

清华简《畏天用身》与早期中国的天人观*

袁青

摘要:清华简《畏天用身》作为战国中后期一篇无明确学派归属的思想文献,提出了一种以“运命之天”与“自主之身”为两极、以认知心为枢纽的新型天人关系模型。通过与《命训》《心是谓中》及儒、道思想的对比可见,《畏天用身》既不承袭前诸子时期“以天统人”的神道政治逻辑,亦不同于儒家将人为限定于道德修养的伦理化路径,更迥异于道家顺应天命的退守姿态。该篇在承认命运不可全控的前提下,高度肯定人的理性认知与实践能力,主张通过“强心志”“慎将作”等策略性行动实现“用身足矣”。尤为关键的是,《畏天用身》与同属清华简的《心是谓中》共同彰显一种“去伦理化”的认知主体性,其“心”指向理性谋划而非道德本体。此类文本代表了战国中后期一条被主流叙事遮蔽的实践理性型思想脉络,是士人阶层崛起与社会变革的精神产物。早期中国的“天人之分”可析为三类:一是以《命训》和早期道家为代表的“分中有合”型;二是以《畏天用身》《心是谓中》等为代表的“命运一人”二分型;三是荀子所主张的“自然一人”二分型。此三分框架有助于重绘早期中国天人思想的多元图景,深刻反映了士人在社会剧变中对“人的能力”的自觉探索。

关键词:清华简;《畏天用身》;早期中国;天人相分;天人合一

DOI: 10. 11714/jssysu. sse. 202602013

《畏天用身》收录于清华大学藏战国竹简第十三辑中,据整理者石小力介绍,本篇原无篇题,篇题据简文首句和全篇内容拟定,本篇首尾完整,无缺简,共17支简,属于诸子说理类文献,围绕天人关系展开论述^①。本篇自公布以来,已引起一些学者的关注,黄德宽、曹峰、陈民镇、刘子珍等学者亦从不同角度对其天人观进行了初步阐释,或强调其辩证思维,或关注其天人相因的思想结构^②。这些研究为深入解读文本奠定了坚实基础。然而,目前学界对《畏天用身》的探讨仍多局限于文本释读与内部义理分析,因而有必要将其嵌入早期天人思想的整体演进脉络之中,对其思想特质、理论取向及其在早期中国哲学谱系中的独特位置进行比较性的考察。

若将《畏天用身》置于一个宏观的思想史框架中,与清华简《命训》《心是谓中》以及早期儒家、早期道家的关键文本进行深度对读,便会发现其独特的思想特性:它既非对既有传统的简单承袭,亦非单一思想流派的延伸,而是呈现出一种此前未被充分重视的理论倾向。尤为值得注意的是,《畏天用身》与同属

* 收稿日期:2025—09—20

基金项目:国家社会科学基金一般项目“清华简《五纪》《参不韦》的文本注释与思想研究”(23BZX017)

作者简介:袁青,厦门大学哲学系(厦门361005)。

① 黄德宽主编:《清华大学藏战国竹简(十三)》,上海:中西书局,2023年,第140页。以下所引《畏天用身》原文,均引自此书,不另出注,为书写之便,简文径直以通行字写出。

② 黄德宽:《清华简新发现的先秦礼、乐等文献述略》,《文物》2023年第9期;石小力:《清华简〈畏天用身〉中的天人思想》,《中国史研究动态》2023年第5期;曹峰:《清华简〈畏天用身〉的结构与义理》,《江淮论坛》2024年第1期;陈民镇、宋亚飞:《清华简〈畏天用身〉思想探微》,《江淮论坛》2024年第1期;刘子珍:《由分而合:清华简〈畏天用身〉与战国天人观念重构》,《江淮论坛》2024年第1期。

清华简的《心是谓中》等文本在思想上存在微妙呼应,二者均高度重视“心”的功能,却又剥离了传统语境中“心”所承载的道德内涵,转而凸显其作为理性筹划与策略运用之载体的“认知主体性”。这种倾向指向一个核心关切:在天命的边界之内,如何通过人的理性与行动,在有限范围内确立人的能动空间。此类文本虽未形成严密的学派体系,却是战国中后期社会剧烈变动、士人阶层崛起与思想多元激荡的重要精神产物。它们所体现的实践理性取向,很可能构成后来荀子“制天命而用之”思想的重要前源。若此思想脉络得以确认,则不仅可以深化对《畏天用身》本身的理解,更能为我们重绘先秦天人思想的多元图景提供一条新的线索:在“天命”与“人为”的古老张力中,一种以有限自主、理性筹划与实践自觉为特征的思想取向,或许正悄然浮现于竹简残篇之间。

一、《畏天用身》的天人观

《畏天用身》一文围绕“天”与“人”的关系而展开,文章一开头就说:“畏天,知;用身,足。”关于“畏天”之“天”的性质,学界存在不同理解:石小力引西周大盂鼎“畏天威”为证,倾向于将其视为人格神^①;陈民镇则认为“天”兼具自然与人格双重属性^②;而曹峰主张此处的“天”并非人格神,而是指人力之外、不可控的客观力量^③。曹峰此说更为契合文本整体语境。冯友兰曾将中国思想中的“天”析为五类:物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天^④。《畏天用身》所言之“天”,显然不属于物质之天或义理之天,亦非全知全能的主宰之天。结合简文“恒民有命,无不死。恒民无命,静必没”一句来看^⑤，“天”在此主要指“运命之天”，即曹峰所说的人力之外、不可控制的因素,也即张岱年所谓“人力所无可奈何者”^⑥,与孔子“畏天命”(《论语·季氏》)之“命”意涵相通。与“天”相对的是“身”,此处“身”并非仅指生理躯体,而是作为主体的“人自身”。《尔雅·释诂一》说:“朕、余、躬,身也。”郭璞注:“今人亦自呼为身。”郝懿行注:“《易》云‘观我生’、《孟子》云‘万物皆备于我’,虞翻及赵岐注并云:‘我,身也。’身训我,我亦训身,转注之义也。”^⑦因此,“畏天,知;用身,足”可理解为:敬畏命运是明智之举,而充分发挥自身能力便已足够。由此可知,《畏天用身》所探讨的天人关系,核心在于“运命之天”与“人为努力”之间的张力与协调。

《畏天用身》的主题即“畏天”和“用身”的辩证统一,简4—8对此有集中论述:

未作,天也;自作,身也。人作自生也,人作自成,短长自形。人乃人也。天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也。

夫天之为人也,因。身犹天也,天犹身也,有天威无命,一不足用也。

这段话可从两方面加以理解:其一,“天”和“身”具有各自的特点,“天”的特点是“未作”,而“身”的特点是“自作”,两者不可混淆,即所谓“人乃人也。天乃天也。在身未可,天也,在天未可,身也”。《畏天用身》用“未作”与“自作”区分天人,作即为,《尚书·五子之歌》说:“内作色荒,外作禽荒。”孔安国传:“作,为

① 石小力:《清华简〈畏天用身〉中的天人思想》,《中国史研究动态》2023年第5期。

② 陈民镇、宋亚飞:《清华简〈畏天用身〉思想探微》,《江淮论坛》2024年第1期。

③ 曹峰:《清华简〈畏天用身〉的结构与义理》,《江淮论坛》2024年第1期。

④ 冯友兰:《中国哲学史》,北京:中华书局,1961年,第55页。

⑤ 曹峰指出这两个“命”含义不同,前者指天命,后者是自己的命运,意思是人都逃不过上天掌握的命运,即“无不死”;人也常屈服于天命,看不到自己可以掌握的命运,不作争取(“静”),必然死路一条。参见曹峰:《清华简〈畏天用身〉的结构与义理》,《江淮论坛》2024年第1期。

⑥ 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第399页。

⑦ 郝懿行:《尔雅义疏》,济南:齐鲁书社,2010年,第2745页。

也。”^①《诗·郑风·缁衣》：“敝予又改作兮。”郑玄笺：“作，为也。”^②这就是说，“天”的特点是未为，即人力尚未施加影响。“身”的特点是积极作为，并且“身”的积极作为是自发的，不依赖任何外力，《畏天用身》用“自生”“自成”来描述人的积极作为，其结果是“长短自形”，这强调的是天并不会干涉人的作为。

其二，“天”和“身”相互依存，诚如简文所言“身犹天也，天犹身也”。简文说：“夫天之为人也，因。”石小力解释为“天相对人来说，是人的依托”^③，陈民镇等解释为天人相因^④。从句意来看，当从陈民镇的解释，即说天人相互依存。虽然《畏天用身》认为“天”“身”（“人”）密不可分，互相依存，但它更重视“身”的作用，因此简文说：“有天威无命，一不足用也。”曹峰指出这里的“命”是“身命”^⑤。若仅有天威而无视人身之命，则不足以成事。此句明确赋予“人”在天人关系中的对等乃至优先地位，突破了传统以天统人的思维定式。

《畏天用身》既讲“天人相分”，又讲“天人相因”，但其重心显然落在“用身”之上。为此，简文反复强调“作”“图”“知”“法”“心”的重要性^⑥。在笔者看来，“作”“图”“知”虽有表述的不同，但均与“心”相关，“作”需要发挥“心”的理性作用，简文说：“人之作也，岂有其非身力？”又说：“慎将作，强心志。”人之作为需要自身的“身力”，而“身力”中“心志”又至关重要。“图”“知”为“心”之功能是很明显的。也就是说，简文在“天”“人”中突出“人”的作用，而“人”的各种因素中简文又认为“心”最为重要，因此简文最后说：“明者作必从中，以从中，乃能明于人。明民所以明，能人所不能行，服人所不敢服，执人所不敢执。”石小力正确指出这里的“中”当释为“心”^⑦。“中”解释为“心”的例子在早期文献中并不罕见，如清华简《心是谓中》：“心，中。”清华简《参不韦》：“帝乃命参不韦揆天之中。”这两处的“中”都是“心”之义^⑧。《畏天用身》认为贤明之人之所以贤明，就在于能够遵从心的作用，这标志着“心”在《畏天用身》中被确立为“人”的核心要素。

可以看出，《畏天用身》并未否定“天”的存在，而是重新界定其功能：剥离其道德裁判与政治合法性职能，将其还原为一种客观限制条件。对“天”的“去神学化”处理，为人的理性行动开辟了空间。史华慈曾指出：“‘心’的概念对于战国思想的某些基本论点起着关键的作用。”^⑨战国时期心论盛行，如孟子以心为道德本体，荀子以心为认知官能，道家追求心之虚静。《畏天用身》的独特之处在于：它彻底剥离心的伦理属性，将其塑造为纯粹的认知心。这种去伦理化的认知心在先秦思想中较为罕见，预示了一种新型主体性的诞生：不再以“配天”为鹄的，而是以“用身”为旨归；不再仰赖天命垂顾，而是依靠心志筹划。

二、《畏天用身》与《命训》的天人观

清华简《命训》的内容与《逸周书》中的《命训》篇大致相同，系其战国时期的抄本。关于其成书年代，历来聚讼纷纭。《周书序》称《度训》《命训》《常训》三篇作于周初，后世学者多持怀疑态度，如梁涛推测其

①② 阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第330,711页。

③⑦ 石小力：《清华简〈畏天用身〉中的天人思想》，《中国史研究动态》2023年第5期。

④ 陈民镇、宋亚飞：《清华简〈畏天用身〉思想探微》，《江淮论坛》2024年第1期。

⑤ 曹峰：《清华简〈畏天用身〉的结构与义理》，《江淮论坛》2024年第1期。

⑥ 关于《畏天用身》中的“作”“图”“知”“法”“心”，石小力、曹峰、陈民镇等都作了详细论述。参见石小力：《清华简〈畏天用身〉中的天人思想》，《中国史研究动态》2023年第5期；曹峰：《清华简〈畏天用身〉的结构与义理》，《江淮论坛》2024年第1期；陈民镇、宋亚飞：《清华简〈畏天用身〉思想探微》，《江淮论坛》2024年第1期。

⑧ 袁青：《论清华简〈参不韦〉的文本特征及“德”“刑”“中”等观念》，《中国哲学史》2024年第5期。

⑨ [美]本杰明·史华慈著，程钢译，刘东校：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004年，第191页。

作者可能是子夏后学^①。然而,亦有学者基于文本古奥特征,支持其渊源甚早。如孙诒让说:“《周书》七十一篇……虽杂以阴符,间伤诡驳,然古事古义,多足资考证,信先秦雅记,壁经之枝别也。”^②季旭昇通过与《洪范》的对比,认为《逸周书》中《命训》等三《训》纵然有经过史官润色、经过后世传抄时孱入的字词,其基本材料应来自周初^③。刘国忠的结论更为谨慎,他批驳了三《训》作于战国的说法,认为至迟在春秋中期,三《训》就已经出现了^④。可见,《命训》的成书较早,其基本材料来自周初,是前诸子时期的文献。

清华简《命训》的核心在于阐释“命”,涉及早期天人观。殷商以降,“天命”被视为王朝兴替的根本依据,《诗·商颂·玄鸟》云“天命玄鸟,降而生商”,《尚书·汤誓》言“有夏多罪,天命殛之”,皆将政权合法性完全系于天命。西周初统治者反思殷鉴,提出“天命靡常”(《诗·大雅·文王》)、“惟命不于常”(《尚书·康诰》),进而发展出“以德配天”思想,《诗·文王》说:“无念尔祖,聿修厥德,永言配命,自求多福。”冯友兰说:“‘自求多福’并不是否认‘福自天申’,而是说,统治者只有在自己的有德的条件下,才能与天命相配合。这就在一定程度上对殷商以来的天命观作了些修正,限制了些天命的作用,强调了人为的力量。”^⑤这是强调唯有“有德”方可“配天”,从而在神权框架中引入“尽人事”的维度,初步限定了天命的绝对性。

清华简《命训》在此基础上进一步系统化,创造性地提出“大命”与“小命”之分。《命训》说:“〔天〕生民而成大命,命司德正以祸福,立明王以训之,曰:‘大命有常,小命日成。’日成则敬,有常则广。”^⑥对于其中“命司德正以祸福”一句,整理者刘国忠将其断句为“命司德,正以祸福”,“司德”解释为“主德”^⑦。其后刘国忠又加以修正,断句为“命司德正以祸福”,并认为“司德”是指天神^⑧。《命训》下文有“夫司德司义”与“或司不义”两句,相互对照,如果解释为“主德”,则无法解释“或司不义”为何省略“司不德”,“司德”还是应解释为掌管德的天神。这就是说,上天确定民众的“大命”,并命令司德利用降祸或赐福等手段来修正民众的行为,设立明王来教训民众。

《命训》所说的“大命”即天命,“大命有常”,它是不能改变的。《命训》说:“有常则广。”黄怀信认为此句指明王的权范就会很广博^⑨。联系到《命训》“命司德正以祸福,立明王以训之”,这里的“有常则广”应该指明王的教训很广泛,也即强调圣王教化的必要性与普遍性。“小命”即个人的命运,它取决于个人修行,迫使个人注意自身的修德。“小命”的特点是“日成”,孙诒让说:“日成,谓日计其善恶而降之祸福也。与大命有常终身不易异也。”^⑩“日成则敬”表明,个体因意识到自身行为影响命运,故生敬畏之心,进而服从“大命”所确立的宇宙和政治秩序。

可见,《命训》虽区分“大命”与“小命”,但二者并非平等并列:小命从属于大命,其变动始终在天命设定的框架内运行,最终服务于“立明王以训之”的治理目的。其天人观本质上仍属神道设教的前诸子思维——天命为体,修德为用;个体之“敬”源于对超验秩序的服从,而非主体自觉。相较之下,《畏天用身》剥离了天的道德属性与政治功能,将“天”还原为不可控的外部条件,而将“人”提升为自主行动的主体,其价值不在于“配天”,而在于“用身”。二者虽皆言“分”,但《命训》之“分”是等级性的(大命高于小命),而《畏天用身》之“分”是平行的、功能互补的。更关键的是,二者的价值归宿不同:《命训》以“敬”为旨归,

① 梁涛:《清华简〈命训〉“大命”“小命”释疑——兼论〈逸周书〉“三训”的成书及学派归属》,《哲学动态》2021年第4期。

②⑩ 黄怀信等:《逸周书汇校集注》,上海:上海古籍出版社,2007年,第1233—1234,21页。

③ 季旭昇:《谈〈洪范〉“皇极”与〈命训〉“六极”——兼谈〈逸周书·命训〉的著成时代》,复旦大学出土文献与古文字研究中心等编:《出土文献与中国古典学》,上海:中西书局,2018年,第151页。

④ 刘国忠:《清华简〈命训〉初探》,《深圳大学学报》2015年第3期。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,北京:人民出版社,1998年,第79页。

⑥⑦ 李学勤主编:《清华大学藏战国竹简(五)》,上海:中西书局,2015年,第125,126页。

⑧ 刘国忠:《清华简〈命训〉中的命论补正》,《中国史研究》2016年第1期。

⑨ 黄怀信:《逸周书校补注译(修订本)》,西安:三秦出版社,2006年,第8页。

强调个体对天命的顺从;《畏天用身》则以“足”为目标,主张通过理性筹划与实践行动实现自我满足。这一差异不仅是具体观点之别,更是思维方式的根本转型:从“如何配天”转向“如何用身”,标志着思想重心由神权秩序向人的主体能力转移。《命训》代表的是西周以来“天命—德治”传统的延续与精致化,而《畏天用身》则预示了战国中期一种新兴的、去伦理化的实践理性精神的崛起。

三、《畏天用身》与早期儒家天人观

早期儒家对于命运与人为的问题也颇为关注。孔子说:“五十而知天命。”(《论语·为政》)又说:“不知命,无以为君子也。”(《尧曰》)孔子所谓“知天命”“知命”也即知道命运是人力所不能控制的,人在面对命运时只有顺从。但孔子的思想并没有仅仅聚焦于对天命的敬畏和顺从,在道德修养层面,他有着截然不同的态度,孔子说:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”(《述而》)又说:“为仁由己,而由人乎哉?”(《颜渊》)这清晰地表明,孔子认为道德修养的提升完全取决于个人的主观意愿和自我努力。冯友兰由此认为孔子实际上区分了个人“可支配之事”和“不可支配之事”^①,已隐含天人相分的思想雏形。孟子所说的“性命之分”,也是沿着这一思维脉络展开的^②。

郭店楚简《穷达以时》,学者一般认为是思孟学派作品^③,集中阐述了早期儒家关于命运和人为关系的思考。《穷达以时》载:

有天有人,天人有分。察天人之分,而知所行矣。有其人,无其世,虽贤弗行矣。苟有其世,何难之有哉……遇不遇,天也……穷达以时,德行一也。誉毁在旁,听之忒侮,缙白不厘。穷达以时,幽明不再,故君子敦于反己。^④

《穷达以时》提出“天人有分”的观点,所谓“天”指的是“世”“遇”“时”。庞朴曾说:“世、遇、时是什么?它不是穹庐的苍苍,也不是人格的天王,或者义理的原则、无为的天成;而是运气,是人们所无从预知也不能控制而不得受其支配的超人力量,是或忽然来去或周期出没的机会,是得之则兴失之则衰却无可挥招的条件,是人们战战兢兢俯仰其中赖以生息的环境。因而当时被尊之曰天。”^⑤可见,《穷达以时》所说的“天”相当于冯友兰所说的命运之天,“人”即人为,主要指德行修养。在此篇作者看来,“天”和“人”各有各的职分,“遇不遇”是“天”的职分,而“贤不贤”是“人”的职分,“天”决定人的穷达,而“人”决定人的德行高低。《穷达以时》的天人观涉及先秦儒家所说的“德”与“位”的关系,在此篇作者看来,一个人是否有“位”并不取决于“德”(“人”)的因素,而是命运之天所决定的。一个人是决定不了他到底是“穷”还是“达”的,但可以决定是否“贤”。《穷达以时》说:“察天人之分,而知所行矣。”“穷达以时,德行一也。”此篇认为,搞清楚“天人之分”才能正确地树立人生奋斗的目标,这就是所谓“知所行矣”,具体说来,“知所行矣”就是无论穷还是达都要做到“德行一也”。杨朝明就指出:“‘察天人之分,而知所行’,实际是一个人道如何适应天道的问题……从对待‘天’的态度的角度言,‘人’应当尊重‘天’,应当顺应‘天’。这又由

① 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,第176页。

② 梁涛:《竹简〈穷达以时〉与早期儒家天人观》,《哲学研究》2003年第4期。

③ 冯建国、法帅编选:《孔子文化奖学术精粹丛书·庞朴卷》,北京:华夏出版社,2015年,第163页;李学勤:《中华古代文明的起源:李学勤说先秦》,北京:三联书店,2019年,第367页;姜广辉:《郭店楚简与〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》,《哲学研究》1998年第7期。

④ 北京大学《儒藏》编纂与研究中心编:《郭店楚墓竹简十二种校释》,北京:北京大学出版社,2023年,第107—108页。为书写之便,简文径以通行字写出,不另作说明。

⑤ 冯建国、法帅编选:《孔子文化奖学术精粹丛书·庞朴卷》,第168页。

‘天人相分’走向了‘人’自觉与‘天’相互和谐的路子上。”^①这就是说,《穷达以时》是在“天人相分”的基础上,又走向了“天人合一”。

类似观念亦见于郭店楚简中其他文献。《语丛一》说:“知天所为,知人所为,然后知道。[知道]然后知命。”^②所谓“知天所为,知人所为”即知道“天”和“人”各有各的职分,然后才能“知道”“知命”,才能够正确对待人生。《成之闻之》说:“昔者君子有言曰‘圣人天德’。盖言慎求之于己,而可以至顺天常矣。”^③“天”“人”有着各自的职分,人应该接受“天”对人命运的控制,也就是要“顺天常”,然后“慎求之于己”,“慎求之于己”即《穷达以时》的“故君子敦于反己”。可见,郭店楚简《穷达以时》等文献都是在承认天对人命运的控制基础上,强调个人德行修养完全取决于自身。

荀子代表了儒家天人思想的另一发展方向。荀子说:“故明于天人之分,则可谓至人矣。”(《荀子·天论》)荀子明确提出“天人之分”的命题,认为天与人各有不同的职分。然其所谓“天”,主要指“列星随旋,日月递照,四时代御,阴阳大化”等自然现象,是“非宗教的,非形而上的,亦非艺术的,乃自然的,亦即科学中‘是其所是’之天也”^④。荀子认为圣人所追求的是“不求知天”(《天论》),意在否定将天视为有意志、有目的的神秘存在。荀子同时又认为“天行有常”(《天论》),坚信天道的运行具有自身规律,人可以认识它来为我所用,荀子进一步认为“制天命而用之”(《天论》),必须发挥“心”的功能:“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功……夫是之谓知天。”荀子所说的“天君”即“心”,也即认知心。荀子说:“心居中虚以治五官,夫是之谓天君。”(《天论》)人若能充分调动“心”与“五官”的功能——即发挥固有的理性与感性认知能力——便能把握万物之理,使其为我所用;如此则人事顺遂、身体康健、生命无虞,此即所谓“知天”。从荀子对“认知心”的高度重视来看,其与《畏天用身》有相似之处,鉴于《畏天用身》的年代早于荀子,此类战国中后期文献可能构成了荀子“制天命而用之”思想的重要前源,为其提供了关于“心”之认知功能与实践理性的思想资源。表面上看,荀子一方面说“不求知天”,这里又说“知天”,似乎有所矛盾。实际两者所指不同,杨国荣就说:“前文的‘不求知天’主要是指不把对象的运行看作有目的或意图渗入的过程,不试图以神秘的想象去把握对象自身的内在机制。此处之‘知天’,则指了解和认识自然的法则,并在这一前提之下作用于自然。”^⑤可见,“不求知天”强调的是拒斥对天的拟人化、目的论解读,从而确立“天人相分”的界限;而“知天”则指向以认知理性把握经验世界的自然规律,为“制天命而用之”提供知识基础。

值得注意的是,荀子也承认运命之天的存在。他区分了个体命运和群体命运:“人之命在天,国之命在礼。”(《荀子·天论》)这里“天”就是运命之天,这就是说,个人的命运主要取决于运命之天,而国家的命运主要取决于君主是否以礼治国。荀子说:“节遇之谓命。”(《正名》)“夫贤不肖者,材也;为不为者,人也;遇不遇者,时也;死生者,命也。”(《宥坐》)对个体而言,命运不可控,故君子当“敬其在己者,而不慕其在天者”(《天论》),专注于“博学、深谋、修身、端行”(《宥坐》);而国家兴衰则取决于礼治,与天无关。梁涛指出,这种天人之分在荀子思想中只处于从属、次要的位置,其天人之分的核心仍在于自然与人事的职能划分^⑥。

《畏天用身》与早期儒家在承认命运不可控的前提上确有相似之处,但二者对“人”的界定存在深刻分歧。早期儒家(尤其是思孟学派)将“人为”严格限定于道德修养领域,其“心”是道德本体(如孟子“尽心知性”)。荀子虽提出天人相分,并在一定程度上重视“心”的认知功能,与《畏天用身》似有呼应;但其天人之分的重心不在个体命运的安顿,而在于厘清自然运行与人类礼治秩序之间的界限,最终仍服务于

① 杨朝明:《从〈穷达以时〉看孔子的“时遇”思想——兼谈〈论语〉“学而时习之”章的理解问题》,山东大学易学与中国古代哲学研究中心、青岛市崂山风景管理委员会编:《易学与儒学国际学术研讨会论文集(儒学卷)》,2005年,第11页。

②③ 北京大学《儒藏》编纂与研究中心编:《郭店楚墓竹简十二种校释》,第375,234页。

④ 牟宗三:《名家与荀子》,长春:吉林出版集团,2010年,第143页。

⑤ 杨国荣:《天人之辩的多重意蕴——基于〈荀子·天论〉的考察》,《船山学刊》2022年第5期。

⑥ 梁涛:《竹简〈穷达以时〉与早期儒家天人观》,《哲学研究》2003年第4期。

群体层面的政治伦理建构。相较之下,《畏天用身》中的“人”涵盖一切实践领域,其“心”被彻底去伦理化,成为纯粹的理性筹划工具,用于“图”“法”“知”等现实行动。此外,《畏天用身》未区分个体与群体命运,亦不预设道德和政治秩序,其目标不是“配天”或“顺天”,而是通过“强心志”“慎将作”实现“用身足矣”——即在天命划定的界限内,充分施展人的能力便已足够。这种以认知理性为核心的实践取向,虽与儒家共享“天人有关”的形式框架,却在价值内核与功能设定上迥然不同。

四、《畏天用身》与早期道家的天人思想

道家认为宇宙万物都必须遵循“道”,老子就提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子》二十五章)的命题,认为人必须效法和顺应道,但老子罕见谈命,仅有“复命”一语,老子之命“尤近于吾人今所谓生命之命”^①,与命运一词无关。至庄子,始大量使用“天”“命”概念,并将其与“道”紧密关联。徐复观认为庄子的“天”即“道”,“德”即在万物中内在化的道,而“命”与“德”“性”本质上无差别^②。可见,庄子的“天”“命”两个概念含义有所交叉,都与“道”相关。庄子明确了天人之分,他的天人关系主要体现为自然与人为的关系,《庄子·秋水》说:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰:无以人灭天,无以故灭命。”天即天然,人即人为,庄子反对以人为去损害自然,天相对人而言具有优先性,因此他主张人“与天为一”,《庄子·山木》载:“‘何谓人与天一邪?’仲尼曰:‘有人,天也;有天,亦天也。人之不能有天,性也。’”郭象注曰:“凡所谓天,皆明不为而自然。言自然则自然矣,人安能故有此自然哉!自然耳,故曰性。”^③即说,人为和自然都出于自然,人为不能影响天,自然为万物之性,人必须顺应自然。天是人所不能影响的,所以王博认为天也可以表示人所不能参与或者决定的事物的变化,庄子有时用造化来形容,庄子主张销人归天,所谓真人就是效法天的人,也可以叫作天人^④。在庄子哲学中,“命”与“天”相关,庄子将人力所不及者皆归之于“命”,他说:“不知吾所以然而然,命也。”(《庄子·达生》)庄子反对人为干预命运,他主张“安时而处顺”(《养生主》)。因此,庄子的天人关系本质上是不对等的:天具有绝对优先性,人唯有顺从。荀子批评其“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》),正切中其消解主体性的思想特质。

黄老道家承袭老子人道效法天道之旨,却展现出更强的实践理性色彩。黄老道家吸收了阴阳家的思想,“因阴阳之大顺”(《史记·太史公自序》),将老庄思想中不可把握、不可言说的“道”变成可以感知、可以效法的天道。黄老道家的天道表现之一是天时,因此提出“因天时”主张,如《黄帝四经·经法·四度》说:“因天时,伐天毁,谓之武。”^⑤《十大经·兵容》说:“因天时,与之皆断。”^⑥黄老道家认为阴阳也是天道的一部分,《黄帝四经·称》认为依据“天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴”的天道观,人道应是“诸阳者法天”“诸阴者法地”^⑦。这都说的是人道必须遵循和效法天道。上博简《恒先》也是一篇黄老道家文献,可分为上下篇,上半部分的宇宙生成论为下半部分的政治哲学提供理论依据^⑧。《恒先》上半部分主要论述由“恒先”生出万物的过程,其中尤其应注意的是“气是自生,恒莫生气,气是自生自作”一句,这句话中的“自生”“自作”与《畏天用身》“自作”“自生”“自成”的表述很相似,只不过《恒先》是强调“气”所形成的万物并非“恒”故意地、有目的地、有意识地生成出来,而是“自生”^⑨。《畏天用身》“自作”“自生”“自成”的表述是用来说明人的积极作为是不依赖于任何外力的,强调天不会干涉人的行为。《恒先》和《畏天用身》“自作”“自生”等语词虽然相似,但要表达的内容是完全不同的。《恒先》讲“气是自生自作”,那么由气

① 唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第343页。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,武汉:湖北人民出版社,2004年,第332、337页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,1961年,第694页。

④ 王博:《庄子哲学》,北京:北京大学出版社,2004年,第160页。

⑤⑥⑦ 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,北京:商务印书馆,2007年,第119,280,394页。

⑧⑨ 曹峰:《近年出土黄老思想文献研究》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第75,88页。

所构成的万物包括人就必须效法“气”，也是“自生自作”的，从行为上讲就是自为^①。从“气是自生自作”的宇宙论出发，《恒先》要求人为必须合乎天道，它说：“举天下之为也，无舍也，无与也，而能自为也。”^②又说：“举天[下]之事，自作。”^③《恒先》提倡“自为”“自作”，而反对“祥义、利巧、綵物”等过分人为的造作，正是对于作为天道的“气自生自作”的效法。因此，《恒先》的天人观也是要求人事效法天道，反对过分的人为造作。不过，黄老道家不像庄子那样认为人面对天道是无可奈何的，《十大经·姓争》说：“天道环[周]，于人反为之客。”^④即说天道运行是有规律的，如果人能把握这一规律，那么在天道运行中，人就可以发挥能动性，反客为主，主动顺应天道。不过此说虽较庄子更具实践弹性，但仍以“合天”为最终目标，未脱离“人道法天”的基本范式。

综上，无论老庄抑或黄老，道家天人观的核心皆在于人对天道的顺应与效法。道家的“天”主要指道或天道，与《畏天用身》强调命运之天存在显著差异。道家天人观主张人顺应效法道或天道，反对过分有为，而《畏天用身》高度推崇人的积极努力，反对天的干预，二者在本质上有根本区别。此外，道家之“心”追求“虚”“静”“无为”，旨在消解主体意志以合于天道；而《畏天用身》之“心”强调“强”“谋”“图”，旨在强化主体意志以应对世事。二者对“心”的理解可谓南辕北辙，反映出截然不同的生命态度与世界观。

五、《畏天用身》与《心是谓中》的天人观

清华简《心是谓中》主要阐发了心论和命论两大主题，不过命论是统摄在心论下的^⑤。《心是谓中》开篇便指出：“心，中。处身之中以君之，目、耳、口、肢四者为相，心是谓中。”^⑥这表明，“心”在人体中占据主宰地位，而心的主要功能是理性谋划和判断。《心是谓中》说：“人之有为，而不知其卒，不惟谋而不度乎？如谋而不度，则无以知短长，短长弗知，妄作衡触，而有成功，名之曰幸。幸，天；知事之卒，心。必心与天两事焉，果成，宁心谋之，稽之，度之，鉴之。”^⑦此处明确区分两类成功来源：若行事无谋无度，偶有所成，是为“幸”，属“天”之范畴；唯有通过“心”的“谋之、稽之、度之、鉴之”，方能洞悉事理终始，实现可靠之成。由此，《心是谓中》提出人生之成败由“天”与“心”共同决定，认为人生的成功是由“天”与“心”两部分因素构成，“心”具有“谋之、稽之、度之、鉴之”等功能。与此对应，该篇进一步将人的命运析为“天命”与“身命”两类：“断命在天，苛疾在鬼，取命在人。”^⑧认为上天掌控着人的命运，而鬼则主宰着人的身体疾病。尤为关键的是，“取命在人”一句表明，人并非命运的被动承受者，而是可通过自身努力主动“取命”，即争取、转化乃至掌控命运的一部分。该篇进一步阐述道：“人有天命，其亦有身命，心厥为死，心厥为生。死生在天，其亦失在心。”^⑨整理者沈建华对此解释说：“天命，指人的精神意识之外，客观无法抗拒的自然力量。《孟子·万章上》：‘莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。’身命，指身体生命，以心为主导，具有人的意志主观能动性，与‘天命’相对而言。”^⑩不过，整理者将此处的“天命”阐释为一种自然力量，极易引发歧义。从整理者引《孟子》来解释“天命”，可以看出整理者实际上是把“天命”理解为运命之天，即认为它是人事以外而非人力所能控制者。《心是谓中》认为人的命运并非单纯由“天命”所主宰，同时也取决于“身命”，而“身命”则是由“心”所主宰的。在承认存在不以人的意志为转移的“天命”的前提下，该篇进一步指出，人的命运有一部分是由“身命”所决定的，并且“心”具备改变“身命”的能力，甚至在极端情况下，“心”能够决定人的生死走向。这种对“心”之能动性的极致推崇，在先秦文献中极为罕见。

① 曹峰：《近年出土黄老思想文献研究》，第184页。

②③ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年，第297、294页。

④ 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第267页。

⑤ 曹峰：《清华简〈心是谓中〉的心论与命论》，《中国哲学史》2019年第3期；刘子珍：《清华简〈心是谓中〉“必心与天两”观念发微》，《管子学刊》2024年第2期。

⑥⑦⑧⑨⑩ 李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（八）》，上海：中西书局，2018年，第149、149、149、149、152页。

《畏天用身》所提出的“天人相分”思想,与《心是谓中》“天命”“身命”思想呈现出高度契合。具体而言,《畏天用身》中的“天”相当于《心是谓中》的“天命”,《畏天用身》的“人”(“身”)相当于《心是谓中》的“身命”。尤为关键的是,这两篇简文都着重突出“心”在人为因素中的重要作用。然相较而言,《心是谓中》“心”的作用更为激进:不仅主张“用身”,更提出“取命”乃至“心主生死”,近乎将命运的主导权重置于人自身。而《畏天用身》虽高扬“自作”“自成”,但仍保持对“天”的敬畏(“畏天,知”),立场稍显审慎。《畏天用身》与《心是谓中》不仅在概念结构上相互呼应,更共同塑造了一种以“认知心”为核心的新型天人关系模型:既非“配天”,亦非“顺天”,而是“用身取命”——在敬畏命运的同时,以理性与行动确立人在宇宙中的主体位置。这一思想取向,深刻反映了士人在社会剧变中对“人的能力”的自觉探索。

结 语

梁涛曾指出:“天人之分与天人合一总是相伴而生的,没有不讲天人之分的天人合一,也没有不讲天人合一的天人之分。”^①清华简《畏天用身》及相关早期文献的比较研究表明,这一论断不仅成立,且可进一步细化为三种具有历史演进意味的“天人之分”类型:

其一,以《命训》为代表的前诸子文献及早期道家(尤以庄子为典型),虽形式上言“分”,实则指向“合”。前者以“大命一小命”结构服务于神道设教与圣王教化,后者则通过“无其人灭天”消解人为,归趋于天道自然,二者皆以天统人,强调人的顺应与服从。

其二,以《畏天用身》《心是谓中》及《穷达以时》为代表的战国中期文本,聚焦于“命运”与“人为”的张力。它们在承认“运命之天”不可全控的前提下,转而高扬人的主体性。尤其是《畏天用身》《心是谓中》两篇强调“心”的决定作用,凸显人在命运面前的主体性。

其三,以荀子为代表的系统化天人观,将“天”主要界定为自然之天,明确划分“天职”与“人职”,并在此基础上发展出“制天命而用之”的积极主张。尽管荀子亦论及个人命运,但其理论重心不在此,而在于群体层面的礼治秩序与自然规律的分离。

这三种类型并非截然割裂,却清晰映射出从神权政治到道德自觉,再到认知主体与自然控制的思想演进轨迹。《畏天用身》与《心是谓中》所代表的第二种类型,尤其具有特殊意义。它们诞生于战国中期社会剧变的土壤之中——正如顾炎武所言:“邦无定交,士无定主,皆变于一百三十三年之间。”^②战国中后期,随着宗法制度的瓦解和贵族政治的衰落,“士”阶层凭借文化资本游走列国,成为新兴政治力量。他们不再依赖血缘身份,而须依靠个人能力——尤其是智谋、判断力与应变能力——赢得君主信任。在此背景下,“心”的认知功能被空前放大。《畏天用身》中“明者作必从中”“能人所不能行”等语,正是这种新士人理想的写照。他们不再是“敬天法祖”的祭祀者,也不是“修身齐家”的道德楷模,而是精于算计、敢于行动的实践者。更深层看,这种主体形象的转变,反映了知识功能的历史转型。在西周,知识主要用于维系神圣秩序(如占卜、祭祀);在战国,知识则成为权力博弈的工具。士人通过掌握信息、分析局势和制定策略参与国家治理。《畏天用身》对“图”“法”“知”的强调,正是这种知识工具化的哲学表达。

《畏天用身》《心是谓中》等并非纯粹的哲学思辨,而是时代精神的哲学表达。它所代表的实践理性型文本,正是士人在失去传统身份保障后,为确立自身价值而构建的思想武器。其核心诉求不是“配天”,而是“用身”;不是“顺命”,而是“取命”。其思想特质可概括为三点:一是去神学化——剥离“天”的人格与道德属性,将其还原为客观限制条件;二是认知中心主义——以“心”为理性筹划的核心,取代伦理情感或虚静体验;三是实践理性优先——以行动成效为价值尺度,而非道德动机或宇宙和谐。

① 梁涛:《竹简〈穷达以时〉与早期儒家天人观》,《哲学研究》2003年第4期。

② 顾炎武撰,黄汝成集释:《日知录集释》,北京:中华书局,2020年,第676页。

长期以来,先秦思想史被“儒道互补”或“百家争鸣”的学派框架所主导,大量无明确学派归属却极具现实关怀的文本因而被边缘化。清华简《畏天用身》《心是谓中》等文献的重见天日,正提醒我们:思想史不应仅记录那些最终胜出的“大传统”,也应关注那些曾广泛流通、指导日常判断与行动的“一般知识、思想与信仰”。正如葛兆光所言:“我们应当注意到在人们生活的实际的世界中,还有一种近乎平均值的知识、思想与信仰,作为底色或基石而存在,这种一般的知识、思想与信仰真正地在人们判断、解释、处理面前世界中起着作用。”^①《畏天用身》与《心是谓中》等出土文献的价值,正在于此——它们为我们打开了一扇窗。透过这扇窗,我们得以窥见一个更加多元、务实且充满主体能动性的早期中国思想世界。在这个世界中,除了对天命的敬畏与对道德的追求,还有一种清醒、理性而勇敢的声音在回响:“用身,足。”

Tsinghua Bamboo Slip *Weitian Yongshen* and the Early Chinese Conception of Heaven and Humanity

Yuan Qing

Abstract: As a philosophical text from the mid-to-late Warring States period without clear sectarian affiliation, the Tsinghua Bamboo Slip manuscript *Weitian Yongshen* 畏天用身 proposes a novel model of the Heaven-human relationship structured around two poles—“heaven as fate” and “the autonomous self”—with the cognitive mind serving as the pivotal link. Comparative analysis with texts such as the *Mingxun* 命训, *Xin Shiwei Zhong* 心是谓中 and Confucian and Daoist doctrines reveals that *Weitian Yongshen* neither inherits the pre-philosophical paradigm of “subordinating humanity to heaven” characteristic of early theocratic politics, nor follows the Confucian ethical path that confines human agency primarily to moral cultivation or the Daoist stance of passive acquiescence to Heaven’s mandate. Instead, while acknowledging that fate cannot be fully controlled, *Weitian Yongshen* strongly affirms human rational cognition and practical capacity, advocating strategic actions—such as “strengthening the will of the heart” and “acting with utmost caution”—to achieve the ideal state encapsulated in the phrase “employing the self is sufficient”. Crucially, together with another Tsinghua manuscript, *Xin Shiwei Zhong*, it articulates a form of “de-ethicalized” cognitive subjectivity: here, the “heart/mind” (xin 心) functions as an instrument of rational deliberation rather than as a moral essence. Such texts represent a strand of practical-rational thought in the mid-to-late Warring States period—one obscured by later dominant narratives—and reflect the intellectual ferment accompanying the rise of the scholar-official class and profound socio-political transformations. Early Chinese conceptions of the distinction between Heaven and humanity can be classified into three types: the “distinction-within-unity” model, exemplified by the *Mingxun* and early Daoism; the “fate-human agency” dualism, represented by *Weitian Yongshen* and *Xin Shiwei Zhong*; and the “natural order-human affairs” dichotomy articulated by Xunzi 荀子. This tripartite framework offers a more nuanced map of early Chinese Heaven-human discourses and vividly captures how intellectuals, amid social upheaval, consciously explored the scope and limits of human capability.

Keywords: Tsinghua bamboo slips; *Weitian Yongshen*; early China; separation of heaven and humanity; unity of heaven and humanity

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

^① 葛兆光:《思想史的写法——中国思想史导论》,上海:复旦大学出版社,2004年,第14页。