

争 鸣

关于“天人合一”之“天” ——兼与毛锋、叶文虎先生商榷

汪树敏 万高潮

读毛锋、叶文虎发表于《人口与经济》1998年第5期《论“天人合一”与可持续发展》一文，以为：两先生从中国传统文化所谓“天人合一”的经典命题出发，为当代可持续发展寻求学理资源，这种努力是相当有价值且极富启迪的。不过我们也以为：两位先生所谓“‘天人合一’中的天是指包含天地、日月、四时、风火、雷电、山水的自然界”的说法稍嫌武断，因为中国传统文化所谓“天人合一”之天其实并非自然之天而是义理之天，因而就命题本身而论，“天人合一”并不具有现代的生态学意义，而只具有古老的伦理学意义。

中国古代思想家谈“天”的最早记载在殷商时代。其时奴隶主贵族曾这样叱咤被统治的奴隶：“予迓续乃命于天”^[1]此处“天”的意义即是作为奴隶主对奴隶生杀予夺之权力的最高根据。周代商后，周公旦称“非我小国敢弑殷命。唯天不界。允罔固乱，弼我，我敢求其位”^[2]这里的“天”也是“殷命”之完结的根据所在。至于“天视自我民视，天听自我民听”，“天”在周公天命观中的政治伦理意义就更是一目了然了。

周人系天命于人事的思想为孔子所继承。孔子虽然有“天道自然”的思想，如称“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”^[3]但他更多地还是强调“天”的道德意志的特性。如他多次说：“天生德于予，桓其如予何？”^[4]“天之未丧斯文也，匡人其如予何”^[5]即自视为“义理之天”的道德传人。此外他还有“死生有命，富贵在天”^[6]，“获罪于天，无所祷也”^[7]，“小人不知天命而不畏也”等提法^[8]，无不视“天”为具有道德意志与奖惩能力的最高主宰。

不过，尽管孔子极力主张“知天命”、“不逾矩”^[9]，他当时还未能明确提出“天人合一”的命题。

在中国思想史上，第一次从“天人合一”的角度明确论述天人关系的是孔子的传人思孟学派。子思称“天命之谓性，率性之谓道”^[10]，即是指道由性出，性由天授，人道与天道合一，合为同一个道德本性。孟子也持同样的见解。他警告人们“莫非命也，顺受其正。”那么要怎样才能做到“顺命”而非“非命”呢？首要前提是要知道什么是天命。而知天命的方法是尽心：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”至于为什么尽心便能知性、知性便能知天，就因为“诚者天之道”而“思诚者人之道”，天之道与人之道本来就是同一个道，而这个“道”的内涵并非大自然，而是“诚”、是“善”、是“仁义礼智”，且“仁义礼智根于心”，所以能尽心便能知人性善，能知人性善也便能知天道“诚”了^[11]。

孟子之由义理之天来说明“天人合一”的思想，为宋明理学所光大。张载认为：人性出自天性，即由太虚之气构成人的“天地之性”，由阴阳之气构成人的“气质之性”。太虚之气清澈澄明，所以人所禀承的天地之性无不善良；阴阳二气清浊相判，所以人所禀承的气质之性善恶有别。不过总起来看，“性于人无不善，系其善反不善反而已。”只要人时时注意反省自己，“则天地之性存焉。”故此张载的结论是：“天良能本吾良能”，天与人合一，都合在一个性本善良上^[12]。

张载的思路为二程所继承。二程也认为人性可以分析为两个方面，一方面是“天命之谓性”，另一方面是“生之谓性”。前者系天理在人心之流行，“天者理也”，所谓天理即纲常伦理，“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理”^[13]，故“天命之谓性”为至善。后者系清浊之气为人心所禀受，“气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚”^[14]，故“生之谓性”有善恶之别。

而凡夫俗子修身养性之要旨，就在于“存天理，去人欲”，即存清气之性善，去浊气之性恶，使人之禀性与“天命之谓性”完全合而为一。而果然臻此至境，则“只心便是天，尽之便知性，知性便知天”，所谓“天人本无二，不必言合”了。因为归根结蒂，“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道”而已矣！^[15]

以二程传人自居的是朱熹。朱熹亦认为人性有二，一是所谓“天命之性”，二是所谓“气质之性”。天命之性源自天理，而天理的根本为“太极”，所谓“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”^[16]不过此太极并非“天何言哉”的自然之天，“太极只是个极好至善底道理”^[17]，“其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”^[18]而此四端便是天人合一的内涵所在：“以天道言之，为元亨利贞；以四时言之，为春夏秋冬；以人道言之，为仁义礼智。”^[19]至于气质之性，则非“极好至善”之物。夫“气之为物，有清浊昏明不同。禀其清明之气而无物欲之累，则为圣；禀其清而未全纯，则未免微有物欲之累，而能免以去之，则为贤；禀其昏浊之气，又为物欲之所蔽而不能去，则为愚不肖。”^[20]因而所谓天人合一之追求，并非追求人与大自然的合一，而是要“革尽人欲，复尽天理”，追求人之道德品性与天之道德品性在“仁义礼智”与“君臣父子”意义上的同一^[21]。

同为程颢传承的是陆王心学。陆九渊讲天人合一，其伦理学意义更为简单明了。陆氏认为：“塞天地一理耳。学者之所以学，欲明此理耳。”^[22]不过明理并不必向外炼求，因为“天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”所以“欲穷此理，尽此心”而已，“若能尽我之心，便与天同。”^[23]陆氏后学王守仁亦极力主张天人合一，称“盖天地万物与人原是一体。”然而在王守仁看来，天与人的这种一体亦非指人与大自然的和谐，亦是指二者在伦理道德意义上合二为一，所谓“若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知亦不可以为天地矣。”^[24]

宋明之后讲天人合一者有清初王夫之。王夫之对汉儒董仲舒从“人副天数”的角度讲天人合一极为不满。董氏认为：“天地之符，阴阳之副，常设于身，身犹天地。数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也。大

节十二分，副月数也。内有五脏，副五行数也。外有四股，副四时数也，乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也。行有伦理，副天地也。”^[25]针对董仲舒“以类合之，天人一也”的思路，王夫之批评说：“天降之衷，人修之道。在天有阴阳，在人有人仁义；在天有五辰，在人有人五官。形异质离，不可强而合焉。所谓肖子者，安能父步亦步，父趋亦趋哉？父与子异形离质，而所继者惟志。天与人异形离质，而所继者惟道也。”^[26]王夫之的批评表明，尽管他正确地否定了“人副天数”说，但他之天人合一还是合在天道与人道的同一上，故依然只具伦理的意义。

综上所述，从周公旦到孔夫子，从思孟学派到宋明理学，天人合一这个命题在儒学传统中并非意味着人与大自然的合一，这似乎是确定不移的结论了。那么其他学派呢？诚然，作为“儒道互补”之道家的始祖，老子曾说：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”^[27]然而老子之谓“道法自然”，其主旨仅在于“返朴归真”，即依照自然无为的原则来组织社会生活，以消除现实生活中人与人之间纷争不息的消极社会现象。换言之，道家“天人说”的批判所向是人类文明与技术进步在社会生活层面上的负效应，而不是人类文明与技术进步对自然生态环境所造成的毁灭与破坏，这也是不言而喻的。

参考文献：

- 1~2 廖名春等校点. 周易·尚书·诗经. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997. 尚书. 21, 42
- 3~9 邓球柏撰. 论语通解. 长征出版社, 1996. 335, 138, 168, 227, 51, 318, 22
- 10 夏延章译注. 大学. 中庸今译. 南昌: 江西人民出版社, 1983. 24
- 11 杨伯峻译注. 孟子译注. 北京: 中华书局, 1960. 301
- 12~15 北京大学哲学系中国哲学史教研室. 中国哲学史(下册). 北京: 中华书局, 1980. 44, 54, 54, 54
张岱年. 中国哲学大纲. 北京: 中国社会科学出版社, 1982. 175, 175, 175, 175
- 16~24 北京大学哲学系中国哲学史教研室. 中国哲学史(下册). 北京: 中华书局, 1980. 69, 69, 69, 69, 86, 87-88, 92, 94, 116
- 25~26 张岱年. 中国哲学大纲. 北京: 中国社会科学出版社, 1982. 174, 177
- 27 涂小马校点. 老子·庄子·孙子·吴子. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997. 老子. 8