

doi:10.3969/j.issn.1672-626x.2012.06.020

# 殷周之际思想变化的轨迹

尹弘兵

(湖北省社会科学院 楚文化研究所,湖北 武汉 430077)

**摘要:**本文主要在承认殷周思想出现革命性变化的前提下,探讨殷周思想变化中的继承性因素。殷人“以祖配天”本身就隐藏着导向“以德配天”内在逻辑关系,再进一步引申就是周人的“敬德保民”。周初营洛邑时,其使用的祭祀已完全不同于商代,考虑到祭祀在殷周时代的极端重要性,我们有理由认为,这就是殷周在观念体系上出现革命性变化的开始。

**关键词:**殷周之际;思想变化;革新与继承;盘庚;大诰;召诰

**中图分类号:**K09 **文献标识码:**A **文章编号:**1672-626X(2012)06-0118-06

殷周之间的思想变化,是中国早期思想史上的一个重要话题。学界以往对此的讨论,多集中在内容上,其关注点主要在殷周思想的不同点或相同点以及殷周之间的思想变化在基本面上的判断,本文则将关注点集中于殷周思想的演变过程。殷周之际剧烈的政治与社会变化留下了许多弥足珍贵的文献,更为幸运的是这些文献大都有明确的年代,《盘庚》和甲骨文是商代后期的文献,《逸周书·世俘解》是周初武王时的文献,记述了武王灭商的情形,《大诰》则是周初成王时周公东征时的文告,《召诰》则是周初营建成周时的文献。排列这些文献的相对年代并分析其中反映出来的当时人们的思想状况,就可以把握殷周之际思想变化的动态过程。

## 一、殷周思想文化的革新与继承

从很早的时候开始,学者就注意到殷周之间在思想文化上的重大变化,春秋时孔子就指出殷周之间在文化上的差异,殷人的特点或曰文化特质是:“殷人尊神,率民以事鬼神,先鬼而后礼,先罚而后赏,尊而不亲。”周人则正相反,其文化特质为:“周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉,其赏罚用爵列,亲而不尊。”<sup>[1](P1485-1486)</sup>自此以后,学者对殷周两代在思想文化上的差异就有了深刻的印象,体认

到殷周两代在思想文化上的根本性变化。近代以来,思想史研究者的成果更进一步加深了这一认识。王国维作《殷周制度论》,提出:“中国政治与文化之变革,莫剧于殷周之际……故夏、殷间政治与文物之变革,不似殷、周间之剧烈矣。殷、周间之大变革,自其表言之,不过一姓一家之兴亡与都邑之移转;自其里言之,则旧制度废而新制度兴、旧文化废而新文化兴。”<sup>[4](P287-288)</sup>徐复观在其著作《中国人性论史·先秦篇》中也认为,周人在“传统的宗教生活中,注入了自觉的精神;把文化在器物方面的成就,提升为观念方面的展开,以启发中国道德地人文精神的建立”,“周人在宗教方面,虽然是属于殷的系统;但在周人的领导人物中,却可以看出有了一种新精神的跃动。因为有了这种新精神的跃动,才使传统的宗教有了新地转向,也即是使古代整个地文化,有了新的发展”,“周人建立了一个由‘敬’所贯注的‘敬德’、‘明德’的观念世界,来照察、指导自己的行为,对自己的行为负责,这正是中国人文精神最早的出现;而此种人文精神,是以‘敬’为其动力的,这便使其成为道德的性格,与西方之所谓人文主义,有其最大不同的内容。在此人文精神之跃动中,周人遂能在制度上作了飞跃性的革新,并把他

收稿日期:2012-05-30

作者简介:尹弘兵(1967-),男,湖北天门人,湖北省社会科学院楚文化研究所助理研究员,历史学博士,主要从事楚国历史地理与文化研究。

所继承的殷人的宗教,给与以本质的转化”。<sup>[11](P27-35)</sup>

陈来也认为“西周的礼乐文化在本质上已不是神的他律,而是立足于人的组织结构的礼的他律。六礼都是围绕着人的生命过程而展开的,这使得礼乐文化本身已经具有了一种人文主义的基础。礼乐文化所代表的文化模式,相比于殷商而言,神的色彩趋于淡化,人文的色彩比较显著。这是从西周开始萌芽而到春秋更为发展的人文思潮所以兴起的重要基础”,“中国人文思想的起源是西周的‘礼乐文化’”。<sup>[5](P10)</sup>上述观点在思想史上几乎已成定论,可谓前贤之述备矣。

然近年来,有学者开始质疑此一观点。葛兆光在其大作《中国思想史》中始强调殷周之间的连续性,但其又走向极端,提出“西周的思想世界与殷商的思想世界,实际上同多而异少”,王国维在《殷周制度论》中所提出的种种,“并不仅仅是周代的发明,也是殷商以来逐渐成熟的制度”。但葛氏提出的殷周连续性的证据,尤其是周人如殷人一样祭鬼祀神乃至“淫祀”,大抵皆为殷周易代之际武王之作为。<sup>[6](P33-35)</sup>但我们应该承认,武王之时,周文化并未成熟,在观念系统上仍应是殷人的体系,成熟的周文化应该是成、康以后的产物。上世纪八十年代,谢选骏在考察了西周“天命观”的产生过程与殷周文化变迁的过程之后,提出了周初“宗教改革”说,谢氏指出,“随着周人取代殷人,成为中原的统治民族,思想意识领域里也掀起了巨大的波澜。其结果是新的‘史官文化’的诞生,它与殷代的‘重巫文化’显然不同。殷周文化的更迭波及整个文化领域,十分复杂”。谢氏认为:“随着军事、政治方面的一败涂地,不甘于亡国命运的殷人,转而把宗教文化作为复国势力,徐图恢复殷人的统治。”而周人对此当然不会坐视,于是,“在平息了殷人的复国战争之后,就展开了对殷文化的全面改造;自上而下的‘宗教改革’运动,是其一个重要方面。”“周初统治者重礼教、重‘德化’,轻宗教、轻祭祀,抑制殷人旧有宗教信仰的政策,导致了一场事实上的宗教革新。这场运动也许未经点破,但却广泛而扎实地深入着,对后代中国‘史官文化’的形成,起了直接作用。”<sup>[7](P350-365)</sup>徐复观也认为“周的文化,最初只是殷帝国文化中的一支”。<sup>[11](P29)</sup>唯此,葛氏所提种种证据,只能证明在周初、周人尚未开始对殷文化进行“宗教改革”以前,周人的思想世界及其行为方式,大抵不超出殷文化的范畴,基本上仍是殷人的

一套,与殷人并无本质的区别。

因此,我们有必要重新探讨商周文化之间的关系,既要看到商周文化之间的革新,也要看到商周文化之间的继承性。前贤所指出的商周文化间的变革,并没有错误,这是事情的主要方面。但前贤在强调商周文化的变革时,对其继承性的一面未作充分阐述,我们今天指出这一点,只是对前贤的补充和修正,使我们对思想发展的认识更加全面,恐未可以商周间的继承性来否定商周文化的大变革。

## 二、从思想分化的角度审视殷周思想的变化与发展

在社会史的研究中有一个社会分化的概念,阎步克进而从中提出一个假定:“那些在近代社会中高度专门化了的功能单位,即使在相当原始的社会之中也必然存在着某种对应之物,但这时它们是不发达的,与其他社会要素尚未分化开来。”<sup>[8](P11)</sup>这个社会分化的概念和阎步克提出的假定也可以应用于思想史的研究,姑且名之为思想的分化。从此角度出发我们可以相信,那些后来得到了充分发展、高度体系化的思想,并不是无中生有,突然之间从天上掉下来的,它们一定有其思想史上的渊源,在较早甚或更早的时期就已存在,但此时它们是混溶于当时的思想体系之中的,并没有从中分离出来,而是以某种原始的状态存在着,未达到充分发展的高度,不是当时思想的主体、主流。但当社会环境突然发生了重大的变化时,思想也必然会随之相应的发生变化。在这种变化的过程中,原来的主体思想在社会变迁的过程中被扬弃,而其中原来就有的某些要素则得到了充分的发展,成了占主导地位的思想,此谓之“别子为宗”。这种“别子为宗”的情形,应该说,在历史发展过程中并不少见。

商代的社会是高度宗教化的,整个社会沉浸在极端的宗教神秘主义气氛中。商人对宗教极端虔诚,对宗教事物倾心关注。殷代在历史上是有名的淫祀之世。殷人极重祭祀,一次奉献所牺牲的牛羊可达上千头,<sup>[9](P191)</sup>从甲骨卜辞中可见,殷人几乎是事无不卜,就连耳鸣这类的小事也要用隆重的祭祀向鬼神上帝请示,乞求平安。大体而言,这种宗教统治一切的现象,是各古代文明在青铜时代的常态。在殷人的社会中,事无大小皆取决于上帝鬼神,宗教神秘力量是指导一切行为的社会规范。卜辞具在,斑斑可考,对此不应有所怀疑。但是,殷人的思想体

系中也并不是只有上帝鬼神,殷人的思想也是从更久远的古代发展而来的,孔子曰:“夏道尊命,事鬼敬神而远之,近人而忠焉,先禄而后威,先赏而后罚,亲而不尊。”<sup>[1](P1484)</sup>可知在商代之前的夏代,可能是由于刚刚进入早期国家的发展阶段,诸事草创,夏人的宗教并没有得到充分的发展,在宗教上没有发展到商代那样的高度,当然夏人的宗教不甚发达,也还有可能是与夏人的特质和文化取向有关。因而殷人在文化取向上虽然是充分发展了上古文化中宗教性的一面,但从更久远的古代流传下来的其他的思想观念也必然会保留在殷人的思想体系之中。

《尚书·盘庚》是现存商代文献中较为可信的一篇。在《盘庚》篇中,盘庚虽然也强调“各非敢违卜”,以“卜”这一上天的神秘意志来证明其迁都的合法性,但他也同时指出迁都的现实原因是由于水患而导致“今我民用荡析离居,罔有定极。”而他之所以非要“震动万民以迁”,其目的是为了“肆上帝将复我高祖之德,乱越我家。”孔传:“以徙故,天将复汤德,治理于我家。”盘庚在这里声称,他之所以一定要迁都,不仅是上天的命令,同时也是汤的旨意,是为了重振汤所留下的基业。在这里,盘庚所依据的政治合法性,已不仅限于天命,同时还有商朝的开国之君汤所遗留下来的德业与功业。商人在祭祀时以先祖配享上帝,盘庚正是将商朝的先祖汤与“上帝”相配,但盘庚在这里不仅仅是“以祖配天”,更是将神秘的“天命”与汤和汤之“德”合而为一。商人是“以祖配天”的,而“祖”之所以能配“天”,则是由于他们建立了盖世的功业,而这些先祖之所以能建立不世之功业,则是由于他们的“德”。这里的“德”,不是“现代意义上的‘道德’、‘品德’等善恶范畴,更非世俗生活的区区准则,它是大政治的本质。是使人同化世界的综合素质。”<sup>[17](P253)</sup>是奉天承运、自立立人、顺天应民的政治感召,“用以感化人心,应合自然天命”。而这种感召的获得,不是由于上天的特别垂青,不是由于血统的高贵,而是来源于政治行动者的道德努力,来源于政治首领的社会与政治行为之中。而一旦政治行动者因自己的努力而获得了政治感召力,他也就得到上天的眷顾,因此而获得天命。故韩非子有云:“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”。<sup>[3](P34)</sup>这样,“德”与“天”、“天命”之间就存在一种内在的逻辑关系。所以,“祖”之所以

能配“天”,在宗教的意义上是因为他们在获得“天命”的眷顾后成为“天子”,或者说,被视为“天子”。天子是中国文化中一个独有的概念,“天子在道义上是神,在实践上是人,在理论上是上帝之子。他的身世合乎群体社会的道德规范”。不仅如此,天子还是“群体生活的枢纽、与社会关系的调节者,是自然的节律在人间的体现。……还是社会道德的表率、群体生活的希望、宇宙节律的计度”。“天子的使命是促进本族的和谐,再由此出发去‘协和万邦’,以此来展示天命的群体内涵”。<sup>[7](P250-251)</sup>而天命一旦获得,还是可以上溯下延的,往上可溯及更远的先祖,往下则可延及子孙。于是,祖、天、德、民四者之间就有了这样的内在逻辑关系:祖能配天是因为他们是天子,天子之所以能获得天命是因德,而民则是德的作用对象,德的具体体现就是政治行动者善待民众,顺天应人,这四者混溶为一体,不可分割。盘庚对属下有这样的训诫:“予其懋简相尔,念敬我众。朕不肩好货,敢恭生生,鞠人谋人之保居,叙钦。今我既羞告尔于朕志,若否,罔有弗钦。无总于货宝,生生自庸。式敷民德,永肩一心。”在这里,可以看出当时也明确地有了恤民、养民、安民、惠民的思想。因此,商人的“以祖配天”,发展到后来,就能很容易地导向周人的“以德配天”,而“德”、“天”这二者,又是与“民”有关的,“民”是“德”与“天”的最后立足点,“德”、“天”、“民”这三者之间,本身就是混溶为一体的,有着内在的联系,因此“以德配天”,进一步引申就可导向“敬德保民”。也就是说,在商人的观念体系之中,本身就隐含着导向周人思想观念的逻辑关系,周人的思想观念,业已以隐含的方式存在于商人的观念体系之中,是商人观念体系中隐含的要素。

### 三、殷周之际的思想观念

《逸周书》中的《世俘解》、《克殷解》、《商誓解》等篇,学者均认为出自周初,《世俘解》、《克殷解》为殷周易代时的历史记录,《商誓解》为武王对商贵族的训话。从上述诸篇中可以看出,殷周鼎革之际,周人基本上仍然处于殷商文化的强烈影响之下。其所用礼制,据杨宽研究,有些为周人本身就有的固有传统,“例如以后稷配天的祭祀、所用白旗、赤旗和服饰,所奏《武》、《万》、《明明》、《崇禹生开》等乐章,都该是周人的传统。但当时周礼尚未完全确立,其中不免有沿用殷礼的地方。宗庙中祖先神主的排

列,没有嫡庶之分,兄弟辈同时列入祭典,显然是沿袭殷礼的。大规模杀人献祭的方式,大量用牲的方式都是沿用殷的礼俗。”<sup>[10](P114)</sup>葛兆光氏即以此作为殷周连续性的证据。而从历史发展的角度来看,周人是在商代统治时期发展起来的,在商代强势文化的影响之下,周人在开国之前可以有自己的文化特色、但不可能有自己单独的文化体系,充其量是商文化的一个地方类型,更何况当时周人的文化发展水平远低于商人,而开国之初周人也不可能一夜之间就摆脱商文化的笼罩。因此,殷周鼎革之际,周人在思想观念与行为方式上,必然还是原来殷人的一套,不会与殷人有大的差异。

继《逸周书》三篇之后,可用作考察周初思想观念的,是《尚书》中的《大诰》一篇,此篇作于周初三监叛乱发生后、周公东征之前,为周公东征前发布的动员文告。在时间上正好与《逸周书》三篇紧密相联。从这篇文告来看,直至周公东征前夕,周人在思想观念上与殷人仍无根本性的区别。在《大诰》中,完全看不到“敬德保民”、“天视自我民视、天听自我民听”这一类思想。相反,我们从《大诰》中可以看出,叛乱发生时,民众明显是不愿东征的:“尔庶邦君越庶士、御事罔不反曰:‘艰大,民不静,亦惟在王宫、邦君室。越予小子考翼,不可征,王害不违卜。’”在民众看来,这不过是王室内的事,不应为此而大动干戈。面对民众的这种倾向,周公所能搬出的武器,仍然是天命,强调周是天命的禀承者,而天命的体现,首先是“卜”,这仍然是天命神授的宗教神秘主义。“我得吉卜”、“天休于宁王,兴我小邦周,宁王惟卜用,克绥受德兹命,今天其相民,矧亦惟卜用”。在这里,周公仍然强调的是要惟卜是用,万不可违卜,违卜就是逆天行事,而这是万万不可的,并且强调文王正是由于“惟卜用”,才能“克绥受德兹命”,安然地接受天命,成就周人的王业。最后则说:“天亦惟休于前宁人,予曷其极卜?敢弗于从、率宁人有指疆土?矧今卜并吉?肆朕诞以尔东征。天命不僭,卜陈惟若兹!”《大诰》讲来讲去,无非是说天命不会改变,肯定是在我们这里,卜兆陈列于此就是证据。归结到最后,仍然是天命。

《大诰》虽然在思想观念的基本框架上没有超出殷人的范畴,但并不是说与殷人没有区别,没有发展。在《大诰》中,周公所强调的天命,并不仅仅体现在“卜”上。在《大诰》中,“卜”仅仅是天命的第一

重体现,还有第二、第三重体现。周人业已成就的王业,构成了《大诰》中天命的第二重体现。“予惟小子,不敢替上帝命。天休于宁王,兴我小邦周。”周人能战胜殷人,革去殷人的天命,成就大业,这当然是上天的意志。而天命之所以落在周人的头上而不是别人,不是原来的统治者殷人,这完全是由于文王的“德”。于是,文王之德,就构成了《大诰》中天命的第三重体现。“尔惟旧人,尔丕克远省,尔知宁王若勤哉!”正是由于文王之德,才能感召上天,才能使“天休于宁王,兴我小邦周”。而身为文王的子孙,面对文王留下的功业,面对文王辛勤劳苦才获致的天命,又有什么理由不去发扬光大、而是任其沦丧呢?于是周公在《大诰》中反复申说:“若昔朕其逝,朕言艰日思。若考作室,既底法,厥子乃弗肯堂,矧肯构?厥父菑,厥子乃弗肯播,矧肯获?厥考翼其肯曰:‘予有后,弗弃基?’肆予曷敢不越印宁王大命?”这样,天命申说到最后,完全变成了人事,变成了身为文王子孙的责任。

在《大诰》所体现的思想观念中,还有一点所要注意的,是周公在《大诰》继承了文王之德的核心观念,也就是勤政爱民。虽然民众不愿东征,但周公并没有一味地以天命来压服民众,相反,他在《大诰》中一再申说:“天亦惟用勤毖我民,若有疾。”虽是以天的名义,但的确是强调了要爱护人民,使人民能安居乐业。这样,周公就把天命、文王之德与勤政爱民统一了起来。

最后还应指出的是,我们在《大诰》中所看到的历史的背面,在这历史的背面中,我们可以看到更多的历史。从《大诰》中可以看出,周公东征前,民众皆不愿东征,虽然周公宣称“我得吉卜”,东征必胜,但民众却说“王害不违卜”。这“王害不违卜”一语所透露出的信息,是周人还处于比较质朴的发展阶段,没有殷人那种强烈的宗教观念,对宗教、天命这些东西并不虔诚,不像殷人那样对宗教极端虔诚、对宗教事物倾心关注,周人的这种特点,同殷人形成了鲜明的对比。这反映出周人在文化上还比较落后,还没有发展出殷人那种高级、精致的宗教文化。周人的这种特质,客观上为周初的“宗教改革”,为周初的思想革新,提供了一个较为可行的基础。

#### 四、周初的思想转变

《召诰》一篇的年代,一说作于成王七年,杨宽《西周史》则定为成王五年,此篇所记内容及其所反

映的思想观念,与《世俘解》和《大诰》相比已大有不同。首先是在祭礼上。依《召诰》所记,“若翼日乙卯,周公朝至于洛,则达观于新邑营。越三日丁巳,用牲于郊,牛二。越翼日戊午,乃社于新邑、牛一、羊一、豕一。”是营建成周时所使用的祭礼已十分简单,仅仅只具有象征的意义,在祭祀的规模上与殷人那种铺张豪华、动辄成百上千的祭礼相比,实有天壤之别,与《世俘解》所记武王灭殷后所举行的大祭祀也完全不能比拟。如果说,武王灭殷后所举行的大祭祀尚与殷礼接近、反映出武王时周人的思想观念尚处于殷人思想观念体系之中的话,那么,在武王克殷仅仅七年之后(依杨宽说),周人在营建成周时所使用的祭礼则反映出周人已开始具有了自己的、具备周人自身所独有的文化特质的观念体系。而且,我们还需要强调指出,周初营建成周时役使的是“庶殷”,也就是殷的遗民,我们无从得知周公在举行这些祭祀时是否有“庶殷”参加,但这种祭祀无论直接还是间接,终究还是要面对这些“庶殷”的。考虑到这一点,则《召诰》所记周公营建成周时所使用的祭祀就显得更有意义。在那些“庶殷”面前,一项意义重大的政治工程即将全面展开时,周公却出乎意外地使用了与殷人完全不同的祭祀,这似乎是漫不经心的祭祀,在不经意间反映了周统治集团在思想、观念领域进行革命的决心:周人不仅要在政治上革去殷人的天命,而且要在观念体系上摆脱殷人的影响。这是灵魂深处的革命,今天的学术语言则称之为争夺“话语权”。这简简单单的祭祀,却清清楚楚地宣示了一场思想革命的到来,这不仅是一座具有重大政治、军事意义的新城的奠基礼,更是西周“宗教改革”的奠基礼,是文化变革的宣言书。我们无从想像也无从得知,周公此举,对那些久已习惯了铺张豪华祭祀的殷人将会带来怎样的心理震撼。鉴于祭祀在商周时代的极端重要性,我们有理由相信,反差如此之大的祭祀,足以说明观念体系已发生或将要发生重大的变化,表明了周人在观念领域进行革命的决心。

在《召诰》中,召公的讲话一开始就从总结殷人亡国的历史经验入手,指出“天既遐终大邦殷之命”的原因,是由于“兹殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命。厥终,智藏癯在。夫知保抱携持厥妇子,以哀吁天,徂厥亡,出执。呜呼,天亦哀于四方民,其眷命用懋。王其疾敬德。”在这里,召公首先就

把“天命神授”给否定了。指出殷人以前之所以有“天命”,不是由于他们是“神”的子孙,而是由于殷人的“先哲王”,正是由于这些“先哲王”,而且是“多先哲王”的道德努力,上天才将“天命”授予殷人,殷人的“后王后民”,才能“兹服厥命”,这完全是祖先积德的结果。可是,后来殷人完全忽视这一点,胡作非为,不知爱民,以致民不聊生,“以哀吁天”,上天亦哀于四方之民的悲惨遭遇,这才革去殷人的天命。在这里,政治合法性的依据完全落实于统治者的德行,而统治者的德行则落实于爱民,不爱民则无德,无德则天命就会弃之而去。在这里,召公完全拒绝对天命作出神秘性的解释,天命之获取与保有,完全在于德,德的体现则在于爱民保民,对天命的解释所体现的是政治行动者的社会与政治行为的因果关系。这样,天命就完全落实到人的政治与社会行为中来。

由于政治与社会行为的因果关系是如此,于是,思想观念的重点就完全转移到“德”上来。整篇《召诰》中,德之一字共出现八次,由于德是如此的重要,于是统治者就必须“敬德”,“敬德”才能“保民”,“保民”也才能“敬德”,这是互为因果的。所以召公才一再强调“王其疾敬德”,“王敬作所,不可不敬德”,而夏、殷则正是由于“不敬厥德”,才导致“早坠厥命”。所以,召公强调“王其德之用”,才能“祈天永命”,“欲王以小民受天永命”。

由以上可知,《召诰》一篇所体现出来的思想观念,已完全不同与殷人,“敬德保民”的思想,在这里已基本成熟,表明周人在观念体系上,业已取得了突破性进展,冲决了宗教神秘主义的藩篱。

## 五、结语

周初统治集团在用“天命观”统一了内部思想之后,并没有沉浸于其中而不可自拔,没有进一步发展其中的宗教神秘主义倾向。相反,他们十分清楚周人对于天命神授、对于宗教观念的淡漠心理,也十分清楚东征前的民心厌战,因此没有被东征的胜利冲昏头脑,而是充分展开了周人宗教观念较为淡漠这一基础所能提供的可能性,发展出了“敬德保民”的思想,他们没有因东征的胜利而加深对天命的信仰和依靠,相反,他们在总结历史经验的过程中感到天命无常、天不可信,从而深切地体认到“天不可信,我道惟宁王德延,天不庸释于文王受命。”<sup>[2] (P441)</sup>在周初统治者看来,他们的统治之道,不是

那些不可真信的“天”或“天命”，而是“德”，正是靠着自己的“德”，“文王受命”的历史使命才得以延续下去，而“德”则是通过爱民才能获致和保持，所以，“天命”并不是什么神秘的东西，它就隐藏在统治者的道德努力之中。周初思想革新的道路就是这样打开的。

由以上可知，周人文化特质、政治思想和观念体系的形成，是有清晰的发展脉络的。从《大诰》与《召诰》的对比中可以看出，周人观念体系的形成，当是在周公东征胜利之后。在此之前，周人与殷人在思想观念上并无本质的区别，没有根本性的差异，此时的殷周文化基本上是一致的，差别点只在于周人的宗教观念不若殷人那样虔诚。周公东征获胜后周人才着手进行观念体系上的革新，最终形成了“敬德保民”的民本主义思想，周代的文化特质才于兹奠定。当然，周人的这一套观念体系，也并不是从天而降的，而是有其固有的、较早的思想渊源的，以前对这一点重视不够，现在需要加以补充，但这种补充只是使我们的认识更加全面、更加接近历史的真实，而不是改变我们对殷周思想变化这一基本面的判断。

这些思想渊源当为商文化中已有的某些内核，这些内核可能还有更早的渊源，但只是在周人的手中得到了充分的发展，从而形成了周文化的特质。需要指出的是，这不仅仅是周文化的特质，而且也成了中国文化所独有的特质。中国文化的一大特点

是所谓的“早熟”，所谓“早熟”是指中国古代的历史意识觉醒很早，当世界上其他的古代文明还沉浸在青铜时代通常弥漫的宗教神秘主义气氛中时，中国的先贤先哲们就已经开始探讨政治与社会行为的因果关系了，由此而形成了中国民族的特殊精神，中国文化的这一特殊气质通常又被称为“史官文化”。而中国文明所以能实现如此之早的转变、所以能在如此早的时期就开始理性思考，摆脱宗教神秘主义的束缚，实归因于周人的贡献。

#### 参考文献：

- [1] 礼记正义[M].北京:北京大学出版社,1999.1484—1486.
- [2] 尚书[M].北京:北京大学出版社,1999.441.
- [3] 韩非子[M].北京:中华书局,1954.341.
- [4] 王国维.观堂集林[M].石家庄:河北教育出版社,2001.287—288.
- [5] 陈来.古代思想文化的世界[M].北京:三联书店,2002.10.
- [6] 葛兆光.中国思想史[M].上海:复旦大学出版社,2001.33—35.
- [7] 谢选骏.神话与民族精神[M].济南:山东文艺出版社,1986.253,350—365.
- [8] 阎步克.士大夫政治演生史稿[M].北京:北京大学出版社,1996.11.
- [9] 郭沫若.中国史稿[M].北京:人民出版社,1976.191.
- [10] 杨宽.西周史[M].上海:上海人民出版社,1999.114.
- [11] 李维武.徐复观文集[A].武汉:湖北人民出版社,2002.27—35,29.

(责任编辑:卢圣泉)

## The Track of Changes of Ideas during the Transition from Shang to Zhou Dynasty

YIN Hong-bing

(Institute of Chu Culture, Hubei Academy of Social Sciences, Wuhan Hubei 430077, China)

**Abstract:** This text points out that although the revolutionary change of ideas took place during the transition from the Shang to the Western Zhou dynasty, some factors of ideas in the Shang still were inherited by the Western Zhou. For example, the idea of the Shang dynasty that the ancestors of the kings should be matched Heaven itself can logically lead to the idea of the Western Zhou which only ancestors' morality can match Heaven. On the other hand, the great change of ideas also began to appear. One of the reasons is that the sacrificial rites of the Western Zhou were totally different from the rites of the Shang dynasty, which can be found by studying the historical texts such as Pangeng, Dagao and Zhaogao in Shangshu.

**Key words:** the transition from Shang to Zhou dynasty; the change of ideas; change and inheritance; Pangeng; Dagao; Zhaogao