

儒教哲学丛书

先秦汉代儒教天论研究

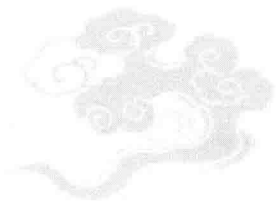


石磊著

中華書局

儒教哲学丛书

先秦汉代儒教天论研究



石磊著

中華書局

图书在版编目(CIP)数据

先秦汉代儒教天论研究/石磊著. —北京:中华书局,2015.6
(儒教哲学丛书/李申主编)
ISBN 978-7-101-10903-0

I.先… II.石… III.儒家-研究-中国-秦汉时代
IV.B222.05

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第080380号



书 名 先秦汉代儒教天论研究

著 者 石 磊

丛 书 名 儒教哲学丛书

丛书主编 李 申

责任编辑 张继海

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里38号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京天来印务有限公司

版 次 2015年6月北京第1版

2015年6月北京第1次印刷

规 格 开本/640×960毫米 1/16

印张13 插页2 字数150千字

印 数 1-1500册

国际书号 ISBN 978-7-101-10903-0

定 价 39.00元

序

天道是中国哲学的基本概念之一。天道这个概念的含义,迄今为止,中国哲学研究者大多还是认为,这是和近现代的“自然规律”相对应、至少是基本对应的概念,并且认为,古人笔下的天道,指的也仅仅是自然规律。石磊同志在写作本书之前,曾经做过一本《儒教天道观》(《儒教资料类编丛书》第九辑),由国家图书馆出版社出版。那本资料所披露的中国古代天道观资料,仅仅是关于古人论述天道的很小一部分。不过对于说明天道在古人眼中、笔下的含义,也就够了。现在,石磊把他对天道概念的研究成果写出来,就教于学界同仁。其所持的观点未必能得到广泛认可,可以保证的是,这是在认真研究原始资料之后的结论。

由于天道概念涉及面太广,而这本小书仅仅论述了先秦和汉代。希望石磊同志在适当的时候,能够把对魏晋以后天道概念的研究,继续进行下去。

有人曾经对中国哲学研究发出过这样的疑问:老一辈专家已经把所有该研究的问题都研究过了,结论也已经有了,你们还研究个什么呢!对于圈内人,这是个不必回答的问题,因为谁都知道他们为什么还要研究那些被认为已经研究过了并且也已经有了结论的

问题。而向一般读者需要说明的是,西方人研究他们古代的哲学,迄今为止,仍然在继续进行。他们起步比我们要早数百年,而他们古代文献的数量却比我们要少很多很多。这个简单的事实告诉我们,清理我们古代的文化遗产,为我们今天的文化建设服务,我们的研究还差得很远很远。而一系列的事实表明,我们的研究,不仅要反思传统文化本身,而且要反思我们的前辈对传统文化的反思。石磊的这本著作,与其说是对古代天道概念的反思,不如说是对近现代以来前辈研究者对天道概念反思的反思。笔者希望,这种不断的反思,能为我们更加深入、正确地认识传统文化的面貌,进而正确对待这份遗产,做出应有的贡献。

李 申

2013年4月11日

自序

从内容上看,儒家的天论包括两大部分内容:以天为形上本体的哲学学说和以祭天、事天为核心的宗教学说。正如儒家学说是一个内在完整、统一的思想体系,儒家天论的这两大部分内容也是相融合统一的。其交汇之点即天的生生功能以及由此催生出的敬天观念,这是天论两大部分学说的共同根基。

统观历代儒家的祭天、事天的宗教学说,其中有三个主线:(1)王者父事天,母事地,故而应当“事天如事父”,祭天是王者执子礼、敬天父、尽孝道的表现和义务。(2)报答天覆育万物的生生功德,祭天是返本报始的感恩、钦崇之情的礼仪化表达。(3)强调对天道的顺应和效法。前两点与祖先崇拜的心理、情感基础是完全相同的,敬天实际上是将天作为始祖来尊奉,敬天实际上是崇祖的另一种表达,其内涵完全来自于祖先崇拜,因此敬天与崇祖二而一、一而二,敬天即崇祖、崇祖即敬天。顺天和法天原则说明古人眼中的天道并不是纯粹的自然规律,而是带有某种神圣的意味。更为关键的是,古代的孝道中,顺承父母是核心的美德和义务,而在将天父化后,同时强调对天道的顺法,这种态度与孝道的原则如出一辙。这更加说明古代敬天思想的内涵来自祖先崇拜,而祖先崇拜又是以血缘纽带

为基础的宗法社会所孕育出的宗教信仰,敬天是将天拟血缘化后,将对父母祖先的态度情感移植注入到天之中,敬天的产生及其内涵根本上来自于宗法血缘文化的现实基础。

生生之天又是儒家哲学学说得以形成的前提和出发点。就先秦两汉而言,孟子的心性哲学和王充的命定论都是以天生人赋予人性命为基础,因侧重点不同,哲学体系也不尽相同。董仲舒认为同类相动,天人因为同类因此能相互感应,而天人的同类是因为人由天所生,天是人的曾祖父。《礼记》的灵魂是礼以顺天,而这种顺天是父事天的表现,是孝道的一种表达。荀子的核心思想是隆礼尊贤,荀子之尊崇礼是因为唯有礼能够生民养民,即所谓“人无礼不生”(《荀子·大略》)。荀子认为天道虽自然无为,却可以使“万物各得其和以生,各得其养以成”(《荀子·天论》),即具有生生功能。礼的功用是生,也正是在生的意义上,荀子要求礼以法天。荀子的整个礼论都是围绕生构建的。

儒家各时期各家的天论虽表现形式和侧重点有很大不同,但本质上是完全一致的,即都在生生之祖的意涵上敬奉天,强调对天的祭祀,都强调对天道的顺、则、法,都是围绕或基于天之“生”构建整个哲学体系。从天是万物之祖和生生之本的角度,可以完美统合儒家哲学中关于天的宗教学说和哲学学说。因此,生生是儒家天论的真正本质和灵魂,生生既是天被宗教化崇拜的根由,也是各家哲学得以形成的始基。这一点在儒学历史中终始未变,不受时代变迁、思想流变、思想家个性因素的影响和制约。由此可以得出,儒家的天论在根本上反映的是宗法文化的根源和背景。

目 录

导 论	/ 1
一、引言	/ 1
二、敬天思想之内涵：祖先崇拜	/ 3
三、敬天思想之根源：自然崇拜	/ 17
第一章 儒家天论的前奏：前孔子时期	/ 28
一、从“帝”到天的转变	/ 28
二、《尚书》、《诗经》中的疑天、怨天思想	/ 37
三、从天命到天道	/ 40
四、《左传》、《国语》中的天道观	/ 48
第二章 孔子	/ 58
一、人文主义厘定	/ 58
二、宗法人文主义	/ 64
三、孔子的天论	/ 75

第三章 孟子：以性尊天	/ 81
一、生之谓性	/ 81
二、训命之天	/ 84
三、圣人与天道	/ 92
四、天道的宗法内涵	/ 101
第四章 荀子：以礼尊天	/ 105
一、享祭之天	/ 106
二、神道之天	/ 107
三、礼与天道之同构	/ 115
四、礼由天出	/ 119
五、余论	/ 127
第五章 《礼记》：以顺尊天	/ 129
一、乐由天作，礼由地制	/ 130
二、顺因以时	/ 133
三、就正以方	/ 137
四、象物以制礼与敬天之变	/ 140
五、对礼以顺天的理论探讨	/ 141
第六章 董仲舒：以感尊天	/ 145
一、天和元	/ 145
二、郊祭理论	/ 151
三、天人同类	/ 152
四、天人感应	/ 161

第七章 王充：以命尊天	/ 165
一、元气生成论	/ 165
二、神学命定论	/ 168
三、天道自然观	/ 174
结 论	/ 184
参考文献	/ 189
后 记	/ 195

导 论

一、引言

儒家的天论包括两大部分内容：以天为形上本体的哲学学说和以祭天、事天为核心的宗教学说。以往对儒家天论的研究多注重于前者。事实上，如果我们承认儒家学说是一个完整、统一的思想体系，那么我们不仅不能忽略后者，而且我们思考的中心点应在于寻求这两大部分的内在关联和统一之处。只有能透彻地回答这一问题，我们才能说在真正意义上，或至少接近意义上理解了儒家的天论。而这正是本书所要解决的核心问题，也是本书观照儒家天论的独特视角。

正因为本书缘于特定的问题意识和寻求解决之道，本书虽名为天论，但性质上并不是一部范畴史。本书的写作方式也就不是哲学史的，而是本质呈现的写法，即我们对于各家天论将同时阐述其宗教学说部分和哲学学说部分，在此过程中逻辑地揭示两者之间的内在关联和统一性，以此达到对儒家天论的新的认识。因此，本书只关注于各家天论的内部构成和逻辑关系，以往天论所要重点说明的

范畴演变、思想传承、时代背景等都是本书所不予关心的。通过这种看似不合理的忽略,我们才能最终下达这样的结论:在儒家的天论中,存在着一个不受时代影响,不受思想变迁左右,不随思想家个性因素(包括性格、经历、师承、所受的各种影响等)改变的、一以贯之的、不变的内核和灵魂。而这恰恰是理解儒家天论的关键所在,揭示它是本书的主要目标和任务。

具体而言,统观历代儒家的祭天、事天的宗教学说,其中有两个主线:1. 王者父事天,母事地,故而应当“事天如事父”,祭天是王者执子礼、敬天父、尽孝道的表现和义务。2. 报答天覆育万物的生生功德,祭天是返本报始的感恩、钦崇之情的礼仪化表达。即是说,儒家对于天的宗教祭祀和崇拜是出于天的生生功能,而儒家哲学体系的展开也是基于天的生生。孟子心性哲学和王充命定论的前提都是天生人而赋予人以性、命,只是一者侧重于性,一者侧重于命,哲学体系也因此有根本不同。董仲舒认为同类相动,天人因为同类所以能相互感应,但董仲舒明确说到,天人的同类是因为人由天所生,天是人的曾祖父。《礼记》的灵魂是礼以顺天,而这种顺天是父事天的表现,是孝道的一种表达。荀子的核心思想是隆礼尊贤,荀子之尊崇礼是因为唯有礼能够生民养民,即所谓“人无礼不生”(《荀子·大略》)。荀子认为天道虽自然无为,却可以使“万物各得其和以生,各得其养以成”(《荀子·天论》),即具有生生功能,也正是在“生”的意义上,荀子要求“礼以法天”。

儒家各时期各家的天论虽表现形式各异,侧重点不同,但本质上都是完全一致的,即都在生生之祖的意涵上敬奉天,强调对天的祭祀,都强调对天道的顺、则、法,都是围绕或基于天之“生”构建整个哲学体系。以天的生生为纽带,宗教之天和哲学之天实现了自然、完美地过渡和衔接,也使整个儒家天论的脉络和理路清晰可循。

了解到生生在儒家天论中扮演的重要角色,将儒家学说中的天完全作为西方哲学中的形上本体来处理是不合适的。儒家哲学思想中的天实际上是天的宗教内涵的延伸,两者的根义都是生生,两者的背景都是由生生引发而来的敬天观念。宗教之天、哲学或形上本体之天(道德义理之天)、自然之天(物质之天)等都是现代人的划分方式,在古代,这些天是浑沦不分的,都统一于敬天观念之下。(事实上,严格说来,将天论划分为宗教学说和哲学学说本身就是成问题的,这种划分是对儒家天论的一种人为割裂,因为古人那里并没有这些概念和区分,也不是以这种方式来思维和写作。我们在一开始做出这种划分,是因为这已经成为一种根深蒂固的成见,似乎不作出这种划分就不能将古代的天论纳入到现代学理的言说系统和方式中,我们试图重新沟通这些人为划分的壁垒,是对这种传统研究方式的反思和补弊。)要进入儒家的天论,我们有必要首先了解古代敬天思想的本质内涵和产生根源。

二、敬天思想之内涵:祖先崇拜

对于宗法,学者历来看法不一,主流的观点认为宗法的本质特征是分封制和嫡长子制。事实上,这种看法过度拘泥于周代的体制以及贵族政治层面。在秦汉由分封制向官僚制过渡时期,宗法经历了一个由贵族政治体制向社会民间底层转移的过程。徐复观在《两汉思想史》中专有“宗法向社会的转移”一节:

形成封建制度骨干的是宗法制度,促成封建制度由腐烂而崩溃的,也是宗法制度。封建制度中的身份制度与世卿制度,都是由宗法制度而来的。但封建制度崩溃以后,随着封建贵族的没落,“平民家族”的逐渐扩大,宗法制度却逐渐下逮于社会,

扩大于社会。汉儒以宗法仅适用于大夫以下,而不适用于诸侯、天子,此一误解,一方面是来自秦的专制政治出现以后,君臣之分,过于悬殊;另一方面正反映出宗法制度下逮于社会的实况。普遍通行的族谱、宗祠、祖产等结构,皆由此发展而来。这是中国社会结构的原则与骨干。……于是宗法中的亲亲精神,乃成为我国二千多年来,社会组成的坚韧的纽带;也成为我国能度过历史苦难的真实力量。^①

至于嫡长子制,固然是组织宗族的一种模式,殷商时期的兄终弟及也未尝不是凝聚宗族的一种方式。并且,嫡长子制在古代社会的上下层均被长期实际奉行,并在宋明理学中得到了理论确立。如果我们不对宗法作狭隘的理解,而是将“宗”看作宗族血缘关系,“法”是对宗族血缘关系的制度安排和文化构建,那么宗法的本质就不在于其具体构成模式和样态,而是始终不脱离血缘纽带。在这种意义上,我们可以说,宗法是中国社会数千年来稳固不变的土壤根基,也是中华文明区别于其他文明的本质特征。

在宗法文化中,家、族是人的生命从出之源,是恒持一生的安身立命之本;家、族也是生产生活的基本单位;家庭模式是社会的元结构,家庭关系和秩序是构成社会其他关系的基础,整个社会国家就是家、族的扩大(家国同构);同时,家族观又被投射到宇宙观(天父地母),成为古人看待天地宇宙万物的特定视角。由于家、族对于古人的极端重要性,是人之生存始终相赖的真正对象,因而血缘纽带和血亲伦理在古人具有至高无上的神圣性。这表现为三点。其一,宗法社会中形成的核心信仰是血缘关系中的祖先崇拜和生殖崇拜(传宗接代)。其二,在古代社会中,超出亲族范围而又比较紧密的

^① 徐复观:《两汉思想史》第一卷,华东师范大学出版社,2001年,60-61页。

人际关系和社团,往往会以拟血缘的方式增强关系的牢固性和神圣性。^①其三,儒家所信奉的庞大神灵系统被整合进以天父地母为首的神灵家族,正因为宗法观念的背景,儒家信奉的至上神“天”为一始祖化、父权化的主宰,这一点根本不同于西方的上帝。因此,古人的敬天思想实与宗法家族观和祖先崇拜有着不可分割的关联。在各大古文明中都有至上神信仰,但由于各个文明社会根基不同、致思方向和方式各异,使其信仰中的文化内涵差别极大。下面我们就在中国宗法文化背景中探讨古代敬天思想的根源。首先我们需了解的是,古代的天是被当做父、祖来敬的。关于这一点,历代儒者、经典论述颇多:

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。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡焉,无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。故王者天太祖,诸侯不敢坏。(《荀子·礼论》)

仁人之事亲也如事天,事天如事亲,是故孝子成身。(《礼记·哀公问》)

王者所以祭天地何?王者父事天、母事地,故以子道事之

^① “从‘结拜兄弟’、‘结拜姐妹’这样的称呼中,完全可以看到这种关系的神圣性,因为成员之间形成了一种神圣化的拟血缘关系。”“结拜仪式不仅将新结成的社会关系神圣化,而且还意味着任何对忠义原则背叛的行为都将招致超自然的惩罚。”在古代最具诚信力、约束力和神圣性的结拜仪式是歃盟:“入会仪式中要割破手指,把血滴入盛满酒的碗中,歃血为盟或饮酒起誓,象征性地结成血缘关系。”通过这种方式结成的社会团体最为牢固和可靠,成员之间也最为忠诚。“结拜关系一旦形成,一个兄弟会或姐妹会就具备了拟似亲缘团体的特征,其内部成员以在经济和社会生活上互相帮助为其神圣的责任。”即将血亲伦理和家庭责任引入到结拜关系和团体中。引文见杨庆堃:《中国古代社会中的宗教》,范丽珠译,上海人民出版社,2007年,67-68页。

也。(刘向《五经通义》)

天子父母事天,而子孙畜万民。民未遍饱,无用祭天者,是犹子孙未得食,无用食父母也。言莫逆于是,是其去礼远也。先贵而后贱,孰贵于天子?天子号天之子也,奈何受为天子之号,而无天子之礼?天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父,为人子而不事父者,天下莫能以为可。今为天之子而不事天,何以异是?是故天子每至岁首,必先郊祭以享天,乃敢为地,行子礼也;每将兴师,必先郊祭以告天,乃敢征伐,行子道也。(董仲舒《春秋繁露·郊祭》)

王者父事天,母事地,推人事父母之事,故亦有祭天地之祀。(王充《论衡·祭义》)

仁人孝子所以事天诚身,不过不已于仁孝而已。(张载《正蒙·诚明》)

自夫子告曾子以孝曰:“事父孝,故事天明;事母孝,故事地察。”举所以事天地者,而必之于事父母之间。(陆九渊《象山外集》卷二《天地之性人为贵论》)

圣人之于天地,如孝子之于父母。(朱熹《朱子语录》卷九十八)

事天如子之事父、臣之事君,须是恭敬奉承,然后能无失。(王守仁《传习录》上)

.....

李申先生在考察了汉代的事天思想后指出,“主张王者应该把天当做父亲一样事奉的,乃是一代儒者的共同意见”,“把天当祖来‘事’的,确实是春秋、战国直到汉代儒者的普遍意识”。^① 这一结论完全

^① 李申:《孟子以及儒家的“事天”说》,《孔子研究》2002年第2期。

可以放之于整个古代社会。

将天视作父、祖来自于天的生生功能。在古代,对于一切生命赖以生存的天文、气象、时令等因素,古人都认为是天的职能,因而天地之间的万物阜丰、生生不息均被归功德于天。我们在这里需要指出的是,“生”在农业宗法社会文化中具有极端重要的意义。“生”(农业的丰产)是种族得以生存的前提,也是绵延血族的必要手段。往上的祖先崇拜和往下的生殖崇拜(传宗接代)正是以“生”为纽带连为一体。同时,在宗法文化中,自我的生命和身体属于追求永续的神圣血族中承上启下的一环,这使古人对于生命和身体拥有一种神圣性体验(详见下文),并产生出对生命和身体的赐予者、养育者一种特殊的感恩和崇拜之情,这一点实为祖先之被神化、父权得以形成的文化心理基础,也是国人最真诚、最深厚的精神信仰之源泉。古人的至上神“天”被父、祖化,即以生命大本的方式被崇拜,从而被纳入到这一心理情感模式之中,可以说是文化的必然。

“生”在农业宗法社会中无与伦比的重要意义和作用使其被视为至高的功业和仁德。但凡生生之本,在儒家都受到最高的崇拜和礼遇,其中最核心的为祖先、社稷、天地,一为人之本,一为农业之本,一为万物之本。就天地而言,《易传》谓“天地之大德曰生”,《荀子·天论》谓“万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功”指的是天道自然无为中却造就出生生的功业,并由此赞叹“夫是之谓神”。董仲舒因天之生养而许其至仁:“仁之美者在于天。天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也。”(《春秋繁露·王道通三》)祭祀天地的动因与祭祀祖先、社稷一样,是感报生成之功、生养之恩的反本复始之情。《礼记·郊特牲》云:

万物本乎天,人本乎祖,此所以配上帝也。郊之祭也,大报