

生态哲学视阈下刘禹锡天人观的多维度诠释

张圆圆

(南开大学 哲学系,天津 300000)

摘要 :在生态哲学视阈下,刘禹锡的天人观体现在其对民俗成因、天命观根源和人类历史变因的探究中,从不同维度展现了对人与环境相互作用的认识。刘禹锡认识到外在环境的恶劣与人的认识、实践能力的有限性是民俗信仰巫术的原因,而天命观的产生及流行也是出于人对外在环境的依赖与无措。他承认天不干预人类社会,但同时也强调天与人之间存在互动关系,其所谓“天与人交相胜”,既说明空间上人化与荒野的对立、人类文明与野蛮的不同,也包含历史维度上自然秩序与社会秩序的循环交替。尽管刘禹锡的天人观高扬了人的作用,但也认为人类所建的秩序不是以人类独大去欺凌弱小,而是要以人类的是非判断力改善原始野蛮的状态。

关键词 :生态哲学 ;刘禹锡 ;天人观 ;实践 ;宗教 ;历史

中图分类号 :B241.7 **文献标识码** :A **文章编号** :1004 - 6917(2016)08 - 0037 - 06

目前,对于刘禹锡天人观的研究,从文献引用来看,主要集中在刘禹锡的《天论》中;从分析方法来说,主客二分的认识模式仍占主流。对刘禹锡天人观的认识,大都集中在对“天与人交相胜”的横向诠释上。上述研究确实取得了不少成果,甚至说在上述条件下很难再有所突破。然而,不可否认刘禹锡的天人观仍有很大的研究空间,首先,刘禹锡的天人观并不仅限于《天论》中;其次,主客二分的研究模式并不是唯一的选择;另外,“交相胜”并不是刘禹锡天人观的全部而只是其中之一,而且“交相胜”也可以纵向解读。基于上述分析,本文拟从生态哲学的视角,从实践、宗教、历史三个维度重新解读刘禹锡的天人观,以期对刘禹锡天人观相关研究有所推进。

一、实践维度下的“阅天数而视民风”

刘禹锡将民俗形成的原因与外在环境条件相联系,指出“阅天数而视民风”^[1],即通过外在环境来

认识当地的民风,这其实体现了其立足于实践的天人观。在气候湿热、群山林立、民俗尚巫的蛮夷之地,刘禹锡不仅认识到了民俗与自然环境的关系,还激发了对政治环境的思考,“播生在天,成器在君。天为物天,君为人天”^[2]。在此,从自然层面看,天是孕育万物之天,天是否风调雨顺直接影响人的生存;从社会层面说,君是养民之天,君主是否有作为不仅关系到万民的苦乐,还关系到社会的治乱。此外,他又联系个人遭遇思考了命运与“时”的关系。

(一)“天为物天”。刘禹锡被贬在一个天气“阴伏阳骄”(湿热),民俗“风巫气窳”(巫术盛行)^[3]的荒蛮之地。他通过考察当地的气候、地理环境和民俗,认识到当地民俗的形成与气候和地理环境相关,“躔次殊气,川谷异宜,民生其间,俗鬼言夷”^[4]。

对于贬地的气候,刘禹锡概括为“寒暑一候”,即没有明显的四季之分,相对于北方来说是“异气候”。它不是四季如春,而是四季如夏,“恢台之气,

收稿日期 :2016 - 04 - 09

基金项目 :教育部山东大学“易学与中国哲学研究基地”重大项目(14JJD720006);国家社会科学基金重大项目(14ZDB005)

作者简介 :张圆圆(1985—),女,山东邹城人,南开大学哲学院博士研究生。

发于春季,涉夏如铄,逮秋愈炽”,热气自春天开始不断升温以至于“土山焦熬,止水潢沸”^[5]。再加上重重的湿气,不仅使普通物体变质,即使金属也会改变恒性,“气泄而雨淫,地慝而伤物,媪神噫湿,渝色坏味,虽金之恒坚,亦失恒性”^[6]。由湿热产生的气体“阴迫而专,专实生沴”^[7],对人与动物会造成危害,人的身体也会生疾病。除此之外还有一种叫“瘴烟”的毒气,它的危害同样也很大。单从整体的气候来说,刘禹锡所在之地,不仅不适合人生存,就连动植物也难免受害。

然而,其他的威胁因素更让人胆战心惊。当地雨势迅猛,“凝矐未瞬”就骤降滂沱大雨,还往往带有雷电。这样一场雷雨交加之后,田野已经破坏殆尽。不仅如此,当地还频发火灾,“楚乡祝融分,灾火常为虞”^[8]。火势在风的作用下更猛烈,浓烟甚至遮挡住了日光,“盲风扇其威,白昼曛阳乌”^[9]。面对这种突如其来的火势,人为了逃命只能丢掉所有,有的甚至连鞋子都顾不上,“市人委百货,邑令遗双舄”^[10]。侥幸逃生的人也受到了惊吓,虽然保住了性命但生存所需都化为了灰烬。可以说,当地不仅气候异常,还灾害频发,加之地理情况“群山巖崿,冈陵靡阤”,“出云见怪,窈蔚森耸”^[11],简直难以生存。

这种环境很容易导致庄稼和植物尽损的情况发生,而当地人面对频发的灾害唯有虔诚地祈祷于神灵,“遂遍山川、方社”^[12]。当地人还通过“灼龟伺泽”、“征越巫”等方式希望获得神的旨意。可见,当地巫术盛行的原因就在于对变化的外在环境既不能认识也无力抵抗。刘禹锡认为,如果能“视阴阳惨舒之节”,那么天气的变化就不再神秘,天也就不会被认为神怪,“知天而不泥於神怪”^[13]。在此,刘禹锡点明了自然环境的恶劣及变化莫测是当地人信仰鬼神的一个重要原因。当地人所关心的是生存环境的变化,在没有任何知识的情况下,自然在他们眼里就是神秘而不可知的。

从生态哲学的角度看,刘禹锡注意到了天地环境对人的影响,从外在环境入手考察了民俗形成的原因。这里的人与自然并不是和谐关系,而是人受制于自然的主仆关系。在人无法脱离自然环境而生存的前提下,自然灾害增强的不是人对自然的依赖性而是畏惧感。而长期频繁的危害不断强化着这种畏惧感以至代代相传,他们对自然的虔诚的仪式也一并成为了习俗。

(二)“君为人天”。刘禹锡看到了民俗与自然环境的关系,同时意识到改变习俗单靠自然层面的知识是不够的,这更需要社会的引导,其中使百姓生存安稳是关键。因为人即使认识到天的自然属性,在很多时候也是难以避免遭受自然灾害的,在自然环境面前,人仍是被动者。对于民来说,他们不仅受制于自然之天,还要受制于人之天。相比较而言,刘禹锡认为人之天的影响更大。他看到了社会既有缓解自然灾害的作用,也有加重百姓灾难的可能。从这个意义上看,对于人而言,社会发挥的作用更大,君主才是真正的天。

刘禹锡认为自然灾害是不可避免的,而人君或官吏采取怎样的补救措施才是关键,“无苛自可乐,弭患非所图”^[14]。“丰荒异政,系乎时也”^[15],丰荒是由天时造成的,因时而善导能起到一定的作用,但是如果一味地苛政,即使是丰年也和遭受了自然灾害一样,“不知发敛重轻之道,虽岁有顺成,犹水旱也”^[16]。而民只有在生存得到保障的情况下才会守法,“夫民足则怀安,安则自重而畏法”;生命没保障就会迫于生存之利而懈怠法规禁令,“乏则思滥,滥则迫利而轻禁”^[17]。这样如果是丰年还暂且不会有动乱,“岁登事简,偷可理也”;如果赶上灾荒之年,必然会发生暴乱,“岁札理丛,则赆然携矣”^[18]。

刘禹锡进一步根据史实提出,“古之贤而治者,称谓各异,非至当有二也,顾遭时不同耳”^[19]。古代圣贤君王的统治虽被冠以不同的称号,但其实质是相通的,只是他们根据时代的特点而采取了相应的措施。刘禹锡指出,政策要根据时弊做出调整,赋税也要宽猛交替使用,“宽猛迭用,犹质文循环”^[20]。

在此,刘禹锡认识到了天时、民、法之间的关系,法可以补救天时的危害,而天时顺调也会利于法的畅行;相反,如果法加重了民的负担,在丰年还能暂且维系,在荒年则会发生混乱。年成是无法改变的,而政策法令却可以做出调整,这样说来百姓的命运更多地寄托于社会法治之上,在这里君主是社会的天也是人的天。

从生态哲学的角度说,刘禹锡的思想包含了对社会环境与自然环境之间关联性的认识,这种联系是以人为中介建立起来的,人既要依靠自然环境也离不开社会环境。社会在某种意义上是人抵抗外在自然环境的防护盾。

(三)“蹈道”而“俟时”。刘禹锡不仅从宏观上

思考了人与外在环境的关系,他还联系个人遭遇探究了个人命运与时的关系。他认为个人的命运并不完全符合“极必反”的规律,它与“时”有着某种关联,这个“时”不是神秘的主宰者而是个体与外在环境的关联性。

天数与民俗的关联性激发了刘禹锡对个人命运的思考,“观物之余,遂观吾生”^[21]。在他看来,外在有形的天是可以观察预测的,而他所依赖的天时(君主)则是难以揣测的。刘禹锡在遭贬达九年之时,按捺不住内心的不满写下了《何卜赋》和《谪九年赋》,其中探讨其对“时”的认识。

刘禹锡首先看到了天时与人之间的联系,“一岁之旱”人们就着手准备建舟,“三月之热”人们则备好了冬衣,这都源于人们对自然界的“极必反”规律的认识。但刘禹锡否定人的命运也遵循自然规律的说法。“吾闻人宵五行,动止有则,四时转续,变于所极”,面对人随四时变化的说法,刘禹锡质疑道,“予首圆而足方”、“腹阴而背阳”,“胡形象之有肖,而变化之殊常”^[22]?况且,“天有寒暑,闰馀三变;朝有考绩,明幽三见”,这些变化都没有超过九年的,“推以极数,无逾九焉”,为什么“吾道之穷兮,贯九年而犹尔”^[23]?这虽有刘禹锡的牢骚之意,但也说明他认识到了人之遭遇的复杂性。

刘禹锡以卜者的身份回应了自己的困惑,对“时”进行了探究。他指出外在的是非、美丑、成败都是相对的,“有天下之是非,有人人之是非。在此为美兮,在彼为蚩。或昔而成,或今而亏”^[24],起关键作用的“时”。而且“时”“去不可邀,来不可逃”^[25]。可见,他所说的“时”有不可控制的一面。刘禹锡又用事例做了说明:其一,毒草“豕喙之毒董”和鸡头“鸡首之贱毛”因“各于其时”而贵重;“作俑之工”在“时有所用”时“贵于斫轮”;“屠龙之伎”不得其时“莫若履豨”。其二,良骥“络首糜足”而“不能逾跬”,破鳖“前无所阻”而至“千里”^[26]。其三,同在水上运行,顺风者吉,逆风者凶;同在地上栽树,树不同,对雨期的要求不同。对这棵树有利,而那棵树就遭殃。

从刘禹锡的事例中可以看到,一是贱个体(如“鸡首之贱毛”、“作俑之工”等)因外在需求而贵;二是有才的个体(如“屠龙之伎”、良骥等)因外在环境不利而受困;三是外在环境相同,因个体内在属性和选择等不同而遭遇各异。在此,“时”可以看

作外在的环境,它是个体遭遇的一个条件,并不是主宰者,因为个体的遭遇是个体与“时”共同作用的结果。动植物因自然的或人为的环境,而或夭或寿或贵或贱,这是由外在环境决定的,动植物只能被动地接受。而具有能动性的人则不同,人可以做出选择和改变,是选择顺时,还是固守不合时宜的“屠龙之伎”,这里的“时”不是主宰之神,而是根据个体需求而各异的外在条件。“时”不可控制,但个体却可以因“时”而调整去顺应贵,而刘禹锡选择的是坚守自己的原则,等待“时”的转变,“蹈道之心一,而俟时之志坚”^[27]。

从生态哲学的角度看,刘禹锡的时命观凸显了把个体与外在环境作为整体系统考虑的认识模式,外在环境往往有不可控制的一面,它影响个体的命运但不是绝对的主宰者,其中个体的状况也起着重要的作用。外在环境复杂多变,个体需求也不尽相同,这就使得这个系统整体呈现出动态性特征。

总之,刘禹锡以亲身的体验认识到了民俗与自然环境的联系,在自然面前的无力、无知是人求助鬼神的原因。要改变民俗不仅需要自然知识更需要社会的引导,人只有在社会那里得到生存的保障,才能摆脱独系于天神的命运。相反,如果社会加重了人的痛苦,这只会把人再次推向天神的一边。刘禹锡的时命论进一步澄清了命在于个体与外在环境的互动,并没有神秘的主宰者。这些认识与刘禹锡之后提出的“非天预乎人”的思想是一贯的,可以说后者是建立在前者的基础之上的。

二、宗教维度下的“非天预乎人”

“非天预乎人”^[28]是刘禹锡立足于实践的认识,他依此解构了当时社会流行的带有宗教意味的天命观。刘禹锡分别从人的认识的局限性和社会法制运行的混乱性说明了天命观的来源及流行原因,从人与自然的关系看,人不能认识自然是天命观形成的来源;从人与社会的关系看,法治的混乱将人推向了仅靠自然环境维系生存的境地,这是天命观流行的根源。

(一)自然层面的“理昧”。刘禹锡认为人对于外在环境的认识有“理明”和“理昧”之分,在“理明”的情况下,人不会将原因归为天命,只有当理昧时人不清楚事情的原因,才会认为有不可知的天命在起作用。

刘禹锡举了操舟的例子以说明天命观的来源。

场景一：人、舟、小河。人能控制舟的快慢、走停“疾徐存乎人，次舍存乎人”；外在环境——风“不能鼓为涛也”，流“不能峭为魁也”。在这种情况下，无论“适有迅而安”还是“适有覆而胶”，“舟中之人未尝有言天者”^[29]。场景二：人、舟、大河（海）。人：“疾徐不可得而知也，次舍不可得而必也”；外在环境：“鸣条之风，可以沃日；车盖之云，可以见怪”。无论是“恬然济”，“黯然沉”，还是“陆危而仅存”，“舟中之人未尝有言人者”^[30]。刘禹锡认为场景一“本乎徐者其势缓”，人能明白其中的道理，故“理明”；场景二“本乎疾者其势遽”，人不能明白其中缘故，故“理昧”。在此，刘禹锡通过对比的方式揭示出，外在环境的复杂性超出了人的认识范围是天命观的来源。场景三：两舟并列、同河。在外界环境一样的情况下“其骈焉而济者，风水等耳”，其中一个沉了，一个没沉。刘禹锡解释为“夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存，然后形势乎其间焉”，舟的沉浮是“其数乘其势耳”^[31]。在此，刘禹锡试图用“数”和“势”来说明自然存在物及各种现象的自然属性。

从生态哲学的角度讲，刘禹锡的场景一和场景二体现了人在实践中对自然环境的驾驭力，他所设定的操舟场景可以看作“天—地—人”组成的系统，当天（风、云）与地（河水）的作用在人的控制范围之内时，天地被看作自然的存在；而当天与地的作用超出人的掌控时，天地就被神秘化了。这体现了在自然面前人的实践能力是有限的。正是基于实践能力低，自然就被神秘化，成为了人类膜拜、敬畏的对象。场景三在外界环境一样的情况下，刘禹锡仅用“数”与“势”做出了解释，而没有提到人的作用。因此，他的“数”、“势”似乎是外在于人的某种规律，但这并不能使沉舟事件脱离神秘性。

然而，这并没有完全表达出刘禹锡的看法，结合他的时命论，就可以发现，刘禹锡之“数”是个系统和外在系统之间的相互作用。所谓的系统是指个体和环境都不是单一性的而是复杂性的，所以刘禹锡所说的“物之合并”之数，其实是多个因素之间的相互作用。在刘禹锡对场景三的解释中“数”已经包含了人这个因素。而且早在他被贬之前的一篇记述其亲身行舟经历的《傲舟》中，他就强调了人的作用。他所乘的舟在“湍悍而舟暨”的情况下而无害，而行至

水流正常的区域却致危。刘禹锡反思道：“向予兢剔也，汨洪漣而无害；今予宴安也，蹈常流而致危。”^[32]在此，刘禹锡将沉舟的原因归为人放松了警惕。

从上面的分析可以看出，刘禹锡的“数”、“势”之说从认识层面反驳了天命观，他并没有将天命简单地归为自然规律而是深刻地认识到人也是参与者。天命其实是个系统与外在系统的相互作用，在人有限的认识能力内，它是复杂的甚至有不可控、不可知的一面，但是它不是被神操控的。个人的福祸也是人与外界环境（自然、社会）相互作用的结果。

（二）社会层面的“法弛”。刘禹锡不仅从人的自然环境中探究了天命的来源，还从人的社会环境中找到了天命流行原因。从自然层面看，天命来源于人对自然的无知，而从社会层面说，天命源于人对法的无措。他看到了社会的治乱与天命观之间的联系，指出乱世是天命观盛行的环境。乱世之所以乱在于人违背了人自身创建的规则，从而又退化到无序的状态。

刘禹锡指出，在是非分明，“蹈道必赏，违之必罚”的社会，天只是象征性的存在，“唯告虔报本，肆类授时之礼，曰天而已矣”；在是非混乱，“赏不必尽善，罚不必尽恶”的社会，“人道驳，故天命之说亦驳焉”，天命说与人道说兼有；在是非颠倒，“赏恒在佞，而罚恒在直”的社会，“人之能胜天之具尽丧矣”，“欲抗乎言天者，斯数穷矣”^[33]，天命说盛行。在此，刘禹锡根据法规的实行情况划分出了三种社会状态：法大行、法小弛、法大弛，并说明了法与天命观之间的关系。从中可以看到，无论法的实行情况如何，天都在社会中充当着某种角色，政治清明之时，天作为“报本”、“授时”的象征而受到祭祀，这里的天是孕育万物的自然之天；在政治混乱之时，社会中不符合人道的部分就被冠以了天命，这里的天命充当的是有违人道的另一种秩序；在政治完全瘫痪之时，天命取代了人道，人在社会上的生存完全听天由命，这里的天命代表的是没有法而仅靠人治的状态。在此，法是人在社会上生存的依据，可以说是一种外在的环境，在法大行的社会，人们知道怎样趋利避害，而当法松弛时，外在环境就变得复杂了，人们失去了是非标准而茫然不知所措，仅能寄希望于君主、官吏的仁慈，这里的天命在某种意义上说就是君命。刘禹锡将是非不分、赏罚不

明作为天命观的诱因,这与当时流行的代表正义的“祸必以罪降,福必以善徕”^[34]天命观恰恰相反。这也表明所谓的天命不是来自公正无私的上天,而是出自自私自利的人类。

从生态哲学的角度看,刘禹锡从社会层面所得出的对天命观的认识,仍然是立足于人与环境的关联性。对于人来说,有法可依的社会环境是可知的,而无法可循的社会环境是不可知的。人在能力不及的地方总会归之于天命。在此,社会是被作为一个整体系统来看待,它由公正的法规维系运行,一旦公正性丧失,该系统就会失衡。

总之,刘禹锡从人与环境的关系入手还原了宗教性的天命观,从自然层面看,天命源于自然环境的复杂性,从社会层面说,天命出自社会环境的无序性。人的认识总是受其所在环境影响的,而人又受制于自然和社会两个系统,这两个系统本身的复杂性决定了人对自身命运掌控的有限性。刘禹锡所谓的“非天预乎人”正是在肯定了人与外在环境联系的基础上,还原了天命观的实质。刘禹锡还进一步对天与人的联系进行了探索,他提出的“天与人交相胜”不仅说明了人与自然的关系,更将自然纳入了对人类历史的思考中。

三、历史维度下的“天与人交相胜”

“非天预乎人”是对天命观的还原,但它并不是对“天与人实刺异”^[35]的赞同,而是对“天与人实影响”^[36]的重新诠释,“天与人交相胜”^[37]则是进一步阐明天与人之间的关系。刘禹锡分别从自然和社会两个层面论证了“天与人交相胜”的关系,这不仅有横向对应关系,还有纵向的循环关系。

(一)自然层面的“生”与“治”。刘禹锡指出天与人的共同之处在于它们都是“万物之尤者”。而对于天与人的不同,他指出:“天,有形之大者也;人,动物之尤者也。”^[38]这是外在的不同。而内在的不同才是刘禹锡所强调的,“天之所能者,生万物也;人之所能者,治万物也”^[39]。在此,天与人的作用对象都是万物,而只是功能不同。刘禹锡认为正是天能的人不能,人能的天也有所不能,故而“天与人交相胜”^[40]。

具体而言,天之能包括:“阳而阜生,阴而肃杀;水火伤物,木坚金利;壮而武健,老而耗耗;气雄相君,力雄相长”^[41]。即植物的荣枯、无生命物的

特质、动物的壮衰、人的气、力之分是天之能。这其中包含了刘禹锡对自然万物各自属性的认识:动植物有盛衰的变化,无生命物则有恒定的属性,人有气强和力强之分。刘禹锡进一步提出,“天之道在生植,其用在强弱”^[42],即天的作用是生殖,而所生万物有强弱之分,这是万物从天获得的原则。

刘禹锡认为人“为智最大,能执人理”^[43]。具体而言,人之能包括:“阳而艺树,阴而擎斂,防害用濡,禁焚用光,斩材斲坚,液矿刷锐,义制强讦,礼分长幼,右贤尚功,建极闲邪”^[44],其中前六组是说人能“用天之利”,后四组说明人能“立人之纪”。这样刘禹锡所谓的“治万物”则可以理解为人既能改造自然物也能为自己立法。

从生态哲学的角度看,天生的是荒野,而人治则是将荒野变成家园。从空间上看,人类世界是荒野与家园并存的,荒野面积扩大意味着人的家园在缩小,相反,人的家园扩大,荒野就会缩小。从时间上看,一直存在的荒野一经人化就会变成家园,而家园如果长期不打理就会荒野化。在自然层面上说,刘禹锡所谓的“交相胜”,不仅是荒野与人化在空间上的此消彼长关系,还是时间上的交替循环关系。

(二)社会层面的“天理”与“人理”。自然层面的天人关系只是刘禹锡天人观的一个层面,他更关注的是社会层面,因为人之所以能治万物在于其能依靠群体的力量。虽然丰年、荒年跟天时相关,但是如果不知道调整赋税的轻重,即使是丰年,也犹如荒年。因此,刘禹锡特别强调人的社会性功能,“人之道在法制,其用在是非”^[45]。法规是保证群体和谐的条件,而只有人类群体稳定了,才能抵御外界自然环境的灾害。

刘禹锡用“旅者”的例子说明“天与人交相胜”在社会层面的含义。上半场:一群人、荒野。休息、喝水“必强有力者先”,“虽圣且贤莫能竟也”^[46]。下半场:同一群人、城镇。休息、饮食“必圣且贤者先”,“强有力莫能竟也”^[47]。刘禹锡指出在上半场是“天理”胜“人理”,下半场则相反。就国家而言,有的国家如虞、芮“虽莽苍犹郭邑然”^[48],这是人理胜的地方;而有的国家如匡、宋“虽郭邑犹莽苍然”^[49],这是天理胜的地方。这样刘禹锡用“一日之途”,说明了“天与人交相胜”的道理。

而在柳宗元看来,这一个“力胜”,一个是“智胜”,“皆人也”。但刘禹锡的这种判定是与他

对天之能与人之能、天之道与人之道的界定相一致的。刘禹锡将人的自然属性归于天而非人。这样柳宗元所说的“力胜”在刘禹锡那里就是天胜。它遵守的是天之道所展现的强弱原则。刘禹锡将人的智慧和伦理道德作为人的本质属性归于人而非天，所以柳宗元所说的“智胜”在刘禹锡那里代表的就是人胜。它遵循的是人之道所具有的是非原则。

刘禹锡还从人类历史维度提出“纪纲或坏，复归其始”^[50]，人建立的人道法纪遭到破坏，就会回到原初的自然状态，“稽天道与人纪，咸一偈而一起。去无久而不还，焚无久而不理”^[51]，人类历史是天理和人理交替循环的过程。历史上的盛治时期，人道胜而不言天，“尧、舜之书”中，言古不言天；而衰败时期是天理胜借助于天，在“幽、厉之诗”中，言天不言人。社会上人胜还是天胜不是取决于天命，而是在人君，“君为天”。君主如果约身，法就会顺行，就是人胜。而如果君主纵欲，就会有违法，就是天胜，“文、景之欲，处身以约，播其德牙，讫武而获。桓、灵之欲，纵心于昏，薰其妖焰，逮献而焚”^[52]。这样，在社会层面上，刘禹锡的交相胜，既体现在空间上的人胜之国、天胜之国的并列中，又呈现在人类历史上的天胜与人胜的更替中。

柳宗元评论刘禹锡的交相胜之说为：“若天恒为恶，人恒为善，人胜天则善者行，是又过德乎人，过罪乎天也”^[53]。刘禹锡并没有明确地对天、人做善恶的评价，只是在他对人理的肯定中包含了对天理的否定，这里体现了刘禹锡对秩序的诉求。在他看来，无论是自然界的荒野状态还是人类社会的野蛮状态都代表的是一种无人化的状态，这种无序并不是无秩序，而是天然的强弱秩序取代了人类秩序。所谓的“交相胜”从人类历史上看就是一个自然秩序与人类秩序交替起主导作用的历程。

从生态哲学的角度讲，这里涉及的是人在自然界中的定位与意义问题，首先人有其独特性，人可以利用自然界万物，并创建自己的规则，这是人的优势，也是人显示其存在的意义之所在。同时，人不可改变其来自自然的命运，也不能完全根除自身内部的自然属性对其行为的控制作用。而顺应自然属性的生存方式并不能使人从动物性走出来，这不是儒家哲学所提倡的。但这又有别于西方所谓的人类中心主义，在此是人类自身价值的发现而不泛滥，从自然层面讲，人既看到了人能动性的一面，也意识到

天的孕育所起的关键作用；从社会层面说，人虽能建立秩序，但也会因自身的局限性而不可避免地破坏这种秩序。总之，无论是在自然层面还是社会层面，人都不能摆脱自然的限制。基于这种认识，儒家提出的“人为贵”，其实是要人走出自身生理欲望的约束，以“治万物”的身份参与到天的孕育进程中，在此人始终没有高于天。

综上所述，在生态哲学视阈下，可以分别从实践、宗教、历史三个维度解读刘禹锡的天人观。在此，不仅自然、社会可以看作独立的系统，人自身也是一个系统，正是这三个系统之间的交错联系，致使整体的天人系统呈现出复杂性。面对这种复杂关系，人类认识能力与实践能力的有限性是天命观产生的根源，而人类受自身自然属性制约而引起的社会动乱是天命观得以流传的条件。可以说，天命观显示了人对外在环境的无知、无措。刘禹锡对天命观的还原，并没有割裂天与人的联系，而是凸显了天与人在自然层面的整体系统性。他认为在这个系统中，天与人存在此消彼长的关系，这不仅是空间上的对立关系，还有时间上的交替关系。其所强调的“人理”、“人胜天”并不是人直接与自然界作斗争，而是引导人摆脱以强凌弱的自然法则，赋予世界新的秩序。刘禹锡一再引用古代圣贤“仁及行苇”、“网开三面”、“投人念鸟穷”的德行，可见这种新秩序不是人作为主人使役万物，而是关怀万物。人要恰如其分地关怀到自然界的万物就必须具备一定的道德修养，反过来说，人对自然界万物的关怀也就是一个人道德修养的表现。在此，人可以说是中心、是主体，但人类行为的参照系却是整个生态系统。

参考文献：

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52]刘禹锡集[M].北京：中华书局出版，1990：8；5；6；7；7；4；6；290；290；290；6；247；123；290；124；124；124；124；124；124；8；11；13；12；12；12；12；69；70；70；70；80；68；67；67；67；67；67；67；68；70；68；68；72；68；68；69；70；70；70；73；13；17。

[53]柳宗元集[M].北京：中华书局，1979：817。

责任编辑：吴晓霞