

作为儒家法律思想基础的“天”

乔飞

(河南大学法学院,河南开封475001)

摘要:“天”是儒家法律思想中的基础性范畴;学界对中国古代“天”的内涵理解不一,各种观点异彩纷呈。按照儒家之集大成者朱熹对“天”的理解,可以将“天”总结为“物质自然之天”“神灵主宰之天”“义理规则之天”三个方面。今日看来,这三个方面又可以整合为“位格之天”,荀子、朱子以及王阳明对“天”的理解皆莫出其右。“位格之天”显明了“天”的生命属性、伦理属性以及至高、永恒等属性,其不仅创生了万物与人类,还对万物和人类拥有主权;权力的来源、法律的创制、司法的过程等儒家法律思想核心问题,无不与“天”有关。对儒家之“天”进行本体性思考,可以使人更深刻地认识中国传统法律文化的本源和根基。

关键词:儒家;天;法律文化

中图分类号:D909.2 **文献标识码:**A **文章编号:**2095-3275(2022)03-0145-11

“天”是中国哲学中最基础的本体论概念,更是儒家法律思想的基础性范畴。关于对古代中国思想中“天”的理解,近代以来学界已有丰硕成果;尽管观点不一,但却异彩纷呈^①。如梁启超将“天”分为“以形体言天者”“以主宰言天者”“以命运言天者”“以义理言天者”四类^[1],冯友兰将“天”分为“物质之天”“主宰之天”“命运之天”“自然之天”“义理之天”五类^[2]。时至当代,任继愈先生将中国传统哲学中的“天”分为“主宰之天”“命运之天”“义理之天”“自然之天”“人格之天”五类^[3];汤一介先生将中国历史上的“天”归纳为“主宰之天”“自然之天”“义理之天”三类^[4]。在法学界,法史学家范忠信将传统法律文化中的“天”归纳为“自然之天”“神灵主宰之天”“道理之天”“天国之天”四类^[5]。这些总结、分类在相当程度上揭示了中国古代之“天”的丰富内涵,具有很高的学术价值。不过,这些总结、划分都是立足于中国古代哲学儒法道墨之整体,未能专门就“儒家之天”进行研究。本文认为,“天”是儒家法律文化的基石,儒家法律思想的价值观念皆由“天”观念演变而来。当代儒家学者也有人认为,儒家的最高合法性是“主权在天”^[6]。因此,非常有必要对“儒家之天”作一专门探讨。儒学之集大成者朱熹,对儒家自身思想体系中的“天”是有总结和分类的。在有人问及经传中“天”字的含义时,朱熹解释道:“要人自看得分晓,也有说苍苍者,也有说主宰者,也有单训理时。”^②朱子对“天”的这一总结未能得到后世的充分重视,但他的这一总结非常到位,只是未能阐明三种“天”之间的关系,其诸“天”依然是彼

* 收稿日期:2022-01-30

作者简介:乔飞,男,河南大学法学院教授,法学博士,研究方向为中西法文化比较。

① 关于现代学者对传统文化中“天”的诸种观点,方潇教授作了非常好的系统梳理,但依然没有就“儒家之天”作专门探讨,参见方潇《天学在法律:天学视域下中国古代法律“则天”之本源路径及其意义探究》,北京大学出版社2014年版,第35-36页。

② 参见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第118页。另,明末反耶儒士钟始声对儒家之“天”也曾有过划分:“吾儒所谓天者,有三焉。一者望而苍苍之天,所谓昭昭之多,及其无穷者是也。二者统御世间主善罚恶之天,即诗易中庸所称上帝是也……三者,本有灵明之性,无始无终,不生不灭,名之为天。”参见钟始声《辟邪集·天学再征》,吴相湘《天主教东传文献续编》,台湾学生书局1986年版,第930-931页。本文认为,朱子对“天”的分类比钟始声的分类更加合理,因此采用朱子的“天”论进行论述。

此割裂、无法统一的。本文不揣浅陋,认为朱子的三种“天”实际为“物质自然之天”“神灵主宰之天”和“义理规则之天”,而这三种天又可以归结为“位格之天”。

一、物质自然之天

儒家经典里有许多关于物理之天、自然之天的叙述。如《诗经》“瞻仰昊天,有嘒其星”^[7]、“悠悠苍天,此何人哉”^[8]、“绸缪束薪,三星在天”^[9]、“上天之载,无声无臭”^[10]。又如《周易》中关于自然之天的叙述,如“云上于天,需,君子以饮食宴乐”^[11]、“天与水违行,讼,君子以作事谋始”^[12]、“上天下泽,履,君子以辨上下,定民志”^[13]、“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”^[14]、“仰则观象于天,俯则察法于地”^[15]。这里的“天”,是指与大地相对的天空,是物质自然之天。

孔子曾说:“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^[16]一般认为,这是孔子对“自然之天”的论述。孟子云:“天油然作云,沛然下雨,则苗浡然兴之矣!”^[17]天能兴云,又能下雨,庄稼因此浡然生长,此“天”是自然现象之天。“天之高也,星辰之远也,苟求其故,千岁之日至,可坐而待也”^[18],这里的“天”为物理空间的天空,是自然之天。“天时不如地利,地利不如人和。”^[19]“天时”是指自然之天的阴晴寒暑之天气状态,其“天”仍是物质自然之天。

荀子论及天的自然属性更多。“皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天。”^[20]对人来说,只是看到阴阳生成的有形物质世界,而不知道其无形无踪的生成过程,这就是“天”。“所志于天者,已其见象之可以期者矣;所志于地者,已其见宜之可以息者矣;所志于四时者,已其见数之可以事者矣;所志于阴阳者,已其见和之可以治者矣。”^[21]人对上天所要了解的,就是所显于天象中那些可以测定的天文资料而已。“在天者莫明于日月,在地者莫明于水火,在物者莫明于珠玉,在人者莫明于礼义。故日月不高,则光晖不赫;水火不积,则晖润不博;珠玉不睹乎外,则王公不以为宝;礼义不加于国家,则功名不白。”^[22]这里对“天”的描述,都是物质性的。

董仲舒的思想中也有“物质自然之天”的维度:“天为一端,地为一端;阴为一端,阳为一端;火为一端,金为一端,木为一端,水为一端,土为一端。”^[23]又如:“其在天而象天者,莫大日月,继天之光明,莫不照也。星莫大于北辰,北斗常星,部星三百,卫星三千。大火十六星,伐十三星,北斗七星,常星九辞二十八宿,多者宿二十八九。”^[24]这里的“天”,就是与大地相对的天空,包括日月星辰。

到宋代,理学家张载云:“由太虚,有天之名。”^[25]“天”指广大无外的世界总体,朱熹认为“天能覆而不能载,地能载而不能覆”^[26],这里的“天”,显然也是与“地”相对的“物质自然之天”。

二、神灵主宰之天

在儒家思想中,“天”也是具有思想、感情和意志的最高神灵,既能管理宇宙自然,又能主宰人的命运,因此“神灵之天”“主宰之天”“命运之天”名异而实同。《易经》有云:“自天佑之,吉无不利。”^[27]有“天”这一至上神的帮助,就会吉利、顺利^①。“何天之衢,亨。象曰:何天之衢,道之大行也。”^[28]四通八达的天街大路,亨通;象辞的含义是,以天道的法则辅佐君王,会使天道施行于天下,这就是承受天的福佑。筮占就是祈求“天”的辅助,预知吉凶祸福,以能避祸趋福,逢凶化吉,体现了“天”的神性意志^[29]。

孔子也有大量关于“神灵之天”的表述,如“死生有命,富贵在天”^[30],认为人的生命和命运际遇都是掌握在“天”的手中。“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

^① 谢维扬先生通过研究发现,全部《易经》筮辞中“天”字出现七次,除少数是指天空或自然以外,全都具有指某种至高的秩序的含义。参见谢维扬《至高的哲理》,生活·读书·新知三联书店1997年版,第149页。杨庆中先生持相同观点,并认为《易经》中的天帝信仰十分明确。参见杨庆中《〈易经〉中的神鬼信仰与“德”性意识》,《周易文化研究》(第五辑),社会科学文献出版社2013年版,第1-11页。

斯文也,匡人其如予何?”^[31]在匡地被拘禁时,孔子认为文王死后的文化遗产都在自己这里,如果上天要让这种文化灭绝,自己也就不会掌握这些文化了;如果上天不灭绝这种文化,那么匡人就不会把自己怎么样,表现出对“天”的高度信心。当子路请求为疾病祈求上天时,孔子竟说“丘之祷久已”^[32],并且孔子认为“获罪于天,无所祷也”^[33]。因为见了卫灵公的夫人南子,子路颇有微词,孔子为自证清白,竟然对天发誓:“予所否者,天厌之,天厌之。”^[34]在途经宋国遇到危险时,坚定地认为:“天生德于予,桓魋其如予何?”^[35]表现出对身负天命的自信以及对“天”的坚定信仰。有学者对孔子的信仰做过专门研究,认为“孔子的天是宇宙之主宰,是政权变更、文明盛衰、个人德性、富贵穷达以及自然变化的终极原因,其主宰作用涉及自然与人事各个方面,可以说是无所不包、无所不能、无远弗届。因此,孔子的天依然是宗周的主宰之天,是宇宙万化背后的决定力量,是一个决定着社会、自然与人生命运的至上神”^[36]。

孟子之天,也有神灵之天、主宰之天的维度^①。“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也。”^[37]没有人要他做,而他竟然做了,这是天意;没有人给予他们,却得到了,是上天给予的命运。天是“非人之所为”,亦“非人之所能为”^[38]。在与万章讨论舜的政权来源时,万章问道:“尧以天下与舜,有诸?”孟子回答:“否。天子不能以天下与人。”万章又问:“然则舜有天下也,孰与之?”曰:“天与之。”舜的王权虽然来自尧的禅让,但其王权并非来自尧,而是来自“天”。至高主宰“天”在法理上拥有世上的一切,无论是尧还是舜,其王权的终极性来源只能是“天”。“故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨。”^[39]主宰的上天在人担任他所预备的重任之前,要让其经受一番磨砺。“君子创业垂统,为可继也。若夫成功,则天也。”^[40]君子创立功业,代代延续,至于能否成功,全在于上天之命。在臧仓成功阻止鲁侯与孟子见面后,孟子说:“行或使之,止或尼之。行止非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也。臧氏之子焉能使予不遇哉?”^[41]一个人要做某事,是有一种力量在支使他;不做某事,也是有一种力量在阻止他。做与不做,并不单单取决于人的力量。孟子认为自己之所以未能和鲁侯相见,是上天的意思,并不是臧氏之子决定了此事的结果。

董仲舒的天是具有人格的,“天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副”^[42]。天的地位,在神灵世界是最高的。“天者,百神之大君也。事天不备,虽百神犹无益也。何以言其然也?祭而地神者,《春秋》讥之。孔子曰:‘获罪于天,无所祷也。’是其法也。”^[43]在董仲舒的思想中,“天”是众神的君主,如果对天侍奉不周到,侍奉众神再好也没有用。不祭祀天而祭祀地的人,《春秋》持讥讽态度;孔子也认为,得罪了上天,祈祷将没有效果,这就是法度。“仁义之美者在于天;天,仁也。天覆育万物,既化而生之,有养而成之……天常以爱利为意,以养长为事,春夏秋冬,皆其用也。”^[44]“天”的性情是仁爱的,既创生万物,又养成万物,春夏秋冬四季,都是他的手段。“天之生民,非为王也,而天之立王,以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之。”^[45]上天将众民生到世界上来,不是为了君主;但上天设立君主,却是为了民众。君主的德行若能让民众安居乐业,天就将统治权给他。君主如果行恶残害民众,天将褫夺其统治权。天是如此伟大,“故古之圣王,文章之最重者也,前世王莫不从重粟精奉之,以事上天”^[46]。古代的圣王,都是以精诚之心侍奉上天。“天者,百神之君也,王者之所最尊也。以最尊天之故,故始易岁更纪,即以其初郊。郊必以正月上辛者,言以所最尊,首一岁之事。每更纪者,以郊祭首之,先贵之义,尊天之道也。”^[47]天是至高之神,是天子最应该尊重的,所以每年都要进行郊祭。“始入岁首,必以正月上辛日先享天,乃敢于地,先贵之义也。”^[48]每年岁首,要在正月上辛日,先祭祀上天,然后才能祭祀地祇,以显示天的尊贵,这样才是顺应天道。

三、义理规则之天

《中庸》开首讲“天命之谓性”,上天的命令、人应当遵守的基本规则就在人的自然本性之中。在孟

^① 关于孟子之天,张玉杰将其分为“自然之天”“主宰之天”“民意之天”“命运之天”和“义理之天”五类;参见张玉杰《〈孟子〉中“天”字涵义辨析》,《牡丹江大学学报》2019年第6期,第4-6、24页。

子的思想中,“仁、义、礼、智,非由外乐我也,我因有之也,弗思耳矣”。人生来就有的仁、义、礼、智等诸种义理,是“天之所以与我者”^[49]。因此,孟子提出:“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。”^[50]上天将其义理铭刻在人心之中,人若注意回归本心,就能知道天理天意,行事为人就会有规有矩。

宋明理学特别强调“天”的义理含义。宋人程颐、程颢云:“天者,理也。”^[51]“事有恶,皆天理也。”^[52];“夫天,专言之则道也。”^[53]朱熹认为:“天即理也。”“天之所以为天者,理而已。天非有此道理,不能为天,故苍苍者即此道理之天。洲天下只有一个正当的道理。”^[54]天之所以为天,就是因为有“理”,天就是“道理之天”,并且“循理而行,便是天”^[55]。又云:“宇宙之间一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性。”也就是说,一切事物,只有得到相应的天来之“理”,才各具特点。“盖皆此理之流行,无所适而不在。若其消息盈虚,循环不已,则自未始有物之前,以至人消物尽之后,终则复始,始复有终,又止未尝有顷刻之或停也。儒者于此既有以得于心之本然矣,则其内外精粗自不容有纤毫之间,而其所以修己治人、垂世立教者,亦不容其有纤毫造作轻重之私焉。是以因其自然之理而成自然之功,则有以参天地、赞化育而幽明巨细无一物之遗也。”^[56]天理的运行是没有止息的,儒者从本然的内心得到了天理,因此就要修己治人、垂世立教,完成上天赋予的参天地赞化育的使命。

陆王心学也主张“天”的义理之维。陆九渊认为:“心之体甚大,若能尽我之心,便与天同。”^[57]王阳明断言:“天即良知也……良知即天也。”^[58]天之所以就是良知,是因为良知乃义理之所在。“如今人只说天,其实何尝见天?谓日月风雷即天,不可;谓人物草木不是天,亦不可。道即是天……若解向里寻求,见得自己心体,即无时无处不是此道……心即道,道即天,知心则知道、知天。”^[59]良心、道理、天,在王阳明看来是通约的。明人王夫之所云“天者,理而已矣”^[60],同样是强调天的义理层面。

四、诸说之“天”,可涵摄于“位格之天”

上述诸种之“天”,可以归纳为“位格之天”。先秦孔孟及汉儒董仲舒之天,本来就有强烈的“位格”意味,其天为“位格之天”自不待言。但荀子及宋明理学之天,一般认为并不具生命的“位格”意味。本文不认可这一通说,认为荀子及宋明理学思想中的“天”,依然是“位格之天”。

1. “位格”是宗教哲学领域探讨至高神的特定概念。“位格”是西方宗教史中哲学家们探讨上帝本质存有的一个专有术语或特定概念,其核心含义是指生命体的存在,包括理智、情感和意志^①。“位格”这一概念,最早由公元2世纪的拉丁宗教哲学家德尔图良在论证上帝“三位一体”时提出^[61],“是指赋予独立行动的身份”^[62]。值得注意的是,用于界定至高实存上帝的“位格”(persona)一词与人的“人格”(person)一词并不具有同样的意义;人虽然具有理性、意志,能推理,能决定,能负责,“但这种人的概念是完全不能运用于上帝的”^[63]。公元5世纪末6世纪初的拉丁哲学家波伊丢斯,对德尔图良的“位格”概念进行了继承和发展,其对“位格”下了定义:位格是具有理性的、本质独立的存在者,即“位格是具有理性者的个别实体”^②,以此强调上帝不依附任何事物的超然独立性,其自有永有、具有理性、生命等本质属性。这一定义对后世宗教哲学产生深远影响;中世纪最杰出的神学家就是用这一定义进行了上帝本体论的研究,这一定义也引发了后世关于“共相”与“殊相”、“唯实论”与“唯名论”的讨论^[64]。我国宗教学界对“位格”的解释是,“上帝之位格,基督教神学上帝论课题之一。论述称,上帝是具有理智和意志、能自由活动、与人类发生关系而具有位格和人称的神灵,是独一神”^[65]。可见,在宗教哲学领域,“位格”与至高实存“上帝”的论述是分不开的,提及上帝的“位格”也就与其永恒、无限、全

^① 参见雷厉《基础神学》,香港活石出版有限公司1997年版,第136页。在希腊文中,“位格”是Tees hypostaseos autou,因为hypostasis一词是指一个有生命、有理性的、具有不可传递性的存有,其完全独立自存,不与其他任何存有参和。这是用拟人的方法,理解本来不可思议的超验实存。参见威廉姆斯·阿·布雷克《理所当然的侍奉》,王志勇译,当代中国出版社2014年版,第137页。

^② 该定义的拉丁原文是:persona est rationally natura individua substantia。参见胡斯都·L·冈察雷斯《基督教思想史》(卷二),陈泽民、孙汉书、司徒桐、莫如喜、陆俊杰译,译林出版社2010年版,第66页。

知、全能、全善等“专有属性”有机联系在一起。儒家思想中的“天”,从其终极性、至上性而言,与宗教哲学中的“上帝”非常接近。为了把“天”专有的属性归“天”自身,本文提出用“位格之天”对“天”这一特定对象进行表述,既可以避免以往对“天”属性或功能表达的不准确,又可以实现“天”之诸多属性或功能的有机统一。“位格之天”是最高生命的存在,其至高无上,创生并维系万物,具有无所不能的神性,也管理人类与自然的一切。就上述诸天之说而言,“物质自然之天”就是宇宙自然,可以理解为是“位格之天”的造物,“神灵主宰之天”是体现了“位格之天”的权能,“义理规则之天”则体现了“位格之天”的道德与法则。概言之,以往各种分类的“天”,用“位格之天”这一术语可以将其全部涵盖和吸收。

2. 荀子之天可归结为“位格之天”。学界普遍认为,荀子的天就是单一的“自然之天”^[66]。然而,“荀子的‘天论’肯定不是简单地把‘天’归结成为一种无意志的天,在其背后隐藏着哲学上‘自然之天’‘天赋之天’‘终极之天’的三个哲学维度”^[67]。“天赋之天”必定指向一位无限智慧的客观赐予者,“终极之天”也必定指向至高的超验实存,也就是荀子思想中的天,是在“位格之天”范畴之内的。西方学者 Robert Eno 也认为,荀子所言之天有三种不同的含义,其中一种即包含“神(god)”“命运(fate)”或“礼义秩序之直接基础(the direct basis of ritual order)”的含义^①。仔细探究,不难发现,荀子的思想中也不乏“时”“命”观念。“时遇”和“天命”都是社会秩序建构的限制性因素,其背后就是人力所不能掌控的“天”^[68]。这个“天”显然不能是“自然之天”,而只能是命运“主宰之天”。如荀子借用孔子的言语论证“时”“命”:

女以知者为必用邪?王子比干不见剖心乎!女以忠者为必用邪?关龙逢不见刑乎!女以谏者为必用邪?伍子胥不磔姑苏东门外乎!夫遇不遇者,时也;贤不肖者,材也;君子博学深谋不遇时者多矣!由是观之,不遇世者众矣!何独丘也哉?……夫贤不肖者,材也;为不为者,人也;遇不遇者,时也;死生者,命也。^[69]

荀子认为,有没有才干,在于资质;是否做事,在于人;是否能得到赏识,在于机遇;是死还是生,在于命运。比干、关龙逢、伍子胥包括孔子都未能遇“时”。但圣贤如果遇到时运,进而获得权力,就能实现天下大治。“尧授能,舜遇时,尚贤推德天下治。虽有圣贤,适不遇世,孰知之?”^[70]虞舜能够尚贤推德并使天下大治,是因为遇到了尧传位于贤的“天”时,如果碰不到好的“天”时,没有人会知道他的贤能。“楚王后车千乘,非知也;君子啜菽饮水,非愚也;是节然也。”^[71]楚王的富贵并不是由于他的聪明,君子的清贫也不是由于他的愚蠢,这些都是由天时、天命造成的。在此,荀子显然继承了孔孟的“天命”思想。又如,当代学者在解释荀子“天不人为之恶寒也辍冬,地不人为之恶辽远也辍广”这句名言时,不认为这里的“天”是一种自在存在的“自然之天”。相反,唯独天具备了自己的意志,它才能不“辍冬”“辍广”。换句话说,这里的“天”是具备行为能力的^[72]。可见,在荀子的思想中,依然有“命运之天”“主宰之天”的成分。无论是荀子的“自然之天”,还是其“命运之天”“主宰之天”,显然都属于“位格之天”的范畴。

3. 宋代理学及朱熹的“天”也属于“位格之天”。学界还有一种观点:在理学家那里,不存在人格意义上的“神”^[73]。这种观点有失偏颇,事实是,理学家思想是丰富复杂的,主宰之天、神灵之天,在宋明理学家思想中并未消失。已有学者研究认为:“作为‘终极实在’的‘天理’或‘太极’在宋明理学中从来没有被当成是人类精神的产物。即使是陆王强调心的主体性,也没有因此否定‘天理’的客观实存性,也就是说,不论是程朱理学还是陆王心学都是宗教实在论者。”^[74]例如,张载就承认鬼神的存在,“天之不测谓神,神而有常谓天”^[75]。他还认为鬼神具有社会控制的功能,“天曰神,地曰示,人曰鬼……鬼神常不死,故诚不可掩,人有是心在隐微,必乘间而见。故君子虽处幽独,防亦不懈”^[76]。最高主宰“天”又称为“神”,人死后的灵魂就是“鬼”。鬼神是不死、始终存在的,人的思想行为在鬼神面

^① 参见 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and Defense of Ritual Mastery*, State University of New York Press, 1990, p. 155. 此外, Loubna 也基本同意 Eno 的看法,参见 Loubna El Amine, *Classical Confucian Political Thought—A New Interpretation*, Princeton University Press, 2015, p. 191. 另见东方朔《荀子〈天论〉篇新释》,《哲学动态》2017年第5期,第2、7页。

前都不能隐藏。正因为如此,人虽然身处幽独,也不敢行为越轨。甚至当人无处伸冤时,会“诅咒于神”^[77],因此鬼神对于社会秩序的调适与控制作用极大。

朱熹是儒学的集大成者,其“义理之天”与“主宰之天”是一物两面、彼此统一的。“天之所以为天者,理而已。天非有此道理,不能为天。故苍苍者即此道理之天。故曰其体即谓之天,其主宰即谓之帝。”^[78]“道理”的“天”和“主宰”的上帝,是同一个客体。朱熹又说:“天固是理,然苍苍者亦是天,在上而有主宰者亦是天,各随他所说。今既曰视听,理又如何会视听?虽说不同,又却只是一个。知其同,不妨其为异。知其异,不害其为同。尝有一人题分水岭,谓水不曾分,某和其诗曰:‘水流无彼此,地势有西东。若识分时异,方知合处同。’”^[79]对此,钱穆先生曾经做过评论:“天即理是新说,天作主宰是旧义。旧义新说,当知其同,而不防其为异。又当知其异而不害其为同。”^[80]天之旧义为主宰,天之新义为理,“主宰之天”就是“义理之天”。

有人曾经问朱熹:“郊祀后稷以配天,宗祀文王以配上帝,帝即是天,天即是帝,却分祭何也?”朱熹回答说:“为坛而祭,故谓之天;祭于屋下而以神祇祭之,故谓之帝。”^[81]朱熹也明确说过“天即理也”,因此学者李申认为:“在上帝观上,朱熹认为天即理,上帝、天、理,是同实异名的概念。”^[82]我国台湾地区学者吴展良也认为,在朱子的思想中,“以上帝为理,即如古经典所载人格化之上帝,亦以自然之理之总称……是故上帝、天、理实同指一事”,是以“上帝既为无所不在之天理,亦可为人格化之神明”^[83]。朱熹承认“天”或“帝”管理世界的权能:“天下莫尊于理,故以帝名之,惟皇上帝降衷于下民,降便有主宰意。”^[84]“上帝”不仅是“理”,而且是具有“主宰”能力、管理世界的“位格性”上帝。朱熹阐发“持敬”理论的《敬斋箴》,也显明他是个信仰“上帝”的人:“正其衣冠,尊其瞻视。潜心以居,对越上帝。足容必重,手容必恭。择地而蹈,折旋蚁封。出门如宾,承事如祭。战战兢兢,罔敢或易。”生活的各个方面都要诚敬,以无愧于昊天上帝^①。可见,朱子之天,并非仅仅是物理定律性的“义理之天”,同时也是无所不知、无所不能的“主宰之天”。朱熹自己对儒家“天”做过总结,“也有说苍苍者,也有说主宰者,也有单训理时”^[85],认识到“天”具有多重维度,但朱子未能对其进行有机整合。今日看来,“位格之天”可以将“苍苍之天”“主宰之天”“训理之天”统摄起来;朱子的“天论”,可以被“位格之天”所涵摄。

4. 王阳明的“天”也是“位格之天”。在王阳明的思想中,同样存在一位主宰性的“天”“帝”,人的“性”“心”与“天”“帝”是统一的。“性一而已:自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,赋予人也谓之性,主于身也谓之心。”^[86]人的“性”是上天所赋予,这一“性”在人“心”中可以反映出来,即所谓“性是心之体,天是性之原,尽心即是尽性”^[87]。其所倡导的“良知”,是上天根植于人心的,“人孰无根?良知即天植灵根”,“良知”与“天理”也就有了同一性,“天理在人心,亘古亘今,无有始终,天理即良知”^[88]。又云,“心即天,言心则天地万物皆举之矣”^[89],主张“天”和“心”的同一性。“心也,性也,天也,一也”^[90],也是强调心、性、天之同一。需要注意的是,这种同一,是基于“天理”的同一。“心即理也”^[91],“吾心之良知,即所谓天理也。致吾心良知之天理于事物,则事物皆得其理矣”^[92]。“天”将“天理”置于人“心”之中,“天”与人“心”就有了相通性。这里,王阳明丝毫没有否定一个客观主宰性的“天”的存在。诚如有学者指出:“阳明在提到‘天’‘道’和‘天道’的时候表现出明显的实在

^① 朱熹的“有神论”思想,还在其祈祷神灵的生活实践中体现出来。在《乞加封陶威公状》中,朱熹明确阐明,遇到旱灾或者水灾,祭祀、祈求神灵会得到帮助。在《朱子全书》中,还有两篇祈雨文。《丰利侯祈雨文》说:“熹多病不才,滥尸郡寄,修政不德,以干阴阳之和。自秋以来,天久不雨,早稻虽已收成,而晚田不免告病。吁嗟之祷,遍于群望,而嘉泽未应,风日益高,气日益寒,云既合而复离,禾既秀而不能以实也。朝兢夕惕,不遑启居。惟侯聪明,久食兹土。雨暘之柄,惟厥攸司。日者虽以致祠,惧或不能蠲洁以达诚意。欲躬走谒,又恨符印之守,不克以前。谨遣某官奔告祠下,而熹只率僚吏拜送于门,西望叩头,再拜以请。惟侯哀矜,赐之一雨,以卒终岁之惠。则岂惟吏之不良,获免于戾,而邦人父子,实蒙其休。所以报事侯者,其敢有懈也!”《广佑庙祈雨文》说:“若自今以往,三日不雨,则千里之民所恃以为生者,荡析无余,而无以为食,其老弱将转乎沟壑而死,少壮者将散而为盗贼,以争其旦夕之命,其祸乱之至,岂有所极哉。失今不救,三日之后,大王虽顾而哀之,不可拯已。故熹等私窃计议,以为莫若奔走归诚,请命于大王之祠下。大王若哀其迫切,赦其前愆,有以惠绥之,则三日之内,熹等齐宿以俟休命。三日而不应,则是大王终弃绝之,熹等退而恐惧,以待诛殛,不敢复进而祷矣。”最后一句是说,假如广佑王不答应我们的祈求,将来就没有人祭祀你。朱熹提醒神灵,答应祈求会有香火延续。这次求雨最终成功,在朱熹看来,是广佑王垂听了他的祷告。参见朱杰人、严佐之、刘永翔《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社2010年版,第933-936、4041-4043页。

论倾向——‘天’‘道’和‘天道’都是客观实存的。”^[93]“事天,如子之事父,臣之事君,须是恭敬奉承,然后能无失。”^[94]事实上,“主观唯心主义者”王阳明,是个笃信“神灵之天”“主宰之天”的人。

正德五年(1510年),王阳明任庐陵知县。一次城中发生火灾,大火肆虐时,王阳明亲自祝祷,“身祷返风,以血禳火”^[95],以自己的血祭祷上天,大火立即熄灭。王阳明不仅在遇到火灾时祈祷上天,在遇到旱灾时也祈祷上天;《时雨堂记》记载了“上杭祈雨”的经过:

正德丁丑(1517年)三月,奉命平漳寇,驻军上杭。旱甚,祷于行台。雨日夜,民以为未足。逮四月戊午班师,雨,明日又雨,又明日大雨,民乃出田。登城南之楼以观,民大悦。有司请名行台之堂为时雨,且曰:民苦于盗久,又重以旱,谓将靡遗。今始去兵革之役而大雨适降,所谓王师若时雨,今皆有焉,请以志其实。呜呼!民惟稼穡,德惟雨,惟天阴鹭,惟皇克究,惟将士用命效力,去其菑域,惟乃有司实耨获之,庶克有秋。予何德之有,而敢叨其功。然而乐民之乐,亦容于天纪也。是日参政陈策、佾事胡璉至,自班师^[96]。

王阳明见上杭旱情严重,于是在官署之处主持了向上天祈雨的仪式,其后上天降下一天一夜的大雨。但民众还是以为雨水不足以解除旱情,等到四月王阳明率军凯旋时,又举行祈祷降雨仪式,第二天下雨,第三天降大雨,民众高兴地出门耕田。王阳明祈雨的《祈祷辞》,是在正德丙子年间(1516年)于南赣所作:

呜呼!十日不雨兮,田且无禾。一月不雨兮,川且无波。一月不雨兮,民已为病。再月不雨兮,民将奈何?小民无罪兮,天无咎民!抚巡失职兮,罪在予臣。呜呼!盗贼兮为民大屯,天或罪此兮赫威降嗔。民则何罪兮,玉石俱焚?呜呼!民则何罪兮,天何遽怒?油然兴云兮,雨兹下土。彼罪遏逋兮,哀此穷苦!^[97]

《祈雨辞》的大意是:“天啊!十日不下雨,田里就没了禾苗。一月不下雨,河川就要断流。一月不下雨,百姓就已被疾病煎熬。若再一个月不下雨,百姓该如何是好?小小的百姓本无罪啊,苍天不要降罪于民!若是我在安抚巡察上失职,其罪只在我一人。天啊!盗贼已成为百姓的大患,苍天或可问罪这一事端,并以你赫赫天威来降怒于他们。而百姓何罪之有啊,却非要善与恶同归于尽?天啊!百姓何罪之有,苍天发怒何必如此草草?请速速兴起云雾,让甘雨滋润下方田土。盗贼之罪不能及时遏制,我为之悲哀的是百姓的穷苦!”王阳明在这里殷切呼求的“天”,显然是至高、全能的“上帝”了。

此外,清同治十一年(1872年)的《会昌县志》记载了王阳明的“会昌祈雨”。明正德十二年(1517年),时任钦差巡抚南赣汀漳等处、都察院左佾都御史的王阳明,在指挥闽粤赣三省八府一州官兵平漳南詹师富乱后,班师上杭。五月,王阳明从上杭移师大本营赣州,途经会昌。其时,遇天大旱,数月未雨,沿途所见,禾田干枯,百姓忧心如焚,民不聊生。本次祈雨,由司礼宣读王阳明亲自撰写的《祈雨辞》:

为会昌民田稼禾早枯,祷告灵神,普降时雨。词曰:呜呼,十日不雨兮,田且无禾,经月不雨兮,川且无波。一月不雨兮,民已为病。再月不雨兮,民将奈何!小民无罪兮,天无咎民。巡抚失职兮,罪在予臣。呜呼!盗贼为民大屯,天或罪此兮赫威降嗔。

在祈祷词中,王阳明陈述旱灾给百姓造成的苦难,祈求上天不要怪罪普通百姓,天旱是由于自己失职,阳明愿意承担罪责。殷切祈求上天怜悯百姓,兴云降雨,以解旱灾。又,正德十四年(1519年),宁王朱宸濠叛乱。王阳明获悉消息,急忙搭船赶回吉安部署军事,以牵制宁王,拖延时间,寻找突破的时机。由于南风迅猛,他的船不能前行。而此时,宁王派出的追兵,一路猛追,情势危急。《皇明大儒王阳明先生出生靖乱录》记载这次的“阳明祈风”:

先生命取辨香,亲至船头,焚香望北再拜曰:“皇天若哀悯生灵,许王守仁匡扶社稷,愿即反风。若天心助逆,生民合遭涂炭。守仁愿先溺水中、不望余生矣。”言与泪下,从者俱感动。祝罢南风渐息,须臾橈竿上小旗飘扬,已转北风。

阳明祈风的对象,仍是主宰性的神灵“皇天”。他祈求上天怜悯众生,让他能够匡扶社稷,因此祈求上天调转风向。如果上天帮助逆贼,百姓就会生灵涂炭。若是那样,阳明愿意跳水自尽,不再苟活于世。阳明祈祷至诚,旁边的人都深受感动。祈祷完不久,南风渐息,北风兴起,上天垂听了阳明的祷告。王阳明一系列的祈祷行为,验证了他自己对“天”的论述,天是赐良知、天理给人的天,也是主宰自然、

控制一切的天。因此,阳明之天,依然是“位格之天”。

五、“位格之天”对万物与人类拥有主权

“位格之天”与儒家经典对至高主宰的称谓在内涵上是一致的。作为中国古人信奉的最高超验主宰,“天”在殷商甲骨文卜辞和周朝金文中又称“帝”“上帝”“天”,在儒家古籍经典中则有“上帝”“帝”“天帝”“皇天上帝”等称呼。“皇天上帝,改厥元子,兹大国殷之命。”^[98]经学家郑玄在对《史记》作注时说:“上帝者,天之别名也,神无二主。”^[99]隋唐时期,依据《周礼》,国家礼典里至上神的名字被正式确定为“昊天上帝”,“天神之大者曰昊天上帝,亦曰天皇大帝,亦曰太一”^[100]。宋代也有类似观点,“元气广大,则称昊天。据远视之苍然,则称苍天。人之所尊,莫过于帝,托之于天,故称上帝”^[101]。这位至高的“位格之天”对自然万物和人类社会都拥有主权。

1. 万物与人类由“位格之天”而来。《礼记·礼运》云:“故天秉阳,垂日星,地秉阴,窍于山川,播五行于四时,和而后月生也。是以三五而盈,三五而阙,五行之动,迭相竭也。五行、四时、十二月,还相为本也。五声、六律、十二管,还相为宫也。五味、六和、十二食,还相为质也。五色、六章、十二衣,还相为质也。”意思是,自然界的日星山川等空间之物来源于天,“四时”“十二月”的来源也是天;“五声”“六律”“十二管”、“五味”“六和”“十二食”、“五色”“六章”“十二衣”都是人类文明的重要组成部分,其终极根源也是天^[102]。学界也有人认为,“神即天也,且是引出万物的‘本’‘一’”;作为本体的“太极”就是“一”,是“本”,因自身运动生成万物,与西方作为本源的“上帝”具有相通之处^[103]。《易经》揭示了“太极”(天)生二、二生四,再生万物的宇宙形成过程。“是故,易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”^[104]“两仪”指阴阳、天地、男女。“四象”,指东方之神青龙、西方之神白虎、南方之神朱雀、北方之神玄武;从方位论分别为东、南、西、北;从一年四季论四象为春、夏、秋、冬。宇宙中所有事物都有一个总源头,一切都是从那个源头来的,维系这些事物运行的力量也来自这个总源头,这个总源头就是宇宙的最高主宰,就是“天”。

郭店楚简《语丛一》云:“天生百物,人为贵。”宇宙万物都是由“天”而生,其中人最尊贵。荀子也认为天化生了万物:“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得和以生,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。”^[105]天生万物过于神秘莫测,“知天”是非常难的事。刘向《说苑·杂言》:“天生万物,唯人为贵,吾既已得为人,是一乐也。”宇宙万物以及人类都是由“天”创造而来。《说文》释:“神,天神,引出万物者也。”董仲舒云:“天者,万物之祖,万物非天不生。独阴不生,独阳不生,阴阳与天地参然后生。”^[106]“天”是万物的先祖,万物没有天就不会生成。单独的阴、单独的阳都不能生出万物,阴阳和天地相参和,才能生出万物。宋儒周敦颐说:“天以阳生万物,以阴成万物。”^[107]“无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。万物生生而变化无穷焉。”^[108]无极的实体,阴阳五行的精微材料统一起来,就形成了万物。阳性的成为男性,阴性的成为女性。阴阳二气交互作用,生成万物,万物又生生不已,变化无穷。“动而无静,静而无动,物也。动而无动,静而无静,神也。动而无动,静而无静,非不动不静也。物则不通,神妙万物。”^[109]看不见,但却存在的“神”是万物运动的最后推动者,也是万物形成的最终力量。邵雍说:“天生万物,各遂其一。”^[110]上天创生了万物,各自从属于自己的类别,也就是说,各个物种都是“天”创生的。

2. “位格之天”统治万物与人类。天对自然界拥有统治权。在彼岸世界中,“天”这位上帝的身边还有史、臣之类役使,甲骨文里就已经有帝史、帝臣、帝五臣、帝五工臣等表述,风雨雷电等自然神是上帝的侍臣。如“帝史风”^[111],即日月星辰、风雨雷电等诸神都要服从上帝的命令。又如,“贞,今三月帝令多雨”^[112],“贞,帝其及今十三月令雷”^[113],“翌癸卯,帝不令风,夕雾”^[114]。可见,早在殷商时期,人们认为刮风、下雨、打雷、下雾等自然现象的发生,都是由具体负责的自然神转请上帝决定才有的,即上帝拥有对自然界的最终支配权。

“天”对人类也有统治权。《书经》有云:“惟天监下民,典厥义。降年有永,有不永。非夭夭民,民

中绝命。民有不若德,不听罪。天既孚命,正厥德,乃曰:‘其如台?’”^[115]意思就是,上天监视下民,褒扬他们遵循义理行事。上天赐给人的寿命有长有短,并不是上天使民夭折,而是有人不按义理做事而殒命。有些人品德不好,有不从天意的罪过,上天命令他们改正,但他们拒绝改正,才招致夭折。可见,上天对人都具有管制权。《诗经》也有类似论述:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。”^[116]伟大的上帝,临视人间最分明;上帝观察天下四方,让人民可以安定生活。根据人的善恶差异,上天给予人不同的结局或命运。“惟天降灾祥,在德”^[117];“天道福善祸淫;降灾于夏,以彰厥罪”^[118],上天降灾于夏王朝,是因为有夏有罪,招致上天刑罚。朱熹曾向皇帝进谏:“臣闻天有显道,厥类惟彰。作善者降之百祥,作不善者降之百殃。是以人之祸福,皆其自取。未有不善者而谄祷得福者也,未有不为恶而以守正得祸者也。”^[119]以此劝诫皇帝不能获罪于天,尊重上天的主权。

“天”对自然万物和人的主权,在“灾异谴告”理论中得到综合性体现。“天地之物有不常之变者,谓之异,小者谓之灾。灾常先至而异乃随之。灾者,天之谴也,异者,天之威也……谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,惊骇之尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”^[120]如果地上的统治者违背天意,上天就通过“灾”“异”对人发出警告。而灾异都是通过自然物质显明的;水灾、旱灾、山崩、地震、彗星、陨石以及动植物等一切自然界的反常现象都是这位至高之“天”警示人间权力的手段。如宋代名臣虞侑论及天的作为:“大抵天之于人君,其眷顾之既厚,则责望之必严,……鉴观在上,莫显乎微。一或不至,则非天意。故天意所与,则三光全,寒暑平,风雨时,五谷熟,草木茂。天意所否,则为灾异,为凶年,为水旱,为繆戾,为疾疫,如响应声,如影随形。”^[121]上天对人间施政如果满意,就会让“三光”“寒暑”“风雨”“五谷”“草木”这些自然世界呈现良好的景象;如果对人间君主施政不满,就会让自然界出现错乱。“天”既能管理自然界,又对人间事务拥有最高主权。

六、结语

“天”是儒家思想得以产生的原点^[122]。儒家对“天”的认识有“物质自然之天”“神灵主宰之天”“义理规则之天”等层面或维度,这些层面或维度可以整合为“位格之天”;其不仅显明“天”具有理性、情感、意志等生命属性,也显明“天”具有道德、规则等伦理属性,也就是说“位格之天”不是恣意为,而是受其美善属性约束的。“位格之天”至高、永恒,基于其自己的仁爱创生了宇宙万物与人类,对万物与人类具有统治、管理的主权。对儒家之“天”的专门研究并非可有可无,因为“位格之天”在立法、行政、司法等各个法律场域均彰显其终极效力来源。“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方。”^[123]“天生民而立之君,使司牧之,张官置吏,所以为民也。”^[124]统治者一切的权力,归根到底就是来源于“天”,百姓的诸般权利也是本源于“天”。国家法律的创制,“因天秩而作五礼,因天讨而作五刑”^[125],“天”是法律合法性的终极来源。君主行政,要“承天意以从事”^[126];“天”是行政行为正当性的本源性根基。司法审判要合乎“天理”,判决执行要遵守“天时”,司法行为,同样也是基于“天”才有效力。国家治理如果违背“天”意,具有位格的“天”就会发出“灾异谴告”,以使国家治理回到“天”意中来。儒家法律思想中的核心问题,无不与“天”有关。因此,对“天”进行本体性探讨,可以让我们更好地理解儒家法律思想乃至中国传统法律文化的本源和根基。

参考文献:

- [1] 梁启超. 饮冰室合集·专集之三十七[M]. 北京:中华书局,1941:4-5.
- [2] 冯友兰. 中国哲学史:上[M]. 上海:华东师范大学出版社,2015:27.
- [3] 任继愈. 试论“天人合一”[J]. 传统文化与现代化,1996(1):3-6.
- [4] 汤一介. 论“天人合一”[J]. 中国哲学史,2005(2):5-10,78.
- [5] 范忠信. 中国法律传统的基本精神[M]. 济南:山东人民出版社,2001:1-4.
- [6] 蒋庆. 儒学的最高合法性是“主权在天”而非“主权在民”:“政治儒学”对自由主义学理的回应之二[EB/OL]. [2016-08-23]. <https://www.rujiazg.com/article/8844>.

- [7][8][9][10][116]诗经[M]. 于奔,译注. 太原:山西古籍出版社,2001:168,35,60,140,145.
- [11][12][13][14][15][27][28][104]周振甫.周易译注[M]. 北京:中华书局,2009:28,31,42,229,256,58,93,247.
- [29]李顺连.论《周易》中的“神”概念[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版),2003(5):66-70.
- [16][30][31][32][33][34][35]杨伯峻.论语译注[M]. 北京:中华书局,2008:188,125,88,76,27,64,72.
- [17][18][19][37][39][40][41][49][50]杨伯峻.孟子译注[M]. 北京:中华书局,2008:13,196,86,222,298,49,53,259,301.
- [38]何晓明.孟子“天”论剖析[J]. 齐鲁学刊,1995(1):60-64.
- [20][21][22][69][70][71][105]王先谦撰,荀子集解[M]. 沈啸寰,王星贤,点校. 北京:中华书局,1988:309,310-311,316-317,526-527,462,312,308-309.
- [23][24][42][43][44][45][46][47][48][106][120]春秋繁露[M]. 张世亮,钟肇鹏,周桂钿,译注. 北京:中华书局,2012:269,354,445,536,421,277,535,541,536,557,325.
- [25][75][76][77]张载集[M]. 章锡琛,点校. 北京:中华书局,1985:9,14,16,248.
- [26][54][55][56][78][79][84][85][119]朱杰人,严佐之,刘永翔.朱子全书[M]. 上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010:3551,900,900,3376,900,2702-2703,191,118,621-622.
- [36]赵法生.论孔子的信仰[J]. 世界宗教研究,2010(4):154-163.
- [51][52][53]程颢,程颐.二程集[M]. 北京:中华书局,1981:132,17,695.
- [57][124]陆九渊集[M]. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1980:444,69.
- [58][59][86][87][88][89][90][91][92][94][95][96][97]王守仁.王阳明全集[M]. 上海:上海古籍出版社,1992:111,21,15,5,110,214,86,26,45,5,1230,902,663.
- [60]黄守愚.王船山语要[M]. 北京:民主与建设出版社,2019:162.
- [61]胡斯都·L·冈察雷斯.基督教思想史:卷一[M]. 陈泽民,孙汉书,司徒桐,等译. 南京:译林出版社,2010:170.
- [62]奥尔森.基督教神学思想史[M]. 北京:北京大学出版社,2003:89.
- [63]保罗·蒂利希.基督教思想史:从其犹太和希腊发端到存在主义[M]. 北京:东方出版社,2008:49.
- [64]胡斯都·L·冈察雷斯.基督教思想史:卷二[M]. 陈泽民,孙汉书,司徒桐,等译. 南京:译林出版社,2010:66-67.
- [65]任继愈.宗教大辞典[M]. 上海:上海辞书出版社,1998:681.
- [66]侯外庐.中国思想通史[M]. 北京:人民出版社,1957:477-478;冯友兰.中国哲学史:上[M]. 上海:华东师范大学出版社,2015:166;牟宗三.名家与荀子[M]. 台北:台湾学生书局,1979:214.
- [67][72]方达.《荀子·天论》中“天”的三个哲学维度及意义[J]. 晋阳学刊,2016(6):23-28.
- [68][102]成云雷.先秦儒家圣人与社会秩序建构[D]. 上海:华东师范大学,2006:105,116.
- [73]牟宗三.周易哲学演讲录[M]. 上海:华东师范大学出版社,2007:75;贾庆军.王阳明天学初探:以四句教为中心的考察[M]. 北京:中国社会科学出版社,2018:158.
- [74][93]刘笑非.阳明心学的宗教维度[D]. 北京:北京大学,2008:47,48.
- [80]钱穆.朱子新学案[M]. 成都:巴蜀书社,1987:254.
- [81][101]许嘉璐.二十四史全译·宋史:卷一[M]. 上海:汉语大辞典出版社,2004:1995-1996,1977.
- [82]李申.朱子论鬼神[EB/OL]. [2021-11-24]. http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b1a93a20102z778.html.
- [83]吴展良.朱子之鬼神论述义[J]. 汉学研究,2013(4):111-144.
- [98][115][117][118][123]尚书[M]. 北京:线装书局,2007:178,111,84,70,121.
- [99]皮锡瑞.孝经郑注疏:卷下[M]. 北京:中华书局,2016:72,77.
- [100]徐坚.初学记:卷1[M]. 北京:中华书局,1962:2.

- [103] 张丽. 康德道德性“上帝”概念与《易传》“太极”、《中庸》“中”之观念的比较[J]. 贵州社会科学, 2010(2):115-117.
- [107][108][109] 李敖. 周子通书·张载集·二程集[M]. 天津:天津古籍出版社,2016:8,3,10.
- [110] 邵雍. 伊川击壤集:卷10[M]. 上海:学林出版社,2003:122.
- [111] 郭沫若. 卜辞通纂[M]. 北京:科学出版社,1982:376.
- [112][113][114] 胡厚宣. 甲骨文合集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1999:14136,14127 正,672 正.
- [121] 李申. 儒家报应论[M]. 北京:国家图书馆出版社,2009:81.
- [122] 金圣基. 易经哲学中的价值根源之奠定过程[J]. 齐鲁文化研究,2009(8):161-168.
- [125][126] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1999:917,1904.

编校:陈鹏飞

“Heaven” as the Basis of Confucian Legal Thought

Qiao Fei

(*Law School, Henan University, Kaifeng, Henan 475001*)

Abstract: “Heaven” is the fundamental ontological concept in Confucian legal thought. Scholars have different understandings of the “Heaven” in ancient China, and various views are diverse. According to Zhuxi’s understanding of “Heaven”, who is the master of Confucianism, “Heaven” can be summarized into three aspects: “the heaven of material nature”, “the heaven of god domination”, and “the heaven of righteous rules”. Today, it seems that these three aspects can be integrated into the “Heaven of the Person”. Xunzi, Zhuzi, and Wang Yangming’s understanding of “Heaven” can be included into the scope of “Heaven of the Person”. The “Heaven of the Person” reveals that “Heaven” has the attributes of life, ethical, supreme and attribute of eternal, which not only created all things and human beings, but also has sovereignty over all things and human beings. The core issues of legal thought, such as the source of power, the legislation of laws, administration, and the process of justice, are all related to “Heaven”. Ontological study on the “Heaven” of Confucianism can enable people to understand the origin and foundation of traditional legal culture more deeply in ancient China.

Key Words: confucianism; heaven; legal culture