

# 论儒家现世精神的起源

◎ 孙海燕

**内容提要** 现世精神作为儒家的一大思想性格,是诸多因素综合作用的结果。从地理环境看,黄河中下游地区悠久早熟的农业文明,孕育了中华先民对大自然的“诚信感”以及对自身力量的自信。从社会组织看,农业文明中的家庭—家族生活方式在维系经济社会秩序的同时,其所孕育的祖先崇拜、亲情伦理和“乐感文化”,本身有着“安身立命”的宗教意义。从历史事件与政治制度看,“三代”以来的“巫史文化”传统,尤其是周初统治者推行的德礼之制,在国家政治层面加剧了人文精神对宗教信仰的超越,一种基于历史经验的理性精神得以蓬勃发展。从思想与人物看,孔子等经典儒家阐明“仁道”,强调“为仁由己”“敬鬼神而远之”,为儒家的现世拯救找到了内在的人性根基,天道、人心由此成为国人的基本信仰。儒学在成为国家主导思想之后,又反过来陶冶了中华民族的精神气质,现世精神从此在本民族心理中积淀下来。

**关键词** 儒家 现世精神 宗教信仰 诚信感 历史理性

(中图分类号)B222 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2023)09-0014-10

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2023.09.002

## 一、引言

正如许多宗教文化史学者所描述的那样,世界各民族的文化演进,最初都经历过一个以自然崇拜和祖先崇拜为标志的原始阶段,但在后来的发展中,由于复杂的生存环境与历史际遇,不同民族对此宗教文化的“突破”表现出很大差异,并由此走上了不同的文化发展道路,有的发展成具有鲜明“出世”<sup>①</sup>性格的高级宗教,有的则开辟出具有“现世”性格的伦理文明或其他文化样态。就影响至今的几大世界性文明传统,如基督宗教、佛教、伊斯兰教来看,它们皆是具有“出世”性格的高级宗教。与之适成对照,作为中华文明主体的儒家文化却带有明显的“现世性”——一种不追求天国、来世、彼岸或灵魂拯救,而将人类生命的依托、理想和终极关怀植根于现实生活的思想性格。这一点,大抵已成为现代中外学者的共

<sup>①</sup>按,此处的“出世”一词,指的是一种认为现实世界充满痛苦、不真实或无意义,从而意欲逃离此“尘世”“人间”的宗教价值取向。与此相关,针对本文论述的儒家之现世精神,有外审专家提出:同是华夏农业文明、家族文化、巫史文化所孕育,道家为何有另一取向?笔者的看法是,我们平时所说道家的“出世”本质上是一种“避世”,此主要与儒家“积极入世”的精神风貌相对立,而与佛教的前世未来之世和基督教的天堂地狱不同。道家并不否认此世界的真实性,而是要在此现实世界逍遥自适、“无为而治”。当然,道家是作为儒家礼乐文明的反对者出场的,一直表现出某种逃避“人世”的倾向,故不像儒家那样重视现实的政治人伦、经世致用。值得一提的是,黄老道家一系也重视经世致用,算是别种形态的“入世”。



识。如美国历史学家斯塔夫里阿诺斯在《全球通史》中认为“中国文明具有独特的现世主义”，是“世界文明中唯一的在所有历史阶段都未产生过祭司阶级的伟大文明”，“中国人的经典都强调人在社会中的生活，尤其是强调家庭成员之间、君臣之间的关系。这种对现世主义的强烈偏好为政治组织和政治稳定提供了一个稳固而根本的基础”。<sup>①</sup>梁漱溟把“出世”作为宗教的特质，并断言“世界上宗教最微弱的地方就是中国，最淡于宗教的人是中国人”。<sup>②</sup>中国人之所以最缺乏“宗教”的“出世”性格，显然与儒家强烈的现世精神有关。

需要辨明的是，本文所用“现世精神”一词，与我们用来描述儒家文化特质的“入世精神”“人文精神”有共通处，它们都意味着一种与各种宗教所描述的超现实世界（如前世来生、天堂地狱之类）不同的文化性格，但在具体内涵上也有重要差别。一般而言，“现世精神”的内涵较广，侧重于肯认现实世界的真实性和唯一性，而“入世精神”强调一种积极改变社会现实的格调，“人文精神”则强调人类的主体性，尤其凸显出与神本主义的对立。有道是“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”（《史记·太史公自序》），先秦诸子虽都有不同程度的“现世”取向，但总体上仍以儒家的现世精神最能体现中国文化的整体性格，其他学派或在后世影响较少（如名家），或表现出强烈的避世倾向（如道家）。后来传入中国以出世解脱为旨归的佛教要在中国真正发展壮大，也在一定程度吸收此“现世”精神（如禅宗强调“入世”修行），但即便如此，仍始终不能成为本民族精神生命的主导。

英国历史学家汤因比在《历史研究》一书中指出“各个文明不是起源于单因，而是起源于多因；文明的起因不是一个统一的整体，而是一种关系。”<sup>③</sup>关于儒家现世精神的起源与特征，现代学者虽有诸多论述，或提供了不少有价值的思想资料，但相对来说，这些论述总体上还比较零散，论题基本上也并非直面此问题本身，尤其缺乏从儒家文明发轫期的地理环境、经济模式、组织结构、历史事件、政治结构以及“轴心文明”等几大“关系”出发，对儒家文明何以有着如此强烈的现世品格做出系统分析。本文力求在前人研究的基础上，从文化发生与文明比较的视角，对儒家现世性格的起源问题作更集中、更深入的探讨。

## 二、地理环境、农业文明所孕育的“现世诚信感”

人类与自然环境的关系，构成了文化性格的首要因素。不同人类族群所处的自然环境不同，获取生活资料的途径也不一样，就会影响到该族群的生活方式和文化心理。相对而言，社会阶段越古老，生产力水平越低，人类对自然环境的依赖性就越大。在西方文化史上，有所谓的“地理环境决定论”，代表人物如亚里士多德、孟德斯鸠和 F. 拉采尔等人，他们认为地理环境和自然条件（包括地质、气象、地势、水文、生物等方面）是影响社会发展变化的决定性因素。此理论因太过强调社会发展的自然环境因素，在后世不断遭到批驳和修正。尽管如此，自然环境对文化发展的深远影响仍不可否认。正如钱穆所说“各地文化精神之不同，穷其根源，最先还是由于自然环境有分别，而影响其生活方式，再由生活方式影响到文化精神。”<sup>④</sup>故探求儒家现世精神的根源，首先应把目光投注于孕育了儒家文化的自然环境。

考古学家苏秉琦将中国文化分为六大区系，认为它们既相互影响，又有各自的文化渊源、特征和发展道路，其中以关中（陕西）、晋南、豫西为中心的中原和以山东为中心的东方这一文化连接带，“在中国

① [美]斯塔夫里阿诺斯《全球通史：从史前史到 21 世纪》董书慧译，北京大学出版社 2005 年，第 155 页。

② 梁漱溟《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》第 1 卷，山东人民出版社 2005 年，第 524 页。

③ [英]阿诺德·汤因比《历史研究》刘北成、郭小凌译，上海世纪出版集团 2005 年，第 73 页。

④ 钱穆《中国文化史导论·弁言》，商务印书馆，1994 年，第 2 页。



文化史上曾是一个最活跃的民族大熔炉,距今六千年到四五千年间中华大地如满天星斗的诸文明火花,这里是升起最早也是最光亮的地带,所以也是中华文化总根系中的一个最重要的直根系”。<sup>①</sup>苏先生所说这一文化的“最光亮的地带”,即通常所谓的“黄河中下游”地区。此广大地域是“三皇五帝”的传说地和“三代文明”的发生地,也是儒家文化的发祥地。从地理环境上看,该地区属北温带,除黄土高原外,多平原丘陵,地域广大,四季分明,雨量适中,土地肥沃,适合农作物的种植。在距今7000—8000年的新石器时代,活跃于此的华夏先民就超越了狩猎和采集的经济阶段,进入以种植业为主的农耕时代。与此有关,中国传说时代的“三皇五帝”不是以创世者或先知的形象出现,而主要是以德行广被的农业文明开创者被尊崇的。与两河流域、尼罗河流域等其他古老文明的发源地相比,华夏先民的生活环境或许算不上特别优越,但其农业文明却具有历史悠久、地域广大、精耕细作等特点。

近年来,有学者对学界长期认为的中国是“农业文明”、西方是“海洋文明”“商业文明”的论断提出了质疑,认为西方近代以前也是“农耕文明”(尤其是古罗马)。<sup>②</sup>这种辨析不无意义,但没有进一步辨别中、西早期农业文明的具体差别。其中很重要的一点是:黄河流域的农业文明乃原生态的,很早就以农作物种植为主;欧洲农业文明则是次生性的,是在狩猎、畜牧基础上吸收西亚的农耕而来,而西亚的农业文明则是畜牧、种植业并重。至少在几大文明发轫期的“轴心时代”,文化程度较发达的西南欧洲仍是以畜牧业为主、种植业为辅;至中世纪,种植业虽占据农业的主体地位,畜牧业仍占有很大的比重。<sup>③</sup>历史地看,中国人素以谷物、蔬菜为主,肉食为副,西方人素以奶酪、肉食为主,也似乎从侧面印证了这一点。了解这一差异,对分析中、西方文明的早期演化十分重要。何炳棣以现代科学与古代文献相印证,批评了学术界传统认为的中原地区采取原始农耕的“游耕制”观点,他认为华北黄土高原及其毗邻的平原地区之所以能成为华夏人本主义的发祥地,乃在于其受到黄土的特殊物理、化学性能之赐,使华夏先民自始即能成功地从事于“自我延续”的村落定居农业。在距今7000多年前的早期新石器时代,这些文化聚落的农业生产已达到很高水平,并且产生了当时世界上最发达的家族制度和祖先崇拜。<sup>④</sup>

这种悠久早熟的农耕文明,使中原先民对现实世界产生了“真实可靠性”的认识,滋生了对自身力量的自信。这是孕育儒家现世精神的文化胎盘。其中的一大关键是:与商贸、游牧和渔猎相比,作物种植是获得生活资料更可靠的方式,且适合一家一族自给自足的小规模耕作。在此农业文明中,人们只要掌握一些自然规律,做到春耕夏耘、秋收冬藏,配以勤俭、和善等德行,生活就有保障,族群就能延续。这种生活环境,使人们觉得大自然的日月星辰、山川草木、花鸟虫鱼等,乃至整个现实世界都是富有温情而值得信赖的。大自然固然未必风调雨顺,甚至有狰狞难测的一面,但先民可以通过天文历法来掌握它,通过兴修水利等来调控它。总之,人们并不否认大自然的真实可靠性,而认为它是生生不息的,并相信依靠自身的努力,能够创造一种更美好的生活。这种天人关系,与其他文明形成了鲜明对比。有学者描述印度文明起源说“恒河暴虐无常,旱季干旱,雨季洪涝,年复一年,循环往复,大自然的固执与严酷无情,把人的自信摧毁殆尽。面对这反复出现的自然现象,人们感到无奈、无力和无助,唯有敬畏和消极接受而已。恒河被印度教徒尊为圣河,至今仍为无数印度教徒所向往。恒河中下游和北孟加拉地区也是佛教、耆那教的产生之地,佛教和耆那教的轮回、解脱思想的形成不能说与这样的气候特点没有联系。”<sup>⑤</sup>如

① 苏秉琦《中国文明起源新探》,三联书店,2019年,第30~31、114页。

② 李竞恒《西方文明不是“农耕文明”?》,《岂有此理?:中国文化新读》,四川人民出版社,2023年,第161~167页。

③ 徐旺生《农业起源和传播对中西早期文明发展影响的比较研究》,《农业考古》1997年第1期。

④ 何炳棣《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》,《何炳棣思想制度史论》,中华书局,2017年,第1~6页。

⑤ 尚会鹏《印度文化史》(第三版),浙江大学出版社,2016年,第4页。



果说古印度先民更多看到了大自然的“灭”与“无常”，从而产生了“转世”“虚幻”“苦业”并追求“解脱”的观念，那么，中原先民则更多看到了大自然的“生”与“常”，从而产生了现世的“诚信感”和“欢乐感”。成中英认为，人对自身生活环境的不同体验，会造成不同的“原始存在实体意识观念”，中国人体会到的天，是一个可以依靠的自然生命力，这与希伯来人绝望中的上帝和印度幻觉中的大梵天，以及希腊人想象中的大神宙斯都是不一样的。<sup>①</sup>在他看来，几大世界文明中，只有中国人才把“变化”看成“现象”跟“真相”之间的一种关系，不将二者分开，并勇敢真实地面对现象，体验现象中所包含的“变”与“不变”的关系。中国人“有一个生命真实主义的传统，对经验的把握很执着，也很有智慧，因为这个世界本来就有很多模糊性或动态性，不必强分为二。……希腊人分析了现象，以色列人超越了现象，印度人把现象变成虚幻，只有中国人在其自然环境里面真实地、如实地掌握了现象、真实和自然”。<sup>②</sup>这些论断，从文明比较的立场强调了原始的生存体验对文化取向差异的影响。

这种对大自然的信赖感，构成了中华文明的底色，对儒家现世精神的起源关系甚大。用儒家概念说，此信赖感就是“诚”。《中庸》有谓“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。”“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”孟子也说“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动物者也。”（《孟子·离娄上》）这不仅在表达一种世界观，更在宣示一种人性论和价值观，在肯定天地具有“诚德”的同时，又认为人类应该效法天地之“诚”，担负起“赞天地之化育”的职责。正因为相信现实世界的真实可靠性，先哲们才“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”（《易传·系辞下》），构建了一个天人交感的世界图式，并用一套符号法则来演示它，最终发展出一套积极进取的人生哲学。《易传》所谓“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，“天地之大德曰生”等说法，更将天道与人道贯通起来，成为儒家性善论的本体论根据。李泽厚说“《易传》则赋予外在自然的‘天’以肯定性的价值和意义，并类比于人事，亦即是具有道德甚至情感内容的‘天’。……不同于工业社会，以农业生产为基础的人们，长期习惯于‘顺天’特别是合规律性的四时季候、昼夜寒暑、风调雨顺对生产和生活的巨大作用在人们观念中留有深刻的印痕，使人们对天地自然怀有和产生感激和亲近的情感和观念。”<sup>③</sup>在此思维模式中，自然宇宙即道德宇宙，人是宇宙有机且能动的组成部分，与自然构成一种和谐共生的关系。汉学家牟复礼也说“《易经》昭示了一种令人惊异的世界观，一种关于人的潜能的哲学，在宇宙运化之中拥有主动创造和自由的潜能”。<sup>④</sup>这种世界观和关于人潜能的哲学，正源于华夏先民对大自然产生的真诚依赖感，以及因之而来的自信力。

总之，中原地区的地理环境、农业文明既然孕育了华夏先民对现实世界的诚信感，以及对人类自身力量的信心，就不易再激发他们对天国和来世的幻想与追求。从另一角度看，这种不幻想上帝拯救和来世解脱的现世精神，也使得中国人必须不断地记录和总结历史经验以应付不断变化着的现实世界，用“自强不息”“厚德载物”的道德进取精神来担负起自己未来的命运。

### 三、家庭一家族生活中的血亲人伦之乐

为了谋求更好的生存发展，华夏先民与其他民族一样，不断摸索着与大自然的相处之道，逐渐形成

① 成中英《深入西方哲学的核心》，李翔海编《知识与价值》，中国广播电视大学出版社，1996年，第517页。

② 成中英、杨庆中《从中西会通到本体诠释——成中英教授访谈录》，中国人民大学出版社，2013年，第89页。

③ 李泽厚《荀易庸记要》，《中国古代思想史论》，三联书店，2008年，第127页。

④ [美]牟复礼《中国思想之渊源》，王重阳译，北京大学出版社，2016年，第45页。



了一种较固定的组织形式和生活方式,即农业文明下的血亲人伦家庭。如果说,农业经济更多满足了人的生存需求,农业文明下的家庭伦理,则更多满足了人在安全、情感等方面的需要,使人们能较多感受到现世的欢乐,从而在情感心理上进一步阻断或弱化了对天国来世的向往。

毫无疑问,因为血亲关系这一天然纽带,各民族最初都有以亲子家庭为基本生活单位的自然倾向。从人类族群的发展史看,起码在20万年来的现代智人史中,以亲子关系为核心的人性心理已经形成了,与此相关,家庭成为人类社会结构的不二原型。然而,随着宗教、阶层、国家等诸多文明因素的出现,这种血亲家庭并不足以应对后来日益复杂的社会化生存,很多民族不得不在家庭之外寻找新的生活支点,甚至逐渐淡化了这种原始的血缘关系,家庭作为社会结构的唯一性也随之发生了根本性动摇。至少当今世界上一些大的宗教,如基督教、佛教和伊斯兰教等,都是文明或国家出现后的产物,没有一个是人类家庭和亲子关系作为根基和归宿的。然而,中原地区自给自足的小农经济,与人们对大自然的信赖感相辅相成,使以血亲家族为纽带的组织方式被顽强地保存下来,后来又因宗法封建制的政治设计而愈益牢固。历史学家许倬云曾专门分析过几大文明起源时的生产关系,大意是说:人类这种动物,身体素质并不比老虎、狮子等一些兽类强,也不能像鸟类那样飞翔,但有自己的智慧,能够依靠群体的力量克服环境的困扰。通常来说,人类首先是以生理需求结合在一起,组织关系也基本上是亲缘性和地缘性的,大家住在一起就形成了小的社群。到了后来,日子越过越复杂,社群也越来越大,人类的“文明”因素越来越超过“自然”因素。两河流域发展出一种以地缘为基础的城邦文明,这需要一些大的合作,此文明的特色是“合约”。但在中国精耕细作的农业经济中,小团体的合作就可以了,不需要太频繁的迁徙,基本上是以亲缘为基础的聚落。他总结说:每个特定地区因为特定环境可以做出许多选择,等选定之后就变成了文化的基调了。这个基调就像生物的基因,人的群体中也有基因留下的特定消息不断传递下去,形成特定的应付方法,在没有其他新条件、新情况发生前,就会用老方法应付下去。人人如此,代代如此,这种延续性造成智慧的延续。这种延续也是一种制约,使得文化对那些问题持有特定的处理方式。<sup>①</sup>

显而易见,在中华文明的起源上,是农业文明强化了血亲家庭观念,而血亲家庭观念又巩固了农业文明,二者拧成了一股绳,形成了一种合力,成为华夏先民“智慧的延续”。在世界文明史上,尽管每个民族在文明之初都有以“家庭”组织生活的“原型”,但像中国人这样将家庭与政治、伦理、宗教等多种上层建筑牢牢捆绑在一起的现象仍是罕见的。我们(中华先民)最深切的爱意、人生意义和道德意识只能首先在家中形成,整个社会结构也是家结构的放大。这正是中国文明的童年性格。何炳棣认为,在村落定居的农业生活中,“生者和逝者是世代异常密切的‘交道’(特别是与世界其他史前狩猎、畜牧、游耕的人群相比)很早就产生了以祖先崇拜为重心的原始宗教,自仰韶,经龙山,至商周,宗教的重心无疑地是人类史上最高度发展的祖先崇拜,而祖先崇拜的现实基础是人类史上最高度发展的宗法亲属制度。”<sup>②</sup>在这种家庭家族中,很早形成了一套在“现世”安排衣食住行、生老病死的价值系统。家庭既是父母抚养孩子的场所,也是孩子为父母养老送终的场所,长辈不仅长期抚养爱护晚辈,他们的生活经验也十分重要,这就很容易产生浓郁的祖先崇拜,形成尊长敬老的风俗伦理。基于农业经济的可靠性,人们在这种族群中只要关系和谐,又无重大灾害或外敌入侵,一般都能较好地生存下去。正是生于斯、长于斯、又老于斯的家庭,使中华先民产生了一种终极意义上的精神皈依感。而随着各族类生存竞争的加剧,这种亲情伦理的有效性被一再强化,家族氏族也不断扩大,遂使这一法天敬祖的亲缘文化,成为中华

<sup>①</sup> 许倬云《中国古代文化的特质》,台湾联经出版社,1988年,第5~12页。

<sup>②</sup> 何炳棣《华夏人本主义文化:渊源、特征及意义》,《何炳棣思想制度史论》,中华书局,2017年,第41页。



民族突出的思维方式与情感心理,也是儒家现世精神的一大渊藪。这种文化,不仅体现在《六经》的字里行间,体现在孔、孟对“仁”“孝”“慎终追远”“入孝出悌”“修齐治平”等政治人伦教化中,也体现在汉代“以孝治天下”的政令中,体现在宋代张载《西铭》所彰显的“民胞物与”“万物一体”的圣人境界中。

心理学家马斯洛在“层次需要理论”中指出:“如果生理需要相对充分地得到满足,接着就会出现一整套新的需要,我们可以把他们大致归为安全需要类(安全、稳定、依赖、免受恐吓、焦躁和混乱的折磨,对体制、秩序、法律、界限的需要,对于保护者实力的要求,等等)。”<sup>①</sup>从社会功能上看,中国传统社会的家庭一家族不仅是最基本的经济单位,也是最基本的情感单位和伦理单位。这种基于血缘情感的家庭伦理尽管有世俗性的一面,但并不浅薄幼稚,一直是儒家基本价值的载体和中国人的快乐之源,起到宗教所具有的安身立命作用。李泽厚将这种文化称为“乐感文化”。

通常来说,人与自然、人与人、人与超自然的关系,是每个文化都要面临的最基本关系,但由于各种原因,不同文化对这几组关系的重视程度和处理方式大相径庭。在这一点上,儒家与基督宗教就形成了鲜明对比。人与人的关系,尤其是以家庭为中心的人伦关系构成了中国文化的重心。在儒家正式诞生前,这种以家族亲情为内核的关系伦理有其自发性的一面,可能是“百姓日用而不知”的。众所周知,产生了基督宗教伦理的希伯来和希腊具有畜牧、商业、海洋和奴隶制文化特色(农业文明并不典型),世俗的家庭关系并非基督宗教的伦理重心,神与人的关系才是最根本的关系,其他关系都是由此延伸出来的。为凸显对上帝的信仰,基督宗教要刻意打破天然的亲子之情和家庭伦理。如耶稣说“弟兄要把弟兄,父亲要把儿子,送到死地;儿女与父母为敌,害死他们。”<sup>②</sup>“我来并不是叫地上太平,乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配作我的门徒;爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒,不背着他的十字架跟从我的,也不配作我的门徒。”<sup>③</sup>这类“大逆不道”的话,在儒家是无法想象的,与孟子对大舜“窃父而逃”的叙事尤其有天壤之别。说到底,基督徒重视的是死后的灵魂得救,其终极关怀在天上不在人间,不会像儒家这样汲汲于人伦欢乐。在安乐哲看来,与犹太教的耶和华、基督教的上帝、伊斯兰教的安拉为其信徒们赋予生命的意义不同,儒家的人生意义是在人际“关系”中形成的,“人在自己家庭关系上达到的对待关系的至善程度,既是人、社会乃至宇宙意义的起点也是它们的根本源头”。<sup>④</sup>

宗教的起源,涉及人的诸多心理因素,如对自然力的惊奇、敬畏与崇拜,对梦境的困惑,对死亡的恐惧等等。贪生畏死、避苦求乐是人类的本能反应,当人们依靠自身力量无法实现这一本能,就会企求超自然力的庇护,或转而追求死后的解脱,遂使本民族有着强烈的宗教渴望。罗素认为,宗教起源“一个最强有力的原因是人们要求安全的心理,希望有个老大哥照应他们。这对人们产生信仰上帝的要求起了异常微妙的作用”。<sup>⑤</sup>“人们信仰宗教的真实原因同论证根本没有什么关系。他们信仰宗教是由于情感的原因。”<sup>⑥</sup>罗素的这类见解,虽不足以解释诸多的宗教现象,但可以令我们得到反面的启示,那就是:一个在家庭生活中获得了安全感和情感满足的民族,追求天国和来世的需求便不会特别强烈。

#### 四、“巫史”阶层与历史理性

一种文化的性格,与这种文化创造者的身份有很大关系。一般来说,人越处在社会底层,受教育的

① [美]马斯洛《动机与人格》,许金声等译,华夏出版社,1987年,第44页。

②③ 《马太福音》10:21—22、10:34—38,《圣经》(和合本),国际圣经协会,1973年。

④ [美]安乐哲《儒家角色伦理学——一套特色伦理学词汇》,[美]孟巍译,山东人民出版社,2017年,第188页。

⑤⑥ [英]罗素《为什么我不是基督教徒》,沈海康译,商务印书馆,1982年,第18~19、23页。



机会越少,越不能主宰自己的命运,所承受的现实苦难和社会不公也就越多,因此常常具有厌世心理,而表现出较强的宗教需求。儒学的现世性,与儒家之所从出的“巫史”阶层及该阶层所具备的历史理性有关。这一阶层,大体属于社会上层的知识分子,较能控制自己的命运,不像底层民众那样较多感受到人间的苦难与社会的不公。现代学者尽管对巫、史、卜、祝等宗教人士具体的身份分工还有不少争议,但大都认为儒家起源于“巫史”阶层,并注意到该阶层由沟通天人的神职人员、部族首领到行政官员、知识阶层的历史过渡。陈梦家指出上古社会有巫官合一的阶段“由巫而史,而为王者的行政官吏;王者自己虽为行政领袖,同时仍为群巫之长。”<sup>①</sup>李泽厚认为中国上古史的“最大秘密”是“‘巫’的基本特质通由‘巫君合一’、‘政教合一’途径,直接理性化而成为中国思想大传统的根本特色。巫的特质在中国大传统中,以理性化的形式坚固保存、延续下来。”<sup>②</sup>陈来将此“巫史传统”划分为巫觋文化、祭祀文化和礼乐文化三大历史阶段。<sup>③</sup>这些论断皆有充分的文献依据。如《周礼·天官·宰夫》记载说“史,掌官书以赞治”。孔子在与子贡谈论《易经》时说“《易》,我后其祝卜矣,我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,又仁且义行之耳。赞而不达于数,则其为巫也;数而不达乎德,则其为史也。……吾与史巫同涂而殊归者也。”<sup>④</sup>这一由“巫”到“史”的身份嬗变,固然不意味着原始宗教在民间社会的整体式微,从文化的内部发展来看,各种社会活动中非理性的宗教成分日益消减,一种立足现实经验的历史理性正扮演着越来越重要的作用。与宗教信仰不同,历史理性具有客观、冷静和强调实践效果的特征,无论掌管军事行动的“巫君”,抑或记录历史经验的史官,都不能不受理性的制约。这种由“巫史传统”脱胎而出的历史理性,恰恰是宗教之出世信仰的天敌。

就儒家现世精神的形成而言,如果说“巫史”阶层培养了社会主体,历史理性提供了较直接的思想来源,那么,殷周之际宗教向人文的突破,则准备了相应的政治文化生态。正如一批现代思想史学者所津津乐道的,中国在周初发生了一场人文精神的觉醒,周人由殷人对天命鬼神的宗教信仰,转移到对自身政治德性的建设上来。<sup>⑤</sup>这一转变,与武王伐纣和周公“制礼作乐”两大史实关系尤大。武王克商,以“小邦周”战胜了“大邦殷”,堪称影响民族心理走向的历史事件。《尚书·康诰》记述周革商命的原因时称“惟乃丕显考文王,克明德慎罚……惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王。殪戎殷,诞受厥命,越厥邦民,惟时叙。”这无疑是将殷周革命诠释为德性的胜利。商王朝强调“天命神授”,却被无情地推翻,这给周初统治者以历史的经验与教训,使他们认识到德性与人民的力量,提出了“天命靡常,惟德是辅”的新天命论和“敬德保民”的政治理念,并保持了一种战战兢兢的统治心态。徐复观认为,周初统治者有一种殷人不具备的“忧患意识”,此“忧患意识”与殷人对宗教的恐惧、绝望意识不同。前者对人自身来说,是脱离了自己的意志主动、理智导引的行动,后者乃来自当事者对吉凶成败的深思熟虑而来的远见。“在这种远见中,主要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。忧患正是由这种责任感来的要以己力突破困难而尚未突破时的心理状态。所以忧患意识,乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表现,也即精神上开始有了人地自觉的表现。”<sup>⑥</sup>应该说,这场人文精神的跃动,代表了人类责任意识的觉醒,华夏民族的统治阶层开始把控制王朝命运的缰绳紧握

① 陈梦家《商代的神话与巫术》,《燕京学报》1936年第20期。

② 李泽厚《说巫史传统》,《历史本体论·己卯五说》,生活·读书·新知三联书店2008年,第162页。

③ 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,生活·读书·新知三联书店2009年。

④ 裘锡圭《帛书〈要〉篇释文校记》,陈鼓应主编《道家文化研究》第18辑,生活·读书·新知三联书店2000年,第303页。

⑤ 例如徐复观《中国人性论史(先秦篇)》,台湾商务印书馆,1969年;余英时《士与中国文化》,上海人民出版社2003年;李泽厚《历史本体论·己卯五说》,生活·读书·新知三联书店2003年。

⑥ 徐复观《中国人性论史(先秦篇)》,台湾商务印书馆,1969年,第20~21页。



在自己手中。

相比于“殷周革命”,对儒家现世精神之形成影响更大的是周公的“制礼作乐”。前者关乎政权王命的归属,后者则关乎社会生活和意识形态的转变。据《礼记·明堂位》记载“武王崩,成王幼弱,周公践天子之位以治天下。六年诸侯朝于明堂,制礼作乐,颁度量,而天下大服。”事实上,早在夏商时期,乃至更早的五帝时代,“礼乐”已经萌生并有相当程度的发展,但这种“礼乐”的主要功能是处理人神关系,还笼罩在浓郁的巫术宗教氛围中。诚如《礼记·表記》所云“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之。”殷商时期,礼主要是“事神致福”的宗教行为,殷人不问苍生问鬼神,事无巨细都要占卜,对鬼神的迷信到了无以复加的地步,这也是殷墟出土甲骨数量如此庞大的原因。而周公在分邦建国基础上的“制礼作乐”,是自觉对远古到殷商时代的礼乐进行的一次大规模整理,使之成为包括饮食、起居、祭祀、丧葬等社会生活方方面面的一整套典章制度与行为规范,“礼”之非理性的宗教因素也大大削弱了。相对而言,“乐”可视“礼”的一部分,侧重于不同身份等级之人的心灵沟通和情感交融。所谓“乐合同,礼别异”(《荀子·乐论》)，“礼”侧重于人外在在行为规范的建立,“乐”侧重于人内在精神秩序的培育,二者相互补充,共同发挥着维护等级次序,促成人际和谐的作用。周公的制礼作乐,体现了周初统治者的深谋远虑。礼乐制度在周代统辖范围内的全面推行,形成了孔子景仰的“郁郁乎文哉”的周文化,不仅巩固了农耕文明下的宗法血亲制度,更进一步削弱了华夏民族宗教立国的可能性。周代这种扎根现实的德礼之制,其实是政治生活的有序化与理性化,它在国家政治层面加剧了人文对宗教的突破,为儒家现世性格的产生提供了制度保证和伦理基础。与此同时,礼乐文明的这种现世品格,也在《诗》《书》《礼》《易》等文化经典中保存下来,成为中华民族代代相传的精神基因。

### 五、孔子昌明“仁道”:儒家现世精神的定格

儒家现世精神的正式定格,无疑仍是以孔子和儒家的“出场”为标志的。佛家常说,释迦牟尼的诞生乃一“大事因缘”,此“大事因缘”,乃是要为众生的生老病死寻求一个彻底的解决路径。吾人也可以说,孔子的诞生同样是一“大事因缘”,与佛陀不同,他不是解答“了生死”的问题,而是回答“如何生”的问题。他要探求一个民族从肉身到精神如何才能在今世生活中得到理想的安顿。

当然,孔子在世界文化史上的出场,也是诸多因缘聚合的结果。在时间上,孔子生在理性精神急剧高涨的春秋晚期。钱穆说“当时的贵族,对古代相传的宗教均已抱有一种开明而合理的见解。(《左传》中所记天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦等事迹虽多,然当时一般见解,实已不见为十分迷信,所谓‘天道远,人道迩’‘鬼神不享非礼’等观念,已普遍流行。)”<sup>①</sup>陈来后来也总结道“从春秋思想文化的发展来看,有如下渐进的发展:承继着西周文化发展趋向,充满了实证精神的、理性的、世俗的对世界的解释越来越重要,而逐渐忽视宗教的信仰、各种神力及传统的神圣叙事。宗教性和非宗教性的仪式形式逐渐让位于德性精神的强调,礼仪文化渐渐转化,形式化的仪式文明渐渐转变为理性的政治思考和道德思考。”<sup>②</sup>了解这一思想衍变的历程,即可知孔子“不语怪力乱神”“敬鬼神而远之”“未知生,焉知死”“未能事人,焉能事鬼”诸论,皆非冥冥独造,而是渊源有自了。

从地域看,孔子出生地鲁国乃周公封地,也是当时保存周礼最好的地方。孔子之父叔梁纥位居鲁国贵族的下层。孔子出生时已家道中落,他曾做过委吏、乘田之类的贱役,自称“吾少也贱,故多能鄙事”,

<sup>①</sup> 钱穆《国史大纲》,商务印书馆,1996年,第71页。

<sup>②</sup> 陈来《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》,生活·读书·新知三联书店,2002年,第10~11页。





又说“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也”(《论语·公冶长》)、“吾非生而知之者,好古,敏以求之者也”(《论语·述而》)。他曾总结自己的生命历程“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”(《论语·为政》)可见孔子是凭着自己的勤奋好学,得以超凡入圣的。这种超凡入圣,完全不是宗教至上神的“全知全能”,也不像耶稣那样可以随时显示“神迹”,而是一种人格上的正常、博大、健全、厚重与慈爱。梁漱溟指出,孔子“是宗教最有力的敌人,因他专从启发人类的理性作功夫。中国经书在世界一切所有各古代经典中,具有谁莫与比的开明气息,最少不近情理的神话与迷信。这或者它原来就不多,或者由于孔子的删订”。<sup>①</sup>此论甚是。一部涉及孔子言行的《论语》,可谓亲切平实至极,没有丝毫神秘色彩。孔子这种“即凡而圣”(芬格莱特语)<sup>②</sup>的人格既是周初以来道德理性的“道成肉身”,又可视为儒家现世精神确立的标志,极大地巩固并提升了中国文化的现世品格。

现代认知科学表明,人类往往是对身外世界认识到一定程度后,才会逐渐具有较深刻的“自我意识”,并由此自觉地反省自己的内心世界,后者属于更高的思维阶段。如前所述,周公之前,华夏先民已孕育出对天地自然的诚信感以及对自身力量的自信,能够真切感受到家庭亲情间的人伦之乐。但这一切,很大程度上还是知其然而不知所以然的。周初统治者提出“敬德保民”的政治原则,周公对传统“礼乐”加以系统性整理,使之成为政治生活的轨辙,这已是一种德性的自觉,但此自觉,毕竟还局限于统治者对自身王朝福祉的考量上。相比之下,孔子更伟大之处,是他通过“反求诸己”,开启了人性的深度自觉,将周公具有明显“外在强制性”的“礼”,建立在人的内在心理结构——具有“内在自由性”的“仁”上,并由此总结出一系列更具有普遍性的道德原理,如“己欲立而立人,己欲达而达人”“己所不欲,勿施于人”等等,对周初以来人文觉醒起到“画龙点睛”的作用。作为中国文化的伟大代表,孔子立足于现世,继承三代文明精华,尤其在周公“制礼作乐”的基础上,将外在礼乐制度收归于内在的人心人性,使人间真情与社会伦理结合起来。徐复观说:“(孔子)通过人生的自觉反省,将周公外在的人文主义转化为内发的道德的人文主义,此种人文主义,外可以突破社会阶级的限制,内可以突破个人生理的制约,为人类自己开辟出无限的生机、无限的境界,这是孔子在文化上继承周公之后而超过了周公制礼作乐的勋业。”<sup>③</sup>可以说,孔子之于周公,又完成了一种新的文化突破。李泽厚将此突破概括为“由巫到礼,释礼归仁”(他的一部论述“巫史传统”的书即以此八字命名)。这种由“礼”向“仁”的转向,乃基于对人性的深刻洞察,它在现实人心之中找到了安身立命的价值源头,开辟了一个意义无穷的价值世界。人生的价值,不在于上帝、天国、彼岸或来世,而是此世的孝悌仁义与心安理得。

自孔子发明“仁道”,其后继者们进一步将这种人心人性与天道性命贯通起来,“天地良心”从此成为儒家的终极信仰。孟子不仅倡导“仁政”,更提出了影响深远的性善论。他认为“仁义理智根于心”,人人具有天赋的“四端”之心,只不过受外物诱惑,失掉了这一“本心”,学问的基本方法就是“求放心”。《中庸》开篇宣扬“天命之谓道,率性之谓道,修道之谓教”,把人道与天道内在统合起来,实现了“天道性命相贯通”(牟宗三语)。至于《大学》的“三纲领”“八条目”,则彰显了儒家“内圣外王”之道的全幅规模,从现世精神来说,这不仅是外向的政治延伸,更是内向的价值肯定。与孟子先验的人性论不同,荀子提出性恶(朴)论,但仍重视道德修养上的“化性起伪”,现实政治中的“礼法互用”,他一转孟子的道德理想主义而成为理性现实主义,其儒学思想的现世品格更加鲜明了。待到汉武帝“独尊儒术”后,儒学成为

① 梁漱溟《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,山东人民出版社,2005年,第106页。

② [美]赫伯特·芬格莱特《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,江苏人民出版社,2002年。

③ 徐复观《释〈论语〉的“仁”》,《中国思想史论集续篇》,上海书店,2004年,第235页。



官方的主流意识形态,更深刻影响了我国两千多年来的政教体制、社会习俗、民族心理、行为方式,尤其是贯穿其中的“仁义礼智信”等基本价值,不仅是凡夫俗子为人处世的“常道”,更是广大知识分子“安身立命”的根本,儒学的现世精神由此也被一代代传递和巩固下来。

钱穆说“中国人并不看重并亦不信有另外一个天国,因此中国人要求永生,也只想永生在这个世界上。中国古代所传颂的立德、立功、立言三不朽,便从这种观念下产生。中国人只想把他的德行、事业、教训永远留存在这个世界这个社会上。”<sup>①</sup>这正是因为儒家彰显的“人道”,牵制住了大多中国人的注意力,使他们缺乏强烈的出世需求。这也是儒学对中华民族最根本性的影响之一。我们说,世界几大“轴心文明”之所以能对后世产生极深远的影响,其共通性在于这批文化先觉者,在此历史阶段都大体完成了一种对生命意义的自觉建构,并各自指明了通达美好未来的道路。几大轴心文明诞生之后,经过政治、教育等因素而被不断巩固和强化,尚没有颠覆性的社会变革,一般很难撼动其巨大的惯性力量,此文明也便因此得以强劲延续下去,无论是对此文明中的个人,还是对其他一些弱小落后的民族,都具有巨大的优越性和影响力。儒家的现世精神,正是这种惯性力量的中心地带。

## 六、余论

本文虽多角度论述了儒家现世性格的起源,并认可中国人“宗教性格”偏弱这一论断,但这绝不意味着笔者认为传统中国没有宗教,或者中国人没有信仰。很显然,中国除了土生土长的道教以及外来的佛教、伊斯兰教等教派外,还有源远流长且丰富多样的民间信仰,譬如至今仍有不少民众信奉“老天爷”、关公、妈祖等等。长期以来,学界对儒学是不是宗教也有很多争论,大多学者认为儒学虽非宗教,却起到了宗教在安顿人心方面的作用。彭国翔综合田立克(Paul Tillich)的“终极关怀”、希克(John Hick)的“人类对于超越的回应方式”、斯涓恩(Frederic Streng)的“终极性的转化之道”、史密斯(W. C. Smith)的“宗教性”观念等相关论说,强调指出:倘若超越西方亚伯拉罕一神教的宗教模式,那么以修身为根本内容,为追求变化气质并最终成为“大人”“君子”“圣贤”提供了一套思想学说和实践方式的儒家传统,显然具有极强的宗教性而完全具有宗教的功能。<sup>②</sup>在这种意义上,一些学者将儒学称为“人文教”,即一种如何成人的宗教。

另外,本文所论儒学的现世性格,当然是主要就儒家的“大传统”(精英传统)而言,至于在现实生活中,很多人将儒学与传统的鬼神信仰,以及佛、道乃至基督教信仰混杂起来,当然不能保证这一性格的纯粹性。杨庆堃在《中国社会中的宗教》一书中,将中国的民间宗教称为“弥漫性宗教”,认为这种宗教与正统儒家思想既有千丝万缕的联系,又有重大分歧,带有强烈的功利性特征。<sup>③</sup>这类见解,与我们对儒家现世精神的论述并不冲突,毋宁说从侧面反映了儒家现世精神的内在张力。

作者单位:广东省社会科学院哲学与宗教研究所

责任编辑:王晓洁

<sup>①</sup> 钱穆《中国文化史导论·弁言》,商务印书馆,1994年,第18~19页。

<sup>②</sup> 彭国翔《重建斯文——儒学与当今世界》,北京大学出版社,2013年,第124页。

<sup>③</sup> 杨庆堃《中国社会中的宗教》,四川人民出版社,2016年。

