

论周公的“天命”哲学思想及其对后世的影响

辜堪生, 余德刚

(西南财经大学马克思主义学院, 四川 成都 610054)

摘 要: 夏、商时代的“天命论”到周公时代发生了一个重大转折, 即从蒙昧、迷信、“命由天定”的“天命论”转向“假天命”、“重人事”、积极有为的“天命论”。周公的“天命论”为人的理性思维的发展和主观能动性的发挥开辟了一块地盘。周公的“天命”哲学思想对后世产生了极为深远的影响, 特别是周公提出的“天命”与“人为”(人事)的关系问题, 成为绵延中国几千年的天命世界观的基本问题。后世儒家、墨家、道家各种各样的天命观基本上都是在这块地盘上生长、发展起来的, 它们都在不同程度上吸收了周公天命观的某些思想养料, 又都在不同程度上或批判、或发展了周公的天命思想。

关键词: 天命; 人为; 蒙昧主义; 理性主义

中图分类号: B221 **文献标志码:** A **文章编号:** 1006-0766 (2014) 01-0043-08

周公作为中国历史长河中第一个大思想家、大政治家在学术界是毋庸置疑的, 然而, 周公的哲学思想却相对被后人忽略了。其实, 周公也称得上是中国古代十分杰出的哲学家。无论是东方民族还是西方民族, 人类的哲学意识莫不是萌芽于对“天”(宇宙)的猜测及“天人”关系的认识。正如康德所言, 仰望星空在我心灵中唤起惊奇和敬畏, 并激起自己的使命感。众所周知, 西方古代对“天人”关系的认识得出了“天人相分”的结论, 并孕育了“此岸世界”与“彼岸世界”的宗教意识; 中国古代对“天人”关系的认识则得出了“天人合一”的结论, 并孕育了中华民族早期独特的“天命论”世界观。夏、商时代的“天命论”到周公时代发生了一个重大转折, 即从蒙昧、迷信、“命由天定”的“天命论”转向“假天命”、“重人事”、积极有为的“天命论”, 从而开启了中国文化特有的人文主义传统。周公正是这个重要思想的始作俑者。

一、夏、商“蒙昧主义天命论”

周公作为中国古代最杰出的思想家和政治家, 他的“天命论”世界观也必然有其独特之处。为了突出他的“天命论”特色, 有必要先梳理一下周公之前的“天命论”思想。

我们知道, 自从夏部落的贵族禹打破了部落选举首长的“禅让”制, 实行“传子”的世袭制后, 就面临着一个如何解释“王位子继”的合法性、必然性的问题。启在父亲禹的培植下企图得到王位, 首先就遭到东夷部落首领伯益的反对, “益干启位, 启杀之”。(《史记·夏本纪》)伯益被杀之后, 启夺得王位, 又遭到居住在今陕西郿县境内的有扈氏的举兵反抗。启率兵讨伐, 并作了战前动员, 郑重地发布了动员令, 即我们所知道的《甘誓》。在《甘誓》中, 启第一次假“天”之命来为自己讨伐有扈氏作论证“予誓告汝: 有扈氏威侮五行, 怠弃三正。天用剿绝其命, 今予惟恭行天之罚。”(《尚书·甘誓》)有扈氏的罪行非常简单, 仅是“威侮五行, 怠弃三正”而已, 就是说有扈氏上不敬天象, 下不重大臣(“三正”指二、三大臣)。启为什么不把有扈氏反对他称王作为一大罪状呢? 这正说明“王位子继”在当时并不具有合法性和必然性。于是启便假借“天”意来为自己讨伐有扈氏作论证。这种口实当然显得乏力, 所以启便辅之以赏赐和严厉的惩罚来利诱和威吓部属“用命,

作者简介: 辜堪生(1948—), 男, 四川南充人, 西南财经大学马克思主义学院教授; 余德刚(1970—), 男, 西南财经大学马克思主义学院博士研究生, 乐山师范学院副教授。

赏于祖;弗用命,戮于社。予则即戮汝。”(《尚书·甘誓》)就是说,不努力完成命令的,便在神社前给予惩罚,将他们加以刑戮或沦为奴隶。可见,夏启开创了以“天命”佐证“王位子继”合理性及“君权神授”之先河,即所谓“有夏服天命”(《尚书·召诰》)。“天”,按《说文解字》云“天从一大。”“大”字的甲骨文金文皆象人形,人之上为天,原指太空,其处高远,其形远大,是自然崇拜的对象之一,夏启则赋予了“天”以至高无上的神性,把茫茫苍穹的自然之天变成了“天神”、“天帝”、“上帝”,变成了统摄百神的至上神。它反映了夏朝奴隶主君主专制的社会制度业已形成,正如马克思所说“宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间。”^①“许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上,而这个神本身又只是抽象的人的反映”。^②夏朝一方面在人间开创了奴隶主君主专制制度,另一方面又在天国塑造了统摄百神的天帝。但此时的天帝和人间的君主尚无“血缘”纽带联系,天帝与君主是两分的,君主只是去服从天帝的命令,代天行事,即所谓“有夏服天命”(《尚书·召诰》)。

到了殷商,统治者继承和发展了夏的天命观,不同的是,天帝与君主已攀上了“血缘”纽带联系,人间的君主乃是天帝之子,代表天帝来统治人间,即所谓“帝立子生商”(《诗经·商颂》);天帝在天上,故称“上帝”,“天之元子”来人世作帝,故称“下帝”或“五帝”。于是,天上之帝与天下之帝被合二为一,成了一家人,故作为“下帝”的商朝统治者独享“步于上帝”(《尚书·大传》)的特权。生前,商帝可以通过祭祀和占卜独自与皇天上帝往来,如殷虚甲骨卜辞记载“甲辰,帝其令雨?”(甲那天,上帝要命令下雨吗?原文见《殷虚文字乙编·6951片》);“帝其令风?”(上帝要命令刮风吗?原文见《殷虚文字乙编·3092片》);“帝其降堇(饣)?”(上帝要降给饥饣吗?原文见《卜辞通纂·373片》);“帝降食受(授)又(佑)。”(上帝赐给我们吃的,保佑我们。原文见《殷虚文字乙编·5296片》);“伐知方,帝受我又?”(征伐敌国,上帝给我们保佑吗?原文见《卜辞通纂·369片》)如此等等。可见,商帝不论什么事情都要卜问上帝,并由卜、史、巫、祝这些礼神官根据凿灼甲骨出现的裂纹形状来判断上帝的答复。死后,商帝则可回到上帝身边,即“宾”于上帝。正是由于殷商统治者把自己视为“天之元子”,因而使得殷商的统治处处充满了神鬼之气。《礼记·表记》说,“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼”;《尚书表注》说“商俗尚鬼。”这些说法都是符合实际的。中国古代帝王的“天子”称谓,显然应始于商统治者。学界有人认为“天子”的称谓是到周代才出现的说法是值得商榷的。因为据《尚书》记载:祖伊听到西伯战胜黎国后十分恐惧,奔告于王,曰“天子,天既讫我殷命。”纣王却满不在乎地说“我生不有命在天。”(《尚书·西伯戡黎》)这里,祖伊已经明确称纣王为“天子”。

综上所述,夏、商的“天命论”一方面把“下帝”和“上帝”攀上“血缘”关系,搞“神人合一”以威慑和愚弄百姓;另一方面又鼓吹“命由天定”,绝对排斥“人为”的主观因素。由此,我们可以把夏、商时代的“天命论”概括为“蒙昧主义的天命论”。

二、周公“理性主义天命论”

周公的“天命论”,是一种“假天命”、“重人事”、积极有为的“理性主义天命论”。

首先,周公的“天命论”是一种“神人相分”的“天命论”。在周公眼里,上帝并不是殷人的始祖,也不仅仅是殷人的最高主神,而是天下各族人的共同主宰,究竟谁能成为上帝托付“天命”的代理人,要看谁能顺应天命,福天下人。这个思想集中体现在周公对殷遗民的诰令训话中。周公在诰令中分析了天命转移的原因,他说“非我小国敢弋殷命。惟天下不共允罔固乱,弼我。我其(岂)敢求位,惟帝不。惟我下民秉为,惟天明畏。”(《尚书·多士》)就是说,并不是我小小的周国敢随便夺取殷国的大命,而是上天不把大命给那失信而又胡作乱为的人,所以才辅助我周国。如果

① 《马克思恩格斯全集》第四十七卷,北京:人民出版社,2004年,第43页。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷,北京:人民出版社,1995年,第667页。

不是上帝要给我天命,我岂敢夺殷之位。上帝是英明而威严的,我们下民只有本着上帝的意旨行事。

周取代殷后,周公也并不神化自己的祖先。周公对自己的祖先十分尊敬和崇拜,《尚书·金縢》中记载他祭祀三王不惜以自己的生命为质。这种祖先崇拜并没有把祖先“神化”,三王就是周公和武王的曾祖(大王古公帑文)、祖父(王季季历)、父亲(文王姬发),他们都是人而不是神,他们都有艰苦创业、“勤用明德”的活生生的事迹,可供后人学习、仿效。周公在许多地方都历数了先王的这些事迹,甚至对于已被神化的殷人的祖先,周公也将之“人化”。如在《尚书·无逸》中,周公对殷王中宗(太戊)、高宗(武丁)生前励精图治的事迹作了详细地历数和高度的评价。在《尚书·君奭》中又称赞成汤、太甲、太戊、祖乙、武丁等殷先王实行贤人政治,“故殷礼陟配天,多历年所”。可见,在周公看来,祖先之所以值得崇拜,不是因为祖先是帝之后,而是因为先王能很好地秉承神意,顺应天命。反之,如果先王侮慢天命,违背神意,这样的先王不仅不值得崇拜,反而应该秉承天命结束他的统治。

“神人相分”是周公“天命转移”论的前提。如果按照殷人的天命观,上帝与殷王是“血缘关系”,那“天命”就不可改变,无论殷王如何为非作歹,他仍然是上帝的后裔,谁也改变不了这个血缘关系。这样一来,周人取代殷人就失去了上帝的支持,违背了天命。只有把上帝这个天上的至上神和人世的最高统治者殷王之间的“血缘纽带”斩断,才能为周人取代殷人继承天命提供神学意义上的支持。这种“天命转移”的思想实际上是周公历史运动发展观的表现。此外,周公“天命转移”的思想也为以后历代王朝更替寻找神学理论支持埋下了伏笔。

其次,周公的“天命论”是一种轻“天命”重“人事”的“天命论”。如前所述,殷人“神人合一”的天命观是一种建立在“血缘关系”基础上的不可改变的绝对天命观,它不仅窒息了一般臣民百姓试图改变命运的幻想,也窒息了殷王本人励精图治的主观能动性。周公“神人相分”的天命观由于斩断了人世与天国的血缘纽带,神人关系不再是绝对不变的,人要想得到上帝的辅助和恩惠必须通过自己的主观努力。这样,上帝与下帝之间的赐命与受命不再是无条件的了,而必须是有条件的,这个条件就是下帝能否“用康保民”、“明德慎罚”。周公“以德配天”的思想也就由此而生,而“以德配天”的思想为人的主观能动性的发挥提供了广阔的场所。

再次,周公的“天命论”融入了人世的道德内涵。《尚书·多方》是周公代表成王所发布的诰令,周公在诰令中详细分析了夏殷之所以灭亡的原因,集中反映了他的“以德配天”思想:

“夏代闭塞了上天的命令,常常不恭敬地对待祭祀,不把祭祀放在心上。虽然上帝给夏降下了深知天命的人,但夏王却纵欲享受、日益淫乱,……由于这些原因,上天便为老百姓寻求好的国王,于是便降下了光荣而美好的大命给成汤,成汤遂灭掉夏国。

上天不把大福赐给他们,这是因为他们那些地方诸侯的大臣不努力于为百姓造福,却只知残暴地对待臣民,甚至于作恶多端,无所不为,不能解除百姓的痛苦,因此他们之中有些虽然是贤臣,也都和那些佞臣一样失去夏国的禄位。

由于这样,成汤能够受到你们四方诸侯的拥戴,代替了夏桀作臣民的国王。现在当了你们的国王,不能够带领你们四方诸侯永享上天赐予的大命,实在可叹啊!”

王说“告诉你们四方诸侯,并不是上天要舍弃夏国,也不是上天要舍弃殷国,而是因为你们的国王和你们四方诸侯过度放肆,又闭塞了上天的命令,还振振有辞地为自己的罪行辩护,所以上天舍弃你们。由于夏国政治黑暗,又不很好地祭祀上天,所以上天才降下这样的大祸,并让殷国代替夏国。也因为你们商的后王纵情享受,政治十分黑暗闭塞,祭祀的贡品很不清洁,所以上天才降下这样的大灾给你们。”

虽然本来是贤德的人,但如果不把上天的意旨常常放在心上,就可能变成狂悖而不通事理的人;虽然本来是愚昧无知的人,但如果能把上天的意旨常放在心上,就可能变成贤德的人。上天力使殷纣悔悟,等待了五年的时间让他在这五年中继续作国王,但他仍然不考虑,不听从上天的教诲。上天也以这样的想法要求你们四方诸侯,并且显示出他的威严,来开导你们考虑上天的命令。只有我们周国

的国王很好地秉承上帝的旨意,能够广布德教,以德教主持上天所赐的大命。因此,上天经过选择,把原来给殷的那美好的大命转过来赐给我们,让我们根据上天的命令来治理你们四方诸侯。”

上述摘引不难看出周公的“天命论”已融入了人世间的道德内涵,所以周公认为“皇天无亲,惟德是辅。”(《左传·僖公五年》引《周书》)在周公眼里,天命并不是固定不变的,关键是要看代天行命的国王能否“修德慎罚”,勤于朝政。

值得注意的是,在周公的“天命论”中,不仅接受天命的帝王应具备深厚的德行,就是黎民百姓也应修养自己的德性。如果“我民用大乱丧德”,必然导致“天降威”(《尚书·酒诰》)。周公进一步分析了乱行丧德的根本原因就是酗酒。由于当时酗酒成风,已成为以酒乱行的严重社会问题,所以周公颁布了《酒诰》和戒令,规定诸侯国君只有在祭祀时才可适量饮酒,并告诫臣民包括年青人不要“湎于酒”,这样才能够避免因酒丧德而“天降威”。可见,周公已把老百姓的德行融入了他的“天命论”中。

由于在周公的天命论中融入了道德内涵,因而上帝也不再是高高在上、冷漠无情的神了,上帝已变成一个十分关心人世黎民百姓疾苦的仁慈的神了。“天视自我民视,天听自我民听”、“民之所欲,天必从之”(《左传·哀公三十一年》引《泰誓》)。上帝将根据老百姓的民情来决定是否从统治者那里收回天命,“天畏(威)(非)忱,民情大可见”(《尚书·康诰》)。所以周公引用古人的话来告诫康叔“人,无于水监,当于民监。”(《尚书·酒诰》)就是说统治者不要以水为镜,要以民为镜,要关心子民的疾苦。如何才能了解民情呢?周公指出“君子所其无逸。先知稼穡之艰难,乃逸则知小人之依(隐)。”(《尚书·无逸》)就是说统治者不要贪图逸乐,要先知道种庄稼之艰难,才能在安逸之中了解事因人(小人)的隐情。所以,周公要求成王作为统治者要“无淫于观、于逸、于游、于田,以万民惟正之供”(《尚书·无逸》)。就是说统治者不要把老百姓的贡税浪费于观赏作乐、游玩田猎上,否则就会遭到老百姓“厥心违怨”、“厥口诅祝(咒)”。如果真是遭到老百姓的怨骂,那统治者就该“皇自敬德”,认真修养德行。周公将道德融入天命论中,并用道德来约束君王与臣民,从而对西周的政治体制产生了极大的影响。

最后,从认识论角度讲,周公的“天命论”标志着人类抽象思维水平和认识能力的提高。殷人“神人合一”的“天命论”是一种不讲因果联系的绝对的天命论,它完全窒息了人的主观能动性的发挥,扼杀了人的理性思维的发展,因而是一种蒙昧主义的天命观。殷人把鬼神看作是以盲目的必然性统治人类的神秘异己力量,正反映了殷人自己尚处于蒙昧状态的思维水平。周公“神人相分”的“天命论”则把“天命”和“人事”区分开,尽管其出发点仍然是神的意志(天命),但其落脚点却是人的主观努力(人事),这就从殷商蒙昧主义天命观的藩篱中冲破了一道缺口,为开展自觉的理性认识活动争得了一席之地。在此基础上,周公全面总结了夏和殷灭亡的经验教训,详尽分析了“天命”和“人事”的因果关系,力图从中寻找社会历史运动的客观规律,而且周公已经正确地看到了“人事”才是抓住“天命”的决定性因素。可见,在周公“天命论”的唯心主义外壳中已经萌发了一点唯物主义和辩证法的萌芽了。这正如列宁评价黑格尔的《逻辑学》那样:在这部唯心主义著作中,唯心主义最少,唯物主义最多,矛盾,然而事实。西周以后的唯物主义无神论思想,以及历史运动发展的辩证思想正是在周公开辟的理性主义地盘上生长发展起来的。

三、周公“天命论”哲学思想对后世的影响

周公的“天命论”在蒙昧主义天命观的藩篱中打开了一个缺口,为人的理性思维的发展和主观能动性的发挥,开辟了一块地盘。后世各种各样的天命观基本上都是在这块地盘上生长、发展起来的,它们都在不同程度上吸收了周公天命观的某些思想养料,又都在不同程度上或批判或发展了周公的天命思想。特别是周公提出的“天命”与“人为”(人事)的关系问题,可以说成为绵延中国几千年的天命世界观的基本问题。根据对“天人关系”问题的不同回答,大体上可把中国历史上的天命观划为三大派别,即“天命决定论”、“非命论”和“尽人事而待天命”论。

首先, 我们来分析“尽人事而待天命”的“天命论”。这是以孔子为代表的儒家“天命论”对周公“天命论”的正面继承和发展。众所周知, 孔子一生中最崇敬的人就是周公。孔子年青时就十分赞美“周公之才之美”(《论语·述而》), 还曾亲赴周室考察, 学习周礼。周公的天命思想必然对孔子产生了十分重要的影响。当然孔子对周公的思想决非囫圇吞枣, 而是经过自己的细嚼慢咽, 进而消化吸收。对周公的天命思想, 孔子前半生主要是吸收“重人事”的思想, 对“天命”尚处于将信将疑、探索认识的阶段, 直到五十岁以后才真正认识到了“天命”的存在。

孔子出身贫寒, 不得不在少年时期就走向社会, 自食其力, 当了一名吹鼓手, 专为贵族办理冠、婚、丧、祭等仪式, 并在无礼仪活动时做一些杂役, 以维持生活, 正如他所说“吾少也贱, 故多能鄙事。”(《论语·子罕》) 他十五岁才“志于学”, 后去鲁国学习周礼, 十八岁给人看管仓库, 后又给人饲牛羊。孔子不管干什么都“执事敬, 为人忠”(《论语·子路》), 二十岁时母亲去世而回家守丧, 并开始办私塾, 研究和评议时政, 因切中时弊而受到鲁国朝野的注意, 颇得人心, 后却因季孙谗言诬陷而被逐出鲁国。孔子来到齐国谋政, 这一年孔子二十六岁。这次赴齐未被齐任用, 只好又回鲁国办学。三十四岁时, 孔子又赴周彻底考察周礼, 大大开阔了眼界, 赞叹曰“周监于二代, 郁郁乎文哉! 吾从周!”(《论语·八佾》) 此后, 孔子名声大为提高, 学生也增多。于是, 孔子再赴齐谋政, 但又未成功, 只好又回鲁国治学。鲁定公八年, 阳虎叛乱失败逃往国外, 其部属公山不狃又在费邑叛乱, 并召孔子前往。孔子一直谋政不成, 便想利用此次机会到费邑恢复和发展周文化。由于学生子路的劝阻, 孔子终于未去, 而公山不狃的叛乱很快就平息了。孔子险些被卷进这场灾难, 这一年孔子刚好五十岁。孔子在惊魂未定时, 却又被鲁定公任用为“中都宰”。正是这种福祸难测的体验, 终于使孔子“五十而知天命”, 改变了过去“敬鬼神而远之”的态度。孔子提出, 君子有“三畏”, 首先就是“畏天命”, “不知命无以为君子也”(《论语·尧曰》)。又说“道之将形也与, 命也; 道之将废也与, 命也。”(《论语·宪问》) 孔子认识到天命存在以后, 内心必然是十分矛盾和痛苦的: 一方面, 天命非人力所能抗拒, 人只能顺应天命; 另一方面, 儒家自强不息的精神, “以天下为己任”的责任感又激励着孔子去奋斗, 去努力, 甚至被人称为“知其不可而为之者”(《论语·宪问》)。

现代认知心理学认为, 人总有一种要保持各种认知协调一致的趋向和动机。如果产生了不协调, 人就会感到紧张或不知, 就会产生一种消除这种不协调的内驱力。正是这种内驱力促使孔子在“天命”和“人事”的矛盾冲突中改变了原有的认知态度, 尽量消除“天命”和“人事”的对立, 尽量协调“天命”和“人事”的统一。经过这种“认知协调”, 终于使孔子在60岁时达到了“耳顺”的思想境界。何谓“耳顺”? 有的学者解释为“到了六十岁对事情可以不费力地明辨其是非。”^① 有的理解为“六十岁能顺从天命”^② 等等。我们认为, 孔子在协调了“天命”与“人事”的矛盾后, 把个人的行为努力与天命联系起来, 个人的一切德行不再属于个人, 而是代行上天的意志, “小我”改变成替天行命的“大我”。所以, 普通个人十分在意的荣誉、耻辱、命运幸福等, 在已变成“大我”的孔子面前已变得无足轻重了。所以, 一切反对自己的逆耳之言, 孔子能泰然顺之, 一切不利于自己的逆境, 孔子能安然处之, 这就是“耳顺”的境界。据史料记载, 公元前492年, 孔子带领学生从卫国到陈国去, 在经过宋国国境休息时, 宋国大夫桓魋因“僭越”行为受到过孔子批评, 于是带领一班人马赶来报复孔子, 他们砍倒了孔子休息的那棵大树, 还扬言要杀死孔子。学生们赶紧簇拥着孔子逃离是非之地。岂料孔子镇静自如地说“天生德于予, 桓魋其如予何!”(《论语·述而》) 已变成“大我”的孔子早已把个人的生死置之度外, 他还自诩负有上天赋予的圣德使命。在孔子眼里桓魋不过是一个违反周礼、违抗上天意志的凡夫俗子, 能把他孔子怎么样呢? 尽管如此, 学生们怕再惹麻烦, 从头到脚给孔子换了一身普通老百姓的衣服, “微服而过宋”(《孟子·万章上》)。直到出了宋国, 他与弟子们才又聚在一起。子贡告诉孔子说, 有人见到孔子微服逃跑的狼狈样子, 讥讽孔子像

① 任继愈主编《中国哲学史》, 北京: 人民出版社, 1997年, 第76页。

② 《论语批注》, 北京: 中华书局, 1974年, 第26页。

一条“丧家之狗”。孔子听到这样的逆耳之言,不仅不为之恼怒,反而嘻嘻一笑道“形状好坏算得了什么,不过他说我像丧家之狗,倒是真的,倒是真的!”(《史记·孔子世家》)这段史事非常形象地为孔子“六十而耳顺”的说法作注脚。这一年孔子恰好满六十岁。

孔子五十岁时懂了“天命”,六十岁时进入“耳顺”的境界,七十岁时达到了“从心所欲,不逾矩”。(《论语·为政》)也就是个人的思想、行为(人事)与“天命”的要求达到了完全一致。

周公“以德配天”实现了“人事”与“天命”的统一。孔子则是以“礼”(周礼)配天,同样实现了“人事”与“天命”的统一。孔子对周公天命观的一个发展就是把天命从天子的垄断中解放出来,普通个人(指君子而非小人)也能“尽人事而待天命”,普通个人只要能遵循周礼,按周礼行事,并能“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),就能合于天命,成为君子。

孟子作为儒家的“亚圣”,在周公和孔子的天命思想基础上又作了进一步的发展。一方面,孟子直接继承了周公天命观中包含的重视“民情”的思想,并将它发展成一种“民本”思想。孟子认为,“天子不能以天下与人”,而是“天与之”,但是,“天不言,以行与事示之而已”(《孟子·万章上》),就是说,王位的传继不是由天子来决定的,而是由上天来授予的。由于上天是不会说话的,所以上天的意志是通过老百姓的“行”与“事”来表达的。如果新上任的天子能得到老百姓的拥戴,治理好国家,这就表明上天对他的权力和地位的认可。孟子还援引《泰誓》的话说“天视自我民视,天听自我民听。”孟子以“天下之民从之”、“百姓安之”来解释天意,把“民心”与“天意”统一起来,这是他的“民本”思想在天命观上的反映。另一方面,孟子又将孔子关于普通个人(君子)与天命的联系的思想推进了一步。孟子指出“匹夫而有天下者,德必若舜禹,而又有天子荐之者,故仲尼不有天下。”(《孟子·万章上》)就是说,匹夫只要有舜、禹之德也可以当天子,继承天命。这本是对垄断天命权的传统王位世袭制的公开挑战,遗憾的是,孟子又加上了“天子荐之”的附加条件,从而不仅使匹夫“有天下”成为空想,连孔子这样的人由于没有“天子”的欣赏、推荐也“不有天下”。匹夫尽管当不成天子,但却能担当大任,孟子提出“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能。”(《孟子·告子下》)成才、成功,需要有艰苦的磨练,这个思想不能不说是深刻而合理的。

此外,在“天命”与“人力”关系上,孟子继周公、孔子重“人力”的思路提出了他的“正命”思想。孟子说“莫非命也,顺受其正;是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也;桎梏而死者,非正命也。”(《孟子·尽心上》)孟子的意思是,每个人固然都有人力不能抗拒的命运,但不能因此就可以胡作非为。尽管人的寿命长短是命中所定,但并非要人们明明看到高墙摇摇欲坠却偏要立于其下。真正懂得命运的人对自己的行为是很谨慎的,并努力去“尽其道”(尽人事),最后顺天命而死,这就是“正命”。如果死抱着殷纣王“我生不有命在天”那种命定论不放,必将死于非命。所以在孟子看来,“天命”是非人力所能抗拒或改变的,即他所说的“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(《孟子·万章上》)。但是,如果因此就放弃人事努力也是错误的,正确的态度应该是“尽人事而待天命”。

最后,孟子在周公“以德配天”、孔子以“礼”配天的思想基础上提出了一条尽心、知性、知天的认识路线,将天道与人性统一起来,完成了他的“天人合一”的传统世界观。孟子说“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。天寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·尽心上》)孟子认为“人心”是“天”给的,“尽心”就是充分发挥人的思维、认识能力并发现和扩充内心固有的“善端”(恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心)。尽心就能知性,即认识人的本性,而人的本性即是“天道”的体现,“恻隐之心”体现了“仁”,“羞恶之心”体现了“义”,“辞让之心”体现了“礼”,“是非之心”体现了“智”。通过这样一条认识路线,“天命”就不再是神秘莫测,而是可以通过“尽心”、“知性”来把握、认识了。

荀子作为先秦天人关系思想的总结者,主要是继承了周公、孔子、孟子的重人事、轻天命思想,

同时又吸收了老子、宋尹学派自然天道观的思想和墨子的非命思想。

荀子首先把“天”看作是列星、日月、四时、阴阳、风雨、万物等自然变化的现象, 否定了“人格神”的天; 然后提出“天行有常; 不为尧存, 不为桀亡, 应之以治则吉, 应之以乱则凶”(《天论》), 即自然之天是按它的规律运行的, 它不因人间统治者的好坏而发生改变, 人世间的凶吉主要是由人事(治乱)决定的。所以荀子进一步提出“明于天人之分”, 即认为自然界和人类社会各有自己的职分和规律, 天是不会干预人事的。相反, 人却可以充分发挥自己的主观能动性去“制天命而用之”。荀子说“大天而思之, 孰与物畜而制之? 从天而颂之, 孰与制天命而用之?”(《天论》)这就是说, 与其迷信天的权威去思慕它、歌颂它, 等待“天”的恩赐, 不如利用自然、征服自然, 使之为人服务。

荀子的天命思想达到了先秦天命思想的最高峰。其贡献主要在于: 其一, 将古代具有意志的人格化的“天”还原为自然的天; 其二, 在“天命”与“人力”关系上, 将自周公开始的重人事、轻天命的思想进一步发展为“制天命而用之”, 这就更加充分调动了人的主观能动性, 沿着这一思想必然通向“人定胜天”。

墨子一方面承认鬼神, 强调“天志”, 另一方面却又否认天命, 这看起来似于有点自相矛盾, 故有的学者将之归结为有神论的宇宙观和无神论倾向的认识论的矛盾。但这种归结又与“世界观和方法论是统一的”的说法相悖。其实, 在墨子那里, “天鬼”只是徒有其形式, “非命”才是墨子所强调的内容。墨子说“故尚(上)者夏书, 其次商、周之书, 语数鬼神之有也, 重有(又)重之, ……以若书之说观之, 则鬼神之有, 岂可疑哉。”(《墨子·明鬼下》)原来, 墨子说的“鬼神”不过是继承了书本之说而已。“天鬼”观念作为古代流传盛行的观念, 墨子不可能根本否定, 但墨子却很巧妙地利用它, 正如他自己的所说“我有天志, 譬若轮人之有规, 匠人之有矩。”(《墨子·天志上》)墨子以“天鬼”为工具, 利用“天鬼”能“赏贤罚暴”来保护老百姓的利益和约束统治者的歹行, 这是墨子“天鬼”思想的独特贡献。既然“天鬼”只是徒有形式, 因此, 在“天命”和“人力”的关系上, 墨子是十分推崇“人力”而批判“天命”的。

墨子针对儒家“生死有命, 富贵在天”和“道”之兴废由天意决定的观点, 批判说“执有命者之言曰: 命富则富, 命贫则贫, 命众则众, 命寡则寡, 命治则治, 命乱则乱, 命寿则寿, 命夭则夭, 虽强劲何益哉? 以上说王公大人, 下以驱百姓之从事, 故执有命者不仁。”(《墨子·非命上》)墨子认为, 命定论使人们在自然和社会事变面前无所作为, 又给暴虐之君、不义之人开脱、辩解自己的错误行为提供了借口, 所以命定论是“凶言所自生, 而暴人之道也”(《墨子·非命上》)。所以墨子非常强调“人力”才是决定命运的力量。墨子分析了历史的经验教训, 说“世不渝而民不易, 上变政而民改俗, 存乎桀纣而天下乱, 存乎汤武而天下治。天下之治也, 汤武之力也; 天下之乱也, 桀纣之罪也。若以此观之, 夫安危治乱, 存乎上文为政也, 则夫岂可谓有命哉?”(《墨子·非命下》)故墨子明确提出“强必富, 不强必贫; 强必饱, 不强必饥”, “强必贵, 不强必贱; 强必荣, 不强必辱”, “为强必治, 不强必乱, 强必宁, 不强必危”。(《墨子·非命下》)墨子不仅把“强力”视作决定命运的东西, 还进一步把它视作人与动物的根本区别, 认为人必须劳动才能求得生存, 这就使他的“尚力”思想深及到了人的本质问题。

墨子“尚力”、“非命”的思想虽然表达了劳动人民要以自己的努力来冲决传统天命论思想的束缚、改变自己命运的愿望和要求, 但在社会实践中, 这种“非命”论很难在盛行天命思想的社会历史中得以传播和发展。

以老子为创始人的道家学派是从另一个方面承继了周公的天命论思想。在老子的学说中, “天”的至上性已被“道”所取代“道冲而用之或不盈, 渊兮似万物之宗。挫其锐, 解其纷, 和其光, 同其尘。湛兮其若存, 吾不知谁之子, 象帝之先。”(《老子》第四章)显然, 作为万物本原的“道”比“天帝”具有更高的至上性。在老子看来, 人、地、天、道是一个拾级而上的关系, 尽管“天”已退居第二位, 但仍是远远高于“人”的地位的, 所以, “人法地, 地法天, 天法道, 道法自然”

(《老子》二十五章)。这是老子所浇铸的一种“命定论”模式。人和万物在“道”这个无形、无声的新上帝面前只能俯首贴耳,听命从事,决不可有所作为。因为,“天之所恶孰知其故?天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,繙然而善谋。天网恢恢,疏而不失”。(《老子》第七十三章)此处的“天”和“道”又被赋予了人格神的特征,能有所恶,善胜、善应、善谋,并编织了一张广大的天网,人的一切努力都是徒劳的,谁也无法摆脱天道的控制。这种“命定论”思想导致老子消极无为的政治主张和小国寡民、“使民揽结绳而用之”的历史观。

道家的另一个代表人物庄子发展了老子的命定论,更系统、明确地阐述了天命和人为的关系。

首先,庄子强调了自然界的决定作用,完全排斥人力的作用。他说“日月出矣,而燭火不息,其于光也,不亦难乎?时雨降矣,而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎?”(《逍遥游》)就是说在日月的光辉之下却打起火把,在下雨的时候却去灌溉田地,人在自然面前不是显得渺小而多余吗?自然界是崇高的,人力是渺小的,人类只能成为自然界的俘虏,听凭自然界的摆布。

其次,庄子强调了“命”对人生的主宰作用。他说“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变,命之行也。”(《庄子·德充符》)所以庄子主张“唯命是从”,并认为,“知其不可奈何而安之若命,德之至也”。(《庄子·人间世》)把听天由命说成是最高德行,这是庄子独特的思想。

再次,庄子的生死观也突出地表现了他的宿命论思想。他说“死生,命也;其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之情也。”(《庄子·大宗师》)把生死看成是像白天黑夜的更替一样自然,是人力不能左右的。坦然面对生死,本无可指责,但庄子却从宿命论的立场把这种态度推向极端,以至庄子的妻子死了,庄子非但不悲痛反而“鼓盆而歌”。可见,人之常情已被庄子的宿命论消融得一干二净。庄子自己也说“有人之形,无人之情。有人之形,故群于人;无人之情,故是非不得于身。”(《庄子·德充符》)不为世俗之情所累,以避免是非之祸沾身,真可谓“独养其身”。所以,荀子批评庄子“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》),是很有道理的。

Duke of Zhou's Mandate of Heaven Idea and Its Impact on Later Philosophers of Various Schools

Gu Kansheng, Yu Degang

(School of Marxism, Southwest University of Finance and Economics, Chengdu, Sichuan 610054)

Abstract: The mandate of heaven theory of the Xia-Shang period experienced a dramatic transformation in the time of the Duke of Zhou, from a passive outlook dominated by superstition to an active one that values the role of human efforts, allowing for the rise of rational thinking and the emergence of human initiatives. This mandate of heaven philosophy as advocated by Duke of Zhou has had a profound impact on later generations, especially with his idea of the relation between heaven and man remaining the central issue in Chinese philosophy for thousands of years. And indeed, Confucianism, Mohism and Taoism had all benefited from Duke of Zhou's mandate of heaven philosophy, absorbing his ideas and developing, or criticizing them in different degrees.

Key words: mandate of heaven, human effort, obscurantism, rationalism

(责任编辑: 知 恕)