

《易学哲学问题研究》丛书
郑万耕 / 主编

教育部人文社会科学重点研究
基地重大项目“易学哲学问题
研究”（05JJD720010）结项成
果，教育部人文社会科学重点
研究基地山东大学易学与中国
古代哲学研究中心项目成果。

長江學術

文献大系

哲学卷

赵建功 著

中国哲学天人观

及其与易学

关系之研究

日月為易

上海圖書館
上海科学技术文献出版社

長江學術

文獻大系

哲學卷

《易學哲學問題研究》叢書

鄭萬耕 / 主編

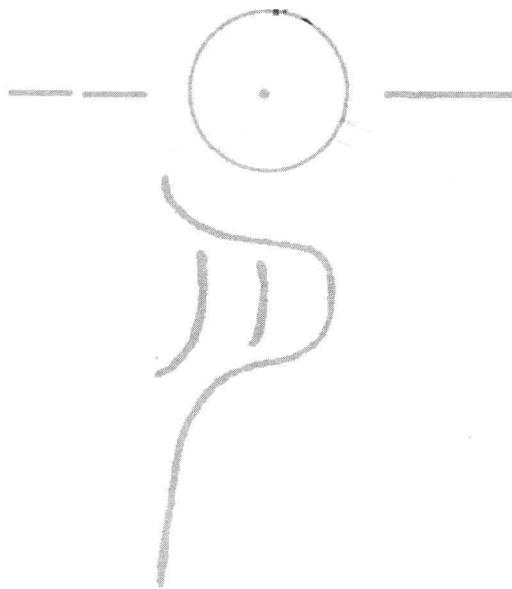
教育部人文社會科學重點研究基地重大項目“易學哲學問題研究”(05JJD720010)結項成果，教育部人文社會科學重點研究基地山東大學易學與中國古代哲學研究中心項目成果。

趙建功 著

中國哲學天人觀

及其與易學 之關係研究

日月為易



上海圖書館
上海科學技術文獻出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学天人观及其与易学关系之研究/赵建功著. —上海:上海科学技术文献出版社,2013.1
(《长江学术文献大系·哲学卷·易学哲学问题研究丛书》)
ISBN 978-7-5439-5746-6

I. ①中… II. ①赵… III. ①天人关系—关系—《周易》—研究 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 016832 号

责任编辑:张 树
李 莺
特约编辑:张 亮
张照华

中国哲学天人观及其与易学关系之研究

赵建功 著

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路 746 号 邮政编码 200040)
全国新华书店经销
四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 700 × 1000 1/16 印张 16.75 字数 350 000
2013 年 2 月第 1 版 2013 年 2 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-5439-5746-6

定价:35.00 元

<http://www.sstlp.com>

目 录

引言	1
第一章 中国天人观论略	4
一、先秦时期的天人观	4
二、汉唐时期的天人观	8
三、宋明时期的天人观	11
四、小结	13
第二章 “三才之道”与人类中心论	17
一、先秦的“三才之道”和人“最为天下贵”的思想	17
二、汉唐的“天地非人不灵”的思想	20
三、宋明的“得天地之最灵为人”的思想	23
四、小结	29
第三章 圣人成能与人的主体性	36
一、先秦的裁成辅相和“制天命而用之”的思想	36
二、汉唐的“天与人交相胜”的思想	44
三、宋明的“造化在我”的思想	45
四、对人的主体性的反思	57
五、《周易》与可持续发展	66
第四章 乐天知命与从容中道	73
一、先秦的“乐天知命”思想	74
二、宋明的孔颜乐处	77
三、小结	98
第五章 顺天休命与命自我立	101

一、先秦的“顺天休命”和祸福自取的思想	101
二、汉唐的“变命”“随命”的思想	122
三、宋明的“命自我立”的思想	140
四、小结	167
第六章 与天地合德的超越境界	175
一、《周易》的人生哲学及理想人格	175
二、先秦的天人合一思想	178
三、汉唐的天人合一思想	187
四、宋明的天人合一思想	203
五、小结	240
主要参考文献	245
关键词索引	257
后记	262

引言

盘古开天辟地、女娲补天造人这些流传很广的创世神话,大约与《尚书·吕刑》所载“乃命重、黎,绝地天通”,《国语·楚语下》所说“民神异业,敬而不渎”,及基督教所谓人类始祖亚当因偷食禁果而被上帝逐出伊甸园的教义一样,实质上是描述人类远古时期的一种朴素的天人观。在这一时期,人类天赋的主体性已得到了一定的显发,使其不仅认识到了身外的美丽大自然(天、地)及那个神秘莫测的超越存在(神),而且认识到人是与这天、地、神既有亲密关联又很不相同的独立存在,他可以自作主宰,与神可以相敬如宾而不相侵渎,与天地万物可以和睦相处而并育同长。这表明人类始祖已从原始的天人合一状态潇洒自信却又谨慎戒惧地走出来了。从此,人便开始了认识自然、改造自然、重返自然的辉煌历程,开始了创造文明的伟大壮举。

司马迁(约前145—前86)在他那篇饱蘸尘世辛酸血泪的旷世奇文《报任安书》中,谈到《史记》的撰述原委时说:“亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言。”这其中的关键便是“究天人之际”,它不仅仅是太史公撰写《史记》的主要宗旨,而且是中国文化凯歌前进的伟大动力,同时更是人类一切学问之核心主题,文明全部成就之最高标的。北宋大哲学家邵雍(1011—1077)就此指出:“学不际天人,不足以谓之学。”^①现代学者庞朴先生也说:“广义地说,一切学问都是天人之学。”^②

在中国哲学乃至中国文化中,“天”的意义是非常复杂、难以把握的。明清之际大思想家王船山,便已把“天”分为“人之天”(包括“己之天”“民之天”“贤

① (宋)邵雍:《皇极经世书·观物外篇下·心学》。

② 庞朴:《天人之学述论》,载《原道》第2辑,团结出版社1995年版,第288页。

智之天”“愚不肖之天”等)、“物之天”“天之天”^①。现代哲学家冯友兰先生(1895—1990)则指出,“天”“至少有五种意义”,即“物质之天”(天空)、“主宰之天”或“意志之天”(天帝、天神)、“命运之天”(天命)、“自然之天”(天性、天然)、“义理之天”或“道德之天”(天理)^②。金岳霖先生(1895—1984)就此指出:“如果我们觉得‘天’兼指自然和主宰自然的神,有时强调此意,有时突出彼意,则我们便接近中国术语的本意了。”^③冯禹先生在《天与人》一书上统计,中国历史上仅天人关系论中“天”与“人”的主要涵义就多达15种。熊十力先生(1885—1968)说,在中国哲学史上有两件“魔物”,一个是“天”,另一个是“气”。^④由于中国古典哲学的天的涵义非常丰富,因此,中国的天人观也就相应地赋有了相当丰富的内涵。

我们通常论及天人观时,一般是在狭义上用它,即在哲学的视野中去诠释它、重构它。这时,它的主要内容便是天、人及其关系,在研究天、人的基础上探讨其关系,在了解其关系的基础上更进一步把握天、人。哲学意义上的天人观主要有以下内容:(1)人在宇宙万物(天)中处于什么地位?具有什么价值?是高于一般事物还是如同草芥禽兽?(2)人与自然(天)客观上是什么关系?是相互影响还是彼此无关?(3)人在自然面前应采取什么态度?是刚健有为还是柔顺无为?(4)人对自然应采取什么行为方式?是节制利用还是一味征服?(5)人与天理想上应是什么关系?是和谐融洽还是二元对立?是天人合一还是天人相分以至天人相争?对这些问题的不同回答,便形成了不同性格的哲学体系、民族精神以及传统文化。

天人观大体上可分为两种:一种是天人合一观,为老子、孔子、孟子、庄子等中国哲学的主流所力倡;一种是天人相分观,又有人叫天人相争观或主客二分观,为柏拉图(Plato,约前427—前347)、亚里士多德(Aristoteles,前384—前

① (明)王夫之:《尚书引义》卷一《皋陶谟》。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,人民出版社1998年版,第103页。

③ 见余英时著,何俊编,侯旭东等译:《东汉生死观》,上海古籍出版社2005年版,第41页。参见冯友兰:《中国哲学简史》,北京大学出版社1996年版,第166页。此句或译为:“‘天’这个词是扑朔迷离的,你越是抓紧它,它越会从指缝里滑掉……如果我们把‘天’了解为‘自然’和‘自然的神’,有时强调前者,有时强调后者,那就有点抓住这个中国字了。”见金岳霖:《中国哲学》,载《金岳霖学术论文选》,中国社会科学出版社1990年版,第355页。

④ 见吴蓓:《“天人合一”与王权》,http://www.Xslx.com/htm/zlsh/zxfl/2002-1-21-12431.htm。

322)等西方哲学的主流所主张。现代学者张世英以“天人合一”和“主客二分”作为“中西文化思想传统之首要区别”^①。余英时先生认为,中西文化的特点分别为内在超越、外在超越^②。这种观点,代表了学术界相当多数人的看法。它虽然有待进一步完善,但仍然是一种具有很大启发意义的主张。

《周易》在中国思想文化史上长期被崇奉为“群经之首,大道之源”,其影响遍及中国思想文化的各个层面。现代易学家朱伯崑先生就此指出:“《周易》虽然是儒家的经书,并居群经之首,但其影响,并不限于儒学的领域。其他系统的哲学,也一定程度上从《周易》的研究中吸取对自己有用的东西。如魏晋玄学和道教哲学同易学的发展有密切的联系。不研究易学哲学,对玄学的形成和演变,对道教的炼丹理论都难以作出正确的评论……宋明道学作为中国古代哲学的一种形态,从周敦颐到朱熹,再到王船山,就其哲学体系赖以出发的思想资料 and 理论思维形式说,是通过其易学而形成和发展起来的。宋明哲学中的五大流派,即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派,都同易学理论结合在一起。”^③因此,易学天人观在很大程度上其实就是中国天人观,对易学天人观的探讨就须要首先对中国天人观有一个整体性的了解和把握。下面我们就对广义的易学天人观进行较为系统深入的研讨。

① 张世英:《略论中西哲学思想的区别与结合》,载《学术月刊》1992年第2期。

② 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社1995年版,第15页。余先生又强调,中国是“内向超越”(inward transcendence),而不是“内在超越”(immanete transcendence)。后来有学者主张将“内在超越”称为“内向超越”,将“外在超越”称为“外向超越”。见李泽厚:《历史本体论 己卯五说》,三联书店2003年版,第57页;余英时著,何俊编,程嫩生等译:《人文与理性的中国》,上海古籍出版社2007年版,第11—15页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,华夏出版社1995年版,前言第4—5页。

第一章 中国天人观论略

在中国古代天人观中,天人合一思潮始终居于绝对主流地位,它最初主要体现在易学领域。吕绍纲先生指出:“‘天人合一’这四个字的成语出现很晚,是北宋哲学家张载正式提出的。但‘天人合一’的观点很早就有了,最早出现于《周易》。”^①

天人合一的内涵非常丰富,余英时先生就此指出:“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,这种思维方式几乎体现在中国文化的各个方面,例如艺术、文学、哲学、宗教、政治思想、社会关系等等……这说明了何以自孔子以降,内向超越成为中国思维的最重要特征。”^②同时,天人合一也可以是一种认知模式及相应的世界图景,一种存在方式、理想人生境界及相应的人生态度和行为方式,等等,这要依据具体的语境而定。

一、先秦时期的天人观

夏商两代盛行的祭祀、卜筮活动的思想依据便是天人相通。余英时先生已经指出:“天人合一观念的内在转向可能早在轴心突破全面展开之前已经开始了……天人合一观念的延续,深刻显示了它的最原始形态,可能是源于带有巫风的天人交通仪式。”^③

① 吕绍纲:《周易阐微》,吉林大学出版社1990年版,第146页。

② 余英时著,何俊编,程嫩生等译:《人文与理性的中国》,上海古籍出版社2007年版,第14页。

③ 同上书,第13页。

至西周时期,天人相通思想更加日益鲜明。正是周初统治者的代表人物周公,首先在中国哲学史上建立了天人合一的思想体系。《尚书·洪范》曰:“惟天阴鹭下民,相协厥居……天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。”意思是说,上天荫护安定下民,使其和睦安居,上天就赐给禹九种大法,治国大道由此奠定。《诗经·大雅·烝民》曰:“天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。”就是说,天生众民,有其物质基础和内在理则,众民秉受有常,天性爱好美德。《尚书·泰誓上》曰:

天祐下民,作之君、作之师。惟其克相上帝,宠绥四方。有罪无罪,予曷敢有越厥志? 同力度德,同德度义,受有臣亿万,惟亿万心。予有臣三千,惟一心。商罪贯盈,天命诛之,予弗顺天,厥罪惟钧。予小子夙夜祇惧,受命文考,类于上帝,宜于冢土,以尔有众,底天之罚。天矜于民,民之所欲,天必从之。

《尚书·泰誓中》亦曰:“惟天惠民,惟辟奉天。”这是说,上天护佑、怜爱、施惠于人民,君王又崇奉、顺从上天旨意。这些天佑人、人禀天、人奉天的天人相通思想,是天人合一思潮的早期形态。这时的“天”主要是“主宰之天”,同时也含有“物质之天”“自然之天”之意。

春秋时期,随着人的理性认知能力的不断提高,天人合一的思想又有了新的时代内容。郑国的子产(?—前522)说:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。”^①认为人类社会的礼乐制度是符合天理、天经地义的。越国的范蠡(前536—前448)则说:

持盈者与天,定倾者与人,节事者与地……必有以知天地之恒制,乃可以有天下之成利……天因人,圣人因天;人自生之,天地形之,圣人因而成之……夫人事必将与天地相参,然后乃可以成功。^②

主张天、地、人均有其自身的客观规律,人必须遵循自然规律办事,才能在可能的范围内取得最大的成功。

作为道家创始人,老子(约前580—前500)在中国哲学史上建立了更加精致的天人合一的思想体系,他说:“人法地,地法天,天法道,道法自然”,“从事于

① 《左传》昭公二十五年。

② 《国语·越语下》。

道者同于道。”^①认为人应该顺应自然，“少私寡欲”，无为绝智，最终即可优入圣域，达到“同于道”的理想境界。

儒家创立者孔子（前 551—前 479）确信“天生德于予”，并颂扬尧帝说：“大哉！尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”，称赞天的德能说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”^②其中含有明显的天人合一思想。孔子说的“无可无不可”“从心所欲，不踰矩”^③，以及在中国思想史上影响深远的孔颜乐处、吾与点也，都是指通过长期修为所达到的天人合一的理想胜境。到了战国时期，儒家、道家及其他诸家的代表人物进一步提出了各具特色而且更加系统、精致的天人合一的思想体系。

孔子嫡孙子思（前 483—前 402），弘扬了孔子的天人合一思想，在其代表作《中庸》开篇即明言：“天命之谓性……致中和，天地位焉，万物育焉。”“天命之谓性”脱胎于孔子所讲的“天生德于予”及郭店楚简《性自命出》的“性自命出，命自天降”，都是在强调人的德性来自于天，从而在心性论的核心问题上充分肯定天人合一的事实。《中庸》进一步将作为儒家道德哲学范畴之一的“诚”提升到无与伦比的显要地位，赋予其浓厚的道德本体论意味，如其曰：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也……诚者，非自成己而已也，所以成物也。”

儒家亚圣孟子（前 390—前 305）继承并发扬了其前辈的学术思想，尤其是光大了《中庸》精湛的天人合一思想，提出：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉”，“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”^④认为只要“存其心，养其性”，积极修为，自我提升，就会亲证本体，达到与万物为一的理想境界。

道家大宗师庄子（约前 369—前 286）继承了老子的思想，并进而主张完全弃绝人事，一切顺从自然，以达到与天冥合为一的超然胜境。他认为，凡人的一切思想行为都出于私欲，而私欲必然会违背天道，因此，要想达到理想的人生境界，就要时刻提醒自己“不以心捐道，不以人助天”，^⑤“无以人灭天，无以故灭

① 《老子》二十五、二十三章。

② 《论语》之《述而》《泰伯》《阳货》。

③ 《论语》之《微子》《为政》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

命,无以得殉名”^①,如此方可逐渐臻于“天地与我并生,而万物与我为一”^②的理想境界。

作为儒家乃至先秦哲学的集大成者,荀子(约前313—前238)同样主张天人合一。他说:“明参日月,大满八极,夫是之谓大人”,“习俗移志,安久移质,并一而不二,则通于神明,参于天地矣”,“今使涂之人伏术为学,专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。”^③学者多据《荀子·天论》“明于天人之分,则可谓至人矣”一语,而说荀子主张天人相分,其中有很大误解^④。

先秦其他诸家亦皆主张天人合一。如《管子》曰:“圣王务时而寄政焉,作教而寄武,作祀而寄德焉。此三者,圣王所以合于天地之行也”,“昔黄帝以其缓急作五声,以政五钟……五声既调,然后作立五行以正天时,五官以正人位。人与天调,然后天地之美生。”^⑤名家代表人物惠施主张:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一……泛爱万物,天地一体也。”^⑥《吕氏春秋》曰:“得道者必静,静者无知。知乃无知,可以言君道也。故曰中欲不出谓之扃,外欲不入谓之闭。既扃而又闭,天之用密。有准不以平,有绳不以正,天之大静。既静而又宁,可以为天下正。身以盛心,心以盛智,智乎深藏,而实莫得窥乎!《鸿范》曰:‘惟天阴鹭下民。’阴之者,所以发之也。故曰‘不出于户而知天下,不窥于牖而知天道。其出弥远者,其知弥少。’故博闻之人、强识之士阙矣,事耳目、深思虑之务败矣,坚白之察、无厚之辩外矣。不出者,所以出之也;不为者,所以为之也……故曰天无形,而万物以成;至精无象,而万物以化;大圣无事,而千官尽能。此乃谓不教之教,无言之诏”,“智者之举事必因时,时不可必成,其人事则不广。成亦可,不成亦可,以其所能托其所不能,若舟之与车。”^⑦

① 《庄子·秋水》。

② 《庄子·齐物论》。

③ 《荀子》之《解蔽》《儒效》《性恶》。

④ 见王菊英等:《荀子天人观辨正》,载《华中科技大学学报》(社会科学版)2007年第1期。

⑤ 《管子》之《四时》《五行》。

⑥ 《庄子·天下》。

⑦ 《吕氏春秋》之《审分览·君守》《慎大览·不广》。

二、汉唐时期的天人观

西汉大哲学家董仲舒(前179—前104)则顺应了大一统时代的需要,创立了一套天人感应的神学目的论,为封建专制统治提供了较为精致的理论依据。他提出:

为生不能为人,为人者天也。人之为人,本于天,天亦人之曾祖父也。

此人之所以乃上类天也……天之副在乎人,人之情性有由天者矣。^①

认为人本于天,人副天数,天人相类,同类相感,天人之间存在一种神秘的感应,可以互相影响。于是,他提出了“天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也”“事各顺于名,名各顺于天,天人之际,合而为一,同而通理,动而相益,顺而相受,谓之德道”^②的天人感应思想。这种思想受到原始宗教、阴阳家的重大影响,较之子产、范蠡、老子、孔子、孟子、庄子、荀子是一种倒退。但在当时的历史条件下,为了“屈民而伸君,屈君而伸天”^③,以限制君权因至高无上而导致无限滥用,也只好如此。它助长了不久便盛极一时的谶纬迷信,受到东汉思想家王充(27—约97)的猛烈抨击。王充认为:“俱禀元气,或独为人,或为禽兽”,“天禀元气,人受元精”^④。虽然天与人俱禀元气,有其统一的物质基础,但人并不能感动天地。

至魏晋时代,玄风大畅,天人合一思想也得到了更加充分的展开,并且与孔子、孟子、老子、庄子一脉相承,更表现为一种理想人生极境。如王弼(226—249)的“圣人体无”,^⑤阮籍(210—263)的“夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形……今吾乃飘飘于天地之外,与造化为友,朝飡汤谷,夕饮西海,将变化迁易,与道周始……必超世而绝群,遗俗而独往,登乎太始之前,览乎忽漠之初,虑周流于无外,志浩荡而自舒,飘飘于四运,翻翱翔乎八隅,欲从肆而仿佛,浣澹而靡拘,细行不足以为毁,圣贤不足以为誉,

① 《春秋繁露·为人者天》。

② 《春秋繁露》之《阴阳义》《深察名号》。

③ 《春秋繁露·玉杯》。

④ 《论衡》之《幸偶》《超奇》。

⑤ (东晋刘宋)裴松之:《三国志注·魏志·卷二十八·钟会传》引何劭《王弼传》。

变化移易，与神明扶，廓无外以为宅，周宇宙以为庐，强八维而处安，据制物以永居”^①，嵇康(223—262，一说224—263)的“息徒兰圃，秣马华山，流磻平皋，垂纶长川，目送归鸿，手挥五弦，俯仰自得，游心太玄”^②，郭象(约252—312)的“夫真人，同天人，齐万致，万致不相非，天人不相胜，故旷然无不一，冥然无不在，而玄同彼我也”^③……这些响亮的命题，充满了性灵的自觉和诗意的旷达，同时也饱含着尘世的苦难无奈、辛酸血泪和高蹈激昂，代表了魏晋玄学派思想家对天人合一思想的新感悟，体现了魏晋风度的核心内容和典型风范，对后世产生了深远的影响。

晋唐时代，随着佛教在中土的深入传播，儒道佛三家产生了空前的激烈冲突和深度融合，并且孕育出一系列中国人自己创立的佛教宗派，道教也在隋唐时期完成了由修性向修仙的思想复归，和从外丹道向内丹道的理论过渡，致使这一时期的天人合一思潮更加波澜壮阔，几乎为儒道佛各家各派的思想家所崇奉。

相传古印度马鸣菩萨著、南朝梁真谛译、被广泛视为大乘佛教入门之书的《大乘起信论》，提出了著名的四信说，其中居于首位的即是信根本。信根本就是信真如，真如就是佛性，人人本具，修行就是要发掘自己本有的真如佛性。信，最重要的一点，就是信自己有真如，信一切众生皆有真如，信诸佛菩萨皆是因为发现了自己的真如所以臻于最高境界^④。在相当大的程度上，佛教的这种思想与儒道二家的人性论和天人合一思想有着明显的相通之处。

晋代已流传的道教经典《西升经》，提出了“我命在我，不属天地”的著名命题，并说：“我不视、不听、不知，神不出身，与道同久。”南朝道教思想家陶弘景在其养生学名著《养性延命录》中，同样提出了“食元气者，地不能埋，天不能杀”的豪雄命题。这些对后世影响很大。

隋唐时期，佛教鼎盛，宗派林立，成就斐然，而道、儒二家呈现出相对弱势，理论贡献也相对较小。在天人合一思想方面也是如此。

中国人自己创立的第一个佛教宗派天台宗的开祖智顓大师(538—597)说、灌顶记、天台三大部之一《摩诃止观》提出一念三千说，认为凡夫乃至一切众生

① (魏)阮籍：《大人先生传》。

② (魏)嵇康：《赠兄秀才入军》之十四。

③ (西晋)郭象：《庄子注·大宗师》。

④ 见净慧法师：《禅堂夜话》，上海文化出版社2011年版，第70页。

当下一念之中,即具足三千世间之诸法性相,而无丝毫欠缺。

一代高僧玄奘(602—664)创立的唯识宗,主张“万法唯识”“唯识无境”,就是说,万法唯识所现,识外更无真实之境。

以法藏(643—712)为实际创始人的华严宗,提出著名的法界缘起说。法界缘起是“圆融法界无尽缘起”的略称,即是说,宇宙一切事物是一个相即相入而又圆融无碍的和谐整体。此种“一”与“多”相即相入、“自”与“他”互遍相资的理念,乃华严宗思想的最大特色,而与“赖耶缘起”“真如缘起”等并为佛教缘起学说的重要形态。

中国禅宗三祖僧璨(?—606)所作《信心铭》^①,主要在歌咏超越一切对立与差别、平等一味的真如境界,并阐明了信心不二的禅学思想。由于文中包含有受老庄思想及僧肇思想影响的万物一体观,及受华严学影响的一多相即思想,因此被视为以中国思想解说禅法真髓的重要著作,与牛头法融《心铭》的思想相近,对后世禅宗思想的深化和升华具有巨大的影响。

中国禅宗实际创始人六祖惠能(638—713),提出“心如虚空”说,他指出:“心量广大,犹如虚空,无有边畔,亦无方圆大小,亦非青黄赤白,亦无上下长短,亦无嗔无喜,无是无非,无善无恶,无有头尾。诸佛刹土,尽同虚空。世人妙性本空,无有一法可得;自性真空,亦复如是……心量广大,遍周法界,用了即了了分明,应用便知一切,一切即一,一即一切,来去自由,心体无滞,即是般若。”^②这些都是鲜明的天人合一思想。可见,在天人合一这一点上,佛教与儒道二家有着明显的相通之处,这正应了《周易·系辞下》所说的那句名言——“天下同归而殊涂,一致而百虑”。

隋唐也是道教深入发展的重要阶段,是道教实现由外丹向内丹转化、从修性向修仙复归的关键时期。

唐代著名道教思想家司马承祯(647—735)提出,得道的大人境界就是形神合一,与道冥合,“人怀道,形体以之永固”。这就是“炼神入微,与道冥一,散一身为万法,混万法为一身,智照无边,形超靡极”^③的天人合一境界。

唐代道教思想家吴筠(705?—778)同样崇尚天人合一,并提出了“以有契

① 见《大正藏》第48册《景德传灯录》卷三十、《禅宗全书》第94册。全文由四言韵文所成,计146句584字。

② 《六祖坛经·般若品》。

③ 《坐忘论·得道》。

无”等许多影响深远的命题,认为修道者通过坚贞精诚的长期修炼,就可以“炼凡至于仙,炼仙至于真,炼真合乎妙,合妙同乎神,神与道合,即道为我身,所以升玉京,游金阙,能有能无,不终不歿”,从而臻于“以无系有,以有合无”“以有契无”“有无混同”^①,与天地同永恒、与日月共光明的神仙境界。这就为后世内丹学“炼神还虚”“炼虚合道”的思想开辟了道路^②。

唐代中期,儒家中坚韩愈(768—824)提出“道统”说,试图与佛教尤其是禅宗的法统进行抗衡,以重振儒家雄风。他赋予传统儒家的仁、义、道、德等范畴以新的意涵,指出:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己无待于外之谓德。”尤其是“博爱之谓仁”一语,上承孔子仁者爱人、孟子仁民爱物乃至墨子的兼爱思想,下启后儒民胞物与、天人合一的思想。

韩愈的弟子李翱(772—841)继续以儒为本,认为“诚”在每一个人心中都是本自具足的,人只要不断升华自我,完善自我,便可扩充自己本有的德性,逐渐达到至诚的天人合一境界。

三、宋明时期的天人观

到了宋明理学时代,天人合一思潮更加波澜壮阔,气势恢宏,几乎为各派哲学家所崇奉和阐扬。

宋明理学的开山周敦颐(1017—1073),大胆援道佛二家人儒,建立了自己新颖独特的思想体系。他在其代表作《太极图说》中综论天道、人道,贯通天人两极,认为人是禀受天地英华秀气的一种特殊存在。

北宋大哲学家张载(1020—1077)基于其气一元论的核心学术立场,继续大力阐发和弘扬儒家传统的天人合一思想。他说:

儒者则因明致诚,因诚致明,故天人合一,致学而可以成圣,得天而未始遗人,《易》所谓“不遗”“不流”“不过”者也。^③

他首次明确提出了“天人合一”这一中国古典哲学的核心术语,以“天人合一”

① 《神仙可学论》,《道藏》第39册,第31498页。

② 见赵建功:《吴筠道教学述》第五章第五节,北京大学哲学系博士论文,2002年。

③ (宋)张载:《正蒙·乾称》。

指称一种理想的人生境界。

程颢(1032—1085)更明确地主张天人合一,提出“天人无间”“天人本无二”的命题,他指出:

仁者以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。^①

他甚至说:“有道有理,天人一也,更不分别”,“天人本无二,不必言合。”^②这是一种更为彻底的天人合一思想,显然受到了先秦儒家乃至道家、佛教的深刻影响。

与程颢略有不同,程颐(1033—1107)更加强调“道”贯天人和“与理为一”,他说:

道一也,岂人道自是人道,天道自是天道?……天地人只一道也,才通其一,则余皆通。

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。^③程颐在论及人生理想境界时说:“循理而至于乐,则己与理一,殆非强勉之可能也”^④，“大而化,则己与理一,一则无己”,“圣人与理为一,故无过,无不及,中而已矣。”^⑤显示出与程颢的惊人相似性,正所谓心同此理,殊途同归。

朱熹(1130—1200)早年最重要的业师李侗(1093—1163)提出:“理与心为一,庶几洒落。”^⑥朱熹在《周易·文言·乾》和程颐解释“元,亨,利,贞”的基础上,进一步把“元,亨,利,贞”与天地生万物之始、通、遂、成和天时之春夏秋冬以及人道之仁义礼智直接贯通在一个体系中,表现出了明显的天人合一的致思取向。在谈到理想人格时,朱子常说:“默与道契”,“人与天地鬼神本无二理,特蔽于有我之私,是以梏于形体而不能相通。大人无私,以道为体,曾何彼此先后之可言哉?”^⑦“心与理一,不是理在前面为一物,理便在心之中”,“与万物为一,无所窒碍,胸中泰然”,“圣人是一人与法为一,己与天为一。”^⑧

① (宋)程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上。

② (宋)程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二上、六。

③ (宋)程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十八、二十二上。

④ (宋)程颢、程颐:《河南程氏粹言》卷一。

⑤ (宋)程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十五、二十三。

⑥ (宋)朱熹:《延平答问·戊寅十一月十三日书》。

⑦ (宋)朱熹:《周易本义·文言·乾》。

⑧ (宋)黎靖德编:《朱子语类》卷五、三十一、六十一。