

第一部分 导论

孔子本是一个温良、平实、谦逊的学者，然而他却成了人们心中的偶像与神话；照理讲，他的温良与平实本不应使他成为一个传奇式的人物，但他卓然站在中国轴心时代的转折点上，这使他不仅生前历尽了磨难，而且死后更是命运多舛，有时人们对他尊崇过甚，有时又对他误解太深，以至在中国两千五百多年的历史长河中，他竟成了一个不是被人尊奉为神明至圣就是被人贬斥为乡愿恶魔而最具争议性的历史人物。但是，不管人们是把他捧上九天，还是把他贬入九地，他在人们的争议中又确乎成了中国历史上最具统制力的思想家。

一、“看”的方式

可以说，没有哪一个人能像孔子那样被人评头论足，竟然津津有味地被评说了 2500 多年。如果说这 2500 多年在整个人类进化史上仍不过是倏忽旦暮之间的话，那可真是孔子一忽儿被人说成神，一忽儿又被人骂为鬼，说得痛快，骂得也淋漓，要生欲死，这“旦暮之间”似乎就孔子在唱独角戏。一家家王朝的兴衰更替已经烟消云散，但孔子却仍然是我们心中一道挥

之不去的难题。这历史上的孔子形象也正犹如一幅可以从两种角度观看的“格式塔”脸谱，只因人的选择角度或“看”的方式不同，这样“看”孔子是神明至圣，那样“看”孔子则又成了乡愿恶魔。

然而，这绝不是说人们回头“看”孔子时在玩一种轻松无聊的观念游戏，相反，这对于历史上乃至今天的中国人来说，实则是一项极严肃而直接关系着其生存路向抉择的大课题，来不得丝毫的含糊。我们不妨说，当人们认真地“看”或“读”孔子时，孔子也使人们无以逃避他的“轨迹”。

正如美国著名伦理学家弗雷彻所认为的，“爱的反面不是恨，而是漠不关心，因为即使是恨，也还是把别人当作一个‘你’来看待而漠不关心则是把别人当作一个东西看待。”那么，我们也可以说，尊孔子为偶像的反面并不是诅咒他是恶魔，因为咒他是恶魔也还是把孔子当作一个权威性的偶像看待。而如果我们对孔子的历史命运作一番历史的反省与考察的话，亦不难发现：孔子正是在毁誉之间的夹缝中逐渐深入人心的，每一次的重压和挫折不但没有消除孔学的影响，反而引发了更为广泛而深入持久的儒家思想文化的复兴运动，这在传统儒教中国的历史上可以说是一个不断持续展开的动态过程。

直至现代，当代新儒家所从事的所谓“儒学第三期发展”的文化事业，仍然主要是针对现代新文化运动对儒家象征符号系统的扞击与批判所作的回应。这一运动仍在发展之中，并正在寻求“建立可以与世界各种文化对话与会谈的共同基础”（著名美籍华裔学者、当代新儒家的代表人物杜维明先生语）。

① [美] 宾克莱：《理想的冲突》 商务印书馆 1983年版，第 326页。

同时，在中国文化的现代化与全球化这一共同课题下，当代新儒家与中国马克思主义学者已尝试开展良性的对话，某种无压制的共识似乎正在形成。

不管“儒学第三期发展”的前景如何，基于一种开放的心态，我们可以断言：现代新儒家致力于传统儒学内在意义的“创造性转化”是富有建设性的启示意义的。然而，孔子及其学说无论在古代中国还是在现代中国的命运如何，并不因其自身的意向而定，而是取决于现实社会中的人们接受它或“看”它的方式。而圣人死了，孔学在现代所面临的真正的深刻危机是什么呢？我认为，危机并非来自外部对它的“黑暗面”的清理和批判。诚如杜维明先生所说：

半个多世纪以来，在西方的中国学者和大部分中国知识分子都注重儒家的文化的所谓“黑暗面”。作为一个研究思想史的历史学家，我当然敏感地注意到儒家对传统的和现代的中国所起的负面作用（如专制主义，老年化及男性化等）。最近几十年间的反孔运动的高潮，除了文化大革命中各种发展之外，在我看来，是 20 世纪中国最优秀的心灵对一种业已过时的生活方式进行知性批判的组成部分。^①

西化知识分子对儒家传统的迎头痛击虽是今天儒门淡泊的原因之一，但使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力不是来自学术文化的批判，而是来自非学术、非文化的腐蚀。确实，假借孔孟之名而行复辟之实的军阀和政客，才是儒家遭受奚落的罪人。这里存在着一个发人深省的悖论。西化

[美]杜维明：《人性与自我修养·导言》，中国和平出版社 1988 年版。

知识分子对儒家传统进行学术文化的批判，其结果对孔孟之道的精义不无厘清的积极作用。相反地，企图利用先圣先贤以维护既得利益的军阀政客，不仅没有达到推行孔教的目标，反而把儒家的象征符号污染了。^①

杜先生的这两段话是十分耐人寻味的，而且可以相互发明，都暗示了这样一个观点：真正造成儒教传统之危机的并不是对儒家文化的负面影响的学术性清理工作，相反，这项工作却已构成“儒学第三期发展”的逻辑前提。而儒家传统真正的深刻危机实则来自“非学术、非文化的腐蚀”，即对它的价值符号或文化象征系统的工具性利用，这种利用毋宁说是对其内在意义的“漠不关心”。毋庸讳言，这种“漠不关心”在今天的最新表达形式，最引人注目的莫过于“祭孔乐舞”的象征性活动了，“古乐舞”的演示旨在满足人们的猎奇心理，从而使其失去了礼教三祭（祭天地、祭祖先、祭圣贤）之一的“祭圣贤”的文化意义^②，而仅具有一些供好古者茶余饭后以为谈资的价值，甚至给观众的只能是一种圣人确乎早已“死了”（作古）的疏离感。

那么，今天我们究竟应如何来“看”孔学的历史命运或阐发它的现代价值与意义呢？我认为，我们首先必须克服对孔儒的尊崇与批判、盲信与诅咒的情绪化的评价怪圈，并应以一种富有建设性意义的明确的未来文化意象或广泛的目的性意识为导向。而且，如胡适先生所说，我们需要树立这样

罗俊义编著：《评新儒家》，上海人民出版社 1989年版，第 102 页。

蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，学生书局印行，第 55—56 页：“天地是宇宙生命之始，祖先是个体生命之始，圣贤则代表文化生命。”

一种信心：“我们的前途在我们自己的手里。我们的信心应该望在我们的将来。”^① 我们因这信心而反对对“文化传统”的任何简单化的否定与肯定。如果说一味地简单化的否定会腐蚀、削弱我们文化建设的传统根基的话，那么，简单化的肯定或古为今用则“容易混淆古今，反而会使我们陷入传统的泥潭中而难以自拔”^②。尽管我们对杜维明先生那“正是因为我们能复活旧的东西，我们才有希望获得新的东西”^③的话头心存疑虑，然而我们却坚信“现在只有处于过去和未来的张力之中才会充满活力”^④，而当我们试图将理论的反思置于过去传统与未来目标的张力之中时，我们思考的深度和广度也就取决于我们富于建设性地提出和解决现实中存在的问题的能力。

不管我们愿不愿意，是建立一个新的价值符号世界，还是复活一个旧的价值符号世界，这已是我们这个时代所面临的一个无法逃避的富于挑战性意义的生存难题。如果说复活一个旧的价值符号世界是必要的话，那也决不是一种直接的恢复并用以直接解决现实的问题。更准确地说，我们阅读和理解历史文本决不是要去发现包含在其中的僵死意义，或是对人所共知的内容作一种简单解释，而必须尝试“理解我们从中看到的我们自己的问题的那些叙述”^⑤。

胡适：《胡适学术文集·哲学与文化》中华书局 2001 年版，第 270 页。

刘泽华：《中国传统政治思维·前言》吉林教育出版社 1991 年版。

[美] 杜维明：《人性与自我修养·导言》。

[美] 蒂里希：《政治期望》，四川人民出版社 1989 年版，第 215—216 页。

[德] 伽达默尔：《科学时代的理性》，国际文化出版公司 1988 年版，第

因此，尽管从表面上看，有多少种“看”的方式就有多少种孔子形象，孔子好似一个恭顺的“婢女”，然而正如李泽厚先生所说：“孔子在世界上成为中国文化的代名词，并非偶然^①，世人“看”孔子的方式也绝非是主观随意的，而是“个个心中有仲尼”的个人视野与历史视野的融合。一种“看”的方式，就是一种孔子观，它是一组信念、一种规范的解说、一个新的观察方式，与之相应的是各个不同的对儒家经典的阅读与解释的态度和方法以及践行儒家信念的方式。不过，孔子也正是在“看”他的人们都辩称自己才真正读懂了他的争论中被完完全全地悬挂在了半空。人们辩称自己才真正是读懂孔子的那份自信也许只是一种历史的误会，然而我们恰恰要从这“误会”中再读出些什么，就是要从“看”中“看”（反思）一下这样一种误会：孔子是怎样“眼睁睁地”从“一个最诚实的学者”走上政治偶像的圣坛而成为专制君主之护符的？这是孔老夫子“一不留神”的错，还是诠释夫子的人“太敏感而富有洞察力”的历史虚构？他作为一个偶像究竟具有什么样的政治文化意义呢？这些问题直叫人“欲说还休”，但，还是让我们来作进一步的思考吧。

二、更进一步的思考

当孔子在毁誉之间的夹缝中日益深入人心之际，不管孔子作为一个人及其学说的“本来面目”是什么，其影响毕竟是实实在在的，而且正是因人们看或读他时接受视界的不同而使其

李泽厚：《美的历程》，文物出版社 1989 年版，第 49 页。

对人们的思想与行为的影响也各异，譬如孔子作为一个伟大的思想家对十七、十八世纪西方启蒙思想家的影响与他作为一个政治文化偶像对古来的普通中国人的影响便显然有着天壤之别。

依我之见，从总的方法论的意义上讲，古今中外大体存在如下几种对孔子其人及其学说的“读法”或“阅读范式”：

一是理性批判或知性分析的读法。这一读法关注的是孔子在人类普遍的理性认识意义上的地位问题，争议的主要焦点是：孔子是不是一位哲学家？在这一问题上给予否定性回答的典型代表是德国大哲学家黑格尔，他认为中国人虽然在文化方面有很高的声名，却没有真正的哲学，即如那被中国人奉为神圣经典的“圣书”《论语》也不过是一部道理浅显的“道德格言集”，孔子所谈论的不过是一种“常识道德”，而“这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些”，所以，孔子“只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”

虽然，这未免是一种对中国哲学带有很深偏见的说法，但是，从中国人喜欢引经据典的习惯上讲，孔圣人的一言一行乃至片言只语的字面意义，作为人们决策、行动的指南而构成为社会乃至个人存在的合法性或权威性的基础，以至竟然有一位宋朝开国元勋赵普宣称什么“半部《论语》治天下”的神话，这些实在是显示了中国人缺乏理性反思精神的不争的历史事实，黑格尔对孔子的指斥也似恰是历来中国人践行孔学的态度。

与黑格尔截然相反而更富启示性意义的，是另一位德国著

[德]黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第119页。

名哲学家雅斯贝尔斯的“读法”。雅斯贝尔斯认为人类发展的第三阶段“以公元前 500 年为中心，约在 800 年之间，人类精神的基础同时独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊。今天，人类仍然依托于这些基础”，雅斯贝尔斯把这个时期称作人类历史的“轴心时代”，“非凡的事件都集中发生在这个时期。中国出现了孔夫子和老子，中国哲学中全部流派都产生于此，接着是墨子、庄子以及诸子百家”。^① 雅斯贝尔斯亦曾把孔子和苏格拉底、佛陀及耶稣四位大圣人放在一起进行比较研究，认为“他们的本质所在，就是哲学的本质所在。他们的实在性和思维模式是人类历史长河的一个本质性的因素”；他们作为人，各自具有自己特定的性格和局限性；尽管“他们之所思，不可能是我们之所思”，但是，“他们中的每一个人对我们都不是无关紧要的，相反，每个人都是摆在我们面前的一道难题，使我们不得安宁”。^②

二是“文化决定论”的读法。无论是对孔子持肯定还是否定态度，这种读法都是把孔子视为一个权威性的存在或政治、文化偶像，即或是把孔子说成是文化中国的命脉所系，或是把孔子说成是“历代帝王专制之护符”（李大钊语）。前者视孔子为中国文化的活的灵魂，孔学构成中国历史与文化的主体，因此，复活“他”是理所当然的（如现代新儒家之所见）；后者强调“孔子者，数千年之残骸枯骨也”（李大钊语），“孔教本失灵之偶像，过去之化石”（陈独秀语），所以，埋葬“他”亦

^① [德] 雅斯贝尔斯：《智慧之路》，中国国际广播出版社 1988 年版，第 69—70 页。

^② [德] 雅斯贝尔斯：《苏格拉底佛陀孔子和耶稣》，安徽文艺出版社 1995 年版，第 184 页。

理所必至。这无非是说孔子作为权威性的存在决定了中国历史与文化的方向与特性。这种“决定论”的读法有积极和消极两方面的影响。就积极方面讲，“五四”新文化运动对“劫持吾人之思想自由”的圣人偶像的彻底抨击，以及现代新儒家对儒家人文传统进行“创造性转化”的积极态度，在其特定意义上都是很值得肯定的；就消极方面讲，上述“决定论”读法又极易误导人们陷于绝对简单化的肯定与否定的态度取向或认识误区：肯定者或是在“孔子之道，亘古常新，与天无极”、“天不生仲尼，万古长如夜”的崇信中直接孽生复古主义的逆流，或是缺乏理性批判精神而随意地附会混淆古今及各个时代面临的不同问题，他们都把孔子视如人们心中永恒不落的太阳；而否定者则采取割断今天与昨天的历史连续性的认识态度，将孔子诟为千古罪人，不批倒批臭他便誓不罢休。

发人深思的是，上述态度从其内在深层的心理根源上讲，都来自这样一种共同的基本假设：对孔子个人或“孔子主义”的态度，即孔子作为超历史、跨时代的权威性存在，决定了中国社会历史文化的命运与走向。这实际上颠倒了下面这种关系而不过是一种倒置的神话，即孔子在中国历史上的命运或影响、或世人对孔子及其学说的接受态度受着个人视野与历史视野的限制，换言之，人们的社会存在及看待世界的方式最终决定着人们对作为一个历史人物的孔子的认识与接受态度。

三是“历史还原论”的读法。这主要是将孔子还原为一个历史人物来加以评价，即试图通过还孔子一个历史的“本来真面目”、还他一个“真价值”，从而淡化乃至截断对孔圣的偶像化崇拜传统对现实的影响。也就是说，“把历来圣人为经典的偶像打破，拿他当作平常人和平常著作一样看，照他的本来面

目，给他一个相当的位置”，而“只要把他的圣人袍子脱掉了”，他也就不能“在无形中作怪”了。李大钊在其《自然的伦理观与孔子》一文中也持有类似的看法，他认为孔子不愧是中国历史上的伟大人物，然而也只能仅仅是他那个时代的“一代哲人”，“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足以代表其社会其时代之道德”。那么，他的“作古”也自应成为他作为一个过去完成式的历史人物的最终界限；因此，对“作为专制护符的孔子”、“历史的孔子”和“实在的孔子”做出区分，也就是特别必要的了，需要掎击的是孔教而不是孔子本人，正所谓“掎击孔子，非掎击孔子之本身，乃掎击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也；非掎击孔子，乃掎击专制政治之灵魂也”。

反之，对孔子本人的无情批判（“打倒孔老二”）也来自同样的理由，孔子的保守复古正代表了他生活于其中的时代的没落奴隶主贵族阶级的颓废意识，他是他所代表的阶级利益的代言人，孔子作为一个“拉历史倒车”的历史人物也就“理所当然地”受到了“应有的”诅咒，如“文革”期间的批孔运动。

四是人格主义的读法。这种读法旨在从心理、人格的意义上对孔子进行评价。孔学作为一种历史形态的东西自然是代表着已经过时的价值观念或生活方式，这是不容置疑的，而孔子作为一个人之可敬可爱、足为“万世师表”者在于他的人格：“他是一个最诚实的学者（顾颉刚语）他是“一多情人”、“能喜能怒能悲能乐之大丈夫”（林语堂语），“从心理学的角度来看，他们（指苏格拉底、佛陀、孔子和耶稣）都是十足的男子汉”（德国哲学家雅斯贝尔斯语），他是一个“神圣的凡夫”（美国学者赫尔伯特·芬伽莱语），他的超凡魅力来自天启，他

“ 通体是仁心德慧 ” 是 “ 人格世界中之范型 (牟宗三语)

相反，从人格意义上对孔子的抨击亦有其说，如孔子是 “ 鲁国之巧伪人 (《庄子·盗跖》) 。近代著名学者章太炎亦曾描绘孔子有三副面孔 “ 有商订历史之孔子 ” ；有从事教育之孔子 ” ；还有醉心于富贵利禄的 “ 国愿 ” 孔子。作《春秋》而成为史学宗师的孔子，办私学而成为平民先师的孔子，都已属过去 只有那个热中于向上爬的孔子 “ 道德不必求其是 理想不必求其是，惟期便于行事则可 ” 的孔子，却对后世留下了长远的影响^①。

综观以上诸种读法，仍然是一种极其粗略的分类，而且只是就 “ 理想类型 ” 而言的。事实上，在个人视野与历史视野融合而成的对孔子的肯定与否定之间这一条认知与评价的弧线上，每种读法都不是纯粹的，而且存在种种程度的差异。然而，我认为，每种读法从其 “ 效果历史 ” 的意义上讲，都具有某种程度的 “ 真 ” 的价值。

不管怎样，最终的核心问题是：是让孔子活在人们心中呢？还是把孔子从人们心中抹去呢？而无论让孔子活在人们心中还是把孔子从人们心中抹去，采取的方式及其效果又是相当不同的。

如果说 “ 实在的孔子死了，不能复生了，他的生涯，境遇，行为，丝毫不能变动了；可是那历史的孔子，自从实在的孔子死去的那一天，便已活现于吾人的想象中，潜藏于吾人记忆中，今尚生存于人类历史中，将经万劫而不灭 ”^②，那么，

见章氏《订孔》、《论诸子学》等文。

^② 李守常：《史学要论》商务印书馆 1999 年版，第 80 页。

在吾人的想象中，孔子究竟是神还是人？是孔子本人还是孔子的招牌在作祟？是还他的本来面目还是再给他换上一件现代的时装、偶像的新衣？历史的孔子与孔子的历史真是迷障重重。但是，我愿意认同雅斯贝尔斯下面的这句话：“我们必须自我决定进行推论，否则，一切都将存在于假象中。”

三、走向人文时代

1. 文化转型：一个时代性的课题

在系统梳理与考察历史上的孔子形象之前，首先来辨析一下孔子所处时代的社会政治与历史文化的境遇，是十分必要的。

就孔子生活于“春秋”这一具体的社会政治与历史文化的时代境遇而言，孔子的所思所行并不是一种天纵圣人的孤立现象。孔子生活在有哭有笑、行动、希望、忧惧、敢爱敢恨、有血有肉的具体的人群当中，只有认清了这一点，我们才可能真正理解孔子所思所行的“具体性”展示了怎样的存在之可能性的境域。

“春秋”这一时代的人们（主要指贵族阶级），身处“礼崩乐坏”的危时乱世，究竟是以什么样的生存姿态把握个体命运的呢？也就是说，当我们试图认识春秋时代的人的历史生存时，我们能够首先体认到的是什么？那就是：春秋人处于社会

文化的转型期。我这里所说的“转型”，主要是指价值观念系统的转型，即西周春秋之际的宗教道德观念的急剧变革。对此，我拟从如下两方面作一些尝试性的分析。

第一，有关神人关系的信念转化。在神人关系上，是先神而后人，还是先人而后神，其意义是根本不同的。这是说，以神为中心还是以人为中心进行价值建构，决定着神文化价值系统与人文文化价值系统的异质性。

夏、商、西周基本上属于神学世界观主导的时代。当然，三代相损益沿革，特别是商周之际在宗教神学观念上也曾发生过剧烈变革。这主要表现在：“殷人尊神，率民以事神”（《礼记·表記》）以至无事不用卜筮；而周人原隶属于“大邦商”，虽然在宗教信仰上仍然信奉“上帝”或“天”为至高无上神，然而周人对殷商时期的上帝观却作了重要的修正和补充，即认为“惟命不于常”，上帝择善而降命。这样，周人虽然没有完全放弃用卜筮的手段测知神意，但主要是以民情和人德来审度天命，这使西周时期的天具有强烈的人文义理化的价值意蕴。尽管如此，神性观念仍处于其文化价值系统的核心地位，或者说是其文化意义架构的终极性根源，而人德虽用以说明或诠释天的意向，但作为神性的派生物依然依附于天的意志或权威之下，并不纯粹具有人自身主体的独立属性。所以，周人仍诚惶诚恐、满怀着虔信之情敬畏上帝、孝祀祖先、典祭百神以祈福求寿。

降至西周末年，由《诗经》所见诸多对天、祖、王的怨誓之声，已经预示了神性地位的动摇及宗教文化的根本转向。而面对时世的动荡不安和个体命运的险恶叵测，春秋人对神的信仰便不似西周人那样虔敬、简洁而明确了，而是采取了一种分析的知性态度。其主要特征表现如下：

一是，以人为目的、为中心的神性的“人文”化。神文化的价值根基在于人必须听从一种“神启”的召唤。如上所言，西周时期，虽然对殷商的上帝观作了重要的修正和补充，然而周人仍对上帝满怀敬畏之情，并诚惶诚恐地孝祀祖先、典祭百神以祈福求寿；天子承命亦在“天道福善祸淫”这一根本原则下获得其实际的意义，而且天人的沟通也仅仅经由天子一人之德来实现和完成，此即所谓的“以德配天”。至春秋时期，诸如神“依人而行”（《左传·庄公三十二年》）“唯德是依”（《左传·僖公五年》）祭祀以为人（《左传·僖公十九年》）等理念，则都是在一种具体而普遍的神人关系的文化意义上而言的，神人的沟通已不需要任何“启示”的中介，而是以人为目的、为中心建构神性价值，即神性价值依人德、人性、人情而被设定，神性乃人文价值的直接呈现或投射。其典型表现，一是神在族类情结上与人的一致性，所谓“神不歆非类，民不祀非族”（《左传·僖公十年》）“鬼神非其族类，不歆其祀”（《左传·僖公三十一年》），这是人的族类意识在神性上的具体而直接的投射。二是神权的完全世俗人文化，这表现为春秋人的政治权威观念乃径直以君、君命为天，所谓“君，天也”（《左传·宣公四年》）“君命，天也”（《左传·定公四年》）这种直接将君、君命视为天的绝对君权观念实则是天的“人化”，而与商周时期王权的神化、神权，即帝王“一人”的权威乃是上帝、天命的派生物，体现的无疑是基于相反价值取向的两种拜权意识。

二是，神性的个人主观属性。春秋时期，神性人文化的另一重要特征是，将神性置于人的个体主观性的统摄之下，即认为神性的价值是依个人主观之心裁度其宜的，如“谚曰：‘高下

在心”)(《左传·宣公十五年》)春秋人的习语“天诱其衷”、“天舍其衷”,皆天心在我之意,而以“以诱天衷”、“以奖天衷”,亦是乞天心向我。由此可知,春秋人的天神观念关涉的纯粹是普通个人主观的愿望,而非再只是集体的、政治的或帝王个人的命运。因此,对春秋人来讲,祭祀也就相应地只涉及祭祀者个人的福祉。诸如,或梦天使谓己:“祭余,余福女”(《左传·成公五年》)楚子玉亦梦神谓己曰:“畀余,余赐女孟诸之麋。”(《左传·僖公二十八年》)或曰:“吾享祀丰絮,神必据我。”(《左传·僖公五年》)这都说明,春秋人的神性价值原则已经趋于个体化了。而个人主观之心对神性的裁度,也就决定了春秋时代神的观念是因人而异,这种现象本身也正是作为社会集体生活合法性根基的神文化崩毁的象征。

三是,对神的假设知性。对神性的认知,除了仍有人坚持传统信念即认为“天命不谄(疑)”外,对春秋人来讲更具主导性意义的则是一种基于假设知性的鬼神观念,如“犹有鬼神,吾有馁而已,不来食矣”(《左传·襄公二十年》)“无神,何告?若有,不可诬也。”(《左传·襄公十四年》)可见,春秋人的鬼神信念已不是那么确凿无疑了,而所谓的“敬奉德义以事神人”,也表明春秋人对神之存在的设定主要来自对人的道德行为的外在制约问题的现实考虑。

由以上分析可知,春秋人显然已摈弃了“神启”的渴望。“神启”,作为神文化价值系统或意义架构的根基,提供的是一种超验而抽象的绝对价值原则,它使人的存在价值和意义处于派生的地位。而在根本态度上对“神启”的否弃,使春秋人走向依个体主观愿望和假设知性直接把握神性的思维路向,这就决定了神文化的倾覆。正是基于此,先秦诸子才得以更进一步

从理论上对天的自然之义或义理之义作系统的哲学反思。

第二，德礼的人文化的价值意蕴。春秋人摈弃了“神启”的宿命，认识到“天道远，人道迩”（《左传·昭公十八年》），于是便直接从“人道”自身中寻找存在的意义根基，而尽心于践礼向德的“自为”。由此，春秋人的道德观念也就进入了一个崭新的思维向度，亦即“德”“礼”成为了春秋时代文化价值系统的核心概念，对春秋人生活的各个层面具有着普遍规范的文化意义。也就是说，随着神性作为文化意义架构的终极根源观念的根本动摇，取而代之的是德礼构成了春秋人生活的普遍价值规范。

众所周知，德、礼在西周时期已是支撑周人生活的两个重要的基点。“明德”是周公所发布的一系列诰命的思想支柱，但德作为一个融信仰、道德、政治为一体的综合概念，主要是指统治者之德，且被用来诠释“天”或“天命”的意向；至于礼，其发生学的意义是祭神求福，即《说文》所谓“礼，履也，所以事神致福也”。而至周公“制礼作乐”建构和奠定了整个周代宗法政治的制度基础，所谓的礼就不再仅限于“事神致福”了，而主要是指一种宗法政治的制度架构以及贵族阶级的道德行为规范，当然也包括祭祀的仪节在内。

时至春秋，一方面西周时期“礼不下庶人，刑不上大夫”（《礼记·曲礼上》）的制度框架渐趋于崩坏；另一方面春秋人也还“犹尊礼重信”、“犹严祭祀、重聘享”，所以德礼仍构成为春秋时期各诸侯国政治合法性的基础与国事活动^①的核心。所谓“礼，国之干也”（《左传·僖公十一年》）“政以礼成”

^①《左传·成公十三年》：“国之大事，在祀与戎。”

(《左传·成公十二年》)“德,国家之基也”(《左传·襄公二十四年》)。然而,在文化转型的意义上,最值得我们注意的是,德礼在春秋时期已不限于其政治合法性与制度框架上的含义,春秋人更进而赋予了德礼一种更具普遍性的规范意义,乃至对个体的人来说具有的是人之为人的本质规定性的终极本体意义。也就是说,德礼作为春秋人生活中的核心概念,一方面被赋予了一种普遍规范的意义,所谓“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之”(《左传·昭公二十五年》)这是说,礼作为自然宇宙的根本法则,乃是天地间一切事物存在与秩序的终极根源或基础,从而对人类社会政治生活具有总的普遍规范的意义。另一方面,在个体生存的意义上,对春秋人来讲,德礼的规范更构成为“人之为人”的本质规定性,从而由践礼向德的规范意识构造的是一种人与非人的生存张力。德礼的这两种人文意旨均由孔子创设的儒教所发扬蹈厉,而且在孔儒那里,这两种意义彼此密切相关。在前一种意义上,孔儒极力推进周代尊礼文化(主要用于构造一种阶级对立的社会距离感)的下移或普及化,以构造整合社会各阶层生活方式的共同文化;而在后一种意义上则明确形成了“凡人之所以为人者,礼义也”(《礼记·冠义》)的人的概念,这一“人”的概念或理念显然是对德礼的前一种意义的深化或为其奠定了一种更具普遍人文意义的理念基础。

对春秋人来讲,德礼不仅规范着人们的世俗生活,而且规范着人们的宗教祭祀活动;不仅是政治的凭依,又是战争的根据;既是立国为政之本,更是个人安身立命的依据。特别是面对社会生活的动荡不安与时世的险恶,春秋人深切地认识到,个体的人完全处于一种孤立无助的在世状态,“何以为人”或如