

—胡立根◎著—

广东教育出版社

全国百佳图书出版单位 全国优秀出版社

广东教育出版社

语文教育俗

语的

叩问

追求



—胡立根◎著—

（教育部出版基金）
全国百佳图书出版单位

全国优秀出版社
广东教育出版社·广州·

语文教育价值

叩问与追求

图书在版编目 (CIP) 数据

语文教育价值的叩问与追求/胡立根著. —广州:
广东教育出版社, 2012. 12

ISBN 978 - 7 - 5406 - 9807 - 2

I. ①语… II. ①胡… III. ①中学语文课—教学研究 IV. ①G633. 302

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 282423 号

责任编辑: 卞晓琰

责任技编: 杨启承

装帧设计: 范 霓

语文教育价值的叩问与追求

YUWEN JIAOYU JIAZHI DE KOUWEN YU ZHUIQIU

广东教育出版社出版发行

(广州市环市东路472号12-15楼)

邮政编码: 510075

网址: <http://www.gjs.cn>

广东新华发行集团股份有限公司经销

佛山市浩文彩色印刷有限公司印刷

(佛山市南海区狮山科技工业园A区)

890毫米×1240毫米 32开本 8.125印张 186 000字

2012年12月第1版 2012年12月第1次印刷

ISBN 978 - 7 - 5406 - 9807 - 2

定价: 22.00元

质量监督电话: 020-87613102 购书咨询电话: 020-87621848

目 录

第一章	语文教育的文化背景叩问	1
	汉民族传统文化心理新透视	1
第二章	中学语文教育本体价值论	33
	语文教育的价值困惑	33
	语文心理的水性结构特征	40
	语文，人类心灵的综合体操	46
	语文学习过程的三重趣味	55
第三章	中学语文教育教材价值论	62
	中学语文教材教学价值的基本特征	62
	中学语文教材的阅读障碍与阅读价值	79
第四章	中学语文教育教师价值论	84
	中学教师的专业化建设与价值重建	84
	中学语文教师的价值危机与价值重建	102
	中学语文教师的素质结构	132
第五章	中学语文教育行为价值论	137
	阅读的实质——单相虚位主体间性对话	137

散文的课堂教读思路	149
语文学习要建立四个意识	155
在积累联想中求感悟——《春》的教学片段	164
寻找阅读的突破口	167
高中生阅读策略指导	174
作文指导：突破重围，彰显自我价值	195
批改作文：通、清、实、简	198
口才与思维的同步训练	201
课堂教学导语的设计原则	205
文言文教学的空词定位，补词求解	213
语文课堂教学价值的三维评价魔方	216
第六章 当代中学语文名师教育价值研究	220
“学姐”胡明道	220
“语文哲学家”李海林	227
“语文赤子”程少堂	234
“诗教教主”赵谦翔	240
“精致的课堂艺术家”余映潮	247
语文名师低学历高成长现象研究	254



第一章 语文教育的 文化背景叩问

汉民族传统文化心理新透视

汉民族传统文化心理是一个自组织、自调节的自足系统，因此对其做外部成因的考察固然重要，但如能深入其内，做一番结构上的逻辑探视，也许更有实际意义。本文便试图在这一点上做出初步努力，以期得到专家学者的指正。

一、二律背反的深层心理

几年来，学界对汉民族传统思维讨论热烈，新见迭出。或曰直觉意会与思辨结合，但“思辨”二字含义模糊，直觉意会只是一种致思途径，何况把灿烂的中国古代文化完全归诸直觉意会的结果，也难以令人苟同；或曰整体思维，但“整体”是就思维对象而言，与思维方式有关却不能等同；或曰比喻思

维、象征思维、类比思维。汉民族确实偏爱比喻、象征和类比，但三者的共同本质是什么？比喻有浓厚的修辞意味，难以上升到思维方式的高度。而象征，若将象征体理解成一般符号，则西方思维也是象征思维；若将象征体理解成与抽象本体相似的符号，则又难脱修辞之气。同时，汉民族传统思维更有许多“借代符号”，如“五行”、“气”等。至于类比，确是汉人常用的思维方法，但由于它从特殊到特殊的思维走向限制，难以深入事物本质，达到哲理的高度，难脱“形而下”的俗气；中华传统文化所闪现的哲理光辉，恐非类比思维所能企及。

也还有人说是形象思维。汉民族喜欢形象，因而形象思维发达，这是事实。但形象思维的本质是“神与物游”，它仍具有某种原始的“集体表象”特征。关于集体表象，布留尔说：“在他们那里，在集体表象中，客体的形象与情感和运动因素水乳交融；在那里人在意识中拥有客体的形象……”^①在这种以集体表象为特征的原始思维中，主体自身完全融入背景之中，主客合一，心物合一（这与后来中国人的“天人合一”有质的区别）。当然，形象思维并不等于原始思维，但它应是原始思维的模仿和主观还原，是人类保持了一份童年的天性。在文明社会，形象思维与理性思维构成辩证的两端，以至在西方非理性主义者那里完全地坚决地排斥了理性。因而，如果用形象思维作为对极具理性特征的中华传统文化的主体心理的解说，难免会把中华文化弄得更加神秘莫测。

当然，尽管上述诸说难以完全成立，但它们却也已初步接近了汉民族传统思维的具象性的一极。而它们共同的失误又都在于忽视了传统思维的另一极：高度的抽象性。在笔者看来，汉民族传统思维同时具有具象与高度抽象的二重性。首先，重

^① 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆，456页，1981年。

具象确是传统思维的一大特色。中国人善于具象概括，发明了许多具象概念，如气、阴阳、五行、和、同、一、两等重要的哲学范畴。道家的“道”似乎脱离了具象性，而其实它是由“线”演变而来。理学家的“理”，似与具象不沾边，但理学家多持理气一统观，以气为基础来构筑其理论大厦，所谓“理者气之条理”（王阳明），“理即是气之理”（刘宗周），“所谓理者，以气自有条理，故立此名耳”（黄宗羲），等等，即是如此。“理”实际上具象化了。“太极”一词，由气而来，而古人还嫌其不具象化，到理学家手里竟画出了“太极图”，更不用说《周易》的具象特点了。至于美学，几乎就由气韵、风骨、滋味、意境等具象概念组成。在西方最为抽象的数学，在中国却很少使用抽象概念，而是通过“算筹”的形式具象化了。《九章》中关于形的命名，基本上是象形命名。据白尚恕统计，《九章》及刘徽所用数学概念，具象的用词近90%，而剩下的10%的抽象用词，也大多借用具象用词。秦汉以后的其他数学著作也大致如此^①。

古人重具象的意识十分自觉而又明确。在他们看来，书不尽言，言不尽意，抽象的语言不足以反映事物本质，因而“圣人立象以尽意”（《周易·系辞下》）。当然人类事实上离不开语言，于是古人只好尽量用语言中具象的词语来表情达意，因而中国古籍中抽象的用词很少。但是，传统思维真的只重具象么？汉民族的思维就是一种具象思维么？

笔者曾为传统文化中的两个问题所困扰：一为书与画的矛盾。抽象的文字在汉人手里走了一条具象的道路，并循此而发展出了“书法”这一独特艺术；绘画是具象的，可中国的写意画却“游于相外”（唐君毅语），三笔两笔，甚至水墨二色，有时竟还靠了一片空白，就创造出丰富优美的意境！不仅如

① 袁小明：《数学思想史导论》，广西教育出版社，1991年。

此，而且正像一位画家说的，“过去都认为中国的工笔画是写实的，我认为工笔画同样是写意的”^①。抽象的文字具象化了，具象的绘画却抽象化了，书画甚至融为一体。这能用文化心理的具象特征解释吗？另一困惑是医学的特异。医学靠解剖分析和实证，应该是相当具象的，难以抽象得来。传统中医，固然重具象，但这具象并非人体本身的实像，而是阴阳、五行、气、经络等解剖无法实证的虚拟具象；另一方面，它又正是通过这些虚拟的具象将人体的结构、功能及生理病理进行玄而又玄的高度抽象。中医实在是哲学化的医学和医学化的哲学，没有抽象的哲学头脑，恐难真正读懂中国，这也能用文化心理的具象特征解释吗？

走出困扰，结论只有一个：汉民族在重视具象的同时，又十分重视抽象！中国人正是立足于高度抽象才重视具象的，“言不尽意”之“意”，其实质当指对事物的抽象，抽象的言辞不能达到真正的抽象，只好回过头来通过具象来抽象，于是才有所谓“立象以尽意”。古人认为“尽意莫着象”，因而“象者所以存意”（王弼《周易略例·明象》）。重具象是为了抽象，汉民族传统思维的根本着眼点在于抽象！

上举诸多具象概念，无不具有具象与抽象的两极性。“气”是自然之气，又更是世界的本原和物质元素；“道”的一端连着线，另一端连着世界的本原、本质和规律；“阴阳”的一端连着昼夜、日月、天地、男女等，另一端连着世界的对立统一、事物的相生相克的功能属性。再看古老的八卦学说，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，这八卦足以概括整个宇宙不易之常道和变易之化道，而它的另一端又连着天地山川风雷水泽等具体物象。因此，钱钟书先生说：“象虽一著，然非止一性一能，遂不限于一功一效，故一事物之象，可以孑立应

^① 费秉勋：《中国神秘文化》，陕西人民出版社，88页，1991年。

多，守常处变。”^①这实际上是说八卦统一着具象与抽象的辩证两极。中国数学的“算筹”与家喻户晓的算盘，不同样连着具体的物象与抽象的数的两极么？许多人把西方抽象艺术吹得神乎其神，殊不知中国传统艺术在本质上就是抽象艺术，不仅绘画如此，中国戏曲的表演常常是用半抽象或表面具象骨子里抽象来进行艺术的表现。在某种意义上说，中国人较西方人更重抽象，也更为抽象，西方的诸多范畴可用言词解说，而上举中国的诸多范畴，根本就难以具体说明，这自与中国人概念的模糊有关，但不更是因为概念的极度抽象么？中国人重抽象而以至于“玄”。

一面极重具象，另一面又极重抽象，就是这具象与抽象构成了汉民族传统思维的二律背反的张力结构。

这具象与抽象的二律背反的张力结构，在具象与抽象坚执地对立着的西方人那里，是难以理解的，以至被他们称为东方神秘主义。连李约瑟这样对中国文化有精深研究的学者，在翻译中国的“气”这一概念时也感无可奈何。因为西方的理论思维，经由着由感性具体上升到理性抽象，又由理性抽象上升到理性具体的“连续上升”途径，一路上升，抽象到底。而汉民族的思维过程，是一个“特殊——一般”、“一般——特殊”的双向互动过程，遵循的是由感性具体上升到理性抽象，又由理性抽象还原为感性具体的“上升还原”途径。因而西人思维中存在的是具有丰富多样性的抽象性概念（理性具体），而汉人思维中则多是具有高度抽象性、概括性和具象性的二重性概念（理性具象）。

如果允许笔者把思维结构分为内外两个层次，即表层结构（思维的外在形式）和深层结构（思维的内核）的话，那么我们就有理由说，西方思维结构其表层和深层都是抽象的，其表

① 钱钟书：《管锥篇》（第一卷），中华书局，39页，1979年。

层结构与深层结构同形同构，抽象对应，因而清澈见底，给人以明晰感。而汉民族传统思维其深层结构是抽象的，甚至比西方更抽象，但其表层结构则是具体的，表层的具象与深层的抽象虽非同构却水乳交融，“气”并非真是气，“阴阳”也并非真是男女。汉民族传统思维是一种表层的具象与深层的抽象的二律背反的张力结构。这里，表层具象是深层抽象的凝聚和外化，是深层抽象的外在物质形态；深层抽象则是表层具象的内化和泛化，是表层具象的内在心理基础。这种思维方式就是通过具象来抽象，可以简称之曰：具象的抽象。

“具象的抽象”是汉民族传统思维的基本方式。除上举哲学、书画美学、医学、数学外，再如西方极抽象的语言学，在我们古人那里所用的许多概念、范畴都出自人的主观感受，运用辩证的两端来具象化。中国佛学发展了佛教“拈花微笑”的“教外别传”，善于在“公案”这种具象化艺术化的形式中领悟抽象教义。即如民间十分流行的算命术，也是以阴阳五行的具象概念为推理工具，对人的命运进行抽象运演，虽然荒诞，却从另一角度、另一层面反映了我们民族传统思维方式的具象的抽象的基本特征。

这种思维方式更与汉民族的语言相联系。印欧语言，作为一种精确型语言，长于分析和演绎，它往往是“抽象的、独断的”（叶维廉语）。其文字的拼音化实际上也就是其思维的彻底抽象化。而作为模糊型语言的汉语，却是一种具象与抽象相结合的语言。比较一下英、汉语就会发现，一方面，英语多是先显示中心词，然后才是附加成分；而汉语，中心词往往隐藏在后面，先由定、状语这较具体实在的外壳层层剥入抽象的内核（中心词）。而另一方面，汉语又没有人称、数、时态等的形式变化，这又使它在更深的层次上似乎成为一种更为抽象的语言。这种语言结构不正是表层的具象与深层的抽象的汉民族思维结构的心理现实么？由于深层的抽象掩藏于表层具象之

下，以致在西方学者看来：“中国人的思维并不采用抽象的逻辑思维。而是发展一种与西方相去甚远的语言……他们的著作和言语是简短的、不清晰的、富于暗示性的想象。”^①

中国社会向文明演进走的是一条由家而国的维新道路。侯外庐先生说：“‘亚细亚的古代’是由家族到国家，国家混合在家族里面叫做社稷。因此前者（指希腊等古典的古代——引者注）是新陈代谢，新的冲破了旧的，这是革命的路线，后者却是新旧纠葛，旧的拖住了新的，这是维新的路线；前者是人惟求新，器亦求新，后者却是‘人惟求旧，器惟求新’。”^②与这社会的维新路径相一致，汉民族这种具象与抽象的二律背反的思维方式在人类思维的进程中同样也走了一条维新道路。虽然传统思维的“具象”与原始思维的“具象”有质的差别，但不能否认这表层的“具象”的确是从原始的“具象”一步步演变而来。西方思维亦从原始思维而来，但它完全冲破了具象，以崭新的姿态出现在人类文明的舞台上。汉人思维却始终没有放弃这具象的表层，只是做了一番改造，而其深层结构则更为抽象。如果套用“人惟求旧，器惟求新”的说法，汉民族传统思维方式便是“表层惟求旧，深层惟求新”，以具象之旧瓶，装抽象之新酒。

这种思维方式在逻辑上至少有两个缺陷。其一，由于客观世界具象的多样化，同一抽象的深层结构，可以获得许多不同的具象的表层形态，这就使得中国人喜欢在同一层次上搬弄新名词（其实是一个概念，只是不同具象而已），不善于引申新概念，在并列概念上做了许多无用功，甚至造成概念的混乱。治中国文化，恐怕首先的困难就在于概念的梳理；中国“经

① [美] 卡普拉：《现代物理学与东方神秘主义》，四川人民出版社，80~81页，1984年。

② 侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社，11~12页，1957年。

学”传统的形成与汉语同义词的繁多，其内在心理原因恐即在此。正由于不善于概念的引申，演绎逻辑自然难以发达。其二，由于表层具象与深层抽象的非同构关系，无论对表层具象还是深层抽象都难做精确的分析和实证，于是满足于抽象了事，玄而又玄，将归纳的过程遗落在思维结构的最底层而不自觉，使致思途径仿佛接近于直觉和意会。这就限制了归纳逻辑的发展。

所以，李约瑟说：“当希腊人和印度人很早就仔细地考虑形式逻辑的时候，中国人则一直倾向于发展辩证逻辑。”^①的确，由于具象与抽象的二律背反，要将这辩证的两端统一起来，这迫使中国人发展了辩证逻辑。但是李约瑟这句话却也同时暗含了一个笔者无法苟同的结论：仿佛中国人没有发展形式逻辑。一个深具理性的民族是不可能没有形式逻辑的，缺乏形式逻辑，辩证逻辑也无法想象。因而正确的说法应当是：中国人较少发展西方式的形式逻辑，但却发展了自己独具一格的形式逻辑。

说中国逻辑，自然想起类比，中国人最善类比，但由于前述类比的局限，它不足以成为汉民族基本的逻辑方法。汉民族传统文化心理的基本逻辑方法是一种综合了归纳、类比、联想、想象以及直觉意会等诸多形式的“动态功能模拟”。也许是由于思维结构中表层的具象阻隔了深层的抽象直接通向外在宇宙，中国人自觉不自觉地把思维对象看成了近乎“黑箱”似的结构，从而不注重“是什么”和“为什么”的探讨，不大关心对象的内在结构。从“子不语怪力乱神”到老庄的“道可道非常道”及“大音希声、大象无形”，再到宋明理学的宇宙模式，都缺乏对思维对象的内在结构做深入探求的强烈要

^① 李约瑟：《中国科学技术史》（第三卷），科学出版社，337页，2010年。

求，于是转而十分注重对对象的动态属性和功能的探讨。“中国五行说的基本概念是论相生相克的过程，而静止的四元素说却只是内在性的或衍生性的。”^①且看《洪范》对“五行”的规定：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡，润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作率，稼穡作甘。”同样，阴阳、八卦、气、道，本质上都不是对客体内在结构的探讨，而是指事物的动态功能。中国人对人性的探讨，有性善、性恶、性善恶混（扬雄）、性三品（董仲舒、韩愈）、复性（李翱）、性无善恶等多种说法，但就是不讲人是什么。中国美学本体论贫弱，而风格学却出奇的发达。中国数学没有数论，注重算法，等等。可见中国人对动态功能研究的重视。

这种动态功能的研究，一方面使中国人发展了辩证逻辑，另一方面又使中国人发展了动态功能模拟的形式逻辑。先哲们正是在日常感知的基础之上，通过对若干事物的功能属性的经验归纳（非科学归纳）和直觉意会，再加以适当联想、想象，提出一种能模拟若干事物的动态功能属性的模型，从而完成模拟逻辑过程的第一步，然后将这想象模型加以泛化，以模型对有关事物进行类比、类推，最终形成具象的抽象。所以我们说汉民族的传统思维遵循的是“上升还原”途径，通过归纳和直觉上升，通过类推和泛化还原，也就是墨家总结的“类取类予”的逻辑过程。

所谓阴阳五行八卦，无非是古人将事物的动态功能属性进行综合，归纳出两个、五个或八个大类，然后认定其为模型，加以广泛的比附。古人将阴阳五行进行了广泛的对应，所谓五方、四季、五正、五色、五味、五声、五脏等即是。汉末魏初刘劭的《人物志·九征》中，还以阴阳拟人物内外倾两种性

① 李约瑟：《中国科学技术史》（第一卷），科学出版社，330页，2010年。

格，以五行拟人的生理素质。中国古代哲人对宇宙整体的理解都不是建立在科学归纳和演绎基础上的宇宙静态结构和元素的分析，而是在动态功能模拟基础上提出的宇宙生成模式：从老子的“道生一、一生二、二生三、三生万物”，《周易》的“太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦、八卦拟万物”，到周敦颐的“太极图”说，再到朱熹的“理→气（阴阳）→五行→万物”，王夫之的“絪縕→理气→五行→万物”，不仅有其内容上的承传，更有其逻辑方法上的一脉相承。

这种动态功能模拟逻辑在自然科学和国家制度的建立上同样体现出来了。如医学，由于不重解剖，中医将人体是作为一个典型的“黑箱”来研究的，“黑箱”研究，主要是系统控制和功能模拟。由于种种限制，古人还无法达到真正的系统控制的科学高度，于是中医学者们义无反顾地选择了后者，以五行气理模型来建构其具象的抽象的理论大厦。至于天人合一的宇宙观自然产生于模拟逻辑，而家国同构的政治观，也产生于模拟逻辑。在某种意义上说，中国文化是以家的关系功能和伦理为范型，推行于国又推行于天的模拟文化，且看中国人眼中的家国二层的同构模态项：父母与君王、兄姐与上级、妻室与同僚、弟妹与下级、子女与百姓，一一对应，使家庭伦理和政治伦理可以以道德精神一以贯之——在家为孝，在国为忠，忠臣先是孝子，孝子应做忠臣。因此，在中国文学中，政治悲剧意识常以闺怨或怨弃等日常悲剧模式来表现，读者也习惯于通过这日常悲剧模式去挖掘、把握深层的政治悲剧意识。这种模拟，既不是原始的直观模拟，因为它已具很高抽象意义，也非近代西方那种在实验科学基础上发展的模拟，即所谓物理模拟和数学模拟，而是一种功能模拟。但它又不同于现代意义的控制论的功能模拟。它的模型是建立于经验归纳、直觉意会、联想想象的基础之上，其“上升”的过程准确程度不高，而其“还原”即其“拟”又带有相当大的比附性，因而它不是一种

很精确的功能模拟，这种模拟的恶性发展就导致了任意比附。如《内经·灵枢·邪客》：“天有日月，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音律。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五脏。天有六律，人有六腑。”至于董仲舒的“官制象天”则更为荒诞。谶纬迷信之学便是这模拟模式恶性发展的极端。

西方人也讲“模”，但他们多是模仿，近乎机械的模仿，那只有艺术的或技术的意义，没有理论思维的价值。当然，他们由模仿进而研究自然，则又另当别论。中国人的模是模拟，这“模”是包含着抽象的具象，这“拟”是虚拟，是概括，是通过具象来抽象。就像中国的戏曲，三五步，千里万里；六七人，百万雄兵。就是这种模拟，使分析思维不发达的中国古人同样达到了某种哲理的高度。应该说，归纳演绎的逻辑与动态功能模拟是把握世界的两种互补的途径和方法。我们可以为我们的分析思维不发达而遗憾，但我们却没有理由因此而否定传统思维。

思维过程中的这种不重演绎，使汉民族注重客体对象的个体，而对个体的考察中，又由于归纳过程的遗落，这样，一方面要在极短的时间内通过联想对所观照的事物做快速归纳，形成初步的具象概念和虚拟模型；另一方面，又要将这初步的具象概念和虚拟模型迅速泛化，融入相关的事物，才能形成具象抽象的有机统一体。一旦形成这种统一体，就获得了思维的满足。这就使得汉民族的致思途径具有了直觉意会的一些特征，要求主体的全身心的投入和体验。我们知道，意象合一、理解观照合一、知情合一、身心合一，是直觉动态系统的基本特征。柏拉图认为，人在对理念的直觉中，不仅得到了真理，而且由于直接与完美的理念合一，心中会产生一种强烈的美感，受这种美感的驱使，直觉者便陷入一种执著于理念而不顾其他的癫狂状态。中国人难以进入癫狂，但是，我们的古人作为思

维的主体，既不像古希腊的站在奥林匹斯山上俯瞰人生自然的冷静的日神，也非酩酊大醉的酒神。这种思维主体不是作为单纯的认知主体进入思维过程；而是以一种知情合一、身心合一、意象合一的结构进入思维过程，呈现出知、情、意一体化的结构。这种主体精神活动的结果，并非单纯获得关于对象世界的真知，而是为求获得一种具象与抽象的有机统一体，包含着善的体验和美的享受。就如孟子说的，“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。老子讲：“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”强调身心两忘，这种心身两忘，即是为达到身心合一、与道同体、与造化同游，从而体悟“道”。孔子也讲“毋意，毋必；毋固，毋我”，孟子强调“尽心”，理学家要求对理要“自家体贴出来”（《外书》卷十二），禅宗讲明心见性，等等，都是要求知情意的一体化，在这种一体化中实现意境的升华，完成主客体的彼此认同，完成抽象与具象的水乳交融，从而使主体沉浸于难以言喻的妙境中。但这种一体化的主体结构，又并未陷入癫狂，从而使中国文化心理始终具有强烈的理性色彩。这种知情意一体化的主体结构，最终外化成了真善美一体的境界结构（这一点详后文）。

同样，由于这种具象与抽象的二律背反的思维结构，又内在地决定了汉民族思维向性上的内倾内省性。西方思维中，表层与深层的抽象同构，形成了深层思维结构向外在宇宙的流暢通道，故其思维是开放的、外向的。汉民族传统思维由于表层的具象现实对深层心理基础的包裹，在思维的抽象的深层结构向外在宇宙的通道上设置了一道“具象”障碍，于是便在这具象的包裹中求发展，这样就不是由小宇宙的有限向大宇宙的无限的拓展，而是最终形成了一种内倾内省性的思维。“天人合一”、“天地为庐”是传统宇宙观的基本点，而这种合一，不是人合于天，实为天合于人，天为人服务，由人的内省而知天；即所谓“尽心、知性、知天”（《孟子》）。老子曰：“不出