

动摇于唯物主义与唯心主义之间的孔子天命观

李宗桂

关于孔子的天命观，历来著述甚富，近年来一些文章，更将讨论引向了深入。在这些著述中，对孔子天命观的评价，主要是这样几种：（一）唯心主义；（二）由宗教唯心主义开始转向朴素唯物主义；（三）唯物主义与唯心主义相互交织的折衷主义。对于这些观点，笔者实难苟同。笔者认为孔子天命观是动摇于唯物主义与唯心主义之间的。为了有助于问题的讨论，在开始讨论之前，有必要明确一下“天命观”的含义。笔者认为，所谓“天命观”，是指对天、命、天命等范畴和观念的根本看法，它是一个中性的概念，不存在褒奖或贬斥的感情色彩。本文就将在这一基础上使用这一概念。

（一）

关于天的问题，孔子议论颇多，但其含义往往并不那么确定。现试分析如下：

孔子所谈之天，有一部分是在处境尴尬时，为了表白心迹，自我解嘲而说出来的。比如：

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》，下引此书，只注篇名。）

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》）

从这两条中孔子所谈的天情况来看，不外是被人拘囚或围困，濒于绝境时而说的。一个以复兴周道为己任，周游列国，弟

子众多的孔老夫子，居然被匡人围困起来，这既使他十分愤慨，也使他在弟子面前觉得无地自容，于是说出了这样一段话，以自我解嘲，并为弟子们打气压惊，是合乎情理的。同样道理，正和弟子们习礼的孔夫子，居然被司马桓魋推倒习礼场地的大树，并以杀他相威胁，赶走了他及其弟子。弟子们自然十分惊恐，唯恐老师出事，从爱护老师出发，用“可以速矣”催老师快走。（《史记·孔子世家》）殊不知，孔夫子又气又羞，于是，“天生德于予”脱口而出，一则以自慰，一则以解嘲。这里并不存在一个能赏善罚恶的人格神的天。

此外，孔子谒见卫灵公夫人南子，得意门生子路表示不满，于是：

夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）

这条也和上两条的情况差不多。孔子认定当时是天下无道，一心要用自己那套来上说下教，以求复兴周道。在四处碰壁，以至哀叹“道不行，乘桴浮于海”（《公冶长》）的情况下，还是知其不可而为之，去谒见属于他认为“难养”者——女子之一的南子。（《史记·孔子世家》）更何况南子名声又不好。子路见一向以讲究操行自诩的老师去见这样一个人，自然“不悦”。而孔子自然也知道自己的言行是相悖的，尴尬之余，只好赌咒发誓，以“天厌之”来了结。这种“天厌之”不过是一种空洞的托词而已，如同现在有些人说的：如果我骗你（不对），天打五雷轰。毫

无实际意义。因此，这里的天，也谈不上什么人格神的问题。

另一种情况，是孔子在情绪激动时而出“天”来。比如：

颜渊死。子曰：“噫！天丧予，天丧予！”（《先进》）

子曰：“莫我知也夫！”子贡曰：“何为莫知子也？”子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（《宪问》）

子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣哉，由之行诈也！无臣而而为有臣，吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？”（《子罕》）

颜渊是孔子的得意门生，不幸短命而死。孔子悲恸异常，大叫是天老爷要杀他，和他过不去，表现了一种无可奈何的哀叹。这里不存在什么天能操纵人生死的问题。如是孔子真认为天能操纵人生死的话，他敢如此发天的牢骚么？至于“知我者其天乎！”不过是孔子感到人生知音难觅，只好说“知我者其天乎”——人世间没有人理解我，但愿老天爷理解我——不过聊以自慰而已！可见这里的天也不是意志之天。同样“吾谁欺，欺天乎？”也不过是孔子对子路的弄虚作假、硬撑门面而发出的愤慨指责。这大概是孔子处境窘迫，而子路却偏要装饰门面，为好不讨好，伤了老师的自尊心。

至于孔子说的“唯天唯大，唯尧则之”（《泰伯》），那是他对于尧这位“圣君”的赞美。孔子认为尧作为一个圣明的君王，是伟大的，但天是最伟大的，而只有尧才能效法天的伟大。应当承认，这里反映了孔子对天的崇拜，反映出孔子身上还有商周天命观的落后痕迹。然而，我们如果仅以此断定孔子天命观是唯心主义的，那就未免失之武断。

历来争论较大，理解截然不同的是这段话：

子曰：“子欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《阳货》）

有的同志认为，这条说明孔子认为天不说话，仍使四时运行，百物生长，并据此断定孔子是唯心主义者。我的看法刚好相反。我认为孔子的意思是说，天并没有说话，四时照常运行，百物照样生长，不必天发令指挥。孔子这里的用意，在于使学生们独立自主地学习，不要老是靠老师牵着鼻子走。孔子曾明明白白地说过：“举一隅而不以三隅反，则不复也。”（《述而》）便是有力的证明。因此，我认为孔子这里指的是自然之天。而不是什么命运之天，义理之天，更不是意志之天。这刚好证明了孔子天命观的唯物主义倾向。

还有一个相当重要的问题，就是怎样理解“获罪于天，无所祷也。”很多同志认定这是孔子宣扬唯心主义天命观的有力证据。也有一部分同志不这么认为，但仍认为是孔子相信天命的证据，不过有所保留而已。就是那些认为孔子哲学是唯物主义的同志，也不过认为是“感叹之词”，或认为“获罪于天的天，就是行为不合天理”而已。总之，都未把“获罪于天，无所祷也”这句颇为惹眼的话的含义讲清楚。为了弄清原委，我们不妨完整地将这段话征引如下：

王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓矣？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷也。”（《八佾》）

首先应该指出，王孙贾和孔子都是用的比喻。但问题在于，比喻的什么。有人认为，奥指卫君，灶指南子，弥子瑕。又有人认为，奥是一室之主，可比喻卫君，而又在室内，因此又可比喻卫灵公宠姬南子，灶则是王孙贾自比。我则认为奥指卫君，灶指南子、王孙贾。因为孔子曾见过卫灵公，极力希望能被擢用，然终未见用。而且，孔子曾因“道不行”而谒见过卫灵公夫人——权倾一时的南子。王孙贾佯装不知，用“与其媚于奥，宁媚于灶”来讥讽孔子。你与其巴结徒有空名的卫灵公，不如巴结操行不好但有实权的南

子,对吧?同时也暗示孔子巴结他。试想,既然弟子子路都对孔子见南子表示不满,权臣王孙贾以此讥讽自视清高的孔子,自然是势所必然了。实际上,朱熹注就曾指出:“喻自结于君,不如阿附于权臣也。贾,卫之权臣,故以此讽孔子。”在《十三经注疏》中,何晏注也指出,王孙贾的目的是“欲使孔子求昵之,微以世俗之言感动之也。”邢昺疏也说:“灶者,饮食之所由,虽处卑褻,为家之急用。以喻国之执政(其时王孙贾为卫国执政——笔者),位虽卑下,而执赏罚之柄,有益于人也。……欲使孔子求媚昵于己,故微以世俗之言感动之也。”

弄清了奥、灶之所喻后,我们就可进而弄清“获罪于天”的“天”指什么。如前所述,王孙贾和孔子对话都是用的比喻。既是比喻,就当是以此比彼,不可能以此比此。仅这一点,我们就可知“获罪于天”的“天”不是指“天”本身——无论它有无意志。那么,“天”比喻的是什么呢?我认为是君王,既指卫君,也指一般意义上的君王。这是因为:

第一,在《十三经注疏》中,何晏就明确注道:“孔子曰天以喻君。”邢昺疏也说:“天以喻君。”

第二,“天”字在先秦有“君”之含义。《左传·宣公四年》:“君,天也。天可逃乎?”又,《左传·定公四年》:“君命,天也。若死天命,将谁仇?”可见,君即天,君命即天命。

第三,孔子认为君王的意志绝对不可违背。他提倡的忠孝观念,说到底,是为维护君主的绝对权威服务的。什么“灶”也好,“奥”也好,都在君王之下。祭它们的目,也是为了维护君权。并且,孔子不大相信鬼神(这在下文将要谈到),这就更使他认为得罪了“灶”、“奥”比得罪了“天子”好些。而更重要的是,孔子在王孙贾这样的

权臣面前,更要站稳其“君君、臣臣”的立场。

第四,孔子遭到王孙贾的讽刺,不敢正面反击,只好用一个“不然”来否定对方,并由此引出自己的观点,一则借以自我解嘲,一则借以表示他对君上的忠诚是绝对的。

第五,孔子曾说过:“事君尽礼,人以为谄也。”(《八佾》)可见人心不古。所以,孔子说“获罪于天,无所祷也”,这是要人们事君尽礼,不妄发议论,不巴结权臣,并以此匡正王孙贾的擅权行为。

此外,关于“死生有命,富贵在天”的问题。《论语·颜渊》中已明确说是“商闻之矣”,而不是“子曰”,“孔子曰”。那么,闻之于谁呢?朱熹在《四书集注》中“商闻之矣”后面加注说:“盖闻之夫子。”一个“盖”字,已足以表明朱熹自己对此话是否出自孔子还存着怀疑。退一步说,即使孔子这样说,也不过是对富贵的获得与否则表示一种人力无可奈何的感慨罢了。这当然有宿命论的色彩,就其通向来说,是会导向唯心主义的。然而,通向只是一种可能,而非现实,故我们不能据此断定孔子是唯心主义者。

现在,我们已把孔子关于“天”的议论逐一考察完毕。得到的印象是:孔子关于“天”的议论,有的是处境窘迫,濒于末路时的感慨和自我解嘲;有的是感情愤激、悲痛、生气时的嗟叹;有的是商周唯心主义天命观的残余痕迹(但不占主导地位);有的是对自然之天的唯物主义叙述;有的是根本不存在唯物唯心问题的相互讽喻;有的则不能确切判断为孔子所说。据此,我们可以说,孔子关于“天”的议论,没有对宇宙本体形成的问题作出明确回答,但他关于“天”的议论反映出了明显的唯物主义倾向。虽然这种倾向并不彻底,而且其中还有唯心主义的因素。

(二)

下面讨论孔子关于命、天命的思想。为了慎重起见，我们将对孔子有关命、天命的议论一一加以考察。

第一种情况，“命”指人力无可奈何的必然性。试看：

伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”

（《雍也》）

子曰：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”（《宪问》）

得意弟子得了疾病，而且已不可救药，孔子悲痛至极，但又爱莫能助，只好哀叹这是命里注定的。当时医学水平低下，孔子没有病理知识，无法理解疾病产生的原因，于是只好归之于命了。同样，道的兴废，在孔子看来，也是非人力所能把握的。自己把握不了，他人也不一定能把握，所以他只好说：

“公伯寮其如命何！”

“五十而知天命”的“命”，也是如此。此条全文是：

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”（《为政》）

按照清人刘宝楠《论语正义》的说法，这是孔子七十岁时追叙自己经历而说的。实际上，我们从孔子所述之学——立——不惑——知天命——耳顺——从心所欲的过程来看，就知道孔子这里的天命是指一种人力无可如何的必然性。试看，十五岁时开始学习，三十岁懂得礼仪，凡事拿得稳；四十岁时更进一步，遇事不惑；然而，到了五十岁时，却发现过去自以为懂得了世间各种事物道理，是不尽然的，还有很多对其无可奈何的必然性；于是，又学习、研究，到了六十岁时，一听人讲话，就能明真假，辨是非；七十岁时，便随心所欲，任何念头都不越出规矩。我们联系孔子“学而不厌”（《述

而》）的一生来看，更可清楚地看到所谓“知天命”者，不过是懂得了世界上还有很多无可奈何的必然性，须得发扬“学而不厌”的精神，努力探研而已。有同志早已指出，如果“五十而知天命”的“命”是商周奴隶主宣传的天的天命的话，那么，这种低级的天命不必经过几十年的学习到五十岁时才可知道。当然，我们还应看到，孔子的“知天命”仍然未脱出宿命论的窠臼，这是不言自明的。

第二种情况，“命”指人事而言。比如：

不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。（《尧曰》）

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《季氏》）

我认为，这里“不知命”的“命”，指人肩负的使命。孔子以复兴周道为己任，首先有他自己强烈的历史责任感。具备这种历史责任感，是一种美德。而作为有德的君子，如果不知道自己应承担的责任，亦即“不知命”的话，当然就不具备成为君子的资格了。曾参就说出了孔子“不知命”的内涵：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

（《泰伯》）孔子自己说的“无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）就是这种历史责任感的体现。不仅如此，孔子在这里把命、礼、言三者并提，相对为言，可知“命”不是操纵人生、社会的超自然的精神力量。

君子三畏之一的“天命”的“命”，也主要是指人事，不过情况较为复杂。根据上文对“获罪于天，无所祷也”的“天”的考察，联系这里将天命、大人、圣人并举的情况，我们似可认为，这里的“天命”指天子之命。首先，我们从逻辑上看，大人指诸侯卿大夫，圣人指有德者，如果天命指上天的命令，岂不就忽略了天子吗？而孔子是决不可能如此大意的。其次，从内容上看，畏大

人、圣人之言，也就是害怕大人、圣人的话，那么，既然天命与之并举，从语意上看，也当是害怕天的话了。但孔子说过“天何言哉？”（《阳货》）认为天是不说话的。那么，天既不说话，人们又何以畏其“命”呢？而且，段玉裁《说文解字注》释“命”曰：“命，使也。从口令。令者，发号也，君事也。……故曰命者，天之令也。”这就明白指出，命是君事，而这种君事是天的号令。可见这“天”字只是用来比喻君命之伟大，不可违抗而已。据此，我认为孔子这里要畏的“天命”，主要是指天子之命。也就是说还可能其它含义，亦即一种似有似无的上天之命。这并不奇怪。其一，孔子并非唯物主义者，他不可能否定传统的天命观念。其二，在孔子的时代，商周以来的宗教唯心主义天命观仍有相当的势力，孔子借此做诫那些“乱臣贼子”，是有可能的。其三，用这种既指天子之命又指上天之命的两可之词，既不冒反传统的风险，又可收忠君事主之效验。因此，我们在分析“畏天命”时，既应看到唯心主义天命观在孔子思想中残痕犹存，更应看到“天子之命”也义蕴其中。这样，才不至于把问题简单化，以至得出片面的甚而完全错误的结论。

第三种情况，“命”指上天之命。比如：

子曰：“回也其庶乎，屡空；赐不受命，而货殖焉，臆则屡中。”（《先进》）

这里的“命”，就具有明显的上天之命的意味了。学问渊博，孔子将他看作儿子的颜渊，箪食瓢饮，安居陋巷；而不受天命的子贡，却发了大财。孔子自然觉得不好理解。但与其说孔子是在指斥子贡，毋宁说是在赞赏。在孔子看来，颜渊处贫穷而志不移，固然堪称“谋道不谋食”的君子；而子贡不受天命做生意，且颇有成效，亦不失为“知命”的一种尝试。从孔子的评语中，我们可看出孔子并非认为“天命”是不可移易的。

另外，关于孔子谈“命”的，还有《荀

子·宥坐》篇所说的“遇不遇者，时也；死生者，命也。”以及《论语·颜渊》篇的“商闻之矣；‘死生有命，富贵在天。’”前者是《荀子》作者所记，算间接材料。后者如前文所述，是否确为孔子所说，尚属问题。即使都是孔子所说，也不过是讲的人力无可奈何的必然性而已，而不是什么超自然的精神力量。当然，说到底，这种观点仍然是属于宿命论范畴的。不过，超自然的精神力量与宿命论范畴不是完全同一的，二者有层次上的不同，这点是需要加以区分的。

现在，我们已将孔子关于命、天命的议论逐一进行了考察，明确看到：孔子关于命、天命的议论，有的是指人力无可奈何的必然性；有的是指诸如天子的号令等人事；有的则是商周宗教唯心主义天命观的残余。在这方面，孔子的认识较之他对天的认识落后，唯心主义的因素要多一些。他关于命、天命的思想，有着较浓厚的唯心主义宿命论色彩。特别是由此而产生的命定论，到了中国封建社会后期，被理学家们哲理化，并以“分”配“命”，成了禁锢人民思想的桎梏，其反动作用是不可低估的。

（三）

下面讨论孔子关于鬼神的思想。

我认为，孔子是不相信有鬼神存在的。我们先看这条材料：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）

孔子公然教导弟子疏远鬼神，而不是去亲近它，并将此提到“务民之义”的高度，可见孔子不相信鬼神的存在。类似的话还有：

“未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？”（《先进》）

可见孔子是将现实的人事、生存放在第一位，而将事奉鬼神、死后的情况等虚无缥缈的事放在无所谓的地步。就是说他并不相信

鬼神。

正因为不相信鬼神的存在，所以孔子不相信祷告有效。当他病重时，子路请求为他祷告，他用“丘之祷久矣”（《述而》）婉言谢绝。类似的事例还见于《左传》。《哀公六年》记载，楚昭王有病，大夫们根据卜者的说法，认为是黄河作祟，请求祭黄河以祛病。楚昭王认为“不谷虽不德，河非所获罪也”，最终还是未祭黄河。孔子对此大为赞赏，认为楚昭王“知大道”。此外，《论语》作者曾明确说过：“子不语怪、力、乱、神。”（《述而》）如果相信鬼神存在，是决不至于如此的。从这些事例可以看出，孔子是不相信鬼神存在的。

当然，孔子并未直接否定过鬼神的存在。但是，这并不能说明他就相信鬼神存在。作为“圣之时者”的孔子，不会不懂得，公开否定鬼神的存在是要冒风险的。而且，我认为，生在那样的时代，又是专为统治者设想的孔子，根本不可能公开否定鬼神的存在。就是大家公认的集先秦唯物主义思想之大成的荀子，也说过：“相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥。”把占卦等迷信活动列为他认为该作的“王者之事”。（《荀子·玉制》）更何况，对鬼神抱一种无可无不可的态度，在当时可起到争取人心，扩大队伍，麻痹人民的作用，孔老夫子又何乐而不为呢！因此，我们要清醒地看到，孔子对鬼神未作公开否定，抱着无可无不可的态度，这固然是问题的一方面；但是，孔子内心并不相信它们的存在，这是问题的另一方面，而且是更重要的方面。正因为如此，儒家对立面的墨子就曾抨击道：“儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不悦。此足以丧天下。”（《墨子·公孟》）鲁迅先生曾指出：“孔丘先生确是伟大，生在巫鬼势力如此旺盛的时代，偏不肯随俗谈鬼神；但可惜太聪明了，‘祭如在祭神如神在’，只用他修《春秋》的照例手段，以两

个‘如’字略寓‘俏皮刻薄’之意，使人一时莫明其妙，看不出他肚皮里的反对来。”

（《再论雷峰塔的倒掉》）“祭如在，祭神如神在”出于《论语·八佾》。毋须赘言我们从鲁迅先生这里已能看清问题之所在了。

（四）

根据上面对孔子关于天、命、天命、鬼神思想的考察，我们可以清楚地看到：孔子的天命观是矛盾的。一方面，他不认为存在着一个活灵活现、能发号施令的具有人格的天，也不认为世上有鬼神存在。因此，他强调人事，重视实际，具有明显的唯物主义倾向。另一方面，由于时代和阶级的局限，以及人类认识发展水平的限制，他对于必然和偶然的关系缺乏了解，对于生死祸福等自然、社会现象不能作出科学的解释，只好将人力无可奈何的必然性，将一切自己理解不了的问题，归结于“命”。因此，他对祭祀鬼神表现得很庄重，甚至说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《为政》）“吾不与祭，如不祭。”（《八佾》）抱着一种在形式上宁可信其有、不可信其无的无可无不可的态度。而且，如前所述，孔子关于命、天命的思想中，还存在着明显的商周唯心主义天命观的痕迹，宿命论思想也屡有表现。在这方面，他的思想较之他关于天和鬼神的思想要落后，有较浓厚的唯心主义色彩。这种矛盾的思想，反映在教育思想上，他一方面鼓吹“唯上智与下愚不移”（《阳货》），一方面又主张“有教无类”（《卫灵公》）；反映在政治思想上，他一方面认为道的兴废是人力无法把握的，另一方面却又“知其不可而为之”（《左传·宣公八年》）；一方面主张复兴那根本不可能复兴的周礼，一方面又随时准备去参加诸如佛肸季氏的叛乱，以实现所谓“东周”的政治理想；反映在仁学上，

他一方面说仁者“爱人”（《颜渊》），一方面又为郑国杀光崔苻之泽起义的奴隶叫好，如此等等。总之，矛盾的时代，矛盾的经历，造就了孔子矛盾的思想。而这些矛盾又都是由生产力发展，新旧制度交替，奴隶主阶级走向没落而又不甘没落所造成的。

综上所述，我认为孔子的天命观动摇于唯物主义和唯心主义之间。

（五）

最后，有几个问题需要探讨清楚。

（一）把孔子天命观断为动摇于唯物主义和唯心主义之间，是不是二元论？回答是否定的。所谓二元论，是指物质和精神两个本原各自独立，性质不同而同时存在。比如法国十七世纪哲学家笛卡尔，认为世界上既存在着以“思维”为其属性的、独立的“精神实体”，又存在着以“广延”为其属性的、独立的“物质实体”。他并且认为这两种实体都是“有限实体”，二者是并列的。而孔子并不认为有两个相互并列的物质的和精神的本质，甚至连宇宙本体是什么，都未明确谈过。

（二）说孔子天命观动摇于唯物主义与唯心主义之间，是否意味着孔子的政治立场、仁学思想、中庸之道等等是进步的？回答是不一定。思想意识问题是个复杂的问题，不能简单地用类比方法来得出结论，而要从当时的实际情况出发，根据被分析者的思想言行进行实事求是的分析，才能得出科学的结论。那种唯物主义必然进步，唯心主义必然反动的简单化公式，已为中国哲学史研究的实践证明是无益而有害的。至于孔子的政治立场、仁学思想以及中庸之道的评价，不是本文的任务。

（三）说孔子天命观动摇于唯物主义和

唯心主义之间，是否违背哲学基本问题？回答也是否定的。恩格斯从哲学发展历史的实际中概括出来的哲学基本问题，是具有普遍意义的。但是，哲学基本问题只能是我们从事哲学史研究的一个指导原则，而不是剪裁哲学史料的简单公式。被恩格斯称为“古代世界的黑格尔”（《反杜林论》）的古希腊哲学家亚里士多德的哲学，就是动摇于唯物主义和唯心主义之间的。列宁曾明确指出“亚里士多德在唯物主义和唯心主义之间动摇。”（《黑格尔〈哲学史讲演录〉一书摘要》）这种评价符合亚里士多德哲学思想的实际，已为我国大多数人所接受。这并不违背哲学基本问题，相反，正是对哲学基本问题原则的具体运用。我们对孔子天命观的评价，正是将这一原则运用于中国哲学史研究的结果。

（四）判断一个哲学家的哲学性质，应从总体上、从本质上把握它，而不应抓住片言只语，穿凿附会，随意引伸比附，发掘“微言大义”。孔子所谈的“天”、“命”、“天命”等，固然有它深刻的含义，但是，相当多的时候只是随便说说，即兴慨叹而已。我们哲学史研究工作者没有必要也不应该采用腐儒们“注经”的那套繁琐哲学进行研究。

（五）孔子不是唯物主义者。说孔子天命观动摇于唯物主义和唯心主义之间，只是说他的天命观的总的倾向，不能以偏概全，说孔子是唯物主义者。事实上，正因为他在唯物主义和唯心主义之间动摇，所以，在认识论上，在社会历史观上，最终他还是陷入了唯心主义。有同志认为，孔子是朴素唯物主义者；又有同志认为，孔子是强调人事，强调主观能动性，主张“知天命”，改变环境的；还有同志认为，孔子天命观中的“天命”是孔子认识到的客观规律，这都未免有所拔高了。