

# 華夏人本主義文化： 淵源、特徵及意義（下）

• 何炳棣

## 三 特殊倫理：興滅繼絕

所有原始文化無不崇拜生殖能力，無不具有對傳種接代的基本關懷；這種生物意義的自我延續可認為是人類普遍的願望，不是任何民族所獨有的。但是，舉世主要文化之中，以子孫世代繁衍為「焦點(或中心)價值」(focal value)的，恐怕只有古代中國文化。如《詩經·大雅·既醉》：「威儀孔時，君子有孝子，孝子不匱，永錫爾類。其類維何，室家之壺(東)，君子萬年，永錫祚胤。」《詩經·大雅·假樂》：「受祿於天，保右命之，自天申之。千祿百福，子孫千億。」《毛傳》認為這類詩是祭奠後對成王的祝頌詩。西周青銅器銘文中「子孫永寶」、「其子子孫孫萬年永寶用」之類之辭甚多，不必詳細列舉。對宗族綿延昌盛懷有如此強烈願望的文字表現，在人類史上是罕見的。但「興滅國、繼絕世」更不能不認為是華夏人本主義所獨有的倫理觀念與制度。觀念上，興滅國繼絕世是生命延續的願望從「我」

到「彼」的延伸；制度上，興滅國繼絕世是新興王朝保證先朝聖王永不絕祀的一套措施。儘管遠古政治和武力鬥爭的實況不容過份美化，興滅國繼絕世在一定程度上確實反映華夏文化的一系列奠基者的寬宏氣度和高尚情操。

興滅國繼絕世制度化最早的追殺是《史記·五帝本紀》：「……禹踐天子位。堯子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀。服其服，禮樂如之，以客見天子，天子弗臣，示不敢專也。」《史記·夏本紀》：「〔禹〕封皋陶之後於英、六。」皋陶原是東夷之人，可見立嗣封典自始即是超種族的。夏亡，湯封夏後，商亡，周封紂兄微子於宋以奉商祀都是人所熟知的史實。《史記·周本紀》追殺克殷之後「武王追思先聖王，乃褒封神農之後於焦，黃帝之後於祝，帝堯之後於蓊，帝舜之後於陳，大禹之後於杞」。其中黃帝、堯、舜之後就是鄭國著名政治家子產在公元前548年所說的「三恪」<sup>②</sup>。恪是尊敬的意思，三恪的地位「尊於諸

舉世主要文化之中，以子孫世代繁衍為「焦點(或中心)價值」的，恐怕只有古代中國文化。西周青銅器銘文中「子孫永寶」、「其子子孫孫萬年永寶用」之類之辭甚多，不必詳細列舉。

侯，卑於二王之後」<sup>39</sup>。因為夏商兩代與周時代接近。

形成這種制度背後的觀念值得追溯。其中最早、最基本的是原始人類相信死者和生者一樣，都需要經常的飲食。《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食」，無疑是正確的概述。隨着祖先崇拜的升級，祭享之物標準越來越高，注重牲祭，於是便產生祖宗之靈必須「血食」的信念。血食在周代文獻裏可上溯到舜。《禮記·郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用氣。血腥爛祭，用氣也。」意思是越類似最原始的茹毛飲血、保持牲肉血腥的氣味，就越表示對神的尊敬，因為如《禮記·禮器》所說：「禮也者，反本脩古，不忘其初者也。」近年考古發現山西陶寺早期遺址（大約公元前2500年左右）祭祖用牲已經等級化<sup>40</sup>。山東龍山文化中晚期（大約公元前第三千紀後半）壽光王城遺址也發現了「奠基用的豬、犬、人牲」<sup>41</sup>。這些發現較舜略早，證明《禮記》所保留的遠古史實的可信。盤庚以後，商王祭祖有時用牲數量大得驚人。到了周代，祭牲儀節更隨着主祭者身分及祭祀對象而等級制度化。血食實際上變成貴族宗廟祭祀權力系統的象徵詞；最大的不孝和不幸就是子孫由於行為過失或政治鬥爭失敗而「滅宗廢祀」，使祖宗不得血食。興滅國繼絕世的原則不但應用於遠古和夏商二代，並且在春秋時代還應用到邢、曹、陳、蔡等中小型邦國短期滅亡後政治和宗教地位的恢復。

另一更重要的「彼、我」觀念的演化也值得追溯。彼、我觀念不但是人類自古至今所共有的，遠在智人出現之前，靈長目動物及熊虎等猛獸從本能上就用種種方法標誌出自己必須獨佔的生存空間，同類的動物本能上一

般也不得不遵守互不侵犯的「默契」，否則不是兩敗俱傷就是同歸於盡<sup>42</sup>。新石器時代的人群，尤其是有了定居農業之後，各氏族、部落之間從生存邏輯上就非互相尊重「地盤原則」(territoriality)不可。誠然，正如《左傳·僖公十年傳》「神不歆非類，民不祀非族」所反映，遠古之人所關懷的是完全基於血緣近親極小的「我」群，其餘全屬於「彼」群。可是，渭水下游南岸諸小河沿岸仰韶早期聚落星羅棋布、雞犬相聞的景象，有理由使我們相信當時的人們（甚至他們若干世代的祖先）已有必要的智慧了解避免暴力衝突、培養相互容忍、尊重彼此生活空間是共存共榮的先決條件。頻繁的接觸、知識和技藝的交換互利，再加上同語（文）同種這重要因素，使得仰韶先民我群意識的擴大和彼群意識的相應縮小。考古發現的拳拳大端——仰韶文化遺址多而且密、文化延續最久、文化堆積最厚、文化傳播最廣——似乎都在支持以上的臆測。

龍山時代已進入國史中的傳說時代。有幸地，留法深通史學方法、30、40年代主持北平研究院歷史方面研究的徐旭生（炳昶）教授，在其力作《中國古史的傳說時代》中，大體已經層層剝出龐雜傳說中的史實內核。至晚在公元前第三千紀的前半，發源於陝西渭水上游姜水附近的姜姓炎帝部族和發源於陝北姬水附近姬姓黃帝部族已很強大；二族雖累世通婚，似曾發生過武力衝突，不久即言歸於好。徐旭生曾作極簡要的敘述<sup>43</sup>：

大約華夏〔筆者案：即炎黃〕集團從陝西、甘肅一帶的黃土原上，陸續東遷，走到現在河南、山東、河北連界的大平原上，首先同土著的東夷集團

渭水下游南岸諸小河沿岸仰韶早期聚落星羅棋布、雞犬相聞的景象，有理由使我們相信當時的人們已有必要的智慧了解避免暴力衝突、培養相互容忍、尊重彼此生活空間是共存共榮的先決條件。考古發現的仰韶文化遺址似乎都在支持以上的臆測。

相接觸。始而相爭，繼而相安，血統與文化逐漸交互錯雜。

這個綜結在《左傳》中得到充分證明。《左傳·僖公二十一年傳》(公元前639)最後一項紀事有關東夷太皞之後子爵小國須句的亡國與復國。敘事開頭對古史有所追述：「任、宿、須句、顓臾，風姓也，實司太皞與有濟〔濟水〕之祀，以服事諸夏。」須句子逃到魯國請僖公出兵為他復國、延續祀典，主要理由是保衛寡民的小國、崇尚太皞和有濟的祭祀，既是完全合乎「周禮」，又是華夏文化國家義不容辭的責任。結果魯僖公次年春出兵「伐邾，取須句，反其君焉」。《左傳》的作者加了「禮也」二字的讚揚。可見興滅繼絕世的原則至少自夏禹到春秋一千多年間，是應用到華夏及非華夏先朝先王和邦國諸侯的。

古代華夏先民所獨有的興滅繼絕的倫理觀念和制度，對我國以後兩種平行的歷史發展影響至為深遠。因為從很早即能將生命延續的願望從「我」

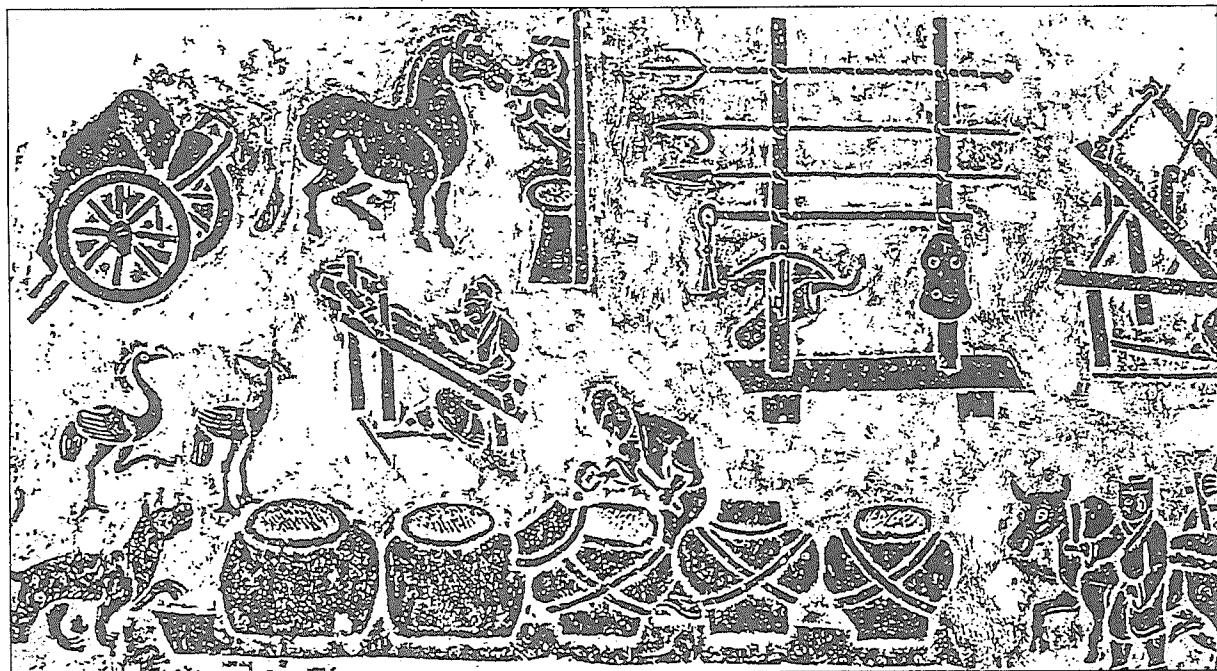
族延伸到「他」族，「華夏」這個種族文化圈子就越來越大，幾千年間就容納進越來越多本來「非我族類」的人群與文化。《孟子·離婁下》：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里，世之相後也，千有餘歲，得志乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。

從最早窄狹的「華夏」觀點看，舜是東夷之人，文王是西夷之人；可是從不斷擴大的「華夏」種族文化圈着眼，舜和文王都已變成對華夏文化做出過重要貢獻的聖王了。今日中國之所以是一個具有共同文化和政治意識的、由57個民族構成的國家，正是興滅繼絕優良傳統從未間斷的歷史體現。

與多民族國家的歷史發展相平行的，是原本表現於貴族階級的中心價值觀念的逐步滲透民間。孟子另一名

古代華夏先民所獨有的興滅繼絕的倫理觀念和制度，很早即能將生命延續的願望從「我」族延伸到「他」族，「華夏」這個種族文化圈子就越來越大，幾千年間就容納進越來越多本來「非我族類」的人群與文化。



言正是我們討論的理想起點。《孟子·離婁上》：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也。」趙歧注：「於禮不孝者三事：阿意曲從，陷親於不義，一也；家貧親老，不為祿仕，二也；不娶無子，絕先祖祀，三也。三者中，無後為大。」《孟子》原文是為傳說中古聖王娶妻不告父母辯護，第二種不孝反映自春秋以降不少低層貴族經濟狀況的困難，所以三不孝之說全是針對貴族而言的。可是，隨着春秋戰國政治、經濟、社會、軍事、思想、意識的巨變和秦漢大一統郡縣制帝國的形成，特別是由於宗法制度（除皇室外）和多階層封建世襲貴族已不存生，孟子的名言失去了它原來的階級性，逐漸取得了全民性。當中古門第早已消融，范〔仲淹〕氏義莊（北宋1050年創建）式「近代型」家族組織開始興旺以後，簡化了的孟子名言對全部中國社會影響之大是不難「計量」的。雖然近千年來中國人口（除短期戰亂和蒙古統治期間以外）持續增長的經濟及制度因素很多<sup>②</sup>，今日中國人口之所以能佔全人類五分之一以上，是與「不孝有三、無後為大」的長期社會實踐牢不可分的。

#### 四 人本主義哲學的形成： 周公、孔子

研究哲學思想，商代卜辭用途不大。誠如前輩思想史家侯外廬所指出：「卜辭沒有發現一個抽象的詞，更沒有關於道德智慧的術語。」<sup>③</sup>因此，筆者二十五年前即注意最古文獻的史料價值，去年秋冬之際對《尚書·盤庚》上中下三篇的〈商書〉再度做了認真的外證內證工作，說明它除了小

處難免周初史官潤色之外，應可確認為商代傳世最重要的文獻。由於〈盤庚〉歷史真實性的肯定，所以我們可以較有信心地說，前此海外漢學界的看法——「帝」是商人的至上神，「天」是周人獨有的至上神，「天命」的理論是周人所創建，與商代的宗教觀念大相逕庭——是錯誤的。事實上至晚從盤庚起（遷殷是在公元前1300年），帝與天已是同義詞，周人的宗教是由商引進的。〈盤庚〉篇中已有雛形片段的天命、勤政、去奢、卹民等觀念的存在，但就觀念的深度和理論體系而言，與周公所闡發的天命論是無法比擬的。

研究周公思想的寶貴原料是《尚書》中〈周誥〉諸篇。天命論有三個組成部分：商代享國五百年，最後墜失天命之故；周以蕞爾小邦數世即能承受天命代商稱王之故；和周公一再對周人的警戒，天命難恃，一切還是要靠人的努力。理論精華在第三部分。

商代之所以能享國久長主要是因為一系列先王「罔不明德慎刑」、「不敢荒寧」、「能保惠於庶民，不敢侮鰥寡」等美德。墜失天命是由於商末諸王耽於逸樂，荒政失德。周族之所以能代商承受天命為天下主大都由於文王敬天、卹民、勤政、恭儉等等美德。這些都是學人所熟知的，毋庸贅述。

周公對周人諄諄訓誡之語是古今中外研究天命論者所特別注意的，倒有較詳列舉的必要。為便於參考，以下也選錄《詩經》中周初類似的箴言。

天棐忱辭，其考我民。《尚書·大誥》  
迪知上帝命，越天棐忱。《尚書·大誥》  
惟〔天〕命不于常。《尚書·康誥》

周公所闡發的天命論有三個組成部分：商代享國五百年，最後墜失天命之故；周以蕞爾小邦數世即能承受天命代商稱王之故；和周公一再對周人的警戒，天命難恃，一切還是要靠人的努力。理論精華在第三部分。

不知天命不易、天難諶。《尚書·君奭》

天不可信。《尚書·君奭》

侯服于周，天命靡常。《詩經·大雅·文王》

宜鑒于殷，駿命不易。《詩經·大雅·文王》

命之不易，無過爾躬。《詩經·大雅·文王》

天難忱斯，不易維王。《詩經·大雅·大明》

天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。《詩經·大雅·蕩》

敬之敬之！天維顯思，命不易哉！

《詩經·周頌·敬之》

前輩學人中，周公天命論的重要詮釋者是郭沫若和傅斯年。先引郭說④：

……周人一面在懷疑天，一面又在做效着殷人極端地尊崇天，這在表面上很像是一個矛盾，但在事實上一點也不矛盾的。請把周初的幾篇文章拿來細細地讀，凡是極端尊崇天的說話是對待着殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對自己說的。這是很重要的一個關鍵。這就表明周人……是把宗教思想視為了愚民政策。……自然發生的原始宗教成為了有目的意識的一個騙局。所以《禮記》表記》上所說的「周人事鬼敬神而遠之」是道破了這個實際的。

另引傅說④：

〔周公〕一切固保天命之方案，皆明言在人事之中。凡求固守天命者，在敬，在明明德，在保乂民，在慎刑，在勤治，在無忘前人艱難，在有賢

輔，在遠儉人，在秉遺訓，在察有司；毋康逸，毋酣於酒。事事託命於天，而無一事舍人事而言天，「祈天永命」，而以為「惟德之用」。如是之天道即人道論，……周初人能認識人定勝天之道理，是其思想敏銳處，是由於世間知識飽滿之故，若以為因此必遽然喪其畏天敬天之心，必遽然以為帝天並無作用，則非特無此必然性，且無此可然性，蓋古人自信每等於信天，信天即是自信，一面知識發達，一面存心虔敬，信人是其心知，信天是其血氣，心知充者，血氣亦每旺也。

如果僅就〈大誥〉及專對殷人講話的〈多士〉、〈多方〉三篇而言，郭沫若對周公權術玩弄面的剖析無疑義是犀利而又正確的。古今研究《尚書》史實功力最深的顧頡剛先生即指出，文王和〈大誥〉中的周公都曾「為了籠絡人心，……裝神作鬼，說是在占卜上承受了天命……」④。傅斯年認為這是次要的，他得出周公對天命虔誠的結論，也正是郭氏所譏諷的。筆者認為人類史上自始信仰的強弱即與事態發展結果的吉凶分不開的。〈大誥〉前後的周公處境殆危，除背水一戰外，別無良策以保文、武造成的基業。發動東征的前夕，周公對天命之兆內心未嘗不是疑信參半的。經過「破斧」、「缺斨」三年鏖戰險勝之後④，對天命在周的信心雖然加強，而對生死鬥爭不斷反思之後，益覺勝利得來之不易，因此才屢度訓誡周人天命靡常，天不可信，天難諶等言，並一再強調政治軍事的成功，無一不靠舉族上下，戮力同心，竭盡所能，保持高度的警惕與努力。「周公事事託命於天，而無一事舍人而言天」正是傳說肯切

深刻之處。但他對周人成功的總釋——心知血氣兩旺——似乎有點神秘。事實上，天命和人事本是從一系列鬥爭之中才能溶為一體的。

對〈周誥〉諸篇一再細嚼反思之後，筆者覺得〈君奭〉篇有特殊的重要性。因為在這篇裏，周公不但最坦誠無隱地道出「不知天命不易，天難諶，……天不可信」等語，而且開頭第二段的談話最中肯要：

君！已曰時我。我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民；罔尤違；惟人。

權衡中外各家之說，試以白話力求把原義解釋明白④：

你已經對我說過：〔凡事要〕靠我們自己。我對天命不敢十分放心，也不敢不從長遠處去觀測天的威嚴和我們人民〔的意願〕；〔人民之所以〕沒有抱怨和不服從，〔正是由於你我了解關鍵〕在人〔不在天〕。

公元前第二千紀的最後三十年中，全人類第一次出現人神關係裏關鍵性的改變——人的理性和政治實踐使天秤傾向人方。

從以上的分析，我們可以得到一個歷史透視：周公把上古中國思想引進了人本理性的新天地；後繼者終於替他脫去宗教的外衣。歷史的公道正在不斷篩去糟粕，保留弘揚精華。更須一提的是：周人是在周公領導艱苦鬥爭中才培養出勤樸武健、果毅敢為、居安思危、慎始慎終等後代可望而不可及的美德。

周公至孔子五百年間文獻有闕，但人本（較小範圍是「民本」）理性思想

的發展可由當時智者之言窺測梗概。為便於參考，早於周公的名言也按時代先後並加號碼徵引如下。

(1)《尚書·酒誥》：「古人有言曰：人無於水監，當於民監。」案：周公、成王等所謂之「古人」至晚亦應係商代哲人。《史記·殷本紀》：「湯曰：予有言：人視水見形，視民知治不。」可見歷史上極少有百分之百的神權國家，商國祚能維持五百年之久，立國必有其「民本」理性的內核。

(2)《孟子·萬章上》引《尚書·泰誓》佚文：「天視自我民視，天聽自我民聽。」據《書序》，應係武王伐紂誓師之辭。

(3)《國語·鄭語》：「〈泰誓〉曰：民之所欲，天必從之。」

(4)《左傳·僖公五年傳》引《尚書·周書》佚文：「皇天無親，惟德是輔。」

(5)《詩經·大雅·文王》：「上天之載，無聲無臭。」

(6)《左傳·桓公六年傳》（公元前706）：「夫民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神。」

(7)《左傳·莊公三十二年傳》（公元前661）：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。」

(8)《左傳·僖公十九年傳》（公元前641）：「祭祀以為人也，民，神之主也。」

(9)《左傳·昭公十八年傳》（公元前524）：「子產曰：天道遠，人道邇。」

以上所引諸語皆出自政治領袖或高級知識份子。最足以反映當時這種人本理性思想已深入民間的，莫如《左傳》所記成公五年（公元前586）晉國一個押送載重大車的「重人」的言論

公元前第二千紀的最後三十年中，人類第一次出現人神關係裏關鍵性的改變——人的理性和政治實踐使天秤傾向人方。這就是周公把上古中國思想引進了人本理性的新天地；後繼者終於替他脫去宗教的外衣。

和見解。此年晉國發生梁山崩的「災異」，國君召大夫伯宗回京都絳城商討處理辦法。伯宗所乘的傳車與一載重大車狹路相逢，交談如何讓路時發現重人是絳人，伯宗故裝不知，問他京城有何大事。重人說：「梁山崩，將召伯宗謀之。」伯宗問他應如何處理，重人回答：

山有朽壤而崩，可若何？國主山川，故山崩川竭，君為之不舉、降服、乘縵、徹樂、出次、祝幣、史辭以禮焉，其如此而已。雖伯宗，若之何？

開頭說山崩是由於岩土鬆「朽」，是自然現象，人又有何辦法？原辭中「不舉」就是食不殺牲，菜穀從簡之意，「降服」就是不穿邦君平常的華麗衣服，「乘縵」就是所乘的馬車上去掉裝飾品，「徹樂」是不奏音樂，「出次」是離開宮室暫去郊野小住，「祝幣」是由專管通神司祭儀的祝去陳列獻神的禮物，「史辭」是由史官撰擬朗誦祭神文辭。在遵守當時禮制與無法確知人神之間是否真有交互感應的前提下，國君所應做而又能做的也只有表示自省的誠心和對神的敬意而已。孔子誕生前三十五年，平民中居然能產生連子產和孔子都無法超過的理性和智慧！

一般對中國哲學的研究照例以孔子為起點，本節的討論卻以孔子為終點。孔子的哲學體系是中外治中國思想史者所熟知的。本節收尾部分只扼要討論孔子的宗教觀、道德觀、社會觀中甚有意義而又似未曾受到普遍注意的幾點。

先談孔子的宗教觀。第一應指出的是孔子對天與天命的看法。《論語》中天凡十七見，內中有幾次是出於他弟子的談話；但帝字卻僅出現三次，

而且都在全書之末〈堯曰〉篇所徵引的成湯的古話。這似乎反映自西周開國至孔子的半個千紀間，天、帝混一近祖文王式「具體」的至上神已演變成代表抽象至高的道德裁判者。如：

獲罪於天，無所禱也。《論語·八佾》  
天生德於予，桓魋其如予何。《論語·述而》

天之將喪斯文也，……天之未喪斯文也。《論語·子罕》

五十而知天命。《論語·為政》

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。《論語·季氏》

對中國影響最大、最能引起西方人文主義者讚揚的是孔子對鬼神的態度與處理原則：

祭如在，祭神如神在。……吾不與祭，如不祭。《論語·八佾》

樊遲問知(智)。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之。《論語·先進》

子不語怪、力、亂、神。《論語·述而》

大多數中外學人都認為以上保留在《論語》裏的話代表孔子高度的理性、智慧和他「不可知論」的基本立場。

筆者認為當代多數學人的意見頗值得商榷。主要是因為他們事先並未把孔子及其他智者(如子產等人)所受西周開國以來禮制的影響及其全部宗教觀加以深廣的探索，並且在解釋《論語》中極為簡略的原辭時，不知不覺地就把近代的觀念注射進去。最懂「祭神如神在」的真義的是《禮記·祭義》。此篇開頭就說祭祀先人之前齋沐期間即須「思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜」。

當代多數學人讚揚孔子對鬼神持理性的態度與處理原則的意見頗值得商榷，這主要是因為他們事先並未把孔子及其他智者所受西周開國以來禮制的影響及其全部宗教觀加以深廣的探索，並且在解釋《論語》中極為簡略的原辭時，不知不覺地就把近代的觀念注射進去。

這樣致齋三日之後，才能把受祭親人生前的容貌衣着、言行舉止活現在心裏。祭的時候，更須盡量使自己進入恍惚的境界「以與神明交」，這樣才能在廟室中彷彿能看見親人「入室」的模樣，祭終「周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲……」。這樣從幾天前就開始逐漸把自己「催眠」到祭祀時候的半迷惑的狀態，才配稱為孔子所說的「與祭」的情感狀態和心靈境界。孔子如果不能把自己引進到這種意境，就不如根本不參與祭祀，這才是「吾不與祭，如不祭」的真義。「與祭」與宗教心靈境界實在是非常接近的。

孔子所說的「敬鬼神而遠之」和「未知生，焉知死」這類話雖然代表了他高度理性的一面，但其真正意涵遠較近代多數學人所詮釋的要複雜得多。如《論語·述而》<sup>④</sup>：

子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。《詩》曰：『禱爾於上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」

可見師生都不以禱告為迷信。知道子路已經按照禮俗為他曾向「上下神祇」祈禱之後，孔子馬上就坦白自招已經自行禱告好久了。當然，孔子曾經按照禮俗做過祈禱決不能過於簡單地被釋為迷信鬼神者，但他顯然也不是《天演論》作者赫胥黎(Thomas H. Huxley, 1825-1895)首創自稱的「不可知論(agnosticism)」者<sup>⑤</sup>。

此外，孔子也不是如弟子們所說完全不談「怪、力、亂、神」中之「怪」與「神」的。由於華夏宗教從很早就有神之人化與人之神化的雙向發展，所以內容複雜的周王室與列國的祀典一

向雜糅神話、傳說、史實於一爐。這些都是博聞強記如孔子者必備的知識的一部分，也是各國當政者不時要向孔子請教的歷史掌故。孔子既以盡力恢復周初禮制為一生最大使命，祀典既是禮制的主要部分，所以孔子有正面憶述回答有關祀典掌故的義務，而並無辨析掌故的理性和歷史真實性的意願和責任。祀典內外的種種掌故當然含有不少非理性怪異的成分<sup>⑥</sup>。

孔子一生言行都說明他對周代(特別是周初)文化、制度、以祖先崇拜為重心的宗教都有極大的敬意。他對生死鬼神的幾句所謂的「懷疑主義」的名言，是出自他絕對誠實的認識論(詳下文)，並不足以證明他對宗教本身的懷疑。相反地，他對宗教的社會教育功能有深刻的了解。《孔子家語·觀思第八》保存了以下的故事<sup>⑦</sup>：

子貢問於孔子曰：「死者有知乎？將無知乎？」子曰：「吾欲言死者之有知，將恐孝子順孫妨生以送死；吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄其親而不葬。賜〔子貢之名〕欲知死者有知與無知，非今之急，後自知之。」

死者有知無知是認識論中無法回答的問題，但為社群、國家的安定着想，祭祀祖先以延孝道是人人必須遵守的，因為這是社會人倫教育的起點<sup>⑧</sup>。所以在《孝經》開首，孔子就對曾子說：「夫孝，德之本也，教之所由生也。……夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」孔子死後2080年在北京開始定居的耶穌會士利瑪竇(Matteo Ricci)所洞悉的祭祀祖先的真正用意——不是相信祖先之靈真需要食享，而是為了後嗣的基本人倫教育——與孔子初衷正相符合<sup>⑨</sup>。

孔子一生言行都說明他對周代(特別是周初)文化、制度、以祖先崇拜為重心的宗教都有極大的敬意。他對生死鬼神的幾句所謂的「懷疑主義」的名言，是出自他絕對誠實的認識論，並不足以證明他對宗教本身的懷疑。



正確了解孔子的宗教觀就勢必涉及孔子的認識論。《論語·季氏》言及知識之來源：

生而知之者上也；學而知之者次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。

初看之下，「生而知之」與「學而知之」在認識論上是一種矛盾，而且《論語》中對前者毫無例證。根據古文字家裘錫圭教授最近極富原創性的〈說「格物」〉<sup>⑥</sup>，遠自傳說時代很多部族都相信他們始祖是上帝派到人間「生而知之」的聖王。如《史記·五帝本紀》所說，黃帝「生而神靈，弱而能言」，其曾孫帝嚳「生而神靈，自言其名」，帝堯「其仁如天，其知如神」，帝舜生而精於製「陶」和「什器」。《史記·周本紀》中言及周族始祖後稷自幼即知稼穡。其他先秦典籍又述及只有像黃帝和禹這類聖王才能為萬物命名，並能以德致物。如舜「致異物，鳳皇來翔」。由於「生而知之者」既能知物、名物、致物，而致和「格」古義相通，所以最後構成《大學》中最重要的語句之一：「致知在格物」，以格字代致，完全是由於修詞方面需要避免在一句中重複兩個致字。所以本世紀三代新儒家認為程朱等理學家「格物致知」含有科學精神的說法，是與「格物致知」最初的意義恰恰相反的。

孔子接受「生而知之」的說法與他對整個傳統文化的尊敬是一致的，並不代表他自己的認識論的重心。孔子認識論的精華正在「學而知之」這方面。在《論語·為政》篇中，孔子自己回憶「吾十有五而志於學」，終身學習不斷。同篇中更說明「學而不思則罔，

思而不學則殆」，學習和反思的同等重要。在《論語·述而》又指出：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」同篇「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也」。孔子自己承認不是「生而知之者」，而是不斷從盡可能廣博的聞見之中評價和吸取知識者，而且決不是強不知以為知、不真懂卻憑空造作之人。所以孔子認識論的中心就是《論語·為政》篇中「知之為知之，不知為不知，是知(智)也」這句名言。此中真義，《荀子·儒效》略有闡發：「知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺。」換言之，其中永恆的價值就在內不自欺、外不欺人這種絕對的誠實。同樣可貴的是在絕對誠實的原則下，只有經得起事物、理性檢核徵驗的才能被認為是知識。這正解釋了何以孔子對祭祀的心理、政治、社會、教育的功能雖具深刻的了解，但仍是對弟子們做出「未知生，焉知死」的結語。

處理了孔子的宗教觀及認識論之後，他其餘的主要貢獻就可極簡括地說明了。如果說周公把古代中國哲人的思維引進了人本理性的新天地，並且已經對「德」的意義做了較深刻的闡發，那麼孔子就是全部人倫關係價值及理論體系的建立者。把人群所有的社會及政治關係「一以貫之」的就是一個「仁」字。孔子「仁」說決不是自始即系統化的，而是逐漸積累不斷闡發而成的。早在30年代初，馮友蘭先師在《中國哲學史》上冊第四章中即講得很清楚，「仁」幾乎包括所有的「道德」，如禮、義、忠、恕、恭、寬、信、敏、惠、直、孝、勇等，是一切內在道德動力的總匯。三十年後馮先生把孔子的「仁」視為孔子的「精神世界」<sup>⑦</sup>。重

根據裘錫圭最近極富原創性的〈說「格物」〉，遠自傳說時代很多部族都相信他們始祖是上帝派到人間「生而知之」的聖王。孔子接受「生而知之」的說法與他對整個傳統文化的尊敬是一致的，但他認識論的精華正在「學而知之」這方面。

要性僅次於「仁」的「禮」，則居於從屬地位。但筆者覺得「仁」和「禮」這對整體與部分的哲學範疇應該加以深索。「仁」作為一個整體是至高至大；「禮」僅僅是「仁」的一個部分。但最堪注意的是就二者關係而論，部分的重要性決不亞於整體，有時還高於整體。如《論語·顏淵》篇，顏淵問如何實踐「克己復禮為仁」的「仁」的具體細目時，孔子回答：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」視、聽、言、動既囊括了人類社會生活的全部，「禮」作為「仁」的一個部分，竟能控制、界定「仁」這個整體實踐的範圍。這是由於「禮」的最原始意義是祭祀的儀節，宗教儀節照例是具有頑強保守性的。但「禮」是多維度的，自始即具有維繫穩定政治及社會秩序的功能。隨着氏族、部落、部落聯盟、多方邦國，夏、商、周三代王國的演進，這些由小而大的政治單位不得不愈來愈稠密地發展政治組織、社會階級等分，物資分配制度、習慣法、行為規範、雖形成文法，以及早期零散、後期逐漸系統美化的禮論，以為意識形態的重心。孔子建立「仁」說時，廣義的「禮」已經存在、發展、演變了好幾千年了。由於孔子的經驗世界無法超越廣義的「禮」，所以「仁」的施行對象處處必須受「禮」的限界。這正說明何以作為「仁」這整體的一部分的「禮」，竟不時居於主宰的地位<sup>③</sup>。

除了構成以「仁」與「禮」為重心的道德哲學體系以外，孔子還是國史上第一位人文大師，以類似小組研究班(seminar)的方式來討論知識、修養、政治、倫理等問題，以「六藝」為基本教材。案：六藝有兩說。一是指六種著作：《禮》、《樂》、《書》、《詩》、《易》、《春秋》。一是孔子自述「遊於藝」的

六藝，是指消遣、練習、實踐性的「禮、樂、射、御、書、數」<sup>④</sup>。這種人文教育的性質與內容，足堪媲美古代希臘和羅馬，要比中古歐洲豐富多采。

孔子以「仁」與「禮」為重心的道德哲學在過去兩千年的人倫社會實踐上的影響深而且巨，有如摩西十誡和《新約》之在歐西。此外，孔子又為兩千年人文教育奠下深厚的基礎。孔子代表淵源悠古的人本宗教、思想、文化及政治社會制度意識形態化的綜合與結晶。

## 五 結 語

遠自新石器時代，今日中國宇內就已經出現了一系列多姿多采的區域性文化。各文化間雖然經過幾千年的相互吸收和反饋，遲至西漢，誠如《漢書·地理誌下》所述，楚國故地江南「民食魚稻……信巫鬼，重淫祀」，其宗教信仰與風俗與華北迥異。本文之所以專論源自華北黃土區域的華夏文化，是因為它對以後中國歷史及文化發展影響之深遠，決非其他古代區域性文化所能望其項背。

受了黃土特殊物理化學性能之賜，華夏人民的遠祖自始即能成功地從事於「自我延續」的村落定居農業。由於長期定居，聚落設計例皆考慮到生者居住的各式房屋和逝者安息的墓群。生者和逝者世世代代異常密切的「交道」(特別是與世界其他史前狩獵、畜牧、遊耕的人群相比)很早就產生了以祖先崇拜為重心的原始宗教。自仰韶，經龍山，至商周，宗教的重心無疑義地是人類史上最高度發展的祖先崇拜，而祖先崇拜的現世基

孔子建立「仁」說時，廣義的「禮」已經存在、發展、演變了好幾千年了。由於孔子的經驗世界無法超越廣義的「禮」，所以「仁」的施行對象處處必須受「禮」的限界。這正說明何以作為「仁」這整體的一部分的「禮」，竟不時居於主宰的地位。

礎是人類史上最高度發展的宗法親屬制度。

最有資格估計祖先崇拜的長期歷史意義的應推雷海宗先師，因為他不但是虔誠的基督徒和精通歐洲中古史和宗教哲學者，又是具有高尚「儒家」情操的熱血愛國者。抗戰期間，他曾綜述<sup>⑤</sup>：

所謂拜祖，並非拜祖，而是拜祖先所象徵的過去現在與未來的整個家族，就是「拜子孫」也無不可。……個人之前有無窮世代的祖先，個人之後有無窮世代的子孫，個人只是個無窮之間的一個小點，個人的使命不是自己的發展，而是維持無窮的長線於不墜；有助於維持此線的個人發展，才是有意義有價值的發展。人生不能專為自己，必須有大於自己的理想目標，作為自己追求的最高目的。這是古今中外一切宗教的共同點。中國自四千年前文化初開起，就選擇了家族生命與家族發展為人生最高目標，四千年來並無根本的變化。

這正說明何以任何自外引進的宗教，如出世、反家族的佛教，都不得「華夏化」；本來在佛教中地位不高的觀音菩薩在中國的知名度最高，因為她（原來是他）在通俗宗教中變成了「送子觀音」。一位當代宗教史家綜結：「儒、釋、道三教血管裏都流着中國原始宗教祖先崇拜的血液，三教之所以得以融合，也主要依靠祖先崇拜這一極富生命力的『融合劑』，祖先崇拜是中華傳統文化最大特色之一。」它甚至「又是民族意識的形成基礎」<sup>⑥</sup>。

歷史對周公和孔子同樣地篩去他們思想中的宗教成分，保留和弘揚其

中的人本理性成分。周、孔對後代最大的影響是他們積極入世的人生觀——「聽天命，盡人事」。事實上，「聽天命」不過是預設的自解和自慰，人生真正的指導原則只有「盡人事」而已。至於人生觀中不可避免的「不朽」問題，早在孔子出世後的第二年，魯大夫叔孫豹已經綜結了前人的看法<sup>⑦</sup>：

豹聞之：「大上有立德，其次有立功，其次有立言。」雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祧，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。

這種完全脫離宗教，全憑理性，全以對人類貢獻為衡量標準的不朽論，即使在科學如此發達的今天，仍足代表人類最高的智慧。

孔子於認識論中堅持絕對誠實的原則和知識之必具可徵實性(verifiability)，如用近代術語，他是樸素的實證主義者。先秦思想家中荀子最忠實於孔子認識論的原則。此外，歷代儒家自子思、孟子、董仲舒，以至程、朱、陸、王，都不能遵守孔子絕對內不自欺、外不欺人的信條，都強不知以為知地任情臆造物質現象界背後的目的論或本體論。他們「這種做法，從人類認識的發展來看，較之停留在現象的、經驗的認識是進步了，但從思維的反映正確與否看，是退步了」<sup>⑧</sup>。因此，宋明「存天理、滅人欲」、重修行的理學家和心學家，雖能建成完整的本體論，基本上是反科學的，應對近數百年來中國科學之落後負責的。相反地，孔子「知之為知之，不知為不知，是知也」，有如一塊璞玉，隨着人類對自然知識的增

歷代儒家自子思、孟子、董仲舒，以至程、朱、陸、王，都不能遵守孔子絕對內不自欺、外不欺人的信條，都強不知以為知地任情臆造物質現象界背後的目的論或本體論。因此，宋明的理學家和心學家雖能建成完整的本體論，但基本上是反科學的，應對近數百年來中國科學之落後負責的。

長而不斷地接受有益的磨琢，可望終成美器。孔子如生於二十世紀，想來他一定會在接受現代物理、天算的前提下，去從事倫理、社會、正義以及終極性問題的研討。從認識論的觀點看，孔子遠較宋明和當代新儒家容易與現代合拍。

華夏人本主義當然也有它的缺點。由於祖先崇拜、宗法制度和「禮」的深層頑強保守性，華夏人本主義是人類史上生命力最強、最持久、最崇古取向的文化。近百餘年，炎黃子孫已經為它付出不可計量的代價。

在此理應順便一提的是：孔子「禮」論的目的和功用雖在維護當時金字塔式不平等的階級制度，先秦哲人中只有孔子提出一個長期有效的改革方案——「有教無類」。換言之，不論生在貴族或平民家庭，原則上人人應享有平等的教育機會。三十多年前筆者曾用大量多樣的明清史料證明「有教無類」確曾在國史上發生過積極的作用<sup>⑨</sup>。

本文第二節未曾指出，古代中國制度方面與其餘古代世界及近、現代較原始文化人群主要的不同在於中國的血緣鏈環，它不但始終未被政治性地緣鏈環所代替，反而變成與地緣密切結合的、具有多功能的、宗子族長獨裁的男系宗法親屬制度。本文第三節未曾指出隨着春秋戰國政治、經濟、社會、軍事、思想、意識的巨變和秦漢大一統郡縣制帝國的形成，西周式的宗法親屬組織在社會上已經消滅。魏晉南北朝的士族和北宋范仲淹以後的宗族組織，都與西周式的宗法制度不同。從嚴格的歷史、社會觀點，秦漢以降的中國社會已不應稱為宗法社會了。

但是，作為周代宗法核心的天子

名號及其理論意識卻全部延續而又演化於秦漢的皇帝制度之中。周人最高統治者正式的名號是王，自成王起又被稱為天子——天的元(嫡)子。天子名號即源於天命論，更源於宗法最基本的原則——嫡庶、大宗、小宗的嚴格分別，天子直系，至少在理論上是全天下所有各階層宗族的共同的大宗，而天子是這個至高大宗的宗子和主人。秦漢大一統帝國最高統治者正式的稱號改為更具半神性的皇帝，但承襲了與皇帝平行的舊稱號天子，也就保留下宗法尖端層的樞紐原則與意識。

秦祚甚短，姑可不論。西漢大一統郡縣制帝國創立之後，皇帝制度有進一步向專制集權演化的需要。因為周代封建社會中與周王共享天下的很多階層的貴族都已消滅，皇帝之下，只有平民；平民之中雖可產生文武官吏，但官吏已不具有封建時代卿、大夫、士的尊嚴，已完全是皇帝的臣僕。「漢承秦法，群臣上書皆言昧死言」或「言臣某誠惶誠恐，頓首頓首，死罪死罪」<sup>⑩</sup>。這不過是專制深刻化的表現之一。政治大一統需要新的意識形態來統一思想。武帝登極之後，除了採納董仲舒所建議的罷黜百家，獨尊儒術之外，還利用董仲舒的政治理論強化專制政體。「唯天子受命於天，天下受命於天子」，「君人者，國之元，發言動作，萬物之樞機」，這種君權天授論便成了新的意識形態體系的重心<sup>⑪</sup>。

此外，自高祖起，皇帝的「神化」工作即開始進行；皇帝以至后妃都立廟祭祀，直至元帝永光四年(公元前40)才罷廢郡國的祖宗廟<sup>⑫</sup>。西漢國家財政(大司農)與皇帝私人財庫(少府)在制度上的區別雖然存在，但開

由於祖先崇拜、宗法制度和「禮」的深層頑強保守性，華夏人本主義是人類史上生命力最強、最持久、最崇古取向的文化。近百餘年，炎黃子孫已經為它付出不可計量的代價。

國不久，漢高祖大朝群臣為太上皇祝壽時戲言以天下為產業，大臣們不但不以為異，反而「皆呼萬歲，大笑為樂」<sup>③</sup>。難怪後世人民都以漢、唐、宋、明為劉、李、趙、朱家的天下。即使辛亥革命結束了兩千年的帝制，袁家天下雖未實現，蔣家天下卻在台灣傳了第二代。

在華夏人本主義文化發祥的祖國大地，現代化的真正障礙並不是科學和經濟，而是本文所鑒定的「宗法基因」。試讀鄧小平在「六四」後十二天的內部講話<sup>④</sup>：

任何一個領導集體都要有一個核心，沒有核心的領導是靠不住的。第一代領導集體的核心理是毛主席。因為有毛主席作領導核心，「文化大革命」就沒有把共產黨打倒。第二代實際上我是核心。因為有這個核心，即使發生了兩個領導人的變動，都沒有影響我們黨的領導，黨的領導始終是穩定的。……現在看起來，我的分量太重，對國家和黨不利，有一天就會很危險。……一個國家的命運建立在一兩個人的聲望上面，是很不健康的，是很危險的。……

值得注意的是他對「宗法基因」在傳統和當代中國政治文化所起的作用有無比深刻的體會。更啟人深思的是他那樣坦白地承認「宗法基因」畢竟是一種危險急待醫治的症候的根源。

總結全文，直至今日，中國人民的深層意識、思維、價值、觀念、行為在相當大的程度之內似乎仍受華夏人本主義傳統的主宰。希望這篇苦思困撰文化尋根之作，能引起讀者廣泛的回應和嚴肅的評正。

在華夏人本主義文化發祥的祖國大地，現代化的真正障礙並不是科學和經濟，而是本文所鑒定的「宗法基因」。值得注意的是，「宗法基因」在當代中國政治文化中仍起着作用；更啟人深思的是，「宗法基因」是一種危險急待醫治的症候的根源。

## 註釋

② 《左傳·襄公二十五年》，鄭玄註較杜預註正確。鄭注及《禮記·樂記》都說武王封黃帝之後於蓊，封堯之後於祝，與《史記》小有不同，但《史記》言封後事較詳。

③ 竹添光鴻：《在氏會箋》，襄公二十五年「箋」。

④ 見註②高煒，頁100。

⑤ 高廣仁：〈山東史前考古的幾個新課題〉，同註②書，頁69。

⑥ Henri P. Hediger: "The Evolution of Territorial Behavior", in Sherwood L. Washburn ed.: *Social Life of Early Man* (Chicago: Aldine, 1961), pp. 34-57.

⑦ 徐旭生：《中國古史的傳說時代》（北京：科學出版社，1962），頁86。

⑧ 詳見Ping-ti Ho: *Studies on the Population of China, 1368-1953*, (Cambridge: Harvard University Press, 1959) and later printings.

⑨ 任繼愈主編：《中國哲學發展史》，第一冊，《先秦》（北京：人民出版社，1982），頁79-80。

⑩ 郭沫若：《青銅時代》（北京：科學出版社，1956），頁20。

⑪ 傅斯年：《傅斯年全集》，第二冊（台北：聯經出版事業公司，1993），頁287-93。

⑫ 顧頡剛：《〈尚書·大誥〉今譯（摘要）》，《歷史研究》，第4期（1962），頁49-50。

⑬ 《詩經·邶風·破斧》，此詩之前的〈東山〉述及東征戰士終於回家，說明：「自我不見，於今三年。」

⑭ 譯文大體根據理雅各 (James Legge) 的英譯與底註。參閱 *The Chinese Classics*, vol. 3, *The Shoo King*, 原序1865, 台北翻印本, 頁175。案：理氏從事中國經典漢譯工作自始即與王韜合作，《尚書》為最早英譯對象。詳見汪榮祖：《晚清變法思想論叢》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁142-44。筆者對理氏相關譯文僅作一必要的句標糾正。

⑮ 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1965），頁82，註釋：「誅，本應作讞，祈禱文。和哀悼死者的「誅」不同。」

④⑥ 參看 Bernard Lightman: *The Origins of Agnosticism: Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987); 亦可參考以下幾種百科全書中Agnosticism專文: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1961; *The Encyclopedia of Philosophy*, 1969; *The New Catholic Encyclopedia*, 1968.

④⑦ 《國語·魯語上》，柳下惠(展禽)於魯文公二年(公元前624)談制祀原則：「……夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能扞大患則祀之……。」凡有大功大德者，死後皆應被祀為神。〈魯語下〉即保留下孔子所憶述的三個古代掌故和怪異，原文長，茲不贅。但我們應附帶一提，一再拒絕為火災和不平常天象而舉行祭祀的，能講出高度理性「天道遠，人道邇」的子產，還是相信「鬼有所歸，乃不為厲」的。見《左傳·昭公七年》(公元前535)。

④⑧ 劉向：《說苑·辨物》亦有此故事，文詞有修飾，不如《家語》文詞近古。R.P. Kramers: *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius* (Leiden: Brill, 1950)，對版本源流考證甚詳。結論：書內雖有若干部分經王肅修改以為批駁鄭玄之用，其書大部分應是傳自闕里，保存不少孔子弟子所記孔子軼事及談話。考證較《四庫全書提要》為精審。

④⑨ 《禮記·祭統》：「祭者，教之本也已。夫祭有十倫焉。」十倫包括鬼神、君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下。所以祭祀涉及全部宗教、政治、社會、人倫關係。

④⑩ Louis J. Gallagher trans.: *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610* (New York: Random House, 1953), p. 96.

④⑪ 裘錫圭：〈說「格物」——以先秦認識論的發展過程為背景〉，《學術集林》(上海：遠東出版社)，卷一，1994年8月。此文簡要，但極富衝擊力，對今後研究宋代理學家「格物致知」真諦及其可應用的範疇，大有裨益。

④⑫ 馮友蘭：《中國哲學史》，上冊(上海：商務印書館，1934)；《中國哲學史新編》，第一冊(北京：人民出版社，1964)。

④⑬ 參閱何炳棣：〈原禮〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1992年6月號，頁102-110。關於《論語》仁、禮關係中禮限界仁或在理論層次上高於仁的詞句及其詮釋，請參閱何炳棣：〈答孫國棟教授「克己復禮為仁」爭論平議〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1992年10月號，特別是頁132。

④⑭ 《國語·楚語上》，楚莊王(公元前613-591)大夫申叔時所述太子應該學習的是以天時紀人事的「春秋」、記先王之世繫的「世」、「詩」、「樂」、先王官法時令的「令」、治國足供參考之「語」、記前世成敗的「故誌」和遠古記述族類的「訓典」。內容與孔子的六藝很相近，代表春秋貴族所受的是當之無愧的人文教育。

④⑮ 雷海宗、林同濟：《文化形態史觀》(台北：業強出版社，1988)，頁170。

④⑯ 于錦繡：〈從中國考古發現看原始宗教對中國傳統文化的影響〉，《世界宗教研究》，1994年第1期，頁57。

④⑰ 「豹聞之」，《左傳·襄公二十四年》(公元前549)，足見此種不朽論在此以前已有。

④⑱ 張立文：《中國哲學範疇發展史(天道篇)》(北京：中國人民大學出版社，1985)，頁247。

④⑲ 詳見Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York: Columbia University Press, 1962).

④⑳ 蔡邕：《獨斷》，《百川學海》本，卷上，頁4下。

㉑ 周桂鈿：《董學探微》(北京：北京師範大學出版社，1989)，頁321。

㉒㉓ 雷海宗：〈中國的元首〉，《中國文化與中國的兵》(香港：龍門書店重刊，1968)，特別是頁111-16; 111。

㉔ 鄧小平：《鄧小平文選》，第三卷(北京：人民出版社，1993)，頁310-11。