

古代宗教与伦理

(增订本)

儒家思想的根源



陈来著

博雅英华·陈来著作集



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

古代宗教与伦理

(增订本)

儒家思想的根源

陈来著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

古代宗教与伦理：儒家思想的根源 / 陈来著. —增订本. —北京：北京大学出版社，2017.4

（博雅英华·陈来著作集）

ISBN 978-7-301-28015-7

I. ①古… II. ①陈… III. ①儒家—哲学思想—研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 022583 号

- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 古代宗教与伦理：儒家思想的根源（增订本）
GUDAI ZONGJIAO YU LUNLI |
| 著作责任者 | 陈 来 著 |
| 责任编辑 | 田 炜 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-28015-7 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博：@北京大学出版社 |
| 电子信箱 | zpup@pup.cn |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750577 |
| 印 刷 者 | 北京中科印刷有限公司 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| 定 价 | 730 毫米 × 1020 毫米 16 开本 13.5 印张 278 千字
2017 年 4 月第 1 版 2017 年 4 月第 1 次印刷
68.00 元 |

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，侵权必究

举报电话：010-62752024 电子信箱：fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题，请与出版部联系，电话：010-62756370

博雅英华



陈来著作集

目 录

第一章 导言	1
一 轴心时代与前轴心时代	1
二 文化模式与精神气质	6
三 宗教的理性化：巫觋文化、祭祀文化与礼乐文化	10
四 大传统与小传统	15
五 儒家思想的根源	17
第二章 巫觋	21
一 绝地天通	22
二 古巫	31
三 说巫	40
四 巫术与萨满	43
五 巫祝与巫史	55
第三章 卜筮	67
一 遗存的解释	67
二 占卜的起源	71
三 巫术与占卜	79

四	卜与筮	86
五	筮法与筮辞	90
六	《周易》的意义	96
第四章	祭祀	107
一	从巫术到祭祀	107
二	神灵与崇拜	112
三	殷商信仰体系	117
四	殷人的祭祀活动	120
五	殷代宗教的特点	131
六	周代的祭法	137
七	周代的祭祀与神鬼观念	146
八	古代宗教的类型	162
九	文化演进与文化精神	168
十	从自然宗教到伦理宗教	176
第五章	天命	185
一	商书中的天帝观	187
二	周公早期的天命观	195
三	摄政时期周公的思想	200
四	还政以后的周公思想	204
五	《尚书》中的天民合一论	212
六	西周思想的意义	220
七	《洪范》与西周政治文化	232
八	《诗经》中的西周天命观	242
九	西周后期的前儒家	256

第六章 礼乐	260
一 释礼	260
二 三代礼制之损益	264
三 礼的起源与结构	279
四 《仪礼》与周代礼俗	292
五 周礼与周代的文化模式	301
六 礼乐文化的人文功能	311
七 礼与乐	324
八 三代文化的精神气质及其演进	327
第七章 德行	338
一 释德	338
二 明德与敬德	342
三 孝与三代的德行	348
四 德行的社会根基：周代的生活共同体	362
五 周代的宗法文化	370
第八章 师儒	383
一 古人论儒	384
二 近人说儒	387
三 晚近释儒	396
四 西周的师儒与教化	402
五 西周的国子教育	408
六 孔子说儒	412
参考书目	414
后记	421
“博雅英华·陈来著作集”后记	423

第一章 导言

周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。

——孔子：《论语·八佾》

行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。

——孔子：《论语·卫灵公》

一 轴心时代与前轴心时代

读过黑格尔（Hegel）《历史哲学》和《哲学史讲演录》的人都会记得，黑格尔从未掩饰他的西方中心立场，他把中国、印度、西方看作精神发展的三个递进的阶段。然而，也正是他的同胞，卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers）一反黑格尔的论点，反对把中国、印度和希腊看成精神从低级到高级递进发展的序

列。特别重要的是，雅斯贝斯对黑格尔的这种异议，并不是见诸偶尔的一般性论述，而是通过他所建立的著名的“轴心时代”（Axial Period）的理论。这种理论为所有历史学提供了一个新的视野，成为推进晚近古代文明研究的重要动力。“轴心时代”不仅是一有说服力的新的史学观念，也是 20 世纪多元文化观念在历史领域的重要体现。

雅斯贝斯指出，在经历了史前和古代文明时代之后，在公元前 500 年左右的时期内，和公元前 800—前 200 年的精神过程中，在世界范围内集中出现了一些最不平常的历史事件。这就是，“在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家都出现了。和中国一样，印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了从怀疑主义、唯物主义、到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点，认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦，从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二，先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云，其中有荷马、哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图、许多悲剧作者，以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国、印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”^①。从而，使得这一时期成了世界历史的“轴心”，从它以后，人类有了进行历史自我理解的普遍框架。直至近代，“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这

^① 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989，页 8。

一时期，并被它重燃火焰，自那以后，情况就是这样，轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归，或者说复兴，总是提供了精神的动力”^①。从这个无可辩驳的历史现象来看，中国、印度、西方不是同一序列的不同发展阶段，而是“同时代的、并无联系地并列存在的一个整体”^②，它们共同构成了人类历史上的奇迹“轴心时代”的灿烂图景。

雅斯贝斯指出，在所有地方，轴心时代结束了几千年的古代文明，它融化、吸收或淹没了古代文明，“前轴心期文化，像巴比伦文化、埃及文化、印度河流域文化和中国土著文化，其本身可能十分宏大，但却没有显示出某种觉醒的意识，古代文化的某些因素进入了轴心期，并成为新开端的组成部分，只有这些因素才得以保存下来。与轴心期光辉的人性相比，以前最古老的文化十分陌生，似乎罩上了面纱”^③。基于这种看法，雅斯贝斯认为这几大文明经过了“超越的突破”，由文化的原始阶段跃迁至高级阶段，各自形成特殊的文化传统。^④“超越的突破”即意识到人类自身的有限性，在对超越存在的探询中体验绝对。

另一方面，经过帕森斯（Talcott Parsons）的特别发挥，源于马克斯·韦伯（Max Weber）的“哲学的突破”的观念在60年代后也颇风行。帕森斯以为，在公元前一千年内，希腊、

① 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989，页14。

② 同上书，页18。

③ 同上书，页13。

④ 参看余英时：《古代知识阶层的兴起与发展》，《士与中国文化》，上海人民出版社，1987，页26—30。

以色列、印度和中国四大古代文明都曾先后不相谋地而且方式各异地经历了一个“哲学的突破”(philosophical breakthrough)。所谓“哲学的突破”即对构成人类处境之宇宙的本质产生了一种理性的认识,从而对人类处境及其基本意义获得了新的理解。在希腊,苏格拉底、柏拉图、亚里士多德是哲学的突破的高峰,西方文明中的理性认识的基础由此奠定。在以色列,则以“先知运动”为表现,突出了上帝作为创造主的观念。在印度,产生了以业报与转世观念为中心的宗教哲学。^①无疑,帕森斯所说的“哲学的突破”即发生于雅斯贝斯所谓轴心时代,二者并无不同。由此,轴心时代及其“超越的突破”或“哲学的突破”的话题,在70年代成了西方学术界文明史讨论的一个热点。

轴心时代作为世界文明史的突出现象,令人瞩目。然而,各大文明从前轴心时代发展为轴心时代的道路和方式各不相同,雅斯贝斯对此并未研究。帕森斯似乎意识到,四大古文明都经历了哲学的突破,而每一突破都有其特定的历史渊源,他也意识到哲学的突破在中国表现得最为温和,但他对中国的轴心变化毕竟不可能给出,事实上也未曾给出具体而确定的解说。在雅斯贝斯看来,轴心时代的意识是与神话时代相对立的,与以色列先知关于上帝的思想一样,希腊、印度和中国哲学家的主要洞见并不是神话,而是以理性反对神话。轴心时代意识发展为普天归一的上帝的超然存在,反对不存在的恶魔,最后发生

^① 余英时:《古代知识阶层的兴起与发展》,《士与中国文化》,上海人民出版社,1987,页26—30。

了反对诸神形象的伦理的反抗。在轴心时代意识发展的过程中，宗教伦理化了，神性的威严因此而增强。另一方面，神话则变成语言的材料，成为用以表达与原意极为不同的含义的寓言。^①“突破”的提法显示出，轴心时代文化对前轴心时代文化的关系是对立、反抗、断裂、突变。

中国古代文明演进的一大特色是文明发展的连续性。固然，春秋战国时代的精神跃动比起以前的文化演进是一大飞跃，但这一时期的思想与西周思想之间，与夏商周三代文化之间，正如孔子早就揭示的，存在着因袭损益的关联。因此中国哲学的第一次繁荣虽然是在所谓轴心时代，但必须看到，儒家为代表的诸子百家并没有一个神话时代作为背景和出发点，宗教的伦理化在西周初即已完成。而整个中国的轴心时代，如果从公元前 800 年算起，并不是因为认识到自身的局限而转向超越的无限存在，理性的发展不是向神话的诸神进行伦理的反抗，更未导致唯一神论的信仰。在中国的这一过程里，更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向此世和“人间性”，对于它来说，与其说是“超越的”突破，毋宁说是“人文的”转向。

历史赋予古代某些人物以巨大的文化选择权能，他们的思想方向决定，或在相当程度上决定了后来文化与价值的方向，从而对后来文化的发展产生了决定性的作用。^② 在中国历史上，这个人先是周公，后是孔子，而孔子是把周公所作的一切进一步加以发展和普遍化。没有周公和西周文化养育的文化气质，

① 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989，页 9。

② 参看刘东：《审美文化的兴盛与失落》（手稿），1993。

孔子的出现是不可想象的。也正惟如此，汉唐一千年间以“周孔”并称，完全是自然历史过程的真实体现。

因此，中国轴心时代的变化，并不是断裂的突变，从孔子对周公的倾心向往及墨子对《尚书》的频繁引用可以看出轴心时代与前轴心时代的明显连续的一面。所以，从注重文化的连续来看，公元前 500 年左右时期内的中国文化与三代以来的文化发展的关系，乃是连续中的突破、突破中有连续。也因此，对中国文化的历史结构而言，寻找决定历史后来发展的“轴心”，不能仅仅着眼在春秋战国，更应向前追溯，或者用雅斯贝斯的语言，在注重轴心时代的同时，我们还应注重“前轴心时代”，这对研究儒家思想的起源或根源来说，更是如此。

二 文化模式与精神气质

谢林 (Schelling) 曾提出这样的问题，是什么东西构成为民族性？什么是民族的真正的起源？他的回答是：语言与神话。麦克斯·缪勒 (Max Müller) 深受其影响。黑格尔指出：“宗教的形式怎样，国家及其组织的形式就怎样……时至近日罗马天主教的国家和耶稣教的国家在气质和组织上仍是不同的。民族的气质是明确的和与众不同的，从一个民族的道德、政治组织、艺术、宗教和科学诸方面都能感受到民族气质的独特之处。”^① 斯宾格勒 (Spengler) 也曾指出，原始文化是混沌不清的，不

^① 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，上海人民出版社，页 60—63。

是一个有机体，只有在高等文化出现以后，整个文化才表现出一个强烈的一贯的趋势，文化本身变成一个活的存在。^① 这也就是后来本尼迪克特（Ruth Benedict）所说的文化的统一的整合形态。但本氏认为，即使是原始文化，也有其文化模式（pattern）与文化精神（ethos），而不是零散无章。这是 20 世纪文化人类学家与 19 世纪文化哲学家的区别，后者更重视大传统的整合型塑作用。

“ethos”一词在近几十年的文化人类学著作中出现的频率大大增加，中文学术界近年常常译为“精神气质”，或音译为“意索”，也有中译作“民族精神”“文化精神”的。萨姆纳（W. G. Sumner）1906 年提出，文化精神（ethos）就是使一个群体不同于其他群体的那些特质的总和。^② 自然，文化人类学家们对其意义的使用不完全相同。如本尼迪克特有时把它与“文化模式”联系在一起，她把尼采在希腊悲剧研究中运用的“日神精神”和“酒神精神”作为两种对比性的文化模式，认为闪族属于日神型，平原印第安人属于酒神型。本尼迪克特所借用的阿波罗型和狄奥尼索斯型的概念，仅仅是作为说明上述印第安文化在风俗、习惯、气质等方面的差异，即“民族精神”的差异的工作概念，她并不着意将人类的各种文化模式统统划归入这两种类型。^③ 本尼迪克特反复强调，应将人类各种不同

① 参看庄锡昌等编：《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社，1987，页 176。

② 《文化人类学词典》，浙江人民出版社，1990，页 96。

③ 庄锡昌等编著：《文化人类学的理论框架》，浙江人民出版社，1988，页 84。

的文化作为具有不同的价值体系的多样化存在来把握，她认为，“在文化内部赋予这种多样化性格的，是每一文化的主旋律；使文化具有一定模式的，也是该文化的主旋律，即民族精神 (ethos)”^①。早在 20 年代，她就提出在内部决定文化整体性格的是该文化所独具的主旋律，1932 年她在《北美文化的整合形态》一文中开始采用 ethos 一词，即文化的民族精神，意指一个民族筛选文化因素并对这些因素加上自己独自的形式和解释的心理态度。^② 博克 (P. K. Bock) 也认为：“文化精神一词是由人类学阐释的，用以描述价值系统整合性的一般模式和方向。”^③ 另一方面，人类学中的基本人格学派也提出了类似的想法，如卡迪纳 (A. Kardiner) 认为每一种文化都是以不同的生活目的和价值为其特点的。他认为在现代西方社会里，“基本人格”在四千至五千年的整个历史时期保存下来，极少变化，通过儿童的教养一代代复制下去。^④ 这种基本人格说与文化的民族精神说是一致的。

解释人类学的代表克利福德·吉尔兹 (Clifford Geertz) 说：“在最近人类学的讨论中，一个既定文化的道德 (和审美) 方面及评价原理，被普遍地概括为精神气质 (ethos) 一词。而认知的、存在的方面被称为‘世界观念’ (world view)。”他指

① 庄锡昌等编著：《文化人类学的理论框架》，浙江人民出版社，1988，页 87。

② 同上书，页 88—89。

③ 博克：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社，1988，页 293。

④ 庄锡昌等编著：《文化人类学的理论框架》，浙江人民出版社，1988，页 119。

出，一个族群的精神气质是指他们生活的一种风气、特征、品性，是其道德与审美的方式和基调，标示着此一族群对他们自己和他们所处世界的根本态度。精神气质与世界观念不仅互相影响，而且可以说二者互为基础。^①

从早期中国文化的演进来看，夏、商、周的文化模式有所差别，如殷人近于狄奥尼索斯型，周人近于阿波罗型。但三代以来也发展着一种连续性的气质，这种气质以黄河中下游文化为总体背景，在历史进程中经由王朝对周边方国的统合力增强而逐渐形成。而这种气质在西周开始定型，经过轴心时代的发展，演变成为中国文化的基本人格。这种文化气质集中表现为重孝、亲人、贵民、崇德。重孝不仅体现为殷商繁盛的祖先祭祀，在周代礼乐文化中更强烈表现出对宗族成员的亲和情感，对人间生活和人际关系的热爱，对家族家庭的义务和依赖。这种强调家族向心性而被人类学家称为亲族联带的表现，都体现出古代中国人对自己和所处世界的一种价值态度。从而，这种气质与那些重视来生和神界，视人世与人生为纯粹幻觉，追求超自然的满足的取向有很大不同，更倾向于“积极的、社会性的”“热忱而人道的”价值取向。^② 中国人谋求建立积极的人际关系及其内在的需要和取向，与印度文化寻求与神建立积极关系及其内在需要和取向；中国文化对民和民的需要的重视，与印度文化对神的赞美和对与超自然的同一的追求，二者间确有

^① Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973, pp. 126-127.

^② 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，华夏出版社，1990，页250。

很大不同。另一方面，印度教虽然对人的一生中的家庭祭很重视，在成年礼等一些方面甚至可与西周的礼仪相比，但印度教徒死者通常没有坟墓，在印度所有地方，与祖先崇拜相联系的现象极少见。^① 中国殷周文化对死去亲属的葬礼、祭祀礼的发达，与印度对葬祭的这种轻视恰成对比。这不只是宗教观念的不同，而且也体现出价值取向的不同。

早期中国文化体现的另一特点是对德的重视。近代以来已有学者提出中国文化是一种伦理类型的文化，就其主导的精神气质而言，中华文明最突出的成就与最明显的局限都与它的作为主导倾向的伦理品格有关。在中国上古时代已经显露出文化的这种偏好，正是基于这种偏好而发展为文化精神。中国文化在西周时期已形成“德感”的基因，在大传统的形态上，对事物的道德评价格外重视，显示出德感文化的醒目色彩。而早期德感的表现，常常集中在政治领域的“民”的问题上，民意即人民的要求被规定为一切政治的终极合法性，对民意的关注极大影响了西周的天命观，使得民意成了西周人的“历史中的上帝”的主要内涵。西周文化所造就的中国文化的精神气质是后来儒家思想得以产生的源泉和基体。

三 宗教的理性化：巫覡文化、祭祀文化与礼乐文化

马克斯·韦伯提出的世界“祛除巫魅”（disenchantment）

^① 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，华夏出版社，1990，页44—45。