

先秦天人合一观的形成与发展

王梦喜 王震中

摘要: 天人合一观是中国传统思想之一,早在先秦时期,就已存在尚无“天人合一”之名而有“天人合一”之实的思想认识,其中的“天”可分为“神性之天”与“自然之天”。因为“天”的不同含义,产生了不同层面的天人关系。史前社会的先民们虽然尚未形成对人与自然关系问题的系统思考,但他们逐渐掌握了适应自然环境的生存策略。即使在“绝地天通”的原始宗教变革之际,地界之人也要通过祭祀去维持与天界神灵的联系。商代的至上神“帝”的帝令即帝命,是单向性的。西周以“帝”和“天”为至上神,由于德和民意因素的引入,西周天人观包含了双向性的天人关系。先秦时期,儒道两家的天人合一观虽有不同却又互通,并在荀子这里完成了结合,意义趋向于人与天地万物乃和谐统一的整体。

关键词: 天人关系;天人合一;神性之天;自然之天

中图分类号: K20 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)10-0126-07

回顾中国传统思想,“天人合一”一词出现较晚,见于宋代张载的著作。张载根据《中庸》的“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣”^[1],结合孟子的“性天相通”,明确提出了“儒者则因明致诚,因诚致明,故天人合一”^[2]。张岱年据此溯源,认为“天人合一”起源于西周,“天人相通”发端于孟子,是人之“性”来源于“天”的“天人合一”^①。这一说法可解释早期儒家天人观的发展脉络^②,但在先秦儒家之前,仍存在着没有使用“天人合一”之词而有“天人合一”之实的思想认识。“天人合一”之实的最早表现是在史前时期就已广泛存在于中国各处的“人神交通”情况。探索天人合一观的源头可以从史前天人关系的演进和诸子时代天人关系的新认识两方面进行。以先秦文献中记载的“绝地天通”^③时期为第一条界线,统治阶级通过设司天地之官掌握通天权力,隔绝了“家为巫吏”的混乱局面。春秋战国为第二条界线,儒家以“人”为出

发点探讨与天的联系,道家以其预设的“道”代替天成为一切的本原,并由此展开了对天地万物生成发展的新思考,推动着“神性之天”向“自然之天”的转向。先秦儒道两家的天人合一观不同又互通,荀子融合二家,用其“礼”来贯通天地,提出了“制天命而用”,其实质是为了探索天地之规律以应对人事的变化发展。这里所讨论的“天人合一”代表的是中国传统思想中围绕宇宙自然、社会人生和思维之间相互作用、相融相合的整体性认识,不能简单地认为“天”与“人”是一体的、一致的,也不能将其简单地与现在广泛关注的“人与自然”的意义直接等同。

一、“天人合一”中的“天”和“人”

1.对“天”的认识

天人合一观的重要意义是在历代学者对“天”的解释过程中不断构建的。从现代视角来看,“天”

收稿日期:2025-09-16

基金项目:国家社会科学基金中国历史研究院重大历史专项“五帝时代到夏代王权与国家形态研究”(22VLS003)。

作者简介:王梦喜,女,中央民族大学历史文化学院博士生(北京 100081)。王震中,男,中国社会科学院学部委员,河南省社会科学院中华文明起源形成与中华优秀传统文化研究院学术委员会主任(北京 100732)。

就是指我们抬头所见的一个自然物,而将“天”放在中国思想史的发展进程中看,对它的认识则十分复杂庞博。《说文》中有:“天,颠也。至高无上。从一大。”^[3]说“天”从“一”,许慎在《说文》中对“一”的解释是“惟初太极,道立于一。造分天地,化成万物”^④。在中国哲学中,“一”是一个特别重要的概念,象征着原初、开始,连接着“从无到有”的发展。

目前学术界大都比较赞成“天人合一”中的“天”是具有多种意义的。冯友兰认为“天”有五义,曰“物质之天”“主宰之天”“运命之天”“自然之天”和“义理之天”^{[4]27}。其中“自然之天”可以与“物质之天”等同,“主宰之天”与“运命之天”的功能也大致一样,而“义理之天”则是在“主宰之天”下被赋予了道德属性的天,本质上仍然归属于主宰或称“运命之天”的范畴。《诗经》中有很多具有前缀词的“天”,大致有苍天、昊天、旻天、上天、皇天五种,这五种天的用法,古代学者看法不一。《尔雅·释天》按四时变化赋予“天”不同的叫法:“春为苍天,夏为昊天,秋为旻天,冬为上天。”郭璞认为春季“万物苍苍然生”称为苍天;夏季“气皓吁”为昊天;秋季“旻犹愍也,愍万物凋落”;冬季“时无事,在上临下”故称“上天”^[5]。但这种说法很难与《尔雅》同时期的典籍如《诗经》《左传》中带有主宰性质的苍天、昊天一一做四季的对应。往上追溯,郑玄的解释似乎更加合理,郑玄认为《尔雅》为孔子门人所作以释六经,“六籍之中,诸称天者以情所求言之耳,非必于其时称之”^{[6]34}。无论“天”在此时被冠以何种前缀,其至高无上性是始终如一的。冯友兰也指出,在诸多先秦文献中,除“物质之天”外,大都指的是有人格神意味的“主宰之天”^{[4]27}。

人们对“天”的认识是动态变化着的,余英时先从雅思贝尔斯的“轴心突破”理论中受到启发,致力于发掘中国在“轴心时代”的思想突破,其中最显著的便是“天人合一”的新旧转向。突破前后的“天”最大的一个转变便是“天”的人格神形象的消减,“现在‘天’已不再是先王先公‘在帝左右’的天廷”,“而是一个超越的精神领域,当时各学派都称之为‘道’”^{[7]162}。余英时所提到的“天”的新旧含义,可以将突破前人格神形象的“主宰之天”和突破后的仍然被“天命”或“天道”支配的“运命之天”以及被赋予了道德属性的“义理之天”统称为“神性之天”。这样,我们就可以从上述种种对“天”的分类中概括出两种“天”,即具有主宰性至上性的“神性之天”和客观运行着的、受规律支配的“自然之天”。

2.对“人”的认识

在中国传统文化中,“人”也具有不同的含义。特别是在天人关系的发展过程中,随着“天”含义的变化,“人”的指向范围也产生了很大的变化。

在“神性之天”占据主导位置的时期,天人关系中“人”的指定范围是较小的,首先它可以只代表“人王”。在较为原始的祭祀仪式中,“巫”拥有与“天”直接对话的能力,他作为地上人王与神圣的“天”建立联系的中介,在此时的天人关系中发挥着重要的作用。巫术与祭祀是远古王权进行政治操纵的主要手段,殷商时期商王自称“余一人”,周代天子的“受命于天”,这一时期天人关系中的“人”指向的范围非常固定,天人关系即“天王关系”^⑤。到了东周,“天命”的性质开始发生转变。在诸子时代的天人关系中,“人”的社会属性渐被发觉,“人”的范围从仅限于指代“王”扩展至“民”,天人关系转向“天民关系”。《论语》中载:“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”^{[8]105}孔子这里所问的“人”就是指“民”。孔子先问人而不问马,足以证明其人文主义思想。值得注意的是,这一时期的天人关系是有一条内在转变路径的,早期儒家所推崇的“圣人”显然是此时天人关系转向的关键。孟子说“人皆可以为尧舜”^{[9]321},则进一步将“圣人—人人”联系起来。有人格神形象的“神性之天”逐渐被以天命、伦理为中心的“神性之天”所取代,与“神性之天”的联系不再专属于王一人。天人观念的新转向,使得将天、人纳入万物生成过程的思想逐渐被重视。人作为万物的一员,有普遍性,而又因为人类具有区别于万物的理性思维与实践能力,“人为贵”的思想不断发展。老子说:“道大,天大,地大,人亦大。”^{[10]151}《孟子》有“万物皆备于我”^{[9]353}的论述,荀子也认为“人”优于万物,“人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”^{[11]164}。因此,“人”的特殊性对天人合一观的形成与发展至关重要。

厘清“天”“人”这两个具有历时性质的概念,我们便可以从史前时期(不晚于新石器时代晚期)的“人神交通”开始去追溯天人合一观的形成过程。

二、史前时期天人合一观的双重内涵

关于史前“天人合一”的研究,一些学者认为“天人合一”在我国古代人民对“天”展开关注与想象之时就已经萌发,并以“绝地天通”为界限,产生了三种不同的观点。

一种观点认为“天人合一”存在于“绝地天通”前的混沌时代。持这种观点的有庞朴、李零等。庞朴将“绝地天通”前“民神杂糅”的混沌时代称为“原始的天人合一时代”^{[12]292},他认为那时的“人还无力把自己同‘天’在主客观上分别开来,还处于一片混沌之中”,认为万物“有知有情”“有志有灵”,万物不仅是物,还“被投影为‘神’”;“人也常把自己投影为神”^{[12]291-292}。李零也有类似的观点,“他们随日月出没而作息,仰观于天,俯察于地,并与各种动植物密迩相处,对自然界充满特殊的关注”,但同时“在他们眼中,天地神人还杂糅不分”^[13]。人与周围环境的互动以及对其“神性”的认识推动了天人合一观的萌芽,但仅从这一视角论证此时就已萌芽的天人合一观仍显单薄。前文说道,天人合一观在这一时期具体表现为“人神交通”,上述“民神杂糅”说的是人类仍未发掘自身主体性、主客观意识的不成熟情况。虽然已经涉及人神问题,但人神之间并没有出现上下秩序以及崇拜的关系。因此可以认为,基于“民神杂糅”时期萌芽的“万物有灵”,到“绝地天通”之际开始涉及“人神交通”的资格和权力问题,天人合一观在这两条线索的加持下不断发展。

而持另一种观点的金景芳、张汝伦则认为,在“绝地天通”前,天与人谈不上关系问题,“绝地天通”实现了地上之人与天上之神的区别,天人关系表现为“天人相分”。金景芳认为“自母系氏族公社开始至文明社会前夜”,人开始对除自身之外的自然与超自然力量展开思考,“还常把自然物人格化”,“绝地天通”则证明“这时还是把天看作是神的世界”^[14],天人关系表现为神和人相区分。张汝伦也认为:“绝地天通是重申天与地或神与人的绝对分际,天与地不相通,寓意神在人外,不能与人同日而语。”所以“绝地天通”这一事件确定的是“天人相分”而非“天人合一”^[15]。根据上述论述,“天人合一”好像并不存在,天人关系以“绝地天通”为分界,在此之前因“天”“人”类别不分所以谈不上哲学意义上的天人关系;在此之后又因“天”“人”类别的区分,天人关系表现为“天人相分”。这里涉及偷换概念的论证错误,“天”“人”类别与天人关系二者概念不同,不能混淆。上述“天人相分”的概念更像是用来解释神与人的类别的,而不是用来说明此时“神”与“人”的关系的。“绝地天通”绝的是“地民与天神相通之道”,并没有完全隔绝人神交通。

第三种观点以徐旭生为代表,他从“华夏”“东夷”“苗蛮”的融合发展过程出发,进一步分析了“绝

地天通”。他指出华夏族的黄帝与炎帝打败了东夷族的蚩尤,两族渐渐互相融合,之后混合两族文化的高阳氏出现。这一时期生产力的发展,让简单的生产关系逐渐复杂起来,因此高阳氏的首领帝颛顼进行了改革,使部分人脱离生产劳动专事宗教事务,“重黎”便是当时出现的“职业宗教服务人”^{[16]6}。到了尧舜禹时代,融合交好的华夏与东夷二族与南方的苗蛮因宗教问题发生了冲突,苗蛮被击败,北方的大巫长祝融深入南方传播教化,三族文化不断交流,“而后同化作用才真正完成,三集团的分辨也同时泯灭,不容易再认识了”^{[16]8}。可以看出,文化的认同促使“三集团”实现了真正意义上的融合统一,而“绝地天通”的宗教改革正是实现这一结果的重要手段。伴随着人类思维能力的进步,“绝地天通”使人们开始逐渐走出混沌,确立秩序。在迄今为止所发现的新石器时代晚期的考古学文化和遗存中,红山文化牛梁河神庙以及良渚文化专门的祭祀场所都体现出了当时人们的天人思维,大量玉器作为“通神的工具”帮助“巫”来“贯通天地”。这一时期“天”“人”的沟通是政治性的,“天”更加神秘化、神圣化,当时的上层通过独特的宗教祭祀活动建立与“神性之天”联系的唯一通道。

因此,余英时进一步点明:“‘天人合一’的观念在中国确实出现得很早,即使在所谓‘绝地天通’时期,它仍在以另一种方式活动,它被想象成由政治权威中心所操纵和安排的‘合一’。”^{[7]72}梁涛也指出颛顼的“绝地天通”说的是一种原始宗教变革——专职的神职人员的产生,并认为“绝地天通”“不是指完全断绝人与天的沟通,而是垄断祭天的权力,将其掌握在少数人手里”^[17]。

基于上述分析,我们这里赞成第三种观点:史前时期特别是商代之前的天人合一观呈现出了人与自然互动以及人与神灵互动的双重内涵并前后承接出现。也可以说,此时的“天”内含着“自然之天”和“神性之天”两种意义。

三、商与西周的天命观与天人合一观

对天人合一观形成的研究在商与西周时期迎来了重大转折,即我们可以用当时文字记录的材料来说明当时的思想观念问题。殷商时期,人们对神灵带有极大的敬畏心理,将祖先和一切无法理解、控制的自然力量贯之以神性进行祭祀。殷人的天人观仍然带有前代“巫文化”的宗教色彩,祭祀活动虽严谨

而频繁,但对自身命运的认识往往消极而被动,此时殷人将主宰自然的神称为“帝”或“上帝”,以此来表示它至高无上的力量。例如,在甲骨文中可以看到:

- 1.帝令雨足年。
- 2.帝其降艰。
- 3.(伐)舌(方),帝受(我)佑(又)?
- 4.……王作邑,帝若。^⑥

甲骨文中的“帝”可以左右自然和人事,已具有至上神的能力。只是商代虽然抽象出至上神的“帝”或“上帝”,但在甲骨文中却看不到对“帝”或“上帝”的祭祀。因此,商代抽象出的“帝”或“上帝”的神性处于“正走向至上神的发展的途中”^[18],可归入至上神范畴,但还没有完成固化。

“帝”或“上帝”之外,商周时期“天”的情况比较复杂。郭沫若指出,甲骨文中把“大戊称为‘天戊’,大邑商称为‘天邑商’,都是把天当为了大字的同意语”,因此认为甲骨文中“天字在初本没有什么神秘的意思”^[19]。周代情况则不同,西周初年的《何尊》铭文记载:“文王受兹大命。唯武王既克大邑商,则廷告于天,曰:‘余其宅兹中国,自之(嬖)民。’”^{[20]3703}西周早期的《大盂鼎》铭文也有类似记载:“不(丕)显文王,受天有大令(命),在武王嗣文乍(作)邦,辟(闢)厥匿,甸(抚)有四方。”^{[20]1517}除了这些能明显看出此时至上神为“天”的例子外,也有西周青铜器铭文依旧把“帝”或“上帝”作为至上神。如《天亡簋》铭文说:“王祀于天室,降,天亡又王。衣祀于王丕显考文王,事喜上帝。”^{[20]2589}周初青铜器铭文所揭示的这些情形,在《尚书》中的《大诰》《康诰》《酒诰》《召诰》等属于西周前期的作品里得到充分的表现。其中,《尚书·大诰》中“天”和“帝”是对等的,不仅有“格知天命”“天降威用”之语,也有“予惟小子,不敢替上帝命”^{[6]347}之语。

在武丁之前,“天”在商王的观念中并没有特殊意义,而到了周代,“帝”与“天”所代表的那种至上的主宰性却得到了统一。那么,商代是否存在对“天”的信仰,以及像周代一样将“帝”和“天”在至上神意义上展现出同一性呢?艾兰从商代一句十日对先祖进行分类祭祀的模式出发,认为商代的“帝”是比太阳地位更高的一个天体——北极星神,她虽然同意郭沫若所得出的“帝”为商代至上神,“天”在商代没有受祭的结论,但又认为“天”是“上帝”和其他祖先神的居所,是“帝”发号施令的场所,可以指代“上帝”和受“上帝”支配的所有天象及神灵^⑦。艾兰认为,在商代,“帝”与“天”就是一样的。但是,

甲骨文午组“子”卜辞中有几例祭祀“天”的卜辞。例如,一条卜辞记有“夷御斫牛于天”^⑧,这是用牛祭祀天;一条卜辞记有“丁酉卜:斫御于祖戊牛,(福)裸于天”,这是用牛祭祀祖戊,用(福)裸祭的方式祭祀天^⑨;一条卜辞记有“夷丘豕于天”^⑩,这是在山丘上用猪祭祀天。殷墟甲骨文中祭祀天的材料,仅见于午组子卜辞,不见于王卜辞和其他卜辞。这或是受周人的影响,或者是商族民间也认为“天”是有神性的,但并不认为“天”有“帝”或“上帝”那样的神性。所以,对“天”的信仰在当时可能存在,但无论是商王还是普通民众都没有把“天”作为至上神来对待。“周因于殷礼,所损益,可知也。”^{[8]22}周翦商后,“天”与“帝”开始频繁出现于周代文献中,在同一篇中出现“天”“帝”并列甚至混用的情况已不足为奇。为论证周取代商的合法性与正当性,周人提出“皇天无亲,惟德是辅”^{[6]453},并实现了“皇天上帝,改厥元子”^{[6]394}。因此,我们可以认为,周人“天”“帝”并用的原因在于:他们继承了商代的至上神“帝”,同时将“天”由图腾转化为保护神,并进一步发展为新的至上神^[18]。

从商代甲骨文的“帝令”到西周青铜器铭文的“天命”,是一种扩展和升华。这不仅表现在名词概念的兼容上,还表现在周人的天命观中引入了“德”和民意。周初召公认为殷“不敬厥德,乃早坠厥命”^{[6]399},并一再告诫周王“不可不敬德”^{[6]398},“王其德之用,祈天永命”^{[6]400},用可以把握的“德”去稳定不可把握的“天命”。除此之外,周初格外强调“民”的作用,并认为上天与下民有着紧密的联系,《尚书·召诰》因此有“天亦哀于四方民,其眷用懋。王其疾敬德”^{[6]395-396}的记载。我们曾指出,从周初开始,特别是周公,在把对“天”的崇敬纳入礼制的框架时,提出了敬天保民,“天视自我民视,天听自我民听”,使从商至周由注重“人神关系之礼”发展为注重“人际关系之礼”^[18]。其中最重要的途径是引入“德”的理念和规范,形成天命与德治、天命与民意相结合的辩证统一。这样的人文理性相较于商代的神权政治,显然是一个飞跃的进步。这样一种新的天命观改变了商朝“帝令”(“帝命”)的单向性,它包含了双向性的天人关系。值得强调的是,西周的天命观和双向性天人关系中的“天”是“神性之天”,有周一代“神性之天”一直展现着至高无上的权威,但“在天人关系的天平上,神格天的地位开始式微,人的份量慢慢加重”^{[12]297}。这为东周时期对天人关系的全新认识的产生,做了思想准备。

四、先秦儒道对天人合一观的建构

春秋时期,诸子对西周天命观有继承亦有反思,促使天命观和天人观缓慢转型。这一时期,至上的“神性之天”虽然受到冲击,但受时代的局限与当时现实的需要,天之权威性与神圣性并未直接消失。罗新慧指出:“一是春秋时人对于天灾与人祸的辨识,维护了上天的崇高性;二是春秋时期的礼制对于支撑信仰领域中上天的尊贵地位,起到了重要作用。”^[21]故诸子的天人观多少带有神性色彩,但随着人们认识的深化和思辨能力的增强,一部分思想先驱开始思考万物生成发展的模式与过程,一直在“神性之天”笼罩下的“自然之天”重新得到重视。

张岱年说:“孔子的天之观念,可以说是由上帝之天到自然之天之过渡。”^[22]张岱年所说的“上帝之天”即冯友兰所说的“主宰之天”,也即我们前面所说的“神性之天”。孔子继承并发展了西周的天命观,从仅限于执政者的“敬德”“保民”扩展至全天下的“仁者爱人”,天命观出现下移。

杨伯峻曾系统整理《论语》中孔子说过的“天”,其中论述最多的是带有主宰性质的“命运之天”,最具代表性的是:“天生德于予,桓魋其如予何?”^{[8]72}“天之未丧斯文也,匡人其如予何?”^{[8]88}冯友兰认为,孔子所言的“天”是“一有意志之上”,天的意志便是“天命”^{[4]40}。张岱年对此有不同的看法:“传统信仰中所谓天,是有人格的上帝;孔子怀疑鬼神,而有人格的上帝,实亦在怀疑之列。”^[22]余英时也认为孔子的“天”应该介于“有意志之上帝”与“宇宙最高的道德秩序”之间,他并不完全认同冯友兰对于孔子之“天”的解释,但也承认:“当冯氏说‘孔子自以为所负神圣的使命,即天所命’时,他确实有坚实的根据。”^{[7]143}可见,孔子的“天”摒弃了传统观念中的迷信色彩,将人格神形象的“天”转化成为一个凌驾于一切之上的“超越的精神领域”。与此同时,孔子又对“自然之天”展开论述:“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”^{[8]188}在孔子的心中,“天”是崇高的:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。”^{[8]83}子曰:“志于道,据于德,依于仁,游于艺。”^{[8]67}孔子相信人可以通过“仁”来与“道”相联系。“仁”是孔子的核心思想,在外表现为一整套仪式,就是“礼”。“礼者,天地之序也。”^[23]这是来自“宇宙”的自然秩序投射到“历史”的社会秩序之中而形成的社会规范,就是依据天之道而形

成的人之道。从这里可以看出,孔子虽然致力于摆脱人格神形象的“上帝之天”,但又因“吾从周”的政治心态和积极入世的个人理想无法彻底抛弃“天”的神性,将天命与人事相联系,期盼德治与天命的再次结合,重现西周礼治德兴的政治局面。

孟子显然也承接了孔子的天之观念,未能完成向“自然之天”的完全过渡。孟子通过“性天相通”进一步将天命扩展至人人,以此来论证“天人相参”并创新提出了“养浩然之气”。“气”作为这一时期哲学思想中的一个具有实存性质的概念,与“自然之天”思想的发展相辅相成。“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间”^{[9]75},孟子的“以直养气”显然是承接了孔子的思想。孔子在《论语》中经常提到“直”字,“直”有“真诚”之意,如“举直错诸枉,则民服”^{[8]19}，“人之生也直，罔之生也幸而免”^{[8]61}。在孔子看来，正直的人必定是真诚的人，“诚”与“心”有关，所以孟子说“志”为“气之帅”^{[9]74}。儒家认为君子应尽心、正心，通过立志来养气、养性。对于君子尽心养气的目的，孟子有完整概述：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”^{[9]394}“充实”便是使这“浩然之气”存而养之，“大而化之”便是使这“浩然之气”进而推之，影响他人。孟子与孔子一样，一直以天命为使命，希望以己之身觉醒民众，“天之生此民也，使先觉觉后知，使先觉觉后觉也”^{[9]261}，使人人皆可得到天命，“人皆可以为尧舜”^{[9]321}。君子通过“以直养气”，达到“所过者化，所存者神，上下与天地同流”^{[9]358}的境界，然后“亲亲而仁民，仁民而爱物”^{[9]377}，进一步从血缘关系出发将以“仁”为中心的儒家伦理观扩展至世间万物。孟子的天人合一观仍然处于过渡状态，是因为他与孔子一样，对当时的政治仍怀有特殊期待，孟子的天之观念也是脱离人格神形象而又带有道德属性的“天”。

与孔孟不同，先秦道家构建了全新的万物生成论来论证“天人合一”。老子创造了“道”的概念，并将“天”置于其下，完成了“神性之天”向“自然之天”的过渡。“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”^{[10]62-63}老子将“道”作为宇宙的本原，由此阐发了他的万物生成论：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^{[10]117}老子的道论是宇宙本体论，这是从发生学上讲的逻辑递进关系。在老子看来，以“道”为根

本前提,由天地产生的阴阳二气相交而形成各种新生体。庄子的万物生成论为:“至阴肃肃,至阳赫赫。肃肃出乎天,赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉,或为之纪而莫见其形。”^{[24]379-380} 庄子认为,从过程上来看,万物化生是因为天地阴阳二气的运作,而从根本上看,是因为“纪”,即不以人意志为转移的、自然而然存在的天道纲纪。“故其好之也一,其弗好之也一。其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之谓真人。”^{[24]132} 庄子认为万物平等共生,各行其道。天人不是对立存在的,天与人是一个和谐的整体,“天地与我并生,而万物与我为一”^{[24]44}。相对于其他学派,庄子对“天人合一”的认知解释了天人万物和谐统一的整体性,这是难能可贵的。但庄子的天人观中隐藏着忽视或者故意无视人对推动社会发展的重要作用的问题,有他的局限性。

孔孟以“人”为本的天人观与道家以“道”为本原的天人观在荀子这里实现了积极的统一。荀子的《天论》在开头便点明了天人之道:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”^{[11]306-307} 这是说“天”是客观的、不以人的意志为转移的规律,人要顺应这种客观规律才能获得长久发展。在此基础上,荀子对天人关系展开了进一步的论述,提出了“明于天人之分”^{[11]308},这里的“分”意思为“职能”“本分”^①。荀子认为只有明白“天”的职能与“人”的使命,才能不违背“道”。荀子所说的“天”也是自然之天:“星队木鸣,国人皆恐。曰:是何也?曰:无何也!是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也。怪之,可也;而畏之,非也。”^{[11]313} 荀子认为人要尊天、敬天,不用惧天、畏天,鼓励人们在遵循自然规律的同时发挥主观能动性,“制天命而用之”^{[11]317}。郭沫若对荀子的“制天命”思想评价很高,认为其“一方面承认必然性,在另一方面却要用人力左右这种必然性,使它对人有利”^[25]。从这里也可以看出,荀子的“明于天人之分”不是要将天人割裂,而是呼吁人应该遵循自然规律行事,更加警惕人祸的危害。荀子认为天地人三者的关系是平等的,“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参”^{[11]308},即人们应该遵循人道,不去干扰天道的运行,以达成天人和谐。荀子的天之观念是实存性的、受规律支配的“自然之天”,他既摆脱了孔孟天人合一观中残存的对“神性之天”的权威崇拜,又避免了庄子过分强调“自然之天”、忽视人的作用而产生的消极无为倾向,表现出

了战国后期儒道融合的历史趋向。

结 论

总结以上,天人合一观的形成经历了从宗教意义上的人神交通到天命秩序下的天人互动再到伦理意义上的和谐统一。这一过程伴随着“神性之天”与“自然之天”的此消彼长,从巫术与祭祀到孔孟之“礼”、老子之“道”与庄子之“纪”,这个一直以来不断变化的、可以贯通天人的媒介,在荀子这里确立了下来。荀子致力于描述一个物质的、独立运行的“自然之天”,但他的思想是在诸子学说的基础上阐发的,必然受到他们的影响。荀子的《礼论》能够很明显看出对孔孟天人思想的继承倾向:“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”^{[11]349} 荀子首先肯定“天”的载生功能,对于“礼”,荀子认为:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。”^{[11]346} 人天生的欲望得不到满足就会滋生混乱,于是圣人“制礼义”、划分等级以调节人们的欲望和要求,荀子也因此称“礼”为“人道之极”^{[11]356}。这种“人之道”由圣人创造,可以调节人事欲望,可以联系天地鬼神,足以证明在荀子这里,人可以借“礼”来贯通天地。荀子从“自然之天”出发,致力破除当时“天降灾异福祸”的思想,将人道纲纪融入天道规律,最终达到天人协调,这种辩证联系的天人合一观在当时确实前进了一大步。

注释

①关于孟子“性与天道”的论述,可参见张岱年:《中国人的人文精神》,贵州人民出版社2018年版,第91—93页。②梁涛认为,“儒学是天人之学,而不仅仅是心性之学,‘性与天道’只是天人关系的一个方面”。参见梁涛:《“天人合一”还是“天人之际”》,《文史天地》2025年第6期。③所谓“绝地天通”,见于《尚书·吕刑》和《国语·楚语》。参见李学勤主编:《十三经注疏·尚书正义》,北京大学出版社1999年版,第539页;徐元浩撰,王树民、沈长云点校:《国语集解》,中华书局2002年版,第514—515页。④许慎撰,段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第1页。郭静云认为许慎所说的“天”字形结构不是从“一”而是从“丁”,指出在甲骨文中该字非指天界,而是指王的头顶。甲骨文中还有另一个用来表达天界以及崇高昊天的“天”,该字从“上”从“大”。但许慎在《说文》首篇就对“一”进行了解释,指出了“一”的造化意义,随后指出“天”表达的是天界以及崇高昊天之意。因此,这里所说的从“一”,是依据许慎当时所理解的“天”的造生功能而作出的阐释。特此说明。参见郭

静云:《甲骨文“天”义通考——兼“天”与“大”二字来往的商榷》,宋镇豪编:《甲骨文与殷商史(新十二辑)》,上海古籍出版社2022年版,第409—420页。⑤刘泽华从西周天子“受命于天”出发,提出“天人合一的源头是天王合一”,并认为“随着天子的式微,天的观念的变化,在社会变动中民众作用的上升,天王合一逐渐演化为天人合一”。参见刘泽华:《天人合一与王权主义》,《天津社会科学》1996年第4期。⑥郭沫若主编:《甲骨文合集》第10139、10168、06273、14204条,中华书局1982年版,第552、554、353、753页。⑦艾兰不同意周翦商后,将商代的上帝与自己的至上神“天”等同起来的假说,但她所给出的理由依然是旁证。商代的“帝”是否居住在天上或是否在天上发号施令,商代的“天”是否可以指代“帝”,她并没有举出实际的例子。参见艾兰:《龟之谜:商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究》,商务印书馆2010年版,第231—237页。仅在目前商代甲骨文材料中,仍没有发现商王族直接祭祀“帝”或“天”的记载。⑧中国社会科学院考古研究所编:《小屯南地甲骨》第2241条,中华书局1980年版,第410页。⑨中国社会科学院考古研究所编著:《殷墟小屯村中村南甲骨》第453条,云南人民出版社2012年版,第582页。关于商代卜辞中的“裸”与“福”,历来争议较多,本文引中国社会科学院考古研究所编《殷墟小屯村中村南甲骨》云南人民出版社2012年版释文。但无论是“裸”还是“福”,受祭对象都是“天”,特此说明。参见麦里筱:《福、裸辨》,《古文字研究(第二十九辑)》,中华书局2012年,第123页。⑩郭沫若主编:《甲骨文合集》第22454条,中华书局1982年版,第1127页。⑪廖明春曾分析荀子的“天人之分”,认为将其直接理解为“天人相分”是不准确的:“荀子‘天人之分’说不是说天与人互不相干,而是说天和入各有其特定的职分、职能,各有其特殊的规律性。”参见廖明春:《〈荀子〉新探》,中国人民大学出版社2013年版,第131页。

参考文献

- [1]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1983:32.
- [2]章锡琛.张载集[M].北京:中华书局,1978:65.
- [3]段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981:1.
- [4]冯友兰.中国哲学史[M].上海:华东师范大学出版社,2015.

- [5]李学勤.十三经注疏:尔雅注疏[M].北京:北京大学出版社,1999:165.
- [6]李学勤.十三经注疏:尚书正义[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [7]余英时.论天人之际:中国古代思想起源试探[M].北京:中华书局,2014.
- [8]杨伯峻.论语译注[M].北京:中华书局,1980.
- [9]李学勤.十三经注疏:孟子注疏[M].北京:北京大学出版社,1999.
- [10]陈鼓应.老子注译及评介[M].北京:中华书局,2015.
- [11]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
- [12]庞朴.天人之学述论[M]//陈明.原道:第2辑.北京:团结出版社,1995.
- [13]李零.中国方术考[M].北京:东方出版社,2000:11.
- [14]金景芳.论天和人的关系[J].传统文化与现代化,1994(2):3-8.
- [15]张汝伦.绝地天通与天人合一[J].河北学刊,2019(6):52-58.
- [16]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:文物出版社,1985.
- [17]梁涛.“绝地天通”的层累建构与历史素地:兼评学界的三种诠释进路[J].中国哲学史,2022(6):47-54.
- [18]王震中.商周之变与从帝向天帝同一性转变的缘由[J].历史研究,2017(5):4-10.
- [19]郭沫若著作编辑出版委员会.郭沫若全集:历史编第1卷[M].北京:人民出版社,1982:321.
- [20]中国社会科学院考古研究所.殷周金文集成[M].北京:中华书局,2007.
- [21]罗新慧.春秋时期天命观念的演变[J].中国社会科学,2020(12):99-118.
- [22]张岱年.中国哲学大纲[M].北京:中国社会科学出版社,1994:2.
- [23]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989:990.
- [24]郭象,成玄英.庄子注疏[M].北京:中华书局,2011.
- [25]郭沫若著作编辑出版委员会.郭沫若全集:历史编第2卷[M].北京:人民出版社,1982:216.

Research on the Formation of the Concept of “Tian-Ren He-Yi” in the Pre-Qin Period

Wang Mengxi Wang Zhenzhong

Abstract: The concept of “Tian-Ren He-Yi” (Unity of Heaven and Man) is one of the traditional Chinese thoughts. As early as the Pre-Qin Period, there existed ideological understandings that embodied the essence of “Tian-Ren He-Yi” even though the exact term had not yet emerged. In this thought, “Tian” (Heaven) had two meanings: “divine Tian” (Heaven as a deity) and “natural Tian” (Heaven as nature). Different meanings of “Tian” led to different levels of the Tian-Ren (Heaven-Human) relationship. Although the ancestors in prehistoric societies had not yet formed a systematic understanding of the relationship between humans and nature, they gradually mastered survival strategies to adapt to the natural environment. Even during the primitive religious reform of “Jue Di Tian Tong” (cutting off the direct connection between heaven and earth), people on earth still maintained contact with the deities in heaven through sacrifices. The “Di Ling” (orders of Di, the supreme deity) in the Shang Dynasty was one-way. In the Western Zhou Dynasty, “Di” and “Tian” were regarded as the supreme deities. With the introduction of the concepts of “De” (virtue) and “min yi” (will of the people), the Western Zhou concept of Heaven-Man relationship contained a two-way interaction between heaven and humans. During the Pre-Qin Period, the concepts of “Tian-Ren He-Yi” held by Confucianism and Taoism were different but interconnected, and they were integrated in Xunzi’s thoughts, tending to the idea that humans and all things in heaven and earth form a harmonious and unified whole.

Key words: Tian-Ren relationship; “Tian-Ren He-Yi”; “divine Tian”; “natural Tian”

责任编辑:知 昂