

春秋哲學史論集

吳鋒 林幸時



戊辰

春

五

春秋哲學史編纂

吳鋒

林聿時



春秋哲学史论集

关锋、林聿时著

*

人民出版社出版(北京朝阳门大街320号)

北京市书刊出版业营业许可证出字第1号

北京新华印刷厂印刷 新华书店发行

*

开本 850×1168 毫米 $\frac{1}{32}$ · 印张 19 · 插页 2 · 字数 455,000

1963年6月第1版

1963年6月北京第1次印刷

统一书号 2001·113 定价(七) 2.40 元

印数 0,001—8,290

序 言

本书有几个“标新立異”的观点。在这里向讀者扼要地介紹一下，目的是希望讀者对这几个观点多加批評。

(一) 我們认为：殷代和周初的統治思想，是以祖先崇拜为特征的宗教世界观；那时还没有产生哲学，《周易》是哲学怀胎时期的产物，它是一个宗教迷信的体系，但其中蕴含着朴素唯物主义和辯证法的萌芽或傾向，并且接近着产生哲学所需要的抽象思維水平；而第一个哲学体系則是西周末、东周初的史伯的朴素唯物主义。就社会发展阶段來說（不是就絕對年代說），我国古代哲学較希腊产生的晚，乃是由殷周社会是以血緣氏族为紐帶的宗族、种族奴隶制所决定的。

(二) 本书探討了春秋时代哲学斗争和各个哲学体系的特点，这些特点的闡述包含在各篇論文中，并在《引論》中作了概括；并认为，这些特点是由殷周以血緣氏族为紐帶的宗族、种族奴隶制向封建制轉化的特殊路徑决定的。对春秋哲学思想的特点及其社会根源、历史根源的解釋，多有和时賢不同之处。

(三) 我們认为，老子哲学是“客观”唯心主义，孔子哲学是“客观”唯心主义和主观唯心主义的折衷；唯物主义者爲管仲、子产、史墨、晏嬰、孙武、范蠡等。我們考证了《管子》书，认为《管子》书中的《經言》各篇是管仲本人的作品或别人为他作的记录；考证了《道德經》，认为是春秋后期老聃的哲学思想，并很可能是老聃所手著；考证了《孙子兵法》，认为是春秋末期孙武所手著；并运用了《国語》《左傳》所記載的材料，討論子产、史墨、晏嬰、范蠡等人的哲学思想。关于春秋时代的唯物主义和唯心主义两大陣营的划分，对于若干哲学体系的分析、評論，以及資料的考证和运用，和若干时賢有根本不同，和若干时賢有所不同。

上述几点，可能正是問題最多、錯誤最多的地方。虽然如此，我們还是願意把它发表出来。“立異”是为了“求同”；“立異”是“求同”所必需的。——这“同”，便是馬克思列宁主义的、亦即合乎春秋哲学史实际的科学結論。

說“标新立異”，这絕不是說，我們“空无依傍”。在做學問上，“空无依傍”，那是不可能的。在訓詁上和理論分析上，我們都“依傍”了前人的和时賢的成績。不仅“依傍”了和我們观点相同的；而且也参考了若干和我們观点不同的。《淮南子·原道訓》上說：“先者难为知，而后者易为攻也。先者上高，則后者攀之；先者踰下，則后者蹶之；先者隕陷，則后者以謀；先者敗績，則后者違之。”我們有“攀之”，有“蹶之”，也有“違之”——自然，我們也可能違背了某些前輩的正确观点。如果本书有什么可取之处，那末，我們應該首先感謝前人和健在的前輩們。

二

其次，向讀者說一下有关哲学史方法論的几个个别的、但也是相当重要的問題。

(一) 像管仲、范蠡等人，應該不應該算作哲学家，或者說，他們的思想中有无哲学思想？这涉及到了哲学史的对象，涉及到了什么是哲学的問題，并不仅是管仲、范蠡等人算不算哲学家。

黑格尔《哲学史讲演录》的《导言》里，有这样专门一节：“东方及东方的哲学之不屬於哲学史”。在这一节里，黑格尔得出結論說：“我們在这里尚找不到哲学知識”^①。《哲学史讲演录》在正式的部分之外讲《东方哲学》，在那里，黑格尔一开头就說：“首先要讲的是所謂东方哲学。然而东方哲学本不屬於我們現在所讲的題材和範圍之內；我們只是附带先提到它一下。我們所以要提到它，只是为了表明何以我們不多讲它……。”^②关于中国哲学，黑格尔讲到了孔子、《易經》、老子，还稍带提到了孟子，但认为都沒有真正意义上的哲学，并且說：“中国人和印度人一样，在文化方面有很高的名声，但無論他們文化上的声名如何大、典籍的数量如何多，在进一步的認識之下，就都大为減低了。”^③他一笔抹煞了中国哲学和印度哲学。

恐怕大家都认为黑格尔的这个观点是錯誤的。其所以錯誤的根源，我們认为：其一，就是他以他的思辨哲学来規定哲学史的对

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1959年版，第97頁。

② 同上书，第115頁。着重点是引者加的。

③ 同上书，第118頁。

象，規定什么是哲学。他对于孔子的評語，就直截了当地說出了这一点，他說：“在他（孔子）那里思辨的哲学是一点也沒有”的。^①其二，就是他的資產階級的民族偏見作怪。另外，也还由于不了解东方哲学，既沒有掌握到丰富的資料，又对掌握到的那点可怜的資料，沒有真正弄懂。

如果用黑格尔的观点来看，不仅管仲、范蠡等人沒有哲学，就是孔子、孟子、韓非子等等也都沒有哲学。如果用正确观点来看，肯定孔子、孟子有哲学，那么也就得承认管仲、范蠡等人有哲学；把他們的言論对比一下，这是很清楚的。應該平等对待，應該用一个标尺。

所以，我們认为研究中国哲学史應該討論管仲、范蠡等人的哲学思想。

本书里的論文也討論到了管仲、范蠡等人的政治思想（对于孔子也是这样），这当然不是說，政治思想也就是哲学思想；所以这样做，是为了便于了解他們的哲学思想，何况在古代，哲学並沒有分化出来成为一門独立的科学呢？

（二）現在通行的哲学名詞、術語，大都是从西方翻譯过来的。研究中国哲学史，不能不运用現在通行的、大家熟悉的哲学名詞、術語去解釋、說明中国古代哲学家的某些概念、范畴。直到西方哲学傳入中国以前，中国思想家的著作里，沒有出現过“規律性”这个詞；当然，我們不能因此认为中国哲学史上沒有“規律性”的思想。这是一方面。另一方面，我們也不能拒絕用現在通行的、大家熟悉的哲学名詞、術語去解釋、說明中国古代哲学家的某些哲学概念、范畴，而只是用古人的語言去說明。例如，对于老子的“道”这个范

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，三联书店1959年版，第119頁。

嚮，如果只是用老子用过的語言去說明它，那有多少人能懂呢？而且又怎么能說得明白呢？

自然，运用現在通行的、大家熟悉的哲学名詞、術語去說明中國古人的某些哲学概念、範疇，要防止把它現代化或希臘化。但是，這必須看實質。例如，不能把“老子的道大致相當於柏拉圖的理念”、“老子的道類似黑格爾的絕對精神”這種說法，看作把老子希臘化或近代化；問題是，實質上的分析和評論怎樣，是揭露了老子哲学的时代特征，还是把老子哲学等同于柏拉图或黑格尔。

（三）有人說，不能对中国古代哲学“求之过深”，意思是說不要把后人的思想附加上去，这是很对的；但是，問題還有另一方面，就是也不要失之于“求之过淺”。我們认为，对中国古代哲学思想发展水平估計过低的情形，也是有的。这两种偏向都要防止，力求作出实事求是的分析。当然，做到这一点，并不是容易的。

“求之过深”的毛病，往往出在这里：把从古代哲学命題可能邏輯地推出來的思想，当作古人的思想。这是要防止的。但是也不能因此就不去作邏輯的分析和推論，因为这种分析和推論是探索哲学思想发展的綫索、評價哲学命題的深远意义所需要的。只是把从古代哲学命題可能邏輯地推出來的思想和它固有的即哲学家本人已經推論出來的思想，區別开来，就是了。当然，做到这一点也是很不容易的。

我們力求避免上述两种偏向，但是不敢說沒有这种、那种或两种偏向兼而有之的毛病。

三

据我們体会，研究中国哲学史必須有两方面的基本功：一方面是掌握馬克思列宁主义，这是我們的指南；一方面是精通訓詁和掌握社会經濟史、政治史等資料。这两方面的基本功，我們都很差。因此，也就不能沒有若干缺点和錯誤。

在研究春秋哲学史的过程中，我們日益感到缺乏古代史的知識。我們想，将来我們自己糾正这本书的錯誤或者提出充分根据，恐怕主要是依靠认真研究中国古代史。

列宁在《哲学筆記》中，引了毕达哥拉斯派的“灵魂就是太阳光中的尘埃”这一說法，批道：“对物质結構的暗示”；又引了它的“在灵魂里，好像天宇中那样，有七个圓圈（要素）”，批道：“关于大宇宙和小宇宙相似的‘猜測’、幻想”。接着列宁就写下了一段意味深长的話：

“注意：科学思維的萌芽同宗教、神話之类的幻想的一种联系。而今天呢！同样，还是有那种联系，只是科学和神話間的比例却不同了。”^①

今天，我們有了馬克思列宁主义作指南，有了前人积累下的深厚的知識作基础，向新的知識領域进行探索，比古人是容易得多了；但是正如列宁所指出的，还不能沒有科学和幻想的那种联系。对于我們这馬克思列宁主义修养很差、知識很少的人說来，更是如此。

所以在这里引出列宁的这些話来，一者，同中国哲学史工作者共勉，再接再厉地奋斗下去；二者，也相信自己的劳动，不会是毫无

^① 《列宁全集》第38卷，人民出版社1960年版，第275頁。

用处的；三者，肯定这本书是会有錯誤的，希望讀者发现，帮助我們，我們自己也准备随时修改錯誤。

*

*

*

在研究春秋哲学史的过程中，我們得到了許多师友的直接帮助，在这里向他們表示深切的謝意。

本书的文章，半数以上在报刊上发表过。收入本书时，作了一些修改。

作者 1962年5月

目 录

序言.....	1
引論.....	1
管仲哲学思想研究.....	76
管仲遺著考.....	137
春秋时代的朴素唯物主义思想断片.....	189
略論子产和老子.....	215
再論子产.....	242
論老子哲学体系的唯心主义本质.....	274
再論老子哲学.....	331
三論老子哲学.....	348
《道德經》中的道和物的关系.....	368
从春秋时代的尙賢談談老子哲学.....	378
《老子》书考辨.....	387
論孔子.....	439
再論孔子.....	494
——兼論哲学史方法論的一个問題	
三論孔子.....	519
“孔子欲应公山弗扰召、佛肸召”考辨	530
——駁崔述《洙泗考信录》的两个考证	

孙子军事哲学思想研究·····	546
《孙子兵法》考辨·····	570
范蠡的哲学思想·····	581

引 論

一、殷代和西周的思想

春秋时代的哲学思想是从殷代和西周(以下简称殷周)的思想发生和发展出来的,其間有着不可斬断的因襲和变革的关系。因此,研究春秋时代的哲学思想,必須回溯到殷周思想。那种从老子或孔子讲起的所謂“截断众流”的勇气和魄力,实在是一种十分魯莽的割断历史的作风。

我們认为,殷周都是以血緣氏族为紐带的宗族、种族奴隶制社会^①,后者不过是更加发展了罢了。周代和殷代,在制度上没有什么根本性质上的区别,正如孔夫子所說,“周因于殷礼,所損益可知也”。从《尚书》的几篇周书来看,虽然周人对殷人的习俗有若干改变,但根本上还是因襲殷制。《康誥》記載着周公誥誥告誡康叔要以殷法断罪、师法殷法,不要自出心裁(“女陈时臬司,师茲殷罰有倫”,“女陈时臬司,罰蔽殷彝,用其义刑义杀,勿庸以次女封”),便

① 以血緣氏族为紐带的宗族、种族奴隶制大致是这样的:所謂宗族的奴隶制是指的它的統治形式,这种統治形式即血緣氏族的宗法制度;所謂种族的奴隶制是指的典型奴隶的主要成分,这种成分即被征服种族。我們对古代史分期问题的看法,拟另文詳細論述。在这篇文章里,只是說明古代思想发展的特点时,在不大离开本題的原则下,略作某些必要的說明。楊荣国同志提出了中国古代种族奴隶制的概念(見楊著《中国古代思想史》三联书店 1954 年版),侯外庐同志对西周社会性质作过很詳細的分析(見侯著《中国古代社会史論》人民出版社 1955 年版),我們从他們的观点中得到了很多的启示。

是明证。从思想上来看，殷周思想虽有若干不同，但就其发展阶段、人們想的問題以及回答这些問題的根本原則等等說来，却是基本上相同的，一直到西周末、东周初才开始发生本质的变化。因此，我們把殷周思想合在一起來論述，只在必要的地方指出它們的區別。

这里，就殷周思想的犖犖大端論述于下：

（一）天

《朱子語类》卷一：“問經卷中天字。曰：要人自看得分曉，也有說蒼蒼者也，也有說主宰者也，也有单訓理时。”朱熹的話，大致是不錯的。第一种把天了解为自然的天，这是合乎唯物主义的；第二种把天了解为 人格神，这是宗教的；第三种把天了解为在物质之外、之上的支配宇宙的理，这是哲学唯心主义的。但是，在殷周时代却只有前两种，而沒有后一种。

《尚书·尧典》上說：“浩浩滔天。”《詩經》上也說：“悠悠蒼天”（《王風》）。这是自然的天——确切一点說，是形体的天，即把天只是了解为高高在上的、蒼蒼的顏色的天。这是形而下的、感性的表象，而不是形而上的、理性的認識。所以，我們只能說，它是合乎唯物主义的，而不能說它就是哲学唯物主义。这如同小孩子說“藍藍的天”，我們不能据此而說他有了唯物主义世界观一样。

实质上与此相反的，即把天了解为 人格神，了解为全智全能的上帝。例如說：“天叙有典，敕我五典，五惇哉；天秩有礼，自我五礼，有庸哉；……天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉”（《尚书·皋陶謨》），“有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰”（《尚书·甘誓》），“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”（《尚书·湯誓》），“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫”（《詩經·皇矣》）。这类的說法，在殷末周初的典籍或追述殷末

周初史事的典籍中，比比皆是。这也不是形而上的唯心主义哲学，而是形而下的宗教。

这种宗教观是直接来自原始社会的巫教转化而来的。原始社会的巫教是万物有灵论，一草一木都有鬼，但鬼与鬼之间却没有隶属关系，谁也管不着谁，更没有一个具有绝对权威的上帝。那时，每个氏族以及氏族的分族都有自己的图腾（即崇拜某种动植物或无生物，作为氏族的保护神），每个人也都有自己的图腾，每个氏族、分族都有自己的通天大巫，每个人自然也都可以和自己的图腾神相通，即所谓“民神杂糅，不可方物，夫人（据韦昭注，“夫人”即人人）作享，家为巫史”（《国语·楚语》）。随着阶级剥削制度的确立，神鬼也就有了隶属关系，地下有了皇帝，天上也就有上帝。这时神权也就向统治阶级的手里集中，而“夫人作享，家为巫史”的情况就必须取缔了。《尚书·吕刑》所说“乃命重黎绝地天通，罔有降格”，就是记载的历史上一个征服者种族命令一个被征服者种族停止通天、祭天的故事。^①据《国语·周语》所载太子晋的追述，被征服的重黎的宗庙被人家毁了，祭器也被烧掉了，其子孙成了奴隶（“是以人夷其宗庙，而火焚其彝器，子孙为隶”）。神权的集中，由原始巫教向宗教世界观的转化，是同由原始社会向奴隶制社会转化相适应的。

把天了解为具有绝对权威的宗教观，是殷周时代人们的普遍思想，占绝对统治地位的思想。当时的意识形态即以它为核心，或者说都是从它派生出来或同它揉杂在一起的。当时的政治，可以说是宗教政治。什么事情都要向上帝请示，帝王是上帝的儿子，直接执行上帝的命令的，而通天大巫则是向上帝报告、传达上帝命令的媒介。武王在伐纣之后，因为“天保未定”（天保即通天大巫），通

^① 参见关锋作《“绝地天通”考释》，载1962年上海人民出版社出版的关著《求学集》。

觉也睡不着(見《史記·周本紀》和《逸周書·度邑解》);而定了天保,統治就巩固了,《詩經·天保》中說:“天保定尔,亦孔之固”,“天保定尔,俾尔戩谷,罄无不宜,受天百祿”,“天保定尔,以莫不兴,如山如阜,如岡如陵”。定天保这件事竟如此重要;宗教对于政治的关系,由此即可見一斑。

上面我們曾說到,把天了解为形体的天同把天了解为主宰、人格神在实质上是相反的,这里應該补充說:这是我們的分析,并不是在当时的人們的观念中就是这样。在当时人們的观念中,两者却不是壁壘森严、根本不相容的,而是以宗教观念为主导的統一。他們並沒有发现两者的絕不相容。“形体的天”的观念是形而下的,上帝观念也是形而下的,而前者又是对于自然的个別的了解,所以它不能和前者对抗,而可以从屬、包容于上帝观念之中:在顏色蒼蒼的天上住着一个全智全能的、支配一切的上帝。就拿天文曆法來說:由于农业生产的发展,殷人已經有了很可观的天文曆法知識。他們已經有了跟現在农曆相差不多的曆法:有大小月,大月三十日,小月二十九日,以符合月亮的圓缺;有平年、閏年,平年十二月,閏年十三月,以符合太阳的回归年。他們按照这种曆法播种、鋤草、收割,安排农活,但同时又要卜年,把日、月看作神物,把日蝕、月蝕看作災異。这固然是表明对自然界的科学了解还很少,但同时也表明单是对自然界的形而下的了解,还不能对抗宗教观念。直到今天仍然是:单是自然科学还不足以对抗哲学唯心主义,而必須有对自然科学的概括——辯证唯物主义。

从本质上說,科学从它产生之日起,就是同宗教对立的;但是,我們不能把它簡單化,以科学昌明时代的观念去推論古代人的观念状态。用句形象的話,可以这样說:幼年的科学,並沒有認識它的敌人——宗教,因此,它們也就沒有分家。

扯得太远了,还是回到殷周人的宗教观念吧。

(二) 祖先崇拜和倫理观念

要把握殷周人的宗教观的特殊性，必須說明其祖先崇拜的特点。

在殷人的观念中，上帝即是殷人的始祖。(1)“帝”字在卜辞中作采，像花蒂的形状，意即表示上帝乃人类的老祖宗；(2)帝祖通用，殷王中有一人名祖甲(《尚书·无逸》)，在《国語·周語》中則名为帝甲；(3)《墨子·非命中》引《太誓》曰：“紂夷之居，而不肯事上帝，棄絕其先而不祀也”，这里也是把上帝看作祖先；(4)称神为丕，顏师古《匡謬正俗》曰：“周官古文，所論神祇，皆以为丕字”，丕在卜辞中作𠂔(《說文》：“𠂔，古丕字”)或丁，丨象男根，一为上字，丁乃表示人之始祖；(5)古代所謂庙即宗庙，不单为神立庙，段玉裁注《說文》庙字曰：“古者庙以祀先祖，凡神不为庙也，为神立庙者，始三代以后”，但于宗庙中祭上帝，“王用享于上帝”(《易·益》)、“先王以享于帝立庙”(《易·渙大象》)。总之，在殷人的观念里，神即祖先，最高的神——上帝，即始祖。皇帝称为“天子”(上帝之子)即由此而来。这可以說是祖先崇拜教。

周人承襲了这种宗教观。周人說：“皇天上帝，改厥元子，茲大国殷之命”(《尚书·召誥》)，意思是說，上帝改派他的长子，接受殷人的統治；又說：“文王陟降，在帝左右”(《詩經·文王》)，意思是說，文王亡故之后升了天，成了天神，在上帝身边助理办事。

同这种祖先崇拜的宗教观相联系的，便是以“孝”(亦即亲亲)为中心的倫理思想。舜便是以大孝著称的。如孔子对他的贊美：“禹，吾无间然矣，菲飲食而致孝乎鬼神”(《論語·泰伯》)。从这种贊辞里以及《国語·周語》所記載的“言孝必及神”，可以看到：孝的观念和敬神观念是联系在一起的，孝亲和孝神是一而二、二而一的事。在周人的傳說中，殷代还有这样两件事：殷王小乙死了，他的