

中国古代思想史

杨荣国 著

书27

中國古代思想史

楊榮國著

人民出版社

中国古代思想史

杨荣国 著

人民出版社出版

广东人民出版社重印

新华书店发行

广州红旗印刷厂印刷

1954年5月第1版 1973年7月第2版

1973年8月广东第1次印刷

书号2001·133 每册0.74元

序 言

殷周社会是种族奴隶制社会，是由一种族来统治的奴隶制国家。所以这统治者种族为了要统治这个国家，产生了他们的一系列的统治思想，如“天”的思想、“礼”的思想和“孝”的思想等等，并且他们即以这种思想教育他们的后代，使后代子子孙了解这一套的统治思想和方法，借以维持和巩固他们的统治。于是所谓古者“政教合一”，为政即所以施教，施教亦即所以为政；所谓“学在官府”，民间无所谓学问，其道理也就在此。这就是殷商西周的情况。

发展至西周末以及春秋战国时代，由于社会的急激变革——即由种族奴隶制向封建制转化，在这转化当中，统治者种族一天天地土崩瓦解，无法维系，于是学术本来是在官府，即在统治者种族手中的，这时逐渐下移了。由于学术的下移，民间有了私人讲学的风气，首开私人讲学之风的就是孔子。

可是，孔子虽是首开私人讲学之风的，但他讲学的内容，即他的思想体系，是属保守的一面，是维护那日趋崩溃的种族统治的。他之阐扬礼治，又从阐扬礼治之余，提出了那维护统治者种族的“仁”，其用意就是如此。而当时显出进步的一面——反种族统治，反“王公大人”——的是墨子和墨家后学。他们提出了“兼爱”来，和孔子的“仁”相对立。后者是以“仁”来维

护种族统治，而前者却以“兼爱”“尚贤”来反种族统治。之后，除了这两种对立的思想，又出现了那实际上属于没落者的思想意识、而在表现上却是超然物外的思想体系的所谓道家及道家的逻辑派。此外，在儒家的一方面，把孔子的消极部分作了充分发挥的就是思孟学派；而具有积极意义，和法家同样反映当时新兴的地主阶级利益，为新社会而致力的却是荀子。当然，荀子在另一面，受有前期法家思想的影响，这是无疑义的。至于韩非，他虽属法家，虽是集法家思想之大成的，但直接给予他思想影响的却又是荀子。法家的韩非曾受过儒家的进步派思想的陶冶。因之，从儒家来说，真正代表封建制度的思想的是“礼表法里”的荀子的思想，而不是孔子的思想，因为孔子的思想是维护种族奴隶制的。过去曾有人说，中国两千多年以来，其支配的思想是荀子的思想^{〔1〕}。这说话的人虽是拥护孔孟（这拥护是糊涂的！）而反对荀学，但却道出了一个真理，即把真正代表中国封建制度的思想的开山者找出来了——这个，就是荀子，就是荀子的思想。

这是本书的梗概。

关于子书的考证及对诸子思想的分析，不论清人或近人，都做出了一定的成绩。在这方面，许多我都批判地接受了他们的意见。

又过去写中国思想史或哲学史的，有一个共同的毛病，就

〔1〕谭嗣同说：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。”（《仁学》卷上）又梁启超说：“汉代经师，不问为今文家古文家，皆出荀卿（汪中说），二千年间，宗派屡变，壹皆盘旋荀学肘下。”（《清代学术概论》第一三八页）

是由于徵引古书多，使读者难免有佶屈聱牙之感。本书徵引古书，勉力译为白话，当可便利读者。

郭沫若侯外庐两先生，对古代社会的探讨，对古代思想的分析，都有显著的成绩，特别是郭沫若先生，给予我的启示不少，我在这里应当致谢。

本书的写作是继《孔墨的思想》之后，开始于一九四六年下半年，那时我在桂林师范学院讲授中国思想史，写成一九四八年年底。解放后又曾进行若干修改。但因这是个人的见解，其中当有不少的毛病和缺点，希读者切实予以批评和指正。

著 者 一九五二年十月三十日

再 版 附 记

这次本书重版，对个别地方，作了些必要的修改和补充，谨志！

著 者 一九七三年一月二十五日

目 录

序言	1
再版附记	3
第一章 殷周种族奴隶制国家的思想意识(上)—— 殷人的思想	1—18
第一节 种族奴隶制国家的出现和“上帝”、“德”、“礼”、 “孝”思想的产生	1
第二节 历法思想的兴起	13
第二章 殷周种族奴隶制国家的思想意识(下)—— 周人的思想	19—37
第一节 周人的种族统治及周人对殷人统治思想的继承 与发挥	19—
第二节 殷周交替时殷人所见到的真理	32
第三章 社会变化中统治思想的动摇	38—60
第一节 西周末年的社会变化	38
第二节 统治思想的动摇	48
第四章 社会向封建制转化中统治层间的思想上的 斗争	61—71
第一节 “天”、“神”、“礼”、“法”思想的斗争	61
第二节 “孝”、“德”思想的斗争	66
第五章 社会新旧势力斗争中孔墨显学的论争	72—144
一 孔子的思想	

第一节	孔子的事迹(上)	81
第二节	孔子的事迹(下)	84
第三节	维护种族统治的孔子的“仁”的思想	89
第四节	孔子的“天”、“鬼”观念	102
二 墨子的思想		
第一节	墨子的为人	106
第二节	墨子对孔子“正名”观念的批判	110
第三节	墨子对孔子“仁”的思想的批判	115
第四节	墨子从对旧的政治的批判中所提出的政治主张	126
第五节	墨子认识真理的准则——三表法	132
第六节	墨子的手段和他对宿命论的批判	137
第六章 社会矛盾发展中企图消除矛盾的思孟学派 145—186		
一 子思的思想		
	子思企图消除社会矛盾的所谓“中庸”思想	148
二 孟子的思想		
第一节	孟子的事迹	160
第二节	孟子对子思思想的发挥	166
第三节	孟子的维护种族统治的“仁义”和“仁政”	174
第四节	孟子批驳杨墨的旨意	182
第七章 企图毁灭社会制度而任乎所谓自然的杨朱 庄周学派 187—254		
一 杨朱的思想		
第一节	杨朱主“为我”的旨意	187
第二节	杨朱思想的发挥者——子华子与詹何	193
二 庄子的思想		
第一节	庄子的事迹和著作	197

第二节	庄子的批判与吸取	201
第三节	庄子所谓任乎自然的道德观	210
第四节	庄子的反经济观点	220
三	慎到的思想	
	慎到企图把对立着的东西从“弃知去己”中归于消解	226
四	老子书的思想	
第一节	关于老子书的问题	231
第二节	老子书对庄子“道”的不纯粹部分的发挥	242
第八章	给予庄周等“道”的思想逻辑化的惠施公孙 龙学派	255—293
一	惠施的逻辑推理——齐多为一	
第一节	惠施的事迹和思想	255
第二节	惠施从遍历万物的论证中把一切归于“同”或“异” 的齐一	259
二	公孙龙的逻辑推理——分多存一	
第一节	公孙龙从论证中把一切具体物归于“性”、“色”、 “形”要素的结合	269
第二节	公孙龙一派辩者的论证	289
第九章	反惠施公孙龙的墨者学派	294—327
第一节	墨者对墨子积极思想的发挥	294
第二节	墨者的认识论与逻辑方法	301
第三节	墨者从正视现实中对惠施论证的驳斥	313
第四节	墨者从正视现实中对公孙龙论证的驳斥	317
第五节	墨者对庄周等的驳斥	325
第十章	社会新旧势力消长中“礼表法里”的荀子 思想	328—346

第一节	荀子的事迹	328
第二节	荀子的唯物思想	330
第三节	荀子的反古代制教育的思想	338
第四节	荀子的“礼”的新内容	343
第十一章	为社会新兴者服务的法治学的完成者韩非的思想	347—363
第一节	韩非与前期法家	347
第二节	韩非的法治内容的一般	353
第三节	韩非倡导耕、战的旨意	360

第一章

殷周种族奴隶制国家的 思想意识(上)——般人的思想

第一节 种族奴隶制国家的出现和“上帝”、 “德”、“礼”、“孝”思想的产生

“下帝”的出现和“上帝”思想的产生

般人从盘庚^{〔1〕}迁往河南安阳——殷墟——这地方以后，便建立起了一个完形的种族奴隶制王国。这奴隶制王国为什么是属种族的？就是：殷氏族，从由农业生产力的发展以及俘虏之成为生产奴隶而引起的社会变革中，这氏族的“共同生产，共同消费”的社会制度虽被破坏了，但代之而起的是奴隶生产，般族人消费，般族人享受。因之，它（指殷氏族）的这一血缘的宗族关系仍紧密地维系着，仍由这一血缘的宗族——般族——成为奴隶制王国的统治者^{〔2〕}，即所有的土地与奴隶均属殷族所有^{〔3〕}。而被征服的氏族，则全都成为奴隶。如般人从“伐羌”^{〔4〕}中，把所俘“隻（获也）羌”人^{〔5〕}用之从事生产，成为生产奴隶。如“乎多羌逐毘隻”^{〔6〕}——呼驱许多羌奴去狩猎，逐毘兽，有收获。甚至用之于祭祀，作牺牲品，如“用三百羌于丁”^{〔7〕}——把三百羌奴拉去祭父丁。这统治者殷宗族之在京都的为“王族”^{〔8〕}，即是“元

宗”或“大宗”〔9〕，其被分派到那被征服的异族地方去做“邦伯”的，则为“王族”的分族，即“子族”或“多子族”〔10〕，即是所谓“小宗”〔11〕。武王克殷以后，周人所虏获的条氏、徐氏、萧氏、索氏和长勺氏等，不都是殷王族的分族吗〔12〕？不就是所谓“多子族”，所谓“小宗”吗？也由于这，由于殷为种族统治，重视宗族，所以殷人对于先祖的祭奠也极为重视，极为频繁〔13〕；特别是对于先妣还举行特祭，更可知是如何地尊重母系的血族〔14〕。

另一面，殷人对于非本族而又无姻娅关系〔15〕或尚未归顺的其他各族，则称为“夷”，如指在东方的许多族为“夷方”〔16〕或“东夷”〔17〕就是。

殷人的这种“宗”的观念的浓厚，“宗”“夷”之分的严格，也就说明殷人的种族观念的浓厚。而其所以如此浓厚，也就是由于这奴隶制王国是属殷种族，是为殷种族所有的。

由于这王国为殷种族所有，这王国里面的人事组织——这统治层，虽然分王、侯、邦伯、师长和卜、史、巫、祝等，但他们全属殷族中人，都是王的系统。就是那号称为百姓的所谓“百官”，也并非出自一百个不同的血族；他们都是王公的子弟，都属同一的血统，都属殷族〔18〕。

至卜、史、巫、祝，这所谓文化官，据纪载，他们的势力是非常大的。国家政事，不论大小，总要取得他们的同意，倘他们不同意，即使其他统治者同意了，这件事还是不能办〔19〕。其原因并非他们本身真有什么大的权力，而是他们所要卜问的那位至上神——天，它的权力太大了，它可以支配人世间的一切。

据卜辞的纪载，这年的年岁好不好〔20〕，这次战争会不会打胜仗〔21〕，这地方要不要筑城〔22〕，乃至这位官吏应当不应当罢

免^[23]，都得问过这位至上神，都得由它来作主宰；它答应，这件事便照办；它不答应，这件事自被否决。

为什么一切都得通过它呢？在殷种族国家未形成以前是不是这样的呢？这答复是否定的。那时只有图腾崇拜和祖先崇拜。

据我们所知道的：殷人在氏族制时代，不是崇拜“玄鸟”吗？这“玄鸟”便是他们的图腾^[24]；后来又转而崇拜“夔”，这“夔”便是他们的祖先^[25]。崇拜前者的时候，说明人类对于自然的征服尚感没有什么力量，还不能以自己的力量来繁殖自身的生活资料，于是不得不来寻找自己的图腾。这图腾不论它是动物或者植物，但绝对禁止对于它的伤害，借以保存其种属，就从保存其种属中希望它能给予人类以若干的恩惠，能有所繁殖而为人类的生活资料。崇拜后者的时候，则稍有不同，人类稍稍从生活中知道自己的力量，知道自己的力量是可以改变自然的，于是人们就特别重视自身用力量所创造出来的种种经验。这祖先的崇拜，就是人类自身对于历久以来的劳动经验的崇拜。

自殷种族国家建立以后，社会上阶级壁垒形成，有所谓统治者和被统治者了。被统治层中分生产奴隶和家内奴隶两种。生产奴隶叫做“众”，卜辞作为“𠂤”^[26]象三人在酷日底下搞生产劳动。就是生产奴隶。所谓“众一百”^[27]就是指一百生产奴隶，所谓“丧众”^[28]就是指奴隶因不堪压榨而逃亡。管理“众”的叫做“小藉臣”^[29]。家内奴隶分“臣”、“仆”、“奚”、“奴”、“妾”等^[30]，而统治层中除侯、邦伯、师长等以外，最大的一位自然是殷国王，他是这个国家中的至高无上者。从下界来说，他就是“下帝”。可是，有了“下帝”，便不能不有“上帝”，于是就有“上帝”这一至

上神的出现。

“上帝”有如父亲；“下帝”有如儿子，所谓“天子”。这做儿子的，一切都得服从父亲的命令，都得依照父亲的命令来行事。所以“下帝”就得服从“上帝”的命令，就得依照“上帝”的命令来行事。

有了“上帝”，于是做“下帝”的就无责任，“下帝”的所行所为，都可说是“上帝”的意志，而不是他自己的意志(?)。于是所有的被奴役的人都得服从。不服从的话，也并不是说违背了“下帝”，而是违背了“上帝”；违背了“下帝”倒无所谓(?)，可是，违背了“上帝”，那可不是要的了。

而担任这“下帝”与“上帝”之间的媒介任务的，就是前面所说的卜、史、巫、祝。他们在氏族制时代，原是所谓咒术师，待殷种族国家建立以后，就成了这最有势力的文化官。比如：卜辞中所说的即、旅和黄等〔31〕，以及《尚书》中所说的巫咸与巫贤〔32〕，他们不都是所谓文化官吗？

在卜辞中，对于上天的称呼，只称“帝”，或称“上帝”，尚未发现称“天”的。“天”字虽有，但“天”字是作“大”字用〔33〕，不是指上天。只有《尚书》的《盘庚篇》中，对于上天，既称“上帝”，又称“天”〔34〕。至卜辞中之多称“帝”，少称“上帝”，以及不直呼为“天”，其原因并不是“帝”不代表上天。如果“帝”不代表上天，卜辞里就不会同时也有“上帝”的称呼，《盘庚篇》里也不会有“上帝”或“天”的称呼，更何况卜辞中本有“天”字，如前所说，只是对这具有“上帝”意义的“天”字不曾发现而已。适如郭沫若氏所说，只称“帝”可以表示出双重的意义：既有至上神的意义，又兼有宗祖神的意义〔35〕。

为什么那时称“帝”会带有这双重的意义呢？这个就是东方古代制国家的形成上的一大矛盾。

一方面，有了这统治工具的国家，自是要由血缘而地域化。以地域为单位，因而有了所谓“下帝”，有了“下帝”，也就不能不有所谓“上帝”。但在另一方面，殷的这一统治工具的国家虽然形成，可是，如前所说，统治这个国家的仍是殷的整个血族。因之，殷血族为了要使得它的统治权能臻于永久，在意识形态上，自是要来慎终追远，要来求助于它的先祖，祈求先祖的保佑。所以殷人只称“帝”；因为称“帝”，既可以指“上帝”，又可以指他的先祖——夔帝。

同时，“帝”字在卜辞中是作，周代金文的“帝”字也和这差不多，都象花蒂的形状。由花蒂而果实，果实中又孕育出无数的花蒂来，这样绵延不绝。“帝”字象花蒂形，也就表征着：在“上帝”和夔帝的意志之下，殷人的统治权力的绵延不绝〔36〕。

〔1〕“庚寅卜贞：王宾盘庚，咎，亡尤。”（罗振玉《殷虚书契前编》——以下简称《前》——一，一六，三）《尚书》中有《盘庚》三篇。〔2〕夏曾佑说：“自汉以前，无起匹夫而为天子者，凡一姓受命，其先必为诸侯，……且自黄帝至秦，皇室实皆一系也。……商出于契，契为帝喾子，契亦黄帝之玄孙也；周出于弃，弃亦帝喾子，弃亦黄帝之玄孙也；……自黄帝至秦，亘数千年，王天下者，皆出于一家，……惟此一族之人，可以受天命，作天子，别族皆为天所不眷，……故读秦以前之书，……而无有忧民之革命者，天子所忧者在诸侯，诸侯所忧者在大夫而已。……而匹夫受命之事，乃猝见于秦之季世也；自此以后，为天子者不必古之贵族，百姓与民之界，至此尽泯。……”（见所著《中国古代史》）夏氏谈到殷周同为一血缘，实出一系，固不必是，但他的这一段话，道出了一点，即自有阶级社会——殷商以来，乃至周，都是血族统治。〔3〕根据卜辞：沚𣶒向殷王报告“土方正（征）于我东畺（鄙），伐二邑，舌方亦侵（侵）我西畺（鄙）田”（罗振玉《殷虚书契菁华》——以下简称《菁》——二）；又盂双角向殷王报告“舌方出，侵（侵）我至鬲田七十人五”（《菁》一）；又取妻笄向殷王报告“土方侵（侵）我田十人”（《菁》二）。据此可知土田均属统治者殷族所有，而沚𣶒、

逯双角和政妻笄诸人之报告“侵我田”，只不过是分掌一部分政权的分族负责人向王族的报告，表示我王族的土田被他人侵略，向王族请示办法。至奴隶之属殷族人所有，从卜辞“王大令众人（指耕奴）曰蓺田”（《前》七，三〇，二）一语，可以看出。

〔4〕《库方二氏藏甲骨卜辞》三一〇。〔5〕《殷虚文字乙编》八六五。〔6〕罗振玉《殷虚书契续编》——以下简称《续》——四，二九，二。〔7〕容庚《殷契卜辞》——以下简称《契》——二四五。〔8〕“京都”与“王族”，罗振玉说：“卜辞中有‘王其乎度于京师’（卷四，第三一页）及‘告于大邑商’（卷三，第二七页）语，均谓王都。”（《殷虚书契考释》第一〇二页）“口口卜受贞，令王族。（刘鹗《铁云藏龟》——以下简称《铁》——九三，一）“口氏王族从口咎叶王事。”（《前》七，三八，二）

〔9〕“辛巳卜大贞：出自上甲，元示三牛，二示一牛。十三月。”（《前》三，二二，六）按“示”，即是“宗”，“元示”即“大宗”，“二示”即“小宗”。又：“口午贞：辛亥酒彤，自上甲，在大宗宰。”（容庚藏拓本）〔10〕“己卯卜，咎，又子族口用。”（《铁》一四，二）“贞：令多子族犬侯寇周，叶王口。”（《前》五，七，七及六，五一，七）

〔11〕“丁亥卜，在小宗，又彳岁，自上甲。”（《前》八，一五，一）〔12〕“分鲁公以……殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类醜，以法则周公。”（《左》定四年传）〔13〕王国维在《殷周制度论》中云：“商人祭法，见于卜辞所纪者，至为繁复，自帝喾以下，至于先公先王先妣，皆有专祭。”（《观堂集林》卷一〇）〔14〕按此亦为王国维氏所发见，详所著《殷礼徵文》。

〔15〕《盘庚上篇》有“至于婚友”语，这“婚友”当指和殷人有婚姻关系的异姓贵族。既称“婚友”，可知殷人对于有姻娅关系的异族，自引以为盟友。〔16〕“口未王卜贞：旬口戾，在十月又二，口征人方，在旧。”（《前》二，五，一）人方即夷方，即东夷。

〔17〕“商人服象，为虐于东夷。”（《吕氏春秋·古乐篇》）〔18〕当时也有非殷族中人而为“邦伯”的，如“鬲侯”（《前》二，二，六）和“金子肃”（《契》一六）。据考证：前者即春秋之纪国，姜姓；后者即春秋之徐子国，嬴姓。他们之掌握一部分政权，管理一部分奴隶，若不和殷有婚姻关系，则他们本来就是独立的种族国家，只是在某一个时候，其力量敌不过殷这一大的种族国家，只好共以殷这一大的种族国家为盟主而已。关于“百姓”，观射父释云：“王公之子弟之质能言能听彻其官者，而物赐之姓以监其官，是为百姓。”（《国语·楚语》）〔19〕《尚书·洪范篇》说：“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”的全体都赞同的话，那自然很好，那便是“大同”；不然，就是“卿士逆”和“庶人逆”，但只要“龟从，筮从”，事情就可以照办；倘其他都从了，而“龟筮共违于人”，那件事便不能照办。按《洪范篇》虽为后人伪作，但从卜辞的出现，殷人的遇事用卜，可知这所称述的当为殷代的事实。

〔20〕“帝令雨足年，帝令雨弗其足年？”（《前》一，五〇，一）〔21〕“伐舌方，帝受（授）我又（佑）？”（林泰辅《龟甲兽骨文字》——以下简称《林》——一，一一，一三）〔22〕“王封邑，帝若（诺）。”（罗振玉《殷虚书契后编》——以下简称

《后》——下，一六，一七）按“封邑”，作“筑城”解。〔23〕“我其已（作“罢免”解）

宥，乍（则）帝降若；我勿已宥，乍帝降不若。”（《前》七，三八，一）〔24〕《诗·商

颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商”，《商颂·长发》：“有娥方将，帝立子生商。”郑笺云：“天使乳下而生商者，谓乳遗卵，娥氏之女简狄吞之而生契。”又：“贞：于妣乙求年。”（《铁》一九六，三）妣乙不见合祭于先祖，当是殷代上世的先妣，即商祖契之母简狄；乙为后世玄鸟所自出。〔25〕卜辞中有“高祖夔”，据郭沫若氏考证：即帝俊、帝舜、帝喾，亦即殷人先祖（见《先秦天道观之进展》）。〔26〕《殷虚文字甲编》

三九三片。〔27〕郭沫若《殷契粹编》——以下简称《粹》——一一五〇。

〔28〕商承祚《殷契佚存》五一九。〔29〕“众”与“小藉臣”：“乙巳卜彖贞：王大

令众人曰彖田，其受年。十一月。”（《前》七，三〇，二，又《续》二，二八，五）“贞维小臣令众黍。一月。”（《前》四，三〇，二）“贞^𠄎其丧众。”（明义士藏）“贞竝亡^𠄎，不丧众。”（《后》下，三五，二）“命我众人，庀乃钱镛，奄观铎戈。”（《周颂·臣工》）“己亥卜，

贞令^𠄎小藉臣。”（《前》六，一七，六）〔30〕^𠄎（《菁》三）^𠄎（《后》下，二〇，一〇）^𠄎（《前》二，四二，三）^𠄎（《前》一，二四，五）^𠄎（《前》四，二五，七）〔31〕“乙卯卜

即贞：王宾后祖乙，父丁，岁，亡尤。”（王国维《戡寿堂所藏殷虚文字》——以下简称《戡》——三）即乃祖甲时的文化官。“戊戌卜旅贞：祖戊岁，^𠄎羊。”（《前》一，二三，二）旅乃祖甲和廪辛时的文化官。“癸卯卜黄贞：王旬亡咎，在正月，王来征夷方。”（明义士藏）黄乃帝乙帝辛时的文化官。〔32〕《周书·君奭》：“在大戊，时则有若伊陟、臣扈，格于上帝，巫咸又王家。”王引之据《白虎通·姓名篇》谓：“《今文尚书》巫咸当作巫戊。”今卜辞中无巫咸，有咸戊，如：“贞：出于咸戊。”（《前》一，四三，五）

又：“咸戊。”（一，四三，六）据此可知巫咸即巫戊。《君奭》又云：“在祖乙，时则有若巫贤。”〔33〕卜辞中有“天邑商”（《前》二，三，七），即他辞之“大邑商”，犹周人自称“大邑周”（《孟子》引遗书）；卜辞中这“天”字作“大”字解。〔34〕“予迓续乃命于天。”（《盘庚中》）“肆上帝将复我高祖之德。”（《盘庚下》）〔35〕见所著《先秦天道观之进展》。〔36〕郭沫若氏云：“王国维曰：‘帝者蒂也。……’……帝之兴，必在渔猎牧畜已进展于农业种植以后。盖其所崇祀之生殖，已由人身或动物性之物而转化为植物。古人固不知有所谓雄雌蕊，然观花落蒂存，蒂熟而为果，果多硕大无朋，人畜多赖之以生，果复含子，子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙，所谓‘鞞鞞鄂不’，所谓‘绵绵瓜瓞’，天下之神奇，更无有过于此者矣，此必至神者之所寄。故宇宙之真宰，即以帝为尊号也。人王乃天帝之替代，而帝号遂通摄天人矣。”（《甲骨文字研究》）

维护统治权的“德”、“礼”思想的产生

在《盘庚篇》里，有这么两句话，一句是：“人惟求旧，器非求