

华中科技大学

硕士学位论文

孔子“天人合一”思想探论

姓名：倪妮

申请学位级别：硕士

专业：中国哲学

指导教师：赵建功

20060508

摘 要

“天人合一”是中国一个古老的哲学命题，在商周至春秋时期的神人关系里就有所体现。孔子在继承和吸收原始宗教天人思想的同时，从人道观的侧面突破了原始天命观的限制，从而奠定了哲学天人合一观涵义的人生论基调。

本论文从对《论语》的细致解读入手，充分把握已有的研究成果，系统讨论了孔子的“天人合一”思想，主要包括以下四个章节：

第一章，概述孔子“天人合一”思想形成的源流。主要对殷周时期神人关系所演进的两个阶段进行阐述：殷商时期的“神权至上”阶段；西周时期的“天民互补”阶段。

第二章，分别论述孔子思想中“天”与“人”的具体内涵。

第三章，孔子以“天命”和“人道”作为联系天人之间的纽带。

第四章，孔子将“仁”作为实现贯通天人关系的途径，通过“修己”、“安人”的修养功夫体悟“天人合一”之境。

关键词：孔子；天人合一；天道；仁

Abstract

The Union of nature and man is a philosophical system with long history in China. It had already appeared from yin dynasty and Zhou dynasty to spring and autumn before the Confucius' thought. Confucius through removed the traditional collections about heaven and human being, and stressed the action of human being. So we can see that he had constructed the new view about the union of heaven and human being.

This paper is supported by *the analects of Confucius* based on the research results of predecessor, the article synthetically analyses the relationship between heaven and human being. This article divides into four parts approximately:

Part : Introduce the origin of the union of heaven and human being. From yin dynasty to Zhou dynasty, the relation of heaven and human being divides two stages: Namely the “the spirit was the most revered and respected” stage in yin dynasty; “the relation of heaven and human being was complementary ” stage in west Zhou dynasty.

Part : Introduce the meaning of “heaven” and “human” respectively in Confucius's thoughts.

Part : Introduce “The god of destiny” and “The Dao of heaven” is a important medium to collect with heaven and human being.

Part : Introduce humanity is the important way to collect with heaven and human being. Mainly from practices self-cultivation and pacifies the people two aspects to elaborate. Through this process, human can merge in the heaven.

Keywords: Confucius ; The union of heaven and human being ; The Dao of heaven ;
Humanity (Ren)

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到，本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中科技大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

本论文属于 保密，在_____年解密后适用本授权书。
 不保密。

(请在以上方框内打“ ”)

学位论文作者签名：

指导教师签名：

日期： 年 月 日

日期： 年 月 日

导 言

1) 论文的提出

所谓“究天人之际，通古今之变”，早期中国哲学的“天人合一”概念是作为一核心哲学概念内在于儒家思想之中的，它集中地体现出了中国古代思想文化中政治、伦理、哲学相互贯通的特色。本文从“天人合一”思想的源头出发，结合殷周时期的社会文化背景，力图从整体上把握孔子思想中“天人合一”观念的理论构成与内蕴。

任何一套传承久远的思想文化必有其内在之理路。孔子思想中所蕴涵的天人观亦不例外。《论语》中有“知天命”、“畏天命”一说，可知孔子并未否认天的意志的存在。同时，子亦“不语怪、力、乱、神”，转而以人为中心，推及“一日克己复礼，天下归仁焉”的道德伦理规范，然后以德“俟天命”。可见，他试图把曾经以天作为最高原则加以讨论的问题重新置于个体人这个范围内来加以论说。较之于早期的天人关系，可以说这是一种思想意图十分明显的变革。因此，从孔子思想出发，寻找其本身的思想意图与特征就显得十分必要了。尽管把握任何一种思想的传承并不是从单一向度就能概括无遗的，但我相信只要切入点不失偏颇且对整个思想的研究具有普遍的意义，这个工作就是有价值的。

2) 与本课题相关的研究综述

(1) 关于儒家“天人合一”观念源头的考察

由于“天人合一”最早是作为儒家思想的内涵特征而出现的，因此对于这个概念源流的考察也包含于对整个儒家思想的起源的考察之中。关于整个儒家思想的起源问题，从古至今，各家论断纷呈。

从思想本身来考察起源问题的研究论述散见于学者对于儒学的不同认识中。例如徐复观在《中国人性论史》一书里从“周初宗教中人文精神的跃动”谈到了“人性与天道”的融合。其中提及了孔子对鬼神的“阙疑”和对“天命”的敬畏，并将“天”归于一种先验的道德存在，以此对人间所应遵从的道德赋予内在的合理性。

陈来写的一本《古代宗教与伦理—儒家思想的根源》对儒学思想的根源进行了非常系统的阐述。他通过对三代以上中国文化背景的综合评述，从最早的巫觋、祭祀开始到天命观的形成及礼乐的兴起，为儒家思想的源头勾画了一个多因素的时代背景。书中“天命观”一章对于寻求“天人合一”的起源有着重要的借鉴意义。施湘与在《儒家天人合一思想之研究》一书中具体谈及了儒家“天人合一”思想的起源，认为中国儒家所向往之人世秩序是与天道相符的，同时儒家采取中庸之道，在法天敬天的同时重人的修行，既不偏重天，亦不偏重于人。

(2)关于“天人合一”概念的内涵及实质的研究

由于“天人合一”命题本身比较模糊，再加上“天”涵义的复杂性，学术界对“天人合一”的内涵存在多种看法。

一种倾向是认为“天人合一”包涵了多层次的意义。例如张岱年在《张岱年文集》第2卷中将“天人合一”分为二义：天人相通和天人相类，前者发端于孟子，大成于宋代道学，后者则是汉代董仲舒的思想，并认为中国古代哲学家所谓“天人合一”，最基本的涵义就是肯定自然界和精神的统一。耿云志在《“天人合一”别识》（《传统文化与现代化》，1996.4）一文也持类似观点：一是本体论意义，即表述人与自然，或者说人与天的统一性；二是认识论意义，即人的精神与自然相交涉，在认识上达到“天人合一”的境界。钱逊在文章《也谈对“天人合一”的认识》（《传统文化与现代化》，1994.3）中谈到“天人合一”的三层涵义：天命与人事的关系，天道与人道、性与道的关系，天地万物与人的关系，即自然界与人的关系。还有其它的一些学者将“天人合一”的概念在此基础上更为细化，如葛荣晋在《中国哲学范畴通论》一书中认为“天人合一”有五种意义：天人绝对合一、天人相通、天人感应、天人合德、天人合道等等。

与以上这些复杂的区别相反，另一种倾向则是对“天人合一”的综合理解。如季羨林和金景芳都认为“天人合一”的涵义很简单，实际上是讲关于“天人合一”的实质，强调一种物我交融的超越境界。刘泽华在《天人合一与王权主义》一文里（《天津社会科学》1996.4）提出“天人合一”中渗透着王权主义，其实质是天王合一，“天人合一”的核心是讲天与社会秩序的关系，在中国古代，社会秩序不可能是

别的，只能是君主专制体制。傅永聚、任怀国在《儒家“天人合一”的政治学阐释》（《烟台师范学院学报》，2002. 1）一文中也将“天人合一”看成是一种“圣王合一”思想的放大。

1 孔子“天人合一”思想的源头

中国的天人之学一直是中国哲学的基本问题。尽管“天人合一”的概念直到北宋的张载才被明确提出，但作为一种思想观念在中国的发展可谓源远流长，并成为中国文化演进的内在动力。孔子自称“信而好古”、“述而不作”，以此体现儒家对早期传统文化的汲取与吸收。他说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”（《论语·为政》）也就是认为夏、殷、周三代之礼的传承皆是以前朝礼教文化的发展作为基石的。《说文解字》中对“礼”的解释是：“祭神以致福。”可见，对“礼”的认识也并非只是狭义上所理解的礼教，而是一种关于古代社会制度和文​​化之传统（包括宗教传统）的总称。这里的宗教信仰是古代人类活动的重要组成部分，它集中反映了各个氏族和部落之间的风俗、习惯和生活方式。其中，对于天人观的形成，即天与人之间的相互关系与影响，最早亦是通过人类的宗教活动表征出来的。因此，考察孔子的“天人合一”思想，理应以商周之宗教观念为基础，通过揭示其中的深层联系，以探索孔子天人思想的真正内涵。

1.1 商代的“帝”观念

1.1.1 “帝”观念的形成

“帝”观念最初的思想来源可以上溯至原始宗教的“神人合一”观念。在人类的早期，生产力十分低下，人的认识能力极其有限。面对神秘莫测、变幻无穷而又具有无限威力的自然界，人们不可能对它做出完全合理的解释。于是，他们把各种各样的自然现象和自身类比，以为它们像人一样具有思想、情感和意志，高兴时会赐以人恩惠，发怒时则会给人降下灾祸，这就开始了自然力人格化的历史进程。当自然力被当作有人格的实体时，最初的神便产生了。在我国古代原始宗教中，诸如此类的神不胜枚举。如日、月、星、辰、风、雨、雷、电、山、川、土地、动物、植物等等，几乎每一种与人关系密切的自然现象都被当作神灵，人们向它们顶礼膜

拜、供奉祈祷，乞求它们多行善事、免降灾祸。

“帝”观念即是在多种自然神灵的基础上演变而成的。在商代较早的武丁时期的甲骨卜辞中，就发现了“帝”的称号，而且卜辞中的“帝”被看作天神，并具有神奇无比的巨大威力。我们可以从以下两个方面来说明：

第一，“帝”具有超自然的巨大力量，可以令风令雨，支配整个自然界。如“贞，今三月帝令多雨”、“贞，帝其及今十三月令雷”、“翌癸卯，帝不令风，夕雾”。可见，“帝”可以控制自然现象的运动变化，命令其下雨、刮风、打雷等。

第二，“帝”可以主宰人类社会，危害或者福佑人间。如“戊申卜，争贞，帝其降我黑，一月”、“帝降其摧（摧原指鸟害，引申为灾害之义）”、“帝唯其终兹邑（终绝此城邑）”、“贞，帝其作我孳”。这些文献皆是对“帝”降下灾难的记载。又如“贞，唯帝肇（疏导之义）王疾”、“王作邑，帝若（佑）我”、“来岁帝降其永（引申为美善之义），在祖乙宗，十月卜”。这些记载则是“帝”福佑人间的例证。由于“帝”具有至高无上的主宰权，殷人不论做什么事，如征伐、田猎、筑城、开河、迁都等，都要进行卜问，根据“帝”的旨意行事。

可见，“帝”观念是由人类在对自然界的有限认识所产生的敬畏心态下形成的。它并不像《圣经》中耶和华那样的民族保护神，只具有庇佑者的作用。在自然界与人类社会发展的过程中，“帝”超越了单纯的个体民族之上，具有支配和控制整个自然界和人类社会的伟力。

1.1.2 “帝”观念的延伸

与此同时，基于求神、祈福的主观意图，商人在对“帝”的神话原型的描述时，并没有只局限于自然现象上。从殷墟刻辞上来看，商人常把逝世的先王也尊称为

郭沫若主编：《甲骨文合集》，北京：中华书局，1978年版，14136片。

同上，14127片。

同上，672片。

同上，10171片。

同上，14173片。

同上，14209片。

同上，14222片。

同上，14200片。

同上，723片。

同上，14671片。

“帝”，因为其与氏族或部落有直接的血缘关系，所以他们相信，通过对祖先神的供奉，可以达到使其后裔幸福安康的目的。商代先王、先公同名者很多，均以甲、乙、丙、丁等命名，并且在名字之前冠以祖、父、兄、大、小等。“帝”似与祖、父等命名相同，也是加在名字前面的通称。只不过它更注重的是对祖先近乎“帝”的一种神化和尊崇。王国维在他的《古史新证》中说：

卜辞于诸先王本名之外，或称帝某，或称祖某，或称父某、兄某。罗参事曰：“有商一代，帝王以甲名者六，以乙名者五，以丁名者六，以庚、辛名者四，以壬名者二。惟以丙及戊、己名者各一。其称大甲、小甲、大乙、小乙、大丁、中丁者，殆后来加之以示别。然在嗣位之君，径称其父为‘父甲’；其兄为‘兄乙’，当时已自了然。故疑所称父某、兄某者，即太乙以下诸帝矣。”余案：参事说是也。非独父某、兄某为然，其所云“帝”与“祖”者，亦诸帝之通称。

这种说法表明，“帝”与祖、兄一样，已经成为商人先祖的通称。在《史记·殷本纪》里所记载的商代先王亦以“帝”作称谓。如帝外丙、帝中壬、帝太甲、帝乙、帝辛等等。

既然对先王尊称为“帝”是为了将其作为崇奉对象，以达到祈求幸福和避免灾祸的目的，那么，人们是通过何种形式与“帝”进行沟通的呢？当时主要是通过占卜与祭祀。占卜的起源非常早，大约在新石器时代就已经出现。在龙山文化、中原龙山文化、齐家文化等遗存中，常常可以发现卜骨。卜骨是由个体较大的动物如牛、鹿、猪、羊等的肩胛骨做成，一般不加修治。占卜时在背面用火烧灼，烧成直径约半厘米的焦黑疤痕或灼号，有的烧灼的火候较高，其正面会出现裂纹，主持占卜者就会按照灼号和裂纹的情况来预测吉凶。

在商代，祭祀的行为也非常频繁。据不完全统计，在殷契中所见到的祭名就有

王国维：《古史新证》，北京：清华大学出版社，1994年，第40页。

白寿彝：《中国通史》（第二卷），上海：上海人民出版社，1994年，第340页。

一百多种，且很多为商代独有，后世皆因为其内容繁杂而放弃不用了。此外，商代的祭祀对象也非常丰富，上有上帝祖先、日月星辰、风雷水火，下有山川河流、动物鬼怪。在殷商祭祀的祭法上，更是纷然杂陈，令人目不暇接。大体有焚烧草木牲畜、进献谷物酒食、祈祷、杀牲、击鼓、奏乐、巫舞等多项形式，其中一些祭法还带有原始的狂暴与野性，如残酷的杀牲和人牲献祭。从卜辞记载看，祭祀时有对人牲砍头、肢解、剥皮、焚烧等方法，如殷墟西北岗西区大墓中，发现排列整齐的无肢体的人头骨和无人头的肢体骨。1976年在殷墟发掘出250个祭祀坑，总计人骨约两千具。卜辞所记载用人祭的数目，少则一二人，多则千百人。殷人通过这些频繁而酷烈的祭祀活动，一方面加强了氏族与部落的凝聚力，另一方面亦体现出对神的无限尊崇与虔诚。

综上所述，从卜骨占卜和繁杂的祭祀名目与方法中可以看出，商代并未像周朝一样，建立了统一的礼教。在殷人的思想意识中，“帝”的神圣性是世俗中人无法超越的。殷人只能通过占卜与祭祀所反映出的各种现象体察神的意志。简单说来就是，当时的殷人是在宗教神权的支配之下，对于有至上神性的“帝”基本上还处于尊崇膜拜的状态。如商纣王在商朝将亡的时刻还在呼唤“我生不有命在天”（《尚书·西伯戡黎》），反映了他对天命决定作用的信仰和依赖。《礼记·表记》上说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏”，也反映了这种情况。因此，当时的天人关系只能被理解为神人关系。在神人关系的基础上，天人观念是通过人在神面前地位的提高和作用的加强而逐步演进的。之后随着生产力的发展与人自我意识的提高，神人关系才开始向天人关系转变。

1.2 周代的“天”观念

1.2.1 由“帝”向“天”的转变

1.2.1.1 “天”概念的出现

随着时代的发展，贫富差距拉大，阶级开始分化。基于占卜和祭祀活动本身的

陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，北京：宗教文化出版社，2003年，第36页。

陈咏明：《儒学与中国宗教传统》，第38页。

神圣性，这种能与神沟通的权利逐步转移至一部分人的手中，即贵族阶层中的巫祝，后世将这一时期称为“绝地天通”的时代。《国语·楚语下》记载了颛顼绝地天通的经过：“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。民廛于祀，而不知其福。丞享无度，民神同位。民读齐盟，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。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。”

通过这次大的变更，一方面，普通民众不再拥有与神交流的权利，巫祝成为负责与神进行沟通的专人，同时也与贵族统治阶层合为一体，使神人关系逐渐带上了政治色彩。另一方面，随着各氏族与部落之间的蚕食与整合，带来战事、迁移等很多需要决定的重大事件，这使祭祀活动显得更为频繁。同时，整合后的群体在祭祀对象的同一性上也出现了矛盾。上文已经提到，早期商人通过“帝”来表达至上主宰神的观念。但商人崇拜对象的多样性，使“帝”的主神的性质淹没在繁多的祭祀活动和巫术中，从而很难用某一种明确的对象来指代“帝”价值观意义上的最高地位。于是，随着社会的进程，西周初期周人崇拜的对象由殷商崇“帝”开始逐渐向“天”转变。

1.2.1.2 “天”概念的演变

在甲骨文中，“天”字已经出现，字形像一个站立的人形，并突出人的头部。所以，天的本义是“颠”，即指人的头顶。《说文解字》曰：“天，颠也。”王国维亦曰：“古文天字，本象人形，……是天本谓人颠顶，故象人形。”可见，商人最早并未突出对“天”的含义的重视，“天”的概念也只是用与人相关联的头部来突出和表征的。如《甲骨文合集》20975片有这样一条刻辞：“疾联天”，就是“我的头顶病了”之意。从当时的卜辞上看，甲骨文的“天”字不表示“天空”之义，甲骨文中也没有表示天空之义的专字，说明商人天的观念并不浓厚。到了周代随着文字的演进，“天”字上方突出的“𠂔”变成了“一”，字的构造已从象形变成指事，渐变为天空之义。与此同时，人们在占卜的过程中，发现天象中日月食的出现与星象的更迭同

郭沫若：《卜辞通纂》第三六八片，北京：科学出版社，1983年，第366页。

王国维：《观堂集林》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第171页。

人类环境的变化有着紧密的联系。天作为人们生存所依赖和面对的最直接、最宏大、最深远的自然环境，逐渐成为对人最为吸引的具有神性的覆盖者。

1.2.2 周人对“天”的崇拜

史料上记载，在西周初以天作为神来祭祀已经相当普遍。据顾立雅统计，《周易》中有八次。《诗经》中有一百零四次作天神意，而帝或上帝只有四十三次。《尚书》的“周诰”十二篇中，“天”作为神祇义，见了一百十六次，而帝或上帝只见四次。

此外在西周金文中也有将“天”作为神来定义的记载。例如《大盂鼎》：“天翼临子，法保先王。”《毛公鼎》：“不显文武，皇天弘厥德。”《大克鼎》：“克佑于皇天。”《宗周钟》：“我佳司(嗣)配皇天王。”“天”、“皇天”，在周人心目中具有神圣的威严，令人生畏。如《大盂鼎》即云：“畏天畏(威)。”他们认为天能赐人以福，也能授予帝王之命。如《大盂鼎》云：“不(丕)显文王，受天有大令(命)。”

《叔夷钟》云：“尊受天命。”可见，天命的思想，在周代极其盛行。统治阶级首领都宣称自己禀受天命，替代前朝的君主来统治百姓。

1.2.3 周人对人格神“天”的改造

上文已经提到，在中国文明发展的初期，由于生产力十分低下，人的认识能力极其有限，从而使人们的宗教意识浓厚，对至上之神的依赖性很大。在社会上“神人相通”、“神人合一”的观念比较流行。但随着社会生产力的不断提高，阶级的分化和国家开始出现，自然宗教逐渐转化为人为宗教。这个时期的周人对天命观进行了改造，赋予了它更浓厚的政治色彩，从而完成向“天民合一”的转变。

周人对“天”、“天命”的崇拜并不是绝对的。西周的统治者一方面宣称自己受

陈来：《古代思想文化的世界》，北京：三联书店，2002年，第57页。

许倬云：《西周史》，北京：三联书店，2001年，第108页。

郭沫若：《两周金文辞大系图录考释》，上海：上海书店出版社，2002年版，第18页。

同上书，第131页。

同上书，第110页。

同上书，第25页。

同上书，第18页。

同上书，第18页。

同上书，第244页。

天之命，取代殷商统治万民；另一方面又对天命持怀疑态度，不再相信天命永存的神话。这并不是认识上的矛盾，而有其复杂的社会背景和深刻的政治原因。公元前 11 世纪中叶，武王克商，以周代商而王天下。这不仅对殷人，而且对周人也是一个惊心动魄的大变故。庞大的商王朝，何以被一个小小的方国轻易取代？天命的保佑哪里去了？这不能不引起周人的深思，从而使他们意识到天命的保佑并不是永恒的。在当时的文献中充满了这样的字眼：“天畏棗忱”、“惟命不于常”（《尚书·康诰》）、“天难忱斯，不易惟王”（《诗经·大雅·大明》）、“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》）等等。可见在周人眼里，天命不再是绝对的、无条件的、一成不变的，而是能够转移的。这就促使西周的统治者把更多的精力放在人事上，谨小慎微地维护自己刚刚取得的政权。但是，夺得政权容易，维护政权就不那么容易了。为了使殷人诚心臣服于周，西周统治者做了许多努力，这在当时的重要文献《尚书》中有所反映。宋代学者蔡沈曾说：“苏氏（苏轼）曰：‘《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《多方》八篇，虽所诰不一，然大略以殷人心不服周而作也。’予读《泰誓》、《武成》，常怪周取殷之易。及读此八篇，又怪周安殷之难也。”

在安抚殷商遗民的过程中，周人多借天命而教导之，以天的威严迫使商人心服于周，安于周的统治。由此可见，周人对天人关系的表述，已经具有了明显的政治目的。郭沫若先生也认为：“凡是极端尊崇天的说话是对着殷人或殷的旧时的属国说的，而有怀疑天的说话是周人对着自己说的。这是很重要的一个关键。”这时，主宰神“天”已不再是人们盲目崇拜屈从的对象，而成为统治者手中维护统治的一件法宝。

同时，为了更好地解释改朝换代的历史现实，为以周代商寻找更合理的依据，也为了更有效地维护统治，使周的统治地位更稳固、更长久。以周公为代表的统治阶级对原有的天人观进行了改造。首先是赋予天命可转移的新内涵。这一点已经被历史事实证明过，毋庸置疑。问题在于天命为什么会发生转移，转移的根据是什么？周人认为，这里的关键是能否“敬德”，并相信周初的统治者正是由于有德在身，才能接替殷命，统治天下。因此，鉴于殷亡的教训，西周统治者非常重视“德”的作

（宋）蔡沈：《书经集传·多方》，北京：中国书店，1994年，第171页。

郭沫若：《先秦天道观之进展》，《郭沫若全集·历史编》第一卷，北京：人民出版社，1982年，第334页。

用。在《尚书·召诰》中，召公就曾向成王多次强调德的重要性：“宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。”

周人改造天命观的另一个主要方面是突出了“民”的重要性，认为人事的成败兴衰，不仅与天意相关，更与人的行为相关。即把“保民”作为维护其统治的基础，将天的意志同民的意志沟通起来，使人在天面前的地位和作用有了很大提升。周惠王时，“有神降于莘。惠王问诸内史过曰：‘是何故也？’对曰：‘国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。’故有得神以兴，亦有以亡，虞、夏、商、周皆有之。”（《左传·庄公三十二年》）有得神以兴，亦有以亡，那存亡的关键是什么呢？是人。史嚭曰：“吾闻之：国将兴，听于民；将亡，听于神。”（同上）如此，若统治者要长久地巩固统治，民的作用则是不可忽视的。

总之，周人的天虽然还具有很大的意志性、主宰性意味，依然是人格性的至上神，但与殷人的帝相比，它被赋予了更多理性的内容，不再是时而降福、时而降祸、完全不可预测的神秘的主宰者，而是体现民意的一个“公正的代表”。这样一来，人们可以根据一定的理性原则去处理人神关系，搞好政治，顺从天意。统治者由殷商盲目地迷信天命的力量转为通过敬德、保民等手段，积极地获取天命、保有天命。这无论在思想认识上，还是在社会实践上，都具有很大的历史意义。周人不再把天看作是高不可攀的东西而顶礼膜拜，而是尽量以人的行为去影响天，加强了天人之间的沟通，大大降低了天的神秘性，这是思想史上对天认识的一个转折点，使春秋时期的思想家在看待天人关系的观念上有了重要的借鉴意义。

2 孔子言“天”与“人”

自商周时期，中国思想中“天”与“人”的关系就已经得到初步显现，一方面“天”作为大自然的主宰者体现了神的意图，获得人们的敬畏与崇拜；另一方面，由于社会的发展进步与政治的需要，人们又赋予了“天”人格化的内涵，出现了“天人合德”的观念。到了春秋时期，孔子作为中国儒家哲学的创始者在天人关系问题上继承了周朝的思想。同时，他也扩展了由天道而来的仁德义，从而使人与天的关系在道德层面的意义上更加紧密的结合起来。

2.1 孔子所言的“天”

探寻孔子的“天人合一”思想，首先应从孔子对“天”与“人”两者的具体概念入手，在此基础上寻找两者之间的联系。在《论语》中，文本里直接讲到天的地方，共计十九处（据杨伯峻注）。天在每条文献中自有其本身的内涵，通过分析总结，大致可以将它们分为如下四大涵义：意志之天、运命之天、自然之天与义理之天。

2.1.1 意志之天

意志之天是将天赋予人格化的内涵，这在西周的宗教观念中就已有之。值得注意的是，孔子此时所言的人格化的天具有了更多的人性，而非西周时期需要祭祀仆拜的神灵形象。例如：

子见南子，子路不悦。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《论语·雍也》）

子曰：“莫我知也夫！”子贡曰：“何为其莫知子也？”子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”（《论语·宪问》）

获罪于天，无所祷也。（《论语·八佾》）

颜渊死。子曰：“噫！天丧予，天丧予。”（《论语·先进》）

不怨天，不尤人。下学而上达。知我者，其天乎！（《论语·宪问》）

吾谁欺，欺天乎！（《论语·子罕》）

2.1.2 运命之天

运命的含义就是不可改变的命运。历史上记载，孔子曾经周游列国，宣传自己的思想。尽管历经多番波折，但仍然屡不得志。《论语》中很多地方都阐述了孔子将人的命运同天相联系的论述。一方面说明，孔子因体会到天的神圣与不可知，联系到个人的渺小与生命的有限性，故而引发了诸多感慨。另一方面，无可否认西周时期的宗教神学观念在孔子思想中有所反映，即天作为主宰者对世界万物生长繁衍的巨大影响。例如：

子夏曰：“商闻之矣，死生有命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）

太宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡曰：“因天纵之将圣，又多能也。”（《论语·子罕》）

2.1.3 自然之天

自然之天是将自然万物发展的客观必然性指为天。例如：

子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”《论语·泰伯》

子曰：“天何言哉，四时行焉，百物生焉。天何言哉。”《论语·阳货》

在这里，尽管“天”是无意识的化生出自然万物，但仍有着产生、发展的原则。倘若违背万物发生变化的规律，则会“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）孔子在《易传》中讲的“天”也含有自然之天之意。例如《序卦传》说：“有天地，然后万物生焉。”《系辞传上》说：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔

相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”《乾·彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”《坤·彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”这都表明，先有天有地，之后才生成万物，而生成变化之万物皆有自身发展之客观规律可寻。

值得注意的是，孔子所言的自然之天与其第一种内涵意志之天是相互对立的观念。可以说，这是孔子在继承周代文化基础上的一次重要的改革。而这次革新与当时的时代背景是有很大大关系。孔子降生于鲁襄公二十二年(公元前 551 年)，卒于哀公十六年(公元前 479 年)，他的整个人生历程均处于春秋末期。在那个伟大的变革时代，开始呈现出理性发展的特征。在历史的巨大变革中，人们的精神意识也开始得到增强，随之带来的就是对旧秩序的反思，并对人类的活动赋予新的认识和意义。西方学者雅斯贝尔斯将这一时期称为世界史上的“轴心时代”。这个期间的变革过程自不必详述，大体而言，自西周以天代替殷商的帝起，就开始出现了上述变化的萌芽。《说文解字》上对天的描述除了“颠”之外，还有“至高无上，从一大”的阐述。也就是说，天具有广阔的空间和张力。孔子在提到自然之天的概念时，即是对这种“高且大”的天的一种扩展，使之代表着客观的广大的自然界。尽管这时天作为早期的人格神意义已不存在，但天所具有的某种神圣性在孔子对天的记述中仍然有所反映。

2.1.4 义理之天

前面已经提到，在西周文化后期，随着奴隶制度的崩溃，作为奴隶制思想支柱的自然神明之天有了新的意义，即在天人关系中人的地位更为凸显出来。如“天道远，人道迩。”（《左传·昭公十八年》）“民，神之主也。”（《左传·僖公十九年》）“神，聪明正直而壹者也，依人而行。”（《左传·庄公三十二年》）“天人合一”不仅仅成为一个思想观念问题，也成为了一个社会现实问题，它所要解决的是如何将对天的体认运用到社会政治中，干预生活，发挥实践的功能。具体来说，即是为重建政治秩序和社会稳定、统一天下提供理论上的说明，使其在激烈动荡的社会剧变中去寻求一种不变的社会基础与本质。

通过《论语》中所记述的孔子的思想可以看出孔子继承了注重人事、人道的思想，同时也给“天”赋予了义理之天的新义：

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”
（《论语·公冶长》）

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）

可以说，孔子在“五十而知天命”的同时，将自己对“天”的体认阐发为一种社会内在的合理性。例如子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”《论语·为政》这里的“天”已不再仅仅是自然意义上的天，而成为了“天道”的天。蒙培元先生对“天赋予人以德性”的问题上是这样解释的：“这里的道不能以今人所谓自然规律之类去解释，而是以生为道。生者即是生命及生命创造。……孔子所说的天即自然，是有生命的并且不断创造生命的自然，万物生焉的生就是生命创造，自然界在其自身运行中不断创造生命，这就是天道。并且这里所说的生不仅指生出人的形体生命，而且指生出人的德性，这就是‘天生德与予’的普遍意义。”如此说来，孔子在对天的解说中，衍生出人的德性亦是天人合一思想的重要体证之一。

2.2 孔子对人的重视

2.2.1 人与天的关系

自殷周时期开始，不管天是代表着自然界还是主宰神，人们都认为自身是天的一部分，特殊的一部分。一方面，人和万物一样生于自然、依赖自然，但是另一方面，天又赋予人以社会性和道德性，人可以通过实践活动对自然施加影响，这一点又和万物不同。

第一，人依赖于天。殷之“帝”与人王并无血缘关系。但到了周代，周王却称

蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 41 页。

自己为“天子”，自视为“天”之“天子”、“元子”。《诗经》屡次提到“天生育民”用来肯定“天”对人的生育意义。于是，种族延续的生殖力便从祖先那里延伸出去，推到“天”之处了。《尚书·酒诰》称：“惟天降命肇我民，惟元祀。”进而，天被视为祖宗的源头与人的祖先重叠到一起。这样，“天”代表的，就不再是压迫人的可怕的自然力，而成为人的来源，人的根本。它对人的态度，也不再是漠然与无动于衷。可以说，天实现了对人的统辖，这并不是因为天是强力者，拥有远超出人的强大力量，而是因为二者之间的亲子源流般的神秘的血缘生理联系。天，是人的生育者，保护者。它以生育者，保护者的身份，而对人使用力量，对人事进行干涉的。所以，它代表的，不是“力”，而是“德”，是血亲之间的权利与义务。

第二，天赋予人以“德性”。人的主体性的树立，是受到了天的支持的。天固然在限制人，但天同时也是在以这种限制支持人。为此，人对天命的遵从与天对人的支持通过“德”字彰显出来。且二者是统一的。《周颂·维天之命》里有：“维天之命，於穆不已。於乎不显，文王之德之纯。”体现了天命向人的落实，同时也使人的主体性通过“德”得到了确立和发展。

2.2.2 个体人情感与意识的独立

在第一章里提到，从西周初期开始人的自我意识就逐步得到提高。《尚书·秦誓》里即有“惟人万物之灵”之语。它将人从万物之中凸现出来。《礼记·表记》曰：“殷人尊神，率民以事神。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”这种从“尊神”到“远神”的演变，使古老的信念即对外在人格神的虔诚崇拜遭到了挑战，而人对自身所建立的群体社会则给予了前所未有的重视。

这种趋势到了春秋时期得到了进一步的体现。如果说在周代，对人的概念还大多是以整体出现（即便是提到敬德、保民的思想时，亦是以群体意识作为一个整体单位来对待），那么，在春秋时期，孔子的很多思想则是上升到了对单个人意识与道德行为的思考。《论语》作为记述孔子思想最为完备的著作，大多数篇章都是以个体为单位，阐述其内在德行修养与外在群体社会秩序的关系。虽然《论语》只是通过

刘黎明：《先秦人学研究》，成都：巴蜀书社，2001年版，第62页。

简要的语录形式进行传承,但仍然能明显体会到人的理性思考与作为感性个体的鲜活感。下文就《论语》中对个体样态及其道德行为的描述,从三个方面予以说明。

2.2.2.1 为家

家庭是组成社会群体的最小单元,浓厚的亲情是一个家庭得以温馨生活的根基和源泉。可以说,稳定了“小家”,国邦这样的“大家”才可能归于安宁平和。叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”(《论语·子路》)朱熹的《论语集注》对于此章的注释是:“父子相隐,天理人情之至也。故不求为直,而直在其中。”尽管在这里个人亲情与社会公理发生了矛盾和冲突且并未得到解决,但“家庭私情”还是会有所包容的,孟子也有父亲杀人,儿子(舜)可携父逃亡的说法。这在西周时期氏族群体的社会中是很难想象的。

此外,“孝慈”作为家庭之本是孔子颇为推崇的礼制,它的另一种表现还在于何以“祭丧”、“守丧”。《论语》有曰:

宰我问:“三年之丧,期已久矣。君子三年不为礼,礼必坏;三年不为乐,乐必崩。旧谷既没,新谷既升,钻燧改火,期可已矣。”子曰:“食夫稻,衣父锦,于女安乎?”曰:“安。”“女安,则为之!夫君子之居丧,食旨不甘,闻乐不乐,居处不安,故不为之。今女安,则为之!”宰我出。子曰:“予之不仁也!子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也,予也有三年之爱于其父母乎!”(《论语 阳货》)

在此章中,“三年之礼”似乎是儒家颇为重视的“守孝”原则。但细读之,可以看出孔子“重孝”的侧重点并不在于“礼”,而在于“情”。子女要敬“三年之丧”原因在于“三年免于父母之怀”,“三年”之意依照的是一种深厚的家庭情怀,而非重在“三”这个时间系数。孔子觉得以“三年之丧”才能摆脱丧亲之痛,自我重归“乐”与“安”。李泽厚先生认为此章是全书关键的一章,他提到,孔子是将“礼”(“三年之丧”)建立在心理情感原则上(“心安”)。虽然说“三年”作为沿袭远古氏族传统

的“礼制”在今天来说早就行不通了，但孔子将心理情感作为建制礼教的最终依据则是对单个个体意识的最大尊重与肯定了。这在以下篇章中体现地更为明显，如：

林放问礼之本。子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）

在这里，孔子把礼的根本做了一个具体的解释。在如何“敬孝”上，孔子认为“戚”比“奢”重要得多，把个体内心的真正情感放在了外在仪文之上。如：

子路曰：“吾闻诸夫子：丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也。”（《礼记·檀弓上》）

子曰：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也；虽违众，吾从下。”（《论语·子罕》）

可见孔子对于传统的礼教，孰轻孰重皆有所取舍，繁杂的祭祀丧娶礼节是人们内心情感的一种表现，若过于烦琐掩盖了人内在的真诚，这样的礼制则退化为纯粹的外在形式，且应为君子所舍弃；但若因废除祭祀仪礼淡化和忽视了内心感情，这样的“礼”则是不可弃的。由此，以“情”为基础所形成的“度”则变得很重要。子游曰：“丧致哀乎而止。”（《论语·子张》）程树德《论语集释》：“孔安国曰‘丧恐灭性，故致哀而止，毋过情也。’”就直接体现了个人对情所能把握的“度”。

2.2.2.2 为臣

“为臣”是个体生活在群体中所必然要担任的角色。即使在当时的社会，等级亦显得愈加森严。但孔子在阐述“为臣”之人的言行举止时，仍然尊重和体现出了个体情感的自由：

子曰：“宁武子，邦有道，则知；邦无道，则愚。其知可及也，其愚不可及也。”（《论语·公冶长》）

子曰：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）

从“宁武子与史鱼之例”得以看出他们对“邦有道”和“邦无道”的两种迥然不同的态度。在“为臣为政”之道上，“知其不可为而为之”固然可贵（这也是儒者常有之表现），但“穷则独善其身，达则兼济天下”，以韬光养晦、保身求进取的“愚性”来处世求存似乎更能体现出“为臣者”的最大自由与价值。《论语》记载说：

子曰：“笃信，好学，守死，善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”（《论语·泰伯》）

子曰：“邦有道，危言危行；邦无道，危行言孙。”（《论语·宪问》）

可见，对于“有道则知，无道则愚”，孔子是很欣赏和钦慕的，这也是与道家“隐者”思想的一种结合与交融。“能卷而怀之”对于君子来说并不是怯懦，而是“智者”对自我的最大追求。

此外，《论语》对于个人存在在其具体言行上的凸现也有相关的陈述：

子张学干禄。子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多闻阙殆，慎言其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”（《论语·为政》）

子曰：“不在其位，不谋其政。”（《论语·泰伯》）

曾子曰：“君子思不出其位。”（《论语·宪问》）

子曰：“君子耻其言而过其行。”（《论语·宪问》）

孔子曰：“侍于君子有三愆：言未及之而言谓之躁，言及之而不言谓之隐，未见颜色而言谓之瞽。”（《论语·季氏》）

《荀子·劝学篇》亦曰：“未可与言而言谓之傲，可与言而不言谓之隐，不观气色而言谓之瞽。君子不傲不隐不瞽。”

这几章都从不同侧面展现了君子的价值取向和行为方式。体现出了个体意识能根据自身所处的环境与自我德行的修养的程度，调整自身的言行举止与志向追求。

2.2.2.3 为友

朋友之间的关系可以说是最能表现出个人的特性与独立。由于没有亲情或职能关系纽带，建立起朋友之间的感情最重要的就是个性。所谓“物以类聚，人以群分”，对彼此性格的契合与欣赏是构成友情的基础，然后才是用诚心与信任这个潜规则来维系彼此的关系。子曰：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）“权”与个性相关，它是个体的自由性、自主性的实践和显现。“权者，反经而善者也。”“经”是原则性的伦理规范。“夫道二，常之谓经，变之谓权。怀其常道而挟其变权，乃得为贤。”可见，儒家不强调一成不变的绝对律令、形式规则，而重视“常”与“变”、“经”与“权”的结合。孔门有曰：

子游曰：“事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣。”（《论语 里仁》）

子夏曰：“大德不逾闲，小德出入可也。”（《论语 子张》）

周公谓鲁公曰：“君子不施其亲，不使大臣怨乎不以。故旧无大故，则不弃也。无求备于一人！”（《论语 微子》）

“施”本是“弛”，阮元《论语校勘记》曰：“施、弛，古字通。”在这三章中，能感受朋友之间对个性的尊重。据原典儒学，君臣有相近于朋友一伦的地方，即应有某种独立性。建立了朋友关系，个人的信仰、生活方式、兴趣爱好，甚至修养或不修养，只要不违反公共法规，均应得到理解和宽容。

综上，可以看出，《论语》中的语录并不是以群体为单位阐述儒家的“仁义理智”的，孔子在很大程度上理解并尊重了人性中本性的存在，以个体意识作为理性思考的本体，论说为人处世之道。事实上，也只有个体意识获得觉醒的前提下，对生命意义及其终极世界的探问才能不受外界思想的束缚，通过自身的修行与思考，求得对天人之境的真正体认。

《孟子》赵岐注，见《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年版，第2722页。
《韩诗外传》卷二。

3 “天命”与“人道”贯通为“天人合一”

孔子对“天”的论说体现了多层次的不同内涵，但不管是其自然义或其人格义皆与人有着紧密的联系。一方面，由于人的生理属性必然使之成为自然界的一部分。另一方面，人除了肉体生存与繁衍之外，群体社会的交流与发展，使人自身又增添了对伦理、道德的自觉与体认。那么，如何将天人贯通起来，通达“天人合一”之境呢？孔子提出了“不知命，无以为君子也”、“五十而知天命”的观点，其弟子也有“性与天道不可得而闻也”之说，即将“天命”作为维系天与人的重要纽带。

3.1 人将“知天命”与“畏天命”结合

3.1.1 “天命”与“命”的概念

对于“天命”与“命”这两个范畴，李泽厚先生曾指出，孔子讲“天命”，有时又讲“命”，二者是有联系又有区别的两个范畴。他认为“天命”是一个很大的概念，世上万事万物无不在它的范围之内，其中亦包涵了人如何能形成生命价值与自我超越。也就是说，孔子在很大程度上是通过对“君子”具体行为与思想的规范来实现对如何知“天命”的理解。另外，“命”的含义比较小，它有时指必然性，较多指人的寿命、命运。但是，在孔子的语言应用上，这两个范畴的界限并不十分清楚，有时“天命”也含有寿命和命运的意思，有时“命”也含有客观必然性的内容。但尽管在概念上有所差异，“命”的内涵总是与天、人产生了不可割舍的联系。

“命”在甲骨文、金文中与“令”相同。《说文解字》里也说：“命，使也。从口从令。”而且朱熹云：“命犹令也。”即以“命”为“使”为“令”。那么，“天命”就是天对人的指使、命令，是“天”作为至高无上的统治者，对人的发号施令。这时的“天”乃人格化的、意志的天。它的意志，就表现为“命”。在商周时期，命作为天人之间的一种授受关系而存在。《尚书》中的周初诰命、《诗经》中的早期《颂》《雅》篇章中记载：帝或天降命，人间的王者受命，使命成为天人相通的途径。帝

朱熹：《四书章句集注·中庸章句》，北京：中华书局，1983年版，第17页。

或天一旦降“命”，王者一旦“受命”，就从上天或上帝处接受了一种权力，去实施某种行为。实质上受命者从天之“命”得到的，并无实际的内容，而只是对自身已有权力的形式上的确认，使自己的权力合法化。因此这种授权只是一种象征、一种信念。它之所以存在是因为人们确信权力、力量的根源在“天”，而人可以从天那里得到这种权力、力量。这实际上是原始巫术信仰的延续，是对天与人之间的神秘关系的信仰的延伸。

此外，随着“人”自身个体意识的逐步显现，除了对“天命”授于王者之外，也增添了对人自我寿命与命运的思索。孔子的“命”的问题的论述正是基于对后者的思考。

一方面，命既是通达人在世间的必然过程，也正因为它的不确定性，使人们无法真正完全把握它，就像人们对天的认识也很难超越一样。由于孔子肯定了有“运命之天”的存在，在很多情况下，他的思想中有就不乏有命定的成分。这在《论语》中有很多这样的记述，例如：

公伯寮诉子路于季孙。子服景伯以告，曰：“夫子固有惑志于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。”子曰：“道之将行也，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”（《论语·宪问》）

伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”（《论语·雍也》）

子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎！且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎！且予纵不得大葬，予死于道路乎？”（《论语·子罕》）

3.1.2 对“天命”的“知”与“畏”

另一方面，孔子并未对“天命”的禀受采取被动接受的方式。他首先肯定了人在自然界中的主导地位，把人作为认识客观世界的主体，认为人们在客观规律前面并不是完全被动和盲从的，人们会根据自身的需要来驾驭客观规律，使客观规律为

我所用。他提出“人能弘道，非道弘人”和“尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以参天地之化育；可以参天地之化育，则可以与天地参矣”《中庸》的积极有为的思想，认为人类不但可以认识天地万物的变化，而且可以参与天地万物的变化，成为自然界的主人。在这方面。孔子有时表现出了坚强的意志，从不轻易认输，他的态度是“知其不可而为之”。

然后，孔子在以人为主体的前提下，融合对“天”的认识，将“知天命”和“畏天命”结合，体现“天人合一”。“知天命”是对客观必然性的把握。孔子在《论语·为政》中有：“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。”可见，在五十上达于天命后，人才能做到“耳顺”、“不逾矩”的境界。蒙培元先生认为，上文中孔子说的天，已经基本完成了由人格神到自然界的根本转变，同时又保留其神圣性的意义，将天理解为创造生命的有价值意义的有机自然，其生命创造的价值即表现为向善的目的性，因而成为人的神圣使命，这就是所谓的“天命”。因此，“知天命”就是对仁德的根源性的体认，也就是“上达”。“知天命”而“上达”之后，就能自觉领悟人的使命而“以仁为己任”了。

此外，从另一方面来说，天作为自然界的最高存在，并非如有意识的人一样思维与行动，而是作为一种无形的存在笼罩于整个自然界之中。也正因为它的无目的性与无意识性，使人更难去超越它。因此，孔子在“知天命”的同时，也提出了“畏天命”的概念。“畏天命”就是因已知客观必然性既是不可抗拒的，又是难以把握认识的，所以对它产生的重视和谨慎的态度。上文提到人生修养的最高境界是“从心所欲不逾矩”，但决不是随心所欲，肆意妄为。“从心所欲”之欲是“我欲仁，斯仁至矣”之欲，“不逾矩”之矩则是天命的最高原则，也就是说天命亦是人无法逾越的。所以有子在川上，曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”《论语·子罕》表现出对生命的流逝与无法自我掌控的感叹。但他并不认为这种不可抗拒性是由神创造的，只是认为自然界的运行及其生命创造，有超出人类认识的力量，自然界决不仅仅是供人类服从和掠夺的对象，人类的认识也决不能穷尽自然界的一切奥秘。自然界赋予人类神

圣使命即“天命”，而人类以完成这种使命为其生命的终极关怀。正是基于这种理念，孔子认为人的选择必须符合天道、天命的指引，与自然界达到一种和谐统一，否则可能会带来无可未知的惩罚。这也是孔子提出“畏天命”的原由。

可见，孔子在天人关系问题上，通过对“天命”的认知，引导人们以“知”和“畏”的态度去对待外界自然。二者皆是为了使人求得与自然的和谐自得，同时，“畏天命”又是以“知天命”为前提，只有知其可畏，才能谨慎自己的行为，用一种自觉自惜的态度去对待周围世界及人事。这也是孔子衡量君子的标准之一，即孔子所说的：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”《论语·季氏》

3.2 人以“人道”行“天道”

3.2.1 “道”与“天道”

道字在金文中“从首从止”，字形与“德”、“行”都颇有相近之处。后来即引申为人行事依据的原则、规范。“道”者，人“行(德)”之路径也，主要是指人事伦理方面的意义。殷周时期，人们相信天孕育了万物，给予万物生长发育的无数种可能。人作为万物之灵除了遵循“天”的命令外，也用自己的实践开掘出“天”的种种潜藏的意义，来丰富对“天”的理解。“天”是至高无上的，它是人所不可及的。天者，颠也，高高在上而不可及者也。人所可以及的，是“道”。道者，道路也，可供人履于足下，行于其上者也。“天”以超越于人的经验的存在身份，而为人提供行动的方式、理由。这提供出来的方式、方法，就是“道”。可见，“道”的出现便是用来在天人之间进行疏通、引导和交流的。可以说“道”由“天”所启，而为人所行，始于“天”，而止于人。简单地说，“道”即是联系天人之间的“通道”。

那么，维系着天与人的道在后期为何又以“天道”加以区别呢？西周时期天意与人意贯通，人们遵循着一套统一的伦理规则，故人道与天道并未给予区分；至春秋时期，社会动荡，三教九流、诸子百家兴起。此时，人们分别开始积极地探求着人的可能之“道”。由于个人行事不再是同一模式，使人道不能尽现天道。因此，在表

蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 53 页。

示“天道”之意时，故特加“天”字以区别之。

“天道”一词，本意是指自然界生生不息的过程及其秩序。陈来先生以为来源于古代的星占术，指日月星辰的运行规律。张岱年先生亦说：“日月星辰所遵循的轨道称为天道，人类生活所遵循的轨道称为人道。”这种天象运动不仅是自然现象，而且是人事吉凶的预示。所以“天道”，是包含了天象与人间的运行的规律的法则。这一观念应该是古代“天人合一”意识影响下的产物，它带着浓重的巫文化色彩。

3.2.2 孔子以“人道”体“天道”

既然“天道”的概念在很早就已经出现，因此在孔子的思想中，对“天道”的论述也自然不能回避，尽管在《论语》中他并没有对“天道”做出过多的说明。

孔子继承了西周的思想，以“天道”作为人生存的根据，“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）意思是早上得到了“道”，那么晚上即使亡故了也是值得的，体现了孔子对道的执着追求。“道”作为人最终的安身立命之所，已经超越了生死。当个人对“道”有所觉悟时，人存在的意义也就在领悟中得到了升华。可以说，这也是达到天人合一的最高境界了。

那么，什么样的人能够体现“天道”？只有圣人。如孔子的弟子子曾说：“天将以夫子为木铎”；尧对舜说：“天之历数在尔躬”。即只有圣人才能与天相连，把天道的内容表现出来，而一般的人是很难直接代表天，达到与天合一的境界的。在这一问题上，孔子很谦虚。他曾说：“若仁与圣，则吾岂敢？”（《论语·述而》）可以说，孔子并不认为自己能把“天”的内涵表达出来。

如此这样，孔子又如何表达对“天道”的体认呢？事实上，孔子是通过“人道”行“天道”，求得两者的同一。孔子所述的“人道”不是老子的本体性质的、主宰意义的“道”，而是传统意义的“道”，即人的伦理规则。虽然“天”是人所不能及的，“天道”是人所不可知的，那就将“天”与“天道”的暂且搁下，转而去寻找人所能及的方法，通过“人道”来彰显“天道”。人所能及的只有人的范围，只有人的经验、知识、情感、理性等，人只能通过这种方式去了解世界。

陈来：《古代思想文化的世界—春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：三联书店，2002年版，第61页。
张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国科学出版社，2000年版，第23页。

孔子以“人道”体“天道”的问题上，首先肯定了个人的行为主体性。即每个有意识的主体人都在自己的道上行走。“道”，不是脱离人而可以独立存在的“道路”，而是与人的生存紧密联系着的生命的“道”。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”“道”并不是说已有一个现成的道路在，等着人去行走，而是要人去走出自己的道路。人的生存总是呈现为一定的“道”，任何个体的生命历程都是在一条“道路”上“行走”；而“道”总要待人的生存才会开显出来，要有人走，才有“道路”。

接着，孔子提出“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）使自己先以“道”为明确的志向，然后以“德”、“仁”、“艺”作为实现的途径。具体来说，即通过“下学而上达”能够“一以贯之”。孔子曾两次谈到“一以贯之”。一次是对曾子说：“参乎！吾道一以贯之。”（《论语·里仁》）曾子理解为“忠恕而已”。另一次是对子贡所说，就明确提出了“赐也，女以予为多学而识之者与？”这个问题，然后回答说：“非也，予一以贯之。”（《论语·卫灵公》）这显然是针对“多学而识”而言的。当时子贡没有说话，但是，恰恰是同一个子贡，在另一个地方提出了“夫子之言性与天道，不可得而闻也”的问题。这说明，孔子虽以“好学”而闻名，但决不以“多学而识”为真正目的，即仅仅成为一个博学的人。博学多识是“文章”之事，当然很重要；但是，一定要“一贯”，即上达于天道，这才是学的终极目的。所以子贡所说的“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）亦从侧面说明了“天道”并不是可以直接言说之物，需要的是“默而识之”、“下学而上达”的内在体验。即人对“道”的“知”不是表面认识上的认知，而是自我身心的“体会”，以身体力行而了解“道”，“知”道。“道”不是一种现成的知识经验，可以用认知的学习方式去获得，而是要用自己的生命加以体会，去身体力行的，所以对“道”要最大限度地去除彼此间的距离，用自己本真的生命去体会最真切地贴近它。孔子确实也是这样地定义自己的“学”：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语·学而》）可见，“学”不是知识的学习，而是自身生活实践后的内心体认。孔子是要通过“学”而“思”，这种“思”并不是简单的逻辑思维，而是关乎宇宙人生意义之思。以“思”领悟体会“上达”，实现贯通天人的目的。

蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社，2005年版，第39页。

4 上达“天人合一”境界的修养功夫

如果说道家的老子是从天道观的正面推倒了原始天命观的权威，从而奠定了哲学天人合一观涵义的宇宙论基础的话，那么可以说儒家的孔子是从人道观的侧面突破了原始天命观的限制，从而奠定了哲学天人合一观涵义的人生论基调。既然是从人的问题上开始论说，那么个人如何修身以求达于“天道”必然成为孔子学说中的重要部分。在此基础上，孔子提出了“仁”的学说。

4.1 仁如何贯通天人

在《论语》里，有五十八章中的文字谈到了“仁”，“仁字出现一百零九次”。可见，仁的内容不可谓不丰富，但是孔子在不同场合、对不同的人，所作的“仁”的解释并不相同，有时从表面上看来甚至互不关联。加之表现形式为语录体的限制，很难把其思想的各个方面用逻辑方法叙述出来。因此对“仁”核心内涵的解读也变得说法不一。

自孟子以后直到宋儒，大多数学者认为“仁”体现的是一种心理情感，即“心之全德”。但也有从外部的社会角色来论“仁”的。以今人对“仁”的解释为例。冯友兰先生认为，仁的基础就是人的“真情实感”，即心理情感，他也说过，仁是“心之全德”，还说过仁是“人的自觉”，强调其“觉解”的意义。有些学者认为，仁是社会伦理，或人与人之间的伦理原则。可以说，“仁”在我们的日常人伦充分地展现着它的存在。那么，孔子所详述的“仁”的内涵是否仅止于此呢？在此基础上，还有些学者从本体的角度对“仁”做了另一番解读。如李泽厚先生就明确指出了“仁”是“心理情感”，更是“心理本体”由此，他提出了“情本体”的重建设想，“因为

匡亚明：《孔子评传》，济南：齐鲁书社，1985年版，第182页。

蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社，2005年版，第57页。

冯友兰：《中国哲学史新编》第四章，《三松堂全集》，第130页。

李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年版，第20页。

‘情本体’恰恰是无本体，‘本体’即在真实的情感和情感的真实之中。”

牟宗三先生则从这个角度上对“仁”作了进一步描述：“‘仁以感通为性，以润物为用。’感通是生命精神方面的层层扩大，而且扩大的过程没有止境。……润物是在感通的过程中予人以温暖，并且甚至能够引发他人的生命。……仁的作用既然如此深远广大，我们不妨说仁代表真实的生命；既是真实的生命，必是我们真实的本体；真实的本体当然又是真正的主体，而真正的主体就是真我。至此，仁的意义与价值已是昭然若揭。孔子建立‘仁’这个内在的根以遥契天道，从此性与天道不致挂空或悬空地讲论了。……孔子的‘仁’，实为天命、天道的一个印证。”在牟宗三先生看来，“仁”既是人真实的主体和真实的生命，也是一种超验的本体。

同样，徐复观先生认为，“孔子是认定仁乃内在于每一个人的生命之内……则孔子虽未说明仁即是人性，……他实际是认为性是善的；在孔子，善的终极便是仁，则亦必实际上认定仁是对于人之所以为人的最根本的规定，亦即认为仁是作为生命根源的人性。”“天是伟大而崇高的客体，性是内在于人的生命之中的主体。若按照传统的宗教意识，天可以从上面，从外面，给人的生活行为以规定。此时作为生命主体的人性，是处于被动的消极的状态。但在孔子，则天是从自己的性中转出来；天的要求，成为主体之性的要求。”从徐复观先生的论述中可以进一步看出，“仁”即是内含于人生命之中的“本性”，而且是以主体的状态与“天”趋于和谐。

综上诸多学者的观点，一方面我们可以看出，仁作为一种内在的心理情感依靠“知”得以自觉。同时，通过后天的社会实践体现出来（这也是一些学者认为“仁”是“社会角色”的行为的重要原因）。但另一方面，我们并不能因为实现“仁”需要学习、教育、修养等实践功夫就否定“仁”内在的心理基础。事实上，“仁”与人的“本性”相通，“本性”中所蕴涵的心理情感并不完全是主体人自我生成的，而是来源于自然界的生命创造。在此，蒙培元先生认为是由一个“生”字将“仁”与天人贯通起来的。在他看来：“在天为‘道’，在人为‘仁’，天道之‘授’于

李泽厚：《论语今读》，第10页。

牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年版，第31页。

徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：三联书店，2001年版，第87页。

同上，第88页。

人者为‘命’，但其核心是一个‘生’字……‘天生德于予’之德就是仁德。孔子有知、仁、勇‘三达德’之说，三者之中，仁德是其核心。”由此，“仁”便与天道、天命有了内在的联系，生之为人若能将潜在的德性挖掘出来，这种德行便是与“道”一体了。

4.2 通过修养以求“仁”

在整部《论语》中，孔子对如何修养以成“仁”的记述可谓多矣。总得说来，孔子力求通过“克己复礼”的自我修行，让“仁”作为自觉的精神状态展现出来，从而实现“内圣外王”之道，达到“天人合一”的境界。

4.2.1 修己

“修己”是一个艰苦的自我修养过程。它从孔子不同的修习方式中体现出来，使自我的心地修养和人格臻于完善。在《论语》中，对于进行自我修习的方式孔子讲了很多，例如：

子曰：“一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。”（《论语·宪问》）

子谓子产：“有君子之道四焉：其行己也恭，……”（《论语·公冶长》）

子曰：“有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）

子曰：“仁者，其言也 。”（《论语·颜渊》）

很显然，在孔子的眼里，“为仁”是没有任何主观条件限制的，只要是有主观能动

蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社，2005年版，第58页。

性的人，就可以“为仁”，就可以去做“践仁”的功夫，而且“仰之弥高，钻之弥坚”的“仁”在你“为”的时候又是非常现实和接近的。只要你想“为仁”同时又去做了，你就能够“亲仁”。但所谓“由己”，即是对于外界而言，自我处于自发本真的状态。人也只有作为自由的主体才能不受外界的影响，实践诸如敬、恭、勇等修养功夫，才能使内在的“仁”显露出来。

4.2.2 安人

真正道德高尚的人，还应“安人”，即对他人毫无条件地感到有应尽的无限责任，能够关爱他人、关心民疾。如钱穆先生所言：“仁之成就，始于主观之情感，终于客观之行动。全部之社会及政治生活，自孔子视之，实为表现行仁之场地。仁者先培养其主观之仁心，复按其能力所逮由近及远以推广其客观之仁行。”事实上，孔子在当时推行“仁”的学说，很大程度上正是为了由“仁”及“他”，爱泽万方。《论语》记载说：

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）

子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）

《说文》上对“仁”的解释是：“仁，亲也，从人从二。”在这里，“亲”是“仁”的意义，“从人从二”是“仁”的内涵。所谓“体用同源，显微无间”，“仁”作为本体若要在生活世界中得以体现，则需要通过“人”，通过人与人之间的关系展现出来。因此，孔子在提出“修己”的同时，亦注重到了“安人”、“达人”。通过“亲亲爱人”实现对“仁”的外化。

综上所述，孔子的“仁”是通过具体的道德规范，如“恭”、“敬”、“惠”等等

钱穆：《论语新解》，北京：三联书店，2002年版，第38页。

体现出来的，同时又由这些规范组合成为最高的道德观念。也就是说，将“仁”外化为“爱人”，由人自觉的心理情感，在社会生活中通过道德行为展现出来。当然，孔子认为这些都是需要学习、教育、修养等实践功夫来成就的。因为人毕竟是人，不是神。因于人的性格、气质、生长环境的迥异，所以人需要修养，在修养中体现人生的文化价值。事实上，人之所以为人，就在于对自己生存意义的追问，而这种对存在追问则是修养的一种方式。孔子由“仁”确立了自身的修养，并从入世与出世、形上与形下、理想与现实的统一下去实现他对人生的这种追问的。

致 谢

随着毕业论文的完成，我两年的研究生生活也即将成为过去。时光飞逝，还来不及整理自己的思绪，又不得不背起行囊踏上新的征程。回首这两年，艰辛和快乐相伴，付出和收获相随，一切都如同昨日，历历在目。

在这两年时间里，作为一名中国哲学专业的硕士研究生，我受教于赵建功老师和李耀南老师。两位老师深厚的学养、孜孜以求的治学风范对我影响颇深，这必将激励我在今后的学习和生活中不断奋发进取。本论文开题的时候，李耀南老师、唐琳老师和黄熹老师就给我提出的宝贵意见和帮助，最后则是在赵老师悉心细致的指导和修改下定稿的。在此向各位老师表示真诚的谢意。

此外，在哲学系学习的这段时间里，欧阳康、张曙光、邹诗鹏、张廷国、高秉江等诸位老师在平时的授课中也使我获益良多，我将毕生难忘。

最后感谢我的同学给我的关心和支持，短短两年的相处，却给我留下了美好的回忆和思念。

倪 妮

2005 年 5 月于华中科技大学

参考文献

-
- [1] 朱熹. 四书章句集注·论语集注. 北京：中华书局，2003.
 - [2] 杨伯峻. 论语译注. 北京：中华书局，2002.
 - [3] 李泽厚. 论语今译. 北京：三联书店，2004.
 - [4] 钱穆. 论语新解. 北京：三联书店，2002.
 - [5] 司马迁. 史记. 北京：中华书局，1959.
 - [6] 许倬云. 西周史. 北京：三联书店，1994.
 - [7] 冯友兰. 中国哲学史新编. 北京：人民出版社，1984.
 - [8] 劳思光. 中国哲学史. 台北：三民书局民国，71[1982].
 - [9] 李泽厚. 中国古代思想史论. 北京：人民出版社，1985.
 - [10] 郭齐勇. 中国古典哲学名著选读. 北京：人民出版社，2005.
 - [11] 黄寿祺、张善文. 周易译注. 上海：上海古籍出版社，2004.
 - [12] 杨向奎. 宗周社会与礼乐文明. 北京：人民出版社，1997.
 - [13] 徐复观. 中国人性论史·先秦篇. 上海：上海三联书店，2001.
 - [14] 梁漱溟. 中国文化要义. 上海：上海人民出版社，2003.
 - [15] 蒙培元. 蒙培元讲孔子. 北京：北京大学出版社，2005.
 - [16] 伍晓明. 吾道一以贯之：重读孔子. 北京：北京大学出版社，2003.
 - [17] 张岱年. 中国古典哲学概念范畴要论. 北京：中国社会科学出版社，1989.
 - [18] 张岱年. 张岱年哲学文选(上). 北京：中国广播电视出版社，1992.
 - [19] 陈来. 古代宗教与伦理：儒家思想的根源. 北京：三联书店，1996.
 - [20] 陈来. 古代思想文化的世界. 北京：三联书店，2002.
 - [21] 吴龙辉. 原始儒家考述. 北京：中国社会科学出版社，1996.
 - [22] 刘黎明. 先秦人学研究. 成都：巴蜀书社，2001.
 - [23] 刘耘华. 诠释学与先秦儒家之意义生成. 上海：译文出版社，2002.
 - [24] 施湘与. 儒家天人合一思想之研究. 台北：正中书局，民国 70[1981].

- [25] 罗光. 儒家生命哲学. 台北：台湾学生书局，民国 74[1985].
- [26] 唐君毅. 生命存在与心灵境界：生命存在之三向与心灵九境. 台北：台湾学生书局，民国 75[1986].
- [27] 戴朝福. 儒家的生命情调：论语义理论丛. 台北：台湾学生书局，民国 82[1993].
- [28] 郑志明. 中国意识与宗教. 台北：台湾学生书局，民国 82[1993].
- [29] 钱穆. 灵魂与心. 桂林：广西师范大学出版社，2004.
- [30] 牟宗三. 生命的学问. 桂林：广西师范大学出版社，2005.
- [31] 牟宗三. 中国哲学的特质. 上海：上海古籍出版社，1997.
- [32] 叶舒宪. 中国神话哲学. 北京：中国社会科学出版社，1992.
- [33] 宁新昌. 境界形而上学及其限制——由先秦儒学谈起. 济南：齐鲁书社，2004.
- [34] [德]恩斯特·卡西尔，黄龙保、周振选译. 神话思维. 北京：中国社会科学出版社，1992.
- [35] Karl Jaspers, The Origin and Goal of History, New Haven, Yale university Press, 1965
- [36] Tu . Wei—ming : The Moral Universal Form the Perspectives of East Aaian Thought, Philosophy East and West, Vol . 31, No . 2, 1981
- [37] Creel, H . G . : Confucius and The Chinaese Way, Garper Bros . New York, 1960
- [38] Eber, Irene(ed) : Confucianism : The Dyamics of Tradition , Macmillan, London and New York, 1986
- [39] Fingarette, Herbert : Confucius—The Secular as Sacred, Harper Torchbook, 1972
- [40] Hall, David L . and Ames, Roger T : Thinking Through Confucius, State University of New York Press, Albany, 1987
- [41] Munro, Donald J : The Concept of Man in Early China, Stanford university Press, 1991
- [42] James, E . O : Conparative Religion : An Introductory and Historical Study, Methuen Co, London, 1961
- [43] Yang, C . K : Religion in Chinese Society, Cambridge University Press, 1961
- [44] Burbby, John : Amor Dei : A Study of the Synoptic Tradition, Blackwell, Oxford, 1963

[45]Snaith . Norman . H : The Distinctive Ideas of The Old Teatment,The Epworth Press,London,1944

二

- [46]杨维中. 论天人之辩的伦理意蕴. 传统文化与现代化, 1997 (2)
- [47]王达三. 唯天为大: 孔子天命观试论. 辽东学院学报, 2005 (4)
- [48]张岱年. 中国哲学中“天人合一”思想的剖析. 北京大学学报, 1985 (1)
- [49]季羨林. “天人合一”新解. 中国气功科学, 1996 (4)
- [50]季羨林. 关于“天人合一”思想的再思考. 中国文化, 1994 (9)
- [51]蒙培元. 中国的天人合一哲学与可持续发展. 中国哲学史, 1998 (3)
- [52]耿云志. “天人合一”别识. 传统文化与现代化, 1996 (4)
- [53]杨建华. 天人合一: 中国古代思想文化的中轴结构. 浙江学刊, 1998 (5)
- [54]金景芳. 论天和人的关系. 传统文化与现代化, 1994 (2)
- [55]王思义. 孔子的圣人境界观. 沈阳师范学院学报, 2000 (5)
- [56]陈学凯. 论先秦两汉的天君同道观. 中国史研究, 1987 (2)
- [57]张瑞雪. 天人关系新论. 哈尔滨工业大学学报, 2005 (9)
- [58]周桂钊. 释“天人合一”—兼论传统价值观的现代意义及其现代转换. 山东社会科学, 2002 (1)
- [59]曾毅生. 孔子天命观辨析. 华中科技大学学报, 2003 (2)
- [60]钱 逊. 也谈对“天人合一”的认识. 传统文化与现代化, 1994 (3)
- [61]张 强. 人生之境与天人合一. 江苏社会科学, 2001 (6)
- [62]刘泽华. 天人合一与王权主义. 天津社会科学, 1996 (4)
- [63]傅永聚, 任怀国. 儒家“天人合一”的政治学阐释. 烟台师范学院学报, 2002 (1)
- [64]黄怀信. 孔子的时代与作者. 西北大学学报, 1987 (1)
- [65] [韩]赵源一. 孔子的天人关系探微. 船山学刊, 2001 (1)

附录 1 攻读硕士学位期间发表的论文目录

- [1] 倪妮. 数字的推理. 载于《社会科学战线》(社科版), 2005 (11)