

杨国荣 主编



思想与文化

第七辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

 华东师范大学出版社

思想与文化

第七辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

顾问	王元化	杜维明
主编	杨国荣	
副主编	陈卫平	王家范
学术委员会	(以姓氏拼音为序)	
	陈平原	姜义华 楼宇烈
	童世骏	汪晖 熊月之

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文化. 第七辑/杨国荣主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2007. 12

ISBN 978-7-5617-5699-7

I. 思… II. 杨… III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 171485 号

思想与文化(第七辑)

主 编 杨国荣
文字编辑 陈锦文 潘海林
责任校对 王丽平
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电 话 021-62450163 转各部 行政传真 021-62572105
网 址 www.ecnupress.com.cn www.hdsdbook.com.cn
市 场 部 传真 021-62860410 021-62602316
邮购零售 电话 021-62869887 021-54340188

印 刷 者 苏州永新印刷包装有限责任公司
开 本 890 × 1240 32 开
印 张 7.75
字 数 219 千字
版 次 2007 年 12 月第一版
印 次 2007 年 12 月第一次
印 数 3100
书 号 ISBN 978-7-5617-5699-7/C·164
定 价 15.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

历史中的哲学

- 中国的历史哲学 倪德卫 (D. S. Nivison) 著
崔雅琴译 1

史与思

- “庚申之变”与中国人历史经验的碎裂 杨国强 36
士绅言论与晚清中国
——围绕《海国图志》、《讨粤匪檄》的分析 易惠莉 51

元哲学问题

- 何为哲学 阿德勒 (J. Adler) 著 陈嘉映译 71

中外之间

- “价值导入”与“非亚洲日本”的反思
——日本战后改革叙论 盛邦和 87

传统与现代

- 中国传统观看方式及其现代遭遇 贡华南 100

全球化问题

- 全球性与普遍性 [美] 约瑟夫·马戈利斯
(Joseph Margolis) 著 刘建芳译 121

经典研究

中庸之道为什么必须以诚为基础 陈 赞 135

新儒家反思

牟宗三的“自由”与“自由主义”观 彭国翔 176

直线进化论抑或文化转轨论? 顾红亮 198

学术讲演录

人文科学的方法论问题 潘德荣 207

读书札记

思辨之美的奥秘——《读黑格尔》的启示 陆晓光 223

中国的历史哲学^①

倪德卫(D. S. Nivison) 著 崔雅琴译

一、何为“历史哲学”?

“历史”一词既可以指过去发生的事件,也可以指人们对过去所发生事件的书写和思考。由此相应,“历史哲学”往往区分为两种:一种是对过去事件(也有可能扩展到将来假定会发生的事件)的意义或样式进行的哲学思考,一种是对我们如何以及应该如何思考(及书写)过去所展开的哲学分析和哲学批判。

近来在欧美哲学中,后一种“历史哲学”(有时所谓“批判的历史哲学”),得益于以下问题的推动:自然科学和社会科学的统一问题,尤其是关于是否存在着适用于历史学家的独特推理、解释模式,其背后则是归纳问题。这些问题不可能在 20 世纪前的中国哲学中找到(它们同样也不可能在 19 世纪,或者说 18 世纪以前的西方哲学中找到)。但是,很显然,中国哲学从一开始便探讨了历史样式、我们在历史中的位置诸问题。最后我们也可以看到,中国人还试图追问上文中所谓“评判”的问题。

二、中国人的历史兴趣

首先要指出一个很重要的现象：中国人一直对自己的历史表现出不同寻常的兴趣，千百年以来，他们留下了大量的历史记述。在传统的中国典籍中，史书卷帙浩繁，最早的历史文献可上溯至公元前11世纪。（印度则全然不同。我们所知道的印度早期历史，大多是从希腊人或中国佛教朝圣者的记载中了解到的。）据推测，中国人对历史的浓厚兴趣根源于中国原始宗教中的祖先崇拜。祖先的亡魂在活着的后裔的供奉中得以保存，后裔反过来也要依靠祖先的护佑。这就需要一定的祭拜仪式。通过这些仪式，子孙后代向他们的祖先定期汇报，同时以占卜的形式寻求祖先的保佑和支持。例如，某些甲骨卜辞^②似乎表明，商王武丁（公元前13世纪末）认为自己因没有向祖庙汇报一项军令而遭受了磨难。另一种受宗教驱动的刻辞，则以周朝刻在供奉祖先的青铜器上的铭文为代表。有些铭文叙述了那些引发青铜器皿浇铸的事件，它们既为了荫蔽子孙，同时也是为了供奉祖先。^③诸如此类的事件被及时地保存在一些重要世系——后来则是由世系权力所扩展而成的王国——的编年史中。在这些编年史中，对祖先的汇报和留给子孙的记录一样多。活着的人必须证明自己的所作所为是正当的，因此他们必须把自己的所作所为记录下来。

三、王朝更替

因此，最根本的问题是：正在发生着什么？我们身处何方？对于这些问题的回答方式将取决于发问的时间。回顾真正的历史，最早我们可以追溯到后来中国人所谓的“三代”。这段时期长达十二个世纪，当时中国北方分布着很多小“国”（某一世系的政权所在地及其扩张的领土），其中的三个分别统治了四五个世纪，它们是夏、商

(或殷)、周。现在(1995—1999),中国开展了一项大规模的研究项目,大批学者参与其中,并得到了中央政府的支持。该研究项目试图厘清夏、商、周时期确切或大致的断代,以及发生在三代的主要事件的年代——迄今为止,确认的最早年代为公元前841年,当时周朝第十代王厉王被流放,之后共和执政十四年。有意思的是,世界上半数以上的学者认为“夏朝”只是一个神话。

在这一阶段,中国历史的问题是:一个王朝的正当性在哪里?是什么赋予王朝“统治”(或支配)世界的权力(对于当时和后来很长一段时期内的中国人来说,中国就是世界——“天下”),以及这种权力何时结束,为何结束?最早提供答案的是天文学方面的依据,这暗示了占星术在发挥着作用。据说,公元前1953年2月的行星交汇与夏朝的开端有关。^④发生在公元前1576年十一二月间的另一次类似的交汇,则被视作商朝兴起的预兆。而公元前1059年5月的行星交汇则预示着周朝的兴起。^⑤这里暗含着这样一种思想,即每个朝代的建立都得到了中国人所说的“天”的同意。上天的眷顾,即统治的“天命”必然是有原因的。因此,人们认为,王朝的缔造者在上天看来是统治天下和爱护子民的最佳人选。他比任何人都更具有“德”的品质,这既使他威震天下,同时又养成温和的性情,能够善于倾听良言,虔诚供奉祖先。王朝缔造者的“德”就是整个王朝的德,代代相传,直到一定时候消失为止。在王朝的中晚期,一般会出现一次由贤臣领导的复兴;^⑥但紧接着王朝就会变得更加衰败。最后一位统治者要么不可救药地懦弱无能,要么是个在残暴统治和荒淫生活中耗尽王朝残余之德的暴君。然后,上天会发现具有“德”之品质的新典范,并赐予其缔造新王朝的“天命”。

由此可见,这是一种循环论的历史观——朝代更替周而复始;同时,它隐含了“天启论”的思想——历史的参与者处于一个走向乱世的衰败过程中;同时,它 also 包括了千禧年的观点——相信新王朝的缔造者能够带来天之所命的世界复兴。^⑦最初,这种历史观明确否认王朝衰败与更替的过程是不可避免的,但后来逐渐承认了

这一点。这一思想对试图确保秩序的现存王朝构成了无声的威胁:不能明说的一点是,任何王朝终究要灭亡。但是,有思想、有学识的国君会认定自己正经历着王朝可能出现的中兴时期,他希望通过采纳良言,凭借权力和作为自我完善的典范来复苏和改革天下。

这些思想形成于何时?最早的是周代初期的文献;因此,我们无法直接了解商朝人如何看待夏朝人以及他们自己。在周代,这些思想还处在形成阶段。据说,在公元前11世纪晚期,辅佐年轻的周成王的周公善意地告诫获胜的周人以及他们年轻的周王:“我们必须以夏为鉴,也应该以殷(或商)为鉴。我们不要以为夏朝只有确定的天命周期;我们不要以为它的统治无法延续。正是因为夏人没有虔诚地守护他们的德,所以他们过早地失去了天命。”^⑧因此,朝代更替虽然由天命决定,但就统治年代而言,更替本身并不是注定的,而是随着人的过失发生的(然而,人的过失最后总是会出现)。天如何授命?当然,它不会发布口头命令。公元前4世纪的哲学家孟子[生卒年代约为前390—前305,孔子(前551—前479)思想和声誉的拥护者]认为,天的意志由百姓的行事来体现(《孟子·万章上》):如果百姓接受一位新的统治者,那么这就说明他成为统治者是出于天意(因此,似乎是成功造就成功)。

四、历史的理想化:“帝”的神话

这种思考方式开始于公元前5世纪早期的孔子,为古典时代的哲学家所坚持。《论语》的开头部分或许记载了孔子如下的真实言论:孔子抱怨说没有足够的文献能引以为证来谈论夏商两个朝代的制度(《论语·八佾》),尽管可以从后面的朝代对早期的朝代作一些推断(《论语·为政》);但是,周朝借鉴了夏、商两代的经验,从而拥有了卓越的文化,而孔子更为推崇的正是周朝(《论语·八佾》)。这里包括三方面的内容:“三代”现在是历史的标准图景,它假定朝代

更替在某种意义上是进步的;我们必须从过去寻找那些优秀的典范,但必须是从新近过去寻找,因为它更好——或许也是因为我们能够更好地了解它。

孔子所论及的周朝是强盛时期的周朝,即是我们所说的“西周”,它在周平王东迁之前。周平王于公元前 770 年被迫将都城东迁至洛邑(今洛阳),那时周王室实际上开始分崩离析,政治陷入混乱的无政府状态。孔子在《论语》的后面部分对此深表痛惜(《论语·季氏》):“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫。天下有道,则庶人不议。”可以看出,下面这样一种观念已经根深蒂固:美好的时代在逝去;美好的时代就是“寡人”(王的谦称)处于政治中心紧握天下大权的时候。

在孔子以后的两代中,我们可以看到这些观念经历了宇宙论的转变。这使“三代”的历史图景在形式上发生了根本变化。政权混乱日益加深,说客能有机会得以进谏的割据诸侯日趋增多。这种情形导致像孔子这样的人越来越多,他们广纳门徒,宣扬自己为改良社会所开出的处方。这些新“道”诉诸过去寻求正当性,同时美化历史以迎合当下的需要。一方面,“三代”的概念似乎已经明晰化。西周和殷商最后的统治者成了暴君的原型,这两代的缔造者则被神化成仁者的典范。因此,周朝对商朝的征服虽然实际上是一次流血事件,但人们却声称它完全凭借武王之“德”的绝对力量。夏朝最后一位王,事实上是个名叫发的平庸之人,却被人们贬称为“桀”。这个新造的名字表示可怕的“末代暴君”^⑨。

新兴的“哲学家”不断地追问“三代”开始以前的历史。他们的答案(可能是从公元前 5 世纪后期开始,在公元前 4 世纪得到发展)是抬出两位“三代”之前也许是虚构的绝对完美的领袖尧和舜(孔子在《论语》中对他们大加赞扬,但那些词句的内容几乎毫无疑问是虚构的)。相传尧在位 100 年,他在 70 岁的时候选出了世

上最具美德的人舜来继承王位,并把两个女儿许配给他。同样,舜后来也选择了禹。禹建立了夏朝(因此,在很长的一段时间里,尧舜统治时期被看成是夏朝历史的开端)。禹快死的时候也选了一位继承者,但是当禹死后,大臣们却拥戴禹的儿子启登上了王位。从道德上来说,这似乎是一次退步(尽管孟子简单地认为天意如此):帝王之位最好传给那些因其优秀而被选中的人,而不是根据出身来世袭。因此,尧舜神话对在位的王侯来说是一种含蓄的责备,它差不多是在建议这些统治者把统治权交给最有道德的人。不过,这个神话也有它的另一面含义:简单地说,它意味着统治者的领土是他自己的私有财产,可以随心所欲地支配,甚至任意让渡。孟子非常清楚其中的危险,并且反对这样的做法:在他看来,只有天能够转交统治权(《孟子·万章上》);社稷江山,民为贵,君为轻(《孟子·尽心下》)。

五、反律法主义和原始主义

中国人丰富的历史想象力才刚刚开始,人们发现了更远古但是更好的古老帝王。从尧舜时期继续往前追溯,黄帝大约于公元前5世纪末期出现在中国的历史和政治意识里。^⑩比黄帝更早的帝王名录则颇多分歧。其中有位神农氏,他的信徒在公元前4世纪中后叶与孟子有过一番辩论。神农的信徒认为,神农曾领导过一个和平安宁的无政府世界,在这个世界里,统治者(如果可以这么称呼的话)从来不会以任何方式剥削他的子民:没有赋税,权贵们不拿俸禄;统治者自己种庄稼,跟其他所有人一样是农夫,一样下地干活。孟子试图用温和的方式使这些人明白劳动分工的观念(《孟子·滕文公上》)。他的结论很明确:有劳心者,有劳力者。劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人。这是天下之通义。

孟子在一定程度上是一位反律法主义者。他坚信和平主义,对供养他的权贵宣扬统治者不需要战争的主张。孟子认为,若想扩大

6/思想与文化(第七辑)

自己的领土,统治者所要做做的就是施行“仁政”,这样天底下的人都愿意臣服于他,而那些崇尚武力的统治者也没有人敢反对他。基于他的这一立场,孟子认为周武王没有依靠血腥的战争就赢得了胜利。《尚书》“武成”篇(现已亡佚)用血淋淋的描述记载了那场战争。对此,孟子给出了他著名的评论(《孟子·尽心下》):“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?”^⑩我们是否应该(像某些人那样)将其理解为一个有关批判之勇气的例子——甚至有勇气质疑权威的《尚书》?(这里有“批判的”历史哲学?)或许,把它理解为一个创造神话的例证更好一些。孟子试图颂扬武王,便运用“仁爱”原则(以他自己的观点)设想了一个最仁慈的武王形象。或者说这是他一厢情愿?这又有什么不同?孟子几乎以同样的方式美化了传说中的舜。

对完美的(也许不曾真实存在过的)过去的哲学诉求,可以比神农氏的信徒走得更远。在人类刚脱离最初的纯真状态之际,人们就开始质疑最基本的道德规范和社会规范。这样的质疑甚至已经发展到了辩证法的高度。《老子》(一部归在公元前6世纪神秘的哲人老子名下的格言和韵文总集,于公元前4、3世纪逐渐编纂而成)曰:“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”——在“道”的状态之下,人们的所有行为都是自然而然的,不会有所预谋。这种原始主义的遁世是对当时日益残酷的政治和社会状况的挑战。西周之后的无政府状态逐渐发展成由大大小小更为有力的“战国”相互逐鹿的格局,一直到秦建立第一个帝国。面对日益残酷的政治和社会,除原始主义和无政府主义的应对之外,还有一些是比较保守的护教论主张。护教论同时又是激进的,因为它们试图全面理解人类的现状。墨翟(约公元前400年)的追随者主张,如果所有的国家、城邦、家庭和个人都采取关心彼此之幸福的态度——除非所有人都保证这样做,否则这几乎是一个不现实的理想——那么战争就会停止。

六、政府和社会的起源

与此相应,这一学派还对法律统治下的政治秩序提出了历史分析,并为其正当性作了辩护。最初,每个人都有自己对权利的理解,也就是说,把满足自身利益的东西称为权利,于是出现了“所有人反对所有人的战争”。为了扭转这一局面,国君建立政府,任命最高官员,这些最高官员再任命那些职位比他们低的官员,如此等等,一直下至里正。处在这一结构最底层的官员命令他的子民接受级别比他高一级的官员的命令;这些官员同样命令下一级官员遵循、接受他们上一级官员的命令和是非判断,如此等等,一直上至国君。国君命令天下万民遵从天意——当然,这即是说,所有人都要采取一种关心彼此之幸福的态度。一切都非常合乎逻辑。不过,人们可能会问:所有这一切的前提,即君王的选择和认可又是如何开始的呢?西方对社会与道德秩序的契约论论证同样存在这样的问题。

墨子开创了墨家学派,有一批人紧密团结在他的周围。墨子的信徒非常鄙视孔子及其追随者,后者自然也对墨家大加谴责,其中包括孟子和荀子。荀子是公元前3世纪最卓越的儒者。他晚于孟子,生活在秦朝第一个“皇帝”(通过征服)开始统治之前的几十年时间里。荀子也反对孟子的追随者,对孟子引发的道德和哲学混乱(在荀子看来如此)表示悲痛。孟子认为“圣人”——道德秩序的奠基者——只是“先得”我心之所同然罢了(《孟子·告子上》)。

在与墨家信徒夷之(《孟子·滕文公上》)的论辩中,孟子也表达了同样的意思。他批评说,夷之的“二本”说混淆了道德(以及夷之本人),他的社会行为理论无视生命的活生生的感知,强求一致,因而践踏了心的自然冲动。孟子说,社会起初恰恰只是由于人心才使得诸如葬礼这样的社会习俗得以形成。孟子把这一批评同样对准另外一位不知名的人告子。在孟子看来,告子将“心”屈从于“言”(《孟子·公孙丑上》),从而导致道德的“外在化”,进而引起人们的

厌恶(《孟子·告子上》)。

荀子则持另一番看法。他认为,古代的圣王创造了道德,或者更确切地说,圣王运用他们的超凡智慧发现了政治秩序和道德秩序。而且,只有靠这样的秩序才可能使得合意的人类生活成为可能。荀子在《礼论篇》(礼喻指我们据以生活的一切规则、标准和法律)的开头就把问题陈述清楚了:

礼起于何也?曰:人生而有欲。欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”^⑫

权威的儒家学者荀子同他所经常批评的墨子有相同之处:他们都认为,社会秩序起源于一种无法忍受的自然状态;他们面临一个共同的困难,即一切的开端并没有真正得到解释,因为我们最后并不清楚君王是如何产生的。荀子回避了这个问题。他宣称,从历史中学习我们需要知道的东西,不应该(像反律法主义者那样)追溯到最初的开始,而是应该研究可以确知的东西,即“后王”(如西周)之道,因为“道”法不会随着时间的推移而发生改变。

对于荀子来说,“道德”尽管是创造出来的,但至少依然是道德。与此相对,荀子同时代的一些人对道德持一种残忍的自然主义观点。思想家韩非子(非常出名,据说曾是荀子的弟子)直言不讳地说,国家必须用以控制人民的手段不应该受限于“道德”或历史的顾忌。成书于公元前3世纪的《商君书》,以公元前4世纪秦相商鞅的名字命名,此书反映了标准的律法的辩证发展过程:

天地设,而民生之。当此之时也,民知其母而不知其父。其道亲亲而爱私。亲亲则别,爱私则险。民众而以别

险为务，则民乱。当此时也，民务胜而力征。务胜则争，力征则讼……故贤者立中正，设无私，而民说仁。当此时也，亲亲废，上贤立矣。

……贤者以相出为道。民众而无制，久而相出为道，则有乱。故圣人承之，作为土地货财男女之分。分定而无制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官设而莫之一，不可，故立君。既立君，则上贤废而贵贵立矣。

然则上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。……世事变而行道异也。^⑬

从道德历史的人类学角度来看，这样的论述一团糟。但关键在于，它表明那时有些思想家持一种十分冷漠的道德观，把道德简单地看成一种历史现象，认为不同的时代有其特定的标准。

商鞅（在《商君书》中）和韩非子都有非常鲜明的“社会科学”的历史观。历史的推动力在于人口增长所必然导致的不断增大的压力。韩非子认为，一个纯然仁义、近乎无政府的状态在远古时代是可能的，但已经一去不复返：

是以古之易财，非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也。^⑭

和荀子一样，商鞅和韩非子都反对那些以远古为当下之范型的人；不过他们的理由却有所不同：时代变化了，人们必须关注当下的情形。变化是一个逐步摆脱原始素朴状态的过程，但（与道家观点不同）他们并不认为这是一种退化。不同的时代仅仅是不同，无所谓更好或者更坏。当下所需要的是一种严肃的态度。

七、对当下的合法性证明

战国时期（约前 403—前 221），那些相对新兴的中央集权国家

实行了必需的日益严厉的统治措施。墨子、荀子、商鞅以及韩非子，所有这些人可以说是在证明这些统治措施的合法性。他们都当然地认为，那些只关注过去的人们必然会从过去为当下的决策寻找担保，而这些人也是道德主义者，力图从历史中寻找智慧。相形之下，墨子等人完全是非道德的现实主义者。他们警告说，不要让过去的方法束缚了适用于当下的方便措施。更进一步，我们可以看到这样一些观念：期盼一个新帝国；现在或不久的将来世界秩序会比过去更好；从长远来看，历史是进步的。这种思想倾向表现为多种形式。

公元前4世纪后半叶，主要国家的统治者自称为“王”。“王”这个称呼本来暗示着天下只能有一个合法的帝王。因此，这些新“王”从事着两件事情：其一，相互宣战（由此达成协议，彼此承认）。其二，大肆宣扬这样的思想：名存实亡的周朝已经结束，一个新的王朝即将出现；新的王朝的到来意味着开辟了一个天下任何弊端都将得到纠正的时代。哲人们迫不及待地指导战国诸王如何迎接这样一个新时代。

其中很出名的有孟子。他作客齐国多年，齐王没有采纳他的主张。大约于公元前314年后他离开齐国，并发表了悲伤的言论。他说：

五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣！以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？^⑤

也就是说，一个王朝被认为会持续五百年，夏商的统治时间大约如此。人们普遍认为，历史可以用数字，甚至是准确的数字来计算。

七百这个数字还没有得到确证。《左传》（成书于公元前4世纪晚期）记载公元前606年，楚王战胜，周定王派使者犒师。楚王问使者王鼎（夏人铸造，相继为商、周所获）之轻重。王鼎代表王室之“德”。使者回答说，周德虽衰，天命未改，鼎之轻量，无可奉告。第

二代周王周成王曾预言周朝可统治三十代,延续七百年。(第三十代周惠王,在位时间为公元前368—前321年;周朝于公元前1040年建立,这个日期仍有争议)(《左传·宣公三年》)。据《竹书纪年》记载,王鼎于公元前1027年置于洛阳,公元前327年失落于隋河。《纪年》是魏国的编年史,颂扬魏国历代君王。它说,第一代魏王的统治始于公元前335年(实际上是公元前334年)。《纪年》将周王任命第一代晋侯(魏承晋)的时间追溯到公元前1035年。

敏锐地观察这一时期中国历史的人就会注意到,有很多地方做了诸如此类的宣传性的篡改。公元前5世纪的某个时期,历法专家已经注意到,大约每隔十九年,阴历某月的第一天便会和冬至日重叠。(大约在同一时期,巴比伦的天文学家也发现了这一点;后来,希腊马其顿的天文学家也发现了这一点)。这就为置闰提供了更可靠的基础,同时也使得至日的预测和回推成为可能(可惜有一点小误差);后来孟子(《孟子·离娄下》)大概注意到了这一点,非常兴奋。因此,我们可以发现,在公元前4世纪,十九年(及其倍数)被视为具有历史玄机的数字。

八、五行与阴阳

接下来的一个世纪,以及随后的秦汉时期,出现了另一种主要思潮。这是一个充满轻信和幻想的时代。在此之前,荀子曾经主张,社会和政府的基本原则在每一个时代都是一致的,尽管它们在后起的时代中显得更为明晰。但他同时也认为,由圣人所制定的“礼法”是文明生活不可或缺的一部分,因此它们实际上是自然规律在人类社会中的延续。这正是荀子所理解的“天”。如果同朝代延续的观点结合起来,这一思想显然暗示着(尽管荀子否认这一点)不同的朝代有其不同的统治原则。这又引发了另一个观点:一系列的特征将在相接续的不同朝代中表现出来并循环不已。在这一时期盛行“五行”或“五德”的学说。这些学说受到了荀子的强烈反对。孟子显然