

“天人合一”问题研究三十年

罗 彩

(中山大学 哲学系, 广东 广州 510275)

摘 要:“天人合一”作为中国文化的精髓及核心问题,在整个中国文化发展的过程中始终都占据着举足轻重的地位。近三十年来,学界对“天人合一”的研究呈现出研究层次立体化、研究内容具体化及研究视角多样化的特点,对“天人合一”的关注主要集中在“天”与“人”的内涵、“天人合一”的内涵、“天人合一”的类型及其划分标准、“天人合一”思想的评价及现代价值四个方面。

关键词:天人合一;天;人;类型;评价

中图分类号: K092 **文献标识码:** A **文章编号:** 1005-7110(2015)04-0091-07

“天人合一”作为中国文化的精髓及核心问题,在整个中国文化发展的过程中始终都占据着举足轻重的地位。20世纪八十年代“文化热”的兴起以及人类不断被日益严重的生态危机困扰,学术界对“天人合一”的研究更是达到了白热化的程度。近三十年来,随着学术界研究的不断深入,对“天人合一”的思考和认识取得了新进展,主要表现为研究层次的立体化、研究内容的具体化及研究视角的多样化。具体来看:原来对“天人合一”的研究大多限定在思想史、哲学史层面,而现在扩展到政治、经济、文化、法律等各个层面;原来一般是从整体上对“天人合一”的发展历史进行简单梳理,而现在则具体化为对某个朝代、某个人物“天人合一”思想的研究;原来我们把关注点集中在儒家“天人合一”的领域,现在不单单是对儒家,对道家、墨家、法家等各家的“天人合一”都有涉及;研究视角也由原来的单向度转为现在对不同时期、不同地域、不同派别、不同思想家的比较研究。总体而言,近三十年关于“天人合一”的研究主要集中在以下几个方面:“天”与“人”的内涵、“天人合一”的内涵、“天人合一”的类型及其划分标准、

“天人合一”思想的评价及可为现代人类提供的价值意义。

一、“天”与“人”的内涵

在中国传统文化中,“天”与“人”的内涵既丰富又复杂,两者均会因不同的历史时代、发展阶段、学术派别、思想人物等而有所不同、有所变化。所以,我们要确切地定义“天”和“人”的内涵是一件极其困难的事。

中国传统文化中关于“天”的内涵,学术界大致有五义说、三义说、两义说、一义说几种。^[1]五义说。冯友兰将“天”的内涵概括为五义,即:物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天。^{[1] (P35)}任继愈亦概括为“主宰之天、命运之天、义理之天、自然之天、人格之天”五种。^[2]三义说。张岱年认为“天”有最高主宰、广大自然、最高原理三种涵义。^[3]汤一介将“天”的内涵归纳为主宰之天、自然之天和义理之天。^[4]白奚将儒家之“天”的内涵概括为以《易传》为代表的天道观向度的自然之天、以思孟派为代表的心性论向度的义理之天和以董仲舒为代表的神学化向度的主宰之天三种。^[5]两义说。李宗桂认为,在中国传统思想

收稿日期:2015-05-21

作者简介:罗彩(1989-),女,湖南宁乡人,中山大学哲学系中国哲学专业博士研究生,中山大学文化研究所所长助理,主要研究方向:中国思想文化与现代化。

文化史上,“天”主要指主宰之天和义理之天。^[6]周桂钿指出“天”主要有自然的天和神灵的天两义。^[7]陈伯海将冯友兰“天”之五义又细分为形上之“天”和形下之“天”,第一义的物质之天为形下之“天”,其余四义均为超出人的实践活动与经验认知范围之外的形上之“天”,即“天神”“天命”“天运”“天道”。^[8]邓文平、雷涛认为中国古代儒家之“天”的内涵就是伦理之天与主宰之天的合一。^[9]4、一义说。学术界大多持这种观点的都认为“天”的最基本内涵就是指“自然界”。当然,也有持相反意见的。李申通过对两百多条历史资料的考证认为中国传统中“天人合一”中的“天”不是指“自然”,大多是指“主宰之天”。^[10]任吾心则认为中国古代哲学“天”的内涵主要是指“道德实体”。^[11]

再说“人”。“人”在中国传统文化中也具有多重含义。陈伯海在《唯天为大,唯人则灵——天人关系的再思考》中亦对“人”的内涵进行了分析。他认为“人”的内涵可以指实体的“人”(与客观世界的“天”相对应的主体性存在)、人的作为(包括人力、人工、人智、人巧、人为及人文等)、人的存在方式及其原理(通常称“人道”,包括人性、人德、人欲、人生、人本等因素),且后两层内涵以第一层内涵为基础。另外,在天人对举中,“人”的内涵有类、群体或个体两种,且后一种以前一种为基础。^[8]刘泽华认为“人”是一个复杂概念,包括自然人、社会人、个人、人的群体、人性不同定义之人、等级人等等。^[12]周桂钿认为“人”有多义,有的指最高统治者“天子”,有的指一般个人,有的指某一部分人,有的指全人类。^[7]任吾心认为“天人合一”中“人”指的是自我意识或个体人格。^[11]邓文平、雷涛将中国古代儒家“人”之内涵定义为“宗法人伦”的人。^[9]

其实,定义“天”与“人”的内涵我们有必要将两者对应起来才显得更清晰、更有意义。纵观整个中国文化史,我们大体上可将其分为以下几类。

1、神与人。西周人心目中的“天”为最高主宰者,能对人发号施令,降吉凶于人,充满人格神色彩。《尚书·周书·大诰》曰:“天亦惟休于前予人。”又曰:“予不敢闭于天降威,用宁王遗我大宝龟,绍天明。即命曰:‘有大艰于西土,西土人亦不静。’”因此,西周初年的“天”和“人”分别指人格神和人间统治者。

2、天命与人力。《左传》和《国语》中反复出

现“天之所支,不可坏也。其所坏,亦不可支也”“国之存亡,天命也”等句子。这里,“天”的人格神色彩已经淡化,被理解为人力所不能及的因素。孔子也曾说过:“道之将行与,命也;道之将废与,命也。公伯寮其如命何!”(《论语·宪问》)这里的“命”即“天命”,是指人力所无法把握和控制的盲目的必然性。孟子亦曾感慨:“皆天也,非人之所能为也”(《孟子·万章上》)、“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(同上)。因此,从这个角度来说,“天”和“人”分别指人力不可控的“天命”和靠人为努力能把握的“人力”之间的关系。

3、天然与人为。《庄子·秋水》曰:“牛马四足,是谓天;穿牛鼻,落马首,是谓人。”在庄子看来,“天”是指事物本然的状态;而所谓“人”专门指事物经过人为加工后的状态。庄子之所以反对“人为”是因为在他看来,人为就是自己本性的迷失,是造成社会动乱的根源。

4、先天与后天。《韩非子·解老》曰:“聪明睿智,天也;动静思虑,人也。”韩非这里把“天”定义为人所先天具有的能力;而“人”则是认识主体经过后天的具体思维和实践活动。

5、天道与人道。春秋时期郑国大夫子产说:“天道远,人道迩。”(《左传·昭公十八年》)这里“天”指的就是自然客观世界运行的规律、原则;“人”就是指人类社会运行的规律、原则。《易传·说卦》曰:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”又《四库全书总目提要》云:“夫易者,推天道以明人事也。”既然整个宇宙有普遍运行的规律,则人就应该效法这种普遍规律来行事,以此实现人与自然宇宙、人与人、人与自身关系的和谐,加入天地变化之大道。李泽厚说:“《易传》正是要用这种宇宙普遍秩序(‘天道’)与现有社会秩序(‘人道’)的推演一致和相互肯定,欺辱包罗万象,一统万物。”^{[13] (P125)}

6、天理与人欲。朱熹言“存天理,灭人欲”道出了二者之关系。在宋明理学家那里,“天”或“天理”就是至上、永恒的宇宙本体,也是人类不得不遵从的根本伦理原则。而“人”在这里则是指人的感官欲望、欲求。此时,“天理”和“人欲”处于对立之中,因为程朱认为要保存天理就必须去除人欲。

7、自然与人类。在《国语·越语》中,范蠡提

出了“天因人,圣人因天”的思想。这里的“天”主要指自然现象之天,“人”就是指人类社会。《荀子·天论》亦云:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。”这里的“天”也是指“自然之天”。因此,荀子认为人类就应该通过把握自然的规律来实现“制天命而用之”。到了近代,随着西方科学思想的传入,“天”又被用来翻译Nature(自然界),天人关系就有了现代意义上的自然界与人类的关系这层意思。^{[14] (P25)}

关于“天”“人”的这七种定义里,针对目前迫切需要解决日益严重的生态危机问题,现代人关注得最多的就是“自然”与“人类”这层内涵。

二、“天人合一”的内涵

张岱年将“天人合一”的内涵概括为以《中庸》尽性参天为代表的“性天同一”论、以《易传》为代表的“天人合德”论、以董仲舒为代表的“天人相类”论及以宋明理学为代表的“性与天道合一”论。^[15]陈伯海指出:“中国传统哲学是以‘天人合一’为其主导形式的,包括天人之间的同源、合德、交感、比类诸多方面,形成了一套完整的思想体系。”^[8]苗润田指出:“一般认为,儒家所说的‘天人合一’是指天与人、天道与人道、自然与人为的相通、相合与统一。但需要注意的是,儒家‘天人合一’在不同语境下有不同的语义,它有时是在‘本然’意义上使用,有时则是在‘应然’意义上使用,有时则是在‘实然’意义上使用。”^[16]刘学智认为“天人合一”既包含形而上意义的“天人一体”“天人合德”论,又包含形而下意义上的“天人同构”“天人和谐”“天人同类”等多重内涵。^[17]季羨林简单明了地说:“‘天’就是大自然,而‘人’就是人类。天人合一就是人与大自然的合一。”^[18]蒙培元^[19]和方克立^[20]亦持类似观点,他们认为中国哲学中天人关系包含丰富内涵,但最基本的含义就是指自然与人的关系。李宗桂认为:“所谓天人合一,是指‘天’与‘人’的一致、一体、协调。”^[6]高晨阳从先秦学派的分野来概括儒、道、阴阳三家“天人合一”观的内涵。他认为,先秦儒家、道家、阴阳五行家三家“天人合一”的基本意涵分别为以天合人、以人合天、天人感应。^[21]王兴宏、邵洪兴将“天人合一”的内涵概括为:“人与天一、天人相交、与天地参、天人一体。”^[22]徐春根将“天人合一”的思想意蕴总结为:“关于政治合法性原则、理想的生存状态、道德境界、审美境界。”^[23]乔清举指

出“天人合一”有作为本体和作为过程这两重含义。^[24]金富平为试图解决学术界关于“天人合一”内涵的长久争论与混淆分歧,重新回到“天人合一”命题的最初具体语境,根据张载的表述将“天人合一”的内涵确切定义为“天人一体”。^[25]任吾心认为“天人合一”的内涵并不是指自然与人类的合一,而是指个体同社会的合一。^[11]刘泽华认为中国古代的天人合一的中心是天王合一。^[12]邓文平、雷涛则认为儒家天人合一的内涵不能简单地用今天的人与自然、人与宇宙的合一来诠释,它也不是两个平等主体之间的和谐统一,而是借助于高高在上的天来证实宗法制度的合理性,并要求人们遵从这种宗法等级制度。^[9]

还有一类学者观点比较独特,认为“天人合一”是一种思维方式。赵汀阳对“天人合一”思维方式定义为:“任意某人在做任意某事时效果最大化方法是,必须考虑到相关的各种事情的各种可能性和理解角度,即考虑到各种事情有各种道,并且尽量找到能够与各种道的趋势和运作巧合一致的做法,这样就能使人为的事情变得自然而然。”^[26]简单来说,天人合一就是诸道协调,化人为成自然的一种思维模式。余英时也指出:“我们不要误以为天人合一是某种有特定思想内容的‘理论’。反之,它仅是一种思维方式。”^{[27] (P14)}持这种观点的还有汤一介、李宗桂、刘笑敢等学者。

个人认为,纵观整个中国文化史,“天人合一”的内涵有多重,包括天人不二、天人一体、天人相与、天人相分、天人相类、天人相感、天人相通、天人同序、天人同构、天人同源、天人合德、天人和谐、天人交相胜等等。我们应视具体的思想史语境来具体定义。

三、“天人合一”的类型及划分标准

学术界关于“天人合一”类型的研究大致可分为四类型说、三类型说、两类型说几种观点。

1、多类型说。刘笑敢通过梳理相关历史文献,将“天人合一”大体划分为天道人事相贯通的天人合一、以人事为重心的天人合一、以天道为重心的天人合一、天人感通式的天人合一、道家式的天人合一、禅宗式的天人合一、唯器说的天人合一、作为赞颂语的天人合一多种。^[28]宋志明将“天人合一”的类型归纳为九类,即:以老子为代表“天人玄同”说、以庄子为代表的“无以人灭天”说、以孟子和《易传》为代表的“天人相通”说、以荀子为

代表的“天人相交”说、以董仲舒为代表的“天人相与”说、以程颢为代表的“天人一体”说、以张载和王夫之为代表的“天人一气”说、以朱熹为代表的“天人一理”说、以陆九渊和王阳明为代表的“天人一心”说。^[29]

2、四类型说。周桂钿将“天人合一”划分为以《易传》为代表的“天人一德”、以董仲舒为代表的“天人一类”、以孟子和宋明理学家为代表的“天人一性”以及以庄子和张载为代表的“天人一气”四类。^[7]

3、三类型说。苗润田根据不同语境,将“天人合一”划分为本然(天人无间、天人一也)、实然(天人二分)、应然(仁者与天地万物为一体)三类,并认为应然“天人合一”既是对实然“天人不一”的消解和超越,又是对本然“天人合一”的复归。^[16]高晨阳则根据先秦学派的区别,将“天人合一”的类型划分为以儒家代表的“以天合人”、以道家代表的“以人合天”及以阴阳家代表的“天人感应”三种。^[21]刘泽华从“天人合一”的侧重点出发,将“天人合一”划分为以儒家为代表重在讲天与人社会性的合一;以道家为代表重在讲天与人的自然性合一以及侧重讲天人相分、天人互动三类。^[12]

4、两类型说。冯契根据“天人合一”的境界层次将“天人合一”的类型分为形而上学的统一和辩证法的统一两种。他认为形而上学的统一强调的是人对天的服从,是一种天命论或宿命论,比如汉儒的三纲五常系统;而辩证法的统一强调的是人和自然交互作用(包括矛盾斗争)以达天人和谐,比如刘禹锡的“天人交相胜”。^[30]白奚根据实现途径的不同将儒家的“天人合一”的类型划分为以《易传》、思孟学派为代表的形上学的路子和以董仲舒为代表的神学的路子。^[5]

5、一类型说。这种观点认为天人合一的基本类型就是天道与人道的一致、协调,其以汤一介、方克立、李宗桂等为代表。

个人认为,不同的划分标准决定不同的类型。从境界高低来说,我们可将“天人合一”分为形上、形下和辩证。形上地“合一”强调天对人的服从,强调人的主体性。比方说孟子的“尽心、知性、知天”。形下地“合一”强调人对天的服从和效法,强调天的必然性甚至神圣性,有天命论和宿命论的倾向。比方说墨子的“天志”、董仲舒的“人副天

数”。辩证地“合一”强调天与人的交互作用。比方说《中庸》的“致诚明”和“致明诚”、刘禹锡的“天与人交相胜”。从学术派别来看,我们可将“天人合一”分为儒家、道家、墨家等类。儒家把“天”看成是有道德价值的,所以强调从内在的本心本性出发,通过反求诸己的功夫来“成己”,成就德性人格而与天德合而为一,以此实现“以天合人”。故儒家说:“不知礼无以立也。”道家把“天”看成是自然世界,主张通过“心斋”“坐忘”的方式而实现“天地与我为一,万物与我并生”的境界,强调的“成物”,以此实现“以人合天”。故道家说:“道生万物。”墨家讲“天志”,把“天”看成是主宰之天,因此讲天能“赏善罚恶”,人要完全遵从天的意志来行事,以此实现“以人应天”。从有情感色彩来说,我们可将“天人合一”分为有情感色彩和无情感色彩。荀子倡“天人相分”,将“天”看成自然之天,其目的是为了人能够认识自然客观规律而实现“制天命而用之”,这属于没有感情色彩的“天人合一”。宋明理学的二程倡“仁者与天地万物为一体”,就通过“仁”将“人”与天地万物贯通起来,这属于有感情色彩的“天人合一”。从实现“合一”的途径来说,我们又可将“天人合一”分为内在超越和外在超越。内在超越型以宋明理学的程朱陆王为典型,他们均认为不能在天道之外谈人道,也不可任人道之外谈天道,天道即人道,人道即天道。程朱的“性即理”是由天理的超越性推向人心的内在性,天理和人性都具有超越性和内在性。陆王的“心即理”是由人心的内在性推向天理的超越性,人心和天理也都具有超越性和内在性。外在超越以荀子和董仲舒为代表。荀子强调人应遵循外在自然规律行事,从而实现自然规律为人所用。董仲舒则通过论证天人同源、天人同序、天人同构而推出天人同类、天人同感,主张“人副天数”,这是侧重从外在方面来论证“天”与“人”的关系,突出“人与天地参”的观念,没有从内在心性上去求得天人统一。故冯友兰说:“汉人注重实际,注重实行,但他们的境界,大概都不甚高。……他们的哲学,不能‘超以象外’。所以他们的境界,也不能‘经虚涉旷’。”^{[31] (P98)}

当然,“天人合一”的不同划分标准、不同类型可能有重叠的部分,即使是在同一划分标准下,某一哲学家、思想家的“天人合一”思想既可归为这一类,也可归为那一类。

四、“天人合一”思想的评价及可为现代人类提供的价值意义

为解决当前人类生态环境危机问题的需要,关于“天人合一”思想的评价大体是围绕中国古代“天人合一”观能否为人与自然和谐相处提供价值意义这一问题而展开。因此,关于“天人合一”思想的评价基本分为三类:一类肯定;一类否定;还有一类持一分为二的态度。

持肯定态度的学者大多从现实关怀的角度出发来挖掘“天人合一”的价值与意义,其以钱穆、蒙培元、季羨林等为代表。钱穆认为中国古代人始终抱有一种“天即是人,人即是天,一切人生尽是天命的天人合一观”,这种观念对世界人类未来求生存将会有巨大的贡献。^[32]蒙培元通过对“人类中心论”和科学技术范式的反思认为,中国传统文化中的“天”为人类提供了目的及价值源头,人的价值就体现在自觉地完成自然界所赋予的使命,实现人与自然内在有机地统一。因此,他总结说:“21世纪的最大问题,可能不是别的,正是人与自然的关系问题。在这个关系到人类生存与发展的重大问题上,‘天人合一论’及‘天地万物一体之仁’的学说,必将作出应有的贡献。”^[19]季羨林认为,西方天人对立引发了人类生态危机,在今天只有东方的“天人合一”思想方能拯救人类。^[31]汤一介认为:“天人合一”思想不可能直接解决人类社会的生态问题,但它作为一种哲学命题、思维方式能为当前严重的生态问题提供一种积极意义的合理思路。^[4]李宗桂将天人合一思想对当今生态文明建设的价值概括为六点:“第一,建设生态文明应当把天与人看作有机的整体,两者不可分割,更不可人为制造对立;第二,建设生态文明应当提倡敬天、畏天的思想,而不是片面地鼓吹制天、勘天的思想;第三,建设生态文明应当提倡人道与天道一致、人道服从天道的思想。第四,建设生态文明应当创造性地吸收中国古代以天人合一为核心的整体观念、有机协调观念;第五,建设生态文明应当提倡崇高的道德境界,在经济社会发展进程中,平等待人,平等待物,提升主体的精神境界;第六,建设生态文明,应当提倡哲学与科学的结合。”^[6]宋志明将“天人合一”观的现代价值总结为三点:第一,中国传统哲学中的天人合一观强调人与自然和谐一致,这对于纠正那种把人与自然截然对立的形而上学的错误观点仍有指导

意义。第二,中国传统哲学的天人合一观把认识世界和认识人自身紧紧地联系在一起,这种哲学思考方式可以实行现代转化。第三,中国传统哲学的天人合一观具有注重价值理性的特点,这对于遏制现代人科技理性的过度膨胀,将会发挥制衡作用。^[29]杨邨生从人类学、伦理学、政治经济学等角度对“天人合一”的现代价值作了系统归纳。他指出,从人类学的角度说,天人合一为人类与自然万物的合一、人与自身的合一、人道与天道的合一提供了生存价值资源;从环境伦理学和政治经济学的角度说,天人合一具有超越时代的科学发展和生态文明建设的价值;从社会学角度说,天人合一观对和谐社会建设具有理论价值。^[34]徐春根明确地说:“中华传统‘天人合一’思想包含着丰富的整体和谐、彼此协调、天下一体的智慧,这对于人类正确处理人与自然、人与人、人与社会的关系,构建和谐世界社会具有重要的深层参考价值。”^[23]

持否定态度的学者一般是回归到中国古代“天人合一”的原初定义来指出其内涵与现代所说的人与自然的和谐相处根本没有必然联系,这种观点以李申、蒲创国、刘学智等为代表。李申指出,中国古代天人合一的本义是强调“天”为主宰之天,可以和人感应,能够给人以吉凶祸福的天。因此,它从来不曾有过人与自然和谐、保护环境,可持续发展等意义,这些都是今人附加的。^[10]蒲创国认为,无论是张载的“天人合一”还是二程的“天人本不二”,都是为了论证天理和人伦道德的一致性,而不是追求人与自然界的合一。同时,即使是董仲舒、孟子、荀子的“天人合一”最终目的都是为了“王制”理想服务。因此,他得出结论说,中国古代的“天人合一”与保护自然没有必然联系。^[35]刘学智亦指出:“儒家的‘天人合一’,其主流精神是建立道德心性论上的主客未分的‘天人一体’,而非以自然为本和表现为主客分立关系模式的‘天人和谐’。”^[17]邓文平、雷涛明确指出:“儒家天人合一思想包含着积极的养分,但不是一种科学的和谐观,有较多糟粕。其内含的天人关系是一种主奴关系,主张天人和谐是一种高压专制下所谓‘和谐’,其根本目的是为封建君权、封建伦理的神圣不可侵犯提供理论依据,其实质是维护封建专制制度。”^[9]

最后一类比较调和折中,持一分为二的态度。

冯契用一种理性的态度来评价“天人合一”思想。他认为,辩证法层面的“天人合一”讲究天人交互作用以达天人统一,有利于科学技术的发展;而形而上学层面的“天人合一”则有天命论及宿命论的缺点。^[30]方克立亦保持客观公正的态度来评价“天人合一”观。他指出,中国传统哲学的“天人合一”观能够为人类提供人与自然有机统一、和谐共进的朴素辩证的“天人协调”说。同时,他也指出中国古代“天人合一”过于注重伦理道德而忽视对自然的认识,过分注重整体而忽视人的个性,因而缺少科学与民主。所以他认为应该对“天人合一”观进行现代转化,把“天人合一”的正确思想原则与发展现代科技相结合,才能真正为解决生态危机、改善人类生存环境作出切实贡献。^[20]张世英通过中西传统哲学的比较来一分为二地对待中国“天人合一”观。他说:“中国传统哲学是天人合一哲学,西方传统哲学是主客二分哲学。中国天人合一的传统给中国人带来了人与物、人与自然交融和谐的高远境界,但也由于缺乏主客二分思想和主体原则而导致了科学的不发达和人欲个性的压抑。”^[36]因此他认为不能过高评价中国天人合一观,要在汲取中国天人合一思想精华的同时去除中国传统中根深蒂固的封建伦理意识,发展主客二分的思想和科学精神以及人的个性。张岱年不赞成中国传统哲学“天人合一”说是人与自然未分的前主体思维性观点。他举例说中国远古时代的“绝地通天”以及春秋时代子产的“天道远,人道迩”就是天人相分的例证。他认为中国古代“天人合一”说既有正确的部分,也有错误的部分。正确部分是强调天人协调,但错误的是将道德原则和自然原则混淆,把道德原则绝对化。因此,在对“天人合一”说进行现代转化过程中既要改造自然,又要遵循自然规律,以至天人协调发展。^[15]刘笑敢认为对“天人合一”的评价和定位应该根据不同人的不同身份、研究取向来决定。他指出,以客观研究为取向的学者往往会将天人合一的思想当作客观研究的对象,而以现实关怀为取向的作者往往会将天人合一的说法当作一种可以为我所用的思想资源。^[28]高晨阳认为,中国传统儒、道的“天人合一”所彰显的实践理性精神与具体知识无涉,不能给人类摆脱目前的环境危机提供具体的解决方案,但其能对人的行为方式起制控作用,对如何解决人与自然的关系提供导向的功能。^[21]

个人认为,中国古代思想中没有所谓纯而又纯的优秀传统文化,任何思想都往往具有双重性特点。因此,对待中国古代的“天人合一”思想我们也理应一分为二地来评价。针对现实需要,我们自然应当挖掘“天人合一”思想中优秀的部分。在今天,伴随工业化进程的推进,出现了大气污染、水土流失等生态严重破坏的危机,人与自然之间的关系已由紧张变为失衡。此时,我们不得不去中国传统文化中寻求可供利用的宝贵资源。“天人合一”从本质上讲,它表征的是中国人的特定思维方式,强调整体性和连续性。中国人已经习惯将人与自然看成一体,不可分割;同时,人也不是孤立地、割裂的个体,而是活在社会关系网络和历史长河中生生不息的连续体。既是这样,从整体性思维讲,我们就应将自然纳入到人生存和发展的空间内,将自然看成是人自身身份的延伸,这就意味着我们爱护自然就是为了人类自身的可持续发展,人与自然是共生共荣的关系。同时,从连续性思维讲,我们并不是只是活在过去和现在的人,我们还需为未来的子孙后代留足生存空间来无限延续我们个体有限的生命。因此,我们有必要唤醒和发扬中国人共有的“天人合一”思维方式,关注“天人合一”的应然之义,为我们的生活方式提供一种价值信仰支持,从而创造性地继承和转化“天人合一”的思想内容,共同致力于解决我们目前所面临的生存困境,由自觉生命返还到自然生命,由知天到畏天,实现人与自然的协调发展。

参考文献:

- [1] 冯友兰.中国哲学史[M].(上册).上海:华东师范大学出版社,2000.
- [2] 任继愈.试论“天人合一”[J].传统文化与现代化,1996,(1).
- [3] 张岱年.中国哲学中“天人合一”思想的剖析[J].北京大学学报,1985,(1).
- [4] 汤一介.论“天人合一”[J].中国哲学史,2005,(2).
- [5] 白奚.儒家天人合一思想开展的向度——以《易传》、思孟学派和董仲舒为中心的考察[J].社会科学战线,2013,(6).
- [6] 李宗桂.生态文明与中国文化的天人合一思想[J].哲学动态,2012,(6).
- [7] 周桂钿.释“天人合一”——兼论传统价值观的现代意义及其现代转换[J].山东社会科学,2002,(2).
- [8] 陈伯海.“唯天为大,唯人为灵”——天人关系的再思考[J].学

- 术月刊,2009,(1).
- [9] 邓文平、雷涛.儒家天人合一思想的内涵与实质[J].江西社会科学,2010,(4).
- [10] 李申.“天人合一”不是人与自然合一[N].中国社会科学院院报,2005-01-20.
- [11] 任吾心.天人关系是古代中国哲学的基本问题吗?——论“天人合一”的内涵[J].河北学刊,1990,(6).
- [12] 刘泽华.天人合一与王权主义[J].天津社会科学,1996,(4).
- [13] 李泽厚.中国古代思想史论[M].北京:人民出版社,1985.
- [14] 冯禹.天与人——中国历史上的天人关系[M].重庆:重庆出版社,1990.
- [15] 张岱年.“天人合一”评议[J].社会科学战线,1998,(3).
- [16] 苗润田.本然、实然与应然——儒家“天人合一”论的内在理路[J].孔子研究,2010,(1).
- [17] 刘学智.“天人合一”即“天人和谐”?——解读儒家“天人合一”观念的一个误区[J].陕西师范大学学报,2000,(2).
- [18] 季羨林.关于“天人合一”思想的再思考[J].中国文化,1994,(2).
- [19] 蒙培元.“天人合一论”对人类未来发展的意义[J].齐鲁学刊,2000,(1).
- [20] 方克立.“天人合一”与中国古代的生态智慧[J].社会科学战线,2003,(4).
- [21] 高晨阳.论“天人合一”观的基本意蕴及价值——兼论两种对立的学术观点[J].哲学研究,1995,(6).
- [22] 王兴宏、邵洪兴.论天人合一观的内涵及其价值[J].天府新论,2001,(3).
- [23] 徐春根.论中国“天人合一”思想的内在逻辑前景[J].自然辩证法研究,2007,(2).
- [24] 乔清举.天人关系:中国古代人学的本体基础[J].文史哲,1994,(4).
- [25] 金富平.“天人合一”确切内涵之界定——解析“天人合一”生态意义认识分歧的症结[J].河北学刊,2014,(3).
- [26] 赵汀阳.知识、命运和幸福[J].哲学研究,2001,(8).
- [27] 余英时著,程嫩生、罗群等译.天人之际[J].人文与理性中国[C].上海:上海古籍出版社,2007.
- [28] 刘笑敢.天人合一:学术、学说和信仰——再论中国哲学之身份及研究取向的不同[J].南京大学学报,2011,(6).
- [29] 宋志明.论“天人合一”[J].学习与探索,1998,(4).
- [30] 冯契.“究天人之际”与“通古今之变”[J].社会科学,1991,(5).
- [31] 冯友兰.三松堂全集(第五卷)[M].郑州:河南人民出版社,1970.
- [32] 钱穆.中国文化对人类未来可有的贡献[J].中国文化,1991,(4).
- [33] 季羨林.“天人合一”方能拯救人类[J].中国文化,1994,(2).
- [34] 杨郅生.论天人合一观的文化特性[J].江汉论坛,2011,(2).
- [35] 蒲创国.“天人合一”与环境保护关系的误读[J].兰州学刊,2011,(9).
- [36] 张世英.“天人合一”与“主客二分”[J].哲学研究,1991,(1).

责任编辑:侯德彤

Thirty Years' Studies of "Unity of Man and Nature"

LUO Cai

(Dept of Philosophy, Sun Yat-Sen University, Guangzhou 510275, China)

Abstract: Unity of man and nature, which lies at the heart of Chinese culture, has been playing an important role in the development of Chinese culture. In the past nearly 30 years, research has been done on this idea at various levels and from different perspectives. It is focused on the meaning of "man" and "nature", and the "unity of the two", types and standards of classification of such "unity", and the evaluation and modern value of this concept.

Key words: unity of man and nature; nature; man; type; evaluation