

陈来

# 古代宗教 与伦理

儒家思想的根源





---

# 古代宗教与伦理

儒家思想的根源

---

陈 来 著

生活·讀書·新知 三联书店

Copyright © 2017 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

### 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. —北京：  
生活·读书·新知三联书店，2017.5

(当代学术)

ISBN 978-7-108-05876-8

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013725号

责任编辑 冯金红

装帧设计 宁成春

责任校对 龚黔兰

责任印制 宋家

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 [www.sdxjpc.com](http://www.sdxjpc.com)

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2017年5月北京第1版

2017年5月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张 22.25

字 数 286千字

印 数 0,001—5,000册

定 价 68.00元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

# 当代学术

## 总序

生活·读书·新知三联书店从1986年恢复独立建制以来，就与当代中国知识界同感共生，全力参与当代学术思想传统的重建和发展。三十年来，我们一方面整理出版了陈寅恪、钱锺书等重要学者的代表性学术论著，强调学术传统的积累与传承；另一方面也积极出版当代中青年学人的原创、新锐之作，力求推动中国学术思想的创造发展。在知识界的大力支持下，通过多年的努力，我们已出版众多引领学术前沿、对知识界影响广泛的论著，形成了三联书店特有的当代学术出版风貌。

为了较为系统地呈现中国当代学术的发展和成果，我们以上世纪八十年代以来刊行的学术成果为主，遴选其中若干著作重予刊行，其中以人文学科为主，兼及社会科学；以国内学人的作品为主，兼及海外学人的论著。

我们相信，随着当代中国社会的繁荣发展，中国学术传统正逐渐走向成熟，从而为百余年来中国学人共同的目标——文化自主与学术独立，奠定坚实的基础。三联书店愿为此竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店

2017年3月

# 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	5
三 宗教的理性化：巫覡文化、祭祀文化与礼乐文化	8
四 大传统与小传统	12
五 儒家思想的根源	14
第二章 巫覡	17
一 绝地天通	18
二 古巫	25
三 说巫	32
四 巫术与萨满	35
五 巫祝与巫史	45
第三章 卜筮	55
一 遗存的解释	55
二 占卜的起源	58
三 巫术与占卜	65
四 卜与筮	70
五 筮法与筮辞	74

六 《周易》的意义 79

第四章 祭祀 88

- 一 从巫术到祭祀 88
- 二 神灵与崇拜 91
- 三、殷商信仰体系 96
- 四 殷人的祭祀活动 99
- 五 殷代宗教的特点 107
- 六 周代的祭法 113
- 七 周代的祭祀与神鬼观念 120
- 八 古代宗教的类型 133
- 九 文化演进与文化精神 138
- 十 从自然宗教到伦理宗教 145

第五章 天命 152

- 一 商书中的天帝观 154
- 二 周公早期的天命观 160
- 三 摄政时期周公的思想 164
- 四 还政以后的周公思想 168
- 五 《尚书》中的天民合一论 174
- 六 西周思想的意义 181
- 七 《洪范》与西周政治文化 191
- 八 《诗经》中的西周天命观 199
- 九 西周后期的前儒家 210

第六章 礼乐 213

- 一 释礼 213

二	三代礼制之损益	216
三	礼的起源与结构	228
四	《仪礼》与周代礼俗	239
五	周礼与周代的文化模式	246
六	礼乐文化的人文功能	254
七	礼与乐	265
八	三代文化的精神气质及其演进	268
第七章	德行	277
一	释德	277
二	明德与敬德	280
三	孝与三代的德行	285
四	德行的社会根基：周代的生活共同体	297
五	周代的宗法文化	303
第八章	师儒	313
一	古人论儒	313
二	近人说儒	316
三	晚近释儒	324
四	西周的师儒与教化	328
五	西周的国子教育	334
六	孔子说儒	337
参考书目		339
后记		345

# 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、列子等诸子百家都出现了。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、柏拉图和许多悲剧作者，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。”<sup>[1]</sup> 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”。<sup>[2]</sup> 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”<sup>[3]</sup>，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”。<sup>[4]</sup>

---

[1] 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989，页8。

[2] 同上书，页14。

[3] 同上书，页18。

[4] 同上书，页13。

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。<sup>[1]</sup>“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、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发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、亚里士多德是哲学突破的高峰，西方文明中理性认识的基础由此奠定。在以色列，则以“先知运动”为表现，突出了上帝的创造主的观念。在印度，产生了以业报与转世观念为中心的宗教哲学。<sup>[2]</sup>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

---

[1] 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。

[2] 同上。

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。<sup>[1]</sup>“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，以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。<sup>[2]</sup>在中国历史上，这个人先是周公，后是孔子，而孔子是把周公所做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，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

---

[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。

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，乃是连续中有突破、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，是什么东西构成了民族性？什么是民族真正的起源？他的回答是：语言与神话。麦克斯·缪勒 (Max Muller) 深受其影响。黑格尔 (Hegel) 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。”<sup>[1]</sup> 斯宾格勒 (Spengler) 也曾指出，原始文化是混沌不清的，不是一个有机体，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。<sup>[2]</sup> 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

---

[1] 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，上海人民出版社，1989，页 60—63。

[2] 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。

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造作用。

“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。<sup>[1]</sup>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”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。<sup>[2]</sup>本尼迪克特反复强调，应将人类各种不同的文化作为具有不同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）”。<sup>[3]</sup>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。<sup>[4]</sup>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。”<sup>[5]</sup>另一方面，人类学中

[1] 《文化人类学词典》，浙江人民出版社，1990，页 96。

[2] 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。

[3] 同上书，页 87。

[4] 同上书，页 88—89。

[5] 博克：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社，1988，页 293。

的基本人格学派也提出了类似的看法，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。<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>

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的繁盛的祖先祭祀，在周代礼乐文化中更强烈地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连带的表现，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

[1] 《文化人类学的理论框架》，页 119。

[2] Clifford Geertz: *The Interpretation of Culture*, Basic Books, 1973, pp.126-127.

的”价值取向。<sup>[1]</sup> 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。<sup>[2]</sup> 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）和“理

---

[1] 许烺光：《宗族·种姓·俱乐部》，华夏出版社，1990，页250。

[2] 同上书，页44—45。

性化”(rationalization)可以说是他的全部思想的主题。根据图宾根大学教授田布洛克(F.Tenbruck)的诠释,韦伯所说的理性化不限于西方,而是全人类历史发展中的共同现象。只不过在不同的文化模式下,人类的理性有不同的表现方式,尤其在宗教伦理的类型上有过不同的作用。<sup>[1]</sup>

韦伯建立了若干理性主义的理想型,对于他来说,每一种类型的理性化的形式亦即是其文化的精神气质(ethos)。韦伯所说的理性化的重要标准之一就是破除巫术的程度<sup>[2]</sup>。他的宗教社会学主旨即在研究世界几大宗教的理性化进程,尤为注重的是新教怎样在漫长的发展中逐步减除巫术和迷信成分而引发一种普遍伦理(以及伦理如何影响人的经济行为)。<sup>[3]</sup>韦伯认为,一切宗教都可在原始巫术中找到其痕迹,他相信人的思想是渐趋理性的。虽然他可能受弗雷泽影响,认为巫术、禁忌以现世为方向,也包含合理性行为,但他更强调,高级宗教是由“卡里斯玛”式的宗教先知所创立,先知以自己超凡的品格与魅力吸引人们,提出预言和戒律,指示一种生活方向作为神圣价值去追求<sup>[4]</sup>。在高级宗教中出现了系统化了的教义和伦理,超越了个人的日常生活,使宗教向理智化、理性化方向发展,借助卡里斯玛的理性化作用,“一旦发展为有条理的生活方式,成为禁欲主义或神秘主义的核心,它们就开始超出了巫术的前提”。<sup>[5]</sup>

在西周思想中已可看到明显的理性化的进步。与殷人的一大不同特色是,周人的至上观念“天”是一个比较理性化了的绝对存在,具有“伦理位格”,是调控世界的“理性实在”。西周的礼乐文化创造的

---

[1] 顾忠华:《韦伯学说新探》,唐山出版社,1992,页35。

[2] 同上书,页256。

[3] 苏国勋:《理性化的限制》,上海人民出版社,1988,页59。

[4] 同上书,页61。

[5] 同上书,页63。



正是一种“有条理的生活方式”，由此衍生的行为规范对人的世俗生活的控制既深入又面面俱到。与韦伯描绘的理性化的宗教特征完全相合。<sup>[1]</sup>周礼作为完整的社会规范体系，正是在整体上对生活方式的系统化和理性化。在这里，我们不必去讨论韦伯所谓伦理先知与楷模先知的分别，韦伯承认儒家思想具有明显的人世和理性主义倾向，是毋庸置疑的。而儒家的理性化可以溯源到西周文化的理性化。当然，这种理性化不仅具有对巫觋文化的排斥的一面，而且它的理性化更带有一种人文的理性化的倾向。这在轴心时代的发展更为明显了。价值理性本来就是韦伯的理性主义含义之一，但价值理性的建立不一定以超越的一神教为唯一途径。中国文化的理性化进程，它的价值理性的建立过程，是与对天神信仰的逐渐淡化和对人间性的文化和价值的关注增长联系在一起的。这也是它在18世纪西欧理性启蒙的时代受到启蒙思想家热烈称扬的基本原因。

总之，宗教的发展，是从非理性的巫术与迷信向理性的宗教演进的过程。韦伯所讲的非理性化宗教是指大量神秘的巫术力量和不可控制的因素起作用的宗教，这种宗教与伦理往往无涉或影响很少。反之，理性宗教则摆脱神秘的、巫术的力量，使宗教伦理与世俗生活相结合，强调人为的可控制的因素。韦伯的这一看法对大传统而言，是不错的。这种宗教的理性化韦伯称之为“世界祛除巫魅”，即原则上不必再像野蛮人那样迷信神秘力量，不再诉诸巫术手段去支配或祈求神灵，在行动中采取基于价值理性的伦理行为。<sup>[2]</sup>

儒家注重文化教养，以求在道德上超离野蛮状态，强调控制情感、保持仪节风度、注重举止合宜，而排斥巫术，这样一种理性化的思想体系是中国文化史的漫长演进的结果。它是由夏以前的巫觋文

---

[1] 苏国勋：《理性化的限制》，页64。

[2] 同上书，页87。