



宏观与 微观视野里的 中国宗教



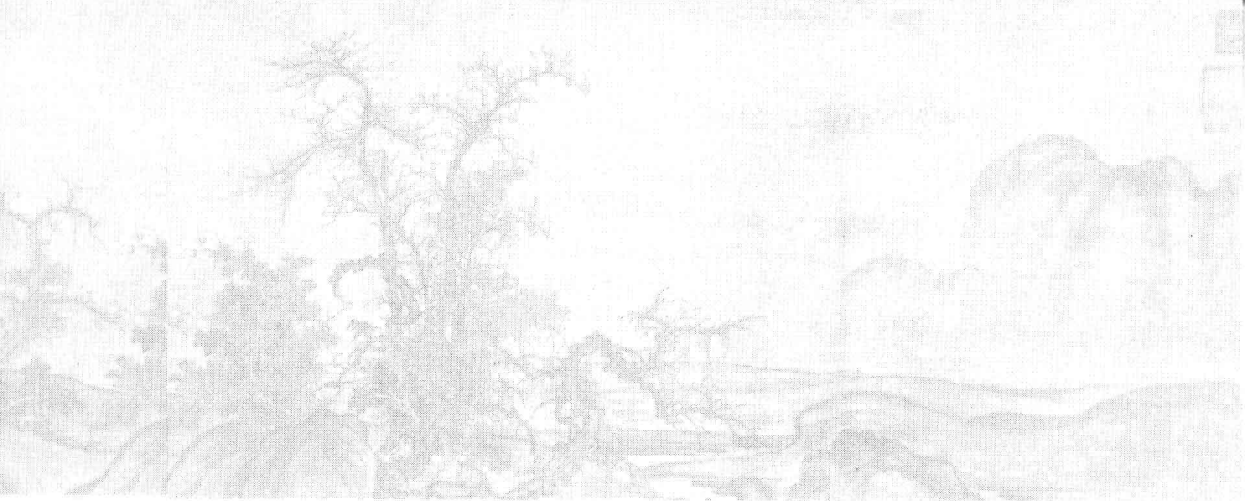
严耀中◎著



上海市
著名商
标

华东师范大学出版社

全国百佳图书出版单位



宏观与 微观视野里的 中国宗教



严耀中◎著



华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

宏观与微观视野里的中国宗教/严耀中著. —上海:
华东师范大学出版社, 2012. 2
ISBN 978-7-5617-9387-9

I. ①宏… II. ①严… III. ①宗教-中国-文集
IV. ①B928.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 041268 号

上海市教育委员会重点学科建设项目(编号: J50405) 宏观与微观视野里的中国宗教

著 者 严耀中
项目编辑 宋坚之
审读编辑 陈长华
责任校对 王 卫
封面设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 江苏句容市排印厂
开 本 700×1000 16 开
印 张 15.5
字 数 318 千字
版 次 2012 年 5 月第 1 版
印 次 2012 年 5 月第 1 次
印 数 001—1100
书 号 ISBN 978-7-5617-9387-9/B·695
定 价 34.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

关于宗教和平“传入”的标界与标准 / 1
华夏民族意识中的整体主义背景 / 6
中国传统社会中的道德干预及其历史渊源 / 14
传统文化中的卜筮与儒家 / 19
试论儒家对诸宗教的融和 / 30
从《读通鉴论》试说王夫之的宗教观 / 37
试论宗教文献学 / 43
在佛法和礼法之间
——一种体用一致观念的建立 / 49
试说“三教合一”的不同层面 / 55
佛教戒律与儒家礼制 / 59
他人在先
——儒佛两家共同的人文情怀 / 66
宗教异端与社会异端
——以中国历史上佛教中的转化为例 / 69
从阿赖耶识之染、熏说生命现象
——对中土唯识学的一点体会 / 76
从俗谛到真谛
——读《藕益大师净土集》 / 84
试说“禅境” / 90
变化中的不变追求：从世俗佛教到人间佛教的平等理念 / 96
试论汉传密宗与天台宗的结合 / 104

试论中国佛教戒律的特点 / 115	
佛教形态的演变与中国社会 / 124	
综说中国佛教断肉食蔬之宗教意义与社会意义 / 134	
酒肉和尚现象试释 / 140	
禅学发展与肉身菩萨 / 148	
对《禅门清规》背景与影响的几点认识 / 155	
试说谱牒对中国佛教文献的影响 / 164	
从严佛调、朱土行说中土的僧姓法名 / 170	
论佛教对民间崇拜的渗透 / 176	
戒律在云南佛教中的实施 / 183	
关于华土石窟中弥勒和阿弥陀图像分布的一些解析 / 188	
跋《兖州兴隆塔地宫“安葬舍利”碑》 / 197	
从少林寺的几方碑塔铭文看明代僧兵 / 201	
佛教戒律与中国古代僧兵 / 205	
看明清寺院约束的动向	
——重释清代《安康双溪寺新立规约》 / 213	
东吴立国与江南佛教 / 217	
在社会中认识宗教	
——浅谈吕思勉先生的佛教研究 / 224	
《五岳真形图》与道教五行思想 / 226	
“九莲菩萨”和明代中印文化交流 / 233	
后记 / 241	

关于宗教和平“传入”的标界与标准

宗教传播是世界文化史中的一个重要现象,在叙说和认定这个现象时会碰到一些问题,即如何才算是某个宗教从一个文化地域传入到了另一个文化地域?或者在其传入的过程中,哪一步才是从量变到质变的标界呢?这其实也是关联到中国宗教史的一个大问题,下文就此展开一些讨论。

宗教在不同文化区域之间的传播为世界文化史上所常见。这不仅是由于只要有人员的交往,就会有文化的流动。且对每一个宗教来说,通过传教来达到自身的扩展,似乎是一种本能,因为这不单意味着对其崇高性的自信,也是宗教目的性的体现,让更多的人皈依而得到终极关怀,是完成救世的职责所在,也是宗教赖以存在的基础,因此所有成系统形式的宗教意识形态都有将非信徒吸纳为教徒的内在驱动力,不管是用和平的方式还是用武力的方式^①。

所谓宗教传入,即是指一个宗教意识形态以成系统的形式从一个文化地域进入另一个文化地域。所谓成系统形式的宗教意识形态,是指具备着核心教义和僧团、修行与礼拜场所、戒律与经籍等等。因此完整的宗教传入,当是上述宗教因子已在新的地域里先后出现。所以宗教传入是一个过程,它不应该是点状而是线状,即使它不是一根直线而是一条断断续续的曲线。

我们可以把具有某宗教特征的一个成分,如经籍、偶像、教徒等在新的文化地域里出现看作是宗教传入的一种起始点。如果仅是这个点的一次闪光,而无其它因子的呼应,它就不是一个过程的开始,不能算是宗教传入之起点。只有宗教

^① 本文所讨论的只是宗教传播现象的一种,即是在和平环境下的传播,至少不包括黑格尔所说的那一种:“当一些民族迫使另一些民族接受其信仰。这时,信仰则成为或者来自于本国的,或者来自异邦的国家政权之强制”。见黑格尔《宗教哲学》中译本,中国社会科学出版社1999年版第174页。

的主要因子都先后出现过,并在其文化中或多或少地留下了痕迹,才能说这个宗教已经传入了或者传入过。

这里所谓的“宗教的主要因子”,即是一个成熟的宗教所必须具备的成份。它们包括:1. 进行传教(宣扬教义、发展信徒等)的神职人员(他们不是普通的信仰者),如僧侣、神甫、阿訇等。2. 举行宗教活动的场所,如寺庙、道观、教堂等,这意味着出现在境内的神职人员不仅仅是个过境的“云游僧”。3. 经典,尤其是被翻译成当地语言文字的经籍。这三项应该是起码的,因为如有宗教活动场所,才可能出现教团组织。假若只有符合其中一至二条,说明该教还是在“进入”的过程中,不能说其已经完全传入了另一个文化地域。

如果这些因素齐备,而又与当地社会文化很好地相结合,就能持久地存在下去。但这样的宗教在古代中国只有是佛教^①。祆教、景教(包括元代的也里可温教与明清之间的天主教)、摩尼教之类只做到宗教因子传入齐备这一步,没有达到“中国化”的第二步,所以它们只能算是“传入过”中国的宗教。其实印度婆罗门教(印度教)的各宗教要素也都在中国出现过,也可以说是“传入过”中国^②。

域外宗教“传入了”和“传入过”中国之间的主要区别,在于前者作为宗教在现实社会中还是一个活体,在现今还有着不断传承着的宗教信徒和宗教活动。无疑这些信徒和活动或多或少在现实社会里发生着影响,是现实社会的一个组成部分,不管它是大是小。而后者在现实社会中的存在只表现于文化影响,而没有现行的信徒和活动。不过这影响存在也很重要,否则连“传入过”也无所谓了。

作为“传入过”的文化影响也可分为二类。一类影响为凝固的,如现存有关该“传入过”宗教的活动场所遗址和各种文物:造像、法器、经籍等等,以及有关该宗教的历史文献记载。所有这些遗存的东西已经失去了原先的宗教作用,但是它们在现在被人们收藏保护,观看欣赏,于是它们在当今还具有影响。另一类是具有现实活力的,即作为发挥影响的因子本身还在活动着的。例如某个宗教的典籍现在还保存着,但只是作为收藏的文物让人们观赏而不能继续它原有的使命在现实社会中起作用,可以说它仍有影响而不是“活”的。然而该宗教或宗教文化中在传入时曾用过的词语概念,在当今的语言中还在使用着,就成了一种“活”的现实影响了。因为语言文字是思想文化的载体,“言语传达情意,文字传达观念”^③,所以作为社会现象由约定俗成的语言反过来也创造或影响着社会之“俗”。哪怕这些词语或概念在后世涵义会有一些变

① 这里的“中国”指的是以汉文化圈为界的古代中国。从现代中国的版图范围讲,伊斯兰教也是近代之前成功传入的外来宗教。在“国家”和“文化地域”之间还是有相当差别的,本文主要说的是对宗教在文化地域之间传播上一些问题的理解。

② 参见严耀中《唐代的婆罗门僧和婆罗门教》,载《史林》2009年第三期;《隋书·经籍志》“中婆罗门典籍与隋以前中国的婆罗门教”,载《世界宗教研究》2009年第四期。

③ 卢梭《论语言的起源》第五章,中译本,上海人民出版社2003年版第32页。

化,但人们一旦使用这些词汇,就会联系到它的来源,激活了对该宗教的记忆和思想的理解,使其具有一种活的影响。语词在语境中表达意义的同时也是构成语境的因素之一,语词使用的连续性也使与其相依的语境有了某种延续。可能还有一些活的影响潜藏在更深处,如一些与该宗教戒律和仪轨相关的成份,与建筑与造像的风格和技艺等,它们依然或多或少具有宗教精神或思想的象征,反映着某种不可言表的心理活动,仍在当今的社会风俗与艺术中起着作用,需要我们把其间的因果脉络整理出来。

上面讨论的内容之重要,是因为它首先触及到中国历史上的一个大问题,佛教是什么时候传入中国的?根据上述有关宗教“传入”的标界与标准的涵义,我们以佛教为例来进行讨论,因为那是中国人最熟悉的外来宗教。任继愈先生在其《中国佛教史》里列举了以往关于佛教何时传入中国的八种说法,从“三代以前已知佛教”到西汉“刘向发现佛经”。然无论是教内还是教外,说它至晚在东汉明帝时传入中国,已成了共识,因为于此《后汉书》已有数条明确的记载。任先生自己认为“佛教在西汉末年和东汉初年逐渐传到我国内地”,在一般学者所认定的汉明帝感梦求法之前^①。不过如此众说纷纭,也是由于说者们心目中各有对怎样才算宗教传入的理解。

显然以上诸种说法都不是从佛教的整体着眼,因为佛陀创建佛教之初,为与紧密参与世俗生活的婆罗门教划清界限,制定“戒律以种种条款,将僧俗行事,加以清楚的区分。印度佛教的僧俗隔离,正如考古发掘出古代印度佛教寺院遗迹中的厚壁巨门,高塔石栏一般,把壁里与墙外划分得清清楚楚”^②。也就是说印度佛教以僧团为核心,亦以此为特征之一。没有僧团组织及其活动,就很难说佛教作为一个宗教的存在。那么两晋之前的中国佛教信仰,史籍上留下的记载仅是没有僧团活动的短残讯息,只能是印度佛教的一些皮毛,至此还不能说该宗教已经得到了传移。假若仅凭一条或数条简短记载就可以说该宗教已经传入了中国,那末可以说世界上所有主要宗教都传入过中国。

此外,宗教名称在社会上的确立也是该教在社会中得到认定与共识的一个标识。由此说得更开一些,由于道教的宗教形式是在佛教的刺激下逐步完善的,即佛教在中国的宗教形式走到哪一步,道教也会跟上来,但两者之间的差距也不会相隔太久。“与佛教相对比,明确指代三教之一的‘道教’的用例,应该最初见于顾欢的《夷夏论》”,由此“用其来指称与儒教和佛教对立的特定宗教”^③。即宗教名称的确立,说明该教作为一个完整的宗教在社会上得到了认定与共识,不过《夷夏论》提到道教还只

① 任继愈《中国佛教史》第一卷第二章,中国社会科学出版社1981年版第45—106页。

② 冉云华《从印度佛教到中国佛教》,载《震山韩基斗博士华甲纪念论文集》,圆光大学出版社1993年版第837页。

③ 小林正美《中国的道教》序章,王皓月译本,齐鲁书社2010年版第3、6页。作者还予以定义:“‘道教’意味着‘道’的教说的同时,也可以解为关于道的教说”。

能是这种认定和共识的开始。《夷夏论》作于五世纪中叶,说明此时道教的宗教要素才完全齐备,佛教宗教要素在中国的齐备当然在道教之前,但不会远在两汉之间。

这些不同说法之产生,除了在于所依史料之真伪外,主要在于上述的宗教传入标准问题。似乎至今尚未对这个问题进行过专门的讨论,但也有一些学者从不同的侧面提出过一些看法。杨庆堃先生认为确定佛教进入中国有两个特征,“其一是统治阶层的保护,其二是统治阶层对其巫术作用的重视”。他还说“这对于理解佛教早期的确立与发展尤其重要”^①,并把这作为佛教能在华土立足的标准。杨氏所说的两点其实是连成因果关系的一个要素。而且至少对中国统治阶级而言,看重佛教的并非是它的巫术,而在于佛教因果报应论在道德教化上的作用^②。但有一点是说对了,那就是一个外来宗教被本地所接受,统治阶层的认可和保护是必不可少的一个条件。而这种认可和保护的前提是宗教的普世精神和世俗社会中的主导价值观的一致,在古代中国就是所谓的“三教合一”,即把佛教与儒、道二家并立而趋向同一,如“佛之禅定功夫,与老庄契合,佛之知见功夫,则与儒学呼应”^③。由于孔孟之道历来为中国的统治意识,如此当然会取得杨氏所谓“统治阶层”的认同与保护。因此从三教到三教合一是佛教的中国化过程,“三教概念的出现和被社会所广泛接受,却是在魏晋南北朝时率先由佛教表现出来的”^④。也就是说直至魏晋之间,佛教在中国开始了传入的第二步。不过,这第二步的最后成功却是在魏晋时期的后半段,即东晋十六国时。

有关佛教在华活动较多的记载要到一百年后的东汉末才出现,并且得到一些出土文物的支持。但那些仍不是太多的资料还不足以说明佛教已在中国站住脚跟,因为直到三国时,所出现的佛教材料并不比曾在中国出现过的袄教、摩尼教等“夷教”留下的东西多。更何况汉魏之间一些所谓佛教史料的留存是和后来佛教在中国的兴盛有很大关系。换言之,假如没有佛教后来在中土的流传,今天看到的汉魏时佛教讯息可能还要少得多。相反,我们能看到一些不同的说法。除了一些汉至西晋间关于汉人不得出家的明确记载外,还如叶梦得《避暑录话》卷下云:“晋宋间,佛学初行,其徒犹未有僧称,通曰道人”。这里的“宋”是指南朝刘宋,而与其连称的“晋”也只能是东晋了。因此可以说两晋之前佛教在中国的信仰主要限制在俗界里。即便如此,任继愈先生认为汉魏时的佛教,“一般广大群众只是被作为特权贵族施舍的对象才接触到它”^⑤。从河西走廊出土大量的壁画和画像砖到鬼神小说《搜神记》中“偶有释氏说”^⑥,可证晚至东晋“十六国初,佛教也还没有深入到汉族的民间社会”^⑦。一直至东

① 杨庆堃《郊庙之外——隋唐国家祭祀与宗教》第五章,三联书店2009年版第119页。

② 严耀中《论佛教道德观念对中国社会的作用》,载《上海大学学报》1994年第三期。

③ 谢扶雅《宗教哲学》第二章,山东人民出版社1998年版第60页。

④ 严耀中《论“三教”到“三教合一”》,载《历史教学》2002年第十一期。

⑤ 任继愈《中国佛教史》“序”,中国社会科学出版社1981年版第9页。

⑥ 鲁迅《中国小说史略》第五篇,上海古籍出版社1998年版第26页。

⑦ 严耀中《关于“搜神记”中佛教内容的质疑》,载《中华文史论丛》2009年第三期。

晋十六国时,不准汉人出家为僧的禁令才在实际上被解除。大批汉人公然出家为僧尼的事实,表明所有作为宗教传入的因子,佛教在华土都具备了。此时说佛教“传入了”中国,已经没有丝毫疑问。或者说,从汉明帝世到西晋永嘉之变,佛教的各个宗教因子已先后在华土出现,达到了“宗教传入”的标准。但是它能继续中国化,因而在中国社会内一直流传至今,成了宗教传入的一个典范。

其实,在关于佛教何时传入中国的争议中,参与者们可能都认定了一个潜逻辑:佛教既然成功地传入了中国,那么它的传入史当然应该从任何一个迹象在中国出现的时候起算。对于一个已经成功传入华土的外来宗教而言,这样的说法似乎也未尝不可。问题是假如就此作为宗教传播的一种标准,对仅是“传入过”的宗教也一体类比,就会出现问题。因为对于那些“传入过”的宗教,也有从什么时候传入的问题。如伯希和说:“694年摩尼教由一所谓拂多诞输入中国;719年又有一天文人大慕阁来传播其教;732年虽禁断之,然非中国人得自由奉行。当时之情形,与十七世纪初年利玛窦(Ricci)到中国时无异。其初耶稣会之传道师,固为教师,亦属学者,盖以科学知识,保证其传教自由。顾在八世纪初年,与十七世纪初年,又有相类者”^①。在这段话中伯希和是把传教士来华传教,作为摩尼教和天主教传入中国之始。而摩尼教等宗教被视为已“传入”,是因为考证出了该教之教士、经籍、造像、寺庙都先后在中国出现过,虽然这些因子多与佛教等混杂而比较模糊,这也成了一些学者的共识^②。但是如果此种认识确立,“宗教传入”包涵的范围就会扩大得多,譬如以上提到过的婆罗门教亦可充数。那么若再进一步推论的话,如果在典籍上有过印度耆那教的一个教徒或数页残经在中土出现的记载,能否算该教已传入过中国?

上述以传入了或传入过中国的佛教、摩尼教等宗教为例,可以看到学者们在关于宗教传入之标准和标志问题上的理论认识和史实认定之间的差距。有些争议,如有这么多有关佛教是何时传入中国的说法,就是因为没有在宗教传入的标准和标志问题上进行充分讨论与取得共识。所以本文表达的一些愚见或许能起到抛砖引玉的作用。

[原载《宗教问题探索(2009—2010年文集)》,上海社会科学出版社2011年版]

① 伯希和《摩尼教流行中国考》,载冯承均译《西域南海史地考证译丛》第八编第52页,商务印书馆1995年版。

② 若王国维的《摩尼教流行中国考》中也将“志磐《佛祖统纪》卷九十三延载元年波斯国人拂多诞持二宗伪经来朝”,作为摩尼教流行中国之起始。文载《观堂集林》别集卷一,中华书局1959年印本第1167页。

华夏民族意识中的整体主义背景

在意识对缔造历史的作用被瞩目后,人们自然会注意到中华民族的凝聚力,它源远流长的历史,及其曲折的轨迹,都和它民族意识中的整体主义有关。可以说整体主义是中国传统文化的内核,本文主要就其背景与影响略加探讨。

一、整体主义——生存的重要保证

民族意识中的整体主义就是把维持民族的整体利益看作是社会道德的最高体现,也是每个社会成员所必须遵奉的最高意志。

整体主义是群体主义发展的最高阶段,群体主义是整体主义的基础。群体主义意识的本质是在生命生存的问题上,认为只有以群体共存的形式才能使人类社会生生不息。群体是个体生存的必要前提,没有群体,个体生命的生存是不可能的。另一方面,从生命本身的意义上说,个体生命仅是群体生命的一部分,它只有在群体存在的前提下,才具有生命的意义和永存的价值。群体生命则作为一种永恒的主体,是分散的个体生命所无法比拟的。尤其是在人类社会早期,血缘关系作为纽带把个体生命联结成生死与共的整体。个体的生命更好比大树上的一片枝叶,它只有生在树上时,才青翠光鲜,生机盎然。没有大树也就无所谓树叶的生命,进而言之,个体生命完善的每一方面:身—性—心—神,无一不与外界息息相通,没有与社会整体的交流,就不会有个体人格的完成。

在这种观念的要求下,个体必须无条件地服从群体,这既是个体的义务,也是它存在的前提。同时,鉴于个体对群体的依附性,整体主义强调只有群体才能具有完全的生命特征。个体是不允许在其中具备独立的人格,因为这样会损害和削弱整体的生命力。独立的人格必有其自己的价值判断和追

求,他们与群体以及彼此之间不会总是一致的,有差异就会有矛盾,追求价值的意志冲突必会削弱群体的力量,危及群体的生存。群体瓦解了,大家也就都活不下去了。

中国古代先哲们对此早有觉察和论述,但多在欲望及本能的层次上而言,如《管子·禁藏篇》说:

“凡人之情,得所欲则乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同也。近之不能勿欲,远之不能勿忘,人性皆然,而好恶不同,各行所欲,而安危异焉。”

这里“安危异焉”的主语即是群体——“国”。《荀子·礼论篇》作了相近的描绘:“人生有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。”且“人生不能无群”,而个体为己欲而争,则会使群体“弱则不能胜物”(《王制篇》)。至于商鞅、韩非等法家思想家更是把个体自立自强倾向看作是危及群体的动因,得出了诸如“民弱国强,国强民弱,故有道之国务在弱民”^①这样颇走极端的结论。但这也仅是实施方式上的分歧,先秦诸子们追求“立贵贱之伦,使不相陵,德义不相踰,材技不相掩,勇力不相犯,故力同而意和”^②的社会目标却是大同小异的。

秦汉以降,随着中央专制集权政体加强的需要,愈来愈把整体——封建大一统国家——说成是民生之本:国定则民生,国乱则民亡。在中国,个人所处的是一个逐级放大的群体:门户,宗族,最后是国家。家族或宗族与个体生命血肉相连,自不待言。在进入封建帝国时代,中国政体仍保持着宗族邦国的框架和原则。社会意识也深信万民同为天之所生,四海之内皆兄弟,都是骨肉同胞,而国君作为天之嫡长子,则是万民之长,为民父母,君臣关系如同父子。两汉流行的天人感应说将这种意识理论化,给以皇帝为首的封建国家机器涂上一圈神圣的光环。如董仲舒《春秋繁露·为人者天》:引《传》重申:

“唯天子受命于天,天下受命于天子,一国则受命于君。君命顺则民有顺命,君命逆则民有逆命。故曰:一人有庆,万民赖之,此之谓也。”

故国家的命运与个人生命的脉搏跳动是一致的。因此,群体为本,个人为末。个人为群体奉献一切既是责任也是义务,因为人既不能离开群体而生,其生命又只能在群体中取得价值与意义,且不说此生命与群体密不可分,是群体生命的一个细胞。日本的一些学者也称此为“父家长制社会”。

在这样的背景下,有一句经久不衰的口号叫做“大公无私”,私是个体,宗族是小

① 《商君书》卷5《弱民第二十》。

② 《皇清经解》卷1160焦循引《司马法·天子之义篇》。

公,国家民族是大公。个体只有完全融合到群体之内,犹如一滴水珠置身于大海之中,才能求得自身的存在及其意义;而其代价,必须是失去其自身的特征和追求。试想假若每一滴水都要保持其水珠的独立形状,还会有大海吗?更谈不上大海的力量和永恒了,当然,水珠也容易在阳光下蒸发消失。此形象地道出了生存意识中整体主义的立足之论。从这点上说,“个人主义是万恶之根源”,因为它危及群体的生存,最终也无益于己。由此可见,“大公无私”是整体主义的最高纲领。

二、华夏整体主义的由来

生存意识中的整体主义在华夏传统中根深蒂固,至今仍是潜动于中国社会深层中的一个巨大支配力。

寻根究源的话,整体主义的最初由来与生存环境大有关系。生存环境愈是恶劣,个体的单独生存愈是艰难,整体主义的生存理论愈是得到强调。这种意识在中国特别盛行,其初衷亦在于此。

中国历史几乎可以说也是一部长长的农业文明史。在长江流域,七千年前的河姆渡文化中已经出现了稻谷,吴县草鞋山遗址中则显示出籼稻和粳稻的区别。在黄河流域属于仰韶文化的西安半坡遗址,发现了粟子(小米)和菜籽,前者是由野生狗尾草逐步培育成的,它说明此前已有很长一段植物栽培史了。

对农业经济来说,气候是一个十分关键的因素。俗话说“靠天吃饭”,就是中国人长期积淀下来的深深信念。长江与黄河中下游的气候突变率很大。从降雨量来说,据竺可桢先生计算,欧洲各地雨量平均变率仅为12.5%,即使以气候恶劣著称的西伯利亚,也只是欧洲的二倍,为25%,而黄河中下游地区竟达35%,三倍于欧洲。按气象学通例,当雨量平均变率为25%时农作物已受损害,达到40%则无收获^①。长江流域由于梅雨与台风的影响,其变率也不会小。它对农业的影响,第一是易发生水灾和旱灾,十日并升与洪水泛滥的传说场面,正说明自上古起,这等灾害就是多么严酷可怕;第二是季节性强,这就加大了劳动强度与紧张度。从耕种到收获的每一个生产过程都必须严格地按着二十四个节气的节拍迅速完成,时令稍过,收成就要受到损失。

另一个很大的不利因素是金属生产工具的缺乏。凡世界古代农业文明发达的国家都很早使用了金属工具。六千多年前,埃及、西亚和印度就开始使用木柄铜锄、铜铲等作为农业生产工具,四千多年以前,西亚的赫梯就开始用铁犁耕地。而我国古代使用的耒、耜、镰刀等,长期以来都是木制和石制的。在龙山文化早期的庙底沟遗址和殷墟,都常发现双齿木耒的痕迹。1929年,殷墟的一次发掘,光石镰就出土上千件,然无一件金属农具。1932年,殷墟的另一次发掘,仅一个坑里就发现444枚收割

^① 见《论祈雨禁屠与旱灾》,载《竺可桢文集》。

禾穗用的石刀及几十件蚌器,而在出土的成千上万件文物中,没有一件是可以称得上为青铜农具的。其他大量的考古结果也情况类似。俞伟超等考古学家因此认为,包括商和西周在内的我国青铜文化,农业工具乃主要是木、石、骨、蚌器,依靠那些工具,就只能进行“撩荒式”的耕作^①。

易于开采的金属矿不多是主要的缘故。拿 1972 年发掘的属战国中晚期湖北大冶铜绿山楚国铜矿遗址就可以说明。其中 24 号勘探线的矿井有 50 多米深,采取了竖井、斜井、平巷、斜巷等极为复杂的开拓方式才把矿石采运出来^②。此虽是我国古代劳动人民高度智慧和创造力的结晶,但确也反映了金属矿的开采何等艰难。张正明先生很有见地地认为:“当时诸夏对淮夷的战争,剥去堂皇的借口一看,俘金(指铜)实为主要的动机。”“吴楚两国在淮水中游累世交争,难分难解,双方都有种种口实,但说到底,是为了争夺江淮间的铜锡”^③。除了个别小型的以外,中原地区几乎找不到古金属矿遗址的事实支持着他的论点。

为了内、外政治的需要,数量有限的金属就只能用来制造兵器、礼器和必不可少的手工业工具,迄今为止的出土文物反复证明了这一点。如目前出土最早的铜器即是偃师二里头的爵和戈、戚、镞等兵器,近年陕西固城出土的 500 多件青铜器中,70% 以上属武器类,等等。所以张光直先生等认为:“(中国)在青铜时代开始之前与之后的主要农具都是耒耜、石锄和石镰”^④。

不利的生存环境强化了社会的群体性与整体意识。用木石工具在季节性很强的气候下抢耕抢收,必须依靠大规模的劳动协作。卜辞《续》·2,28·5 载:“王大令众人曰耜田,其受年”。“耜”字形表示三人同力,义同“协”^⑤,所谓“田”就是一大群人同时耦耕。与《诗经》中所描绘的“载芟载柞,其耕泽泽。千耦其耘,徂隰徂畛”。“率时农夫,播厥百谷……亦服尔耕,十千维耦”^⑥等情况相印证,表明了夏商周三代的农业生产主要采取了集体劳动的形式。

对中国的农业经济来说,朝代的更换与时光的流逝并没有使生存的自然环境发生多大变化。在其制约下,集体的生产行为奇迹般地与自然经济久久地并相共存。在二十四史里面,我们可以找到成百上千条关于自发或由地方官督促所辖区内农民集体垦荒、集体播种、集体捕蝗、集体兴修各项工程的记载。我们注意到史官是以基本赞扬的态度写下那些事例的,因此可以说用人海战术与自然对抗是一个源远流长的传统。对此只能用生存意识的整体主义特点来解释。

① 《古史分期问题的考古学观察(一)》,载《文物》1981 年第五期。

② 铜绿山考古发掘队:《湖北铜绿山春秋战国古矿井遗址发掘简报》,载《文物》1976 年第二期。

③ 《楚文化史》第 92、77 页。

④ 《中国青铜时代》第 18 页。

⑤ 参见《说文·力部》。

⑥ 《诗经·周颂·载芟、噫嘻》。

至于频繁发生的水灾旱灾,更需要组织人力去对付。其表现的一个主要方面,就是水利工程的建设。从传说中的大禹治水(这实质上是广大地域内居民共同协作与洪水斗争的反映)开始,不管是哪个朝代,类似的努力都不懈地坚持着。冀朝鼎先生根据现存的地方志,对历代各地集修的水利工程作了一番统计,共有 8573 项之多,其中明清二代就占了三分之二^①。当然这是很不完备的,因为年代越是久远,文字记载也就越是残缺,漏记的水利工程也就越多。

上述历史事实告诉我们的是:组织起来与天奋斗、与地奋斗仍是群体社会一脉相承的特征。这既是政府组织与权力存在的一种道义上的重要凭藉,也是整体主义生存意识的一个绵绵不绝之源泉。

在不利的环境中进行生存斗争,人们必须而且容易集结成庞大的群体,因为如此能很大程度上克服个体生命的脆弱性,在与自然搏斗中表现出较强的生存能力。在生物社会学的视野里,我们会惊叹狼群、蜂群甚至蚁群的威力,南美与非洲有的蚁群甚至能抱成一团过河,更何况是地球上最高等的生物——人。规模较大的人群的力量不仅可与自然抗争,而且有利于在与同类的生存竞赛中占上风。生存环境愈是恶劣,对群体力量的需要就愈是迫切,人类社会也就愈容易走向早熟。

大量古文化遗址告诉我们,中华先民的群体组织发育得相当早。从仰韶文化的一些遗址来看,其社会基层结构已经很完善,集体居住地的面积一般有数万至数十万平方米,最大的如华阴西关堡,咸阳尹家村达 100 万平方米左右。半坡和姜寨等遗址中,包含着居住区、公共活动场所和广场、陶窑和牲畜夜宿场、墓地与防护濠沟等。考古专家们认为,这种村落布局可能已是几个氏族集聚的部落居址^②。

不久前发掘的辽宁牛河梁红山文化遗址表明,早在五千多年以前,我们的国土上就出现了部落联盟一级的政体。其祭坛、女神庙、积石冢群等都是权力的象征。女神庙是远离住地专门独立营建的,周围有许多附属建筑物,形成了一个气魄宏大的祭祀中心场所。孙守道等考古工作者断定:“这绝非一个氏族甚至一个部落所能拥有,而是一个更大的文化共同体崇拜共同祖先的圣地”^③。一个文化共同体往往也是一个社会共同体,特别在古代。对存在于牛河梁遗址的社会组织,苏秉琦教授认为是“植基于公社,又凌驾于公社之上的高一级的社会组织形式”^④。这实际上已是国家的雏形。在牛河梁还发现了玉雕猪龙与双龙首玉璜。龙后来在中国成了人与神世界中最高权力的标志,说明牛河梁先民们的观念和组织与中原的密切关联。

四五千年之前,大规模社会组织已兴起于黄河及长江的中下游,国家的轮廓十分清楚。最近太湖地区发现的王权象征物“玉戚”,便是国家级权力那时已在长江下游

① 冀朝鼎《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》第 10 页。

② 中科院考古所编《新中国的考古发现和研究》,第二章第一部分。

③ 孙守道、郭大川《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》,《文物》1986 年第八期。

④ 转引自郑重《祭坛、女神、积石冢》,载 1986 年 9 月 21 日《文汇报》。

存在的证据^①。李济先生等认为,龙山文化中已经拥有颇具规模的城,如山东城子崖、河南平粮台等古城址。为防御敌人的大型城堡出现,说明当时社会组织机能相当完备。龙山文化遗址还表现了大范围地域内的文化同一性。它分布在河南、山西、河北、山东、安徽、陕西和甘肃等七个省。文化类型上的广泛一致性,说明原先生活在那些遗址上的人群彼此间联络和交往十分密切,应该存在着一种有形的关系。质之文献,传说中的五帝时期正与龙山文化相合,活动地望也相近,交相证明了当时先民们已结成大规模社会政治实体。

较后的夏、商、周三代更具有某种程度统一的大型国家。就商来说,《诗·商颂·殷武》称:“邦畿千里、维民所止,肇域彼四海”。其文化遗址分布范围南过长江、北抵长城,东临大海,西至陕甘,勾描出一个大型国家的形象。尽管当时的政体是一种中国式的“封建”制。李学勤先生认为:“封建制当然不同于后来的郡县制,然而不可否认,实施封建的古代王朝仍然是统一的,东周的五霸七雄不过是暂时的分裂局面”^②。但这种“平定海内”是以武力为后盾的,从黄帝与炎帝及蚩尤大战到尧、舜、禹征讨四方无不如此。罗泌的《路史》总结那时期情况说:“自剥林木而来,何日而无战?太昊之难七十战而后济,少昊之难,四十八战而后济;昆吾之战,五十战而后济,牧野之战,血流漂杵”。这情况也得到殷墟出土的不少有关征伐卜骨的证实,其所载最大用兵数达一万三千,有时一次战争就杀敌数千,俘敌上万。也就是说,三代及之前的统一是由强有力的群体组织或国家机构来实现和维护的。

存在决定意识,规模空前的国家组织过早产生和由此导致的大型社会形态,使群体意识的成熟和整体主义的形成为有了必需的温床。此后,大规模国家机器的完善和统一局面的巩固与社会同一性及整体意识的升华相辅相成地向前发展着。

除了生存环境,促进和保持整体主义意识在古代中国还有两个因素。

其一是中华土地上的绝大部分初民在人种血缘上十分亲近。不论在仰韶文化、大汶口文化,还是上海崧泽、湖北房县七里河、浙江河姆渡,福建昙石山,青海柳湾等新石器时代遗址,出土人骨所显示出来的人种特征都属于蒙古种,并且主要是属于东亚及南亚类的。最近辽西红山文化遗址中出土的女神头象也显示了典型蒙古人种之特点。曾对上述文化遗址的大量人骨进行过鉴定和研究的人类学家潘其风、韩康信指出:

“从新石器时代人骨的研究中,得到一个基本的事实是旧石器时代到新石器时代居民间,体质上存在明显的承续、发展的人种学序列,基本上是在一个(蒙古)大人种主干水平下发生和发展的。……中国的新石器时代文化

^① 见1987年11月12日《解放日报》。

^② 《重新估价中国古代文明》,载《人文杂志》1982年增刊。

就是在这种相对单元的人种学基础上产生和发展起来的。它对以后中国文化持久稳定的发展,起到了重要的作用”^①。

人种单纯所具有的亲和力,能加快人群间的同化和融合,容易使生存斗争的结果形成愈来愈庞大的群体。一旦有了大规模国家组织作为催化剂,散布各处的文明源头就可以迅速铸成民族的整体。于是我们能透过宗族对立和邦国战争的表象,看到先秦以夏变夷和以夷变夏的交叉融合进程,明白中国几千年的历史中,只要观念礼俗一致起来,族的差别(上古是氏族、后来则是民族)极易变得模糊不清。反过来也可以说,正是人种上的差异甚微,也为整体主义意识在观念文化中始终君临天下提供了有利条件。

其二,华夏民族还生活在一个独特的天地中:北方是冰天雪地的荒漠,东南及东是碧波浩淼的大洋,西南是被视为瘴疫之地的深山密林,南方是天涯海角,西边则有号称世界屋脊的巍巍大山。西北也是一望无垠的戈壁流沙;其间仅有千里小道蜿蜒于山水荒野之中,行人也须得历尽千辛万苦。这种地理环境意味着与外界处于准隔绝状态,其他世界的信息难以传达进来。

封闭的地理环境则使同一性作用下社会结构与整体意识通过时间的磨练凝固成制度和传统。后者的反馈又使社会同一性不断增强。因为事物在封闭圈内的发展过程中,如得不到或很难得到新的有力刺激与影响,就不大可能会有离心式的变异,这无疑加强了社会结构与意识的稳定性。同时,讯息和影响只能来自于内部的结果,使圈内事物变化往往向同一方向发展,民族的整体意识也就有了永久的魅力。

三、意识的魔力

中国社会的整体主义意识不仅是一种存在的反映,长年累月积淀的结果,使它本身也作为一种重要的存在,于表象后面若隐若现地制约着社会的发展。

整体主义意识的滥觞首先使对作为整体的最高形式——理想国家的追求,始终成为社会政治中最热门的主题。于是,中国哲学从其形成期起,就被打上政治哲学的烙印,并且一直作为它最显要的特征。

中国最早的一批先哲们,无论是儒、法、墨、道,无一不在探求正确的人与人共处的关系,描绘着一幅又一幅合理社会的设计蓝图。汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”,标志着大一统色彩最浓厚的儒家政治哲学正式被奉为社会的统治思想。即使后来超越现实的佛、道二家本体论,也被强行拉来改造成为“治世”服务的工具。

儒家政治哲学的盛行及其长期在社会处于统治地位,使整体至上的思想成为民

^① 中科院考古所编《新中国的考古发现和研究》,第二章第一部分。