

先秦儒学天论不宜作宗教式的解读

——从“早期启蒙”看先秦儒学天论发展的内在理路

杨泽波

摘要 西周末年有过一场可称之为“早期启蒙”的思想运动,其性质和作用与西方近代启蒙运动相类似。受其影响,孔子所论之天虽然明显带有历史痕迹,但那只是守成的一面,其思想的重点在人不在天,这才是创新的一面,也是最有价值的一面。受到孔子思想的影响,儒家文化大踏步走上了人文之路,再无回头走向宗教的可能。荀子“明于天人之分”“唯圣人不求知天”的主张是对孔子这一思想的进一步发展,开辟了后世一个重要的发展方向。孟子为解决仁来自何处的问题创立了性善论,在天仍有巨大影响的情况下,不得不有一个“回潮现象”,重新以天作为性善的终极根据。这种现象属于“借天为说”的性质,只能在“认其为真”的意义上发挥作用,不是提倡神秘主义,更不是有意回到宗教的路线上去。孔子、荀子、孟子都是“早期启蒙”的受益者,他们关于天的思想都属于人文性质,不宜作宗教式的解读。

关键词 早期启蒙 以德论天 以天论德 借天为说 认其为真

中图分类号 B222 **文献标识码** A **文章编号** 1002-2627(2025)02-0028-13

作者:杨泽波,山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,主要研究方向为先秦儒学、现代新儒学。济南 250100;上海 200433

自黑格尔以来西方哲学对儒学普遍有一种误判,认为儒学没有超越性,学理价值不高。牟宗三为了澄清这种误解,强调儒学同样有超越性,不仅如此,其超越性还优越于西方哲学,因为西方哲学的超越是外在的,儒学的超越则是内在的,既内在又超越,更为合理有效。这就是著名的“内在超越说”。近年来,学界围绕这个问题有广泛的讨论。关于“内在”,大家的看法比较一致,普遍认为这是儒学的重要特征,但对于“超越”的理解分歧则很大。^①

一、学界关于儒学超越性的三种不同观点

“超越”本是对西方哲学概念 transcendent 的翻译。牟宗三所讲“超越”主要指儒家思想传统中的天。但儒家所讲之天有没有超越性,如果有,这种超越性如何理解,与宗教是什么关系,与人的道德之心又是什么关系,人们的理解多有不同。有一个现象值得注意。因为儒家讲天有

^① 赵法生近来将相关讨论的材料收编一册,为进一步的研究提供了便利。参见赵法生:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,石家庄:河北人民出版社,2022年。

大量材料,难以否认,所以除少数人(如郝大维、安乐哲^①)否认孔子思想有超越性之外,绝大多数学者都承认儒学的这种超越性,只是对这种超越性作何理解有不同的看法。也就是说,关于儒学之天超越问题的争论主要不在“无”而在“有”。这些关于“有”的不同观点,从大的方面看,可以粗略地划分为三类,即“必须有”“不能有”“毋需有”。

一是“必须有”。赵法生重新梳理了轴心时代之前中华文明变化的过程,认为西周人文理性的产生虽然是传统自然宗教弱化的结果,但也是新生的伦理宗教深化的产物,而这种伦理宗教正是儒学超越性的根本保障。由此出发,他对牟宗三内在超越的说法提出了批评,认为儒家超越问题原本有上下、内外、左右三个维度,牟宗三则将问题完全内在化,上下问题被消解了。内在超越说尤其不适合界定孔子的超越精神与形态,因为它既无法归纳孔子超越精神的丰富面向,也无法概括孔子超越精神的本质特征。实际上,正如学者对于内在超越说所批评的那样,单靠内在心性是实现超越的。即凡即圣的儒家式超越,需要通过天与人、身与心以及自我与他者等方面的一体互动来实现,其中所蕴含的外在超越面向尤其不能忽视。^②在当今条件下,必须大力讲天,加强儒学的超越性和宗教性,只有这样才能收拾人心,拯救社会。

二是“不能有”。这种观点表面看与上一种观点相反,实则一致,只是强调的重点不同。“必须有”是说在当今社会,面对信仰消失的窘境,必须彰显儒学以天为代表超越性、宗教性。“不能有”同样要求必须加强儒学的超越性,只是反对牟宗三内在而超越的说法,认为这样做是以心代天,名曰加强超越性,实为取消超越性,弊端很多。因此,我们可以把“不能有”理解为“必须有”的一种特殊表现。张汝伦指出:“长期以来,在讨论天的概念和天人问题时,人们都强调天人相通的一面,却对于天的超越性缺乏足够的意识,而‘内在超越’或‘内向超越’的说法,实际上导致以心代天,最终取消了天的超越性。这与西方随着主体性原则的兴起导致超越概念的没落相仿,而超越概念的没落是现代虚无主义的主要成因之一。”^③黄玉顺则将“事天”与“僭天”作为儒家超越观念的两种范式,认为在先秦时期儒学还只是“事天”,宋明之后则演化为“僭天”,这种“僭天”是一种“过度超越”,以内在的超越性吞没了外在的超凡者,造成了严重的后果。^④这两位学者表述方式不同,但中心思想有一定的相通性,都是对牟宗三观点的反驳。

三是“毋需有”。这种观点与上面两种观点都不相同。任剑涛认为,与宗教超越重视上帝与人的关系,本体论—知识论重视超验—经验的架构相比,儒家思想乃是高度看重人的德性修养与境界提升的伦理体系。当前我们面临两种选择,有两条不同的路子可走,一是做大宗教,二是做大道德。经过对比,任剑涛选择了后者,认为儒学当前最重要的工作,不是寻求超越性,强化其宗教的属性,而是实实在在做好道德的工作。儒家全心关注的是人性问题,这种人性关

^① 郝大维、安乐哲认为,孔子秉持的是一种彻底内在性的宇宙观,在这个宇宙中,天不具有独立意义,没有超越性。李明辉对郝大维和安乐哲的观点提出过批评,可参见其论文:《儒家思想中的内在性与超越性》、《再论儒家思想中的“内在超越性”问题》,二文均收入赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第26-58页。另外,冯耀明也持类似观点,只是其学思路不同罢了。参见冯耀明:《判教与判准——当代新儒学之二判》,《哲学研究》1995年第11期。

^② 赵法生:《论孔子的中道超越》,《哲学研究》2020年第4期;赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第177页。

^③ 张汝伦:《“论内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期;赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第118页。

^④ 黄玉顺:《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2021年第5期;赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第216-247页。

注既不走自然科学认知的进路,也不靠宗教神学的启示,走的是德性从萌芽(善之四端)到德性周行(博施济众)的修为之路。“除非人们以现代西方文化为基本设准来断言,宗教化或经历过宗教化历程的文化体系才足以称之为现代文化,否则,就不会对儒家经由德性境界提供达至高级文明的成就进行西方宗教化改造之后,才肯定其独特价值。”^①

上述看法各有理据,且都引证了大量原始材料。但这些文章在引用原始材料方面有时失之于随意,往往只是根据自己的需要任意引用某一文本中的某段话加以解释,很难看出这些论述是如何一步步发展过来的,缺乏历史层次感。这也是相关讨论虽然很多,但始终难有定论的一个重要原因。^②

二、“早期启蒙”与孔子思想的人文性质

本文对这个问题的讨论试图从一个新的角度展开。这个新的角度就是“早期启蒙”。“早期启蒙”是我近年来提出的一个重要命题。^③必须特别加以说明的是,这里所说的“早期启蒙”与学界一般用法不同。学界通常将这个概念用于明清思想研究,旨在将明清思想纳入世界历史的范围,以揭示中国走向现代化过程中所具有的独特性与复杂性。这一做法可以追溯到梁启超、侯外庐。萧萐父沿着这个思路在概念说明、阶段划分等方面做了大量工作,产生了较大影响。我使用这个概念,内涵与之完全不同。我的关注点在先秦而不在明清,意在说明早在先秦时期,中国文化就大致经历了与西方启蒙运动相似的一场重大的思想变革,从原始宗教中解脱了出来,对中国文化产生了极为深远的影响。^④

西方启蒙运动是继文艺复兴后的第二次伟大思想解放运动,影响极广,波及哲学、伦理学、政治学、经济学、历史学、文学、教育学、音乐、自然科学几乎所有的领域。这些领域各不相同,但贯穿着一个基本精神,这就是与宗教的关系。在漫长的中世纪,宗教发挥着无与伦比的作用。但随着时间的推移,人们开始努力摆脱宗教的束缚,理性精神开始觉醒,人文精神得到了极大发扬。从大的历史背景上看,西方启蒙运动的基本精神无外乎两端:一是理性精神全方位的开启,二是以这种精神为基础挣脱宗教的束缚。

抛开不同历史背景不论,中国先秦时期也有过一次类似的思想解放运动。周灭殷是中国历史上的一件大事。周人在取得自己的政权之后,面临的重大困难是如何说明这种变化的合法

① 任剑涛:《内在超越与外在超越:宗教信仰、道德信念与秩序问题》,《中国社会科学》2012年第7期;赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第96页。

② 吴倩将牟宗三的“内在超越论”区分为宗教观层面、哲学史层面、本体论层面。参见吴倩:《牟宗三“内在超越论”的分层次反思——兼谈学界的相关争论》,见赵法生编:《究天人之际:儒家超越性问题探研》,第414-431页。又见吴倩:《近年来儒家“超越”讨论的新进展与再反思》,《国学学刊》2023年第4期。根据我的理解,这三个层面中第一个层面即宗教观层面最重要,哲学史层面只是为这个层面提供材料的支持,而本体论(若用《圆善论》的提法,称为“存有论”或更为准确)层面也是由这个层面衍生出来的。换言之,牟宗三讨论内在超越问题,宗教观层面是第一序的,哲学史层面和存有论层面则是第二序的。要澄清内在超越问题的诸多难题,当以第一序为主,不宜将第一序与第二序混在一起。因此,本文只谈第一序宗教观的问题,至于第二序存有论的问题,因比宗教观更为复杂难解,当另文再述。

③ 参见杨泽波:《早期启蒙:中国文化的一个奇特现象》,《中州学刊》2019年第4期。

④ 杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,北京:商务印书馆,2020年,第207-211页。我使用这个概念还有另外一层意思,特与“二次启蒙”相对应。“早期启蒙”是指从原始宗教中解脱出来,“二次启蒙”则指运用智性的力量,对仁性加以内识,克服仁性无知的状态,使道德生活发展得更为健康。儒家文化今后发展要取得好的成绩,必须有一个“二次启蒙”的过程。为使文脉不过于分散,本文不讨论“二次启蒙”的问题。

性。周人为此做了多方面的努力,而其核心精神无外乎“皇天无亲,惟德是辅”八个字。“皇天”之“天”是有意志的人格神,监管赏罚人间的一切。因为殷王无德,所以收回了之前赋殷之命;看到周代祖先有德,所以改立周王做其长子,赋予其治理天下的权力。周人这种做法最有价值的地方,是把德与天直接联系在一起。我将周人的这种做法称为“以德论天”。所谓“以德论天”,简单说就是将天赋予道德意义,以统治者个人是否有德作为其政权合法性根据的一种做法。周人夺得政权不易,一开始还十分谨慎,充满忧患意识,战战兢兢,如履薄冰,把天下治理得有条不紊。但随着政权的世代交替,统治者个人的德性得不到保证,不少人德不配位,成了无德之君。然而极具讽刺的是,上天并没有施以惩罚,这些人仍然高高在上,有滋有味。随着这种现象的日益严重,人们对“皇天无亲,惟德是辅”的说法产生了怀疑,出现了声势浩大的“怨天”“疑天”的思潮。我曾在《儒家生生伦理学引论》中引用《诗经》中的一些诗句,以证明这种思潮在当时的影响。^①如下面两段:

昊天不佣,降此鞠讟。昊天不惠,降此大戾。君子如届,俾民心阙。君子如夷,恶怒是违。

不吊昊天,乱靡有定。式月斯生,俾民不宁。忧心如醒,谁秉国成?不自为政,卒劳百姓。(《诗经·小雅·节南山》)

苍天不肯阳光普照,给人间造成如此重大的灾疫。苍天不肯施恩眷顾,给人间带来如此深重的戾气。人的命运多舛,得不到苍天的爱怜。类似的材料不胜枚举。可以毫不夸张地说,“怨天”“疑天”是当时最重要的时代精神。在这种精神的冲击下,天的地位开始动摇,各种新的思想开始涌现。史墨的“物生有两”说,史伯的“和实生物”说,侧重点虽不同,但都不再以神秘的宗教力量解说社会的变化,表现出可贵的理性精神。

孔子就生活在这样一个特殊的时代。一方面,受思想传统的影响,在孔子思想中,天仍然居于重要的位置。“祭如在,祭神如神在。”(《论语·八佾》)“丘之祷久矣。”(《论语·述而》)“予所否者,天厌之!天厌之!”(《论语·雍也》)“获罪于天,无所祷也。”(《论语·八佾》)这些材料说明天在当时仍然有很大的影响力,这种影响力也在一定程度上支撑着孔子个人的信仰。但这些只能代表孔子思想中守成的一面,孔子思想中更有意义的是延续“怨天”“疑天”思潮所表现出来的理性精神,这才是其创新的一面,也是其最有价值的一面。《论语》中一些大家习以为常的材料很能说明问题:

樊迟问知。子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”(《论语·雍也》)

季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”曰:“敢问死。”曰:“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)

子不语怪,力,乱,神。(《论语·述而》)

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》)

第一则材料说,孔子认为务民最重要的是尊敬鬼神而远离之。第二则材料直接打断了弟子对于鬼神和死亡的追问,强调未能事人,焉能事鬼,未能知生,焉能知死。第三则材料强调孔子很少谈论怪力乱神一类的东西,说明孔子思想的重点不在这里。第四则材料则直接说夫子很少言及性与天道,或很少将性与天道合起来讲。这些材料单独看似似乎都是一些极平常的话语,

^① 参见杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,第178-179页。

并无深意,但如果置于“怨天”“疑天”大背景下,自然就会明白,它所体现的正是“怨天”“疑天”的时代精神。

一个是“怨天”“疑天”的时代思潮,一个是孔子对这一时代思潮的继承,这两个方面作为一种合力对孔子思想产生了深刻影响,直接决定了其思想的性质不能归之为宗教。一些学者喜欢从宗教的角度解读孔子,将孔子思想视为宗教或变形的宗教,但这种做法无法契合当时“怨天”“疑天”的时代精神,无法合理说明在天已跌落神坛的背景下孔子为什么还要走宗教的道路。事实上,经过“怨天”“疑天”思潮的洗礼,孔子从来就不是作为宗教代表的身份现身于世界的。为此,我曾对孔子在儒学中的地位与耶稣在基督教中的地位作过比较。孔子和耶稣都担负着传道的责任,但具体身份不同。耶稣称自己是上帝之子,以神的身份出现,而孔子从不说自己是某神之子,从不把自己视为神的化身。这背后隐藏的就是“怨天”“疑天”的时代精神。因为孔子有强大的定位作用,孔子之后任何人都无法再以神的化身的身份出现,恰如华盛顿不当国王,其后任何人都不能当国王一样。纵使当权者自称为天子,但这个天子也不具有宗教的意义。这是一条铁律,凡试图打破这个铁律的人,无不以失败告终。

这个因素的影响不仅表现在孔子个人身上,更表现在中国文化后来的发展方向上。也就是说,“怨天”“疑天”的思潮以及孔子对这种时代精神的继承,决定了中国文化不可能再走宗教的道路。为此不妨思考一个重要的历史现象。先秦时期,儒家、墨家、道家皆是重要的学术派别,墨家的影响非常大,乃至孟子感叹“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨。”(《孟子·滕文公下》)但后来墨家少有传人,以至于最后沦为绝学,完全失传了,只是到了清代经学人发掘才重见天日。根据上面的分析,这或与墨子积极主张带有深厚宗教色彩的天志明鬼不无关系。“在先秦时期,由于孔子巨大的定位作用,中国不可能像世界上其他文化那样走宗教的道路。墨子仍然以天志、明鬼这种准宗教的方式来建构自己的理论系统,解决道德动力问题,其困难当然就可想而知了。”^①

从这个角度就不难看出“早期启蒙”对孔子天的观念的深刻影响,进而明白这种影响何以能够决定以儒家为代表的中国文化没有走宗教的道路了。我说早在先秦时期中国就有过一次“早期启蒙”运动,受此影响的孔子所表达的是一种人文力量而不是宗教精神,就是以此为根据的。

三、荀子对“早期启蒙”精神的直接继承

孔子这种天的观念直接导致后人“天人相分”思想的出现。郭店楚简《穷达以时》云:

有天有人,天人相分。察天人之分,则知所行矣。

知天所为,知人所为,然后知道,知道然后知命。

《穷达以时》的作者明确将天和区人区分开来。天归天,人归人,天不能决定人间的事物,人间的事物须由人自己来决定。知道天的职能,知道人的职能,才能认识大道,知命立命。此即为“天人相分”。离开“早期启蒙”对孔子天的观念的影响,离开孔子思想的人文性质,离开孔子思想人文性质对后人的影响,《穷达以时》的这些材料是无法理解的。

荀子是否读过《穷达以时》,历史材料有限,不得而知,但以荀子之博学,在稷下生活如此长久来说,对这一思想一定有所了解,当是合理的推论。从思想逻辑上看,荀子天的观念,完全可

^① 杨泽波:《中国文化之根——先秦七子对中国文化的奠基》,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第90页。

以看作是对《穷达以时》“天人相分”思想的发展。《荀子》三十二篇中,《天论》篇思想性格极为鲜明,尤为重要,而其核心精神就是“明于天人之分”。该文开篇即这样写道:

天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。故水旱不能使之饥渴,寒暑不能使之疾,袄怪不能使之凶。……受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。故明于天人之分,则可谓至人矣。(《荀子·天论》)

天的运行有自己的规则,不会因为尧而存在,也不会因为桀而消亡。顺应它的发展治理国家则吉,反之则凶。努力发展经济节制用度,天不能使人贫穷;努力积蓄适时活动,天不能使人困顿;努力修道而不二心,天不能使人遭灾祸。明白了这个道理,旱涝不能使人饥饿,严寒酷暑不能使人生病,妖怪不能使人遭遇风险。将天归于天,将人归于人,“明于天人之分”,就可以称为圣人了。《穷达以时》说“天人相分”,《荀子》说“明于天人之分”,二者一脉相承。

荀子由此谈到“唯圣人不求知天”:

列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天。唯圣人为不求知天。(《荀子·天论》)

群星相随旋转,日月交替照耀,四季接替运行,阴阳造化万物,风雨广泛布施,万物各自得自然而生长,各得自然而成熟。看不到自然的行动,却看得到它的功绩,这叫作“神”。知道自然生长的万物,却不知道自然生长万物的无形过程,这叫作“天功”。这些都是自然之事,圣人并不需要了解这些,只要把人间的事情做好就行了,这叫作“唯圣人不求知天”。

荀子讲“明于天人之分”“唯圣人不求知天”,主要是针对国家治理问题而言的:

治乱天邪?曰:日月、星辰、瑞历,是禹、桀之所同也,禹以治,桀以乱,治乱非天也。时邪?曰:繁启蕃长于春夏,畜积收藏于秋冬,是又禹、桀之所同也,禹以治,桀以乱,治乱非时也。地邪?曰:得地则生,失地则死,是又禹、桀之所同也,禹以治,桀以乱,治乱非地也。(《荀子·天论》)

社会的治与乱,不是天造成的,不是时造成的,不是地造成的。同样的天,同样的时,同样的地,在禹则治,在桀则乱。因此不能将希望寄托于天、时、地,而应寄希望于自己的努力。《史记·孟子荀卿列传》云:“荀卿嫉浊世之政,亡国乱君相属,不遂大道而营于巫祝,信机祥,鄙儒小拘,如庄周等又滑稽乱俗,于是推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒。”从司马迁这一记述来看,荀子著书,主要是不满于当时国君不行大道,迷恋于巫术机祥。正如学者所说:“荀子以阴阳变化解释天地自然的变异及其本质,一方面是要还原‘天’的物质存在性质,另一方面即是要切断‘天’与人(政治、伦理等)的内在的神秘关联,将原先天人之间不论是巫术式的、还是天命、义理式的一元论的世界图像加以分裂,将人的世界与天的世界划出一条界线,并致力于人治世界的开辟。”^①

正由于此,荀子对于天有一种无畏的精神,这样写道。

星队、木鸣,国人皆恐,曰:是何也?曰:无何也,是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也,怪之可也,而畏之非也。夫日月之有蚀,风雨之不时,怪星之党见,是无世而不常有之。上明而政平,则是虽并世起,无伤也;上暗而政险,则是虽无一至者,无益

^① 东方朔:《合理性之寻求:荀子思想研究论集》,台北:台大出版中心,2011年,第89页。

也。夫星之队,木之鸣,是天地之变,阴阳之化,物之罕至者也,怪之可也,而畏之非也。

(《荀子·天论》)

星坠木鸣,是天地阴阳变化中很少出现的现象,对此感到奇怪是可以的,感到害怕就不对了。君主圣明,政治安定,即使出现这些现象,也没有什么危害。君主昏庸,政治险恶,即使有了这些现象,也没有什么作用。

荀子甚至提出了“制天命而用之”的口号:

大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理物而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故错人而思天,则失万物之情。(《荀子·天论》)

这是《天论》中的名篇,只有九十个字,但内涵丰富,历来为人所重。在这里,荀子强调,推崇自然而寄希望于自然,哪里比得上畜养自然物产而合理地加以安排?听从自然而颂扬自然,哪里比得上培育造就自然物产而享用它?盼望好天时而消极地等待它,哪里比得上响应天时而使天时为我所用?依赖自然物产而赞美上天的恩赐,哪里比得上尽力施展人的才能来生产它?思慕自然物产而以之为神,哪里比得上管理好自然物产而不失去它?寄希望于“生物”的天,哪里比得上专注于“成物”的人?所以放弃了人的努力而寄希望于上天的恩赐,那就违背了天下万物“天生人成”的本质。^①“制天命而用之”是“明于天人之分”的必然结果,这明显是沿着孔子“敬鬼神而远之”一路发展而来的,是对“早期启蒙”思想直接的继承和很好的发展。

澄清这个道理,其意义不是可有可无的。在儒学超越性的讨论中,人们多谈孔子(以及孟子),以说明孔子思想具有超越性和宗教性,而很少谈荀子。果如此,我们很难回答一个问题:孔子思想有超越性和宗教性,为什么这些特点在其后一百多年的荀子身上全然不见了?虽然我们可以用荀子的思想背离了孔子作出解释,但这种解释说服力并不强。正因此,我坚持认为,荀子天的观念是顺着孔子少言性与天道的思想一路发展而来的。这样一来,由孔子到荀子的内在理路就很清楚了,不再孔子是孔子,荀子是荀子,将二人完全隔离开来,好像二人之间没有任何关联似的。

四、孟子性善论天的观念的“回潮现象”

虽然孟子略早于荀子,宋代之后的影响也超过了荀子,但其天的观念看上去似乎却比较“滞后”,不及荀子“先进”,好像又回到了之前周人将德与天联系在一起的思路。我将这种情况称为“回潮现象”。本文将孟子放在荀子后面处理,而非按时间顺序排列,就是为了便于说明这种情况。

与荀子论天取其自然义不同,孟子论天带有很强的道德色彩,这种意义的天可以说是德性之天。这种天首先表现在政治方面:

舜相尧二十有八载,非人之所能为也,天也。尧崩,三年之丧毕,舜避尧之子于南河之南,天下诸侯朝觐者,不之尧之子而之舜;讼狱者,不之尧之子而之舜;讴歌者,不讴歌尧之子而讴歌舜,故曰,天也。夫然后之中国,践天子位焉。而居尧之宫,逼尧之子,是篡也,非天与也。《泰誓》曰:“天视自我民视,天听自我民听。”此之谓也。(《孟

^① 参见廖名春:《〈荀子·天论〉篇“大天而思之”章新论》,康香阁、梁涛主编:《荀子思想研究》,北京:人民出版社,2014年,第188页。该文对此章中“物畜而制之”“制天命”“‘多’与‘化’”“思物而物之”“‘物之所以生’与‘有物之所以成’”等难点逐一作了分疏,条理而细密。

子·万章上》)

舜帮助尧治理天下的时间很长,尧死之后,舜为了让尧的儿子继承天下,自己躲得远远的。但天下诸侯朝见天子、打官司都不到尧的儿子那里去,而到舜这里来。这时舜才回来,接了天下。孟子认为,“舜相尧二十有八载”,能够得到百姓的认可,这些皆为天意,非人力所能为,并引《尚书》“天视自我民视,天听自我民听”的说法来说明这个道理。这种把政权交替的依据归于上天的做法,仍然保留着周人思想的痕迹。

当然,孟子论天主要关注点还是在道德问题,这与荀子有很大不同。如上所说,荀子天论关注的主要是政治问题,没有直接谈到天与道德的关系,这不难理解,因为荀子对人性的看法与孟子完全不同。荀子以生之自然之资为性,这种自然之资既包括人的物欲内容,这可以称为“物欲之性”,又包括人的认知能力,这可以称为“认知之性”。无论是“物欲之性”还是“认知之性”都与神圣性的天没有关系。因此,荀子从性恶论的立场出发,完全没有必要讲道德意义的天。孟子就不一样了,他讲的天与道德有直接关联。公都子问,同样是人,有些人成为君子,有些人成为小人,道理何在?孟子说,满足身体重要器官要求的成为君子,满足身体次要器官要求的成为小人。公都子又问,同样是人,为什么有人满足重要器官要求,有人却满足次要器官的要求呢?孟子答道:

耳目之官不思,而蔽于物。物交物,则引之而已矣。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》)

耳目之功能不能思,容易受物欲所蔽,受其牵制。心的功能不同,它可以反思,通过反思能够得到良心本心,不反思就不能得到。“此天之所与我者”的“此”代表“心之官则思”的“心”,也就是良心本心。在孟子看来,良心本心是上天给我的,这就叫作“天之所与我者”。

这方面最有代表性的文字,莫过于下一章了:

尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。(《孟子·尽心上》)

孟子强调,穷极自己的良心本心就会知道良心本心具有仁义礼智之端,也就会知道自己本性固善;知道了自己本性固善,也就知道了天道是怎么回事,知道了这一切都是天道自然,固然之理。将仁义礼智之端存于良心本心,就是滋养自己的诚善之性,也就是侍奉而不违逆于天道之本然。孟子由心说性,由性说天,直接将心性 with 天联系起来,将天作为了心性的形上根据。

我将孟子的这种做法概括为“以天论德”。“以天论德”与第一节讲的“以德论天”不同。“以德论天”的目的是为了说明政权的合法性。“以天论德”则是为了解决道德的终极根据问题。对于孟子的这种做法,人们难免会有这样的疑问:经过“早期启蒙”后,周人“以德论天”的做法已经失去了效用,孔子少言性与天道,思想的重点在人不在天,比孟子略晚的荀子更是直接提出了“明于天人之分”“唯圣人不求知天”的主张,孟子为什么还要讲天,将天与德捆绑在一起呢?

这里的关键还在性善论。如所周知,创立仁的学说,将仁作为行礼的内心基础,是孔子对中国哲学的重大贡献。虽然孔子在这方面做了极大努力,但他并没有说明仁究竟来自何处。要把仁的学说贯彻到底,这个问题必须解决。孟子自觉承担起了这个历史责任,而其解决问题的方式就是创立性善论。为了证明人性为善,孟子提出了“才”和“端”的概念。但仅此还不能完全说明问题,还必须进一步解决“才”和四端之心的来源问题。按照孟子的说法,“才”和四端之心皆为“我固有之”,意即是人生而即有的,而这也就是性善论“性”字的本义。但到了这一步还是不行,因为人们还会进一步追问人为什么生下来就有“才”,就有四端之心。这样一步步追问下来,追到底,

必须有一个终极性的了断。在孟子那个时代,这是一个极为困难的问题。不过,古人受原始宗教的影响,思维有一种习惯,就是将实在搞不清的问题向上推,直至推给上天,以满足自己的形上嗜好。因为之前周人有“以德论天”的传统,既然德与天有内在联系,天有道德性,那么人们自然会想到以天作为道德根据的终极来源。于是,源远流长的天论传统摇身一变,成为了孟子解决道德形上根据难题的重要法器。这说明了一个重要道理。如果不建构道德形上学可以不谈天,反之,要建构道德形上学,在天有巨大影响力的情况下,是不能不谈天的。孔子和孟子的不同由此就显现了出来。孔子创立了仁的学说,但仁的形上来源问题尚未摆上桌面,所以孔子不会主动将仁与天联系在一起。孟子为了说明仁来自何处,他提出了性善论;为了说明性善的来源,他又必须确定其形上来源,而这个形上来源在当时的条件下非天莫属。^①

为此,孟子重新启用《诗》《书》的天论传统:

《诗》曰:“天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”(《孟子·告子上》)

孟子强调,天生育众民,事物都有它的律则。百姓掌握这些律则,会喜爱美好的品德。仁义礼智,我固有之,非由外铄,求则得之,舍则失之,成就道德没有其他,只在于你思与不思,这同样是事物之“则”。这个“则”即来自于天。

孟子论诚也是相同的思路:

居下位而不获于上,民不可得而治也。获于上有道,不信于友,弗获于上矣。信于友有道,事亲弗悦,弗信于友矣。悦亲有道,反身不诚,不悦于亲矣。诚身有道,不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也。(《孟子·离娄上》)

由治民而获上,由获上而信友,由信友而悦亲,由悦亲而诚身,逐级推下来,根子还在于诚身。诚者,实也。反身而诚,即反求诸身而其所以为善之心皆有其实。问题在于,诚者何来?孟子说:“诚者,天之道”。这明显是以天作为诚的终极根源了。

对孟子的这种思路,一些学者表示不解甚至提出批评,认为孟子这样做完全是多此一举,不仅破坏了孔子少言性与天道的良好传统,而且大大增加了其学理的神秘主义色彩,远不如荀子以“本始材朴”论性,断绝天与德性的关联来得简洁明了。这是一个非常严肃的理论问题,必须认真对待。在我看来,这里至少有两个方面的问题需要认真辨析。

首先,孟子创立性善论是否必要?如何正确评价孟子的性善论,是一门极深的学问。人性论表面看只是一个以善或恶为性的问题,其实大有深意。孟子性善论的一个基本原理是强调良心本心“我固有之”。尽管他将这个“我固有之”完全归为天生并不准确,因为良心本心不仅来自天生的“才”(我称为“生长倾向”),更来自社会生活和智性思维对内心影响的结晶物(我称为“伦理心境”),但“我固有之”这一说法仍然有重要价值,它告诉我们一个学术价值极高的道理:道德根据具有先在性,是先有的。因为有先在性,日常生活中善的行为并非始于新的学习,而是始于反身自问,求得自己的良心本心。而这也是后来心学坚决把持、决不放弃的基本原

^① 参见杨泽波:《从道德形上学的建构看孔孟的差异》,《孔孟月刊》1992年第12期。收入杨泽波:《性善之谜:破解儒学研究的哥德巴赫猜想》,上海:上海古籍出版社,2023年,273-288页。该文证明了一个道理:就建构儒家形上学而言,孔子尚缺乏自觉意识,这种意识是到了孟子才有的。因此,在道德形上学建构问题上,孔孟当分开处理。这篇文章至今已有30多年了,但这个观点仍未过时。

则。^① 如果不接受性善论,不承认道德根据的先在性,那日常生活的行善就只能遇事学习,走后来理学格物致知的路子了。荀子以生之自然之资为性,重视后天“化性起伪”,当然有其合理的一面,但它的起点是将人性视为一张白板,完全否定了道德根据的先在性,这又是其远不及孟子的地方。在儒学史上,孟子是孔子之后第一个正式发现道德根据先在性的哲学家,意义不可小觑,我们不能固守于某种陈旧的哲学观念,对此视而不见。

其次,孟子是否重回了原始宗教之路?从表面看,孟子“以天论德”似乎又回到了周人“以德论天”的路子,属于原始宗教的性质。其实不然。西周末年,经过强大的“怨天”“疑天”思潮的冲击,特别是经过孔子的努力,人们的理性精神得到了极大彰显,已经从原始宗教中解脱了出来。孟子之所以“以天论德”,只是因为当时天的思想惯性还非常强大,为了替性善找到一个可靠的形上根据,不得不借用这种力量罢了。这种情况用戴震的话说,即是“借天为说”。在戴震看来,人有义理之性才能成德,而义理之性来自上天,这是孟子一贯的主张。这种做法很有道理,因为如果将义理之性归于圣人,那么人的性就是圣人给的,在理论上就会遇到很多麻烦。如果将义理之性归于上天,问题就可以得到较好的解决了,即所谓“是借天为说,闻者不复疑于本无,遂信天与之得为本有耳”^②。由此可见,“借天为说”即借用天的力量,以达到不怀疑自己原本即有义理,即有善性的目的。这一提法十分巧妙,道破了问题的玄机:孟子将道德根据归于上天,关键就在这个“借”字。为什么要借?因为孟子真切感受到自身良心本心的力量,但限于时代条件,不可能像我们今天这样对其来源加以哲学式的说明,而当时天仍然有很强影响力,人们的思维一般还离不开天的传统,所以自然要将良心本心的源头挂到天上,以使自己的学说完善起来。“以天论德”表面看是回到了之前天论的传统,是一种“回潮现象”,但这种做法又有强烈的必要性、合理性,只能从“借天为说”的意义上理解,不能简单讥之为倒退。

或许有人会问,如果只是对天的思想传统的借用,那儒学何以会有如此强大的实践效应呢?为此还需要引入另一个概念,这就是“认其为真”。这个概念是从康德那里引入的。康德将可认识的事物分为三类:一类是“意见的事”,一类是“事实的事”,一类是“信念的事”。这里特别重要的是第三类“信念的事”。所谓“信念的事”是指在实践理性中理性行为者所具有的一种信仰,虽然这种信仰超出了经验的范围,无法证实其实在性,但它并非没有意义。因为“一个人无信仰,他就是由于那些理性的理念缺乏其实在性的理论的证明因而否认其一切有效性了。所以他的判断是独断的。”^③ 在康德看来,一种独断的不信不可能与一种在思想境界中有支配作用的道德法则相共存。这就是说,对于实践理性而言,一个人的理性意图应该有充分的根据,否则,他不可能具有坚定的持存性,就会在实践的命令和理论的怀疑之间摇摆不定。由此可见,保持一种信念,对于保证理性的实践利益,是不可缺少的。从这个角度出发,我们对儒家的“借天为说”就会有进一步的理解了。中国古代有着源远流长的天论传统,在一般情况下,人们对天不存怀疑。一旦将道德何以可能的根据置于上天,人们便真的相信,这就是道德的终极原因,不再对这个问题有任何疑问了。

正因于此,我一直认为,除开不同的思想背景,儒学中的天与康德学说中的上帝确有几分

① 杨泽波:《性善论的两个缺陷与弥补之道——儒家生生伦理学对孟子性善论的再思考》,《管子学刊》2024年第3期。

② (清)戴震:《孟子字义疏证·性》,《戴震全集》第1册,北京:清华大学出版社,1991年,第186页。

③ [德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2002年,第332页。

相似。“儒学如果离开了天，人们会思考人行善的终极根据在哪里的问题，康德学说不讲上帝，人们会询问圆善如何可以得到保障的问题。由此看来，在一个道德学说中保留一个形上的根据是多么的必要。当然，康德保留上帝，并不是说上帝真的存在，而只是从实践的角度‘认其为真’。同样道理，儒学讲上天，并不是说天真的可以赋予人以良心本心，而只是‘借天为说’。儒学正是通过这种方式，使自己的理论得到一种形上的保证。这是中国文化中一个非常奇特的现象，将其称为儒家心性之学的形上玄机，一点都不为过。”^①这个理论上看似极为复杂的问题，在儒学史上却以一种相对简单的方式得到了解决，不得不令人叹为观止。

五、先秦儒学天论不宜作宗教式的解读

最后再回到文章的主题，看一看先秦儒学天论为什么不宜作宗教式的解读。前面在分析先秦儒学天的超越性时，使用了四个关键词，分别为“以德论天”“以天论德”“借天为说”“认其为真”。“以德论天”是周人将统治者个人德性作为政权是否合法的一种做法。受到“怨天”“疑天”思潮的冲击，经过“早期启蒙”，这种做法渐渐退出了历史舞台。“以天论德”是此后儒家为解决性善终极来源问题而采取的一种做法，是以天作为道德的形上根据，虽然属于“回潮现象”，但又有极强的合理性和必然性。“借天为说”是强调虽然儒家将天作为道德的形上根据，但这种天只是对先前天论思想传统的借用，是沿用思想惯性的一种做法，究其实，天不是人格神，不可能真正赋予人以道德的品性。“认其为真”最为奇特，它是说尽管只是借用先前思想的惯性，但因为当时天的思想仍有巨大影响，将道德根据挂到天上，可以使人有一种信念，愿意相信道德根据真的来自上天的禀赋，从而大大增强道德的力量。

上面关于先秦儒学天论的历史分析最大的收益，是帮助我们明白先秦儒学不管是孔子还是孟子（更不要说荀子了），其所论之天只能从信念的角度理解，而不能作宗教式的解读。其实这个道理孟子早就讲清楚了：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”（《孟子·万章上》）

万章向孟子请教尧传天下与舜之事。孟子给予了否定的回答，认为天子不能将天下让与人，舜有天下是“天与之”。万章不解，问“天与之”是“谆谆然命之”的吗？孟子又给予了否定的回答，认为“天不言，以行与事示之而已”。这段对话并不太长，但大有深意。儒家学说既讲天但对这种天又不能作宗教式的解读，其全部奥妙都包含在其中了。孟子不认为尧能直接将天下让与人，强调这是“天与之”。但因为天不能讲话，所以只能是“以行与事示之”。在孟子的这种说法中，虽然也讲到了天，但天并不能真正起作用，真正起作用的是民。问题在于，既然天不能真正起作用，真正起作用的是民，那孟子为什么一定还要讲一个“天与之”呢？这是因为，经过“早期启蒙”运动后，天的地位虽然大为下降，但仍有巨大的惯性力量。孟子将民抬到天的高度，正是要借用天的力量说明民的重要。但经过前面的梳理，我们已经清楚看到，这里讲的天只是一种借用，已经与原始宗教有了本质的不同，所以就不能再归为宗教的范畴了。

为了说明这个道理，我们再来考查一下孟子是如何处理德与福的关系的。如所周知，宗教都要保证其信众相信有德者必有福，不管这种福来自至上神的奖赏，还是来自因果的报应。儒

^① 杨泽波：《贡献与终结：牟宗三儒学思想研究》第2卷，上海：上海人民出版社，2014年，第114页。

家也讲天，但神奇的是它从不以天作这种担保，而是将这个问题放在命的观念中加以考量。孟子即是如此，他说：

夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·尽心上》）

最重要的是穷极自己的本心，知道自己的本性，知道了自己的本性也就知道了天道是怎么回事，而不违逆于天道了。不管短命或长寿，心中都不动摇，修养好自己的身心，做自己应该做的，等待命运的到来；无论遇到什么情况，都不三心二意，而是努力修养己身等待命运的到来：这就是君子对待命的正确态度。

由此出发，孟子提出了“俟命”的说法：

哭死而哀，非为生者也。经德不回，非以干禄也。言语必信，非以正行也。君子行法，以俟命而已矣。（《孟子·尽心下》）

哭死者而悲哀，不是做给活人看的；由道德而行，不致违礼，不是为了求取官职；言语一定有信，不是为了让人知道我的行为端正。君子应当做的，只是依法度行事，至于结果如何，只能“俟命”。意即，君子只管做自己该做的，至于结果，就只能等待命运的安排了。能得到理想的结果，那当然好，如果得不到，也没有关系，将其归之于命而已。试问世界上有哪门宗教能以这种方式处理德福关系，又有哪门宗教能有如此客观豁达开朗的姿态？如果强行将儒学解读为宗教，那对它到底是一种尊重还是一种损污呢？^①

最后做一个小结。本文第一小节梳理了学界关于超越性的三种观点，即“必须有”“不能有”“毋需有”。我的看法与这三种观点都不相同。首先，我与第一种观点“必须有”相距最远。在这些学者看来，当今社会出了很多问题，要收拾人心，必须重新大力挖掘天的内涵，重新彰显儒学的宗教性。我的看法不同。尽管我承认儒学有类似宗教的作用，但坚持认为儒学不是宗教。必须强调指出，我坚持这种主张，不是说儒学低于宗教，达不到宗教的高度，而是说它在义理方面较宗教更为合理，完全没有必要强行将其拉入宗教的轨道，无论是基督教意义的，还是佛教意义的。其次，我也不赞成第二种观点“不能有”。持这种观点的学者认为，儒家学理必须保持其超越性，非如此无法保证学理的普遍性和必然性，宋明之后的诸多问题，就是因为以心代天破坏了超越性。我的看法刚好相反。儒学从一开始就没有走西方追求绝对普遍性和必然性的路子，宋明之后的诸多问题并非源于以心代天，而是因为大讲“天理”，把学理讲“死”了。要克服这个问题，不是要加强天的超越性，而是需要另想其他办法，这也是我与牟宗三不同的地方。^②最后，我与第三种观点“毋需有”最为接近，但又不完全一致。“毋需有”认为与其做大宗教，不如做大道德，将精力放在道德建设上比放在宗教上更加可靠。这和我的看法相同。但我同时又认为，做大道德离不开思想传统，而儒家思想传统中的一项重要内容就是天。如果不讲天，不

^① 参见杨泽波：《从德福关系看儒学的人文特质》，《中国社会科学》2010年第4期。

^② 牟宗三视天为形上实体。他说：“孔子虽未说天即是一‘形而上的实体’（Metaphysical reality），然‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉！’实亦未尝不函蕴此意味。”（牟宗三：《心体与性体》第一册，《牟宗三先生全集》第5卷，台北：联经出版事业公司，2003年，第24页。）这里牟宗三明确将天界定为“形而上的实体”（Metaphysical reality）。我承认天确实能够发挥重要作用，但这只能从“借天为说”和“认其为真”的意义上理解，不能把天界定为形上实体。因为牟宗三认为天是形上实体，所以有心体与性体之别，心体代表人，性体代表天，一旦心体出现弊端，须由性体出面加以解决。我则不同。在我看来，心体确实可能出现问題，因此不能过分抬高心学的地位，但解决心体问题的希望不在性体，不在天，而在智性。在三分法的框架内，道德根据分为智性和仁性，智性是学习认知的能力，仁性是良心本心。智性对仁性有再认识的功能，一旦心体出现问題，智性可以对其加以再认识和调整，使之重新归于正确的轨道。

对天进行理论的诠释,不明白“借天为说”和“认其为真”的道理,道德也讲不好。要讲明这个道理,必须做很多工作,绝非一时一日之功。^①

总之,儒学有自己的超越性,这种超越性就是天,但这种天只能在“借天为说”和“认其为真”的意义上理解,不宜作宗教式的解读。如果不能认清这个特点,以宗教的方式对其加以解读,强行把儒学拉到宗教的轨道,很可能会犯严重的历史错误。我的《儒家生生伦理学引论》有这样一段文字,较好地表达我的用意,特抄录如下,以作为本文的结束:

近年来我时常想,我们生活在非宗教的文化背景中,不需要借助神,只凭自己的力量就可以确定是非善恶,决定什么当做什么不当做,这是祖先造的多大的福,我们又是何等的幸运啊!但揪心的是,现在社会上不少人不明白这个道理,好像只有宗教才能拯救心灵,要是不信个什么教,人生就完全找不到意义,生命就完全没有支撑似的,一旦皈依了某种宗教,便兴高采烈大肆宣扬,像是寻到最高真理一般。这种情况在学界同样存在。一些学者的专业是儒学,但真正相信的却是基督教或佛教,其生活方式也是基督教或佛教的。如果是受到文化和家庭的影响,从小如此,自当别论,但如果是学习儒学之后再改信基督、皈依佛门的,在我看来,至少说明其儒学没有学好。这真应了阳明那句话:“抛却自家无尽藏,沿街持钵效贫儿。”^②

(责任编辑:西 寒 王文英)

① 近来温海明借助《中庸》也介入了这个问题的讨论。在他看来,《中庸》有很强的哲理性,但学界相关的研究较少触及祖先崇拜和天地意识。《中庸》之诚不仅是个人信念和意识的真诚,更是诚于祖先、祖宗与天地的和谐状态。《中庸》的核心概念是“祖天”,它包含祖先和天地两层含义。“祖天”不具有西方犹太—基督教意义上的人格性,但在中国文化当中有着同样强大的宗教性和超越性。温海明:《从〈中庸〉看中国文化的宗教性和超越性》,《孔子研究》2024年第4期。温海明通过“祖天”这个概念强调儒学具有超越性和宗教性,但又认为这种超越性和宗教性需要迂回到与西方哲学及宗教意识的比较视域中才能得到合理的解释,不能简单归属于西方犹太—基督教系统,这与本文以“借天为说”和“认其为真”解说儒学的超越性,强调先秦儒学天论不宜作宗教式的角度,有一定的相同性。

② 杨泽波:《儒家生生伦理学引论》,第259页。

The Distance to Ultimate Dao: The Limits of Reform in *Qi* and *Lu* During a Time of Great Transformation

REN Jiantao

Abstract: Confucius's vision of national reconstruction requires reinterpretation. Under the historical background of the fragmentation of the Zhou system and the internecine conflicts among various states, the issue of restoring order to the state persistently occupied Confucius' thoughts during his itinerant journeys. Consequently, the merits and demerits of the institutional experiments undertaken by these states became evident. Within a comparative framework, Confucius, with a preference for the Zhou system as a foundation, holds a relatively low opinion of Zhou's vassal State Qi, which solely pursued wealth and power, while expressing a high regard for Lu, which directly benefited from the ritual system established by Zhou Gong. This represents a judgment of superiority and inferiority between the goals of national prosperity and establishing a civilized national order. In Confucian specific comparison in the proposition that "Qi, by one change, would come to the State of Lu; Lu, by one change, would come to where Dao (true principles) predominated", a trajectory emerges, tracing the evolution from the pursuit of national strength and civilized order to the attainment of an ideal state. It is a manifestation of the intersection between Confucian national philosophy and his conception of civilization. From the Confucian perspective on the civilizational standard and ideal vision of a world governed by Dao, even if the reforms in Lu were to achieve that goal, it would only restore the state of political civilization. The concept of a world governed by Dao has two layers of meaning: the Zhou system represents the ontological existence of Dao, while Da Dao (great true principles) represents the horizontal being of the Dao. When measured against the Da Dao, even the sage-kings Yao, Shun, and Yu fall short. Confucian discourse on the transformation of Qi and Lu encapsulates profound implications of the Ren-Li (benevolence-ritual) structure guiding practical politics from a higher vantage point, while also revealing the tendency of actual states to be invariably regulated and guided by higher goals of civilizational development.

Keywords: Zhou System; State of Qi; State of Lu; Reform; Dao

An Analysis and Evaluation of Xunzi's Idea of Unifying Thoughts

DUN Peng

Abstract: Xunzi's thought of unification is an important part of his political philosophy. In Xunzi's view, the continuous annexation wars over the years had exacerbated the hardships of the common people, and eliminating division and moving towards unification not only conformed to the general aspiration of society but also represented the inevitable trend of history. To this end, Xunzi proposed a governance framework encapsulated in the principles of "emulating later kings, unifying ritual righteousness, and standardizing institutions", systematically articulating his theory of unification. On one hand, Xunzi advocated for "unification through virtue" (以德兼人), relying on ritual morality to establish the absolute authority of sage-kings and unify the realm via the "kingly way" (王道). On the other hand, grounded in the harsh reality of "competition through force" (争于气力), he did not entirely reject the necessity and rationality of achieving unification through just wars. Building on this duality, Xunzi argued that the unification of thought and governance decrees would help eliminate antagonisms, thereby realizing the political ideal of "a unified world under heaven and a harmonious global community" (天下一统, 四海一家). Although history did not unfold according to Xunzi's envisioned blueprint for unification, his political philosophy germinated and exemplified a profound synthesis of Confucian and Legalist thought, marked by remarkable creativity. This synthesis remains a valuable reference for contemporary reflection on governance and societal cohesion.

Keywords: Emulating Later Kings; Unifying Ritual Righteousness; Standardizing Institutions; Political Philosophy; Unification

The Concept of *T'ian* in Pre-Qin Confucianism Should Not Be Interpreted Religiously: Examining the Inner Logic of Its Development Through the Lens of the Early Enlightenment

YANG Zebo

Abstract: During the late Western Zhou period, an "Early Enlightenment" emerged, bearing functional and conceptual parallels to the modern European Enlightenment. Influenced by this movement, Confucius' discourse on heaven (*T'ian* 天), while retaining vestiges of earlier traditions (its "conservative aspect"), fundamentally shifted focus toward humanity rather than heaven. This human-centered innovation marked Confucianism's decisive turn toward a humanistic worldview, precluding any regression to religious frameworks. Xunzi advanced this trajectory by advocating the distinction between Heaven and humanity (明于天人之分) and asserting that "only the sage does not seek to know Heaven" (唯圣人不知知天), thereby solidifying a secular orientation for later Confucianism. Mencius, however, faced a theoretical challenge: reconciling the origin of humaneness within this humanistic paradigm. His solution—the theory of innate goodness—required invoking Heaven as the ultimate grounding for moral nature. This apparent temporary resurgence of Heaven, however, was not a regression to mysticism or religion. Instead, Mencius borrowed Heaven rhetorically, treating it as a provisional axiom to legitimize ethical ideals, not to endorse supernaturalism. Confucius, Xunzi, and Mencius were all heirs to the Early Enlightenment. Their interpretations of Heaven remained firmly within the bounds of humanistic philosophy, emphasizing ethical agency over divine authority. Thus, religious readings of Pre-Qin Confucian Heaven discourse fundamentally misrepresent its historical and intellectual context.

Keywords: Early Enlightenment; Ethicizing Heaven; Moralizing via Heaven; Borrowing Heaven as Rhetoric; Accepting as Truthful