

黄克剑
主编

問道

第四輯

海峡出版发行集团
福建教育出版社

2010

学术顾问

张世英

主 编

黄克剑

副主编

黄 旭 王永年

编 委 (以姓氏笔划为序)

王永年 邓宝剑 孙汉生 孙秀昌

林 怡 林默彪 胡晓明 胡继华

耿 涛 黄 旭 黄克剑 潘旭君

这里称述“国学”，乃出于一个中国学人对母国故有之学的认可。在中西乃至中外比勘中找出其自立于世界学术之林的依据，进而检讨其究天人之际、察古今之变的得失所在，或可寄祈愿于不远的他日，而此时所能着手的却只在于溯其渊源以探其取此去彼终致酿就一脉学术之缘起。

一 “生”的崇拜与“学”的萌联

对人生而至于世界的终极性思考，或正在于从繁富经验的“多”中去寻求某种虚灵不滞的“一”。这究问到“天人之际”的“一”在中国先民心智中的渐次发露历经了漫长的岁月，而其至少在殷商中叶即已有了端倪可辨的消息。信使是由雏形始具的汉字担当的，但报告那“一”、“多”秘旨的决不就是古希腊式的申布宇宙“始基”的命题。

（一）从“帝”崇拜说起

从殷墟卜辞可知，曾为初民所崇奉的“帝”正在由专司生殖繁衍的自然神渐次成为当时人们心目中居于主宰地位的至上神。“帝”字的写法在甲骨文中大体定型，经心于卜辞考辨的学者们或以其所指为当时殷人的至尊之“神”^{〔1〕}，或以其所指为诸神之一而尚未达于对殷人祖先神、

〔1〕持这一看法者，可略举陈梦家、胡厚宣、张光直等人。陈梦家指出：“商人自始即以‘大公无私’的天帝为至高无上的主宰，平等地以灾祸刑罚下民，故其观念易于为异族的周人所袭用，而造成后来的‘天命观念’，此观念一直支配到如今，以为一切灾祸乃天意的表现，一切福佑乃天意公平的赏赐。”（陈梦家：《商代的神话与巫术》，载《燕京学报》第20期，第527页；又参见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988，第562、571、580页）胡厚宣认为：“殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。在殷人心目中，这个至神上帝，主宰着大自然的风云雷雨、水涝干旱，决定着禾苗的生长，农产的收成。他处在天上，能降入城邑，作为灾害，因而辟建城邑，必先祈求上帝的许可，邻族来侵，殷人以为是帝令所为。出师征伐，必先卜帝是否授佑。帝虽在天上，但能降人间以福祥灾疾，能直接护佑或作孽于殷王。帝甚至可以降下命令，指挥人间的一切。殷王举凡祀典政令，必须揣测着帝的意志而为之。”（胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》下，载《历史研究》1959年第10期）张光直亦指出：“卜辞中的上帝是天地间与人间祸福的主宰——是农产收获、战争胜负、城市建造的成败，与殷王福祸的最上的权威，而且有降饥、降瑾、降疾、降洪水的本事。上帝又有其帝廷，其中有若干自然神为官，如日、月、风、雨；帝廷的官正犹统指称时，常以五为数。帝廷的官吏为帝所指使，施行帝的意旨。”（张光直：《商周神话之分类》，载台湾中研院《民族学研究所集刊》第14期，第57页；又见张光直：《中国青铜时代》，北京：生活·读书·新知三联书店，1983，第264页）

自然神的一体统摄^[1]。但没有多大问题的是，即使只是把“帝”视为诸神之一，它也是诸神中最引人瞩目而对当时和后世中国人的心理影响最大的一位。况且，肇自商人乃至更早一个时期的“帝”崇拜原是一个持续着的过程，这由周人承其端绪的过程毕竟愈到后来愈益显现出“帝”在其崇祀者那里的非可替代的至上性。

不过，真正重要的问题还在于，远古时代中国人心目中的“帝”究竟意味着什么？它何以作为诸神之一而最终能在人的崇奉中获得宇宙万有之主宰的地位？这富于诗意的秘密深藏在历史的蕴积中，只是到了宋代，郑樵论及“帝”字的构形时才不期然触到隐寓其间的闕机。他说：“帝，象花蒂之形。”^[2]此后，清人吴大澂由对卤盖铭文“𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔”及鼎铭文“𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔”的诠释，解“帝”字说：“古器多称且某父某，未见祖父之上更有尊于祖父之称，推其祖之所自出，其为‘帝’字无疑。许书‘帝’古文作‘𠂔’，与鄂不之‘𠂔’同意，象花蒂之形。《周窻鼎》作‘𠂔’，《聃猷》作‘𠂔’，《𠂔狄钟》作‘𠂔’，皆‘𠂔’之繁文。推‘𠂔’、‘𠂔’二字最古最简。蒂落而成果，即草木之所由生，枝叶之所由发，生物之始，与天合德，故帝足以配天。”^[3]如此由“蒂”释“帝”，几可说是对渊源有自的“帝”崇拜这一千古之谜的道破，近代以来遂有诸多学人——诸如王国维、郭沫若等——沿着郑、吴的思路探询“帝”之成其为“上帝”、“天帝”的原委所在^[4]。事实上，“帝”可能

[1] 持此一见地者，亦略可举晁福林、朱凤翰等人，而以晁福林所论最为典型。其指出：“过去那种以‘帝’为殷代最高神的传统认识，是错误地估价了它在殷人心目中的实际地位。帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长。居于殷代神权崇拜显赫地位的是殷人的祖先神，而帝则不过是小心翼翼地偏坐于神灵殿堂的一隅而已。整个有殷一代，并未存在过一个统一的、至高无上的神灵。”（晁福林：《论殷代的神权》，载《中国社会科学》1990年第1期）

[2] 郑樵：《通志略·六书略》。

[3] 吴大澂：《字说·帝字说》。

[4] 王国维径以“蒂”解“帝”：“帝者蒂也……古文或作𠂔……象花萼全形，未为审谛，故多于其首加一作𠂔。”（王国维：《释天》，见《观堂集林》卷六）郭沫若则接续王氏之说而更有发挥，他指出：“（帝）王谓象花萼全形者是也。分析而言之，其𠂔若𠂔者象子房，一象萼，一象花蕊之雌雄……知帝为蒂之初字，则帝之用为天帝义者，亦生殖崇拜之一例也。帝

（转下页）

“--”、“一”涵藏并默示了可表之以“阴”、“阳”而不尽于“阴”、“阳”的微旨。“一阴一阳之谓道”^[1]，这说法虽出于诠释《周易》的《易传》，然而以此概括“易”趣演绎的总体格局及涵淹于其中的盎然“生”意则至为贴切。“易”之趣致首在于变易，变易之原由乃在于“阴”、“阳”两种性态或动势的相交互感，而“阴”、“阳”交感所引致的变易中所默运着的却是一种“生生”的几曷。《周易》以“人谋鬼谋”^[2]见用于占筮，只是吉凶休咎的卜问毕竟系着“天地絪縕，万物化醇，男（阳）女（阴）构精，万物化生”^[3]境遇下的非可究诘的机缘。阴、阳相摩相济以使森然万象生生不已诚然有其常则，但这常则并不就是定命；它为人乃至他物在一定景况中的可能选择留下了或大或小的余地，同时也因此使选择者遭逢种种难以逆料的或然情境。境遇的或然在中国先民那里催生了沉重的“命”意识，只是这“命”并不就是古希腊人所笃信不疑的那种“命运”。希腊化时期的哲人伊壁鸠鲁曾这样谈起前苏格拉底时期古希腊哲学中的“命运”，他说：“就是听从那些关于神灵的神话，也比作自然哲学家们所主张的命运的奴隶好得多；因为神话还给我们指出一点希望，可以借崇拜神灵而缓和神灵的震怒，至于命运则对于我们显得是一种不可挽回的必然。”^[4]相对于“命运”这一“不可挽回的必然”，殷周之际的中国人所关注的“命”的或然性要大得多。有着绝对必然性的“命运”是全然外在于人的一种力量，这力量只许承受而不可抗拒，人对其无从规避亦无从选择；困惑于这种从人之外作用于人而人却无可如何的绝对的必然，古希腊人由推度万物之“始基”以探询宇宙的隐秘，哲学遂就此发轫。“命”则不同，其难以尽窥底蕴的或然性终是为人留下了作如此或如彼选择的可能。有怎样的选择，便会有相应的或吉或凶、或休或咎的遭际。冥冥之中似有某种把人的如此如彼的选择关联于一定结局的叵测的运数，以占筮方式卜问运数以作人事决断，

[1]《易·系辞上》。

[2]《易·系辞下》。

[3]《易·系辞下》。

[4]伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961，第369页。

这关系到天人之际的学问构成中国独特的史巫之学。古希腊的自然哲学——从泰勒斯提出“水是万物的始基”的命题到德谟克利特一味称述原子涡旋运动的原子论——虽有人的命运关切背景，但所探讨的“始基”是纯然客在或先在于人的，中国古代的史巫之学则是“命”意识下的“人谋鬼谋”，始终有人的参与。单是因着这一点，中西之学在源头处即已有了微妙的分别。

史巫之学亦可谓史、巫、祝、宗之学或祝、宗、卜、史之学；巫、祝、宗、卜、史之职分皆与占卜、祭祀相系，其所司所问即构成当时最切要的学问。《左传》所记“（武王）分鲁公以大路、大旂……以昭周公之明德。分之土田陪敦、祝、宗、卜、史，备物、典策，官司、彝器；因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚”^{〔1〕}，《礼记》所云“祝、嘏辞说，藏于宗、祝、巫、史，非礼也”^{〔2〕}，都显然是将“祝、宗、卜、史”或所谓“宗、祝、巫、史”就其职守之大概而列为同类。而《国语》则对“巫”、“祝”、“宗”等的专司作过如下分说：

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。而后使先圣之后有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之“祝”。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之宜、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神祇、氏姓之所出，而心率旧典者，为之“宗”。^{〔3〕}

〔1〕《左传·定公四年》。

〔2〕《礼记·礼运》。

〔3〕《国语·楚语下》。

所说似未及“史”，但其时“祝史”连称^[1]而有如“巫覡”，“祝”、“卜”之能事亦多为“史”者所擅长。所谓史巫之学，即巫、史、祝、宗、卜者之所务而渐次形成的规度有常的系统知识。此之为学虽烦琐庞杂，但其初衷终在于人生有待处的趋利避害、葆颐生命。卜筮、祭祀之所祈不外生存际遇中的可能大的福佑，而总会带给世人以生机的鬼神上帝的可取悦、可期冀、可凭靠则是巫、史、祝、卜从来就笃守不疑的信念。

《尚书》、《国语》、《山海经》诸典籍都曾记述“绝地天通”的上古传说，其中《国语》所记楚国大夫观射父在回答楚昭王询问时对这一传说的叙述最为详尽：

古者民神不杂……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火（北）正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。^[2]

[1]“祝史”连称，于《左传》、《礼记》多有。如《左传·桓公六年》：“祝史矫举以祭。”《左传·襄公二十七年》：“其祝史陈信于鬼神。”《左传·昭公十八年》：“郊人助祝史除于国北，攘火于玄冥回禄，祈于四鄩。”又如《礼记·曾子问》：“大宰命祝史以名遍告于五祀、山川。”《礼记·郊特牲》：“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝史之事也。其数可陈也，其义难知也。”

[2]《国语·楚语下》。此外，同一传说在《尚书》、《山海经》中亦有大同小异的记载。《书·周书·吕刑》：“王曰：若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刖、桡、黥。越兹丽刑并制，罔差有辞。民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香，德刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棗常，罔寡无盖。”《山海经·大荒西经》：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邴下地。”

对于观射父言之凿凿的这段传说，学者们或以往古的一次“宗教改革”来解读^[1]，或以世俗国君对“交通上帝的大权”的“垄断”作理解^[2]，其所论的确切程度或当悉心检讨，但有一点是可以大致断言的，即“巫”、“祝”、“宗”之所事在愈益专职化的同时亦更大程度地为“帝顓頊”或“国王”所代表的官府所统摄。事实上，“古者民神不杂”只是托古以达到当下目的的一种说辞，“民神杂糅”、“民神同位”而“夫人作享，家为巫史”才是有权力“绝地天通”者要解决的问题。传说中的故事是无从考稽的，但它当是某种真实境况透过社会意识之棱镜时的折射。换句话说，以天人交通为务的“巫”、“祝”、“宗”者之术曾有过一个从不同群落各是其是到权力集中的官府对其规范齐一的过程，史巫之学在公例意味上成其为学时业已是官家之学。

二 “道”的求取与“学”的自觉

由“生”而有对“命”的顾念，由“生”也产生了对“性”——“生”之内在价值所系——的关注。《说文》解“性”，谓其“人之阳气性善者也。从心，生声”^[3]，显然颇合“性”在春秋末叶之后被赋予的一个相对确定的意蕴，但其最初更多地还带着“生”的根荄。“性”字未见于甲骨卜辞；金文中已有“性”字，但为数不繁。西周、春秋时期，“生”与“性”往往通用，《诗经》中“尔受命长矣……俾尔弥尔性”^[4]、《左传》中“怨讟并作，莫保其性”^[5]的“性”，其义都在于

[1]徐旭生认为：“宗教的第一阶段在各地全表现为魔术……可是魔术师的巫覡太多，人杂言庞，社会秩序就难有相当长时的安定，极为不便。高阳氏的首领帝顓頊就是一位敢大胆改革的宗教主，他‘使南正重司天以属神，火正黎司地以属民’，就是使他们为脱离生产的职业宗教服务人。有人专管社会秩序一部分的事，有人专管为人民求福免祸的事。”（徐旭生：《中国古代的传说时代》，北京：文物出版社，1985，第6页）

[2]杨向奎指出：“古代，在阶级社会的初期，统治者居山，作为天人的媒介，全是‘神国’，国王们断绝了天人的交通，垄断了交通上帝的大权，他就是神，没有不是神的国王。”（杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》，上海：上海人民出版社，1962，第164页）

[3]许慎：《说文解字》卷十下。

[4]《诗·大雅·卷阿》。

[5]《左传·昭公八年》。

“生”。告子所谓“生之谓性”^{〔1〕}的说法，其实可以看作是西周、春秋时由“生”说“性”或由“性”说“生”的一种延续；后世也常以“性命”与“生命”同义，至今亦然。但“从心”的“性”字的出现毕竟意味着对“生”有所自觉的人们的另一种关切，它指示着人对“生”的寻问的不同于“命”的致思取向，而正是在这一取向上中国人为自己创启了此后一直魂牵神往的“道”。

（一）从卜“命”到问“道”

战国时，孟子对“性”与“命”的分别有过一段精彩的论说，这段话是：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也。有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”^{〔2〕}那意思是说，耳、目、口、鼻、四肢之欲是人生而就有的东西，当然也可以称它们为人之“性”，但无论从它们的发生看，还是从它们的可能得到的满足看，这些嗜欲都是受人的肉体自然和外部环境条件制约的，所以君子把它们归于“命”的范畴，而不称其为“性”；与此相比，仁、义、礼、智、天道诸价值的实现，固然与人的禀赋有关，它们在某个人那里可能达到的最高程度是受到禀赋或所谓“命”的限制的，但一个人只要自觉到这些价值的可贵并愿意努力去践行它们，他总可以做得更好些，所以君子把践行仁、义、礼、智、天道视为人的分内之事，称其为“性”，而不称其为自己不能主宰的“命”。孟子就“性”、“命”所作的这一分辨是对儒家学说中“性”、“命”观念的经典表述，但应该说，这一意义重大的分辨，实际上在孔子说“死生有命，富贵在天”^{〔3〕}、“为仁由己，而由人乎哉”^{〔4〕}一类话时就已经开始了。

“死生有命，富贵在天”的话是由子夏说出口的，但这是子夏从孔子那里听到的人生道理；“为仁由己，而由人乎哉”是孔子亲口说的，说在

〔1〕见《孟子·告子上》。

〔2〕《孟子·尽心下》。

〔3〕《论语·颜渊》。

〔4〕《论语·颜渊》。

颜渊“问仁”时。这两句话概括了人生系于“命”、“性”的两重价值和人对这两种价值应取的两种态度。把“死生”、“富贵”与“命”和“天”关联起来说，很容易给人留下一一种宿命的印象，但孔子从来就不是宿命论者。他既不否认“死生”、“富贵”对于人的价值，也并不把“死生”、“富贵”看作对于人说来的最重要的追求，更不用说是唯一的追求了。他说过：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”^{〔1〕}他也说过：“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”^{〔2〕}这些说法表明，孔子并不以为人的“死生”、“富贵”状况是由上天安排或命中注定。不过，在他看来，人生所应当实现的价值中还有比“死生”、“富贵”更值得看重的价值，那就是“仁”。“仁”是一种德性，它发自人的真性情。依孔子的本意，不外是说，“死生”、“富贵”价值的获得除开“所欲”者自己的努力外，还需要那种人难以主宰、难以预料的外部情势——即所谓“命”的因素或“天”的因素——的成全，而且，比起“仁”德、人格的修养来，它也不是人生第一位的价值，因此，一个真正领悟到人生真谛的人自当存心于“仁”的德性的陶冶，不必过分执著于“死生”、“富贵”而以夭寿、爵禄为念。由“死生”、“富贵”而说“有命”、“在天”，既是对“命”、“天”因素可能加予这一重价值的制约的指出，也是对受“命”、“天”因素制约的这一重价值的省悟和超越。关联到孔子“无求生以害仁，有杀身以成仁”^{〔3〕}的说法，我们甚至可以断言，“有命”、“在天”说出的是一种人生的洒脱，是那种在可能的两难抉择中为了“成仁”而将“死生”、“富贵”置之度外的人格境界。与“死生”、“富贵”价值不同的是，“仁”的价值的实现是无待于或无求于外部条件的，是不受制于“命”和“天”的因素的。“仁”在人“性”中有内在的根茎，只要人觉悟到这一点并愿意努力去求取这一重价值，他总能够依自己的努力的程度达到相应的心灵境地。所以孔子一再海示人们：“为仁由己”，

〔1〕《论语·里仁》。

〔2〕《论语·泰伯》。

〔3〕《论语·卫灵公》。

能地缩短“过”与“不及”的距离以趋于“中”的理想。人在经验中修养“仁”德，总会偏于“过”或偏于“不及”，但意识到这一点的人又总会尽可能地使“过”的偏颇或“不及”的偏颇小一些。“过”的偏颇和“不及”的偏颇愈小，“过”与“不及”之间的距离就愈小，而逼近“中庸”的程度也就愈大。愈来愈切近“中”的“执两”之“用”的无限推致，即是人以其经验或体验到的“仁”向“仁”的极致境地的趋进，亦即“仁”的“形下”经验向着“仁”的“形上”之境——所谓“圣”境——的超越。这超越的路径和这路径所指向的虚灵的形而上之境，构成孔子所说“人能弘道，非道弘人”^{〔1〕}的那种“道”。

（二）“学以致其道”

“道”是典型的中国式的思想范畴；相应于“德”，它第一次出现在老子的《道德经》中。它是对通常所说“道路”之“道”向着形而上的升华，也是对春秋后期流行的“天道”、“人道”等说法的哲理化。“道”有“导”意^{〔2〕}；在老子那里，它贯洽天地万物，以“法自然”为人默示一种虚灵的生命境界。老子以“朴”、“素”论“道”，也以“朴”、“素”说“德”，他引导人们“见素抱朴”^{〔3〕}、“复归于朴”、“复归于婴儿”^{〔4〕}，所“道”（导）之“德”超越世俗功利而一任“自然”。这由“自然”之性分引出的“道”，已不再像先前人们分外看重的“命”那样使人陷在吉凶休咎的考虑中，而是启示人们“致虚极，守静笃”^{〔5〕}以脱开一切外在的牵累。

〔1〕《论语·卫灵公》。

〔2〕“道”字最早见于西周金文，写为“𨛵”，从行从首。刘翔指出：“所从行，像四达之衢，即今所谓十字街口；所从首，为人头之形。从行从首，像人张首处于十字街口之状，以示辨明方向引道而行之意。由此初文，知其本义当是引道而行……道字本义引道而行，引伸出导引之义。”（刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海：上海三联书店，1996，第244-245页）

〔3〕《老子》十九章。

〔4〕《老子》二十八章。

〔5〕《老子》十六章。

比起老子来，主张“道之以德”的孔子显然更可比拟于“轴心时代”^{〔1〕}出现的释迦牟尼、耶稣和苏格拉底。他由内在于人心的那点“仁”的端倪、由人的性分之自然提升出一种应然的“仁”的价值，从老子所说“道法自然”的那个“自然”出发，却不停留在“自然”处。从人的性分之自然引出“仁”，这很像苏格拉底在希腊哲学中所做的那样，“求援于心灵的世界，并且到那里去寻求存在的真理”^{〔2〕}；从明证于人心的“仁”的根芽自觉地推求“仁”而至于“圣”的虚灵之境以确立和弘扬一种“道”，这又很可以与苏格拉底从人心中经验到的“美”、“善”、“大”的观念推求那“美本身”、“善本身”、“大本身”^{〔3〕}相比拟。苏格拉底的学说以人的“灵魂的最大程度的改善”^{〔4〕}为宗趣，而孔子“志于道，据于德，依于仁，游于艺”^{〔5〕}所要确立的又正是所谓“成德之教”或“为己之学”，即一种成全人的道德品操的教化或一种为着每个人切己地安顿其心灵的学问。如果说苏格拉底前后古希腊哲学命意的演变可一言以蔽之为“从‘命运’到‘境界’”，那么，老子、孔子前后古代中国人心灵眷注的焦点的转换正可一言以蔽之为“由‘命’而‘道’”。

当然，中国人所谓“命”并不像古希腊人心目中的“命运”那样被设想为“不可挽回的必然”，而“道”的意味也不全然相契于“美本身”、“善本身”、“大本身”所蕴涵的那种“至善”或“善的理念”。然而，正像古希腊哲学“一切是一”的运思，苏格拉底之前的那个“一”是一于“命运”，苏格拉底之后的“一”是一于“至善”的境界或一于“善的理念”，为中国古人所眷注的那个收摄“多”而生发“多”的

〔1〕此为20世纪德国哲学家雅斯贝斯语。雅斯贝斯说：“看来要在公元前500年左右的时期内和在公元前800至200年的精神过程中，找到这个历史轴心。正是在那里，我们同最深刻的历史分界线相遇。我们今天所了解的人开始出现。我们可以把它简称为‘轴心期’。”（雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1987，第7-8页）他指出，正是在这一时期，印度、中国、古希腊分别出现了佛陀、孔子、苏格拉底这样的可视为人类之导师的圣哲。

〔2〕柏拉图：《斐多篇》，见《古希腊罗马哲学》，第175页。

〔3〕柏拉图：《斐多篇》，见《古希腊罗马哲学》，第176页。

〔4〕柏拉图：《申辩篇》，见《古希腊罗马哲学》，第149页。

〔5〕《论语·述而》。

悟”之学。“道”在春秋战国之际作为系着人生终极趣向的虚灵而至高运思范畴的出现，标志着中国历史文化的“轴心时代”的莅临，它从大端处决定了往后的中国学术或学问——近现代中国人称之为“国学”——的非以逻辑思辨为能事的“觉悟”的品格。

三 “古之所谓道术”乃“原于一”

从学术萌蘖到学术自觉，学术之为学术总离不开两个不可再少的载体，一是文字典册，一是可解读这些典册而使其在修己、与人、处事等践履中得以生命化的人。前者即所谓文籍，后者即所谓贤者，古时所谓“文献”则兼指二者。如果说严格意义上的中国学术始于孔子、老子取不同的路径创“道”立“教”，那么这自觉了的学术的精神性状的确定便在于孔、老对既有文籍及与之相系的文物制度的各具匠心的措置。

（一）对晚周“文敝”的两种反省

中国文化有史可溯的夏、商、周三代，是由治理家族而推扩到治理“天下”的时代，以“礼”确定神、人的位分并由此规范人与人之间的关系而获得一种伦常秩序，使其制度化便有了所谓礼治。《说文》释“礼”：“礼，履也，所以事神致福也。”^{〔1〕}《礼记》亦曾说到“礼”的缘起：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊抔饮，蕢桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”^{〔2〕}把“礼”解释为一种祭祀神灵和先祖的仪式，可能合于“礼”的最初的意谓。“礼”从最初的神、人之际推扩到后来的神、人而人、人之际，其作为有着某种神圣感的伦理规范有了更大的社会治理的作用，而与之相伴的则是“礼”亦愈来愈成为一种文教。孔子曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故

〔1〕许慎：《说文解字》卷一。

〔2〕《礼记·礼运》。所引整句话的意思为：礼起初是始于饮食的——上古时，人们将黍米和撕裂的豚肉置于石上烧烤，掘地以土坑为酒樽，以手捧酒而饮，用草和泥土抔成鼓槌，以土墩为鼓，尚且可以表达其敬献鬼神之心。

是：“三王之道若循环，终而复始，周秦之间，可谓文敝矣。”^{〔1〕}“文”，原出于人的创制，人创制“文”本在于以“文”陶染、养润人以使人更其成为人。但“文”成全人，“文”也因其对人的藻饰而可能疏离人、牵累人。一旦“文”徒然为虚应故事的外饰乃至流为伪蔽，其与人的真切生命终相乖隔，遂积垢而成“文敝”或“文弊”。20世纪新儒家学者牟宗三解释周代衰期的“文敝”说：“这套西周三百年的典章制度，这套礼乐，到春秋的时候就出问题了，所以我叫它做‘周文疲弊’……这一套周文并不是它本身有毛病，周文之所以失效，没有客观的有效性，主要是因为那些贵族生命腐败堕落，不能承担这一套礼乐。因为贵族生命堕落，所以他们不能实践这一套周文。不能来实践，那周文不就挂空了吗？挂空就成了形式，成为所谓的形式主义（formalism），成了空文，虚文。”^{〔2〕}纯然形式化了的“文”只是一种文饰，“文”后面往往掩藏着机巧和伪诈，所以司马迁遂有“文之敝，小人之僇（浇薄）”^{〔3〕}之说。周代到了春秋末季已是日见衰朽，其种种病象皆可寻根到“文敝”。在当时的先觉者中，老子和孔子可能是最早敏感到“礼坏乐崩”或所谓“文敝”之底蕴并试图对面临的问题作某种终极性思考的人，他们各自立于一种“道”，而由此把社会、人生的千头万绪纳入一个焦点：对于生命本始^{〔4〕}稟受于“天”^{〔5〕}的人说来，“礼”、“乐”之“文”究竟意义何在？老子对问题的回答是否定性的，他崇尚“自然”之“道”，认为已经过深地涉于礼乐之“文”的人应当日损其欲、“复归于朴”。孔子之“道”是对老子之“道”的一种有选择的汲取或扬弃，他在尽可能大的“人”与“文”的张力下使问题的探讨由复杂进于深刻。在他看来，人之为人的成人之路在于“兴于诗，立于礼，成于乐”^{〔6〕}，但他已经透彻地意识到“礼”并不在于玉帛往还、人际周旋的肤表处，“乐”也决不止于钟鼓悦

〔1〕《史记·高祖本纪》。

〔2〕牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997，第58-59页。

〔3〕《史记·高祖本纪》。

〔4〕“本始”一语借自荀况。《荀子·礼论》：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。”

〔5〕《礼记·中庸》：“天命之谓性。”

〔6〕《论语·泰伯》。

耳、歌舞宜人^[1]。“礼”、“乐”中如果没有了人的性情的真切，那就不免会“文胜质则史”，同样，人的发于自然的真性情如果缺少了“礼”、“乐”的引导和陶冶，就又可能流于“质胜文则野”，而孔子是主张“文”与“质”相因相成而“文质彬彬”^[2]的。

但无论是老子由“法自然”而弃绝“礼”、“乐”之“文”，还是孔子由导示“文质彬彬”而对“礼”、“乐”之“文”作更大程度的肯定，其所属意都在于万物而人、人而万物的“生生”。从殷商的“帝”崇拜到《周易》这一“大生”、“广生”^[3]的象征系统，中国人从潜在到自觉的崇“生”意识是民族精神得以萌发而持存的根蒂，这根蒂借用庄子的话说，即是“古之所谓道术”乃“原于一”的那个“一”。老子之学与孔子之学皆由此“一”而来，二者间相非而相济所构成的那种张力则持久地涵润并养护了它。

（二）（老子）扫“文”以求“长生久视”

老子生卒年代不详，为春秋末期人。《史记·老庄申韩列传》称：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯阳，谥曰聃，周守藏室之史也。孔子适周，将问礼于老子……老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上、下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”司马迁的这段记载虽带着几分传闻的渲染，却也大体可信。同一《列传》中，还有“或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用”、“或曰（周太史）儋即老子，或曰非也，世莫知其然否”的记载，但太史公所倾向于认可的老子，是那个做过“周守藏室之史”而终于“自隐”的姓李名耳谥号聃的人。在没有比《史记》更可靠的史料出现之前，依此我们或可以作如下判断：老子与孔子是同时代人，他显然年长于孔子；《老子》一书由增益、点窜而臻于或近于后世所传之定

[1]《论语·阳货》：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”

[2]《论语·雍也》。

[3]《易·系辞上》：“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”