

# 论三代的宗教文化与历史观念

李 建

(曲阜师范大学历史文化学院, 山东曲阜, 273165)

**摘要:** 上古三代时期, 人类文化经历了由巫覡文化向祭祀文化、再向礼乐文化的转型和过渡。由原始的巫覡文化到文明社会初期(夏殷)的祭祀文化的过渡, 对历史观念的重要影响在于开启了“上古神话历史化”之端倪。殷周之际, 祭祀文化向礼乐文化转型, 与原始氏族阶段的神灵史观和夏殷时期纯粹的神意史观截然不同的以“敬德”、“保民”为基本内涵的天命史观逐渐形成。这种具有忧患意识特征的历史观, 是人类历史意识增强和历史理性觉醒的表现; 而在这种背景下更加深入的神话历史化, 也促使人们从现世的“人”自身的角度总结吸取历史的经验教训。从中国史学思想的发展来看, 它促进了“殷鉴”思想——中国史鉴传统的形成。

**关键词:** 三代; 宗教文化; 历史观念; 天命史观; 神话历史化

人类文化都是从宗教开始的。按照马克斯·韦伯的观点, 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, 理性的宗教摆脱了神秘的巫术力量, 使宗教伦理与世俗生活相结合, 强调人为的可控制的因素。<sup>①</sup> 而我国夏商周三代的历史发展与文化演进, 也正体现了这一特点。有学者指出, 在宗教意识控制人们思想和行为的时代, 宗教是文化的综合凝聚体, 人类的一切文化表现, 都与其发生有机联系。<sup>②</sup> 而在我国文明社会初期的社会意识形态领域, 由于认识的局限, 更由于统治集团的需要, 占据支配地位的是具有统治工具效用的宗教神权思想。统治阶层利用和改造了自上古流传的原始宗教观念, 把它变成了直接服务于政治的思想基础。“圣人以神道设教而天下服矣”, 即是以宗教作为教化天下百姓的思想工具而使之顺服。所以, 宗教思想是当时政治的根据, 也是文明社会初期包括历史观念在内的一切社会意识的基本出发点。因此, 本文拟从宗教文化的角度, 来探讨夏商周三代时期历史意识、历史观念的演变及其相关影响等问题。

## 一

上古三代时期, 人类文化经历了由巫覡文化

(原始宗教) 向祭祀文化(自然宗教)、再向礼乐文化(伦理宗教)的转型和过渡。“夏以前是巫覡时代, 商殷已是典型的祭祀时代, 周代是礼乐时代”<sup>③</sup>。也就是说, 文明社会初期(夏殷)的宗教文化正处于由巫覡文化向祭祀文化的过渡和发展阶段, 而殷周之际则是由祭祀文化向礼乐文化的过渡阶段。

首先看夏殷阶段。在上古时代, 先民们把对人类作出巨大贡献和具有英雄业绩的人物都程度不同地推崇为“神”, 从而以神话传说的形式传播着“历史”, 这正反映了上古先民神灵(人)崇拜的原始宗教观念和初始的历史意识(神灵史观)。<sup>④</sup> 显而易见, 原始社会的宗教是万物有灵的众神崇拜(或多神信仰), 原始宗教观念中的诸神(从人神角度而言)皆是与现实社会生产和生活实践密切相关的造作器物和征服自然的英雄, 是身为民先、为公谋利的劳动者。进入文明社会初期的夏殷阶段, 这种原始的宗教观念和初始的历史意识发生了某些变化。一方面, 文明社会阶段初期一定程度上继承了这种原始意识形态形式, 另一方面, 由于文

① 参见陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:三联书店,1996年,第10页。

② 谢选骏:《神话与民族精神》,济南:山东文艺出版社,1992年,第350页。

③ 参见陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,第10—16页。

④ 李建:《历史意识与历史教育的萌芽——上古时代原始历史教育探析》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2004年第4期。

明社会阶段初期的生产关系及其上层建筑发生了新的变化,统治阶级要求所继承的原始意识形态符合其新的社会组织(国家)和社会统治的需要,也就是在以往原始宗教观念的基础上建立新的作为统治工具的宗教意识形态形式。所以,同原始社会阶段的神灵(人)崇拜宗教观念相比,文明社会阶段初期宗教观念的显著变化,莫过于由原始社会的“泛神”(万物有灵的多神信仰)到阶级社会祖先、先公、先王神地位的提高并形成传说的古代帝王的“历史神话”系统,而且逐渐出现一位各民族共同的最崇高的至上神(“帝”、“王帝”)。当然,与此相伴的还有一套完备的宗教祭祀行为规范系统。

同时,这种宗教变化的另一个突出表现是,主持或操作宗教祭祀活动的神职人员(巫、祝、卜、史等)地位的改变。原始宗教产生的最初阶段,主持或操作宗教活动的职务“常由农人或牧人兼充,并无专业的魔术师(巫师)”,是“民神杂糅”、“家为巫史”的人人作巫、家家作巫的“巫觋时代”。中国上古的巫觋曾经历了一个专业分化的过程,它的根据是高阳氏的首领帝颛顼“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”,“就是使他们为脱离生产的职业宗教服务人”<sup>①</sup>,目的是改变“人杂言庞,使社会无所适从”的“家为巫史”和任意传达神意的混乱现象。<sup>②</sup>这大体是原始社会宗教人员的情况。它虽然经历了由氏族成员人人可以任“巫史”到职责专业化的转折,但这一过程还没有最终导致事神权力的集中和垄断,即不是阶级分化意义上的职责专业化。这种状况到了文明社会阶段初期便发生了变化,正如杨向奎先生所说:“在阶级社会的初期,统治者居山,作为天人的媒介,全是‘神国’,国王们断绝了天人的交通,垄断了交通上帝的大权,他就是神,没有不是神的国王。”<sup>③</sup>

宗教一旦与阶级社会相结合,便成为统治阶层宣扬自身意志的一种政治工具。这里阐述由原始宗教(巫觋文化)向自然宗教(祭祀文化)转化时期夏殷宗教文化的变化特征,不仅是要说明文明社会初期宗教这种较普遍的政治意识形态形式的阶级

性,而且更为了探讨它对历史传说以及历史观念的影响。

## 二

由原始的巫觋文化到文明社会初期的祭祀文化的转变,对历史观念的重要影响在于将“上古神话历史化”。所谓“神话的历史化”,是指对神话历史传说采取一种基于历史意识的理解,即,对原本产生于原始思维的神话作出智性的、历史化的解释。<sup>④</sup>这种“神话历史化”由文明社会初期(夏殷)开其端倪,历经西周,至春秋战国达到神话历史化运动高潮,深深影响了中国古代的历史学。自西汉司马迁在《史记·五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》等篇中把上古原始宗教诸神在先秦“历史化”运动中产生的先王——祖先传说系统定型后,这个系统一直被奉为圣史,直到清代乾嘉时期才开始有人提出怀疑,余风所及影响到五四前后的历史学派,以顾颉刚先生为代表的“古史辨”派最早提出中国的上古史系统是“层累地造成的”,夏禹及其前的三皇五帝均是神话,只是由于春秋战国之世的神话历史化运动,原始宗教系统中的诸神才转化为古代帝王,并发展成为古史传说。<sup>⑤</sup>事实上,原始宗教系统中的诸神在春秋战国时期的神话历史化运动中转变为古代帝王系统之前,则首先经过了一个历史传说中的诸人物神话化、诸神(实际是原始历史传说中的诸人物)集中化和祖先神系统化(形成祭统)的过程,这个过程正发生在由原始社会末向文明社会初转变时期。这时期的历史传说人物神话化与原始社会的英雄人物神话化不同,它是与诸神集中化有机联系的。即是说,随着阶级的出现,属于统治阶层祖先的氏族神或人的地位被提高,事迹被神化,而其他的旧有氏族神却被地域化(或地方化),这些地域化的神,都是已经消灭或衰落的氏族之神。<sup>⑥</sup>这种历史传说人物神话化(地位提高)体现了统治者为本氏族寻求更古老、更高贵的神秘渊源的现实政治上的要求,具有了政治统治的意味。与此相应,原始宗教信仰中的诸氏族神在这种变化中数目减少,集中趋向于与统

① 徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:文物出版社,1985年,第6页。

② 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第79页。

③ 杨向奎:《中国古代社会与古代思想研究》,上海:上海人民出版社,1962年,第164页。

④ 参见谢选骏:《神话与民族精神》,第335页。

⑤ 参见冷德熙:《超越神话——纬书政治神话研究》,北京:东方出版社,1996年,第20页,第38页。

⑥ 参见白寿彝:《中国史学史》第一册,上海:上海人民出版社,1986年,第282—283页。

治集团相关的氏族祖先诸神。

在“国之大事，在祀与戎”<sup>①</sup>的文明时代初期，在由巫觋文化转向祭祀文化过程中，必然形成一个宗教祭祀系统或信仰体系，即构建一个相应的先公或先王祭祀系统——至少对于地位变化后的祖先诸神来说应是这样。有学者指出，关于夏代的宗教祭祀系统由于其本身的文献无征已不可稽考，但殷墟甲骨文的出土却证明了殷商的统治者已经建立了一个严密的宗教祭祀系统。<sup>②</sup>《礼记·表記》曰：“殷人尊神，率民以事神。”殷人的宗教信仰观念极强，从甲骨文中可以看出其精神生活“还未脱离原始状态……当时他们的行为，似乎是通过卜辞而完全决定于外在的神——祖宗神、自然神及上帝”。<sup>③</sup>殷王在一年三百六十日中几乎无日不举行祭祀，<sup>④</sup>而祭祀对象据甲骨卜辞内容以“祖先的祭祀为最多”，<sup>⑤</sup>即主要是祖先神灵。郭沫若根据甲骨文列了一个殷人受祭的世系，自高祖夔至文丁共四十余人（神），其中前十余“人”（神），即自上甲以上至夔一系则全为神话传说人物，而自“上甲以下入于有史时代”。<sup>⑥</sup>殷人还把他们的先公、先王神灵化，并认为先公先王的亡灵可以上天到帝廷或帝所，用卜辞的语言叫“宾”于帝所。这说明殷统治者已经把传说中的人物如夔等纳入祖先祭统，从而成为他们的祖宗神，并且使先公先王神灵化。

尽管不能由殷人已经建立的严密祭祀系统，来推测与殷同属早期中原文化的夏代也一定形成了完整的祭统，但至少可以肯定，殷人形成这套严密祭统不能不有所依照或继承，更何况“夏商周三代的关系，不仅是前仆后继的继承关系，而且一直是同时的列国之间的关系……朝代的更替只代表三国之间势力强弱的浮沉而已”。<sup>⑦</sup>因此，夏代虽然本身文献无征，但在宗教观念占意识领域主导地位的文明社会初期，它同样应该有一套自己的祖先神灵

祭统。有可能像夔这样的神还是它们祭统中共同的祖宗神或至上神。因为，据王国维、郭沫若、杨宽等学者考证，夔即帝喾或帝俊，<sup>⑧</sup>而帝喾或帝俊与夏人的祖宗神帝颛顼同为黄帝子孙，<sup>⑨</sup>或者帝喾、帝俊即“帝”、“上帝”——文明社会初期宗教意识中掌管天国和自然界的至上神。<sup>⑩</sup>

这里探讨文明社会初期阶段有关宗教文化的演变情况，如前所述，目的是探讨与此相联系的即与历史传说人物神话化、诸神集中化和祖先神系统化（形成祭统）过程有关的历史传说情况。一般而言，一种宗教祭祀系统往往有一种宗教历史传说相伴随，一个祖先神体系的产生也往往标志着一个历史传说体系的存在。就是说，在一个业已建立起来的宗教祭祀系统和宗教观念体系之中，必然存在一个作为其发生资源的宗教性的历史传说系统。我们从远古关于各族祖先的历史传说，从夏、商、周有关远古族谱的记述，可以发现受祭祀的祖先神，大多是历史传说的强有力者，有创业传世之功，其德高而可尊。原始先民所生发这种原始历史观念被后人概括为“祖功宗德”之说。<sup>⑪</sup>古史传说中的创造过巨大业绩、有贡献于人类的英雄人物，如神农、后稷、后土、帝喾、尧、舜、鲧、禹、黄帝、颛顼、契、冥等，都曾受祀成为祖先神。<sup>⑫</sup>而进入文明社会阶段的上层统治者尤其需要宣扬这种“祖功宗德”观念，以确立他们“膺受天命”的统治地位。在这种情况下，夏殷的统治者必将其祖先（包括传说的人或神）生前的功绩和事业纳入有关祖先神的宗庙社稷典礼传之于世；而在实际历史中，这种对祖先功德的宣扬颂德很可能发展成为比较系统的历史神话传说。这种系统的历史神话传说正是统治者维系他们祖先祭祀系统、宣扬他们意志的一种精神保证。为了达到“称扬其先祖之美，而明著之后世”<sup>⑬</sup>的目的，在这时期的宗教祭祀文

① 《左传》成公十三年。

② 参见冷德熙：《超越神话——纬书政治神话研究》，第14—20页。

③ 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001年，第13—14页。

④ 参见李亚农：《殷代社会生活》，《李亚农史论集》，上海：上海人民出版社，1978年，第416页。

⑤ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988年，第636页。

⑥ 郭沫若：《卜辞通纂》，《郭沫若全集》（考古编）第二卷，北京：科学出版社，1982年，第360—362页。

⑦ 张光直：《中国青铜时代》，北京：三联书店，1983年，第31页。

⑧ 见王国维：《殷卜辞中所见先公王考》及《续考》；郭沫若：《卜辞通纂》；杨宽：《中国上古史导论》，载《古史辨》第七卷上编。

⑨ 可参看司马迁《史记》中《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》等篇所罗列世系。

⑩ 参见郭沫若：《青铜时代》，《郭沫若全集》（历史编）第一卷，北京：人民出版社，1982年，第326—329页。

⑪ 参见毛礼锐等主编：《中国教育通史》第一卷，济南：山东教育出版社，1985年，第28页。

⑫ 参见《国语·鲁语上》，范文澜：《中国通史简编》第一编，北京：人民出版社，1965年修订本，第193页。

⑬ 《礼记·祭统》。



化中,关于其祖先功绩德业的神话历史传说成为一项重要宣扬内容。换句话说,文明社会初期阶段(夏殷),历史知识的传播主要通过转型的宗教祭祀文化中关于祖先神受祭系统的神话历史传说体现出来。显然,这种关于祖先神受祭系统的神话历史传说具有事神权集中和垄断性的特点。这说明宗教祭祀文化中的神意历史观念已经开始为现实政治提供统治的依据,使宗教祭祀文化中体现出的特殊形式的历史教育具有了阶级性的内容。

### 三

殷周易代是三代社会的一个大转折、大变革。近代学者王国维先生在其《殷周制度论》中曾指出:殷周之际中国经历了一场甚为剧烈的“旧制度废而新制度兴,旧文化废而新文化兴”的政治与文化变革。这些变革,“其旨则在纳上下于道德,而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体”。<sup>①</sup>就是说其最终目的是要落实为一套道德原则并组织成一道德的团体,也即形成一种“以道德代宗教”的文化,以伦理为本位的社会。<sup>②</sup>这同文明社会初期阶段以崇神事鬼的宗教祭祀文化为特色的夏殷相比,显然具有了浓厚的伦理道德的人文色彩。这也表明,殷周易代之际,以神为本位的宗教祭祀文化将向以人为本位的伦理文化转型和过渡。

这种人文的转型和过渡,在意识形态领域突出地表现为殷商上帝鬼神观念的逐渐减弱和西周“天命观念”的形成。郭沫若先生认为,“天”字尽管在殷商时代就已出现,但卜辞中决没有至上神意味的“天”。<sup>③</sup>至上神的“天”是西周时代的代替了殷人“上帝”的观念。<sup>④</sup>从一般的天神信仰来看,殷人对至上神“帝”的崇拜与周人对至上神“天”的尊敬并没有什么区别,都只不过是一种作为自然与人世的主宰的神格观念,未曾涉及任何道德伦理原则。然而,由这种与殷商至上神无差别的“天”产生出伦理性的内涵,形成“天命”思想,则是殷周之际社会剧变的产物。一方面,本是

“周原小邦”的文化发展相对落后于中原文化的周取代了大邦商,周人自然不能完全摆脱深有影响的、现成的殷商宗教文化体系,而只能在包括上帝鬼神观念在内的殷商宗教祭祀文化基础上加以改造和利用。但另一方面,殷商的灭亡使其遗民尤其是周人对“帝”或“天”至上神地位产生信仰危机:上天如何改变成命而“降丧于殷”使“殷坠厥命”<sup>⑤</sup>?上天为何“兴我小邦周”<sup>⑥</sup>而使克灭大邑商?在这种情况下,必然出现对帝神或天神本身信仰的式微而代之以融入了更多人文理性的“天命”观念。晁福林先生说:“周代思想发展的一个突出之处就在于比较深入地思考人自身得以存在的根据和个体生命的意义问题。……就整体来说,商周之际的思想变革的确是将关注的目光由天国神灵转向了人间民众,周人的‘德’就是这个转变的明证。”周人坚信“文王之所以能够膺受天命,是在于他有两方面的突出表现:一是特别恭敬天命;二是让民有所德(得)”。<sup>⑦</sup>因此,周初统治者一方面持续着所谓“皇天上帝,改元厥子”的传统神话,另一方面又强调天命以人是否有“德”为转移,如“皇天无亲,惟德是辅”,夏、殷“不敬厥德”,所以“早坠厥命”等等。这样,周人就形成了天命和道德相统一的“天命观念”。

陈启云先生说:“殷商的灭亡、西周的代兴,以广而无私、好生好德、哀四方民、爱天下人的‘天’,代替了卜辞中征战不休、钺俘无数、以人为牲的‘帝’,是宗教文化传统的一次大转轴。……西周对‘天’的信仰,在宗教崇拜之外,加上了很多历史理念和文化信念的成分……”<sup>⑧</sup>周人这种天命观念尽管从总体上说仍然是一种神意观念,即仍然披着皇天的神性外衣,但与殷人那种直接而近乎盲目的对上帝鬼神恐惧崇拜的神意观念相比,周人对“天”的尊崇敬畏已有很大的道德差别。前者仍然是自然宗教(祭祀文化)的体现,后者则包含着社会进步与道德秩序的原则。也就是说,殷周观念意识的根本区别,是殷人对“帝”

① 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》,北京:中华书局,1991年。

② 可参见梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社,1995年,第77—121页。

③ 郭沫若:《先秦天道观之进展》,《郭沫若全集》(历史编)第一卷,第321页。

④ 参见陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第562页。

⑤ 《尚书·周书·酒诰》。

⑥ 《尚书·周书·大诰》。

⑦ 晁福林:《先秦社会思想研究》,北京:商务印书馆,2007年,第103—104页。

⑧ 陈启云:《中国古代思想文化的历史论析》,北京:北京大学出版社,2001年,第48页。

或“天”的信仰中并无伦理的内容在其中，总体上还不能达到伦理宗教（礼乐文化）的水平；而在周人的理解中，“天”与“天命”已经有了确定的道德内涵，它以“敬德”、“保民”等为主要特征。“天”的神性的渐趋淡化和“人”与“民”的相对于“神”地位的上升，是西周时代思想发展的方向。<sup>①</sup>这也是三代的宗教文化由祭祀文化向礼乐文化过渡所体现出来的主要特征。西周的这种“天命观念”相对于殷人的神意观念是一种思想意识的进步和发展，它所包含的“天命靡常”、“天命惟德”、“天意在民”的人文意识对后世尤其是春秋时期人文主义思潮的兴起有着深刻的影响。

#### 四

上述宗教文化的转型，亦体现在周人“天命史观”的出现。“周虽旧邦，其命维新”，周人的历史观同此时宗教文化的其他意识观念一样，在由神本向人文伦理观念的转变中逐渐融入了“新”的人文意识内容，从而呈现出了与原始氏族阶段的神灵（人）史观和夏殷时期纯粹的神意史观不同的特点。正如陈来先生所说：“在周书中，以及周人改过的夏商书中，反复出现的主题是把‘天’更多地理解为历史和民族命运的主宰。”<sup>②</sup>这种观念，就是西周时期体现在历史观上的“天命史观”。“天命史观”在总体上也可以认为是一种神意史观，但如前所述，这种天命史观已经与文明社会初期的神意史观有了不同的道德伦理内涵，它的特征也主要体现为“敬德”和“保民”，体现为在神意史观中注入了人文意识的内容。

这种天命史观的出现，同样要归因于殷周易代的社会变革。一方面，在灭殷“革命”中，周人为自己的“革命”行为积极寻找天命的根据，宣称灭殷乃“恭行天之罚”。这虽是周人为其灭殷革命寻找上天的借口，但也反映出人为的因素和作用开始介入历史过程。虽然这时周人还没有提出后来西周政治文化的核心观念如“敬德”、“保民”等，但《牧誓》中武王列举的商纣罪恶如“惟妇言是用”、“昏弃厥肆祀弗答”、“昏弃厥遗王父母弟不迪”、“暴虐百姓”等，可以看出周统治者重视善

德的意识。这种意识随着西周统治的确立，必然发展为较系统的“敬德”、“保民”的思想观念。另一方面，西周统治者在殷商灭亡的严重教训中，还深切感受到纯粹的天命不可信，不可绝对依恃天命，因为“天命靡常”。但又由于思想意识的继承关系，周人又不可能使夏殷以来的天帝观念一下子消除或改换掉，那么，只有在这种天帝神意的历史观念中注入一些新的人为的内容，从而逐渐形成一种新的历史意识观念——天命历史观。因此，周人对“天”的尊崇敬畏仍在持续，但更多地是将天命或天意与人的德行联系起来。例如，周初统治者宣扬文王具有“克明德慎罚”的功德，这些功德“闻于上帝，帝休，天乃大命文王已殪戎殷，诞受厥命越厥邦厥民”<sup>③</sup>，把文王之明德与受天大命联系在一起。而“明德”的表现，如《康诰》中所说：“用康保民，弘于天，若德裕有身，不废在王命。”（使百姓安定康宁，要比天还宏大，要用和顺的美德指导自己，不停地去完成王命）并告诫“敬哉！天威棐忱，民情大可见，小人难保”，这就进一步把“明德”归结为“用康保民”，且指出可畏的天意往往是通过民众的愿望（“民情”）表现出来，必须特别谨慎从事。还说“若保赤子，惟民其康”，主张君王要像保护孩子一样保护臣民，统治才能巩固安定。这就是说，“保民”是“明德”的重要表现。周人的天命历史观中，这种人文意识的“敬德”、“保民”理性主义观念正是有别于夏殷以来神意历史观的新内涵。具备了这样的新内涵，才能受天命，才能“祈天永命”。周初的政治家周公、召公等提出“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”的“殷鉴”思想，他们所“监”的正是夏殷观念中所没有的“敬德”和“保民”。<sup>④</sup>从这个意义上说，西周的天命史观可谓是一种具有人文主义理性色彩的历史观。周人对历史的认识和理解，也正是从这种观念出发的。

这种具有人文理性的天命史观，是在殷周易代的社会剧变中，周初统治者在考察了天命与历史人事之间的究竟关联之后的一种政治忧患意识的反映。正如徐复观先生所说，周人革掉了殷人的命，成为胜利者，但并不像一般民族战胜后表现出的趾

① 参见陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第149—168页。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第139页。

③ 《尚书·周书·康诰》。

④ 李建：《历史教育与周公》，《史学史研究》2003年第4期。

高气扬,而是形成了《易传》所说的“忧患”意识。这种忧患意识是从殷革夏命和周革殷命的历史嬗变中,“发现了吉凶成败与当事者行为的密切关系,及当事者在行为上所应负的责任”。<sup>①</sup>这种理念(忧患意识)对西周统治者来说,是一种历史经验;对夏殷遗民来说,是一种历史教训。殷周之际体现在历史观念上的这种转变,一定意义上也可以说是人类历史意识增强和历史理性觉醒的表现。杨钊先生认为,讲述本族先代历史事迹包含着教育族人团结奋斗的用意,应当是历史意识的开端,但主动宣讲历史上的人和事,作为自己当前政治活动的典范和依据,才算得上真正运用历史知识的起步,也是自觉的历史意识产生的标志。<sup>②</sup>刘家 and 蒋重跃等先生也指出,历史之所以成为理性的首先是人类自己的,是人文的,而非神性的,殷周之际出现了历史理性的曙光,是历史理性和道德理性相一致阶段。<sup>③</sup>

这种历史观念的转变,也促使文明社会初期以来古史神话传说的进一步“历史化”。有学者指出,中国的“神话历史化”的道路既不同于希腊仅仅将神话作为历史解释的道路,也不同于希伯莱在承认一个至上神(耶和华上帝)前提下将其余神“化”为历史人物式的道路,而是将神话传说本身化为历史传说。<sup>④</sup>这种“历史化”虽然体现了统治者为实现服务的政治意图,而其内因则是中国伦理性的因素。也就是说,殷周之际的以伦理道德为中心的人文意识的萌动,为这种中国式的神话历史化提供了契机。西周初期,正是在上文论述的具有人文理性的天命史观的启示或指导下,文明社会初期以来形成的那套作为祭祀系统的祖先神帝神话系列在这时通过人文主义的“改良道路”悄悄转化为历史的系列。这使得那些被改作历史人物的古代神祇的身上,动物因素以及他们的神格突然地、

奇迹般地消失了,关于他们的故事,也不再属于宗教神话,而成为有口皆碑的“古史”了,尽管这种“古史”只是变相的神话,与历史的实况相去甚远。<sup>⑤</sup>西周初期这种伴随人文意识的萌动而逐渐深入的神话历史化,在人文主义思潮兴起的春秋战国时期形成了高潮,那时的思想家们则对文明社会初期以来的神话传说系统的“残余部分给予了完全合理化的解释,一扫古代神话传说里残存的原始思维和原始信仰的遗迹,完成了从神话到历史的最后过渡”<sup>⑥</sup>。由于“历史化”了的神话传说系统融入了更多的人文因素,如伦理、道德、人格等内容,各种神话传说逐渐“人化”和世俗化,它使人的思想意识逐渐趋向于人事的、历史的、社会行为的因果联系等方面,使人们更容易接受“历史化”了的新的帝系系列或传说的古史系统。因此,人们便把这种业经改造的古代神话传说看作中国古史的真实图景,当作真正的“历史”(或历史知识)予以接受。这也可以说是西周初期的神话历史化对人们的思想观念所产生的一种社会效果。作为统治集团重要组成部分的“史官”,他们把祖先神等神话传说从虚幻的天上拉回“历史”的人间,作为一种政治意味的工具,自然也有助于维护统治集团的利益,有利于他们对民众的思想控制和对统治阶层的现世告诫,时时警醒他们,“人事”的重要远远超过那些渺茫的鬼神故事<sup>⑦</sup>;人不仅要“考虑从天和先祖那里得到了什么东西,而且要念及如何保持、稳固这种获取”<sup>⑧</sup>,也即多从现世的“人”自身角度总结吸取历史的经验教训。

综上所述,从中国史学思想的发展来看,夏商周三代时期宗教文化的转型,尤其是殷周之际神意史观向具有人文理性的天命史观的转变,其直接的影响则是促使了“殷鉴”思想的形成,并由此开启了中国史鉴传统之先河。(责任编辑 付长珍)

① 参见徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,第18—19页。

② 杨钊:《先秦史学说略》,《史学集刊》1995年第4期。

③ 刘家 and 蒋重跃:《论历史理性在古代中国的发生》,《史学理论研究》2003年第2期;蒋重跃:《从变与常看先秦儒家历史理性的觉醒》,《史学史研究》2007年第1期。

④ 参见谢选骏:《神话与民族精神》,第335—341页。

⑤ 参见谢选骏:《神话与民族精神》,第123页。

⑥ 参见谢选骏:《神话与民族精神》,第338页。

⑦ 参见谢选骏:《神话与民族精神》,第369页。

⑧ 晁福林:《先秦社会思想研究》,第104页。