

论“天人之学”的内涵、价值与局限

何长辉

(安徽省社会科学院 区域现代化研究院,安徽 合肥 230051)

[摘要]“天人之学”是优秀传统文化的重要议题,其丰富内涵主要通过先秦时代老子“人道法天”思想与庄子“人与天一”思想体现出来。要实现道家“天人之学”在当代的“创造性转化和创新性发展”,就要善于运用马克思主义理论对其蕴含的当代价值作出揭示与阐发,对其存在的局限进行反思与批判,实现优秀传统文化的传承与创新。一方面,道家“天人之学”蕴涵的哲学智慧对于我们今天正确看待、处理“人与自然”的关系,反思西方人类中心主义弊端,都有着十分重要的理论意义与时代价值;另一方面,作为先秦时代的理论产物,“天人之学”存在的时代局限需要我们运用马克思主义科学世界观和方法论加以审视和明辨,这既是优秀传统文化“两创”理念的内在要求,也是实现优秀传统文化“两创”的基础性工作。

[关键词]优秀传统文化“两创”;天人之学;马克思主义理论

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.07.016

道家“天人之学”作为传统“天人之学”理论的发端,它系统反映了先秦道家哲学两大标志性人物老子与庄子在处理“天人关系”问题上的基本观点,并因其独特性的思想诉求而产生了较为广泛的历史影响。本文以老庄道家文化为研究对象,对“天人之学”作出梳理与审视,运用马克思主义科学世界观与方法论分析“天人之学”的理论价值与时代局限,努力为优秀传统文化在新时代的“创造性转化和创新性发展”作出有益探索,实现对中华优秀传统文化的挖掘和阐发。

一、“人道法天”的思想

“天人之学”始于老子的《道德经》,在其哲

学思想中,“天”与“道”意涵大体相同,且“天”常常是以“道”的形态呈现出来,老子称之为“天道”;而“人”是以“人道”代指,且“天道”与“人道”有根本区别,这也是老子展开其“天人之学”理论的逻辑起点。

天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道,则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者。(《道德经》第七十七章,下引只注意章数)

这里,老子通过“天之道”与“人之道”的对比,揭示了“天人之别”,即“天之道”能“损有余而补不足”,可是“人之道”则“损不足以奉有

余”。这足以说明,在老子哲学思想中,“人之道”违背了“天之道”的“有余以奉天下”的原则要求。由此也表明,虽然在老子哲学中“道”包括“天道”与“人道”,但能够真正代表理想化的“道”的世界,只有“天道”。因此,老子的“天人之学”要化解的问题,就是意图弥合“人道”之于“天道”的背离,希望“人道”能够依循“天道”、回归“天道”,“人道法天”也是老子“天人之学”的核心价值诉求。对此,《道德经》给出了论述:

人法地,地法天,天法道,道法自然。

(第二十五章)

道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。

(第五十一章)

在第二十五章中,老子为我们描述了一幅“天人关系”的逻辑图式或基本原则,明确表达出“人道法天”的思想主张。这里的“法”有依照、遵循之意,全句意思是,“人道”通过“法地”“法天”,进而“法道”,最终所法是“自然”。这一思想主张在第五十一章“莫之命而常自然”中得到了进一步强化,即“道”与“德”之所以尊贵,“常自然”是根本原因。结合所引两句的核心思想看,老子强调“自然”既是“道”依循的根本法则与存在运行的根本方式,更应是“人道”依循的根本法则与存在运行的根本方式。换句话说,“人道”依循“天道”,其实则是依循“自然”。无疑,这里出现了老子哲学的一个核心范畴“自然”,如何理解这一范畴,则是我们深入把握“人道”与“天道”关系的根本所在。

学界历来对于老子“自然”的理解,既有较为契合原典的解读,陈鼓应先生认为,“所谓‘道法自然’,是说‘道’以它自己的状况为依据,以它内在的原因决定了本身的存在和运动,而不必靠外在其他的原因。可见,‘自然’一词,并不是名词,而是状词。也就是说,‘自然’并不是指具体存在的东西,而是形容‘自己如此’的一种状态。”^[1]这里,陈先生将“自然”主要理解为“自己如此”,符合先秦时代古汉语“自然”的含义,很大程度上也应该是老子思想的本意。当然,也有

歧异不断的误读,把“自然”等同于“大自然”。对此误读,刘笑敢先生曾指出:“近年出版的专书中还有人郑重其事地说老子之自然就是大自然,……它就是大自然——日月星辰、风雨雷电、日食月食、山崩地裂、万物的生生灭灭等自然界的种种现象,这实在是违背古汉语的常识。”^[2]刘笑敢基于中国传统人文思想,对“自然”的内涵给出了新的解读。他认为“自然”包含四层涵义,其中,最根本的涵义是“自己如此”,这一涵义体现了“自然”所强调的万事万物“动因的内在于性”,在此基础上,“自然”又表现出“本来如此”“通常如此”“势当如此”的丰富涵义,这四层涵义都意在“关心的是人类社会的生存状态”。这深刻地反映了中国传统人文思想的精神实质,故此,他把老子《道德经》核心范畴“自然”的涵义定为“人文自然”。^[3]不过,对于“自然”的上述解读,本文总体上感到都有所偏颇。将“自然”理解为“自己如此”,显然是囿于古代汉语的字面意思。而解读为“人文自然”,虽然较为符合中国人文传统的价值诉求,但当用“自己如此”“本来如此”“通常如此”“势当如此”这些表述去充实“人文自然”的涵义时,也难免偏离了道家“自然”涵义的本来面目。也就是说,以上解读都是没有很好地内在于老子思想本身去作具体分析。对此,王中江指出:“注释者对《老子》中使用‘自然’缺乏整体性的观察,没有注意到老子说的‘自然’是同‘万物’和‘百姓’密切联系在一起的。因此,就把‘自然’看成是道自身的属性,把‘道法自然’说成是‘道自己如此’。但实际上,‘道法自然’的‘自然’不是‘道’的属性和活动方式,它是‘万物’和‘百姓’的属性和活动方式。”^[4]实际上,王中江想强调的是,在老子哲学中,“自然”不是言说“道”的属性,而是论说天下万事万物的属性,因此,仅仅从字面意思理解为“自己如此”是不合适的。

那么,究竟如何理解道家老子的“自然”?我们还是结合《道德经》来具体分析。

是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不

学,复众人之所过,以辅万物之自然而不敢为。(第六十四章)

这里,老子将“自然”与“不敢为”,也就是“无为”联用,连同“不欲”“不贵”这些否定性的表达,意在阐明“人道”依循“天道”之“自然”,其关键是“无为”。需要强调的是,老子“无为”的涵义不能理解成消极的“不为”或“无所作为”,而是在不违“自然”前提下的所作所为,这从“辅万物之自然而不敢为”可以看出,因为一个“辅”字,把遵循万事万物之“自然”的原则充分显露无遗。同时,老子的这一观点也表明,如果做到了“无为”,也就是遵循了万事万物存在之“自然”。据此,我们有充分理由判定,老子哲学“自然”的涵义,是由“无为”所规定,且主要通过“无为”涵义的阐释加以体现。我们再通过《道德经》的论述加以阐明:

是以圣人处无为之事,行不言之教;万物作而弗始,生而弗有,为而弗恃,功成而弗居。夫唯弗居,是以不去。(第二章)

道常无为而无不为。侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴,夫将不欲。不欲以静,天下将自正。(第三十七章)

在《道德经》中,“圣人”常常既是老子思想的代言人,也是作为“道”的化身而存在。也就是说,“圣人”身上承载着老子哲学的理想,这在以上所引第二、三章中便呈现出来。这里,老子揭示出“圣人”的一大特征就是为人做事,时时刻刻均表现出“无为”之为。其中,第二章“处无为之事,行不言之教”“作而弗始,生而弗有,为而弗恃,功成而弗居”、第三章“无执”“去甚,去奢,去泰”、第三十七章“不欲”等,都是“无为”的具体表现。这些都体现了“道法自然”的原则,是“自然”的真实反映,而其结果则是“不去”“无败”“无失”,以及“万物将自化”“天下将自正”,而这也正是老子心目中的理想社会。可以说,整部《道德经》都是在论证通过“无为”,最终实现“自化”“自正”的美好社会。

由上可见,老子实际上是借助于“无为”来进一步阐明“自然”的真实意涵,也就是前文所说“自然”的涵义是由“无为”所规定、所阐释。其实,这也反映了老子哲学思想的一个隐秘性的特征——以可言说者“无为”,言说难言说者“自然”。由此,也顺理成章地完成了老子“天人之学”的逻辑演进过程,并表现出深厚的人文关怀与时代价值:始于“天人之别”,经由“自然”的原则和对“无为”的阐释,而终于“人道法天”。“自然”和“无为”为老子“人道”回归“天道”成功搭建了一座桥梁,从而在一定意义上初步实现了道家“天人之学”的理论诉求。当然,这一诉求在庄子哲学思想中得到进一步深化。

二、“人与天一”的思想

在中国传统“天人之学”思想中,庄子是最早明确提出“天人”关系范畴的思想家,也是较为全面阐发了朴素的“天人合一”思想的哲学家,所以说,在中国传统“天人之学”理论中,庄子的思想有着很大的影响。

天在内,人在外,得在乎天。知天人之行,本乎天,位乎得,踟躅而屈伸,反要而语极。(《庄子·秋水》,下引只注篇名)

夫形全精复,与天为一。天地者,万物之父母也,合则成体,散则成始。(《达生》)

故为是举莛与楹,历与西施,恢恠憷怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。(《齐物论》)

在《秋水》篇中,庄子明确提出了“天人”关系这一对范畴,并对其既对立又统一的关系作出初步揭示:“天”与“人”之间既是对立相分的,因为“天在内,人在外”;“天”与“人”也是相互统一的整体,因为“得在乎天。知天人之行,本乎天”。全句的意思是在强调,虽然“天”“人”不同,但在根本意义上“人”本于“天”,二者又是统一的整体。在《达生》篇中,庄子提出了“与天为一”的命题,这便是中国传统“天人之学”源远流长的“天人合一”理念的最初的朴素表达。

而在《齐物论》中，“与天为一”进一步阐述为“道通为一”，也就是说，万事万物之所以“与天为一”，在根本上是遵循了“道”的原则。换句话说，正是因为基于“道”的视域，以“道”观之，万物才能够齐一。这里，庄子的“与天为一”思想在根本的意义上实现了对于“道”的契合。这也表明，尽管“天”范畴在庄子“天人之学”思想中有着非常重要的地位，但依然是对“道”这一最高范畴的遵循与体现。

实际上，通过上述简要分析，我们也可以看到，庄子明显继承了老子的“天人之学”思想，且在逻辑上有着同样的展开进路，即启于“天人之别”，终于“与天为一”。可以说，“与天为一”是庄子“天人之学”的价值追求，这一思想是对老子“人道法天”理念的进一步发展。以下沿着这一逻辑，对庄子“天人之学”作进一步阐述。

在庄子思想中，“天”与“人”的含义是什么？这是我们解读庄子“天人之学”首先要探讨的问题。对此，还是通过《庄子》文本作具体剖析。

何谓天？何谓人？牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。（《秋水》）

无为为之之谓天。（《天地》）

何谓人与天一也？仲尼曰：有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也；圣人晏然体逝而终矣。（《山木》）

《秋水》篇中，庄子用自问自答的方式揭示了“天”与“人”的含义。庄子认为，“天”就像是“牛马四足”一样的存在，显然，这种意义上的“天”就是指“自然”，也即是万事万物存在的本来形态。而“人”则是“落马首，穿牛鼻”，也就是“人为”的各种举动，这在庄子看来，是对万事万物“自然”的本来存在状态的人为损毁与破坏，也即是对“自然”之“天”的破坏。这一观点在《天地》篇中得到进一步的反向阐释，“天”就是“无为为之”，“人为”则是对“天”的背离。对此，日本著名学者池田知久也认为：“所谓‘人’，就是人所做的各种作为，亦即人为、人工之意。因此，所谓‘天’，就成为其对立的概念，没有人的

各种作为，亦即没有人为、人工之意。”^[5]可见，庄子“天人之学”思想中，“天”是指“自然”的存在，也就是“自然”，其涵义与老子之“天道”十分接近，只是表述不同而已；而“人”指人为，是与“自然”相对的范畴，这同样与老子的“人道”非常类似。在《山木》中，这一观点再次以“天人之别”呈现出来，只是庄子所强调的仍然是“人为”对于“自然”之“天”的回归。其实，在以上分析中，已经蕴涵着庄子“天人之学”要解决的关键问题——如何解决“人为”给万事万物所带来的种种伤害，成功化解“天人之别”，并通过“人为”对“自然”存在的回归，从而实现“人与天一”。

那么，在庄子思想世界中，种种的“人为”之举、“人为”对于“自然”之“天”的背离究竟会给社会带来什么伤害？《庄子》是这样论说的：

礼乐偏行，则天下乱矣。……当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。……及唐虞始为天下，兴治化之流，泉淳散朴，离道以为，险德以行，然后去性而从於心。（《缮性》）

庄子在《缮性》篇中开宗明义，表达了“人为”因为对于“自然”之“天”的背离给社会带来的后果。他以“礼乐偏行”导致“天下乱”来点明“人为”的巨大危害，其危害就在于整个社会不断的“德下衰”，最终造成“兴治化之流，泉淳散朴，离道以为，险德以行，然后去性而从於心”的乱局。这与曾经“万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之”的“至一”时代和“莫之为而常自然”的美好社会形成了鲜明的对比。

在这里，庄子一方面基于“自然”之“天”的特性，揭示了“人为”造成乱局的根本原因是“离道以为，险德以行”，也即偏离了“自然”之“道”的原则，违背了“无为”的所作所为；另一方面，又基于“顺而不—”“德又下衰”的现实，强调了只有返归“淳朴”的本性，人类社会才能再次呈现“至一”的美好时代。同时，通过“莫之为而常自然”，也即遵循“道”之“自然”与“无为”，而不要

存在有违“自然”之“为”，庄子又为回归美好时代提供了具体的路径。继续看庄子对此的阐述：

游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。（《应帝王》）

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。……同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。（《马蹄》）

在《应帝王》篇中，庄子用“天下治”为例，阐明了“无为”的涵义及其重要性，这就是“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”。这句话的意思是说，能够遵循万事万物“自然”的本性，同时不嵌入个人的“私心”，就能有效实现“天下治”。可以看出，庄子延续了老子的方法，只是老子以“无为”规定“自然”的涵义，而庄子是以“自然”界定“无为”的涵义。这在《田子方》篇中再次得到进一步的明确，即庄子强调的“无为而才自然矣”。也就是说，只有做到“无为”，才符合“自然”。在《马蹄》篇中的“无知”“无欲”，实际上也是“无为”涵义的体现。

由此可见，在道家哲学思想中，“自然”与“无为”的涵义往往互释，两者基本意涵都是指要依循“道”的原则，尊重万事万物的本性，而不应妄为。同时，我们也能够体会到，“无为”更多含有没有私心或个人意图的所作所为。对此理解，杨国荣先生给出了分析，他指出：“相对于目的性的追求而言，其特点在于非有意而为；以‘无为为之’为‘天’的内涵，相应地包含扬弃目的性之意。”^[6]当然，庄子强调“无为”，实际上也是为了促使“人道”回归“天道”，以弥合“天人之别”所造成的危害，“无为”便成为通向其“天人之学”最终诉求“人与天一”的路径。因此，庄子又不断对“无为”的具体路径作出阐释。

何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也；主者，天道也；臣者，人道也。天道之于人道也，相去远矣，不可不察也。（《在宥》）

不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天。是

之谓真人。（《大宗师》）

无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名。

谨守勿失，是谓反其真。（《秋水》）

所引《在宥》篇内容，是庄子“道”论阐明“天道”与“人道”二者分化的集中反映，其中蕴含着对于“自然”与“无为”之“天道”的追求与崇尚，对于“有为而累”之“人道”的强烈反对与批判，这一观点也是庄子“天道”思想的根本立足点。正如吴根友指出：“‘天论’则是庄子学派崇尚自然反对人为的哲学表达，通过‘天论’，天地等大自然的‘自然性’被鲜明地揭示出来。”^[7]在《大宗师》篇中，“不以心损道，不以人助天”强调的仍然是“无为”，其含义是，人们既不能出于个人私心意图，也不能靠着“人为”的种种活动，来破坏“自然”之“天道”。在《秋水》篇中，“无以人灭天，无以故灭命，无以得殉名”也表达了庄子的“无为”思想，主张不论任何“有为”行为，都会伤害到“自然”之“天”的本真，更会导致“人道”对于“天道”疏离与分化；只有“谨守勿失”“自然”之“天道”才能够“反其真”，这个“真”就是要达到“与天为一”的理想存在状态。

综上所述，立足于“人道”对于“天道”的背离，庄子“天人之学”展开有助于“人道”复归于“天道”的理论建构，并具体通过“自然”与“无为”的深入阐释，为实现“与天为一”的最终目标提供了现实路径。而且，从根本上看，老庄道家“天人之学”以对于“天人合一”境界的终极追求，来启示“人道”能够顺应“天道”，表现出深厚的人文关怀与时代价值。正如著名学者徐小跃先生在评议老庄“天人之学”时强调：“天人之学不是着意探讨本体之‘天’的生成、派生功能，而是着重讨论事物存在的本性以及人性问题。它所要推至的‘天人合一’的最高境界，其实质在于对人之真性的真诚呼唤！”^[8]

三、“天人之学”的理论价值

老庄道家的“天人之学”理论虽然诞生于两千多年前的先秦时代，但它所反映、要解决的社

会问题其实在不同时代一直都存在着,这就是我们今天要面对和处理的“人与自然”的关系问题;而老庄道家思想的化解路径,不管是老子的“人道法天”,还是庄子的“与天为一”,其中所包含的理论诉求及其智慧因素,对于我们今天深入思考“人与自然”的矛盾,正确处理好“人与自然”的关系,都具有十分重要的启示意义。

一是老庄道家“天人之学”理论蕴含的“天人一体”思想有助于我们辩证地看待“人与自然”之间的矛盾。“天人一体”是老庄道家“天人合一”重要的理论基础,也是正确处理好“天人”关系的前提。在老庄思想中,“天人一体”意味着“天”与“人”既是作为一个整体而共存、共在,也意味着二者更是一种平等的存在。显然,这里蕴含着朴素的辩证法思想。

在老庄道家经典文献中,“道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉”。(第二十五章)“天地与我并生,而万物与我为一”“天地一指也,万物一马也”、(《齐物论》)“夫形全精复,与天为一”(《达生》)等等,都是“天人一体”思想的具体反映。同时,与儒家相比,老庄道家“天人之学”一个显著的特征就是,它没有将“人”看作是依附于“天”而地位低一等级的存在物,换句话说,没有凸显“天”与“人”的对立一面,反而是通过主张“人道”契合“天道”来彰显出“人与天一”,并表现出老庄道家对于“人”的地位与价值的高度重视。有学者指出,老庄道家思想“既体现出道家哲人对于人道尊严的执着守护,反映了哲学思想与时代变革的深层关系,也能够为当下中国哲学在面对时代变革时的理论创新提供一些智慧启示。”^[9]

因此,老庄道家“天人之学”蕴含的“天人一体”思想能够启发人们,要想正确看待“人与自然”的矛盾问题,就要将“人与自然”看作是地球这个共同家园的命运共同体,人类要尊重自然规律,要珍惜、爱护自然界的一切,不要为了人类社会的发展而盲目地、随意地向大自然索取。

二是老庄道家“天人之学”理论所批判的

“天人相分”思想有助于我们正确处理好“人与自然”的关系。“天人相分”是老庄道家“天人合一”理论的现实基础,也是其理论展开的逻辑起点。在老庄道家哲学看来,由于“人道”对“天道”的疏离,“天人相分”是人类社会普遍存在的现象,其具体表现则为“人道”的种种行为和结果与“天道”之“自然”原则的一致,“天道”往往是“损有余而补不足”,而“人道”常常则是“损不足以奉有余”,(第七十七章)甚至是“离道以为,险德以行,然后去性而从於心”。(《缮性》)在探究造成“天人相分”的实质时,老庄道家认为,根本原因在于“人道”种种“有为”之举,包括“礼乐偏行”“兴治化之流”(《缮性》)等,因此,要倡导“无为”,即“不以心损道,不以人助天”(《大宗师》)“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”,(《秋水》)如此,才能真正实现“人道法天”“人与天一”的境界。可见,老庄道家“天人之学”所批判的“天人相分”,同样能够为我们正确处理“人与自然”的关系提供智慧启示,这就是要更加克制人类的行为,不要借人类发展的名义,而任意开发利用大自然,更不应为了人类的一己私利,而导致大自然不可逆的损坏。毕竟,对于人类来说,“天人相分”带来的后果非常可怕。

三是老庄道家“天人之学”有助于我们从根本上反思西方近代以来形成的人类中心主义思想。植根于西方文化土壤中的人类中心主义是基于主客二分、二元对立的世界观,历史性形成的处理人与自然关系(天人关系)的一种理论学说。其基本观点认为人是世界的主体,人之外的一切事物,包括各种生命体与自然界均是与人相对立的客体存在,也是人类认识、改造、利用、征服与主宰的对象。因此,受西方人类中心主义学说的深刻影响,自进入大工业化时代以来,人类社会在创造先进生产力与巨大物质财富的同时,也加速了对自然界的肆意开发与利用、对自然资源的过度索取与严重破坏,并打破了地球原有生态系统的平衡与循环,最终造成了近代以来越来越严重的人与自然之间二元对立的紧张关系。

这种紧张关系反过来给人类的生活与生存带来了巨大的负面影响与威胁,诸如水土流失严重、全球气候巨变、自然灾害频发、人类生存环境恶劣,如此等等。就目前世界发展趋势来看,全球范围内人与自然之间对立关系所造成的诸多危害还远未消除;而且,常常是旧的危害尚未彻底化解,新的威胁又出现。诚如恩格斯强调,“我们不要过分陶醉于我们人类对自然界的胜利。对于每一次这样的胜利,自然界都对我们进行报复。每一次胜利,起初确实取得了我们预期的结果,但是往后再往后却发生完全不同的、出乎预料的影响,常常把最初的结果又消除了”。^[10]

显然,对于西方人类中心主义思想弊端的反思,中国传统“天人之际”的核心诉求“天人合一”思想,则能够提供有益的智慧启发。“天人合一”是建立在人与万物同源一体的自然观(宇宙观)基础之上的,这一自然观蕴含着两个基本的价值诉求:第一,人与自然界的万事万物是一个共生的生命共同体。基于这一诉求,就必然要求人们要善待自然,对自然界心存敬畏,要保有对天下万事万物作为生命体的同理之心,将自然界的万事万物看作是同人类紧密相连的生命存在,不要逆“天”而为,更不能“无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名”;(*《秋水》*)第二,人与自然界的万事万物是一个共存的发展共同体。基于这一诉求,就必然要求人们要顺应“天道”,打破人与自然二元对立的自然观,对自然资源取之有度,要把自然存在与社会发展紧密联系起来,将人类文明进步与自然生态良性互动联系起来,要懂得“天地与我并生”的朴素道理,更应明白“万物与我为一”的生态哲理。

综上所述,中国传统“天人合一”思想智慧有助于我们深度反思西方人类中心主义的弊端。它告诉我们,人与自然绝非二元对立的主客关系,自然界既不是外在于人的存在,更不是独立存在的客观自然,人与自然界万事万物是共生的生命共同体,也是共存的发展共同体,二者唯有相互依存、和谐共生,才能在整体上共同维护地

球这个共同家园生态系统的平衡与循环,真正实现人类社会的永续发展;而且“天人合一”思想也为构建中国特色社会主义新时代的生态文明观,提供了极为重要的思想启迪与智慧参考。

四、“天人之际”的时代局限

任何思想理论都是特定时代的产物,并受所产生时代生产方式、科技条件、政治发展、文化价值等相关因素的制约,习近平总书记指出:“传统文化在其形成和发展过程中,不可避免会受到当时人们的认识水平、时代条件、社会制度的局限性的制约和影响,因而也不可避免会存在陈旧过时或已成为糟粕性的东西。”^[11]这就要求在学习应用传统文化时要结合新的实践和时代要求正确取舍、正确分析,坚持用唯物辩证法的观点有鉴别地对待、有扬弃地继承。具体到老庄道家“天人之际”来看,基于马克思主义哲学科学世界观与方法论审视之,其时代局限主要体现在如下三个层面:

第一,在世界观层面,老庄道家“天人之际”理论存在着一定的“命定论”思想因素。在老庄道家“天人之际”中,虽然“天”并非“天命”之意,也不具有人格神因素,而更多是指代“道”“天道”或“自然”,但是,当“天道”成为“人道”无条件依循、遵循、尊崇的唯一对象时,当“道法自然”成为人们存在最为根本的原则时,“道”“天道”或“自然”已经蕴含着某种“天命”的色彩。换句话说,当整个社会与历史都简化为只以某个唯一的存在物为依归时,“命定论”的思想倾向往往就成其为必然。尽管老庄之“道”更多带有经验性因素,更多表现为规律性存在,而不是君临一切的必然主宰者,但在世界观层面仍然无法摆脱这一“命定论”色彩。诚如有学者指出:“老聃虽然否定了传统的神学命定论,却又陷入了消极无为,听命于‘道’的新的命定论。庄周发展了老子的命定论,更为系统、明确地在新的意义上阐述了天命与人为的关系。”^[12]

第二,在方法论层面,老庄道家“天人之际”

理论包含有形而上学思想倾向。老庄道家“天人之学”形而上学因素主要反映在两个方面：一方面，在老庄道家“天人之学”中，虽然“道”有着“有情有信”“生天生地”、(《大宗师》)“上善若水”(第八章)的生生之能与上善之德，但是，其“命定论”世界观的思想倾向，无疑会将“天”或“天道”置于一种孤立、静止的存在之中，从而在理论上表现出一定的形而上学倾向。这种思想倾向反过来也导致老庄道家“天人之学”在具体方法上，一味地追求对于这种孤立、静止之“天”或“天道”的回归；另一方面，老庄道家“天人之学”倡导“人道”回归“天道”的“无为”，则具有方法论的意味，而“无为”方法所包含的不违‘自然’之所为的意涵，实质上是从种种客观的复杂因素与具体社会条件中抽离出来，使得“无为”之为体现出高度抽象与绝对主义的意味，从而更是表现出形而上学的方法论倾向。

第三，在认识论层面，老庄道家“天人之学”理论蕴含着历史虚无主义思想因子。具体而言，在社会历史层面，“天人之学”理论的核心价值诉求“天人合一”最终的理论归宿是走向“返朴归真”，其内在地具有否定社会发展、悬置历史进步的思想局限。这一思想局限在老庄道家哲学思想中均有不同程度的具体反映。比如，《道德经·十二章》言“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨”。在这里，老子虽然是在用反讽的语言表明社会发展与历史进步会带给人们种种生存困惑，但是究其思想实质，他更是主张要通过悬置社会发展与历史进步，来达到“返朴归真”的生存境界，进而实现道家的社会理想。又如《庄子·马蹄》篇所言“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。……同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”这里，庄子是通过强调人性的“无知”“无欲”，去孤立地、抽象地谈论社会的发展与进步。显然，在具体的社会历史发展过程中，当人们真的去践行“无知”“无欲”时，其结果一定是对人们追求社会发展、

历史进步的否定与悬置，而这已经与历史虚无主义的观点没有二致了。

因此，在中国特色社会主义新时代的今天，我们要实现老庄道家“天人之学”理论的“创造性转化和创新性发展”，更好发挥优秀传统文化涵养社会主义核心价值观、坚定文化自信的时代功用，对于其中所蕴含的“命定论”思想因素、形而上学思想倾向以及历史虚无主义思想因子，必须要善于运用马克思主义科学世界观与方法论加以审视和明辨，深入细致地做好这项工作，既是践行优秀传统文化“两创”理念的内在要求，也是真正实现优秀传统文化“两创”的基础性工作。唯有如此，才能真正做到“把优秀传统文化的精神标识提炼出来、展示出来，把优秀传统文化中具有当代价值、世界意义的文化精髓提炼出来、展示出来”。^[13]

注释：

- [1] 陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第25页。
- [2][3] 刘笑敢：《老子古今：五种对勘与析评引论》上卷，北京：中国社会科学出版社，2006年，第272、290页。
- [4] 王中江：《道与事物的自然：老子“道法自然”实义考论》，《哲学研究》2010年第8期。
- [5][日]池田知久：《道家思想的新研究：以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009年，第378页。
- [6] 杨国荣：《庄子的思想世界》，北京：北京师范大学出版社，2018年，第36页。
- [7] 吴根友：《道家思想及其现代诠释》，上海：上海交通大学出版社，2018年，第76页。
- [8] 徐小跃：《禅与老庄》，南京：江苏人民出版社，2020年，第166页。
- [9] 何光辉：《时代的困惑与哲学的关怀：基于老庄道家政治伦理成因的考察》，《现代哲学》2017年第4期。
- [10] 《马克思恩格斯选集》第三卷，北京：人民出版社，2021年，第276页。
- [11] 习近平：《习近平谈治国理政》第二卷，北京：外文出版社，2017年，第313页。
- [12] 冯禹：《天与人：中国历史上的天人关系》，重庆：重庆出版社，1990年，第86页。
- [13] 习近平：《习近平谈治国理政》第三卷，北京：外文出版社，2020年，第314页。

〔责任编辑：汪家耀〕