



儒学评论

RUXUE PINGLUN (第三辑)

中国人民大学孔子研究院 编



河北大学出版社



儒学评论

(第三辑)

中国人民大学孔子研究院 编

编辑委员会

主 任：纪宝成

副 主 任：张立文 冯 俊

委 员：(按姓氏音序排列)

方国根 冯 俊 干春松 纪宝成

姜日天 林美茂 罗安宪 彭永捷

宋志明 向世陵 杨庆中 张立文

主 编：张立文

执行主编：罗安宪



河北大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒学评论.第3辑/张立文主编;中国人民大学孔子研究院编 — 保定:河北大学出版社,2007.8
ISBN 978-7-81097-196-6

I.儒... II.①张...②中... III.儒家—研究—文集
IV.B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核定(2007)第121144号

责任编辑:梁志林

装帧设计:王占梅

责任印制:蔡进建

出版:河北大学出版社(保定市五四东路180号,邮编:071002)

经销:全国新华书店

印制:保定市北方胶印有限公司

规格:1/32(880mm×1230mm)

印张:11.5

字数:310千字

版次:2007年10月第1版

印次:2007年10月第1次

书号:ISBN 978-7-81097-196-6/B·40

定价:18.00元

目 录

□ 儒学及其传统

- | | |
|----|--------------------------|
| 1 | 1. 张立文：儒教的宗教性问题 |
| 36 | 2. 李东俊：儒家的人道精神和文化交流的方向 |
| 55 | 3. 李祥俊：为道与为学：儒学经学演进的内在张力 |

□ 古代儒学研究

- | | |
|-----|---|
| 65 | 4. 陈学凯：新“仁”和旧“礼”
——孔子思想与春秋社会 |
| 86 | 5. 丁为祥：从绝对意识到超越精神
——孟子对墨家思想的继承、批判与超越 |
| 101 | 6. 桥本敬司：荀子的爱和利的交流 |
| 120 | 7. 高会霞：朱熹仁学宇宙观的建立及其生态价值 |
| 130 | 8. 刘玉敏：论张九成“仁即是觉，觉即是心”的思想及其意义 |
| 142 | 9. 王成儒：许衡论“中”思想 |
| 153 | 10. 黄开国：宋翔凤《论语》学的特点 |





□ 现代儒学研究

- 171 11. 乔清举：论金岳霖对理学理气观的发展
——为什么说金岳霖是儒家系列之一
- 190 12. 向世陵：石峻先生《略论中国人性学说之演变》研究
- 204 13. 杨庆中：论石峻先生的中国哲学史史料学研究
- 217 14. 杨祖汉：当代新儒学哲学理论应有之发展
——对牟宗三先生的哲学理论作一些
思考与省察

□ 儒学的现代性

- 242 15. 周桂钿：儒学的当代价值
- 253 16. 宋志明：浅谈儒学的现代走向
- 262 17. 刘学智：儒家仁学的现代开展何以可能
- 275 18. 李翔海：对儒学现代研究中“时代性”观念的反省
- 285 19. 陆玉林：论儒家文化对构建当代和谐社会的价值
——兼论儒家文化的跨现代问题
- 297 20. 罗本琦
方国根：儒家德治理念与当代中国法治的命运
- 308 21. 权容玉：中韩儒学的现代转型

□ 儒家思想与东亚社会

- 321 22. 林乐昌：张载礼学思想及其对朝鲜南冥学派的影响
- 338 23. 林 坚：儒家思想与东亚共同体
- 355 24. 郑克孟：中国儒家两部经典《四书》、《五经》对越南儒学传统的影响



1. 儒教的宗教性问题

张立文

宗教是一个永恒的研究课题，它随人类之生而生，之灭而灭。尽管其形式各殊，但其实质却一。无论是自然神灵崇拜，还是天神祖先崇拜，不管是制度化的宗教，抑还精神化的宗教，都具有给人以心灵的寄托，精神的安抚，以及安身立命，终极关切的意蕴。

宗教与哲学一样，在中华民族原典文献中并无这个词。但宗与教作为单词已见甲骨、金文，“宗”见《殷墟书契前编》五·八·五，及金文《孟鼎》等，“教”见《前编》五·二〇·二和金文《散盘》等。《说文》：“宗，尊祖庙也。”段玉裁认为，应为“尊也，祖庙也。”《尚书·尧典》：“禋于六宗。”孔传：“宗，尊也，所尊祭者，其祀有六，谓四时也，寒暑也，日也，月也，星也，水旱也。”有尊敬、尊奉祖宗、日月星水旱等，以行祭祀，即尊祭神灵。《说文》：“教，上所施，下所效也。”佛教传入中国后，以佛陀所说为教，佛弟子所说为宗。《字彙·宀部》：“宗，流派所出为宗。”即教的分派，如《正字通》释：“宗，释氏五宗，达摩立六宗。”合为宗教。《景德传灯录》卷13记载，《圭峰宗密禅师答史山人十问》：“（佛）灭度后，委付迦叶，展转相承一人者，此亦盖论当代为宗教主，如土无二王，非得度者唯尔教也。”宗教主即佛教的唯一传人。日本明治12年（1879）小崎弘通在《基督教的学问》一文中使用“宗教学”一词，并把汉字“宗教”作为对 religion 的翻译，20世纪初为中国学术界所接受，为章太炎、蔡元培、严复、梁启超等人所使用。西文 religion 虽各解释有异，但一般是指对超人间力量的信仰与崇拜，其意蕴与中国的“神道”有某种相似，《周易·观·彖传》：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服



矣。”虞翻注：“神道谓五。”《观》卦“九五”为阳爻，为乾道、为天道，它与“六二”的阴爻相对应，为坤道、为地道。“九五”为尊位，为帝，为圣人；“六二”为臣位，为民、为庶人。圣人神道设教，坤民顺从而天下服。这种卦爻的阴阳变易与超人间力量的鬼神相融合，“神道设教”便具有以神教化万民而使之服从的意蕴。李道平《周易集解纂疏》：“神道设教，承盥荐言之，谓祭祀也。《地官·大司徒》：‘以祀礼教敬，则民不苟，是也。’《祭义》曰：‘气也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也；合鬼与神，教之至也……’郑（玄）注云：‘合鬼神而祭之，圣人之教致之，是其义也。’”盥荐之“盥”，是指进爵灌地以降神，此是祭祀盛时，及神降荐牲的活动仪式。

《礼记》诠释了儒教“神道设教”的思想，把对鬼神祖先宗教祭祀活动作为教化之本，“夫祭之为物大矣，其兴物备矣，顺以备者也，其教之本与”^① 阐明祭祀之礼庄严盛大，上下和顺，是圣人设教的根本。为何要如是祭祀？“因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首，则百众以畏，万民以服”。^② 孔颖达疏：“言圣人因人与物死之精灵，遂造制为之尊极之称。”^③ 尊奉鬼神精灵，无以复如，使百官民众都敬畏鬼神，以达万民由敬畏而服从的目标，敬畏鬼神的祭祀活动，也使人获得道德的提升。“崇事宗庙社稷，则子孙顺孝，尽其道，端其义，而教生矣”^④ 这种“神道设教”的宗教活动，把政治、祭祀、教化融为一体并使政、祭、教三权一统，着力把儒教导向宗教化。尽管敬畏鬼神精灵的祭祀宗教活动，能唤起人们的信仰，荡涤其自身的不良行为，

① 《祭统》，《礼记正义》卷 49，《十三经注疏》第 1604 页，中华书局，1980。

② 《祭义》，《礼记正义》卷 47，《十三经注疏》第 1595 页，中华书局，1980。

③ 《祭义》，《礼记正义》卷 47，《十三经注疏》第 1595 页，中华书局，1980。

④ 《祭统》，《礼记正义》卷 49，《十三经注疏》第 1604 页，中华书局，1980。



而提高伦理道德素养，但由于与每个人的切身利益的关联不密切，而缺乏强有力的维系纽带。

我们把日本学者对西文 religion 翻译为宗教看成与神道相似，仅就其对超人间力量的敬畏而言。宗教价值是人的创造性实践活动的虚拟，它已经度越了逻辑和理性的界限，虚拟了在现实中不可能存在而具有逻辑可能性的东西，甚至虚拟了在逻辑上不可能存在的东西。因此宗教作为人的创造性活动，具有度越现实性的虚拟性。作为度越现实性的虚拟性的宗教，并非无价值。相反，人们以为它比现实性的东西对人更有意义和价值。

在现代西方世界，宗教向何处去仍是神学诸派所讨论的热门话题。大体来说制度化的宗教如佛教、伊斯兰教、基督教、道教等。在其自身发展过程中形成了自己的教义、教规、教仪、教团等，具有一定体制化的意义，成为皈依者行为规范和日常生活的准则。作为精神化的宗教，人在物质生活得到相对满足以后，精神生活则是最深刻、最普遍、最永久的需求。这是因为物质生活只能给人以躁动、刺激和肉体的满足，而不能给人以精神的慰藉和灵魂的安宁。从这个意义上说，宗教可以超越自然和自我，而导向终极关切。现代神学家保罗·蒂利希（Paul Tillich）认为：“宗教，就该词最宽泛、最基本的意义而论，就是终极关切（ultimate concern）。”^① 在这里，宗教信仰所探究的是人类精神生活中终极的、无限的、无条件的方面。宗教的旨趣就在于终极解脱、灵魂救济和安身立命，它是对于人世痛苦的关怀，人生福祉的祈求，灵魂迷惘的觉悟。这种终极解脱或灵魂救济，实际是对于没有上帝的上帝，没有天国的天国的信仰。在现代高科技信息网络教学化的虚拟时代，对人来说，宗教的形式已不是最重要的，最要紧的是精神的终极关切、灵魂救济和安身立命。这是因为人有追求自我意识、人生意义与终极存在、终极价值相和合的需要，追求超越自我与终极

^① 《序》，《文化神学》（Theology of Culture, Oxford University Press, 1959）。按：台湾学者有译为田立克的。



关切相和合的愿望，这种需要和愿望的满足，便是宗教的价值。

尽管蒂利希对宗教的这个规定有宽泛之弊和容易与哲学混淆的问题，确实宗教与哲学本身也有着千丝万缕的联系，但亦互相差分。一般来说，哲学的源头是宗教。在《周易》的《易经》中，两者融而为一，到《易传》时，两者才分为二。宗教的定义，随着岁月的变迁，便由自发性、多神性和功利性的自然神灵崇拜，到有经典、有教规教义、有组织制度和宗教神学的至上神信仰，再到宗教的道德化、人文化、心理化的上帝信仰。20世纪以来，神和彼岸的观念被淡化，创造和主宰人间的上帝被忽视，神性即人性的理念被凸显，上帝即至善的观念被加强。宗教的世俗化、人间化的导向越来越增强。正因为人们越来越关注灵魂安顿和精神慰藉的需要，并依据中华民族自古以来对宗教的、神道的体认，我曾把中国宗教规定为：宗教是给出人的精神的理想家园。^①这是基于中国神道与人道、天命之性的神性与气质之性的人性、灵魂的终极安顿与精神的温馨家园、神灵的彼岸与救济的此岸性之间的不离不杂、相对相关性的制约，以及人们敬畏、信仰神灵的终极目的，是为了寻求精神家园的需求，获取精神的宁静和灵魂的生命力的需要，因此，这个规定是与时偕行的。

宗教信仰是人的特殊价值的需要，它与某些只关注世俗生命、社会政治、物质利益层面而忽视终极关怀、精神家园、灵魂安抚不同。宗教问题说到底生从何来、死到何处的生死问题。这是每个人所不可逃避而必须面对的课题。从这个意义上说，只要有人存在，就有生死问题，便也存在宗教问题，而与哲学异趣。

二

撇开体制化宗教之谓宗教的固化标准，以观精神化宗教，换言之，度越西方基督教等为度量一切宗教的尺度，以察中国古代宗教和儒教

^① 见《关于儒家与宗教的讨论》，《中国哲学史》，2002年第2期。



的形相，中国不仅存有宗教的传统，并营造了一个多元宗教共存、共处的和合格局。

作为人类迈入文明门槛标志性的城市、文字、金属冶炼之外，宗教性建筑亦为其列：如良渚文化莫角山、瑶山的“祭坛”，玉琮及其神人兽面，与巫术相关等，存有浓重的宗教意味，也与中华民族远古时的鬼神、生殖、图腾、祖先崇拜相关联。其时宗教观的特色，依据《国语·楚语下》记载：一是“民神杂糅”，有杂糅，所以“民神同位”。同位而不分别，杂糅而无界线，造成“民渎齐盟，无有严威。”民渎神而无敬畏之心，以及“神狎民则，不蠲其为”，神与民狎，神对民便失去了其法则的规范作用。二是“夫人作享，家为巫史”。人人都可祭祀降神，家家都有自己接神的巫师。其结果造成“嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气”。神不降福，谷物不长，无祭品贡神；灾祸频繁，神民都无生气。

颛顼^① 鉴于此，而进行宗教改革。“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。”^②“绝地天通”的宗教改革，就是断绝地上民众与上天天神的相通。颛顼改革措施：一是命令重为南正管理天上诸神，命令黎为火正主管地上民众，这样天神的祭祀和民众接神，有专人管理，断绝民众与天神直接交通的权力；二是由国家任命专职祭司负责神人交通的宗教活动，“在男曰觐，在女曰巫”^③。由他们来制定神的居次、祭位及尊卑先后的次序，并规定祭祀用的牺牲、礼器、服饰等；三是有掌管天、地、神、民、类物的五官，“各司其序，不相乱也。”“民神异业，敬而不渎，”这样民能讲忠实诚信，神有明德降福，百谷生长，灾祸不至，人民丰衣足食，以百物祭献天神。

① 《国语·楚语下》载颛顼“绝地天通”是由于“九黎乱德”，《尚书·吕刑》载皇帝乃命重黎“绝地天通”，是由于蚩尤作乱，两者有异，但《国语》记载详细。

② 以上引《国语·楚语下》，均见《国语集解》卷18。

③ 《国语·楚语下》，《国语集解》卷18，第513页，中华书局，2002。



颛顼宗教改革的意义,从宗教信仰上说,把管理宗教信仰的精神系统与管理民众事务的公共系统分开,“民神不杂”,既有利于维持民众对天神敬畏之心的虔诚,亦有益于天神对民众启示的价值力度;从宗教体制上讲,整合各氏族各自实行的原始巫教,既统一设神职的觐巫人员,各司其序,而不度越,又制定祭祀各种牺牲仪式、礼器、服饰等,而使之体制化;从神职人员的选拔来看,注重有知识、有道德、有才能的人,他们出身于“先圣之后”“名姓之后”。知道祭祀山川的名号,祖庙的先祖,宗庙的事务,昭序的次序,四时生长的作物,祭祀所用牺牲、玉帛、祭服、祭器,及庙主尊卑先后,主祭者位置,祭坛处所等。他们还必须具有“敬恭明神”、“心率旧典”的思想。这样各氏族多元崇拜逐渐向天神、祖先崇拜转变,由“民神杂糅”无序化向“民神不杂”的有序化转换,由祭祀仪式的多样化向体制性的一体化转型,从而开启了中华民族信仰崇拜活动的规范化、体制化。

颛顼宗教改革所开出的天神和祖宗崇拜体制被后代所继承和推行。尧舜时“光被四表”,他们“格于上下,克明俊德”^①。能至于上天下地,即与天神地祇交通。作为氏族融突体统领的尧舜,既能任命专职的觐巫等神职人员,自己也掌握了交通天神的宗教权,并举用各氏族德才兼备的贤人,担当祭祀的宗教事务,使宗族的九族形成氏族融突体的共同信仰,达到协和万邦,黎民和雍的局面。从颛顼到尧舜都举用德才兼备的人,是与其传贤的禅让制相关联,到夏商周三王时,便以自己的政治军事实力把持了国家公共权力,用自己宗族的宗统替代国家的国统,这样,国家体制便由传贤的禅让制被传子的世袭制所取代。如果说五帝传贤的禅让制是与天神、祖先崇拜的信仰相一致,是自然合法的、合理的,那么,传子的世袭制促使了天神崇拜与祖先崇拜的分离,自己宗族的祖先神退出了为自己宗族传子的世袭制的合法性、合理性做辩护的法庭,天神担当了传子的世袭制合法性的依据。

^① 《尧典》,《尚书正义》卷2,《十三经注疏》第119页,中华书局,1980。



世袭王朝打着王权神授的名号，使各宗族团聚在其王权神授的旗帜下，而构成国家融突体。

尽管王权神授突出了天神的权威，但宗族祖宗神也具有能传达、表示天神旨意的功能或能力。并具有保佑和惩罚本族的权力和功能。如作为姒姓后裔的夏启和有扈氏，在甘地发生战争，夏启发表讨伐誓词：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。天用剿绝其命。今予唯恭行天之罚。”^① 由于有扈氏犯了轻慢“五行”自然法则和怠慢放弃正朔大典等政事的两大罪状，天要废弃其大命，现在我奉行天的命令去惩罚他。“用命赏于祖，弗用命戮于社”。^② 完成命令，在祖宗神前受赏，不完命令，则受罚。这就说明，夏启受天之命，讨伐违背天意，轻蔑废弃“五行”、“三正”罪行的有扈氏，逻辑地蕴涵着王权神授的意思。《禹誓》说：“蠢兹有苗，用天之罚，若予既率尔群对诸群，以征有苗。”^③ 苗族动乱，夏禹受天之命惩罚苗族，他便率领众邦诸君征伐苗族，意蕴着替天行道，讨伐“敢行称乱”者。《禹誓》、《甘誓》都说明王权授于天神，而非祖宗神。

王权神授观念的确立，为商汤推翻夏桀政权提供了合法性依据。商汤一方面以“吊民伐罪”态势，痛斥夏桀的暴政，“率遏众力，率割夏邑”，^④ 另一方面以“替天行道”姿态，讨伐夏桀，“有夏多罪，天命殛之”，“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”。^⑤ 夏桀罪恶深重，陷人民于水火，上天命令讨伐夏，商汤认为我不能不完成上天的命令，于

① 《甘誓》，《尚书正义》卷7，第155页，1980，《墨子·明鬼下》引《禹誓》：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。”与《甘誓》同。

② 同上。

③ 《禹誓》为古佚文，《尚书》无。《墨子·兼爱下》引《禹誓》，见《墨子校注》卷4，第178页，中华书局，1993。

④ 《汤誓》，《尚书正义》卷8，《十三经注疏》第160页，中华书局，1980。

⑤ 《汤誓》，《尚书正义》卷8，《十三经注疏》第160页，中华书局，1980。



是他号召人民“尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝”^①，辅助自己，完成天讨伐夏桀的命令。说明了伐夏合理合法性和顺天应人性。

从15多万片的甲骨文字证明，殷人有频繁的宗教活动，他们尊崇敬畏上帝或帝，上帝具有“令雨”、“令风”、“令霁”的能量，“降董”、“降食”、“降祸”的功能，以及战争、政权的胜败兴衰和日常生活的决定管理权，把自然变化、人事祸福、国家政治都统摄在上帝之下。其宗教活动有祭祀与占卜。祭祀有祀天空诸神的燎祭，祭山、地神的瘞祭和祭水神的沉祭及祭祖等。另有占卜活动，以预测人事的吉凶祸福，以便趋利避害。既对已出现的现象进行占卜，如梦占、星占、气象占等，也对未出现的现象进行预测性的占卜，如战争、封侯、筑城等。“帝令雨足年—帝令雨弗其足年”^②，“帝其乍王祸—帝弗乍王祸”^③，“我伐马方，帝受我又”^④。帝“令雨”是为了人民丰衣足食；帝不要降灾祸，保佑在伐“马方”战争中取胜，都要接受至上神帝的命令，祭祀要用牺牲，“寮于东母九年”，^⑤为火祭；“求年于河，寮三牢，沉三牛”^⑥，为沉祭。这是以牛等为牺牲，更有甚者以人为牺牲祭河：“丁巳卜，其寮于河牢，沉嬖”^⑦，“辛丑卜，于河妾”^⑧，或杀人祭神和殉葬：“吉，卅人，大吉”^⑨。

商代，帝作为至上神，赋予了神权价值，即具有社会普遍认可的宗教信仰及其文化价值，商汤代夏桀而建国的合法性是“致天之罚”，

① 《汤誓》，《尚书正义》卷8，《十三经注疏》第160页，中华书局，1980。

② 罗振玉：《殷墟书契前编》1·50·1

③ 董作宾：《殷墟文字乙编》1707·4861。

④ 董作宾：《殷墟文字乙编》1707·5408。

⑤ 罗振玉：《殷墟书契续编》1·53·2，按六畜中以年为尊贵，又称“太牢”。

⑥ 郭若愚：《殷契拾掇》—550。

⑦ 罗振玉：《殷墟书契后编》上23·4。

⑧ 罗振玉：《殷墟书契后编》上6·30。

⑨ 郭沫若：《殷契粹编》558。



而非王权本身。王权作为国家统治权力，“予畏上帝，不敢不正，”受神权的统摄。王族的祖先死后宾于帝所，能把天神的旨意通过占卜的形式传达给王权的继承者。这样，天、地、祖先各神都一统到至上神那里，建构了初具制度化的宗教信仰体制。

周代宗教信仰体制较之商代更加制度化，这是得力于周既继承殷商的宗教文化，又必须为自身夺权行为的合法性作宗教意义的论述，而需对原有宗教加以改革创新。其改革创新者有：一是至上神超人性的强化。至上神的称谓由帝、上帝逐渐向天转变。周初天与帝、皇上帝、皇天上帝相混，后来天的称谓普适化。这个普适化体现了其神秘性和抽象性的提升，天统摄日月星辰，风云雨雪，山川林泽，社会兴衰，而非一具体某神，具有抽象性；由其抽象性而给予人以神秘感、支配感；由其神秘感、支配感，而显示其超人性的神圣性，使天与人拉开一定距离，维持一定张力，既可使天的至上性得以强化，而使人敬畏，也可使其统摄的力度得以加强，以显示其支配世界的能量。二是天人宗教关系的道德化。如果说殷人的至上神上帝是商王朝保护神的话，那么周代宗教改革是把上帝当做全民的神，它并非“天命不僭”，专保护某一王朝，这就给每个宗教和人获得天命的平等的机遇和权力，也给各个期望获得天命的竞争者，展现各个竞争者主体的能力和理念的机遇。周公从周代商而王的体认中，体悟到“皇天无亲，唯德是辅”^①。《召诰》记载：“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，唯有历年。我不敢知曰，不其延。唯不敬厥德，乃早坠厥命。”^②夏和商丧国的鉴戒和教训，就在于他们不敬德，才早早地丧失了天给予治国的大命。皇天本身无亲，也不偏爱，只帮助有道德的人，这样天所面对是所有的人，而不是亲人，因此天

^① 《蔡仲之命》，《尚书正义》卷17，《十三经注疏》第227页，中华书局，1980。

^② 《召诰》，《尚书正义》卷15，《十三经注疏》第213页，中华书局，1980。



是公平的、公正的，所以“王敬作所，不可不敬德”，^①王应恭敬谨慎，以身作则，不可不敬重德行。只有如此，“肆唯王其疾敬德，王其德之用，祈天永命”^②。王必须赶快敬德，并依靠自己的道德，祈求天命的长久。夏桀、商纣无德而亡，唯有“以德配天”，才获天的永命。

如何“敬德”？如何修德？这是王本人的王德与依德而行使政治权力的问题。天是神权，是支配和决定王权的力量，由于天只依德来终止或延续王权的更替，以德与天相配，所以有否王德就凸显为关键点。首先王自身要“克明俊德”，“聿修厥德”，终日乾乾，修养德性，德才兼备，为民模范。周公忧虑年青的成王“有所淫佚”，以诫成王。“呜呼！君子所其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸则知小人之依”^③。王不应贪图安逸享受，要知道种田的艰难和痛苦，“则其无淫于观，于逸，于游，于田。以万民唯正之供”^④。不要把百姓上缴的赋税荒淫于优游、享乐、田猎等上面。如果认为，今天先享受再说，这就不是万民的榜样，也有违天意。否则就会沦为像商纣王那样迷乱酗酒而亡国。君王自身修德，是王德之本，本立而德行，德行而国治。

其次，修身明德，以行德政之治。行德政必须尊敬有德的人，“其汝克敬德，明我俊民”^⑤。选用德才兼备的人才，才能推行德政。“先王既勤用明德，怀为夹，庶邦享作，兄弟方来，亦既用明德”^⑥。这样贤臣、诸侯和兄弟国都会来辅助努力行使德政。德政与暴政之别，在于“明德慎罚”，抑还滥施酷刑，杀戮无辜。德政就要“朕敬于刑，有德唯刑。今天相民，作配在下，明清于单辞，民之乱，罔不中听狱之

① 《召诰》，《尚书正义》卷15，《十三经注疏》第213页，中华书局，1980。

② 《召诰》，《尚书正义》卷15，《十三经注疏》第213页，中华书局，1980。

③ 《无逸》，《尚书正义》卷17，《十三经注疏》第221页。

④ 《无逸》，《尚书下义》卷17，《十三经注疏》第222页。

⑤ 《君奭》，《尚书下义》卷16，《十三经注疏》第225页。

⑥ 《梓材》，《尚书下义》卷14，《十三经注疏》第208页。



两辞”^①。要谨慎地行使刑罚，要有德于民，应以刑为德之辅，君王和官员在受理案件时，一定要兼听诉讼双方的供词，而不能听取单方面的言论，并要心存公正，无所私袒，刑罚的目的是为了改过迁善。

再次，“敬德保民”。“敬德”为了“保民”，因为天爱护民众，“天矜于民，民之所欲，天必从之”^②。从民所欲的天，是人民的保护者，天要君王像他那样保护人民，“怀保小民，惠鲜齔寡”^③，尤其要施恩惠于齔寡无靠的人。只有“敬德保民”，才能“以德配天”。天矜于民，民心的向背体现了天意，所以君主不能做违民心的事，违民心必致国家灭亡，显现了民维邦本的人文精神。

四是，“天命靡常”的变动性。这是“敬德保民”的思想基础，因其“唯命不于常”^④，天命并非永恒给予某人、某宗族。当殷纣王骄奢淫佚，残暴民众时，仍然认为，“我生不有命在天”^⑤，不听祖伊的劝诫，依旧淫乐无度，而不理解“天既訖我殷命”，“故天弃我，不有康食”^⑥。天停止了给予商纣治理天下的大命，天已废弃了商王，降灾祸使商朝不得安宁和饭食。周的宗教改革，使天超越了某一宗族保护神的地位，而依“敬德保民”为获取天命的价值标准，对各宗族一视同仁，天便具有普遍理性，而非偏佑于商王，这就为周讨伐商而代商朝的合理性、合法性建构了宗教上的根据。同时，“天命靡常”也为周代的后续君主提出要求 and 警告：只有“敬德保民”，才能保住天给予周的治理天下的大命，否则，天也会像弃商那样废弃周。

周对于神格天的宗教改革的价值，就在于：一是神性与人性的融突。天作为人格神并非不食人间烟火，不关心民众死活，从而开启了从夏商某一宗族保护神向西周万民保护神的转变，把怀保小民，照顾

① 《吕刑》，《尚书下义》卷19，《十三经注疏》第251页。

② 《泰誓上》，《尚书下义》卷11，《十三经注疏》第181页。

③ 《无逸》，《尚书下义》卷16，《十三经注疏》第222页。

④ 《康诰》，《尚书正义》卷14，《十三经注疏》第205页。

⑤ 《西伯勘黎》，《尚书正义》卷10，《十三经注疏》第177页。

⑥ 《西伯勘黎》，《尚书正义》卷10，《十三经注疏》第177页。



残疾鳏寡、孤独无依的弱势群体作为能否获取天给予治理天下大命的依据。这样天既具有至高无上的超越神性，又具有关怀人的深沉的人性，通过“唯德是辅”，使神性与人性的融突得以和合；二是神权与王权的融突。神格天具有最终授予某宗族治理天下大命的权力，但亦给每个宗族开放获取大命的权力，每个宗族可以在自己施政的竞争中，被天所弃或所佑，就样就把能否获取大命的决定权下放给君王或宗族的自己手里和其施政之中。天的授予大命权与君王宗族的获取大命的决定权的融突，通过“以德配天”，而得以和合；三是天心、君心、民心的融突。天心“无亲”，民心“无常”，君王要获取民心之所向，自己要修身明德，对人民要“明德慎罚”，施政要实行“德政惠民”，才能得民心，天以民心为心，得民心，也就是得天心，并通过“敬德保民”使天心、君心、民心的融突得以和合。

三

颛顼和周公的宗教改革，都是为了提升神、天的权威性和神圣性，要求人们敬畏神、天，听从神、天的劝诫和遣告，改过从善，以维护神天给予治理天下的大命。治理天下的君王和辅臣最恐惧天收回大命，而废弃他授于别的宗族。由于天矜于民，所以只有“敬德保民”，“以德配天”，才能永保大命，这样就构成了天 $\xrightarrow[\text{敬德}]{\text{授命}}$ 王 $\xrightarrow[\text{归向}]{\text{保民}}$ 民三位一体的宗教信仰结构，也体现了其宗教伦理精神和行为规范的价值合理性。

西周以后，中华民族的宗教信仰体系往往在敬畏性、靡常性、自然性之间激荡，构成了中华民族宗教信仰体系人文性、道德性、人本性，形成了绚丽多姿，海纳百川的宗教信仰的多元化，而并非无宗教