

# 论儒家思想中的“人”与“自然”之关系：兼论其 21 世纪之启示

黄俊杰\*

(台湾大学历史系, 台北)

**【摘要】** 本文探讨儒家思想传统中“人”与“自然”之关系。本文先从比较文化史视野，析论中国思维方式之特质在于“联系性思维方式”。本文指出，儒家思想传统以“联系性思维方式”为基础，强调“人”与“自然”之间是一种相即相融并互相渗透的关系。“自然”是“人”的创生者，“人”也是“自然”的参与者。儒家思想家主张“人”与“自然”之间具有连续性与一体性之关系。这两种关系之所以可能，其基础正在于人与宇宙万物都以生生不已的仁德为其本性。“仁”既内在于每个人的心性之中，又超越于每个个体之上，成为宇宙万物之共同质素。而儒家思想中“人”与“自然”之连续性与一体观的建立与发展，正是以人“心”之自觉为其基础。

**【关键词】** 全球化；儒家；孔子；孟子；荀子；朱子；王阳明；人；自然

**Abstract:** This article discusses the relationship between man and nature in the Confucian tradition. In a comparative perspective, the defining character of Chinese way of thinking lies in its “correlative mode of thinking”. Baptized in this Chinese tradition of “correlative” thinking, the Confucian philosophers argue that man and nature constitute a “continuum” and form “one body”. Both sorts of relationship between man and nature, according to Confucianism, are based on the fact that man and myriad of things in the universe share the common attribute of benevolence. Moreover, the Confucian philosophers believe that these two kinds of relationship between man and nature are made possible by the enlightenment of mind – heart.

**Key words:** Globalization; Confucianism; Confucius; Mencius; Hsün Tzu; Chu Hsi; Wang Yang – ming; Man; Nature

中图分类号: B262 文献标识码: A 文章编号: 1000 - 7600 (2005) 01 - 059 - 09

## 一、前言

《2004 文化高峰论坛》的主题是“全球化与中华文化”，这是 21 世纪的重大议题。“全球化”

是近代历史的重要趋势，更在第二次世界大战结束以后成为人类历史的主流，资本主义的发展使世界各地日益趋同化，也使世界各地之相互关联性日甚一日。近数十年来高科技的发展，与世界经济板块的整合，更加强了全球化的发展，而

\* 作者简介：黄俊杰（1946-），台湾高雄人，台湾大学历史系教授、中央研究院文哲所合聘研究员。

“全球化”更造成了“解疆域化”与“解民族化”的结果。

但是，在“全球化”的一片荣景之下，却隐藏着巨大的“历史的吊诡”（“the cunning of history”，用黑格尔名词），这就是：“全球化”实际上加强了“中心”对“边陲”的宰制与剥削。在资本主义市场逻辑之下，经济的富国与穷国之间的断裂鸿沟日益加深。经济的富国大多是政治军事的强国，也是能源消耗最多的国家。这种国家控制国际性的银行及金融体系如世界银行（World Bank）及国际货币基金组织（International Monetary Fund, IMF）等机构，也有能力主导国际性的资本市场，如号称“经济联合国”的世界贸易组织（World Trade Organization, WTO）。这种国家是高科技如信息技术、航天工业、太空科技与生物医学科技的领先国家，并且控制最先进的武器工业。这类国家常结合成为超国家联盟，在全球各地进行深入而有效的政治、军事、经济的干预与文化思想的渗透。相对而言，经济的穷国随着“全球化”的潮流，加速被整编到资本主义市场经济网络之中，其被剥削的程度日甚一日。由于经济实力上居于弱势地位，所以这些穷国在高科技产业上均甚为落后，因而在政治、经济及军事上均处于被支配地位。

以上所说的这种“全球化”趋势中，“中心”对“边陲”的剥削，所造成重大恶果之一，就是人对自然环境的破坏所带来的生态危机，从而使地球的永续发展（sustainable development）在 21 世纪将面临严酷的挑战。20 世纪两次波斯湾战争对地球生态环境的破坏，就是活生生的例子。由于地球生态环境的破坏，近年来一再出现的气候异常、臭氧层破坏等问题日益严重，但是作为“全球化”中心地位的政经强国却仍拒签旨在保护地球生态环境的《京都议定书》（Kyoto Accord）。这些生态危机的问题迫在眉睫，关乎人类的未来。在生态环境遭受严重破坏的现代台湾与大陆，人与自然如何和谐相处，则更是重大的议题。

本文扣紧 21 世纪“全球化”时代中根本而重大之问题——“人”与“自然”之关系，分析中国文化传统中儒家对“人”与“自然”关系之处理方式，并从传统中汲取智能的灵感，申论中

华文化在 21 世纪对这个议题的新启示。

## 二、比较文化史视域中的中国思维方式

世界各主要古文明在公元前 1000 年左右，都经历德国哲学家雅斯培（Karl Jaspers, 1883 - 1969）所谓“哲学的突破”（“Philosophic Breakthrough”）的发展阶段。所谓“哲学的突破”主要是指在公元前的第一个千年纪元之内，世界上主要的文明都经历某种精神世界的跃升，人类的心灵不再被不可知的、神秘的、超自然的力量所控制，人开始觉醒他是宇宙中的一个存在。古代文明如印度文明、中华文明、犹太基督教文明、希腊文明等都有经历类似的现象，而且都出现一些具有典范性的人物，譬如说孔子（551 - 479BC）之于中华文明、释迦牟尼（Siddhārtha Gautama, 566 - 486BC）之于印度文明，又如苏格拉底（Socrates, 469 - 399BC）、柏拉图（Plato, 428 - 348BC）之于希腊文明等皆是代表性例子。

从比较文化史的观点来看，“哲学的突破”在各古文明中的发展并不相同，例如犹太基督教文明及希腊罗马文明的“哲学突破”，与中国古文明的“哲学突破”最大的差异点在于：犹太基督教与罗马文明的“哲学突破”中，人文主义的精神建立在人和神的对抗之上。基督教的“原罪”（“original sin”）概念所延伸出来的“人的堕落性”的观念，使人作为一个被创造者与神作为一个全知全能的创造者之间，出现一种永恒的紧张关系。所谓人文主义（Humanism）在西方文明的脉络里面，是从人神对抗的脉络里发展出来的，人与神之间有一种紧张关系，所以人要不断的表示臣服与告解。

我们再看古希腊文明。希腊人在公元前 594 年马拉松战役在雅典的领导下重挫入侵的波斯。马拉松战役之后，希腊城乡随着军事的胜利而取得了空前的信心，并且把这种信心转化成文化的信心，而创造了公元前第六、五世纪辉煌的古希腊文明，苏格拉底、柏拉图、亚里士多德（Aristotle, 384 - 322BC），以及希腊三大悲剧作家（Sophocles, 496 - 406BC、Euripides, 480 - 406BC、Aeschylus, 525 - 456BC）都在这个时期出现，这

是希腊人文主义昂扬的时代。在古典时代希腊文化里，人文主义精神是人从抗拒上帝所为人所定的命运之中发展出来的。在西方，无论是在犹太基督教传统或者希腊罗马传统，人文精神是在人与神的断裂、对抗、紧张及战斗中所产生。学者称之为“断裂性的文明”。<sup>[1]</sup>

相对而言，古代中华文明则是一个“连续性的文明”，中华文明的“哲学突破”是靠少数掌握政治权力的人动员大量的资源，创造璀璨的青铜器文化，在中的“哲学突破”较为缓和，不像西方是在人与神的对抗里所产生。中华文化源远流长，在数千年的绵延发展中创造了德泽丰厚的思想遗产，其中最具有中华文化特色而且对现代最有启示意义的，首推“联系性思维方式”。这种思维方式在诸多两极之间，建构相互沟通或交互渗透之关系，古代儒道两家思想是这种思维方式的源头，而且可以互为补充。这种思维方式贯通古代中国的宇宙论与心性论，构成完整的系统。

所谓“联系性思维方式”是将个人、世界、宇宙的诸多部分之间，建构紧密的联系性关系的一种思维方式。这种思维方式基本上认为在宇宙间的部分与部分之间，以及部分与全体之间是一种有机的而不是机械的关系，牵一发而动全身。因此，整个宇宙各个部分互相渗透，并且互为因果。这种“联系性思维方式”在中国古代的儒家与道家思想传统中固然以深切着明的方式呈现出来。

传统中国的“联系性思维方式”建立在三项命题之上：第一，传统中国思想家认为宇宙之诸多事物均有某种“同构型”，这种想法在传统经典中屡见不鲜。《周易·系辞下》就说，在宇宙万物在表象的差异之下，都潜藏着共同的质素或运作逻辑（所谓“德”或“情”），有待人类加以解读并表而出之。由于宇宙万物皆存有这种共同质素或运作逻辑，所以诸多存在或现象之间均有其可模拟性。《逸周书·时训篇》从自然界的现象如“风不解冻”、“蛰虫不振”、“鱼不上冰”，推论人文界如“号令不行”、“阴气奸阳”、“甲冑私藏”等现象的出现。董仲舒（约 179 - 104BC）《春秋繁露·四时之副》认为“庆赏罚行与春夏秋冬，以类相应也”，凡此种说法，都显示古代中国人深信：宇宙万物与现象有其同构型，故有其可模拟性。

第二，由于古代中国人深信宇宙万物有其“同构型”，所以他们也认为宇宙是一个牵一发而动全身的有机体。在这个有机体内的部分与部分之间，存有互相渗透的关系。例如《易传》就指出：宇宙中纷纭的现象之变化，都因“刚柔相摩，八卦相荡”而交互影响，一如铜山东崩而洛钟西应。

第三，中国思想家认为不仅宇宙中之部分与部分互相感应交互影响，而且部分与全体之间也有类似的关系。《孟子·尽心上·1》说：“万物皆备于我”，这句话的涵义固然是就人的道德修养而言，但是，这句话也可以从另一个角度解读：作为宇宙的“部分”的“我”，与作为“全体”的“万物”有其共同的本质，因此，就一方面观之，从“我”（部分）就可以掌握“万物”（全体）的本质；另一方面，则“万物”（全体）的特征也显现在“我”（部分）之中。于是，部分与全体就构成交互感应的关系。所以，宇宙中的部分与全体之间，是一种往返交互诠释的循环过程。总之，这种“联系性思维方式”将宇宙理解为一个大的系统，系统内的各个部分交互作用而构成一个不可分割的整体。

以上所说的这种“联系性思维方式”之远源，可能与古代中国文明之“整体性的宇宙形成论”有关系，而在古代儒道两家思想中将这种思维方式一再呈现，皆表现为一种“整体思维”的观点。这种“整体性的宇宙形成论”，使中华文化缺少西方式的创世神话。<sup>[2]</sup>中国的“联系性思维方式”将宇宙视为一个各部分之间及部分与整体之间互有联系的有机体，这个有机体是一个不可分割的整体，中国思想传统中的“整体论”思想，实植根于这种“联系性思维方式”。

中国思想传统的“联系性思维方式”，是一个通贯思想体系各层面的思维方式，从宇宙论到心性论到社会政治论，都可以显示“联系性思维方式”的倾向。在宇宙论或宇宙生成论方面，“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《道德经·42章》），很明显地展现“联系性思维方式”。在儒家一系思想家之中，孟子的心性论与工夫论，将一切价值根源与修养工夫归结到“心”之“扩充”，并强调“心”与“身”、个人与社会、人与自然之有

机互动联系,就是“联系性思维方式”的一种表现。

除了宇宙论与心性论之外,古代中国人的社会政治论也建立在“联系性思维方式”之上,最具有代表性的论述就是《礼记·大学》中著名的“八目”的推衍程序,格、致、诚、正、修、齐、治、平等八项程序,被视为是一个不可分割而秩序井然的过程,而且这个整体性的程序,可以归结到个人的修身问题。<sup>[3]</sup>

### 三、儒家思想中“人”与“自然”的关系(一):连续性

在具有中国文化特色的“联系性思维方式”之下,传统中国思想家多认为自然秩序与人文秩序存有紧密的关系。《易经·系辞传》说:“圣人观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”,认为自然秩序的变动,及其所潜藏的诸多原理与原则,与人文现象的内在结构之间具有同构型,因此具有可参考性。《道德经·第23章》:“飘风不终朝,骤雨不终日,孰为此?天地。天地尚不能久,而况于人乎?”古代道家认为自然世界的诸多变化如飘风、骤雨等现象,对于人文现象的思考具有高度的启发性。这种模拟思维都隐含一种人文与自然之间存有联系性的假设。奥国心理分析大师荣格(Carl G. Jung, 1875-1961)曾经以共时性原理(principle of synchronicity)一词来形容中国古代思想世界中所见的人文与自然世界之间的联系性与交互渗透性。由于这种“联系性思维方式”,所以中国人常常在自然现象中读入人文意义。

儒家思想中的人观与自然观较为突出的特质有二,第一是强调“人文”与“自然”之间的连续性。传统儒家并不把“自然”当作是一个外在于并与自我无涉的“客观的自然”;相反地,传统儒家常常在自然中读入人文的意义。举例言之,孔子所谓“仁者乐山,智者乐水”,就是在山水的自然情境之中,读入了仁与智的道德意涵。孟子从“水盈科而后进”这个自然现象,解读出“君子不章也,不达”这项人文意义。

儒家思想中“人文”与“自然”的连续性关系,主要以下列两种方式表现:

(1) 人与自然相融合:古代儒家思想中,人

与自然之间,是一种连续发展的关系。人悠游于大自然之中,与大自然共生共感,对大自然充满了孺慕之情。孔子与他的学生的一段对话,值得我们细加玩味:

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰:“以吾一日长乎尔,毋吾以也。居则曰:‘不吾知也!’如或知尔,则何以哉?”子路率尔而对曰:“千乘之国,摄乎大国之间,加之以师旅,因之以饥馑;由也为之,比及三年,可使有勇,且知方也。”夫子哂之。“求!尔何如?”对曰:“方六七十,如五六十,求也为之,比及三年,可使足民,如其礼乐,以俟君子。”“赤!尔何如?”对曰:“非曰能之,愿学焉”。宗庙之事,如会同,端章甫,愿为小相焉。“点!尔何如?”鼓瑟希,铿尔,舍瑟而作,对曰:“异乎三子者之撰。”子曰:“何伤乎?亦各言其志也。”曰:“莫春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。”夫子喟然叹曰:“吾与点也!”三子者出,曾皙后。曾皙曰:“夫三子者之言何如?”子曰:“亦各言其志也已矣。”曰:“夫子何哂由也?”曰:“为国以礼,其言不让,是故哂之。”“唯求则非邦也与?”“安见方六七十如五六十而非邦也者?”“唯赤则非邦也与?”“宗庙会同,非诸侯而何?赤也为之小,孰能为之大?”《论语·先进·26》

在以上这一段师生对话中,孔子对于学生中之有志于从政者,都不嘉许。但是,当曾点说出他醉心于在暮春时节偕同朋友与儿童洗浴于沂水、歌咏舞蹈而归的境界时,孔子大加赞赏说:“吾与点也”。这真是《论语》中“人”与“自然”相即相融的最美的一章。曾点在这里所向往的是一种人的生命的“自然境界”。“人”融入于“自然”之中,并欣赏自然之美。

儒家思想中“人”与“自然”的相即相融,展现儒家传统中将宇宙与自然界视为有机的整体之看法。在儒家看来,“人”是大自然的一部分,人与自然界的动植飞潜,构成有机的、不可分割的整体。“万物静观者自得,四时佳兴与人同”,正是因为万物与人都是这个有机整体中的组成部

分，人与自然本来就融合无间。儒家对待自然的态度，与中国悠久的农业传统有其深刻的关系。从远古以来，中国农民协同耕作、劳苦与共、患难相恤，形成一个血脉相通的经济共同体。在这样的经济基础上，发展了德业相劝、过失相规、礼俗相交的社会传统。中国历代的读书人，对于这样的农村社会都充满了孺慕之情。宋代的吕和叔、朱熹以及李朝时代的朝鲜学者李栗谷都企图以“乡约”的形式来重新赋农村生活以新的生命。在这样的社会里，“人”与“人”和睦相处，“人”对“大自然”更是充满了孺慕之情。<sup>[4]</sup>

但是，在日常生活中，人为什么有时不能与自然完全融合无间呢？传统儒家（特别是宋明理学家）认为，人之所以未能与自然融合，主要是因为被人的私欲所阻隔。南宋大儒朱子（晦庵，1130-1200）解释曾点的那一段话说：<sup>[5]</sup>

盖有以见夫人欲尽处，天理流行，随处充满，无少欠缺。故其动静之际，从容如此。而其言志，则又不过即其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意。而其胸次悠然，直与天地万物上下同流，各得其所之妙，隐然自见于言外。视三子之规规于事为之末者，其气象不侔矣，故夫子叹息而深许之。而门人计其本末独加详焉，盖亦有以识此矣。

朱子所用的“天理”、“人欲”等名词，是宋明儒常用的话头。我们推衍朱子的意思，大致可以知道：朱子认为，人只要能够抖落个人的私欲，就可以回归自然，而达到所谓“天理流行”、“胸次悠然，直与天地万物上下同流”的境界。这种境界就是人与自然融为有机整体的境界。

(2) 人顺应自然而提升道德内涵：儒家思想中人与自然的连续性，第二种表现方式是：人顺应自然的禀赋而提升自己的道德内涵。我们可以从孟子的“浩然之气”说讲起。孟子与公孙丑曾有以下关于“不动心”境界的对话：

〔公孙丑〕曰：“敢问夫子之不动心，与告子之不动心，可得闻与？”

〔孟子曰〕“告子曰：‘不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气。’不得于心，勿求于气，可；不得于言，勿求于心，不

可。夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉。气次焉，故曰：‘持其志，无暴其气。’”

〔公孙丑曰〕“既曰‘志至焉，气次焉’，又曰‘持其志无暴其气’者，何也？”

〔孟子曰〕“志壹则动气，气壹则动志也。今夫蹶者趋者，是气也，而反动其心。”

〔公孙丑曰〕“敢问夫子恶乎长？”

〔孟子〕曰：“我知言，我善养吾浩然之气。”

“敢问何谓浩然之气？”

曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生也。非义袭而取之也。……”（《孟子·公孙丑上·2》）

在这段对话中，孟子说自然界有一种万物共有的质素——气。作为大自然的一份子，人只要努力培养这种存在于大自然中的“气”，而不是“旦旦而伐之”以至于成为“牛山濯濯”，就可以达到“浩然之气”的境界。孟子就告诉我们“说大人则藐之”，如果去见国君诸侯，不要看到宫室庙堂那么大，以为气派大。对孟子而言，国君诸侯所拥有的，都是他所看不起的。孟子的“浩然之气”使他在战国时代动荡的环境中，表现出极为强韧的生命力。

但是，孟子所说的“浩然之气”有什么特征呢？“气”的概念是古代中国思想的“共同的论域”，<sup>[6]</sup>是最近几十年以来国际学术界关于中华文化的研究中一个非常热门的问题。“气”在中国是一个历史悠久的概念，这个概念的形成，可以上推到没有文字记载的新石器文化，或者更远古的时代。不过，大量的出现在文献证据之中，则要到春秋时代以后。如果将春秋以来文献中关于“气”的种种记载，配合最近的考古成果，像1972年湖南长沙马王堆所出土的医书与《五行篇》，我们大致可以归纳出在孟子之前，古代中国人对于“气”的四种不同看法：<sup>[7]</sup>

第一种看法可以称之为“二气感应说”。在《易传》有清楚的表现。基本上认为是认为宇宙由“阴阳二气”交感而成。这种“气”的思想，宇

宙论的色彩高于伦理学的色彩。第二种看法是“望气说”与后来的阴阳五行学说有相当密切的关系。《左传》的记载显示，春秋时代的人已经以“六气”与“四时”、“五行”相配合，因此，自然之气可以被“占”而知道事情的变化，这是中国古代的天文学是一个重要的特色，以占云气来发现人事的吉凶。在《史记》中，太史公司马迁就有这样的记载。第三种看法是“行气”或“食气”说。这种看法影响后世的神仙家，就是《庄子·刻意篇》所描述的长生之术。这种看法在近代新出土的文献，像是马王堆三号汉墓所出土的古代医书，虽是残缺不全，但是对于“食气”以养生，有非常细腻的解释。第四种看法是从兵家发展出来的“激气”、“利气”、“延气”说。《左传》所记载的曹刿论战，以及最近出土的《孙臆兵法》残简〈延气篇〉都有这类记载。

从这四种关于“气”的说法，我们可以知道在孟子之前，中国人所谓的“气”基本上是指“气”的自然意义而言，就是作为宇宙间的一种自然的东西。到了孟子才加以转化，赋予一种伦理学意义，“气”取得了价值判断的内涵。从古代的“气”论发展到孟子的“浩然之气”说，是中国“气”学说史的一大转变。从这种转变可以看出来，孟子对于生命的反省，实具有深刻的历史意义。

孟子更告诉我们，人的生命可以分为几个层次：“心”，“气”，“形”。孟子认为“心”与“气”是循环相关的，但是“心”更重要。“心”是普遍的，每个人都有“不忍人之心”，看到小孩子掉入井里，就赶快去救他，这是发自内心的恻隐之心，是具有普遍性而任何人都有的。人之所以异于禽兽，就在于人之“心”。“心”“气”互动，如果没有“养气”，则先天的“良知”、“良能”就会慢慢的萎缩，终究至于只会想到做坏事。

因为“心”是普遍的，“心”对“于”气具有优先性。只要不断的“养心”，就可以透过“气”而将整个身体转化，表现于外在的形貌也会转化，孟子称之为“践形”。一位有修养的人，他的一言一行都会因为“浩然之气”的渗透，而使他的外表形貌都为之转变。孟子曾经说过要观察人，莫良于眸子。只要透过眼神，就可以分辨

出人品的好坏。孟子对于人的生命内涵，分析得非常深刻，而且提出完整看法。孟子强调“心”经过“浩然之气”的转化而影响人的形体，这就是他所说的“践形”的理论，这种理论与中国文化的“连续性思维方式”有深刻关系。

孟子主张自然与人文之间有其连续性。孟子认为，大自然与人并不是互相间隔而对立的，“自然”中所潜藏的许多意义、信念与价值，实际上都是内在于人心之中，人愈能往内心反省，就愈能上通于天，愈能够了解宇宙或者自然中所潜藏的意义之所在。孟子说“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”，他在人文范畴与自然范畴之间建立一种连续性的，而不是断裂性的关系。

但是，当我们强调古代儒家将人与自然是为一种连续体之时，我们也必须立即声明：荀子（约 298 - 238BC）将自然视为纯粹的自然，而且主张以“人文”克治“自然”。荀子砍断儒学中“人”与“自然”的连续性关系，可视为古代儒家的自然观的转折。荀子从人之“饥而饮食，寒而欲暖，劳而欲息”等自然人的属性，论断人之普遍性。荀子说：

凡人有所一同：饥而饮食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸甜甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同。可以为尧、禹，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在注错习俗之所积耳。为尧、禹则常安荣，为桀、跖则常危辱；为尧、禹则常愉佚，为工匠、农贾则常烦劳。然而人力为此而寡为彼，何也？曰：陋也。尧、禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也。（《荀子·荣辱》）

荀子认为人性天生而好利，有耳目之欲，必有待于后天的陶冶矫治，荀子说：

人之性恶，其善者伪也。

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾佚焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好

声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人知情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化、礼义之顺，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。（《荀子·性恶》）

总之，荀子强烈主张以“文化”（culture）克治“自然”（nature），以“后天”矫治“先天”，以避免人因天生之自然倾向而流于邪恶。孔孟思想中“人”与“自然”的连续性，到了荀子手中出现了断裂。

#### 四、儒家思想中“人”与“自然”的关系（二）：一体观

儒家的人观与自然观的第二项特质是：“人”与“自然”共构成为一体。这种“一体观”预设“人”与“自然”都具有共同的本质——仁。

从远古以来，“人”是“自然”所生这种思想，在中华文化中并不陌生。《管子·水地》所说：“地者，万物之本源，诸生之根苑也。水者，地之血气，筋脉之适流也”，可以视为古代中国这种思想遗产的总结。

古代儒家中将“人”与“自然”的一体观，而较为明确地加以表述的是孟子，孟子说：“万物皆备于我。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上·4》）孟子这段话中的“万物”，历代注家固然可以有不同的解读方式，但大致指宇宙自然界之万物，当无问题。朱子解释这句话说：“此章言万物之理具于吾身，体之而实，则道在我而乐有余；行之以恕，则私不容而仁可得。”<sup>[8]</sup>根据朱子的解释，“万物”之所以与我融为一体，乃是因为万物之“理”都已具备于“吾身”之中。人与自然的万物分享共同的质素。

到了11世纪，张载（横渠，1020-1077）撰写著名的论文《西铭》，对儒家的“人”与“自然”关系提出重要的看法，张载说：

乾称父，坤称母；与兹藐焉，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。大君者，吾父母

宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾、惇独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。

张载顺着孟子的思想脉络，提出民胞物与的说法，将人与他人以及自然万物，都视为一体。

“人”与“自然”成为一体如何可能呢？程颢（明道，1032-1085）与程颐（1033-1107）兄弟对这个问题提出明确的意见说：<sup>[9]</sup>

学者须先识仁。仁者，浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防；心苟不懈，何防之有？理有未得，故须穷所；存久自明，安待穷索？此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？“订顽”意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，未尝致纤毫之力，此其存之之道。若存得，便合有得。盖良知良能元不丧失，以昔日习心未除，却须存习此心，久则可夺旧习。此理至约，惟患不能守。既能体之而乐，亦不患不能守也。

程子明白提出“仁者，浑然与物同体”的命题，主张“义”、“礼”、“知”、“信”等行为及其价值理念，都是“仁”的表现。人只要向内深思，体验“仁”之内涵，就能达到孟子所说“反身而诚”的境界，体认自我与自然万物原非对立，亦无间隔。

12世纪集大成的儒家思想家朱子（1130-1200），在著名的《仁说》这篇论文中，更进一步申论说：<sup>[10]</sup>

天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也，故语心之德，虽其惚摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。

在朱子的论述中，整个宇宙充满了生生不已的健动精神，而“人”与自然界的万物，都各乘

持天地之间这种生生不已的核心价值而生长，这种宇宙间的核心价值就是“仁”。

15、16 世纪的王阳明（守仁，1472 - 1629）的思想与朱子的思想虽然抵牾之处甚多，但是在物我为一的这条思路，两者取径一致。王阳明在《大学问》中，提出以下这一段有力宣示：

大学者，昔儒（朱子）以为大人之学矣；敢问大人之学，何以在于“明明德”乎？阳明子曰：“大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉；若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是；其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心，亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也；见鸟兽之哀鸣觝觫，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟受犹有知觉者也；见草木之摧折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也；见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁者，虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。小人之心，既已分隔隘陋矣，而其一体之仁，犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也；及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，忿怒相激，则将戕物圯类，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。顾夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外，而有所增益之也。”（王阳明，《大学问》）

阳明接续朱子以《大学》为“大人之学”的提法，进一步问：为什么所谓“大人之学”的基础在彰显人之内在的善苗（“明明德”）呢？王阳明指出，所谓“大人”就是指“以天地万物为一体”的人。“大人”之所以能与自然万物构成一

体，最根本的基础在于“大人”之心以“仁”为其本质，所以“大人”与草木鸟兽之间毫无分隔。只要人能去除以自我为中心的私欲，使人之内在善性（“明德”或“仁”）充分舒展，就可以完全实践与万物同体之理想。

《论语》中曾点所向往的“人”与“自然”相即相融的境界，与 11 世纪以后二程兄弟、朱子到王阳明，所向往的“人”与“自然”之融为一体，有同有异。在《论语》的曾点境界中，不存在主客对立的紧张，而只有物我一体的和谐。“自然万物不再是人意欲或知解的客体，而是回归它的自身，真正如其本身那样显现。而人与物都是‘各得其所’‘各遂其性’，进而至‘与天地万物上下同流’的圆融之境。”<sup>[1]</sup> 先秦孔门的“人”与“自然”之合一，美学的意味较浓，物我两忘于暮春美景之中，悠然自在，怡然自得。

相对于先秦孔门的物我为一境界，宋明儒学中的物我一体观，充满较为强烈的德性内涵。在宋明儒学中，“人”与“自然”合一之美，以生生不已的善为其基础。在朱子所谓“天物以生物为心”的宇宙观中，人与自然都分享生生之“仁”这种德性。

## 五、结 论

儒家传统是中华文化的主流，在这个主流思想之中，人与自然是一种相即相融并互相渗透的关系。“自然”是“人”的创生者，“人”也是“自然”的参与者。“人”与“自然”之连续性于一体性之所以可能，其基础正是在于人与宇宙万物都以生生不已的仁德为其核心价值。“仁”既内在于每一个人的内心，又超越于每一个个别的个体，而成为宇宙万物之共同质素。儒家思想中“人”与“自然”之连续性与一体观的建立与发展，主要以人“心”之自觉为其基础。

儒家传统中的自然观中所潜藏的人与自然的连续性与一体观，对现代人具有深刻的启示。自从工业革命以后，最近二百年来来的工业文明与资本主义文化，可以说就是一种“断裂的文化”。近代文明之断裂性，第一个表现是个人与宇宙本体之间的断裂，歌德（Johann Wolfgang Von Goethe, 1749 - 1832）笔下《浮士德》（Faust）中



的浮士德精神，可以说就是近代文明的表征，代表着戡天役物的动力，以人为宇宙的主宰。这种浮士德精神的现代性格非常强烈，但是却都欠缺超越的向度。

近代文明的断裂性之第二种表现，则是人与自然之间的关系之上断裂。工业革命以后，人与自然的关系是一种撕裂的对抗关系，主要表现在环境污染、空气污染、水污染，人对于自然资源过度的剥削利用之上。最近几十年来大自然的反扑，都在警告人类不要过度利用自然资源。以利用并剥削自然为基础的近代工业文明，以及强调成长为基本策略之经济发展观念，已经面临很大的困境。

第三个断裂性表现在人与社会的撕裂。现代社会中，人与人的疏离感日益深刻，人不再从社会群体生命得到滋润营养。相对而言，古代中国人在生命面临最后阶段，油枯灯尽的时候，都心情坦荡，认为此心光明亦复何恨，因为他们认为个人小我的生命有限，但是小我在民族群体之中的生命是悠久的，是无穷的，因此，他们不会对于个人生命的终结感到惶恐。然而，现代文明以孤立的个人作为基础，强调个人利益与权利，但是，过度的个人主义却使人日觉孤单，正如西洋哲学家所说，人是被上帝所抛掷到人间的没有意义的存在。这种疏离感的加深，更加强现代人的孤独与彷徨无助，时常生活在苦闷之中。

儒家思想传统中的连续性与物我一体观，希望在个人与宇宙之间，建立和谐连续性；希望在个人与宇宙超越本体之间，建立互动关系；也希望个人与社会政治群体之间，建立共生共荣共感的关系。这样的传统智能在现代文明的困境中，一天比一天的更显现其价值；现代资本主义文化抹杀人性，将人视为机器，视为可以买卖的商品，人逐渐从“人与人”、“人与自然”以及“人与超自然”的互动网络中疏离出来，资本主义文化的危机一天一天加深。现代人要脱离这种困境，只有回到儒家的精神世界里，汲取智能的灵感与泉源，才能在21世纪开启并重建“人”与“自然”的新的和谐关系。（2004年8月9日）

#### [参考文献]

- [1] 参考张光直：〈连续与破裂：一个文明起源新说的草稿〉，收入氏著：《中国青铜时代》（二集）（台北：联经出版事业公司，1990年），页131-143。
- [2] 参考 Frederick W. Mote, “The Cosmological Gulf between China and the West”, in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung - ch'uan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), PP.3 - 22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass: The Colonial Press, Inc., 1971), Chap. 2, PP. 13 - 28.
- [3] 关于中华文化中的“联系性思维方式”，另详：黄俊杰：〈传统中国的思维方式及其价值观：历史回顾与未来展望〉，收入黄俊杰编：《传统中华文化与现代价值的激荡》（北京：社会科学文献出版社，2002），页19-42。
- [4] 20世纪新儒家唐君毅（1908-1978）对中华文化中之游心自然之精神有精彩申论，参看唐君毅：《人文精神的重建》（台北：台湾学生书局，1980），页511-515。
- [5] 朱熹：《论语集注》，收入《四书章句集注》（北京：中华书局，1982），卷6，页130。
- [6] 用史华慈教授的名词，参看：Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), Chap. 5, PP.173 - 185.
- [7] 关于古代中国的“气”与孟子的“浩然之气”的详细讨论，参看黄俊杰：《孟学思想史论（卷一）》（台北：东大图书公司，1991），第2章，页29-68。
- [8] 朱熹：《孟子集注》，收入《四书章句集注》（北京：中华书局，1982），卷13，页350。
- [9] [宋]程颢、程颐：《二程集》（北京：中华书局，1981），卷2上，页16-17。
- [10] 《朱子文集》（台北：财团法人德富文教基金会，2000），第7册，卷67，〈仁说〉，页3390-3392，引文见页3390。
- [11] 参考张亨：〈论语中的一首诗〉，收入张亨：《思文之际论集——儒道思想的现代诠释》（台北：允晨文化公司，1997），页486。

（责任编辑 里 声）