中国思想传统及其现代变迁

余英时文集 第二卷

广西师范大学出版社

需要全本请访问 www.ertongbook.com

中国思想传统及其现代变迁

余英时文集 第二卷

◎ 沈志佳 编

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第2卷，中国思想传统及其现代变迁／余英时著．—桂林：广西师范大学出版社，2004．4
ISBN 7-5633-4502-7

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时—文集　②思想史—中国—现代—文集　Ⅳ．C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第013009号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.cn）
出版人：萧启明
全国新华书店经销
广西民族印刷厂印刷
（广西南宁市明秀西路53号　邮政编码：530001）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：22　字数：337千字
2004年4月第1版　2004年4月第1次印刷
印数：0 001～7 000册　定价：39.80元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

序

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来

西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

需要全本请访问 www.ertongbook.com

目 录

余英时文集

第二卷　中国思想传统及其现代变迁

1　《中国思想传统的现代诠释》自序

7　中国古代死后世界观的演变

24　中国近代个人观的改变

46　中国现代价值观念的变迁

附：谈“天地君亲师”的起源

78　群己之间——中国现代思想史上的两个循环

82　五四运动与中国传统

91　西方古典时代之人文思想

106　文艺复兴与人文思潮

130 儒家思想与日常人生
137 儒家“君子”的理想
157 从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中智识主义的传统
185 清代思想史的一个新解释
211 《现代儒学论》作者序
218 现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展
261 现代儒学的困境
266 唐、宋、明三帝《老子》注中之治术发微
276 反智论与中国政治传统——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流
314 “君尊臣卑”下的君权与相权——《反智论与中国政治传统》余论
337 从《反智论》谈起

《中国思想传统的现代诠释》自序

本书选收了我在最近五年中(1982～1986)所写的十篇论文。因为这十篇论文都是阐释中国思想传统的,所以定名为《中国思想传统的现代诠释》。这十篇论文都曾先后在各种专业书籍或期刊中发表过,这次汇集成册,我又做了一些必要的修改和补充。

本书可以分为两个部分:前三篇属于通论性质,我在这一部分提出了关于中国思想传统的一些整体性的观察。后七篇则是断代的专题研究或个案研究,但是我同时也企图借着这些专题或个案来说明整个思想的传统。因此,这两部分是互相照应、互相补充的。

本书所用"思想"一词,取义甚广,既指具有严格系统的哲学思想,也包括散播在各社会阶层之间的通俗思想。我的基本立场是尽量把中国的思想传统和它渊源所自的价值系统与生活方式紧密地结合在一起。中国的价值系统和生活方式是在长期的历史演变过程中逐渐形成的,思想传统也是同一历史过程的产品。因此,在本书中,思想史、文化史和社会史之间存在着交相辉映的关系,不能清楚地划分界限。中国的思想传统必须安置在它的文化脉络之中才能获得比较全面的理解。本书所收诸篇虽然都是独立的论文,并且各有主题,但其中也贯穿了一条共同的线索,即试图从不同的时代、

不同的问题和不同的层次来寻找中国思想传统的特色。中国思想的特色自然也就是中国文化的特色，不过表现得更为集中、更为突出而已。“特色”必然是从比较中得来的，我们只有用其他不同系统的文化和思想与中国的传统相对照、相比较才能看得清后者究竟具有什么“特色”。以中国思想史而论，儒教的“特色”也是在释、道两家（尤其是释氏）的强烈对照之下才充分地显露出来的。宋明新儒家如朱熹和王守仁在重新阐明“吾儒”的基本立场时便处处取释氏之异于“吾儒”者以为对比。本书论中国思想的特色也采取了一种比较的观点。大体上说，我是以我所能理解的西方文化和思想为根据，以说明我所能见到的中国思想传统的特色。这里特别用“我所能理解的”和“我所能见到的”两限定语，并不是故作谦语。中西文化和思想都是“至大无外”的研究领域，我个人的识解和视野则是极其有限的。我在本书中提了一些自觉可以心安理得的看法，但是我不认为这些看法是最后的“定论”，更不认为中国思想传统的特色已尽于此。我完全承认，其他人从不同的观点出发必然会获得不同的看法，并且同样足以加深我们对中西思想异同的了解。

下文我只想对两个比较重要的论点稍作说明。第一，本书所收的文字，无论是通论或专题，都已尽量融会了前人的研究成果。对于具有代表性的见解，尤其不敢轻忽。现代学术是在不断沟通和对话中发展出来的，“闭门造车”的时代基本上已经过去了。受过现代学术训练的人谁也不能只顾独白而完全不理会和自己相异的论点。但是为了避免行文枝蔓及引起不必要的争论，本书的通论部分有时并未一一注明立论的根据。第一篇《从价值系统看中国文化的现代意义》尤其如此。这篇文字是根据一次公开演讲的记录而写成的，因此自始便未采用学院论著的形式。熟悉中国近代思想史的读者当不难看出此文立论的背景和发议的对象。事实上，在定稿的过程中，我对于五四以来有关中西文化之辨的种种论点都曾反复地斟酌过。此文虽参考了前人的论点，整体的解释架构则是重新建造的。大体言之，此文基本上采取了史学的而不是哲学的观点，其中所偶然沿用的少数哲学概念（如“内在超越”）也已重新赋予历史的解释，具有较为确定的经验内容。读者如果同时参考本书所收的专题研究和我的其他相关论著，便不至于产生观念上的混淆。另外，此文原是1983年《中国时报》主办的“中国文化与现代生活”演讲系列的一篇总结。由于受到“因事命篇”的限制，此文的焦点集中在

传统与现代的可能接榫点上，因此其观察的角度是特殊的，并不代表我对于中国文化的全面意见，特别是具有批判性的意见。此文曾由时报文化公司于1984年印成单行本，流传较广，引起的讨论也较多，甚至中国大陆上也一再有人予以评介（据我所知，《书林》1986年6月号和《读书》1986年9月号都有专文讨论）。但评者多专就此一文立论，不曾参证我的其他论文，理解不免陷于片面。所以我觉得有在此特别说明的必要，并感谢时报文化公司允许我将此文收入本书。

第二，由于对照和比较的需要，本书所收诸篇都曾或多或少地涉及与题旨有关的西方观念和学说。这一点也可能会引起误解。我在前面已经指出，宋明新儒家曾通过佛教的概念和分析方式以彰显儒学的特性。今天我们对中国的思想传统进行现代的诠释自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很简单：现代诠释的要求即直接起于西方思想的挑战，这和宋明新儒学之起于对佛教的回应基本上是相类似的。

但现代诠释和宋明新儒学的历史背景则大不相同。宋明新儒家发议的主要对象是禅宗，而禅宗则已是中国化的佛教。在禅宗出现之前，印度原始佛教和中国传统思想之间早已经历了几百年的“格义”阶段。“格义”始于比敷而终于融合，始于求表面之“同”而终见实质之“异”。禅宗一方面把儒、道两家中的某些精神因子和佛教的理论融合起来了，但另一方面又把儒、释之间的界限划分得更清楚了。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》中曾指出智圆（996～1022）有“儒者饰身之教，释者修心之教”的判划，外在的“身”属之儒家，而以内在的“心”归之禅氏。事实上，这正是长期“格义”所达到的最后境界。早在唐代，禅宗已用这一标准来强调儒、释的互为表里。例如张彦远在唐咸通二年（861年）所撰的《三祖大师碑阴记》中说：“夫禀儒、道以理身理人，奉释氏以修心修性，其揆一也。”[1]可见，至少在语言层面上，佛教已本土化了。宋代新儒家在这个基础上重建“心性之学”，一般人不易察觉他们所运用的概念和分析方式是源于佛教的。他们之间往往以“禅”相讥，也许正是因为彼此都深知对方的底蕴。不过在今天看来，概念和分析方式主要是技术层面的事。新儒家虽然在这一层面上假途于佛教，却并没有用佛教的理论或观点取代儒家传统的旧义。相反，他们通过已经本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家传统中引而未发的“心性之学”全面地建立了起来，

因而丰富了并更新了这个传统。我在《中国近世宗教伦理与商人精神》第二节中曾特别针对这一点提出了初步的看法。

现代诠释则缺乏一个长期的“格义”阶段。一方面，西方思想的复杂性已远非佛教所能相提并论；另一方面，西方的概念和分析方式在没有来得及本土化之前便已席卷了中国的学术思想界。因此现代中国学人用西方的概念和分析方式研究自己的思想传统时往往不免流为牵强附会和生搬硬套。其中最重要的一个症结便在于他们不但在语言和技术层面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人还毫不迟疑地视西方的理论和观点为具有普遍性的真理，可以直接用来诠释中国的思想传统。其典型的表现便是把中国传统看作材料而安置在西方的理论模式之中。当然，西方的理论很多，彼此之间又有严重的冲突，因此中国学人在运用不同的理论模式时也有或精或粗的程度之别。

现代诠释已不可能避开西方的概念和分析方式了，甚至也无法完全不涉及西方的理论。但是我们仍有必要在实践中尽量把西方的概念和分析方式与西方的理论加以区别。这里所谓西方的理论当然是指那些解释西方文化和思想传统的理论。西方的概念和分析方式是相应于西方传统中的特殊现象而发展出来的，两者之间自有内在的关联。但是各大思想传统之间的异处毕竟不能完全抹杀它们仍有许多共同的地方。例如，一般人都相信西方思想传统中以知识论最显其特色，因而为西方的科学提供了理论的根据。对照之下，中国思想传统中的知识论意识则相当薄弱，这也许是中国科学不发达的原因之一。让我们姑且接受这一论断，不作进一步的追究，但是接受这一论断并不足以否定中国思想传统中也有相当于西方“知识论”或“科学”的现象，因此西方有关“知识论”、“科学”的语言和概念以及分析方式也未尝不能处理这一类的现象，尽管它们在中国思想传统中不占主流的地位。事实上，“知识论”、“科学”本身即是西方的概念，而且早已用在中国学术思想史的研究上面了。然而西方关于“知识论”或“科学”的种种理论则不能直接用以阐明中国的思想传统，这是因为这些理论的具体内容是建筑在西方特殊的经验之上的，与中国传统相差过远。任何以西方现成的理论直接套用在中国经验之上的努力都不免要流为削足适履。西方哲学中“唯心论”与“唯物论”或“理性主义”与“经验主义”这一类的二分法，不但不能说明中国

需要全本请访问 www.ertongbook.com

的思想传统，而且必然会造成理解上的混乱。此中的关键是在于中国思想史上自始便没有“心”和“物”两分的预设；知识论的意识既不发达，知识究竟源于“理性”还是“经验”也从来没有成为中国思想史上的中心问题。我们强调现代诠释必须尽量把西方的理论和西方的概念及分析方式加以区别，其道理是很明白的。这便是说，西方绣成的鸳鸯固然值得借鉴，但更重要的则是取得西方人绣鸳鸯的针法。前面所说的宋代新儒家的成就便已充分地证明了针法和绣成的鸳鸯确是可以分开的。他们上承数百年佛教中国化的历史趋势，终于成功地吸收了这一精微艰深的外来思想系统，从而更新了儒学的传统。让我们试举一例。沈曾植(1851～1922)曾指出：陆象山所悟之道即是“太极”，极似华严法界观；他自言其为学得力处在“智识”或“灵识”，显然是佛教的观念；至于他指点人时始终不肯说破、不肯指实，则更是禅家所谓“宗门作用”，但他最后的学术归宿仍在儒门。[2]沈氏虽以史、地考证著称，然而他早年潜心宋儒义理之学，中岁以后则精治佛典，因此他的观察是值得我们参考的。无论我们是否完全接受他的论断，这个具体的例子至少可以使我们看见，新儒学是通过什么途径来运用佛教的概念和分析方式的。在这一方面，宋代新儒家的业绩对于现代诠释是非常富有启示性的。

上面这一段讨论主要是为了说明西方的概念和理论在现代诠释中的效用及其限度。中国的思想传统今天必须通过现代诠释才能在世界背景中显出它的文化特色。前面已指出，在这一诠释的过程中，我们已不可能避开西方的概念，正如宋代新儒家无法不借用佛教的概念一样。但是现代诠释如果希望取得和宋代新儒学相同的成就，西方的概念和分析方式最后必须能和中国思想传统融化成一体，而不是出之以安排牵凑。这正是宋代理学家所再三强调的“莫安排”之教。现代诠释尤其必须避免把中国的思想安排在任何西方现成的理论之中，因为那样做不但无从彰显中国传统的特色，而且是适得其反，把它和西方传统的相异之处完全抹杀了。本书涉及西方的概念和学说主要都是为了通过现代诠释以说明中国思想的独特系统。这里面，并不涵蕴一丝一毫“西天取经”(向西方寻找真理)的意思。我最近在另一篇文字中曾说：

> 我个人一向是从史学的观点研究中国传统的动态的，因此不但要

观察它循着什么具体途径而变动，而且希望尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。依我的偏见，这是展示中国文化传统的独特面貌的一个最可靠的途径。我虽然也偶尔引用西方的理论和事实以为参证比较之资，但其目的只是为了增加说明上的方便，绝非为了证实或否证任何一个流行的学说。

我又说：

事实上，我在中国思想史研究中所偶然引用的西方观念都只有缘助性的作用。我的立足点永远是中国传统及其原始典籍内部中所呈现的脉络，而不是任何外来的"理论架构"。严格地说，没有任何一种西方的理论或方法可以现成地套用在中国史的具体研究上面。所以我希望读者的眼光不要放错了地方。[3]

以上这两段话对于本书是完全适用的。但是我必须补充一句，这些话仅在揭出我自己对于现代诠释所悬的标准，绝不表示本书所收的论文已经符合了这个标准。中西观念的"格义"、西方概念的"本土化"和现代诠释这三层工作今天都必须在同一阶段中"毕其功于一役"，这自然是比宋代新儒学的重建更为艰巨的历史事业。如果本书能在这一大事业的建设过程中提供一砖一石之助，那么它的出版便不算完全浪费纸张了。

余英时

1987年2月12日于美国康州之橘乡

注　释

[1] 《全唐文》，卷七九〇。

[2] 见《海日楼札丛》，卷四，"象山从宇宙二字悟道"条。

[3] 以上两段引文参见《关于新教伦理与儒学研究》，载《九州学刊》，第一卷，第2期，1986。

中国古代死后世界观的演变

在佛教传到中国以前，中国人关于死后的世界究竟持有什么样的观念？这是一个非常有趣同时又十分困难的问题。有趣，因为这是古代世界各民族都面临过的问题，在比较宗教史上有最重要的意义。一个民族原始的死后世界观往往反映了它的文化特色，并且对它的个别成员以后的思想和行为也会产生一定程度的影响。困难，因为中国古代文献关于这一方面的记载并不丰富，而历代经典注释家又彼此互有分歧，因此颇不易整理出一个头绪来。以古代中国的时间之长和地域之广，我们也不能假定各时代、各地区的中国人自始便具有统一的死后世界观。

以往从思想史或哲学史的观点讨论这个问题的学者大体上都以先秦两汉的儒家经典和诸子的著作为主要根据，因此我们对各主要学派关于生死的理论已有较清楚的了解。中国古代的几个主要学术流派如儒家、道家以及《管子》的《枢言》、《内业》两篇中所代表的思想基本上都不相信死后还有世界。先秦各家关于这一方面的理论在秦汉以后影响不断地在扩大。所以《礼记》、《淮南子》，刘向《说苑》(《辨物》)、桓谭《新论》(《形神》)，以至王充《论衡》等都不承认人死以后还有知觉。死后既无知觉，自然就不产生什么“天堂”、“地狱”的问题了。在先秦诸子之中只有墨子是公开宣称有鬼神的，

但是我们细读《明鬼》篇，便可知墨子的说法其实只是一种“神道设教”，他的重点并不在强调死后世界的存在。

这些系统思想家的说法当然都是经过“理智化”的结果，因而不能代表社会上一般人（特别是平民）的观念，但是后世注意这个问题的人却往往以思想家的说法来概括通俗的观念。试以顾炎武《日知录》卷三十“泰山治鬼”一条为例，其文略云：

> 尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末……《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元、成以上无鬼论也……自哀、平之际而谶纬之书出，然后有如“遁甲开山图”所云：“泰山在左，亢父在右，亢父知生，泰山主死。《博物志》所云：泰山一曰天孙，言为天帝之孙，主召人魂魄，知生命之长短者。其见于史者，则《后汉书·方术传》许峻自云：尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命。《乌桓传》：死者神灵归赤山……如中国人死者魂神归岱山也。《三国志·管辂传》谓其弟辰曰：但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？而《古辞·怨诗行》云：齐度游四方，各系泰山录。人间乐未央，忽然归东岳。陈思王《驱车篇》云：魂神所系属，逝者感斯征。刘桢《赠五官中郎将诗》云：常恐游岱宗，不复见故人。应璩《百一诗》云：年命在桑榆，东岳与我期。然则鬼论之兴，其在东京之世乎？
>
> 或曰：地狱之说，本于宋玉《招魂》之篇，长人、土伯，则夜叉、罗刹之论也；烂土、雷渊，则刀山、剑树之地也。虽文人之寓言，而意已近之矣。于是魏、晋以下之人，遂演其说，而附之释氏之书。

如果顾氏根据他所征引的材料而推测“泰山治鬼”的传说起于东汉，则虽不中亦不甚远。[1]但是他竟断定，“元、成以上无鬼论”，鬼论之兴，在东京之世，这就是说中国人关于死后世界的观念要迟至公元1世纪前后才出现。这种历史断案便不是他的材料所能支持得住的了。他虽然已注意到宋玉的《招魂》，但只把它当作“文人之寓言”，并进一步推断地狱之说是魏、晋以下的人附会佛教而推演出来的。顾氏最后这一见解在现代仍然有相当的影响。

胡适早年一直认为中国人关于“天堂”和“地狱”的观念是在佛教传入后

才发展起来的，但他晚年研究“泰山地狱”在佛教经典中的演变则倾向于接受中国原始宗教思想中已有死后世界的观念了。[2] 英国的李约瑟(Joseph Needham)则仍然坚持中国古代只有一个世界的说法。他在《中国科学技术史》第五卷第二册中曾对我以前论汉代神仙思想所提出的“入世”(this-worldliness)和“出世”(other-worldliness)的分别表示了不同的看法。我的旧作指出“仙”的观念从《庄子·逍遥游》、《楚辞·远游》到司马相如《大人赋》、王褒《圣主得贤臣颂》都指一种“绝世离俗”的生活。换句话说，要想不死成仙必须离开人间世，“出六极之外，而游无何有之乡”[3]。所以《远游》也称成仙为“度世”，即从“此世”过渡到“彼世”。但是，自从秦皇、汉武求仙以来，“出世型”的“仙”便逐渐为一种“入世型”的观念所取代，因为这些帝王贵族们一方面企求不死，而另一方面又不肯舍弃人世的享受。所以，汉武帝时代方士便造出了黄帝登天为仙、“群臣后宫从上者七十余人”的谎话[4]。稍后《论衡·道虚篇》更记载了淮南王得道“举家升天，畜产皆仙。犬吠于天上，鸡鸣于云中”的神话。不但帝王贵族如此，甚至普通人也有成仙而不须“离世绝俗”的传说。最可注意的是唐公房的故事。“仙人唐公房碑”叙述唐公房于王莽居摄二年(公元7年)为汉中郡吏，后来得道携妻子登天。碑文说：

> 其师与之归，以药饮公房妻子，曰：可去矣！妻子恋家不忍去。又曰：岂欲得家俱去乎？妻子曰：固所愿也。于是乃以药涂屋柱，饮牛马六畜。须臾有大风玄云，来迎公房妻子，屋宅六畜，悠然与之俱去。[5]

碑文并接着说：“昔乔、松、崔、白皆一身得道，而公房举家俱飧，盛矣！”这个故事最可表示神仙观念从“出世”向“入世”的转化，不但妻子六畜一起升天，甚至连屋宅也“与之俱去”。从一身得道到举家飞升尤其是两种不同神仙的具体说明。[6] 我至今仍觉得这里用“入世”(或“此世”)与“出世”(或“彼世”)的分别是能够说明问题的。但是李约瑟在接受了我所整理出来的思想资料之后，特别声明：

> 我们唯一感到遗憾的是：我们完全不能依从他所提出的关于神仙有“入世”与“出世”之别的说法。如果我们想到其他不同民族的观念

(如印度、伊朗,基督教国家与伊斯兰教国家等),我们便会了解古代中国思想中根本便没有什么"彼世"——这正是它为什么常常使人觉得新鲜的所在。这里面没有天堂或地狱,没有创世的上帝,并且从原始混沌中出来的宇宙也没有终止的一天。一切都是自然的,一切都在自然之内。当然,在佛教传播以后,这种情形便改变了。[7]

李约瑟对"出世"、"入世"的观念的了解和我略有距离,但这不是重要症结之所在,但是他如此坚定地宣称中国古代思想中没有天堂或地狱的观念则大有商榷的余地。很显然,他是完全用儒、道两家的系统学说概括了全部的古代思想。关于神仙界的问题本文不想讨论,以下我只准备简略地检讨一下佛教传入以前中国人关于天堂与地狱的观念。

殷、周时代的死后信仰主要表现在天上有帝廷的观念上。先王、先公死后,他们的灵魂上天,成为上帝的辅佐,这个观念似乎支配了相当长的一段时期。卜辞中常见先王"宾于帝"之文。周初金文《大丰簋》云:"衣(殷)祀于王不显考文王,事喜(熹)上帝。文王监在上。"《诗·大雅·文王之什》:"文王在上,于昭于天","文王陟降,在帝左右"。这个天上的帝廷当然便是天堂,不过只对死去的王公开放而已。至于一般人是不是也有"死而不亡"的个别灵魂,由于资料不足,无法断言,但是以一般初民社会的死后信仰而言,由于部族的首领代表着集体的社会权威,他的个体灵魂往往是被看作不会灭亡的,因为唯有如此,这种集体权威才能一代一代地传续下去,所以历史上可能有一个阶段只有少数部族首领才有不朽的个别灵魂,而一般部族成员则只有集体的不朽。换句话说,个别成员的不朽必须靠部族的集体不朽来保证。[8]从殷代到周初,中国人的死后信仰也许已在这一历史阶段的晚期了。

讨论死后世界必然要涉及灵魂的问题,因此我们不能不对"魂"、"魄"的观念稍加分析。让我们从最著名的子产的说法开始。《左传·昭公七年》(公元前534年)子产解释伯有是否"能为鬼"的问题,说:

> 能。人生始化曰魄。既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强。是以有精爽,至于神明。匹夫、匹妇强死,其魂魄犹能凭依于人,以为淫厉,

需要全本请访问 www.ertongbook.com