

“文史哲”叢刊第一輯

中國古代哲學論叢

文史哲雜誌編輯委員會編

中華書局出版

“文史哲”叢刊第一輯

中國古代哲學論叢

文史哲雜誌編輯委員會編

中華書局

“文史哲”叢刊第一輯
中國古代哲學論叢
文史哲雜誌編輯委員會編

*

中華書局出版

(北京東總布胡同 57 號)
北京市書刊出版業營業許可證出字第 17 號

中華書局上海印刷廠印刷 新華書店總經售

*

850×1168 耗 1/32·6 1/4 印張·140,000 字

1957 年 9 月第 1 版

1957 年 9 月上海第 1 次印刷

印數: 1—9,400 定價: (9) 0.90 元

統一書號: 2018.7 57.8. 京型

目 錄

中國奴隸制萌芽時期的天道觀·····	楊向奎(5)
五行說的起源及其演變·····	楊向奎(13)
先秦陰陽五行說·····	楊 超(32)
墨經中一個邏輯規律——‘同異交得’·····	高 亨(56)
荀子的思想·····	李德永(72)
荀子新箋·····	高 亨(97)
韓非的社會政治思想的幾個問題·····	任繼愈(128)
論西漢新儒家的產生·····	楊向奎(152)
A. A. 彼得洛夫關於王充哲學思想的研究·····	楊 超(166)
王充命定論思想的剖析·····	楊 超(178)
後 記·····	(197)

中國奴隸制萌芽時期的天道觀

楊 向 奎

這裏所謂天道觀是指宗教信仰的天神崇拜而言，這是一種意識形態，隨着社會的發展，在原始社會發展的一定階段上產生了宗教，在階級社會的萌芽時期，結合着社會上的‘人王’出現，上帝的崇拜因之產生。正如馬克思和恩格斯以前的傑出的唯物主義者已經認為：不是上帝創造人，而是人創造上帝。隨着國家的產生及其強大，人們開始把神想像為高高在上的全能的東西了。^①

這‘全能的上帝’既然隨着人王的出現而出現，它始終是‘人王’統治人民的有利工具，只有人王才特別和它接近，它是‘天’而人王則是‘天之子’。中國古代的人王稱作‘天子’，充分說明了這種思想，也充分說明了‘天’是那一個階級的有利工具。人王壟斷了交通上帝的大權，人王是上帝與人間的媒介。在中國階級社會的萌芽時代有許多傳說可以證明這一種事實。

中國自古以來有一種封禪的傳說，這是遠古的敬天禮儀，至少在春秋時代有許多人已經不明瞭它的意義了。管子記齊桓公既霸，會諸侯於葵上而欲行封禪的時候就弄不清楚，而史記封禪書也說：‘每世之隆則封禪答焉，及衰而息，厥曠遠者千有餘載，近者數百載，故其儀闕然堙滅，其詳不可得而記聞云。’這究竟是一種什麼禮儀，它的真實意義是什麼呢？

^① 參考康士坦丁諾夫主編：歷史唯物主義，人民出版社版頁四六〇至四七四。

原來在中國階級社會形成以前及階級社會的萌芽時代，我們的祖先有一個時期是住在丘陵上的。根據考古學上的考察，中國西部甘肅一帶，當石銅器的過渡時代村落地址與現在大體相同，‘所異者爲過渡期之人民，多喜奠居於階段懸壁之上，而現代之村落，則下遷於河成平原耳。’^①這是黃河上游的情形，若黃河下游，則因河水氾濫，古代的人民也多居於陵阜之上。此種陵阜即名曰州，所以古代州字與丘與陵全可以通用，如山海經內有九丘：

‘有九丘以水絡之，名曰：陶唐之丘，有叔得之丘，孟盈之丘，昆吾之丘，黑白之丘，赤望之丘，參衛之丘，武夫之丘，神民之丘。’
(海內經)

其意義同於九州，或曰九山，如：

‘共工之臣曰相柳氏，九首，以食於九山。’(海外北經)

而如幽州則或曰‘幽陵’(荀子大略，史記五帝本紀)。墨子中有‘古之民未知爲宮室，時就陵阜而居’的記載(辭過)，孟子也有‘是故得乎丘民而爲天子’(盡心)的話，全可以說明中國古代有一個時期是居山的了。尚書堯典說堯時水患‘懷山襄陵’，也說明當時的水患危及人們的居住區域了。

一般人們既然是依陵阜而居，統治者，那些騎在人們頭上的人，越發得住在高的山上了。他們住在高山上，作爲人間的統治者，同時也爲上帝的苗裔及代言人。他們把自己作爲人與天之間的媒介物，這種媒介物名稱叫作‘申’。郭沫若先生釋‘申’說：

‘骨文作若，金文大抵如是，反書者甚少。……惟申字在古有直用爲神者，如克鼎之“顯孝于”，杜伯盃之“宮孝于皇且考”均係神字，殆假借也。又申有重義，……有仲義。……此於古文字形均未有說。

① 樂森瑤譯安特生：甘肅考古記。

‘重義尤古，詩書中多用之。皋陶謨之“天其申命用休”，史記夏本紀逕作“重命用休”。此即非申之本義，相去必不甚遠。

‘要之古十二辰第九位之申字，乃象以一線聯結二物之形，而古有重義。’^①

這是很正確的解釋，所謂‘以一線聯結二物’，是什麼二物？我的初步意見，以為這就是指天和人而言，指‘申’是一種媒介物而言。爾雅釋詁云‘申，重也’，正是指人民不能直接和上帝辦交涉，必須經過‘申’的一番手續而言。這一種信仰和制度，在尚書呂刑中也可以找到說明：

‘上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下，乃令重黎，絕地天通。’

這一段記載，和上下文結合在一起，很有些難懂的地方，但大體是說自從苗民作出暴虐的刑罰以後，是‘刑發聞惟腥’的，上帝很可憐這一些受罪的人，乃斷絕了苗民，使他們永遠居住在下方，並且使重和黎斷絕了地天的交通，省得苗民又向上天來說話了。這裏面最應當注意的是‘絕地天通’，可見當此以前，天地是自由交通的，此後中間添了一層障礙。關於這種變化，兩千年前的楚昭王已經不清楚了，所以他說：

‘周書所謂“重黎實使天地不通”者，何也？若無然，民將能登天乎？’（楚語）

幸虧有觀射父那樣淵博的學者，他詳細地解釋道：

‘及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家爲巫史，無有要質，民匱於祀而不知其福。蒸享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則不蠲其爲，嘉生不降，無物以享，禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬

^① 甲骨文字研究釋支干。

神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂重黎絕地天通。其後三苗復九黎之德，堯復有重黎之後不忘舊典者，使復興之，以至於夏商。故重黎氏世敍天地而別其分主者也。’

（楚語）

我們雖然不能完全明瞭他的意思，但可以知道是說在九黎亂德以後，人人作起神的職份來，分不清誰是神，誰是人了，‘民神同位’的結果，老天也覺得麻煩，於是派下重和黎來，使重管神的事，黎管人的事。那就是說，人向天有什麼請求向黎去說，黎再通過重向天請求，這樣是巫的職責專業化，此後平民再不能直接和上帝交通，王也不兼神的職務了。重黎實巫之始祖，巫既然是代表人民向天祈福，必須長於舞樂以事天神，故說文云，‘巫，女能事無形，以舞降神者也。’史出於巫，所以太史公自敍上及重黎。

關於‘神’的原始意義，春秋末年的孔子雖略知其意，但也不甚清楚了，如大禹會於會稽的事，韓非子云：

‘禹朝諸侯之君會稽之上，防風之君後至，而禹斬之。’（飾邪）

此所謂‘諸侯之君’，而國語作‘羣神’，原文如下：

‘吳伐越墮會稽，獲骨焉，節專車。吳子使來好聘，且問之仲尼曰：“無以吾命賓發幣於大夫及仲尼”仲尼爵之，既徹俎而宴，客執骨而問曰：“敢問骨何爲大？”仲尼曰：“丘聞之，昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車，此爲大矣。”客曰：“敢問誰守爲神？”仲尼曰：“山川之靈，足以紀綱天下者，其守爲神；社稷之守者爲公侯，皆屬於王者。”客曰：“防風氏何守也？”仲尼曰：“汪芒氏之君也，守封嵎之山者，爲漆姓。”……’（魯語）

因爲孔子說‘禹致羣神於會稽之山’，而吳使不曉得什麼是神，孔子答道：‘山川之靈，足以紀綱天下者，其守爲神。’他以主山川之靈

的爲神，守土者爲公侯。韋昭國語注：‘羣神謂主山川之君爲羣神之主，故謂之神也。’這全是說古代有一種諸侯被稱作神，後來章太炎先生因之而分古代諸侯有神守之國與守社稷之國，其言曰：

‘魯語曰：山川之靈足以紀綱天下者，其守爲神，社稷之守者爲公侯，皆屬於王者。昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車。防風汪芒氏之君，守封嵎之山者也，於周亦有任宿須句顓臾實祀有濟，蓋此諸侯類此者衆，不守社稷，而不設兵衛。……故知神國無兵，而草率亦不迭具。封嵎小山也，禹時尚有守者，然名川三百，合以羣望，周守之者亦多矣，春秋所見財一百四十餘國，自幽平以上滅宗黜地者雖時有，慮不過十去二三，非十三而亡十二也，以神守之國，營於祿祥，不務農戰，亦尠與公侯好聘，故方策不能具，及其見并，蓋亦摧枯拉朽之勢已。’（文錄一，封建考。）

章太炎先生以爲古代小諸侯，多神守之國，不設兵衛，在周代任宿顓臾等國尙是神守之國，名山大川所在多有，所以周時神國應當不少，但因不與於諸侯之好聘，滅亡也就不布於方策。依我們的觀察，古代，在階級社會的初期，統治者居山，作爲天人的媒介，全是‘神’國，國王們斷絕了天人的交通，壟斷了交通上帝的大權，他就是神，沒有不是神的國王。

以上我們曾經說過，國王因爲是天人的媒介，住在山上，這在許多典籍中可以找到證據，如書堯典說堯把舜：

‘納於大麓，烈風雷雨弗迷。’

這曾引起許多人迷惑，也是今古文講解不一致的兩句話。太史公說大麓爲山林川澤，高誘注淮南子泰族訓云：‘堯使舜入林麓之中，遭大風雨不迷也。’論衡亂龍篇亦云，‘舜以聖德，入大麓之野，虎狼不犯，龍蛇不害。’這全是本於孔安國的古文說。鄭玄注尙書大傳

唐傳：‘堯推尊舜而尚之，屬諸侯焉，納之大麓之野，烈風雷雨不迷’等句云：‘山足曰麓，麓者錄也。古者天子命大事，命諸侯，則爲壇國之外，堯聚諸侯，命舜陟位居攝，致天下之事，使大錄之。’又新論有‘昔堯試於大麓者，領錄天子事，如今尙書官矣。’又論衡正說篇云：‘尙書，四門穆穆，入於大麓，烈風雷雨不迷。言大麓三公之位也，居一公之位，大總錄二公之事，衆多並告，若疾風大雨。’這全是本於夏侯歐陽的今文說。依古文家的說法，國王要試一個人的本領，爲什麼放到山裏去？依今文家的說法，大錄爲什麼叫作大麓？章太炎先生調和今古文的說法，以爲今古文說雖有不同，而相位的由來可以大麓的意義來說明，在漢代光祿勳掌宮殿門戶，‘勳者闢也’，而光祿又同於衡麓，大麓在山，名和禁苑相同，掌之者是人主腹心，漢朝爲天子守門的猶稱光祿，這是很明白的證據^①。這樣解釋大麓是講得通的，因爲國王居山，他請來的人當然要放在山麓。商書盤庚也說：‘古我先王適于山。’也說明古代國王之居山。

國王居山而作爲天人的媒介，當他與天交通的時候，有種種儀式，其中重要的是所謂封禪。相傳古代帝王多行封禪，管仲對齊桓公的話道：

‘古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云；慮犧封泰山，禪云云；神農封泰山，禪云云；炎帝封泰山，禪云云；黃帝封泰山，禪亭亭；顓頊封泰山，禪云云；帝嚳封泰山，禪云云；堯封泰山，禪云云；舜封泰山，禪云云；禹封泰山，禪會稽；湯封泰山，禪云云；周成王封泰山，禪社首；皆受命然後得封禪。’（史記封禪書）

我們不必追究七十二代是那些代，這足以說明古代帝王多有封禪

^① 見檢論七官統下。

的傳說。封和禪其實是兩件事，封是四週的封疆，禪是築壇以祭天。荀子正論楊倞注云，‘壇與禪同，壇亦同義’。封禪既然是祭天大典，為什麼又一定在泰山。章太炎先生有說曰：

‘封禪七十二家，以無懷爲最近，當是時也，天造草昧，榛薄四塞，雄虺長蝮盡爲烝民害，人主方教民佃漁，以避蜚征之螫。毒蟲漸夷，葷鬻東胡跨馬之寇，又時時盜邊圉，始作彈丸，以禦不庭；此其所以封禪者，必有職矣。古之華夏，河流分其中央，以岱爲齊，轉東薄海，則蟠木嶠夷所來賓；東北營州以外，肅慎守徼，自大白渡海，輸絡東齊，南起爲岱宗，朝會所均，所侯所及，帝王治神州，以是集瑞，渙其號令，而徵戍卒填之，因以設險守固。其封大山者，于周禮則講封之典也，因大麓之阻，壘土爲高，以限戎馬，其制比于蒙古之鄂博。是故封禪爲武事，不爲文事。’（檢論卷六原教）

章太炎先生認爲泰山是古代政治中心，爲防戎馬的侵擾，故設險守固，因‘大麓之阻，壘土爲高’，比于蒙古的鄂博，封禪是一種武備，不是文事。這雖然還有些問題，但泰山一帶正是古代中國政治與文化中心，夷夏初年地位，皆不遠於此。近來徐中舒先生在‘試論周代田制及其社會性質’^①一文中也說泰山一帶是中國古代文化的搖籃，他說：

‘左傳載少皞之虛在窮桑（山東曲阜），大皞之虛在陳（河南淮陽）這就是龍山文化的搖籃及其延展區。黑陶，拍紋黑陶，可能就是少皞氏、大皞氏的遺物。……繼大皞少皞之後的有窮后羿以善射著稱，這也與龍山遺物中發現矢鏃最多的條件相合，而低地的開發，最初也只爲鄰近泰山區高地部族的獵場，由各個氏族公社分割爲許多方形圍。……’

^① 四川大學學報第二期。

徐先生原文中的一些論點，雖然不能夠完全同意，但以泰山一帶爲古代中國的文化搖籃，是完全可以同意的。泰山之所以爲中國古代宗教上的‘聖地’，其原因不外乎此。

封禪本來是古代大事，後來農業發達，人民不居於山，國王也不必住在山上實行封禪，但在中國封建社會的隆盛時期，那仍然是曠代大典，許多統治階級的人物是願意躬逢其盛的。老太史公臨死時對他的兒子司馬遷哭泣道：

‘今天子按千歲之統，封泰山，而余不得從行，是命也夫，命也夫！’（史記太史公自序）

這是多麼悲哀的情調啊！這也可見封禪一事在他們心目中的地位。

（原載‘文史哲’1955年12月號）

五行說的起源及其演變

楊 向 奎

五行說本來包含有兩種因素：一種是五方說，一種是五材說。無論那一種說法，最初全是和農業生產相結合的帶有素樸唯物主義色彩的早期科學。五方的觀念在殷商已經具備，胡厚宣教授於此曾有論述道：

‘今按……殷代確有五方之觀念，則可由卜辭證之，如帝乙帝辛時卜辭有曰：

己巳王卜貞囙歲商受囙，王隤曰吉。

東土受年

南土受年

西土受年

北土受年 （粹九〇七）

‘此卜商與東南西北四方受年之辭也。“商”者亦稱“中商”，如武丁時卜辭曰：

戊寅卜，王貞受中商年，十月。（前八、一〇、三）

口巳卜，王貞于中商乎御方。（佚三四八）

“中商”即商也，中商而與東南西北並貞，則殷代已有中東南西北五方之觀念明矣。……然則此即後世五行說之濫觴。五行之觀念，在殷代頗有產生之可能，未必即全為戰國以後之物也。’（論五方觀念及‘中國’稱謂之起源）

這是一種有意義的說明，五方觀念和一年的春夏秋冬加上中節互相配合，循環不已，年復一年，是和農業生產有密切關聯的，中國曆法就是在這種關係下產生。這是對於自然觀察的結果，是中國古代自然科學的起源，也是人類和自然鬥爭的智慧表現。在卜辭中還有關於四方風雨的記載，也是和原始的五行說有關。郭沫若先生的卜辭通纂天象門中曾經錄有如下材料：

‘癸卯今日雨：其自西來雨？其自東來雨？其自北來雨？其自南來雨？’

郭先生說：‘一雨而問東西南北之方向，至可異。’這真是值得我們注意的地方。爲什麼他們要問雨的方向？在當時人看來，不同方向的風雨，結合到農業生產上說，可以發生不同的作用，因而產生他們對於不同方向風雨的看法。在卜辭中還有關於四方風的記載，劉晦之善齋所藏甲骨文字有一片曰：

‘東方曰析，鳳(風)曰𩇑

南方曰夾，鳳曰𩇑

西方曰𩇑，鳳曰𩇑

口(北)口(方)口(日)口，口(鳳)曰𩇑。’

後來前中央研究院第十三次發掘殷墟，得有武丁時卜辭云：

‘貞帝于東方曰析，鳳曰𩇑

口口口口口口口，口口口

貞帝于西方曰𩇑，鳳曰口口

口口口(卜)內口(貞)帝口(于)北口(方)

口(日)口口(鳳)口(日)口(𩇑)’

據胡厚宜教授所引金璋藏甲骨卜辭，其第四七二片武丁時的卜辭有：

‘卯于東方析，三牛，三羊，青三。’(見甲骨文四方風名考證)

這全是說明殷商有着四方風的觀念。殷墟第十三次發掘與善齋所藏，西方風與方顛倒，胡厚宣以爲‘善齋一片或係誤刻誤鈔’。（甲骨文四方風名考證）他並且對於四方風名有過很好的考證道：

‘此甲骨文之四方名與風名者亦可於經籍徵之：山海經曰：東方曰析，來風曰俊，處東極以出入風。（大荒東經）

南方曰因，乎兮風曰乎民，處南極以出入風。（大荒南經）

有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月長短。（大荒西經）

北方曰魖，來之風曰狹，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，

司其短長。（大荒東經）此某方曰某，來風曰某者，實與甲骨文之四方名及風名相合。……又尙書堯典曰：

分命羲仲，宅隅夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交，曰明都。平秩南訛，敬致。日永星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饒納日，平秩西成。宵中星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短星昴，以正仲冬。厥民隤，鳥獸氄毛。

此所謂四方之民與鳥獸者亦與甲骨文及山海經之四方名及風名合，雖間有似不相同，然其轉變演化之跡，固明白可辨也。’

以上堯典曰宅某方曰某者，實襲甲骨文山海經之某方曰某。厥民某者，襲甲骨文山海經之四方名。鳥獸某某，由甲骨文之風曰某的訛變。在甲骨文僅爲四方名某，風名某，山海經略同，惟已將四方名神人化，至堯典則爲命羲和四人掌四時星曆，教民耕作。（以上參考胡厚宣文）這是一種有意義的結合，因爲有這種結合，才能使我

們了然於古代四方說的真義。四方風雨的真義，這是早期的自然科學，他們觀察到四方與四方風雨對於生產的關係，他們觀察到四方的日月星辰與四季的關係，把這些關係聯繫起來，正好是古代曆法的先聲，夏小正和月令也是這一種系統的產物。夏小正有云：‘正月時有俊風，’與山海經之‘來風曰俊’合，而周語耕耨‘先時五日，讐告有協風至’，亦與甲骨文‘東方風曰飭’相合。由此更足以證明四方風雨和農耕的關係，那末殷代卜雨卜風而問其所自來，是有原因的了。古代曆法不僅是簡單的日月曆而已，這實在是有關於農耕的百科全書。一直到晚近，時憲書在農村還起着這種作用，不過因為五行說被唯心化了以後，在時憲書上也有許多迷信色彩，這卻是後來的事了。

以上所引堯典和山海經，雖然成書的時代還有問題，然其中的史料價值頗足珍貴。王國維在殷代先公先王考中曾經充分估計了山海經的價值，而因胡厚宜教授之考定四方風名，對於堯典，也應當有新的估價。

四方和五方是早期五行說的一種因素，五材的說法也是五行說的重要因素之一。甲骨文中雖然不見五材的記載，然而這也是原始的五行說不可缺少的內容，這是中國古代的物理科學，它把宇宙的物質成分分析為五種基本元素，和印度的四大說、希臘的四原子說有相類似的地方。最早的五材說見於尚書洪範，自從漢人作了洪範五行傳，講說五行的必定聯想到它。據舊說，洪範為周初箕子所傳，尚書序說：‘武王勝殷，殺受立武庚，以箕子歸，作洪範。’這不是沒有根據的說法，五行說的萌芽在殷代產生，所以箕子能够掌握這種學說，到亡國後，他還在傳佈着。但這種說法有人反對，大約二十年前，劉節先生有‘洪範疏證’一文（見古史辨第五冊下），認為它的著作時代當在秦統一中國以前，戰國之末。我以為這種看