

弁 言

文明不可能没有理想。任何一种文化已得到一定程度开化、人的认识已能详明生死之际的民族必有生存理想作为精神驱动力以激活生命热情，方可忍受空枯无泽的行走坐卧与本无意义的人生历程。盖人性本是不能自足的，人之生存需要与同类、需要与万物发生关系。设若此两种关系苟为延续肉体之生命而足，则显然仍处在蒙昧状态。人之为人者，在于他的精神能为此两种关系提供价值，因之也为自我的一切行走坐卧赋予了意义，有意义而后有了活动的热情。人活动于与同类的关系之中、活动于与万物的关系之中，非惟其行也，行且乐之，或行而苦之，甚至于苦乐交替而不究其源，此乃人生的真实状态。不然，倘觉得万物皆似与我无关，同类亦皆似与我无关，不解他人何以营营乎日常之锱铢琐屑而愿倾注其内心之关怀，独我详于造化、窥知天机，而于天地之间皆无所依托，心无所警、情无所寄……翕辟流变、方是方非，又何堪忍受。个人如此，人类群体同样如此。盖人之为人者，以其精神世界能于延续肉体生命之上更有所趋。

恰如人生本无意义，万物本无情。情也者，人心所生者也。

心感于外物，动则生情。情者何物？盖人之言行不同于机械运动，于言行发起之先已自含有某种倾向性，或欲或恶，或喜或怒，此即人情。情之动则表现为系念也、牵挂也。既然人性是不能自足的，必待于与他人、与外物之接触而后可，则可知情之所生为人生所不能免，且人心惟有所系念、有所牵挂才能体会到充实与价值感。人皆有情，然则何以处之，方令内外相感而恶欲有节？曰：必制其度以节之。能为人心制宜调度者，非刑削之威、政笞之懾所能完成，惟文化理想堪当此任。人生活于他的文化熏濡之中，接受其文化理想而不自知。由理想之功，铸出情之正者，使好恶有度，喜怒有节。将情之正者注入“人——我”关系中，注入“人——物”关系中，而后人情得以饱满，人心可以充实，人的思虑行动开始构筑有活力的世界，文明自此得以显现。可知情者乃一点生机之所从生者也。设若无情，人何以堪称天地万物之灵？

人情该当如何表现，需要由文化理想加以塑造，文化理想才是真正的神，个人情智是她的产物。对于个人而言，理想是对现状的否定，人的一切行动莫不时时刻刻修正现状使之趋于理想，而意义感与活动的热情恰好寄寓于此一过程之中。如果说生命的意义感支持着活动的热情，那么实由文化理想造就了普遍的生命意义感。任何一个已开化的文明必有特定的文化理想，其核心部分表现为基本的人生价值观。于个人而言，其生命的起点是不可选择的，他对人生价值的“选择”首先来自于他对最基本的社会主流价值观的认同。

由此可知，个人的生活理想本非“拿来”之物，个人对理想的选择表面上看是个人的事，但那只是浮在意识表层的一小部分

而已，其深层的理想是许多人一生都未曾意识到的，但却无时不在地激动着生命的活力。以此而言，理想更多来自于文化的濡染而非来自于有意识的给予。是谁濡染了个人？答曰：由传统所带来的由来已久的文化理想。只有文化理想才是人类灵魂的塑造者，对个人的精神生命而言，文化理想是神，而且永远是活着的神。

中国传统的儒家思想中有两个理想：一是与传说中的大同世界相关的社会理想，一是由先秦儒家所述作的礼宜乐和的文化理想。

《礼记·礼运》首言“大同”、“小康”之说，这是儒家经书中关于大同社会的最早记载。文章从子游与孔子同观蜡祭开始，孔子睹物思情，始述说历代帝王礼乐之因革。其言以五帝之世为大同，以禹、汤、文武、成王、周公之世为小康，大同之世天下为公，而小康之世则天下为家且人各有私，所赖以齐一以治平天下者，莫重于礼。以此意观之，则暗示着礼乐为忠信之失，颇合于老子之意，所谓“大道废有仁义”、“礼者忠信之薄而乱之首”。所以陈澧注《礼运》，以此篇为“非夫子之言”、“非儒者语”。由此可知大同社会的政治理想并不为儒家正统思想所认同。大同理想对中国古代社会的占主导地位的政治关系亦未产生实质性的影响，在漫长的历史画卷中，我们只能在那些民间宗教结社的群体关系中才可以看到一丝大同理想的色彩，但作为一种结社理念，它已经是被改造过的、庶民化了的大同理想。

至清末，康有为作《大同书》，把“大同”、“小康”之说与公羊学中的“三世”说相结合并加以改造，从学术上创造了中国历史上的第一个正式的“乌托邦”式社会生活的理想框架。自学

术史角度而言，康氏此说虽极富想象力，但他却把中国传统的“经世致用”的学术精神庸俗化了，全凭主观臆想就杜撰出一种学说用以改造社会。康氏之学本非以学术为目的，而于学术之外另有一目的。然时值历史大变革之机缘，遂使其学说因得乘风借势而影响深远。其途径则与西方文化的入侵相结合，西方文化由表入里、渐次浸染，使国人在尼龙洋布、钟表玩具、坚船利炮面前渐失自信，思想家们亦渐至于头重脚轻、立足不稳，直至最终以崇拜的感情接受西方文化中的“乌托邦”思想，并在困极求通的紧迫感中直接运用于社会实践。——历史是神秘的，它完全不存在第二条道路的假设。但若论及西方“乌托邦”思想在中国近代思想界之迅速传播与被接受，则康氏《大同书》之先此而行者与有责焉。

由先秦儒家所述作的礼宜乐和的文化理想，则可视为与国人内在情感密切相关的正统思想。

中国历代的治平之道不出四途，曰：礼乐刑政。礼乐刑政，其极一也，一本于礼。礼之由来并非某一入凭空臆想、托古改制，盖源于远古时期的原始宗教活动，即所谓事神致福，彼时从事宗教活动者实有功利之心态，其所以事神者在于为己求福。中国远古人神之间的关系似乎不具有早期犹太教中人神之间相与契约的性质，在中国古代文化中，人与神之间能否沟通取决于人单方面的主观态度，即所谓诚信。于民族精神的历程而言，早期宗教实涵养了国人的诚信之心。诚亦信，自信也，人必先自诚其意、自明其情而后可以自信；信亦诚，又为伸，其字从人言而会意，心诚之言、信而行之则可以伸。如《周易》所言：“尺蠖之躯以求伸也，龙蛇之蛰以存身也。”尺蠖之躯乃弱微之物，而必

向外以求其伸张；龙蛇者庞然大物，而必得一穴以求存身。诚信之内在精义与其伸张之外在表现之间本是一而二、二而一的关系，即所谓“精义入神乃所以致用，利用安身乃所以崇德”。诚信在内则可以通于外，诚信在我则可以通于人。细分之，则诚者为自我情感之反思，信者为沟通人际之桥梁，明我心之好恶而信人心皆同然。如是，则如同公众契约可以使个人进入到社会生活一样，诚信之心亦使得人的社会化顺理成章。

礼的发展次及于中国古代的社会组织形式。任何一种社会组织形式均需确定两类关系，即人与人之间的关系和人与物之间的关系。这两类关系在中国古代社会亦非以公众契约为基础，而是通过强化以血缘关系为基础的精神纽带使得人与人之间互相连属，从而形成聚族而居的社会群体，群体之间相安抑争，即达到治平目的。所谓精神纽带，非谓全无物质基础而可以统和天下。在中国古代社会中，社会整体恰如一有机体，各部分相互协调、共同运作主要不是依赖于警察、监狱、军队等确凿的工具力量的强制，而是依赖于情理上的彼此默契。就人与人之间的关系而言，在血缘关系之内，人与人之间都是直接的礼宜关系，曰和夫妇、笃父子、睦兄弟。天下人不可能出于同一血缘，则于血缘之外者亦模拟血缘关系以结成类似于血缘关系的精神纽带。在一定范围内，社会关系中的核心人物需要自明其诚以亲信于九族，由九族而及于百姓，由百姓而及于万邦。这样，家庭内部的人际关系之外又多出两类礼宜关系，曰正君臣、信朋友，同样是直接的关系。是皆为礼制之大者。种种关系相结合使个人处于社会群体之中而被赋予一特定的位置，且个人必就此一特定的位置而后安，此一特定位置即“名分”。使人皆就其名分而彼此相安，则

天下不治而平。

就人与物之间的关系而言，则任何个人与物质财富之间都不具有直接的占有关系，个人与物之间的关系是间接的，表现为群体对财物的共有，细言之，则依人际之间的亲疏远近而有至亲之间的同财、宗族之间有公财、朋友之间相通财。总而言之，人与财产之间的关系是通过人与人之间的关系所决定的，个人首先必须通过与其他人之间的关系才能实现他对于财产的关系。于此种社会组织中的个人而言，“名分”就会成为人生进取的直接目标，名分既意味着个人所能够得到的社会地位与被尊重的程度，又意味着个人所能够支配的社会财富。

实现这两类关系的途径是教化。

通过教化的途径来强化精神纽带以治平天下的经世机制在先秦儒家诞生之前已经形成，孔子的贡献是对这种经世机制的继承与发展。孔子强调“复礼”与“正名”是对周代礼治的继承，这一点属于“述”；同时又创造性地提出“仁”作为礼治的内在保障，属于“作”。对于礼制来说，其仪其则可因世而异、因地制宜，礼本身有经有权；对于人来说，依礼而行须怀有内在之诚信，非惟能行，且须行而乐之。一己之情所以能够通于同类，一己之心所以能够通于万物者，皆因为有仁义之心在内。设若无仁，则礼极可能成为一种离于情理的纯外在规范，至极则可能是绝对化的律令。反之，设若无礼制所规定的人伦纽带，仁爱之心也没有伸张的途径。仁之生命力在于能够同时屈伸，屈则涵养于一己之心，伸则通过人伦的途径沟通一家、一族、一国、天下之同类并进而及于万物。其屈者，精义也；其伸者，利用也。仁礼之间相生相契如此。

礼之发展三及于个人修养，曰“自曲礼人”。古人云“曲礼三千”，盖言其节目之委曲，其多如是。礼制的发展深入个人生活之中，而及于言行举止之方方面面，于个人而言，“敖不可长，欲不可纵，志不可满，乐不可极”。意在时时处处，皆须自曲，自曲而后可以礼人。

早在西周之初，箕子陈《洪范》之义，即有敬用五事之说。五事指貌、言、视、听、思，五者莫不各有所用，亦当各有所宜。是时殷商初亡，“尚鬼”之余俗或犹在，而已殒于人道。至孔子，犹以为知禘之说即可运天下于掌上，可知其时人道寓于神道之中，而二者并重，惟君子为能明其分。至曾子，言人生修养当以出辞气、动容貌、正颜色为重，而以笾豆之事为有司之所专，则人道日明而神道渐微。礼之至于自曲礼人，则尽在于明人道之所宜。

先秦儒学对人生问题的关注在于人生所能及之境界，即圣贤。其学有一止境，即止于至善。人生修养的这一目标既含有治平天下之功利性，又及于个人生命的终极关怀。志于圣贤，必经自曲礼人之途。人生本来多事：道德仁义、教训正俗、纷争辩讼、宦学事师、父子亲疏、治军班朝，是皆当自曲而后行者；冠、婚、丧、祭、燕、乡、朝、聘，亦皆当正礼而后宜者。三千礼文，何以为据？或述或作，何以为依？宜经宜权，何以为凭？曰“人情”。礼之大体在顺人之常情。明于常情而后可以事鬼、可以治人、可以自明。礼之起源虽在事神致福的原始宗教之中，而其终也，却以人皆共有的常情为据。

上述即礼发展之源与流。至于乐的发展亦类于礼，在原始宗教活动中则有“酣歌恒舞”或“一倡三叹”；至先秦儒家则有

“弦歌鼓舞”，用之教民而达于潜移默化；其终则重视自我修养，转声音之乐而为内在的快乐、至于无声之乐，即所谓“行而乐之”者。礼之所重在能行，乐之所重在能乐。惟有能乐，礼之所宜才能得到全面贯彻，乐不仅为秩序化的生活增添了润滑剂，而且为秩序的全面实现提供了内在保障。

秦汉以后，儒家的礼乐理想与历代治道的关系如何？曰：二者始终是理想与现实之间的关系。儒学的独尊地位使儒家的礼乐理想逐步渗透到现实生活之中而影响深远，现实的社会政治关系即所谓刑、政者亦本自礼乐而出；然而社会本身的日趋复杂使得兵粮、文书、狱讼诸类刑政之属迫于日用之间而为殪，礼乐理想始终未能黜退刑政而独行于世。使后世学人有“政出于二而礼乐为虚名”（《新唐书·乐记》）之慨。历代儒家之欲行礼乐之治者为士人，士人读儒家经书而怀治平之志，不乏立身载道者。世有载道之人，则政道虽出于二，而礼乐理想不失，礼乐理想对社会的影响如风行雨润，而非以激进的手段推行之而已。礼之于别宜、乐之于敦和，非徒为虚名，在西学全面入侵以前，它一直是与时俱在的理想。

人是什么？就探讨人的本质而言，传统儒学本无此思路，儒学对人性的关怀与此一思路在方向上相反：本然的人是什么样的，这无关紧要，重要的是人能够达到什么样的境界。然而在今天，使人不得不问：人是什么？传统对于人的精神生命意味着什么？

“人是其社会关系的总和”！诚如是，则现代人的身上亦必带有传统的因素。传统，尤其是它的文化理想始终活跃在百姓日用

之中，尤其活跃在那些不被现代意识参悟的领域。个人，当其带着自主的精神世界活动于人群之中的时候，他的所谓自主的精神实际上已被传统安装上了一套不可能再删除、且很难被改写的“软件”人就是依靠这套“软件”忙碌于行走坐卧之中而终其身躬的，进取赖于是，颓废赖于是。而文化价值观的往复遽变往往造成群体的“软件”混乱，尤其是价值观的混乱：所求或非所是、所得或非所欲，如此，必至于精神萎缩而内耗其活动的热情。

对中国历史上的个人而言，礼宜乐和的文化传统造就了行而乐之、乐而行之的生活模式，它曾经是个人生命中看不见的钢铁支柱，它使得个人的精神世界就像长满触角的海胆一样，沿着礼宜人伦的途径指向四周的人与物，敏锐的感觉牵动着生命的热情。

这就是传统在个人身上造就的生命力，那是对生命的意义感，人的情感指向明确，生活的热情——无论苦乐——都很饱满。

今人不必恋旧，只是在面对所为之事业时，如何能够做到不仅仅是一种理性的投入，而且也能够体会到那种让浑身的筋骨和血液鼓涨起来的感觉——意义与情感呢？只有如此，个人生命的状态才不是那种因为精神的触角被割断、而怀着冷漠的心态往来于人群之中的、微不足道的原子。

第一章 礼的起源与发展

礼是什么？《说文》云：“礼者，履也。所以事神致福也，从示、从豊。”“示”是示范与取材的意思，盖源于《周易》之“天垂象”、“示人”^①之意。“丰”之旧体字为“豊”，上面两个“丰”，象征着玉条，下面的“豆”像木作的祭器，合起来是祭祀用的物品。从字面上看，礼字的一半（豊）与事神致福的祭祀活动紧密相连，另一半（示）则是“做给人看”的意思，有通过祭祀以明天命、行政教的意思。如此看来，在礼字出现的时候，礼就已经包含了浓厚的神道设教的思想。在礼字出现的时代，礼之所宜已不是纯粹的原始宗教活动，而是显示出清晰的人道生活的

^① 《周易·系辞》有言“天垂象，见吉凶，圣人象之。”盖天之所以示人者天文也、日月星也，《周易·贲》有“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”之说。圣人则天之象以示下民、行教化。以是观之，中国人创造其人文世界的起点在顺其所受、则天象物，而非超越性的再创造。“则天象物”作为中国文化之源头，其初期阶段为取天地之象以制器物，所需要解决的是“利用”问题。在生产问题得到解决且社会走向复杂化而后考虑如何组织社会，在下文可以看到，早期社会组织与等级关系同样也是以“则天象物”作为其合理性的依据，如《左传·昭二十五年》：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之情。”礼的合理性同样须寻求于天地之情实。

气息。

最早直接把礼解释成“履”的文献可能是《礼记》其文曰“言而履之礼也。”^①但在《周易》中，虽然没有直接把礼说成履，但已较为明确地指出礼与履之间不容有间的关系。如《周易·大壮》：“君子以非礼弗履”在其《系辞下》一文中，专对履字作了道德上的解释，以履为“德之基”、“和而顺”，在《序卦》中又说“物畜然后有礼，故受之以履。”履的本来含义是足之所依，又引伸为行走，故其意有二：一是凡有所行动者必以此为据，后遂演变为一切言行的依据与规范，则履在字源上已含有礼的意思；二是行动本身。在履字中蕴含着礼，或礼就是言而能履的意思，这两种表达所蕴含的文化力量是极其强大的，它作为文化发展史上的一个早期阶段，为后来文化的发展规定了一个几乎是不可逆转的方向。那就是，人的一切行为都必须遵守一个共同的行为规范，且此一共同的行为规范即礼所具有的文化特殊性（强调个人之间的差别性）亦处于孕育之中。《诗》有所谓“人而无礼，胡不遄死”^②，无礼即意味着对生命存在的否定，人之无礼何以至于如此严重？无礼当速死这一说法在此可以找到贴切的解释：因为生命，无论是肉体的还是精神的都必须有所行动而后方可表示他的存在，而行动即履，履即礼。如此一来，礼就成为个人生命的存在形式，除此之外不可能再有其他生命存在形

① 《礼记·仲尼燕居》。是文于礼之义理颇有发挥，礼宜之学向义理之学的转变于是文中已发其端倪。

② 《诗·邶风》第三章。第三章之全文曰“相鼠有体，人而无礼。人而无礼，胡不遄死！”相者，视也；遄，速也。《礼运》有引此诗以说礼。

式。传统文化对于人的存在的规定性或“人应该是什么”^①的理解可以在这里发现其源头，礼与履两字之间的关系似乎已经指明了中国传统社会关系的总体发展方向。

上所言者为礼之理，礼之节目或礼的具体表现类型与表达方式则又如何？

礼既然是生命存在的规定形式，那么，“曲礼三千”之说并不为过，它毫无疑问涉及到生命活动的方方面面，且礼之所宜者亦必随社会一起发展。且看《礼记》所云：

道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辩讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼威严不行；禘祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。^②

在另一处又说：

以之居处有礼故长幼辩也，以之闺门之内有礼故三族和也，以之朝廷之内有礼故官爵序也，以之田猎有礼故戎事闲也，以之军旅有礼故武功成也。是故宫室得其度……鬼神得

对人的讨论，在先秦儒家哲学中是一个问题，但它是一个在思路上很特殊的问题。“人是什么？”或“人的本质是什么？”这种往本源上追寻的思路在儒家哲学中，似乎不构成独立的问题，而是作为立论或推出治道的依据来讨论的。先秦哲学之谈人在多数情况下首先在“人”之前加一限定词如“仁人”“圣人”“至人”“小人”之类。人是有差别性的而且似皆当安于其差别性而后可以言治。对儒学而言，“人是什么”不重要，相反，“人应该是什么”却很重要，儒学所关心的是人生的目标。与此相关，“人之所以为人”就成为一个需要讨论的问题。

《礼记·曲礼上》。

其飨、丧纪得其哀、辩说得其党、官得其体、政事得其施。^①

此处仅例举礼制之数类。于个人的一生而言，后儒述作有冠、婚、丧、祭、燕、乡、射、聘诸礼。除此之外，后之儒者托名杜撰《周礼》主讲政教诸礼，实际上已变礼成政；《仪礼》复言诸礼之行止酬酢，是为礼之仪，仪者度也。依此看来，礼之数度可谓烦缛，这其中既有经先秦儒家制作过的成分，也有在孔子之前就已经存在而被先秦儒家所承述的习俗制度。

在秦汉以前，礼的发展经历了一个漫长的过程，其中有三个重要的因素对礼的演绎产生影响，其一是殷商时期的原始宗教活动，其二是周代政权的诞生与周公之制礼作乐所造成的文化转型，使得文化形态由重神道向重人道的方向过渡，三是先秦儒家对礼乐传统的述与作，从而使得礼乐文化理想基本定型。因此礼乐文化的发展也与此相关，经历了三个阶段。礼乐文化的核心内容是礼，礼的发展过程概而言之曰：本于事神致福以涵养诚信；作为精神纽带以治平天下；习行自曲礼人以顺应人情。这三个方面既是礼在先秦发展的三个阶段，也是定型之后的礼所含摄的三项内容。

^① 《礼记·仲尼燕居》。

第一节 本于事神致福以涵养 诚信：礼的起源

礼起源于原始宗教的祭祀活动中，古今学者多从是说。《礼记》记载有孔子之言：

夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而杯饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。^①

这是说在人类社会的初期，日用器具还非常简陋的情况下，人的饮食已与宗教紧密相关。其后虽器具宫室皆有所发展，而“以养生送死 以事鬼神上帝 皆从其朔。”孔子此言的用意系明礼之精义在于致其敬于鬼神而自明其诚，其用在于定人伦之位、笃人伦之亲。若礼以及与之相关的宗教活动在西周之前的发展详情如何，则孔子亦颇觉难以证明，他说：

我欲观夏道，是故之杞而不足征也，吾得《坤乾》焉；我欲观殷道，是故之宋而不足征也，吾得《坤乾》焉。坤乾之义、夏

^① 《礼记·礼运》，此述说在人类社会初期，饮食作乐之器非常简陋的情况下犹可致其诚敬于鬼神，下言“皆从其朔”者同出此文。盖夫子之意，以为礼之要，务在至其诚敬于神祇先祖以和人伦，不在器物之丰备否。

时之等 吾以是观之。

事实虽然如此，但从现存的史料与实物仍可以推知，从殷至周宗教活动及礼宜演化之大概，殷人尚鬼、周人尚文之说并非虚言，从中可以窥知周代以前的神道观及人生态度，以及周代殷命之后的文化转型情况。

一、殷人的宗教热诚

《礼记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”^②殷商时期的宗教活动多与巫觋之风结合在一起，而人的宗教热情可以至于狂热状态，他们对天命似乎深信不疑，同时对种种自然异象充满警惧之心。这些特点可以在《尚书》的某些篇章及其他史料中得到证明。如，《高宗彤日》记载了商代武丁时期人们对于自然异象的惶恐态度。高宗即武丁，是商代中后期的一位颇有名望的帝王，据周公时的文献《无逸》记载，武丁在即位之前曾经“久劳于外”，颇知小人之所依、能通于民情，传说共在位五十九年。彤是一种祭祀活动，于祭祀的第二日再祭，一般在祫庙即父死所入之庙举行，周人称之谓“绎”。高宗彤祭之时，突然传来野鸡的叫声，其臣祖己乃言“惟格王正厥事”，这等于明确声言高宗有不当之心或有不正之事，随后以畏天、正德、敬民训导于高宗。一点意外的自然现象就足以令他们如此不安，这与《春

此语出自《礼记·礼运》，《论语》中也有“宋不足征、杞不足征”的说法可为确证。

^② 《礼记·表记》。

秋》所载东周以后诸侯于神道的无所用心的态度形成鲜明对照，《春秋》时期鲁国用以祭祀的郊牛共有四次被麋鼠食为残体，但没引起号称礼义之邦的鲁国作出应有的反应。

殷人对宗教的狂热态度可以在现存的文献及已出土的龟甲文或彝器上看出来。除重视祭祀活动之外，还有两点值得注意，一是商民好饮，二是盛行巫觋之风。此三者并存于同一文化之中，把三者联系起来，视为一个整体看也许更利于理解殷人的宗教态度。在伪古文尚书《伊训》中，讲到商代早期的第四位君王祖甲时期盛行“三风”，巫觋之风据首位，其表现则“恒舞于宫，酣歌于室”，这很可能与商人好饮有密切的联系。现已出土的商代彝器数量之众实为可观，《尚书》亦多处提到商人好饮，如《微子》所载，商代最后一位帝王纣之时，“我用沈湎于酒，用乱败厥德于下”；“方兴沈酗于酒，乃罔畏畏”。周代殷命之后，商之遗民居于妹土，武王以其地封康叔时作《酒诰》^②一文以教戒之，其文曰“天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行；越大小邦用丧，亦罔非酒惟辜。”把殷人之乱政亡国归之于好酒，以期以此为戒。又曰“庶群自酒，腥闻在上，故天降丧于殷。”这话把殷商的灭亡归之于好酒的道理讲得更清楚，利用殷人敬天畏帝的宗教感以劝训殷民。这些史料可以充分说明殷人确有好饮之

第一、二次为鲁成公七年，《春秋》：“麋鼠食郊牛角，改卜牛。麋鼠又食其角，乃免牛。”时季氏窃权，汉代刘向以为牛为尊大之物，其角象君威；麋鼠者微物，象季氏将执国命、伤君威而害周公之祀。第三次在鲁定公十五年，郊牛被麋鼠咬死，第四次在鲁哀公元年。其时阳虎专权，政出于家臣。古时祀用之牛必色纯体完，色纯谓之牺，体完谓之牲，用之于祭曰牲。

^② 或谓《酒诰》为成王所作。《酒诰》之作者为谁须由《康诰》之作者而定，此需另详考。

风。酒是祭祀活动所不可缺少，与原始宗教活动之间关系密切，《酒诰》指出，商代文献中有“祀兹酒”一语，似乎强调酒主要是用来敬神的，但民众的好饮之风可能更加有利于制造宗教气氛。上面所讲的巫覡之风已对殷商的政治或社会生产造成威胁，所以商代名臣伊尹建议利用刑政手段对此进行干预，明言当以“刑墨”加之^①。

殷人恃于天命的态度在《西伯戡黎》一文中确有明确表现。周文王举兵伐黎得胜，周人逐渐强大，而商之叛国日众，引起纣臣祖伊的恐慌而奔告于王，言“今我民罔弗欲丧”，而纣王却回答“呜呼，我生不由命在天？”纣的回答似乎很幼稚，但却很诚恳。同样的话也出现在伪古文书《泰誓》中，武王在伐纣的誓师大会上历数商纣之罪，其言曰：

惟受罔有悛心，乃夷居，弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀。牺牲粢盛，既于凶盗。乃曰“吾有民有命，罔怨其侮。”

又，《西伯戡黎》一文是古代文献中最早直称帝王为“天子”

现存文献中，记载动用刑政手段干预宗教活动的另一例是《尚书·吕刑》和《国语》，两书所讲是同一事，即“绝地天通”，都是对于远古传说的解释，《吕刑》所讲的时代根据其上下文推断当在帝舜之时，而《国语》所讲的时代是在颛顼之时。但在这两个传说中的帝王所处的时代似乎没有形成具有一定规模的、统一的社会政权，通过政府的强制力量对社会习俗进行干预也就不可能。《国语》所讲的“夫人作享，家为巫史”的巫覡盛行的风气与商代祖甲时期的社会风气颇相吻合，符合殷商文化的特点，且伊尹之欲正“三风”，与“绝地天通”同是政府采取刑政手段，疑二者为同一时代的事。