

中国传统文化再诠释

# “天人合一”观之原点辨正

唐代兴

**【提要】**近年,日渐趋热的“天人合一”研究大都将其理解为“人与自然的和谐”。这种想象性研究虽基于“拯救人类”和解决环境危机之美好期待,却与其本意相违。张载所提出的“天人合一”中,“人”专指圣人、大人;“天”意谓天德、天道。其“天人合一”思想土壤是“天人性一”,并蕴含“天人相类”和“天人相通”,其生存论诉求是“天人相生”,这就是人理、人道向天德、天道“合生”为“圣”。张载倡“天人合一”,是为改变自积其弱的儒学状况、重建义理之学和儒家道统而“求其大体”;他从“天人性一”出发,探求建构天人相类、天人相通、天人相生之大义理。这个大义理就是“天人合一”,它构成张子重建义理之学和儒家道统的总法门、总纲领。

**【关键词】**天人合一 天人相生 穷神知化 穷理尽性 义理之学 儒家道统

〔中图分类号〕B244 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-2952(2017)02-0005-10

“天人合一”的现代研究,始于20世纪50年代末,但一直呈零散状态。直到新世纪之交,其研究开始温热起来,于今已有专论文章近2600篇。“天人合一”研究由“冷”转“热”,源于两方面的激发:一是工业文明的当代困境;二是20世纪80年代以来国家经济“跨越式”发展引发的环境危机。“天人合一”成为理想主义者“拯救人类”<sup>①</sup>和解决环境危机的思想武器。正是这种美好愿望,激发人们往往采取意愿性想象和感觉性描述相结合的方式探讨“天人合一”问题,由此形成的许多判断脱离历史语境,造成问题的混淆。基于这种状况,本文尝试从“原点”入手,辨正张载之“天人合一”观,以求正本清源。

## 一、“天人合一”之“合一”的词义学分析

邵雍曾云:“学不际天人,不足以谓之学。”<sup>②</sup>邵雍所论,既是对其时代性为学之基本要求的陈述,也是对理学家学问方向的概括。张载作为宋代理学的创始人之一,立于北宋学术前沿究天人关系,是其为儒者的本分;通过探究天人问题而重新构筑义理之学并重建儒家道统,是其为儒者的责任。

张载(1020—1077)通过重究天人问题而响亮地提出“天人合一”思想主张,虽然获得其同时代的思想家们的积极响应并以此为指导

<sup>①</sup> 季羨林:《“天人合一”方能拯救人类》,《东方》1993年创刊号。

<sup>②</sup> (清)黄宗羲:《宋元学案》卷9,第1册,中华书局2013年版,第381页。

开辟儒学新时代，但“天人合一”这个命题却并不为所有人接受。比张载稍晚的程颢（1032—1085）就公开指出：“天人本无二，不必言合。”（《二程集·河南程氏遗书》卷六）因为“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。”（《二程集·河南程氏遗书》卷二上）所以，“有道有理，天人一也，更不分别。”（《二程集·河南程氏遗书》卷二）程颐（1033—1107）也持不同的看法：“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。”（《二程集·河南程氏遗书》卷十八）“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。”（《二程集·河南程氏遗书》卷二十二上）程颢直接否定“天人合一”，其理由是“天人本一”，根本不存在“合”的问题；程颐间接排斥“天人合一”，其理由是“天人一道”，天人之间只可相“通”，不可论“合”。

二程均不赞成“天人合一”，认为其“合”字歪曲了“天人”的本原关系：天人的本原关系是“天人无间”，一旦要去“合”天人，便意味着“天人二分”。<sup>①</sup>俞吾金指出，用“天人合一”指陈天人关系时，已先预设了“天”、“人”是两个外在的事物。从根本论，张载的“天人合一”是一个“不合法”的伪命题。<sup>②</sup>

无论古人今人，都看出了“天人合一”有问题，并发现其问题的症结在“合”字上，但只审查“合”字，却不能解决“天人合一”之困。要真解“天人合一”之困，需把握两个关键：一是“天人”；二是“合一”。

先看“合一”。

从构词法讲，“合一”乃一动宾结构，意指通过“合”而使其为“一”。

理解“合一”，须先明确“一”字的语义：“一”之本义意为“一个”东西；引申义为“整体”、“全”、“大”等。无论从本义讲，还是从引申义论，“一”不能指称两个或两个以上的东西。在“天人合一”命题中，“一”乃一量词，是指将“天”和“人”“合”为“一”个（东

西），并且被“合”成的这个“一”，既不是“天”，也不是“人”，那它是什么呢？

在“合一”之动宾结构中，“合”乃一动词，《说文解字》释其为“三口相同是为合……引申为凡会合之称”，又谓“合，会对也”。不难看出，“合”之词源学含义非常明确：第一，所合的内容，必相同；第二，所能合的对象，必为两个或两个以上的不同事物，一个事物则不存在合与不合的问题。关于这点，张载本人讲得很明确，他说：“若非有异则无合。”（《张载集·正蒙·乾称》，以下凡引该书径注篇名）“合”源于“异”，并在“异”中求同，只有以此为双重前提，才可论“合”。明代罗钦顺也说：“凡物必两而后可以言合。”（《困知记》卷下）。

既然“合”由“异”所推动而成，那么“合”应当做什么解呢？张岱年认为这“天人合一”之“合”乃“符合、结合之义”：“古代所谓‘合一’，与现代语言中所谓‘统一’可以说是同义语。合一并不否认区别。合一是指对立的双方彼此又有密切相联不可分离的关系。”<sup>③</sup>

如果说罗钦顺是“照着讲”，那么张岱年就是“接着讲”：“合”必以“异”和“两”为前提条件，以“异”于“两”的“合”，就是寻求“符合”，然后使之结合为“一”，这就是现代汉语里所说的“统一”。

张岱年的这般“接着讲”，却并没有解决“天”和“人”怎么“合一”的问题。因为既然相合的是“天”和“人”两个事物，那么，“合”则意味着可以在相异的“天”与“人”之间寻求到某种“相同”的或“密不可分”的联系而“统一”之后，其天还是天，人还是人，二者并没有因为其“统一”而“合”成为“一”个（事物）。不仅如此，张氏的这般“接着讲”，尚没有接触到“天人合一”命题之“合”的如

① 苗润田：《本然、实然与应然——儒家“天人合一”论的内在理路》，《孔子研究》2010年第1期。

② 俞吾金：《人在天中，天由人成——对“天人关系”涵义及其流变的新反思》，《学术月刊》2009年第1期。

③ 张岱年：《中国哲学中“天人合一”思想的剖析》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1985年第1期。

下实质性问题：

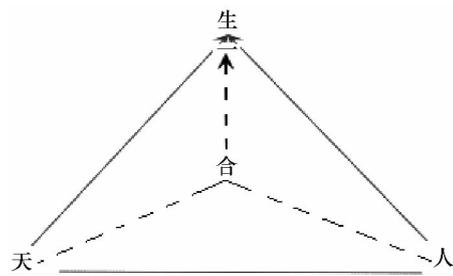
第一，要把原本为“异”的两个事物合为“一”个事物如果可能，那到底应该由谁来合谁？比如，是由天来合人？还是由人来合天？其各自所“合”出来的“东西”（或“图景”）可能完全不同：以天合人，可能取向自然主义；以人合天，可能取向人本主义。

第二，将原本为“异”的两个事物合而为“一”的依据是什么？

第三，将原本为“异”的两个事物合而为“一”应遵循什么原则？

第四，将原本为“异”的两个事物合而为“一”的基本方式是怎样的？

然而，最根本的问题是：将原本为“异”的两个事物合而为“一”后，这被“合”的两个事物还存不存在？如果不存在，这就真实实现了“合一”；如果还继续存在，那么张载“天人合一”命题结构中的“合”字，就不能做“符合”、“结合”、“统一”讲。根据词源学，“合”之本义是“异”中“相同”，其引申义“会合”（即聚集）、“会对”（即匹配）中蕴含“生”、“通”之意。以此观之，“天人合一”命题中的“合一”，实际上是指“合而生一”，即以“异”和“两”为前提而相“合”生出既似“两”又不同于“两”的“一”个新事物来。《易·乾·文言》曰：“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，先天而天弗违，后天而奉天时”。这是对“合”的最经典的形而上学解释：“合”之本质语义是“生”；不同的两物“合”而必生“一”新物。并且，《易传》这段文字也是对张载之“天人合一”命题的最好注释，因为张载的学说本身就是“以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔、孟为法，黜怪妄，辨鬼神。”<sup>①</sup>所以，无论从一般论，还是就“天人合一”本身讲，以“异”和“两”为前提而“合”的行为、做法，根本不可能将原本是“两”的事物变成“一”个事物，只能是两相“合”而生“一”并仍然保持原本相异的自身，这就是“天人合一”之“合一”的本质含义；“合一”者，“合生一”新物是也。



## 二、“天人合一”之“天人”本体论分析

通过对“天人合一”之“合一”的词义学分析，不妨尝试做出第一个判断：张载的“天人合一”命题的实质，应该是“天人合生一”。

“天人合生一”这个判断是否符合张载之“天人合一”本意，则需要理解“天人”概念。

“天人”虽是一合成词，但所指（亦或“表述”）对象仍然是两个事物，即“天”和“人”。

关于“天人合一”中的“天”，最不具有语义确定性，这是因为“天”字在中国文化世界中被赋予了許多不同涵义。中国哲学史家冯友兰认为“天人合一”之“天”至少承载了物质的、主宰的、运命的、自然的和义理的五层含义。<sup>②</sup>汤一介认为其“天”既是自然之天，也是人格神意义的主宰之天，更可做义理之天理解。<sup>③</sup>张岱年却认为张载“天人合一”中的“天”，仍然保持上古人的观念，即它既指有人格的“上帝”，也指与大地相对的“天空”。<sup>④</sup>丁为祥认为此“天”虽指自然气象，但却主要针对人生之超越性指向与人伦道德之根源的涵义而论的。<sup>⑤</sup>林俊义将“天”归纳出十二种涵义，即人格神的天、天象或气象的天、天象或气象的规律、自然的的天、天命、天志、群物之祖、

① 《张载传》，《宋史》卷427，中华书局1985年版，第12724页。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社2007年版，第103页。

③ 汤一介：《论“天人合一”》，《中国哲学史》2005年第2期。

④ 张岱年：《释“天”、“道”、“气”、“理”、“则”中国哲学范畴集》，人民出版社1985年版，第97页。

⑤ 丁为祥：《中国“天人合一”思想的形成与发展》，《唐都学刊》2015年第6期。

理(天理)、性(天性)、心、气、宇宙空间等。<sup>①</sup>与此相反,季羨林却追求简约,他认为“天”虽有多种涵义,但均可简化为“自然”。<sup>②</sup>许启贤很认同季氏的观点,认为“天人合一”之“天”就是自然之天,与“自然的人”同属自然,并且二者正是因此才相通相合。<sup>③</sup>季氏的看法虽被广泛认同,却并不是古代儒家的本意,更不是北宋大儒张载所要表达的。蒙培元的看法或许更符合这位大儒的本意,他说,古代儒家“天人合一”的“天”主要是形而上的意义,即所谓“天道”、“天德”。<sup>④</sup>

对于“天人合一”之“天”的涵义,可以说有多少人,就会有多少种理解。但形下的“自然之天”和形上的“多意义之天”是其众多理解中的两个主要方面;<sup>⑤</sup>而将其视为“自然之天”,成为现代“天人合一”研究的主导倾向,其个中缘由被钱穆所道出,他说,“天人合一”思想中的“人与自然相互调适之义”,是中国文化对人类最大的贡献。<sup>⑥</sup>基于对人类的贡献和求解当代困境之双重要求,将“天人合一”之“天”定位为“自然的天”,这就很自然地将“天人合一”之“人”想当然地理解为“自然的人”、“人类”。所以季羨林才如是说:“‘人’,容易解释,就是我们这一些芸芸众生的凡人。”<sup>⑦</sup>所谓“天人合一”,就是人与大自然的合一。<sup>⑧</sup>

虽然季羨林所论简洁明了、通俗易懂,且迎合了“人类贡献论”和“当代拯救论”的期待,但仍然不乏异议者。比如,赵世超认为“天人合一”之“人”并不是自然的人、人类,而是“人君”、“帝王”,所以“把天人合一等同于人和自然的和谐,完全是对古代文化的曲解。”<sup>⑨</sup>刘泽华进一步指出,“天人合一”的核心是“天王合一”:“天人合一是中国思想史上的核心命题之一。最近,《传统与现代化》和几家有影响的学刊连续发表文章详加论述,论者仁智各见,多有启迪。但有一个十分重要的问题,即天人合一与王权主义的关系问题鲜有论及。天人合一的内容无疑要比天王合一丰富得多,但两者又有极密切的关系。天人合一的源头是天王合一,直到近代以前,天王合一始终是天

人合一的中心。如果对这一点忽略了,也就忽略了基本的历史事实。现代诠释无疑可以各式各样,但对这个事实不能不留下适当的位置。”<sup>⑩</sup>郝海燕在《儒家的“天人合一”与人和自然的和谐》中指出:“儒家‘天人合一’的‘人’并非主要指全人类。在儒家看来,能够达到‘天人合一’境界的不是普通的人,而是所谓的‘大人’、‘圣人’、‘君子’。”<sup>⑪</sup>

客观论之,将“天人合一”之“人”看成“芸芸众生”、自然人、人类,这是今人的赋义;赵、刘二位史学学者呼吁回归历史,正视事实,是理解“人”的正确途径。确如刘泽华所言,上古史,只有王才配称“人”,尤如贵族才有姓氏一样。从已有的信史看,这个相当纯粹的“人王”传统在汉代仍然得到完整的保持,比如,《礼记·表记》记载“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼。”(《礼记·表记》)如果单看前一句,可能会把“殷人”理解为“殷商时代的生民”;但联系上下文,这“殷人”却是实指(历代的)率民事神的“殷王”。又比如,我们绝不能将董仲舒之“天人三策”及其认知基础“天人感应”中的“人”,说成是“芸芸众生”,因为它所实指的就是“帝王”。

① 林俊义:《从中国传统哲学中的“天人合一论”寻觅“自然与人的和谐”》,《自然辩证法研究》2000年第9期。

② 季羨林:《“天人合一”方能拯救人类》,《东方》1993年创刊号。

③ 许启贤:《中国古人的生态环境伦理意识》,《中国人民大学学报》1999年第4期。

④ 蒙培元:《中国的天人合一哲学与可持续发展》,《中国哲学史》1998年第3期。

⑤ 林晓希:《近三十年来“天人合一”问题研究综述》,《燕山大学学报(哲学社会科学版)》2014年第4期。

⑥ 钱穆:《中国文化对人类未来可有的贡献》,《中国文化》1991年第4期。

⑦ 季羨林:《“天人合一”新解》,《传统文化与现代化》1993年第1期。

⑧ 季羨林:《“天人合一”新解》,《传统文化与现代化》1993年第1期。

⑨ 赵世超:《天人合一述论》,《史学月刊》2002年第11期。

⑩ 刘泽华:《天人合一与王权主义》,《天津社会科学》1996年第4期。

⑪ 郝海燕:《儒家的“天人合一”与人和自然的和谐》,《哲学研究》2012年第5期。

以回归历史、尊重史实的态度观，中国文化思想史上的“人”，其所指对象确实经历了专有到泛化的过程，开启这个过程的时间虽无法确定，但晚不至东周，并且其所指对象的泛化方向也异常明朗，那就是专门指称“王”的“人”字，其后泛指“大人”、“圣人”、“君子”，不仅仅儒家，其他各家均亦如此。诸子时代，诸子们将“民”和“人”分得很清楚；尤其是孔子，不仅明确“人”与“民”不可逾越的界限，还严格区别了“人”和“小人”，只有“人”才有资格成为“君子”；这个以“君子”为统称的“人”包括了“人王”和“大人”，以及有德才的“士”，而“人王”的别称是“圣人”。在孔子那里，“圣人”只能是完美的王。在他看来，真正能够称得上圣人的王，只有尧。后来，孟子造圣，孔子被封为“圣人”。于是孟子以降，“人王”或者说“圣人”就有了“权王”和“素王”或者“权圣”与“素圣”的分别，这种分别的实质，就是做了统治民和统治文化思想意识形态的“职业”分工。化“民”为“人”，亦或用“人”来指称“民”，这应该是近代之事，唐以来的道统论，以及宋代的理学和明代的心学，其努力方向是相同的，那就是实现孟子的理想，继续其时代性造圣：一方面用思想造就权圣，即“心怀黎民”的好帝王；另一方面用理想来造就素王，即忠贞不二的君子、大人，包括臣子和夫子。

在这种“人”的历史背景和思想背景下来审视张载“天人合一”中的“人”，同样不能草率地将其看成是自然人、人类。

张载在《正蒙·乾称》篇中提出“天人合一”观。《乾称》则围绕“天人合一”讨论三方面的内容：（1）为什么要提出“天人合一”？（2）“天人合一”何以可能？（3）“天人合一”何以实现？

张载指出，他之所以提出“天人合一”，是为对抗和战胜佛、道提供思想、方法武器。佛有佛法度人，道有道理引人，儒须有儒教慧人，这就是儒家的“成圣”之路。儒家的成圣之路，就是天人合一。对张载来讲，天人合一之所以成为可能，是因为物性、人性均源于天性：天

地物人同性。“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。”（《正蒙·乾称》）既然天地物人同性，那么，天地物人相类、相通，不过是其“性一”的敞开方式：“民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。”（《正蒙·乾称》）物与人，民与人以及民人与天地相类相通的本然之性，才形成异类相生的可能性。这种天赋其相类相通的本然之性和“异类相生”的可能性，构成了张载“天人合一”观念得以成立并产生实际思想效力的内生土壤。概论之，张载对自己提出“天人合一”何以可能的问题，事先有其严肃的体认和致思，并获得自我确立的思想基础，这就是物性、人性皆源于天地之性这一存在论发现，架构起从“天人相类”到“天人相通”再到“天人相生”的桥梁，“天人合一”命题就建立在这座桥梁之上，并涵摄天地物人“相类”、“相通”、“相生”。在“天人合一”命题中，天地物人“性一”，是其思想基石。从认知论观，以“性一”为思想基石的“天人合一”，蕴含“天人相类”之逻辑起点、“天人相通”之思想方法和“天人相生”的创造性演化方式。从天人相类到天人相通再到天人相生，其基本路径和根本方法是“尽心知性”和“尽性知天”。一旦从“尽心知性”达到“尽性知天”，天人就合一。天人合一，既是天人合性，也是天人合理，更是天人合德；正是因为其合性、合理、合德，它才合生。所以，天人合一就是人向天合生（而成为圣、君子、大人）。

### 三、“天人合一”之整合认知判断

当对“天人合一”之“合一”和“天人”两词予以简要辨析后，再来看程颢对张载之“天人合一”观的否定性批评，是既有道理，又没有道理。说其有道理，是因为他看到了“天人本一”而“无须合”，在这种情况下提倡“天人合一”不仅没有意义，而且还存在错误，引来混乱。说其没有道理，是因为程颢以其主观臆想形成对张载“天人合一”的偏离性理

解。首先，程颢认为“天人本一”，但却没有看到作为自然存在事实的“天”和“人”原本是两个根本不能为“一”的存在体，这是因为程颢只沉溺于主观存在世界，没有看到自然存在世界，缺乏真正意义的存在论审问。张载却不同，他首先审问存在论问题，这就是他的气本体论学说，然后对其展开认知论拷问，从天与人不能混同的区分中把握“天道”与“人道”、“天德”与“人理”相类、相通、相生的可能性。

《系》之为言，或说《易》书，或说天，或说人，卒归一道，盖不异术，故其参错而理则同也。鼓万物而不与圣人同忧，则是分出天人之道。人不可以混天，鼓万物而不与圣人同忧，此言天德之至也。与天同忧乐，垂法后世，虽是圣人之事，亦犹圣人之末流尔。（《横渠易说·系辞上》）

张载认为，在存在论意义上，天人相分，这一存在事实既先于认知，也超越认知，并以其自在方式既独立又关联地存在。所以，认知不仅不能混同天人，更应该区分天与人、天道与人事，做到不以人德代天德，不将人道强加于天道；并且，应通过尽其本然的天人相通之“性”来知其“天德”，以矫正或引导人事。因为天德乃统摄天地物人之至德，它是完美本身，绝无人之忧虑，将天看成是“与圣人同忧乐”的想法，不过是满足了利欲的需要，这种想法既不足为赞，更不足为训。张载提出“人不可以混天”，是对“天人合一”本质的揭橥。首先，不可以任何方式将意愿和想法强加于天，因为“天”“人”两分：天不仅无心无欲，更自在无为；人却相反，始终被意愿、思虑、欲望所持。“神则不屈，无复回易，鼓万物而不与圣人同忧，此直谓天也。天则无心，神可以不屈，圣人则岂忘思虑忧患？虽圣人亦人耳，焉得遂欲如天之神，庸不害于其事？圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？天治自足矣。圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以忧言

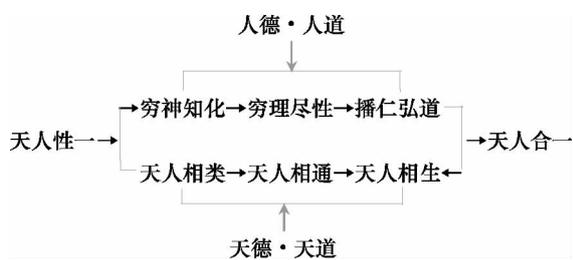
者，天也。盖圣人成能，所以异于天地。”（《横渠易说·系辞上》）其次，天之“不与圣人同忧”，是因为“天”无心而自在：天无心，因为它是完美之至德，既无匮乏，也无欲望，更无思虑，此三者构成了天至德之无心，且无心而至德；天自在，是因为它就是“一”，就是“全”，就是整体。圣人之有忧，是因其仁。而“仁”，既源于有心，更表征为忧思。在张载看来，圣人之有仁，根源于圣人“异于天”；圣人之能成仁，其动力亦在于“异于天”。再次，圣人之能仁，就在于他基于对万物和生民的忧思而探求天道，以合天德，这就是“天人合一”。所以，人合天德，构成张载立“天人合一”之说的核心思想。天人合一，既不是自然与芸芸众生的合一，也不是抽象的自然或自然规律与抽象的人类、生民的合一，而是圣人的成仁之道与自在的天道的合一，或曰圣人的成仁之德与天德的合一。并且，天人合一，不是要天道、天德来迎合、符合圣人之仁道、仁德，而是指圣人之仁道、仁德必须符合天道、天德。

简言之，张载的“天人合一”，就是“人向天合生圣”，即人君、大人、君子基于成仁的要求而向高高在上的天帝或抽象的人格神求“合”，它首先要求人伦符合天德；其次要求人理（亦或“人道”）符合天道。只有从这两个方面实现了真正的“合”，才能“生”，才可生出实实在在的圣人、大人、君子之仁道、仁德，并以此使其新生为有完全之仁道、仁德的圣人（或曰“圣王”）、大人、君子。这就是“天地之大德曰生”（《横渠易说·系辞下》）之于“天人合一”的真正呈现。

张载认为，人君、大人、君子必然要成为圣人，圣人必大仁：“圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也。”（《横渠易说·系辞上》）人君、大人、君子要成为圣人，其必须有成仁的意愿和努力，不能任意设定，任性安排，必须合于天意、天道、天德，并有意识地践行弘扬天道、天德。人君、大人、君子要弘天道，行天德，必须“穷神知化”。在张载看来，“神，

天德，化，天道。”其神化之功，惟“天”独有：“神化者，天之良能，非人能”；只有通过努力而获得“神化”之功者，才可拥有天德，居于天位。这个功夫，就是穷天德拥天道而行之：“故大而位天德，然后能穷神知化。”（《正蒙·神化》）只有穷神知化，才可穷理尽性；惟有穷理尽性，才能“与天为一”：“惟神为能变化，以其一天下之动也。人能知变化之道，其必知神之为也。”（《正蒙·神化》）穷神知化，就是“知变化之道”和“神之为”。人一旦“知变化之道”和“神之为”，就合天德天道，但这仅是手段，其目的是尽其天德天道：“性者，万物之一源，非有我之得私也。惟大人能尽其道。”（《正蒙·诚明》）尽其天德天道，就是循天性而播仁弘道：“仁道有本，近譬诸身，推以及人，乃其方也。必欲博施济众，扩之天下，施之无穷，必有圣人之才，能弘其道。”（《正蒙·至当》）概论之，以穷神知化、穷理尽性的方式弘扬天德天道，构成“天人合一”之正义。

张载之“天人合一”，就是通过“穷神知化”来达到“穷理尽性”，最后实现“播仁弘道”，它刚好与“天人相类”、“天人相通”、“天人相生”形成对应关系：因为天人相类，才可穷神知化；由于“天人相通”，方能“穷理尽性”；并且“天人相生”必然要求播仁弘道。



以“天人性一”为基石，天人相类→天人相通→天人相生，既是天德、天道自行安排统摄人德、人道的的基本进路，也为人向天合生“一”提供了依据、规律和法则。与此相对应，“穷神知化→穷理尽性→播仁弘道”却是人合于天的宏观进路和实践方法。穷神知化、穷理尽性之所以能开辟播仁弘道之路，是因为穷神知化的过程就是心悟明天意、天德、天道的过程；

心明其天意、天德、天道而穷理尽性，就是因明而诚于天意、天德、天道，必鼓动尽其心性而践仁弘道，这是一个因诚更明的过程。穷神知化、穷理尽性、播仁弘道，这是实做；心明而诚、因诚致明，这是心性本体的变生。实做与变生，这是内外互动过程，它构成了完整意义上的“天人合一”。张子如是说：“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。”（《正蒙·乾称》）天人合一，既是人悟天意、据天德、拥天道的过程，更是心性明诚互为照亮和敞开的进程状态：因明致诚和因诚致明，虽路径不同，方式各异，但所达及的效果却同一，这就是实现诚明一致、天理人心的互通。

#### 四、“天人合一”之儒学 动机与目的

思想永远是时代的产物，它虽然可以为后世所用，但其被运用的可能性及其范围，并不以时人的主观意愿为转移，而必由思想本身的时代性语境所规定。因而，研究古代思想，其基本要求是回返其思想产生的语境场，这既是方法，也是研究古代思想的基本道德规范。对张载“天人合一”观的辨正，还需进入张载提出“天人合一”的语境场。

客观地看，近年来有关“天人合一”的讨论，一直处于“蹈空”状态。这种研究状态的出现，自有许多原因，但其中有两个基本的方面一直被忽略，且未有人涉及：一是张载何以要提出“天人合一”观？二是形成张载“天人合一”的认知源头和思想基础是什么？

关于张载“天人合一”的认知源头与思想基础问题，《宋史·张载传》有大致的概括：张载其学是“以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔孟为法，黜怪妄，辨鬼神。”<sup>①</sup>清人王夫之在《张子正蒙注·序论》中说得更具体：“张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》

<sup>①</sup> 《张载传》，《宋史》卷427，中华书局1985年版，第12724页。

之大法也，《论》《孟》之要归也。”<sup>①</sup>由于以六经为宗，以四书为体，其学实质上是义理之学。但张载的义理学问并不拘泥于语言文字：“大凡说义理，命字为难，看形器处尚易，至要妙处本自博，以语言复小却义理，差之毫厘，缪以千里。”（《经学理窟·义理》）他主张“先立其大体”，以“道”来纠正传记的疑义：“《记》有疑议亦且阙之，就有道而正焉。”（《经学理窟·义理》）这是他以六经为宗的理由，通过对《易》中的正大光明之“道”的体认、阐释，建构气本体论学说，并从方法论上确立以阴阳互动之气本体论为治经的标准，重建义理之学。以此为标准，张载在重建义理之学的过程中甚至认为，哪怕是孔孟之言，也要接受质疑：“人之迷经者，盖己所守未明，故常为语言可以移动。己守既定，虽孔孟之言有纷错，亦须不思而改之，复锄去其繁，使词简而意备。”（《经学理窟·义理》）张载以如此严肃的态度来重建义理之学的根本目的，是要以此为奠基来重建中断了的儒家道统。

要通过重建义理之学来重建儒家道统，必须弃小而“先立其大体”。这个“大体”之于张载，就是“天人合一”。这是因为天人性一规定了天人相类；天人相类既为天人相通开辟了路径，也为天人相生提供了可能性。以人与天合则生为旨归，“天人合一”既为重建义理本体论开辟了形而上学通道，构筑其新的思想基石；也为重建儒家道统打开了认知视野，创建了原理原则，提供了方法论。因而，以天人合一为指南，向上行，则开出气本体论哲学；向下行，则架构起“穷神知化→穷理尽性→播仁弘道”的躬行桥梁。换言之，“天人合一”是张载学说的总纲领、总法门：它是其义理之学的哲学方法论，亦是其重建儒家道统的根本指南。对张载来讲，穷其一生重建义理之学，就是为重建儒家道统培育土壤；反之，其所要重建的儒家道统，构成重建义理之学的真正目标。“天人合一”说则把二者统一起来，使之构成互动生成的思想链条和理论体系。

重建义理之学和儒家道统，二者之间虽蕴含如此生成关联性，但在“天人合一”的目标

构成上，其指向却各不相同：相对地讲，重建义理之学，仅构成“天人合一”的学说目的。基于这一目的，“天人合一”为如何从根本上“濯去旧见，以来新意”提供思想武器和认知方法。张载认为，经历汉唐所创建起来的儒学，拘于训诂，限于名物，奉行“注不违经，疏不破注”的治经原则，致使儒学滞化陈腐不堪。这源于汉唐诸儒不知穷究义理本源，致使圣人之道绝迹：“窃尝病孔孟既没，诸儒器然，不知反约穷源，敢于苟作，持不迨之资而急知后世，明者一览，如见肺肝然，多见其不知量也。”（《与赵大观书》）张载深切地感到，导致儒学滞化陈腐的真正原因是流于文字层面的训诂而缺乏新意，致使经学义理晦隐而佛、道猖行。重建义理之学，就是“多求新意以开昏蒙。吾学不振，非强有力者不能自奋……盖不知《易》之穷理也。”（《张载集·张子语录中》）为此而必须突破只拘泥于语言文字的训诂模式而“求其大体”（《经学理窟·义理》）。这就是从“天人性一”出发，去探求建构天人相类、天人相通、天人相生之大义理，这个大义理就是“天人合一”。

然而，对于有理想、有抱负的一代大儒张载来讲，重建义理之学仅仅是奠基，最终目的是重建儒家道统。因为在张载看来，儒学经历汉唐腐儒的乱作，其圣道早已“语断”：儒学之“语道断自仲尼，不知仲尼以前更有古可稽，虽文字不能传，然义理不灭。则须有此言语，不到得绝”（《经学理窟·义理》）。因为“古之学者便立天理，孔孟而后，其心不传，如荀扬皆不能知。”（《经学理窟·义理》）不仅如此，“自孔孟而下，荀况、扬雄、王仲淹、韩愈，学亦未能及圣人，亦不见略言者。”（《横渠文集·性理拾遗》）圣道中断，所带来的直接结果是儒学缺乏思想的活力，萎靡陈腐而丧失自振之力。儒学自积其弱的这种状况经历时间的发酵，爆发出连锁性反应：首先，日益积弱的儒学因丧失“己守”能力，佛、道思想乘虚而入，并盛

<sup>①</sup> 王夫之：《张子正蒙注·序论》，《张载集》，中华书局1978年版，第409页。

行于世，儒家文化的主导地位被动摇，并日渐丧失其文化地盘。其次，秦以降，汉唐儒学日益积弱根源于自身思想创新活力的丧失。这种自我丧失源于两方面因素的鼓动：一是汉唐儒学热衷于语言文字的训诂而忽视立其“大体”的义理探究；二是汉唐儒生们忙于“攻乎异端”之内争外斗而无暇顾及立于“大体”的义理诠释。由此使儒学既丧失自我激励与约束的内能力，又丧失激励与约束社会的外在作用。

儒学丧失对儒家团体自身的激励与约束能力，最为集中地表现为学者不学圣人，“只于名上理会”（《二程集·河南程氏外书》卷十），更具体地讲，就是士不希贤，贤不希圣，圣不希天。这种状况表征为儒家集团的自我堕落：自汉武帝“罢黜百家，表彰六经”以降，儒家“攻乎异端”的内争外斗，则是自我堕落的典型表现。

儒学丧失约束和激励社会的作用，主要体现在汉以降，魏晋南北朝、隋唐而至于宋代，下至民间社会，上至士阶层、士大夫集团甚至人君，皆是人伦教化弱化，日用纲常崩溃。欧阳修曾为之概括：“五代，干戈贼乱之世也，礼乐崩坏，三纲五常之道绝，而先王之制度文章扫地而尽于是矣。”（欧阳修：《晋家人传》，《新五代史》卷十七）更有甚者，“君君、臣臣、父父、子子之道乖，而宗庙、朝廷、人鬼皆失其序。斯可谓乱世者欤，自古未之有也。”（欧阳修：《晋家人传》，《新五代史》卷十七）面对这种不堪其忧的状况，张载决心重建义理之学和儒家道统。重建义理之学，是为重建儒家道统提供思想资源和方法武器；重建儒家道统，就是重振人伦纲常。这须从两个方面努力：

一是重建儒学学统。首先是重建“学必成圣”的儒学理想。学必成圣，即是“圣希天，贤希圣，士希贤。”（周敦颐：《通书·志学》）陈望衡撰《寻孔颜乐处》一文专论周之“希圣”论，其修行的基本路径就是“士希贤，贤希圣，圣希天。”<sup>①</sup>为此必须“心悟”天人之间性，“心解”天人相类、天人相通、天人相生之大义理，追求合于天德、天道。所以，张载特别强调

“学者只是于义理中求……道理须从义理生。”（《经学理窟·学大原下》）强调“学贵心悟，守旧无功”（《经学理窟·义理》），即学必从“心悟”和“心解”入手，才可有对义理的真正把握。因为心悟、心解的实质，就是明而诚和诚而明，“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。”（《正蒙·乾称》）其次是重建儒学的学统地位。“释氏语实际，乃知道者所谓诚也，天德也。其语到实际，则以人生为幻妄，以有为为疣赘，以世界为荫浊，遂厌而不有，遗而弗存。就使得之，乃诚而恶明者也。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。彼语虽似是，观其发本要归，与吾儒二本殊归矣。”（《正蒙·乾称》）张载力倡“天人合一”，其首要目标是通过重建义理之学，重新夺回丧失了的思想文化阵地，重建儒道，实现学术思想、意识形态复归于“一”尊，恢复儒家对于思想文化教化和以血缘宗法为取向的意识形态的主导地位。

二是重建政统。从本质论，儒家的道统由学统和政统构成。唐之韩愈首发“道统”论，并列出一份原初的道统清单：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”（《韩昌黎集》卷十一《原道》）张载将这份道统清单做了首次拉长：“‘作者七人’，伏羲也，神农也，黄帝也，尧也，舜也，禹也，汤也。所谓作者，上世未有作而作之者也。伏羲始服牛乘马者也，神农始教民稼穡者也，黄帝始正名百物者也，尧始推位者也，舜始封禅者也，尧以德，禹以功，故别数之。汤始革命者也。若谓武王为作，则已是述汤事也，若以伊尹为作，则当数周公，恐不肯以人臣谓之作。若孔子自数为作，则自古以来实未有如孔子者，然孔子已是言‘述而不作’也。”（《张载集·张子语录中》）由此可

<sup>①</sup> 陈望衡：《玄妙的太和之道：中国古代哲人的境界观》，天津教育出版社2002年版，第466~475页。

以看出，道统的本质是政统，学统只是实现、维护、强化政统的手段。重建儒家学统，是求合天德、天道而成为贤臣和圣人；重建儒家政统，是求合天德、天道而成为圣王。

客观地看，张载提出“天人合一”，不仅为重建道统构筑起思想基石，更为重建道统树立起原理原则，这就是人理、人道必须符合天德、天道的原则。天德是上天意志的化身，是永恒不变的天理；天道是天德的运作形态，是上天的意志和天理生生不息运作的规律，是天子人间驭生民、序人伦、行纲常的最高方法。因而，以“天人合一”为指南重建道统，重振学纲和朝纲，最终才能实现民风、民德、民道的重建。对于如上三者，张载用“为天地立

志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”（《张载集·张子语录中》）来概括之。换言之，基于儒学衰落和社会纲常混乱的历史与现实，“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”之理想构成张载提出“天人合一”的原动机和终极目的。张载提出“天人合一”，就是为实现“为天地立志，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平”构筑思想土壤，建立认知基石，提供方法论武器，建立原理原则和行动指南。

本文作者：四川师范大学伦理学研究所二级教授、特聘教授  
责任编辑：周勤勤

## On the Starting Point of Unity of Heaven and Man

*Tang Daixing*

**Abstract:** In recent years, the “unity of heaven and man” is commonly interpreted as the “harmony of nature and man” among the growing research. Such imaginative research, based on the good wishes of “saving the mankind” and solving the environmental crisis, is actually contrary to its original intention. In the “unity of heaven and man” raised by Zhang Zai, “man” refers to the sage or the great man, while “heaven” refers to benevolence and righteousness. “Heaven and man being unified in nature” is the source of “unity of heaven and man”, and contains the “similarity between heaven and man” and the “communication between heaven and man”. The existential claim is the “begetting of heaven and man”, namely, the integration of man’s reason and ethical codes into natural laws with the result of making “the sage”. When Zhang Zai advocated the “unity of heaven and man”, he was aiming to propose a general rule that could solve the theoretical poverty of Confucianism and re-construct the scholarship of argumentation and Confucian orthodoxy. Starting from “heaven and man being unified in nature”, Zhang Zai sought to construct the great principle of the similarity between heaven and man, the communication between heaven and man and the begetting of heaven and man, which made up the “unity of heaven and man” and constituted his general methodology and principle to reconstruct the scholarship of argumentation and Confucian orthodoxy.

**Keywords:** unity of heaven and man; begetting of nature and man; exploring the marvels of the universe and mastering the rules of their changes; making a thorough inquiry into natural and human truths; scholarship of argumentation; Confucian orthodoxy