

国家“十五”重点图书

武汉大学学术丛书
Wuhan University Academic Library

程水金 著

中国早期文化意识的嬗变

——先秦散文发展线索探寻

第一卷



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

国家“十五”重点图书



中国早期文化意识的嬗变

第一卷

——先秦散文发展线索探寻

武
汉
大
学
学
术
丛
书

Academic Library

程水金 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

Wuhan University

图书在版编目(CIP)数据

中国早期文化意识的嬗变:先秦散文发展线索探寻(第一卷)/程水金著. —武汉:武汉大学出版社,2003. 11

武汉大学学术丛书

ISBN 7-307-03956-7

I. 中… II. 程… III. 古典散文—文学研究—中国—先秦时代
IV. I207. 62

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 051199 号

责任编辑:陶佳珞 责任校对:程小宜 版式设计:支 笛

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件:wdp4@whu.edu.cn 网址:www.wdp.com.cn)

印刷:武汉中远印务有限公司

开本:787×980 1/16 印张:36.125 字数:516千字 插页:4

版次:2003年11月第1版 2005年12月第2次印刷

ISBN 7-307-03956-7/I·266 定价:47.00元

版权所有,不得翻印;凡购我社的图书,如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请与当地图书销售部门联系调换。

目 录

导论 中国早期文化意识的嬗变与先秦散文的发展	1
引言	1
文化：社会历史的投影	3
两个文学母题的递嬗	7
三种思维模式的转换	15
结末语	20

第一编 巫卜文化与巫卜散文

第一章 巫卜散文的远背景考察	25
第一节 巫术及巫的产生	25
第二节 卜的起源及由卜到筮的演变	33
第三节 卜辞的产生——散文的萌芽	50
本章结语	54

第二章 由惶惑而认同的心理流程	56
-----------------------	----

第一节 战战兢兢，如履薄冰	
——殷墟卜辞的情感意向	56
第二节 世事无常，匪夷所思	
——《周易》筮辞的情感意向	69
第三节 宇宙自然与人类社会异质同构	
——《易》之传文的情感意向	89
第四节 太卜三易与《易》名三释	
——秦简《归藏》的成书年代及其学术价值	101
本章结语	119
第三章 巫卜文化的思维模式及其衍变	121
第一节 列维-布留尔的工作假说与卜筮的思维特点	121
第二节 巫卜散文的思维模式辨析	132
第三节 比兴：原始思维的艺术性转换	144
第四节 天人感应：原始思维的逻辑延伸	163
本章结语	181

第二编 史官文化与史官散文

第四章 史官文化之发生及其演变的路径	185
第一节 巫史同源与史的分化	185
第二节 记事之史的产生与史官文化的崛起	201
本章结语	220
第五章 彝器与彝铭：从神坛走向世俗	221
第一节 形下之器与形上之道	
——殷周彝器的文化分期	222
第二节 走出蛮荒，体认自我	
——殷周彝铭的文化意蕴	229
本章结语	251

第六章 搜缀既往，寻觅古鉴	252
第一节 鉴古思潮翻开了尘封的历史档案	
——《尚书》的流传背景及其思想内蕴	253
第二节 从援例性的鉴古到历史经验的条理化	
——《逸周书》的纂辑与理鉴	282
第三节 鉴古思潮的高峰与殿后	
——《国语》的编纂目的与先贤遗训	299
本章结语	313
第七章 反思历史，探求公理（上）	315
第一节 经乎，史乎；作乎，修乎	
——《春秋》的作者及其文化定位	316
第二节 属辞比事以道名分	
——《春秋》的历史叙述与文化理想	322
本章结语	334
第八章 反思历史，探求公理（中）	335
第一节 依《经》作《传》的文化使命	
——《左传》的作者及其时代	335
第二节 历史现象及宇宙法则	
——社会机制：《左传》的文化反思之一	346
第三节 睿智的理性与狡黠的良知	
——天人关系：《左传》的文化反思之二	381
第四节 性的善恶与人的蕃衍	
——两性伦理：《左传》的文化反思之三	401
本章结语	416
第九章 反思历史，探求公理（下）	418
第一节 从“末世口说”到“著之竹帛”	
——《公》、《穀》的时代及其成书过程	418

第二节	大一统的历史蜕变	
—	《公羊传》的历史褒贬与文化渐进	425
第三节	个体行为与历史运作	
—	《穀梁传》的历史处理与文化兴趣	444
本章结语		454
第十章	时间—因果与理性精神	
—	史官文化之思维模式辨析之一	456
第一节	追本溯源与求实疾虚	457
第二节	理性的误导与小说的发生	475
本章结语		493
第十一章	时间—因果与叙述方式	
—	史官文化之思维模式辨析之二	495
第一节	述言叙事, 文心有别	495
第二节	《春秋》三传之叙事模式	528
第三节	史书体例之滥觞	540
第四节	史传文学之发轫	546
本章结语		551
主要参考书目		552
编末缀语		557
续编末缀语		560

导 论

中国早期文化意识的嬗变 与先秦散文的发展

引 言

先秦散文是中国古代散文发展的源头。它以其奇异而独特的文笔，记录了华夏民族童年时代的朴拙和天真，给予成年的人类一个又一个愉快的回忆。追溯中国传统文化发轫时期的心路历程，探寻华夏民族童年时代的文学足迹，不仅有利于深入理解中国文化的内在本质，有利于准确把握中国文学的民族特性；更重要的是，在价值取向日趋多元的现代社会，如何以传统的人文精神为资源，重构理想的未来人性，培植新型的情理范式，再铸炎黄子孙的“民族之魂”，有着不可忽视的理论价值与实际意义。

二十世纪以来，对先秦思想文化与散文文学的研究，取得了不少令人瞩目的突出成就。在学术思想上，也先后经历了“疑古”与“信古”的思想碰撞；在研究方法上，既有“朴学”归纳性的文献整理，也有“义理”阐释性的思想分疏；有深入细致的个案研究，也有视域宏阔的总体把握。尤其是考古学的新突破，不断地

给这门古老的学科提供前人闻所未闻、见所未见的新材料，从而也不断地向既往观念与传统看法提出新的诘难。二十世纪以来，史学、哲学、文献学、考古学等各个领域的研究成果，有待学界作出由博返约的理论总结与思想整合。然而，学科分类的日趋精细，虽然对于研究的深入有着突出的成效，但学科领域的分工太细，也容易产生“只见树木不见森林”的蔽障。各学科“各吹各的号，各唱各的调”，更易形成“理障”。这种研究格局，既不符合先秦思想学术发展本身的实际，研究者的学术视野也难以开阔。就文学史的写作而言，自1904年出版了中国人自己写作的第一部中国文学史以来（为京师大学堂编写的文学讲义，作者林传甲），各种文学史相继问世，而且不乏成功之作。尤其是近二十年以来，在“重写文学史”的号召之下，各种文学通史、断代文学史、分体文学史如雨后春笋，蔚为大观。而且，这些为数众多的各类文学史，都在不同程度上试图吸纳其他相关学科的理论与方法，体现出文学史写作的时代气息，为文学史的写作积累了不少值得借鉴与参考的经验。然而，不无遗憾的是，大多数研究者均以经验现象的观察为满足，因而在材料的处理上，失之繁冗与琐碎，而且又往往是仅从政治学的角度解释它的流变过程，不免产生简单化、标签化的流弊。此外，尤其令人不解的是，时至今日，还没有产生一部专门描述先秦散文发展过程的断代散文史。尤其是没有既能揭示先秦思想文化演变路径，又能描述先秦散文发展过程，融贯经、史、子，会通文、史、哲的综合性大型断代史。

有鉴于此，我们认为，从文化学的视野入手，考察先秦散文的流变，不失为一个良好的途径。这是因为：第一，先秦散文并非单纯的文学作品，它是作为中国早期文化意识的载体而存在的，所谓经、史、子的区分，或者文、史、哲的分途，不过是后世研究者的视界，在先秦文章之本身，是没有这种畛域的。且在当时，也没有我们所谓“文学”（literature）的观念。春秋时代“文学”一词，

只是指典章文物与礼乐制度方面的文献与知识 (document)。^① 第二, 文化的涵盖面相当广泛, 它容许我们从文学、史学、哲学等不同层面对先秦散文作多层次、多中心的探讨。故此, 将先秦散文放在文化发展的大背景中考察, 是完全合理的, 也是很有必要的。

文化：社会历史的投影

从文化的角度研究先秦散文的发展, 首先碰到的困难便是: 什么是文化?

文化作为一个科学术语, 1920 年以前只有六个不同的定义, 而 1952 年便已增加至一百六十多个。毫无疑问, 作为我们研究的出发点的基本观点如此纷然杂乱, 会给我们带来一定的困难。不过, 如果我们细心甄别, 择善而从, 我们的工作是不会有更多不可克服的困扰的。英国人类学家泰勒爵士在 1871 年出版的《原始文化》一书中给文化下了定义, 这个定义是最古典的, 也是最著名的。定义说:

文化或文明, 就其广泛的民族学意义来说, 乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和任何人作为一社会成员而获得的能力和习惯在内的复杂整体。^②

泰勒的文化定义, 无疑是非常精确的, 为当今学术界所普遍接受。然而, 他的文化定义只是关于文化的一个形而上学的解释; 阐述的是文化的共时性意义, 并未揭示文化产生的根源及其存在的理由, 即文化的历时性意义。而英国功能学派的创始人、文化人类学家马

^① 《论语·先进篇》云: “文学: 子游, 子夏。”皇侃《论语义疏》引范宁之说云: “文学, 谓善先王典文。”可见“文学”一词, 在当时是指典章文物、礼乐制度方面的知识, 与我们现在所言“文化”相类似。

^② 引自庄锡昌等: 《多维视野中的文化理论》, 浙江人民出版社 1987 年版, 第 99~100 页。

林诺夫斯基的文化定义，却可以满足我们这方面的要求：

文化从它一开始就存在于人类在懂得利用环境提供的机会上所进行的有组织的开发之中，存在于对集体完成的活动有助的干劲、技能及精神反应的训练中。最早的人类群体及形成群体的个人，依靠使用工具、遵循认识原则、忠于一种始于有目的、成于协同一致的活动的规律，从而获得远为全面的迁移自由和适应环境自由、安全自由和成功自由。^①

马氏的定义有两点值得注意：第一，人类为了生存，必须与周围的自然环境作艰苦卓绝的斗争，就在这个斗争的一开始，为满足人类需要的文化就产生了，并且随着斗争的不断深化而发展。由此可见，一个民族的文化，与其所处的自然环境有着密切的关系。第二，在与自然环境作斗争的过程中，个人的力量是非常渺小的，必须依靠群体的力量，协同一致，才能战胜环境，征服自然。因此，包括意识形态在内的精神文化就逐渐地被创造出来。由此可见，一个民族的文化，又与其赖以生存的自然环境基础上形成的社会结构有着密切的关系。从上述两点分析看来，文化，一部分与自然环境相关，一部分与人类社会相关。较之于泰勒的文化定义，马林诺夫斯基还阐明了文化的人类学意义，这就是：文化之所以被创造出来，是因为文化是人类“获得远为全面的”自由的最终极的手段。人类的一切创造活动，都是为了达到一个目标，即获得最大限度的自由。这种自由包括两个方面：一是针对自然环境，人类要求挣脱自然的桎梏；二是针对人类社会，人类一方面要结成群体与自然抗争，另一方面，又要在群体之中，充分发展个体的自然天性。而且，随着前一种自由的逐渐获得，对后一种自由的追求就更加执著。

马氏的定义，在阐述文化的历时性方面，泰勒弗如远甚。然而

^① 引自庄锡昌等：《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社1987年版，第106页。

马氏的定义却没有像泰勒那样揭示文化的具体内涵。因此，我们可以综合泰勒和马林诺夫斯基二人的文化定义，形成一个新的合题。这就是：

所谓文化或文明，就其广泛的人类学意义而言，它是在人类开始向自然环境作斗争的同时产生的；是人类获得全面的自由的最终极的手段。其内容，一部分与自然环境相关，一部分与人类社会相关。它包括人类的一切知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及任何人作为一名社会成员而获得的所有能力和习性，是人类整个生活方式的总和，并随着生活方式的不断发展变化而发展变化。

一般来说，文化可以划分为物质文化和精神文化，而精神文化又有精英文化与通俗文化之别。精英文化属于上层知识阶层，而通俗文化则属于没有受过正式教育的一般民众。^① 不过，这只是一种粗略的划分，精神文化与物质文化有着密切的联系。此外，无论是精英文化还是通俗文化，都不能独立于整个文化大背景而存在。而且，更为重要的是，通俗文化亦可随着时代的推移而变为精英文化。如周代的《国风》由民间歌谣而变为诸侯大夫的外交辞令，其音乐旋律亦从民间小曲而变为君臣庙堂宴飨的穆穆之乐。然而，无论哪一种文化，都是人类社会历史的投影。但是，这个划分，对于先秦散文的研究却大有裨益，我们从中国早期文化意识的嬗变来考察先秦散文的发展，就主要是以精英文化的嬗变为线索的。因此，本书所使用的文化概念，主要是指精英文化。

文化是历史的产物，它随着生活方式的发展而发展。某一文化类型的产生和消亡，与一定社会阶段的生产力水平的高下有着密切的关系。某一具体的历史阶段，决定了某一文化类型必须在这个阶段产生，反之亦然。根据各个历史阶段文化类型的不同本质，我们把先秦文化划分为三个发展阶段，即巫卜文化阶段、史官文化阶段

① 参见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第129页。

和士人文化阶段。很显然，这三个阶段是以文化的体现者——人作为划分标准的。巫卜文化的体现者是巫卜，因而它不可避免地带有巫术宗教的蒙昧性；史官文化的体现者则是史官，因而它具有较强的理性色彩；而士人文化除了强烈的理性之外，还呈现出自由奔放的气象。我们相信，以体现文化的人作为划分文化类型的标准比任何标准都合理。因为人既是文化的产物，又是文化的创造者。

先秦散文是在先秦文化的氛围中产生的，因此，在思想内容上，必然要反映出当时的文化意识。而且，在形式上，也必然与特定的文化所具有的特定思维模式密切相关。故而，我们可以文化发展作为散文发展的参照系，把先秦散文分为三个系列。这就是巫卜散文、史官散文和士人散文。这三个系列是以散文的创造主体——作者作为划分标准的。巫卜是掌管卜筮的人员，他们的职责是沟通人与鬼神的联系；史官是掌管人事的书记员；士人则是在春秋末期氏族社会将崩，封建社会初起之际走向历史前台的人物，他们没有专职，通则可为卿相，穷则潦倒终生。由于作者来源不同，成分各异，因而导致了文章的内容迥别：巫卜散文主要记载卜筮之事；史官散文则记载历史事件；士人散文则抒写自己对社会和人生的各种见解。由于作者不同，思维方式有别，文章内容各有侧重，因而文章的语言风格就大不一样：巫卜散文朴拙古简，史官散文广博流畅，士人散文恢宏深邃。

不过，把文化与散文作这样的划分，对此决不能机械地加以理解，否则便是谬误。因此有必要事先交待清楚。

从文化学的角度来看，首先，文化阶段的划分本身就是相对的。第一，各个文化阶段的起讫，在时间上没有截然分明的界限。我们只能大致地说，从殷商到西周，巫卜文化占主导地位；从西周末至战国初，是史官文化占优势；战国至秦统一前后为士人文化最活跃的时期。第二，各个文化类型又有互相渗透的现象，我们只能从总体上把握它们之间的区别。其次，散文的发展与文化的发展有着密切的联系，但并非丝丝入扣，完全同步，它们多少存在着不平衡现象。这种不平衡，一是文化发展的鼎盛时期，不一定是散文发展的鼎盛时期，这是时间表层上的不平衡；二是某一种文化在历史

上曾经是很发达的，但相应的散文却没有得到长足的发展，如巫卜文化与巫卜散文的关系即是如此，这是文化自身的内在因素所造成的不平衡。造成这些不平衡的原因甚多，但不属本书探讨的范围，故不滋蔓。

从散文自身的发展来看，三个系列之间的区别也是相对的。其一，就其作者而言，巫卜和史官在历史的一定阶段又是同一的。在殷商时代，巫与史往往难于明辨；巫史分流与分化的时代断限也难以明确划分。^①其二，就文章的内容而言，殷墟卜辞与《周易》卦、爻辞中有许多历史的成分；而作为史官散文的《左传》，又记载了大量的卜筮之事。其三，就文章风格而言，《战国策》的铺张扬厉与士人散文的气势恢宏又有相通之处，因为士人散文的作者是“士”，而《战国策》所记则大多是纵横之“士”的言论，在与士阶层有关这点上，它们具有同一性。其四，三个系列的发生发展，在时空上尽管有先后彼此的相对划分，但并非绝对的此起彼伏，而是有所重叠，有所交叉。

综上所述，尽管我们的分类概括不一定准确，但是，我们针对先秦散文是中国早期文化的载体这个特点，把它放在整个先秦文化的背景下考察，根据文化发展的线索来清理散文发展的线索，不仅完全可能，而且非常必要。

两个文学母题的递嬗

文化是人类在与自然环境作斗争的过程中产生的，随着斗争的不断深化，文化也不断因革。在生产力极其低下的初民社会，人类要获得自由，必须与自己所生存的环境抗争。所谓“禹抑洪水”、“周公驱猛兽”即其遗说。^②在人与自然的关系中，文化的内容主要体现为野蛮与文明、蒙昧与开化的冲突。而随着生产力的不断发展，人与自然的冲突便逐渐退居次要地位；人类个体与群体的冲突

^① 关于巫史分流的问题，第二编有详论。

^② 见《孟子·滕文公下》。

也就随之而逐渐兴起。在人与社会的关系中，文化的内容就主要体现为桎梏与超越、束缚与自由的冲突。当然，在人类文化发展史上，这两种冲突并不存在着铜墙铁壁式的藩篱，它们常常纠结在一起。此外，这两种冲突的递嬗也不存在着裂变，而是一个相互消长的过程。不过，从人类文化发展的总趋势来看，随着科学水平的不断提高，生产技能以及整个谋生手段的进步，人与人的冲突便逐渐凸现出来，这是可以肯定的。

如果大体上说，野蛮与文明、蒙昧与开化，桎梏与超越、束缚与自由，这两种冲突的递嬗，构成了先秦文化发展的基本轨迹，那么，这两种冲突也就构成了先秦散文在文学上的宏观母题。这两个冲突的递嬗，也就形成了先秦散文在思想内容上的流变历程。

上古之世，生产力水平极其低下，人在粗暴狂野的大自然面前无能为力，甚至于进退维谷，束手无策。因此，在那蒙昧、不开化的时代，人没有独立的人格。他们把自己看做天的附庸，不仅一举一动都要祈求上苍的许可，获得神灵的保佑，而且自然界一有些微的风吹草动，就惊恐万状，惴惴不安。人为了消灾避难，趋吉就泰，获得那么一点可怜的生存自由，就幻想天有意志，并把这天的意志作为自己行为的准则、思想的法度。这样，龟蓍就成了沟通人鬼、传达神意的必要工具。在这种浓厚的巫术氛围之中，以殷墟卜辞和《周易》卦爻辞为代表的巫卜散文便自然而然地产生了。

由于外在的异己力量不可抗拒，巫卜散文中流露出先民们强烈的疑惑和恐惧情绪，同时也表现出先民们对冥空和无限的探索与思考。但由于自身能力的限制，他们越是探索，便越是迷惑；越是迷惑，便越是惊恐不安，只有天才能慰抚他们那惶恐颤栗的灵魂。所以，“自天佑之，吉，无不利”。^①对天的膜拜，其虔诚之至无以复加，先民们诚惶诚恐的心情表露无遗。

随着生产力的不断发展，自然对人类的粗暴主宰渐衰，社会人事也因此而日趋复杂。天道远，人道近。人类的理性也就逐渐战胜蒙昧无知，人们由对鬼神的恐惧以及对冥空与无限的探索，转向对

^① 《周易·大有·上九》。

人类自身发展的认识，于是具有鲜明理性色彩的史官文化便取蒙昧的巫卜文化而代之；史官散文以其迥别于宗教神学特色的巫卜散文的新姿态，脱颖而出，并给予后来阐述人伦哲理的士人散文以思想上的启迪。因此，人类文化发展史上的两大冲突在这里形成转换。

史官散文的发展途径是这样的：由商周彝器铭文而至于《尚书》，再至于以《左传》为代表的大型历史巨著。

青铜彝器的文化功能是不不断变化的。从殷商时代的祀神之用到西周前期的藏礼之用，西周中期之后的矜功之用，再到春秋战国的埒富之用，青铜彝器从帝王侯伯们的祭坛上一步一步进入了平民百姓之家。这个迈出神坛走向世俗的过程，正是中国早期文化转换的关键。而铜器铭文，也刻勒着我们的祖先走出蛮荒，体认自我的心路历程。为了矜功而铸器勒铭，希冀子子孙孙“万年永宝”，这种行为本身就体现着超越时空的生命意识，也是传世与不朽的历史意念。

随着历史意念的产生，并在当下社会生活的刺激之下，形成了广泛的“以古为鉴”的思想潮流。《尚书》、《逸周书》以及《国语》的搜集编纂，既是鉴古思潮的产物，同时也是人类理性自觉精神的体现。人类个体的行为规范及社会群体的合作原则，在寻觅古鉴的思想潮流不断壮阔的过程中，逐步凝聚与强化。

生产力的继续发展，社会生活的日趋复杂，人类的理性自觉意识亦随之不断增长，人们由对自身力量 and 价值的认识与肯定，一跃而进入对整个人类历史的反思阶段。孔子依鲁史策书而成《春秋》，表达“正名”的理想而呼唤社会秩序，揭开了历史文化反思的帷幕。而历史的行程进入了诸如田氏篡齐、三家分晋这样社会发生急剧动荡，社会机制即将重新组合的变革前夜，这种文化反思就变得更加深沉和宽泛。于是，以阐释《春秋》“微言大义”为己任的“《春秋》三传”便应运而生。

“《春秋》三传”的历史反思，包括自然、社会和人生等诸多方面，但是，这诸多方面的反思，都是围绕我们上述两个宏观母题而展开的。

第一，对人与自然的关系的反思。这突出地反映在当时的天命

观上。这个问题比较复杂。虽然这些著作肯定了上帝鬼神的存在，记载了许多有关占卜和灾异之事；不少地方宣扬了浓厚的宗教迷信思想，^①但我们是从小历史发展的角度来考察，挖掘其中的进步因素的。天道鬼神在巫卜散文的时代，有着压倒一切的优势，人是天神人鬼的奴隶。但到了这个新的文化时代，人类的先觉者已经认识到，迷信天道鬼神无益于人类自身的生存和发展。因此，具有理性精神的史官们在自己的著作中记载了像子产和晏子那样的政治家。子产不毁乡校，不听禘灶禘除火灾；晏子预知民归陈氏，反对禘祭彗星。“天道远，人道迩”，是人类对人和自然的关系作了深沉反思之后得出的光辉结论。明确了人和自然天道以及人鬼天神的关系，当然也就同时认识了人的独立人格。蒙昧与开化、野蛮与文明的冲突，经过了漫长的斗争岁月，终于以文明和开化的胜利，在人类文明发展史上记下了光辉的一页。

第二，对社会组织机制的反思。这突出地表现在关于君臣民三边关系的记述上。作者们在这个问题上花了大量笔墨，比起前一个反思来，认识得更为清晰、透彻。这就是：社会的稳定和谐是以君臣民三者之间的权益分配符合某种社会既定的契约原则以及各自的社会权利和社会义务处于大致均衡状态为基础的。一旦这种契约原则遭到破坏，均衡状态部分或全部丧失，社会秩序便出现紊乱，甚至动荡播越，兵连祸接。这种既定的契约原则，或曰权益与义务的均衡调节系统就是“礼”。因此，“礼”的内涵，并不仅仅是等级与尊卑的差别，也不仅仅是强调下对上的绝对忠孝与恭敬，而是每个社会成员根据自己的社会角色和社会身份，享受其应该享受的权益，同时也必须承担其应该承担的义务。其权益不可僭越，其义务不可替废，这就是“礼”的真正内涵。这似乎与法国伟大的启蒙思想家卢梭的至理名言不谋而合：“人是生而自由的，又无时不在

① 在人本位前提下对神本体的利用，虽说是政治家的“为政”手段，是一种狡黠的智慧，但宣扬宗教迷信的客观后果，无论如何也是不能掩盖的。