

# 试论儒道学说的文化渊源

代 云

(河南省社会科学院 哲学与中原文化研究所, 河南 郑州 450002)

**摘 要:** 颛顼“绝地天通”后, 超部落的共同信仰出现, 并形成了超越部族界限的中原文化。这一文化的重要特点是重神权与巫权。商周鼎革, 周人在反思此一巨大成功、论述其政权来源正当性的过程中, 形成了不同于“旧中原文化”的“新中原文化”。其特点是人文理性的觉醒, 但它包含在对“道德之天”的信仰中。儒家学说的文化渊源是周人创造的“新中原文化”; 道家学说则渊源于“旧中原文化”在春秋时期的新发展。

**关 键 词:** 旧中原文化; 新中原文化; 儒家学说; 道家学说

**中图分类号:** B22 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-5424(2010)03-0051-04

## 一、先秦时期新旧中原文化的形成与对峙

### 1. “绝地天通”与“旧中原文化”的形成

根据历史学家徐旭生先生的研究, 上古时代中国最重要的部族有三个, 即华夏、东夷与苗蛮。华夏部族起初居于陕西、甘肃的黄土高原上, 后来逐渐顺黄河两岸向今山西、河北及河南境内迁移<sup>[1]44-46</sup>; 东夷部族的活动范围北自山东北部, 西至河南东部, 西南至河南极南部, 南至安徽中部, 东至海<sup>[1]56</sup>; 苗蛮部族活动的中心地区是湖南、湖北, 东及江西大部, 以大别山脉为界, 东邻东夷部族, 西部及于河南南阳一带, 北邻华夏部族<sup>[1]66</sup>。据记载, 华夏族中的炎帝氏族在向东迁移过程中与东夷族中的蚩尤氏族发生冲突, 炎帝氏族不能敌, 于是向同一部族的黄帝氏族求援, 此即古史中“黄帝战蚩尤”<sup>①</sup>的来源。其事在《逸周书·尝麦》中有记载:

昔天之初, □作二后, 乃设建典命, 赤帝分正二卿, 命蚩尤于宇, 少昊以临四方, 司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝, 争于涿鹿之河, 九隅无遗。赤帝大慑, 乃说于黄帝, 执蚩尤, 杀之于中冀, 以甲兵释怒, 用大正顺天思序, 纪于大帝。用名之曰: 绝辔之野。乃命少昊清司马、鸟师, 以正五帝之官, 故名曰质。天用大成, 至于今不乱。

据此可知, 两氏族之冲突, 基本原因在于争地。因东夷部族的大本营在今山东, 而华夏部族自西向东迁徙至河南北部, 即逼近东夷的居住地区, 冲突就势在难免。黄帝氏族在战胜蚩尤氏族后, 与东夷的少皞氏族讲和, 由少皞清统治蚩尤的土地, 并为少皞清易名为“质”, 两族至此达成和解, 这成为它们文化融合的前提。其融合的最早实例, 即颛顼的宗教改革。

关于颛顼, 《国语·鲁语》上中展禽曾谓有虞氏及夏后氏皆“帝黄帝而祖颛顼”, 据此则颛顼乃黄帝之后, 属华夏部族, 但《山海经·大荒东经》记载: “东海之外大壑, 少昊之国。少昊孺颛顼于此。”《说文·子部》“孺, 乳子也”, 作动词用为“养育”之意, 此谓颛顼为少昊所养育, 据此则颛顼又应属东夷部族。针对史料的不同记载, 劳思光先生推测, 颛顼个人及其氏

族, 在血统上应属华夏部族, 但其发展则在东夷地区, 其事迹在于改革原始宗教<sup>[2]56</sup>; 即先秦文献中的“绝地天通”。

“绝地天通”, 首见于《尚书·吕刑》, 详见于《国语·楚语》下:

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, 其聪能月彻之, 如是则明神降之, 在男曰覿, 在女曰巫。……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。

及少昊之衰也, 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。蒸享无度, 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, 命火正黎司地以属民, 使复旧常, 无相侵渎, 是谓绝地天通。

这里需要指出的是, “古者民神不杂”乃是托古立说的需要。实际上, “民神杂糅”在先, 是宗教改革前的情况; “民神不杂”在后, 乃是宗教改革后的结果。

据此史料, 颛顼改革的动因在于“民神杂糅”的弊端很大: 其一是人人以为能知神意, 则神权的约束力即丧失, “民渎齐盟, 无有严威”; 其二是人人日夜求神, 则不事生产, 终致“民匮于祀而不知其福”。颛顼的改革主要在于将事神的工作划归专人, 又另令人负责管理人间巫覿及人事。此即“重”与“黎”分别“司天”与“司地”之说, 实即是将宗教事务收归一中心(即颛顼所居之“玄宫”), 建立宗教领导。具体而言, “绝地天通”的前提是此前“地”、“天”可通, 即巫师可登高山以通神。颛顼“绝地天通”则是禁止群巫擅自登山见神, 而以所居之“玄宫”为唯一通神之圣地。而“重”之“司天”, 即专负与天神相通之责; “黎”之“司地”, 即与人间群巫交往, 宗教中心得以建

收稿日期: 2009-12-10

作者简介: 代 云(1973-), 女, 河南唐河人, 助理研究员, 法学硕士, 研究方向为中国哲学。

① 关于“黄帝战蚩尤”徐旭生先生特别指出此处“黄帝”乃指黄帝氏族而言, 非指“黄帝”本人, 因为古代氏族的名字同个人的名字常相混合, 故而易生误解。见徐氏著《中国古史的传说时代》第 50 页。

立。其文化意义在于标志着原始部落“图腾崇拜”阶段之结束及超部落的共同信仰的开始出现<sup>[2]28</sup>。

由于参与颛顼宗教改革的“重”属东夷中的少皞族，“黎”即祝融氏<sup>①</sup>，为颛顼族人，故可知这一改革乃华夏、东夷两族合力完成；其结果则是加剧了在中原地区的两集团的融合，并形成了超越部族界限的中原文化。

南方的苗蛮部族北邻华夏部族，其中的“三苗”氏族在向河南境内扩展时，即与华夏、东夷部族中居于中原的氏族发生冲突，故尧、舜、禹皆曾与之作战，至禹大破三苗乃终使之一蹶不振，其事详见于《墨子·非攻下》：

昔者三苗大乱，天命殛之：日妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大振。高阳乃命[禹于]玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。雷电悖振，有神人面鸟身，若瑾以待，搃矢有苗之祥。苗师大乱，后乃遂几。

但需注意的是，禹征“三苗”乃受命于“高阳”。此因禹之时，“玄宫”仍属宗教中心，颛顼之族高阳氏世代为宗教首领，故可代表天而授命于禹。“人面鸟身”之“神”当是少皞血统之巫师，而战争的动因为《吕刑》记载的“苗民弗用灵”。据《说文·玉部》：“灵，巫也。”故而“弗用灵”即不信当时中原之宗教，证明此为宗教战争。经此一战，“三苗”衰落，此后中原祝融氏之后裔半姓一支在南方地区建立荆国（即楚），遂以南方蛮族自居。其实，他们本是来自中原的华夏族而非南方土著，但这一迁徙却也将中原文化带到了南方地区<sup>[2]64</sup>。至夏朝末年，来自东夷的商氏族取代夏入主中原后，即承袭此中原文化，为与后来周人所创造的中原文化相区别，可称之为“旧中原文化”。它的重要特点是重神权与巫权<sup>[2]53</sup>。

## 2 商周鼎革与“新中原文化”的形成

周人的男性始祖名弃，年代当在夏末商初。弃，曾在夏末任“稷”（即农官）商以后祀之<sup>②</sup>。夏亡后，弃之子不窋入于戎狄，直至武王代纣之前，周人始终居于西北，未曾参与中原地区民族与文化融合。周人自古公亶父起，经过三代人的艰苦经营，至武王翦商成功，入主中原。周人在反思此一巨大成功、论述其政权来源正当性的过程中，形成了不同于“旧中原文化”的“新中原文化”。

周人创造的“新中原文化”的重要特质就是人文理性的觉醒。它首先发生在政治领域，是周人对商周鼎革这个巨大的政治变迁进行反思的结果。周人反思的主题是历史变革中天与人的作用，反思的结果是肯定人、改造天。

所谓“肯定人”，即肯定人（指统治者）的行为对政治权力更替的决定作用。相比此前商人的神权政治观念，这个肯定在中国思想史上乃是一个重要的转折。它以道德解释权力的获得与转移，从而将政治与道德紧密关联起来。这在周初的

文献中有清楚的表露。

惟乃丕显考文王，克明德慎罚；不敢侮齔寡，庸庸，衹衹，威威，显民，用肇造我区夏，越我一、二邦以修我西土。惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王。（《康诰》）

这是说明文王受命在于有德。

我闻亦惟曰：在今后嗣王，酣，身厥命，罔显于民祗，保越怨不易。诞惟厥纵，淫泆于非彝，用燕丧威仪，民罔不伤心。惟荒腆于酒，不惟自息乃逸，厥心疾很，不克畏死。辜在商邑，越殷国灭，无罹。弗惟德馨香祀，登闻于天；诞惟民怨，庶群自酒，腥闻在上。故天降丧于殷，罔爱于殷，惟逸。（《酒诰》）

这是从反面说明纣王失去天命，是由于失德。

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。（《召诰》）

由于肯定了统治者的道德在历史变迁中的作用，因而也就要求统治者应当居安思危、以史为鉴，敬德以保天命。

所谓“改造天”，是指将商人的功能型的“神灵之天”改造为周人价值型的“道德之天”。这是周人将自己的道德准则对象化的结果，是对人的肯定这一古代思想中的重大变革在当时普遍观念与政治需要之下所采取的一种方式。这使人文理性的觉醒包含在对“道德之天”的信仰中。这种矛盾的表现，是由于它发生在政治领域，服务于政治统治的需要，具有浓厚的实用性而非一种纯粹的、自觉的理论建构。

周文的理性精神落实在制度、文化建设上，表现为以“德”改造“礼”和“乐”，形成“德治”秩序并赋予礼乐以教化功能，并由此形成“郁郁乎文哉”的西周文化，即我们所谓的“新中原文化”。

## 3 周初政治形势与新旧中原文化对峙局面的形成

武王克商之初，曾封纣之子武庚于殷地。然而武王次年病逝后，武庚即联合殷之盟友叛周，周人遂面临严重的政治危局。从周初文献《大诰》中可以看到，周公东征平叛受到了来自各方的压力，然东征成功后，反周势力并未完全消灭，而是退却江汉地区，居于此地的楚人遂成为此一反周势力的领导者<sup>[2]50</sup>。后来，昭王南征，但未竟事功，且兵败身亡<sup>③</sup>。

因此，可以认为，周公东征使周人兼有东夷之故地，昭王南征不复，则使周人势力不能进入南方地区。这种事实上的政治对立局面，就造成了新旧中原文化对峙局面的形成。

## 二、儒家学说的文化渊源

孔子作为儒家学说的创始人，生当春秋末年周室衰微之

① 《左传》昭公二十九年：少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙……颛顼氏有子曰犁，为祝融。

② 《左传》昭公二十九年：周弃亦为稷，自商以来祀之。

③ 《左传》僖公四年：四年春，齐侯以诸侯之师侵蔡。蔡溃，遂伐楚。楚子使与师言曰：“君处北海，寡人处南海，唯是风马牛不相及也。不虞君之涉吾地也，何故？”管仲对曰：“昔召康公命我先君大公曰：‘五侯九伯，女实征之，以夹辅周室。’赐我先君履，东至于海，西至于河，南至于穆陵，北至于无棣。尔贡包茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是征。昭王南征而不复，寡人是问。”对曰：“贡之不入，寡君之罪也，敢不共给。昭王之不复，君其问诸水滨。”

时,其立说以重建西周文制(以下简称“周文”)为目的,思想演变则由礼学至于仁学,方向为深究礼制之根源。

在春秋时代,“礼”有广狭二义:狭义指仪文,广义指秩序。在孔子之前,已有士大夫区分“礼”与“仪”<sup>①</sup>。而当以秩序或制度释“礼”时,则此作为秩序的“礼”的依据何在,就成为一大问题。孔子之前有士大夫以“天道”为“礼”的依据<sup>②</sup>。

孔子的贡献,就在于不从人之外的因素寻找“礼”的依据,而是通过“摄礼归义”进而“摄礼归仁”,将秩序奠定在人的道德自觉之上,从理论上继承周文的理性精神,并脱掉宗教外衣而独立呈现出来。

所谓“摄礼归义”,即以“义”为“礼”之质。关于“礼”与“义”的关系,《论语》中有一段话可以说明:

子曰:君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之。君子哉!(《卫灵公》)

此处“义以为质,礼以行之”,即是孔子“摄礼归义”观念的表述。其意为:“礼”依“义”成立,“义”是“礼”的实质,“礼”是“义”的外部表现<sup>1285-86</sup>。在此,“义”作“正当”、“道理”讲,故而不论是仪文之“礼”还是秩序之“礼”,人们之所以遵守它,是因为它是人们“正当”要求的体现,是人的要求价值实现的自觉意识,而不是外在于此的别的东西;成为“礼”的根源,这样就把秩序的合理性建立在人的价值自觉的基础之上,切断其与“天”的联系,而只从人本身寻找依据。因此说,“摄礼归义”乃是对人的一大肯定。

“摄礼归义”展现出孔子在“礼”的根源问题上较前人的进展。但是,孔子并未停留于此,而是更进一步“摄礼归仁”。

“仁”观念是孔子学说的中心,兹先依《论语》中的资料分析孔子“仁”观念的意义:

夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。(《雍也》)

此处“仁”之表现,显现出的是视人如己、尽除私念的境界;而要达到这种境界,则人不可追求特殊利益,而是任由无功利目的的公心主宰自己的意念与行动,自我的主宰性于此显现。

子曰:仁,远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。(《述而》)

由于“仁”乃是摒除任何私利、私念的具超越意义的大公境界,故一旦立此公心,人的意念、行动即可如理,故而说“我欲仁,斯仁至矣”<sup>1288</sup>。

至此可以分析“仁”与“义”的关系:“义”指正当性,“仁”指公心。人之所以能以正当性指导实践,在于人有公心作主宰,无此公心,则人必陷于私利之追求。故,立公心是“仁”;循理是“义”;“仁”为体,“义”为用;“仁”是“义”的基础,“义”是

“仁”的显现。就理论层面而言,“义”之依于“仁”,犹如“礼”之依于“义”<sup>12189</sup>。

关于“仁”与“礼”的关系,《论语》有载:

颜渊问仁。子曰:克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?颜渊曰:请问其目。子曰:非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。(《颜渊》)

此段专言“仁”与“礼”的关系:“克己”,即去私立公;“复礼”,即循理而行。不言“义”,是因为“礼”与“义”在理论上可分为外与内两个层面。但在实践中,二者不可分别实践,“义”要通过“礼”的实践呈现;理论上,“礼”以“义”为实质,“义”又以“仁”为基础;实践中则可由“仁”直说至“礼”,即“摄礼归仁”<sup>12190</sup>。

通过“摄礼归义”,进而“摄礼归仁”,孔子将作为秩序的“礼”安置在人的价值自觉之上,将周文中的理性精神解放了出来。因此,孔子所创立的儒学,其文化渊源乃是周人所创造的“新中原文化”。

### 三、道家学说的文化渊源

据前所述,“旧中原文化”随着殷人及其盟友的政治军事失败而退于南方,遂形成以楚人为代表的南方文化传统。先秦道家的代表人物老子与庄子皆与楚文化有深厚渊源,故通常认为是楚文化孕育了道家学说。但其中却有一关键问题未获解答:道家高度理性的形上学是如何由巫风弥漫的“旧中原文化”孕育而生的?这里以春秋时代“天”观念的变化尝试作一解答。

西周的“道德之天”具有赏善罚恶的功能,会对人的行为作出反应,具有拟人化特征,这实际上是周人将自己的道德准则对象化的结果。由于“天”用以判罚的根据是“德”,是人可以理解、可以认识和把握的存在,这使“天”有了“有常”的、客观的一面。在春秋时代,当它的“有常”的、客观的一面被注入新的内容、进行新的解释之后,“道德之天”就被可以认识和把握的脱魅的“自然之天”所置换,新的天道观由此形成。

为西周“道德之天”的“有常”、客观的一面注入新内容的是在春秋时代大行其道的星占学。星占学是以星辰日月的位置变动和异常变化预言地上人事福祸的学说,在春秋时代,它被广泛用来解释和预测人事<sup>③</sup>。

当时的星占学的理论预设包括了天人感应说、星辰分野说、星辰吉凶说、阴阳平衡说,因此它要求从事预占的人必须具备丰富的天学、数术、历史和地理知识。“星占学包含的思

① 《左传》昭公五年:公如晋,自郊劳至于赠贿,无失礼。晋侯谓女叔齐曰:“鲁侯不亦善于礼乎?”对曰:“鲁侯焉知礼?”公曰:“何为?自郊劳至于赠贿,礼无违者,何故不知?”对曰:“是仪也,不可谓礼。礼所以守其国,行其政令,无失其民者也。今政令在家,不能取也。有子家羁,弗能用也。奸大国之盟,陵虐小国。利人之难,不知其私。公室四分,民食于他。思莫在公,不图其终。为国君,难将及身,不恤其所。礼这本末,将于此乎在,而屑屑焉习仪以亟。言善于礼,不亦远乎?”

② 《左传》文公十五年:齐侯侵我西鄙,谓诸侯不能也。遂伐曹,入其郛,讨其来朝也。季文子曰:“齐侯其不免乎。己则无礼,而讨于有礼者,曰:‘女何故行礼!’礼以顺天,天之道也,己则反天,而又以讨人,难以免矣。”

③ 《国语·晋语》四“秦伯纳重耳于晋”中记载:董因迎公于河,公问焉,曰:“吾其济乎?”对曰:“岁在大梁,将集天行。元年始受,实沈之星也。实沈之墟,晋人是居,所以兴也。今君当之,无不济矣。君之行也,岁在大火。大火,阙伯之星也,是谓大辰。辰以成善,后稷是相,唐叔以封。瞽史记曰:嗣续其祖,如穀之滋,必有晋国。臣筮之,得泰之八。曰:是谓天地配享,小往大来。今及之矣,何不济之有?且以辰出而以参入,皆晋祥也,而天之大纪也。济且秉成,必霸诸侯。子孙赖之,君无惧矣。”

想大体上可归为两方面: (1)一定的天象必有人事祸福随于其后; (2)某些人事变动可有天象之兆为预示。”<sup>[3]57</sup>但值得注意的是,这里的“天”没有意志,它只是按某些确定的规则向人间“颁布”人事结果,这个结果人们可以认识却不可改变,具有“定数”的特征。因此,与西周的“道德之天”相比,沟通天人的中介不再是具有人文内涵的“德”,而是具有“自然法则”特征的“数”,即当天人沟通中介由“德”变为“数”时,西周的“道德之天”就一变而为春秋时代的脱魅的“自然之天”。“新的自然主义天道观的出现,使人们对天的信仰发生了新的变化,天的道德意义减退,自然特点增强。”<sup>[4]120</sup>而这必然会引出一个逻辑推论:人们若要避祸求福,则既不必通过祭祀,也不必通过修德,只要“顺天地之常”、则天而行就可以了。“人当法天”的观念由此而生。

《国语·越语下》“越兴师伐吴而弗与战”中记载范蠡之言:

臣闻古之善用兵者,赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止。天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳;日困而还,月盈而匡。

古之善用兵者,因天地之常,与之俱行。

这里明确地将“物极则反”作为自然和社会的普遍法则,一方面表现出“天道自然”的意识,另一方面明确表达了“人法天”的观念,即人应当效法自然的天道。范蠡之“天道”,乃自然无为的宇宙法则,是人应当因顺仿效的行动模式。同时,天道的

观念也未限于星辰天行之路,而是结合人事社会的历史经验,日益成为一种普遍性的宇宙法则。这种宇宙法则,本质上是哲学的世界观,而不仅仅是宇宙自然观。这一切,都与太史之官和星占之官所负责的天学的发展有关<sup>[3]66</sup>。

范蠡本是楚人,后以客卿身份辅佐越王勾践复国称霸,其思想可视为“旧中原文化”在春秋时代的发展。与“旧中原文化”相比,在他的思想中,已在对“天”的认识中注入理性、排除巫性;同时,其理论内部也排除了周文道德观念存在的空间,使得从理论上颠覆周文成为可能,故而也许可视其为道家思想的前驱。以之为中介,则可在道家学说与南方楚文化,即“旧中原文化”之间建立联系。因此我们才可以说:道家学说渊源于“旧中原文化”在春秋时代的新发展。

#### [参考文献]

- [1] 徐旭生. 中国古史的传说时代[M]. 北京: 文物出版社, 1985
- [2] 劳思光. 新编中国哲学史: 第一卷[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005
- [3] 陈来. 古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2002
- [4] 陶磊. 从巫术到术数——上古信仰的历史嬗变[M]. 济南: 山东人民出版社, 2008: 120.

## Trial Remark on the Cultural Origin of Confucian and Taoist Doctrines

DAI Yun

(Philosophy and Central Plains Culture Research Institute Henan Academy of Social Science Zhengzhou 450002 China)

**Abstract:** Since the action of ‘breaking the connection between man and Heaven’ carried out by Emperor Zhuangxi, the common faith of various tribes happened and the Central Plains culture without tribe limitation formed. The important feature of this culture was taking serious god authority and wizard authority. After the founding of Shang and Zhou dynasties, the people of Zhou dynasty in the course of rethinking this great success and expanding the proper means of their power source formed ‘the new Central Plains culture’ different from ‘the old Central Plains culture’. Its feature was the awakening of human reason, but it was enclosed in the faith to ‘the Heaven of the morality’. The cultural origin of the Confucian school was from ‘the new Central Plains culture’; while that of the Taoist school was from ‘the old Central Plains culture’.

**Key words:** The old Central Plains culture, the new Central Plains culture, the Confucian doctrine, the Taoist doctrine

[责任编辑 陶 谦]