

北京大學中國傳統文化研究中心

第三卷

國學研究

北京大學中國傳統文化研究中心

國學研究

第三卷

主 編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有 吳同瑞 武樹臣 祝總斌

孫 靜 袁行霈 ~~陳 來~~ 鄒 衡

程鬱綬 趙匡華 趙為民 閻步克

蔣紹愚 樓宇烈 羅文明

秘 書

孟 二 冬

北京大學出版社

一九九五年·北京

封面刊名 集蔡元培先生手迹

責任編輯 喬 默

封面設計 林勝利

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究(第三卷)/袁行霈主編,一北京:北京大學出版社,1995.12

ISBN 7-301-02930-0

I. 國… II. 袁… III. 國學-研究-中國-文集 IV. Z126.27

國學研究 第三卷

袁行霈 主編

北京大學出版社出版發行

(北京大學校內)

北京軍峰公司激光照排

北京大學印刷廠印刷

新華書店經售

*

850×1168 毫米 16 開本 42 印張 插頁 7 650 千字

1995 年 12 月第一版 1995 年 12 月第一次印刷

印數: 0,001—3,000 冊

ISBN 7-301-02930-0/G · 328

定價: 68.00 圓

目 錄

論中國傳統文化的人文精神	樓宇烈 (1)
蒙學與世俗儒家倫理	陳 來 (27)
《中庸》與荀學、《詩》學之關係	王 博 (61)
石頭宗心性論思想述評	方立天 (79)
蘇軾的《東坡易傳》	余敦康 (103)
郝敬氣學思想研究	[日本] 荒木見悟 李鳳全譯 (155)
論《文選》中樂府詩的幾個問題	曹道衡 (175)
讀稗散札	程毅中 (191)
從“白體”到“西崑體”	
——兼考楊億倡導西崑體詩風的動機	張 鳴 (205)
試論“逸品”說及其對王漁洋“神韻”說的影響	丁 放 (235)
《墨經》“仞”“謂”“廉”“令”四條校釋	裘錫圭 (259)
古文字雜識（五則）	李 零 (267)
謝靈運《十四音訓叙》輯考	王邦維 (275)
有關《史記》歌頌漢王朝的幾個問題	祝總斌 (301)
懸泉置、效穀縣、魚澤障的設與廢	張傳璽 (319)
祆教初傳中國年代考	榮新江 (335)

目錄

《貞觀政要》與貞觀君臣論治	吳宗國 (355)
唐代直官制初探	李錦綉 (383)
《辨姦論》真偽問題的重提與再判	鄧廣銘 (425)
北宋蘇州的士人家族交遊圈	
——以朱長文之交遊爲核心的考察	鄧小南 (451)
歐洲所藏部分中文古地圖的調查與研究	李孝聰 (489)
中國早期原始文化的相對獨立性及其成因	王幼平 (525)
內蒙古土默川、大青山的北魏鎮戍遺迹	蘇哲 (545)
阿里地區札達縣境的寺院遺迹	
——《古格王國建築遺址》和《古格故城》	
中部分寺院的有關資料讀後	宿白 (567)
漢傳佛教經濟思想發展的重要階段	
——試論禪宗的農禪思想	趙靖 (617)
北京大學中國傳統文化研究中心紀事	(645)
徵稿啓事	(660)
來稿書寫格式	(661)
後記	(664)
彩圖一 犍	(669)
彩圖二 歷代三寶記卷十三	(670)

Contents

Humanistic Spirit of Chinese Traditional Culture	<i>Lou Yulie</i> (24)
Primary Education and Vulgar Confucian Ethics	
in Ancient China	<i>Chen Lai</i> (60)
The Relation of the <i>Doctrine of the Mean</i> with Xunzi's Thought	
and the Interpretation of the <i>Book of Songs</i>	<i>Wang Bo</i> (77)
A Critical Account of the Theory of Mind-Nature	
in Shi-tou Sect	<i>Fang Litian</i> (101)
Sushi's <i>Dongpo Yi Zhuan</i> (東坡易傳)	<i>Yu Duenkang</i> (154)
An Approach to the Theory of "Qi" of Hao Jing	<i>Araki Kengo</i> (172)
On Yue-Fu Poetry in the Anthology Edited by Xiao Tong	
.....	<i>Cao Daoheng</i> (189)
Random Notes on Some Deserted Stories	<i>Cheng Yizhong</i> (202)
From "Bai School" to "Xikun School"	
—Also on the Motive of Yang Yi's Promoting of "Xikun Style"	
.....	<i>Zhang Ming</i> (233)
On the Theory of "Yipin" and Its Influence on That	
of "Shenyun" Held by Wang Yuyang	<i>Ding Fang</i> (257)
Remarks on the Paragraphs of 佾、詗、廉、令 in <i>Mojing</i> (墨經)	
.....	<i>Qiu Xigui</i> (266)
Deciphering Ancient Chinese Inscriptions; Five Notes	<i>Li Ling</i> (274)
Xie Lingyun and his <i>Sishi Yin Xunxu</i> ; The Earliest Approach	
to Indian Phonology in Mediaeval China	<i>Wang Bangwei</i> (299)
Some Comments on Shi Maqian's Eulogy on Han Dynasty	
.....	<i>Zhu Zongbin</i> (318)

Contents

- Founding and Abolishing of the Xuanquan Station (懸泉置),
Xiaogu County (效谷縣), and Yuze Fort (魚澤障)
..... *Zhang Chuanxi* (332)
- The Dating of the Early Spread of Zoroastrianism *Rong Xinjiang* (352)
- Zhen'guan Zhengyao* and the Discussions of the Emperor Tang
Taizong with his Ministers *Wu Zhongguo* (380)
- A Preliminary Investigation of the Zhi Officialism
in Tang Dynasty *Li Jin-xiu* (424)
- Apocryphal or Genuine: A Reconsideration of *Bian Jian Lun* (辨姦論)
..... *Deng Guangming* (449)
- Friendship and Social Connections: A Case Study of the Life of
the Élite Families in Suzhou during the North Song
..... *Deng Xiaonan* (487)
- Survey and Study of the Pre-1900 Chinese Maps kept in Europe
..... *Li Xiaocong* (514)
- The Special Feature of Chinese Palaeolithic Culture and
Its Contributing Factor *Wang Youping* (543)
- North Wei's Garrison Sites at Tumochuan and Daqingshan
in Inner-Mogolia *Su Zhe* (558)
- Buddhist Monastory Relics in 札達 County of 阿里 District ... *Su Bai* (614)
- A Historical Study on the Economic Thought of Chinese Buddhists
..... *Zhao Jing* (643)

論中國傳統文化的人文精神

樓宇烈

中國傳統文化源遠流長，博大精深。然在其久遠博大之中，卻“統之有宗，會之有元”。若由著述載籍而論，經史子集，萬億卷帙，概以“三玄”（《周易》、《老子》、《莊子》）、“四書”（《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》）、“五經”（《周易》、《詩經》、《尚書》、《禮記》、《春秋》）為其淵藪；如由學術統緒而言，三教九流，百家爭鳴，則以儒、道二家為其歸致。東晉以後，歷南北朝隋唐，由印度傳入的佛教文化逐步融入中國傳統文化，釋氏之典籍^{〔1〕}與統緒因而也就成了中國傳統文化中的一個有機組成部分。儒、釋、道三家，鼎足而立，相輔相成，構成了唐宋以降中國文化的基本格局。所謂“以佛治心，以道治身，以儒治世”（南宋孝宗皇帝語，轉引自元劉謐著《三教平心論》），明白地道出了中國傳統文化的這種基本結構特徵。

中國傳統文化的根本特點之一是：觀念上的“和而不同”^{〔2〕}和實踐中的整體會通。具體地說，在中國傳統文化中，無論是儒、釋、道三家，還是文、史、哲三科，天、地、人三學，雖有其各自不同的探究領域、表述方法和理論特徵，然卻又都是互相滲透，互相吸收，“你中有我，我中有你”，難分難析。這也就是說，人們既需要分析地研究三家、三科、三學各自的特點，更需要會通地把握三家、三科、三學的共同精神。此外，如果說儒、釋、道三家，文、史、哲三科，天、地、人三學等構成為中國傳統文化的一個有機整體，那麼對於這個文化整體來講，其中的任何一家、一科、一學都是不可或缺的，否則這一文化整體的特性將發生變異，或者說它已不再是原來那個文化整體了；而對於其中的每一家、每一科、每一學來講，則都是這一文化整體中的一家、一科、一學，且

每一家、每一科、每一學又都體現着這一文化整體的整體特性。唯其如是，對於中國傳統文化的研究，不管是研究那一家、那一科、那一學，我認爲，首先是要把握住中國傳統文化的整體精神之所在，否則將難入其堂奧，難得其精義。

一

中國傳統文化如果從整體上來把握的話，那麼人文精神可說是它的最主要和最鮮明的特徵。需要說明的是，這裏所說的中國傳統文化的人文精神與現在所謂的“人文主義”或“人本主義”等概念不完全相同。在中國傳統文化中，“人文”一詞最早見於《周易·彖傳》。“賁卦彖傳”曰：

〔剛柔交錯〕，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。^{〔3〕}

魏王弼對此解釋說：

剛柔交錯而成文焉，天之文也；止物不以威武，而以文明，人文也。觀天之文，則時變可知也；觀人之文，則化成可爲也。^{〔4〕}

唐孔穎達補充解釋說：

觀乎天文，以察時變者，言聖人當觀視天文，剛柔交錯，相飾成文，以察四時變化。……觀乎人文，以化成天下者，言聖人觀察人文，則詩書禮樂之謂，當法此教而化成天下也。^{〔5〕}

宋程頤的解釋則是：

天文，天之理也；人文，人之道也。天文，謂日月星辰之錯列，寒暑陰陽之代變，觀其運行，以察四時之速改也。人文，人理之倫序，觀人文以教化天下，天下成其禮俗，乃聖人用賁之道也。^{〔6〕}

由以上各家的解釋可見，“人文”一詞在中國傳統文化中原是與“天文”一詞對舉爲文的。“天文”指的是自然界的運行法則，“人文”則是指人類社會的運行法則。具體地說，“人文”的主要內涵是指一種以禮樂爲教化天下之本，以及由此建立起來的一個人倫有序的理想文明社會。這裏有兩點需要加以說明：一是人們所講的“人文精神”一語，無疑與上述“人文”一詞有關，抑或是其

詞源。但“人文精神”一語的涵義，又顯然要比《周易·彖傳》中“人文”一詞的涵義豐富得多。二是中國傳統文化中人文精神的出現和展開顯然要比“人文”一詞的出現早得多，《周易·彖傳》的面世不會早於戰國末，而中國傳統文化中的“人文精神”，遠則可以追求至中國文化的源頭，近也至少可以追溯到殷末周初。

中國典籍中，很早就有“人”是天地所生萬物中最靈、最貴者的思想。如《尚書·泰誓》中說：

惟天地，萬物之母；惟人，萬物之靈。^{〔7〕}

《孝經》中則借孔子的名義說：

天地之性，人為貴。^{〔8〕}

這句話中的“性”字，是“生”的意思。宋人邢昺解釋說：

性，生也。言天地之所生，惟人最貴也。

夫稱貴者，是殊異可重之名。^{〔9〕}

其實，在《孝經》面世之前，荀子也已提出了人最為天下貴的觀點了。他說：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知，亦且有義，故最為天下貴也。^{〔10〕}

荀子用比較的方法，從現象上說明了為什麼天地萬物中人最為貴的道理。其後，在《禮記·禮運》篇中，人們又進一步對人之所以異於萬物的道理作了理論上的說明。如說：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。

故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。^{〔11〕}

這句話中“鬼神之會”的意思，是指形體與精神的會合。如唐孔穎達解釋說：

鬼謂形體，神謂精靈。《祭義》云：“氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也”，必形體精靈相會，然後物生，故云“鬼神之會”。^{〔12〕}

以後，漢儒、宋儒如董仲舒、周敦頤、邵雍、朱熹等，也都不斷地發揮這些思想。^{〔13〕}正是有見於此，中國古代思想家們認為，人雖是天地所生萬物之一，

然可與天地並列爲三。如，《老子》書中就有所謂“故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王（或作“人”字）居其一焉”的說法，把人與道、天、地並列。不過，在《老子》書中，道還是最貴的。所以，他接着說的是：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^[14]與《老子》相比，荀子對人在天地中的地位強調得更爲突出，論述得也更爲明晰。他嘗說：

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。^[15]

這裏的“參”字就是“叁（三）”的意思，整句話的意思是說，人以其能治天時地財而用之，因而與天地並列爲三。對此，荀子又進一步解釋說：

天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。^[16]

“分”是分位的意思。在荀子看來，“明分”（確定每個人的分位）是“使群”（充分發揮人類整體力量）、“役物”（合理利用天時地財）的根本，所以他所謂的“人有其治”的“治”，也正是指人的“辨物”、“治人”的“明分”能力。同樣的意思在《禮記·中庸》也有表達，其文云：

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。^[17]

按照傳統的解釋，“至誠”是聖人之德。《孟子》和《中庸》中都說過：“誠者，天之道也；思誠者（《中庸》作“誠之者”），人之道也。”這也就是說，人以其至誠而辨明人、物之性，盡其人、物之用，參與天地生養萬物的活動，因而與天地並列爲三。^[18]

漢儒董仲舒繼承荀子思想，亦極言人與天地並爲萬物之根本。如說：

天地人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。^[19]

人下長萬物，上參天地。^[20]

唯人獨能偶天地。^[21]

唯人道爲可以參天。^[22]

從荀子、《中庸》和董仲舒等人的論述中，應當說都蘊涵着這樣一層意思，即在天地人三者中，人處於一種能動的主動的地位。從生養人與萬物來講，當

然天地是其根本，然而從治理人與萬物來講，則是人能動的，操有主動權。就這方面說，人在天地萬物之中可說是處於一種核心的地位。中國傳統文化的人文精神把人的道德情操的自我提升與超越放在首位，注重人的倫理精神和藝術精神的養成等，正是由對人在天地萬物中這種能動、主動的核心地位的確證而確立起來的。

由此，又形成了中國傳統文化中的兩個十分顯著的特點，即：一是高揚君權師教淡化神權，宗教絕對神聖的觀念相對比較淡薄；一是高揚明道正誼節制物欲，人格自我完善的觀念廣泛深入人心。這也就是說，在中國傳統文化的人文精神中，包含着一種上薄拜神教、下防拜物教的現代理性精神。

二

中國傳統文化的這種人文精神，根植於遠古的原始文化之中。人們常把“天人合一”視作中國文化的主要特徵之一，而考其起源，則與中國原始文化中的自然（天地）崇拜，以天地為生物之本；以及祖先崇拜，以先祖為監臨人世的上帝（此亦為天，天命之天）等觀念，不能說毫無關係。由此可見，“天人合一”中“天”的含義是合自然之天與天命（先祖上帝）之天而言的。以後，宋明理學講的天理之天，即是自然之天與天命之天的統合體。

人與自然之天“合一”的中心是“順自然”（這裏“自然”一詞的含義，不是指“自然界”，而是指自然界的“本然”法則與狀態）。道家思想中強調順自然，這是人們所熟知的。如《老子》書中就明確說過這樣的話：

輔萬物之自然而不敢為。^{〔23〕}

也正是《老子》書中的這句話，長期以來道家的自然無為思想被看成是一種消極被動、因循等待的思想。其實，《老子》道家順自然而不敢為（無為）的思想，有其相當積極合理的一面，這在以後的道家著作中有着充分的展開。如在《淮南子》一書，對道家的無為思想就有相當積極合理的論述。如說：

無為者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從己出也。^{〔24〕}

所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為也。所謂無治者，

不易自然也；所謂無不治者，因物之相然也。^{〔25〕}

若吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術。循理而舉事，因資而立功，推自然之勢，而曲故不得容者。故事成而身不伐，功立而名弗有，非謂其感而不應，攻而不動者也。^{〔26〕}

這三段話從不同角度說明了道家自然無爲思想絕不是什麼消極被動、因循等待，而是在排除主觀、私意的前題下，主動地因勢利導，即所謂“循理”“因資”地去舉事立功。這也就是《老子》所追求的理想：

功成事遂，百姓皆謂我自然。^{〔27〕}

這種順自然而不違天時的思想，在傳統儒家文化中也是極爲強調和十分豐富的。前面我們曾提到荀子關於人與天地參的思想，以往人們都以此來強調荀子的“人定勝天”思想，殊不知荀子的人與天地參思想，或如人們所說的“人定勝天”的思想，恰恰是建立在他的順自然而不違天時的認識基礎之上的。所以，他在提出“天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參”的結論之前是這樣來分析的：

不爲而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。^{〔28〕}

而緊接着“夫是之謂能參”後，則又再強調說：

舍其所以參而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其養以成。不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天〔功〕。唯聖人爲不求知天。^{〔29〕}

最後，荀子總結說：

聖人清其天君（“心居中虛，以治五官，夫是之謂天君”），正其天官（“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官”），備其天養（“財非其類以養其類，夫是之謂天養”），順其天政（“順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政”），養其天情（“形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情”），以全其天功（“皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天〔功〕”）。如是，則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官

而萬物役矣！^{〔30〕}

這裏一連串的“天”字，都是強調其爲“自然”之意。荀子認爲，人只有順其自然，才會懂得什麼應當去做，什麼不應當去做，才能掌握天時地財，利用萬物。又如，前引《中庸》“唯天下至誠，……則可以與天地參矣”一段，同樣也是強調只有盡人、物的自然之性，方能參與天地之化育。儒家把大禹治水的智慧看成是順自然的典範，充分體現了有爲和無爲在順自然原則中的統一。孟子對這一問題的論述是極有啓迪的。他說：

天下之言性也，則故而已矣，故者以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。^{〔31〕}

朱熹非常贊賞孟子的這一論述，他的註釋發揮了孟子的思想，且有助於我們了解孟子這段話的精義之所在。現摘引朱熹部分注文如下，他說：

性者，人物所得以生之理也。故者，其已然之迹，若所謂天下之故也。利，猶順也，語其自然之勢也。言事物之理，雖若無形而難知，然其發見之已然，則必有迹而易見。……然其所謂故者，又必本其自然之勢。

禹之行水，則因其自然之勢而導之，未嘗以私智穿鑿而有所事，是以水得其潤下之性而不爲害也。

愚謂，事物之理，莫非自然。順而循之，則爲大智，若用小智而鑿以自私，則害於性而反爲不智。^{〔32〕}

以上所引都十分明確而概括地表達了儒家“順自然”而與自然之天“合一”的基本觀點。

三

人與天命之天“合一”的中心是“疾敬德”。這一觀念，大概起源於殷末周初。《尚書·召誥》中有一段告誡周王要牢記夏、殷亡國教訓的文字，很能說明這一點。其文曰：

王敬作所，不可不敬德。我不可不監於有夏，亦不可不有監於有殷。我不敢知曰有夏服天命，惟有歷年，我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰有殷受天命，惟有歷年，我不敢知曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。……肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。^{〔33〕}

這是說，夏、殷之所以滅亡，主要是由於他們“不敬德”，因此，周王如要永保天命的話，就一定要“疾敬德”。所謂“皇天無親，惟德是輔”（《尚書·蔡仲之命》），是周初人的一種共識，也是以後儒家論述天人合一的一個中心命題。我們在《尚書》一書中，隨處都可以翻檢出有關於因“不敬德”而失天下的記述。諸如說：

禹乃會群后，誓於師曰：“濟濟有衆，咸聽朕命。蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德。君子在野，小人在位，民棄不保，天降之咎。肆予以爾衆士，奉辭伐罪，爾尚一乃心力，其克有勳。”^{〔34〕}

“反道敗德”，這是有苗失天下的緣由。

有夏昏德，民墜塗炭，天乃錫王勇智，表正萬邦，纘禹舊服。茲率厥典，奉若天命。^{〔35〕}

夏王滅德作威，以敷虐於爾萬方百姓，爾萬方百姓罹其凶害，弗忍荼毒。並告無辜於上下神祇。天道福善禍淫，降災於夏，以彰厥罪；肆台小子，將天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告於上天神后，請罪有夏。^{〔36〕}

伊尹既復政厥辟，將告歸，乃陳戒於德。曰：“嗚呼！天難諶，命靡常。常厥德，保厥位，厥德匪常，九有以亡。夏王弗克庸德，慢神虐民，皇天弗保，監於萬方，啓迪有命。眷求一德，俾作神主。惟尹躬暨湯，咸有一德，克享天心，受天明命。以有九有之師，爰革夏正，非天私我有商，惟天佑於一德，非商求於下民，惟民歸於一德，德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降災祥在德。”^{〔37〕}

“有夏昏德”、“夏王滅德作威”、“夏王弗克庸德”，這是夏失天下的緣由。

今商王受，弗敬上天，降災下民，沈緬冒色，敢行暴虐，……皇天震怒，命我文考，肅將天威，大勳未集。肆予小子發，以爾友邦冢君，觀政於

商，……受有臣億萬，惟億萬心。予有臣三千，惟一心。商罪貫盈，天命誅之，予弗順天，厥罪惟鈞。^[38]

今商王受，狎侮五常，荒怠弗敬，自絕于天，結怨于民，斲朝涉之脛，剖賢人之心，作威殺戮，毒痛四海，……古人有言曰：“撫我則后，虐我則讎”。獨夫受，洪惟作威，乃汝世讎。樹德務滋，除惡務本。肆予小子，誕以爾眾士，殄殲乃讎。^[39]

曰：“惟有道曾孫周王發，將有大正於商。”今商王受無道，暴殄天物，害虐烝民，爲天下逋逃主，萃淵藪。予小子既獲仁人，敢祇承上帝，以遏亂略。華夏蠻貊，罔不率俾，恭天成命。^[40]

“弗敬上天，降災下民”，“自絕於天，結怨於民”，“暴殄天物，害虐烝民”，這是殷商失天下的緣由。

這種自周初以來形成的“以德配天”的天人合一觀中，無疑地其倫理道德色彩大大超過其宗教色彩。

天子受命於天，然只有有德者方能受此天命。何謂有德者？孟子在回答其弟子萬章問及堯舜相傳一事時，有一段論述是很值得思考的。孟子認爲，天子是不能私自把天下傳給他人的，舜之有天下，是天命授予的，堯只是起了推薦的作用。那麼，天又是如何來表達它的意向的呢？孟子說，天不是用說話來表達的，而是通過對舜的行爲和事績的接受來表示其意向的。具體地講，就是：

使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。……《泰誓》曰：“天視自我民視，天聽自我民聽”，此之謂也。^[41]

這裏所謂“使之主祭而百神享之，是天受之”，顯然只具有外在的禮儀形式的意義，而“使之主事而事治，百姓安之，是民受之”，才具有實質的意義。由孟子所引《泰誓》一語可見，“人意”是“天命”的實在根據，“天命”則是體現“人意”的一種禮儀文飾。

這種“天命”根據於“人”“民”之意願，“人”“民”比鬼神更根本的觀念，發生於周初，至春秋時期而有極大的發展。《泰誓》中，除孟子所引那一句外，也還說過這樣的話：

天矜於民，民之所欲，天必從之。^{〔42〕}

而在《尚書·皋陶謨》中說：

天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。^{〔43〕}

孔安國釋此句之義，最能體現天命以民意為根據的觀念。他說：

言天因民而降之福，民所歸者，天命之。天視聽人君之行，用民為聰明。

天明可畏，亦用民成其威。民所叛者，天討之，是天明可畏之效。^{〔44〕}

至春秋時期，這方面的思想得到了極大的發展。以下摘引幾條人們熟知的《左傳》中的材料，以見其一斑。

〔季梁〕對曰：“夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。……故務其三時，修其五教，親其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故動則有成。今民各有心，而鬼神乏主，君雖獨豐，其何福之有？”^{〔45〕}

史黼曰：“號其亡乎！吾聞之：國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。”^{〔46〕}

進而一些思想家更明白地宣稱“妖由人興”、“吉凶由人”。如：

〔申繻〕對曰：“……妖由人興也。人無釁焉，妖不自作。人棄常，則妖興，故有妖。”^{〔47〕}

何謂“棄常”？晉伯宗在回答晉侯的話中，有一段可為說明。伯宗說：

天反時為災，地反物為妖，民反德為亂，亂則妖災生。^{〔48〕}

所以，當宋襄公問周内史叔興關於“隕石於宋五”和“六鷁退飛過宋都”二事“是何祥也，吉凶焉在”時，叔興表面應付一下，退而則告人曰：

君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人。^{〔49〕}

而晏嬰對齊侯欲使巫祝禳彗星之災時，則進言曰：

無益也，只取誣焉。……君無違德，方國將至，何患於彗？……若德回亂，民將流亡，祝史之為，無能補也。^{〔50〕}

由此，人事急於神事，民意重於神意的觀念深殖於中國傳統文化之中，並成為歷代聖賢、明君無時不以為誠的教訓。《禮記·表記》中嘗借孔子之口，比較了夏、商、周三代文化的不同特色，其中在述及周文化特色時說：