

§ 哲学史研究·中国哲学 §

邓曼：中国第一女哲

黄玉顺

摘要：春秋早期的邓曼，堪称“中国第一女哲”。她对中国哲学的贡献，不仅在于具有涵盖形上学、形下学以及“天人之际”关系的思想系统，更在于她做出的三个思想首创：一是“天道”概念（天帝显示的必然法则）；二是“天不假易”命题（天帝绝不宽容傲慢轻率之人）；三是“天道盈荡”命题（事物发展到满盈状态时，就会动荡不安，这是天帝确定的必然法则）。此外，她特别表述了以“德”“信”“刑”为核心范畴的政治哲学思想，并以形上的天帝信仰来为这种形下的政治哲学奠基，意味着人对天的一种应有态度——必须敬畏天命以尽人事。

关键词：邓曼；女哲学家；天道；人道；天人之际

中图分类号：B221 **文献标志码：**A **文章编号：**1006-0766 (2024) 02-0099-09

既有的“中国哲学史”书写，没有任何女哲学家的记叙，这不符合中国哲学史的实际。本文旨在开创性地介绍和评论中国第一女哲学家邓曼（曼姬）的哲学思想。称其为“哲”，因为她的思想已经具有中国哲学的基本观念架构，包括形而上的天道思想、形而下的人道思想，以及关于两者之间关系的天人之际思想。而推其为“第一”，是就其时代、特别是其思想首创而论，她生活在中国的“轴心时代”（Axial Age），即春秋时代（前770—前476、前453—前403^①）的前期，远远早于后来的诸子百家，并首创了若干哲学概念与哲学命题。

一、邓曼其人

邓曼，春秋早期邓国人，曼姓，邓侯曼吾离（前705前后）之女，邓侯曼祁（前688前后）之姊，楚武王熊通（？—前690）夫人，楚文王熊贲（zi）（？—前675）之母，史称“邓曼”，亦称“曼姬”。如司马相如《子虚赋》：“郑女、曼姬，……”，裴驷集解引郭璞“曼姬谓邓曼。”张守节正义引如淳“曼姬，楚武王夫人邓曼。”^②

邓曼没有什么专著，这是那个时代决定的。众所周知，春秋战国时代是中国的“轴心时代”（Axial Age），^③即哲学诞生的时代。那个时代的早期哲人，如古希腊早期的哲人，尽管没有什么专著，但他们的言论实现了“轴心突破”（Axial Breakthrough），^④奠定了整个轴心时代乃至后来三千年哲学史的基本观念。邓曼作为春秋早期的人物，正是中国轴心时代的第一批哲学家之一。

作者简介：黄玉顺，山东大学儒家文明省部共建协同创新中心教授（济南 250100）

① 关于春秋时代的结束时间，学界存在三种不同的观点。

② 司马相如《子虚赋》，《史记·司马相如列传》，北京：中华书局，2014年，第3651页。

③ 雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1989年，第7、8页；黄玉顺：《“生活儒学”导论》，《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，成都：四川大学出版社，2006年，第38-40页。

④ 余英时《论天人之际——中国古代思想起源试探》，台北：联经出版事业股份有限公司，2014年，“代序”，第1页。

要注意的是:当时女性往往有姓无名,或有名字而无记载,“邓曼”的字面意思只是“邓国曼姓宗室之女”,“曼姬”的字面意思则指“曼姓宗室之女”或嫁到他国的“曼姓女子”。例如,《左传》关于“邓曼”的三处记载,第一处所记载的并非本文所说的曼姬“初,祭封人仲足有宠于庄公,庄公使为卿。为公娶邓曼,生昭公,故祭仲立之。”^①这位“邓曼”乃是郑庄公(前757—前701)的夫人、郑昭公(?—前695)的母亲,而非本文所说的楚武王的夫人、楚文王的母亲。

所以,《左传》关于本文所论“邓曼”的记载,只有两处。

(一) 邓曼论伐罗国

《左传》对邓曼的第一处记载:

十三年,春,楚屈瑕伐罗。斗伯比送之,还,谓其御曰“莫敖必败:举趾高,心不固矣。”遂见楚子,曰“必济师!”楚子辞焉,入告夫人邓曼。邓曼曰“大夫其非众之谓,其谓君抚小民以信,训诸司以德,而威莫敖以刑也。莫敖狃于蒲骚之役,将自用也,必小罗。君若不镇抚,其不设备乎!夫固谓君训众而好镇抚之,召诸司而劝之以令德,见莫敖而告诸天之不假易也。不然,夫岂不知楚师之尽行也?”楚子使赖人追之,不及。……及罗,罗与卢戎两军之,大败之,莫敖缢于荒谷。^②

这里的“十三年”指鲁桓公十三年,是楚武王四十二年,即公元前699年。屈瑕,半姓,熊氏,名瑕,楚武王之子,屈原的先祖,当时担任楚国最高官职“莫敖”,相当于大司马。“罗”指罗国,半姓,与楚国同祖。斗伯比,楚国大夫,半姓,斗氏,名伯比,时任楚国令尹。“楚子”即楚武王。“赖人”指某位在楚国任职的赖国人,杜预注“赖人,仕于楚者。”卢戎,南方国名,杜预注“卢戎,南蛮。”荒谷,楚国地名。

斗伯比见屈瑕趾高气扬,轻浮傲慢,预言其必败,于是建议楚武王增派军队(济师)。楚武王拒绝,并告诉夫人邓曼。邓曼指出:大夫斗伯比的意思并不是军队数量问题,而是另有所指(详下);否则,他岂不知楚国已经全军出动、无兵可增?

(二) 邓曼论伐随国

《左传》对邓曼的第二处记载:

四年,春,王三月,楚武王荆尸,授师子焉,以伐随。将齐,入告夫人邓曼曰“余心荡。”邓曼叹曰“王禄尽矣。盈而荡,天之道也。先君其知之矣,故临武事,将发大命,而荡王心焉。若师徒无亏,王薨于行,国之福也。”王遂行,卒于櫛木之下。^③

这里的“四年”指鲁庄公四年,是楚武王五十一年,即公元前690年。“荆尸”指楚国的一种阵法,孔颖达疏“荆即楚之旧邑,故云荆亦楚也。……今始言‘荆尸’,则武王初为此楚国陈兵之法。”“子”指戟,一种兵器,杜预注引扬雄《方言》:“子者,戟也。”“齐”(zhāi)是为出兵而举行的宗庙祭祀之前的一种整洁身心的准备仪式,杜预注“将授兵于庙,故齐。”“随”指随国,一个诸侯国,故地在今湖北随州,始祖为武王兴周灭纣时的贤臣南宫适(kuò)(非孔子弟子南宫适)。櫛木,一种树木,杜预注“櫛木,木名。”楚武王讨伐随国,发兵之前,却感到心里动荡不安。杜预注:“荡,动散也。”于是邓曼发表了自己的看法(详下)。

(三) 刘向述评邓曼

邓曼的事迹,另见于汉代刘向《列女传》。《列女传》虽然具有“历史小说”的“演义”性质,未可尽信;但刘向对邓曼的评论,却值得参考(详下)。

邓曼者,武王之夫人也。

王使屈瑕为将伐罗。屈瑕号莫敖。与群帅悉楚师以行。斗伯比谓其御曰“莫敖必败。举趾

① 《春秋左传正义·桓公十一年》,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第1756页。

② 《春秋左传正义·桓公十三年》,《十三经注疏》,第1756-1757页。

③ 《春秋左传正义·桓公十三年》,《十三经注疏》,第1763-1764页。

高，心不固矣。”见王曰“必济师！”王以告夫人，邓曼曰“大夫非众之谓也，其谓君抚小民以信，训诸司以德，而威莫敖以刑也。莫敖狃于蒲骚之役，将自用也，必小罗。君若不镇抚，其不设备乎！”于是王使赖人追之，不及。……至罗，罗与卢戎击之，大败。莫敖自经荒谷。……君子谓邓曼为知人。《诗》云“曾是莫听，大命以倾。”此之谓也。

王伐随，且行，告邓曼曰“余心荡，何也？”邓曼曰“王德薄而禄厚，施鲜而得多。物盛必衰，日中必移，盈而荡，天之道也。先王知之矣，故临武事，将发大命，而荡王心焉。若师徒毋亏，王薨于行，国之福也。”王遂行，卒于楸木之下。君子谓邓曼为知天道。《易》曰“日中则昃，月盈则亏。天地盈虚，与时消息。”此之谓也。

颂曰：楚武邓曼，见事所兴。谓瑕军败，知王将薨。识彼天道，盛而必衰。终如其言，君子扬称。^①

当然，刘向的演义挟带着汉儒的观念。同理，班固《汉书·古今人表》将“邓曼”列为九等人物之中的“中中”，^②在古代男权主义观念下，已属难能。然而，下文对邓曼哲学思想的分析将表明：邓曼作为中国历史上的第一女哲，当属第一等人物。

二、邓曼的天帝信仰：天不假易

邓曼的思想，就其形上层级而论，最主要的有两点：一是天帝信仰；二是天道观念。

（一）天不假易：至上神信仰

邓曼指出：

大夫其非众之谓，其谓君抚小民以信，训诸司以德，而威莫敖以刑也。莫敖狃于蒲骚之役，将自用也，必小罗。君若不镇抚，其不设备乎！夫固谓君训众而好镇抚之，召诸司而劝之以令德，见莫敖而告诸天之不假易也。

邓曼说，斗伯比真正的意思是：莫敖屈瑕已被蒲骚之战的胜利冲昏了头脑，心高气傲，必将自以为是，轻敌而不设防，因此，大王须加以镇抚督察，告诫他“天之不假易也”。孔颖达疏“狃，贯也，贯于蒲骚之得胜，遂恃胜以为常，将自用其心，不受规谏，必轻小罗国，以为无能，君若不以言辞刑罚镇重抚慰之，莫敖其将不设备乎！……见莫敖而告之，道上天之意，不借贷慢易之人，不使慢易之人得胜，言其必须敬惧也。”

在思想观念的层级上，这里最重要的是“天不假易”这个命题。孔颖达诠释为“上天之意，不借贷慢易之人，不使慢易之人得胜。”这里“易”指“慢易”，意谓轻易、轻视、轻率、轻慢、傲慢，例如《孟子》“人之易其言也，无责耳矣”，^③《韩非子》“古之易财，非仁也，财多也”。^④所谓“假”，与“借”同，或作“藉”，有租借、借贷、授予、给予、凭借、依靠、宽恕、容许、纵容等含义。清代王引之认为“假易，犹宽纵也。”^⑤此说未确，“宽纵”并非“假易”的含义，即不是“易”的含义，而只是“假”的含义。邓曼“天不假易”命题是说：天帝绝不宽容傲慢轻率之人。

显然，邓曼明确地肯定了“天意”的存在，从而肯定了作为至上神的“天”的存在。这是一个宗教哲学的观念。当然，至上神“天”及其“天意”的存在，并非邓曼原创的观念，而是殷周以来

① 张涛《列女传译注》卷之三“一、楚武邓曼”，北京：人民出版社，2017年，第105页。

② 班固《汉书·古今人表》，北京：中华书局，1962年，第三册，第905页。

③ 《孟子注疏·离娄上》，《十三经注疏》，第2723页。

④ 王先慎《韩非子集解·五蠹》，北京：中华书局，1998年，第444页。

⑤ 王引之《经义述闻·春秋左传上》，魏鹏飞点校，北京：中华书局，2021年，第824页。

固有的一个普遍的传统观念,亦即《诗》《书》所说的“上帝”,^①或称“帝”,或称“天”。

尽管如此,“天不假易”却是一个邓曼原创的命题。从《左传》看,邓曼之前,没有这样的说法,甚至没有“天不……”或“天之不……”的说法,亦无“假易”的说法,更无两者连接起来的说法。《尚书》中有“天不……”的说法,即“惟天不畀允罔固乱”,“惟天不畀不明厥德”,^②“天不庸释于文王受命”,^③“惟天不畀纯”;^④《诗经》亦有“天不……”的说法,即“昊天不傭,降此鞠讟;昊天不惠,降此大戾”,^⑤“天不湏尔以酒,不义从式”。^⑥但是,这些都不是讲的天不“假易”。总之,“天不假易”乃是邓曼独创的宗教哲学命题。

(二) 先君知之: 祖先神信仰

邓曼指出:

王禄尽矣。盈而荡,天之道也。先君其知之矣,故临武事,将发大命,而荡王心焉。若师徒无亏,王薨于行,国之福也。

从哲学层面看,这里最值得注意的是“先君其知之矣”这个判断。所谓“先君”,指已故的君父乃至祖先,都是祖先神。这里不称“先王”,是因为邓曼夫君楚武王的宗族事实上并不是“天子”王族,而是子爵,故《左传》称“楚子”,杜预注明“武王始起其众,僭号称王”。反之,《尚书》称殷周宗族的祖先神,则是“先王”。例如《金縢》:“周公曰‘未可以戚我先王。’……乃告大王、王季、文王。史乃册,祝曰:‘……呜呼!无坠天之降宝命,我先王亦永有依归。’……周公乃告二公曰:‘我之弗辟,我无以告我先王。’”^⑦

这里需要注意“先君”“先王”作为祖先神,并非至上神;严格说来,祖先神并非“神”,而属“人鬼”,这是“天神、地祇、人鬼”的划分;唯一的至上神,乃是“天”或“帝”。所以,杜预注“邓曼以天地鬼神为徵应之符”并不确切。这里的“天地”应作“天道”,即邓曼所说的“盈而荡,天之道也”,乃是“先君知之”的内容“鬼神”则指“先君”,其实并非“神”,而是“鬼”,他们在“帝庭”,即“天帝之庭”,^⑧亦即“在帝左右”,^⑨侍奉天帝。^⑩

邓曼对至上神和祖先神的信仰,当然不是独创,而是当时普遍的宗教观念。邓曼在哲学上的独创,主要是上文谈过的“天不假易”思想和下文要谈的“天道盈荡”思想。

三、邓曼的天道思想: 天道盈荡

邓曼思想中另一个独创性的命题是“盈而荡,天之道也。”这充分体现了邓曼哲学思想的原创性。

① 见于《十三经注疏·毛诗正义》的例子,如《小雅·正月》,第 442 页 《小雅·菀柳》,第 492 页 《大雅·文王》,第 504 页 《大雅·大明》,第 507 页 《大雅·皇矣》,第 519 页 《大雅·生民》,第 529 页 《大雅·板》,第 548 页 《大雅·荡》,第 552 页 《大雅·云汉》,第 561 页 《周颂·执竞》,第 589 页 《周颂·臣工》,第 591 页 《鲁颂·閟宫》,第 614 页 《商颂·长发》,第 626 页。见于《十三经注疏·尚书正义》的例子(仅举今文《尚书》),如《舜典》,第 126 页 《益稷》,第 141 页 《汤誓》,第 160 页 《盘庚下》,第 172 页 《大诰》,第 199、200 页 《康诰》,第 203 页 《召诰》,第 212 页 《多士》,第 219、220 页 《君奭》,第 223、224 页;《立政》,第 230、231 页 《康王之诰》,第 244 页 《吕刑》,第 247、249 页 《文侯之命》,第 253 页。

② 《尚书正义·多士》,《十三经注疏》,第 219、220 页。

③ 《尚书正义·君奭》,《十三经注疏》,第 223 页。

④ 《尚书正义·多方》,《十三经注疏》,第 228 页。

⑤ 《毛诗正义·小雅·节南山》,《十三经注疏》,第 441 页。

⑥ 《毛诗正义·大雅·荡》,《十三经注疏》,第 553 页。

⑦ 《尚书正义·金縢》,《十三经注疏》,第 196-197 页。

⑧ 《尚书正义·金縢》,《十三经注疏》,第 196 页。

⑨ 《毛诗正义·大雅·文王》,《十三经注疏》,第 504 页。

⑩ 参见黄玉顺《周公的神圣超越世界及其权力话语——〈尚书·金縢〉的政治哲学解读》,《东南大学学报》2020 年第 2 期。

(一) 首创“天道”概念

刘向评论说“君子谓邓曼为知天道。”这是正确的评价，但还应当更进一步指出：作为中国哲学基本概念的“天道”，乃是邓曼首创。

联系上文所讨论的邓曼的宗教观念，邓曼“天道”概念的内涵是：天道乃是天帝显示的必然法则。这类似于“自然法”(natural law)概念。

1. “天道”概念的提出

检索邓曼之前的中国最古老的“三经”，^①即春秋时代之前的《诗经》《尚书》和《周易》古经，并无“天道”或“天之道”的概念。至于《尚书》中《大禹谟》的“满招损，谦受益，时乃天道”，^②《仲虺之诰》的“钦崇天道”，^③《汤诰》的“天道福善祸淫”，^④《说命中》的“明王奉若天道”，^⑤《毕命》的“鲜克由礼，以荡陵德，实悖天道”，^⑥均属古文《尚书》，不足为据。

再查《左传》，则“天之道”和“天道”的说法都远远晚于邓曼：

关于“天之道”。鲁文公十五年（前612），季文子说“礼以顺天，天之道也。”^⑦这晚于邓曼近百年。此后，鲁宣公十五年（前594），晋国大夫伯宗说“川泽纳汙，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也。”^⑧鲁襄公二十二年（前551），陈文子说“忠信笃敬，上下同之，天之道也。”^⑨最接近于邓曼“盈而荡，天之道也”命题的是鲁哀公十一年（前484）伍子胥的说法“盈必毁，天之道也。”^⑩这更晚于邓曼两百多年。

关于“天道”。鲁襄公九年（前564），“晋侯问于士弱曰‘吾闻之：宋灾，于是乎知有天道，何故？’对曰：‘……商人阅其祸败之衅，必始于火，是以日知其有天道也。’”^⑪这也晚于邓曼一百多年。此后，最著名的是鲁昭公十八年（前524），子产提出的命题“天道远，人道迩，非所及也。”^⑫鲁昭公二十六年（前516），晏婴也说过“天道不愆，不贰其命。”^⑬两者都远远晚于邓曼。

再查《国语》（此书的成书时代尚有争议，有战国、西汉等说法），结果亦与《左传》略同。晋献公（？—前651）的大夫史苏说：“……然而又生男，其天道也？”这也晚于邓曼。此后，晋国的狐偃（约前715—前629）说“天以命矣，复于寿星，必获诸侯，天之道也。”^⑭秦穆公（？—前621）的大夫丕豹说“今旱而听于君，其天道也。”^⑮单襄公（活跃于前590至前575之间）说：“天道赏善而罚淫”；^⑯“吾非瞽史，焉知天道”；“夫天道导可而省否”。^⑰晋国大夫范文子（？—前574）说“天道无亲，唯德是授。”^⑱周景王（前544—前520在位）的乐官伶州鸠说“古之神瞽考

① 关于“三经”，参见黄玉顺《中国学术从“经学”到“国学”的时代转型》，《中国哲学史》2012年第1期；《“儒藏”三问——四川大学古籍整理研究所30华诞感言》，《时代与思想——儒学与哲学诸问题》，济南：山东人民出版社，2017年，第41—51页。

② 《尚书正义·大禹谟》，《十三经注疏》，第137页。

③ 《尚书正义·仲虺之诰》，《十三经注疏》，第162页。

④ 《尚书正义·汤诰》，《十三经注疏》，第162页。

⑤ 《尚书正义·说命中》，《十三经注疏》，第175页。

⑥ 《尚书正义·毕命》，《十三经注疏》，第245页。

⑦ 《春秋左传正义·文公十五年》，《十三经注疏》，第1856页。

⑧ 《春秋左传正义·宣公十五年》，《十三经注疏》，第1887页。

⑨ 《春秋左传正义·襄公二十二年》，《十三经注疏》，第1974页。

⑩ 《春秋左传正义·哀公十一年》，《十三经注疏》，第2167页。

⑪ 《春秋左传正义·襄公九年》，《十三经注疏》，第1941—1942页。

⑫ 《春秋左传正义·昭公十八年》，《十三经注疏》，第2085页。

⑬ 《春秋左传正义·昭公二十六年》，《十三经注疏》，第2115页。

⑭ 《国语·晋语一》，上海：上海古籍出版社，1988年，第262页。

⑮ 《国语·晋语三》，第323页。

⑯ 《国语·周语中》，第74页。

⑰ 《国语·周语下》，第90、147页。

⑱ 《国语·晋语六》，第421页。

中声而量之以制,度律均锺,百官轨仪,纪之以三,平之以六,成于十二,天之道也。”^① 越国大夫的范蠡(前 536—前 448)说“天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功”;“天道皇皇,日月以为常”。^② 这些说法,晚于邓曼少则数十年、多则两百年。

以上表明,“天之道”或“天道”这个概念,应属邓曼首创;至少从传世文献的记载看,事实就是如此。仅此一点,已足以奠定邓曼“中国第一女哲”的地位。

2. “天道”与“天帝”之关系的厘定

这里的“天道”与上文的“天帝”及其“天意”之间是什么关系?邓曼本人并未予以说明,但我们可以从她的上述“天”的观念中推出。“天”即天帝,指至上神,显然是实体概念;因此,“天之道”的“道”只能是属性概念,指至上神的一种属性。

这种属性,就是天帝的一种显示、显现方式,犹如后来《易传》所说的“天垂象,见(现)吉凶”;“易有四象,所以示也”。^③ “道”的本义是“道路”,如《尚书》说“无有作好,遵王之道;无有作恶,遵王之路”,^④ 进而引申出规律、规则、规范等含义。显然,在邓曼及其同时代人的心目中,“天道”乃是天帝所规定的规律、规则、规范等,略同于《尚书》中的殷周时代的“天命”概念,都是“天意”即至上神的意志的表达方式。

(二) 首创“天道盈荡”命题

上述“天道”的内涵,邓曼将其概括为“盈而荡”。这是邓曼独创的思想表达。

1. “天道盈荡”命题的首创价值

刘向评论邓曼“识彼天道,盛而必衰。”这当然指邓曼的命题“盈而荡,天之道”。但是,邓曼的原话,刘向演绎发挥为“物盛必衰,日中必移,盈而荡,天之道也”,并引证《周易》“日中则昃,月盈则亏,天地盈虚,与时消息”。

确实,《易传》具有类似的思想,诸如“亢龙有悔,盈不可久也”;^⑤ “天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦”;^⑥ “君子尚消息盈虚,天行也”,^⑦ “水流而不盈,行险而不失其信”;^⑧ “损益盈虚,与时偕行”;^⑨ “日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息”,^⑩ “有大者,不可以盈,故受之以谦”。^⑪ 《易传》的这些思想,实际上是在邓曼之后很久才出现的。

而在春秋时期,前面提到,最接近邓曼“盈而荡,天之道”命题的,只有伍子胥的命题“盈必毁,天之道”,却是晚于邓曼的。而且,伍子胥的命题与邓曼的命题是不同的:邓曼强调“荡”(详下),而伍子胥却强调“必毁”。其实,“盈而荡”未必走向“毁”,如《易传》说“雷雨之动满盈,天造草昧,宜建侯而不宁”;^⑫ “盈天地之间者唯万物,故受之以屯;屯者盈也,屯者物之始生也”。^⑬ 这些都是与“毁”相反的趋向,即“穷则变,变则通,通则久”。^⑭ 同时,《易传》讲“荡”,如“刚

① 《国语·周语下》,第 132 页。

② 《国语·越语下》,第 641、653 页。

③ 《周易正义·系辞上传》,《十三经注疏》,第 82 页。

④ 《尚书正义·洪范》,《十三经注疏》,第 190 页。

⑤ 《周易正义·乾象传》,《十三经注疏》,第 15 页。

⑥ 《周易正义·谦象传》,《十三经注疏》,第 31 页。

⑦ 《周易正义·剥象传》,《十三经注疏》,第 38 页。

⑧ 《周易正义·坎象传》,《十三经注疏》,第 42 页。

⑨ 《周易正义·损象传》,《十三经注疏》,第 52 页。

⑩ 《周易正义·丰象传》,《十三经注疏》,第 67 页。

⑪ 《周易正义·序卦传》,《十三经注疏》,第 95 页。

⑫ 《周易正义·屯象传》,《十三经注疏》,第 19 页。

⑬ 《周易正义·序卦传》,《十三经注疏》,第 95 页。

⑭ 《周易正义·系辞下传》,《十三经注疏》,第 86 页。

柔相摩，八卦相荡”^①，也是从正面的意义上来讲的。

2. “天道盈荡”命题的思想内涵

仔细分析这个命题的语境 “楚武王……入告夫人邓曼曰 ‘余心荡。’ 邓曼叹曰 ‘王禄尽矣！盈而荡，天之道也。先君其知之矣，故临武事，将发大命，而荡王心焉。……’” 显然，邓曼的命题，乃是从特殊到一般的思想抽象的结果，这种思维跳跃充分体现了邓曼的抽象思维能力。

所谓“盈”，其具体含义，指邓曼说的“王禄尽”。杜预注 “武王始起其众，僭号称王，陈兵授师，志意盈满。” 刘向翻译为 “王德薄而禄厚，施鲜而得多。物盛必衰，日中必移。” 这里当以“禄厚”的诠释为近，即邓曼的原话并没有指责夫君“德薄”之意。所谓“禄尽”，实际是说寿数已尽，所以邓曼才接着说“王薨于行，国之福也”。

邓曼紧接着剥离上述具体的特殊内容，而抽象出“盈”“尽”的普遍的哲学意义。“盈”的本义为“满”。《说文》：“盈，满器也。从皿、夂（yǐng）。” 徐铉注 “夂，益多之义也。古者以买物多得为夂，故从夂。”^② 许慎《说文》：“夂，秦人市买多得为夂。”^③ 其实，“盈”与“益”是同源词，其韵部为阴阳对转，而“益”是“溢”的古字。《说文》：“益，饶也。从水、皿。”^④ “溢，器满也”。^⑤ 许慎解释“盈”是“满器也”，“溢”是“器满也”，二字同义。更进一步抽象，“盈”泛指事物发展到满盈的状态。

所谓“荡”，具体指楚武王所说的“余心荡”、邓曼所说的“荡王心”。杜预注 “荡，动散也”；“武王……志意盈满，临齐而散”。刘向诠释为 “物盛必衰，日中必移。” 关于“荡”字的本义，《说文》：“荡（盪），涤器也。从皿、汤声。”^⑥ 洗涤器皿，器皿之中的水当然会动荡，即不平静。显然，“盪”从“皿”，与上述“盈”“益”（溢）同类。

邓曼紧接着剥离上述具体的特殊内容，而抽象出“动荡不安”的普遍的哲学意义。“涤器”是“荡”的本义，引申为水的晃荡，再引申为事物的动荡、不稳定、不安定。

因此，作为一个抽象的哲学命题，“天道盈荡”是说：事物发展到满盈的状态时，就会动荡不安，失去其稳定性，这是天帝确定的一条必然法则。

四、邓曼的政治哲学思想：镇抚臣民

邓曼的哲学思想不仅涉及形而上的天帝信仰和天道思想，而且涉及形而下的人道思想，即表达了一种政治哲学。刘向称颂邓曼“知人”，即“见事所兴”，主要是突出她的预见性，即“谓瑕军败，知王将薨”，然而忽视了其背后的支撑这种预见的政治哲学思想。邓曼指出：

其谓君抚小民以信，训诸司以德，而威莫敖以刑也。……夫固谓君训众而好镇抚之，召诸司而劝之以令德。

这里所传达的是一种政治哲学，涉及“德”“信”“刑”等基本的政治哲学概念。

（一）邓曼政治哲学的总纲

邓曼政治哲学的总纲，就是“君训众而好镇抚之”。在当时的君主主义的时代背景下，政治的主体当然就是君主，即邓曼的政治哲学是一种“君主论”。这当然不是马基雅维利那种开启现代政治哲学的《君主论》，而是中国轴心时代的君主论。这可谓邓曼政治哲学的“时代局限性”。

所谓“训众”，即君主对臣民的“规训”（discipline）。当然，在当时的具体语境下，邓曼所指的

① 《周易正义·系辞上传》，《十三经注疏》，第76页。

② 许慎《说文解字·皿部》，北京：中华书局，1963年，第104页。

③ 许慎《说文解字·夂部》，第114页。

④ 许慎《说文解字·皿部》，第104页。

⑤ 许慎《说文解字·水部》，第236页。

⑥ 许慎《说文解字·皿部》，第104页。

是士兵和军官,即孔颖达疏“抚慰小人士卒以言信也,教训诸司长率以令德。”但邓曼却特意使用了更具一般意义的“小民”与“诸司”(有司)概念,即民与官,这显然是有意使之普遍化,成为一般的政治哲学命题。

这种“规训”包括两个方面,即“镇”与“抚”。杜预注“抚小民以信”,即认为这只是针对民众的。其实不然,邓曼既说“抚小民以信”,这是针对民众而言,又说“若不镇抚,其不设备乎”,这是针对莫敖(诸司之一)而言,可见其所谓“镇抚”是针对所有人的,即“训众”。

君主“训众”包括两个方面:一是“抚”,这是与“以信”“以德”相呼应的,孔颖达解释为“抚慰”“教训”;二是“镇”,这是与“以刑”相呼应的,孔颖达解释为“威惧”。而这些思想内容,具体展现为邓曼政治哲学的以下条目。

(二) 邓曼政治哲学的条目

邓曼政治哲学的基本条目,即“德”“信”“刑”。这里要注意的是:所谓“抚小民以信,训诸司以德,而威莫敖以刑”,并不是说小民不需要德与刑、诸司不需要信与刑、莫敖不需要德与信。这其实是汉语的一种修辞方法——“互文见义”,即:无论小民、诸司,还是莫敖,都需要德、信与刑的“规训”。

邓曼政治哲学的条目,使人想起后来孔子的相关论述:

关于“德”,孔子说“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”;^①“君子之德,风;小人之德,草;草上之风,必偃”;^②“远人不服,则修文德以来之”;^③等等。

关于“信”,孔子说“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时”;^④“民无信不立”,“足食,足兵,民信之矣”;^⑤“上好信,则民莫敢不用情”;^⑥“信则民任焉”;^⑦等等。

关于“刑”,孔子说“礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足”;^⑧等等。

关于“德”与“刑”,孔子说“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”;^⑨“君子怀德,小人怀土;君子怀刑,小人怀惠”;^⑩等等。

孔子的这些政治哲学思想,显然都可以追溯到邓曼;当然,还可以追溯得更远,直至前轴心期的《诗》《书》《易》等文献,兹不赘述。

五、邓曼的天人之际观念:敬畏天命

邓曼的哲学思想不仅涉及形而上的天帝信仰、天道思想,而且涉及形而下的人道思想,并且涉及天人之际的问题。一般来说,一切形而下学,包括政治哲学,必定有其“本体论承诺”(ontological commitment)^⑪即有其形而上学的奠基;在中国哲学,这就是“天人之际”的问题。邓曼亦然,她的上述政治哲学思想,同样有形而上学的基础,那就是她的天人关系思想。

关于天人关系,前面提到,邓曼之后,子产提出了“天道远,人道迩,非所及也”的命题,这是天人分离的观念。然而,邓曼的观念正好与之相反,她揭示了天与人之间的关系,这是中国哲学

① 《论语注疏·为政》,《十三经注疏》,第 2461 页。

② 《论语注疏·颜渊》,《十三经注疏》,第 2504 页。

③ 《论语注疏·季氏》,《十三经注疏》,第 2520 页。

④ 《论语注疏·学而》,《十三经注疏》,第 2457 页。

⑤ 《论语注疏·颜渊》,《十三经注疏》,第 2503 页。

⑥ 《论语注疏·子路》,《十三经注疏》,第 2506 页。

⑦ 《论语注疏·尧曰》,《十三经注疏》,第 2535 页。

⑧ 《论语注疏·子路》,《十三经注疏》,第 2506 页。

⑨ 《论语注疏·为政》,《十三经注疏》,第 2461 页。

⑩ 《论语注疏·里仁》,《十三经注疏》,第 2471 页。

⑪ 蒯因《从逻辑的观点看》,江天骥等译,上海:上海译文出版社,1987年,第 8 页。

“天人之际”的正见。

(一) 天对人的作用：惩戒

天对人有种种作用，其中之一就是惩戒。鉴于当时就事论事的具体语境，邓曼所突出的就是这一点。

前述邓曼的“天不假易”思想，涉及天人之际问题：天帝绝不宽容傲慢轻率之人，这体现了天对人的一种惩戒作用。这个思想来自《尚书》：“天作孽，犹可违；自作孽，不可逭。”^①后来孟子两次引用此语“仁则荣，不仁则辱。……祸福无不自己求之者。《诗》云‘永言配命，自求多福。’《太甲》曰‘天作孽，犹可违；自作孽，不可活。’此之谓也。”^②“夫人必自侮，然后人侮之；家必自毁，而后人毁之；国必自伐，而后人伐之。《太甲》曰‘天作孽，犹可违；自作孽，不可活。’此之谓也”。^③

同样，前述邓曼的“先君知之”判断，也涉及天人之际问题，但更为曲折。她说“王禄尽矣。盈而荡，天之道也。先君其知之矣，故临武事，将发大命，而荡王心焉。”这就是说，先君因为知道“天道盈荡”，所以“将发大命而荡王心”，从而预告“王禄尽矣”。这其实是祖先神转达至上神的意志，从而决定人事。^④

(二) 人对天的态度：敬畏

鉴于天对人的惩戒作用，邓曼“天不假易”的命题蕴含着人对天的一种应有态度，尽管她没有明言。孔颖达疏“上天之意，不借贷慢易之人，不使慢易之人得胜，言其必须敬惧也。”这就是说，人对天应当有“敬惧”，即应当有敬畏的态度。这也是孔子所主张的态度，即“畏天命”。^⑤蒙培元先生曾指出“中国哲学有敬畏天命的思想，有报本的思想，这就是中国哲学中的宗教精神”；“‘敬畏天命’就是儒家的宗教精神的集中表现”。^⑥这是因为“在孔子心目中，天具有神格性，即具有智能、情感与意志；天具有终极创生性，人与万物都是‘天生’的，创生的方式就是‘天命’。因此，天是万有之有、众神之神。……人对天的态度，应当是敬畏。”^⑦按照邓曼的思想，这种宗教精神的政治意义就是：敬畏天命，以尽人事。

总括全文，邓曼不仅表述了一个包含形上、形下、天人之际的哲学思想系统，而且给予中国哲学三点首创的贡献：一是“天道”概念；二是“天不假易”命题；三是“天道盈荡”命题。

(责任编辑：曹玉华)

① 《尚书正义·太甲中》，《十三经注疏》，第164页。

② 《孟子注疏·公孙丑上》，《十三经注疏》，第2689-2690页。

③ 《孟子注疏·离娄上》，《十三经注疏》，第2720页。

④ 黄玉顺《周公的神圣超越世界及其权力话语——〈尚书·金縢〉的政治哲学解读》，《东南大学学报》2020年第2期。

⑤ 《论语注疏·季氏》，《十三经注疏》，第2522页。

⑥ 蒙培元《中国学术的特征及发展走向》，《天津社会科学》2004年第1期《为什么说中国哲学是深层生态学》，《新视野》2002年第6期。

⑦ 黄玉顺《唯天为大：孔子“天教”略论》，《东南大学学报》2023年第2期。

With so many connections, it is even more difficult to distinguish between truth and myth. The history hidden in myths and legends, alluding to real stories, can be found in many examples in Chinese history. In the narratives of secret societies, there are endless examples. Because they are metaphors, they leave a lot of room for imagination. No one can come up with an explanation that everyone can agree on. After all, there is no direct evidence. But there are traces of the relationship between Gelaohui and Tiandihui.

Gelaohui played an active role in the 1911 Revolution and contributed to the overthrow of the Qing Dynasty. Therefore, the history of Gelaohui is actually symbiotic with the discourse of national revolution. Since the beginning of Sun Yat-sen's revolution, he had used the power of the secret societies to frequently contact and cooperate with Hongmen, Triad, and Sandianhui overseas. The Hongmen anti-Qing organization gradually shifted from secret to open activities. The history of the origin of the Gelaohui is closely integrated with the propaganda of the revolutionaries. From this, we can see that the national revolution was a turning point in the development of Gelaohui, revealing a very rich history about the origin of this organization.

Using the information and research provided by witnesses and researchers during the Republic of China, we will further understand Gelaohui's revolutionary narrative, nationalist narrative, the self-image shaping of the members, the historical metaphor school, and the historical data school of Gelaohui's origin. Telling of these stories proves that there are a lot of "inventions of tradition" in Hobsbawm's concept in Gelaohui history writings, but the history writings have obviously become their identity and the bond of maintaining a close relationship among the members. In this way, it is important to understand how much basis of the stories they told, but why they told their history that way is a question that we need to seriously explore.

Key words: Origin of Gelaohui; Nationalism; Invention of tradition; Legends and myths

Deng Mann: The First Female Philosopher in China

Huang Yushun

Summary: Deng Mann, also known as "the belle Mann", was a woman with the surname Mann from the Deng State in the early Spring and Autumn period. She was the daughter of Mann Wuli, a Marquis of Deng, and the sister of Mann Qi, also a Marquis of Deng. She was the wife of Xiong Tong, King Wu of Chu State, and the mother of Xiong Zi, King Wen of Chu State.

As a historical figure in the early Spring and Autumn period, Deng Mann was not only one of the first Chinese philosophers of the Axial Age, but also the first female philosopher in China, because her thoughts already possessed the basic conceptual framework of Chinese philosophy, covering the thoughts of the way of *tian* (Logos of God) as the metaphysics, the human way as the sub-metaphysics, and the relationship between *tian* (God) and man. Moreover, she was the first to put forth the following three ideas at the very beginning of the history of Chinese philosophy.

1. The concept of the *tian dao* (Logos of God), which is the inevitable law displayed by the God. The term *tian* here refers to the supreme god, and *dao* refers to the inevitable law displayed by *tian*, that is, the expression of the will of the supreme god. The concept of *tian dao* or "the way of *tian*" was not found in the ancient classics of the *Book of Songs*, the *Book of Documents*, or the *Book of Changes* before the Spring and Autumn period. It was mentioned in the Spring and Autumn period in the *Zuo Zhuan* and *Guoyu*, books far later than the time of Deng Mann. Obviously, the "way of *tian*" as a fundamental concept in Chinese philosophy was first proposed by Deng Mann, at least according to the records in the extant historical literature. This alone is enough to establish Deng Mann's position as the first female philosopher in China.

2. The proposition of *tian bu jia yi*, meaning that God will never tolerate the arrogant and reckless people. Here, *yi* refers to reckless and arrogant people, while *jia* means "to tolerate". Deng Mann's belief in the supreme and ancestral gods was not original, but rather a common religious concept of her time. However, the proposition that God will never tolerate the arrogant and reckless people and the idea that it is the way of *tian* that things will become unstable when developing to a state

of full abundance are original creations of Deng Mann.

3. The proposition of *tian dao ying dang*, which means it is the way of *tian* (the inevitable law determined by the God) that things will become unstable when developing to a state of full abundance. The term *ying* here means fullness, overflow, and exhaustion, and generally refers to the state in which things develop to a state of fullness; *dang* originally refers to the shaking of water, which extends figuratively to the turbulence, instability, and instability of things. This is also an original idea of Deng Mann's. Wu Zixu had a similar proposition: it is the way of *tian* that fullness is bound to ruin, but it was also later than Deng Mann's.

In addition to the three pioneering points mentioned above, Deng Mann specifically expressed the political philosophy with "virtue", "promise keeping" and "punishment" as the core categories, and laid the foundation for this sub-metaphysical political philosophy with the metaphysical belief in *tian*, which means that one must fear God in order to fulfill human affairs. The aforementioned Deng Mann's idea that God will never tolerate the arrogant and reckless people reflects a punitive effect of *tian* on humans, and also contains a proper attitude of humans, that is, awe, towards *tian*.

Key words: Deng Mann; Female philosopher; *Tian dao*; *Ren dao*; Relationship between *tian* and man

Making Cultivating "Great Confucians": Theoretical Preparation for the Integration of Bureaucracy and Confucianism

—A Philosophical Interpretation of "The Achievements of the Confucians" in *Xunzi* Based on Its Textual Context
Yu Zhiping

Summary: During the emergence of Confucians as a group and the development of Confucianism as a philosophy in early China, "The Achievements of the Confucians" in the book *Xunzi* aims to build the image of the "Great Confucians" by searching for ideological resources in the previous sages. It can be regarded as another effort, after "The Conduct of Confucians" in the *Book of Rites*, of the Confucians to define their social identity and responsibilities, which lifts the Confucian roles of performing rituals and teaching to benefiting the people and governing the world, expanding their stage from residential yards to the courts of kings and emperors.

Confucians never claim to be sages and kings themselves; they only strive to serve as loyal subjects. With sage kings of the past as their best role models, and taking propriety and righteousness as their moral pursuit, true Confucians are able to shine and contribute to social justice and progress, no matter where they are and what position they are holding. The records of "elegant" and "vulgar" Confucians of the Warring States period form a sharp contrast to the "Great Confucians" who can really fulfill the ideal of human-heartedness. Great Confucians follow the way of the present kings, but they are also able to transform and change the reality based on the way of the sage kings of the past. On the one hand, Great Confucians can understand the past with contemporary thinking and methods and address current practical problems, and, on the other hand, they advocate the practice of consistent institution, requiring coherent political, economic, social and military policies to ensure effective and orderly governance of the present kings, without the distraction of former kings.

These goals are difficult to fulfill, unless by sages themselves. According to the standard of *Xunzi*'s criteria, only Emperors Yao, Shun, Yu, and King Tang of Shang, Kings Wen and Wu of Zhou can be regarded as Sages, and Duke of Zhou can barely be counted as one of them. Confucius, known only for his words and his talk of virtues, is excluded from the list of Great Confucians. *Xunzi*'s classification is conducive to cultivating reserve forces for Confucian school, promoting the bureaucratization of Confucians and the Confucianization of officials. This trend helps shape officials of various levels by regulating their conduct with Confucian morals, preparing for later integration of officialdom and scholarly learning. The impact of this piece in *Xunzi* on Confucians is general and abstract, and the "Great Confucian" is only a conceptual existence instead of being a concrete and sacred worship. But the textual and philosophical interpretation of this paper is a fresh perspective to look at this subject.

Key words "The Achievements of the Confucians"; The Great Confucian; Sages of the past; Following the way of the