

# 论殷周“天人关系”的形成及其心理基础

冯 钢

从文化的外观来看，中国传统文化比较明显地偏重于现世生活中人与人之间的伦理道德关系。故有“伦理道德文化”之称。

由于文化外观上的这一特点，因而在对中国传统文化的看法上存在着一种较普遍的观点，即认为中国传统文化的基本特征是一种清醒而实用的理性精神。它注重现实社会人伦关系的和谐、政治秩序的稳定；但没有宗教性的“超越精神”。

诚然，中国传统文化确实具有明显的“现世精神”，但它却并不乏其内在“超越精神”，也不等于它没有自己的宗教性质。固然，孔子说过“未知生，焉知死”，庄子也说“六合之外，圣人存而不论”。但是，中国自古以来的思想家都相信：人生最终的目标并非仅限于现实的日常人伦；而是在于一个“上下与天地同流”的超越境界。在中国传统文化中，“道德”并非单纯是一“属人”的概念；甚至主要地还不是人与人之间关系的规范要求，而是一个包括了人和天地万物在内的整个宇宙秩序的范畴。“道”是天地之大本，事物之理则；“德”是得天地万物之道。其行之于心乃为一内省的实践，形之于身则是一外在的实践。所以，在中国古代思想家看来，整个宇宙世界皆为一普遍的道德领域。个人、家庭、国家、社会都是广阔无垠的道德世界的一个缩影，甚至动物也具有道德性，孔子曰“骥不称其力，称其德也”。（《论语·宪问》）人们对于宇宙和人生的终极的“道”怀有强烈的信仰；人生的意义便在于“闻道”、“得道”、“行道”；人生最关切的问题是如何克服自身内在的阻碍和气质上的弱点，以求与天地间的“道”合为一体，以达到“通天人、一内外”的超越境界。这便是我们传统文化中所谓“天人合一”、“天人合道”的基本思想。

“天人合一”的超越精神，几乎是中国传统文化以一贯之的基本主题。神秘的东方精神之谜底，似乎正是在这“天人合一”的境界之中。我们似乎有理由从本质上将这数千年文化发展的精神成果，看成是这种超越精神为沟通“天人关系”所创造的手段及其光大。

然而，这种“天人关系”又是如何形成的呢？作为生命的最基本的假定，这种超越精神的心理基础又是什么？

中国自古，便有“天”的观念。在古代中国人眼中的世界，是一个生死人鬼、万物并存的世界。它大致分为上下两层。在上为天，在下为地，天圆地方，天地间以山为柱得以支撑（《楚辞·天问》“八柱何当？”王逸注：“言天有八山为柱，皆何当值”。日月星辰、风雷雨电固然属于天的范围之内。同时，天也是人死后的归宿。人死为鬼，但只是身死，而魂魄犹存，离地而升天，“魂气归于天，形魄归于地”（《礼记·郊特性》）。所以，鬼神只

是与人共存在世界的另一部分，即“在天”。

值得注意的是，尽管中国自古便有这种“天”的观念，但是在中国古代历史上有很长一段时期，“天”并不具有神性，它在较晚的时候才成为人们的顶礼膜拜的对象。郭沫若在《先秦天道观之进展》中，列举了八条卜辞为依据，认为殷末虽有“天”字，但还不是神称，“卜辞称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天”。陈梦家也指出：“卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的”<sup>①</sup>

当然，人类并非一开始就能意识到一个完全外在于他的世界；也不是起初就对外部自然力表示畏惧、惊恐而崇拜它。相反，在社会活动还处于比较低级的阶段上，人类对他以外的世界曾是充满着如醉似狂的主观幻想和直接发自情感的要求。在外界环境最初的刺激作用下，他们的反应恰恰是相信：只要人们创造了支配现实的幻象，他们就能够实际地支配现实。这种观念似乎在世界各民族的早期原始时代都曾有过。“巫术”就是这样一种制观幻象的技术，而“巫师”则是这种技术的创造者和持有者。“巫师不乞求于更高的力量，他并不试图获得任何变幻无常的存在的恩赐，他并不屈身在恐怖的神灵面前”。<sup>②</sup>相反他相信人的主观行为可以实际地改变外部世界，籍着咒语、祭器，以及一整套准确无误的魔法程序，他便足以“呼风唤雨”，“差神遣鬼”，“驱魔斩妖”。

在我国古代的神话和传说中，保留着许多关于这种巫术、巫师的故事。如《吕氏春秋·古乐篇》记载炎帝的传说：“者古朱襄氏之治天下也，多风而阳气畜积，万物散解，果实不成。故士达作五弦瑟以来阴气，以定群生。”此“士达”便是一古代巫师。又如《山海经·海内西经》所说：“（昆仑）开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹窳麻之尸，皆操不死药以距之”。《山海经·大荒西经》所说：“大荒之中……有灵山、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”……

当然，巫术只是人类早期所产生的一种主观精神产物。作为幻想的技术，纯粹的巫术把自然的“天”（包括种种自然现象和鬼魂、精灵）置于人的操纵和支配之下。如果说，这里也曾算是一种“天人关系”的话，那么，这个“天”的确不具丝毫神性，相反“人”倒似乎是具有神性；巫师（有时也率众人）籍着巫舞和酒精作用，可以引人达到狂欢的境界，使意志获得超常的自由；使人觉得自己有一种超常的力量，他们深信通过巫术的“交感”作用，这种精神力量能够操纵自然，使它按照人的愿望和要求为人服务。

随着社会活动，尤其是社会生产活动和原始战争活动在经验上的积累，人类终将会逐渐地感觉到外部世界的客观实在性；感到自己在这个客观世界面前的无能和渺小，于是便不得不将那种他所希望具有而实际却没有的操纵力量归诸于一种能够支配宇宙的神秘对象，并日益增强对这种神秘对象的信仰和崇拜。于是，巫术便开始转变为宗教。

由巫术向宗教的转变，原则上是一一对立面之间的转变。纯粹的巫术，试图迫使外界事物直接服从人的意志；而“纯粹”的信仰却是基于人自身的无能和渺小，是基于对无法支配的外部自然的依赖、恐惧。因而它是间接地想依靠神秘力量的帮助来影响外界事物。因此，宗教原则上是在“否定”巫术的基础上产生和发展起来的。但是这种“否定”又是如同黑格尔所谓的“有保留地扬弃”，宗教在其自身确立的过程中又必然将其对立面——巫术的某些重

<sup>①</sup> 陈梦家：《殷虚卜辞综述》第581页。

<sup>②</sup> 雷泽：《金枝》第70页，蔡比锡1923年版。

要因素——包含在自身之中，构成宗教的内在矛盾。

宗教从来就不是“纯粹”的信仰。一般宗教总包含两个方面的因素：“第一，理论的因素，即人对于不可见者的看法——他的神学或神话。第二，人对不可见者的行为——他的宗教仪式。这两个因素很少完全分离，它们是以各种不同的比例混合起来的。”<sup>①</sup>第一个因素，作为宗教理论，是宗教的教义部分，它通过对神秘对象的描述或论述奠定了信仰的基础。第二个因素是宗教的仪式部分，以往都被认为是公开表示已经规定的固定下来的信仰的一种形式。但现代人类学研究却一再发现，原始宗教中普遍地存在仪式压倒信条和先于信条的现象。“宗教的仪式先于教义，这看来已是现在公认的准则”。<sup>②</sup>实质上，宗教的仪式正是原始巫术性质在宗教中的保留和延伸，其隐含的意义仍是巫术所具有的信念：“自然界的作用在很大程度上依赖于人的行为。自然的生命依赖于人类与超人力量的恰当分布与合作，严格而复杂的仪式调节着这种合作。”<sup>③</sup>不同的只是，在宗教中它必须通过信仰对象这一中介而间接地影响现实。因而它是潜在的、不同于显在教义的“内在精神祈祷”，是人类最深层的，自我信赖的情绪和情感的庇护所，“只要在人和神的关系中插入需要精确遵守的仪式，精确指定的语句和表情作为中介，以便祈求神的恩惠。那么巫术倾向就成为宗教的有机组成部分了”。<sup>④</sup>尽管这时的巫术倾向已不再直接地表达日常人的情感和愿望，或已从支配、操纵一切的主观行为，过渡为窥测或取悦神灵的祭仪，变成“预言式”的卜筮。但是在这种祭仪和卜筮中却依然潜藏着人们的期望和对自身精神意志的肯定，人类似乎永远不会最终放弃自己的意志，哪怕是通過最晦涩的方法，它也终将被曲折的表现出来，并实际影响现实的社会生活。

我国历史上的殷周时代，正值巫术向宗教过渡时期，巫术——宗教活动极为频繁，特别由于这一过渡伴随着一场历史性的变更——殷周两族间的战争和统治权力的交替——因而显得尤其复杂曲折。

在殷代，原始巫术观念还占据着主导地位，宗教仅处于初创阶段，并具有相当浓厚的巫术性质，主要的宗教活动，都只是仪式性的祭祀和占卜，没有明显的教义规定或宗教理论。尤其值得注意的是当时还保留着许多纯粹的原始巫术形式，例如，据《史记·殷本记》记载：

“帝武乙无道，为偶人，谓之天神，与之博，令人为行，天神不胜，乃缪辱之。为革囊盛血，仰而射之，命曰‘射天’。”

“射天”不谓“射天神”。“神”字是司马迁自添的。武乙“射天”在后人看来是侮辱天神，大逆不道。但在武乙时代，这或许是一种普通的巫术行为。天并非神，而只是巫术支配和操纵的对象，武乙“射天”是很典型的巫术行为。说明在殷代，纯粹的原始巫术形成仍较盛行。这种典型巫术甚至到武王伐纣之际，还有影响。例如姜太公用巫术助武王制敌致胜的传说也颇具典型：

“武王伐殷，丁侯不朝。尚父乃画丁侯射之，丁侯病，遣使请臣。尚父乃以甲乙日拔其头箭。丙丁日拔目箭，戊己日拔腹箭，庚辛日拔股箭，壬癸日拔足箭。丁侯病乃愈，四夷闻之乃惧，越裳氏献白雉。”（《艺文类聚》卷五九引《太公金匮》）

① 哈里森：《宗教研究》，英文版第498页。

② 卡西尔《人论》第101页。

③ 卡西尔《人论》第118页。

④ 卢卡契：《审美特征》第一卷第74页。

“书传或称武王伐纣，太公阴谋，食小儿以丹，令身纯赤长大，教言殷亡，殷见纣儿赤身，以为天神。乃言殷亡，皆谓商灭。”（《论衡·恢国篇》）

同时，殷虚卜辞又可可靠地证明，殷商时期已创造了最高神“上帝”。“殷人尊神，率民以事神”（《礼记·表記》）。理论界对殷人“上帝”的性质始终存有争议。

从殷虚卜辞中关于“上帝”神性所涉及的范围来看，“上帝”既能支配自然现象以影响人间祸福，同时也具有支配社会现象和支配社会统治者的神性。那么，“上帝”究竟是自然神，还是社会神？是“天道”神，还是“人道”神？

事实上，当时人们并没有象现代人这样把自然现象与社会现象分得如此清楚。人们常常将二者拿来相互“应验”，而将自然现象与社会现象混为一体。这些现象本身都不具有独立的意志，只是听凭另一力量的操纵。在殷人的“上帝”出现以前，这种操纵力量早已存在于巫术行为之中，而“上帝”的神力正是这种巫术魔力的扩展，其性质只是巫术向宗教转变过程中迈出的第一步——获得了一个宗教神灵形式的独立性。因此，我们认为，殷人的“上帝”只是一个以宗教神灵形式出现的“大巫师”，一个“神巫”。它虽然具有一定的独立性，但远没有达到宗教一神论的抽象程度；它的神性是具体的，而不具有普遍性。“上帝”虽然能“令风”、“令雨”、“令雷”；也能“降灾”、“降祸”、“降苦”，但从卜辞中看，“天”以及风、雨、雷、电等自然诸现象均非神称，即使在稍后的传说中也多具拟人化称呼如“风伯”、“雨师”、“雷公”等。他们一般都没有自己独立的意志，而只是听凭“上帝”或巫师的差遣以满足人的具体愿望。因此，殷人的“上帝”与其说是出于对自然力的畏惧和崇拜而产生的宗教至上神，还不如说是原始巫术魔力的神秘性在殷人观念和心理学上的反射形象。虽然在社会活动的发展推动下殷人已开始具有宗教信仰的端倪，但在其“上帝”的形象中仍包含着极强烈的巫术倾向，反映着古代人要求支配、控制自然社会的热切愿望和信念。

由于殷人赋予“上帝”这种“神巫”的性质，世俗的巫师便独占了与“上帝”沟通的途径。因而产生了殷代的“巫史文化”。殷代后期的巫、卜、祝、史等职，基本上不再直接从事原始的巫术活动。他们将“呼风唤雨”、“差神遣鬼”的事转交给了“上帝”，自己则是间接地以祭祀、占卜等活动方式向“上帝”转达人们具体的愿望要求，卜知“上帝”对世人的恩答。

由此可见，在殷商的“上帝信仰”中，巫术倾向占着相当重要的优势，殷人的“上帝”相对于“人”来说，是消极、被动的希求对象。它的神性主要是在于满足人们提出的具体要求和愿望。殷人并没有把“上帝”当作支配人类一般命运的中心力量来崇拜。因而；在殷人这里，还没有“天意”、“天命”的抽象观念。郭沫若认为：“凡是殷代的旧有的典籍，如果有对至上神称天的地方，都是不能信任的东西。”<sup>①</sup>

周代的宗教观念与殷代的上帝崇拜有着本质的区别。

从形式上看，周初曾沿用“上帝”旧称。但周人更多地是用“天”的神称。或是在“天”之前加上“皇”、“旻”、“昊”等字形容其伟大和神圣，如“燕及皇天，克昌厥后”；“昊天疾威，天笃降丧”；“浩浩昊天，不骏其德”等等。此外，还常常把“天”和“帝”结合起来称为“天帝”，“皇天上帝”等等。

周人的“天”与殷人的“上帝”在性质上更是大相庭径。周人的“天”有其独立的意

<sup>①</sup> 参见郭沫若：《青铜时代》第6页。

志，这种意志并不为人们的祈求和愿望所左右，是不以人的意志为转移的“天意”、“天命”；“天”也没有象殷人“上帝”那么具有人情味，它只根据自己的意志来决定和操纵整个人间社会的命运，并不顾及人们的愿望要求。人们除非通过特殊途径“格知天命”，根据“天”的意志来行动，才有可能免于灾难。总之，周人的“天”不受人的任何形式的限制，它的绝对至上性体现在：人的意志行为只能顺从于它，而不能要求它，更不能改变它。

因此，周人的信仰是一种具有典型宗教性质的天命信仰。“天命”即“天”根据自己的绝对意志而安排的自然、社会一体化的命运。“天”通过这种天命对整个社会生活进行积极、主动的干预，即所谓“惟天监下民”；“福善祸淫”；“作善降之百祥，作不善降之百殃”；“降年有永，有不永”等等，凡社会发生的重要变化，都可以天命来说明，“顺天者昌，逆天者亡”，“天”因此而成为整个宇宙社会的绝对操纵者和决定者，由此在周人“信天命”的同时也包含着“畏天命”的观念和心理，“天命靡常”，“天畏棗忱”，“惟命不于常”，“天难忱斯、不易维王”等等是“畏天命”的反映。而这种观念和心理在殷人巫术性的“上帝信仰”中则是不存在的。

周人相信，只有“格知天命”，顺乎天意，才可能消灾免祸，否则便会灾难临头，而问题正是在于如何才能“格知天命”？

周公旦曰：“亦惟十人迪知上帝。”（《大诰》）刘泽华老师认为，此“十人”即武王所说的“予有乱（治）臣十人”。指文母、周公、太公、召公、毕公、荣公、太颠、闳夭、散宜生、南宫括等十人。<sup>①</sup>此十人皆为圣明贤人。据周公旦自己说：“弗造哲，迪民康，矧曰其有能格天命？”（《大诰》）“肴造德不降我则鸣鸟不闻，矧曰其有能格（天命）？”（《君奭》）由此可见：“有德”才能格知天命。

殷代卜辞中，没有出现“德”字。《中国思想通史》指出：我们翻遍卜辞没有发现一个抽象的词，更没有一个关于道德智慧的术语。<sup>②</sup>郭沫若也证明：“在卜辞和殷人的葬铭中没有德字，而在周代的彝铭中如成王‘班簠’和康王时的‘大盂鼎’都明白地有德字表现着。”<sup>③</sup>道德观念及其与天命的信仰的结合，是周代宗教突出的特征。如果说“天命”观念反映了周人“对不可见者的看法”即宗教的教义成分；那么，西周产生的“德”的观念则正是周人“对不可见者的行为”的规定。它相当于宗教的仪式成分，即保留着原始巫术的“魔法”性质。

当然，在周代宗教中存在明显的“祭仪”形式，所谓周公之制礼作乐，便是祭仪的“礼制”化。但是周代的“祭仪”却不同于殷代。在殷人那里，“祭祀”是具体的“祈求”，它是祭仪形式与精神寄托的直接统一，是作为“上帝信仰”本质的“精神祈祷”。而在周人的“祭祀”中，“祈求”、“祈祷”只具抽象形式的意义，并不居于主要地位。从《诗·周颂》诸篇祭祀乐歌中可以看到，篇篇内容都只是对“天”和祖先的赞扬歌颂以及抽象地祈求赐福，并每每以“颂德”相随。“歌功颂德”是周代祭祀最重要的内容和特征。周人固然也具有“内在祈求”、“精神祈祷”，但并不直接统一祭祀。周人以“德”祈天，“惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命”（《召诰》）。“德”的观念意识包容了周人全部的内在精神寄托，而“祭祀”只是这一实质的一种外在形式。所以，虽然周人有“祭天”，“祭祖”（孔子以后又加“祭圣”合并称为“儒家三祭”），但相对于“德”的要求来说“祭”

① 参见刘泽华：《先秦政治思想史》第34页。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷第23页。

③ 《青铜时代》第21页。

仅处于从属的次要地位。《诗·文王》曰：“无念尔祖、聿修厥德、永言配命、自求多福”，明确表示了“修德”重于“祭祀”、“祈求”。周以后，孔子继承周公之礼乐，却也明确表示“人而不仁，如礼何？如乐何？”。人若无德，那么礼乐又有什么意义呢？

非旦祭仪，甚至一切“周之制度典礼，实皆为道德而设”（王国维：《殷周制度论》）。正如殷代的祭祀、占卜是“帝人关系”的沟通渠道；道德，作为周代宗教的重要组成部分，同样是周人沟通“天人关系”的唯一途径，但它却充满着矛盾。

我们看到：从“天命”信仰出发，周人相信“天”是绝对至上，无以复加的权威，这表现在“天”的意志是不以人的意愿为转移的。“疾威上帝，其命多辟”（《诗·荡》），“上天之载，无声无臭（《诗·文王》）。”道德只是用以格知天命、祈天永命的“精神祈祷”。但从“德”的观念出发，周人相信，人只要“有德”，“天”就会降福于他，并能受天之“大命”。“帝迁明德，串夷载路，天立厥配，受命既固”（《诗·皇矣》），“惟宁王德延，天不庸释于文王命。”（《君奭》）于是，“天”的“绝对性”消失了！相反“天命”反而受到人的“德行”的限定；人的“内在精神祈祷”（道德）恰恰规定了“天”的意志。周公旦在《多方》中说：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”“念”（内在精神祈祷）决定一切！

或者是“天”制约人；或者是人限制“天”。天人矛盾在这里短兵相接。

然而，这种矛盾并没有形成意识上的对立。西周形成的道德以它独特的观念和心理学构架，将天人矛盾溶于一身：一方面，它代表了绝对至上的“天”的意志制约着人；另一方面，它又表现了具有自我精神的人的意志限制着“天”。“天”的意志限制着人的精神；而人的精神又规定着“天”的意志。从而使得“天”由上澈下以内在于人，又使得人由下升上而上通于天。真可谓达至“通天人，一内外”的境界。

然而，我们必须认清：“天人关系”的这种沟通，毕竟只是精神上的超越，实际的矛盾并没有得到解决。相反，这种矛盾在人们的直接感受过程中被压抑到心理的底层，形成一种畸型的矛盾心理结构，在那里，“天”的意志扭曲着人的精神；而人的意志也歪曲了“天”的形象，西周道德正是这样一种畸型心理结构在文化观念中的投影。

## 二

周原是商的一个属国，约在公元前11世纪，周武王灭商建立了西周。周灭殷商的具体原因至今仍很模糊，可能相当微妙而复杂。从记载来看，商在当时十分强大，有50多属国，万方（部落）林立。而周在战争中获胜，主要也是靠殷人“前徒倒戈”。后人将殷商灭亡的原因归诸于殷纣王的残暴和淫乱。这只是用后人自己的观念来解释历史，只是从后来“德”的观念出发才把这些看成不赦之罪或灭亡之兆。

然而，周人毕竟以“小邦”夺了殷之“大命”。因此客观上面临着解答“何以永保统治权”的问题。而这又不能不面对殷代灭亡这个事实。

周人确信，“惟时上帝不保，降若兹大丧”（《多士》），是殷商灭亡的根本原因。周人之所以能战胜殷人，也只是因“恭行之罚”（《牧誓》）。这个降祸于殷，授命于周的“上帝”，当然不是因“祈求”而显灵的“神巫”。周人在战争胜利中看到了“上帝”的那种超越人类意志和愿望的“绝对至上性”。人的意识通过社会实践经验的长期积累，此刻，产生了质的飞跃。意识到客观世界的风云变幻，绝非人的主观意志和愿望所能随意支配的。于是，旧时的“上帝信仰”，随着殷代的灭亡而陷入危机。

这种危机，对殷人而言，只是一场演完了的悲剧；但对周人而言，却是一种现实的恐惧。既然“上帝”有“保”、有“不保”，那么周人是否能得到“上帝”的保佑呢？能保佑多久呢？这无疑是周初统治者最想知道而又最怕知道的问题。一方面，周人不得不将灭殷受命之举归诸于“上帝”的绝对意志。另一方面，他们又害怕这个暴戾而又不容置喙的“上帝”，也会象抛弃殷人那样抛弃自己。这种心态是西周文化建构的社会心理基础，预示着“郁郁乎文哉”的西周文化后来发展的基本倾向，也是西周“天人关系”沟通特征的心理出发点。

在西周文化建立过程中，周公是起着决定性作用的人物。作为杰出的思想家和政治家，上述心态在他身上得到充分的反映，并表现得尤其强烈。

周公摄政期做的第一件大事，便是“降辟三叔”。武王死后，他的兄弟管叔、蔡叔、霍叔勾结纣王之弟武庚，反叛周朝。周公在此“大艰”的紧急关头，重伐殷人，平息叛乱，才避免让殷人“反鄙我周邦”。这一事件，对周公的摄政心理影响很大。如果说传统“上帝信仰”危机，是当时普遍的社会心理反映，那么，这一事件则促使周公不得不直面于这种危机，迫使他在危机中寻求新的出路。

在为东征平叛所作的《大诰》中，周公既把三监联殷反叛看成是天降之灾，同时也坚信，周之建立是受命于天，因而东征平叛也是天意。他力主武力平叛，并以占卜为据，“天其相民、矧亦惟卜用”，充分体现了那种认为一切人间祸福都是天意安排，“谋事在人，成事在天”的“天命信仰”。“呜呼！天明畏，弼我丕丕基！”（《大诰》）

然而，周公的确也怀疑过天命。在《君奭》中甚至直言：“天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命。”

虽然这样直言不讳的“怀疑”，在文献中并不多见，但这毕竟是与“天命不僭”的观念直接相矛盾的。在《君奭》中，周公开篇即言：“弗吊，天降丧于殷，殷既坠厥命”。而稍后则又说“天不可信”。这岂不是自己在打自己的嘴巴？这个矛盾如何解释呢？

郭沫若曾解释说：“极端尊崇天的说话都是对待殷人或殷的旧时的属国说的，而有怀疑天的说话是周人对自己说的……周人之继承殷人的天的思想只是政策上的继承。”<sup>①</sup>

侯外庐则认为，这一矛盾思想是一个“两刃论法”，“反对别人用这一套，维持自己用那一套”。<sup>②</sup>

上述两种解释基本是一致的，都把周人“天命信仰”中所具有的矛盾解释为“手段”在不同对象、不同场合的运用上发生的矛盾。把矛盾视为一种表面的现象。这不仅与大量文献史料有较大的出入（如在同一诰文中存在着矛盾），而且事实上也并没有“解释”矛盾，只是把矛盾的一方（信天命、“天命不僭”）归诸于“不真实”的权宜。从而取消了矛盾。

我认为，“信天命”和“怀疑天命”是西周天命信仰的内在矛盾。“信”和“疑”同时真实存在于“天命观”中，并构成了复杂的矛盾心理结构。从心理上来看，信仰具有两种不同的意义。一种是表达信仰对象与人类的那些内在的关系，例如对祖先神的信仰，反映了人类对血缘关系的精神寄托，并籍此来肯定生命的意义；而信仰的另一种意义则是一种“补偿”作用。它是人们对一系列基本疑虑、不确定感和不安全应感的反应构成（REACTION FOR MATION）。这种疑虑、不确定感和不安全感产生于人们对现实世界的某些感受，如感到人自身的“无能”、“渺小”、“无助”以及“生命的无意义”等。西周的天命信仰，主要反

<sup>①</sup> 《先秦天道观之进展》，见《青铜时代》第20页，人民出版社。

<sup>②</sup> 《中国思想通史》第1卷第86页。

映了这后一种意义。

武王伐纣，周人翦殷，以“小邦”获“大命”。但是，人们由此而隐隐感到，有一种超然的力量导演着这一戏剧性的历史变更。虽然周人胜利了，但也只能说是“恭行天之罚”，他们至多也只是被另一“绝对意志”刚刚利用过的工具，谁能保证周人不会象殷人那样重遭灭顶之灾呢？周人非但不能安于已经取得的胜利，相反，却在一个具有绝对意志和至上权威的“天帝”面前，感到自己的“无能”、“渺小”……

“天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受，我不敢知曰基永孚于休。若天棐忱，我亦不敢知曰其终出于不祥。”

“君已曰时我，我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威。”

“天命不易，天难谌。”

这些话都出自周公《君奭》篇。从中明显可以看到周公在“上帝”、“天命”、“天威”面前那种不安和畏惧。而“天不可信”正是在此基础上的发展。

所以，正是由于“信天命”，才产生了“怀疑天命”；由于“天命不僭”，才有“天不可信”。但是，必须申明，这种对天命的“怀疑”或“否定”，并不是周人通过自由的思想而产生的理性的怀疑，也不是对原有观念的合理否定。因而也不可能走向无神论。这是在直接的现实感受和自信信仰基础上产生的、非理性的“怀疑”和“否定”。而人们总要想办法摆脱这种“怀疑”。如同人们竭力躲避伤害，寻求安全的“本能”一样，它迫切地要求内心的“肯定”。由于“怀疑”是非理性的，因而压抑“怀疑”的“肯定”也不需要理性的依据。它可以是一种“出世”的信仰，从尘世之外去设想“肯定”；也可以是一种“入世”精神，抬高或夸大现实生活中某一方面的意义使其成为生活的“目的”。它可以表现为一种无休止、无目标的物质活动；也可以体现为一种深沉的、苦思冥想的精神活动。但无论采取哪种形式，其真实的意义都在于试图排除心理上的不安和疑惑。因此，尽管这些活动在形式上可能是相当“理性”的“合乎逻辑”的，但在实质上它们却是非理性的、非逻辑的。

周代天命信仰突出的特征，是把“敬天”、“受命”、“格天命”等观念与“敬德”、“保民”等“德”的观念相结合。“以德配天”、“保民”、“恤民”是西周文化中最基本的思想。王国维曾指出：周人“其所以祈天永命者，乃在德与民二字……文武周公所以治天下之精义大法胥在于此”。（《殷周制度论》）

学术界有观点认为，“敬德”、“保民”思想表明周人开始把着眼点从“天”转移到“人”；不强调“天命”而强调“人为”。进而论证中国传统文化的基本特征是人本主义、人道主义。这种观点实际上是用西方文化中“神道——人道”的模式来套中国传统文化；而忽视了中国文化自身发展的特点。从文献中看，周人提出“敬德”、“保民”思想不仅丝毫没有否定“天命”的意思，相反却是在具体地肯定“天命”；

“王其德之用，祈天永命。”（《召诰》）

“王以小民，受天永命。”（《召诰》）

很显然，这是以“德”、“民”“祈天永命”。如果认为这是以“人为”否定“天命”，那岂不等于说祈祷、磕头之“人为”也是否定“天命”？

事实上，“敬德”、“保民”正是周人肯定天命的具体表现。我们在前面已经说明：服从于一个绝对权威，其实质是肯定自己的权利。周人灭殷夺得了统治权利和“享民”的权利。但是在其肯定天命的要求下，他们又不得不将这种权利“让渡”给“天”，而将自己的

胜利解释为从“天”那里“受命”。这种将现实权利归于“天授”的意义，便是“敬德”、“保民”思想的基本出发点。

在从殷代到先秦的文献中，“德”字都与“得”相通。“德者得也”二字可以互训。所以“德”具有获得、占有的意思。

在周人“受命”的观念中，最主要的内容和实质便是“受民受疆土”（《大孟鼎》）。百姓和疆土故然是周人所“得”，但绝非“得”之于殷人，而是“得”之于“天授”。“皇天既付中国民越厥疆土于先王，肆王惟德用”（《梓材》）。周人把所获权利归于“天”，自己则只是做为“天”的恭顺奴仆来“受民受疆土”。从而使自己的现实活动限止在“敬天”、“敬德（得）”的意义之中：

“穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不惟德之勤。”（《吕刑》）

通过“让渡”权利，表达对“天”的敬畏和服从，这种对“天”的肯定反映在现实活动中便是要求“克自抑畏”（《无逸》），即必须制约自己的权益、享受；克制自己的意欲；不能任凭自己的意愿、喜恶随心所欲。周代从武王开始就“贬帝号、号为王”（《史记·殷本记》）称“天子”，以示对“天”的服从。而在周公诸诰文中则集中反映了这种“克自抑畏”的“敬德”思想：

“惟御事厥棐有恭，不敢自暇自逸。”（《酒诰》）

“呜呼！休兹知恤。”（《立政》）

“呜呼！君子所其无逸。”（《无逸》）

与此同时便产生了所谓“恤民”、“保民”的思想。由于“享民”的权利被解释为“受民”于“天”，“惟天降命肇我民”（《酒诰》），所以，周公要求统治者都象他所说的文王那样，“微柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡，自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。”“不敢盘于游田”（《无逸》）。尤其是周公明确认为，民情不安定乃是“天”对统治者的惩罚，因而他们不能有什么怨恨，因为这是天意，“今惟民不静，未戾厥心，迪屡未同，爽惟天其罚殛我，我其不怨厥，惟罪无在大，亦无在多，矧曰尚显闻于天”（《康诰》）。所以，只有“用康乃心，顾乃德，远乃猷裕，乃以民宁”（同上）。

当然，以“敬德”、“保民”来肯定天命，并非出于周公等人的自愿，而是为了压抑因“天命靡常”的恐惶心理而引起的怀疑。因此，这种“肯定”的实质乃是对恐惶心理的补偿。事实上，周人正是通过这一系列的“让渡”，从而“限定”了“天”，使原先那个捉摸不定、滥施淫威的“绝对者”，变成为“唯德是辅”、“听从民意”的、十分确定的上帝：

“皇天无亲，唯德是辅。”（《左传·公五年》引《周书》）

“天畏棐忱，民情大可见。”（《康诰》）

由此天成为可以通过“有德”来把握的对象：

“弗造哲、迪民康、矧曰其有能格天命”。“厥德不回，以受方国”。（《诗·大明》）

当然，在周人的思想观念中是不容易意识到“敬德”、“保民”背后这层心理意义的。在文献中，我们看到周公等人一再将“敬德”、“保民”与殷灭亡的教训，以及“三宗”（中宗、高宗、祖甲）、文王的事迹联系在一起。并相当真诚尽心地维护这种观念。这就给后人研究西周文化思想造成了一个错觉：似乎“敬德”、“保民”思想，是周公等人在总结历史经验、教训的基础上理性地产生的，并将这些观念看成是历史的“客观要求”的反映。

我们认为，这个问题恰恰应该倒过来理解。周公等人并不是在总结历史经验和教训；而

是反过来用自己已有的“敬德”、“保民”观念在解释历史。因此，在周公等人舍取过的历史事件背后，都是一些“德”的观念和精神在起“决定”作用：殷代的“兴”，是因“三宗”的“德”；殷代的“亡”是因纣王“无德”；而周人翦殷也是因为文王之“德”。然而，实际的历史有它自己的宽度，“恶”的作用也往往成为历史进步的动力。所以，那些“德”的观念和精神，实际上只反映了周公等人自己的意识过程，而其背后真正的驱策力量又是他们自己所未知的。

心理动机是人们对现实的直接体验和感受中无意识地形成的。相对于意识和观念来说，它是内在的驱策动机。通常情况下这种心理动机是不被意识到的。因此，人们所自信受其策动的那些动机，实际上往往与真正的驱策动机相去甚远，甚至可能恰恰相反；真实诚恳、有根有据的思想、观念，可能正是在掩饰一种用理性来压抑的潜意识冲动，或者是在协调自身感受中难以名状的内在冲突、排斥某种不安和疑虑等等。社会心理学的任务，即是发现和探索这个深层心理结构及其变化和发展，从心理意义的角度来解释和预测社会文化、意识的正反两方面作用，因此对于研究内隐的文化心理而言，外显的文化观念、思想及其“理由”，都只能看作是研究的手段，而不是结论。这些都只是在一定的心理结构上反映出来的社会政治意识、道德意识和历史意识。只有通过对这些观念意识背后的心理层次的分析，我们才有可能把握人们内心真正所想的那些东西。

通过分析，我们看到，西周“敬德”、“保民”思想的实质，是一种心理补偿。它不仅反映了整个西周文化的一般心理状态，同时也奠定了这个文化的宗教性质。西周文化的主要型态固然是道德，但是，道德意识的产生则是基于“肯定信仰”的内心强迫性要求。它的意义在于权利“让渡”，而不是在于现实社会关系的要求（尽管形式上有所相似）。因此，它只具有道德的形式（伦理、礼仪等），但却缺乏现实的社会内容。实际上，要求“肯定信仰”的内心驱策，恰似一道严峻的心理屏障，迫使人们的社会情感与现实的社会关系隔离开来，因此，周人的道德热情实际上只是一种宗教情感。它只追求内在的“安心立命”，甚至不惜以现实要求作为代价。随着内心冲突的紧张加剧，这种道德的昏乱性质终将暴露无遗。

所以，如果说西周文化中已经包含着未来中国传统文化发展的一般特征，那么，这绝不是道德取代宗教，而是宗教采取了道德的形式。我们看到，西周的天命信仰，不仅以道德的形式规定了“对不可见者的行为”，而且，在潜意识中又以这种道德观念限定了天命，用道德的形式规定了“对不可见者的看法”，从而使宗教在“教义”和“仪式”两个方面都实现了向道德转型的过程，只是“天命”还在观念层面上留有宗教的原型。但随着心理层次中“内在精神祈祷”的不断深化，观念中“天命”的宗教原型也势必日趋淡化，最多也只落得个“存而不论”的结局。

宗教的道德变型，基本保留了宗教的实质。虽然它不象一般宗教那么狂热，但在“清醒”的外表底下，却压抑着极度的心理冲突。“天人合一”、“天人合德”恰恰反映了心理中抑制冲突的强迫性要求。因此，这种“外冷内热”的道德信仰，也同样要求人们付出巨大的代价。

我们知道，生活在现实社会中的人，本应具有多方面的需要，他的情感和思想也应根据生活现实的要求，尽可能全面地发展。然而，当压抑内心的疑惑和不安，成为整个心理世界的主要目标时，人们其它的情感和思想便都丧失了应有的意义，这些多方面的需要被不安的焦虑压制着，变得模糊了。人们似乎并不是凭着感官、躯体或自主的思维去把握、体察现实

世界，而完全是被摆脱不安的心理驱策所驾驶。他的全部心理能量，都被耗于努力压抑不安的心理挣扎之中。于是，道德信仰便在周人的心理天平另一端上成为“安心立命”的法码。它使得人与外界的一切联系都成为一种虚幻的“道德关系”。“敬德”与否，成为决定个人生死、社会隆污、国家存亡、世道兴衰的唯一“原因”：

“我不敢知，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬德，乃早坠厥命。”

（《召诰》）

然而，当人们怀着这样一种被心理强制着的“道德情感”来看待现实时，又会有什么“清醒的理性精神”可言呢？

例如：“周鼎著垂，使銜其指，以明大巧之不可为也。”（《淮南子·本经训》）垂，相传为尧时代的一位能工巧匠。周人将其像著于刑鼎，衔着自己的手指。这几乎等于以法律形式警告人们，不许追求技艺。如不是受着心理强制的道德律令驱策，周人何以对技艺如此憎恨呢？

再如：周人抑商、讳言财货。《周礼》规定：“国君过市、则刑人赦，夫人过市，罚一幕，世子过市，罚一帑，命夫过市，罚一盖，命妇过市，罚一帷。”（《周礼·地官司徒下》）如此视商贾为洪水猛兽者，即使在其它农业文化传统中，也是极为少见的。

在现实社会结构中，道德要求与技艺发展、财富增加等要求，实质上并不构成相互对立的矛盾。只有当道德发展是以强迫性心理要求为动机时，它才与其它的现实要求发生矛盾。但是，这种矛盾本身并不是客观的，而是心理的，是因为这种道德要求的本质，就是心理补偿。

周代以后，中国文化由孔、孟至宋明儒，这种道德信仰日趋深化，成为中国文化绵延数千年而终有一贯传统的基本核心。“天人合德”、“天人合一”成为中国人内心不言而喻的基本假定；知识分子则更是将这种道德学说看作是“身心性命之学”。“立国之道尚礼义不尚权谋，根本之图在人心不在技艺”；为人处事“明其谊不谋其利，明其道不计其功”。这种观念，自西周之后便在文化的意识层面中广为蔓延且根深蒂固。但其背后深藏着的心理意义，却很少被人察觉。直到宋明，理学家们直接提出“存天理，灭人欲”时，传统文化的昏乱性质才引起人们的重视。戴震指出：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”，“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之”。但此时却多将昏乱之罪，归诸于后儒本身的思想。

近代以来，尤其是“五四”时期，受西方文化影响的一代知识分子，对以孔孟为代表的传统文化，口诛笔伐，群起而攻之。其声势之浩大，情绪之激昂达到了前所未有的程度。但就其深度来看，基本上也只限于对文化观念层面的批判（除鲁迅应另作论外）。他们对孔子的认识“基本上仍然是宋儒塑造的形象”。<sup>①</sup>

实际上，作为中国传统文化代名词的“孔子”只是经由宋儒塑造才显得尤其“昏乱”。但这是一种固有的文化心理在思想、观念层面上“顺理成章”的发展结果。就这种文化心理本身的沉淀过程来看，真正的孔子也只是作为周公化身的形象。孔子并没能改变西周道德信仰的心理结构，而只是在这个心理结构基础上奠定了中国文化外显层面的思想基调，形成了中国文化观念发展的“道统”精神。而构成西周道德信仰的那种强迫性心理驱策，则始终是这个“道统”精神一贯的心理基础。我们只需翻翻历史便可得知，宋儒那种“存天理、灭人

<sup>①</sup> 李泽厚：《中国古代思想史论》第36页。

欲”的昏乱性质，早在宋代以前就一直有所表现：

春秋，“易牙为君主味，君主之所以未尝食，唯人肉耳。易牙蒸其首子而进之。”（《韩非子》）

易牙杀子蒸之，让齐恒公尝人肉之味，以尽为臣事君之本分，岂非道德昏乱之明例？

《后汉书·臧洪传》记载，臧洪弃官还家，太守张超请为功曹。后来袁绍兴兵围洪，城中粮尽，洪“杀其爱妾，以食兵将，兵将咸流涕，无能仰视。男女七八十人相枕而死，莫有离叛。”

臧洪杀爱妾以食兵将，后人竟赞曰：“洪怀偏节，力屈志扬”，岂非道德昏乱又一明例？

《唐书·忠义传》记载：张巡守睢阳城，尹子奇攻围既久，城中粮尽，易子而食，折骸而爨。巡乃出其妾，对三军杀之，以飨军士，曰：“诸公为国家戮力守城，一心无二。巡不能自割肌肤，以啖将士，岂可惜此妇人！”将士皆泣，不忍食。巡强令食之。括城中妇女既尽，以男夫老小继之；所食人口二二万。

张巡杀食妇老弱幼以尽“忠义”，竟为被誉为“节烈”之辈。此岂非道德昏乱再一明例？

或许在那些时代，“吃人”还算不得什么大事，但若真不算大事倒也罢了。可怕的是人们竟将这种“吃人”看成是宏扬道德的大好事，由此更觉得道德精神可歌可泣，而不觉得人类自己可怜可悲。可想而知，为了“安心立命”，“天人合一”，为了满足内心道德信仰的强迫性要求，中国人曾付出多么巨大的精神代价！只有当积怨深广的“狂人”径直发出呐喊时，真理才得以迸发火光：

“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”

（鲁迅：《狂人日记》）

任何一种观念或思想都有其心理的“底版”。心理意义总是隐蔽地支配着观念或思想的现实作用方向。现代人类学和社会心理学的研究已经证明：文化观念实际上只是人们内隐的心理倾向在意识这个广阔的银幕上的一系列投影；而这种心理倾向，则是人们对现实的生活世界直接体验和感受的结果。作为观念意识的情绪的母体，它一旦形成固定的结构，便具有固执地、总是按照自己的要求来解释现实的倾向。

因此，所谓文化的发展和改造，从根本上看，也应是一种伴随着社会发展而产生的心理倾向的变革。这种心理变革的要求，产生于人们对发展着的现实生活的真实体验和感受，因而它比那种从西方引入思想的“观念变革”更为本质，它是真正的观念变革必须具有的先导。观念反过来改变心理，影响心理，心理才是最深层的。

然而，无可否认的事实恰恰在于，我们总是不能真实地去体验和感受现实。原有的心理倾向如同一道心理屏障，把我们的情感与现实之间的真实联系隔离开了。我们总是怀着内在的矛盾情感去处理同现实的关系。因而，现实中任何一点细小的变动，都会对内心中勉强维持着的平衡造成威胁，从而引发内心巨大的情绪反应。这种反应往往使得社会改革甚至还在计划之中，就面临着流产的危险。

所以，文化心理的变革是一项十分艰巨的改革使命。要使社会心理的发展与社会现实的发展相适应，就必须首先拆除人们内心那种原有的心理障碍，使得人们的心理感受能够真实地体验社会现实。即使社会还不可能完全避免引发人们内心的不安和疑虑；即使这种体验

还将再度形成矛盾的心理结构，甚至人们还会重新肯定一个“不可见者”的权威。然而，新的心理结构毕竟是以对严峻、无情的现实体验为基础的；因而，新的内心强迫性要求，也将激发起新的、与现实状况相对应的心理倾向。正如欧洲的“宗教改革”，产生了具有资本主义精神的新教心理。但它毕竟是“下面这一事实在宗教上的反映：在商业竞争的世界中，成功或失败不取决于个人的活动或才智，而取决于不受他支配的情况。起决定作用的不是一个人的意志或行动，而是未知的至高的经济力量的摆布。”<sup>①</sup>

当然，我们并不希望心理的变革总是回复到一个新的矛盾结构中去，因为任何一种强迫性心理要求总要人们去偿付巨大的代价。我们希望人类能据以现实而完全自主地驾驶心理倾向。但是，这却不是能以我们的意愿为转移的。心理变革所能获得的意义，最终将取决于人们对现实生活的实际感受。

因此，从社会发展的要求来看，改革的心理倾向取决于现实社会的客观基础，尤其是社会的经济基础和政治基础；而从文化发展的角度来看，改革的心理倾向则取决于社会的心理障碍的消除程度，心理感受的开放程度以及相应的承受能力。

运用分析手段，剥露被观念、意识深深掩盖或置换了的原发心理症结，是现代心理学已普遍运用于临床来消除心理障碍的方法。它通常都需要引导患者去竭力追忆、诉述那些早已被忘却了的生活经历。当然，历史是不会说话的。我们只能从现有的历史材料中去发掘心理的痕迹，追溯心理演化的历程。如果说，社会心理障碍的拆除，也必须揭示它原发的心理结症；那么，我们便不得不尝试着，代为历史诉述它所不愿诉述的那些东西。

#### 主要参考书目：

《礼记》、《论语》、《孟子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《山海经》、《艺文类聚》、《太平广记》、《诗经》、《尚书》、《周礼》、《左传》、《史记》、《殷虚卜辞综述》（陈梦家）、《青铜时代》（郭沫若）、《中国思想通史》（侯外庐等）、《先秦政治思想史》（刘泽华）、《殷周时代的中国社会》（吕振羽）、《中国古代思想史论》（李泽厚）、《现代中国学术论衡》（钱穆）、《神话研究》（郭沫若）、《上古神话纵横谈》（冯天瑜）、《古神话选择》（袁珂）、《殷周制度论》（王国维）、《中国文化》第一、二辑、《巫术科学宗教和神话》（马林诺夫斯基）、《两性社会学》（马林诺夫斯基）、《宗教研究》（哈里森）、《古代的艺术和仪式》（哈里森）、《金枝》（弗雷泽）、《原始思维》（列维-布留尔）、《人论》（卡西尔）、《审美特性》（卢卡契）、《道德与宗教的两个根源》（柏格森）、《宗教社会学论文集》（马克斯·韦伯）、《新教伦理与资本主义精神》（马克斯·韦伯）、《普列汉诺夫哲学著作选集》（第五卷）、《马克思恩格斯选集》（第四卷）、《马克思恩格斯全集》第二十二卷。

1987年4月于杭州

作者工作单位：浙江大学哲学系  
责任编辑：谭深

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第22卷第349页。