

论“天人合一”在中国文化中的终极理想设定

潘世东

(鄱阳师范高等专科学校 中文系, 湖北 鄱阳 442700)

摘要: 任何文化都有终极指向, 而其终极指向的确定, 在最初和最深处, 便取决于这种文化对于自然的态度和观念。与西方文化强调人与自然的对立、对自然的征服索取、强调人在自然中的独立和自由适成对比, 中国文化作为一种乐感文化, 其终极指向便在人与自然的亲合一体, 即天人合一。

关键词: 归趋自然; 天人合一; 中国文化; 终极指向; 理想设定

中图分类号: G02 **文献标识码:** A

天人合一既是中国文化的最高境界, 又是中国人最高的人生理想, 因而它也是最能体现中国文化本质的、最有“代表性的宇宙观、人生观和自然观, 是各个不同思想流派较为认同的一种观念, 与古代西方、中世纪哲学思想流派相比较, 也是很独到的一种观念”^[1]。不独中国学者多持此说, 即便是西方学者也敏锐地感受到了这一点。英国著名历史学家阿诺德·汤因比与日本的宗教界人士池田大作在对话中, 认为中国留下的历史文化遗产也许是救世良方, 遗产之一便是中国哲学中除法家以外都具有的观念, 即: “人的目的不是狂妄地支配自己以外的自然, 而是有一种必须和自然保持协调而生存的信念”^[2]。英国地理学家普雷斯顿·詹姆斯也这样写道: “中国哲学家们对自然的态度, 和希腊人所持有的态度基本上不同。对中国人来说, 个人和自然是分不开的——他是自然的一部分。”^[3] 那么, 作为文化的最高境界和理想设定, 天人合一在中国文化中是如何被规定被描绘的呢?

一、人类与天地、自然万物的合一

马克思曾说, “人靠自然界生活, 这就是说, 自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系, 也就等于说, 自然界同自身相联系, 因为人是自然界的一部

分”^[4]。诚然, 人与自然, 本来就存在着一种水乳交融般的紧密关联, 这种关联的本质, 不独表现在自然界为人类提供了广阔的活动场所和取之不尽、用之不竭的物资资源, 也不独表现在人正是依赖对自然的改造和利用才丰富和发展了自身并逐渐达到对自然的控制, 而是主要表现为人的活动与自然界的生息本身就融为一体, 二者本身就存在着一种生命上的一致。正如恩格斯所说: “我们连同我们的血肉和头脑都是属于自然界, 存在于自然界的……不仅感觉到, 而且也认识到自身与自然界的一致。”^[5] 这种“一致”, 甚至是一种必然, 因为即使是人的产生也是自然史正常发展过程中的一环, 因而人与自然之间有一种先天的同一性, 有一种先天的亲缘关系。因此, 人类与自然界同处于一个统一体中, 他们之间是一种你中有我、我中有你、相互亲和、相互共存的谐和关系。此一思想, 时至今日恐怕已成为东西方世界有识之士的共识, 然而, 在中国传统文化的“天人合一”观中, 他被认识得更为深刻贴切, 同时也被描述得充满诗意和飘散着浓烈的人情味儿。

首先, 古人将自然和人类看成一个大的生命整体, 在这一生命整体内部的万事万物互相联系, 互相渗透、相互感应, 相互贯通, 正如古人所言, “天之与人, 有以相通也”。这个“相通”的基点便是生命, 以及生命的特性。中国文化认为, 人来源于自然, 同自然在本质上是相同的。宇宙的根是气, 气化流行, 衍生万物, 气凝聚

收稿日期: 1999-11-09

基金项目: 湖北省教委科研基金资助项目(98B40)

作者简介: 潘世东(1963-), 男, 湖北竹山县人, 副教授, 主要从事文艺学教学与研究。

而成实体,实体之气散而物亡又复归于宇宙流行之气,天上之日月星辰,地上的山河草木,飞禽走兽,及至悠悠万物,一切皆由气生。人为万物之灵,亦属天地之气而生。一言以蔽之,茫茫宇宙,无非一气。气化万物,决定了人和自然的统一性。人在自然中成长,和自然共通一气,人和自然是相通的。因为气是生命之本,其实质是生命,所以人与自然之相通,是生命的交通。既然天下生生相联,万物一体,那么,我就是宇宙,我就是万物,万物就是我心,我心就是万物便成为可能。正是在这个意义上,王安石诗云:“万物余一体,九州余一家。”也正是在这个意义上,天人、物我可以同情同构:人有悲欢离合,月有阴晴圆缺;不但人有悲可以咏悲,天也有悲,自然界的阴阳惨舒,就是“天”之情的抒发。“天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副。以类合之,天人一也。春,喜气,故生;夏,乐气,故养;秋,愁气,故杀;冬,哀气,故藏。四者天人同有之。”(见董仲舒《春秋繁露》)在这种眼光下,“万物”“四时”便能“自得”有“佳兴”:“万物静观皆自得,四时佳兴与人同。”“平畴交远风,良苗亦怀欣。”平野可以伸开手臂欢迎远方的来风,茁壮成长的禾苗也会志得意满,兴高采烈。同情同构,生生相连,相感相通,这是人与自然世界合一之第一层含义。

其次,人与自然世界的合一,还表现在人与自然界的和谐共处上。相对当今全球来说,与自然和谐相处,“绿色”意识,从自然科学家到人文科学家到政治家到全社会,为日益众多的人所接受。新的与自然、与动物、植物和谐相处的种属人格观念的深入和普及程序,已经成为一个国家,一个民族和一个地区文明发展程度的重要标志,而在中国传统文化中,这种观念则早已深入人心。儒家由天及人,从效法以仁生物的天地精神出发,提出了以仁为人之本,以仁为人间道德基石的大厦这一思想。而这一思想的必然结果便是人要推己及天。《孟子·尽心上》:“亲亲而仁民,仁民而爱物”,亲亲乃孝悌精神,不仅限于尊祖孝悌,更要推及同类,亦即“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼。”然而仅仅对待自己的“侪类”同胞还不够,还要以仁扩展到天地万物之中。慈爱众灵,垂爱苍生,泛爱生生则是人与自然界合一之要义。这种要义既体现在杜甫“筑场怜穴蚁,捡穗许村童”式的真纯慈悲中,也体现在老庄“人籁不如地籁,地籁不如天籁”、“山林欬,泉壤欣,使我欢欣然而乐欬”式的情有独钟,一往情深中,又体现在简文帝入华林园时的物我平等、齐同物我的亲情中:“简文帝入华林园,顾谓左右曰:会心处不必在远,翳然林木,便自有濠濮间想也,觉鸟兽禽鱼来自亲人。”(见刘义庆《世说新语·言语》)同时更集中地体现在宋代理学

家张载的“民胞物与”的概括中:“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃浑然中处。故天之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”(见张载《西铭》)——乾是天地万物之父,坤是天地万物之母,我作为天下万物藐小的衍生,被孕育在一片浑沌之中。所以,天地阴阳之气生化了我身体,天地万物的性德,就是我的性德。人类是我的同类,同声相应,同气相求,得天地之气而生,故我视同类犹如同胞,如同我的兄弟,待之以亲情柔意。万物虽非人类,但是和我都本之于天,类不同根同,形相异意近,因而都是我的朋友。这种同胞物与的思想将人与自然世界的和谐关系宣示得如诗如歌,从根本上昭示了人与自然世界先天固有的亲缘之情。因而也就成了中国文化中处理人和自然关系的最高准则和历史人文精神中的最强音,直到清代仍有深重的回响:“知天人同厚,则知吾心与天地流通而往来无间,民胞物与之念油然而生。”(汤斌《汤子遗书·嵩阳书院记》)。

有人以为,“物与民胞”是把道德原则与自然原则一起看来,力图从自然原则引申出道德原则来,在理论上是不能成立的。实际上,这主要看该种道德包含什么内容,而如前所述,由于人与自然在根本利益上是一致的,它们不应是截然对立而应是互相统一的,因而人自身中的自然是可以与外在于人的自然界协调一致的。如果最高的道德追求只是封建伦理,这就远远没有达到自然界的真谛。如果把这种最高的追求视为人类自身自然界统一性的回归,即人的自然化,以致使人类不再视自然为仇敌,而是视自然为衣食生养之母,手足骨肉同胞,进而去亲合、融入大自然,那倒是完全合乎逻辑的。说到底,人类要想合理地开发自己、和谐地发展,就必须合理地发展自然界,与自然界和谐相处;而自然界的完善之日,便是人类自身完善之时。“敕勒川,阴山下,天似穹庐,笼盖四野。天苍苍,野茫茫,风吹草低见牛羊”。这首牧歌中展示的风光 and 情调,以及“民胞物与”之情怀,是传统文化天人合一留给我们的永久的宝鉴。可以说,这是天人合一中关于人与自然万物关系的理想境界,是中国传统文化的终极理想设定的第一个层次。

二、人与自我本性(自然天性)的合一

毋庸置疑,虽然人类文明进步的终极目标是人的充分自由和人性的充分圆满、充分实现,但随着人类文明进步的却是人的日益异化,人逐渐变成非人,逐渐面目全非,逐渐自己无法认出自己。人是道德的动物,但是,文明的每一次进步,总是伴随着道德的堕落而进行

的。也就是说文明进步总是以牺牲道德为代价的。这是马克思的一个令人类文明尴尬的命题。与之殊途同归的是西方存在主义的一个哲学命题：文明的进化程度越高，人的异化现象就越严重。人类社会的历史和现实残酷地证明了、也正在证明这两个命题：社会越发展，人距离自己的本性越来越远。人是群体动物，注重伦理亲情，但高度发展的社会，却使人与社会的疏离感越强，人与自然隔膜越深，人与人之间越难以沟通，人越发现人群对于自己的陌生，名利的争斗越发复杂，人伦亲情越发淡薄。人是自由创造的动物，但现代文明却时时处处在剥夺人的创造和自由的天性。例如在科技方面，人类创造了最先进的机器，而自己却荒唐地变成了机器的奴隶！人类发明了时钟，随之便不得不按部就班；人发明了高速公路和交通规则，便永远失去了自由行走的自由；人发明了价值观念，便随之终身背上了功名利禄的精神包袱。……在日益文明的文明社会的进程中，人们反倒更加感到孤立、冷漠、无助、焦虑，感到层层压迫和不自由——人类失去了往昔的自由自适，感到在精神上无家可归。

人伴随着文明的进程一天天地远离着自己的本性，自己存在的目的性，人一天天地在走向非人，这是让人类、尤其是人类智者最为痛心疾首的、也是最为愤慨的。这种痛心和愤慨自然而然便化为了对文明进步的谴责和否定。这种谴责和否定在中国传统文化中表现得尤为深刻而激烈。在孔子看来，大道不行，已三百余载，人越来越迷失自己的本性了，在这种感叹中足见他对当下世风人心的失望和垂悯。而在老庄看来，文明进步不啻是当下社会一切罪恶和人类之一切不良道德行为的直接根源：“圣人已死，则大盗不起，天下平而无故矣。圣人不死，大盗不止。虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。为之斗斛以量之，则并与斗斛而窃之；为之权衡而称之，则并与权衡而窃之……”（见《庄子·胠篋》）因而，他们以为要使人们返朴归真、归依本性，必须毁弃人类的一切文明进步；圣人不死、大盗不止；掊斗折衡，民乃不争；绝圣弃智，民乃返朴。也正是在这种认识的背景下，他们出于对人性的深刻理解，推出了天人合一的第二种理想境界：人与自身的本性合一，即人复归自身的自然（天），以此来抗拒文明进步对人的异化，而固守着人之为人本质。在这种理想目光的规定下，天人合一表现为两个方面的追求。即人之身性合一和人之身心合一。前者是人的天性与现实存在的合一，后者则是人的追求与自在目的性的合一。

在人之身性合一的问题上，最有代表性的是儒道的学说，二者各有其说，但又殊途同归。儒家以为人身性合一的关键在于体认性（人性、物性、天地之性），而

“性”在说文上的解释则是“从心从生”，所以：“性”字中便含有用心体悟生命的意义。体性，即体悟生生。为什么体悟生生才能使之身性达到合一的境界呢？儒家认为，天地生生不息，人作为天地臣民，不仅要效法生生之道，泛爱生生，还必须以心体验之，只有领会了万物之生，万物之情，才能融于万物，和万物同构同性，同感同动，达到上下与天地同流的境界。去除遮蔽，归于本性，从而提升性灵，与宇宙之生生大德相参。这种情形我们可以在陶渊明的《归园田居》、《饮酒》、《桃花源诗》中丝丝入扣地读出。

归园田居（其一）

少无适俗韵，性本爱丘山。
误落尘网中，一去三十年。
羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。
开荒南野际，守拙归园田。
方宅十余亩，草屋八九间。
榆柳荫后檐，桃李罗堂前。
暧暧远人村，依依墟里烟。
狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。
户庭无尘杂，虚室有余闲。
久在樊笼里，复得返自然。

饮酒（其五）

结庐在人境，
而无车马喧。
问君何能尔，
心远地自偏。
采菊东篱下，
悠然见南山。
山气日夕佳，
飞鸟相与还。
此中有真意，
欲辨已忘言。

这两首诗创作的时间相距较远，但意蕴却相接很近。前者是交代自己退避了世俗尘杂、让人倍感拘禁的官场生活，并对此作出了具有哲理意味的总结：久在樊笼里，复得返自然。后者则着重展示了归隐生活的一个片断：悠然地采菊、观山、见鸟。在内容侧重上前后适成对比。当诗人远离自己的本性、心为形役的时候，生命便立时失去了其鲜活和生机，就象翱翔蓝天的自由小鸟被关进了金丝笼，就象畅游在大海中的小鱼被投进了小水池，属于生命的本真的东西（自由的飞，自在的游、广阔的天空和大海）不复存在了，包围和控制自己的都是异化的力量，它们使自己成了一种“异在”（海德格尔术语），这种感受就象人被关进了樊笼一样。这里，作者的身性被高度异化了，我已成了非我。一旦作者告别了世俗嘈杂，抛弃了世俗功名利禄权势尊位的束缚和诱惑，而回归自然、执着本性时，便立时体悟到万物之性之情，并和自然融为一体。“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。”在天人和谐、情性相通中，诗人天人两忘，与物俱化为一体，南山和飞鸟不独成了诗人精神人格的写照和象征，诗人也成了南山和飞鸟的映证和化身，诗人之性和小鸟之性溶合了。也正是在这个时候，诗人的本性融汇了天地万物之流，实现了身与性的合一。

人的身性的合一事实上就是对造成身性分离的异化力量的反抗，是对鲜活的本真生命的捍卫，表现在日

常生活中,便是人们对感性生命体验的注重。沉醉于酒能使人的生命复归,人们又何乐而不为呢?于是便有了“三日不饮酒,顿觉形神不复相亲”的佳话。温柔之乡的浅酌低唱能安慰受伤的靈魂,人们就可以“忍把浮名来换”。如果解衣裸体能体验到生命的欢乐,人们就会长啸放歌、放荡形骸。在这个意义上,应该说人的身性之合一也是人的天性与人欲的合一,而满足欲望本身,则是对人之性的肯定。因为“食、色、性也”。

人的身心之合一则是人的身性之合一的合乎逻辑的发展。在这里,“身”代指人的自在合目的性,“心”则指人的愿望、追求。在天人关系中,前者是天,后者是人。人的身心之合一,事实上就是人的动机、行为与人之为人的终极目标的合一。人与人自身的天性合一,其实质就是:人要活得像人,是人,自己是自己,像自己。其终极指向便是,在消解了人的异化力量之后,人自由自在地、充分圆满地固守住了人的本性,实现了自己。亦即人顽强地捍卫自己自由平等、神圣的高贵特性。可以说,这是天人合一中关于人的存在的理想境界,是中国传统文化的终极理想的第二个层次。

三、人道与天道的合一,亦即人的意志、品格、情操、理想与自然精神、自然规律的合一

人在世界上存在,为了应付各种环境压力和生存压力,他们必须要有某种生活的理由,这就是人与动物的关键性区别之一,这就是生活与活着的关键性区别之一。人除了物质需要来维持新陈代谢的生命外,还必然有精神需要来说明或解释人为什么要去维持这种新陈代谢的生命,为什么要去忍受生活的种种压力,为什么要去忍受生活的苦难和困顿。人们把追寻的目光投在天上,由此发现,“天”不仅是人身体的来源,而且应该是灵魂的源泉,人类生存意义的源泉,是我们身体和精神两方面存在的根据。这种发现不是一般意义上的认识活动,而是一种意向性的创设活动。人何以要有这种创设?关键在于人要为自己的生命和存在寻找价值并确立价值,寻找信念并确立信念,寻找意义并确立意义,并以此来拒斥荒诞和对抗虚无。正是在这种心理动因下,中国文化在天人合一的系统中推出了人道和天道的合一,即人的意志、情操、理想、品格与自然精神、自然规律的合一。这是一个极为宏伟的描述和一幅神圣的图画。因为在这个层面上,天人合一不仅是指天人相通、天人相谐,而且也指天道与人道相通之后的人道的神圣性、永恒性;此处的人道不仅和天道同

在、同伟,而且与天道永恒同存。还有比这更为实在而辉煌的价值吗?于是,人的生存便得到无可置疑的价值定位。天道和人道的合一,在中国文化的天人理想设定中被描绘为多个层面。

首先,作为普遍人格要求的天道与人道的合一,是真诚与良心的合一。“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”(《中庸》,第二十章)。又有“至诚而不动者,未之有也。不诚,未有能动也者”(《孟子·离娄上》)。天道和人道的根本是共同的,都在于真诚。天为何要诚呢?那是因为“诚者,物之始终,不诚无物,至诚无息。不息则久,久则征,征则悠远,悠远则博厚,博厚则高明。博厚,所以载物也。高明,所以覆物也。悠久,所以成物也”(《中庸》第二十五章)。诚乃是天地万物之根本,同时也是一切人格价值、道德行为的内容和前提保证,“善”必须以诚为根据,不然就是伪善,不诚而礼是假礼。而人生的基础更在于诚,只有诚,才能与天合一。《中庸》于此说得淋漓尽致:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;能赞天地之化育,则可以与天地参矣”(《中庸》第二十五章)。人的至诚不仅可以使人与天地合一,甚而能融入宇宙大生命中,“赞天地之化育”。

如果说,“真诚”主要还是“天道”所具有的品格,那么“良心”则是由“真诚”而来的“人道”的最高价值。在中国文化看来,“良心”就是“天良”“良知”。孟子说:“人之所以不学而能者,其良能也,其不虑而知者,其良知也。”因此,这种凡人必有的、与生俱来的、超经验的良心就成了人之为人的根据。如果丧失了天良,便是失去了人性,没有了人之为人的根本,就是禽兽一类了。正是这种良心使中国人文精神中有极其珍贵的反省和反思;更是这种良心,使中国人善恶分明、心存善意并满怀仁慈。

其次,作为普遍人格要求的天道和人道的合一还体现为公正和善良的合一。在中国文化的视野中,“天”必须是公道、正义的象征,失去这种特性,“天”就将不成其为“天”了,世界也将失去法则。“天之道……高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之;天之道,损有余而补不足”(《老子》,第七十七章)。正是由于其“高也”、“明也”所以“天平等故常覆……日月平等,故四时常明”。这就是中国文化视野中可以依赖依靠的天,主持并支持公道的天。

这种天之“道义”,在人间中就体现为“仁义”。孟子认为,“仁也者,人也”。“人皆有不忍人之心”。是否有“仁爱之心”,是否有“不忍之心”,也是人之所以为人的必要条件。对这种仁爱之心的体认就叫做“尽心知

性”，而“尽心知性”就是“知天”……知天之公正。“仁者，爱人。”所谓“仁”者，就是一种博大的爱心，一种深广的同情心，亦即人天生的“恻隐之心”。孟子还具体展开了这种“仁爱之心”：“所谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也，无羞恶之心，非人也……”（《孟子·公孙丑上》）。这种恻隐之心，给了中国人一种与生俱来的不可解脱、不可逃避的责任感；一种勇于承担“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的自觉；一种忧国忧民忧苍生才有的终极关怀情结。这种情结是以天的公正为范的，表现为一种至上的绝对的“善”，并与天之公正一同融于永恒，永远都闪耀着“人道”的光芒。

天道与人道的合一，还具体为永恒与虚静的合一。“天”是如此之高远、宁静，又是那么永恒而澄澈，于是以天为范的中国文化便由此“天道”中发现了与之相适应的“人道”。它对应于一种虚静、空灵的人生态度和生活方式。“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”（《老子》第七章）“天”之长生永恒就是这样召唤着人们，召唤着在人世间心力交瘁的灵魂，召唤着生活途中被命运无常所折磨的人们。……

除此之外，天道和人道之合一，还体现为秩序和生命的合一，生命和体验的合一等。总之，在中国传统文化看来，既然人是自然的一部分，人性与天道、道德原则与自然规律便应该是一致的，也正因为如此，所以宋儒把道德上的最高追求，认识的最高智慧看成天人合一的实现。比如人们认为天是恒常发展的，因此，“天行健，君子以自强不息”，人应该效法天，在逆境中不悲观，不气馁，安贫乐道，自然会成为君子。再比如天地万物一体，天地以生为大德，人便应以仁爱对待他人与万物，由此可以引伸出一系列人道：与人为善、乐于助人、爱生怜生，不暴殄天物等。又比如天地是自然清纯

的，人若以自然天地为法，就要像自然界那样无欲才是君子。如此等等，不一而足。上述便是天人合一为我们所设定的第三种理想境界，这个境界既指出了“人道”的本体论根源，又揭示了“人道”的终极指向。即：“人道”既来自自然，又必须归趋自然，这是天人合一中为人的认识所设置的理想境界，是中国传统文化终极理想设定的第三个层次。

综上所述，在中国传统文化中，天人合一包含有三个方面、三个层次上的内涵，而这三个方面、三个层次的内涵，又分别代表着中国文化的三种理想设定。每种理想又是中国文化围绕天人（人与自然）关系而展开的不同的最高境界。这三种理想设定具体是：①人与天地、自然万物的合一；②人与自身的天性合一；③人道与天道的合一。简而言之，即：人与世界的合一，人与天性的合一，人与自然规律的合一。一句话，无论从人与世界的关系考虑，还是从人与自身天性、人道和天道的关系看，人和人类的一切都来之自然（天），因而，也必须回归自然（天）。“归趋自然”不仅是古今人类之共同渴慕和期盼，更是中国传统文化之最为深远、最为本质之根。

参考文献：

- [1] 瞿林东．天地生民[M]．杭州：浙江人民出版社，1994．
- [2] [英]阿诺德·汤因比．展望二十一世纪[M]．北京：国际文化出版公司，1986．
- [3] [英]普雷斯顿·詹姆斯．地理学思想[M]．北京：商务印书馆，1982．
- [4] 马克思恩格斯全集（第42卷）[M]．北京：人民出版社，1972．
- [5] 马克思．1844年经济学——哲学手稿[M]．北京：人民出版社，1985．

（责任编辑 胥青山）