



## 学术随笔

# 谈“天”录(之二)

•王铭铭•

[中图分类号] C912. 4

[文献标识码] E

### 人论“浑天”

最常被引用来形容中国人的天论的，是一首北朝蒙古族民歌。这首民歌里说到：“天似穹庐，笼盖四野。”这八个字，基本上符合中国人的天地观的意境。然而，我们不应忘记，在这首影响深远的民歌被传诵之前，中国人的天地观中，既有“天似穹庐，笼盖四野”的意境，又充满着一种不同于这种外在天地观的“人类中心主义”。这一“人类中心主义”长期贯穿于中国的历史之中，对我们的祖先观察世界的方式有深刻影响。

有充分的证据表明，中国文字里的“天”字，是在“人”这个字的基础上加工而成的。在古文中，“天”一直是指“至高无上”，如《说文·一部》便说：“天，颠也，至高无上。从一、大。”“天”这个字已见于甲骨文，而甲骨文中的“天”，下用的“大”字表示正面站里的人，上面用圆形或方形表示头顶，加起来的意思是颠、顶。也就是说，古代中国人将人的头顶与“天”对等看待，或者说，他们用头顶来表示高高在上的“天”，并延伸地指至高无上的那片空间。

既是人的头部又是宇宙的至高无上境界的“天”，在古汉语中，意义随文句脉络的变化而变化。“天”除了指头部和天空外，还可以指自然（如“顺天之化”）、时节（如“春天”）、气象（如“晴天”）、一昼夜、天象、天神、上帝、神灵的世界、君王、人所依存的对象（如“民以食为天”）等等。汉语中用来指“天”的也不只有“天”字，至高无上中

的“上”字在许多时候也直接指“天”。

古代中国人不仅认为天人一体，二者相互印证、呼应、感化，而且还将天、地、人“三才”回归到“天”和“人”浑然一体的原初形态当成是最高尚的文化理想。管子曾说：“天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥谨；人道不顺，则有祸乱。”也就是说，天、地、人原来都是需要有秩序的，如果秩序出现混乱，就会出现灾祸。<sup>①</sup>对于古代中国人来说，“三才”各自的秩序最完美的状态，是“和为贵”，就是三者之间协和到至高境界。可是，将人当成是宇宙的中心，要求人自己扮演宇宙秩序的协和中介，才是古代中国人对人的理想的基本定义。所以《吕氏春秋·有始》才将“大同”解释为：“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”这篇文章又说：“人与天地也同……故人治身与天下者，必法天地。”而《大戴礼·本命》将天、地、人一致的本质做了这样的定义：“分于道谓之命，形于一谓之性，化于阴阳，象形而谓之生，化穷数尽，谓之死，故命者性之终也。”这也就是说，世界万物都有命、性、生、死，都遵守人与天地的共通规律，它们之间的区别，无非是大小，如人身是小宇宙，天地是大宇宙。

这种“天人合一”的宇宙论，典范的叙述是传统中医的人论。《黄帝内经·素问》中有以下这段话：

贤人上配天以养头，下象地以养足，中傍人事以养五脏。

天气通于肺，地气通于嗌；风气通于肝，雷气通于心；谷气通于脾，雨气通于肾。

这种“天人合一”的宇宙和人的理论，在《淮南子·精神训》中得到更清晰的说明：

头之圆也，象天；足之方也，象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支（肢）、五脏、九窍、三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。

古代中国文献中，这种天的运行规律与人的器官和体质特征一一对应的解释，包含着一种我们不易理解的“混沌”。一方面，按这些解释，只有那些道德和生理状态健全的“贤人”，其肉身、器官、体质状态，才可能“通天”。于是，《黄帝内经》直白地用“贤人”来解说“天论”，用上古时代的“绝地天通”来形容“贤人”。“绝地天通”本来是用来形容那些能够配天以神、配地以民的大巫师拥有的本事，延伸到这里，它则指道德和生理堪以“配天”的“贤人”。另一方面，“贤人”之说，似乎又被用做一种标准和规律，来指所有的人，解释这些会高兴、发怒、生病的百姓何以理解自己的情绪和病理。反过来说，对于“天”也是这样，它的昼夜之变，它的风雨寒暑等等，都与常人的身体和情绪状态相像。

丁卡在谈论天上的神性时，所要表白的其实是一个问题：生活在地上的人怎样才能使自己的行为符合天的意志，并由此获得集体的福利？古代中国人在谈到“天”时，一样地也带着对自身行为的焦虑之心。因而，他们树立“贤人”这个模式，在原始“绝地天通”的神话中寻找贯通天、地、人“三才”的可能。这一“贤人”的模式，在医学上是针

<sup>①</sup> 这种“天人感应”的理论，到汉代被董仲舒等发挥为对后世影响至深的“灾异论”。

对人的身体产生意义和作用的。然而，它绝对不局限于从巫延伸出来的医，而更广泛地与我们祖先的整个生活世界联系起来，成为生活的一种理想模式。

与丁卡人不同的是，中国人的宇宙论传统中，有一种独特的“混沌”，也就是不愿意截然地区分理想与现实。在我们的祖先那里，原初的“混沌”，既是理想又是现实。当人与天不能相互对称和呼应时，人们总用“混沌”的原型来治理“开天辟地”后产生的分化；当人与天相互对称和呼应时，同一个原型也被用来形容这种对称和呼应的存在面貌。

怎样理解这种独特的几乎“无逻辑的混沌”呢？要解答这个问题，我们还是可以从中国人的“人类中心主义”入手。在古代中国人看来，立足于地、生活于天下的人，乃是世界的中心，所谓“绝地天通”就是这个意思。因而，要理解人立足的地和人头顶上的穹隆，关键要先理解人。也许是出于这个原因，我们才有盘古开天地和女娲补天的神话。在这些神话中，人变成了开创者和救世主本身，古人并没有将宇宙秩序归功于宇宙自身，也没有将其归功于超人的神性，而是将它密切地与对于其他民族而言极其平淡的人联系起来，主张人人可以被广泛意义上的“祭司”升华，人人可以成为同样广泛意义上的“祭司”。古人所说的“贤人”，或许更接近这种“人论的混沌”。

### 政治的“天人合一”

生活在天论和人论不分的传统中，古代中国人对于民族、宗教和国家形成了一套独特的看法。

在中国古代神话中，人有时也被说成是神创的。不过，古代中国人对于人与天地的“血统关系”似乎最为重视。天是父，地是母，人与世界万物一样，为天地父母所生，因而既带着二者的气质，又传承天地的“气”。这一以宇宙论为基础的人的观念，从其本原上讲，是不注重物种、种族和民族之分的。“万物有生”。既然人和世界的万物一样，是天地的“生物”，那么，他们作为超大型的共同体，既无内部的本性之别，又无与其他物种的差异。所以，古人虽心存有关从事农耕的“诸夏”与所谓蛮、夷、戎、狄之间的区分，但这些区分只是在人文的意义上有意义，与种族和民族的血统论关系不大。古人认为“天圆地方”，四方形的地被圆形的天覆盖着。地的中心也是一个方块，是文明最发达的地方，四方居住着“四夷”，中心是“帝都”。但是，中心与边缘之间在两层意义上是可以相互交替的。一方面，居住在中心的群体，并非永远能够拥有政治统治的合法性，一旦他们的合法性丧失了，那么，来自四方的英雄都可以自外而内，颠覆中心与边缘的关系；另一方面，中心与边缘的人群之间，通过联姻形式相互交往，形成一个内外合一的融合局势，所造就的“种族”和“民族”，区分是极其相对的。

按照与中心（如“帝都”）的亲疏关系，围绕着中心的四方各族群，形成层层方形的圈子，这些方形的圈子形成一种“差序格局”，从中心到边缘有等级秩序，在古时候叫做“五服”。“五服”关系由内向外推算，既是一种政治地理范畴内的层次化图景，又是一种文化意义上的“差序”。它们既是离心的，又是向心的，不是一种简单地以文明中心为中心的文化传播图景。“五服”内的所有层次，都服从于天地的上下关系。离心和向心中的“心”，指的是世界的中心，而这个意义上的中心，吸引力、感召力和凝聚力都需来自

于它的“绝地天通”本领。

上古时代的中国人用以解释“五服”中上下关系的核心要领，还是“天”的观念。在商代，天的至上之力，叫做“上帝”，是一种有所有本领的神性。配合“上帝”来统治天下的，是商人自己的祖先。换句话说，在商人的眼里，自己这个族群，才是最贴近“上帝”的传人，也就是因为这个原因，他们才有理由来支配天下。下界的小民百姓，与“上帝”的距离很遥远，他们要接近“上帝”，需要经过商的王族这个中介性的集团。商的王族，于是不仅是一个政治统治集团，还是一个独掌“绝地天通”本领的祭司集团。

到了周代，以天和“上帝”为中心的宗教理论，经改造而被继承。周人仍然规定，祭祀天的大礼，只有天子可以奉行，诸侯、士大夫均不可私自祭天。不过，周人也打破了商王的神权垄断理论，认为“上帝”不是自己这一部族私有的，如果自以为是“上帝之子”的部族统治不佳，便会失去“上帝”的欢心，“上帝”也会撤消他们代表“天”的资格，另选他族来治理社会。在“上帝”脱离了部族私有制后，天与祖先的祭祀也就区分开来了。周王规定了自己奉行祭祀天帝的礼仪，设立了郊祀制度，同时，为了有区别地对待祖先，他还设立了宗庙制度。在这一接近于“宗教改革”的过程中，“天”被普泛化，成为不属于个别部族的公共物品；“天子”作为“天”在下界中的代表，只是基本维持着与“天”的血统纽带，而不能独自垄断天的意志和神话，他自己也转变成为需要在政治实践上取信于“天”和天下的人。

到了周代，古代中国人那一既不明确区分种族—民族界线，又不认为至高无上的“天”可以私有的观念成形了。在普泛化的人和天的观念形态中，国家的观念至为淡漠，“天下的观念”成为古代中国人思想的主流，如文化史大师钱穆先生所说：

中国古代人，一面并不存着极清楚极鲜明的民族界线，一面又信有一个昭赫在上的上帝，他关心于整个下界整个人类之大群全体，而不为一部一族所私有。从此两点上，我们可以推想出他们对于国家观念之平淡或薄弱。因此他们常有一个“天下观念”超乎国家观念之上。他们常愿超越国家的疆界，来行道于天下，来求天下太平。<sup>①</sup>

### 正统实践的“天经地义”

古代中国民族、宗教和国家观念没有独立的以“天”为中心的宇宙观。严格说来，没有完全独立于天论的政治观念。天子在处理所有的政务时，都必须是谨小慎微的，不能简单当之为与天地和万物无关的“世俗事务”来对待。他的布政之堂，叫做“明堂”。明堂上圆下方，象征整个宇宙。明堂四方有左右房，共12所，各代表一年中的一个。天子处理政务的场所随着月份的变化而变化，“月居其房”，颁布他的命令。名堂正中，有太庙，用来祭祀祖先和规定宗族的昭穆次序。明堂上，还有可供观望天象、判断吉凶的灵台。天子政务的核心内容，一个是“戎”，也就是征战，另一个是“礼”，也就是祭祀。后

<sup>①</sup> 钱穆. 中国文化史导论 [M]. 北京: 商务印书馆, 1994. 47~48.

者在天子的一般政务中所占的地位更高。

礼，被认为是“王之大经”。这种实践的格式，不同于古希腊的“公共政治”(polis)。古希腊的“公共政治”是以公共神庙内针对世俗政务展开的辩论为中心的。欧洲的“政治”观念来源于古希腊的公共辩论和公共空间模式。这一观念的重点在于将“政治”当成“通过言辞和劝说而非强迫和暴力来决定所有一切”，<sup>①</sup>或者，一言以蔽之，在于主张“言即上帝”(The Word was God)。<sup>②</sup>而上古中国若说是有“政治”，那么它则也并非是通过“强迫和暴力”来达成的。不过，上古中国的“政治”，也决非是以言辞和劝说来实践的，它的核心内容和手法，就是所谓的“礼”。礼的实践，具体目的在于“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”，对于区分君臣的上下关系，区分男女、父子、兄弟关系，决定婚配的准则，都是不可或缺的。所以，《荀子·大略》云：

礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。故人无礼不生，事无礼不成，国家无礼不宁。

礼是“治”的核心，它的总体宗旨，便是通过人的具体活动的规范，来达成天、地、人“三才”的贯通和总体平衡。因而，在奉行礼仪时，最为重要的，是对生育万民的天地和祖先表现出谨小慎微的敬畏。《礼记·礼器》云：“礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。”本原就是顺应天、地、鬼神、人心的礼，在实践中最核心的就是通过严密的安排来呈现这些力量高高在上的品格。古希腊将公共空间中的理论当成是公共政治的核心，而上古中国的礼与这种话语中心主义的政治理性有鲜明的差异。对于中国的古代人来说，礼就是理，是秩序和“逻辑”的所有一切，本身不需要太多的言说，不可争辩。

对于古希腊人来说，口舌的劳顿，是政治的“代价”，而对于上古中国人来说，遵循礼的规矩而实践自身的人身劳顿，才是政治的“代价”。口舌的劳顿，大抵可以即时地在特殊事件发生前后展开，而以礼为中心的人身劳顿，则要求人作为社会主体，年复一年地依照天的运行规律来重复身体与宇宙的一致性。比如，为了接近于天，周人选择高山，营造祭坛，使周王能登临其上。这种祭祀制度，叫做“郊祀”，也就是配合都城中祭祀土地和国家的社稷之祀举行的“通天之祭”。<sup>③</sup>

对天的崇拜，并非是一种“暴君政治”。周王不能以垄断祭祀老天爷的权利来证明自己是垄断天下的君王。在对天奉行礼仪时，他需要想的时时都是“人心”。因而，周王祭天，所做的也正是接受“人心”对于君王道德品格的裁决。

所谓“人心”，意思大致是指天下人对于礼代表的传统的关怀及由此延伸出来的对于

① Hannah Arendt, 1958, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, p26.

② 基托·希腊人 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1998. 251.

③ 有关“郊祀”的演变, 见王铭铭朝圣——历史中的文化翻译 [A]. 走在乡土上——历史人类学札记 [C]. 北京: 中国人民大学出版社, 2003. 176~212.

正义的伸张。“天经地义”这句成语，表达的就是这个意义。成语故事说，公元前520年周景王死后，发生王位之争。诸侯中的晋顷公召集会盟，商讨使周王室安定的办法。会盟间，郑国的游吉被晋国的赵鞅问到什么叫“礼”，他解释说，“礼”就“天经地义”：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”（《左传·昭公二十五年》）赵鞅很受他的解释启发，积极促成各诸侯国合力，按照周王室传统规矩，帮助合乎“礼”的敬王恢复了王位，结束了王位之争。

在上古天、地、人合一模式中蕴含的天论，与近代欧式民族、宗教和国家观念更有着鲜明的差异。

近代欧洲的民族、宗教和国家的空间单位，是由政治地理上可以把握的疆域来定义的。16世纪至17世纪，随着主权逐步脱离教权并获得自身的神圣性，民族、宗教和国家被识别为相互完美地对称的层次，这些层次相互重叠，构成一个按照国家疆界来划分的差异体系，它的重点在于区分。上古中国的天论则不同。这一天论承认天、地、人各自内部的差异，但强调一种辩证法：差异并非是实质性的区分，它反而是浑然一体的世界之存在条件和必要性的证明。

古代中国的天论，给予种族和文化差异极其相对化的定义，给予天的神性一种极其普世化的理解，给予王权一种贯通天地的道德力量，使一种立足于“天人合一”理论的社会哲学脱颖而出。

“天人合一”的社会哲学的本原，还是那一支撑着上古王权模式的“贤人”哲学，是从“绝地天通”的祭司原型经由“奉天承运”的天子模式和“纠天人之际，通古今之变”的圣人观念渐渐衍生出来的。它的核心，是一种修身的思想。《礼记·大学》对于修身的社会哲学原理已有了明确解释：

古人欲明明德于天下者先治其国，欲治其国者先齐其家，欲齐其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意，欲诚其意者先致其知，致知在格物。格物而后知者，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

对于古人来说，修身既是“天人合一”的本原，又是它的必由之路，是社会、国家、世界达成最高境界的“德治”的基础。

以“天人合一”为境界的社会哲学，强调的关键要点有两个：其一，自然和宇宙是一个由不同的部分有机地统一起来的整体。联系所谓“天”的各个部分的，是一种叫做“气”的力。“气”是一种使自然和宇宙处于运动状态中的力量，它产生于阴阳两极的对立和相互消长过程中，受金、木、水、火、土“五行”相互间关系的变化影响，使物质和生命产生自己的特征，既是可以感知的物质，又是难以触摸的流。人既是自然和宇宙的有机组成部分，又是其中被赋予灵性的那一部分。其二，要使整个世界以符合天的本原的方式运行，有灵力的人，要通过修身来培养“浩然之气”，让这种正气充满天地之间。而要达到这个境界，人一方面要从内心的深处培养诚意，从智力的高处体会自然，形成一种关怀他人的道德，并使映照善良的人性。古人用由“人”和数字“二”构成的“仁”字，来形

容这套“修身”的方式。当然，所谓“修身”，与借助后天的培育来实现的“教育”还是有不同。它的目的，实际是对于作为人天生道德禀赋的“仁”的回归，而这个意义上的“仁”，又是“天地之大德”的表现。

### 知识作为表述的“原道”

孔子在《论语》的首篇中说：“学而时习之，不亦说（悦）乎？”这句话经常被今人引用来鼓励自己探索知识。人们也许忘记了，紧接着这句话，孔子便说：“有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”大意是说：“有志同道合的人从远方来，不也快乐吗？别人不了解我，我却不怨恨，不也是君子吗？”在整部《论语》中，孔子从来没有将知识的探求与“克己复礼”和“仁义道德”割裂开来。这典范地体现了古代中国知识论的人文特征。

在礼和仁观念的浸染下，古代中国人不仅形成一种对于宇宙本原的独特认识，而且也形成了一种主客不分的主体论。

这种主客不分的主体论，不同于西方文化里的那种将人和自然对立起来的观念。在西方文化里，自然与神创的秩序（Providence）一样，有序地存在于“客观现实”之中。对立于这一客观世界的人，在常态中因其主观性而导致这个有序的世界产生混乱，因而需要以强大的制度来约束自身，国家由此而生。在这一主客分离的宇宙观中，知识也被当做入通过接近客观性来超越主体性的手段。但是，知识的超越又被当成主观发明的语言反映对象的过程。作为极端个体化的探求，知识与作为社会存在的“集体表象”完全无关。在西方文化中，人们甚至要求知识成为一种与“集体表象”彻底决裂的表述。为了达到这个目的，数百年来近代西方一直在寻求一种完全没有负载社会意义的符号体系，以它为完美的“科学语言”来折射客观世界的存在逻辑。

在古代中国，天文、地理、人文的“客观知识”如此丰富，以至于治科学技术史的专家，认定中国人在西方人还沉浸于“神创论”时便以“阴阳五行说”来阐述出一种类似于近代科学的“有机唯物主义”。<sup>①</sup>古代中国的道德主义认识论，何以能为科技知识提供如此巨大的拓展空间？这个问题困扰着包括李约瑟（Joseph Needham）在内的西方学者。这个困扰，更可能是因西方学者无法摆脱主客二分的世界观所致，而与中国文化的理解没有太大关系。

许多古代中国的书籍，都阐述了中国人认识人和世界的方式有何独到之处。从先秦的“百家争鸣”，到汉代的儒道哲学，到宋明的理学……种种论述，持续而不约而同地表达了“天人合一”的观点。大约生于公元465年的刘勰，于公元501年前后写就《文心雕龙》一书，被现代人认定为中国的“文艺理论名著”。实际上，刘勰所著《文心雕龙》，既是文

<sup>①</sup> Joseph Needham, 1981, *Science in Traditional China*, Harvard; Harvard University Press, pp. 1~26.

论,又生动地总结了古代中国宇宙观和人文观的成就,对于后世文人理解和把握这些观念,起着承先启后的作用。

《文心雕龙》的首篇题为《原道》,说的是人文表述的实质。文章大致是说,人文表述的源泉,不是“物”,而是“道”:

文之德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺地之形;此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才。为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。傍及万品,动植皆文;龙凤以藻绘呈瑞,虎豹以炳蔚凝姿;云霞雕色,有逾画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇;夫岂外饰,盖自然耳。至于林籁结响,谓如竽瑟;泉石激韵,和若球铉;故形立则章成矣,声发则文生矣……

刘勰的这段文字,读起来既像是文论中的形式主义,又很像是文论的自然主义。其中诠释的“道”,更蕴涵着古代中国对于自然与人文的独特认识。在古代中国的知识论中,人文并非是指由社会后天培育出来的“文化”,它不在量的意义上与自然成反比,不随着自身的积累而离自然越来越远。人文本身就是自然之道的呈现,从“发生学”看,“与天地并生”。接着这个论断,刘勰在题为“征圣”的文章中,阐释了“与天地并生”的文何以又必须是人修身成圣的途径。他说:

夫作者曰“圣”,述者曰“明”。陶冶性情,功在上哲。夫子文章,可得而闻;则圣人之情,见乎文辞矣。先王圣化,布在方册;夫子风采,溢于格言……

所谓“作者”,必须也是“圣人”,他要全面观察日月山川的妙处,探究自然万物的奥秘,并要将所得到的知识用符合自然的文字铺陈出来,使之成为社会的典范。“圣人”与近代科学家不同,他们既要求真,又要用“文”来“陶冶性情”,传递“道”。因而,他们的“知识”与其说是科学式的“创造”和“发现”的结果,毋宁说是“原道”,是对自然和社会之“道”的回归。回归于“道”的表述,反对将人文与天文和地理割裂开来,主张贯穿于天、地、人“三才”的普遍意义,认为谈天地若不谈人文,就失去意义,谈人文若不谈天地,就失去真实。天、地、人都有“心”,要把握世界万物的真面目,如果无法“心心相印”,便只能半途而废。天、地、人也都有“气”这种弥漫的力。“气”的理论,反对对认识主体和被认识的客体做“主客”之分,也反对认识主体过度地运用智力而伤害“气”。所以,刘勰还说“器分有限,智用无崖”,要使个人的认识禀赋,与体会宇宙所需要的智慧平衡,“元神宜宝,素气资养”。这种知识和表述的理论,与近代科学倡导的“知识就是力量”的信念形成了鲜明反差。

[收稿日期] 2005 03 08

[作者简介] 王铭铭(1963~ ),男,北京大学社会学系教授。北京 100871