

陈

CHEN

来

LAI

自

选

集

陈 来 著

跨

世

纪

学

人

文

存

◎ 广西师范大学出版社

跨世纪学人文存

陈 来

自选集
陈来 著

“九五”国家重点图书出版规划

◎ 广西师范大学出版社

跨世纪学人文存
陈 来自选集
陈 来 著

广西师范大学出版社出版发行

邮政编码:541001

(广西桂林市中华路 36 号)

桂林市印刷厂印刷

*

开本:889×1194 1/24 印张:17.25 插页:2 字数:398 千字

1997 年 9 月第一版

1997 年 9 月第一次印刷

印数:0001—3500 册

ISBN 7-5633-2479-8/B·050

定价:(平)29.80 元

(精)41.50 元

出版说明

一代有一代之学术，一代有一代之学人。学术所依托者，学人也。学人须由学殖养成，非纯由天资铸就。学殖者渐，天资者顿，而学术的规律是“渐”的。基于这个“渐”的规律，出版人便有义务在当代学术的积累与整理上做一份工作，以助成学术之进步。这是我们出版此丛书的初衷。

新时期（20 世纪 70 年代末开始）以来，中国学术界涌现出一批新学人。他们大多有过对社会动乱与变革的体察，受过“西风”渐欲迷人眼的种种思潮的冲激，有过放眼望洋的蹈厉，亦有过躲进小楼的沉潜。他们在 80 年代初崭露头角，继而渐趋成熟。90 年代以来，这批学人更以一种成熟的心态，对新世纪的学术前景作了从容的思考。由此我们也就有理由期望他们在步入下一个世纪的时候，成为新世纪通博的学术大家。这样的大家是现代化中国所迫切需要的。因为一个民族，在其步入现代化的时候，尚不能对自身的存在作出健全、合理的解释与肯定，那便是崩溃的开始。学人的使命，究其根本正在于作出这样的解释与肯定。我们不能在拥有了技术之后却失去了精神。这在中国的现代化进程中，是可堪忧心的问题。

《诗》云：“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求！”中国这一批新学人，多是这样的“心忧”之人，当其激切之初，曾蹈厉

于良知的煎迫；当其冷静之余，又沉潜于学理的涵泳。这样的“心忧”，是学界的好传统，也是中国学人最可宝贵的品质。他们的学术自选集、也许不一定能呈示其学术全貌，但肯定能够突出体现其宝贵的学术品质。我们出版这套丛书，就是希望这样的品质能够在 21 世纪的中国学人身上传承下去。

“跨世纪”只是一个象征的说法，并不是说未被列入“跨世纪”的人就无权迈进下世纪的门槛。“跨世纪”只是意味着；我们对新世纪中国文化的昌明与辉煌有着多么热切的期许，以及基于这热切期许而履行的对中国文化建设重任的自觉的肩负。没有这样的自觉，便没有迎接新世纪的真正准备，也就没有了开创未来的现实基础。丛书收入的，都是人文科学研究者的著述，我们想：人类存在的价值，其终极尤须以人文的尺度来衡估。

90 年代的沉潜，也许意味着中国学术界已进入了一个转型期，这样的转型是承前、也是启后。在这个重要的时期，我们出版这套“跨世纪学人文存”，旨在尽我们的薄力，倡学术之昌明。

是为说明。

广西师范大学出版社编辑部

一九九七年九月

自序

我一向没有给自己的书写序的习惯。不过,这一次承广西师范大学出版社的好意出版一本学术自选集,且要求作者撰写自序,我就必须勉为其难了。

学术自选集的出版,对于读者来说,好像是作者提供的一个“回顾展”。对于自己来说,也是一个进行学术回顾和总结的机会。

1969年春天跨出中学的校门,走进了内蒙古西部乌兰布和沙漠的“广阔天地”,在4年多的劳动、工作之余,受当时思潮的影响和条件的规约,我阅读了大量的马克思主义哲学、社会科学书籍,对政治经济学尤感兴趣。70年代前期经过考试和推荐进了工科大学,我以“又红又专”自励,在专业学习之外,把工科院校图书馆的文科书籍(当然是当时所能开放而能借阅的)尽行搜求阅览。这两个时期“自学”的知识积累和阅读经验,是我后来学术发展的最初基础。

1977年10月决定报考北大的77级研究生,由于当时招生专业有限,乃选择哲学系的中国哲学史专业。后来77与78级合并,我在1978年10月考入北大。由于这是十年“文革”后恢复的首届研究生,前辈常常戏称之为“黄埔一期”。毕业后留校任教,当时北大文科尚无博士生制度,所以到1982年秋才报考了张岱年先生的博士生,1985年夏通过答辩,成为北大首届毕业的文科博士。后来我又在一个较长的时期中作冯友兰先生的助手,协助他写《中国哲学史新编》。正惟如此,即使在本集

的有限篇章中也可以看到,对我的学术研究影响最大的,是张先生和冯先生。1986~1988年我在哈佛大学作研究,这段经历对于我后来的学术研究和思想发展有重要的作用,海外学者中对我影响最大的当数陈荣捷先生和杜维明先生。

从1981年1月我在《中国社会科学》上发表第一篇论文到现在,将近15年来,所发表的著作、文章已颇不少。而这本自选集的宗旨,是在一个有限的篇幅(二三十万字)里,尽可能体现我在中国哲学史方面的研究特色与水平。就我这些年的学术研究来看,工作的方向大致有三个方面,一曰辨名析理,二曰考镜源流,三曰文化研究。而在这本集子中,历史考证和文化研究两个方面选的很少,大部分是属于第一个方面的研究。这种不平衡主要是来自技术上的限制,如我的有关朱子学的考证很难用一篇或两篇的形式来反映。就研究的覆盖面来看,虽然,我在宋明理学方面用力甚多,但本集中读者也可看到我对先秦文化、魏晋思想和现代哲学的研究。从而,尽管我的研究重点在儒家的哲学、思想和文化,在本集中也可以看到我对原始文化、道家哲学的浓厚兴趣。这15篇论文,在我自己看来,不仅是言之成理、持之有故,而且在它们对应的各个断代思想史或哲学史的领域,都能发人之所未发,而在其领域作出了有意义的学术贡献。像朱子的已发未发说的研究、王阳明四句教的研究、儒学神秘主义的研究等,甚至是具有范式的意义。总之,我希望通过从上古文化到现代儒学这样一个漫长的历史跨度,来体现出我的研究的广度和深度。

我自己的研究历程,从开始到现在,侧重点和研究方法都不断变化。70年代末到80年代中期,专注于实证的哲学史和纯粹的学术史研究,以朱子哲学及其发展演变的研究为代表。80年代后期的哲学史研究中较之以前更注意在比较哲学、文化、宗教的视野中展开哲学与文化的诠释,以王阳明哲学的研究为代表。90年代以来,以上古宗教与伦理的研究为代表,我更注意吸取人类学、社会学、历史学等社会科学的方法,而在研究取径和方向上,比较近乎所谓文化研究。

文章的排列,是以研究对象的时代先后为序,由于其中一些篇选自著作之中,而原有的章节名与其他论文的题目不相匹配,所以在编辑本集时重拟了题目。还有个别论文原有的题目不理想,也在这次一并作了

调整。

最后,我要感谢广西师范大学出版社对中青年学者的支持,我也要感谢在本集中所收入的论文的原出版者和编辑者。没有出版单位的热心关注 and 努力,一切学术研究的成果就不能最终实现。

20年前,因为实习,我曾在广西生活近半年。我去过东部的贺县,也到过西部的河池,更在七星岩下的漓江之畔住过数月。我珍惜那些已经成为我生命经验一部分的往昔岁月,20年后在出版方面与广西的再次结缘,唤起了记忆中那些鲜活的图景。这20年,在我们自己经历了成长和成熟的同时,中国的学术研究也经历了今非昔比的长足进步。作为直接参与这个进步过程的一员,我不仅对中国学术已取得的进步深感欣慰,也对中国学术的未来发展充满信心。

1995年9月于北京大学

目 录

自序.....	(1)
中国古代巫觋文化及其特质.....	(1)
儒家思想的根源.....	(33)
王弼及魏晋玄学的“有”“无”范畴.....	(47)
郭象哲学及其在魏晋玄学中的地位.....	(59)
朱子哲学的理气观研究.....	(77)
朱熹哲学的已发未发说.....	(139)
朱熹哲学的心性论.....	(174)
王阳明哲学的理解与诠释.....	(192)
王阳明哲学的心物论.....	(208)
王阳明哲学的有无之境.....	(225)
王阳明越城活动考.....	(299)
儒学传统中的神秘主义问题.....	(311)
熊十力哲学的体用论.....	(335)
马一浮的理气体用论.....	(349)
冯友兰“新理学”形上学之检讨.....	(361)
化解“传统”与“现代”的紧张 ——“五四”文化思潮的反思.....	(373)
主要著述一览表.....	(399)

CONTENTS

Author's Preface	(1)
The Magical and Shamanistic Culture in Ancient China	(1)
The Origin of Confucian Thought	(33)
Wang Bi and Concept of "You" "Wu" in Wei Jin Xuan Xue	(47)
Guo Xiang's Philosophy and Its Position in Wei Jin Xuan Xue	(59)
Research in the view of "Li" and "Qi" in Zhu Xi's Philosophy	(77)
On the Theory of "Yifa" and "Weifa" in Zhu Xi's Philosophy	(139)
The Theory of Human Nature in Zhu Xi's Philosophy	(174)
The Understanding and Interpretation of Wang Yangming's Philosophy	(192)
Wang Yangming's Theory on Mind and Things	(208)
The Spiritual Realm of "You" and "Wu" in Wang Yangming's Philosophy	(225)
Wang Yangming's Activities in Yue Cheng	(299)
Mysticism in Confucian Tradition	(311)
The Theory of "Ti" and "Yong" in Xiong Shili's Philosophy	(335)
The Theory of "Li-Qi" and "Ti-Yong" in Ma Yifu's Philosophy	

.....	(349)
An Examination on Feng Youlan's Metaphysics	(361)
Relaxing the Tension between "Tradition" and "Modernity"	
— Reflect on the Cultural Trend of Thought during the May 4th	
Movement	(373)
Catalogue of Main Works	(399)

中国古代巫觋文化及其特质

近代人类学家无不把巫术(Magic)的研究作为把握原始文化的主要途径,把巫文化看作原始文化的主导形态,并视之为宗教与科学发展的最初萌芽。

如果依照马林诺夫斯基(B. Malinowski)对巫术的定义,即一套为达到某种目的的实用的行为的话,^①那么,中国史前时代的巫术对于我们几乎是无迹可寻。因为,考古学只能提供给我们墓葬、居室、城郭和器物的文化遗存,而文字尚未产生时代的信仰、准则、道德、风俗以及行为,都早已随历史而消逝,在大多数情况下,我们不得不依赖于考古学家与历史学家的推测性质的论断。然而,对于文字发明甚早的文明来说,巫觋文化的痕迹必然会在早期的文献材料中有所反映,何况,马林诺夫斯基或任何一种其他西方人类学的理论,是否可以合乎中国历史文化的实际,是无从先验地确定的。因此,从事中国历史文化研究的学者,先须从整顿中国的历史材料出发,由以了解当时文化的形态与特质,更参之以近代人类学对世界各地初民文化的研究,以把握中国上古文化形态中的普遍性与特殊性因素。

这样,对于本书的目的而言,我们就自然而然地首先把注意力集中在

① 马林诺夫斯基:《文化论》,中国民间文艺出版社1987年版,第51页。马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第53页。

中国历史文献所记载的“巫觋”与“卜筮”上面。但我们要提醒自己和读者，在研究结束之前，我们并不预设中国古代文献中的“巫”即完全等同于人类学家所说的巫术的施行者(Magician)，也不预设“卜筮”就是巫术。

一、绝地天通

欧洲历史上巫术的出现，据认为不晚于旧石器晚期。中国史学工作者也把龙山文化、大汶口文化出土的有关器物，如玉琮、獐牙钩形器等作为巫师的法具来解释，^①但仍属推测。在文献上，中国古代有关“巫”的起源与演变，见于先秦“绝地天通”的传说。就让我们从这里开始。

《尚书·吕刑》记载了上古时代原始宗教的一次重大变化：

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，爰始淫为劓刖椓髡。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，明明斐常，齔寡无盖。

按照《吕刑》所说，自蚩尤作乱以后，苗民社会混乱不堪，酷刑泛滥，杀戮不止，相互欺诈，没有忠信。受苦者无法忍受，哀告于皇天上帝，上帝因此发用威力，惩处作虐的苗民。上帝命令重和黎断绝天地间的联系，命令诸王在地上治理整顿，以恢复人间的正常秩序。

中国古代著名的神话汇集《山海经》的《大荒西经》也简略地叙述了重、黎的故事，只是以重、黎为颛顼之孙：

颛顼生老童、老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。

^① 参看宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版，第2～3页。

《山海经》的记述证明,《周书》所载的故事确实是一个古老而流传甚广的传说。不过,无论《吕刑》的“绝地天通”还是《山海经》的“重献上天”、“黎邛下地”,都语焉而未详,只有《国语·楚语下》对此记载最为详细:

昭王问于观射父曰:“周书所谓重、黎使天地不通者,何也?若不然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。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。

“而后使先圣之后之有光烈,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、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出,而心率旧典者,为之‘宗’。

“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,灾祸不至,求用不匮。”

由楚昭王(前515~前489)的问语可见,《吕刑》所说的“绝地天通”就是“使天地不通”的意思。昭王极有兴趣地询问,假如重、黎不去施行上帝绝地天通的命令,难道民人就能上登于天吗?观射父的回答中提供了上古民神交通的传说历史。

照观射父所说,作巫覡的人必须具备一些主观的条件,这些主观条件主要是聪明圣智,即拥有超乎常人的感觉能力,而明神降附其身则是巫覡角色的认可和体现。明神降附其身的人,女称为巫,男称为覡。马林诺夫斯基曾指出,原始灵媒往往要依靠个人的天赋,^①与观射父所说相合。不过,据这里所说,巫覡之职能主要是对祭祀的位次和牲器进行

① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第76页。

安排,是祭祀体系中的一种操作人员。比较起来,祝是具备较多的有关地理、历史、宗族和礼仪知识的人,宗是对祭品的时令、种类及祭器、祭坛的制度有系统知识的人。由巫、覡、祝、宗等共同主持国家或公共的祭祀活动。应当说,这种祝宗等神职人员功能分化的现象应为晚出,其中谈到的神灵信仰也应属晚出。^①我们在后面还会详细讨论。

在上一段引文中我们看到的只是这个对话的前一部分,观射父在说明了巫覡祝宗的分别之后,紧接着叙述了“绝地天通”的由来:

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,无有威严,神狎民则,不黷其为,嘉生不降,无物以享,祸灾存臻,莫尽其气。

颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵凌,是谓绝地天通。^②

按照此说,在中国原始宗教的第一阶段上,已有专职事神的人员,而一般人则从事其他社会职业,不参与事神的活动,这叫做民神不杂,民神异业。在原始宗教的第二阶段上,人人祭祀,家家作巫,任意通天,这叫做民神杂糅、民神同位。其结果是祭品匮乏,人民不再得到福佑。在原始宗教的第三阶段上,绝地天通,恢复民神不杂的秩序。在这个说法中,有一点很值得注意,即宗教改革是由经济危机所引发,而经济危机又源于一种宗教信仰的行为状态。就是说,原始祭祀的泛滥,导致了社会财富的匮乏,“礼”的制度和宗教的改革正由此而决定地产生或形成。

近代以来的学者对《楚语》的这一段材料给予了极大注意,并特重于宗教制度史和一般社会历史的解读。徐旭生先生说:“宗教的第一阶段在各地全表现为魔术,这个词是从俄文 Магия,英文 Magy 译音而来的,法德等文都有同源的字(或译为巫术)。在这一阶段,宗教的主要表

① 参看张光直:《中国青铜时代二集》,三联书店1990年版,第46页。张紫晨:《中国巫术》,上海三联书店1990年版,第26页。冯友兰:《中国哲学史》上卷,中华书局,第47页。乌丙安:《神秘的萨满世界》,上海三联书店1989年版。

② 《国语·楚语下》。

现为招诀念咒,为人民求福免祸,职务常由农人或牧人兼充,并无专业的魔术师。社会的组织逐渐扩大,社会秩序的问题也就成了宗教的重要内容。可是魔术师的巫觋太多,人杂言庞,社会秩序就难有相当长时的安定,极为不便。高阳氏的首领帝颛顼就是一位敢作大胆改革的宗教主,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。”^①他还认为,这个改革的契机和华夏集团与苗蛮集团间的冲突有关,冲突的原因是苗蛮集团不肯采用北方的高级宗教,即“弗用灵”,冲突的结果是南方的兜、三苗、机各氏族被完全击败而分别流放,北方的大巫长祝融深入南方以传播教化。^②他还指出,巫觋与神灵的关系有两种,一种是巫觋可以指挥调动的神,这是小神;一种是巫觋只能被动接受附体或登天听取其意旨的神,这是大神。巫觋以一般的法术来指挥、命令小神、小鬼,而尊贵的大神则通过巫觋来传达它们为人类社会定立的秩序科条。这些大神与小神小鬼不同,不是“躲藏在物体的后边,却是高高地住在山上”,“按当时人的思想,天地相隔并不太远,可以相通,交通的道路就是靠着‘上插云霄’的高山”。^③当社会发展以后,“会咒术的‘技术人才’是越多越好,多了,他们随时可以供应我们的需要。而传达或翻译大神意思的人却是越少越好。社会共同遵守的言条不能随便改易,人数一多,就有人杂言庞,使社会无所适从的危险”。^④基于这种考虑,帝颛顼要改变“家为巫史”和任意传达神意的混乱现象。在绝地天通之后,其他的巫史就不能再登天传达神意,只有颛顼自己和南正重才“管得天下的事情,把群神的命令集中起来,传达下来,此外无论何巫全不得升天、妄传群神的命令。又使火正黎司地以属民,就是说使他管理地上的群巫,使他们好好地给万民治疾和祈福”。^⑤

杨向奎先生在引述了观射父的话之后提出:“我们虽然不能完全明了他的意思,但可以知道是说在九黎乱德之后,人人作起神的职分来,

①②③④ 徐旭生:《中国古史的传说时代》,文物出版社1985年版,第6页、第7页、第79页、第79页。

⑤ 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第83页。《大戴礼记·五帝德》说帝颛顼“依鬼神以制义”,“洁诚以祭祀”,徐旭生先生认为这是指帝颛顼是鬼神的代表,说明颛顼是大巫,是宗教主。见徐书第76页。

分不清楚谁是神派的人了，这样‘民神同位’的结果，老天也觉得麻烦，于是派下重和黎来，使巫管神的事，黎管人的事。那就是说，人向天有什么请求向黎说去，黎再通过重向天请求，这样是巫的职责专业化，此后平民再不能直接和上帝交通，王也不兼神的职务了，重和黎实巫之始祖。”^①又说：“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。”^②其实，观射父所说令绝地天通者，还是指颛顼，从这里推不出“老天”来，杨氏所谓老天派下重、黎使绝地天通的说法，显然受了《吕刑》“上帝”、“皇帝”之说的影响，所以他的解释就与徐旭生所说颛顼进行宗教改革的说法不同。就《楚语》的材料来看，徐旭生解释为颛顼发起的一次宗教改革，还是有启发的。同时我们也看到，徐杨二位都承认这个传说中记述了历史上巫的职责专业化的一次转折。

现在让我们从原始信仰的角度来看这个绝地天通的记忆。D·博德认为：认为天地曾经相通，人与神的相联系曾成为可能，后来天地才隔离开，这样的观念在许多文化中屡屡看到。他引述了埃里亚德的话：“许多民族的神话把我们带到邈远的时代，那时人们不知有死亡、劳顿和忧虑，食物丰盈，举手可得。In ill tempore，众神下降世间，与人混杂，人也可以随意去往天界。由于种种违乱典制的行为，天地之间的交往断绝，众神隐退到天宇的最高处。从此以后，人们必须劳作糊口，而且不再永生。”博德因此得出结论，《楚语》所载故事乃是指萨满通过进入癫狂以升举天界，重现人与天地间的交往。^③更早地，弗雷泽(James G. Frazer)在澳大利亚看到过那种“家为巫史”的情况，他肯定澳大利亚土著居民代表的是我们目前所知的人类社会最原始状态，他记述道：“澳大利亚人都是巫师”，“每个人都幻想自己能通过交感巫术来影响他的同伴或自然的过程”。^④这正是所谓民神杂糅的状态。

按照观射父所说，中国上古的原始宗教经历过三个阶段：民神不

①② 杨向奎：《中国古代社会与古代思想研究》，上海人民出版社1962年版，第163页、第164页。

③ 见塞·诺·克雷默编《世界古代神话》，华夏出版社1989年版，第365～366页。

④ 弗雷泽：《金枝》第一卷，中国民间文艺出版社1987年版，第234页。