

从宗教蒙昧到人文理性*

——管窥三代历史文化结构的转型

◎ 张宏斌

内容提要:“文明无不根旧迹而演来”，三代的政治制度和文化系统是中华文明的源头，所谓“文物风俗，渊藪于此”。这样的一个时代，在社会组织、政治架构、文化价值的公共层面、乃至家庭伦理、道德理念、起居饮食等私人领域，都有浓重的神学与宗教色彩。进入西周末年，随着政治动荡、社会危机的出现，其深层的历史文化机构开始自我变革，春秋战国时期大致完成了从宗教蒙昧到人文理性的转变。这样一个自我革新的路径和理性的传承奠定了嗣后中国历史的走向和文化的发展轨迹，注定华夏文明的主流是温和的、保守自由的和人文理性的。

关键词: 三代 宗教蒙昧 历史文化结构 人文理性

作者简介: 张宏斌，哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，儒教研究中心副研究员。

不可否认的是，三代以前的礼乐文明确实有浓厚的宗教氛围和神权色彩，早在颛顼时代，南正重司天以属神，火正黎司地以属民，前者属于天，后者属于民，初步确立了天神崇拜和祖先崇拜的信仰体制；尧舜时代确立了九族、百姓、万邦所组成的井然有序的社会组织系统，“从天神崇拜中发掘出天道自然的秩序原则，从祖先崇拜中发掘出社会人伦的秩序原则作为全社会普遍认同的文化价值观念。所有这种信仰体制、社会组织和价值观念都是紧密相连，结为一体的，实际上是当时融合在部落联合体内的整个华夏族共同的生活方式，可以概括地称之为宗教文化。天神崇拜的信仰把众多的部落和邦国在精神层面上整合为一个文化共同体。颛顼以至于尧舜，借助于天神的权威，为当时的部落联合体提供了一个共同的宗教信仰、共同的秩序原则，共同的价值取向，共同的精神支柱”^①。如果说我们在普遍意义上来使用信仰、神权、宗教等概念的话，这样的解读，对于三代文化层面之表象的描述，乃至由之而来的实质刻画都是忠实的，而核心更在于“宗教文化”的宗教指的是全社会普遍奉行的宗教信仰以及其中所蕴含的文化价值理念。

《左传·昭公二十六年》记载“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰，父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉：礼之善物也”。礼是中国文化的象征，包括天命神学的信仰以及衍生的宗法等级制度的价值理念和道德规范，也代表着华夏族群共同认同的文化秩序，礼的基本精神体现在封建层级的祭祀礼仪中。《礼记·祭统》中说“凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭”，五礼指的是吉凶宾军嘉，“吉礼”是“事邦国之鬼神祇”，“凶礼”事“哀邦国之忧”，“宾礼”是“亲邦国”，军礼“同邦国”，嘉礼“亲万民”，五礼之中以吉礼为首，核心是祭祀天神，地祇和人鬼的系统。

伊尹《汤诰》云：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性”。《国语·周语上》载“古者，先

* 本文为国家社科基金青年项目“北魏拓跋氏的民族信仰与文化认同”（项目号 16CZJ002）的阶段性成果。

① 余敦康：《中国宗教与中国文化》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第37、52页。

王既有天下，又崇立上帝、明神而敬事之，于是乎有朝日、夕月以教民事君。诸侯春秋受职于王以临其民，大夫、士日恪位著以儆其官，庶人、工、商各守其业以共其上。犹恐其有坠失也，故为车服、旗章以旌之，为贄币、瑞节以镇之，为班爵、贵贱以列之，为令闻嘉誉以声之”。

《礼记·礼运》曰：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。《诗》曰：‘相鼠有体，人而无礼；人而无礼，胡不遄死？’是故礼必本于天，肴于地，列于鬼神，达于丧祭射御，冠昏朝聘。圣人以礼示之，天下国家可得而正也”。

以上几段文献，我们大致可以看出，礼的来源是神圣的，“本于天，肴于地，列于鬼神”。礼的功能是多样的，维护封建宗法，诸侯、大夫、士、庶人、工、商各得其位、各司其职而不淆乱。礼的约束是严格的，失之者死，得之者生，无礼不可立在天地之间。上帝的旨意作其最高的依据，圣人承接其意以管理现实的政治、维持社会的系统得以运转。

西周末年，信仰系统开始动摇，礼乐进入崩解的时刻，当然这种信仰的动摇源于现实的离乱。《国语·郑语》记载郑公问史伯“周其弊乎？”对曰：“殆于必弊者也。《泰誓》曰：‘民之所欲，天必从之。’今王弃高明昭显，而好谗慝暗昧；恶角犀丰盈，而近顽童穷固。去和而取同。夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金木水火杂，以成百物，是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体。出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极”。西周的衰败以及不可避免的消亡源于当政者亲幸奸佞，疏离贤达；当政者不能虚心纳谏，一味追求上下同一个声音，同一种色彩，同一幅画面，同一种思想，同一个组织架构，同一个话语叙事，不允许有与此相异的任何可能出现，不懂得和而不同的道理，失去天下是必然的事情。

现实政治的黑暗和秩序的失范紊乱，以及统治集团的肆无忌惮导致了民众对现实政治的批判，对传统信仰的质疑，“夫天者，人之始也，父母者，人之本也。人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也，疾痛惨怛，未尝不呼父母也^①”。《诗经·小雅》记载“正月繁霜，我心忧伤”“忧心惨惨，念国之为虐”，“民之方殆，视天梦梦。既克有定，靡人弗胜。有皇上帝，伊谁云憎”。质问天神，不过是对人间秩序统治者的影射，上天对民众生活的漠视都是源于世间统治者。《左传·庄公三十二年》记载秋天七月，有神下降到西虢国的莘地，惠王问诸内史过曰：“是何故也？”对曰：“国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡。虞、夏、商、周皆有之。”王曰：“若之何？”对曰：“以其物享焉。其至之日，亦其物也。”王从之。内史过往，闻虢请命，反曰：“虢必亡矣，虐而听于神”。内史过认为国家兴盛还是衰亡并不取决于神灵，而端赖于统治者的施政。

《左传·僖公五年》记载宫之奇对虢国国君说“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。’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。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎？”宫之奇认为，鬼神是随着德而有所亲的，在这个层面上讲，鬼神其实是无所亲昵的，所以家国之事不能全靠鬼神的福佑，而要看当政者在现实中是如何施为的，如何培育自己的德性。

重新赋予鬼神意义，鬼神不过是惟德是依，重新诠释鬼神信仰与政治、社会人事的关系，从蒙昧的神学走向理性的曙光，渐渐拨开宗教浓雾，世俗人文为重。我们可以注意到，走向

^① 《史记》卷八十四《屈原贾生列传》，北京：中华书局，1959年版，第2481页。

理性与人文成为这个时代的主旋律。此处有两个要点是需要特别关注：一是历史文化结构的转型走了一条保守主义的道路（或者说维新的道路），而不是激进的革命主义，不是与传统的彻底决裂、与历史的彻底割裂。这个在理论层面可以有很好的展示，首先是对传统核心概念的诠释，其一是“天”与“天命”的重新解读，传统的天更倾向于主宰性质的人格神。

皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。（《诗经·大雅·皇矣》）

昔在殷王中宗，严恭、寅畏天命。（《尚书·无逸》）

女未知天命……尹佚筮祝曰：“殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天上帝。”于是武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”（《史记·周本纪》）

王其疾敬德！相古先民有夏，天迪从子保，面稽天若；今时既坠厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若；今时既坠厥命。今冲子嗣，则无遗寿考，曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽谋自天？王先服殷御事，比介于我有周御事，节性惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。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。（《尚书·召诰》）

天命之断续与鼎革，夏朝“夏服天命，惟有历年”，惟不敬厥德，乃早坠厥命，殷商，“受天命，惟有历年”，亦惟不敬厥德，乃早坠厥命。二国由于“其政不获”先后将得的“天命”失去，上帝于是“乃眷西顾，此维与宅”，姬周“膺更大命，革殷，受天明命”。夏殷之相继获得、失去天命，而天命眷顾于姬周的现实表明天命是可移的，至于周朝能否永葆天命显然是不可知的。这种可以左右政权更迭的天，如果是不可捉摸的，显然对统治者是不利的。有鉴于此，周人需要赋予天某种含义，使得天是可寻绎的。这就是周人的“以德配天”。

从周朝祖上太王到王季一直积累功德，文王能继先王之德发扬光大，故而受上帝的眷顾，“明受天命，延及子孙”。而殷商的失去政权、失去天命也正在于“不敬厥德，乃早坠厥命”。鉴于二代，周人反复强调要继承前朝经验，敬德在《周书》等典籍中经常出现。“无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易”（《诗经·大雅·文王》）。《中庸》说：“大德者必受命”，显然，修德、有德、慎德、敬德是获得天命的凭籍。《左传·僖公五年》记载：“《周书》曰‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德翳物。’如是，则非德民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。”那么反过来说，失德的同时也就是失去了天命。

那么德以及有德的具体涵义是什么呢？“德”何以能够得到天神的眷顾而付之于天命呢，参照是什么呢？不妨还从“配德”说去，“殷之未丧师，克配上帝”。师的意思郑笺为“师，众也”，未丧师，即得到众多民众的支持。再从殷商失德而被姬周指摘的内容看去，《尚书·牧誓》载：“今商王受，惟妇言是用。昏弃厥肆祀，弗答；昏弃厥遗王父母弟，不迪。……俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑”。纣王被指责的罪状包括，乱男女之别，听信妇人之言；废弃祭祀之礼仪；不任用兄弟，废宗室之义；任命罪过之人为卿大夫，鱼肉百姓等等，概括而言，这些均是政治、社会、宗族等人事的安排。是由于人间秩序的安排失当，才导致了殷商天命的失去，政权的瓦解。

“未丧师”得以“克配上帝”，未当的人间秩序的安排失去天命的眷顾，显然慎德、敬德在于人事的安排，人事安排的好则得民众的拥护，所谓“未丧师”，这也是而得天命眷顾的根本所在。到这里，这就有一个需要细究的问题了。既然王权、人间秩序的安排要服从至高无

上的天神，显然天是作为第一要素的，但是，享有天命的王朝其合理的政治操作以及秩序的目的在于以民众的意向为鹄的，是慎德、敬德的最终价值考量标准。那么天、人、君的关系三者的关系究竟如何？或者说，天与人的重要性孰为主呢？君垄断沟通天人的权利，以此享有现实的政治权力，重要性不言而喻，但是作用只是沟通，冠之以“中介者”虽不中亦不远。而天无声无臭，“穆穆在上，明明在下，灼于西方”（《尚书·吕刑》），“临下有赫，监视四方，求民之莫”（《诗经·大雅·皇矣》），“闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷”（《周书·康诰》），显然天具有无上的权威，在万有之上。但是“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”，民从某种程度上又成为了天的价值源泉和目的所在。《左传·桓公六年》季梁曰：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。……故务其三时，修其五教，亲其九族，以致其禋祀。于是乎民和而神降之福。”

周人以德配天，并没有离开天的范畴，始终是在天的意义之下赋予新的内涵，春秋时期同样是延续了这种做法，逻辑也是一贯的。典型莫过于对于核心概念“礼”的解读。《说文》“礼，履也，所以事神致福也，从示从豊”。王国维先生在《观堂集林》中指出“豊”字像二玉在器之形。古者行礼以玉，盛玉以奉事神人之器谓之若豊。推之而奉神人之事，通谓之礼^①。“礼仪三百，威仪三千”构成了政教不分的文化体系，人们严格按照规定的宗教仪式祭祀神灵、从事政教事务。《尚书周书》记载“王肇称殷礼，祀于新邑”“四方迪乱，未定于宗礼”。礼就是祭祀之礼，祭祀之礼即是国家之礼。以祭祀之礼为核心的国家之礼与国家命运息息相关。首先，与天相配，源自于天之所命，是天神意志的体现，其次，它也是政治运作和社会组织的秩序原则，是上天词语的神圣法则，不可更改。必须恪守遵循，才能“彝伦攸叙”，违背则“彝伦攸斁”，正常秩序会破坏殆尽。其次，它也是天之所以示于人的关于天象变化的自然法则，人们“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”（《尚书尧典》），制定各种农业祭祀之礼以及对日月星辰的祭仪，顺应自然天道，指导人们有序从事生产活动^②。

进入春秋时期，对于礼的阐释就渐渐脱离神的一面，趋向于人文的一面了。《左传隐公十一年》“礼，经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也”；《庄公二十三年》“夫礼，所以整民也。故会以训上下之则，制财用之节，贡赋多少；朝以正班爵之义，帅长幼之序；征伐以讨其不然”；《襄公二十六年》“古之治民者，劝赏而畏刑，恤民不倦。赏以春夏，刑以秋冬。是以将赏，为之加膳，加膳则饫赐，此以知其劝赏也。将刑，为之不举，不举则彻乐，此以知其畏刑也。夙兴夜寐，朝夕临政，此以知其恤民也。三者，礼之大节也。有礼无败”。传统周礼已经从一个宗教信仰的对象渐渐转变为一个人文理性的存在，神圣性的一面逐步被世俗的内容所取代，成为指导规范人们日常行为、社会交往、政治活动的角色。而礼的缘起也不再被冠之以神圣的面纱，不过是“礼以义起”“义以出礼”。也就是说“礼本质上是一套含义丰富的意义体系，礼是由这套意义体系衍生而来”^③。

理论上的概念诠释，没有脱离原来的经典，只是转换方式、改变重点、赋予新内涵；在此基础之上，具体操作上同样延续温和的、自然的、保守的路径。顾炎武在《日知录卷十三周末风俗》中指出“如春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信矣。春秋时犹宗周王，而七国则绝不言王矣。春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣。春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣。春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于

① 黄爱梅点校：《王国维手定观堂集林卷六释礼》，杭州：浙江教育出版社，2014年版，第156页。

② 余敦康：《中国宗教与中国文化》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第104页。

③ 余敦康：《中国宗教与中国文化》，北京：中国社会科学出版社，2005年版，第113页。

一百三十三年之间。史之阙文，而后人可以意推者也，不待始皇之并天下，而文武之道尽矣^①”。“犹尊礼重信”“犹宗周王”“犹严祭祀、重聘享”“犹宴会赋诗”“犹有赴告策书”，表明了春秋时期，诸国还在谨守周朝的礼制法度，还在自觉地维护这种文化与政治秩序。即使强大如齐桓公还要以“尊王”的名义进行之，“以力假仁者霸”。

对于周朝既有秩序和文化的维护，不仅是对内重新扶立旧有的权威，如周天子，达成一致的盟约，协约遵守礼仪的规范等，更主要是对外“攘夷”，捍卫华夏族群的文化和政治疆域。《左传·僖公四年》载：

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。尔贡苞茅不入，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”。

齐国征伐楚国如《国语·齐语》所言的是“以屏周室”，维护一个约定俗成的共同秩序。

《国语·齐语》记载，齐桓公曰：“安国若何？”管子对曰：“修旧法，择其善者而业用之；遂滋民，与无财，而敬百姓，则国安矣。”桓公曰诺。遂修旧法，择其善者而业用之；遂滋民，与无财，而敬百姓。国既安矣，桓公曰：“国安矣，其可乎？”修旧法即是对传统的继承，择其善者而从之即是更新，有继承有创新，乘时备变，因革损益。这是中国历史的由来已久的习惯和贯彻始终的逻辑，从不简单的扫荡殆尽，而是取舍有度，弃用有方，延续汤武革命顺乎天而应乎人的传统。

二是中国传统的“信仰”，其确切的含义并不是现代意义上的蒙昧和非理性的崇拜，而具有一种理性的基础。今天我们在言说“信仰”的时候，总是以西方的视角以及在现代学科划分的基础上来审视，这一点是无可厚非，也是不可避免的。西方的宗教信仰大致是 Belief 的含义，信是第一要义，其余都是次要的。无论在外者看来，教义是多么荒谬，至上神是多么邪恶，经典是多么非科学，行为是多么不可理喻，戒律是多么泥古不化，心理是多么扭曲等等，都不能抵抗信众对其宗教的信仰，它在某种意义上是一种感性的极端，智识的混沌，或者是情感的蒙昧。甚至在极端原教旨主义者看来，他们宗教信仰的对象和事物无需置疑也不能质疑，一切异议者都是异端，不能以教理来喻者，只能以消灭肉身来完纳。而中国在传统意义上并没有可以与之对应的概念，“信仰”这个词汇在中国虽然很早就有，但是这种西方宗教意义上的“信仰”属于晚出。蒲慕州先生以为是源于清史稿中的一句话“义和团起，朝贵尊奉者十之七八，而崇绮亦信仰之^②”。中国传统中表达表达信仰含义的是“崇信”。信的基本含义不过是讯息，引申为可靠的讯息，在儒家传统中，信有真实可靠之意，诸如信而好古，文行忠信，信也是一个君子应该有的德性和品质。信做动词用的时候，是“验证”“检验”以及“相信”，“相信”才有了宗教意义上“信仰”的“相信”含义。传统语境中的“信仰”“信”是基于真实、可靠、可验证基础上的，与现代意义上的非理性、无法验证、信而无疑的信仰是不一样的。那么“所谓的信仰，如果是以中文语境为主来了解其意义，应该要有一种理性的基础，要基于可以验证的事实至上。若信仰的成立是基于信者认为可验证而可信

① 顾炎武：《日知录》，合肥：安徽大学出版社，2007年版，第715页。

② 《清史稿》卷468，北京：中华书局，1977年版，第12776页。

任的基础之上，那么信者的信仰应该是十足的理性行为^①”。

信仰行为的理性因素之外，中国传统宗教与信仰的独特性同样值得关注。“西周早期彝铭以颂扬祖考为主，早中期之间开始祈求子孙万年。到中期而形成上祭祖考，下祝子孙的嘏辞形式。在宗族组织强韧的社会，荣宗耀祖是第一要务，但不论祖先或子孙，他们所关切的都是宗族的生命，而非个人之寿考^②”。这些我们均可以从实物中得到很好的佐证。西周早期的厚趯方鼎，铭文：唯王来各于成周年，厚趯有（饋）于濂公，趯用作昏文考父辛宝尊，其子子孙孙永宝^③。西周晚期的《兽叔盥》：兽吊（叔）奂父乍（作）孟姑旅须（盥），用（稻）需（稊糯梁），加（嘉）宾用乡（飧），有飶，迈人（则万年）无强（疆），子子孙孙永宝用^④。《曾伯文簋》铭文：唯曾伯（文）自乍（作）宝（簋），用易（赐）眉寿黄耆，（其）万年子子孙孙永宝用高（享）^⑤。

文献中也不乏材料，《周颂·载见》：“率见昭考，以孝以享。以介眉寿，永言保之，思皇多祐。烈文辟公，绥以多福，俾缉熙于纯嘏。”《尚书金縢》记载，克商二年，王有疾，弗豫，……（周公）植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃册，祝曰：“惟尔元孙某，遘厉虐疾。若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考能，多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。四方之民罔不祗畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。”《小雅信南山》多次出现“曾孙寿考”“寿考万年”“万寿无疆”。

大致这样一条线索是明确的，西周早期乃至殷商时期向神灵的祈祝大都是针对一个家族、族群、国家的延续和繁荣，而不会是个人的寿夭祸福或者生命的不死，即使是上述的周公祷告愿意替代武王去死，其目的也是为了维持周朝天命不坠、延祚长久。宝子子孙孙万年，子子孙孙永享，万寿无疆的祝嘏也是如此，目标都是在指向群体。国家在整个制度的设计上，也可以看出来，《逸周书·作雒》记载：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰先王皆与食。封人社墪，诸侯受命于周，乃建大社与国中，其墪东青土，南赤土，西白土，北骊土，中央以黄土，将建诸侯，凿取其方，一面之土，苞以黄土，苴以白茅，以为土封。故曰，受列土于周室。乃位五官、大庙、宗宫、考宫、路寝、明堂，咸有四阿”。“乃设丘兆于南郊”，即是建大丘。“建大社与国中”即是立社稷。建大丘在于祭祀上帝以示受天明命，而社稷的设立就是要以社稷来建立信仰共同体，而设宗庙是为了建立共祖同族信仰。所有制度的指向都是集体的，完全没有考虑个人信仰的问题，自然也就没有了安顿个人的空间和设计。

这种情况在西周中后期渐渐有所转变，西周中期周穆王时的《县妃簋》“易（錫）君我佳易（唯錫儔），我不能不累县白（伯）萬年保，肆敢肆（施）于彝，曰：（其）自今日孫孫子子毋望白（敢忘伯）休^⑥”中有个人求寿考（锡寿）的记载。求自己的寿命久长到了春秋时期，开始追求生命的不朽的。《左传襄公二十四年》：二十四年春，穆叔如晋。范宣子逆之，问焉，曰：“古人有言曰：‘死而不朽’，何谓也？”穆叔未对。宣子曰：“昔勾之祖，自虞以上

① 蒲慕州：《历史与宗教之间》，中国香港：三联书店（香港）有限公司，2016年版，347、348页。

② 杜正胜：《从眉寿到长生》，台北：《中研院历史语言所集刊》第六十六本第二分，1996年版，第398页。

③ 邱德修编：《商周金文集成》第一册，中国台湾：建太印刷厂，1983年版，第442页。

④ 刘社刚：《兽叔盥铭文及相关问题》，《中国文物报》2003年9月19日。

⑤ 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》，第三卷，香港中文大学中国文化研究所，2001年版，第253页。

⑥ 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》，第三卷，香港中文大学中国文化研究所，2001年版，第383页。

为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎？”穆叔曰：“以豹所闻，此之谓世禄，非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲，既没，其言立，其是之谓乎！豹闻之，‘大上有立德，其次有立功，其次有立言’，虽久不废，此之谓三不朽”。不朽不过是立德立功立言，使之令闻不忘，声誉久远。

紧接着的是《左传·昭公二十年》记载：“饮酒乐，公（齐景公）曰，古而无死，其乐若何，晏子对曰，古而无死，则古之乐也，君何得焉，昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后大公因之，古者无死，爽鸠氏之乐，非君所愿也”。在这里开始出现前所未有的生死追问，也就是齐景公提出要“无死”，是否可以长生不死，保持肉身在世间的永存。

那我们大致可以得出这样的结论，西周初年，上溯殷商，在信仰的层面上，向祖先天神祈祷，所要达成的目的是保家族存续、族群昌盛、金瓯永固，并不牵涉个人信仰愿望的达成；西周中后期，个人寿考的祝祷开始出现；进入春秋时期，对个人令闻则更加重视，有立德立功立言可以三不朽的经典论断；再进一步，个人希冀长生不死、追求仙道在春秋末期战国初年涌现。这样的一条明晰而不间断的传统与当时社会的整体演化发展相应不爽。也就是说，以宗法封建立国的西周，在实质层面是一个家国同构的系统，家即是国，国也是大家。在血缘上，周天子是嫡长子，在宗法层级上，他是最高的宗主；封建各国君主又是各自的大宗，臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。关系既是政治性质的，也是血缘宗法属性的，人伦规范与家庭伦理也是邦国的制度和天下通则。而随着封建宗法体制的崩解，家国同构被打破，“礼乐征伐自诸侯出”成为常态，世卿世禄制逐渐被取消，“明尊卑爵秩等级，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者显荣，无功者虽富无所芬华^①”。个人生命和精神寄托从家族组织中解放出来，从关心集体的福祇、祝祷万世无疆进入到个人追求长寿、不朽乃至永生，情理之中，也是大势所趋。

综合以上，三代文明固然是中华文明的灿烂辉煌的时代，她培育了华夏文明的根基，嗣后的思想流派诸子百家，国家的统一与分裂，政制的专制与自由，社会的保守与开放，文化的独尊与包容等等，均可以从中找到线索。她深层的政治文化结构奠定了中国历史的文明的走向，对华夏民族的性格、国家的政治与文化疆域、集体的价值取向，家庭的伦理规范，乃至个体的精神生活，都影响莫深。但是客观来讲，三代文明的宗教与神学色彩依然是不可淡写轻描的。从《礼记》记载孔子的话，我们可以看出梗概，“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚。亲而不尊。其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏。尊而不亲，其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列。亲而不尊，其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽”。

夏商周三代对于鬼神虽然态度不一样，但是鬼神在现实政治生活、社会交往、家庭伦理的所占的分量并不轻微。即使是损益夏朝和商朝而来的周朝，能够敬鬼神而远之，依然“国之大事，在祀与戎，祀有执燔，戎有受脤，神之大事也”（《左传·成公十三年》），提纲挈领的是祭祀。这种状况在西周末年，随着现实政治危机的出现，历史文化结构开始发生转型。“命吉凶，命历年”的主宰神过度到“无声无臭”自然，春秋时期，随国的季梁做出了“夫民，神之主也”的论断，安排下神的位置，却也取代了神之功能。“圣王先成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》），圣王都是先安定百姓而后奉事神的，“民之所欲，天必从之”

^① 《史记·商君列传》，北京：中华书局，2007年版，第213页。

(《尚书泰誓》),从神学迷雾中走出了第一步。

“配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度”(《庄子·天下篇》)其运自然无乎不在,而且“周德虽衰,天命未改”(《左传·宣公三年》)。在致力于维护既定的政治文化秩序的同时,我们走了一条温和维新的保守主义道路,在对核心文化概念的诠释上,秉持了周人“以德配天”的思路,赋予天以德性,来取代了天的不确定性。礼也就顺理成章地被取消了神圣的一面,“天地之经”“与天地并”的礼不外是“体政”“治民”之具。其次,在信仰的属性层面,文明无不根旧迹而来,信仰无不由具体的社会来发育。周朝封建宗法制度随着社会的发展而不复存在,是历史趋势使然,政治与文化的共同体截然二分,各行其是,情势之下宗族为主体的坚固组织释放了个体。由之而来的是,绑缚在共同体上的集体信仰日渐被个人的信仰所掩盖。而这种基于真实基础之上,可验证可感知的信仰,也延续了了一以贯之的理性精神。

春秋战国时期所发生的这些变化,是深层次的历史文化结构的转型,是宗教蒙昧到人文理性的转换。中国经典的性质在这个时期从“宗教型”向“人文型”进行了转变^①。经典不再是神圣天启的产物,而是先王为法,现实政治人事经验的总结;先王之所以为法,基于传统历史人文精神的内在逻辑。“诗以道志,书以道事,礼以道行,乐以道和,易以道阴阳,春秋以道名分”(《庄子·天下篇》),自此,以六经典籍为载体的历史文化传统奠定了华夏文明的人文理性基调。

(责任编辑 王皓月)

^① 余敦康:《中国宗教与中国文化》,北京:中国社会科学出版社,2005年版,第155页。