陈来.马王堆帛书《易传》的政治思想——以《缪和》《昭力》二篇之义为中心[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2008(02):32-40.

《周易》用八卦即八种卦象来象征和把握世界的多样存在。从哲学上说, 这是认为, 个别的存在物不能用来表达或掌握存在的多样性, 不能用来把握作为原理的道, 人必须摆脱个别性的思维, 上升到更为抽象的元素或原理, 才能掌握事物的普遍的存在特性和原理。

损益之道既能用以观察天地之变, 又能帮助君主“明吉凶、顺天地” 。明智的君主不必祭祀和卜筮, 只要用损益之道观察处理事物，就能知晓吉凶顺逆，行动就不会有差误。

“君以爱人为德” , 而不能“君以资财为德” , 君主爱人, 就要乐于赏赐臣下;如果君主以资财为德, 就会失其蓄臣之道，就有失国之祸。

帛书《易传》这里则提出“贤君”的观念, 贤君便不是注重以权势驾驭臣下, 而是既能妥善处理君臣关系、使臣下有服务君主的内在积极性, 又符合“贤”的道德标准的君主。

“不言而信，存乎德行。”

陈明.从原始宗教到人文宗教——《易经》到《易传》的文化转进述论[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2018,55(04):41-54.

自然宗教中的神明是神秘的，因为其情感、意志和好恶不明晰，所以需要借助巫术手段打探交流; 而人文宗教中的神明则是神圣的，人们知道其情感、意志和好恶，如“爱”、“德”等。这一点得到确定，则人与神的关系形式也就可以得到确定，如信仰、皈依和祭祀等，据此做出种种的理论论证和仪轨设计，与之交流沟通，直至获得某种整合同一。

自然宗教

崇拜对象：具体杂多，神秘性，物质性;

与人关系：( 事情之) 控制与利用，占卜等;

理论组织：朴素，弱; 复杂，强;

作用功能：世俗事务为主，如“决犹疑”等。精神事务为主，安身立命等。

人文宗教

崇拜对象：抽象统一，神圣性，精神性;

与人关系：( 生命之) 起源与归宿，祭祀等;

理论组织：复杂，强;

作用功能：精神事务为主，安身立命等。

一般来说，自然宗教与启示宗教对举，人为宗教与自发宗教对举，而人文宗教则是一个基于人本主义的概念。

《马王堆·帛书·易·要》：子曰:《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，又仁守而义行之耳。赞而不达乎数，则其为之巫; 数而不达乎德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎?吾求其德而已。吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也; 仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎?

如果说巫的活动主要是依凭“幽赞”( “恍惚中看见”) 通灵的话，“史”则是主要根据文书档案的经验记录及相关规则演绎推断。

《论语·尧曰》: “咨，尔舜，天之历数在尔躬。”何晏《集解》: “历数谓列次也。”邢昺疏: “孔注《尚书》云: 谓天道。谓天历运之数。帝王易姓而兴，故言历数谓天道。

君子德行焉求福，仁义焉求吉。

《国语·楚语下》: “民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。

最大的压力是如何满足求问者对有效性的追求。如果总是“不灵”，“虚高人禄命以说人志，擅言祸灾以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢以私于己”，不仅生意难以为继，承接官府业务还有丢失性命的风险。

有效性提高就需要对工具进行系统升级，占卜基础理论的升级，必然导致占卜技术的改变调整。

法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。

徐梵澄《孔学古微》：“神圣之爱维持着生命，赋予其意义，将其携至圆成，驻于永恒生命之中。”

P16.文明，大传统与小传统的分离。

公共权力，有组织化为国家。城市与居住在都邑的贵族生活的兴起，分工与专门化造成精英阶层。

P26.宗教改革是由经济危机所引发的，而经济危机又是源于一种宗教信仰所导致的行为状态。

原始祭祀的泛滥，导致了社会财富的匮乏。礼制和宗教改革，正是由此而决定地产生和形成的。

P27.人杂言庞，容易使得社会无所适从。

P29.观射父《国语·楚》：民神不杂，民神异业->民神杂糅，家为巫史->绝地天通，无相侵渎。

P34.《離騷經》：欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑。巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。

P35.巫师能够举行仪式，请神自上界下降，给予人们指示。

P36.袁珂：即从此上下于天，宣神旨，达民情之意。灵山，盖山中天梯也。诸巫所操之业主，实巫非医也。

P37.商祷，差点自焚，当领导不容易。

P39.裘锡圭：上古时代，由于宗教或者习俗的需要，地位较高的人，可以成为牺牲品。

P47.巫术与宗教的区别：巫术对待神灵和对待无生命的完全一样，是：强迫、压制；宗教则是：取悦、讨好。

P48.巫术不是原始科学，而是在科学技术的边界之外，用来发泄人的情绪，以获得满足感。

巫术的功能：使人在情绪低落、受到挫折的时候，保持平和。在虚假的仪式中，保持积极乐观，并且提高对未来的期望。

P54.在绝地天通之前，巫覡是可以通天升天的。

因此，在绝地天通之前，巫覡是祭祀与萨满的。

P55.以习夏礼，谓之夏祝；以习商礼，谓之商祝。

P56. 《周礼·春官宗伯》：大祝：掌六祝之辭，以事鬼神示，祈福祥，求永貞。一曰順祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰策祝。

《獨斷·卷上》：太祝掌六祝之辭：順祝、願豐年也，年祝、求永真也，告祝、祈福祥也，化祝、弭災兵也，瑞祝、逆時雨、寧風旱也，策祝、遠罪病也。

《大戴禮記·千乘篇》云：日厤巫祝，執伎以守官俟命而作，祈王年，禱民命，及畜穀蜚征庶虞草。

P62. 《禮記•郊特牲》上說：禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝，史之事也。

P63. 《禮·月令》：孟冬之月，命大史釁龜筴。筮，占兆，审卦，吉凶是察。

P65.中国的古巫记载，在文字产生以后。这时的中国文化，已经历了从原始发育到初步形成的过程，神灵的观念早已经出现。

部落的公共巫师，已经转变为祭祀文化结构中的角色。

P66.原生的巫术，在民间的小传统中，仍然继续延续。巫文化，在整体的中的地位逐渐衰落。

巫术活动，逐渐从上层，退化到下层和民间。

巫俗以楚为盛，王逸注《九歌》：昔日出国南郢之邑，阮湘之间，其俗信鬼而好祀。其祀必使巫覡作乐，歌舞以娱神。

上层文化中，也常常能看到其遗存。

整个巫祝宗卜史的地位，随文化的理性化的发展，而渐渐衰落，这个大趋势是清楚的。以致于司马迁在《报任安书》中感叹道：文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。假令僕伏法受誅，若九牛亡一毛，與螻螘何異？而世又不與能死節者比，特以為智窮罪極，不能自免，卒就死耳。何也？素所自樹立使然也。人固有一死，死有重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也。

明显可以看出，至少在西汉，巫卜已经不能代表精英文化了，从大众走向小众，由大传统，走向小传统。

大小传统的分离，出现差异化的裂隙，就是从绝地天通。

绝地天通，并没有禁绝个体巫术，只是表明：公众巫术由统治者独掌，由其作评判。

P68.葬俗，是考古学家了解远古宗教观念的主要方向。

P69.夏鼐：血肉属于人世间，必等到血肉腐朽之后，才能做最后的正式埋葬。二葬的过程中，死者才能进入灵魂世界。

随葬物，反应了活人的世界。当时的人们，认为死者在另一个世界中，依然存在，过着与人世间相同的生活。

P73.占卜起源很早，不甚可考。

人们对自己要做的事情，没有把握。在面临选择的时候，为了避免由个人性的选择所带来的危害，便把一部分的决定让给占卜，由占卜决定可行与否。

从认知上说：占卜是要获得问题的答案。而不是像巫术一样，谋求以特定的行为来对事物施加影响。

占卜，仅仅在于获得信息；巫术，则是要逆天改命的实在效果。

占卜所依托的凭借，不能直接提供占卜者的信仰。

P75.《尚书·洪范》：立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從、龜從、筮從、卿士從、庶民從，是之謂大同；身其康強，子孫其逢：吉。汝則從、龜從、筮從、卿士逆、庶民逆：吉。卿士從、龜從、筮從、汝則逆、庶民逆：吉。庶民從、龜從、筮從、汝則逆、卿士逆：吉。汝則從、龜從、筮逆、卿士逆、庶民逆：作內，吉；作外，兇。龜筮共違於人：用靜，吉；用作，兇。

P76.占卜：甲占，筮占，梦占。

P77.占梦：《周礼·春官》：占夢掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日、月、星辰占六夢之吉凶。

P78.《节南山·正月》：召彼故老，訊之占夢。具曰予聖，誰知烏之雌雄？

太卜职《春官宗伯》最后总结了三兆、三易、三梦的占卜原则：以邦事作龜之八命，一曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。以八命者贊三兆、三易、三夢之占，以觀國家之吉凶，以詔救政。凡國大貞，卜立君，卜大封，則視高作龜。大祭祀，則視高命龜。凡小事，蒞卜。國大遷、大師，則貞龜。凡旅，陳龜。凡喪事，命龜。

P79.疑至即格：神之降临与否，或神之降临的吉凶。

P80.《原始思维》：对原始人来说，占卜是附加的知觉。如同我们使用计算机网络，感知到以前不知道的东西。

P83.每逢国家有大事发生，诸如：开战、出师、征伐、媾和、大兴土木等，罗马人无不求实神灵。

占卜最常见的方法，莫过于观察鸟的飞翔，看圣鸡的啄食，观闪电的态势。

卜人，在汉代也还被视为民间的智者。《史记·日者列传》：賈誼曰：「吾聞古之聖人，不居朝廷，必在卜醫之中。今吾已見三公九卿朝士大夫，皆可知矣。試之卜數中以觀采。」

P84.巫术与占卜都可以：既与神灵观念相联系，有不预设神灵观念当前提。

远古时代的占卜，都是自然占卜；后来，慢慢发展出神灵占卜；再后来，成体系，科学。

P85.独立的自然占卜、神灵占卜，在以后的社会各个阶层中，仍然广泛流行。而其在人们的生活之中的地位，不能与远古时代同日而语。

祭祀的对象是鬼神祖灵，占卜则不一定。

巫术与占卜的区别，正如技术与科学的区别：神灵巫术，是要利用和搬动神灵的超自然力量，来实现对某一事物的影响；神灵占卜，则是企图通过超自然的启示，了解人类自身理性与感性，所不能了解的事项和领域。

萨满跳大神时候，进入迷狂的状态，神灵附体，是要给出启示，以解答人们的疑难，并以此对其他客体施加影响。

P86.商代已盛行占筮，筮法的出现，最迟不超过武丁时期。

P89.考虑到作为贡品的龟甲，来之不易：卿士以下，必多采取筮占。

祝卜者都是神职人员，在三代文化中，都在祭祀仪典中，承担一定的职能。

卜筮：在丧礼中，卜宅，卜葬日；祭礼中，卜祭日，卜用牲。

祝，主要筮承担祭祀典礼中的祈祷；卜，还需承担其他人、事物的预测（以观国家之吉凶）。

《曲禮上》：外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日：旬之外曰遠某日，旬之內曰近某日。喪事先遠日，吉事先近日。曰：「為日，假爾泰龜有常，假爾泰筮有常。」卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，策為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶與也。故曰：「疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之。」

P90.商周之交时，卜筮已非纯粹无神之方术，而与鬼神信仰、以及由此而来的宗教祭祀（包括丧葬典礼），混合而为其一部分。

《商书·盘庚下》：吊由灵咎，非敢违卜。

P91.《尚书》：惟殷先人，有典有册。

P94.卜筮可能早初是：不同的地域，原始居民采取的不同感知手段。

卜：最早渔猎民族的占法；筮，游牧民族的占法。农耕定居，文化交流后，相互影响，成于商周之间。

夏，虽然不一定有文字，但有一套系统的筮法，是极可能的。

占筮之辞的发展，极大地丰富了：易经占卜体系的文化内涵。

P95.筮法无所谓占问对象，就是企图有卦象，了解神、天、命的安排。

“夏曰连山，殷曰归藏”，并不是说一定成书，但可以确定的是：各有一套占法。

夏商周，三朝三易，有所损益、因袭、关联，是一种文化上的传承、发展。各自的筮辞体系，与各自的鬼神信仰相适应，肯定不一致。

夏，事鬼神而远之；殷，尊神率民以事之。

P96.《礼记·表记》：三代皆以卜筮事神明。

殷商出土文物，可略见一斑。

周易的整个体系，制作了：预设筮法，以及辞与宇宙万物的神秘联系。这种思维，是周易之前的时代就具备的，而不是周易特有的。

P97.周易以数为基础，摆脱了鬼神的观念。由神学向物理学的宇宙法则转化，为其后的天命观的形成，奠定了文化基础。

这虽然不一定是原作者的意愿，但确实是发展出了一套哲学体系，是由巫术-宗教向人文转化的一个内在动因。

从周易的卜辞可以看出：帝的观念日趋淡薄，而此时的帝，只是祭祀的对象，并未显现出呼风唤雨的权能。

《周礼》所说的“以八卦占筮之八故”基本都是人事之变，主要是推测人事吉凶。不再像殷商那样：没完没了的卜雨卜年。

王夫之《周易外传》：龟之先兆，但有鬼谋，而无人谋。

朱伯崑《易学哲学史》：龟象是自然成纹，卦象是人为推算，龟卜不需推衍，筮占要借助逻辑推演。

人谋推演，依赖于数学逻辑的运算，使人的注意力转移到数上面。

“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”不止一次出现，可见《周易》作为文献体系，不完全使周人独特的文化所创造的，其中至少包括了殷人的“占卜”经验。可能，周人看过殷商的典籍。

周人在商末，学习了殷人的文化，逐步把筮得的应验命辞、验辞加以整理、编排，得到易经。

开始阶段，可能是用卦辞来占卜吉凶，以后才慢慢发展出变卦的规则，爻辞才逐渐根据卦名进行系统地累积和排列。

P99.周代的甲占，的确是有手册的。出土有记载了龟卜的卦辞。

P100.仅仅以殷墟为主的甲骨片，就数以万计。刻辞五花八门，不仅证明了殷商当时占卜活动的频繁，而且说明了殷人还未找到一种方法，类型化处理兆象的吉凶。

P101.周易体系的建构，使人们的占筮活动，所得到的卦象结果，与爻辞对验。

部分摆脱了远古时期的个别性，掌握了处理经验的普遍性。尽管筮卜筮系统内，一次成功的理性化进步。

P102.复杂社会下，卜筮卦象越少越好。多了，可以形象化。

殷周相承，殷商已经有了繁琐的占卜文化。如何演化出简易的？这是一个历史问题，而非简单的、任意提出的逻辑问题。

周易的实践，所预设的原理，就是：每一卦辞、爻辞，其意指都不限于话语的具体事物上。

类型变化的规则，使得周易的卦爻话语，取得了一种超越性。

吉凶虽然寄寓在特定的物象、话语上，却具有了超越具体物象的普遍意义。

卦象与具体事物之间 ，建立了一种普遍性的象征联系。这种联系，不是巫术实践性的，而是认知的、预测的。

P103.周易表示：周人已经找到了、建立了：占卜结果与所要预测的事物一件的稳定联系，一种规律性的联系。

然而，真正的卜筮实践，面对的是复杂的自然、社会境况，要想做出“正确”的解答，合理解释“预测🡪结果”的关系，需要很好地发挥“人的能动性”。

列为-斯特劳斯《野性的思维》：宗教是自然法则的人化，巫术是人类行为的自然化。

P104.多神崇拜的殷商文化，是对自然巫术的否定；非拟人化的周易，是对多神崇拜的否定。

周易的卦辞体系，正好与周人的“天命”观念相配合，导致了神格的淡化。

筮辞：原来具体的、零散的、经验的占卜记录，经过漫长的实践过程，逐渐组成一个文本体系。

从经验中，把握普遍的原理；通过文字，凝结成为普遍的形式。

尽管这种提升和凝结，仍然包裹在神秘的外衣下，受到卜筮活动的内在限制。

春秋以降，易经与卜筮开始分离，编成了经典，为“文本-解释”的纯粹分析的精神活动，开辟了道路。

P105.其“数”不仅是筮与卜的区别，而且是史与巫的却别。

太史公称卜筮为“稽神设问之道”。（《日者列传》）

自古受命而王，王者兴，何尝不以卜筮决于天命哉。（《龟策列传》），各信其神，以知来事。

P106.《马王堆·易·要》中孔子：予今不安其用，而乐其辞。

对易经的态度：孔子晚年，乐其辞；荀子，善为易者不卜。

卜筮为稷下学者，所不重视。

一切宗教现象的起源，都不仅仅是机遇认识的原因，更多是基于生活实践的需要，譬如：人的潜在焦虑。

人们对自己的行为后果，以及命运际遇没有把握，于是宗教、巫术、卜筮等，就会永远存在于文明当中。

文化的理性程度不同，巫术和卜筮在文化中的地位就会不一样。由此，可以反映出文化理性的发展水平。

第四章 祭祀

P107.从个体巫术，到公众巫术的发展，逐步孕育出了“神”的观念。产生了自然巫术，向神灵巫术的发展。

“国之大事，在祀与戎”，公众巫术易经融入祭祀文化。

P108.弗雷泽《金枝》：巫术是要强迫、压制自然和神灵；宗教是邀宠、讨好神灵。

P110.曾经有一段时期，人们为了满足他们超越一般动物需求的愿望，而只相信巫术。

具有人格的神的概念，要比那种关于类似或接触概念的简单认识，更加复杂。

P111.殷商时期，虽然有巫史，并且大行占卜，但其主导的“宗教信仰-行为形态”是：努力通过祈祷、献祭等温和的谄媚手段，以哄诱安抚那些暴躁、变幻莫测的神灵。这是祭祀文化，而不是“借助符咒、魔法的力量，来使自然界附和人的愿望”的巫术文化。

P112.古巫，登山通神，以舞降神。

P113.《周礼·春官·大宗伯》：掌建邦知天神、人鬼、地祇之礼。

《诗·小雅·楚茨》：工祝致告，徂賚孝孫。（祝，是祭祀时，行祝祷辞的人。）

P114.人类历史上的初级的宗教形态是：拜物，对自然物或自然势力的崇拜。通常是：崇拜那些人或与自己生活密切相关的物。

P118.殷商的上帝，管辖天时，从而影响年景收成。

先王先公可上宾于天，上帝对时王可以降祸福、示否诺，但上帝与人王并无血缘关系。

人王通过先公或先王，亦或其他诸神，直接向上帝求雨祈年，或者祷告战役。

P119.上帝不享用祭祀的牺牲，人不能直接向上帝祈求；先公先王可以享用时王的献祭，可以通过祈求先公先王来影响上帝，以得到降雨丰年。

殷商时期的王，一年三百六十余日，无日不祭祀，多数为王的亲自祭。

殷商的甲骨刻辞，从属于整个祭祀文化。

P120.礼乐文化由此而来，并为后世诸子百家思想，准备了官职制度的基础。

P121.殷商作为祭祀对象的鬼神中，不包括上帝。然而，卜辞中却有明确的上帝信仰。由此可以看出，当时的祭祀体系，并不完全等同于信仰体系。

卜问，只是借助于一种神秘的方式，来向祖先神灵询问，相信祖先会通过龟板的裂隙来昭示，进而从中解读出占问的答案。

在绝地天通后，占卜在共同天地方面，所居的重要地位，可以看出：人们以此间接性的神秘的交感，来测度上帝、鬼神的意志。

P122.帝可以降旱、降饥馑、降灾害于人间。帝不仅主宰天，也掌管了人间的祸福。

P132.先王高祖是下民福祐的力量，而先考先妣却常常是作崇的力量。殷人多求雨于先王高祖，很少向先考先妣求卜的。

P134.对于殷人而言，上帝根本不是关照下民、播爱人间的仁慈之神；而是喜怒无常、高高在上的威严之神。人们只能战战兢兢地每日占卜、每日祭祀，谄媚和讨好神，以祈求神可以降临福祐。

出土的卜辞中，基本没有关于道德智慧的判词。这表明殷人信仰的上帝，于人世伦理无关。

青铜饕餮纹，突出了神秘、恐惧、畏怖、凶狠、狰狞，指向的是：超越界的绝对权威的神力。

P137.帝为花蒂，生育万物。有生生不息之功，故祭之。

至上神的不完全的人格化，对中国的宗教思想具有重要而深远的意义：为周以后的天命论，以及后世的朴素唯物观点，奠定了基础。

P138.任何献祭，都包含着一种对自身感觉欲望的限制于克制，展现出献祭的开始，就超过了巫术世界观的水准。

P145.以吉礼侍奉国之鬼神，是大宗伯的主要职责。

孙诒让：祭祀以礼，取以善得福，是谓造化。

P151.《礼记·祭法》：王為群姓立社，曰大社。王自為立社，曰王社。諸侯為百姓立社，曰國社。諸侯自立社，曰侯社。大夫以下，成群立社曰置社。

孙诒让：祭稷者，祭稷之神，非祭稷也。物必有神主之，其神既主是物，正宜用是物以祭，报其生育之恩。

P154. 郊者，祀天以祖配食也；祖者，祖有功；宗者，宗有德。

祖和宗二祭，在早期（如有虞氏）不重血统，而重功德。

P156.周以后，祖先祭祀越来越突出，并且社会化。其主要功能是：维系族群的团结。其有关信仰的部分，逐渐淡化了。

鬼，归也。人生天地间，忽如远行客。

P156.《禮記·祭義》宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土：此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚于上，為昭明，焄蒿，凄愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則。百眾以畏，萬民以服。」

《诗·大雅·荡·抑》：視爾友君子、輯柔爾顏、不遐有愆。相在爾室、尚不媿于屋漏。無曰不顯、莫予云覯。神之格思、不可度思、矧可射思。

P162.汉以后的国家祭祀活动：政治文化整合，政治合法性的建立。

P169.神话和原始宗教，不是无理性的。其条理依赖于情感的统一（自然算法的优化），而不是逻辑的演绎和归纳。

P175.日神Apollo的：威严、温和、抑制情感、适度、典型的形式主义，同罗马宗教的：节制、务实。显然，在这个角度，更接近于周人的文化精神。

殷人的宗教崇拜，以酒器充斥着祭祀活动，更接近于酒神Dionysus的精神。

相比之下，殷人宗教狂热，周人理性冷静。

周文化的历史，就是礼乐文化在不断挤压、扬弃巫祝文化的历史。是在大传统中，不断剔除巫文化中的原始野性，而保留其神圣性。

P179.成熟的宗教，必须克服原始的禁忌体系。由被动的服从，转变成为激励，主动追求。

宗教的义务，也不再是约束、强制；而是更加积极的、自由理想的表现。

P180.真正的宗教，绝不能停滞在消极懈怠的禁忌上，而是应该向往积极的价值和理想。

P182.《德意志意识形态》：支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料。因此，没有生产资料的无产阶级的思想，一般也是受到统治者的支配的。

在文化发展的历史上，真正由代表意义的是：知识分子的观念活动。政治统治集团的文化活动，并不能代表文化的发展。

P183.宗教文化的理性化，不是直线前进的，发展的过程中，出现了很多次的反复。