炼金以为刃,凝土以为器,作车以行陆,作舟以行水,皆圣人之所作也。”据考古发现,我国先民早在旧、新石器时代即为生存和发展创造了大量的器物文明,在古代文献中,诸如《世本·作篇》记录的上古三代工艺发明,《周礼·考工记》记录的春秋时期手工技术,《墨经》中有关先秦光学、力学、几何学的记录,《史记》《汉书》中对秦汉以来科技进步的记录,以及康有为《康子内外篇·民功篇》对“圣人造物”资料的汇总,可见其详。但是将这些创造归于“圣人”所为,实际上是一种对科技态度的思想错位,这也必然导致了对并非“圣人”的具体科技人才的轻贱。如《礼记·王制》云:“凡执技以事上者,祝、史、射、御、医、卜及百工。凡执技以事上者,不贰事,不移官,出乡不与士齿。”而做不符合圣人规范、统治者需要的“淫声、异服、奇技、奇器”者,则被列于“四杀”之一。直到明清时代,王徵、阮元言及西方“奇器”,尚谓“特工匠技艺流耳,君子不器”和“奇器之作”,“虽小道必有可观”,其尊圣贱技、重道轻器观念可谓根深蒂固。虽然历代也不乏从市井、田野寻求科技人才之例,如汉武帝时招募民间天文学家落下闳等参与编定《太初历》,但是最有趣的也正正在此尊、贱之间,使中国古代科学的隆替在道技之间徘徊。科技工作者往往是借助具有政教性质的“圣学”得以弘展其科技才能,为国家的进步发展做出贡献,所以从圣学看科技,

应该是观测我国古代科技兴衰的一重要标志。

其次,“士”阶层是依附于君权而存在,从而出现以君主为中心、以知识层为主体的官僚政体,并决定了古代科技史上知名科学家多为达官显宦。比如从古代数学家的队伍构成看,如张衡、沈括、郭守敬等皆任职太史令,习天文星历诸学;耿寿昌为大司农,管理农业赋税;许商任将,职守工程建设等,都是位居高职的官员。这又与中国古代的史官文化有着紧密的联系。据《周官》《礼记》记载,周代就有太史、小史、内史、外史、左史、右史等职守,所谓“太史掌国之六典,小史掌邦国之志,内史掌王命,外史掌书,使乎四方,左史记言,右史记事”。这也表明了周代史官文化的包容性与影响力。再由此来看古代著名的科学家,大多都是与这种政史体制紧密相关的人物,如汉代的司马迁、张衡在科技的成就,关键在他们均居职“太史令”。考察汉代官制,太史令居在史官,职掌天文、星历、卜占诸学,西汉时司马迁参与太初历的制定和编撰《天官书》,即与其“文史星历,近乎卜祝之间”(《报任少卿书》)的职守相关。据《后汉书·百官志》,太史令列职“太常”系,总属“掌礼仪祭祀”,而“太史令一人,六百石”,“掌天时、星历。凡岁将终,奏新年历。凡国祭祀、丧、娶之事,掌奏良日及时节禁忌。凡国有瑞应、灾异,掌记之”。刘昭注引《汉官仪》:“太史待诏三十七人,其六人治历,三人龟卜,三人庐宅,四人日时,三人《易》筮,二人典襍,九人籍氏、许氏、典昌氏,各三人,嘉法、请雨、解事各二人,医一人。”综此可知,如身居太史令的张衡,其科学成就卓异于世,学识广博称著于时,完全取决于他的官职与工作。这又表现在几个具体问题上,比如张衡科学研究的官方性质,对政教礼治的极度关注,信奉科学,于天文、星历、术算有卓越贡献,好谈灾异,于卦候、九宫、风角、卜占均有研究等。特别是他在《灵宪》中既表现出科学的理性,又充斥了神学的虚妄,从科学思想来看是一悖论,从他的史官职守看又是十分自然的,而这种矛盾本身,也正是中国古代科技思想发展过程中始终存在的一大

特性。

再次,由此政体与“士”的生存形态,又决定中国古代与国家事务关系密切的学科最为发达,否则即渐趋衰落。因此,从古代科技分科成就来看,除了天文学、数学之外,如农牧业、手工业、纺织业、冶炼术、生物学、建筑学、地学、医学以及机械制造等,都有卓越的成果,其中最突出成绩当然还是在天文学、数学、农学、地学和医学等方面,因为这些方面的科学技术成果与国家政治事务和人生修养保健具有最为密切的关系。

在天、数之学外,我国古代农学成就又突出表现于:一是农田水利工程建设;二是农业生产工具的发展;三是对农时的观察与掌握;四是对土地的利用;五是农作物的选种、育种成果;六是围绕农业兴盛的蚕桑、园艺与畜牧的贡献。古代农业的辉煌成就,始终处于自觉的运作中,这包括历代王朝劝课农桑的政策、历代学人治农学而完成的大量农书与对农业生产的理论指导。中国文化中的“三才”理论与经营思想,亦因农学思想而发扬光大。

古代地学成就实际包括地理学、地质学与地震学等,《易·系辞》说“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故”,已表现了地学的重要性。具体而言,古代地学一在政治统治的需要(战争、防御与管理),一在农业生产的需要(因地制宜)。其成就主要在:一是地学与行政管理的结合;二是地形地质与都城建设的关系;三是地图绘制的成果;四是中西丝绸之路的开辟;五是因地制宜而建造的工程(如水利工程与长城);六是对自然与人文地理的理论问题的探讨(如流水地貌与人口控制问题等);七是地震的预测与救助。

我国古代医学与文化哲学的整体性、内省性相关,形成其独特的治

疗与理论体系。成书于春秋战国时期的《黄帝内经》基本奠定中医理论基础,即阴阳五行学说、脏象学说、经络学说、形神学说与天人学说。至东汉张仲景《伤寒论》的“四诊”(望、闻、问、切)、“八纲”(阴阳、表里、虚实、寒热)等理论观与治疗法的提出,使中医学更为完整。而与中医学相配,中药学也举世瞩目,其中成书汉代的《神农本草经》、唐代苏敬等的《新修本草》与明代李时珍的《本草纲目》,成就最大。尤其是李时珍的著述被西方学者誉为“东方医学巨典”。综观中医、中药学特色,有几点值得注意:一是中医理论将人体视为自然之一部分,置放于广阔的自然运动的平衡态;二是脉诊成为中医独特的治疗方法,要注重人体内在的循环系统;三是外科学方面坚持整体观念,注重调养、锻炼(如气功);四是针灸为特殊的治疗手段,其产生于新石器时代,至今不衰。

此外,因养生炼丹而取得的化学成就,因农业、天文、舆服制度以及战争所需而发展起来的机械制造术、物理学,因重视水利建设而兴起的工程学和因表现帝王威严塑造华美宫室而繁盛的建筑学等,均维系于政治与人生这一主干。而这种与政治人生相关的科技成果发达的现象,提升到一种文化哲学观念,则内含着“士”的生存形态,即“致圣人之道”。



图2-8-5 《本草纲目》书影

中国古代学术自汉代起就进入经学化,科技也不例外,如医学著作被称为《黄帝内经》,数学著作被称为《周髀算经》,天文学著作被称为《开元占经》等。这也决定了在我国古代科技文化的发展进程中,始终贯穿了一个“道”的传统。古代学者对“道”与“技(艺)”、“器(物)”关系的看法,往往表现出一元化形态,就是以“道”为主,以“技”、“器”为辅,以“技”、“器”为手段,以“道”为目的之观念。《易·系辞》云:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”南宋理学家朱熹解释说:“形而上者,无形无影是此理;形而下者,有情有状是此器。”(《朱子语类》卷九五)即使在政教气息比较淡薄的道家著述如《庄子》中,其《养生主》篇内也托“庖丁”之口说:“臣之好者道也,进乎技矣。”当然,值得注意的是,在中国古代这种重道轻技的思想只是一种比较值,而非绝对值,因为古人重道即内含了技与器,我国古代与国家事务关系密切的学科最为发达,就是证明。由于这种道

技关系及其矛盾,中国古代科技观念始终处在提升与坠落之间,这使她在农耕经济文化襁褓中诞育出丰硕的科技成果,也因为近代大工业社会的兴起,这种较强地依附于农耕经济文化和宗法政治文化的科技思想的衰落,也就比较明显了。

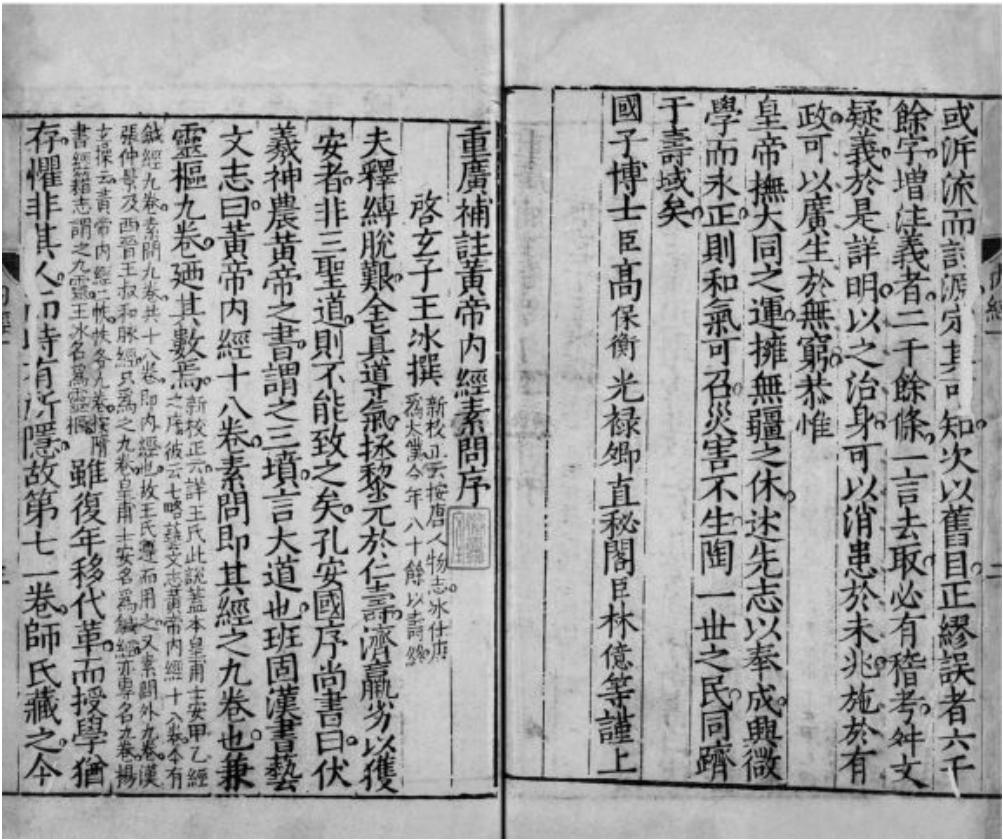


图2-8-6 《黄帝内经》书影

第三章 宗教篇

第一节 仙道世界:崇拜、巫术与神话

一、自然崇拜

中国虽然不是一个宗教感很浓烈的国度,但这并不意味着中国人没有宗教和宗教思想。据考古发现,中国人的宗教意识起源甚早。20世纪30年代,考古工作者在旧石器时代晚期的山顶洞遗址发现三具完整的人头骨和一些躯干骨,在这些人骨周围撒有很多赤铁矿粉末。专家们推测,山顶洞人如此使用赤铁矿粉是因为他们将这些红色粉末当作血液的象征,认为用它可以补充死者业已枯竭的血液,使其在另外的世界里复活。可见当时的人们还相信死后有另一个世界,这就牵涉到对彼岸世界的追寻。

中国古代宗教最早源于鬼神观念,且因为缺少“一元神”的统率,所以

显示出“泛神论”的色彩。《礼记·乐记》说:“圣人之精气谓之神,贤知之精气谓之鬼。”《吕氏春秋·顺民》说:“天神曰神,人神曰鬼。”因此,我国古代较早时期的宗教活动即以各种崇拜意识、神仙方术,以及谶纬、卜筮、望气、风角、占星诸术最为流行。

中国最古老的宗教思想是前宗教时期的原始崇拜。所谓原始崇拜,是指原始时代的先民对于神秘力量恐惧、敬畏、依赖的心理情感及其宗教崇拜仪式。原始先民认为世界任何事物都是由神秘力量所控制,自己的命运也完全取决于这些神秘力量的意志。所以除了驱除邪魔以外,自己的生存就依赖于各种神灵的庇护与赐福。中国古代先民的原始崇拜对象极为广泛,从人类学、社会学的角度看,原始崇拜又可以划分为两大类。

一是自然崇拜系统,包括诸如天地诸神、七曜之神、风雨雷电、山岳江湖诸神、动物植物诸神等灵物与庶物的崇拜。

这种万物有灵的崇拜是原始宗教的初始阶段,具有最典型的泛神论意识。中国人最初把自己作为自然界的有机组成部分,整体融合在自然之中,没有与自然对立的观念。在原始社会中,人们将自然现象的变化,尤其是那些直接影响人类生存的变化,看成了人性的、有意志的实体,从而激起人们对它们的崇拜。

中国人很早就存在着对日神的崇拜。《山海经》说:“东南海之外,甘水之间,有羲和之国。有女子名曰羲和,方日浴于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”(《大荒南经》)又“下有汤谷。汤谷上有扶桑,十日所浴,在黑齿北,居水中,有大木,九日居下枝,一日居上枝。”(《海外东经》)自夏以至商周,日神是被作为主宰上天的神来崇拜的。南方的楚国则把日神人神化,称之为“东君”或“东皇太一”。由于对日神的崇拜,民间对日食这一自然现

象也产生了迷信,认为日食是不祥之兆,需要进行隆重的祭祀。每当发生日食时,民间往往敲击锣鼓、器皿,以赶走食日的天狗。

雨神信仰的形成与中国农耕社会的特质有很大的关系。中国从原始农耕时代就对天降雨水有了直接的崇拜。春秋、战国以后,各地雨神信仰相对集中,形成了统一的雨神——“雨师”。但南北方对雨师的信仰仍有不同。北方将雨师与星宿联系起来。《尚书·洪范》:“星有好风,星有好雨。”孔传解释:“箕星好风,毕星好雨。”南方则称雨师为屏翳(也有称其为雷师、云师者)。汉代以后,又称雨师为玄冥、龙,或是仙人赤松子者。而龙王崇拜则是民间最普遍的对雨神的崇拜。每逢天旱,人们便向天求雨。汉族人把龙当成掌管雨水的水神,向它祈求风调雨顺、五谷丰登。因此祈雨时祭龙王庙,抬龙王神像出巡;有的地方还认为关帝也有司雨职能,因此求雨时要祭关帝庙或抬关帝神像出巡。求雨过程中有的还夹杂“喊皇天”的仪式,向天求雨,有的采取暴晒或鞭打龙王神像的方式,惩罚龙王。

最初的土地崇拜主要是因为土地具有生养万物的自然属性,祭祀是一种报答形式。从商周到明清,国家祭祀的地神为社稷,社是土神,而稷则是谷神。商周时代特别重视对社稷的祭祀,并把它看成是统治天下的象征。后来历代王朝都有社稷坛,是国家大典祭祀社稷的场所。汉代以后,除社稷外,后土也被归入国家祭祀之列,民间也开始建后土祠。这样,后土从社稷中独立出来,被称为“后土娘娘”。秦汉时期,不仅国家一级有社稷,县一级也设立了县社,各地有功德的地方官死后都被请进县社。县社以下还有里社和民社。西晋开始,地方的社慢慢演变为土地庙、土地神。各地的土地神多由有功于当地的人物来充当。宋代以后,土地神信仰开始盛行,俗称土地爷爷、土地公公。

我国古代山神崇拜非常普遍,在神话传说中,山往往是神灵的寄居之所。《山海经》就把我国山地划分成二十六个区,记载了四百五十一座山以及各山的神灵。由于有些山峰“高与天接”,古人就把它想象成天地相通的道路而加以崇拜。又由于山谷中能生云,而云可以致雨,所以古人就以为山能兴云作雨。这种对山神致雨功能的信仰一直流传到春秋、战国时代。《史记·赵世家》中还有“晋大旱,卜之,曰‘霍太山为祟’”的记载。泰山神东岳大帝可以说是最有名的山神。东岳大帝原是泰山之神,是道教中的重要山神。但后来东岳神却被视为冥司之主,泰山也成了治鬼之府。从汉代开始,人们认为人死后魂归泰山,泰山因而成了治鬼之府。东岳大帝也成了主管幽冥十八层地狱及世人生死贵贱的幽冥之王。唐宋之后,东岳大帝和佛教的地狱、道教的阴曹地府,再加上民间传说,形成了中国民间信仰中的阴间地狱。佛教的六道轮回中有地狱,它的统治者,即幽冥之王,就是阎王。唐朝时有十殿阎罗的说法。在道教中也有幽冥之王,叫酆都大帝,是天下鬼神宗。这时候的东岳大帝,与最初的泰山神,已完全不是一回事了。

河流与山岳一样,也是自然崇拜的重要对象。在中国古代,河流崇拜的主要内容是防备河水泛滥这一自然属性,因为河水泛滥是古代最大的自然灾害之一,直接影响人们的现实生活。古人认为河流是由一位神灵操纵,他有意给人赏赐或惩罚,河水泛滥就是河流神发怒的表示。为了讨好河流神,使之不再逞凶,古人就举行隆重的祭祀。并且将河神人格化,这就是河伯,民间甚至产生了为河伯娶媳妇的陋习。据《史记》记载,西门豹当邺令时,当地为河伯娶妻的风俗相当盛行。

中国古代民间也崇拜星辰,认为星辰具有神秘力量。中国各民族自古以来就认为“天上一颗星,地上一个人”。人们相信,天上众星体的大小之分,亮度强弱之别与人间的生老病死、贫富贵贱、吉凶祸福有对应关

系,于是又形成十分繁杂的星占、星忌等星相说。

在诸自然物中,动物与人类的关系可以说是最密切的。人类早期的动物崇拜可能是直接乞求生长繁殖,而没有统一的神灵。后来人们发现,任何动物的能力都是有限的,或具有这方面的能力,或具有那方面的能力。于是人们就设想把动物的各种能力结合到一起,再加上人的能力,塑造出一种威力无比的复合型怪物,作为动物神。《山海经》中记载了许多这样的怪物,或“鸟身而龙首”,或“龙身人面”,或“人面马身”,不一而足。这类动物神具有了一些人格化的成分,往往被原始部族奉为保护神,成为一种抽象的图腾。后世民间广泛崇祀的西王母,其原形实际就是这样一个动物神。《山海经》中记西王母“其状如人,豹尾虎齿而善啸”。



图3-1-1 《山海经》书影

古代的“四灵”信仰,也是源于原始的动物神崇拜。所谓“四灵”,《礼记·礼运》说:“何谓四灵,麟、凤、龟、龙,谓之四灵。故龙以为畜,故鱼鲙不涃。凤以为畜,故鸟不獠。麟以为畜,故兽不狘。龟以为畜,故人情不失。”“四灵”之中,龙、凤、麟都是虚拟的复合型怪物,龟虽是实在的动物,但它以其生命长久的自然属性,而被原始人类赋予了预知吉凶祸福的神

性。西汉时代,以五行学说为基础的天地构成体系建立起来,“四灵”又与“四方”观念相结合,称为“四方神兽”,即东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武。但“麟”已被“白虎”代替,“玄武”除了龟之外,还增加了蛇的形象。

进入农耕社会之后,动物崇拜有了较大的转变,动物的自然属性已不再是崇拜的主要内容,早期崇拜的一些动物神影响渐小,最后名存实亡。取而代之的是对家畜、耕畜守护神的崇拜,这些守护神多已人格化。在农耕社会中,牛马是主要的耕畜,马还在战争中起重要作用。为了让牛马大量繁殖,不受瘟疫之灾,古人就奉祀牛王、马王,作为牛、马的守护神。牛神祭祀,据记载,开始于秦朝所立怒特祠。但作为统一的耕牛保护神的牛王,最早是见于宋代记载,当时奉祀的牛王,牛首人身,可见仍保留有动物特征。马神的祭祀,起源也相当早。《周礼》中记载的马神祭祀已非常隆重,“周制以四时祭马祖、先牧、马社、马步诸神”。民间称马神为马王、马明王,每年仲夏奉祀,其中武人及有车马者奉祀尤勤。

在农耕社会里,农作物是最重要的植物,因而最受崇拜,并形成了自己的专门神。农耕社会之初,几乎每一种农作物都有自己的神灵,执掌年成丰歉,但不久之后,稷神被奉为农作物的代表神。《风俗通义·祀典》曰:“稷者,五谷之长。五谷众多,不可通祭,故立稷而祭之。”自然宗教发展到人化宗教之后,稷神也逐渐人神化。首先是某些农业生产的组织、管理者被奉为稷神,称后稷,进而一些为农业发展做出突出贡献的神话人物也被奉为稷神。稷神和社神(土地神)作为农业神,无论在官方还是民间,都受到隆重的祭祀,社稷成了国家的代名词。

值得一提的还有城隍崇拜,城隍是神鬼世界中的一城之主,也就是阴间的县太爷,所以很多地方的城隍爷常以去世的英雄或名臣来充任。如

北京、杭州的城隍爷都是文天祥,而上海的城隍爷则是霍光、秦裕伯和陈化成。

到了夏商周三代,特别是周朝,自然崇拜已与礼制混同,显示出演进的轨迹。正如《礼记·祭义》所说:“郊之祭,大报天而主日,配以月。夏后氏祭其闇,殷人祭其阳,周人祭日,以朝及闇。”又《祭法》说:“埋少牢于泰昭,祭时也;相近于坎坛,祭寒暑也;王宫,祭日也;夜明,祭月也;幽宗,祭星也;雩宗,祭水旱也;四坎坛,祭四方也。山林川谷丘陵能出云、为风雨、见怪物,皆曰神,有天下者祭百神。诸侯在其地则祭之,亡其地则不祭。”言祭日月之义,祭百神之法,既保留了崇拜庶物与群神的原始特征,又使之礼制化,以纳入王朝的政教思想体系。

二、血缘崇拜

血缘崇拜系统,包括生殖、图腾、祖先诸神灵的崇拜。

生殖崇拜是人类对自身繁衍的认识,它将孕育生命的生殖器官和能力作为一种象征予以膜拜,并进行祈求生育和确保人丁兴旺的宗教仪式活动。生殖崇拜是人类生存本能的观念表现。对于人类来说,生殖不只是一种纯自然的、动物性的行为,而是性的社会属性进一步发展的表现。因为在原始社会不存在固定的婚姻与家庭形式的条件下,男性不关心也不知道自己有后代,而分娩的痛苦又对女性不利,因此对个人来说,生育并没有什么价值和乐趣。但是氏族、部落等群体为了生产和战争,必须保持并扩大人口,生殖就成为社会对个人的强制性要求,成为个人的义务。所以,生殖崇拜不是个人自发的行动,而是个人利益服从社会整体利益的表现。初民崇拜生殖,把妇女分娩看成一件大事,膜拜祈祷,举行仪式,如果有妇女难产而死,则像对待英雄那样进行安葬。

当原始初民知道了生殖和男女生殖器的关联后,生殖崇拜就和生殖器崇拜结合起来了。例如,初民将男性生殖器与土地联系在一起,所以将男根的象征物称为“田祖”、“田主”。由于这时认识到男性的精液对生殖有特殊的作用,他们又以水象征精液,所以《小雅·甫田》中记述上古人迎御田祖,祈求雨水,盼望谷物丰收,人丁兴旺;而所谓“御田祖”,主要是在田地播种时,以男女交合为祭。以田地象征女阴,以种子象征男精,将男女性交称作“播种”、“耕耨”,见诸民间长期流行的说法。如《聊斋志异·林氏》中,林氏要求丈夫和她同房,笑语曰:“凡农家者流,苗与秀不可知,播种常例不可违。晚间耕耨之期至矣!”即是如此。

图腾崇拜是一种最原始的宗教形式。“图腾”一词来源于印第安语“totem”,意思为“它的亲属”、“它的标记”。在原始人信仰中,认为本氏族人都源于某种特定的物种,大多数情况下,被认为与某种动物具有亲缘关系,于是,图腾信仰便与祖先崇拜发生了关系,在许多图腾神话中,认为自己的祖先就来源于某种动物或植物,或是与某种动物或植物发生过亲缘关系,于是某种动物或植物便成了这个民族最古老的祖先。例如,“天命玄鸟,降而生商”,玄鸟便成为商族的图腾。因此,图腾崇拜与其说是对动、植物的崇拜,还不如说是对祖先的崇拜,这样更准确些。

“totem”的第二个意思是“标志”。就是说它还要起到某种标志作用。图腾标志在原始社会中起着重要的作用,它是最早的社会组织标志和象征。它具有团结群体、密切血缘关系、维系社会组织和互相区别的职能。同时通过图腾标志,得到图腾的认同,受到图腾的保护。

图腾的标志作用几乎体现在各个方面,如旗帜、族徽。中国的龙旗,据考证,夏族的旗帜就是龙旗,一直沿用到清代。再如服饰。瑶族的五色服、狗尾衫用五色丝线或五色布装饰,以象征五彩毛狗,前襟至腰,后襟至

膝下以象征狗尾。据传说,盘瓠为人身狗首形象。畬族传说,其祖先为犬,名盘瓠,其毛五彩。高辛帝时,犬戎犯边,国家危急。高辛帝出榜招贤,谓有能斩番王首来献者,妻以三公主。龙犬揭榜,前往敌国,乘番王不备,咬下番王首级,衔奔回国,献于高辛帝。高辛帝因其是狗,不欲将公主嫁他,正在为难之际,龙犬忽作人语:“你将我放入金钟之内,七天七夜,就可以变成人形。”到了第六天,公主怕他饿死,打开金钟一看身已变成人形,尚留一头未变。于是盘瓠穿上大衣,公主戴上狗头冠,他们就结婚了。此外还有图腾舞蹈。即模仿、装扮成图腾动物的活动形象而舞。

图腾崇拜首先要敬重图腾,禁杀、禁捕,甚至禁止触摸、注视,不准提图腾的名字。图腾死了要说睡着了,且要按照葬人的方式安葬。一般来说对图腾要敬重,禁止伤害,但有时却有极其相反的情况。有的部落猎取图腾兽吃,甚至以图腾为牺牲。之所以猎吃图腾兽,是因为图腾太完美了,吃了它,它的智慧、它的力量、它的勇气就会转移到自己身上来。但吃图腾兽与吃别的东西不同,要举行隆重的仪式,请求祖先不要怪罪自己。以图腾作为牺牲来祭祖,是以图腾兽为沟通人与祖先神灵的一种媒介。原始人相信,自己的灵魂与图腾的灵魂是平等的,只是躯壳不同,死只是灵魂脱离躯体换了一个家,而在阴间的家里,自己族类与图腾族类的灵魂居住在同一个地方。杀图腾,是以图腾的灵魂为信使,捎信给祖先灵魂,让其在冥冥中保佑自己。让图腾灵魂转达自己的愿望。

祖先崇拜是鬼魂崇拜的一种形式。原始社会的先民,相信每个人都有灵魂,人死后灵魂还继续存在,甚至会比人活着时具有更高的本领,或造福于人,或给人带来灾难。因此,先人的灵魂成了他们怀念与祈求的对象,并用各种形式对祖先进行祭奠、膜拜。在这种情况下,如果死去的是一位有特殊权力的人,那么他的灵魂也就成了现实世界的主宰者。

在史前时期,人们对祖先的崇拜,主要反映在丧葬和祭祀这两个方面。他们认为人死后只是到另一个世界去生活,所以应把死者生前用的生产工具、生活用具及装饰品等,一并放到墓中随葬,以此表示对死者的关怀。此后还要按时祭奠,除了不断给死者供奉物品外,还在于求得祖先的灵魂不断地保佑自己,使活着的人生活得更好。

到了商代,殷人对祖先灵魂的崇拜更与王室政权的正统观念紧密联系在一起。他们综合了对太阳神的崇拜和对祖先的崇拜,创造出一个新的崇拜对象——上帝。在他们看来,上帝是至高无上的,地上的商王所做的一切都要服从上帝的意志。在上帝与商王之间,通过巫、祝等人做媒介,进行沟通。他们对祖先及其祖宗神的祭祀是十分隆重的,一次祭祀中杀祭的人牲可达数百人之多。商王对其先祖的祭祀,更是周而复始地轮番进行。到了殷代末期,一个祭祀周期差不多要用一年的时间。国之大事,在祀与戎。他们把祭祀当成国家的头等大事。

祖先崇拜的信仰基础是祖灵,信仰崇拜的对象也不是空泛的祖灵,而是具体的祖先,如氏族之祖、民族之祖、宗族之祖。世界上许多民族都相信灵魂的存在,也相信人死后其灵魂不灭,化作鬼灵继续生存。鬼灵是宽泛的概念,人们依据现实生活的价值、伦理标准,将鬼灵分为善恶两种,善者有益于人,恶者糟践人。一般都把自己家族先人的灵魂视为善“祖灵”。我国最典型的祖先崇拜是对祖族的崇拜。明显的识别标志是,崇拜者与被崇拜的太祖是同姓的,祭招的祖先并不只太祖一个,还有其他祖先。崇拜的亲族意识在祭祀礼仪过程中,反映家族的生者对逝者的思念、缅怀、敬畏,在整个祭招活动中对祖先问寒问暖,敬告平安,则是让先人知道家族兴旺,子孙出息。

三、中国古代的巫术

现代学者一般认为,宗教一般由巫术发展而来。所谓巫术是企图借助超自然的神秘力量对某些人、事、物施加影响或给予控制的方术。古代施术者女称巫,男称覡。从巫术的性质角度,可以把巫术分为黑巫术和白巫术。黑巫术是指嫁祸于别人时施用的巫术,比如照某人的样子做个小木偶,在木偶身上插针,这个人就会倒霉等;白巫术则是祝吉祈福时施用的巫术,故又叫吉巫术。白巫术,是给人带来好运的巫术。如打猎或战斗之前,在脸上抹颜料、唱歌跳舞等。从施行巫术的手段角度,巫术又可分为两类,一种叫模仿巫术,另一种叫接触巫术。模仿巫术是一种以相似事物为代用品求吉或致灾的巫术手段。如恨某人,便做人形,写上该人的生辰八字,或火烧或投水,或针刺或刀砍,以置那人于死地。从性质上讲,这属于黑巫术。接触巫术是一种利用事物的一部分或与事物相关联的物品求吉、嫁祸的巫术手段。这种巫术只要是接触到某人的身体一部分或人的用具,都可以达到目的。如某人患病,在病人病痛处放一枚钱币或较贵重的东西,然后丢在路上任人拾去,于是认为病患便转移到了拾者身上。

从事与神灵沟通的就是巫祝。在甲骨文中,“巫”字像两手捧王之形,为事神之状。《国语·楚语》说:“在男曰覡,在女曰巫。”巫覡又合称巫。古时巫医不分,《吕氏春秋·勿躬》谓“巫彭作医”。“祝”,《说文》解释为“主赞事者”,即负责祭祀祈祷之礼仪者。另有“卜”,《说文》谓:“灼剥龟也,象灸龟之形,一曰,象龟兆之从横也。”卜者替人占卜吉凶,周代出现了占书《周易》。巫、祝、医、卜是古代社会宗教活动不可缺少的职业。巫、祝、医、卜擅长各种各样的巫术,他们所从事的有祈祷、降神、占梦、祈雨、医病、占星、望气、祝由、符咒、预言等巫术。

卜筮是占卜与占筮的合称。《诗经·卫风·氓》曰:“尔卜尔筮。”《毛传》说:“龟曰卜,蓍曰筮。”龟指龟甲,蓍指蓍草。这是从两者使用材料不同来区分的。龟和蓍都被认为是最灵验的,因而被选作卜用的材料。卜

筮,通常是先卜后筮,卜不吉,再筮。按文献记载,占筮是用蓍草为卜具进行筮问吉凶。这种原始实物在考古遗迹中目前尚未找到,但已发现由蓍占转化或记录的形式,即卦画和卦象。占筮的历史大概与占卜一样古老。所谓占卜,就是用龟甲或兽骨(主要是牛、羊的肩胛骨)加工成卜具,然后进行占问凶吉的方法。考古资料说明,占卜的习俗在中国有悠久的历史。河南舞阳贾湖遗址的墓葬随葬品中就有龟壳。龟壳内装有许多小石子,龟甲上还有镌刻的符号,有人认为是原始文字。因而,有人提出这些龟甲与龟灵占卜有关。若此说成立,则占卜的出现可上溯到七八千年前。在稍后的新石器时代遗址中发现有不少占卜过的兽骨,主要是有灼痕的牛、羊、鹿的肩胛骨。地域涉及陕、豫、皖、鲁、冀、辽、晋、蒙等省。商代之前主要在兽骨上烧灼,卜问凶吉。到了商代前期,则出现了钻、灼并用的方法,一般是先钻孔,后在孔中灼。到了商代后期,占卜习俗进入一个新阶段。殷墟出土的甲骨,在卜问前都整治得很好,凿、钻、灼兼施。占卜后将卜问内容、结果契刻在甲骨的正面,这就是卜辞。这种习俗,到西周时期仍在继续。而卜筮,是中国古代流行的决疑问难的一种方法,是体现人与神灵交流,人求助于天意或神灵意志的主要方式之一。

《尚书·洪范》记载周初商王族箕子向周武王提出治国应当注意的八件大事(八政),其中第七件大事就是“稽疑”。他说:“稽疑,择建立卜筮人,乃命卜筮。曰雨,曰霁,曰蒙,曰驿,曰克(雨、霁等皆为卜兆,即龟甲上灼钻的不同纹络的名称),曰贞,曰悔(贞、悔是占卦的两种方式,‘内封为贞,外卦为悔’),凡七。卜五,占用二,衍忒(推衍人事的吉凶)。三人占则从二人之言。汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同;身其康强,子孙其逢,吉。汝则从,龟从,筮从,卿士逆,庶民逆,吉。卿士从,龟从,筮从,汝则逆,庶民逆,吉。庶民从,龟从,筮从,汝则逆,卿士逆,吉。汝则从,龟从,筮逆,卿士逆,庶民逆,作内吉,作外凶。龟筮共违于人,用静吉,用作凶。”这一段话充分说明了卜筮在国王决策中的重要地位。

望气是依据云气的色彩、形状和变化来占验人事吉凶的一种方术。《吕氏春秋·明理》说在乱世,“君臣相贼,长少相杀,父子相忍,弟兄相诬”,就会在云气的形状上表现出来,有的“若犬、若马、若白鹄、若众车”,有的“其状若人,苍衣赤身不动”,等等。《史记·天官书》对望气的方术做了介绍,说仰望云气可达三四百里,如果登高可看得更远,根据云气形状可判断吉凶顺逆。如果两军对垒而战,云青白色而前面稍低,就会“战胜”,云前面赤而稍仰起,将“战不胜”。汉文帝十五年(公元前165),赵人望气者新垣平对文帝说:“长安东北有神气,成五彩,若人冠冕焉……天瑞下,宜立祠上帝,以合符应。”(《汉书·郊祀志》)文帝于是在此地立五帝庙。望气者认为,在日旁及皇帝所在的地方都有一股非同一般的云气,叫做“天子气”。《洛书》说:“有云象人,青衣无手;在日西,天子之气。”(《史记·天官书》正义引)还认为,凡是命里注定要当皇帝的,即使没有即位,他周围也有五彩绚丽的“天子气”。《史记·项羽本纪》载,范增劝项羽设“鸿门宴”,把刘邦杀死,说:“吾令人望其气,皆为龙虎,成五彩,此天子气也。急击勿失!”

风角是依据风的方向、强弱、状态和声音来进行占验吉凶的一种方术。《后汉书·郎顗

传》注说:“风角谓候四方四隅之风,以占吉凶也。”《史记·天官书》说汉代有位著名占岁人魏鲜,他每年正月初一从风向、风力来占验一年的气候和农事的丰歉情况。唐代的《开元占经》卷九十一保留了一些材料,说占候风者,要在高旷的土山上立竿,用鸡毛编成“羽葆”,吊在竿上,根据它测到风向、风力,进行占验,按不同情况可判断出“祥风”、“灾风”、“大兵将至风”、“旱火风”、“大水杀人风”等等。

占星术是通过观测天象来预卜人间事务的一种方术。远古时期,由

于知识水平和生产力都很低下,人们不可避免产生对超自然力的崇拜,认为上天的意志主宰着人间的吉凶祸福,还认为“天垂象,见吉凶”,上天会显示天象,给人以吉凶的预兆。占星术正是在这样的情况下产生的。在中国古代,占星术主要是用星象来占卜国家的兴亡、国君的安危、战争的胜负、收成的丰歉等社会重大事件。春秋时期,星占家们把地上的州、国与星空区域互相匹配对应,认为当某种特殊天象出现在某个星区时,相应的州、国就会有异常事件发生。这就是所谓分野,它是中国古代占星术中一个重要内容。

四、中国古代的神话及其特质

神话是原始先民在社会实践中创造出来的,它的内容涉及自然环境和社会生活的各个方面,既包括世界的起源,又包括人类的命运,努力向人们展示“自然与人类命运的富有教育意义的意象”。神话以故事的形式表现了远古人民对自然、社会现象的认识和愿望。神话通常以神为主人公,他们包括各种自然神和神化了的英雄人物。神话的情节一般表现为变化、神力和法术。神话的意义通常显示为对某种自然或社会现象的解释,有的表达了先民征服自然、变革社会的愿望。神话思维是与原始先民的心智能力紧密相连的。原始先民的心智发展水平还处在一个比较低级的阶段,思维主体和客体还不能明确区分,在人和外界自然之间存在着一种互渗关系。在原始先民眼里,自然万物就和自己一样,拥有活泼的灵魂、意志和情感,能够和人进行神秘的交往。因此,原始先民眼中的世界是一个充满奇异色彩和生命活力的世界。中国古代神话是先民原始思维的反映,先民在思维中尚未将自身同自然界截然分开,因此,他们在感知自然时,往往将自身属性不自觉地移到自然之上,形成以己观物、以己感物的神话思维特征。

中国上古时代的神话思维相当发达,已经产生众多的神灵和相应的传说故事。由于时代的久远,再加上儒家对神话采取理性主义的态度,以及“神话历史化”的做法,致使上古神话在文献古籍中载录甚少,资料零散不全,这些材料往往只是片段,有完整故事情节的不多。神话的内容丰富而复杂,根据学者研究大致可以分为以下五类。

(一)创世神话

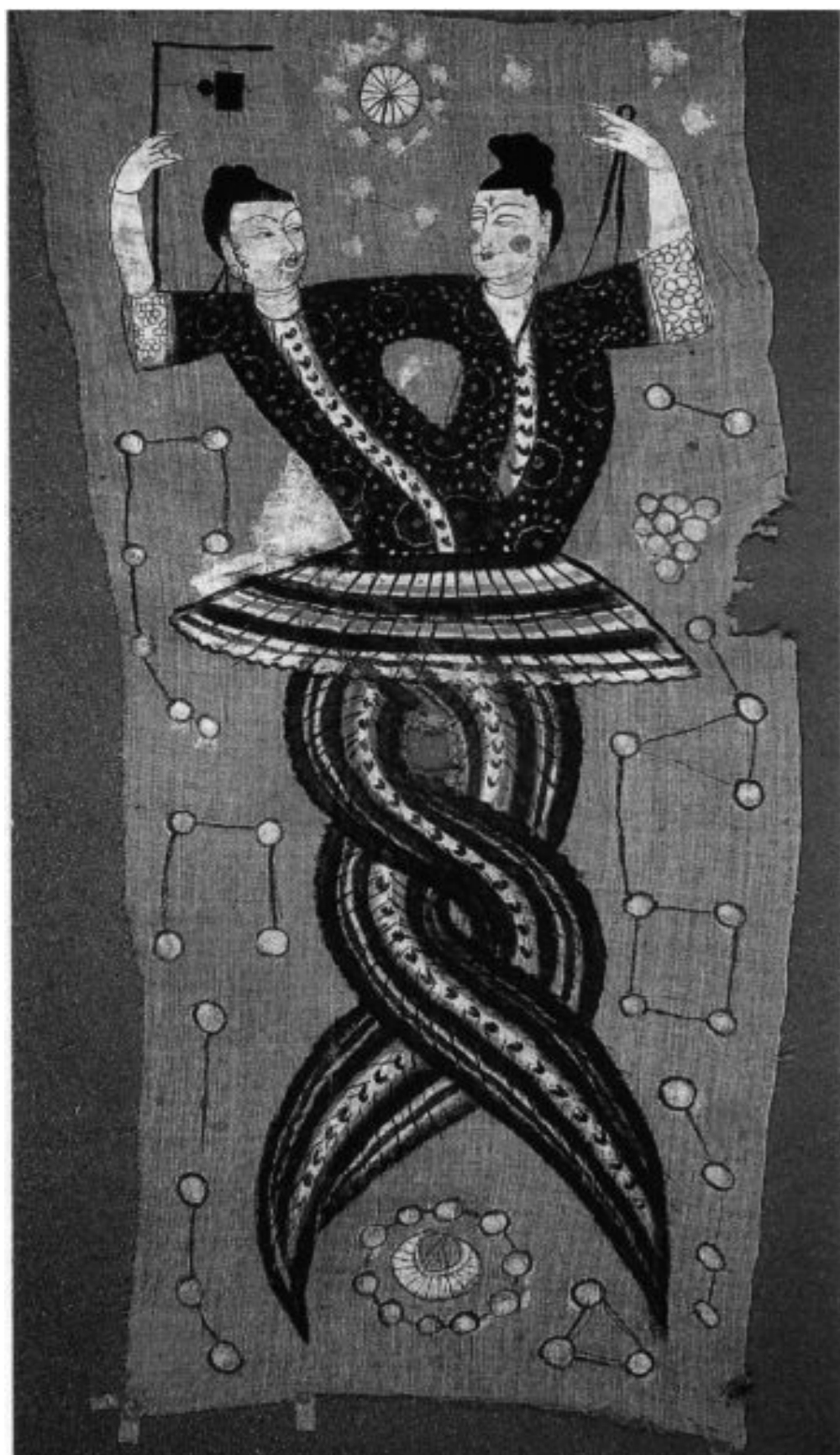


图3-1-2 伏羲女娲图

最著名的就是盘古开天辟地的故事。古书记载,最初,天地混沌未开,像一个大鸡蛋,盘古就生在其中。经过一万八千年,天和地分开了,阳清之物上升为天(民间至今有蛋清上升为天之说),阴浊之物下沉为地(民间至今有蛋黄为地之说)。盘古在天和地的中间,一日变九次,神奇超过天,能力超过地。天每日增高一丈,地每日增厚一丈,盘古也一日长一丈。这样又过了一万八千年,天已经很高了,地已经很厚了,盘古身材也很长了。等到盘古死的时候,他的头化为了四岳,眼睛化为了太阳、月亮。身上的血液脂膏变成了江与海,身上的汗毛和头发变成了草木。秦汉时,民间传说,盘古的头为东岳,他的腹部是中岳,左臂是南岳,右臂为北岳,脚为西岳。盘古哭泣的眼泪变成了江河,呼出的气是风,发出的声音是雷,眼中的瞳孔变成了电。又说,他高兴的时候是晴天,发怒的时候是阴天。还有的说,他的牙齿和骨头变成了金属和石头,精髓变成了珍珠和玉石,流的汗是滋润大地的雨水。寄生在他身上的各种小虫子,因感受到风吹,都变成了大地上的人。

(二)始祖神话。

女娲抟土造人的故事在中国家喻户晓。盘古开天辟地之时,世上本没有生灵。女娲诞降之后,深感天下不可无精灵,地上不能长寂寞。于是,她掬甘露和江河之水,抟黄土以造人类之形,有男的,也有女的。做好后,吹一口气,那些泥人就一个个变成活人了。女娲感到这种方法太慢,也太费力,就用草搓成一根绳子,把五色土涂粘在绳子上让太阳晒干,然后用手一拉,泥块就剥落掉下来,再吹一口气,这些小泥块就变成活蹦乱跳的人了。

(三)洪水神话。

以洪水为主题或背景的神话,在世界各地普遍存在。在这些洪水神话中最感动后人的是大禹治水的神话。传说在尧帝时期,黄河流域经常发生洪水。为了制止洪水泛滥,保护农业生产,尧帝曾召集部落首领会议,征求治水能手来平息水害。鲧被推荐来负责这项工作。鲧接受任务后,采用堤工障水,做三仞之城,就是用简单的堤埂把居住区围护起来以障洪水,九年而不得成功,最后被放逐羽山而死。舜帝继位以后,任用鲧的儿子禹治水。禹总结父亲的治水经验,改鲧“围堵障水”为“疏顺导滞”的方法,就是利用水自高向低流的自然趋势,顺地形把壅塞的川流疏通。把洪水引入疏通的河道、洼地或湖泊,然后合通四海,从而平息了水患。这期间,禹为治理水患,把民众从水患中解救出来,“三过家门而不入”,表现出公而忘私、一心一意地与洪水斗争、降服水患的英雄气概。

(四)战争神话。

黄帝和炎帝是活跃在中原的两个大部族的首领,他们在向东发展的过程之中发生了严重的冲突。据历史记载:炎帝欲欺凌诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方。教熊、黑、貔、貅、虎,以与炎帝战于阪泉之野,三战然后得志。阪泉之战以黄帝的胜利而告终,它导致了炎黄两大部族的融合,华夏民族由此而正式形成。炎黄会合后,另一次著名的大战是发生在黄帝和蚩尤之间。当时蚩尤族集结了所属的81个支族(一说72族),在力量上占据某种优势,所以,双方接触后,蚩尤族便倚仗人多势众、武器优良等条件,主动向黄帝族发起攻击。黄帝族则率领以熊、黑、狼、豹、雕、龙、鸮等为图腾的氏族,迎战蚩尤族,并让“应龙高水”,即利用位处上流的条件,在河流上筑土坝蓄水,以阻挡蚩尤族的进攻。战争爆发后,适逢浓雾和大风暴雨天气,这很适合来自东方多雨环境的蚩尤族展开军事行动。所以在初战阶段,适合于晴旱天气环境作战的黄帝族处境并不有利,曾经九战而九败(九是虚数,形容次数之

多)。然而,不多久,雨季过去,天气放晴,这就给黄帝族转败为胜提供了重要契机。黄帝族把握战机,在玄女族的支援下,乘势向蚩尤族发动反击。利用特殊有利的天气——狂风大作,尘沙漫天,吹号角,击鼙鼓,乘蚩尤族部众迷乱、震慑之际,以指南车指示方向,驱众向蚩尤族进攻,终于一举击败敌人,并在冀州之野(今河北地区)擒杀其首领蚩尤。涿鹿之战就这样以黄帝族的胜利而宣告结束。

(五)发明创造神话。

黄帝之后,神话进入了一个英雄的时代。人们把自身发展过程中所积累的各类重大发明,以及对各种自然、社会障碍的克服,都加在一个个神话英雄身上。如燧人氏发现火,神农氏遍尝百草、发明中药,仓颉造字,后稷兴农业,等等。

除了以上这些类型的神话外,还有一些神话显示了人类英雄突出的个性、勇气,显示了人类对自身不可动摇的信念,如夸父追日、精卫填海的故事。

中国古代的神话对中国的古典文学产生了很大的影响,不但古典诗歌中经常用到神话中的意象,而且其中的故事往往被改编为古代小说与戏曲。

第二节 神道设教:帝国政治与宗教

一、方士文化和阴阳五行学说

公元前221年,秦王嬴政统一六国,成立了中国历史上第一个君主专制的大帝国,自称秦始皇帝。秦始皇听从李斯的建议,“焚书坑儒”,实行文化专制主义和愚民政策。好景不长,不久,秦帝国就被农民起义的风暴淹没。继之而起的是由平民出身的刘邦建立的汉帝国。汉王朝建立之初吸取秦王朝的教训,与民休息,实行无为而治的黄老政策。

汉初的黄老道家是先秦道家学说在新时代的发展,汲取了诸子百家各派的学说,用司马谈《论六家要旨》的话说,就是:道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。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。所以黄老道家成为汉初的统治思潮。

汉初大臣中,有很多都是黄老道家的信徒,如曹参曾学黄老于盖公,陈平少好黄老,田叔学黄老于乐巨公。而汉王朝的宗室淮南王刘安“招致宾客方术之士数千人”编纂成《淮南子》一书,其内容主要也以黄老道家为主。黄老道家在政治上主张清静无为,与民休息,曹参相齐时,召集当地儒生百余人,询问安集百姓的办法,儒生各持己见,曹参不知所从。后请来胶西人盖公,为曹参讲论道家“清静无为而民自定”的政治理论。曹参依照实

行,相齐九年,百姓安集,齐国大治。萧何死后,曹参又继任为汉朝的相国,对萧何在位时所制定的规章惯例都不变动,专门挑选郡国官吏中拙于文辞的厚道长者担任丞相史,将言理深刻的属吏予以罢免,效果很好,百姓作歌称赞他是“载其清静,民以宁一”。

虽然汉初在政治上完成了统一,但思想上的统一很难完成。汉初除了主流思想是黄老道家外,先秦时的方士文化和阴阳五行之说依然很活跃。

方士文化和阴阳五行之说主要产生在沿海地区,这一区域在战国时是燕国和齐国的所在。燕齐文化尤以方士文化为代表。

战国时代,方士就活动于沿海的燕齐两国。齐威王、齐宣王之时(公元前378—公元前324),燕人宋毋忌、正伯侨、羡门子高等都修仙道,传说能够灵魂脱离躯体,而成鬼神。他们声称:在渤海中,有蓬莱、方丈、瀛洲三座神山,山上的宫阙是以金银建造的,里面住了许多仙人,还藏着吃了可以长生不死之药。神山上的禽兽都是白色。齐威王、齐宣王及燕昭王都是他们的信徒,听了他们的宣传,派人到海上去寻找神仙奇药。寻找者回来报告却说,远望神山,犹如白云,接近它,就沉到水下去了,再临近,风就把船吹了回来。这些君主听了心里非常羡慕,都有成仙的欲望。



图3-2-1 齐宣王像

方士文化并没有因战国的结束和秦的统一而消歇,反而在新建立的大帝国中,扮演重要的角色。秦始皇统一六国之后,第一次东游齐鲁,封禅天地,刻石颂功,并礼祠名山大川及八神,还寻找羡门子高等方士。他希望自己能够永远统治下去。许多方士乘机怂恿他求神仙奇药。齐人徐福上书,请秦始皇斋戒,带着童男童女去求三神山的仙人。始皇就派徐福带童男女数千人,乘大船入海去寻求。得到的报告是,船到了海上,风向不顺,未

能到三神山,但已望见山了。过了几年,始皇东游到了碣石,派燕人卢生寻找羡门子高等,并了解方士求仙的虚实。还派韩终、侯公、石生求仙人不死之药。卢生回来报告,奏录图书,编造谎言。他对始皇说,陛下想见仙人,就得隐居,才有可能得到不死之药。为此,始皇深居内宫,行动诡秘,杀了一些泄密的人。卢生与侯生两人谋议,认为始皇刚愎自用,严刑峻法,如果他发觉方术虚而不实,找不到不死之药,便会处死方士。于是相约逃去。始皇得知消息,怒气大发,骂道:我召用了很多方术士,花了很多钱财,为了兴太平、求奇药,现在一无成效,而他们不仅诈骗贪利,还造谣惑众,竟然给我抹黑。于是命令御史查办。方士互相告发拆台,又牵累及儒生,结果被坑杀四百六十余人。

第二年,始皇为东郡陨石上刻有“始皇死而地分”事心里很不高兴,命博士做《仙真人诗》,让乐人随着他游到哪里,就唱到哪里。又过一年,始皇又到海上,希望遇到三神山,找到奇药。方士入海求神找药,几年没有收获,花了不少钱,害怕治罪,撒谎说,蓬莱仙药是可以找到的,但是因有大鲛鱼捣乱而不能前去,这时始皇恰好做了一个与海神交战的梦,占梦博士说除了大鲛鱼这个恶神,就可以迎来善神。始皇亲自带着连弩在海上等候,果然射杀了一条大鱼,但神仙奇药仍然落空。

一直梦想长生不老的秦始皇后来死在出巡的路上,他的帝国也在他死后不久崩溃。取而代之的汉代统治者出于同样的目的,也十分相信方士和方术。这在汉武帝时期最为明显。并且很多方士都参与到实际政治中,如少翁为文成将军;栾大为五利将军,佩天士将军、地士将军、大通将军印,封乐通侯,尚卫长公主;公孙卿被拜为郎,后又拜为中大夫。

方士之贵盛,一时荣耀万分,但有的下场也挺悲惨。如栾大,本是胶东王家人,曾与少翁同学方术,人长得既高又美,擅长言辞。元鼎四年(前113),

见用于武帝。由于少翁伪造帛书,武帝杀了少翁,但后悔未得到他的法术,这时有人推荐了栾大。栾大对武帝称,他常往来海中,见到安期、羡门等。他的老师也说:黄金可炼成,而且黄河决口可以堵塞,长生不死之药也可以获得,成仙并不是难事。武帝说,只要你能修得其方,我会重赏你的。栾大听了,就称:我的老师无求于人,只有别人求他。陛下必欲请他,就要派遣亲贵的佩官印的使者,才可使通言于神人。神人肯与不肯,就看能不能派出亲贵的使者而定。武帝还有点怀疑,使栾大验方术,栾大随即玩了使棋子互相触击的游戏。这时武帝正为黄河决口、铸黄金不成而犯愁,乃任栾大为五利将军,幻想通过栾大与神沟通,碰上好运气。接着又任栾大为天士将军、地士将军、大通将军。一个多月里,栾大佩带上四枚将军印。并封栾大为乐通侯,赐食邑两千户,又赐高级住宅、一千奴婢,以及车马器物。还将卫皇后的长女嫁给了栾大,送金万斤。武帝有时亲自临幸栾大之府,使者慰问供给相连于道。武帝之姑及将相大臣也都到栾府饮宴,赠送礼物。武帝又命刻了“天道(导)将军”之印,令使者和栾大都穿上羽衣,在夜间立于白茅之上,举行授印仪式,以示不同凡俗。栾大佩“天道”之印,是将为皇帝导引天神的意思。从此栾大常在家中夜间祀神,想把神请下来。传闻神没有请到,但百鬼已来听差。他后来整治行装,东往海上,去求其师。栾大见到武帝仅仅几个月,就佩了六枚将军印、封侯而娶帝女,“贵震天下”。消息传扬开去,海上燕齐之间,很多人都异想天开,纷纷鼓吹“有禁方,能神仙”。派往入海求仙的栾大,言大胆小,不敢入海,转到泰山去祠神。武帝派人去探验,实无所见。栾大的谎话被戳穿,于元鼎五年(公元前112)被武帝处死。

二、“五德终始”说及其影响

与内地的其他地区不同的是,燕齐两地的文化具有一定的开放性,思想家具有想象力,提出了一些在当时很“先锋”的想法。这批思想家中,邹

衍(约公元前305—公元前240)是著名的一个,他是战国末年齐国海滨的方士,是先秦所谓“阴阳家”的代表,号称“谈天衍”。他提出了影响颇大的“大九州”说和“五德终始”说。

他提出的“五德终始”说对后世影响最大,特别是秦汉两代。“五德终始”说可能源于《尚书·洪范》的五行相生相克之说。五行相生相克认为金、木、水、火、土五行与白、青、黑、赤、黄五色,西、东、北、南、中五方相应。古代的天子,各体一行而王,是为五帝德。于是有白帝、青帝、黑帝、赤帝(炎)、黄帝。他们的改朝易代依照金克木、木克土、土克水、水克火、火克金的顺序,或者依照金生水、水生木、木生火、火生土、土生金的相互顺序而更替。他认为,“天地剖判以来”的历史,按照“五德转移”的顺序,经过了黄帝(土德)、夏(木德)、商(金德)、周(火德)的更替过程,并预见以后的发展是“代火者必将水”。他认为历史是一个胜负转化的发展过程,按照土、木、金、火、水依次相胜而具有阶段性,又按照始于土、终于水、徙于土的循环往复而具有周期性。“阴阳消息”的矛盾运动推动着“五德转移”,又决定着当世盛衰。“递兴废,胜者用事”,各个朝代按照既定的周期轮换,当运的兴盛者才能行使统治权。“凡帝王者之将兴也,天必先见祥乎下民”,即王朝的兴起必有天意符瑞作为象征预示。

五德终始说与周人“天命观”有很大的不同。周人天命观强调“天命自度”,“以德配天”,认为人的道德努力,即主观意志,是“受天永命”、“享天之命”的决定因素和先决条件。五德终始说则强调“五德转移,治各有宜,而符应若兹”,因此人的主观意志不起决定作用。人的道德努力,必须合于五气的气运。五德之“德”,便是合于气运之德。黄帝“以土德王”天下,夏禹“以木德王”天下;土德是合于土气之德,木德是合于木气之德,这就叫“治各有宜”,没有一套固定的模式。五气“相次转用事”,每一气都有盛衰之时,

当某“气”进入盛势时,便会出现相应的征兆,即“符应若兹”。总之,五德终始说认为,朝代的兴亡和帝王的更迭,只是五气运行的历史表象。人的主观努力,只限于体察气运,及时发现何“气”已衰,何“气”即将进入盛势,并使自己的行为——“德”,符合处于盛势之“气”的特性,从而达到天下大治。如果人类没有能力认识这一规律,并及时调节整合自己的行为,就会失去“王天下”的历史时机,导致天下大乱。因而,尽管五气运行不以人的意志为转移,但人的主观努力(“德”)却仍是“治”、“乱”的关键所在,历史的发展乃是天人互感、互应、互动、互合的结果。

五德终始说对秦汉社会与政治产生极大的影响。秦始皇率先依此说建立各项制度。《史记·封禅书》说:“自齐威、宣之时,邹子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。”又记述:“周得火德,有赤鸟之符。今秦变周,水德之时。昔秦文公出猎,获黑龙,此其水德之瑞。”秦始皇在秦朝政治全面推行五德终始之说,以为周代得火德,秦替代周德,从所不胜。现在秦朝是水德之始,便把每年开始改在夏历的十月。衣服和旗帜都用黑色。数字以六为纪,符、法冠皆六寸,而舆六尺,六尺为步,乘六马。把黄河也改名为“德水”,以为水德之始。由于“水德”尚杀,所以秦朝的统治异常的残暴,不久就被农民起义的大潮淹没。

这一套学说对汉代的统治者也有很大的吸引力,如汉高祖刘邦在起义之初就被塑造成赤帝之子,以此为取代秦朝的合法性依据。《史记·高祖本纪》记载:秦始皇末期,刘邦(汉高祖)做亭长时,往骊山押送劳工,但在路上,劳工大多死亡,到了丰西泽中,他将劳工放走,结果只有十来个壮士愿意跟随刘邦。夜中,刘邦喝醉了酒,令一人前行,前行者回报道,前面有一条大蛇阻挡在路上。刘邦正在酒意朦胧之中,似乎什么也不怕,勇往直前,并挥剑将挡路的大白蛇斩为两段,路开通了,走了数里,刘邦困了,倒头就睡着了。有一老妇人在蛇被杀死的地方哭,有人问她哭的原因,老妇人说,有人

将我儿子杀死了,有人又问,何以见得你儿子被杀?老妇人说,我的儿子,就是化为蛇的白帝子,因挡在路上被赤帝子所斩。到汉文帝时代正式确立汉乃土德,《汉书·郊祀志》载,鲁人公孙臣上书说:从前秦代得水德,及到汉代得到天下,推究下来,那么汉应是土德,土德的应验是有黄龙出现。应该改正朔,服装的颜色应崇尚黄色。第二年,果然有黄龙出现在成纪。文帝召公孙臣,拜为博士,与诸生申明土德,起草修改历法及服色的事宜。

五德终始说对西汉董仲舒的“五行相生”观点影响很大,并成为两汉谶纬学说的主要来源之一。

三、董仲舒的“天人感应”学说

董仲舒(约公元前179—公元前104)是西汉儒学最重要的代表人物,也是当时公羊学派的宗师。他早年治《公羊春秋》,汉景帝时为博士。

《汉书》本传言其治学“三年不窥园,其精如此”,称其行为“进退容止,非礼不行,学士皆师尊之”。汉武帝时,选贤良文学之士,由武帝亲自“册问”,贤良们“对策”,董仲舒三上对策,即著名的《天人三策》,受到武帝的激赏。

《汉书·董仲舒传赞》称:“刘向称董仲舒有王佐之材,虽伊、吕亡(无)以加。……仲舒遭汉,承秦灭学之后,六经离析,下帷发愤,潜心大业,令后学者有所一统,为群儒首。”是为西汉一代大儒,他建构起来的神学化的儒学对两汉政治产生了巨大的影响。

董仲舒的哲学基础是“天人感应”学说。天人感应说继承发展了先秦儒家的天命论,又吸取了阴阳家的阴阳五行学说,并将这些范畴纳入其政治神学体系之中,从而为“天”信仰的重建清理了道路。在宇宙观上,董仲舒提出“天人相与”的理论,认为天和人相通的,天是有意志的,是最高的人格神,天按自己的面貌创造了人。他认为人的形体都是按照天的形体构造的。《春秋繁露·人副天数》中说:“天地之符,阴阳之副,常设于身。

身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数(366日)成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五藏(脏),副五行数也;外有四肢,副四时数也。”也就是说“以类合之,天人一也”,那么天有十二个月,人也有十二块大骨节,天有三百六十六日,人也有三百六十六块小骨节,天有五行,人有五脏,天有四时,人有四肢。有数量关系,天人一致;没有数量的,按类分,天人也是对应的。这就是他说的“人副天数”。天人是同类,根据同类相感的原理,天与人可以产生一种互动的感应。天有无上威力,有爱心,能够赏善罚恶。当天子犯了错误时,天会降下灾害,谴告他,他如果还不纠正错误,天又会降下灾异来警告他,他如果还不改正,那么,天就会使他灭亡。

在董仲舒的哲学体系中,他把阴阳五行学说与政治伦理结合在一起。他认为阴阳是天之“道”,用意在于规范政治活动和政治行为。在此基础上,董仲舒还把阴阳与人的社会身份比附起来,认为君为阳、臣为阴,父为阳、子为阴,夫为阳、妻为阴(《春秋繁露·阳尊阴卑》),从而把社会人群划分为不同政治等级。进一步扩展开来,他提出了“三纲”之说:“阴者,阳之合;妻者,夫之合;子者,父之合;臣者,君之合。”(《春秋繁露·基义》)

董仲舒还改造了先秦的五行学说,并将其伦理化。五行指的是金、木、水、火、土五种元素,“行”即意味着运动、轮回、作用。在先秦哲学中,阴阳指宇宙世界的运动方式和动力,阴与阳的交互作用促使物质世界生生不已,变化万端。阴阳五行之说,发展到汉代越来越繁琐,当时人把事物属性和五行配在一起,如下表:

五行	木	火	土	金	水
八卦	震巽	离	坤艮	乾兑	坎
五季	春	夏	长夏	秋	冬
五方	东	南	中	西	北
五气	风	暑	湿	燥	寒
五化	生	长	化	收	藏
五色	青（绿）	赤（红）	黄	白	黑（紫）
五味	酸	苦	甘	辛	咸
五音	角	徵	宫	商	羽
五声	呼	笑	歌	哭	呻
五数	三	二	五	四	一
五体	筋膜	血脉	肌肉	皮毛	骨髓
五官	舌	眼	鼻	口	耳

续表

五脏	肝	心	脾	肺	肾
五华	爪	面	宫	毛	发
五常	仁	礼	信	义	智
五劳	步	视	坐	卧	立
五俞	井	荣	俞	经	合
五情	怒	喜	思	悲	恐
五精	魄	神	意	魂	志

董仲舒将五行学说进一步发挥,将其与政治及伦理道德联系在一起。在董仲舒看来,五行是“天”的品质,如说“天有五行,木火土金水是也”(《春秋繁露·五行对》)。由原来的五行相生,引申出了“孝子忠臣之行”(《春秋繁露·五行之义》)。不仅如此,董仲舒还把五行与五官、五常、五政联系起来,构建了一个政治神学理论框架,以规范政治行为。如《春秋繁露·五行顺逆》中说:“木者春,生之性,农之本也。劝农事,无夺民时,使民岁不过三日,行什一之税,进经术之士,挺群禁,出轻系,去稽留,除桎梏,开门闾,通障塞,恩及草木,则树木华美,而朱草生,恩及鳞虫,则鱼大为,鰩鲸不见,群龙下。如人君出入不时,走狗试马,驰骋不反宫室,好淫乐,饮酒沈湎,纵恣不顾政治,事多发役,以夺民时,作谋增税,以夺民财,民病疥搔温体,足脢痛,咎及于木,则茂木枯槁,工匠之轮多伤败,毒水渰群,漉陂如渔,咎及鳞虫,则鱼不为,群龙深藏,鲸出现。”他认为,如果人君政美,自然界就有瑞象;反之如果政令不善便会有灾异。可见在董仲舒的政治神学中,君主权力并不是毫无约束的,而是受到“天”的监视。董仲舒把五行与君主的所谓“五事”(貌、言、视、听、思)对应起来,君主的一行一动都受五行的制约。在《春秋繁露·五行五事》中,他说:“夫五事者,人之所受命于天也,而王者所修而治民也,故王者为民,治则不可以不明,准绳不可以不正。”言辞是非常严正的。

后来汉武帝接受董仲舒的意见,“罢黜百家,独尊儒术”,儒家也成为统治汉代的思想。当然,这时的儒家思想已不是孔子、孟子为代表的原始儒家的思想,而是夹杂着阴阳五行等学说的带有神学色彩的思想体系。到了西汉中后期,由于政治腐败,儒学衰微,这时流行起谶纬之学。

四、谶纬之学

谶和纬并非一类。《四库全书总目》云:“谶者,诡为隐语,预决吉

凶。《史记·秦本纪》称卢生奏录图书之语是其始也。”这里所说的,是历史上很有名的一个讖语。秦始皇三十二年(公元前215),派燕人卢生等入海求仙人不死之药;仙药未曾寻到,却得了一本图书,上面写着:“亡秦者胡也。”秦始皇以为胡是指匈奴,于是便派将军蒙恬发兵三十万北击匈奴,取得了河南地,并在边界修筑长城;但后世解讖者说,“胡”乃指秦二世胡亥,亡秦者,胡亥也。

纬书则原是辅助经书而行的一种典籍。纬书今多不传。从现存有关文献中可知,纬书(包括讖书)约有八十一篇;其中传说由黄帝至文王所授者,《河图》九篇,《洛书》六篇;由孔子等“九圣”增演的《河图》《洛书》三十篇;以及《七纬》三十六篇。《七纬》,系指《诗纬》《书纬》《礼纬》《乐纬》《易纬》《春秋纬》《孝经纬》。狭义的纬书,即指《七纬》;纬对经而言,故《七纬》对五经而言。至东汉初年,便称《七纬》为内学,五经为外学,纬书的地位超过了经书。纬书在很大程度上比今文经更完全地表象了经验世界。《四库全书总目》曰:“纬者,经之支流,衍及旁义。”这里的“经”,便是阴阳五行的今文经。纬书进一步提高了儒家经典在宇宙秩序和经验世界中的地位。纬书中杂有不少讖语。《易纬·是类谋》曰:“斗佺(太平)之世,卯金刀(隐喻“刘”字)用治,谟修六史,宗术孔书。”《春秋纬·演孔图》记录了一则孔子感黑帝而生的神话,但接下来便是一连串的讖语:“孔子之胸有文曰:‘制作定,世符运’;得麟之后,天下血书鲁端门,曰:‘趋作法,孔圣没;周姬亡,彗东出;秦政起,胡术破;书纪散,孔不绝’。”“孔子奉以告天,赤爵书上,化为黄玉。刻曰:‘孔提命作,应法为制,赤雀集’。”董仲舒曾以西狩获麟为孔子受命为王之符。《演孔图》则进一步推出“天下血书”、“赤雀集”等受命的符应。这里面还隐含着相生的五德终始说。在相生的五德终始说历史系统里,殷为金德,周为火德,汉为火德。孔子为殷之后裔,故《演孔图》说他是黑帝子。“血书”、“赤雀”等均为火德之符。孔子既为黑帝子,应以水德王天下,但却生当木德(周)既衰,

火德(汉)将盛之际,虽以德受命,但生不逢时,只能做“素王”,为以火德王的汉帝制法。这无疑是用五德终始说,对《中庸》所说的孔子有其德而无其位不能为天子的最好阐释。《论语·八佾》曰:“天将以夫子为木铎。”孔子也自称“天生德于予”,可谓“有其德”;孔子是黑帝子,宜以水德王,但却又生于木德、火德之间,是为“无其位”也。这与周人有德便可受民王天下的天命观,基本上是不同的。可见,讖纬之说也与阴阳五行学说夹杂在一起。

五、汉代的祭祀、封禅与明堂制度

祭祀也是汉代政治中非常重要的一环。董仲舒就认为,郊祀十分重要:“天子之礼,莫重于郊。”(《春秋繁露·郊事对》)董仲舒特别突出祭天之礼,言其可畏,他说:“孔子曰:‘畏天命、畏大人、畏圣人之言。’其祭社稷、宗庙、山川、鬼神,不以其道,无灾无害;至于祭天不享,其卜不从,使其牛口伤,鬻鼠食其角,或言食牛,或言食而死,或食而生,或不食而自死,或改卜而牛死,或卜而食其角,过有深浅薄厚,而灾有简甚,不可不察也;犹郊之变,因其灾而之变,应而无为也,见百事之变之所不知而自然者,胜言与!以此见其可畏,专诛绝者,其惟天乎!”(《春秋繁露·顺命》)这里特别强调祭天不享的严重性,使人产生敬畏之感。

在汉代祭祀活动中,封禅泰山是最为隆重的活动。“封”即在岱顶聚土筑圆台祭天帝,增泰山之高以表功归于天;“禅”即在岱下小山丘积土筑方坛祭地神,增大地之厚以报福广恩厚之义。据《史记·封禅书》载,秦汉以前即有封禅祭祀活动,因年代久远,“其仪阙然堙灭”,沿至秦汉,封禅遂成大典。

最早行封禅大典的皇帝是秦始皇。秦始皇二十八年(前219),踌躇满志的秦王嬴政得意于统一中华,自认为功盖千古,足资垂范万世,于是带着

群臣百官一班人马浩浩荡荡开往东岳泰山。他要做一件惊天动地的大事,只有这样方能昭显他横扫宇内的功业,这就是封禅。秦始皇来到泰山脚下,召集齐鲁儒生博士七十多人,商议封禅大典的具体仪式。有的博士告诉秦始皇,要用蒲草将车轮子包起来,以免损伤山上的一草一木。然后扫地而祭,用其简易。这显然只是上古时代祭祀山神或祭天仪式的缩影,与秦始皇利用封禅展示其“席卷天下,包举宇内”的期望相差很远,同时觉得儒生们如此繁文缛节,实不耐烦,于是索性让他们退下,我行我素地做将起来。他从山南一侧到达泰山顶,然后立一块石碑,命人刻上他的功德,以此作为封禅的标志。立过功德碑后,从北路下山,禅于梁父。秦始皇封泰山时祭文和祭礼秘而不传。

继秦始皇之后搞封禅的是汉武帝。元封元年(公元前110)三月,汉武帝率群臣东巡,至泰山,派人在岱顶立石。之后,东巡海上。四月,返至泰山,自定封禅礼仪:至梁父山礼祠“地主”神;其后举行封祀礼,在山下东方建封坛,高九尺,其下埋藏玉牒书;行封祀礼之后,武帝独与侍中奉车子侯登泰山,行登封礼;第二天来到泰山下东北方的肃然山行禅礼,仪式同祭祀后土差不多。汉武帝穿着黄色的服装,旁有乐队奏乐,祭祀时用上了江淮间出产的三脊茅草,并使用了五色土,山上释放了奇异的飞禽走兽,以制造盛世祥瑞景象。据说,封禅的地方白天有白色的气雾升起,夜里闪闪发光。封禅结束后,汉武帝在明堂接受群臣的朝贺,并改年号元鼎为元封,割泰山前嬴、博二县奉祀泰山,名奉高县。后来汉武帝多次到泰山封禅。元封四年(公元前107)冬,武帝南巡。次年(元封五年,公元前106)春月还至泰山,四月封禅。太初三年(公元前102)正月,武帝东巡海上。四月还至泰山,举行第三次封禅。天汉三年(公元前98)三月,武帝至泰山举行第四次封禅。太始四年(公元前93)三月,武帝至泰山,举行第五次封禅。征和四年(公元前89)三月,武帝由钜定还至泰山,举行第六次封禅。

汉代统治者还多祀“太一之神”。“太一”之说在汉以前即普遍存在,在汉代则有多重意义的解释,如宇宙之“道”、天神、星名以及上古帝王(泰皇)等,而作为“天神”祭拜,则源于武帝时方士缪忌的提议。《史记·封禅书》载:“亳人缪忌奏祠太一方,曰:‘天神贵者太一,太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊,用太牢,七日,为坛开八通之鬼道。’于是天子令太祝立其祠长安东南郊,常奉祠如忌方。”西汉中前期雍郊五畤沿用的是秦王朝制度,而秦朝的制度来源于秦国的传统,它反映的是部族国家时期的信仰状况,特别五帝之间缺乏明确的等级秩序。大汉帝国建立后,这种祭祀已经与当时的现实政治及信仰不太适应,必须在五帝之上立一个至上神,这便是“太一神”。当时有大臣向汉武帝提出:“五帝,泰一之佐也,宜立泰一而上亲郊之。”元鼎五年(公元前112)十月,武帝按惯例到雍郊祀五帝。然后到陇西,翻过空桐山,来到甘泉。他命令祠官在甘泉修建泰一祠坛,《汉书·郊祀志》详细载录了祠坛的形制:

祠坛放亳忌泰一坛,三畎,五帝坛环居其下,各如其方,黄帝西南。除八通鬼道。泰一所用,如雍一畤物,而加醴枣脯之属,杀一牝牛,以为俎豆牢具。而五帝独有俎豆醴进。其下四方地,为圜,食群神从者及北斗云。已祠,胙余皆燎之。其牛色白,白鹿居其中,麋在鹿中,鹿中水而酒之。祭日以牛,祭月以羊彘特。泰一祝宰则衣紫及绣,五帝各如其色,日赤月白。

又如《三辅黄图》卷下“通天台”条引《汉武故事》说:“筑通天台于甘泉,去地百余丈,望云雨悉在其下,望见长安城。武帝时祭泰乙上通天台,舞八岁童女三百人,祠祀招仙人,祭泰乙。”其仪典的盛大隆重,突出的正是帝国至上神地位的崇高。

明堂制度是汉代国家政治与宗教中的一项重要内容。明堂之制,诚为古礼,蔡邕《明堂论》云:“明堂者,天子太庙,所以崇礼其祖,以配上帝者

也。夏后氏曰世室,殷人曰重屋,周人曰明堂。”汉武帝初年,大儒申培公的弟子赵绾和王臧向皇帝提议,“欲立古明堂以朝诸侯”(《史记·儒林列传》)。但因时逢窦太后喜黄老而废儒,赵、王被逼自杀,他们的建议没有得到实行。而武帝亲政以后,并未苟同儒生恢复明堂之议,而是元封元年封禅泰山。在这次封禅过程中,他途经泰山东北方的奉高时,据说看到这里有一处古代的明堂遗址。他想在这地方模仿古制予以重建,但又不知道明堂是何等形状。有一个叫公玉带的济南人闻此消息,立即献上一幅据说是黄帝时期的明堂图。据《史记·封禅书》载:“济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂图中有一殿,四面无壁,以茅盖,通水,圜宫垣为复道,上有楼,从西南入,命曰昆仑,天子从之入,以拜祠上帝焉。于是,上令奉高作明堂汶上如带图。及五年修封,则祠太一、五帝于明堂上坐,令高皇帝祠坐对之。祠后土于下房,以二十太牢。天子从昆仑道入,始拜明堂如郊礼。礼毕,燎堂下。”在这幅图中,明堂的形制是:中间是一座大殿重阁,但这殿没有四壁,以茅草为屋顶,有流水环绕四周。天子从西南方进入殿内,在这里拜祠上帝。汉武帝看完图立即命人在汶上按照公玉带的图样仿造,并在明堂的上座安置太一、五帝神祇,高祖的神位安置在对面。两年之后,十一月甲子朔旦冬至,汉武帝亲自到泰山下“祠上帝明堂”。汉武帝祠太一之神、行封禅之礼以及复明堂之制是紧密相连的,具有消解旧有宗法的“族神”而隆兴帝国“天神”的宗教意义。也正是汉代形成的超越旧氏族、旧神话的帝国神祇,为中国古代政治大一统观念支配下的宗教思想奠定了基础。总之,从汉末开始,无论是郊祀还是明堂,其功能都从汉武帝时期的祈求一己成仙演变为论证与强化君权,维护伦常,节制并规范社会行为,等等,祭祀中的宗教成分成为推广社会道德与教化百姓的一项制度工具,超自然的影响则有助于这种功能的实现。

第三节 真人垂训:道教的形成与发展

一、道教的文化渊源

1918年8月20日在致许寿裳的信中,鲁迅先生说过一句著名的话:“中国的根柢全在道教。”如果说,儒家、道家对中国精英阶层或大传统影响较大的话,那么道教则对民间的小传统,对民众的生活有较大的影响。鲁迅先生的话意思就是,道教影响到中国社会的深层,以及绝大多数民众的生活。



图3-3-1 鲁迅像

不同于外来的佛教,道教是我国土生土长的宗教,也是最早具备宗教思想、宗教仪式、宗教神谱、宗教组织以及有专业神职人员传教的“制度化宗教”。在几千年的发展过程中,道教萌发于周秦之际,完形于东汉顺、桓年间,繁盛于两晋,变革于唐宋金元,颓衰于明清时代。这期间,道教的形态及义理也在不停地变化,吸收了众多的思想资源,并且产生许多派别,最终形成一个颇为芜杂的思想体系。

道教的文化渊源,可以追溯到殷周时代的尊天祀祖的宗教思想与泛神崇拜的信仰。殷周时代的祀神、祀祖两大传统,均融会于道教神谱,构成其特有的神谱结构。道教的宇宙体系是以“道·阴阳·五行”为主体,故其

神谱亦具有囊括天、地、人的兼容性。如其尊奉之神有“三清”(玉清、上清、太清)、“四御”(南方南极长生大帝、中天紫微北极大帝、勾陈上宫天皇大帝、后土皇地祇)以及日月星辰、江河山岳、风雨雷电、城隍土地诸神,可谓无所不包。

道教的思想渊源也是非常庞杂的,它汲取的思想资源来自中国传统文化的许多方面。

首先是以老庄哲学为根基的道家思想。先秦时活跃的道家和东汉形成的宗教道教有着千丝万缕的联系。道教创立的时候,就奉老子为教主,以老子《道德经》为主要经典,规定为教徒必须习诵的功课。《道德经》的基本思想是“道”,并把道视为超时空的天地万物的根源,既有本体的意义,也含有规律的意义,它的内在规定性模糊不清,“玄之又玄”,十分神秘。《道德经》第25章说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。”可见道在天地万物产生之前就存在了,而且万物皆由其产生。所以道的存在是独立的,具有不依傍任何东西的先验性和神秘性。《庄子》则认为,道是真实有信验的,没有作为也没有形迹的;可以心传而不可以口授,可以心得而不可以目见;它自为本自为根,没有天地以前,从古以来就已存在;它产生了鬼神和上帝,产生了天地;它在太极之上却不算高,在六合之下却不算深,先天地存在却不算久,长于上古却不算老。又说,黄帝得到它,可以登上云天;颛顼得到它,可以居住玄宫;北海神禺强得到它,可以立于北极;西王母得到它,可以安居少广山上,没有人知道它年代的始终;彭祖得到它,可以上及有虞的时代,下及五伯(霸)时代;傅说得到它,可以做武丁的宰相,执掌天下,死后成为天上的星宿,乘驾着东维星和箕尾星,和众神并列。这种以道为万古常存、得道以后便可不凡的能力并且成为神仙的思想,为后来的道教所汲取。道教的基本信仰也是道,它从宗教的角度把道说成是神异之物,灵而有信,“为

一切之祖首,万物之父母”,并与神秘化了的元气说结合起来,认为道是“虚无之系,造化之根,神明之本,天地之源”,“其大无外,其微无内”,无形无名,有清有浊,有动有静,“万象以之生,五音以之成”。这种思想正是从道家对道的本体化那里来的。



图3-3-2 老子像

道教以“无为而无不为”作为思想准则。《道德经》第2章说:“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”第37章又说:“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。”《庄子·天地》篇中说:“古之蓄天下者,无欲而天下足,无为而万物化。”《列子·黄帝》篇中

说,华胥之国是顺自然而治的,这里所说的“自然”,也就是自然而然,意思就是“无为而无不为”。后来,早期道教经典《太平经》中,更以“无为而无不为”,作为获得太平的根本,该书称:“上古所以无为而治,得道意得天心者。”又说:“垂拱无为,弃不祥。”它还将“无为而无不为”直接说成了“道”,它说:“王者行道,天地喜悦;失道,大地为灾异。”又说:“夫王者静思道德,行道安身,求长生自养。”很明显,它所说的“道”,就是老子的自然之“道”,也就是等同“无为而无不为”。



图3-3-3 庄子像

老子说：“弱者道之用。”认为“柔弱”就是“道”的作用。他认为柔弱胜刚强，天下刚强的东西都不如柔弱的存在得久。比如，他认为天下最柔弱的东西莫过于水，但是用它来攻坚强的东西，却没有什么能比得过的。谈到人的生理现象，他又说：“人之生也柔弱，死也坚强，万物草木生也柔脆，其死也枯槁，故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折，强大处下，柔弱处上。”（《道德经》第76章）在后来道教中，“柔弱”主要用于气

功修养方面,《云笈七签》说:“呼吸中和,滑泽细微谓之柔,缓形从体,以奉百事谓之弱。”又如该书卷五十九引《墨子闭气行气法》说:“凡欲行气,先按其身,而和其气,无与气争。若不安和,且止;和乃为之,常守勿倦也。”深刻地说明了“柔弱”和“气”的关系。在道教戒律中,也以“柔弱”作为他们的主要条例。

道教还着力神化道家创始人老子,将他看成是道的化身。早在东汉明帝、章帝之际,益州太守王阜作《老子圣母碑》就明确说:“老子者,道也。”他生于无形之先,起于太初之前,行于太素之元。就是说,在宇宙万物之前,老子就存在了。他可以遨游于六虚之境,出入阴阳,也能洞澈混沌,也可以辨别清浊。总之,有着道一般非凡的能力。《隶释》卷三有延熹八年(165)边韶的《老子铭》,其中说当时信道的人附会了老子“天地所以能长且久者,以不自生也”和“谷神不死,是谓玄牝”的话,说老子“离合于混浊之气,与三光为终始,观天作设,降升斗星,随日九变,与时消息。规矩三光,四灵在傍,存想丹田,太一紫房。道成身化,蝉蜕度世,自羲农以来,世为圣者作师。”道教继续发挥了这种思想。《太平经》说:“老子者,得道之大圣,幽显所共师者也。应感则变化随方,功成则隐沦常住。住无所住,常无不在。不在之在,在乎无极。无极之极,极乎太玄。太玄者,太宗极主之所都也。老子都此,化应十方。敷有无之妙,应接无穷,……周流六虚,教化三界,出世间法,在世间法,有为无为,莫不毕究。”简直有着无所不能的超凡品格。《老子想尔注》的作者也把老子作为道的化身,称“一者,道也”,“一散形为气,聚形为太上老君”。其后《混元皇帝圣纪》又称:“老子者,老君也,此即道之化身也,元气之祖宗,天地之根也。”于是老子作为道的化身便被神化为众生信奉的“太上老君”。道是天地万物之源,因而作为道的化身的“太上老君”,也就成为“混沌之祖宗,天地之父母,阴阳之主宰,万神之帝君”。这说明老子和“道”合而为一,在道教中已被神化为天上的神灵。因此,崇奉老子也就是崇奉天神。修道成仙思想乃是道教的核心,道教的教

理教义和各种修炼方术,都是围绕这个核心而展开的。

先秦道家后来演变为黄老之学。这种黄老之学是以道家的清静养生、无为治世为主,但汲取了阴阳、儒、墨、名、法各家的部分内容,已不完全是先秦的道家,而被称为黄老术的新道家。黄老之学在西汉初年是当时的统治思想,西汉政权巩固之后,黄老之学作为治理国家的指导思想不再为统治者所用,汉武帝改为“独尊儒术”,但是黄老之学此时仍然具有较大影响力。此时的汉武帝既崇尚儒术,又崇尚神仙。这时的治黄老学者转向从事道家学术和神仙方术的研究,以维护其发展。黄老学者与仙道的方士结合,开始神话黄帝,宣扬神仙之学。黄老之学演变成为黄老崇拜,这对道教的形成有很大的影响,太平道的创始人张角就是黄老道的信徒,《后汉书·皇甫嵩传》载:“初巨鹿张角,自称大贤良师,奉事黄老道。”

其次,道教还汲取了儒家的伦理纲常思想。《荀子·礼论》提出“礼有三本”之说,认为:“天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡,焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”汉代大儒董仲舒则认为“王道之三纲可求于天”,把三纲五常说成是天经地义。《太平经》汲取了这些思想,提出“人亦天地之子也,子不慎力养天地所为,名为不孝之子也”。并称:“子不孝,弟子不顺,臣不忠,罪皆不与于赦。令天甚疾之,地甚恶之,以为大事,以为大咎也。鬼神甚非之,故为最恶下行也。”又谓:“子不孝,则不能尽力养其亲;弟子不顺,则不能尽力修明其师道;臣不忠,则不能尽力共事其君,为此三行而不善,罪名不可除也。天地憎之,鬼神害之,人共恶之,死尚有余责于地下,名为三行不顺善之子也。”《太平经》不仅继承儒家旨趣,大肆宣扬天、地、君、父、师信仰的重要,而且还第一次将“天地君父师”合为一体,这在当时儒家的经典中尚未如此,而这正是后来社会上“天

地君亲师”信仰的由来,其影响尤其深远。

西汉时董仲舒以“天人感应”为核心的宗天神学以及随之而起的谶纬神学,均为道教直接所吸收,成为道教的重要渊源。如《河图纪命符》说:“天地有司过之神,随人所犯轻重以夺其算纪。……又人身中有三尸。三尸之为物,实魂魄鬼神之属也,欲使人早死,此尸当得作鬼,自放纵游行,飧食人祭醢。每到六甲穷日,辄上天白司命,道人罪过。过大者夺人纪,小者夺人算。故求仙之人,先去三尸,恬淡无欲,神静性明,积众善,乃服药有益,乃成仙。”这类学说,突破了原始儒家“不语怪、力、乱、神”的准则,而具有神秘色彩,后来几乎都被道教吸收,并加以发挥。

此外,《易学》和阴阳五行思想对道教的影响也是十分明显的。东汉末产生的《太平经》就是“以阴阳五行为家”,而魏伯阳的《周易参同契》乃是假借《周易》爻象的神秘思想来论述修仙的方法,对后世道教的影响很大,被称为“万古丹经王”。此后,以易学和阴阳五行思想来阐发道教的内外丹法的道教学者络绎不绝。

道教也汲取了墨家思想。章太炎先生早就指出过:道教思想是“本诸墨氏,源远流长。”墨子提倡尊天明鬼,这种思想显然是被道教所吸收。墨子在《非乐》上提出“赖其力者生,不赖其力者不生”。在《天志》下又反对“不与其劳获其实”。《太平经》亦强调“人各自衣食其力”,反对“强取人物”。墨子提倡民众之间在自食其力的同时能互利互助。墨子在《兼爱》中主张人与人之间应当实行“兼相爱,交相利”的原则;在《尚贤》下又认为“为贤之道”就是“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”,只有这样,才可以使“饥者得食,寒者得衣,乱者得治”;反之,他在《尚同》上说,若“股肱之力而不相劳来也;腐臭余财而不相分资也;隐匿良道而不相教诲也”,那就会使“天下之乱,若禽兽然”。《太平经》也强调这种

人与人之间的互助互利思想,主张有财物的人应当“乐以养人”,“周穷救急”。它认为天地间的一切财物都是“天地中和之气”所生,应属于社会公有,不应为私人所独占。认为“此财物乃天地中和所有,以共养人也。此家但遇得其聚处,比若仓中之鼠,常独足食,此大仓之粟,本非独鼠有也;少(小)内(指帝王的私库)之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,悉当从其取也。愚人无知,以为终古独当有之,不知乃万尸(户)之委输,皆当得衣食于是也”。又称:“或积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也。”有道德的人也应当以道德教人,否则也是犯了“不可除”的弥天大罪。认为“人积道无极,不肯教人开蒙求生,其罪不除也。……人积德无极,不肯教人守德养性为谨,其罪不除也”。它也反对“智者”欺负“愚者”,“强者”欺负“弱者”,“少者”欺负“老者”。说:“或多智,反欺不足者;或力强,反欺弱者;或后生,反欺老者,皆为逆,故天不久佑之。何也?然智者当苞养愚者,反欺之,一逆也;力强者当养力弱者,反欺之,二逆也;后生者当养老者,反欺之,三逆也。与天心不同,故后必有凶也。”《太平经》的这些思想,显然都是墨子有关思想的继承和发展。

道教在产生过程中,除吸收以上所说的这些古代文化思想之外,还吸收了传统的鬼神观念和古代的宗教思想与巫术。在中国古代社会中,人们对日月星辰、河海山岳和祖先甚为崇拜,视之为神灵,对他们进行祭祀和祈祷,并由此而逐渐形成了一个由天神、地祇和人鬼组成的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想,并将这个神灵系统中的许多神灵作为道教神灵的组成部分。古代殷人认为,卜筮可以决疑惑、断吉凶;巫师可以交通鬼神,依仗巫术可以为人们祈福禳灾。这种巫术,也为道教所吸收和继承。

道教对战国的神仙思想和神仙方术也作了继承,并有所发展。早在《庄子》和《楚辞》里,有关神仙思想的言论已屡见不鲜。稍后,在燕齐

和荆楚等地均出现了鼓吹长生成仙的方术。这种神仙方术原无系统的理论,后来,这些方术利用战国时齐人邹衍所论终始五德之运的五行阴阳学说加以解释,从而形成了所谓神仙家,即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌、郑伯侨等都向往神仙、“形解销化,依于鬼神之事”。以后神仙家的神仙信仰和方术皆为道教所承袭,神仙方术衍化为道教的修炼方术,神仙方士也逐渐衍化为道士。

由此可见,道教和我国传统文化的许多领域都有血肉相连的密切关系,它的产生,乃是中国传统文化直接孕育的结果。

二、太平道与五斗米道

在道教形成之前,秦汉时代的“道”是一个宽泛的概念,如战国秦汉间出现的被视为道教前组织的方仙道与黄老道。其本质只是一些信奉神仙方术和黄老之学的群体,并无制度化宗教的形态。而由宽泛的“道”朝向制度化的道教的演变,则在东汉中叶的顺帝年间。而在其形成伊始,也就表现出宗派化特征,太平道与五斗米道为最早的两大教派。

太平道渊源于第一部道书《太平经》(亦称《太平清领书》)。东汉顺帝年间,有一个名宫崇的人,到皇宫献“神书”,书名《太平清领书》,未被皇帝采纳。后此书逐渐流传开来,即《太平经》。《太平经》的思想内容十分丰富,它是《道德经》的思想继承,如对“道”为天下之母,道生“万物”,求道之法的根本为静等。“太平”是太平道的社会理想,《太平经钞》上说:“太者,大也,言其积大如天,无自大于天者。平者,言治太平均,凡事悉治,无复不平,此若地居下执平,……天气悦下,地气悦上,二气相通,而为中和之气,相受共养万物,无复有害,故曰太平。”

太平道的重要创建者之一是河北巨鹿人张角,曾读过《太平经》,他

得到《太平经》后,利用其中的宗教政治思想,广泛传播太平道。张角自称“大贤良师”,奉事黄老道,收养弟子,手持九节杖,以符水咒法为人治病,并教人叩头思过,时或病愈。张角还遣弟子八人传教于四方,十余年间,教徒发展至数十万之众,遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,形成了一个影响广泛、信徒众多、声势浩大的民间宗教集团。

由于当时朝政极其腐败,天灾人祸不断,广大人民负担极重,迫使人心思变,要求太平。张角顺应时势,提出周穷救急,互相帮助,反对豪族强取豪夺,并为人民勾画了“太平治世”的蓝图。张角四处活动,秘密准备组织农民起义。于是,张角把太平道教徒按地区用军事编制方法组织起来,分为三十六方,大方万余人,小方六七千人,各方设“渠帅”统率。张角自称天公将军,其弟张宝、张梁分别称为地公、人公将军。选定甲子年甲子日,即灵帝中平元年(184)三月初五在全国同时起义,并提出了“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”的口号。张角率众起义时都戴黄巾以为标志,因此被称为黄巾军,后被官府镇压。黄巾军起义失败后,太平道为统治者所禁止,太平道信众中有相当一部分被曹操改编为自己的精锐之旅(主要是青州兵),还有一部分太平道信徒后来归入正一盟威道。

同时也是在东汉顺帝时,沛人张陵学道于蜀郡鹤鸣山,自称太上老君降命为天师,造作道书以教百姓,从其道者出米五斗,故世称五斗米道。陵死,其子张衡、孙张鲁相继嗣教而行其道。时有巴郡巫人张修,亦以符水为人治病,愈者以五斗米为酬,故号为五斗米师。献帝初平二年(191),益州牧刘焉派遣张鲁、张修出兵攻据汉中。张鲁袭杀张修而夺其众,又出兵袭取巴郡,遂割据巴、汉,在当地实施政教合一统治。鲁自号师君,以“鬼道”教民。其初来学道者皆名鬼卒,受本道已信者号曰祭酒,各领部众,领众多者号为治头大祭酒。祭酒以《老子五千文》教民诵习,以符水禁咒为人治病,并设“净室”,使病者处其中叩头思过。又设鬼吏,主管为病人请祷

鬼神。教民诚信不欺诈,有病但令自首其过。又置“义舍”,内置米肉供给行路者。犯法者先赦免三次,然后行刑。有小过者罚修路百步以抵其罪。张鲁政权在汉末维持近三十年,据称当地各族民众“皆信向之”。后张鲁于建安二十年(215)投降曹操。

五斗米道与太平道相比,有两点尤值得注意:一是有严密的教团组织,即二十四治;二是开创了道教的符箓派。其时又有魏伯阳著《周易参同契》,传秦汉方仙道神术,重丹法修炼,故又开启道教丹鼎派,《周易参同契》亦被后世道徒奉为“丹经之王”。

三、魏晋南北朝时的道教派别

魏晋南北朝时,道教进入极盛时期,其天道自然观、人道养生观与魏晋士人的尚玄好道相辅相成,亦与日益兴盛的佛教绌补相生。这一时期的道教宗派林立,论其大要,有几派值得引述。

一是由张鲁改造五斗米教而为天师道。南北朝时,天师道分为南北两支,在北方,嵩山道士寇谦之,自称奉太上老君之命,“清整道教,除去三张伪法”,建立“专以礼度为首,而加之以服食闭炼”的新天师道,称北天师道。他改革的内容包括:其一,以“礼”为标准,按照忠孝原则,反对利用天师道犯上作乱,并对道民以李弘、刘举的名义进行的“叛逆”行为大加指责。其二,按照儒家唯贤的原则署立道官祭酒,废除祭酒道官私署治职的做法的世袭旧制,改革三张祖孙世袭天师之位传统。其三,取消蜀土宅治之号,不再沿用。其四,废除三张时期的租米钱税制度和男女合气之术,道民只岁交纸三十张,笔一管,墨一锭,以供治表救度之用。经改革后的新天师道,得到皇权的支持,一度成为北魏的国教。

在北魏嵩山道士寇谦之改革北方天师道后,刘宋道士陆修静也对南

天师道进行了改革和整顿。针对南方天师道组织涣散,科律废弛的情况,他提出一系列整顿天师道的办法,即整顿过去的二十四治,健全“三会日”制度和“宅箓”制度,以及严格执行道官论功升迁制度等,从而加强和完善道教组织。与此同时,他还充实和完善道教的科仪规戒。他依据灵宝斋法及上清斋法等,制定道教斋仪,形成了一套较为完善的斋醮规仪,如九等斋十二法的斋醮系统。他把上清斋法视为上品,次为灵宝、三皇斋,将天师道的传统斋法列为下品,并对金箓、黄箓、明真、三元、八节、自然等斋法的具体仪式予以详细说明。使道教斋醮仪式初具完整体系,成为道教斋醮仪范的奠基人。经陆修静改革后的南方道教,学术界称之为南天师道。

二是葛洪《抱朴子》与金丹道派理论。葛洪《抱朴子》由哲学本体、神学信仰与政治生活三部分组成。如《畅玄》篇云:“玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。”又在《明本》篇表达了“佐进治国”思想:“夫所谓道,岂唯养生之事而已乎?易曰:立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。……夫道者,内以治身,外以为国。”这里已明显地将汉末道教批判社会的意识倒转过来,成为宗教为统治服务的理论,并为道教进入士大夫阶层的主流社会指明了方向。同时,葛洪的道论明确反对佛教来世说,而是强调服食金丹延年益寿的妙用,且在罗浮山进行炼丹实践,以彰显其重今世享乐的理想。正是这种重今世的享乐观,为道教进入宫廷开通了思想渠道,道教的养生术、房中术也成为宫廷的“秘戏”,使众多帝王沉湎其中而乐此不疲。

三是上清派。上清派约形成于东晋时期,以专门传播《上清经》而得名。《上清经》是由《黄庭经》而衍生出的道经系列,也称《大洞真经》。上清派的重要代表人物陶弘景(456~536)字通明,自号华阳隐居,谥贞白先生,丹阳(今江苏南京)人,出身于江东名门丹阳陶氏。永明十年

(492), 36岁时,辞去官职,“脱朝服挂神武门,上表辞禄”(《南史·陶弘景传》),退居句容之句曲山(茅山)修道。陶弘景和他的弟子在茅山经营数十年,从而使茅山成为上清派的中心,故后世也称上清派为“茅山宗”。上清派以元始天王和太上大道为最高神灵。上清派最具特点的修炼方法是存思。认为通过存思,天地之神可以进入人体,人体之神与天地之神混融,即可长生不老,飞登上清。上清派的存思、服气、咽津、念咒、佩符等修炼方法,对道教斋醮仪式影响甚大。上清派的出现,反映了民间道教转向士族道教发展的变化。

四是灵宝派。灵宝派与上清派大体同时出现。该派是以信奉和传承《灵宝经》系列而形成的教派,也因主传与主修《灵宝经》系而得名。该派尊元始天尊为最高神。灵宝派的修炼方法主要是重符箓科教。它又受到上清派的影响,也讲存神、诵经之类,它介于当时新旧道派之间,既保留天师道的传统,也兼有上清派的新法术。灵宝派比较重视集体的宗教活动,但又不同于五斗米道的聚众闹事。该派信徒一起唱经、一起吃斋,通过斋醮科仪,用礼拜等方式来约束杀、盗、淫等种种罪恶行为,用唱经来净化口出的“恶言”,用存神的方法来驱赶贪欲与恶念,灵宝派提倡修道者应该不仅仅只求个人成仙,而应包括要借此帮助别人行善得道,普度一切人。

综观魏晋南北朝时道教的发展,以下四点值得注意:一是由民间宗教向国教化的演变;二是建立了完备的道教组织制度;三是对原始道教进行了士大夫化的改进;四是道教的生存发展与佛教形成难以分割的对峙关系。

四、唐宋以后的道教派别

唐宋以后,道教宗派仍颇繁杂,如隋唐时的正一、上清、楼观,北宋徽

宗时的神霄派,金元时北方的太一、大道、全真,南方的正一、上清、净明、紫阳,明清时的正一、全真、武当、丹法东西派等,亦变化不定,层出不穷。但在诸宗派中,最为显赫的是正一道与全真道。

正一道亦称正一教、正一派,汇融南北天师道、上清派、灵宝派诸派而成,仍奉天师、老君之道,最重咒术斋醮法术。正一道的形成,以元成宗大德八年(1304)敕封张陵第三十八代孙张与材为“正一教主”为标志。该年元成宗在已授张与材管领江南诸路道教的基础上,加授其为“正一教主,主领三山符篆”。正一道的特点是:第一,以张陵后嗣为首领。自三十八代天师张与材于大德八年做“正一教主”后,后继的历代天师皆袭此职。第二,在组织上,由原有的新旧各符篆派组合而成。包括龙虎宗、茅山宗、阁皂宗、太一道、净明道,以及神霄、清微、东华、天心诸小派。其组织比较松散。组成大派之后,原有的小宗派或因承传乏人而彻底融入大宗,有的则只以天师为大宗主,各自的小宗承传如旧。如龙虎宗、净明道、清微派等,直至清代,仍各自承传不绝。第三,以《正一经》为共同奉持的主要经典,主要法术是画符念咒,祈禳斋醮,为人驱鬼降妖,祈福禳灾。第四,正一道士可以不住宫观,可以娶妻生子,被称为“火居道士”。其宫观规模较全真道为小,戒律也不很严格。它们在明至民国间各自承传不绝。只是在明中叶后,因不得皇室有力的支持,大都式微。

全真道创立于金代初年,创始人王喆(1113—1170)。王喆原名中孚,字允清,道号重阳子,又称王重阳,陕西咸阳大魏村人。47岁时弃家修道,于终南山南时村挖洞而居,自称“活死人墓”,内则修炼金丹,外则佯狂装疯,自号“王害风”。金世宗大定七年(1167),他放火烧庵起舞,东出潼关,赴山东半岛,立教“全真”。他招收了马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二七大弟子。全真教很快在山东发展起来。大定十年(1170),王喆率丘、刘、谭、马四大弟子回陕西时,逝于途中。全真教创教

初期,教风刻苦简朴。弟子大多乞食为生,不建宫观,在山野市井修炼、传教。全真道主张先性后命,修炼时先收心,达到一念不生,这叫“明心见性”。然后调整呼吸,按顺序炼精化气、炼气化神、炼神还虚。全真道的内丹学说认为人心具有“真性”,它又叫元神、元性、真心等,是不生不灭、不变化的。成仙的根据就建立在它上面。王喆在《金关玉锁诀》中描绘了由元神炼化到达最高阶段时,便有“阳神”出壳而飞升仙界的境况。全真道士解释教名“全真”,就是保全“真性”的意思。也有人说,全真道的宗旨要求个人内修的“真功”与救济社会的“真行”相结合。真功,就是所谓“明心见性”、“除情去欲”之类;真行,就是所谓“忍耻含垢,苦己利人”之类。二者双全,就叫全真。



图3-3-4 丘处机像

王喆死后,刘处玄、丘处机先后掌教,以山东半岛为中心进一步发展

全真教。据《北游语录》:刘处玄教旨“无为有为相伴”,至丘处机则“有为十之九,无为虽有其一,犹存而勿用焉”。经过前后二十余年的发展,全真教在鲁豫秦冀等地已有了相当深厚的基础,影响已上达于金朝的宫廷。大定二十七年(1187),王处一被召至京,金世宗亲问养生之道。第二年,又找丘处机进京,命庵于万宁宫之西,以便皇帝召见问道,并命他主持万春节醮事。全真教臻于极盛。1219年,蒙古成吉思汗遣使召见丘处机。丘处机以七十余岁的高龄,率十八高徒跋涉数万里,远赴西域雪山行营见成吉思汗。成吉思汗问以道教的炼养长生之术,丘处机以道家清静无为、敬天爱民与戒杀戮之旨劝谕成吉思汗。成吉思汗敬称其为“活神仙”,令他“掌管天下的出家人”,并赦免全真门下道士的差役赋税。丘处机于1224年东归,住于燕京长春宫。1227年卒后,葬于该宫处顺堂,即今北京白云观。

由于丘处机的经营,全真教鼎盛一时,《元史·释老传》说:“处机还燕,使其徒持其牒召求于战伐之余,由是为人奴者得复为良,于濒死而得更生者,毋虑二三万人,中州人至今称道之。”丘处机也说:“千年以来,道门开辟,未有如今日之盛!”元朝一统天下后,南北文化渐趋融合,全真教渡江南传。江南名画家黄子久,即为全真道士,居苏杭授徒传教。元初江南全真道最大的活动点是湖北武当山,鲁大宥、江贞常等道士于元初入山传全真道,修复宫观,徒众颇多。李道纯原为南宗玉蟾门下王金蟾之徒,居真州长生观,入元后自称全真道士,撰有《全真集玄密要》《中和集》等,为元初内丹大家。李钰、赵友钦师徒活动于江西、江苏一带,其徒陈致虚“遍游夜郎、邛水、沅芷、辰阳、荆南、二鄂、长江、庐阜、江之东西,凡授百余人”。所撰《金丹大要》为元代内丹名著。至此,全真道遍传南北,盛大至极,其势力足以与当时渐联合为正一大派的符箓诸派相匹敌。全真教的地位因元室册封全真祖师而荣誉无加。至元六年(1269),忽必烈诏封全真道所尊东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王喆五祖为“真君”,后人称“北五祖”;册封王喆七大弟子为“真人”,世称“七真”。全真道贵盛至

极后,教风崇尚奢侈,势力渐减。自元统三年(1335)完颜德明任全真掌教,其后继者再未见之于史传。

明永乐年间,属全真一系的道士张三丰,声望弥高,被称为“活神仙”,张三丰名全一,一名君宝,号三丰,一号张邈邈,辽东懿州人,“颀而伟,龟形鹤背,大耳圆目,须髯如戟,寒暑惟一衲一蓑,所啖升米辄尽,或数日一食,或数月不食,书经目不忘,游处无恒,或云能一日千里,善嬉谐,旁若无人”。自称生于元定宗二年(1247),曾为中山博陵县令,后弃官出家为全真道士,于终南山遇火龙真人传以丹诀,赴武当修炼多年。他的门下形成了一个新的全真派的支派。



图3-3-5 张三丰像

清代,全真派诸派中龙门派呈中兴之象,以龙门律宗第七代律师王常月为中兴之祖。王常月,号昆阳子,山西长治人,20岁时遍游名山,访求大道。1656年,王常月134岁时,任北京白云观方丈,顺治帝封其为国师,康熙帝皈依于王之门下。王常月广授度牒,还长途跋涉到江苏茅山、湖北武当山传戒。他严格管理白云观,清规戒律,道门严整,香火不断,成为全真龙门派的大长管,公认为“全真第一丛林”,龙门派大盛于世。

上清、灵宝、正一诸派属于道教的符箓教派,此派长于斋醮法事,唐代时候最为繁盛,其主要的派别还有神霄、清微等。神霄派创始人为北宋末江西南丰道士王文卿。徽宗时,林灵素借助皇帝的力量推广“神霄雷法”,使它风行一时。神霄雷法是一种据说能够召雷唤雨的符箓法术。该派认为道士作法必须以内丹修炼作为根基,“内炼成丹,外用成法”,主张融合内丹与符箓。清微派的创始人是唐末广西零陵人祖舒。经五代北宋,至南宋晚期,其影响渐大。南宋理宗时,第十代宗师黄舜申以擅长清微雷法闻名京城,皇兄赵孟端拜他为师,跟他学习清微雷法。

道教教义以“道”为核心,目标在“得道成仙”,于是接收巫覡法术,创立了一套修炼方法;道教因将自然哲学之“道”予以人格化与神化,于是又接收古代神(仙)话,创立了一套“神仙系统”,成为中国传统宗教的典型。而在宗教学之外,道教对中国文化的影响与作用,又相对集中地表现在三方面:一为科学,即由炼丹术之于化学和养生术之于医学而取得的成就;二为文学,这主要彰显于中国古代盛行的传奇类创作;三为民俗学,中国传统的鬼神崇拜、节日喜庆和宗庙祭祀,最大限度地为道教所容受。

第四节 佛性清静:佛教的传播及宗派

一、佛教的东传及佛经的翻译

东汉永平七年(64)的一天晚上,汉明帝做了一个梦,他看到有一个神仙,金色的身体像朝霞般熠熠生光,身上有日光环绕,飘飘地从远处飞来,降落在大殿前。汉明帝非常高兴。第二天一早上朝,他把自己的梦告诉众大臣,询问这是何方神圣。太史傅毅博学多才,他告诉明帝:我听说西方天竺(印度)有一个得道的神,号称佛,能够飞升于虚空中,全身环绕着日光,君王梦见的大概就是佛吧。于是明帝派遣使者蔡愔、羽林郎秦景、博士弟子王遵等13人去西域,访求佛道。三年后,他们同两位印度的僧人迦叶摩腾和竺法兰回到洛阳,带回经书和佛像,开始翻译了一部分佛经,相传就是现存的《四十二章经》。同时在首都洛阳建造了中国第一座佛教寺院,即今天的洛阳白马寺。这一寺院据说也是因当时驮载经书佛像的白马而得名,而白马寺也成为中国佛教的“祖庭”和“释源”。

关于佛教何时传入中国,目前至少有六种说法,即“先秦说”、“秦朝说”、“西汉武帝时期说”、“西汉末年说”、“西汉末东汉初年说”和“东汉初年说”。上文所说的故事就是其中影响较大的一种说法,即“东汉初年说”。这是因为在东汉初年的汉明帝时代,班超出使西域,以后三十六国内属,西域道路畅通,为佛教传入中国腹地提供了环境。佛教主要通过陆路和海路传入中国。佛教从印度传到中亚,又通过“丝绸之路”进入中国内

地,由此再传到东亚的朝鲜和日本。海路则通过交州传入中国南方,同时传入今天的东南亚诸国。

佛教在中国传播的过程伴随着佛教经典的翻译,根据学者研究将佛经翻译事业分为三个阶段:一为外国人主译期(自东汉至两晋),二为中外人共译期(东晋南北朝),三为本国人主译期。

第一阶段译经成就以汉末西域僧人安世高与支娄迦谶为代表。安译系佛教小乘上部经,重点在“禅数”;支译系大乘经部,重点在“般若”,以“缘起性空”为传授之理。安、支两系译经传统决定了中国佛学在大、小乘与空、有部之间的交互发展,尤其是支译的大乘般若空观与魏晋玄学“本无”观的结合,促进了大乘佛学隆盛地位的出现。

佛教在中国的广泛流行,始于4世纪,当时正值所谓“五胡十六国”时期,中国处于战乱之中,为佛教的传播提供了社会基础。这也是中国译经的第二阶段,最值得注意的是道安与鸠摩罗什两位高僧。

当时,道安法师是佛教界的领袖。他又是我国第一个僧伽制度建立者。他努力寻求戒律,以补当时律藏不齐全的缺陷,并制定了当时全国风行的僧尼轨范,中国僧人出家后,废除原有姓氏,一律以“释”为姓,是由道安提倡并从他开始的。他整理了已译出的经典,撰成了中国第一部“经录”;他极力奖励翻译事业,并第一次总结了翻译的经验。在他的主持下,译出了许多重要经论,集中和培养了许多学者和翻译人才。



图3-4-1 慧远像

他的学生中最有名、贡献最大的是慧远法师。慧远法师早年从道安学习佛法,晋哀帝兴宁三年(365),他随道安南游樊沔。孝武帝太元三年(378),襄阳被苻秦军队攻陷,道安为秦军所获。慧远带着徒众南行,到了浔阳(今江西九江市),爱庐山峰林清静,从此隐居庐山,历三十余年,影不出山,迹不入市,平时经行、送客常以虎溪为界。据说有一次,因与著名诗人陶渊明及庐山简寂观道士陆静修畅谈义理,兴犹未尽,不知不觉就过了虎溪,以致慧远所驯养的老虎鸣吼警告,三人相顾大笑,欣然道别。这就是著名的“虎溪三笑”的故事。据说在东晋元兴元年(402),他率众于精舍无量寿

佛像前建斋立誓,期生净土,结白莲社,一时参加的达一百二十三人。慧远以为出家的人号为沙门,在于能破习俗的愚暗教导有情转向觉道。因而主张出家修行,即和处俗一切以世法为准则的有所不同,应高尚其事,不敬王侯,才能变俗以达其道。他所主张的,以罪福报应导俗和以禅观念佛入真的见解,对于后世的影响尤其深远。后人追奉他为净土宗的初祖。道安的另一位弟子僧肇(384—414)影响也非常大,他著有《不真空论》《物不迁论》《般若无知论》等,发挥般若中观的学说,对以往佛学和玄学所讨论的中心问题作了总结,认为世界在本质上是虚幻不实的,是静止不动的,但“如来功流万世而常存,道通百劫而弥固”。

在佛教传播史上,来自西域的鸠摩罗什占有极其重要的地位。他不但是一位佛学大师,而且也是一位伟大的佛经翻译家。鸠摩罗什,中文名童寿,天竺国人。他从小修习佛理,后来游历西域各国,并学习佛学,取得了很高的造诣。

他不仅名震西域,而且影响还远传到东方各地。当时统治中国北方的前秦皇帝苻坚听说了他的声名,便派大将吕光讨伐罗什所在的龟兹国,以求获得罗什。吕光得到罗什后,东行返回,在归途中听到苻坚被杀害的消息,吕光就在凉州的姑臧停留下来,并建立了后凉政权。但吕光及其后的后凉君主对弘扬佛法兴趣并不是很大,而统治中原的后秦君主姚兴听说鸠摩罗什在凉州,就派人讨伐后凉君主吕隆,吕隆大败,后来便上表归降了后秦,罗什也于姚兴弘始三年(401)十二月二十日来到长安。姚兴待之以国师之礼,他们二人常常整日交谈,研讨佛理。罗什到来后,被请入西明阁及逍遥园,翻译众经。罗什能够背诵许多佛经,又通汉语。罗什执梵文本,姚兴执旧译汉文本,相互校译,新译本比旧译本文义圆通,众人心悦诚服。罗什译经,意义与文不悖,而文字典丽,发挥幽致。他翻译了大量的佛经,为佛教的传播做出重大的贡献。就佛学方面来说,鸠摩罗什最重要的

贡献是在于对由龙树创立的中观系统典籍的介绍。由于他的努力,这一系列的经论著作,如《中论》《百论》《十二门论》《维摩经》《法华经》《大品般若经》《小品般若经》《金刚经》等,以及《大品般若经》的解释《大智度论》,都传到中国来,为中国法性宗开辟了广大的基地。

南北朝时期,从广译佛经进入深入地研究佛经,讲经和著述之风甚盛。围绕研究佛经的不同和理论主张的差异,出现了涅槃、成实、三论、毘昙、地论、摄论、楞伽等学派。继魏晋盛行般若之后,涅槃佛性学说特别受到人们的重视。竺道生(355—434)在南朝大讲“一切众生,悉有佛性”,“一阐提人(谓善性灭绝者)皆得成佛”和“顿悟成佛”的理论,在佛教界起了振聋发聩的作用。南朝宋文帝和梁武帝等人都提倡这个理论。从此,般若空义和涅槃佛性理论成为中国佛学的两大理论支柱。《大乘起信论》虽题为印度马鸣造,陈真谛译,实际是南北朝末期的编译著作。此书认为人的精神世界(心)生来即具有善(真如、净)、恶(无明、染)的两个方面,前者即众生所秉有的佛性,后者即情欲烦恼;前者被后者遮蔽不能显现。此书主张通过信奉佛教,坚持断恶修善,就可使佛性显现,达到解脱。这种佛教心性论不仅为隋唐大部分佛教宗派所吸收,对哲学界心性论的兴起也有直接推动作用。

看过《西游记》的人都知道书中那位矢志不移去西天取真经的唐三藏。唐三藏确有其人,他的法名叫“玄奘”,又称“唐三藏”,也就是俗称的“唐僧”。他是我国佛经翻译史上本国人主译期的代表人物,也是佛教法相宗的中土创始人。他于唐太宗贞观年间,一人孤征十七载,独行五万里,足迹遍于西域、印度百三十国,带回大量佛教经典。从贞观十九年(645)开始,至唐高宗麟德元年(664),共译出佛教经论75部,1335卷。玄奘精通梵、汉文字,且对佛学有很深的造诣,又亲自主译,因此他所译的经典,精确得当,

在中国翻译史上留下了超前绝后的光辉典范。他的成就和贡献不仅在佛教方面,而且在学术方面,都是非常重大的。他不仅比较全面地系统地译传了大乘瑜伽空宗一系的经论,而且把空宗的根本大经《大般若经》也完全翻译过来;又把小乘说一切有部的重要论典几乎全译过来。他取经过程中所著的游记《大唐西域记》,已经成为研究当时西域、中亚和印度历史文化及风土人情的必备的文献。



图3-4-2 玄奘取经图

其实在玄奘法师之前,中国就有多位西行求法者。中国佛教史上第

一个西行求法的人是朱士行。朱士行是曹魏时代颍川地方人。少年出家,他出家后,专心精研经典。当时最流行的译本是《道行般若》,他在洛阳便常常讲此经。但因感当时所译的般若经文句艰涩,难以理解。他慨叹大乘里这样的要典竟译得不彻底,就发愿寻找原本来弥补这一缺憾。甘露五年(260),他从长安西行出关,穿过沙漠,辗转到了大乘经典集中地的于田。在那里,他果然得到《放光般若》的梵本,凡九十章,六十余万字(二万余颂)。后命弟子送回洛阳。他自己则留而未归,以80岁高龄病死西域。

另一个求法者是被称为“5世纪初的伟大旅行家”的法显。法显是东晋初年人,3岁时,父母送其至寺院出家。20岁受大戒。因慨叹佛教传入中国二百余年,经、论传译失真,律藏残缺,从而矢志寻求。东晋隆安三年(399),其时他已65岁,他与同学由长安出发,经河西走廊,出玉门关,渡流沙,于隆安五年(401)到达和阗,复从和阗越葱岭入北印度境内,后又游历中印度和南印度,于东晋义熙元年(405)返回巴连弗邑,在摩诃衍僧寺住了三年,学习梵语和抄写经律,计得《摩诃僧祇部律》《萨婆多部钞律》(约七千偈)及《摩诃僧祇阿毗昙》等梵本。后来又到达东印度的多摩梨帝国,继续学习、抄经和画像。两年中,求得《弥沙塞律》《杂阿含经》和《杂藏经》等梵本,均为汉土所未有。法显以高年立志西行求法,前后约经15年,游历30余国,往返途中,历尽艰险。70岁后才学梵书、梵语,在印度搜集、抄写了数百万字的佛教经典并进行翻译,其游记《佛国记》则是研究当时的中外交通和中亚、南亚诸国的历史、宗教、地理、文化、社会情况的第一手资料。

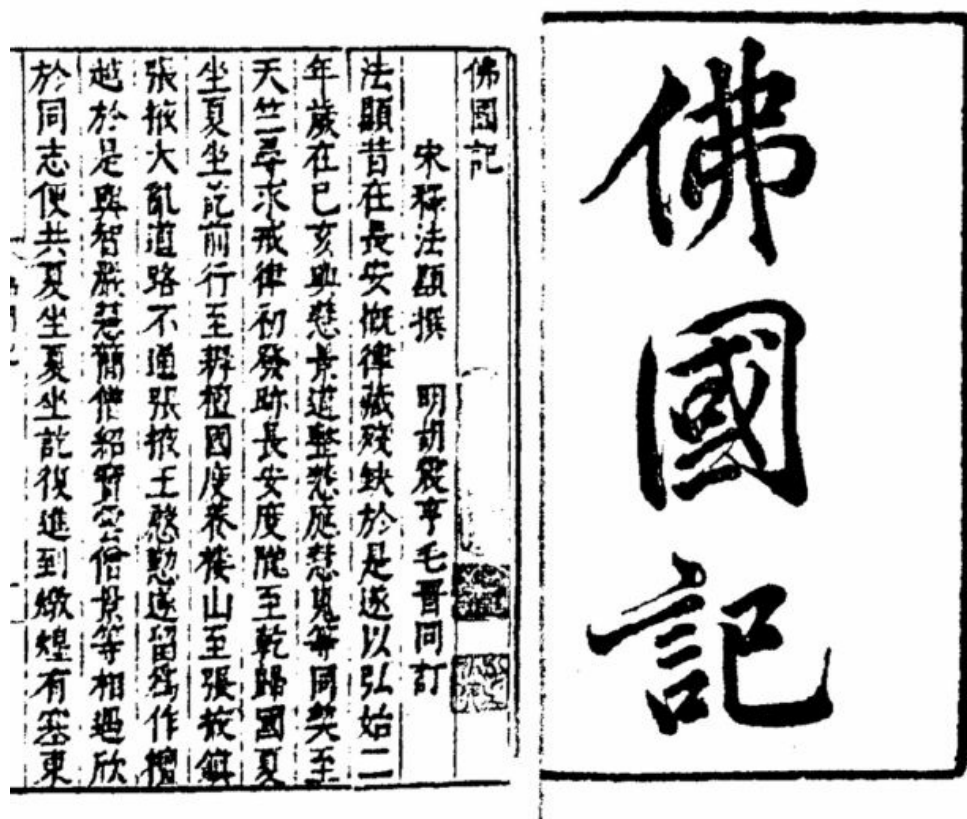


图3-4-3 《佛国记》书影

二、中国佛教的八大宗派

佛教长期繁衍中国的过程中,出现过许多派别,比较重要的主要有八个宗派。一是天台宗,二是法相宗,三是华严宗,四是净土宗,五是禅宗,六是三论宗,七是律宗,八是密宗。

天台宗的创始人智顗,住在浙江天台山,因此得名。此宗以鸠摩罗什译的《法华经》《大智度论》《中论》等为依据,吸收了印度传来的和中国发展的各派思想,重新加以系统地组织而形成思想体系。它的宗义以五时八教为总纲,以一心三观、三谛圆融为中心思想。天台宗把释迦如来所说的经教,划分为五个不同的时期,称为五时教,就是华严时、阿

舍时、方等时、般若时、法华涅槃时。五时的名称都是佛经的名称,主张佛陀所说的经教不出这五个时期的范畴,所以叫五时。天台宗从教理的内容上把佛教分为浅深不同的四个级别,就是藏教、通教、别教、圆教,称为“化法四教”。藏教是声闻小乘教;通教,通前小乘,通后大乘,通大小乘的大乘初级名为通教;别教是纯大乘教,但分别诸法各别有碍名为别教;圆教是大乘圆融无碍、圆满无缺的法门,故称为圆教。藏、通、别、圆就是以从浅至深为次第的四教。此宗又从佛陀说法的机感不同,将佛的教法分为顿、渐、秘密、不定四种,称为“化仪四教”。所谓三观是修行的观法,即空观、假观、中道观。此三观可以于一心中获得,名为一心三观。三谛指的是真谛、俗谛、中道谛;此三谛举一即三,虽三而常一,说三说一是圆融无碍的,所以叫圆融三谛。一心三观,三谛圆融是圆教的教义,说明诸法无碍,事理圆融。天台宗以自宗为国教,别的宗属前三教。此宗派僧师认为三谛圆融,系于一心,修行者灭惑证智,达到解脱,修证成佛。该宗至九祖湛然居晋陵之荆溪传教,大倡天台定祖之说,与弥漫当时的禅宗之说相抗衡。而湛然提出的草木瓦石皆有佛性的观点,又是天台宗法心性说的极端发展,形成对本宗修证观(由禅及慧)的解构。

法相宗,是由印度弥勒、无著、世亲创立的宗派。此宗因为是依弥勒说、无著记录整理的《瑜伽师地论》为根本教典而立的宗,所以叫瑜伽宗。唐朝的玄奘法师译传此宗并著成《成唯识论》,所以此宗又称法相唯识宗,又因为传法大师玄奘与窥基师徒常住慈恩寺,窥基有“慈恩大师”之号,也称慈恩宗。它的教义以五法三自性,八识二无我为总纲,以转识成智为宗旨。所谓五法是:一名、二相、三分别、四正智、五如如;三自性指的是遍计所执性,依他起性,圆成实性;八识即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识;二无我是人无我和法无我。“名”和“相”指世间有为法皆有名有相,称为名相之法;“分别”指人们的主观对事物分别认识;“正智”指圣人清净无漏实智;“如如”指如实智所对

真如理境。“五法”不出染净和主客观,是以总括诸法。三自性有三个层面:一是二取执着,无而谓有,起惑造业,名遍计所执;二是三界心法,依他缘生,名依他起;三是依他起上除遣二取所显二空真如为圆成实。因为事物的性质不出此三种,所以叫三自性。八识中的“识”是了别认识的意思,又叫心或意,每个有情都有这种意识的认识作用,共有八种,就是前面列举的八种识。二无我指:每个有情或众生都没有永恒不变的实体即一般所说的自我或灵魂叫人无我;客观事物也没有恒常不变的实体即自性或绝对的真实叫法无我。二无我也叫做我、法二空。此宗认为“三界唯心,万法唯识”,所以有“八识”之说。他们认为世间物象皆属精神作用的因缘和合而显现,唯有真如佛性(圆成实性)是真实的。人体认真如,须断除执着,“转识成智”,方能修为得道。而“转识成智”,又在“因明”之理。

华严宗,以《华严经》为根据,对《华严经》有深入的研究和精辟的阐发,是在前人三论、天台、慈恩、地论师、摄论师等学说发展的基础上形成的一个思想体系。创始人是7世纪末的贤首国师法藏,所以叫贤首宗。法藏综汇前人说法,提出了“五教十宗”的判教,以确立“华严”系的正宗与崇高。所谓五教指:一是小教,即声闻小乘教;二是始教,即大乘开始初级阶段的教义;三是终教,即大乘终极阶段的教义;四是顿教,即大乘中顿超顿悟的法门;五是圆教,即圆满无缺,圆融无碍的理论。此宗把佛教分作浅深不同的五种教义,比前此天台宗多加一种顿教,所以称为五教。所谓“十宗”,即“我法俱有”、“法有我无”、“法无去来”、“现通假实”、“俗妄真实”、“诸法俱名”(以上六种属小乘)、“诸法皆空”、“真俗不空”、“相想俱绝”、“圆明俱德”(以上四种属大乘)。尽管法相宗始终围绕“别教一乘”和“无尽缘起”讨论佛法,但其在破与立之间,力图用逻辑方法贯通诸家异说,视佛学为一个由小到大、由始到终、由渐到顿、由偏到圆的过程。为说明万千事物皆“一真法界”的显现,该宗派提出“四法界”,即“事法界”、“理法界”、“理事无碍法界”与“事事无碍法界”,而诸义相“统唯一真

法界,谓总赅万有,即是一心。然心融万有,便成四种法界”(《注华严法界观门》)。如果能达到“一一事中,理皆全遍”,“事理融通,非一非异”(《华严发菩提心章》)。世界上各种事物(包括概念)皆“圆融无碍”。既然理体与事相融通,众生与佛也就无根本差别。众生之所以轮回于生死苦恼之中,是因为有“妄想”(世俗认识和情欲),如果能认识法界缘起重重无尽、事事无碍的道理,就可清除“妄想”,而达到觉悟。其中“一一事中,理皆全遍”与“无碍法界”思想,与天台宗“一念三千”、“一心三观”有异曲同工之妙。所以有学者认为,唐代佛学宗派到贤首的圆融会通,再经清凉(澄观)圭峰(宗密)两家的推阐,佛教义学已达登峰造极之境,以后没有大的进步了。



图3-4-4 《华严经》书影

三论宗又名法性宗,三论宗主要依据鸠摩罗什译的《中观论》《百论》《十二门论》研究传习而形成的宗派。三论主要说明诸法性空的义理,故也称法性宗。三论所传习的是中观学派思想,即中道正观的说法。

《中论》有“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”。诸法性空的中道实相论,为此宗的核心理论。这种理论,总说世间、出世间万有诸法,都是从众多因缘和合而生,是众多因素和条件结合而成的产物,这叫缘起,离开众多因素的条件就没有事物是独立不变的实体,这叫无自性,也就是性空。即缘起事物的存在就是性空,不是除去缘起的事物而后说空。与三论法相关,引出三论宗的一系列主张:如八不中道(世间万有说到

底“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”);二谛论(菩萨教法有第一义谛与世俗谛两重真实)及判教原则等。其中以二谛论最为重要,“谛”字是真实的意思,从法性理体边说的叫真谛,从缘起现象边说的叫俗谛。从俗谛说事物是有,就真谛说诸法是空,所以真俗二谛也叫空有二谛。色即是空,空即是色,色空不二,真俗不二就是中道,也叫诸法实相。

律宗主要是学习和研究戒律的。以《十诵律》《四分律》《摩诃僧祇律》《五分律》和《毗尼母论》《摩得勒伽论》《善见律毗婆沙》《萨婆多论》《明了论》为基本经典。律宗的教理分成戒法、戒体、戒行、戒相四科。戒法是佛所判定的戒律;戒行是戒律的实践;戒相是戒的表现或规定,即五戒、十戒、二百五十戒等。该宗的主要学说是戒体论。戒体是受戒弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体。即由接受的做法在心理上构成一种防非止恶的功能。这是律宗教理的核心理论。戒律有声闻戒、有菩萨戒。就戒条戒相说,有五戒、十戒、具足戒之分。五戒是出家、在家佛弟子共持的戒;十戒、具足戒是出家弟子的戒。菩萨戒有在家菩萨戒、出家菩萨戒。出家菩萨戒如《梵网戒经》有十重四十八轻戒,在家菩萨戒如《优婆塞戒经》有六重二十八轻戒。又总摄菩萨戒为三聚,三聚是三类的意思,称为三聚净戒。一是摄律仪戒,是戒相,是“诸恶莫做”;二是摄善法戒,是“众善奉行”;三是饶益有情戒,是“利益一切众生”。

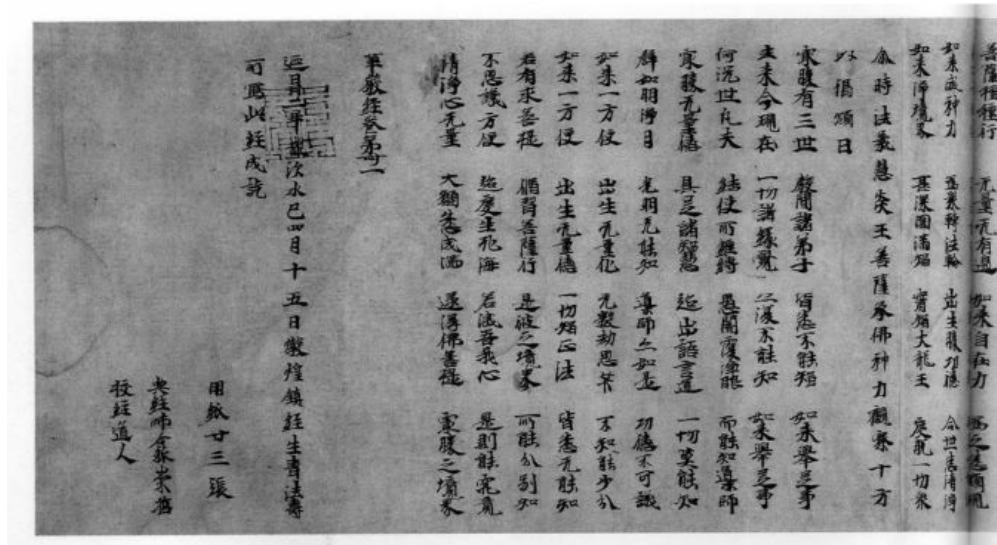


图3-4-5 《华严经》书影

密宗又名真言宗。8世纪时印度的密教,由善无畏、金刚智、不空等传入中国,从此修习传授形成密宗。这三个人就是所谓“开元三大士”。此宗依《大日经》《金刚顶经》建立三密瑜伽,事理观行,修本尊法。此宗以密法奥秘,不经灌顶,不经传授不得任意传习及显示于人,因此称为密宗。该宗认为世界万物、佛和众生皆由地、水、火、风、空、识“六大”所造。前“五大”为“色法”,属胎藏界(有“理”、“因”、“本觉”三个方面的意义);“识”为“心法”,属金刚界(有“智”、“果”、“始觉”、“自证”四个方面的意义)。主张色心不二,金胎为一。两者赅宇宙万物,而又皆具众生心中。佛与众生体性相同。众生依法修习“三密加持”就能使身、口、意“三业”清净,与佛的身、口、意三密相应,即身成佛。此宗仪轨复杂,所有设坛、供养、诵咒、灌顶等,均有严格规定,需经阿闍梨(导师)秘密传授。

在中国至今仍有较大影响的是净土宗和禅宗。净土宗由唐代道绰(562—645)及其弟子善导(613—681)创立,主要依据《无量寿经》《阿弥陀经》《观无量寿经》和《往生论》等。此宗认为相信阿弥陀佛及其西方极乐世界(净土),反复诵念“南无(意为归命,致敬)阿弥陀佛”,就可消除无量的罪,死后可被阿弥陀佛接引转生西方净土,过福寿无边的生活。东晋

慧远大师,于庐山结白莲社,同修念佛三昧,传说为净土宗流行之始。北魏昙鸾大师,承菩提流支之教,盛弘念佛法门,自行化他,流传渐广。此宗分佛陀说的法门为二道,即难行道和易行道。并说别的宗依戒定慧修六度万行,需经三大阿僧祇劫为难行道;说修净土法门一生至诚念佛,临命终时,仰承阿弥陀佛的愿力往生安养净土永不退转为易行道。因此,此宗主张劝人念佛求生西方净土极乐世界。此宗简单易行,所以能够吸引广大群众。修学此宗不一定要通达佛经,广研教乘,也不一定要静坐专修,行住坐卧皆可称念“南无阿弥陀佛”,只要信愿具足,一心念佛,始终不怠,临命终时,就可往生净土。当然平时也要持戒诵经,广行众善以作助行。由于法门简便,所以最易普及,在中国得到广泛的流行。

禅宗的产生过程最为奇特。在一次灵山法会上,佛祖释迦牟尼拈花示众,不言一语。座下的众僧面面相觑,不知其意。只有大迦叶尊者开颜微笑。释迦牟尼便对大家宣布:“吾有正法眼藏,涅槃妙心,实相无相,微妙法门,不立文字,教外别传,付嘱摩诃迦叶!”这据说是禅宗的缘起,从此也以“不立文字”,“直指人心”为传法要诀。

禅法据说最早由菩提达摩传入中国。达摩自称是释迦牟尼的第28代徒孙,即是印度禅宗的第28代祖。南朝梁武帝普通元年(520)或大通元年(527)他航海到广州。梁武帝信佛,把他接到都城建康传法。但是当时南朝的佛教重视讲义理,与达摩的禅宗重坐禅,提倡“见性成佛,不立文字”的理论不合。据说他到南京以后,梁武帝同他说佛理,问他:“我修建了这么多佛寺,写了这么多经卷,度了这么多僧人,有何功德?”达摩回答说:“都无功德。”武帝问他:“何以无功德?”他说:“这都是有所求而做的,虽有非实。”由于他同梁武帝话不投机,于是便离开南京北上。传说达摩渡过长江时,并不是坐船,而是“一苇渡江”,可能是立在一束芦苇上划过长江。同年他来到北魏,开始在洛阳一带游历,传习禅宗。后来入嵩山少林寺。他

在少林寺坐禅时,面壁九年,一天到晚默然而坐。这种修行方法也就是禅的修行方式。

禅是禅那的简称,汉译为静虑,是静中思虑的意思,一般叫做禅定。此法是将心专注在一法境上一心参究,以期证悟本自心性,这叫参禅,所以名为禅宗。达摩为中土禅宗始祖,在他之下又传五世。在八世纪,此派曾分为南北两宗,北宗神秀(约606—706)一派主张渐修,盛极一时,但很快便衰竭;南宗慧能(638—713)主张顿悟,后世尊为六祖,弘传甚盛。



图3-4-6 布达拉宫

六祖慧能是禅宗史上最为传奇的人物,他俗姓卢,原籍范阳(今北京涿县),父亲原有一定的官职,后被贬迁,慧能也随迁到了新州(今广东新兴县)。慧能二十四岁时,父亲逝世,家境贫寒,他以砍柴谋生,奉养老母。有一天,他在广东南海路过一间旅店,忽然听到有人在店里大声诵读《金刚经》,就放下肩上的柴草,静心息虑、至诚恳切地听。当听念到“应无所住,而生其心”时,他豁然大悟,顿时感到身心安乐。于是,他走上前去对这位念经客人说:“刚才你所念的是什么经?是从哪里得来的?”客人说:“这是《金刚经》,它是从蕲州黄梅县东禅寺五祖弘忍大师那里得来的。”慧能便决定跟从弘忍大师学佛。一个月后,慧能到了东禅寺,五祖弘忍便收留了慧能在寺中干杂活。几个月后,弘忍把门人唤到堂下,说:“诸位,世人生死问题是最重要的,你们只求福报,不求脱离生死苦海,自性失了,有福报又算什么呢?你们各自去写一首表达自性的偈子交给我看,我就要传衣钵

了。”当时已升任上座的神秀和尚便作偈一首道：“身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”慧能认为这四句话，道理虽然说得很好，只是渐次法门，不合“应无所住，而生其心”的清静妙修的道理。于是，他根据此偈也作了一首偈子道：“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃。”弘忍对于慧能所作的偈子非常赞赏，他就亲自拿一根手杖，跑到米房去看慧能。此时，慧能正在米房舂米，弘忍就借事显理，暗通消息，问曰：“米熟否？”慧能说：“米熟久矣，欠筛耳。”大意是说，我参禅功夫早已成熟，透彻玄关，只是没有得到您五祖老人的衣钵了。弘忍就将手杖向米袋上敲了三下，慧能心领神会。到了半夜三更，慧能就恭敬虔诚地走到五祖的卧室来，一见弘忍就跪了下来，弘忍为慧能开宗就法，机教相当，心心相印，又将祖传的衣钵传给了慧能。

慧能离开黄梅，逃过众人追踪，来到曹溪山中和猎人们一起干活。这样潜修十五年后，觉得弘法的时候到了，就赶到广州法性寺去参拜印宗法师。当天夜里，在殿中听到两个和尚因佛前所挂的长幡被风吹动而争论，一个和尚说是风动，一个和尚说不是风动而是幡动，彼此争吵不休。慧能就说，你们不要争吵了，既不是风动，也不是幡动，而是“仁者心动”。当时印宗法师在旁边听到慧能的话，颇感惊异，认为来者一定是位大德高僧，就请慧能为大家开示佛法要义。慧能趁机就把弘忍传给他的衣钵亮了出来，印宗“于是为能剃发，愿事为师。能遂于菩提树下，开东山法门”。自此也就正式受戒为僧。次年，慧能移住曹溪宝林寺，开讲佛法达三十余年，声名远播，成为禅宗六祖。

慧能倡导顿修顿悟、明心见性的禅法，在中国佛教史上掀起了一场不假他求、但明自心的革新。从慧能开始，“禅”的意义发生了根本性的转变，从以往的禅定修行转化成一种在人心深处、贯穿于百姓日常生活的对于真实性的体悟。慧能弟子或再传弟子等所记载的慧能的言行录《坛

经》,是唯一一部中国僧人的说教被称为“经”的著作。

从唐到宋,禅宗南宗又分为五家七派。南宗六祖慧能弟子中,有南岳怀让(667—744)和青原行思两大支系,由这两大支系又分成五宗七派。从南岳先分出一派沩仰宗,次又分临济宗。青原行思一系分出三派:曹洞宗、云门宗、法眼宗。由两系分为五宗,以后又从临济宗分出黄龙、杨岐两派,合前五宗名为七派,都曾兴盛一时,经过一段时期有的就衰绝不传了。后来的禅宗只有临济、曹洞两派流传不绝,临济宗更是兴旺。近代所有的禅宗子孙,都是临济、曹洞两家后代。

综观隋唐佛教的宗派化,有几个特点:一、诸宗皆兴判教,以判别佛学真伪,传法定祖,梳理统理,排斥异己,各自为教,以为佛祖正传。二、各宗派皆有明确的理论与教义,形成各树旗帜的教派。三、诸宗皆以建立“佛统”为己任,故有“传灯”与“付法”之说,这不仅表明立宗者自称其继承佛之正统,而且还具有一定的传法神秘的意义。

三、佛教在中国的流衍与发展

在佛教史上,有所谓“三武一宗”之难。前两次发生在南北朝,一次是太平真君七年(446)的北魏太武帝拓跋焘灭法,一次是建法三年(574)的北周武帝宇文邕灭法。第三次是会昌五年(845)的唐武宗李炎灭法。第四次是显法二年(955)的后周世宗柴荣灭法。最著名的一次是唐代的“会昌法难”。唐武宗即位后,师事道士赵归真,崇信道教,归真乘宠,每诽谤佛教非中国之教,宰相李德裕也赞成其说。武宗会昌五年(845),武宗下令毁寺驱僧。凡毁佛寺四千六百余座,兰若四万余处。僧尼二十六万五百人,旁及袄教、摩尼教、景教等徒众,都严令还俗。第二年武宗死后,宣宗即位,又重新恢复了佛教。



图3-4-7 慧能像

佛教各宗在各自的发展过程中兴衰不一,有的宗派,如三论宗初兴起时流传很盛,而后来渐衰。此宗经过陈代和隋代兴皇法朗和嘉祥吉藏的

大力弘扬,在隋、陈、初唐时,流传之广,几乎遍及全国,但以后便逐渐衰落。有的宗派如天台宗,起初流传不广,后来却很盛行。此宗在天台智者和章安成宗之后,流传地区仅限于浙江东南一带,传承不绝,一百多年后到荆溪湛然始号称中兴。有的宗派,如禅宗一直在发展流传,从未有衰歇过。此宗有大成就的人多住在山林中,奉行“一日不作,一日不食”的禅林宝训,对于社会的依赖性不大;禅宗又讲究“不立文字,直指人心”的修行法则,也不需要太多的典籍,所以虽遭会昌之难,影响不大,一直传承下来,并有很大的发展。到9世纪后期唐武宗会昌年间灭法,所有的经书佛像毁坏殆尽,各宗的章疏典籍大都丢失无存。

宋代以后,中国佛教内部各宗逐渐融合,其中以禅宗和净土宗,禅宗和天台、华严宗的结合最为密切。一般说来,净土宗在组织上最为松散,没有独立的教团,但它的教义、修行方法几乎为一切宗派所吸收。密宗在唐末已经衰微,它的修行仪规、秘咒,也被别的宗派吸收。佛教在唐初传入西藏地区,8世纪后形成藏传佛教(喇嘛教),元初确立政教合一体制,15世纪宗喀巴(1357—1419)创立黄教,成为藏传佛教主流,并流传到西北地区。虽然很受朝廷的崇奉,但未普及民间,而汉地原有佛教则不及宋时兴盛。明清两代,汉地佛教没有什么起色,又没有有名望的高僧,佛教渐有衰落之势。

第五节 外域神祇:基督教与伊斯兰教在中国

一、基督教在中国

基督教和伊斯兰教是与佛教并立的世界三大宗教。虽然它们未能在 中国发展成为主流意识,但自唐代传入后,在近古以迄现代,对中国文化的 衍化与发展却产生了较大的影响。

基督教在公元1世纪中叶产生于地中海沿岸的巴勒斯坦,创始人是巴 勒斯坦犹太的拿撒勒人耶稣,他被信徒们称为基督。135年基督教从犹太 教中分裂出来成为独立的宗教。该教信奉上帝(或天主),耶稣基督为上帝 之子,降世救赎人类的罪恶。基督教的经典是《圣经》,包括《新约全 书》和《旧约全书》两部分。其教义主张“博爱”,包括爱上帝和爱人如己 两方面。392年,基督教成为罗马帝国的国教,并逐渐成为中世纪欧洲封建 社会的主要精神支柱。但在早期基督教的传播过程中,出现了延续数世 纪的东、西方教会的分裂,直至1054年,最终出现了希腊正教(东正教)和罗 马公教(天主教)。其中东部教会标榜“正统性”的“正教”,即“东正教”,因其 在崇拜仪式中用希腊礼仪,故又称“希腊正教”;而西部教会因强调“普世 性”而称“公教”,其中心在罗马,又称“罗马公教”,汉译“罗马大主教”(简 称“天主教”)。随着15世纪欧洲资本主义经济的发展,至16世纪中叶,马丁· 路德在德国率先掀起了宗教改革运动,由此派生出了一些对立于罗马公 教的新教派,统称“新教”。所以,基督教是公教、东正教和新教三大教派

的总称。由于新教改变了天主教一些信仰与行为准则,如变《圣经》与遗传而为《圣经》为唯一准则,变教皇为教会首领而为基督是唯一首领,变神甫圣品阶级制度而为反对信徒与上帝和《圣经》之间有任何教阶等,使其教义更接近于资产阶级革命“自由、民主、平等”的理念,所以在近现代社会地位日见隆盛,尤其是在英、美基督教团中得以弘扬与发展。由于基督教自身发展的曲折,也造成了它在中国的传播较为复杂。



图3-5-1 马丁·路德像

基督教最早传入中国始于唐代。明天启五年(1625)在西安发掘出的《大秦景教流行中国碑》,被证明是唐德宗建中二年(781)由景教徒建立的。“景教”又称波斯教或波斯经教,是唐代被基督教正统派斥为异端的聂斯托利派在中国的名称。“景”表示“大”和“光明”。经过在波斯和中亚的

长期辗转,景教徒最终通过丝绸之路来到了中国。

唐初,太宗对宗教采取兼收并容的方针,奉行“中国既安,四夷宾服”的国策。第一位来华的波斯景教僧阿罗本曾受到宰相房玄龄的亲迎。贞观十二年(638),太宗下诏准许他传教,并拨款在义宁坊建波斯寺(后称大秦寺),度僧21人,自此景教开始传入民间。高宗时阿罗本被尊称为“镇国大法主”,景教也因“法流十道,寺满百城”而盛极一时。之后,虽然武则天曾一度压制景教,但从玄宗至文宗,景教的传播都相当顺利。直至武宗会昌五年(845)下令灭佛,景教也因此受到影响,寺庙被毁,景教、祆教等被还俗的有二三千人。虽然宣宗继位后废除了灭佛之令,但景教却因此而元气大伤,除在北方草原和南方沿海港口尚有流传外,在中国可以说已经销声匿迹了。景教在唐代的传播表现出“奉敕传教”的特点。虽然景教徒常以贵重的舶来品献给朝廷,景教僧人也有不少获得了封赏,但他们始终未能被中国人接纳为自己的宗教信仰,也得不到国家的保护,所以在最初传入中国的200年间都一直被加上“夷教”之称呼。

基督教再次在中国呈现蔚为壮观的发展态势是在元朝,当时也里可温教(或称十字教)被认为是在华基督教各派的统称。“也里可温”是蒙古语,意思是“有福缘的人”或“信奉福音的人”。但也有人认为也里可温教就是景教;有人则认为它不同于景教来自波斯的聂斯托利派,而主要是指从罗马来的天主教,他们属于共同信仰中的不同派别。



图3-5-2 成吉思汗像

唐末至宋,景教仍在中亚和中国西北边疆一带的蒙古、回纥等民族中有所发展。被成吉思汗兼并的克烈部、汪古部、乃蛮部和蔑尔乞部四个部族均信奉景教,而景教也随着成吉思汗家族与克烈王女的通婚而传

入了蒙古贵族中。蒙哥、忽必烈和旭烈兀三人的母亲唆鲁忽贴尼别吉就是克烈部的一个王女。虽然成吉思汗率领的蒙古部族信奉萨满教,但他及继承者对其他宗教的包容政策使得景教在元代得到了迅速发展。同时,元代景教也因在色目人和部分蒙古人中流传而备受优待。据史料记载,元代中国西、北部的沙州、肃州、甘州、凉州等地均建有许多景教教堂。另外,上都和林、大都、大同及南方和长江流域,如泉州、福州、温州、杭州、扬州、镇江等蒙古人和色目人集中的地区也有不少景教教徒。

元代,罗马天主教首次传入中国。与唐朝相同,元代也实行宗教兼容政策,与罗马教廷互通使者。元朝政府还设立了专门管理基督教事务的机构崇福司。但其实在此之前,席卷欧亚大陆的“蒙古旋风”就已经使罗马教廷和权贵产生了利用宗教力量打击蒙古大汗、阻止他对西欧进攻的想法。在此后的一个多世纪里,罗马教廷和蒙古政权之间一直保持着往来。1245年4月,教皇英诺森四世(Innocent IV, 1243—1254年在位)派遣方济各会士来华。1246年夏他横跨欧亚大陆后到达上都和林,虽然递交了教皇信件,但却并未达到劝说蒙古君主接受洗礼、与基督教国家建立盟邦关系的目的。1253年,又一位方济各会士罗博鲁奉法国国王路易九世之命出使蒙古,但也是以失败而告终。

1269年,意大利威尼斯商人波罗兄弟二人在受到新任教皇格里高利十世(Gregory X, 1271—1276年在位)接见后再次奉命出使蒙古。波罗一家经过了长达三年的长途跋涉,于1275年抵达中国,其中一位就是曾为中、西文化交流做出巨大贡献的马可·波罗。他们受到了忽必烈的盛情欢迎,马可·波罗也在中国生活了十七年,除了在朝当官,还曾到各地游览,为其日后创作包含宗教内容的《马可·波罗游记》奠定了基础。但事实上,直到教皇尼古拉四世(Nicolas IV, 1288—1292年在位)的特使孟高维诺

(J. de Montecorvino, 1247—1328) 1294年来到大都后,罗马天主教才被批准在中国正式传播。1307年教皇克莱门特五世(Clement V, 1305—1314年在位)又增派了7名教士支援孟高维诺,并封孟高维诺为汗八里(即大都)总主教,总管东方教务,但可惜7人中只有3人最终到达了大都。孟高维诺在大都修建了教堂,并曾为6000余人施洗;此后他还派遣到达中国的教士赴各地传教,并于1313年在泉州设立主教区。除孟高维诺外,意大利方济各会士鄂多立克也曾在中国居住和游历了3年,并撰写了《东游录》一书,影响很广,书中提到了他在汗八里随主教谒见元朝皇帝的情况。



图3-5-3 忽必烈像

元代后期,各地民众起义不断;欧洲天主教廷的分裂及黑死病的流行使得其无力顾及东方的传教事务;而元末中亚战事频繁,交通也因此断绝。更重要的是,由于也里可温教信徒大多为蒙古人和迁居内地的中亚人,使得他们在内地没有牢固的根基,群众基础薄弱,因此随着其与诸多异

教的掺和、佛教的排斥、元帝国的衰亡以及明代闭关锁国的政策等原因,基督教的传播也随即在中国再次中断。直至新航路开辟前,东西方才恢复了中断了近两个世纪的联系。

明末清初基督教掀起了在中国传播的又一高潮,利玛窦容贯中西文化的传教方式、汤若望与历狱事件、康熙年间的“礼仪之争”是这一时期传教的三起核心事件。

欧洲的宗教改革运动和新航路的开辟促使基督教再度来到了中国。宗教改革首先在德国爆发,由马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)于1517年发起。基督教世界之后便出现了几个新教教会,罗马公教在欧洲的一统局面也因此被打破。同时,由西班牙贵族罗耀拉(Ignatius Loyola, 1491—1556)建立的耶稣会主张到欧洲以外传教,而新航路的开辟恰巧为此主张奠定了基础并促使其变成了现实。1498年,葡萄牙人达·伽马绕过好望角到达印度西南岸。1514年,葡萄牙人到达中国,但明朝严密的海禁打破了他们向中国贩卖香料的企图。最终他们于1553年强租澳门,垄断了欧洲与中国和日本的贸易。由此,欧洲人开始了对东方的扩张,大批传教士也随着贸易船只纷纷东来。

第一位在新航路开辟后到中国传教的是耶稣会的创始人之一,曾在印度和日本有过传教经历的方济各·沙勿略(Francis Xavier, 1506—1552)。他认为,使中国接受罗马公教也可以促使受中华文化影响深远的日本更容易归顺。因此,他便想方设法进入中国,但不幸的是由于海禁严密都没有成功,1552年他抱憾死于广州外的上川小岛上。

沙勿略死后,奥古斯丁会、多明我会、方济各会和耶稣会等均有到过中国传教的想法,但又都以失败告终。此后葡萄牙耶稣会士公匝勒等人在澳门建堂传教,从而有了一块立足之地。1553年,利玛窦(Matteo

Ricci, 1552—1610)与另一位剃光头发、穿着僧衣的耶稣会会士罗明坚被耶稣会远东教务观察员范礼安派遣至中国,开启了近代天主教在中国内地传教的序幕。他们自称是来自天竺国的僧人,被批准定居肇庆。除了向当地政府献上自鸣钟外,他们表示不问澳门事务,一心事奉天主。1588年,罗明坚返回欧洲,利玛窦独自留在中国。从韶州到南昌,从南京到北京,利玛窦辗转数年,最终他以个人的高尚的品质和良好的修养、渊博的学识和对中国儒家学说的深切了解,并以充分的耐心和适应性,得到中国士大夫的信任和赞赏,而获得成功。1601年,利玛窦终于获得了万历皇帝的接纳,获准长驻北京传教,使天主教从真正意义上叩开了中华帝国的大门。

利玛窦的传教方法最突出的表现在于精通中国文化,将汉民族的道德观与基督福音相结合,以感化民众;同时,走上层路线,以先进的科技手段赢得官僚统治阶层的信任。利玛窦的著名宗教著作《天主实义》1603年在北京被刻印成书,其中多处引用儒家学说阐述天主教义,证明中国传统思想与天主教教义可以互相补充,并不矛盾。他认为“上帝”与“天主”只是名称不同,并选择“天主”一词作为“造物主”的译名,表示“天国之主”、“天之主宰”之意,与中国人敬天的观念相关。另外,利玛窦也对中国人祭祖祀孔的习俗表示理解,认为与天主教礼仪不相抵触。他认真研习儒家经典,首次将四书翻译成了拉丁文。从士大夫们自觉地对天主教产生兴趣,到天主教逐渐赢得上层社会的认可,利玛窦的实践不断促使天主教在中国深入传播。

另外,介绍西方的科学技术也是利玛窦提升天主教形象并获得官员和学者认可的一种方式。他曾公开展出自绘的《山海輿地图》、自鸣钟、三棱镜等,还将西方的天文学、数学、地理学等学科介绍到中国。他与徐光启、李之藻等合作翻译了《几何原理》《同文算指》《测量法

义》《圜容教义》等书籍,人称“利子”。徐光启、李之藻、杨廷筠也因受到利玛窦的影响而皈依了天主教,被称为“中国天主教三大柱石”,并对明末天主教在中国的发展起到了重要作用。

利玛窦逝世后,中国的天主教教徒达到约2500人。1620年,邓玉函(Jean Terrenz, 1576—1630)和汤若望(Johann Adam Schall von Bel, 1591—1666)随金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)来到了澳门。其中,金尼阁不仅为利玛窦整理出版了札记,而且募集了大量书籍运往中国。然而明末天主教在中国的发展并非一帆风顺。1616—1618年和1621—1622年,南京礼部侍郎沈两次上书攻击传教士,并认为西洋传教士以“大西”对抗“大明”,将“天主”凌驾于“天子”之上,由此爆发了著名的“南京教案”。皇帝下令驱逐传教士并禁止传教活动,一些传教士被驱至澳门,许多传教士被捕。但徐光启、李之藻、杨廷筠三人却坚持全力为传教士辩护,才平息了“南京教案”。

明末清初,天主教又经历了一段兴衰,其中以汤若望在华的传教活动及其“历狱”事件为核心。由于明朝所本的大统历(传统历法)和回历(阿拉伯人历法)失修,明朝廷同意起用西洋传教士以西法修历。在徐光启、李之藻的推荐下,龙华民、邓玉函、罗雅各和汤若望等均参与其中。传教士们还与诸多中国学者一起编纂了有关天文、历法、数学等的百科全书《崇祯历书》,最终汤若望在清代完成了这一巨著。此外,后金的日益强大对明朝边关造成严重威胁,明朝廷亟待解决武器落后的问题。在徐光启和杨廷筠的建议下,明朝政府同意传教士北上,并在天启、崇祯年间多次赴澳门购炮,汤若望也曾协助造炮。由汤若望口述、焦勗整理的《火攻挈要》一书也成了铸造西式火器的经典著作。由于传教士在修订历法和制造火器等方面的贡献,天主教在明末再次受到了统治者的欢迎,其发展有所恢复。 淮



图3-5-4 康熙像

清军入关后,不少传教士南逃,而汤若望却留在了北京。1664年,他被

礼部任命为钦天监监正,成为第一个担任此官职的西方传教士。南怀仁、毕学源等相继接任过此职。汤若望还在《崇祯历书》的基础上,又撰写了《筹算》《历法新传》《新法历引》三书,合称为《西洋新法历书》。他与顺治帝建立了亲密的关系,顺治帝尊称其为“玛法”(满族称呼长辈用语),还参与到了清王朝的外交事务中并受到多次晋封,先后任太常寺卿、通议大夫等职。但汤若望欲规劝顺治帝入教的愿望始终没有实现。同时,汤若望还将宗教场所变成了一座展示西洋新鲜器物的博物馆,令人耳目一新。顺治病逝后,康熙继位,委政四大臣。1664年,杨光先上书礼部,反对西洋新历,参劾汤若望历法荒谬,妖言惑众,造成汤若望、南怀仁等四位传教士被捕入狱。1666年,汤若望病逝。由于杨光先任职期间多次搞错历法,康熙亲政后,南怀仁获准与杨光先同赴司天台测验,新历的准确度得到验证,南怀仁也因此重新被起用,接掌钦天监,汤若望也平冤昭雪。由于在制历和造炮方面贡献卓越,南怀仁一直颇受康熙的重用。除此之外,他和闵明我(Philippe M. Girmaldi)等传教士还轮流为对西方科学怀有兴趣的康熙教授天文、地理、数学、音律等方面的知识。南怀仁逝世后,法王路易十四又派遣了五位通晓科学的传教士入华,其中两位还充当了译员,为中俄《尼布楚条约》的签订做出了贡献。这是中国与西方国家签订的第一个平等条约。1692年,康熙下令准许天主教在中国传播,西方称其为“康熙保教令”,传教活动得以全面复兴。截至1701年,中国已拥有了澳门、南京、北京三个主教区、130位传教士和约30万教徒。西方传教士对天文学、地理学、数学、医学、机械工程学、建筑学、兵器制造、植物学等科学技术传入中国做出了很大贡献。

不幸的是康熙年间的“礼仪之争”和之后的“百年禁教”成为基督教被清廷接纳历史的终结。“礼仪之争”持续了一百多年,焦点是“造物主”的译词和中国教徒是否应该祭祖祀孔的问题,实质则是关于基督教是否应当中国化的争论。1645年,英诺森十世(Irmocentus X, 1644—1655年在位)下

令禁止中国天主教徒祭祖祀孔,中国耶稣会派卫匡国赴罗马申诉,教皇亚历山大七世(Alexander VII, 1655—1667年在位)又批准允许祭祖尊孔。对于上述两个谕令,虽然教皇克莱门特九世(Clement IX, 1667—1669年在位)均称有效,须依情况裁定,但争论并未结束且日益恶化。1669年,巴黎外方传教会主教颜当在福建禁止称“造物主”为“上帝”及祭祖祀孔。虽然其后耶稣会士曾据理力争,但却再次遭到了反对派的抨击。教皇克莱门特十一世于1704年发布上谕禁止中国教徒祭祖祀孔,1715年又发表《自登极之日》通谕重申前禁。而康熙也因此彻底改变了平和的态度,断然下令禁教。到雍正时禁教措施更为严厉,开始了所谓的百年禁教运动。基督教在中国也从此一蹶不振,直到鸦片战争爆发后才得以再次在中国传播。

禁教期间,极少数有技艺的传教士仍可留下为朝廷服务,尤其是其间中、俄交往频繁,俄罗斯的东正教在中国的传播相对比较兴盛。1715年,彼得一世正式向中国派遣传教士团。1732年,清政府还为东正教传教士在北京兴建了教堂。

鸦片战争后,基督教在国内复兴,除东正教和天主教外,新教也踏上了中国的土地。18世纪以前,由于葡萄牙、西班牙、法国等信奉天主教的国家一直掌握有海上霸权,故而新教一直未能得到发展。直到19世纪,英国、美国、德国等信仰新教的国家取代了前者的地位才使得新教传播到了中国。德国汉学家傅吾康曾在其著作《中国和西方》中说:“在16、17世纪和18世纪的传教士活动中,他们总是依赖个人的品格,而没有政治势力为背景。这样,传教士的工作成败基本上依赖于个人的传教技术及他们对中国环境的适应。而19世纪中叶的情况不同了。传教士来到中国,在殖民势力的保护下,假使他们愿意留在那个国家,不必再像利玛窦那样使他们在每个方面适应中国的习俗。这样,他们对中国人的态度基本不

同于他们16、17世纪的先辈。19世纪甚至20世纪,在许多传教士的著作中,表现出一种对中国人和中国文化不可理解的、倾向性的和轻蔑的非难。”准确地说,新教借英、美等国侵略战争进入中国,故其后期的蓬勃发展带有浓厚的殖民主义性质,这使得其与康熙前在中国传播的基督教有显著不同。

二、伊斯兰教在中国

伊斯兰教是与佛教和基督教并列的世界三大宗教之一。7世纪初,麦加人穆罕默德在阿拉伯半岛创立了伊斯兰教。伊斯兰教徒信奉创造宇宙的唯一真神安拉(也译“真主”),反对多神信仰或偶像崇拜。“伊斯兰”的本义是“顺从”,指顺从安拉旨意的人,阿拉伯语称“穆斯林”。穆罕默德为其使者,教典为《古兰经》,教义五个基本信条是信安拉、信天使、信经典、信先知和信后世。其中信安拉是伊斯兰教信仰的核心。除此之外,各教派还规定教徒必须做“五功”,即念功、礼功、斋功、课功与朝功。念功指念诵清真言,即用阿拉伯语念诵自己的信仰,其内容是:“我作证:除安拉外,别无神灵;我作证,穆罕默德是安拉的使者。”唯有当众背诵,才被认为是正式的穆斯林。礼功指做礼拜,包括每日五次的时礼,每周五的聚礼和每年两次的会礼。礼拜时必须身体清洁,之前要大净或小净。斋功指斋戒,九月是伊斯兰教历的斋月。其间,教徒每日从日出前到日落禁止饮食。课功是伊斯兰教徒要交纳的一种名为天课的宗教税,是法定的施舍,也称“济贫税”。朝功指到麦加朝觐。伊斯兰教规定,凡身心健康的穆斯林,在经济条件允许、旅途方便的条件下,不分男女,一生中须在教历12月朝觐麦加一次。伊斯兰教主要分为逊尼派和什叶派两大派系。逊尼派自称为正统派,人数最多,分布最广;什叶派在穆罕默德去世后不久即形成,又称阿里派,主要分布在西亚,伊朗是什叶派的大国。而中国的穆斯林绝大多数属于逊尼派,在某些方面也受到了什叶派的影响。

伊斯兰教是一个世界性的宗教,有1400年的历史,在我国也有1300年的历史。对于伊斯兰教传入中国的时间,历来众说纷纭,大致有“隋开皇中说”、“唐武德中说”、“唐贞观初年说”、“唐永徽二年说”、“约8世纪初年说”和“唐肃、代二宗时期说”六种说法。当代史学家多同意陈垣《回教入中国史略》中的考证,认为我国的伊斯兰教是在唐朝永徽二年(651)从阿拉伯传入的。据《旧唐书》所载,是岁大食始遣使来贡。自此之后,中国与阿拉伯的交往日趋频繁。但其实早在伊斯兰教兴起前,中国与西亚的波斯和阿拉伯的经济、文化交往便已开始。汉代,我国和西域诸国就有使节和商业往来。张骞出使西域虽然没有到达阿拉伯,但却从安息(伊朗)人那里获悉了有关阿拉伯国家的情况并带入中国。另外,《史记》中的“条枝”指的就是阿拉伯、叙利亚一带。据《史记·大宛列传》记载,“在安息西数千里,临西海,暑湿,耕田,田稻。”两汉时期,安息由于地处要冲,无疑成为了中西贸易的重要中转站。中国的丝绸、漆器、铁器等传入西亚各地甚至罗马帝国,葡萄、苜蓿、芝麻、胡桃、菠菜以及阿拉伯的乳香、珠宝、鸵鸟等也络绎不绝传入中国。

公元7世纪初,伊斯兰教在阿拉伯半岛兴起。阿拉伯人以迅猛之势迅速占领了西亚、北非以及西南欧的一些地区,建立起地跨三大洲、规模空前的阿拉伯伊斯兰帝国。同时,618年,唐朝建立,其强盛富庶的国力和兼容并包的气魄为伊斯兰教传入中国创造了条件。虽然在唐初,活跃于阿尔泰山以西的西突厥截断了丝绸之路,但唐军出兵及设立“安息四镇”又重新确保了丝绸之路的安全和畅通。自此,中西贸易恢复进行。据史书记载,从唐永徽二年(651)至贞元十四年(798)的148年间,阿拉伯来唐使节竟多达39次。

对于伊斯兰教传播的途径,陈垣认为包括“商贾远征”、“兵力所届”、“本族繁衍”与“客族同化”四类。但据唐史相关记载,其传播渠道则

主要为三类:通商、通使、军事往来。具体说,即是通过大食商人、朝贡使和兵士等方式传入。就交通线路而言,主要有海路和陆路两方面。这两条路线之外,还有两条可能的路线:一条路线是自大食从海路到安南,再由安南从陆路到云南;另一条路线是自大食从海道到天竺,再自天竺从陆路到云南。唐代称阿拉伯为“大食”,来华的商人、使节中不仅包括阿拉伯人,还有波斯和西亚各国人。他们大多客居长安及沿海通商口岸。这些客商被称作“蕃客”,聚居地称为“蕃坊”或“蕃市”。广州、扬州等地的不少蕃客还因此留居中土,并成为当地豪富。尤其是中唐以后,由于吐蕃势力扩张、阻断西北陆路交通,再加上唐玄宗两次下令禁止互市,因此东、西贸易只能转由海路进行,广州、扬州和泉州因此成为通商大埠,以穆斯林为主的“蕃客”大量云集于此。另外,唐肃宗平定安史之乱曾借兵西域,其中一些护送使节的大食国兵勇也因此留在了中国,并与中国妇女通婚,成为首批正式“落户”中国的穆斯林。各地的“蕃客”进入中国后,一方面保持自己的信仰,一方面与当地入通婚,由侨居到定居,发展成为中国穆斯林的祖先。关于唐代伊斯兰教(时称“大食法”)的情形,《通典》记述最早;而对于其信仰的记录,则以在怛逻斯战役中被俘并久居西域的杜环所撰的《经行记》更为具体。杜环在12年间游历了阿拉伯帝国各地,于宝应初年(762)回到广州。他的《经行记》也成为中国学者较早地对伊斯兰教信仰及修行的真实记录,具有重要的历史价值。

至宋朝,由于社会经济的发展,对海外贸易的需求也有所增加。同时,宋朝政府对海外贸易实行鼓励政策,并对积极进贡的蕃商授予官爵,这些无疑促进了各国商人进入中国的积极性。广州、泉州和杭州聚集着大量蕃商,其中大食国的商人最为富有,居于领导地位,而商贾也仍然是伊斯兰教传入中国的主要力量。虽然宋代来华的穆斯林数量可观,其中不少甚至读书应试,但遗憾的是他们总体上仍是侨民,并没有稳定的社会基础,尚未形成稳固的穆斯林社团。及至元朝,伊斯兰教才得以在中国广泛传播,

穆斯林的经济和政治地位也获得了提高。

自12世纪中叶开始,蒙古族崛起,开始了打通欧、亚大陆,将中亚、西亚诸国纳入自己统治范围的努力。13世纪,蒙古人统一中国,中、西交通畅通。大量外族人,尤其是来自中、西亚的穆斯林来到中国,使伊斯兰教在中国得到了迅速而全面的传播。

元代定居中国的穆斯林中有一些来自一个特殊的群体,即蒙古统一中国时被调集来的“西域亲军”。这个由被征服的各族人民组成的“探马赤军”中,不少是信仰伊斯兰教的阿拉伯人、波斯人、钦察人。元朝建立后,忽必烈下令将他们分配到全国各地,分别从事农业、商业、手工业等活动,也有少数入朝为官。通过与汉、蒙、维吾尔等族通婚,他们的后代逐渐演变成为中国回族先民的一部分。加上唐、宋时就定居在中国的“土生蕃客”、“五世蕃客”或“土生波斯”等,共同构成了回族的先民。元代蒙、汉等族人中改信穆斯林的为数不少。不同于唐宋的穆斯林,他们不再以客居身份出现,而是在生活习俗、礼仪等方面都日益中国化。除在各地普建清真寺传播伊斯兰教义外,穆斯林的又一贡献是成为了中、西文化传播的桥梁。他们将阿拉伯的天文、历法、建筑、医学等科学文明带入中国,同时又将中国的造纸术等技术传入欧洲。但总体上说,元代的穆斯林仍以外来人为主,中国本土居民的皈依仍不足以改变这一状况。

明朝统治者惩“胡元之陋”,初期对伊斯兰教颇为轻鄙,直到明中叶才恢复伊斯兰教中国化的进程。朱元璋曾实行“驱逐胡虏,恢复中华”的政策,对蒙古人和色目人持排斥态度和强制同化的政策。如拒绝外族人内迁和自相嫁娶,伊斯兰教教长只有布道权,司法权统归朝廷等;更为突出的是变胡姓为汉姓,很多功臣名将因此均采用汉名,从不言称自己为穆斯

林。但由于开国之初,常遇春、胡大海、蓝玉等著名回将均为明朝的建立立下了汗马功劳,郑和七下西洋也壮大了明朝的国威,所以明朝统治者也注意对回民采取怀柔安抚的政策,除任用回民担任要职外,还尊重其宗教信仰、对其宗教活动进行保护。陈垣在《回教入中国史略》中说:“明人对于回教,多致好评,政府亦从未有禁止回教之事,与佛教、摩尼教、耶稣教之屡受政府禁止者,其历史特异也。”因此,及至明代,中国大地形成了一个新的少数民族——回族,这些穆斯林无论外来还是本土,都成了中国人的一个组成部分。回族作为一个稳定的社团,不仅在经济上逐渐建立起以农业为主、兼营商业的生活模式,人口不断增加,在甘肃、陕西等地建立主要聚居区并广泛分布在北京、江浙、云南等地;不少人还出仕为官、落籍地方,带动了当地回族的发展。同时,伊斯兰教中国化的进程进一步加快:汉语成为共同语,阿拉伯语和波斯语仅为宗教用语。更重要的是伊斯兰教在维护民族信仰和感情上起着越来越重要的作用。不少汉人、维吾尔族人改信伊斯兰教,显示出其逐渐扩大的影响力,而东乡族、保安族、撒拉等族的形成则是回族与其他各族融合、共同信仰伊斯兰教的结果;另有塔吉克族、塔塔尔族、柯尔克孜族、维吾尔族、乌孜别克族也均改宗伊斯兰教。故我国信仰伊斯兰教的十个少数民族在明代已大体形成,并日渐发展成为源自新疆西南部的维吾尔族系和源自内地的回族系两大系统。

明代伊斯兰教的中国化进程还有两方面值得注意:一是经堂教育的提倡,二是伊、儒结合及汉文译著工作的进行。经堂教育的倡导始自陕西咸阳人胡登洲。关中中部是穆斯林聚集的地方,胡登洲早年学习儒学,后通晓阿拉伯文和波斯文,对伊斯兰教经典研究颇深。由于感到国内伊斯兰“经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自”,于是决定在家收徒,教授经典,开启了伊斯兰教正规宗教教育的先河。后其弟子分散在各地,发展为不同学派,有陕西学派、山东学派、云南学派等。此外,回族系

传教思想出现向儒学靠拢的倾向,更多体现出伊、儒结合的特征。具体说,明代很多回族伊斯兰教学者兼习儒学,使中国汉族传统的伦理纲常(如忠孝思想)、宗族法规(如尊祖敬宗)和伊斯兰教宗教教化功能及其教义融通,成为典型的汉化的伊斯兰教。自此之后蓬勃发展的江南地区穆斯林知识分子的汉文译著工作在一定程度上增强了中国社会对伊斯兰教的理解和认同。王岱舆的《清真大学》《正教真诠》,张中的《归真总义》,伍遵契的《归真要道》,马注的《清真指南》,刘智的《天方性理》《天方至圣实录》,马德新译《四典要会》、著《性命宗旨》等,由明至清,为伊斯兰教在中国的发展起了理论推动作用。

清代是伊斯兰教发展的衰落期,清政府对伊斯兰教的政策也经历了一个由宽抚利用到严酷镇压的过程。清初,朝廷为达到安定团结、巩固统治的目的,对伊斯兰教采取“从俗从宜,各安其息”的政策,通过拉拢民族宗教上层、保留其某些特权、推行乡约制度等方式加强对穆斯林的控制,但客观上有利于伊斯兰教的发展。从顺治五年(1648)开始,回民以“反清复明”为口号发动起义使其站在了新政权的对立面;其后,由于清政府“联蒙制汉”、“护汉抑回”或“以回制回”的民族宗教政策使回教受到了严密控制,清人待回教徒至虐,故回教叛清之事亦特别多,回族起义也愈演愈烈。据史料记载,有“苏四十三之乱”(《兰州纪略》)、“马明心之乱”(《石峰堡纪略》)、“张格尔之乱”(《平定回疆剿擒逆裔方略》)、“杜汶秀之乱”(《平定云南回匪方略》)、“阿古柏之乱”(《平定陕甘新疆回匪方略》)。尤其是“苏四十三之乱”,清政府进行了残酷镇压,穆斯林的处境在此之后更加困难。从总体上说,伊斯兰教在清代的地位根本无法和儒、佛、道相提并论,由于清政府一直奉行歧视性的宗教和民族政策,使伊斯兰教民族和中国其他民族的矛盾不断加深,后期还被外国反动势力利用进行分裂活动,使问题更加趋于复杂。直到民国以后,伊斯兰教才在国内获得了真正平等的传教自由。

基督教和伊斯兰教均属外来宗教,从根本意义来看,并未能嵌入中国古代的宗教文化中。它们在传播过程中,如果与中国文化符应切近,则呈现出兴盛发展的态势;一旦有矛盾冲突,则必然衰落不振。相对而言,伊斯兰教中特别是回族系统与中国传统儒学思想多有调和,且传教士并无强劲的政治背景,因此较易成为中国近古宗教的一部分,较少大的冲突。而基督教在近古伴随着工业革命的兴起,特别是明清以来有欧美资产阶级强国作为后援,所以在很强的政治意识下对中国文化传统的蜕变起着重大的作用,而且成为19世纪中叶以来中西文化冲突与交融的前奏。这也是近代基督教对中国文化的冲击力与影响力远远超过伊斯兰教的主要原因。

第六节 奉神祈报:民俗节日与敬时行礼

一、节日的产生及其类别

节日的形成,是和生产力一定的发展阶段相联系的。在生产力极其低下的古代社会,不能苛求先民们对外部环境的认识水平。四季的更迭,很容易让他们相信冥冥之中有某种神秘的力量支配着世界。为了充分获得生活的必需品,为了能够生存,在特定的日子里,人们准备了丰盛的食物奉献给神灵,祈求他们赐予更多的食物。而作为群体生活的先民们,总是在这样的時候举行盛大的仪式,实现人神之间以及人与人之间对食物的共享。在岁时节令基础上形成的中国古代民俗节日,又与农事关系有紧密的联系。农耕经济是人们经过一段较长的周期性劳动,在特定季节获得所需食物的经济形式。其中自然性要素占据主导地位,于是大自然四季的运转、新旧的交替,被想象成人的生命的诞生、成熟、死亡、再生的过程,从而赋予了它不同寻常的意义。循环的中断仿佛生命的不幸,给人们心理上笼罩了一层不祥的阴影。为了保证顺利运转,人们就举行隆重的仪式,将自然循环和农耕过程通过模拟性的行为表现出来。每一个节日,总是有特定的行礼仪式,并伴以乐舞活动,这又使古代的风俗节日与政教礼乐常常是统一的。这些仪式中包含了后世节日习俗中体现的种种崇拜意识。

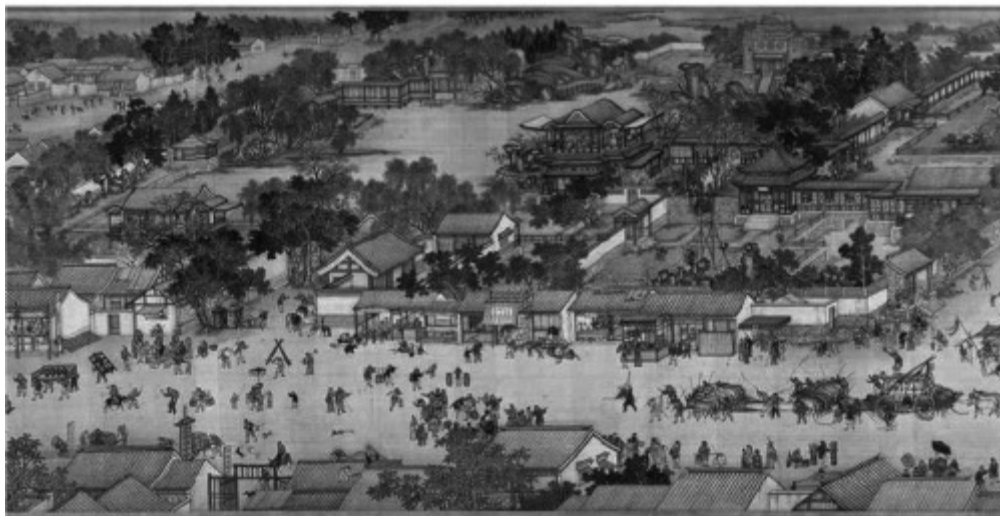


图3-6-1 《清明上河图》(局部)

天时地利是农耕的基础,在农耕文化中二者也相应地占有重要地位,表现在文化心理上,就是尊天敬地;体现在人伦关系中,就是尊祖敬宗。与此相联系,我国古代的时令节日有其自身的特色。首先,节日的确定依据农事,节日中展现的礼乐活动是耕织文明的通俗化表达,这种形态超越单个家庭而扩大到普遍社会。其次,由于农耕经济和政教礼乐保持高度的统一,农耕经济的多样性,必然导致礼乐形态的多样性。每个节日不单是一个具体的活动,而是融合了生产、生活、祭祀、社交、游艺的综合性活动。再次,某些本来是宗教性的节日,由于融入了传统的礼乐精神,表达出民众最普遍的祈福祛灾的心愿,也为人们接受,成为民俗化的节日。体现这些特点的重要节日有春节、立春、元宵、上巳、社日、寒食、清明、端午、夏至、七夕、中元、中秋、重阳、冬至、除夕等。民俗学家们根据节日内容的类型,一般又将这些节日分为“农事”、“祭祀”、“纪念”、“庆贺”、“社交游艺”五类。探讨这些习见节日中的文化内涵将会加深我们对中国传统文化的认识和理解。

二、农事节日

农事节日主要围绕农林渔猎的活动内容展开。农耕经济对季节气候的变化十分敏感,因此我国古代的历法特别发达,早在西周时代的文献中,就已经记载了一年二十四气的说法。二十四气可以分为两类,按从“冬至”到“大雪”的数法,奇数位上的称中气(冬至、大寒、雨水、春分、谷雨、小满、夏至、大暑、处暑、秋分、霜降、小雪),偶数位上称节气(小寒、立春、惊蛰、清明、立夏、芒种、小暑、立秋、白露、寒露、立冬、大雪),确立它的作用在于预报农事季候。现在全国各地农村中还流传着许多有关二十四气的谣谚,如:“清明一到,庄稼人吓一跳”;“谷雨不冻,抓住就种”;“过了芒种,不可强种”;“处暑不出头,割倒喂老牛”;“秋分没生田,准备动刀镰”,这些都是劳动人民长期的经验总结。每逢季候变换,人们又举行一些礼仪活动表示崇敬,从而构成这类节日的特有形式。

“立春”代表一年季候变迁的开端,每到此时,历代都有隆重的“迎春”仪式。据《礼记》等文献记载,这一天天子亲自率领王公大臣,打着青色的旗帜,到东郊迎接春天。事先命一个小男孩包着青色的头巾,穿着青色的衣服,在郊外等候。迎春者遇到这位“春天的使者”,必须恭敬地行礼。这一仪式中,“青色”匹配四季的春天,表示万物欣欣向荣的状态;东方暗合五行之木,代表万物生长的意思;以男童为春天的神,模仿古代丧礼祭祀“迎尸”的方法。这是官方形态的活动,民间也有自己的活动。唐宋时期,立春迎节有鞭牛的游戏,先在城外预放一头土牛,如果天气好的话,从午后直到第二天早晨,全城的人都去看,因为人们相信“看牛则一岁利市”,会给他们带来一年的好运气。牛作为春天的吉祥物,显然与农耕经济紧密相关。而在当今社会,“牛市”则让股民们脸上挂满了笑容,也是这种文化意味的延伸。



图3-6-2 善财童子像

宋代诗人王安石《元日》诗写道：“爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏（酒名）。千门万户曈曈日，总把新桃换旧符。”“元日”是农历岁首的第一天，即正月初一，是古代的新年，今天的春节。由于它是一年四季中第

一个节日,所以在传统礼俗中极受重视。说它是农事节日,是出于“元旦”一元复始、旧历更新的时运观念,包含了人们对一年劳作的休憩和新年丰收的祈盼意识。在这个意义上,春节是具有浓厚的农事祭祀习俗的重要纪念日。在春节这一天,历代沿袭最久的纪念活动是人们汇聚在一起团拜祝贺。《左传》中记载,周代每逢春节,从中央到地方,都要会聚在一起举行盛大的庆祝活动。中央的庆祝活动叫“朝正”,意思是以这种活动迎接一年的开始。朝正的时候,各地诸侯会聚一堂,天子安排歌舞活动招待他们。诸侯们则将天子比作太阳加以歌颂,上下和乐,一派喜庆的气氛。各地的新年团拜会也叫朝正。因为这是一件大事,国君如果未能参加,就会被写进史册。就像今天的春节茶话会邀请社会各界名流参加一样,朝正时也要邀请一些社会名流出席。所以鲁国政府举行新年团拜会时,孔子就能够以平民的身份参与其间。到汉代大一统帝国的建立,朝正的仪式更加隆重,参加的人员不仅有政府官员,还有少数民族地区统治者和外国的使节,当时称为“元会礼”。作为庆祝活动,免不了各种节目的助兴。除了歌舞之外,魔术、杂技等也登上了庆贺的舞台,相当于一场大型的综合文艺演出。清朝政府为了给官员们充分的时间享受节日的快乐,将团拜会提前到大年三十举行。随着中国古代政治文化主体由贵族宗法制向平民家族制的转移,原来属于天子诸侯的“朝正”礼仪,到了宋代又更多体现于官员或平民之间的“团拜”活动。宋人王十朋在《元旦》诗中写道:“白发又新岁,黄柑非故乡。弟兄团拜处,归去愿成行。”就是当时团拜情形的记录。一族或一家的人,围成四方形或圆形,相向跪拜,真是名副其实的“团拜”了。今天的团拜会已经淡化了具体的形式,只是取其团聚庆贺的意思而已。不论是官方的朝正,还是地方的团拜,都是乘农事一元复始的间隙之际举行庆贺典礼,这是二者的本质。另外,为了驱鬼避邪,除夕这天,民间还有挂门神、贴桃符的风俗,上文提到的王安石诗中写的就是这一情形。还有便是贴春联,以祈求新的一年的好兆头。这些风俗,一直保持到现在。

清明节是众所周知的由农事节气演变为祭祀节日的。清明一词作为二十四气之一,在《逸周书》《管子》等先秦典籍中就被记载。周代已经有墓祭的习俗,因为祭祀时披头散发像野蛮民族而受到批评。《孟子·离娄下》中“齐人有一妻一妾”的寓言故事非常有名。那个向妻妾吹嘘自己整天和达官贵人喝酒吃肉的齐人,原来他吃的喝的都是墓地中祭祀的酒肉。且不管故事巨大的讽刺意义,那时的坟间祭祀和现在没有多大差异。而清明定为祭祀节日,则开始于唐代,由于起初是“寒食节”系列祭祀中重要的一天,没有自己的独特意义。清明被确定为祭扫祖茔的日子,大概出于三方面的原因:一是由寒食节纪念先贤介之推而推及自己的祖先,虽然寒食节和介子推有多大关系一直受到怀疑,但不能否认这一说法在民间的巨大作用。二是清明节气与古代的墓祭结合起来,有春和景明踏青之意。杜甫《清明》诗写道:“著处繁华矜是日,长沙千人万人出。渡头翠柳艳明眉,争道朱蹄骄啮膝。”就是写人们在明媚的春光中尽情游乐的场面。三是唐宋时代家族文化兴盛,孝道因之而受到推崇。清明祭奠祖先礼仪由唐玄宗定下范式,并在开元二十四年(736),下诏允许官员扫墓,尽管寒食清明已经有五到七天的假日,但此后的几个皇帝甚至诏许官员请假上坟,这和唐太宗亲自批注《孝经》前后呼应。清明焚烧纸钱、祭扫坟茔的情景,白居易《清明日登老君阁望洛城赠韩道士》一诗中有所描绘:“风光烟火清明日,歌哭悲欢城市间。何事不随东洛水,谁家又葬北邙山?中桥车马长无已,下渡舟航亦不闲。冢墓累累人扰扰,辽东怅望鹤飞还。”宋代清明不论是休假还是祭扫,和唐代没有多大区别,只是这一天更侧重于新坟的拜扫。自宋元至明清,清明节已逐渐取代寒食节的地位,祭扫家墓的风气更加兴盛。清明节除了要烧纸钱,还要在门楣、窗户上插上柳条,由于柳树最先送来春的消息以及具有旺盛的生殖力,使得它成了人类文化中生命力的象征。人们企盼将这种生命力转移到自家门庭和家庭成员身上,达到人丁兴旺、身体健康的目的,于是在郊游踏青时,不会

忘记顺便折一些柳条回来。随着时代的发展,清明节所包含的文化意蕴沉淀到仪式的底层,祭扫坟茔只剩下追念先祖、教育后辈这层显性含意了。

在农事节日中,“二至”之一的冬至很受民俗的青睐。冬至过节源于汉代,盛于唐宋,相沿至今。吴越地区甚至有“冬至大如年”的俗谚,这表明古人对冬至十分重视。从自然科学角度来看,冬至这一天日光直射南回归线,北半球白天最短,黑夜最长,就是《史记·律书》所谓“一阴下茂,一阳上舒”的时令。从民俗学角度讲,从冬至开始,太阳北移,阳气转升,预示寒冷的季节已到极限,所以人们经过漫长的冬季修整之后,就盘算来年春天的耕耘劳作与祈盼丰穰,在这天立节拜贺,吃冬至面,包含休养生息的意味。汉朝以冬至为“冬节”,官府要举行“贺冬”的仪式,这天朝廷上下要放假休息,军队待命,边塞闭关,商旅停业,亲朋各以美食相赠,相互拜访。“至节家家讲物仪,迎来送去费心机”,冬至日世情聚会、礼俗往来是少不了的。由于古代尊祖敬宗的传统文化习俗,冬至这样的农事节日,人们拜贺的同时,也同样有一系列的祭祖活动。唐、宋时期,冬至是祭天祭祖的日子,皇帝要到郊外举行祭天大典,百姓要向亡故的父母尊长祭拜,现在仍有一些地方在冬至这天过节庆贺。我国台湾还保存着冬至用九层糕祭祖的传统,以示不忘祖宗。

农事节日除了如二十四节气类的固定日子外,还有以一组日子为标志的,比如共三十天的三伏和八十一天的九九,都有相应的纪念或祭祀活动。早在秦汉时代,伏日和腊日就被定为节日,也有“烹牛飧羔,斗酒自劳”等祭祀仪式与交往活动,民间广为流传的“九九消寒歌”与“九九消寒图”,就是在这类节日文化背景下产生的。应节气形成的农事节日,随着生产力的提高而渐渐淡化。民俗所重的,更在于祭祀类的节日。

三、庆贺节日

我国古代传统节日中的庆贺节日和社交游乐节日多与农事相关,在广义上讲也属于敬时行礼的农事节日。庆贺节日一般可分为两类:一类是专指性的庆贺节日,如封建王朝设立的皇帝诞辰、太后寿诞等节日,这与农事无关;一类是民间通行的庆贺节日,如过年、元宵、中秋等,都与四季变移的农事紧密联系。

“过年”的庆贺活动分两大时段,即旧年的由“小年夜”(腊日)到“大年夜”(除夕)和新年的“元日”到“元宵节”的系列庆祝活动。小年的祭祀活动主要是“腊祭”和“大傩仪”。在古代,人们依据大火星的消逝判断祭祀的日期。诸侯派遣使者将鸟兽贡献给天子,人们田猎祭祀各路神灵。最先祭祀的是土地神和四方神,然后奉祀与农业生产有关的神祇,最后拜祭祖先和户、灶、门等神灵。祭神的同时,也宣告了过去的一个生活周期的结束。腊祭在汉代以后不太受重视,清代乾隆皇帝最终下令废除它。大傩是一年之中最后一个隆重的祭祀节日。人们认为恶鬼的生命力这时最低,于是举行驱鬼的仪式。汉代宫廷中每年都要举行隆重的“大傩仪”,科学家张衡在他的《东京赋》中有详细的描绘。民间原先用动物鲜血禳祭,后来演化为娱神活动。有的地方请巫师戴假面具敲锣打鼓跳舞,有的地方则是乞丐扮成神鬼(灶王或钟馗),敲打锣鼓乞钱。为防止旧鬼的侵害,一般还要贴上神荼、郁垒等门神。门神中最有名的要数钟馗。传说唐玄宗久病之中梦见小鬼偷了贵妃的香囊和自己的玉笛,围着宫殿跑,这时一个蓝衣人捉住小鬼,挖出眼珠掰着吃,这人就是发誓除尽天下妖孽的钟馗。梦醒后唐玄宗的病倒好了,著名画家吴道子根据皇帝的描述,画出钟馗像,唐玄宗就诏令天下岁末张贴。尽管门神的种类很多,但作用却是共同的。腊月廿四日祭灶神之后,新年的气氛就渐渐浓厚起来。除夕夜,全家人要在一起吃“团年饭”,在此之前,先要准备筵席祭祀祖先,家长带领全

家大小按次序行礼。吃团年饭时,桌上的“鱼”是不能动的,因为这鱼代表“富裕”和“年年有余”,象征来年的“财富与幸运”。除夕的高潮是年饭后长辈发“压岁钱”。守岁也是这夜的重要活动,一家人围炉团坐,通宵不眠,俗说小辈守岁十年,长辈延寿一岁。可见除日祭祀仍以驱恶禳邪、奉神祈报为主旨。午夜十二点以后,人们就用轰鸣的爆竹声来辞旧迎新了。

春节之后,就是元宵节。元宵节是“出年”的日子,人们将由农闲休憩进入农忙季节。早在汉代,已经有各类歌舞、戏剧、竞技表演以示庆贺,而隋唐以后更为隆盛。宋代女词人李清照在《永遇乐》词中追忆北宋元宵佳节的盛况道:“元宵佳节,融和天气,次第岂无风雨。……中州盛日,闺门多暇,记得偏重三五。铺翠冠儿,捻金雪柳,簇带争济楚。”正月十五是一年中第一个月圆之夜,民间有吃元宵的习俗。元宵象征家庭像圆月一样团圆,寄托了人们对未来生活的美好愿望。“年节”在民间庆贺节日中最为隆重,各民族都有类似的庆祝活动。如藏族的“洛萨节”、塔吉克族的“奇地前笛尔节”、独龙族的“长秋哇”节、拉祜族的“扩塔节”、普米族的“大过年”、哈尼族的“十月年”、苗族的“郎卯节”、水族的“借端节”等,这些节日都与农牧业相关,是以贺年丰为内容的喜庆活动。

主要以庆贺家庭和睦团圆为主旨的节日是“中秋节”。一般认为中秋节源于周朝的秋分祭月旧俗,而形成固定节日,大约是唐代的玩月习俗与宋代立节庆祝。中秋玩月,现在称为赏月,在古代是一件雅俗皆好的事。玩月的形式多种多样,不同层次的人玩月方式也有差别,王孙公子、富家巨室,都登上高楼凭轩玩月;中等人家,在小小月台上安排家宴,以酬佳节;陋巷贫困之人,也要解衣换酒,不肯虚度此夜。好事者登山泛水,通宵达旦。文人们则饮酒赋诗,在古典文学宝库中留下许多优美的赏月诗词。与圆月的象征意义相关,诗词中多以团圆为歌咏主题。客居他乡的大诗人杜甫对着这轮中秋明月不禁思念起自己的妻儿:“今夜鄜州月,闺中只独

看。遥怜小儿女,未解忆长安。香雾云鬟湿,清辉玉臂寒。何时倚虚幌,双照泪痕干。”大文学家苏轼在某年的这个夜晚任思绪飞扬,写下了《水调歌头》这首著名的词寄给他乡的弟弟苏辙:“明月几时有?把酒问青天。不知天上宫阙,今夕是何年?我欲乘风归去,又恐琼楼玉宇,高处不胜寒。起舞弄清影,何似在人间!转朱阁,低绮户,照无眠。不应有恨,何事长向别时圆?人有悲欢离合,月有阴晴圆缺,此事古难全。但愿人长久,千里共婵娟。”玩月的同时,还要吃月饼。满月形的月饼也跟十五的圆月一样象征着大团圆,这无疑是汉民族的一种民族心理的反映。人们把它当成节日食品,用它祭月、赠送亲友,为此,月饼不仅讲究味道,还要兼顾寓意和美观,这样饼面上就出现了各种各样与月宫传说有关的图案。

四、社交游乐节日与祭祀节日

与庆贺节日相近,社交游乐节日也可分为两类:一类如汉民族的斗牛、社戏、风筝节等,与季节性的农事相关;另一类如上巳、七夕、重阳等节日,一般都是社交游乐与祭祀活动融合,而且游乐活动又多是由祭祀派生或演变而来的。



图3-6-3 灶王爷像

祭祀节日以贡献天地、祭祀神灵、祭奠祖先亡灵、祈禳灾邪、驱恶避瘟为标志,我国古代这类节日最多。正月初一的“元日”,迎新呈祥,兼有祭祀的内容。“总把新桃换旧符”就是一种辞旧迎新、避邪祈福的心理与

行为。同样,由于古代风俗重祭礼,而且是借乐舞以娱神,所以也使这类节日活动成为礼乐精神的具体表现。源于腊祭的小年、大年都是纯粹的祭祀节日,所以也就出现了一系列的祭祀活动。小年祭灶神,又称“灶神节”。《论语》中已经有关于祭灶的记载。汉代祭灶神日称“小岁”,祭祀之前,杀猪杀羊,打扫卫生。之所以对灶神这样恭敬,是因为在人们的观念中,灶神这夜要上天向玉帝诉说主人家的罪状。人们拿他没有办法,为了一年的平安,只好恭恭敬敬地将灶神送上天。可见古人祭灶祈神图报的重要性。宋代正式定灶神节为腊月廿四日,诗人范成大《祭灶》诗云:“古传腊月二十四,灶君朝天欲言事。”作为祭祀对象的灶神,历代说法各有不同。有认为黄帝作灶,死为灶神;有认为炎帝作火官,死为灶神;有认为是颛顼之子祝融。还有的将灶神看作原来是有名有姓的凡人,如名禅字子郭,或姓苏名吉利。或以为是一位“老姬”,或以为是一位身着赤衣的美女;近代又有灶王爷张奎之说等。历代对灶神的敬礼与重视,实际上与农业经济的产食文化相关。而祭灶有一个特点,即重礼神而不重娱神,因此祭祀的规模极小。

民俗节日随着历史的演进,内涵也发生变化。祭祀节日内涵的演变基本可以划分为以下三种类型。

一是由民俗祭祀向宗教祭祀的演变,如中元节、腊八节比较典型。中元节是农历七月十五以祭祀历代宗亲和已故父母为主旨的节日,俗称“鬼节”。南北朝时期,这个节日成为佛教的盂兰盆会,称“盂兰盆节”;成为道教的中元斋会日,称“中元节”。由于佛道二教中均有这一节日,所以对它的来源有各种说法。综合起来,大约有来自民俗祭祖、来自道教、来自佛教以及来自佛、道二教。根据我国古代民俗节日多数源于“祭祀”的特征以及后世中元祭祖的旧俗遗存来推测,它原来可能是一个祭祖的节日,后来派生出一些神话传说。佛道二教对中元节有不同的认识:一

者推行孝道,一者安抚孤魂。佛教定盂兰盆节依据西晋竺法护翻译的《盂兰盆经》中目莲救母的故事。目莲在阴间地府经历千辛万苦,见到他死去的母亲受一群饿鬼折磨,目莲就用钵盆装菜饭给她吃,却被饿鬼夺走。目莲向佛祖求救,佛祖被目莲的孝心感动,授他《盂兰盆经》。目莲按照指示,在七月十五用盂兰盆盛珍果素斋供奉母亲,挨饿的母亲终于得到食物。“盂兰盆会”是佛教徒为了纪念目莲的孝心而设立。道教定中元节则依据《太上洞玄灵宝三元玉京玄都大献经》,认为这一天是地狱开门之日,祖先亡灵可以回家团聚;但孤魂野鬼也乘机出动,享受民间的奉祭,危害人间。为了免受鬼神的干扰伤害,要供奉食品焚烧冥纸安抚孤魂。佛道两教同争这一节日,显示出中元节祭祖行礼在民俗活动中的重要性。腊八节也是由民俗转向宗教的节日。在汉代,腊八节定为十二月亥日,南北朝才正式定在初八。腊八节源于原始祭祀崇拜,意在召唤各路神灵来享受祭品。从先秦时代起,腊八节就用来祭祀祖先和神灵,并祈福迎祥。到了北宋以后,佛教徒以释迦牟尼的成道之日也在十二月初八,而以腊八为佛的“成道日”,将这一节日佛学化。

二是由祭祀节日向纪念性节日的演变,如寒食、端午就是这样的节日。民间一般认为寒食节的产生与春秋时期的介之推有关。春秋五霸之一的晋文公重耳流亡国外期间,介之推作为他的随从,割下自己大腿上的肉给重耳充饥,帮他渡过难关。重耳继位后没有立即赏赐介之推,介之推就和老母亲隐居山中。晋文公为迫使他出山,就派人放火。介之推不畏所逼,和老母抱着一棵大树被活活烧死。晋文公为了纪念他,下令全国禁火,吃三天冷饭。这一说法始于东汉的桓谭。根据有关史料和民俗节日的特性,寒食节起源于古代大火星崇拜的改火礼俗。大火星是东方苍龙七宿中的一颗星,又名大火。大火星出现时如果不禁火,火势将更盛,以致带来灾难。周朝有专门的司火官员,每年仲春,司烜氏摇着木铎在全国宣传禁火。季春出火时,司燿氏颁布行火的政令。如果旧火不完全熄灭,有

可能死灰复燃。古时禁火不严将受到处罚,到宋代也是这样,年长的人到各家各户用鸡毛掠灶灰,要是鸡毛稍微焦卷,就罚款作香纸钱。但这只是对平民百姓而言,唐人韩翃《寒食》诗则透露了上层人士寒食禁火的情况:“春城无处不飞花,寒食东风御柳斜。日暮汉宫传蜡烛,轻烟散入五侯家。”不管寒食是起源于介之推还是改火,所包含的主旨都是相同的,即忌讳疾疫、祈求安宁是寒食祭祀的重要思想。

端午节和寒食节相似,也是因避邪而举行祭祀的节日,后来演变为纪念性节日。端午节本名端五,由于是五月初五,又称重午。端午节举行祭祀活动,本意在于消灾祛病,最早采用兰汤沐浴的方法。五月初五一直被视为不吉利的日子,旧俗这天有生男孩就危害父亲,生女孩就危害母亲的说法,所以要驱邪避害。而医书记载兰草有杀蛊毒、避不祥的功用,于是士人男女手执兰草来拂除邪恶。后来艾蒿和菖蒲代替了兰草的作用。艾蒿的茎、叶都含有挥发性芳香油,可驱逐蚊蝇、虫蚁,净化空气。中医以艾入药,有理气血、暖子宫、祛寒湿的功能。菖蒲狭长的叶片也含有挥发性芳香油,能提神通窍、健骨消滞、杀虫灭菌。另外戴朱索、饮黄酒也被认为能驱邪恶、避不祥。唐人殷尧藩在《端午》一诗中对这些风俗作了描绘:“少年佳节倍多情,老去谁知感慨生。不效艾符趋习俗,但祈蒲酒话升平。鬓丝日日添头白,榴锦年年照眼明。千载贤愚同瞬息,几人湮没几垂名。”汉末魏晋时,端午节已经有纪念伍子胥、曹娥和屈原等诸种说法,民间以纪念屈原的传说最为流传。爱国诗人屈原受群小排挤谗害,得不到楚王的重用,并被流放出朝廷,他忧国忧民,万念俱灰,纵身跳进汨罗江。楚国人民异常哀痛,纷纷涌到江边凭吊屈原。渔夫们划起船只,来回打捞他的真身。人们打捞不到爱国诗人的遗体,就将粽子、鸡蛋投进江里;一位老医师将一坛雄黄酒倒进江里,想晕昏蛟龙水兽,使尸体免遭伤害。以后每年五月初五龙舟竞渡、吃粽子、喝雄黄酒的风俗完全遮蔽了端午避邪祭祀的本来面目。

三是祭祀性节日逐渐演化为游乐性节日,如上巳、社日、重阳等节都是如此。古代用干支纪日法,以夏历三月第一个巳日为“上巳”,意在祓除不祥,行“修禊”之礼。上巳节起源很早,周朝三月上巳日有在水滨进行祓禊活动的习俗,“祓”即祓除病气,使之清洁;“禊”,即修洁净身。古人认为水是生命的源泉,是至洁之物,用它洗濯身体,可以祛灾禳福。这一天老百姓聚集到江河之滨,由女巫举行消灾祛病、祓除不祥的仪式。具体做法是女巫敬礼、作乐、呈舞,以香熏和草药浴赐福予人。农历三月第一个巳日每年都不固定,魏晋以后将上巳节定在三月初三。节日的性质也有很大的变化,以女巫神灵为主体逐渐转变成以人为本、以游山玩水为中心的活动,男女老少借此机会到郊外踏青,欣赏春天美好风光。晋代上巳日已出现由古礼的祭祀转为社交和游乐的趋向。文人墨客登览名山,怡情胜迹,临水而饮,迎风赋诗,尽情享受大自然的乐趣。其中最著名的莫过于晋穆帝永和九年(353)王羲之等士人的“兰亭修禊”、“曲水流觞”的风流韵事。中国书法史上最伟大的行书作品之一《兰亭集序》的文稿就是在这次文人雅集中产生的:

永和九年,岁在癸丑。暮春之初,会于会稽山阴之兰亭,修禊事也。群贤毕至,少长咸集。此地有崇山峻岭,茂林修竹;又有清流激湍,映带左右。引以为流觞曲水。列坐其次,虽无丝竹管弦之盛,一觴一咏,亦足以畅叙幽情。

这次雅集所写的诗中,既有“莺语吟修竹,游鳞戏澜涛”的山水畅情的趣味,又有“消散肆情志,酣畅豁滞忧”的山水媚道的哲思,而单单古礼中祭祀神灵的内涵在很大程度上被淡忘。上巳日到唐代虽然仍保存着“祓禊向中流”(王维《三月三日曲江侍宴应制》)的旧俗,但那时的首都长安,已基本演变为官民曲江郊游、皇帝赐宴的游戏佳节,杜甫《丽人行》真实记录了这个节日上层阶级的活动:“三月三日天气新,长安水边多丽

人。”当人们进一步抛弃这个节日的原始意义,并且将游乐活动扩大时,上巳节已发展成为一种群众性的郊游,并最终演变成了现代大规模的春季旅游活动。

民俗习惯的九月初九登高交流活动,本来也属于避邪驱疫的祭祀性节日。古人以九为阳数,九月初九,两阳相重,故叫“重阳”。“重阳”一词最早见于楚辞《远游》“集重阳入帝宫”,汉末才成为九月初九这个节日的别称。唐代中叶将中和节(二月初一)、上巳节、重阳节定为三大节,以后重阳节逐渐受到广泛的重视。重阳节登高是为了避害,南朝吴均《续齐谐记》中记载了关于这一节日来历的传说。汉末道士费长房预见到他的弟子桓景家九月初九将有灾难,就告诫他在那天佩戴茱萸花囊,登高山饮菊花酒消灾。到这天桓景按老师的嘱咐带领全家到山上避难,晚上回家时发现鸡犬都死了。菊花可以酿酒,明代医学家李时珍说菊花酒有“治头风,明耳目,去痿痹,消百病”的疗效,这为菊花成为民俗节日中的重要角色提供了一定的科学依据。重阳登高在魏晋时代很受帝王的喜爱,南朝宋代诗人谢灵运和谢瞻《九日从宋公戏马台送孔令诗》中记载了宋武帝刘裕在重阳节登彭城项羽戏马台的事。唐代文学中吟咏重阳节的诗篇很多,最有名的是王维《九月九日忆山东兄弟》:“独在异乡为异客,每逢佳节倍思亲。遥知兄弟登高处,遍插茱萸少一人。”联系这个节日的文化内涵,有助于对这首诗的理解。重阳在农历中接近岁暮,诗人们登山临水时不由会产生一种时不我待的感伤,这在唐代诗人杜牧《九日齐山登高》诗中有所反映:“江涵秋影雁初飞,与客携壶上翠微。尘世难逢开口笑,菊花须插满头归。但将酩酊酬佳节,不用登临恨落晖。古往今来只如此,牛山何必独沾衣。”到了后来,重阳登高成为文人士大夫风流自赏生活中不可或缺的内容,初九是他们诗酒雅集时歌咏的重要对象。而民俗则在登山入寺敬香的宗教活动同时,也要欣赏一番秋景。

同样,社日祭祀活动发展到唐代也成为人们郊游宴饮、观看社戏的娱乐日子,所谓“桑柘影斜春社散,家家扶得醉人归”。宋代,都市中人这天纷纷涌到郊外,席坐在芳树下饮酒作乐,天黑了才返回。原来祭祀性的节日早已被追求娱乐的世俗心理异化了。

在性质分类上,古代有单一性节日与综合性节日之分,有关时令农事的节日和一些纯粹纪念、庆贺的节日多为单一性,祭祀类节日则多为综合性节日。当然也有一些更为复杂,如“中元”节兼容道教、佛教和民俗为一体,但从这个节日也可看出一个明显的现象,就是世俗性超过宗教性,表现的是最普遍最广泛的礼乐精神之下的民俗风貌。

第四章 学术篇

第一节 史官建制:学在史职与官学传统

一、史官及史官制度

学术的发展,一般而言,总是由蒙昧而理性,由混沌而明晰,中国的学术也是这样的。中国学术的发生期,可以追溯到传说中的黄帝时期。那时学术的主要特点是巫祝文化占主导地位。上古时期,生产力水平低下,人类的生活水平较低,文化极不发达,人们对自然界的各种现象无法给出科学的解释,先民们便创设了原始宗教,将神秘的现象统统解释为鬼神的作用,于是自然崇拜与祖先崇拜便成了先民们的精神依托。人们常以祭祀、祈祷的方式求助于祖先神明,又以占卜的方式求得神明对其疑问的解答。这时,一种能通于神明,传达神明意旨的巫祝行为和文字便应运而生。关于巫祝的一些情况,《国语·楚语下》中有所记载:

古者民神不杂。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,其明能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰“覡”,在女曰“巫”,是使制神之处位次主,而为之牲器时服。

巫覡是充当人神的媒介,职业的性质要求他必须圣智,拥有超乎常人的能力,唯其如此,神明才能降附其身,他们才能对人神的交流起到上传下达的作用。另外巫祝的职业还要求他们熟悉本氏族的历史,能够讲述祖先的传说,能言善辩、知识丰富又聪明能干。也正因为此,他们在群众中极有威望。他们常常担任氏族首领或氏族首领的顾问。巫祝除了负责沟通人神,同时还担负着其他的一切文化活动,其中总结历史经验和传播历史知识,并以此来教育氏族成员,是他们的重要职责,这也是“史”的职责。因此,在上古时期,巫、史是不分的。巫师既掌神事,又执人事。

上古时期的巫祝,到了殷商之际,便因职业性、世袭性而成为制度。我们现在了解的,甲骨文中的卜辞,就是巫祝承天命履行政教职事的记录。从卜辞中可以看出,商王经常对上帝、各种鬼神和自己的祖先进行祭祀,并通过占卜的方式来沟通人神意志。国王的一举一动,如出征、祭祀、打猎、疾病等,无一不需巫祝的占卜以问凶吉,并把占卜的结果如实记录。这些现象是宗教形式,而内容,则包括了当时国家的全部政治生活。这一现象,说明殷商时期的学术承接上古传统,仍然是巫史合一。殷商时期,社会的文化仍然掌握在巫史手中,他们掌管天文历法,主持宗教祭祀,记录先公先王世系、商王的行事、言论及其他国家大事,同时他们又是国家机构中的官员,享有政治权利。而我们知道,“殷人尊神,率民以事神”(《礼记·表记》),整个王朝都处于神学的统治之下。巫史执掌着天道,所以对王权有一种相对独立的关系。由于人们相信上天意志决定一切,因而王权自然屈从于这一宗教文化。巫史的地位虽然不能凌驾于君王之上,但其思想却是独立于王权之外的。这一特点,造就了殷商时期的文化

形态:学术与政治、神学与科学、自然与人文交相混杂。同时,也奠定了西周以来的史官文化特征。当然,殷商时期的巫史文化与西周以来的史官文化,在本质上还是有区别的,前者重鬼神,其术偏重于原始宗教;后者重礼事,其意偏重于人文学术。

中国古代严格意义上学术的形成,当在逐渐理性化的西周史官制度建立之时。关于史官的产生,梁启超有这样的论述:“盖人类本有恋旧之通性,而中国人尤甚,故设专司以记录旧闻,认为国家重要政务之一。既职在记述,则凡有关于人事之簿籍,皆归其保存,故史官渐成智识之中枢。又古代官人以世,其累代袭此业者,渐形成国中之学问之阶级。”(《中国历史研究法》第二章《过去之中国史学界》)梁启超所说的因为人类有恋旧的通性而有意识记史,确实是史官产生的原因之一。不过,史官的产生,也与巫术有联系。《礼记·礼器》记载,祭祀时有“升中于天”的仪式。“中”,就是指官署簿书,“升中于天”,就是将记载大事的册子烧给神明看。可见,记“史”是行巫的辅助手段。梁氏所说史官兼学术与政事于一身,比较可信。从上古时期开始,巫、史不分,史官既掌握全社会的文化,又担任氏族或国家的官员。王国维《释史》言:“史为掌书之官,自古为要职,殷商以前,其官尊卑虽不可知,然大小官名及职事之名多由史出,则史之位尊地要可知矣。”殷商时期巫史地位之尊,在商王之下,百官之上。至西周时期,巫、史职守开始分离,史官“掌官书以赞治”,同样是政府官员之一,而且地位同样尊贵,《礼记·礼运》曰:“王前巫而后史,卜筮瞽侑,皆在左右。”史官地位之尊可见一斑。金毓黻先生根据现有的文献统计,自黄帝时期史官仓颉以下,秦汉以前,可考史官计76人(西周至战国计64人),都是类似国策顾问的上层阶级。而现存的文献中,可以清楚地看出周王室自建立至春秋时期,史职设置系统严密,不同的史官职掌各不相同。不过,他们的名称、职掌,在不同的时期有所变化。如成、康以前,有太史、中史、内史、乍册、史等官名;此后则有太史、内史、内史尹、史、乍册、乍册

内史、乍册尹、乍命内史、命尹、尹氏等官名。到了春秋时期,王室衰微,史官似乎仅存太史和内史之名。从整个西周史官建置而言,太史和内史是周王室最重要的史官,他们的职掌代表了当时史官的基本分工。



图4-1-1 仓颉像

需要说明的是,现存文献中还有左、右史之名,不过记其职掌又相互抵牾。如《礼记·玉藻》称:“动则左史书之,言则右史书之。”《汉书·艺文志》又曰:“左史记言,右史记事。”对此,清代学者黄以周作过考辨,指

出“内史、太史,左右手也。谓内史居左,太史居右。”就是说,左史即是内史,右史便是太史。而具体分工,则是内史记言,太史书事。这二史都是设在国王身边的官吏。内史的主要职掌是受王命而作册书、宣王命。太史则主要协助周王处理政务,记录时事。

周王室不仅在中央设有史官,而且在诸侯,甚至是卿大夫的领地内也设有史官。有些诸侯国的史官,还是周王赐予的。如周初,周公之长子伯禽受封于鲁,其中就包括“祝、宗、卜、史、备物、典策”。正因为这个原因,鲁国历史较别国的记载更为详细。后来司马迁作《史记》,著春秋各国世代年数,唯有鲁国的年数可以上溯到周昭王时期,这与鲁国的史官设立较早有很大关系。其他诸侯国亦有史官,如齐国有太史、南史;楚国有左史;郑国有太史;秦国、赵国有御史。各诸侯国史官有名可考者如:晋国有史赵、董狐;楚国有倚相、史皇;赵国有史墨。各国史官留下的历史著作有齐国之史《齐春秋》、燕国之史《燕春秋》、宋国之史《宋春秋》、郑国之史《郑志》《郑书》、晋国之史《乘》、楚国之史《梲杙》、鲁国之史《春秋》。

西周王朝如此众多的史官及史书,说明了当时史官制度已非常发达,事实也是如此。西周王室非常重视史官,甚至周代的官制职任统以史官称之。如《礼记·内则》载史官数云:“王官之史可数者,天官一百四十四人,地官一百九十二人,春官二百六十四人,夏官二百一十五人,秋官一百七十一人,共九百八十六人。冬官不可知。又如商肆之史,无数可稽。合之,殆不在千人以下也。”而史官之职守,亦颇为广泛。他们协助政务、记录时事、起草公文、掌管文书。同时,他们还担负着对帝王的教育、训导。如《国语·周语上》记载:“故天子听政,使公卿至于列士献诗,史献书,师箴,瞽赋,矇诵,百工谏,庶人传语,近臣尽规,亲戚补察,瞽、史教诲,耆、艾修之,而后王斟酌焉,是以行事而不悖。”《国语·楚语上》也记载:“临事有

瞽、史之导,宴居有师、工之诵;史不失书,矇不失诵,以训御之。”周代统治者看到了殷革夏命,又经历了“商之孙子……侯于周服”的历史转折,开始对天命观产生怀疑,对上天采取敬而远之的态度,而将目光转向现实,并形成了注重人事的历史鉴戒观。因此,在周初建立了一个对天子多位一体的历史训诫集团,史、瞽便是其中的主要成员。这种对君主的历史训导,影响到我国后来的整个古代社会,历代帝王都以学习历史知识为其必修课,周围集结着人数众多的提供历史经验的智囊团。不仅如此,周王室的史官还负有对周天子箴谏、督促的责任。例如,周成王仅仅戏言要分封武王之子叔虞,史官佚认为“天子无戏言”,执意要求周成王分封叔虞,终于促使周成王封叔虞于唐,便是一例。另外,周代的史官有时还担负着祭祀的职责。所以西周及春秋时期的文献中有大量史巫、史祝合称的现象,该类文献中亦常言及史官占卜之事。

从上文的描述可知,史官地位较高,对国家政事可以发表独立的见解,这可以视为中国学术思想的独立。同时周朝史官职掌极为广泛,由此便出现了后世学者因史官制度而以史官文化总结先秦的现象。章学诚提出了著名的“六经皆史”。其实,有这种认识的人不止章学诚一人,早在明代,王阳明回答学生徐爱的问题时便说:“以事言谓之史,以道言谓之经,事即道,道即事,《春秋》亦经,五经亦史。”(《传习录》上)此外,王世贞、李贽、何景明、潘府、顾炎武等人也曾有过类似的论述,有学者还将这一论点追溯至元代的郝经,甚至东汉。章氏在前人的基础上,深入论证,认为周代官师合一,六经皆在五官,故隶属于史官。此后,与章氏同属浙东学派的龚自珍在《古史钩沈论》中对章氏的论点作进一步阐释,他说:“周之世官,大者史,史之外,无有语言焉,史之外,无有文字焉;史之外,无有人伦品目焉。史存而周存,史亡而周亡。”并以宗法关系比拟六经与诸子之于史之关系:“故曰六经也者,周史之大宗也;……诸子也者,周史之小宗也。”并因此得出诸子亦史的观点,至近人刘师培的《中国历史教科书》、江璩的

《百家之学俱源于史》,更推广这种说法,提出六艺、九流、术数方伎均出于史官之判断,将“六经皆史说”推至极致,以史官文化涵盖整个先秦学术。

史官制度作为有周一代文化学术的制度,存在于特定的历史时期,但其实史官职掌学术的文化内涵与精神,则影响着整个中国古代的史学与文化。

二、史学与传统文化



图4-1-2 司马迁像

春秋末至战国时期,天子失官,学在四夷。王官之学解体,诸子之学兴

盛。史官制度随着周王室的衰微而逐渐解构。大概在周宣王之后,王室史官的世袭制度遭到破坏,稍晚出现的诸侯史官世袭制也遭到破坏,尤其在战国时期,史官的职位更不稳定,他们甚至怀抱典籍,流亡他国。传说老子因周王室动乱,而弃周之柱下史之职归隐,便是这一现象的注解。史官流落民间,标志着王官之学和史官制度的解体,同时也促使了诸子之学的兴起,开启了学术分科的端绪。其后百家争鸣,则是学术分科的具体表现。汉承周制,汉初仍以史命官,如景帝二年(公元前155年)分置左右内史,掌治京师。至汉武帝太初元年(公元前104年)才将右内史更名为京兆尹,将左内史更名为左冯翊。汉武帝置太史令,以司马谈任其职。司马谈去世后,司马迁继任其职。亦显有旧史官之迹。不过,汉代立三公之制,三公所掌,与史官无涉,已显示出政、史分离的趋势。至司马迁去世后,太史便不再掌史事,而仅限于职掌天文历法,称为“历官”。这种现象一直延续到明清时的钦天监正。另一方面,知史务者出于他官,后世有时称为著作郎,有时称为史官,有时称为翰林院所掌,皆纯粹记史。撇开历官不谈,就先秦史官与汉以后的史官而言,在学术意义上有两点极为明显的区别。一是功用不同。先秦史官以通史意识为政治提供借鉴,而汉以后史官则以断代纪实为主要目的。二是包容性不同。先秦史官以人文为本,兼容并包;而汉以后史官则以史实为主,为分科之一。当然,如此强调先秦时代广义史官与汉以后狭义史官的差别,只是就总体情况而言。实际上,由先秦时期史官制度开创的史学意识,在很大程度上仍以其原创意义主导着中国古代史学甚至中国古代文化的发展进程。



图4-1-3 武威汉简

先秦史官文化对中国传统文化的影响,最明显也最为表层的是中国浩如烟海的历史著作的产生。这些史著,将中国的发展过程清晰地记录

下来,使生活在今天的我们,仍然能对古人的活动了如指掌。梁启超在《中国历史研究法》中指出,中国古代史籍有十万卷以上。就现存的官修或私撰史籍,作一粗略分类,可分为:以时为纲的编年体史,如展示历史事件的《春秋》《左传》《汉记》等,论历代君臣事迹的《资治通鉴》《续资治通鉴长编》《建炎以来系年要录》《通鉴纲目》等,实录王朝事迹的《明实录》《顺宗实录》等;以人为纲的纪传体正史和别史,如《史记》等二十四史及各类断代分撰史如《南唐书》等;以事为纲的纪事本末史《宋史纪事本末》《通鉴纪事本末》等;典制体史著如《周礼》《唐会要》等;典章制度史如《通典》《通志》《文献通考》(称“三通”)等;方志如《元丰九域志》《兴化县志》等;学案体如《宋元学案》《伊洛渊源录》《开元释教录》等;评论体如《读通鉴论》《宋论》《史通》《文史通义》等;文征体如《元史类》等。

史官文化对中国传统文化的影响上,更深层次地表现在对中国学术精神的影响上。从殷商巫史合一到西周史官制度的建立,这期间由史官而史学所呈现的基本精神奠定了中国古代学术文化的基础。

其一,中国学术原本天人合一,故人神杂糅,但以人为本,因人体天的人本主义思想,已经在史官文化中有所表现。《国语·周语上》记载了这么一件事:有“神”降于莘地,周惠王向内史过询问其故,历史上是否有过类似的事情。内史过的回答是:历史上确实出现过这样的事。国家将要兴盛,其君明察一切,中正无邪、精诚廉洁、惠爱仁和,其德足以昭显于神灵,其惠足以协同其民众。神灵享受其祭品,百姓听从其政令,民神无怨,所以明神降临到他那里,观察其政德而普遍地布施福气。国家将要灭亡,其君贪婪、邪恶、淫佚、不理朝政、粗俗、暴虐;他的政治腐败丑恶,祭品的馨香不能上达于神灵;他的刑法欺诈诬罔,滥杀无辜,百姓怀有二心。明神不接受他不洁净的祭品,而百姓则怀有叛离的想法。百姓和神灵都痛恨他,

无所依怀。所以神灵也要来到这个地方,观察他的暴虐而降下灾难。所以,有时候见神降临而兴盛,有时候见神降临而亡国。从前夏朝将要兴起的时候,火神祝融降于崇山;夏朝灭亡的时候,火神回禄出现。商朝兴起的时候,鲧驻于丕山;商朝灭亡的时候,神兽夷羊在牧野出现。周朝将要兴起的时候,凤凰鸣于岐山;周朝衰败的时候,杜伯的冤魂在镐京射死了周王。这些都是明神降临人间的历史记载。内史过的观点颇具典型性,他承认“神”的确存在,神灵可以降临人间,但同时又借史说明神灵降福还是降祸,取决于君王的德行,而判断君王德行的标准是看其是否勤于民事。内史过的观点,显然代表了轻鬼神而重人事的人本治乱思想,是史官文化中人本主义思想的表现。



图4-1-4 司马光像

其二,政治与学术交织,且以政治统率学术,也是史官文化遗留下来的学术传统。历代史官,皆不仅为保存史料而设,更重要的是为起到资治、借鉴、垂训治乱兴衰的作用,从而使其成为统治者决策时的智囊和参谋。唐太宗李世民认为史学可以帮助统治者建立“盛世”,他常以“以古为

镜,可以知兴衰”的名言告诫大臣们重视历史的垂训作用。历史上新兴王朝常常撰修前代国史,也是出于此意,即所谓的“前事之不忘,后事之师也”。而史学的政治主体意识,在史著中表现得极为明显。如历代正史,首卷必是帝王本纪,其尊王意识不言而喻。从史学的政治意识看政治对学术的支配,可从三个方面考虑:一是政治人物对学术的调控。历史上这类事件屡屡发生。秦始皇为巩固秦王朝的统治,采纳李斯的建议,除了医药和卜筮种树之书,其余书籍一律禁止在民间流传,这就是政治对学术调控的表现之一。而历史上,政治人物对学术的控制,尤其表现在对史学的控制上,如班固就曾因私撰国史获罪入狱。南宋时期,李光父子因著野史而被贬官流放,并因此使众多朝官遭贬抑。而明代叶惠仲重修《太祖实录》时因本着史家良心和道德,如实记载“靖难”事件,触怒明成祖而被族诛。清代庄廷鑑编修《明史钞略》,不用清朝年号,而只用南明年号,遭到清朝统治者的残酷镇压,株连甚广,很多无辜者惨遭杀戮。凡此种种,都说明统治者对史学的调控与利用极为重视。二是史学家或学者借撰史论学以指导帝王实行仁政,有效地治理国家。孔子作《春秋》,其指导思想是“《春秋》之义行,则天下乱臣贼子惧焉”(《史记·孔子世家》)。使著史达到警戒乱臣之效。司马光作《资治通鉴》,其在呈报皇帝的表文中,明确提出该书编撰的目的:以前朝的兴衰为借鉴,考察当今政治之得失,嘉奖善事,惩处恶行,坚持正确的见解,抛弃错误的想法,如此就足以发扬古代的盛德,达到前所未有的高水平治理,使天下百姓安居乐业。司马光不仅这么说,也是这么做的。他对史料的取舍,完全依据“资治”这一中心,挑选与国家兴衰、百姓利益密切相关,可以树立榜样的好事,或应当引以为戒的恶行,突出历史对政治的借鉴意义。三是“良史之忧”的政治文化传统,既构成一种政治批判意识,又形成一种对民族精神的塑造力。中国古代的史官,自古就有“秉笔直书”的优良传统。据《左传》记载宣公二年(公元前607),晋灵公荒淫暴虐,引发了晋国内乱,在内乱中,晋灵公为将军赵穿所杀,当时赵盾任正卿。内乱平息后,晋太史董狐记下“赵盾弑其君”,并在朝

廷公示。赵盾认为这并非事实,董狐反驳说:“你是正卿,逃跑之时尚未走出国境,返国之后又不惩治凶手,不是你又是谁弑君呢?”赵盾对此无可奈何。然而,秉笔直书并非都能如董狐一样顺利,有时要以生命为代价。据《左传》记载襄公二十五年(公元前548),齐庄公因与大臣崔杼的妻子私通,被崔杼指使手下杀死,另立齐景公为国君。事后,齐太史直书“崔杼弑其君”,为崔杼杀害。继任太史是原任太史的两个弟弟,其二弟接任后仍然如此记录,也为崔杼杀害。齐太史的三弟继承太史之位,依然秉笔直书,崔杼没有办法,只好随着他。南史氏误听太史都死了,唯恐齐国的历史中断,准备去续写,走到半路,听说已经有人如实记载,才放心回去。董狐和齐太史的所为,已不仅仅是记录历史史实,记录的过程中,隐藏着强烈的政治批判意识。所以孔子称董狐“古之良史也,书法不隐”。后代史官以董狐、齐太史为榜样者大有其人。《晋阳秋》一书中,如实记载了桓温北伐为前燕大败之事,桓温阅后大怒,强令孙盛修改,孙盛誓死不从。正因为良史之忧的政治批判意识,许多君王对自身的行为不得不有所顾忌。司马光《涑水纪闻》记载,宋太祖赵匡胤有一次正在后花园用弹弓打鸟雀取乐,有大臣称有急事求见,宋太祖立即召见。不料却发现是很平常之事,便质问为何小题大做,败了他的雅兴,大臣说即便是这些小事,也比弹雀要紧。宋太祖恼羞成怒,用手中的柱斧柄打落了他两颗门牙,大臣拾起牙齿揣入怀中,宋太祖更加生气,责问:“你难道想告我吗?”大臣回答:“我不能告你,但自然有史官记下此事。”太祖听了,怒气顿消,感到自己举止失当,马上好言安慰,并赐予金帛以示歉意。历史的政治批判,在君王权力外在约束力很小的情况下,客观上起到了约束君王的作用。而由董狐、齐太史开创的良史精神,又对民族精神的塑造起着不可估量的作用。他们秉笔直书,不畏强暴,追求真理,强烈的政治批判意识,成为中华民族精神中极为可贵的一部分。南宋爱国志士文天祥在其诗《正气歌》中,首先将以列为表彰的对象:“在齐太史简,在晋董狐笔。”可见其铸造民族心灵的作用与力量,已渗透到诗人的心灵深处。



图4-1-5 文天祥像

其三,史官职守的包容性与史学自身的兼容性,在很大程度上决定了

中国古代学术重会通的特征。司马相如论赋说：“赋家之心，苞括宇宙。”司马迁著《史记》，追求“究天人之际，通古今之变”的目标。二司马之论，源于中国古代天人合一的思想，如果单从学术制度考察，则当将二人之论推至史官制度。先秦之际治教不分，官师合一，学在王官，史官作为王官之学的职掌者，所治包罗万象。后来史官制度虽然已经解体，但其重会通的学术精神却一直影响着中国传统文化的发展。儒家强调“儒者通天地人”、“一物不知，儒者之耻”，鄙视一孔之陋儒，钦佩知行无碍的通儒。孔子就要求“君子不器”，不要成为某方面的专家，而鼓励学生成为通晓人物理、天命人事而能治国平天下的通才。道家在人生修养方面，希求达到“通玄达妙”的人生境界。中国人的学问，也以“通”为上，所以古人治经，常以“通论”、“通义”、“通诂”、“通解”、“通说”、“会通”为名，而治史之人，常以能写通史为荣。而传统意义上所说“国学”，实际上包含文、史、哲三方面的会通。古代学者，亦常多百科全书式的人物，他们的治学范围不囿于一经一史，而是博古通今，会通文史。更有甚者，所治不限于人文学科，还常常涉猎自然科学。如东汉时期的文学家张衡，同时又是我国伟大的科学家，地震仪就是他发明的。又如北宋时期的文人毕昇，在科学领域颇有建树，发明了号称中国古代四大发明之一的活字印刷术。尚通的观念在史学家的笔下最为显著，且不说史著中常有如《通志》《通典》

《文献通考》《清三通》《续三通》之类的会通之作，即便是常见的历史著作中也常含异常丰富的内容。如《史记》涉及的内容涵盖了当时中国社会生活的各个领域，学术发展、文化成就等都在其考察范围之内，不仅记载了政治、经济、军事、人物活动、民族关系，而且记载了典章制度、学派活动、文化思想、天文地理、河渠工程、医药卜筮等。而记载内容的广泛性，正是史家所努力追求的目标。龚自珍在《尊史》中认为优秀的史家应做到“善入”：“何谓善入？天下山川形势，人心风气，土所宜，姓所贵，皆知之；国之祖宗之令，下逮胥吏之所守，皆知之。其于言礼、言兵、言政、言狱、言掌故、言文体、言人贤否，如言其家事，可谓入矣。”也是

强调史家应具广博学识,秉承了史官文化的传统。

第二节 内圣外王:儒学的形成与人文理想

一、儒家形成的社会背景

西周初年确立的宗法封建等级制度到了春秋战国时期,已经逐渐瓦解,与宗法封建等级制度相适应的礼乐文化亦随之衰落。正如德国哲学家黑格尔所说:“哲学开始于一个现实世界的没落,‘此时’精神超出了它的自然形态,超出了伦理风俗而过渡到反省和理解。”(《哲学史讲演录》卷一)由于现实社会的混乱,促使大批思想对现实进行反思,提出了一系列救治时弊的措施,于是形成了中国古代史上著名的百家争鸣局面。这一时期,诸侯争霸,王纲解纽,礼崩乐坏,中国的学术文化由统一走向分裂。诸子学说推陈出新,出现了所谓“九流十家”的儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说等众多学派。单就对中国学术史的贡献而言,以儒、墨、道、法为显学,其中儒、道二家为中国古代人文学术体系建立的两条主线。

就儒、道两家相比,儒以德治为本,道以玄化为要,前者更重视切实的社会与人生,所以儒家思想经过历代的传承与发展,已经成为中国传统文化的中轴。

“儒”这个词,最早出现于《周礼》。东汉的郑玄认为:“儒,诸侯保氏有六艺以教民者。”(《周礼·天官冢宰第一》)可知儒者主要是从事教育工

作的人员。到了春秋战国时代,由于王室衰落、朝纲不振,造成了“天子失官,学在四夷”的局面。“官学”变成“私学”,“儒”也由原来专门教育贵族子弟而变为散落到民间从事教育等工作。因为这一思想渊源,作为严格的学派意义上的儒家学派,其思想有如下一些基本特征。

其一,儒者本来就是周官中的教官,这就决定了儒家学派成员都以教育为天职。我们无论读先秦孔子、孟子、荀子的言论,还是读后世儒家的著作,都会发现他们无不以教育家自居。而实践也证明了这一点。孔子不仅培养了三千弟子,他的许多教育思想如“有教无类”、“学而不思则罔,思而不学则殆”、“文、行、忠、信”之“四教”、“德行、言语、政事、文学”之“四科”等奠定了中国古代教育的经典理论。孟子以“得天下英才而教育之”(《孟子·尽心章句下》)为人生三大乐事之一,他身体力行倡导教育,不遗余力。荀子弘扬儒门重教精神,曾居齐国稷下学宫,三为祭酒,最后著书终老于兰陵。他的《劝学》,千古传诵。后世儒者韩愈竭力弘扬师道,宋儒朱熹书院讲学,无不体现了儒家学派重教的精神。而“儒”又为周官中诸侯王国的教职(区别于保氏为周天子之教职),结合春秋战国王纲解纽的特殊时期,儒家学派的形成更凸显儒者的历史意义。首先,东周以降,王官之学解体,礼坏乐崩,而儒家学派的形成,对传承业以解体的西周礼乐传统无疑有着积极的作用。其次,春秋战国时代,“天子失官,学在四夷”,天子的学官失职,而“四夷”的诸侯还保留着西周的师、儒制度。或许这种制度已徒有其形而不具其实。但儒家的教育职责当未缺失。而儒者的教育活动,则明显有保存与拯救礼乐制度的愿望与效果。再者,儒者作为诸侯之教官,在某种程度上决定了儒家学派成员的活动状态。无论是孔子本人,还是他的弟子,都多有从政经历。孔子不仅在鲁国任过中都宰、大司寇,五十岁以后还带领学生周游列国,先后到过齐、卫、陈、匡、蒲、曹、宋、郑、蔡、楚等地推行其政治主张,孔子弟子如冉求、仲弓为季氏宰,子路为卫大夫孔悝邑宰,子游为武城宰,子夏为莒父宰,子贱为单父

宰,原思为孔氏宰,子羔为费邸宰等,不一而足。

其二,儒者所授,与天子学官“保氏”相同,决定了儒者的修习内容,也奠定了儒家学派的基本理论。据《周礼》记载:保氏的职掌之一是“养国子以道”,即以礼乐之道教国子。而教授的内容则是六艺(礼、乐、射、御、书、数)和六仪(祭祀之容、宾客之容、朝廷之容、丧纪之容、军旅之容、车马之容)。正因为如此,我们不难理解为什么孔子和他的弟子以“六经”(《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》)为教本,又以“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)为科目的教学内容。后世儒家学术虽然不断扩大,但作为经典的《诗》《书》《礼》《乐》和保氏所掌教的“六艺”,却始终是儒门修习的核心,渊源正在于此。

其三,儒者之职,兼容“道”“伎”,奠定了儒家学术广大而会通的特征。我们知道,儒者所传授的内容,与天子学官保氏相同,既包括礼乐之道,又包括有关知识和技艺(含礼仪)。这使得儒家学派一方面重实际,反对空言。也因此后世将方术、天算之类实际之学统统归之于儒门。另一方面,儒家学派在传授技艺的同时,强调传道,通过传技而达到传道的目的。在孔子的时代,儒士们因社会地位的下降,已不再将传道作为他们传授的内容,而仅仅将礼乐作为一门技艺,掌握它以作为谋生的工具。孔子对这种现象颇为不满,他直接继承西周时期作为学官之儒的传统,强调传授礼乐节文背后的礼乐之道,即礼乐的实质。他鄙视那些为谋食而传授礼乐技艺的儒士,称他们为“小人儒”。并对其弟子子夏提出要求:“女为君子儒,毋为小人儒。”(《论语·雍也》)因为孔子的努力,儒家学派恢复了在春秋时期儒士业已丧失的传道传统,提升了儒学的政治人生境界,从而使儒家学术具有开放性与融通性。

上述三者,都说明了一个问题,儒家学派继承西周的儒者传统,重视教

育,是儒家学派的第一特征。然而,由于时代的变迁,由孔子创建的儒家学派与作为学官的儒者的表现已不尽相同。学官之儒的道与学,经儒家学派的改造,已经历史地转换与理论地提升,成为儒家的学术道德理论,而其核心仍是重礼乐、重教化,并以此为基础推扩于政治。

二、孔、孟、荀的学术思想

作为学派意义上的儒家,自孔子始。其实,孔子生前,并没有以学派标举,只是孔子死后,弟子众多,渐有派别之称,并因递相传授,学术分化,有所谓“儒分为八”之说,成为一个具有多个分支流派的学派。尽管分支学派众多,然就其对学术史的贡献而言,先秦儒家以孔子、孟子、荀子三家为要。兹分别介绍如下。

孔子,名丘。春秋末年人。出生于鲁国。他的远祖是宋国贵族,殷王室的后代。按照周代宗法制度,五世亲尽,别为公族。孔子先祖渐失诸侯之姓。到六世祖孔父嘉时,因华父督作乱被杀,后代避难于鲁。孔子的家世从诸侯而公卿,从公卿而沦为士民,是西周春秋时代由宗法制度和社会发展原因所造成的贵族沦为平民的典型。

鲁国是周公的封地,被特许享有祭祀上天和祖庙的特权,再加上从西周初年开始,就注重保存传统文化,礼乐制度保持得比较好。所以,晋世卿韩宣子,到鲁国观书;吴公子季札,到鲁国观礼。孔子生长在这么一个礼乐文化浓郁的氛围中,很快就成为一个博学的儒士。他中年曾一度入仕从政,后聚徒讲学,并率领弟子周游列国。晚年整理书籍,著书立说。孔子的学术思想颇为丰厚。择其大者,可从“仁”、“礼”、“智”三方面考察。

《吕氏春秋·不二》言:“孔子贵仁。”一语道破了孔子学说思想的核心。据清人阮元统计,仅《论语》中,“仁”字就出现了105次之多。在孔子

的思想中,“仁”既是一个易于追求而又难于保持,并且需要不断追求的至上的善,又是一个非常崇高的精神境界。“仁”的基本内涵是“爱人”、“泛爱众”。但这种爱不同于一般意义上的博爱,而是一种基于人的自然情感的有等差、亲疏之别,由近而远的推扩式的爱。孔子这种“仁”的内涵,反映出原始儒家由旧文化的神秘宗教性质转化为理性哲学的重要观念。首先,孔子论“仁”表现出人性,涵盖了做人的全部规范。在孔子的观念中,“仁”不是由冥冥之中的神赋予人类的,而是人类基于人的深潜本能的心理基础上产生的。“仁”是从血缘关系出发而推扩到社会构成的伦理。举例说,一个人因爱其父母,而将心比心,推广到爱其他人的父母,再推广至爱天下所有人的父母。依次类推,而爱天下所有的人。这种爱,不是外部力量强加的,而是人自觉自愿的,也是基于人性基础之上的,因而,是真情感。“仁”,这一精神境界,在儒家的道德体系中,涵盖了其他所有的美德。

《论语》中有“仁者必有勇,勇者不必有仁”之类的话,表明谁达到了“仁”的境界,谁就同时占有了其他具体德行。换句话说,一切有助于“仁”的存在和实行的道德品质,都可以纳入“仁”的范围之中。“仁”体现了人的全部规范。而为“仁”之方,则在于自立自省。追求仁德,需具求仁之心,求仁者要时刻反省。曾子将“仁”归纳为“忠恕”二字,所谓恕者,己所不欲,勿施于人。是以己之心、度己之行的自我检讨精神。其次,孔子论“仁”,实现了一种由尊天命向重人事的思想转变。中国学术的发端时期,人神观念不分,人事屈服于天意。现存的殷商甲骨遗文中,可见其时巫风炽盛,巫师神道为教,天神主宰着人间的一切。至西周时期,人文思潮兴起,借神道以设教,将天命转化为人格之神。但同时亦重鬼神之事。而至孔子,则“罕言利,与命,与仁”(《论语·子罕》)。我们说孔子罕言命,并不是完全否定天命的存在,只是他将虚渺的天命灌入真实的代表人格的“仁”。他奉行“敬鬼神而远之”,认为“未能事人,焉能事鬼”(《论语·先进》),都是将天命、鬼神视为人的附庸,而将关注的重点转向人事。在求“仁”的途径上,孔子关注的也不是外在神灵对人的引导,而是人的情感和意愿。他

说：“我欲仁，斯仁至矣。”这里“仁”不是人实现目的的手段，而是人本身的目的。

在孔子的学术思想中，与“仁”相契合的是“礼”。孔子认为实现“仁”的途径是“克己复礼”，克制个体内心的欲望，将自己的行为规范到“礼”上。孔子所认可的礼，是西周时期周公制定的周礼，这种“礼”在本质上强调的是社会的不平等，并依此来区分高与低、尊与卑、贵与贱，建立等级秩序，要求每个社会成员依照自己的地位，在自己的职分之内行事，从而形成一个有序的社会。“礼”，说到底就是一种规范，是在社会契约意义上社会对人的外在行为上的规范，如果这种规范为个人毫无保留地接受，并完全地转化为内心的认同，则个人在内在道德修养上便达到了“仁”的境界。简言之，“仁”是人的内在修养对个人行为的规范，“礼”是外在社会道德规范对人的约束。“仁”的标准是“礼”，而“礼”是“仁”的物质化形态。正因为“礼”与“仁”之间相互依存的关系，孔子一而再，再而三强调凡事依“礼”。其论治国之道，认为“为国以礼”（《论语·先进》）；论处世之道，认为“齐之以礼”（《论语·为政》）；论修身之道，认为“博学于文，约之以礼”（《论语·颜渊》）、“不知礼，无以立”（《论语·尧曰》）；论人生愉悦，认为“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》）。需要说明的是，依据现代民主的观点，孔子强调的“礼”，维护了封建等级制度，鼓吹了社会的不平等，并且要求人们承认现状，看似并无可取之处，但对这一问题，我们应当用历史的眼光来看待。首先，孔子处于春秋时代，他不可能脱离那个历史环境，提出现代民主的观念，作为现代人的我们，没有必要苛求古人。其次，孔子提出恢复西周礼制，是针对当时纷纷扰扰的乱世而言，将人类从对有限资源的争夺中解脱出来，保障所有人的生命。“礼”，强调尊卑有序，上下不失。无疑对构建一个和平的世界具有积极意义。最后，孔子将“礼”与“仁”结合起来，赋予了“礼”全新的内涵。“礼”一方面保存着君君、臣臣、父父、子子森严的等级观念；另一方面，将“仁”作为“礼”的理论依据，将外显的礼法制度转化

为内在的道德自觉追求,从而由人性的整顿达到社会的治理。孔子由血统而道统的修炼方式,从人最初的自然本性出发,完成了修身齐家治国平天下的观念塑造,有意识地制约了统治者的残暴,具有积极的进步意义。

主智是儒家学派的传统。在孔子的思想体系中,“知”既是知识的启蒙,又是理性原则。孔子的仁学,也包含着“智”。知者利仁,仁者同时也应是智者。宰我曾经向孔子提出过一个尖锐的问题:如果告诉有仁德的人,有人掉到井里了,他会不会下去救?孔子的回答是:仁者可能会去看看,却不会因此被骗下井。你可以欺骗仁者,但仁者绝不会被人愚弄,其中就暗含了“仁”中有“智”的观点。而要达到智,就要学习,学习使人明理,即认识事物的合理性。否则,即使是儒家所认可的美德,也会有流弊。所以孔子说:“好仁不好学,其蔽也愚;好知不好学,其蔽也荡;好信不好学,其蔽也贼;好直不好学,其蔽也绞;好勇不好学,其蔽也乱;好刚不好学,其蔽也狂。”(《论语·阳货》)没有理性的判断,即便是追求好的德行,也会误入歧途。所以孔子强调学习,而学习并不神秘,只需以诚恳的态度保持求学之心,探求知识,“知之为知之,不知为不知,是知也”(《论语·为政》)。

将“知”视为孔子仁学体系中的一端,则“知”与“仁”、“礼”相融通,覆盖到其学术的方方面面。而将“知”视为孔子的一种相对独立的理论内涵或思维方法,则可以从以下几个层面理解。首先,孔子重“知”,是人文理性自觉的表现。孔子的弟子樊迟向孔子请教什么是“知”。孔子说:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”(《论语·雍也》)显示了孔子将他的学术思想与早期尊神重鬼的巫风切断,而将宗教的虔诚转化为理智的人生修养。所以樊迟再次问“知”时,孔子干脆以“知人”二字作答。显示了学术的旨趣所在。孔子以人为本的人文理性,为后世整个中华学术体系的建立奠定了理论基础。其次,孔子重“知”,是历史理性的自觉。因为孔子自己说过“述而不作,信而好古”的话,后人常以文化保守者看待孔子。实际上,孔子对前世的文化是有选择的接受的。颜渊曾经问为邦之道,孔子提出自己的意

见,用夏代的历法,坐商代的车子,戴周朝的礼帽,采用舜的音乐。可见孔子对前代的文化遗产,择其善者从之。而这种选择,就是“知”,是通过对事实的精确判断,跳出盲从的封闭的心理空间,将认识上升到科学和理智的层面,从而以清醒的历史理性批判地接受前人的文化,构建新的思想体系。最后,孔子重“知”,形成了一整套完整的教育思想。孔子的教学内容,既包括古代文献、典章制度,也包括现实生活中实际的知识,这与现代教育思想完全吻合。孔子的教学、治学方法,如论述教育对象,有“有教无类”之说和“因材施教”的思想;论为学的宽容有“毋意、毋必、毋固、毋我”四绝;论求学态度,有“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之”、“不耻下问”的向学热情;论学与思的关系,有“学而不思则罔,思而不学则殆”(《论语·为政》)、“吾尝终日不食,终夜不寝以思,无益,不如学也”(《论语·卫灵公》)的切身体会;论旧学与新知的关系,有“温故而知新”(《论语·为政》)、“学而时习之”(《论语·学而》)等,这些都是重知重教的经验的总结。

继孔子之后,儒家学派出现了另一代表人物孟子。孟子,名轲,字子舆,邹人,鲁国公族孟孙氏的后代。孟子年轻时曾受业于孔子之孙子思(孔伋)的门人,学成后在家乡授徒讲学,带领学生周游列国。大约四十多岁时来到齐国,在初建的稷下学宫取得客卿的地位。后至宋国推行其“仁政”主张,未获成功。后又相继至鲁、邹、滕、魏、齐等国,均未能实现其理想。晚年退而与弟子万章、公孙丑著述,成《孟子》七篇,终老于邹。因孟子学说继承子思的统绪,解释仁义,重在心性根本处阐发,故学术史上将其归之为“思孟学派”。

孟子生活在战国中期,其时,百家蜂起,诞生不久的儒家受到了其他学派思想的严重冲击,所谓“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言,不归杨,则归墨。”(《孟子·滕文公下》)虽有言过其实

之嫌,但当时儒学遭遇冲击,的确是不争的事实。儒家之徒陈相,因受其他学派思想的影响,便放弃儒学思想,就是孟子这段言论的注解。面对如此局面,孟子以孔子思想继承者和捍卫者自任,对当时影响较大的墨家和杨朱学派展开了激烈的批判。

孟子对杨、墨二家的批判,有这么两段话:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也;墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。”(《孟子·尽心上》)“杨氏为我,是无君也;墨子兼爱,是无父也;无父无君,是禽兽也。”(《孟子·滕文公下》)。在孟子看来,杨氏“为我”,墨子“兼爱”,都是“执一”而“贼道”(损害道)。孟子认为正确的做法应该是孔子创建的儒家仁义之道,即以建立在血缘基础上的由近及远的推扩式的爱。孟子对“为我”的批判,是其学术的社会性与道德性的彰显;对“兼爱”的批判,则是其道德性和宗法性的表现。

在捍卫孔子思想的同时,孟子也发展和丰富了儒家学派。其对儒家学派最大的贡献是提出了“性善”说。孟子“性善”说的提出是基于这么一个经验事实之上的:当人看到一个儿童落井,在刹那之间会油然而生“怵惕惻隐之心”,这种心理的产生,与外界的任何力量都没有关系,由此,孟子认为每个人先天都具备向善的要求和为善的能力。这正是人异于禽兽之所在。在此基础上,孟子提出“四心”说,即“惻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心”,并认为这“四心”是人所能够具备仁、义、礼、智四德的发端。正因为此,孟子认为每个人都具有尧舜一样的善良本性,人们只要能对自己固有的善性、良心加以存养,使之不致放失,皆可以成为尧舜,也正因为此,孟子认为统治者只要善加引导,老百姓都可以达到道德的自觉,从而达到治理国家的目的。

从人性本善这一认识出发,孟子将孔子的“为政以德”思想发展成仁政

学说。孟子仁政学说的主要内容,包括以下几个方面。

(1)民贵、君轻。孟子认为得民心者得天下,失民心者失天下,民为国本。所以他说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)

(2)仁民。孟子认为,君王的作用是保护民众,君王应以仁爱之心对待人民,乐民之乐,忧民之忧。对于暴君,孟子以民贼独夫视之,认为民众有权利对其放逐、诛杀,而民众不必担负“弑君”的罪名。对于君主,他一反孔子的恭顺,而表现出刚烈的性格:“君视臣如土芥,则臣视君如寇仇。”与后世的一味愚忠相比,更显示出进步性。

(3)觉民。孟子认为每个人都有良知,都有善端,皆可为尧舜,故认为圣人、君子与民众的区别仅在于前者先达到了道德的自觉。因此,他主张为政、治民之道应以“觉民”为主,启发民众的道德自觉。先知先觉之人觉后知后觉之人,从而实现国家的长治久安。

(4)制民常产。孟子认为人民占有一定的土地,“仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡”(《孟子·梁惠王上》),就会拥护君王,而君王可以行王道于天下。

在人格批判的价值观念上,孟子继承和发展了孔子的仁义观,但更重“义”字。他反复论述:“大人者,言不必信,行不必果,惟义所在”;“非礼之礼,非义之义,大人弗为”;“朝不信道,工不信度,君子犯义,小人犯刑,国之所存者幸也”(《孟子·离娄上》)。由此,孟子提出“义利之辨”:“何必曰利?亦有仁义而已矣。”(《孟子·梁惠王上》)在孟子看来,“义”是修身、齐家、治国、平天下的保障,人的生命可丢,唯“义”不可夺。“舍生取义”,这一观念由此而来,并成为千古志士仁人的精神动力。

另一与孔子思想不尽相同的概念是“礼”。在孔子那里,“礼”偏重于“尊王”,即所谓正名,使臣下不犯上。而在孟子这儿,“礼”则偏重于“贵民”。孟子认为“礼”之本在民心。如果“礼”违背人道天性,则当以权变之法屈“礼”而从“仁”。一段有名的辩论很能说明这一问题:淳于髡问:“男女授受不亲,礼欤?”孟子答:“礼也。”问:“嫂溺则援之以手乎?”答:“嫂溺不援,是豺狼也;男女授受不亲,礼也。嫂溺援以手者,权也。”问:“今天下溺矣,夫子之不援,何也?”答:“天下溺,援之以道;嫂溺,援之以手。”(《孟子·离娄上》)这段对话,孟子将贵民的意识上升到有关人道的观念,认为“礼”应尊重人的本性,如礼违背人性,人们可以变通不从“礼”。这就是孟子有名的经(常)权(暂时的变通)思想。

先秦时期,另一位对儒学发展做出重大贡献的是荀子。荀子,名况。汉人因避宣帝讳改称孙卿。赵人,生年不可确考,卒年约在公元前238年以后,曾在齐国位列大夫,并三次担任稷下学长——祭酒。后因遭遇谗言去齐至楚。楚相春申君以为兰陵令,又因谗言而去楚游赵。后又为春申君召回,仍为兰陵令。不久,春申君为李园所杀,荀卿乃废,老于楚。他平生四处讲学,形成一大学派,有名的弟子有李斯、韩非等。

在人性问题上,荀子与孟子的思想大异其趣。孟子主张性善,而荀子主张性恶。孟子所谓“性”是指人天生具备的向善的要求和可以为善的能力,是道德观念。荀子则将被孟子排斥于“性”之外的人的生理本能称之为“性”。荀子认为,“目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之性情者也”,如果“从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴”(《荀子·性恶》)。所以荀子认为人性本恶。为了避免争夺,圣人制定礼义法度,陶铸人性,化性起伪,使人的行为符合社会规范。根据这层意思,荀子特别强调教育的作用。他认为圣人与普通人在本性上是一样的,只是由于客观条件的不同才存有差异。普通人只要肯于努力,都可

以成圣人。

在社会观上,荀子从全新的角度提出了一种异于孔、孟的思想——群分关系。荀子注意到人力不如牛,走不如马,而牛马却为人所用,究其原因是因为“人能群,彼不能群也”(《荀子·王制》)。他认识到社会性是人区别于其他动物的根本所在。为什么人会有社会性呢?“人何以能群?曰分。”(《荀子·王制》)是因为人与人之间又有区分,具体表现在三方面:社会生产的分工,如农夫、工贾、泽人、山人的区别;社会贫富贵贱的等差,如王、侯、大夫、士、庶人等的差异;人伦类系的区分,如父子、兄弟、夫妇等。因为有了这些区分,人就不会争夺,就能巩固“群”的关系,就能胜物。荀子的群分思想,从本体上断开了天对人的制约,而以人类生存、发展的角度考虑问题。

缘此,荀子与孟子学说另一不同,在于孟子重心胜,强调以独善之心推扩于大众;而荀子则重群分,强调以“君道”礼制为政。荀子认为,为了维护人的群分关系,需要“隆礼”,以礼维持社会中人的分别秩序。具体到为政手段上,荀子与孟子的学说也有很大的差异。孟子纯粹强调王道,而荀子在推崇王道的同时,并不排斥霸道。为政的观点,荀子坚持儒家的基本立场,主张统治者对民众实行礼乐教化,但他不像孟子强调统治者启发民众的道德自觉,而是强调以礼约束民众。他的礼,有别于孔子的周礼,包含着法的内容。他经常礼、法不分,在坚持儒家基本观点的同时,援引法家观点,主张礼法并用,甚至主张使用刑罚。所以,他的弟子中出现韩非子、李斯这样的法家人物,也是情理之中的事情。不过,与真正的法家不同,他又认为不宜过分使用严刑。他最早以载舟覆舟来比喻君民关系:“君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟。”(《荀子·王制》)就是在这一点上提出的。这一观点,后来也为唐魏徵引用,对后世很有影响。

荀子对儒家的另一发展,是吸收道家天道自然无为的思想,建立了儒家的自然主义天道观。“天道有常,不为尧存,不为桀亡”(《荀子·天论》),就是哲学史上著名的“天人相分”命题。但这种“天人相分”并非如后世理解的否定天命的存在,而只是认为天有其自己的职分,即“不为而成,不求而得”,而人的职分则是“有所为,有所求”。于是便产生“制天命而用之”的构想,这一构想,荀子承认天命的存在却赋予其自然性,承认天功却更想制胜而用之。“天人相分”中仍存有儒家“天人相应”的理论机缘。



图4-2-1 魏徵像

三、儒家的政治与人生境界

儒家的政治思想,在《礼记·礼运》中有集中的表述。概括而言,儒家

追求的理想社会状态有两个阶段。其一,为稍低级的“小康”之世。这种社会状态以夏、商、周时期禹、汤、文王、武王等英明君主治理下的大道之行的社会为榜样;其二,儒家最为向往的是“大同”之世,以尧舜治理下的社会为楷模。在大同之世,天下为公,选贤任能,讲信修睦。人们除了与自己的父母、子女亲善外,还与他人的父母、子女亲善。老人能够善终,壮年能有作为,小孩有人抚养,社会的弱势群体也有生活保障。民风淳朴,路不拾遗,夜不闭户。

其实,无论是小康之世,还是大同社会,都只是当时存在的君主集权制道德化的结果。在儒家的思想社会中,仍然存在着不平等,儒家的仁和礼并不否定这种不平等,因为,不平等是与等级秩序同构的。现实社会讲究等级尊卑,礼便节制人们,规范人们的行为,使之与现存的制度相契合。同时,儒家在强调礼制的同时,用“乐”来融合人们的关系,使人与人之间体现出以血缘为基础的宗法伦理温情。

对于儒家为政理想,人们常用“内圣外王”加以概括。“内圣”,是指内在的道德修养。“外王”,是指外在的事功。儒家学派认为,为政者应通过学习提高个人的人格修养。而有了深厚的人格修养,为政时才能惠及他人。孔子说的“修己以安人”、“修己以安百姓”,就是这层意思。这就是由“内圣”而“外王”之道。“内圣”是“外王”的前提和基础,“外王”是“内圣”的自然延伸和必然结果。儒家的“内圣外王”之道,体现了政治与道德的统一。



图4-2-2 《圣迹之图》(局部)

儒家“内圣外王”的政治观,也体现了儒家的人文主义关怀。“内圣”,要求人求仁,具有仁义之心。而儒家的“仁”,不是形而上的一个概念,而是以人为基础的,存在于人与人之间,由人来实现的具体的美德。仁者,爱人。就要求尊重人,具体到统治者,就是行仁政,把对家庭的爱由近及远推扩于四海,一切政治措施的制定都由这一原则出发,从而实现王道政治。

儒家的人文政治还体现在其他方面。虽然儒家强调“礼”的重要性,要求社会的每个成员遵循礼法,但自从孔子将“仁”与“礼”结合起来以后,就赋予了“礼”以人文主义的色彩。在儒家眼中,“礼”不同于硬性的法律。在特定的条件下,如果“礼”违背了人的本性,人可以违背“礼”。如上文所举孟子关于经、权思想就很具有说服力。儒家的原则是穷则独善其身,达则兼济天下。“独善”与“兼济”的互补,既体现了儒家对个人自身主体的尊重,也反映了“与天地合道”的和谐、融通且完善的人生境界。《论语·先进》载子路、曾皙、冉有、公孙华侍坐,诸生言志,孔子唯独对曾皙的“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”褒奖有加,叹喟“吾与点也”。显示儒家着力于道德实践,追求“老者安之,朋友信

之,少者怀之”(《论语·公冶长》)的以人格修养为主体的人文精神。至于孟子表述的“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,则是儒家人格独立精神强有力的弘扬。

第三节 道法自然:道家自然观与人生观

一、道家的学术文化

班固认为道家学术出于史官。后人进一步阐述,认为道家源于史官文化背景而基于隐者的社会实践。史官文化就道家的理论渊源而言,隐者的社会实践就其依存的社会基础而言。先秦道家的派别,有多种不同的记载,仅从史家记述与现存文献考察,主要有老、庄、列三家。比较而言,战国时期列御寇所撰的《列子》一书,疑点诸多,有学者考证出它为伪书。所以现代人讨论先秦道家学术,多着意于老、庄二家。

老子其人及其著作《道德经》,对后人而言,就像一团团巨大的雾障,遮蔽着人们的视线。老子姓甚名谁,其故里何在,其平生事迹有哪些,孔子是否曾问学于他,诸多问题一直困扰着研究者。关于老子的生平事迹,《史记》中有记载,但因为《史记》对那些记载也不敢完全确认,再加上后来方术之士神化老子,更使老子的身世显得扑朔迷离,因而《老子》(即《道德经》)的著作权问题也受到人们的质疑。早在北魏时期崔浩就怀疑《老子》非老聃所著,这一疑问一直延续到现在。至于孔子是否问礼于老子,本无疑问,因近人梁启超在20世纪初疑古思潮盛行时将这一说法视为“神话”,引发了新的讨论。关于老子的身世,现在较为通行也较为权威的说法是,老子姓李,名耳,字聃,出生于楚国苦县厉乡曲仁里,其地在今河南鹿邑县东,毗邻安徽亳县。老子曾任周朝的藏室之史,生卒年不可考,

大概略早于孔子,孔子确曾向他请教过礼,而且他的学术对孔子有所影响。大约在鲁昭公二十六年(公元前516年)稍后,老子因周王室内乱,离职去周。后老子西游,至函谷关,关令尹久闻老子大名,挽留老子为他著书,于是便有了五千言,为《老子》的蓝本。

《老子》一书的版本,后世流传甚多,以两种为主:一是河上公本(河本),民间流传本;一是王弼注本,为历代官方定本。1973年长沙马王堆三号汉墓帛书《老子》甲、乙本出土,1993年湖北荆门郭店战国中期楚墓简本《老子》出土。新近出土的三种老子版本与传统的文本有较大差异,尤其是郭店简本出现了很多新内容。不过,从总体思想来看,这三个版本的《老子》仍属于传统的老学体系。所以,新出土的文献,并没有改变老学研究已有的体系,而只是对现有研究的补充与修正。故而阅读时可以参考。

从现存的《老子》文献看,老子的文化本体论是自然观,且由自然而推衍至人生、政治,阐明“道”、“德”之根本,就自然论而言,老子对自然性的“天”、“地”的生成,提供了一个全新的解释系统,认为道先天地生,天地由道而生成,并在此基础上,由“道”推衍出系统而完整的宇宙结构思想。这就是《老子》四十二章中所说的“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”。“道生一”,指道生出其自身“一”。在老子的话语体系中,“一”即是“道”。“一生二”,是指道在不断运行中分离出阴、阳二气。“二生三”,指阴、阳二气产生之后,相互作用,二气和合,显示了道的一种孕育万物的饱满状态,道生万物触手可及。“三生万物”,阴阳二气交感所含能量释放,产生出万物。老子的“道生万物”的过程,也就是其宇宙生成论。这种系统而完整的宇宙生成系统,是我国古代最早的形而上学宇宙本体论,它的出现,在中国历史上产生了深远的影响,成为中国古人对万物生成的一般看法。如果我们对老子所言的自然之“道”进行分析,又可

以从三个层面进行归纳。

首先,“有物混成,先天地生”——由物的存在推求宇宙本原。那么,“道”又是什么呢?在《老子》二十五章中有这样的描述:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。

老子认为,大道混成,无迹可寻,而又是具体的存在。“道”不受时间和空间的限制,而又融于时间和空间中。因为不受物态生灭变化的影响,所以“道”具有超越性;因为能够生长、覆育、畜养万物,所以“道”又内在于万物。“道”是一切存在的根源,也是一切存在的开始。“道”是自然界中最初的发动者,具有无穷的内潜力和创造力。“道”又是万物的最终归宿,而万物的归复,又意味着道的新的创造,新一轮循环的开始。“道”是唯一的永恒存在,其中潜藏着一切的可能。也正因为此,“道”是现实的宇宙本原。

其次,“有无相生”——以“无”为本、有无相生的对立统一认识。老子认为世间任何事物都有其对立面,同时又因其对立面的存在而有自身的存在。老子以人们最熟悉的“美”与“恶”,“善”与“不善”两对概念为例,“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。”(《老子》二章)因为有了“美”的观念,所以就产生了“丑”的观念;因为有了“善”的观念,所以就有了“不善”的观念。如果没有所谓的“美”与“善”,也就无所谓“丑”与“不善”了。根据这一道理,老子提出,一切事物及其名称、概念与价值判断都是在相对关系中产生的。于是他又说:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”(《老子》二章)之所以

有“有”的判断,是因为有了“无”的存在;而之所以有“无”的判断,又是因为有了“有”的存在。矛盾的双方是对立的也是相互依存的。同时,矛盾的双方又相互依存,相互渗透,在特定的条件下可以相互转化,他举例说:“祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。”(《老子》五十八章)祸患中隐藏着幸福的种子,幸福中又暗含着祸患的根苗。这种思想在后代《淮南子》“塞翁失马”的故事中有生动的表现。

再次,“道常无为而无不为”——由自然观而产生的政治理想。老子本是周王室的史官,他后来虽然过起了隐居生活,但内心深处并未与政治划清界限。他的哲学思考中仍然含有政治因素。老子的治国之道可以以“无为自然”概括,哲学基础同样是其自然之道,对此,老子这样说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”这里需要说明的见,“道法自然”的语法结构与上文“人法地”等不同。这里的“自然”,充当状语,不是名词。并非是比较“道”更高的一个实体,而是指大道以自己本来的样子为法则,自然而然。老子“无为自然”的政治观就是以此为基础的。他的逻辑思维是:道既然是宇宙的本原,又是万物的根本法则,所以有关人道的一切问题,包括政治问题,也应该以道为根据。“道”生天下万物,却“生而弗宰”,任凭万物自生自长,不加任何有为的操作和干预。人应该效法大道,故而为政时不要强迫人民做违反人性之事,不要总是对人民发号施令,扰乱民心,要让人民顺其自然,自我生存,让人民在宽松自由的环境中生活。老子将其“无为自然”之政寄托于“圣人”或“侯王”身上:“道常无为,侯王若能守之,万物将自化。”希望统治者如大道一样,行“无为”之政。所谓“无为”,并非人们通常理解的“不为”或“无所作为”,而是指不要胡作非为,不要违背物之自然、事之自然、道之自然。如此,“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴”。老子的“无为”思想,包含着下面三层意思:(一)清静。这既是主体精神应有的一种心态,也是客观事物本来的一种势态。只有为政者清静,才能做到无为;只有为政者清静,才能表现出无为。

这主要针对为政者好大喜功而言。他说:“燥胜寒,静胜热,清静为天下正”。(二)无欲。无欲是无为的条件和表现。他理想中的圣人向往别人所不追求的东西,不看中世人所贪求难得的好东西。告诫为政者怀朴素之心,弃私欲贪心。(三)无事。这也是无为的具体表现,要求为政者不要滋事。老子对治国之政,曾提出一句有名的格言:“治大国若烹小鲜。”(《老子》六十章),意思是烹小鱼时,不能老是翻来翻去,不然鱼就不成样子;治理国家也是这样,不能总是生事,否则国家就不成样子了。

与老子相比,庄子的生平比较清楚。《史记·老子韩非列传》附传:“庄子,名周。战国时期宋国蒙(今河南商丘东北)人。”生活年代与梁惠王、齐宣王同时,约于公元前369年至公元前283年左右在世,比孟子稍晚。做过管理漆园的小吏,后来一直过着隐居的生活,一生贫困,曾以编草鞋为生,有时还要靠贷粟度日。楚威王听说他是贤才,曾派人以重金请他入朝做国相,但遭到他的拒绝。庄子主要接受并发展了老子的思想,同时吸收了杨朱“全性葆真,不以物累形”(《淮南子·汜论训》),田骈“贵齐”、“因性任真”的思想。与先秦其他著作一样,《庄子》一书,并非庄子一人所著,而是由庄子及庄子后学共同创作完成。关于《庄子》的流传及卷篇,有多种说法。流传至今的为郭象注三十三篇。唐代尊奉道教,封庄子为南华真人,《庄子》一书又称为《南华真经》。关于其真伪,一般认为《庄子》内篇七篇为庄子本人所著,《庄子》外篇及杂篇多为庄子后学所作。苏轼认为《盗跖》《渔父》《让王》《说剑》四篇为伪作。但也有很多学者不同意苏轼的看法。研究庄子学术思想,当以内七篇为重点。

庄子不但坚持了老子哲学中“道”的哲学范畴,而且从多方面进行了诠释。庄子认为“道”自本自根,就是说“道”的存在是第一性的,它不依赖于其他任何存在,“自古以固存”,天地万物都由“道”派生。同“本根”相联系,

庄子还论述了大道的有关其他规定:第一,“道”具有普遍性与无限性,即无物不有,无时不在,无处不在,超越了任何实物与时空的限制。庄子论述“道”的存在时说:“道”在蝼蚁、在稗、在瓦甓、在屎溺(《庄子·知北游》)。第二,主宰性与规律性,即大道支配万物,同时使万物有固然之理,连鬼神也要受大道的支配。第三,形而上的超越性,即“道”没有具体的实物形态与时空形式,不能为一般感官和理智所认识,只有通过精神修养来体悟,庄子如此全面地论述了“道”的性质和规定,把老子所创立的道论在先秦时代推向高峰。



图4-3-1 《庄子》书影

庄子推进老子道论的同时,又系统地提出了自己的气论。“气”在庄子思想中是形上之道与形下之物的沟通和过渡。庄子认为“气”的不息运动,造就万物的生灭变化,他以人的生死为例,生命产生之前,是无生命的东西,是无形、无气的东西。由于大道变化之间而出现了“气”,由“气”才产生有形的身体,由有形的身体产生生命,生命的变化又会走向死亡。生死的变化就像春夏秋冬四时的运动。人的生死,说到底,就是气聚而生,气散而死。万物亦然。这种“通天下一气”的哲学思想,无疑影响到了庄子的生死

观。

尽管就文化哲学的基本情况看,庄学承老学而来,与老学相近。不过,与老学相比,庄学更重人生与心灵的陶冶,并使之超升,导向自由的精神。从《庄子》内七篇的主要内涵看,可将其析为三个层面:第一层面包括《逍遥游》《齐物论》和《养生主》三篇。这三篇同时也是整个《庄子》的立论核心。这一层面,庄子着重表现的是其对主体精神生命的阐扬。《逍遥游》以“游”为中心,通过对各种自由形象的描绘,为读者提供了一个广阔无边的心灵世界和辽阔无比的精神空间,凸显超越现实而应化自然的价值观。该文开篇即设寓言:

北冥有鱼,其名为鲲,鲲之大,不知其几千里也。化而为鸟,其名为鹏,鹏之背,不知其几千里也。怒而飞,其翼若垂天之云。是鸟也,海运则将徙于南冥。……《谐》之言曰:鹏之徙于南冥也,水击三千里,抟扶摇而上九万里,去以六月息者也。

庄子笔下,在浩瀚的宇宙中,一只硕大无比的鲲鹏,展翅翱翔,喻示着人的阔大的精神生活领域和心灵空间,是自由心灵的象征。也是贯穿庄学的主体精神。《齐物论》从理论上阐明破除自我中心主义,视万物平等,才能达到真正的主体精神的自由。《养生主》则要求将万物普遍性的自由落实于人生的实际操作与人生的修养中。该篇中设“庖丁解牛”的故事,阐发养生之纲——“缘督以为经”,破除传统习俗,摆脱“善”“恶”观念的束缚,从道德价值规范中跳出,顺其自然。视“养神”为“养生”之本,在庄子看来,人尽管形体会消失,但精神生命却会永存,这就是庄子著名的“火(喻永恒的精神)传薪(喻人的形体)尽”的言论。这一表述,表现出庄子对主体生命价值的探寻。

第二层面包括《人间世》和《德充符》两篇。表现的是现实社会的

险恶,以及由此而生发的隔离智慧。即由现实的悲剧意识转化为理想的自由意志。《人间世》描述人际关系纷争纠结,像一张硕大无比的罗网,人们生活在其中,鲜有能避免的。庄子假借孔子和颜回师生两人的对话,揭示了知识分子生存之困难,统治者一意孤行,视民如草芥,而贤能的臣子只要一有爱民的表现,就会遭到忌妒和陷害。面对如此艰难的生计,庄子提出“无用之用”,在“商丘树”的寓言中,庄子表达了这一观点。商丘之大树,其枝干弯曲旋散,不能做栋梁棺槨;舐它的叶子,嘴巴就会溃烂受伤;嗅了它,就会使人狂醉不醒。正因为其无用,才能避免遭斧斤之灾而得以终其天年。同一篇中,庄子还从理论上提出“养中”、“心斋”之法,以摆脱祸害。《德充符》一篇,旨在说明道德充实之人不仅避免了《人间世》中人生的困境,而且实现了生命内在价值的提升。

第三层面包括《大宗师》和《应帝王》两篇,可以说是庄子倡导的自然主义的实践,即从自然观的天人合一,人生观的死生如一到政治论的无为而治。《大宗师》描述宗大“道”为师的真人人生境界。真人体现“道”的无限性、整体性和自由性。庄子形象化地通过对得“道”真人的刻画,表达人对宇宙的亲和感、融合感;由“天与人不相胜”而导出“天人一体”的观念。真人在大化流行中求生命的安顿,认为生来死归为自然变化的必然现象,从而导出“安化”的人生态度。如果说《大宗师》是庄子的“内圣”之学,那么《应帝王》便是其“外王”之道。《应帝王》集中表现了庄子批判儒家形态的德治和人治,进而提出无治主义的观点,主张为政之道,毋庸干涉,当顺人性之自然,以百姓的意志为意志。本篇的结尾,讲述了混沌的故事,耐人寻味——南海之帝和北海之帝为了报答中央之帝混沌的善待,为其凿七窍,七窍成,而混沌死。南海之帝与北海之帝用心甚好,然而,其结果却以混沌之死而告终,这就喻示着哪怕统治者出于善心,有为为政,对人民来说也是灾难。

二、老子的人生哲学

宋代诗人王禹偁在其诗《日长简仲威》中写道:“子美集开诗世界,伯阳书见道根源。”所谓“道根源”,就是指《老子》一书中对“道”的本根的探寻。老子身处衰周之世,解“道”说“德”,不仅表现出其对神秘宇宙探索的兴趣,也不仅仅表现出被扭曲的政治情结,而且还蕴藏着体现自我与拯救世道的人生精神。从某种意义上讲,老子的“道论”就是“人论”,是人学的形而上学的呈现。全面检讨老子的人生态度,其中蕴含着一个从虚静之理想到愤世之批判,再返归于真朴境界的演进过程。

(一)“归根曰静”:老子人生观的基调,表现出对生命价值的肯定。

《老子》十四章曰:“载营魄抱一,能无离乎!”营,魂也。老子认为,魂与魄结合,便有了人的身体和生命,魂与魄的相离,便是人的生命的终结。所以老子十分重视魂与魄的“抱一”、“无离”,显示出对生命的珍视。世俗之人养生,注重享受,满足自己的物质欲望,老子对此不以为然,称这种养生之法为“益生”、“厚生”。“益生”指纵欲贪生。“厚生”指奉养过度。这两种养生之法,皆不可取。老子以为,人的生命是一个自然体,对待生命也应该效法大道任其自然,不可妄加增益,否则,不但不能增寿,反而损害生命。

《吕氏春秋·本性》篇中以“肥肉厚酒”为“烂肠之食”,以“靡曼皓齿”为“伐性之斧”,是对老子这一思想极妙的发挥,也可为老子这一思想做注解。通过对世俗之人错误的养生之法“益生”、“厚生”的反思,老子提出了以恬淡寡欲、清净质朴,一任自然为主旨的养生之道:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归根。归根曰静,静曰复命,复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。”(《老子》十六章)让心境保持原本空明的状态,不受外物的扰动,让生命回归其本源。如此,才能长生久视。

当然,老子提倡“虚静”的人生,并不是消极地等待,而是以静制动,用积极的精神同化自然。关于生命,老子认为人只要活着,就会有患:“吾所以有大患者,为吾有身,及吾无身,吾有何患?”(《老子》十三章)最彻底的摆脱大患的办法是“无身”。然而,“无身”也就是没有生命,也就是失去了讨论生命的意义。老子认为保存生命,避免大患,应效法天地:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先,外其身而身存。非以其无私邪,故能成其私。”(《老子》七章)圣人“外其身”,不特意关注生命,反而“身存”,很好地保全与护养生命。“外其身”、“无私”,是方法与手段,而“成其私”则是目的与效果。养身之法无迹可寻,养身之效却昭然可见。以无为之法,达养身之道。又如关于柔弱与刚强之争,老子曰:“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚。”(《老子》七十八章)天下没有什么比水更柔弱的,然而它却最能胜过坚强的东西。老子的贵柔弱是手段,而攻坚强才是所期望的效果。由此可见老子对待人生,主张“虚静”,这是一种以静制动的策略,在“虚静”的背后,隐藏着其刚大自主的人格。

(二)“圣人不仁”:老子人生观的变奏,亦即愤世人生观的表现。

老子的人生理想是虚静自然。然而现实的社会纷纷扰扰。理想与现实的撞击,产生了老子愤世嫉俗的人生观。《老子》七十七章云:“天之道,其犹张弓欤!高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道损有余而补不足,人之道则不然,损不足以奉有余。”其中之“人之道”,正是老子所处衰周之世的写照。其时诸侯争霸、弱肉强食,其祸酷烈,故老子愤斥“强梁者不得其死”(《老子》四十二章),而提倡“小国寡民”的理想社会。其时各国统治者增加田赋,民不聊生,故老子痛斥“损不足以奉有余”的不合理现实,而提倡“天地相合,以降甘露,民莫之令而自均”(《老子》三十二章)的自然美德。其时诸侯变更兵制,扩军备战,而生灵涂炭,故

老子认为兵戈非吉祥之物,非君子之器,而予以拒斥。不过,通观《老子》一书,老子批判现实,并不拘泥于具体事件,而是提升于形而上学的社会人生的高度。在《老子》中,凡一切不符合自然之“道”的东西,都是他批判的对象,于是他以“圣人不仁”为核心的愤世人生观又常见于以下三个层面。

一是否定权威。老子心目中的圣人应该处无为之事,行不言之教。以实现“虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲”(《老子》三章)的圣人之治。然而,现实中的情况是:世风败坏,王政不纲,诸侯兼攻掠地,据权夸势,互争雄长。争王称霸之人,假借仁义之名,窃取名利。他们夺取职位之后,摇身一变,俨然成一代道德宗师,把“仁义”之类的美名挂在嘴边,任由自己使用。更有以学术思想追求功名富贵的文士,也都以圣人之道辅助明主相期许,于是弄得圣人遍地,“仁义”变成权谋的话柄。因此,老子对执国家利器,身居高位,或身为帮凶的“仁义”之徒严加驳斥,视为大盗而予以鞭笞,揭露伪圣人的欺世自尊,欺世自贵。

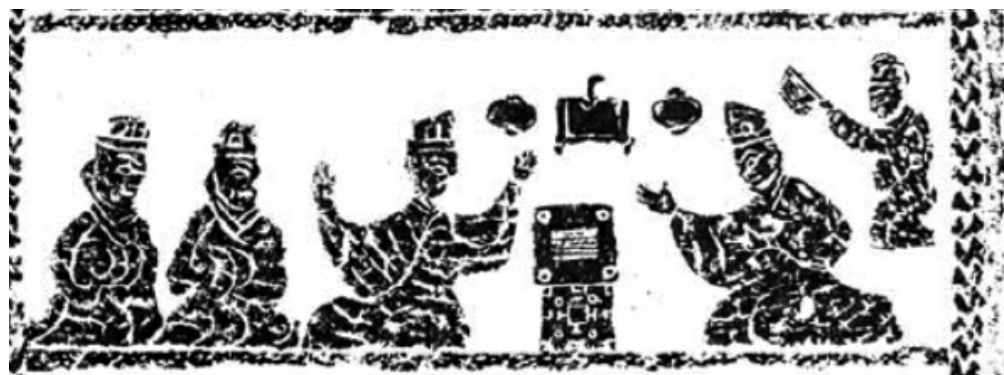


图4-3-2 《六博图》

二是否定智慧。与先秦儒家主智论不同,道家反智。这也是源于老子的愤世人生观。《老子》十八章云:“大道废,有仁义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣。”老子的反智情绪,是出于对西周礼乐制度衰坏的反思。人有了“智慧”,就会生出智巧和作伪。世俗之人热衷于

玩弄心机和作伪,他们的心灵不再保有纯真朴实的自然状态,他们自以为智慧越多,对社会的扰乱就越多。基于此,老子认为应该效法上古的淳朴之风:“古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其多智。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。知此两者,亦楷式。知此楷式,是谓玄德。”(《老子》六十五章)提倡一种同于大道的“愚”：“我愚人之心也”(《老子》二十章)。这种“愚”,是对当时世俗伪诈之“智”的否定,是一种大智慧,是大智若愚。

三是否定声色。老子反对世俗的“仁”、“礼”,进而反对世俗之人所好的表象、虚华、伪饰之美。他认为凡是那种“服文采,带利剑”(《老子》五十三章)之美,只能对人有害,所谓“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋田猎令人心发狂,难得之货令人行妨”(《老子》十二章)。缤纷的色彩使人眼花缭乱,纷杂的音调使人听觉不敏,饮食饕餮令人舌不知味,纵情狩猎使人心旌放荡,稀有的货物使人行为不轨。“有为”之美必然会蛊惑人的本心,损害人的本性。在老子看来,真正的美不在声色、富贵等外在的东西,而只能是自然本身,要通过“见素抱朴,少私寡欲”(《老子》十九章)的办法才能体验到。这样的美,“大音希声,大象无形”,也就是说,最完美的音乐是从没有声音的地方听到的,最美好的形象是从没有形象之处显现的,一旦有了具体的声音、形象,反而破坏了自然的完美。

(三)“返璞归真”:老子虚静人生观的再次复现,是与现实抗争后对人生真谛的追求。

老子的人生哲学,并非仅仅出于学理上的探讨,他谈道说德的背后,是强烈的用世之心,对周王室衰败的深刻反思,既是老子愤世人生产生的原因,也是他真朴人生观的由来。如果说老子的虚静人生观是以自然规范人生,并遭到现实社会的否定,从而激发起愤世人生,那么,真朴人生则是老

子对现实的否定之否定。老子提升人的生命价值以归复于自然,此即构成了老子人生精神由正而反最后到合的三段式。

真朴人生的最高境界,老子称之为“玄同”：“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同。”(《老子》五十六章)磨去锋芒,消解纷扰,含敛光耀,混同尘世。达到这一境界,便与尘世间的伪智、益生、声色等一切大伪分离开来,人们不知道德为何物,却能与大道合,臻于自然之道德:生不以为喜,不以货利声色厚之益之;死不以为悲,不因恐惧死亡而惶惶不可终日;生死不能动其心,外物不能害其生。不营营追求,不纵情享乐,独持淡泊宁静之心。老子以婴儿为喻,形容这一精神状态:“含德之厚,比于赤子。蜂虿虺蛇不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媾作,精之至也;终日号而不嘎,和之至也。”(《老子》五十五章)含德深厚的有德之人,如同新生的婴儿:毒虫不刺他,猛兽不伤害他,凶鸟不搏击他;他筋骨柔弱,拳头却握得很牢固,他还不懂男女交合之事,但小生殖器却能自动勃起,这是由于精气充足的缘故;他整日号哭,喉咙却不沙哑,这是由于元气醇和的缘故。婴儿的纯真自然正是老子真朴人生所追求的状态。

然而,如何才能达到纯真朴实的人生,老子从修身之道与处世之道两方面入手,主张“见素抱朴”、“致虚守静”。为人要“虚怀若谷”、“柔弱不争”、“与人为善”,做到“功遂身退”。老子的一整套修炼之功表明,他提倡“自然”,并非任其自然,并不排斥心灵的制约与人生的修炼。也可见“自然”是针对现实浮躁戏乐的批判,是精神的复归。

三、庄子的物化思想

唐代诗人李商隐的《锦瑟》有句云:“庄生晓梦迷蝴蝶,望帝春心托杜鹃。”其中庄生迷蝴蝶,就出典于《庄子·齐物论》:“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦

为蝴蝶欤,蝴蝶之梦为周欤?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。”庄子梦见自己变为蝴蝶,醒来时不知自己梦中变为蝴蝶,抑或蝴蝶梦中变为自己。这种美妙的境界,庄子称之为“物化”,是其艺术人生实现的必由之路。

庄子人生哲学的“物化”观,本质上是消解主、客体的对立,达到“心斋”、“坐忘”的境界。“心斋”就是为心灵净化而进行斋戒,不过,它不同于宗教的戒律,而是一种以“得道”为目的的精神修养功夫。具体过程是:“若一志,无听之以耳而听之以心;无听之以心而听之以气。……气也者,虚而待物者也,唯道集虚。虚者,心斋也。”(《庄子·人间世》)“一志”,即心静神凝,不胡思乱想,“无听之以耳”,是要摈弃耳目感官活动,“无听以心”,进而摈弃心智的思虑。人的一切自觉意识停止,只任由精气在体内活动。精气本身虚而无形,由此人就可以虚心待物,“道”便会在心中集聚而显示出来,这就是“虚室生白”,即在内心深处产生白色的光亮。“坐忘”是“心斋”的具体操作方法。“坐”便是静坐;“忘”便是忘怀。从忘物到忘形,从忘形到忘我,这便是“吾丧我”,也就是“至人无己”。丧失了自我意识,打通主、客体内外界限,主体精神与天地精神自由交换和交融。庄子在表述这一思想时,发扬老子的“玄鉴”精神,致力于消解自我,在思维方式上改以我观物之法为以物观物之法,避免主观意图在表述思想时强烈的参与。庄子的“物化”观总是通过外在于“我”的艺术化“寓言”进行描述:

庖丁释刀对曰:“臣之所好者,道也,进乎技矣。始臣之解牛之时,所见无非牛者,三年之后,未尝见全牛也。方今之时,臣以神遇,而不以目视,官知止而神欲行。依乎天理,批大郤,导大窾;因其固然,技经肯綮之未尝,而况大乎。”(《庄子·养生主》)

轶

作者通过庖丁之口,说明人与物、心与神之间对立消解的意义。“未尝见全牛”,主体庖丁与客体牛之间的对立消解;“以神遇,而不以目视,官知止而神欲行”,心与手的对立消解,人的智力活动停止,庖丁解牛,全依天理,即自然之道。而与通常意义上的技艺无关。

达到了物化之境,便能以庄子所描述的“真人”、“至人”、“神人”一样,能“游乎天地之一气”,而“与日月参光,与天地为常”;“登高不栗,入水不濡,入火不热”。需要说明的是,这些神奇的境界,只是庄子的比喻,与后世道教中仙人的遨游天空、刀枪不入是不同的。庄子对“真人”等的描绘,只是强调得道之人能够不受外界的任何影响而能把握自我。如何达到物化之境,关键在于庄子所提倡的“心斋”、“坐忘”的内观认知方法,落实于庄子的人生修养,并提升于哲学理念。应关注他的几种修习范畴:

(一)由去形而达神。

庄子学说的一个基点就是不以“形”为是非,而重在强调去“形”达“神”,全其天德。庄子笔下的得道之人有美如藐姑射之神人:“肌肤若冰雪,绰约如处子。”同样,也有如骀拇、佝偻、兀者、缺嘴、项上长着大如盆的瘤瘿者,这些人长得奇形怪状,如同小丑。然而,这些人却都是庄子正面颂扬的道德充实之人。庄子之所以选择这些人作为描述对象,旨在消解人们对形体的重视,而矫枉过正,借此说明“德有所长,形有所忘”。《德充符》中“子产与申徒嘉”一节,子产见申徒嘉因刖足而成兀者,便嘲笑他。申徒嘉敏锐地指出:“今子与我游于形骸之内,而子索我于形骸之外,不亦过乎!”折服了子产。同篇中“哀骀它”的故事更能说明问题,哀骀它相貌极为丑陋,然而,因为德行高尚,男女老少都愿意亲近他,女人们甚至说,与其做别人的妻,还不如做他的妾。最后,连君王也被他吸引,执意要将国家大事托付于他,他对此淡然如水,不肯久任,君王也不好意思勉强。庄子借孔子

之口,说出哀驼它魅力之所在:“才全而德不形。”“才全”指人的天性不受外物的戕伤而得以完备地保存和发展。“德不形”,指德不外露,内心保持极度的平静,凝聚生命的力量,以包容万物,不为外境所摇荡。这就是庄子的“天德”——内在生命充实、圆满。

(二)由遁世到游世。

庄子物化观的另一个支点是摆脱“人为物役”的生存困境,选择遁世人生,而遁世人生在衰世现实中并不真实存在。所以他又选择了一种“游于世而不僻,顺人而不失己”(《庄子·外物》)的主动的“游世”人生。“游世”人生打通内在的重重隔阂,突破现实种种的限制。使精神达到绝对自由,即“独与天地精神往来,而不傲睨于万物,不谴是非以与世俗处”(《庄子·天下》)。不脱离世俗的生活,又超越世俗的生活,在精神上追求最大的超越和自由。而要得到这一精神的自由,首先要安命,“知其不可奈何,而安之若命”(《庄子·人间世》)。命,在庄子看来,是天道运行的一种称谓。个人的命,服从天道的运行,是“道”通过个人进行的自我展现,而“道”本身就是自由的,所以服从命,便体现“道”获得了自由。其次要齐物,将物我、物物、是非、生死、荣辱、得失、美丑、高下、内外等均视为同一。如此,宠辱不惊,哀乐不入,人的精神不受世俗功利的束缚,而获得自由。再次,相信直觉,离形去知。庄子认为,人的有限的理智认识是小知,小知伤德,小知伤道。而“大道不称,大辩不言”,“道”是不可言传的。人只有通过“心斋”、“坐忘”之法获得大道,从而在精神领域自由飞翔。

(三)由有待到无待。

庄子清醒地认识到要摆脱“人为物役”的生存困境,在现实生活中几乎不可能,唯有在精神世界中寄予理想。在庄子看来,现实中存在的现象是小人殉货利,君子殉仁义。而有志于追求超凡脱俗之人,又往往受到时

空的限制而不能真正自由。宋荣子“举世而誉之而不加劝(得意),举世而非之而不加沮(沮丧)”,他对世俗的荣辱之名已经不斤斤计较,在精神上也突破了荣辱之名的束缚;列子“御风而行,泠然善也”,翱翔于天空,自由自在。然而,宋荣子“犹有未树”,列子“犹有所待者也”。他们尚未摆脱万物“有待”的困境,因此,庄子认为,真正的“无待”只存在于精神世界之中:“若夫乘天地之正(大道),而御六气之辩(变),以游无穷者,彼且恶乎待哉?故曰:至人无己,神人无功,圣人无名。”(《庄子·逍遥游》)伴随着大道的运行变化,在无限的宇宙空间遨游,超越世俗的一切束缚,就可以达到最高的精神境界,获得精神自由。《庄子》中有一个故事:黄帝丢失了玄珠,让人们去找。一个名叫“知”的人,很有智慧,没有找到;一个名叫“离朱”的人,眼睛最亮,没有找到;一个名叫“吃诟”的人,能言善辩,没有找到;后来,一个名叫“象罔”的人,他无象无心,却找到了。黄帝失玄珠,象罔得之,这一故事说明知、离朱、吃诟因有待,反而失去精神的自由。象罔无思无虑,无所待,反而获得精神的解放与自由。

(四)由至人无己到与物为春。

庄子人生哲学的内在超越,是通过追求形态自我的消解而追求精神上的真我,即“吾丧我”或“无己”之境界,人世间,一切是非争论都是由偏执的自我引发的。“吾”乃是开放的、本真的自我。摒除了偏见与独断之后所呈现的真我,才能从狭窄的局限中提升出来,将自身真正融入自然,从而“与物咸宜”,“与物为春”。《庄子·大宗师》云:“(真人)凄然似秋,暖然似春,喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。”庄子追求精神自由,蕴藏着道家的“自适其适”的至乐。从自由境界反观人生,人生也被抹上了轻松乐观的色彩。“吾丧我”,不再执着于物我,人生便多了几许轻松,因此,面对死亡,庄子可以鼓盆而歌,因为生死如同四时之变迁,人无须悦生,也就无须恶死。只要能够豁达,一切苦难皆可以化解。生命的意义不在于肉体的存在,而

在于与世间隔地神游。

第四节 兼爱非攻:墨家学术的躬行实践

一、墨子的人生

墨家是中国先秦时期最重要的哲学派别之一,它由墨子创立于战国初期。



图4-4-1 墨子像

墨子姓墨,名翟。据考证,墨子实际上是姓墨胎(“胎”字读成“怡”),省略为墨姓,商朝孤竹国目夷氏的后人,历史上很有名的贤人伯夷、叔齐和墨

子是同姓一家人。而墨子最直接的祖先,则是春秋时期宋国公子目夷。墨子生活的时代,大体上是孔子之后、孟子之前,更具体的生卒年则无法确定。著名的墨子研究专家孙诒让曾认为墨子的生卒年应该是约公元前468—前376年,但是不同的意见也很多。至于墨子的出生地,同样是众说纷纭,有人认为他是宋国人,有人认为他是楚国人,有人甚至怀疑他为印度人,理由是“墨”即“黑”,“翟”通“狄”,墨子名字的意思就是皮肤黝黑的西方人。但大多数人则相信,墨子应该是鲁国人。因为从《墨子》一书中关于墨子的记载看,墨子的活动中心一直是以鲁国为主,他周游别国后所返回的目的地一般都是鲁国,所以,在没有发现其他更充分的证据之前,认定墨子是鲁国人而不是其他国家的人要更合理些。

墨子一生行事,史书记载很少。我们根据《墨子》和其他少量先秦典籍,对墨子的出身背景、思想性格及所做事业,可以有下面的基本判断:墨子应该是出身于社会下层,或者至少特别熟悉当时社会下层手工业者的生活。墨子早年曾接受过儒家教育。据《吕氏春秋》记载,春秋时,鲁国的惠公曾经派自己的大臣宰让到洛邑,请求周天子派人指点郊庙祭祀的礼节,周桓王就派了史角到鲁国。后来,惠公就把史角留了下来,史角的后人也就一直住在了鲁国,世代做鲁国的史官(战国以前,王官世守其职,父子相传),而墨子曾向史角后人学习、请教。所以,我们今天在《墨子》一书中,经常可以看到墨子对儒家经典著作《诗经》《尚书》等的征引。而《淮南子》中也明确地解释:“墨子学儒者之业,受孔子之术”,认为墨子和孔子一样,“修先圣之术,通六艺之论”。不过,墨子在后来的学习中,越来越对儒家的学说及主张感到不满,认为儒家诸多礼节要求过于繁琐,许多观点在实际生活、生产中实行起来太困难。比如,儒家主张厚葬,并认为子女应该为父母守丧三年。这对不事生产的贵族而言,或许可以做到;但对一般的平民百姓来讲,实在是一件劳民伤财的事。一般的平民如果严守儒家丧制,三年不事生产,恐怕丧期没守完就已经饿死在父母墓前了。

再比如,儒家主张礼义道德是解决现实问题的无上法宝,排斥从实际利益角度思考问题,所谓重义轻利。但在春秋战国时期军事、政治利益冲突严重的状况下,儒家过分道德化的主张并不能有助于改变严酷的社会现实,所以,孔子一生虽周游列国,但其学说实际上并没有得到诸侯的采纳。于是,墨子针对儒家的思想,相应地提出了自己的意见与认识。如:儒家亲亲,墨子尚贤;儒家主张爱人是由亲及远的差别之爱,墨子是一律平等的兼爱;儒家繁礼,墨子节用;儒家重丧,墨子节葬;儒家提倡音乐教化,墨子非乐;儒家远鬼,墨子明鬼,如此等等。

墨子形成自己的思想认识体系后,像先秦其他诸子一样,主要从事的是授徒讲学和游说列国这两个方面的工作。墨子的讲学活动大概在他成年后不久便开始了,而且影响日益扩大,弟子众多。据《墨子·公输》记载,在制止楚国侵略宋国的行动中,墨子一次就可以出动弟子三百人帮助宋国守城。后来墨子可能在宋国做过几年大夫,但贯穿他一生的主要职业仍是讲学授徒,墨子自称是“上无君上之事,下无耕农之难”,就是既不担任行政职务,也不从事直接的农业劳动。在讲学之外,墨子还周游各国,他一生除了鲁国以外,大概还曾经到过宋国、卫国、齐国、楚国等国。据说,墨子还曾计划到南方的越国去,越王准备拿出方圆五百里的国土分封墨子,但墨子最后认为越王并不能实行自己的主张,就没有到越国去。墨子周游列国的目的,首先自然是向诸侯宣传自己的学说、主张,希望被诸侯采纳而改造当时的乱世,这和先秦时期其他学派的做法是一样的。另一个目的则是希望在周游列国、结交诸侯权贵的过程中,举荐自己的弟子出仕,从而以一种比较实际的方式来推行自己的政治主张,实现自己的社会理想。墨子为此还特地为弟子们出仕各国制定了一些具体的意见与原则:“凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家熹音湛湎,则语之非乐、非命;国家淫僻无礼,则语之尊天事鬼;国家务夺侵凌,即语之兼爱、非攻。”墨子一生中,做过许多重要

的事情,但是目前我们还能够详细了解一点的,就只有他止鲁阳文君攻郑、止楚攻宋、止齐攻鲁及与儒者辩论这几件。墨子是一个和平主义者,坚决反对一切不义战争。比如,鲁阳文君是楚国的封君,和墨子很友善。一次,鲁阳文君想攻打邻近的郑国。墨子知道后,便急忙赶到鲁阳文君那里,制止他道:“现在假使你国内的大都攻打小都,大家攻打小家,杀死人民,抢夺财产,你将会怎么办?”鲁阳文君说:“鲁四境之内都是我的臣民,如果出现你说的情况,我肯定会严加惩罚的!”墨子就说:“那么现在天下各国是上天所有,这就好像你据有鲁地一样。现在你举兵攻郑,上天难道不会像你一样发怒吗?”最后,鲁阳文君终于被墨子说服,放弃了攻打郑国的想法。当然,墨子反战活动中最著名、最成功的事例还要数“止楚攻宋”。这件事在《墨子·公输》中有详细记载:墨子听说公输般为楚国建造了攻城云梯,将要攻打宋国,就从鲁国出发,只身赴险,急行十日十夜赶到了楚国。先以道理说服楚王不要攻宋,又与公输般进行攻、防演习,尽数挫败公输般的各种攻城器械,公输般的器械用完了,而墨子的器械还有盈余。公输般无奈之余,想杀掉墨子以实现攻宋的目的。墨子却告知对方,自己早有准备,已经派遣弟子三百人拿着守城的器械等在宋国的城头。在墨子这种精神和实力的影响下,楚王只好打消了进攻宋国的念头。至于和儒生辩论之事,在《墨子·公孟》等篇中都有记载。墨子和巫马子、子夏之徒、公孟子等儒家学者都进行过辩论,讨论的范围涉及礼乐、丧葬、述作及兼爱等论题,这些辩论显示了当时儒墨两家相争的激烈程度,对扩大儒墨二家的影响不无帮助。同时,有一点值得指出,墨子本是一个儒门弟子,由开始的“学儒”到后来的“非儒”,这是很需要勇气和怀疑的精神的。墨子与儒辩论,展示了自己那种不拘泥守旧、与时俱进的思想创造力,而这一点正是中国后来知识分子十分缺乏的素质。



图4-4-2 《墨子》书影

就个人品性而言,墨子是中国古代历史上品德极为高尚的少数人物之一。他出身贫寒,对下层人民的疾苦有天然的同情,对民众的疾苦极度关心,为天下兴利除弊是他一生积极奔走的唯一目标。在生活态度上,他自称为“贱人”或“鄙人”。他一生都坚持简朴的生活,和学生们一起穿粗衣,着草鞋,少饮食,勤劳动,以吃苦为乐事。艰苦朴素、勤奋向上一直被视为是中华民族的典型民族精神,而若探其所源,墨子一派是最有可能的。和其他先秦学派重思想而少实践的做法不同,墨子一贯身体力行自己的政治与人生主张,所谓“摩顶放踵,利天下而为之”。墨家作为一个学派,它组织性强和勇于实践的特点,恐怕就是受墨子这种个人人格力量的感召而形成的吧。在精神层面上,墨子对自己信念的坚持几乎和孔子一样令人敬佩。即便在最失意的时候,墨子也没有怀疑过自己的信念。他的一位朋友曾劝墨子说,如今“天下莫为义”,你何必那么执着,也就算了吧。墨子说:现在有一个人有十子,但只有一个劳作而其他九个都静坐不动,那劳作的人只有更加辛勤地忙碌才好,这是因为吃饭者多而耕田者少。既然今天没人做义事,你正应该劝我努力去承担更多,为什么反而阻止我呢?墨子的这种强烈的社会责任感和勇于自我牺牲的精神,在当时就为墨子赢得了巨大的尊重和荣誉。许多人把墨子看成是和孔子并立的“圣人”,庄子直接感叹墨子“真天下之好也”,《吕氏春秋》描述墨子当年的影响是“盛誉流于北方,义声振于楚越”。墨子一生虽变动未安,但他和孔子一样,都是十分好学之人,始终坚持不断学习。《墨子·贵义》中记载,墨子南游卫国,车厢里装了很多书,弟子弦唐子看见,觉得很奇怪,认为出门何必带这么多书。墨子说:“从前周公一早读书上百篇,晚上会见七十个士,我既不做官也不种田,怎么敢不读书呢?”不过,墨子并不是一个只会读书的书呆子,他实际上还是一个手艺很精湛的匠人。据记载,他能够顷刻之间,削三寸之木,制成一个载六百斤重物的车轴;他研制的木鸢,能够在天空中飞翔一整天。在墨子生活的时代,像他那样既拥有广博的知识、深刻的思想,又拥有多方面技能的人,几乎是绝无仅有的。用现代人的话说,墨子可以算是

一个集思想能力和实践能力于一体的全能型人才了。

二、墨家学派

由于墨子自身人格的感召力,学说主张符合当时广大社会下层民众的利益要求,所以在战国初年很快在他周围聚集了一大批有才华的弟子,形成了声势比较浩大的墨家学派。在整个战国时代,墨家的影响一直是可以和儒家相媲美的,有时甚至势头超过了儒家,和儒家一起被人们并称为“当世之显学”。墨家作为战国时代影响力巨大的一个学派,与其他学派相比,有着许多独特的地方。比如,学派的命名,先秦诸子各家的名称都是以其学术宗旨来确定的,像老庄的道家、孔孟的儒家、韩非子的法家等等,而唯独墨家是以本派创始人的姓来命名。有人曾对此做过解释,认为这首先是因为墨子本人的人格魅力对其弟子有绝大的影响力,学派的特点受墨子个人的影响很大,故人们以墨名之。其次,墨家的“墨”字实际上也能体现其学派的基本特点。因为“墨”字的义项里有垢面囚首、面目黧黑的意思;“墨”字又是古代的刑名之一,是一种用黑色刺染人面的刑罚,在字义上可以转换为刑徒、奴隶之意。墨家信徒大多出身下层,生活清苦,多操贱役,其道以吃苦为乐,几乎人人身体貌黑瘦,颇类于服苦役的刑徒,以“墨”称之也是比较合适的。

不过,墨家别于诸子的最大特点则在于他们内部的组织结构。先秦其他学派大多是结构松散的学术团体。各派都是以本派的老师为中心,在相同学术主张的号召下,靠师生私人情谊的连接而构成并没有人身约束关系的学术派别。但是墨家则与此大不相同,其内部有着比较严格的组织和纪律,整个墨家学派实际上是一个颇有点军事化色彩的政治组织,这种组织制度被称为巨子制。巨子是墨家学派的最高领袖,被视为学问、人品皆超于众人的圣人,也叫“钜子”。因为思想信仰的缘故,墨家团

体内部下级对上级——主要是指一般生徒对学派领袖——有绝对服从的义务。据记载,墨子生前曾有一百八十个最忠诚的信徒,每个人都可以为了墨子的号召而“赴汤蹈火,死不旋踵”。这个时候,巨子的名称虽然大概还没有开始运用,但学派的组织性和纪律性已经确立起来了。墨子逝世以后,接任其领袖地位的巨子们延续了墨子时代形成的对学派内部人员的领导权和指挥权,甚至是生杀予夺的权力。有一个故事可以证明这一点。据《吕氏春秋·上德》记载,战国中期时,孟胜是墨家当时的巨子,和楚国阳城君亲善,并受阳城君委托替他守卫国都。后来阳城君因为参与了一桩反对吴起的阴谋而被楚王追究,匆忙逃走,他的封国面临被收回的命运。孟胜这时并没有收到阳城君守城的命令,自己的力量也不能禁止楚王收回封地的行动,但为了不失信于阳城君,同时也是为了行墨家之义,决定亲率弟子一百八十三人从容赴死。死前,他派了两位弟子传巨子之位给宋国的田襄子。当这两位使者完成孟胜的命令后,便要立刻回到楚国,与孟胜同死。田襄子以新巨子的身份试图阻止,但两人没有听从田的要求,还是返回楚国自杀了。从道义上讲,这两个人显然是重情有义的烈士;但在纪律性、组织性严格的墨家内部,他们被视为不服从巨子命令的不良子弟。这说明,巨子的权威性在后期墨家时代甚至比墨家之义本身还要重要。由于巨子的这种地位,墨家团体内部的一切事务均由巨子决定和负责。不管是弟子的出仕,抑或是辞职,巨子都有很大的节制权力。而且,因为墨家学派组成人员的下层性,没有儒家、法家等学派那样的上层物质支持,而他们又经常从事扶危救急的社会活动,所以团体内的成员似乎在经济上实行“多财分贫”的政策,出仕的弟子要向巨子交纳一定的钱财,以供团体之需要。比如,墨子推荐一个叫耕柱的弟子到楚国做官,后来有墨子其他的学生到楚国拜访耕柱,但并没有受到太好的招待,大家回来后抱怨说,耕柱在楚做官对我们没一点好处。墨子安慰大家说,等等看吧。后来耕柱给墨子送来了十金,墨子就说:我果然没说错吧。由此可见,在墨家内部经济上相互照顾、相互帮助是弟子的一项义务;巨子负责

向外推荐学生,而做官者应该拿出自己的部分俸禄回报团体。另外,虽然墨家领袖在团体内有比较大的权威,但他也同样必须严格遵循墨家教义的各种要求。秦惠王的时候,墨家的一个巨子腹居秦,其子杀人,秦惠王考虑到腹仅此一子,准备网开一面。腹谢绝道:我们墨家的法令规定,“杀人者死,伤人者刑”,大王您虽然赦免了他,我却不能不实行墨家的法规。于是他亲手杀了自己的儿子。那时,腹已年纪很大,不可能再有孩子了。墨家内部纪律的严厉性,由此可见。

由于墨家思想本身的人民性,以及其学派的组织性,墨家在战国影响之大、学生之多,诸子中只有儒家还能差强一比。《吕氏春秋》中称墨家是“徒属弥众,弟子弥丰,充满天下”。不过,比较可惜的是,到了汉代以后,因为大一统帝国的建立,从上层政治着眼的儒家学说赢得了统治者的欣赏,成为当时独尊的思想学说,其余诸子学说皆受压制或罢黜。站在民间立场说话的墨家更在统治者压制之列,墨家学说在汉代以后两千多年的时间里,一直备受冷落和歧视。因此,墨家虽然在战国时代曾经风起云涌、享誉一时,但学派活动保存下来的材料极其有限。因而,墨子弟子及墨学传授情况的保存,远不能和儒家相提并论。墨学传授与发展的情况,据目前所仅存的材料记载,大体情况如下:在弟子方面,“墨子弟子十五人,再传弟子三人,三传弟子一人,治墨术而不详其传授系次者十三人,杂家四人,大都不逾三十余人”(孙诒让《墨学传授考》)。在墨子有姓名留世的十五名亲传弟子中,比较重要的有禽滑离、高石子、耕柱子等。禽滑离大概是墨子的大弟子,在墨家团体中的地位仅次于墨子。禽滑离和墨子一样,早年也是学习儒家思想的,后来才改投墨子门下。据记载,禽滑离亲侍墨子周围,严格遵循墨子的教训,操行艰苦卓绝,深得墨子的信任。在止楚攻宋时,墨子只身前往楚国,而把三百弟子交给禽滑离,让他率领守卫宋国。所以,人们常把禽滑离和墨子一同视为墨家的代表。高石子也是颇受墨子欣赏的一位弟子,墨子曾将他推荐给卫国的国君,卫君给以高官厚禄,

但并没有采纳高石子的政治意见,高石子就辞官回到了墨子的身边,对墨子解释说:“老师曾经教导说,天下无道,有品德的士人不应该身处高位。今卫君无道,我不能为贪其官高禄厚而放弃原则呀。”墨子听了后很高兴,说:“那背义向禄的人,我常听说。背禄而向义的人,在高石子身上才看到啊!”不过,墨家弟子并不是所有的人都能严守墨子的教导,用自己的行动去体现、实践老师的主张。也有一些人投身墨子门下,只是为了利用墨子的声望而干禄求仕,不能遵守墨家教义。比如有一个叫胜绰的学生,经墨子推荐而在项子牛那里做官,墨子本意是想让他匡正、改变项子牛骄纵、放荡的行为,而胜绰却多次跟随项子牛侵略鲁国土地,墨子感叹道:“我曾听人说过,知道什么是大义之事而不去实行,那就是明知故犯!胜绰倒不是不了解何谓大义,只是高官厚禄让他失掉了正义之心啊。”墨子这种弟子不肖的情况,我们在孔子那里也能够看到。这表明,在战国时代那种激烈变化、动荡不安的社会状态下,士人能严格坚守自己的信仰并去躬亲实践,并不是一件容易的事情,只有像墨子、孔子等品性高洁、意志坚定者才能做到。

墨子的其他亲传、再传及三传弟子,虽然还有不少姓名可考者,但他们的生平事迹大多湮没无闻。但我们可以明确的一点是,墨家学派在墨子身后进入了一个新的历史发展阶段。弟子们因为对老师教诲理解的不同或自身兴趣点不同,而形成了不同的墨家流派。据《韩非子·显学》记载,墨子死后,墨家分化成相里氏、相夫氏及邓陵氏等三派,各家之间相互攻击对方是“别墨”,意即非墨家正统。大概因为各派所处的地理方位有个大致分野,历史上又有东方之墨、秦墨及南方之墨的说法,但具体哪家和哪家相对应,我们并不能明确。另外一点,大约墨子死后,巨子制也正式开始形成,一直延续到战国末年。一般来说,下一任巨子总是由前一任巨子指任。不过,我们今天能知道姓名、事迹的巨子,也只有前面提到的孟胜等三个人。战国以后,进入了大一统的西汉帝国时期,儒家取得独尊的地

位,在主要思想观念上和儒家学说持对立态度的墨家丧失了生存的空间,学派的传承也到此结束。

三、墨家的学说主张

墨家的观点主张主要体现在《墨子》一书中。《墨子》不是墨翟本人自著,是在墨子去世后比较久才编撰成书的,有一个整理成书的过程。所以,同战国时其他的“子书”一样,虽然《墨子》大部分是对本派导师墨子言行的记录,但同时也包括墨家后起学者的思想观点。此书原有71篇,流传至今剩下15卷共53篇。佚失的18篇里,有8篇的目录保存了下来,即《节用下》《节葬上》《节葬中》《明鬼上》《明鬼中》《非乐上》《非乐下》和《非儒上》。全书内容大概可以分成如下几个部分:墨经部分6篇,包括《经》上、下篇,《经说》上、下篇,及《大取》《小取》等两篇。有时“墨经”专门指前四篇,6篇合起来则叫“墨辨”。前四篇对墨家学说进行了概括,后两篇涉及名理之辨和对其他学说的批驳。过去曾认为“墨经”是墨子所著,但现在已经比较确定地认为是墨家后学所为。墨论部分24篇,包括《尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》《节用》《节葬》《天志》《明鬼》《非乐》《非命》《非儒》11个题目,每篇分上、中、下,实际上应该有33篇,现存24篇。除了《非儒》外,其余10篇习惯上成为“墨家十论”或“墨家十诫”,代表了墨子的核心哲学思想。值得注意的是,“十论”中每题都分为上、中、下三部分,每题三篇之间的文字虽说有一定差异,但所论内容却完全相同。之所以如此,原因就在于《墨子》一书乃墨子死后弟子后学追记而成,对当初墨子讲学中的“十论”各有记载,自然就形成了虽内容相同而语言风格有异的情况。据研究,上篇大都文字简洁,符合秦人重实用的精神,当是秦墨所记;中篇征引《诗经》《尚书》最多,显然是受齐鲁地区儒家文化影响,则为东方之墨所为;下篇繁言好辩,大有魏、楚地区名家人士惠施等的风采,当是南方之墨所记。

另外,《非儒》篇一般认为是后人所加。墨子本人虽然非儒,但并不对孔子人身进行攻击。现存《非儒下》则不然,它对孔子的私德加以指责,许多地方不合事实,所以不能纳入墨家核心体系中。墨语5篇,包括《耕柱》《贵义》《公孟》《鲁问》和《公输》。这部分主要是记载墨子的言行,是全书中最少争议的部分,也是我们研究墨子生平的第一手资料。大约是墨子弟子所记,并有再传弟子修整过,因为文中对禽滑离、耕柱等都像对墨子本人一样,使用了敬称。墨技11篇,原本20篇,佚9篇,现存《备城门》《备高临》《备梯》《备水》等11篇,主要讲的是守城之法,是墨家非攻思想在具体实践上的反映。杂说7篇,这7篇在通行的《墨子》中编排在最前面,各篇之间并没有一个统一的主题,只是对墨子基本主张的几个方面进行了发挥,当是后学所为。

由以上《墨子》全书的内容介绍来看,墨家思想体系的构成,主要由关乎治国大略的“十论”、科学思想及逻辑学等三部分组成,三者之间有内在的逻辑关系。关于这种逻辑关系,清代学者俞樾在《墨子间诂序》中已有所阐明:“墨子惟兼爱是以尚同,惟尚同是以非攻,惟非攻是以讲求备御之法。”我们按着俞氏的思路可以继续进行的推演是:因为讲求备御之法,所以要研究科学、技术;因为研究科学、技术,需要总结理论,探求真理,所以要讲究逻辑;因为注意立说的逻辑,墨家学派就更好地组织了他们的学说体系,宣扬了自家的学说。这样,墨家学说在其政论、科学、逻辑之间,实现了一个成功的循环,构建了一个能够内部形成相互支持的学说体系。在这个体系中,“十论”谈的是治国理政的大计方针,是学说的精华和根本;科学思想体现在“墨经”和“墨技”的相关篇章中,涉及了光学、力学、几何学以及具体的工程科学技术等方面的内容,是“十论”的应用;逻辑学主要体现在“墨经”的有关部分,是建构、宣传“十论”的工具,同时也是钻研科学的需要。所以整体来说,“十论”是墨家学说的“体”,而科学思想和逻辑学则是“用”。墨子生活在战国那样一个战乱频繁、民不聊生的社

会背景里,作为一位极富社会责任感的思想家,他一生中始终关心的问题,就是如何通过实际行动来兴利除弊,因此强烈关注实际的社会政治生活问题,“十论”就是他对所关注问题进行思考的结果。在“十论”中,各个论题之间是有先后层次的,其核心和基础是兼爱,它是墨家学派区别于先秦其他诸子的主要思想标志。所谓兼爱,就是无差别的爱,不分亲疏贵贱地爱一切人,就是爱他人如爱自身。墨子认为,如果大家都能做到兼爱,则一切社会问题、政治纷争都将不复存在,即便存在也容易解决。天下之所以出现各种祸患,比如诸侯的攻国、家主的相篡、人与人的相贼、君臣的不惠忠、父子的不慈孝、兄弟的不和谐等,原因都在于人们只爱自己不爱别人,或者不能像爱自己一样爱别人。由兼爱的主张推导出去,应用到国与国之间关系的处理上,必然得出非攻的结论。就是反对为了一己之利而侵略他国的和平主义思想;应用到行政上,必然得出尚贤、尚同的认识。尚贤就是不论贵贱、任人唯贤,尚同就是天下一齐、上下同心。这显然符合兼爱思想中“兼”字的整体性要求,同时也是“爱”字含义的极好体现——不过,当代人可能会觉得,尚贤、尚同的思想在一定程度上,宣扬的一切为最高统治者服务的观念;把兼爱的学说应用到社会生活上,必然得出节用、节葬及非乐的观点。从所处立场的角度看,墨子出身下层,十分关注平民阶层的利益,其利群之旨,在于消除民之三患,使饥者得食,寒者得衣,劳者得息。因此,根据兼爱的原则,对上层的王公大人们做出节用、薄葬、非乐的要求,自然是合乎其学说逻辑的。因为节用客观上可以使财物翻倍,薄葬可以消除不必要的浪费,非乐可以减轻人民的经济负担,节约劳动力。凡此三种主张的实行,皆有利于提高人民生活水平。总之,墨家治世理政的“七论”,是围绕兼爱这一核心而加以推演和发挥的。兼爱就是要打破家族本位,代之以社会本位;打破人与人之间原有的贫富、贵贱的地位,代之以新的彼此平等的地位。这在墨家所处的时代里,当然是不能实现的理想。但它抨击了旧有的制度和陋习,道出了天下平民的愿望,具有一种强烈的人民性、进步性,甚至可以说体现了一种民

主、平等的精神。

当然,兼爱及其他六论作为一套不可分割的社会政治方略,必有自己的哲学基础。这个哲学基础就是“十论”中的天志、明鬼及非命三论,它们反映了墨子的天人观、世界观。从天志、明鬼看,墨子相信天(上帝)和鬼神是真实存在的。在墨子看来,天和鬼神一样虽看不见却无处不在,都是有意志、有情操的,它们全知全能且奖善惩恶。不同之处在于,天是万事万物的主宰,鬼神则是天的辅佐。墨子之信鬼神,是有其学说渊源和群众基础的。从学说渊源上看,《汉书·艺文志》载:“墨家者流,盖出于清庙之守。”所谓清庙之守,职责是“掌建邦之天神、地祇、人鬼”,这是墨子相信鬼神的学术根源。另外,墨子出身社会下层,而先秦时代一般平民都有着比较浓厚的鬼神信仰,墨子的思想中带有其出身阶层的特点也是自然而然的事情。同时,必须明白的是,墨子讲鬼神并不是为了宣扬宗教。他的主要目的是为人的行为制定一个高高在上的权威和道德标准,墨子指出在现世利益和权力之外,更有一个超然的、无所不能的存在节制着人世,从而为他的相关政治理论给出了一个认识论上的基础。至于“非命”,表面上和墨子尊天明鬼的思想相违背,其实不然。先秦时期,有命论是广泛流行的世界观。而这种世界观,实际上又分成“天命论”和“定命论”两种。“天命论”强调上天对人世的行为有着赏善惩暴的能力,因此统治者必须修德以配天命,这是西周以来便形成的传统的有命思想;“定命论”则认为在人力之外存在着一种不可抗拒的、神秘的必然性,人世之一切皆由此必然地决定了,这是春秋晚期新出现的有命说。墨子相信天命思想,所非议的是“定命论”。墨子认为,人的行为是能够改变的,而上天对他的奖惩也是对应变化的,因此人的命运可以由自己的行为来决定,并不是不能自我控制的。他拿国家的兴衰举例说,一样的社会状况和人民,在桀、纣手里是乱世,但在汤、武手里则是治世。显然,墨子的非命,凸显了人在社会生活中的主观能动性,具有相当的进步性。最后补充一点,墨家在“十

论”不仅强调了兼爱的重要性,同时也指出了“利”在社会生活中不可忽视的价值。《墨子》中明言,人应该“兼相爱,交相利”,应该“爱人利人”、“爱利万民”、“相爱相利”。墨子言利,有如下三个特点:第一,“利”是天下的“利”,百姓的“利”,是多数人的幸福。这是其站在平民的立场上,对王公大人的施政做的要求;第二,“利”总与圣王之道联系在一起。对王公大人施政的要求是就目前和未来而言,圣人之道则是业已实践了的求“利”之道,这就为当前王公大人的施政树立了楷模;第三,“利”不只针对人,还要“利”于天鬼。但天鬼之“利”,祭祀而已。而人“利”,则是无限的。所以《节用上》连续三次提到“诸加费不加于民利者,圣王弗为”。《非乐上》亦特别强调指出“仁之事者,必务求兴天下之利,除天下之害,将以为法乎天下。利人乎,即为;不利人乎,即止”,以利人为进退取舍的标准,而且利人的范围是天下大多数的人,这就强化了墨家学说的人民性、进步性,并不是导向一种自我中心的自私自利。

总的来讲,如果我们说儒家以“仁”、“礼”为核心的思想体系,明显地带有没落贵族士人的特征,学说的目的是在一种新的社会关系条件下重新建立一个上下有序的社会秩序,那么墨家则是当时上升庶民士人的代表,学说所维护的是新兴小生产劳动者的物质利益和政治权力。墨家从平民角度出发的思想体系,在许多方面代表了当时社会状况下所可能达到的思想高度。但可惜的是,墨家学说中的平等民主意识、科学实践精神等并没有能够在后代发扬光大。

第五节 以法为教:法家学术与政治文化

一、法家的缘起



图4-5-1 韩非子像

法家是中国先秦时期的重要学派之一。法家的思想先驱可追溯到春秋时的管仲、子产,实际创始者是战国前期的李悝、吴起、商鞅、慎到、申不害等,而战国末期的韩非则是法家思想的集大成者。法家的代表著作是《管子》(作者有多人,系战国至汉代间人假托管仲之名而编撰的,共86篇,现存76篇)、《商君书》及《韩非子》等。作为一个学术派别,法家成员构成复杂,其具体观点不尽相同,但都主张以“法”治国。也就是说,法治观念是法家作为一个学派的核心思想标志。应该指出的是,法家

在整个先秦时期虽是一个事实存在,但其内部成员之间并不像儒家、墨家等其他学派那样,相互间没有明显的学术师承关系或者积极的学术交往与探讨。法家作为学术派别意义上的概念,至西汉初年才正式由史学家、思想家司马谈首次命名。司马谈在《论六家要旨》中,对阴阳、儒、墨、名、法、道等六家先秦时期的学说进行了概括,就各家的特点、得失进行了富有卓识的评论:“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法”;“法家严而少恩,然其正君臣上下之分,不可改矣”。后人谈论法家,都由司马谈的说法展开。

和先秦其他诸子的产生情况一样,法家的出现和最终形成有它具体学术渊源和社会政治背景。从学术渊源上看,一般认为法家出于主管刑狱的“理官”,班固《汉书·艺文志》中最早明确提出此说:“法家者流,盖出于理官,信赏必罚,以辅礼制。”理官之职,春秋时期开始常设,是专职的司法官,他们专职研究刑律并运用于实践,为后来法家学说的产生创造了学理上的前提条件。不过,法家产生的真正原因,还在于春秋战国时期具体社会历史背景的影响。我们知道,古代中国是一个典型的农业社会,农业生产的变化对社会生活的影响具有决定性的意义。西周以来实行的一直是井田制,这种农业生产制度是周朝统治者推行礼乐治国策略的经济基础和保证。但是自西周后期开始,周王室统治的经济基础井田制就开始动摇。春秋中后期,随着铁制农具在农业生产中的使用,牛耕开始普遍推广,社会生产力有了显著的提高。因此,大量荒田被开发出来,在公田(即井田)之外形成“私田”,井田制逐渐趋于瓦解。到了战国时期,以一家一户为单位的个体耕作最终完全代替了原来井田制下的集体协作,封建个体经济逐渐占据了农业生产的主导地位。随着生产关系的改变,社会结构和政治模式也相应地发生了变化。井田制的瓦解决定了宗法分封制也无法继续施行,周王室失去了节制天下的力量,王权旁落,诸侯异政,大夫擅权,形成了儒家学者口中“礼崩乐坏”的混乱局面。在政治制度上,西周之后以

德使民、以礼治天下的施政策略走向失败。在“礼治”对社会治乱无效的情况下,只有另寻其他的方式和途径。同时,新兴经济、政治力量获得政权后,着力巩固自己的统治,也要求寻找新的统治方针。所以,从春秋后期开始,为了满足新兴经济、政治力量的要求,解决新的社会状况下的诸种难题,诸侯国中出现了一股改革、变法的热潮,以法治国成为当时主政者的选择。一大批有经验、有理想的政治家,比如最早的子产、管仲到稍后的吴起、商鞅等,通过变法,以图富国强兵,在诸侯混战中保存国体,并发展壮大。在变法改革的运动中,制定成文法是各位改革家首先而且是必然的一步。因此,随着变法的展开,在当时便形成了一场轰轰烈烈的成文法运动:郑国、晋国相继“铸刑书”、“铸刑鼎”,赵国颁布了《国律》,魏国有《大府之宪》,楚国则有《宪令》,秦国有《秦律》,如此等等。这些成文法和变法者的许多具体施政措施一起,成为法家早期思想观念的体现,并成为法家思想后来能够在学理上进行总结、提高的基础,也是韩非子这样的法家集大成者能够出现的前提条件。

由上所述,可以看出,法家诞生的社会根源和历史背景是:春秋战国时期,由于经济关系的变革导致了政治局面和社会秩序的混乱。当时的社会矛盾主要是私田主、国君与公田主即大夫之间的经济关系矛盾;国君的集权与重臣擅权的政治关系矛盾;以法治国与以礼治国的治国方略矛盾。在制度上,是实行井田制和宗法分封制,还是实行私田制和君主集权制的矛盾。在这种局面下,虽然有大批有识之士以满腔的热情深入思考,将自己个人理念和社会价值融为一体,纷纷提出自己治国平天下的主张,形成了“百家争鸣”这样一个学术争论局面,但这些争鸣大多只是局限于思想文化领域,真正对当时社会政治变革形成最大而又最切实际影响的还是法家。之所以如此,在于其他学派的主张或过于富有道德理想色彩,或过于愤怒与消极,其领袖及其学生都没有真正进入当时的权力阶层;而早期法家人物都是手握权柄的执政者,对社会与政治有合乎实际的认识,能

够真正地将自己的思想学说运用到实际的政治改革中去。

二、法家的形成过程

法家学派在其内部,有一个较长时间的发展、演变过程,在每一阶段都有一些代表性人物。其中,首先是一些春秋末年先驱式的法家人物,比如齐国的管仲,郑国的子产、邓析,晋国的赵盾、赵鞅、范武子,宋国的子罕等。这些人都是一些有政治远见的执政者,主张通过变法或立法的途径来顺应历史的潮流,以缓和、解决当时的社会矛盾。他们在各自的立法或司法实践中,为后来法家学说的形成奠定了基础。管仲可以看成是这一批人的代表。管仲,名夷吾,仲是他的字,又称敬仲。他做过春秋霸主齐桓公的宰相,齐桓公之所以能“九合诸侯,一匡天下”,成为春秋时期第一个霸主,管仲相齐进行改革是主要原因。管仲的思想和业绩在当时就有很大的影响,后来的法家常尊管仲为宗师,并托名管仲编写了《管子》一书,该书对管仲的许多观点和思想都有反映,是我们今天了解管仲的重要材料来源之一。归纳来说,作为法家先驱人物的管仲对后来法家学派的影响,主要有以下几点:首先,管仲主张改良旧礼、创立新法,以法统政、礼法并用,以法律手段推行经济、军事等政策,以达到富国强兵的目的。管仲所言之“旧礼”是一个广泛的概念,包括了西周的礼制和刑罚制度。他重视“礼”在治国中的作用和地位,把“礼、义、廉、耻”视为“国之四维”,他说:“守国之度,在饰四维。……四维不张,国乃灭亡。”不过,管仲虽然重视礼义,但他不像后来的儒家那样重视的是礼义的教化作用,他所强调的是礼义的强制作用。其次,管仲认为法令是人们的行为准则,应该公布于众。他还认为要维护尊卑上下的社会秩序和治理好民众,就得运用赏赐和刑罚两种手段。后来法家主张公布法令和运用刑罚二柄,皆源于此。而在管仲之前,法令通常都是密藏于官府之中的。再次,管仲非常注重法律的作用,他说:“法者,所以兴功惧暴也;律者,所以定纷止争也;令者,所以

令人知事也;法律政令者,吏民规矩绳墨也。”他主张以法理政,以法统军,以法治民,开了后世法家加强君主集权的先河。最后,管仲还认为:“民之情,莫不欲生恶死,莫不欲利恶害。”这后来也成为战国时期法家变法的理论依据之一:“好利恶害”的人性论。因此,君主立法就要了解民心之“好恶”,并且因势利导加以利用。这样,立法才能符合民众的欲望,就会得到民众的拥护,这也就是后来法家所说的“因人情”。以上就是我们根据《管子》一书中的有关记载,而得出的关于管仲的某些萌芽状态的法家思想,虽然具体表述有可能经过了后学的加工,但主要观点应该是管仲的。由此可以看出,像管仲这些法家先驱,一般只有具体的立法或司法实践,并没有提出系统的理论主张,并不能算是真正的法家人物。目前学术界一般都认为,法家真正形成应在战国时代。在战国初期,李悝等人在主要吸收法家先驱管仲等人法学思想的基础上,又借鉴了墨家、道家以及儒家的相关概念与理论,最终形成了法家学派,并一直延续到战国末年。

整个战国时期的法家,像他们的先驱一样,大都是各个诸侯国著名的政治家、军事家和思想家,他们大致可以分为前期法家和后期法家两个阶段。其中,战国初期和中期的法家称为前期法家,主要代表人物是李悝、吴起、申不害、慎到和商鞅等。他们基本一致的倾向是强调变法以求富国强兵,并提出明确的变法措施。战国末期的法家则称为后期法家,主要代表人物是韩非子和李斯等。他们注重“定法”,主张将现实的封建秩序用法律固定下来。在前、后期两阶段法家人物中,李悝是真正意义上的法家始祖,他在做魏国宰相的时候,在政治、经济、法制方面进行了一系列的改革。他总结了春秋以来各国的立法经验,并对当时的成文法运动进行了理论的概括,完成了中国古代第一部系统的封建法典《法经》。从他开始,法家思想才初步形成了一个体系,法家才成为一个学派。



图4-5-2 商鞅像

至于商鞅,则是前期法家的代表,法家思想的主要奠基人。商鞅的生卒年大约是公元前390—前338年,出生于卫国。本姓公孙氏,名鞅;因为是卫国国君的同族,也叫卫鞅;后来因为自己的封地在商,号称商君,历史上就称他为商鞅。商鞅“少好刑名之学”,有很强烈的建功立业之心。公元前361年,秦孝公为改变秦国弱小受歧视的局面,下令求贤。商鞅此时正在魏国宰相家里做一个家臣,颇不得志,得知这个消息后,连忙携带着李悝的《法经》入秦。遂以强国之术游说秦王,秦王大悦,谈话中不知不觉地将膝盖移到了坐席的前面,主客连续交谈了几天。秦孝公于是支持商鞅,在公元前359年(一说公元前356年)和公元前350年先后两次变法。在经济方

面,商鞅废井田,授田于民,鼓励农民的生产积极性。重视农业,抑制商业,大力鼓励发展农业生产。同时,还在秦国境内统一度量衡,方便经济核算。在政治方面,废除世卿世禄制,奖励军功。推行郡县制,建立君主集权的行政制度。经过商鞅的变法,秦国后来居上,一跃而成为“兵革大强,诸侯畏惧”的强国,为秦国最终统一天下奠定了基础。但因为商鞅的变法损害了贵族阶层的利益,在秦孝公死后,他被人陷害而被迫反抗,最后遭受车裂之刑而死,像中国历史上其他的许多变法家一样,成为一个悲剧性的人物。后世传商鞅著有《商君书》一书,共有29篇,现存只有24篇。这本书有商鞅自著的内容,同时也有其他法家的作品,所以《商君书》实际上是商鞅和后学著作的合编。这本书的主要思想包括以下几个方面:第一,法律起源论。商鞅认为法是社会发展到一定阶段的产物,这与传统的天命论相对立,而且他企图从财产关系上去探讨法的起因。第二,变法论。商鞅把人类社会分成上世、中世、下世和今世“四世”进行研究,认为社会是动态发展的。因此,商鞅认为礼、法等应该随时代而变,才能有效治理国家。他还从人性皆好利恶害的角度,为变法提供理论依据,认为统治者只有根据人的这种本性来制定赏罚办法才能统治人民。第三,法治论。商鞅认为,统治者想要巩固政权并进而成就霸业,唯一的办法是摒弃礼治,实行法治。他极力主张以“法”代“礼”,因为在他看来,法可以确定事物的权利名分,法可以富国强兵,法还可以制止叛乱行为,只有实行法治才是富国强兵的唯一捷径。第四,赏刑论。商鞅主张治国必须赏、刑并用,最好是“重刑少赏”,最终达到“以刑去刑”的目的。第五,专制主义的文化政策。商鞅主张用耕战思想教育人民,统一人民的言行,极力反对儒书儒术,这种文化专制主义的主张成为秦始皇“焚书坑儒”思想的先导。

至于韩非子,则是后期法家的代表,也是整个法家学派的集大成者。韩非子生卒年约在公元前280—前233年,韩国人,为宗室贵族。他的思想“本于黄老”,但不同于老子,而成为典型的“刑名法术之学”。他曾经师

从荀子,但却走上了批判儒家的道路,成为法家思想的集大成者。韩非子和李斯是同学,李斯自认为自己的才学比不上韩非子。韩非子“为人口吃”,不善说辩,所以不能像战国时代其他许多士人那样,以自己的学说去到处游说。但他富于卓越的社会洞察力和分析问题的能力,遂潜心著述,对之前的法家学说进行了总结,成为先秦时代最重要的法家理论家。韩非子虽然政治见识非凡,但他在韩国并没有得到重视。后来,韩非的著作流传到了秦国,秦王政读到书中的《孤愤》《说难》后,十分佩服,感慨道:如果能够见到这个人并与他一起畅谈,可以死而无怨了!第二天,他让人叫来当时任廷尉的李斯,让他看自己刚读过的这两册书,询问是何人所作。李斯告诉秦王,这是他的同学韩非的著作。于是秦王急忙发兵攻韩,向韩索要韩非,韩王遂派韩非出使秦国。秦王政十四年(公元前233年),韩非来到秦国,秦王政很高兴,和韩非促膝畅谈天下大事。当秦王询问统一天下大计时,韩非劝秦王不要先征伐韩国,应将赵国先消灭掉。秦王以为韩非存有私心,便开始对他猜疑,置之而不重用。这时,李斯、姚贾因嫉妒韩非的才能,且害怕韩非子会代替自己在秦国的位置,就乘机进谗言诋毁韩非,说韩非本是韩国公子,终究是为韩着想而不为秦尽全力。如果秦王不用而放他回韩国,将给秦国留下祸患,不如杀掉他。秦王听信谗言,将韩非下狱论罪。李斯派人送毒药给韩非,要他自杀。韩非希望能面见秦王,李斯不允,被迫服毒身亡。韩非著有《韩非子》一书,共有55篇,其中大部分是韩非本人的作品,但也可能掺入了少量他人的作品。《韩非子》当中,有许多篇目讲的都是帝王治天下的道理。比如他写的“六反”是论严刑峻法对于治理国家是如何重要的,他的“八经”是讲治理国家的八项纲领,他的“主道”、“扬权”是告诉君王如何牢牢掌握大权的秘诀,“三守”是告诉君王怎样才能坐稳第一把交椅而不被人颠覆,“亡征”是告诫君王,国家要亡就会有四十七种先兆。韩非十分善于将深刻的思想以通俗易懂的方式表达出来,他最常用的方式就是运用寓言故事来说明道理。《韩非子》一书共汇集了寓言故事三百多则,其中的许多寓言我们都耳熟能详,譬如自

相矛盾、守株待兔、滥竽充数、老马识途、曾子杀猪等。这些故事对韩非子政治观点的表达十分有帮助。比如,他要说明法术虽然重要,然而让君王知道它的重要却是非常困难的,就举了卞和的例子。故事说楚国人卞和在深山得到一块璞玉,献给了楚厉王,楚厉王让玉工鉴定,玉工认为只是块石头。楚厉王以欺君之罪砍了卞和的左脚。厉王死,武王即位。卞和又把璞玉献给武王。武王又让玉工鉴定,说还是块石头,结果卞和连右脚也被砍掉。武王死,文王即位,卞和抱着玉在楚山下哭了三天三夜,眼泪哭干,眼里流出了血。文王得知,派人去问:天下受刑之人很多,为何只有你这么悲伤?卞和说:“我并非是为双脚被砍而悲伤,而是为了宝玉被认作石头,忠实被误为欺骗而悲哭。”于是,文王让人加工这块璞玉,果然得到的是一块世间罕见的宝玉。再譬如,他谈到利益时讲了这样一个故事:卫国一对新婚夫妇在神灵前烧香祷告,求神赐福。妻子说:“求神保佑我无祸无灾,再让我老公赚一百金。”丈夫一听忙捅了她一下:“你怎么要这么少的小钱?为何不祝福我赚个成千上万呢?”可妻子却瞪了老公一眼:“你赚钱超过一百金,拿着它还不去找小老婆?”韩非子用这个故事去讲解应该得到的利益与落到敌人手中的关系,可谓精妙至极。韩非子在批判和吸收各家主张,总结前期法家的理论和实践的基础上,提出了“以法为本”,法、势、术相统一的“法治”思想体系。法就是法律、法令,是要求臣民必须遵守的;术就是权术,有两重意思:一是指任用、监督、考察、奖惩臣下的方法,二是指君主驾驭臣下的权术;势就是“威势”、“权势”,包括地位和权力,是君临臣民的客观条件。韩非认为,对于君主来说,治理国家中法治是必然的也是必要的,要“以法为本”。但是,光有法不行,还必须有术,“君无术则弊于上,臣无法则乱于下”。同时,法与术都必须以掌握权势为前提。如果君主手中无权,有法也发挥不了作用,有术也无从施展,所以,没有权势就谈不上法治。同样势也离不开法,有势无法就不是法治,而是“人治”或“心治”。因此,一个聪明的君主要“修术”以“行法”,要善于“抱法处势则治”。由此可见,韩非子学说的实质就是如何建立中央集权的政治体制,实行君

主专制独裁,在理论上为专制主义中央集权的封建制度的建立提供了根据。秦始皇赞赏《韩非子》一书,重点就在这里。韩非子的学说是建立在“法与时转”的历史进化观和“欲利自为”的人性论基础上。受商鞅的影响,他把人类社会划分为上古、中古、近古、当今四个阶段,认为“法与时转则治,治与世宜则有功”。他又受荀子性恶论影响,认为所有的人都是“欲利”、“急功”、“好利恶害”的,人与人之间只是一种相互对立的利害关系。



图4-5-3 《韩非子》书影

总的来说,在法家的发展历程中,前期法家思想有比较多的实践色彩,在重法的同时并不排斥道德教育的作用;后期法家思想更有理论色彩,从性恶论角度出发,完全否认道德教育的作用,强调法的绝对性。

管子卷第一

臨菑房玄齡 註釋

唐

盧泉劉 續 增註

明西湖

朱養純元一

參詳

明西吳朱長春 通演

朱養和元冲輯訂

牧民第一

國頌 土經

四維 六親

四順 五法

經言一

凡有地牧民者務在四時

四時所以生

守在倉廩

食

人之國多財則遠者來

地辟舉

民保處

地盡闢則

言

天也

人留而安

倉廩實則

知禮節

衣食足則

知榮辱

居處也

度則六親固

舉行也

上行禮度則

六親各得其所

故

能感恩而結

固之六親

謂父兄弟妻

妾

管子卷第一
通演
朱長春
朱養和
元冲
輯訂

图4-5-4 《管子》书影

另外要补充一点,除了从时间角度可以把先秦法家划分为前后两阶段外,法家学派又有明显的地域性区别,可以分为晋法家和齐法家两种。晋法家或称秦晋法家,是以三晋文化和秦文化为基础而产生的法家派系,大多数有名的法家人物都属于晋法家。其中,影响最大的商鞅、韩非分别是晋法家“法治”理论的初创者和集大成者。晋法家是先秦法家的主体,是战国法家思想的主流和代表,其特征是:重农抑商,严刑峻法,否认道德教育的作用,极端夸大刑罚的作用。齐法家是以齐国文化为基础而产生的法家派系,其思想主要体现在托名管仲的《管子》一书,其思想特点是:重农而不抑商,重法而不全盘否认道德教育的作用。在具体学术理论上,法家也有不同学术主张。比如前期法家中,商鞅重法,是法家中的法派;慎到重势,是法家中的势派;申不害重术,则是法家中的术派。最后由韩非集其大成,提出“以法为本”,形成了法、术、势相结合的完整理论体系。

三、法家的思想构成

通过上面对法家代表人物的介绍,我们可以对法家思想的基本特征进行概括,大体有以下几个方面值得注意。

其一,因为痛恨春秋以来战端频繁、民生困苦的“天下散乱”局面,法家鼓吹国家的统一与强盛。他们认为,只有实现统一,才能指望国家有繁荣的经济文化和强盛的国力。因此,他们要求建立一个统一的中央集权国家,主张“事在四方,要在中央”,追求那种“海内为郡县,法令由一统”的政治局面。他们为废分封、设郡县做出了重大的历史贡献。他们把“变法”、“法治”与“耕战”作为实现这一目标的主要途径,认为“治国之要”,在于使人们“归心于农”,主张发展经济,增强国家实力,认为“无力则国必削”。从李悝的尽地力之教到商鞅的“弱民”、“垦令”与“奖励耕战”,再到

韩非的去“五蠹”、“富国以农”、“使民以力得富”,都是这一精神的体现。富国强兵的口号,是法家政治理想与爱国主义精神的集中表现。

其二,法家主张君主专制,鼓吹君主独揽行政、立法、司法的大权。之所以如此,是因为法家在哲学上接受了道家的相关理论,把“道”与“君”一体化,认为“道”是万物的本源和世界的主宰,而君主是“道”在人间的体现,因此君主要独操一切权势,否则就不成其为君主;要保持权势,君主就必须拥有最高、最后的决断权。同时,对君主专制的强调也是出于现实的考量,法家认为实现国家的富强与统一,必须有一个强有力的君主作为领导者,来制定并推行法规、律令。至于如何实现君主的专制,法家认为首先是政治上支配一切;其次是思想上统一人们的认识,实行文化专制;再次是君主要设法控制人们的生计。法家此方面的思想在今天看来,具有相当的落后性,但在当时是适合生产力发展需求的。

其三,在如何实现法治上,法家强调法治的公平、公开。他们认为,法是一种“公仪”,是集体价值观念的尺度与判断是非的标准,应该“如天地之无私”,“发于人间合于人心”。因此,执法必须守正不偏,去掉私心偏见,“法不阿贵”,“刑无等级”,“君臣上下贵贱皆从法”,做到“刑过不避大臣,赏善不遗匹夫”。公然否定了任何等级特权,体现了法律面前人人平等的原则。因此就强烈主张,即使亲如父子兄弟,也应该依据事实“一断于法”,保证法律的严肃性与公正性。而要做到这一点,就应该“明主治吏”。韩非根据“闻有吏乱而有独善之民”,“不闻有乱民而有独治之吏”的情况,主张“谨修法律而督奸吏”,认为官吏手中握有权力,他们违法,危害确实大得多。对不法官吏宽仁一分,老百姓受到的危害就要增加十分、百分。为了保证法的公正性,法家主张打破法的神秘性,把法“布之于百姓”,让境内“卑贱莫不闻知”。老百姓知法懂法,才能利用法来维护自身的权益,监督法律的执行,也使奸吏与特权者难以徇私枉法,欺诈民众,达到“吏不敢以非法遇

民”，“民不敢犯法，以干法官”的效果。

其四，追求变法革新，反对因循守旧。中国是一个传统的农业国家，保守怀旧的意识较强。先秦时期其他有影响的思想家或学派，都或多或少、或明或暗地赞美过去，非议当今，主张效法先王，让历史倒退。而法家则高举“不法古，不循今”的旗帜，主张根据变化了的情势，不断变法革新。法家认为，历史是呈阶段性地向前发展的，不同的历史时期有不同的时代特征，人们必须“不期修古，不法常可”，“称俗而行事”，顺应历史，采取不同的因应方略。如果治国的措施、法制与时代脱节，就会国破身亡，至少也是国削势衰。法家认为，凡是有利于国家治理的，就不应效法过去。基于这样的认识，那些有机会登上政治舞台的法家人士，如管仲、李悝、申不害、吴起、商鞅等，无一不成为中国历史上的改革家，也无一不使自己所处的国家经济发展、国势增强，有的成为一时的霸主。

其五，因为法家大多具有实际的政治经验，所以大都能够正视现实，主张求真务实，反对过分理想化的学说或主张。他们认为，人都是“饥而求食，劳而求扶，苦则索乐，辱则求荣”的，君主应当利用这一人性来治理人民。他们因而制定了根据老百姓生产粮食布帛的多少而给予不同奖励和处罚的激励政策，最大限度地调动劳动者的生产积极性。他们以极大的精力研究国计民生等现实问题，诸如发挥土地效力、开垦荒地、土地规划计算、数据统计、平抑物价、仓储积蓄之类，寻求增产增收、富国富民的途径。主张禁止对一切于富国强兵没有用处的言行，不管他们讲得如何天花乱坠，也必须禁止，切实改变“言耕者众，执耒者寡”、“言战者多，被甲者少”的情况。且进一步主张，办一切事情都要“听言观行”，注重效验，用实效作为检查一切言行的标准。对谎言虚言，都应该处罚。对官吏的使用，法家主张根据人的实际能力，“因任而授官”；根据其确定的职责，“循名而责实”，不可以容取人或以言取人；根据经严格考核的官吏的实际成绩而不是

听他说得怎样来定赏罚,“功当其言则赏,不当则诛”。对夸夸其谈、名不符实的,给予重罚。法家主张“宰相必起于州部,猛将必发于卒伍”,先“试之以官,课其功伐”,即要求从有基层实际经验并被证明有能力的人中,选择或提拔官吏。否则,就会出现像赵括那样能说会道但无实际才能的人,这种人一朝为将,将引发全军覆灭的灾难性后果。

其六,因为重视现实的态度,在社会历史观上法家是比较彻底的唯物论者。法家思想中许多有价值的主张都来自其唯物主义的世界观,这方面在韩非子的著作中体现最为明显。作为荀子的学生,韩非子继承了老师否认天命,主张天人相分、人定胜天的思想,而且在改造和吸收老子的有关思想中,重新解释了“道”与“理”这一对重要的哲学范畴。他把“道”理解为自然界的一般规律,把“理”理解为具体事物的特殊规律。二者之间既有联系又有区别。认为“理者,成物之文也”,是具体事物相互区别的标志;道则是万事万物“所以成”的根本原因。以这一认识为基础,韩非子对当时社会上流行的鬼神与卜筮等迷信,都进行了尖锐的批判,否定天命鬼神主宰社会与人生。他把国家的兴衰存亡看成是由现实的政治力量强弱对比所决定的,因此崇尚人力,主张靠人的力量与勤勉来增强国力,避祸求安。另外,先秦法家在建立起学派思想体系的过程中,形成了自己一套独特而统一的基本概念,比如法、术、势、刑、赏、罚、利、公、私、耕、战等,这些概念、范畴是法家思想的理论支柱,是法家形成自己思想特色的保证。

总体来看,法家人物成分较为复杂,多由当时的政治家和思想家组成,其思想的理论来源主要是吸收各家学说之所长,糅合成为自己的观点,从而形成独有的法治思想。法家最大的特点就是与时俱进、革故鼎新,以“法治”取代“礼治”。他们的思想主要是关于治国方略的,涉及政治、经济、军事、教育、法律等众多领域。从其学说的出发点看,法家代表的

是当时正处于上升势头的新兴地主阶级的利益,在当时具有比较明显的进步性。从对后世的影响看,法家思想既有积极的一面,也有消极的一面。

在积极方面,首先一点是,法家思想具有朴素唯物主义辩证法和唯物论的色彩,在先秦鬼神思想浓厚的历史氛围中,法家学说凸显了人的主观能动性,强调了人掌握自我命运的能力。其次,法家主张统一的中央集权制国家,迎合了当时人们厌恶战争、渴望安宁的历史大势,并为后来两千余年大一统的政治结构作了理论上的申说。再次,法家强调依法治国,反对人治或礼治,认为社会的治乱与兴衰不在于君主贤明与否,而在于法律制度的有无与好坏。不仅适应了当时社会大变革中新兴政治力量的时代呼唤,而且此种法治主张就是在今天也一样没有过时。最后,法家严于治吏的精神,对后世建立一支规范而有力的官僚队伍起了一定的理论引导作用。

在消极方面,法家认可极端君主专制主义思想,主张实行专制主义文化政策,为后世几千年专制社会的建立与延承作出了理论探讨,抑制了中国古代政治与文化上的活力与创造性。同时,法家过分强调刑罚的作用,这种极端重刑主义往往导致暴政,对民生产生了很大的危害。

第六节 元一统始:经学建构的文化图式

一、经与经学

经学,从字面上看,就是指研究经典的学术或学问。不过,经学所研究的“经典”是特指《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》等经过孔子整理的儒家典籍,也就是通常所说的“六经”。在战国时期,经其实是各家子书的一种著述体例,是各家各派对本派比较重要著作的一种泛称,比如墨家有《墨经》,道家有《道德经》,法家李悝著有《法经》,《韩非子》书中有《八经》等。在此之前,“经”的意思则是指王室的重要典章,战国诸子借来指本派著作,以示郑重。把经的意思特指化,是西汉时候的事。汉武帝时期,在董仲舒等人的建议下,由王朝政府下令“罢黜百家、独尊儒术”,经由是始专指儒家经典。而经学一词的提出,也是汉代的事情。《汉书·儒林传》中说孔子之教化在鲁国有遗留,“于是诸儒始得修其经学,讲习大射乡饮之礼”。

汉儒之所以用经称《诗》《书》《礼》《易》《春秋》诸书(《乐》在汉代已经失传,所以汉人所谈实际上只有五经),是因为“经,常也。有五常之道,故曰五经。《乐》仁,《书》义,《礼》礼,《易》智,《诗》信也。人情有五性,怀五常,不能自成,是以圣人象天五常之道而明之,以教人成其德也”(《白虎通义》)。即他们认为上天规定人世有五种永恒的“道”,圣人孔子效法之而作了五经,每一经都对应着一种具有永恒

价值的人伦之“道”,用以教化世人。后儒对汉人的说法从字源上有了进一步的肯定:“织之从丝谓之经。必先有经而后有纬,是故三纲五常六艺谓之天地之常经”(段玉裁《说文解字注》)。所以,在汉人以及后人那里,都是训经为常,认为由圣人孔子制作的这些著作里面包含着经天纬地、万古不变的常道,可以为永恒的治世法则。与《诗》《书》等六经相对,由孔子之后儒者所作与经有关的著述,则只能称传、说、记等。比如《春秋》是经,而《公羊传》《穀梁传》及《左传》等解说《春秋》的著作只能算是传。即在儒家的经学体系中,经与解经之作是有明确区别的。张华《博物志》中说:“圣人制作曰经,贤者著述曰传。”康有为也曾解释说:“孔子所作谓之经,弟子所述谓之传,又谓之记,弟子后学辗转所口传谓之说。”由上可见,汉儒对经的使用,显然具有不同于其他著作的尊称意义,包含了一种人为的、神圣化的色彩。而这种命名上的神圣化,目的则在于对其所指内容的神圣化,是为儒家获得政治上独尊地位服务的。类似的情况,秦汉间的其他事情上也可以看到。比如,“朕”字在先秦时期是比较普通的第一人称用语,但从秦始皇开始,这个字被赋予了神圣的含义,成为皇帝的专门自称用语,其目的也是在强化皇权的独尊性。

经的命名最初只限于《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,但从汉代开始,经的所指出现了变化,先是因为《乐》的失传,六经缩失为五经。然后,经的队伍出现逐渐扩大之势:在东汉时,五经因为加入了《论语》和《孝经》而成为七经;到唐代时,在科考取士中,又变为九经,即《诗》《书》《易》保持不变,《论语》和《孝经》不用,而《礼》分为《周礼》《仪礼》和《礼记》,《春秋》分为《公羊传》《穀梁传》和《左传》;唐文宗时,在九经的基础上,又取《论语》《孝经》和《尔雅》,并为十二经;再到宋代,因为孟子的地位被宋代的理学家们看重,《孟子》一书也加入了经的行列,经的范围最终定格为十三经(其后虽然还有二十一经、二十四经等说法,但都是一家之言,没有赢得普遍认可),而经部也与

史、子、集等部一起构成了中国传统学术的组成部分,并一直占据核心位置。这时,原来作为解经之作的传、说、记等,陆续跻身经的行列,经与传、说、记之间的原始界限消失。这种情况似乎不符合六经命名的初衷,但却绝非无因所致。因为从文献学的角度看,孔子删订的六经对汉人而言是古书经典;而那些出自后儒的传、说、记等解经之作,在东汉之后也日渐成为古书经典,列为六经一体也自然未尝不可。

二、经学产生的背景

经学在汉代的兴盛,无论是从社会政治背景,还是从学术自身发展需要等方面看,都有其必然性。

首先,从社会政治背景看,在儒学独尊局面形成之前,从秦始皇到汉武帝,对选择何种思想作为统一帝国的指导思想,最高统治者一直在探求最适宜的道路。先是秦始皇以法家思想为理论武器统一了天下,显示了以刑法治国的成效。此时,包括儒学在内的其他学说遭到沉重的压抑。然而,不可一世的秦朝“二世而亡”,使后继的汉王朝统治者看到,法家“可为一时之计,但不久长”。于是反其道而行之,推行“黄老之学”,以道家“清静无为”的思想为原则,实行无为而治。此时,居于统治地位的是道家学说及一部分法家思想,而儒家经过“焚书坑儒”的打击后,在伏生等坚定的儒家学者的推动下,正从几乎被湮没的状态中开始复苏、发展。整个汉王朝前期,在“无为而治”的政策下,很快稳定了帝国的政治局势,并出现了“文景之治”的兴盛局面。但是,“无为而治”的方针虽然在经济上取得了巨大的成功,但在政治上却出现了严重的危机,突出表现为诸侯王势力强大,中央皇权受到严重削弱甚至威胁。面对这种情况,一些有远见的政治家提出了“削藩”的建议,结果却引来了七国之乱。这种局面说明“无为而治”已经走投无路,加强中央集权,重新选择新的治国思想势在必行。而儒家“序君

臣父子之礼,列夫妇长幼之别”,上合君心,下合民情,在政治上有利于维护封建等级制度,在社会教化上适合于强化宗法制的传统人伦关系。于是,汉武帝在政治措施上加强中央集权的同时,在思想上也采取了统一四字的政策,接受了董仲舒等人的建议,“罢黜百家,独尊儒术”,由帝国上层下令,把儒家学说立为官方哲学,儒学由此取得了思想意识领域的统治地位,这是以研究儒家经典为己任的经学形成并走向繁荣的外在背景。

其次,经学在汉代的兴盛,也有一个制度上的保证,那就是汉代立经学博士的制度。博士之称在战国时期的齐、鲁等国已出现,沈约《宋书·百官志》云:“六国时有博士,掌通古今。”在秦国,博士成为常设之职,班固《汉书·百官表》:“博士,秦官,掌通古今。”入汉以后,虽然在统治思想和理念上反思前朝,反其道而行之,但在实际政治制度方面,汉代颇多秦制遗留,博士之设亦如秦,“殆诸子、诗赋、术数方技皆立博士”(王国维《汉魏博士考》)。至汉武帝独尊儒术,遂立五经博士,而废止了其他方面的博士之职。其后的汉王朝统治者不断增立经学博士,到汉宣帝末年,经学已有十四家博士之多。从文化意义上看,经学博士的设立标志着战国时代诸子学的退潮、湮没,以及西周王官之学的复兴、更化。而对于经学的开展来说,博士之职的设立显然是大有益处的。因为经学博士的设立,使儒学研究由私人学术变成官方学术。这样,儒生或经师们的学术活动不仅有来自于官方的经济支持,同时,“学而优则仕”,也会带来政治上的荣誉与好处。所以,经学博士的设立,背后还隐藏着一种实际利益上的驱动力,这对汉代儒生们研究儒家经典无疑具有相当的推动作用,使得经学的发展在制度上有一个优于他学的外在保证。

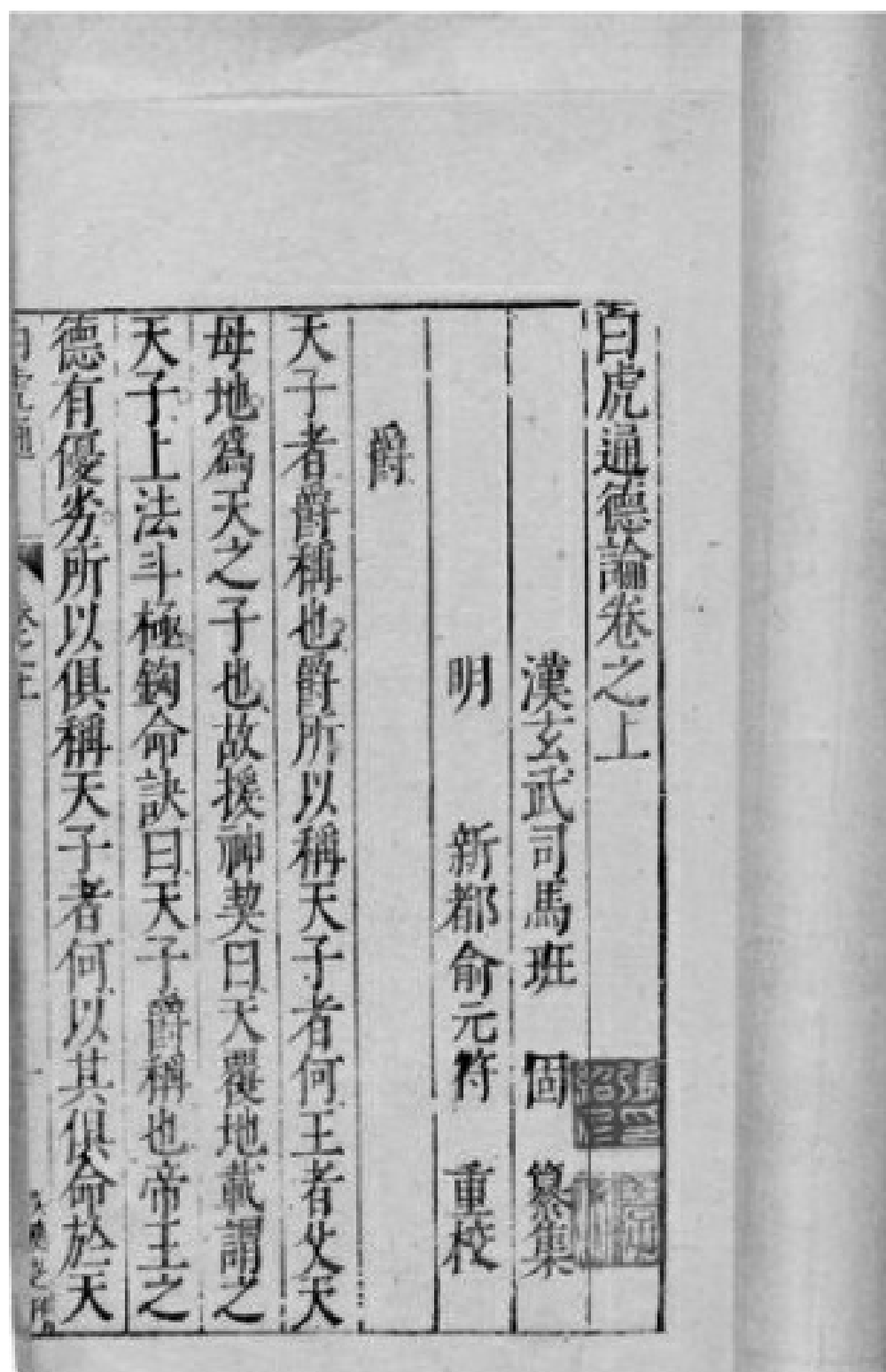


图4-6-1 《白虎通义》书影

最后,经学在汉代的形成与兴盛,也是儒学在学术固有发展规律作用

下的必然反应。学术的发展自有规律,“内纯致用”是其中的一条基本原则。内纯是指某一学说、学派在发展过程中,必须不断纯洁自身,寻求学派理论内核的合理性,即在认知层面上进行学说理论的深化。致用是指一个学派或学说在发展过程中,必须因时制宜,拓展学说的实用功能。也就是说,经学在汉代的兴盛,是儒家学说在学术自身发展规律的作用下,对时代政治要求的一个回应。为了适应大一统的帝国统治的需要,儒家学说的信仰者一方面对本派学说内部的一些主要理论进行归纳和发展。比如,对儒家的伦理哲学做了进一步的、系统化的归纳,提出“三纲五常说”。“三纲”,即是君臣、父子、夫妻三种最基本的人生关系,其中,君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲。“五常”,则是指仁、义、礼、智、信五种伦理道德。这些概念在孔子、孟子等先秦儒家学者那里已经使用,但是并没有形成一套体系。而且,先秦儒家也没有解释自己伦理哲学的逻辑依据,但汉儒在其经学研究中做出了回答。例如,东汉班固编辑的《白虎通义》中就提到:“君臣法天,取象日月屈信,归公天也。父子法地,取象五行转相生也。夫妻法人,取象六合阴阳,有施化端也。”又谓:“五性者何谓?仁义礼智信也。仁者,不忍也,施生爱人也。义者,宜也,断绝得中也。礼者,履也,履道成文也。智者,知也,独见前闻,不惑于事,见微知著也。信者,诚也,专一不移也。故人生而应八卦之体,得五气以为常,仁义礼智信也。”同时,儒学在汉代经师手里,也吸收、借鉴了其他学说的有关理念,使儒家学说的理论性得以加强,其主张更加适合时代的要求。比如,汉武帝时候的董仲舒,是《春秋》公羊学大家,他在延承《春秋》大一统思想的基础上,大力借鉴了战国以来阴阳学派的阴阳五行理论,建立适应帝国政治需要、具有很强现实性的天人合一理论,提出了“五德始终说”、“三统说”、“灾异说”等概念,为汉帝国政权承秦而来的合理性,以及君权至上、天下一统政治结构的合理性等,做出了理论上的解说与肯定。

另外,为了加强儒学的致用性,汉代的许多儒生或经师甚至对儒家典

籍的具体政治效用,都做出了明确的、结构化的安排。比如,董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中说:

《诗》《书》序其志,《礼》《乐》纯其美,《易》《春秋》明其智。六学皆大,而各有所长。《诗》道志,故长于质;《礼》制节,故长于文;《乐》咏德,故长于风;《书》著功,故长于事;《易》本天地,故长于数;《春秋》正是非,故长于治人。

而司马迁在《史记·太史公自序》中也表达了类似的、关于儒家经典实用功能的分派:“《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以道化,《春秋》以道义。”汉代儒学在其学术内纯化、致用化过程中所建立起来的天人感应等概念,成为后代两千年封建专制政权的一贯理论基石,使得历代统治者都选择儒学作为各自专制帝国的官学,从而保证了儒家学说在思想领域始终能够处于主导地位。因而,以研究儒家经典为内容的经学,也自然会获得很大的发展空间。再结合其他因素,经学在汉代的兴盛以及在后代的继续,也便可以理解了。

三、经学的历史

经学在汉代建立起来之后,一直延续了两千余年,贯穿了整个封建时代。在漫长的学术发展历程中,经学是有兴衰起伏的。按照其学术内容和方法上的演变,大体而言,经学可分为汉学、宋学两大类别。从时间上讲,汉学主导唐以前之经学,宋学形成于两宋,而笼罩元、明二代。至于清朝,则是汉、宋学的综合。虽然其时经学大盛,但在学术内容和方法上,并未别开生面,在汉、宋之外另立一派。

从学术史上看,自汉到唐,经学始终保持着汉代时所建立起来的基本学术论题和特征,这一时期可以称之为经学的汉学阶段。汉代经学最突

出的就是今、古文经学的纷争。两汉经学的今、古文之分,最早是指儒家经典书写文字上的差异。所谓今文,就是汉代时通用的隶书,而今文经就是用隶书书写、传授的儒家“五经”。所谓古文,指的是先秦时的籀书,在汉朝时已经不再使用,所以相对于隶书而言,自然是古文字了,而古文经就是指汉时用籀书书写的“五经”。儒家典籍在汉代之所以出现今、古文的差异,原因就在于秦朝时的“焚书”之厄,因此汉儒收求儒家典籍有两条途径:一是凭记忆,靠背诵,根据由秦入汉经师的口授,用隶书重新书写出来,就成为今文经。二是民间密藏的少量古本经书和鲁恭王从孔子宅壁中发现的《古文尚书》《礼记》《论语》等,则是古文经。今、古文经不仅书写文字不同,并且字句、篇章亦有一定差异。在西汉中前期,认识古文的学者很少,古文经主要被藏在皇家秘府,儒生传习所用的大都是今文经,从汉武帝到汉宣帝所立的十四家五经博士,也都属于今文家。因此,在汉宣帝之前,只有今、古文之分,但并没有今、古文之争。到了汉宣帝以后的西汉末期,刘歆因为整理皇家藏书的机会,大量接触古文经书,遂提出把《古文尚书》(今已不传)、《毛诗》《周官》《左氏春秋》等古文经立为学官。因为要立为学官,所以古文家必须创立新的解说,于是借今、古文经在文字、篇章上的差异,和今文学家分道扬镳,形成了经学史上的今、古文之争。

今、古文之争首先是一种学术之争。大体上讲,今文学家比较致力于发现经书中的微言大义,尊奉孔子为“受命”的“素王”,认为孔子整理《诗》《书》等书,是为“托古改制”。五经中以《春秋公羊传》为主,其引阴阳五行观念入儒学,直接导致了东汉谶纬之学的泛滥。其代表性人物主要有董仲舒、京房、何休等。而古文学家更多用力于章句训诂,崇奉周公,把孔子视为一个传解周公之道的“先师”,不像今文学家那样神圣化孔子。五经中以《周礼》为主,反对纬书和微言大义。代表性人物主要是刘歆等。古文、今文经学的争论,自西汉后期开始,一直持续于整个

东汉时期,古文经在刘歆等人的努力下,先后有多种列为学官。但到了东汉后期,经学的汉学阶段表现出一种新的学术特色,即经学今、古文相混淆,郑玄、许慎等是代表。郑玄是东汉后期十分有名的经学大师,学问很大,以至身边的下人都受他熏陶而颇有文采。有一个故事说,郑玄的婢女因为惹怒他而被惩罚站在泥地中,旁边路过的另外一个婢女,引了《诗经》里面的话说:“胡为乎泥中?”婢女应口以《诗经》中的话答道:“薄言往愬,逢彼之怒!”郑玄之治经学,兼采今、古文字,兼授今、古文义,他曾遍注群经,代表作是《仪礼注》和《毛诗笺》。在《仪礼注》中,郑玄常常是或用今文之字,而注出古文之字;或用古义,而补足今文之义;或者同时兼用古今文。郑玄的《毛诗笺》以属于古文的《毛传》为主,但也时时援用齐、鲁、韩三家今文诗说。例如,《商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商。”古文《毛传》中的注解是:“玄鸟,𪚩也。春分,玄鸟降。汤之先祖有娀氏女简狄,配高辛氏帝,帝与之祈于郊媒而生契,故本其为天所命,以玄鸟至而生焉。”意思是说,简狄在春分季节,燕子飞回之时,与帝高辛氏到郊外祈祷,因而生契,燕子在这里是吉祥的象征。而郑笺却紧接着注解:“降,下也,天使𪚩下而生商者,谓𪚩遗卵而生契。”显然,郑笺此训未从毛传之古文说,把燕子解释为商族的图腾,而采用极可能是三家诗的今文说法,所以其解说中带有一些今文学派的神异色彩。郑玄以一种比较公正的态度对待今、古文经学,尽量地采纳两方的合理性意见,加以融通,这种做法很被当时的儒生和经师所赞赏,今、古文的融合也就此成为学术大势,其争论也就告一段落。



图4-6-2 郑玄像

魏晋时儒学退位,玄学形成。对儒家经典的研究主要是为了和老庄互释,以解说玄学命题,王弼、何晏为其代表,学术史上称之为正始之音。这时,纯粹的经学研究很少,王肃是当时的代表性经学家。王肃的解经像郑玄一样,也是兼采、混合今古文。但王肃似乎是出于某种学术成见,经

常是:在郑玄采用古文解处,王肃采用今文解;反之,郑玄援引今文义时,王肃则取古文义。在混合经学今、古文中,除郑玄建立的“郑学”之外,王肃也建立了属于自己的“王学”。至南北朝,经学亦分为南学和北学。南学、北学在学术上有各自的特色:大体上说,北学继承了两汉经学传统,其特点是以明经为学术中心,多保留汉学名物训诂的朴实学风;而南学多受玄学、佛学的影响,其特色是重视义疏之学,重在发挥儒家经典的义理,是汉学中微言大义的传统。所以,《北史·儒林传序》有“南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶”的说法。



图4-6-3 《韩诗外传》书影

唐代是经学汉学阶段的最后时期,其特色是经学中的今、古文对立以及南、北学对立,都渐趋消失,经学解说走向统一,这在《五经正义》中有重要的体现。《五经正义》是唐王朝最高统治者下令,为士人科考而准备的统一教材,由孔颖达等人编辑而成,它代表了唐代经学的最高成就。《五经正义》的经注,将今文与古文、南学与北学的传注与义疏熔为一炉,同时,在采纳前人材料时,多能客观、公允地评断古、今文经说歧

异之处,展示了一种兼收并蓄、理性客观的学术立场或风格。唐代其他儒家学者的经疏,诸如贾公彦《周礼注疏》《仪礼注疏》、陆淳《春秋纂例》等,也具有这样的特色。唐代经学的贡献在于,《五经正义》等奠定了经学研究中的“义疏”之学;同时,经学的研究范围由汉代最初的五经扩大到九经。概括地说,汉至唐,经学虽有发展变迁,基本上没有逾越汉代今、古文经的学术范围,因此在学术史上此时期都归于汉学阶段。

至于宋学,则是指宋、元、明时期的经学,它兴起于两宋时期,然后一直延续到元、明两朝。宋代经学著作多为经注或经说的形式,借以阐发理学思想。其中较有影响者如周敦颐《太极图·易说》、张载《易说》《正蒙》、程颐《伊川易传》、朱熹《四书章句集注》《易本义》等。在经学发展历史中,宋学与汉学相比,具有不同的学术特色。归纳来讲,宋代经学的学术特色体现在两大方面:第一,宋代学者展示了比较强烈的学术批判意识。从北宋的欧阳修、司马光、苏轼到南宋的朱熹等,在其经学著作中,对儒家经典本身的神圣性,以及汉儒经说的权威性都表示了自己的某些质疑。对此,宋人自己便有记载。南宋王应麟在《困学纪闻》中,援引了一段陆游对宋代经学变迁的评价,说:“唐及国初,学者不敢议孔安国、郑康成,况圣人乎?自庆历后,诸儒发明经旨,非前人所及,然排《系辞》,毁《周礼》,疑《孟子》,讥《书》之《胤征》《顾命》,黜《诗》之序,不难于议经,况传注乎?”由此可见,宋学不仅对汉学的注疏大加异议,甚至对儒家经典本身某些内容与篇章也持猜测态度。宋学疑经思潮的更进一步发展,则是扩大为直接的改经、删经行为。例如,朱熹在《大学章句》中,凭着自己的主观意见,改变了旧文的节次,将全文划分为经一章,传十章,并补写了第五章“格物致知”的传文134字。宋学的这种学术作风,显示了其勇于疑古的精神。在许多方面,确实揭示了经学自汉代以来的谬误,对后来清代学者的经学辨伪运动无疑是起了一种启发作用。但是改经、删经之举,却使宋学多了几分主观臆断的色彩。第二,宋学是伴随着

浓厚的理学氛围而形成的,所以,宋人经说中的义理部分充斥着极度强化了伦理观念。作为经学的宋学,始终是在理学思潮风靡的学术环境中生长发育的,完全可以说,主要的经学家也都是理学家。因此,理学的基本观念,必然要渗进对经典的解说中,从而造成宋学独特的道德色彩浓重的义理解说。比如,在对《诗经》中情诗的解读上,朱熹把“郑风”、“卫风”等中的24首抒发男女之情的作品定性为“淫诗”,认为这些作品“但知思念男女之欲,是不能自守其贞信之节,而不知天理之正”。这种评价和汉学中美刺教化之说截然不同,显然是从理学的道德观念出发而做出的判断。宋学这种从理学观念出发去解读儒家经典的做法,自然会导致疑经、改经行为的发生。故而,如果说汉学可以简单归纳为“我注六经”的话,那么宋学则是典型的“六经注我”。宋学解经的这种主观性,原因在于理学在形成中,为适应新的时代形势,需要从禅学、道教以及当时的科学知识中吸收相关内容,以补充儒学的理论缺陷,建立起自己的一整套哲学体系。因此,对六经与汉学的某些“修正”便是势在必行。

归纳而言,宋代经学的特点基本上是由理学的建设而决定的,它的贡献一则是在汉学之外开创了宋学的儒经研究策略,自宋以后,落实了《易》《诗》《书》《仪礼》《礼记》《周礼》《公羊传》《穀梁传》《左传》《论语》《孟子》《孝经》《尔雅》等“十三经”的经学研究范围。二则是帮助理学建立了一套可以实现理论自足的哲学体系,发展了儒家学说,完成了儒家学说的内纯致用化要求。其缺点也很明显,清人皮锡瑞在《经学通论》中批评宋人的《书》义说:“专持一理字,臆断唐虞三代之事,凡古事与其理合者即以为是,与其理不合者,即以为非。”此说正点在宋学的痛处。宋学在两宋时期奠定了自己的学术基础后,在随后的元、明两代得到继承。元、明期间虽然也有自己的经学家和经学著作,但在理学思想的笼罩下,其经学完全丧失了创造性,始终未能突破宋学的学术范围。所以,皮锡瑞在《经学历史》中批评元人说:“若元人则株守宋

儒之书,而于注疏所得甚浅。”顾炎武在《日知录》中则批评明人云:“若有明一代之人,其所著书,无非盗窃而已。”

经学至清代,迎来了一个新的繁荣阶段,或者可以说是一个空前绝后的阶段。清代经学的主要特色,就是包容汉、宋,兼行今、古。清代经学大体上经历了三个发展阶段。

清前期顺、康、雍三朝为一段。官方主持整修诸经,尊崇朱熹,学术上以宋学为主而兼采汉学。进入乾隆朝以后,学术风气转而主宗汉学。学术上讲究博引广证,务求实据。经学家在为疏解经传而取证先前典籍时,态度十分严肃,一般说来,他们不援引已确证的伪书或小说家言,援引宋代以后的经说也很谨慎;重视文字、音韵等“小学”,将经疏奠立于文字音韵学基础之上。这种治经态度显示了清代经学具有一种实证的科学精神,它一直持续到嘉庆年间,形成了学术史上著名的“乾嘉学风”,代表了清代经学的最高成就。乾嘉经学可以分为两派,即以惠栋为首的吴派和以戴震为首的皖派。两派学术内容和倾向有一定差异,大体而言,吴派以博证信古为特色,在解读儒家经典中,追求多多罗列古籍与前人观点,以证明自己主张,尤其重视汉代学者的见解与观点;而皖派特别致力于文字、音韵学,从“小学”入手来阐明观点,在此基础上再援引古人论断来证明己说。这是清代经学的第二阶段。嘉庆以后,今文经学复兴。经疏的重心由名物训诂转向大义微言,在众多经、传中,特别推奉《公羊传》,且十分重视辑佚西汉今文经遗说,驳斥古文经学为刘歆伪造。至清末,康有为、梁启超等维新派更借今文经说中“托古改制”的主张,为当时的政治革新服务。而章太炎则治古文经,站在革命民主派立场驳斥维新派,成为两千年经学历史中的最后一位大师。

在20世纪以后的中国,随着儒学在国家意识形态中统治地位的丧失,

经学也衰落下来,经学作为古典学术的代表完成了它的历史使命。

四、经学的特点

最后,让我们对经学的总体特征做一个归纳。首先,经学最基本的特征,就是它从一开始便是以“官学”的姿态出现,紧紧贴近政治现实,代表了封建社会的“正统”思想。从汉代开始,经学的沿革变迁,盛衰消长,和整个封建社会的政治思想、学术文化的发展演变休戚相关。汉代时,在董仲舒“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”的建议下,汉武帝“独尊儒术”,设立五经博士。此后,博士逐渐增加,至汉宣帝末年,增至“十四经博士”。其后,虽然有今、古文之争,经学在东汉也产生比较严重的谶纬化倾向,但在总体上经学总是牢牢占据汉代的正统地位。魏晋南北朝时期,虽然玄学是思想界的主流,但上层统治者倡导的仍是经学。唐代时,为了统一思想、改变师说多门的状况,朝廷命孔颖达等撰《五经正义》,规定儒生应明经科者皆以《五经正义》为准绳,定经学为一尊。至宋代,理学兴盛,其产生伊始即与经学合而为一,着重于研究儒家经典。南宋末年,程朱理学被奉为正宗,得到官方承认,而朱熹的《四书集注》则成为学校的启蒙读本和开科取士的依据。明清两代继续尊奉理学,而经学也相应地继续保持其官学的地位。

其次,经学的另一个特征则是以儒学为主,兼容百家,依时而变,不断汇集其他各种思想,以构建适合时代需要的新儒学。这一特点在汉、宋两代表现最为明显。在两汉,经学家们在解说先秦儒家经典时,将先秦诸子之说有选择地纳入了儒学体系。以董仲舒为代表的今文经学,以儒学为基础,吸收了法家的一些政治理念,掺和了阴阳五行学说和黄老之学,建立起天人感应的政治理论模式;其后,自西汉末年到整个东汉期间,经学又和战国时期齐学的谶纬思想合流,形成了儒学的神秘化。这时经学所研究

的儒学,包含了道、法、名、墨、阴阳五行各家的思想成分,与先秦儒家显然不同。而宋代时,经学与理学互为表里,由阐释经义而讲“性命义理”,人们借经学来阐发自己的见解,标新立异,疑经、议经乃至改经、删经成为一种学术风气。因此,理学家们在辨经明理的过程中,援引当时流行的禅宗思想来解说儒经,在吸收佛、道理论精华的基础上,创立了新的儒学体系。

再次,经学在治学方法上以考释经典为能事,强调实事求是的考据。汉人的今、古文之争,讨论今文经与古文经的异同。这种争论,表面上是版本之争、文字之争,实际上是文字训诂和经义解释之争。两家的争论,自始至终都未脱离儒家经典本身。及至郑玄综合今、古文学,也是以经典的考释为基础的。在其后的经学历史中,大体上一直是沿袭着考辨经典的路子,或以小学、音韵、训诂、辨伪、校讎的方式考经,或以注疏、阐释的方式解经。至清代,经学诸种考辨的特点体现得更加突出。清代的经学是在文字狱风行的严酷政治背景下发展起来的,虽然很多知识分子是为了避祸而埋首于“故纸堆”,但这种“两耳不闻窗外事”的姿态,反倒成就了清代经学极高的学术地位。清代的经学尊古崇汉,以考据之学见长,重视训诂,坚持“实事求是”的作风,形成了所谓的“乾嘉之学”。而这种“乾嘉之学”,实际上继承的就是汉代古文经学的传统,因此,人们也习惯地称之为“汉学”。

经学历史持续两千余年,一直代表着传统学术的主体内容。其主旨是在思想领域维护封建统治,经学的发展变化与中国封建社会政治、思想、文化的演变有着密切的联系,在学术上则对中国古代史学、文学、艺术等也产生了重要的影响。历代经学著述甚多,为研究中国封建社会的历史和思想文化提供了重要的资料。对于今人来说,了解、认识经学的优点与缺陷,对我们更好地继承传统、发展当今学术事业,是非常有帮

助的。

第七节 言意之辨:玄学清谈及玄理探求

一、何谓玄学

玄学是魏晋时期的一种哲学文化思潮,它出现、形成并产生影响的主要时间是在魏晋时期,因此人们又称它为魏晋玄学。魏晋时期,玄学家们谈玄论道时所主要依据的原始经典是“三玄”,即《周易》《老子》《庄子》三书,所以玄学又被人们称为三玄之学。同时,因为玄学的主体来源于老庄哲学,所以又有新道家之称。另外,玄学的学术中心在于辨名析理,所以也有人称其为名理学。玄学的命名来源于《老子》,《老子》中说:“玄之又玄,众妙之门”,而玄字呢,就是深远的意思。所以,玄学单从字面意义上看,就是玄远之学。玄学这个名称,最早大约在西晋时代已经使用。但明确地以“玄学”指属一种专门的学术概念,则迟至南北朝时期才出现。当时,设有专门的玄学馆,玄学和儒学、史学、文学等并立为国家学术。在对有关内容展开介绍前,有必要对魏晋玄学的一般特点作一个简单概括,以期先有一个宏观的了解。综观魏晋玄学,其基本特点大略如下:

其一,以“三玄”,即《老子》《庄子》《周易》为主要研究对象,并掺和一定的儒家思想,在后期则有佛家思想的介入。

其二,以辩证“有无”问题为中心。以何晏、王弼为代表的玄学贵无派把“无”作为世界的根本和世界统一性的基础;崇有论者裴頠则认为有是

自生的,自生之物以有为体。

其三,以探究世界本体为其哲学的基本内容。贵无派把“无”当作“有”的存在根据,提出了“以无为本”的本体论思想;郭象则主张独化说,认为“有”是独自存在的,不需要“无”作为自己的本体。

其四,以解决名教与自然的关系问题为其哲学目的。王弼用以老解儒的方法注《周易》和《论语》,把儒道调和起来,认为名教是“末”,自然是“本”,名教是自然的必然表现,两者是本末体用的关系。郭象提出了名教即自然的理论,认为道家的自然与儒家的名教是一致的。而前此,阮籍、嵇康则提出了“越名教而任自然”的主张,表现出反儒的倾向。

其五,以“得意忘言”为方法。针对汉儒支离繁琐的解释方法,王弼、郭象等强调在论证问题时应注意把握义理,反对执着言、象,提出“得意忘言”、“寄言出意”的方法。

其六,以“辨名析理”为其哲学的思维形式。玄学家重名理之辨,善作概念的分析与推理,辨析名理是其思维形式的基本特征之一。

二、玄学的产生背景

玄学在魏晋时期形成并产生重大影响,是有其深刻的社会政治、学术文化等背景的。简括言之,至少有以下几个方面的因素影响了玄学的产生。

首先从社会政治大环境上看,自东汉初以来,封建统治者为了稳固统治考虑,大力提倡名教,奖励气节,故当时士风的高涨,胜过其他朝代。但到了东汉中后期,社会状况发生了大的变化,政治形势每况愈下,帝国朝政常由

外戚宦官交相把持,秉持气节的士大夫站起来同宵小斗争,而结果却是士人多罹祸殃。东汉末期的桓、灵两朝,宦官专政更加厉害,两次兴起党锢之祸,天下善士多被杀戮,因此读书人对东汉王朝的统治多产生厌倦情绪。稍后,黄巾等农民起义连续发生,至董卓率兵入洛后,东汉王朝开始分裂,军阀互相攻战,士人因投身非所而肝脑涂地者,更是所在多有。再至三国鼎立局面形成时,又有曹氏代汉以至司马氏篡魏之事,士大夫厕身其间,战战兢兢。许多人为避祸全身,只好逃避现实。比如,魏晋著名文人阮籍,据史书记载,他本是一个有济世之志的人,但身逢司马氏图谋篡权、魏晋易代之际,同辈中多有因政治嫌疑而身死家没的,“籍由是不与世事,遂酣饮为常”(《晋书·阮籍传》)。在这样长期的社会动荡状况下,读书人出于保全生命的需要,放弃了汉代以来儒家积极入世、匡时济世的人生理想,俯首于老、庄清静无为、卑弱自持的理论,这就是玄学之所以兴起的社会政治原因。

其次,魏晋玄学是在汉代儒学衰落的基础上,为弥补儒学之不足而产生的。也就是说,魏晋玄学的产生,从学术意义上看,是由于汉代经学文化的解构和衰退。经学因为自身的学术缺点而在汉末以后失去了吸引士人的力量。我们知道,自汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后,钻研经书成为士人的主要仕进之途,因此自西汉武帝以后,经学大盛。但是,统治者所赖以控制士人思想的经学在东汉时发生了变异,形成诸多流弊。一是经学的神学化,儒家经典的解读因为掺杂大量迷信内容而走向荒诞无稽。许多经师为适应统治者的政治需求,用谶纬迷信解说五经,编造种种荒诞的预言以印证、宣扬东汉政权的合法性。所以,儒学内容的解读出现了偏离,深为当时及后来的有识之士所不齿。二是经学研究风气走向保守。经师们传授五经各有家法,过分讲究师承,往往局于己见,抱残守缺,党同伐异,不仅妨碍学术的自由探讨,而且容易陷入无休止的党派纠纷之中,妨碍了对儒学真知的理解与研究,从而在一定程度上也降低了经学对士人的吸

引力。三是经学在研究方法与形式上也出现问题。经师们对五经的训诂过分致力于细枝末节,学者释经常常琐碎不堪,一经往往说至数百万言。最极端的一个例子,有一个人解说《尚书》中《尧典》一篇的题目“尧典”二字,竟然用了十余万言。因此,物极必反,学术思想由繁琐冗长转向简单和抽象的方向发展,老庄之学作为对儒学不足的补充而因此流行起来。

最后,玄学的兴起也和乱世中文人的精神状态有很大的关系。汉魏之际,战乱频仍,士人地主的生命和土地财产都受到了重大威胁乃至损失。但与此同时,因为他们有高度的文化修养和崇高的社会声望,那些先后兴起的军事政治力量为了壮大自己的势力和影响,对他们又不能不拉拢重用。特别是曹魏九品中正制颁行以后,上层士人多了一层世代为官的保障,可以少受一些“皓首穷经”的折磨了。所以,一面固然有许多文人在乱世中朝不保夕、丧身没家,一面又有为数不少的中上层士人在顺应、迎合统治者意愿的情况下,过着比较优厚和逍遥自适的生活。这部分士人为了掩盖他们骄奢淫逸的生活,或是对抗内心的空虚寂寞,便打着老庄的旗号,意图在谈玄说理之中以示清高,或寻求精神安慰。这是魏晋玄学兴起的又一个原因。

当然,除了以上三点之外,魏晋玄学的兴起也有其他的一些因素在起作用。比如,汉代后期以来评品人物的清议风气,对魏晋玄学清谈的表现方式就有着直接的启发作用。

三、玄学的四个阶段

玄学在魏晋时期有一个发展演变的过程,表现出较为明显的阶段性。但到底分为几段,学术界历来看法不一。考虑到魏晋之际具体时代背景的变化以及玄学主张在不同阶段的差异,将玄学分为正始玄学、竹

林玄学、元康玄学和东晋玄学四段还是比较符合历史实际的。下面我们每一时期都以一个代表性的玄学家为例,介绍魏晋玄学在不同阶段的基本观点和主要特征。

首先是正始时期的玄学。此一时期是玄学的创始期,最有代表性的玄学家是王弼、何晏,而尤以王弼的思想影响为大。从主体思想倾向上看,正始玄学可以名之为老玄,这是因为此时老子思想在玄学理论中占有最为重要的位置。王、何等人在援道入儒,建构玄学理论时,很少言及庄子,其玄学话题主要是从《老子》中衍生而来。“三玄”虽然说都是当时清谈的材料,但玄学家们首重《老子》,其次《周易》,最后才是《庄子》,对《庄子》的普遍重视,是竹林玄学以后的事。下面我们以王弼为例,看看正始玄学的主要观点。下载资料请关注我的博客<https://http561856124.wordpress.com/>

王弼(226—249),字辅嗣,山阳高平(今山东金乡县西北)人,是玄学思潮的重要创始者之一,一位早慧而早夭的哲学家。主要著作有《老子注》《老子指略》《易注》《易略例》等。在 worldview 方面,王弼继承先秦道家“以无为为本”的思想,盛倡“贵无”论。王弼认为,在“有”、“无”的问题上,显然只有“无”才是“万物之宗”,也即是世界的本源,这一点可以从本末、体用、一多、动静等多种矛盾关系得到论证。从本末关系看,他认为,天下万物都必须以无为本,“无”是“有”的本源,“有”则为“无”的末节,处理二者关系就必须做到:“守母以存子”,“崇本以息末”。从体用关系看,“体”即本体,“用”即功能,他认为,只有“无”才是“体”,而“有”则是其“用”。客观事物尽管丰富多彩,都是“无”这个最高本体的功能和表现而已,所以“不能舍无以为体”。从一多关系看,他认为,“一”就是“无”,万物之“有”必须统一于“无”,万有之“多”必须统辖于“一”。他说:“一,数之始,而物之极也。”又说:“夫众不能治众,治众者至寡也。”可见,一多关系的论证是直接为君主专制制度立言的。从动静关系看,他认为:“天地虽大,富有万物,雷动风行,

运化万变,寂然至无,是其本矣。”总之,王弼通过“本末”、“体用”、“一多”、“动静”等关系的探讨,建立了较之前人更为系统精致的唯心主义本体论体系,并通过不同于两汉讖纬之学的方式,论证了君主制度存在的合理性。从这个意义上讲,表面上清谈务虚的玄学,至少在早期是有实际的政治考量在其中的。



图4-7-1 王弼像

在价值观方面,王弼探讨了“名教”与“自然”的关系问题。所谓“名教”就是正定名分的礼教,是儒家关于君臣父子等社会关系的道德规范。所谓“自然”则是指天道自然,对自然的崇尚是道家的主要价值取向之一。

实际上,关于“名教”与“自然”的关系问题,整个魏晋时期有两种对立的意见,一种是“重名教”,即强调以礼教、名分来规范当时贵族的放纵生活,同时也加强对知识分子的思想控制;另一种是“任自然”,持此论者或为放纵生活辩护,或反对封建礼教的桎梏,其取向因人不同而各异。王弼则企图把名教与自然调和统一起来。首先,他认为,名教来源于自然。《老子》中有一句话叫作:“朴散则为器。”王弼解释说:“朴,真也。真散而百行出,殊数生,若器也。圣人因其分散,故为之立官长,以善为师,不善为资,移风易俗,复使归于一也。”又说:“始制,谓朴散始为官长之时也。始制官长,不可不立名分,以定尊卑,故始制有名也。”“朴”就是道、无、一,也就是自然,万有、万物(包括名教)都是从自然产生的,都是大道(或“朴”)分散的结果。王弼在这里用体用关系来说明名教与自然的统一性。其次,他认为,人世上的伦常也是自然的:“自然亲爱为孝,推爱及物为仁也。”“故立天子,置三公,重其人,所以为道也。”也就是说,忠、孝、仁、义等封建道德主张本是人的自然天性,而以这种天性为基础的封建人伦制度因此也是自然的。王弼不仅肯定名教是人的本性,而且肯定名教出于自然,具有自然的本质性、规律性。王弼的这些看法代表了正始时期玄学的主要理论主张。

在正始玄学之后,就是竹林玄学,它正处在魏晋玄学的发展期。就时间而言,其实竹林玄学与正始玄学相去不远,但二者具体的玄学主张却颇有不同。竹林玄学时期的关注中心由老子转向了庄子,因此此时的玄学可以称为庄玄。庄子在战国以后的两汉时期,几乎是默默无闻。在两汉人的眼中,道家是出于史官,他们的哲学是一种“君人南面之术也”,而庄子的哲学中心并不在社会政治,所以庄子不为汉人重视也是自然而然的事。汉代人谈论的道家只是黄、老之术,黄帝和老子在其时被视为道家的代表。由此,在思想认识的惯性作用下,正始时期玄学家的关注重心自然地主要落在老子的身上。但是,到了以“竹林七贤”为代表的时期,司马

氏与曹氏集团的政治权力争夺日趋激烈,很多正始名士因此而被杀,这就使得稍后竹林时期的士人参政热情骤降,为全身避祸而认同于消极避世的人生态度,庄子替代老子成为当时玄学的关注中心便顺理成章了。此时的玄学家,以“竹林七贤”中的嵇康、阮籍、向秀等为代表,所以此时的玄学被称为竹林玄学。



图4-7-2 嵇康像

我们以嵇康为例,看看此阶段玄学的主要特点。嵇康(223—262),字叔夜,做过曹魏政权的“中散大夫”。司马氏当政后,他隐居不仕,与阮籍、刘伶、向秀、山涛等结为“竹林之游”。曾在太中活动,评议时政,尤其对司

马氏集团诛杀异己,图谋篡代而又盛倡“名教”的虚伪做法表示了强烈不满,进行了揭露和批判,最终为司马氏不容而遭杀害。在世界观上,嵇康主张“夫元气陶铄,众生禀焉”,认为天地万物来源于“元气”。同时,他还认为天地万物是无为而自然的,“天地合德,万物滋生,寒暑代往,五行以成”。嵇康的这种元气自然论显然与王弼唯心主义的贵无论是相对立的。在人生观上,嵇康提出了“越名教而任自然”的观点。嵇康的这种提法,有深刻的政治背景,所针对的是西晋的立国者。司马氏原本是阴谋篡权,却把名教高唱入云,自诩是“禅让”得天下,鼓吹“以孝治天下”。所以,嵇康的“越名教而任自然”,首先便意在批判西晋政权的虚伪性。另外,嵇康以庄子的相关人生哲学为依据,认为名教等本身就是违反自然、束缚人性的,“名教”绝非出于“自然”;相反却是“自然之情”遭到破坏的结果,是“大道陵迟”的必然产物。嵇康“越名教而任自然”的主张,反映了封建专制重压之下,一个真正的知识分子对精神舒展、个性自由的真诚追求。从思想渊源上看,这种认识主要来源于庄子而不是老子。此阶段的玄学突出了对自然人性的重视,强调了个体人格的独立性。与正始玄学在世界观上贵无,在人生观上重视社会政治不同,竹林玄学的理论热情主要投入到对个体与社会关系的探求中,所追求的是个体如何超越现实,如何保持身心的完整与统一。

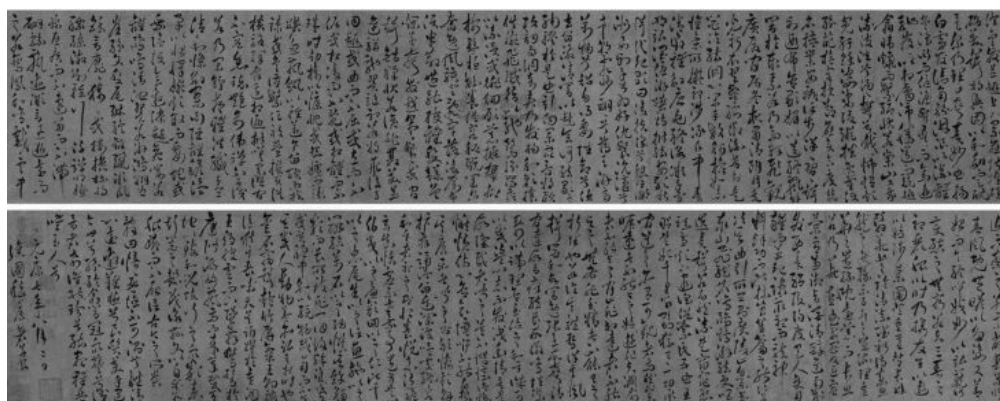


图4-7-3 嵇康手迹

玄学发展到竹林时期,倡人性而反名教的玄学主张对社会的影响已经十分可观。放纵无羁、越礼背俗的生活态度是当时士人的主流姿态,在政事上则也是荒忽漠然、漫不经心。不论世事、专务玄虚成为当时名士风流的典型特征。我们知道,事物在走到一个极端之后,总会有一个反动。竹林时期之后,一些较为正统的士人,看到儒家名教面临着空前的危机,于是很自然地便想到用传统的儒家思想来节制、纠正竹林庄玄的一些流弊。于是魏晋玄学发展到太康时期的儒玄阶段。此阶段是魏晋玄学的新变期,新兴的玄学家或以儒释玄,或融儒于玄,试图在儒、道互证中使玄学有一个新的面貌,其代表性人物是裴和郭象。下面我们主要看郭象的玄学主张。

郭象(252—312),字子玄。河南人。为人“少有才理,好老庄,能清言”。主要著作是《庄子注》,代表了他的主要哲学思想。郭象哲学世界观的核心是“独化”论,包括两个方面的意思:一方面是万物自生,无造物者。在郭象看来,万物的生成者不是超越万物的“无”,不是尚未生成的“有”,也不是自我的意愿,相反却取决于自然生成的过程。另一方面是万物各自俱足,而无所依恃。他认为,万物之间  都是各自“独化”而不相关:“夫死者独化而死”,“生者独化而生”。郭象的价值观念,可以用“名教即自然”加以概括。首先,郭象反对名教的教条化、形式化和僵化,而并不从根本上反对名教。其次,郭象主张要因顺自然。对于广大臣民而言,要“自足其性”,“各安其分”。对于统治者而言,要顺应客观大势:“承百流之会,居师人之极者,……委必然之事,付之天下而已。”郭象认为,这样做,名教与自然就和谐统一了。由上面的简单介绍我们可以发现,郭象在《庄子注》中,虽然不乏与庄子思想一致的地方,但更多的是借助儒家的某些思想观点,对庄子进行批判与改造。我们知道,庄子哲学的基本特征,就在于强调对现实生活的精神性超越,他所追求的是一种非现实的无何有之乡,是无法落实到现实生活中去的。郭象注《庄子》,就意在将其拉到实处,

儒、道互释,“游外”与“弘内”相结合,从而“明内圣外王之道”。郭象的这种调和儒、道的玄学主张,因适应了太康士人的需求而风行一时,被时人誉为“王弼之亚”。

魏晋玄学发展到东晋时代,进入了终结期,代表性玄学家有张湛、支遁等。其中,张湛可以看成是魏晋玄学的集大成者,他的理论观点庞大驳杂。而支遁是东晋时期的一个僧人,援佛入玄,对魏晋玄学的发展做出了理论上的贡献。所以,就玄学的学术发展而言,支遁更能代表东晋玄学的突出特征。因而,我们将以支遁为例,论述东晋玄学的特点。西、东晋之交,佛教的影响力逐渐扩大,并在东晋时代成为主要的思想潮流之一。而佛教与玄学两家都是以人生解脱为根本目的的,即便二者的具体解脱思路有异,理想归宿不同,但在探求人生之本真这一点上并无二致。所以,在佛教日益扩张的情况下,佛学与玄学之间产生相互的影响,或以玄释佛,或以佛解玄,也自然是一件合乎逻辑的事。因此,东晋时代的玄学,我们可以将它称为佛玄阶段。东晋时期的佛、玄合流可具体分为前后两期。前期重在用玄学思想来解释佛经义理,即是用中国固有之思想观念来阐发外来的佛教大义——这主要是佛学传播的问题,我们这里不详加讨论。后期则是援佛入玄,以佛解玄,用佛家的某些观点与理论来阐释玄学精义,典型代表是支遁的“逍遥义”。我们知道,“逍遥”本是庄子哲学中的基本概念,郭象等都曾做过专门解说,认为逍遥就是一种个体的率性自适。支遁站在他僧人的立场上,对庄子的“逍遥”进行了重新界定,认为逍遥并非某种物质欲望的满足,而是对物质欲望的超越。逍遥游的境界也不是以感观的快乐自适为标志,而是一种精神上的自由。支遁对郭象逍遥解说的纠正,从理论上对西晋以来的放达之风起到了一定的遏制作用。

魏晋玄学家所关注的话题,除了上面在玄学四阶段中提到的外,还有其他一些很重要的论题值得一提。比如养生论、声无哀乐论、言意之辨

等,在当时都曾引起很热闹的争论。其中,养生论是关于个体理想人格的探讨,从正始时期的王弼、何晏到竹林期间的嵇康、向秀等,都发表了自己的看法。声无哀乐论是当时流行的清谈话题,表面上是音乐话题,实质上涉及的是美学问题。而“言意之辨”的命题来源于“三玄”中的《周易》和《庄子》,原话是这样的:“子曰:书不尽言,言不尽意……圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”(《周易·系辞》)“筌者所以在渔,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。”(《庄子·外物》)魏晋玄学家们由此加以生发,对言意之间的关系进行了富有哲学思辨意味的争论,这种争论对后来中国古代的相关文学理论颇有启发意义。

四、玄学与魏晋风度

魏晋玄学作为一种哲学思潮,可以说对当时士人生活的姿态和方式产生了很大的影响,或者也可以说魏晋玄学是当时人们生活态度的一种学理性总结,也即这二者之间是一种互为表里的关系。魏晋时士人们受玄学影响或玄学由之进行总结的这种社会生活姿态,习惯上被后世称为魏晋风度。所谓魏晋风度,顾名思义,是指魏晋士人的个性气质、人生态度、价值追求等的外在表现。从字面上看,风是指风神、风韵、风貌;度则是气度、态度、风度。所以,魏晋风度在本质上是魏晋时期士人群体内在品格的一种美学显现。但若从价值判断上讲,魏晋风度确实也具有它的二重性,所以后代的具体评价往往争论不止。不过,魏晋风度所代表的生活姿态和生活理念固然有颓废、放纵等消极的一面,但更多地体现在一种个体追求人性张扬、探寻人生真趣的积极一面。魏晋风度落实到具体的生活举止与言行上,有多种多样的样式与形态,或服药炼丹,或饮酒任气,或评品人物,或越礼任性,或放荡无羁。以“竹林七贤”而言,阮籍常常驾车沿道任意而行,至于路尽头处则放声痛哭,哭毕而返。他听说步兵校

尉营中藏有美酒,就主动求此职位,每日以饮酒为欢。邻家有少女美,未长大而病死,虽未相识,却径造其家,扶棺哀恸不已。又善为青白眼,“白眼”以待世俗小人,唯对“风姿特秀”的同道中人嵇康“青眼”有加。嵇康为人一样潇洒不羁,因谗言而获罪,有三千太学生前往刑场为之求情,嵇康神情自若地抚《广陵散》一曲,然后泰然就死。至于刘伶,以嗜酒闻名,酒醉则裸身而卧,有人以不雅相诫,答道:人生本赤裸而来,我以天地为外衣,以房屋为贴身内衣,自是相宜。你没事跑到我的内衣里来啰嗦什么?如此等等,不一而足。不过,要是说魏晋士人最有代表性的体悟玄真的方式,则是静室清谈和山水畅情这两种。在东晋著名书法家王羲之的《兰亭序》中,我们可以看到这样的描写:“夫人之相与,俯仰一世,或取诸怀抱,悟言一室之内;或因寄所托,放浪形骸之外。虽趣舍万殊,静躁不同,当其欣与所遇,暂得于己,快然自足,不知老之将至。”王羲之所言“悟言一室”与“放浪形骸”,极形象地概括了魏晋士人清谈明性和山水畅情的两种行为方式。这两种行为从时间上看,魏、西晋间士人偏重于清谈明性,而东晋士人则更喜好寄情山水。

在魏晋时代的士人那里,挥麈清谈既是他们虚静悟道的生存方式,也同时带有一种自觉的学术探讨色彩。清谈从形式上讲,来源于东汉后期以来品评人物、讥弹时事的清议风气。魏晋玄学家们沿袭前贤的做法,又从老子那里借来“虚静”之说,从庄子那里借来“心斋”的概念,在相互来往中谈玄论道,辨名析理,希望通过冥思玄想,达到一种得意而忘言的玄妙悟道境界。正始时期著名的玄学家阮籍在《清思赋》中,就曾描述过自己体悟玄境的感受:“夫清虚寥廓,则神物来集;飘摇恍惚,则洞幽贯冥;冰心玉质,则激洁思存;恬淡无欲,则泰志适情。”魏末晋初,以清谈著名的玄学家除了王弼、何晏以及以阮籍、嵇康为代表的“竹林七贤”等,其余如裴徽、荀粲、傅嘏等均为通玄之士。玄学的许多重要命题和主张都是他们在此期间提出的,清谈明道是此时士人的一种重要社会交往和表现自我

的方式。玄学家们因为具体才情的不同,在谈玄论道中不免各有偏胜,或有能在其间进行调和者,往往赢得高誉。《世说新语·文学》载:“傅嘏善言虚胜,荀粲谈尚玄远。每至共语,有争而不相喻。裴冀州释二家之义,通彼我之怀,常使两情皆得,彼此俱畅。”至东晋时期,清谈玄理仍是士人的喜好,只是较前朝相对游离政治,由明性豁情而趋向风神意趣之审美,更加倾心于空灵、神韵。试观卫玠清谈的两则事例。

第一则见于《卫玠别传》,说王澄为人一向比较骄傲,世人多难入其法眼。但是他每次听卫玠谈玄论道,听到高妙之处,“辄绝倒于座”。有一次,“前后三闻,为之三倒”。当时的人就说:“卫君谈道,平子绝倒。”

第二则见于《世说新语·赏誉》,有与第一则故事有相互补充的作用。故事说王敦为大将军,镇守豫章,卫玠避乱,从洛阳投奔王敦,宾主相见甚欢,对谈终日。王敦感慨地对手下的长史谢鲲说:“真没想到在永嘉期间,竟然得以听闻正始期间才有的绝妙玄理!我弟弟阿平如果在座的话,肯定又要为卫玠的风采而绝倒了。”我们知道,卫玠是当时鼎鼎大名的美男子,他的谈玄之所以令人绝倒,除了理义精妙之外,更在于他本人风神俊美,切合于时人对谈玄者个性气度的期望,所以才比较容易引慕招誉。

与静室清谈不同,山水畅情是魏晋中人偏于动态悟道的另一种方式。这种借助游山览水来摆脱俗累、体悟玄心的方式,在正始名士那里已见端倪。竹林名士嵇康在《兄秀才公穆入军赠诗》组诗中写道:“息徒兰圃,秣马华山,流磻平皋,垂纶长川。目送归鸿,手挥五弦,俯仰自得,游心太玄。”嵇康在这里所表达的,是将庄子理想的“坐忘”精神境界,变成一种悠游与容的生活方式。待到石崇所生活的时代,在“金谷之会”等文人雅集活动中,士人们山水游赏,赋诗酬和,表达自己对人生的感悟,对玄理体验。所谓“屡借山水,以化其郁结”。在那样一个个体生命意识普遍觉醒的时

代,在复杂的社会政治环境中,敏感的知识分子们面对永恒之自然,感伤于生命之不永。也就是说,他们并不是以本生的欢快心情去对待山水,感验自然适情的意趣,而是借山水之美景来排遣、消释自心的郁结。同时,也在游山观水的审美体验中,察悟玄妙的生命真谛,参解老庄的禅机。文化史上著名的“兰亭集会”,便是时贤以山水畅情悟道的典型反映。其时,包括王羲之在内的一批文人雅士,在天朗气清、惠风和畅的春日,列坐于会稽清流旁,“曲水流觞”,饮美酒,赏山色,并赋诗写序以抒发怀抱,其行为以及文字所体现出的,无不是与道冥合的怡畅玄思。迨至南朝士人,仍不坠其绪踪。陶弘景隐居山中,日日参合山间美景,曾写诗寄齐高帝云:“山中何所有?岭上多白云。只可自怡悦,不堪持赠君。”其中自然与玄理的融契,全凭山水意象得以显现。

总结而言,由清谈玄理到山水畅情,确是魏晋士人的一种生存方式。在学理层次讲,则显然是对汉代儒生皓首穷经于文字的琐碎考辨,以及专注于微言大义的政治教化学风的反动,是玄学务虚明理作风的张扬。不过,值得注意的是,也正是因为此时士人好凭虚悟玄而脱离于实际的政教事务,喜欢放浪山水而疏于学理体系的建设发展,后来当佛教的影响逐渐扩大之时,玄学最终退出历史文化舞台,也是很自然的事了。

第八节 三教论衡:儒释道的冲突与融合

一、魏晋南北朝的三教冲突与融合

中国的思想系统中,儒家学术从汉武帝独尊儒术以后,就获得了正统的官学身份,成为和政治紧密联系的居于统治地位的社会意识形态。道教本是由四川五斗米道和太平道发展来的,是民间所创,虽然到东晋以后日益官方化,但在中国古代社会中,基本上没有占据过官方社会意识形态的地位,更多的时候它是跟在儒教后面擂鼓而已。佛教在汉明帝时传入中土,发展到魏晋南北朝,信徒众多,并且得到帝王大臣的推崇,大有取本土思想而代之的可怕趋向。这种情况下,儒、道、释三教之间不断进行着调整,冲突不可避免地发生,而融合也在紧锣密鼓地进行着。

作为外来的宗教,佛教首先遇到的问题是,它要想在中国这块全新的土地上扎根,就要想方设法让脑中已被儒、道思想占据了地盘的华夏民族对它不怀敌对心理。佛教徒们为此进行了各种努力。

当时的高僧将佛教的教义和传统的儒、道思想调和在一起。三国吴时天竺僧人康僧会来到建业(今江苏南京),客观分析了形势之后,他在《六度集经》中巧妙地运用道家的“元气”和“灵魂”不死来概括和阐发佛教的“四大”和“轮回转生”。他解释说元气强的为地,软的为水,暖的为火,动的为风。四者和谐,就产生了识和神。灵魂与元气结合,终而复始,轮转无

际,就有了生死祸福的转换。和道教思想相比,儒家及孟子对康僧会的影响更为明显。《六度集经》中包含了大量的仁义孝亲这些本是儒家伦理核心的观念。比如他以“恻隐心”和“仁义心”来比附佛教的心性,主张治国、牧民应当实行仁道,歌颂至孝之行,认为与其无尽地布施,不如好好孝顺自己的双亲。最早译出的《四十二章经》中也包含了大量的儒、道思想。这部经书在宣扬佛教人生无常和爱欲为蔽等思想的同时,又夹杂了“行道守真”之类的道家思想和“以礼从人”之类的儒家话语,就是该经的文体也带上了儒家经典《孝经》十八章的痕迹。

佛教经过一番理论整合之后,在中土大地上显示了强劲的发展势头。帝王士大夫阶层信奉其教的大有人在。梁武帝的做法显示了他对佛教的狂热。“南朝四百八十寺”,其中大多数寺庙就是在他主政时期建造的。他曾数次舍身同泰寺,害得公卿们不停地凑钱将他赎回,以此变相地为佛寺提供经济支持。他还三番五次登上同泰寺的法座讲解佛经,佞佛到如此地步,难怪后世文人将他晚年饿死台城的根源归结于此了。

信奉佛教,就意味着要将儒、道、释三教思想进行调和,三教合一势在必行。南齐时道教信徒张融临终叮嘱后人新衣可以不做,但定要让他左手执《孝经》《老子》,右手执《小品》《法华经》,将儒、释、道三家的经典作为随葬品,表明其至死坚持三教并重的思想。就是梁武帝,从君主立场出发,大倡佛教的同时,又提出“三教同源”说。有“山中宰相”之称的陶弘景兼崇道、佛,又习儒术,著有《孝经集注》《论语集注》,宣扬百法纷凑,无越三教之境的合流说。上层人士儒释道兼宗的融通态度,推动了三教理论的相互适应与融合。

在儒、释、道三教融合的过程中,他们之间的理论争辩也一直没有间断过。佛教徒对待尊长是否下跪成了当时争论的热门话题。儒家伦理

特别注重尊卑长幼的等级秩序,跪拜帝王和父母是传统观念中天经地义之事。而在印度,佛教徒享有很高的社会地位,除了礼拜佛祖之外,对任何世俗之人,包括帝王和父母,他们都是不跪拜的。甚至父母有时还得向沙门的儿子行礼。这一教仪明显与等级森严的中土文化产生矛盾。东晋时庾冰反佛,何充崇佛。庾冰在替晋成帝拟诏时要求僧人跪拜王者,认为礼敬是国家为政的纲领,名教和礼典都不能违背,在帝王统治的范围内决不允许存在目无纲纪的臣民。何充反驳说沙门虽然礼仪上不行跪拜,但他们并不藐视王权,仍是尊重;而且佛门的五戒之禁,有利于帮助帝王推行教化。如果在这些表面的仪式上破坏了它自身的法统,就不利于发挥佛教辅治国政的作用。经过利益权衡之后,最高统治者采用了何充的建议,决定沙门可以不行跪拜礼节。

东晋安帝时,桓玄把持朝政。他下令沙门应礼敬王者,向帝王行跪拜礼。其理由是:王者尊同天地,是他促成了天地的运行,因此天下之人必须尊重王权。沙门与天下大众一样均受王者的恩惠,所以也应该向王者顶礼膜拜,不得讨价还价。为此当时的高僧慧远写下了著名的《答桓太尉书》和《沙门不敬王者论》,阐述佛教的治国功用,竭力调和宗教礼仪与封建纲常之间的矛盾。他一方面将宗教信仰提高到关系国家长治久安的高度,认为穿袈裟的沙门和戴儒冠的书生都能为社会做出贡献,而佛教如果遭到压制,问题将会变得严重;另一方面又提出要尊重佛教徒本人的愿望,并且要保护持有各种不同信佛方式的虔诚信徒。慧远建议桓玄以大局为重,不要过于计较细枝末节。慧远耐心而有说服力的言辞,终于使具有震主之威的桓玄听从了他的意见,放弃了沙门必须施拜王者的要求。

魏晋南北朝的三教之争,还涉及夷夏之别的问题。本来宗教与学术思想是有国际性的,不应该有夷夏的界限,不过在儒家思想占统治地位的时代里,夷夏论可以从根本上颠覆来自外域的佛教。持夷夏论者目的正

在于此。刘宋末年,道士顾欢作《夷夏论》,表面上虽然主张孔、老、释同为圣人,而实际上他却坚持夷夏界限来排斥佛教。非我族类,其心必异,在顾欢的意识里,来自西域的佛教和华夏民族在文化、习俗上存在着种种差异:举止得体、温文尔雅、丧葬有法、全形守礼,这是华夏之容;衣着旷异、进退失据、火焚水沉、毁貌易性,这是群夷之习。总之,中华是礼义之邦,人性温柔敦厚;西域是蛮陌之乡,人性好勇斗狠,用教化野蛮之民的方法教化华夏人民,必然会导致严重的后果。顾欢的《夷夏论》发表后,立即遭到佛教徒的攻击。明僧绍就写了《正二教论》来驳斥他,其次谢镇之、朱昭之、朱广之、释慧远、释僧愍也均撰文批判顾欢的言论。针对顾欢狭隘的民族偏见,佛教徒们认为,夷夏虽有风俗之别、语言之异,但文化并没有高低美丑之分,也不必然造成人性的差异。各民族文化之间应该保持一种平等精神和宽容态度。佛教徒还从理论上对道教进行釜底抽薪式的攻击,指出道教练食金丹,餐霞饵玉,羽化登仙,尸解形化,只是一种托术,并没有人知道修炼的结果是否如他们所说的那样神奇。由于佛教徒明达公允的民族观和理论思辨的优势,因此在这场争辩中占了上风,为佛教的进一步传播扫平了障碍。

此外还有一件大事,就是齐、梁之际,神灭与神不灭的论争。当时的佛教主张众生有神明相续一直到成佛。这是佛教彼岸世界的理论基础,如果神明不相续,当然就不会有成佛这回事。这个问题,早在东晋、刘宋之际就已开始争论。萧齐时代的无神论者范缜是“博通经术尤精三礼”的儒家,又吸收了道家自然主义的思想,他继承汉代王充以来的“形具而神生”的观点,写了《神灭论》一书。他用刀和刀刃的关系来比喻形和神。形就是刀,神就是刀刃;没有刀刃就没有刀,同样,没有刀也没有刀刃。既然刀不存在刀刃就随之而消失,那么,形已经消亡了,神还能独自长存吗?灵魂又怎能离开肉体而不灭呢?这一论断无疑给佛教以毁灭性的打击,所以该书一出,朝野上下一片哗然。梁武帝亲自下诏,组织僧人、名士六十多人,

撰写了七十五篇文章围攻范缜。萧子良使王融以高官厚禄加以引诱,被范缜断然拒绝,佛教徒束手无策。梁武帝只好下了一道答臣下神灭论的敕书,硬说范缜违经(儒经)背亲,王公朝贵六十二人写回信,跟着梁武帝来责骂范缜。又给范缜加上罪名,流放到广州。佛教徒依靠政治压力总算挽救了佛教的危机。

与南朝三教之间理论上的争论相比,北朝的儒佛道争论要激烈得多,而且多是以政治斗争的面目出现,其结果,直接导致北魏太武帝和北周武帝两次灭佛事件。

北魏司徒崔浩信奉道教,对佛教极其反感。在与太武帝谈论时,经常加以诋毁,因为他的口才出色,所以太武帝很相信他。再者太武帝以华夏文化的正统传人自居,视佛教为胡道鬼教,有碍政教的统一和德化的推行,于是就下令五十岁以下的沙门一律还俗,并严令禁止官民私养僧人。一次出征途中,在一所寺院里发现大量弓箭武器,太武帝大怒,认为他们打算谋反,遂将全寺沙门杀尽。后又听信崔浩的建议,下诏诛杀长安的沙门,毁坏佛像,并敕令全国依照长安行事。这次灭佛,是佛教在传入中国后遭受的第一次沉重打击。但之后即位的文成帝并没有继续执行灭佛政策,而是下诏复兴佛教。在他当政其间,佛教比以前有了更大的发展。

第二次灭佛的是北周武帝。北周王朝虽然有很多好佛之人,但武帝却重视儒术。他本想通过重新调整三教的关系从而抬高儒教、压低佛教而提高国力。公元569年3月,武帝召集名僧、儒者、道士及百官二千余人在正殿论三教次序。他本人或以儒为先,道教次之,佛教为后;或以道教为上,儒次之,佛教最后,并有意不立佛教。但翌年佛教徒甄鸾作《笑道论》、道安作《二教论》诋毁道教,而朝野竟然没有人能够对此进行理论上的辩驳。于是周武帝恼羞成怒,决定强制灭佛。这次灭佛与北魏的

暴力残杀不同,周武帝虽也毁坏寺庙,焚烧经像,但并没屠戮教徒,而是强行命令他们还俗,还归编户。这也说明了北周统治者文化水平有所提高。

二、唐宋时期的三教冲突与融合

在学术史上,如果说汉代是继先秦诸子学纷争之后以经学形式完成的一次学术会通,分歧只是表现在今、古学之争,那么,唐代又是继魏晋南北朝学术纷争后进行的学术重整,这时文化政策的崇儒、尊道、礼佛为三教会通的明显特征,但学术歧异也在争辩三教的优劣。尽管唐代文化政策较为宽松,不过三教抵斥的现象也非常明显,重要的有唐初傅奕反佛、武周崇佛斥道、韩愈在唐宪宗时上表谏迎佛骨以及唐武宗灭佛等事件。其中唐武宗灭佛即内含了儒、道与佛学的争锋。

唐武宗会昌年间的灭佛事件是中国佛教史上的一件大事,佛教称之为“会昌法难”。促使武宗灭佛的更为直接的原因,是寺院经济的极端膨胀。由于中唐时期特别是唐宪宗一朝大力扶植佛教,致使佛教势力越来越大,成为中国佛教史上罕见的极盛时期。佛门僧尼凭借皇帝的支持和扶植,巧取豪夺,不仅触犯了地主和贵族的利益,而且极大地影响了国家的财政收入,寺院经济逐渐形成了同皇权利益严重对峙的可怕局面。此次灭佛也与武宗的宗教信仰有直接的关系。唐武宗本人崇尚道教的长生不老之术,即位之初,就召集道士赵归真等八十一人进入宫中,修建金篆道场,并前去亲受法篆。次年又采取一系列措施鼓励道教。在提倡道教的同时,不断下诏限制佛教。在当时宰相李德裕等人的赞同下,会昌五年,唐武宗开始了大规模的灭佛行动。三月,敕令天下寺院不得设置庄园,并令盘查清点天下寺舍奴婢和财物。同时将城中寺舍的奴婢分为三等,分别收遣。八月,唐武宗再次下诏,突出强调由于全国和尚数量越来越多,寺院遍布,耗费了很多的人力、物力和财力。与此同时,僧徒们又与官府勾结,破

坏法纪,威胁国家安全,不予以打击,大唐王朝就难以稳定和巩固。这道诏令对只有招架之功、已无还手之力的佛门子弟给予了最为致命的打击。既然佛教势力发展到足以跟朝廷抗衡的地步,作为朝廷的执政者,自然就不能等闲视之了。这次灭佛对佛教的打击相当沉重,全国共有4600座寺庙被毁,拆招提、兰若4万余所。勒令还俗的僧尼达26万人之多,没收寺院肥沃田地数千万顷,收寺院奴婢为两税户达15万人。

但唐武宗毕竟是个特例,统治者需要利用佛教为其政治服务。所以宣宗上台之后,又下令恢复佛教,佛教继续流行。



图4-8-1 《三教图》

与三教之间的斗争相比,儒、释、道三教进一步融合的趋势已经成为时代思潮的主流。从儒学方面来说,早在隋代,王通站在儒教的立场,提出“三教于是乎可一”的主张,力图用儒家学说来调和佛、道二教。和韩愈同为唐代古文运动领袖的哲学家柳宗元,虽然也怀着儒家治国平天下的政治抱负,但他不赞成韩愈的排佛行动。柳宗元从小好读佛经,他发现佛教思想中也有不应排斥的因素,这些思想往往与《易》和《论语》相合,其观点并非与孔子完全对立。刘禹锡也主张佛教应当与儒学地位相等,儒学以中庸之道治理民生,而极少谈及性命之学,世道衰微的时候容易被人遗弃,所以儒学适宜于治世;而佛教以彼岸世界救众生于水火,因此乱世反而容易为人接受。二者犹如车轮和车辕,表面虽异,而相辅相成行道致远的功用相同。韩门弟子李翱在政治上虽继承乃师的排佛主张,但理论上却援佛入儒,将佛教的法统观念和心性学说加以改造,提出了对宋明理学具有启发意义的道统说和复性论。

佛教方面,此时它吸纳了儒家的三纲五常等伦理观念。唐代注重孝道,太宗亲自注释《孝经》,于是当时社会上出现了许多强调忠君孝亲等伦理纲常的佛教经典以及所谓的“孝僧”,名僧宗密找出了儒释共同点就在于它们都崇尚孝道。对于唐代奉为国教的道教,佛教自然不会置之不理,天台宗将道教长生的内丹法纳入佛教止观学说中,并把成佛的基础建立在成仙之上。唐代新创立的禅宗受儒、道思想影响最深。它吸收了孟子的性善说,提出人人都有佛性,这是人生来就具备的,一旦你在顿悟中明心见性,就可以成佛;哪怕你是杀人不眨眼的刽子手,只要你放下屠刀,也可以立地成佛。禅宗的顿悟主张直接受到道家 and 玄学“玄览”与“得意忘言”这种感悟式思维模式的影响。

道教方面,它的儒家名教思想进一步充实,提出成德的妙训在于礼义,立身的根本在于忠孝。唐代后期的钟吕金丹道既讲内修真功,也重外在的忠孝信仁,儒家思想已经进入到他们修行的章程里了。唐代著名的道士成玄英、王玄览、司马承祯等人援佛入道,重视清修养神、静心修道,从而达到物我两忘的涅槃境界。他们“三世皆空”、“静除心垢”等口号都有着佛教缥缈的身姿。

唐代三教融合的典型表现,莫过于唐德宗时仿效汉代金马、石渠故事而形成的三教论衡制度。唐德宗诞辰日,召集儒、释、道三家代表进入内殿讲论。以僧鉴虚对韦渠牟,许孟容对赵虚,僧罩延对道士郝惟素。开始三家似乎存在矛盾,而到结束时,所有的纠结都涣然冰释。讨论完毕,僧鉴虚对德宗皇帝说:“我唐天下,文宣王(孔子)是古今的圣人,释迦如来是西方的圣人,皇上您是南赡部州的圣人。”三教讨论的结果归于肤浅的颂圣,可见也是政治的需要。文学家白居易曾经参加了唐文宗大和元年的那次三教论衡。在麟德殿内的道场,设三高座,升座的儒官原服,赐金鱼袋,释为赐紫引驾沙门,道也是赐紫道士。论辩时,预有安排,已形成一定的套数,僧问儒对,僧难儒对,儒问僧答,儒难僧答,儒问道答,道问儒对,道难儒对,然后退。白居易作为儒者的代表与僧人义林、道士杨弘元谈论三教义理,比如《毛诗》称六义,《论语》列四科,何者为四科?何者为六义?孝者百行之先,曾参至孝,为何不列于四科?又如《维摩经》“不可思议品”中说须弥至大至高,芥子至微至小,为何芥子之内,容得下须弥山?就是容得下,又怎能看见呢?再如《黄庭经》中养气存神长生久视之道是什么意思?等等。三教论衡是在始若矛盾而终至江海同归的过程中进行的,论争的目的在于融合三教而同归于善,借神道设教来提高帝王的政治威望。

三教论衡最终流于形式而遭到民间的嘲讽。优人李可及滑稽谐戏,独出辈流。一次,延庆节三教讲论完毕,接着是倡优演戏,李可及于是儒服

岌巾,褒衣博带,登上高座,自称“三教论衡”。另一位演员问道:“你既然说博通三教,请问释迦如来是什么人?”他回答道:“是妇人。”问者吃惊地说:“为什么?”他回答说:“《金刚经》云:‘敷(谐音夫)座而(谐音儿)坐。’若非妇人,何烦夫坐,然后儿坐?”皇帝的脸上露出了笑容。又问道:“太上老君是什么人?”对曰:“是妇人。”问者更加不解,于是说:“《道德经》云:‘吾有大患,是吾有身(谐音娠),及吾无身,吾复何患。’倘非妇人,又怕什么有娠呢?”皇上非常高兴。又问:“文宣王(孔子)是什么人?”回答说:“也是妇人。”问者说:“你怎么知道的?”答云:“《论语》云:‘沽之哉,沽之哉,我待价(谐音嫁)者也。’若非妇女,为什么要待嫁呢?”皇帝听了哈哈大笑。虽然最高统治者一时开心赏给了李可及官职,但故事嘲讽三教论衡不重视教义学理之探讨的意味却非常明显。

入宋以后,三教合一成为中国学术思想发展的主流,儒、佛、道三教在中国这块土地上最终找到了他们的恰当位置,并构成了最理想的组合关系。

与唐代不同的是,宋代学人融通三教,不像唐人在帝王提倡下平浅附会,而是着力于学理的互动。宋代理学的建构具有鲜明的学术承变意义,而变革又是在会通的基础上进行的。这种具有会通意义的多维结构,落实到儒学人生,就兼有文学、经术、吏事、节义美誉。晏殊荐举范仲淹时称他为学精勤,文章典雅,为政也有清声;欧阳修荐举王安石时称他学问文章知名当时,守道不苟,洁身自好,议论通明;苏轼也称赞赵瞻明于吏事,辅以经术,忠义之节,白首不衰。这些都是论人为政的标准。如果从学术一途的角度观察,那么就有了儒、释、道三教的会通。就是说宋代兴起的理学以儒学复兴的形式出现,内含了广泛吸纳异质文化的革新,其中最突出的是在建立学术体系的过程中,既援道入儒,用道家形而上学的宇宙观补充旧儒学形而下学的人生观,又援佛入儒,以高深、克己、精微的直

悟哲思将旧儒学外向的、现实的伦理目标建立于主体的、内在的心性本体。

北宋初年的道士陈抟对宋代理学的形成具有非常大的影响。陈抟早年熟读儒家的经史著作,特别爱好《易》,参加进士考试名落孙山后,就隐居山林,辟谷养气几十年。其间吸收《易》学、老学和道教内丹等不同的理论,写下《无极图》《先天图》等著作。他将《无极图》传授给种放,种放传授给穆修,穆修传授给周敦颐,周敦颐又传授给程颢、程颐兄弟。陈抟又将《先天图》教给种放,种放教给穆修和僧寿涯,穆修又教给李之才,然后一传邵天叟,再传邵雍;僧寿涯又将《先天图》传授给了周敦颐。由此可见,北宋理学的先驱周敦颐和邵雍思想中的象数之学,不是远承汉代经学,而是直接来源于当时盛行的道教学术,与道教有深厚的渊源。



图4-8-2 陈抟像

周敦颐的《太极图》重新解释了陈抟的《无极图》,把道家的宇宙生成学说与《易传》的宇宙论结合,他说无极生太极,太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极又动。一动一静,互为因果。分阴分阳,产生了两仪,阳变阴合,于是就有了水火木金土。这五气运行,四季就有规律地变化。万物是从天地男女之气的交感中化生,又各自生生不息,因此变化无穷,万物中最有灵气的唯有人。邵雍汲取《先天图》的理论建立了先天象数学,用六十四卦之间的相生相接关系来说明四季的变化;用阴阳变化说明天地万物的演变。



图4-8-3 周敦颐像

宋儒还接受了道家的义理之学,王安石注《老子》,或引儒学解释老学,或引老学解释儒学。在注释《老子》四十八章“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为”时,就引用了《易·说卦》“穷理尽性以至于命”来诠释,完全将老学思想转化为宋儒的性理之学。

在对待佛教的态度方面,宋代理学家绝大多数都是排佛的,包括张载、二程、朱熹、陆九渊等人。排佛的关键在于社会的伦理方面。张载说,佛教胡乱揣摩天性,不知道范围大用,反而以人身具体的六根去迎合天地,当发现不能穷尽天地的奥妙时,就诬赖天、地、日、月都是虚幻的事物。将广大的宇宙容纳在渺小的一身之中,将主观的意志弥漫在无垠的虚空之内,不论是说大说小,都很偏颇。有时狂妄自大,视天地六合为草芥;有时又无限自卑,仿佛活在庄生晓梦般的虚幻尘世里。他们可是在穷理?不知道穷理又怎能说他们尽性了呢?儒者穷理,所以率性可以称之为道,佛教不知道穷理而自诩说把握了佛性,这种理论不攻自破。张载反复强调“穷理”的问题,实质在于批评佛教论“性”而不知道“用”,不能接触到义理的精微之处。本于孝悌的行动,通于礼乐的功用,这是儒家倡导的儒学与佛教的根本区别。

但排佛是一方面,在实际中,宋代的理学家们又不同程度受到佛教的影响。

周敦颐曾写诗嘲笑韩愈既辟佛又和大颠和尚交往,诗写道:“退之(韩愈字退之)自谓如夫子,原道深排释老非。不识大颠何似者,数书珍重更留衣。”(《按部至潮州题大颠堂壁》)作者以这首诗明确了他与佛教划清界限的姿态。然而他的态度并不像诗中写得那么坚决,入仕前,他曾经向鹤林寺的寿涯和尚学过佛;入仕后,又跟在黄龙山慧南与祖心禅师后面参过禅。另外还和其他禅师保持了密切的交往。他不仅在《爱莲说》中取佛教中的比喻塑造了“出淤泥而不染”的“莲花”意象,而且在思想上还吸纳了佛教的性理学说,每当他看到学者能静坐,就大加赞赏;在落实“无极而太极”的“立诚”说中,明显晃动着佛教心性论和修行方法的身影,这些都为继后的理学家开启了借鉴佛教的门径。

程颢、程颐兄弟很早就和佛教结下了不解之缘。他们在周敦颐门下学道毫无收获,在佛老思想中沉潜了几十年之后,才开始对《六经》有所体悟。程氏兄弟十五六岁就开始研读佛经,此后又和当代高僧交往,探究佛法。二程强调天理人欲的对立,主张天理的绝对权威,并试图通过“思”、“敬”等内心修养的功夫消灭人欲,恢复天理,从这些思想明显能看到佛教“不动心”等心性论对其的影响。

朱熹攻击佛教背弃了人间的伦理纲常,只见得一个空虚寂灭。但对佛教激烈的排斥并不妨碍他从中吸收有利于自身理论创建的因素。朱熹借助华严宗“四法界”的思想,提出“理一分殊”的理论构架,即天理是宇宙间唯一的本体,世界上千差万别的事物都是天理的具体表现。为了更形象地说明抽象道理,朱熹借用了佛教“月映万川”的比喻:“一月普现一切水,一切水月一月摄。”在修习的方法上,他的格物致知以至豁然贯通再至心之大体无不明的过程,纯粹是禅宗北宗渐修顿悟论的复制。甚至有时朱熹还感叹儒家的“克己”反不如佛教来得彻底,“革尽人欲,复尽天理”的决心表明他对佛教艰苦修行方法的利用。不仅如此,他的理学著作如《伊洛渊源录》和《近思录》,题材及形式都有模仿禅宗《传灯录》的痕迹。

张载把人性区分为天地之性和气质之性,要求人们变化恶的气质之性,返归纯善的天地之性;他还认为根于本心的“德性之知”能达到“视天下无一物非我”的境界,这已经十分接近禅宗的净妄之心和明心见性的思想。毕竟张载也曾经花了一段时间认真研究过佛老诸书。

禅宗提倡“心生则种种法生,心灭则种种法灭”的主观唯心主义思想,陆九渊把它稍加点化,变成“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”。在阐发“心即理也”这一根本观念时,陆氏强调先认识天所赋予的本心,本心的自我觉悟

就是道德的自我完善,从而达到内无所累,外无所累,自然自在的境界。其实这只是禅宗南宗“自识本心,自见本性”,“一刹那间,妄念俱灭”,“内外不住,来去自由”解脱观念的另一种说法而已。而化用禅宗偈语,如分析“心外无物”时化用“身是菩提树,心如明镜台”而成“镜中观花”的比喻,这在陆氏兄弟不过是接受佛教随手拈来的一桩小事。

宋儒援佛道入儒,使宋代儒学抹上了浓厚的宗教色彩。特别是佛教,其思想是推动中国哲学系统化、理论化不可或缺的因素。

这种主要从义理方面凝融三教而形成的学术互动,直到明代王阳明学术体系中,仍然是立学的基础,他和弟子们从学理上总结三教融合。王阳明的弟子王畿说:

三教之说,其来尚矣。老氏曰虚,圣人之学亦曰虚。佛氏曰寂,圣人之学亦曰寂。世之儒者,不揣其本,类以二氏为异端,亦未为通论也。人受天地之中以生,均有恒性,初未尝以某为儒,某为老,某为佛,而分授之也。良知者,性之灵,以天地万物为一体,范围三教之枢,不徇典要,不涉思为,与百姓同其好恶,不离伦物感应,而圣功征焉。学老佛者,苟能以复性为宗,不沦于幻妄,是即道释之儒也。为吾儒者,自私用智,不能普物而明宗,则亦儒之异端而已。

他的意思虽在于推阐老师的“良知”学说,但在分析取舍的时候,则非常圆通。而由三教论衡到义理的融通,应该说是以理学为形态的新儒学体系建立的最根本的学理保证。

第九节 心性体用:理学的昌明与衰变

一、理与宋明理学

论“理”的意义,早在汉末魏初刘劭的《人物志·材理篇》已经列有“理有四部”,即道理、事理、义理、情理,这是词义诠释的宽泛说法。从中国思想的演进历史来看“理”的衍变,近人唐君毅《中国哲学原论》第一章提出“理之六义”说:“一是文理之理,此大体是先秦思想家所重之理。二是名理之理,此亦可指魏、晋玄学中所重之玄理。三是空理之理,此可指隋、唐佛学家所重之理。四是性理之理,此是指宋、明理学家所重之理。五是事理之理,此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理,此为现代中国人受西方思想影响后特重之理。”这种概括基本上涵盖了中国思想史的发展概貌和各个阶段的思想特点。牟宗三接受了这种说法,并重新整合为:“名理”(属于逻辑,广之,亦可概括数学)、“物理”(属于经验科学,自然的或社会的)、“玄理”(属于道家)、“空理”(属于佛家)、“性理”(属于儒家)、“事理”(涵摄情理,属于政治哲学与历史哲学)。同时,牟宗三还在所著《心体与性体》书中独具匠心地引录两首诗说明义理,即《诗经·大雅·烝民》“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德”;《诗经·周颂·维天之命》“维天之命,于穆不已。于乎不显,文王之德之纯”。这里引用的两首诗中所蕴含的义理,比较接近学界对宋明理学系统的两线划分,即一是从周敦颐、程颢、陆九渊到王守仁以“内心体会”为主的明理思

想;二是从邵雍、张载、程颐到朱熹以“探求外物”为主的明理思想。然而学术的发展与交合又是非常复杂的,为了更明确地展示宋明理学的发展脉络,又可以将其分为“三系”。一为五峰、蕺山系,这一系由濂溪、横渠而至于明道之圆教模型而来,客观讲性体以《中庸》《易传》为主,主观讲心体以《论语》《孟子》为主;二为象山、阳明系,这一系以《论语》《孟子》统摄《易传》《中庸》,而以《论语》《孟子》为主,与五峰、蕺山系同样注重“逆觉证悟”,属于纵贯系统;三为伊川、朱子系,综合《中庸》《易传》与《大学》,而以《大学》为主,采用顺取之路,注重后天之涵养,属于横摄系统。划分两系或者三系,都是从学术传统讲的。另外还有从义域角度进行的分类,有“气学”(张载为代表)、“数学”(邵雍为代表)、“理学”(程颐、朱熹为代表)、“心学”(陆九渊、王守仁为代表)的划分方法。还有的将宋明理学作为社会思潮,认为其有主流派和非主流派之分,即将濂、洛、关、闽(周、程、张、朱),加上邵雍、张栻、陆九渊、王守仁、王夫之等归为主流派;王安石的“新学”,苏轼、苏辙的“蜀学”,吕祖谦的“婺学”,陈亮的永康之学和叶适的永嘉之学等为非主流派,再进一步将宋明理学的主流派分为程朱道学、陆王心学、张(载)王(夫之)气学。

宋明理学体系庞大,宗派林立,内容复杂。但是无论各个理学家的理论重心与思想观点有何不同,宋明理学所讨论的基本问题和学术思想内涵都是基本相同的,都是对心性体用问题进行的思考与探索。从朱熹和吕祖谦共同编辑的《近思录》中,我们可窥其大概。这本书共分十四卷:1.道体,2.为学大要,3.格物致知,4.存养,5.改过迁善、克己复礼,6.齐家之道,7.出处进退辞受之道,8.治国、平天下之道,9.制度,10.君子处事之方,11.教学之道,12.改过及人心疵病,13.异端之害,14.圣贤气象。朱熹在《近思录》后序中说:“盖凡学者所以求端用力,处己治人之要,与夫辨异端,观圣贤之大略,皆粗见其梗概。”(《晦庵集》卷八十一)。元代人编写

的《宋史·道学传》载:“道学”这一名词,古代是没有的。在夏、商、周三代兴盛的时候,天子以是道为政教,大臣百官也多以道为自己的职守,地方如党、庠、术、序的老师及弟子也都是以道为讲习内容;四方百姓日用也重道而不自知。到了文王、周公已不在的春秋末世,孔子有德无位,已不能使道的作用展现于世,所以退而教弟子定礼乐,明宪章,授《诗》《春秋》,赞《易》《象》,讨论《坟》《典》,期望使圣人之道昭明于后世。以后孔子传曾子,曾子传子思,子思传孟子,孟子以后无传。直到千年后的宋代中叶,周敦颐始得圣贤不传之学,作《太极图说》《通书》,推明阴阳五行之理,命于天而性于人者,了若指掌。后来,张载作《西铭》,讨论理一分殊旨趣,始彰明其道。宋仁宗明道初年,程颢、程颐受业周氏,扩大其所闻,表章《大学》《中庸》二篇,与《语》《孟》并行,尤能融会贯通。南宋时朱熹又得程氏正传,以格物致知为先,明善诚身为要,凡《诗》《书》六艺之文,与孔孟遗言,都得到阐发,使道学焕然而大明。这基本上反映了宋明理学的主流发展情况和内涵。



图4-9-1 朱熹像

从宋明理学家共同关注的主要问题来看,首先,宋明理学是以“道体”问题为核心的。所谓“道体”,就是指在自然现象和社会现象背后,有一个更根本的本体和规律,这个“道体”,周敦颐称之为“无极”,邵雍称之为“太极”,张载称之为“太虚”,朱熹则称之为“理”,而在陆九渊、王守仁的学术中,则将之归为“心”的范畴,王安石、苏轼、苏辙则归之为“道”。尽管各家各派的外在形式与逻辑结构不同,但是对“道体”这一概念的哲学内涵及其社会、人生的终极意义,却是大体相同的。

其次,宋明理学以“穷理”为理论精髓。“穷理尽性以至于命”,追求性命的渊源。所谓“穷理”,就是贯通道体、理、性、命、心,对理想人格进行确认,即所谓“脱然有悟处”,“豁然有个觉处”(《朱子语类》卷十八)。“欲知事物之所以然与其所然者而已”,从而通达事物的规律与本体。所以“理有未穷”,则“不能尽得性”,“不能尽得心”。只有抓住穷理这一精髓,才能连接“天人合一”,“己与天为一”(《朱子语类》卷二十一)的“万物与我为一,自然其乐天涯”(《朱子语类》卷六十)的理想境界。

再次,宋明理学以“存天理,灭人欲”为道德准则。理是一种自然准则,更是一种社会规范。理学家们在强调理的自然规则的同时,更着重其社会伦理的层面,即相对于“天理”的“人欲”。朱熹认为“天理人欲,不容并立”,“人之一心,天理存,则人欲亡;人欲胜,则天理灭”(《朱子语类》卷十三)。程颐认为“人心,私欲,故危殆;道心,天理,故精微,灭私欲,则天理明矣”(《河南程氏遗书》卷二十)。他们都强调人必须遵守社会之秩序与伦理道德规范,“灭人欲”,压制“功利”“私”的一面,以“存天理”。

最后,宋明理学以追求“修身、齐家、治国、平天下”为人生宗旨。理学家们推崇《论语》《孟子》《大学》《中庸》四书,并不是以修身养性、独善其身为目的,而是以天人合一为契机,以“治国平天下”的政治理想为目标和宗旨。程颐概括程颢的治学特点为“明于庶物,察于人伦,知尽性至命,心本于孝悌;穷神知化,由通于礼乐。辨异端似是之非,开百代未明之惑”(《明道先生行状》)。张载也说:“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太平”,“故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性”,“尽性知命”的最终目的乃在于“为生民立道”,“穷神知化”与“礼乐”相通,将“理”与现实伦理道德、行为规范融合于一体,从而实现理学家们所追求的人生价值理想,以“治国平天下”为己任,兴圣人之学,从而达到成圣的最高境界。

宋明理学家们大多都排斥佛、老,视佛、老为异端,以弘扬圣人之道为使命,以儒为本,但是理学在发展传统儒学的过程中,又吸收佛、道两家的思辨哲学,以弥补儒学的不足,成为“三教”在长期冲突融合后而产生的结晶。因此,可以说以儒为本,又异于传统儒学,批判佛、道,又兼容佛、道,这才是宋明理学的根本特质。宋明理学属于儒学的范畴,又是对儒学道统体系进行重新建构、发展的儒学新阶段。理学的正式产生、发展虽然是在北宋中期,但它产生的渊源可以追溯到中唐的新儒学运动以及宋初的社会思潮运动。钱穆在《中国近三百年学术史》中说:“治宋学当何自始?曰:必始于唐,而昌黎韩氏为之率。”韩愈、李翱与宋初三先生(胡瑗、孙复、石介)被公认为是理学的先驱。韩愈认为,儒家有一个核心传统,即“道统”:也就是:“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。”这种承续说法就是引自《宋史·道学传》的蓝本。不过,韩愈认为道统在孟子之后中断,而自己则是发扬这种道统的继承者。不过从历史的观点来看,韩愈所提倡的“道统”,更多的是出于一种政治需要,而未对“道统”的内涵做出必要的阐释,仅仅是排列了“道统”的大概谱系。对这一问题进行了深入诠释,赋以权威内涵的乃是宋明理学家。

朱熹在《中庸章句》中说:“其见于经,则允执厥中者,尧之所以授舜也。人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中者,舜之所以授禹也。”王守仁《象山文集序》亦云:“圣人之学,心学也,尧、舜、禹之相授曰:‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。’此心学之原也。”程朱学派的代表人物朱熹与陆王学派的代表人物王守仁都将《尚书·大禹谟》中的“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”这句话作为尧、舜、禹传授承续之传统的精髓与核心,而对这种传统的体认正是理学家们赋予“道统”的解说。

作为新儒学的哲学体系,宋明理学建构了有别于传统儒学的社会伦

理道德系统和属于其自身的本质特性,由此,宋明理学在中国哲学史上才能够与其他哲学形态鼎足而立。理学在宋明两代得到了充足的发展,涌现了众多的理学家,也形成了诸多的派系,他们在激烈论辩和不断的矛盾冲突中丰富发展了宋明理学。为了能够较为清晰地把握理学发展的大致脉络,这里我们将宋明理学大家分作四个阶段并作概要介绍。

二、理学的形成期

第一阶段是理学的形成期,这一时期以濂学、王学、关学、洛学并起为主要形态。

(一)濂学:指周敦颐的理学思想。

周敦颐,字茂叔,因建濂溪学堂于庐山之麓,后人称其为濂溪先生,称其学术为濂学。周氏的主要著作是《太极图说》一卷,《易通》四十章。其中《太极图》取自道教的《水火匡廓图》《三五至精图》,其《易说》亦源自道教《太极先天之图》的说明。同时,他又受到佛学因缘观影响,开启了性理中心体的端绪,因此他以太极图为代表的新儒学观成为南宋理学最为重要的话题,后代理学家对周氏也是倍加推崇。《宋元学案·濂溪学案》中引录黄百家的说法就是:孔孟以后,周敦颐昌明圣学,是理学的开山之祖。清代编著的《性理精义·凡例》中也说:

性理之学,至宋而明,自周、程授受,粹然孔、孟渊源,同时如张,如邵,又相与倡和而发明之.....朱子生于其后,绍述周、程,参取张、邵,斟酌于其及门诸子之同异是非,然后孔孟之指,粲然明白,道术一归于正焉。

这种说法既阐明了“理学”之传授过程,又充分肯定了周敦颐的学术地位。

在宇宙观上,周敦颐以“无极、太极、阴阳、五行”立论,认为无极之精与二(阴阳)五(五行)之精合而生人与万物。他的宇宙生成观主要体现在《太极图》和解释《太极图》的《太极图说》中。在这里,周敦颐的宇宙生成发展图式是:“太极—阴阳—五行—万物”,认为宇宙的生成过程,是由未分化的原始本体发轫,经阴阳感通的作用,所谓二气化五行,五行而生万物,从而形成了一个生生不息的宇宙变化过程。周氏的宇宙生成思想是将《易经》的思想与道家学说加以糅合而成的,它转变了儒学的“天命”观,使传统儒学“天人合一”的直观性本体论具有了一定的思辨性,由此而形成的宇宙生成体系对理学的发展产生了重要的影响。朱熹在《周子太极通书后序》中说:“先生之学,其妙具于太极一图。《通书》之言,皆发此图之蕴。而程先生兄弟语及性命之际,亦未尝不因其说。”

《太极图说》的前半部分为宇宙生成论,后半部分便讲为“圣”的标准、内容、工夫等问题。周敦颐以圣人为做人的最高标准,认为圣人是与天地合德,与太极合一的,于此,周氏将人生伦理道德问题提到了极为重要的位置。在人生道德方面,周氏重一“诚”字。所谓“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”(《易通》),将道家无极与儒家之诚相结合,并落实于具体的道德实践。在周敦颐对《周易·乾卦》的解读中,他认为“诚”就是天道、人道的合一,纯粹至善的本性,道德性命的源泉,是“圣之本”、“五常之本”、“百行之源”和“纯粹至善”的最高伦理道德境界,是成圣的标准,也就是周氏在《通书·圣》中所说的那种“寂然不动者,诚也。感而遂通者,神也。动而未形,有无之间者,几也。诚精故明,神应故妙;几微故幽。诚、神、几曰圣人”。由此,也可以看出他的伦理道德思想是融于宇宙生成论系统中的。

(二)王学:指王安石配合政治变法而出现的新学,是性理之学政治化的表现。

王安石的“新学”,是北宋理学思潮中一个有很大影响的学派。所谓“新学”,一般是指由王安石主持编订的《三经新义》(即《诗义》《书义》《周礼义》),其中《周礼义》由王安石亲自撰写。王氏变法,主要亦以此为依据。新学学派的成长和壮大与宋神宗的支持是分不开的,新学所阐发的治国理念也因此而得以付诸变法的实践。《三经新义》编成后,立即“颁之学官,天下号曰‘新义’”(《宋元学案》)。以新经造士,王安石的新学成为北宋王朝官方的意识形态,无论在形式上还是实质上,都使新学得以广泛传播,影响深远。梁启超在《王安石传》中盛赞王氏学术“内之在知命厉节,外之在经世致用,凡其所以立身行己与夫施于有政者,皆其学也”。王氏新学以接续孔孟之道为己任,以内圣外王为基本框架,在恪守儒家本位的基础之上,兼融佛道,以道德性命的义理为主旨而展开。他说:“道德性命,其宗一也。”“先王所谓道德者,性命之理而已”(《临川先生文集》),即是说道、德、性、命在本质上是相通的。他在其著名的《洪范传》中说:“五行,天所以命万物者也,故‘初一曰五行’……盖五行之为物,其时、其位、其材、其气、其性、其形、其事、其情、其色、其声、其臭、其味,皆各有耦,推而散之,无所不通。一柔一刚,一晦一明,故有正有邪,有美有恶,有丑有好,有凶有吉,性命之理,道德之意,皆在是矣。”王氏认为宇宙本原中包含有“性命之理”与“道德之意”,这与后来理学家的道德性命理论是有相通之处的。

王氏的哲学观以“气”为本,主张依“天道”之尚变而倡导人事变革精神。清人陆心源《仪顾堂集》卷十一《临川集书后》说:“自汉至宋,千有余年,能合经济、经术、文章而一之者,代不数人,荆国王文公其一焉。”这既说明了王氏学识通博,又寓示了其为理学事功派之前驱的意义。

(三)关学:指张载的理学思想。



图4-9-2 王安石像

张载,字子厚,因久居陕西凤翔府郿县横渠镇讲学,人们称之为横渠先生,称他的学术为关学。张氏的自然哲学主要体现在其著作《正蒙》《横渠易说》和《经学理窟》之中。张氏《正蒙》承《易》学系统而倡

一“气”之本与“一物两体”之用。张载站在气本论的高度以“气”来统摄有无,即“有无混一”,把宇宙的统一性全部归结为“气”：“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。”(《正蒙·太和篇》),太虚之气聚而为气,气聚而为万物。张载无疑是持气一元论的。同时,张载还提出:“一物两体,气也。一故神,两故化,此天之所以参也。”(《正蒙·参两篇》),他还解释道:“两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。”即是说,气是包含各种对立的统一体,而这些对立的两体是运动变化的根源,因其对立的“两体”是统一的,所以能运动不息,变化无穷,而对立“两体”又成统一物,即“此天之所以参也”。张载的《经学理窟》还专辟《义理》一章,认为“义理之学,亦须深沉方有造,非浅易轻浮之可得也。盖惟深则能通天下之志;只欲说得便似圣人,若此则是释氏之所谓祖师之类也”。张氏将义理之学融进心性之学,在论证伦理纲常方面也有独到的见解。张载说:“穷理亦当有渐,见物多,穷理多,从此就约,尽人之性;尽物之性,天下之理无穷,立天理乃各有区处。……既穷理,又尽性,然后能至于命。”(《横渠易说·说卦》)天理无穷,物理,人性虽千差万别,皆根源于天理,尽人之性,“然后能至于命”。张载认为:“天理一贯,则无意、必、固、我之凿。意、必、固、我存焉,非诚也;四者尽去,则直养而无害矣。”(《正蒙·中正篇第八》)“意,有思也;必,有待也;固,不化也;我,有方也。四者有一焉,则与天地为不相似。”(同上)四者皆是虚妄不正的,必须尽去,才是为天地相似,否则将致“灭天理而穷人欲”(《经学理窟·理》)。也就是说,只有“去人欲”、“存天理”,方能“反归其天理”。张载的短文《西铭》还提出了“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处”,“天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性”的命题,以通合“天道”与“人道”;又因“天地之性”(至善)与“气质之性”(有善有恶)申论,以阐明“善反”(学习)的重要性。他说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者焉。”(《正蒙·诚明篇第六》)即是说人们只要善于反省,就能够保持至善的“天地之性”。因此,张氏的“民,吾同胞;物,吾与也”,“为天地立心,为生民立道,为往圣继绝学,为万世开太

平”的精神风范亦成为理学家们相激励的榜样,同时,对中国知识分子的文化心理结构的形成也产生了深远的影响。

(四)洛学:指二程(程颢、程颐)所确立的“理本论”思想,并由此标志着宋代新儒体系的完成。



图4-9-3 程颢像

程颢,字伯淳,世人称之为“明道先生”。程颐,字正叔,世称“伊川先生”。由于他们长期在洛阳讲学,传统称他们的学派为“洛学”。二程洛学在宋代理学研究中极受重视,他们创设了理学的基本体系和范畴,开创

了“程朱理学”一派,理学之流大多源于二程。大体而言,二程对性理的研究以及对“天理”的探求是其共同的学术主张。在二程的理学观中,构建了一个超越“庶物”与“人伦”的“天理”,并由此“天理”统摄“庶物”与“人伦”的圆融的理论系统。《二程集》中的《定性书》记录了探索“天理”的过程:首先,从“明庶物”开始提出“一物须有一理”、“万物皆有理”、“天下只有一个理”;其次,再由“天理”去统摄自然界与人类社会,从而映示“天理”的存在;再次,从“万物一理”的前提推出“万物一体”而人亦“浑然与物同体”的结论;最后,提出实现符合“天理”的理想人格或者达到最高人格境界的具体途径:本于孝悌得以尽性至命,通于礼乐得以穷神知化。在这个学术体系中,二程不同于其他理学家的地方在于他们着重两个思想的飞跃:从理论上沟通“物”“我”,沟通“庶物”与“人伦”;进而沟通“我”“物”,沟通“人伦”与“庶物”,以此架构起搭在宇宙论与伦理论之间的桥梁。



图4-9-4 程颐像

具体来说,二程明道穷理的思想观念与方法又有着诸多差异。二程早期均持心、性、理为一的心学观点。在《河南程氏遗书》卷十八中载程颢说:“在天为命,在义为理,主于身为心,其实一也。”认为心、性、理是相通的。程颐也提出“理与心一”的主张:“理与心一,而人不能会为一者,有

己则喜自私,私则万殊,宜难一也。”(《河南程氏粹言》卷二)程颢早年受学于周敦颐,得其“令寻颜子仲尼乐处”(《明道先生行状》)之意。在探求“天理”与“道”的时候,程颢较为偏重于“性”与“心”的领悟,所谓“性即气,气即性,生之谓也”、“人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也。惟精惟一,所以至之;允执厥中,所以行之”(《河南程氏遗书》卷一、十二)。程颢哲学的特点是讲求融通合一,不讲体用之分的。他讲“心是理,理是心”,心统摄一切,天下无心性以外的事物。程颐也曾受学于濂溪,但是他对“天道”与“理”的探求,更多的是着重“性理”与“气质”的研索,所以在涵养致知和格物穷理方面着力最多,功夫也尤深。他异于程颢之处在其后期思想中体现得尤为明显。他认为:“凡一物上有一理,须是穷致其理。穷理亦多端:或读书讲明义理;或论古今人物,别其是非;或应事接物而处其当,皆穷理也。”(《二程遗书》卷十八)程颐的哲学特点是讲求体用二分的。他以体用言性气、言性情,还以体用论理气与道气的关系。二程穷理的差异,即后世所称的“心学”与“理学”,大程重“心体”,认为“理与心一”,被称为陆王“心学”的源头;小程重“性理”,认为“性即理也。所谓理,性是也”。因而被称为“理学”的开山。

三、理学的鼎盛期

第二阶段是理学的鼎盛期,这一阶段以考亭学、象山学派的绌补为理学的主要形态。

(一)闽学(或称考亭学):指朱熹的理学思想。

朱熹,字元晦,一字仲晦,号晦庵,生于福建尤溪,长期居住在崇安、建阳讲学,因此他的学派被称为“闽学”。朱子的学问,以小程(颐)为宗主,熔铸周(敦颐)、张(载),兼容佛、老,堪称集理学之大成者。朱熹一生著述极丰,其《论孟精义》《通鉴纲目》《西铭集解》《太极图说解》《伊洛

渊源录》《周易本义》《诗集传》《大学章句》《中庸章句》《韩文考异》《楚辞集注》等传名最盛,而其弟子汇编的《朱子语类》,尤为研究朱学的重要典籍。关于朱熹的治学成就,其私淑弟子魏了翁《朱文公年谱》记载:“自受学延平李子,退然如将弗胜,于是敛华就实,反博归约,迨其畜久而思浑,资深而行熟,则贯精粗,合内外,群献之精蕴,百家之异指,毫分缕析,如视诸掌。”论到朱熹学问的主要部分,就在于其发展了二程(尤其是伊川)的“理本论”,即“宇宙之间,一理而已。……其张之为三纲,其纪之为五常”(《读大纪》)。而其特殊贡献主要在于他用“理”解释“太极图”,将“濂学”纳入“洛学”,提出理、气、太极的思想结构。周敦颐的《太极图说》本意是讲宇宙发生过程的,周氏认为太极为混沌未分之元气,无极而太极,太极动而生阳,静而生阴,二气化五行,五行而生万物,以此来构成宇宙生成理论。朱熹则认为“总天地万物之理,便是太极”(《朱子语类》卷十四),太极才是最高范畴,并且认为“无极,只是极至,更无去处了。至高至妙,至精至神,更没去处。濂溪恐人道太极有形,故曰无极而太极”(《朱子语类》卷九十四)。太极才是万物的本原,太极不是元气,而是无形之理,《太极图说》称之为“形而上之道”与“动静阴阳之理”:

太极,形而上之道也。阴阳,形而下之器也。是以自其著者而观之,则动静不同时,阴阳不同位,而太极无所不在焉。自其微者而观之,则冲漠无朕,而动静阴阳之理,已悉具于其中矣。虽然,推之于前,而不见其始之合;引之于后,而不见其终之离也。

这里论述了太极之理与阴阳二气的关系,理是形而上的,所以为本;气是形而下的,所以为末,所谓“既有此理,便有此气;既有此气,便分阴阳”(《朱子语类》卷九十四),“有是理便有是气,但理是本”(《朱子语类》卷一),由此,朱熹进一步发展了程颐的理本论体系,从而论证了“理本气末”说。同时,在人性论方面,朱熹继承了二程的“性即理”学说,又引入张载

的“天地之性”与“气质之性”,将“关学”纳入“洛学”。他说:“所谓天命之与气质,亦相羈同,才有天命,便有气质,不能相离,若缺一,便生物不得。既有天命,须是有此气,方能承当得此理,若无此气,则此理如何顿放。”(《朱子语类》卷四)气质之性是禀天命之理而来,天命之性相当于理,是天地万物的本然之性,也是气质之性的本然。气质之性所折射出的不同现象,既有理的作用,也有气的作用,由此朱熹总结其观点:“论天地之性则是专指理言,论气质之性则以理与气杂而言之”(《答郑子上第十四》),因此人有不同之性,气质之性也就有了善恶之区分。所以需要通过《大学》中所说的“明明德”的过程来改变恶的人性,以达到改恶从善的目的。这样,作为天命之性的天理与气质之性的人性就得到了统一,由此朱熹也提出了“存天理,灭人欲”的思想主张与内省、践履等治心治学方法。他说:“天理、人欲,不容并立”(《孟子集注》卷五),“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”(《朱子语类》卷十三)。天理是自然之道,是本体,人欲即人心,人心有善恶。符合天理的是善,违背天理的是恶,当人欲泛滥,恶性发作的时候,天理势必遭到损毁,为了变恶为善,“复尽天理”,就必须“革尽人欲”(《朱子语类》卷十三)。

(二)象山学:指陆九渊的学术思想。



图4-9-5 陆九渊像

陆九渊,字子静。曾讲学于贵溪象山,号称象山,因此其学术也被称为象山学。在南宋学术史上,朱、陆之争形成了新儒学的两大对立学派。宋孝宗淳熙二年(1175)夏,吕祖谦邀请朱、陆等学者聚会信州鹅湖寺(史称“鹅湖之会”),讨论学术问题。当时陆九渊有一首论学诗云:“墟墓兴哀宗庙钦,斯人千古最灵心。涓流积至沧溟水,拳石崇成泰华岑。易简工夫终

久大,支离事业竟浮沉。欲知自下升高处,真伪先须辨只今。”(《鹅湖和教授兄韵》)“易简”与“支离”,是象山自判与朱学的不同之处。陆氏之学主要在于阐扬孟子的性(心)善,提倡“本心”,形成其“心即理”的哲学基础。他认为:“仁义者,人之本心也。孟子曰‘存乎人者,岂无仁义之心哉’,又曰‘我固有之,非由外铄我也’。愚不肖者不及焉,则蔽于物欲而失其本心。贤者智者过之,则蔽于意见而失其本心。”(《与赵监》)朱熹强调“宇宙之间,一理而已”,天理是本体,天理高于一切,陆氏则重“明本心”,直言“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”(《陆九渊集》卷三十六《年谱》绍兴二十一条),本心是道德原则的根源,是一种无形无体的主体精神,是派生客观世界的主体,本心之理与宇宙之理是同一的,心即是理。“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”(《陆九渊集》卷一《与曾宅之》),古往今来的人心都是相同的,人同此心,心同此理,这个心亦是宇宙的实体,而个体人的心只是这个宇宙本心的体现。由此,陆九渊提出,要体验“本心”,就要“解蔽”(破心中贼):“道不远人,人自远之耳。人心不能无蔽,蒙蔽之未彻,则日益陷溺”(《与胡季随之二》)。为了排除权威的定势,摆脱经典对人心的束缚,陆氏甚至还提出“六经皆我注脚”的革命性口号。也由此而被朱熹视为“好为诃佛骂祖之说”(《朱子语类》卷一二四)。

四、理学的延承期

第三阶段是理学的延承期,这一阶段朱熹的学术思想被奉为正宗,在南宋一朝有永嘉学派与其相辩争,到元明之世程朱理学终被尊为官方政治哲学,尤其是明初开始以程朱学术为科举取士的标准,朱学独尊已经俨然成为其统治思想的主要形态了。

在南宋孝宗时,朱熹在与陆九渊论争时还要与持“道在事中”的事功派学者陈亮进行论辩。陈亮虽然非常钦佩朱熹的学识、人品与才干,但是

对朱熹“理在事先”的观点,还是进行了严厉的批判。他指出:“世之学者,既玩心于无形之表,以为卓然而有见。事物虽众,此其得之浅者,不过如枯木死灰而止耳。得之深者,纵横妙用,肆而不约,安知所谓文理密察之道?泛乎中流,无所底止,犹自谓有得,岂不可哀也哉!”(《与应仲实》)这正是针对朱、陆“安坐感动者,实真腐儒之谈”(《又癸卯秋书》)的反驳。到南宋宁宗嘉定追赠朱熹为中大夫、宝谟阁学士,立《论语集注》《孟子集注》于学官,理宗淳祐元年(1241)又以朱子配祀孔子,朱学已经成为官学的正宗,陆氏心学及其他与朱学相左的学术皆沦为旁道支流。

在朱学被奉为正宗之后,与之观念不同而能够并立的,是与陈亮学术相近的永嘉学派。永嘉学派的渊源可以追溯到北宋熙丰时候承接二程的“九先生”(周行己、许景衡等),后来发展到事功派的先驱薛季宣及其弟子陈绍良,开始与伊洛传统相抗衡,到叶适批判朱、陆之时臻于大成。叶适的《习学记言序目》堪称是一部在浓重的理学思潮之中产生的传统思想批判书。他批判佛学曰“浮屠本以坏灭为旨,行其道必亡”(《习学记言序目》卷四十三《唐书六》);批判道家则曰“尽遗万事而特言道”“执异学以乱王道,罪不胜诛”(同上卷十五《老子》)。对孟子、董仲舒以及朱、陆诸家儒学,叶适也予以很多批评:“无验于事者,其言不合;无考于器者,其道不化”(《水心文集》卷五《进劄·总义》)。尽管叶适对宋代理学家批评甚多,但是他的“理在事中”思想仍然是作为理学一派而彰显的。再则,值得注意的是,明末清初诸多思想家对程朱理学和陆王心学的批评,多以事功精神为意,当是与永嘉学派之间有一定的渊源。

五、理学的衰变期



图4-9-6 王守仁像

第四阶段是理学的衰变期,这一阶段主要以明代心学的昌盛为主要形态,其中尤以阳明学为代表。元明两朝学术,以理学为主,尤其是程朱理学既为官方哲学,亦是数百年鉴才取士的标准。在此期学术思想几近大一统的情况之下,明代出现了一批被视为异端思想家的理学革新力量,而其中的代表王守仁的“阳明学”也就成为了继朱子之后的又一座学术丰碑。宋明理学肇发于北宋四子,由南宋朱熹集其大成,至“阳明学”的出现,则呈现解构之势。王阳明《传习录》云:“夫学贵得之于心,求之于心而是也,虽其言出之于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎?求之于心而是

也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况出于孔子者乎?”所以他明确提出:“心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善。吾心之处事物纯乎天理而无人伪之杂谓之善,非在事物有定所之可求也。处物为义,是吾心之得其宜也,义非在外可袭而取也。格者格此也,致者致此也。”(《与王纯甫》)由此心即理、心外无理的观念,王氏提出了“知之真切笃实处即是行,行之明觉精义处即是知”(《传习录》)“知行合一”的思想,而为达到这一境界,他的口号就是“致良知”。《孟子·尽心上》云:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”王氏继承这一理念并赋予其更丰富的内容:“心自然会知,见父自然知悌,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。”(《传习录》上),并说:“良知者,心之本体”(《王文成公全书》卷二),在阳明这里,“良知”具有了先验性,普遍性。王氏到晚年提出了“四句教法”,几乎可看作是他学术的总结:

无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。

无善无恶可以看作是对心体的一种界定;有善有恶则是个体的意愿反映与表现;知善知恶是一种道德意识,而作为心与理的统一体的良知,表现出对善恶的先验性认知;为善去恶是理学的最高追求,也就是要追求成圣需要的实践过程,这些实际上也就是完成了一个“知行合一”的过程。王氏的这一套理论不仅瓦解了程朱以来“理在事先”的本体论哲学基础,而且对其苦心经营的格物致知的系统也进行了全面的解构。到阳明弟子王畿、王艮,或混泯三教,倡言顿悟,或革除羁绊,倡导现成自在,所谓心学横流,犹如狂禅,理学作为学术主潮,也因此而终结。

理学的本质是心性体用理论,是对伦理学的探究。其学术体系的建构基本上表现为两种思路:一为返本,即回归先秦儒学人伦道德之根本;二

为吸纳,即吸纳汉唐学术(包括被理学家们斥为异端的道、释、玄学理论)思想与理论成就,从而完成对旧儒学的改造。在某种程度上,正是这种返本、吸纳的方向、程度与选择的差异,才形成了宋明理学不同的学派。同时,也正是因为宋明理学家们都有着返本与吸纳的要求和经验,才使他们没有脱离对理学本质问题的关注与思考,因此在宗派林立之中经历了众多的辩争与探索,最终完成了以儒学为中心并超越汉、唐哲学理论的圆融的思想体系——宋明理学的建构。

宋明理学家们将儒家的道德人性提升到宇宙本体的高度,创立了理学,理学的昌明、发展,与魏晋玄学和隋唐时期佛教所主张的自性空的思想理论相比较,是一个巨大的进步。但是,随着时代的变迁,理学自身发展的褊狭已经逐渐不能适应当时的社会需要,统治者为其政治需要而推行的种种文化专制政策,乃至这些政策在士人之中所引起的负面效应,都促使理学走向衰变。

第十节 汉宋之争:考据与性理的思辨

宋明理学的生成与发展是在中国近古社会政治文化的背景下进行的,其以儒学为中心建构起来的囊括宇宙与人伦的学术理论体系,可以说是对上古与中古学术的继承、反思与集成,是中国古代传统学术思想的最高形态。理学在明朝依然是占据着重要地位的哲学形态,尤其是程朱学派的学说得到了当朝统治者的鼎力提倡与扶持,明成祖朱棣曾经敕令编撰《五经大全》《四书大全》《性理大全》,宣扬程朱理学,并将之定为官方统治思想,以之为科举取士的标准,由此而左右时代的学风,诱迫士人们为谋取功名而成为蛀书虫,同时也渐渐消融了理学内含的积极意义,使之走向褊狭的死胡同。由此到了明末清初,当社会危机日益严重的时候,一些有识之士开始否定理学末流,认为其空疏无用,兴起以经世致用为指向的批判思潮。被史学界称为“明末三大家”的顾炎武、黄宗羲、王夫之,就是这样的代表。进入清代以后,统治者采取高压与怀柔的双向文化政策,使得士人们为了保身,逃避政治而转向考据一途。特别是到乾嘉时期,政治稳固、经济繁荣,文化高压也愈加严厉,考据学在较好的物质环境下得到了进一步的发展,达到了极盛时期。但同时,理学作为官方哲学,仍然有着相当大的影响,清世也出现了诸多的理学家。纵观有清近三百年的学术史,以探究“性理”为要的理学(亦称宋学)与以“考据”为主要研究方法的清代朴学(亦称汉学)的争辩可视为清学之中轴。清学(或称“新理学”、“新汉学”),最突出的特征就是对汉学与宋学的选择与兼容。



图4-10-1 顾炎武像

汉宋关系,作为清代学术的基本问题,贯穿于清代学术的始终。汉宋之学不仅仅是两大学术流派,而且在一定程度上反映了整个学术特别是清代学术嬗变的内在规定性。中国古代社会在清以前,以儒学道统为中心的学术以汉、宋为重镇,所以清人学术,在很大程度上也是衍生于汉学与宋学。梁启超在《清代学术概论》中将清代学术文化分为三个部分,即“启蒙期”(明清之际至康、雍间)、“全盛期”(乾、嘉、道、咸间)、与“蜕分期”(同、光间),钱穆的《清儒学案序》则将清代理学分为四期,即“晚明诸遗老”、“顺康雍”、“乾嘉”与“道咸同光”,两家理论虽然不同,但是对清代学术发展的阶段划分是基本相同的。而如果以汉、宋之争为线

索,亦即以考据与性理的思辨与论争为契机,其学术流变亦可依照梁、钱二家,分为初兴、中盛、晚变三个阶段。



图4-10-2 顾宪成像

一、汉宋之争

汉宋之争早在明末清初之际即已开始。当时社会危机重重,王学逐

渐走向没落,一些忧时救世、思想敏锐深沉的学者如号称“清初三大家”的顾炎武、王夫之、黄宗羲等即开始反思心学弊端,倾向于发展务实、经世致用的学术思想。他们反对政治与学术上的专制权威,反对不切实际的空谈。在此期间,东林党人倡导实学,如顾宪成所撰东林书院联“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事,事事关心”,就代表了这种思想。在学术上,他们从批判王学开始,从而兴起虚与实、本体与功夫之辩。东林学者高景逸云:“不患本体不明,只患功夫不密。”史玉池亦言:“有本体自有功夫,无功夫即无本体。”(《明儒学案》卷五十八、六十)顾炎武言辞更为激烈,他在《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条说:宋明以来学者不学习六艺,不考证百王之典则,不了解当代的事务,整天倡导“明心见性”这样的空话,不为“修己治人”的实学。最终只能导致“股肱惰而万事荒,爪牙亡而四国乱,神州荡覆,宗社丘墟”的结果。他已将明代的危亡归咎于宋明理学所造成的空言心性的虚浮学风。他的《答友人论学书》则是直接将明末空疏颓败的学风归罪于王守仁所倡导之“心学”。而针对“不学则借一贯之言以文其陋,无行则逃之性命之乡以使人不可诘”(《日知录》卷十八)之王学末流所造成的人心疲弊,顾炎武提出了“经学即理学”的归本之论。由此也兴起了清初由对王学的批判进而出现的对宋明理学的反省。

与顾炎武齐名的王夫之,也认为晚明心学所引起的空疏蹈虚的学风误国误学,并对这种现象进行了严厉的批评,认为这种学风的根源在于佛老之学,他批评陆王“屈圣人之言以附会之,说愈淫矣”,与佛教的本质无异,因而将批评的矛头指向佛老,提出天地自然皆为实有的思想。他的《船山遗书》中有很多言论反映了对王学的不满,正如梁启超所说“皆感于明学之极敝而生反动,欲挽明以返诸宋”(《清代学术概论》)。



图4-10-3 黄宗羲像

另外,著名学者黄宗羲批评理学心性,比如批评理学家口谈“以生民立极,天地立心,万世开太平治阔论”,而国家“一旦有大夫之忧,当报国之日,则蒙然张口,如坐云雾”(《南雷文定》后集卷三)。这是针对张载《西铭》所发之议论,这种批评明显带有现实致用的政治色彩。同时,黄宗羲又提出“道无定体,学贵适用”,倡导为建立理想社会需要新的学风,否定王学虚无空蹈的学风,从而对清代考据学的兴盛产生了极大的影响。

二、考据与性理

当然,明清之际思想家的实学精神,既落实于现实的经世致用,又反映在学术的文本研究,因此他们注重语言训诂、真伪考证、探赜学理,这些对清代文风的转变起了很大的推动作用。继后对清初学术起着重大影响的是阎(若璩)胡(渭)考据学与北方学派的颜(元)李(塨)实用学风。阎若璩的《古文尚书疏证》、胡渭的《禹贡锥指》《易图明辨》,都被学界奉为清世新汉学之开山。这些著作考证精详,去伪求真,正是对宋明儒家治学中存在的空疏简陋的反拨。颜元、李塨学派治学倾向平实,其中颜元思想中则有很多批评程朱理学的言论。他在《存性编》中说:“大约孔、孟以前责之习,使人去其所无。程、朱以后责之气,使人憎其所本有。是以人多以气质自诿……其误世岂浅哉?”所以他的思想是由程朱返归孔孟,取儒门上乘之义。出此思想动机,颜元反对周、程以来“寻孔颜乐处”的治学方法和道德心境。所谓“孔颜乐处”,是宋明理学中一个重要的命题,主要源于对《论语》中一些问题的讨论,如:

子曰:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,人不堪其忧,回也不改其乐,贤哉,回也!”

子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

从周敦颐开始很多的儒学家都对这一问题进行了探究。其中尤以二程问学于周氏最为著名。孔子本意是赞扬颜回不为困境所迫而能够保持高洁的操守，还有甘于贫困、自得其乐的生活态度。而宋明理学家将之上升到“道”的高度，将“乐”与“道”联系在一起，赋予其道德伦理的内涵，认为体道才能达到“乐”的境界。颜元则是重在“习行于身”，认为“人之岁月精神有限，诵读中度一日，便习行中错一日，纸墨上多一日，便身世上少一分”（《存学编》）。注重致用实行，反对空谈心性。当然，阎、颜等对宋明理学的反思，与顾、黄等相比已经失去了明末清初政治衰乱、呼唤救世的社会基础，也就缺少了顾、黄等人强烈的经世致用的思想，因而他们的实学观更多地体现于经籍文本之中，这些也可视为清学中兴，考据学渐渐兴盛的先声。尽管清初批评宋明理学蔚为壮观，或提倡经世致用，或疑古惑经，都没有脱离宋儒开创的传统。这个时期由于康熙、雍正、乾隆等皇帝，无不“以朱子之学倡天下”（《清史稿》），并诱之以功名利禄，同时理学内在的发展还在继续，因此还有一些学者如孙奇逢、李中孚、陆世仪等，传习程朱理学并成为清初著名的理学家。

清统治者入主中原伊始，即采取怀柔与高压相结合的政策。为巩固政权之稳定而采取一些拉拢汉族知识分子的笼络手段，同时为扼杀汉族知识分子的精神反抗又实施政治高压与文化禁锢政策，后者集中反映在文字狱上。顺治四年（1647）驻守江宁（今南京）的清兵，在僧人函可的行囊中搜出《变记》印本，发现其中记录了大量关于南明弘光政权覆灭后的事情，并且在书中直抒悲慨，因此被列为异端，函可由此而获罪流放。此后，文字狱以此为先河，愈演愈烈，据胡奇光《中国文祸史》统计，顺治朝发生五起，康熙朝至少十一起，而到乾隆时期到达极致，发生了一百三十多起，平

均每年有两到三次,其镇压手段之残酷,牵连人物之多,骇人听闻,而且常常捕风捉影,大批著名文人遭难,渐渐使得文人们为了明哲保身,不敢言谈政事国事。在这些文字狱中,著名的有康熙朝“庄廷《明史》案”、钱“戴名世《南山集》案”,雍正朝“查嗣庭狱”、“吕留良狱”,乾隆朝“尹家圳狱”、“胡中藻狱”。在这些高压政策之下,士人们渐渐远离政治,治学风气开始由经世致用转向考据之实。

清代学术发展到中盛期,仍然以经史学问为主,但是如果说以前的学者既明性理,又重考据,还自觉不自觉地学贯汉宋,则随着文字狱的大兴,学术内部的思想分化,到了乾嘉考据学兴起,宋学开始大落,特别是一些以考据为新汉学者旁进横轶,群凑经籍考订之途,置宋明性理之学于不顾。从思想上说,考据学实是源于复古,所谓“汉远于周,而唐又远于汉,宜其说之不能尽通,况宋以后乎”(惠士奇《礼说》);从治学成就上讲,则当世学者在经学、史学、文字、音韵、校勘、辑佚、辨伪等方面,无所不涉。清人焦循在《雕菰集·辨学》中举经学而论考据之学云:“今学经者众矣,而著书之派有五:一曰通核;二曰据守;三曰校讎;四曰摭拾;五曰丛缀。”梁启超在《中国近三百年学术史》中以乾嘉学术为主,将其分为十三类:一、经书笺释;二、史料搜补;三、辨伪;四、辑佚;五、校勘;六、文字训诂;七、音韵;八、算学;九、地理;十、金石;十一、方志编纂;十二、类书编纂;十三、丛书校刻;合称为“科学的古典学派”。与梁启超认为清代学者对三千年遗产“用科学的方法大加整理”的看法一致,胡适在其《清代学者的治学方法》一文中也认为:“中国旧有学问,只清代的朴学,确有科学的精神。朴学一个名词,包括甚广,大要可分为四个部分:一、文字学,包括字音的变迁,文字的假借通转等。二、训诂学。训诂学是用科学的方法,来解释古书文字的意义。三、校勘学。校勘学是用科学的方法,来校正古书文字的错误。四、考订学。考订学是考订古书的真伪,古书的著者及一切关于著者的问题的学问。”(《胡适文集》卷二)这些说法在分类方法有所差

异,但是主要讨论考据学的内涵以及考据学的一般方法,大体上是一致的。谈及清代学术的中盛期,特别是乾嘉学的考据学成就,主要以吴、皖两派最为突出。吴派的代表是惠栋,因惠栋是江苏苏州人,故称其所代表的学术为吴派。惠栋承继家学,是在高祖惠有声、祖父惠周惕、父亲惠士奇的基础上发展而来的。惠栋认为汉人经注比宋人经注更接近原典的真实性,主张以汉儒学术为基础,重建一个新的儒学传统,他的弟子江声、余萧客继承他的学术,其后的继承者如王鸣盛、钱大昕、汪中等发扬光大其学术主张,并皆成为新汉学的代表人物。皖派的代表人物是戴震,因戴震是安徽休宁人,所以称这一学术流派为皖派。戴震曾受学江永,师事惠栋,后来独立学术门派。戴震继承惠学并进一步将惠学与典章制度的考究和义理之学的讲求融为一体,从而发展了惠学,探求六经蕴含的义理,通经以明道。戴震一派传学极广,其乡里承学者有金榜、程瑶田、凌廷堪、胡培翬等,京师承其学者有卢文弨、孔广森、段玉裁、王念孙等。同时或者稍后的由方苞、姚鼐为代表的桐城学派,张惠言为代表的常州学派,章学诚等为代表的浙东学派,阮元等为代表的扬州学派,曾国藩等为代表的湘乡学派等,都能够兼取汉、宋而自成学统,这一时期学术发展也可谓是蔚为壮观。



图4-10-4 戴震像

综观当时学术文化,在乾嘉考据学家中,能够兼明性理而且提出自己哲学观的,主要有焦循、戴震、章学诚三家。

焦循虽以考据之学著称,是为朴学大家,但是他论学力主通博。他认为:“执其一端为异端,执其两端为圣人。……人各有一性,不可强人以同于己,不可强己以同于人。有所同,必有所不同,此同也,而实异也,故君子不同也。”(《论语通释·释异端》)反对以“考据”名经学,认为“经学者,以经文为主,以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅,汇而通之,析而辨之,求其训诂,核其制度,明其道义,得圣贤立言之指,以正立身经世之法”(《与孙渊如观察论考据著作书》)。其思想是兼含汉、宋学问的。

戴震是一代考据学大家,但是他倡言义理之学,也有诸多精微之处。戴震不同于其他的考据家偏执一端,专持汉学训诂之法而轻宋学性理,而是从儒家性理学的意义批驳程朱“天理”诸说。他说:“酷吏以法杀人,后儒以理杀人”(《与某书》),因为:

程朱以“理”为“如有物言,得之于天而具于心”,启天下后世人人凭在己之意见而执之曰“理”,以祸斯民。更濬以“无欲”之说,于得理益远,于执其意见益坚,而祸斯民益烈。(《戴氏遗书》九附录《答彭进士书》)

而古代圣贤所谓的仁义礼智,是不脱离于所谓“欲”之外的,也不离开血气心知,宋明理学家则脱离“物”侈谈“性”,是因为杂糅老、释,与孔孟之言性完全不同。在这里,戴震的“理欲之辨”,既是对程朱论理及性的反拨,也是对宋明理学耽于佛老的批评,从而归返孔孟先秦性理的本原的真实意义。



图4-10-5 章学诚像

与戴震不同,浙东学派的章学诚主张治学通博,兼取汉宋,所以针对戴氏非议朱熹,就在《文史通义》中专列《朱陆》一篇与戴氏辩论。他在《朱陆》篇中打比方说:理,就像水一样,事物,就像器一样,器有大小浅深,按其容量将水注入,是没有盈缺的。而今人想将水注入器,但却闲置器而不用,只在谈论水的捐注盈虚的道理,结果是毫无意义。所以他认为学问应该是“性命、事功、学问、文章”的合成。章学诚素以史学观谈学术,他曾有“六经皆史”的理论,而且还说“浙东之学言性命者必究于史,此其所以卓也”,他以史学为自豪,对历代的学术演进,亦能以损益观给予历史的评价,因此对戴震批评朱熹及理学的偏颇,就给予了较为严厉的反批评。由于戴震是以谈性论理批评程朱的性理之学,所以章学诚认为戴氏学术“实自朱子道问学而得之”,既深得其义,同时也说明了清代学术与宋明理学之间有着不可割裂的渊承关系。

在诸多的汉学家专事考据训诂之学,而鄙薄宋明理学之时,还有一些学者对之进行质疑和辩论。以方苞和姚鼐为代表的“桐城学派”是一个历时甚久、人数众多的文学流派,他们为学尊崇程朱理学,批驳考据学治学的不足,同时也肯定考据学的成就。姚鼐认为:“学问之事有三:义理、考证、文章是也。夫以考证断者,利以应敌,使护之者不能出一辞。然使学者意会神得,觉犁然当乎人心者,反更在义理、文章之事也。”(《尚书辨伪序》)考证固然不可忽视,但是义理、文章更为重要,三者应不可偏废。“是三者苟善用之,则皆足以相济。苟不善用之,则或至于相害。”由此他对考据家尊汉非宋提出质疑:

秦、汉以来,诸儒说经者多矣,其合与离固非一途。逮宋程、朱出,实于古人精深之旨,所得为多,而其审求文辞往复之情,亦更为曲当,非如古儒

者之拙滞而不协于情也;而其生平修己立德,又实足以践行其所言,而为后世之所响慕。故元、明以来,皆以其学取士。利禄之途一开,为其学者以为进趋富贵而已。其言有失,犹奉而不敢稍违之,其得亦不知其所以为得也,斯固数百年以来学者之陋习也。然今世学者,乃思一切矫之,以专宗汉学为主,以攻驳程、朱为能,倡于一二专己好名之人,而相率而效者,因大为学术之害。(《惜抱轩文集》卷六《复蒋松如书》)

从整个学术史的发展来看,姚鼐的上述评价是比较中肯与合理的,客观地论述了宋明理学后期因政治干预而造成的诸多弊端与陋习,反对全盘否定宋明理学,从而忽视性理专事考据,使得学术发展走入另一个极端。章学诚自述《文史通义》的撰述起因的时候也提出:“汉学、宋学之交讥,训诂、辞章之互诋,德性、学问之纷争,是皆知其然而不知所然也。”也是有感于汉宋之争存在的弊端而言的。

三、汉宋学的会通

清代学术发展到道咸以后,开始进入晚变阶段。汉宋之争从清代汉学初起之时即已存在,新汉学也是在与理学的争辩中发展而来的,至乾嘉末,二者的争论渐趋激烈,并因惠栋的再传弟子江藩《国朝汉学师承记》与桐城派方东树《汉学商兑》二书的对立而表面化。《国朝汉学师承记》总结了清代以来的汉宋之争,其姊妹篇《国朝宋学师承记》,则将治汉学与治宋学的学者相对区分,并将之谱系化,以明辨学术史的源流。但同时江藩也不可避免地带有很深的门户之见,尊汉抑宋的倾向非常明显,比如在《国朝汉学师承记》中,他认为宋代理学家的学问只是“邪说诡言,乱经非圣”,所谓独标性命之旨,均为空疏之学;元明之际,用制义(八股文)取士,使古学几绝,尤其是明代三百年间“四方秀艾困于帖括”,简直是“长夜悠悠,视天梦梦”,使学术到了极度可悲的地步。因为持这样的学术史观点,所

以江藩对当朝“汲古义之精微”的新汉学家大加推崇,以为“千载一时”,而凡是被他认为是学术不纯的,都予以排斥。例如顾炎武、黄宗羲都是明末清初著名的思想家,他们为扭转明末空疏颓败的学风,开启清学做出了重大的贡献,但是江藩却认为他们不是专主汉学而将之排斥在外。江藩还认为经术“一坏于东西晋之清谈,再坏于南北宋之道学,元明以来,此道亦晦。至本朝三惠之学,盛于吴中,江永、戴震诸君,继起于歙,从此汉学昌明,千载沉霾,一朝复旦”(《国朝汉学师承记》)。

这些观点引起一些主义理之学者的不满,受学姚鼐、尊宋学义理的方东树即撰《汉学商兑》以与江藩之作相抗衡。他指斥江藩著书“以辟宋儒、攻朱子为本”,一一反驳江氏的观点。出于经世观,方氏认为“通经以致用也,以讲而不反之身心,何用讲,更何用经也”(《汉学商兑》卷上)。

《汉学商兑》通篇皆为程朱理学“心体而躬践”辩护。同样,他出于致用思想,对当朝汉学利弊的也予以分析,认为“国朝考据之学,超越前古”,然因“变本加厉,弊亦生焉”(《复罗月川太守书》)。他所谓的“弊”,指的是那种脱离现实,皓首穷经,由炫博而至于空疏的治经学风以及由此带来的不良后果。尽管方东树的《汉学商兑》出于宋明理学观批评乾嘉新汉学,多有偏见,但对于汉、宋各自的成就所作的较为形象的说明,还是有意义的。比如他说:

经者,良苗也。汉儒者,农夫之勤菑畲者也;耕而耘之,以殖其禾稼。宋儒者,获而舂之,蒸而食之,以资其性命,养其躯体,益其精神也。非汉儒耕之,则宋儒不得食;宋儒不舂而食,则禾稼蔽亩,弃于无用。

这是以通经致用的实践标准来衡量汉、宋治经的特色和二者之间相辅相成的关系,是比较中肯的。江、方二人的门户之争,一方面互相攻讦,批驳对方学术的弊端,另一方面反映出汉、宋学术各自的优点与缺点,为

后来的汉宋兼容会通开启新思路。在《国史·儒林传》中,黄宗羲即指出:“两汉名教,得儒经之功;宋明讲学,得师道之益;皆于周孔之道,得其分合,未可偏讥而互诮也。”汉学、宋学是两种治经的途径,二者各有利弊,但是又都有着不可忽视的意义。清代咸丰、同治年间曾国藩主政,同时也是学界领袖。他传承姚鼐之学,重义理、考据,并强调经济,在对汉、宋学术之争的问题上,则主张会通而不偏废。比如曾国藩在《复夏弢夫书》中,从“礼家”之学,会通汉宋,认为“乾嘉以来,士大夫为训诂之学者,薄宋儒为空疏;为性理之学者,又薄汉儒支离”,所以他极其赞美秦蕙田著的《五礼通考》,做专门学问,又义理会通,因此“可以通汉、宋二家之结,而息顿、渐诸说之争”。

汉、宋之争,是延承于宋明理学的学术现象。嘉庆、道光年间,清王朝危机四伏、动荡不安的社会局势使得学风随之发生改变,同时,由于学术自身的发展变化,也促使汉、宋会通成为必然。汉、宋会通,亦如前朝经今、古文之会通,儒、释、道三教之会通,为学术发展过程中的重新整合。同时,源于历史的原因,汉、宋会通作为清学流变过程中的重要学术现象,也必然成为中国传统学术的终结符号。

第五章 艺术篇

第一节 神人以和:原始艺术的文化蕴涵

穿过茹毛饮血的鸿蒙时代,刚刚挺起腰板、直立行走的远古先民努力地睁大智慧的双眼,即使如此,他们仍然无法理解不可捉摸的大自然——日出日落时分的血染风采、暴风雨来临时的雷电交加以及高温、寒冷、黑暗等等不可理喻的自然现象,不可避免地在先民们的心里形成了不可名状的恐惧,并在漫长的岁月中逐渐沉淀为原始先民们神圣的宗教情怀。至于平时亲密无间的同伴的死亡所带来的迷惘也许曾经困扰了先民们成千上万年,他们苦思冥想终究无可解释,于是他们坚信冥冥之中有一种神秘的力量支配着这个世界,他们对这种神秘的力量顶礼膜拜,祈求祥瑞。为了能够通天达地从而神人以和,先民们在祭天祀地的仪式中往往借助一些法器,在文明的最初这些法器主要以陶器、玉器和青铜器为代表。人类文明的初始发展阶段从石器时代(分为旧、新两个时代)到

青铜器时代,在文化史的意义上又可以细分为石器时代、陶器时代、玉器时代以及青铜器时代。陶器的出现在某种意义上标志着旧石器时代的结束和新石器时代的开始,而青铜器的出现则意味着人类跨入了文明社会,陶器和玉器作为新石器时代文化史上的双璧,在技术和艺术两个层面上共同催生了青铜艺术的璀璨。21世纪的人类面对陶器的朴素、玉器的隽冷以及青铜器的厚重,早已无法完全理解远古先民在这些原始艺术中所深深寄托的谨慎的虔诚的文化情感。

一、彩陶:有容乃大

在中国历史典籍和神话传说中,有许多古代人物被认为是陶器的发明者,其中最有名的当以神农、舜、老子、雷公以及宁封子为代表。很多古籍都援引《周书》认为是神农教会了人类农耕和制陶,显然神农是人类所能追忆的最早的陶器的发明者。又据史书记载,舜曾经在历山之畔耕作,在雷泽之中捕鱼,在黄河之滨制陶,他走到哪里就为哪里的人带去耕作、捕鱼和制陶的技术,因而舜被陶器工人尊奉为陶神,其塑像亦矗立于陶神庙的中心位置。另外,在陕西耀州窑的陶神庙中,老子、雷公的塑像和舜的塑像并列为窑神庙的三大主神,然则,老子和雷公为什么会被奉为陶神呢?这中间含有什么深层的文化意义呢?关于老子不难理解,其不仅是陶器的极力赞赏者,而且其哲学的全部灵感与理论建构皆根植于对陶器的反思之上;至于雷神,据《山海经》《论衡》的有关记载以及史书上的图片可知,两个雷神右手之中都持有鼓槌,作奋力敲击状,二者皆有作为雷神标志的鼓,皆有火焰状或者云雾状的纹饰表示雷声隆隆作响、声震云天的效果,由于最初的鼓一般是陶质的,所以将雷神同时奉为陶神,除了雷神之外,很难找出其他什么东西能将陶器的功能以及先民们对它的崇拜之情表达得如此充分。此外,据《列仙传》《搜神记》可知,宁封子不仅是黄帝时负责管理陶器生产制作的官吏,精通陶器烧制工艺,而且,宁封

子与道家思想渊源甚深,甚至还被道教供奉为神仙,其是否为陶神姑且不论,但与陶器烧制有着密切关系则是一定的。



图5-1-1 青海大通县出土的新石器时代舞蹈纹盆

陶器之于先民们的重要意义在历史长河的丰富遗存中随处可见,往往一些神话人物的名字就有着十分深刻的蕴涵,譬如盘古又叫盘瓠,即是葫芦,伏羲又叫瓠鬳,也是葫芦的意思。经闻一多先生考证,伏羲是葫芦的化身,在不少文化遗址中都可以见到葫芦的踪影,先祖神成了葫芦,不难想见先民们曾经有过把葫芦当作祖灵崇拜的时期。对葫芦的崇拜,使得先民们在制作彩陶时不可避免地模仿着葫芦的基本形制,对祖先神圣的崇敬和日常的实用二者相结合,从而影响了彩陶的形制以及装饰纹样的内涵、形式的变化。又如女娲的“娲”,音义皆同“蛙”,女娲即“女蛙”,在所有彩陶的纹饰中,都有着大量的蛙纹,这些蛙纹又演变出了众多的纹饰,这说明女娲不仅是陶器的烧制者,同时也是某个部落首领,并且其部落以蛙为

图腾。至于女娲炼五色石以补苍天和抟黄土造人传说的灵感,应该也是启迪于陶器的制作过程。女娲抟黄土造人的传说,无疑来源于当时人们的现实生活,这在当时只能是陶器的制作过程和工艺,人们通过长期的陶器烧制,对泥土的属性有了相当的了解,十分熟悉其造型特征,由此便可使用泥土来捏造出人的各种各样的形状,是对制作陶器时各种坯形制作的模仿;另外,女娲能够将石头通过火的烧制转变成另外一种物质,这肯定是在人类有了陶器的烧制技术以后才产生的神话,而补天传说的灵感也许来源于陶器破损后进行修补的启示。揭开神话的面纱,这岂不正是人类关于原始制陶的远古追忆?那腾腾烈焰与五彩器物交相辉映,描绘的不正是中华民族原始制陶第一个发展高峰期中先民们炼制彩陶的情景吗?在彩陶那红、黄、黑的强烈色彩基调中,仿佛蕴藏着中华民族那些鲜红热血、黝黄皮肤与乌黑眼睛的远古精灵,中华文化的形成与发展,也在彩陶那体、形、纹的变化节奏和韵律之中,留下了永远值得追忆和探索的痕迹。



图5-1-2 彩陶折线纹壶

人类学者田野调查的结果显示,中华民族最初是一个杂食而以植物为主的种族,正是这一点造就了先民们重视采集和选择的眼光,而中国幅员辽阔、四季分明的自然条件又促进了他们对收藏与贮存的崇敬,正是出于对容器的崇敬与重视,原始先民们遂将主要精力甚至全部精力放在了以容器为主的制陶探索中,从而使得那些作为贮存的“容”由原来的实用变成了一种不自觉的文化追求,这种文化追求即使在今天人们耳熟能详的一些语汇中也有着显而易见的反映,如“容忍”、“容人之量”、“无欲则刚,有容乃大”、“宽容”等等。或许正是当初原始先民们的不自觉的文化追求才酝酿了中华民族源远流长、高人一等的宽容文化。不明白这一点,我们就很难明白为什么在世界上所有出现石器的原始文明中,中国首

先找到了“玉”,同样,不明白这一点,我们就很难明白为什么世界上有着若干的原始制陶,中国首先发明了“瓷”,瓷之于中华民族意义重大,要知道“China”的本来意思就是瓷器。

陶器是遍布于新石器时代人们潜意识中的文化创造物,中华民族制陶的第一个高峰是以彩陶的兴起为标志的。总的来讲,彩陶的发展处于原始制陶的前期,彩陶是在陶器的基础上发展起来的,所谓彩陶是指原始制陶中那类器表饰以彩绘纹饰的各类陶器。彩绘是原始制陶工艺中最重要的装饰手法之一,用特殊原料在陶坯上绘出纹饰,然后焙烧而成不同色泽的器物,即称为彩陶。大约在公元前7500年到公元前4000年,三千多年的岁月中彩陶经历了产生、发展和衰落的过程。由于处于原始制陶的发展的前期,彩陶器物种类较为单一,多为各类碗、钵、盆、瓶、罐、壶、瓮等餐具和容器,由此,彩陶往往偏重于纹饰的审美追求,而不甚关心器形的艺术变化,甚至在某种程度上对器物造型的多样化发展还有过一定的制约。陶器尤其彩陶绝不仅仅是技术层面上的日常工具,彩陶的产生应该蕴含着更为复杂的人性内容和历史意义,甚至可以说彩陶是综合反映数千年原始社会状况、先民的生存情景和浓缩的精神世界的一本独特的“史书”,是原始先民经过长期实践的物质文化和精神文化的特殊结晶。此外,彩陶艺术作为史前艺术的主要构成部分,不仅是中华民族艺术的重要源头,而且可以说人类始祖最初的风姿和神韵就凝结在物化的彩陶中,它生动地体现着长达几千年的先民们的精神风范。



图5-1-3 彩陶人面鱼纹钵

彩陶艺术更多地体现了中国的艺术传统,其中最突出的一点是蕴含着中国传统哲学的宇宙观,这在彩陶纹饰上有着生动的体现。半坡彩陶纹饰一分为二、二分为四、四分为八、八分为十六、十六分为三十二的特点体现出来的数学观念不仅仅是对一、二、三、四等数字的简单认识,更是对数的变化规律的认识与把握,这与老子所说的道生一、一生二、二生三、三生万物的道家哲学以及太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦的易理可谓不谋而合。彩陶纹饰中的大量几何纹饰往往是借助于对图的等分而构成的,它们并不表现某一具体的自然现象,但是都呈现出统一有序的变化规律,可见中国艺术在初萌时代就更偏重于表现中国传统宇宙观念的倾向。另外,半坡彩陶上的纹饰主题在不同阶段的历史往往有着不同的选择,母系氏族社会出土的陶器上总是绘有鱼、蛙、花、叶等纹饰,而父系氏族出土的陶器上往往描绘的又是鸟、蛙、龙、山等纹样。这些纹饰在当时往往有着特殊的含义,比如鱼纹,有人认为半坡母系社会不是以鱼为图腾,而是以鱼为女性生殖器象征。鱼怎么变成了女性生殖器象征?从表面来看,是因为鱼的轮廓,更确切地说,是双鱼的轮廓与

女性生殖器极为相似;从内涵来说,鱼腹多子,象征繁殖力强。当时那些精工制作的鱼纹彩陶,乃是神圣的祭器,表达了生活在渔猎时代的半坡人祈求生殖繁盛的美好愿望。这种以鱼为女性生殖器的观念,最早见于闻一多先生的《说鱼》。这种说法是否可以成立,在考古学界、历史学界可能还会有不同的看法,但太极图由鱼纹演变而来,却是无可争议的,太极图表现两条正在交尾的鱼,一阴一阳,也是我国阴阳观的最初体现。中国哲学的核心可以通过一个圆表现出来,它把上下左右融合为“一”,没有开始,也没有结束,是无始无终的生生不息。正因为如此,彩陶不只是在造型上对殷商时代的器物产生了影响,就连彩陶装饰纹样如回形纹、云雷纹、鸟纹、兽纹也影响了殷商时代礼器的纹饰。其实不单是殷商时代,整个封建社会礼器的纹饰,都受到了彩陶文化的影响,这种超稳定的规定性和继承性,是与民族民俗相一致的,与礼器的神职意义的超稳定性相一致的。

相对而言,彩陶艺术更接近日常生活,体现先民们的日常审美情感,但这并不排除其神圣的象征意义,特别是作为原始宗教祭祀的礼器。由于人类最初认识水平的限制以及当时自然环境的险恶,所以必然地产生神灵观念以及随之而来的恐惧感,从而使得原始人匍匐在神灵脚下。先民们的这种崇拜观念必然要通过一定的物质条件和仪式表现出来,在当时一般是以日常生活用具来为神灵奉献牺牲,日久天长,这些用具不断规范化、专门化,便形成了用来祭祀天地神灵的一整套专门器物,这便是陶器。土与水经过烈火的淬炼神奇地成为陶,陶器一旦制成,除了满足先民们日常生活的物质需要之外,其更重要的文化意义则是被用来作为各种祭祀的工具,当时祭天之器主要是各种玉器,祭地之器主要便是各种陶器。天地和谐堪称中国礼乐文化的基本特征,“礼”与“乐”的核心是“天人合一”,因此,中国文化向来“礼”、“乐”并举,并进而将其推扩到了整个社会结构和天地自然宇宙之中,成为中国文化精神的重要表征。事实

上,“礼”与“乐”皆根源于史前人类的饮食生活,“礼”是以日常食器盛玉而事神致福,“乐”则是敲击日常食器而娱神祈福,两者都运用当时用来饮食的各种器具作为媒介和手段,以便使自然、社会秩序同鬼神灵等超自然存在相互沟通,相互感应,从而达到最大的和谐。这种“礼”与“乐”在操作时的工具,无论是用来盛玉奉神,还是用来敲击娱神,在最初阶段都是以食器为具体承载物,这些食器在当时都是陶器,这样,陶器在无形之中便承担了沟通天与地、人与神、社会与自然的重要作用,因而也就具备了宗教的、文化的功能。

二、美玉:石之灵者

在原始艺术中,如果说彩陶更偏爱赤、黄、黑三种颜色的话,那么玉器显然更钟情于对青和白的追求。青白因为谐音有着显然的寓意,明代大学士于谦的明志诗句“要留清白在人间”就是最好的诠释。孔子曾说“夫昔者君子比德于玉焉”,由此可知君子比德于玉在中国文化中有着悠久的传统,《说文解字》认为玉乃“石之美者”,故玉有五德、九德、十一德之说,诸种说法皆比附玉可视、可听、可信的等等特性,以阐明儒学的各种伦理规范,并使其形象化、通俗化,进而促使玉成为儒学精神——德的化身和表征。君子比德于玉,故玉不离身,可见玉在古代扮演着君子的重要角色,因此对古代玉器的诠释必须重视“首德次符”的传统。在儒家玉德观形成之前,玉还有更广泛的内涵,如工具、佩饰、祭器、瑞信、财富、殓葬等,这一切都发生并完成于先民们尚徘徊于文明门槛之前的原始社会后期,由此可见我国玉器文化的内涵在彼时就已经相当成熟了。玉器作为中国文化史上的一个特殊物品,随着历史的发展,蕴蓄着越来越丰富的内涵,诚如一些学者所概括:  绎玉之属性,赋以哲学思想而道德化;排列玉之形制,赋以阴阳思想而宗教化;比较玉之尺度,赋以爵位等级而政治化。可以说,在中国古代文化遗存中,没有什么能像玉器那样被人们

奉若神明。至于玉的道德化更是使它在政治、经济、文化、思想、伦理、宗教等各个领域,充当着特殊的角色,难怪清高宗乾隆亦曾感叹“犹见先王制,如逢君子儒”了。



图5-1-4 四川成都金沙遗址出土的玉器

美玉除了在儒家那里被一本正经地当作道德的化身、用来比喻温文尔雅的君子之外,更多的时候被文人雅士用来比喻人才和赞美爱情。以玉之温润晶莹象征爱情之纯洁美好,从《诗经》开始就不绝如缕,西晋张载在拟张衡的《四愁诗》中为了酬答佳人的垂青,毫不犹豫地作出了这样的选择:“佳人遗我云中翮,何以赠之?连城璧!”爱情固然价值连城,然而相对于怀才不遇之屈沉,又“岂连璧之足云”?楚人卞和的故事可以为证。从“和氏之璧”开始,玉璧便成为人才的代称。晋人傅咸在《玉赋》中说得透彻:“万物资生,玉秉其精;体乾之刚,配天之清。故珍嘉在昔,宝用罔极。夫岂君子之是比,盖乃王度之所式;其为美也若此!当其潜光荆野,抱璞未理,众视之以为石,独见知于卞子,旷千载而遐弃,歛一朝而见齿,为有国之伟宝,若神祚于明祀,岂连璧之足云,喜遭遇于知己!知己之不可遇,譬河清之难俟。既已若此,谁亦泣血而刖足。”玉出昆冈,在历史的长河中因为寄托着人类无数的美好愿望,因而具有了非凡的文化意义。

从考古学及其他科研成果来看,中国、中南美及新西兰为古代三大玉器产地,若以起源之早、持续之久、用途之广、工艺之精、艺术之美等特点来衡量,则只有中国堪称世界玉器产地之巨擘。按照现代矿物学分类,玉是一种矿物集合体,属于链状硅酸盐中的角闪石组。据杨伯达先生考证,旧石器时代晚期已经采用燧石、石英、脉石英、蛇纹石等彩石打制石器,但直至新石器时代早期,先民们还认为玉石是不可分的,到了新石器时代中晚期,玉已从石器中分离出来,琢玉成为一门新兴的手工业,并出现了玉器工艺的第一次高潮。先民们在选择、打制、琢磨石器过程中,不断拓展玉料的种类,有水晶、玛瑙、玉髓、角闪石、透闪石、阳起石、蛇纹石、绿帘纹石等,除了角闪石来自和阗之外,其余的都是就地取材的地方玉材。直到找到了更为绚丽晶莹的和阗玉,才逐渐地以之取代了彩石玉器,随之中国玉器的发展才逐步进入成熟阶段。杨伯达先生在《中国古代玉器发展历程》一文中,把我国玉器的发展分为六个时期,即

孕育期(新石器时代)、成长期(夏商周)、嬗变期(春秋战国)、发展期(秦汉魏晋南北朝)、繁荣期(隋唐五代宋辽金)以及鼎盛期(元明清)。中国工艺品艺术,有许多由鼎盛走向衰微,唯独玉器的发展越来越繁荣。玉器最早出现于七八千年之前,远古玉器的盛期及高点应在距今六千年至五千年的红山文化与良渚文化时期,而玉器时代则大约在距今五千年至三千五百年之间,张光直先生认为,玉器时代在中国正好代表从石器到青铜器的转变。



图5-1-5 古代玉器

距今约五千五百年至四千年,北起内蒙古赤峰市,经辽西、辽南、山东、江苏、浙江,南迄广东曲江,构成了一条弧形玉器带,是当时玉器工艺

最为发达的地区,其中尤以雄浑质朴的红山文化玉器和秀美精丽的良渚文化玉器为杰出代表。红山,位于内蒙古赤峰市,史前遗址分布在山前和山后,尤其红山后集中分布着新石器时代的遗存,因而将这种类型的考古文化称为红山文化。红山文化距今约五千五百年至五千年,玉器是红山文化最突出的标志和重要的组成部分。红山文化出土的玉器品种有玉勾龙、玉兽头玦等,与之前的兴隆洼文化、查海文化相比已丰富了许多。此时正圆、正方形的玉器较少,多为不合规则的方形圆角或椭圆斜切口形,二圆孔或三圆孔器。禽兽等玉雕多取意似,不求形准,进行简化变形处理,颇具艺术感染力,如玉勾龙即以猪首(亦不排除为马头)与蛇首组成,其系采集所得,不可确知其功能,仅从器形、尺寸、重量、孔位来判断,应是红山文化某部落集团的祭祀之物。良渚文化是中国新石器时代长江下游地区的一种考古文化类型,其年代约在距今五千二百年至四千年之间,它的分布主要以太湖为中心。良渚文化出土的玉器甚多,已达数千件,器形多姿多彩,计有璧、琮、环、璜等,其几何玉器涵盖直方、圆曲、圆方结合三种基本构成,奠定了后世几何形体玉器发展的基础。其最重要的图案为戴羽冠人,怀抱兽面的“神徽纹”,细部以细线回纹填充,禽兽类玉雕亦均经变形,俱为示意之作。总之,良渚文化玉器器形规范、琢磨精工、纹饰细腻、艺术超群,有着秀美雅逸、简练明晰的气韵,与北方红山文化玉器工艺与艺术泾渭分明,遥相辉映,说明远古玉文化确有南北差异。红山文化和良渚文化的玉器当时已为有权势的人物所占有,用于祭祀神灵、区别尊卑及殉葬,至此,玉器的巫术化、政治化以及玉殓葬已经初步完成,从而形成了我国玉器文化史上的第一次高潮。

玉器时代是中华文明起源时期的主要特征之一,先民们对玉的理解是岩石的、美感的、宗教的、政治的和道德的等因素的综合体,其中玉的神化和灵物概念是玉器时代意识形态的核心。玉作为实用性的生产工具和专用玉质礼仪制品,由开始表现朦胧的美而到后来成为神权、政

权、血缘等统治权力的象征,甚至用于殉葬,从而标志着以等级为核心的礼制的开始。《周礼·春官·大宗伯》记载:“以玉作六器,以礼天地四方。以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”古人认为,天地和东南西北四方,各有一位神,所以要定期祭祀他们。用苍璧、黄琮、青圭、赤璋、白琥、玄璜来祭祀各方之神,是以玉的各色配合天地四方,这与中国古代的宗教信仰以及宇宙观有关。神话了的玉从一开始就将人世间的统治权力笼罩在神秘的套袍里,相信神的力量,相信超越本身、超越现实可能的精神力量,在文明起源时代就在民族心理、民族意识上烙下了深深的印记。

神属于天,民属于地,二者之间的交通依靠巫觋的祭祀,而祭祀用的“物”与“器”都是重要的辅助工具。张光直先生认为:“琮的实物实际形象是兼含圆方的,而且琮的形状最显著也是最重要的特征,是把方和圆贯穿起来,也就是把天和地贯穿起来。专从形状上看,我们可以说琮是天地贯通的象征。也便是贯通大地的一项手段或法器。”在远古时代,巫师是最有学问的人,许多氏族首领就是巫师,要达到民神之通,必然要依靠巫觋,于是天地之通成为统治阶级的特权,通天地的法器也便成为统治阶级的象征。另外,巫师交通天地的工作,还常常是需要动物帮助的,所以作为贯通天地的“器”上都刻有动物的形象也就不是偶然的了。

红山文化之前的诸原始文化的玉器大多为玦、璜、珠、管等美身玉器,至红山文化时已经初步形成玉器文化。红山文化的龙形玉、兽形玉是高度概括了的艺术形象,其蜷曲如蛇的躯体,显然是神话了的神灵崇拜物。这种观念的起源,可追溯到原始时期的祭祀生活,如兽形玉,除个别有线条增减外,从总的形象特征到细部处理,竟是惊人地一致,可见,这类玉器的设计制作,不是随意出之,而是遵守严格的规则、受着一定的观念形态的制约。红山文化玉器中还有一个不可小觑的神物——玉龟。龟自古

以来就是人们崇拜的神,象征长寿、坚韧以及力大无穷。据《渊鉴类函·述异记》记载:“龟一千年生毛,寿五千岁谓之神龟,寿一万年谓之灵龟。”又据《史记·龟策列传》记载:“南方有老人,用龟支床足,行二十余岁,老人死,移床,龟尚生不死。”远古神话更有这样的传说,说龟曾帮助女娲运石补天,为了支起天空,又将自己的四足割下来作为天柱。所有这些虽然只是神话,但足以说明远古的先民早已在生活的实践中发现了龟长寿、力大诸特征,进而加以崇拜。红山文化的玉龟出土时,是被墓主人握在手里的,这说明它是含有特定意义的神物,即龟神,先民们希望龟神永远陪伴着墓主人,在另一个世界保护他。

稍迟的东南良渚文化时期,其出土的玉器所蕴含的通天思想的发展是有阶段性的。早期人们将图腾神雕刻在玉琮上,通过“天地柱”沟通天地,以求平安耕种和风调雨顺;中期组合纹则与萨满教绘制的神像相似,人神在上,图腾神在下,人神(实体应即是巫师)在动物的协助下沟通天地,这时的巫师便成了天上神灵的代表;晚期则完全摒弃了图腾神,巫师可以通过“天地柱”独立通天,就如同神巫借助灵山升降于天地,譬如杭州出土的玉琮上的神人兽面组合纹饰,就体现了良渚文化中期的玉琮风格。另外,良渚文化玉器的纹饰无论形式、布局或雕刻的手法怎样,都表现了同一种内容,是一种强烈的心理反应,不妨称之为祖先神面纹。在祖先神面纹中,祖先形象占据了主导地位,他双肩平举,双手叉向腰间的威严仪态,反映了良渚人对祖先的无比虔诚,祖先崇拜使得良渚人对祖先的能力做了无限的夸大,这种夸张必须借助某种外在力量来实现,这样具有某种超人力量的兽与禽鸟的形貌,便成为良渚人实现这种意图的主动选择,所以这些被借助形貌的鸟与兽不是一般概念的同类,而是良渚人心中的图腾神。这样,我们便在祖先神面纹中看到了一种图腾崇拜与祖先崇拜互渗的原始宗教。又如玉璧与玉琮,为了传达璧作为天和王权的象征,圆的形式恐怕是最理想的了,因为圆的美是一种自满自足的,既无开端又无终点

的美,这种自满自足、无始无终的形式岂不正隐喻了天的无限广大以及王的无比至尊,难道不是内容和形式最完美而和谐的统一吗?又因为璧是光素无纹的,面对目不能及的上天以及至尊至贵的王者,任何雕饰都无法表达心灵深处无限的虔诚,于是无言的沉默最终形成了一种“绚烂至极归于平淡的”美的理想。与璧形成鲜明对比的便是琮了。琮最深厚的意趣除了它那奇特的造型外,最引人深思的就是那奇诡的纹饰了,如果说朴素的玉璧如“一曲音乐缥缈于空际”,那么琮便雄浑如颂歌,其上灿美的雕饰直抒胸臆。琮所要体现的内容不是至高无上的崇高感,而是令人震慑的神秘感,因此,它那方圆互渗的造型便和浓重诡奇的花纹结合起来,形成一种神秘而狰狞的审美效果,从而烘托出琮的凝重与雄壮。

上述史前文化的玉器,虽然出现过空前的繁荣,但从整体上看却仍属孕育期,艺术上是古拙的,在图案装饰方面,题材内涵较器形更为抽象,有的图案迄今仍不能得到准确解释,图案的造型与生肖玉的造型在变形上有类似之处,但其虚构性、幻想性较生肖玉则更为强烈,如果说生肖玉形象还有现实依据的话,那么面纹则几乎完全是幻想的变形图案,有着十分浓厚的神秘色彩,这也是东方原始艺术的共同特征。在新石器时代,玉器在社会文化生活中占有主导地位,当时以石制造生产工具和战争武器,故而石器在生产领域内是非常重要的,而在上层建筑领域和文化生活范围内,玉则占据了主导地位。随着社会的进化,玉器的地位日益提高而终于成为“神物”,其品格象征也大大高于木、牙、骨等工艺品和陶器。此后,在漫长的历史发展过程中,尤其是在绘画、雕塑等艺术样式的影响下,更是产生了充满诗情画意甚至有立体景观的玉器,从而达到了气韵生动和形神兼备的最高艺术境界。

玉乃石之美者,从先秦文献及出土玉器判断,在玉器出现之前必然存在一个玉石分化及玉被认定的过程,于此我们很容易联想到我国文学艺

术中两个著名的艺术形象孙悟空和贾宝玉。《西游记》中的孙悟空竟然是从石头里蹦出来的,“那座山,正当顶上,有一块仙石。……盖自开辟以来,每受天真地秀,日精月华,感之既久,遂有灵通之意。内育仙胞,一日迸裂,产一石卵,似圆球样大。因见风,化作一个石猴,五官具备,四肢皆全。……玉帝垂赐恩慈曰:下方之物,乃天地精华所生,不足为异。”而《红楼梦》中贾宝玉的通灵宝玉,原来乃是女娲炼石补天用剩的一块顽石变成的,“原来女娲氏炼石补天之时,于大荒山无稽崖炼成高经十二丈、方经二十四丈顽石三万六千五百零一块,娲皇氏只用了三万六千五百块,只单单剩了一块未用,便弃在此山青埂峰下,谁知此石自经锻炼之后,灵性已通……”不管是孙悟空的“灵通”,还是通灵宝玉的“灵性已通”,都是一个意思,或者说,玉不仅是石之美者,更是石之灵者。尤其是文学大师曹雪芹所创造的贾宝玉更为形象,他呱呱坠地时便从娘胎里带来一块宝玉,于是,宝玉也就成了他的大名和命根子,佩带在身上,形影不离,当失去宝玉时,他就变成失去灵性和理智的痴人,这的确发人深省,莫非宝玉真的是中华民族文化的命根子?

三、青铜:国之大事

不管是陶器时代,还是玉器时代,人类都还只是在文明的门槛之外徘徊,真正标志着中华民族进入文明时代的是青铜器的发明。在经历了漫长的石器时代之后,人类最先认识的金属大概就是自然铜,用自然铜制作的小件工具和饰物被称为红铜器,后来随着冶炼技术的出现,在红铜中加上适量的锡、铅等以降低铜的熔点并增强硬度,使用这种合金打造的器具因为颜色呈青灰色,遂被称为青铜器。青铜器的发明,毫无疑问是人类历史上具有跨时代意义的创造,它标志着文明的历史由陶器、玉器时代进入了金属时代。作为人类最早发明的金属器,青铜器被人类学家公认为是与文字、城市齐名的三大文明起源要素。如果说文字代表了人类智

力文化发达的水平,城市意味着人类政治、经济和军事发展的程度,那么青铜器的发明无疑象征着人类技术创新的一个巨大飞跃。青铜器取代石器,不仅成为制造生产工具的主要原料,大大提高了社会生产力,而且青铜彝器更是挤入长期为玉器所独占的政治、礼制的祭坛,进而在政治、礼制等活动中占据了主导地位。相传禹铸九鼎,以象征九州,后来这九鼎就成为传国之重器以及政权的象征;青铜彝器又有着浓重的宗教巫术色彩,人们祭祀鬼神、祈福禳祸都须借助青铜彝器作为媒介来传达,正因为青铜器有着如此特殊的地位和作用,所以,上层建筑、意识形态的变迁通常都能在青铜器的艺术造型、装饰纹样、审美风格等方面得到反映。自夏代开始,经商、西周、春秋战国,在一千五百多年的历史中,青铜文化成为社会主流文化的代表。

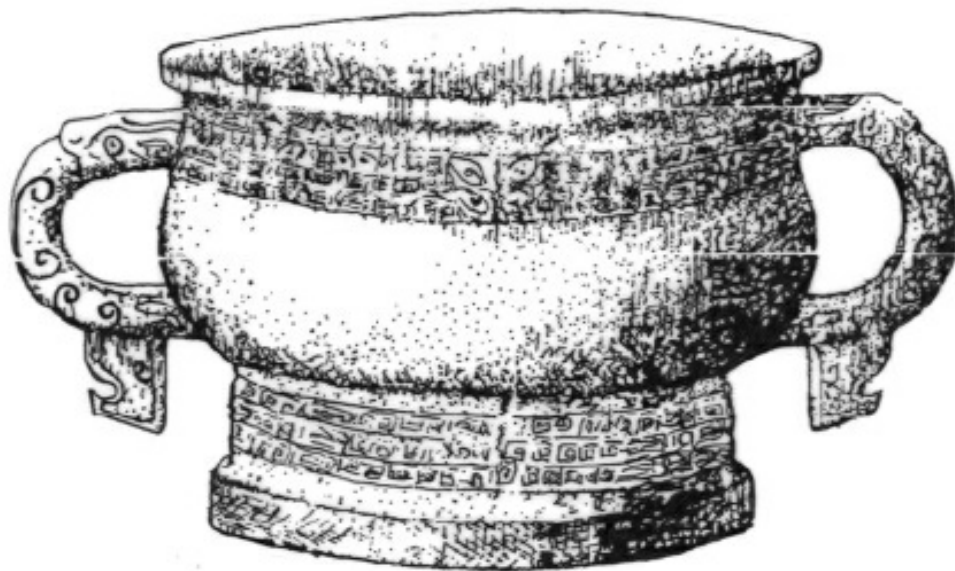


图5-1-6 簋形青铜器

从考古发现来说,二里头文化可以确认已进入青铜时代。二里头文化遗址在今河南偃师县西南,考古挖掘获得了大量的陶器、玉石器、青铜器等遗物。到了二里头文化晚期,青铜器的种类已经较多,工具类有

刀、铤、锥、凿、鱼钩,武器类有戈、戚、镞等,装饰品和乐器类有镶嵌绿松石的牌饰和铃等,礼器类则有爵、斚、盃、鼎等,其中以礼器和绿松石铜牌饰最为引人注目。二里头文化的青铜礼器都是薄胎,一般没有花纹,有的器形也不完整,加工也不精细,通常器表都遗留有铸缝,这表明当时的冶炼技术水平还不够高,但是镶嵌绿松石的牌饰却制作精美,用绿松石组成兽面纹,表现出熟练的镶嵌技术。继二里头文化青铜器之后的是郑州商代遗址的青铜器。这里出土的青铜器有了很大的发展和变化。以青铜礼器来说,数量有了明显的增长,器类也增加到了几十种,有方鼎、圆鼎、爵、尊、盘、觚、鬲、罍、盃、斚、卣等,冶铸技术更是突飞猛进,已经掌握了铸造大型礼器的技能。大多数器物的表面开始饰有饕餮纹和乳钉纹,这些变化为我国灿烂的青铜文化奠定了基础。与此同时,长江流域的青铜文化也勃然兴起。湖北黄陂盘龙城遗址的年代约和郑州商城同时,此地出土的青铜器在器表一般也饰有饕餮纹等纹饰,而且有的器形也很大。从器形、花纹和铸造技术方面来看,与郑州商城出土的青铜器基本相同。据推测,盘龙城遗址很可能是商朝前期在长江中游的一个重要方国。另外,江西新干县出土的大批青铜器,器表也都有饕餮纹、乳钉纹、圆涡纹等纹饰,这批青铜礼器的风格与郑州商城相近而略晚,鉴于其上都有虎形装饰,也许是商朝时期虎方族的遗存。



图5-1-7 商晚期子父辛爵

商代青铜器文化最繁荣的阶段是商代晚期的安阳殷墟时期,相比以前,此时的器类颇有增加,有觚、觥、觶、甗、方彝、方罍、方壶、方罍以及各种鸟兽形象的尊等。青铜器的花纹也趋于繁缛诡譎,其式样有各式饕餮纹,夔纹、鸟纹、蝉纹、鸛纹、蚕纹、龟纹等,往往布满器身,连凸

起的扉棱和牺首也被广泛用作装饰。此时的青铜器大都胎厚体重,显示出庄严、敦厚的风格,如司母戊大方鼎,竟然重达八百七十五公斤。商代晚期青铜器的另一个特点是开始出现铭文,此时的铭文只有很少几个字,大都是族徽、人名或父祖名,到了商末才出现三四十个字的长铭,内容多为因受赏而为父辈作器。西周早期的青铜器显然继承了商代晚期青铜器的传统,二者的青铜礼器在器类、形制、纹饰、组合等方面基本相同,但也出现了一些新变化,比如方座簋、四耳簋就是周初出现的新形式,同时还出现了三件一组的编钟。而且礼器的基本组合也不同于前代,商代晚期最常见的是爵觚组合,而西周早期则是鼎簋组合,即使有酒器,也多以觶代觚,另外,西周早期青铜礼器上的长篇铭文增多,且多有关史实,这就大大增加了西周青铜器的史料价值,如宣王时的毛公鼎,为现存铭文最长的青铜器,全文四百九十九字,是一篇完整的册命。到了西周晚期,青铜器又发生了很大的变化,早期的很多器皿已经很少见,甚至消失,代之而起的是盞、匜等,原有的器类形式也改变了,饕餮、夔纹、鸟纹等早期花纹几近绝迹,窃曲纹、重环纹、重鳞纹、环带纹和瓦纹等纹饰开始流行。东周时期由于各诸侯国经济发展不平衡,生活习俗不相同,各国的青铜器往往具有鲜明的地方特色。总的来说,东周青铜礼器的器类有鼎、豆、敦、壶、鬯、舟、盃、匜、鬲、簋、甗等,而青铜器上的花纹开始盛行蟠螭纹等,宴饮、射猎、水陆攻战等贵族生活写实的图像装饰也时见于青铜器之上。中国的青铜时代从公元前2000年左右形成,大约经历了十五个世纪。在当时的亚洲大陆上,商周的青铜冶铸业所产生的青铜艺术是一颗光彩夺目的明珠。到了春秋晚期出现了冶铁技术,但是铁器时代的到来并没有立即导致青铜工业的衰退,大约到了战国晚期,高水平的青铜铸造业才最终由于冶铁工业的突飞猛进而完成了历史使命,但在某些特殊产品的领域中,仍然继续发挥着作用,譬如汉代的青铜铸造工艺,就仍呈现出美丽的余晖。

纵观青铜艺术的发展史,二里头文化是发轫期。第一个艺术高峰期则是商代殷墟时期,这一时期的作品具有气势恢宏、凝重庄严、神奇诡异的艺术特点,器物上常常布满了花纹,花纹中动物种类繁多,多表现一种高昂的情绪,并给人以有力的感觉,尤其是饕餮纹,确有一种令人生畏的感觉,显然具有由神话中得来的巨大力量。这个时期人的形象在花纹中还很罕见,偶然出现时,它们对于装饰的器物而言也似乎仅占有一种隶属性与被动性的地位。青铜艺术第三期是青铜铭文的高度发展,铭文上承甲骨文。周代铭文,长篇宏制,韵律清晰,笔道工细典雅,如毛公鼎铭文,被誉为世界上最早、最美的庙堂典章。从铭文的优雅节奏中,也许能够最确切地领会那个钟鸣鼎食、进退有礼的礼乐盛期的社会风貌。另外,这个时期许多动物形的纹样开始趋向呆板与固定化,其形状所表现的神话式的力量显然递减,至于饕餮纹则几乎完全消失。西周覆亡,王室东迁,青铜艺术便有了第四期“新式期”。在这个时期,许多动物纹样包括饕餮纹在内又重新出现,但它们的形状更加趋向因袭传统化,似乎不再具有那种神奇的力量。在早期的器物花纹里,人似乎仅有被动的与隶属性的地位,而到了东周时代人则变成了动物的征服者或者至少是挑战者。总之,这个时期青铜器的造型、花纹一改过去凝重、神秘,逐渐走下神坛,进入日常生活。青铜艺术的新风气如宴乐、射猎等,新颖而亲切,艺术情趣迥异于商周,预示着新时代的到来。

中国青铜器上的纹饰,始于夏代晚期,最早出现在容器上的是实心的连珠纹。夏代晚期的青铜戈上,已有变形的动物纹饰出现。商和周初青铜器的动物纹样一般采取夸张而神秘的风格,那些动物纹饰巨睛凝视、阔口怒张,在静止状态中积聚着紧张的力,好像一瞬间就会迸发出凶野的咆哮。在祭祀的烟火缭绕中,这些青铜图像显然有助于造成一种威严、静穆和神秘的气氛。动物纹一直是中国青铜器纹饰的主体,它们在青铜艺术中大约占有一千五百多年的统治地位。商周青铜器的纹饰,大致可

以分为八类,它们是兽面纹类、龙纹类、凤鸟纹类、各种动物纹类、火纹类、各种兽体变形类、几何纹类和人物画像类。兽面纹旧称饕餮纹,饕餮纹之名本于《吕氏春秋·先识览》“周鼎著饕餮,有首无身,食人未咽,害及其身,以言报更也”。从宋代开始,将青铜上表现兽的头部,或以兽的头部为主的纹饰都称为饕餮纹。对于饕餮纹,有人认为是虎头,有人认为是牛头,它的含义有人认为是“通天地(亦即通生死)”,有人认为是“辟邪驱鬼”,有人认为是“戒之在贪”,结合礼器用于祭祀这一用途,再审视一下它的组织结构,应该是牺牲品牛、羊等动物的正面形象加以艺术夸张变形而成。这些牺牲具有“协上下、承天休”的祥瑞意义,遂盛行一时。饕餮纹有所谓“狰狞的美感”,这种狰狞之美是商周社会特定气氛下的产物,它混杂着恐怖慑人、又能辟邪护佑的双重功能。各式各样的饕餮纹样以及以它为主体的整个青铜器其他纹饰和造型,都在突出一种指向某种似乎是超世间的权威神力的观念。

在古代,“国之大事,惟祀与戎”,祀如《国语·楚语》中观射父回答楚昭王所说:“古者民神不杂;民之精爽不携贰者,而又能齐肃哀正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照亡,其聪能听彻之;如是,则明神降亡,在男曰觐,在女曰巫。”戎如《左传·宣公三年》所载,楚孔庄王之伐陆浑,道至于雒,观兵于周疆,周定王使王孙满劳楚子,楚子向王孙满询问鼎的大小轻重,王孙满的答辞中有如下之语:“在德不在鼎。昔夏之方有德也,远方图物,贡金九枚,铸鼎象物,百物为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若,魑魅魍魉,莫能逢之。用能协于上下,以承天休。”不论戎与祀,二者均与青铜器有关。青铜器既是宗教的祭器,沟通人神关系的纽带;又是政权的象征、宗教地位的标志、家国大事的永久性史册。政治、宗教与艺术的紧密结合在古代世界是一个普遍现象,而在中国,这种集合就集中体现在青铜器尤其是青铜器纹饰上。人们观赏青铜器一个最突出的感觉就是它的威严、神秘和怪诞。尽管也有少量青铜器(主要是东周之后的

作品)清新可喜,但大多数令人感到狰狞恐怖。它虽然首先给你一种心理上的威压感、恐怖感,但接着而来的却是无穷的意味,肃穆而又振奋,昂扬又见悲壮。历史之沉重、哲理之深邃、命运之神秘以及情调之悲怆搅和在一起,久久地激荡在人们心头。

第二节 气韵生动:各类艺术的风姿异彩

如果说原始艺术因为充满神性而令人竞折腰的话,那么当艺术回归人间之后则完全是以它所蕴含的独特的趣味而令人沉醉。不管是居庙堂之高,还是处江湖之远,千百年来,最令文人雅士们悠然神往的莫过于身处一间错落有致的房子,在这间房子里面,如果墙壁上悬着几幅丹青,桌上摆着几尊雕塑,以供欣赏揣摩,那真是再美妙不过的事了,悠然神会,大概忍不住还会用小楷或者狂草写两行心得,此时此刻,此情此景,文人雅士们应该是颇为自得的吧?“人生得意须尽欢”,尽欢岂可无乐?有乐又岂可无舞?婀娜的舞姿,优雅的音乐,因为纸扇轻摇、浅酒轻啜,越发地与桌上的雕塑、壁上的丹青模糊成一片了,醉眼朦胧中早已分不清先前写的心得是小楷还是狂草、是三行还是两行了。文人雅士的日常生活中自然而然地就包含了许多艺术门类,有建筑、雕塑、书法、绘画、音乐、舞蹈等,彼此气韵相通而神态各异,吸引着人们前去探寻。

一、建筑艺术

中国建筑文化丰富多彩,举凡城池、宫殿、陵寝、长城、关隘、桥梁、园林、衙署、会馆、民居等琳琅满目,蔚为大观。秦汉时期,以木架构为主的中国建筑体系已经形成,其中宫殿无疑是中国建筑中最宏大、最受重视的建筑。如果说西方建筑史是以巴黎圣母院、科隆大教堂等为代表的一部宗教建筑史,那么中国建筑史的主角则是宫殿。雄伟壮观的

万里长城即使在整个人类建筑史上也是无与伦比的,它凝聚着我们祖先的血汗和智慧,是中华民族骄傲与象征,它以悠久的历史、浩大的工程、雄伟的气魄著称于世,和埃及的金字塔、伊斯坦布尔的圣索菲亚教堂等一起被誉为世界的奇迹。园林艺术则是中华文明风流儒雅的标志之一,它以独特的空间艺术语言体现了中华民族崇尚平和协调、淡泊宁静的精神,在“天人合一”的思想指导下,园林艺术充分体现了人类与大自然的亲和要求。壮丽的宫殿、雄伟的长城以及曲折多变的园林可谓是中国建筑文化的三大瑰宝,它们构成了中国古代建筑的主调,宫殿象征崇拜与信仰,长城展示意志和力量,园林传达趣味和感情,物质外壳的内部蕴涵着深刻的文化意蕴。



图5-2-1 祈年殿

中国建筑史上营造宫殿的第一次高潮出现在秦朝,以阿房宫为代表。公元前212年,秦始皇开始在渭水之南营建朝宫,朝宫的前殿就是颇负盛名的阿房宫,“先作前殿阿房,东西五百步,南北五十丈,上可以坐万人,下可以建五丈旗。周驰为阁道,自殿下直抵南山。表南山之巅以为阙,为复道,自阿房渡渭,属之咸阳,以象无极阁道绝汉抵营室也。”阿房宫这种以自然环境乃至整个天地宇宙为依据的规划设计,令人抚膺叹绝。隋唐是中国建筑史上宫殿建筑的又一次高潮期。隋改变汉晋传统,改用“三朝五

门”的“周制”,形成门殿纵列的制度,为以后各朝所因袭。唐大明宫是这一高潮的代表作。大明宫位于长安城外龙首原上,遥对终南山,可俯瞰全城。大明宫明确分为外朝、内廷两大部分。外朝沿南北向轴线纵列三组宫殿,含元殿为大朝,宣政殿为日朝,紫宸殿为常朝,内廷建筑较为自由。中国建筑史上第三次营建宫殿的高潮在明清。明清皇宫紫禁城不仅是中国古代建筑的瑰宝,也是世界上现存最大、最完整的古代木结构建筑群。因神话传说紫微垣为天帝所居,且皇宫为禁地,故称为紫禁城。紫禁城分为外朝和内廷。外朝以太和、中和、保和三大殿为主体,内廷包括乾清宫、坤宁宫等。太和殿又名“金銮殿”,是紫禁城最大的建筑,凡重大的典礼均在此举行。整个紫禁城布局严谨,从天安门至神武门,形成一条贯通紫禁城南北的中轴线,沿中轴线布置了前三殿和后三宫等最主要建筑。这是一条世界所罕见的中轴线,充分渲染了帝王权威的精神震慑力,更为绝妙的是,紫禁城这条中轴线又与北京城的中轴线相重合,这条贯穿北京城南北的中轴线长近八公里,是世界上最壮美的中轴线。宫殿建筑运用了高超的艺术手段,集中体现了中国古代社会的宗法观念和等级制度,充分显示出帝王的威严和皇权的至高无上。

万里长城,犹如一条巨龙盘旋起伏于北方的崇山峻岭之中,面对长城,古今文人墨客吟咏不绝,李白有“长风几万里,吹度玉门关”,王昌龄有“秦时明月汉时关,万里长征人未还”,王维有“劝君更尽一杯酒,西出阳关无故人”等,皆千古传颂。中国近代伟大的民主革命先驱孙中山说:“中国最有名之工程者,万里长城也。……工程之大,古无其匹,为世界独一之奇观。”据说第一个登上月球的美国宇航员阿姆斯特朗说:“在太空和月球上,只能辨识出地球上两项特大工程,一项是中国的长城,一项是荷兰的围海大堤。”美国前总统尼克松在参观了长城后说:“只有一个伟大的民族,才能造得出这样一座伟大的长城。”据文献记载,最早修筑长城的是楚国,那时还不叫长城而叫“方城”。此后的百余年间,各个诸侯国出于安全的考

虑,陆续在各自的边界修筑长城,如齐、魏、郑、韩、秦、燕、赵等,这些长城自成体系,还没有连接到一起。公元前221年,秦始皇统一六国,为了防御匈奴的进攻,巩固帝国,立即派遣大将蒙恬和长子扶苏“将三十万众,北逐戎狄,收河南,筑长城,因地形,用险制塞,起临洮,至辽东,延袤万余里”。历时十年,终于把秦、燕、赵三国的长城连在一起,形成一个强大的防御体系,从此,就有了“万里长城”。秦朝以后,仍有十个王朝陆续修筑长城,即汉、北魏、东魏、北齐、北周、隋、辽、金、宋、明,其中以汉、明两代修筑的规模最大。今天所说的万里长城一般是指明代修筑的长城,它西起中国西部甘肃省的嘉峪关,越群山,经绝壁,穿草原,跨沙漠,起伏在高山之巅、黄河之岸和渤海之滨,东到中国东北辽宁省的鸭绿江边,全长六百三十五万米。古今中外,凡到过长城的人无不惊叹它的磅礴气势、宏伟规模和艰巨工程,山海关就有“天下第一关”之美誉。明初修筑山海关的大将徐达恐怕无论如何也不会想到,被视为天险的山海关会因为吴三桂的“冲冠一怒为红颜”而葬送了大明江山,这难道只是历史的一个玩笑吗?



图5-2-2 长城

清代著名园林评论家钱泳说“造园如作诗文”,可谓一语中的。诚然,造园是颇为需要一点诗情画意的,造园在最初可以说就是诗人和画家的艺术。山水园和山水诗、田园诗差不多同时出现,谢灵运的山庄、陶渊明的田园形诸吟咏,不能不影响人们的造园思想,王维的辋川别墅、司马光的独乐园以及王安石的半山园等无一例外。中国园林若从造园艺术的

发展演变着眼,自然以皇家园林和私家园林为代表。秦汉以前,皇家园林占绝对上风,汉代开始出现私家园林,如梁孝王的兔园等;魏晋南北朝以降,私家园林逐渐兴盛,出现“中园”、“小园”,庾信的《小园赋》更是奠定了小园的纲领;宋元以后,私家园林日趋成熟,早已占据上风;到了明清,皇家园林不得不反过来汲取私家小园的精华,建造集景式的皇家园林,此以圆明园为代表。不管是哪种类型的园林,无不以再现自然丘壑为主要意趣,因而叠山理水便成了造园艺术的支配环节。造园叠山艺术,大致经历了三个大的发展阶段:第一阶段的叠山是整个地模仿真山,完全写实,接近自然主义,从秦始皇“筑土为蓬莱山”到魏晋南北朝一直方兴未艾。第二阶段“小中见大”的叠山手法是写意的,象征的,接近浪漫主义,晋宋以降,一般官僚士大夫的中园、小园崛起。老庄思想的洗礼,不仅促进了人们对于客观山水世界的发现,还促进了对主观心灵世界的发现,“外师造化,中得心源”,人们发现“会心山水不在远处”,于是小园小山也就可以神游了。叠山艺术发展到第三阶段,开始反对第二阶段那种写意的小中见大,主张恢复真实,倡导“掇山莫知山假”,但又不是回到第一阶段那种自然主义的再现真山大壑的全部,而是造一部分山根山脚,叠造平冈小陂,“然后错之以石,缭以短垣,翳以密筱”,从而创造出一种山林意境,这种叠山手法是现实主义的。我国园林艺术的最后成熟是以职业造园艺术家开始驾驭诗情画意为标志的。万历崇祯年间松江出现了一位著名的造园大师张南垣,其所造名园不可尽数,如太仓钱增的天藻园、吴伟业的梅村、常熟钱谦益的拂水山庄、金坛虞来初的豫园等;受张南垣影响,嘉庆道光年间常州又出现了一位著名的职业造园大师戈裕良,其所造园有苏州虎丘榭园、扬州秦恩复意园小盘谷、常州洪亮吉的西圃、南京孙星衍的五松园和五亩园等。戈裕良继承和发扬了张南垣的造园艺术,因此洪亮吉赠诗称赞道:“张南垣和戈东郭,三百年来两轶群。”中国园林艺术恰如清代园林大师计成在《园冶》中所说追求的是“虽由人作,宛自天开”的意境,它所创造出的既可游又可居的人工山水园林,乃是现实人间的理想天堂。

二、雕塑艺术

中国古代雕塑和建筑一样,多出自于不知名的工匠之手,文人士大夫耻于此道,故雕塑与建筑的地位较文人书画实在是不可同日而语。好古之士,每以书画并举,间或谈及金石,至于雕塑,不过是“雕虫小技”,不值一提。然而,真正艺术的存在并不以欣赏者的好恶为准,雕塑从远古一路走来,人世的沧海桑田在岁月的斗转星移中镌刻于工匠手中的石或者陶上,催生了精彩纷呈的中国古代雕塑文化。中国雕塑艺术在三千多年的发展历程中,按照现存的资料可以划分为南北朝以前和南北朝以后两个大的阶段,具体来说,又可以分为四个时期,即殷商到战国、两汉到晋、南北朝到五代以及宋到清。雕塑一词的本来意义是指制作手法,“雕”是用刀或其他硬金属工具在较软的质料上刻削;而“塑”则是直接用泥等软质材料捏或拍打形象。中国雕塑种类繁多,根据雕刻材料可以分为牙雕、玉雕、木雕、石雕、陶雕、泥塑等,如果从雕塑在文化中的地位来说,宗教雕塑和陵墓雕塑可以说是中国古代雕塑的主流。在封建社会,由于王朝制度的稳定延续,陵墓雕塑始终保持稳定的发展;而自从佛教传入中国,以佛教造像为代表的宗教雕塑便一直连绵不绝。中国雕塑具有很强的写实性,历史故事,可以说是传统雕塑的主题。雕塑又是移情的艺术,移情有不同的技法,每个时代根据各自不同的需要,发挥不同技法的特长,从而满足不同的审美需求。



图5-2-3 兵马俑



图5-2-4 说唱俑

原始艺术中,陶塑、玉雕以及青铜器上的装饰可以看成是雕塑的萌芽时期。自从战国时期俑代替人殉随葬以后,中国雕塑开始从青铜时代进入陵墓雕塑时代。秦汉时期,举世闻名的秦始皇兵马俑,是迄今为止世界文化史上空前巨大的彩色陶塑群体。一个个陶俑兵马,其体型与真人真马大小相当,各具特色,排列起来,构成了一幅气势磅礴的图画,不仅显示了秦始皇统一全国以后独步天下的雄伟气势,更在艺术上表明了中国古代雕塑的高度成就。汉代是中国陵墓雕塑的全盛时期。《封氏闻见记》说:“秦以来,帝王陵寝有石麒麟、石辟邪、石兕、石马之属,人臣有石人、石虎、石柱之类,皆表饰坟垆,如生前仪卫。”帝王陵前石兽神秘而高贵,大臣墓前石雕现实而生动,位于陕西兴平的西汉霍去病墓前的石兽群刻即是人臣墓雕塑的代表,这些石雕写意式地塑造出马、牛、虎等动物古朴浑厚的形象。最能表达汉人思想观念的是散布于河南、山东、四川、山西、江苏、陕西等地的众多墓室中的画像石和画像砖,其中尤以山东肥城县孝堂山画像石(平面阴刻)和山东嘉祥县武氏祠画像石(平面阳刻)等为代表。这些画像石、画像砖的题材极为丰富,从神话传说到历史故事,从珍禽异兽到现实生活,从天文神话到山川建筑等,可谓包罗万象,充分表现了汉人重礼教孝道、崇天道神灵、炫富贵浮奢的三大人生主题。此外,各地汉墓还出土了大量的武士俑、文臣俑、侍从俑、舞俑、乐俑、庖厨俑、说唱俑、杂耍俑等,仿制现实生活的俑类在墓室中应有尽有,人间的礼仪和生活秩序在俑的世界中如同在汉墓、汉画像砖、石的世界中一样被表现得淋漓尽致。汉人将先秦儒家学派的以善为美、以道德为教化的思想神秘化,这种神秘化又与崇真朴、尚简化的道家思想调和在一起,从而使神秘化有了现实的依托,这就是汉代雕塑既神秘又亲切的意味所在;同时,汉代雕塑在保留了商周雕塑那种既能把握大体而又能概括抽象的能力的同时,淡化了商周雕塑诡秘、狰狞的内涵,形成古朴自

然而又浑厚洒脱的风格,从而引发了魏晋佛教雕塑潇洒飘逸的风神韵致。



图5-2-5 北齐佛像

魏晋至隋唐是中国佛教雕塑的全盛时期。在长达千余年的发展历程中,佛教雕塑在形式手法、风格神韵和神性主体诸方面均形象地反映了印度佛教在中国逐渐本土化的过程。魏晋南北朝时期,以表现佛教内容为题材的雕塑作品大量出现,敦煌、云冈、龙门和麦积山四大石窟中有许多这个时期的造像。这个时期人物形象的主流仍然是体态修长、面貌清瘦、直鼻大眼、耳轮长垂的印度佛像模样。如北魏时期的造像还多模仿印度的“犍陀罗样式”,注重浓丽特色和朴实的装饰美,同时由于南北朝战乱频仍,社会动荡,人们饱尝苦难,因而往往在雕塑中寄托了美好的理想,从而使塑像充满宁静、飘逸、洒脱的智慧和神态,表现出脱俗的情趣。但中国的佛教雕塑在注重模仿的同时很快就融入“秀骨清像”的神韵和“曹衣出水”的风格特征,逐渐形成清峻空阔的特定样式,进而演化为唐代的丰腴饱满、雍容端庄的风格样式,从体态、衣着到造型基本上完全中国化了。以洛阳龙门石窟唐代奉先寺的卢舍那大佛为代表。大佛雄伟睿智,安然慈祥,其神韵集中了儒家“温柔敦厚”和道家“宁静致远”的审美情趣,佛像的线条圆柔自若,婉转流畅,完成了由南北朝刚劲平直的刀法向圆刀的过渡。而中晚唐盛行起来的禅宗,到五代、两宋时期已是独占鳌头,因此五代、两宋以来的佛教雕塑也就基本成了禅宗雕塑,如在宋代大足石刻造像中,水月观音、净土观音、净瓶观音等各种化身的观音和罗汉开始成为主要角色,同时世俗题材也大量进入雕塑之中,这样一来以往高高在上、不可企及的宗教偶像至此就成为满足俗众还原祈福、解颐救难之需要的现世恩主了,以往宗教世界的严格秩序和神秘威武的气势也因而变得亲切和世俗化了。此时的雕塑手法更趋写实,尽力模拟真人神态,宋代以后甚至还出现了以圆寂僧人的肉身作为胎而绘塑的佛像。至于明清两代的寺庙造像,不仅彩绘繁缛,甚至以真人毛发为塑像之须眉,于是偶像的崇高感荡然殆尽。

宗教雕塑和陵墓雕塑在经历了大唐的辉煌以后开始走向衰落,或者日益世俗化。宋元时代,中国的雕塑艺术从恢宏转为细腻,在刻画人物性格、表现人物心理方面达到了较高的艺术水平,注重从人物的言行举止来展示人物的心灵世界,主要从面部、眼神、姿态、人物之间的相互关系以及人物与环境的关系来刻画人物的风采和神情。如被梁启超誉为“海内第一名塑”的山东济南灵岩寺千佛殿的四十尊罗汉彩塑,各罗汉或深沉、或激越、或恬静、或活泼、或喜、或怒、或哀、或乐,千姿百态,惟妙惟肖。我国传统的牙雕工艺在宋代更是发展到了炉火纯青的地步,甚至创造出了刻制象牙套技的绝技,所谓刻制象牙套技是指从整块象牙中雕出层层迭合而每层均可自由转动的镂花套球,其作品玲珑剔透而又圆转活脱。另外,宋代玉雕制作中的“巧色”运用成就也很突出,所谓“巧色”,就是根据玉材的不同色泽、纹理和形状,雕琢出各种自然景象。明清时期的雕塑艺术作品进一步世俗化,而雕刻工艺日趋精致,其中竹雕独秀于雕塑艺苑,并以嘉定和金陵两地最为有名,形成了嘉定派和金陵派。其中,嘉定派的风格以深刻及透雕见长,而金陵派的风格则是用刀较浅,刀法简洁。传统的玉雕工艺在明清也有了长足的发展,明清玉雕工艺以佩带和陈设用的工艺美术品为主,主要产地在北京、扬州、苏州等地。此外,明清之际的牙雕也颇为有名,如清代的象牙珠已能刻制十余层。清代的彩塑著名者有天津“泥人张”和无锡锡山泥人,清代彩塑可以说是一门地地道道的民间艺术。总而言之,在宋元明清大放异彩的是工艺雕塑,文人案头的清赏小品如瓷塑观音、达摩像、根雕罗汉、寿星像、竹笔筒、石砚盒等,文房用品上的精美雕刻,门窗户牖等建筑上的装饰雕饰,江南的砖雕、木雕,北方的琉璃釉雕等,都能在传统技艺的基础上精益求精,从而引领了中国雕塑艺术的又一潮流。

三、书法与绘画

与建筑、雕塑相比,书画因为风流雅士的把玩和琢磨,自古以来流派众多,精彩纷呈,而且创作和理论双峰并峙,彼此相互影响,相互促进,可谓是我国传统艺苑中一对引人注目的并蒂莲。如果说建筑和雕塑相对有着较多的民间色彩的话,那么书画显然是精英的艺术。书画之中,书法堪称是一种具有抽象美的线条艺术,因而从来就是文人士大夫怡情养性、消磨时光不可或缺的选择。苏东坡曾经说过:“明窗净几,笔砚纸墨皆极精良,亦自是人生一乐。”欧阳修也说:“夏日之长,饱食难过,不自知愧;但思所以寓心而销昼暑者,惟据案作字,殊不为劳;当其挥翰若飞,手不能止,虽惊雷疾霆,雨雹交下,有不暇顾也;古人流爱,信有之矣;字未至于工,尚已如此,使其乐之不厌,未有不至于工者;使其遂至于工,可以乐而不厌,不必取悦当时之人,垂名于后世,要于自适而已。”不管是欧阳修的“自适”,还是苏东坡的“一乐”,都形象地道出了书法艺术对文人日常生活的渗透,或者说,书法早就与古代文人的生活甚至生命融为一体了。也许正是因为书法在笔走龙蛇之中蕴藏了文人深刻的生命体验,才最终在历史的长河中具有了不朽的艺术价值。



图5-2-6 《韩熙载夜宴图》(局部)



图5-2-7 宋徽宗《腊梅山禽图》

我国书法有着悠久而灿烂的历史,它的源头是从文字的产生开始的。汉字的历史可以上溯到先秦时代,这一时期流传下来的字迹主要是甲骨文、金文、大篆,它们奠定了中国书法艺术的基础。从秦朝开始,书

法开始脱离工艺美术而逐步发展成为一门独立的艺术,秦朝以小篆为主,代表者为李斯。秦代后期出现的隶书,相传为狱吏程邈所创,因便于书写,很快就在公文上使用起来,因为当时办理公文的小官叫“徒隶”,于是人们就称这种字体为“隶书”。隶书至汉代大盛,汉隶是汉代书法艺术的特有成就。西汉的隶书,还略有秦篆的痕迹,到了东汉尤其是后期,篆意褪尽,遂形成汉隶的楷模,从汉代遗留下的石刻如《张迁碑》《曹全碑》《石门颂》等可以领略汉隶的风貌及笔法。除隶书之外,汉代还新创了草书,草书有章草和今草之分。章草相传为汉元帝时黄门令史游所创,因其有《急就章》,所以叫作“章草”;今草相传为后汉张芝所创,《书断》说“章草之书,字字区别。张芝变为今草,如流水速,拔茅边茹,上下牵连”。魏晋是书法演变承上启下的重要历史阶段,这个时期出现中国书法史上的两个大书法家钟繇和王羲之。钟繇完成了楷书的定型化,惜其楷书墨迹无传,隶书代表作如《上尊号碑》,前人评其隶书“点如山颓,滴如雨骤,纤如丝毫,轻如云雾,去若鸣凤之游云汉,来若游女之入花林”。王羲之的艺术成就更是非凡,被尊为“书圣”,与钟繇并称为“钟王”,又与他的儿子王献之并称为“二王”。王羲之的成就主要表现在草书和行书上,其草书“飘若浮云,矫若惊龙”,以《十七帖》名;行书若“清风出袖,明月入怀”,以《兰亭序》名。《兰亭序》全篇二十八行,三百二十四字,其章法布白,浑然一体,全篇二十个“之”字,七个“不”字,各具特点而不雷同,被称为“天下第一行书”,梁武帝称赞其书法“字势雄逸,如龙跳天门,虎卧凤阙”,唐太宗也说:“观其点曳之工,裁成之妙,烟霏露结,状若断而还连;凤翥龙蟠,势若斜而反直。玩之不觉为倦,览之莫识其端。心摹手追,此人而已。其余区区之类,何足论哉?”因此,死后还以王羲之的《兰亭序》真迹随葬昭陵。书法至南北朝形成了两大派,南朝帖多,北朝碑多(其中以魏碑为代表)。大体来说,帖宜于行草,以流美为能,体现为婉丽清媚、富有逸气;碑宜于楷隶,以方严为尚,体现为雄奇方朴、富有豪气。南北朝书法各有所长,相互影响,到了隋朝,书法艺术终于出现了南北融合的趋势。



图5-2-8 王羲之《兰亭序》

书法入唐,出现了新的繁荣局面。唐代书法以晋代书法所取得的成就为出发点,尤以王羲之的书法为模仿对象,创造出一种刚健雄强有力的风格,超出了东晋的平和含蓄,青出于蓝。唐初有四大书法家虞世南、欧阳询、褚遂良、薛稷,其中,虞世南的书法笔圆而体方,外柔而内刚,发笔出锋如抽刀断水,代表作为《孔子庙堂碑》;欧阳询的书法以楷书为最,用笔和结构遵循严格的程式,字体“若草里惊蛇,云间电发;又如金刚怒目,力士挥拳”,代表作为《九成宫醴泉铭》,被推为唐人楷书第一;褚遂良的书法“字里金生,行间玉润,法则温雅,美丽多方”,代表作为《大唐三藏圣教序碑》;薛稷的字“用笔纤瘦,结字疏通”,实开后世瘦体之先河。稍后的书法大家有李邕、张旭、颜真卿、柳公权、僧怀素。李邕从“二王”入手,又突破“二王”体格,书体介于行楷之间,代表作为《岳麓寺碑》,风格险峭,笔力舒放,达到了一种“翩翩自肆”、“风度闲雅”的境界;张旭以草书出名,杜甫在《饮中八仙歌》中写道:“张旭三杯草圣传,脱帽露顶王公前,挥毫落纸如云烟”,其草书与李白的诗歌、裴旻的剑舞并称“三绝”,因其为人及书法如狂如颠,世称“张颠”,其草书极富神韵和意趣,笔画颠而不乱,狂而不怪,刚柔相济,气韵连贯,达到了一种“孤蓬自振,惊沙坐飞”的境界,代表作为《肚痛帖》;颜真卿把篆隶笔法用于楷行草书,代表作《祭侄季明文稿》被后世誉为“天下第二行书”,又把楷书的横画写得细瘦,把点、竖、撇、捺写得肥壮,有“蚕头燕尾”之誉,世称“颜体”,代表作为《多宝塔感应碑》,颜书

在魏晋书法之后开辟了一个新的艺术局面,对后世产生了深远的影响;柳公权与颜真卿并称“颜柳”,他有意避开颜体竖画的肥壮,把横竖都写得均匀硬瘦,把点画写得如刀切一般,独创“柳体”,世称“颜肥柳瘦”,代表作为《玄秘塔碑》;怀素是一位和尚,是继张旭之后的又一位唐代草书家。因从小家贫,无钱买纸,遂种芭蕉万株,以叶代纸,苦练书法,终获成功,他住的寺庙因此叫作“绿天庵”,其代表作为《自叙帖》,李白称赞他“吾师醉后倚麻床,须臾扫尽数千张。飘风骤雨惊飒飒,落花飞雪何茫茫”。另外,唐代碑刻复兴,与魏碑并称为楷书的两大体系。



图5-2-9 柳公权《玄秘塔碑》拓片(局部)

宋元明清在书法史上固然也有不小的成就,但毕竟不及前代之盛。

总的看来,宋元明清的书法偏重帖学而疏于碑版。宋代盛行帖学,书法艺术不甚景气。所谓“帖学”,就是辗转翻刻前代名帖,然后又师法于帖,结果因为翻刻走样,难得真谛,因而限制了宋代书法的发展。书法史上值得一提的是有着“宋代四大家”之称的苏轼、黄庭坚、米芾、蔡襄的书法以及宋徽宗赵佶的“瘦金体”。苏轼继承前人而能自创新格,其书法沉着、苍劲、豪放,代表作有《天际乌云帖》《醉翁亭记》等;黄庭坚的书法在用笔和结构上,较苏轼尤为自由奔放,代表作《松风阁诗》苍劲雄峭,沉着痛快,且不乏潇洒之意;米芾的书法相对黄、苏显得更为自由,乍看上去似随意写成,却颇能表现宋代文人那种洒脱不羁的风味,代表作有《多景楼诗》《苕溪诗帖》等。元代书法家越两宋而直承晋唐,从而孕育了赵孟頫这样的书法大家,其篆隶行草无所不学,学而思变,集晋唐书法大成,成为可与“颜、柳、欧”并称的“楷书四大家”之一,代表作有《洛神赋》等。明代书法从整体上看有如江河日下,其间影响较大的书法家主要有祝允明、文徵明、董其昌、米万钟等,稍有创新的书法家则有张瑞图、徐渭等人,其中董其昌、米万钟、邢侗、张瑞图被称为“晚明四大家”。清代书法以嘉庆、道光为界分为前后两期,前期重帖学,书法不很景气;后期重碑学,注重继承与革新,突出了个人风格,因而出现了新的局面。明末清初的傅山、石涛、朱耷等寄情于点画之间,创造出了各具特色的书法作品;清初书法家能于帖学中另辟天地的有郑燮、金农二人,郑燮以画家之笔法“作字”,至于金农“隶楷行草以天发神讖笔意运之”,书法与古人暗合。嘉道以后,个人风格突出、有成就的书法家较多,最著名者当推邓石如、陈洪绶、伊秉绶、包世臣、何绍基、吴昌硕、康有为等。清代书法,在中国书法史上可谓是一次中兴吧。

中国艺术的诸门类不是各自为域、互不相关的,而是彼此相通、融而为一的。鲁迅说过:“最初写字就是画画”,汉唐以来,流行书画,二者结合得难以分家,向来被称为“书画同源”,其理论和技法都是相通的,中国历史

上的画家往往同时又是书法家。源同而流异,书法和绘画在历史的发展中各自开辟了一片属于自己的天地,二者的成就在伯仲之间,难分轩輊。书画之中,中国画以其独特的风格和杰出的艺术成就备受世人的称赞。如果说西洋画注重“形似”,以写生为主,那么中国画则注重“神似”,以写意为主。画人物,着力表现的是人物的精神和个性;画山水、花鸟、树木,着力表现的是山水、花鸟、树木的形态特点和意趣。因此,中国画在构图时特别讲究“立意”,即确立画家所要表现的那个意境,而这种意境也正是画家所追求的情趣所在。为了表现事物的特性,中国画在色彩的运用上并不依照自然的光源,有时是为了加强作品的情调和气氛,追求一定的装饰效果,甚至采用非常鲜明的对比色,形成所谓工笔重彩。中国画同书法一样,也十分强调线条的运用,以线条的疏密、繁简、曲直、刚柔来体现画中丰富的韵律节奏,从而造成一种空灵的艺术效果,即使只是一幅寥寥几笔的水墨山水,也能轻易地勾勒出中国文人潇洒散淡、怡然自乐的情怀。

中国绘画发端于先民们对大自然的审美,原始绘画简洁有力,形象生动,显示了我国传统绘画的基础。秦汉以来,绘画艺术有了很大的发展。汉代由于儒学独尊,绘画成为政治统治和封建教化的一种手段,以人物为主的绘画大都采取了壁画的形式,布满宫殿、官衙、祠堂、庙宇、宅邸和墓室。汉代画家以给王昭君画像的宫廷画师毛延寿最知名,《西京杂记》载有王昭君因为不肯贿赂画工毛延寿而无缘得到天子临幸的故事,杜甫、王安石对此笃信不疑,为此,杜甫有“画图省识春风面,环佩空归月夜魂”、王安石有“意态由来画不成,当时枉杀毛延寿”的诗句。三国时的曹不兴是第一位画佛能手,相传他为孙权的屏风作画,误落墨点,点为苍蝇,竟使孙权误以为真,用手指去弹。其画中的人物衣服总是紧紧贴附身体,仿佛刚出水一般,素有“曹衣出水”之称,而南朝画家吴暕所画的人物衣带飘然欲动,人称“吴带当风”,“曹衣出水”和“吴带当风”是早期人物画的两种典

型模式。东晋时的顾恺之是人物画大师,以画绝、才绝、痴绝被称为“三绝”,他有意识地追求“传神”效果,并总结出“传神写照,正在阿堵中”的绘画理论,给后世绘画艺术以重大影响,代表作有《女史箴图》和《洛神赋图》。另一位大画家是张僧繇,据《神异记》载:“张僧繇尝于金陵安乐寺画四龙而不点睛,云:‘点之则飞去矣。’人以为妄,固请点之。须臾,雷电破壁,见二龙飞去。未点睛者如故。”他在技法上善于革新,创造了一种只用彩色不用墨骨的“没骨法”,据说他曾为建康一座新寺作花卉图,因色彩深浅而有凹凸不平的立体感,寺名遂称“凹凸寺”,他画的图案被称为“凹凸花”。另一位画家是陆探微,所画人物极重笔法,描线如刀割一般,是中国绘画史上第一个吸收书法用笔入画的画家。曹、顾、张、陆合称“六朝四大家”。



图5-2-10 东晋顾恺之《洛神赋图》



图5-2-11 东晋顾恺之《女史箴图》

东晋时期开始出现山水画,至隋代展子虔的《游春图》解决了山水画空间远近关系的问题,才使山水画从原来的“人大于山,水不容泛”达到一种和谐自然的境界。唐代山水画的代表人物是李思训、李昭道父子和王维。二李父子继承了《游春图》的风格,喜用强烈而又鲜明的色彩,创造了一套青绿蓝着色的方法,如李思训的代表作《江帆楼阁图》,画面金碧辉煌,世称“金碧山水”,李思训因此被奉为“北宗”山水的奠基人。从展子虔到李思训,中国山水画从“稚拙”走向“工致”,最终发展成富丽堂皇的金碧青绿工笔山水画,深刻影响了后世的山水画。王维因其身份、地位以及与众不同的人生态度被奉为“南画之祖”,他另辟蹊径,从抒情的角度描绘山水,把淡泊宁静的诗意展现在画面上,不施色彩,而以墨的浓淡表现山水的神韵,其画被称为“水墨山水”,代表作如《江山雪霁图》。自此以后,水墨山水蓬勃兴起,成为文人画的正脉。五代、宋初的山水画以真山真水为范本,着力表现大自然的秀丽和壮美,形成三种不同的地方风格,以荆浩、关仝、范宽为代表的中原山水画风,以李成为代表的山东实景山水画风,以董源、巨然为代表的江南山水画风。宋代大画家李公麟,其画的人物能区别面貌、性格、年龄,如《维摩居士像》等;而马远、夏珪创立了“水墨苍劲”的画风,善于利用画面的空白,表现画外之意,马的画集中于一角,夏的画集中于半边,世称“马一角”、“夏半边”。人文画与山水画可以说是中国画中的双子星座,唐代是人物画发展的鼎盛时期。唐初的阎立本,其画的线条不同于顾恺之“春蚕吐丝”的“游丝描”,而是一种浑健坚实的“铁线描”,正是阎立本将魏晋南北朝以来由“迹简意淡而雅正”向“细密精致而臻丽”发展的人物画逐渐推进为“灿烂而完备”的唐代人物画风格,遂开中原画派之风,其作品有《历代帝王图》《步辇图》等。唐代最杰出的画家是吴道子,史称“画圣”,其山水、人物兼胜,一生创作壁画无数,但无一雷同,其在艺术上的贡献是创造了饱满流畅、迎风飘

举的“兰叶描”,丰富了线条在中国画中的表现力。相传他画成《地狱变相图》后,京师的屠户们纷纷改业。其人物画的代表作如《送子天王图》。吴道子之后有张萱和周昉,皆是“绮罗人物画”的代表,张萱有《捣练图》,周昉有《簪花仕女图》,在艺术上他们吸收顾恺之、吴道子等人的手法,创立“琴丝描”,在二人的影响下,形成了仕女画这一画科,画中女子“丰肥艳丽”,与“盛唐气象”交相辉映。另外,孙位的《高逸图》,描绘了魏晋时期的高人逸士山涛、刘伶和阮籍,其人物画用笔细劲凝练,线条带点方折,运转圆畅,作为晚唐人物画,保持了中唐的水准。



图5-2-12 阎立本《步辇图》



图5-2-13 吴道子《送子天王图》

除山水、人物之外,花鸟画和社会风俗画也取得了极高的成就,社会

风俗画以张择端的《清明上河图》为杰出代表。自五代开始,花鸟画从最初的工艺装饰演变为独立的画科,并趋于成熟。西蜀画家以黄筌、黄居案父子为代表。二黄的花鸟画采用勾勒填色的技法,称为“勾勒法”,其画风称为“黄体”,演变为后世的工笔画;江南以徐熙为代表,他的花鸟直接用色彩点染,不用墨笔勾勒,称为“没骨法”,其画风称为“徐体”,演变为后世的写意画。黄、徐二家画风各别,内容迥异,世有“皇家富贵、徐熙野逸”之称。宋徽宗赵佶擅长书画,其花鸟画尤为突出,风格工整艳丽、高贵优美,是院体画的代表人物之一,其作品有《芙蓉锦鸡图》等。宋代还兴起了以梅、兰、竹、菊为题材的“四君子画”,代表画家有文同、苏轼、郑思肖、杨无咎等。“四君子画”在元代大为盛行,为了表达画家的情趣,作者往往在画面题诗,以诗文点醒画面,书法、绘画相映成趣,形成文人画的独特意味,其中,倪瓒、黄公望、王蒙、吴镇被称为“元代四大家”,元代后期,花鸟画出现了避繁就简的画风。“个性主义”在明代的花鸟画发展中相当突出,主要有两种表现形式,一是以意写境,一是借古开今。前者以徐渭为代表,蔑视传统,不守规矩;后者以陈洪绶为代表,汲取了丰富的民间艺术营养。二者画风虽有不同,一个是“写”,一个是“工”,但都力求突出个性,发展个性。清代的花鸟画由于受统治者高压政策的钳制,形成一种仿古的风气,或者逃避现实,以一种怪异的风格出现。前者以王时敏等“清初六家”为代表,后者以石涛、八大山人等人为代表,手法夸张,形象怪异,以抒发内心的幽愤。“扬州八怪”继承了他们的精神,艺术上构图简练,造型突兀,画面奇特,笔法刚健,形成独特的艺术风貌。清代末年,在江浙、上海出现了许多有名的画家,显示了江南文化的昌盛,以任伯年和吴昌硕为杰出代表。任伯年的山水、人物、花鸟无一不精;吴昌硕把书法、绘画、金石篆刻融为一体,卓然成为一大家。

随着中国画的逐步发展,中国画论也慢慢成熟起来,它既是绘画实践的理论总结,又是审美心理的挖掘和描述。大抵来说,先秦两汉处于萌芽

阶段,魏晋南北朝出现理论,隋唐五代形成体系,宋代进一步精深,元以后继承和发展。具体来说,中国画论着重讨论的是形与神、诗情与画意、心师造化与迁想妙得、六法与四格、南宗和北宗五个方面的问题。中国画注重气韵和神似,始于顾恺之的“传神论”,欧阳修、苏轼等人加以发挥,清代以来又发展了这一理论,石涛说“名山许游未许画,画必似之山必怪。变幻莫测懵懂间,不似之似当下拜”,提出了“不似之似”的境界,齐白石承此提出了画贵在似与不似之间的理论,阐明了绘画的真谛。宋代由于禅宗的兴起,人们对艺术的鉴赏大幅度提高,遂有苏轼“味摩诘之诗,诗中有画;观摩诘之画,画中有诗”的品评,从形成中国画论中的诗情与画意理论。“诗中有画”是指诗的意境鲜明如画,“画中有诗”是指画中有一种诗的意境美,诗画都描绘一种境界,抒发一种感情。所谓心师造化与迁想妙得,指的是中国画的创作原则和创作方法、“心师造化”由南朝姚最在《续画品录》中最先提出,赵孟曾说“久知图画非儿戏,到处云山是吾师”;“迁想妙得”是顾恺之首先提出的,画家在作画前要深入揣摩对象的内在精神和思想感情,叫“迁想”,在迁想的基础上经过分析、提炼,获得艺术构思,叫作“妙得”,因此迁想妙得的过程,就是艺术家体验生活进行艺术构思的过程,它对中国画的影响是相当深远的。南朝谢赫在《古画品录》中首先提出“六法”,所谓六法,第一“气韵生动”,第二“骨法用笔”,第三“应物象形”,第四“随类赋彩”,第五“经营位置”,第六“传移模写”。“六法”分别讲述了绘画在神韵、笔墨、造形、用色、构图以及临摹等方面的要求,是中国画史上第一次系统的理论总结;“四格”体现了中国画的创作趣味,张怀瓘在《画断》中首先提出神、妙、能三品,之后朱景玄在《唐朝名画录序》中又增加逸品一项,到宋代,黄体复在《益州名画录》中把逸品列为首位,并对四格一一阐明了含义:逸格是指笔墨精练,意趣出常,神格是指形神兼备,妙合自然,妙格是指得心应手,惟妙惟肖,能格是指能生动地表现对象。另外,在禅宗的影响下形成了南宗与北宗的山水画理论,以董其昌的影响最大,其认为,南宗是文人画,北宗是非文人画,这是由于南宗主张顿悟,追求淡远,适

合士大夫们的心理需求,而北宗主张渐悟,追求深透,不太适合文人们的口味。然而,南北二宗的绘画理论,只是讲了两种不同的画风,而不是不同的画法,即使同是南北二宗的画家,风格也并不统一,所以用南北二宗的理论来区分中国山水画是不太切合实际的。

四、音乐与舞蹈

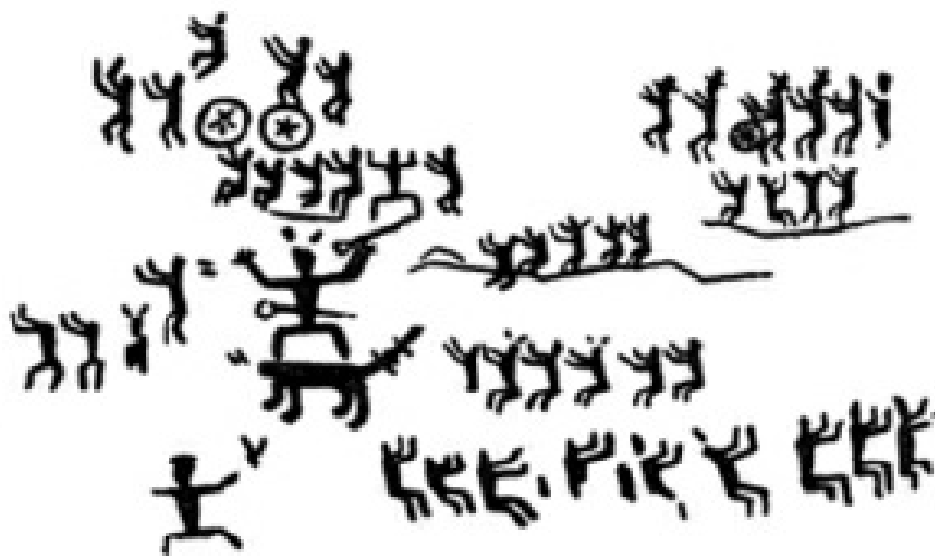


图5-2-14 广西花山岩画

中国传统艺术向来认为“诗、乐、舞”同源,所以古人说:“情动于中而形于言,言之不足故嗟叹之,嗟叹之不足故咏歌之,咏歌之不足,不知手之舞之、足之蹈之。”远古传说中的“击石拊石,百兽率舞”,显然是一种图腾歌舞,舞蹈的神秘感染力,使先民们认为舞可以通神、娱神,因而,舞蹈很自然地就成为祭礼仪式的重要组成部分——舞祭。传说中的舞蹈还有反映战争的“刑天氏之乐”、具有健身作用的“阴康氏之乐”,以及颂天地祖先、祝人畜兴旺五谷丰登的“葛天氏之乐”等。又据文献记载,传说中的远古帝王和夏商周三代都有自己的乐舞,如黄帝的《云门》、尧的《咸池》、舜的《大韶》、夏的《大夏》、商的《大濩》以及周的《大

武》,这六代之乐到周代合称“六乐”或“六舞”。除了“六舞”,周代还编制了“小舞”,有《帔舞》《羽舞》《皇舞》《旌舞》《干舞》《人舞》。“六舞”的设立,创建了我国封建社会的“雅乐”体系,而“小舞”的编制,则提供了我国最古老的乐舞教材。春秋战国时期,“雅乐”日趋衰落,各地的民间舞蹈蓬勃兴起,如著名舞人旋娟、提嫫表演的《紫尘》《集羽》《旋怀》,是我国最早出现的舞蹈专名,舞名显示了舞蹈轻盈、柔曼的特征。这个时期还产生了《乐记》《乐论》等音乐理论著作以及师襄、师旷、高渐离等音乐家,而“伯牙鼓琴”志在高山流水的传说和“韩娥悲歌”余音三日不绝的故事,都说明那时的音乐已达到了很高的水平。



图5-2-15 《经变画乐舞图》(局部)

秦汉以来,以儒家思想为正统,因而对音乐的社会功能特别重视,理论上倾向于恢复古乐,在继承先秦礼乐制度的基础上重定祭祀天地的大礼以及祭祀时配用的乐舞,如《安世房中歌十七章》《郊祀歌十九章》,同时设立专门负责乐舞的机构——“乐府”,负责收集民间音乐创作或配写歌词和曲调以及安排乐舞演出等。乐府的建立,在中国音乐史上是一件

大事,它对后来的音乐发展,产生了重大影响。舞蹈在汉代也有了较大的发展,汉代“百戏”中有技术水平很高的《七盘舞》《巾舞》《鱼舞》《建鼓舞》以及西南少数民族的《巴俞舞》等,并且出现了用于求雨的各种《龙舞》。汉代高祖宠姬戚夫人以及成帝皇后赵飞燕则是著名的舞人,戚夫人善“翘袖折腰”舞及“楚舞”,赵飞燕舞姿轻盈,人称“身轻若燕,能作掌上舞”。魏晋南北朝是中国音乐和舞蹈嬗变的阶段。民族融合为隋唐音乐和舞蹈的大发展准备了前提条件,在玄学的影响下,音乐理论转向探求音乐的美感作用,同时由于佛教的流行,形成“改梵为秦”的佛教音乐。具体来说,这一时期的音乐大融合以西域和西凉地区为中心,那时著名的龟兹乐、西凉乐和高昌乐以及疏勒、鲜卑、高丽等地的音乐先后传入,有的还作为宫廷宴享之乐。在民间音乐方面,由于晋室南迁,流行在北方的“相和歌”随同南下,与南方的“吴歌”、“西曲”等结合而形成“清商曲”。清商曲的曲调比较清越,也比较抒情,历史上著名的有《春江花月夜》《玉树后庭花》和《子夜四时歌》等。这一时期音乐理论的代表人物是阮籍和嵇康,阮籍认为音乐是“天地之体,万物之性”,颇带神秘主义色彩;而嵇康则认为音乐是在四时变化中产生的,指出“郑声是声音之至妙”,肯定音乐是人们抒发感情的手段。嵇康善弹琴,尤以弹奏的《广陵散》名重一时,其临死时还“顾视日影而索琴弹之”,哀叹“《广陵散》于今绝矣”,后世称之为“嵇琴绝响”。

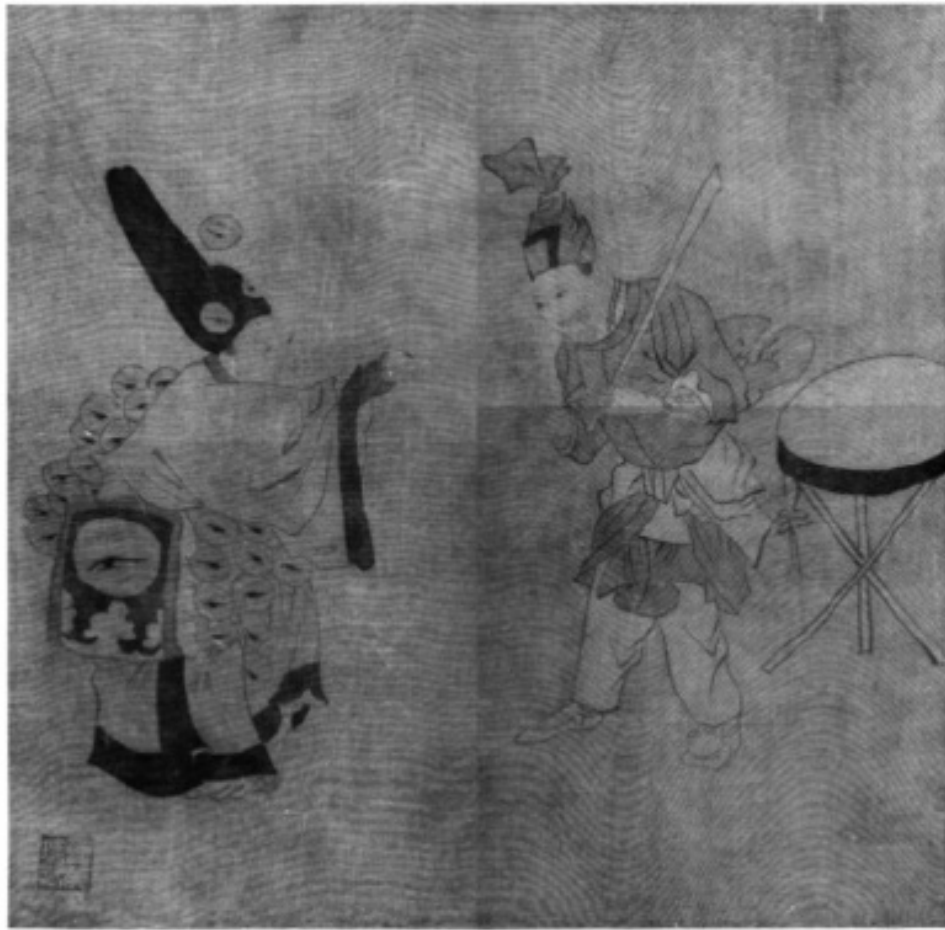


图5-2-16 宋代杂剧风俗画《眼药酸》

隋唐时代是音乐和舞蹈艺术的兴盛期。隋朝集中南朝、北朝乐舞,制定宫廷燕乐“七部乐”,后又增为“九部乐”。唐朝建立以后,沿袭隋制,奏“九部乐”:清商、西凉、龟兹、天竺、康国、疏勒、安国、高丽、礼毕(即文康),后来删礼毕而增燕乐,列为第一,改天竺而为扶南,仍合九部之数。到唐太宗平定高昌,收高昌乐合为“十部乐”,以“燕乐”总其名。唐玄宗的时候,燕乐的演奏分为“立部伎”和“坐部伎”两种形式,其中,坐部伎的水平较高,唐玄宗所选的“皇帝梨园弟子”就都属于坐部伎,唐代著名的《秦王破阵乐》和《霓裳羽衣曲》都曾是燕乐中的乐舞。唐代的表演性舞蹈中,以“健舞”、“软舞”及歌舞“大曲”影响最大。“健舞”、“软舞”以舞蹈风格特点分类,“健舞”矫捷雄健,富于阳刚之美,如《剑器舞》《胡旋》

等,其中,名舞伎公孙大娘的《剑器舞》名噪一时,其舞蹈淋漓顿挫之势,不仅激发了张旭、怀素的灵感,使其书艺大进,也给幼年时的杜甫留下了深刻的印象,五十二年后,杜甫在观赏公孙大娘的弟子舞《剑器舞》时,感慨万端,写下了《观公孙大娘弟子舞剑器行》;“软舞”优美柔婉,长于抒情,如《绿腰舞》《春莺啭》等。其中,《绿腰舞》以舞袖为容,时而慢转双袖,低身迴舞,如莲破浪,时而急挥双袖,如雪萦风,在连绵不断的缓缓舞动后,紧接着快节奏的舞段,那纷繁的舞姿,敏捷轻盈,有“飞去逐惊鸿”之势。“大曲”是具有严谨结构的大型多段套曲,由器乐、演奏、歌唱、舞蹈组合而成,有散序、中序、破三个舞蹈段落,技艺精湛,传播久远。唐代还产生了具有人物和故事情节的歌舞戏,如《踏谣娘》等。燕乐之外,曲子和变文也反映了这一时期的音乐成就。所谓“曲子”就是配词演唱的歌曲,所配的歌词称为“曲子词”,它是市民生活的产物,后经文人加工,形成宋代诗歌创作的主要形式。所谓“变文”,是一种说唱艺术,它起于佛教的讲经宣传,并逐渐由寺院走向民间,后来发展为宋元时的“诸宫调”。唐代还出现了《乐书要录》《教坊记》《乐府杂录》等音乐著作以及何满子、康昆仑、段善本、雷海青、李龟年等歌手和音乐家。

宋元时代兴起的理学在一定程度上限制了音乐和舞蹈的发展,音乐在理论上出现了复古主义倾向,而宋代上层社会也不再以善舞为荣,反以为耻。唐代的曲子词已经发展为词,宋代词人大都通晓音律,其中以姜夔和张炎为代表。曲子词至元代,为散曲所替代,据《梦粱录》记载“今街市与宅院,往往效京师叫声,以市井诸色歌叫卖之声,采合宫商成其词也”,元代关汉卿、马致远、张养浩等都有著名的散曲作品。五代十国是唐舞向宋过渡的时代,宋一方面继承唐舞,另一方面将舞蹈艺术融入戏曲艺术发展的长河中,使舞蹈艺术的发展出现了转折性的变化。然而,传统舞曲虽在融入新兴戏曲艺术的过程中有所发展,但作为独立的表演艺术品种却呈现衰落的趋势。与此同时,舞蹈在民间节日的群众性娱乐活动中却相

当兴盛,有《旱龙船》《竹马儿》《扑蝴蝶》等。元明清时期,舞蹈继续被吸收、融合在各种戏曲表演中,元杂剧、明传奇、明末清初兴起的昆曲、清代形成并发展的京剧及主要源于民间歌舞的各种地方戏曲,其表演都含有浓重的舞蹈因素。这一时期音乐专著是北宋陈旸的《乐书》二百卷,全书包括历代音乐论述,各种乐器、歌舞、杂乐和各种典礼,是一部百科全书式的音乐著作,反映了我国宋代以前的音乐成就。在民间舞蹈兴盛的同时,明清以来的民歌也异常活跃,尤以情歌为多。因此明人说“我明诗让唐,词让宋,曲让元,庶几《吴歌》《桂枝儿》《罗江怨》《打枣竿》《银纽丝》之类为我明一绝耳”。此外,明代以后的鼓词和弹词也相当流行,前者流行于北方,后者流行于南方,至于戏曲中的音乐,经宋元杂剧,到明代发展为传奇,后又演变为昆曲、秦腔、京剧,成为别具特色的戏曲音乐。这一时期音乐理论的最高成就是《乐律全书》,书中阐述的“十二平均律”理论比欧洲类似理论更早、更精确。

最后再简单介绍一下古音律的基本知识以及一些基本乐器。古音律中有“五音”、“七音”、“三分损益法”以及“十二律”等概念。“五音”,也称“五声”,是中国古代五个音阶宫、商、角、徵、羽的总称,五音理论在春秋时已经形成,以后一直是中国音乐的基本形态。“七音”,或称“七律”,是五音的进一步发展,在角徵、羽宫之间各出一个偏音,称为“变徵”、“变宫”。“三分损益法”是古代确定准律的方法,把一根弦分为三段,去其三分之一,取其三分之二,以其振动所发出的音比原来高出纯五度,这叫“三分损一”;相反,将弦分为三段,增其三分之一,取其四分之三,以其振动所发出的音比原来低出纯四度,这叫“三分益一”,合为“三分损益法”。“十二律”是用三分损益法将一个八度分为十二个不完全相等的半音,一律也就是一个分割的半音,每一律都有一个名称,由低到高为黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟,其中,奇数各律称“律”,偶数各律称“吕”,合称“律吕”,这一形制早在春秋战国时代已经

形成,以后各代以此固定音高,形成各种不同的调式。古代的乐器,共分为吹、拉、弹、打四大类,分别由金、石、土、木、匏、革、丝、竹八种材料制成,史称“八音”。从乐器的发展来看,是先有打击乐、吹奏乐,然后才有弹弦乐、拉弦乐,而且在发展过程中,还大量采用了外来乐器,经过一番改造和消化,使之成为中国的乐器。中国音乐中具有代表性的乐器有编钟、琴、箜篌、琵琶等。编钟,在八音系统中属金,打击乐器,其特点是组合性、系列化,规模较大,用大小不同的铜钟来显示音质。迄今为止所知最大的编钟是湖北省随州市曾侯乙墓出土的战国编钟,连同一枚磬,共计六十五枚,其规模之大,音质之好,制作之精,反映了当时制铜工艺和音乐文化的水平。琴,常与瑟合称,在八音系统中属丝,弹弦乐器,在中国音乐史上至为重要,被视为音乐艺术的代表,故古人以“琴棋书画”概括一个人的才艺。琴身为狭长的木质音箱,琴面张弦七根,故又名“七弦琴”,是历代主要伴奏乐器之一,古代的爱情故事也多与琴有关,如司马相如和卓文君。箜篌,古代的弹弦乐器,分卧式和竖式两种。据《风俗通》载,卧箜篌为汉武帝时的乐人侯调所造,样子像西琴而略小,七弦,用拨弹奏;竖箜篌则是竖琴的前身,后汉时经西域传入中原,是古波斯乐器。琴体弯曲而秀长,奏时抱在怀中用两手弹拨,魏晋以后十分流行。古诗《孔雀东南飞》中有“十五弹箜篌,十六诵诗书”之句,乐府诗、曹植诗中皆有《箜篌引》都可为证,而李贺的《李凭箜篌引》、杨巨源的《听李凭箜篌引》则生动地描绘了梨园子弟李凭弹奏箜篌的情景。琵琶,弹弦乐器,种类很多,一类是秦琵琶,是由中国古乐器演变而来,但也受了胡乐器的影响,其形状为圆体直柄,后因“竹林七贤”阮咸弹奏此乐器,称之为“阮咸”;一类是曲项琵琶,南北朝时由西域传入,隋唐时盛极一时,名人高手不断出现,在敦煌壁画和雕塑中都有它的形象,因形制不同而称为龟兹琵琶、五弦琵琶、小忽雷、大忽雷等,其共同特点是半梨形曲颈,唐宋以后不断改进,演奏技法日益丰富,如反弹琵琶之类,唐诗中描写琵琶的作品很多,最广为传唱的当然是白居易《琵琶行》中的佳句了。

第三节 兴象高妙:中国古代艺术精神



图5-3-1 唐代敦煌壁画《反弹琵琶伎乐天》

艺术、道德、科学被称为人类文化的三大支柱,在浩瀚的历史长河中,中国古代艺术以无数丰满、生动、神奇的艺术形象在中国文化史上写下了浓墨重彩的一笔。中国文化以人为本的特征和积极入世的性格反映在艺术上,同样表现出了与政教意识息息相通的礼乐秩序与人文精神。早在远古时代的艺术创造中,我们就能于青铜器的纹饰中看到凝重厚实、庄严齐一的礼的世界,于彩陶制品以及玉器制品的纹饰中看到虚

灵飞动的气的宇宙。秉承原始艺术的精神,中国古代最主要的艺术创作类型如建筑、雕塑、绘画、书法、音乐、舞蹈、戏剧、诗歌、散文等,无不表现出静穆与飞动统一的审美境界。另外,从中国古代艺术的整体构成来看,春秋、战国至秦汉时期,随着各类艺术形式的基本定型,艺术创造已经能够清晰地反映出中国文化中天人和谐的精神;而魏晋至唐宋时期,无论是艺术家的个性张扬,还是艺术作品的审美趣味,都将中国古代艺术的整体水平向前推进了一大步,并臻于辉煌。南宋词人姜夔在《白石道人诗说》中所提出的“理高妙”、“意高妙”、“想高妙”以及“自然高妙”的诗论,在某种意义上正是对艺术创造表现文化而又超越文化的诠释。倘若要寻找一种贯穿各种艺术的精神内核,那么,孔子在《论语·述而》中所倡导的“志于道、据于德、依于仁、游于艺”的态度,可以说是一种超越历史的具有永恒价值的审美原则。

一、弘道:艺术内涵

中国文化在本源上没有主与客的二元对立,自然宇宙犹如一个完整的和谐社会;和文化一样,统摄于“道”的艺术也特别注重主、客二者的和谐统一。古代学者论学无不言道,孔子的“人能弘道,非道弘人”、老子的“道法自然”、韩愈的《原道》之篇、周敦颐的“文以载道”等,出发点或有不同,但是弘道的精神却是一致的。论学重道,论艺也是如此。刘勰《文心雕龙》的首篇即是《原道》,其论文,首重自然之道,而由“夫子继圣……写天地之辉光,晓生民之耳目”则可以看出其弘道精神亦兼括儒、道,可以说是一种追溯本源的说法。关于这一点,清人纪昀曾有这样的评价:“文以载道,明其当然;文源于道,明其本然。”而近人刘永济亦谓:“盖自然妙道,非圣不彰,圣哲鸿文,非道不立,此舍人以《原道》冠冕全书之故也。”二人皆说出了文艺弘道的本义。具体来说,艺术的弘道重在自然与人生的体验,从艺术的发展史来看,其经历了由朦胧的不自觉状态到清晰

的自觉状态的演进。

当原始艺术还完全笼罩在巫术礼仪活动之中时,作为其宗教性的实用原则,“神人以和”也包含了某种艺术准则,即基于天人相和的一种终极追求。如在殷墟甲骨文中就保留了大量的“贞,我舞,雨”等祈雨类的巫舞卜辞,而在后世的文献中也多有原始的娱神歌舞的史料,如《尚书·益稷》记载的“击石拊石,百兽率舞”、《周礼·春官·司巫》记载的“若国大旱,则帅巫而舞雩”、《山海经·海内经》记载的“帝俊有子八人,是始为歌舞”等就皆与娱神祈福相关,且带有明确的目的性。这一点在《吕氏春秋·古乐》篇所载“葛天氏之乐”中有更多的启示,“昔葛天氏之乐,三人操牛尾,投足以歌八阙:一曰载民,二曰玄鸟,三曰遂草木,四曰奋五谷,五曰敬天常,六曰建帝功,七曰依地德,八曰总禽兽之极。”这段话成为文艺史家在说明古代诗、乐、舞三位一体时经常引证的重要史料。然从“八阙”的名目来看,其由初始之民、氏族图腾到天地之德、万物之象的演进,充分显示了兼括自然与人生内涵的特质。而与早期具体单一的巫乐舞相比,“八阙”乐歌还表现出了由具体到抽象的转变,其对天地神灵所作的形而上的讴歌,则将原始思维作了理性化的提升,以便汲取、融会天人的宇宙精神。基于此,《周易》的卜辞卦象才有了清代学者章学诚在《文史通义·易教上》中所说的“象天法地,是神兴物”以及“为一代之法宪,而非圣人一己之心思”的普遍意义。正是完成了由原始思维到理性思维的转变,中国古代艺术的弘道精神才得以彰显,而儒、道学派对道的认识与推崇,也为艺术之道奠定了学术基础。

由原始思维到理性思维的转变,反映在以孔子为代表的先秦儒家的艺术精神与审美意识当中,从主张天人和谐,进而更多地矗立人的形象,以突出人的博大的精神的境界。孔子所提倡的“仁”,可以说是人伦精神的体现,不仅体现了对人的关怀,而且体现了对礼的重视。《论语·先进》记载

了子路、曾皙、冉有、公西华侍坐并各言其志的故事,听了大家的志向,孔子仅仅对曾皙所描绘的“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎风,风乎舞雩,咏而归”的志向表示赞赏,并且感慨地认为,只有他自己和曾皙能达到这样的人生境界。玩味其意,曾皙所描绘的人生境界兼含了仁与礼的人伦精神,正是源于“神人以和”而理性化后的艺术精神。朱熹在《四书集注》中对此曾作了这样的阐释:“曾皙之学……胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外。视三子规规于事为之末者,其气象不侔矣。故夫子叹息而深许之”,颇得古人之用心。此外,荀子也认为“无伪则性不能自美”,伪即人为,极简明地阐发了儒家学者对艺术之人格美的重视。对于《史记·孔子世家》中所记载的“孔子学鼓琴于师襄”的故事,徐复观作了这样的阐释,其认为“曲”、“数”是技术问题,“志”是形成一个乐章的精神,而“人”则是呈现某一精神的主体人格。由此推广,儒家谈乐与美、善的关系,有“子闻韶”之叹;谈乐与仁的关系,有“乐言是其和也”之说;谈乐与政教的关系,有“夫声乐之入人也深,故化人也速”之论;谈乐与人伦的关系,有“乐者通伦理也”的诠释,诸此种种,无不在弘扬乐用之“道”,从而喻示主体人格的精神。

与儒家学者不同,道家学者有“反智”、“反人文”的倾向,如老子的“大智若愚”、“大音若稀”,其本质是要排斥人为的矫揉造作,从而使人更接近于自然。在老子的哲学理念中,首先出现了“妙”的概念,如“故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门”,通过妙、徼的概念阐释了“道”的有限性与无限性;又如“古之善为士者,微妙玄通,深不可识”,即使在不可知论中,老子仍然“强为之容”,以“豫”、“犹”、“俨”、“涣”、“敦”、“旷”、“混”等词汇对其进行形象的描述,通过体道之士的形貌与内涵,抒发其仰慕人格美的理想。老子的“妙”论所代表的“道”意,在汉代以后论艺著述中层出不穷,如妙篇、妙句、妙音、妙舞、妙味、妙意、妙理、妙趣,以及奥妙、玄妙、奇妙等

等,其所提倡的“妙”在中国艺术中的地位,一如西方艺术中的“美”。至于孙绰《游天台山赋》中的“运自然之妙有”、“混万象以冥观”则已属于玄学对山水的体道言妙的诗意表达了。与老学精神相通,庄子讨论自然与人生,注重的是“万物复情”的“混冥”状态,而对于人的心志,注重的则是其“凄然似秋,煖然似春,息怒通四时,与物有宜”、“与物为春”的艺术精神。在人与自然的体验中,庄子曾假托仲尼与颜回的对话,提出了“心斋”、“坐忘”的命题,这可以说是庄子去形达神的哲学思想的艺术写照,是在审美观照下建立的艺术精神的主体,达到了“物化”的自由境界。由此可见,道家所弘之道更侧重人与自然的契合,而儒家则偏重人伦道德的建立,二者侧重点不同,但弘道精神却是一致的,并且这种由体验自然与人生而来的弘道精神,在艺术史上的表现又可以从纵与横两个角度具体加以分析。



图5-3-2 宋代范宽《雪景寒林图》

从纵向的发展来看,中国艺术的弘道精神是与时俱进的。中国古代艺术理论的自觉大约是在魏晋以后,但是作为实践的艺术创造,早在远古至三代的演进过程中,就已表现出了自觉的艺术特性。据考古发现和科学分析,远古陶器和玉器的纹饰曾经经历了由写实的、生动的、多样化的动植物形象演化成为抽象的、符号的、规范化的几何纹饰的过程,正是这种从再现到表现、从写实到象征、从形象到线条的变化,最终完成了纯粹的美的形式。而陶器纹、玉器纹流利的线条,则隐含了先民气化

宇宙观的蓬勃生机。随着周朝礼制社会的定型,青铜纹饰的厚重庄严日益受到重视,从春秋至汉代,礼教思想遂成为艺术表现的主流,这一点在汉画以及建筑艺术等方面均有明显的表现。长沙马王堆汉墓出土的文物中,一幅宏伟的帛画展示了天堂、人间、地狱琳琅满目的丰富物象,生动形象地构成了现实世界与神仙世界的合一的整体,这类在汉壁画、帛画以及砖、石画上反复出现的景象,与汉代整饬的礼教社会和囊括四方的帝国神的建立是紧密关联的。这一点同样表现在汉代建筑艺术上。汉代建筑艺术的最高成就是宫殿建设,其审美特色既有源于楚宫的怪谲、生动与浪漫,又有源于秦宫的古朴、雄伟与壮丽,从而表现了帝国文化的崇高与秩序。班固的《两都赋》全方位地描述了西汉宫室的情形,其写整体风貌如“其宫室也,体象乎大地,经纬乎阴阳,据坤灵之正位,仿太紫之圆方。树中天之华阙,丰冠山之朱堂。因瑰材而究奇,抗应龙之虹梁。列夔燎以布翼,荷栋桴而高骧。雕玉瑱以居楹,裁金璧以饰珰,发五色之渥采,光焰朗以景彰”,体则天地,气势恢宏,其写各殿室之风采,不仅各臻其妙,其中内含的文化精神,更是体现了汉代的礼教色彩,如有关“昭阳殿”的“昭阳特盛,隆乎孝成”之下的一段笔墨,从昭阳殿外观装饰到内部宫室的全面描写,既表现了赋家应和时代的心胸,也反映了宫殿建筑自身所蕴含的丰富思想。与汉代不同的是,魏晋以后世家大族的贵游风气以及文人寄情山水的情趣日益高涨,园林艺术从而迅速发展起来,逐渐成为中国古代建筑学的一大成就,发展至明清,意趣尤盛。园林艺术的宗旨在于仿效自然,在自然中吟咏人生,以得到心灵的休憩,如清人钱大昕在《网师园记》所写的“地只数亩,而有纡回不尽之致”、计成在《园冶》所写的“山容蔼蔼,行云故落凭栏;水面粼粼,爽气觉来欹枕。南轩寄傲,北牖虚阴,半窗碧隐蕉桐,环堵翠延萝薛”。汉代宫殿与园林建筑虽然同样表现的是一种自然与人生的和谐之道,但二者的体道方式和人文情趣是迥然有别的。

近人郑昶的《中国画学全史》将中国古代绘画分为四个阶段,认为

从魏晋至明清,以唐为分界线,分别为“宗教化时期”与“文学化时期”。魏晋以后,艺术反映宗教如佛教画像与雕塑等,这一点既与东汉末年社会动荡、人民生活苦难找不到出路以致宗教兴起有关。同时我们也要看到,某些画家如顾恺之在进行包括宗教画像的人物画创作时,其提倡的由形似到神似的艺术主张又与这一时代对人物美与山水美的发现是密不可分的。《世说新语》的《雅量》《识鉴》《赏誉》《品藻》诸篇之中,记录了大量的晋人对人格、个性之美的品藻,如评嵇康的“萧萧肃肃,爽朗清举”、评王恭的“濯濯如春月柳”、评王羲之的“飘若浮云,矫若惊龙”等,均将外在的风貌与心灵的风神融契无间。而对于山水美,《世说新语》则有这样的记载,如顾长康赞美会稽山川之美的“千岩竞秀,万壑争流,草木蓊陇其上,若云兴霞蔚”,王子敬对山阴依依不舍的“从山阴道上行,山川自相映发,使人应接不暇,若秋冬之际,尤难为怀”,以及简文帝对华林园的体悟——“会心处不必在远。翳然林水,便自有濠濮间想也,觉鸟兽禽鱼,自来亲人”等。这样,魏晋时期就以山水媚道的精神改变了汉人山水比德的模式,从而在主体自觉的意义上真正体现了人与自然的亲和,可谓是中国艺术史上的一大飞跃。上承魏晋,唐人于山水、人物之美用心更多,遂有“盛唐气象”的赞誉。然而,不可忽视的是,唐人既有李白诗歌、张旭草书等发展了魏晋艺术放旷不羁的浪漫风采,同样有异于前朝、独具特色的大唐帝国既法式规模、又雄浑壮阔的艺术,如杜甫的诗、吴道子的画、颜真卿的字以及韩愈的文等。因此,苏轼在《东坡题跋·书吴道子画后》中曾发出这样的感叹“诗至于杜子美,文至于韩退之,书至于颜鲁公,画至于吴道子,古今之变,天下之能事毕矣。”中唐以降,文艺又有了较大的变化,所谓“元和以后,诗道浸晚”,宋代承其变而对理趣的追求,也标示了艺术随时俱进的审美特征。清代戏曲理论家李渔在《闲情偶寄·演习部》中推论“传奇”时说:“世道迁移,人心非旧,当日有当日之情态,今日有今日之情态。传奇妙在入情,即使作者至今未死,亦当与世迁移”,由此可见,“与世迁移”应该是艺术发展的规律,即是一以贯之的弘道精神,所弘之“道”也必然

烙上时代的印记。

从横向比较而论,中国艺术的弘道精神又是异类而共存的。禅师与宋儒以“理一分殊”、“月印万川”来形容心与物、事与理的关系,是同样通合于中国艺术创造的。宗白华在《论中西画法的渊源与基础》中,对中西画的境界特征进行了比较研究,他认为中国画根基于民族哲学,“即《易经》的宇宙观:阴阳二气化生万物,万物皆禀天地之气以生”,“生生不已的阴阳二气织成一种有节奏的生命”,其中,中国画的主题“气韵生动”就是这种有节奏的生命的体现;而西洋画渊源于希腊的雕刻与建筑,“以目睹的具体实相融合于和谐整齐的形式,是他们的理想”,所以其注重光彩明暗和光影凹凸,显示主与客、心与物对立的思想特征。清人布颜图在《画学心法问答》中论述绘画的“布置之法”,“所谓布置者,布置山川也。宇宙之间,惟山川为大,始于鸿蒙,而备于天地。……学之者当心期于大。必先有一段海阔天空之见存于有迹之内,而求于无迹之先。无迹者鸿蒙也,有迹者大地也。有斯大地而后有斯山川,有斯山川而后有斯草木,有斯草木而后有斯鸟兽焉,黎庶居焉。”这种来自宇宙之元气的有节奏的生命,是中国古代画家共同推崇的“道”,其已很难区别是源于道家的自然之道,还是源于儒家的人文之道;而石涛在《画语录·一画章》提出“一画论”之说,“一画者,众有之本,万象之根;见用于神,藏用于人。……立一画之法者,盖以无法生有法,以有法贯众法也”,再结合其所说的“太古无法,太朴不散,而法立矣”以及“一画之法立,而万物著矣。我故曰‘吾道一以贯之’”,可知他所谈论的绝不只是绘画的技法,而还应具有艺术的本体意义。

以木建筑为主体的中国古代建筑,表现出了“如翬斯飞”、“作庙翼翼”之类的飞动之美,是一种既如同陶器纹饰似的流线艺术,又如同绘画般的有节奏的生命。中国古代宇宙的本义即为建筑艺术,所谓宇者,即屋檐也,所谓宙者,即栋梁也,古代建筑正是大宇宙与小宇宙的和谐形式。而对

音乐艺术的至上追求,古人也是以“大乐与天地同和”、“乐者,天地之和”为高标的,表现的也是宇宙观中自然与人生的和谐。《庄子·天地》所说的“无声之中,独闻和焉”,既是体道之语,也是论乐之神。由此可知,古人论乐注重技巧,但更注重音乐所蕴之道,品味声音中的浑茫之气、深沉之意。明人石沆有《夜听琵琶》之诗:“娉婷少妇未关愁,清夜琵琶上小楼。裂帛一声江月白,碧云飞起四山秋”,诗中的乐音所激起的深思,将人引入了宇宙生命的起伏节奏之中,从而体味到了“大乐”的境界。

二、兴象:艺术手法

“弘道”之外,艺术思维中反映心物关系的“兴象”也是中国古代艺术精神的一个重要的方面。印度诗人、哲学家泰戈尔在论及中国古代文化时曾经说过:“他们已本能地找到了事物的旋律的秘密。不是科学权力的秘密,而是表现方法的秘密。”从哲学的意义来看,中国古代哲人以“默而识之”的观照去体验艺术家对待心、物关系的态度,就是兴象。就艺术家而言,心与道相通,构成复合的大、小宇宙;物则兼含自然与人事,以心击物,故以“兴”起“象”,以化实像为虚境,变物象为象征。刘熙载在《游艺约言》中所说的“文不本于心性,有文之耻甚于无文”、王廷相在《与郭价夫学士论诗书》中所说的“诗喜意象透莹,不喜事实粘着,古谓之水中之月,镜中之影”,或言艺术本体,或言艺术表现,二者都暗含了对待心、物关系的艺术思维规律。



图5-3-3 宋徽宗赵佶《瑞鹤图》

原始兴象在物占盛行的早期具有宗教性、单一性的特征,如鸟类、鱼类、树木类以及虚拟动物类兴象等,《诗经》中的有关物象还保留着明显的原始崇拜。闻一多在《说鱼》一文中以“鱼”类兴象为例,说明其为“代替‘匹偶’或‘情侣’的隐语”,根源在于鱼的“繁殖功能”;而在《诗经通义·周南》中,闻一多又对“鸟”的兴象作了这样一段解说:“三百篇中以鸟兴起者,亦不可胜计,其基本观点,疑亦导源于图腾。歌谣中称鸟者,在歌者之心理,最初本只自视为鸟,则图腾意识之残余。历时既久,图腾意识愈淡,而修辞意味愈浓。”这就将物象的发生与艺术的变化区分而论,是值得重视的。也就是说,《诗经》中的物象虽然存在原始崇拜的遗存,但诗人却借以起“兴”,“兴”的出现代表了艺术思维的高度成熟。这一点在古代的《易》学及其批评中也有证明,如《易》中的“明夷于飞,垂其翼。君子于行,三日不食”、“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之”、“枯杨升华,老夫得其女妻”等简短歌谣,皆采用了以“他物”起兴的方法。对此,唐代孔颖达在《周易正义》中这样解释:“凡《易》者,象也,以物象而明人事,若《诗》之比喻也。”这句话说明了两个问题:一是《易》与《诗》的兴象意相通;二是以象明事,都是“物”的范畴,在理论上并未表明心与物的对待关系。因此,真正意义上的作为艺术思维方法的兴象观,是在前人论《诗》之“兴”的过程中呈现出的自觉的理论意识,如刘勰在《文心雕龙·比兴》中所说的“兴者,起也。……起情者依微以拟议。起情,故兴体以立”、如孔颖达在《毛诗正义》中所说的“兴者,起也,取譬引类,起发己心”、又如李仲蒙所说的“触物以起情谓之兴,物动情者也”等,由此发端,历代的艺术创造所表现的与艺术理论所阐发的心物兴象又突出表现在两个方面:一是心与物在情感上的亲和,二是心与物在义理上的融契。

心与物在情感上的亲和,可以说是中国古代艺术家观物取象的根本心境。《易·系辞传》认为“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”,其法则重在“观物取象”,如“古者包牺氏之王天下也,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”,这段话已经暗含了后人所谓的“胞与万物”的情怀;王羲之在《兰亭序》中则慨叹“仰观宇宙之大,俯察品类之盛,所以游目骋怀,足以极视听之娱,信可乐也”,这也是出于山水媚道的情怀而得到的审美愉悦。在这方面,古人论艺可以分为两个层次,首先是观物取象,曲尽物情。试观唐代书法家李阳冰在《上李大夫论古篆书》中所说的一段话:“于天地山川,得方圆流峙之形;于日月星辰,得经纬昭回之度;于云霞草木,得霏布滋蔓之容;于衣冠文物,得揖让周旋之礼;于须眉口鼻,得喜怒惨舒之分;于虫鱼禽兽,得屈伸飞动之礼;于骨角齿牙,得摆拉咀嚼之势。随手万变,任心所成,可谓通三才之气象,备万物之情状矣。”又如清代诗论家叶燮在《已畦文集》卷八《赤霞楼诗论集序》中论画之艺趣时说:“吾尝谓凡艺之类多端,而能尽天地万事万物之情状者莫如画。彼其山水、云霞、林木、鸟兽、城郭、宫室,以及人士男女、老少妍媸、器具服玩,甚至状貌之忧离欢乐,凡遇于目,感于心,传之于手而为象,惟画则然;大可笼万有,小可析毫末,而为有形者所不能遁。”一书一画,艺术类别虽然不同,但二者“度物象而取其真”的原理则是一致的。当然,诸家所言物象之真,并不是简单的外貌模仿,而是以心击物,由具体的写实到抽象的写意的物真、事真与情真,这就促使论艺家通过艺术的实践,将心物关系上升到另外一个更高的层次,即物情与心情互动的层次。韩愈在《送高闲上人序》中这样评论张旭的草书:“天地事物之变,可喜可愕,一寓于书”,由自然形象唤起心中情感,又由心中情感表现如自然生命流动的艺术形象,其中物情与人情的互动已经深寓于作者的思维意识之中。清代学者施鸿保在《读杜诗说》中指出,杜甫常以拟人的手法称花草虫鱼为“尔”、“汝”,如“天风吹汝寒”中的“汝”指蔬菜、“吾与汝曹俱眼明”中的“汝”指鸛鹄等,非常典型地反映了诗人与外物的亲和。可以说,正是有了杜甫诗中“山鸟山花吾友于”、苏轼文中“侣鱼虾而友麋鹿”之类的度物言情,才使得艺术兴象达到毫发无间的浑融之境,无怪何绍基会说,如果不能“看得眼前景物都是古茂和蔼,体谅胸

中意思全是恺悌慈祥,如何能有好诗做出来”,对于此类情感,王阳明在《大学问》这样说:“见草木之摧折而必有悯恤之心焉,是其仁之与草木而为一体也,草木犹有生意者也”,其结论显然是发挥孟子“心善”学说而来,亦契合于中国古代的艺术哲学。



图5-3-4 唐代韩幹《牧马图》

相对于心与物在情感上的亲和,心与物在义理上的融契则是中国古代艺术家“兴象”的哲学精神。朱熹的《答何叔京》中有论性理与外物关系之语:“体用一源者自理而观,则理为体,象为用,而理中有象,是一源也;显微无间者自象而观,则象为显,理为微,而象中有理,是无间也。”本此体用不二、理象无间的哲理,中国古代艺术创造也具有极强的“化物”功能,以达到心物无间的境地。孙过庭在《书谱》中讨论行草艺术时提出“同自然之妙有”的观点,侧重阐发的是艺术表现自然物的本体与生命。又如

《红楼梦》第二回“脂批”的“事之所无,理之必有”;刘熙载《游艺约言》回答“诗文书画何以能通鬼神之奥”时的“中有体物不遗者存”,皆同此“妙有”之理。而张彦远在《历代名画记》中评论顾恺之的画并在论绘画鉴赏时提出“凝神遐想,妙悟自然,物我两忘,离形去智”的观点,则侧重艺术蕴涵自然的化境,是庄子“心斋”、“坐忘”的艺术发挥。又如苏轼《书晁补之所藏与可画竹》诗三首之一的“与可画竹时,见竹不见人。岂独不见人,嗒然遗其身。其身与竹化,无穷出清新。庄周世无有,谁知此凝神”,罗大经《鹤林玉露》论画马时所说的“画马者必先有全马在胸中。若能积精储神,赏其神骏,久久则胸中有全马矣”,二者的心境正与张彦远“妙悟自然”、“物我两忘”相通。

近代学者徐复观在《中国艺术精神》中认为,唐人张璪的“外师造化,中得心源”之语是对艺术“透彻圆满”的解说;而钱穆在《理学与艺术》中则将张说与宋代程明道的“万物静观皆自得,四时佳兴与人同”、朱晦庵的“问渠哪得清如许,为有源头活水来”的诗意进行比较,认为前者是禅宗心物融摄的意思,后者是理学“于造化中主有我”的意思。徐说论艺术表现心、物关系的共性,钱说谈艺术观与时变迁的个性,二者侧重不同,然皆精辟。换句话说,中国古代艺术中“兴象”方法或思想确实经历了由原始到精美的发展,但对待心、物的艺术思维本身,则有着一以贯之的内在联系。

三、尚意:艺术境界

尚意,作为一种去形达神的审美追求,是中国古代艺术精神的又一个重要方面。中国艺术既源于其人生哲学,从而显示出写实的精神,同时又源于其自然哲学,从而表现出涵盖乾坤的广大而虚渺的意趣,并且使得现实的人生也往往充满了亦真亦幻的艺术色彩。《五灯会元》卷六记载的“百尺竿头曾进步,溪桥一踏没山河。从兹不出茶川上,吟啸无非啰哩

啰”的禅事中所蕴含的禅意,就表现出了去形达神的追求,其中幻化的人生,恰恰喻示了艺术的意境。宗白华《中国艺术意境之诞生》一文在回答“什么是意境”时,列举了功利、伦理、政治、学术、宗教等五种人生境界,并认为“艺术境界主于美”,其中“化实景而为虚境,创形象以为象征”之语正是对艺术创造中尚意特征的准确诠释。可以说,在艺术创造过程中,心与物的交融将物象转为意象,而后再将具体的意象与艺术的情感相结合,取之象外,才最终达到遗貌存神的意境。当然,艺术的尚意也有狭义与广义之分,比如前人论书法即有“晋尚韵、唐尚法、宋尚意、元明尚态”之说,即属狭义理解,其中固然也包涵了艺术与时俱进的历史合理性,但是,如果从文化哲学的根源之地加以考察的话,则中国古代艺术创造所追求的意境更具有广义性与普遍性,这是源于弘道的艺术理念的自觉实践。下面以音乐、绘画以及诗文创作为例,分别加以阐述。

先说音乐之“和”,这是古代艺术家欲超越技术而达到的音声相和的意境。东周时期,中国古代的音乐理论已趋成熟,不仅完成了相对音高“宫、商、角、徵、羽”



图5-3-5 明代张路《吹箫女仙图》

的五音阶体系,而且依据四时月令的自然转换确定出绝对音高的“十二律”。关于十二律,据《国语·周语下》记载,周景王时期的乐官令鸠州曾有一段形象化的解说,本着其所肯定的“耳之察和,在清浊之间”的融会

自然与人生的意趣,十二律也就被古人奉为最佳的有序排列。所以,当周景王企图扩大编钟音域,要再铸高音域的“大林”时,单穆公就坚决反对,其理由就在于“音从和”。“和”作为听觉艺术而与视觉艺术之“美”相提并论,遂成为中国古代艺术最高的审美意境,这也就是《论语·八佾》中孔子听到韶乐时感叹“尽美矣,又尽善也”的道理。另外,《八佾》中记载的“乐,其可知也。始作,翕如也;从之,纯如也;皦如也,绎如也,以成”,则绘声绘色地描述了众音齐奏的过程与旋律,初始徐徐展开,音调逐渐达到高亮,高潮之后在袅袅余声中慢慢结束,生动地揭示了乐曲本身的隽永意味。东汉马融的《长笛赋》在表现笛声时用了这样的话“听声类形,状似流水,又像飞鸿。泛滥溟漠,浩浩洋洋”,以乐类比其象更能突出一种意趣与精神的流动。这种主观情感与自然造化融洽的“中和”之美,不仅以其乐理精神主导着中国古代音乐的审美理想,而且也为古代戏剧中喜剧、正剧的写作与表演奠定了理论基础。

伴乐而动的舞蹈艺术同样表现出超象取意的“大和”之境。关于“乐舞”,杜佑《通典》曾说:“夫乐之在耳目者,在目者曰容,声应乎耳,可以听知;容藏于心,难以状貌。……此舞之所由起也”,表容见意,以呈大乐,乃舞之本,这可以说是古人论艺的共识了。以傅毅《舞赋》为例,在舞姿的细节刻画之外,更有超乎象外的诗意追求。正是这种超象的意趣,使得张旭在观赏了公孙大娘舞西河剑器之后,草书大进,而有豪荡感激之意;而杜甫也因为想起幼时曾观赏过的“舞剑器浑脱,流漓顿挫”的公孙氏,故在《观公孙大娘弟子舞剑器行》一诗中留下了这样的记述:“昔有佳人公孙氏,一舞剑器动四方。观者如山色沮丧,天地为之久低昂。霍如羿射九日落,矫如群帝骖龙翔。来如雷霆收震怒,罢如江海凝清光”,在诗人笔下,舞境、书境即诗境,通过诗中描写的公孙氏及其弟子的舞剑艺术,诗人“鲸鱼掣海”、“沉郁顿挫”的诗境仿佛就生动地呈现在读者的眼前了。

次言绘画之“品”，这是古代艺术家通过绘画中美其名曰为“天眼”的散点透视而期望达到的离形得似、遗貌取神的意境。中国画虽然品类繁多，技法或异，但从审美原则来看，与西画由焦点产生光效以表现色彩的明暗深浅不同，主要是通过笔法的线条游弋与墨色的浓淡枯湿来表现，注重的是气韵生动。顾恺之《画论》论人物画提倡“传神写照，正在阿堵之中”；谢赫《古画品录》论绘事“六法”首在“气韵生动”；张彦远《历代名画记》论绘事妙境则谓：“阴阳陶蒸，万物错布，玄化无言，神工独运。草木敷荣，不待丹绿之采；云雪飘扬，不待铅粉而白。……”这就是所谓的运墨而无色具，谓之得意，都是尚意批评之说。近人傅抱石认为南朝宗炳《山水画序》中“夫圣人以神法道，而贤者通；山水以形媚道，而仁者乐，不亦几乎”的说法“最科学”，这是因为中国画的主要原则就是“意求”、“心取”，“做自我张本”，这也是傅氏赞美古代文人画境界高远、张扬个性，从而认同苏轼“观士人画，如阅天下马，取其意气所到”的说法的原因。由于古代画家重技法而更重意境，从唐代开始区分“品”类，如张怀瓘《画品》始分神、妙、能三品，而朱景玄复增“逸品”，宋人邓椿在《画继》中记载道：“自昔鉴赏家分品有三：曰神、曰妙、曰能。独唐朱景玄撰《唐贤画录》，三品之外，更增逸品。其后黄体复《益州名画录》，乃以逸为先，而神妙能次之。”其实，朱景玄的《唐朝名画录》，逸品选王墨等三人，指其写物画景之法，前世未有，并无高下优劣之分，所以他首列神品，神品首列吴道子，应能代表其重视的程度。而黄休复上承朱氏而更以逸品为先，然而观其所论“逸品”的格调“拙规矩于方圆，鄙精研于彩绘。笔简形具，得之自然；莫可楷模，出于意表”，其实质也与朱氏所言神品相近，都是极度推崇那种超象入神的意境。“画法即书法所在”，书家论书法高妙，亦以品格断之。纵观书史，庾肩吾始有《书品》，李嗣真继作《后书品》，二者皆取“九品中正”之法，属品第之分；而张怀瓘的《书断》，一如其《画品》也分神、妙、能三品，朱长文《续书断》上承张氏之说，也以三品论书，至晚清包世臣的《艺舟双楫》评“国朝书品”，则又分为神、妙、能、逸、佳五品，意在妙逸天

趣,属不拘泥于迹的尚意审美。伍蠡甫在《中国画论研究》中说:“抒发意境的过程,同笔下线条的盘旋、往复、曲折、顿挫以及疏荡、绵密、聚散、交错的过程是相适应的。线条的每一运动和动向,都紧扣着刹那间心境的活动”,这应该是中国古代艺术的共性,不仅书、画、乐、舞,即如极重对称平整的建筑艺术,同样表现了应契自然的心境。



图5-3-6 明代戴进《月下泊舟图》

再谈诗文之“境”,这是中国古代艺术尚意特征最精美的表现。王国维在《人间词话》中曾比喻人生的三种境界,认为“古今之成大事业、大学问者,必经过三种境界,‘昨夜西风凋碧树,独上高楼,望尽天涯路’,此第一境也;‘衣带渐宽终不悔,为伊消得人憔悴’,此第二境也;‘众里寻他千百度,蓦然回首,那人却在灯火阑珊处’,此第三境也”。王氏论人生取喻于词,也许因为中国古代艺术受到言志传统的影响,所以其最高境界在文人诗、文创造的因素。中国诗歌从诗骚传统到汉魏风骨,到晋宋山水,再到盛唐气象,正是由于从“比兴”手法到“意境”创造的转变,才达到了冲淡高妙的境

界;同样,中国散文无论是记叙、人物、山水,还是抒情、论辩、讽喻,都非常注重弘道的作用、雄浑的气势、自然的审美与言理明性的境界。唐代日本和尚遍照金刚的《文镜秘府论·论文意》对诗、文创作有着精彩的表述,其认为“作诗之体,意是格,声是律”、“古文格高,一句见意”,虽就诗、文而言,境或有异,本意则同。如秦汉之文,气势雄健,其中也含有化实为虚的意趣,所谓“合綦组以成文,列锦绣而为质,一经一纬,一宫一商,此作赋之迹也。赋家之心,包括宇宙,总揽人物,斯乃得之于内,不可得而传也”。又如盛唐诗歌,兴象玲珑,然“一味模糊,为何妙境”,所谓“诗言情不言理,情惬则理在其中”。再如词境,要眇宜修,不同于诗境,而“意以曲而善托,调以杳而弥深”,则又与诗的意趣相同。沈约认为“相如工为形似之言,二班长于情理之说”,刘勰认为“情在词外曰隐,状溢目前曰秀”,梅尧臣认为“合不尽之意,见于言外;状难写之景,如在目前”,三人之论都属于超越文体的抽象批评,其中内含的仍然是诗文共有的超象取神的意境。

由弘道、兴象到尚意,既是中国古代艺术的多重表述,也是中国古代文化中生意盎然的人文精神的根源呈现。

第四节 诗骚传统:中国古代文学思想

中国文学形象地展示了民族文化的心境与历程,其发端于远古时期,所谓“歌咏所兴,宜自生民始也”,至于其发展虽有古今之辨,但具有同等文化的普遍性与传统性,所谓“古今之水不同,同者湿性;古今之文不同,同者气脉”。钱穆在《中国民族之文字与文学》中有这样一个形象的比喻:“西方文学之演进如放花炮,中国文学之演进如滚雪球。西方文学之力量,在能散播,而中国文学之力量,在能控搏。”如果要追溯中国文学这一“雪球”及控搏力量的形成,那么,章学诚的“廊庙园林,江湖魏阙,旷世而相感,不知悲喜之何从,文人情深于《诗》《骚》,古今一也”的观点,无疑是一种颇为形象的回答。而且,从诗骚传统这一视角关照中国古代文学的发展,也有助于阐明其与文化思想的融贯与互彰。

一、精神偕同与情感异流

近代学者牟宗三在《关于文化与中国文化》一文中说过:“我现在之看文化,是生命与生命的照面,此之谓生命之通透:古今生命贯通而不隔。……此生命流之一草一木,一枝一叶,具体地说,一首诗,一篇文,一部小说,圣贤豪杰的言行,日常生活所遵守的方式等,都可以引发我了解古人文化生命之表现的方式。”其中的“生命流”即是文化传统,以其来认识作为文学艺术的诗骚传统,自然更能通过情感的抒发而感受到贯通不隔的生命意识。当然,文学昭显于时,在声音与文字,而传播于后,文学依赖于文字,

尤其是中国文字,就使其更是多了一分美学的华彩。近代文学史家刘麟生在《中国文学概论》中首列“文字与文学”,引述了郑樵《通志》所说的“梵有无穷之音,而华有无穷之字。梵则音有妙义,而字无文采;华则字有通变,而音无锱铢”的观点,得出“中国的文字,是先从视角上感人;西方的文字,先从听觉上感人”的结论。考察中国文字的象形、象事与象意,可谓孳乳进化,以致钱穆也感叹“中国文字之发展史,其聪慧活泼自然允贴,即足象征中国全部文化之意味”。由此可见,文字也好,文学也罢,二者反映的都是文化的意味,至于诗骚传统所引领的中国古代文学思想的演进,亦当作如是观。



图5-4-1 孙过庭《书谱》(局部)

《诗经》与《楚辞》之所以被后世视为文学的源头而加以尊奉,与其出现在中国文化的轴心时代密切相关,可以说是人文演进的产物。诗骚之前,文学作为艺术的萌芽,尚处在巫乐、巫舞的襁褓之中,人性屈从于神性,在原始宗教“神人以和”的朦胧间表现自然的和谐。到了《诗经》时代,一切神性物都已人间化,如“呦呦鹿鸣,食野之苹;我有嘉宾,鼓瑟吹笙”的以鹿比喻嘉宾、“凤凰于飞,翺翺其羽,亦傅于天”的以凤凰比喻圣人等,都显示了这种人文的演进。可以说,正是由于《诗经》中神祇的人情化、人性化,《离骚》中的神祇进一步展示其纯美的人格世界,才构成了中国

古代文学发轫期的核心意义,以及其衣被后世的控搏之力。

先秦时代,出于广义的文学观,学者往往把《诗》三百首当作“人文”意志的形象化创造,如《虞书》的“诗言志”、孔子的“思无邪”以及“诗,可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名”等,皆与周朝北地中原地区的文明密切相关。而《国语·周语下》引录的单襄公论政言“文”时所说的“能文则得天地。……经之以天,纬之以地,经纬不爽,文之象也”,既是对周文化尚文传统的推崇,也是对“文”的广泛性与崇高性的诠释。刘勰在《文心雕龙·明诗》中讨论《诗》义典范,采取的也是广义的人文情性。在人文思想演进的大传统中,《诗》的价值固然表现在诸如“天人观”、“道德观”、“伦理观”、“民族观”等方面,然而,倘若说到其对文学发展的影响,则又可以归纳为三个子传统,即厚生、言志和致用。

厚生构成了中国文学传统中的生命意识。在《诗经》中,天命观已从神对人的束缚中解脱出来,开始注重人生的敬德思想,以表现其生生不已的生命,如《大雅·生民》,讴歌了周族先祖后稷氏躬耕兴农、重生福民的业绩,是一首典型的赞美农事的乐歌,又如在《周颂·思文》中,诗人再次赞颂“思文后稷,克配彼天。立我烝民,莫匪尔极。贻我来牟,帝命率育”,从而表达了周人对后稷的敬慕,可以说是“夫民之大事在农”的民本观念的形象描述,再如《大雅·文王》,高度赞扬了周文王的明“德”,孔子赞曰“大哉天命”,翼奉以为是“周公作诗,深戒成王”的作品,清人方玉润却别具慧眼,称其为周代所传的“万世法”,“不独兴王兆瑞章,抑亦圣学传心之典”,何焯则认为“民心悦,则天意得矣”。正是由于《诗经》中表现的敬德、重民思想均与厚生意识切实相关,所以既有道德的颂歌,扬善抑恶,乐和戒淫,从而为民生制定生存秩序,又有优美的情诗,感于哀乐,抒写心怀,从而宣泄民生固有的生存欲望。

言志构成了中国文学传统中的表情特征。自《虞书》确立“诗言志”的“开山纲领”,后世论《诗》多以此为准则,如董仲舒辨六经之异时谓“《诗》道志,故长于质”,实际上已经兼含抒发情怀和言之有物的意思了。诗人咏怀言志,不拘一端,皆有感而发,如悲鰥寡、叙离情、言征戍、谈追求、讽豪夺等,无不贯穿着诗人感于社会与人生的心态。清人程廷祚说“汉人言《诗》,不过美刺两端”,可谓知言。以婚姻为例,美之者如《周南·关雎》的“关关雎鸠,在河之洲。窈窕淑女,君子好逑。……”《诗大序》认为“《关雎》乐得淑女以配君子”,可以说,这首诗无论是汉儒旧注的所谓“后妃之德”,还是近代还原为优美的抒情诗,其中对人的原始欲望所作的人文提升,应是一致的;刺之者如《邶风·墙有茨》的“墙有茨,不可扫也;中冓之言,不可道也。所可道者,言之丑也”,《毛诗序》以为刺卫公子顽上烝庶母宣姜事,而烝、报乃是婚姻旧俗,故在上古并无“乱伦”之刺,只是周代人文兴起,归俗礼制,才有了“夫禽兽无礼,故父、子聚麀。是故圣人作为礼以教人,使人以有礼知自别于禽兽”的礼法要求。如此一美一刺,作为个案所体现的普遍意义,无疑浇铸了中国文学发展中一以贯之的人伦德性。

致用最后构成了中国文学传统中的现实精神。关于《诗》之“用”,首先要考察的是献诗与采诗之说,献诗如《国语·周语上》的“天子听政,使公卿至于列士献诗”,《左传》襄公十四年的“史为书,瞽为诗,工诵箴谏,大夫规诲”等,都把《诗》作为当代政教之用;采诗如《汉书·艺文志》的“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也”,《汉书·食货志》的“孟春之月,群居者将散,行人振木铎徇于路,以采诗,献之大师,比其音律,以闻于天子。故曰:王者不窥牖户而知天下”等,这对于了解汉儒解诗致用的思想,是有探源意义的。其次是与献诗说相关的“诗教”观,所谓大师“教六诗,曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂”,指的是周制《诗》具有普遍的教育功用。再次是外交酬酢与宾朋往来的“赋诗言志”,如《左传》襄公二十九年

载,吴公子季札赴鲁聘问,观周乐于鲁,即是以政俗兴衰的眼光来批评

《诗》的,而襄公二十七年载,赵孟请郑国七位卿大夫赋诗言志,以及《国语·晋语》的“秦伯赋《采菽》,子余使公子赋《黍苗》”等,或颂成篇,或赋断章,都是言志致用的例证。此外,《诗》的致用观念更普遍地表现于假

《诗》议政之风和“男女有所怨恨,相从而歌,饥者歌其食,劳者歌其事”,如大夫议政有“忧心如醒,谁秉国成。不自为政,卒老百姓”,庶人议政有“匪兕匪虎,率彼旷野。哀我征夫,朝夕不暇”等,这些可以说是中国诗人现实批判精神的源头。中国文学向来重视现实人生,尤其是将作家自己的真实人生体验写入作品,这一点与《诗》的功用潜符默契,显示了与西方文学不甚相同的文化特色。

相照

君不訂子與獨寒涼子中洲美華夢子不修辭各來子
杜舟今江湘子無度候江歌子安流望大兄子未未吹參差
子雖思駕承龍子北地連各調子洞庭蘇梅子楚候燕梳
子蘭故望春歸湘湘北江子搖靈搖靈子未極女婦疑子
為未太息橫波子為淚隨思子惟則杜撰子蘭桂新水
子積雲泉蔚為水中事父若子不木心不同子堪勝地不
為子難他石湘子漢漢與子細細交不志子楚或則不信子
自全以不問是時驚子江蘇子海弟子北地為波中塵上水
周子室下榻余快子江中遺余錄子遺清來夢洲子杜若將
以廣子女習不可子再得聊遙遠子容聯

湘夫人

帝子降兮北渚日眇眇兮結余綢繆子穆風洞庭波子木葉
不覺知蘭子仲夏與佳期子長張馬呵寒子腹中曾何易
子木上既有蓮子蓮有蘭思公子子未敢言懷怨子遠望
龍波水子為波廣何馬子為中故何馬子水雲秋怨金馬子
江東之濟子西望開人子言金將騰駕子隨遊樂室子水
中算之兮荷蓋蒼葭子紫懷初若耕子或望樓樓子蘭
桂半英偏子為房蘭桂子為帷緝楚婦子既恨白子子
為緝破石蘭子為芳芝葦子荷屋臨之子杜衡合百草子
宜遠是子聲子庭門久良懷子庭定堂之未子如雲烟余
秋子江中遺余錄子遺清來夢洲子杜若將以遠子遠者時
不可子願得聊遙遠子容聯

白德三年丁丑正月己未傳世館中書



此卷係清康熙十八歲所書設色之精非
他卷可擬設色者雖已八十二歲筆力益壯
實堪之
宣統元年七月十日書



子曾傳文又說及以書使僕留
及以山名制亦編有月其也
以歸王侯多來生金更事年此觀
觀八其故八書自杜若與仇成
其而清來見之自於後

此卷係清康熙十八歲所書設色之精非
他卷可擬設色者雖已八十二歲筆力益壯
實堪之
宣統元年七月十日書



图5-4-2 明代文徵明《湘君湘夫人图》

与《诗》三百篇主要表现中原北地的文化不同,楚骚的特色首先在于其具有南方荆楚文化色彩,而其直观性的抒泄方式与虚构性的神幻描写,同样显示出了与《诗》相异的艺术风格。宋人黄伯恩《翼骚序》云:“屈、宋诸骚皆书楚语、作楚声、纪楚地、名楚物。故可谓之‘楚辞’。”近人梁启超从“文学地理”随“政治地理”转移的角度考虑,不仅在《论中国学术思想变迁之大势》中论述了南北学术品格的差异,而且还在《中国地理大势论》中对南北文风作出了这样的辨析:“燕赵多慷慨悲歌之士,吴楚多放诞纤丽之文,自古然矣。”他认为南方文学传统定尊于楚骚之意甚明,而刘师培在《南北文学不同论》中则由小学辨音声,再导入文化地理以论文学,议论更为周密。从地理文学看楚骚抒情之体,固然是一个重要的启示,但也不尽于此,至少尚有两点值得申述。首先,与《诗》相比,《骚》起于战国末世,更具变世文化特征,王逸《楚辞章句》的“凡百君子,莫不慕其清高,嘉其文采,哀其不遇,而愍其志焉”,正着意于此,而刘勰《文心雕龙·辨骚》以“变乎骚”立论,在推崇屈骚得“江山之助”的同时,也对其承《诗》而变的时代特征加以关照;其次,屈原之楚骚于南方文化之外,也兼容了中原北地文化的理性与情感,遂成奇文。对此,王国维在《屈子文学之精神》中认为:“大诗歌之出必须俟北方人之感情与南方人之形象合而为一,即必通南北驿骑而后可,斯即屈子其人也。”王国维所说的屈原得助于北方人的感情,实质上包含了北方学派的人文理性与积极入世的思想,也就是说,屈原一方面以理性精神改造荆楚旧神如《九歌》,以象征其人格;另一方面改变南方文学的如楚狂接舆类的冷性遁世人生,代之以“伏清白以死直兮,固前圣之所厚”的热血用世的人生,同时,楚骚的尚辞重文的观念,也与周室的尚文思想进程同步,代表了战国时期的文化主潮,而与“无文”的秦国形成观念的对立。基于此,历史学家所说的“亡秦必楚”,以及汉人多以秦亡为鉴戒,且复兴楚骚与楚文化,当不限于政治,而应

具有更广泛的文化意义。由此,《骚》与《诗》同有人文演进的文化大传统,二者比较,《骚》对后世文学的影响,在以下三方面更具特色。

一是深层的忧患意识,充分显示了其文学出于衰世的文化征象。如果说在中国古代先哲思想中忧患意识是一个永恒的主题,而诗人的心灵充满忧患又为人类共同情绪的写照的话,那么,屈原的楚骚正是兼取哲人之思与诗人之心、最早采用文学形式全面反映时代与人生忧患的不朽之作。关于屈原的忧患人生经历,司马迁的《史记·屈原贾生列传》记述具存,而班固《汉志》的“春秋之后,周道浸坏……而贤人失志之赋作”,皇甫谧《三都赋序》的“至于战国,王道陵迟,风雅浸顿,于是贤人失志,辞赋作焉”,林云铭《楚辞灯》的“屈原全副精神,总在忧国忧民上”诸说,则异代同心,都是通过战国世变之忧患关照楚骚情变之忧患,以阐明其“幽深郁结,清苦茆独”的创作苦心。正是《楚辞》这种“忧深思远”强烈的意识,为中国古代文学提供了原创性的生命感荡力量。

二是强烈的个性情感,以其傲岸与谲怪,表现出与群体生命的和谐意识不尽相同的文学个体生命意识。从历史观出发,屈原“虽萎绝其亦何伤兮,哀众芳之芜秽”、“举世皆浊而我独清,众人皆醉而我独醒”的个性,显然是变世精神的表现;从审美观出发,屈原面视斑驳剥漫的忧患现实时自尊自重,贞刚澡雪,扬举个性,既将殉道、殉情的人格寄托于神奇浪漫的文辞,又以活泼而崇高的诗灵予后世文学的演进以无限的启迪。司马迁由于替李陵说情而惨遭腐刑时,引刘安《离骚传》中的“濯淖污泥之中,蝉蜕于浊秽……嚼然而不滓”的话赞美屈子的人格,表现的却是自己桀骜奇崛的文学个性;刘勰出于变世文化观在《文心雕龙·辨骚》中弘扬“不有屈原,岂见《离骚》”的精神,表现的正是他于浓重的宗经文化意识中萌发出的理论个性;刘熙载在《艺概·赋概》中称颂“屈子辞,雷填风飒之音”,同样表达了其对先哲个性与人格的追慕。历代文人身处逆境所抒发的文学个性,

常融贯着对“《骚经》之文,非文也,有是心血,使有是至言”的领悟,从而为中国古代文学的审美增添了风姿异彩。

三是哀怨的悲剧色彩,使得屈原成为中国古代感伤文学的源头,并以其特有的崇高人格提升了文学的情境。柳宗元在《与杨京兆凭书》感慨“哀如屈原”,的确,《离骚》就像一曲悲歌,不断撞击着历代文人骚客的心灵。《诗经》中已不乏悲哀的讴吟,然而,文学史上真正将全身心投向哀歌创作的唯有屈原,这也正是屈原的特殊贡献。从《离骚》等哀歌创作来看,它一方面因为感世而作,唱出了时代的悲哀,从而具有了史诗的性质;另一方面又因为其将历史的悲哀融入浪漫的描绘,从而具有了抒情诗的性质,显出悲剧意识的崇高美。对于屈骚创作中的“既冰心兮皎洁,上问天兮胡不疑”的悲天之疑和“楚国茫茫尽醉人,独醒惟有一灵均”的悯人之虑,昔人多通过《诗》《骚》的比较以见义,如明人陆时雍云:“诗道雍容,骚人凄婉。读其词,逐客放臣,羁人嫠妇,当新秋革序,荒榻幽灯,坐冷风凄雨中,隐隐令人肠断”,正是以楚骚为发轫的哀歌及其传统,为中国古代文学构建悲剧理论提供了创作依据,如刘鹗在《老残游记·自序》中说:“《离骚》为屈大夫之哭泣,李后主以词哭泣,八大山人以画哭泣,王实甫寄哭泣于《西厢》,曹雪芹寄哭泣于《红楼梦》”,个中意趣,迥异于孔子开创的“温柔敦厚”的文学批评传统,是崇高的悲剧意识与历史的衰变意识的审美整合。

概括地说,产生于中国文学发端期的诗骚传统,正是以其相同的人文精神和相异的审美风格,影响了整个古代文学的发展。诗骚传统无论在创作上,还是在理论上,均内含了情感的异流形象,这一现象既源于《诗》中群体生命意识表现情感与《骚》中以个体生命抒泄情感的不同,也源于其内含的地域与时代的文化差异。正是因为这种差异出现在中国文化学术初兴并趋定型的轴心时代,诗、骚与儒、道的相互关联以及其对后

代文化与文学的影响,才显得尤其重大。

二、盛世气象与易代情结

在中国文学的诗骚传统中,汉唐气象与遗民情结显然具有明显的象征意义。文学是以心灵去把握时代、表达思想的,所以研究文学首先应该通过作品去认识文化背景与文人心态的关系。章学诚在论及历代文人“情深于诗、骚”时提出的“廊庙(魏阙)”与“山林(江湖)”两端,即是通过文人的生存处境与其对诗、骚传统的接受,来反映现实文化精神的。这两方面其实也是最能反映中国文学二元特征的,即盛世与衰世、入世与隐逸、颂赞与批判、雍和与谲僻、华贵与清奇等,对此,宋人吴处厚《青箱杂记》卷五有段推阐“余尝究之,文章虽皆出于心术,而实有两等:有山林草野之文,有朝廷台阁之文”,而清人汪琬论诗亦云“铺扬德伐,磊落而华瞻者,台阁之诗也;徘徊光景,雕琢而纤巧者,山林之诗也”,此以达而在朝、穷而在野的生存处境表达两种文学创作的审美形式,从而折射出两种不同的文化思想。如果转换视角,再从文学反映时代这一特征考察,即超越个体而显现整体性的穷、达之异,那么,这两类审美形式在中国文学创作中则集中地表现于汉唐气象与遗民情结。

汉唐盛世是中国古代文化史上最强大昌明的时代,因此文学之中所表现的盛世精神也多以汉唐气象概之,在某种意义上,汉唐文学的气象也就是盛世文化的反映。对于汉代大一统帝国下的文学创作,不管是于慎行所说的“两汉文章,莫盛于武帝时”,还是阮元赞赏的“大汉文章,炳焉与三代同风”,均从现象言其盛况。东汉历史学家班固则以辞赋创作为个案,在《两都赋序》中评析了盛世文人心态与文章的特点:“武宣之世,乃崇礼官,考文章,内设金马石渠之署,外兴乐府协律之事,以兴废继绝,润色鸿业。……或以抒下情而通讽喻,或以宣上德而尽忠孝,雍容揄扬,著于后嗣,

抑亦雅颂之亚也。”这段话传承《诗》学的余绪,以颂扬与讽喻为盛世文学的双重功能,是有共性意义的。就颂扬而论,盛汉宫廷大赋是通过实际事物的铺张描绘,来反映当世的帝京文化风采,简述其要有三:一曰尊帝都,如班固《两都赋》描写帝京形盛、京畿环境、都城规模、市区街衢、宫殿丽景、商贸活动、畋猎壮观、娱游盛况、风俗礼仪等,尤以“宸居”所在的宫室刻画最突出精美,是典型例证,只是大赋尊帝都的历史文化意义还在于讴歌大一统,故以京畿为中心作辐射状描绘,取拱卫帝京义,所谓“惠此中国”;二曰崇王道,如司马相如的《上林赋》、扬雄的《长杨赋》等即将大汉帝国的伟业转换为儒家“修齐治平”和“内圣外王”的崇高理想,所以盛汉大赋一个显著的征象就是描写武功与文治兼胜,写武功则以狩猎为典例,以反映尚武精神,而同时又将尚武行为巧妙地融织进恤农应时的“保民而王”的王道观念之中,写文治则除了推崇礼德思想,更多地描写京都的“太学”,于是“东观”之府、“辟雍”之学、“庠序”之教,均属赋家大肆渲染的景观与内涵;三曰尚礼制,这不能狭义地理解为大一统帝国的专制政治,而是内含了以民为本的仁德观和维护社会稳定的礼乐制度,如扬雄《河东赋》、张衡《二京赋》中大量的有关朝觐、郊祀、籍田、大射诸例典的描绘,正是其文化核心的彰显。综此数端,其根本仍在“驰骛乎兼容并包,而勤思乎参天贰地”的大文化观念。当然,汉大赋的讽喻精神也时时隐含于铺陈描写之中,如司马相如《上林赋》对王者“暴露驰骋,劳神苦行”、“无厚德之恩,务在独立”的行为,也采取了谏谏之法,力使“天子”有所“自悟”。与此相类,盛汉创立乐府制度,也是取法诗教以表现盛世大文化气象的,《汉书·艺文志》所谓“自孝武立乐府而采歌谣,于是有赵、代之讴,秦、楚之风,皆感于哀乐,缘事而发,亦可以观风俗,知薄厚云”,既是记史,也是明义。

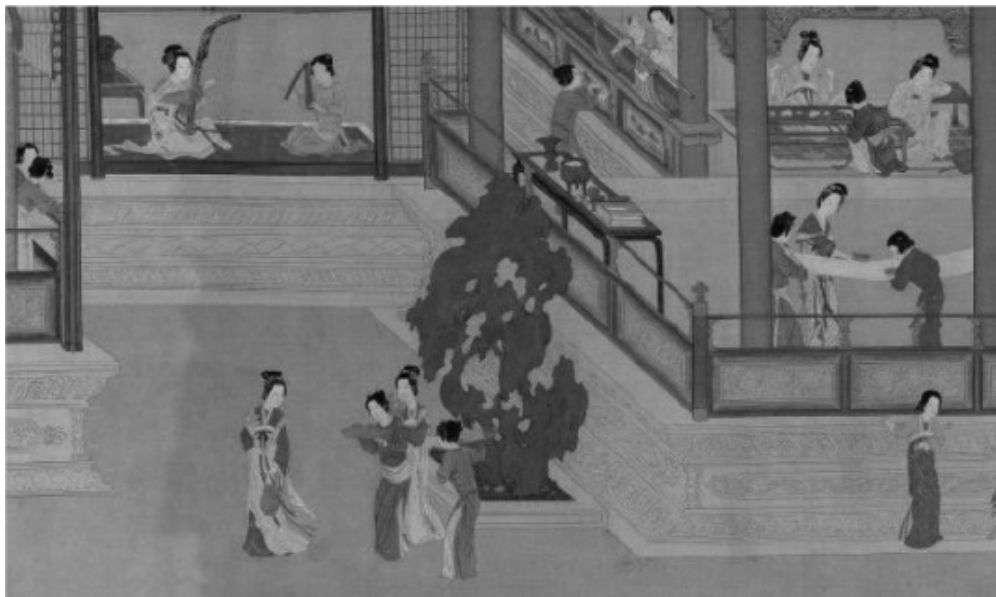


图5-4-3 明代仇英《汉宫春晓图》(局部)



图5-4-4 李白像

唐代文学的繁荣,与其社会文化的昌盛有着密切关系。自唐太宗贞观四年(630)打败突厥到唐玄宗开元、天宝间,唐王朝一直是东亚盟主,唐

王也被尊奉为“天可汗”,历百余年之盛,而使得宫廷文学气象也达到了最高峰。当时文士、词臣面对“前王不谄之士,悉清衣冠;前史不载之乡,并为州县”以及“东至安东,西至安西,南至日南,北至单于府”的辽阔疆土和一统局面,无不以文学的方式表达出刚健的气质与博大的气象。以唐诗创作为例,其中“千秋”、“万世”、“乾坤”、“日月”、“万国”、“八方”、“大漠”、“长河”等词语出现的频率最高,故其景则多崇山峻岭、长河巨浪、边塞风光、田园山水、闺中妇女、豪侠少年,无不竞献风姿。帝王之诗如李世民的《正日临朝》“条风开献节,灰律东朝阳。百蛮奉遐赆,万国朝未央”,整丽中见宏伟。诗人之作如王维的“九天阊阖开宫殿,万国衣冠拜冕旒”、“云里帝城双凤阙,雨中春树万人家”,铺陈国家之盛,可称伟丽。李白诗的奔放,正反映了盛唐的气象。今人余恕诚进一步推阐其义所阐释的“如果说王维所铺张的是‘万国朝未央’的景象和帝城宫阙的气派,那么开元宰相张说手题于政事堂的王湾的名句‘海日生残夜,江春入旧年’,则把类似《正日临朝》首二句所蕴涵的辞旧迎新、萌生着无限展望的情绪,表现得更为‘神韵超玄,气概闳逸’,透露出盛唐的时代气息”的观点就尤值得注意。前人评述唐代文学“踵武姬汉”,实质上就蕴含了周《诗》与汉赋中的大文化气象与人文精神,这不止限于“颂上德”,还在于“抒下情”的讽谏思想。所以,杜甫一方面要“致君尧舜上,再使风俗淳”,一方面又对“朱门酒肉臭,路有冻死骨”的现象进行严厉的批判,二者均出于其融身于时代的那种“穷年忧黎元”的责任与“济时敢爱死”的气骨。对于这类出于大文化心态的封建精神,在失去了文化宽容环境的后世文人笔下,仍然时时表达出一种追慕的讽谏情怀,如南宋洪迈《容斋续笔》卷二《唐诗无讳避》条即以杜甫、白居易、元稹等诸家的讽喻诗为例,认为“唐人歌诗,其于先世及当时事,直辞咏寄,略无避隐。至宫禁嬖昵,非外间所应知者,皆反复极言,而上之人亦不以为罪”,而“今之诗人不敢尔也”,对于这一点,同样应该将其纳入盛世文化的精神范畴去思考。



图5-4-5 杜甫像



图5-4-6 陶渊明像

与汉唐气象相对应的是衰世文学,历代亡国遗民文学创作中的孤臣孽子之情结,是最为典型的,如大汉帝国末年,政治文化的土崩瓦解引发了文士心灵的强烈震撼,从而讴吟出衰世苦音,《古诗十九首》描写的如“寒风日已厉,游子寒无衣”的萧索、“出户独彷徨,愁思当告谁”的凄楚、“思还故闾里,欲归道无因”的困惑、“昼短夜苦长,何不秉烛游”的感伤等,都是缘于汉末社会倾斜的忧患意识而产生的强烈的人生迁逝的悲哀。陶渊明的隐逸文学,也反映了衰世的感伤。这种情绪蔓延到宋元之际的遗民作家笔下,显得尤为凄苦浓烈,如汪元量即曾出于亡国贱俘的心理,写下了大

量的感伤悲愤诗篇,其离杭赴燕途中所作《晓行》“痴坐书窗待晓钟,背灯无语意无穷。一家骨肉正愁绝,四海兄弟如梦同。西舍东邻今日别,北鱼南燕几时通?行行忍见御沟水,流出满江花片红”,被刘辰翁誉为“泪尽诗尽”,其意义在于表现了亡国遗民共有的悲凉感受;另一位诗人马臻《赠歌者二首》,更是明白地假酒楼卖艺歌女的悲哀心境以拟状遗民心态,如此心境在王沂孙《齐天乐·余闲书院拟赋蝉》的词中得到了更为曲折的表现,全篇咏蝉,“余恨”、“魂断”,通贯词境,拟状作者心境,在深沉的往事回忆中寄托了现实的人生悲愁,凄楚中见执着,用心良苦;而明末青年作家夏完淳身经变乱,仿屈原《离骚》、庾信《哀江南赋》而作的“悲余志也”的《大哀赋》,中有“烟草依然,江湖如是;毅魄归来,灵风涕泗”之语,骚心凄婉,诗心绵远,千年之下垂承“屈大夫之哭泣”,正凝化于此悲情之中,生发出永恒的审美感染力。这类作家作品,或因时而异,然追复骚情,诚千年一脉。无论是清人丁晏评曹植诗文“与屈子同悲”,以明其“凄咽深婉”的悲剧审美价值,还是陈沆评陶渊明《闲情赋》与《离骚》“美人香草、湘灵二姚、鹤鸟为媒”的艺术相同,抑或是朱鹤龄评李商隐诗“原本《离骚》”,其情词“一祖其杼轴”,均以楚骚为鹄的省察衰世作家的审美心态。明末李贽盛赞屈原,并且称扬雄的《反骚》“痛原转加,而哭出转剧”,袁宏道也认为“《离骚》一经,忿怫之极……明示唾骂,安在所谓怨而不伤者乎”,无不喻示特定的时代价值。

遗民情结在文学创作中的另一表现,即由痛楚而转向隐遁,这也是衰世文化心态的普遍反映。早在东汉衰世,文学之士即不乏逃避严酷现实的高蹈之举,崔寔在《答讥》一文中回复客之“今子游精太清,潜思九玄,励节缥霄,抗志浮云”的提问时说“子徒休彼绣衣,不知嘉遁之独肥也。……若夫守恬履静,澹尔无求,沈潜浚壑,栖息高匠,虽无炎炎之乐,亦无灼灼之忧”,这可以说是对高蹈情怀与避世心态的典型表述。刘师培在《中国中古文学史》中说:“迨及建安,渐尚通悦:悦则侈陈哀乐,通则渐藻玄思”,这里

寓含了一种文化现象,即衰世隐遁与老庄道家超世精神的通合。正是出于此种寻求解脱的心境,历代遗民无不有抗争,无不有隐遁。宋末文士舒岳祥这样评价刘正仲的《和陶集》:“梅林刘正仲自丙子离崎岖,遇事触物,有所感愤,有所悲忧,有所好乐,一以和陶自遣。……于流离奔避之日,而有田园自得之趣;当偃仰啸歌之际,而寓伤今悼古之怀”,这可以视为对当世同类作品的概括之论。与之相比,《四库全书总目提要》对明清之际文士钱澄之的《庄屈合诂》所作“提要”云:“盖澄之丁明末造,发愤著书,以《离骚》寓其幽忧,而以《庄子》寓其解脱”,则点破了历代存在的“庄骚审美”的理论问题。这里论及的一寓幽忧,一寓解脱,既说明了庄骚趣异而情通,又揭示了庄骚审美意识在社会“未造”对文化演变与人心蜕变的影响的共同作用。陈本礼认为“文自六经外,唯庄、屈两家夙为大宗。庄文浩瀚,屈词奇险。庄可以御空而行,随其意之所至,以自成结构;屈则自抒悲愤,其措语之难,有甚于庄”,此论庄、屈的风格,实在已经内含了文化义理。诗、骚传统,素有正变之分,而且可以派衍出汉唐气象与遗民情结。然而,在王朝盛世时的《诗》学的崇高与《骚》意的汨没,则又会造成诗人之“心”与骚人之“情”的丧失,而后代文士出于变世心态,复归诗“心”与骚“情”,以扬举个性,则几近于“变乎骚”的理论精义。

三、文学创作中的文化精神

中国古代文学自诗、骚发端,既以两歧的艺术风格与审美特征对后世文学产生了不同的影响,又以共有的人文精神成为中国文学创作体系建立的支柱。无论是诗、骚的创作范式,还是后世文人的慕,其中都充满了诸如文与道、雅与俗、新与旧、文与质、美与善、通与变、虚与实、形与神等既二元对立、又相互统一的范畴。认识这些问题,不能孤立地对待文学创作,而应当像刘勰所说的“文变染乎世情,兴废系乎时序,原始以要终,虽百世可知”那样,以辨正文化发展的规律。从文学创作来看中国古

代文化发展的基本规律,在诸多辩证统一的审美范畴中,有三重关系最为突出:一是文化气象与人文意志的关系;二是雅文学与俗文学的关系;三是文学的因承复古与变革趋新的关系。

陈寅恪在《吾国学术之现状及清华之职责》一文中说:“吾民族所承受之文化,为一种人文主义之教育。故虽有贤者,势不能不以文学创作为旨归”,然而,问题在于,中国文学创作之中所表现的教育功能有广义与狭义之分,狭义的“文以载道”导致了庸俗社会学观念,而广义的“文以载道”则表现出文化气象与人文意志的统一,也可以说,文学是主动地阐发人的普遍意义或者说人性的。清人潘耒认为文章品格有三类,即“有花叶之文,有条干之文,有根柢之文”,其中的“根柢之文”就是古代文士的审美高标,如桐城派文人戴名世倡导文章“道、法、辞”与“精、气、神”的统一,姚鼐提倡“义理、考据、辞章”的兼备,均是从论文角度对中国古代的文化本质与文人心境的表述。从广义的文教功能来看文学,自诗、骚创作已经呈现出文化气象与人文意志的融合与分离,无论是盛世还是衰世,文人创作或美或刺,在整体上都是兼综文化气象与人文意志的,而在盛世文学中出现的“讽而反谏”、衰世文学中出现的“哀伤”、“颓废”,则又呈现出二者的分离,从而受到文学批评家的指责。以盛汉文学为例,其文化气象包括了国力昌盛的一统态势和五彩缤纷的多元情态,而人文意志又是汉人一以贯之的以广泛的人文精神为基础性情之本,而从汉人的创作审美经验来看,二者的协调在西汉盛世时期较为完整。如大赋家张扬大汉声威,并将时代之“大美”形象从物质世界投射于创作心理,表现出了“尚美”之中“归之节俭”的民本思想。同样,繁盛于时的乐府诗以“雅”与“俗”的交融为特征,其感于哀乐之情,也是人文意志的反映。而博采“赵代之讴,秦楚之风”以“观风俗”,则又是大文化气象的表现。当然,即如盛汉,群体之“大我”与个性之“小我”发生冲突时,也体现了文化气象与人文意志的矛盾与分离,司马相如托怨情于《长门》,司马迁寄悲愤于“畸人”的文化心理,就

是典型的反映。所以无论盛世文学,还是衰世文学,古代作家和批评家均追求一种道德与文艺合璧的中和之美,这是最能反映文化特质的文学创造的旨归。

在中国古代,雅文学与俗文学的交互与发展,往往标志文化大、小传统的演进。可以说,没有民间俗文学的资源 and 滋养,也就没有文化的更新与发展;同样,没有士大夫雅文学的出现,也就不存在代表高度文明的精英文化。由于中国文学在文化的轴心时代已经基本形成范式,也就在历代文人心目中出现以诗文为正统、以民间文化传统浓厚的如小说、戏剧为旁系的观念,这也就引起了近代新文化运动倡导者的严厉批判。胡适在20世纪20年代初提倡戏剧研究,以“时代文学”与“正统文学”相对抗时指出:“‘正统文学’之害,真烈于焚书之秦始皇!文学有正统,故人不识文学,人只认得正统文学,而不认得时代文学”,于是胡适假设了“双线文学的观念”,即“一个由民间兴起的生动的活文学和一个僵化了的死文学”,这是超越中国传统文化基础的一种“文学革命”理念,因而缺乏历史的辩证。事实上,雅文学、俗文学在中国古代文化中基本属于互动系统,只是以雅化俗成为提升文化品位的主流,而正统文学与时代文学也没有区别的鸿沟,涌动于民间的俗文学属于时代,提升雅文学的作品也反映时代。从文学创作方面来看,高雅文学均不同程度地源于民间文学,以《诗》为例,十五国“风诗”即是民歌的整理,即使是周王室的“雅”乐、“颂”歌,也保留着上古巫舞娱神的影子,而屈原创作的《楚辞》,更是由地方民间文学融会于传统文学之中而发展的。王逸在《楚辞章句》中论述《九歌》时说:“昔楚南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠,必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐,窜伏其域,怀忧苦毒,愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼、歌舞之乐,其词鄙陋。因为作《九歌》之曲。”其事迹虽然难以考实,但是屈原润色民俗鄙词而为文人雅歌,应该是可以相信的。其后文学创作,如汉宫廷大赋,则有民间谐隐的远影;南朝民歌,则促进了梁陈宫体诗的产生;唐代民间曲子词,

则渐成文人雅好;宋元勾栏戏曲演唱,则衍生出诸如《牡丹亭》《长生殿》《桃花扇》等高雅精美的作品。而从文学批评来看,北宋初期文人视为“诗余”而羞于传世的小词,很快就受到词论家的重视,清人焦循列之为有宋一代文学,与汉大赋并美。至于被明代一些保守文人视为胡元之“陋”的元曲,也因士大夫的偏好、参与,成为一代正统文学,王国维将其并于汉赋、唐诗、宋词,称为“一代文学之胜”,同样是历史文化现象的实录。雅文学、俗文学作为互动的双线,其平衡状态决定了文学发展的前景,明清诗文的衰落,一在八股取士,一在民间资源的失落,正是平衡态破坏的结果。中国文学发展的主流,在于士大夫的雅化与宫廷文学的崇高,这又当位于地域文化与帝京文化的关系中、特别是由区域文化向一统文化演进的过程去认识。

在文学的因承复古与变革趋新的关系上,中国古代文士往往认为“六经”之文,诗骚传统,多以复古面目出现,然演绎其意,复古又无不兼容革新,形成互动。可以说,在中国古代文学史上,推动文学发展或变革的力量,并不在于一味求新之论,而是历次发生的所谓的复古运动,如陈子昂、李白的“复古”推动了唐诗的发展,中唐迄北宋韩、柳诸家的“复古”促进了散文的巨大变革。刘勰在《文心雕龙·通变》中指出:“文律运周,日新其业。变则其久,通则不乏。趋时必果,乘机无法。忘今制奇,参古定法”,可以说是对复古与创新之间交替、渗融关系的凝炼概述。纵观历代文论如扬雄、王逸、刘勰的论述、唐宋古文运动理论以及明代前后七子的诗文评论,无论是个人还是流派,其于复古中蜕变的理论思维方式是一脉相承的。不仅被奉为正统的文论家如此,即使有异端倾向的批评者也尝假复古以明新义,如金圣叹读《水浒传》第三十三回有段批语评元人杂剧说:“盖昔之人,其胸中自有一篇绝妙文字,篇各成文,文各有意,有起,有结,有开,有阖,有呼,有应,有顿,有跌,特无所附丽,则不能以空中抒写,故不得已,托古人生死离合之事,借题作文。”他的论点与刘勰的“设文之体有常,

变文之数无方”之说可谓有异曲同工之妙。中国文学的复古传统,与政治文化的“托古改制”的传统相埒,而文学思想于复古中蜕变,可以说是中国文化传统于继承中变革的一个缩影。

第六章 交流篇

第一节 厚德载物:从畿服制到国际文化交流

一、畿服制的文化内涵

文化的本质具有多元性与互动性,中国传统本位文化的衍展正是与异质文化不断交流的过程。《易·坤卦·彖传》释“坤”云:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。”而《象传》云:“地势坤,君子以厚德载物。”“厚德载物”不仅是中国传统理想人格的最高境界,同时也是中华文化与异质文化交流和互动的核心价值观。

中华文化历经千年,源远流长,历经农耕文化与游牧文化的冲突、中国文化与亚洲文化的交融、中国(东方)文化与西方文化的互动,中国古代文化不限于狭隘的国家主义观念,其以仁德治国亲民的取向一直伴随着文化交流的始终。先秦诸子各家追寻的“道”,儒家学者倡导的“修身、齐

家、治国、平天下”的理想,都是向往一种全人类福祉的“大同”社会;而中国古代学者也不限于以民族意义来理解“中国”,如元人王元亮《唐律疏议释文》所说:“中华者,中国也。亲被王教,自属中国,衣冠威仪,习俗孝悌,居身礼仪,故谓之中华。”也正因为中华文化不限于狭义的民族观念,有着居身礼仪、衣被天下的理想,所以在数千年“通藩”的交流过程中有较强的自信力与再生力。厚德载物、民胞物与的宽广胸怀使得中华文化历久弥新,不断吸引着外来文化并互相渗融。

宋人赵汝适《诸藩志序》载:“《禹贡》载岛夷卉服,厥篚织贝。蛮夷通财于中国古矣,由汉而后,贡珍不绝。至唐市舶有使招徕,懋迁之道自是益广。国朝列圣相传,以仁俭为宝,声教所暨,累译奉琛,于是置官于泉、广,以司互市,盖欲宽民力而助国朝,其与贵异物穷侈心者乌可同日而语。”说明中国有悠久的“通藩”历史,且长期以来都以“上国”姿态和礼德思想与外域进行交往。虽至清代国势衰微,对通藩贸易和文化交流持质疑之见者也不乏其人,但根源于中华文明基质的宽容与自信并未丢失。从早期的畿服制至广义汉文化圈的形成,乃至逐渐融入的全球视野,其中包含的人类共通的礼仪仁德精神可谓一以贯之。



图6-1-1 《胡人出猎图》(局部)

中华大国文化以内陆为主体,因地制宜和画野分州的思想是经济发展的立足点和行政体制建构的客观需要。史书记载即有黄帝“画野分州”、尧舜时“肇有十二州”以及禹夏建“九州”之制,虽于实无征,却对后世影响巨大。至商周时代出现封国,尤其是周朝建立畿服制度,不仅体现出封邦建国的政治意义,更重要的是建立起以“礼”为核心的朝贡体系,反映出中国自古已有的开阔的地理视野和开放的文化观念,而正是这种视野和观念成为中华文明不断吸引和吸收外来文明的潜在动力。

从“畿服制”到国际文化交流,贯穿始终的是“天朝上国”的政治理念、礼仪仁德的文教思想和兼收并蓄的开放观念。若论“畿服制”,《国语·周语》即有记载:“先王之制,邦内甸服,邦外侯服,侯卫宾服,蛮夷要服,戎狄荒

服。”《尚书·禹贡》也有“五服”的记述：“五百里甸服：百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服：三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蛮，二百里流。”其中，以“绥服”代替“宾服”，并说明每服的地理范围是五百里。至《周礼·职方氏》，将“五服”扩充为“九服”，即侯服、甸服、男服、采服、卫服、蛮服、夷服、镇服、藩服。而《周礼·大司马》则更“服”为“畿”，言“乃以九畿之籍，施邦国之政职”。但不论“九服”还是“九畿”，西周时期畿服制的发展已较前代逐步完备。具体说，畿服制指的是周天子直接统治京畿地区，将其余各地分封给诸侯，并依据亲疏关系确定诸侯的地位等级，同时规定诸侯必须定期朝贡的一套以周礼为核心的尊卑秩序。其中，周朝分封宗室子弟及功臣后代至各地建立诸侯国以屏藩周室之外，更为关键的是以礼治为核心的仁德治国亲民的思想一直影响着后代的政权建构和文化交流。中国数千年“通藩”的交流史就是异族从朝贡中华文化、被华夏民族包容力感染以致互相融通、衍化出新的文化形态的历史。直至明清，“畿服制”的疆域随着中国国势的衰颓日趋缩小，“朝贡体系”趋向瓦解，标志着近现代中西文化交流主角及主题的变化，中华文化在冲突与压迫中不得不寻求新的生存主题。

二、农耕与游牧

梁启超在《中国近三百年学术史》中这样论述中国本位文化与异质文化的趋势：“中国的智识线和外国的智识线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算便是第二次”，并依次提出“中国之中国”（先秦）、“亚洲之中国”（汉唐以迄至清中叶）和“世界之中国”（近代）三阶段说。可以说，古代中外文化交流与传统文化衍化的主干，是围绕农耕与游牧、中国与亚洲、中国（东方）与西方三重文化叠合交融并展开的。

中国文化按照地域分类,有北方草原游牧文化、南方山地游耕文化和中原定居农业文化三类。然而游耕文化传播不广,且对中原农业文化影响甚微,所以仅游牧与定居农耕两类是域中文化的主干。从民族意义划分,以汉族为中心的中华文明,与周边少数民族文化的交流甚广,但论其主干,又与北方匈奴为代表的游牧民族关系最为突出。吕思勉在《中国民族史》中提到:“中国所吸合之民族甚多。顾其与汉族有关系最早、且最密者,厥惟匈奴。……此族于汉族交涉,见于史传最早者,则《史记·五帝本纪》所谓黄帝‘北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿之阿’是也。又尧都晋阳,而《墨子》称其‘北教八狄’,则《禹贡》冀州之域,自隆古即与此族杂居。……春秋以后,史籍之传者较富,此族之事,可考者亦多。其见于《春秋》者,或称戎,或称狄,盖就其所居之方位名之,无关于种族也。”

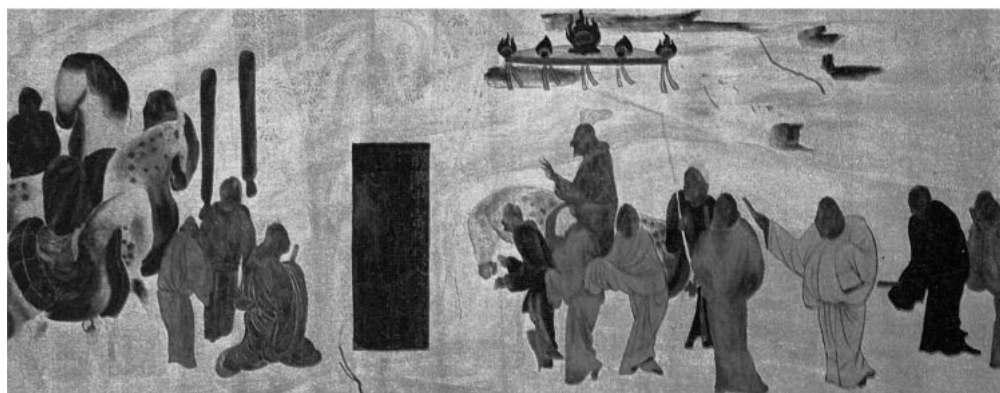


图6-1-2 西汉张骞出使西域壁画(局部)

以匈奴为代表的游牧文化与中原农耕文化交往甚早。西周从懿王开始,西北方面的外患日益严重,与戎狄之间时有战事发生。《汉书·匈奴传》载:“懿王时王室遂衰,戎狄交侵,暴虐中国,中国被其苦。”至幽王时外患益深,而平王东迁洛邑,实质上也是为了躲避犬戎的威胁。春秋时期,东周王室的衰微使得“尊王攘夷”被提上议事日程。面对以中原为中心,北戎、北狄于北,大戎、小戎、犬戎、骍戎、姜戎、茅戎于西,以及白狄、赤狄包围的局面,齐、晋、秦等诸侯霸主纷纷以“攘夷”相号召,向戎、狄

展开攻势。其中,齐桓公伐戎救燕,晋献公胜骊戎、北狄,秦穆公攻戎地“益国二十,开地千里”,有效抵抗了北方及西北游牧民族的侵略,造成了规模巨大的民族迁徙,各族在文化、习俗等冲突的过程中也促进了文化的融合。秦朝实施的灭三族、人殉等残酷法律无疑是受到了西戎的影响,赵武灵王“胡服骑射”则反映出中原人士对游牧民族骑射技艺与灵便服饰的接受;另外,秦地女乐传入戎地、羌人从秦地学习到农业知识,又是中原农耕文明从不同侧面促进周边草原经济和文化发展的表现。

秦汉时代,匈奴在北方逐渐强大,击败了东胡、月氏、楼兰、乌孙等政权,占据了西域的广大地区,切断了中原内陆与西域各民族及更远各国的联系。虽秦时派蒙恬北击匈奴,迫使其北却七百里,但从汉高祖被围平城白登山直至武帝时期,西汉由于国力有限,一直都无法真正击败匈奴。除与其保持着或“和亲”或战争的局面外,匈奴在另一方面也成为沟通中原与西北民族贸易的中介。武帝时,国力增强,从元光三年(公元前132)起,开始了与匈奴长达十几年的战争,西汉先后夺回了河套、河西及漠南地区。同时,汉武帝派遣张骞出使西域,开辟“丝绸之路”。特别是武帝即位第六年,张骞“身所至者,大宛、大月氏、大夏、康居,而传闻其旁大国五六”(《史记·大宛列传》),打通了中原通往西域的河西走廊。十九年后他再次出使西域,开辟丝绸之路,使东来的“商胡贩客”,“日款于塞下”(《史记·西域传》)。但是西汉末年,匈奴再度崛起,阻断了丝绸之路。明帝时,由于班超的努力,折服了鄯善王及西域各国,后又联合疏勒、康居、于阗、拘弥等国共击匈奴,最终恢复了丝绸之路的畅通。终其两汉,虽通西域的努力多有波折,但通过张骞和班超等使臣的苦心经营,中原文明与游牧民族乃至更远的西域各国,不断通过丝绸之路进行着各方面的交流。

魏晋以后,北朝政权多属游牧旧族,随着北方建立起以汉、匈奴、羯、氐、羌等族为主的政权,大量游牧民族迁居内地,形成了大规模的人

口流动,魏晋南北朝时期掀起了继秦汉之后的第二次民族融合高潮。这些少数民族政权为了维持统治,不仅注意起用汉人,而且表现出对以汉文化之礼制治国的热情,尤其重视研习儒学,使游牧民族文化和农耕社会文化在更高层面进行着交融。前赵的刘渊、前秦的苻坚、北魏的拓跋珪等统治者都有较高的汉文化素养,都比较重视儒学教育,注意发展农业的“以汉制汉”的政策,对恢复经济、巩固封建政权大有裨益。北魏孝文帝的改革从一个侧面鲜明体现出中原农耕文化的吸引力和生命力,促进了鲜卑旧族从生产方式、文化习俗、语言服饰等各方面与汉文化的逐渐统一。匈奴、羯、氐、羌等民族也通过与汉民族的互相杂处和融通,日益减少了民族差异性,不仅使汉化程度显著加深,民族一体化进程大大加快;而且还出现了迁徙各族之间融合的现象,如屠各族便是匈奴和汉族融合的结果。另外,北方少数民族的优秀文化也以其独特的魅力影响着汉文化,其发达的畜牧业、农产品、各种“胡”物以及语言、文学等“胡”风特色等都广泛存在,为汉文化注入了大量新鲜血液。

另外,北方的长期战乱造成大批汉人南迁,客观上带动了南方各民族经济的发展以及与汉族的融合。长期以来,居住于南方的各族被华夏民族冠以“南蛮”之称,这种夷夏观念制约了我国对南方的开发和认识,但“厚德载物”的通融观又使得中原农耕文明在各个时期都影响着南、北各族。准确地讲,南方民族不属于游牧民族的范畴,而属于南方山地游耕文化,即他们多居住在山区,从事农业生产。但从广义的民族融合和交往的角度来看,他们在魏晋时期的发展却值得一提,也显示出中原农耕文明对南方土著文明的影响。东晋、南朝的建立为南方引入了中原地区先进的生产技术,尤其是江南得到显著开发,经济中心逐渐南移。不少东晋以前的蛮荒之地变成了千亩良田,纺织业、造船业、造纸业、制瓷业等手工行业和商业往来也日益兴盛。更重要的是,居住着蛮、爨、僰、俚、僚等少数民族的西南、岭南地区也因为汉人的入住而得到了不同程度的开

发。如汉人进入湘、广俚族聚居区便促进了广州的逐渐发展,而白蛮、西爨的出现则是汉人夷化的结果。同时,南方各少数民族迁徙或被掳掠至汉人居住区的情况也多有发生。从总体上说,北方政权的汉化与南方各民族的融通,是在相对动乱的时代中出现的民族融合的可喜景象,两种文化的渗透与交往悄然进行,农耕文化在不同方面改造着游牧文化,而游牧文化的特色也被中原文明所广泛吸收。

唐代是我国封建社会的鼎盛时期,自魏晋以来民族融合的加深和唐朝开放国策的实施,使各民族的交流融合及矛盾冲突更加显著。首先是胡、汉各族的融通成为历史主流。安北、单于、安西、北庭四大都护府的建立贯通了中亚交通,为发展对外关系奠定了基础。向达的《唐代长安与西域文明》记载,唐代的胡食、胡床、胡服、胡乐、胡舞盛行一时,在开元、天宝时达到最高潮。汉族与其他民族的贸易交往可在朝廷允许的范围内有序进行,其中长安的西市便成为胡、汉各民族贸易交流的重要场所。另外,唐代各民族通婚的现象极为普遍。李唐皇室本身就是胡、汉混血的产物,唐初帝王中就有连续三代与鲜卑族通婚的现象,唐王室中的大量嫔妃也多带胡族血统。另外,唐朝的“和蕃”政策以及广泛存在于社会各阶层中的胡、汉通婚现象也成为人民生活各方面显示出强烈“胡化”特征的原因。太宗曾说:“自古皆贵中华,贱夷狄,朕独爱之如一,故其种落皆依朕如父母。”(《资治通鉴》卷一九八)这也使唐太宗在历史上有“天可汗”之称,充分证明了唐代外族对中央政权的强烈归属感。此外,突厥、吐蕃等周边强势民族的强大与频繁进攻以及安史之乱的发生又从一个侧面体现出民族关系的复杂和胡化汉人力量的强大。尤其是吐蕃攻陷安西、北庭,切断了唐同西域各族的联系,而蕃将成为统治集团的重要组成部分,唐后期藩镇割据的大量出现等都体现出胡汉各族交融、成长及冲突的复杂关系。但综合而言,在长期的文化冲突与融合中,诸多北方少数民族逐渐消融于以汉族为核心的民族熔炉中,至唐代鲜卑、

氏、羯诸族已逐渐在史籍中消失,新型的民族关系和复杂的民族斗争演变成新的历史主题。

同样,唐、宋以后,元、明两代为北方少数民族统治期,尽管存在着民族歧视与压迫,但元世祖的汉化政策,清代,康熙、乾隆对汉文化的推崇,也表现了文化融合的总体趋向。元代,蒙古军队的征战带动了民族的迁徙和融合。不少汉人远徙边疆各地,而西域各民族也随着蒙古军队来到中土并长期定居。如元初曾调动汉民在岭北大规模屯田、大量蒙古族则迁居云南、河南、湖北、江苏等内部地区。另外,诸多蒙古贵族也在积极学习汉族文化,仁宗、英宗、文宗、顺帝及脱脱等大臣的汉化程度都非常高。同时,各民族的融合仍在进行,东乡族、保安族、土族、裕固族等新民族的形成,便是蒙、汉、藏、维吾尔等民族融合的产物,而回回也逐渐壮大,至明代逐步发展成为一个统一的民族。这些新兴民族均体现出其对汉文化的认同和归附,逐步发展成为中华民族的一部分。清代,康熙、乾隆对汉文化依然采取学习和推崇的态度。国家对少数民族政策的重视已提升到一定高度,如中央设立了国家管理少数民族事务的机构理藩院,加强对边疆地区的驻军以保证安定团结以及恩威并施、对不同民族实行不同的民族政策等,都从各个方面促进着民族的统一和团结。中原农耕文明对游牧民族的同化不断进行,而游牧民族的精神文明也继续汇入整个中华文明中,共同带动着统一的多民族国家的形成和发展。

就文化发展进程而言,农耕与游牧文化的交融至汉、唐达到极盛,尤其是唐代以帝都长安为代表的文化中心对“胡文化”(如胡曲、胡舞、胡语、胡服、胡店、胡姬等)的兼容,更是这种文化交融的集中表现。而论其文化内涵,中原农耕文化对北方游牧文化最大的影响是促进其礼治化进程与物质文明的进步;而游牧文化对农耕文化的影响,亦体现在文学、史学、音乐舞蹈、经济生活、衣着服饰与日常起居多方面,尤其是游牧

民族之“尚武”精神对汉、唐帝国的激励,均丰富了整个中国文化的建构。

三、中国与亚洲

中国古代与亚洲诸国的往来,因交通比较便利,肇端在文献记录之前。而史籍所载西周武王克殷后曾“封箕子于朝鲜”(《史记·宋微子世家》),箕子居异域则“教其民以礼义”(《汉书·地理志》),是可信的。而《国语·齐语》中也有“倭人贡鬯”的记载。特别是到秦汉时代,中华文明伴随东方帝国的崛起,历隋唐而为亚洲政治、经济、文化中心,也是不争的事实。意大利学者艾儒略(Giulios Aleni)于明代万历年间来中国,历三十余年,其间在杨廷筠协助下完成了中外文化交流史著《职方外纪》,其卷之一《亚细亚总说》开篇即云:“亚细亚者,天下一大州也,人类肇生之地,圣贤首出之乡。……其大者首推中国,此外曰鞑而鞑,曰回回,曰印第亚,曰莫卧尔,曰百儿西亚,曰度而格,曰如德亚,并此州巨邦也。海中有巨岛曰则意兰,曰苏门答腊,曰爪哇,曰渤泥,曰吕宋,曰马路古。更有地中海诸岛亦属此州界内。中国则居其东南。自古帝王立极,圣哲递兴,声名文物礼乐衣冠之美,与夫山川土俗物产人民之富庶,远近所共宗仰。”由地域论及文化,可见其推崇之意。

其实早在先秦时代,中国的丝绸便已传入了中亚、西亚、南亚等地。《穆天子传》中的周穆王将中土的丝织品及黄牛等物产带入西方,反映出当时人对中亚、西亚的认识。另外,中国的丝织品在5世纪就已远销波斯市场,亚历山大东侵印度时也见到了类似丝绸的绢。秦汉时代,与帝国政府有经济文化交往的国家有中亚、西亚诸国(大月氏、大宛、康居、安息等),大秦(罗马帝国)及南亚诸国(身毒、天竺、缅甸、越南、马来半岛、印尼列岛等),东海、南海诸国(朝鲜半岛、日本列岛、辰韩、弁韩、马韩等)。张骞和班超通西域,使汉朝与西域诸多国家建立了友好关

系,双方交流频繁,尤其是途经安息的丝绸之路更为兴盛。另外,张骞出使西域时,汉朝与身毒国也建立了友好关系;东汉明帝遣使赴天竺求佛法则促进了佛教的传入。此外,自古以来中国与朝鲜半岛的人口流动就很频繁。西汉与卫氏王朝有所往来,东汉与辰韩、弁韩、马韩建立了关系。尤其是东汉末年,因战乱从中国逃亡至韩的人民更多。至于中国与日本的交往,则可以追溯至徐福东渡的传说。至西汉武帝时设乐浪四郡后,汉朝更加强了与日本的联系。



图6-1-3 日本遣唐使图

自东汉至魏晋,这种交往得到了更大规模的拓展,其如波斯、大秦、印度、师子国以及南海诸国的关系,已覆盖整个亚洲。南北朝时期,波斯萨珊王朝与中国来往频繁,尤其是北魏和西魏时期,萨珊王朝曾11次遣使来华。三国、西晋时期,中国和大秦的往来则多限于民间交往,至北魏洛阳则有大批东罗马商人来华。另外,北魏宣武帝时期和南朝都与印度笈多王朝有密切的外交往来。至于师子国,东晋僧人法显往天竺取经,曾途经师子国并居住两年;东晋至梁朝,师子国也有使节通过海路到达中国。此外,中国与东南亚及南海诸国的关系得到了进一步加深,其中包括金邻、顿逊、狼牙修、扶南、占婆、诃罗单、婆利、干陀利等国。东吴

时,占婆曾派使节赠送“金指环于吴王”(《太平御览》卷七八一引《林邑记》),西晋至南朝,扶南国也曾先后二十多次遣使来华;法显取经归途中,则曾在干陀利停留数月之久。

秦汉至魏晋南北朝时期,作为世界文化中心之一的中国,以其先进的文化影响着周边诸国。尤其是朝鲜和日本陆续吸收汉文化并发展出属于自己的文化,中国的儒学和佛学也陆续传入各国,中国式的建筑风格、生活习俗等,也对朝鲜、日本等国产生着重要影响。

同时,魏晋南北朝时期,南亚次大陆佛教文化的传入也是中国与亚洲文化长期往来、交融的结果。佛教创始人是乔达摩·悉达多,佛教徒尊称他为释迦牟尼。原始佛教的核心内容是关于现实世界的苦难和解决苦难的方法。对于佛教传入中国的时间,有多种说法。其中之一认为始于张骞通西域时“始闻浮屠之教”。东汉时,佛教已开始在上层社会流传,至三国时民众多有信仰,而东晋、南朝时期更有“南朝四百八十寺”的说法,足见其兴盛程度,佛教也从各个方面对中国社会产生着深刻影响。梁武帝四次舍身佛门表现出贵族阶层对其崇奉的程度,而中外僧侣的往来又从另一方面不断推动着佛学的发展、促进着双方的文化交流。其中法显西行求法,其《佛国记》一书成为研究中国与印度等南亚三十余国交流的重要史料;鸠摩罗什等高僧的译经活动推动了佛学的中国化进程。另外,魏晋玄学也是佛教与中国传统道家思想在特定历史时期的产物。

随着隋、唐帝国的再度崛起,中国与亚洲周边关系尤为密切,特别是唐代首都长安呈现的高度繁荣,既吸纳了诸多外来文明,成为亚洲最繁荣的城市,又推动了全亚洲经济、文化的发展,使之提高到一个空前的水平上。而以日本遣唐使多次来华为一象征,显示出当时亚洲诸国对中华文化的效习与钦慕。隋朝,日本就已先后四次向中国派遣使臣。至唐代,从

公元630年日本第一次遣使来华起至公元894年,日本共派出了19批遣唐使,两国的文化交流频繁,可谓盛况空前。以阿倍仲麻吕及鉴真为代表的日本留学生和僧人将中国先进的物质文明和精神文明不断传入日本,尤其是文化、制度方面的经验。如日本仿照隋、唐国家制度等,通过大化革新(646)改革其经济、政治结构,加速了国家的发展和振兴。而鉴真和尚历尽千辛万苦、六次东渡的故事也成为中、日文化交流史上的佳话。另外,唐朝还有很多新罗的留学生,他们中的不少还在中国获得了功名并长期留居中国,崔致远便是其中之一。总而言之,隋唐时期的中国从各方面向世界展示着其博大的气象和璀璨的文化,中国的物质文明(纸张、钢铁、毛皮、动物、纺织品、陶器、茶叶以及珍奇异宝)不断吸引着诸国使臣与商贾,而其科技、艺术(如诗画)更是流布广远,影响巨大。

如果说佛教在中国魏晋南北朝时期的传播还带有原始佛教的痕迹,具有外来文化色彩;那么到了隋唐时代,则不仅为中国文化系统吸收,而且还消化了南亚次大陆的佛学,成为自己的宗教思想体系,并反输出给其他文化系统。唐代的译经活动极为兴盛,不少僧人不远千里西行求法,其中以玄奘最为著名。其在外十七年,“亲践者一百一十国,传闻者二十八国”,并陆续译经七十余部,笔法严谨,成为中国法相宗的创始人,其著作《大唐西域记》记述沿途国家及地理情况,对研究中亚、西亚、南亚的历史具有重要意义。另外,唐代朝鲜佛教与日本佛教的兴起,其中如朝鲜华严宗、新罗法相宗、禅门九山和日本天台宗、真言宗、奈良六宗及净土信仰等,无不由中国输出,是中国文化系统中的佛教旁衍。而藏传佛教在近古的兴盛,其向俄罗斯、不丹、锡金、尼泊尔的传播,也是在中国文化大系统内进行的。

从历史进程来看,中国文化与亚洲诸国文化的互动以汉、唐为极盛,其特点是中国文化占主导地位,唐都长安显然是亚洲的经济、文化中

心。迨至宋、明以降,因国力渐衰,中国与亚洲诸国的关系也发生了变化,于是自然产生了一些文化排拒现象。比如明代虽将朝鲜、日本、安南等国列为“不征之国”,努力与周边国家遣使通好,郑和下西洋也到达东南亚一带,带去了中国与诸国礼尚往来的愿望;但在后期却因对“倭寇”的防范而出现“海禁”政策,严重限制了中外交流的发展。早在元代,中国沿海即有倭寇活动,对周边人民群众的安全造成危害。终明一代,倭寇问题一直存在,尤其是嘉靖时更为严重。明人严从简《东南巨镇赋》中记述杭州指挥陈善道抗击倭寇殉难事迹,即感叹当时沿海居地“扰于倭夷,民遭荼毒,视猓狁(匈奴)盖有加焉”。清代,与中国保持友好关系的有朝鲜、南掌、暹罗、苏禄等国。但从历史发展趋势来看,由于中国国力衰弱,西方资本主义国家兴起,“天朝上国”的历史已经成为过去,从明朝开始对海防忧患开始关注,中国与亚洲国家的交往已开始展现出近古中西文化交互的新课题。

四、中国(东方)与西方



图6-1-4 马可·波罗像

中西文化的交流促进本土文化的衍展,历史十分悠久。据有关记载,公元前600年,中国已与希腊之间有来往,如希罗多德、阿里斯多芬、亚里士多德等人的著作中都有关于丝绸的描述。而汉以后张骞通西域、开通

南北道,特别是魏晋以后欧亚草原民族掀起迁徙浪潮,中国政府与欧洲诸国的正式交往亦见频繁。桓帝时大秦王安敦遣使来华、甘英曾奉命出使大秦、西方玻璃制造术传入中国、中国丝绸传入外域等即为证明。从历史的发展来看,中西文化较具规模的接触,是先印度,后经波斯、阿拉伯再到欧洲的。而中、欧文化的直接对话以及中西文化交流大气候的形成,则在大航海时代以及元明海上交通开辟后。

如前所述,13世纪蒙古族人打通欧亚大陆,开辟四大汗国,在中国境内建立了元朝。元世祖忽必烈执政之初,即专务远略,屡次遣使臣诏谕海外诸藩,进行商品与文化的交流。其时意大利人马可·波罗取道伊利汗国,循阿姆河上游逾帕米尔高原,由塔里木盆地南缘进入河西走廊,来华并留居达十七年之久,于1291年春过印度,经黑海返回威尼斯。马可·波罗这次来华,不仅带来了欧洲文明,也将中国的文化与科技带回欧洲,其文献仍略存于其所著《马可·波罗游记》,此书对欧洲人了解东方世界起了重要影响。同时,中国维吾尔族人列班扫马、麻忽思又前往耶路撒冷朝圣,并受到了罗马教皇尼古拉四世的接见,为天主教在中国的兴起和传教士的东来开创了新纪元。

继此,明初郑和七下西洋,当时朝臣虽有得失毁誉,但对中外文化交流所起的推动作用,已昭然史册,永乐年间掀起了中国对外交往及各国朝贡的又一高潮,“敦睦邦交”的厚德载物理念再次被传达至东南亚及非洲东岸一带。到明末清初,随着新航路的开辟和欧洲宗教改革的发展,耶稣会士纷纷来华传教,再次“借新法阴行其教法”(王之春《清朝柔远记》卷一),以扣启“远东的伟大帝国”(裴化行《利玛窦司铎与当代中国社会》)的大门。在明代西方传教士来华传教的热潮中,最先成功地向中国推介西方科技文化的是意大利传教士利玛窦。利氏在华传教27年,先定居广东肇庆,后于万历二十九年(1601)进京,受到万历皇帝的接见,向其进呈西方历

法与自鸣钟等物,并与朝中大臣学士邢云露、范守己、徐光启、李之藻等译著西历多种。其以天文学为向导,开启了中国科技受西学影响的新时代。另外,葡萄牙侵占澳门、中国与西班牙发生冲突也开始说明明朝的“海禁”政策已与世界发展的趋势相背离,由国力衰颓引发的思想观念的落后已开始制约中国人前进的脚步,由西周“畿服制”建立起来的“厚德载物”的朝贡体系开始瓦解,中国长期以来在贸易往来上的强势地位也正在被打破,近古历史已开始演变为以西方资本主义国家为主角的历史。



图6-1-5 汤若望像

清人入关后,德意志传教士汤若望等向顺治帝进呈西方天文仪器和历法,并掌钦天监印信,任监正。此后,比利时人南怀仁等继主钦天监,制造和研制出许多精密的天文仪器和新型火炮;一批传教士成为康熙帝的顾问,向其传授西方的科学技术。直到康熙与罗马教廷因“礼仪事件”产生冲突,因基督教是否应该中国化的问题引发中西争论,罗马教廷的固执立场引起中国皇帝的强硬态度,从而发展成为“海禁”政策,西方传教士对中国文化的影响才告一段落。到19世纪中叶鸦片战争爆发,中西文化的容斥绌补伴随中国文化的蜕变与新生而经历了极其艰难曲折的过程。可以说,清代中期以前西方文化向中国的渗透还限于传教与商贸,而清中叶以后其影响已形成由物质再到观念的系列变革。

由以上元、明海上交通的开拓、明末清初欧洲传教士来华再到清中叶以后西方文化入侵中土三阶段的发展大趋势,观测中西文化交流的情形及变迁,有两方面值得注意:

一是至明末以后,中国本位文化与异质文化的交流淡褪了亚、非,而以中西(欧美)为主,且形成一种文化的互动。这表现在一方面中国对西方天文、历法、数学、地理、物理、机械、生物、医学以及文学艺术的容纳和接受;另一方面,中国文化亦较多地影响着西方社会的文明进程,最典型的是17世纪欧洲“中国热”现象的出现。比如莱布尼茨的哲学观与宋明理学、伏尔泰搬《赵氏孤儿》上舞台与百科全书派对中国文化之理性的推崇、魁奈与重农学派对中国社会文化的向往、欧洲王室对中国工艺美术的仿效等,都是这种文化互动的产物。

二是当中西文化成为中外文化交流史上的主题时,中国对外文化交流形态也发生了深刻的变化,即由畿服制发展而来的“朝贡体系”的瓦解。早在汉晋时代,中国朝廷与外邦的交往,是以朝贡贸易为主体,也就是贸易

总是与进贡联系,使政治意义往往大于经济利益。而到唐代,王朝以长安为中心缔造了一个庞大的朝贡体系,成为这一贸易方式最强盛的时期。宋、元以降,因海上交通的开辟,民间贸易构成对旧朝贡体系的催伤,但其旧有思想在文化领域仍反复出现,如明人严从简在其《殊域周咨录·题词》中着重强调“明兴文命,诞敷宾廷,执玉之国,梯航而至。故怀来绥服,宝册金函,灿绚四出,而行人之辙遍荒徼矣”。又同书卷七引录儒臣金幼牧因明洪武十六年(1383)占城王贡瑞象而献赋云“恭惟皇上膺受天命,统绍洪基,仁布寰宇,化周六合,是以扶桑月窟之境,雕题穷发之地,莫不梯山航海,奔走来贡”。此皆为典型的朝贡思想。正是这种文化思想的制约,在王朝衰落之现实与朝贡心态失衡时,自然出现了“海禁”类的闭关政策。而明穆宗隆庆开海外贸易,民间交往的大幅增加,实质上已宣告旧朝贡体系的终结。然在“天朝至尊”思想支配下的“朝贡”礼仪,一直到清乾隆年间英国使臣马嘎尔尼来华,还因行跪拜礼与否引发了一场文化论争。迨至鸦片战争后,中西文化交流在西方列强的欺压下已失去平衡,中国本位文化与异质文化的冲突才空前凸显,中西文化的论争也随之而成为近代文化的主题。

第二节 中体西用:西学东渐与文明冲突

从整个中国文化的传承来看,近代社会是由传统到现代的转变时期,而且在这个文化的现代化进程当中,最显著的特征就是“西学东渐”所带来的中西两大文明的冲突。美国汉学家费正清认为中国近代史从根本上说,就是一场最广义的文化冲突。所谓的广义文化冲突,实际上就是指新旧文化、中西文化之间的冲突,只不过这种冲突的范围延伸到了各个领域。作为20世纪初新文化运动领袖人物之一的胡适,他在《新思潮的意义》一文中谈到近代文化新思潮,将其归纳为两种趋势:一是讨论社会上、政治上、宗教上、文学上诸问题;一是介绍西洋的新思想、新学术、新文学、新信仰。他所说的这两种趋势恰恰接触到了文化变革的两个本质,就是实学与西学。这种思想还在历史学家的有关描述中得到了印证,如齐思和在《魏源与晚清学风》中提出清代学术“三变”,也就是清初的大儒厌弃空谈,讲求典章制度,笃行实践;乾隆、嘉庆时期,学者因为文网严密,所以专心于考据之学,从而投身于一种纯学术的研究当中;道光、咸丰时期,战乱迭起,学风又为之一变,学者纷纷厌弃考证之学,代之以经世致用的思想,企图实现富国强兵的愿望。从这“三变”当中,我们也不难看出近代文化实学与西学之间的复杂关系。换句话说,齐思和所说的“三变”之中,第一变和第三变就是西学和实学相结合的两个阶段,而这个过程之中的东、西方文明的冲突,深刻地影响着传统文化的现代进程。

一、“西学东渐”的肇端

自1583年意大利耶稣会士利玛窦入居肇庆开始传教,西方文化就开始逐步输入中国,这就是学术界所说的“西学东渐”的肇端,并由此引起了中、西两大文化在历史上的首度直接交汇。但是这时的“西学东渐”势头还不是很强劲,直到明末清初,我国历史上才第一次出现了真正意义上“西学东渐”的高潮,此时西学的传入和实学的复兴形成了有机的联系,从而改变了明代文化学人“空谈心性”的疲弊之风,使学风出现了由虚返实的转变。文化学术的变化,常常与政治的衰落相联系,明末清初学风的转变,其中也包含着拯救国家衰亡的意识。但是,这一时期与前朝学风的衰变又有了明显的不同,这个不同点就在于对异质文化吸纳的不同态度。明末清初学风的转变,更多地体现了对西学与实学的吸纳与接受。从实学的角度来观照西学,当时两者之间的联系突出表现在两个方面:一是当时提倡实学思想的学者都是接受西学的先驱,如徐光启、李之藻、王徵、方以智、王锡阐、梅文鼎等都是这一时期的杰出代表。从学理上看,当时的学者也大多肯定了实学的优点,如徐光启的《泰西水法序》就从实学实用的角度出发,提倡接纳西方科技知识,促进了当时学风的转变。二是当时实学出现的与西学相同的“经世致用”价值观,动摇了中国古代圣学、经学传统中“重道轻技(器)”的思想,这也决定了士大夫阶层对西学“技艺”的认识与接受,像王徵译绘刊刻《远西奇器图说》的目的就着眼于有利“民生日用”。这种思想不仅代表了一批接受西学者的共同理念,而且也引发了近代的文化思潮。然而,宗教、科技、文化的传播绝不会孤立地进行,它必然与政治、礼俗相互渗透,所以尽管这一阶段“西学东渐”的方式与后世相比较为平和,但是其中所包含的两种文明的冲突已经潜藏在其中,并且不可避免。清代康熙年间发生的“礼仪之争”与相继而来的“百年禁教”,就是这种冲突的一个阶段性的结果。

二、“西学东渐”的过程与分期

与此相比,道光、咸丰以后“西学东渐”的第二次高潮伴随着西方列强的炮舰政策而来,致使国人对西学的吸收和排斥所产生的冲突更显得巨大而沉重。从19世纪中叶到20世纪初,鸦片战争、第二次鸦片战争、中法战争、甲午战争、八国联军侵华战争,一系列侵略战争均以清政府的丧权辱国告终。湖湘文士欧阳鼎在甲午战争后,痛苦反思而作的《七痛》,就是近代文化学者对西学既接纳又排斥的矛盾心态的反映。在整个近、现代社会的“实业救国”、“教育救国”、“科学救国”和“师夷长技以制夷”等思潮,都毫不例外地围绕着救国存亡这一社会现实主题而开展。但是,如果要探寻其中的文化内涵,仍然是西学与实学的交融。从鸦片战争到五四运动这八十年间,西学东渐已经改变了传教这种单一的模式,而是扩展到了诸如传教士、翻译局、新学堂、洋务、外交使臣与留学生等多种渠道。西方器物、西方书籍、西方学理、西方教义、西方政治等纷至沓来,形成了对中国文化的强大冲击波。这一过程如果按照时间划分,大致可以分为以下四个阶段。

(一)围绕鸦片战争兴起“师夷长技”的思潮,林则徐、魏源、姚莹等是这一时期的代表人物。下载资料请关注我的博客<https://http561856124.wordpress.com/>

林则徐不同于一般的封建官僚,他非常注意了解和研究国外的事务,被誉为“睁眼看世界的第一人”。为了掌握“夷情”,他在广州组织懂外文的人才,对外国报纸和书籍进行翻译,编译成《澳门新闻纸》。另外,他整理编写了《四洲志》,这是我国第一部比较系统的关于世界地理方面的书籍,介绍了世界五大洲三十多个国家的地理和历史概况。除此之外,他还组织有关人员摘译西方报刊上议论中国的各种言论,编辑成《华事夷言》,介绍外国人对中国人的看法。林则徐“采访夷情”的目的就是为了学

习外国人的先进技术,来抵抗外来侵略。这一指导思想使林则徐等一些进步政治家、思想家同那些抱残守缺、闭目塞听的一般封建官僚形成了鲜明的对比。魏源一生精于漕运、盐法、河工、兵饷四大政务,这种实学精神成为西学接受观的基础。他在林则徐《四洲志》的基础上,完成了著名的百卷本《海国图志》,这是中国第一次较为系统地介绍世界各国地理、历史、政治、经济、文化、风俗、军事等方面的内容,它的刊刻问世,对国内有识之士开阔眼界、了解世界起了重要的促进作用。在《海国图志》中,魏源开宗明义地提出“洞悉夷情”,“师夷长技以制夷”的现实主张。魏源“师夷长技以制夷”的思想在近代中国社会早期有着特殊的意义,它冲击了自明、清以来唯我独尊,视外国为“夷狄”,中外关系为俯仰关系的愚昧传统,大胆提出向西方学习的口号,开创了为拯救中国、抵抗外国侵略而向西方寻求真理的先河。这种符合历史发展趋势的思想,在中国近代相当长的一段时期中,一直为各阶层的先进人物所遵循。继魏源之后,姚莹、徐继畲、梁廷枏、蒋敦复、汪文泰、何秋涛等人相继编撰了《康纪行》《瀛环志略》《海国四说》《英志》《红毛番英吉利考略》《朔方备乘》等一批有关西学的著作,这一学术思潮直接开启了洋务运动。

封建顽固派对近代西方文化采取一概排斥的态度,主张明确的“夷夏之辨”,但是态度比较开明的洋务派则提出了“中学为体,西学为用”的口号,并把它作为洋务运动的指导思想,作为处理中西文化关系的一条原则,也作为回击顽固派进攻的思想武器,使中学、西学走向结合。“中学”就是指维护君主专制制度的三纲五常等儒家思想;“西学”就是指制造船炮、铁路、火车、电报、电话、商务、外贸、万国公法等西洋事物;所谓“中体西用”,就是以维护封建统治秩序的纲常伦理为根本,并在此基础上,采用西方近代科学技术以及政治法律和文化教育方面的若干具体办法。“中体西用”思想早在19世纪60年代初就由冯桂芬提出,但是明确表述“中学为

体,西学为用”这一命题,却是在1896年。此后,一些留心时务与洋人打交道的清政府官员如李鸿章、郭嵩焘、薛福成、沈毓桂、盛宣怀等人,都不同程度地认同这种思想。但是,后人常常认为“中体西用”口号是张之洞提出的,这是因为作为洋务运动后期领袖之一的张之洞,于1898年5月撰写了《劝学篇》一书,他在该书的《设学》篇中主张新旧兼学,认为四书、五经、中国史事、政书、地图为旧学;西政、西艺、西史为新学,应该以“旧学为体,新学为用”。这里虽没有直接提到“中学为体,西学为用”,但全书四万言,对“中体西用”作了十分详尽的发挥,加上张之洞在当时是一个影响颇大的人物,所以后人谈到“中体西用”时往往就会想到张之洞。洋务派以“自强”和“求富”相标榜,开展了包括创建新式海陆军,建立军事工业,外办工厂、矿山、铁路、电报、学堂等在内的一系列洋务活动,企图用西方资本主义的先进技术来挽救气息奄奄的满清王朝,所以其核心是购买和仿制洋枪洋炮、轮船铁舰,建立江南制造局、福州船政局、天津机器局以及后来的北洋海军。这些官办军事工业,主要由湘系、淮系军阀掌管,在管理上完全采用腐朽的官僚体制,大小官吏成群,形同官僚衙门,而且技术上完全依靠外国技师和工匠,机器和原料则依赖进口,这使其始终不能摆脱外国人的控制,具有封建性和买办性特点。19世纪70年代后,洋务派又相继开展建立民用工业的“求富”活动,企图通过“求富”来达到支撑和发展军事工业的目的,他们开办了轮船招商局、开平矿务局、上海机器织布局等企业。这些企业采用官办、官督民办、官商合办等形式,经营管理权也最终落入官僚之手,内部充满了封建体制和资本主义的矛盾。不久这些民用工业就有的瘫痪停办,有的被帝国主义侵占,有的转手私人经营,能够继续维持下去的很少,这就是洋务派标榜“求富”的民用工业的结局。

洋务派“中学为体,西学为用”的思想在近代中国既有积极作用,也有历史局限性。“中体西用”思想积极的一面主要表现在它提出中学、西学

相结合的原则,缓和了顽固派对西学的攻击,为近代中国学习西方打开了通路。洋务运动兴起时,封建文化充斥中国,守旧派人多势众,他们极力反对引进西学和从事革新,痛斥“讲求西学者”为“名教罪人、士林败类”,但“师夷长技”已经成为当时历史的要求和时代的呼声。在这种背景下,洋务派打出“中体西用”的旗帜,使儒家经世致用思想同西方科学讲求实用的精神比较自然地结合了起来。洋务派并不是要改变中国文化中的基本东西,而是要引进西学、为我所用,采用以新卫旧、以西辅中的办法堵住顽固派的嘴巴,为西学进入中国争得了一席合法地位。学习西方的课题从思想认识发展到付诸实践,推动了中西文化的交流,为西学东渐和洋务运动的兴起与发展做出了不可抹杀的贡献。“中体西用”论在中国近代思想史上,是有其积极意义的。

但是,“中体西用”这一公式或原则的历史局限性也是很明显的。首先,这一思想的核心是维护封建统治,西学只是用于巩固封建统治的手段和工具。“中体西用”既为西学东渐打开了通道,又设置了禁区,阻碍了西方资产阶级文化特别是政治思想的传播。至于张之洞系统阐述“中体西用”思想,更是直接为了反对资产阶级维新派的民权思想和建立君主立宪政体的主张,具有明显的反动性。其次,这一公式没有能够揭示两种异质文化互相继承、吸收和交融的辩证统一的运动过程,而只是简单地将二者互相移植和替代,而且把本质和现象等本来统一的事物,人为地分离和割裂开来,使之成为不伦不类的东西,因而没有真正解决中西文化如何结合的问题。

(二)甲午海战之后,北洋水师全军覆没的惨景和戊戌变法喋血午门的事实,惊醒了国人。人们才认识到洋务运动“中学为体,西学为用”的指导思想是以维护封建制度为根本目的的。

洋务派企图利用西方的技术来充实中国的军事力量,巩固封建统治,这就从根本上决定了其事业必然以失败而告终。洋务运动的最终失败说明了这些活动既不能达到“自强”,也不能达到“求富”。中法战争中,洋务派掌握的海、陆军已暴露了它的腐败无能,而中日甲午战争中,由洋枪洋炮装备起来的设备精良、武器先进的北洋水师竟然全军覆没。这些不仅表明洋务派吹嘘的“富国强兵”的美梦像泡沫一样破灭了,而且也彻底惊醒了国人,使他们在震惊之余,不得不进一步反思传统文化。人们开始认识到中国传统文化和西方文化“体”、“用”关系的荒谬,认识到西方文化并非仅仅是在技术层面上先进和优于中国文化,对西方文化的引进与输入并非可以单纯停留在技术和器物层面上,而是需要进一步向纵深开掘。于是掀起了中学和西学的论争,使“中学为体,西学为用”的观念受到前所未有的质疑和挑战。从此,中国采取了走出去和引进来的方式进行文化变革和政治改革,打破了之前的“闭关锁国”政策和文化中心情结。中国对西方文化的引进走过了一条从技术到科学、从实业到文化、从制度到思想的道路,即先由武器制造技术开始,再到输入西方的自然科学;由军事技术开始,再到对自然科学,如数学、物理、化学、矿物学等的输入。随着国门的敞开,西方文化源源不断地输入,中国人终于意识到在孔子、孟子之外还有柏拉图、亚里士多德、卢梭;在李白、杜甫和曹雪芹以外尚有莎士比亚、歌德和小仲马;在四书五经之外还有物理、化学等多种学科。向西方学习由科技逐步进入到政治的领域,是“中体西用”说近半个世纪的发展历程,也是西学东渐的演变历程。

尽管洋务派、早期维新派等都在讲“中体西用”,但他们各自所讲的“中体西用”的内涵并不完全一样。洋务运动兴起之初,当时人们心目中的“西学”主要是战舰、火器和养兵、练兵的方法以及机器制造等学问。随着中国人对军械技能的学习以及对西方文化认识的逐渐加深,进一步认识到“西学”还应包括“算、绘、矿、匠、声、光、化、电”等多方面的

事物。后来随着洋务运动的深入,特别是一批批使臣、留学生出国学习和考察后,进一步加深了对“西学”的了解,加之洋务实践活动所不断提供的新的启示,中国人眼中的“西学”更扩大到西方历史和西方政治,已开始接触到“议院”、“君民共主”等政治问题了。洋务派讲“中体西用”,强调的是西文、西艺;早期维新派讲“中体西用”,强调的是西政,要求中国进行政治改革,实际上是把“议院”、“君民共主”等当作“西用”来接纳的。他们的设想是以西方资产阶级君主立宪政体为模式,对封建君主专制制度进行了有利于资产阶级的改革。近代中国人对西方的认识是先看到其武器精良,技术先进,于是几乎众口一词地要学西方先进技术,但善于思考而又敢于正视现实的先行者,通过实地考察进一步认识到西方的强大主要在议院和民主制度的设置,在于制度的优良,于是开始关注西方的政体,提倡维新政治制度和文化礼俗。以康有为、梁启超为代表的维新派出于对西学的接受,反对洋务派将清政府的积弱积贫仅仅归咎于“器用不如人”,进行了观念上的转变,开始以君主立宪挑战君主专制,以民权平等挑战三纲五常,以学校教育挑战科举制度。康有为的《上清帝第二书》、梁启超的《变法通议》、谭嗣同的《仁学》、严复的《原强》对这种观点都有完整的表述,可以清晰地看到维新派人士改良思想中的西学与实学。当然,来自守旧派的攻击和戊戌变法的破产,也都说明了这一阶段改良礼制的失败,其中当然也深深地蕴藏着中、西文化的冲突。

(三)辛亥革命爆发后的一段时期,中西文化论争在“民主共和”与“君主立宪”、“欧化”与“国粹”等方面展开。



图6-2-1 孙中山像

改良派变法失败后,有关人士面对资产阶级革命思潮,转而鼓吹“保皇复辟”,并由历代“明君圣贤”推衍出“仁德仁政”的思想。改良派竭力歌颂君主立宪,诋毁革命。他们认为要使中国富强,只要进行改良,实行君主立宪就可以了。改良派断言革命必将造成社会动荡,招致外国干涉,从而导致国家的灭亡。对此革命党人针锋相对地指出,清朝政府因为其阶级性,根本不可能实行君主立宪。他们看到清廷已成为了帝国主义的走狗,如果不推翻清廷的反动统治,中国将被其完全断送。在战争中,杀人流血是不可避免的,但革命目的正是要以流血换来不流血,使广大人民群众免受反动统治阶级的蹂躏、屠杀。革命派认为,中国面临着被瓜分的危险,造成这种局面的罪魁祸首就是清政府的腐败卖国。所以必须用“民主共和”来代替“君主立宪”。由于“君主立宪”貌似合理的论述中包含着保皇复辟的文化本质和历史印记,所以同孙中山为代表根除帝制、建立共和

的“三民主义”思想形成了鲜明的新、旧对比,自然被新的时代所抛弃。

随着革命形势的发展,民主共和思潮终于在20世纪初取代君主立宪思潮而上升到思想界的主导地位。民主共和思潮包括批判封建君权,提倡民权;批判封建纲常伦理、天命论,宣传社会契约论、天赋人权论以及进化论等。其核心是批判君权和提倡民权,其手段是暴力革命,其归宿是推翻帝制,建立资产阶级民主共和国。首先,革命派用进化论的原理否定君主政体的合理性,论证民主政体的必然性。他们认为现在的世界已经进化到文明时代,政体也应该随之而变化,用革命手段推翻病入膏肓的清朝专制政体,建立适应文明时代的民主共和政体,是社会历史发展的必然。革命派用卢梭的契约论来否定君权神授论。他们用社会契约论解释国家的起源,否定“王者受命于天”的传统说教。他们反复指出,上古时没有皇帝和大臣,人人都是百姓,只是后来为了抵御外部侵略与平衡内部利益的需要,大家才推举出一个有才干、有德行的人出来为集体办事,并根据百姓的公意,订立公约,互相遵守,于是产生国家。随着时间的推移,人们渐渐淡忘了国家是多数人共同思想、共同行为的结合体,少数首领就借机把国家变成了一家一姓的私产,从此人们就丧失了平等和自由。可见,所谓“君”不过就是窃国篡权的独夫民贼和大盗巨寇。因此,推翻君主专制政体,建立民主共和政体是恢复民权,并且具有历史意义的正义行为。这种思想的意义就在于:

第一,这种学说虽然没有能够从生产关系和阶级关系方面科学地说明国家的产生及其实质,但它论述“主权在民”的思想,批判至高无上的封建君权,具有划时代的进步意义。

第二,革命派以天赋人权论否定君主专制,批判封建纲常伦理,论证推翻君主专制、建立民主共和制度的合理性。革命派极力宣传平等自由

是“天赋人权”,而历代专制的独夫民贼却夺去了人的天赋权利,人民成了任其驱使、听凭宰割的奴隶。在清朝政府的统治下,中国人民更是背负着帝国主义、封建统治者双重压迫的沉重枷锁,毫无人权可言。革命派引用《民约论》和《美国独立宣言》等进步文献的论点,来论证君主专制的野蛮性、落后性和民主共和的进步性、正义性。革命派根据维新派不敢大胆否定君权、不敢同维护封建君权的精神支柱儒家思想决裂,把孔子和光绪这两个最大的权威作为学习西方、维新救国的最大支柱而导致戊戌变法失败的教训,提出必须用暴力的手段,经过流血革命,推翻清朝专制统治,建立民主共和政体。

第三,革命派还提出推翻清朝专制政府,建立资产阶级民主共和国的纲领。邹容在《革命军》一书中提出了一个完整的民主共和国方案,即建立中华共和国的25条纲领。基本内容是:推翻清朝政府,永远废除专制君主,成立自由独立的中华共和国,各省公举议员,由议员选举大总统,并成立中央政府,作为全国办事的总机关;如果政府侵犯了人民的权利,人民即可革命,推翻旧政府,更立新政府;中华共和国对外独立,和各大国平等,任何外国都不得干涉它的内政;全国无论男女,皆为国民,一律平等;人人享有言论、思想、出版自由,人人也都有纳税、服兵役、保卫国家的义务。这是中国历史上第一个资产阶级民主共和国的详尽蓝图,它闪耀着民主主义的光辉思想和战斗气息,为同盟会制定革命方略,为创建民国政府纲领奠定了基础。

但是,资产阶级革命派的思想武器并不锐利,理论上也贫乏、肤浅。革命派向往西方社会的政治制度,提倡民主共和,从西方资产阶级革命时代的武库中找来了进化论、契约论、天赋人权论和资产阶级共和国方案等,作为反对封建主义、帝国主义的思想武器。他们在搬用这些武器时,往往生吞活剥,缺乏系统性、创造性的理论活动,加上革命派长期生活在

封建主义中国,有时难免带着封建的历史观念去理解和接纳西方思想,因而所介绍和宣传的西学,往往混杂着某些封建主义的东西。同时,由于近代中国没有经过较长时间的自然科学革命,革命者大多缺乏自然科学的深厚素养,没有能够自觉地建立唯物主义理论体系。因而,他们虽然热情地学习西方,寻觅救国的方法,但是却无力在中国掀起一场深刻的思想启蒙运动和理论革命,为民主共和政治实践的最后胜利带来了不利的因素。

而在这一文化变革时期,“欧化”与“国粹”之争又从另一层面展开。“国粹”派是以邓实于1905年在上海成立“国学保存会”,创办《国粹学报》为标志的,而章太炎、刘师培等以“国学”非“君学”、“孔学”的新面目,复兴和标举诸子精神,提倡和宣扬古学传统,来为改变现实政治服务,蔚然而成一时风气。相对而言,“欧化”论者大多接受过西方教育,一方面对世界文化有更多的了解;另一方面对中国传统文化持矫枉过正的态度,所以在现代文化进程中也只能成为一段短暂的插曲。

(四)五四新文化运动期间,文化观念的变革与科学、民主思想的凸显,标志了新旧文化与中西文化冲突在更广泛、更深刻的领域展开。



图6-2-2 袁世凯像

新文化运动是一次资产阶级的文化运动,也是资产阶级启蒙运动。作为一次伟大的思想解放运动,其目标就是使人们的思想从封建主义的禁锢下解放出来。作为一次思想启蒙运动,就是要通过中西文化的比较,宣扬资产阶级的个人主义、法治制度、独立人格,唤起人民的觉悟。五四新文化运动的主旨是反帝、反封建。就反封建而言,新文化运动的倡

导者无不接受西学的影响,针对袁世凯复辟帝制与尊孔读经以及康有为倡导、建立“孔教会”尊孔复古等行为,提出了“打倒孔家店”的口号,是有的放矢的。辛亥革命后,袁世凯挂着民国的招牌,建立了北洋军阀的反动统治,演出了一场复辟帝制的丑剧。民国的建立,并没有给人民带来自由和民主,也没有给国家带来独立和富强。贫穷、落后、专制、卖国、阴谋、权术,处处充满了黑暗。与此同时,“孔家店”的精神枷锁,紧紧地禁锢着人们的头脑,伴随着孔教的盛行,神鬼之说也很猖獗。和孔教、神学相适应,文学上的“桐城谬种,选学妖孽”也从思想、文字、语言上禁锢着人的解放。人们在黑暗中叹息、咒骂,也在黑暗中思考、求索。昔日的资产阶级革命家们,在威武雄壮的演出后,纷纷退出历史舞台。但是,一批年轻的急进民主主义者,却在怀疑和思索中觉醒、成长起来,勇敢地肩负起了反对封建专制主义的重担。他们认真地总结辛亥革命失败、革命政权得而复失的教训,认定最重要的原因之一是没有一次思想上的革命。于是以陈独秀为首的急进民主主义者,以意大利的文艺复兴和法国的启蒙运动为榜样,对中国资产阶级政治革命——辛亥革命,进行了一次思想文化上的补课,这就是新文化运动。新文化运动一开始,陈独秀在《新青年》创刊号上发表的《敬告青年》一文中,就把“科学与人权”作为这一运动的战斗旗帜,后来他又在《本志罪案之答辩书》中,把新文化的精神实质,明确概括为“民主”与“科学”,即德先生和赛先生,而且认定只有这两位先生,才可以救治中国政治、道德、学术和思想上的一切黑暗。在近代中国,民主成为一种思潮,是从戊戌变法开始的。康有为以日本和俄国为榜样,试图建立日、俄式的君主立宪制。严复则主张建立英国式的君主立宪制。孙中山突破了君主立宪的框子,主张向美国学习,“创立合众政府”。但上述种种努力,都纷纷失败。陈独秀认为,造成这些失败的重要原因之一,是西方资产阶级“自由”、“平等”、“博爱”、“民主”的观念没有在中国人心中扎根。他主张直接向民主的策源地,资产阶级革命最彻底的法国学习,不仅要个人获得政治和经济上的民主,而且要建立真正的自

由、平等的资产阶级民主共和国。强调国家、政治、法律都应以维护和保障个人的自由、幸福为原则,提倡自由的、自主的“国民自治”,反对军阀官僚的专制政治。



图6-2-3 陈独秀像

反对封建专制和反对封建礼教是并行而起的。因为以三纲五常为核心的封建礼教是封建专制统治的理论基础,袁世凯称帝,康有为反对共和及其他封建主义分子的罪恶活动都是打着尊孔复古的旗号进行的,所以激进民主主义者提出了“打倒孔家店”的口号,把批判的矛头指向儒家学说和三纲五常等封建礼教,指向了尊孔复古思想。新文化运动一面提倡民主,反对君主专制和军阀独裁,反对孔子的旧礼教、旧道德;一面提倡科学,宣传科学思想、科学知识。提倡科学,首先要反对鬼神迷信。中国是一个长期处于封建专制统治的国家,鬼神迷信一直很盛行。辛亥革命失败后,反动派大搞复古主义,除提倡尊孔读经之外,还大力宣扬鬼神之说。1918年在上海成立的灵学会,公开鼓吹鬼神的存在。于是激起一场有神论和无神论的斗争。激进民主主义者针对《灵学》进行了有力的批判,指出世界上根本没有神鬼存在。他们认为,要拯救濒临于国亡种灭绝境的 中国,靠孔圣人、张天师是无济于事的,只有大兴科学和民主,才能救中国。激进民主主义者在批判鬼神论的同时,宣传了唯物论,使科学得到了初步的传播和发展。1915年,一批留美学生成立“中国科学社”,在上海出版《科学》杂志,以传播世界最新科学为宗旨。1919年,科学普及的文章在各报刊上大量出现,其中大部分内容是介绍达尔文进化论和爱因斯坦相对论,一部分介绍科学史、科学家传记和科普常识,从而提高了人们的科学修养,加深了人们对唯物论的理解,也增强了人们反对鬼神迷信的勇气和决心,对于推动全国学习科学的风气,造就科学人才,起了积极作用。宣传科学,还必须破除对偶像的崇拜,树立真理的权威。在漫长的封建社会里,人们崇拜天、地、神、佛、孔圣人等偶像,这是君权和家长制在神学领域的反映。陈独秀、李大钊等人大力呼吁崇拜科学真理,打倒各种假象。封建迷信和崇拜偶像又是和保守落后联系在一起的。因此,激进民主主义者在反对封建迷信和崇拜偶像的同时,大力宣传社会进化,反对保守,号召人们从消极、迷信、保守、退缩的束缚中解脱出来,树立积极、进取、战斗的人生观。在民主和科学的旗帜下,激进民主主义者还

提出了文学革命的口号,并向封建主义思想的旧文学发起了进攻。1917年,胡适在《新青年》杂志上发表《文学改良刍议》和《建设的文学革命论》二文,主张以白话文代替文言文。接着,陈独秀发表《文学革命论》一文,高举革命的大旗,提出了文学革命的三大主义,即“推倒雕琢的阿谀的贵族文学,建设平易的抒情的国民文学”;“推倒陈腐的铺张的古典文学,建设新鲜的立诚的写实文学”;“推倒迂晦的艰涩的山林文学,建设明瞭的、通俗的社会文学”。把文学革命从形式推进到了内容。鲁迅作为文学革命的主将,把文学内容和形式巧妙地结合在一起,写出了诸如《狂人日记》《孔乙己》《药》等脍炙人口的不朽作品,使文学革命得到更为广阔和深入的发展。

观察这一时期的文化内涵,又主要包括三个方面的内容:第一,以进化论批判旧制度的孔学,如陈独秀在《孔子之道与现代生活》一文中,从经济学基础和伦理学观念上扬弃孔子及其儒学。第二,以民权、平等思想反对专制主义及孔学道统,如李大钊在《孔子与宪法》一文中,针对当时复辟尊古派提出将孔教立为宪法说法给予了批驳,具有对旧文化反省的普遍意义。第三,以现代生活与科学精神批判孔子的礼教观以及由此形成的封建纲常名教。陈独秀《本志罪案之答辩书》中高扬科学、民主,实际上也是反对旧纲常礼教的宣言。他认为,要拥护德先生(Democracy),便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护赛先生(Science),就不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。而鲁迅的《我之节烈观》、吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》等,都是对这一思想的宣扬。新文化运动极大地启发了人民群众的民主主义觉悟,促进了人们追求真理的愿望,从而为马克思主义在中国的传播创造了有利的条件,并引导中国人在更高的文化整体上重新探索救国救民的出路。

而就反帝而言,新文化运动中的人们在反对帝国主义列强侵略中国领土和主权的立场上,同样借助了西方科学文化思想,通过改变旧的政治文化与伦理观念的方式来达到“救亡图存”的目的。也正是因为对新、旧文化问题讨论的深入,中、西文明冲突的表现形态也就显得更为广远,更为复杂。整个20世纪二三十年代的东、西方文化之争,科学与玄学之争,中国社会性质之争,国民性的思考与批判,现代新儒家的产生等问题,都是围绕着西学与实学这一中轴问题而产生和发展的。

三、“西学东渐”带来的转变

从上述阶段性发展看“西学东渐”对中国传统文化的影响,有两大转变最为明显:一是农业社会文化向工业社会文化的转变。郭湛波《近五十年中国思想史》以陈独秀、吴虞、胡适等人对旧礼教的批判为例,说明当时由农业社会向工业社会转变的文化大势。他认为,中国农业宗法封建社会思想的代表就是孔子。因为中国自春秋战国以后,至鸦片战争,两千余年的中国农业社会没有变动,所以笼罩两千余年的孔子学说思想也没有什么变动。那么工业资本社会思想来到中国,首先攻击的就是这笼罩中国两千多年的孔子学说和思想。郭湛波的这一说法比较典型地反映了当时学者的共同历史观。二是由中国传统经学文化范式向科学的自然、人生文化精神的转变。在汉代独尊儒术、凝定经学的时期,已经完成了由“道在天地”向“道在六经”的转变,随之也就出现了两千年学术的注疏诠释系统,造成文化的惰性,而西学东渐带来的科学文化精神,目的在于探索自然与人生,从而促进了中国文化学术范式的变革。梁启超在《新史学》中提出的历史“叙述进化之现象”、“叙述人群进化之现象”、“叙述人群进化之现象而求其公理公例”的三大“界说”,正是这种文化的转变与学术的觉醒。

第三节 亲缘核心:华人文化的世界网络

华夏文明从远古走来,可谓是源远流长,那浩如烟海的圣贤典籍,那闻名海内外的四大发明,都是中华民族乃至整个世界的文化瑰宝。沧桑变迁,朝代更迭,有着几千年历史的中华民族创造出了与天地并存、与日月同辉、古老而又璀璨的东方文化体系。随着华夏游子的遍及天涯,中华文明也得以在世界各地生根、发芽,并且茁壮成长起来。同时,华人、华侨的文化意识也在不断地增强,所以一张遍布全球的华人文化网络已经开始渐渐地形成。

在西方社会文化研究领域,有一种观点是以种族为中心来看待世界的,持这种观点的西方学者也多以族群的观念对待华人意识。如乔尔·科金(Jole Kotkin)撰写的《族群:种族、宗教和认同意识如何决定新全球经济的成就》(Tribes: How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy),就认为华人是个“全球性的族群”,已经拥有了一个相互信任原则运作的全球性网络,而中国大陆则是“这个族群一切文化遗产的宝库”。另外,还有奈斯比特(John Naisbiss)的《全球矛盾论》(Global Paradox),他提出了“大中国和全球华人族群”的概念。西格雷夫(Sterling Seagrave)的《君主的皇冠》(Lords of the Rims)进而把海外华人描写为“一个没有疆界、政府或国旗的帝国”。这些提法可能因其强调文明的冲突而夸大了族群的作用,但我们可以从中看出,华人族群文化所具

有的传统性和它在中外文化交流中形成的新文化网络,确实是中国文化现代化进程中一个非常值得我们关注和思考的问题。

一、华侨的分布及“华侨”一词的来历

依据目前海外华人分布的地域,我们可以将其划分为三类。第一类海外华人在整个海外华人的整体中占大多数,他们居住在中国邻近的国家或地区,这里是他们最早移居或继续移居的地方,主要分布在亚洲各国。这些国家和地区在地理上与中国陆地毗连,或者只有一海之隔,双方渊源极深,关系密切。华侨从早年就迁徙、生息在这些地方,人数约占世界各地海外华人的百分之九十,其中以新加坡、马来西亚、印度尼西亚、泰国等地的华侨人数居多。第二类海外华人散居在全球发展中国家,人数相对来说比较少。例如非洲,因为非洲经济亟待开发,需要大量吸引外资,所以像中国香港、东南亚各国的华商和中国台湾的厂商,纷纷前往非洲投资设厂或推广贸易。有些人逐渐熟悉和适应了当地的生活,取得长期居住权,成为华侨,并且较多分布在原来华侨人口比较少的地区,这些劳动工人出身的华侨对当地的经济发展做出了重大的贡献。第三类海外华人移居到了西方的工业国家,特别是近年来流向北美及澳大利亚、欧洲和新西兰等地的移民。美洲在地理位置上距离我国比较遥远,早期的华侨大多是远渡重洋的契约劳工。他们到了美国之后,一般都从事摊贩、零售、服务等行业。最近的几十年,美国华侨的组成结构和所从事的职业发生了很大的变化,来自台湾、香港的移民开始增多。当地的华侨子弟也普遍受过高等教育,学成后应聘担任研究、教学和专业工作的人数逐渐增多,这是住美华侨近些年来的一大变化。欧洲早期华侨主要是参加第一次世界大战后的留法劳工。20世纪60年代,印度尼西亚和中东地区国家动乱,不少华侨为了避难也纷纷前往欧洲,使旅欧华侨人数剧增。70年代后,欧洲国家又大量收容中南半岛的难民,难民中的华侨和华

裔占六成以上,致使欧洲华侨又一次猛增。现在旅居大洋洲的华侨也具有相当的数量,澳大利亚的经济开发、生产与贸易规模较大,需要大量的人才,许多华侨子弟在澳大利亚留学,学成后选择了留澳工作,成为澳洲华侨。

“华侨”这个词在我国典籍中最早见于《清实录·德宗本纪》,从1893年(光绪十九年)“除华侨海禁”,到1900年清政府所订的《国籍条例》,逐步明确了“华侨”与“海外华人”的国籍区别,以后便以此为章,延续至今。“华侨”,一词译为英文是“Overseas Chinese”,意思是“漂洋过海的中国人”,可见英文的译法也反映出了“华侨”这个词的内涵和来历。“侨”的汉语意思就是暂时居住,在我国古代汉语中,没有一个词与“华侨”的意义完全相同。因为在我国封建社会时期,出于防御和安全等方面考虑,一般都采取了禁止国人出海的政策,而这项政策在1893年时才被废除,所以在官方的正式文书里,“华侨”这个词出现的比较晚。“华侨”从范围上说,是对居住在中国以外华人的总称。但是,按其性质又可细分为“华侨”与“海外华人”两种。通常我们将居外保留中国国籍的中国人称为“华侨”,而将加入当地国籍的中国人称为“海外华人”。在漫长的中外文化交流史上,“华侨”作为一个特殊群体,为中国文化向异域的传播和发展起了重要的作用,而比华侨更为广泛的群体——“海外华人”的作用更是不可估量。在现代世界的文化建构中,由于华侨们的共同努力,已经形成了一个以中华文化为核心的全球网络化系统,这是一个值得我们重视的新发展。

二、华侨的起源及历史发展

从文化交流史上来看,移民现象非常久远,可以说自古有之。有人认为华侨史的起源应该在上古时代,据《山海经·海外北经》记载,夸父立志追赶太阳,途中感到口渴,便喝干了黄、渭两河之水,仍感不足,终于渴死。

他们认为《山海经·海外北经》的“海外”就是中国之外。还有,像“殷人东渡”记录了周武王伐纣时期的事件。另外,根据《史记·秦始皇本纪》记载,秦始皇曾经“议功德于海上”,而且他还相信鬼神之事,时时刻刻都在梦想着找到长生不死的仙药。当他听说渤海海中的仙山上有能够使人长生不老的仙药时,就下令让方士入海去寻找。最先为秦始皇入海寻求仙药的是燕人卢生。卢生从碣石(也就是今日的秦皇岛)入海,虽然一无所获,但是他声称在海上看到了传说中名为“蓬莱”、“方丈”、“瀛洲”的三座仙山,而且还看到山上面有仙人居住。卢生入海求仙药失败后,秦始皇又派遣徐福(市)入海继续寻找仙药。徐福第一次出海归来后,说自己已经登上了蓬莱仙山,并且看到了仙药,但山上的仙人嫌他带的礼物太少,没有允许他把仙药带回来。仙人说:“如果要想得到仙药,就必须选送优秀的男童、女童和工匠作为交换。”秦始皇听说徐福见到了仙药,非常高兴,选拔了三千童男童女和一批能工巧匠交给徐福,令徐福去求取仙药。徐福在海上转了一阵子,还是没求得仙药,回来向秦始皇禀报说,这次失败是因为海上有大鲛鱼作祟,阻止了他们的船向仙山靠拢。所以,要去仙山就还得配备优秀射手和先进武器。恰巧,这时秦始皇做了一个梦,梦见他与海神搏斗。据占梦博士解释,这海神正是大鲛鱼的象征。于是,秦始皇相信了徐福的说法,又为他选配了射手和武器,并亲自下海前去。当船行到芝罘岛附近时,果然遇到一条大鱼,秦始皇亲自射杀了它。秦始皇认为这次上山求药应该没有障碍了,可是神山、仙药是根本不存在的事物,徐福再也不敢去见秦始皇,便带着三千童男童女和一批工匠去了日本,并在那里繁衍、生存了下来,这些人可能就是第一批移居海外的侨民了。到了汉帝国全盛时期,开辟西北陆路交通,华人已多迁徙到中亚、北亚等地。西汉武帝时更是远征西域,开辟了举世闻名的通往罗马帝国的“丝绸之路”,“丝绸之路”沿途的国家都向中国朝贡,并把朝贡作为一种外交形式确定了下来。东汉光武帝时,曾经派遣马援将军赴越南平定起义,而且光武帝还曾经封日本朝贡使节以“汉倭奴国王印”。进入唐代,开始了东南沿海交通,

使得通过海路前往南洋定居的人数日益增多,后来的海外诸国直接把南洋华侨称为“唐人”,华侨的居住区称为“唐人街”,华侨回国称为“回唐山”,这些都表明,唐朝时中国和世界各地的交流有了迅速发展。唐朝不仅是东亚的大国,而且它的文化在当时也处于世界领先水平。在其全盛时期,可以说是世界上最强大的国家,不仅内政统一,而且有高度的文化和繁荣的经济,与世界各国有着广泛的交流。当时的都城长安,集中了包括来自波斯、阿拉伯在内的世界各地商人,是世界商业和文化的中心。鼎盛时代的唐王朝势力范围曾扩展到整个亚洲地区,东起朝鲜,北到内蒙古,西到中亚,南到印度、东南亚一带。越南的河内周围也是中国本土,从越南南部、柬埔寨、爪哇、苏门答腊一直到印度,各个国家都向唐王朝称臣朝贡。日本也不断地派遣“遣唐使”,保持朝贡方式的外交关系。朝贡制度一直起着官方贸易的作用,同时也促进了民间文化的不断交流。这些情况在史书上都是有记载的,如宋人朱彧《萍洲可谈》就记录了唐代多交通东南各少数民族,所以蛮夷各族称中国为“唐”的历史。《明史·真腊传》也记述了海外诸国都将华人称为“唐人”的情况。所以,现在学术界华侨史研究者比较统一的一个观点是:至少在唐代已出现了华侨群体。由此可见,唐代在华人移民史上占有极其重要的地位。到了宋元以后,到海外发展的华人数量继续增加,这种现象既与正常的经济文化交往相联系,又与国内情势的变动(如战乱)相关。进入明代初年,中国杰出的航海家郑和七下西洋,其中规模最大的六次都在永乐年间,我们先不考虑郑和下西洋的目的是不是奉了永乐帝的密旨去海外寻找下落不明的建文帝,或是要显示国威、宣扬正统,造成一种万国来朝的盛况。单从中华民族同海外交流这个角度来考察,这一壮举确实极大地促进了中国同海外诸国的交流,也使得海外华人数量得以迅速增加。郑和用了30年的时间,前后经过了亚、非三十多个国家,被誉为“中国光荣的顶峰”,他的“七下西洋”加强了中国和南洋各地的联系,很多国家的国王在与郑和接触之后都派使臣或者亲自来到中国进行访问。在郑和的影响下,到南洋去的华侨也日益增

多,因此,郑和在华侨史上具有不可磨灭的功绩。其后,明代隆庆时期开放海禁政策,这也对海外华人数量增长起到了促进作用。张维华在他主编的《中国古代对外关系史》里,把这一时期的华人移居现象和前代华人移居现象作比较,发现了这样几个特点:一是华人出国侨居的原因中经济因素已经开始占据主导地位;二是华侨的聚居地以东南亚为主;三是由于华侨的数量增加,他们多居住在一处,逐渐形成了海外华人社区;四是华侨多与当地入通婚,开始了相互融合的过程。从隆庆以后,一直到近代社会,由于西方殖民势力的强盛,很多中国人作为劳工被迫离开祖国,成为海外华人中命运比较凄惨的一个新的群体。但随着时间的推移,这些人中出现了一批优秀的经营者,取得了一定程度的成功。他们不仅在当地获得了经济地位,同时也获得了相应的政治地位,成为海外华人的领袖人物。第二次世界大战以后的几十年当中,世界各国华侨的人数、结构、身份发生了错综复杂的变化。其变化的迅速和程度的猛烈,是华侨史上前所未有的。这些变化的产生都是与华侨本身的发展规律、侨居国的政策、乃至整个世界经济形势和国际政治格局密切相连的。这一时期不仅开创了华侨事业的新篇章,而且对华侨未来的生存、发展、前途和命运有着深远的影响。战前,华侨大多数从事零售商业或小型加工业,战后虽然受到侨居国的种种限制和排斥,但他们仍能在不利的环境中继续生存和发展。在经济结构方面,华侨已从传统的经营小商品、从事手工业制造为主的单一产业,逐渐发展为具有多种企业和生产模式的新格局。华侨所从事的行业种类也发生了巨大的变化。在商业上,除了零售商业外,还有不少中介商和超级市场。在工业上,出现了许多金属、机械、车辆、纺织、成衣、塑胶、烟草、建筑材料、木材加工、石油化学、电子电器等制造业。在服务行业中,出现了银行、保险、餐馆、旅游、航运、房地产等行业。华侨们的经营方式也出现了显著变化,从战前的独资企业、家族企业,逐渐发展成为股份公司、跨国公司和控股有限公司,各国华人资本也开始互相渗透沟通,结成若干华资集团。在投资方向上,过去华侨

投资绝大多数集中于东南亚,现在华人投资地区则扩展到北美洲、拉丁美洲、大洋洲和欧洲。目前,海外华人经济和犹太人、伊斯兰人经济并称为当今世界金融势力的三股强流。战前,华侨普遍文化水平不高,所以在科学技术方面成就不突出。但是战后由于大陆、中国台湾、中国香港和东南亚派往发达国家的留学生日益增加,华侨华人在科研、工程、医药等各个领域取得了巨大的成就,和过去相比,有了翻天覆地的变化。在美国从事教授、会计师、工程师、医师、律师及各种高级技术的12类专业人员中,按其总人数所占的比例来计算,华裔遥遥领先,居于首位。另外,在加拿大、澳大利亚、东南亚各地区,华侨的科学技术、文化水平也有很大的提高,出现了一批新型的华人知识分子,对当地的发展做出了重要的贡献。现今世界上流传着这样一种说法,即财富在犹太人的口袋里,智慧在华人的脑袋里。总结12世纪到20世纪间华人移居海外的原因,潘翎在他主编的《海外华人百科全书》中提出了六大历史动因(或可称为环节),即:第一,中国海军的成长与海上贸易的发展;第二,中国与东南亚的互相作用;第三,中国人口的增长;第四,西方工业国家的军事与工业扩张;第五,西方对中国及东南亚的影响;第六,中国内部的崩溃。潘翎的总结确实使我们对这一时期华人移民海外的原因有了一个更清晰的认识。

三、华侨对世界文化的贡献及特点

中华文化源远流长,博大精深,饱含着华夏先哲们的无穷智慧,记载着炎黄子孙的辉煌业绩,也使我们成为四大文明古国(古代埃及、古代巴比伦、古代印度、古代中国)之一。在漫长的岁月中,我们的民族经历了千难万险,都一次次化险为夷,转危为安,巍然屹立在世界的东方,表现了中华民族艰苦卓绝的斗争精神和大无畏的民族气概。中华文化可以说是一代又一代的中华儿女奋斗的记录和他们智慧的结晶,也是中华民族力量的源泉。中华文化是祖先留给我们丰厚的遗产,其中包括兵、农、医、艺

等实用文化,诗、词、歌、赋等文学瑰宝,还有发人深省的生活思考,这些都对我们治理国家、安定社会、修养品德、成就事业等方面具有决定性的作用。其中的很多精华之处,不仅属于我们的民族,而且也被世界各国吸取和运用。中华文化必然给炎黄子孙,不论是长期生活在大陆和中国台湾的同胞,还是散居在世界各地的华侨、华裔的意识观念以很深刻的影响。中华文化提倡扶弱济贫,增进人类的进步与繁荣,主张“天下一家”,以世界大同为最高理想,这也是居住在海外的华侨能与所在国居民和睦相处的思想基础。中华文化还推崇高尚的道德情操和人格,具有悲悯天下苍生的胸怀,这使华侨对人类的前途有伟大的抱负,对家庭、民族和所处的社会都有一种神圣的使命感。中华文化还讲究人们自身的修养,使得中华儿女中正平和、通情达理,成为维持社会秩序的重要稳定要素。肯定人的价值、重视道德生命是中华文化特有的精神,也是我国文化的一大特色。肯定人的价值,就是对于人的尊重,它既表现在强调人生的责任,要求人们时时刻刻不忘造福于社会,造福于人类,也说明了只有靠自己的勤奋,才能创造美好生活环境,这是中华民族吃苦耐劳、开拓进取的力量源泉。中华文化的另一个特点是笃实严谨,且又具有兼容并蓄的融合力,善于适应环境,长于择善而从,能够从事物中吸收先进的、合理的成分,具备知难而进、攻坚克难的素质。正因为中华文化哺育下的华侨具备这种特制,才能在侨居国的各个行业,特别是科技界,有这么多的中华精英被世界所公认。中华灿烂的文化,对人类进步和繁荣所做出的贡献是举世瞩目的。在一些华侨和华裔众多的国度,特别是太平洋地区的政局稳定、经济发展较快的新兴工业化国家和地区,都可以感受到中华文化的影响,这类国家所推崇的新儒家思想、新孔教观念,实际上就是中华文化的代名词。

如果从海外华人在与中国本位文化的关系及对世界文化贡献的方面来考察,主要表现在经贸、科技与学术三个方面。在经济和贸易方面,自

唐宋以来,东南亚的华侨就将国内比较先进的农业、工矿业与商业经营技术带到移居地,促进了当地经济的发展与繁荣。同样,近代西方科技的迅猛发展,华侨往往又成为中西交流的纽带,也推动了中国经济结构的变革与经济水平的提高。中华民族的传统文化、风俗习惯、语言文字、饮食起居自成系统,家族关系和社团关系也具有本民族的内在凝聚力,这些都对华侨文化产生了巨大和深远的影响,对多元世界文化的形成作出了贡献。现在华人、华侨遍布世界各地,虽然他们中的大多数已经成为当地居民,但他们和其祖先带到侨居国的中华文化却存在着千丝万缕的联系。基本上可以这样说,有人群的地方就有华侨,有华侨的地方就有中华文化。在科学与学术方面,广大海外华人也充当中西文化互动的中介,而他们自身在保留着中国传统文化的同时,又在居住地接受西方文明的教育,从而成为具有兼容中西文化素质的一个新的群体。如果从海外华人经过长期奋斗所取得的成就来看,其中所呈现出的现代文化现象主要表现在以下两个方面。

(一)族群文化现象。

这一现象的形成除了华侨同为华裔这一根本共同点之外,另外还有两个非常重要的原因:一是古代华人出海多成帮结队,在外居住已经构成了一个自然的亲和群体;二是华人久居海外,大多存在念祖寻根的情节,正所谓狐死首丘,叶落归根,于是像海外华人会馆、同乡会等非官方组织,便成为了最具体的实现这一文化理想的行为形式。这种文化现象的历史存在和现代走向,在很大程度上拓展了中华文化未来的生存空间。海外华人以他们特有的族群现象和浓厚的寻根意识,昭示着对中华优秀传统文化的向心力量,同时又以其流动性和全球化形态,编织起现代社会一个特殊的文化网络系统。所以,它在中华文化现代化进程和形成世界范围的网络过程中所起的作用,也是十分重要的。

中华民族历来具有很强的凝聚力和向心力,离开祖国时间上的长久和地点上的遥远都阻隔不断炎黄子孙与祖国的血脉深情,祖国是华侨魂牵梦绕的地方,他们以各种方式为祖国的振兴和强大做着自己的努力,华侨们一直都是把祖国当作最值得自豪的精神源泉。世界各地的唐人街都保留着浓郁的中华文化风格,比如建有中国式的牌坊,有古色古香的中国传统庙宇殿堂,有的地方还建有中国式的亭台楼阁、园林水榭,置身其中,能够感受到一种江南的秀美灵动。另外,几乎每家店铺的牌号都用中、外两种文字书写,用以表达一种不忘祖国的情怀。中文是我们民族创造出的瑰宝,外乡的华侨看到它就会产生一种强烈的亲切感和归属感。另外,每到中国的传统节日,如春节、元宵节、中秋节,各地“唐人街”更是热闹非凡,张灯结彩,舞龙滚狮,拜神祭祖,迎宾访友,一派欢乐的气氛,体现了中国各式风土人情和华侨们以文化来寻根的一种情结。“唐人街”或“华埠”英文一般称作“China Town”,是海外华人生息繁衍的地方,许多华人一辈子就生活和工作在这里,形成一个小的中国式生活群落。在这里你不用担心不会讲外语,因为这里使用的是汉语,华侨们可以在这里过上一种和在祖国相类似的生活。海外华侨为了加强团结和不忘祖宗根本,不忘中国传统文化,纷纷成立各种介绍中国传统文化、中国民间文化的文化中心,定期举行中国古代书法、绘画、雕塑、出土文物、陶瓷制品等各种展览,举办中国传统音乐、舞蹈、曲艺、武术等艺术演出。另外,一些带有浓郁中国特色的东西,如南北小吃、酒类、针灸、拔罐、草药等,还吸引和激发青年华裔对祖国的了解和热爱。华侨和祖国大陆同胞一样都是中华文化的传承者,他们有着强烈的文化保存意识,不愿意让中华民族的爱国传统和文化传统断送在自己这一代手中,而且他们希望将中国文化之根代代相传,使其在异地也能够生根发芽、开花结果。老一辈华侨们总有“叶落归根”的思想,现在他们的子孙为适应生活和事业的需要,大都取得了定居国的国籍,“就地生根”的现象比较普遍。虽然是这样,他们依然存有着中国血统,是炎黄子孙、龙的传人,他们与中国文化总是有着

千丝万缕的联系。有一些华裔侨民是在定居国出生的,有的甚至连中国话都没有学过,但是黄皮肤、黑眼睛的他们还是不远万里来到祖国寻根问祖,赤子之心感人肺腑。

(二)贸易文化现象。

由于历史上华人渡海出蕃,多为寻求生存和发展的机遇,以经商为途径很自然就成为了最主要的选择,于是海外华人(含华侨)往往与华商画上了等号。近年来,海外华人的商业组织,如中等形式的称为“联合大企业”、“商业集团”,特大形式的称为“海外华人商业网络”,不定形式的称为“华商会”等,正显示了这种趋向以及其在国际竞争中的集体力量和发展态势。而全球华人商业网络的形成,对华人文化网络的形成与发展,无疑同样起着巨大的推进作用。各国华侨经济事业有了飞速的发展,为各国经济繁荣做出了贡献。华侨经济作为一种不可忽视的力量,已被各国政府,甚至国际上所承认,并得到重视。战后华侨经济的发展主要有以下几个原因:首先,在老一辈华侨艰苦创业的基础上,成长起来新一代华侨,他们大多受过高等教育和专业训练,已成为各国华侨资本企业的核心力量。其中不少人在各国政府机构、国有企业和跨国资本的国际机构中担任要职,成为带动各国经济的一股不可轻视的力量。其次,学成、定居海外的留学生,现在已经成为一支实力雄厚的高级科研队伍,这支队伍对促进各国经济的发展,特别是对尖端科学技术工业的发展,起着巨大的作用。再次,战后的中国香港已经从转口贸易港发展成为加工转口贸易港,既迅速积累了工商业资金,又造就了一批经营管理与工业制造技术的专业人才,刺激了香港工商业向海外发展。最后,中国台湾经济起飞以后,对外投资资金大幅度增长,这也对华侨经济的增长起了巨大的促进作用。华侨、华人的活动,是世界活动的一部分,他们把中华文化引领到世界各地,华裔在海外发展历史是祖国历史的一部分,华侨、华人的经济是国际经济的

一部分。华人经济的发展,地位的提高,在世界性挑战中的奋进,既是世界发展的表现,也是华人本身发展的体现。

四、华人文化世界网络的发展方向

人类经历了渔猎时代、农业时代和工业时代,走过了约二百万年的漫长路程。今天,一个新时代的轮廓又日益显著而清晰地展现在人们的面前。现在科学技术迅猛前进,社会生产力显著提高,各个国家之间,各个地区之间的联系越来越密切,生产和消费的世界性在进一步加强。从物质到精神,整个人类紧密相连、息息相关,基本上形成了一种你中有我、我中有你的态势。随着新技术革命的到来和各国、各地区之间文化的不断交流,所有的国家和地区都被纳入到世界范围的广泛而又深入的网络之中。当然,其中的一个重要组成部分——华人文化的环球网络,也随之形成和壮大。面对这样一个纷繁复杂的新时代,广大华侨、华人要在这个新机遇中求得生存与发展,要在这个新环境中有所作为,首先就应该突破旧的条条框框,建立起新的现代化的思维方式,继续创造华侨的辉煌。

当今世界,文化已经不靠宗教信仰来界定,随着历史文明在20世纪的变迁,它越来越诉诸民族和国家这一对紧密相连的概念。其中的民族主要指族裔和种族的联系,而国家则主要指主权和领土。然而对于海外华人来说,通常只有文化认同才是唯一可行的选择,经济行动只是达到文化自由的通道。如今,中国存在着一种同一性的趋势。在政治上说,一个中国已经得到大多数政府的广泛接受,而且中国香港和澳门也相继回到了祖国的怀抱。从经济上讲,包括大陆、中国香港和中国台湾的“大中华”概念也得到了充分的表达。从文化上讲,以大陆为文化中心,港、台为次文化中心的观念也逐步建立起来。这些都为形成一个更加完整、统一的华

人文化的环球网络打下了一个坚实的基础。

当代中国实行改革开放政策,这也带来了文化交流和沟通的高速增长。中国与世界的文化联系极大地扩展了中国人的视野,也促进了世界对于中国的了解。而中国经济的高速成长和中国综合国力的扩大为中华文化的传播奠定了基础,为中国的对外开放提供了条件。新世纪的风云变幻导致了全球经济的困扰,世界的未来扑朔迷离。但中国的发展却成为了世界的一个亮点。现在,如何在奥运会和WTO提供的新平台上展示中国新的文化创造的活力和能量是我们必须努力的。奥运会给我们展示自己的机会,把我们的能量和创造力告诉世界, WTO则要求我们回应挑战,按照国际规则塑造我们自己。这一切都要求我们既要深刻地变革自身,又要顽强地捍卫自己的文化。如何在这样的变化中寻找自己的文化方向,在追求成功的同时为中国文化的未来创造做出贡献,是我们必须面对的课题。2008年的中国奥运会的“人文奥运”理念可以创造独特的中国“奥运文化”,这首先可以加快中国向世界文化的开放,促进中国的全球化进程。这包括中国人的国际观和全球意识的增强、中国的开放程度和对于人类共同文化精华的参与和接受程度的增强等。最后,中国“奥运文化”的创建必然为古老中国文化和东方文明在21世纪的复兴奠定基础,成为这一复兴的最为明确的生长点。这当然是追求中国古老的人文价值的创造性转化,追求东方的创造性和想象力的再发现。这也预示着“21世纪是中国的世纪”,华人文化的世界网络具有强大的生命力。

第四节 审己知人:文化的变革与转型

中国社会发展到近代,传统文化正经历着一个空前的大裂变,并由此开启了文化的现代进程。对此,马克思认为,与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件,而当这种隔绝状态在英国的努力下被暴力所打破的时候,接踵而来的必然是解体的过程。梁启超在《五十年中国进化概论》中也将这一时期的中国比喻成“蚕变蛾、蛇脱壳”的时代。正是这种极艰难、极痛苦的裂变,引发了文化学人的深沉反思,所以鲁迅在《摩罗诗力说》中把“审己知人”确立为近代处于文化变革时期的正确心态,这也正是我们今天回顾中国文化近百年的现代进程所应该持有的态度。

一、文化变革与文化转型

由于政治上的长期羸弱和军事上的不断挫败,中国文化发展到近代几乎滑落到一个万劫不复的境地,而西方文化却在鸦片战争后的一段时间内有了空前高速的发展,面对着急速拉大的差距,中国的知识分子开始对旧有的制度作全面地反省。在他们将自己的反思付诸实践时,表现出了多层次的文化裂变。下面就从教育、学术、科技和宗教四个方面来说明这一问题。

(一)教育制度的裂变。



图6-4-1 严复像

近代学者常常把“八股取士”看作是明、清以来积弱积贫的原因,这种思想虽然有偏颇之处,但是它把教育制度和救亡图存联系起来,从这一点

上来说,是有其内在合理性的。康有为《上清帝第二书》论改良政治,指斥八股举业;梁启超《变法通议·学校总论》指出中国衰弱的原因是科举制度的不完善所造成的;严复《救亡决论》也认为八股取士有“锢智慧”、“坏心术”、“滋游手”的三大害处,所以造成家国疲弊,应该尽快铲除。因此,晚清改良派各家在谈到近代教育的现代进程时,其争论的焦点往往突出表现在制度上。考察近代教育制度的变革,一条线索是由旧书院到新学堂的创建;另一条线索是由科举取士到实用人才的培养。自从1839年美国传教士布朗在澳门创办马礼逊学堂,不仅使他本人被称为“中国创办西学的第一人”,而且也为后来教会教育在中国的兴盛开启了先声。到鸦片战争后,教会学堂的大量出现直接影响了中国教育体制的改变。清政府于1862年创立京师同文馆,这是第一所官办新学堂。另外,这一时期英文馆、法文馆、俄文馆的相继开设,也是中西文化对话在教育制度上的反映。而在19世纪末维新派倡导新学,在中国创办了时务学堂、算艺学堂、时敏学堂、明达学堂、广仁学堂、中西学堂、通艺学堂等十九所新学堂,更是在一时之间使新的教学方式形成了欣欣向荣的气象。而且梁启超的《变法通议》中也包含大量谈论新教育的文章,如《论科举》

《论师范》《论幼学》《论女学》等,显然是对当时教育制度变革实践在理论上的提升。由于新学堂与新学制的设置,必然引起对旧的科举取士以“读经习礼”为主的教育模式进行变革,所以清政府于1901年明令废除八股,改试策论,到了1905年终于下令停止科举,广开学校,从此结束了一千三百余年的科举考试制度。广开学校最根本的目的就是根据社会的需求来培养实用型人才。光绪二十八年(1902)《钦定京师大学堂章程》第一章《全学纲领》的第一节就明确表示,设立京师大学堂的目的就是振兴实业,造就通才,这也就是早期新大学的教育纲领。由于要培养实用通才,所以不仅在学校、学制中出现了新的学科划分,而且还出现了诸如外语学校、军事学校、技术学校和女子学校等专门教育。如果从现代文化进程方面来考察,教育变革中女子教育的出现与科技教育的形成,是最具有

划时代意义的。因为前者打破了旧式文化教育中男性独尊的传统,后者使算学、物理、化学、生物、测量等科技知识成为新的大学教育的主干课程,这两者为20世纪的民权思想和进化理论提供了重要的学术文化基础。

(二)学术观念的裂变。

中国传统知识层大多持有“学而优则仕”的理念,所以他们把“读书习礼”作为毕生的事业。但是发展到近代社会,新知识阶层的崛起,最鲜明的标志就是摆脱了旧有的单一模式,表现出既可“铁肩担道义”,又能“妙手著文章”的多元性。也就是说,他们可以脱离仕途而在图书馆或者实验室中实现自我价值。正是因为这种角色定位的转换,所以近代学术的裂变集中体现在两个方面:一是文化事业与学术团体的兴起,这也是随着旧的科举制度的瓦解而产生的。比如近代报刊业的兴起,出版机构的建立,图书馆与博物馆的设置,以及文化团体与各种协会的创建,都为文化学者们提供了新的自由骋才的空间。在1896年的《时务报》上刊登了很多介绍西方学术机构的文章,其中像汪康年撰写的《论中国求富强宜筹易行之法》就把新学堂、学会和图书馆三者看作是振兴国家的三大要务,从中我们不难看出当时文化变革的情形。二是学术研究内涵的变革,这一点又与上面谈到的文化事业和学术团体的出现密切相关。这种学术结构或内涵的变化,比如哲学、社会学、伦理学、心理学、政治学、经济学以及文艺学等领域,有的属于新学科的建立,有的属于旧学科的更化,但其中的裂变和趋新,是显而易见的。以传统学术本源之一的史学为例,其中就呈现出多方面的新变趋势。现略举其要:其一,史学的考据与田野发现的现代学术意义。比如清代掀起的考据学风气影响到了近代的学风,梁启超在《清代学术概论》中也指出这一学科的动机与内容和欧洲的“文艺复兴”很相近。同样,19世纪末到20世纪前期兴起的“田野工作”(如甲骨文

的发掘与敦煌学的发现),实际上都和传入中国的西学重视实际调查的理念相关。另外,像民国初年的“地质调查所”的建立也都与“地下资料”的发现有着紧密联系。基于这一层的思考,李济认为“田野方法”作为一种治学手段,已经取代了原来的把人类劳动分为“劳心”与“劳力”的孔孟思想和必读的四书五经。其二,边疆史与蒙古史的研究,开拓了旧史学的领域。如张穆的《俄罗斯事补辑》《蒙古游牧记》,何秋涛的《朔方备乘》,丁谦的《蓬莱轩地理学丛书》,魏源的《元史新编》,洪钧的《元史译文补正》,屠寄的《元兀儿史记》等一批反映边疆史的书籍,就是道光、咸丰以来,为适应边关政治、军事的需求而出现的新史学思潮的研究成果。其三,外国历史、地理的研究,拓宽了近代史学的新视野。如魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛环志略》、王韬的《法国志略》、黄遵宪的《日本国志》、康有为的《波兰分灭记》、梁启超的《古议院考》等,既体现了“详今略古,详近略远”的新治史原则,又做到了和当时的现实政治相结合。其四,当代史的编撰与研究,也构成新史学的重要内容。如魏源的《道光洋艘征抚记》、夏燮的《中西纪事》、松隼的《洋人入华史》、梁启超的《戊戌政变记》、刘成禺《太平天国战史》等,都记载了当代历史,阐述了现实问题,已经同旧史学划出了泾渭分明的界限。正是基于新史学领域的开拓,才建立了近代以“民史”为内涵,以进化论为支柱的“新史学”理论,这些又和当时哲学领域的进化论、社会学领域的民权观是相辅相成的。

(三)近代自然科学的确立,也意味着旧文化的裂变。

中国古代的科学技术曾经拥有过辉煌的成就,但是它的理念总是局限于国家事务之内,作为政教的附庸而存在;而近代科技是指从西方传入的声、光、化、电、医、算等自然科学门类,所以这一裂变的意义就在于各个学科在文化意义上的完全独立。当然,自然科学理念的独立是由

近代自然科学的研究成果所支撑的。比如李善兰的《则古昔斋算学十四种》,还有他同西方学者伟烈亚力合译的《几何原本》等,华蘅芳与傅兰雅合译的《代数术》等,标志着我国近代数学的建立;李善兰与伟烈亚力合译的《谈天》(原名为《天文学纲要》)、徐建寅出版《谈天》的增订本、竺可桢于20世纪初在《科学》杂志上发表的有关天文学的系列论文,标志着我国近代天文学的建立;李善兰、张福僊与艾约瑟合译的《重学》与《光论》、徐建寅与傅兰雅合译的《声学》、范熙庸翻译的《无线电报》、王季烈与日本人藤田丰八合译的《物理学》等,代表西方物理学传入中国的早期勋绩,20世纪初中国物理学家,如胡刚复、颜任光等的成果,标志了“我国物理学界之垦荒与布种时期”的成就和这一学科的建立;徐寿翻译的《化学鉴原》等十二部典籍、任鸿隽在《科学》第一卷上发表《化学元素命名说》论文、丁绪贤于1917年成立“理化学会”并刊行《理化杂志》等,标志着我国近代化学的建立;华蘅芳翻译、介绍《系统矿物学》(改名为《金石识别》)、《地质学原理》,张相文编著《地文学》《最新地质学教科书》等,标志了我国近代地理学的建立;李善兰与韦廉臣合译《植物学》、傅兰雅编译《植物图说》、20世纪初国内各大学纷纷设立生物学系,标志着我国近代生物学的建立;合信编译《全体新论》《西医论略》等,近代诸如《西医新报》等期刊的编辑,丁福保编著《丁氏医学丛书》,并创办《中西医学报》,标志着我国近代西医学的建立。除此之外,像西方伦理学、逻辑学的引进和研究,以及船舶制造技术与铁路修筑技术等应用技术的普及,都显示和体现出了这一时期科学技术的成就与新变。正是这些成就与新变,决定了现代学科专业理念的确立。当它们反映到文化学领域,同样显示了由旧儒的“格物致知”的伦理型文化模式向重视“实测”、“验证”的科学文化模式的转变。近代地质学家丁文江曾认为,不用科学方法所得的结论都不是知识。在知识界内,科学方法是万能的。他的这一思想在我国近代自然科学确立时期,是具有一定的代表性的。

(四)宗教思想的裂变。

考察中国宗教文化的现代进程,最明显的就是宗教与实学的结合。如果要考察新、旧教义的不同之处,又比较突出的反应于佛教与基督教两方面。佛教一般以清静为本,历代高僧多居住在名山古刹之中修身悟禅,以达到一种自性的解脱与心灵的明彻。到了明清时期,社会动荡,实学高扬,明末的“四大高僧”(云溪袞宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭)已经开始倡导致用精神。等到了晚清的末世,佛教的改革更是把“致用入世”作为他们的指导思想,并成为改良思想的重要组成部分。梁启超认为,晚清的思想家、新学家都与佛学在一定程度上有所联系。民国前后,全国性佛教组织机构、教学研究机构应运而生,如竺云于1903年创办湖南僧学堂,杨文会于1907年在金陵创办祇洹精舍、1910年开办佛学研究会,欧阳渐于1922年创办支那内学院,太虚创办武昌佛学院等。中华佛教总会也于1912年在上海成立,而且在第二年召开第一届全国代表大会时,释太虚、大椿、圆瑛等一批高僧出席,并由太虚主编了《佛学月刊》。就佛学研究形式而言,除僧侣佛学外,当时还有以杨文会、欧阳渐为代表的“居士佛学”和以康有为、章太炎为代表的“应用佛学”。虽然佛学研究的派别众多,但是各家能够做到求同存异,在佛学变革思想的几点重要精神上是一致的。一是理性精神,蒋方震《欧洲文艺复兴时代史·自序》指出,欧洲近世文明,发源于两端。第一是希腊思想复活,引发了文艺复兴;第二是原始基督教复活,带动了宗教改革。中国也应该遵循这两条道路进行开拓,一方面在情感上去追求新文学、新美术;另一方面在理性上去创立新佛教。这种将理性归于新佛教的思想,既是当时思潮的反映,也是旧宗教传统的裂变。二是平等精神,谭嗣同十分重视佛教“众生平等”的主张,他在《仁学》中以佛学教义作为反对专制思想的利器,观点十分明确。而胡适从另一视角出发,在《科学与人生观序》中倡导“为全种万世

而生活”的宗教是“最高的宗教”,而批评那些替个人谋求死后的天堂、净土的宗教是“自私自利的宗教”,他对旧佛教的指斥在精神上与新佛学是一致的。三是致用精神,这一点在维新党人康有为、梁启超、谭嗣同共同倡导的“应用佛学”中已经有了明显的表现,特别是释太虚在1918年与陈元白、章太炎、张謇等创立觉社,希望用佛法来倡导救人救世的和平运动,并明确以入世作为其指导思想。到了五四运动前后,北京佛学居士组织“佛化新青年学会”,刊行《佛化新青年》,号召农禅、工禅以服务社会,提出“自食其力”、“和尚下山”等口号,用来和新文化运动相抗衡。这种化虚为实、变静为动的思想,开启了20世纪佛教积极入世的新道路和新方向。与佛教相比,基督教属于西学,是伴随着近代社会西学东渐的大势来到中国的,尤其是作为“原始基督复活”的“新教”,由于和西方政治文化关系密切,所以它对中国文化现代化进程的影响远远超过了佛学的自我更化力量。特别是基督教利用文化来传播教义,已经充当了近代中西文化交流的重要工具,中国学者对其接受或排斥,包括其中复杂的矛盾心理,实在难以将其剥离于文化进程的大潮之外。但是基督教的传入,作为中国宗教改革的一部分,其自身也有特定的现代意义。

上面所讲的几个方面,虽然不是近代文化变革精神的全貌,但却是此次变革中具有代表性的四个方面,我们可以从中看到近代文化变革的精神实质。

二、文化变革与转型带来的思考

面对着传统文化的转型,我们会去思考些什么呢?文化是一个衍生体系,在诠释中国文化转型和变革时,学人们既要考虑到外来异质文化的冲击,也应该注意到来自文化自身内部的承传和演变。但是,这种本位文化和异质文化之间关系的考量是非常复杂的问题,因为往往本位文化的演

变已经包含了异质文化的因素,比如汉代文化的建构与西域文化的关系,宋代理学与印度佛学的关系,明末文化变革与西方耶稣会向中国传教的关系,都是不能割裂开来而作考察的。所以文化学家谈论到本位文化与异质文化两条线索时,心中的界线和标准实质上就是近现代中西文化冲突这条主线。因此,我们考察传统文化的转型,要更多地关注西学东渐以来的明末清初、鸦片战争前后以及甲午海战到五四运动前后这三大阶段的文化裂变。特别是甲午海战后文化变革的加剧,促使文化学者对传统文化反省得更加深入,也因此引起了一系列既具有深厚渊源承接,又富于现实精神的文化课题。

如果我们以中西文化的冲突与融合为主线去对待传统文化在现代进程中的转型,大致说来至少有三个问题值得去思考。

其一是种族革命与大同世界的问题。

中国近代社会在鸦片战争之后又经历了多次剧变,到20世纪初政治文化出现了三大论争,即革命与保皇、立宪与共和、土地国有与土地私有。在建立政体问题上,原本倡导进化论的维新派却因为保皇思想而成为推翻腐败的清王朝的阻力,所以章太炎、孙中山以推翻清王朝为宗旨的革命论,显然就成为了推进新世纪政治文化变革的强大动力。可是从文化学的角度,其中值得思考的地方就在于唯心论者大多数提倡大同世界之说,而革命论者则多主张种族革命。康有为在他的《孔子改制考》《大同书》等著作中,寄微言于《公羊春秋》,提出“据乱世”、“升平世”与“太平世”的三世学说,并且解释说“升平世”就是《礼运》所说的“小康”,“太平世”就是《礼运》所说的“大同”,于是他在《春秋笔削大义微言考自序》中提出维新变法之前的两千多年的政治都是“据乱之世”。进而在《大同书》中勾画了理想的大同社会的景象,他认为大同社会应该

消除国号,自主地建立州郡,并且统一由政府管理,就像美国、瑞士的政体一样。所谓“大同”就是没有邦国、没有帝王、人人相亲、人人平等、天下为公的状态。这种设想是将孔子思想中通达的“大同”理想与西方的现实政体相结合,不仅表现出了康有为“保皇”观念的特质性和时效性,也显示出了他对西学接受的前瞻性和宽容性。他的这一思想不仅直接启迪了梁启超文化变革观的“新民说”、“自由说”,而且对继后而起的“西化”论者也有着间接的影响。例如,胡适反对中国本体文化,在《我们走那条路》一文中提出要建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家;吴稚晖也在《一个新信仰的宇宙观及人生观》中反对“国粹”,提倡用破碎家庭的方法达到无私、大同的理想状态。他们的这些思想,都是受到当时西学影响而构筑的新“大同”思想。

与上述思想不同,章太炎继承了孔子学说中比较狃狭的“华夷之辨”思想,他的言论及著述带有强烈的排满观念和种族革命思想。梁启超认为章太炎的这种种族革命思想是受到明末遗老黄宗羲、顾炎武、朱舜水、王夫之等人的影响;认为章氏等反满的壮烈行动和言论,是因为此时的朝廷丢尽了中国人的脸,当国人再一次阅读明末遗老的书籍时,便在排满这一点上产生了共鸣,惊醒了那已经麻木了二百多年的民族意识。梁启超推根寻源所找到的历史动机,虽然有一定的道理,但是以此来涵盖种族革命论的全部内容和时代精神,显然是有偏颇的。因为孙中山强调用民族主义革命来推翻清帝时,就明确指出:民族主义就是国族主义。中国人最崇拜家族主义和宗族主义,所以中国只有家族主义和宗族主义,没有国族主义,再结合孙中山的民权、民生思想,显然其中内含了改变帝制的民主平等观念。当然,种族革命思想的产生必然带有排满的历史印记,所以在这种思想影响下所产生的民族主义,会在某种程度上转变成为抵制西学的工具。梁漱溟提出中国文化本位,以致认为中国问题的根本不是对谁革命,而是改造文化,民族自救。孰是孰非?孰进孰退?确实也引起了很多

文化学者的思考与评判,因为民族主义与世界主义的对垒和渗透,始终是20世纪中西文化冲突与交融过程中难以取舍的精神。

其二是文化革新与文化保守问题。

文化的趋新与守旧争论自古就有,所谓“法先王”与“法后王”、“师古”与“师心”、“变古”与“法古”等,无时无刻不存在,只是近代中国的情势发生了剧变,“古今之辩”与“中外之争”的纠葛,在特征上显得更加突出,在内涵上表现得更加深广。梁启超曾经把当时的文化变革与旧文化格局进行比较,认为中国过去的数千年都是处在“停顿时代”,现在才进入“过渡时代”。于是对当时社会的变更作了情绪化的描绘,认为中国数千年来总是原地不动、一成不变、墨守成规,不知道过渡时代是什么样子。由于受到西学东渐和19世纪狂飙突进的冲击,导致亡国灭种的危险,整个民族才走上了艰苦的过渡之道。但是,我们从戊戌变法、辛亥革命、五四运动等一系列社会变革来看,文化革新思潮已经成为主流。谭嗣同的《仁学》想要从根本上排除尊古的观念,认为“古而可好,则何必为今之人哉”。严复传播西方学问到中国,其内涵也是“古学”向“新学”的转换。他在翻译、介绍《天演论》时列举学者“柏康”(培根)、“特嘉尔”(笛卡儿)、“奈端”(牛顿)、“嘉里列倭”(伽利略)继起,新科学方兴未艾,致使人们更明显地看到“古学”的缺失。中国人好古而忽今,而西方人却提倡现代科学,所以西学东渐的过程中也就自然包括了古今文化变革的内涵。这种求变心理到五四新文化运动时达到了巅峰,胡适的《文学改良刍议》与陈独秀的《文学革命论》最具代表性。如陈独秀发扬胡适的《刍议》中倡导的新内容、新精神,在他的《文学革命论》中做了进一步的阐发,认为我们到了一个文学革命的时代,所以凡是属于贵族文学、古典文学、山林文学,都应该在排斥的范围之内。因为贵族文学,过分重视辞藻,失去了独立自主的气象;古典文学,铺张堆砌,失去了抒情写实的目的;山林文

学,艰深晦涩,自认为是名山著述,但对大多数人却无所裨益。这三种文学所缺乏的内容就是宇宙、人生和社会,这种缺失的产生是同我们阿谀、夸张、虚伪、迂阔的国民性有关的。这种观念在钱玄同、刘半农的笔下有了更加激烈的表述,像什么“桐城谬种”、“选学妖孽”,都属于“打倒孔家店”这一派的思想。从文学看文化,当时如吴虞的《吃人与礼教》与鲁迅小说《狂人日记》,都指出孔教的极点就是杀人、吃人。虽然他们的说法还算是有的放矢,但是这种说法带来的文化效应已经由文化革新转为对传统文化的否定。

当然,在这一变革的大潮冲击下,文化保守思想也没有销声匿迹,如林纾在致蔡元培的信中就痛斥了批孔思潮。如果要追溯这种文化保守思想的来源,就要回溯到清代道光、咸丰时期,当时的儒者就认为义理、考据二者不可偏废,兼综汉宋的学者很多,曾国藩在《讨粤匪檄》中持有卫道观点,反对洪秀全太平天国重视耶教,可以说是文化保守思想的开始。今人谈论晚清文化保守思潮时,提出“两系三代说”,即曾国藩为一系,后继者为俞樾、章太炎(张之洞可归此系);朱次琦为一系,后继者有康有为、简朝亮、邓实等。如果按时段划分,近代文化保守思潮有四个时段比较突出:第一,洋务大臣的“中学为体、西学为用”的思想,如张之洞撰写的《劝学篇》提倡“保教必先保国”,与维新派划出泾渭分明的疆界。虽然他们以“二纲”旧说对抗新思想,但因其不适应新时代的潮流,所以很快被新学所淘汰。第二,康有为的“孔教说”,这是属于维新观中的文化保守思想的体现。例如他号召当时的华侨“发义愤,怀故国,思孔教”,就是典型的例子。但是,这种说法又受到章太炎等人的批评,即对“孔教”的质疑。第三,在20世纪初以章太炎、刘师培、黄侃、邓实等为代表的“国粹派”思想的形成,把近代文化保守思潮推到了巅峰。国粹派是在几次西学大潮冲击下,在中国文化有灭亡危险的现实中产生的思想,其核心就是邓实在发起国学保存会时所提出的“发奋保存文武之道”。因此,国粹派学者无不反省

欧化,以抑制西学、弘扬中国传统作为文化主导取向,但是他们也不是完全的排斥西学新知,如章太炎在《国学讲习会序》中就提倡中西兼取。许守微《论国学无阻于欧化》也明确宣称“国粹”与西学互补,可惜西学进入中国三十年来,国人却不能较好地加以利用。于是反思得出“国粹”是一个国家的精神寄托,立国之本,要大力提倡和弘扬。第四,南方《学衡》派与继之而后的新儒学的复兴,是民国时期文化保守思想的主流。在五四新文化运动炽盛时期,杜亚泉、章士钊、梁启超、梁漱溟等一批新老学者与之相抗衡,形成了盛极一时的中西文化大讨论,由此又产生了以梅光迪、吴宓为代表的与北方《新青年》对立的南方“学衡派”。该派的形成标志是1922年《学衡》杂志的创刊,一批学者如王国维、陈寅恪、柳诒徵、蒙文通等为之撰稿,提出“讲究学术,阐求真理,昌明国粹,融化新知”的宗旨。就其国学研究而论,该派颇有成就,而论其文化主张,显然是反对新文化的保守观念。同时,1921年梁漱溟出版《东西文化及其哲学》,以尊孔和捍卫中国传统伦理文化开启了新儒学,到了1935年陶希圣等“十教授”发表《中国本位文化建设宣言》,使这股思潮再次占驻保守文化的主要阵地。当时的学者如熊十力的《新唯识论》、冯友兰的《新理学》、钱穆的《国史大纲》、梁漱溟的《中国文化要义》等著作,正是这股思潮的成果展示。

从上述近代文化保守思想的演进来看,其本质是与民族性结合而形成的文化回流。但落实到具体的文化学人与其文化主张,又有其特殊之处,即保守与革新往往是交互的。比如洋务大臣既引进西方技术,又以中学为本;康有为主张维新变革,又大谈“孔教”;章太炎倡导种族革命,却又主张文学复古,而他的弟子又成为了五四新文学的健将;胡适提倡西化,倡导文学革新,却又强调整理国学,认为考据方法是科学,而他的弟子顾颉刚又从故纸堆中作“疑古”的论断。诸如此类,我们可以从中了解到文化革新与保守的相对性与复杂性是文化的现代进程中一个值得深思的课题。

其三是科学主义与人文主义的问题。

在中国文化的现代进程中,诸如是否立“孔教”、新旧“文体”、中西“政体”以及“东西文化”的论争方兴未艾的时候,于1923年经过长期酝酿又爆发了一场有关“科学与人生观”的论战,也称作“科(学)、玄(学)之争”。其成果在当年年底分别由上海亚东图书公司、泰东图书局出版,即《科学与人生观》和《人生观的论战》两本论文集。这次论战的主将是生命哲学论者张君勱与地质学家丁文江,幕后主使者是梁启超与胡适,参加者则有任叔永、孙伏园、林宰平、张东荪、章演存、朱经农、唐钺、王星拱、吴稚晖、陈独秀等一大批学者,论争的中心议题就是“人生观与科学的关系”。其中以张君勱和丁文江的观点最具有代表性。张君勱在《人生观》的讲演中有一段总结性的陈词,他说当今中国都在谈新文化,但是文化转移的关键就在于人生观。中国有中国的文化,西洋有西洋的文化。怎样对西洋文化做到取其精华、去其糟粕呢?最重要的就是观点,观点确定以后,精神上的思潮,物质上的制度,就可以按图索骥,所以人生观与文化的联系是非常大的。张君勱的论断是根据他对人生观与科学的五种区分,即科学是“客观的”、“为论理的方法所支配”、“可以分析方法下手”、“为因果律所支配”、“起于对象之相同现象”与人生观是“主观的”、“起于直觉”、“为综合的”、“为自由意志的”、“起于人格之单一性”的不同,所以他认为科学无论如何发达,也不能解决人生观的问题,而此问题的解决要依靠人类自身,这种思想显然是针对当时科技文化现状的一种反思。与之对立,丁文江在他的《玄学与科学——答张君勱》一文中对张氏有关人生观与科学的五大不同进行辩驳,在逐条阐发一切知识“决逃不出科学的范围”的基础上,对科学文化的发展性做出了新的辩护。他认为张君勱对科学的最大误解就是以为严正的科学是牢固不破的,公例是一成不变的,科学就是定论。其实世界上的真理是无穷无尽的,我们现在所发现的只不过是极小的一部分。科学上所谓的公例,是说明

我们所观察事实的方法,若是不适用于新发现的事实,随时可以变更。这是科学同玄学根本不同的地方。玄学家人人都要组织一个牢固不破的“规律”(System),人人都要把自己的规律当作定论。科学的精神绝对与这种规律迷的心理相反。因此,丁氏认为除去科学方法,没有什么方法能够解决人生等问题。很显然,丁文江是用历史发展的观念对待科学文化,其中包含了科学思想与方法的可变更性和可预知性。这场论争虽然经过梁启超的《关于玄学科学论战之“战时国际公法”》的调和,胡适的《孙行者与张君劢》、吴稚晖的《一个新信仰的宇宙观与人生观》对科学人生观的再度推演与阐发而告终,但是其争论的发端与结果的文化转型意义,尚有几处值得思考的地方:一是无论是科学观还是玄学观的提出,都属于20世纪科学文化兴盛期的产物,张君劢只反对以科学解释人生,而不反对科学文化本身就是一个很好的例证。二是科学与玄学的思潮都源于所谓西学的欧洲,即欧战后欧洲文化的失败引发出对科学文化万能的怀疑,引出了梁启超的《欧洲心影录》与张君劢的观点;而丁文江等提倡用科学方法解决人生观问题,更是新学思潮的主流。三是这场论争最终以科学方法解决人生问题的论点占了上风,这也说明现代文化转型过程中科学文化的强力作用。四是这场论争虽然只限于新学范畴,是对西方科学文化引入过程中处理社会人生等问题发生的分歧,但玄学派在接受欧战教训后对中国旧有道德文化和生命哲学(如心性学)的追寻,其中包括中国文化本体论者梁漱溟对玄学派的支持,又一次提起了历时已久的中西文化之争。五是超越这场论争的时代氛围,科学主义与人文意志的差异仍然值得思考。换句话说,科学派的丁文江说,如果说我们的思想是科学,玄学派就不愿意学,但是如果说我们的思想是柏格森、杜里舒的玄学,玄学派却可以欣然接受,指出了玄学派的矛盾。而玄学派的张君劢加以反驳,认为人生应该是一种自由自在的状态,不应该受到机械律的支配。林宰平也指出,好些人自以为解决了物与心的问题,而事实上始终没有解决。这些反驳也具有一定的针对性和相对的合理性。正因如此,在这场论争的

后期,持马克思主义唯物史观的论者陈独秀、瞿秋白也主动参与解决这种矛盾,如陈独秀认为科学派只说明了科学的人生观自身的美满,但是没有说明科学对一切人生观的权威。瞿秋白也进一步指出,科学的因果规律不但足以解释人生观,而且足以改变人生观。这两个人的观点不仅是试图为解决这一矛盾而提出的具体方法,同样也预示了对科学文化理解的新走向。

后记

自20世纪以来,中国文化史的编撰已是层出不穷,有通史,有断代史,有编年史,有分类史,可谓各有千秋,日新其业。近年来学术界和出版业风行“插图本”,也就是社会流行的说法即走进“读图时代”,各类插图书籍已司空见惯,举不胜举,唯中国文化史标以“插图本”尚未多见,其因可能在文化范围太广,文字表述已需广征史料,依文选图更要博取,自然有较大的难度。也正出于这类著述尚不多见的原因,我们编写了这部《中国文化史》(插图版)。

本书的编写宗旨是:其一,力求做到文字表述与图画展示的统一,具体地讲,就是以文字为主,以插图为辅,不为读图而读图,而是以图画的形象性帮助理解文化的史实,增添趣味。其二,力求做到文化历史与文化体类的统一,从全书的格局来看,是以体类即专题为主,但每一专题都贯注着历史的线索,时空相辅,融为整体。其三,力求做到一般文化知识与文化精神的统一,也就是说,既要给读者展示诸如文化制度、民间宗教信仰等知识系统,又要阐发诸如士大夫的精英文化包括“三教”(儒释道)的内在精神等。其四,力求做到人文修养与学术研究的统一,因为一部文化史既是数千年来人文活动的史迹,也是学术的发展历程,所以凝合二者,既能提高读者的文化知识修养,又能提供对历史上诸多学术问题的探讨。概括地说,我们

试图达到图文结合、雅俗共赏的目的,起到提高大、中学生人文修养和供一般文化教育工作者以及文化史学爱好者取资借鉴的作用。

本书共分六章,对中国文化基础、制度、宗教、学术、艺术以及中外文化交流进行比较全面而系统的展示与研究,而其中每一节又是一个文化专题,共计35个文化专题,力求在有较大涵盖面的同时对每一文化专题都有较清晰的展示和较深入的探讨。全书的编写人员及其分工是:

第一章、第三章第六节:潘务正;

第二章第一节至第四节:于兵;

第二章第五节至第八节:许结;

第三章第一节至第四节:卞东波;

第三章第五节、第六章第一节:王婷;

第四章第一节至第三节:顾友泽;

第四章第四节至第七节:金生奎;

第四章第八节至第十节:李娟;

第五章:王海波;

第六章第二节至第四节:李新宇。

书中插图,除标明来源者外,也有一部分由编者拍摄于各类文物展馆和文化遗址。书中文字,有参考前贤时彦相关成果处,不一一注出,谨此致

谢。在该书的编写过程中,潘务正在约稿、编稿方面用功甚多,全书最后由许结统稿并审定。

编 者