

殷商时期，“帝”与“天”作为最高信仰对象逐渐融合，奠定了“六经”中“天”的信仰基础。西周时期，“天”兼具自然属性与神灵属性，祖宗崇拜与自然崇拜合而为一。早期儒家通过诠释“六经”，将“天”发展为兼具信仰与理性的“天道”；宋儒进一步建构“天理”体系，完成了“天”的哲学化进程。这一理性化进程未否定“天”的原始信仰，而是通过叠加新意义推动了中国哲学的思辨发展。

我们需要追问，殷周时期独特信仰形态之“天”是如何形成的？儒家之“天”为什么可以衍生出偏正结构的“天道”“天理”概念？这些“天道”“天理”概念对中国传统哲学思想产生了什么重要影响？

殷周信仰：“天”与“帝”的融合

新石器时代的大量考古文物表明，从远古开始，华夏先民的精神世界一直以万物有灵的原始宗教为开端。殷商时期，殷墟卜辞记载了殷人对“帝”的普遍信仰，而西周金文记载了周人对“天”的普遍信仰。所以，学界一度形成了殷人信仰“帝”、周人信仰“天”的一般看法。但是，随着学界进一步深入研究殷墟甲骨、西周金文，并且将殷墟甲骨、西周金文与“六经”元典结合起来考察，就发现殷人崇拜的“帝”与周人崇拜的“天”之间并不是截然二分的，殷人崇拜的不仅仅是“帝”，还包含了“天”的内涵；而周人信仰的“天”，同样也兼含了“帝”的内涵。由此可见，“帝”与“天”共同构成华夏先民的最高信仰。甲骨卜辞显示，殷人普遍崇拜“帝”，认为其主宰自然现象（如“令雨”“令风”）与人间事务。同时，非王卜辞中也存在对“天”的祭祀，表明“天”在民间信仰中的地位。郭沫若等学者指出，殷人的“帝”与“天”逐渐融合，形成“天帝”概念——王室强调“帝”的血缘神性，民间则侧重“天”的普遍性，二者衍化为同一信仰对象。

由于上述殷人崇拜的“帝”开始与“天”出现融合，此后西周确立的对“天”的信仰，其实包括了殷人的祖宗崇拜。从郭沫若、侯外庐等学者开始，学界就意识到殷人的至上神信仰对周人的影响问题。郭沫若认为，“由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦



从“天帝”到“天理” “天”的理性化之路

□ 朱汉民

冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰歉，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰”。西周继承并发展了殷商信仰，将“天”提升为兼具自然物质性与人格神性的最高主宰。《诗经》《尚书》等文献中，“天”既是“苍苍之天”，也具“监观四方”的人格意志。周人以“敬德”为纽带，将天命与人事关联，提出“以德配天”的思想，奠定了儒家“天人合一”的基调。在这种信仰形态中，“天”并非纯粹精神实体，而是自然与神灵的一体存在；其创世方式非意志化“创造”，而是自然化“生育”，强调“天”与人的血脉相通性。

原始儒学的突破：“天道”的理性化

各个民族的经典在表达关于终极实在的崇拜对象时，其外在标识和在精神是十分多样化的。儒家思想的基本内容是关于人间理想及其实现路径，它关注的问题始终是如何建立一个和谐的人伦社会与政治秩序。但是，儒家还须回答建立这个人间理想的最终依据是什么？儒家思想的经典依据是“六经”，故而它从“六经”元典确立了一个终极存在的依据，那就是“天”。

“六经”体系信仰的“天”“帝”，是自然世界、人类社会的主宰力量，体现出人格化特质。但是，古代中国人逐渐意识到，这一人格化的“天”并不是一个任性的暴君，而是一个具有道德理性的主宰力量。故而

周人将恭敬德性、体察民意，看作是服从上天之命、获得上天福佑的条件。早期儒家继承了西周人的这一重要思想，以孔子为代表的原始儒学就是在诠释“六经”活动中产生的重要学派，他们不但继承而且发展了西周人关于“天”“天命”的思想信仰，进一步推动了“天”“天命”的理性化进程。春秋战国时期，思想界出现了一个表达人类道德精神、价值理性追求的概念，即是“道”。最初，“道”的本义是一个人的行走之路，后来逐渐衍化为人的规则、价值目标，也就是人之“道”。这个代表价值与目标的人之“道”如果与最高主宰的“天”结合起来，就成为“天道”。所以，春秋时期开始大量出现“天道”的观念，就是将“天”的主宰力量和“道”的价值目标、客观法则结合起来，从而确立了“天道”这一具有价值理性的信仰形态。我们在《国语》《左传》中可以读到许多关于“天道”的提法：“君人执信，臣人执共（恭），忠信笃敬，上下同之，天之道也。”这里的“天道”其实就是在继承西周人“以德配天”思想的基础上，进一步强调“天”的道德内涵、价值目标，故而将“天”直接归结为“道”。在这个“天道”的观念系统中，“天”作为宇宙世界的创造者和主宰者的意义仍然得到保留，但突出了“道”作为人文精神的道德法则、价值目标。

孔子表达出将主宰性的“天”与道义性的“道”统一起来的思想追求。孔子一生以追求“道”、实现“道”为终极目标，他说：“朝闻道，夕死可矣。”这个“道”就是他追求

的价值目标，他说：“天下有道，丘不与易也。”但是，孔子仍然信仰“天”“天命”，他曾说“获罪于天，无所祷也”“畏天命”。孔子主张君子在“天命”面前必须保持敬畏、虔诚的态度，显然他信仰这样一种主宰性、神圣性的“天”“天命”。但同时，孔子说自己“五十而知天命”，这个“知”正是建立在勤勉学习、知识理性的基础之上。他还说：“下学而上达，知我者其天乎！”所谓“下学”就是日常中的学习、思考，而“下学”最终是为了上达于“天”，实现“我”与“天”的相互理解和相互沟通。

于是我们看到，早期儒家通过诠释“六经”，推动“天”向人文理性转化。孔子在敬畏“天命”的同时，提出“下学而上达”的认知路径，主张通过道德实践实现与“天”的沟通。《易传》将“天”抽象为普遍法则，称“天地之道”涵盖自然规律与人文价值。《中庸》进一步提出“诚者天之道”，将道德之“诚”视为“天”的内在属性，强化了“天”的义理内涵。

在此之后，孟子深化了这一进程。他区分“性命”双重维度：自然欲望受制于“命”，而仁义礼智之“性”源于“天”，需通过“尽心知性”实现“知天”。郭店楚简《性自命出》亦强调“性自命出，命自天命”，将人性根源追溯至“天”。至此，“天道”成为贯通自然法则与道德价值的核心概念，既保留“天”的主宰性，又凸显人文理性的主导地位。

宋代理性主义：“天理”体系的完成

隋唐以来，中国思想史发生重大变化。一方面，佛、道二家获得了强势发展，佛、道学说之所以具有强大的影响力，在于其学说是建立在精深的、思辨的形而上的天道论基础之上的，这对儒学构成了重要挑战。宋代儒学面临发展的双重压力，亟须重构形而上学体系。宋初“道统最大”思潮为此奠定基础。赵普答宋太祖“道统最大”之间，标志着思想权威从“天”向“理”的转移。因此，到了北宋中期，学术界出现了以“天理”为最高主宰的学术形态，即主导后来中国数百年的“理学”。理学奠基人二程称，作为信仰对象的“天”只是一个最高主宰的修饰语，而作为理性思考对象的“理”才是主词。二程提出“天者理也”，以“天理”取代“天道”，赋予其本体论意义：“天理”既是自然规律“所以然之故”，又是道德法则“所当然之则”，兼具神圣性与普遍性。所以，他们相信，通过格物致知而认知的“天理”，不仅是宇宙间的根本存在，而且主宰着世界的秩序和变化。故而，“天理”又成为一个普遍、永恒的主宰者：“天者，理也。神者，妙万物而为言者也。”由于二程以“天”与“理”相互诠释，从而实现了“天”与“理”的统一，构造了一个新的思想信仰形态。《程氏遗书》记载：“问：‘天道如何？’曰：‘只是理，理便是天道也。且如说昊天震怒，终不是有人在上震怒？只是理如此。’”在

二程这里，“天理”成为贯通天与人、自然与社会的最高主宰和形上存在，“天理”既有“皇天震怒”的权威性、神圣性，又有“理当如此”的合理性。这一点正是二程对理学奠基的一个最重要的贡献。

朱熹通过诠释“四书”，完善“天理”理论，将“天”诠释为“理”，他说：“天者，理而已矣。大之事小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。不敢违理，故曰畏天。”朱熹所诠释的“理”，是人文世界之中的“所当然之则”，是自然世界中的必然法则。在将“天”诠释为“理”的同时，兼容了自然、社会中普遍的法则与规范，也保留了“天”作为信仰对象的神圣性特点。以此重新建构的“天理”，既具有“理”的规律性、平常性，又体现“天”的强制性、神圣性。朱熹通过诠释“四书”，将其解释为一种“一”与“万”的关系。他解释《论语·里仁》中“吾道一以贯之”，这句话本是强调“道”的统一性，但是朱熹解释说：“夫子之一理浑然而泛应曲当，譬则天地之至诚无息，而万物各得其所也。……盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。”这里，朱熹用“理一分殊”的原理——统一本体“道之体”分殊为万物具体法则“道之用”，说明统一性的“道”是可以多样化呈现的，从而实现了“一”与“万”之间既有统一又有差别、既神圣又平凡的矛盾统一。例如，《孟子》中“乐天”“畏天”被诠释为“合理”与“循理”，使“天”的神圣性融入日常伦理。至此，“天理”体系既包容科学认知，又维系信仰权威，成为宋明理学的核心范式。

“天”，经历了从殷周“天帝”到宋明“天理”的理性化进程，体现了中国哲学独特的演进路径。儒家通过不断诠释经典，将原始信仰转化为哲学范畴，既未否定“天”的神圣性，又赋予其思辨深度。这一过程并非断裂式的替代，而是意义的叠加与融合，彰显了中国思想“寓超越于内在”的特质。最终，“天”的理性化不仅推动儒学自身的转型，也为传统文明应对近代化挑战提供了思想资源。

（作者系湖南大学岳麓书院国学研究院长）



历史文化典籍

费孝通曾提出，中华民族作为一个自在的民族实体是在几千年的历史过程中形成的。清朝是中国最后一个传统王朝，因是以少数民族身份起兵、立国，所以在入主中原、统一天下的过程中极为重视对于王朝“正统性”的确立。为此，清朝始终不遗余力地破除“华夷之辨”理念，并提倡“天下一家”来代之；与此同时，在清朝远超前代的大一统疆域范围内，各民族之间的交往交流交融也进一步加深。这些都使中华民族多元一体的格局得以发展和巩固。乾隆朝由朝廷主导编纂的大型民族图志《皇清职贡图》是以海外各国与中国少数民族为书写对象，清晰地展现了盛清时期中国多民族统一的历史史实，鲜明地表达了“华夷一体”的民族大一统理念。

“中外一家”的编纂意识

自清朝建立后，因其属于汉族士大夫眼中的“夷狄”，因此，对于“华夷之辨”这一理念较为排斥，特别是随着大一统疆域的不断扩展，“华夷之辨”所带来的民族隔阂并不利于多民族的治理。鉴于于此，清朝在边疆民族统一的过程中，逐渐形成了“中外一家”理念，旨在促进汉族与各民族的融合。雍正帝就曾饶有趣味地提出了带有共同体意蕴的理念：“天下一家，万物同源，如何又有中华、夷狄之分？”这其中不乏对于“华夷之辨”的深刻厌恶。

在清朝所提倡的“中外一家”里，所谓“外”在很多语境中是指以“四夷”为代表的少数民族。如乾隆五年（1740年），乾隆帝针对蒙古族曾指出：“蒙古各部落，世受国恩，输诚向化，中外一家，岂容歧视。”从《皇清职贡图》编纂的过程来看，始终遵循的是“中外一家”理念，“车书万国，统八表以攸同；中外一家，遍九围而是式矣”。在此指导之下，展开了清朝对于多民族统一进程与史实的历史书写。

乾隆十六年（1751年），清廷准备编纂《皇清职贡图》伊始，傅恒就代表清廷向史官群体表达了该书要宣扬“中外一家”的编纂理念，“我朝统一区宇，内外苗夷，输诚向化，其衣冠状貌，各有不同。著沿途各督抚，于所属苗、瑶、黎、僮以及外夷番众，仿其服饰，绘图送军机处，汇齐呈览，以昭王会之盛”。《皇清职贡图》编纂之初，主要针对的是清廷平定金川之战后的民族统一状况。乾隆二十年（1755年）始，清军逐渐勘定西域，拓地二万余里，统一了西域新疆，《皇清职贡图》也立即对此一突出历史贡献着重进行了泼墨着笔，“增绘伊犁、哈萨克、布鲁特、乌什、巴达克山、安集延诸部，兵卫三百余种，分图系说。”乾隆二十六年（1761年），该书编纂完成，此后又对不断统一的少数民族进行了诸多增补。

乾隆二十八年（1763年），史官群体绘制了爱乌罕、霍罕、齐启玉苏、乌尔根齐诸部，回归祖国的土尔扈特部，以及内附清朝的云南整欠、景海诸土目等图册，这进一步扩大了多民族共同体的成员；三十六年，补充“土尔扈特台吉”等三图；四十年，增添“整欠头目先迈岩第”等两图；五十五年，又把“鲁康布札番人”加入书中；五十八年，增绘《巴勒布大头人并人人即廓尔喀》。到了嘉

庆十年（1805年），“画朝鲜至景海七十三段官目民人男妇”。《皇清职贡图》的动态编纂和增修过程实际上就是清朝实现多民族统一国家的真实写照。

少数民族是中华民族的重要组成部分

《皇清职贡图》在书写中华民族共同体形成时的一个突出特征，就是较为直观地表达了具有近现代意义上的中外有别观念。传统“四夷”范畴中的两个群体即少数民族与海外诸国也被完全有意识地切割开来，少数民族被当作中华民族共同体建设中必不可少的部分被加以对待。

在中国传统的官方史书里，把边疆少数民族与海外诸国共同称为“四夷”已然成为一种公开的王朝意识形态。然而，《皇清职贡图》编纂之时却很明显地对二者进行区分。中国疆域版图以外的国家被称为“诸外藩”群体，与中国少数民族分开，“以朝鲜以下诸外藩为首，其余诸藩诸蛮各以所隶之省为次”。为彰显这个外藩群体的独立性，《皇清职贡图》将其单列一卷，所包括的国家有：朝鲜国、琉球国、安南国、暹罗国、苏禄国、南掌国、缅甸国、大西洋国、大西洋合勒未祭亚省、大西洋翁加里亚国、大西洋波罗尼亚国、小西洋国、英吉利国、法兰西国、瑞国、日本国、马辰国、汶莱国、柔佛国、荷兰国、俄罗斯国、宋腊胜国、柬埔寨国、吕宋国、喇喇吧国、麻六甲国、苏喇国、亚利晚国。明显地，在该类群体中，已不再涉及中国的少数民族，都是现代意义上的海外诸国。

整个《皇清职贡图》共列有600幅画像，刻画各少数民族，清朝颇为骄傲地将其视为对往代的超越，从而

作为大一统业绩的突出标志：“以纪盛德昭宣，无远弗届，为亘古之所未有。”每幅图上面同时运用满汉两种文字进行诠释，“绘其男女之状，及其部长属众衣冠之别。凡性情习俗，服食好尚，罔不具载”。这种对于少数民族具体生活状态的记录表达出清朝对于少数民族认知的深切渴望，当然，也正是通过这种具体而微的描写，清晰展现出多元一体格局下少数民族的真实状态，而非天下观里想象或者虚构的民族。

关于中国少数民族这个群体，《皇清职贡图》则明确地将其列入中华民族共同体中，特别是不再将其作为与汉族对立的群体，或者其他什么性质的群体。首先，《皇清职贡图》很好地诠释了少数民族在中华民族共同体中的地位，那就是各少数民族之间、各少数民族与汉族之间都共同生活在中国的疆域版图中。“一家中外奉王春，旧隶新藩式化均。”这些都表达出各民族尤其是少数民族对于中国的认同。其次，清朝在面对中国少数民族这一群体时，不再使用“中国”概念与之对立，而是较为频繁地用“本朝”“国朝”来处理与少数民族的关系，很多情况下，《皇清职贡图》是从中央与地方关系角度来叙述少数民族的归属性问题。中国的少数民族与汉族一起共同组成了中华民族，这也成为现代中华民族观念的一种自在表达。

各民族相互交往融合的意见

中国传统的“华夷之辨”大都持汉族和少数民族对立思想，也就是“内诸夏、外夷狄”，并默认少数民族天然生活在边疆地区。然而，至清朝，积极努力地推行边疆内地一体化，在大规模移民浪潮中，既有内地

移民走向边疆，也有诸多少数民族向内地迁徙的现象。多民族交错分布、共同生产生活、密切交流，少数民族也不再被认为是边疆地区的捆绑体，对于此种现象，《皇清职贡图》也有意识地进行了书写与记录。

仅从《皇清职贡图》的文本布局来看，就选择了以地域来统筹民族的书写方式，把涉及少数民族的地区、省份当作总纲，来具体展开关于该地区所涉及的多元少数民族叙事。从整个《皇清职贡图》来看，主要有西藏、新疆、东北、福建、湖南、广东、广西、甘肃、四川、云南、贵州。毋庸置疑，这已经不再是传统的边疆地区所能够统筹的。换言之，少数民族既生活在边疆，也生活在内地，是多民族融合以及“你中有我、我中有你”特征的展示。

一个颇应引起思考的书写现象就是，清朝在编纂《皇清职贡图》之时，尽管对于少数民族有着清晰的认知与书写，却并未把满族、蒙古族两个重要少数民族纳入《皇清职贡图》的书写中。很大程度上，这与清朝自入关初就一直秉持的满蒙汉一体观念有关。清朝以满族起家，通过满蒙联姻，使蒙古族成为清朝江山稳固的重要支撑，加上又极为重视满汉一家的建构，因此，满蒙汉一体实际上成为其多元民族格局的根基，以此为基础与多元少数民族共同组成了中华民族共同体。

习近平总书记强调，一部中国史，就是一部各民族交融汇聚成多元一体中华民族的历史。在这部历史中，《皇清职贡图》是清王朝“华夷一体”大一统观念的重要表达，也是各民族之间交往交流交融的真实书写。《皇清职贡图》所彰显出的“华夷一体”理念实际上酝酿着现代意义上的中华民族概念，成为古代中国中华民族多元一体格局最终形成的直接见证。

『华夷一体』理念的书写 《皇清职贡图》与

□ 李金飞