

中國元神話史研究

牙含章 王友三 主編



91684

0710
5

中国无神论史研究

牙含章 王友三 主编

DT-85/03

青海人民出版社

一九八六年·西宁

中国无神论史研究

牙含章 王友三 主编

青海人民出版社出版

(西宁市西关大街96号)

青海省新华书店发行 青海西宁印刷厂印刷

开本：850×1168毫米 1/32 印张：9.625 插页：2 字数：247,000

1986年12月第1版 1986年12月第1次印刷

印数：0,001—1,660

统一书号，2097·43 定价：2.00元

序 言

我是不愿，也是不敢给别人的大作写序言的，原因是诚恐我写的序言曲解了别人大作的精神。因此，有的朋友要我写序言，我都婉言谢绝了。现在又给青海人民出版社出版的《中国无神论史研究》写序言，岂不和我过去的态度发生矛盾？我要郑重声明，我的态度丝毫未变。这次我只是借“序言”的题目和篇幅，说几句自己心里想说的话。

自从党的十一届三中全会以来，我国进入了四化建设的新时期，各民族的宗教生活也逐渐恢复了正常状态，这是应该有的，也是必然有的好现象。

但是我也听到有的同志这样认为：既然党的宗教政策是信仰自由，就不要再提宣传无神论了。似乎宣传无神论与党的宗教政策之间存在矛盾。这是对党的宗教政策的误解。毛泽东同志早在《论联合政府》中讲过：“根据信教自由的原则，……信教的和不信教的各有他们的自由，不许加以强迫和歧视。”现在，宗教信仰自由已成为我国新宪法的一部分。信教的人既然有信教的自由，当然就有宣传有神论的自由；不信教的人既然有不信教的自由，当然也有宣传无神论的自由。这是党的宗教信仰自由政策的不可分割的两个方面，是毫无矛盾的。当然，有神论者宣传有神论，应在他们的宗教活动场所宣传；无神论者宣传无神论，也不能跑到宗教活动场所去宣传。这也是有明文规定的。

有的同志又认为：马克思讲的“宗教是人民的鸦片”的话，是对阶级社会的宗教说的，对社会主义社会的宗教已不适用了。我认为，这是对马克思的这句名言的误解。

马克思在《黑格尔法哲学批判》导言中说：“宗教的苦难既

是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”

马克思的这一段话，是对受苦难人们充满同情的言论。他的这一段话的意思，用通俗的话讲，就是受苦难的人们，在现实世界里找不到解脱痛苦的出路，于是只有把希望寄托于“来世幸福”，寄托于死后“灵魂”升入“天国”（或“天堂”），从这里得到精神安慰。对这种精神安慰，马克思用了一个形象的比喻，就象病人吸食鸦片一样，只能暂时得到一点麻醉，而不能从根本上治愈病痛。马克思的这个比喻，对宗教没有丝毫的恶意，而对一切宗教信徒充满同情。

在社会主义社会里，剥削阶级作为阶级是消灭了，人剥削人的社会制度是废除了，那么人们是不是有时还有来自自然方面或社会方面的这样那样的不幸和痛苦呢？回答是肯定的。因此，宗教在社会主义社会还有长期存在的自然的和社会的基础。

那么社会主义社会里的宗教，还向人们宣传不宣传人死以后还有“灵魂”，“灵魂”可以升入“天国”（或“天堂”），得到“来世幸福”等等教义呢？当然它们还是照旧要宣传的，而且希望有更多的人相信他们的教义。

究竟人死以后有无“灵魂”？有无“天国”（或“天堂”）？有无“来世幸福”？对这些问题，无神论者与有神论者的看法截然不同。无神论者是否定的，有神论者是肯定的。这就是两种不同的世界观的斗争，这种斗争不知要存在多少世纪。

既然有神论者和宗教职业者继续向人们宣传他们的教义，这在客观上讲，就是继续向人们注射鸦片麻醉剂，与此同时，他们又反对无神论者讲“宗教是“人民的鸦片”。这在道理上有点讲不通吧？除非社会主义社会的宗教否定人死还有“灵魂”，否定“灵魂”升入“天国”（或“天堂”），否定“来世幸福”等等教义，这就等于宗教自己否定了自己。而任何宗教是不会也

不愿否定自己的。再说现在全世界还有二十多亿人（约占全人类的百分之六十）是各种宗教的信徒，这也不是哪一个国家制定一条法律，哪一个政党作出一项决定就可以把全世界的宗教加以否定的。

既然宗教是不能用人为的办法可以否定的，那就必须允许宗教存在，允许人们信仰自由（信教和不信教都有自由）。同样也应该允许无神论者宣传无神论，允许无神论者宣传“宗教是人民的鸦片”。这才符合党的宗教信仰自由政策。

但是，如果我国宗教界的有些朋友，不愿听“宗教是人民的鸦片”这句话，为了尊重我国各族人民（特别是少数民族的信教者）的宗教感情，我认为以后宣传无神论时，可以少引用这一句话，甚至不引用这一句话，那也没有多大关系。

说到尊重人民（特别是少数民族人民）的宗教感情问题，我们承认在“文革”时期，有些人受了“四人帮”的影响，做了许多伤害我国各族人民的宗教感情的蠢事。幸好这个时代已经过去了。今后的无神论与有神论的斗争，必须遵循列宁的教导：“用纯粹的思想武器，而且仅仅是思想武器，用我们的书刊，我们的言论来跟宗教迷雾进行斗争。”就是在我们的书刊中，我们也要十分注意用词用句，“避免伤害信教者的感情，因为伤害他们的感情，只会巩固对宗教的盲目信仰。”

一般地说，宗教信徒是不愿听无神论宣传的，我们也不勉强宗教信徒接受无神论教育。无神论的宣传对象，主要是对广大的没有任何宗教信仰的青少年，让他们对宗教有一个马克思主义的正确认识。对于已有了宗教信仰的青少年，他们究竟继续信教？还是放弃宗教信仰，作一个无神论者？这由他们自己选择，自己决定。他们有昨天信教、今天不信教的自由；也有昨天不信教、今天信教的自由。这是党的宗教信仰自由政策允许的，宪法作了保证的，任何人都无权强迫别人信教，也无权强迫别人不信教。

以上看法如有不妥之处，欢迎批评指正。

牙含章

一九八五年十一月二十五日

DF85/05
目 录

荀子天人观述评·····	郭瑞祥 (1)
韩非无神论思想浅析·····	袁 始 (21)
论《管子》一书中《心术》等五篇的无神论 思想·····	韩秉芳 (31)
略论司马迁的无神论思想·····	刘文英 (40)
王充的无神论 ——无神论理论体系的形成·····	王友三 (54)
杨泉的无神论思想·····	那 薇 (95)
何承天无神论思想述评·····	李中华 (106)
范缜《神灭论》剖析·····	陈战国 (124)
李德裕的无神论思想·····	张 璠 (140)
李翱无神论思想研究·····	王秉伦 (150)
张载无神论略论·····	王友三 (165)
王廷相无神论略论·····	肖一夫 (179)
王夫之的无神论 ——古代无神论发展的高峰与终结·····	肖一夫 (198)
袁枚无神论思想初探·····	马俊南 (221)
严复的无神论思想·····	邝柏林 (234)
论章太炎的无神论思想·····	冉隆清 (252)
试论朱执信的无神论思想·····	肖万源 (269)
李大钊的无神论思想·····	马振铎 (284)

荀子天人观述评

郭 瑞 祥

—

荀子（约前313——前238），名况，战国时期思想家、教育家、无神论者。著作有《荀子》，共三十二篇。

在原始社会，由于生产力极端低下，人类根本不可能改变自然界对自己的影响，根本不可能掌握自己的命运，而只能一切听任自然界的摆布。同时，由极端低下的生产力所决定的人类的极端低下的认识能力，是根本不可能对如此复杂的自然现象作出正确的解释的，而人类思维的本性又从来不是只去解释那些它能够解释的东西的，“人总是把自己的自然观，制成一个和谐的整体，而在任何时候都必须用思想的首尾一贯性去帮助还不充分的知识。”^①而自身类比，又是他们唯一可能的解决这些问题的途径。因此，人类在当时对自然界作出有神论的解释，乃是一种历史的必然。也就是说，他们除了崇拜自然界、向它祈求保佑之外，是不可能有的选择的。人类最初这种有神论的自然观，实际上正是人类极端低下的生产力以及由这种生产力所决定的人类对于自然界软弱无能状态的一个虚幻的、颠倒的反映。

原始宗教中所反映的天人关系，就是人类最初的天人观。正如马克思所说：“……劳动生产力处于低级发展阶段，与此相应，人们在物质生活生产过程内部的关系，即他们彼此之间以及他

①《马克思恩格斯选集》第3卷，第456页。

们同自然之间的关系是很狭隘的。这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。”^①这一时期，还处于万物有灵论的阶段，人们所崇拜的还只是日月星辰、山川土地等等被神化了的十分具体的自然力，而万能的主宰之天的概念还不曾产生，因此这时的所谓“天人关系”还仅仅是人与自然的关系，种种被神化的自然物，还仅仅是自然力量的反映。

宗教有神论在极其漫长的时间里，经历了一系列极其复杂的由具体到抽象，由多神到一神的演变过程。在中国历史上，殷人所崇拜的“帝”，周人所崇拜的“天”，已不仅是掌管着自然界的风风雨雨，而且是主宰着人世的吉凶祸福的至上的天神。它们已不再是单纯的压迫着人类的自然力量的反映，同时也是压迫着人类的社会力量的反映。这种深深植根于否定性的经济基础以及人们的极其蒙昧的认识之中的天神观念，由于统治者为了自身的利益而大力提倡，就变得更加强了。它严重地束缚着人们的手脚。殷人事无巨细，一律都要卜问上帝；周人不言则已，言必称天命；这是欺骗，同时也是自欺。总之，至上的天神成了绝对的主宰者，人就成了匍匐在天神脚下的一任宰割的奴隶，人的独立性、主动性、能动性都消失在天神的巨大而沉重的黑色双翼之中。

然而毕竟世界上并没有神。人们认为神是存在的，对它祭祀崇拜，供献牺牲，求它降福消灾，可实际上自然界的风风雨雨并不会随着人们的祭祀而有所改变，而人事的吉凶祸福又完全是由人类自己决定的。这种神在人们意识中存在着与实际上并不存在的矛盾，就是有神论必然要走向自我否定的内在的原因。随着人类掌握自己命运的能力的提高，人类对于客观世界及其自身的认识也愈来愈深入，而当人们对于客观世界的物质性、规律性以及人自身的力量的认识达到一定程度时，人们对于神便会由怀疑而动摇，最后走向否定。

在中国历史上，这一历史行程大体上是以春秋时期开始的。

^①《马克思恩格斯全集》第23卷，第96页。

由于铁器和牛耕的使用而造成的生产力的迅速提高，使得中国社会在春秋时期开始了由早期奴隶制向发达奴隶制转变的历史进程。^①通过“作爰田”、“初税亩”、“铸刑鼎”等一系列经济、政治方面的改革，到战国时代，土地国有制已逐步为私有制所代替，氏族贵族已经没落，而被以土地私有和经营商业为基础而发展起来的“不贵而富”的新兴奴隶主阶级所取代。“以德兼人”变为“以力兼人”；而“财富”也取代“血缘”成为划分贵贱的主要标准。至此，氏族公社共同体的社会结构和在此基础上建立起来的宗法政治统治体系已基本上崩溃，中国已由早期奴隶制社会逐步进入发达的奴隶制社会。社会生活的激烈变革，使得意识形态领域里也出现了一片蓬勃活跃的气象。百家蜂起，诸子争鸣，开拓新天地，创造新思想。在这一历史思潮中，尽管诸子百家，千差万别，但却有一个总的倾向、总的特点贯串其中，那就是面对生活的现实态度和清醒冷静的理性精神。生产的发展，社会的进步，使得人们在精神文明方面也大大地前进了一步。如果说，殷周还是为宗教巫术恐怖神秘的气氛所笼罩的时代，那么，春秋则是为清醒现实的理性光辉所照耀的时期。理性就意味着不迷信，意味着实事求是，意味着科学，因而也意味着无神论。社会的解体带来了思想的解放。作为氏族贵族奴隶主神学政治基础的那种主宰人们命运的天帝观念，在这个时期逐步崩溃，而怀疑论、无神论的思想则蔚然成风。荀子正是在这一历史潮流之中成为中国伟大的唯物主义无神论者的。

二

殷人的“帝”是至上的天神而兼祖宗神，二者是合而为一的。周公改革天命论，使天神与祖宗神以外部对立的形态分离为二，即以祖宗神克配天神。这一变化为天命转移理论提供了逻辑

^①本文采用春秋战国是早期奴隶制向发达的奴隶制过渡的分期观点，即所谓魏晋封建说。

前提。因为天神与祖宗神合而为一，天命便无法转移，只有使他们分离为二，一是不变部分——天神，一是可变部分——祖宗神，天神是永存的，祖宗神则是可以更换的。只有在这样做了以后，更换祖宗神才不会影响到天神的存在，因而天命转移才有了可能。正因为在天命理论的机制中具有了这种可变成份，天命理论才具有了更大的灵活性。

殷人的天命论认为，地上的王权是由至上的天神授与的，并且仅仅由天神的意志来决定，而与地上统治者自己的所作所为没有任何关系，因而这种天命是一成不变的。周人的天命论虽也承认统治者的权力最终是由天神的意志来决定的，但却与统治者个人的道德言行有直接的关系，因而天神不但最初就只保佑那些有德的人做地上的王，而且当这个人失去“德”时，还会把给与他的任命收回，重新安排别人来做他在地上的代理人。因此，地上的统治者想要保持他的天命，首先必须保持他的“德”。这就是所谓“以德配天”。

“以德配天”的天命可转移的理论，增大了天命论的弹性限度，使之既保留了原来的天命论，又能够解释统治者更换的现实，因而就变得更加精致、更加灵活，具有更大的适用性和欺骗性了。但从另一方面来看，原来是天神绝对支配一切，与人的行为没有丝毫的关系。而现在由于附加了“德”这样一个条件，社会的兴衰治乱虽然最终仍由天命来决定，但已和帝王的言行善恶有了直接的关系，也就和人有了关系。这就在某种程度上承认了人的力量和作用，尽管非常有限，尽管还是在天命论的框子内做到这一点的，但毕竟已在神的绝对统治的努力范围内，打进了人的一个楔子，从而使“天”的作用和威力无形中受到了一定的限制。这样一来，“天”与“人”这两个相互否定的对立物，现在却以对立统一的形式共存于“以德配天”的天命理论之中。于是，天命论内部从此也就包含了一个深刻的矛盾：神——它的肯定方面；人——它的否定方面。尽管这里作为天命论内部自我否

定因素的人的作用还极其微弱，因而还可以与其对立，而彼此相安无事地共存于天命论的躯壳之中，如同一颗受精卵存在于母体之中。但随着客观进程的不断推进，它也必将一天天发育起来，一步步促使天命论走向自己的反面。这正如恩格斯在评论基督教的改革时所说的：“他身上已经有一种东西在萌芽，这种东西发展下去就会引向无神论。”^①

“以德配天”既然作为一种“理论”而建立起来，那它也就不可避免地要在实践中接受检验，即是说，人们将用它去解释现实中所发生的一切。尽管由于某种巧合（比如无德之君恰值灾异之年或有德之君适逢风调雨顺），这种理论可以解释一些事实，但毕竟它不能解释所有的事实（比如有德之君偏偏赶上大旱之年）。^②这就是说，总有一些事实要无情地戳破它华丽而神圣的伪装而使它露出马脚来，而渐渐的这种事情多起来，人们就要由怀疑、动摇而走向否定了^③。所谓“变风”、“变雅”诗歌中所反映的“怨天”思想，正是“以德配天”的天命理论中的内在矛盾在一定条件下发展的必然结果。

这时期“天”的概念也发生了一定的变化。孔子（后来的孟子也是这样）所讲的“命运之天”，虽然还不曾超出“有意志的天”的范畴，但已不同于殷周时的“主宰之天”。主宰之天，喜怒哀乐，一应俱全，具有较强的人格性。它的威力，并不表现在对人间的一切，事先都做出一种固定的安排；而是表现在对这一切都可以随时根据自己的好恶加以改变，表现为一种主观随意性。因而人不但随时对它都要小心翼翼，以免受到惩罚，而且还

①《马克思恩格斯全集》第1卷，第536页。

②“天降丧乱，饥馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧既卒，宁莫我听。旱既大甚，蕴隆虫虫。……”（《大雅·云汉》）此篇相传为宜王遭旱呼吁之诗。宜王是中兴的明君，当然是有德的了，然而却遭大旱，这就是“以德配天”的天命逻辑所解释不了的了。

③“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斫伐四周。”（《小雅·雨无正》）“下民之望，匪降自天。噂沓背憎，职竞由人”（《小雅·十月之交》）

可用祭祀、祈祷等方式感动它，以便为自己求得福泽。而命运之天，已不具有那样活灵活现的人格性，而只表现为一种在冥冥中决定着一切的那种神秘的力量。它的意志——天命，表现为一种必然性。也就是说，虽然人世间的一切，都是由天神的意志所决定的，但却有很大的稳定性，它一经做出安排，人力便不可能用任何方式来改变它。并且这种“天命”还是可知的，人们通过实践、学习就可以掌握它。孔子、孟子都是把那种非人力所及或者不完全由人的力量来决定事情，便归之于天：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）因而，这里的所谓“天”，实际上乃是指一种客观必然性，是指那种不以人的意志为转移，却在某种程度上决定着人事的客观规律、客观条件等等。在某种程度上，我们可以说，殷周的“主宰之天”是以偶然性的外貌表现出来的对于自然力量和社会力量的人格化；而孔孟的“命运之天”则是以必然性的外貌表现出来的对于客观规律的神化。从“主宰之天”到“命运之天”，反映了人类对客观世界规律性认识的这样一种进步：从把世界看做是一堆杂乱无章的纯粹偶然性的堆积，到初步认识到世界是一个有着客观必然性和规律性的发展过程。尽管这一进步是在“有意志的天”这一形式内，即是说在有神论的框子内进行的，然而其对于唯物主义无神论的意义却不可低估。任何事物的发展，最初都是以量变的形式在原有的旧形式内悄悄地进行的，没有这种量的积累，质的变化就不可能实现。人类的认识也一样。因此，研究思想史如果忽视概念的这种量的变化；那么，思想发展的线索就会因为失去一些中间环节而变得模糊不清；如果否认这样一种变化，思想的发展就会变得不可理解。所谓“自然之天”，实际上就是当人们认识到支配世界的并不是什么神的意志而是它自身的一种规律性的时候的产物。因而，从本质上说，客观规律与上帝是水火不相容的。在某种程度上，规律性一步步被认识的过程，也就是上帝一步步被否定的过程。“命运之天”既然是以神秘的

形式反映出来的人们对于客观规律性的认识，那么，只要人们再前进一步，剥掉这层神秘的外衣，“命运之天”就会变成“自然之天”。因此，尽管从另一方面来看，命运之天也许比主宰之天更精致，但从这一方面来看，它确实是比主宰之天离自然之天更进了一步。以致在某种程度上我们可以说，这是从主宰之天到自然之天的一个中间环节。

孔孟虽然讲“天命”，但那却并不意味着不管人们努力与否，事情的结果总是一样的。而只是意味着，人努力去做事，成功的，那是天命如此；不成功，那是天命当然。这就是“尽人事以听天命”的态度。所以尽管孔孟讲天命，但他们却不曾否定过“人为”，恰恰相反，他们倒是十分重视人、强调人的主观能动性的。“神”和“人”本来就是相互否定的对立物。因此，肯定人，重视人的主观能动性，便不可避免地会具有否定神的无神论的意义。孔孟既讲“天命”，又讲“人为”，这仍然是一个矛盾。这一矛盾从周公建立“以德配天”的天命理论时便已埋下了种子。不过，那时人的作用还微乎其微，而现在人的作用则大大地被强调了，相对地神的地位和作用则大大地降低和削弱了。以至竟然到了这种地步，只要顺着这个趋势再前进一步，神将被人所完全否定，而天人共存的矛盾的天命理论形式也必然因其不再能够容纳它的大大发展的新内容而告崩溃。不过，孔孟并没有做到这一步，这一步是由伟大的唯物主义无神论者荀子完成的。

在中国哲学史上，战国初年的老子（后来是庄子）第一次明确地否定了天的意志性。他主张天道自然，否定任何有意志的主宰、任何超自然的力量，强调天地万物自生自化，一切都是统一于道的“气”的变化流行。然而老庄却贬低人、贬低人的主观能动性，大讲其“无为”主义。这就是说，老庄虽然把人从天神的束缚下解放了出来，但却又把变成了只能效法天地、顺应自然，而不能有任何作为的奴隶。他们虽然正确地解决了“天”的问题，但却没能正确地解决“天人关系”的问题，或者说只是部

分地解决了天人关系的问题。而做不到这一点，就不能真正解放人，发挥唯物主义无神论征服自然、改造自然的伟大作用。这一艰巨的重任历史地落到了伟大的唯物主义无神论者荀子的肩上。

三

荀子批判地继承了道家关于天道自然的思想，并把这种朴素的唯物主义自然观进一步完善化，从而剔除了儒家天道思想中的神秘成份。于是，儒家原来神秘的“天”就被改造成了自然之天，同样神秘的“天命”，也被改造成了客观规律。这里应该特别指出，如前所述，孔孟关于“天”和“天命”的思想中，已经包含着唯物主义无神论的成份，并具有进一步向这个方向发展的趋势。特别是孔孟思想中怀疑鬼神、注重人事的现实主义态度和清醒冷静的理性精神，对无神论思想的形成和发展更有其积极的影响。然而儒家为其政治上的改良主义的保守立场所限制，在历史观上束缚于“先王”观，在自然观上束缚于“天命”观，致使孔孟都未能最终打破这天和天命的神秘形式，而让不受传统思想束缚的道家抢了先。因而，荀子的天道思想，从外部条件来说，是用道家的天道自然的理论改造了儒家的天道观；从内部因素来看，儒家的天道观最终打破神秘的形式而走向无神论，这也是历史的必然。从儒家天道思想这一转变的实际情形来看，当然道家的天道自然理论以及荀子个人的作用都是十分重要的。但是，片面强调道家理论的决定性作用，根本抹煞儒家天道思想中存在的实行这一历史转变的可能性，过分夸大荀子个人的作用，好象一切都是到荀子手里才突然发生变化的，这不但符合思想发展的辩证法，也不符合思想发展的历史。正因为存在着这种形而上学的观点，因而在思想史的研究中我们便经常看到这种现象：看不到某种思想的历史发展，而只看到它的突然出现；看不到必然性，而只看到偶然性。于是，某一思想不是历史发展的必然结果，而纯粹是个别天才思想家的偶然创造。

荀子深受道家的影响，并接受了道家天道思想中一切积极的、有价值的东西。但他并不喜欢道家思想中那些过分玄虚乃至有些神秘的东西，因为他在这方面是主张“不求知天”的。正因为如此，所以总的说来他还是舍弃了“道”的名目，而只把它的积极的有价值的内容包含在自己的“天”这一概念之中。我们且来看下面这段话：

列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。”

（《天论》）

这同道家讲的道生养万物是很相似的，只不过这里没有用“道”的名目，而是用“神”和“天”代替了它。如果我们把这里的“神”和“天”换成“道”字，那就完全成了道家的理论。荀子用“神”和“天”而不用“道”，正表明了他的儒家学派的立场。“神”和“天”原本是表示人格神意义的有神论的概念，现在荀子却对它们作了唯物主义无神论的解释：天就是自然界自身，而神则只是言其功用的神妙。荀子在用道家的理论改造了儒家传统的“神”和“天”的同时，也把道家关于“道”的积极内容包含在自己的“天”的概念之中了。

这里应特别指出，荀子并不是简单地用“天”代替了“道”，也就是说，“天”包含了道的有价值的内容，但并不仅仅归结于“道”，两者是不能划等号的。荀子的天不但是自然之天（无意志），而且还是物质之天。这除了上引的一段外，还有：

“所志于天者，已其见象之可以期者矣；所志于地者，已其见宜之可以息者矣；所志于四时者，已其见数之可以事者矣；所志于阴阳者，已其见知之可以治者矣。官人守天而自为守道也。（《天论》）

“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！……故错人而