

中國哲學

第十輯





中國哲學

第十輯

生活·讀書·新知三聯書店





装帧：金戈

封面画：朱雀(汉代石刻)

中國哲學

zhong guo zhe xue

編輯者 中國哲學編輯部

(通訊處：中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室)

出版者 生活·讀書·新知三聯書店

印刷者 北京新華印刷廠

發行者 新華書店

1983年10月出版 書號 2002·270 定價 1.60元



目 录

先秦天道观的发展刘世铨 (1)

——论哲学史的研究对象

论《左传》的民本思想郑君华 (19)

商周时期孝观念的起源、发展及其社会

原因陈苏镇 (39)

《论语新论》导言赵纪彬 (49)

张载和王夫之的自然观和辩证法比较

研究曾乐山 (63)

论朱熹与程颐之不同 (美) 陈荣捷 (77)



朝鲜朱子学发端浅探	谢宝森 (95)
王夫之与中国古代辩证法	赖永海 (114)
王船山的认识论	郑凯堂 (133)
王夫之朴素形态的实践观试探	郭齐勇 (145)
论王夫之对《周易》宇宙观的研究	宋祚胤 (158)
王夫之理性主义历史观探微	冯天瑜 (174)
论王夫之的民族思想	谷 方 (194)
王夫之哲学与朱熹理学	蒙培元 (211)
论傅山对理学的批判精神	魏宗禹 尹协理 (238)
一九八一年全国中国哲学史、思想史专业 研究生毕业论文提要 (续)	(257)



资 料 与 回 忆

朱熹遗迹研究 高令印 (291)

王船山著作传本知见录 刘志盛 (312)

傅山手稿一束 魏宗禹 尹协理整理 (340)

魏源事迹系年 (一) 李 瑚 (363)

王韬《蘅华馆日记》 文 操辑、志 钧校 (400)

灵学·灵学会·《灵学丛志》简介 吴 光 (432)

撰著《中国思想通史》回忆录之八 侯外庐 (447)

港台研究中国哲学史、思想史论文目录(续) 任 陈 (477)



Chinese Philosophy No. 10

Contents

- The development of the Idea of the Way
of Heaven in the Pre-Qin PeriodLiu Shi-quan
- On the Populist Idea in the Zuo Chronicle
.....Zheng Jun-hua
- The Origin and Development of the Conce-
ption of the Filial Piety during the Shang
and Zhou Periods and its Social Causes
.....Cheng Su-zhen
- Preface to "A New Treatise on the Analects"
.....Zhao Ji-bin
- Comparative Study of Zhang Zai's and Wang
Fu-zhi's Conceptions of Nature and
DialecticsZeng Le-shan
- On the difference of Zhu Xi and Cheng Yi
.....Chen Rong-jis



Preliminary Examination on the Beginning of the Study of Zhu Xi in Korea	Xie Bao-sen
Wang Fu-zhi and Dialectics of Ancient China	Lai Yong-hai
The Epistemology of Wang Chuan-shan	Zheng Kai-tang
Preliminary Inquiry into the Naive Form of Wang Fu-zhi's Idea of Practice.....	Guo Qi-yong
Wang Fu-zhi's Study on the World View of the "Book of Change"	Song Zuo-yin
An Inquiry into Wang Fu-zhi's Rationalistic Conception of History	Feng Tian-yu
On the Nationalistic Ideas of Wang Fu-zhi	Gu Fang
The Philosophy and Wang Fu-zhi and the Neo-Confucianism of Zhu Xi	Meng Pei-yuan
On Fu Shan's Critical Spirit towards Neo- Confucianism	Wei Zong-yu Yin Xie-li



Documents and Reminiscences

- Research on the Relics of Zhu XiGao Ling-yin
- A Record of Various Editions of Wang
Chuan-shan's WritingsLiu Zhi-sheng
- Collections of Fu Shan's Manuscripts
.....arr. by Wei Zong-yu and Yin Xie-li
- A Chronicle of Wei Yuan's Life and
Activities (1).....Li Hu
- Wang Tao's "Heng Hua House Diary"
.....ed. by Wen Cao and rev. by Zhi Jun
- Brief Account of Psychic Research, The
Association of Psychic Research
and "Miscellanea of Psychic Research"
.....Wu Guang
- How I Wrote the "Intellectual History
of China"—Reminiscences(VIII)Hou Wai-lu



先秦天道观的发展

——论哲学史的研究对象

刘世铨

关于先秦天道观的发展，前人已经作了不少研究。郭沫若曾以《先秦天道观之进展》为题，专文论及（见《青铜时代》）。这里，重新提出这个问题，目的不是研究先秦天道观发展的全部内容，而是通过先秦天道观的发展，试探一下哲学史的研究对象，即哲学史应该追逐的中心内容。

—

动物活动的特点是被迫，即听凭自然力量的摆布，顺从自然变化的驱使；自然界对于动物讲来，纯粹是外在的、盲目的必然。动物活动与自然规律的一致，是在没有意识的参加下实现的，是自然力量长期逼迫的结果。人从动物中解放出来，或者说作为人的活动的特点，是自觉，即从盲目的、随波逐流式的活动中解放出来，成为一个有计划的，按照既定目的进行独立活动的主体。为此，人在活动以前，必须首先思索自己活动与外部世界活动的关系，思索

自己活动能否达到预期的目的，即预测自己活动的结果，预测这种结果对自己的利害得失。因此，人的第一个思维活动，就是把自己同自然界区分开来，认识自己与自然界的对立，认识自然界对于人讲来，是一种外在的、异己的力量，才能求得自己活动与自然活动的统一，才能不致为眼前的事变所左右，坚定自己的信念，进行有意识的活动。

人把自己同自然界区分开来，是一个根本性的历史转变。列宁指出：“在人的面前是自然现象之网。本能的人，即野蛮人没有把自己同自然界区分开来，自觉的人则区分开来了。范畴是区分过程中的一些小阶段，即认识世界过程的一些小阶段，是帮助我们认识和掌握自然现象之网的网上纽结。”（《列宁全集》第38卷，第7页）

天，是中国哲学提出的第一个思想范畴，是人们把自己同自然界区分开来，用以认识和掌握“自然现象之网的网上纽结”。这一范畴，直至今日，在人们的思维和语言中仍被使用。即使不识字的人，往往也用“上天”或“老天”一类渺茫概念，以表明有一种不属于自己的、与自己相对立的外在力量。在中国哲学中，用以形容天的活动的，如天行、天运、天时，是在较为形象的感性意义上使用的；天命、天道、天理，是在较为抽象的理性意义上使用的。先秦哲学家对外部世界的活动及其活动规律的探索，观点各有所是，论据各有所持。但是，几乎无例外地都使用过天，并以天表述某种外部力量。有的把天看作是某种物质的自然，有的把天看作是某种精神的使然；有的把天看作是自内的自我活动，有的把天看作是自外的外力推动。唯物主义与唯心主义，辩证法与形而上学的斗争，错综交织，贯穿始终。就形态看来，总是一个反对一个，一个扬弃一个，就内容或者结果看来，却是一个继承一个，一个充实一个。天和天道观念的产生和发展，既不是某个哲学家抛开前人成就的独立发明，也不是对前人哲学的平静增加。前人与后人，创立者与继起

者，是既有联系又有斗争的。这种联系，不是抽象的、从外面加上去的；这种斗争，不是来自两个不同的阵营，自外相斗，一派胜利，一派失败，胜利者保持自己的独特性，失败者空无所遗。各个斗争着的派别，都是在具体的、内部的联系中进行的，联系又是通过斗争表现自己的。因此，哲学史研究，不应该停留于斗争，更不应该集中于斗争，着重点应该从斗争的所在处，即具体的、内部的联系出发，探索哲学自身的发展。否则，我们收获的仅仅是知识，而不是思想。

黑格尔曾经提出一个有价值的思想。他说：“关于哲学史的意义，可以有多方面的看法。如果我们要想把握哲学史的中心意义，我们必须在似乎是过去了的哲学与哲学所达到的现阶段之间的本质上联系里去寻找。”（《哲学史讲演录》，第1卷，第7页）用我们的语言来解释，哲学史涉及的方面是很多的，如经济基础对上层建筑的制约，唯物主义同唯心主义的斗争以及斗争双方的阶级依存，历史上出现过的各种哲学思想同各个科学、文化思想的联系，哲学的继承性，相互影响种种。但是，中心意义，应从现代哲学与过去了的哲学“本质上的联系里去寻找”。

过去了的哲学，不是一堆僵尸；研究过去了的哲学，不是把过去的各种哲学思想、各个哲学派别，如实地一一陈述出来，再现历史的古董。哲学史的中心内容，是寻找现代哲学，即马克思主义哲学，与过去了的哲学在“本质上的联系”。所谓“本质上的联系”，不是个别提法，枝节之议，概念的承袭，术语的沿用，或者继承、抛弃，接受、斥却，也不是今天想出这个问题，明天想出另一个问题，这一问题导引出另一问题，另一问题又导引出第三个问题，而是整个人类对外部世界和自己认识的发展，即后起的哲学如何从前一哲学的内部发生，否定前一哲学，同时又保留了前一哲学的成就，从而推动了哲学的发展。

对于先秦天道观发展的研究，似应依此。

二

人们把天道，即外部世界活动的规律，同人道，即人的内部世界活动的规律，区分开来，是一个长期的历史过程。在这个过程中，盲从与自觉、迷信与科学、宗教幻想与哲学思维，始终是联系着的。就是说，真理与谬误，不是抽象的、外在的直接对立，而是具体的、内在的交互联结。人类的认识史，就是一个不断地从盲从、迷信、宗教幻想中逐步解放出来的历史；没有盲从、迷信、宗教幻想之类的东西，也就没有真正的科学思维；任何科学思维，都不可能是纯粹的、不夹着任何一点盲从、迷信、宗教幻想的；随着历史的前进，盲从、迷信、宗教幻想的成分，只能逐步减少，不能完全绝迹。这是由历史发展的具体条件规定了的，个人的性格、才能、情趣，渗入其间的影响，是极为微小的。

正是从这种观点出发，我们对以往哲学的研究，不能以现代哲学的标尺，衡量评比。

我国最先作哲学思考的，是殷人。

在《卜辞》中，我们没有直接发现“天”字，但是，发现有大量具有后来“天”的含意的“帝”字。殷人认为，自然界的风云雷雨，人世间的吉凶祸福，最后都是由帝安排的。这个“帝”，不是一个感性的存在，但威力至大，高据颠极，通晓一切，预知一切，规定一切。所以，《卜辞》中的天字是以大字为解的。《卜辞》天作六，一个大的头脑，宇盖四方。殷人构思出来的这个“帝”或“天”，不论有多大的迷信成分和幻想内容，却已经把人与自然、主观与客观区分开了。人们不能任己行事，盲目蛮干；行动之前，必须预测行动给自己带来的后果。只有对行动的后果有了预见，行动起来才有信心。因

此，不能把殷人的求神问卜简单地斥之为宗教迷信，而应看作是哲学思维的最初尝试。殷人幻想出来的帝，只不过表明当人们自己的自然知识和征服自然的力量极端薄弱，不能判定自己行动的后果，疑惑不定，而又事关重大，只能仰求一个更加有力，更富智慧的外部对象，代自己思维，替自己决疑，为自己定向。

《尚书·洪范篇》虽系后人所作，但大体上记录的是殷代事实。其中提及：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”如果所谋及的全体都赞同，便是“大同”，那就毫不犹豫地去照办；“卿士逆”、“庶人逆”，“龟从、筮从”，仍可照办；被谋及的人都同意了，唯独“龟筮共违于人”，那件事就绝对不能去办。在这里，人和人的作用，显得极为微小。从而可以看出：刚刚从本能的人转变为自觉的人，他们对外部世界的认识几乎完全让位于一个非自己的、幻想中的思维者。但是，他们要求更加自觉地认识世界，掌握它的进展，以便绝除疑虑，果敢行动。这就是自觉的人思维活动的特点。同时，我们还可以看出：殷人已经不满足于自然现象更迭兴替的直接外观，并紧随这种直接外观，变换自己的行动，而是要求掌握这种直接外观的背后规定者，以便测定未来。他们无法确切地掌握它，只能仰求于“帝”了。

帝，《卜辞》中作采，形似花蒂，最初可能含有孕育果实，延绵后代的象征性的意义。殷人把帝看作是自己的祖先，为自己专有，这反映了原始氏族祖先崇拜的痕迹；后来，由于殷人统治区域的扩大，殷以外不同氏族的被殷兼并，殷王最高统治地位的确立，为殷人专有的帝，又衍生为统一的至上至尊神。名之曰“天帝”或“上帝”。它无形无象，人莫能及。但是，它以行动昭示人间，名之曰：“天命”。世间一切的一切，均为天命所系，所谓“先王有服，格谨天命”（《尚书·盘庚》）。商王之所以王，乃系天命，所谓“天命玄鸟，降而生商”（《诗·商颂·玄鸟》）；商之伐夏，亦系天命，所谓“有夏多罪，天命

殛之”(《尚书·汤誓》);商之亡亡,也系天命,所谓“天既訖我殷命……天弃我”(《西伯戡黎》)。

由帝到天,由单一的祖宗神到统一的至上至尊神,是思维的一个合理的发展。因为天上的统治方式是以地上的统治方式为摹本的。人间既然出现了统一的、至高无上的人主,人们幻想中的天上,也必然要出现统一的、至高无上的天主。这是人们以幻想的方式,由单一的感性的具体到统一的抽象的思维过程。这一过程的结果,人们把外部世界与自己予以理性的区分了。“天命”是至上神的旨意,也是人以外的不以人的意志为转移的客观规律,人们必须遵从它、敬畏它、研究它,才能使自己的活动与外部世界的活动一致起来。殷人“卜然后决大事”,就是求得这种一致的人类思维的早期活动。这一活动表明:人已经从自然界中独立出来了,他们要求以自己独立的人格,掌握自己的命运了。

周人继承了殷人的天命思想,他们把兴师灭殷,取得最高统治地位,看作是“皇天上帝,改厥元子,兹大国殷之命”(《周书·召诰》),“丕显文王,受天有(佑)大命”(《大盂鼎》)。同时,他们在天命思想内部,引进了新的内容——德,即人的作为。因为,一味尊神事鬼,“率民以事神的殷人”,最后落了个“前途倒戈”,还要哀叹“我生不有命在天”。天命并没有保佑殷人,周人以殷为鉴,尽管承袭了殷人的天命观念,并以之为自己的统治辩解。但是,他们的着重点是“天不可信”(《周书·君奭》),所谓“天畏(威)棐忱,民情大可见,小人难保,往尽乃心,无康好逸豫,乃其乂(治)民。”(《周书·康诰》)天并没有什么威力,从民情的背向就可以看出来。因此,作为新的统治者的周人,切勿安逸懈怠,必须尽心留意,以治其民。办法是以殷先哲王为鉴,采取两种手段,其一,“迪畏天”;其二,“显小民”。从思想上启发被统治者(民)畏天,从政策上尊重他们。这叫作“任德秉哲”(《周书·酒诰》)。周人用“德”对殷人盲目的天命观念作了否定,并

且警告自己，不要任意行事，践踏被统治者。“疾德”、“显民”、“往尽乃心”、“明德慎罚”，这是新增加的内容，“迪畏天”，“丕显文王”、“天乃大命文王”，这是原有的天命。在周人看来，人为与天命并不矛盾，“我不敢知曰：有殷受天命，唯有历年；我不敢知曰：不其延，唯不敬厥德，乃早坠厥命”（《周书·召诰》）。但是，人为又是以天命为归属的，“王其德之用，祈天永命”（同上）。德与天，人为与天命，相辅相成，互为表里，德之用，在于祈天永远维护自己的统治。天命是最后的规定者。但它不再直接干涉人间的活动，天命与人事不再合二而一，人有了自己活动的余地了，殷商以来的天命观念被丰富了。

三

周人的天命与人为，仍然是外在的对立，一半是神的统治，一半是人的努力，两相离异，彼此独立。天与人之间即使有联系，仍然是幻想出来的。到了西周末，特别是东周初，即传统的所谓“春秋时期”，上自奴隶主，下至小民，不仅不再敬天、畏天，而且怨天、恨天、骂天、怒天，直至根本上否定天了。“昊天疾威，弗虑弗图”（《小雅·雨无正》），“浩浩昊天，不骏其德”（同上），既然天只要威风，缺德少才，弗虑弗图，求神问天，自当不必！“昊天不佣”、“昊天不惠”、“昊天不平”。既然天缺恩少惠，刻毒不平，求天保佑，又有何用？

天不可信，不可测，不能保佑自己，不能恩赐遗偿，人们就不能一味地两眼望天，必须倒转回来，转向人间。“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人”（《小雅·十月之交》）。这是中国哲学第一次用人间的眼光，看待人间的现象。过去，天与人，天命与人事是混为一体的，天命就是人事，人只不过是天的一种工具，或天的一个

组成部分，人事活动是执行天命的一种表现。现在，把人与人之间的明争暗斗，倾轧毒害，统统归之于人，归之于人的作为。从而很自然地会作出结论：“天命不彻，我不敢效我友自逸。”（《小雅·十月之交》）天命是不明彻的，靠不住的，我不敢效法我的同僚，随处自逸。它否定了人以外的天命，突出了人为，似乎是一个倒退，因为它否认了人以外的客观规律。但是，它所否定的是渺不可测的幻想中的人以外的客观规律（天命），从而迫使人们不得不去寻找现实中的客观规律。《大雅·蒸民》首章，照传统的说法，是伊吉甫为仲山甫送行之作，诗中提出：“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”尽管它使用了天，但是，天不再是赫赫可畏，命令一切的至上神了。天生了众民，又生了万物及其法则，众人只要秉承这个经常存在的万物及其法则，就是最好的美德。“德者，得也”，这里的“德”，可以解释为需要的满足，人们遵从法则办事，即能达到预期的目的，使自己的需要得以满足。

天已经不是一个摄威摄畏的精神主宰，也不是一个命令一切的至上神灵，它本身是自然的。人们只要在它的法则范围内行事，何须求天问卜！但是，它过多地强调了事物及其法则，把人仅仅看作是一个消极的适应者。例如，诗中赞许仲山甫“既明且哲，以保其身”。

春秋末年，中国哲学的一个重大发展，是把天道与人道分离了出来。从前，天道就是人道，天行就是人为，天命就是人伦。现在，天道属于客观世界的活动规律，人道属于主观世界的活动规律。子产提出：“天道远，人道迩，非所及也。何以知之？”（《左传》昭公十八年）这里，似乎把天道与人道两两分立了，但是，它否认的是远而不可及的天道，肯定的是近而可及的人道，要人们把注意力放在人道上，不要从难以捉摸的天道中，推断人间的祸福。因为，天道与人道，属于各自不同的领域。春秋以前，鬼、神、天、帝，几乎可以在同