

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

作者簡介

干春松，北京大學哲學系教授，北京大學儒學研究院副院長

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*

文明系統的確定在於穩定的價值觀念的建立。總體而言，價值觀產生於人們日常生產和生活過程中。但是，隨着人們的活動範圍的擴大，族群之間的整合不斷發生，越來越需要一個超越本族群特色的、具有“容納”性的對象來作為價值的支撐物。而隨着政治和文化的發展，“天”逐漸擔負起融會各族群信仰的功能。如果說，在“天”出現之前的“帝”更多帶有人類祖先神的色彩，那麼“天”作為萬物創生之本以及萬物運行的規律，則逐漸擺脫了對於族群特色的依賴。在信仰的層面上，如果說“天命”保留了“天”與“帝”的眾多內在特性，那麼更為晚起的“天道”則越來越具有“理性化”的一些特徵。這造就了中華文明在信仰上的獨特性：一方面，它並沒有在從地方性向整體性擴展的過程中繼續堅持“人格性”信仰的特徵，而是將之推擴到“自然”的屬性方向。另一方面，其祖先崇拜並沒有因為“天”的產生而消失，而是以“敬天法祖”這樣略帶混雜性的狀態存在着。因此，如果我們梳理由“帝”到“天命”“天道”的思想發展過程，就可以把握中國早期宗教和政治文化發展的一些基本特徵。

一、天、帝

殷周之際的變革，被視為是確立中國文化基本精神的一次變革。因此，在某種意義上，亦具有宗教變革的意義。王國維的《殷周制度論》討論了周公制禮作樂對社會政治結構所產生的影響。他認為通過確立嫡長子繼承制為核心的宗法制度、廟數之制、同姓不婚等制度，納上下於道德，將整個國家內的不同階級置於同一道德團體之中，由此，舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興。對於王國維的結論是否具有堅實的史實依據，其關於周公製作是一種價值性陳述還是事實性陳述，這些問題在現代學科背景下被反覆討

論。不過，作為偏重於思想分析的人，我們會更關注制度和文化變遷背後的“宗教因素”，也就是說，殷周制度變遷同時意味着人們信仰方式和信仰對象的變化。周公所創立的禮樂文化，也意味着需要做出“宗教”意義上的變革，從而使其與新的政治秩序相協調，而不僅僅沿襲殷商時期留下的信仰體系。比如王國維通過對“禮”的含義的分析，指出在這個時期，禮的範疇就開始從事神的活動轉向社會生活領域。這一點，也被李澤厚等人所繼承和闡發。不過，就“宗教性”的意義來說，最關鍵的是對於“天”“帝”的認識的轉變。

這個階段的信仰狀態的轉變，在先秦時期的文獻中就已經有很多的概括，被廣泛引用的是《禮記·表記》中的一段話。

子曰：“夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。先祿而後威，先賞而後罰。親而不尊。其民之敝，蠢而愚，喬而野，樸而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞。尊而不親，其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列。親而不尊，其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽。”

這段文字有一些難解之處，不過我們依然可以從中看出殷周之際發生了由“尊神”向“事鬼敬神而遠之”的變化，這種變化也被梁漱溟、徐復觀等人看作早期中國思想脫離宗教路徑走向“理性早熟”的標誌。這種早熟體現在“宗教”觀念上則是人們對於自然世界（尤其是對其背後作為支配力量的“天”）的認識有顯著不同。

要討論“天”，必須先理解早期文獻中的“帝”，因為“天”的概念相對晚出，最早人們是用“顛”來指稱我們頭上的天空。而“帝”則更接近祖先神的含義，然而一個作為自然界的支配力量，一

個作為血緣共同體的起源，“天”和“帝”的密切關係可以從語源上得到說明。^① 通過對相關學者的研究的辨析，鄭開認為，商代的宗教傳統中，神的世界與祖先的世界幾乎是重合的，而周代建立之初，繼承了殷商宗教傳統中的祖先崇拜與上帝觀點，改變的是對待上帝、神和自己祖先之間的態度。^② 雖然鄭開教授強調了“德”的觀念的引入對於政治合法性的重要性，然而這樣的重要性則源自於殷周之際人們對於天人關係認識的差異。

借用馮友蘭先生的總結，早期中國思想中的“天”有多重含義，^③ 當我們在討論天的“主宰性”意義的時候，我們經常會與早期文獻中的“帝”或“上帝”概念發生關係。比如《尚書》中說：“王曰：‘格爾眾庶，悉聽朕言，非臺小子，敢行稱亂！有夏多罪，天命殛之。……予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’”（《尚書·湯誓第一》）這段話中，上帝就是一個天地間的主宰，他可以對犯錯的夏桀進行懲罰。

與郭沫若等將“帝”與西方宗教中的至上神相比附的結論所不同，陳夢家先生認為，殷人的“帝”並不是“人格神”意義上的存在，而是自然秩序的掌管者。先公先王可以上賓於天，祈求風雨或戰爭的勝利，而上帝則可以降禍福來警示現時的王。在這個過程中，反

^① 顧頡剛據《洪範》“天”“帝”互稱，認為帝即是天。參見顧頡剛：《顧頡剛古史論文集》，北京：中華書局，1988年，第133頁。[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 鄭開：《德禮之間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年，第246頁。[ZHENG Kai, *De li zhi jian* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009), 246.]

^③ “在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝；曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂‘若夫成功則天也’之天是也；曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論》篇所說之天是也；曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說‘天命之為性’之天是也。”馮友蘭：《中國哲學史》（上冊），北京：中華書局，1961年，第55頁。[FENG Youlan, *Zhongguo zhe xue shi* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1961), 55.]

而是祖先神和自然諸神（山川土地等）被“人格化”了。^①

在這個問題上，深受西方歷史學科範式影響的歷史學家們，更側重於從歷史文獻去梳理“帝”和“祖先”之間的概念的轉變。歷史學家晁福林從《山海經》出發，比對甲骨卜辭，認為“天”是周人的創造。他說：“這裡有一個前提，那就是‘天’觀念是一個不斷發展變化的觀念。可以說，傳說時代的‘天’與商周時期的‘天’不可能有完全相同的意義。根據對甲骨卜辭的研究，直到殷商時代，尚沒有出現‘天’這個字。甲骨卜辭中所謂的‘天’字都是‘大’字的異體。‘天’字出現於周初，它是周人的創造。”^②既然“天”字為周初的創造，那麼，在殷商時期並無抽象意義的“天”，後世“天”觀念中帶有主宰意義的天，主要是用“帝”來表示的。晁福林繼續指出：“甲骨卜辭的材料表明，商代的‘帝’，實即‘天’。卜辭中的‘帝（天）’被賦予主宰氣象的神力，並在某些方面對人世間的事務可以表示態度，但商代還沒有創造出表示抽象意義的‘天’的觀念。到了周代，周人延續了將天作為處所的意念，並且明確指出祖先神是升到天上為帝服務的”。^③雖然陳夢家和晁福林先生依據的核心材料有所不同，但一致的傾向是認定“帝”與“祖先神”之間存在着互相塑造的關係，這種關係的發展，導致後來人們逐漸用“帝”來稱呼自己死去的祖先。由此，商人所謂的“帝”和“上帝”，逐漸轉變為至上神和宗祖神的代名詞。按裘錫圭先生的觀點，現世的君王當且僅當他是至上神的直系後代，他才具有統治天下的權力。商王用以稱呼自己死去父親的“帝”和金文中的

^① 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年，580頁。[CHEN Mengjia, *Yin xu bu ci zong shu* (Beijing: Zhonghua Book Company, 1988), 580.]

^② 晁福林：《〈山海經〉與上古時代的“天”的觀念》，載《中原文化研究》，2016年第1期，第25頁。[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”以及嫡字之間具有親緣關係。^① 後來，裘先生補充以前的看法，認為帝應該是強調直系繼承的宗族長地位之崇高的一種尊稱。既然作為王室宗祖神的上帝和已死的父王都稱帝，其他如直系先王就也都應該可以稱帝。“嫡庶之‘嫡’這個詞的使用，是不必考慮所涉及的人是死是活的。‘帝’這個稱呼與‘嫡’有密切關係，按理也應該可以用於活着的人。就王室來說，既然直系先王可以稱為‘帝’，活着的王作為王室以至整個統治族的最高宗族長，也應該可以稱為‘帝’。”^② 這樣，發展到周初，人們開始用“天”來指稱自然界的最高主宰，而“帝”逐漸轉變為世俗的君王，或者說，帝是虛空之天的“現實性呈現”或君主的“生成之神”。清儒孔廣森說在描述“天”與“帝”的差別時說：“舉其虛空之體則曰天，指其生成之神則曰帝。”^③ 這已經是周之後的狀況了。

在《詩經》中，我們可以發現，在大多數情況下，“天”主要是指上天，即自然意義上的天，宇宙。而“帝”，也有代表帝王的意義，但更為重要的指代天地之間的最高主宰，有人格神的意義。帝可以降臨，而天則不能降臨，一直是高居於上。由於天是一種秩序原理，帝要遵循天意，也就是天的原則。雖然配天配帝和配命所指是一致的，但三者並不一樣，隨着周天子控制力的減弱，天帝與人的關係也發生了

^① 裘錫圭：《關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究》，載《古代文史研究新探》，裘錫圭著，南京：江蘇古籍出版社，1992年，第300頁。[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 裘錫圭：《“花東子卜辭”和“子組卜辭”中指稱武丁的“丁”可能應該讀為“帝”》，載《黃盛璋先生八秩華誕紀念文集》，北京：中國教育文化出版社，2005年，第5-6頁。[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 孔廣森：《禮學卮言·論郊》，載《經學卮言：外三種》，孔廣森著，北京：中華書局，2017年，155頁。[KONG Guangsen, “Li xue zhi yan: lun jiao,” in KONG Guangsen, *Jing xue zhi yan: wai san zhong* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2017), 155.]

轉變，在周初，天帝是周人宗教的最上神，降命於文王和武王，“王”代表天來統治萬民，也作為萬民的代表來祭祀天帝。如《詩經·文王之什·大明》說：“大任有身，生此文王。維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。”

到春秋時期，周王逐漸失去了對於各個諸侯的統制力，而類似於五霸這樣的諸侯逐漸認為“天帝”也賜命於他們，而他們也認為自己是因為有德而得到那個“命”的。

二、天命與革命

“天”既為周初所出現的概念，《尚書》中《商書》因為一般被視為是周初的作品，因此，其對於“天”或“天命”的表述，很明顯都帶有周人的語言特點。

予聞曰：“能自得師者王，謂人莫已若者亡。好問則裕，自用則小。”嗚呼！慎厥終，惟其始。殖有禮，覆昏暴。欽崇天道，永保天命。《商書·仲虺之誥第二》

周初十分強調德與位之間的關聯性，認為只有自始至終按照禮來要求自己，讓自己的行為符合天道運行的準則，那麼天命才可能持續保有。否則就會發生革命。

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，敢昭告于上天神后，請罪有夏。聿求元聖，與之戮力，以與爾有衆請命。上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭，賁若草木，兆民允殖。《商書·湯誥第三》

周初的觀念呈現出殷周之間的混雜性，也就是說周代所展現的理性主義的面向並不徹底。在這個階段，不但“天”和“帝”混用，^①而且“天命”和“帝命”也混用。由此，在觀念上也會出現一些矛盾的地方，比如上文中，一方面強調天命“明威”，另一方面，則又說，上天孚佑下民，“天命”並非固定不變的。這種矛盾表現得最為明顯的是《商書·西伯戡黎》篇。

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：“天子！天既訖我殷命。格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕。故天棄我，不有康食。不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰：‘天曷不降威？’大命不摯，今王其如台？”

王曰：“嗚呼！我生不有命在天？”

雖然這個記載並不一定是事實，不過從內容中我們看出，祖伊面對周文王征服黎國的事件，勸誡紂王不要因為淫樂而自絕於天命。他警告說百姓都在祈禱上天來懲罰殷商。而紂王的回答則是：“難道我的命運不是由天決定的嗎？”從中，我們可以看到，當時人們應該普遍相信有一個“天命”存在，比如紂王的表現就說明了這一點。同時，人們也開始認為天命是否能持續保有取決於人的行為，尤其是“有命者”的德性。

因此，周初的“天命”觀念需要通過多層次結構去認識。首先是“受命”，其次是“保命”，最後則是“革命”。

“受命”即所謂天命所歸。按當時的邏輯：往往是先祖建立某種功績或具有道德上的巨大典範作用，這個宗族就會被上天所賦予其

^① 顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年，第932-933頁。[GU Jiegang and LIU Qiyu, *Shang shu jiao shi yi lun* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2005), 932-933.]

“位”，並且這個位置就可以被繼承，直到新的“受命”者的出現。從周初開始，特別強調受命的基礎是“德”。比如《史記·周本紀》對於周文王“受命”的描述：

西伯陰行善，諸侯皆來決平。於是虞、芮之人有獄不能決，乃如周。入界，耕者皆讓畔，民俗皆讓長。虞、芮之人未見西伯，皆慚，相謂曰：“吾所爭，周人所恥，何往為，祇取辱耳。”遂還，俱讓而去。諸侯聞之，曰：“西伯蓋受命之君。”《史記·周本紀》

在這段描述文王獲得政治正當性的文字中，“行善”並造就了禮讓的社會風尚成為文王得位的原因。而人們也從文王行善這樣的特徵來判斷其作為受命者的表徵。不過，因為這個時期的道德論說並沒有或者說也不願意放棄“信仰”的因素，所以，圍繞着受命者還有很多“感生”神話。從功能性的角度來分析，感生神話很大程度上是要將帝王的產生和“天”產生勾連，即說明先祖和天之間所存在的根源性關係。由此，不僅確定了天命所歸的發生學基礎，也同樣因為感天而受命，而使王者成為“天下之大宗”，即天下之第一家族。家族的延續性和天命的神聖性在此獲得統一。這一點我們從禮制的設置中也可以得到證明。^①不過，總體而言，感生和異象更多是強調其具備受命的先

^① 《禮記·郊特牲》：“萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝。郊之祭也，大報本反始也。”陳贊教授在討論祭天和祭祖的複雜關係時認為，其間有一種建構“家天下”的制度的內在邏輯線索。“宗法的最深根源被繫於王者始祖所自出之天。在三代‘家天下’的政教脈絡中，天子並非意味着他以個體的身份而成為天之子，而是以其作為神聖家族成員的身份，尤其是神聖始祖的真正繼承者的身份，而成為天之子，因而天命並不是在某一王者那裡一蹴而就的，而是在王者所屬的神聖家族修德立功的世代性過程中不斷來到王者這裡的。正是這一獲得天命的世代性，使得天子及其整個宗祖最終根源於天之所命而展開為一個持續性過程。”陳贊：《周禮與“家天下”的王制：以〈殷周制度論〉為中心》，北京：中國人民大學出版社，2019年，第231頁。[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.]

天條件，真正要成為受命者，主要的依據還只能是“德”。

正因為如此，要讓子孫保住先祖所受之命，就必須時刻保持警惕，如果“惟不敬厥德，乃早墜厥命”。也就是說，如果君主不能發揮自己的道德表率作用，產生惠民的政治行為，那麼，天命就會墜落。

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。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。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。《尚書·召誥》

周代的統治者之所以不斷強調從夏商二代天命轉移的歷史中去吸取教訓，是為了讓周代的統治地位永續。周公建立的“道德共同體”的社會秩序也就是王國維所強調的“新文化”。在“新文化”體系下，天命觀念由上天賦予向人的自覺行為的轉變，由單向性的指令向交互性的關係模式轉化。所以周代的文書中有大量的關於夏商時期統治者失德的警示，由此來提醒周代統治地位的繼承者行德政，從而確立了儒家政治哲學的一些基本原則。諸如：

商罪貫盈，天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土，以爾有衆，底天之罰。天矜于民，民之所欲，天必從之。《周書·泰誓上第一》

有夏桀弗克若天，流毒下國。天乃佑命成湯，降黜夏命。惟受罪服于桀。剝喪元良，賊虐諫輔。謂已有天命，謂敬不足行，謂祭無益，謂暴無傷。厥監惟不遠，

在彼夏王。天其以予乂民，朕夢協朕卜，襲於休祥，戎商必克。受有億兆夷人，離心離德。予有亂臣十人，同心同德。雖有周親，不如仁人。天視自我民視，天聽自我民聽。《周書·泰誓中第二》

這種對於夏商失去其“天命”的反思，都集中於統治者的“德”並統治者的表現所帶來的民心之向背的社會反應。這樣的政治論說，使得天道與人道之間獲得一條新的紐帶。如果說以德配天是周人政治論說的重要命題，那麼從中我們可以了解到，德既作為上天降命於人的理由，同時也意味着他具備了承受天所賦予的使命的能力。在這個意義上，德位之間才是適配的。在鄭開看來，重視“德”並不能簡單地將之理解為“理性主義”的發展，毋寧說是“折射出政（政治）教（宗教）合一的神權主宰的轉進，而政治控制模式逐漸成為了古代社會生活的主導方面和支配力量”。這樣，周初文獻中所強調的德，主要是“政德”。這並不意味着周人不再相信天命，而是說他們更為關注現實政治中德的展開。^①不過，從“德”的字義發展而言，雖然我們能夠看到“德（惠）”“外得於人，內得於己”（說文）的解釋，這種解釋比較接近後世對於人的道德品行的認識，即道德意識和道德行為的結合。但早期的“德”含義更為複雜，他也有可能表示人的社會地位，比如我們常見的關於“德”與“位”的討論。^②這也從另一個方面可以看到，如果從“德”對於“受命”的重要性的維度，這個階段的對於德與位之間關係的認知，主要側重於權力體系內部的運行方式的轉變。隨着“德”在政治秩序運行中的權重的增加，那些原先表徵“天命所歸”的占卜和禮器的重要性就減弱了。

《左傳》中關於鄭國是否要任用子產的討論中有一段話值得重視：

^① 鄭開：《德禮之間》，第272頁。

^② 乾卦九五爻辭說：“位以德興，德以位敘”，既強調了德對於獲得位的先決性，也強調了位對於德的實現的重要性。

然明曰：“政將焉往？”裨諶曰：“善之代不善，天命也，其焉辟子產？舉不逾等，則位班也。擇善而舉，則世隆也。天又除之，奪伯有魄，子西即世，將焉辟之？天禍鄭久矣，其必使子產息之，乃猶可以戾。不然，將亡矣。”《左傳·襄公二十九年》

這段話反映了人們對於天人關係認識的轉折，在這裡，天並非是“純善”的，它也可能表現出對於某個特定國家和統治者的“錯誤”的作為，因此，需要一個有德性的人來改變之，就此意義而言，人則成為“天”的矯正者，人的行為可以改變天的做法。而“德”論的極致就是對天命以及早期思想中可能更為接近天意的鬼神、巫師的作用的否定。比如《左傳·僖公五年》中的一段文獻就充分強調了人所能依靠和判別的是人世間的“德”，“鬼神”則並沒有先天地偏愛某一國家或某個個體。

公曰：“吾享祀豐潔，神必據我。”

對曰：“臣聞之，鬼神非人實親，惟德是依。故《周書》曰：‘皇天無親，惟德是輔。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德絜物。’如是，則非德，民不和，神不享矣。神所馮依，將在德矣。”《左傳·僖公五年》

“善之代不善，天命也”，這樣的天命觀特別典型地體現出人們對於天命轉移的方向的認識，強調天命內含有由不善向善轉化的驅動力。在孔子之後，儒家的政治論說強調了德位分離所帶來的“權力合法性”的危機，因此，對於天命的認識更為強調個人對於自己的道德要求，而不一定導向權力和地位。從孔子的“天生德於予”的說法中，我們可以了解，孔子要強調天命可以賦予所有的有德之人，而並非只

是政治意義上領袖。孔子的天人關係闡發中，天就不僅具有宗教性的含義，也發展出宗教與道德結合的面向。“到了孔子時，儘管同樣是信仰天命，但可以看到，天降之物從支撐王朝政治向個人方面作為宿於心中之物的轉換。……伴隨着對天的信仰從王朝向個人方面的轉換，產生了對以前作為受容主體的‘心’的考察；對個人身體的關心也提高了。”^①

“天命”理論的轉向在行為動機上有兩個方向，一是政治上的“革命”，二是個人對於命運的接受。

繼承周初“天命靡常，唯德是輔”的理論，一種以君主的德性來決定他是否能夠當得天命之所在的“革命”理論，成為孔子弟子特別是公羊學的政治思想中最具感染力的學說。

“湯武革命”的說法來自《周易》中的“革卦”，認為這樣的政權更替是應乎天和順乎人的，但如何解釋道德作為政權轉移的基礎和作為臣屬取代君主而獲得政權之間存在着政治合法性理論之間的“緊張”甚至“衝突”？孟子和荀子都否認“湯武革命”是一種“篡弑”，而將之看作是對於暴力政治的拋棄。但也有人強調了孟荀和《易傳》對於革命理解的差異，蒙文通就曾指出：“孟荀是先否認桀紂所受的天命，然後提出湯武不弑篡。《易傳》則是承認桀紂所受的天命，但是卻認為這個天命是可以革去的，明確提出了‘革命’的概念。”^② 相比之下，先否認其受命是一種更為“激進”的主張。

革命的觀念到漢代依然有很多支持者，特別是在公羊學的系統

^① 小野澤精一等：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，李慶譯，上海：上海人民出版社，2014年，第57頁。[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：《孔子和今文學》，載《經學抉原》，蒙文通著，上海：上海人民出版社，2006年，第224頁。[MENG Wentong, “Kongzi he jin wen xue,” in MENG Wentong, *Jing xue jue yuan* (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2006), 224.]

中，關於革命和篡奪的爭論始終存在，典型表現即為轅固生和黃生關於湯武是革命還是顛覆的爭論。毫無疑問，革命論並不能與大一統所需要的穩定的統治連續性相匹配。因此，這種帶有暴力色彩的理論逐漸消退也是可以理解的。

從政治學說而言，孟子和荀子可以視為是革命論的重要建構者。不過他們與同時代的儒門弟子開始將天命論轉化為一種生成論傾向的新天人合一論。《中庸》首章說：“天命之為性”，這裡的“天命”則更為接近於一種“生而所以然”，我們依然能看到人之所為背後的“天”的規定性，也即朱子解釋中所強調的“令”，不過在這裡，是其所是的内容更是人之所以然的內在依據。這樣從認識論和修養論上就會發生一種反轉。原先我們需要通過巫或其他手段去了解天意，而在子思、孟子的系統裏，我們盡心、知性就可以知天。而荀子則更是以一種自然規律的角度來認識“天”。

在這樣的天命論中，內在的道德自覺和日常生活中的道德實踐就是天命之所歸。既然天命是其所是，那麼個人的命運則要順應自然之安排。在儒家的思想中，一直有一種順命論。如《禮記·表記》所主張的“得之自是，不得自是”的相對超脫的生活方式。

君子恭儉以求役仁，信讓以求役禮。不自尚其事，不自尊其身，儉於位而寡於欲，讓於賢，卑己而尊人，小心而畏義，求以事君。得之自是，不得自是，以聽天命。《禮記·表記》

到漢代，在黃老等思想的影響下，對“天命”所提示的個人命運的順應成為人們調節身心的一種手段，如《淮南子》中有言：

原天命，治心術，理好憎，適情性，則治道通矣。
原天命，則不惑禍福；治心術，則不妄喜怒；理好憎，

則不貪無用；適情性，則欲不過節。《淮南子·詮言訓》

從總的趨勢來看，天命論中的宗教性因素逐漸消退，而日常道德的特性逐漸增加。而從養生來理解天命，則可以理解為一種自然秩序，更為接近道家思想中的“天之道”或“天道”。

三、巫術、禮樂與天道

一般而言，在早期中國思想的譜系中，道家思想更側重於討論與人事相隔離的獨立的“道”，而相比之下，儒家則很少談論“天道”，所以，在墨子看來，儒家是傳統天神信仰的破壞者，“以天為不明，以鬼為不神”（《墨子·非儒》）。在道家看來，儒家陷溺於人事而缺乏對於自然的了解。這種批評有一定的道理。不過，儒家並非真的認為自然規律不重要，而是認為天意隱晦難測，既然政治和社會生活的最終目標是建立良善的生活方式，那麼通過民意去了解政治是否落實了天意就成為最好的方式。理解天道的密碼在於人事，由此，儒家對於天道性命的討論，很大程度上源自於對於宇宙的自然規律以及規律背後的道德性的討論，這極大地推進了儒家的理性主義和普遍主義的維度。^① 周初德觀念流行，天道與人道的關係中，人道的佔比較前一時代有很大的躍遷，其顯著的後果就是禮樂活動不斷從事神、禮神的媒介轉向春秋時期的一種人道的秩序。

^① 李源澄認為天人合一的思想是儒道擺脫天神崇拜走向理性的關鍵。他說：“古人以天神為造生萬物之祖，自老、莊言自然，而天神遂失其所以神。又古人神道設教，一切禮法刑政皆本於天，自孔子以來，始求諸本心，至孟子言義內而大備。夫以自然代天神之造物，本心繼天而立法，為禮義之根源，而天人並存者，則以天人合一之思想存於其間故耳。”見李源澄：《天人合一說探源》，載《李源澄儒學論集》，王川編，成都：四川大學出版社，2010年，第440頁。[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.]

人道的活動以天為摹本，但天道遙遠，人道貼近，所以，順天的行為事實上必須表現為對於人的合理秩序的肯定。由此，詩書和禮樂活動成為人們體察“義”和“德”的形式化內容。“詩書義之府也，禮樂德之則也。”（《左傳·僖公二十七年》）

在禮樂作為文明的核心表達方式之前，或者，當禮樂由事神的儀式轉變為結合神聖儀式和日常生活內容的“新文化”的過程，就是中國理性早熟和人文主義取代神秘主義的過程。

對於天意的了解一般來自於占卜活動。《國語》中的一段話經常被理解為單子拒絕用“天道”的原因來解釋現實中的困境。

單子曰：“君何患焉！晉將有亂，其君與三郤其當之乎！”魯侯曰：“寡人懼不免於晉，今君曰‘將有亂’，敢問天道乎，抑人故也？”對曰：“吾非瞽、史，焉知天道？吾見晉君之容，而聽三郤之語矣，殆必禍也。”《國語·周語下》

然而從這段話中，我們可以了解有一群專門以掌握天道為職能的人：“瞽”和“史”。瞽直觀來說就是眼睛看不見的人，大約從事占卜的人中，有許多是盲人。而“史”則是掌管祭祀的人。《左傳》中說：“我大史也，實掌其祭。”（《左傳·閔公二年》）這就是說，大史是掌管祭祀的人。史和巫合稱的例子更多，《周易》巽卦中有言：“巽在床下，用史巫紛若，吉。”（《周易·巽》）陳夢家先生說王是群巫之首，所以王的周圍有很多巫師和史祝。“王前巫而後史，卜筮瞽侑，皆在左右。”（《禮記·禮運》）

龜為卜，策為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶與也。
《禮記·曲禮上》

《史記·太史公自序》中，司馬遷記述他們的先祖就是從事祭祀和掌管歷法的人：“余先世周室之太史也。自上世嘗顯功名於虞夏，典天官事……汝復為太史，則續吾祖矣。”所謂周太史“典天官事”，實為司天、掌歷法，兼主占星、占日，是謂授時之官。看天象以知人事，即占卜之人。

在王獨占史巫的權能之前，據說存在着一個人人均可通神的時期。有一則具有神話意義的“絕地天通”就是描述了“王”是如何通過壟斷天意解釋權而強化世俗權力的過程。

《國語·楚語》中，記錄了觀射父對《尚書》中“絕地天通”說法的一種解釋：

古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽微之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫……及少昊之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。《國語·楚語下》

“絕地天通”通常被認為是文明去宗教性而導向人文化的“轉折點”。這樣的解釋不免過於“絕對化”。實際上可以理解為，一是通過壟斷祭祀活動而強化某個神聖家族與天之間的聯繫，從而建立起壟斷權力。收緊各種可能使得百姓產生對於單一權力的質疑的方術，始終是壟斷權力的必要手段。而民神雜糅的方式，也會導致“神意”的泛濫而難以統一，因此，要截斷這樣的通道。絕地天通之後，巫師們失去了通天者的身份，他們要想獲得天意也需要通過“王”的委託，這樣，現世的王則也擔負起“群巫之王”的角色。二是通過禮儀化的建構來規範人們的宗教性活動，並將宗教活動去魅而轉化成日常儀式。據此，

神意只用來處置權力的來源，而權力的運行與得失則轉變為更為自然化的“天道”。

從殷周時期關於占卜的記載中，我們可以看到人們對於命的概念的轉化，這也意味着儒家對天人關係的模式轉變，徐復觀先生特別關注到“敬”的觀念在其中的作用。他說：“周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而徹底皈依於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性於理性作用。”^①

殷周時期的卜辭，大多是表示神意的顯現。而到了春秋時代的卜辭，不再是神意的體現，而是從某種“數”來表示命運的“決定性”。^②也就是說，卜辭的作用不再對人類活動的決斷起決定性的作用，而是一種“願望”的表述。李零等人觀察到，殷商時期的卜辭，一般都附帶有“驗辭”，到西周和戰國時期就不再有類似的“準確性”的保證。^③

由此，那些象徵國家穩定的“禮器”不再成為天命所繫，而不再具有衡量統治權力是否穩定的關鍵。

楚子伐陸渾之戎，遂至于洛，觀兵于周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問鼎之大小輕重焉。對曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。故民入川澤山

^① 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，2001年，第20頁。
[XU Fuguan, *Zhongguo ren xing lun shi: xian qin pian* (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Corporation, 2001), 20.]

^② 同上，第45頁。

^③ 李零：《方術四題》，載《中國方術續考》，李零著，北京：中華書局，2006年，第20頁。[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。螭魅罔兩，莫能逢之，用能協于上下以承天休。桀有昏德，鼎遷于商，載祀六百。商紂暴虐，鼎遷於周。德之休明，雖小，重也。其姦回昏亂，雖大，輕也。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。周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。”《左傳·宣公三年》

孔子就主張從現實世界出發來理解秩序原則，因此，不願意討論“性與天道”，敬鬼神而遠之。在《孟子》和《荀子》分別只有一次直接使用“天道”概念。在《孟子》中，天之道是“誠”，也就是內外一致。而在荀子這裡，天道完全被自然主義式的理解，那些事神和占卜活動完全沒有作用。

零而雨，何也？曰：無何也，猶不零而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神，以為文則吉，以為神則凶也。《荀子·天論》

對於從西周到春秋戰國時期的天命論的轉化，陳來說：“西周時代的天命論，總體上說，仍然是一種神意識，而不是後來發展的自然命定論或宇宙命運論，仍然披着皇天上帝的神性外衣，但也不可否認，其中已緩慢地向一種秩序和命運的思想發展。秩序的觀念逐步凝結為‘天道’的觀念，而命運的觀念則仍舊依存於‘天命’觀念下來發展。”^① 這就是說，具有神秘色彩的命運觀念存在並發展着。而作為秩序和自然規律意味的“天命”則逐步發展出“天道”的觀念。

^① 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年，第194頁。[CHEN Lai, *Gu dai zong jiao yu lun li: ru jia si xiang de gen yuan* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996), 194.]

很早中國人就發展出天地人三才的觀念，即天道、地道和人造共同構成這個世界的基本要素，這三者之間，或許天道具具有某種意義上的優先性，但這種有限性並不能獨立存在，而需與人類的活動和周邊的環境建立起共生共存的關係。《國語》中范蠡就很好地闡發了這三者協調與政治軍事活動取得成功之間的內在關係。

越王句踐即位三年而欲伐吳，范蠡進諫曰：“夫國家之事，有持盈，有定傾，有節事。”王曰：“為三者，奈何？”對曰：“持盈者與天，定傾者與人，節事者與地。王不問，蠡不敢言。天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。夫聖人隨時以行，是謂守時。天時不作，弗為人客；人事不起，弗為之始。今君王未盈而溢，未盛而驕，不勞而矜其功，天時不作而先為人客，人事不起而創為之始，此逆於天而不和于人。王若行之，將妨於國家，靡王躬身。”《國語·越語下》

天道和地道有時會合並成自然屬性的“天道”，而將天道與人造對置。對於“天道”與“人造”的關係，《左傳·昭公十八》中子產所言“天道遠，人造邇”經常被提及。

裨灶曰：“不用吾言，鄭又將火。”鄭人請用之，子產不可。子大叔曰：“寶，以保民也。若有火，國幾亡。可以救亡，子何愛焉？”子產曰：“天道遠，人造邇，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？”遂不與，亦不復火。《左傳·昭公十八》

從前述引文可以看到，“天道”概念因為為儒道所分享，所以其含義也是複合式的。首先是帶有原初“天”或“天命”中所具有的宗教

性的“命運”的意義。其次是去宗教性的倫理秩序，最後是完全表達不受人力影響的“自然秩序”。這三種含義之間逐漸分化而獨立發展，因此，陳來認為並不能將轉向人文主義看作是那個時期中國文化的特色，真正的特色在於形成了一個表徵自然、社會和倫理的綜合意義的“道”的概念。“不用多說，‘道’的早期意義是人行之路，天道即天體運行之路，概念的發展使得‘道’和‘天道’具有了法則、秩序、規律的自然哲學意義，又具有了規範、原則、道義的社會思想的意義”。^①

雖然天道概念的多元化發展表明中國文化多呈現出的層次性和複雜性，就這種分化也越來越稀釋了“天”觀念中的超越性因素，而儒家對於人道的強調，實質上是抽空了天所具有的對人類行為的“規定性”。對此，李澤厚認為，由於強調了天道的自然屬性，因此，天道處於不斷的運動變化之中，並與人的行為相關聯。“在中國，‘天道’與‘人道’是同一個‘道’。‘天’‘天道’‘天命’‘天意’總是存在和呈現在‘人道’之中。從而，此‘道’很難成為超驗對象，而只能是呈現在‘生生不息’的大化流行中，在人及萬物的生命、生長中，在君王的德政和禮制中，在‘天行健，君子以自強不息’的人生奮鬥中”。^②

在李澤厚看來，由巫到史的轉化使得天道與人事之間建立起堅實的關係，這樣一來，中國人並不會建立起完全超越性的絕對的上帝觀念，而是建立起規則性、律令性和理勢性的天道觀念，這是中國人最早建立的思維定式之一。^③

^① 陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年，第70頁。[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 李澤厚：《由巫到禮 釋禮歸仁》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年，第26-27頁。[LI Zehou, *You wu dao li, shi li gui ren* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015), 26-27.]

^③ 同上，第73頁。

按理說，十分注重民本的儒家思想應該比較早地發展出一種制約以天命自居的君權的政治制度，但從實踐的層面看，並不能說是十分理想。漢代以後的大一統政治秩序中，宰相、御史大夫等治權和監察權始終沒有從皇權中獨立出來，因而也難以構成“制度性”的制約力量。

儒家的政治論說中，民眾的角色在理論結構上十分重要，但在政治實踐中，則展現為多重化的傾向：一方面，民眾在統治的合法性的論證中的地位則呈現出越發重要的趨勢，尤其從周代的“天命”觀念與統治者的“德性”緊密聯繫的開始，民眾的喜好與天意之間確立起一種相互影響的關係，而實質上則體現為人道原則在政治秩序建構過程中越來越重要的地位，並成為儒家政治論說的“常道”。比如，孟子在《盡心下》中說：“民為貴，社稷次之，君為輕”。《荀子·大略》說：“天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。”這樣的政治觀點必然會導向對於“革命”的肯定，從而將天命觀念與革命的合法性勾連起來。比如董仲舒就說：“且天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。”^③很顯然，當孟子和荀子反對抽象的“禪讓”理論的時候，他們所試圖“剝離”的是“天”對於人間秩序的絕對控制權，而董仲舒的“調停”則兼顧了天意和民意之間的平衡，而這種平衡則是通過對權力擁有者德性的要求，由此產生的後果是，儒家政治理論因為否定“天意”的絕對性而使得超越世俗政權的“絕對意志”的喪失，而對權力擁有者的個人道德素質的要求則難以真正成為對於統治者本身的“硬壓力”。

另一方面，從“智”的層面，儒家又在某種層面肯定了民眾與君子之間的“差距”，這樣，從一個政治實體而言，民眾始終是需要啟發

^③ 董仲舒：《春秋繁露·堯舜不擅移，湯武不專殺》，蘇輿撰，鐘哲點校，北京：中華書局，1992年。[DONG Zhongshu, *Chun qiu fan lu*, ed. SU Yu, annot. ZHONG Zhe (Beijing: Zhonghua Book Company, 1992).]

和教育的對象。而君主則通過“德性化”的過程同時成為社會的榜樣，“教化”被看作是儒家政治活動的最核心的部分。政治發展的歷史告訴我們，儒家的政治理論並非是一種制約性的學說，而本文所梳理的殷周之際“天”的觀念的轉變，內在地為我們提供政治實踐的宇宙論和價值觀的基礎。

參考文獻 [Bibliography]

中文文獻 [Works in Chinese]

- 晁福林：《〈山海經〉與上古時代的“天”的觀念》，載《中原文化研究》，2016年第1期，第20-28頁。[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.]
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，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.]
- 陳來：《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，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.]
- 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。[CHEN Mengjia. *Yin xu bu ci zong shu* (Review of Oracle Bone Inscriptions in Yin Ruins). Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 陳贊：《周禮與“家天下”的王制：以〈殷周制度論〉為中心》，北京：中國人民大學出版社，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》，蘇輿撰，鐘哲點校，北京：中華書局，1992年。[DONG Zhongshu. *Chun qiu fan lu*. Edited by SU Yu, Collated by ZHONG Zhe. Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]
- 杜預集解、孔穎達疏：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，1999年。[DU Yu, ed. *Chun qiu zuo zhuan zheng yi*. Annotated by KONG Yingda. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 馮友蘭：《中國哲學史》（上冊），北京：中華書局，1961年。[FENG Youlan. *Zhongguo zhe xue shi* (History of Chinese Philosophy). Beijing: Zhonghua Book Company, 1961.]
- 顧頡剛、劉起鈺：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，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.]
- 顧頡剛：《顧頡剛古史論文集》，北京：中華書局，1988年。[GU Jiegang. *GU jiegang gu shi lun wen ji* (Collected Papers of GU Jiegang on Ancient History). Beijing: Zhonghua Book Company, 1988.]
- 孔安國傳、孔穎達疏：《尚書正義》，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.]
- 孔廣森：《經學厄言：外三種》，北京：中華書局，2017年。[KONG Guangsen. *Jing xue zhi yan: wai san zhong* (Zhiyan in Confucian Classics). Beijing: Zhonghua Book Company, 2017.]
- 李源澄：《李源澄儒學論集》，王川編，成都：四川大學出版社，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：《中國方術續考》，北京：中華書局，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.]
- 李澤厚：《由巫到禮 釋禮歸仁》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，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.]
- 劉安編、何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局，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：《經學抉原》，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.]
- 小野澤精一等：《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，李慶譯，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.]
- 裘錫圭：《古代文史研究新探》，南京：江蘇古籍出版，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.]
- 裘錫圭：《“花東子卜辭”和“子組卜辭”中指稱武丁的“丁”可能應該讀為

- “帝”》，載《黃盛璋先生八秩華誕紀念文集》，北京：中國教育文化出版社，2005年，第1-7頁。[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.]
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。[SIMA Qian. *Shi ji* (Records of the Great Historian). Beijing: Zhonghua Book Company, 1982.]
- 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1989年。[WANG Xianqian. *Xun zi ji jie* (Collected Commentaries of *Xun zi*). Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.]
- 徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。[XU Yuanhao. *Guo Yu ji jie* (Collected Commentaries of *Guo Yu*). Beijing: Zhonghua Book Company, 2002.]
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，上海：上海三聯書店，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.]
- 鄭開：《德禮之間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。[ZHENG Kai. *De li zhi jian* (Between Virtue and Rites). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.]
- 鄭玄注、孔穎達疏：《禮記正義》，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.]