

# 天人之合：中华信仰精神探源

卓新平

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100720)

**【摘要】**“天与人”在中华文化认知中是最基本的关系之一,也是了解中华信仰精神本质的关键所在。本文尝试从“中国传统信仰中的关键术语”“‘敬天’的神话、传说与历史”“‘天人之合’具有的中华信仰之核心价值”这三个层面来对中华文化的“天人关系”及“天人合一”的理解展开探究,指出其本真理解还需回到其源端来探赜索隐,由此找出其中一些基本要素的遮蔽或蒙沉,使之在中华文化重建中得以彰显及弘扬。

**【关键词】**天人合一;敬天;绝地天通;天人感应

**【中图分类号】** B911

**【文献标志码】** A

**【文章编号】** 1004-1710(2021)02-0001-09

DOI:10.15886/j.cnki.hnus.2021.02.001

今天我们在面对中华文化之源端的问题上,仍很模糊、亦很纠结。胡适曾断言“东周以上无史”,易中天写中国历史也只追溯到三千多年之前。那么,中国远古之史究竟是信史还是传说?中华精神之源究竟是哲理还是神话?对此,我们无法也不应绝对来看,而需要拨云破雾的探索、寻踪。本文不想走“疑古”或“信古”的极端,而只想就“中华信仰精神探源”这一题目来尝试做一些综合性思考探究,并将之锁定在人们习惯谈论的“天人合一”之“天”与“人”究竟应为何种之“合”这一中华价值精神中的核心信仰问题。在思想学术界,冯友兰认为“天人之际”是中国哲学研究的“主要对象”,亦向往追求“天人合一”的哲学之境;金岳霖亦指出“天人合一”的命题乃中国哲学的主要特征;余英时则宣称“‘天人合一’是中国思想史上一个重要的基调。‘天人冲突’或‘天人分殊’的假定虽然也时时出现,但大体言之,都始终处于相当边缘的位置。”<sup>①</sup>因此,“‘天人合一’的观念,是中国宗教、哲学思维的一个独有特色,这是现代学人的一个共识”。<sup>②</sup>而对于“天人合一”之意义最为强调的是钱穆,他一生最后一篇文稿“中国文化对人类未来可有的贡献”就是要突出表明“天人合一”思想是“整个中国传统文化思想之归宿处”,认为“中国文化过去最伟大的贡献,在于对天、人关系的研究。……天人合一论,是中国文化对人类最大的贡献”<sup>③</sup>。钱穆觉得自己于此而获得了其一生的彻悟,且对中西文化的发展未来有了判断:“近百年来,世界人类文化所宗,可说全在欧洲。最近五十年,欧洲文化近于衰落,此下不能再为世界人类文化向往之宗主。所以可说,最近乃是人类文化之衰落期。……以过去世界文化之兴衰大略言之,西方文化一衰则不易再兴,而中国文化则屡仆屡起,故能绵延数千年不断。这可说,因于中国传统文化精神,自古以来即能注意到不违背天,不违背自然,且又能与天命、自然融为一体。我以为此下世界文化之趋势,恐必将以中国传统文化为宗主。”<sup>④</sup>在当下新冠疫情肆虐世界之后,西方的文化价值体系及社会公德正义规则则被严重破坏而出现崩塌,钱穆之言确有前瞻之明,中国文化在世界文化发展转型之际也的确充满脱颖而出的机遇。不过,钱穆对其盛赞的“天人合一”在具体表述及解释上却语焉不详,故当此文于1990年9月26日作为其遗稿在台北《联合报·副刊》发表并在1991年北京《中国文化》第4期转载之后,引起了学界的广泛争辩,而对于“天人之合”的真谛也仍然未达共识。在中西对比上,张世英认为西方主客二分的思维模式虽有个个人自我中心主义之弊端,却也能体现其主体性、独立性和创造性之优长;而中国“天人合一”思想固

**【收稿日期】** 2021-02-02

**【作者简介】** 卓新平(1955-),土家族,湖南慈利人,德国慕尼黑大学哲学博士,中国社会科学院学部委员,世界宗教研究所研究员、博士生导师,中国宗教学会会长,主要研究方向为中国宗教、世界宗教。

① 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,北京:中华书局2014年版,第153页。

② 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,第63页。

③ 钱穆:《一九九零年九十六岁钱穆先生论天人合一》,见香港中文大学新亚书院编《天人合一》,2005年2月再版,文中无页码。

④ 钱穆:《一九九零年九十六岁钱穆先生论天人合一》,见香港中文大学新亚书院编《天人合一》,文中无页码。

然反映出高远的精神追求及和谐的群体意识,但也不能回避其缺乏独立主体意识及民主自由观念之缺陷,故而仍需结合西方上述思维模式来达到“万有相通”<sup>①</sup>。这种对“天人合一”思想的理解是否准确,当然也还值得探索和商榷。显然,我们对“天人之合”的理解和诠释,涉及对中华文化思想本真的自我认识,其中亦关涉中国人的信仰体悟及认知,有必要更为广泛深入地探究。这里,笔者尝试从中华信仰精神探源的视角来审视作为中华文化思想之基的“天人之合”问题。

## 一、中国传统信仰中的关键术语梳理

“天人”关系在中华信仰之源中实质上反映的是世人与“超越之在”的关系问题,“天”于此乃对于人具有神明意义的存在,而这种“神明”认知则经历了漫长且复杂的演化过程。综合而论,中华古代文化之核心信仰中关于神明范畴的精神表述大致包括鬼、神、帝、天、道等术语,由此反映出中国远古敬鬼事神的巫祝文化。根据宗教学曾流行的宗教进化论关于“灵魂”观念乃宗教信仰之始的理解,中国古代的神明之识最初也与“灵魂”观念相关。这种表达在中国语境中有魂、魄、灵、鬼、帝、神等,均与人相关,并随之逐渐形成对其升华及超然的认知。

(一)魄与魂。《左传》昭公七年载,“人生始化曰魄,既生魄,阳曰魂。”孔颖达《疏》说,“魂魄神灵之名,本从形气而有;形气既殊,魂魄各异,附形之灵为魄,附气之神为魂也。附形之灵者,谓初生之时,耳目心识手足运动啼呼为声,此则魄之灵也;附气之神者,谓精神性识渐有所知,此则附气之神也。”“附形”之“魄”关涉身体、性命,乃属地之“灵”,而“附气”之“魂”则为精神之在,为属天之“神”。这种灵魂“附形”还是“附气”之别,遂使其在人死后的归属各不相同。

(二)鬼与神。《礼记·郊特牲》指出,“魂气归于天,形魄归于地”,于此可见人的身体与灵魂有别,在人死后灵魂会脱离身体而成为独立存在的鬼神之灵气,其魄随肉体消亡而飞回泰山,接上地气而归属泰山,此即《后汉书·乌桓传》中“中国人死,则魂归于岱山”之说。而“鬼”的原始涵义即“归”。《说文解字》称“人所归为鬼”。普通人死后的魂灵就称为“鬼”,“鬼有所归”,所归之地与“人间”相对应则为“阴间”。《礼记·祭法》说,“大凡生于天地之间者皆曰命。其万物死皆曰折。人死曰鬼。”《礼记·祭义》也有“众生必死,死必归土,此之谓鬼”等论。“神”的字形最初乃作为天空中闪电象形之“申”加上表述宗教意义的偏旁“示”而构成,其原义已与“天”关联。在中国古代,民众中出类拔萃之辈死后的灵魂被认为是“鬼雄”,屈原在《九歌·国殇》中就有“身既死兮神以灵,魂魄毅兮为鬼雄”之悲唱。这些具有颇高社会地位的精英翘楚、英雄豪杰,特别是祖先、君王等死后的魂灵,通常都会被尊为“神灵”。“神灵”在中国古代宗教中是表述神明观念及其神性时常用之词,《大戴礼记·曾子天圆》说“阳之精气曰神,阴之精气曰灵;神灵者,品物之本也。”“神”在此表达社会中位高者死后的灵魂,与普通人的死后之魂“鬼”区别开来。基于“神”字亦出现了“神仙”“神祇”“神皇”“神道”“天神”等复杂蕴涵,构成中国古代的神明理解。

(三)帝。其本意指天上最高神灵,《白虎通义》有“帝者,天号”之释,意即“上帝”,是对超然之“天”的人格化表述。对“帝”字之源有不同解释。王国维曾说:“帝者,蒂也;……古文或作帝,但为花萼全形”<sup>②</sup>,此处“帝”喻“花蒂”,指生殖崇拜,即表示生殖繁盛之义,与“祖”字象生殖者类同。但一般认为,中国人所言帝王威权之“帝”及中国古代宗教中所常用“上帝”之“帝”,最初乃用为专门表达殷朝最高“天子”死后的灵魂。如《礼记·曲礼下》之言“君天下,曰天子。……崩,曰天王崩。复,曰天子复矣。告丧,曰天王登假。措之庙,立之主,曰帝。”“帝”的原义被认为是架木或束木焚烧以祭天,即祭祀上帝,且“凿木为重以依神”<sup>③</sup>,指君王死后还要立庙祭祀,在庙里为其立一个牌位来供人敬拜,此牌位则是“帝”之本义,故为“禘”。因此,“帝”在这种理解中一为“天”之人格化的“上帝”之意,二为王者所获之庙号,使其功德得以供后世谛观和传承。“王”“帝”之称可以追溯至尧舜时代,本来中国古代之王在世多称“王”,其死后才尊称为“帝”,即升天“宾于帝”之意,如《诗经·大雅·文王》所言“文王陟降,在帝左右”。先王宾于帝,而使王者有帝号,后来就被直接称为帝,即圣君“肆类于上帝”,而“上帝”一词则正是来自“帝”字的演变,故此“帝”在中国古代宗教中遂指最高的主宰,表示其无

① 赵凤兰:《张世英:万有相通的哲学之思》,《光明日报》2018年7月30日第16版。

② 王国维:《观堂集林》,北京:中华书局1959年版,第283页。

③ 陈澧:《礼记集说》,见《四书五经》,宋元人注,北京:中国书店1985年版,第20页。

上权威。古代邦国之主通常称为“王”，而由多个邦国构成的政体之主方可称“帝”。秦王在灭六国之后执意要用“帝”之号以区别于诸王，实乃采用上古帝号来称皇帝，其将“天之帝”的表述率先用来作为地上君王的名号，故此成为秦始皇帝<sup>①</sup>。由此而言，中国的“皇帝”及其“帝国”表述之源与西方 Emperor 和 Empire 的词义显然有别。中国古代历史中不曾用“帝国”之名，史料最早记载见于隋朝王通(584—617)《中说》“强国战兵，霸国战智，王国战义，帝国战德，皇国战无为”，本来是指以德治为特征的五帝之制<sup>②</sup>。此后玄奘、辩机、王勃等也论及帝国，多指帝王治下的国家。而西方把中国称为“帝国”则是因为中国君王具有“皇帝”之称。

西方用“帝国”来称中国始于 16 世纪，葡萄牙史学家巴洛斯(Joao de Barros)在 1563 年出版的著作中把中国列为“帝国”(Imperio)，认为中国是远东帝国之首，其周边各国都臣服“中华帝国”(Imperio da China)。在来华耶稣会士中最早是利玛窦(Mathew Ricci)用古罗马的 imperatore 来指称中国的统治者为“皇帝”，他用意大利文撰写了《中国札记》<sup>③</sup>，其对中国之“国”乃用“王国”(regno)而不是“帝国”(empire)来表达。不过，在金尼阁(Nicolas Trigault)将之译为拉丁文在欧洲出版时，则出现了对中国国体最早的“帝国”(Imperium)之表述。1615 年秋，金尼阁在奥格斯堡出版利玛窦著作的拉丁文本，题为《耶稣会之基督教对华远征》(De Christiana Expeditione a pud Sinas suscepta ab Societate Iesu)，其中就论及“这个位于东方之极的帝国(Extremum hoc in Oriente Imperium)，曾以各种名称为欧洲所知，其最为古者，即托勒密时代所称之支那(Sina)”<sup>④</sup>。此书还直接有“中华大帝国”(Sinarum ingens imperium)、“中华帝国”(Sinarum imperium)和“中华帝国本土”(Sinae suum Imperium)等表述。

此后，葡萄牙传教士曾德昭(Alvaro Semedo)在 1642 年出版的著作《中华帝国以及其耶稣会士的传教文化》中开始直称中国为“帝国”，实际上其葡萄牙原文为“中华王国”(reyno da China)，索萨(Faria i Sousa)在将之译为西班牙文出版时才改为“中华帝国”(Imperio de la China)。自 17 世纪以来，欧洲遂流行“中华帝国”(Imperium Sinicum)之称。曾德昭将尧、舜都译为帝尧、帝舜，加了“帝”(Emperador)称，他把尧传给舜之“国”译为 Imperio，当时葡文中把中国皇帝多译为“人主”(senor del mundo, Senhor do Mundo)和“天子”(hijo del Cielo)或“神子”(Filho de Deos)<sup>⑤</sup>。当时的耶稣会士遂习惯把中国君王译为“天下之主”(Universitatis huius Dominus)，与《春秋》所指“天王”之意近似，但欧洲理解的 Universitatis 并非中国“天下”乃“四海之内”的准确蕴涵，当时中国所理解的“天下”为农耕文化的地域概念，并没有包括更为广阔的海洋。

中国人使用“帝国”来对译 Empire 则迟至 19 世纪中叶，如梁廷枏(1796—1861)在 1850 年出版的《夷氛纪略》中首次对之以“帝国”来汉译。“窃思欧罗巴洲各国，即大国小邦帝国王邦，无分统属于。”此后严复在翻译《原富》时将之音译为“英拜尔”，并解释说“英拜尔近人译帝国，亦译一统，或译天下。亚洲之英拜尔若占印度、波斯、今日本皆是。其欧洲则古希腊、罗马、西班牙、法兰西，今俄、英、德、奥，其主皆称帝者也”<sup>⑥</sup>。由此可见，中文“帝”的始初意义与西文“帝国”之意乃明显不同。

由“帝”字与上、天等字结合，则形成至高神之意，即“上帝”“天帝”“帝君”等称谓。如《诗经·大雅·荡》所云“荡荡上帝，下民之辟”；《荀子·正论》所言“居如大神，动如天帝”；“天帝”甚至包含有“遍覆”和“主宰”两层涵义，即从“天”的“遍在”之意而引申出其无所不在和普遍之爱，从“帝”的“主宰”之意则使“天帝”获得天地万物主宰者的定义。而“五帝君”也是表示对天神的尊称。“天帝”所居之处则称“帝乡”。这里，因为“帝”作为人君被附有统摄万有的特性遂以其人格化的方式与“天”关联，形成其抽象且乃统摄所有现象的神明概念。

(四)天。“天”在古代中国有着特别的蕴涵，自然之天只是其最基本的理解，多被视为有意志之神，被看作万物的主宰，但比“神”“帝”等观念更为抽象，其宗教意义故更加明显，否则古代中国就不会有“敬天”的传统。实际上，“天”是对至高之神的另一尊称，如《书经·泰誓上》所言“天祐下民，作之君，作之师”，《书经·皋陶谟》中“天叙有典，敕我五典”“天秩有礼，自我五礼”“天命有德，五服五章”“天讨有罪，五刑五用”等系列阐述都说明“天”具有意志和神性，故此古代才发展出“以德配天”的宗教伦理思想，使人世社会与天命相呼应。当然，一

① 姚中秋：《尧舜之道：中国文明的诞生》，北京：中国文联出版社 2016 年版，第 21—24 页。

② 郑春颖：《文中子中说译注》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2003 年版，第 103 页。

③ 因其拉丁文著作没有得到确认，故有学者认为利玛窦的拉丁文不是很好，罕有拉丁文著作留世。

④ 方维规：《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》，北京：北京大学出版社 2015 年版，第 310 页。

⑤ 方维规：《思想与方法——近代中国的文化政治与知识建构》，第 315—322 页。

⑥ 亚当·斯密：《原富》，严复译，北京：商务印书馆 1981 年版，第 567 页。

般认为“天”这种作为超越之神的宗教信仰意义表达要晚于“神”“上帝”，约在周代才渐趋完备。

以“天”为组合的相关词组会以“主宰之天”“命运之天”来与自然之天相区分。相关词汇有“天皇”“天神”“天帝”“天主”等，以其人性化表述而与“上帝”同义，“天”之表达的抽象化则形成“天命”“天道”和“天意”等蕴涵。作为神性及宗教意义的“天”，更多体现了抽象、形而上之意蕴，这种观念颇为接近西方的绝对一神理解，也影响到中国传统信仰中“虚神”思想的形成。因此，“天”的宗教意蕴实际上已使中国的宗教观念超越了多神及其偶像崇拜的局限，标志着中国宗教信仰在神明观念上的成熟。

(五)道。“道”由“所行道也”(许慎《说文解字》)的本义而集中体现其“通”之意，即“通达可行”，由此引申为通达整个人生与宇宙的哲学、宗教意蕴，并发展出天命之道、人之道，以及中国思想史上所言“仁爱之道”“忠恕之道”“天志之道”等观念。老子率先在《道德经》中将“道”的“通贯天人”涵义加以发挥，形成“天道”与“人道”之合的中华文化之整体哲学观及宗教观，其“道”之形上学探讨追究天地宇宙之本原和自然万物之本性，由此亦体现出“道”之神性意义。在此，老子以本原哲学的基本表达而触及宗教思维的根本问题，其“道”在“象帝之先”“似万物之宗”的思想提出了“道”的先在性和创生性，“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，强为之名曰大。”(《道德经》25章)老子以“道可道，非常道”而认为“可道”之“道”为形而下的物、器，即天地万物的自然表现；而“不可道”的“常道”之真正意义则是形而上的抽象、超越性存在，其作为“天地之始”而“无名”，却关涉宇宙万物的本原、本真和本质，与《易经》“形而上者谓之道”的思想相吻合。但区别于“二元分殊”的思维，老子既强调“道”在自然万物之先，亦承认“道”在天地万物之中，恰如西方中世纪经院哲学中温和唯实论关于“共相”(universalia)在万物之“先”、“中”或之“后”的理解。显然，与“天”关联的“天道”思想也是上下贯通的，“天道赏善而罚淫”(《国语·周语·中》)；而人世间“天子”“替天行道”则应该“忠于民而信于神也”(《左传·桓公六年》)。此后孟子通过人之德性生活无愧于天来论“天道”与“人道”的相互关系，提出“明乎善”而“诚其身”的道德原则，认为“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”(《孟子·离娄·上》12章。)，由此提出“仁义礼智，天道在人”的“诚”“信”关联思想，以内在人心之“仁德”来对应外在超然之“天道”。

## 二、“敬天”的神话、传说与历史

### (一)中国“古神谱”

中国文化传统有“自从盘古开天地，三皇五帝到如今”之说，此说虽非历史确论，但“其说甚旧，故传之甚广”(吕思勉之言)，使盘古至少在神话中被视为最初之“古神”。在盘古“创世”之后，则有“三皇”，即“天皇燧人”(亦称“遂皇”，代表“火”“阳”“天”)，“人皇伏羲”(亦称“羲皇”，代表“人”及“人文”，所创八卦被视为中国人文之始，也是沟通神明之举，而他与女娲还被称为人类之祖)，以及“地皇神农”(亦称“农皇”，代表“地”，为农业、医药的发明者)。“三皇”形成“古神”即“始祖”的思想观念，其与“天、地、人”之说的关联为古代中国人的世界观奠定了基础。

“三皇”之后为“五帝”，一说为“青帝”(东)、“赤(炎)帝”(南)、“黄帝”(中)、“白帝”(西)、“黑帝”(北)，故有“炎黄”之论；而《史记》对“五帝”另有解释，即黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜之承接，其对理解中华古史的影响更大。

黄帝(嫫祖)之后代形成两支，其中昌意支派形成“→昌意→(韩流)→颛顼”之传承，而颛顼则被列为“五帝”之第二位；玄囂支派则形成“→玄囂(也有少皞之说)→蟠极→帝喾”之传承，而帝喾则被列为“五帝”之第三位。

在颛顼、帝喾之后，帝喾支派为四支，包括后稷(弃)、玄王(契)、帝尧(放勋)和帝摯(少皞?)，其中帝尧被列为“五帝”之第四位，其后裔则有丹朱、娥皇、女英等。

而颛顼之后则分为三支，即老童(→重黎(祝融?))和→吴回(→陆终))、穷蝉(→敬康→句芒→蟠牛→瞽叟→帝舜和象)、鲧。穷蝉支派所产生的帝舜被列为“五帝”之第五位。帝舜之后裔为宵明、烛光，但其帝王之位却传给了鲧的后裔禹，而禹之子启则代表着夏朝信史之开启，从此中华文明由古代传说进入有文献记载的历史。

## (二)“敬天”观念的形成及发展演化

在中华信仰传统中有两个基本点，一是“天道”信仰的确立，成为中国人的主流信仰；二是“中和”之道的确立，则成为中国人在“天道”指引下的治世追求。中华文明源端有“天”之信仰及“祖”之敬拜，“敬天祭祖”为其信仰的重要两端，而在追寻“祖”源时，“祖先”则与“神明”有一体之融，此即中国人信仰特色和中华文明的典型表述。《易·系辞下》“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤”，依此黄帝尧舜及禹遂被视为“中华民族文明时代之端”。《尚书》首篇《尧典》“曰若稽古”之论即指考察上古之事，立“敬天法古”之道。

根据神话传说及可溯文献，中国古代祭神敬天发展大致可以勾勒出五个阶段。

第一阶段，多神崇拜，但民、神有别，约在黄帝时期或更早。据《国语·楚语下》记载，“古者民神不杂”。“如是则明神降之。在男曰覡，在女曰巫”。在社会秩序上与巫覡降神相配合则有“祝”“宗”之官，分工负责祭祀神灵之礼仪。这一阶段被描写为古代宗教的“黄金时代”，体现出其原始秩序或原初秩序，“民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎。”其信仰特点则是祭礼风行、祭坛多设，以源自神灵的权威来治理社会，有着“巫文化”的巫覡之风，在红山文化、良渚文化中可见蛛丝马迹。

第二阶段，出现第一次乱世，反映黄帝与蚩尤涿鹿之战时期（约4600年前）的征伐乱局。“及少皞之衰也，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。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有威严。神狎民则，不蠲其为。”（《国语·楚语下》）此时人人可以直接祭祀神灵，各家也都可与神灵直接沟通，民可妄称神，而神则不灵。此少皞（昊）时期反映的是后期大汶口文化。

第三阶段，颛顼“绝地天通”，始树敬天的权威。在前述乱象中，“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”（进入龙山文化时期）“南正”（南者，阳也）职为“司天”，而天为阳，故郊天之礼在城南（为天坛祭天之源）；“火正”（掌火历之官）职为“司地”，地上诸神包括祖先神灵，故而“属民”，其祭祀活动则在城北（地坛之位）。由此说明中华敬天祭祖的信仰源远流长。自颛顼始，中国的天人关系出现重大变动，其政教关系的改革亦影响久远。虽有人认为“绝地天通”之“天”与“天人合一”之“天”明显有别，在中国古代宗教认知上却不可能否认其细微关联。

第四阶段，“三苗”之乱，神人关系重新混乱。“三苗”（在洞庭湖与鄱阳湖区域）指黄帝至尧舜禹时代的古代部落，亦称“有苗”，据传蚩尤即“三苗首领”，古代曾将三苗与欢兜、共工、鲧合称为“四罪”，《史记·五帝本纪》说“三苗在江淮、荆州数为乱，于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放欢兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎，殛鲧于羽山，以变东夷；四罪而天下咸服”。这一描述依稀揭示出中国相关少数民族之源及其分布走向，特别是其边缘化的历史“原因”。在颛顼“绝地天通”之后，“三苗复九黎之德”，放弃敬天之礼，社会重归于神人杂糅状态。据《尚书·吕刑》记载，“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜”。古代的“神治”被人世重刑罚的“法治”所取代。而“绝地天通”则使“人治”的模式初现，后来儒家综合天人之治则倡导“德治”。

第五阶段，尧结束三苗之乱，恢复敬天。《尚书·吕刑》说“皇帝（尧）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。”“尧复育重、黎之后不忘旧者，使复典之，以至于夏、商”。中国古史上九黎、三苗迷信巫术之说，提醒我们对民间信仰的渊源及延续可做深入研究考察。尧再度“绝地天通”后华夏守“神教”、君王“敬天”之习惯，形成中华民众主流仪式感不是很强的信仰传统，也成中国“无教”“有教”之争的肇端。

中国古代信仰传统“民神异业”的特点是崇拜本族神灵，有其局部、地域、民族性；而“绝地天通”虽确定了“天”之至高地位，但“天”之观念的抽象、统摄、整体等意义则不再接“地气”，由政权“官方”包办宗教礼仪也使其仪式感逐渐失去民意，成为仅限于少数人掌控的程式。随着“绝地天通”的改革，中国宗教的权威性归政治所有，其君王乃以郊祭、庙祭和封禅大典来主持祭天活动，体现其最高等级的宗教祭祀活动。这种宗教组织及其活动的“皇权”化，使中国宗教自身很难有其权威性，“政主教从”的政教关系却得以确立，并基本保持了“以政统宗”“以教辅政”的历史。虽然儒教曾获国家宗教的地位，却仍依附于国家政权而非至高无上。儒、佛、道三教的并立，各种本土或外来民间宗教信仰的存在，形成中国古代宗教信仰的万花筒。

在“天人关系”中，理解“天”的属性至关重要。“天”之特点乃“神无方而易无体”（《周易·系辞上》），以

“天”在诸神之上而称“上天”，“司天”则意味着诸神统于天，天则高于诸神，统领诸神。但“天”不是具体、普遍、众多的神灵，人不可以言、行来与天沟通，巫覡可以降神，却不能降天。在此，“天”的理解比西方传统的绝对一神更为抽象、更加绝对。但随其神明观念的迷失，遂有“虚神”之论，旨在说明中国信仰的特色，并尝试沟通“天”与诸神之间的关联，由此达至天人之际的辩证理解，体认中国智慧独特的天人合。自司马迁提出“究天人之际，通古今之变”以来，中华文化之探亦有宗教信仰之究。

### （三）中国先祖（先皇）与中华信仰传统的关联

上古神话传说使伏羲被视为中华民族的人文始祖，他率先以八卦来究天理地法，通天人文。黄帝代表着构建中华古代邦国之上的政体之始，颛顼则以“绝地天通”的神教之设及国家管理而铸就中华信仰的主流传统及其政主教从的政教关系，这一方面形成中国宗教信仰礼仪的传统，另一方面也使原初的天人关系出现嬗变，天人之间的“通”、天人之间的“合”都因其“中介”而不再那么直接、畅通。其优长是破除了迷信，而不足则是由此导致“天人”之间的“隔”（阻碍天人之间的“合”），使“人”缺乏独立主体意识及民主自由观念。

尧为这一古代发展画了一个句号，其治理三苗反弹而完成黄帝、颛顼之业，在政治上确立了王权，宗教上确立了敬天；由此而立华夏之大君，敬天并且法天而治，并强调“天”在一切神灵之上的信仰传承。《史记》称尧“其仁如天，其知如神”。尧命羲氏、和氏测定推求历法，制定四时成岁，颁授农耕时令，测定春分、夏至、秋分、冬至，由此创立中国农业文化。他曾用鲧治水九年无功，改用其子禹而终于获得成功，所以亦获得了在社会治理上“疏导”优于“强堵”之启迪。尧因其子丹朱不成器而在历山另选虞舜，开创帝王禅让之先河。尧把女儿娥皇、女英嫁给舜，让舜在朝中作虞官试用三年，随后让舜在尧的文庙拜尧的先祖，正式让位于舜代行天子之政。此即《尚书·舜典》所载“正月上日，受终于文祖”。中国政治传统中放弃终身制、选用贤良之才让其挂职锻炼、试用期满则正式启用等在此已有雏形。

自尧开始，中华民族“敬天”信仰得以明确。《尚书·尧典》有“乃命羲和，钦若昊天”之论，指“敬天”意识的树立，并有信奉、敬畏抽象、超越、至上、绝对之神的意蕴。“天不言”有超然之神的性质和“虚神”的意境，而世人敬天则乃圣君之道和圣贤之思，从而使敬天之道与中和之道于此会合，即以对天道的敬畏来“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦”（《尚书·尧典》）。而超然之天与圣人心中之德乃是相关联、相呼应的。这样，中国文化的敬天、法天从一开始就与“取法圣人”，与修身、齐家、治国、平天下的现实追求有机结合。孔子为之而赞“唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰伯》）。从此遂有“奉天而法古”（《春秋繁露·楚庄王》）这种“不忘初心”的传承。中国古代观念与制度，均溯源于敬天，圣人治理社会的法度也以天为其法源。敬天与法古形成内在关联，放弃敬天则难坚持法古，其文明传统的核心也会丧失。

此后孔子倡导敬天法祖而形成德治思想，成为“大成至圣先师”；但由于“天子”观念出现嬗变，孔子之后的“德治”逐渐转变为“人治”，天人之际的沟通因而受阻，失去了真正意义上的“天人合一”。从此，“天”被虚化，而“人”则被物化，只见“绝地天通”的执法者及其后续体制不断被“神化”。虽然中国士人一直在究天人之际，却收获不大，钱穆晚年把对天人合一的体悟视为其最大的发现，却也未道明其真谛。

古代信仰将中华民族及其文化始祖神圣化、神明化，但随着祖先、帝王地位的突出，在政治哲学中则导致了“天”的虚化，而“地”（地缘、地理、国土）的意义则得以突出，抽象的“天人”关系逐渐被具体的“地人”关系所取代，形而上学让位给政治哲学。“天”之神圣化曾使中国宗教孕育出一神教和相应的抽象及绝对神论，但后来被哲理化而不在宗教实践中受重视。其绝对之维的模糊，形成突出人文、强调社会、注重此岸的宗教信仰类型，故有“人文宗教”之称。儒教虽曾被宠信或独尊，却没有出现其“一教独大”的态势，而“三教合一”则成为历史佳话。但突出“敬天”的儒教在世俗化的理解中化为“非宗教”的解释，或被哲理化为形而上的思辨之维。可以说，儒家传统既代表着中华远古思想精神的传承，也在一定程度上反映出中国原初信仰精神（尤其是“敬天”理解的神圣性及其实践性）的丢失或沉沦。所以，今天中华文化的重建一方面需要重新评价儒家，另一方面也应该跨越儒家的局限而回溯中国精神之源端。

### 三、“天人合”：中华信仰的核心价值

在漫长的封建王朝发展中，中国古代文化传统中逐渐习以“王者”为天人之间的中介，王者被视为天帝

之子,具有“天子”之称。在此,天帝本身并不化身为王,而是人通过修德、然后受天命而为王。这与西方基督教“道成肉身”的神圣降临人间、“神子”成为“人子”的耶稣中介截然不同、走向相反。中国的王者乃由人而上升为神明,其作为天子一方面可代表天帝统治万民,另一方面则可代表万民祭祀天帝。由于这种特殊关系,只有天子才能祭天,司与天沟通之职,且“替天行道”。王者及其王权取代古代巫覡乃神人之间通灵者的角色而成为“绝地天通”后天人之间的实际“中介者”。于此,表现了天德的王者则为“圣王”,享有其政治的正确性。亦有人认为圣王乃通过其达“内圣”而“外王”,获得其政治统治权。而天命由王者的德性所定,故称“天命有德”。若天德不常规,则天命不常定。所以,“圣王”形象作为天人之间的中介极为重要,且需“厚德”而“载物”,不能“德不配位”,由此亦形成民众对“好皇帝”的依赖感。但这在中国历史上真正能够做到的帝王不能说没有,却也是寥若晨星、凤毛麟角。为此,中国传统中还有圣贤之尊来作为弥补,但圣贤作为天人之间中介的作用并不明确,而主要是作为“克己复礼为仁”的人杰;“仁”蕴含上下左右之关系,故“仁者爱人”乃表现出社会中的兼爱,其作用更多突出今生今世的意趣,即以道德生命之完美而成就圣贤人格、洁身自好。显然,通过儒家的倡导及推动,王者以其突出地位而淡化了天人关系,变“神治”为“人治”,易“从天命”为“尽人事”,这种变化极大地影响到中国的社会性质及其信仰生活,故此也让人觉得中国“无宗教”。

那么,真正体现中华信仰原初精神的“天人合”有哪些蕴涵呢?究竟怎样才是中国人理想追求的“天人合一”?在此笔者尝试做一些初浅的梳理。

### (一)天生人之说

中国古代思想中有“天生烝民,有物有则”(《诗经·大雅·烝民》)、“天生烝民,其命匪谶”(《诗经·大雅·荡》)之说,强调人由天而生,故与天同性,其命高贵。《周易·序卦》称“有天地,然后万物生焉”;《周易·系辞》亦说“天地之大德曰生”。《尚书·泰誓》“惟天地,万物父母”。按照孟子的理解,天生之人性善,因此世人可以由其心性上达于天而为圣为贤。人的生命源自天,故而本有天之尊严,所以“天人合一”首先就表现在人由天生而本有天之尊贵,并无社会等级的高贵卑贱之分。这比基督教所相信因为人的“始祖犯罪”而失去“上帝的形象”之人格要显得更有身份、更有价值。

### (二)天爱民之说

“上帝爱人”乃许多宗教中的普遍思想。中国古代信仰思想也强调“天帝爱民”,有“天亦哀于四方民,其眷用懋”(《书经·召诰》)等说。“四方民”即指所有的人。这种天人关系体现了天意与民心的贯通,在某种程度上甚至乃认为民意即天意,如《尚书》所言“天视自我民视,天听自我民听。”(《书经·泰誓中》)这里凸显的是民主、民意、民生、民权。从天爱全民的观念则可引申出一种突出仁爱、公义、统一、天下一家的平等博爱观和人生理想追求,由此为现实之人的平等意识及民主意识提供了重要的信仰保障。所以,中国古代“天人合”已经蕴含了民主政治的核心内容。

### (三)天人感应之说

在中国思想传统中,“天”被认为与降命王者有感应,王者遵天意而建立地上王朝,行使其主宰之权。《尚书·洪范》之“曰肃,时雨若,曰乂,时暘若”已指出君王施政态度会影响天气变化,从而萌发天人感应思想,认为天和人类相通,相互感应,故天能干预人事,人亦能感应上天。人若心性洁净,则可“寂然不动,感而遂通”(《周易·系辞上》)。君王则需“正刑与德,以事上天”(战国楚竹简《鲁邦大旱》),孔子为此指出“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》)。此后董仲舒倡导“天人感应”说“以观天人相与之际”;他认为这种感应正是因为天人同类而有着阳德、阴刑之呼应,可以给人灾异之谴告。他进而发挥说“世治而民和,志平而气正,则天地之化精而万物之美起;世乱而民乖,志癯而气逆,则天地之化伤,气生灾害起”(《春秋繁露》)。“天人合一”用天人感应来反映,有着限制君王胡作非为之意喻,形成君王之作为与天之相对报应的互动,其“自律”乃有着冥冥之中“天律”的约束和监督,而其善恶因果也折射出对“仁政”的逻辑关联和倡导为民执政的思想。

### (四)天关注人对其敬仰

宗教信仰中的献祭、奉献活动,反映的是人对天的敬仰态度,故而必须有“祭神如神在”的真诚。中国古代宗教中有人以祭祀奉献而求天恩赐的活动,中国古代文献亦有“天帝歆享王者的修德”“至治馨香,感于神明;黍稷非馨,明德惟馨”(《尚书·君陈》)等记载,强调的乃是“祭如在”之世人宗教祭献的认真及德高于物的

献礼标准。因此,中国传统思想文化中所言“天”对人对世敬拜的关注,表达了其宗教信仰的真诚及宗教活动的严肃,也充分说明其理解之“天”乃宗教信仰意义上有意志的“天”。“天”不是无视、不理人世,而有着对人的关注、监督及呼应。“上帝监民”(《尚书·吕刑》)并积极回应民对其之敬拜,故为另一种境界的“天人之合”。

### (五)天对人有奖惩

这种天帝会刑罚人之说乃更为直接的天人感应,而不需要以自然现象的异变来表达。不过,天帝对人的惩罚在此往往被理解为社会性的,如天帝对失德悖天之君王以降丧乱来警告,对不思悔改者要“改厥元子”、使之丢失政权甚至生命来“行天之罚”等。这种对不义君王的惩罚一般多以天命的形式来体现。而与惩罚相对应的,则是“天”会对有德、行善者的奖赏和鼓励。中国古代信仰文化会更多关注对执政者的“严律”要求,而与西方基督教信仰因“原罪”而普遍惩罚人类明显有别。这种赏罚分明的关系因此具有浓厚的伦理色彩及因果报应成分。强调社会层面的赏罚使天与人不仅有着自然关联之维,而且更有着社会使命及伦理审视之维。“天人合一”在此鼓励世人尤其是统治者负起社会责任,并将之升华为具有宗教信仰意义的“天责”。

### (六)天人合一之说

“与神合一”是宗教信仰者所追求的最高境界和终极归宿。中国古代信仰传统中“天人合一”的观念与西方基督教“神人合一”的思想有着归趣相似之处,但也体现出不同文化传统的差异。中国“天人合一”的思想更多体现出追求一种超然境界的意趣,故比基督教“神人合一”的精神少了一些神性思辨,却多了更多人文内容。这种“天人合一”观念的现实基础既包括人与自然的协调,也蕴含个体对群体的适应。于此,“天人合一”亦称天人合德、天人相应,把超然精神与实践理性结合了起来,如远古大禹治水成功而莫立了平治天下的基础,即顺应天命、因势利导而达至“天下大和,百姓无事”的天人和谐。《淮南子·精神训》有着“天地运而相通,万物总而为一”的表述,此后道家进而将之系统化。庄子说“有人,天也”(《庄子·外篇·山木》),主张“万物与我为一”。《汉书·董仲舒传》论及“天人之征,古今之道也”。这一思想后在宋明理学中被大力发挥,如张载认为“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性”(《西铭》),周敦颐说“圣人与天地合其德”(《太极图说》),程伊川称“在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也”(朱熹《近思录》卷一),朱熹说“天即人,人即天。人之始生,得于天也;既生此人,则天又在人矣”(《朱子语类》卷十七),陆九渊也宣称“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”(《陆九渊集》卷三十六)。

而现代儒家钱穆则强调,中国古人认为一切人文演进都是顺从天道而来。《周易·乾卦·大象传》所指“天行健”之“行”即天道之轨迹,而了解“天行之轨迹(规律),就称为“天文”(探索天道之纹路),如伏羲作八卦就是对“天文”的原初之探。钱穆认为天人之间无隐、现之别,其合一观念乃是古代中国人生的一种宗教信仰,同时也是其主要的天文、人文观。“天人合一”乃指人生即天命,其间应该是畅通无阻的,故人生的意义也就在于发现天命,找出人在这种“天人合一”之中本应享有的真实、真理。<sup>①</sup>

由此而论,中国信仰精神是以“天人之合”来界说人的本性与命运,这一思想构设原本乃“天人”之间的直接沟通,其同其通为本,并无形成阻碍的“中介”;但“人间正道是沧桑”,中国历史发展中却明显有着其异其阻之变,这种变异故使“天人之合”变得模糊不清,而找回其原初、纯朴的“天人合一”之解,则是我们当下中华文化重建及复兴的使命。

自汉朝“罢黜百家、独尊儒术”以来,董仲舒所倡导的“天人感应”思想呼应了“天人合一”的观念,产生了广泛影响,并因其具有“究天人之际”的思想意义而几乎成为儒家的“专利”,其作为中国哲学的永恒主题而为人们提供了一种智慧的洞观和审视,并得以通行于中华人际社会及其文明历史之中。“神人合一”在基督教中代表着人的终极追求,即通过与神会通、相融而达到人的升华和超脱。对于相对、短暂、有限之人,其存在意义只有在追求绝对、永恒和无限中才能体现出来。因此,“天人合一”也标志着有限之人达到其灵性解放和精神欢乐的最理想意境。我们以往只是从迷信的禀沉来看待宗教,但从“天人合一”的境界中,或许可以为中国人找到另外一种对其更为开明、升华、积极的信仰理解。

但也必须承认,民间社会的中国宗教实际上一直就很活跃,在颠沛“绝地天通”的改革及政权从民间收权之后,“民神杂糅”“家为巫史”的状况并没有根本改观,相反却有民教泛滥、淫祠不绝的发展,形成中国信仰文

① 钱穆:《一九九零年九十六岁钱穆先生论天人合一》,见香港中文大学新亚书院编:《天人合一》,文中无页码。



化的“小传统”。中国宗教的万花筒景观故而使之在其社会上很难有一个“官方”或“民间”绝对的准确定位，即使儒教也是亦官亦民的多元呈现，有着其“礼失求诸野”的变异。自中国古代宗教一以贯之的“敬天法祖”传统，同样是沿着中国社会官方、民间这两条相距甚远的历史之线而得以延续。虽然这两极都强调对“敬天法祖”的持守，而在宗教意义上给人的印象却似乎官方以皇权为代表更重视“敬天”，民间以宗族、家族为代表则更注意“祭祖”。这两条路线即中国宗教发展的复杂轨迹，在当今中国人的视域中，当“敬天”仪式中止之后，其信仰之途似乎已在形而上的哲学中消失，而民间“祭祖”实践则也在被谴责为拜偶像的迷信中消沉。

尽管儒家文化有某种历史的局限，但从整个中华文化的历史进程来看，可以说儒家文化在两千多年的中国历史发展中，起到了最主要的“潜在的精神力量”之作用，使中华文明得以自立于世界文明之林，让中国历史没有中断地延续至今。今天，儒家思想文化仍是世界认识中国的最典型代表符号。而在这种中华文化及中国社会持久而艰难地保存和延续中，中国以“士”为标志的知识分子忍辱负重、牺牲自我，发挥了极为关键的作用。所以，从树立中华文化品牌的意义上，儒家仍是最佳选项。当然一切历史的存在都是相对的，我们不必对之过于美化，但应该呵护、爱惜，也需要必要的“革新”与“重构”。从我们对“天人合一”思想及其“敬天”传承的梳理中，则应该注意到中国文化中的这种信仰精神或“宗教性”，以恢复我们文化源端之人与“天”合一的超越追求及民主意识，重现中华民族之广大民众在其文化复兴中的主观能动性。我们要对自己的文化潜能与局限有清醒的认识，在精神层面寻根溯源时则需借助儒家并超越儒家而从其所传承或忽略的中国精神之源端上来探索、思考、创新、突破。

[责任编辑：孙绍先]

## On the Unity of Man and Universe: An Exploration into Chinese Beliefs

ZHUO Xin-ping

(Institute for World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100720, China)

**Abstract:** As one of the fundamental relations in the cognition of Chinese culture, “man and universe” are the key for the understanding of Chinese beliefs. Starting from the critical terms of traditional Chinese beliefs, the myths, legends and history of respecting the universe, as well as the unity of man and universe, this paper attempts to explore the relationship between man and universe, along with the integration of man and universe. Mention is made that their essential interpretation must be traced back to the origin so as to uncover more insights. Thus, the shade for some essential elements can be removed so that the Chinese beliefs, the unity of man and universe, can be manifested and upheld in the reconstruction of Chinese culture.

**Key words:** unity of man and universe; respecting the universe; the medias of heaven and earth; correspondence between man and universe

# 本期特稿作者

简介 | Brief |



卓新平，德国慕尼黑大学哲学博士，中国社会科学院学部委员，世界宗教研究所研究员、博士生导师，中国宗教学会会长。1981年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位，1987年获德国慕尼黑大学哲学博士学位，1988年当选德国（欧洲）宗教史协会终身会员，1992年起为中国社会科学院研究员，1993年任中国社会科学院世界宗教研究所副所长，1996年任中国社会科学院研究生院世界宗教系主任，博士生导师，国家级有突出贡献的中青年专家，1998—2018年任中国社会科学院世界宗教研究所所长，2000—2019年任《世界宗教研究》主编，2000—2004年任国际哲学与人文科学理事会副主席，2001年起任中国宗教学会会长，2002年任清华大学伟伦特聘访问教授，美国伯克利联合神学研究院苏吉特·辛格学术讲座主讲，2003年8月至2004年7月任英国伯明翰大学佩顿研究员，香港中文大学庞万伦基督教与中国文化讲座主讲，2003年起任国家社会科学基金宗教学评审组长，2003年至2009年任美国亚洲基督教高等教育联合董事会董事，2004年入选中共中央宣传部首批“四个一批”人才，2006年当选中国社会科学院学部委员，2007年12月在中共中央第十七届政治局第二次集体学习中，就“当代世界宗教和加强我国宗教工作”问题进行讲解，2008年起任十一、十二、十三届全国人大常委会委员，2011年起任中国社会科学院学部主席团成员，2013年任太湖世界文化论坛理事会副主席，2014年任中国宗教界和平委员会理事。已出版学术专著《马克思主义宗教观探究》《中国人的宗教信仰》《中国宗教与文化战略》《全球化的宗教与当代中国》等40余部，在《马克思主义研究》《世界宗教研究》《世界宗教文化》《中国宗教》《宗教哲学》等杂志发表论文500多篇。