



# 天人合一的

赵载光 著

# 文化智慧

——中国传统生态文化与哲学

- ※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
- ※是要消除人与天、我与物的对立
- ※以“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



# 天人合一的文化智慧

中国传统生态文化与哲学

赵载光 著

文化艺术出版社  
Culture and Art Publishing House

## 图书在版编目 (CIP) 数据

天人合一的文化智慧:中国古代生态文化与哲学/赵载光著.

—北京:文化艺术出版社,2006.12

ISBN 7-5039-3111-6

I. 天… II. 赵… III. 哲学思想—研究—中国—古代  
IV. IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 125055 号

## 天人合一的文化智慧

——中国古代生态文化与哲学

著 者 赵载光

责任编辑 周 岩

责任校对 崔建文

装帧设计 刘宝华

出版发行 文化艺术出版社

地 址 北京市朝阳区惠新北里甲 1 号 100029

网 址 [www.whyscbs.com](http://www.whyscbs.com)

电子邮件 [whysbooks@263.net](mailto:whysbooks@263.net)

电 话 (010) 64813345 64813346 (总编室)

(010) 64813384 64813385 (发行部)

经 销 新华书店

印 刷 三河市国英印务有限公司

版 次 2006 年 11 月第 1 版

2006 年 11 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 毫米 1/32

印 张 9.75

字 数 220 千字

书 号 ISBN 7-5039-3111-6/G·604

定 价 18.00 元

---

版权所有,侵权必究。印装错误,随时调换。

责任编辑 / 周 岩  
装帧设计 / 刘宝华



# 目录

## 第一章 天人合一的中国文化 /1

### 第一节 天人合一的宇宙论 /2

### 第二节 天人合一的认识方法 /5

### 第三节 天人合一的生态价值观 /10

### 第四节 天人合一的生态文化 /14

## 第二章 天人合一的有机宇宙论 /21

### 第一节 天人合一论的历史发展 /22

### 第二节 两种互补的天道观

——《易传》与《老子》自然哲学比较 /36

### 第三节 两种不同的宇宙论

——中西文化比较 /51

## 第三章 有机自然论的科学观与生态文化 /69

### 第一节 古代有机自然论与生态文化 /70

第二节 《内经》的系统思维与模型化方法 /83

第三节 古代有机论自然哲学在科学认识上的价值 /98

第四章 儒家的天人合一论与生态文化（上） /111

第一节 先秦儒学：从神学的天人合一到哲学的天人合一 /112

第二节 儒家礼制文化的生态思想 /124

第五章 儒家的天人合一论与生态文化（下） /137

第一节 汉代儒学：天人感应与天人合一 /138

第二节 宋代新儒学的天人合一宇宙论 /155

第三节 张载《正蒙》的有机宇宙论 /164

第六章 道家天人合一自然观与生态智慧 /179

第一节 道家的整体自然论与生态思想 /180

第二节 道家的生态文化观 /191

第三节 道家的宇宙生成论与科学思想 /199

第七章 中国传统生态文化 /215

第一节 古代生态文化观念的形成 /216

第二节 儒学的生态伦理观 /224

第三节 农业文明的生态文化观 /242

第八章 传统生态文化与可持续发展 /259

第一节 中国古代的朴素可持续发展论 /260



## 第二节 中国古代生态文化的变迁

——可持续发展的历史借鉴 /279

## 第三节 可持续发展文化

——历史与哲学的审视 /294





跨入新世纪，全球化的声浪越来越高。在科技信息化、经济一体化的今天，不学习世界的先进文化就不能赶超世界的先进水平；不弘扬自己的文化传统则将失去自己的文化个性，变成邯郸学步。因此，中国文化到底有什么特点，中西文化的语境到底有哪些差异，这是促进中国文化现代化必须深入探讨的问题。

1997年11月，江泽民主席访问美国在哈佛大学演讲时说：“早在公元前2500年，中国人就开始了仰观天文、俯察地理的活动，逐渐形成天人合一的宇宙观。”天人合一的宇宙观是中国传统文化的一个基本特色。从自然观的角度，它以整体自然论、朴素的系统方法看待宇宙，把人作为自然系统的有机组成部分。在这种观念指导下形成了天人合一有机宇宙论及其文化价值体系。

## 第一节 天人合一的宇宙论

天人合一的宇宙论首先是一种宇宙生成论，它与古代希腊以原



子论为代表的宇宙构成论不同。构成论认为宇宙的始基或要素是永恒不变的，变换的只是外在的结构形式。生成论则认为宇宙有一个生成演化的过程，就像生命有机体一样。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”<sup>①</sup>这是宇宙生成论最概括的表述，道是贯通有无的，这种观念到汉代的科学家张衡发展为天文学的宇宙生成论。《易传·系辞》说：“太极生两仪，两仪生四象。”也是一种宇宙生成论。唐代的《周易正义》说太极是“天地未分之前，元气混而为一”。汉代纬书《周易乾凿度》则认为太极之前还有太初、太始、太素几个宇宙生成阶段，认为宇宙有一个从无创有的生成过程，这个假说与现代宇宙学的大爆炸起源论有相通的地方。

天人合一宇宙论是一种有机论，形成与西方机械宇宙论很不不同的方法体系。在物质观上，机械论认为构成世界万物的是最小的微粒——原子。有机论认为构造世界万物的基础是“其大无外、其小无内”的元气。元气是可以无限分割的物质绵延，它与空间和时间是有机结合在一起的，不像原子论有脱离物质而存在的绝对空间与绝对时间。元气与现代西方科学史上的以太一样，只是一种假设的物质，但其思想方法的合理性，已经为现代物理学的相对论、量子力学所证明。科学至今也没有找到不可再分的最小微粒，而量子场无处不在，物质粒子可以在其中产生和湮灭，物质与时空也不是分离而是结合在一起的。气论与现代科学的场论在方法上是一致的。

有机论从生物学的角度看宇宙，把世界万物看作互相联系的生命整体。机械论从机械运动的角度看宇宙，把宇宙看作一架大机器。前者发展了综合认识的系统方法，后者发展为逻辑分析的机械科学。

---

<sup>①</sup> 《老子》四十二章。本书所引述的古籍，只标明章节，特此说明。

中国古代科学中，系统思维的模型化方法是其主要的工具理论。这个理论构建了元气论、阴阳论—五行论相结合的宇宙模式，以之说明宇宙运动和人的生命活动。这个模式不注重事物的空间结构和机械运动，却注意各种要素结合形成的有机结构的整体功能。这种方法没有能在中国文化中发展出以机械力学为基础的近代科学，但在医学等领域发展出一种富有启迪意义的系统思维和整体把握的方法。李约瑟说它是超越了牛顿的宇宙图式而企图发展爱因斯坦的宇宙图式。这是一种超越了阶段的发展，它带有抽象的思辨以及一些神秘主义的内容，但其有机整体论的宇宙观、系统综合的方法、辩证的思维，仍然可以成为现代科学发展的启迪。

有机宇宙论以元气作为宇宙万物的始基，以元气内在的阴阳对立统一作为宇宙运动与生化的动因，以五行相生相克的模拟系统说明宇宙万物互相联系互相制约的关系。人与天地相似、相通。

晋代的葛洪说：“夫人在气中，气在人中，自天地万物，无不须气以生者也。”<sup>①</sup> 他说的气不只是空气，而是自然的物质本源，包括现代人所说的生命体与周围环境的物质，能量和信息循环。这是指个体的人。从群体的人或社会的人来看：人类是自然的构成部分，但是人在自然中又有不同于万物的特殊作用。《礼记·礼运》指出：“人者，其天地之德、阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气。”五行是指阴阳化生万物后的进一步分类属性，它们作为关系的意义大于其元素的意义。人是阴阳五行之气中最灵秀的部分形成的，所以董仲舒说：“以此见人超然万物之上而最为天下贵。人下长万物，上参天地，故其治乱之故、动静顺逆之气，乃损益阴阳之化，而摇荡四海

<sup>①</sup> 葛洪：《抱朴子·至理》。

之内。”人既源于自然，而又高于自然，其治乱顺逆的各种活动，可以影响天地自然的造化。董仲舒提出“天人之际，合而为一”<sup>①</sup>，是将人参天地之化的思想，从宇宙观的角度进一步明确化了。

从哲学宇宙观的角度看，天人合一的有机宇宙论铸造了中国文化的深层结构，形成中国特色的天人合一生态文化。李约瑟说：“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，应该了解它的统治原理，从而使生物能与它和谐共处。如果你愿意的话，可把它称为有机的自然主义。”<sup>②</sup>

## 第二节 天人合一的认识方法

与西方认识论的主客体对立的形式比较，天人合一的认识方式有两个特点：系统思维与意象思维。系统思维的认识方式，是以中国传统的有机宇宙论为基础的。宇宙是一个大系统，人类社会是宇宙大系统中的子系统，个体的人是更小的子系统。由于系统结构功能的相似性，人可以从认识宇宙系统中认识自我，也可以从认识自我中认识宇宙。这是与现代系统哲学的双透视理论相似的一种认识方式。欧文·拉兹洛说：“一个内省存在的心灵事件系统，就很可能是一个被外界观察的物理事件系统。”“当观察者描述系统时，它实

<sup>①</sup> 董仲舒：《春秋繁露·深察名号》。

<sup>②</sup> [英国]李约瑟：《李约瑟文集》，338—339页，辽宁科学技术出版社1986年版。

实际上是在描述自己。”<sup>①</sup>在这种认知系统里，主体和客体是不分离的，因为自然是相依共生的系统整体；精神和物质也是不分离的，因为精神只是人体有机系统的功能。宋儒张载说：“因明致诚，因诚致明，故天人合一。”<sup>②</sup>他就是从认识的角度阐述天人合一的。认识之明，可以认识宇宙本原即人性本原之“诚”；反过来说，体认人性本原之“诚”，也可以达到认识世界之明。宋代新儒学的认识是以道德认知为中心，因此，认知的目标是要达到“民胞物与”、“上下与天地同流”的境界，与认识客观世界规律为目标的主客分立认识方式有所不同。

主客分立的认识方式，是人们在观察周围世界中建立起来的是日常生活经验的总结。先秦的墨家和名家注重机械度量和概念分析，发展了这方面的认识。但儒家以思孟学派为代表轻视这种认识。《中庸》提出“诚则形，形则著，著则明，明则动”<sup>③</sup>的道德认知路线，《孟子》主张“尽心，知性，知天”。道家的《庄子》则主张“同天人，均彼我”。儒道二家从不同的角度发展了天人合一的认识论。秦汉以后，儒道二家成为中国文化的主流，墨家思想渐次湮没。张载称主客分立的认识方式为“客感、客形”，他认为这种认识把自我与整个世界分离开来，容易形成“意、必、固、我”的偏狭和自私，只有“与天为一”才能达到“民胞物与”的精神境界。程颢说：“只心便是天，知之便知性，知性便知天，当处便认取，更不可外求。”<sup>④</sup>他解释《孟子》的“反身而诚”就是破除身与天之为对立，也就是破

① [匈牙利] 欧文·拉兹洛：《系统哲学引论》，180页，商务印书馆1998年版。

② 张载：《正蒙·乾称》。

③ 《中庸》二十三章。

④ 程颢、程颐：《二程语录·十二》。

除主体与客体的对立。

破除主客体的对立，有利于人与自然的统一，有利于道德精神的提升，但不利于向外的认知具体世界活动的展开。程朱学派看到了这一点，提出天人合一于“天理”，即人与自然统一的是共同的规律和价值。程颐说：“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。”<sup>①</sup>天与人相通的是共同的道或理，人心能认知这些道理，所以说尽心就能知性，知天。朱熹发展了这种观念，他说：“理遍在天地万物之间，而心则管之。心既管之，则其用实不外乎此矣。”在这里，朱熹把认识主体与认识客体作了明确的区分：“此是以身为主，以物为客，故如此说。要之，理在物与在吾身，只一般。”<sup>②</sup>我们今天说的主体、客体的概念实际上是从古人来的。程朱派的主客相分，最终仍然要达到人与天精神上的合一，这是儒学的道德价值取向决定了的。儒家人文主义的道德本原论，强调的是人与自然在本质上的统一。马克思说：“人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正的复活，是人的实现了的自然主义和自然界实现了的人道主义。”<sup>③</sup>宋代新儒学强人与自然在本质上的统一，目的在实现儒家的人道主义理想。

天人合一认识方法的第二个特征是意向思维。在天人合一认识论中，人与认识世界的符号体系的关系，也不同于西方的主客相分的形式。卡西尔把人定义为“符号的动物”，认为人类的特点就是能创造符号，并用这一些符号来认知、把握和创造世界，这就是文化。他说：“符号系统的原理，由于其普遍性，全面适用性，成了打开特

① 程颐、程颢：《二程语录·二上》。

② 朱熹：《朱子语录·十八》。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，122页，人民出版社1974年版。

殊的人类世界——人类文化世界大门的开门秘诀。”<sup>①</sup>他把符号世界或者说文化世界看作是主客观对立的两个世界之外的第三个世界。

中国传统的天人合一认识方式，也探索了认识者与文化符号的关系。魏晋玄学有所谓“言意之辩”，言就是符号，意指语言文字代表的意义或意境，这种观念源于《易传·系辞》对易卦的象、辞、意的辨析。王弼主张“得象忘象”，认为卦象和语言符号最重要的是其所蕴含的意，而不是符号本身。意是认识者在创造符号和接受符号时所赋予的生命解读，它把人的生命精神与符号系统紧密结合在一起。意可以用符号表达，但符号不等于意，离开了人的精神的解读，符号就等于没人认识的古代文字，变成无意义的线条或声音。符号系统之所以能产生巨大的文化功能，就在于它在创造和接受的过程中，不断地把人的生命精神结合其中，这是意与言的统一。另一方面，符号在传递当中，一个人所理解的意，往往不能被语言完全表达出，这是“言不尽意”。

《易传·系辞》说：“子曰：书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？”回答是：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”认为《周易》的卦象可以表达这种意。王弼在《周易略例·明象》中则以《庄子》的观念来解释言、象、意三者之间的关系，把它们看作由外至内互相关联的三个层次。而人的认识的目的是，是要获取最深层次的意。“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”这里的象指卦象，推而广之也可指事物的表象。《系辞·上》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象。”“辞也者，各指其所之。”象是用形象来表达事

<sup>①</sup> [德国] 卡西尔：《人论》，45页，上海译文出版社1985年版。

物的复杂内容，作为辞的语言文字则是指称具体事物的。

王弼认为：辞是说明象的，而象里面所蕴含的“意”才是人们认识中要获取的最根本的东西。“意”不同于西方语义哲学所说的意义，意义是抽象的、反思性质的。德国哲学家赫尔德说：“当他从涌向他诸感官的全部游离恍惚的意象梦境中，能够集中于醒着的一瞬，自动地细想一个意象，清晰并更加宁静地观察它，并且抽象出能够向他指明对象是这个而不是另一个的特征时，这时人就显出了反思。”<sup>①</sup>他认为这种从表象反思特征的抽象能力，是人的“灵魂语言”。他认为语言的产生，是人运用符号表达事物的过程，是人把反思的结果用符号清楚地表达出来。

王弼的“意”，同样是从涌向感官的表象中获得，但他不需经过分析的反思，而是通过直观的领悟。“是故存言者非得象者也，存象者非得意者也”，“忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。”<sup>②</sup>意与象和言虽然互相联系，但执著于后者，前者就会失真，所以言、象只是工具，用来获得意。获得了意之后，工具也就可以不要到达“忘象”、“忘言”的意境。

“寄言出意”的观念来自道家，这种观念认为言只是意的载体。《庄子·外物》篇说：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以得兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”庄子的得意忘言，是与“忘物”、“忘我”的“坐忘”相联系的。《庄子·大宗师》说：“庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。”成玄英疏：“此则混合入天，混同物我者也。夫圣人者，诚能冥真合

<sup>①</sup> [德国] 赫尔德：《论语言的起源》，苏夫安编《赫尔德全集》，34页。

<sup>②</sup> 《周易略例·明象》。



道，忘我遗物。”从认识的角度说，“泯合人天”、“忘我遗物”就是消除主客体的对立。庄子要泯合人天，是为了达到一个审美的意境，精神自由的意境，他认为这也就是真知获得的途径。王弼发展了这种思想，他的“得意”，是要认知生命和宇宙的本原而不是现象世界。魏晋玄学从言意之辨推出现象和本体问题，“得意忘象”是自我对本体的直接把握。在天人合一的意象思维中，主体的人可以对世界进行直观的把握，语言符号只是过渡的工具。

宋明新儒学也发展了这方面的认识，并力图把它建立在道德实践的基础上。程颢提出“识仁之体”，王阳明主张“致良知”，都是指人心对道德本体的直接把握。

系统思维与意象思维都是天人合一宇宙观产生的主客体统一的认识方法。在中国哲学史上，他与主客体分立的“格物穷理”方法既有矛盾又互相补充。天人合一认识论的长处是能够克服主客分立的认识方式所面临的许多问题，如主体、客体谁是第一性的问题，二者有没有统一性的问题。这是西方哲学家的基本问题，并由此引发精神与物质，本质与现象的无休止冲突。

天人合一认识的弊病是忽视了对外在世界进行实测实证的具体分析。妨碍了机械科学的分析方法的发展。它的合理方面是把人与自然看作互相联系的系统，以系统的透视来认识自我和宇宙，并且把人体生命的认知活动与能力作为其创造的文化符号体系的意义源泉。

### 第三节 天人合一的生态价值观

主体与客体分立的方法，是人们从生产实践中总结出来的，是