

# 由大一、浑沌说礼

## ——兼论中国文明的起源问题

张辛

(北京大学考古文博学院,北京 100871)

**摘要:**“大一”、“浑沌”是中国古代哲学中的重要概念或范畴。“大一”或作“太一”、“泰一”,实与“道”、“一”及“太极”同物而异名。“大一”主要指向自然,属天道,是关于宇宙本原的概念,而最终演化为天帝;“浑沌”由“大一”而来,则主要指向人类社会,属人道,是关于社会本原的概念。并最终演化为(皇、黄)帝。人类社会乃由浑沌为始,一步一步分别,一步一步开通。分化浑沌,则男女有别,是礼理出;告别蒙昧,则排除血婚,是礼事现;战胜野蛮,则夫妇定位,是礼形生,礼器成。而随着君臣有正,上下、贵贱、等级有分,则礼制确立。于是中国历史由浑沌,而三皇,而五帝,终于实现三代文明。总之,礼生于分别,成之文明,礼是中国文明形成的重要标志。

**关键词:** 大一;浑沌;分别;文明;礼

**中图分类号:** B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2002)04-0086-09

### 一、引言

《礼记·礼运》曰:“夫礼,必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时,列而为鬼神。”“故圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,……鬼神以为徒,五行以为质,礼义以为器。”

先秦哲人每每言“大一”,其“大一”当作何解?而又为何作为“人道之极”<sup>①</sup>的礼必以此为本?礼又何以成为圣人治政之器?诸如此类,直接关系到礼的特质和礼的起源,对于探讨中国文明的形成也有至为密切的关系和特殊的意义。

### 二、“大一”与“浑沌”

“大一”,或作“太一”、“泰一”。最早见于《庄子》、《楚辞》、《荀子》和《礼记》等先秦典籍。

《庄子·天下》:“关尹、老聃……建之以常无有,主之以太一。”成玄英疏:“太者,广大之名,一以不二为称,言大道旷荡,无不制围,括囊万有,通而为一,故谓太一也。”《吕氏春秋·大乐》:“万物所出,造于太一,化于阴阳,……道也者,至精也不可形,不可为名,强为之名,谓之太一。”是知庄子所谓“太一”,实即老子从一而终所谓之“道”。

《老子》曰:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道,强为之名,曰大。”又曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“万物得一以生。”《淮南子·原道》曰:“道者,一立而万物生矣,是故一之理,施四海;一之解,际天地。”是书《诠言》曰:“一也者,万物之本也,无敌之道也。”《春秋繁露·重政》曰:“惟圣人能属万物于一而系之元也(“元者,万物之本”)。”《说文》释“一”曰:“惟初太极,道立于一,造分天地,化成万物。”王弼《老子注》:“万物万形,其归一也”,“一,数之始,而物之极也”。

收稿日期:2002-06-05

作者简介:张辛(1956—),男,河北石家庄市人,北京大学考古文博学院副教授,历史学博士。

①《荀子·礼论》:“礼者,人道之极也。”

高诱注《吕氏春秋·论人》：“知神之谓得一。凡彼万形，得一后成”曰：“一，道也。天道生万物，万物得一乃成也。”因此，“大一”即“道”，亦即“一”，至为明确，一无疑义。

而《易·系辞上》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”郑玄注：“太极者，无称之称。”孔颖达疏：“太极……即是太初、太一也，故老子云：‘道生一’，即此太极是也。”又本文开篇所引《礼记·礼运》曰：“夫礼，必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”二者表述方式完全一致，只是主名词“大一”和“太极”同位互换而已。同例复见之《吕氏春秋·大乐》，其直接以“大一”代替《易·系辞上》之“太极”曰：“大一出两仪，两仪出阴阳。”是又可知“大一”即“太极”。《朱子语类》曰：“太极只是一个浑沌底道理，里面包含阴阳、刚柔、奇耦、无有不有。”王夫之《张子正蒙注·太和》曰：“道者，天地人物之道理，即所谓太极也”。故“太极”亦“道”或“大一”的同义词。

总之，“大一”、“道”、“一”及“太极”均乃同物而异名，明确言之，即对同一哲学认知对象的不同命名或名义概称而已。张岱年先生说：“《庄子·天下篇》述关尹、老聃的学说云：‘建之以常、无、有，主之以太一’。常、无、有是三个概念；太一是两个概念，指太与一。太即道，一即‘道生一’之一。《易大传》的太极，当是受老子影响而略变其说，太极之太是从老子所谓太来的，而添上一个极字，创造了另一个最高范畴。”[1]（P370）所言至确。然“大一”、“道”、“一”及“太极”所称究系何物？其基本涵义是什么？其基本形态又如何把握呢？

孔颖达疏《礼记·礼运》云：“大一者，谓天地未分混沌之元气也。极大曰天，未分曰一，其气既极大而未分，故曰大一也。”

王肃注《孔子家语·礼运》曰：“太一者，元气也。”

韩康伯注《易·系辞》曰：“道者，何无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。”

《管子·内业》曰：“虚而无形之谓道……凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成。……精也者，气之精者也，气道乃生。”

王充《论衡·说天》：“说《易》者曰：元气未分，

浑沌为一。”

孔颖达注《易·系辞上》“易有太极”条曰：“太极谓天地未分之前元气混而为一，即是太初、太一也。”

何休《春秋公羊传解诂》则曰：“元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。”众口一词，无论“大一”、“道”、“太极”或“一”，均释之为“元气”。是“大一”的基本内涵无他，元气而已。可见“大一”乃是一个表示宇宙自然最高实在的一个天道范畴，它直接反映出古代哲人对世界本原的一种形上学思考。

然而此种思考并未到此为止。

《淮南子·天文训》：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞濛濛，故曰太始。太始生虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠。清阳者薄靡为天，重浊者凝滞而为地。……天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”

《易纬·乾坤凿度》则有另一种表述：“有形生于无形”，太极者“有太易，有太初，有太始，有太素。”《列子·天瑞》曰：“太易者，未见气也，太初者，气之始也；太始者，形之始也，太素者，质之始也。”张湛注：“阴阳既判，则品物流形也。《白虎观·天地》：‘始起先有太初，后有太始，形兆既成，名曰太素。’又成玄英疏《庄子·知北游》‘内不知乎大初’句曰：‘大初，道本也。’

由此可知，古代哲人关于世界本原，宇宙的生成实际已形成一相对完整的链系：

大一（虚霏→宇宙→元气）→二仪→四象→八卦。

或：大一（太易→太初→太始→太素）→二仪→四象→八卦。

虚霏，即太虚。《庄子·知北游》：“不游乎太虚”。《管子·心术上》：“虚者万物之始也。”张湛《列子·汤问》注：“夫含万物者天地也，容万物者太虚也。”司马光《潜虚》：“万物皆祖于虚，生于气，……故虚者物之府。”总之，元气即大一、道或太极、一的实在内含。

关于“大一”的基本形态，文献亦有所记载并一无歧义。一言概之，即浑沌。

浑沌又作混沌、浑敦、混屯、混沦、浑论等，又音转为洪源或洪元。所谓昆仑亦其音转。浑沌基

本含义是昏懵、蒙昧、混浊、质朴、无分。不开通、原始及圆浑、敦厚等。《淮南子·天文训》所谓“冯冯翼翼、洞洞濛濛”，和《淮南子·精神训》所谓“窈窈冥冥、芒芒漠漠、溟溟濛濛”以及《庄子·缮性》所云“混芒”、“混冥”等等均此状也。

《列子·天瑞》：“太初，气之始也；……气、形、质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”

《易纬·乾坤凿度·太古文目》曰：“太天氏云：一大之物目天，一块之物目地，一炁（气）之霏名混沌。”

很明显，浑沌实即“大一”的基本形态或准物化形态，反映了古人对宇宙本原的一种更为具体和更为准确的一种把握，一种认知。由之使“大一”、“道”之类对宇宙自然所由来的朦胧虚无的认识得到了初级升华，而成为一种较为真实的存在，这种存在当然就可以直接理解成一种以浑然的力量形式存在的物化形态。于是人们顺理成章地便把浑沌与人类社会的本原的探讨联系在一起，而使之最终成为与“大一”相对应的人类社会的本原、始基或内在的终极根据。浑沌与“大一”天道系统分离既是人类社会本来的最原始状态的传统映像的客观反映，又标志着人类认识能力的一种进步。

《庄子·应帝王》：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。”这半为神话半为寓言的记载使浑沌的形象变得更为真切。原来浑沌乃有人之情却无人之形。

《庄子·天地》曰：“彼假修浑沌氏之术也，识其一，不知其二。治其内，而不治其外”，浑沌之智力实在有限。这里浑沌更被人化而冠以“氏”。

当然，这还不是最原始状态的浑沌。

《山海经·西次三经》：“天山……有神，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑沌无面目。是识歌舞，实为帝江也。”毕沅《山海经新校正》注曰：“江读如鸿。《春秋传》云：帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。”毕氏所云《春秋传》即《左传·文公十八年》，其原文讲浑沌“顽嚚不友”，为凶德不才之辈。杜预注曰：“浑沌，不开通之貌。”章太炎先生据之在

其《新方言·释言》中说：“今音转谓人不开通者为昏鬻。”并谓：“中央之帝为浑沌，无七窍，亦此义也。”按昏鬻，实即常人所说混蛋。[2] (P24)

又《神异经·西荒经》曰：“昆仑西有兽焉，其状如火，长毛四足，似熊而无爪，有目而不见，行不开，有两耳而不闻……天使其然，名曰浑沌。”则更由神沦为兽，混然无知至极。这当是庄子笔下浑沌的原形。

而由于“浑沌”之被物化、神化和人化，人们便很自然地将其与神话或传说中的皇帝联系起来。《史记·五帝本纪》裴骃《集解》引贾逵云：“帝鸿，黄帝也。”《春秋纬·命历序》曰：“（黄帝）号曰寿鸿，即轩辕，有熊之子也。”似可为证。又《吕氏春秋·季夏纪》曰：“中央土，其日戊己，其帝黄帝，其神后土。”故袁珂认定浑沌即黄帝。[3] (P24) 庞朴更作专文《黄帝与混沌》论证之。[2] (P1)

且不论浑沌是否即黄帝，但在后来的文献中，浑沌确实堂而皇之地进入了上古传说之所谓三皇五帝之类世系之中，并居之前列。

宋张君房《云笈七籙》称：“太素以下……名曰上古；太素既没而有混沌……混沌以来，名曰中古；太连之后而有伏羲，……女娲没后而有神农，……神农没后有燧人，……燧人没后而有祝融，……三皇之后而有轩辕黄帝。”

南宋罗泌《路史》说：“乃谓天地之初，有浑沌氏者，出为之治。继之以天皇氏，地皇氏，人皇氏，若至于所谓盘古氏异矣。”

而当此同时，浑沌所由来之“大一”，也在被神化和物化，而最终成为天帝，成为自然主宰大神。《尚书·舜典》：“肆类于上帝。”郑玄注引马融曰：“上帝，大一神，在紫微宫，天之最尊者。”孔颖达疏：“上帝谓天皇大帝，北辰之星也。”《楚辞·九歌》首列“东皇太一”，而统领“东君（日神）”、“云中君”、“大司命、少司命（星神）”、“河伯”、“山鬼”、“湘君、湘夫人（水神）”诸神。《文选·五臣注》：“太一，星名，天之尊神，祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”宋玉《高唐赋》曰：“醮诸神，礼太一。”《史记·天官书》张守节《正义》则云：“泰一，天帝之别名，刘伯庄云：泰一，大神之尊贵者也。”

“大一”神之居所为北极星。《春秋公羊传·宣公三年》何休注：“中宫天极星，其一明星，太一常

居也。”原因甚为简明:斗极乃“天之中”。<sup>①</sup>

与之相对应,人道之帝浑沌之居所亦必在地之中,即中国之昆仑。《礼记·曲礼》孔颖达疏引《河图括地象》曰:“地中央曰昆仑。”《尚书纬》:“北斗居天之中,当昆仑之上。”《春秋纬·命历序》:“天体始于北极之野,地形始于昆仑。”而如上所言,昆仑实即浑沌之音转,故昆仑之名亦源于浑沌无疑。

《庄子·天地》曰:“黄帝游乎赤水之北,登乎昆仑之丘。”《庄子·至东》曰:“昆仑之虚,黄帝之所休。”《穆天子传》:“天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫。”至于《山海经·西次三经》曰:“昆仑之丘,是实惟帝之下都。”《海内西经》曰:“海内昆仑之墟……帝之下都。”此帝亦均释为黄帝。庄子“寓言十九”,《山海经》更属神话,自不能过于当真。愚以为此帝均非浑沌莫属,此“黄”以训“皇”为上。<sup>②</sup>

总而言之,“大一”主要指向宇宙大自然,属天道,是关于世界本原的概念,并最终演化为天帝;“浑沌”由“大一”而来,则主要指向人际社会,属人道,是关于人类社会本原的概念,最终演化为(皇)帝。

### 三、礼生于分别

如上所述,浑沌是古代哲人对于人类社会之由来的一种认识,是对人类社会最原初时期在人们头脑中留下的传统映像的一种概括。因此它实际代表中国社会的开端或发端时期最为蒙昧原始的一个历史阶段。

《庄子》、《韩非子》、《淮南子》、《论衡》等文献记载或追述了此一阶段的一般状况:

《庄子·缮性》:“古之人,在混芒之中,与一世而得澹漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭。人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。”

又上引《庄子·自然》:“浑沌氏之术……识其一,不知其二;治其内,而不治其外。”

《韩非子·十过》:“师旷曰:……昔者黄帝合鬼神于泰山之上,驾象车而六蛟龙,毕方出辖,蚩尤居前,风伯进扫,雨师洒道,虎狼在前,鬼神在后,腾蛇伏地,凤凰覆上,大合鬼神,作为清角。”

《淮南子·汜论训》:“当此之时,阴阳和平,风雨时节。万物蕃息,鸟鹊之巢可俯而探也,禽兽可羁而从也。”“当此之时,禽兽蝮蛇无不匿其爪牙,藏其螫毒,无有攫噬之心。”

《吕氏春秋·恃君览》:“昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚(父母)兄弟、夫妻、男女之别,无上下,长幼之道。”

《论衡·自然》:“三皇之时,坐者于于,行者居居,乍自以为马,乍自以为牛,能德行而民瞳朦,晓惠之心未形生也。当时亦无灾异,如有灾异,不名曰谴告。何则?时人愚蠢,不知相绳责也。……谴告之言,生于分者,人以心准况之也。”

《路史·中三皇纪》:“老僖子曰:古者被发而无卷领,以王天下,其德生而不杀,予而不夺。天下之人,非服其而同怀其德。当是之时,阴阳和平,万物无息,蜚鸟之巢,可俯而探也,走兽可系而从也。盖执中涵和,除日无岁,无内而无外,此浑沌氏之治也。”

由此可见,此一阶段的基本特征是:天地万物,磅礴为一,民智瞳朦,混然无知,“人神杂遘”(《国语·楚语上》),“兽处群居”(《管子·君臣下》),“男女杂遘”(《列子·汤问》),生死无别<sup>③</sup>,浑然一体,笼而统之。这由古籍散见此时期所谓人文始祖或皇帝形象亦可证之。诸如:帝江(鸿)“状如黄囊”(《山海经·西次三经》),“浑无面目”<sup>④</sup>,七窍不生;伏羲、女娲、轩辕皆“人面蛇身”(《山海经·海外西经》),五体不分;颛顼“骈齿、通眉”<sup>⑤</sup>,面目不清等等。总而言之,一切一切不得不用一个词来概括之:即浑沌。而既浑沌,则必天地不分,万物不分,天人不分,人兽不分,男女不分,死生不分,更谈不上什么夫妇、父子等。“人类……既不以一切非人为异

① 《诗·卫风·氓》:“士也罔极,二三其德”,毛传:“极,中也”;郑玄笺《诗·商颂·殷武》“商邑翼翼,四方之极”曰:“极,中也”;《广雅·释言》:“极,中也。”

② 参见《古史辨》中编顾颉刚、杨向奎《三皇考》;吕思勉《三皇五帝考》;上编杨宽《中国上古史导论》第四篇、第五篇,上海古籍出版社,1982年。

③ 《庄子·天运》:“黄帝之治天下,使民心一,民有其亲死不哭,而民不非也。”

④ 《山海经·西次三经》。郝懿行注:“《初学记》八卷引此经无‘敦’字。”

⑤ 《春秋纬·元命苞》、《河图握矩记》。

己,也不知道自己是什么万物之灵”,“无彼无此,难解难分”[2](P5),浑浑噩噩。人类社会之初就是在如此状态下极其缓慢地发展,由此构成了人类历史上最为漫长、占人类整个生命史99%以上的历史阶段。这就是考古学所称之旧石器时代。而造成其缓慢和漫长的根本原因只有一个,即没有分,没有分别,没有分化。一般而论,分、分别或分化既是人类社会的起点,又是其获得发展的基础和动力。距今8000—10000年左右,正是由于建立在人类最初的性行为的分化和由天赋、需要及偶然性所导致的自然性分工基础上的三次社会大分工相继发生,人类社会才获得了为远古时代二三百万年所不可能达到的加速度大发展。

人类社会最初和最基本的分、分别无非有两个,其一是与天分,即把自己与外部自然界分别开来,其主要包括天人之分和人兽之分,或曰与非己异类之分;其二是与人分,即把自己与他性、他人、与群体分别开来。其基点是男女之分,其他则为随之而发生的夫妇之分、父子之分、兄弟之分,以及最后发生的君臣之分,上下等级之分等。

与天分是一个相对漫长的过程。人类从动物界分化出来之后相当长的时间内,虽然客观上已经成为与自然界相分离的独立存在,但并未认识到自身与自然的区别,这时的人还是“本能的人”或“野蛮的人”。只有当具备了与天相分的自我意识,或曰人格初步觉醒的时候,人才能真正与自然分开。而只有天人相分、人物相分之后,人类才可能对天的认识,才有人们对世界本原的追寻探讨。于是才有了大一、道、太极、阴阳、四仪、八卦之类概念,才有了中国古人“天地者,生之本”《荀子·礼论》的主体认识。同时才有了人应该对天、对大自然持什么态度,或曰如何处理天人关系这一根本性问题的提出,也才有了中国独具特色的天人合一及“循天道、尚人文”观念。而何以循天道?其首要的当然是交好上天,亲和大自然。于是“事神致福”行为便发生了。而后“礼”,这一基于中国独特的生态机制的伟大人文创造便终于诞生了,并由此形成中国传统的对待大自然的基本态度:以礼相待,合理取予。[4]

与人分是一个更为复杂细致而又更具基础性的人文工程,进程当更为漫长。把自己与他性、他人,乃至群体相区别,在与上述与天分的同时已经开始。其首当其冲便是男女之分,因为这直接关系到人类自身的生产和社会的延续。

恩格斯说:“一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动的发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。”[5](P2)人类社会的最初级分工——性行为分工是一种自然状态的男女之分,还不是真正意义的,即社会角色意义的男女之别。金景芳先生认为“男女有别就是实行个体婚,因为实行个体婚制以前,是实行群婚制,知有母不知有父,既谈不到夫妇,也谈不到父子”[6](P145),这是很有见地的。因此可以说男女之分是整个与人分工程的基点和首要构成。只有在此基础上,才有可能实现其他分别。而人人相分全部实现则是氏族社会解体以后的事情。因为在以血缘关系为基础的氏族公社中,氏族观念笼罩一切,根本不可能有个人独立人格的自觉,而只有一种与氏族意识无差别的群体意识。

随着男女之分及与他人、与群体区分的实现,人们对人类自身的由来,即人类社会本原的探讨便成为可能。于是才有了所谓“浑沌”、“洪元”、“阴阳”之类概念,才有了有巢氏、燧人氏、伏羲氏及黄帝、颛顼等所谓皇帝或人文始祖,也才有了灵魂观念和祖先崇拜,并最初导致以“反本修古”<sup>①</sup>为目的,旨在规范和调整人际关系的礼的正式诞生。

同时所谓与人分,说到底就是人伦之分,即夫妇、父子、兄弟及后来出现的君臣上下之分,也就是所谓“五伦”的名分定位。而只有明确了社会人伦关系,才会有人的社会角色和社会职责的定位,才能使人各安其位,各守其职,各负其责,各尽其能。由此最终达到社会的和谐乃至天人的和谐与整个宇宙自然的和谐——太和。这正是礼的基本精神和基本意义所在。

在这里古代先哲大多有明确的认识,而且有出奇一致的论证:

<sup>①</sup> 《礼记·礼器》:“礼也者,反本修古,不忘其初也。”

诸如《左传》。《庄公二十三年》(曹刿)曰:“夫礼,所以整民也。故会以训上下之则,制财用之节,朝以正班爵之义,帅长幼之序。”《襄公三十一年》(北宫子)曰:“礼仪之本,在于区分君臣、上下、父子、兄弟、内外、大小。”《宣公十二年》(随武子)曰:“君子小人,物有服章,贵有常尊,贱有等威,礼不逆也。”《昭公二十五年》(子大叔)曰:“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。”

诸如《礼记》。《经解》:“礼为大,非礼无以节天地之神也;非礼无以辨君臣、上下、长幼之序也;非礼无以别男女、父子、兄弟之亲、婚姻疏数之交也。”《曲礼上》:“夫礼,所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。……道德仁义,非礼不成;教训正俗,非礼不备;分争辨诉,非礼不决;君臣上下,父子兄弟,非礼不定。”《坊记》:“夫礼,坊(防)民所淫,章民之别。”《中庸》,“仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也”。《乐记》:“礼者,天地之序也,……序故群物皆别。”

诸如《荀子》。《致士》:“礼以定伦。”《君子》:“故尚贤使能,等贵贱,分亲疏,序长幼,此先王之道也。”

而有的径以天道自然秩序释礼。如《礼记·乐记》:“天地尊卑,君臣定矣。卑高已陈,贵贱位矣。动静有常,大小殊矣。方以类聚,物以群分,则性命不同矣。在天成象,在地成形,如此则礼者天地之别。”

还有人以人兽之别来谈礼。如《管子·形势》、《仪礼·冠义》、《礼记·曲礼上》等。<sup>①</sup>《礼记·曲礼上》曰:“夫唯禽兽无礼,故父子聚麀。是以圣人作,为礼以教人,使人以有礼知自别于禽兽。”

总而言之,所谓“本于大一”而为“人道之极”的礼是分或分别的结果,是天人相分和人人相分的结果,也是中国古典社会发展的必然要求。因此可以说分是礼的基点,又是礼的本质。

下面我们可以进而借助当代人类学研究和原始社会史以及考古学研究的成果对礼何以由分别而生作以进一步的分析。

《周易·序卦传》曰:“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有天下,有上下然后礼义有所措。”这段材料实际勾勒出了一部礼由孕育、出生至长成的演生史,言简意赅。在此意义上称之为是一部社会发展史,亦不为过。

《礼纬·含文嘉》曰:“礼有三起,礼理起于太一,礼事起于遂皇,礼名起于黄帝。”纬书之虚枉,已是历史定论,但并非全然荒诞无理。这段话即在《礼记·礼运》的基础上进一步对礼的本原作了揭示,反映了古代哲人对礼之本原的一种深入思考。理者,无形之道理、意义;事、名者,则有形之谓。太一,不言自明,即浑沌。言礼之本原,理应由此开始。

然此际人类初始,民智未开,“纷混沌而未分兮,与禽兽乎无别”<sup>②</sup>,只能依赖于一种下意识的自然结合体而生存,这就是所谓“原始群团”时期。“男女杂遘、不媒不聘”(《列子·汤问》),故此阶段的特征是:“外内混通,男女无别”(《韩非子·亡征》)。这无疑是人类历史上最为漫长的蒙昧时期。

之后,血缘家庭公社取代原始群体,群婚制取代杂交。此一阶段之前期约为“以同胞兄弟和姊妹之间的结婚为基础的”[7](P18)血缘婚。伏羲、女娲神话当其遗迹;此一阶段之后期则为排除了兄弟姊妹行辈婚的普那鲁亚婚。“天命玄鸟,降而生商”、“厥初生民,时维姜嫄”<sup>③</sup>当其子遗。“民知其母,而不知其父”是当时真实写照。此阶段的特点可概括为:分而不清。

进入氏族公社时期,由于近亲婚的排除,人类的身体素质大大提高。在母系氏族社会,夫从妇居的氏族外婚得以确定,这就是所谓“对偶婚”。“确实的生身父亲”自兹开始确认。由此际开始的试图追寻其氏族祖先的朦胧意识所导致的图腾主义与之伴生。《左传·昭公十七年》所载郟子“龙纪”、“鸟纪”之论等是之明证。在随之而来的父系社会,作为“文明社会的细胞形态”[8](P78)的一夫一妻个体婚制终于历史性地发生。真正意义的

① 《管子·形势》:“明辨礼义,人之所长,而矧嫪之所短也。”《仪礼·冠义》:“凡人之所以为人者,礼义也。”等,恕不一一。

② 《文选·班昭〈东征赋〉》李善注引曹植《迁都赋》。

③ 分别见《诗·商颂·玄鸟》和《诗·大雅·生民》等。

男女有别彻底实现了,夫妇之分明确了,于是“出自一定父亲的子女”便成为“确凿无疑”[5](P57)。于是父系家庭出现,“为宫室,辨内外”,也势在必行。“大人世及以为礼”(《礼记·礼运》)终于成为可能。此阶段的特点可概括为:基本分别。

夫妇为人伦之始。夫妇和父子关系的理清是人类历史上具有划时代意义的巨大进步,为最终告别蒙昧、战胜野蛮、步入文明时代奠定了内在基础。

随着私有制和阶级的出现,随着氏族制度的解体,个体与群体无所差别的“大同”观念和平等意识已不复存在,凌驾于氏族制度之上“和人民大众分离的公共权力”由此产生。于是“君臣”之分形成,最后注入了全新的“尊尊”概念的上下之分也终于成立。由此用以调节社会人伦关系的礼才最终得以完成。

当然,君臣、上下之分的形成和定位并非一蹴而就。据文献记载,在夏代乃至之前就已出现君臣,但最初并不具备上下等级的性质,实际上还属于一种自然关系,即有类于氏族部落首长与族属的关系。故王国维《殷周制度论》指出:“自殷以前,天子诸侯君臣之分未定也,……盖诸侯之于天子,犹后世诸侯之于盟主,未有君臣之分也。”[9](P466)即使商代,由于“殷尚质”或“殷道亲亲”,真正意义的政治社会的君臣关系也并未确立。直到西周,才由于嫡庶的区分和大小宗的定位,所谓“君统”才真正居之“宗统”之上,上下等级秩序才正式确立,至此完整意义的礼才告完善,也就是古籍所谓“终于隆”<sup>①</sup>。

总之,礼生于分别,并由分而“脱”,由分而“文”,由分而“隆”,而分之基础或最根本之分是男女之分。故先秦典籍对于礼的本原的论述不由令人击节叹赏:

《礼记·昏义》:“男女有别而后夫妇有义,夫妇有义而后父子有亲,父子有亲而后君臣有正。故曰昏礼者,礼之本也。”

《礼记·内则》:“礼始于谨夫妇,为宫室,辨内外。”

《礼记·中庸》:“君子之道,造端乎夫妇。及其至也,察乎天地。”

综上所述,我们可以把礼之演生史作如下图示:浑沌→(天地万物)→男女→夫妇→父子→君臣上下→礼制。<sup>②</sup> 我们不难发现,这一链系与前面所作以大一为本原的天道自然生成变化过程图式基本对应,岂不正暗合“天人合一”伟大思想的基本精神么?

故“礼虽人为的创设,但却是效法天地,以宇宙的自然秩序作为自己存在的坚实基础”[10](P445-446)。

#### 四、礼是中国文明产生的重要标志

现今学术界公认的文明标志有四个:青铜器、文字、城市和国家。世界四大古文明莫不如此(古埃及为“没有城墙”的国家文明)。国家应是高于其他物化形式最为重要的标志。因为上述三者无不与国家相关联,其作用无不集中体现在国家这一文化形态中,故恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中说:“国家是文明社会的概括。”[8](P200)

虽然世界各文明古国的特点不尽相同,但基本点是一致的,这就是“和人民大众分离的公共权力”[5](P135)和“按地区来划分的国民”[8](P138)。

所谓“分离”,就是阶级和上下等级的确立,就是在政治上脱离旧社会的“血缘关系”。这就是古代典籍所谓“君臣有正”和上下、贵贱之分。我国三代文明时期由于旧社会维系氏族公社的血缘关系没有受到像希腊社会在实现由野蛮向文明过渡时那样强烈的否定,所以基本保留了原有的宗法习俗。但是并非原样延续,而是将其一步步政治化,确立宗法制和等级制,“不以亲亲害尊尊”(《谷梁传·文公二年》),而最终实现“分离”。

所谓“按地区划分国民”,是指地缘因素注入国家的下层构成,这是一种超氏族的外部力量,是氏族部落之间征服战争的结果。我国商取代夏,

① 《大戴礼·礼三本》:“凡礼始乎脱,成乎文,终于隆。”《史记·礼书第一》作“终乎税(悦)。”

② 礼制,指西周中期礼之完善后所成制度,而礼之产生乃在其前,即三代文明之始。参见张辛:《礼、礼器及玉帛之形上学考察》(《中国文物报》2000-12-24,第3版);《长江流域早期青铜文化形上观察》(《长江流域青铜文化研究》,科学出版社,2002, P39);又见[12] P1168。

周克商,乃至周初大分封均具如是性质。

恩格斯说:“氏族制度是从那种没有任何内部对立的社会中生长出来的。”[8](P192)也就是说,氏族制度是以建立在氏族成员彼此平等、血缘亲情之上的原始民主制为基础的。因此由野蛮到文明的过渡,绝不可能在氏族内部发生和完成,而只能是在氏族之外,只能有待于氏族社会外部之力。所以即使氏族公社中出现私有制,甚至有了明确的等级或阶级分化,也并不等于国家就可以由此产生。由于“氏族社会本质上是民主的,君主制度和氏族制度是不相容的”[8](P176),因此在“氏族制度之上不可能建立一个政治社会和国家”[8](P108)。

以此来考量我国三代文明之前的龙山文化及良渚、石家河等考古学文化,便可以得出与某些学者认为龙山文化已进入文明时代的相反的结论。我们的理由主要有四点:

1. 迄今所发现的几十座龙山文化及同时代的城址,均系一般防御性城堡。其规模有限而相差无多。城址之间看不出任何类似后代城市与城市之间的某种内在联系性,如从属性等级等。而古城址内文化遗迹遗物一般具有同一文化属性。同时尤其重要的是,上述诸考古学文化的古城址内没有发现有类三代时期城址,诸如郑州商城、偃师商城那样,不同的建筑设置所具有的明确职能分工或性质差别,比如独立于某一特定区域的大型宫殿性建筑、宗庙等。<sup>①</sup>

2. 还没有发现任何类似后代王陵,即与其国民完全分离的大型贵族专用墓地,而只有反映一种平等关系的公共墓地。即使出现一些大型墓葬,也均与一般中小墓葬同处,并未出现明显的“和人民大众分离”的迹象。<sup>②</sup>

3. 没有发现质材和形制相对固定和规范化、有明确社会功能分工、成体系的礼器。虽然有为

数不少的甚至大型的所谓玉钺、玉琮、玉璧等玉器、器内绘彩的陶器和石磬、鼓等乐器出土,但均不成系统,远不具备像商周时代礼器那样严整、完备的体系性,也不具备任何功能区分和程序性特征。且质材选择随意,甚至与日常用具没有十分明显的差别。<sup>③</sup>

4. 从龙山文化的典型遗存构成来看,其代表性文化遗物——陶器的形制发展演变已构成一个没有缺环的完整的年代序列。也就是说龙山文化是一个具有独立性质、前后一脉相承的自成体系的考古学文化是毫无疑问的,其间既无缺环,更无性质突变。其之所以被称为龙山文化而不是其他,就是因为其有独立的性质和前后一贯的发展演变逻辑序列。

上列第三点最为重要,因为礼器是礼活动——中国古典社会生活最高尚、最重要的活动中所使用的特定性器物,是礼的重要物质构成和中国礼文明的重要载体。[11](P1165—1178)

而要真正认识礼器的重要意义,其关键在于礼的基本意义、基本内含和性质的认识和把握。《礼记·中庸》所载孔子的一段话可视为对礼的内容的经典解释:

“子曰:仁者人也,亲亲为大;义者宜也,尊贤为大;亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”

其中重要的有两点:一是亲亲之杀,二是尊贤之等。二者便构成礼的最基本内涵。所谓亲亲之杀,是指宗统意义上的亲疏关系的区分(递减)。其核心是仁,仁者爱人,仁爱自血亲始,故爱有亲疏之分。在氏族社会中这种亲疏关系属于自然关系,在君主社会便被赋予一种贵贱或等级的含义。

所谓尊贤之等,则是指向社会,是指君统意义上的上下等级。其重心是义。义者宜也,应该做什么之谓。因此只适于血族之外,血族之内是无

① 城市的出现是社会分工和城乡分化的结果,而其基础自然应是定居农业。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中提出文明特征有二:一是城乡对立,二是财产私有。就国家文明起源说来,城市的出现确是划时代的大事件。但是龙山文化城址显然尚不具备或不完全具备典型意义上的城市品格。

② 近日看到吴春明先生《再说龙山时代还不是真正的文明时代》一文,吴先生也谈到墓地之分离问题。见《古代文明研究通讯》总第9期,2001年6月。

③ 我在先前所写关于礼研究的几篇文章中多次指出,礼是由原始社会的以原始、无序和盲目为特征的巫覡者流事神活动脱胎而产生的。而由于巫覡者流事神活动的无序和盲目,决定了其所使用的法具或灵物的无序或随意性,和多质材、多形制,其既没有明确的专业职能分工,更不可能有什么体系性。即使在相当于夏商时代的南部中国出现了一些青铜制品,也不能径直认为其就是礼器。这里社会功用和体系性是最为重要的。参见张辛:《长江流域早期青铜文化的形上观察——关于三星堆和大洋洲青铜器的历史定位》(载《长江流域青铜文化研究》第37—46页),又见[11]P1165—1172等。

所谓义的, 故义的概念是国家出现以后产生的。因此以仁、义二者为主要内容的礼是文明的产物。

而由前面所述已知, 礼是君臣关系、上下关系形成和定位后才真正完成的, 而君臣、上下无疑属于君主社会和国家政治的概念。正如司马光《通鉴》所说: “天子之职, 莫大于礼。礼莫大于分, 分莫大于名。何谓礼? 纪纲是也。何谓分? 君臣是也。何谓名, 卿大夫是也。……夫礼, 辨贵贱、序亲疏。裁群物、制庶事。”因此礼便最终成为君主治政之重要工具和手段(器)。由之构成中国古代国家政治的最基本特色, 并使中国文化具有了一种特有的礼乐文化的特质。

综上所述, 人类社会乃由浑然一气为始, 一步一步分别, 一步一步开通。分化浑沌, 告别蒙昧, 战胜野蛮, 步入文明。而礼由是脱胎诞生, 礼制随之卓然确立。分化浑沌, 则男女性有别, 是礼理(道)出; 告别蒙昧, 则排除血婚, 是礼事现; 战胜野蛮, 则夫妇定位, 是礼形生、礼器成。而随着君臣有正, 上下贵贱等级有分, 则礼制完成。于是中国历史由浑沌, 而三皇, 而五帝, 终于实现三代文明。因此我们说礼生于分别, 成之文明。礼是野蛮与文明的分野, 礼是中国文明的基点, 是中国文明形

成的重要标志。

#### 参考文献:

- [ 1 ] 张岱年. 中国哲学发微[ M ]. 太原: 山西人民出版社, 1981.
- [ 2 ] 庞朴. 一分为三[ M ]. 深圳: 海天出版社, 1996.
- [ 3 ] 袁珂. 山海经校注[ M ]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.
- [ 4 ] 张辛. 礼、礼器及玉帛之形上学考察[ N ]. 中国文物报, 2000-12-24(3).
- [ 5 ] 马克思恩格斯选集: 第 4 卷[ M ]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [ 6 ] 金景芳. 谈礼[ A ]. 知止老人论学[ C ]. 长春: 东北师范大学出版社, 1998.
- [ 7 ] 马克思. 摩尔根古代社会一书摘要[ M ]. 北京: 人民出版社, 1965.
- [ 8 ] 马克思恩格斯全集: 第 21 卷[ M ]. 北京: 人民出版社, 1978.
- [ 9 ] 王国维. 观堂集林: 卷十[ M ]. 北京: 中华书局, 1984.
- [ 10 ] 余敦康. 易学与中国伦理思想[ A ]. 中国哲学论集[ C ]. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1998.
- [ 11 ] 张辛. 礼与礼器——中国古代礼器研究札记之一[ A ]. 邹衡先生七十五寿辰论文集[ C ]. 北京: 科学出版社, 2002.

## On the Ancient Chinese Ritual in Terms of *taiyi* and *hundun*

ZHANG Xin

(School of Archaeology, Peking University, Beijing 100871, China)

**Abstract:** *Taiyi* and *hundun* are two important concepts or categories in ancient Chinese philosophy. The former refers to the nature, and is about the knowledge of the origin of the cosmos; the latter refers to the interrelationships among the human beings. Society starts from *hundun*, differentiates gradually, goes through barbarism and savagery and then comes to civilization. Man is differed from woman when *hundun* differentiates; blood marriage is eliminated when barbarism ends; social roles of husband and wife are set when savagery is surmounted. Ritual follows civilization. Ritual sprouts from differentiation and takes shape in civilization. Ritual is one of the important indicators making the formation of Chinese civilization.

**Key words:** *taiyi*; *hundun*; ritual

(责任编辑 杜家贵)