

中国文史百科

①下

张岱年 主编



中国文史百科

张岱年主编

出版发行	浙江人民出版社 (杭州体育场路347号)
经 销	浙江省新华书店
制 版	浙江彩虹电脑图文制作有限公司
印 刷	深圳中华商务联合印刷有限公司
开 本	787 × 1092 1/16
印 张	88
字 数	290万
插 页	8
印 数	1-10000
版 次	1998年6月第1版 1998年6月第1次印刷
书 号	ISBN 7-213-01580-X/G · 419
定 价	260.00元(上下册)

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

中国文史百科



思想卷

主 编 林大雄

19

前言

林大雄

编完此卷，我想把自己学习中国思想史的一些体会再扼要作一介绍，抛砖引玉，也许有助于读者自己完成对于中国传统思想观念的整体理解。

我非常赞同把哲学思想看作自身具有相对独立性的逻辑进程，这样有助于从内部把握哲学思想自身的特点和脉络，也有助于了解一种思想一经产生会按照自身的逻辑去完成它的后续环节的现象。但是，上述说法必须有一个前提，即应当承认，从根本上说，思想的进程乃是历史的进程在抽象形式上的反映。任何哲学或思想观念，都不可能是凭空产生的，都拥有着自己的时代基础。因此，我们探讨中国传统的思想观念，就必须结合中国古代的社会历史，从中华民族生存与发展的特殊的自然环境、经济环境，以及由此形成的独特“生活样式系统(即文化)”，来把握中国传统思想观念的“此其然”和“所以然”。

中国的历史进程固然有不同的阶段，相应地在思想观念上也有着不同的时代烙印，这一点毫无疑问。但是，我们尤须注意，中国社会在西周以后，特别是秦汉以后的两千年间，保持了相当稳定的持续性。孔子曾经说过：制度建设，经过因革损益，到周公的时代已经形成了基本框架，“其或继周者，虽百世可知也”。孔子或其他古代哲人当然不可能想象生产方式会随着科学进步而发生像近代以来这样根本的转变，以致整个观念系统都发生相应的革命性变化，所以，他们可以具有“天不变，道亦不变”那样的信念。但是，他们至少讲对了一点，即一直到进入近代门槛之前，中国传统思想观念所赖以维系的传统社会，其基本要素的确未曾有质的变

化。

构成中国传统社会的基本要素有二，一是农耕经济形态，一是村社宗法生活。农耕经济打交道的主要对象是“天”和地“天”即农业的气候节令，具有变化与循环的周期性，这是自然的节奏；土地则意味着付出与收获的恒定性，这是自然的法则。村社宗法生活则特别注重血缘上“一以贯之”的同一性，这是社会存在的基础也特别强调世代间“生生不息”的传承性，这是社会延续的条件。

上述两个方面，实质上就是中国古代的“人与自然”、“人与人(社会)”的基本关系。中国古代有怎样的两个基本关系，就导致有怎样的基本生存方式。按照文化学的定义，这样的“生存样式系统”就是中国传统的文化。由此进一步说，对应着这样的客观生活事实，就历史地衍生和选择出一系列观念，即文化的核心部分也就是集体意识、民族性格，其集中的概括和理论形态就是中国的传统哲学。这个过程同时也是双向的，即中国古代哲人从两个基本关系中启悟出某些基本原则，历史地贯彻到古代中国人生活的各个方面，体现在不同的领域和层次，这也就是中国传统中的各种各样的观念。今天我们会经常提到现世务实、理性合宜、泛神而无宗教、泛伦理化、稳健中庸、知足保守、合群求同、乐天安命……等等这些所谓中国传统观念，或传统的中国人具有的文化心态。其实这些观念就是上述两个长期稳定的基本关系在人们头脑中的体现。

中国很早就发展起来的农耕生活，使中国人对自然有一定的控驭能力，适合农业生产的寒暑周期变化，使中国人更理解大自然有规律、合乎理性的一面。即使旱涝灾害会影响收成，但和游牧民族面对大自然变幻莫测地显示威力时所遭遇的困苦和无奈相比，是相对较轻微的。所以，古代中国人有理由持现世主义精神，始终抱有审慎的乐观态度，把生活建立在理性、

务实的基础上,相信人类理智的能力可以合乎事理、物宜,他们因而显得自信、从容,而不是恐惧地“敬天”以随顺自然。就是中国的神灵也是实用的、可控制的那一类,神灵的多多益善、来者不拒,无非表明其可有可无,且无可无不可而已。从世界史上看,没有发达而稳定的农业,如古代游牧民族,就要更多地受到大自然的摆布,换句话说,不适合农业的地区恰好就是客观上自然条件不够温和的地区,故而游牧民族往往会产生威严的惩戒性一神教信仰(例如古代中东的犹太教),他们的“敬天”就染上较多悲观宿命论的色彩。此外,客观上说,农业生产方式相对于采集渔猎、游牧、工业生产、商业活动,虽不是最有效率的,但肯定是最稳定的。一分耕耘一分收获,就像《庄子》里面说的,假如“卤莽灭裂”地耕作土地,土地也就以“卤莽灭裂”的产品产量来回报。农业生产既没有侥幸,也通常没有太大的意外,从中要产生非分的欲念,必然不会有实现的可能性,一本万利就变成拔苗助长之类的笑话了。久而久之,农人就变得比较知足、稳健。中庸和保守之类也是从这里引起的话题,不过仁者见仁,智者见智,对其评价各不相同。

农业生产方式决定了村社宗法制的生活方式。农业极有利于人口繁衍,农耕又必须长期定居生活,小农自然经济的“匮乏经济”性质需要一定的人际合作和社会保障,这样,就是想要摆脱血缘宗法性质的生活,事实上也是不可能的。宗法制下的人们,必然服从尊长权威,一切取法祖先,既强调等级秩序,也力求和谐同一。泛伦理化表现在国家政治上,就有家国同构的特点,譬如视忠如孝之类。一旦局部地出现前述两种基本关系的动摇,例如黄河流域在某几个历史时期加入北方游牧民族的因素,或者宋明以降都会城市出现新经济因素,我们就会看到,中国传统的主流观念在这些地区发生异变。古书中经常议

论的所谓民气民风的“不古”,无非就是在说这种现象。个人如果有意识地脱离宗法生活,就会出现像老庄那样的哲学观念。

总之,中国古代社会大体上长期保有农耕经济和宗法生活这两个基本点,因此,其观念形态也就相应地长期具有前后一致性,这是我们之所以能够不作过多分析而径以整体来谈论中国传统观念的理由所在。日本人曾用“万年一系”这个词来神化其皇族的“血统”,而我们中国则不必如此,我们有着实实在在的、遍历沧桑而渊源不绝的几千年文化气脉,即文化中的核心——观念体系,而它又对中国古代社会的两个基本方面长期进行规范,能动地反作用于其上,使中国文化成为一种自足、完整又个性鲜明的文化样式。

任何一种文化,从历史的结果来看,都是客观条件(包括具有客观性的历史既成事实)和主观意愿二者合力的产物,当然从根本上说两者并不具有同等的分量,客观条件才是第一位的。但我认为要把那些从客观必然性当中所启悟出来的人的认识,看作同样具有客观性,并且要把由这种认识而鼓励起来的主观意愿和实际行为,看作是合理的。当然,这种合理性是有条件的。如果客观事实那方面起了变化,主观意愿却没有相应地调整,这个文化就走向失败了。就中国传统观念而言,对古人来说隐含着这样的逻辑:既然那些观念、原则在过去曾经帮助我们的先人生存并发展,那么,遵行它们则同样有助于我们今天以及我们的子孙将来的生存和发展。应当承认,这个逻辑在中国两千年来,基本上是合理有效的,但不是说这个逻辑本身是可以成立的,不是说其结论是永远合理的。关于这一点,是我们今天弘扬传统文化时尤其需要注意的。故而本卷对待中国传统观念,即采取“同情的了解,批判地继承”的态度,既充分肯定其自身价值和历史合理性,也注意随时指出其合理性的限度。

上面较多地谈了存在决定意识的方面,以下再就思想观念自身的相对独立性作些思考。人类认识活动的本质及其功能,其实就是运用概念、范畴来解释客观存在的种种现象,揭示、逼近事物的本质。凡是真正具有代表性的哲人,应该都各自有着一套概念、范畴体系。哲学史就是历代哲人先后相继地承续、否定、改造、深化一系列概念、范畴,使之发生质变或转换形态的一个过程。把历史上不同哲学学派之间的分歧斗争,仅仅看作是不同的时代的现实的反映或不同的阶级背景造成的歧异,这是不全面的,也是非哲学的眼光。这样来研究哲学史,无法准确理解人类认识外部世界和内部世界的历史过程,也无法深入了解推动思维发展和认识深化的内在因素。

中华民族是善于思考的民族,对于丰富而复杂的自然现象和社会现象,先哲们具有强烈的思维兴趣,这一点是可以和世界上任何优秀民族相媲美的。早在春秋战国时期,中国人的思维水平就已经达到了一个高峰,诸子百家之学的出现,就是很好的证明。诸子百家都试图认识和把握客观世界的本质和规律,当然他们的思维对象不尽相同,他们各自通过对宇宙自然、人类社会,或客观世界的某个部分的思索,形成了具有不同形态的哲学理论体系。其中,最重要的当属儒、道两家。

孔子及儒家注重人道和社会,强调求知与道德履践的统一,讲求人伦之道,崇尚教化和仁政,主张积极入世,追求个人与社会的协调,是一种伦理型的思想体系。其实质是想要建立“理当然”的公理,回答“人应当如何生活”的问题。老子及道家注重天道和自然,强调哲学的认知功能,探索宇宙的本质及其运动规律,崇尚无为之治,主张消极遁世,追求个人的自在和精神的自由逍遥,是领域宽广、范畴众多、思辨性很强的哲学体系。其实质是试图进行“所以然”的论证,解决“世界

是什么”的问题。可贵的是,中国的思想家,不论哪一家哪一派,大体上都建立在理性的觉醒和哲学的反思上,这标志着民族的文化的成熟。孔子儒家在本体论和辩证思维方面的不足,正是道家之所长,这是从纯哲学的意义上讲儒、道两家的高下。而我们一旦讨论两者在思想史上和社会生活中的实际影响,就只能说儒家的观念比较长时间地合于现实而代表了中国传统文化的最主要的方面。

儒家的产生不是凭空而来,孔子所极力推崇的周公和他所代表的时代思潮已经预示着中国文化的基本走向。但孔子又真正是一位横空出世的大哲,他的作用,就是真正使得中国早期的思想曙光,变成一次壮丽的日出,从此中华民族的文化光辉灿烂,足可使我们站在世界面前不仅无愧,且深感自豪。朱熹说“天不生仲尼,万古长如夜”,这话当然夸大了,但是毕竟有了孔子,中国文化面貌自是不同。柳诒徵先生说过:“孔子者,中国文化之中心也。自孔子以前数千年文化,赖孔子而传;自孔子以后数千年之文化,赖孔子而开。”这是比较符合实际的。而且,中国文化和西方文化的主要不同点,或者说未来世界新文化可以大加开发利用的东方思想资源,恐怕主要就在于孔子所代表的思想系统。西方就有思想家提出:如果人类要在21世纪生存下去,就必须回溯2500年去汲取孔夫子的智慧!这是对中国传统思想资源的崇高评价。

对中国传统思想观念的主要特征的概括,其表达总不免会挂一漏万,因为其所要把握的对象实在是太过于宏富了。在这一点上不必强求一律,读者尽可以各自从不同的角度和层次,作出自己的理解和表达。故而本卷各篇一般不涉及对最根本特征的概括,也不根据唯一的尺度来统一这些表达。这里则试着对此略作探讨,以供参考。

人们有时把《周易》看作是中国文化

或思想观念的集中代表，这是不错的。但如果单纯着眼于卦象系统，就隔了一层，如果再仅仅留意阴阳学说，则完全不能显示中国思想的独特伟大性质，要知道两极对立思想是许多原始民族所共有的。其实《易》的思想有着更深刻而丰富的意蕴，《易纬乾凿度》已提出“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”东汉大儒郑玄据此作《易赞》及《易论》，认为易的三重含义是：“易简一也，变易二也，不易三也。”这是把世界看作有一物质性的本原（请参看本卷“老子的‘道’：‘有’、‘无’的统一”条），而且具有绝对的运动性，这样的思想无疑是相当深刻的；虽然把运动变化视作循环往复的观点不正确，但也不能否定它在历史上对于现象世界也有相当的解释力。应当看到，由循环观点而推出人有能力掌握最简易、最根本的宇宙法则这一思想，作为一个逻辑环节它也自有价值。宋儒把太极阴阳鱼图特别地表彰出来，是他们具有上述认识的一个证明。太极阴阳鱼图所蕴含的“变易、循环、恒久”思想，既简明直观，又深邃玄奥，倒是很像中国传统观念的某种根本特性的基本公式图。它作为中国文化的一个象征，是很有意思的。

其他概括也同样可以成立，张岱年先生就指出，中国的民族精神最基本的是两条：一是自强不息，一是厚德载物。这是分别借《易经》中乾卦和坤卦的基本意旨而作的阐发，又完全采用儒家的语汇，具有儒家思想的指归。其旨在宏扬进取精神和宽容精神，视二者为中华文明兴旺发展的观念基础，而这两种精神何时弱化不振，也就意味着这是中国历史的衰退时期。此说非常精当，但还可以作进一步的引申。

如果更哲学化一些，把各家各派不同观念的丰富性尽量地包罗无遗，也许可以不必采用类型划分的方法以强调典型特征，而可以设定观念维度，然后确认多种

具体观念的坐标定位。如果单纯从类型划分的典型上着眼，便不符合思想的实际情况。其实大多数个人的头脑中都杂糅着所谓的相互分歧的异质因素，不同哲学派别相互错综复杂地、不同程度地使用歧异的概念、范畴，这也是思想史的真相。就中国传统思想而言，正命题里就经常可以包含它的反命题，这并不是说它在形式逻辑上可能，而是中国的思想就是有着这种超逻辑的宗旨。也许这正契合了超出我们今天知解力的宇宙至道，亦未必然。

那么，是否可以把中国最基本的观念维度设定为三个：一是从“变化”到“不变”，一是从“有为”到“无为”，一是从“求同”到“贵和”。也许可以说，中国传统观念都在这三个维度之间展开，不仅中国哲学史整体上来说最终体现了这一点，而且在大多数思想家或单个的普通人身上就已经表现了这一点。

例如“同”与“和”的问题，孔子就曾经把这两者作为对立的范畴特别提出来，他说过“君子和而不同”。这种观念最早由西周末年的史伯表达过，与孔子同时代的晏子也是“和同之辨”的积极倡导者。“同”就是排斥了异的简单同一，譬如水加上水还是水。“同”的缺陷是明显的，琴瑟老弹同一声音就很单调而不成其为音乐，没有异议的同声附和就不可能达致正确的意见。“和”则是对立的统一，是由许多性质不同的事物形成的统一体，这就好比是鱼汤肉羹，要有水、火、鱼、肉、酱、醋、盐等烹调条件，还要使之相互作用，而相互对立的因素具有互补、谐和的功能。水和火仿佛是对立的，但正因有火烧，水才能煮，假如只知用水不知用火，谁爱吃凉水泡肉呢？有了火烧水煮，厨师还要调和滋味，如味道寡淡，要用不同的佐料“济其不及”，如果味道过于浓烈，则要“泄其过”，这样才会烹调出美味佳肴。“和”能够形成新的更高的统一。晏子的“和而不同”观念，为战国中期齐国稷下学宫的百家争鸣和思想

交融，提供了理论依据，其积极的成果是使得齐国成为当时思想文化的中心。

思想史上，儒、道、墨家和后来的中国佛学，大多在这个维度上或多或少地偏重“和”的方向。可见这是中国传统观念的主要倾向之一。这种容纳对立面共存并追求相互谐调的观念，无疑是符合现代民主潮流的。相反，法家特别强调整齐一律，侧重“同”的方向，它不仅违背民主精神，而且实质上与现代法治思想距离也最远，在中国历史上它只在秦代昙花一现，后来总不能居于主导地位。不管今人怎样指斥两千年中国历史的封建专制性质，可是毕竟这所谓的封建专制也不专情于法家那一套。可见，中国古代观念在这一维度上，是有相当宝贵的传统的。

“和而不同”的观念，在孔子那里有更多的发挥。他强调宽猛相济、刚柔并用，以达到政治上的和谐；他指出为人处事“过犹不及”，明确提出“和”的恰到好处的状态、程度，就是“中”。在一定意义上说，和是达到中的手段，而中庸就是最佳的“和”。中和说对于辩证法对立统一规律的一个方面，即对立面相互依存的特点，有相当正确的认识和详细的分析、表达。中庸大约就是儒家在观念维度中所寻求的最佳坐标定位点。另两个维度，对理解中国古代思想也是有帮助的，兹不赘述。

本卷尝试着给读者提供一种了解中国思想观念的新的框架。假如从外部来分类，可以将哲学观念、政治观念、社会观念、法学观念、宗教观念、文艺观念……平行论列，这样从编撰者角度来说，操作起来比较容易，读者则似乎是得到一个各学科的拼盘式读本。但这样实际上就把在思想领域各学科之间相互交叉的内在观念掩盖了。所以，为照顾到问题对象的复杂性，本卷尝试着设计一种较新的分派法，把通常分属于哲学史、思想史（例如宗教思想史、政治思想史）等各个学科的内容置于一炉，主要强调中国传统思想观念的

内在一致性，而不是简单采用原属学科的分类。哲学或经济思想史之类的专科标准，固然是代表了这方面所达到的思维程度，但不等同于中国人在这个或那个方面的全部观念。毕竟我们实际上是在探讨中华民族的基本文化性格——中国传统观念这样的问题，而不是学习一门哲学史或别的专科思想史。

我们希望能把中国传统思想观念作为一个整体，从内在精神和基本范畴上加以把握，以内在的性质差异作为划分方面的标准。当然也需要考虑划分出的各个方面在章节篇幅上的适度均衡，以及符合整套书对本卷所涉范围的要求。故而十个方面的划分和各个问题（篇目）未必在逻辑上十分圆满，从知识点上说也未必平均用力，但有关传统观念史的主要内容尚不至于有大的遗漏。我们也不是要写一部哲学史和思想史名词词典，而是试图用一些综合性题目对某一方面的思想观念作一相对系统的表述。但是，问题的选择面，各个题目的容量与层次都不尽相同，这固然有编撰者把握能力的局限，更主要的是在于中国传统思想资源的丰富广泛，稍一深入其间，就会发现简单套用西方哲学史的范畴，会肢解中国思想的完整性。好在这不是一定要遵循某一学科（尽管我们以哲学史的角度为主）的体系规范的教本，而是给当代读者一些参考启发的读物。本卷所创制的体例、结构，作为一种尝试，也许可提供些经验教训。如果读者能够在这种架构内，通过有限篇幅的阅读，对中国传统观念有所了解、辨识，这就足够了。

本卷主要撰稿人依次为林大雄、张颂之、章毅、刘静芳、方用、邵强进、赖恩明、陈应春、常会、沈珩、李金生、林勇斌。此外，撰写个别篇目的还有肖莎、张绍翼、朱文秋、钱本冲、胡华忠、庄伟林、贡南华、郭美华、施炎平。责任编辑王利波女士对各篇作了修改加工，在此一并致谢。

一、天人之际 ——传统的天道观、宇宙论和天人关系

神话传说中的 哲学思想萌芽

和世界上其他民族一样，我们的祖先也在幻想和神话中经历了自己的史前时期。先民们为解释自然现象、人类起源以及追溯祖先活动，创造了许多神话传说，通过超现实的幻想形式，曲折地反映他们对周围世界及自身生活的认识，从而形成了最初的世界观。这种世界观尽管显得幼稚且粗糙，却奠定了中国哲学发展的基础。

哲学观念的形成，首先在于对周围世界的认识，特别是对宇宙天体及人类起源的思考。盘古开天辟地的神话，反映了古代先民对天地缘何而始问题的思考。据说天地没有分离之前，宇宙是混沌一片，圆圆的，如鸡蛋，里面孕育了一位神仙，名叫盘古。盘古逐渐长大，一万八千年后，将蛋壳顶裂，头顶的一半为天，足立的一半为地，从此天地相分，天逐渐升高，地逐渐加厚。又过了一万八千年，天至极高，地至极厚。盘古顶天立地成了人类的祖先。也有传说认为盘古是手执斧凿开辟了天地。女娲抟黄土做人的传说则反映了祖先对中国人起源的说明。另外，古人还想象，人是以某种自然生息的方式产生的，因而亦有水生人、石生人的神话。可以看出，这些猜测和幻想中都包括有比较明显的朴素唯物主义成分。在《山海经》的烛龙神话中说，钟山之神“视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏”。这是先民们对昼夜交替、四季代换的原始理解。《楚辞》中说太阳是被羲和驾着车运行于天空的，反映了古人对天体运行的认

识。传说中山林川泽各有掌管之神，风雨雷电均有至高无上的权威，万物皆有灵性，都能主宰人类的命运，改变人们的生活，所以先民们往往对之顶礼膜拜，由此也产生了“天命论”的端倪。而羿射九日、精卫填海、女娲补天这些为世人熟识的优美神话故事，则反映了人在与天(自然)的对抗中，逐渐认识到自身的强大力量，幻想改天换地、征服自然的精神，是对天人关系的探讨。



女娲补天

女娲补天

认识论思想是哲学探讨的重要内容。在神农遍尝百草的传说中，神农不仅曾用红褐色的鞭子去鞭打百草，以此了解它们的性状，更亲自品尝。据说他为了尝药，曾吃过断肠草或百足虫，结果无药可救，肠断腹溃而死。这个悲壮的传说反映了古人以实践为基础的认识方法。《述异记》中盘古化生万物的传

说则反映了先民的另一种认识论原则，即以类比的方式来解释事物，如用眼睛之明亮解释日月发光，用毛发丛生解释草木之繁茂等。类比的思维方式在后世影响甚远。

先民的神话传说中还有了辩证法思想的发轫。如关于盘古的传说中就认为盘古经过“一万八千岁”的孕育期和“一日九变”的巨变期，才使混沌的天地突然分开，这反映出当时人们已经意识到变化是有过程的，甚至已经触及到渐变逐渐积累而成巨变的思想。还有伏羲画八卦的传说，据说伏羲为了驯服一个头似龙、身似马的妖怪，就顺着它的皮毛把八卦图画在它身上。八卦是通过阴阳奇偶的配合，以三画为一组构成的，对应表达世间万物的生成过程，不仅有变化的观点，还有阴阳相交、刚柔相推的矛盾思想。

神话传说是先民们以十分幼稚朴素且形象化的方式，对自己思想的表达，其中有许多主观猜测、比附乃至错误之处，所反映的哲学萌芽思想也是唯物主义与唯心主义交织，辩证法和形而上学混合的。但总的来说，许多神话传说的确是后来哲学思考的先声和渊源。

(方 用)

古代的 天道观念

古代中国哲人对世界本原问题的探讨，主要是围绕着天是否为世界的本原问题而进行的，从而形成了古代中国人的天道观。天道从字面意义上来说，一般是指天的运动变化规律。由于哲学家们对天的看

法、规定不同，他们对天道也就有各种不同的解释。在中国哲学史上，无论唯物主义和唯心主义的哲学体系，都把天道观作为立说的总根据。

在远古时代，天的变化无常和各种自然现象使人们对天怀有一种敬畏的心情，认为它是人间的最高主宰，是至上神。对天的敬畏进一步导致了殷周时的天命、天神观。殷人认为天有意志，主宰着人事，殷王的一切活动都要向天祈问。商汤就认为天道给善人以福，给恶人以祸。周取代商后，认为小邦周胜大邦殷是天之所命，天哀怜四方民众，有德保民的就会获得天命支持，善行代替恶行也是天之所命。由此，周人有了天命无常，常与善人的观念。殷周之际，早期五行观

念形成，把金、木、水、火、土看作是世界的五种基本物质，同时出现《易》古经，将八卦观念系统化，以八卦分别代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质，并以此作为自然界的基本现象，来说明宇宙和万物之间的联系及变易法则。这虽含有天命神学的性质，但更多的却是朴素唯物主义的成分，对后世天道观的发展产生了深远影响。周室东迁以后，诗人们责天、疑天思想出现，开始对天命论进行否定。周太史伯阳父以天地阴阳之气解释地震发生的原因，把天道看作自然。春秋时期郑国子产宣称天道远，人道迩(近)，认为人对天道不可及。这些思想标志着天道观的进一步发展。

春秋时代，诸子学说兴起，承

继了以往天道即天命、天神的神学观念，也发展了天道自然的观念，同时把天道引入哲学领域，提出了天道是形而上的道体的观点。春秋末年的孔子，很少谈论天道，但肯定天命。孔子所说的天有时指自然界，但更多的时候是指有意志的最高主宰，他要求人敬畏天命。老子认为道是世界万物的本原，他思想中的天道既有天道无亲，常与善人的神学旧迹，也有天道不争而胜，利物而不言，损有余以补不足的天然思想。老子的道是一个思维的虚构或观念性的绝对呢，还是指天道形成之前的混成之物？这个问题引起了后人无休止的争论。不可否认的是，老子的天道观对后世的天道观产生了巨大的影响。墨子虽然否认命，但却鼓吹天，认为天有意志。

明清两朝皇帝祭天的天坛



战国时思孟学派继承了孔子天道观中有神论的一面，把天道看作是形而上的道体，认为诚是天之道，天地以其诚生化万物。荀子则发展了孔子以来的天道自然思想，认为天有常道，天道不为人所左右，天地阴阳交合产生万物，阴阳二气兴起变化。庄子发展了老子的天道自然思想，认为天是没有人有意志的，万物的化生，四季的变化，只是天道自然运行的结果。继承《易》思想的学者，在提出天道即阴阳的自然观后，又把天道看作是人类道德的范本和根源，体现了某种宇宙道德原则。齐国稷下学者则有天不变其常的思想，认为天道满而不溢，盛而不衰，君主效法天道才能统治长久。如果君主顺天，则得天助，逆天，则不得天助。天道依然是个主宰人间的至上神。天道观在先秦从天命、天神到自然，从日月时节、万物变化再到形而上的道体的发展，其中既有交错反复，也有明显的发展，表明了天道观的日趋丰富、复杂，对后世产生深远影响。

秦汉以后，天道观中的天命论虽在传统政治思想及人们日常信念中还长久地存在，但是，众多的学者却认为天道即是自然。如东汉王充以自然为天道，仲长统认为天道只是星辰四时的变化，唐柳宗元、刘禹锡说天道在于生植万物，是万物生长的规律，北宋张载提出，天道是寒暑的变化，连所谓的鬼神也是天地之气的变化，等等。总之，天道观在秦汉以后的思想中，主要是指天地自然的变化，这成了一种共识。“如日月东西相从而不已也，是天道也。不闭其久，是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明，是天道也。”天道即是大自然的生生不息。这种天道观，现代学者把它归结为中国古代的宇宙有机论，有机天道观。

(张颂之)

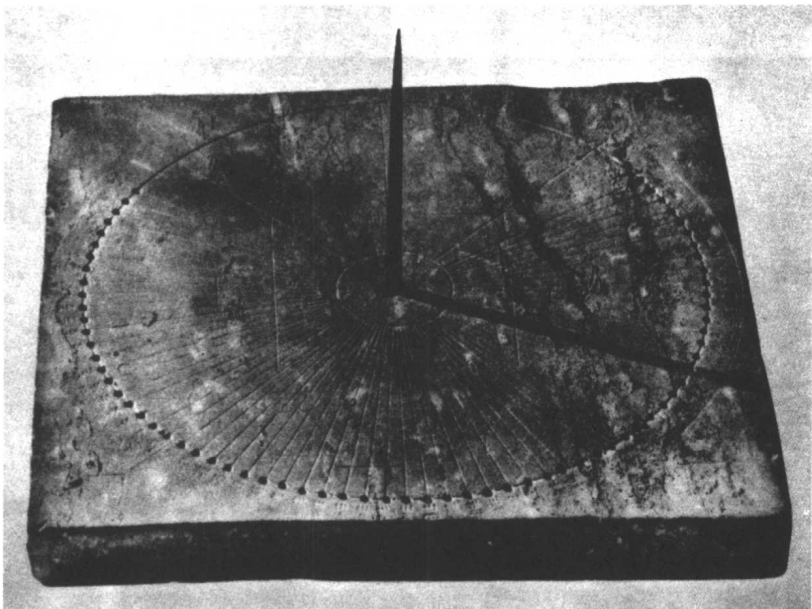
古代的 时空观

中国古代哲学家以宇指空间，以宙指时间。他们对时间和空间的探索，经历了从直观到抽象，从具体到一般的认识过程。起初是通过大量具体事物的生长衰亡过程的观察，逐步形成了诸如春夏秋冬、岁月旬日、时刻分秒等具体的时间概念，以及上下左右、南北东西、大小长短等具体的空间概念；后来，人们对时空不断进行理论概括，形成了从物理学和哲学的角度阐述时空的学说。中国古代学者主要对时间和空间的涵义、时空关系、时空与客观物质世界的关系、时空的相对性和绝对性、宇宙在时间上和空间上的无限性等问题进行了探索，形成了中国古代的时空观。

最早给时间和空间以宇宙意义，并作出科学而简明界说的是战国时代的《尸子》一书。它认为上下和东南西北六个方向的三维空间叫做宇，包括过去、现在和未来的

时间叫做宙。这已隐约地包含了时空无限性的思想。庄子认为宇宙即是整个时空，宇是指有实体而无处所，即空间上没有止境的上下四方，宙是指有成长而无始终，即时间上没终始的古往今来。庄子还以宇宙指天地，认为宇宙没有古也没有今，没有开始也没有终止。后期墨家认为，永恒久远的时间包括古、今、旦、暮不同的时刻、时段，空间的宇包括东西南北的一切方位和场所。这种认识，包含了有限时空组成无限时空的深刻思想。后期墨家的突出贡献在于，初步认识到了时空与物体运动的统一性问题，认为物体在空间的运动，不仅有其特定的区域、场所，而且在时间上也有从旦到暮的变化。西汉末年扬雄认为空间是阖天，其范围限于封闭的天壳内，时间的宙是以辟宇即天地开辟为起点。这种时空有限论，显然比前人的观点退步了。东汉中期科学家张衡持浑天说，认为天地像个鸡蛋，天是蛋壳，地是蛋黄，在天之外还有人们所不知道的

日 晷



宇宙，且宇宙是无穷尽、无边际的。东晋张湛编注的《列子》一书，以寓言的形式论述了时空的有限与无限思想，认为物质世界无始无终，而物质世界又包含了有始有终的具体事物，古、今观念是相对的。这包含了时间从有限向无限转化的思想。此书又提出，上下四方的空间无极无尽，无极的空间之外，再没有无极的世界，无尽的空间之内，再没有无尽的世界。具体万物是有穷的，包含所有万物的空间却是无穷的。这里就触及到了空间是有限无限辩证统一的思想。唐代柳宗元在《天对》中提出，宇宙空间广阔无边，天没有中央，也没有旁边角落。这就深化了空间无限的理论。刘禹锡在《天论》中认为，无形的空间是一种细微的物质形态，它作为占有有一定体积的客观实在，并不妨碍客观事物的存在，它依靠有形之物起作用，依赖具体事物呈现出一定的形状。刘禹锡猜测到了空间与物质的不可分割性。同时，他认为时间是具体事物的发展过程，可分为初、中、后，以日而言有今、明、昨，以人而言有幼、壮、老，即使弹一下指头，也有初、中、后之分。即是说，时间和事物的运动密切相联系。北宋邵雍提出时间概念是相对的，从不同的角度看会有不同的时间观，今天以后人看是古，古代以古人看是今。时间是无限的循环，他把时间历程分为元、会、运、世，认为一世三十年，一运十二世，一会三十运，一元十二会，一元是天地的一次生灭，下一元又重新开始，这样不停地循环。这种时间循环论后来得到了朱熹的肯定，朱熹也认为天地有终始，而宇宙无穷尽。宋元之际的邓牧认为，无数有限的空间组成整个宇宙空间，猜测到了宇宙空间有限和无限互相依存、互相转化、对立统一的关系。明代的

刘基、杨慎、王廷相等人提出了空间有限与无限矛盾而不能统一的思想，认为人们观察及思维所及，只在天体范围之内，天体之外，是人们无法认识的，人们无法认识也就不知道。明清之际方以智认为，时间和空间是统一的，时间的旋轮在空间中不断旋转，空间中有时间，时间中也有空间，说明了宇宙的物质性。王夫之则肯定了时、空的物质性，认为时、空和物质是统一的，宇宙是由事物的时、空不断积累而成，是阴阳二气互相作用和天地不断运动而形成的结果。王夫之猜测到宇宙是有限和无限的统一，是由有限向无限的转化，比前人前进了一大步。

中国古代学者对时空进行思考，提出了宇宙的科学界说，初步认识到了时空的物质性、客观性和统一性，肯定了时空的无限性，表现了中国哲人的智慧，在世界时空理论史上占有重要地位。

(张颂之)

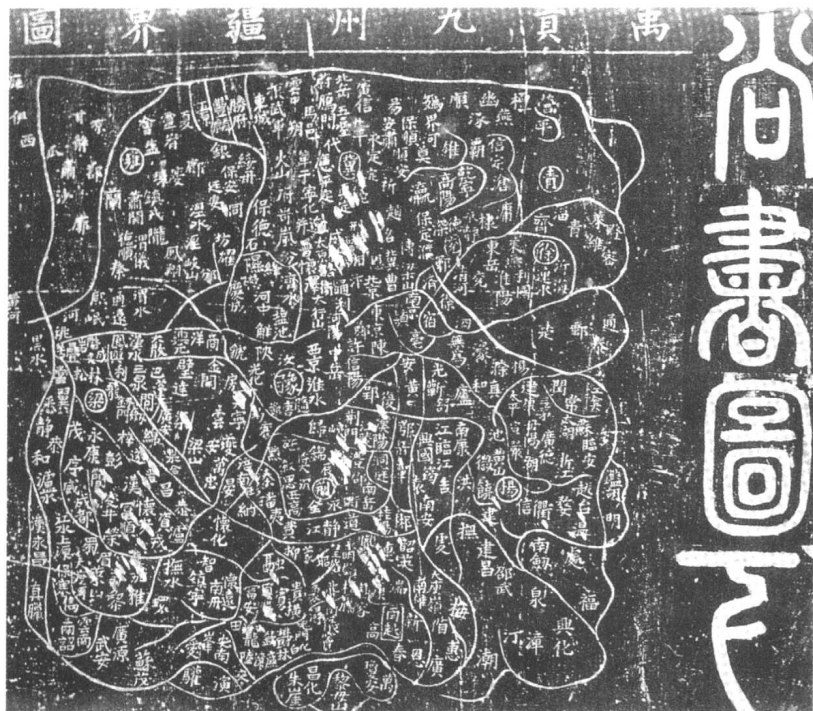
“大九州” 的世界模型

几千年来，中国人生活的活动范围是一块地理结构特异地域，它东、南两面面临大海，北有广阔的草原和沙漠，西有大山。在这块东亚大陆上生活的中国人，创造了高度文明的社会，地理的自然屏障使历史上的中国人认为自己所创造的文明天下无双，就连他们世代为生的这块土地也居于天下中央，他们周围的少数民族则居住在荒漠之地，是没有开化的蛮夷。因此，古代中国人往往把自己生活的区域称为天下、海内、九州。

九州在传统语言文化中，其意义与天下相同，是中国的代名词。“清乐动千门，皇风被九州”(唐王昌龄)，“死去原知万事空，但悲不

见九州同”(南宋陆游)，“九州生气恃风雷”(清龚自珍)，这些诗句中的九州都是这个意义上说的。据说，中国称九州是从大禹开始的。儒家经典《尚书·禹贡》一开篇就说，洪水横流天下后，大禹治水，根据名山大川的分布把天下划分成了九个行政区域，即九州：冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荆州、豫州、梁州、雍州。在另一篇《舜典》中又说，尧、舜时中国始有十二个州，大禹治水时有九州，后又演化为十二州。时至今日，在讲某地的行政区划历史时，人们还往往从九州说起，似乎历史就是从此开始的。近代以来，学者们经过辨伪、研究、争论，把禹划九州说推翻了，认为《禹贡》是战国后期人的作品，禹划九州不是历史事实，九州也不是中国最早的行政区划划分。《禹贡》的九州范围远比我们所知的夏代的地理范围大得多，显然反映的不是夏代的地理事实。《禹贡》虽为战国人所作，也不是战国时制度，战国七雄各自为战，显然不可能有谁在全国内实行过九州制。可以说，九州只是战国人对已往历史上的世界模式所作的一种设想。后来，又出现了几种大致相同的九州说：《吕氏春秋·有始览》的九州有幽州而无梁州，《周礼·职方》有幽州、并州而无徐州、梁州，《尔雅·释地》有幽州、营州而无青州、梁州。这些九州的划分也不尽相同，如泰山以东、以北地区，在《禹贡》属青州，在《职方》属幽州；《职方》的青州，相当于《禹贡》徐州的大部分及豫州的一部分。《禹贡》九州被视为夏制，《汉书·地理志》始以《职方》九州为周制，三国魏孙炎注《尔雅》，始以《尔雅》九州为殷制，后世经学家遂合称之为三代九州。

说九州是战国人对所知大陆世界的一种理想区域划分，并不



禹贡九州疆界图拓片

足为奇，令人惊奇的是战国末年齐国人邹衍以当时的九州说为根据推衍出来的大九州世界结构图式。邹衍以他超乎寻常的想象力和类推能力提出，儒家所说的中国，只不过是天下八十一份中的一份，中国的名字叫做赤县神州，赤县神州内部有九个州，即大禹所划定的九州。但这不能算是真正的九州，在中国以外像赤县神州这样的单位共有九个，这才是所谓的九州。在九州的周围有大海环绕着，人类和动物无法相互来往，这样的九州合起来，算是一个大州，如同在一个地区内。像这样的大州又有九个，它们周围有更大的海洋环绕着，这就要到达天地的边缘了。邹衍的大九州说比起那种认为九州即为天下，除了中国世界上就没有其他文明的想法，其高明之处就在于，承认了世界上存在着不止一个发达的文

明社会。这种开阔的视野显然启迪了人们狭隘的心智。然而大九州说由于认为九州各为大海所包围，人们无法往来，也就从理论上做了自我否定。

(李金生)

《天问》 对终极问题 的求索

《天问》是战国后期楚国的爱国诗人屈原创作的一首长诗。关于天问的寓意，传统的看法是问天，即对天发问，因为天尊而不可问，故叫天问。在这首长诗中，诗人提出了170多个问题，内容涉及到宇宙起源、天地万物、人神史话等众多领域。诗人以诗化的语言对宇宙的起源、生成等终极性问题进行了哲学探索。

古代先民自人文意识觉醒之

后，就不断地对宇宙的终极问题进行哲学思索。老子把道看作是宇宙的起源，认为道生一，一生二，二生三，三生万物。《易传》则把宇宙的原始状态称为太极，认为天地未分时是混沌一气，太极生出天地两仪，天地阴阳又生出万物。战国后期的黄老之学在宇宙终极问题上继承并发展了老子的道论。可以说，对宇宙问题的探索已成了当时哲学家的一个重要课题。但是，老子一派的道论，不是归结为无生有，就是导向气一元论，而《易》的太极又是从何而来？对终极性问题的这种思索使思维带上了一定的臆测成分。对宇宙终极问题的普遍关注，自然也引起了诗人的种种奇思妙想。诗人屈原以提问的形式问道：远古开端的情况，是谁传述下来的？上天下地没有形成时，根据什么去考查它？昼夜不分而混沌一片，谁能清楚地认识它？元气充满宇宙，弥漫四方而没有形状，又怎么能够辨别明白？昼夜交替不休的缘由是什么？阴阳二气结合产生了万物，哪是本原，哪是演化？天高有九层，是谁营造得那样高？天的轴承联结在什么地方？旋转的天轴又插在什么地方？八根擎天大柱立在什么地方？大地的东南角为何又倾塌了？九层天的边缘，安置在哪里，连接着什么？天有多少曲度，地有多少角落？谁知道它们的度数多少？天地会合在什么地方？天有十二区是怎么划分出来的？太阳、月亮怎么挂在天上的？群星为何又安放得牢稳？……屈原的提问，始终从何为原因、何为根据上入手，这种追根究底式的发问，使天命论者和神秘论者无法回答。从诗人尖锐的提问中，我们可以看出诗人对宇宙起源问题所持的唯物主义见解。诗人认为，宇宙的本原是物质性的气，阴阳二气是一切变化的动因。宇宙的原始状态是混沌一气，

由于阴阳二气的对立、转化，才形成了天地万物。在诗人看来，宇宙是自然生成的，并不是由谁来创造的，这也是诗人提出一系列质问的总依据。

诗人在他的其他的创作中，对终极性问题有着与此大致相同的理解，曾说宇宙浩浩渺渺而无边无际，阴阳二气恍恍惚惚无形无影，

最细微的声音可以感觉到，但最细小的物质却不能由谁来创造。总之，诗人理解的宇宙是物质的实体，无论是宏观的宇宙，还是微观的细微物质，都是一种自然的客观存在，人可以感触它，却不能创造它，也不能消灭它，甚至不能度量 and 操纵它。这后面一点反映了当时人们认识自然的能力的低下及科技

水平的落后。《天问》对宇宙终极问题的唯物主义思索，对以后中国古代哲学的发展产生了深远的影响。从荀子的《天论》，东汉王充《论衡》中的《谈天》、《说日》，唐代柳宗元的《天对》、《天说》，刘禹锡的《天论》，宋代朱熹《天问注》，明代王廷相的《答天问》，直到明清之际王夫之对天理论作出的总批判，都可以看到《天问》所产生的重大影响。

(李金生)

屈原

《周易》和《太玄》 的宇宙图式

古代哲人以种种不同的理论体系，试图对他们所生活、所观察、所推想的世界作一总的描述，构筑一个包容天、地、人在内的统一宇宙结构模式。《周易》以卦的形式建筑了一个以象、数为主的宇宙图式。《周易》后来成为儒家经典之一，对中国古代文化的发展产生了重大影响。《易》可分为经、传两部分。经包括卦、卦辞、爻辞，是殷周之际的作品；传包括彖辞、象辞、系辞、文言、序卦、说卦、杂卦等，又彖、象、系辞各分上下，所以共为十篇，又称十翼。易传是对经的解释。《易》的宇宙生成论是颇具数学意味的。《系辞》认为，宇宙是按太极生两仪(阴阳)、两仪生四象、四象生八卦的一分为二的规律进行的。太极是天地没有分开、宇宙混沌为一的状态，它是完整统一的，是一。混沌的太极分化出阴阳，形成天地，故称两仪。阴阳为万物产生、变化的基本形态。阴阳这对矛盾进而产生出四象，即太阳与太阴、少阳与少阴两对矛盾，四象又演化出八卦，八卦进而演为六十四卦。《易》一分为二的宇宙生成说，用数字表示即为：1, 2, 4, 8, 16, 32, 64……《系辞》还认为，1, 3, 5, 7, 9 五个奇数是天数，五个天数相加为二十五，2, 4, 6, 8, 10 五个偶数为



地数，地数相加为三十，天地之数
为五十五，如此可以进行推演变
化，而明白阴阳变化的屈伸往来。
数的奇偶对立反映了天与地这个宇
宙整体的对立统一关系。据说，天
数二十五和地数三十，又反映了古
人天圆地方的宇宙结构形态。天地
大衍之数，经过一定的程序，三变
成一爻，十八变成一卦。乾卦六爻
皆为老阳九，策数为三十六，乾之
策共二百一十六；坤卦六爻皆为老
阴六，策数为二十四，坤之策为一
百四十四。乾坤共为三百六十策，
与一年三百六十天相等，象征天地
一年一循环的变化。六十四卦三百
八十四爻，阴阳各半，阳策为阳爻
一百九十二乘老阳策数三十六，为
六千九百一十二策；阴策为阴爻一
百九十二乘老阴策数二十四，共为
四千六百八策。两数相加为一万一
千五百二十策，与万物之数相当，
象征天地万物。《易》以数字的运算
变化构建了一个数结构的宇宙。

《易》的数、象、理是统一的：
就数而言，是奇与偶；就象而言，则
是“一”与“--”；就理而言，是
阴与阳的对立统一。阳性最大的事
物是天，阴性最大的事物是地，阳
为乾，阴为坤。《易传》认为万物都
是从天地阴阳二气的感应中生化出
来的，自然界的根本在天地，万物
最主要的，在天是日、月、风、雷，
在地是山、泽、水、火。八卦的变
化代表了自然的变化。《易传》把八
卦分配于四方，从时、空两个方面
建立了一个统一的世界图式。它认
为震卦位于东方，于时为春，一切
生物都在春天生长出来；巽卦位于
东南，为春夏之交；离卦为火，位
南，为夏；坤卦位于西南，为夏秋
之交；兑位于西，为秋，一切生物
因秋收而喜悦；乾位于西北，是一
年中阴盛阳衰的开始；坎位于北
方，为冬，是万物之所归；艮位于
东北，为冬春之交，一年四季，又
重新开始。《易传》认为事物是不停



扬雄像

变化的，从《序卦》对未济卦的解
释看，它认为宇宙是无终止的。

西汉末年，扬雄摹仿《周易》作
了一部书《太玄》，它改造了汉代的
易象数学，加入当时的天文历法等
知识，创造了又一包容天、地、人
在内的以象、数为主的宇宙图式。
《周易》以二分法解释宇宙，《太玄》
则以三分法解释世界。《太玄》认为
一玄分三方，有一方、二方、三方，
代表天玄、地玄、人玄。三方各分
为三，名为州，共九州；每州各分
为三，名为部，共二十七部；每部
又分三，名为家，共八十一家。《太
玄》以家名为首，相当于《易》卦，
用三种符号一、--、---表示，三种
符号的组合共得八十一首。每首有
首辞，相当于卦辞；每首有九赞，共
七百二十九赞，相当于爻辞。《太玄》
以一玄、三方、九州、二十七部、八
十一家及其所构成的八十一首、七
百二十九赞，形成了一个一分为三
的宇宙图式。《太玄》也把八十一首
分配于四方及四时之中，认为一年
四季的变化分为九个阶段，每一阶
段叫做“一天”，一年共有“九天”，
每一天分配九个“首”。一年四时的
变化是阴阳二气消长的变化过程。
《太玄》八十一首的次序排列，不仅
表示了阴阳二气的变化，也表示了

五行的生克变化。五行及其生数、成
数在《太玄》中就有规定的方位和
时间：三、八为木，位东方，时为
春；四、九为金，位西方，时为秋；
二、七为火，位南方，时为夏；一、
六为水，位北方，时为冬；五五为
土，位中央，为四维。总之，《周易》
以太极为本体，以阴阳为主干，以
一分为二为规则，以八为度数；《太
玄》则摹仿《周易》创立了一个以
玄为本体，以阴阳五行为主干，以
一分为三为规则，以九为度数，分
别构成时空、天地人的世界结构式
样，向人们描述了一个与《周易》的
数结构的宇宙不同的宇宙图式。

(李金生)

《月令》的 天人关系规则

阴阳五行学说在春秋战国直至
秦汉时代，盛极一时，阴阳五行家
以其阴阳五行结构框架创立了一个
包容天、地、人、万物在内的世界
图式。它对当时诸家各派及后世哲
学思想、社会政治文化生活产生了
深远的影响。古代中国以农业立
国，农业经济的特点是注重自然季
节的变化，敬授民时，强调四时的
自然规律，这就反映了阴阳五行学
说的现实基础。战国秦汉时代的阴
阳五行学著作，多已失传，其中的
一部分内容因包含在其他诸子学说
中而得以流传下来。《月令》即是战
国阴阳五行家的一篇重要著作，吕
不韦编《吕氏春秋》，将它编入十二
纪，成为全书的纲领，汉初儒家又
将它收入《礼记》一书中，成为儒
家的经典，农家则把它的理论吸收
进自己的理论中，保存在《夏小
正》、《四月民令》当中。

在《月令》中，世界被描绘为
一个多层次的结构。在这个多层次
的世界中，太阳具有决定的意义，
《月令》认为太阳不停运转，每个
月停在天穹的一个区域。比如，正月

时，太阳住在营室，昏在参中，旦在尾中；二月，日在奎，昏弧中，旦建星中。太阳的自然运转形成了四时，每时又分为三个月。四时各有其不同的气候特征，每个月又有各自的征候。与四时相对应，每时都有自己的一班帝神，譬如春天的帝为太皞，神为句芒，夏天，其帝为炎帝，神为祝融。与时月、神帝的变化相对应，每月各有相应的祭祀规定和礼制。四时的运转秩序与五行相配，并体现着阴阳二气的消长变化。春为木，夏为火，秋为金，冬为水，土在夏秋之交，居于中央。人事的活动，要受到太阳、四时、月、神、五行等各种力量的制约，人可以利用自然，但必须遵循自然规律。在遵行自然规律的同时，还有许多神秘主义的规定。

在人事活动方面，《月令》对生产和政治的关系尤加注意，认为政令应以生产规律为依据，应有益于生产的正常进行。《月令》的农业生产规律是春种、夏长、秋收、冬藏。根据四时运转、阴阳变化、五德生克及生产规律，《月令》开列了一个政治月程表。政治活动的指导原则是，凡举行大事，不要逆天数，必须顺从四时的变化，要应时节而发布政令。比如，庆赏与阳气同类，刑罚与阴气同类，春夏属阳，秋冬属阴，所以春夏用庆赏，秋冬用刑罚。试看仲夏之月的诸种规定与征候的对应关系：太阳在东井，昏时在亢中，旦在危中。其日为丙丁，其帝为炎帝，神为祝融，其虫羽，其音为徵，律中蕤宾，数为七，味为苦，臭为焦，祀在灶，祭先用肺。这一时期螳螂生，伯劳鸟始鸣。天子居住于明堂太庙，乘红色的车，驾红色马，载红色的旗，穿红色的衣，佩红色玉，应吃菽与鸡，器皿用高而粗的。命各种乐官习乐，命各有司官员祈求丰年。这个月天子下令百姓不要以蓝草染，不要烧灰，不要晒布，门闾不闭，关市不征税，宽

待重囚。这个月有一年中最长的一天(夏至)，阴阳相争，物生物死参半。在位的君子要斋戒，居处掩身不显，不要躁，停止声色活动，节欲定气，百官宁静，不事刑罚，以助阴气的成长。鹿角开始解落，蝉开始鸣，半夏始生，木堇华荣。这个月不能用火于南方，人可以居住在高处，等等。政令的实施，必须按照时令的程式规定而不可更改，周而复始，年复一年。

《月令》特别警告，不可违背时令，否则就会受到惩罚，不是天灾就是人祸。如孟春行夏令，则风不时而起，草木会旱枯，国家将有大乱；如行秋令，则有大瘟疫，疾风暴雨不时而至，野草丛生；如行冬令，则有大水、霜雪，种的庄稼不生。这种认识有牵强附会之处，但也有一定的合理成分。阴阳五行家认为天人和谐、天人合一是人类生存的基本保证和先决条件，一切行为必须保证天人和谐的实现，而不能破坏它。他们努力探求事物之间的联系，并企图用阴阳五行分类的方法把事物贯穿起来，借以掌握事物联系的链条，组建一个包容无遗、万象毕具的有机联系的世界。阴阳五行学说渗入诸子学说，如儒家、墨家、道家、道教、杂家、农家、医家乃至方术之中，对中国古代文化的发展产生了深远影响。

(李金生)

《淮南子》的自然天道观和宇宙演化论

《淮南子》是西汉初年淮南王刘安及其门客所著的一部黄老学著作。据《汉书·艺文志·诸子略》记载，《淮南子》内21篇，外33篇，言神仙黄白之术。今天只有所谓的内21篇流传下来。全书体系比较庞杂，混有阴阳家、儒家、法家等各家思想，但中心是发挥老子思想。

刘安及门客著此书的目的有二：从个人讲，是为了探求避祸求福、养生保身之道；从社会讲，是总结周秦以来的社会兴衰经验，探寻天道、人事的普遍规律，为汉帝国的长治久安提供一个较为完备的理论学说。因有人认为黄老学以治身为内，以治国为外，那么，书中言神仙黄白之术的应为内篇，今天传世的21篇当为外篇。

《淮南子》以道作为其宇宙观的最高范畴，认为道是无限的存在，它可大可小，在空间上包容一切，在时间上无穷无尽。它无形而实有，超越事物而独立存在。存在于宇宙和“气”之先的道自然化生天地万物，是自然万物运动变化的源泉和依据。《淮南子》对道的描述，实际上是对自然界本身所固有的创造力和变化的赞美，道不具备人的精神和情感特征，它不主宰万物，没有超出自然的特征，是物质性的。《淮南子》的道论继承了战国时期稷下黄老学的思想，它虽也讲宇宙的构成，但主要是从宇宙形成的角度，即宇宙的发生和发展过程来进行探讨的。《淮南子》凭借当时有限的自然科学知识，发挥其高度的想象力和推断力，穷究天地剖判、宇宙演化，它所建立的宇宙生成的间架结构成为以后宇宙论的传统格式。但是，由于《淮南子》不是出于一人之手，所以它的宇宙论在《原道》、《俶真》、《天文》、《精神》、《诠言》、《泰族》等篇中，就彼此略有差异。《天文》篇认为，天地没有形状的时候叫做太昭，道开始于虚霫，虚霫生出宇宙，宇宙生元气，这都是浑一无象无形的最初阶段。元气产生后，开始向轻清和重浊两个方向分化，从而形成了天和地。天地间的阴阳二气，其精华集中体现为四时，散开则形成万物。又说，道开始于一，一而不生，故分化为阴阳，阴阳交合而产生万物。《精神》篇的宇宙天道演化则分