

学术月刊 丛书
Academic Monthly

裂变与传承

儒学思想的现代诠释

张立文 等著 盛丹艳 选编

上海人民出版社

学术月刊 丛书
Academic Monthly

金福林 主编

裂变与传承

儒学思想的现代诠释

张立文 等著 盛丹艳 选编

 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

裂变与传承:儒学思想的现代诠释/张立文等著;
盛丹艳选编.—上海:上海人民出版社,2015

(学术月刊丛书/金福林主编)

ISBN 978-7-208-13479-9

I. ①裂… II. ①张… ②盛… III. ①儒学-文集

IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 298882 号

责任编辑 鲍 静

封面设计 肖晋兴

· 学术月刊丛书 ·

裂变与传承:儒学思想的现代诠释

张立文 等著 盛丹艳 选编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.cwen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 720×1000 1/16 印张 15.5 插页 2 字数 224,000

2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13479-9/B·1154

定价 42.00 元

序

《学术月刊》创于1957年1月,作为当时国内屈指可数的几家综合性人文社科期刊之一,其于我国学术思想文化界的影响一直延续至20世纪八九十年代。时过境迁,今天的同类期刊多以数千计,《学术月刊》依然能够保持其原有的办刊传统并在同类学术期刊中居于领先地位,这既得益于学术界的长期支持,也是编辑部同仁长期坚守的结果。

毋庸置疑,传统纸质学术期刊出版事业正面临移动互联网技术革命带来的诸多影响,内容生产、制作、传播的数字化正在消解和改变学术传统生产和出版的样式乃至生态,信息获取的即时化和阅读的碎片化、娱乐化,更是直接分流了固有偏好严肃内容阅读的大量读者,人们似乎不再像印刷传播时代那样渴求深邃的思想和系统的知识,而诸如原创乏力、考评重量轻质等学术生产本身存在的问题也大大削弱了学术期刊应有的影响力。

近几年来学术期刊发行或订阅数的萎缩与停滞已成无法反转的趋势,同时一些商业或公益性数字化平台正式发挥其数字化传播的优势,以替代传统的纸质阅读和检索,这大大便利了数字化时代的学术传播与阅读。但这种趋势提醒我们,必须充分认识学术期刊出版的公益化趋势,即对学术期刊出版的评价不能再囿于发行数等经营指标,而应在内容的阅读和影响等方面建立起新的评价体系。

如此,如何放大、提升学术期刊优秀内容的传播力和影响力,就成为了学术期刊在今天与未来要有价值地生存下去所必然要去破解的或着力去做的重要工作方向。

“学术月刊丛书”的编辑出版,即旨在精选历年所刊优秀论文,以专题的形式呈现,弥补刊发时序的零星,俾使不掩当代学人的经年累积,以利于人文社会科学相关学科的专业教学和研究者参阅,收其优秀学术成果嘉惠后学的应有功德。

是为序。

《学术月刊》总编辑 金福林

目 录

序 I

- 论儒教的宗教性问题 张立文 I
- 从“亚洲价值观”的兴起看儒家思想的当代意义 李翔海 22
- 忍与不忍——儒家德性伦理的一个诠释向度 陈少明 34
- 中国哲学“体知”的意义——从西方诠释学的观点看 景海峰 46
- 儒家经典诠释学的起源 王中江 65
- 中国早期解释学:《易传》解释学的三个转向 林忠军 83
- 内在论:儒家心学的一种新诠释——兼论“中国有无哲学” 陈嘉明 99
- 儒学与工具理性培育 宋志明 112
- 儒家知行学说的特点与问题 陈嘉明 124
- 人道与理性:先秦儒学的基本特征 陈卫平 136
- 回到“子思”去——儒家道统论的检讨与重构 梁 涛 162
- “孝”:中国人的安身立命之道 李翔海 180
- 从“理一分殊”看当代新儒学的发展 景海峰 195
- 儒家社会主义,还是儒家自由主义?
——从徐复观看现代新儒家“平等”观念的不同向度 高瑞泉 207
- 儒家的“自由”遗产及其“主义”追求 丁为祥 225

论儒教的宗教性问题

张立文*

宗教是一个永恒的研究课题,它随着人类之生而生、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或精神化的宗教,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”作为单词已见诸于甲骨文、金文。“宗”,见《殷墟书契前编》五·八·五及金文《孟鼎》等;“教”,见《殷墟书契前编》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。”即尊敬、尊奉祖宗及日、月、星、水、旱等,以行祭祀,说明“宗”即尊祭神灵。

* 作者为中国人民大学哲学院教授、孔子研究院院长。

《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。《字勳·宀部》：“宗，流派所出为宗。”即教的分派，如《正字通》所释，“宗，释氏五宗，达摩立六宗”，合为宗教。《景德传灯录》卷十三记载，《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。日本明治十二年（1879年），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”作为对西文“religion”的翻译，20世纪初为中国学术界所接受，并为章太炎、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，承盟荐言之，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。’”盟荐之“盟”，是指晋爵灌地以降神，此是祭祀盛时的一种神降荐牲活动仪式。

《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，无以复加，使百官民众都敬畏鬼神，以达万民由敬畏而服从的目的。敬畏鬼神的祭祀活动，也使人获

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

②③ 《礼记正义·祭义》卷47，见《十三经注疏》，第1595页。

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”^①。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,从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,宗教可以度越自然和自我,而导向终极关切。现代神学家保罗·蒂利希(Paull Tillich)在其《文化神学·序》中认为,“宗教,就该词最宽泛、最基本的意义而论,就是终极关切(ultimate concer)”^②。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数字化的虚拟时代,对人来说,宗教的形式已不是最

① 《礼记正义·祭统》卷49,见《十三经注疏》,第1604页。

② Paull Tillich. *Theology of Culture*, Oxford University Press. 1959. 按:中国台湾地区的学者有将作者译为“田立克”的。

重要的,最要紧的是精神的终极关切、灵魂救济和安身立命。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;追求度越自我与终极关切相和合的愿望,而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,但宗教与哲学本身有着千丝万缕的联系。一般来说,哲学的源头是宗教,在《易传》出现前,《周易》与《易经》,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,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、神灵的彼岸性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所作出的。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。宗教问题说到底是从何来、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,只要有人类存在,就有生死问题,便也存在宗教问题,而与哲学异趣。

二

撇开体制化宗教所谓的宗教的固化标准以观精神化宗教,或者说,度越西

^① 张立文:《关于儒家与宗教的讨论》,《中国哲学史》2002年第2期。

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的形相,中国不仅存有宗教的传统,而且还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的标志,除城市、文字、金属冶炼等之外,宗教性建筑亦在其列:如良渚文化中莫角山与瑶山的“祭坛”、玉琮及其神人兽面,都与巫术相关,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”之弊。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”。也就是说,其后果自然是神不降福,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。颛顼改革的措施有三:一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利。二是由国家任命专职祭司负责神与人交通的宗教活动,“在男曰覡,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。

颛顼宗教改革的意义,从宗教信仰上说,是把管理宗教信仰的精神系统与治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

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

②③ 《国语·楚语下》,见《国语集解》,中华书局2002年版,第513页。

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,既统一设神职的覡巫人员,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,以及庙主尊卑先后、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,既能任命专职的覡、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的。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、合理性作辩护的法庭,天神担当了传子的世袭制合法性的依据。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

① 《尚书正义·尧典》卷2,见《十三经注疏》,第119页。

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。今予惟恭行天之罚。”^①意思是说,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,不完成命令则受罚。这就说明,夏启受天之命,讨伐违背天意、轻蔑废弃“五行”和“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,王权授予天神,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,意即夏桀罪恶深重,陷人民于水火,上天命令讨伐夏,商汤自认为不能不完成上天的命令,于是号召人民“尔尚辅予一人,致天之罚,予其大赉汝”^⑥,辅助自己完成天讨伐夏桀的命令。说明了伐夏的合理性、合法性和顺天应人性。

从十五万多片的甲骨文字可以看出,殷人有着频繁的宗教活动。他们尊崇敬畏上帝或帝,上帝具有“令雨”、“令风”、“令霁”的能量,“降堇”、“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

①② 《尚书正义·甘誓》卷7,见《十三经注疏》,第155页;《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。

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

④⑤⑥ 《尚书正义·汤誓》卷8,见《十三经注疏》,第160页。

雨足年—帝令雨弗其足年”^①，“帝其乍王祸—帝弗乍王祸”^②，“我伐马方，帝受我又”^③。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，“寮于东母九牛”^④，为火祭；“求年于河，寮三牢，沉三牛”^⑤，为沉祭。更有甚者，以人为牺牲祭河：“丁巳卜，其寮于河牢，沉嬖”^⑥，“辛丑卜，于河妾”^⑦；或杀人祭神和殉葬，“吉，卅人，大吉”^⑧。

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”，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。其改革创新方面有二：一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，

① 罗振玉：《殷墟书契前编》，1·50·1。

② 董作宾：《殷墟文字乙编》，1707·4861。

③ 董作宾：《殷墟文字乙编》，1707·5408。

④ 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”。

⑤ 郭若愚：《殷契拾掇》，550。

⑥ 罗振玉：《殷墟书契后编》，上，23·4。

⑦ 罗振玉：《殷墟书契后编》，上，6·30。

⑧ 郭沫若：《殷契粹编》，558。

那么,周代宗教改革是把至上帝当作全民的神,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,惟德是辅”^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,惟有历年。我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠厥命。”^②意谓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,因此天是公平的、公正的,所以“王敬作所,不可不敬德”^③,王应恭敬谨慎,以身作则,不可不敬重德行。只有如此,“肆惟王其疾敬德,王其德之用,祈天永命”^④,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。周公忧虑年轻的成王“有所淫逸”,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”^⑤,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。以万民惟正之供”^⑥,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”^⑦。选用德才兼备的人,才能推行德政。“先王既勤用明德,怀为夹,

① 《尚书正义·蔡仲之命》卷18,见《十三经注疏》,第227页。

②③④ 《尚书正义·召诰》卷15,见《十三经注疏》,第213页。

⑤ 《尚书正义·无逸》卷16,《十三经注疏》,第221页。

⑥ 《尚书正义·无逸》卷16,《十三经注疏》,第222页。

⑦ 《尚书正义·君奭》卷17,见《十三经注疏》,第225页。

庶邦享作，兄弟方来，亦既用明德”^①。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”还是滥施酷刑、杀戮无辜。德政就要“朕敬于刑，有德惟刑。今天相民，作配在下，明清于单辞，民之乱，罔不中听狱之两辞”^②。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”^③。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”^④，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。

最后，“天命靡常”。这是“敬德保民”的思想基础。天命并非永恒给予某人、某宗族，即“惟命不于常”^⑤。当殷纣王骄奢淫逸、残暴民众时，仍然认为，“我生不有命在天”^⑥，不听祖伊的劝诫，依旧淫乐无度，而不理解“天既讫我殷命”，“故天弃我，不有康食”^⑦。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和警告：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：第一，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

① 《尚书正义·梓材》卷14，见《十三经注疏》，第208页。

② 《尚书正义·吕刑》卷19，见《十三经注疏》，第251页。

③ 《尚书正义·泰誓上》卷11，见《十三经注疏》，第181页。

④ 《尚书正义·无逸》卷16，《十三经注疏》，第222页。

⑤ 《尚书正义·康诰》卷13，见《十三经注疏》，第205页。

⑥⑦ 《尚书正义·西伯勘黎》卷10，见《十三经注疏》，第177页。

神向西周万民保护神的转变,把怀保小民,照顾残疾鳏寡、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度越神性,又具有关怀人的深沉的人性,通过“惟德是辅”,使神性与人性的融突得以和合。第二,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利,每个宗族可以在自己施政的竞争中被天所弃或所佑。这样,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。第三,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”的劝诫和谴告,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,而废弃他授予别的宗族。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 $\begin{matrix} \xrightarrow{\text{授命}} \\ \xleftarrow{\text{敬德}} \end{matrix}$ 王 $\begin{matrix} \xrightarrow{\text{保民}} \\ \xleftarrow{\text{归向}} \end{matrix}$ 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,而并非无宗教信仰。商代“殷人尊神,率民以事神”^①;

^① 《礼记正义·表祀》卷54,见《十三经注疏》,第1642页。