

中国“天人关系”的当代建构路向

——从天人二分到天人合一

袁 玫 林

(黑龙江大学 哲学学院, 哈尔滨 150080)

摘要:现代社会中人们对“天”的认识已经发生转变,不再将“天”视为世界的主宰、价值的本原,而是把“天”当作是人们支配利用的客观规律、自然资源。这就造成了天人主客二分的价值割裂,使得“人”成了没有约束的价值主体。这种“天人二分”的价值体系带来了现代社会日益严峻的价值危机、生态危机等社会症结,因而需要对当代“天人关系”进行重新构建。

关键词:天;天人关系;天人合一;天人二分

中图分类号:B2 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2020)02-0025-07

由于现代性的发展,人的主体性和自身能力得到极大彰显,人对自然的征服欲和对他的控制欲达到极致,人们沉醉在“主宰者”的迷梦中难以自拔。但是日益严重的生态危机和道德本体缺失所带来的价值危机,又使得人们认识到现代“天人二分”的价值体系所具有的弊端:缺乏整体性的发展观和终极价值的关怀。而为了找回生存的家园和生活的乐园,我们需要构建现代意义上的“天人合一”价值体系,从“天”所具有的内在价值和能够给人以终极价值关怀的意义出发,认识到大自然的一切生灵都有其独特价值和不可替代性,尊重他者的生存权利,谋求人与人、人与自然和谐共生的整体发展。

一、“天人合一”的传统审视

在中国思想史上,“天”是最重要的思想范畴之一,在《易经》《尚书》《春秋》等元典中,都有“天”的痕迹。不怪乎熊十力把“天”称为“魔物”,并认为这一魔物“在中国哲学思想界,混乱几千年”^{[1]256}。由“天”所引发的“天人关系”,一直以来都是思想家们思考的核心问题。“天”的含义十分丰富,有自然之天、主宰之天、义理之天等。虽然各个时期“天”的含义有所不同,但天与人的现实生活总是息息相关的。“事实上,人们

不需要谈‘天人关系’,只要谈‘天’,同时也就在谈‘人’了”^{[2]46}。这表明理解“天”的含义对认识“天人关系”至关重要。冯契先生在分析“天人”关系时论述道:“这个‘天’显然是包括‘天’(自然)和‘人’(人事)在内的”^{[3]79}。因而了解“天”的含义,是审视传统“天人关系”的第一步。

从词源上讲,“天”在甲骨文中写作“𠂔”,在金文中写作“𠂔”,在小篆中写作“天”,楷体的“天”与现代的写法无异。《说文解字》对“天”字的解释是:“天,颠也,至高无上,从一、大”。段玉裁注解:“颠者,人之顶也,以为凡高之称。”意思就是说:天是颠的意思,表达着至高无上的含义;而颠是人头顶的意思,也被看作是一切高处的称谓。由此可见,天的本来意思是指“人的头顶”,后来就延伸出“至高无上”的含义,而其他含义也都是从天的本义延伸出来的。有学者指出,“在甲骨文中,‘天’字多被用来作为形容词,可以与‘大’字或‘上’字通用。‘天’在当时既没有被当作神,也没有被当作自然”^{[4]16}。但是由于甲骨文文献研究的匮乏,“天”作为形容词的本义并未得到广泛认可,反而人们更倾向于认同周人文献记载的:“天”最初所具有的含义是主宰之天,也即人格神。冯友兰在《中国哲学史》中对“天”的概念进行了细致的区分:“在中国文字中,所谓天有

收稿日期:2020-02-25

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展研究”(2015MZD014)

作者简介:袁玫林(1989—),男,江苏沭阳人,黑龙江大学哲学学院博士研究生。

五义：曰物质之天……曰主宰之天……曰运命之天……曰自然之天……曰义理之天。”^[5]³⁵ 冯友兰对“天”概念的区分是很准确、到位的，也是能够代表现代学者对传统“天”观念的诠释。在劳思光《新编中国哲学史》的序言、后序中专门对“天”的这一原始观念进行分析。他说：“就‘天’一词来说，用它来指最高主宰，本是古代文献中最常见的事……以古代中国而言，最早是将‘天’一词用于两个各不相涉的意义：其一是冯氏所谓‘与地相对之天’，其二是最高主宰或‘人格天’。其后则有‘形上天’表超经验之某种规律，又有表命运或必然性之‘天’；这两种意义渐渐取代‘人格天’。”^[6]³⁰⁸⁻³⁰⁹ 从他的论述中，可以看出大致有三种意义的“天”：广义上的自然之天、原始信仰意味的人格天、哲学意义的形上天。

概而言之，“天”的古代含义，本义是“人的头顶”，后来延伸为“至高无上”，其在哲学上的意义更为丰富多彩。结合冯友兰、张岱年、劳思光等的研究，我们可以总结出：在传统社会中，“天”首先以主宰之天呈现出来，如“有夏多罪，天命殛之”（《尚书·汤誓》）；其次是以自然之天呈现出来，包括物质之天、气象之天、事物本性之天等，如“九五：飞龙在天”（《周易·乾》）；最后是以道德本体的价值之天或者义理之天呈现出来的，如“礼以顺天，天之道也”（《左传·文公十五年》）、“天命之谓性”（《礼记·中庸》）。

传统的“天人关系”也相应呈现出三种形态：基于“主宰之天”而形成“天人相类（或天人相通）”的思想、基于“自然之天”而形成“天人相分”的思想、基于“价值之天”而形成“天人合一（或天人合德）”的思想。对“天人关系”的认识最早可追溯到殷周时期，“丕显文王，受天有大命”（《大盂鼎铭》）、“天命玄鸟，降而生商”（《诗经·玄鸟》）。在这一时期，“天人关系”更多地是呈现出“主宰之天”对人们生产生活及制度安排的直接影响。到春秋战国时期，“主宰之天”的观念受到冲击，人们开始怀疑“天”对“人”的主宰作用，如子产所说的“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”（《左传·昭公十八年》）、范蠡所说的“天道盈而不溢，盛而不骄”（《国语·越语下》）。及至孔子，“天”的人文意蕴才得以体现，如“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》）、“天何言哉？四时行焉，百物生焉”（《论语·阳货》）、“唯天为大，唯尧则之”（《论语·泰

伯》）。孔子“畏天命”的思想，表明“天”对“人”德性完善的意义；“天何言哉”和“唯天为大”的思想，表明孔子希望君子能效法天道而行。在孔子这里，“天人关系”出现了人文主义色彩，他更强调“天”对于“人”道德修养的本体意味，有“天人合一”的思想意蕴。

孔子之后的先秦儒家，开始对“天人关系”进行系统论述。孟子把“天”当作人“心之四端”的价值本原，从而论述其性善论的人性学说，开创了“天人合一”的价值学说体系。“中国哲学史上的‘天人合一’说起于孟子（撇开更早的渊源不说）。他主张天与人相通，人性乃‘天之所与’……人之性善有天为依据。”^[7]¹⁷ 而荀子在“天人关系”上提出了“明于天人之分”的主张，他看到了“天”的自然属性，强调要“制天命而用之”（《荀子·天论》），从而第一次系统地论述了“天人相分”的思想。先秦时期的墨子也对“天人关系”进行系统论述，他提出“天志”主张，强调“天志”是衡量一切的标准，如“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩”（《墨子·天志上》）。墨子的“天志”主张，系统论述了“主宰之天”对“人”的影响，将“天”视为人类活动的绝对权威。先秦道家也对“天人关系”进行论述。老子强调“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五章》），论述了人顺应天、顺应自然的主张。庄子强调“天地与我并生，而万物与我为一”（《庄子·齐物论》）的人生境界，论述了人顺应自然之道的思想主张，即“不离于宗，谓之天人”（《庄子·天下》）。他们虽然是强调“天”的自然本质，但都有“人”要效法“天”的道德旨归，因而道家在“天人关系”上也是主张“天人合一”的。

先秦之后，西汉的董仲舒提出“天人相类”的天人感应说，把“天”神圣化为裁决一切的标准，“人之（为）人本于天，天亦人之曾祖父也”（《春秋繁露·为人者天》）；东汉的王充认为“天道无为”（《论衡·物势》），把“天”还原为没有意志的物质存在，“夫天者，体也，与地同”（《论衡·祀义》）；唐代的刘禹锡提出“天人交相胜”的思想，把“天”与“人”区分开来，“天，有形之大者也；人，动物之尤者也”（《天论》），并认为天和人所不能之处不同，故“天与人交相胜”；宋明时期，无论是程朱理学，还是陆王心学，都把“天人关系”看作是“天人合一”的，都认为“天”是价值本体，是人性之所成的依据，如北宋程颢所言“只心便是天，尽

之便知性,知性便知天”(《河南程氏遗书》卷二上)、明王阳明所言“心即天,言心则天地万物皆举之矣”(《答季明德》)。在中国古代思想中,占据主导地位的是“天人合一”的天人观,“中国传统哲学的主导思想是‘天人合一’式”^{[7]5}。无论是儒家还是道家,“天人合一”都是最基本的思维范式,“中国哲学史上虽然也有‘天人相分’说,但一直不占主导地位”^{[7]10}。

总体上,儒家、道家是围绕着“天人合一”来论述天人关系的,儒家偏重于从道德本原上来强调“天”是“人”的价值本原、人性之所由来,而道家偏重于强调“天”与“人”统一于“道”之中。然而在传统的“天人合一”思想中,各家都侧重论述“天”的至上性,强调用“天理”“天命”“天志”等具有价值判断的概念来引导“人”的发展。这体现了“天人合一”的传统观念具有一种整体性视域,并且能给人提供终极价值关怀。当然这也反映出传统“天人合一”思想中所具有压制人性的一面,尤其是用“天”来证明“君权”“父权”“夫权”的至上性。

二、“天人关系”的现代转变

把握现代社会的“天人关系”,先从认识现代“天”的含义开始。现代“天”的含义,虽然没有古代的含义丰富,却也具有多种意向,其中“自然之天”的意味最为浓厚。在现代“天”的观念中,“主宰之天”和“义理之天”的含义已经消亡、不复存在,这一点可以从《新华词典》《辞海》和语料库分析中得出结论。

在《新华词典》(第4版)中,“天”的含义有9种,其中名词7种、形容词2种。在9种释义中,有8种是现代常见用法,如指称天空、一昼夜、某个时间段、自然界、天然等,这8种用法与“自然之天”有关,是“自然之天”演化出来的含义。第九种用法是,“迷信指自然界的主宰或神、佛、仙人及他们的居所,如天堂、天意、天国”,这种用法与“主宰之天”有关。在《辞海》(第六版)中,天的含义有13种,其中有11种名词、2种形容词。在这13种含义中,既有甲骨文中的本义(犹颠,人头),又有后来相继出现的延伸义,且收录了作为姓氏的一种用法,其中有七种是直接和“自然之天”相关的。在《新华词典》和《辞海》中,“天”的含义十分丰富,有“主宰之天”,有“自然之天”,还有甲骨文中作为形容词成分的“天”。在“天”

的诸多含义中,人们日常生活中频繁使用的还是作为量词的“天”,其次是表示时间的“天”,再次是表示“气候”“季节;时令”的“天”,接着是表示“自然而然的”“位于顶部的”和“在上面;架在空中的”等含义的“天”,最后才是其他含义的“天”。据此,我们可以较为直观地发现:在现代社会中,“天”更多地是作为一种“自然之天”而存在,即使是谈到“主宰之天”时也不具有古代的信仰意味,而“价值之天”更多地是用来研究和阐释中国古代思想的道德本体学说。这一点在国家语委的语料库中,也能够得到体现。在国家语委语料库中,现代汉语中涉及“天”的语句有6401条,其中单纯词的“天”有约630条,复合词的“天”约5771条。在单纯词的“天”中,有约80%是做主语,分为三个意象:一个是代表着客观实在的天空的“天”;一个是代表着人格主宰的“天”;一个是代表着语气感叹的“天”。在这三种意象中,约80%的用法是第一个,约15%的用法是第三个,只有5%左右是第二个用法。在“天”的复合词中,有近70%是以量词形式和气象、气候意义出现的;有25%是以形容词形态出现的,表明自然的、天然的、数目极大的、驾于空中的;有1%不到的含义是表述道德价值的,有义理之天的含义;有4%的含义是与基督教等西方文化有关的,如“天主”“天父”“天灵”“天国”等。从“天”的复合词中,我们可以看出,大部分的用法是围绕“自然之天”和“物质之天”来展开的,且通过复合词使“天”的语意更加准确、含义更加清晰;在其他用法中,“主宰之天”的意义遭到弱化,“义理之天”的含义很少使用。概而言之,现代“天”的含义趋向于客观存在的“自然之天”,趋向于主客二分的自然,忽视了“天”的“人格神”含义和“道德之天”的含义,从而在日常生活中仅仅将“天”等同于为人这一价值主体服务的客观对象。这就使得现代性视域下的“天人关系”,由传统的“天人合一”走向“天人二分”。

比较“天”观念的古今变化,我们可以发现,“天”的现代观念主要是“自然之天”或“物质之天”,而缺乏了“主宰之天”和“义理之天”。这种演变值得人们深思。“天”作为最古老的思想观念,其古今观念的演变体现为以下几个方面:人们生活方式由传统走向现代,人们的文化关注点由士林走向世俗,人们的存在方式由从属性、依附性走向主体性、独立性,人们的价值观念由单一走向

多元。那么是什么原因形成“天”的现代观念？大致有以下三个。

第一，现代社会生产生活方式的转变。与传统社会“靠天吃饭”相比，现代社会的生产生活方式发生翻天覆地的变化，因而是现代“天”观念转变的根本原因。自明朝开始，资本主义生产关系开始萌芽，传统社会自给自足的小农经济受到冲击。在1840年鸦片战争爆发后，传统的小农经济迅速瓦解，人们的生产方式由传统“男耕女织”转变为现代的机械化大生产，人们的生活方式由家庭——国家为主导的整体生活方式转变为以个人为主的个体生活方式。当下社会更是如此，工业对个人的重要程度远比农业要大，自然气候变化对人的影响远比传统社会要小，祭天拜神现象成为了封建迷信的代名词。随着生产力的快速发展、生产关系的迅速调整、生活方式渐渐以个体为中心，人们对古代“天”的观念必然会发生改变，“主宰之天”“价值之天”含义的逐渐消弭，这是符合社会发展的客观规律。

第二，现代社会文明样态的转变。与传统的农业文明相比，现代的工业文明所提供的一整套上层建筑，保障了个体的生存价值，解构了以“天”为代表的神圣权威，因而是现代“天”观念转变的主要原因。在传统社会，个体是存在于整个社会关系中的，是在“三纲五常”中游荡的孤魂，没有其独立无依的居所，甚至出现了“饿死事小，失节事大”的“以理杀人”现象。而在现代社会中，个体是有其独立的生存价值，如《中华人民共和国宪法》（2018年修正）第三十三条：“中华人民共和国公民在法律面前一律平等。国家尊重和保障人权。任何公民享有宪法和法律规定的权利”。尊重个体的生存价值和基本人权，是现代文明的重要标志，是现代民主思想的体现。在现代社会中，国家的一切权力属于人民，即“主权在民”，传统社会的国家权力来源于“君权神授”。这一点在《中华人民共和国宪法》（2018年修正版）第二条得以体现，“中华人民共和国的一切权力属于人民”。主权在民是现代法治的一个重要体现，现代文明的上层建筑就是依据民意建立起来的法律制度治理体系。而传统文明依托“天意”建立起来的上层建筑，是贯彻君主意志的人治体系。因而，在现代社会的文明样态中，人们已经很少使用“主宰之天”和“价值之天”的含义了，以避免出现政教一体的人治社会。

第三，现代自然科学的建立、传播和普及。与传统社会相比，现代社会更重视自然科学的建立、传播和普及，现代文明得以建立有很大一部分原因归功于现代自然科学。在“天”观念的转变中，现代自然科学的传播和普及无疑是转变的直接原因。现代物理学及航空航天学的传播和普及，使得人们不再相信“天帝”“天庭”“天空”等存在，继而否定“主宰之天”的先天存在。现代生物学的传播和普及，使得人们对人类起源、演变及人类文明的产生、发展有一个理性的认识，特别是对伦理道德的理性认识，继而否定“价值之天”的先验形式。现代气象学和地质学的传播和普及，使得人们可以依据自己的知识认识到气候变化的原理、利用自然规律来服务人类社会，继而进一步认识到“自然之天”存在的工具价值。

当然，“天”观念的现代转变不是一蹴而就的。“天”作为量词的这种用法，在元明时期就已经开始盛行，很大程度上归功于元曲、明清小说的流行，也表明代表平民大众日常生活的世俗文学开始登上历史舞台，从而迫使着哲学家们关注世俗大众的道德问题。李贽提出“穿衣吃饭即人伦物理”的观点：“穿衣吃饭，即是人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣”（《焚书》卷一《答邓石阳》），“其意义不在于崇尚功利主义，而是将个体生命和生活作为道德的出发点”^{[8]281}。这种将道德还原到个体生命的努力，使得人们开始摆脱“天”的主宰、束缚走向“人”的主体性和独立性，从而使得几百年后的我们摆脱了对“天”的依赖和依附，从传统走向现代。在近代时期，有一场震古烁今的思想革命，即以新文化运动为核心的近代思想革命。在这场思想革命中，对传统神圣性观念的破除，对孔孟等圣人形象的还原，都迫使人们开始对现实生活进行反思，尤其是对具有终极价值的“天”观念。在反思批判中，“天”的神圣观念也得到破除和还原，“天”等于“自然”的含义深入人心，尤其是在严复翻译赫胥黎的《天演论》后。随着“天”神圣性的解构和封建制度的瓦解，“义理之天”（也被称为“天理之天”、价值之天、道德之天）的含义也变得让人难以理解，因而现代人们不愿从“天”“命”“道”“圣人”等观念中寻求道德依据。

但是这种“天人二分”的价值体系带来了一个极大的问题：“人”成了没有约束的自在之物，可以自由自在地支配自然界的一切。这种“人支

配一切”的幻觉看似美好,实则造成现在日益严重的信仰真空问题,尤其是道德本体缺失后人们失去了对自然、社会、家庭等敬畏之心和安顿心灵的栖居之所。在“天”现代观念中,“主宰之天”和“义理之天”的缺失造成了现代“天”内在价值的缺失、“天”道德本体观念的缺失,从而使得“天人关系”由“天人合一”走向了“天人二分”,并导致了当前日益严重的价值危机,这就是现代性视域下“天人二分”的症结。

三、“天人合一”的现代重建

在现代性视域下的“天人二分”思想强调人主体性的至高无上,强调人战胜自然、封建迷信、专制统治等的斗争性,强调人是外在事物价值评判标准,就使得现代“天人关系”走向了一个极端:将“天”当作满足人生产生活的工具,忽视他者的生存权利。现代社会日益严重的价值危机、生态危机、人际关系冲突等,迫切需要整体性思维方式和能够提供终极价值关怀的道德本体,因而需要对现代“天人关系”进行重新建构:从天人二分走向天人合一。“天人合一”的现代重建,可以按照以下路向。

第一,从“天是自然”的现代观念出发,将“天”构建成道德本体,解决个体价值危机。在现代社会,“天是自然”的观念深入人心,但在人的面前,“自然之天”的价值和尊严逐渐被消解,更别说“价值之天”和“主宰之天”了。“人”的地位在天人关系中达到极致,“人”可以任意支配、改造和解释“天”,而“天”变成了一个没有价值和意义的客观存在。这种对古代“天人合一”价值观念的颠覆,始于明清之际。如王夫之所言“天人之蕴,一气而已”(《读四书大全说》卷十)、“天者,固积气者也”(《读四书大全说·孟子·尽心篇》),他继承张载的气本论,认为“气”是天地万物的本原、本体,天与人都是“气”运动变化而成。在此基础上,他强调要“以人道率天道也”(《思问录·内篇》),也即运用人的主观能动性改造自然。明清之际的“天人关系”是从古代“天人合一”开始走向具有西方近代哲学主客二分色彩的“天人相分”,一个最为明显的特征是认识到社会伦理与自然规律的不同,从而开始否定宋明理学的“理本论”和“心本论”。如方以智所言“问宰理,曰:‘仁义’。问物理,曰:‘阴阳刚柔’”(《青原志略》卷三)、“物有其故,实考究之……推其常

变,是曰质测”(《物理小识》)。在明清之际的思想家将“天”进行客观化解读后,社会风气为之一变,出现了重视个性和人欲、重视自然知识和人类社会建构的新思潮。这股新思潮给社会面貌带来了极大改变,冲击了固有的道德观念,对中国历史的发展产生了积极意义,尤其是将“人”从“天”的神圣权威中解放出来。“中国传统道德以天为道德价值的本原,近代道德以人为道德价值的本原……前者强调天道,后者凸显人道。”^{[9]139} 到现代社会,天人关系从“天人相分”的认识论倾向走向了“人定胜天”的斗争哲学倾向。随着中国现代性的发展,“人”的价值得到极大彰显,人成为了具有绝对权威和判断力的道德主体,而“天”由道德本体变成了人们认识、改造和支配的外在客观对象,人对自然的利用达到无以复加的地步。在人与自然斗争取得一次次胜利后,尤其是进入大工业社会,人们出现了这样的假象:外在的一切事物都是人生产生活的工具,不具有任何内在价值,这个世界唯一具有内在价值的就是人类自身,世间的一切都是为了满足人的需求,概而言之就是人变成了万物存在的尺度。人不再敬畏天,不再依赖天,不再仰望天。这对于人主体性的张扬和人生活的满足,无疑具有积极意义。但现代社会日益严重的价值危机,在不断提醒我们:以高扬人主体性为特征的现代社会,打破了原有的“天人合一”和谐共生的价值理念,抛弃了能提供终极关怀的“天”,使得缺乏道德本体的“人”出现了价值危机。在现代性的冲击下,人们失去了对生命、自然等的敬畏之心,变得无所不能却又迷茫无助,越来越觉得难以获得幸福。换言之,古代的“天”是道德本体、价值依归(本源),具有终极关怀的意义。具有终极关怀意味的“天”使得“人”获得超越现实生活的终极视域,但古代的“天”要求的更多是人要顺应“天”。在经历近现代各种社会思潮的洗礼后,“人”的主体性得到极大张扬,“天”的含义被还原并以“自然之天”的面目重新进入到人们的视线中。但现代人把“天”当成物的存在,把自然当成满足自身需求的工具,造成了“天人关系”中“天”与“人”的疏离;相应的,人内心的焦虑、烦躁不安、心灵无归属感的现象越来越严重,人与人之间的关系也日趋紧张。这些都反映出,当前的生存问题主要是人类社会的价值危机。因而,现代社会需要重建“天人合一”的价值体系,重建“天”的道德本体,使得“天”以一种具

有安顿人们心灵的终极实在而对个体继续存在着。

第二,从“天人合一”的整体观出发,构建人与自然和谐共生的天人观,解决当下生态危机。传统的“天人关系”主要是在“天”和“人”相互作用的关系上来谈的,几乎不存在独立的“天”和“人”,因而“天人”是一个整体。但在现代性视域下,“人”成了绝对的价值主体、是“目的王国”的国王,“天”和“人”由“合一”走向“二分”。在“天人二分”的思维模式下,人的主体性得到极大彰显,人不再把自己当作自然的一部分,缺乏了一种整体视域,外物对我们而言仅仅是“他者”。就当下的生态危机来说,人们对待自然的方式就是不断征服、利用和改造,其目的就是满足人们无休止的生产生活欲求。对自然界的一切生灵,人们已经不再像对待自己生命一样对待它们,不再把外在的环境看做是与自己息息相关的整体,而是把它们当做“物”或者“具有敌意和邪恶的东西”,使得人与自然日益疏离,从而造成了现代严重的生态危机。李约瑟认识到了东西方在对待自然方面的不同方式,“古代中国人在整个自然界寻求秩序和谐,并将此视为一切人类关系的理想……对中国人来说自然并不是某种应该永远被意志和暴力征服的具有敌意和邪恶的东西,而更像是一切生命体中最伟大的物体”^{[10]338-339}。他看到了古代中国“天人合一”的思想,认识到其对补救西方文明有借鉴意义,尤其是纠正人们对待自然的态度:从“具有敌意和邪恶的东西”向“一切生命体中最伟大的物体”转变;从人与自然二分的二元论向人与自然合一的整体观转变。因而现代有些学者在着力挖掘中国传统“天人合一”思想对于解决当下生态危机的作用,“中国传统文化的天人合一论其核心在人与自然的统一,这与现代的生态文化是相通的”^{[11]17}。他们认为,“儒家主张天人合一,其价值取向是要克服我与他人、我与自然万物的隔离,以提升人的道德精神,进而建立适合人类生存的理想社会,道家主张天人合一,同样是要消除人与天、我与物的对立,从‘道通为一’中感受到人与宇宙精神的融合,从而获得人的精神自由……在这两种天人合一的境界中,都蕴含着人与自然和谐共生的生态意识”^{[11]14}。值得注意的是,他们不仅强调道家的生态智慧,还将儒家的“天人合一”道德智慧推及到生态伦理中,“中国

儒家生态智慧的核心是德性,尽心知性而知天,主张‘天人合一’,其本质是‘主客合一’,肯定人与自然界的统一”^{[12]156}。这种对古代“天人合一”思想的重新诠释,一方面扩展了传统文化的问题域,使得中国文化传统获得了新的生命力;另一方面为现代人反思当下的生存问题提供了一个新的视角,使得人们认识到人与自然是同呼吸、共命运的“生命共同体”。从“天人合一”的整体观来看待自然、看待生命,不仅要“让哲学走向荒野”,还要“像对待生命一样对待自然”,让人与自然成为息息相关的整体。

综上所述,“天人关系”的现代建构路向有两个方面:对个体而言,从“天是自然”的现代观念出发,将“天”构建成道德本体,为个人提供终极价值关怀,解决个体价值危机,追求人与自我、人与他人和谐的“天人合一”道德境界;对社会而言,从“天人合一”的整体观出发,构建人与自然和谐共生的天人观,尊重野生动物、植物、荒野等生存权利,“构建生命共同体”,解决当下严峻的生态危机,谋求“人与自然和解”的整体性发展。

参考文献:

- [1]熊十力. 乾坤衍[M]. 台北:学生书局,1983.
- [2]俞吾金. 人在天中,天由人成——对“天人关系”含义及其流变的新反思[J]. 学术月刊,2009(1).
- [3]冯契. 中国古代哲学的逻辑发展(上册)[M]. 上海:上海人民出版社,1983.
- [4]冯禹. 天与人——中国历史上的天人关系[M]. 重庆:重庆出版社,1990.
- [5]冯友兰. 中国哲学史(上册)[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- [6]劳思光. 新编中国哲学史(一卷)[M]. 桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [7]张世英. 天人之际——中西哲学的困惑与选择[M]. 北京:人民出版社,2007.
- [8]张锡勤. 中国伦理思想史[M]. 北京:高等教育出版社,2015.
- [9]张怀承. 天人之变——中国传统伦理道德的近代转型[M]. 长沙:湖南教育出版社,1998.
- [10]李约瑟. 李约瑟文集[M]. 沈阳:辽宁科学技术出版社,1986.
- [11]赵载光. 天人合一的文化智慧——中国古代生态文化与哲学[M]. 北京:文化艺术出版社,2006.
- [12]傅治平. 第四文明——天人合一的时代交响[M]. 北京:红旗出版社,2007.

