

古代思想文化的世界

春秋时代的宗教、伦理与社会思想



陈来著

博雅英华·陈来著作集



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

古代思想文化的世界

春秋时代的宗教、伦理与社会思想

陈来著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想 / 陈来著. —北京：北京大学出版社，2017.4

(博雅英华·陈来著作集)

ISBN 978-7-301-28014-0

I. ①古… II. ①陈… III. ①思想史-研究-中国-春秋时代 ②文化史-研究-中国-春秋时代 IV. ① B220.5 ② K225.03

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 022589 号

- 书 名 古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想
GUDAI SIXIANG WENHUA DE SHIJIE
- 著作责任者 陈 来 著
- 责任编辑 田 炜
- 标准书号 ISBN 978-7-301-28014-0
- 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
- 880 毫米 × 1230 毫米 A5 开本 14.125 印张 291 千字
2017 年 4 月第 1 版 2017 年 4 月第 1 次印刷
- 定 价 72.00 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

目 录

引 言	1
一 文明起源与历史特性	2
二 古代宗教	6
三 人文思潮	12
四 春秋的思想世界	16
第一章 占筮	23
一 春秋的龟卜	24
二 筮占的例子	29
三 《周易》之用	32
四 作为文本的卦爻辞	36
五 “不烦卜筮”	39
六 筮与德	44

第二章 星象	50
一 天象之辨	51
二 占测的古代知识背景	55
三 春秋时期的星占	60
四 “天道远，人道迩”的解释	67
五 天与人的交感	74
第三章 天道	81
一 天道之义	83
二 宇宙法则	88
三 阴阳与气	93
四 史官的理性	100
第四章 鬼神	105
一 神鬼的信仰	105
二 妖灾精怪	114
三 “祀为贵神”	120
四 宗教想象	127
五 神话思维	134
第五章 祭祀	143
一 诛祝焚巫	143
二 “吉凶由人”	150
三 先民后神	155
四 “不朽”的观念	164
五 神谱的人化	170

第六章 经典	177
一 作为引证的“谚曰”	180
二 “古人有言”	183
三 “前志有之”	185
四 仲虺、周任、史佚之志	189
五 “闻之曰”的记述	194
六 《诗》与《书》	207
七 引《书》	211
八 引《诗》	217
九 经典与经典化	222
第七章 礼治	227
一 歌舞	227
二 赋诗	233
三 “礼”与“仪”	245
四 封建的隐患	249
五 宗法政治的解体	255
六 礼的政治化	261
七 礼治秩序与政治衰朽	268
八 从礼乐到礼政	276
第八章 德政	283
一 务德	284
二 安民	293
三 宽政	297
四 治道	305

五	规谏	309
六	伦理	313
第九章	德行	324
一	西周后期与春秋前期的德行观念	326
二	“仁”的观念与春秋时代的德目表	338
三	“忠”“信”等德目	356
四	从“仪式伦理”到“德行伦理”	375
五	德行的类型	380
第十章	君子	385
一	鲁大夫的儒者气象	387
二	晋大夫等的士君子之道	391
三	叔向之“义”	395
四	子产之“仁”	401
五	文化与道德的遗产	404
六	孔子的资源	410
后	语	416
后	记	418
参	考书目	420
索	引	426
跋		余敦康/439
“博雅英华·陈来著作集”	后记	442

引 言

本书的副标题指示出，春秋时代的思想观念研究为本书的主题；但须说明，这里关于春秋思想史的研究是限定在孔子以前，并以孔子和早期儒家以及其他早期思想学派的出现为其归结。另外，一般思想史研究以人物和历史发展为线索，而本书则依照问题为线索，这是因为，虽然春秋时代的思想相当活跃，但思想家的思想多属片段，少有系统，不便于以一般思想史的叙述方式来呈现。

本书也可以说是《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》^①的第二部。关于《古代宗教与伦理》，张光直先生曾认为我是“以哲学家的写法作古史的研究”，本书在相当程度上仍是如此。不过，虽然作者出身哲学的训练，本书研究的时代又是哲学发

^① 拙作《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年。

生的前夜，但在本书的着眼点并不像西方的前哲学研究，去专注于自然哲学的一些早期观念的发展；而是以中国固有的子学意识去观照这个时代的思想文化。

因此，本书并不是春秋文化的全面研究，而是从思想史家的立场，把孔子以前的春秋文化作为诸子学发生的思想史前史来研究。

在这种研究之中，我们一方面从文化哲学和思想文化史^①的角度来看春秋时代的文化观念与西周文化的连续性，看它如何把西周的礼乐文化加以展开；一方面又把它作为诸子时代的背景和先导，看它怎样为诸子百家特别是儒家的出现准备了条件。

由于本书是《古代宗教与伦理》的第二部，所以《古代宗教与伦理》的导言仍然适用于本书，而这里则专就与本书相关的若干问题再略作申发。

一 文明起源与历史特性

20世纪晚期古代文明研究的理论与实践，已经将中国文明起源纳入和世界历史相关的框架中引出全新的认识。从这样的观点来看，中国文明的活动舞台，与其他文明相比，极为广阔；中国文化的连续性，与其他文化相比，最为久远。中国文明起

^① 关于“思想文化史”学的提法，及其与“思想史”“哲学史”“心态史”的分别，可参见陈启云《钱穆师与思想文化史学》，《台北市立图书馆钱穆先生纪念馆馆刊》第四期，1996年。

源已成为人文社会科学共同关切的重要课题。在考古学、历史学的长足进展面前，思想文化研究的学者应当如何参与，并在吸收考古学和历史学的成果的同时做出自己的特殊贡献，这是我自1990年代初以来反复思考的问题。

考古学文化区域类型的建立，将中国考古学文化分为六大区系，又将六大系分为面向海洋的三大系和面向欧亚大陆的三大系。在这样的视野之下，中国的东西两半分别与世界的大陆文化和海洋文化相连接，中国在人文地理上的此种态势和格局，为在黄河、长江流域发展出古代世界四大文明之一的中国古文明提供了基本的环境和条件。^① 20世纪后半叶的世界考古学发展表明，东西方古代文明发展经历了相似的进程，在由氏族到国家的转变、彩陶的产生、从红陶彩陶为主到灰陶黑陶为主等文化变化方面，东西方的发展基本是同步的。然而，世界上没有一个像中国如此之大的文明体有始自百万年前而至今不断的文化发展大系，“从超百万年的文化根系，到万年前的文明起步，从五千年前后氏族国家到国家的发展，再到早期古国发展为多个方国，最终发展为多源一统的帝国”^②。

无论是北方还是南方，中国早在距今七八千年前的新石器中期，已经形成了较为稳定的农业经济。七八千年前的中国黄河、长江流域的史前农业已经不是所谓刀耕火种的原始农业，由于黄土自肥的特点和作物耐旱的特性，在中原和北方，在主要使用石制农具、不依赖大河灌溉的情况下，已发展出集约化

① 苏秉琦：《中国文明起源新探》，商务印书馆（香港），1997年，142页。

② 同上书，148页。

农业。因此，与美索不达米亚和埃及相比，中国早期文明虽然也发生在黄河和长江两大流域的中下游地区，但中国农业经济的特点决定了中国的早期文明不属于大河灌溉的文明，中国农业缓慢、稳步地积累的成长道路，也影响到它的文明的整个发展。

在世界上有过宗族性的血缘组织的民族不乏其例，但像中国早期文明社会中所见的宗族组织与政治权力同构的情形，却属罕见。古代中国文明中，宗庙所在地成为聚落的中心，政治身份的世袭和宗主身份的传递相合，成为商周文明社会国家的突出特点。尤其是西周，政治身份与宗法身份的合一，或政治身份依赖于宗法身份，发展出一种治家与治国融为一体的政治形态和传统。在文化上，礼乐文化成为这一时代的总体特征。

中国古代从西周到春秋的社会，其基本特点就是宗法性社会。这里所说的“宗法性社会”是一个描述性的概念，并无褒贬之义，乃是指以亲属关系为其结构、以亲属关系的原理和准则调节社会的一种社会类型。宗法社会是这样一种社会，在这个社会中，一切社会关系都家族化了，宗法关系即是政治关系，政治关系即是宗法关系。故政治关系以及其他社会关系，都依照宗法的亲属关系来规范和调节。这样一种社会，在性质上，近于梁漱溟所说的“伦理本位的社会”。伦理关系的特点是在伦理关系中有等差，有秩序，同时有情义，有情分。因此，在这种关系的社会中，主导的原则不是法律而是情义，重义务而不

重权利。^① 梁漱溟认为中国伦理本位的社会是脱胎于古宗法社会而来，是不错的。春秋后期以降，政治领域的宗法关系已经解体，但社会层面的宗法关系依然存在，宗法社会养育的文明气质和文化精神被复制下来。

与文明史和文化史研究不同，经典马克思主义对古代历史的研究，是注重于对私有制的起源、阶级国家的产生的说明。而近代西方以魏特弗格为代表的研究则注重于所谓中国专制主义之产生的解释。从文明和文化的长久发展来看，社会—政治组织比所有制更重要，一个民族的文化特性和历史特性并不一定能从它的生产和交往来获得解释。马克思在《资本论》第一卷中说：“亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代。与此截然相反，‘亚洲的社会并没有变化，这种社会的基本统治要素的结构不为政治领域中的风暴所触动。’^② 这只是在指 16 世纪以来的亚洲历史的意义上是正确的，如果追溯到西元前一千年以来的亚洲社会发展，历史的辩证法是不会对中国和亚洲另例看待的。亚洲当然经历了无数的社会变迁乃至革命的过程，更不用说一般意义上的变化了。同样重要的是亚洲分为中亚、南亚、东亚等不同文化，东亚中又有中国和日本、韩国的不同，要说明这些文明体及其文化的特殊性和特殊发展路向，就绝非一般地从私有制、专制政治这样的角度所能解释的，正如，无

① 梁漱溟的说法见其《中国文化要义》，台北里仁出版社，1982年，81页。又，滕尼斯（又译特尼厄斯）把社会类型分为“团体”与“社会”，团体的特征是“情感”，而社会的特征是“非情感”（参看埃利亚斯《文明的进程》第一卷，三联书店，1998年，7页）。

② 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》23卷，396页。

论是“亚细亚社会”或“亚细亚生产方式”都不能说明印度文化和中国文化的区别一样。因此，不仅东方与西方不同，东方之中埃及、印度、中国各自有着自己的文明起源方式，由此决定了各个文明区系的不同历史发展道路和文明特色。可见，文明起源方式形成的文化基因，不仅决定了各个国家的政治形式的不同，更决定了各个民族的文化面貌和思想传统。

事实上，晚年马克思自己已经看到，东方体现的是那种渐进性的文明发生类型，而西方则为一种突发性的文明发生类型。在东方，进入文明的情况完全是在社会组织自然扩大的进程中实现的，因此东方的变化是渐进的，不是突发的。但渐进性的文明仍各不相同，在自然地理、人文语言、亲属组织、原始信仰等方面都各个不同。而这一切所共同构成的进入文明门槛之前的既定约束，导致了人类各个文化各不相同地大放异彩。在这个意义上，文明的历史就是文化史。

二 古代宗教

亚里士多德在他的《政治学》中提出：“城邦起源于家庭，而家庭的组成本于主奴、夫妇、父子三伦。”^① 亚里士多德把主奴关系列为三伦之首，颇能体现古希腊奴隶制社会的构成特点，希腊各邦的奴隶人口约占总人口的五分之二，庞大的奴隶劳动使得具有自由天性的希腊贵族知识人的优美想象和高度抽象成

^① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，435页。

为可能。同时，即使在城邦生活的亚里士多德也同样强调君权、父权和夫权，他认为家务管理技术有三项要素，即作为家主的技术（对奴隶）、运用父权的技术、运用夫权的技术，“父权对于子女就类似王权对于臣民的性质，父亲和他的子女之间不仅由于慈孝而有尊卑，也因年龄的长幼而分高下，于是他在家庭中不期而成为严君了”。在城邦的君民关系中，“君主他应该和他的臣民同样出生于一个族类，而又自然地高出犬众之上，这种情况同父子关系中长幼慈孝的体制完全相符”。^① 也就是说，君民关系与父子关系是同构的，在这些地方，古代东西方的社会思想相近，因为古代希腊罗马的社会组织和信仰与春秋时代的中国社会相类似。^②

古朗士指出，在古希腊罗马，家长的权在家中是无上的，“老嘉同说：‘丈夫是妻子的法官，他的权无限制，他可随意。她若有错误，他惩戒她；她欲饮酒，他责罚她；她若私通外人，他杀戮她。’父对子权与之相同。”^③ “罗马与雅典法皆准其亲卖其子”，“罗马女人不能出法庭，纵令作证人亦不见许”，“摩奴法说：‘女人童年时从父，少年时从夫，夫死从子。无子则从其夫之最近亲属，妇人不能自己作主’，希腊与罗马有同样的说法。”^④ 此外，关于妇人娶后无子则出之的规定，印度古代条律

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，37页。

② 李宗侗说：“东西两方古代的信仰相同，思想略似，因而发生相类的组织。”（古朗士《希腊罗马古代社会史》译者序）

③ 古朗士：《希腊罗马古代社会史》，中华文化事业出版委员会，1955年，81页。

④ 同上书，75页。

及雅典、斯巴达法中亦曾有之。^① 这种对妇女的态度也与中国古代相近。

但在宗教观念以及宗教观念在文化中的地位方面，春秋时代与世界其他同时代的文化已有不同。让我们放眼与西周春秋同时代的世界其他文明脚步，特别是宗教观念的发展水平。

古代埃及宗教的突出特点之一是，信奉的神祇数目众多，这些神祇多具有动物、实物的形象，即使是埃及最尊贵的太阳神瑞和冥王奥西里斯，也都具有动物的形象，后来才逐渐发展为半人半兽形和人形。^② 古代埃及宗教中人和神互相依赖，互相需要，神需要人为其修建庙宫住所，供奉衣饰食物。其结果是信神者把幻想中的神灵物质化为可感的偶像，为之提供生活起居和供人瞻拜的场所，这导致了神庙的大量兴建。

埃及宗教鼓动人们各自信仰各自的神，认为如果所有人都信奉同一个神，神就会疲于奔命。古代埃及人的神灵观念甚至认为，神会衰老，还会因此让位给他的儿子。^③ 由于埃及宗教对巫术和宗教仪式极为重视，相比之下，对神灵的信仰显得并不重要，故宗教学者多把埃及宗教归类为典型的“仪式宗教”。^④ 在古代中国很少有神庙的修建，巫术在古代国家宗教中已渐衰落，但对多神的信仰和祭祀相当普遍，与祭祀相关的各

① 古朗士：《希腊罗马古代社会史》，中华文化事业出版委员会，1955年，42页。

② 吕大吉：《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年，399页。

③ 同上书，403页。

④ 同上书，407页。

种仪式相当发达。^①然而，西周以降，中国文化在整体上已不是祭祀文化，而是礼乐文化，周代的礼乐文化早已超出宗教礼仪的范围。祭祀文化虽然是礼乐文化的一部分，但祖先祭祀更为盛行，而且其社会功能的意义日益超过宗教意义。

巴比伦宗教情形与埃及亦类似，古代美索不达米亚自然异己力量在人们的思想中被人格化为神，但经常表现为非人类的形象。后来在苏美尔—巴比伦的宗教神话中，诸神形象有了明显变化，具有了人的形象。每一个神都有自己的神庙，神就生活在庙宇中。^②这种半人半兽的神的形象在《山海经》中比比皆是，说明古代中国宗教与近东的发展在民间信仰的层面上一致性较多。

古代印度在早期吠陀时代流行自然崇拜，《梨俱吠陀》是祭祀仪式上对诸神所唱的赞歌和祭祀祷文，其中所说的众多神灵都是日月星辰、风雨雷电、山川草木，而所有神灵可分为天空地三界。天神特尤斯的词根与宙斯同，此神为天父，在神话中有牡牛形。伐楼拉是天神中最有势力者，其词根象征天空，包含万有，应当是天空的神格化。^③这与中国古代天神崇拜的情形亦相差不多。不过，在早期吠陀中，诸神与人的关系密切而亲近，与犹太教中神主人奴的关系全然不同。故当时印度人礼

① 这里所说的古代国家宗教，是指夏商周以国家为主体的制度化的祭祀体系，后来成为中国古代历代王朝的国家仪典。牟钟鉴称此为“宗法性传统宗教”，参见牟钟鉴、张践著《中国宗教通史》（上卷），第二章，中国社会科学出版社，2000年。

② 同上书，415—417页。

③ 吕大吉：《宗教学通论》，430、431页。

拜赞颂诸神，但没有神的偶像，也未给神造神庙。到婆罗门教时代，形成三大纲领：吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上。此下到公元前6世纪，进入奥义书时代，思想文化为之一变。在中国，天在周代虽然是至上神，但已经伦理化，并且和“民”建立紧密的关联，为人文思想的发展准备了空间。

再看同时代的犹太人，在先知时代后，以色列人产生了一神教信仰，成为世界文明史的一大亮点。另一方面，《旧约》五经最明显的特色是作为以色列人的民族宗教，上帝只是“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”，只是“以色列人的上帝”，故犹太教天生具有强烈的民族性。《旧约》中总是强调耶和华是亚伯拉罕及其子孙的上帝，甚至亚伯拉罕仆人并不直接把耶和华认作是自己的上帝，而只是说“耶和华我主人亚伯拉罕的上帝”。耶和华也把自己说成是亚伯拉罕及其子孙的上帝，耶和华对亚伯拉罕之孙雅各说：“我是耶和华，你祖亚伯拉罕的上帝，亦是以撒的上帝。”^①上帝虽然为以色列人规定了许多戒律，但上帝福佑或惩戒所着眼的并不是人的善恶，而是人是否恒有对上帝的唯一信仰。《旧约》中的上帝指定自己为以色列民族的上帝，以色列人信仰他们祖先亚伯拉罕所信的这个上帝，以交换上帝对以色列民族生育、繁盛、强大的福佑。因此，《旧约》对其他民族和其他民族的神极为排斥。肯尼迪在指出犹太信仰的积极意义的同时，也指出：“犹太人的十诫并不是对所有人都有意义的，而仅仅是对上帝的选民才有意义，这一事实显示了十诫的

^① 有关说明请参看《宗教学通论》，466—467页。