

天、天命、天道

——早期中国思想中的“理性”和“信仰”

Tian, Tian-ming and Tian-dao: “Reason” and “Faith” in Early Chinese Thought

干春松

GAN Chunsong

作者简介

干春松，北京大学哲学系教授，北京大学儒学研究院副院长

Introduction to the author

GAN Chunsong, Professor at School of Philosophy, Vice President of Institute of Confucian Studies, Peking University.

Email: ganc1234@sina.com

Abstract

Scholars have long had heated discussions about the concept of “*Tian* 天” in early Chinese thought, while newly excavated manuscripts and compilations of these materials have advanced understanding of key terms such as “*Tian*” and “*Tian-ming* 天命”. Focussing on analyses of “*Tian*,” “*Tian-ming*” and “*Tian-dao* 天道” in the transmitted classics, this paper first traces and clarifies the development of early Chinese thought, and then reconsiders the paradigm of “an early rational enlightenment” and “Chinese humanism” established by LIANG Shuming and XU Fuguan, arguing that while the concept of “*Tian*” should not be regarded as the Creator, it never loses the dimension of “faith”.

Keywords: faith, early enlightenment of rationality, *Tian*, *Tian-dao*, *Tian-ming*

文明系统的确定在于稳定的价值观念的建立。总体而言，价值观产生于人们日常生产和生活过程中。但是，随着人们的活动范围的扩大，族群之间的整合不断发生，越来越需要一个超越本族群特色的、具有“容纳”性的对象来作为价值的支撑物。而随着政治和文化的发展，“天”逐渐担负起融会各族群信仰的功能。如果说，在“天”出现之前的“帝”更多带有类祖先神的色彩，那么“天”作为万物创生之本以及万物运行的规律，则逐渐摆脱了对于族群特色的依赖。在信仰的层面上，如果说“天命”保留了“天”与“帝”的众多内在特性，那么更为晚起的“天道”则越来越具有“理性化”的一些特征。这造就了中华文明在信仰上的独特性：一方面，它并没有在从地方性向整体性扩展的过程中继续坚持“人格性”信仰的特征，而是将之推广到“自然”的属性方向。另一方面，其祖先崇拜并没有因为“天”的产生而消失，而是以“敬天法祖”这样略带混杂性的状态存在着。因此，如果我们梳理由“帝”到“天命”“天道”的思想发展过程，就可以把握中国早期宗教和政治文化发展的一些基本特征。

一、天、帝

殷周之际的变革，被视为是确立中国文化基本精神的一次变革。因此，在某种意义上，亦具有宗教变革的意义。王国维的《殷周制度论》讨论了周公制礼作乐对社会政治结构所产生的影响。他认为通过确立嫡长子继承制为核心的宗法制度、庙数之制、同姓不婚等制度，纳上下于道德，将整个国家内的不同阶级置于同一道德团体之中，由此，旧制度废而新制度兴，旧文化废而新文化兴。对于王国维的结论是否具有坚实的史实依据，其关于周公制作是一种价值性陈述还是事实性陈述，这些问题在现代学科背景下被反复讨

论。不过，作为偏重于思想分析的人，我们会更关注制度和文化变迁背后的“宗教因素”，也就是说，殷周制度变迁同时意味着人们信仰方式和信仰对象的变化。周公所创立的礼乐文化，也意味着需要做出“宗教”意义上的变革，从而使其与新的政治秩序相协调，而不仅仅沿袭殷商时期留下的信仰体系。比如王国维通过对“禮”的含義的分析，指出在这个时期，礼的范畴就开始从事神的活动转向社会生活领域。这一点，也被李泽厚等人所继承和阐发。不过，就“宗教性”的意义来说，最关键的是对于“天”“帝”的认识的转变。

这个阶段的信仰状态的转变，在先秦时期的文献中就已经有很多的概括，被广泛引用的是《礼记·表记》中的一段话。

子曰：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚。亲而不尊。其民之敝，恣而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏。尊而不亲，其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列。亲而不尊，其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。”

这段文字有一些难解之处，不过我们依然可以从中看出殷周之际发生了由“尊神”向“事鬼敬神而远之”的变化，这种变化也被梁漱溟、徐复观等人看作早期中国思想脱离宗教路径走向“理性早熟”的标志。这种早熟体现在“宗教”观念上则是人们对于自然世界（尤其是对其背后作为支配力量的“天”）的认识有显著不同。

要讨论“天”，必须先理解早期文献中的“帝”，因为“天”的概念相对晚出，最早人们是用“颠”来指称我们头上的天空。而“帝”则更接近祖先神的含義，然而一个作为自然界的支配力量，一

个作为血缘共同体的起源，“天”和“帝”的密切关系可以从语源上得到说明。^①通过对相关学者的研究的辨析，郑开认为，商代的宗教传统中，神的世界与祖先的世界几乎是重合的，而周代建立之初，继承了殷商宗教传统中的祖先崇拜与上帝观点，改变的是对待上帝、神和自己祖先之间的态度。^②虽然郑开教授强调了“德”的观念的引入对于政治合法性的重要性，然而这样的重要性则源自于殷周之际人们对于天人关系认识的差异。

借用冯友兰先生的总结，早期中国思想中的“天”有多重含义，^③当我们在讨论天的“主宰性”意义的时候，我们经常会与早期文献中的“帝”或“上帝”概念发生关系。比如《尚书》中说：“王曰：‘格尔众庶，悉听朕言，非台小子，敢行称乱！有夏多罪，天命殛之。……予惟闻汝众言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’”（《尚书·汤誓第一》）这段话中，上帝就是一个天地间的主宰，他可以对犯错的夏桀进行惩罚。

与郭沫若等将“帝”与西方宗教中的至上神相比附的结论所不同，陈梦家先生认为，殷人的“帝”并不是“人格神”意义上的存在，而是自然秩序的掌管者。先公先王可以上宾于天，祈求风雨或战争的胜利，而上帝则可以降祸福来警示现时的王。在这个过程中，反

^① 顾颉刚据《洪范》“天”“帝”互称，认为帝即是天。参见顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》，北京：中华书局，1988年，第133页。[GU Jiegang thinks that “tian” and “di” are interchangeable, and “di” equals to “tian”. Cf. GU Jiegang, *GU jiegang gu shi lun wen ji* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1988), 133.]

^② 郑开：《德礼之间》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第246页。[ZHENG Kai, *De li zhi jian* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009), 246.]

^③ “在中国文字中，所谓天有五义：曰物质之天，即与地相对之天；曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天、帝；曰运命之天，乃指人生中吾人所无可奈何者，如孟子所谓‘若夫成功则天也’之天是也；曰自然之天，乃指自然之运行，如《荀子·天论》篇所说之天是也；曰义理之天，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说‘天命之为性’之天是也。”冯友兰：《中国哲学史》（上册），北京：中华书局，1961年，第55页。[FENG Youlan, *Zhongguo zhe xue shi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1961), 55.]

而是祖先神和自然诸神（山川土地等）被“人格化”了。^①

在这个问题上，深受西方历史学科范式影响的历史学家们，更侧重于从历史文献去梳理“帝”和“祖先”之间的概念的转变。历史学家晁福林从《山海经》出发，比对甲骨卜辞，认为“天”是周人的创造。他说：“这里有一个前提，那就是‘天’观念是一个不断发展变化的观念。可以说，传说时代的‘天’与商周时期的‘天’不可能有完全相同的意义。根据对甲骨卜辞的研究，直到殷商时代，尚没有出现‘天’这个字。甲骨卜辞中所谓的‘天’字都是‘大’字的异体。‘天’字出现于周初，它是周人的创造。”^②既然“天”字为周初的创造，那么，在殷商时期并无抽象意义的“天”，后世“天”观念中带有主宰意义的天，主要是用“帝”来表示的。晁福林继续指出：“甲骨卜辞的材料表明，商代的‘帝’，实即‘天’。卜辞中的‘帝（天）’被赋予主宰气象的神力，并在某些方面对人间的事务可以表示态度，但商代还没有创造出表示抽象意义的‘天’的观念。到了周代，周人延续了将天作为处所的意念，并且明确指出祖先神是升到天上为帝服务的”。^③虽然陈梦家和晁福林先生依据的核心材料有所不同，但一致的倾向是认定“帝”与“祖先神”之间存在着互相塑造的关系，这种关系的发展，导致后来人们逐渐用“帝”来称呼自己死去的祖先。由此，商人所谓的“帝”和“上帝”，逐渐转变为至上神和宗祖神的代名词。按裘锡圭先生的观点，现世的君王当且仅当他是至上神的直系后代，他才具有统治天下的权力。商王用以称呼自己死去父亲的“帝”和金文中的

^① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：中华书局，1988年，580页。[CHEN Mengjia, *Yin xu bu ci zong shu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1988), 580.]

^② 晁福林：《〈山海经〉与上古时代的“天”的观念》，载《中原文化研究》，2016年第1期，第25页。[CHAO Fulin, “The Book of Mountains and Seas and the Concept of ‘Heaven’ in the Legend Era,” *The Central Plains Culture Research*, no.1 (2016):25.]

^③ 同上。

“帝”以及嫡字之间具有亲缘关系。^①后来,裘先生补充以前的看法,认为帝应该是强调直系继承的宗族长地位之崇高的一种尊称。既然作为王室宗祖神的上帝和已死的父王都称帝,其他如直系先王就也都应该可以称帝。“嫡庶之‘嫡’这个词的使用,是不必考虑所涉及的人是死是活的。‘帝’这个称呼与‘嫡’有密切关系,按理也应该可以用于活着的人。就王室来说,既然直系先王可以称为‘帝’,活着的王作为王室以至整个统治族的最高宗族长,也应该可以称为‘帝’。”^②这样,发展到周初,人们开始用“天”来指称自然的最高主宰,而“帝”逐渐转变为世俗的君王,或者说,帝是虚空之天的“现实性呈现”或君主的“生成之神”。清儒孔广森说在描述“天”与“帝”的差别时说:“举其虚空之体则曰天,指其生成之神则曰帝。”^③这已经是周之后的状况了。

在《诗经》中,我们可以发现,在大多数情况下,“天”主要是指上天,即自然意义上的天,宇宙。而“帝”,也有代表帝王的意义,但更为重要的指代天地之间的最高主宰,有人格神的意义。帝可以降临,而天则不能降临,一直是高居于上。由于天是一种秩序原理,帝要遵循天意,也就是天的原则。虽然配天配帝和配命所指是一致的,但三者并不一样,随着周天子控制力的减弱,天帝与人的关系也发

^① 裘锡圭:《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》,载《古代文史研究新探》,裘锡圭著,南京:江苏古籍出版社,1992年,第300页。[QIU Xigui, “Guan yu shang dai de zong zu zu zhi yu gui zu he ping min liang ge jie ji de chu bu yan jiu,” in QIU Xigui, *Gu dai wen shi yan jiu xin tan* (Nanjing: Jiangsu Guji Press, 1992), 300.]

^② 裘锡圭:《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为“帝”》,载《黄盛璋先生八秩华诞纪念文集》,北京:中国教育文化出版社,2005年,第5-6页。[QIU Xigui, “‘Hua dong zi bu ci’ he ‘zi zu bu ci’ zhong zhi cheng wu ding de ‘ding’ ke neng ying gai du wei ‘di’,” in *HUANG Shengzhang xian sheng ba zhi hua dan ji nian wen ji* (Beijing: China Education and Culture Press, 2005), 5-6.]

^③ 孔广森:《礼学卮言·论郊》,载《经学卮言:外三种》,孔广森著,北京:中华书局,2017年,155页。[KONG Guangsen, “Li xue zhi yan: lun jiao,” in KONG Guangsen, *Jing xue zhi yan: wai san zhong* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2017), 155.]

生了转变，在周初，天帝是周人宗教的最上神，降命于文王和武王，“王”代表天来统治万民，也作为万民的代表来祭祀天帝。如《诗经·文王之什·大明》说：“大任有身，生此文王。维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。”

到春秋时期，周王逐渐失去了对于各个诸侯的统制力，而类似于五霸这样的诸侯逐渐认为“天帝”也赐命于他们，而他们也认为自己是因为有德而得到那个“命”的。

二、天命与革命

“天”既为周初所出现的概念，《尚书》中《商书》因为一般被视为是周初的作品，因此，其对于“天”或“天命”的表述，很明显都带有周人的语言特点。

予闻曰：“能自得师者王，谓人莫已若者亡。好问则裕，自用则小。”呜呼！慎厥终，惟其始。殖有礼，覆昏暴。钦崇天道，永保天命。《商书·仲虺之诰第二》

周初十分强调德与位之间的关联性，认为只有自始至终按照礼来要求自己，让自己的行为符合天道运行的准则，那么天命才可能持续保有。否则就会发生革命。

天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。肆台小子，将天命明威，不敢赦。敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏。聿求元圣，与之戮力，以与尔有众请命。上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭，贲若草木，兆民允殖。《商书·汤诰第三》

周初的观念呈现出殷周之间的混杂性，也就是说周代所展现的理性主义的面向并不彻底。在这个阶段，不但“天”和“帝”混用，^①而且“天命”和“帝命”也混用。由此，在观念上也会出现一些矛盾的地方，比如上文中，一方面强调天命“明威”，另一方面，则又说，上天孚佑下民，“天命”并非固定不变的。这种矛盾表现得最为明显的是《尚书·西伯戡黎》篇。

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：“天子！天既讖我殷命。格人元龟，罔敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝。故天弃我，不有康食。不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲丧，曰：‘天曷不降威？’大命不挚，今王其如台？”

王曰：“呜呼！我生不有命在天？”

虽然这个记载并不一定是事实，不过从内容中我们看出，祖伊面对周文王征服黎国的事件，劝诫纣王不要因为淫乐而自绝于天命。他警告说百姓都在祈祷上天来惩罚殷商。而纣王的回答则是：“难道我的命运不是由天决定的吗？”从中，我们可以看到，当时人们应该普遍相信有一个“天命”存在，比如纣王的表现就说明了这一点。同时，人们也开始认为天命是否能持续保有取决于人的行为，尤其是“有命者”的德性。

因此，周初的“天命”观念需要通过多层次结构去认识。首先是“受命”，其次是“保命”，最后则是“革命”。

“受命”即所谓天命所归。按当时的逻辑：往往是先祖建立某种功绩或具有道德上的巨大典范作用，这个宗族就会被上天所赋予其

^① 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第932-933页。[GU Jiegang and LIU Qiyu, *Shang shu jiao shi yi lun* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2005), 932-933.]

“位”，并且这个位置就可以被继承，直到新的“受命”者的出现。从周初开始，特别强调受命的基础是“德”。比如《史记·周本纪》对于周文王“受命”的描述：

西伯阴行善，诸侯皆来决平。于是虞、芮之人有狱不能决，乃如周。入界，耕者皆让畔，民俗皆让长。虞、芮之人未见西伯，皆惭，相谓曰：“吾所争，周人所耻，何往为，只取辱耳。”遂还，俱让而去。诸侯闻之，曰：“西伯盖受命之君。”《史记·周本纪》

在这段描述文王获得政治正当性的文字中，“行善”并造就了礼让的社会风尚成为文王得位的原因。而人们也从文王行善这样的特征来判断其作为受命者的表征。不过，因为这个时期的道德论说并没有或者说也不愿意放弃“信仰”的因素，所以，围绕着受命者还有很多“感生”神话。从功能性的角度来分析，感生神话很大程度上是要将帝王的产生和“天”产生勾连，即说明先祖和天之间所存在的根源性关系。由此，不仅确定了天命所归的发生学基础，也同样因为感天而受命，而使王者成为“天下之大宗”，即天下之第一家族。家族的延续性和天命的神圣性在此获得统一。这一点我们从礼制的设置中也可以得到证明。^① 不过，总体而言，感生和异象更多是强调其具备受命

^① 《礼记·郊特性》：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝。郊之祭也，大报本反始也。”陈赓教授在讨论祭天和祭祖的复杂关系时认为，其间有一种建构“家天下”的制度的内在逻辑线索。“宗法的最深根源被系于王者始祖所自出之天。在三代‘家天下’的政教脉络中，天子并非意味着他以个体的身份而成为天之子，而是以其作为神圣家族成员的身份，尤其是神圣始祖的真正继承者的身份，而成为天之子，因而天命并不是在某一王者那里一蹴而就的，而是在王者所属的神圣家族修德立功的世代性过程中不断来到王者这里的。正是这一获得天命的世代性，使得天子及其整个宗祖最终根源于天之所命而展开为一个持续性过程。”陈赓：《周礼与“家天下”的王制：以〈殷周制度论〉为中心》，北京：中国人民大学出版社，2019年，第231页。[CHEN Yun, *Zhou li yu jia tian xia de wang zhi: yi Yin Zhou Zhi Du Lun wei zhong xin* (Beijing: Renmin University Press, 2019), 231.]

的先天条件，真正要成为受命者，主要的依据还只能是“德”。

正因为如此，要让子孙保住先祖所受之命，就必须时刻保持警惕，如果“惟不敬厥德，乃早坠厥命”。也就是说，如果君主不能发挥自己的道德表率作用，产生惠民的政治行为，那么，天命就会坠落。

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功。《尚书·召诰》

周代的统治者之所以不断强调从夏商二代天命转移的历史中去吸取教训，是为了让周代的统治地位永续。周公建立的“道德共同体”的社会秩序也就是王国维所强调的“新文化”。在“新文化”体系下，天命观念由上天赋予向人的自觉行为的转变，由单向性的指令向交互性的关系模式转化。所以周代的文书中有大量的关于夏商时期统治者失德的警示，由此来提醒周代统治地位的继承者行德政，从而确立了儒家政治哲学的一些基本原则。诸如：

商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧。予小子夙夜只惧，受命文考，类于上帝，宜于冢土，以尔有众，底天之罚。天矜于民，民之所欲，天必从之。《周书·泰誓上第一》

有夏桀弗克若天，流毒下国。天乃佑命成汤，降黜夏命。惟受罪浮于桀。剥丧元良，贼虐谏辅。谓已有天命，谓敬不足行，谓祭无益，谓暴无伤。厥监惟不远，

在彼夏王。天其以予义民，朕梦协朕卜，袞于休祥，戎商必克。受有亿兆夷人，离心离德。予有乱臣十人，同心同德。虽有周亲，不如仁人。天视自我民视，天听自我民听。《周书·泰誓中第二》

这种对于夏商失去其“天命”的反思，都集中于统治者的“德”并统治者的表现所带来的民心之向背的社会反应。这样的政治论说，使得天道与人道之间获得一条新的纽带。如果说以德配天是周人政治论说的重要命题，那么从中我们可以了解到，德既作为上天降命于人的理由，同时也意味着他具备了承受天所赋予的使命的能力。在这个意义上，德位之间才是适配的。在郑开看来，重视“德”并不能简单地将之理解为“理性主义”的发展，毋宁说是“折射出政（政治）教（宗教）合一的神权主宰的转进，而政治控制模式逐渐成为了古代社会生活的主导方面和支配力量”。这样，周初文献中所强调的德，主要是“政德”。这并不意味着周人不再相信天命，而是说他们更为关注现实政治中德的展开。^① 不过，从“德”的字义发展而言，虽然我们能看到“德（惠）”“外得于人，内得于己”（说文）的解释，这种解释比较接近后世对于人的道德品行的认识，即道德意识和道德行为的结合。但早期的“德”含义更为复杂，他也有可能表示人的社会地位，比如我们常见的关于“德”与“位”的讨论。^② 这也从另一个方面可以看到，如果从“德”对于“受命”的重要性的维度，这个阶段的对于德与位之间关系的认知，主要侧重于权力体系内部的运行方式的转变。随着“德”在政治秩序运行中的权重的增加，那些原先表征“天命所归”的占卜和礼器的重要性就减弱了。

《左传》中关于郑国是否要任用子产的讨论中有一段话值得重视：

^① 郑开：《德礼之间》，第272页。

^② 乾卦九五爻辞说：“位以德兴，德以位叙”，既强调了德对于获得位的先决性，也强调了位对于德的实现的重要性。

然明曰：“政将焉往？”裨谌曰：“善之代不善，天命也，其焉辟子产？举不逾等，则位班也。择善而举，则世隆也。天又除之，夺伯有魄，子西即世，将焉辟之？天祸郑久矣，其必使子产息之，乃犹可以戾。不然，将亡矣。”《左传·襄公二十九年》

这段话反映了人们对于天人关系认识的转折，在这里，天并非是“纯善”的，它也可能表现出对于某个特定国家和统治者的“错误”的作为，因此，需要一个有德性的人来改变之，就此意义而言，人则成为“天”的矫正者，人的行为可以改变天的做法。而“德”论的极致就是对天命以及早期思想中可能更为接近天意的鬼神、巫师的作用的否定。比如《左传·僖公五年》中的一段文献就充分强调了人所能依靠和判别的是人世间的“德”，“鬼神”则并没有先天地偏爱某一国家或某个个体。

公曰：“吾享祀丰絜，神必据我。”

对曰：“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德絜物。’如是，则非德，民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。”《左传·僖公五年》

“善之代不善，天命也”，这样的天命观特别典型地体现出人们对于天命转移的方向的认识，强调天命内含有由不善向善转化的驱动力。在孔子之后，儒家的政治论说强调了德位分离所带来的“权力合法性”的危机，因此，对于天命的认识更为强调个人对于自己的道德要求，而不一定导向权力和地位。从孔子的“天生德于予”的说法中，我们可以了解，孔子要强调天命可以赋予所有的有德之人，而并非只

是政治意义上领袖。孔子的天人关系阐发中，天就不仅具有宗教性的含义，也发展出宗教与道德结合的面向。“到了孔子时，尽管同样是信仰天命，但可以看到，天降之物从支撑王朝政治向个人方面作为宿于心中之物的转换。……伴随着对天的信仰从王朝向个人方面的转换，产生了对以前作为受容主体的‘心’的考察；对个人身体的关心也提高了。”^①

“天命”理论的转向在行为动机上有两个方向，一是政治上的“革命”，二是个人对于命运的接受。

继承周初“天命靡常，唯德是辅”的理论，一种以君主的德性来决定他是否能够当得天命之所在的“革命”理论，成为孔子弟子特别是公羊学的政治思想中最具感染力的学说。

“汤武革命”的说法来自《周易》中的“革卦”，认为这样的政权更替是应乎天和顺乎人的，但如何解释道德作为政权转移的基础和作为臣属取代君主而获得政权之间存在着政治合法性理论之间的“紧张”甚至“冲突”？孟子和荀子都否认“汤武革命”是一种“篡弑”，而将之看作是对于暴力政治的抛弃。但也有人强调了孟荀和《易传》对于革命理解的差异，蒙文通就曾指出：“孟荀是先否认桀纣所受的天命，然后提出汤武不弑篡。《易传》则是承认桀纣所受的天命，但是却认为这个天命是可以革去的，明确提出了‘革命’的概念。”^② 相比之下，先否认其受命是一种更为“激进”的主张。

革命的观念到汉代依然有很多支持者，特别是在公羊学的系统

^① 小野泽精一等：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，2014年，第57页。[ONozAWA Seiichi, et al., eds., *Qi de si xiang: Zhongguo zi ran guan yu ren de guan nian de fa zhan* (The Ideology of “Qi”: The Development of Chinese Conception about Nature and People), trans. LI Qing (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2014), 57.]

^② 蒙文通：《孔子和今文学》，载《经学抉原》，蒙文通著，上海：上海人民出版社，2006年，第224页。[MENG Wentong, “Kongzi he jin wen xue,” in MENG Wentong, *Jing xue jue yuan* (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2006), 224.]

中，关于革命和篡夺的争论始终存在，典型表现即为辕固生和黄生关于汤武是革命还是颠覆的争论。毫无疑问，革命论并不能与大一统所需要的稳定的统治连续性相匹配。因此，这种带有暴力色彩的理论逐渐消退也是可以理解的。

从政治学说而言，孟子和荀子可以视为是革命论的重要建构者。不过他们与同时代的儒门弟子开始将天命论转化为一种生成论倾向的新天人合一论。《中庸》首章说：“天命之为性”，这里的“天命”则更为接近于一种“生而所以然”，我们依然能看到人之所为背后的“天”的规定性，也即朱子解释中所强调的“令”，不过在这里，是其所是的内容更是人之所以然的内在依据。这样从认识论和修养论上就会发生一种反转。原先我们需要通过巫或其他手段去了解天意，而在子思、孟子的系统里，我们尽心、知性就可以知天。而荀子则更是以一种自然规律的角度来认识“天”。

在这样的天命论中，内在的道德自觉和日常生活中的道德实践就是天命之所归。既然天命是其所是，那么个人的命运则要顺应自然之安排。在儒家的思想中，一直有一种顺命论。如《礼记·表记》所主张的“得之自是，不得自是”的相对超脱的生活方式。

君子恭俭以求役仁，信让以求役礼。不自尚其事，不自尊其身，俭于位而寡于欲，让于贤，卑己而尊人，小心而畏义，求以事君。得之自是，不得自是，以听天命。《礼记·表记》

到汉代，在黄老等思想的影响下，对“天命”所提示的个人命运的顺应成为人们调节身心的一种手段，如《淮南子》中有言：

原天命，治心术，理好憎，适情性，则治道通矣。
原天命，则不惑祸福；治心术，则不妄喜怒；理好憎，

则不贪无用；适情性，则欲不过节。《淮南子·诠言训》

从总的趋势来看，天命论中的宗教性因素逐渐消退，而日常道德的特性逐渐增加。而从养生来理解天命，则可以理解为一种自然秩序，更为接近道家思想中的“天之道”或“天道”。

三、巫术、礼乐与天道

一般而言，在早期中国思想的谱系中，道家思想更侧重于讨论与人事相隔离的独立的“道”，而相比之下，儒家则很少谈论“天道”，所以，在墨子看来，儒家是传统天神信仰的破坏者，“以天为不明，以鬼为不神”（《墨子·非儒》）。在道家看来，儒家陷溺于人事而缺乏对于自然的了解。这种批评有一定的道理。不过，儒家并非真的认为自然规律不重要，而是认为天意隐晦难测，既然政治和社会生活的最终目标是建立良善的生活方式，那么通过民意去了解政治是否落实了天意就成为最好的方式。理解天道的密码在于人事，由此，儒家对于天道性命的讨论，很大程度上源自于对于宇宙的自然规律以及规律背后的道德性的讨论，这极大地推进了儒家的理性主义和普遍主义的维度。^① 周初德观念流行，天道与人道的关系中，人道的占比较前一时代有很大的跃迁，其显著的后果就是礼乐活动不断从事神、礼神的媒介转向春秋时期的一种人道的秩序。

^① 李源澄认为天人合一的思想是儒道摆脱天神崇拜走向理性的关键。他说：“古人以天神为造生万物之祖，自老、庄言自然，而天神遂失其所以神。又古人神道设教，一切礼法刑政皆本于天，自孔子以来，始求诸本心，至孟子言义内而大备。夫以自然代天神之造物，本心继天而立法，为礼义之根源，而天人并存者，则以天人合一之思想存于其间故耳。”见李源澄：《天人合一说探源》，载《李源澄儒学论集》，王川编，成都：四川大学出版社，2010年，第440页。[See LI Yuancheng, “Tian ren he yi shuo tan yuan,” in *LI Yuancheng ru xue lun ji*, ed. WANG Chuan (Chengdu: Sichuan University Press, 2010), 440.]

人道的活动以天为摹本，但天道遥远，人道贴近，所以，顺天的行为事实上必须表现为对于人的合理秩序的肯定。由此，诗书和礼乐活动成为人们体察“义”和“德”的形式化内容。“诗书义之府也，礼乐德之则也。”（《左传·僖公二十七年》）

在礼乐作为文明的核心表达方式之前，或者，当礼乐由事神的仪式转变为结合神圣仪式和日常生活内容的“新文化”的过程，就是中国理性早熟和人文主义取代神秘主义的过程。

对于天意的了解一般来自于占卜活动。《国语》中的一段话经常被理解为单子拒绝用“天道”的原因来解释现实中的困境。

单子曰：“君何患焉！晋将有乱，其君与三郤其当之乎！”鲁侯曰：“寡人惧不免于晋，今君曰‘将有乱’，敢问天道乎，抑人故也？”对曰：“吾非瞽、史，焉知天道？吾见晋君之容，而听三郤之语矣，殆必祸者也。”《国语·周语下》

然而从这段话中，我们可以了解有一群专门以掌握天道为职能的人：“瞽”和“史”。瞽直观来说就是眼睛看不见的人，大约从事占卜的人中，有许多是盲人。而“史”则是掌管祭祀的人。《左传》中说：“我大史也，实掌其祭。”（《左传·闵公二年》）这就是说，大史是掌管祭祀的人。史和巫合称的例子更多，《周易》巽卦中有言：“巽在床下，用史巫纷若，吉。”（《周易·巽》）陈梦家先生说王是群巫之首，所以王的周围有很多巫师和史祝。“王前巫而后史，卜筮瞽侑，皆在左右。”（《礼记·礼运》）

龟为卜，策为筮，卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也；所以使民决嫌疑、定犹与也。
《礼记·曲礼上》

《史记·太史公自序》中，司马迁记述他们的先祖就是从事祭祀和掌管历法的人：“余先世周世之太史也。自上世尝显功名于虞夏，典天官事……汝复为太史，则续吾祖矣。”所谓周太史“典天官事”，实为司天、掌历法，兼主占星、占日，是谓授时之官。看天象以知人事，即占卜之人。

在王独占史巫的权能之前，据说存在着一个人人均可通神的时期。有一则具有神话意义的“绝地天通”就是描述了“王”是如何通过垄断天意解释权而强化世俗权力的过程。

《国语·楚语》中，记录了观射父对《尚书》中“绝地天通”说法的一种解释：

古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。《国语·楚语下》

“绝地天通”通常被认为是文明去宗教性而导向人文化的“转折点”。这样的解释不免过于“绝对化”。实际上可以理解为，一是通过垄断祭祀活动而强化某个神圣家族与天之间的联系，从而建立起垄断权力。收紧各种可能使得百姓产生对于单一权力的质疑的方术，始终是垄断权力的必要手段。而民神杂糅的方式，也会导致“神意”的泛滥而难以统一，因此，要截断这样的通道。绝地天通之后，巫师们失去了通天者的身份，他们要想获得天意也需要通过“王”的委托，这样，现世的王则也担负起“群巫之王”的角色。二是通过礼仪化的建构来规范人们的宗教性活动，并将宗教活动去魅而转化成日常仪式。

据此，神意只用来处置权力的来源，而权力的运行与得失则转变为更为自然化的“天道”。

从殷周时期关于占卜的记载中，我们可以看到人们对于命的概念的转化，这也意味着儒家对天人关系的模式的转变，徐复观先生特别关注到“敬”的观念在其中的作用。他说：“周初所强调的敬的观念，与宗教的虔敬，近似而实不同。宗教的虔敬，是人把自己的主体性消解掉，将自己投掷于神的面前而彻底皈依于神的心理状态。周初所强调的敬，是人的精神，由散漫而集中，并消解自己的官能欲望于自己所负的责任之前，凸显出自己主体的积极性于理性作用。”^①

殷周时期的卜辞，大多是表示神意的显现。而到了春秋时代的卜辞，不再是神意的体现，而是从某种“数”来表示命运的“决定性”。^②也就是说，卜辞的作用不再对人类活动的决断起决定性的作用，而是一种“愿望”的表述。李零等人观察到，殷商时期的卜辞，一般都附带有“验辞”，到西周和战国时期就不再有类似的“准确性”的保证。^③

由此，那些象征国家稳定的“礼器”不再成为天命所系，而不再具有衡量统治权力是否稳定的关键。

楚子伐陆浑之戎，遂至于洛，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。对曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽山

^① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年，第20页。
[XU Fuguan, *Zhongguo ren xing lun shi: xian qin pian* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2001), 20.]

^② 同上，第45页。

^③ 李零：《方术四题》，载《中国方术续考》，李零著，北京：中华书局，2006年，第20页。[LI Ling, “Fang shu si ti,” in LI Ling, *Zhongguo fang shu xu kao* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2006), 20.]

林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之，用能协于上下以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”《左传·宣公三年》

孔子就主张从现实世界出发来理解秩序原则，因此，不愿意讨论“性与天道”，敬鬼神而远之。在《孟子》和《荀子》分别只有一次直接使用“天道”概念。在《孟子》中，天之道是“诚”，也就是内外一致。而在荀子这里，天道完全被自然主义式的理解，那些事神和占卜活动完全没有作用。

雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神，以为文则吉，以为神则凶也。《荀子·天论》

对于从西周到春秋战国时期的天命论的转化，陈来说：“西周时代的天命论，总体上说，仍然是一种神意论，而不是后来发展的自然命定论或宇宙命运论，仍然披着皇天上帝的的神性外衣，但也不可否认，其中已缓慢地向一种秩序和命运的思想发展。秩序的观念逐步凝结为‘天道’的观念，而命运的观念则仍旧依存于‘天命’观念下来发展。”^①这就是说，具有神秘色彩的命运观念存在并发展着。而作为秩序和自然规律意味的“天命”则逐步发展出“天道”的观念。

^① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第194页。[CHEN Lai, *Gu dai zong jiao yu lun li: ru jia si xiang de gen yuan* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 194.]

很早中国人就发展出天地人三才的观念，即天道、地道和人造共同构成这个世界的基本要素，这三者之间，或许天道具有某种意义上的优先性，但这种有限性并不能独立存在，而需与人类的活动和周边的环境建立起共生共存的关系。《国语》中范蠡就很好地阐发了这三者协调与政治军事活动取得成功之间的内在关系。

越王句践即位三年而欲伐吴，范蠡进谏曰：“夫国家之事，有持盈，有定倾，有节事。”王曰：“为三者，奈何？”对曰：“持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。王不问，蠡不敢言。天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作而先为人客，人事不起而创为之始，此逆于天而不和于人。王若行之，将妨于国家，靡王躬身。”《国语·越语下》

天道和地道有时会合并成自然属性的“天道”，而将天道与人道对置。对于“天道”与“人道”的关系，《左传·昭公十八》中子产所言“天道远，人道迩”经常被提及。

裨灶曰：“不用吾言，郑又将火。”郑人请用之，子产不可。子大叔曰：“室，以保民也。若有火，国几亡。可以救亡，子何爱焉？”子产曰：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？”遂不与，亦不复火。《左传·昭公十八》

从前述引文可以看到，“天道”概念因为为儒道所分享，所以其含义也是复合式的。首先是带有原初“天”或“天命”中所具有的宗教

性的“命运”的意义。其次是去宗教性的伦理秩序，最后是完全表达不受人力影响的“自然秩序”。这三种含义之间逐渐分化而独立发展，因此，陈来认为并不能将转向人文主义看作是那个时期中国文化的特色，真正的特色在于形成了一个表征自然、社会和伦理的综合意义的“道”的概念。“不用多说，‘道’的早期意义是人行之路，天道即天体运行之路，概念的发展使得‘道’和‘天道’具有了法则、秩序、规律的自然哲学意义，又具有了规范、原则、道义的社会思想的意义”。^①

虽然天道概念的多元化发展表明中国文化多呈现出的层次性和复杂性，就这种分化也越来越稀释了“天”观念中的超越性因素，而儒家对于人道的强调，实质上是抽空了天所具有的对人类行为的“规定性”。对此，李泽厚认为，由于强调了天道的自然属性，因此，天道处于不断的运动变化之中，并与人的行为相关联。“在中国，‘天道’与‘人道’是同一个‘道’。‘天’‘天道’‘天命’‘天意’总是存在和呈现在‘人道’之中。从而，此‘道’很难成为超验对象，而只能是呈现在‘生生不息’的大化流行中，在人及万物的生命、生长中，在君王的德政和礼制中，在‘天行健，君子以自强不息’的人生奋斗中”。^②

在李泽厚看来，由巫到史的转化使得天道与人事之间建立起坚实的关系，这样一来，中国人并不会建立起完全超越性的绝对的上帝观念，而是建立起规则性、律令性和理势性的天道观念，这是中国人最早建立的思维定式之一。^③

^① 陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第70页。[CHEN Lai, *Gu dai si xiang wen hua de Shi jie: chun qiu shi dai de zong jiao, lun li yu she hui si xiang* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002), 70.]

^② 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第26-27页。[Li Zehou, *You wu dao li, shi li gui ren* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015), 26-27.]

^③ 同上，第73页。

按理说，十分注重民本的儒家思想应该比较早地发展出一种制约以天命自居的君权的政治制度，但从实践的层面看，并不能说是十分理想。汉代以后的大一统政治秩序中，宰相、御史大夫等治权和监察权始终没有从皇权中独立出来，因而也难以构成“制度性”的制约力量。

儒家的政治论说中，民众的角色在理论结构上十分重要，但在政治实践中，则展现为多重化的倾向：一方面，民众在统治的合法性的论证中的地位则呈现出越发重要的趋势，尤其从周代的“天命”观念与统治者的“德性”紧密联系的开始，民众的喜好与天意之间确立起一种相互影响的关系，而实质上则体现为人道原则在政治秩序建构过程中越来越重要的地位，并成为儒家政治论说的“常道”。比如，孟子在《尽心下》中说：“民为贵，社稷次之，君为轻”。《荀子·大略》说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”这样的政治观点必然会导向对于“革命”的肯定，从而将天命观念与革命的合法性勾连起来。比如董仲舒就说：“且天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之。”^①很显然，当孟子和荀子反对抽象的“禅让”理论的时候，他们所试图“剥离”的是“天”对于人间秩序的绝对控制权，而董仲舒的“调停”则兼顾了天意和民意之间的平衡，而这种平衡则是通过对权力拥有者德性的要求，由此产生的后果是，儒家政治理论因为否定“天意”的绝对性而使得超越世俗政权的“绝对意志”的丧失，而对权力拥有者的个人道德素质的要求则难以真正成为对于统治者本身的“硬压力”。

另一方面，从“智”的层面，儒家又在某种层面肯定了民众与君子之间的“差距”，这样，从一个政治实体而言，民众始终是需要启发和教育的对象。而君主则通过“德性化”的过程同时成为社会的榜

^① 董仲舒：《春秋繁露·尧舜不擅移，汤武不专杀》，苏舆撰，钟哲点校，北京：中华书局，1992年。[DONG Zhongshu, *Chun qiu fan lu*, ed. SU Yu, annot. ZHONG Zhe (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992).]

样，“教化”被看作是儒家政治活动的最核心的部分。政治发展的历史告诉我们，儒家的政治理论并非是一种制约性的学说，而本文所梳理的殷周之际“天”的观念的转变，内在地为我们提供政治实践的宇宙论和价值观的基础。

参考文献 [Bibliography]

中文文献 [Works in Chinese]

- 晁福林：《〈山海经〉与上古时代的“天”的观念》，载《中原文化研究》，2016年第1期，第20-28页。[CHAO Fulin. "The Book of Mountains and Seas and the Concept of 'Heaven' in the Legend Era." *The Central Plains Culture Research*, no.1 (2016): 20-28.]
- 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年。[CHEN Lai. *Gu dai zong jiao yu lun li: ru jia si xiang de gen yuan* (Ancient Religion and Ethics: The Origin of Confucian Ideas). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996.]
- 陈来：《古代思想文化的世界：春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。[CHEN Lai. *Gu dai si xiang wen hua de shi jie: chun qiu shi dai de zong jiao, lun li yu she hui si xiang* (Ancient Ideas and Cultures: Religions, Ethics and Social Ideas of Chunqiu Period). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002.]
- 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：中华书局，1988年。[CHEN Mengjia. *Yin xu bu ci zong shu* (Review of Oracle Bone Inscriptions in Yin Ruins). Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 陈赟：《周礼与“家天下”的王制：以〈殷周制度论〉为中心》，北京：中国人民大学出版社，2019年。[CHEN Yun. *Zhou li yu jia tian xia de wang zhi: yi Yin Zhou Zhi Du Lun wei zhong xin* (The Rites of Zhou Dynasty and the System of Monarchy). Beijing: Renmin University Press, 2019.]
- 董仲舒：《春秋繁露》，苏舆撰，钟哲点校，北京：中华书局，1992年。[DONG Zhongshu. *Chun qiu fan lu*. Edited by SU Yu, Collated by ZHONG Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]
- 杜预集解、孔颖达疏：《春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，1999年。[DU Yu, ed. *Chun qiu zuo zhuan zheng yi*. Annotated by KONG Yingda. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 冯友兰：《中国哲学史》（上册），北京：中华书局，1961年。[FENG Youlan. *Zhongguo zhe xue shi* (History of Chinese Philosophy). Beijing: Zhonghua Book Company, 1961.]
- 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年。[GU Jiegang and LIU Qiyu. *Shang shu jiao shi yi lun* (Collation, Annotation and Translation of the

- Book of History*). Beijing: Zhonghua Book Company, 2005.]
- 顾颉刚：《顾颉刚古史论文集》，北京：中华书局，1988年。[GU Jiegang. *GU jiegang gu shi lun wen ji* (Collected Papers of GU Jiegang on Ancient History). Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年。[KONG Anguo, ed. *Shang shu zheng yi*. Annotated by KONG Yingda. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2007.]
- 孔广森：《经学卮言：外三种》，北京：中华书局，2017年。[KONG Guangsen. *Jing xue zhi yan: wai san zhong* (Zhiyan in Confucian Classics). Beijing: Zhonghua Book Company, 2017.]
- 李源澄：《李源澄儒学论集》，王川编，成都：四川大学出版社，2010年。[LI Yuancheng. *LI Yuancheng ru xue lun ji* (Collected Works of LI Yuancheng). Edited by WANG Chuan. Chengdu: Sichuan University Press, 2010.]
- 李零：《中国方术续考》，北京：中华书局，2006年。[LI Ling. *Zhongguo fang shu xu kao* (A Further Investigation on Chinese Arts of Necromancy, Astrology and Medicine). Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 李泽厚：《由巫到礼 释礼归仁》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。[LI Zehou. *You wu dao li, shi li gui ren* (From Witchcraft to Ritual Propriety, From Ritual Propriety to Benevolence). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015.]
- 刘安编、何宁集释：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年。[LIU An & HE Ning, ed. *Huai nan zi ji shi* (Collected Annotations of *Huai nan zi*). Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.]
- 蒙文通：《经学抉原》，上海：上海人民出版社，2006年。[MENG Wentong. *Jing xue jue yuan* (The Origin of Confucian Classics). Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]
- 小野泽精一等：《气的思想：中国自然观与人的观念的发展》，李庆译，上海：上海人民出版社，2014年。[ONozawa Seiichi, et al., eds. *Qi de si xiang: Zhongguo zi ran guan yu ren de guan nian de fa zhan* (The Ideology of "Qi": The Development of Chinese Conception about Nature and People). Translated by LI Qing. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2014.]
- 裘锡圭：《古代文史研究新探》，南京：江苏古籍出版，1992年。[QIU Xigui. *Gu dai wen shi yan jiu xin tan* (New Methods in Researches on Ancient Literature and History). Nanjing: Jiangsu Guji Press, 1992.]
- 裘锡圭：《“花东子卜辞”和“子组卜辞”中指称武丁的“丁”可能应该读为

- “帝”》，载《黄盛璋先生八秩华诞纪念文集》，北京：中国教育文化出版社，2005年，第1-7页。[QIU Xigui. “‘Hua dong zi bu ci’ he ‘zi zu bu ci’ zhong zhi cheng wu ding de ‘ding’ ke neng ying gai du wei ‘di’” In *HUANG Shengzhang xian sheng ba zhi hua dan ji nian wen ji* (Festschrift for the 80th Birthday of Mr. HUANG Shengzhang), 1-7. Beijing: China Education and Culture Press, 2005.]
- 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年。[SIMA Qian. *Shi ji* (Records of the Great Historian). Beijing: Zhonghua Book Company, 1982.]
- 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1989年。[WANG Xianqian. *Xun zi ji jie* (Collected Commentaries of *Xun zi*). Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.]
- 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2002年。[XU Yuanhao. *Guo Yu ji jie* (Collected Commentaries of *Guo Yu*). Beijing: Zhonghua Book Company, 2002.]
- 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年。[XU Fuguan. *Zhongguo ren xing lun shi: xian qin pian* (History of Chinese Theories of Human Nature: Pre-Qin Period). Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2001.]
- 郑开：《德礼之间》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年。[ZHENG Kai. *De li zhi jian* (Between Virtue and Rites). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.]
- 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年。[ZHENG Xuan, ed. *Li ji zheng yi*. Annotated by KONG Yingda. Shanghai: Shanghai Guji Press, 2008.]