

中国文明起源初探



ZHONGGUO WENMING
QIYUAN CHUTAN

徐 亚 温 平 著



暨南大学出版社
JINAN UNIVERSITY PRESS

中国文明起源初探



ZHONGGUO WENMING
QIYUAN CHUTAN

徐 亚 温 平 著



暨南大学出版社
JINAN UNIVERSITY PRESS

中国·广州

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文明起源初探/徐亚,温平著. —广州:暨南大学出版社,2018.12
ISBN 978-7-5668-0368-9

I. ①中… II. ①徐… ②温… III. ①文化起源—思想史—研究—中国
IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 281692 号

中国文明起源初探

ZHONGGUO WENMING QIYUAN CHUTAN

著者:徐亚温平

出版人:徐义雄
策划编辑:黄文科
责任编辑:李倬吟
责任校对:黄晓佳
责任印制:汤慧君 周一丹

出版发行:暨南大学出版社 (510630)
电 话:总编室 (8620) 85221601
营销部 (8620) 85225284 85228291 85228292 (邮购)
传 真:(8620) 85221583 (办公室) 85223774 (营销部)
网 址:<http://www.jnupress.com>
排 版:广州尚文数码科技有限公司
印 刷:广州家联印刷有限公司
开 本:787mm×960mm 1/16
印 张:24
字 数:433 千
版 次:2018 年 12 月第 1 版
印 次:2018 年 12 月第 1 次
定 价:88.00 元

(暨大版图书如有印装质量问题,请与出版社总编室联系调换)

目 录

001 导 论

021 **第一编** “天”观念的形成和历史背景

023 第一章 起点：新石器时代人类共同的思想遗产

035 第二章 夏时期的观念世界

044 第三章 殷商时期的宗教

055 第四章 周朝的宗教变革

070 第五章 商周宗教的特殊性和变革的历史背景

097 第六章 世俗化与“天”观念的最终形成

113 **第二编** “天”观念体系下的“问题—思考”框架

116 第七章 世俗化对理性方式的影响

134 第八章 混沌的宇宙模型

150 第九章 证实化思维定式

160 第十章 关联性思维定式

169 第十一章 崇古的思维定式

181 **第三编** “天”观念下生成的各文明要素分析

183 第十二章 王权思想和政治制度

208 第十三章 法 律

223 第十四章 道 德

246	第十五章	民族认同
261	第十六章	自我意识人格价值体系
272	第十七章	行为特征
291	第十八章	“天”观念体系下的宇宙论、气论、阴阳五行
305	第十九章	“天”观念体系下的认识论
317	第二十章	审美：“天”观念之下的中国美学特征
333	第二十一章	作为中国文化象征的汉字
358	结语	回顾与展望：近代以来中国人理性方式的转变与融合
371	参考文献	
379	后记	

导 论

笔者常常思索活着的意义和价值，我们不能陷入追求物质积累的生活中不能自拔，人活百年，步履匆匆，总要在活着的时候弄明白一些道理。因此笔者耗费十年时间，远离世俗的尘嚣，阅读大量史料，尝试思索和探索以下问题：

中国文明历史悠久，和其他古老文明相比，中国人以对历史的热爱为显著特征，中国人几乎是在文字发明之初就开始详细地、不间断地记录着历史。尽管如此，中国文明的起源仍然是一个悬而未决的问题，在浩如烟海的史料中找不到自身文明最初的萌发和形成，即便在当下，无论是现代史学为人类历史提供的全景视角，还是近现代考古学的新发现，都未能穿透中国早期历史的重重迷雾。

在传统的“中国文明本地起源”的史学观下，中国文明的起源不算一个问题。中国文明中许多独有的特征不需要说明其来源，将其当作古已有之、一种宿命的存在就能自圆其说。但是在“人类单一起源说”所提供的历史图景下，中国文明最初的发端以及自身诸多特殊性的来源就是一个不能回避的问题了。

笔者聚焦于文明起源过程中的理性要素，通过追溯这个时期理性要素的形态来还原中国文明的萌发过程。这种方法之所以有效，是因为它是基于人类历史而呈现出的一个普遍事实，人们的行为是由他们头脑里的思想和观念所决定的，因此这些理性要素和历史发展之间存在着一种互为因果的对应关系。借助这种对应关系，我们可以通过考察早期支配人们行为的理性要素来间接地探究中国文明的起源。

具体来说，笔者试图沿着思想观念发展的进路回溯到历史的发端处，探究这个时期决定历史走向的观念是怎样的，历史是怎样由这种观念所决定的，以及这种观念的来源和后续的发展。

如果人们头脑里的理性要素和历史进展之间的确存在这种对应关系，那么中国文明的起源就包含在对“‘天’观念最初是怎样萌发的，随后是怎样发展的”这个问题的追溯之中。因为中国文明起源是“天”观念的一个结

果，中国文明的性质在“天”观念形成之初就已经被决定了。

本书试图探讨说明在文明的起源过程中的理性要素由哪些东西构成，它们在文明的起源和形成过程中起到了怎样的作用，在最终形成的文明中留下了怎样的印记，即将展开的对于思想观念的“溯源”是基于怎样的立论和方法，以及所得出的一些结果。

—

世界各地的人类文明在形态上呈现出丰富的多样性。不同的文明在社会生产方式、生活方式和思想方式，以及相应的语言、哲学、科学、文学艺术、伦理、宗教、公共机构、国家、政治、法律、技术等不同文化层面上，都表现出了自己的特性。文明的多样性构成了人类社会的基本特征。每一种文明自身所呈现出的特殊性都有其客观必然性，是其萌发和生长的特定轨迹在这个文明身上留下的印记。

为了分析和解释这种多样性，人类文明被从不同的角度，按照不同的外在因素，诸如政治、经济、气候、地缘、历史发展等划分为不同的形态类型。这种划分着眼于各种文明的外在形态上的差异，凸显的是造成文明差异的外部因素。这种划分方式隐含着一种潜在的观点：一种类型的“文明”是被诸多外部因素决定的。

另外一种观点认为是人的因素造成了不同文明形态的差异。因为在历史的发展中，除了外部因素，人的行动也起到了重要作用。人的行动被思想观念驱动，因此现实世界是人们思想观念的产物。R. G. 科林伍德说：“历史的过程不是单纯事件的过程，而是行动的过程，它有一个由思想的过程所构成的内在方面；而历史学家所要寻求的正是这些思想过程。一切历史都是思想史。”

在这样的视角下，人类文明的多样性可以用人们思想观念的多样性来解释：文明的特性就是被其中的思想进程所决定的。每一种文明的特殊性都可以在其对应的思想进程中找到原因。

汤因比就曾按照思想要素对文明分类。他把公元前 3500 年至公元 2000 年的人类文明，按照可以辨识的外部形态分为 33 种，再按照这些文明的内在理性特征，简约地分为希腊、中国和犹太三种模式。在汤因比看来，“文明起源于从静止状态向活动状态的转化”，出现的每一种新的文明“都指出了人类的目标，都赋予了我们实现目标的方法”。尽管有些文明的目标始终难以看到，“但是我们知道它到底是什么，人类的目标已经被大写在人性的

结构之中”，而意识和愿望“这两种心灵的才能是人性的显著标志”。目标、意识和愿望显然都是被理性决定的，是理性方式的显露。不同的文明在此出现了差异，在应对外部世界的挑战的时候采取不同的方式，使最终形成的文明——国家或民族——在整体行为上呈现出自身的特征。

梁漱溟在其代表作《东西方文化及其哲学》中，将人类文明按照“意欲”（will）划分为三种模式：西方的、中国的和印度的。他说：“你且看文化是什么东西呢？不过是那一民族生活的样法罢了。生活又是什么呢？生活就是没尽的意欲——此所谓‘意欲’与叔本华所谓‘意欲’略相近——和那不断的满足与不满足罢了。”在梁漱溟的心目中，一种文明最终形成的类型，是这个民族按照自身的意愿自由选择的结果。这三个民族的思想观念差异被归结到在选择历史进程时表现出的各自不同的“意欲”。显然，“意欲”是某种深思熟虑的结果，是民族理性的体现。

推动一种文明形成的思想观念等所有理性要素的总和，笔者将其定义为“蕴含在一种文明中的理性方式”。作为人们行动的动因和主导，一种文明的“理性方式”不但支配了这种文明社会中人们的思想和行为，也决定了这种文明的性质。从这个意义上讲，一种文明是被其中的“理性方式”所决定的；一种文明中所有有别于其他文明的特殊性，能在其“理性方式”中找到对应的思想元素。基于“理性方式”和最终形成的文明之间的这种特殊关系，“理性方式”也可以被视为一个特定的人类文明在观念世界里的抽象或者映象，因此，通过分析“理性方式”起源和后续发展，人们可以窥探出文明本身的起源和发展。

“理性方式”外在的表现形式，就是广义上的“文化”。一般而言，文化最外层的标志是宗教，因为文化中最重要元素都是由文化母体的宗教所决定的，因此宗教被用来作为划分文明类型的最简单、最直观的标志。中国文明在人类文明史上，就其发生之早、延续时间之长和影响范围之广及对现代文明产生影响的深度和广度而言，都是一个极其重要的类型。但中国文化具有世俗化的特殊性，其“理性方式”不像一般宗教文化那样有一个清晰明确的表达载体。中国文化虽然可以用儒释道的框架来描述，但儒释道既不能解释中国的历史（特别是早期历史），也不能解释中国的现状，显然“中国的理性方式”有另外的形态。本书的主旨就是尝试将“中国的理性方式”从中国文明中抽出来，用一个观念体系模型来加以描述，并且用中国历史的发展进程和中国文明的特殊性来验证它们与“中国的理性方式”存在着互为因果的对应关系。

中国文明悠久而深厚，作为其抽象的“理性方式”也是纷繁复杂的。如何将中国文明抽象为“中国的理性方式”是对其进行分析之前必须解决的问题。

二

“道理”是中国人对自己总结出来的关于宇宙自然和人间事物的运行规律与法则的总称，中国人依“道理”来理解自身和世界，也遵循“道理”来支配自己的行为。在这个意义上，“道理”就是“理性方式”的代名词。

“道”在《说文解字注》中的解释是“所行道也”“道者人所行”，是地面上能够辨认出的通向目的地的路径轨迹。《说文解字》对“理”的解释是：“理，治玉也。从玉里声。”“理”造字本义是在作坊将山上挖来的璞石按照其天然的纹理加工成美玉，后也被用来特指物体纹理，如“纹理”“肌理”等。

“道”在老子时期发展成为一个表达最根本的存在的概念。“道”不仅是宇宙万物的发源，还是宇宙万物运行的规律。随着道家文化成为中国文化的主流，“道”也就成为中国人表达宇宙存在和支配外部自然规律的最高范畴。

“理”在战国时期发展成为一个哲学概念，用于表示物体内部特有某种特征或者规律。首先“理”被视为一种思维方式，《管子·心术》有“理也者，明分以谕义之意也”之说。随后“理”被认为是宇宙的某种运行规律，《四时篇》以阴阳为“天地之大理”，《庄子》中有“天理”“万物之理”等概念。此时的“天理”是单纯自然意义上的，孟子对其进行了拓展，认为“理”是人心所具有的道德观念。《告子上》云：“心子所同然者何也？谓理也，义也。”韩非认为“理”是“成物之交”，即事物的条理、法则，“万物各异理”，即不同事物具有不同规律。荀子提出了“事理”“物理”的概念，用来区分社会生活方面和自然事物方面。《吕氏春秋》进一步提出“理也者，是非之宗也”，把“理”视作判断是非的根据。

哲学意义上的“道”“理”在先秦诸子处发端之后，便成为中国哲学中最重要的概念和基本范畴。“道”和“理”是中国人对宇宙和人间事物内在规律思辨探索成果的结晶，是中国人心目中“真理”的代名词。“道”位于最抽象的形而上的顶层，和其衍生出的阴阳八卦五行理论一起构成了中国方技术数领域里的基本观念和范畴。“理”则是作为形而下世界——特别是现实世界的政治秩序和人生境界——和形而上世界联系的纽带。随着两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学的发展，“理”“理性”和“道”一同构成了中国学术思想体系的主体和框架。

在现代汉语中，“理性”一词有了更宽泛的含义。《现代汉语词典》中

“理性”的解释是：①指属于判断、推理等活动的（跟“感性”相对）；②从理智上控制行为的能力。“互动百科”和“百度百科”等对“理性”的解释也分为两个方面。一是关于思维特征的：“理性一般指我们形成概念、进行判断、分析、综合、比较、进行推理、计算等方面的能力。”二是关于理智支配行为的：“从社会学角度来讲，理性指能够识别、判断、评估实际理由以及使人的行为符合特定目的等方面的智能。”由此可见，在现代汉语中，“理性”在一般意义上被理解为一种合适的、被大众认可并经过验证的思维和行动的方式。

因此，具体到社会大众实际生活领域，诸如方技术数、生产生活中的实用技术、社会普遍认可的为人处世之道等，其中的“理性”就不仅来源于学术经典，更多来源于《周易》《黄帝内经》《本草纲目》《奇门遁甲》《天工开物》《增广贤文》《朱子治家格言》等各类书籍，此外还有风俗习惯等，这些文化要素以“知识”形态存在，也是我们“理性”的组成部分。这说明存在于社会大众身上的“理性”，不只存在于传统思想学术领域中的“道理”，还有一个更为宽泛的存在形态，其含义和表现形式要比思想学术领域中那些东西复杂得多。

“中国的理性方式”指所有支配着我们思考和行动的思想元素，因此也包括上述两个层面上的所有内容。我们尽可能详尽地将其罗列出来，是为了对其进行系统化。

三

前面列举的两类“理性”，前者体现在思想和学术活动中，是思想体系和价值体系的构建、向外扩张、内部系统化时所遵循的规律。在传统的中国文化中，经由学术活动而自成体系的思想，大致上有阴阳、黄老、儒法等。它们构成了中国文化最基本的宇宙观、价值观和人生观，这些都透过制度和习俗间接地影响人们的行动。后者则藏身于对人们的行动有影响的“知识”之中，所涵盖的范围也更广泛。有操作性的，诸如术数、方技；也有文字性的，诸如经典文本的注释和记诵；还有常识性的，诸如对现实生活中人情世故的了解、对实际生活中各种礼仪活动的了解、对生产活动中各种技能的掌握、对各种外界事物的了解和词语分类等。二者并非各自孤立、互不相关，虽然分别存在于形而上和形而下两个不同的领域，但彼此之间存在一种显而易见的内在和谐。中国的“思想”和“知识”在宇宙模型、思维方式以及价值体系上是高度统一的，例如，传统的阴阳五行理论既是哲学上宇宙论的

方法，也是堪舆知识的来源。

在任何一种类型的人类文明中，人们对外界的认知结果都不是碎片化的孤立存在，而是一个有机的体系。“体系”的意思是这些知识被一种特定的事理逻辑关联起来，彼此就有了自洽的、内在的关联性。构筑这种体系是在人类意识本能的驱动下形成的意识形态的一个特征。对于新的知识，由于这种本能的存在，人们不允许在自己的意识中存在一个不能得到有效解释的未知疑团，而是试图用现有的知识和事理逻辑将其分解吸收之后纳入现有的思想体系中。因此，学术和知识之间这种内在的和谐不是偶然的，而是在知识和思想于同一种理性方式的支配下各自增长与演化过程中形成的。

这个事实为我们提供了一种可能性：我们可以将理性方式视为一个自洽的、有机的体系。既然“知识”是人们认知活动的结果，“文明”是在这种认知的基础上构建的，这个体系就一定伴随着文明发展的历程逐渐形成的，而且二者之间一定存在某种联系。

在所有对历史和文化的记述中，和“理性方式”联系最密切的是思想史，因为“理性方式”中有很很大一部分是以“思想”的形式表述出来的。就“思想”本身而言，在中国传统文化里它们藏身于经史子集之类的典籍之中。近现代才出现的“中国思想史”“中国哲学史”或者其他专门类型的思想史，是依照西方的学术规范对“思想”重新阐述和诠释的结果。在现代人所编纂的各类思想史中，人们将原先潜身在道术、理学、心学、玄学、方技和术数等中的“思想”，用哲学、社会思想、意识形态等重新表述出来。

用这种方式进行学术化之后形成的思想史或者哲学史是我们了解前人思想观念的发展历史的重要资料。虽然这给我们探究“理性方式”的构成和对其系统化时带来某种方便，但如果我们试图依据思想史重构“理性方式”的萌发和生长过程，还是面临着严峻的问题。

中国思想史的写法一般是以西周为起点的。这个领域中的代表作，如20世纪中叶侯外庐的《中国思想通史》、萧公权的《中国政治思想史》等都明确地将思想史的起点放在西周，将西周的“王官之学”作为中国思想的起源。这意味着中国学术思想的题材和思维方式都是被事先决定的，意味着将在此之前就存在的与之无关的其他思想抛弃了。这并不是思想史的作者有意为之，但这个事实反映了中国思想史中隐含着一个潜在的立论：礼制的出现是思想史的开端，只有礼制出现之后的各种思想元素才是“中国的思想”。作为中国思想主体的诸子百家和礼制之间存在一种不可分离的渊源关系是不争的事实。中国文化界也有一种与之相应的潜意识，认为周公“制礼作乐”是一个标志性的符号，是中国文化的开端。中国思想史的这个特征，即只包含中国特有的思想元素——最初萌生之后的发展演变，注定了它只能对我们

探求理性方式提供有限的帮助。中国思想史只描述了这些中国特有的思想元素是怎样的，而我们的任务则是要进一步说明这些思想是在怎样的理性方式的驱动下生长出来的。在我们探讨理性方式的萌发与形成的时候，西周的“王官之学”不能被当作一种理所当然的存在，而是要解释它为何存在。

显然，“王官之学”是周公制礼作乐的产物，“礼制”的出现也不是盲目的，而具有清晰的动机和明确的目标。周公制礼作乐的目的是取代旧有的制度，而这些旧制度以及它们所依赖的思想观念正是代表了当时人们的“理性方式”。这说明当时以周公为代表的社会精英的“思想”和一般大众的“理性方式”之间呈现出一种对立的关系：现有的一切约束人们行为的制度和习俗（当然也包括其所蕴含的思想），都是这个时期社会精英要摧毁的对象。可见，在历史的这个时期，支配人们行动的“理性方式”出现了一个突变，“中国的理性方式”浮出水面。

四

根据礼制和中国文化的关系，我们可以做出这样的判断：催生礼制的内在因素，就是“中国的理性方式”的萌芽，而礼制本身正是“中国的理性方式”的一个结果。随后思想界对礼制的思辨，让理性方式的后续发展进入了思想学术的层面。中国思想史和礼制的关系可以解读为：此后形成的思想和学术都是对理性方式自身生长进行的背书。因为礼制先于思想而存在，也主宰了随后产生的思想。这包含两层意思：首先礼制本身就是思想最初、最原始的形态，其次它又作为思想的动机和目的而主导了思想成果。现实中已经存在的礼制不但对思想进行导向，还对得到的思想进行剪裁。这两者的关系是：理性方式是思想生长的观念土壤，它决定了这个思想体系的题材、范围、价值体系和思维方式。在形式上，思想是作为理性方式的外在形态和具体表述模型而存在的。在内容上，随之而来的思想都只是为了阐述礼制出现和存在的合理性，是礼制的思想。中国的历史，特别是思想史、文化史在起点的选择、题材上的特殊性不是偶然的，是被礼制与思想要素和文化要素之间存在着因果关系所决定的。这一点，在思想史领域被思想以西周“王官之学”为开端所局限证实；在历史领域被基于礼制的宗法制度在中国成为制度基础这一事实所证实。在文化上，这样的思想进入各文化领域，主导了随后的“文化发生”，因此文化史也就有了明确的起点。

当然，一旦意欲转变为思想，就必须按照思想的规律运行，礼制所包含的意欲和思维规律在构建理性方式体系时达成了某种妥协。中国的历史、思

想史、文化史昭示我们，中国社会的道德伦理、政治制度、哲学和最终形成的价值体系以及方技术数、实用技术、风俗习惯和个人的处事原则等所有可以归属于“中国的理性方式”的事物，都是思想家们用这样的思想在思考 and 解决社会问题的过程中形成的。经过诸子百家等后续思想精英们在思想学术文化等领域中的不懈努力，这些在礼制之初原先属于精英们的、具有革命性及颠覆性的意欲有了思想上的甚至是哲学上的外貌，被社会大众普遍认可并接受，成为中国社会的意识形态。从这个意义上说，文化是一种被决定的东西——由推动这个文化发展运动的人的视野、意志和目的所决定，说到底，由理性方式所决定。

在所形成的思想体系中，如果存在包含最初“意欲”的观念，那么它必定位于核心的位置，必定被体系赋予了最高的价值。这一点是由意欲和思想的关系所决定的，也在随后中国思想体系的生长和演变过程中得到证实。因此，意欲决定了核心观念的特征，也间接地决定了思想体系的特征。

最初的意欲和思想体系核心观念之间存在的这种关系，为我们提供了一个找寻和分析理性方式萌发与生长的途径及方法。我们可以先找到构成中国思想体系的核心观念，从它们最初萌发的意欲和随后的演变入手，考察它们如何随着历史的进程而发展，我们就梳理出“理性方式”作为一个体系是如何萌发、形成和后续演变的。

从对中国思想体系的梳理中我们可以看出，位居核心的观念是“天”。为探求“天”观念是怎样在制礼作乐的过程中萌发与形成，我们应着眼于礼制出现过程中观念世界里所发生的变化。这个过程中，推动思想观念发展的社会精英们的动机和目的是我们要考察的一个方面，因为这其中有他们的“意欲”。此外，周礼脱胎于旧的巫觋礼制，观念的转变是在当时的宗教语境下进行的，因此当时主导人们思想意识的宗教语境则是另一个需要详细考察的方面。

五

礼制出现的时代，在人类文明史上被称为“轴心时代”。当时世界上最重要的几个古代文明——古中国文明、古希腊文明、古印度文明和古犹太文明等都在这个时期从旧有的思想束缚中解脱出来，形成雅斯贝尔斯所谓的“轴心突破”：“人证明自己能够在内心与整个宇宙相映照。他从自己的生命发现了可以将自己提升到超乎个体和世界之上的内在根源。”按照雅斯贝尔斯的这个说法，这种“内心和宇宙”映照的建立意味着文明轴心的形成，

其映照的方式代表了一种“精神取向”，决定了各个古老文明的特征。

在西方史学界，还有一些观点认为一种文明在其历史开端处就被某种特定的要素所决定。共同之处在于他们都认为，任何一种类型的文明都有自己的内核，而且这个内核在这种文明最初的起源时就形成了。它作为支撑整个观念体系的基石，决定了这种文明未来的走向和性质。在斯宾格勒看来，这个东西被称为关于世界的概念。他认为世界被用怎样的象征形式表达出来，对于一种文明而言是关键性的。福柯则用“共识”来称呼它，表述其为“话语形式的一种总体关系”。话语关系实际上就是思维的基本模型。基于这种史学观点，文明创始期的研究就显得十分重要。例如“早期中国（Early China）”就是西方汉学界（Sinology）为了研究中国文明早期形成而单独划分出的一个学科，它以公元220年汉代灭亡之前的中国历史为研究对象，这段历史被认为是中国文明的形成期。

中国学界是认同“轴心时代”说法的，将礼制的出现视作中国文明“轴心突破”的一个外在标志。“轴心突破”不仅能合理解释中国文明的性质，也能解释中国思想史为何起源于西周“王官之学”，还能解释为什么早期思想在这里形成了事实上的断层和突变。学者余英时所持有的观点最为典型，他认为源于巫觋的旧礼制被周公的礼制所取代，是“轴心突破”的关键，标志着人文理性在和原始迷信的斗争中取得了胜利。他说：“三代以来，不断‘损益’的礼乐传统为轴心突破提供了一个具体的历史场所；儒、墨、道三家的创始人都自礼乐传统中来，而对当时‘礼坏乐崩’的状态则同有‘是可忍孰不可忍’之感。因此他们不但各自提出如何更新这一传统的构想，并且以此为起点发展出互补相同的系统学说。这是中国‘轴心突破’的展现，也是中国哲学性思维的全面而又系统的发端。”

那么在“轴心突破”中形成的中国文明的理念内核，也就是雅斯贝尔斯的“精神取向”、斯宾格勒的“关于世界的概念”、福柯的“话语形式的总体关系”具体是什么，显得极为重要。它直接影响了中国文明后续的发展形成，对于我们追寻理性方式而言也至关重要，因为它包含了中国文明开创者们最初的“意欲”。

余英时引用庄子的话“道术将为天下裂”，认为中国文明的理念内核是“天”。

关于“天”的来源，余英时认为这个观念存在于旧的巫觋传统之中。“早期礼乐是巫的表象”，他认为殷商时期有文字记载巫觋传统是建立在“天”观念的基础上。他解释说：“我的基本论点是：地上王‘余一人’或‘天子’通过巫术的政治操纵，即巫师所具有的祭祀和占卜之类的通神，独占了与‘天’或‘帝’交流的特权。”“‘余一人’通过巫的祭祀方式垄断与

‘天’或者‘上帝’的交通，早在三代之前便已开始了，而后来的‘天命’的意识似乎也在萌芽中。”显然，余英时认为巫觋传统中的“天”具有久远的渊源，在“轴心突破”之后仍然沿袭下来，并且被人文理性重新诠释。

“轴心突破”在思想史学者葛兆光看来有另外一种诠释的方式。他可能意识到了中国思想史始于西周的说法是存在争议的。在他的《中国思想史》中，为了避免传统思想史起点问题上的突兀，他不但将思想史的起点向前延伸到远古，而且将思想的范围拓宽，涵盖了一般的知识和信仰。他认为远古时期人们所掌握的宇宙天象知识，在思想上形成了某种固有的观念。特别是其中关于中央和四方的观念，不但在日常生活的实际事务中用到，还用于一些重要的宗教和政治场合，如“明堂”“圜丘”“封禅”“郊祭”等。这些知识对后来形成的人类社会的秩序起到关键的作用，是“王官之学”的前身和背景。

关于商时期巫觋礼制的形成，葛兆光将其解读为人们对于知识秩序化的结果。他认为在这一时期，人们在对于外界认知的思想努力表现为对宇宙事物的秩序化。具体来说有三个方面：①对宇宙神秘力量的秩序化，体现在掌管各个自然领域的神灵的出现以及相应的对其的祭祀；②用祖先崇拜和王权结合的方式对人类社会进行的秩序化；③用各类祭祀和占卜对实际知识进行的秩序化。在这样的解读之后，巫觋礼制就可以在“知识”的背景和西周的王官之学对接。这样的解读不但解释了周公礼制之前的思想和秩序的来源，也使中国思想史变得连贯了：周公的制礼作乐只不过是再次对现有知识重新进行的秩序化罢了。

在这个过程中，“天”始终都处在思想体系的中心，“天”在秩序化之前是一种具有终极性质的“知识”，之后成为“终极依据”。他认为具有“终极依据”属性的“天”，是中国思想体系的逻辑起点。葛兆光也引用庄子的话“道术将为天下裂”，认为对于中国思想学术而言，“道”是最基本的，但根据“天不变道亦不变”的说法，所以“天”是比“道”更基本的，是中国文明的“终极依据”。

六

笔者认同“天”是中国文明的核心观念这个结论，但在“天”的来源问题上和上述两位学者看法不同。无论“天”是来自巫觋传统还是上古时期的知识，都是站在无神的立场上看待问题的结果。众所周知，商周之际，中国在文化上整体转向了世俗，这种变化带来的影响，在本书的第二编中将会

进行详细分析。对于思想者而言，宗教和无神论是两种完全不同的思想空间，知识的性质、逻辑等也都完全不同。例如在无神的语境下，纯粹客观的“知识”是“实然”性质的，根本无法滋生出社会道德和政治伦理等“或然”层面上的意义。因此，如果“天”最初是关于宇宙的客观知识，那它就绝不可能萌生出“天命”这样的含义。反过来说，如果“余一人”祭祀的对象是宗教意义上的“天”，那么“天命”这样的概念也绝不会等到千余年之后的春秋时期才萌发出来。只有在神学的语境下，无神论者心目中的“客观”的“知识”才能在神学逻辑下滋生出超验的伦理和道德。人类历史上没有一个建立在纯粹经验知识基础上的政治制度。在中国，历史上的王权即便在世俗化之后，也还具有“君权神授”的宗教性质，它不可能从纯粹的客观知识中演绎出来。

在宗教体系中，知识和思想都是作为信仰的组成部分而存在的。世俗化带来的语境上的转变，使很多裹着宗教外衣的思想题材（特别是一些带有终极性的）和属于宗教的“知识”在商周时期的世俗化过程中被丢弃或曲解。很多原本在当时宗教语境下才能正确理解的术语，例如“天”“天罚”“三正五行”“德”等被世俗的观念重新诠释之后，不但问题的性质改变了，“思想”也被导向不同的地方。上述对“天”“天命”的疑问只不过是世俗化过程中被大量曲解和混淆的问题之一。

世俗化还改变了思想和行动之间的关系。原本属于宗教的思想和知识，被从宗教语境中剥离出来重新诠释之后，就成为一种纯粹的学术性质的东西，原先作为信仰对于行动的支配力就丧失了。在世俗化之后的思想和思想史中，很多思想与思想者的行动无关，思想和人们行动之间的关系也不是思想史学者们必须考虑的问题。在旧的巫觋时代，礼制之所以对人们的行为具有强制约束力，是因为信仰和行为之间的这种关系。因此，考察礼制的演变以及过程中的观念变化必须回到宗教语境，信仰和依附在信仰上的仪轨，两者是不可分离的。殷商时期的巫觋礼制本质上是宗教仪轨，周初的礼制也有一套相应的神学作为基础。但世俗化之后，宗教在思想上成为荒谬之说，将礼制从宗教中剥离出来之后，礼制也成了无源之水。因此，世俗化之后人们对历史的解读不可避免地出现了偏差。例如，在如何看待“轴心突破”问题上，余英时认为突破发生在西周，而葛兆光的意见则不同。葛兆光说：“我一直有一个根深蒂固的观念，就是殷商其实是中国知识思想与信仰的主流，而周朝本来是西隅小邦，后来的发达只不过是继承了殷商的文化。”这意味着周公制礼作乐中的精神要素在殷商时期就已经存在，就藏身于巫觋传统及依附在其上的旧礼制之中。这也意味着如果中国存在“轴心突破”，那它发生的时间还要更早，在巫觋传统出现之前。

忽略语境上的偏差，将远古时期的“天”——无论是宗教的还是知识性的——按照无神论的理解，并作为中国文明内核的精神取向或者终极依据时，语义上的曲解及由此给思想体系的构建带来的影响是一个不能忽视的问题。

巫觋礼制的核心观念是殷商人的“上帝”，周礼的核心观念是“天”，而且人们已经知道“天”是在商周时期的宗教变革中由“上帝”转变而来的。在宗教中，“至上神”身份改变是一件惊天动地的大事，但在中国思想史中被无神论者轻描淡写地一笔带过。“至上神”的转变给观念世界带来怎样的影响这个问题被忽视了。这不是疏忽，而是世俗化之后文化立场的转变让这个问题从人们的眼里消失了。无神论者不可能回到宗教的立场对“天”进行神学上的思考。而对“天”本身思辨的缺失，是中国思想体系的一个显著的特征，中国思想学术体系中几乎每一个特征都与此相关。

回到问题的核心：“礼制”中体现了怎样的梁漱溟所说的“意欲”，或者汤因比说的“人类的目标”和“实现目标的方法”？按照笔者前面的逻辑，核心观念中包含了文明缔造者们最初的意欲。如果我们打算在“上帝”和“天”的观念中寻找商汤周公最初的意欲，就会发现在世俗化的语境中，从核心观念“天”逆向探寻原始“意欲”的路径实际上已经被堵死了。因为在世俗化之后，“上帝”和“天”已经成为一种哲学上的抽象存在，隐藏在神话和神学思想里的意欲已不再可见。因此为了探求隐含在“上帝”和“天”中的意欲，我们必须回到宗教的语境。

七

在人类社会的早期，人类的知识和观念的绝大部分是以一种被称为“原始宗教”的形态出现的。原始宗教由某种信仰和与这种信仰相关联的膜拜仪式构成。其中信仰包含了人类关于自然的知识和对自然的理解，膜拜行为则包括禁忌、祭祀、祈祷等广义上的仪轨。宗教是人们对宇宙万物、生命意义、社会秩序等人类生存所面临的问题的思考和探求的结果，这些构成了一个思想体系，在神话故事和复杂的祭拜形式的包裹下，以宗教的形式体现出来。在人类社会，宗教既是知识，也是信念、法律；既是个人行动的支配法则，也是把社会组织起来的组织原则。宗教不但构成了人类的观念系统，而且通过仪轨成为人类生活的指导原则。从这个意义上讲，原始宗教是人类早期社会“理性方式”的表现形式。正如我们在考察其他几个古代文明的“轴心突破”时，无论是希腊的先哲、犹太的先知还是印度的僧侣，都以各