

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（zī）（？—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,芈姓,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,芈姓,与楚国同祖。斗伯比,楚国大夫,芈姓,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,卒于楸木之下。^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)。楸木,一种树木,杜预注:“楸木,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，卒于柩木之下。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、夙（yíng）。”徐铉注：“夙，益多之义也。古者以买物多得为夙，故从夙。”^②许慎《说文》：“夙，秦人市买多得为夙。”^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，而威莫教以刑也。……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·夙部》，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。