

先秦儒道“天”观的诠释路径比较

石子龙

湘潭大学哲学与历史文化学院(碧泉书院), 湖南 湘潭

收稿日期: 2026年2月2日; 录用日期: 2026年2月24日; 发布日期: 2026年3月4日

摘要

先秦时期儒家与道家在“天”观上的不同诠释路径, 构成了中华文明理解“天人关系”的多重认知维度。儒家以商周天命观为基脉, 经孔子以“仁礼”重构其伦理内涵, 孟子以“心性知天”强化其内在道德依据, 荀子则通过区分“天人”提出“自然之天”, 由此形成“主宰之天”“道德之天”“自然之天”的多元统一体。相较之下, 道家以老子“道论”为核心, 通过“天法道, 道法自然”的推演, 将“天”纳入以“道”为本体的自然秩序之中, 弱化其超越性与规范性; 庄子进一步从生命哲学立场出发, 消解“天”的终极与道德属性, 使其成为“道”之运行及自然均衡原则的体现, 从而开显出一种去人格化、去道德化的天人关系理解路径。这种既对立又交融的思想格局, 奠定了中华文明“儒道互补”的文化基因。

关键词

先秦哲学, 儒家, 道家, 天命观

A Comparison of Interpretive Approaches to “Tian” in Pre-Qin Confucian and Daoist Thought

Zilong Shi

School of Philosophy, History and Culture (Biquan Academy), Xiangtan University, Xiangtan Hunan

Received: February 2, 2026; accepted: February 24, 2026; published: March 4, 2026

Abstract

During the pre-Qin period, Confucianism and Daoism developed divergent interpretive approaches to the concept of Heaven, together constituting multiple cognitive dimensions through which Chinese civilization understood the relationship between Heaven and humanity. Confucian thought, grounded in the Shang-Zhou conception of the Mandate of Heaven, was ethically reconfigured by

Confucius through the notions of humaneness and ritual propriety; Mencius further reinforced its internal moral foundation through the idea of “knowing Heaven through the mind-heart,” while Xunzi, by distinguishing between Heaven and humanity, articulated the notion of a “natural Heaven.” Through this process, a plural yet integrated framework emerged, encompassing “Heaven as a sovereign authority”, “Heaven as a moral order” and “Heaven as a natural reality”. By contrast, Daoism, centered on Laozi’s doctrine of the Dao, subsumed Heaven into a natural order grounded in the Dao through the principle that “Heaven follows the Dao, and the Dao follows what is natural,” thereby attenuating Heaven’s transcendence and normative authority. Zhuangzi, proceeding further from the standpoint of a philosophy of life, dissolved Heaven’s ultimate and moral attributes, presenting it instead as an expression of the operation of the Dao and the principle of natural equilibrium. In this way, Daoism opened up an interpretive path toward a depersonalized and demoralized understanding of the Heaven-human relationship. This intellectual configuration—marked by both tension and mutual resonance—laid the cultural foundation for the Confucian-Daoist complementarity that became a defining feature of Chinese civilization.

Keywords

Pre-Qin Philosophy, Confucianism, Daoism, Conceptions of the Mandate of Heaven

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

先秦时期儒家以“天命”为核心构建伦理政治秩序，道家则以“道”与“自然”消解传统天命观，二者共同塑造了中华文明对“天人关系”的基本认知范式。从文本看，儒家经典如《论语》《孟子》将“天”诠释为主宰、道德与自然的统一体，强调“畏天命”与“尽人事”的辩证；《老子》以“道生天”的逻辑颠覆了“天”的终极性，奠定了以“自然无为”为核心的宇宙论；而《庄子》则在此基础上，进一步将“天”内化为万物与本性的自然状态，并聚焦于如何在“安命”与“顺天”中实现个体心灵的绝对自由，从而共同构建了道家以“自然”为价值根基的天道观谱系。儒家试图通过“德治”重构天人秩序，道家则主张通过“复归自然”消解文明异化。

2. 先秦儒家天命理解的内在分化

“天”这一概念滥觞于商周之际，最初主要用于指称至高无上的超越性存在，具有最高神与终极主宰的双重意蕴，被视为万物之源及人间政治秩序的最终奠基者。“命”本义为命令、使命，具有自上而下的规范与约束意味。“天命”由此构成一种将超越权威与人间秩序相联结的政治与宗教观念，其核心功能在于为王权提供神圣性与合法性依据[1]。然而，与商代以人格神“帝”“上帝”为中心、强调祭祀与神意直接支配的天命观不同，周人对“天命”进行了观念重构。周人并未否定“天”作为最高权威的地位，而是通过“以德配天”的思想路径，将“天命”的授予与人间统治者的德性表现相结合，逐步形成“知天命、畏天命、守天命”的伦理结构。在这一语境中，“天命”不再是不可反诘、不可转移的神秘权力，而成为一种具有条件性的政治授予。“皇天无亲，惟德是辅”集中体现了这一转向：天不再被理解为具有情绪的人格神，而被赋予以“德”为标准的价值功能。天命的存续与转移，取决于统治者是否符合德性与政治责任的要求。由此，天命观从以神意为中心的宗教逻辑，转向以德性为核心的伦理政治原则，神圣性被相对淡化，而道德规范则被提升为统治合法性的关键。正是在这一意义上，西周“德政”思想

构成了后世儒家天命观的理论起点，为天命由宗教权力向道德理性转化奠定了基本方向。

孔子直接继承“以德配天”，在周朝基础上增添了“礼”、“仁”等道德内涵。“仁”与“礼”是一种相辅相成的关系，内心要具“仁”德外在表现要合乎“礼”，即“仁内礼外”。由此实现德性修养与社会秩序之间的内在贯通。孔子在思想上继承了西周以来“以德配天”的天命观，并对其进行了进一步的伦理化。相较于西周侧重将“德”理解为统治者的政治德行，孔子将天命的内在依据转化为个体可实践的道德原则，通过“仁”与“礼”的理论建构，使天命观由政治合法性论证拓展为德性修养与社会秩序并重的思想体系。正是在这一伦理前提下，礼乐制度获得正当性。在此意义上，天道不再表现为外在强制的超越力量，而是通过人的道德修养在现实世界中得以体现，并由此影响个人命运与社会秩序的形成“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”[2]，孔子对天有敬畏之心，天是一切的主宰。将周王朝的顺应天命转换为了所有人都能追求的“仁”。简而言之，孔子所言的“天”是主宰宇宙的存在，具备人格神的道德属性。它是文明兴衰、个人德性与人生际遇，以及自然更替的终极根源[3]。

在孟子看来，天爵、天位、天职与天禄并非出自君主之手，而是根源于“天”对贤者的认可，其性质与由政治权力所分配的人爵存在根本差异。之所以“天”的权威能够凌驾于现实政治之上，一方面源于先秦以来“天”作为宇宙秩序与终极主宰的观念传统；另一方面，则与孟子将“天”理解为具有明确道德判断与价值取向相关。在这一意义上，“天”不只是超越性的存在，更是道德正当性的最终根据。“尽心，知性，知天”。孟子将“天”的概念进一步内在化，提出从“心”出发去认知“性”，进而通达对“天”的体悟。孟子明确提出“性”“天”等观念内在于人心，主张只要穷尽心力去体悟，即可认知本性、通达天理。孟子所言的“心”，指的是人的精神世界，既肯定心具有思维功能，又强调人所具有的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心等，这是对心的道德属性的确认。由此可见，“心”作为人的精神核心，通过反观内心可洞察人性，而“性”则是“天”在个体层面的具体显现。在孟子之前，儒家论及“天”与“性”的关联时，尚未明确以“心”为枢纽展开论述。例如，孔子探讨“仁”的内涵，主要从人的本性及情感心理层面切入，尚未建立起“心-性-天”的完整逻辑链条。

荀子同样认为，“天”是万物生成的根源，“天能生物，不能变物也”，人亦为天所生，其生理欲望亦属自然所赋。然而，与孔、孟不同，荀子明确否认人能够洞察或把握天意，认为“天”本身并非可感知、可意会的对象。人在天已生成万物、确立自然秩序的前提下，只能立足于既成条件治理人事，而无从凭借道德修养或主观意志影响天道运行。基于此，荀子坚决剥离“天”的道德属性，提出“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，将“天”界定为独立于人事功过之外的客观自然秩序。从思想史的视角看，“天”的观念在先秦时期大体经历了自然实存之天、至上神之天与抽象形上之天的演变过程。三种含义虽在不同历史阶段各有侧重，却始终相互交织，其总体趋向则表现为对“天”的抽象化与形上化理解。然而，即便在这一演进过程中，“天”亦未完全脱离具体事物而成为纯粹的形上概念，其意义始终通过万物的生成、运行及秩序维系得以呈现。荀子的“自然之天”，正是在这一脉络中，系统阐发了天的非道德性与客观规律性[4]。

儒家的“天”兼具主宰性、道德性、自然性，三者并非对立，而是从不同维度构建了对宇宙秩序的解释。这种多元统一的“天论”，体现了儒家对超越性信仰、伦理价值与现实世界的综合。在殷周交替之际，这种转变通过“德”的价值体系得以实现，其核心在于强调统治者的德行修养[5]。

3. 先秦道家“天”观的自然转向

在《老子》一书中，“道”无疑是最高范畴。其中，又以“天之道”的出现频率最高，且被赋予极高的理论地位[6]。在《老子》的思想体系中，“天”并非决定人类命运的终极力量。在“天”的背后，潜藏着更具根本性的决定性要素——“道”与“自然”。在《老子》的世界观中，“天之道”的价值导向始

终如一，坚守“损有余而补不足”的原则，天然朝着利世、至善的方向行进。反观“人之道”，其价值走向却呈现出两种截然不同的态势：一种是效仿“天之道”，另一种则背道而驰。其兼具利益与危害、善良与邪恶的双面性。前者被《老子》赞誉为“圣人之道”，后者则被归为普通的“人之道”。《老子》主张摒弃普通“人之道”，推崇“圣人之道”，以此契合“天之道”，达成天人价值的和谐统一[7]。

在对天道的理解上，老子将其理解为周而复始、运行不息的过程。基于这一认知，他进一步指出，人之作为应当与这种自然节律保持一致，唯有如此，方能趋近于“自然”之境，并实现无为而治。老子以“周行不殆”来说明天地万物运行的普遍法则，而在涉及人的心智活动时，则转而强调对其张扬与作为加以节制。“天之道，利而不害”既是老子对宇宙规律的哲学抽象，也是对人类社会的终极期待。它以自然之“无为”反衬人世之“有为”，以“利”与“害”的对立，揭示了和谐与冲突的根源。“天地不仁，以万物为刍狗。”老子以“天地不仁”阐释“道体”对天地万物纯任自然、一视同仁的特性，强调天道的运行全然顺应自然本然，绝无偏私偏爱。此中揭示的核心要旨在于：天道的一切作为皆不含“有为”的刻意目的性，更不夹杂人类所界定的是非善恶等主观情感[8]。有研究倾向于将老子所言“天道”或“天之道”理解为自然界及其运行法则的抽象概括，并据此将其等同于一种客观的均衡秩序。然而，这一解释事实上混合了黄老道家关于自然规律的思想，与老子自身的天道观并不完全契合。在老子的思想语境中，“天道”并非指向可经验、可归纳的自然法则，而是始终指涉“道”之本体所蕴含的“自然”与“无为”。“天道云云，各复其根”之意，并不在于说明天道作为外在世界的运行规律，而在于揭示天道通过贯彻自然、无为的原则而回归于道体本身。正因如此，老子并不认为“天道”可以像认识具体事物那样，经由感官经验或理性推演加以把握。相反，他所强调的是一种超越经验认知的领悟方式，即“不行而知，不见而名”的直觉体悟。这种对“天道”的体认，本质上类似于对道体的体悟，是一个融直觉洞察与生命实践为一体的“体道”过程。

庄子将“天”理解为一种超越人力、不可抗拒的必然性，这种必然性贯穿于生死、贫富、贵贱等人生诸事中。面对这种必然性，庄子主张以“安时处顺”的态度接纳命运，其根本目的在于实现心灵的超脱与自由。人生中的际遇并非个人努力所能完全左右，而是由一种近乎自然法则的“天”所决定。这种“天”不具有人格神的意志，也不是道德裁判者，而是一种自然运行的客观趋势，人只能认识它、顺应它，无法改变它。“知其不可奈何而安之若命”，这里的“安”并非被动承受，而是一种精神上的自觉接纳。通过接纳命运的无常与不可控，人反而能从焦虑、抗拒中解脱出来，达到内心的平静与自由。庄子并不试图解释“天”是什么，而是关注人如何在与“天”的共处中活得自在。庄子的智慧在于，他看透了人的力量是有限的，却依然为人在有限中开辟出无限的精神空间。这种“在命定中寻自由”的思想，与儒家“在命运中创造价值”的路径形成深刻对照。

4. 先秦儒道“天”观：伦理建构与自然回归的对话

战国中后期社会秩序持续动荡，传统礼制失去原有约束力，周天子的权威不断衰落，各诸侯国为争夺势力范围展开长期角逐。在这样的现实背景下，人们对天的认知不再固守原本恒定且高高在上的权威定位，天转而成为诸子百家争相阐释定义的关键思想概念。各家学派围绕天的内涵与意义展开思想层面的争辩，道家将原本带有神学色彩的天命观念转化为自然层面的理解，直接动摇了儒家一直以来秉持的天命理论根基。孟子和荀子面对这样的思想冲击，各自从自身的理论路径出发做出回应，也让儒家内部对于天的认知出现不同分支，整体理论体系随之得到进一步完善与拓展。

道家对“天”内涵的重新梳理剥离了其中人格化意志与预设目的的存在，让传统天命观赖以成立的超越性属性失去了原本的支撑。老子文本中的“天”不再能够为世间政治秩序提供最终的正当性依据，而是被放置在由道主导的万物生成与运行体系之内。天法道道法自然的核心主张直接点明，天的运行同

样需要遵循比自身更为本源的自然法则[9]。庄子的思想延续并强化了将天向自然回归的路径，天不再承担评判世间善恶与指引价值方向的作用，转而成为人力无法改变的必然趋势。世间个体经历的生死境遇与穷达变化都只是自然流转的正常表现，人只需要顺应时序与事态的发展，接受一切既定的现实。天在这一过程中从规定世间行为与价值的根本准则变成了客观存在的现实背景。原本带有的神圣意义与价值判定功能都被大幅淡化。

这一思想转向，对儒家而言并非纯粹的理论分歧，而是对其伦理政治根基的挑战。若“天”仅为自然运行，而不具道德判断与价值取向，则德行何以获得终极根据？王权正当性又何以超越现实强力[10]？因此，孟子之天论，与其说是对孔子思想的简单继承，不如说是在道家自然回归压力下的一种重建。

孟子一方面承认“天”不以个人意志直接干预人事，另一方面却拒绝将人完全归入自然运行之中。他通过“尽心-知性-知天”的结构，将“天”的根据转入主体心性之中，使天命不再悬置于外在神意，而内在化为道德本性。天之所以为天，正在于其通过人性而显现。与此同时，孟子提出“民为贵”的政治主张，将天意与民意加以贯通，使“天命”只能经由民意得以体现。如此一来，道家对天命神学的解构，并未导致权威的崩塌，反而促成孟子以心性论为基础，重塑天的道德合法性。可以说，孟子的天论具有明显的回应性，其核心在于以伦理内在化方式，抵御自然回归对价值秩序的破坏。

相较之下，荀子的立场则更为复杂。荀子在“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的命题中，彻底剥离“天”的道德属性，将其界定为独立于人伦之外的客观自然秩序。在去神秘化层面，这一立场与庄子呈现出高度趋同，二者皆承认“天”不具有意志与情感，亦不承担奖善罚恶的功能。然而，荀子并未由此导向庄子式的生命解脱，而是反向推进礼法建构。荀子提出“制天命而用之”，并非指征服自然，而是在承认自然规律不可改变的前提下，通过制度理性与礼法秩序调节人类社会。换言之，他将道家所揭示的“自然之天”转化为礼法建构的客观前提，正因天道无意志、无目的，人类秩序才必须依靠制度加以维系。若庄子是在自然面前消解规范，荀子则是在自然前提下重建规范。二者在方法论层面相通，在价值指向上却分道扬镳。

由此可见，战国中后期“天”论的演变，并非简单的儒道对立，这场思想论争的核心落脚在天的属性界定上，焦点集中于天能否作为规范人间秩序的权威存在，两个学派围绕这一核心问题提出了截然不同的阐释路径。道家以自然化的阐释方式消解了天原本具备的超越属性，儒家中的孟子依托伦理内在化的思路、荀子依托制度理性化的思路，分别完成了对天的规范性意义的重建。两种不同方向的理论探索形成了持续的思想张力，早期带有神学色彩的天的形态也在这一过程中完成转型，逐步成为支撑伦理体系的依据或是描述自然状态的条件。天的内涵不再局限于单一的超越性神意，而是在各家思想的持续交流与碰撞中被不断赋予新的解释，完成内涵的重构与发展。

因此，儒道“天”观之分野，不能仅理解为两种宇宙论立场的差异，更应视为战国思想竞争格局中围绕秩序合法性与价值根源展开的理论博弈。道家对天命神学的解构，为儒家内部的分化与深化提供了契机。而儒家的回应，又使“天”在自然回归中保留了规范的可能性。正是在这一互动过程中，先秦天论完成了理性化的历史转型。

5. 余论

儒家以“天命”为伦理政治的终极依据，始终将“天”理解为道德的神圣性源头，通过“尽人事以应天命”，将个体修养、社会秩序与天下治理统摄于同一框架之中。其理论在于借由“天”的道德化与世俗化，调和宗教与伦理的矛盾，从而为传统社会提供稳定与可持续的基础。

道家则以“道”为根本，对“天”的终极地位加以解构。通过“天法道，道法自然”的逻辑，道家将“天”还原为“道”的派生，剥离其人格意志与道德功能，使其成为体现“损有余而补不足”的自然秩

序。道家并非否定“天”，而是通过去中心化与去规范化的方式，使“天”融入无为自化的自然之中。

因而，儒道之别，并非简单的思想对立，而是围绕天人关系展开的两种不同整合路径。儒家侧重以“天”作为人间秩序的根源，通过伦理建构实现“天人合德”；道家则强调顺应自然运行，通过对规范性的消解达成“天人同流”。二者在“自然之天”的认知、对入世功利取向的反思以及民本关怀的实践等层面，亦形成了潜在的互补关系。

正是在这种张力与互补之中，先秦儒道共同塑造了中国思想中既入世又超脱的结构，为后世提供了在不同生命境遇与社会处境中调适自我的思想资源。

参考文献

- [1] 郭静云. 先秦出土文献表达“天命”的词汇分析[J]. 文史哲, 2025(6): 18-27+162.
- [2] 罗安宪. 道家天命论的精神追求[J]. 中国人民大学学报, 2007, 27(3): 37-42.
- [3] 王志强, 王功龙. 论孔子的天道观[J]. 烟台大学学报(哲学社会科学版), 2010, 23(3): 6-12.
- [4] 杨志刚. 中国天命观的历史演进与作用述论[J]. 东北师大学报(哲学社会科学版), 2017(1): 107-112.
- [5] 王先谦. 荀子集解(诸子集成本) [M]. 上海: 上海书店, 1986.
- [6] 潘虹. 先秦儒家天命思想的三重境界[J]. 孔子研究, 2020(3): 93-100.
- [7] 郑淑媛. 先秦儒家天道观的演化及其特征[J]. 渤海大学学报(哲学社会科学版), 2006(1): 39-45.
- [8] 曹峰. 论《老子》的“天之道” [J]. 哲学研究, 2013(9): 46-52+128-129.
- [9] 林瀚林. 天道观的嬗变: 老子对西周天命神权体系的解构[J]. 科学与无神论, 2025(6): 72-81.
- [10] 陈晨捷. “德命”与“时命”: 孔子天命观新论[J]. 东岳论丛, 2018, 39(2): 35-41.