

## 第一章 绪论

随着中国的现代化进程的推进，随着中西文化交流的日益深入，中国传统文化与现代化的关系问题越来越受到人们的普遍关注。要建设一个具有民族特色的物质文明和精神文明都高度发达的社会主义中国，迎接未来的挑战，就不能不批判地继承我们的祖先所遗留下来的悠久的文化遗产，亦即我们的传统文化

但是，什么是传统文化呢？近年来，思想界和文艺界对于传统文化问题和“寻根”问题的研究方兴未艾，众说纷纭。但是，有一点可以肯定：4000年的文明古国在长期的历史发展中形成了丰富多元的传统文化，而在这种多元的传统文化之中，传统哲学是一个至关重要的因素。它要比诸如京剧等具体的文化艺术形式历史久远得多，它也比用土石筑成的万里长城更为牢固和稳定。因为它扎根于中国民众的心理结构之中，所以绵延不绝，久盛不衰。中国文化的创造者们——无论是精神文明的创造者还是物质文明的创造者，都不能不受这种传统哲学的影响和制约，用与其

有关的思维方式去进行他们的创造活动。而在中国传统哲学之中，天人关系问题是一个举足轻重的方面。要想理解中国传统文化，要想批判地继承这一文化，不能不对中国历史上的天人关系论作深入的研究和全面的总结。

## 一、历时最久的一对哲学范畴

中国哲学、古印度哲学、古希腊哲学是世界上最古老的哲学。在中国哲学的历史发展的长河中，曾经涌现出大量的范畴和概念，这些范畴和概念大多是独立发展起来的，表现出鲜明的民族特性。但是，人类认识发展又具有共同规律，作为人类认识和掌握自然现象之网的网上纽结，范畴和概念大多是成对的，哲学家们总是通过揭示这些对立范畴或概念的关系来展开其哲学体系。中国哲学也不例外 如“阴”与“阳”、“道”与“器”、“知”与“行”、“理”与“势”等著名范畴 都呈现出成对性。那么，在中国哲学家所提出的大量的“对子”中，哪一个是最古老的呢？许多人可能回答说是“阴”与“阳”其实不然 最古老的范畴当推“天”与“人”这对范畴的提出 不晚于西周初期。尽管“阴阳”、“道物”等对范畴也有相当悠久的历史，但在西周初期，却都尚未出现。

在人类的认识史上，有一些哲学范畴虽为少

数哲学家所提倡而一时风行，但不久就消声匿迹，或者仅是“化石般”地存在于古代文献之中。例如古希腊斯多葛派的“普纽玛”(pneuma)和中国后期墨家所提出的一系列逻辑范畴(“侔”等等)。“天”与“人”这对哲学范畴决不是这种昙花一现的东西，自西周初年的周公姬旦(生活于公元前11世纪)，直至近代的章太炎(1869—1936)，几乎每一个在中国历史上有重要地位的思想家都把“天”与“人”作为自己体系中的主要范畴之一。在先秦和两汉时期，天人关系问题可以说是当时哲学争论的最重大的问题，是老聃(公元前6世纪)、孔丘(前551—前479)、墨翟(公元前5世纪)、庄周(公元前4世纪)、孟轲(约前372—前289)、荀况(约前313—前238)、董仲舒(前179—前104)、王充(27—约97)等第一流哲学家所探讨的中心。魏晋时期，天人之辨虽然退居次要地位，但仍有郭象(？—312)等哲学家对此作了认真研究，并在理论上有所发展。隋唐时期，则有韩愈(768—824)、柳宗元(773—819)、刘禹锡(772—842)之间展开的有关天人问题的激烈争论，甚至佛教哲学家宗密(780—841)也参加了争论。宋明时期，天人关系重新成为最基本的哲学问题之一，被邵雍(1011—1077)、张载(1020—1077)、朱熹(1130—1200)、王廷相(1474—1544)、王夫之(1619—1692)等哲学名家所津津乐道。在近代史上，无论

是地主阶级开明派龚自珍（1792—1841）、魏源（1794—1857），太平天国领袖洪秀全（1814—1864）、洪仁玕（1822—1864），资产阶级改良派严复（1853—1921）、康有为（1858—1927），还是资产阶级革命派章太炎、孙中山（1866—1925），无不在新的社会形势下对天人关系这一传统问题进行深入的反思。既使在现代生活中，“天”与“人”这对范畴仍然在一定场合下为人们所使用，并没有完全成为一种历史的遗迹。

总之，“天”与“人”这对范畴已经延续了30多个世纪，有关天人关系的讨论一直没有中断，并且看来还将继续存在下去。历史如此久远，生命力又如此顽强的哲学范畴，不仅在中国哲学史上堪称绝无仅有，即使就世界范围而论，恐怕也很少有能与之匹敌者。

## 二、最大众化的哲学问题

中国历史上的哲学家们曾讨论过为数众多的哲学问题，但是，对其中有些艰深晦涩的问题的探讨仅限于个别思想家的小圈子之内，虽有少数哲人津津乐道，探迹索隐，争论不休，却并不能引起全社会的注意和大众的关注，因而可称阳春白雪，和者必寡。例如，先秦名家的坚白、指物问题，魏晋隋唐佛教的般若、涅槃问题等，不能

并不具有重要的哲学意义和理论深度，但是，其影响毕竟是有限的。因而在普通老百姓看来，“白马非马”之类的名家命题纯属诡辩，甚至可以作为诡辩的代名词；佛教理论对于中国民众影响很深，但这主要是“因果报应”、“轮回”之类，而不可能是玄而又玄的“般若”、“涅槃”。然而，中国哲学史上关于“天”与“人”关系的探讨却与上述晦涩的哲学问题迥然相异。一方面，它具有相当的理论深度，为历代哲学家所高度重视，各抒己见，争辩不休，错综复杂，至今不绝；另一方面，它又具有超过其它任何哲学问题的普及性，对于中国民众的观念有着很重要的影响。在中国封建社会中，被剥夺了受教育权利的的下层民众可能没有听说过“坚白”、“玄冥”（魏晋玄学的重要哲学概念）、“般若”，更不太可能去思考这些高耸入云、远离日常生活的抽象理论，但是，他们却不可能不知道“老天爷”，不能不思考他们的生计与“天”的关系。

关于天人关系的哲学探讨实际上已经渗透到中国传统文化的各个层面，包括宗教、历史学、文学艺术、自然科学以及民俗等等。试举几例：

(1) 宗教方面。北京有一座闻名遐迩的古代建筑——天坛，这曾是明、清两代封建统治者举行祭天典礼的地方，据记载，两代帝王在这里举行的祭天仪式多达数百次，几乎是年年不漏，平

日作威作福的皇帝逢祭天之时变得毕恭毕敬，十分虔诚。“天 3000 年来一直是中国封建社会统治阶级所尊奉的最高神，他们认为‘天’的神灵胜过其他神灵，可以主宰一切，他们希望通过祭天来求得天的保佑。

(2) 历史学方面。可以举中国古代最伟大的历史学家之一、不朽历史名著《史记》的作者司马迁（西汉人）为例。他曾把‘究天人之际’（意为彻底搞清楚天与人之间的关系）作为历史学家的神圣使命。因为，在历史现象中，有很多东西似乎不能用人意志或行为来解释，而是决定于一种不以人的意志为转移的东西。这种东西，常被归之于‘天命’。不搞清人的意志与‘天命’的关系，历史学家便不能成功地解释历史进程。在《史记》中，可以看到司马迁本人对于天人关系的苦心探究。

(3) 文学艺术方面。可以举元代著名戏曲艺术家关汉卿的《窦娥冤》和元末明初小说界巨擘罗贯中的《三国演义》为例。二者均堪称中国古代文学史上的不朽名作，它们不仅受到有关天人关系的哲学理论的明显影响，而且甚至直接对天人关系作了哲理性的探讨。《窦娥冤》的结局是统治阶级的昏庸无道引起天怒，六月降雪，这是一种典型的天人感应思想，同时在该剧中，作者也表露出对于‘天’的主宰作用的怀疑。如主人公窦娥

临刑前唱道：

“有日月朝暮悬，有鬼神掌著生死权。天地也只合把清浊分辨，可怎生糊突了盗跖、颜渊；为善的受贫穷更命短，造恶的享富贵又寿延。天地也，做得个怕硬欺软，却元来也这般顺水推船。地也，你不分好歹何为地？天也，你错勘贤愚枉做天！”

这不能不说是对于天人关系的理论探讨，作者通过对于天地的批评实际上抒发了对于社会不平的愤慨。《三国演义》一书则充斥着天人感应、天命决定等理论。在其它的中国古代文学、艺术作品中，类似的情况屡见不鲜，比比皆是。除了佛教的报应、轮回，道教的神仙术之外，可以说没有任何一种哲学和宗教理论对于中国文学艺术的影响能与天人关系理论的影响相提并论。

(4) 自然科学方面。中国古代比较发达的自然科学学科是农学、天文学、数学、医学等。其中天文学直接是研究“天”并且总是多多少少地把天象同人类社会的历史现象相联系；中国古代的数学与天文学有着密切的联系例如《周髀算经》既是天文学名作又是数学名作因而也不免涉及天人关系问题；中国农学离不开对于“天时”与人类农业生产活动的关系的探索。这些，都是显而易见无需多论。而中国的传统医学理论，也同关于天人关系的哲学探讨有着相互联系和相互

影响，例如，人的健康状况被认为受到“天”的变化的直接影响，等等。中国现存最早的医学名著之一《黄帝内经》的许多章节，既可以看作是深刻的医学理论，同时又是对天人关系的哲学探讨。例如，《阴阳应象大论》说：

“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。……清阳为天，浊阴为地。地气上为云，天气下为雨，雨出地气，云出天气。……天有四时五行以生长收藏，以生寒、暑、燥、湿、风；人有五藏化五气以生喜、怒、悲、忧、恐。……天不足西北，故西北方，阴也，而人右耳目不如左明也；地不满东南，故东南方，阳也，而人左手足不如右强也。”

这里，把天地生成，宇宙结构，气象变化同人的心理和生理功能融为一炉。类似的论述，在《黄帝内经》中俯拾皆是。

（5）民俗方面。我们可以举婚礼为例。直至近世，“拜天地”还是婚礼中最基本的仪式之一。

从以上诸例中可以看到，中国文化的许多方面都与天人关系论这一历史悠久的哲学探讨有关，“天”与“人”的关系问题具有深入而又广泛的影响。

甚至，我们今天对于自然和人生的看法在某些方面仍然直接或间接地受到历史上的天人关系论的影响，从“谋事在人，成事在天”、“天有不

测风云、人有旦夕祸福”、“怨天尤人”、“天无绝人之路”、“天时、地利、人和”、“天理(地)良心”等仍然极为流行的格言俚语，就不难看到这种影响。在街头巷尾，仍然可以听到有些人在连遭挫折后发出“人的命，天注定”之类的感叹。

上述现象，不仅进一步提示了天人关系论的普及性和大众性，而且也提示出其现实性。

### 三、研究的必要性和现状

由于中国历史上关于天人关系的探讨长达 30 余个世纪，由于这一探讨影响、渗透了中国传统文化的各个方面，天人关系论无疑是最能体现中国传统思维特色的问题之一。进一步讲，这一探讨不仅存在于已经流逝的历史长河中，而且也影响到现实，今天它仍然在某些方面发挥着作用。可见，对于历史上的天人关系论及其现实影响，实在是值得深入、全面地加以研究。通过研究，将有助于揭示中国哲学的特点，清算历史遗产，取其精华，去其糟粕，为建设具有中国特色的社会主义精神文明服务，为世界文明的发展作出贡献。

自从郭沫若先生在本世纪 30 年代撰写《先秦天道观之进展》以来，现代学者已对于中国历史上的天人关系论做了不少研究，取得了许多进展，

但也还存在着一系列问题，有待解决和提高。

从现有的研究成果看，对于历史上个别思想家的天人关系论的研究，例如对于荀况的“明于天人之分”的理论的研究，比较深入，但是，系统的、总体的、宏观性的研究尚嫌不足。台湾学者杨慧杰先生写了一本题为《天人关系论》的著作，但实际上只是主要介绍先秦哲学家的天人论，汉代以后的发展只是一带而过，因而并未能超出郭沫若先生的研究范围。可以说，迄今尚无一本真正能够通论中国历史上天人关系学说的专著。而如果不把个别思想家的天人论放在整个中华民族关于天人关系的认识发展进程中去加以考察，是不可能对于该思想家的理论加以准确、全面的评价的。事实上，这一领域中的微观研究的发展正是受阻于宏观研究的缺乏，整体眼光的不足使得对于个别人物的研究难以深化。

从另一个角度看，一些研究把天人关系论仅简单地限于“自然观”或者“宇宙论”(cosmology)的领域。而事实上，中国历史上的天人关系论所涉及的哲学问题极为广泛，它包括自然观或宇宙论的问题，但决不是仅此而已，至少还包括认识论、人性论、历史观等多方面的问题。因此，从上述那种简单化的看法出发，显然无法全面地描述3000年来天人关系论的演进，无法科学地总结这一宝贵遗产。简单化的另外一种表现是把历

史上的天人关系论仅仅归结为有神论与无神论两种形态，其中的有神论形态又常被很不恰当地概括为“天命观”。的确，在天人关系问题上存在着有神论与无神论之争，但决不是仅此而已，还存在着许多其它的复杂错综的矛盾认识和对立的思想派别，值得我们加以认真的研究和缜密的辨析。简单地地区划天人关系上的两种形态，唐代诗人和思想家刘禹锡已经做到了，他曾指出：

“世之言天者二道焉。”其一为相信天能福善祸淫的所谓“阴鹭之说”，其二为否定天有意志的“自然之说”（见《天论上》）。

但是，即使是刘禹锡本人在《天论》中的哲学分析，实际上也超出了这两种形态，他着重分析了天命决定论，这种论点既不同于“自然之说”，又不同于“阴鹭之说”。如果我们对于天人关系论的历史分析尚不及1000多年前的古人全面，那就十分可悲了。

目前有关中国哲学史的天人关系论的研究的另一主要缺陷，就是对于天人关系理论的现实性缺乏分析。不少研究对于历史事实的考证很下功夫，例如中唐天论发生的具体年代等等。这种研究是很重要的，是进一步宏观研究的基础。但是，如果只满足于澄清历史上某一具体观点或具体事件，不问其现实影响和现实意义，甚至只是把历史文献堆砌在一起，这种研究就无法总结出。

历史发展的规律，无助于说明中国哲学的特点，因而其价值也就相当有限了。

与此相反，有关天人关系的另一些研究提出了一些既具有根本意义、又面对现实的看法，这是非常可喜的成就。然而，有些研究的结论，却不能令人信服。例如，有些学者通过对于中国历史上天人关系论的宏观分析以及与西方哲学的比较，得出结论，认为“天人合一”是中国哲学的根本特点，并由此断定中外哲学根本不同等等，诸如此类的说法并不符合中国历史上天人关系论的真实情况。这种研究，往往恰恰是缺乏对关于天人关系的大量历史文献作全面、缜密的考察，只是从中摘取只言片语作为自己结论的证据。对“天人合一说”，本书的最后一章将设专节予以讨论。

综上所述，对于中国历史上的天人关系论，需要加以系统的、全局性的、符合历史事实和面对现实的宏观研究，这种研究又必须建立在正确的微观研究的基础之上，亦即对于大量的历史文献作出周密的客观考察的基础之上。这是一个相当艰难，非一朝一夕所能完成的长期任务，本书试图在辩证唯物主义和历史唯物主义的指导下，对此作出初步探索。

## 第二章前提——何谓“天”？ 何谓“人”？

### 一、“魔物”

要想研究中国历史上的天人关系论，首先必须搞清“天”与“人”这对范畴的涵义。

乍看起来，“天”与“人”的涵义似乎很简单，没有中国哲学史上的其它一些范畴，如“太极”、“无名”、“玄冥”、“般若”等那样缥缈虚玄，难于捉摸，然而，其确切意蕴又是很难说清的，比人们的想象要复杂得多。在生活中，人们相当频繁地使用“天”与“人”两词，恐怕很少有人自觉地意识到在对这对范畴的理解上存在着问题；如果追问起来，大概也很少有人能比较全面地讲出“天”和“人”的涵义。有人认为，中国哲学史上的“天”就是指自然界，而“人”当然是指人类，天人关系无非是自然界与人类的关系。这种看法是片面的，是现代人对“天”和“人”的理解。严格讲来，只是现代人从一个特定角度对于“天”和“人”的一种理解。“天”和“人”的涵义远非局限于自然界和人

类。例如，在“谋事在人，成事在天”这句现在依然流行的格言中，“天”就显然不能被解释为自然界而是机遇；“运气”之意；“人”相应地是指人的主观努力。历史上的“天”与“人”这对范畴更是具有多方面的复杂的涵义。“天”在中国古代文献中决不简单地等同于“自然界”，“人”也不简单地等同于“人类”。

在近现代历史上，当西方学者开始研究中国古代思想，试图将中国古典文献译成西方文字时，曾经遇到许多困难。不少中国传统哲学的概念，根本找不到相应的西方概念来翻译，例如“道”、“阴阳”等只好采取音译的办法。至于“天”虽然可以勉强地找到相应的词汇来翻译，但涵义却与中国的传统概念有很大的出入。以英文为例，中国古典哲学文献中的“天”字一般被翻译为“*Heaven*”，“*Heaven*”的涵义是“天体”，转义为“天堂”由此可引申为“上帝”(God)之意。而中国的“天”字除了天体、天堂、上帝的涵义之外，还有本然(*Spontaneity*)、自然(*Nature*)、天性(*man's inborn nature*)、命运(*Fate*)等许多复杂的涵义；“*Heaven*”一词远不能将这样复杂的涵义都包容进去。一位中国哲人关于天人关系的言论，例如荀况的著名论文《天论》，在一篇文章中，“天”字可以包涵上述多种复杂的意义，而一旦译成英文之后，在《*On Heaven*》这个标题

之下，只有一部分“天”字能够被译成“*Heaven*”，另一部分则只好根据文意分别译成“*Nature*”、“*Fate*”等等，读起来支离破碎，完全丧失了原文的紧凑和逻辑关系；而如果统一译为“*Heaven*”，一则不符合原意，二则文字也无法通顺。这样，译者只能“通过在意译的“*Heaven*”、“*Nature*”或“*Fate*”等词之后加上音译“*T'ien*”（旧式威妥玛拼音）来补救。不少西方学者曾专门撰文指出这种翻译的局限性，但又找不到更好的办法，只好建议先学习中国语言文字，作为真正了解中国哲学的必要途径。

中国现代著名哲学家熊十力先生曾说过，在中国哲学史上，有两件“魔物”，一个是“天”，另一个是“气”（说见《乾坤衍》）。为何把这两个哲学范畴喻为“魔物”？因为，它们的涵义太复杂、太丰富了，不同时代，不同思想家对于它们的解释可以很不相同（这里仅是就对于范畴的基本解释或定义而言，若考虑到进一步展开的论述，复杂性将会成倍增加）、甚至可能是完全相反的，难怪翻译家们在“天”面前感到困惑不解，手足无措。

## 二、“天”与“人”涵义的历史演变

中国文字中“天”与“人”这对词语的涵义的复

杂性是在长期的历史发展中逐渐形成的。这个对子的最初涵义是什么？以后又是如何发生变化的？在历史发展中曾出现过哪些主要的涵义？要回答这一系列问题，我们必须作一个全面性的历史回顾。

“天”字和“人”字在商代的甲骨文中已经有了，但它们在当时并没有构成“对子”。据文字学家考证，“天”字的本来意义是人的头部，所以甲骨文中的“天”字作“𠄎”或“𠄏”前一种写法象形，后一种写法指事，都是突出人的头部。从这个本义出发，“天”字后来引申为“上”或“大”之意，因为人头是在整个人体的最上方，处于最突出、最显著的位置。在甲骨文中，“天”字多被用来作为形容词，可以与“大”字或“上”字通用。“天”在当时既没有被当作神，也没有被当作自然，所以与“人”也就构不成一种哲学关系。

“天”与“人”这个对子最初出现于西周初年的文献之中，《尚书·周书·大诰》说：

“予（周公自称）不敢闭于天降威，用宁王（即周文王）遗我大宝龟，绍天明（即“天命”）。即命曰：‘有大艰（灾难）于西土，西土人亦不静。’”

又：“天亦惟休（美、福佑之意）于前宁人。”

这些文字诘诎、充满宗教色彩的言论在中国历史上第一次把“天”和“人”相对使用。其中的“天”是指人格化“至上神”，它被认为能够向人间

发号施令（通过龟卜作为媒介），它可以降下灾难（艰或吉祥休）；而其中的“人”不是指一般的民众，而是特指统治阶级的成员。

由此可知西周初年的“天”和“人”分别指人格化至上神和人间统治者，天人关系因而也就是天上的最高神主与人间的统治者的关系。

西周的“天”字为什么能有至上神这个新的涵义呢？这其中有一个演变过程。由于商代“天”字通“上”字，所以“天”字大约在商末周初便被引申用来指称人们头顶的苍天，在西周初的文献中，“天”字有作“苍天”解者，如《诗经·大雅·旱麓》“鸞飞戾天，鱼跃于渊”等等，而作为世界各民族宗教意识的共同规律，天总被视为神的处所，因而，十分自然地，人们又用至上神的处所转称至上神本身，这种转称是出于宗教虔诚，是对神恭敬的一种表现，比直呼神够有礼貌。这种涵义的推衍过程，并不奇怪，在西方语言中，也屡见不鲜。英语意为天堂、天体的 Heaven，意为天空的 Sky，意为“上”的 Above 均可作为上帝 God 的代称（当然必须大写）；法语中意为天空的 Le ciel 也可以代称上帝 Le Dieu。

截止到西周中期，中国的“天”与“人”的关系与西方《圣经》中上帝与人的关系大致是相同的。

大约从西周末期开始，情况发生了变化，在春秋时期的历史文献中，“天”与“人”的涵义演化