

《論天人之際》

图书基本信息

书名：《論天人之際》

13位ISBN编号：9789570843255

10位ISBN编号：957084325X

出版时间：2014-1

出版社：聯經

作者：余英時

页数：272

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《論天人之際》

內容概要

克魯格獎（Kluge Prize）得主、漢學家余英時院士的最新學術論著

《論天人之際》是關於中國思想起源的一部專題研究

余英時院士在書中特別借用了「軸心突破」作為分析的概念

他認為，只有在其他古文化——特別是西方——的對照之下

中國軸心突破的文化特色才能充分地顯現出來

有關「軸心時代」、「軸心突破」一套說法，最初由雅斯培在《歷史的起源與目標》一書中提出，直到帕森斯為英譯本韋伯《宗教社會學》所寫的「引論」，「軸心突破」一詞，才有了定義：即指西元前第一個千紀時，希臘、以色列、印度和中國等地的人，對於宇宙和人生的體認及思維，都跳上了一個新的層次。

余英時院士從軸心突破的特殊角度探討中國古代系統思想史的起源，並將其置放於比較文化史的脈絡之中，加以系統的敘述，重新建構出一個條理井然的歷史敘事。

《論天人之際》

作者簡介

余英時

中央研究院院士，1930年生。

美國哈佛大學博士，師從錢穆先生、楊聯陞先生。曾任密西根大學、哈佛大學、耶魯大學教授、香港新亞書院院長兼中文大學副校長，現任普林斯頓大學講座教授。著作等身，作育英才無數。2006年獲頒有「人文學諾貝爾獎」之稱的克魯格獎（Kluge Prize）。

《論天人之際》

書籍目錄

代序：中國軸心突破及其歷史進程

引 論

軸心突破與禮樂傳統

天人關係的新轉向

從巫傳統到氣化宇宙論

孔子與巫傳統

「天人合一」的歷史演變

結局：內向超越

跋一

跋二

《論天人之際》

精彩短评

1、香港中文大学内新亚书院有一处名为“天人合一”的特殊景点，是为纪念和弘扬书院创始人钱穆先生《天人合一论》而人工设造的景观。我曾和许多到访中文大学的人们一样，也在这片幽旷的去处乘凉大树之下、照影水池之畔，眺望大埔、俯瞰新界。在这个景点的入口登阶处，就刻写有那篇著名的《天人合一论》，钱先生在此文中认为，中国人的天命就表露在人生上，离开人生也就无从讲天命，离开天命也就无从讲人生，“中国古代人，可称为抱有一种天即是人，人即是天，一切人生尽是天命的天人合一观。这一观念，亦可说即是古代中国人生的一种宗教信仰，这同时也即是古代中国人主要的人文观，亦即是其天文观。如果我们今天亦要效法西方人，强要把人生与天文分开来看，那就无从去了解中国古代人的思想了。”钱先生去世后，文章公开发表，引起学界不少争论。时隔二十多年，历史学者余英时教授以一部《论天人之际：中国古代思想起源试探》再次将“天人合一”的古老命题及相关讨论置放于中西学人的面前。作为一部以比较视角重新审视古代中国思想史迹的著述，“从酝酿到完稿先后经历了十二、三年之久”的《论天人之际》体现了余英时先生数十年从事思想史研究的一贯偏好与理路，对于这位身为钱穆弟子和新亚书院首届毕业生、曾任中文大学副校长和新亚校长的作者而言，此书的特殊意义不言而喻。在《论天人之际》中开始谈论“天”、“人”各自所指向的领域及二者关系之前，余先生以《国语》中“绝地天通”的神话为引，指出这个故事的细节可能正暗示了“普世之王”在历史的某一节点首度登上历史舞台：他独拥与天神对话的权力，并获得绝对权威的合法化。“绝地天通”传说让我们很自然地联想到《圣经》中“巴别塔”的故事，可见意欲沟通天人的企图，中西并无二致，然而不同的是，“巴别塔”由于“天”（上帝）的阻挠而使得“人”的工作最终失败，“绝地天通”则归功（或曰归祸）于“人”：神话主角圣王颡顓。

在David N. Keightley关于商王是“神权君主”和“群巫之长”的判断中，余先生认为前者更为确切，因为它直接点出了“绝地天通”行为背后的政治意涵，而他据此又指出，古代中国“天人合一”概念出现得相当之早，甚至在颡顓“绝地天通”的背底，就已经隐喻和暗含了这一反向命题。但此时的“天人合一”不是自由的，甚至不属于宗教，而只属于个人（君王）和政治，它不仅表现了神权君主的合法性，也是政治秩序维系稳定的表征。随着巫覡在早期政治舞台上的谢幕，孔子、孟子等先哲开始通过对心灵与精神的阐释为个人与“天”沟通创造可能，“他们都强调依自不依他，即通过高度的精神修养，把自己的‘心’净化至一尘不染，然后便能与‘天’相通。”毫无疑问，这种话语权力的获得也是以儒学的宗教化作为代价的：诸子们在阐扬本门学问宗旨、道德主张和政治理想的时候，或多或少地强调了方法与过程中的仪式感，自我的本心与“天”沟通既是一种现实，也具可体用之性质。不同的是，孔子口目中儒者的专业技术能够取代巫覡（实际指向是君王），嗣后孟子将此处的专业之儒扩大到“士”甚至“民”，而庄子在“天人合一”的实践上则达到了从心所欲极度自任的逍遥。单从儒家思想的贡献来看，无疑将“天人合一”的命题大加演进和推动了，所谓“天视自我民视，天听自我民听”，沟通天人的权力似乎已经不止掌握在独夫寡人的手里，而是放散于万民之间。

余先生在《论天人之际》里援引雅思培、帕森斯关于“轴心时代”之概念描述和史华慈有关“transcendence”的论述似乎并无新意，但他却精准地指出和肯定了中国此时的“轴心突破”（“Axial breakthrough”）与它种文明之别，即其并未产生后来与“突破”之前传统的断裂，而且历史更由此连续、继承和绵延，紧接着便是对突破过程的探源和溯流：轴心时代的思想资源成为后世不断借鉴、创新和获取启示与动力的重要精神财富。那么，轴心时代的突破有哪些参与者和推动呢？余先生在书中列叙了儒家、墨家和道家的思想脉络，说明孔子对当时的礼乐实践作出哲学上的重新阐释、追问其精神基础，最后提出“仁”作为个人修炼出来的道德和情感，赋予了“礼”以生命和意义——“礼之本”因此由外向天地而转为内向人心。正是如此，我们现在仍可透过经过记录和流传下来的孔门诸子的言行，看到他们如何巧妙而顺势地在新的历史时期以一种合适的方式来理解久遭崩坏的礼乐传统，即通过对“克己复礼”的强调来说明探求“礼之本”的路径。两周时期社会经济经历着重大的变革和转型，政治权力和文化权力随着天子威权和影响力的不断消减而由中央向四方散移，这种情况由于诸子学说的传播而变得愈发明显和激烈，沟通天人的资格、技术与权力成为人们运用对历史和思想的阐释而对之进行争夺的第一对象。在儒家提出“仁”的核心话语之后，墨家对之进行了猛烈的批判，他们否定孔子对礼乐传统的重新阐释和实践。在此，余先生指出墨家当时的一切作法和反应其实有着一个极其现实的动机，即墨子意图依据古代模式而建立一种新的宗教。墨子因此也在我们的眼中成为一名偏执狂，他并不满足于“从周”，更要求“法夏”，以在“先王”的名义下进行社会

改革和道德训化。有趣的是，这种“探源和溯流”既是一种对权力的争夺，也由于其内在充满“现实”和“超越”的巨大张力而为天人关系提供了一种可能溯至三代以上的传统。在论述道家轴心突破的部分，余先生可能过于注目道家经典的说辞而忽视了其背后的权力诉求，老子关于“道”和“德”、“仁”、“义”关系的阐释当然表达出他关于伦理、政治的基本看法，但却更可能隐含谋求权力的企图和相应的特殊手段。道家的自然主义思想与其所处的社会阶层及当时之社会背景关联甚深，以老子为代表的“小国寡民”作为变局中的弱势群体，不能不强调无名和简淡，也唯有以“无”与“简”作为自己的武器，才得以对抗以“有”与“繁”统治和规训整个世界的“他者”。因此，老子的“无为”是为了达到“无不为”的目的而存在和提出的，而通过对“无”才是宇宙之真正本体的阐释，老子分明在申明文化之权力是“在我”而非“由他”，甚至借助“绝圣弃智，民利百倍”和“民之难治以其智多，故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”等说明，暗示出政治与社会的理想形式无不包裹在其自然主义的主张之内。

与老子不同，庄子以“游方内”和“游方外”为“现实世界”和“超越世界”作出的鲜明分判似乎带有更强烈的非功利性和出世情感，余先生对其将轴心突破推至极限及此突破仍未跳出“内向超越”的格局有着详细的论辩。诸子时代的突破引领人们精神和灵魂的觉醒，改变了神话时代“绝地天通”对人们信仰的塑束，“天人合一”观念的缓慢转型也让人们逐渐形成了这样的共识：只要肯付出努力，乍似飘渺的“彼世”实在是可望也可即的。余先生又特别地提出礼的“交通机能”，以说明其在“此世”和“彼世”关系中的重要作用，从巫术对沟通天人的垄断到“气”化的宇宙论的形成——不论是孟子的以“养吾浩然之气”而达到与天地合一，还是庄子“心斋”概念中的“听之以气”——展现了巫传统破裂背景下人们谋求“天人合一”方法的更新及其精神化的过程，而神权君主的权力亦随之转移。“‘轴心突破’也可以看作是与巫传统的破裂”，正是《论天人之际》至关重要的论点。杨儒宾先生在《庄子与人文之源》中，也注意到庄子的主体是一种“气化主体”，其“连续性之模式重新架构了天人的管道”，在自然哲学和文化哲学的历史上都造成了深远的影响。而批评庄子“蔽于天而不知人”的荀子，恰恰只是一位单纯关心礼义人伦的将“人”与“天”切断的“人文主义者”——他的两位弟子韩非和李斯，以对帝王权力的绝对维护而将其学说推行发扬。

饶宗颐教授曾对天人关系的“行动境界”作出过一个“天人互益”的设想和期盼，这种感会于传统学问与艺术实践过程中的理想，也基于余先生所认为的那个沟通“天”、“人”之唯一中介的“心”。所谓“万古不磨意，中流自在心”，外在时空之“磨”，并不能改易内心之“自在”，正因此有此自在之心，才有汇通天地之可能。余先生从“天人合一”的观念及其背后的权力隐喻引发对古代思想的格局与流变的探讨，能够给我们很多启示，他多年浸淫中国古代哲学典籍，并长期关注“轴心时代”的命题和文化的比较研究，因能相当明白地写出这部颇具深度和广度的《论天人之际》。在全球文明的对话变得日益迅捷频繁、自由与民主伴随媒体不断新兴而日益成为普世价值、由知识与思想的积聚而形成足以参与政治对话的文化权力阶层的当下，对沟通天人的权力的形成和转移进行重新认知，并借助有关天人关系的思想史描述以引起人们对之予以更多的关注和思考，或许正是余先生的隐衷与期冀，也是此著“为己”之外的“为人”价值之所在。

2、微博链接：<http://weibo.com/p/1001603955224384533104>

《論天人之際》

章节试读

1、《論天人之際》的笔记-第145页

不厚道的说，余英时引用《云中君》的时候，是不是想到他那位“每日在网路上指导后进论学”的弟子呢

2、《論天人之際》的笔记-第999页

维特根斯坦这段全袭管锥编，但没有钱先生说的有趣

3、《論天人之際》的笔记-第132页

就“天人合一”的命題而言，迄今為止的討論應以顯示：軸心突破標誌了古代中國宗教史和哲學史新紀元的開端。一方面，它終結了神話中長期“絕通天地”的狀態；另一方面，它也向所有“好學深思”的個人（按：即指“士”而言）表明，他們完全有可能純然仰賴自身力量與“彼世”交通。但在後軸心突破時期，“彼世”不再像商周時代一樣，僅僅被視作上帝的天庭，在那裡，先王、先公“在帝左右”。無疑地，這一古老信仰仍然存在，但不再是唯一的、更不是主導性的信仰了。如前所示，即使把孔子思想中的“天”理解為“具有目的的最高存在”（purposeful Supreme Being），或墨子所持的比較傳統的上帝觀念，都和商、周的觀念很不一樣。孟子的“天”在很大程度上具有倫理意義，亦可理解為具道德目的的宇宙；而莊子的“方外”則很可疑解釋為形上意義的終極實在。在某些情況下，“道”的觀念和“天”相通，所指的同是軸心突破以後那個獨立的超越世界。這個超越世界也可以稱之為“彼世”（“The Other World”），與現實世界（即“此世”“This World”）互相照映。我在上面所舉住例並不是說先秦諸子每人都嚴守一個特定的“彼世”觀念。我只是要說，在軸心時期，先秦各派思想家都在現實世界（“此世”）之上還肯定一個超越世界（“彼世”）的存在，無論他們對此超越的“彼世”作何種解釋。他們還達到了另一共識：作為個人（individual），只要他肯努力追求，“彼世”對他永遠都是可望而又可及的。為何我的讀後感竟然是：這一切都要感謝禮崩樂壞。

BTW，這一章最後一句抄錄如下：我們看到的是天人合一觀念的緩慢轉型：從早期以王維天地間唯一聯繫管道的宗教—政治（religion-political）觀念，轉型為向所有追尋生命意義的個人開放的多樣哲學版本。

4、《論天人之際》的笔记-第57页

轴心突破的一个最显著的标识是超越世界的出现；它的现实世界形成了鲜明的对比。雅斯培在他的历史理论中将【超越】（“transcendence”）这一观念放在很中心的位置上。竟然在这里看到“transcendence”……难道那部电影真有此寓意？！（想太多）

5、《論天人之際》的笔记-第103页

所谓“立”即后世通用的“立身处世”之意。“礼”是人与人之间相处的一套形式，为整个社会提供了一个结构；离开结构，人便无法在社会上立足了。“立于礼”也是“三十而立”（《为政》）的正解。孔子“年少好礼”，三十四岁时便已成为鲁国最负盛名的礼学专家，前面已交代过了。他说这句话，当然是因为在三十岁左右时他对于“礼”已有了比较全面的知识。又涨姿势了…

6、《論天人之際》的笔记-第2页

开头先提雅斯培斯《历史的起源与目标》：

《論天人之際》

德文原本成書於一九九四年
1949年吧。。。这错字太明显了，编辑竟没看出来

7、《論天人之際》的笔记-第211页

余英时引楚辞为啥用管锥编呢，是不是上面写着“海外汉学君独步”的那本~~

《論天人之際》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com