

古籍中“天”“神”记述之略考

——兼对中华传统文化复兴的一点思考

孫 樹林

“三才”（注1）是中国文化中一个十分重要的哲学概念，其概念明确地诠释了人类的生存境遇，高度抽象了“人”与“天”“地”之间的关系。《周易》将天又称之为“天道”，地称之为“地道”，人称之为“人道”，是谓之“三道”。在《周易》等中国古代经典中，“三道”被当作洞察人世、天宇的最基本概念与方法论，并渐次成为中华思想哲学之重要要素。

中国思想文化体系中，与“三道”、“三才”相关、或由此演绎出来的哲学概念颇丰，譬如“天时、地利、人和”（注2）、“天人合一”（注3）等等，这些哲学思想看似简单、古朴、不乏主观唯心之感，实则博大精深，内涵深邃，外延洪范，是理解和研究中国文化思想无法逾越的门栏。

然而，在阅读相关文献时，却又发现：对于“三才”，亦即“人”与“天”“地”之关系、关于“天”“地”的解释、以及对古籍的读解等，有许多有待探讨抑或有待商榷之处。故此，本文仅就“三才”之一的“天”为考察对象，就其哲学概念之含义、古人之诠释等做一番考究，以期达到能站在古人、古文献的视角上去考究该思想，能较为客观全面地理解其文化意义与价值等。

一、古人对“天”之解释

《论语·为政》有句耳熟能详的名言：“五十而知天命”。从孔子的表述中看，这个“天”，可理解为超越于人而却又能左右人的高级客观规律，并且具有颇深的纵向的思想文化深度。值得注意的是：这样的表述与思想，在中国古代，绝非凤毛麟角，类似孔子的表述与应用，在古文献与历代承传的民俗中比比皆是。更重要的是，孔子等也绝非只是顺口说说而已，而是将其作为一个明确的宇宙观去认真对待的。

在中国传统的思想文化中，“天”大抵有三层含义，或曰三种属性与意义：自然之天；义理之天；主宰之天。譬如，同一个“天人合一”，依照对“天”之不同的理解与诠释，就会得出不同的判断与不同的因应。但是，无论那种，都是将人与“天”视为不可分的一体，这与西方哲学所认为的“精神和物质界是两个平行而彼此独立的世界”（注4）之观点是大相径庭的。

从神传文化这一视角看，“天”之概念、意义与应用，该是亘古就有的。从文字记载查证，最早见于甲骨文及后来的金文（注5）。当时的“天”是一个人形，脑袋被强调画出，或被解读为是“人”的头上顶着一个圆圈的指事符号，代表空间，即“天”。有的甲骨文将“人”头顶上的符号画成指事的两个横线，被解读为大地上方的天空。无论哪种字形，其造字本意皆在于：人头顶上那无垠的苍穹即为“天”。

甲骨文	金文	篆文	隶书	楷书	宋体
					

（“天”书写形体演变）

至金文，基本上继承了甲骨文的字形，将代表上空的符号改为一横，以示宇宙生成的太初、混沌状态。篆文继承了金文字形，隶书则依据其书写规则，将此前的下方人形写成“大”，并沿用至今。

《说文解字》载：“天，颠也。至高无上，从一、大。”亦即，天就是头顶，是至高无上的，字形由“一、大”构成。汉字的原始形态为象形表意，因此追溯“天”之形体演化，我们可以看到其雏形时期、亦即古人对“天”的理解与诠释。

下面粗略考察一下古文献中关于“天”的部分记载。自古以来，中国就有“天圆地方”之说：

天圆而地方。（《大戴礼·曾子天园篇》）

抱圆天。（《淮南子·览冥训》）

能戴大圆。（《管子·心术下》）

天为盖。（《逸周书·周祝解》）

圆天为盖。（宋玉《大言赋》）。

诚然，这里所称的圆，并非普通定义的中规中矩的绝对之圆，而是相对而言，抑或只是一种形象化了的称谓而已。例如，《淮南子》所称的“圆”通“圜”，或为“圜”之异体字；而《吕览》则说：

天道圆……圆周复杂（匝），无所稽留。（《吕览·圆道篇》）

《说文》更进一步释道：“天之圆不中规”，“圜，天体也”。《吕览·序意篇》又称“爰有大圆在上”，而注均曰“大圆，天也”。

基于这一对“天”的认知，于是古人于圜丘祭天。《汉书·礼乐制》记载道：“用事甘泉圜丘”。又古师云：“为圜丘者，取象天形也。”（《汉书·礼乐志》）

如此看来，“天圆地方”虽然十分普遍，但此说也只是在一定范围、一定条件之下成立，而在不同时空条件下又有着不同的展现与解释。

二、关于“天”之生成、结构与疆域等

这不中规矩的“天”是如何形成的呢？在各种文献中虽然表述不尽相同，但基本的理念是相通的。

老子说：“‘无’，名天地之始；‘有’，名万物之母。”（《老子·一章》）在此，老子道出天地之始于“无”，而作为有形之万物则出于“有”。老子又进一步释道：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子·四十章》）。这里的“有”，老子该是指有形万物生成之根源，而“无”该是指包括造就天地之本始，乃“道”之无形之属性的体现。亦即，天下有形的万物乃是从“有”产生的，而“有”又是从“无”中而来的。

诚然，“有”与“无”，却又是一对密不可分的统一体，是“道”之不同体现。因此，老子说：“有无相生。”（《老子·二章》）“此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”（《老

子·一章》)

老子的这一理论，既是道家学说中最为根本、最为重要的宇宙生成观，更是中国文化在思考、诠释包括宇宙万事万物在内的一切事物的基本方法论。

《淮南子》记载道：

古未有天地……有二神混生，经天营地。《淮南子·精神训》

这里的“二神”，一般被认为系指“阴”“阳”，是神在高境界中的另一种体现，“天”与“地”就是由这两位天神或曰两种物质造就而成。

《庄子》言：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。（《庄子·天地》）

“泰”同“太”，这里的“泰初”，即开始。庄子继承老子的道学，其所阐述的道理自然与老子同，只是遣词造句及表述的角度有所差异罢了。

中国有名的“盘古开天辟地”的传说，则形象而具体地阐述了“天”之生成过程。

天地混沌如鸡子，盘古生其中。一万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里”。（《三五历记》三国徐整著）

首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆。左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳。血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发为星辰，皮肤为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽。身之诸虫，因风所感，化为黎甿。（《五运历年纪》三国·徐整著）

据《三五历纪》载，大禹同伯益治水，在开挖徙骇河时建立殿堂，纪念盘古。这是盘古庙的最早记载。盘古庙山门有对联曰：“开天辟地，位列三才而立己；育世长民，首出万物以为君”。

从上述诸项看，“天”出自于“无”，“无”产生了阴阳二神，在阴阳二神之作用下盘古生成，开天辟地，并演化万物，造世育民，因此才被颂之为“首出万物以为君”。

关于“天”之结构，众说纷纭。《淮南子》说：

天有九重。（《淮南子·天文训》）

也就是说，天圆而具有九重，即中国文化中通常所谓的“九重天”。此外，《淮南子》又重另一角度诠释天的结构，称：

天有九部。（《初学记·地部上》，《御览·地部一》引）

这里所谓的“九部”，又称之为“九野”。《吕览》中也有相似的记述：

天有九野（中略）。何谓九野？中央曰钧天（高注：钧，平也。）；东方曰苍天（苍色青）；东北曰变天；北方曰玄天（玄色黑）；西北曰幽天；西方曰颢天（颢色白）；西南曰朱天；南方曰炎天；东南曰阳天。（《有始览》）

《淮南子·天文训》所记略同，“九野”即“九天”。《淮南子·原道训》又云：“上通九天”。注均云：“九天，中央，八方也”。《史记·封禅书》记道：“九天巫，祠九天”。《索隐》云：“《孝武本纪》云‘立九天庙于甘泉’，《三辅故事》云‘胡巫事九天于神明台’。”这里所谓的“九天”，乃“平天”、“青天”、“变天”、“黑天”、“白天”、“朱天”、“炎天”、“阳天”等，与此前的“九天”在称谓上小有区别，其实质别无大异。

此外，还有其他的对“九天”的表述。如《尚书考灵曜》（《开元占经·天占篇》）将东方称为“皞天”，西方称为“成天”（注6），南方为“赤天”。再者，《太玄·玄数》记述道，九天为：“一为中天，二为羡天，三为从天，四为更天，五为睟天，六为廊天，七为减天，八为沈天，九为成天。”

《淮南子·天文训》补注称：“太玄九天，即九野，然所言又与各书不同。”但上述《太玄·玄数》的说法，被认为是较为晚起的称谓，与其他称谓有着本质上的差异，这该是从不同层次对“九天”的不同认识与不同的阐述。

印度也有类似九重天之说。《吠陀》诗人说：天有三界，分上中下三部。当然，这个“三界”中的“天”，该是基于佛家对宇宙的解释，而“三界”中的“天”该不是平行关系，而是处于不同境界中的上下关系。

对于“九天”，自古以来就一直存在着许多疑问。比如，《天问》中问道：

九天之际，安放安属？

隅隈多有，谁知其数？（屈原《天问》）

当然，这些疑问，并非是古人对九重天存在本身的怀疑，而是觉得不可思议，除了先天之神造就而别无其他解释。因此作者才发出诸如“孰营之度？”“孰初作之？”之类的天问。

关于天的疆域大小范围，《淮南子》中是如此记述“九天之野”的：

天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里。（《淮南子·天文训》）

对此，高诱注道：“一野一千一百一十一隅。”但就“天”之疆域范围等，可谓是众说纷纭，莫衷一是。例如，《山海经》注中引《诗合神雾》称：

天地东西二亿三万三千里，南北二亿三万一千五百里。（《山海经·海外东经》）

《艺文类聚》引述《春秋元命苞》称：“天周九九八十一万里。”又称“周天七衡六间者相去万九千八百三十三里三分里之一，合十一万九千里。”（引自《孝经援引神契》），《论衡·说日篇》说，“天行三百六十五度，积凡七十三万里。”《广雅·天度》云，“天圆广，南北二亿三万三千五百里七十五步，东南短减四步，周六亿十万七百里二十五步”等等。

看来，关于“天”之疆域范围等，古人是依照不同视角、不同理念去界定，因此便产生了不同的看法，给出了不同的表述。诚然，这些数字与表述等，不能说孰是孰非，只能将其还原到原始状态才能真正理解其内在的概念、含义，以及其产生差异的原因等；但是古人对“天”认识的多样化、复杂化，仅从上述关于其疆域的表述中足可见一斑，这给后人留下了诸多有待研究的课题。

由于“天”之庞大及不可知性，抑或对“天”之敬仰，古人常常将“天”之前，冠以形容词使用，以示“天”之洪浩、神圣等。例如，在金文以及《诗经》《书经》中，可以看到如下的表述：

上天（《诗经·小明》《诗经·文王》）

皇天（《克鼎铭》，《诗经·抑》，《书经·召诰》）

昊天（《诗经·云汉》，《书经·尧典》）

旻天（《诗经·召旻》，《书经·多士》）

苍天（《诗经·黍离》，《诗经·黄鸢》）

神天（《书经·多方》）

这其中，“皇”、“昊”、“旻”、“苍”，被认为是就天象而言（注7）。因为名称甚多，后人便将其整理而分言之，于是又出现了“四天”之说。例如，在《尔雅》中，将四季与各种天相结合：

春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。（《尔雅·释天》）

《释名》中，则更进一步诠释道：

春曰苍天，阳气始发，色苍苍也；夏为昊天，其气布散，皓皓也；秋曰旻天，旻，闵也，物就枯落，可闵伤也；冬曰上天，其气上腾，与地绝也。

此外，《说文》等书籍中关于天之四季表述不甚不同。

通过上述有关“天”之记载，可概括地看到古人对“天”的宏观理解与探知的角度、方式等，更可从窥视到古人对“天”之敬仰、虔诚的态度。这就是被认为在神传文化背景下人该具备的宇宙观。

三、“天”之神性与各路天神

如前所述，一般认为“天”有九重，《汉书·礼乐志》说：“九重开，灵之旂”。这里的“灵”，即神灵，天神。那么，既然天有九重，各重之间就该是有界别的，更是该有天神把守的。古师说，“天有九重，言皆开门而来降厥福。”（《汉书·礼乐志》）《楚辞》中，有这样的词句：

吾令帝阍开关兮，倚阍阖而望予。（《楚辞·离骚》）

“帝阍”就是天帝的守门者，“阍阖”就是天门。亦即，作者言上叩天门，请求把守天门的

天神给打开天门，但天门守护神却倚着天门看着他，并不开门，使得他不得而入。

《楚辞》作者又进一步描述了其神游帝宫之情景。

载营魂而登霞兮，掩浮云而上征。

命天阍其开关兮，排阍阖而望予。

召丰隆使先导兮，问大微之所居。

积重阳入帝宫兮，造旬始而观清都。（《楚辞·远游》）

文中的“丰隆”即云师，“大微”乃天庭，“清都”为天都，即天国。虽然作者的灵魂业已来到了天国的大门外，并请求把守天门的

天神开门，可他们却排成一排，对他的请求置之不理，拒之入内。而后，由丰隆引导，方才得以入内。

司马相如《大人赋》与《楚辞》的描述有异曲同工之妙。

排阍阖而入帝宫兮，戴玉女而与之归。（《大人赋》）

至于上天的方式及天上的情况，楚辞作者又说道：

乘龙兮偃蹇，高回翔兮上臻……

闻素女兮微歌，听王后兮吹竽。（《楚辞·昭世》）

人有人规，天有天法，一般而言，凡人是不

得无故登天的。但从许多古籍，又可看到有一些具有特殊本领的修炼者、得道者可以自由来往于天地间。再者，在特殊情况下，有特殊情况者，也可一时进入天界。此外，中国传统文化中自古就有“天门开”之说，这在古籍中多有记述，在民间也多有流传，甚至到现代还有人看到过“天门开”那一瞬间的殊胜景象。

上天的统治者，一般被认为是“玉皇大帝”。关于玉皇大帝的由来，自古就有各种不同传说与记载。一般而言，是指“昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝”（注8）。或“太上开天执符御历含真体道玉皇大帝”。玉皇大帝是道教传说中的天地的主宰者。

玉皇大帝，尤其在道教中，又常常被称为“天公”、“天公祖”、“玉帝”、“玉天大帝”、“玉皇”、“玉皇上帝”、“玄穹高上玉皇大帝”、“昊天金阙至尊玉皇大帝”等，是道教中极为最重要的神

仙之一。

玉皇大帝在天界的地位，一如人间之皇帝。亦即，玉皇大帝乃诸天之神，为诸神、诸仙之王，至尊之主，亦即三界万神、三洞仙真的最高神。玉皇大帝拥有至高无上的权利，上掌三十六天，下握七十二地，掌管神、佛、仙、圣、人间、地府的一切事，可以制命九天阶级，征召四海五岳之神等等。

据《玉皇本行集》记载：玉皇大帝本为“光明妙乐国”王子，他舍弃了王位，在山中学道修真，历亿万劫，终于修成得道，成为千古一圣的“玉皇大帝”。而他的年龄，则大约为一百几十亿岁，大抵相当于宇宙还未形成时的年龄。颇为有意思的是，据《玉皇经》所记，玉皇大帝的年龄和今天所考证的宇宙的年龄几乎同龄。

从上述诸视角看，“玉皇大帝”并非一个普通的三界主宰，而是与宇宙同在的一个人类所能知晓的道家最高的天神。

至宋以后，玉皇大帝的塑像与画像才逐渐定型。一般都是身着九章法服，头戴十二行珠冠冕旒。还有的手中拿着玉笏，身旁伫立着金童玉女等。其着装，与秦汉帝王的打扮十分相似。

但是，在道教中，玉皇大帝并非是唯一的最高神，而在其上还有更高的神。在道教中，将天神分为“三清”、“四御”。“三清”，为道教之最高神，即：作为“太元”化身之最高神的“元始天尊”，作为“道”化身的“灵宝天尊”（太上道君），再者为得道的老子“道德天尊”（又称太上老君）。他们分别居住在天上的最高境界的“玉清境”、“上清境”与“太清境”，因此将此三天通称为“三清”。

因为道教将“元始天尊”尊为最高神灵“三清”尊神之一，因此在一些画像与造像中，“元始天尊”常常是手持混元珠，居于大殿神像之中位，以示其至尊地位。“灵宝天尊”（原称上清高圣太上玉晨元皇大道君）常常是手捧如意，位于元始天尊之左侧位。“道德天尊”即太上老君老子的神像常常是白须白发老翁，手中拿着羽扇，位于元始天尊之右侧位。道教以“太上老君”为教祖。

在“三清”尊神之下，还有四位尊神，通称为“四御”。“四御”是辅佐“三清”的四位天帝，其实质上就是真正直接掌管天地万事万物的最高神。



(道教“三清”图)



(诸天帝君图)

在“四御”中，首位即是“玉皇大帝”，是位居三清之下、众神之上的万神之主，是统领、掌管诸神、三界与天界的最高天神。“中天紫薇北极大帝”，居于中天，主事风水、四季、日月星辰等，乃万星之宗主，是协助玉皇大帝而职掌天经地纬、日月星辰和四时气候。“勾陈上宫天皇大帝”，是北极帝座之左四座星组成的勾陈，位同北极，为天转之枢纽，主掌生灵与战事等。亦即，“勾陈上宫天皇大帝”是协助‘玉皇大帝’在职掌南北极与天地人三才，统御诸星并主持人间兵革战事等事宜。“承天效法后土皇地祇”乃女神，是天地中央之像，是主掌阴阳造化、生育、山河秀丽、动土等事宜的地神。据说，“后土”具有不同的等级与名号（注9）。

在传统文化与信仰中，尤其在道教中，天上还有与人世关系密切的“三官”，即“天官”、“地官”和“水官”。“天官”名为上一品赐福天官，紫薇大帝，主掌赐福。据传每逢正月十五日便下到人间，校定人间之罪福。“地官”，名为中元二品赦罪地官，主掌五帝五岳诸地神仙，每逢七月十五便来到人间，校戒罪福，为可赦之人赦罪。“水官”，名为下元三品解厄水官，又名洞阴大帝，总管水中诸大神仙。每到十月十五日，便来到人间，校戒罪福，为可消灾之人们消灾免祸。

“西王母”，俗称“王母娘娘”，也是直接掌管人事的天神之一。“西王母”，又名“白玉龟台九灵太真金母元君”、“白玉龟台九凤太真西王母”、“太灵九光龟台金母元君”等。“西王母”和东王公，是阴阳之父母，共理二气，育养天地万物。“西王母”又为女仙之宗祖，凡女子得道登仙者，据说皆隶属于西王母管辖。

“雷祖”，乃“九天应元雷声普化天尊”，又称“九天应元雷声普化真王”。“雷祖”为元始天尊第九子玉清真王的化身，又传说为轩辕黄帝得道升天后成为雷神，主风雨雷电之事。雷部有三十六位神仙，雷之功能不仅在于施雨，更是扩展到主天之祸福，持物之权衡，司掌人世事物、生杀等等。

四、“天”、“天命”与天意

今商王受，弗敬上天，降灾下民。（《书·泰誓》）

上天不虚应，祸福各有随。（唐·韩愈《归彭城》）

夷氛敛而鸷藏，绸缪当先于未雨。海扬波而鲸恶，转输有难于上天。（明《袁可立晋秩兵部右侍郎诰》）

我常是不明白，上天有好生之德，天既好生，又是世界之主宰，为什么又要生这些恶人做什么呢？（清《老残游记》第十一回）

上面四则虽然出自于不同时代，但其对“上天”的诠释与敬畏是相同的，展示出人与“天”之关系，以及“上天”在中国思文化中的特殊功能与其至尊地位。

在汉语的语境中，“天”与“神”时常是可以互换、互代的，这两者存在着涵义上的交叉性与互补性，这是在神传文化漫长的承传过程中渐次形成的。从这两个词涵义双重性的形成亦可窥见到“天”在华夏文化中的位置是何等重要，其对中国文化性质、形态以及中国人的宇宙观、伦理道德等影响至深至广。

对中国思想文化影响至深的《易》言：“乐天知命故不忧”（《易·系辞》）。这一句，可谓道出了中国人对“天”、“命”的基本态度。“天”乃至高无上的，是有其自行运行规律的，只有对其持有认知并顺其规律而行，人方可乐观豁达，达到孔子所称的“不忧不惧”之“君子”（注10）境界。

“天”与“命”都是道的具体体现，是不受人的意志所左右的，是有其自身发生、存在、演变、衰亡之内在规律的。故此，对“天”有独到认识的孔子才那般敬畏天命（注11）。

董仲舒说：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天……人之形体，化天数而成；人质血气，化天志而仁；人之道行，化天理而义。”（注12）董仲舒在庄子学说的基础上，将“天”与“人”之关系，即“天人合一”思想阐述得更为明确、透彻，并籍此形成了其独特的哲学思想体系。

从以上引述与考察看，在中国传统思想文化中，“天”是一个内涵深邃、外延庞大而又难以准确定义与界定的相对模糊概念。与此同时，她又是一个十分方便的文化载体，她可以将一应不可知事物统统用这个“天”字来代替，去表述。这种方法论，看上去非常不周延，几近荒谬，但其在中国文化中却是非常普遍存在且行之有效的。

究其原因，该有许多，一言以蔽之：对于浩瀚的宇宙，庞大的天体，林林总总的万事万物，作为一个个体之人，乃至一个时代，一朝文化是无法也不可能全部认识、通晓、掌握的，皆站在各自的视角上，依据各自的智慧、悟性、时代文化背景等而部分地了解包括“天”在内的一应客体。因此，无论是多么天资聪颖、才高八斗的博学之士，乃至通过修行体悟到了一般人所无法了解的事物、道理之人，抑或修炼得道者，其对“天”等的认识也都具有局限性，其所认知的真实，永远是其所在层次上看到的宇宙部分真实之局部展现而已，因此他所认为的“真实”“真理”也就永远是相对的了。因此，每个个体所了解、感悟到的“天”，对他人来说，就未必能获得赞同，就未必是真理。

然而，个体的整合却又是整体，而由每个个体结合而形成、抽象出的整体中的共同部分，便被视为“天”之涵义所在，同时也就足具了其合理性。正因为如此，在中国悠久的历史长河中，在繁杂的思想文化演绎过程中，关于“天”等描述、解读、应用方如此之繁杂，业已形成了一个庞大的系统。

中国文化被称为“神传文化”，亦即上天传给人类的文化，这其中就包括对“天”的认识与对待。自三皇五帝始，关于“天”的学说虽然浩繁庞杂如烟海，但却又有如“天”之五义（注13）等非常之多的共识。无论个论也好，共识也罢，都是中华民族对于“天”的理解与对待，皆为神传文化之体现，而将其集中起来，便是中华文化之宝贵财产。换言之，从“神传文化”这一基点而言，这关于“天”林林总总的认知本身，就是“上天”赋予华夏子民的对于“天”所能认知的范围与深度。

无论从史料而言，还是从文化功用角度看，“人”与“天”的关系都是中国思想文化的核心问题。就个体而言，应该是敬天、知命、重德；对执政者而言，应该尊天命而行德政。故此，自三皇五帝起，官民皆通过观天象、占卜、祭祀等方式以期得到“天”启，达到顺应天意之目的。

近代以后，受西方进化论、工业革命以及共产主义学说的影响，尤其是经过对传统文化浩劫的文革大革命，使得中国人对于“天”的认识与敬畏产生了诸多异变。但是，进入本世

纪以来，受国际大环境的影响及随着中国社会的蝉变，在中华大地悄然兴起了一股国学热、古文化热、复古热。这一文化现象，其内容与形式虽然大多仅停留在表层上，表象上，但作为一股文化潮流、一个社会现象是值得关注的，因为她预示了中国未来的文化走势。

这也再证明：中国在经历了一段思想文化淆乱、迷茫、乃至空白的岁月后，在思想、文化、精神饥渴的境遇中，人们迫切需要精神食粮，需要在思想文化、伦理道德上寻根，也就是本能地渴望回归于“天”，得到来自于“上天”的启示与佑护。因此，从目前的情况看，对有着厚重、坚实神传文化奠基，且五千年文明一脉相承不衰的中国而言，一旦机缘成熟，传统文化的回归与复兴就会顺理成章，水到渠成。董仲舒说：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”（注14）这句话，可以解读为在诠释中国五千年文明形态的内在道理，也可借此推演中国社会文化的未来走势。

注

- 1.《周易·系辞下》曰：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者，非它也，三材之道也。”（“材”通“才”，作者注。）
- 2.《孙臆兵法·月战》：“天时、地利、人和，三者不得，虽胜有殃。”《孟子·公孙丑下》亦曰：“天时不如地利，地利不如人和。”这句话虽然是从兵法战术角度上讲的，但却充分体现了中国传统文化中的智慧与精髓。
- 3.“天人合一”又称为“天人相应”、“天人合德”等，乃中国古代最为重要的哲学思想之一。对这一观点，道家、儒家、佛家均有阐述。此说法起源于春秋战国时期，汉朝大儒董仲舒引申为天人感应之说，程朱理学引申为天理之说等。但无论那种，虽然表述不同，但其实质是共通的。
- 4.罗素：《西方哲学史》，译者：张作成，北京出版社，2007年10月。
- 5.丁再献、丁蕾：《东夷文化与山东·骨刻文释读》，中国文史出版社，2012年2月。
- 6.《尔雅·释诂》言：明，成也，故成天犹言明天也。
- 7.程憬：《中国古代神话研究》，北京大学出版社，2011年1月第1版。
- 8.翟明（主编）：《国学知识全知道》，中国华侨出版社，2015年5月版
- 9.“土皇”分为“九垒”，垒各有名。每垒又分设四名“土皇”，共三十六名“土皇”。
- 10.《论语·颜回》：司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”
- 11.《论语·季氏》中，孔子讲“畏天命”，在《论语·先进》中说“天丧予”，在《论语·述而》中又言“天生德于予”。从中可窥见孔子对“天”认识之深远。
- 12.汉·董仲舒撰《春秋繁露·为人者天篇》。
- 13.“天”之“五义”，是今人学者冯友兰依照前人的观点归纳出的对“天”的五种认识与解释，即：物质之天、主宰之天（意志之天）、运命之天、义理（道德）之天。参看冯友兰著《中国哲学史新编》第三章，人民出版社，1964年版。
- 14.董仲舒《举贤良对策》共三篇，保存在班固《汉书·董仲舒传》中。这是反应董仲舒思想的代表性著作，其中体现了“天人合一”的哲学思想。