

●
主编

巴忠山
高家方

中国社会科学问题研究

●
吉林大学出版社

中国社会科学问题研究

主 编

巴忠山 高家方

副 主 编

曹长远 王柏鹤 孙树方

吉林大学出版社

中国社会科学问题研究

主编 巴忠山 高家方

吉林大学出版社出版 吉林大学出版社发行
(长春市东中华路29号) 吉林师范学院印刷厂印刷

开本: 850×1168毫米 1/32 1991年4月第1版
印张: 10.3125 1991年4月第1次印刷
字数: 266千字 印数: 1—1000 册

ISBN7-5601-0835-0/D·141

定价: 5.60元

前 言

近年来，我国社会科学领域呈现出日益繁荣的局面，从事这方面教学和理论研究工作的同志们努力钻研，取得了可喜成就。在这种形势下，我们召集了全国近二十所大专院校和理论研究部门的近三十位学者就哲学、政治经济、文化教育诸方面问题撰文立说，经过一年的时间，形成了这部容有三十余篇专题论文的集体论著，定名为“中国社会科学问题研究”。本书的出版，旨在宣传学术研究成果、方便学术交流并推动学术发展，促进科学进步。

本书由巴忠山、高家方主编，曹长远、王柏鹤、孙树方任副主编。黄展骥等为本书提供了赞助，在此深表谢意！由于水平所限，缺点不足之处在所难免，期望广大读者批评指正。

编 者

1991年3月

目 录

哲 学

试论孔子哲学的党派特征·····	高家方 (1)
马克思主义的活的灵魂——具体情况具体分析·····	胡志民 (15)
对主观主义思想的哲学批判·····	孙奎阳 (27)
“一切为了群众”是党的群众路线的出发点和 归宿·····	娄淑梅 (34)
“急性病”之哲学分析·····	谭敬文 (38)
试论疑问的特性及其在认识发展中的作用·····	高家方 (46)
蒙古人原始思维的若干特征·····	图·乌力吉 (53)
现有传统逻辑教材中演绎部分存在的主要问题·····	熊进前 (64)
亚里斯多德直言三段论在现代逻辑中的形式化 体现·····	熊进前 (70)
关于逻辑语用研究的思索·····	王柏鹤 (87)
逻辑教学最佳效益的求索·····	王柏鹤 (94)
芝诺悖论探析·····	黄华新 (103)
逻辑谬误研究十四题·····	黄展驥 (112)

政治 经济

唐太宗的“宽政安民”政策·····	孙树方 (161)
运筹帷幄 决胜千里——谈领导的“庙算”艺 术·····	张德良 侯艳玲 (173)
关于社会主义前景的理性思考·····	辛绍军 (184)
周恩来的四个现代化思想述评·····	符祥刚 (192)

浅谈“两个文明”一起抓	邵雪璁 (201)
浅谈大学生人生选择的几个特点	郭明霞 (205)
建立具有中国特色的马克思主义法学体系探析	巴忠山 关明凯 (210)
法律与道德是建立稳固家庭的有效保证	辛绍军 (218)
行政效率案例分析——试论企业人才的任用	王 瑾 童宏胜 (228)
试论社会主义条件下的劳动力不是商品	蒋兴仁 (238)
经济效益不是衡量企业思想政治工作的主要标准	刘连强 (241)
强我中华在于科技进步之落实	蔡永海 (246)

文化 教育

马伯乐性格构成的文化氛围初探	张希清 (256)
也谈白居易的诗歌理论与实践	刘 军 (263)
简述宋以前中国书法的发展	曹长远 (272)
成语演变中的同音置换现象分析	姜书利 (285)
浅议言语行为的自我控制	尹家径 (292)
试谈理想教育的模式	王立仁 梁晓波 (297)
浅议孔子是一位谦虚好学的教育家	李铁民 (304)
论教育在国民经济中的作用	臧 杰 (312)
浅谈教学及教学过程的基本特点	杨志东 (317)

试论孔子哲学的党派特征

高家方

(吉林师范学院政治系)

长期以来，学术界对孔子哲学思想的评价，一直是众说纷纭。本文认为，对孔子哲学既不能简单称其为唯心主义，也不能简单称其为唯物主义。孔子哲学思想所体现的是反映当时正向地主阶级转化的奴隶主贵族阶层的愿望或要求的开始摆脱宗教唯心主义转向朴素唯物主义的一种哲学形态，具有明显的二重性与过渡性的特点。而其实质是倾向于朴素唯物主义的，是一种不成熟的朴素唯物主义。

一

春秋时期的唯物主义和唯心主义的斗争，主要是围绕着宣扬宗教天命论与反宗教天命论而展开的。表现在两个问题上：一个是在天人关系问题上，是认为世界上的万事万物都是由上帝创造安排并决定和支配的，还是认为世界上的万事万物是自然存在、是按事物本身的法则运动、发展和变化的；另一个是在形神关系问题上，是认为人死以后有鬼还是无鬼，即是认为每个人都会有一个灵魂，人死以后灵魂离开了肉体在另一个世界继续存在，还是认为人的精神是依附于肉体的，人在精神在，人亡精神亡，不存在人死以后还有灵魂的问题。基于上述情况，孔子哲学的党派特

征，也必然体现在他的宗教天命观上。因此，从孔子的宗教天命观，足可见其哲学的党派特征。下面试予具体论述。

(一)

在天人关系问题上，孔子一方面沿袭了殷周的传统意义的天，另一方面，孔子又赋予天命以新的内容并强调人为，呈现出与宗教唯心主义相矛盾的自然主义唯物色彩。

首先，孔子有相信天命的一面。他把“天”看成是活灵活现的上帝，认为“天”具有赏善罚恶的能力，认为“天”能决定社会治乱、兴亡以至人的祸福。《论语》记载：

宋司马桓魋欲杀孔子，孔子曰：“天生德于予，桓魋其如予何！”（述而）。意即“天”在我身上生了这样的品德，那桓魋将把我怎么样？似乎是以天性为道，以人性为德，把“天”与“道”看作是客观存在的绝对精神，而德是道的一部分，是天赋予人的。

子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在上”（颜渊）。意即我听说过，死生听之命运，富贵由天安排。

注意，孔子还主张得天独厚者为圣人，得天薄者为小人。把人之“德”与上帝的“天”的关系看成局部和总体的关系，从而把上帝的“天”伦理化和道德化。这是天人合一思想的萌芽。

但是，必须看到孔子有时讲的“天”、“命”，是人力无可奈何也无法理解的事情或遭遇，是在自然和社会力量盲目作用面前无力改变而产生的消极的宿命论。而且有时也是出于在激动、自我表态或安慰、作比喻的情况下说出的。孔子一般是凡讲不通的事情都归到“天”、“命”，高远莫测的叫做天，无可奈何的叫做命。例如：

子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（宪问）。

颜渊死，子曰：“噫！天丧予！天丧予！”（先进）。

“吾谁欺，欺天乎？”

子见南子，子路不说。夫之矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！（雍也）。

伯牛有疾，子问之，自牖执其乎，曰：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”

“公伯寮其如命何？”“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（子罕）。

“获罪于天，无所祷也”（八佾）。

“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”（泰伯）。

这些都不能用来证明孔子的天命观是怎样或者不是怎样。而只能说明其矛盾性。

孔子时常谈到“天”，但有时是对“天”表示怀疑。认为“天”又不是象传统宗教所说的那样，对于自然界任何事情都“发号施令”，而是多赋于“天命”以自然主义的色彩：把“天”看成是自然的东西，把“天命”看作是自然规律，认为“天”是运动和变化的，而且是依照一定的规律在进行的。从自然现象而言为天，从自然规律而言为命。

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”（公冶长）。

“子罕言利与命与仁”（子罕）。

这似乎是不可知论，实质上掩藏着唯物论的因素。

孔子在回避不了时，便说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（阳货）。这不说话而行四时生百物的“天”是和有意志，会赏善罚恶的“天”不同的。表明“天”就是不断运行的自然界。

孔子思想中的自然主义成份还可证：

子在川上曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜”（子罕）。自然界的运行和水的流行一样不舍昼夜地过去，一去而不复返。这种看法就带有“自然主义”色彩。

（曾皙）曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩。泳而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”（先进）。表明孔子有陶溶于自然的乐天态度。这也是一种自然主义倾向。

孔子的“天”是自然的“天”，孔子的“四时行焉，百物生焉”是自然的常规。他所说的“命”有时即是一种社会的趋势，如“殷因于夏，周因于殷……虽百世而可知也”，有时即是一种自然的常规，如“帅彼天常”的“天常”。当然，这只是孔子的“天命”的一个内容，而且不能说孔子在这里所说的“天”和“命”，已经是形成了的“天就是自然，命就是必然性”这样明确的哲学概念，只是证明孔子有这样一个倾向，即：他在努力地学习社会的和自然的知识，凭借这些知识，他在逐渐地摆脱传统的有意志的“天”的束缚，逐步地尝试着为旧的“天命”寻找一个科学的解释，一个唯物的解释。

殷周的天命论把人世间的一切都说成是上帝的命令决定的，是排斥人的主观努力的。然而，孔子提倡“仁”，把人事作为出发点，强调人的主观努力和修养，从强调人的作用这方面去破坏“天道”的神秘性。这是直接反对宗教唯心主义天命论的表现。正由于“天”是自然，“命”是自然的发展规律，才有一个知“天命”的问题。“五十而知天命”，“不知命，无以为君子也”（尧曰）。孔子不是绝对宿命论者，他承认人的主观能动性。他是一个“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”，“知其不可而为之者”也。他讲道：“性相近也，习相远也”，即一个人的道德品质是由人的自己的努力所决定的，与“天命”完全无关。孔子的这一主张是与教育家的身份相符合的。他广收弟子，教育他们成为“贤才”。认为以教育“贤才”为职业的人，必需承认可以专靠努力成为“贤才”。要成为“贤才”，必须努力。孔子还注重于学、实践。“吾十有五而志于学……五十而知天命”（为政），都表明了孔子的哲学带有与宗教唯心主义相矛

盾的朴素的自然唯物主义色彩，而且是极其浓厚的。

在孔子的认识论中，既有先验论的因素，又有经验论的因素。实际上“生而知之者”在孔子那里不过是虚悬一格，对于“学而知之”则作了不少阐发，他肯定“多闻”、“多见”和“学问”是获得知识的途径；他提出“毋意”、“毋必”、“毋固”、“毋我”，反对主观臆想和迷信的传统教条，等等。从总的倾向来说，唯物主义反映论的思想在孔子的认识论中占主导地位，这就从侧面证明了孔子远离了宗教唯心主义的束缚，走向了唯物主义。虽然孔子没有一套完整的哲学思想体系，但他却是我国以注重“人事”为特点的朴素唯物主义传统的开创者。

另外，孔子认为，命运是一种自然的、社会的、人尚未理解的支配力量。刘宝楠《论语正义》释为：知仁义礼智，安处善乐循理，谓之君子。故孔子曰“不知命，无以为君子也”。可见，“知命”即“知仁义礼智”，从而能做到“安处善乐循理”，达到伦理规范的要求。庄子也语孔子“命”是一种社会行为的必然性，它和“忠”、“孝”、“德”这些伦理范畴紧密相联，表面有自然天性之意，实则有深刻伦理意义。这些都表明孔子的天命观与传统的殷周以来的天命观相比所具有的明显的矛盾特征。说明孔子已经远离了承认有人格有意志的上帝的天命思想而接近于唯物主义，表现出自然的朴素的唯物主义色彩。

通过上述分析看出，孔子一般在对“天”的理解上，认为“天”是自然生成和运行的东西并强调人为；但一接触人世的善恶、祸福、成毁时，又似乎认为“天”是主宰。致于“命”，孔子在强调学习、修养等人的主观作用时，说“天命”可知。而谈到贫富寿夭、治乱安危等社会生活时，又似乎坠入了宿命论的泥沼。总之，孔子的天命观表现在天人关系问题上，本质上是不成熟的朴素唯物主义，尚带有不少唯心主义成分，其思想染有浓厚的过渡性、二重性色彩。他虽然在某些方面承认“天”的自然本质，然而对自然、人生、社会的许多变化又认识模糊，不知其

“所以然”。所以当他内心有“怨愤”之情时，无可奈何，不得不把“天”拿来作为解嘲排难之精神依托。他没有达到“天行有常，不为尧存，不为舜亡”（荀子·天论）的认识水平。对客观事物本质缺乏规律性的认识，因而保留了“天”的形式上的神秘意义，这实际上是他对自然、人生、社会的某些变化莫测的一种屈服。当然，孔子谈到的“天”，常常是在神秘形式的外壳下意味着实质性的内容，即人未能支配的自然或社会的威力或最高权威。而有些问题是在孔子那个时代难以做出科学答案的。所以才导致孔子在对自然、社会、人生的规律认识不清，无可奈何的情况下，沿用了曾经长期统治人们灵魂的形式上带有神秘意义的至高无上的权威“天”，作为一言以蔽之的回答，借以表达自己对事物的感情和态度。这是一种不可忽视的情况。另外，孔子有时谈到的“天”确有传统天命观的意味。这虽然不常见，但是事实，这也是有其原因的，暂且不论。这些都表现了孔子思想正向唯物主义转变的特征。孔子多未把“天”人格化，但他又确实认为“天”具有统治人们心灵的权威力量；他虽然在一定程度上把“天”自然化，但是也在某些方面仍对“天”认识不清；他虽然口口声声宣扬“天命”，但又特别主张人为，从另一方面反映了对“天命”的背叛，显示了重重的矛盾二重性。然而这正是孔子思想的本质所在。体现这一本质的矛盾二重性，也正说明了孔子的哲学的过渡性特点。表现在孔子对传统天命观由相信到怀疑，以至从内心赋予“天命”以新的内容并很巧妙地从“人”的角度开始了对传统天命思想的背叛。这一点，将在后面有明确论述。

（二）

上面我们在天人关系问题上，就孔子的态度进行了分析，看出孔子哲学的二重性和过渡性特点，体现着由宗教唯心主义向朴素唯物主义的过渡，而且偏向于朴素唯物主义。这一点更突出地表现在孔子对“鬼神”的态度上。

对于“鬼神”，孔子一般是避而不谈的：

“子不语怪、力、乱、神（述而）。”

子路问事鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼！”又问死，他说：“未知生，焉知死！”（先进）。

正是在这个问题上，孔子受到了墨子的猛烈攻击，墨子把他批评为一个“以天为不明，以鬼为不神”的人。可见孔子在这里一定程度上可谓是个无神论者。

虽然孔子也极力提倡祭祀鬼神并把“敬鬼神”说成是统治阶级的一种智慧和艺术，如樊迟问知，子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣”（雍也），但是孔子是在“虽不相信其有，却又不证明其无”的情况下，说出“敬鬼神而远之”的。他认为迷信鬼神就是不智，就是愚。表明了孔子对鬼神的深深怀疑而且带有否定的意味。

孔子对“鬼神”的态度是鲜明的：看轻它的作用或怀疑它的存在，但同时保留对它形式上的祭祀仪式。孔子一方面不语乱、力、怪、神，一方面又说“祭如在，祭神如神在”（八佾）。

“所重民、食、丧、祭”（尧曰）。孔子一般是讲到“仁”，就怀疑“鬼神”，讲到礼（祭祀），就似乎又相信“鬼神”。丧礼是关于鬼的，祭祀是关于神的，鬼神可以不存在，但是与原来与宗教有关的丧祭礼仍要原封保存。这不是矛盾吗？然而照他说来，这是对人的一种教育。他的学生曾子说：“慎终追远，民德归厚矣”（学而）。孔子要保留祭祀的目的，在于借此宣扬孝道，维持崇拜祖先的宗法关系。孔子注重的是“神不歆非类，民不祀非族”的原则。他认为不是对自己有直接优惠的自然神或者不是对自己有直接血统关系的祖宗神，而进行祭祀之仪礼，那就是谄媚求福，他说：“非其鬼而祭之谄也”。他把孝的道德观念与祭祀鬼神紧紧地结合在一起，两者是二而一，一而二的东西。他认为要执行孝道，就应当祭祀鬼神；祭祀鬼神，也就是为了贯彻孝道。也就是说，贯彻孝道是祭祀鬼神的目的，祭祀鬼神是贯

彻孝道的方式或手段。在孔子看来，不为父母进行丧礼，就是不孝。可见，孔子不是从人死为鬼的迷信观念上来解释丧礼，而是从对于父母的孝敬观念上来说明丧礼的必要性。他说：“祭思敬，丧思哀”（子张）。可见，他在祭祀仪礼中提到的鬼神，只是着眼于人们在感情方面的满足。他说：“祭如在，祭神如神在”、“吾不与祭，如不祭（八佾）”，履行祭祀，只是为了“慎终追远”（学而），为了对已死的人在感情上表示哀悼和思念。可见，孔子认为丧祭并不是为鬼神服务，不是“事鬼”，而是为人服务，是“事人”，就是说，并不是信有鬼神，而是纯粹出于一种诚敬孝道。可见其旧形式中之新内容。

因此，不能因为孔子重祭祀仪礼就断定孔子相信鬼神。事实上，孔子对鬼神，基本上持怀疑或否定的态度。

孔子讲：“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”（先进）。他是肯定人生、注重现实生活的。他认为迷信鬼神就是不智，就是愚。孔子虽然没有明确地否定鬼神的存在，但是他承认鬼神对人有赏善罚恶的作用，因此人不需要祈祷鬼神以求帮助。这同样是一种无神论的观点。

子贡问孔子：“死人有知无知也”，孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”

由此看出，在孔子那里，死人有知无知并不是重要的，重要的是“天命”、“鬼神”对人事所起的作用。他担心这种欺骗作用被人们识破，因此他很慎重，不明确表态是有是无。这表明孔子是明确地把对鬼神的祭祀作为一种为人服务的工具来看待的。当然，在当时历史条件下，孔子即使在思想上认识到了鬼神的不存在，也不会抛弃鬼神这一名词，只能是避而不答或偷梁换柱或是给予一个巧妙的“折衷”。

总之，孔子在形神关系上，在对鬼神的态度上已经是一个无神论者，只不过是鬼神的躯壳中来认识鬼神的，只是还披着鬼

神的外衣。这是时代使然，不可苛求。

综上所述，把孔子在“天人关系”和“形神关系”问题上的态度联系起来，使我们清楚地看到：孔子一方面相信“天命”，但另一方面又在“天命”的外在形式下赋之于自然主义的色彩；一方面宣扬“天命”，但另一方面又“知其不可而为之”，强调人为；一方面怀疑以至否定鬼神的存在，重事人，但另一方面又在形式上明鬼神，重祭祀。表现出重重的矛盾二重性特点，反映了新兴地主阶级对传统的奴隶主贵族宗教的修正。但孔子并没有因此前进一步彻底突破宗教唯心主义的范围，这又反映了当时的新兴地主阶级在政治和经济上的软弱性，标志着有神论向无神论的过渡，表明孔子的哲学既不是唯心主义的，也不是唯物主义的，而恰恰是由传统的宗教唯心主义转向朴素唯物主义的一种哲学形态，体现出明显的过渡性。

孔子哲学的过渡性特征不仅体现在孔子哲学思想的内部，即从相信传统的天命观到怀疑以至对传统天命观的否定上，而且还体现在从殷周到战国这一整个历史时期的哲学思想的发展过程上。殷周“天命”思想到孔子时期发生了根本的变化。孔子实际上改造了“天命”概念。到了荀子阶段，得到了较完善的发展。殷周奴隶主认为“天命”是一种超自然的精神主宰；孔子则认为“天命”是一种人们尚不能支配的自然力量或客观必然性，同时它还具有社会伦理意义；而荀子则认为“天命”是一种可以被人支配的客观必然性，从而具有规律的意义。所以，孔子哲学也是先秦哲学发展过程中的一个不可忽视的过渡环节。

二

为什么孔子哲学是一种从宗教唯心主义转向朴素唯物主义的哲学形态？为什么孔子表现出对传统的宗教天命观既相信又怀疑而又不能公开否定的思想特点呢？

必须明确，孔子的这种思想是代表着当时正向地主阶级过渡的奴隶主贵族阶层的愿望和要求的。我国封建地主阶级的产生，有两个来源，其中之一就是由奴隶主贵族转化而来的。这一阶层本身具有二重性，在政治上往往采取改良主义的立场。孔子的“折衷主义二元论”倾向正是这样一个特定的阶级的世界观的反映，是这一特定的阶级对待宇宙、社会、人生等问题的总观点的反映。可见，矛盾的体系正是当时社会矛盾的反映。对孔子哲学思想简单地贴上唯心主义或唯物主义的标签是不妥的，而且也不能把他的哲学思想的阶级属性简单地归结为没落奴隶主贵族阶级或新兴地主阶级。否则都无法说明孔子哲学思想的性质及其阶级根源。

马克思主义认为，存在决定意识，人们的社会存在决定人们的社会意识。孔子所以要相信“天命鬼神”，一方面是由于他自动所接受的就是笼罩着当时社会的传统天命观的强大影响。另一方面，孔子幼而失父、少而丧母的早年遭遇以及进入中年以后才混入仕途并在乱世中周游列国的坎坷经历，使他确信这是“天命”的安排。这一点特别表现在孔子生平的前两个时期（孔子生平大致可分为三个时期——少时贫且贱和聚徒讲学时期；政治活动时期；整理古代文献时期）。但实际上，孔子对“天命”的认识，是长期处于肯定与否定的矛盾状态中的。这种矛盾状态，使孔子的天命观呈现为一种极为复杂的情形，相信与怀疑交织在一起，环境变化和身世遭遇使孔子时而对传统的天命观发生怀疑，时而又发出似乎相信传统天命观的感叹。然而复杂并不是杂乱无章，无迹可求。在一定的外因作用下，孔子的认识遵循着人类认识发展的正常轨道发展着，相信的成份越来越少，怀疑的成份越来越多，越到晚年越是如此。原因何在呢？就是因为久而久之上天并没有惩恶赏善，对于孔子这个“天命鬼神”的虔诚者并没有给以如愿的报答，在孔子心中使他笃信的传统天命观逐渐在自然与社会的各种现象和事实的冲击下动摇了。他怀疑天

命鬼神的灵验与实在性，使他的思想呈现明显的矛盾二重性。特别是在他的晚年，生活在奴隶制向封建制过渡的历史大转变时期。在这之前，从西周到春秋，占统治地位的思想是神权思想，巩固“天”的地位就是巩固奴隶主贵族的统治地位，实现“天”的意志，就是实现奴隶主贵族的意志。但是，历史到了春秋时期，由于奴隶主贵族地位的动摇，因而至高无上的“天”的地位也跟着动摇了。社会上日益兴起了一种对“天”和“鬼神”表示怀疑的无神论思潮。在这样的历史条件下，孔子的思想不可能表现得无动于衷。而且，春秋时期，整个社会都处于大动荡大变革之中，各种社会矛盾交织在一起，愈演愈烈。从经济基础到上层建筑都发生着剧烈的变化。社会的变革，使“民”的地位得到改善和提高，并在大变革中发挥了重要作用。这一切由于人的作用而完全不是由“天”的支配所引起的社会现实，使信仰“天命”、“鬼神”的孔子不能不感到迷惘。在严明的现实面前，孔子的本来就已失去了其稳定性的宇宙观就必然是动摇不定以至转向了原来的反面。但是，由于时代的局限，在当时传统的天命观毕竟还有广泛影响的情况下，加之当时的科技水平及孔子自身的思想限制，孔子难以做到彻底否定“天命鬼神”的存在。再加上孔子作为一个剥削阶级政治家，是懂得传统天命观的欺骗作用的，知道如果公开否定，对统治阶级的利益是极为不利的。因此，孔子给自然界披上了一件有神论——“天”的外衣，给自然界的规律披上了一件有神论——“天命”的外衣以及道出“祭如在，祭神如神在”等等。

由于以上的各方面因素，孔子虽然在思想上对“天命鬼神”有了新的认识，也不会抛弃“天命鬼神”这个名词。孔子的错综复杂的思想，正是他所处的过渡性的时代和他的动摇、“贫且贱”的社会地位的反映。孔子的天命观主要倾向于唯物主义，也有相当严重的唯心主义杂质，呈现明显的二重性。因此，说这种既相信又怀疑又否定的宗教天命观，表明了孔子的哲学是正处于开