

---

# 「周孔何以不言」？

## ——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰

葛兆光\*

### 引言：在傳統之外變——中古佛教與道教新知識的刺激

思想史上的變化，很多是由知識史的漸變積累而成的。思想世界的凝固和定型，通常是因為出現了下面三種情況：第一，是作為思想權威的經典被確立，第二，是經典規定了思考和學習的預設、理路和邊界，第三，是權威和經典得到政治權力的支援。如果沒有社會變化的影響，也沒有外來資源的刺激，原來的權威和經典，便容易成為籠罩性、絕對性的觀念和知識。

在歷史上，任何一個知識、思想與信仰世界定型之後，都會有一個穩定期，在沒有異質文明進入的情況下，它的變化會相當緩慢。可是，這時如果有外來文明的衝擊和影響，許多新知識進入舊世界，這個知識世界的

---

\* 復旦大學文史研究院。

邊界會逐漸膨脹，或者社會環境發生變遷，使一些原本處於邊緣的傳統資源捲土重來，這個思想世界不得不重新開放邊界，那麼，它就會動搖原來的權威和經典，改變傳統的預設和理路，使得傳統主流思想世界不得不回應。在這種「衝擊」與「回應」中，衝擊者與回應者往往會雙雙發生變異，外來資源逐漸消融於本土思想，本土思想則漸漸接受外來資源而轉型。這是思想史中常常出現的一種變化軌跡，中古時期，雖然漢代儒家依賴「王霸道雜之」的政治策略、「獨尊儒術」的思想建設，和比附「陰陽五行」的經典解釋，漸漸形成了一個籠罩性的、自我完足的知識、思想與信仰世界，不過，西元3世紀以後，外來的佛教和本土的道教在這時期逐漸興盛，仍然使業已定型的中國知識、思想與信仰世界發生了巨大變化。

有兩個很有象徵性的對話值得注意。《高僧傳》卷1記載三國吳主孫皓問康僧會：佛教所說的善惡報應等等道理，究竟有什麼新的地方？康僧會借用世俗人們熟悉的儒家權威和經典的話，給他解釋一番之後，孫皓頗不以為然地說：「若然，則周孔已明，何用佛教？」這時，康僧會說了一段很重要的話：

周孔所言，略示近迹，至於釋教，則備極幽微，故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂，舉茲以明勸沮，不亦大哉<sup>1</sup>？

這裡特別值得注意的是「周孔所言，略示近迹，至於釋教，則備極幽

---

<sup>1</sup> 《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷1，湯用彤校注本，頁17。在康僧會的闡述中至少隱含了三層意思，第一，佛教在中國存在的理由，不僅在於它是一個追求個人解脫和超越的宗教，而且它也具有規範社會思想與行為的功能，它比儒家更加深刻與實用。第二，這種規範思想與行為的價值標準與周孔並沒有衝突，甚至就是以周孔的標準為標準，在這一點上，它與周孔學說，換句話說是與中國傳統的衝突被瓦解了。第三，規範人們思想與行為的力量來自神鬼的「報應」，由於有了這一「善惡報應」，它的宗教功能就從個人性轉向了社會性，因此在宗教救贖方面，它有特殊的意義和價值。從這個意義上說，佛教當然超越了儒教所能涉及的範圍。

微」這段話，按照孫皓的觀念，周、孔即儒家已經說明一切，新知識還有什麼用呢？但是，康僧會則指出，儒家知識只是「近迹」，卻沒有達到「幽微」，佛教的新知識能夠深入幽冥。

無獨有偶，在道教學者葛洪《抱朴子內篇》卷8〈釋滯〉中也有如下一段類似的對話，有人問：如果真的有神仙之道，「五經何以不載，周孔何以不言？」問者覺得，如果周孔都不知，則不能是真理，如果周孔知道卻不學，那麼肯定沒有神仙之道。這番話的基本預設是，周孔的知識世界，是包羅萬象的，儒家經典已經窮盡了一切真理和知識，沒有出乎其外的東西。但是，葛洪的回答卻是，「人生星宿，各有所值……五經不載者無限矣，周孔所不言者不少矣」，他說，僅僅相信周、孔和五經的看法，是「戴盆以仰望，不睹七星之炳粲」，他反問，你聽說過獨目三首、馬閒狗蹄、穿胸旁口的人嗎？你見過不灰之木、不熱之火、火浣之布、切玉之刀嗎？你知道西羌、鮮卑、林邑、庸蜀的異俗嗎？

凡此奇事，蓋以千計，五經所不載，周孔所不說，可復云無是物乎<sup>2</sup>。

所以，他嘲笑這些淺識之人，總是在五經和周孔那裡尋章摘句，哪裡能夠知道「玄之又玄，妙之極妙」的大道。

佛教是外來的宗教，它帶來了傳統中國聞所未聞、見所未見的異域新知識。道教是中國的宗教，它翻出來的是曾經被理性主義儒家邊緣化了的本土舊資源。於是，在中古思想史上我們看到了，「在傳統內變」(change within tradition)已經不夠，已經出現了「在傳統外變」(change without tradition)的一些徵兆：

第一，這些新知識和舊資源瓦解了傳統儒家奠定的以漢族中國為中心

---

2 王明，《抱朴子內篇校釋》(修訂本，北京：中華書局，1980)，頁153-155。

的「天下」，給人們帶來了更廣闊的以須彌山為中心，有四大部洲的「世界」，改變了耳目可及的「九州」和「大地」，呈現了一個「世人難得一見」的十洲三島和洞天福地，在傳統儒家所重視的現世之外，不僅提供了一個轉生的來世，而且想像了一個死後的幽冥世界。這使得傳統儒家的權威和經典不能涵括整個「世界」和所有「現象」。第二，正由於傳統儒家的權威和經典不能涵括整個「世界」與所有「現象」，儒家的預設、思路和邊界，已經無法解釋佛教和道教這些新知識和舊資源，因而引起了思想系統之間的衝突，這個衝突涉及到政治、倫理和文化的各個方面。第三，無論在外在宇宙方面，還是在內在心靈方面，抑或在幽冥世界方面，以及社會人倫上面，佛教和道教都有其深刻的或者獨特的論述，這些論述挑戰著原來簡明而單純的儒家學說，引起思想世界的衝突，這一衝突引起了中古儒家的焦慮和緊張，並終於導致了中唐以後儒家思想界的回應和反擊。

在這裡我必須說明，對於中古知識、思想和信仰世界的這一解釋，只是一種溝通知識史和思想史的嘗試，我一直覺得，思想史需要有一個知識史背景，在某種意義上說，思想學說是要給各種知識提供合理性解釋的，而合理的知識也常常會被提煉成一種普遍適用的思想學說，因此，當思想學說無法解釋日漸膨脹和變形的知識世界的時候，它不得不改變，這一互相影響和刺激導致的變化，可能是新的思想史解釋途徑，當然也只是解釋途徑之一。

### 一、從陳寅恪先生〈崔浩與寇謙之〉一文說起

在〈崔浩與寇謙之〉一文中，陳寅恪先生曾討論到道教徒寇謙之醫藥天算之學<sup>3</sup>，他說，道教史的變化，常常是因為受外來學說，尤其是佛教之刺激，在說到殷紹學習陰陽術數之學時，他又特別指出，應當注意殷紹和

3 陳寅恪，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁112-118。

寇謙之學習「醫學算學之名師，皆為佛教徒」。他覺得，「自來宗教之傳播，多假醫藥天算之學以為工具，與明末至近世西洋之傳教師所為者，正復相類」，而寇謙之、殷紹所受的周髀算術，「乃當時由佛教徒輸入之新蓋天說也」。同時，他又引述了《開元占經》所載梁武帝「于長春殿講義，別擬天體」時的一段話：

四大海外，有金剛山，一名鐵圍山，金剛山北又有黑山，日月循山而轉，周迴四十面，一晝一夜，圍繞環布。

陳寅恪說，這明顯是以天竺之說即他所謂的「新蓋天說」來排斥「舊渾天說」<sup>4</sup>。

梁武帝的這一段話，出自他所撰的〈天象論〉，這篇〈天象論〉非常重要，載於《開元占經》卷1。在這一文章中，號稱「菩薩皇帝」的梁武帝非常嚴厲地批評了中國天學傳統，說「自古以來，談天者多矣，皆是不識天象，各隨意造，家執所說，人著異見，非直毫釐之差，蓋實千里之謬，戴盆而望，安能見天？譬猶宅蝸牛之角而欲論天之廣狹，懷蚌螺之殼而欲測海之多少」。特別有趣的是，他在引用傳統的《周易》抽象地討論了天地，借儒家經典稍稍過渡之後，在討論到具體的大地空間時，便突然轉向了佛教的說法，「四大海外，有金剛山，一名鐵圍山，金剛山北，又有黑山，日月循山而轉，周迴四面，一晝一夜，圍繞環布。於南則現，在北則隱」<sup>5</sup>。日本科學史學者山田慶兒在〈梁武の蓋天說〉中曾經指出，梁武帝相當通曉天文，這裡他堅持蓋天之說，只是由於佛教之影響<sup>6</sup>。因為按照佛教《樓

4 應當說明的是，傳統的蓋天說與新的蓋天論之所以彼此有連續性，在於它們都堅持一個有中心的世界認知，即對於天圓地方的想像。

5 [唐]瞿曇悉達，《開元占經》（北京：中國書店影印本，1989），卷1，頁17。

6 山田慶兒，〈梁武の蓋天說〉，《東方學報》48冊（日本：京都大學人文科學研究所，1975）。

炭經》的說法，世界中央就是須彌山。另一個日本的東洋天文史學者能田得亮〈周髀算經の研究〉也指出，須彌山的說法之所以很容易被接引到中國，是因為它與古時的蓋天說相似<sup>7</sup>。在梁武帝的堅持下，梁代天文之臣只好作〈應制旨推日行度數〉，以黑山頂、金剛山為中心，測度北極和太陽距離中心的遠近。

這裡我們並不打算討論這一宇宙觀念在天文學史上的是非曲直，而是要討論陳寅恪先生提示的這一問題，在思想史上的意義是什麼。陳寅恪先生論文的主旨，在討論崔浩和寇謙之的「社會階級」和他們的「士族儒家」理念，所以，他並沒有深究這一新知識因素究竟對中國的思想史與文化史有何更深的影響。因此，這裡要接著陳寅恪先生，深入討論的話題就是，這一「新蓋天說」即佛教的新知識，以及它所涉及的關於「世界」的空間觀念，以及道教通過重新詮釋古代中國舊傳統，而產生的天地新觀念，還有佛教道教關於幽冥世界的想像等等，究竟會對儒家的知識世界形成什麼衝擊？

## 二、唯一的中央之國還是四洲之一？佛教世界觀對走出中國中心的影響

傳統中國的觀念世界對於「天下」有一個來歷久遠而且相當固執的觀念。至少在戰國時代起，儘管那時古代中國人並沒有到過世界各個角落，但是，他們卻在自己的經驗與想像中，逐漸建構了一個「天下」圖像。這個「天下」圖像大體是這樣的：首先，自己所在的地方是天地的中心，其次，大地彷彿一個棋盤一樣，或者像一個回字形，四邊由中心向外不斷延伸，第一圈是王所在的京城，第二圈是華夏或者諸夏，第三圈是夷狄，大約在春秋戰國時代，形成了與南蠻、東夷、西戎、北狄相對應的「中國」

7 能田得亮，〈周髀算經の研究〉，載其《東洋天文學史論叢》（東京：恆星社，1943）。

概念，最後，地理空間越靠外緣，就越荒蕪，住在那裡的民族也就越野蠻，文明的等級也越低<sup>8</sup>。這個有關「天下」的說法在很大程度上，奠定了一個中國傳統的關於政治和文化的價值觀念基礎，也就是，第一，空間位置決定了文明價值，一個文明是否有價值，和它存在的空間位置有關。第二，這是一個普遍的，又是一元的文明觀念，它想像天下只有一個文明，這個文明是普世的，可以推廣到任何空間。第三，同時它也是一個民族主義的文明觀念，因為它預設這個普世合理的文明就是中華文明，因此它也是有排斥性的，因為它相信，沒有其他文明可以與它共存。這一以自我中心的想像為基礎的「天下」觀念，記載在儒家的經典之中，成為古代中國對於外部空間的權威說法。

古代人對於「天地中心」的認知，在思想世界中意義極為重大。埃里亞德(Mircea Eliade)曾經說明，「天地中心」是一個世界性的觀念和想像，「天如穹蒼，中央有如支柱撐著，覆蓋大地。房屋中央有支柱或洞讓煙霧散去，就如同世界的天柱和北極星的『天洞』」，而中國從殷商時代起，就確立了這個宇宙傳統形象，「世界的中心垂直軸貫穿穹蒼和深淵，向四個方位展開。天圓地方，如穹廬覆蓋大地，大地被形容為馬車的方形車廂，中央的柱子撐起高臺，和天一樣的圓。世界的五行(四個方位和中央)都有其對應的顏色、味道、聲音和特別的符號」，王都的位置代表天下的中心，也代表了文明的中心。埃里亞德說，這一觀念和古代的近東、古印度、伊朗的一樣，「因為在那裡，天地才可以交通，完美的王都應該是在宇宙的中心……根據中國的傳統，在首都裡會有個『明堂』，那是舉行祭典的地方，也是世界形象(imago mundi)和曆法的象徵，明堂建於方形的基地(相當於

8 參看邢義田，〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，載其《秦漢史論稿》(臺北：東大圖書公司，1987)，頁1-41。羅志田，〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，載其《民族主義與近代中國思想》(臺北：東大圖書公司，1998)，頁1-34。葛兆光，〈天下、中國與四夷〉，載王元化主編，《學術集林》第16卷(上海：遠東出版社，1999)。簡要的討論見葛兆光，《古代中國文化講義》(臺北：三民書局，2005)，頁1-26。



大地)，於其上建造圓形的屋頂(相當於天)」<sup>9</sup>。這一說法在古代中國文獻中可以得到印證，《周禮·地官司徒》裡就說，重要的是以日影求「地中」，如果「日南則景短，多暑；日北則景長，多寒；日東則景夕，多風；日西則景朝，多陰」，所以，「中」是很重要的，大地的中央是「天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也」，這不僅是地理，而且也是文明，所以，《禮記·王制》裡面就說「中國、戎夷、五方之民，皆有其性也，不可推移」<sup>10</sup>。因此，確立這個中央的所在位置，無論在政治意義上，在思想意義上或是在知識意義上，都顯得格外重要和敏感。假如說，人們認可天地中央並不在中國這一知識，那麼，這個關於文明的想像和自信，就會動搖乃至失去支撐而瓦解。

佛教進入中國帶來的外部世界知識，恰恰在這一點上對中國形成了根本性的挑戰，因為佛教關於世界的觀念從整體上說就和中國不同：

首先，在佛教的想像世界裡面，世界是無邊無際的，西晉時代就譯出來的《大樓炭經》曾記載佛陀的話說，「爾所四千天下世界，有千日月，有千須彌山王，有四千天下、四千大海水、四千大龍宮、四千大金翅鳥、四千惡道、四千大惡道，七千種種大樹、八千種種大山、萬種種大泥梨」，但這還只是一個小千世界，一千個小千世界，才是一個中千世界，三千個中千世界，才是一個大千世界<sup>11</sup>。除開這種誇張的想像，按照佛教的常識說

9 埃里亞德(Mircea Eliade)，《世界宗教理念史》(中譯本，臺北：商周出版，2002)，第一卷，頁71；第二卷，頁27。(按：譯文參考日譯本《世界宗教史》，島田裕己、柴田史子譯，築摩書房，東京，1991，1992。)在第一卷，埃里亞德一開始就說到，當人站立起來的時候，便發展出猿人無法理解的空間架構，「從上方和下方的主軸向四方散開，換句話說，空間是圍繞著人體的結構，向前後、左右、上下延伸。從這個原初的經驗發展出許多不同的定向法，因為我們不能長期生活在無方向的暈眩之中。這種以『中心』定向的空間經驗，說明為什麼領土、聚落和居所及其宇宙象徵的標準劃分和分配非常重要」(中譯本，頁36)。[編按：Mircea Eliade亦譯作伊里亞德。]

10 《周禮注疏》，卷10，《十三經注疏》(北京：中華書局影印本，1979)，頁704；《禮記正義》，卷12，《十三經注疏》，頁1338。

11 西晉沙門法立、法炬譯，《大樓炭經》，卷1，《大正新修大藏經》，第1卷，頁277。



法，人們生活的世界，並不是以中國為中心的一塊空間，而是以須彌山為中心的，普天下有四大部洲。據說，中國所在的只是南瞻部洲，其他還有東勝身洲、西牛貨洲、北俱盧洲。

其次，據《長阿含經》、《樓炭經》、《法苑珠林》等文獻說，日、月、星辰都圍繞於須彌山，而四大洲各有二中洲與五百小洲，四大洲及八中洲都住了很多不同的人，二千小洲則或住人或不住人。其中北洲的果報最勝，樂多苦少，壽命千歲，但是，那裡不會出現佛陀這樣的偉大領袖；南洲的人民勇猛、強記，但是有業行，也能修梵行，所以會有佛陀出世；東洲的空間極廣大，而西洲則多牛、多羊、多珠玉，僅僅是一洲上面，大國就有三十六，小國就有二千五百，而且特別要注意，「一一國中，種類若干，胡漢羌虜、蠻夷楚越，各隨方土，色類不同」<sup>12</sup>。因此，在這樣的世界觀中，中國並不是唯一的中央大國，漢族也不是唯一的高級種族，華夏文明更不是唯一的文明。

再次，在佛教的文獻中還可以看到，僅一個南瞻部洲，據佛教講就有四天子，法國學者伯希和(Paul Pelliot, 1878-1945)〈四天子說〉曾引用《十二遊經》說，那時佛教想像中國所在的南瞻部洲上，東面有晉天子就是中國皇帝，南面有天竺國天子，就是印度國王，西有大秦國天子，大概應當是羅馬帝國皇帝，西北有月支天子，應該是貴霜國王<sup>13</sup>。在印度佛教徒的想像世界中，南瞻部洲「四王所治。東謂脂那，主人王也，西謂波斯，主寶王也，南謂印度，主象王也，北謂獫狁，主馬王也」<sup>14</sup>。後來佛教的記載中更

<sup>12</sup> 參看《法苑珠林》卷2〈界量部第五〉，《大正新修大藏經》，第53卷，頁280-281。

<sup>13</sup> 伯希和，〈四天子說〉，原載《通報》(T'oung Pao)1923年，中譯文載馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢》(北京：商務印書館重印本，1995)，第一卷，第三編，頁81-103。他指出，《十二遊經》這一段話，似乎不見於今本，而見於《經律異相》卷3(516年成書)、《法苑珠林》卷44(668-671年成書)。

<sup>14</sup> 見道宣所撰的《續高僧傳》卷4〈玄奘傳〉(650年成書)，載《大正新修大藏經》，第50卷，頁454；同是道宣的《釋迦方志》中也有「四主」的說法，但指為胡國、突厥、振旦、印度。

炮製了這樣一個故事，傳說漢明帝問西來的竺法蘭、迦葉摩騰，「佛號法王，何為不生於漢國？」迦葉摩騰就說，「迦毗羅衛城者，百億日月之中心，三千大千世界之主，一切龍神，有福之者，皆生彼國，法王所以生於天竺國。」<sup>15</sup> 如果真是承認這樣的說法，傳統儒家聖賢所謂「天無二日」或者經典所說「普天之下，莫非王土」，以及傳統儒家認定的野蠻與文明、粗鄙與神聖的空間分界，就不再具有正確性。在前引梁武帝時代的討論中，可以看到這一說法以及背後的天學地學知識，不僅傳到中國被最高層的政治與文化人物所接納，而且一直流傳到後來，不僅在唐代道宣編的《續高僧傳》卷4〈玄奘傳〉裡面有這一說法，玄奘自己的《大唐西域記》在講述了四大洲之後，也講到南瞻部洲「地有四主焉。南象主則暑濕宜象，西寶主則臨海盈寶，北馬主寒勁宜馬，東人主和暢多人」，雖然仍對中國有所讚美，但它僅僅在南瞻部洲，就已經不是唯一和絕對的中心了<sup>16</sup>。

這一方面與佛教世界觀的傳入有關，一方面和漢代以後中國人的世界視野的拓展有關。漢代以後，由於漢王朝與匈奴爭奪西域控制權的對抗，由於大月氏的西遷與貴霜王朝的崛起，由於羅馬帝國與漢帝國的並立，由於陸上、海上交通技術的發展漸漸打開了中國人的視野，這種交往視野的擴張從漢代到唐代，即整個「中古時代」一直在延續。只是佛教的傳來，更給中國人帶來一個前所未有的，半是想像半是實錄的「世界」，並真正地對中國思想世界發生了影響。1936年，賀昌群發表的〈漢代以後中國人對於世界地理知識的演進〉一文曾經指出，《史記·大宛列傳》和《漢書·西域傳》表明，中國對於玉門陽關以西的世界，從西漢的「包括今撒馬耳干(Samarkand)及俄屬土耳其斯坦，更進而西伯利亞、波斯、小亞細亞(Asia Minor)，以至印度」，到東漢更進而西面到達了條支、瞭解了大秦(羅馬)，

15 《歷代法寶記》(S.516)引《漢法內傳》，見郝春文等編，《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》(北京：社會科學文獻出版社，2003)，第二卷，頁469-470。

16 玄奘、辯機著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》(北京：中華書局，1985)，卷1，頁42-43。

而北面則知道了丁零與堅昆(Kirghiz)，到了貝加爾湖(Baikal)，東面則肯定與日本有了來往，日本九州發現的漢委奴王金印已經證實了這一點<sup>17</sup>。而這一個中國之外的世界由於佛教的進入而變得更加廣大，日本學者桑原鷺藏(1870-1931)所說，世界視野的拓展與佛教有關，他在題為〈佛教東漸與佛教徒在歷史地理學上的功勞〉的論文中，開列出近50個經陸路和海路，以及由天竺、罽賓、月氏、安息、波斯、康居、于闐、高昌、獅子國、扶南、交趾來到中國傳教的佛教徒，以及法顯、宋雲、玄奘等若干由中國遠赴西方的佛教信仰者，指出正是由於佛教東漸的緣故，中國不得不正面注視自己的周邊<sup>18</sup>，例如《續高僧傳》卷2〈達摩笈多傳〉就記載，彥琮(557-610)根據達摩笈多的見聞和遊歷，編了《大隋西國傳》10篇，更記載了這些國度的方物、時候、居處、國政、學教、禮儀、飲食、服章、寶貨。

這使中國人再也不可能掩耳盜鈴，堅持以中國為唯一中心的天下觀念了<sup>19</sup>。

---

17 原載《禹貢》半月刊，5卷3、4期合刊(1936)。後收入《賀昌群史學論著選》(中國社會科學出版社，1985)，見頁28-29。另參見段連勤，《丁零、高車與鐵勒》(上海：上海人民出版社，1988)。

18 桑原鷺藏，〈佛教の東漸と歴史地理學上における佛教徒の功勞〉，載《桑原鷺藏全集》(東京：岩波書店，1968)，第一卷，頁293-334。

19 按：桑原氏的說法，可能受到《月藏經》記載的啟發，此經《開元釋教錄》說是北齊天統二年即566年那連提黎耶舍所譯。此經記載了55國名，見《大正新修大藏經》，第13卷，《大方等大集經》卷55〈月藏分第十二分布閻浮提品〉，頁364以下。又，《大寶積經》卷10〈密跡金剛力士會第三〉也記載「閻浮提天下大國，具足有一千，各有大郡，其十六大國，以用治政而相攝護……釋種、安息、月支、大秦、劍浮、擾動、丘慈、于闐、沙勒、禪善、烏耆、前後諸國，匈奴、鮮卑、吳蜀秦地、諸麼夷狄……。」見《大正新修大藏經》，第11卷，頁59。這一點法國學者早已經注意到了，見烈維，《大藏方等部之西域佛教史料》，中文本載馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢》，第二卷，第九編，頁160-234。

### 三、日中無影：中國與天竺究竟誰是天下之中？

思想史上看上去很抽象的觀念，其實都需要有具體知識的支持。有趣的是，來自異域的佛教傳來的新世界觀念，有其相當堅實的知識支持，而中國原來以自我為中心的天下觀念，在天文地理知識環節卻缺少了知識的支持，成為純粹的想像。佛教新世界觀的成立，不僅由於那個時代人們關於世界的知識視野，已經由於交通而大大拓展，而且，這個顛覆中國中心的說法，確實還有天文地理學上的依據。

南朝劉宋元嘉中葉約西元430年代，有一件事情相當值得思想史與文化史注意。《高僧傳》卷7〈宋京師東安寺釋慧嚴〉記載，何承天(370-447)與佛教徒慧嚴(363-443)之間曾有過一次關於天文曆法的討論，「東海何承天以博物著名，乃問(慧)嚴，佛國將用何曆，嚴云：『天竺夏至之日，方中無影，所謂天中，於五行土德，色尚黃，數尚五，八寸為一尺，十兩當此土十二兩，建辰之月為歲首。』及討覈分、至，推校薄、蝕，顧步光影，其法甚詳，宿度年紀，咸有條例，承天無所厝難。後婆利國人來，果同嚴說。」<sup>20</sup>何承天是當時號稱最博學的人，也是官方元嘉曆的制定者，表面上看，他們討論的只是有關天文曆法的知識，但是，在這個話題背後卻隱含了一個「誰是中國」的問題，而「誰是中國」的話題又隱含了一個「誰更文明」的嚴肅問題。

為什麼？因為慧嚴說的「夏至之日，方中無影，所謂天中」，把天竺說成了天地之中央，而「五行土德，色尚黃，數尚五」，又讓印度佔有了傳統中國五行學說中配予「中央」的「德」、「色」、「數」，這對於中國傳統的天下想像來說，實在是很嚴厲的挑戰。可是對這一點，當時的中國人卻很難回應。儘管無論在觀念還是在感覺上，自古以來中國人一直相

<sup>20</sup> 《高僧傳》，卷7，頁262。

信，自己是在天地之中央，可是從實際觀測到的天象上說，論證起來相當有困難。因為，如果中國是在天地之中央，太陽行天到達天之中端，應當正好垂直地下臨大地，所以，《呂氏春秋·有始覽》中就說到一個很有趣的空間想像，「白民之南，建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也」<sup>21</sup>。但事實上中國人早就明白，如果以北極為天之中心，中國其實是在天地的東南，而以夏至正午太陽在視覺上的運行軌跡為中心，中國實際上是在天地的偏北，古人曾經以東周政治中心洛陽為天之中，其實只有政治上的想像依據，卻沒有天文地理學上的知識根據。因此，當何承天面臨慧嚴的話題的時候，便有些左右為難了。

這一看似天文地理學上的爭論一直延續到唐代，漢族儒家學者大都採取了沉默態度，倒是佛教徒仍在喋喋不休。唐初的義淨(635-713)在《南海寄歸內法傳》中就說：

然瞻部洲中，影多不定，隨其方處，量有參差。即如洛州無影，與餘不同。又如室利佛逝國，至八月中以圭測影，不縮不盈，日中人立，並皆無影，春中亦爾。一年再度，日過頭上。若日南行。則北畔影長二尺三尺。日向北邊，南影同爾。神州則南溟北朔，更復不同。北戶向日，是其恒矣。又海東日午，關西未中。准理既然，事難執一。是故律云：遣取當處日中以為定矣<sup>22</sup>。

按照王邦維的研究，這裡所說的「室利佛逝國」，在今印尼蘇門答臘島的巴領旁(Palembang)一帶，正當赤道，所以義淨說的「日中人立，並皆無

21 《呂氏春秋》(上海：上海古籍出版社影印清光緒年間浙江書局本，1985)，卷13，〈二十二子〉，頁666。高氏注中其實已經指出，這個「天地之中」的白民之國，其實並不在中國。

22 義淨，《南海寄歸內法傳》，王邦維，《南海寄歸內法傳校注》(北京：中華書局，1995)，頁167-168。

影，春中亦爾」的天文現象，是確實可信的。而洛陽地處溫帶，在北緯34度至35度之間，除了夏至時分之外，無論如何都是日下有影的，因此絕不是「天地之中也」<sup>23</sup>。

這一爭論持續很久，在現在可以看到的文獻中，最後的辯論似乎發生在唐代初期蔡謨和道宣(596-667)之間。為了用華夏民族本位來貶斥外來宗教(佛教)，蔡氏曾經說到，「佛者夷人，惟聞變夷從夏，不聞變夏從夷」，他背後的依據是傳統儒家世界的天地中、邊之論，而道宣則反駁說，蔡氏「局據神州一域，以此為中國也。佛則通據閻浮一洲，以此為邊地也」，他再次拿出這種天文地理知識來支持他的文明觀，說「天竺，地之中心，夏至北行，方中無影，則天地之正國也」。這種天文地理學的合理性，也被他按照中國的傳統，衍伸到宗教與文化領域的論證上，他乘勢提出「道在則尊，未拘於夷夏也」的道理，並且尖銳地指出，中國歷史上也有夏桀、秦政，所以也應當「見機而作，無俟准的」<sup>24</sup>。我們不知道蔡謨如何反駁，因為從知識角度看，這一論爭中佛教處於相對有利的位置，正如前引桑原鷺藏所說，因為佛教徒進入中國以來，實際地理知識的增長越來越衝擊著中國的天下觀念，而支持著佛教的世界想像，在這一問題上，中國儒家學者幾乎沒有還手之力。

這一新的世界觀對於古代中國的天下觀念以及連帶的文化優越感有相當大的衝擊。這一思想的邏輯是：首先，如果天下並不是只有一個中心，那麼，這個文明的唯一的神聖性和權威性就失去了天地的依傍；其次，如果這個世界有多個中心，那麼，是否需要承認有多個文明的並峙？最後，如果另外一個文明在地理上證明它更接近天地中央，那麼，是否要承認它比中華文明更加偉大？日本學者吉川忠夫曾經以〈中土邊土の論爭〉為題，

23 參看王邦維，〈關於「洛中無影」〉，《文史》(北京：中華書局)2000.3：308-310。又，鄧文寬，〈「洛下無影」補說〉，載《文史》(北京：中華書局)2003.3：194-197。

24 《廣弘明集》，卷6，〈辯惑篇〉第二之二，《大正新修大藏經》，第52卷，頁126以下。



討論過這一觀念的重要性，因為對於中國人來說，中國或者中華是天下中心，與漢文化是文明中心是同義詞，相對中華來說，夷狄是邊土，因為是邊土，所以當然缺乏文明，這不必追問為什麼，完全是不證自明、不言而喻的事情。如果佛教產生在邊土的天竺，當然它就沒有價值，退一步而言，容忍佛教也不過是為教化胡人，根本不能代替中國禮教的體制和觀念。但是，根據天文地理的知識，佛教方面以「日下無影」為依據創出了中國非中心，天竺為中土的說法，這對中國傳統觀念衝擊就太大了<sup>25</sup>。

當然，對於佛教來說，這是不得已。一方面，在偏執於空間與文明「中心重疊論」的中國語境內，它不得不證明在空間位置與文明價值上，佛教、天竺至少與中國一樣是中心，而且同樣有價值。我們知道，宗教有宗教的尊嚴和立場，佛教是從印度經過中亞或南亞傳來的，所以一般來說，佛教徒或明或暗都會反對中國作為唯一中心的世界觀念，道理很簡單，如果中國是唯一的，那麼印度算是什麼？按照中國關於空間與文明連帶的「中心重疊論」觀念，既然真理出自印度，那麼印度是中心。可是另一方面，由於佛教在政治權力巨大的中國，儘管心底裡有這個意思，但為了與政治妥協，就不能簡單地說這個話，只好委婉地說，世界有印度、有中國兩個中心，或者說有天竺、震旦、西域三個中心，或者說有東土、西土、南土和北土四個中心以及四個天子。但是無論如何，佛教繪製的這個世界圖像，都和我們傳統中國的「天下」不一樣了。以前說，國無二主，天無二日，這下就大大不同了。

#### 四、十洲三島、化胡及道教想像中的天下

如果說，來自異域的佛教是以前所未見的新知識，衝擊著傳統世界的

---

<sup>25</sup> 吉川忠夫，〈中土邊土の論争〉，見氏著《六朝精神史研究》（京都：同朋舍，1984），頁464-465。



話，道教則是在恢復傳統和發掘邊緣的舊知識方面，衝擊和質疑著早已成為主流的儒家知識。戰國秦漢時代關於西方昆侖和東方蓬萊的傳說，漢代以來關於十洲三島的傳說，以及讖緯書中種種關於另一世界的傳說，似乎在道教這裡又借屍還魂。

在佛教的影響下，中古道教曾有過相當類似佛教的世界觀念。《太平經》中曾經說到，「大天之下，八十一域，萬一千國」<sup>26</sup>，這不知道是否受到漢代西域「鑿空」之後地理新知識的影響，但道教中所謂「老子西出化胡」的傳說，也許來歷還很早<sup>27</sup>，這個涉及西域諸國的化胡說，大概和漢代通西域後知識世界的拓展有關，也和西域佛教的傳入有關。它是否有可能使得傳統中國以自身為中心的「天下」想像受到衝擊？現在不好推測，不過，據前人研究，我們知道《化胡經》從1卷到10卷，經歷了整個南北朝到唐代的時間。其中，第1卷是老子化鬪賓胡王和迦濕彌羅國王，第2卷是降伏俱薩羅國外道和中天竺橋薩羅國外道，第3卷是化維衛（即法顯所謂迦維羅衛國、玄奘所謂劫比羅伐窣堵國）胡王，教化釋迦生國迦毗羅衛國，所謂「老子化胡」的世界，隨著佛教東來的路線反向西去，也隨著中國人對於西域知識的擴展，而不斷地向西延伸<sup>28</sup>。

26 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1979），卷137-153，頁709，這一部分已佚，係用《太平經鈔》壬部補入；同樣的內容又參見卷93，頁389。

27 關於老子化胡的說法，確實可能很早就有，湯用彤〈王維誠《老子化胡經考證》審查書〉就猜測說，「老子化胡之說，在後世雖為佛家所痛恨，而在漢代想實為一般人所以兼奉佛老之關鍵，觀乎現在所保存甚少之漢魏佛教史料，而化胡之說竟一見於朝廷奏疏（《後漢書·襄楷傳》），再見於史家著作（《三國志》注引魚豢《魏略》），則其說大有助於最初佛教之流行可以想見也」。載《國學季刊》4卷2號（1934）。收入《湯用彤學術論文集》（北京：中華書局，1983），頁80-81。【按】有人甚至懷疑，這種依傍老子光大自己門面的說法，本來就是佛教自己造的，後來翅膀硬了，就想抹去這段不太有尊嚴的歷史。究竟是不是這樣？缺乏證據的情況下不好斷言。不過可以肯定的是，當佛教大盛，有了自己的地盤以後，他一定要確立自己的光榮歷史和正統出身，排斥任何其他的說法，所以就對歷史有種種爭辯和洗刷。

28 這部道教經典關於老子化胡的故事，學術界通常都同意這樣的看法，即它的故事有一個歷史發展和疊加過程：先是有老子化天竺的故事，到隋代，樓觀有了老子化鬪賓國，度人剃髮出家的壁畫（見法琳《辯正論》卷6陳子良補注），到唐代，又出現了

道教的世界知識相當零亂和分歧。除了「老子化胡說」中所體現的向西拓展的世界空間之外，它也在佛教的影響下，另創種種新說。日本學者山田俊在〈道教的國土觀——「棄賢」世界とその周邊〉中還討論過道教的另一種世界觀念，據他說，六朝至唐代的道教，尤其是靈寶系統的經典，不僅吸收了佛教西來後傳來的關於西部世界的觀念，而且按照佛教的說法，建立了天上界、地上界和地獄界的立體世界體系，特別在「地上界」中建立了「五方國土」。例如，在六朝古靈寶經《太上諸天靈書度命妙經》中，它想像中央是大福堂國，東方是碧落空歌大浮黎國，南方是禪黎世界赤明國、西方是衛羅大福堂世界西那玉國、北方是元福棄賢世界鬱單之國。可是，這種想像的世界還在不斷地向外拓展，例如在六朝古靈寶道經《太上洞玄靈寶本行宿緣經》中，就有了「九方國土」，而到了隋唐之際的《本際經》中，則想像世界更成了「十方國土」<sup>29</sup>。

不過，無論是因為「化胡說」中的西域諸國還是因為「棄賢世界」引發的道教世界想像，無論是《上清外國放品青童內文》中所說的東西南北上下六方各有神國，還是《三天內解經》卷上說的中國之外有「外胡國八十一域」，大體上都是隨著佛教知識的傳入而來的異域知識，也許，我們可以把它們統稱為漢代以來的「新知識」。然而，眾所周知，道教的觀念基礎卻並非世界主義的，而是民族主義的，他們在與佛教爭辯中始終堅持的「華夷論」，實際上是以「中國」為中心的立場，因而，他們始終覺得「邊夷之國，有人之形，無人之情」，只有中國才是禮容端正，衣冠王國，由於道教的知識基礎是傳統中國的而不是外來世界的，他們更多地還是在發掘傳統中國的舊資源。由於他們需要在儒家壟斷的現實世界之外，塑造一個超越塵世的神仙世界，吸引各種各樣的信仰者，因此，他們更經常發

(續)——

于闐一說(見謝守灝《混元皇帝聖記》卷8記貞觀九年于闐王子來朝貢事)。

29 山田俊，〈道教的國土觀——「棄賢」世界とその周邊〉，載《九州中國學會報》第39卷(福岡，2001)。參看麥谷邦夫，〈道教における天界說の諸相——道教教理體系化の試みとの関連で——〉，載《東洋學術研究》第27別冊(1988)。

掘中國原有的、已經被兩漢以來儒家理性主義所壓抑的想像資源。

這裡可以舉出的是古老的十洲三島與洞天福地的兩類傳說。

海上三神山(蓬萊、方丈、瀛洲)和海外十洲(祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲)的傳聞，本來就是類似戰國時代鄒衍「大九州」之類的想像，並不像佛教關於西域和天竺的記載，來自實際的和經驗的知識。其中，三神山的傳說，其來源應當是在戰國時代，後來在《史記》的〈秦始皇本紀〉、〈封禪書〉中有記載；「十洲」雖然是傳說中東方朔的說法，但其來源據說也與鄒衍等齊地思想有一定關係。似乎十洲三島的故事在道教中，特別是江南的道教中格外流行，道教的神仙也常常可以放置在這些「洲」和「島」中。不過，值得注意的是，從西王母、漢武帝、東方朔的故事演變而來的〈五嶽真形圖序〉，除了再一次重複「十洲」、「三島」、「昆侖山」和「扶桑」的故事外，又加上了「五嶽」的傳說，序論中引王母的話說，上皇清虛元年，「太上道君下觀六合，瞻河海之短長，察丘山之高卑，名天柱安於地理，植五嶽而擬諸鎮輔」，如東嶽「泰山君領群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帥也」<sup>30</sup>，而到了北周成書的《無上祕要》，則在酆都、青丘、鐘山、昆侖、句曲、雲波之外，更有玄都玉京十山<sup>31</sup>，還系統地把北陰酆都大帝下面的五色鬼帝與五種地獄分配到了五嶽：

第四北嶽恒山，名溟冷之獄，黑帝主之……。

第五中嶽嵩高山，名普掠之獄，黃帝主之……。

至於「洞天」，更是把幽深的洞穴看成是通向另一個更廣袤世界的人

30 《道藏》(文物出版社、上海書店、天津古籍出版社影印本，1988)，第32冊，頁629，636。參看張君房編，《雲笈七籤》(濟南：齊魯書社影印本，1988)卷26記載的十洲三島故事。

31 《無上祕要》，卷4，《道藏》，第25冊，頁7-10。

口。傳自漢代以來有關地理的緯書中的「洞天」故事，把分布在中國各地的山、島、洞等等富有神秘色彩的神話地理，與實際地理雜揉在一道，構成了安置與想像道教鬼神的空間框架<sup>32</sup>。所謂「五嶽及名山皆有洞室」，這些洞天大的周迴萬里，小的周迴數千里<sup>33</sup>。學者的研究顯示，在六朝時代，人們已經把山河大地看成了一個有機體，「諸大名山不僅被組織化，根據聖數觀念組成不同的名山群，他們甚至認為這些名山群之間也有管道、脈理相通，因此原本並不連屬的名山就被結成一神秘的關係」<sup>34</sup>，比如說洞庭、包山、句曲等等，那些幽深曲折的神秘洞穴，也似乎潛藏著與人間完全不同的天地，東晉前後出世的《太上靈寶五符序》關於「包山」的記載就說它的深邃，「不知其所極」，裡面「千徑百路，沙道亂來，俱會一處，形象相似，門戶同類，其叢徑之口，有金城玉屋，周迴五百里」<sup>35</sup>。道教傳說，神仙就在那些山和洞中，但是凡人要想找到這些永生的路徑，卻沒有那麼容易，據葛洪說，「上士入山，持《三皇內文》及《五嶽真形圖》」<sup>36</sup>，不僅如此，還要知道鬼神的名號與形象，而「洞」既是洞穴的意思，又含有洞穿不同世界的意思，要進入這些神秘的洞，常常需要有神奇的機緣，因為它與人間是懸隔的，它象徵了另一個世界。

後來道教陸續形成的三十六洞天，十大洞天<sup>37</sup>，就以「山中有洞，洞中有天」的形式，建構了一個與世俗人間相懸隔又相對應的神秘幽深的神仙

32 如《真誥》卷1在開列眾真名號時，就包括東嶽、蓬萊、戎山、少室、岷山、九疑山、華山、潛山、句曲、南嶽、北嶽等等。《道藏》，第20冊，頁491以下。

33 《無上祕要》卷4〈山洞品〉引《道跡經》，《道藏》，第25冊，頁11。

34 參看李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉的論述，載氏著，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：學生書局，1996）。

35 《道藏》，第6冊，頁317。

36 《抱朴子內篇校釋》，卷17，〈登涉〉，頁300。

37 三浦國雄，〈洞天福地小考〉指出，三十六洞天的說法比十大洞天的說法早，大約在364-370年之間，《茅山大洞經錄》中已經有了初步的說法。載《東方宗教》51（東京，1983）：4-5。

世界<sup>38</sup>，並安置了道教在人間的神鬼系統，而這個被後人反覆渲染、想像、誇張和描述的世界，還引出了天臺、桃源等仙境故事，它也象徵著人類的永生和再生的希望。正如小川環樹(1910-1993)所說，這些3世紀以來的古神話表達了人對「他界」(other world)的想像<sup>39</sup>，雖然「日月之光，既自不異，草木水澤，又與外無別，飛鳥交橫，風雲蓊鬱，亦不知所以疑之矣」，但是，它卻是另外一個世界，「所謂洞天神宮不可得而議」，這個需要在偶然中穿越深邃的洞穴才能到達的另一個世界，是與人間世界相對照的天堂，比如像句曲洞天，就可以「東通林屋，北通岱嶽，西通峨嵋，南通羅浮」，另外有各種旁行斜出的小徑雜路，構成與此世界相對的彼世界。在道教的想像中，這個世界就像陶淵明筆下的「桃花源」，世界(空間)是寧靜的，歷史(時間)是凝固的，因而人在那裡可以得到幸福和永恆，就像傳說中的神仙一樣，是「養真之福境，成神之靈墟」<sup>40</sup>。比如，君山與包山相通，傳說那裡有「美酒數斗，得飲者不死」，而包山又傳說有洞庭寶室，「入地下潛行，通琅邪、東武」；《太上靈寶五符序》中記載，包山雖是夏禹藏經之處，但有「群孔雜穴，千徑百路……形象相似，門戶同類」，一般人自然是會迷路，但是，如果能夠穿過這個洞穴，那麼就可以到達道教渲染的仙境：

明月朗煥，華照逸光。其中帷帳床机，窗牖密房，錯以紫玉，飾以黃金，雲霞凌天，莫識其狀。於是顧盼無人，瞻望城傍，見題門上曰：「天后別宮」，題戶上曰：「太陰之堂」<sup>41</sup>。

38 關於這一問題，參看傅飛嵐(Franciscus Verellen)，〈超越的內在性：道教儀式與宇宙論中的洞天觀〉，中譯本，載《法國漢學》(北京：清華大學出版社，1997)第二輯。

39 小川環樹，《中國小說史の研究》(東京：岩波書店，1986)，頁232-245。

40 《真誥·稽神樞》，《道藏》，第20冊，頁555。

41 《太上靈寶五符序》卷上，《道藏》，第6冊，頁317。

這顯然已經是另外一個世界<sup>42</sup>。

可是，這個世界卻是儒家所沒有的，對於注重現實世界的儒家來說，這些匪夷所思的神山仙境、洞天福地，雖然都在中國境內，但是它的超越性卻使它似乎成為「化外」，無數倍地擴展了原本的天下<sup>43</sup>。

### 五、幽冥世界：道教的酆都與佛教的地獄

關於古代中國幽冥世界的研究，已經有不少精彩的論著，早的不說，近半個世紀以來，如前野直彬於1960年發表的〈冥界旅行〉、小野四平1963年發表的〈酆都冥界的成立〉、澤田穗瑞1968年出版的〈地獄變——中國的冥界說〉以及余英時1983年發表的〈中國古代死後世界觀的演變〉等等<sup>44</sup>，根據他們的研究，中國古代人對幽冥世界本來就有很多想像。比如說，他們覺得人死後埋下地，就在地下生活，地下是「黃泉」或「土府」，所以要請土府的長官土伯關照；又比如說，他們覺得死人的身體是靈魂的憑依，所以對屍體就格外注意保護，甚至用玉衣把屍體包裹起來；再比如說，他們還相信死後要是能得到某種神秘力量的接引就可以升入天界，而那個天

42 李豐楙指出，洞天福地的形成，應在楊、許諸人時代。見前引〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，頁103。王青也指出，「漢魏之後對彼岸世界的想像」的一個重要特點，就是「彼岸世界變得無處不在……它可以是經過一個洞穴，走過一座石橋，也可以是爬上一座山峰、渡過一條河流，甚至在挖井過程中就很偶然地進入到這一神仙世界中去」。這是很對的。只是他把這一世界的延伸，完全看成來自印度，這似乎還可以商榷。見王青，《西域文化影響下的中古小說》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁144-145。

43 這些傳說和想像，後來都收在《雲笈七籤》卷26和27，可以參考。

44 前野直彬，〈冥界旅行〉，《中國文學報》（日本：京都大學，1960），14、15輯；澤田穗瑞，〈地獄變——中國的冥界說〉（修訂本，東京：平河出版社，1991）；小野四平，〈酆都冥界的成立〉，載小野四平著，施小煒、邵毅平等譯，《中國近代白話短篇小說研究》（上海：上海古籍出版社，1996）；余英時，〈中國死後世界觀的演變〉，見氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987）；又，此文亦收於《燕園論學集》（北京：北京大學出版社，1983）。



界有種種神仙，有種種享受，所以在墓室中要有升天的畫圖。這都可以得到證實，在1970年代發掘的長沙馬王堆漢墓裡，最引人注目的隨葬物品、防腐技術、升天T形帛畫這三種東西，似乎就正是昭示了古人的這同一個心思<sup>45</sup>。只是在漸漸成為主流的、關注現世的儒家思想世界中，「未知生，焉知死」，這些天堂冥界傳說都被輕輕地放置在一旁，逐漸邊緣化為民眾世界的想像，而儒家只是把世間政治方略和倫理秩序放在顯眼的位置。

中古佛教和道教的興起，一方面把外部關於「幽冥世界」的想像從遠方帶來，另一方面把原來民眾關於「幽冥世界」的想像從底層翻出，結合成一個原本「不語怪力亂神」的儒家所缺乏的新領域<sup>46</sup>。以死後的幽冥世界為例，我們知道，道教對「幽冥世界」的觀念基本上是來自中國古代，一直到漢代，人們都相信，一方面人死了之後歸於泰山之下的蒿里，而泰山就是主管死後世界的主神，可是，另一方面他們又相信人是可能不死的，如果人能隨神仙而去或得到仙藥服食，那麼他就可能飛升天界。

道教興起之後，北陰酆都大帝取代了泰山，北陰鬼獄取代了蒿里<sup>47</sup>。據說，酆都山在北極，是一座直上直下的高山，山上有陰森的城堡，酆都大帝就在那裡率領著眾鬼掌管人的生死，而鬼獄則極為可怕，《無上祕要》卷10就說，其中「有十二掾吏，金頭鐵面，巨天力士各千四百人，手把金錘鐵杖，凡犯玄科死魂，各付所屬獄，身為力士鐵杖所拷，萬劫為一掠，

45 參看《長沙馬王堆一號漢墓》（北京：文物出版社，1973）；〈長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報〉，《文物》（北京：文物出版社）1974年第7期。

46 Stephen F. Teiser (太史文), "‘Having Once Died and Returned to Life’: Representation of Hell in Medieval China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.2 (December 1988): 439-460.

47 這種轉變大約出現在東晉時代，參見陶弘景，《真誥》，卷13，〈稽神樞第三〉及〈真靈位業圖〉，其中既說到，「鬼官之太帝者，北帝君也，治第一天宮中」，它管轄六天宮（另外有四天宮，由四明公主管），兩個天宮設一個官，六天宮共有三個天宮，「共司生死之任」，另外又有鬼官北斗君，「以司生殺」。見《道藏》，第20冊，頁565以下，特別是頁566。又說到，酆都山有六官，是六天鬼神之宮。包括紂絕陰天宮、秦煞諒事宗天宮等等。見同上，頁579。



三掠乃得補三塗之責」<sup>48</sup>，這就是所謂「陰間」，雖然那個時候陰間的設置還很簡單，但也已經表明在人們的心目中那個世界實在很恐怖。所以道教一直在勸誘人們逃避那個死亡世界，警告人們生命只有一次，一死就不能復生，傳為漢末成書的《太平經》就說，人的生死是天地的法則，「凡天下人死亡，非小事也。壹死，終古不得復見天地日月也，脈骨成塗土，死命，重事也，人居天地之間，人人得壹生，不得重生也」，所以，人應當學仙得長生不死，才能逃避死亡世界的糾纏，只有仙人才能用屍解的手段復生，而普通人卻沒有這種可能，《太平經》說「重生者，獨得道人，死而復生，尸解者耳，是者，天地所私，萬萬(人)未有一人也，故凡人壹死，不得復生也」<sup>49</sup>。

雖然道教也有「承負」的說法，如《太平經》所說「人人自有過，更相承負，相益為多」，但是這種「承負」是「承者為前，負者為後」，並不及於己身，而且「天師」又可以為皇天、后土、帝王、百姓以及萬二千物「解」承負之仇殃過責，因此那個「死後世界」既缺乏道德臨鑑的意味，又沒有地獄鬼神的威脅<sup>50</sup>。然而，佛教傳來之後，便促使道教對死後世界的說法發生了巨大改變。佛教認為，世界是一個流轉循環的過程，人生在世只是其中的一個環節，現世是前世的結果，後世是現世的延續，一世轉一世沒有窮盡，只要一個人不曾得到解脫，那麼，他命中註定會在六道中流轉輪迴，也就是說在地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上中進入下一輪生命過程，這就是《心地觀經》裡所說的「有情輪迴六道生，猶如車輪

48 這一卷在《道藏》本中沒有，而恰好在敦煌卷子本中有，見黃永武編，《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1983-1986），斯坦因編號80；又，可參見同書之伯希和編號3552，《兒郎偉》「東方有一鬼，不許看時出，南方有一鬼，兩眼赤如日，西方有一鬼，便使秋天卒，北方有一鬼，渾身黑如漆」。

49 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1985），卷72，頁298。

50 參看王明，《太平經合校》，卷36、37等，頁53，頁57-58。又，參見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書公司，1991），第十三章，〈承負說與輪迴說〉，頁361-373。

無始終」<sup>51</sup>。至於人死後究竟命運如何，則要看他這一世修行積德如何，前一世決定這一世，這一世決定下一世，世代因果環環相連。這正如東晉末年道恒(生卒年不詳)〈釋駁論〉所說，佛教「大設方便鼓動愚俗，一則誘喻，一則迫脅云。行惡必有累劫之殃，修善便有無窮之慶。論罪則有幽冥之伺，語福則有神明之祐」<sup>52</sup>。所謂「幽冥之伺」，特別是佛教經典中有對於死後世界的種種描述，在閱讀與聽講之後，更加深了信仰者心中的恐懼感。日本學者道端良秀《中國佛教思想史の研究》說<sup>53</sup>，佛教傳入中國後，曾經譯多種有關地獄的佛經，如安世高譯《罪業應報教化地獄經》等，這些有關地獄的佛典翻譯成漢文之後，使得漢族中國人對於地獄有很深的畏懼心，劉宋初年慧琳(生卒年不詳)〈白黑論〉(433年左右撰)就說，佛教「敍地獄則民畏其罪，敷天堂則物歡其福」<sup>54</sup>，與「天堂」相對應的「地獄」，加上因果報應，代代循環，使得民眾對於死後世界充滿恐懼，就連在現實世界為非作歹的「逆悖之人，無賴之子」也不例外，齊梁時的蕭琛就說，儘管他可能「上罔君親，下虐儔類，或不懼明憲」，但是他「乍懼幽司，憚閻羅之猛，畏牛頭之酷」，就會「悔其穢惡，化而遷善」<sup>55</sup>，因而不僅普通民眾畏懼，也深受上層士人的歡迎<sup>56</sup>。

當道教也接受佛教這一觀念和想像之後，佛道兩教都講「輪迴」、「三世」、「報應」了，如陶弘景《真誥》卷12就講了一個鮑靚和他的妹妹前生由李湛、張慮行善而轉世的故事，「積行陰德，好道希生，故今福逮於

51 《大乘本生心地觀經》，《大正藏》，第3卷，頁291-330。

52 道恒，〈釋駁論〉，載《弘明集》卷6，《大正藏》，第52卷，頁35。

53 道端良秀，《中國佛教思想史の研究》(京都：平樂寺書店，1979)，頁93-94。

54 慧琳，〈白黑論〉，載《宋書》(北京：中華書局)，卷97。其中還說到「周、孔為教，正及一世，不見來生無窮之緣。積善不過子孫之慶，累惡不過餘殃之罰。報効止于榮祿，誅責極於窮賤。視聽之外，冥然不知，良可悲矣。……坎井之局，何以識大方之家乎」。

55 〈難神滅論〉，見《弘明集》卷9，《大正藏》，第52卷，頁57。

56 參看侯旭東，〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響〉，《佛學研究》1999(北京：佛教文化研究所，1999)：247-255。

覲等，使易世變煉，改氏更生，合為兄弟耳」<sup>57</sup>，更晚的道教經典中佛教的思想就更多，像據信為六朝所出的《洞玄靈寶諸天世界造化經》就照貓畫虎地說，人死後當入「五道」，即天道、人道、地獄之道、餓鬼之道、畜生蟲獸之道，如果人「積德深厚」，就生天道，「得在中福」，生人道，「有微罪」，生貧賤之門，「凡事下惡」，則轉生「盲聾瘖啞六疾醜惡奴婢臭處臊穢之身」，其他的就更不必說了，當然就更悲慘<sup>58</sup>。因此，那個周孔所不言的幽冥世界便極有威懾力量，並越來越深入民眾的觀念世界。

但是，和這個悲慘世界相反的是，佛教也罷，道教也罷，都向人們展示了另一個美好的世界，這就是道教所說的神山仙島或洞天福地，也就是佛教所謂的西方極樂世界。這種恐怖與美好的兩個世界，由於有了佛教與道教的指引和勸導，使得生與死、世俗世界和幽冥世界之間，不再有一道不可逾越的鴻溝，使得陽間與陰間有了一條通道，指示了一個回歸家園的門徑，但是，人死後的那個世界無論在佛教還是道教卻因此變得更為恐怖，因為這種恐怖是雙重的，一方面是它要對亡魂作道德終審並裁定下一世的命運，人在那個世界無從隱匿與逃避，他的心靈在那裡會被放置在聚光燈下展示，哪怕一點點小小的醜惡都會遭到大大的懲罰，從而最終杜絕人的生路，就好像給人以一線希望又無情地粉碎這種希望一樣，使希望成為絕望。一方面是當亡靈進入那個世界時，他將面對一個無情而冷酷的陰間，人無從得知自己的功過帳簿，只好懷著戰戰兢兢的忐忑之心接受審判，而在佛教和道教的經典中，這個世界是極為陰森的，佛教《十王經》裡說陰間閻羅王國有「大城四面，周圍鐵牆」，四面有門，門上掛了一個人頭形的檀茶幢，可以從這裡看到人間善惡，十王殿前，左右各有黑闇天女幢和泰山府君幢<sup>59</sup>，而在這裡的閻羅鬼卒，據《俱舍論頌疏論本》卷11說，都是

57 《真誥》卷12，《道藏》，第20冊，頁560。

58 《道藏》，第5冊，頁861。據任繼愈主編《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1995年修訂版）說，「此經蓋為六朝靈寶經之一」，頁240。

59 參見藏川，《佛說地藏菩薩發新因緣十王經》，《卮字續藏經》，第1卷，頁405。

些「心常懷忿毒，好集諸惡業」的歹人充當的<sup>60</sup>，他們專門去「追攝罪人，捶拷治罰」，彷彿以毒攻毒似的<sup>61</sup>。道教的《真誥》卷15〈闡幽微第一〉則記羅酆山的六天宮為治理亡靈之地，連名稱都極古怪，有「紂絕陰天宮」、「泰煞諒事宗天宮」、「恬昭罪氣天宮」等<sup>62</sup>，《無上祕要》卷10則說五嶽之下有五獄，名稱也很陰森，像什麼恒山下的「溟冷之獄」、嵩山下的「普掠之獄」等。中古時期的地獄想像，在唐宋時代道教中越傳越廣，對恐怖的渲染和誇張也越來越甚，如《太上消滅地獄昇陟天堂懺》中就形容那個「二千六百里之酆都，八萬四千重之鬼獄，茫茫苦海，翻雪浪之千尋，渺渺灰河，鼓煙波之萬狀」，它把道教與佛教的想像揉合，並按照五行四方的想像，來渲染中央及八方之地獄——

東方有諸罪人，處風雷之獄，霹靂之牢，劍樹刀山，飛戈飄戟，穿穴五臟，分解四肢……南方有諸罪人，處烽輪之獄，欠山之牢，烈焱燎頭，猛燄燒面，骸骨灰粉，皮膚焦熬……西方有諸罪人，處金剛之獄，鐵圍之牢，金鎚塞心，鐵棒穿腹，骨肉爛壞，肢節分離……北方有諸罪人，處溟冷之獄，沈沒之牢，寒丘冰池，雪戟霜刀，臭屍破壞，毒汁澆淋。中央有諸罪人，處普掠之獄，受拷之牢，劍樹斷筋，刀山流血，足落斧刃，身掛劍楞<sup>63</sup>。

在佛教道教彼此競賽似的想像與誇張中，周孔所未曾言，儒家經典罕有的死後世界想像，變成民眾常識世界的大宗傳說。而更晚出的道教著作，更把佛教在民眾中甚有影響的血湖傳說也吸收進來，說生前有罪的「一切血死之眾，遍體腥膻，形骸臭穢……自然惡毒之汁交流，沉浸罪人，煎煮身

60 《俱舍論頌疏論本》卷11，《大正新修大藏經》，第41卷，頁880。

61 《一切經音義》卷5，《大正新修大藏經》，第54卷，頁388。

62 《真誥》卷12，《道藏》，第20冊，頁560。

63 《太上消滅地獄昇陟天堂懺》，《道藏》，第9冊，頁888-890。

心，骨肉潰爛，苦楚難禁」<sup>64</sup>，而《大道玉清經》則形容地獄中的惡鬼，是「眼赤如火，手持鐵棒，吐氣噓人，立便倒地，毛豎寒森，悶絕迷亂，口鼻逆血」，而死魂靈則在那裡受到拷問，「罪鬼形體殘毀，不可復識，或無手足，或被剝皮，或被破腹，或被火燒湯煮，或被割下其肉，或挑出兩眼，或拔出其舌，或刀鋸解骨，或遍體錐刺，或鉤腸出肚，或六畜食噉，種種苦惱，不可名言」<sup>65</sup>。

「地獄之說，儒者不道」<sup>66</sup>，在中國三大思潮中，儒家並不很注重死後世界，所謂「未知生，焉知死」，「未能事人，焉能事鬼」，所謂「薛徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣」<sup>67</sup>，都對死後世界表示了輕蔑，所以，死後之事在後來大體都被佛道兩教包攬<sup>68</sup>。上面所說佛道兩教雖然漸漸大同，但仔細分析，倒是仍有小異，大同在它們都視死亡世界為恐怖，那裡有道德審判處，靈魂在那裡要受到拷問；小異在佛教重視如何通過死亡世界，道教重視如何躲過死亡世界，前一種的思想底牌是「三世輪迴」，後一種的思想指向是「飛昇成仙」。於是，古代中國在佛道兩家的雙重影響下就不斷出現這種重疊交叉的「死亡世界」意象<sup>69</sup>。從生死異路變成生死輪轉，這一思想的變化構成了中國人的一個絕大觀念，也成了中國文學的一個普遍主

64 《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》，《道藏》，第9冊，頁892-893。任繼愈主編《道藏提要》認為此經或出北宋末，頁390。

65 《道藏輯要》（成都：二仙庵刻本）氏集七，頁32。

66 [清]阮葵生，《茶餘客話》（北京：中華書局，1985），卷14，〈地獄〉。

67 分別見於朱熹，《論語集注》，卷6，〈先進第十一〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁125；《春秋左傳注疏》（北京：北京大學出版社標點本《十三經注疏》本，1999），卷54，〈定公元年〉，頁1533。

68 直到宋代以後，儒家才意識到這一問題的重要性，這是後話。

69 舉一些中古文獻的例子，如《幽明錄》裡〈趙泰〉一則大概是一個常被人們引用的故事，也是一個較早陰陽間溝通的故事。據說趙泰在陰間得知，陰司有「六部都錄使者」專門在陽間記錄人們的善惡是非，人如果犯最大的三種罪惡如殺生以祭祀祈禱，那麼在陰間將受極大的懲罰並下地獄，如果奉佛法持戒律，那麼人死後就可以在陰間安享榮華，並住入「福舍」，見《太平廣記》卷109。在其他故事中還有很多這一類的描述，從人一開始進入那個世界起，無盡的折磨就接踵而來。如《冥祥記》，〈石長和〉、〈支法衡〉、《太平廣記》卷132〈李知禮〉等。

題。佛教的「三報」說<sup>70</sup>、道教的「減算」說<sup>71</sup>，所宣傳的「善有善報惡有惡報」，使中國人幾乎全相信了這種所謂的「冥報」或「現報」，也使中國人幾乎都相信了死後世界是一個人間道德的裁判所。

### 結語：周孔不言與五經不載——來自異域和來自邊緣的知識新世界

從東漢到隋代，正是佛教進入中國並逐漸中國化、道教逐漸擺脫巫覡狀態而形成宗教的時代，這個時代出現的各種著作被記錄在《隋書·經籍志》中，呈現著知識世界邊界的擴張。就在《隋書·經籍志》的子部天文類和史部地理類中，著錄了7世紀前各種有關天地的異域著作，其中有《婆羅門天文經》、《摩登伽經說星圖》這樣一些天文知識書籍，也有法顯《佛國記》、釋智猛《遊行外國傳》、釋曇景《外國傳》這樣一些中國僧人的異域遊歷記，這些上涉天下及地的文獻，對原來傳統儒家所未知的天地宇宙進行了描述，拓展了漢族中國的知識世界<sup>72</sup>。其中，特別值得注意的是今天正文已經亡佚的僧祐《世界記》，這個知識淵博的佛教徒在序中尖銳地指出，「世宗周孔，雅仗經書，然辯括宇宙，臆度不了」，並指責當時流行的各種傳統有關「天地」的看法，並從《長阿含經》和《樓炭經》等佛教經典中輯出大量文獻，來辨析「世界」<sup>73</sup>。按照僧祐的說法，儒家經典的

70 現報、生報、後報，見唐臨，《冥報記》（北京：中華書局，與戴孚《廣異記》合印本，1992）序文，頁2。

71 因善惡而定壽數，見前引王明，《抱朴子內篇校釋》，卷3，〈對俗〉及卷6，〈微旨〉之記載。

72 包括（一），婆羅門舍仙人所說《婆羅門天文經》21卷、（二），《婆羅門竭伽仙人天文說》30卷、（三），《婆羅門天文》1卷、（四），《摩登伽經說星圖》、（五），法顯《佛國記》1卷、（六），釋智猛《遊行外國傳》1卷、（七），釋曇景《外國傳》5卷、（八），釋法盛《曆國傳》2卷、（九），慧生《慧生行傳》1卷、（十），釋僧祐《世界記》5卷等。

73 這部今天已經亡佚的著作共分5卷：第1卷講三千大千世界、諸海、大小劫、大海須



說法未必絕對正確，比如關於「天」，《周易》只是在形容它的幽深，而《莊子》只是在描述它的顏色，「俗尊天名而莫識天實……至於准步地勢，則虛信章亥，圖度日月，則深委算術。未值一隅，差以千里」<sup>74</sup>。為了證明這些異域信仰的合理性和合法性，從2世紀到6世紀這個漫長的歷史時期中，佛教一直在極力鼓吹這些知識，而這些新知識也得到中國信仰者的回應，像5世紀初宗炳(375-443)在〈明佛論〉裡就說，「是以居赤縣，於八極曾不疑焉。今布三千日月，羅萬二千天下，恒沙闕國界，飛塵紀積劫，普冥化之所容，俱眇末其未央，何獨安我而疑彼哉？」他覺得，如果自其大者而觀之，那麼周公、孔子所述，包括六經，「《書》稱知遠不出唐虞，《春秋》屬辭盡于王業，《禮》、《樂》之良敬，《詩》、《易》之溫潔」，也只是局限在一隅，這就叫「周孔所述，蓋於蠻觸之域」<sup>75</sup>。

可是，這些「周孔之所不言」的新知識絕不僅僅局限在天文地理領域，也絕不僅僅是佛教所帶來的域外新知。前面提到，力圖推廣道教的葛洪有「戴盆以仰望，不睹七星之炳粲」的說法，力圖弘揚佛教的梁武帝也在〈天象論〉用了這個「戴盆而望，安能見天？」的比喻，這很有趣。頭頂上戴著盆，不能看見更大的星空，它的意思和至今仍然使用的成語「坐井觀天」一樣，似乎是當時的流行說法，所以，齊梁間的沈約撰《宋書》時就說，

(續)

彌日月、四天下、四種姓，第2卷講三界，第3卷世界諸神、餓鬼以及龍、金翅、象等，第4卷講大小地獄，第5卷講劫與災(可參道宣《釋迦方志》關於地理的記錄)。其中，第1卷的目錄為：〈三千大千世界名數記第一〉(出《長阿含》)；〈諸世界海形體記第二〉(出《華嚴經》)；〈大小劫名譬喻記第三〉(出《樓炭經》)；〈劫初世界始成記第四〉(出《長阿含》)；〈大海須彌日月記第五〉(出《長阿含》)；〈四天下地形人物記第六〉(出《長阿含》)；〈劫初四姓種緣記第七〉(出《長阿含》)。但是，讓人疑惑的是，《法苑珠林》卷100(《大正藏》第53卷，頁1021)、《歷代三寶記》卷11(《大正藏》第49卷，97頁)、《大唐內典錄》卷4(《大正藏》第55卷，265頁)均記載此書10卷，《眾經目錄》卷6(《大正藏》第55卷，頁146)說《世界紀傳》是15卷。

<sup>74</sup> 《出三藏記集》卷12，《大正藏》，第55卷，頁88。

<sup>75</sup> 《弘明集》卷2載宗炳，〈明佛論〉，《大正新修大藏經》，第52卷，頁9。



佛教進入中國後，「經誥充積，訓義深遠，別為一家之學」<sup>76</sup>，這個時候如果固守儒家知識，便確實是「坎井之局，何以識大方之家乎？」這個時代蜂擁而至的新知，刺激著漢族中國人不得不超越儒家狹隘的知識世界，接受更廣大的新知識資源。而道教也一樣，為了爭取自己的合法性，同樣批評儒家把知識世界局限於古代聖賢和儒家經典上，葛洪《抱朴子》卷12〈辯問〉中說，世人神化孔子，其實孔子不知道的知識太多了，他既不能預知，又不能盡知，「問老子以古禮，禮有所不解也；問郊子以鳥官，官有所不識也」，意思是說，就是孔子這樣的聖賢，五經這樣的經典，也不能窮盡知識，言下之意就是，沒有理由把知識的邊界劃在儒家這一隅<sup>77</sup>。

通常，學界在討論外來的和新興的宗教對傳統的影響時，都會注意到16世紀以來西方天主教帶來的西洋新知對於中國傳統的影響，如何成為傳播信仰的工具。但是，對於中古時代佛教與道教對傳統儒家思想世界的衝擊，卻不太考慮知識變遷與思想轉型的關係，學者們的注意力大多集中在以下幾個問題中：第一，是有關「沙門不敬王者論」還是「沙門應當拜父母與君王」的爭論，這是在中國思想世界出現的關於宗教與家庭、國家價值孰為優先的大討論，其關鍵字是「忠」、「孝」；第二，是有關「神滅」還是「神不滅」，人是否可以羽化飛昇、長生不死的爭論，它涉及的是靈魂、生死等大問題，其關鍵字是「形」、「神」；第三，是有關佛教道教是「夷狄之說」和「三張偽法」還是中土正宗或主流文明的爭論，它涉及到宗教信仰是否能夠超越國境，是否可以改變社會倫理和文化傳統的問題，其關鍵字是「華」、「夷」、「古」、「今」。第四，是有關是否人有佛性，有超越的可能？人是否可以成為「種民」，躲過生死大劫？這涉

76 《宋書》（北京：中華書局），卷97，〈夷蠻傳〉，頁2386。

77 《抱朴子內篇校釋》，卷12，〈辯問〉，頁228。在卷10〈明本〉中，葛洪更指出「道者，儒之本也；儒者，道之末也」，他引用〈六家要旨〉指出，司馬遷博學多聞，所以對儒家和道家學說有較公平的評價，而東漢的班固尊崇儒家的評論並不可靠，他以社會歷史在倒退為依據，指出儒家之所以被推重，主只要是因為社會變遷，「疾疫起而巫醫貴矣，道德喪而儒墨重矣」。頁186。

及人性、心靈、精神以及命運的問題，其關鍵字是「性」、「空」、「涅槃」、「長生」、「飛昇」。

這些當然都是在中國思想史和文化史上影響至深的大問題<sup>78</sup>。但是，本文卻試圖從知識史的角度，看看中古時期佛教與道教帶來的新知舊識，是如何影響中國思想史的路向的。正如前面所說，道教和佛教都在試圖擴充現成的知識邊界，把新知識和舊資源塞進來並獲得合法性。但是，對於儒家來說，中古時期的佛教和道教已經太多地突破了他們原來的知識邊界和思想世界，因為佛教道教那些實際的和想像的世界知識，給世人以相當的震撼，給常識以嚴厲的衝擊，讓價值遭到極大的顛覆。很長時間以來，在古代中國「天不變，道亦不變」的想法背後，是宇宙與社會、人類的一體性，可是一旦天地變化，那麼，原來傳統知識的合理性就需要質疑了，一個天崩地裂的思想史變化似乎應該會出現<sup>79</sup>。

**【作者附記】**幾年前，王汎森先生和我談過編撰《中國史新論》的設想，我很贊同他的計畫。不久，陳弱水、李孝悌兩先生便約我為《中國史新論》撰稿，在兩個分冊中分別撰寫有關〈中古佛道對傳統思想的衝擊〉和〈中古道教儀式變化〉的兩篇論文。原本覺得時間充裕，內容也還有趣，特別是方便清理一下我對這兩個問題的思路和有關的資料，所以便一口答應下來。兩年前先寫完了孝悌兄約的那一篇〈由俗而聖：中古道教儀式的宗教化〉，便在繁忙的新工作之餘，開始撰寫弱

78 我曾經把佛教與道教對於儒家思想世界的衝擊歸納為三個問題。一，在古代中國皇權極其強大的環境中，宗教是否能夠與世俗國家利益共處並擁有獨立存在的可能？二，在古代中國儒家倫理已經深入人心的社會中，宗教信仰是否可以優先於社會的倫理信條和道德規範擁有絕對的地位？三，在深信華夷之辯的思想世界中，外來宗教是否可以消泯民族文化的特殊性而擁有普遍的意義？參看葛兆光，《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界——中國思想史第一卷》（上海：復旦大學出版社，1998），頁568。

79 當然，由於古代中國特殊的政治環境和知識背景，這一「天崩地裂」的思想史巨變最終並沒有實現。這究竟是為什麼？這是一個極大的問題，要說明這一點，應當是另一本專著甚至是若干本專著的事情。

水兄所約這一篇，到2008年4月，已經撰寫了兩、三萬字，誰料想突然視網膜脫落，接著連續四次手術，很不順利。手術後視力大受影響，原本想多發掘新資料，深入討論這個老話題，但已經力不從心。於是向汎森、弱水兄告罪，打算退出寫作，但在兩位老友勸說下，近日重新收拾殘稿，把原本計畫寫的內容縮小再縮小，集中在「佛教和道教的新知舊識」如何「擴充和衝擊了傳統儒家思想世界」，以知識史與思想史互相關聯為脈絡，討論中古這一思想的大變化。

交出這麼一篇半成品似的文稿，這是我必須說明並且道歉的。

(2010年1月15日於香港)