



论庄子对先秦礼乐文明的突破

——以“心斋”为中心的讨论

任慧峰

摘要：先秦传统礼典中的斋戒是在祭祀以前十天的时间，通过散斋与致斋两个阶段，采取禁酒荤葷等形式达到身体的净化与精神的集中，为的是与神灵相沟通。庄子的“心斋”则全然摆脱了时间、地点、形式的束缚，强调用“气”的作用与对“心”的调整，达到与气化宇宙的统一。这与儒家对传统祭祀的新论有异有同，但都共同体现了“轴心突破”的中国特征，并对后世产生了深远的影响。

关键词：庄子；儒家；心斋；斋戒；礼乐文明；轴心突破

春秋战国时期，礼崩乐坏，诸子争鸣，“礼”是最主要的议题之一。一般学者们都认为，以孔子为代表的儒家是要努力恢复周代的礼制，而以老庄为代表的道家，则激烈地反对三代礼乐，所谓“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首”（《老子》三十八章）。近来有学者开始从“礼意”的角度重新认识庄子的礼观^①，对过去那种道家绝对排斥礼乐的观点有所纠正。可是，如果从更深层次的角度来看，儒家和道家的礼观其实都是在春秋战国时代背景下所发生的精神启蒙运动的反映^②。本文拟以庄子的“心斋”为切入点，通过与儒家对斋戒的新论作对比，考察其对于传统礼典中“祭祀之斋”的突破及对后世的影响。

一、先秦礼乐文明中的斋戒

众所周知，先秦古礼中有许多仪式源于原始宗教中的祀神^③，斋戒是其中最为典型的一种。从后世《仪礼》《礼记》等典籍中的记载来看，各级贵族在祭祀前都要进行斋戒，所谓“齐戒以告鬼神”^④。斋戒作为一种普遍存在于世界各宗教中的仪式，有着相似的形式和功用，但在中国的文化脉络中，亦有其独特之处。

从人类学的角度看，斋戒本身是一“空白期”，其作用在于将过去的时间与将来的时间分隔开，使人从俗世进入圣界^⑤。在斋戒期，个人的生活与平时迥然不同，他要通过各种行为使自己净化。杜尔干称此为“苦行主义”，他指出：“一个真正的苦行主义者是一个超越于众人之上的人，他通过斋戒、守夜、退省和静思，总而言之，通过自我剥夺，而不是通过

① 陈鼓应：《先秦道家之礼观》，载《哲学门》第1卷第2册，湖北教育出版社2000年；王新建：《“道”、“礼”之辩——庄子礼学研究》，载《哲学研究》2005年第6期；梅珍生：《论礼乐制度的社会性与客观性——以庄子礼学观为中心》，载《江汉论坛》2005年第9期；梅珍生：《论庄子的礼学思想》，载《江汉大学学报（人文科学版）》2006年第4期。

② 余英时：《天人之际》，载余英时：《人文与理性的中国》，程嫩生、罗群等译，上海古籍出版社2007年，第4页。

③ 郭沫若：《十批判书》，东方出版社1996年，第96页。

④ 按，“齐”即“斋”字，秦汉以前的古籍中多写作“齐”，汉唐以后多作“斋”。以下引文，皆是如此，不一一出注。

⑤ 李亦园：《文化与修养》，广西师范大学出版社2004年，第227~228页。

积极的虔诚行为(如祭献、牺牲、祈祷等),就能获得特别的圣性。”^①对于为何要由“苦行”、“自我剥夺”以进入圣界,杜尔干做了精彩的分析:

这个世界并不只是我们活动的天然舞台,它也从各方面渗透到我们身上,成为我们的一个部分。如果我们不对自己的本性施以暴力,不痛苦地触痛自己的本能,我们就不能摆脱这个世界。换句话说,不使人承受痛苦,消极礼仪就不能发展。忍受痛苦本身就构成了一种礼仪;由于痛苦与同它自然伴随的禁忌体系一样,能赋予人权力和特权,因此,人们认为,人应该努力得到这种恩赐^②。

通过这种对自己本性施加暴力的程序,个人摆脱了俗世,获得了面对超越世界的“特权”。在先秦时期的礼典中,也存在着类似性质的斋戒。《论语·乡党》云:“齐必有明衣,布。齐必变食。”“明衣”是沐浴后所穿之衣,“变食”有不同的解释,一般来说是指禁荤腥,三餐都吃新鲜的,不吃剩菜^③。这都属于在斋期净化身体的手段,与其它文明相似,只是“苦行”的程度比较低。此外,中国的斋戒还有一些其它的特点。

先秦礼典中的斋戒分为两个阶段,一为散斋七日,一为致斋三日。散斋在致斋之前,属于斋戒的“准备阶段”,致斋属于“正式阶段”。《周礼·太宰职》:“前期十日,帅执事而卜日,遂戒。”孙希旦云:“先期旬有一日者,容散斋七日,致斋三日也。”^④《礼记·祭统》:“是故君子之齐也,专致其精明之德也。故散齐七日以定之,致齐三日以齐之。定之之谓齐,齐者,精明之至也,然后可以交于神明也。是故先期旬有一日,宫宰宿夫人,夫人亦散齐七日,致齐三日。”^⑤散斋七日又称为“戒”,致斋三日又单称为“斋”、“宿”。《礼记·坊记》:“七日戒,三日齐,承一人焉以为尸,过之者趋走,以教敬也。”《礼记·礼器》:“三月系,七日戒,三日宿。”郑《注》:“戒,散齐也。宿,致齐也。”^⑥《庄子·达生》记祝宗对祭祀之豨曰:“汝奚恶死?吾将三月豢汝,十日戒,三日斋。”此“十”字乃“七”字之误,与《祭统》《坊记》《礼器》之文对照可知。散斋七日是为了“定”意志,期间要“不御、不乐、不吊”,即与日常人事交往、娱乐断绝。致斋三日则是要整齐所有的思虑,来思念亲人。《礼记·祭义》:“齐之日,思其居处,思其笑语,思其意志,思其所乐,思其所嗜。齐三日,乃见其所为齐者。”孔颖达疏:“谓孝子思念亲存之五事也。”致斋时人的全部精神高度集中,凭借对已逝亲人“居处”、“笑语”、“意志”、“所乐”、“所嗜”的追想,能够“见其所为齐者”。经过七日的散斋与三日的致斋,到正式祭祀时,参与之人才会产生神圣而庄严的情感,所举行的仪式才不会流为形式。

散斋与致斋有内外之分,这种分别是针对身体而言。《祭义》:“致齐于内,散齐于外。”南朝经学家皇侃认为,“致齐于内”是在路寝中,“散齐于外”是在路寝门外;也有学者认为,“内”、“外”是指路寝室与路寝堂;还有人认为是指庙内外^⑦。清儒黄以周据《祭统》“及其将齐也,防其邪物,讫其耆欲”,“心不苟虑,必依于道。手足不苟动,必依于礼”,认为“散齐于外者,齐其物之外散者也;致齐于内者,齐其心之内致者也”,“齐与疾同居正寝中室而已,非同丧忧之在寝门外”^⑧。其说本于宋代严陵方悫,可从。

散斋七日与致斋三日乃通礼,即从天子至士都适用,但贾公彦提出还有散斋九日、致斋一日的大夫礼,是对礼书的误读。他说:

天子诸侯前期十日卜得吉日,则戒诸官散齐,至前祭三日,卜尸得吉,又戒宿诸官使之致齐。士卑,不嫌,故得与人君同三日筮尸,但下人君,不得散齐七日耳。大夫尊,不敢与人君同,直散齐九日,前祭一日筮尸,并宿诸官致齐也。

贾氏认为,“前祭一日筮尸,并宿诸官”是通知诸官致斋,其实是误将“宿宾”、“宿尸”之“宿”等同于致斋“三日宿”之“宿”,所谓散斋九日、致斋一日的大夫礼是杜撰^⑨。

① 杜尔干:《宗教生活的初级形式》,林宗锦、彭守义译,林耀华校,中央民族大学出版社1999年,第343页。

② 杜尔干:《宗教生活的初级形式》,第344页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,中华书局1980年,第102页。

④ 孙希旦:《礼记集解》卷四十七,中华书局1989年,第1240页。

⑤ 本文凡征引《礼记》,参见孙希旦:《礼记集解》,中华书局1989年。

⑥ 参见孙希旦《礼记集解》卷二十四,第656页。

⑦ 卫湜:《礼记集说》卷一一〇,清通志堂经解本。

⑧ 黄以周:《礼书通故》,中华书局2007年,第777页。

⑨ 黄以周:《礼书通故》,第776页。

总之，先秦时期斋戒的特点是，通过七日的散斋、三日的致斋，使祭祀者身体得到净化，意志得到整齐，逐步从世俗世界脱离出来，在全身心地追忆祖先的过程中，进入一种庄严神圣的状态。但到了战国，在庄子那里，这种依赖种种形式、带有明显宗族色彩的斋戒被突破了。

二、庄子的“心斋”

“心斋”出自《庄子·人间世》中的一则寓言，颜回听说卫君治国无道，希望能以自己所学来改变卫君，做些有益于卫国的事情。但他所提出的“端而虚，勉而一”与“内直而外曲，成而上比”两个方案都被孔子否定了。颜回没有办法，只好向孔子请教：

颜回曰：“吾无以进矣，敢问其方。”仲尼曰：“斋，吾将语若！有心而为之，其易邪？易之者，皞天不宜。”颜回曰：“回之家贫，唯不饮酒、不茹荤者数月矣。若此，则可以斋乎？”曰：“是祭祀之斋，非心斋也。”回曰：“敢问心斋。”仲尼曰：“若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”^①

孔子提出的办法是“斋”，颜回则以为就是“不饮酒不茹荤”之“斋”，孔子指出那是“祭祀之斋”而非“心斋”。那么什么是“心斋”呢？从孔子的回答可以看出，“心斋”是要摆脱人的生理活动、心理活动，也就是“耳止于听，心止于符”，使自我之“气”的作用凸显，从而以“虚”的状态与“道”相合。如果能做到这种“心斋”，“鬼神将来舍，而况人乎”，卫君当然也会被感化。

孔子这里所说的“心斋”体现的是庄子的思想，所要强调的是一种身体之气与宇宙之气交互融通的氛围。这与之前周代礼典中的斋戒截然不同。然而两者之间又有相同之处，即庄子的“心斋”也是一种中介性仪式(liminoid ritual)，目的在于分割世俗事务与神圣境域^②；进行“心斋”也是为了与超越的世界相沟通。不同之处则在于，传统礼典中的斋戒需要借助一系列的物质条件，如地点在正寝中，要禁酒禁荤，要沐浴，要经过散斋、致斋共十天的阶段等，“心斋”则不需如此，只要个人能做到“徇耳目内通而外于心知”即可；斋戒是要净化身体以面对神灵，“心斋”则是要与气化流行的宇宙相感应。《庄子》外篇《达生》中还记载了一则梓庆为鐻的故事，其中梓庆描述其为鐻的程序为：“臣将为鐻，未尝敢以耗气也，必齐以静心。齐三日，而不敢怀庆赏爵禄；齐五日，不敢怀非誉巧拙；齐七日，辄然忘吾有四肢形体也。”斋戒的目的在于“静心”，经过三、五、七日，梓庆逐渐从俗世生活中脱离出来，达到了“忘吾有四肢形体”的境界，然后才进入山林为鐻。这与孔子教导颜回心斋以化卫君类似，只是斋戒的重点由“气”转为了“心”。

庄子“心斋”在中国文化史、思想史上的意义必须放在春秋战国时期“道术将为天下裂”的大背景下才能体现出来。1949年，德国哲学家雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》一书中提出了著名的“轴心突破”说。他认为，在公元前一千年内，几个主要的高级文明中都出现了精神上的“突破”，这种“突破”确立了一个文明的基本形态与性质^③。中国亦不例外，余英时先生也指出，先秦时期的儒道两家，其突破的发生背景是“绵延夏、商、周三代的礼乐传统”。孔子超越礼乐传统的中心思想之一是向人的内心寻求“礼之本”，而道家则是先秦诸子中突破最激进的，“因为较诸其他学派，道家对现实世界和彼岸世界所作的分野更为确切清晰”，道家同样是针对传统礼乐文明提出其理论的^④。无论是儒家还是道家，突破的最终表现形式都是以“内向超越”为特征的“天人合一”。

过去学者们一般都认为道家对待传统礼乐文明的态度与儒家不同，但从精神觉醒的角度来看，则儒道甚至法家都有一致之处。《荀子·解蔽》：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不满也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。”荀子强调，人要靠“心”以知“道”，“心斋”要靠“气”与“虚”的精神状态以求与“道”相合。《管子·心术上》云：“虚其欲，神将

①本文征引《庄子》，均见郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局2004年。

②李亦园：《文化与修养》，第228页。

③雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，华夏出版社1989年，第1~35页。

④余英时：《天人之际》，第7~8页。

入舍;扫除不洁,神不留处”^①,《内业》云“修心静意,道乃可得”、“敬除其舍,精将自来”,也是说要扫除物欲、虚心以待,精气才能停留。《韩非子·解老》云:“知治人者其思虑静,知事天者其孔窍虚。思虑静,故德不去。孔窍虚,则和气日入。故曰:‘重积德。’”^②同书《扬权》云:“虚心以为道舍。”所谓“道舍”,与《管子·内业》中的“精舍”、《庄子·人间世》中的“心斋”类似,都是指受道之心的状态。很明显,这时“心”的作用已经代替了余英时先生所说的三代礼乐的中介——“巫觋”。

需要指出的是,不仅是庄子的“心斋”,儒家对斋戒在战国时期也有了新的理解。与“心斋”相比,这种新理解明显带有“入世”色彩。将儒道两家对传统斋戒的新解加以比较,对理解中国文化“内向超越”的不同面向很有帮助。

三、儒家对传统斋戒的新论

先秦时期的礼乐文明就其发展的主要特征而言大致经历了宗教、政治、伦理三个阶段。春秋以前的周礼已逐渐从宗教中脱离出来,显示出人文化的趋势^③。《左传》中,礼字出现了462次,但主要还是一个政治学概念,正如吕绍纲先生所指出的,对于此时的人来说,礼“是一种不容忽视的异己力量,它与政联系在一起,影响着社会生活的各个方面”,但这时“礼是外在的,没有道德价值”,“把礼纳入伦理学的范围,是后来儒家学派的功劳”^④。

必须指出的是,儒家为礼注入道德也是建立在西周、春秋时期礼乐文化的基础上的。《左传》鲁僖公五年(前655年),宫之奇谏虞公勿假道于晋,虞公曰:“吾享祀丰洁,神必据我。”虞公此语代表了传统观念,即认为只要祭品丰洁,就会得到神的保佑。但宫之奇反驳说:

臣闻之,鬼神非人实亲,惟德是依。故《周书》曰:‘皇天无亲,惟德是辅。’《周书》,逸《书》。

又曰:‘黍稷非馨,明德惟馨。’又曰:‘民不易物,惟德絜物。’如是,则非德民不和,神不享矣。神所冯依,将在德矣^⑤。

宫之奇的对话反映的是周代以来其重德倾向,在此种观念下,神是否降下福佑的关键是献祭者的德性。献祭者有德,神才会享用其祭品。

但到了战国时的儒家,连祭品也变得不重要了,关键在于心的诚与敬。《礼记·祭统》云:

夫祭者,非物自外至者也,自中出,生于心也。心怵而奉之以礼。是故唯贤者能尽祭之义。贤者之祭也,必受其福。非世所谓福也,福者,备也,备者,百顺之名也。无所不顺者之谓备,言内尽于己而外顺于道也。忠臣以事其君,孝子以事其亲,其本一也。上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则以孝于亲,如此之谓备。唯贤者能备,能备然后能祭。是故贤者之祭也,致其诚信与其忠敬,奉之以物,道之以礼,安之以乐,参之以时,明荐之而已矣,不求其为。

很明显,这时祭祀神灵虽然也要用到祭品,但重心已转移到祭祀者的心是否诚敬。如果能做到“内尽于己”“外顺于道”,遵守现存的秩序,顺于鬼神、君长,孝顺亲人,那就是“贤者”,将有资格祭祀。祭祀时,最重要的是“致其诚信,与其忠敬。奉之以物,道之以礼,安之以乐,参之以时”,至于神灵是否降福,则“不求其为”,也就是《礼器》记君子所云“祭祀不祈”之意。在准备祭祀之前,儒家也同样强调内心“虚”的状态。《祭义》曰:“孝子将祭,虑事不可以不豫;比时具物,不可以不备;虚中以治之。”郑玄注云:“虚中,谓不兼念余事。”也就是要扫除杂虑,集中精神。这与庄子的“心斋”是可以相通的。

可见,战国时期的儒家对传统礼乐的“突破”在很大程度上与庄子一样,是将重心从形式转到了个人的内心。《礼记·孔子闲居》中孔子提出了“三无”,即“无声之乐,无体之礼,无服之丧”的说法。清儒孙希旦解释说:“无声之乐,谓心之和而无待于声也。无体之礼,谓心之敬而无待于事也。无服之丧,谓心之至诚惻怛而无待于服也。”此种“乐”、“礼”、“丧”都已摆脱了“声”、“体”、“服”等外在的形式,将重心转

① 本文凡征引《管子》,参见黎翔凤:《管子校注》,中华书局2004年。

② 本文凡征引《韩非子》,参见陈奇猷:《韩非子新校注》,上海古籍出版社2000年。

③ 徐复观:《中国人性论史》,上海三联书店2001年,第31~43页。

④ 吕绍纲:《早期儒家礼概念的历史考察》,载吕绍纲:《庚辰存稿》,上海古籍出版社2000年,第80页。

⑤ 杨伯峻:《春秋左传注》,中华书局1990年,第309页。

移到了“心”上。如果在实际生活中能合理实践“三无”，则可以“施及四国”、“施及四海”、“施于孙子”，起到“上下和同”、“日闻四方”、“纯德孔明”的效果。显然，这里孔子所提出的“无声之乐，无体之礼，无服之丧”与庄子的“心斋”有相当的一致性，都是重“心”而不重“形”。

就斋戒来说，儒家也进行了一些改变，主要是将斋戒“世俗化”。《礼记·玉藻》：“君子……将适公所，宿斋戒，居外寝，沐浴。史进象笏，书思对命。”“君子”当指政府官员。斋戒本是为了与神沟通，但这时官员见公也要斋戒，“居外寝，沐浴”，神圣的宗教仪式开始被应用于世俗世界。《周易·系辞传上》：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此齐戒，以神明其德夫。”韩康伯《注》：“洗心曰齐，防患曰戒。”^①韩氏为玄学家，其注释也很值得注意，所谓“洗心曰斋”显然与庄子的“心斋”一脉相承，但已非《周易》本义。从上下文来看，“此”显然是指“明于天之道，而察于民之故”。“神物”指蓍草，可这里真正具有力量的却是人。圣人如此斋戒，其目的是要“神明其德”。从方式与目的来看，这里的斋戒都充满了儒家色彩，沟通人与神灵的中介仪式要着眼于“德”，服务于民。

与同时代西方相比，中国先秦时期的精神突破有着鲜明的特色，余英时先生曾精辟地指出：“轴心时期的中国也发展出超越世界与现实世界的二元分立。但中国的这种二元分立跟其他文明不大一样，因为它没有截然区分这两个世界。”^②从前面的引文来看，此种现实生活与超越世界“不即不离”的特征也体现在战国时期斋戒这一“古老”的仪式上。

四、余论

庄子的“心斋”在秦汉以降，特别是魏晋时期也继续有所发展。《列子·黄帝》中第一个故事讲黄帝苦于养己治物之患，不得已而“放万机，舍宫寝，去直侍，彻钟悬，减厨膳，退而闲居大庭之馆，斋心服形，三月不亲政事”。晋张湛《注》：“心无欲则形自服矣。”^③黄帝凭借“斋心服形”最后达到天下大治的结果。这与颜回的“心斋”正可互补，一则以“心斋”而上化卫公，一则以“斋心”而养身治民。

斋戒在魏晋后渐渐分化，这与原来斋戒分散斋与致斋两部分有关。散斋主要着眼于对外在行为的规范，致斋则强调对于身体的净化与精神的集中，因此两者在后世逐渐分离。“戒”渐渐独立出来，成为国家政令的一种^④。“心”与“斋”则紧密地联系起来。就上层士大夫文化来说，两汉之际，用于读书修行的“精舍”、“精庐”开始出现；至六朝时，士人在山林中所建的私人空间就多称为“斋”。当时的士人喜欢在此安静的“斋”中冥想、练气、读书^⑤。在民间的道教中，从东汉到六朝，“斋”作为科仪形式，也有一个从娱神到自我心理调整的转变。南朝的陆修静在其《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中说：

夫斋当拱默幽室，制伏性情，闭固神关，使外累不入。守持十戒，令俗想不起，建勇猛心，修十道行，坚植志意，不可移拔，注玄味真，念念皆净，如此可谓之斋^⑥。此种重“心”之“斋”后来成为主流，无疑是受了士大夫文化的影响。

自先秦时期的“轴心突破”后，“心”便在中国思维中深深地扎下了根，儒道是这样，佛家也不例外，禅宗及受其影响的宋明理学也是如此。而庄子“心斋”的意义，也要在这样的文化脉络中才能凸显出来。

● 作者简介：任慧峰，武汉大学国学院讲师，师资博士后，历史学博士；湖北 武汉 430072。

● 基金项目：湖北省社会科学基金项目(2011LW001)

● 责任编辑：涂文迁

① 孔颖达：《周易正义》卷七，载阮元校勘《十三经注疏》，中华书局1980年，第82页。

② 余英时：《天人之际》，第6页。

③ 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1979年，第40页。

④ 伍成泉：《汉末魏晋南北朝道教戒律规范研究》，巴蜀书社2006年，第26页。

⑤ 甘怀真：《魏晋时期的安静观念》，载《皇权、礼仪与经典诠释：中国古代政治史研究》，华东师范大学出版社2008年，第109~124页。

⑥ 《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年，第821页。