

中國哲學史
研究集刊



中国哲学史研究集刊

第 二 辑

中国社会科学院哲学研究所

《哲学研究》编辑部 中国哲学史研究室 编

上海人民出版社

封面装帧 范一辛

中国哲学史研究集刊

第二辑

中国社会科学院哲学研究所

《哲学研究》编辑部 中国哲学史研究室 编

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 浙江湖州印刷厂印刷

开本 787×1092 1/32 印张 14 字数 276,000

1982年7月第1版 1982年7月第1次印刷

印数 1—9,000

书号 2074·394 定价 (六) 1.15元

目 录

周公天命思想初探·····	孟祥才(1)
孙武的认识论思想·····	效 汶(16)
评墨子“三表”说的性质 ——兼与方立天同志商榷·····	刘树勋 刘邦富(26)
孟子“民为贵”疏释·····	张岱年(36)
老子认识思想的特色及其局限·····	傅云龙(43)
评庞朴《公孙龙子研究》的《考辨》部分·····	沈有鼎(57)
“道”和“理” ——韩非哲学思想初评·····	谷 方(73)
试论韩非的名实观·····	谭承耕(95)
我国古代“气”的朴素唯物主义学说简论·····	步近智(108)
试论汉初黄老思想 ——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品·····	姜广辉(136)
董仲舒的政治思想和哲学体系都是进步的吗? ——与张春波同志商榷·····	李锦全(156)
《白虎通》封建伦理观批判·····	于首奎(172)
王符生卒年和著作考·····	刘树勋(188)
试论仲长统的天人观·····	刘邦富(198)
仲长统思想研究·····	葛荣晋(214)

略论魏晋玄学发展的四个阶段·····	汤一介(234)
关于《文心雕龙》的“自然”和“神理”的思想倾向 与渊源的探讨	
——兼与马宏山同志商榷·····	李 淼(256)
道家、神仙和道教·····	徐西华(274)
略论我国初传的佛学·····	张春波(295)
早期佛教般若学和贵无派玄学的关系·····	文 丁(307)
南朝佛教的异端范缜·····	包定环 高令印(324)
范缜的形神观在认识史上的地位·····	乐寿明(349)
名僧智颢死之疑·····	谈壮飞(376)
试论刘禹锡的唯物主义和无神论·····	孙实明(391)
周敦颐《太极图说》探源·····	马振铎(403)
简论王守仁的“知行合一”说·····	霍方雷 张锡勤(421)
王廷相的认识论初探·····	朱葵菊(434)

周公天命思想初探

孟祥才

周公，姓姬名旦，是西周初年一位杰出的奴隶主贵族政治家和思想家。他曾协助武王兴兵伐纣，立下了汗马功劳。周朝建立的第二年，武王逝世，成王幼小，周公代为摄政。此时，他肩负的是治理这个新建国家的千斤重担，面对的是十分严峻的政治形势：主少国疑，周朝奴隶主贵族内部矛盾重重，一些人怀着贪婪的野心觊觎他手中的权力；被推翻的殷朝残余在东方还有着强大的潜在势力，他们不甘失败，伺机蠢动；周朝由偏在西方一隅的小国骤然代殷而成为整个中原的主宰，百废待兴，百事待理，真正立下牢固的基础还必须解决许多棘手的问题。果然，武王死后不久，考验就立即降临到周公头上：周贵族“三监”与纣王之子武庚勾结起来发动了武装叛乱。一时烽烟滚滚，河北、山东非复周朝所有。面对这种形势，周公沉毅果决，举兵东征，血战三年，克殷践奄，消除了对周朝最大的武力威胁。之后，他营建东都洛邑，大力推行分封政策，在比殷朝更大的范围内巩固了周朝的统治。进而，他损益殷礼，“制礼作乐”，完善了周朝奴隶制国家的制度和典则。他损益殷人的天命思想，提出了“敬

德保民”、“明赏慎罚”的新的统治思想。七年之中，周公驾驭着周王朝这只奴隶主贵族的航船，溯激流、越险滩，冲破层层阻障，战胜重重困难，将其导入顺利发展的坦途。七年之后，周公又毅然“复子明辟”，南面称臣，把权柄交给已经成年的姬诵，表现了奴隶主贵族的“大公”和气度。在他的治理下，周初的“成康之治”以奴隶社会的著名盛世载入了史册。此后，在中国三千年的历史上，周公被数以千百计的史书和诗歌以浓笔酣墨尽情地歌颂，几乎取得了无可置疑的“圣人”地位。孔子因“不复梦见周公”而发出“吾衰矣”的感叹；韩愈更以周公作为中国道统史的里程碑；而中国封建社会的不少地主阶级改革家，也往往打着周公的旗号演出历史的新场面。解放以后，我国学术界虽然对周公的评价不尽一致，但不论把他的阶级属性定为奴隶主还是封建主，谁也不否认他是一个对历史发展起过积极作用的人物。只是在“四人帮”影射史学肆虐的日子里，周公才遭到空前的厄运。他的名字变成了反动和复辟的同义语，“周公之礼”、“周公之典”、“周公之道”更成了影射攻击周总理的明枪暗箭。今天，我们不仅应该恢复周公被“四人帮”恣意歪曲的形象，而且更应该把对他的研究引向进一步的深入。本文不打算全面评价周公的事功，仅想从其天命思想的分析入手，探索一下他在中国思想史上的地位和作用。

评价周公思想，可资利用的原始材料是不多的。有人说《周礼》是“周公致太平之书”，但宋代的苏轼，清代的乾嘉学者及其后的不少史学家，都以确凿的证据否定了他的著作权。唯一可靠的材料是《尚书》中的有关篇章。另外，《诗

《经》中可以确定为周初的某些篇节，金文中的某些铭文，亦可作为旁证参考。

马克思主义唯物史观认为，历史上的任何思想都不是凭空产生的。每个时代的思想家都以他以往时代的思想资料为出发点，按照阶级的需要和时代的制约来构筑新的思想体系。所以，思想的继承性就象斩不断的流水一样，虽然有时崎岖宛转，千回百折，但只要认真追本溯源，任何思想都可以找到继承关系。周公的天命思想明显的从殷人承袭而来，又与殷人思想有着明显的差异。

周公是一个天命论者，他的天命思想是从殷人那里继承来的。“殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼，先罚而后赏。”^①在殷人那里，帝既是至上神，又是宗祖神，因而敬帝和尊祖就合二而一了。殷王认为自己是上帝的儿子，他的使命是代上帝行使其在人间的统治权。所以，只要得到帝的认可，就什么事情都可以做。大量出土的殷墟卜辞向人们展示了殷朝统治者的思想面貌：他们凡事问卜，把卜兆作为自己活动的重要依据。例如，“帝令雨足年，帝令雨弗其足年”^②，问年成的丰歉；“伐舌方，帝受（授）我又（佑）”^③，问战争的胜负；“王作邑，帝若（诺）”^④，问筑城的吉凶，等等。因而，沟通人神关系的巫、祝、卜、史在殷王朝也就成为权力显赫的官员。殷朝统治者不太讲究怀柔政策，他们唯一

① 《礼记·表记》。

② 罗振玉：《殷虚书契前编》一，五〇，一。

③ 林泰辅：《龟甲兽骨文字》一，一一，一三。

④ 罗振玉：《殷虚书契后编》一六，一七。

知道的，就是用棍棒和斧钺驱赶奴隶从事非人的劳动，以及把他们象牲畜一样地赶上神圣的祭坛和埋入墓坑。由于经常的征战保证了奴隶较为充足的来源，在殷人那里的确看不见从任何角度出发的对奴隶的爱护。到纣王统治时期，阶级矛盾已激化到极点，“小民方兴，相为敌仇，今殷其沦丧，若涉大水，其无津涯。”^① 连微子启之类的殷贵族都预感到殷王朝末日的来临，劝纣王睁眼看看奴隶的冲天怒气，收敛一下自己的凶暴和贪残。但纣王以“我生不有命在天”为根据，我行我素，作恶如故。这表明，殷王直到走上断头台的前夕，还保持着对上帝的笃信，把上帝看成自己权力和地位的守护神。在他看来，上帝既然昔日把统治人间的权力交给了殷朝贵族，今天自然也会保佑自己渡过任何难关，使殷人的统治亿万斯年地持续下去。

周公直接从殷人那里继承了对至上神的崇拜。对这个至上神，殷人一直称帝，周人则更多地称天。在周公眼里，天依然是有意志，有感情、君临人间、明察秋毫、赏善罚恶的人格神。自然界的风晴阴雨、电闪雷鸣，地上王朝的兴衰更迭，个人的生死祸福，都被天主宰着。周公并没有对天的神力发生怀疑。不论对殷顽民、方国首领，还是对周贵族，他都大讲天的威力，称颂祖宗的神灵，献上虔诚的赞歌。在武王率兵渡河攻殷时，“祥瑞”屡现，周公欣喜若狂地大叫“茂哉！茂哉！天之见此，以劝之也。”^② 武王有病时，他偷偷地

① 《尚书·微子》。

② 《尚书·泰誓》。

跑到祖宗的灵前哀告，愿以身代武王死。并说自己“予仁若考，能多材多艺，能事鬼神”^①。其后，在大量的文诰中，周公一而再、再而三、不厌其烦地向殷遗民、周贵族和方国的首领说明，夏殷两朝的灭亡是由于“天命不易”，周王朝的兴起更是“受天明命”，一切都是出于那个上天的无情安排：

“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏。”^②

“旻天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝。肆尔多士，非我小国敢弋殷命，惟天不畀，允罔固乱，弼我。我其敢求位。……今惟我周王丕灵承帝事，有命曰割殷，告敕于帝。”^③

“于天降威用，宁王遗我大宝龟，绍天明即命。”

“予惟小子，不敢替上帝命，天休于宁王，兴我小邦周。”^④

“天乃大命文王，殪戎殷，诞受天命。”^⑤

“天既遐终大邦殷之命。……呜呼！天亦哀于四方民。其眷命用懋，王其疾敬德。”^⑥

“惟天降命肇我民。”^⑦

① 《尚书·金縢》。

② 《尚书·多方》。

③ 《尚书·多士》。

④ 《尚书·大诰》。

⑤ 《尚书·康诰》。

⑥ 《尚书·召诰》。

⑦ 《尚书·酒诰》。

“皇天既付中国民，越厥疆土于先王。”^①

以上这些材料，足可证明周公是一个真诚的天命论者，他对天的威灵是笃信不移的。他并不象有些同志论断的那样，在殷人面前是天命论，在周人面前就怀疑天命的存在。事实上，在周公的时代，上天的威灵正禁锢着几乎所有人的头脑，无神论产生的条件还不具备。与周公同时的前后左右的人物中，找不出一个无神论者。周公作为那个时代杰出的思想家，也无法摆脱历史条件的限制。正如黑格尔所说：“没有人能够真正地超出他的时代，正如没有人能够超出他的皮肤。”^② 我们没有必要把他拔高为一个无神论者，也不必去责备他没有成为一个无神论者。

但是，周公的天命论与殷人相比又有明显的不同。第一，他把殷人上帝与宗祖神合一的一元神论改造成上天与宗祖分开的二元神论；第二，他用“以德配天”说首创天人感应论。尽管这些区别还没有突破宗教神学体系，但与殷人的天命论相比却是一个不小的进步。

决定周公对殷人天命思想损益和改造的，是殷周之际的剧烈的阶级斗争和政治变革。自称上帝之子的殷纣王的被推翻，实际上宣告了上帝宗祖一元神论的破产。周人如果继续承认殷人的一元神论，就无法解释上帝何以眼睁睁地看着自己的儿子走向灭亡而不一援手？而周人的代殷也就失去了神圣的根据。为了弥合这个矛盾，殷人的上帝和宗

① 《尚书·梓材》。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，《导言》。

祖一元神走到周人这里便一分为二：每个家庭的宗祖神虽然能够偏私自己的子孙，但权力更大的天帝却可以根据自己的好恶将地上的统治权自由地转移。而上天究竟把地上的统治权交给谁，关键在于谁的“德行”是否“配天”。“思文后稷，克配彼天”^①。由此导出了周礼与殷礼的不同。在殷人那里，敬神之礼和祭祖之礼还是混在一起的，到周公时期，郊祀上帝的郊社之礼与祭祀祖先的宗庙之礼便截然分开了，“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”^②“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。”^③应该看到，与殷人的上帝宗祖一元神论相比，周公的上天宗祖二元神论在事实上疏远了人间和上帝的关系。周公把上天打扮成一个对任何人都一视同仁的“公正”之神，“皇天无亲，惟德是辅”。一个当权的统治者使上天满意的唯一办法，不在于祭祀的准时和祭礼的隆重，而在于能够“敬德保民”、“明赏慎罚”，把地上的统治搞得有条不紊；贵族统治者内部融洽和睦，被奴役的小民也安于奴隶地位而不予反抗。周公的上天宗祖的二元神论虽然还不是无神论，但他引导人们把注意力集中到人事方面来，把事神的虔诚与事人的兢兢业业结合起来。顺此前进，当政治紊乱、天灾流行、阶级矛盾极度尖锐的时候，思想上的先进分子就会进而怀疑天的威灵，由此逐渐导出了西周末年和春秋时代疑天派思想的泛滥。而唯物主义的无神论思想就在这里潜滋暗长，

① 《诗·周颂·思文》。

② 《孝经·圣治》。

③ 《中庸》。

并悄悄地扩大着自己的阵地。“民今方殆，视天梦梦。”^①“何辜于天，我罪伊何。”^②“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竟由人。”^③“天作孽，犹可违，自作孽，不可活。”^④这类思想，与周公思想有着比较明显的继承关系。“民之所欲，天必从之。”^⑤“天视自我民视，天听自我民听，天聪明自我民聪明。”^⑥“夫民，神之主也，是以圣人先成民而后致力于神。”^⑦“国将兴，听于民；将亡，听于神；神，聪明正直而壹者也，依人而行。”^⑧这些思想，应是周公思想的进一步发展。后来，郑国的大政治家子产公开倡导“天道远，人道迩，非所及也”^⑨，孔子“不语怪、力、乱、神”^⑩，他们虽然没有从正面直接否定神的存在，但更多地强调注重人事：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”^⑪他们的思想也明显地受着周公思想的影响。以上从周公到孔子的这些思想，虽然都还没有彻底否定天命鬼神的存在，但却在逐渐缩小天命鬼神的传统阵地，无疑是向无神论的逐步靠拢。恩格斯指出：“至于那些更高地悬浮于空中的思想领域，即宗教、哲学等等，那末它们都有它们的被历史时期所发现和接受的史前内容，即目前

① 《诗·小雅·正月》。

② 《诗·小雅·小弁》。

③ 《诗·小雅·十月之交》。

④⑤⑥ 《尚书·书序》。

⑦ 《左传》桓公6年。

⑧ 《左传》庄公32年。

⑨ 《左传》昭公18年。

⑩ 《论语·述而》。

⑪ 《论语·先进》。

我们不免要称之为谬论的内容。……科学史就是把这种谬论逐渐消除或是更换为新的、但终归是比较不荒诞的谬论的历史。”^① 周公的上天宗祖二元神论与殷人的上帝宗祖一元神论虽同属谬论，但由于周公的二元神论在一定程度上疏远了上天与人间的关系，强调了人的主观努力，也就在荒谬的体系中包含着一些合理的内核。

周公用“以德配天”说在中国历史上首创了“天人感应论”。殷人虽然凡事问卜，以卜决疑，但仅此并不能构成“天人感应”。因为卜兆的吉凶与殷王的德行和作为没有直接关系。殷人祭祀上帝和宗祖虽然极其隆重，但这仅仅是一种义务，与上帝宗祖对他们的保佑和赐福没有直接关系。在殷人看来，上帝和宗祖对他们的钟爱完全是无条件的。因而在殷人那里，天人之间还不存在“感”和“应”的问题。在周公发明“以德配天”说之后，“天人感应”才算正式成立。他第一次把天的好恶与地上人的行为联系起来，倡导“修人事以应天命”。他一方面承认天是监临下民、赏善罚恶、公正无私的人格神，“我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威。”^② “敬之，敬之！天维显思，命不易哉！天日高高在上，陟降厥土，日临在兹。”^③ 另一方面又认为天不是喜怒无常地随意降下幸福或灾祸。人间帝王敬德保民，天便降下福风惠雨，保佑他国泰民安，五谷丰登；人间帝王背德虐民，天便降下水旱

① 《恩格斯致康·施米特（1890年10月27日）》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第484—485页。

② 《尚书·君奭》。

③ 《诗·周颂·敬之》。

灾异，收回他的统治权力，更易新主。天的意志通过“祥瑞”或“谴告”下示人间，人间地王亦可通过祭祀向上天申述己意，通过实际活动向上天表示自己的赤诚。如此天人交感，上下互应，构成人间的历史运动。在《多方》和《多士》两篇诰文中，周公正是用“天人感应”解释了夏、商、周三朝的更替：

“我闻曰：上帝引逸，有夏不迪逸。则惟帝降格，向于时夏。弗克庸帝，大淫屑有辞。惟时天罔念闻，厥惟废元命，降致罚。乃命尔先祖成汤革夏，俊民甸四方。自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀。亦惟天丕建，保乂有殷。殷王亦罔敢失帝，罔不配天其泽。在今后嗣王，诞罔显于天，矧曰其有听念。于先王勤家，诞淫厥佚，罔固于天显民祗。惟时上帝不保，降若兹大丧。”①

“有夏诞厥逸，不肯感言于民，乃大淫昏，不克终日。劝于帝之迪，乃尔攸闻，厥图帝之命，不克开于民之丽。乃大降罚，崇乱有夏。……非天庸释有夏，非天庸释有殷，乃惟尔辟以尔多方，大淫图天之命，屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享。天降时丧，有邦间之。乃惟尔商后王逸厥逸，图厥政，不蠲烝，天惟降时丧。……惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，简畀殷命，尹尔多方。”②

按照周公的“天人感应”论，天命对于人事的左右并不

① 《尚书·多士》。

② 《尚书·多方》。

是绝对不可移易的，人的活动在天命面前也不是全然无能为力。这实际上等于承认了人可以有条件地掌握自己的命运。这样一来，周公就在殷人殒死的天命论体系上打开了第一个缺口，给人的主观能动性争得了—个活动的地盘。对于统治者来说，其主观能动性的发挥，就是通过“敬德保民”使上天认可和保佑他们在地上的统治权力。周公天命思想中所包含的合理内核，集中从这里表现出来。因此，也可以这样说，周公是用“敬德”改造了殷人的天命论。

“德”字在甲骨文中业已出现。《尚书·盘庚》篇中也有多处讲到“德”字：“非予自荒兹德”，“予亦不敢动用非德”，“式敕民德，永肩一心”，其意义大体上都是指的一种道德境界。但是，由于殷人一味凭靠着上帝宗祖之神的保佑过日子，对统治者的个人修养并不重视，因而也就没有对“德”字作更多的发挥。

呼叫着“我生不有命在天”的赫赫扬扬的殷纣王，经牧野一战而寿终正寝，“小邦周”的统治者在倒戈奴隶的欢呼声中把胜利的旗帜插到了朝歌城头。以周公为代表的周朝统治者从殷亡周兴的现实变革中认识到，昊天上帝并不是将她的钟爱一次一劳永逸地倾注给某个家族。“天棐忱”^①，“天畏棐忱”^②，“天不可信”^③，“天难忱斯，不易维王”^④，这些话虽然还不能说周公已经怀疑了天的威灵，但却表明他

① 《尚书·大诰》。

② 《尚书·康诰》。

③ 《尚书·君奭》。

④ 《诗·大雅·大明》。

已经意识到不能无所作为地靠上帝的恩赐过日子。为了使天帝永远将钟爱倾注于周邦，就必须以“敬德”讨她的欢心。由此，周公就进一步大大发挥了殷人已经提出的“德”的思想。“德”在周公那里虽然主要还是贵族统治者的道德规范，但内容的深度和广度却远远地超过了殷人。

周公认为，有德是取得天帝对地上统治权认可和得到小民拥护的最重要条件。殷人前期和中期的统治之所以比较稳固，就是因为殷的名王成汤、盘庚、武丁等德行高尚，使远者来，近者悦，上帝赐福，神人共庆。周人能够代殷而王，关键是“丕显文王”德行醇厚，结果是上帝钟爱，小民敬畏：

“在昔殷先哲王，迪畏天显小民，经德秉哲。”①

“商实百姓王人，罔不秉德明恤，小臣屏侯甸，矧咸奔走。”②

“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮鰥寡，庸庸祗祗，威威显民，用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。”③

“天不可信，我道惟宁王德延。”④

“惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”⑤

相反，夏殷所以丧失政权，主要原因就是夏桀和商纣“失德”，“有殷受天命，惟有历年。……不其延，惟不敬厥

① 《尚书·酒诰》。

②④ 《尚书·君奭》。

③ 《尚书·康诰》。

⑤ 《尚书·召诰》。