

古典文学与华夏民族精神建构

西周礼乐文明的精神建构

◎刘扬忠 蒋寅主编 · ◎李山著

河北出版传媒集团
河北教育出版社

西周礼

构

◎刘扬忠 蒋寅主编 ◎李山著

图书在版编目 (CIP) 数据

西周礼乐文明的精神建构/李山著. --石家庄:河北教育出版社,
2014.12 (古典文学与华夏民族精神建构/刘扬忠, 蒋寅主编)
ISBN 978-7-5434-9844-0

I. ①西… II. ①李… III. ①礼乐—文化—研究—中
国—西周时代②中国文学—古典文学研究—西周时代
IV. ①K892.9②I206.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第011180号

丛 书 名 古典文学与华夏民族精神建构

丛书主编 刘扬忠 蒋 寅

书 名 西周礼乐文明的精神建构

作 者 李 山

策 划 张晨光 王书华

责任编辑 王艳荣

封面设计 牛亚勋

出版发行 河北出版传媒集团

河北教育出版社 <http://www.hbep.com>

(石家庄市联盟路705号, 050061)

印 制 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本 787mm×1092mm 1/16

印 张 28.5

字 数 451 千字

版 次 2014年12月第1版

印 次 2014年12月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5434-9844-0

定 价 68.00元

版权所有, 翻印必究

目 录

第一章 殷周之际的精神革命/001

第一节 “敬顺天时”：上天信仰的远古起源/001

- 一 殷商已有上天信仰的推测/002
- 二 “绝地天通”：“五帝”时代的精神革新/004
- 三 甲骨文中主赏罚的“帝”/011
- 四 殷人的祖先崇拜/017

第二节 成师祭天：“懿德”的高扬/019

第三节 新天命观下的精神格局的开拓/033

- 一 “天命”观念三义/033
- 二 “殷鉴”意识/038
- 三 “天下”与“四方民”/040
- 四 政制多元的大智/044

第二章 作为“精神变革”组成部分的周初“大武” 乐章/048

第一节 《大武》乐章之还原及演出时地之推测/048

第二节 《大武》乐章中“德”对“暴”的消解/058

第三节 《大武》：中国诗歌记忆的开端/062

- 一 关于“六代之乐”/063

二 “六代之乐”的内涵/066

三 《大武》乐章：“六代之乐”的结束和“三百篇”时代的
开始/070

第三章 周人的气质/075

第一节 “惟土物爱”的俭朴习性/075

第二节 农夫本色/083

一 神圣化了的农耕/083

二 《无逸》中的农耕政道/086

三 农耕造就的民性/093

第三节 族群生活的开放与凝聚/097

第四章 西周大封建与王朝社会整体精神倾向的造成/105

第一节 共命运、尚传统的社会意识/105

第二节 社会精神的三大和弦/116

一 “书、别”之和/116

二 族姓之和/125

三 家、国之和/129

第三节 “单线索社会”下的贵族精神/140

第五章 “大风纹”的时代/155

第一节 殷周两大人群的融合与广泛的文化吸收/156

第二节 礼仪的新变/173

一 前人的相关研究/174

二 礼乐变革的大致勾勒/179

第三节 从“饗饗”到“大风”/190

第六章 大祭列祖，将祖先还原为创造历史的英雄/206

第一节 中期大祭祀祖先的两个中心/206

第二节 祖宗：从鬼神到英雄/213

第三节 历史主体精神之彰显/219

第四节 “帅型祖考”意识的涨起/231

第七章 编修史籍，缔造深广的精神传统/236

第一节 “虞夏书”：确定人文精神传统的开端/238

第二节 “德治”理想的模型/252

第三节 “周书”的编修：重彰周公之德/260

第四节 “商书”：在“威”与“德”之间/273

第八章 语言文学的丕变与礼乐精神的特征/280

第一节 语体上的显著变化/280

第二节 新精神下的文体变革/286

第三节 视点迁移：新精神视野下的文学境域/294

第四节 文化变革的结果：礼乐文明的圆成/302

一 礼乐：文明进步的产物/303

二 礼乐：耕种“人情之田”/308

三 追求和谐的基本精神/311

四 礼乐：一种展现形态的“审美秩序”/312

第九章 西周宣王时期社会危难下的现实精神迸发/318

第一节 征战与诗篇创作/318

一 两个方向上的边地战争/318

二 战争与诗篇的创制/324

第二节 战争诗篇中的礼乐精神/330

第三节 拥抱生活的现实精神/340

第十章 “王纲”解纽时代的抗议与思考/352

第一节 纲维解纽：贵族精神全面衰败/353

一 三大社会纲维的解纽/354

二 败坏之由：物欲的腐化/359

第二节 天命观念之再扬/363

一 天命信念未曾动摇/363

二 以“上天”为制高点/367

第三节 历史断裂处站立着的人/375

第四节 “谏”与“歌”的背后：原始民主/382

一 “谏”的背后/382

二 “天听自我民听”/388

第五节 史家与诗人：新精神洪流的发端者/393

附录一 《尚书》“虞夏书” 三篇著作年代考/400

第一节 新思路的提出/400

第二节 《尚书·吕刑》确为西周穆王时篇章/403

第三节 《尧典》年代的确定/406

一 在《尧典》与《吕刑》之间/406

二 《尧典》与西周中期铜器铭文对读/412

第四节 《皋陶谟》和《禹贡》的著作年代/415

一 《皋陶谟》的著作时间/415

二 《禹贡》的著作年代/418

附录二 《尚书》“商书”、“周书” 的编纂/424

第一节 《尚书》“商书”、“周书” 的编纂/425

第二节 编修中的加工与改变/436

第三节 附谈《逸周书》的几篇西周文献/439

附录三 大小盂鼎年代“康王说” 质疑/441

天命观念，是中国古代思想的地平线，有支撑全局的作用，因而它的形成是古代精神史上的大事。新的天命观念形成于殷周“剧变”之际。对这一重要的精神变革的历史事件的讨论，近代以来可谓汗牛充栋。可是，仍有继续讨论的余地。

在本章里，将结合传世文献和最新的考古发现，探讨以下问题：殷商时期对上天信仰的情况如何？其渊源何自？经过一番变革的新天命信仰的观念如何？所带来的新的精神现象如何？

第一节 “敬顺天时”：上天信仰的远古起源

殷周之际精神革命的核心，是改造过去的上天信仰。所谓“过去的上天信仰”，是指那个自远古新石器时代以来形成的，其主要内涵为敬奉四时运转、云行雨施以及可以降生人类各种自然灾害的“上天”的信仰体系。在这样的信仰中，上天代表的是偏于自然的宇宙总体秩序。甲骨文资料表明，殷商时期对上天的敬奉，还颇为明显地延续了这样的古老信仰。然而，到武王克商、西周创立的若干年内，^①

① 讨论殷周之际精神变革的主要资料是依据《尚书》、《诗经》和金文三者的部分相关资料。金文中属于西周早期的材料大部分有前辈学者的研究成果可用，《诗经》中的资料则需要新的年代考究。对此，本书附录部分有关于西周诗歌（主要是“雅颂”部分）的制作年代考证文字。这里主要想说的是，若以金文所显示的西周数百年语体流变为标准衡量今天所见《尚书》可信的篇章，可以发现，《尚书》中所谓“周初的诰命”，其中大部分都很可能是西周中期亦即从周穆王到懿王、孝王这段时期重新加以编修的。就是说，到西周中期史官或者其他相关人员曾对西周早期“谈话记录”的档案文献，进行过一次整理，使其成为主题集中意义完整的篇章。这样看法的主要根据是，西周早期的《尚书》篇章中，使用了一些西周中期才开始流行的语词。对此，本书附录部分附有考据文字。于是，由此产生一个问题：《尚书》中一些天命观念的说法可能是后来编修时掺入的。然而，何者为当时既有，何者为后来所加，据现有的材料还不能彻底搞清楚。因此，有两点需在此说明：一是在使用《尚书》相关文献时必须加小心；二是为了稳妥，应当把这场“精神变革”所发生的时间段落，做延长时段的理解。就是说，它不是在三五年、十几年完成的，而是在几十年的时间中完成的。

以少胜多、以弱胜强的周人开始在“上天”的含义里加入了新的精神因素：上天不仅云行雨施、降灾降福，它还主宰着人间历史的兴衰，而且还是“德”的降命者和“德”的判断者。

现在，就让我们由近及远地观察这一变革的发生过程。

一 殷商已有上天信仰的推测

讨论殷纣之间的精神革命，首先面临这样的问题：作为天命崇拜的对象的天”起自何时？

研究“天命”问题，可利用的资料有两个方面：一是传世的文献，主要指保存在今本《尚书》各篇；二是近代出土的甲骨文和金文。单看传世文献，“天命”观念根本就不是商周之际周人的创造，因为在《尚书》那些记录夏商历史的文献里，“天”、“天命”的观念就已经存在了。然而，甲骨文研究的结果并不支持这样的看法。多年来的研究，有一种看法应是可以接受的，即《尚书》中“虞夏书”和“商书”中出现的与周人“天命”观念相同的内容，要么是这些文献在周代流传过程中被改写或增添，要么这些文献本来就写成于周代史官之手，所以，都明显带有周人式样的“天命”论色彩。^①《吕氏春秋》载夏商之亡“太史令终古出其图法乃奔如商，殷内史向贄载其图法出亡之周”，此即所谓三代叠兴，图史不坠。《尚书》中所保存的夏商史料，很有可能是这些“奔如商”和“亡之周”的史官或其后人，在新王朝借鉴历史的要求下写成文字、著于竹帛的。商朝的史料在辗转之间，自觉不自觉地加入了周代观念和用语，也是很自然的。

20世纪30年代，郭沫若发表长文《先秦天道观之进展》，认为虽然殷代已经有至上神的概念，但卜辞称至上神为“帝”、“上帝”，绝不曾称之为“天”，以“天”指至上神的用法直到殷周交际之时才出现。因此郭沫若认为：《尚书》中的《微子》、《西伯戡黎》、《高宗彤日》、《盘庚》、《汤誓》以及《礼记》之《大学》、《缁衣》各篇所引《太甲》，《孟子·万章》篇所引之《伊尹》，《墨子·兼爱》所引之《汤说》等《尚书》佚篇出现的“天”

^① 顾颉刚、刘起钎《尚书校释译论》第二册，中华书局，2005年版，第955～965页、第1067～1070页。

的字句，都不能信为殷商原作。^① 陈梦家在《殷虚卜辞综述》中也认为：“卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的。”^② 对此也有异议。如何炳棣、董作宾等就认为，甲骨文因其为特殊的占卜文字，所以诸神的名号是统一的，不能因为甲骨文未见上帝观念，就否认殷商有上天的信念。^③

那么，殷人是否有上天的信仰呢？笔者的看法是有，而且要证明这一点并不困难。因此，需要说明的不是殷商人有无上天信仰，而是他们上天信仰的内容与周人有何不同，来历如何。

为什么说商代有“上天”信仰呢？证据就是《尚书》及《逸周书》中可信为周初文献的几篇诰命之辞中。例如《逸周书·商誓解》，记载的是周武王在灭商后数日内对殷商之民的讲话，是较为可信的周初文献，^④ 因而可以从另外一个角度为商代已有上天信仰提供证据。在这篇文献中，周武王向殷商遗民突出表达了这样的意思：周人剿灭商纣实出天意。在这份不太长的文诰中，十七次提到“命”、“大命”、“天命”。此外，周公在此后数年之内发布的《多士》、《多方》这些主要以殷遗民为听众的陈告，同样屡次以“天命”解释商之所以亡与周之所以兴。据此，可以做这样的设问：如果商人没有任何对上天的敬畏，那么，周武王和周公一口一个“天命”的讲话，商遗民如何能听懂？周人的口含天宪，又如何能起到恐吓、说服的作用？因此，若相信这些周初各文诰的真实性，就必须承认商人对“天”早有敬畏。

可是，我们不能因为商人听得懂，就一定说商人的天命观念与周人新的天命观念贴合无间。从出土的甲骨文及传世文献如《盘庚》、《微子》等，都不能得出这样的结论。那么，商人的上天信仰内容为何？起源何自？是不能不问的。幸运的是，在今天，回答这样的问题已经有了一些考古发现作为依据，这就是2003年在山西襄汾陶寺发现的迄今为止世界上最早的天文观察台。它使我们考察存留于古代文献中的关于上古时代的上天信仰，有了可靠

① 《郭沫若全集·历史编》第一卷，人民出版社，1982年版，第581页。

② 陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年版，第562页。

③ 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活·读书·新知三联书店，1996年版，第161～162页。

④ 这篇文献也可能经过了中期的加工整理，但是，加工整理不能尽弃其基本内容。

的参照。有了它的发现，可以更好地理解《尚书》、《国语》文献中的“绝地天通”究竟意味着什么，殷商人对上天信仰的渊源、内涵究竟为何。

就让我们从古老的“绝地天通”说起。

二 “绝地天通”：“五帝”时代的精神革新

在“先秦”这一尚无固定时间上限的大时期里，按记载，在精神信仰上曾三次大的变革，殷周之间的变革还只是其中的一次。最古老的一次是“绝地天通”，最晚的一次是阴阳家“天人感应”观念的出现。此处相关的是前两次，要全面理解殷周之际的精神革命，必须涉及世间更古老的“绝地天通”。

“绝地天通”的说法最早见于《尚书·吕刑》篇，曰：

苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜。爰始淫为劓、刵、椓、黥，越兹丽刑并制，罔差有辞。民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不幸，报虐以威，遏绝苗民，无世在下；乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棐常，齔寡无盖。

大意是说：苗民用刑杀的办法对待民众导致天下大乱，人心不古，于是“监民”的“上帝”为惩治苗民，命重、黎“绝地天通”，以安定天下苍生。至于如何“绝地天通”则语焉不详。后来《国语·楚语下》记载楚昭王读《尚书》这一段，问大臣观射父说：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”观射父回答：

非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、

牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。其在周，程伯休父其后也，当宣王时，失其官守，而为司马氏。宠神其祖，以取威于民，曰：“重实上天，黎实下地。”遭世之乱，而莫之能御也。不然，夫天地成而不变更，何比之有？

从上面这段文字可以看到如下几点：第一，观射父认为过去曾经存在过一个宗教秩序良好的时代，后来出现混乱。混乱的造成是由于“九黎乱德”，于是帝颛顼实施“绝地天通”，重新恢复旧有的人神秩序。就这一点而言，观射父所说的似乎是颠倒了的历史。文中所说的“民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质”，描绘的其实是远古时代的神灵信仰的一般图景：人皆可以通神，并没有专职的神职人员，也没有垄断的神权，各种宗教信仰因人群的不同而纷繁复杂。因此，所谓“九黎乱德”可以理解为原始以来宗教状态行将结束时产生了混乱，从而引发新的变革。第二，颛顼的“绝地天通”，实际是建立一种更高层次的宗教，设立专门神职人员掌握神事活动，具体说就是“南正”和“火正”两大神职的设立。“南正司天以属神”，韦昭注：“属，会也，所以会群神，使各有分序，不相干乱也。”据此，所谓“属神”，就是负责解释所祭之神的先后次序及祭礼轻重等事宜。“火正”，韦注：“唐尚书云：‘火’当为‘北’……《周礼》，则司徒掌土地民人者也。”按，韦昭对“火正”的解释殊嫌笼统。实际上，“火正”或曰“北正”，就是

事神活动中负责协调参与祭祀人群秩序的官员，以此，火正（或北正）在后来就变成“司徒”，有了“掌民人”的职权。第三，观射父说：“三苗复九黎之德，尧复育重黎之后，不忘旧者，使复典之。”就是说，颛顼“绝地天通”的革命将乱德的“九黎”打倒了，但到尧在位时又接受了那些自新的“三苗”，并使其充任天地神祇的祭祀工作。关于这一点，在后世的神事活动中似乎可以看到这些被重新接受的“九黎”的影子。在古代祭祀中，向神献祭的是一些人；负责祝祷、礼仪之事的是另一些人。前者是祭祀中的主人，而后者则是祭祀中的专业人员。如在《诗经·小雅·楚茨》这首诗篇中就有“工祝致告”之句，是说“工祝”将神对主人祭祀的满意、赐福转告给主人。工祝的工作还不止于向人传达神意，祭祀中祷告之事也归他们负责。《周礼·春官·大祝》记载：“大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞……掌六祈以同鬼神示……作六辞以通上下、亲疏、远近……”这就是说，自从“绝地天通”之后，祭神中一切礼仪祷告之事就专归于“祝”了。至于“宗”，《国语》和《左传》载鲁文公将僖公灵位升在闵公之上，成其事者即鲁之“宗”，与《国语》此处所说“宗”的职守大体一致。

“绝地天通”的事大体如上。可以肯定的是从那时起就有了专门“南正司天以属神”的神职。于是，有的学者根据这一点推测那时就应该有了对上天的信仰，如任继愈先生在其《中国哲学发展史》（先秦卷）一书中就认为：至上神的观念并非始于殷商，而是可以远溯到传说中的五帝时期。^① 证据就是帝颛顼“绝地天通”地设立“南正”。但是，“南正以属神”中的神就一定是“至上神”？天上被“司”的神是一个还是一群？他们性质如何？这都不是仅凭现有《国语·楚语》的记载就可以直接论定的。关于“绝地天通”，任继愈之外，徐旭升先生在其《中国古史的传说时代》里对“绝地天通”也有详细论述，他提出了一个新颖说法：所谓“绝地天通”，除设立神职人员外，还伴随着一种“封山”行动。^② 古人相信在高山上可以与神交通，所以“绝地天通”要落实，就得封山。

对“绝地天通”是否理解到这样的地步就可以了？笔者以为绝不这么简

① 任继愈《中国哲学发展史》（先秦卷），人民出版社，1983年版，第84~86页。

② 徐旭升《中国古史的传说时代》（增订本），文物出版社，1985年版，第83页。

单。假如真的“封山”了，那也就真如鲧治水的“堵”，违逆民意是难以奏效的。远古的宗教改革，一切新制的实施并且能够持续，一定得给民众带来精神和物质上的益处。就是说，新的“绝地天通”，在设立高级专门神职和封山之外，还应该有更积极的内容。了解这更积极的内容，对于在殷周精神革命之前，古人上天信仰的内容究竟为何，才可以看得更加清楚。那么，新内容是什么呢？回答是：建构更先进的天文历法，指导农耕生产。对此，笔者在《先秦文化史讲义》中有较详细的讨论。为避免雷同，此处只转叙其大意如次：

各种文献显示，与帝颛顼有关，有一个神秘的建筑就是“玄宫”。关于“玄宫”究竟是何等的建筑，从保存在《管子》的《幼官》、《幼官图》（“幼官”实即“玄宫”两字之伪误）两篇文献中，可以得其大意。简单地说那是一座“敬顺天时”的帝王建筑。建筑由“五方”构成，东西南北四“方”加一个“中方”即中宫，合起来就是“五方”。更有意思的是，“中方”而外的四方分别对应的是春、夏、秋、冬四季。每个“方”中有若干以“十二”即十二天为单位的节令安排，算一算每一个“方”中所含的“十二”之数，竟然是东：12×8；南：12×7；西：12×8；北：12×7；合计就是30×12共360，加上中方图“数用五”的5，其数为365，正好是一年的大致天数。很明显《幼官》和《幼官图》其中竟含着一个以“十二”天为时间单元的远古历法！而且，从它还没有以日月天象作为划分年月的标准看，要比《史记》和《尚书·尧典》中记载的一年十二月的历法古老而原始。同时，它还与今天彝族保存的古老历法多有相似。笔者推测，这古老的历法“图”，先保存在作为五帝之一的舜的后代陈国，到春秋初期由陈公子完带到齐国，至战国初田陈篡齐之后转写成文字，见收于《管子》。

本着同一思路去看《史记·五帝本纪》，说颛顼“载时以象天，依鬼神以制义”。“载时以象天”不正说的是帝颛顼的历法活动吗？还不仅是帝颛顼，黄帝以下的“五帝”无一不与追求历法准确有关：《史记》说黄帝“顺天地之纪”，“旁罗日月星辰”；说帝喾“历日月而迎送之，明鬼神而敬事之”；说帝尧则更是“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”。而尧的活动记载亦见于《尚书·尧典》。实际上，“钦天”、“历象”和“授时”正是隐含在“五帝”宗教活动背后的一条重要的文化线索，也是贯穿于漫长的远古时期的精神

线索。

对这远古时期的重大线索，近年考古的重大发现提供了坚实的证据，这就是山西襄汾陶寺遗址的发掘和发现。考古学工作者在这里发现了迄今为止最古老的天文观象台。古天文观象台总体上面向东方，由三层夯土台构成。最上一层的夯土台上的东部半圆边缘，自东北向东南分布着许多夯土柱痕迹，柱与柱之间形成缝隙。专家认为这是观测日出的测缝。专家根据观象台第9号、10号夯土柱间的缝隙遗迹进行模拟观测，证明两夯土柱之间的缝隙，正是“冬至”日的测缝；另外的东3号缝的缝隙，为“大寒”的测缝。^①考古遗址显示的对天文历法的追求，与《尧典》、《五帝本纪》所记尧曾派羲叔、和叔等四人到东、西、南、北四地观测一年四季春夏秋冬四个至点之事，在精神上有高度的一致。而且，不论是根据天文学的推测，还是根据碳14的测定，陶寺遗址的年代都与传说的尧舜时代吻合。^②

这真可谓伟大的学术发现！过去人们对《尧典》命“四叔”以“四中星”观测四季至点的记录的怀疑可以大大松扣，或者说，即便陶寺的发现尚不能与《尧典》所载观测“四至”的内容一一相符，也可以证明，在新石器时代即将结束的年代里，先民们就已经获得更加准确地把握时令的完全可以称为那个时代“高科技”的观测手段了！可以不相信《尧典》的具体内容，但《尧典》所明示的尧舜时期——与陶寺遗址年代相若——追求准确的天文历法以指导农耕生活的文化精神，则是不可怀疑的。“五帝”时代一道关乎文明进步的精神线索因此而越发彰明于世。“绝地天通”的宗教革命的精神内核，是古人建立天文历法以指导农耕实践的文明追求。这个线索贯穿于整个五帝时代，或者说是史前的远古时代。

这样的精神内核是被宗教的狂热的表象包裹着的。不能指望在那样古老的年代，先民的天文历法活动就可以做到像以哈勃望远镜观天象时代那样科学和冷静。不要忘记这样一个与中国文化发祥、发展性命攸关的基本事实：中华文明诞生于一个大陆性季风气候区域里。胼手胝足的先民，是在四季不间断地变换着的春夏秋冬气候环境里，开辟鸿蒙创造着农耕文明的生活。在

① 宋建忠《龙现中国——陶寺考古与华夏文明之根》，山西人民出版社，2006年版，第40页。

② 宋建忠《龙现中国——陶寺考古与华夏文明之根》，同上，第42页。

那荒远的时光里，在人类文明初创的弱小时期，来自大自然的严寒酷暑、冰雪风霜，雷霆暴雨，以及春暖花开、风光景明，给先民的生命震撼，对先民的心灵和精神强劲而深刻的雕塑，是今天衣食有靠、冷暖可控的人们难以真切体会的。然而，也正是在这原初生命的震撼和雕塑中，一个民族所特有的精神，他对世界的体认方式、情感样态以及处世的原则等等的基型得以孕育。万分的幸运，考古发现使人可以看到七八千年前先民留下的遗物，得以观察大自然给先民心灵深处留下的深刻而鲜明的痕迹。在仰韶文化的彩陶作品上，花朵、鱼、鸟之类的图案反复出现，姿态各异。花朵的开放是有时令的，大多数的鸟类也是季候性的，《夏小正》“九月遘鸿雁”中颇具诗意的景象，也是先民据以判断时令的“物候”。彩陶盆上画的鱼，虽也有按季节洄游某地产子的，大多数可能较为固定地生活在某一水域区间里。但是，鱼可能固定，以鱼为食的鸟儿则多有季节特性。在仰韶彩陶的图画上，不是常见鱼鸟相伴的图景吗？《诗经》三百篇开篇第一首“关关雎鸠”的“雎鸠”，这一以鱼为食的鸟儿，参诸《左传·昭公十七年》所载郯子“以鸟为官”的说法，很明显也是食鱼的候鸟。诗篇是在说：雎鸠开始在河洲捕鱼了，该是婚嫁的时节了。比兴的诗句中，无意识地显露着与生存方式相关的“时令”，在古人精神深处的印迹是多么深刻！

到大汶口、龙山文化时期，先民对于时令的追求又有了新进展。大汶口、龙山文化区域如下的图案屡有发现：。它是什么呢？有学者称之为“文字画”，又有学者将其读作“炅”，强调了它的光芒四射。若要笔者说，它就读“时”，“时令”的“时”！整个图画，强调的是太阳冒出山顶尖的那一刻。但是，这里还有一层意思，古人眼中的太阳，不像我们今天的理解，古人认为太阳是一种神鸟。古语中的太阳不是称为“金乌”吗？神话中不是有“踆鸟负日”的传说吗？所以，在太阳冒出山尖的那一刻，古人在远远的太阳下面画上了月牙状的大翅膀，明示出太阳是飞上山头的！^①而且，古代观测太阳运动特别是日出，总是以山峰为参照的，日出的山峰不同意味着不同的时节，古人正以此确定历法。这一点，征诸文献，有《山海经》为证；见

① 王大有《龙凤文化源流》，北京工艺美术出版社，1988年版，第43页。又，王永波、张春玲《齐鲁史前文化与三代礼器》，齐鲁书社，2004年版，第118~125页。

诸考古，则又有山西陶寺天文观象台的发现为证。^① 古人确定时令的“高科技”不像今天这样冷静，从屈原《九歌·东君》迎接太阳初升时刻的诗篇里，可以深切感受古人“敬天时”的狂热：“緼瑟兮交鼓，萧钟兮瑶簫。”有的学者将这种对太阳的崇拜看作是“太阳神崇拜”或“光明崇拜”之类，都是似是而非的意见，因为他们模糊了焦点。先民固然崇拜太阳，但与其说是崇拜太阳本身，不如说是崇拜太阳所代表的宇宙运行秩序。即以屈原《东君》而言，先民热烈迎接的太阳，只是升上扶桑那一刻的太阳。太阳本身并不是关注的焦点，焦点是一定时刻太阳如所期待地准时升上了神树！诗篇所唱仍是不外乎“历日月而迎送之”。《汉书·郊祀志》载张谭和匡衡合写的给皇帝疏奏说：“帝王之事莫大于承天之序。”这句话最能道出古代先民对上天崇拜敬奉的实质和精神。在上古文献记载中，神事活动不是都讲究时间吗？“绝地天通”时的“南正司天以属神”，不就是“会群神使各有分序”吗？各种记载中天体运行的任何反常错乱，不都是被称之为“灾异”之“异”，并引起极大的恐慌吗？这就是要点所在。古人崇拜上天，当然包含日月星辰，但是，日月星辰所代表的上天的秩序，才是古人宗教活动所敬奉的对象。这便是我国古代上天崇拜显著的特色，一个对应着诞生于欧亚大陆东部季风气候区域里的农耕文明创造要求的特色。天体运行有秩序，才能云行雨施，万物得生。五帝时代的宗教活动，正以此为基点，为核心，为命脉。

天文历法建构的背后是什么呢？一言以蔽之，是农耕文明的昌达。因此，“五帝”时代还有另一条需要发掘的历史线索：不同的族群向一个宗教中心的辐辏。之所以向一个大的宗教中心辐辏，原因很简单，是因为有高度发达的天文历法的人群，农耕文明昌盛，生活富饶，因而对其他弱小人群有着强劲的吸引力。这条线索，也是笔者在《先秦文化史讲义》中在解读《史记·五

^① 宋建忠的《龙现中国——陶寺考古与华夏文明之根》（山西人民出版社，2006年版）第49页对陶寺古天文台遗址恢复性模拟观测日出的情况这样写道：“考古学家假设由北向南的第9和第10宽夯土柱之间的缝隙是用来观测冬至日出的，即当太阳从东边的塔尔山（陶寺东向的远方对应的山头名——引者）升起，光影正好位于此观测缝中间时，这一天便是陶寺先民认为的冬至……2003年12月22日（冬至）实际模拟观测证明，该缝为冬至日出观测缝。”同书36页“在陶寺古观象台模拟观测日出”的彩色图片，太阳和山峰的关系，更是与大汶口“文字画”有高度的相似。实际上以日出于某个山峰的石刻为确定季节的标识，在传世文献如《山海经》中也有记载，其“日月出入于某山峰”云云所说的也是同样的确定时令之事。