

旧邦新命：周人的“上帝”与“天”之信仰*

白 欲 晓

提 要：历史形成的周人宗教信仰具有复杂性。周人的“上帝”信仰虽然受到殷商宗教的影响却具有独特的内涵，“上帝”被奉为周民族的至上神和保护神。“天”的信仰为周人所特有，“天”被赋予道德理性并具有超越族群中心的特征，但没有独占最高信仰的殿堂。“上帝—天”的信仰结构是周人信仰的基本结构，在“其命维新”的政治与文化变革中发挥了重要作用。

白欲晓，哲学博士，南京大学哲学系宗教学系副教授。

关键词：周人 上帝 天 信仰结构 其命维新

一般认为，周人的宗教观念和文化精神在殷周鼎革的过程中得到了充分体现，这就是以“天命”信仰取代殷人的“上帝”崇拜，肯定“天命靡常，惟德是辅”，具有理性化或伦理化的特征^①。不过，周人的宗教观念和文化精神是在漫长的历史过程中形成的，观念的标示并不能说明其中的复杂性，与殷商宗教信仰的关系也不像政治的鼎革那样截然分明。就先周时期来说^②，“上帝”崇拜自始便是存在的，周人之“上帝”信仰虽受商人之“上帝”崇拜影响，但其内涵并不相同。“天”之信仰虽为周人所独具，克商之后，“天”的信仰没有取代“上帝”信仰，“上帝”与“天”之信仰并重而有新的发展，形成了“上帝—天”的信仰结构。周人的“上帝”与“天”之信仰的复杂性，既导源于周民族生产生活中的精神塑造，也出自“其命维新”的政治和文化需要。

—

先周至西周时期周人的“上帝”信仰，在周人的民族史叙述和描述西周建国的历史文献中有充分的说明。

《诗经·大雅·生民》说周人的女始祖姜嫄“履帝武敏歆”而生后稷，将周的起源追溯至神

圣的“上帝”，视周族为上帝感生的后裔。《诗经·大雅·皇矣》描述周部族迁移到岐下直至文王时期的历史，这对认识先周时期周人的宗教信仰有着重要的价值。《皇矣》曰：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。”上帝临视人间四方，观夏商两朝政教不行，向西眷顾，使周停于岐下。“帝迁明德，串夷载路。天立厥配，受命既固。”周人于岐下生息建国。值得注意的是，这里的眷顾周人的“上帝”与为之“立厥配”的“天”似乎是统一的，周人因“上帝”和“天”而受命。“帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兑。帝作邦作对，自大伯王季。”周国之兴、王季承命皆由于“上帝”之命。“帝谓文王：予怀明德，不大声以色，不长夏以革。不识不知，顺帝之则。”“帝谓文王：询尔仇方，同尔弟兄。”“上帝”警诫文王并赋予文王明德，联合归服的部族方国和周族的兄弟之国，保有四方，安定天下。在《诗经·大雅·文王》中也有“有周不（丕）显，帝命不（丕）时”、“文王陟降，在帝左右”的说法。《诗经·大雅·大明》也说：“维此文王，小心翼翼。昭示上帝，聿怀多福。”《尚书·牧誓》记载武王牧野誓师有言：“上帝临女，无

贰尔心”，《尚书·金縢》记载周公祈祷代武王受天之罚，称先王“命于帝庭，敷佑四方”，皆是西周王室信仰上帝的明确记载。从上述周人对自己邦国历史的追述和殷周之际的历史记载看，崇奉信仰“上帝”显然是先周乃至西周时周人根深蒂固的信仰和文化观念。“临下有赫”、“乃眷西顾”，“帝命不（丕）时”的“上帝”，既是周人信仰的至上神，也是周人崇拜的保护神。从“帝省其山”、“帝谓文王”、“上帝临女”等看，这个至上神和保护神是具有人格特征的。

“上帝”究竟是周人自己原有的神灵还是来自商人的信仰，这是非常重要的问题。傅斯年先生认为，周人的上帝是从东方搬到西土的，也即是借自殷商的。证据有两点：一是《国语·鲁语》所谓“商人禘尝而祖契，郊冥而宗汤。周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王”；二是《诗经·大雅·皇矣》有“皇天上帝，临下有赫”，“乃眷西顾，此维与宅”。傅斯年先生说：“这个上帝虽在周住下所谓‘此维与宅’，然而从东方来的。……这话已经明说周人之帝是借自东土的了。进一步问，这个上帝有姓有名不呢？曰：有，便是帝尝。”美国的顾立雅（H. G. Greel）也持有周人上帝承袭商人说。1935年他在《释天》一文中提出，上帝是商之部落神，天为周人部落神，至殷周二民族接触后，天帝乃成为一神之异名。在1970年发表的《天神的源流》文中，顾立雅仍强调周人征服商后将“上帝”与“天”合二而一^③。朱凤翰先生不赞成将周之上帝崇拜视为承袭商人信仰的说法。他说：“我们从《诗经》中追溯周人初期史迹的辉煌史诗，会感受到诗中洋溢着一种对上帝的敬仰之情。”在他看来，《大雅·生民》咏姜嫄因无子而“克禋克祀”，最终“履帝武敏歆”而生后稷，此“帝”无疑是所禋祀之天神，即诗中屡言之上帝；诗末言“上帝居歆，胡臭亶时。后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今”，也表明周人自后稷时代始即已祭上帝，遂一直蒙受上帝之福佑，“可见周民族已将自己的形成、生长的史实与对上帝的崇拜融合在一起。”^④

周人的“上帝”究竟是周人自己原有的神灵

还是来自商人的信仰，笔者认为，可能无法简单地加以非此即彼的判断。因为，即使周人的上帝信仰由来有之，不是西周初临时借用商人的，也并不能排除在周部族的发展过程中曾受到殷人上帝信仰的影响。周人作为后起的部族，在强势的殷文化面前有所吸收和借鉴是非常可能的，也是很正常的。王晖先生也指出，如果不承认周人接受了殷人的上帝，就无法解释《尚书·召诰》中“皇天上帝改厥元子，兹大国殷之命”的说法，既然“皇天上帝”是周人的上帝，为什么还要“改厥元子”呢？王晖认为：“周人在先周时期由于季历与殷王室贵族之女通婚、文王与帝乙之女通婚，周人不仅接受了殷人的祖先神，在岐周对殷人的先祖先王祭祀——周原甲骨刻辞便是证明；而且也接受了殷人的上帝尊神。”^⑤

笔者认为，肯定周人接受了殷人的上帝信仰，也并不意味着承认周人的“上帝”即是殷人的“上帝”。问题的关键是，周人的“上帝”与殷人的“上帝”是否具有差异？是否包含了宗教与文化的新的内容？

二

周人的“上帝”信仰与商人的“上帝”信仰有着较大的差异，这种差异表现出周人信仰的特殊性和新的文化意义。

朱凤翰先生对于殷周“上帝”在神的性质上的不同有过细致的说明，归纳如下：（一）商人的上帝虽主宰天廷诸帝臣，但与祖先神及自然神间没有明确的上下统属关系。周人之上帝则与周人祖先神及自然神之间结有统属关系。（二）对于商人来说，上帝是一种强大而意向又不可捉摸的神灵，但西周时期周人的上帝已被周人奉为保护神。（三）商人的上帝看不出具有理性，恣意降灾或降佑，但周人却赋予上帝主持正义、有明确的是非观念的品格^⑥。根据上述判断，周人的“上帝”既是与周人祖先神及自然神有统属关系的至上神，也是周民族保护神，同时还是一位具有理性品格的神灵。与之相对照，殷人的上帝虽然也具有至上神的特征，但与殷人的祖先神和自然神没有统属关系，对于殷民族来讲，“上帝”

仍是一种异己性的非理性的存在。我们需要通过相关辨析来说明周人“上帝”崇拜所具有的新的文化意义。

关于殷商的“上帝”崇拜，陈梦家先生在《殷墟卜辞综述》中有详细的考证。他的结论是：“殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，有一个以日月风雨为其臣工使者的帝廷。上帝之令风雨、降祸福是以天象示其恩威，而天象中风雨之调顺实为农业生产的条件，所以殷人的上帝虽然也保佑战争，而其主要的实质是农业生产的神。先公先王可以上宾于天，上帝对于时王可以降祸福、示诺否，但上帝与人王并无血统的关系。人王通过了先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年或祷告战役的胜利（卜辞‘告某方于某祖’，即此类）。……殷人的上帝是自然的主宰，尚未赋予人格化的属性；而殷之先公先王祖先妣宾天以后则天神化了，而原属于自然诸神（如山、川、土地诸祇）则在祭祀上人格化了。”^⑦这里首先需要指出的是，陈梦家先生根据殷墟甲骨卜辞所作出的殷人的“上帝”实质是农业生产神的判断非常值得注意。周民族以农业立国，姜嫄“履帝武敏歆”而生后稷，后稷后世也被奉为农业神，这说明了周人之所以能够承袭商人的“上帝”信仰，有着生产方式以及与之相配合的宗教观念等社会和文化原因。其次，在陈梦家先生的考察中，殷人的“上帝”与“自然神”和“祖先神”有着统属关系，但“上帝”与商人的祖先神并无血缘关系，殷人的先王先公可以宾于帝所，地上的人王可以通过先公先王和自然神以求得上帝的福佑。陈梦家先生比较殷周的天帝观念，认为在殷人那里“王与帝非父子关系”，“在周有天的观念而以王为天子”^⑧。

关于殷人的“上帝”是否是至上神，有不同的看法。晁福林先生认为殷代的神权基本上呈现着三足鼎立之势，即：以列祖列宗、先妣先母为主的祖先神，以社、河、岳为主的自然神，以帝为代表的天神；三者各自独立，互不统属；以“帝”为殷代最高神的传统认识，是错误地估价了它在殷人心目中的实际地位；帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长，居于殷代神权崇拜显赫

地位的是殷人的祖先神；整个有殷一代，并未存在过一个统一的、至高无上的神灵^⑨。晁福林先生的论证，一方面说明殷人的“上帝”在支配气象如“令雨”、“令风”以及干预社会如“降祸”、“降灾”等方面仅仅是一种盲目的力量，还指出在殷代祭祀的祭祀种类、祭品的多寡、祭祀的次数等方面，帝和祖先神等相比均望尘莫及，例如关于祖先神的卜辞有 15000 多条，而关于帝的仅 600 多条。晁福林说明殷人的“上帝”与祖先神及自然神之间并不存在隶属关系的一个重要证据，就是通常被用来证实殷人的先王先公死后“宾于帝所”的这版一期卜辞：

贞，咸宾于帝。贞，咸不宾于帝。

贞，大[甲]宾于帝。贞，大甲不宾于帝。

贞，下乙[宾]于帝。贞，下乙不宾于帝。（合集 1402）

甲骨文“宾”字一般解为“迎迓”或“做客”。晁福林认为，从上引此例可以看到咸（即大乙）、大甲、下乙（即祖乙）为帝所迎，他特别指出，“论者在引用这版卜辞时往往只罗列上引的几例，却漏引入下四条”：

甲辰卜……贞，下乙宾于[咸]。贞，下乙不宾于咸。

贞，大甲宾于咸。贞，大甲不宾于咸。（合集 1402）

同时又指出，论者对下列属于一期卜辞的先祖间相“宾”的辞例也都避而不谈：

（1）贞，大甲不宾于咸。（合集 1401）

（2）父乙宾于祖乙。父乙不宾于祖乙。（合集 1657）

在晁福林看来，“为什么要避开这些辞例呢？可能是因为这些辞例中‘于’字之后的先祖名称和论者常引的那几例卜辞中的帝，实处于同等地位。这显然是对帝为‘至上神’之说的一个有力否定。若将‘大甲宾于咸’、‘父乙宾于祖乙’之类的卜辞与‘下乙宾于帝’比较，便可看出咸（大乙）、祖乙等祖先神和帝一样可以宾迎某神上天。如果说天上有一个神的世界的话，那么祖先神和帝一样是这个天国的主人，而不是客人。”^⑩

笔者认为，晁福林先生关于殷人的上帝是与祖先神平等的“非至上神”的说法，有值得商榷的地方。陈梦家在《殷墟卜辞综述》中完整地引用了晁福林用来论证的那版一期卜辞的内容，他的说明是：“卜辞所记，先王先公宾于帝，先王先公互宾。”^⑩陈梦家认为，虽然殷人的“上帝”与祖先神之间无血缘关系，但是先公先王可以上宾于天，人王通过先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年或祷告战争的胜利。显然，在陈梦家看来，殷人的祖先神与“上帝”还是不平等的。晁福林说：“卜辞里没有任何迹象可以说明天上的先祖要将人世的祈祷转告于帝。所谓的‘转告’于帝之说纯属子虚。”^⑪不过，胡厚宣先生曾在《殷墟卜辞中的上帝与王帝》中指出，由先王“宾于帝”可知，先祖是时王向帝表达企望的中介。朱凤翰先生认为这种解释是有相当的道理，在卜辞中可见到有商王在先祖庙中卜问上帝之行为的辞例，如“来戊帝其降永。在祖乙宗，十月卜”。“于宗庙内占卜，在卜辞中还可以举出数例，其用意是希望能直接得到作为该宗庙之主的某先王的启示。而有关上帝之行为所要在祖乙宗占卜，当即是因为如上引卜辞所示，祖乙之类圣王可‘宾于帝’，故可通过祖乙了解上帝的意向。这样看来，商王卜先王‘宾于帝’，可能即是为了选择某一可宾于帝的先王（一般是圣王），以通过在此先王宗庙内占卜来与上帝沟通。其他有关上帝的卜辞虽未标明‘在某宗卜’，但可能有不少也是在此类圣王宗庙内卜问的。”^⑫关于引起争论的这组卜问咸、大甲、下乙是否“宾于帝”并卜问大甲、下乙是否“宾于咸”的卜辞，朱凤翰解释说：“分析此组卜辞，知商王是要了解究竟大甲、下乙（即祖乙）哪一个王可以宾于帝，这是核心的问题。但所以又要卜大甲、祖乙是否会作宾于咸（即巫咸，大戊时有权力之巫师），可能是因为巫咸作为巫，具有与天神沟通的特殊权力，希望通过咸来使太甲、祖乙实现与上帝之交往。”^⑬笔者基本赞同朱凤翰先生的说法，在这里“上帝”和咸并非有同等地位，“上帝”虽然并没有把祖先神和自然神的权力全揽在手中，却拥有较高的权能。的确，在殷人的信仰中，祖先

神是殷人祭祀的主要对象，祖先神也拥有“上帝”所不具有的对商人的庇护作用，相对于祖先神的有求即应来说，上帝显得既不尽人情也缺乏赏善罚恶的理性。不过，也正是因为如此，周人才能够对殷人的“上帝”信仰加以改造和发挥，使其在民族和国家发展过程中产生重要而积极作用。

如前所述，在《诗经·大雅·生民》中，周人将民族的起源追溯至姜嫄“履帝武敏歆”，视自己为“上帝”的后裔。在《公刘》和《绵》中，周人歌颂了公刘迁豳和太王迁岐的功绩，并未言及“上帝”，而在《皇矣》中，“皇矣上帝，临下有赫”，“乃眷西顾，此维与宅”，“上帝”在周人迁岐之后已被视为至上神和保护神。也即是说，周人对上帝的信仰可能是由来已久，但是上帝成为周人的至上神和保护神伴随着周国家的建立和发展历程，体现出文化和政治发展的新的需要。朱凤翰说：“《大雅》中像《生民》、《公刘》、《绵》几篇歌颂文王以前的史诗，并未以上帝为保护神或根本未言上帝，似较客观地表现了周人在迁至岐周建国以前或刚建不久时较朴素的思想感情与宗教观念。……但是在《皇矣》、《文王》、《大明》等主要歌颂文王而作于西周时期的诗篇中，上帝已明显地具有了保护神的形象，诗中因而洋溢着对上帝极其尊崇的宗教情感：‘有周不显，帝命不时。文王降陟，在帝左右。’于是使上帝与周邦和文王达到极和谐的统一。这表明周王国建立后，周人的上帝崇拜观念有重要的发展。”^⑭朱凤翰认为，周人建立此种上帝观显然是出于政治统治的需要，是利用这种宗教观神化自己的政权，从思想上瓦解商遗民的反抗情绪。

笔者认为，周人将“上帝”确立为至上神，除了克商时期直接的政治需要之外，还有长久的文化上的意义。周人在克商之前已秉持了这种“上帝”观，这既承接了有广泛影响的“上帝”信仰，也通过奉“上帝”为周人的至上神和保护神而使周民族和国家存在的神圣性得到充分的证明。由于在殷人那里，对“上帝”的信仰仍然不及对祖先的祭祀崇拜，周人将“上帝”作为最高信仰，有助于打破殷商宗教文化的狭隘性，使

“上帝”的至上神地位得到彻底的确立，建立一种新的宗教与政治秩序以强化自身的地位，争取其他部族和方国的归服。

三

相比较于“上帝”信仰，对“天”的信仰应是周人所特有的。“天”之信仰在周人“其命维新”的政治与文化的改造具有重要意义。

《尚书》关于虞夏和商的记载中，有“天”之崇拜与信仰的内容。如《尧典》：“帝曰：‘吁！静言庸违，象恭滔天。’”《皋陶谟》：“天叙有典，敕我五典五惇哉！”《甘誓》：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。”《汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”《盘庚》：“先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦。”等。《尚书》、《虞夏书》中所记帝尧、皋陶等对“天”的信仰，没有证据证明是确实的。在甲骨卜辞发现之后，《商书》中诸篇的“天”之信仰的内容遭到了强烈的怀疑而基本否定是商人的观念。郭沫若先生在《先秦天道观之进展》文中说：“这儿有一个值得注意的现象，便是卜辞称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天。天字本来是有的，如象大戊称之为‘天戊’大邑商称之为‘天邑商’，都是把天当为了大字的同意语。……天字在初本没有什么神秘的意思，连《说文》所说的‘从一大’，都是臆说。卜辞既不称至上神为天，那么至上神称天的办法一定是后起的，至少当得在武丁以后。我们可以拿来做一个标准，凡是殷代的旧有的典籍如果有对至上神称天的地方，都是不能信任的东西。那样的典籍《诗经》中有《商颂》，在《尚书》中有《商书》。”^⑥傅斯年则认为：“且天之一字在甲骨文虽仅用于‘天邑商’一词中，其字之存在则无可疑。既有如许众多之神，又有其上帝，支配一切自然力及祸福，自当有‘天’之一观念，以为一切上神先王之综合名。且卜辞之用，仅以若干场合为限，并非记当时一切话言之物。卜辞非议论之书如周诰者，理无需此达名，今日不当执所不见以为不曾有也。”^⑦傅斯年所言，考虑到卜辞的特殊性，认为有可能没有反映出殷人

“天”的信仰观念，但是卜辞是卜祭祀的纪录，商时若有郊天之祭祀，卜辞中必然不会一无所见。许倬云先生也指出，卜辞中有相当于天的“达名”，即“上下”的“上”，但“上帝”在卜辞中每为合文，可说明未用“天”来表示神明义^⑧。综上，“天”在虞夏和商时皆没有作为至上神而被信仰，对“天”的信仰可以说是周人所特有的。那么，周人“天”之信仰是如何发生的呢？其与商人的“上帝”信仰以及周人自身的“上帝”信仰有着怎样的关系呢？

周人“天”的信仰，大量见于《诗经》、《尚书》等文献以及彝鼎铭文。这里需要探究的是周人以“天”为信仰对象的原因。

郭沫若认为周人“天”的思想是因袭了殷人的“上帝”观念，是把殷人的“上帝”改换成“天”，通过强调“天命靡常”来对周革殷命加以说明^⑨。前面已经说明周人自身具有“上帝”信仰，周人的“天”之信仰的起源并非仅仅是为了取代殷人之“上帝”这样简单。在关于周人“天”之信仰起源的解说中，许倬云的解释颇具社会与历史眼光，他说：“周之崇拜自然的天，殆亦有缘故。由先周以至克商，周人活动的范围全在晋陕甘黄土高原的西半部，地势高亢，雨量稀少，……因此周人日日看到的是经常晴朗，笼罩四野，直垂落到视线尽头的一片长空，这样完整而灿烂的天空，但能予以人以被压服的感觉。由于天无所不在，到处举目四瞩，尽是一样的苍穹，默默的高悬在上，因此天地就具备了无所不在，高高临临的最高神特性。反之，殷商王畿所在的地理情况，照卜辞看来，附近有不少田猎区，猎物包括犀牛、野猪及麋鹿。今日的河南一片平坦，殷商时代可能有若干森林，甚至沼泽存在。这种地形上的居民，其眼中所见的天空，比较支离破碎，也就未有高亢地区那种天空慑伏人心的力量。于是商人最高神的来历，由祖神之一逐渐演变而来。”^⑩周人的“天”之信仰，与周人的自然地域条件和生存环境有密切关联。笔者认为，周族是一个擅长和依赖农业生产的民族，由于天对农业生产具有决定作用，“天”为农业民族所信奉也是非常正常的。不过，在先周后期和

西周时期，“天”的功能日益复杂，周人对天的信仰当还有更为深刻的社会原因。在周人这里，“天”不但是自然的主宰，也是社会的主宰。在《尚书·皋陶谟》这篇西周时人所做的历史描述中，可以清楚地发现周人信仰之“天”所具有的无上的权能。所谓“天叙有典”、“天秩有礼”、“天命有德”、“天讨有罪”、“天聪明，自我民聪明”、“天明畏，自我民明威”。“天”向下国颁布礼法，“天”授命有德之人而讨伐有罪的君王，“天”倾听、关注下民的疾苦并根据民意来降佑或降灾。对于周人来说，“天”有至上的自然与政治权能，同时也具有理性的、伦理的品性，是所信仰的至上神。

前面的考察已经说明，直至西周，在周人的信仰体系中“上帝”仍被奉为周人的保护神，也具有至上神的地位。如此，周人信仰中的“天”与“上帝”是什么样的关系呢？周人又是如何在信仰体系中对两者加以安排的呢？在先周直至克商的这一历史变迁中，这种安排反映了周人怎样的宗教观念和政治意识呢？笔者认为，对上述问题的考察，可以帮助我们真实地把握商周之际周人的宗教观念和政治理念。

四

从宗教观念看，周人将作为部族起源与保护神的“上帝”作为崇拜对象，又信奉“天”，构成了周人的“上帝—天”的信仰结构。关于周人“上帝—天”信仰，古代的经典和注释多以“上帝”即“天”加以解释，肯定“上帝”与“天”的同一性。如《尚书·召诰》记召公言：“呜呼！皇天上帝改厥元子兹大国殷之命。”也说：“天既遐终大邦殷之命。”这里的“皇天上帝”显然是具有同一性的，而“天”也可代指“皇天上帝”或“上帝”。朱熹《诗集传·小雅·正月》有注曰：“上帝，天之神也。程子曰：以其形体谓之天，以其主宰谓之帝。”不过，在周人的信仰与崇拜中，“上帝”信仰与“天”之信仰实具有不同的功能，“上帝—天”之信仰形态也具有新的意义。

在殷人那里，对“上帝”的信仰仍然不及殷

人对自己祖先的祭祀崇拜，周人将“上帝”作为最高信仰，有助于打破殷商宗教文化以祖先崇拜为中心的的民族狭隘性，建立一种新的宗教文化以争取其他部族和方国的归服；“上帝”作为周人的保护神，也改变了殷人“上帝”不可捉摸的非理性色彩，有助于确立一种宗教与政治的新的秩序。不过，以“上帝”作为周民族保护神，并没有彻底打破宗教文化上的种族中心观念。以“上帝”作为保护神，固然可以证明周建国和克商得到了神灵之护佑，但由于“上帝”乃周人的保护神，对于其他邦国和部族来说，“上帝”仍然具有异己性，不足以使周人获得统治天下的合法性。更为重要的是，虽然相较殷人的“上帝”，周人的“上帝”已具有某些理性的特征，如分辨是非、主持正义等，但如果单单以祖先神“上帝”作为信仰，则无法保证周人能够以殷为鉴、戒慎恐惧，避免重蹈殷商的覆辙。此外，在先周早中期，由于商人宗教信仰所具有的广泛的影响力，以“上帝”作为周人的祖先神和保护神，未必能获得承认，也不会具有较大的影响。这样，在先周后期至西周初年，“天”这一周人的传统信仰便被赋予了新的意义。相对于“临下有赫”、“监观四方”的“皇矣上帝”，“天”的人格神色彩相对淡薄；“天”以其高高在上“于穆不已”的存在和象征更容易被塑造成为“天下”万邦所信仰的对象。

朱凤翰先生曾对周人的“上帝”与“天”做过比较，认为上帝是周人的保护神，但天却不单是授佑于周人，而且也会对周人降下各种灾害；在神灵人格化的程度上，上帝的人格化更强；周人在笃信天主宰国家（王朝）命运的基础上，将此种“天命”明确地与道德观念紧密地结合起来；西周王朝建立后，上帝既被奉立为王朝保护神，其惩罚邪恶的威力不能再制约周人自身，于是天命与道德观结合便适应周人巩固统治的需要而得到发挥与强调^④。笔者认为，在周人这里，相比较“上帝”，“天”作为信仰对象更具有超越宗族中心和人格特征的普遍性和超越性，同时也表现出较为鲜明的道德理性色彩。

“天”之所以为周人所信仰，最根本的原因

在于,先周时期的周部族是一个生活在黄土高原上的以农业为主要生产方式的民族,前述许倬云先生曾从地理环境来说明周人的“天”之信仰的发生。其实从周克商之后,“天”一直便是中国古代信仰的核心,“天”之信仰与中国古代社会的生产和生活方式,即农业的生产方式和生活方式有密切关系是毋庸置疑的。天高高在上,笼罩下界,既是巨大的自然存在,也被奉为具有普遍主宰作用的神灵,显现其自然的、宗教的和道德的力量。此外,在周人这里,“天”之所以能够成为一种普遍的和超越的信仰,还与周人以“天”之信仰调适传统的“上帝”观念有密切关系。郭沫若指出,凡是《诗》、《书》、彝铭中所称的“帝”都是指的天帝或上帝,“上下”本是相对的文字,天上的“上帝”是相对于地上的“下帝”而言的^②。晁福林也指出,殷代“天”的概念实际上是以“帝”来表达的,如卜辞习见的“帝令雨”意即天令雨、“帝降旱”意即天降旱,“也可以说殷代帝与天是合而为一的概念”。这样,在周文化内部,“天”之信仰与“上帝”信仰并不冲突和矛盾,一是作为普遍的、超越的存在而“于穆不已”,一是作为周民族的保护神而“临下有赫”,“天”之信仰从来都没有取代“上帝”崇拜而独占信仰的圣殿。而对被征服的殷商遗民来说,由于“天”可视之为“帝”的指代或所在,“天”之信仰也容易和方便地被接受。笔者认为,周之所以以后稷配祀上帝,乃是为了神圣姬周部族之起源;而以文王配天,则是表明姬周国家在文王这里所获“旧邦新命”是源于“天”的。“上帝一天”的信仰构成了周人信仰的基本内容和结构。“上帝”为周民族提供了神圣的证明和保护,“天”则被赋予道德的理性从而为姬周国家提供了合法性。由于“天”是非族群中心的,是超越的,天之降佑和降灾便不会因宗族、地域的不同而有异。周人正是以此来说明殷商如何丧失天命,而姬周何以获得天命,也以此警戒周人以殷为鉴,以德配天,保有天命。

由以上研究可见,“上帝”信仰及其发展,对“天”之普遍性与超越性的肯定,以及“上帝一天”信仰结构的确立,构成了周人宗教信仰与观念的核心,在周“其命维新”的政治鼎革与文化变革中发挥了重要作用。

(责任编辑:無邑)

* 本文系 2011 年度国家社科基金一般项目“儒教的传统形态与现代转型研究”(11BZJ038)阶段性成果。

- ① 本文所称的“周人”、“商人”各指周和商两个古代民族的共同体(ethnic group)。
- ② 本文所说的“先周”,是指武王克商以前周人先公先王时期。
- ③ 转述自朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》,《中国社会科学》(北京),1993 年第 4 期。
- ④ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ⑤ 王晖:《商周文化比较研究》,北京:人民出版社,2000 年,第 48 页。王晖还进一步考察了周人祭祀上帝的时间以及周人眼中的上帝原型,以此说明周人的上帝的确来自东方的殷民族。参见该书 49—54 页。
- ⑥ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ⑦ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:科学出版社,1956 年,第 580 页。
- ⑧ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第 581 页。
- ⑨ 晁福林:《论殷代神权》,《中国社会科学》(北京),1990 年第 1 期。
- ⑩ 晁福林:《论殷代神权》。
- ⑪ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第 573 页。
- ⑫ 晁福林:《论殷代神权》。
- ⑬ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ⑭ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ⑮ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ⑯ 郭沫若:《先秦天道观之进展》,《中国古代社会研究》(外二种),石家庄:河北教育出版社,2004 年,第 248 页。
- ⑰ 傅斯年:《性命古训辨证》,《中国现代学术经典·傅斯年卷》,石家庄:河北教育出版社,1996 年,第 81 页。
- ⑱ 转引自许倬云:《西周史》(增补本),北京:三联书店,2001 年,第 105—107 页。
- ⑲ 郭沫若:《先秦天道观之进展》,《中国古代社会研究》(外二种),第 257—259 页。
- ⑳ 许倬云:《西周史》,第 107 页。
- ㉑ 朱凤翰:《商周时期的天神崇拜》。
- ㉒ 郭沫若:《先秦天道观之进展》,《中国古代社会研究》(外二种),第 248 页。