

浙大史学精粹第二辑

中国古代史卷

刘进宝 — 主编



Zheda Shixue Jingcui Dierji
Zhongguo Gudaishi Juan



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

浙大史学精粹第二辑

中国古代史卷

刘进宝——主编

古代史



Zheda Shixue Jingcui Dierji
Zhongguo Gudaishi Juan



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

浙大史学精粹. 第二辑. 中国古代史卷 / 刘进宝主编. —
杭州: 浙江大学出版社, 2019. 1

ISBN 978-7-308-16874-8

I. ①浙… II. ①刘… III. ①中国历史—古代史—文
集 IV. ①K0-53 ②K220.7-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 092676 号

浙大史学精粹(第二辑)——中国古代史卷

刘进宝 主编

责任编辑 胡 畔(lpp_lp@163.com)

责任校对 宋旭华

封面设计 春天书装

出版发行 浙江大学出版社

(杭州市天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 浙江时代出版服务有限公司

印 刷 浙江新华数码印务有限公司

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 28

字 数 434 千

版 印 次 2019 年 1 月第 1 版 2019 年 1 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-16874-8

定 价 56.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社市场运营中心联系方式: (0571)88925591; <http://zjdxcs.tmall.com>

目 录

从天地相分到天人合一：

试论宇宙观对于上古史研究的重要性 陶 磊	003
从政区建置看曹操的经国方略 陈健梅	023

从“众”到“寺”：

隋唐长安佛教中心的成立 孙英刚	045
武则天与刘洎之死 卢向前	087

唐末中和年间徐泗扬兵争之始末：

崔致远《桂苑笔耕集》事笺之一 陈志坚	109
唐五代参谋考略 冯培红	133
敦煌文书《后晋开运二年寡妇阿龙牒》考释 刘进宝	159

刑场画图：

11、12 世纪中国的人体解剖事件 陆敏珍	177
信牌、差票制度研究 吴铮强	201

元代伊斯兰教与佛、道之关系初探：

以回回诗人与僧道之关系为例 马 娟	233
朝贡体制的另一面：	

朝鲜和琉球使臣在北京的交往 杨雨蕾	263
明代宗藩司法管理中的分别议处：	

从《鲁府招》谈起 吴艳红	285
明清北方运河地区城市化途径与城市形态探析：	

以济宁为个案的研究 孙竞昊	321
汪辉祖史学述论 鲍永军	367

从诉讼档案回到契约活动的现场：

以晚清民初的龙泉司法档案为例 杜正贞	409
“敦煌学”一词的术语化过程 秦桦林	427

陶 磊



陶磊，男，1972年生，江苏盐城人。中国社科院研究生院历史学博士，哈佛燕京学社访问学者，现为浙江大学人文学院历史系副教授。出版《〈淮南子·天文〉研究》等著作7部，发表《晋侯苏钟与月相四分法》等论文20余篇。主要从事早期中国研究新范式、古代政治理论与实践、神秘主义与神秘文化研究。

从天地相分到天人合一：试论宇宙观 对于上古史研究的重要性

陶 磊

上古史研究，以其资料之零碎，向来被视为艰难，以目前的研究状况论，其对于考古学有高度依赖，饶宗颐先生谓上古研究已进入考古学年代，洵为的论。考古学为重建上古史提供了很多传统典籍之外的考古材料，基于此，李学勤先生提出了重估中国古代文明、走出疑古时代等重要学术主张，不过，从清晰认识历史的需求的角度看，能够揭示上古文明演进的脉络的成果依然有限。^① 笔者近年关注早期宇宙论的变迁与上古文明演进之关系，提出了若干观点，窃以为有助于从宏观上认识上古历史，认识中国文明与文化性格的形成。现试为梳理，不妥之处，请学界指正。

在文明的早期阶段，限于先民的知性能力，宗教、政治与宇宙观的联系，表现得比后世要紧密，欲改变不同社会势力的相对地位，发展以民事为中心的政治，需要改变人们对宇宙的认识，对人神关系的认识，从而影响人们的心理认知习惯与行为习惯。这意味着，透过古代宇宙观的变迁，可以观察不同阶段的政治宗教状况。古代宇宙观的从天地相分到天人合一的变迁，对于理解古代文明演进过程中发生的种种现象有很大帮助，其对于上古史研究有一定启发意义。

^① 学者的讨论主要集中在早期国家形态的演进上，如苏秉琦先生基于考古材料提出的文化古城古国、方国、帝国的线索，古史学界还有其他不同的讲法。

一、绝地天通与文明发生

中国文明之于西方文明,其特异之处在于政治在文明进程中起着相当重要的作用,政治很大程度上决定了这个文明的特质与方向。中国政治的发生,笔者以为是从绝地天通开始,而文明的突破也可以这个事件为起点。^①关于绝地天通的实质,《国语·楚语下》所载楚国观射父的解释大体上应该是可靠的,它解决的是民事与神事的分化问题,这个分化为民事的独立开展提供了可能,也为独立的政治演进创造了条件。

文明虽已发生,但文明的性格在颛顼氏时代并未完全确定下来,《尚书》独载尧以来,儒家特别重视尧舜之道,《论语》所见古帝王最早即为尧,说明这个文明性格的确立当是在尧时代。据观射父的叙述,尧时代同样有一次厘定民事与神事的行为,也就是说,颛顼氏首先分离了民事与神事,但这个成果并未得到有效的巩固,所以又发生了三苗乱德之事。具体的过程,难以详知,但可以确定的是,文明的发生与其性格的确立,都是与宇宙论联系在一起的。并且,可以认为,文明性格的确立,具有巩固文明成果的意义。也就是说,尚文的文明特性,对于先民倾精力于神事具有抵制效应。一个质朴的人,其对于宗教的偏好,往往会重于追求人间文化的人。举个简单的例子,古希腊服装清一色的白色长袍 chiton,某种程度上是与他们好神、敬神联系在一起的。而中国古代的服装,华美的纹饰颜色,则是与他们偏好人间文化联系在一起的。尧时代发展起来的崇尚文道的文化,应当是有意识的创造,或者说,先民在宗教问题上已经意识到,发展人间文化,是对于偏好神事倾向的最好的抵制。

就早期文明的演进而言,人在宇宙中的地位,并不像后来人认为的人生天地之中,可以有独立于天地并参天地之化育的能力。在绝地天通的

^① Mircea Eliade(埃利亚德)指出,根据许多传统,在神话时代,所有人(原词用 men)都有飞行的能力,所有人都可以上天。参见其 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*(《萨满主义:古代的神游技艺》),Princeton: Princeton University Press(普林斯顿大学出版社),1972年,第478页。中国上古的绝地天通也可以放在这个大的背景中去观察。

框架中,人属于地,地事与民事具有同一性。笔者以为,甲骨文中商人以河、岳为祖先,是这种框架中的观念。而天子的观念,则是希望合天地为一的认识。商王武丁曾用过天子之号,《易经·大有》九三爻辞有“公用享于天子”,这个天子,笔者理解指的即是商王武丁。^①也就是说,尧以来的政治宇宙观从武丁时代又开始发生变化。我们知道甲骨文中东室、南室、西室、中室、大室等名称,研究明堂的学者已指出,这应该是类似《礼记·月令》五室明堂结构的建筑,五室中南室最为常见,这与明堂中南方之室名为明堂也是相应的。这意味着,商代武丁时期,作为祖庙的五室建筑已经具备了后来明堂的功能。明堂本为祭天之所,在国之南;五室建筑为祖庙,武丁为天子;五室中南室最为重要,后人名之为明堂,据此,甲骨文中的告于南室即相当于告于天。^②

如所周知,后世有天、地、人“三才”的观念,这个观念是与“中”的观念的出现联系在一起的。春秋时代人讲,人得天地之中而生(成十三年《左传》),也就是说,人已不再是依附于地的存在,有了独立的地位。而“中”的观念,按《论语·尧曰》首章的讲法,是从尧开始的,尧传舜,舜又传禹。后人谈道统,将“中”理解为所传之道。清华简《保训》提到前王传保,其保应就是后面论说的“中”。《大戴礼记·虞戴德》有“德保”的概念,《保训》之中,其实也是一种德。这种德帮助上甲微打败有易,笔者以前不太理解中德何以可以助战,现在将其置于宇宙论框架中,就比较容易理解。^③中当是指一种神秘的能力,这种能力特指的是沟通天地上的能力。甲骨文中“余一人”出现的语境中,常有“自上下”的文辞,其中暗含的实际是余一人具有沟通上下的能力的意思。余一人是古帝王的另一种称呼。尧、舜、禹的传中,同时又是余一人地位的传承。在绝地天通的框架中,能够合法沟通上下的只有这个余一人。后来中道的理念的最初意涵,应该就

① 关于大有卦爻辞的解释,参拙著:《周易新解:萨满主义的视角》,杭州:浙江大学出版社,2015年。

② 关于明堂的讨论,参拙文:《明堂新探:以上古宗教宇宙论的发展为背景》,载《浙大史学精粹》(中国古代史卷),杭州:浙江大学出版社,2013年,第3—24页。

③ 笔者对于《保训》的解读,参拙文:《清华简〈保训〉浅识》,该文系提交给清华大学“出土文献与中国古代文明国际学术研讨会”(2013年6月17—18日)的论文,见会议论文集第287—291页。

是协调天地上下民神两极而求其中。这样理解对于理解《保训》中的神秘能力有帮助,上甲微获得中德,具有了沟通上下的能力,其打败有易就是情理之中的事情了。《保训》中上甲微的中德来自于其祖先河,儒家所言之中在尧、舜、禹之间传递,也就是说,中是人之德,或来自于祖先,或来自于先王,其与巫师的沟通天地能力的来源并不相同;后来民得天地之中以生的观念,应该是从上古流传下来的,只不过,上古有中德的人只有一人,而到了春秋时期,这个认识扩及整个人群,但其时的内涵本身与上古已不完全相同,已经发生人文化、哲学化的转变,中相当于性(《中庸》:“喜怒哀乐之未发,谓之中”),而人性概念的提出,意味着人的自觉。

尧传中,与尧重新厘定民事、神事是相应的,在天地混融的状态下本无所谓中德,中德存在的前提是天地不通,民神分离,这样中德才有意义。中德的传承即意味着政治权力的传承,这支持了政治的发生是与天地分离的宇宙观联系在一起的判断。这里有一个问题值得注意,中德的意义并不意味着人间的政治是与天道混合在一起的,从上甲微的例子看,中德的获得带有偶发性,如果没有与有易的战争,上甲微不一定会假中于河,而事情结束后,他又归中于河,尽管笔者从告祖的角度来理解归中,但其间未必没有归还的意思。也就是说,对于政治领袖来说,是否自始至终都能保有中德,是一个问题。那样意味着政治领袖始终是一个沟通天地的角色,是一个巫,这未必符合古代的实际。沟通天地应该只是在情势危急的情况下偶尔用之,这是《保训》给我们提供的新认识。而政治领袖欲时时假天命为说,就需要使自己成为天子,使天地重合。

天子名号至迟在西周已正式使用,这个使用喻示着天地重新结合在一起,民事与神事再次结合在一起。但这次结合,是在尧以来的文明发展了一千年之后发生的,孔子讲“郁郁乎文哉,吾从周”,西周的人间文化,已有了相当程度的发展,此时的结合,并不会导致文明的衰退。事实上,经过商后期的宗教斗争,巫师阶层作为从事神事的主要力量,受到了沉重打击,在西周,他们已不可能左右文明的方向。相反,与天的结合,对于宣扬文明的天命背景、促进尚德文明的发展是有帮助的,后来儒家的天降纶常的观念,就是借助天命来维护社会秩序。并且,西周以后宇宙观的改变,

也没有影响到上古以来政治不涉天道的大原则,政治秉持中道的精神并没有改变,这是由古代宇宙观孕育出的精神价值。而从字面意思上看,中与正是相通的,此点笔者已有讨论,此略。^① 子产讲的“天道远,人道迩”,荀子讲的“天道有常,不为尧存,不为桀亡”,都是对于政治的理性看法,这种认识所秉承的是绝地天通以来的对于政治的一贯认识。以后的世代中,除了汉代是以楚文化为基础建立,巫数之术又影响及政治(某种程度上又是一次苗黎乱德),其他时代,政治大多是独立于天道而展开的,理性的政治人物都有意识地排斥或禁止图讖、天文之学。独立的天道之学,由巫术又衍生出数术,虽有时参与到政治中,但对于政治的主体已无决定性的影响。天道主要用于阐述基于人道所发展出的文明教化的神圣性,在意识形态的层面上服务于社会。

宇宙观中的天地分离,对于文明的发生、发展具有关键意义,但当文明发展到一定程度,具有了不可颠覆的力量后,宇宙观的改变,又为文明的进一步发展提供了助力。

二、宇宙观的变迁与巫统、血统的分合

宇宙观的变迁,除了对早期政治的发生、发展起着关键性作用,对于古代宗教的变迁也有很大的影响,这主要体现在古代萨满主义特质的宗教中巫统与血统两系的分合上。^②

古代文化中的萨满主义的特质,张光直先生有很多具体的研究,笔者在其基础上,接受萨满主义研究中承认存在巫统与血统分疏的观点,对古代中国的历史文化,进行了若干新的考察。笔者以为,这个分疏对于认识中国文明的特质,有重要价值。这个分疏与再结合与宇宙观的变迁也是

^① 参拙著:《斯文及其转型研究》第一章“政治的发生”,杭州:浙江大学出版社,2012年,第15—41页。

^② 萨满主义文化中存在巫统、血统的分疏,不限于中国境内,据埃利亚德所述,Yukagir、Koryak、Chukchee等部族也有所谓“家萨满”的存在(前揭书246—247页),这意味着这些地方的萨满主义文化中也存在巫统、血统的问题。

联系在一起。

简单地讲,巫统文化以自然崇拜为核心,血统文化以祖先崇拜为核心;巫统文化强调巫师的超能力,这种文化具有宰制性的特征,而血统文化强调对于祖先以及神明的孝顺。后世中国文明的主要价值是在血统文化中养成的,文明进展的重要阶段则多与巫统文化有很大关联。古代中国文明是由这两种文化精神共同铸成的。但在古代历史长河中,这两种文化并非齐头并进,而是交替发挥主要影响,尤其是在文明的早期阶段,在文明性格的养成阶段。

在先民的早期阶段,并不存在萨满,也不存在巫统与血统的分疏,萨满主义文化本是先民文化发展到一定阶段后的产物,有了对宇宙的基本认识,比如有了弥漫式的宇宙观之后才有可能出现。而巫统、血统的发生应该更晚。绝地天通是对弥漫式宇宙观的一次否定,弥漫式的宇宙观,天地一体,绝地天通则是要限制基于此宇宙观而出现的无节制的通天、无节制的事神。当然,绝地天通本身并不彻底,毕竟政治领袖在必要的时候,还可以通天。限制通天,是针对大巫的。观射父讲的绝地天通前的九黎乱德导致的家为巫史,其家应该是以部族为基础的,那个时代社会还不可能以小家庭为单元。每一个部族都会有自己的大巫,绝地天通迫使这些大巫向所谓家萨满转变。所谓巫统、血统之分,与这个事件当有关联。也就是说,血统文化最早是从统一的萨满主义文化中分化出来的。笔者考察古代传说,在巫统的方位帝中,北方也有两位,一是玄冥,一是禺强,^①这种分化对应的是权力的分化,这其实就是早期萨满主义中巫师自身的分化,而其中玄冥应就是最早的家萨满。

从历史发展的一般规律看,血统文化在绝地天通之初,其势力还不可能很大,正唯如此,才有了尧前的三苗乱德。但这种文化发展到商周之际时,其势力已经有了相当的根基,而巫统文化的势力则被进一步削弱。据笔者对于《易经》的解读,损卦、艮卦是限制巫师活动的卦,所谓三人行则

^① 关于上古北方存在两位方位帝的认识,参拙著:《巫统、血统与古帝传说》上编“五帝构成论”,杭州:浙江古籍出版社,2010年,第44—54页。

损一人，一人行则得其友，是对巫师行使巫术人数的限制；而巫师擅长的通神之术，也受到了限制。西周以后，除了汉代又一次的苗黎乱德，巫师很少能在政治舞台上显其神通了。尽管西周将天地重新结合在一起，但此时结合的基础已经发生了变化，不再是依靠巫师的神媒沟通天命，而是依赖人自身的德行获得天命。天命不再依靠与天的沟通，而取决于自身的修为。如果说文明突破前的天地融合是以天为主要方面，西周以后的天地融合则是以地、以人为主要方面。这在某种意义上可以认为是血统文化对巫统文化的融合。

与此分合相关的一个问题是天神名称由帝向天的转变。如所周知，甲骨文中的帝具有很大的权威，但在西周的文化中，帝的权威对人事影响要淡薄得多，相反，天更多地出现在人们对于至上力量的诉求话语中。天与帝的区别，前人多有论说。笔者以为帝是天之力量的集中表现，是承认天界对于人有较大影响力而运用的一个概念。古人有三天之说，《楚帛书》有“三天”一词，汉人则谓日、月、星为三天（《太平经·和三气兴帝王法》），帝字构形正如将三条光线集中于一束，光是智慧的象征，准此，帝就是天之智慧力量的集中体现；而天则是对于至上力量的宽泛的称呼，这个名称体现的是人对于天界的疏离感，或者说，天帝频繁介入人间事务的状况发生了变化。笔者判断，帝应该是巫统文化塑造出的至上神之名，前文引《易经》讲限制巫师活动，提到三人行与一人行，三人对应的是三天，一人对应的就是帝。商后期巫统、血统两派发生激烈冲突，商王自己也称帝。^①天当是血统文化使用的至上之神的名称。从帝到天的转变，其实是在血统文化居于主导地位的情况下，人的凸显自身力量的诉求在宗教上的体现，反映的正是血统文化融合巫统文化的历史变迁。到春秋时期，天成了具有可知可言的人格化的存在，这应该是帝淡出之后人们习惯于用天来标识至上神的结果。

除至上的信仰对象名称的变化外，在现实中则是不同群体社会地位

^① 关于商后期的宗教斗争，参拙著：《从巫术到数术：上古信仰的历史嬗变》第一章“从萨满文化看上古宗教的变迁”，济南：山东人民出版社，2008年，第20—46页。

的变迁。这主要是体现在女性地位的衰落。就性别与巫统、血统的对应关系看,女性对应于巫统,男性对应于血统。^① 祖宗崇拜的对象以男性为主。在巫统血统力量相对平衡的时期,女性的社会地位、女性祖先在宗教祭祀中的地位与男性相比,并无太大差别。商代甲骨文中对于妣的祭祀就是很好的例子,《易经·小过》有“过其祖,遇其妣”的爻辞,很显然妣的地位是相当高的;而从甲骨文看,女性在商代是参与政治的,《易经》中也有反映。这些材料说明,在西周以前,女性的社会地位是很高的,绝非西周以后所可比。《易经·大过》有一爻辞讲“枯杨生稊,老妇得其士夫”,所谓老妇得其士夫,应该是有利于女性的一种婚姻形态。按笔者理解,这应该是西周初的事情,而周初的很多措施是对于商后期的政治社会发展的反动,老妇得其士夫是对前面老夫得其女妻的反动,也就是说,在早期社会中,女性在婚姻中并不居于弱势地位。而这种地位,应该是与巫统文化对社会的影响还比较大,而在此文化中女性更有优势联系在一起的。从婚姻形态的角度看,如所周知,简狄生契、姜嫄生稷,一般解释为母系社会知母而不知父的结果,其实除了母系社会外,还有其他可以产生知母而不知父的解释,即在具有对偶性的族外群婚中,分居状态的男女互为配偶的婚姻形式也可以出现知母不知父的情况。而只有这种婚姻形态,才有可能出现有利于女性的婚姻规则。^②

西周以后,女性地位渐趋衰落,无论是在家庭,还是在社会上包括政治舞台上。这种性别相对位置的变化,对应的就是巫统文化与血统文化的势力消长。因为巫统文化的衰落,其被逐渐融入血统文化之中,女性的地位也开始衰落,尽管周初曾有有利于女性的婚姻,但那是革命带来的很短暂的社会历史现象,长期看,女性逐渐成为依附于男性的社会群体。当然,这里并无否定经济生产方式变化对性别地位的变迁的影响作用的意思,但文化对于再分配的影响作用同样不应否定,尤其是在上古时期。

① 埃利亚德曾提到,新几内亚东面的 Dobu,巫术礼仪者与神游者的结构性差异默认的是基于性别的分界。见前揭其著第 363 页。

② 关于商周之际女性地位的讨论,详参拙稿《〈周易〉所见商周之际的女性与婚姻》,见拙著:《周易新解:萨满主义的视角》附录六,第 226—239 页。

三、宇宙观的变迁与早期中国学术

中国学术与中国古代的宇宙观有密切关系，钱穆先生晚年论中国学术，认为其最大的价值在于天人合一。大陆学者就此展开热烈讨论。天人合一是宇宙观问题，中国学术中贯彻了这种精神，宇宙论与中国学术有莫大关联，应无疑义。

然天人合一只是古代宇宙观中之一种，还有一种与之相对的即天人相分。天人相分是与绝地天通联系在一起的，并且在早期文明中，这种宇宙观应居于主导地位；天人合一是与天地融合联系在一起的，其占据主流当是西周以来的事情。

宇宙观之于中国学术的影响，有诸多表现，首先一点，笔者以为在于其延缓了统一的自然观念的形成。在天地相分的框架中，天与地无法构成一个完整的自然。统一的自然观念的出现，目前所知，要到春秋时代。《老子》讲“人法地、地法天、天法道、道法自然”。这个表述序列中人与地联系在一起，这是天地相分框架下的认知。所谓地法天，笔者以为可以从数术文献中的相关概念看出来。睡虎地秦简《日书》甲种“土忌”中，有“地杓”、“招摇合日”的概念，这两个概念明显是法天的结果，地杓当是与天之北斗相应的，招摇也是天星的名称。《日书》是广义上的宗教文献，其时代就目前关于古代的知识看，都是战国时期出现的。地法天的表述，当是宗教哲学化的结果。

这里有一个问题，《老子》的表述中天地之于自然有远近关系的差异，并没有说天地都是自然，而无所谓谁法谁的问题。笔者理解应该是宇宙观的变迁造成的认知结果。在天地相分的框架，地上虽然也有祭祀神明之事，但那个祭祀是为政治服务的，与可以向哲学转化的宗教之学当有不同。前举《日书》中的概念，应是在天地重合的框架中，效仿天的神性塑造地的神性而生的，应该是宗教意义上的地法天，经哲学化而有《老子》的叙述。具有至上特征的宗教是与天联系在一起的，所以当宗教向哲学转化，天与道的关系更近，天法道应该是指这个意思。自然概念的出现应该是

天地重合之后,由于地的加入而出现的。当人的自主意识逐渐增强,意识到人得天地之中而生,人独立于天地而存在,并且可以参天地之化育,事实上需要一个更高的概念来描述与人相对的存在,“自然”应运而生。《老子》的表述省去中间环节,就是人效法自然。

“自然”概念的晚出,笔者以为,直接导致了中国古代自然哲学的不发达,某种程度上影响了中国古代科学的性格,影响了中国古代科学的逻辑化。现在讨论古代自然哲学,离不开阴阳五行,而古代论述阴阳五行的文献,则不外于巫、数之书。这在某种程度上决定了中国早期科学,长期与巫数之术伴生。

就具体学科看,古代地理之学明显落后于天文之学,应是与宇宙观联系在一起。《山海经》虽然时代很早,但《山海经》与其说是地理之书,不如说是早期政书,古人将其与《禹贡》相提并论,是有道理的。《禹贡》首先是政书,然后才是今天意义上的地理之书。政治本于地,故早期政治会关注于人群的地理分布,也才有了《山海经》、《禹贡》这样的书,但其所探求的并非地之理,与科学意义上的地理学还有不同,也许可以说是政治经济地理或人文地理。科学意义上的地理之学当是在赋予了大地以内蕴之理的观念之后出现的,^①而这应该是在地法天后产生的,也就是说应该是在天地重合之后出现的。

与自然之学发展迟缓相比,中国古代的人文之学因为天人相分的宇宙观,起步发展比较早。前面曾提到,尧时代的人间文化的发展,是与天人相分联系在一起的。人间文化主要表现为礼乐文化。中国古代礼乐文化之发达,在众多古文明中,可谓一枝独秀。礼乐文明是为人服务的,所以中国古代人的意识觉醒也比较早。《易经·比》中已经有了“比非人,凶”的爻辞,所谓非人,就是不讲礼的人,所谓“人而无仪,胡不遄死”。并且,在《易经》中已经有了德行根植于人心的叙述,这说明人的自我意识已经很强。《尚书》中已经有了“节生(性)”的观念,与此也当是相应的。人

^① “地理”一词最早出现在春秋战国时期的著作中,参唐锡仁、杨文衡主编:《中国科学技术史:地学卷》,北京:科学出版社,2000年,第172页。

得天地之中的意识是与人的独立意识联系在一起的。这些文化观念的发展,笔者以为都是与天地相分的框架联系在一起的,这种宇宙论框架使人较早地与神保持一个理性的距离,对于神的意义也有理性的认识。

不过,进入西周以后,人的自我意识的觉醒步伐减慢了,笔者以为与宇宙观的变迁有很大关联。虽然原先的认识得到保留,但发展却很缓慢,一直到孟子才出现了仁义礼智根于心的认识。也就是说,天人合一的认识,某种意义上不利于人的自我意识的觉醒。虽然西周人的天命观是以德为基础的,但既承认天命的存在,对宗教进行祛魅就很难,人的独立意识的发展便有困难。命定论是对人的自主意识发展的最大障碍。当然,我们不否认社会经济形态对于人的自主意识发展有基础性意义,但作为一种意识,自主意识首先是与社会文化观念联系在一起的。

孔子曾提出“天下一人”的主张(《礼记·表记》),这是儒家突破贵族社会的思想框架,在对人的认识上的一大贡献。这个观念强调的是人人都能成为人,而所成之人应是儒家关注的社会性的具有文化教养的人,并非自然人。孔子有教无类,就是希望帮助没有权利接受教育的人成为人。孟子讲仁政,则是希望为人人成为人提供一个基础性保障,而成人则是自己的事情,因为人固有四端,皆有成圣的基础。但这种极具前瞻性的认识,在中国古代始终未得充分发展,笔者理解同样与天人合一的宇宙观联系在一起,尤其是经历了汉代的苗黎乱德。

中国早期学术还有一个现象,笔者以为与宇宙论有关,即数术之学的兴起。数术源于巫术,并且主要在四夷发展起来,经过汉代的大发展,成为中国古代学术的重要组成部分。这种学术也以天人合一的宇宙观为背景。天人相分的宇宙观下,发展的主要是与人相关的礼学,以及以礼学为基础的诸子百家之学。数术之学之所以在汉代大发展,应该是与汉代的宇宙观联系在一起的。而传统礼学在汉代则几乎无发展,^①从考古发现

^① 西汉虽制礼,然始终不合周礼,至汉元帝始欲回复古礼;王莽新朝欲复辟古制,结果天下大乱;东汉章帝时曹褒建言制礼,然不了了之。参向晋卫:《两汉时期的“制礼”运动》,载《云南社会科学》2006年第3期,第102—105页。