

宇宙论与古代学术

□ 陶 磊

内容提要 古代学术的主要派别儒、墨、道、法四家,都存在宇宙论的根源。从大的区分看,重德性、讲灵魂、尚礼仪的儒家是西方属天的学说,而重欲望、重生产、重法治的法家是东方属地的学说。因为东西方文明的相互影响,古代学说又呈现出复杂的样貌。从重欲望的派别衍生出强调求欲望之中的派别,如荀子,其既有儒家重德的特征,又有法家尚法的色彩;从重德性、尚礼仪之学则衍生出讲地仁、讲法仪的墨子。这两派总体上看当归入东方学术类型。从宇宙论的角度讲,道家老子学说是属天的学说,但作为东方学术类型,其所重视的是女性精神。因为是从绝地天通框架下发展而来,老子排斥地对人的支配性。

关键词 宇宙论 古代学术 属天 属地 东西异学

作者陶磊,浙江大学人文学院历史系副教授。(杭州 310028)

关于古代学术的起源,目前主要有两种解释,一是《汉书·艺文志》讲的诸子出于王官论,一是现代学者主张的社会起源论。这两种讲法,笔者判断都是从外在因素讨论古代学术的起源。外部环境的激发塑造对于学术的产生固然重要,然就学术的本质而论,古人讲学有缉熙于光明,西洋哲人讲学术以探求真理,光明、真理都高于现实,因此,学术还应该有其内在关切。缺乏内在关切,只是服务于外部表象的学术,只能应一时之需,不可能流之久远。内在关切属于精神层面的内容,而要讨论精神层面的问题,不能不溯源于先民对于天地宇宙的认识。

据说,古希腊文中,宇宙论与理论是同一个词,而今天英文中“学者”一词的源头则是对亚历山大图书馆藏书作的边缘注释,类似于中国古代经典的传、注。汉语学术一词这两方面的内容都包括,本文题中“学术”一词主要指前一方面的内涵,即早期诸子的理论。通过宇宙论与早期学术的结合讨论,大致也可以发现类似古希腊的宇宙论与理论的密切关系。

早期诸子主要是儒、墨、道、法四家,本文暂限定于此四派的宇宙论根源的讨论。并且,因为尚未对各家各派作全面深入的研讨,具体论述或详或略,请多谅解。论述不妥之处,请不吝批评。

一、早期文明中的宇宙论问题

对于古代文明中的宇宙论,中国人很早就有关切,比如隋萧吉的《五行大义》,^①就是对古代文明中五行之运用的比较系统的整理。今天讨论中国文化的学者将天人合一视为中国文化的基本精神,也是对宇宙论的关注。但这些关注都是就事论事式的关注,还没有形成一种自觉,即上升到视宇宙论为文明根基的认识。^②宇宙论的内涵很丰富,不限于五行,天人关系也不限于天人合一,注意力仅仅及于这些方面,固然可以讲清楚一些文明现象,但离形成文明阐释的理论自觉,还有很大距离。

在西洋汉学传统中,从宇宙论的角度理解中国文明是主流方法,这应该是与其自身的学术传统联系在一起的。宇宙论就是理论,理解一种文

明,阐发该文明的理论,从宇宙论契入是最有效的。

从传教士初入中国,一直到二十世纪末,西洋学者对中国文明宇宙论的认识主要集中在所谓关联性思维的观点上,^③这种认识与中国学者讲的天人合一的观念有相通之处。最近二十年,对于中国文明宇宙论的认识发生了变化,哈佛东亚系的Michael Puett(普鸣)教授提出关联性宇宙论兴起较晚的理论,早期文明的宇宙论并非如此。^④新近出版的哈佛中国史系列,早期中国从秦汉开始讲起,^⑤与这种新理论是否有关联,很值得注意。

笔者以为,无论是西洋学者,还是中国学者,对于中国文明的宇宙论根基的认识都不全面,症结在于他们把中国文明视为一支单一的文明,因而也只能有一种宇宙论基础。这与考古学所获得的对于文明起源的认识相差甚大。就黄河流域而论,至少有两种地域文明,即黄河中上游与黄河下游,二者区别很清楚。如果考虑长江流域,考虑到学者讲的民族三集团说,至少有三种文明参与了中国文明的创造与发展。普鸣教授所论的战国时代关联性宇宙论的兴起,某种程度上可以理解为是春秋战国时期南方楚文化影响增强的结果。但这并不意味着此前的中国文明就不存在关联性宇宙论。

据笔者对早期中国文明的考察,早期黄河流域东西两支文明宇宙论存在着重地与重天的不同,东方天地不通,西方则仍然可以天地相通。^⑥这种宇宙论的差别,深刻地影响了早期中国文明的进程。因为有这样的不同,东方与西方,在国家模式、宗法制度、宗教与礼等方面都表现出了鲜明的不同。今天,早期中国的很多问题讲不清楚,与早期文明非单一来源文明有关。因为非单一起源,而尚中又是二者的共同价值追求,其间又出现综合两种文明的形态,这在一定程度上更增添了早期文明的复杂性。

战国南方楚文明的兴起,确实影响了中国文明,否则汉代文化中所表现出的神秘、蒙昧等等特征就很难理解。但这不是原汁原味的中国特征,而只是丰富了中国文明的多样性。如果不考虑中国文明的多元性,仅据文献中的一些记载,中国文明的宇宙论背景,很难得到准确揭示。

举个简单例子,讲中国学术,不能不讲易学,

易学的产生要远远早于后来的诸子百家。一般认为,官易有三,《连山》《归藏》《周易》,分别对应夏、商、周三代或神农、黄帝与周文王。三易所尚不同,《连山》尚艮,《归藏》尚坤,《周易》尚乾,其中《归藏》又名《坤乾》。从卦象看,乾为天,坤为地,艮为山。这里乾、坤很容易与宇宙论联系起来,尚乾与尚坤从宇宙论的角度看可以理解为重天与重地,这就与前面讲的东西方文明的宇宙论背景联系了起来。而从商周的方位来看,商是东方文明的一种,周是西方文明的一种。准此,易学上的尚坤与尚乾,显然就不是无本无源的,而是与各自文明的宇宙论背景相应的。

艮为山在宇宙论上的意义更值得注意。在后世儒家主导的文化中,《连山》重艮,似乎只是与其书名联系在一起,不从宇宙论的角度去解释,这导致解释三易内在逻辑不一致的问题。既然乾坤具有宇宙论意义,艮山也应该具有宇宙论的意义才对。问题是在固有的知识中,山的宇宙论意义不太容易揭示。在古代神话中,山是天柱,所谓共工与颧顼争为帝,不胜,怒而触不周之山,导致天地为之倾斜,山显然是连接天地之物。而在萨满主义文化中,山是萨满居住的地方,萨满死后也葬在山上,高耸入云的山被视为天之所在。这样去看,艮山显然也有宇宙论意义,其既非重地,也非重天,而是天地并重,也就是说,它是天地统一的宇宙论。

在三易之后的易学传承中,《易传》也是天地并重的宇宙观,所谓“天尊地卑,乾坤定矣”,《易传》又讲天地之策,天数地数,天与地在作者观念中是统一的,所以有太极生两仪的宇宙论。正因为作者持统一的宇宙论,所以,《周易》与《归藏》两种易学,在《易传》中均有体现。比如说笔者曾指出其中有两种神秘主义,一是鼓之舞之以尽神,一是洗心退藏于密。^⑦前者本于萨满跳神的通神方式,从东西分疏看属于西方;而基于卦德解释卦辞的《彖传》,则与精气盛而知吉凶的理论一致,卦辞所以能告吉凶,是因为卦有德,德则本于精气,此属于尚实的一派,也是西方文明的特征。后者属于天地不通而需借助感应通神的方式,其属于东方。《易传》讲易者象也,象者像也,就是东方的借助感应通神的易学。

《易传》的作者笔者判断是孔子的再传弟子楚

人骀臂子弘,这种新的宇宙观的出现,显然不能不考虑其与楚文明的兴起的关联。但不能据此说,这种统一的宇宙观,早期文明史中从来没有出现过,《连山》重艮,应该也是天地并重的宇宙论,只不过,文献有缺,今天已经很难将这个问题完全说清楚。

总之,目前学术界既有的对于早期文明宇宙观的认识,还不足以讲清楚中国文明的内在理路,笔者提出的东西宇宙论的差异,就已经做出的工作看,对早期文明以及后来传统中国的文明演进的解释能力要略胜一筹。本文是用这种宇宙论的差异来解释古代学术的发生。也就是说,不仅是制度差异可以追溯到宇宙论的差异上,学术的不同,也可以追溯到宇宙论的差异上,这样或有助于达到对于古代文明解释的理论自觉。

二、儒家的宇宙论背景

宇宙论与学术的关联,是通过人性建立起来的。人生活在宇宙中,而学术根本上是为人服务的。宇宙论中有天地上下不同,人性构成也有高低之分。不论古代中国的儒家,还是西洋哲人,都认识到了这一点。孟子分人性有大体、小体,大体指向于灵魂德性,小体指向于四肢感官。西哲亚里士多德则将人性灵魂分疏为三个层次,最低的为欲望,最高的为理性,介于二者之间的则是性情。人性中的高低上下,古代哲人将其与宇宙论联系在一起。西哲柏拉图讲,属天的人追求灵魂,属地的人追求欲望。古代中国的孔子也讲“本乎天者亲上,本乎地者亲下”(《文言传》),所谓亲上、亲下,笔者理解与他讲的“君子士达、小人下达”意指相同,即分别指向于灵魂与欲望,类似于“君子怀德、小人怀土”的区别。直至今日,人们还习惯地称有理想有追求的人为抬头望天的人。宇宙论与人性之间可以相比拟自无问题。

这种比拟关系的成立,对于我们认识古代中国学术的发生有重要启发。以儒家而论,人性善恶之别的讨论,是儒学中的一大论题。孟子讲人性善,荀子讲人性恶,后来董仲舒进行调和,所谓仁贪两在。放在宇宙论的背景下考察,孟、荀之间的差别其实是属天、属地的差别。孟子讲尽心、知性、知天,讲良知为天之固烁,人之属天性质非常清楚。往前追溯,《中庸》讲天命之谓性,郭店简《性自

命出》讲“性自命出,命自天降”,都是将人理解为属天的存在。反观荀子,天行有常,不为尧存,不为桀亡,人定胜天。尽管他将人的感觉器官表述为天官,但其对性的界定是生之自然之质,他用的天指向于自然之义,与作为精神追求对象的天内涵有区别。

从学术关切看,孟子强调存心、求放心,重视良心自觉、道德自律。荀子虽讲人与万物的区别是人有人义,但他更强调制欲之中,讲唯君主可以完全得欲。他关切的尊卑等级秩序,主要体现在对欲望的控制上。他用法来解释礼,所谓礼者法之大分也。法的功能是定分止争,而纷争则由欲望而起。

郭店简《性自命出》讲礼因人情而为之节文,其对礼的认识与荀子对礼的认识的差异,也当从前述分疏去理解。荀子处理的是欲望问题,所以他将定分止争的法的精义带入礼中。他讲可杀而不可使不顺,下顺从于上,卑顺从于尊,贱顺从于贵,成为他设计的秩序的核心价值。这显然不同于孔、孟对于秩序的理解。

孔孟理想的秩序,其核心价值是和谐,用有子的话说,就是“礼之用,和为贵”(《论语·学而》)。然和谐并不意味着没有分歧,所谓君子和而不同。和谐指向的是交往过程中的性情的融洽。而性情的融洽是相互性的,不是绝对服从的秩序中能够实现的。为了实现这个融洽,需要一整套的制度安排,只是儒家因为有自身的问题意识,对于制度的安排不能与时俱进,他们理想的和谐秩序也很难实现。

礼因人情而为之节文,也是指向于和谐,只是其局限于人生及交往礼仪中,但其背后的精神指向,则是人的精神升华。在这一点上,儒家同样具有亚里士多德的以性情为中介转化欲望而达理性的观点,只是没有明确讲出来。孔子讲食不厌精、脍不厌细,唯酒无量,他并不排斥欲望。但他居于有丧者之侧未尝饱,显然作为人的道德情怀同时制约着他的欲望。所谓礼因人情而为之节文,就是要实现对性情的转化,转化到符合人的要求,实现作为人的性情自觉。只有实现了作为人的性情自觉,才会有作为人的精神自觉与价值自觉。论者多已注意到,郭店简的仁字写作从身从心,身心合一为仁,身指向于性情,心指向于精神价值。其中身是心的基础,所谓“身以为主心”(《性自命出》)。

专注于性情转化,似乎既非属天,亦非属地,当是求天地之中的结果,所谓人得天地之中而生。然就其指向于正心而论,其属天的特征显然重于属地的特征。以孟子论,其为追求良心自觉,讲养心莫善于寡欲(《尽心》下),而在特定条件下,孔子讲杀身成仁,孟子讲舍生取义,其偏向于重天很清楚。而在后来的儒学变迁中,更是发展出存天理、灭人欲的理学,儒家的属天特征得到鲜明呈现。

如所周知,“天理”这个词,《乐记》很早就讲过。《乐记》就其追求论,无疑是属天的,其云:“致乐以治心,则易直子谅之心油然而生矣。易直子谅之心生则乐,乐则安,安则久,久则天,天则神。”这里直接视“天”为人的精神升华的一种境界,其欲造就属天的人当无疑义。

然《乐记》关于礼的认识同样值得重视,其云“乐由天作,礼以地制”,将礼乐作了宇宙论的配置,乐属天,礼属地。笔者讨论东西异制时提到两种礼,一种是从鼓的礼,一种是从豆从玉的礼,对照《乐记》的分配,从鼓的礼可以理解为乐,而从豆从玉的礼则是以地制的礼。而前文讲的因人之情而为之节文的礼,则是求天地之中的礼。因人之情的礼因为是据天地之中,因此同时具有二分性,向上求精神升华,向下则为制欲之中。《乐记》虽讲礼节民心,防止穷人欲而灭天理,但从其偏重于讲乐,讲礼是为“殊事合敬”看,其指向也是偏向于精神升华的。荀子不讲精神升华,而讲化性起伪,他的礼强调定分止争的色彩更浓,也就是说,其属地性更显著。

从宇宙论的角度看,荀子凸显的是地对人的支配性,而孔孟以及《乐记》凸显的是天对人的支配性。只是孔孟他们同时也重视地对人的支配性,孔子晚年做《春秋》,孟子讲治野以法,《乐记》讲圣人“制礼以配地”,都是不偏废的表现。

郭店简的门内门外之治,也可以理解为对于天地对人均有支配性的不偏废。门内主恩,恩者仁也;门外主义,所谓仁内义外。《乐记》讲“仁近于乐,义近于礼”,儒家的天仁地义,就是这样来的。

在郭店简中,作者对于天地对于人的支配性,不像孟子与荀子那样有明确的偏重。其中既有《性自命出》的将人理解为属天的论说,又有“有天有人,天人有分。察天人之分,而知所行”(《穷达以时》)的论说。《尊德义》讲,“察者出,所以知己。知

己所以知人,知人所以知人,知人所以知命,知命而后知道,知道而后知行”,这里的“察者”,指的当是前面的能察天人之分者。

不过,作者虽主张要能察天人之分,讲“为政者,或论之,或议之,或由中出,或设之外”(《尊德义》),但其立场与《乐记》相同,最终还是指向于从天。所谓“有知礼而不知乐者,无知乐而不知礼者。善取,人能从之,上也”(《尊德义》),主张乐高于礼,强调以善德引导,都是偏向于天的支配性。所以作者还讲“天登大常,以理人伦”(《成之闻之》),对于伦理的服从,就是从天,所谓“君子慎六位,以祀天常”(《成之闻之》)。大常中包含君臣之义,这本属于地,但在这里,作者将其也归于天,这个思路就像乐包含礼一样,并不影响实践中的本于天仁地义的门内门外的二分格局,只是表明作者依然是属天的儒家特性罢了。

这与后来董仲舒的包含十端的天不能相提并论。董氏三纲强调顺从,本质上强调的是地对人的支配性。郭店简所谓“善取”(取当读作“趣”,通“促”),强调的是天对人的支配性,所以他讲六位,君臣都要有德,这与三纲存在本质上的不同。后来宋儒将三纲视为最高的天理,实际上与早期儒家讲天理已有本质不同,名为“天理”,实质是强调地对人的支配性。

从历史上看,大多数儒家对天地对人的支配性,都有不同程度的重视,只是究竟如何贯通天地对人的支配性,在世俗政治时代,儒家讲不好。儒法或冲突,或简单配置,所谓外儒内法,都不能真正解决好文明继承的问题。从根本上讲,这与早期文明的突破建立在宇宙论的分离的基础上联系在一起。

三、法家的宇宙论背景

为了更好地讲清楚古代学术的宇宙论背景,有必要简单交代古代宇宙论发生的基本情况。

所谓东方重地、西方重天,固然是早期东西文明宇宙论的特征,然在此基础上还有东方存在绝地天通,而西方始终保持天地交通的格局。按照笔者的判断,颛顼的绝地天通是受来自北方的红山文化影响而作出的,此前,巫师文化中已经存在玄冥与禹强的分离。而禹强与共工似乎又存在着关联,禹强主西北不周风,共工触不周山。共工是工

正型文明的代表,也就是说,单纯从北方巫师文化分离出的是玄冥(后来道家的源头)与工正型的禹强(后来法家的源头)。后来法家的韩非作《解老》、《喻老》,又将远古分离的两种精神结合在一起,出现所谓道法家。

然颛顼绝地天通后的重、黎分司天与地,不能简单等同于北方巫师文化中的玄冥与禹强,否则很难说清楚后来尚礼仪的文明的发生,法家并不重礼仪,具有法家精神的荀子重礼仪。荀子与法家的区别,从远古文明的发生看,可以与黎与禹强的不同相对应。这只是很简单地勾连,然从古代东方文明发展出礼制性陶器,而基于礼器塑造社会等级,也是重视地对人的支配性看,这个判断有一定的道理。这意味着,古代的道家、法家以及儒家中的荀子,都是东方类型的学术。这样大致可以理解荀子与法家的密切联系,以及其两位弟子李斯与韩非都被后人称为法家。

重天与重地,在学术上的体现,在于重天的学派,不仅在内容上指向于灵魂塑造,在形式上则重视其生成根源上的自然性;重地的学派,不仅在内容上指向于欲望关切,在形式上则重视其生成根源上的范型或理念意识。神秘主义文本《管子·内业》上讲,“天赋其精,地赋其形”,简单类比,人的精神来自天,形体来自地,精神或灵魂是天生的,而欲望则固有其型式限制。这对于理解古代学术很有帮助。

儒家讲灵魂,确实倾向于认为人的灵魂原本是向上的。孟子的良知说、宋儒的天理论,都是试图将灵魂植入人性中。儒家前文已论,这里重点讨论法家。

单纯讲法、术、势,以为法家就是统治驾驭之术,并不能真正看清法家学派的重要性,事实上也没有真正理解法家。法家思想的精神首先是在发展生产,管子、李悝、商鞅,这些著名的法家人物的共同点,除了都重视法律外,还有发展生产。管子搞四民分治,相地衰征,首先是为更好地生产服务的;李悝的尽地力之教,商鞅的徕民垦地,更是直接地发展生产。保存在《管子》中的《轻重》,是古代经济管理思想的重要成果,法家重经济生产与管理,应该没有问题。生产发展,一方面强国,另一方面则满足了人的欲望需求。《管子》中有一篇《侈靡》,引起不少学人关注,从法家重视满足人的欲

望的角度考虑,讲侈靡并不奇怪。从属地特征去理解法家,或许更能看懂这个学派。

法家讲法,并且主张重刑主义,这也与其属地特征联系在一起。欲望、利益的冲突是很难控制的,道德教化并不能在广泛的社会层面上解决基于欲望利益冲突产生的社会问题。所谓有百分之三百的利润,便甘冒上断头台的风险,触动利益比触及灵魂还难,说的都是基于欲望利益的冲突的控制之难。面对这种冲突,只有重刑可以解决,通过轻罪重罚,塑造人的自觉的法治意识。否则,光重生产而不重法治,社会混乱无法避免。

重视生产与重视法治,是法家治国思想的一个硬币的两面,二者不可分开。倒是后来儒家的外儒内法,以法为治之末、治之具,有截取法家的有用部分为己所用的意思;同时提倡德性,重视灵魂,要人放弃欲望追求,实际是很坏的统治术。

法家讲法与儒家讲法有一个重要区别,即法来自哪里?儒家讲法来自于人,法家讲法来自于自然,所谓法者规矩权衡。规矩权衡的讲法,当然也可以理解为源于人,但规矩权衡不是源于一两个人,而是几乎所有人的共同认可,而从这个意义上,它又是自然的。《老子》讲“圣人无常心,以百姓心为心”(王弼本四十九章,下同),这也有一个共同认可的设定。

这与儒家主张的少数圣人立法的观念不同,不过,接近于法家的荀子在立法上讲君子为法之源,虽是少数人立法的观点,但他同时又承认法是规矩权衡,礼存在着独立的范型,圣人、君子只是通过学习,基于精合感应,而先于普通人获得这种范型运用于人世的知识。

这种范型意识从其属地特征而来。工匠造物,头脑中有所造之物的范型,法的规矩权衡的比喻显然也是从工匠造物来的。对于法家来说,重法治的目的当然不单是指向统治的稳固,而是为了生成好国家,因此他们主张的法治,不仅针对普通百姓,也包括君主与皇帝。这已经得到新见秦律的验证。^⑧儒家讲自天子以至庶民,一是皆以修身为本,其指向于生成好天下;对于法家来说,则是自天子以至庶民,一皆服从于法。一个国家能做到这一点,其必然强盛,而庶民的欲望满足所谓民生也能得到保证。秦国的崛起验证了法家的成功。后人将从荀子发展来的韩非,奉为典型的成熟的法家代

表,是对法家的极大误解。

从现有文本看,李悝、商鞅等法家没有宇宙论或哲学的理论基础,这与该学派是从天地分离框架下属地的一派发展而来有关。如所周知,柏拉图有三把椅子的譬喻,指向于范型存在的三个层面,其能指出这三个层面,笔者理解与其统一的宇宙论有关。而在治国上,柏拉图既有《理想国》,又有《法义》,也与其有统一的宇宙论有关。法家只是在现实的政治实践中有范型意识,他们既没有形而上的能力,能达到的只是工匠的椅子的认识水平,所谓以法比拟规矩权衡;又反对德性治国,讲要以吏为师,不承认德性教化对于转化欲望的积极意义。这都与他们的属地特性联系在一起。

四、墨家的宇宙论背景

墨家的学说有不太容易理解的地方,墨子也称引尧舜禹等圣王,也援引《诗》《书》,与儒家很像;但他又非儒,很多学说主张与儒家相左。今天或有学人主张墨子才是古代政治传统的继承者,儒家反而不是。这说明我们还不能将其学说来源说清楚。这里拟从其称引的早期圣王契入,讨论其学说的宇宙论背景。

新见清华简《保训》讲舜弗违于民之多欲,《大戴礼记·五帝德》讲舜为天下工,孔子则讲舜无为而治,这些关于舜的记述,对于理解舜的工正型政治文明很有帮助。重视民欲,说明其思想具有属地特征;为天下工,则说明其重视法治;而唯其重视法治,才能达到无为而治。

从古代甲骨文字看,二工为巫,反过来看,这或许意味着工分两种,一是属地的工,一是属天的工。从地域划分看,舜可归入东方族群,从其重视民欲看,可以理解为属地的工,东方宇宙论本重地。那么,有没有属天的工,若真有,对二工为巫的理解就是对的。

笔者理解,禹可以理解为属天的工。从族群划分看,禹属西方,宇宙论重天,《五帝德》讲禹,好用“九”,“九”为天之数。然《五帝德》同时讲他“左准绳,右规矩”,而治天下,这是工正型文明的特征。而禹自己不仅为民父母,还为神主。前者是儒家观念,后者跟秦始皇将皇帝同时理解为天帝,有相近之处。夏代的建立,与秦的统一,在历史上应该有同等意义,而其能建立,开辟一个新的历史时期,

与其重视工正型文明当联系在一起。

笔者曾注意到墨子学说与禹道的联系,^⑨而从属天的工出发理解墨子学说,很多问题可以得到说明。比如,墨子是工匠,也将法比拟为规矩权衡,是工正型政治主张,但他不像法家那样主兼并斗争,反而讲兼爱、非攻。与法家重视生产不同,墨子很少谈具体的促进生产的措施,相反他讲节用。他虽不排斥民之欲望,但也不讲重视民之欲望,他讲薄葬。显然他的兴趣与法家的兴趣不完全相同,笔者将其讨论的话题置于德礼政治框架下来理解。

真正意义上的德礼政治,所谓导之以德,齐之以礼,是属天的文明,以好的价值引导民众,即所谓“善取”,从而使民自觉服从于礼,强调的是天对人的支配性。然早期中国文明是在东西方相互影响下向前发展的,纯粹的德礼政治也许只存在于孔子的头脑中。这种相互影响,不仅导致了文明的复杂性,同时也造成了古代学术的复杂性,所谓诸子百家,学派林立。从大的学派看,墨家显然是东西相互影响的结果。

前面讲工正型文明属地,是地赋予了法的范型根源,但墨子却将法的根源诉诸天,所谓天志、天意,讲天子要法于天,天正天子。虽然他也将法视为生成好国家的基础,但法源于天,而不是地。在他这里,天与地作了倒置,原本属天的东西,他将其归于地,所谓仁爱,本是属天的灵魂问题,但墨子讲地仁。儒家讲天仁地义,他讲天义地仁,虽同讲仁义,但学说完全不同。

儒家讲天仁,将仁爱理解为本于自然,固有良知之论即是;讲地义,将正义之形式根源诉诸地,地的形式特征一般认为是顺,所以君臣之间臣要顺从于君。当这种伦理扩大到父子、夫妇,强调以德性为引导,就出现所谓三纲。前文讲,宋儒天理的实质是强调地对于人的支配性,就是这样转换来的,因为表面上是讲德性,故还可以用天理一词。

墨家讲天义,强调正义根源的自然性,所以他有规矩权衡比拟法的讲法,讲所谓法仪。前文提到笔者将其置于德礼政治的语境下理解,而《墨子》中也确实很少讲世俗法制的内容,从《吕氏春秋·去私》所保留的墨者之法近于后来刘邦的约法三章看,笔者判断,墨子讲的法仪,恐怕主要不是用于社会治理的法律,而主要是指其书中讲的子墨

子制为葬埋之法的法,本质是礼仪,只是墨子将其称为法。这当与其以禹道为学术源头联系在一起。

禹的时代是德礼政治的时代,墨子以礼仪为法,很切合禹的属天之工的特征。因为属天,故重德性,而重德性则尚礼仪。但他的尚礼仪,与后来儒家的尚礼仪又存在区别,因为结合了工的文化元素,而工的文化本是属地文化。尽管他们也事神,但只是负责制造器物献给神,所谓共工,实为供(或贡)工。孔子讲“禹,吾无间然矣,非饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫”(《泰伯》),这确实很合乎供工的形象。

准此,大致也可以理解墨子所制的葬埋之法为何那么简陋。笔者讨论文法、质法,指出质法更重视法的公平性,墨子所制之仪法,以他的葬埋之法看,其实也是为了达到法的公平性。因为法是规矩权衡,公平是其本质规定性。而如果法规范是礼仪,那么礼仪本身也要倾向于公平,简陋的葬埋之法就很好理解了。而大禹将个人的生活标准定位很低,也就得到了解释。

尽管属天指向于重视德性,但因为与供工文化的结合,其所重视的德性实际被归为地,即墨子讲的地仁。地仁与天仁的不同,地仁强调的是爱的形式根源在地。所谓爱的形式,指的是爱的内涵形式与爱的施展形式。所谓内涵的形式,实际指爱什么的问题,是积极的,还是消极的;是取乎高,还是取乎卑。己欲立而立人,己欲达而达人,是积极的主动的爱,是取乎高的爱;基本的人性关切是消极的,是取乎卑的爱。所谓消极的,意指施展的被动性,只有在基本人性得不到保障时,才会采取行动。施展的形式除了主动、被动差异外,还存在等差与兼爱的区别。儒家讲幼吾幼以及人之幼,老吾老以及人之老,其爱的展开呈现出等差样式,而墨子讲兼爱,兼者,尽也。这个差别是基于二者内涵差别产生的,因为墨家关切基本人性,其必然指向于爱所有人,每人都应该享有基本人性的尊严。

两种爱有时会发生冲突,比如亲属杀人,孟子讲窃负而逃。这里儒家其实背离了基本人性关切的公平性原则,他显然只注意到应该爱父亲,而没有注意到被父亲所杀的人也值得爱,这种选择跟儒家的爱的展开形式联系在一起。墨家的选择跟儒家不同,《吕氏春秋·去私》记载墨者巨子腹䵍居秦,其子杀人,秦王有意豁免其罪,结果巨子自己

将其子正法。这则是由墨家所讲的爱的内容与爱的展开形式决定的,而根本上又是由其将仁爱归于地决定的。

墨子思想主张中还有一点与供工属地文化相关——明鬼。古人认为天地鬼神都可以正人,其中天与神形成对应关系,地与鬼形成对应关系,因为古人认为人死后,魂升天而为神,魄归地而为鬼。明鬼主张的属地特征很清晰。另外,非乐主张显然也与这种属地性有关,乐指向于天,指向于灵魂升华,墨子讲地仁、明鬼,致乐没有实质意义,反而影响静默之修养。

这样看墨家学术的宇宙论来源,他其实是兼顾了天与地,这与其尊禹之道联系在一起。前文提到夏易《连山》的宇宙观也是天地兼顾,某种意义上可以认为夏代学术本也是天地兼顾的,这里事实上形成了古代易学与诸子学的宇宙论上的相互对应的关系,这种对应关系对于前面的论述是有积极意义的。不过,需要指出的是,尽管墨家是属地结合属天文化的产物,但基本的学术特征依然偏向于属地,只不过,因为结合了属天文化,其学说增添了仁爱元素,而显得更完善。后来的法家商鞅讲法所以爱民,秦律有对不仁的惩罚,应该与之有关。也因为结合了属天的文化,墨家讲名辨,较法家有明显的形而上的意识,只不过离西洋哲学将逻辑学视为所有知识的基础,还有差距。

五、老子学说的宇宙论背景

讨论道家学说的宇宙论根源,主要关注老子学说。

前文提到,道家学说源于玄冥,就玄冥作为一种意识状态受到老子的重视看,这个联系有其道理。《老子》讲恍兮惚兮,惚兮恍兮,就是一种玄冥之境。《老子》又讲玄之又玄,众妙之门,也指向于玄冥。而所谓道可道,非常道;名可名,非常名,也是基于玄冥状态的认知。而玄冥一词,屡见于道家文献,这里不备举。这样,从远古的玄冥契入,讨论道家学说的宇宙论根源,就是一个比较可靠的路径。玄冥是萨满巫师,通过意识昏迷通神,本是巫师的擅长。

但问题不是很简单,玄冥作为巫师,是在巫师分化为玄冥与禹强的情况下出现的,用后来的颛

项绝地天通的格局比拟,玄冥属天,也就是说,道家哲学不是对完整的萨满巫师文化的继承与发展。这一点对于理解《老子》哲学中的某些观点很有帮助。

一般讲的萨满,是族群文化知识的保存者与传承者,也就是说萨满文化并不排斥学习,但是《老子》讲“为学日益,为道日损”(四十八章)。对于民众,《老子》主张“虚其心,实其腹。弱其志,强其骨”(三章)。认为“民之难治,以其智多”(六十五章)。

萨满巫师一般有天下浑融一体的观念,道家讲混沌,是这种一体观的哲学上的表述,所谓玄冥,则是对这种一体观的本源认识。正是因为这种一体观,所以萨满能上天下地,获得神灵的帮助,带回死者的魂灵。但因为是基于天地分离的宇宙观,《老子》讲“人法地,地法天,天法道,道法自然”(二十五章),表面上,这里似乎也是统一的宇宙观,但实际上在天地对人的支配性问题上,作者舍弃了地。因为地效法天,并没有独立的对于人的支配性特征。尽管后面还有天法道、道法自然,但这只意味着作者将天道等同于道与自然,而不意味着他将天的独立支配性也取消了,因为道本是哲学化的结果。这种表述符合天地分离格局下玄冥属天的地位。

笔者将《老子》追求的道与人的灵魂中的魄联系起来,从前文将魂与天对应、魄与地对应的划分看,似乎与玄冥属天的地位有矛盾。但这里要注意,前面讲属天是在其学术关切对象之形式根源的自然性上讲的,属地则是在学术关切其形式根源具有范型的意义上讲的。以魄为老子德性关切的基础,并不意味着其具有属地特征。如果考虑女性的精神文明的根基问题,就很难将重魄视为属地特征。女性在天地格局中也被配地,但如果是追求精神、追求灵魂的女性,则仍应将其归为属天的人。《老子》哲学似乎正是这样一种立场。红山文化中笔者判断为玄冥角色的墓主人是一位老者,而其墓位于女神庙北边的一个山丘上,遥遥观望着女神庙。《老子》尚柔,处卑,重雌牝,都是女性精神的写照,这些对于女性一般来说是自然的,但并不具有任何范型意义。认为其属地,讲不通。而其所以重视女性灵魂,当与其本是东方文明的组成部分有关,东方的宇宙论总体上重地,这并不影响其

学说的属天性质。

相反,《老子》中有明确的对于范型存在的拒斥。比如,他讲“法(令)[物]滋彰,盗贼多有”(五十七章)，“法物”是具有范型之物,他显然不认同。又比如,他讲“以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下”(五十四章),这里不是强调身有身的、家有家的、乡有乡的、邦有邦的、天下有天下的范型的意思,而是对儒家的修齐治平一贯论的反对,后者有范型意思在其中。老子的意思是万物各得其一而果遂,所以要分别观其德,但却不意味着要发展出各自的范型。所谓“圣人抱一为天下式”(二十二章),得一就是圣人的范型,而不需要其它复杂的范型。从根本上讲,老子强调复返,各归其自然,所谓“知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒”(二十八章),这是老子主张的行动中的样式,与尚柔、守朴的女性精神一致,其中也发展不出可推广、可复制的范型。老子不强调交融,如此方能实现所谓“两不相伤,故德交归焉”(六十章),所以他政治上主张民老死不相往来的小国寡民模式。老子讲“大制不割”(二十八章),真正的大制作是不需要规矩权衡的。具体治国上,他也有“式”,“故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福,知此两者,亦稽式。常知稽式,是谓元德”(六十五章),这里所谓的“式”,亦非真正意义上的范型。

因为与地分离,《老子》哲学对源于禹强的法家也有拒斥,前面提到的拒斥法物是表现之一,此外,他还讲“以道佐人主者,不以兵强天下”(三十章)、“夫惟兵者不祥之器”(三十一章),对于战争有明确的批判立场。这些内容,对于将《老子》哲学与玄冥联系起来理解,都有积极意义。

《老子》书中不少内容指向于其属天的特征。属天,重视天对人的支配性,前文已论,所谓“人法地,地法天”,其实讲的是天对人的支配性。另外,《老子》讲“天之道其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余以补不足。人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者。是以圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤”(七十七章)。这里讲天之道与人之道相反,然圣人效法天之道,其承认天对人的支配性无疑。八十一章则云“天之道利而不害,圣人之道为而不争”,圣人也是法天而行,也是承认

天对人的支配性。同样,七十三章的“天之所恶,孰知其故,是以圣人犹难之”,也是以承认天之于人有支配性为前提的。至于流俗常引的“天网恢恢,疏而不失”(七十三章),更是强调天对人的支配性。又讲“善为士者不武,善战者不怒,善胜敌者不与,善用人者为之下,是谓不争之德,是谓用人之力,是谓配天古之极”(六十八章),这里将得道者视为配天古之极,实际是将得道者与接受天的支配性关联等同起来。

毫无疑问,天对人的支配性根本上是源于道,源于自然,然而这个自然并没有显现出地的规定性,地的规定性从属于天。六十五章云“元德深矣,远矣,与物反矣,然后乃至大顺”,前文讲,顺是取法于地的范型价值,《老子》讲达至大顺,说明他并非完全没有思考过地的支配性,但他的选择显示他并没有考虑将其独立运用,他选择了拒斥。前文所论诸考虑地的支配性的诸学派,都有对法的重视,老子则排斥法。他达到大顺的办法是基于元德的深远推广,与物复返于自然,这种选择就天与地的界分看,其属天。

承认天对人的支配性,人自然要侍奉天。《老子》讲“治人事天莫若啬”(五十九章),明确讲圣人王侯要事天。承认天对人的支配性,自然要求认知天道,《老子》讲“不窥牖,见天道”(四十七章)。

这里有一点需要注意,为什么老子主张事天以啬,不窥牖而见天道,笔者判断与宇宙论上的绝地天通相关。啬,或与稼穡联系起来理解,笔者以为就是吝啬之啬。其所以要吝啬事天,在天地分离框架中,人属地,王侯倾力祭祀地与先王,在老子看来,这种行为只能导致天下逾来逾乱,并不能真正得到神灵保佑。他讲“以道莅天下,其鬼不神”(六十章),若能以道治天下,属地的鬼是用不着祭祀的。此立场与《易·既济》九五爻辞“东邻杀牛不如西邻之禴祭,实受其福”对殷人的祭祀所做的批评相同。^⑩相反,若遵循他的学说,并不需要以丰厚的祭品祭天,就可以得到一般意义上讲的神灵保佑。事实上,若能以道治天下,天地人鬼各得其自然,祭祀祈求意义都不大。而天地所以能各得其自然,则与将浑融一体的宇宙分离开联系在一起。从这个意义上说,老子学说的核心要旨,是以天地分离的框架为背景的。同样,见天道,也并非真正要了解天体运行的规律,而是要掌握天地分离框架

下万物如何各得其自然的要旨,这种天道当然就不用窥牖而见了。因此,老子讲的天道,重视的之于人有支配性的天,不是今天说的自然意义上的天,而是他自己所认为的自然,笔者将其内涵理解为万物包括人各自独立存在的诉求。这也是由绝地天通决定的,虽然属天,却不能积极地展开对自然之天的认知,而是基于对女性灵魂的关切,提出他们的道与自然的主张。

因为是属天的学术,《老子》对于人的欲望持排斥态度,所谓“常无欲,以观其妙”(一章),“不见可欲,使民心不乱,……常使民无知无欲”(三章),“见素抱朴,少私寡欲”(十九章),“常无欲,可名于小”(三十四章),“无名之朴,夫亦将无欲。不欲以静,天下将自定”(三十七章),“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足常足矣”(四十六章),“是以圣人欲不欲,不贵难得之货”(六十四章)。重视欲望是属地的特征,于此亦可见老子学说的属天特征。

基于以上论述,将老子学说置于宇宙论的框架中来理解,可以有助于更好地理解其学术关切,有助于更好地确定其在古代学术中的地位,有助于完整地认识中国学术。反过来讲,老子学说有确定的宇宙论的根源自无疑义。

六、结语

基于早期中国文明东西方宇宙观的差异,可以将古代学术分为东方与西方两大类型。西方学术具有属天的特征,强调天对于人的支配性,重视人的灵魂培养。同时,因为其未阻断天地往来,其并不偏废地对人的支配性。这种学术主要是孔孟等儒家。东方学术具有属地的特征,强调地对人的支配性,重视人的欲望满足,重视法治。其首先体现为法家。因为东西文明的交流,东西学术相互影响,又出现了继承禹道的墨家,与重视人有义,强调欲望满足要符合中道,重视君子为法之原,同时讲礼者法之大分的荀子。这两派总体上讲也属东方学术类型。因为天地分离,东方学术中还有属天而拒斥地的老子学说,其与西方属天的儒家不同,属天的儒家并不排斥地对人的支配性。因为是东方文明中属天的学说,老子关切的灵魂是女性的灵魂,这也是其与西方属天的儒家的差异。总之,从宇宙论的角度契入古代学术的起源问题,不仅

可以说清楚各派的来历,对于认识中国古代学术的总体特征也很有帮助。

注释:

①关于《五行大义》的基本情况,参见刘国忠《五行大义研究》,辽宁教育出版社1999年版。

②张岱年、方克立主编《中国文化概论》(北京师范大学出版社1994年版)将民族精神理解为与文化表现相区别的文化精神,是文化内在的最精微的动力与思想基础,而将民族精神内涵理解为主要包含四个方面,天人合一、以人为本、刚健有为、贵和尚中。这四个方面都可以从宇宙论的角度去把握,只是不能用同一种宇宙论去解释,著者也没有因为谈到天人合一,而达到宇宙论之于文明之基础地位的自觉,全书内容也只是对中国文明各个方面的概述,没有达到基于文化精神理解中国文明的地步。

③关于中国古代关联性宇宙论的讨论,最有代表性的著作是John B. Henderson的《The Development and Decline of Chinese Cosmology》,New York: Columbia University Press, 1984.

④Michael J. Puett(普鸣),《The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China》.

Stanford: Stanford University Press, 2001. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002. 关于后一本书的内容,笔者曾作简介,见拙著《从巫术到数术:上古信仰的历史嬗变》附录,山东人民出版社2008年版。

⑤[美]陆威仪:《早期中华帝国:秦与汉》,王兴亮译,中信出版社2016年版。

⑥参见拙文《东西异制;早期中国研究新范式论纲》,载《中国古代文明研究论集》,科学出版社2018年版。

⑦参见拙文《萨满主义与早期中国哲学中的神秘主义》,《学术月刊》2016年第9期。

⑧拙著《德礼·道法·斯文重建;中国古代政治文化变迁之研究》已有征引,浙江大学出版社2016年版,第114页。

⑨参见拙著《德礼·道法·斯文重建;中国古代政治文化变迁之研究》第三章第四小节。

⑩这个关联对于笔者的存在女性之儒、而其为老子学说之先声的判读很有帮助。

责任编辑 刘洋

(上接第128页)

⑳李春芳:《海运详考序》,载《原国立北平图书馆甲库善本丛书》第442册《海运志》,国家图书馆出版社2013年版,第563页。

㉑陈文烛:《二酉园文集》卷一,《四库全书存目丛书》集部第139册,齐鲁书社1997年版,第19~20页。

㉒严格意义上讲,由王宗沐编刊的前五种文献非“子学文献”,因考虑到这五种文献性质相同,暂且至于“子学文献”中。

㉓钟哲点校:《陆九渊集》,中华书局1980年版,第1页。

㉔吴光等编校:《王阳明全集》(简体字本),上海古籍出版社2015年版,第827~834页;束景南撰:《王阳明佚文辑考编年》(增订版),上海古籍出版社2015年版,第499~516页。

㉕永富青地:《王守仁著作の文献学的研究》,东京汲古书院2007年版,第538页。

㉖㉗陈文烛:《二酉园文集》卷三,《四库全书存目丛书》集部第139册,第37~38、39~40页。

㉘王传龙:《阳明心学流衍考》,厦门大学出版社2015年版,第196~200页。

㉙杨健主编:《北京师范大学图书馆藏明刻孤本秘笈丛刊》第15册,广西师范大学出版社2010年版,第309~380页。

㉚方勇总编纂:《子藏·道家部·庄子卷》第57册,国家图书馆出版社2011年版,第57~344页。

㉛黄宗羲:《明儒学案》,《黄宗羲全集》第7册,浙江古籍出版社2005年版,第359页。

㉜郭庆藩:《庄子集释》,中华书局1961年版,第253页。

㉝《四库存目丛书》集部(齐鲁书社1997年版)第111册,所收录的《敬所王先生文集》,即据杭州大学(现浙江大学)图书馆古籍部藏本景印出版。

㉞赵用贤:《松石斋集》卷八《撰宁王先生续集序》,《四库禁毁书丛刊》集部第41册,北京出版社1998年版,第103~104页。

责任编辑 刘洋