

【哲学研究】

儒家“天人合一”观之价值意蕴的多重性

李明

(西北政法大学哲学与社会发展学院, 陕西 西安 710063)

摘要:传统命题总是需要从时代角度, 给予不断地重新挖掘和阐释而发现其“活”的精神。通过对“天”的破解和天人相“合”之条理与层面的梳理, 可以揭示传统儒家“天人合一”观所隐涵的和合思维方式, 以及由此在处理人与自然、人与社会、人与自我心灵三大基本关系中形成的和谐的生态伦理价值、至善的社会道德价值和圆满的人生境界价值, 从而能够为现代人揭开“天人合一”观古典、神秘的面纱把握其多重性价值意蕴, 并藉此领悟中国传统文化和哲学的基本精神与理论特质。

关键词: 哲学; 中国哲学; 天人合一; 生态伦理; 社会道德; 人生境界; 思维方式

中图分类号: B222

文献标识码: A

文章编号: 1671-6248(2007)01-0061-05

Multiple value implications of Confucian oneness of Heaven and Man

LI Ming

(School of Philosophy and Society Development, Northwest University of Political Science and Law, Xi'an 710063, Shaanxi, China)

Abstract: Traditional propositions need to be defined freshly with steps of ages. By breaking the meanings of Heaven and combing the methods and coverages of oneness of Heaven and Man, the paper tries to disclose such value implications of the proposition as hehe mode of thinking, eco-ethics, social morality and horizon of life. Thus, the theoretical premiss for the modern transformation of the proposition can be provided.

Key words: philosophy; Chinese philosophy; oneness of Heaven and Man; eco-ethics; social morality; horizon of life; mode of thinking

0 引言

“天人合一”是中国传统哲学的一个基本命题, 也是中国传统文化的基本精神之一, 鲜明体现了中国文化的基本特征。至今, 学界对其内涵和实质虽已做了大量的探索与研究, 但往往只抓住其中某一方面而固守己辞。比如, 有论者认为“天”就是大自然之义, 从而人与自然的和谐才是这一命题的根本内涵^[1]; 另一种观点则指出, “天人合一”并非一般意义上的人与自然的同一, 而是伦理意义上的形而上的合一^[2]; 也有其他研究表明, “天人合一”中渗透着王权主义, 其实质是“天王合一”, “天人合一”的核心

是天和社会秩序的关系^[3]。在此基础上, 笔者以为“天人合一”体现了一种朴素的和合整体思维方式。正是以这样的思维方式, 古人寻求安身立命之道, 处理人生在世的人与自然、人与社会、人与自我心灵三大基本关系, 形成了博大精深的智慧。在“天人合一”这一古老命题中积藏着深刻、丰富而内在一贯的内涵和价值意蕴。本文就传统儒家学派在其中的贡献做一尝试性探讨。

探究“天人之际”, 揭示“天人合一”的价值意蕴, 关键在于把握“天”的含义。“天”的破解是诠释和展现“天人合一”命题的突破口。冯友兰先生说: “在中国文字中, 所谓天有五义: 曰物质之天, 即与地相对

收稿日期: 2006-12-26

基金项目: 陕西省哲学社会科学规划课题(06C002Z)

作者简介: 李明(1970-), 男, 陕西凤县人, 讲师, 哲学博士。

之天;曰主宰之天,即所谓皇天上帝,有人格的天、帝;曰运命之天,乃指人生中吾人所无奈何者,如孟子所谓“若夫成功则天也”之天是也;曰自然之天,乃指自然之运行,如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天,乃谓宇宙之最高原理,如《中庸》所说“天命之谓性”之天是也。”^{[4]35} 任继愈先生也持天有五义之说:主宰之天、命运之天、义理之天、自然之天、人格之天。^[5]

这样,“天人之际”涉及天命与人事、天性与人道、自然与人等多方面关系。从这多维关系的展开与勾联处可以看出,“天人合一”既是一个事实命题,又是一个价值命题。它是人与外界自然的合一,是“天道”与“人道”的合一,是个体人格与社会道德的合一,是人与自我本质的合一,是人类最高、最终、最完美的理想境界。在这诸多关系的探究和应对思维方式中,传统儒家为我们创造了丰富、深刻、又极具现代意义的价值意蕴。

1 和合思维方式价值

中国传统哲学的“天人合一”思想作为贯穿于中国思想史的主线,能占居核心地位,就在于它提供了一种和合思维方式。无论对“天”做何种理解,这种思维方式都隐帅于“天人合一”论者的宇宙论、本体论、生态伦理智慧、道德理念以及境界学说之中,为古代中国人处理和调谐人与自然、人与人、人与心灵等三大基本关系提供了本体论根据和方法论原则,勾勒了崇高、圆满的价值理想。

首先,“天人合一”体现了和合思维方式重整体、重和谐的本质特征。与西方天人对立为两极的致思趋向不同,重整体、重和谐的和合思维一直是中国最基本的传统思维方式,为绝大多数思想家所推崇,这在“天人合一”思想中非常明显。面对客观世界及其人与人的关系,西方人偏好于分析,在中国的“天人合一”思想中,则把整个世界包括人,视为有连续性结构的整体。“夫天地合气,人偶自生也。”^[6]“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。”^{[7]53}人生存于天地之间,是宇宙的一部分。客观世界就是人与万物或人与天两个部分和合的宇宙整体。《中庸》明确指出“中和”是宇宙统一的最高原则,“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”^{[4]37}这是中国传统的基本观念之一,也是和合思维方式的基本内容之一。当然,先哲主张“天人合一”,并非未意识到天人之别,只是无意于强调天人对立,而重在突出“一天人”“合内外”的天人和合关系。这种视天人相通

相合为一的整体观是和合思维方式的一个最基本的重要特征。

其次,“天人合一”观揭示了和合思维方式以人作为中心要素和重伦理的人文主义色彩。在“天人合一”的整体和合结构中,人与其他事物相比,处于无比优越的地位。人有理性、道德和情感而能体天道,是宇宙整体的灵魂,因此“人为天地立心”。孟子说“万物皆备于我”;《易传》将天、地、人并立为“三材”。中国传统的“天人合一”观总是把天道落实于人道,或者说,以人或人道去规范天或天道。所以,“天人合一”的宇宙整体,实质是以人作为中心要素的整体结构。这是“天人合一”和合思维方式的又一基本特征。

最后,“天人合一”观包含了和合思维方式的基本思维模式。高晨阳先生说:“在中国哲学史上似乎并不存在一个固定的统一的整体观模式,而是表现为若干类型。”^[8]他进而提出共宗主结构、同基源结构和阴阳五行结构三种模式。在“天人合一”观中,当天道与人道的统一,即天人由于同道而相互联结为一体来论证“天人合一”时,就贯彻了共宗主结构这一模式。《中庸》:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这是从天命与人性、天道与人道的一致性上论证人与天本质上的合一。宋明儒学家提出性即理、心即理,“与天地万物为一体”,他们都在“天人合一”观中表现出共宗主结构的整体和合思维模式。而张载、王夫之等思想家则把人视为宇宙中普通一物,作为一定的个体实体的存在,人与万物的构成基质相同,纯是一气之凝结,“人之生也,气之聚也。”从人与万物的本源来说,其间是没有差别的,“天”、“人”在基源上是合一的。这就是一种同基源结构的和合思维模式。“天人感应”论的代表人物董仲舒认为,天人相感是由于它们同构或同类,即是指个体人在形体结构、属性和功能方面与阴阳五行相配而与天相似相通,同时也指人类社会生活因为与阴阳五行相配而与天的变化具有相同的节律和节奏。因此,在“天人合一”观中包含了和合思维方式的基本模式,甚至说逻辑地包含并规定其基本内容和方向。

2 和谐的生态伦理价值

当从人类的存在境域思考和处理人与万物的关系时,儒家的“天人合一”思想中的“天”就是指自然之天,是指天地宇宙。按照和合思维方式,“天人合一”是人类与自然相处的最高价值理想,其根本原则是和谐。人与自然相互调谐合一,才能和合共存、共生。正是这样,儒家的“天人合一”观的生态伦理价

值深受西方学界关注。生态伦理学创始人之一、法国人道主义思想家施韦策曾由衷地赞赏:“中国传统哲学以奇迹般深刻的直觉思维体现了人类最高的生态智慧。这种伦理地肯定世界和人生的哲学,是一种丰富和无所不包的哲学。”^[9]国内更有学者坚信,只有“天人合一”方能拯救人类^[10]。

由于儒家的人文主义倾向,其生态伦理思想是站在“贵人贱物”的立场上来阐发的,因此儒家的“天人合一”观,一方面主张追求人与自然的合和关系,以二者交融合一为至高价值目标;另一方面又强调人是万物之灵、百灵之长,关心人甚于关心自然,人际伦理高于生态伦理。这致使在儒家道德系统中形成了一种“爱物”、“仁民”、“亲亲”依序上升的阶梯,它们互相联系、不可割断^[11]。由此出发,儒家对人类提出了一贯的生态伦理要求。

2.1 “民胞吾与”的情怀

儒家从义理之天的角度把好生、成物、载物看作天地之大德、厚德:“天何言哉,四时行焉,百物生焉。”^{[12] 266}“地势坤,君子以厚德载物。”^{[12] 28}。人应该遵循天,与天合于“德”:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序。”^{[13] 27}。而天人共有之德就是最先由孔子提出的“爱人”之“仁”,孟子进一步由“爱人”扩展到“爱物”:“君子之于物也,爱之而弗仁;仁民也,仁之而弗亲;亲亲而仁民,仁民而爱物。”^{[12] 456}至宋明时期,理学家表达了“仁者与天地万物为一体”思想。程颢认为“若夫至仁,则天地万物为一身,而天地之间,品物万形,为四肢百体,夫人岂有视四肢百体而不爱者哉?”^{[13] 135},贯彻了儒家仁爱万物的基本信念。张载更把天、地、人、万物看作一个大家庭:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”儒家在自然领域和人与自然关系的层面,诱发人的良知,要求人们有宽广的胸怀,不仅要爱人,而且要爱物。张载呼吁人们应象对待自己的同胞兄弟亲朋好友那样去对待大自然,号召人们“大其心则能体天下物”,展示出体恤天地万物的宇宙情怀和生态意识。

2.2 “取用有度”的原则

儒家对破坏和灭绝生物种群的行为及不断膨胀的物质贪欲深恶痛绝,提倡“取之以度,用之以时”。对此,儒学创始人孔子从包容天地万物的仁人之心出发,提出“钓而不纲,弋不射宿”^{[13] 98},鲜明体现了他在人与自然关系上的价值取向。孟子在采伐自然资源问题上提出要把握“时”、“度”原则而常用不竭的持续

性思想:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。”^{[12] 12}他还主张“以不忍人之心”,从心理上杜绝危害他人及万物生灵的行为,“无伤也,是乃仁术也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”^{[12] 24}动物临死时发出的恐惧、发抖的样子深深震撼人们的心灵,引发人们生态良知,放弃杀害动物的行为。他认为人们应该重视生物自身的生长规律,“苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消”^{[13] 349}。这样,就明确而自觉提出了保护与合理利用生物资源的理论。

2.3 “与天地参”的主体性

在儒家看来,“和”不仅意味着人际关系的和谐一致,也昭示着人与自然和合共生、共存的关系。孔子虽不曾直言,但在“智者乐水,仁者乐山”和“孔颜之乐”的表述中已体现了人与自然融合之境。他还明确肯定了人在这种“天人合一”中的主体能动性:“人能弘道,非道弘人。”^{[12] 245}《易传》把“和”定义为一种吉祥的理想状态:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”其中的生态伦理思想是,要认识到自然万物的差异性和多样性,尊重、维护不同事物生存和发展的权利,在此基础上和合共生。同时,人是具有能动性的,其天职便是“与天地参”、“赞天地之化育”。《中庸》:“唯天下致诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^{[12] 1705}人只要把源于天命的人性自觉扩展,推至万物,体现出与天地的一致性,成为与天地相匹配的第三“材”,便可达到人与自然和谐的理想状态。张载以一种忧患意识发挥了先儒的主体性思想:“天地惟运动一气,鼓万物而生,无心以恤物。圣人则有忧患,不得似天。天地设位,圣人成能。圣人主天地之物,又智周乎万物而道济天下,必也为之经营……”^{[7] 53}。儒家要求人们胸怀忧患之心,发挥人类的主体能动性,自觉“经营”天地万物,“道济”天下。

当然,传统儒家“天人合一”观没有也不可能建构现代意义上的生态伦理学,但其蕴含的生态伦理思想是非常富有启发性的,不失为当代人宝贵的理论资源。

3 至善的社会道德价值

在对“天”的含义考察过程中,我们发现,除了“自然之天”以外,儒家先哲更多地强调“道德之天”或“义理之天”。他们把“天”道德化,成为人类社会善端和

道德伦理的根源,从而使“天”具有了道德内涵,如仁、义、礼、智、信等道德规范。源于“道德之天”的人的善性和道德律因而具有了神圣性、普遍性和先验性。这样的“天”成为一种外在监督力量,促使人们恪守道德律令,保证笃实的道德践履,使道德得以实现。从这一层面把握儒家“天人合一”的思想,我们发现其中蕴含了系统、深刻的社会道德思想。

首先,“天人合一”观为道德的产生和存在提供了本体论依据。儒家肯定,人是一种社会性的道德动物,人有了仁、义、礼、智、信等品性才脱离了禽兽,否则便不足以为人。“无恻隐之心,非人也;无是非之心,非人也;无辞让之心,非人也;无羞恶之心,非人也。”^{[12][113]}仁、义、礼、智、信等道德规范构成了人的本质规定,道德就是人性的标志。而人的道德品质正是根源于天,孔子说:“天生德于予”,《中庸》讲得更明确:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”;天和性都统一于人道,程颢说:“心即性也,在天为命,在人为性,论其所主为心,其实只是一个道”^{[13][89]},心、性、命其实都是“道”一件事。由此看来,“天人合一”提供了人性中内在道德品质和社会道德规范源于神圣至上“天”的可能性,并进而使这种伦理道德的存在也具有了至上性、神圣性。不仅人的道德品质源于天,以忠孝节义等为内容的道德原则也根源于天。董仲舒论证纲常伦理根源于外在必然时讲:“王道之三纲,可求于天。”^[14]程朱理学家用天理说明纲常名教的至上性和合理性:“宇宙之间,一理而已。天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之而为性,其张之而为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”大纲人伦求诸于天,自然是至上的、合理的,也应该是普遍遵循、人人践履的。

其次,“天人合一”思想弘扬了道德主体性,肯定了人的道德责任和自觉性。孔子强调君子可以通过主观自觉性体认“仁”:“为仁由己。”^{[12][181]}孔子说:“君子求诸己”,“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^{[12][243]}并进而要发挥道德主体性,自我完善,即“克己复礼”。孟子讲要达到“天人合一”,必须“尽心”、“知性”而“知天”。他认为,人心中潜藏着源于天的“四端”,经过后天教育启发和内省反思便可自觉认知,这是一个发挥主体性的过程,也是履行人生道德职责的活动。《中庸》讲“天人合一”有两条途径:一条是“自诚明”,这是圣人之途;另一条是“自明诚”,即通过自身努力学习圣人制定的礼义制度,树立“诚”的意识,这是常人之径。张载也强调对德性

要“穷神知化”而后“崇德而外”。心学派更重视体察“天道”与“人道”的关系,通过自觉的道德修养实现“天人合一”的道德境界。这样“天人合一”不只是静态目标,而且也是动态过程,一个道德自觉、道德认知和道德践履过程。

最后,“天人合一”观为道德主体确立了道德至上的伦理价值取向。传统儒家以为,人性统摄了天道,即可达到“天人合德”境界。“善”就是“合德”的途径,也是天人和谐的基础,并成为中国传统价值取向的主流。“修身以道,修道以仁”,以仁进行个人修养,目的正是为了推己及人以至天下:“故君子不可以不修身……知所以修身,则知所以治人;知所以治人,则知所以治天下国家。”在传统儒家文化中,伦理、自然和政治是三位一体的。其中,人伦道德具有至上的地位和意义,成为自然与社会的法则。在宋明理学中,“理是本”,“理终为主”,“理”是宇宙之主宰:“未有天地之先,毕竟也只是理,有此理便有此天地,若无此理,便亦无此天地,无人无物。”^{[15][264]}“理”的内容就是伦理道德原则:“天理只是仁义礼智之总名。”^{[15][192]}可见,由“天人合一”而达到道德至上,是中国传统价值观的一个重要特点。

4 圆满的人生境界价值

若就人的精神生活方面而言,我们以为“天人合一”是中国传统思想和文化中人们执意追求的最高人生理想境界。正如张岱年先生所说:“中国哲学有一根本观念,即‘天人合一’,认为天人本来合一,而人生最高理想,就是自觉达到天人合一之境界。”^[16]

在孔子那里,经过对殷周宗教意义之“天”及“天命”的道德化改造,儒家“天人合一”的道德形上学已具雏形。带着一种宗教情怀,孔子揭示了天人之间一种内在目的论关系,他说:“天生德于予,桓魋其如予何?”^{[12][102]}这种自信而诚敬的表达透露出玄机:“天”乃是人的内在德性以及人道之神圣而至上的形上根源,而君子则是“天意”、“天命”或“天道”的载负者、实现者,并由此而有不可毁灭、不可动摇的地位和尊严。所以,君子自当“畏天命”、“知天命”,通过“下学而上达”的修身成己之功夫不断实现自我超越,然后才能在言行之间不失、不违“天命”,最终“上达”于“天命”,而实现“天人合一”的境界。他自述:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不踰矩。”^{[12][16]}这就是强调人生乃是一个渐进的修养过程,并指出修行中所要经历的诸阶段,而最高境界是

必然与自由统一的“天人合一”。

如果说在孔子格言般的论述中,我们还无法直接而明晰地把握“天人合一”境界的本旨原意的话,那么《易传》和思孟学派则对其思想做了进一步发挥和展开,从不同方向或角度表达了对“天人合一”境界的探求。《易传》一方面提出“天、地、人”三才之说,以天人同构性为“天人合一”境界提供宇宙论根据,另一方面,又说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”如此,便直白地以“天人合德”之说标明了儒家“天人合一”境界的主寻方向和根本精神。《中庸》开篇便道:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”从上至下明确揭示了人性与人道的形上来源,并通过一个“性”字架起天人相通的桥梁。进而指出,人当“能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”这样,不仅从理论上由“性”揭示了天人联系的枢纽,而且还指出了由“尽人之性”、“尽物之性”,直到“赞化育”、“与天地参”而达到“天人合一”境界的道路。孟子进一步提出以“四端说”为基础的心性论,从人自身出发揭示了“天人合一”境界的人性论根据,并为人们开创出“尽心、尽性、知天”和“存心、养性、事天”以进驻“天人合一”境界的公式。显然,孟子采取了与《中庸》不同的进路,《中庸》以自上而下的方向,直接从具有普遍性、绝对性的“天道”下贯至人的心性,以说明“天人合一”境界的至上根据,孟子则以自下而上的方向,从人的心性先验性、完满性出发,祈向于天,以揭示“天人合一”境界的内在基础。在孟子看来,只要向内心世界用功探索,人便能体验到作为价值本体的义理之天,进入“上下与天地同流”的理想人生境界。儒家的“天人合一”思想到宋代有了进一步的发展、完善。理学家们大都承接了孔孟天人相通的思想,但其主要贡献在于从不同角度对天与人相通、相合的根据进行了理论证明和阐发,从而使“天人合一”境界在孔孟那里所表现出的直观性、理想性转向具体化、现实化。

在对人生境界的觉解和追求过程中,历代儒家都把达到“天人合一”境界作为实现人生价值的最高理想。“天人合一”观在儒家看来就是一种人生智慧的表达。静态地看,“天人合一”是一种完美、至善、至真的境界,是由道德体悟和践履而达到的“随心所欲不踰矩”的圣人境界,也就是必然与自由达到完全统一的人生至境。它是人们所追求的理想人格的标志。动态地看,“天人合一”是实现人生价值的修养

过程。人生在世只有经历一个动态的、从不懈怠的修养过程,才能实现“天人合一”的理想境界,抵达“安身立命”的“圣域”。

5 结 语

通过探掘反映了中国传统文化和哲学基本特征的“天人合一”命题中所涵隐的思维方式和价值意蕴,使我们能够在中西比照的思维框架中,更加清晰地看出以儒家思想为其主流的中国传统文化和哲学的根本精神与理论特质。进而言之,在思维方式上,与西方文化凸显了人与自然、与他人及社会、人与神乃至灵与肉之间相互割裂、相互对张的分离主义思想模式不同,中国传统文化则偏向于一种强调生机主义立场、追求对立面之间和谐统一的机体主义思想模式。因此,中国文化更多地在寻求人与自然、与他人及社会、人与形上超越之“天”或“道”,乃至身与心或形与神之间的普遍和谐中显现出一种融通精神。

在处理人与自然的关系中,西方文化把自然界外在化、对象化并通过显发人类智性之光,极力地认知、征服和占有自然界,视之为人类扩张自我生命、满足自身欲望的工具系统;而中国传统文化则把宇宙万物看作生生不已、广大和谐的生命大链条,由此,自然界便是人类生命中不可割断的基本存在境遇,并通过人类自强不息的创造活动张显和完善其内在价值。在处理人与他人及社会的关系中,西方文化传统形成了权力型、以个人为本位的利己主义伦理规范和人生行为模式;而在中国文化传统中,则是在义务型的、以整体为本位的德性伦理规范的主导下,发展出了一种内敛型的、以克制欲望为基本特征的人生行为规范。在处理身心关系上,虽然不同文化体系大都包摄着人类安身立命的终极关怀,但西方文化,特别是近代以来,将此重任主要交付于宗教,以在现实与理想、肉与灵、人与神的对立和紧张中将世界二重化为前提,通过外在超越的方式,把个人乃至整个人类的救赎托付给外在于人的上帝;中国文化,特别是儒家文化和哲学则立足于现实世界的整体性、人性自身完满性以及宇宙万物的广大和谐,彰显了一种内在超越之路,即通过个人“克己复礼”的内在修养功夫,最终进驻“天人合一”的圣人境界而得以安身立命。这样,中国文化则无论对于个体生命还是对于群体生命的安顿均采用了一种内在化、人格化的路向,旨在通过凸显人自身的理想境界

(下转第69页)

张载认为,人是天地所生,因而人能认识天,人对天的认识,既是对自我的认识,又是天的自我认识。人的道德的合理性,在于认识“天道”,按天地自然的基本规律行事。于是,“天人合一”便成了“天德合一”。张载关于天人合一的生存境界的看法,包含着环境渗入人的身心的大我意识,它与环境整体主义的有联系自我论有共同之处。环境整体主义认为,人的身心组织是从自然环境的生态适应中进化出来的,自我的内在价值可以被理解为环境的一种给予。今天,越来越多的人重新强调“天人合一”是中国传统文化的核心内容,并不断挖掘这一思想的现代意义。在环境危机和生态平衡受到严重破坏的情况下,强调儒家的“天人合一”或许可以避免人类在危险的道路上越走越远。”^[9-10]

4 结 语

张载哲学思想中的生态智慧不仅为当代中国生态文明建设提供了文化渊源和精神养料,也将有助于促进人类与自然的和谐共存与持续发展,对于正在探索创建的生态伦理学也有着重要的启示:人与万物在本源上是同一的,这是人与自然和谐共处的根基。当代生态伦理学的兴起缘于人类生存危机的困境,为了消解人类面临的危机并为未来发展保留空间,人类必须反思以往的价值观念和行为方式,寻求正确处理人与自然关系的生态伦理模式。张载提

出的万物“相感而应”、人须“立天地之大义”、“顺而不妄”,“大其心”以“体天下之物”、“民吾同胞、物吾与也”,“尽其心”以达“诚明所知”、遵“天道”以求“天人合一”的生态智慧,尽管多来自于他“究天人之际”的直觉思维,但其绽放出的思想火花的确是照亮了我们寻求生存与发展之路的一块路标。

参考文献:

- [1] 王正平. 环境哲学[M]. 上海: 上海人民出版社, 2004.
- [2] 林乐昌. 20世纪张载哲学研究的主要趋向反思[J]. 哲学研究, 2004, 12(12): 16-23.
- [3] 张 载. 张载集[M]. 北京: 中华书局, 1978.
- [4] 万俊人. 生态伦理的建构与环境伦理的发展研究[J]. 新华文摘, 2003, 25(12): 27-30.
- [5] 霍尔姆斯·罗尔斯顿. 环境伦理学[M]. 杨通进, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- [6] 巴里·康芒纳. 封闭的循环[M]. 侯文惠, 译. 长春: 吉林人民出版社, 1997.
- [7] 唐纳德·沃斯特. 自然的经济体系——生态思想史[M]. 侯文惠, 译. 青岛: 青岛出版社, 1999.
- [8] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集: 第4卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [9] 肖显静. 后现代生态科技观——从建设性的角度看[M]. 北京: 科学出版社, 2003.
- [10] 唐亚阳, 陈谷嘉. 论张载“为天地立心”的伦理意义[J]. 伦理学研究, 2006, 19(5): 31-34.
- (上接第65页)
- 而成就一个仅仅依靠人类自身就可以“吾性自足”的终极关怀价值系统。简而言之, 上述中国文化的诸种特征, 实质上正是其核心命题“天人合一”所蕴藏的多重价值意蕴由现实彰显而外在化、具体化的表现。
- 参考文献:
- [1] 季羨林. “天人合一”新解[J]. 传统文化与现代化, 1997, 25(1): 32-35.
- [2] 杨维中. 论天人之辨的伦理意蕴[J]. 传统文化与现代化, 1997, 25(2): 41-46.
- [3] 刘泽华. 天人合一与王权主义[J]. 天津社会科学, 1996, 16(4): 12-17.
- [4] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京: 商务印书馆, 1947.
- [5] 任继愈. 试论“天人合一”[J]. 传统文化与现代化, 1996, 24(1): 42-47.
- [6] 王 充. 论衡·物势[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [7] 王夫之. 张子正蒙注[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [8] 高晨阳. 中国传统思维方式研究[M]. 济南: 山东大学出版社, 1994.
- [9] 阿尔伯特·施韦策. 敬畏生命[M]. 陈泽环, 译. 上海: 上海社会科学院出版社, 1995.
- [10] 季羨林. “天人合一”方能拯救人类[J]. 东方, 1993, 1(1): 1-8.
- [11] 徐嵩龄. 环境伦理学进展: 评论与阐释[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999.
- [12] 李学勤. 十三经注疏[M]. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [13] 朱 熹. 河南程氏遗书[M]. 北京: 商务印书馆, 1935.
- [14] 董仲舒. 春秋繁露[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [15] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1994.
- [16] 张岱年. 中国哲学大纲[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1982.