



卓越学术文库


天人之际

—— 儒道天人观新论

TIANRENZHIMI RUDAO TIANRENGUAN XINLUN

河南省高等学校哲学社会科学优秀著作资助项目

张永超 刘君莉 著

 郑州大学出版社



卓越学术文库 ■


天人之际

—— 儒道天人观新论

TIANRENZHIMI RUDAO TIANRENGUAN XINLUN

河南省高等学校哲学社会科学优秀著作资助项目

张永超 刘君莉 著

 郑州大学出版社

郑州

图书在版编目(CIP)数据

天人之际:儒道天人观新论/张永超,刘君莉著. —郑州:
郑州大学出版社,2015. 10

(卓越学术文库)

ISBN 978-7-5645-2113-4

I. ①天… II. ①张…②刘… III. ①天人关系-研究
IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第215264号

郑州大学出版社出版发行

郑州市大学路40号

出版人:张功员

全国新华书店经销

河南龙华印务有限公司印刷

开本:710 mm×1 010 mm 1/16

印张:11.25

字数:217千字

版次:2015年10月第1版

邮政编码:450052

发行电话:0371-66966070

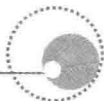
印次:2015年10月第1次印刷

书号:ISBN 978-7-5645-2113-4

定价:29.00元

本书如有印装质量问题,请向本社调换

自序



周秦之际的信仰演进与精神危机

为什么春秋战国时期会出现诸子百家争鸣的局面？为什么孔子那么向往的周公之制却走向了“礼崩乐坏”？为什么中国传统学问被称为“天人之学”？为什么“天人合一”被视为拯救人类环保危机的良药？这些问题困扰着我们。西方人大致认为人来自上帝的创造，那么在我国传统文献里面，人们如何解读天、地、人的起源？是否在起源阶段便形成了中华文明的特质或者说“天人关系”的特定表达？这些问题同样也困扰着我们。因此，我们的研究思路，不是从先秦诸子出发，而是从人的起源角度来解读先秦思想的演进及其特征。从人的起源角度出发，我们发现在中国传统文献所表达的“化生”模式中，人源于气、阴阳，人是自然演化生成的而不是被创造的。那么此种起源模式奠定了人与天的关系不是人与天主的那种类型。但是，在商、周文献里我们却看到“帝”的频繁出现，不过在周代殷之后，逐渐形成“天命靡常，惟德是辅”的观念，那种“帝”“天”的信仰逐渐被注重“德性”“民意”的思路取代。问题在于，在天命信仰坠落的同时，周代也逐渐走向了“礼崩乐坏”。这大概是先秦诸子所面临的共同危机：信仰上天命坠落，人事上“礼崩乐坏”。

儒家的思路是“克己复礼”，从内在的“仁心”出发来补救，并重新提出了天命信仰问题，自孔子到孟子形成了“尽心知性知天”的思路。道家则从批判礼乐制度入手，重建天道信仰。而墨子则是对夏、商、周三代原有信仰的回归，重新提出“天志”“明鬼”。所以在三代原有信仰“帝”“天”“德”的演进上，我们看到“礼崩乐坏”的真正困境在于精神信仰危机。在天人关系上将这些问题贯通起来，三代信仰由“帝”“天”向“人”“民”“德”下贯，先秦诸子则走向由人而天的回溯与重建，就此层面而言，儒家与道家都是天人之学，而且是“天人合一”之学。此种问题的语境也决定了“天人关系”不是处理生态和环保问题，而是处理“人事”与“天命”的问题，换句话说说是处理“理性”

与“信仰”的问题。人类的深层危机不是“理性困境”而是“信仰失落”。

周秦之际的危机便是这样。近代以来我们也同样面临信仰失坠、人心迷失的问题,但是我们看到许多补救措施只是理性层面的个案技术性处理,这注定是于事无补的。我们可以看到,先秦时道家和儒家对问题的解决都不是针对技术性问题,而是从“天道”或“天命”信仰的角度来解决。儒、道所形成的文化传统在近代遭遇西方文化,遇到新的危机,这同样不是枝枝节节的个案问题,而是根本之处的安身立命的信仰问题,那么,我们当如何应对?这是本书的思考语境,我们考察了“天”、“地”、“人”的最初起源,但是落脚点却在当今信仰的重建。而理性的思维方式及理性的生活方式是我们给出的解决问题的方案,理性的侧重彰显信仰的必要,因此理性的生活方式必然走向社会规范的确立和信仰的重建。

是为序。

张永超 刘君莉

二〇一四年五月二十二日



导论 “究天人之际”与中国传统思想的现代转型	1
第一章 “天人关系”问题研究的现状及存在的问题	8
第一节 “天人关系”问题研究的现状	8
第二节 关于“天人关系”研究中存在的问题	11
第三节 本书的问题意识、思路与方法	13
第二章 从起源角度解读“天人关系”之确立及其演进	15
第一节 中国传统文献中“化生”模式所奠定的“天人关系”	15
第二节 “天生烝民”——作为价值源头的“天”向“人”的贯通	34
第三章 由人而天——儒道对价值源头的回溯与重建	46
第一节 儒家“尽心知性知天”的确立	46
第二节 道家“道法自然”对天道信仰的重建	66
第三节 “天命”“天道”与“天志”——由人而天的信仰重建	75
第四章 对“天人合一”论的误读及其批判	77
第一节 对“天人合一”论的误读	77
第二节 “天人合一”论无助于中国环保问题的解决	85
第五章 儒道“天人观”对中国文化特质的塑造与影响	89
第一节 儒家之“道”——兼与西方比较	89
第二节 中国传统“孝悌”伦理的形成及其内在困境	105
第三节 心性自由与契约自由——不同天人关系的 自由观塑造	116
第六章 儒道“天人观”的反省与重建	129
第一节 比较视域下对传统孝悌伦理的反思与批判	129

第二节 安身立命信仰的价值重建之可能	142
第三节 理性思维方式化解儒家思想现代困境之可能	151
附录一 主要参考资料	163
附录二 作者研究论著索引	170
后记	172

导 论

“究天人之际”与中国传统思想的现代转型



一、传统文化的现代遭遇及其困境

近代以来,中国传统思想与西方文化的遭遇可谓人类文明史上的“大事件”,中国人向西方之学习,思想界一般认同“器物、制度、文化”此递进之“三期说”或“三阶段说”;从另一角度来看,也意味着西方文化对中国传统思想的挑战,逐渐由“器物”“制度”以至“文化”全方位的碰撞,具体演进情形可以陈独秀、梁漱溟、梁启超的分析为例。

(一)陈独秀“吾人最后之觉悟”

陈独秀在《吾人最后之觉悟》(1916年2月15日)中将中西文化之冲突视为中西之争的根本,他说:“欧洲输入之文化,与吾华固有之文化,其根本性质极端相反。数百年来扰攘不安之象,其由此两种文化相触接、相冲突者,盖十居八九。”^①他将中西文化之争分为六期。第一期在明朝中叶,西教、西著初传;第二期在清初,火器、历法见纳于清帝,朝野旧儒,群起非之;第三期在清朝中叶,鸦片战争之后“洋务”“西学”始兴;第四期在甲午战争之后,康梁变法,由行政而折入政治根本问题;第五期在民初“政治为根本问题的觉悟”;第六期,辛亥革命之后四五年,备受专制之苦,厌恶专制、倾向共和。陈的六期说有些杂乱,但可归结为最初的觉悟为“器物”,而后是“政治”。不过陈认为中国之问题并未在此六期中解决,所以提出“第七期吾人最后之觉悟”(包含“政治觉悟”和“伦理的觉悟”,陈尤重后者),他说:“伦理的觉悟,

^① 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《陈独秀著作选》第一卷,上海人民出版社1984年版,第175页。



为吾人之最后觉悟之最后觉悟。”^①并说：“此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惆怅迷离之境。”^②所以他说“伦理的觉悟”便是“根本思想”的“变更”，此种“根本思想”便是以孔子为代表的儒家学说。

陈独秀并不完全否认孔子的历史价值，但认为其对于现代生活则“一文不值”，因为现代生活与孔子之道是根本不相容的。他说：“东西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之不相并、水火之不相容也。”^③显而易见，他将中西文化对立起来，又说：“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非。倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间，绝无调和两存之余地。吾人只得任取其一。”^④“欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行。”^⑤这便是陈独秀“根本思想”的变革，取西方民主、平等、自由、人权之说而去中国孔子学说；这便是他“伦理的觉悟”，“存其一，必废其一”的态度，用一种全新的人生、伦理觉悟代替旧的人生论，有学者称此为“彻底的反传统”^⑥。

（二）梁漱溟对“器物—制度—文化”三期说的理解

梁漱溟在其代表作《中西文化及其哲学》一书中在谈及中西文化之争时，基本沿用了陈独秀对此问题的看法，先是“办上海制造局，在制造局译书，在北洋练海军，马尾办船政”^⑦，这是因为“大家看见西洋火炮、铁甲、声、光、化、电的奇妙”^⑧，并希望将它们搬到中国来使用，这也是我们所称的“器物”层次。不过，“及至甲午之役，海军全体覆没，于是大家始晓得火炮、铁

① 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年版，第179页。

② 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年版，第179页。

③ 陈独秀：《东西民族根本思想之差异》，《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年版，第165页。

④ 陈独秀：《答佩剑青年（孔教）》，《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年版，第281页。

⑤ 陈独秀：《宪法与孔教》，《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年版，第229页。

⑥ 林毓生：《中国意识的危机》，穆善培译，贵州人民出版社1986年版。本书试图探讨“五四”时期全盘性反传统的根源，并列举陈独秀、胡适和鲁迅作为个案研究。

⑦ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第13页。

⑧ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第13页。



甲、声、光、化、电，不是如此可以拿过来的，这些东西后面还有根本的东西。乃提倡废科举，兴学校……又逐渐着意到政治制度上面，以为西方化之所以为西方化，不单在办实业、兴学校，而在西洋的立宪制度、代议制度”^①，这便是我们所通常所认为的“制度”层面的学习。可问题是，“立宪论的主张逐渐实现；而革命论的主张也在辛亥年成功。……西洋的政治制度实际上仍不能在中国实现……于是大家乃有更进一步的觉悟，以为政治的改革仍是枝叶，还有更根本的问题在后头”^②。梁所说的“更根本的问题”便指的是陈独秀的“伦理觉悟”，他说：“此种觉悟的时期是很难显明地划分出来，而稍微显著的一点，不能不算《新青年》陈独秀他们几位先生。他们的意思要想将种种枝叶抛开，直截了当去求最后的根本。所谓根本就是整个的西方文化——是整个文化不相同的问题。如果单采用此种政治制度是不成功的，须根本的通盘换过才可。而最根本的就是伦理思想——人生哲学——所以陈先生在他所作的《吾人之最后觉悟》一文中以为种种改革通用不着，现在觉得最根本的在伦理思想。对此种根本所在不能改革，则所有改革皆无效用。到了这时才发现了西方文化的根本的所在，中国不单火炮、铁甲、声、光、化、电、政治制度不及西方，乃至道德都不对的！”^③

“道德都不对”这便是我们所说的“文化或观念”层面的学习，从梁的分析可以看出，此种“伦理的觉悟”不是泛泛而谈的，而是一种“人生哲学”的根本置换，由以上陈独秀的说法亦可看出此种彻底性，用梁的话来说便是：“中国人对于西方文化的输入，态度逐渐变迁，东方化对于西方化步步退让，西方化对于东方化的节节斩伐！到了最后的问题是已将枝叶去掉，要向咽喉去着刀！而将中国文化根本打倒！”^④此种将“中国文化根本打倒”便是陈独秀的“存其一便废其一”的态度，这也便是我们“最后觉悟之觉悟”，这也便是我们所说的“器物—制度—文化”模式中“文化”的特定含义，不了解这种背景，对于有几百种“文化”定义的概念来说，就很难弄清“三期说”中“文化”在中国近代化转型期的特殊意义。

（三）梁启超之“器物—制度—文化”三期说的明确提出

梁启超在《申报》五十周年纪念时应约撰写的《五十年中国进化概论》中明确提出了“三期说”：“近五十年来，中国渐渐知道自己的不足了。这点子觉悟，一面算是学问进步的原因，一面也算是学问进步的结果。第一期，先

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第14页。

② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第15页。

③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第14-15页。

④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年版，第15页。



从器物上感觉不足。”^①从鸦片战争开始，遂有洋务运动之种种努力，这一点与陈、梁说法类似。“第二期，是从制度上感觉不足。自从和日本打了一个败仗下来，国内有心人，真像睡梦中着力一个霹雳。”^②“国内有心人”指的便是他自己和他的老师康有为等人。“第三期，便是从文化根本上感觉不足。……革命成功将近十年，所希望的件件都落空，渐渐有点废然思返。觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉悟。”^③而提倡此种“全人格的觉悟”的便是《新青年》的诸位“新青年”，很明显是指陈独秀诸君。在这里，“器物”指的是洋务运动之船坚炮利、声光化电；“制度”指维新、辛亥之立宪共和；而“文化”则是“全人格的觉悟”，此种含义与陈、梁之分析无实质差异，只不过梁任公之笔锋简明扼要。

由以上分析可知，中国近现代以来中西文化之争的“三期说”有其特殊含义：“器物”指的是洋务运动之船坚炮利、声光化电（包括设局译书），代表人物为曾国藩、李鸿章诸辈；“制度”指维新、辛亥之立宪共和，代表人物为康有为、梁启超和孙中山；而“文化”则是“全人格的觉悟”，也即将“中国文化根本打倒”，其代表人物为陈独秀、李大钊诸君。问题的核心在于为何诸君会有对传统文化根本否定的态度？这构成了传统文化在现代遭遇中的致命性危机与困境：合法性危机。

陈独秀称：“吾宁忍过去国粹之消亡，而不忍现在及将来之民族不适世界之生存而归消灭也。”“东西洋民族不同，而根本思想亦各成一系，若南北之不相并，水火之不相容也。”“吾人倘以新输入之欧化为是，则不得不以旧有之孔教为非。倘以旧有之孔教为是，则不得不以新输入之欧化为非。新旧之间，绝无调和两存之余地。吾人只得任取其一。”李大钊先生也称：“中以前之历史，封闭之历史，焚毁之历史，葬诸坟墓之历史也。中以后之历史，洁白之历史，新装之历史，待施绚绘之历史也。中以前之历史，白首之历史，陈死人之历史也。中以后之历史，青春之历史，活青年之历史也。”“即由今年今春之今日今刹那为时中之起点，取世界一切白首之历史，一火而摧焚之，而专以发挥青春中华之中，缀其一生之美于中以后历史之首页，为其职志，而勿逡巡不前。”五四时期，儒家思想被视为“吃人的礼教”，学界要“打倒孔家店”。当时学者大多都看到了中国之所以落后，不在于器物的船坚炮利不如人，也不在于制度上专制、君主不如人，而正在于文化上的落后、价值观上的落后，没有求真的态度，没有独立的人格，正如贺麟所说：

① 梁启超：《梁启超史学论著四种》，岳麓书社 1985 年版，第 7 页。

② 梁启超：《梁启超史学论著四种》，岳麓书社 1985 年版，第 7 页。

③ 梁启超：《梁启超史学论著四种》，岳麓书社 1985 年版，第 8 页。



中国近百年来的危机,根本上是一个文化的危机。文化上有失调整,就不能应付新的文化局势。中国近代政治、军事上的国耻,也许可以说是起于鸦片战争,中国学术文化上的国耻,却早在鸦片战争之前。儒家思想之正式被中国青年们猛烈地反对,虽说是起于新文化运动,但儒家思想的消沉、僵化、无生气,失掉孔孟的真精神和应付新文化需要的无能,却早腐蚀在五四运动以前。儒家思想在中国文化生活上失掉了自主权,丧失了新生命,才是中华民族的最大危机。^①

老实说,中国百年来之受异族侵袭,国势不振,根本原因还是由于学术文化不如人。^②

既然归根结底是“学术文化不如人”,那么哲学作为文化的核心,在中国古代哲学终结(结束)之后,中国哲学的出路问题便是个亟待解决的问题,中国古代哲学(或曰中国传统思想)如何进行现代转型?这是中国哲学的首要问题,也是现代中国哲学界的核心问题。

二、以“究天人”为视角探寻传统思想现代转型的可能性尝试

天人关系为中国哲学的核心问题之一,天道与人道在中国传统文明类型中又以特有的形态演进开来。此种特质表现为:不做天与人的截然二分,没有此岸与彼岸的对立,而是以天道通过人道显现、人道即是天道、天人合一、即体即用的文化特质展现出来。本书的研究试图从文明起源角度厘清此种天人合一的形态是如何产生的,天道如何下贯到人道,天道与人道是如何交融相涵的,此种天人观又如何塑造了整个传统社会,在现代社会又有何种价值。尤其是,晚清以来,中华文化遭遇“三千年未有之大变局”,中西文化之正面遭遇也成为影响人类文明史的思想事件。本书之研究正基于此种思想史背景,而且不回避如下事实:遭遇一方的中国传统文化逐渐成为被批判、割裂的对象,而另一方由古希腊以来的欧美文化则成为当今人类文明种种普世价值准则的制定者。由此引发的问题是:中西文明之分野是历史性的还是本源性的?中西文明特质之不同到底在哪里?在西方文明作为强势文化存在的事实背景下,中国传统文化还有何种价值?我们是否应从中国文明起源角度去看中西文明的分野?同样,我们是否能从中国文明起源的角度来重新审视以儒家思想为主干的传统文化在现代社会的价值?本书的研究便试图以“天人关系”为视角从理论上回答上述问题。

① 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆1988年版,第5页。

② 贺麟:《文化与人生》,商务印书馆1988年版,第20页。



中国传统思想被称为“天人之学”，严格来讲，就任何文明体系来讲，“天”与“人”之关系都具有本源性影响。或许不同文明体系对“天”之理解有所不同，或理解为人格神、造物主，或理解为自然或义理，但是其对于人的“价值源头”性影响则是毋庸置疑的。就中国学问来讲，“究天人之际”一直是历代思想家重点关注的，固然在趋向上主要落实于“人间世”，但是“人事”的价值之源在于“天”，自然这种关系是“交互”的，因为在中国的思想家看来，“天道”与“人道”是彼此交融的而非截然二分的。这造成了问题的复杂性，同时也对于理解人与自然、人与天理的跨时代意义提供了种种启示。1990年9月26日台湾《联合新闻》发表了钱穆先生的临终遗言《中国文化对人类未来可有的贡献》，他评价“天人合一”“实是整个中国传统文化思想之归属处……我深信中国文化对世界未来求生存之贡献，主要亦即在此……我曾说过‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献”。^①张岱年先生也称：“要弘扬中国文化的优良传统，大力发展中国文化对于人类的独特贡献。这贡献主要有二：一是重视自然与人的统一的‘天人合一’观，二是以‘和’为贵的人际和谐论。”^②这里我们或许会对两位先生关于“天人合一”论的定位有不同见解，但就“天人关系”的思想史影响及其所处的问题域的重要性则是毋庸置疑的。本书的研究，不在于从“天人合一”的结论出发去探讨“天人合一”与生态环保的关系或在当今的价值，而是试图从起源上探索中国哲学思想源头上“天人关系”确立的内在理路及其演进历程。由此我们会看到就“天”、“地”、“人”的生成上来讲，中国基于“化生”模式所确定的独特天人关系，而在先民信仰上“由天而人”——由“帝”“天”信仰到“敬德保民”，此种下贯形成了“天人交互关系”的思想特质。其次我们会考察儒、道、墨三家对“由人而天”的回溯与重建。在先秦时期“天人关系”便作为首要之问题确定下来，它有自己的明确的问题语境，换句话说，更多的是一种人事的价值安排而非针对环保问题。在此语境下，我们才说不仅儒家而且道家 and 墨家都是“天人合一”的倡导者。但是，对于“天人合一”是否有助于今日之环保问题的解决，那将是一个独立的现代问题，涉及传统思想的现代转型问题，无论是从理论上还是现实证据上我们都没有看到这两者的必然关联。

但是，就中国传统思想在现代遭遇西方文化后的当代困境，我们可以以“天人之际”为视角，从源头上厘清“天人关系”在现代转型的理论可能性。

^① 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，载《中国文化》1991年第4期，第93页。

^② 张岱年：《中西文化之会通》，《张岱年全集》第七卷，河北人民出版社1996年版，第332页。



没有源头上的解决,直接从枝叶着眼,只是对问题的掩饰与延误。就以上问题来讲,天人关系的重要性、本书的探究思路以及传统思想的现代困境,我们认为以“究天人”为视角将对传统思想的现代转型问题提供一种独特的可能性尝试。

第一章

“天人关系”问题研究的现状及存在的问题



“天人关系”问题贯穿了整个中国思想史,人与人的关系是重要的,但是人与人的关系的处理与理解受制于“天人关系”而非相反;人与自身的关系同样重要,但是个人身心的和谐同样受制于“天人关系”而非相反。在中国传统思想里面,固然“君子之道,造端乎夫妇”,但是,就人来讲,其来自天——“天生烝民”;肉体来自自然之天,性命来自义理(价值)之天。所以,“天人关系”具有源头性和决定性的地位。就中国思想史的演进来讲,层出不穷的“天人关系”也印证了此种问题的重要性及其持续性影响。较典型的表现有“天人感应论”(先秦、汉魏)、“天命与人力”(先秦)、“天道与人道”(先秦至清末)、“天性与人为”(先秦、汉魏)、“天理与人欲”(先秦、宋、明)、“天人孰胜”(先秦、宋、明)等关系的讨论中。及至清末民初尚有《革天》^①《无父无君无法无天》^②的文章用来为革命或无政府主义开道。本章的研究文献主要集中于当代(1949年后)学者对天人关系的研究与梳理。

第一节 “天人关系”问题研究的现状

一、关于“天人关系”的研究论文

当代学界关于“天人关系”的研究主要以“天人合一”的题目展开争论,比较集中的讨论有三次:第一次在20世纪60年代,主要围绕刘节先生的《中

① 《革天》,《国民日报汇编》第一集,载张枬、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下册),三联书店1960年4月版,第714页。

② 《无父无君无法无天》,《新世纪》第五十二期,1908年6月20日,载张枬、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷(下册),三联书店1977年12月版,第203页。



国思想史上的“天人关系”问题》^①开展讨论,随后有吴宏富^②及李锦全^③的回应,讨论自然限于时代困境,问题讨论很快陷入意识形态之争;第二次争论在20世纪80年代,主要围绕张岱年先生的《中国哲学中的“天人合一”思想剖析》^④展开,主要讨论的学者有余卫国^⑤,本次讨论范围较小,但是对于“天人合一”是否为“自然界和精神的统一”之争论发人深省;第三次在20世纪90年代以钱穆、唐君毅、季羨林的呼吁为发端,参与讨论的学者很多,比如李宗桂^⑥、韦有多^⑦、李清良^⑧、胡伟希^⑨、冯禹^⑩、任吾心^⑪、周桂钿^⑫等,涉及的问题包括“天人合一”的含义、“天人关系”是否为哲学的基本问题及其与环保问题的关系。这里面值得注意的是罗卜^⑬、王生平^⑭、任继愈^⑮等学者已经明确提出传统上的“天人合一”不是在讨论“人和自然的统一”而是在讨论政教

① 刘节:《中国思想史上的“天人关系”问题》,载《学术研究》1962年第1期。

② 吴宏富:《对刘节先生“天人合一”说的异议》,载《学术研究》1962年第5期。

③ 李锦全:《中国思想史上的“天人关系”问题——兼与刘节先生商榷》,载《学术研究》1963年第3期。

④ 张岱年:《中国哲学中“天人合一”思想剖析》,载《北京大学学报》1985年第1期。

⑤ 余卫国:《也论中国传统哲学中的“天人合一”思想——与张岱年先生商榷》,载《宝鸡师范学院学报》1987年第1期。

⑥ 李宗桂:《论董仲舒的天人思想及其文化史意义》,载《天津社会科学》1990年第5期。

⑦ 韦有多:《哲学的基本问题暨人与自然关系的历史演变》,载《海南师范学院学报》1998年第3期。

⑧ 李清良:《“天人合一”与中国哲学的基本问题》,载《社会科学家》1998年第2期。

⑨ 胡伟希:《儒家生态学基本观念的现代阐释:从“人与自然”的关系看》,载《孔子研究》2002年第4期。

⑩ 冯禹:《天与人——中国历史上的天人关系》,重庆出版社1990年版。

⑪ 任吾心:《天人关系是中国哲学的基本问题吗?——论“天人合一”的内涵》,载《河北学刊》1999年第6期。

⑫ 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》,载《山东社会科学》2002年第1期。

⑬ 罗卜:《国粹—复古—文化——评一种值得注意的思想倾向》,载《哲学研究》1994年第6期。

⑭ 王生平:《跳出“国学”研究国学——兼评〈论天和人的关系〉》,载《哲学研究》1994年第8期。

⑮ 任继愈:《试论“天人合一”》,载《传统文化与现代化》1996年第1期。



伦常关系,任继愈先生甚至说“天人合一”的文章已经做不下去了。这有别于季羨林^①、汤一介^②、方立天^③等学者看重“天人合一”思想在协调人与自然动态平衡的“重要理论价值”。

二、关于“天人关系”的研究专著

关于“天人关系”的研究专著亦不少见,比如冯禹的《天与人——中国历史上的天人关系》、蒙培元的《人与自然——中国哲学生态观》^④、田广清的《和谐论——儒家文明与当代社会》^⑤、杨慧杰的《天人关系论——中国文化一个基本特征的探讨》^⑥、张世英的《天人之际——中西哲学的困惑与选择》^⑦、张云飞的《天人合一:儒学与生态环境》^⑧、夏显泽的《天人合一与环境问题》^⑨等。我们可以看出这些论著也主要集中在“天人合一”对当今生态环保问题的应用价值上,换句话说,对“天人关系”问题做学理探究的著作并不多见。

值得注意的是张世英先生的《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,他不仅细致地梳理了“天人关系”的含义,而且将其提升为一种“天人合一式的思维方式”,据此将西方的“主体—客体”这一“二分”方式区别开来,书中还以不同专题细致比较了中西哲学的“困惑与选择”。另外,夏显泽的《天人合一与环境问题》也值得留意。他搜集了大量的关于“天人关系”与环境问题的相关文献,在对“天人关系”争论现状整理的基础上,考察了儒家与道家“天人合一”思想的基本特征,并联系当今环境问题展开。当然在对“天人关系”的文献梳理上,冯禹先生的《天与人——中国历史上的天人关系》至今仍然可以视为这方面的代表作,而且作者不流于俗见,往往能发人所未发,持之有故,言之成理。

上述论著对学界进一步研究“天人关系”及其现代价值具有较大的参考

① 季羨林:《关于“天人合一”思想的再思考》,载季羨林等主编:《东西文化议论集》(上),经济日报出版社1997年版。

② 汤一介:《世纪之交看中国哲学的和谐观念》,载《大国方略——著名学者访谈录》,红旗出版社1996年版。

③ 方立天:《中国古代哲学问题发展史》,中华书局1996年版。

④ 蒙培元:《人与自然——中国哲学生态观》,人民出版社2004年版。

⑤ 田广清:《和谐论——儒家文明与当代社会》,中国华侨出版社1998年版。

⑥ 杨慧杰:《天人关系论——中国文化一个基本特征的探讨》,大林出版社1981年版。

⑦ 张世英:《天人之际——中西哲学的困惑与选择》,人民出版社1994年版。

⑧ 张云飞:《天人合一:儒学与生态环境》,四川人民出版社1995年版。

⑨ 夏显泽:《天人合一与环境问题》,云南大学出版社2006年版。