

【思想文化研究】

# 孔子对西周神性观的改造

张晓虎

(西北大学 中国思想文化研究所,陕西 西安 710069)

**摘要:**西周宗教中不同的审祇其神性有异,孔子对之的态度也不同。昊天上帝与德想配,孔子持“可爱不可信”的态度;对德性不定的自然神和鬼魂,孔子或不言,或坚决排斥。但孔子对宗教祭祀中的那种情感的庄重、敬畏和身心的投入都十分赞赏,并将之改造成一种重在修养心性的境界观,奠定了儒学的基本风格。

**关键词:**天;鬼神;仁;礼乐

**中图分类号:** B222.2      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1671-6248(2002)01-0007-03

## Kong Zi's Remoulding on the Xizhou's Conception of Gods and Spirits' Nature

ZHANG Xiao-hu

(Institute of Chinese Thought & Culture, Northwest University, Xi'an 710069, China)

**Abstract** Kong Zi has different attitudes towards the different gods and ghosts of "Xizhou". He respects the heaven but becomes estranged; he doesn't speak of the supernatural gods and spirits, but he praises the solemn emotions and transforms them into a conception of mastery.

**Key words** heaven; ghosts and spirits; goodness; ritual and music

人类从野蛮向文明的过渡是与神的观念发生转变相伴随的。孔子在这一转变中起了至关重要的作用。梁漱溟认为:“中国自有孔子以来,便受其影响,走上以道德代宗教之路”<sup>[1]</sup>。这一变化不似欧洲近代那样以神学与科学、教会与世俗的冲突表现出来,孔子创立的儒学在思维方式、价值观念、深层心理上都有类似宗教的功能,很多源于对西周宗教的改造、扬弃。探讨孔子思想与宗教关系,对于确定儒学的性质有一定理论意义。本文侧重点放在孔子对西周神性观的改造上。

### 一、“天生德于予”

孔子出生在西周文物典章齐备的鲁国,少时便以通晓周礼闻名。礼源于原始社会的祭神仪式,在发展中逐渐融入了社会等级、政治伦理等内容。《周礼》将礼分为吉、凶、宾、军、嘉五种,处于核心的便是“以吉礼事邦国之鬼神祇”<sup>[2]</sup>(《周礼·大宗伯》)的宗

教仪式

敬天祭祖是西周宗教的基本精神,但在西周末期便已受到怀疑。所谓“变风”、“变雅”都流露出对上帝、先祖的失望情绪。如《大雅·云汉》在一次祈雨无效后哀叹道:“上下奠瘙,靡神不宗。后稷不克,上帝不临”<sup>[2]</sup>。孔子生活的春秋时代更是礼崩乐坏,连祭神仪式都不遵守了。孔子一次观看了鲁国祭祖的祭礼后叹道:“祭自既灌而往者,吾不欲观之矣”<sup>[3]</sup>(《论语·八佾》)。他尤其不能容忍诸侯、大夫对祭天礼的僭越。季氏旅于泰山,孔子斥之。鲁国郊天不遵周礼,孔子更是将其在《春秋》中记录在案<sup>[2]</sup>。

作为一代哲人,孔子其实是怀疑作为人格神的昊天上帝的。他说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”<sup>[3]</sup>(《论语·阳货》),就是这种怀疑精神的表现。但他对天及天命又怀着敬畏之情:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”<sup>[3]</sup>(《论语·季氏》)。

收稿日期: 2001-10-20

作者简介: 张晓虎(1955-),男,陕西省三原人,西北大学思想史博士生,中国矿业大学文法学院副教授,主要从事中国思想史研究。

孔子对至上神的矛盾心理源于西周宗教“以德配天”的精神。从《周礼·春官》里可以看到周人祭祀各种各样的神,但处于崇拜核心的是至上神昊天上帝。周公在西周初年的重要创造便是把天、天命与德紧紧联系在一起。今天看来“德”无疑具有多义性,但仍以伦理为基本精神。德国文化哲学家卡西尔(Cassirer)认为与原始宗教神性无常不同,“在那些大的一神论宗教中,我们所遇见的是样子完全不同的神。这些宗教是道德力量的产物”<sup>[4]</sup>。“德”是周人充分发挥的伦理和政治范畴,它也是昊天上帝的神性。“皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之怀”<sup>[2]</sup>(《尚书·蔡仲之命》),人只有以德行才能邀来天命,亵渎天和天命,即意味放弃德。德与天被绑在一起,故而孔子说:“天生德于予”<sup>[3]</sup>(《论语·述而》)。庄子也看出这一点,指出圣人“以天为宗,以德为本”<sup>[5]</sup>(《庄子·天下篇》)。

当今学术界都赞同孔子是以“仁”发展了“德”的观念。“仁”把伦理源头放入人自身。“不是去建立某种外在的玄想的信仰体系,而是去建立这样一种现实的伦理、心理模式,正是仁学思想和儒学文化的关键所在”<sup>[6]</sup>。但在孔子时,“仁”还未发展成独立的日常生活伦理。按孔子的理解,仁与礼、乐本来应是统一的。“人而不仁如礼何?人而不仁如乐何?”<sup>[3]</sup>(《论语·八佾》),或者如:“仲弓问仁。子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭,己所不欲,勿施于人。’”<sup>[3]</sup>(《论语·颜渊》)。可见孔子理解的仁是与礼统一、超越日常心理、接近宗教感情的心理活动。“仁”与“礼”,“德”与“天”有密切关系,感情上的把握更是浑融一体了。孔子是以传统宗教转入诸子的哲理思潮的过渡人物。理性上怀疑却感情上认同天和天命,甚至他的自信心也来源于这种认同:“天下之无道久矣,天将以夫子为木铎”<sup>[3]</sup>(《论语·八佾》)。“天之丧斯文也,匡人其如予何?”<sup>[3]</sup>(《论语·子罕》)对天命失坠的征兆则痛心疾首:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”<sup>[3]</sup>(《论语·子罕》),甚至因闻获麟而绝笔《春秋》。在春秋时期,人们已不可能对至上神深信不疑了,但那种尊天敬德的文化心理则是孔子一直向往的。他虽然怀疑天的真实性,但却从未有对天的不恭之辞。天已转化为一种深沉的道德体验符号。

## 二、“子不语怪力乱神”

西周宗教的神灵是一个复杂系统,从《周礼·春官》的记载看,不仅有至德的昊天上帝,还有日月星辰、社稷、五祀、五岳、山林川泽、四方百物等庶物与

自然崇拜;有司中、司命、风师、雨师等自然神;有先王、英烈等鬼魂和英雄崇拜。自然崇拜和鬼魂崇拜都源于原始时代,是初民对大自然、疾病、死亡的恐惧和敬畏的产物。王治心先生认为:“在原始宗教之中本来没有伦理道德可言,只知道祈山川以免水旱之灾,祭天神以求收获之丰;甚至杀孩以媚天神,祀天以求杀敌”<sup>[7]</sup>。西周的昊天上帝虽为至德,功能却主要在建立政权合法性的神圣依据上,具体日月风雨之变或个人的生死天寿更多取决于自然神或鬼魂。

春秋时期,作为周王朝象征的昊天上帝受到广泛怀疑和批评,而与各诸侯有关的地域神则受到重视。如《左传》哀公6年记载:“三代命祀,祭不越望。江、汉、淮、漳,楚之望也。祸福之至不过是也”<sup>[8]</sup>。从《左传》《国语》等春秋文献来看,至上神已很少出现了,人们崇拜的多是自然神或祖宗魂灵。先秦时,“神”的概念多指此类神灵。

这些神灵反映了当时人与自然的关系,其德性多是中性的,既可为善亦可作恶。《礼记·祭法》说:“山林、川谷、丘陵能出云,为风雨,见怪物,皆曰神”<sup>[9]</sup>。对此人们既要祈以风雨,又畏以旱涝疫疠,故往往应之以软硬两手:既定时祭祀又设立各种巫术以祓禳之。《左传》昭公元年载有子产一段话:“山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎禘之。日月星辰之宰,则雪霜风雨之不时,于是乎禘之”<sup>[8]</sup>。《说文解字》曰:“禘,设绵丝为营,以禳风雨、雪霜、水旱疠疫”<sup>[10]</sup>。这是古人的一种巫术活动。春秋时期,很多贤大夫如周内史叔兴、随国季梁、鲁国曹刿展禽、齐国晏婴、郑国子产等否认神能佐国佑民,开了无神论和重民主义先河,他们虽不信任神却不可能消除迷信心理。《左传》昭公18年载郑国子产不信裨灶关于火灾的预言,说出“天道远,人道迩,非所及也,何以知之”的话语,但事后却“大为灶,祓禳于四方,振除火灾,礼也”<sup>[8]</sup>。齐景公求雨不得,晏子谏曰:“君诚避宫殿暴露,与灵山、河伯共忧,其幸而雨乎”<sup>[11]</sup>(《内谏上第一》)。要齐景公效法商汤焚身祈雨的巫仪。

比较之下,孔子对自然神怪及巫祝之技采取更理智的态度。对那些德性不确定的鬼神信仰孔子避而远之。季路问鬼神,子曰:“未能事人,焉能事鬼”<sup>[3]</sup>(《论语·先进》)。对更具有感性色彩的巫技也不予谈论,“子不语怪、力、乱、神”<sup>[3]</sup>(《论语·述而》)。《左传》哀公6年记载了两件怪、乱之事。“是岁也,有云如众赤鸟,夹日以飞,三日,楚子使问诸周太史,周太史曰:‘其当王身乎,若禘之,可移于令尹、司马。……(王)遂弗禘。初,昭王有疾。卜曰:‘河为祟。王

弗祭……孔子曰:‘楚昭王知大道矣!其不失国也。’”<sup>[8]</sup>。楚昭王拒绝用巫术将灾祸移于大臣,并且不因疾病而祭河神,孔子对此十分赞赏。可见孔子对世俗迷信的排斥态度。

西汉人刘向撰写的《新序·杂事》记载了一件事。“哀公问于孔子曰:‘寡人闻之,东益宅不祥,信有乎?’孔子曰:‘不祥有五,而东益宅不与焉。夫损人而益己身,身之不祥也;弃老取幼,家不祥也;释贤用不肖,国不祥也;老者不教,幼者不学,俗之不祥也;圣人伏匿,天下之不祥也。故不祥有五,而东益宅不与焉’”<sup>[12]</sup>。这里的记载虽未必完全可靠,但这种将人事看作重于鬼神,以德的力量排斥迷信恐惧心理的倾向,是合乎孔子精神的。

### 三、“好之者不如乐之者”

孔子怀疑鬼神,但对祀神仪式中的那种虔诚、敬畏、全身心的投入仍然是尊重的。《论语·乡党》载:“乡人傺,朝服立于阼阶”<sup>[3]</sup>。与以仁释礼一致,孔子对民间宗教的解释不是神鬼论而是心理学的《礼记·杂记下》有一段孔子对民间蜡礼的评价可以说明。子贡对蜡礼中的举国狂欢觉得不可思议,孔子解释道:“百日之蜡,一日之泽,非尔所知也。张而不弛,文武弗能也。弛而不张,文武弗为也。一张一弛,文武之道也”<sup>[9]</sup>。蜡礼是岁终祭百神的民间节庆活动。蜡礼中没有昊天上帝等政治神,而只有各种与农事有关的自然神,从《礼记·郊特牲》、《月令》来看,蜡礼古朴而充满原始遗风,孔子对敬奉的百神可能不以为然,所以他将之解释为工作之余的放松状态,百姓劳作了一年应有解放舒心的日子,这就是“一张一弛”的道理。

美国文化史家保罗·韦斯(paul weiss)认为:“激发情感对宗教来说是必需的。感性主义在人类生活和宗教中始终根深蒂固,无时不在,并将永远如此。较古老的宗教都比较有效地利用了值得称道的吸引感官的方式”<sup>[13]</sup>。孔子对音乐等艺术活动一直有高度的爱好,而诗歌、音乐都是传统宗教礼仪的有机组成部分,孔子对艺境看得极高。《论语·泰伯》记:“子曰:‘兴于诗,立于礼,成于乐’”<sup>[3]</sup>。在《先进》章里,孔子对子路的为政志向嗤之以鼻,对冉求和公西赤的修礼愿望也不置可否,唯对曾皙“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的诗意境界表示欣赏和赞同。而这一境界源于“舞雩”,是与宗教情感密切相关的。

“儒”是古老的宗教职业。《说文》有:“儒,柔也,术士之称。从人需声”<sup>[10]</sup>。章太炎认为:“儒之名盖出

于需。需者,云上于天,而儒亦知天文、识旱潦”<sup>[14]</sup>(《原儒》)。一切材料都说明儒的职业属于巫祝类。孔子是信鬼气氛浓厚的殷人后裔,长于各种礼仪技能。但孔子思想已走出鬼神文化,故又有“女为君子儒,无为小人儒”<sup>[3]</sup>(《论语·雍也》)的评价。君子儒发扬重德精神为王者师,小人儒则仍操巫祝之技,奔走于民间。孔子为君子儒的代表,但他对小人儒的技能当不陌生。

巫祝能与神灵接触或邀神灵附体,达到贯通天人、生死的境地。据张光直的研究,巫觋沟通人神、生死的媒介有山、树、动物,还有酒与药以使巫师进入精神恍惚状态。张光直认为:“此外,还有饮食舞乐。饮食舞乐与巫师进入迷魂状态有密切关系。《楚辞·九歌》就是对以舞乐来沟通神明的具体描写……从这个观点来看,中国古代的艺术品就是巫师的法器。据有古代艺术品的人就握有了沟通天地的手段”<sup>[15]</sup>。西周的文化特色是“尊礼尚施,事鬼敬神而远之”,巫的地位大大降低了。但祭神仪式中能使人心醉神迷的音乐、诗歌却被高度重视,人们把西周文化称为“礼乐文明”就是这个原因。

孔子在理性上是怀疑人格化的神灵的,但在情感上又继承了宗教信仰的忘我境界和人生体验。孔子对音乐的入迷完全超出一般的艺术欣赏,几乎是全部身心地投入:“子在齐闻韶,三月不知肉味,曰:‘不图为乐之至于斯也’”<sup>[3]</sup>(《论语·述而》)。他有很高的鉴赏力:“子曰:‘《关雎》,乐而不淫,哀而不伤’”<sup>[3]</sup>(《论语·八佾》)。“子谓韶,尽美矣,又尽善也。谓武尽美矣,尽善也”<sup>[3]</sup>(《论语·八佾》)。

“乐”既是音乐也是心情:“夫乐者,乐也,人情所不能免也”(《礼记·乐记》)<sup>[9]</sup>。作为一种从宗教感情转换来的精神境界,乐是孔子极力标榜的心理状态,也是他自己刻意追求的,他说:“知之者,不如好之者,好之者不如乐之者”<sup>[3]</sup>(《论语·雍也》)。宋儒标榜的“孔颜乐处”即是此种境界。孔子称赞颜回说:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”(《论语·雍也》)。朱熹注引二程的话说:“颜子之乐,非乐簞瓢、陋巷也,不以贫窶累其心而改其所乐也,故夫子称贤”<sup>[3]</sup>。这是一种类似于宗教感情的超越情怀,宋儒称之为“圣人气象”。孔子自己也体现着这种精神:“子曰:‘饮疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义富且贵,于我如浮云’”<sup>[3]</sup>(《论语·述而》)。朱熹注曰:“圣人之心,浑然天理,虽处困极,而乐亦无不在焉”<sup>[3]</sup>。这

(下转第 15 页)

力,在逍遥游中回复本真。这些都平凡之至,却关系着我们的至情至性。栽棵小桃树,养一盆花,信步而游,看场球赛,下盘象棋,这些都是最平常的生活,但却寄托着我们的“逍遥”。“至亲不亲”,只需要一声问候,只需常回家看看,人间自有真情在。《庄子》逍遥游的人生理想,其实早就以平常心形式,在我们的日常生活中实现了。我们若能由此出发,由近及远,由小到大,扩充我们的平常心,我们的生活就会为之一变。君子之交淡如水,淡中方显人间乐。

总之,《庄子》的游世主义,有丰富而深刻的现代意义。

#### 参考文献:

- [1] 朱熹.诗集传[M].上海:上海古籍出版社,1958.
- [2] 洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1958.

- [3] 陈皓.云庄礼记集说[M].北京:中国书店,1994.
- [4] 郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961.
- [5] 慧皎.高僧传[M].北京:中华书局,1992.
- [6] 林希逸.庄子口义[M].北京:中华书局,1997.
- [7] 方勇,陆永品.庄子论评[M].成都:巴蜀书社,1998.
- [8] [英]伊·拉卡托斯.科学研究纲领方法论[M].上海:上海译文出版社,1986.
- [9] 胡渊如.庄子论诂[M].合肥:黄山书社,1996.
- [10] 王夫之.船山全书(第13册)[M].长沙:岳麓书社,1993.
- [11] 刘笑敢.庄子哲学及其演变[M].北京:中国社会科学出版社,1988.
- [12] 冯友兰.贞元六书[M].上海:华东师范大学出版社,1996.
- [13] 荷兰·约翰·赫伊津哈.游戏的人[M].杭州:中国美术学院出版社,1996.

(上接第 9 页)

种通过对天理体悟获取的快乐无疑包含着天人合德的宗教情怀。中国古代知识分子极为看重个体精神境界无疑是来源于孔子对西周宗教情感的改造。李泽厚将之称为“乐感文化”。他说:“‘乐’在中国哲学中具有本体的意义,它正是一种‘天人合一’的成果和表现”<sup>[6]</sup>。当今,在市场经济大潮冲击下,很多人价值迷失,心灵恍惚,不少人坠入邪教信仰。因此,孔子创立的这一境界哲学,无疑也有现实的意义。

#### 参考文献:

- [1] 梁漱溟.中国文化要义[M].上海:学林出版社,1996.
- [2] 阮元校刻.十三经注疏[M].北京:中华书局影印本,1980.
- [3] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983.
- [4] 德·卡西尔.人论[M].上海:上海译文出版社,1985.
- [5] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.

- [6] 李泽厚.李泽厚集[M].哈尔滨:黑龙江教育出版社,1988.
- [7] 王治心.中国宗教思想史大纲[M].北京:中华书局,1988.
- [8] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1933年版;东方出版社,1996年重印本.
- [9] 朱彬.礼记训纂[M].北京:中华书局,1990.
- [10] 许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963.
- [11] 廖名春,邹新民校点.晏子春秋[M].沈阳:辽宁教育出版社,1998.
- [12] 刘向.新序·说苑[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [13] [美]保罗·韦斯,冯·沃格特.宗教与艺术[M].成都:四川人民出版社,1999.
- [14] 傅杰.章太炎学术史论集[M].北京:中国社会科学出版社,1997.
- [15] 张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1999.