

春秋时期思想文化的转型

黄开国 唐赤蓉

诸子百家争鸣是中国思想文化史上的第一个黄金期，中华思想文化的许多成分，都可以从诸子百家找到某种因子。诸子百家争鸣开端于春秋末期，是直接由春秋时期的思想文化发展而来的。没有春秋时期的思想文化的孕育，就不可能有其后的诸子百家争鸣。可以说，春秋时期的思想文化是诸子百家争鸣的直接准备，也是中华思想文化的源头活水。如果不了解春秋时期的思想文化，不仅难以认识诸子百家，也不可能很好地认清其后的中国思想文化。

春秋时期的思想文化之所以能孕育出随之而来的诸子百家争鸣，是因为它实现了中国思想文化史上由卜巫的宗教迷信文化向以人为中心的理性人文文化的历史转型。在春秋这个转型期，尽管夏商周以来的传统观念仍在人们心中起着巨大的作用，普遍地发生着影响，并在相当程度上支配着人们的思想，但社会生产力的迅速发展，礼崩乐坏所引起的社会结构与秩序的变动，周天子及其诸侯政治权威的动摇与衰落，学在官府局面的被打破，随之而出现的学术下移、典籍文化走向民间等社会方方面面的变化，又引起了人们思想观念的某种改变，这些变化正是春秋时期思想文化转型得以实现的历史条件。

然而，这些社会变化只是为思想文化的转型提供了可能性。使这种可能性变为现实的，是春秋时期“和而不同”的开明政治及其舆论开放的言论自由。和而不同的开明政治，讲求人君与人世间人格的相对独立，君言其可，臣献其否；君以为否，臣献其可；谏臣受到称许，阿臣受到贬斥，甚至连直言不讳针锋相对地批评乃至反对人君不合礼义的言行，也不仅常常会受到社会舆论的一致称许，还能得到人君的奖赏与鼓励。这就在政治上形成了允许、提倡不同意见发表的社会风气，为不同思想言论的发表提供了合法性。与之相应的是舆论开放的言论自由主张，不少人认识到社会的言论自由如同江河流水的畅通一样，是有益而无害的，应该鼓励不同思想言论的自由发表；相反，若是不允许人们说话，社会就会像被堵塞的江河一样危机四伏。这种共识又为不同思想言论的自由发表提供了合理性。

使春秋时期的文化转型任务得以实现的是当时一批具有新思想的思想家。这些思想家主要来自两部分：一是巫祝卜史等旧有的文化官中有新思想的人士；一是统治阶层中的开明人士，既有王室之官，也有各国的诸侯与大夫。其中统治阶层的开明人士除了文化上的优势，还有政治上的便利，所以，他们在思想文化的转型中所起的作用更为重要。汉代的著名学者刘歆提出诸子出于王官说，此说虽然遭到近代学者胡适的反驳，但它实际上是对春秋以来统治阶层开明人物对文化之深刻影响的肯定，具有一定的历史合理性。这些思想家摆脱了古代卜筮宗教迷信的束缚，以理性的人文精神来说明自然和社会的变化，使春秋时期的思想文化出现了崭新的理性人文精神因素。正是这一理性的人文精神的不断扩张，终于实现了由对天的迷信向以人为中心的新观念的转变，并在春秋末期产生出了孔子与老子这两位中国思想文化史上最伟大的思想家。没有春秋时期思想文化的历史转型，就不可能有孔子与老子的出现，及其随之而来的诸子竞鸣的百花争艳。

春秋时期的理性人文精神，导源于周初周公的重德观念。重德是对人的道德作用的肯定，这是人文主义的。正是有了周公提出的重德观念，才在夏商二代完全是天命宗教神学的气氛下，打开了一个缺口，使人文的重德观念得以生存、发展。春秋时期的人文理性精神就是在周公重德观念数百年基础上得以发展起来的，并由此决定了春秋时期人文理性精神的基本特点是对人的道德的重视与肯定。春秋末年的孔子以承继周公为其文化使命的历史责任感，既是春秋思想文化与周公思想密切联系的说明，也是孔子思想作为春秋时期人文理性精神的继承与总结的自道。

但是，周公的重德观念是在承认天命的前提下来讲的，他重德的目的是为了保有天命，因而，他的重德观念本身虽然具有人文精神，但还不是理性的人文精神。因为天命观与理性的人文

精神是从根本上对立的；只有以怀疑、否定天命为基础的人文精神，才是具有理性精神的新思想、新文化，也才是真正的理性人文精神。而春秋时期的理性人文精神正是以怀疑、否定天命为基础的，因此，春秋时期思想文化历史转型的主要意义，就是打破了中国思想文化史上卜筮宗教迷信一统的局面，将周公以来被包裹在天命观中的敬德的人文精神成分，与天命观相分离而外化出来，并发扬光大，形成了与传统天命观相对立的新的富有人文理性精神的新文化。

打破卜巫的宗教迷信文化是从对天命观的怀疑与否定入手的，这种怀疑与否定又是经过两个层面的二分化来实现的。第一个层面的二分化是天人的分离。观射父的民神异业之说，内史兴、臧文仲等人的吉凶由人之说，以及子产的天道远、人道迩之说，就是其中几种具有代表性的说法。这些不同的说法虽然含义有一定差别，但都具有否定上帝、神灵决定人事吉凶的天命观，认为自然现象没有上帝、神灵的意旨，人类社会是按照自己的规律发展的，人能够决定自身吉凶祸福的宝贵思想。这一二分化区分开了人与天，使天命观下完全屈从于天的人有了独立的地位，人得以与天相提并论。这样，就把天命观由天一统的世界划分为天与人的两个相对独立的世界。正是有了人对于天的相对独立，才使天人关系从此成为中华思想文化尤其是中国哲学史的基本问题。

第二个层面的二分化是神灵之天与自然之天的分化，在神灵之天以外，自然之天获得了承认。如周太子晋、单穆公与乐官伶州鳩、宋国的子罕、鲁国的申须与梓慎等人，甚至连晋人膳宰屠蒯都从各个不同角度提出了这样的观念，而最著名的是周伯阳父用阴阳二气对地震的解释，郑国的裨灶、蔡国的史墨等人对五行的论说。人们已经用物质的气、阴阳之气或是五行的相生相克来解释自然的变化，并认识到自然界的运动是有规律可循的，甚至有人还将这一解释扩展到了社会历史中。这一二分化中所形成的关于自然的天道、气与阴阳五行的观念，将天还原为物质的自然物，从而否定了天是有意志的至上神，其中用阴阳五行对事物及其变化的说明，更是其后中国哲学用阴阳五行的基本模式说明世界的最早表现。

二

天人的二分化与神灵之天、自然之天的二分化，最直接的精神成果就是由对天神的宗教迷信转到以人的自我觉醒为标志的对人的重视。在卜筮的宗教迷信文化下，只有天的绝对权威，人只能完全听命于上天的旨意，没有一丝一毫的独立性。而春秋时期的思想文化在各个方面都表现出对天的绝对权威的怀疑与否定，充满着对人的力量的赞歌，甚至把对世界万物的决定权从天手中转到了人手中，认识到人尤其是人的道德所具有的决定性作用。

而这一转变最早的突破则体现在对预占认识的变化上。预占本是三代宗教迷信的重要表现形式，特点是认为神灵拥有最终与最高的决定权，反映的是人对上帝的完全屈从、把人的一切都交由上天来决定的观念。春秋时期的人们已经不完全相信预占了，出现了所谓“卜以决疑，不疑何卜”（《左传·桓公十一年》）、“圣人不可烦卜筮”（《左传·哀公十八年》）等说。这些说法否定了预占的无所不能，只承认预占在人们发生怀疑时才可以起到作用，而在人们不发生怀疑的时候是根本用不着预占的，这就在很大程度上限制了神灵预占的作用范围，否定了天的无所不能。

三代预占主要有龟卜与筮占两种形式，春秋时期预占则出现了形式的多样化。不仅有传统的龟卜与筮占，而且有用星象、历数等自然现象的预占，更多的是通过人的语言、相貌、行为、举止等来进行的吉凶预占。而且在各种预占中，用人的言行等人的自身因素来进行预占，大大超过了龟卜与筮占，成为春秋时期预占的主要形式。这种变化昭示着春秋时期的预占已经由主要是向神灵之天祈求，转移到了主要是从人自身来探寻祸福。而无论是何种预占，即使是通过龟卜、筮占或是神怪的预占，人们都往往把预占的决定作用归结为人的道德政治因素，“合于礼义得福，违背礼义有祸”成为春秋时期预占的基本准则。这就是贞伯所说的“神福仁而祸淫”（《左传·成公五年》），子服惠伯说的“忠信之事则可，不然必败”（《左传·昭公十二年》）。从春秋时期的大量预占史料中可以看出，凡是坏、贪、不义、不信、不敬等不合乎道德的行为，在预占中总是被预言将有祸害凶险；相反，敬、忠、信、仁、义、智、勇、教、孝、惠、让等德行，则往往被预言一定得福。因此，春秋时期的预占充满着人的道德政治社会行为决定吉凶祸福的理性人文精神，这与由神灵决定人事吉凶祸福从根本上是相对立的。

如果说预占中的人文理性精神还是在宗教迷信的形式下表现出来的，那么，以重民的社会思潮为主要标志的人的发现，则直接体现了春秋时期人的觉醒。民是社会的被统治阶层，社会发展的水平愈低，民就愈是毫无社会地位可言。在天命观的宗教迷信占统治地位的三代，连统治

者在天面前都无地位可言，作为被统治者的民更是根本不值一提。然而，在春秋时期民却开始被普遍地受到重视，出现了一股普及于当时各国的重民社会思潮。

这股重民的社会思潮主要有两种基本观念，一种基本观念是民神并重之论，如祭公谋父以“事神、保民”并提，虢文公以“媚于神而和于民”同论，伶州鳩说“神是以宁、民是以听”；内史过说“民神无怨”，“民神怨痛”（以上皆见《国语·周语》）等等，这些说法无不是将民神相提并论。此说认为民与神之间并无轻重主次之分，民神具有同等的地位，起着同等的作用。随国的季梁甚至将民神共重的观念提高到道的高度，他说：“所谓道，忠于民，信于神也。”（《左传·桓公六年》）忠于民同信于神一样都是道的体现。

另一种基本观念是更多人提出的民重于神之论。曹刿有“民和而后神降之福”的先民后神之说（《国语·鲁语上》）；季梁有“夫民，神之主也”（《左传·桓公六年》）的民为神主之说；史嚣有“神聪明正直而壹者也依人而行”（《左传·庄公三十二年》）的神依于民之说；晏子有神“岂能胜亿兆人之诅”（《左传·昭公二十年》）的神不敌民之说，等等。这些说法都是将人放在比神更根本的地位，认为人具有比神更为重要的作用。民神并重论使卑贱的下民取得了与神同样的地位，而民重于神之论更是将民置于神之上。

从周王室的单襄公到各诸侯国的卿大夫都认识到民是国家存亡的决定因素，得民心者得天下，失民心者失天下。有的人运用这一观念来解释历史王朝的更替兴衰，里革、晏子、史墨等人则用其解释现实发生的杀君灭国以及君主被流放的事件，认为晋厉公的被杀、姜氏的齐国将被陈田氏取代、鲁昭公的被流放，都是人君失去了人民的支持、丧失了民心所造成的，从而为重民的社会思潮从历史与现实中寻求到了事实根据。从此出发，他们都主张人君与人民不应该是你死我活的关系，而应该是相互依存的关系。所以，人君应该“养民如子”（《左传·襄公十四年》），“视民如子”（《左传·襄公二十五年》），而有亲民、抚民、恤民等说。主张不仅从情感上，而且从政策上真正地关切人民；既要用德义教化人民，还要厚其民生，给人民提供一定的物质生活保障，这一重民的社会思潮既是西周之初敬德保民思想的历史飞跃，也是其后中国古代政治文化中一直流传的民本观的直接思想来源。

无论是在预占中所反映出来的对神灵权威的怀疑否定、以人的道德决定人的吉凶祸福的观念，还是重民的社会思潮的流行，都强烈地体现了春秋时期的思想文化从天的神灵世界向人的现实世界的历史转变，反映了从只讲天对社会人事的决定作用，到肯定人的决定作用的时代变化。从此，中国思想文化由以天（神）为本的时代，进入到了以人为本的新阶段。其后的两千多年中国思想文化占统治地位的都是以人为本的“人学”，而非像西方中世纪那样是神学的世界，这无疑得益于春秋时期的文化转型。

三

春秋时期以人为本的理性人文精神，高唱着对人的自信的赞歌得到迅速的发展，并从各个方面展现了出来。而对人的道德的重视与肯定构成其人文精神的主调，使春秋时期第一次成为中国历史上道德论最为发达的时期。

当时，已经有了诸多道德观念的流行，有的人常常一次就讲到几种甚至十几种德行，如单襄公论晋周之德，一次就说到敬、忠、信、仁、义、智、勇、孝、惠、让等11种德行。申叔时在谈到如何用道德教育太子时，也提到忠、信、义、礼、孝、事、仁、文、武等十余种德行。而人们最为注重、论说最多的是德与仁、义、忠、信、孝等观念。人们对这些德行的规定，具有较后来更多的宝贵的成分。如仁观念以“爱人”为仁的本质规定；义观念以合于事物之宜为义，强调义与利的密不可分的联系，并肯定国家社稷、人民之利的公利，而反对个人的一己私利；忠观念注重发自内心的真实不欺的品格，认为忠是对于国家社稷的忠诚，而不仅仅是对国君个人的效忠；信观念主张合于义，要出自内心的真诚；孝观念要求既敬养父母，又不可不顾道义完全顺从父母，以及道义高于忠孝等等。

若是比较后来特别是后儒关于这些德行的规定，我们可以看到春秋时期对这些德行的规定具有较多的合理性、纯正性。这表现在三个方面：第一，春秋时期的具体德行都具有真实性的特性。德观念、忠观念、信观念重视敬、诚，注重人的内心精神的真实；仁观念要求爱人必须是发自人内心的真实，都是这一特性的体现。这一特性对后来中国伦理发展史起着十分重要的影响，使以真实性为生命的诚信原则成为中国伦理的不二法则。第二，是对公利的肯定。这一点在义观念中体现得特别明显，而忠观念讲求对人民、国家、社稷的忠，孝观念主张社会公众的道义高于对父母的个人的顺从，都包含了这一思想。这种对公利肯定的价值观，在历史上为公

私之间的价值取向作出了正确的导向，对培养人们的集体主义精神、为国家民族事业而奉献个人一切的精神产生过巨大的影响。第三，具有较多的超越时代性的一般伦理原则的成分。如仁是对人的真诚之爱，义是处事合于节度之宜，忠是发自内心的真诚，孝既是敬爱父母又要合于道义，信是对义的执着等，都具有适合每一时代需要的一般合理成分。

对道德的空前重视，使春秋时期道德论达到了较高的理论水平。人们在具体德行的论说中，已经抽象出了与后来的道德同义的德观念。德观念成为当时人们论说得最多的观念，许多人不仅把德视为国家存亡、个人祸福的决定因素，更将德视为人生的最高追求与终极关怀。这就是穆叔所说的，“太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽”（《左传·襄公二十四年》）。立言、立功与立德都可以使人永垂不朽，但是，三者中只有道德才是人生的最终目标与最高价值，在三不朽中处于太上的地位。许多思想家提出杀身成仁、大义灭亲的观念，如“杀身以成志，仁也”（《国语·晋语二》）、“大义灭亲”（《左传·隐公四年》）等等。这些思想奠定了中国思想文化以道德为最高价值取向的基本性格，不仅在历史上对中国人的道德培养、人格的熏陶、民族气节的养成发生过正面的积极作用，而且在今天仍具有借鉴的意义。

对人的道德的肯定与重视，必然与天命观发生冲突，使人的道德与天命关系的认识成为当时的重要问题。而王孙满、宫之奇、晏子三人的不同说法，则分别代表着春秋时期对道德作用认识的三个不同阶段。王孙满持德与天命作用的矛盾之说，一方面虽肯定德对天命的决定作用，说天命“在德，不在鼎”，另一方面又承认天命在一定条件下的决定作用，说“周德虽衰，天命未改”（《左传·宣公三年》），既反映了人们对传统天命观的天命决定论的某种修正，也表现出了对天命与道德孰轻孰重的某种困惑，是较为初步的认识。而宫之奇所持的天命、鬼神依德为转移说，认为天命、鬼神“明德惟馨”（《左传·僖公五年》），天命、鬼神是依人的道德为转移的，这就以道德的决定作用取代了天命论，较之王孙满之说大大前进了一步。而晏子所持的德与天道相分之说，根本排除天命对人事的作用，只承认德的影响，连天命、鬼神的外衣也丢掉了，代表着春秋时期对德的作用认识的最高水平。无论是王孙满的矛盾之说，还是宫之奇的天命依德为转移之说，抑或晏子的德与天道相分之说，较之三天的天命观而言，都贯注着重视道德的人文理性精神，尤其是晏子的德与天道相分之说，不仅承认人的道德决定作用，而且把天命之类的东西赶出了人的世界。从这三种说法中，可以看出春秋时期在道德与天命作用问题的认识上，道德的作用日益上升、天命的作用日渐下降的历史变化。

徐复观在《中国人性论史·先秦篇》中，将春秋时代称之为“以礼为中心的人文世纪”。礼无疑是春秋时期最为人们所重视的社会范畴，也是春秋时期人文精神的重要体现，而从这一时期的礼观念中，也能够看出道德的时代凸显。春秋时期的礼观念已经摆脱了最初的祀神祈福意义，礼既是社会等级的规定，又是道德的准绳。因此，礼讲求尊卑上下的等级差别，强调不同等级间的礼数与差等，同时，又具有道德的意义。以至有人将各种具体的德行都视为礼的表现，如晏子说：“君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也。”（《左传·昭公二十六年》）而著名的“克己复礼”为仁之说，也见于春秋时期的《志》书（参见《左传·昭公十二年》）。因此，礼在春秋时期既是政治的规范，也是道德的范畴。而无论是政治的还是道德的礼，都是人文的，而非天命的。

在春秋时期的人们看来，礼是“天之经也，地之义也，民之行也”（《左传·昭公二十五年》）。礼不仅是国家生死存亡的根本，被视为“国之干也”（《左传·襄公十一年》）、“国之纪也”（《国语·晋语四》），也是个人得以在社会立足的根本所在：“礼，人之干也。人无礼，无以立。”（《左传·昭公七年》）而这些对礼的作用的论说，无不包含着对礼的道德功用的肯定，与对传统天命观的反叛。正是这种对礼的道德政治内在功用的肯定，才促使人们认识到了礼与仪的区分，而有春秋晚期的女叔齐与子大叔明确区分礼与仪的论说。礼与仪之分的主要意义，在于重视内在的礼，而不是关注外在的仪，这又加强了对礼的内在道德功用的认同。

春秋时期的理性人文精神的各个方面，都贯穿着对人的道德伦理的重视，春秋时期由天向人的历史转型也最终落实到人的道德伦理。这是春秋时期思想文化转型的最大成果。春秋末年的孔子集春秋时期理性人文精神之大成，建立起了以道德伦理为核心的儒学思想体系，其后儒家在两千多年的历史中，一直以道德伦理为其根本。中国的宗教无论是本土的还是外来的，都得

吸收儒家的道德伦理观念才能被绝大多数中国人所接受。这些都同春秋时期的文化转型有某种关系。可以说，中国思想文化重道德伦理的人文基因是在春秋时期确立的，中国传统文化的许多特性都可以从春秋时期的思想文化中找到源头。正是春秋时期文化转型所确立的以道德为根基的人文理性精神，才决定了中华文化的基本风貌。

四

春秋时期思想文化的历史转型对中国思想文化的深远意义，还在于当时人们以崭新的理性人文精神对以前典籍所作的解释及其发展，为五经的成书与定型作好了直接的准备。而由五经衍生出来的十三经，则成了中国经学的典籍依据，构成古代中华传统文化的根柢。

中国自进入文明社会以来，就有着优良的史学传统，十分重视文化典籍的保存。在春秋以前，就已经有了世界上最为丰富的文化典籍。所以，春秋时期有着大量文化典籍的相关记载，如申叔谈到太子应该学习的课程时，就列出了《春秋》、《世》、《诗》、《礼》、《乐》、《令》、《语》、《故志》、《训典》等9种教材（《国语·楚语上》）。从名目上看，后来经学所尊为经典的六经，除《周易》之外，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》都有其名。刘起釭先生在《尚书学史》中作过统计，春秋时期人们引用所谓《懿戒》、《训语》、《西方之书》、《志》、《虞箴》、《前志》、《周志》、《军志》等达到74次之多。而单襄公在论陈必亡时，一次就引用到《先王之教》、《夏令》、《时傲》、《周制》、《秩官》、《先王之令》等6部典籍。但是，春秋之前学在官府，典籍由专门的文化官职掌，春秋的社会变化使这些典籍得以在社会上流行，成为许多人可以接触到的文化。这一时代变化，使官府的典籍文化变成了整个社会的公众文化。此外，人们还常常引用到伯禽、史佚、周任之语及其谚语、古人之言等。这些典籍或是先人语言多是关于社会政治、人生经验的记录，它们在春秋从对天的宗教迷信到的人的人文理性的转变中，成为人们建立人文理性精神时所引用的权威性思想资料，对这一时期的文化转型起了极大的作用。

在这些众多的文化典籍中，《易》、《诗》、《书》、《礼》等得以保存下来，并发展成为集中体现表现中国古代人文理性文化的典籍，则是经过春秋时期文化转型的历史选择的结果。在春秋时期，《易》、《诗》、《书》是最为流行的典籍，然而，《易》本筮占之书，春秋时期仍是进行预占的书籍，只是经过春秋时期对《易》筮的发展，尤其是用道德政治原因对《易》筮吉凶祸福的人文理性解释，才给《易》注入了人文的理性精神，而且直接为《易传》的形成作好了准备，《易》便由卜筮之书成为后来的五经之一。《诗》是春秋时期第一位流行的典籍，起着各国间盟会、卿大夫间进行社会交流的工具作用，“不学《诗》，无以言”就是对春秋时期《诗》的社会作用的形象说明。盟会赋诗、断章取义是人们以诗言志的主要方式。但是，人们常常根据赋《诗》言对的情形来预占吉凶祸福，以《诗》预占是春秋时期预占的一大内容。正是经过春秋时期用人文理性精神对《诗》的预占的解释，才使《诗》日益摆脱了与预占宗教迷信的联系，成为后来的儒家典籍。《书》能够由史官的历史记录变成为儒家的经典，也与春秋时期人文理性精神的浸染有直接关系。《礼》是春秋时期人们判定是否合礼的根据，而对礼的内在精神实质的重视所引发的礼与仪的分离，又为专门阐发礼的内在精神实质的《礼记》成书提供了条件。只有在产生了对礼的内在精神实质的认识之后，《礼》才可能成为经学的经典。

其后所形成的五经，就是循着春秋时期对典籍的理性人文精神解释的方向而发展出来的精神成果。孔子未必一定删定过《诗》、《书》，著作过《易传》，但是孔子是春秋时期理性人文精神的集大成者，他著作了《春秋》，特重周礼，传授过《易》、《诗》、《书》，他对五经的形成所起的作用是无人可以比拟的。而没有春秋时期的文化转型，就不可能有孔子的出现，也不可能有五经的最后形成。

参考文献

古籍：《左传》，《论语》，《国语》。

徐复观，2001年：《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店。

（作者单位：杭州师范学院）

责任编辑：罗传芳（《哲学研究》2004年第5期）

本文是浙江省2003年哲学社会科学年度课题的成果之一。