

人类精神初次觉醒的产物

——论《周颂》在文化发展史上的地位

蔡守湘 朱炳祥

建国以来,对于《诗经·周颂》,论者们不是说它“具有很浓厚的宗教气氛”^①,就是说它是“一种呆板的说教”^②;更有说它“内容充满着反动思想和迷信色彩”,“是应该坚决扬弃的糟粕”^③。我们认为,这些看法有失于偏颇,不合乎历史辩证法。从人类文化发展的历史角度考察,具体地说,就是从西周初年人与神的关系的递嬗、人与自然关系的演进、人类社会的变革这三个方面来考察,那么我们就可以得出一个全新的结论:《周颂》实际上是人类精神初次觉醒的产物。

一、人神关系递嬗的赞诗

细读《周颂》这组祭祀乐歌,在人与神的关系上,便可发现三个问题:其一,它们所写的主要内容是祭祀祖先神,写祭上帝或其它神灵的内容不多;其二,在描写对祖先神的祭祀中,明显地表现出了“以德配天”的思想;其三,宗教气氛并不浓厚,特别是巫术色彩淡薄,因此,在思维模式上,《周颂》基本上是逻辑思维而不是神秘的原始思维。这三点,反映了西周初期在人与神的关系问题上其观念形态有了很大的转变,不仅体现了宗教思想的嬗变,而且反映了人类思想文化的演进。

自原始社会到奴隶社会,宗教思想的嬗变约可分为三个时期:“一、神与人异的时期;二、神人相似的时期;三、人拟神的时期。”^④

原始人生产力水平极低,对大自然的奥秘知之甚微,同大自然作斗争软弱无力,对大自然的威力感到惊愕、恐惧和崇拜。在原始人的心目中,自然界的一切,莫不具有神奇的灵性,它们既能造福于人类,又能威胁人类的生存,于是产生了万物有灵的观念和原始拜物教。这种崇拜大自然威力的原始拜物教,盛行于蒙昧时期的中、高级阶段及野蛮时期的低级阶段。在这漫长的时期里,其神就是自然之物,如水、火、太阳、月亮、大树、牛、蛇等等。这些“均非人类的神,神的行为也与人绝不相似。”^⑤这就是“神与人异”的时期。

进入野蛮时期的中、高级阶段,氏族公社的人们对所崇拜的诸神赋予人的习性和人的生活。虽然以前所崇拜的动物界、植物界的诸神灵以及作为某个特定氏族的图腾崇拜大都保存着,但却已重新选择和估定,把崇拜的对象集中到同人的耕作有密切关系的神祇身上。这些神经过粉饰,逐渐人格化了。这就是“神人相似”时期。

由于生产力的进一步发展,到了原始社会的末期,在我国也就是到了五帝时代,私有财产和使用奴隶亦已出现,部落首领的地位加强了,并且按父系确定血统和继承权。这种情况

便导致原始公社的解体和奴隶社会的出现。我国奴隶社会经历了夏、商、周三朝。反映在宗教思想上，便演进到“人拟神的时期”，就是以人上升为神。这有两种情况：一是将原始社会有贡献的部落酋长及部落联盟的领袖作为神来祭祀，二是将开国有功德的祖先作为神来祭祀。《礼记·祭法》说：

有虞氏禘黄帝而郊喾，祖颡项而宗尧。夏后氏禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗禹。殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。

“禘”与“郊”是祭祀名称，“祖”与“宗”也是祭祀名称，所谓“祖有功，宗有德”是也。《礼记·祭法》记载的这条材料，反映了“人拟神”这一事实，还说明了在夏代之前祭祖不是以血统为标准，而是以功德为标准，故祭祀的对象乃是前代著名的部落联盟的领袖。从夏代开始才以血统祖先作为祭祀的对象，这无疑具有重要意义：即在人与神的关系中表明了人的地位的提高。“往日把高高在上的神与芸芸在下的人，视为只有关系而不容易位以处的，现在竟以人升而为神，加以崇拜起来，所谓以祖先配天，以圣神英雄为神——甚至大憨巨恶，亦分得神国的一席，这样思想的进步，比较初期，何啻天渊之别。”⑥

这种“人拟神”的思想变革，固然为夏、商、周三代所共有，但是，殷人虔诚地信仰上帝，祀天仍占主导地位，因而夏、商的祀祖，仅是人神关系变化的发端。而只有到了周初，祀祖上升为主导地位，这才使人与神的关系发生了根本性的变化。在《周颂》中，《诗序》标明纯粹祭天神地祇的诗只有《昊天有成命》、《时迈》、《般》等三篇。而在《昊天有成命》中有赞美成王的诗句，故高亨《诗经今注》以为是“祭祀成王所唱的乐歌。”又《时迈》与《般》两篇，又有一些研究者们以为是《大武》舞曲中的乐章。当然，《时迈》与《般》两篇是否是《大武》舞曲中的乐章，历来有争论。即使不是，在《周颂》中纯粹祀天地的诗篇也只有这么两篇。大量的祭祖或以祖配天而祭的诗篇，其中主要的祭祀对象是文王、武王，其次是成王、康王及其远祖后稷、近祖太王（古公亶父）。这充分说明《周颂》反映了宗教思想的变革：祀祖上升到主要地位，祀天已退居次要地位。在一些祭祖诗中虽然提到“天”，但却是从“以祖配天”的观念出发的，“祀祖配天”，“是从武王周公起头的。”⑦

不仅如此，《周颂》所反映的“以祖配天”的思想，其实际内容是“以德配天”。这一点使它更有别于夏、商二代的祀祖的内容，更显示出宗教思想的革命性的变化。

商代灭亡，殷鉴不远，周人便对天命观发生了怀疑。商人那样虔诚地信仰和祭祀上帝，结果却走向灭亡，因此，周人觉得“天不可信”⑧、“天畏（威）棗（非）忱（诚）”⑨。但另一方面，他们的思想还不可能发展到否定“天命”存在的地步。为了解释改朝换代这个事实，便提出了“以德配天”的观点。在周人看来，夏、商之所以灭亡，是因为不能“敬德保民”，因而丧失了天命；周之所以兴起，是因为文王能“明德保民”，因而上帝授命于周。故《尚书·康诰》提出：“惟命不于常”，有德者得之，无德者失之。从《尚书·周书》所记载的周初统治者的大量言论来看，“德”的内容指不贪图安逸，慎于职守，尽力人事，“保惠于庶民”⑩。概而言之，就是指正心修身、治国平天下，亦即重人治。这样丧乱也就无缝可乘，天命也就时常保住了。

“以德配天”的思想，在中国文化思想发展史上，无疑是一个巨大的进步，把重天命转为重人事，因而具有理性觉醒、思想解放的意义。反映在宗教思想上，便同商代的宗教思想划开了一道鸿沟。《礼记·表記》说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”“先鬼而后礼”，郑玄释为“内宗庙，外朝廷”，即先重鬼治，后重人治。但商人又认为“祖先死后，‘在帝左右’，传达帝的旨意”⑪。殷人的国家大事主要依据占卜，按天的意志行事。可见殷视天命为第一

位，鬼治为第二位，人治为第三位。而“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”^④“敬德保民”必然“尊礼尚施”，必然重人治，“事鬼敬神而远之”。周人认为他们的祖先之所以能与天同祭，乃是由于有德，德能改变上帝的意志，使他们的祖先能从殷人手里夺取政权。这样，“德”对于天命就是起决定作用的因素了。因此，周人“事鬼敬神”的落脚点是尚德，也就是把人治放在第一位，把“事鬼神”放在第二位了。

这种人神关系发生了实质性变化的宗教思想，鲜明地反映在《周颂》中。《维天之命》云：“维天之命，於穆不已！於乎不(丕)显，文王之德之纯。假以溢我？我其收之。骏惠我文王，曾孙笃之。”陈子展《诗经直解》云：此诗“上节四句言文王德配天命，下节四句言文王德被子孙。”《维清》也是一首祭文王之乐歌，诗中言“文王之典”，高亨《诗经今注》云：“典，当读为德”，典也就是德的意思。由于有了文王之德，所以“迄用有成，维周之祚”，具体地表现了以德获天下的思想。《烈文》一诗，前八句敕戒诸侯不要有罪于国，要念及往日大功，予以继承并把它发扬光大。后五句从周成王自己一方着笔，说强莫过于得到贤人，得贤四方诸侯则会顺服；要使德行大大地彰明，凡百诸侯就会效法；在这方面不要忘了前代贤王的德性。可见此诗讲的全是修德保德的问题。《思文》，《诗序》云：“后稷配天也。”后稷是周人远祖，发展农业生产功绩卓著。孔颖达疏云：“述后稷之德可以配天之意，而为此歌焉。”可见，重视农功亦属于德的范畴。《周颂》中还有许多诗篇说到“子孙保之”、“允王保之”、“曾孙笃之”等等，都是强调后代嗣王保持和发扬前代贤王的德性。可以这样说，《周颂》中的全部祭祀诗篇反复歌咏的只是两个主题：一是念念不忘地歌颂先王怎样有德而获得了天命；二是苦口婆心告诫后王和诸侯、臣僚如何保德进而保住天命，使周祚永存。前者是后者的前提，后者是前者的目的。名为祭天祭神，实为敬德保德，核心是重人事。在人与神的关系中，这些诗篇明显地反映了人的地位的提高，这就为宗教思想发展到下一阶段提出“神……依人而行”^⑤，“民之所欲，天必从之”^⑥，天与神已无独立意志、降为人的附庸的观点奠定了基础。

正因为《周颂》反映的宗教思想，是在怀疑天命的基础上提出了“以德配天”，其核心是重人治，所以诗中虽然表现了一定程度的宗教祭祀气氛和迷信色彩，但并不十分浓厚，巫术的内容更是淡薄，连一个巫字都没有出现。比较而言，《周颂》中宗教迷信色彩较浓的是《清庙》、《我将》、《时迈》、《执兢》等篇，但写宗教活动的诗句，于《清庙》只有“对越在天，骏奔走在庙”两句，于《我将》只有“我将我享，维羊维牛，维天其右之”三句，于《时迈》只有“怀柔百神，及河乔岳”二句。《执兢》算是宗教气氛最浓厚了，但这类诗篇在《周颂》中为数不多。绝大多数诗篇写祭祀活动的只是一两句。至于对神的生活及巫术降神的过程，则根本没有描写。殷人不问大事小事，都要求神问卜，而周人并不完全相信卜筮，据《周书·洪范》记载，周人不仅“谋及卜筮”，而且还要“谋及卿士，谋及庶人。”

《周颂》宗教气氛并不浓厚，巫术色彩更加淡薄，因此其所表现的思维模式，便不是原始思维，而基本上是逻辑思维。原始思维专注于事物的神秘力量，“凡是在我们寻找第二性原因的地方，凡是在我们力图找到稳固的前行因素(前件)的地方，原始思维却专门注意神秘原因，它无处不感到神秘原因的作用。”^⑦这种排斥逻辑思维的判断也就无所谓真假之别，既非因果联系，亦非相似联系，只有神秘的混合主体与客体的集体表象。商代甲骨文中的卜辞，就保存着原始思维模式。巫卜判断吉凶，并不探求吉凶的真正原因，只是把神秘的力量同吉凶联在一起。因此，占卜与事后的验证是极其偶然的，毫无因果联系。而在《周颂》中，原始思维的特征表现得远不如甲骨卜辞那么明显。虽然其中的“以德配天”的内容，也有神秘成份，但是其主要思维方式则是逻辑思维，表现在如下几个方面：一、讲到周人何以取得政权，把

主要原因归结为文王武王有德性；二、讲到如何保持政权，把前提条件归结为继承和光扬前代圣王的德性；三、讲到王怎样才能为四方诸侯所顺服和效法，把前提条件归结为得贤人和彰明德行、不忘前王之德（见上文对《烈文》后五句的分析）；四、讲到农业生产的发展，把主要原因归结为尽人事的努力。就这四点来看，是逻辑思维的因果关联而非原始思维神秘的关联。这些事实充分说明《周颂》的思维模式已不同于商人的思维模式，在人类思维方式的发展上也是一个巨大的进步。

宗教是人类文化的一部分，“作为一个整体的人类文化，可以被称之为不断自我解放的历程。”^⑩我们从祭祖先神上升为主导面、在宗教的外衣下强调德治以及思维方式的转变等三个方面剖析了《周颂》，证明了《周颂》所反映出来的宗教思想与夏、商相比已起了实质性的变化。人已开始从神鬼观念的束缚下“自我解放”出来，这在人类思想文化发展史上显然具有重要意义。

诚然，《周颂》也讲到“昊天有成命”、“畏天之威”，这种对待天命既怀疑又尊崇的矛盾态度，其实是一切新思想从旧思想的土壤里刚刚产生但尚未脱尽旧的痕迹的共同特点。周人在取代殷人之初，不可能大轰大嗡地反对旧的宗教观念，而只能变革它的内容，容纳新的经验，引申出新的观念。但这本身就已经越过了一种质的规定性的界限，矛盾的主要方面和次要方面转化了，事物的性质也就随着起变化。

二、人在自然面前站立起来的颂歌

《周颂》不仅是一组人神关系嬗变的赞诗，同时也是一曲人在自然面前站立起来的颂歌。

在古人的心目中，天与神都是具有双重含义的复杂的概念：既具有宗教性，又具有自然性。本来，所谓天与神就是原始人对自然力崇拜的结果，因此它们的概念具有双重含义也是必然的。在夏、商、周三代宗教思想中，以昊天为最尊，其次为五帝。《礼记》有祀昊天与五帝的规定。《礼记·月令》说：“孟春之月，……其帝太皞，其神句芒。……孟夏之月，……其帝炎帝，其神祝融。……中央土，……其帝黄帝，其神后土。……孟秋之月，其帝少皞，其神蓐收。……孟冬之月，……其帝颛顼，其神玄冥。”分析这条材料，可以看出这么几个问题：一、三代宗教思想已发展到“人拟神”的时期，故五天帝与其属神均由往古著名的部落首领充当；二、五天帝也有辅佐之神臣，这是阶级社会君体政权组织的反映；三、五天帝与其神臣，明显具有宗教含义与自然含义的双重概念。前二者姑置不论，仅就与本节有关的第三点加以阐述。

五天帝及神臣，是与东南西北中央五方、木火土金水五行、青赤黄白黑五色相配的。东方苍帝，主木。主木就是司春，故郑玄注云：“此苍精之君，木官之臣。”南方炎帝，主火。主火就是司夏，故郑玄注云：“此赤精之君，火官之臣。”中央黄帝，主土。主土就是司土，故郑玄注云：“此黄精之君，土官之神（臣）。”西方白帝，主金。秋令主杀，故曰主金，主金就是司金，故郑玄注云：“此白精之君，金官之臣。”孔颖达疏引《左传·昭公二十九年》蔡黑云：“该为蓐收，是为金神，佐少皞於秋。蓐收者，言秋时万物摧辱而收敛。”北方黑帝，主水。冬令阴沉，黑是冬天的特征。主水就是司水，故郑玄注云：“此黑精之君，水官之神。”古人把木火土金水视为自然界五种原初物质。东南西北中央，青赤黄白黑，这些也都是自然属性。因此，五帝及属神的概念也就含有自然性的意义。本来宗教的所谓神，就是自然力的异化。《尚书·洪范》载箕子的话说：“我闻在昔，鲧湮洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，……鲧则殛死。”这段话

也说明了三代宗教的天帝和神具有自然性的含义。鲧治洪水，不是顺着水性采取疏导的办法，而用“湮”即堵塞的办法，这就违背了五行中的水的习性。“汨陈其五行”，就是扰乱了五行，也就是违背了自然秩序，使人们不得安宁，故上帝震怒，把他殛死于羽山。

天与神既然是有双重意义的概念，当人开始在天神观念的束缚下“自我解放”出来的时候，也就不再匍匐在大自然脚下，而是在大自然面前站立起来了。

一般说来，人与自然的关系表现为人对自然的认识与改造。当人还是大自然的奴隶时，人对自然的威力产生了宗教性的崇拜；随着生产实践水平的提高，人对大自然的奥秘有所了解，并取得一定的改造自然的能力，那么人就逐渐在大自然面前站立起来，逐渐减少了对其宗教神秘的崇敬。

周人靠发展农业生产而兴起，其远祖后稷就是发展农业有功的人，被誉为农神，后代公刘、古公亶父、文王等人继承了后稷的事业，为周人灭商奠定了基础。由于周人重视农业生产的发展并取得了很大的成就，使得有关的自然科学和天文、历法、数学等知识亦发展起来。天时的好坏与农业生产的丰歉有着直接的关系，周人对天体的运行特别注意观察，并积累了可贵的知识，这在《豳风·七月》中有所反映。此外，对开垦田亩方向的选择、对种子的培育亦都积累了宝贵的经验。《小雅·大田》及《周颂·载芟》等篇中说的“俶载南亩”，《大雅·公刘》中说的“既景迺罔，相其阴阳，观其流泉，其军三单”，这些诗句都说明周人开垦田亩已懂得要选择南方当阳之处和水利灌溉充足之地。《大田》中说的“既种既戒”，种，即指选择种子；戒，读械，指修理农具。农业生产实践的知识发展了，也就对“天道”的含义有了新的理解。商代主要是以神秘的宗教眼光来看待“天道”的，如《尚书·汤诰》说：“天道福善祸淫”，而《周颂》所反映的天道的内涵，则主要是指自然界的规律。《维天之命》说：“维天之命，於穆不已。”《郑笺》：“命，犹道也。天之道於乎美哉！动而不止，行而不已。”这里讲的“天命”（天道），揭下它的宗教外衣，显然是指大自然的法则。总之，周人的生产实践能力已发展到一个新的阶段，对自然界的认识积累了较多的知识，并取得一定的征服自然支配自然的能力，于是反映在《周颂》中，一方面怀疑宗教性的天，认为可以通过德来改变；另一方面对自然的天也有一定程度的认识，认为可以通过努力发展生产来改变。因此，《周颂》在反映人神关系递嬗的同时，又反映了人与自然关系的演进，这表现在以下两个方面：

首先，《周颂》中的农事诗描绘了西周初期农业生产的盛大规模和向自然界进军的宏伟阵容。对此，《噫嘻》就有充分的反映，诗中说到祭祀只有“既昭假尔”一句，而反映出的西周初年农业发展规模之大，却令人惊奇。再如《载芟》，它“是周王在秋收以后，用新谷祭祀宗庙时所唱的乐歌。”^①前七句写春天耕种的情况：先除草除木，然后翻耕泥土。诗中的“侯主侯伯”等三句，用的是整齐的排比句式，描写每家农奴都是全家出动，在田野上忙于耕耘。这就描绘出西周初年阵容浩大的春耕图。《噫嘻》和《载芟》这两首农事诗，所展示的生产规模和劳动阵容如此浩大，实际反映了周初在改造自然方面已具有较强大的能力。

其次，《周颂》中许多诗篇赞美了劳动生活。这种对劳动生活的赞美具有一种审美的态度，带有系统性的特征：

一是对劳动者的赞美。《周颂》出自奴隶主贵族之手，其赞美劳动者的本意不过是为了歌颂他们的先王先公在发展农业生产方面的功绩。但是，人类作为一个征服自然的整体，这种赞美具有人类在自然面前显示力量和自信的审美意义。《载芟》中的“侯主侯伯，侯亚侯旅，侯疆侯以”就含有对劳动者赞美的意义。又如《良耜》：“其笠斯纠，其鍤斯赵，以薺茶蓼。茶蓼朽止，黍稷茂止。”描写农夫戴着编织的斗笠，提着锋利的锄头，在清除茶与蓼等恶草，把

它们沤烂作肥料，当荼蓼腐烂成肥，黍稷就长得茂盛了。这种描写，无疑也是对农夫辛勤耕耘的赞美。

二是对劳动场面、过程和农具的赞美。《载芟》说：“有略其耜”，《毛传》：“略，利也。”这是赞美犁头很锋利。《良耜》说：“翼翼良耜”，亦为对农具赞美之词。至于说到劳动场面、劳动过程，《周颂》中也都是以赞美的语气来写的。如《噫嘻》，首先用“噫嘻”一词发出赞美的感叹，接着写“骏发尔私(耜)，终三十里，亦服尔耕，十千维耦”的迅速进展的劳动过程和盛大的劳动场面，这里不是简单地陈述，而是带着惊赞的感情去描绘人在改造自然中的壮观画面。《载芟》细腻地描绘了从春耕到秋收的整个劳动过程的场面。

三是对劳动成果的赞美。这是《周颂》中赞美劳动生活的最重要的一点。《周颂》一再赞美西周初期农业生产的收获巨大：《丰年》说：“丰年多黍多稌，亦有高廩，万亿及秬。”《载芟》说：“载获济济，有实其积，万亿及秬。”如此等等。这固然是为了美化周王朝发展农业的功绩，但也反映出当时人们征服自然的力量和自信。此外，在这些诗篇中写收获的巨大又总是同写祭天祭祖联系在一起，这一方面说明这些诗本是春夏祈谷、秋冬报赛的诗，在取得丰收之后，祭天祭地，希望来年再赐给他们好收成，这也是当时宗教迷信观念尚在笼罩着整个社会的情况下所表现出来的人之常情。但另一方面，我们从这里也可以看到，在丰收后的祭祀活动，只不过是将其作为以往传留下来的遗俗来继承，诗中写丰收获得的原因，所强调的是春耕夏耨秋收的辛勤劳动，而不是什么神秘的力量。因此在实际上所反映的是对人以辛勤劳动战胜自然取得丰收成果的肯定。因此，在写到祭祀活动时表现出种种欢欣鼓舞的情绪，所谓“邦家之光”，“胡考之宁”，所谓“百室盈止，妇子宁止”，实际上反映了周人的审美心态。

《周颂》中所描绘的农业生产活动和对劳动生活的赞美，在人类思想文化发展史上是有进步意义的。恩格斯说：“最初的、从动物界分离出来的人，在一切本质方面是和动物本身一样不自由的；但是文化上的每一个进步，都是迈向自由的一步。”^⑩当人的身体站立起来开始劳动和创造工具的时候，他已经与动物界区别开来了，但这时人并没有在思想上意识到这种区别，因此甘愿作自然界的奴隶。只有到了《周颂》产生的年代，文化上大踏步向前迈进，开始认识到“惟人万物之灵”^⑪，这才在思想上意识到与大自然(包括动物)的区别，于是就有了对生产劳动和劳动对象的歌颂，以及对劳动生活的审美心态，于是，人类逐渐摆脱俯伏于自然界脚下的附庸地位而真正站立起来了。

三、保大定功、安民和众的乐章

现在，我们从社会的变革上来考察《周颂》的意义。

西周初年，是我国奴隶社会处于发展和趋向鼎盛的阶段。奴隶社会存在着惨无人道的压迫和剥削，但“在当时的条件下，采用奴隶制是一个巨大的进步”^⑫。用这个历史唯物主义观点看问题，武王灭商，相对来说减轻了对平民和奴隶的剥削和压迫，被毛泽东同志称为“当时的人民解放战争”^⑬。这次奴隶社会发展阶段上的革命，把生产力的发展推进到前所未有的高度，将奴隶制推向鼎盛的发展阶段。在这种社会历史条件下所产生的《周颂》，其歌颂祖先的文治武功、歌颂西周新政权的产生以及由此表现出的为巩固新政权服务的“保大定功、安民和众”的思想，也就不能斥之为糟粕了。

当周人克商胜利后，遇到的一个最重大的问题便是如何巩固新生政权。武王在克商胜利

后两年就死了，成王年幼，周公摄政，武庚和管、蔡叛乱，这对于年轻的周王朝无疑是严峻的考验。周公率军东征平定了这次叛乱，但毕竟化了好几年时间，费了九牛二虎之力。周人的头脑是清醒的，他们没有陶醉在胜利的欢乐之中，而是有一种深沉的忧患意识，强调德政；继续推行文王以来的裕民政策^②，为巩固政权服务。因而，表现在《周颂》中的基本思想倾向并非陶醉于过去已经取得的胜利，而是指向现实。

纵观《周颂》，我们可以概括出这样一条思想脉络：首先，西周初年的统治者希望社会安定，巩固政权。如作为《大武》舞曲之一的《赉》说：“我徂维求定”，“於绎思”。其次，怎样才能求得天下安定呢？那就要继承先王先公的德性。作为《颂》诗的首篇《清庙》说：大大地彰明文王之德，则就不会遭到人们的厌恶。《我将》说：只有效法文王之德，才能日复一日地使四方安静。《闵予小子》、《访落》、《敬之》、《小毖》四篇所贯穿的中心思想也是继承文武王之德。第三，继承先王之德包括哪些内容呢？一是要任用贤人。二是不要生活腐化。这两个意思充分表现在《烈文》中。三是以德服人，而不是以暴力服人。所以《时迈》篇说：“载戢干戈，载囊弓矢，我求懿德，肆于时夏。”作为《大武》舞曲乐章之一的《武》，正是从这个观点出发，解释武王灭商之举是继承文王以德开创的基业，“胜殷遏刘”，意谓武王灭商是为了遏止商人的屠杀。四是要夙兴夜寐，勤于政治，永远保持受人称誉的美名，即《振鹭》所说“庶几夙夜，以永终誉”。五是要济时养民。《思文》提出要养育天下一切人，在这方面不要划疆界分彼此，而要把德政施行于整个中国^③。为了实现这种德治，所以周初的统治者重视和组织农业生产，并取得了巨大的成就，从社会关系来看，这是阜财养民，为社会的稳定奠定了物质基础。可见，《周颂》虽是祭祀乐章，写的却是现实的主题，在宗教外衣下强调的是敬德保民，为巩固新政权服务，体现了周初统治者“保大定功、安民和众”的社会理想。

由于《周颂》是诗歌，上述思想内容说得还不那么明显，但只要拿《尚书·周书》和其它史籍所载西周统治者的言论来印证，就看得更清楚了。《无逸》是周公归政时对成王的告诫。他说，作为一个君主，不能贪图安逸，只有“先知稼穡之艰难”，才会体察民情，了解庶民内心的痛苦。并提出要“治民祗惧”，“怀保小民，惠鲜鰥寡”，不要“乱罚无罪，杀无辜”。在这些方面都要以“殷王受（纣）之迷乱”亡国作为借鉴。在处理“兵”和“德”的关系问题上，西周统治者“耀德不观兵”^④，即在一般情况下是推行德治，实施“裕民”政策，亦即所谓“先王之于民也，茂正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使之务利而避害，怀德而畏威，故能保世以滋大。”^⑤《左传·宣公十二年》载楚子解释《周颂》中《武》的创作意图说：“夫《武》，禁暴戢兵，保大定功，安民和众，丰财者也，故使子孙无忘其章。”又，《尚书·康诰》说：“惟文王之敬忌，乃裕民。”这些典籍的记载，与《周颂》反映的思想是一致的。可知西周初年的统治者，为了巩固政权，确定推行一些革新措施，因而才出现了“成康之治”。当然，他们提出的这些革新措施，根本目的是为了他们本阶级的利益，并且不一定全部做到，但确实总结了殷代灭亡的教训，因此，缓和了阶级矛盾，客观有利于生产发展，从而推动了社会的前进。

此外，为了巩固政权，周公还制礼作乐。“及成王、周公致太平，制礼作乐，而有颂声兴焉，盛之至也。”^⑥《周颂》的大部分篇什，就是周公制礼作乐的产物。《有瞽》一诗具体反映了这一历史事件的盛况。《孔疏》云：“周公摄政六年制礼作乐，一代之乐功成，而合诸乐器於太祖之庙奏之，告神以知善否。”周人极重视“礼乐”，认为“礼节民心，乐和民声”^⑦，是实现治道的必备条件。因此，周公制礼作乐，“非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反人道之正也”^⑧。这些都说明，《周颂》作为礼乐的结合体，是服务于政治和伦理的，是当时社会

变革的产物。“成康之际，天下安宁，刑错四十余年不用”^⑭，这不能不联系到礼乐对稳定周王朝初期统治的重大作用，不能不联系到《周颂》作为礼乐的重要组成部分所发挥的作用。

综上所述，西周初年的统治者为了巩固政权而关注现实、强调人事，提倡“保大定功、安民和众”，并为此而制礼作乐，“这的确是周人提出来的新思想，主张这种新思想的人便是周公。在三千年前的周公已经有这样进步的想法，的确不能不说是一位杰出的人物。”^⑮而在周公这种进步思想推动下所产生的《周颂》也就不能以“糟粕”看待了。

德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯认为：“以公元前500年为中心，约在前800年至200年之间，人类精神的基础同时独立地奠定于中国、印度、波斯、巴勒斯坦和希腊。今天，人类仍然依托于这些基础。……发生于公元前800至200年间的这种精神的历程似乎构成了这样一个轴心。正是在那个时代，才形成今天我们与之共同生活的这个‘人’。”^⑯他称这是“真正人类精神的第一次觉醒”，并列举了孔子、老子等人作为人类轴心时代的代表。然而，在中国，孔子所代表的儒家学派——中国传统文化的核心部分，在早于他五百多年即大约公元前十一世纪的周公那里已经奠定了基础。前人章学诚和王国维都已指出了这一点。孔子一再强调自己“述而不作”、“吾从周”。的确，是周公而非孔子，将远古到殷商的原始礼仪加以大规模的整理和改造，使之规范化，以适应于当时奴隶制的统治。所以在中国，人类精神的第一次觉醒，不是在春秋时期，而是在西周初年已经开始，只不过至春秋战国蔚为大观罢了。大约产生于公元前十一世纪的《周颂》深刻地反映了这种觉醒。西周初年，中国文化对于“神”的怀疑，正是“人类在各处都开始意识到作为整体的存在”^⑰，也就是说，此时人的精神觉醒的特征是人类的整体性的觉醒。而《周颂》反映的人神关系的改变、人在自然面前初步站立起来的思想正是从人类整体角度出发的，是人类整体性觉醒；而在人与社会的关系上，《周颂》强调群体意识、强调社会的稳定与安宁，同样也是人类整体性的觉醒。所以，《周颂》在人类思想文化发展史上具有积极的思想价值和较高的历史地位。

注释：

① 游国恩主编《中国文学史》第一册，第28页。

② 郭沫若：《中国史稿》第一册，第195页。

③ 金开诚《诗经》。

④⑤⑥ 王治心：《中国宗教思想史大纲》陈钟凡《序》。

⑦ 王治心：《中国宗教思想史大纲》，第44页。

⑧ 《尚书·君奭》。

⑨ 《尚书·康诰》。

⑩ 《尚书·无逸》。

⑪ 王明珂：《慎终追远》，见《海外港台学者论中国文化》。

⑫ 《尚书·盘庚》。

⑬ 《左传·庄公二十三年》。

⑭ 《左传·襄公三十一年》。

⑮ 列维·布留尔：《原始思维》第2页。

⑯ 恩斯特·卡西尔：《人论》，第288页。

⑰ 高亨：《诗经今注》。

⑱⑲ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第154、220页。

⑳ 《尚书·秦誓》。

㉑ 《毛泽东选集》四卷合订本，第1384页。

㉒ 参看范文澜《中国通史简编》修订本第一册。

㉓ 参看高亨《诗经今注》注解及陈子展《诗经直解》的翻译。

㉔⑳㉕ 《史记·周本纪》。

㉖ 《诗谱序》。

㉗㉘ 《礼记·乐记》。

㉙ 郭沫若：《中国史稿》第一册，第三章。

㉚㉛ 卡尔·雅斯贝尔斯：《智慧之路》第69、70页。

(本文责任编辑 张炳煌)