



# 论清华简《畏天用身》中的墨学精神\*

刘成群 段乐千

**摘要:**学界一般认为清华简《畏天用身》与荀学、黄老之学相关联,但深入研究,可发现《畏天用身》中的天人关系具有“命由身定”的特点。与儒家天命观的宿命意味不同,墨学的天人关系表现出人义统天的倾向,《畏天用身》强调主体能动性的倾向应该源出于墨学。宋铎、尹文之学作为墨学与黄老之学的混合,具有尊“心”的特点;《畏天用身》同样尊“心”,并混合黄老,上达墨,下启荀,作为典型案例展示了墨学精神向战国时代各家学派的渗透与融会。

**关键词:**清华简;墨学;黄老之学;荀学

**中图分类号:**B222.5

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2024)05-0098-07

2023年12月,《清华大学藏战国竹简(拾叁)》公布了最新的整理成果。该辑收录《大夫食礼》《大夫食礼记》《五音图》《乐风》《畏天用身》等5篇先秦佚籍。其中《畏天用身》共计17支竹简,筒长44.4厘米,宽0.6厘米。简的背面有划痕,但无编号。因篇首出现“畏天智,用身足”的字样,整理者故命名为《畏天用身》<sup>①</sup>。《畏天用身》主要阐述天人关系,重点放在如何发扬人的主观能动性层面。《畏天用身》公布后,学界已出现多篇研究论文,笔者在此专就简文所展露出的天人观念进行论述,并以此求教于治先秦思想史的方家。

## 一、清华简《畏天用身》与荀学、黄老之学的关联

在《清华大学藏战国竹简(拾叁)》刊布之前,黄德宽介绍过《畏天用身》,他认为:“这篇简文是一篇内涵丰富的先秦思想史文献,对研究先秦时期的天人思想等具有重要价值。”<sup>[1]</sup>随

后,石小力发表文章指出:“《畏天用身》是一篇重要的战国楚地思想文献,其天人观与荀子多有相似之处……对荀子天人观的形成应有一定的影响。”<sup>[2]</sup>程浩的看法与石小力相似,他认为:“该篇的论说主要围绕天道与人事的关系展开,所体现的思想脉络与时代略晚于此的荀子有一定关联。”<sup>[3]</sup>陈民镇等人也同意“《畏天用身》的天人观与荀子最为接近”的看法<sup>[4]</sup><sup>37</sup>。曹峰认为《畏天用身》所展现出的天人关系与《荀子》接近,但他的理解更为开放:“此文并无强烈的学派特征,儒家、法家、黄老道家都可以从中汲取营养,将其视为战国中期前开始酝酿变法运动的启蒙文章,可能更为合适。”<sup>[5]</sup>

清华简《畏天用身》与荀子思想存在较大的相似性,这在学者们的研究中已经达成初步共识,依据就是《畏天用身》所展现出来的“天人相分”观念,如其曰:“未作,天也;自作,身也。人作自生也,人作自成,短长自形。人乃人也,天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也。”<sup>[6]</sup><sup>141</sup>这段文字很容易让人联想到《荀子·天论》中的著名

收稿日期:2024-03-06

\*基金项目:国家自然科学基金项目“面向中国古诗文明长时间跨度知识图谱构建与深层知识发现研究”(62372060)。

作者简介:刘成群,男,北京邮电大学人文学院教授(北京 102206),主要从事中国古典文献学、国际中文教育研究。段乐千,男,北京邮电大学人文学院研究生(北京 102206)。

理论——“故明于天人之分，则可谓至人矣”<sup>[7]308</sup>。《荀子·天论》一篇多阐释“天人之分”，如曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”<sup>[7]306-307</sup>如曰：“天不为之恶寒也辍冬，地不为之恶辽远也辍广。”<sup>[7]311</sup>又如：“受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。”<sup>[7]308</sup>总之，天有天的职分，人有人的职分，人要做到“不与天争职”。

荀子的“天人之分”并不是为了抑制人的作为，相反，他的思想中还存在着一种强调人的主体能动性的“制天命而用之”的意识，如其曰：

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？望时而待之，孰与应时而使之？因物而多之，孰与骋能而化之？思物而物之，孰与理物而勿失之也？愿于物之所以生，孰与有物之所以成？故错人而思天，则失万物之情。<sup>[7]317</sup>

在荀子眼中，“天”乃是自然之天，人的主体能动性使其能够认识天的自然规律而利用之。在这一点上，郭店简《穷达以时》《语丛一》的“天人之分”是与之不同的。《穷达以时》曰：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。”<sup>[8]145</sup>《语丛一》曰：“知天所为，知人所为，然后知道，知道然后知命。”<sup>[8]194</sup>很明显，后两者所谓“天”，都是命运之天。而《畏天用身》所谓“修身起天乃可必，弃身起天不可必。夫天之为人也，因。身犹天也，天犹身也，有天威无命，一不足用也”<sup>[6]141</sup>。这之中的“天威”虽有人格化的特点，但却不是命运之天，因为“修身起天乃可必”，是说通过发挥“身”的主体能动性，可以使“天”兴作，则此“天”不是冥冥注定之命运之天，而是可以因势利导的自然之天。从这一点来说，清华简《畏天用身》中的“天人之分”，确实与《荀子》相近，而与郭店简《穷达以时》《语丛一》有所不同。

清华简中存有不少黄老学著作，学界对此已多有研究，笔者也曾就清华简与黄老之学的关系进行过讨论<sup>②</sup>。《清华大学藏战国竹简（捌）》出版后，不少学者指出其中的《心是谓中》属于黄老文献，如陈鼓应认为该篇与黄老思潮密切相关，是因为“一是皆由‘心术’引向‘主术’，二是在‘心’‘中’‘命’等命题上，二者的可参照性”<sup>[9]</sup>；又如曲祯朋认为《心是谓中》“在论及心与四相、百体，天与心等关系时，简文提出了‘心静’‘因’和‘无为’等思想，这些观念与《管子》四篇中的《内业》《心术》以及《老子》第十六章内容关系十

分密切，思想内涵也极为相似”<sup>[10]</sup>。

《畏天用身》刊布后，已有多位学者注意到该篇与黄老之学的联系，如曹峰认为《畏天用身》所展现出的天人关系也与黄老之学存在相似性；陈民镇等人将其与《心是谓中》比对后指出：“《畏天用身》与黄老之学存在关联，非无可能。”<sup>[4]37</sup>《畏天用身》强调“强心志”，又强调：“凡事之机，非事是败，弗图茸败。凡事有法，无法，身以为法。”<sup>[6]142</sup>“图”与“法”都指向“心”的谋划功能，这一点与《心是谓中》是相通的，因此石小力、陈民镇、刘子珍<sup>③</sup>等人都提及《畏天用身》与《心是谓中》在“心”的谋划作用层面的可相互参照，惜乎皆未曾详论。

《畏天用身》与《心是谓中》的相似性，其实可以从两个方面进行比较。一是“心”对身的统摄作用，《心是谓中》认为：

心，中。处身之中以君之，目、耳、口、肢四者为相，心是谓中。心所为美恶，复何若谅，心所出小大，因名若响。心欲见之，目故视之；心欲闻之，耳故听之；心欲道之，口故言之；心欲用之，肢故举之。心，情毋有所至，百体四相莫不逸沉。<sup>[11]149</sup>

而《畏天用身》开篇即申述：“畏天智；用身足。审观听，善出言。慎将作，强心志。听不听厌也，言将是之用。作不可易也，志不可溺也。”<sup>[6]141</sup>其表述虽然没有直接言及“心”对身的统摄，但“强心志”和“志不可溺也”接连强调，是可以推断出这一层意思的。

《畏天用身》与《心是谓中》的相似性，还表现在“心”对认知能力的掌控层面。《心是谓中》认为：“闻讯视听，在善之攘，心焉为之。”<sup>[11]149</sup>这其实是描述感觉器官收集感官印象送到“心”的层面进行加工的过程，由此就产生了人的认知能力。《畏天用身》也持相同的认识，如简文曰：

察观途，是以知远，远犹途也，而远之。察观一，是以知众，众犹一也，而众之。察观今也，是以知始也，今也犹始也，而远之。察观顺，是以知逆，不知顺，无以辟逆。察观美，是以知恶，不知美，无以知恶。察观虚，是以知其有实也，不知虚，无以知其有实。凡观之，是以知之。<sup>[6]141-142</sup>

总而言之，《畏天用身》与《心是谓中》既强调“心”对身的统摄，又强调感官反馈对“心”认知的的作用。如果《心是谓中》的“心君”之说属于

黄老思想的话,则《畏天用身》与黄老思想势必也会有紧密的关联。从认识论的角度来说,要想“得到全面的、正确的认识,就必须在‘心’上下功夫,具体来说,就是要做到‘虚一而静’。‘虚一而静’这一认识方法的提出,是受到了稷下学术特别是《管子》有关思想的重大影响”<sup>[12]289</sup>。可见荀学也无法回避黄老之学的影响,甚至可以说,《心是谓中》《畏天用身》到《荀子》中的认识论具备一脉相承的特点,这就不难理解何以《畏天用身》的天人关系那么近于《荀子》了。

## 二、清华简《畏天用身》中的墨学因素

清华简不少篇章包含有墨学因素,笔者认为“清华简《汤处于汤丘》包含有墨学因素,而《殷高宗问于三寿》中的墨学因素体现得更为明显”<sup>[13]</sup>,《治邦之道》中的相关观念“的确更接近墨家的主张”<sup>[14]</sup>。李均明指出《邦家之政》“乃儒、墨交融之产物”<sup>[15]</sup>,马腾强调《治邦之道》“确为深富墨学特征的珍稀文献”<sup>[16]</sup>,而刘全志认为:“清华简《系年》成书于墨家学者之手。”<sup>[17]</sup>总之,倘若清华简《畏天用身》中出现墨学精神因素,也并非不能理解。

学界多讨论清华简《畏天用身》与荀学和黄老之学的相似性,但却几乎没有人讨论其与墨学的关联。究其原委,是因为《畏天用身》中的墨学因素埋藏于深层,必须深挖。《畏天用身》云:

恒民有命,无不死;恒民无命,静必没。未作,天也;自作,身也。人作自生也,人作自成,短长自形。人乃人也,天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也。弃天以身,乃无天乎,非天不生。弃身以天,乃无身乎,非身不成。修身起天乃可必,弃身起天不可必。夫天之为人也,因。身犹天也,天犹身也,有天威无命,一不足用也。<sup>[6]141</sup>

这里所谓的“命”并不是指冥冥中起主宰作用的天命,而是指具体的民的身命。身命要想摆脱“静必没”的状态,则必须“自作”,正所谓“人作自生也,人作自成,短长自形”。虽然在表面上看,此段在讲天人之分,但实际上的侧重点落在了“身”那里,所谓“有天威无命,一不足用也”,就是说只有“天威”,而没有“身命”(主体能动性)的参与,是全然无用的。

简文所谓“当时弗为,不可追”<sup>[6]142</sup>,强调的

是“作”要把握时机,时机当然是天赐的,但是把握则靠人为。通篇来看,《畏天用身》虽然强调了“非天不生”,但更多的是在强调“非身不成”。关于这个特点,简文中多处都有体现,如:

人之作也,岂有其非身力?事之遂也,岂有无与也而能遂?事之可,有与也,革可;事之不可也,有与,革不可。事无不可,以善而善;事无不可,以败而败;善之革善,失之革败。事无恒将败。<sup>[6]142</sup>

所谓“事无恒将败”,讲的是“作”的持久性,只有长期坚持“作”,才会走向成功,这里的“恒”讲的也是“身力”。简文又云:“必无不必要,谨无不达,行无不至,欲无不得。弗为不可,居不恒。”<sup>[6]141</sup>又云:“恒有不可,恒不可。强无不可,习无不果,物无不遂。勿舍无难,弗为不成,弗勉强。”<sup>[6]141</sup>强调的也是坚持不懈地“作”,只有作,才会“必”,才会“达”,才会“至”,才会“得”,才会“果”,才会“遂”,才会“成”,才会有真正的事功。虽然简文一开头说“畏天智,用身足”,但这里无疑是一个偏正结构,论述重点基本上放在了“用身”层面,通篇看不到宿命论的影子,乃是一篇生气勃勃的讲求“命由身定”的宣言书。

在孔子的意识里,天命还是一种冥冥的主宰,不可逆转,无法抗拒,因此他提出“知天命”“畏天命”的主张和判断,把人的主体性限制在一个较小的范围当中。不过,孔子并非完全意义上的宿命论者,其“天生德于予”“知我者,其天乎”的自信在某种程度上是人的能力的觉醒,然而其后学却产生了十分明显的宿命论的流弊。在墨子的时代,墨子看到的现实是:

有强执有命以说议曰:“寿夭贫富,安危治乱,固有天命,不可损益。穷达赏罚,幸否有极,人之知力,不能为焉!”群吏信之,则怠于分职;庶人信之,则怠于从事。吏不治则乱,农事缓则贫,贫且乱政之本,而儒者以为道教,是贼天下之人者也。<sup>[18]290</sup>

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;命,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。<sup>[18]264</sup>

针对儒家的宿命论论调,墨子提出了“非儒”和“非命”之说。“非命”所非之“命”,就是儒家所倡导的冥冥中起主宰作用的“天命”,这种

“天命”无形且不可抗拒,如墨子曰:“自古以及今,生民以来者,亦尝见命之物,闻命之声乎?则未尝有也。”<sup>[18]273</sup>为了否定“天命”,墨子提出“强力而为”的主张,即充分发扬人的主体能动性。“强”字在《墨子》中出现106次,指的是人的意志,墨子认为“强从事”会实现一系列好的效果,如曰“强必治”“强必宁”“强必贵”“强必富”“强必饱”“强必暖”等。“力”字出现80次,指的是人的实践,如其云:“夫岂可以为命哉?故以其力也。”<sup>[18]278</sup>

墨子认为自天子至于庶人,都必须“竭力从事”。关于庶人,墨子说:“今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚叔粟,而不敢怠倦者,何也?曰:彼以为强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。”<sup>[18]283</sup>关于天子,《庄子》中记载墨子称赞大禹:

昔禹之湮洪水,决江河而通四夷九州也,名川三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也而形劳天下也如此。<sup>[19]1077</sup>

为了反对儒家的“天命”观念,墨子还提出了“天志”之说。“天志”之“天”,类似一位道德化的人格神,这位人格神以“义”为标尺,正所谓“天欲义而恶不义”<sup>[18]191</sup>;这位人格神还可以对人间进行赏善罚恶,又所谓:“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之。”<sup>[18]196</sup>如果“天”可以对人间赏善罚恶,则意味着人就有了改变自己命运的能力,“尊天事鬼”就指向了人间秩序的调整。很多学者都看出了这一倾向,如张永义认为“尊天事鬼”“意在借助民间信仰,通过改造传统的天命观,为人的行为制订一个外在的标准”<sup>[20]</sup>。雷天籛认为:“只要符合天义,人就完全能够控制所有的不确定性,解决政治失序的问题。总之,《墨子》构建了一个完全依托人义统辖的世界。”<sup>[21]</sup>祁志祥认为:“墨子的‘天’‘鬼’是有意志的人格神,主持正义,除暴安良,与民意相通。所以‘尊天事鬼’必然走向尽人力的‘非命’和‘爱利万民’的‘贵义’‘兼爱’。”<sup>[22]</sup>姜金生也指出:“墨家天、鬼在认知体系中所隐喻的功能可以分别概括为集体意志的符号化、文化迫力的法制化。”<sup>[23]</sup>总之,“天志”非但不等于“天命”,而且还可以说是从另外一个层面来肯定人的主体能动性,在某种程度上具有人义统

天的特点。

清华简《畏天用身》中的“作”“与”“身”“力”都与人的主体能动性相关,在《墨子》一书中也可以找到相似或相近的词,其对应的意义也是基本一致的,则《畏天用身》对“命由身定”观念的推崇,或许源出于《墨子》一书人义统天的基本设定。当然也有学者发现了孟子“尽心知性知天”的逻辑体系对人的主体能动性的尊崇,如李泽厚评价孟子“将个体‘自由意志’提高到与天地相通的神秘又神圣的高度”<sup>[24]74</sup>,但他又不得不承认这种自由意志“源出于远古巫师所夸扬的内在心灵能上天通神的巨大神秘力量”<sup>[24]69-70</sup>,不管怎样都受到上天掌控与主宰。王国维认为孟子“之为持定命论者而兼亦持意志自由论者”,这里所说的定命论就是宿命论,他认为只有墨子才是摆脱定命论之唯一哲学家,所谓“我国之哲学家除墨子外,皆定命论者也”<sup>[25]</sup>。从这个角度来说,《畏天用身》近乎人义统天地肯定人的主体能动性,是与《孟子》不甚相似的;相比较而言,其与《墨子》的相关度要更高一些。谓《畏天用身》受到过《墨子》的重要影响,当是有一定道理的。《畏天用身》还特别强调“利”,也特别强调“法”,如“有常故,有利事”<sup>[6]142</sup>,如“凡事有法,无法,身以为法”<sup>[6]142</sup>,又如:

作径圆也,不径不圆。曲出诸圆,圆生锐,锐生利。苟信能服圆,行利,兹利,天下无以更利。静慎方也,不慎不方。直出诸方,方生勉,勉生法。苟信能服方,行勉,兹果勉,天下无以更勉。<sup>[6]141</sup>

“利”是《墨子》一书的关键词,全书共出现389次,墨子多次提及仁人做事的标准就是“求兴天下之利,而除天下之害”<sup>[18]201</sup>,又云“圣王之道,天下之大利也”<sup>[18]161</sup>,《畏天用身》中“天下”与“利”相联结,则更符合墨子的口吻。

“法”也是《墨子》一书的关键词,全书共出现155次,如《经上》曰:“法,所若而然也。”<sup>[18]313</sup>《经说上》曰:“法,意规员三也俱,可以为法。”<sup>[18]345</sup>《墨子》中还有一篇专门讨论“法”之价值的《法仪》,其文曰:

天下从事者不可以无法仪;无法仪而其事能成者,无有也。虽至士之为将相者皆有法,虽至百工从事者亦皆有法。百工为方以矩,为圆以规,直以绳,正以县。无巧工不巧工,皆以此五者为法。巧者能中之,不巧者

虽不能中,放依以从事,犹逾己。<sup>[18]20-21</sup>

《畏天用身》的学派属性并不突出,将其径直归为儒家、黄老都是牵强的,当然归为墨家也是武断的。不过,学派属性不突出并不代表该篇就不能容纳诸派的思想因素。从“利”“法”尤其是体现主体能动性的“作”和“身力”等关键词来看,谓《畏天用身》蕴含一定的墨学精神是可以成立的。

### 三、清华简《畏天用身》与先秦时代天人观的演变

上古时期天人关系中的一场重大思想变革即“绝地天通”,“绝地天通”并不是完全意义上的隔绝天人,而是收回民间祭祀权,神灵降格由“天字第一号人物”<sup>[26]</sup>垄断。在殷商时期,作为神权君主的商王敬信天帝与鬼神,在卜辞中可以看到很多盛大且复杂的祭礼。即便到了周代,对意志之天的敬畏依然存在,如《诗经·周颂·我将》云:“我其夙夜,畏天之威,于时保之。”周初大盂鼎也载有“畏天威”这样的语句。从这个角度说,墨子的“天志”“明鬼”主张渊源有自,《畏天用身》中的“畏天”“天威”思想也是一脉相承的。

“天命”作为一种观念,应该出现在更早的时代,或者“绝地天通”时期也有可能。周初的“天命”是非常威严的,而“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”<sup>[27]</sup>。也就是说,孔子的天命观对于周初的天命观已经是一种改观,然而前者还是带有很大程度的宿命意味,即便是到了孟子那里,宿命意味也未退场。孔孟的宿命意味大抵源自他们对“周文疲弊”<sup>[28]</sup>的补救与修整,对周礼的尊崇使他们始终无法突破天命观的天花板。与之不同的是,墨子是彻底反对周文的,他反对周礼之烦琐,试图恢复夏礼那样的原初简洁模式,总之是“以彻底改造礼乐为自己的神圣使命”<sup>[29]</sup>。在这个反叛周礼的大动作中,墨子实现了人义统天的重要转换,墨子的“非命”观念横空出世,意味着一种对宿命论的全新的突破。要找寻《畏天用身》那种高扬的主体能动性的真正源头,恐怕非《墨子》一书莫属。

既然《畏天用身》相关思想可能源于《墨

子》,而且《畏天用身》展现出类似荀学和黄老之学的特点,那么《畏天用身》是如何联结了作为上游的墨学和作为下游的荀学、黄老之学?下面笔者专就这一问题展开探论。

《庄子·天下》曰:“相里勤之弟子五侯之徒,南方之墨者若获、已齿、邓陵子之属,俱诵《墨经》,而倍谯不同,相谓别墨。”<sup>[19]1079</sup>《韩非子·显学》曰:“自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨。故孔、墨之后,儒分为八,墨离为三。”<sup>[30]</sup>也就是说,墨子之后,墨家发生了很大的分化。《庄子·天下》在论述了墨子之后,用了不少文字来论述宋钐、尹文,其文曰:

宋钐尹文闻其风而悦之,作为华山之冠以自表,接万物以别宥为始;语心之容,命之曰心之行,以聊合欢,以调海内,请欲置之以为主。见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也,故曰上下见厌而强见也。<sup>[19]1082</sup>

虽然,其为人太多,其自为太少,曰:“请欲固置五升之饭足矣。”先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下,日夜不休。曰:“我必得活哉!”图傲乎救世之士哉!曰:“君子不为苛察,不以身假物。”以为无益于天下者,明之不如己也。以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内。其小大精粗,其行适至是而止。<sup>[19]1084</sup>

从这段文字中可以看出,《庄子·天下》大概是以后宋钐、尹文接续墨子的。除了上下文衔接之外,还可发现两者思想的三处耦合点。其一是都主张“非攻”,宋钐、尹文“禁攻寝兵,救世之战”,这是墨学的标志性特征;其二是“不斗”,宋钐、尹文“见侮不辱,救民之斗”类似于墨子所说的“君子无斗”<sup>[18]429</sup>;其三是“自苦”,“先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下,日夜不休”的特点也正是墨子的行为倾向。在《荀子·非十二子》中,也是将墨翟、宋钐并称的,其文曰:

不知一天下、建国家之权称,上功用、大俭约而侵差等,曾不足以容辨异、县君臣;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众,是墨翟、宋钐也。<sup>[7]92</sup>

可能是受《庄子·天下》《荀子·非十二子》的影响,魏晋时期的典籍《集圣贤群辅录》明确将宋钐、尹文归为了墨学。清代学者俞正燮《墨学论》云:“墨子实宋大夫,其后宋棼亦墨徒。”<sup>[31]</sup>梁

启超也曾指出：“宋钐本为墨学支派，其主张大率同于墨子，所异者，墨子唯物论的气味太重，宋子以唯心论补之。”<sup>[32]</sup><sup>110</sup> 其后学者如胡适、钱穆、冯友兰均有类似看法。

在《庄子·天下》中，还可以看到宋钐、尹文之学还有“语心之容，命之曰心之行”的学术特点。关于此语，宋人褚伯秀《南华真经义海纂微》云：“心之容，犹云手容、足容，言其动止气象。心之行，言其注措设施，大概以本心之善见诸行事。”<sup>[33]</sup> 梁启超的看法与其类似，他认为：“语心之容者，谓说明心理状态。命之曰心之行者，谓人类之道德的行为，皆心理运行自然之结果。故名为‘心之行’。”<sup>[32]</sup><sup>110</sup> 郭沫若以《管子·内业》中的“心之刑”“心之情”来解释“心之容”，以《管子·心术》中的“心术”来解释“心之行”，其隐含的思路就是“心之行”是“心之容”的外化<sup>④</sup>。

与宋钐、尹文之学相似，《畏天用身》既与墨学颇有渊源，又讲求探寻人内在的心理状态。在简文开头，就强调了“强心志”，又云“志不可溺也”，后面又进一步强调：

凡明者不生而恒明，贤者不生而恒贤。明者在其心，贤者在其身。明者有不合用也，有不忘笃也。明者作必从中，以从中，莫能明于人。明民所以明，能人所不能行，服人所不敢服，执人所不敢执。明者天，天，恒致中，恒致中和，和勉，勉善思，善思智，智以自果，或不悔。明者无易，卒展申重，申重不倦，莫能明于人。<sup>[6]</sup><sup>142</sup>

简文中说“明者在其心”，又云“明者作必从中”，在这里“中”与“心”是一回事儿。前面提及的《心是谓中》云：“心，中。处身之中以君之。”<sup>[6]</sup><sup>149</sup> 所以“从中”就是“从心”。能达到“中”，就能产生“勉”“思”和“智”等一系列的心理活动。

如前所论，《畏天用身》既强调“心”对身的统摄，又强调身体感官反馈对“心”认知的作用。此外，《畏天用身》还特别强调“慎将作”。

作不匿饰，匿饰偷；不闻不可，闻不可败；不大过，大过凶；不在是，在是纵；不唯今，唯今也覆；不忘难，忘难不能；不易疑，易疑失；不妄幸，妄幸悔；不且若是，且若是不成；不且舍之，且舍之废；不逾节，逾节失；乱无忌，懈忌不果；当时弗为，不可追。<sup>[6]</sup><sup>142</sup>

以上列举的13条禁忌就是对“慎将作”最好的注解，即谨慎地将心理状态外化为合理的行为，这或者就是宋钐、尹文等人的“心之行”。如果此论成立的话，则清华简《畏天用身》可为墨学与宋钐、尹文之学的联结增添一条新的线索。

《汉书·艺文志》著录《宋子》十八篇，班固注曰：“孙卿道宋子，其言黄老意。”钱穆《先秦诸子系年》和郭沫若《十批判书》均认同此论。白奚认为尹文“是一个突出名法的黄老学者”<sup>[12]</sup><sup>195</sup>。至于“别宥”理论，“更具体说是辨别从自然到社会和政治中的各种形名、名实和名分。这是宋钐、尹文作为黄老学的一个重要特点”<sup>[34]</sup>。从这个角度说，宋钐、尹文等学者又可以看作墨家与黄老之学融会的案例。

如前所论，荀子颇受黄老之学的影响，而宋钐、尹文等学者又可以看作墨家与黄老之学融会的案例。从理论上来说，墨家天人关系与荀学天人关系都存在注重人的主体能动性的特点，是具备前后影响的通道的，或者说可以说，宋钐、尹文之学充当了这样一个通道。当然这只是一个假设，清华简《畏天用身》的刊布，使我们看到了墨学、黄老之学、荀学的混成模式，其天人之分尤其是重视主体能动性的特点，上可达墨，下可启荀，在墨荀间学术思想发展轨迹上画上了一个重要标记。

#### 注释

- ①黄德宽：《清华简新发现的先秦礼、乐等文献述略》，《文物》2023年第9期。②刘成群：《清华简与先秦时代的黄老之学》，《人文杂志》2016年第2期。③刘子珍：《由分而合：清华简〈畏天用身〉与战国天人观念重构》，《江淮论坛》2024年第1期。④郭沫若：《青铜时代》，中国人民大学出版社2005年版，第188—189页。

#### 参考文献

- [1]黄德宽.清华简新发现的先秦礼、乐等文献述略[J].文物,2023(9):52.  
[2]石小力.清华简《畏天用身》中的天人思想[J].中国史研究动态,2023(5):72.  
[3]程浩.由清华简《畏天用身》的“径圆”“轸方”说《老子》的“和光同尘”[J].中国文化研究,2023(4):28.  
[4]陈民镇,宋亚飞.清华简《畏天用身》思想探微[J].江淮论坛,2024(1):31-38.  
[5]曹峰.清华简《畏天用身》的结构与义理[J].江淮论坛,2024(1):21.  
[6]黄德宽.清华大学藏战国竹简:拾叁[M].上海:中西

- 书局,2023.
- [7]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [8]荆门市博物馆.郭店楚墓竹简[M].北京:文物出版社,1998.
- [9]陈鼓应.从清华战国竹简《心是谓中》看战国黄老思潮关联性[J].道家文化研究,2020:498-513.
- [10]曲祯朋.清华简《心是谓中》“心君”章与战国黄老思想[J].道家文化研究,2020:514-536.
- [11]李学勤.清华大学藏战国竹简:捌[M].上海:中西书局,2018.
- [12]白奚.稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [13]刘成群.清华简与古史甄微[M].上海:上海古籍出版社,2016:205.
- [14]刘成群.清华简《治邦之道》与墨家经济思想[J].简帛研究,2022(1):47.
- [15]李均明.清华简《邦家之政》所反映的儒墨交融[J].中国哲学史,2019(3):25.
- [16]马腾.论清华简《治邦之道》的墨家思想[J].厦门大学学报(哲学社会科学版),2019(5):63.
- [17]刘全志.清华简《系年》的成书与墨家学派性质[J].浙江学刊,2021(2):200.
- [18]孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2017.
- [19]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961.
- [20]张永义.墨子与中国文化[M].广州:中山大学出版社,2020:92.
- [21]雷天籁.天人之际的思想谱系和历史脉络:先秦诸子思想论纲[J].国际社会科学杂志(中文版),2022(4):50.
- [22]祁志祥.“尊天事鬼”“贵义兼爱”:墨学的逻辑结构及核心主张[J].河北师范大学学报(哲学社会科学版),2022(4):1.
- [23]姜金生.社会秩序建构视角下墨家天志与明鬼思想新探[J].中国哲学史,2024(2):60.
- [24]李泽厚.伦理学新说述要[M].北京:世界图书出版公司,2019.
- [25]王国维.王国维遗书:第3册[M].上海:上海书店出版社,1985:571.
- [26]苏秉琦.中国文明起源新探[M].香港:商务印书馆,1997:124.
- [27]小野泽精一,福永光司,山井涌.气的思想:中国自然观与人的观念的发展[M].李庆,译.上海:上海人民出版社,2007:57.
- [28]牟宗三.中国哲学十九讲[M].贵阳:贵州人民出版社,2020:52.
- [29]余英时.论天人之际:中国古代思想起源试探[M].台北:联经出版社事业股份有限公司,2014:112-113.
- [30]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998:456-457.
- [31]俞正燮.俞正燮全集:第1册[M].合肥:黄山书社,2005:686.
- [32]梁启超.清代学术概论[M].北京:东方出版社,2012.
- [33]褚伯秀.南华真经义海纂微[M].北京:中华书局,2018:1368-1369.
- [34]王中江.“别有”辨正:检证于尹文的“别形名”学说[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2021(2):84.

## On the Mohist Spirit Embodied in the *Taking Heaven in Awe and Using Initiative from the Tsinghua Bamboo Slips*

Liu Chengqun and Duan Leqian

**Abstract:** Scholars generally believe that the *Taking Heaven in Awe and Using Initiative from the Tsinghua Bamboo Slips* is related to Xunzi's philosophy and Huang-Lao Daoism. However, upon deeper study, it becomes evident that the relationship between heaven and man in this text is characterized by the belief that "destiny is determined by oneself". Unlike the fatalistic connotation of the Confucian view of heaven's mandate, the Mohist concept of the relationship between heaven and man exhibits a tendency for human righteousness over heaven. The emphasis on subjective initiative in *Taking Heaven in Awe and Using Initiative* likely originates from Mohism. The teachings of Song Xing and Yin Wen, as a blend of Mohism and Huang-Lao Daoism, are characterized by the reverence for the "mind". Similarly, *Taking Heaven in Awe and Using Initiative* also reveres the "mind" with elements of Huang-Lao Daoism, which inherits Mohism and influences Xunzi's philosophy. The text serves as a typical example showcasing the penetration and integration of Mohist spirit into various academic schools during the Warring States period.

**Key words:** Tsinghua Bamboo Slips; Mohism; Huang-Lao Daoism; Xunzi's philosophy

[责任编辑/晓东]