

从宗教的“天人合一”到哲学的 “天人合一”

——“绝地天通”与早期天人关系之突破

任蜜林

摘要 “天人合一”思想是在“绝地天通”基础上形成的。“绝地天通”所反映的天人关系还是宗教意义上的，其所说的“天”并非自然意义上的天，而是神灵主宰意义上的天。“绝地天通”并非天人相分的思想，而是一种宗教意义上的“天人合一”思想。后来儒、道两家从哲学方面予以突破才形成了后世占主导地位的“天人合一”思想。早期儒家的“天人合一”是以道德修养的方式实现的，即认为每个个体可以通过后天的道德修养工夫来达致“天道”。与儒家主要从道德方面讲“天人合一”不同，早期道家主要从“道”的角度谈天人之间的合一。实际上，其讲的是“道”之下的“天人合一”，因为天、人都是在“道”的层次之下的。早期儒、道两家从哲学上对之前以宗教为主的天人关系的突破，不仅转变了“天人合一”思想的发展方向，而且对于中华文化特征的形成也有着重要影响。

关键词 绝地天通 德 道 天人合一

作者任蜜林，中国社会科学院大学哲学学院教授、中国社会科学院哲学研究所研究员（北京 100732）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)05-0017-10

“天人合一”思想是中国哲学的核心内容之一。中国历代哲学家对“天人合一”虽然有着不同的主张，但大多都赞同这一思想。“天人合一”是在“绝地天通”基础上形成的。“绝地天通”反映了上古时期对于天人关系的看法。“绝地天通”所反映的天人关系还是宗教意义上的，后来儒、道两家从哲学方面予以突破才形成了后世占主导地位的“天人合一”思想。

一、“绝地天通”：宗教的“天人合一”

“天人合一”这一词语虽然由宋代张载提出，但其思想渊源却可追溯至先秦时期。“天”的观念实际是在殷、周之际才形成的，其提出是周代为了对抗殷商“帝”的观念。在甲骨文中，虽然有“天”字，但并不具有后世“天”的含义。顾立雅说：“天神观念始大显于殷周之际，周人克商之后，天为最主要之神，较之上帝尤为显赫。……盖商代之人未有以天字作上帝之别名也。”“余从甲骨文字中考察之，商人无天神观念。”^①在他看来，“天”字的本义是实际是“大”，指王及有地位的人。王死后即为神，其权威犹在，仍可操纵世间百姓之事，因此被称作“大”。后来出现大小之“大”，于大神之“大”添加一画如头形以区别之。^②按照这

①② 顾立雅：《释天》，《燕京学报》1935年第18期。

一说法，“天”实为“大”字。具有至上神意义的“天”是殷、周之际产生的。郭沫若说：“殷时代是已经有至上神的观念的，起初称为‘帝’，后来称为‘上帝’，大约在殷周之际的时候又称为‘天’。”^①

在西周以前，虽然没有“天”字的文献材料，但不能否认有至上神的观念，如殷商“帝”的观念。正如陈来所说：“殷商和西周世界观的重要区别，不在于商人是否以‘天’为至上神，因为如果‘天’只是有人格的‘皇天震怒’的天，那么在信仰实质上，与‘帝’的观念并无区别。”^②按照这一说法，考察“天”的出现，仅仅从名词是不够的，还要从其内涵来加以探讨。虽然卜辞中目前未发现“天”字，但从传世文献记载来看，至少颛顼时期就已经存在“天”的观念了。否则，那时也就不会有“绝地天通”了。

“绝地天通”是中国思想史上的重大事件，对理解“天人合一”的形成有着非常重要的意义。其首先见于《尚书》，后来《山海经》《国语》也都有相关的论述。按照《国语·楚语下》楚大夫观射父所说，“绝地天通”实际反映了上古时期天人关系变化的三个阶段。第一个阶段，天人之间虽然关系密切，但这种关系不是人人都可以与天交流的，只有一些具备特殊能力的人才能与天沟通。《国语·楚语下》曰：

古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服……于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

这些具有特殊能力的人就是巫、覡、祝、宗。巫、覡只是性别不同，都是指那些精神纯一、智圣聪明能够降神的人，其职责是制定所祭之神的位次和祭祀器物、服饰的礼制。这两种职责分别由祝和宗负责。祝指通晓地理、宗庙、礼仪等祭祀相关知识而能敬奉神明的人。宗则是掌握祭祀的时间、食物、服饰、器物、场所等知识而使其合乎古代规则的人。二者虽然有别，但实际都属于巫。正是因为有专门的人负责天人之间的交流沟通，天人之间才有各自的秩序，不相杂乱，故民神异业，天人和谐。第二个阶段是少昊衰乱之后，九黎打破了这种秩序，民神关系变得混乱，每个人都可以与巫一样与上天随意交流。这样，民神之间的界限就被打破了，民众祭祀匮乏，上天也不降福于民。《国语·楚语下》曰：“及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。”第三个阶段就是颛顼的宗教改革。面对“民神杂糅”“家为巫史”的状况，颛顼重新厘清天地、民神之间的关系，命令南正重管理天上的事情、火正黎管理地上的事情。民神之间恢复以前的秩序，不相侵犯。这就是所谓的“绝地天通”。

“绝地天通”实际是上古时期天人关系思想的反映。余敦康说：“颛顼‘绝地天通’对中国宗教文化的影响，关键在于初步确立了天神崇拜与祖先崇拜的信仰体制。……天神崇拜体现了当时人们对宇宙自然的认识，祖先崇拜体现了对人类处境本身的认识，前者属于天，后者属于人，此二者的关系实质上就是天人关系。”^③至少在颛顼时期就已经开始思考天人关系的问题。按照观射父的说法，这种关系实际发生得更早。卜辞中没有“天”的记载并不能否认当时人们对于天人关系的思考。在卜辞中，已经有巫的记载。按照张光直的说法，殷商时期不但有巫，而且巫在当时具有很崇高的地位。有些殷商的统治者本身就是巫。^④当时的殷商最高统治者实际上是群巫之长。陈梦家说：“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”^⑤统治者具有通天的本领，实际上代表某种权力。巫也就是当时的权力阶层。商代的这种思想显然渊源于颛顼的“绝地天通”，“三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也”（《国语·楚语下》）。张光直说：“巫师主要的职务应当还是贯通天地，但天地的贯通是只有王室才有独占的权利的，所以巫术也和城郭、战车、刑具等一样是统治阶级统治的

① 郭沫若：《郭沫若全集（历史编）》第1卷，北京：人民出版社，1982年，第324页。

② 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：生活·读书·新知三联书店，1996年，第168页。

③ 余敦康：《中国宗教与中国文化（卷二）宗教·哲学·伦理》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第16页。

④ 张光直：《中国青铜时代（二集）》，北京：生活·读书·新知三联书店，1990年，第41、44页。

⑤ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

工具。”^①因此，“民神杂糅”“家为巫史”的状况是不能令当时统治者容忍的，必须进行改革，回到民神不杂的状态。这也是颛顼“绝地天通”的目的。

“绝地天通”中“天”显然不是自然意义上的天，而是神灵主宰意义上的天。根据《尚书》的记载，“绝地天通”并非颛顼所为，而是上帝所为。《尚书·吕刑》说：

若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椽、黥。……上帝监民，罔有馨香，德刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。

孔安国曰：“九黎之君号曰蚩尤。”^②蚩尤作乱之后，社会风气败坏，平民百姓作奸犯科，相互欺骗。这种风气一直延续到三苗之民，因此三苗之君制作五刑加以制止。但这种五刑之法没有原则，不论善恶，皆加以惩罚。于是百姓纷纷作乱，不讲信义，违背盟约。那些无辜的百姓不堪忍受，于是把这一情况告到上帝那里。上帝看到苗民没有德行，只有残酷的刑法。于是上帝命令重、黎“绝地天通”，恢复原来的秩序。这里的“皇帝”，孔安国以为指尧。^③因为重、黎都是尧时的官员。上帝并非直接令重、黎“绝地天通”，而是通过人间的君王尧来完成这一任务。

与《国语》所说不同，《吕刑》所说仅涉及“绝地天通”的两个环节，即由混乱到有序。陈来引用弗雷泽的说法，认为“民神不杂”的状态不可能是最原始的宗教状态，“民神杂糅”倒是原始文明早期的普遍情形。^④《吕刑》的记载更符合原始宗教发展的普遍规律。《国语》认为“绝地天通”是出于对“家为巫史”状态的治理，《吕刑》则认为其是对苗民社会混乱状态的矫治。那么问题在于，仅仅出于对社会状态的管理，“绝地天通”是否必要？也就是说，治理这种混乱状态通过人间的君王就可以完成，何须上天的参与？吴飞认为“绝地天通”并非直接针对三苗作乱的措施，而是出于敬天的主题，即强调四时历法在敬天之事中的核心地位。^⑤

吴飞的解释有一定的道理，但并没有文献上的依据。从《吕刑》来看，这段话的关键在于对“苗民弗用灵”的解释。这里的“灵”，传统一般解释为“善”，如孔安国曰：“不用善化民。”^⑥郑玄曰：“九黎之君于少昊氏衰而弃善道。”^⑦孔颖达曰：“‘灵’，善也。不用善化民，而制以重刑。”^⑧除了“善”外，郑玄还解释为“政令”。《礼记·缁衣》：“《甫刑》曰：苗民匪用命，郑注曰：‘匪，非也。命，谓政令也。高辛氏之末，诸侯有三苗者作乱，其治民不用政令。’”^⑨无论是“善”，还是政令，都是出于人间社会的考虑，很难将其与“绝地天通”联系起来。其实这里的“灵”应该解释为巫。《说文解字·玉部》曰：“灵，灵巫也。以玉事神。”段玉裁注曰：“屈赋《九歌》‘灵偃蹇兮咬服’，又‘灵连蜷兮既留’。又‘思灵保兮贤媿’。王注皆云：‘灵，巫也。楚人名巫为灵。’许亦当云‘巫也’无疑矣。”“灵”是楚人对巫的称呼。苗民之所以制作五刑，主要源于其舍弃了“巫”这一沟通天人的通道，不再敬重上天，因此没有了畏惧之心。

这从后面的“上帝监民，罔有馨香”也可以得到验证。“馨香”代表人间帝王对上天的祭祀之物。《尚书·酒诰》曰：“弗惟德馨香，祀登闻于天。”《国语·周语上》曰：“国之将兴，其君齐明衷正，精洁惠和，其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神飨而民听，民神无怨，故明神降之，观其政德，而均布福焉。”《左传·桓公六年》曰：“所谓馨香，无谗慝也。故务其三时，修其五教，亲其九族，以致其禋祀，于是乎民和而神降之福。”造成苗民社会混乱的根源在于其不再遵从巫这一沟通天人的通道而放弃对上天的敬重、祭祀。这与《国语》说的“民匮于祀”“嘉生不降，无物以享”的说法是一致的。因此，上帝借助那些不堪忍受的百姓的告状来让重、黎“绝地天通”以改变这一状况。“罔有降格”就是断绝人人可以与天沟通的通道，也就是《国语》讲的“无相侵渎”的意思。《吕刑》与《国语》记载的内容虽然不同，但二者背后的精神却是一致的。

① 张光直：《中国青铜时代（二集）》，第47—48页。

②③⑥⑧ 孔颖达：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第630、631、630、633页。

④ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，第26页。

⑤ 吴飞：《“绝地天通”中的宗教与历法》，《世界宗教文化》2023年第3期。

⑦⑨ 孔颖达：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1753、1752页。

“绝地天通”表面看来是禁止人人上天沟通的通道，实际上反映了上古时期人们对天人关系的看法。这种“绝地天通”并非天人相分的思想，而是一种“天人合一”的观点，尽管其是宗教意义上的。吴飞说：“如果将‘绝地天通’理解为天人分裂，从字面上理解‘民神异业’……但如果理解了神人之间天时历法的重要作用，我们也就明白，天神并不给人立法，而是通过风雨寒暑来养育万物，人则接受风雨寒暑，维护自己的性命，而在有了统一的历法之后，人就参与到了养育万物的活动中，在这个意义上，是天人合一的。”^① 吴飞的解释着眼于天文历法。其实，无论从《尚书》还是从《国语》来看，很难看到其中的天文历法因素。因此，“绝地天通”主要还是从宗教意义来讲的。对于普通民众来说是一种天人相分，但就统治阶层来说则是一种“天人合一”。因此，“绝地天通”是一定限度的“天人合一”，这也反映了上古时期统治阶层对于天人关系的垄断。春秋战国时期的思想家正是要突破这种垄断以构建新的天人关系。这种突破主要体现在儒家、道家方面。

二、以德合天：早期儒家的哲学突破

具有至上神的“天”是周人发明的。陈梦家说：“殷代的帝是上帝，和上下之‘上’不同。卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的。”^② 但仅从“帝”和“天”的名称来讨论商、周宗教信仰的不同是不够的，二者的区别不仅在于此，而且在于其精神实质的不同。郭沫若认为，周人的“天”特别注重“德”的因素。其根本主意是“人定胜天”，即用人的力量来济天道之穷。“德”包含主观方面的修养和客观方面的规模。“德”的精神上的推动，明白地注重在“敬”字上。^③ 陈来也说：“商周世界观的根本区别，是商人对‘帝’或‘天’的信仰中并无伦理的内容在其中，总体上还不能达到伦理宗教的水平。而周人的理解中，‘天’与‘天命’已经有了确定的道德内涵，这种道德内涵是以‘敬德’和‘保民’为主要特征的。天的神性的渐趋淡化和‘人’与‘民’的相对于‘神’的地位的上升，是周代思想发展的方向。”^④ 周人赋予了“天”以伦理内涵，虽然其还是至上神，但对于人间的主宰已经淡化了。人间社会的好坏不是由天决定的，而是由道德属性决定的，如《尚书》说：“民之所欲，天必从之”“天视自我民视，天听自我民听”（《泰誓》），“皇天无亲，惟德是辅”（《蔡仲之命》）。

以孔子为代表的儒家继承了西周以来的天的思想。这主要体现其所说的主宰之天方面，如“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》）、“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）等。除了主宰之天，孔子还讲自然之天，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）。这里讲的四季更替、万物生长显然都是在自然之天的意义上讲的。与之前“天”的观念相比，孔子的贡献在于把天命和个体的道德属性联系起来。在孔子之前，天命虽然具有道德内涵，但其主要是针对君王等统治者来讲的。也就是说，天命在当时并不具有普遍性，并非人人可以与天命相对应。如《尚书》曰：“先王有服，恪谨天命”（《盘庚上》）、“汝惟小子，乃服惟弘王，应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民”（《康诰》）。孔子则把天命与每个个体对应起来，认为天命不仅是对统治者讲的，而且是对所有人讲的。这样天命与人类之间的对应就具有了普遍性。孔子所讲的“天生德于予”（《论语·述而》）就是在这个意义上讲的。每个个体都是上天所赋予的，这种赋予不仅是形体上的，而且是道德上的。每个个体都可以在天那里找到根据。正因如此，每个个体都可以与上天相通，上达天命。^⑤

在孔子看来，每个个体与上天的相通，并非依靠外在的力量，而是依靠内在的力量。其主要体现在天所赋予人的仁德上，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。这种仁德是人人具有的，也是天所赋予人的道德属性。这种仁德会因后天环境的影响而受到遮蔽。因此，仁德虽然是人人具有的，但同时对于多数人来讲又不是见在呈现的。在孔子看来，实现仁德需要通过后天的努力。这种努力的途径就是“学”。《论

① 吴飞：《“绝地天通”中的宗教与历法》，《世界宗教文化》2023年第3期。

② 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，北京：中华书局，1988年，第581页。

③ 郭沫若：《郭沫若全集（历史编）》第1卷，第336页。

④ 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，第168页。

⑤ 任蜜林：《文章·性·天道——〈论语〉“性与天道”说的历史诠释与思想新论》，《齐鲁学刊》2023年第4期。

语·为政》曰：“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。’”这虽然是孔子对于自身修养过程的总结，但同时也表现了孔子对于所有人精神修养顺序的揭示，因此具有普遍的意义。当然孔子所讲的“学”不仅仅是知识的获得，道德的修养、实践的智慧也都包含其中。通过学、立、不惑，然后知晓天命、顺从天命，最终达致天命，与天命合一。这也就是其所说的“下学而上达”（《论语·宪问》）。“下学”之所以能够“上达”，是因为人自身先天地获得了内在的道德情感。这种情感通过后天的学习能够完全表现出来，这也就是孔子所说的“仁”。这样孔子就通过道德方式（“仁”）实现了“天人合一”。

孔子以后的儒家继承和发展了孔子以德合天的思想。传为子思所作的《中庸》就有类似的思想。《中庸》明确指出，人性是源于天的，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。在《中庸》看来，这种先天本性就是“诚”，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”。所谓“诚之”就是后天的修养方式。这种修养主要指道德修养，“修身以道，修道以仁”。通过修身的工夫，最终可以达致天道，“故君子不可以不修身；思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天”。《中庸》认为人类的修养方式可分为两种：一种是先天本性没有受到后天环境影响的人，即天道能够完整地体现于其身上的圣人。这类人可以通过“尽其性”“尽人之性”“尽物之性”，最后达致“赞天地之化育”而“与天地参”。另外一种则是先天本性受到后天影响而不能完整体现天道的众人。他们只能从具体事情开始逐渐实现“诚”，“其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化”。这两种方式虽然不同，但最终境界都是相同的。这就是“至诚”的境界，即“致中和，天地位焉，万物育焉”的境界。

除了《中庸》外，郭店竹简《五行》也反映了孔子后学的“天人合一”思想。《五行》亦是子思所作。《五行》按照是否“形于内”把人类的行为分为“德之行”和“行”两种。如果“形于内”，那么其为“德之行”；否则，则为“行”。“德之行”包含仁、义、礼、智、圣，故称五行；“行”则包含仁、义、礼、智，故称四行。五种“德之行”达到调和、和谐的状态，就被称为“德”；四种“行”达到调和、和谐的状态，则被称为“善”。“德”是天道，“善”是人道。五种“德之行”在天道那里是和谐为一的。在《五行》中，作为人道的“善”不能直接达到天道的“德”。因为二者的内容是不同的。在《五行》中，与天道对应的是“君子道”，“五行皆形于内而时行之，谓之君子”。也就是说，只有君子才能上达天道。在《五行》看来，达到天道需要通过“思”的修养工夫。《五行》认为仁、智、圣都有“思”的功能。其中“圣之思”最为重要，是达致天道的关键，“圣之思也轻，轻则形，形则不忘，不忘则聪，聪则闻君子道，闻君子道玉音，玉音则形，形则圣”^①。普通人通过“思”的工夫才能达到“君子道”。在“君子道”的基础上才能进而达致“天道”，“闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。圣人知天道也”^②。“圣”在五行居于统率地位，是其他四行的根据，“圣，知礼乐之所由生也，五[行之所和]也。和则乐，乐则有德”^③。这里的“德”就是“德，天道也”的“德”。《五行》所说的“天人合一”也是通过道德的方式实现的。正如庞朴所说：“《五行》篇中所以谓之为天道者，实乃一种神道设教的把戏，企图假借超人的形上的力量，来肯定理想的秩序，来范围人心与人行。……在道德领域里，天和入，只能是合一的，也必然是合一的。”^④

在郭店竹简中，除了《五行》外，《性自命出》《穷达以时》《成之闻之》等篇也反映了孔门后学对于天人关系的思考。《性自命出》指出人性与天命的关系，认为人性源于天所降之命，“性自命出，命自天降”^⑤。这似乎与《中庸》讲的“天命之谓性”相同。但其所讲的性是从气的方面来讲的，“喜怒哀悲之气，性也”，“好恶，性也”。^⑥《中庸》的性则是就天道之“诚”来讲的。《性自命出》只是提出性的来源问题，并没有提及人如何通过后天修养达致天道的问题。这也是其与《中庸》不同的地方。《穷达以时》则提出一种天人相分的观点，“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣”^⑦。这里所说的天实际是其所讲的“时”和“遇”，即外在限定者。在这种关系下，人和天显然是相分的。不过《语丛一》又说：“知天所为，知人所为，

①②③⑤⑥⑦ 李零：《郭店楚简校读记：增订本》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第101、102、102、136、136、111页。

④ 庞朴：《天人三式——郭店楚简所见天人关系试说》，载《庞朴文集》第2卷，济南：山东大学出版社，2005年，第66页。

然后知道。知道然后知命。”^① 结合同篇“有天命”^② 的说法，可知命讲的就是天。这样看来，天人相分的最终目的也是“天人合一”。《成之闻之》明确地表明了“天人合一”思想。在《成之闻之》看来，人类的伦理秩序是出自天的，“天登大常，以理人伦，制为君臣之义，作为父子之亲，分为夫妇之辨”^③。人类也是通过这种伦理秩序与天合一的，“君子治人伦以顺天德”，“昔者君子有言曰‘圣人天德’何？言慎求之于己，而可以至顺天常矣”^④。所谓“慎求于己”就是处理好伦理秩序，“是故君子慎六位，以祀天常”^⑤。因此，《成之闻之》也是通过人间的道德来实现“天人合一”的。

孔子的以德合天思想经由孔门后学传于孟子。孟子是子思的再传弟子。孟子提出了著名的性善论。在孟子看来，人性天生就是善的，因为其天生具有“四端之心”。孟子说：

乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

从人的实际情况来看，人性是可以行善的。如果其所做不善，并不是本心造成的。这种“性善”是先天的、固有的，不是外在的、后天的。在孟子看来，这种“性善”表现为恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心“四心”。“四心”是人的道德属性（“四德”）的根源。如果没有“四心”，那么人就不具道德属性，同时也就丧失了作为人的根本。孟子说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子所说的“性善”是建立在“心”的基础上的，即通过“心善”来论证“性善”，“君子所性，仁义礼智根于心”（《孟子·尽心上》）。那么“心”何以是善的呢？孟子认为，其是天所赋予的，“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。天是心善的形上根据。因此，孟子常以“天爵”来称述人的道德属性，“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也”（《孟子·公孙丑上》），“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也”（《孟子·告子上》）。天是心的根据，心是性的前提，故可通过心来实现天道，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心上》）。

主体部分形成于战国中后期的儒家著作《易传》，也反映了通过道德方式实现“天人合一”的思想。《易传》认为，宇宙万物之性皆源于天道，“大哉乾元，万物资始，乃统天。……乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”（《易传·彖传》）。人性亦是如此，“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”（《易传·说卦》）。人道的仁义本于天道的阴阳而来。《易传·系辞上》又曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”正因为人道本于天道、人性出自天命，故人类可以通过后天的修养达致天道，“夫‘大人’者，与天地合其德”（《易传·文言》），“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”（《易传·说卦》）。在《易传》作者看来，《周易》就体现了这一点。其目的也是使人通过道德的方式达致天道，“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。……天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门”（《易传·系辞上》）。

与郭店楚简《穷达以时》相似，荀子也主张天人相分的观点，“故明于天人之分，则可谓至人矣”（《荀子·天论》）。荀子认为天有天的功能、人有人的特点，知道他们的不同，才能更好地处理二者的关系，“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参”（《荀子·天论》）。荀子虽然提出天人相分的观点，但不否认人可以通过后天的修养与天合一。荀子认为人能够与天合一，在于其认识能力，“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静”（《荀子·解蔽》）。通过“虚壹而静”的工夫，就可以达到“大清明”的境界，“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。……明参日月，大满八极，夫是之谓大人”（《荀子·解蔽》）。这实际就达到了“天人合一”的境界。除了认识能力外，荀子也从道德层面讲“天人合一”，这就是其所说的“诚”，“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣”（《荀子·不苟》）。这里的“仁”“义”显然是从道德层面讲的。

由上可知，孔子改变了西周以来天的思想，把天命与每个个体联系起来。这样每个个体就可以通过后天

①②③⑤ 李零：《郭店楚简校读记：增订本》，第208、207、158、159页。

④ 李零：《郭店楚简校读记：增订本》，第158、159页。

的道德修养工夫来达致天道，最终实现“天人合一”。这对早期儒家产生了重要影响，子思、孟子、《易传》的“天人合一”思想都是沿着这一路线发展的。荀子虽然提出天人相分的观点，但其最终目的也是达致“天人合一”，而且也是包含道德层面的，这也是对孔子思想的继承和发展。

三、道兼天人：早期道家的哲学突破

如果说早期儒家的“天人合一”是在继承西周以来天观念的基础上形成的话，那么早期道家的“天人合一”则是在突破西周以来天观念的基础上建立起来的。

在老子之前，殷商时期以帝为最高主宰，西周时期则用天替代了帝。与帝相比，天虽然以“敬德保民”作为其内容，但毕竟没有完全摆脱主宰神的影响。早期儒家的天就是在最高主宰意义上讲的。老子认为天和帝都不足以作为宇宙万物的本体，因此，提出了“道”为万物本体的思想。“道”首先是对主宰神的超越。在老子看来，无论是鬼神还是上帝，都是由“道”产生的。《老子》四章曰：“道冲而用之或不盈。渊兮似万物之宗。……吾不知谁之子，象帝之先。”“道”是万物之本，上帝也是由其决定的。《老子》六十章又说：“以道莅天下，其鬼不神。”因为鬼也是由“道”生出的，在“道”面前当然显示不出其作用。除了鬼神、上帝外，“道”还是对天的超越，这显然是针对西周以来的天观念。老子认为，天地都是由“道”生出的，“无名，天地之始”（一章），“玄牝之门，是谓天地根”（六章），“有物混成，先天地生”（二十五章）。天地之所以能够长久，就在于其效法了“道”，“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”（七章）。

对于“道”与天地、鬼神、万物的关系，《老子》三十九章有着详细的描述：

昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之。天无以清将恐裂，地无以宁将恐发，神无以灵将恐歇，谷无以盈将恐竭，万物无以生将恐灭，侯王无以贵高将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。

在《老子》中，“一”有时与“道”不同，有时与“道”等同。这里“一”显然与“道”等同。天、地、神灵、万物等因为得到了“道”，才具有了自身的特性。否则，它们都将不存在。因此，一切事物都是由“道”生出的、决定的。《老子》二十五章曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“自然”并非在“道”之上的存在，而是指万物的本性。人、地、天最终都要效法“道”。从“道”的层面来讲，人、天、地是合一的。也就是说，《老子》所讲的“天人合一”是在“道”之下的合一。

在《老子》看来，万物都以自然作为自己的本性，这种本性实际就是“道”落实到万物上的表现。这种表现，《老子》称之为“德”。《老子》五十一章曰：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”这里的“德”“物”“势”都是对“道”生成万物过程的描述，并非指在“道”之外还有“德”“物”“势”等存在。“德”指“道”生成万物的内在本性，“物”“势”指“道”生成万物的外在条件。《老子》五十一章后面说的“道生之，德畜之”，马王堆帛书甲乙本、北大汉简本皆作“道生之畜之”。这也说明万物都是由“道”生成的。“道”这种德性，称作“玄德”，“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（五十一章）。“玄德”即最高的“德”，是“道”在万物之上的完整表现。这种“德”，《老子》又称作“上德”“常德”，“上德不德，是以有德”（三十八章），“常德不离，复归于婴儿”“常德不忒，复归于无极”“常德乃足，复归于朴”（二十八章）。“婴儿”“无极”“朴”都是用来描述“道”的状态，也是指未曾受到后天环境影响、保持“道”的完整状态的人或物。《老子》亦用“赤子”来表示这一状态，“含德之厚，比于赤子”（五十五章）。这也就是《老子》所说的“朴”的状态，“见素抱朴”（十九章），“无名之朴”（三十七章）。“朴”实际上就是《老子》所讲的“自然”。万物虽然在“道”的作用下成为自身，并从“道”那里获得其自然本性（即“德”）。但由于受到后天环境的影响，“道”在万物那里并不能完整地表现出来。这就需要通过后天的方式使其复归自然本性，从而回到“道”的完整状态。达到这种状态，也就达到道兼天人的状态，即“天人合一”状态。

老子之后的道家继承和发展了“道”的思想，这一方面表现为其提出“太一”“一”“恒”等本体观念。郭店楚简《太一生水》、上博简《恒先》《凡物流形》就表明了这一点。《太一生水》提出“太一”的本体

论。“太一”不仅生出了水、天地，而且生出神明、阴阳、四时等。万物皆要以“太一”作为其存在的根据，“太一藏于水，行于时，周而又[始，以己为]万物母；一缺一盈，以己为万物经”^①。《太一生水》虽然没有明确提出“天人合一”的问题，但其说的“此天之所不能杀，地之所不能理，阴阳之所不能成。君子知此之谓……”^②，应该蕴含了“天人合一”思想。这一思想也是在“太一”之下完成的。上博简《恒先》认为，“恒”是宇宙万物的本体，天地也是由“恒”生出的，“复，生之生行”，“浊气生地，清气生天”。^③“复”指万物复归于本体“恒”。天地万物都是有限的、变化的，只有本体“恒”才是永恒的。人类只有在“恒”的指导下才能与本体相符合。《恒先》说：“天道既载，唯一以犹一，唯复以犹复。恒气之生，因复其所欲。明明天行，唯复以不废。知既而荒思不宥。”^④“宥”即“天”。《恒先》所讲的“天人合一”也是在本体“恒”之下实现的。上博简《凡物流形》首先对万物、人类、天地、鬼神等起源进行了追问，“凡物流形，奚得而成？”“民人流形，奚得而生？……鬼生于人，奚故神明？”“天孰高与？地孰远与？孰为天？孰为地？”^⑤《凡物流形》认为，造成这些的原因都是因为本体“一”的作用，“一生两，两生三，三生四，四成结。是故有一，天下无不有；无一，天下亦无一有”^⑥。一切事物都是由“一”生成的、决定的，天地、鬼神也不例外。通过后天的修养工夫，就可以达到“天人合一”的境界，“心之所贵唯一。得而解之，上宾于天，下番于渊。坐而思之，谋于千里；起而用之，通于四海”^⑦。这里的“一”是从修养工夫讲的。

除了构建新的本体观念外，老子以后的道家对“道”的继承与发展还表现在对“道”的内涵的丰富，《庄子》和《管子》四篇就代表了这一方向。《庄子》继承和发展了《老子》“道”的思想，认为“道”是包括天地、鬼神在内的宇宙万物的根源，“神鬼神帝，生天生地”。“道”本身就是最高的本体，在它之前再无本体，“自本自根，未有天地，自古以固存”。但“道”又不是虚无，而是不能为感官所把握的客观存在，“有情有信，无为无形”（《庄子·大宗师》）。“道”是自然的，“道兼于天”。天也要效法“道”的这种自然，“无为为之之谓天”（《庄子·天地》）。

在《庄子》看来，天和人是完全不同的。《庄子·大宗师》说：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”死生都是自然而然的，人是不能干涉的。《庄子·大宗师》又说：“畸人者，畸於人而侔於天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。”世俗以为的“畸人”，与世俗相异，但与天却是齐等的。天和人是相反的。在外杂篇中，《庄子》对于天、人有了更明确的区分。《庄子·秋水》说：“天在内，人在外，德在乎天。知乎人之行，本乎天，位乎得。……牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。”“德”源于天，其对天来讲是在内的，对人来说则是在外的。天人之间的关键在于天。天指自然，人指人为。在《庄子》看来，不能用人为来干涉自然。能够做到这些，就是“真人”，“不以心捐道，不以人助天”（《庄子·大宗师》）。只有知道天人之间的界限，才能成为“真人”，“天与人不相胜也，是之谓真人”（《庄子·大宗师》）。

《庄子》认为，人为虽然是违反自然的，但人性本身是源于“道”的。因此，从本体上讲，人与天并非分离的，而是合一的。《庄子·天地》说：

秦初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣；喙鸣合，与天地为合。

这里的“无”就是“道”，“一”指“道”的最初未分化的混沌状态。万物得“道”而有的本性就是“德”。“命”“形”“性”等都是“德”的表现。后天的“性”需要通过修养才能返回“德”的状态。这就是“与天地相合”的状态，也就是“玄德”的状态。这样就达到“与天为一”的状态，“夫形全精复，与天为一”（《庄子·达生》）。《庄子》所讲的天是自然意义上的，即虚无自然的状态，“虚无恬淡，乃合天德”（《庄子·刻意》）。

①② 李零：《郭店楚简校读记：增订本》，第42页。

③④⑥⑦ 丁四新等：《上博楚竹书哲学文献研究》，石家庄：河北教育出版社，2022年，第712—713、715、761、757页。

⑤ 丁四新等：《上博楚竹书哲学文献研究》，第741、743、750页。

《庄子》所讲的“与天为一”显然与儒家不同，是在“道”之下的合一，这是一种不受任何限制的绝对的精神自由。《庄子·逍遥游》说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”达到这一境界，没有任何是非、善恶乃至生死的烦恼。《庄子·大宗师》说：“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诟，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣。”与《老子》相比，《庄子》更多地注重“道”在人类之上的落实。因此，《庄子》大量地描述了“至人”“神人”“圣人”“真人”等理想人格。也就是说，《庄子》更关注的是“与道合一”的境界。在《庄子》看来，达到这一境界需要通过“心斋”“坐忘”的方式实现。前者指的是“听之以气”“虚而待物”“虚室生白”（《庄子·人间世》），即通过空虚的心境来实现“道”。后者指的是彻底摆脱形体、精神等束缚，最后达到“与道合一”，“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘”（《庄子·大宗师》）。

与《庄子》着重从个体精神自由方面丰富“道”的内涵不同，《管子》四篇则通过重新解释“道”来丰富其内涵。《管子》四篇也认为“道”是无形的、无所不在的，“虚无形谓之道”“道在天地之间也，其大无外，其小无内”（《管子·心术上》）。万物皆要以“道”为根本，因“道”而产生，“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极”（《管子·心术上》）。与《老子》不同，《管子》四篇是从精气的角度来理解“道”的。《管子·内业》说：“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。”精气充塞于宇宙，这与“道”是一致的。也就是说，《管子》四篇把《老子》的“道”具体化了。在《管子》四篇看来，人类要实现“道”就必须戒除各种欲望，让内心处于虚静的状态，“世人之所取者精也，去欲则宣，宣则静矣；静则精，精则独立矣；独则明，明则神矣”（《管子·心术上》）。通过内心的修养，“精”（“道”）就能够保存于内心，然后就能达到“天人合一”的境界，“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。……乃能穷天地，被四海”（《管子·内业》）。

这样看来，与儒家主要从道德方面实现“天人合一”不同，以老子为代表的早期道家主要从“道”的角度实现“天人合一”。老子以后的道家，有些虽然提出了“太一”“恒”“一”等不同的本体观念，但其本质与“道”并无差异。《庄子》与《管子》四篇则通过重新理解“道”来丰富其内涵。他们讲的实际都是“道”之下的“天人合一”，因为天、人都是在“道”的层次之下的。儒、道之间的“天人合一”之所以存在差别，就在于二者的哲学基础不同，前者以天为基础，后者以“道”为基础。

四、天人突破的意义

德国哲学家雅斯贝尔斯在《论历史的起源与目标》一书中曾提出“轴心时代”的观念。在他看来，“这一世界史的轴心似乎是在公元前500年左右，是在公元前800年到公元前200年产生的精神过程”^①。世界各地的非凡事件在这一时代都发生了。在雅斯贝尔斯看来，这一时代的崭新之处在于中国、印度、古希腊等地的人们开始意识到其整体存在、自身存在以及自身的局限。这意味着神话时代的终结。雅斯贝尔斯将其称作“宗教的伦理化”。在这一时代，哲学家开始出现了，“人们有能力将自身与整个世界进行内在的对比。他们在自身之中发现了根源，并由此超越了其自身以及世界。人们在思辨的思想中飞跃到了存在本身，在那里没有了二元性，主体和客体消失了，对立的双方恰好相合了”^②。雅斯贝尔斯所讲的“轴心时代”的特征之一，就是人类对于世界与自身有了自觉的思考。这一思考的目标就是超越了自身与世界的界限，形成了主体与客体的相合。用中国的术语表达就是“天人合一”。不过，印度、巴比伦等更多地侧重宗教上的合一，如印度教讲的梵我合一、佛教讲的涅槃；中国、古希腊则更多地表现为哲学的合一，如道家的“道”、柏拉图的理念等。

美国社会学家帕森斯在韦伯宗教社会学的基础上，提出了“哲学的突破”的说法。在他看来，在公元前1000年之内，希腊、印度、中国等文明古国都先后经历了一个“哲学的突破”的阶段，即对人类处境的宇宙本质及其本身的基本意义有了理性的认识。在帕森斯看来，这些古国“哲学的突破”方式并不相同。希腊的突破表现为对自然秩序及其规范的、经验的意义产生了明确的哲学概念，从而摆脱传统神话的神和英雄的主

①② 雅斯贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，上海：华东师范大学出版社，2018年，第8、10页。

宰。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德代表了这一突破的最高峰。印度的突破则产生了一种宗教哲学。中国“哲学的突破”表现得最为温和。^①“哲学的突破”的说法与“轴心时代”有着异曲同工之妙，都揭示了人类对于自身与宇宙关系的自觉思考。印度的突破更多地带有宗教性，而希腊、中国的突破更多地偏重哲学。陈来指出，中国的“轴心时代”“更多的似乎是认识到神与神性的局限性，而更多地趋向此世和‘人间性’，对于它来说，与其说是‘超越的’突破，毋宁说是‘人文的’转向”^②。从早期儒、道两家的突破来看，中国的突破并不仅仅表现为“人文的转向”，其突破完全具有超越性和普遍性。儒家注重的伦理道德也是以形而上的天作为基础的，这样人间的伦理秩序才能得到充分的保证。道家则表现为一种摆脱“人间性”的特征。

早期儒、道两家从哲学上对于之前以宗教为主的天人关系的突破，不仅转变了“天人合一”思想的发展方向，而且对于中华文化特征的形成也有着重要影响。中华文化重现世、重理性、重道德、注重人与自然关系等特征都与此有着密切关系。

[本文为国家自然科学基金重大项目“中国气论思想通史研究”(23&ZD237)、中国社会科学院学科建设“登峰战略”资助计划(DF2023YS10)的阶段性成果]

(责任编辑:盛丹艳)

From Religious “Unity of Heaven and Humanity” to Philosophical “Unity of Heaven and Humanity”

——“Dividing Heaven and Earth” and the Breakthrough in Early Heaven-Human Relations

REN Milin

Abstract: The concept of “unity of heaven and humanity” was formed on the basis of the “dividing heaven and earth”. The heaven-human relationship reflected in the latter is still religious in nature: the “heaven” it refers to is not the heaven in the natural sense, but the Heaven as a divine sovereign. The “dividing heaven and earth” is not a doctrine of separation between heaven and humanity, but a religious form of the “unity of heaven and humanity”. Later, Confucianism and Daoism made philosophical breakthroughs, thus shaping the dominant conception of the “unity of heaven and humanity” in later ages. For pre-Qin Confucianism, the “unity of heaven and humanity” is achieved through moral cultivation: every individual can attain the “way of heaven” through acquired moral self-cultivation. In contrast to Confucianism, which mainly expounds the “unity of heaven and humanity” from the perspective of virtue, pre-Qin Daoism focuses on the unity of heaven and humanity from the perspective of the “Dao”. In essence, it advocates the “unity of heaven and humanity” under the overarching Dao, since both heaven and humanity are subordinate to the Dao. The philosophical breakthroughs made by early Confucianism and Daoism with regard to the previously religion-dominated heaven-human relationship not only redirected the development of the “unity of heaven and humanity” but also exerted a profound influence on the formation of the characteristics of Chinese culture.

Key words: dividing heaven and earth, virtue, Dao, unity of heaven and humanity

①② 陈来:《古代宗教与伦理:儒家思想的根源》,第3、4页。