

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：任丽新 日期：06.4.8

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：任丽新 导师签名：傅虹志 日期：06.4.8

内容摘要

本文由“导言”和正文的七个部分（章）构成。

“导言”是本文的总体性的交代和概括性说明。在导言中，首先阐述了本文选题的理由。本文认为，儒家的天人关系和基督教的神人关系，是统摄儒学与基督教其他范畴和观念的根本关系。对它们的比较研究，既能够发现儒学与基督教在最本质意义上的异同，也能够更深入地理解儒学与基督教的性质。其次，重点阐述了本研究的目的和意义。本文认为在儒学与基督教的对话和交流中对两种关系的比较研究，具有多方面的重要意义。最突出的意义在于，通过比较研究使双方都能够从对方获得可资借鉴的文化资源。

正文的七章可以分为三个部分：第一章到第三章是对儒家的天论思想、人论思想以及天人关系的分析与探讨。第四章和第五章是对基督教的神论、人观以及神人关系的阐述。第六章和第七章则是对儒家天人关系和基督教神人关系的比较与分析。以下是对这三个方面的概括性的介绍。

一、儒家的天、人思想以及天人关系

本文认为，先秦儒家的“天”的概念是对从周初开始形成的天的观念，进行损益的基础上逐渐形成的。孔子、孟子等人借鉴、吸收并发展了西周关于天的思想观念，逐步形成了先秦儒家的天论思想。先秦儒家的天概括起来有以下几个方面的意义：天是自然之天、神性之天和伦理之天。本文认为，天的伦理意义是先秦儒家对中国天论思想做出的最大贡献。本文还介绍了儒家的别派荀子的天论思想。概括言之，儒家之天是一个以伦理之天为主要属性的多维度的整体。在这个整体中，天的这几个方面的属性既相互包含、有机融合，又不可分离地结合在一起，共同形成儒家天论思想的整体内涵。

先秦儒家的人论思想与其天论思想是紧密联系在一起的。本文着重阐述了孔子的仁学思想体系、先秦儒家的人性论以及君子理想等内容。这三个方面互相关联，构成了儒学人论的核心内容。本文认为，孔子仁学体系的核心就是对人的价值的充分肯定。孟子继承并发扬光大了《中庸》“天命之谓性”的思想，提出了系统的性善论学说。孟子以心善言性善，进而将心、性、天贯通起来，这不仅是孟

子人性论的最大特色，同时也标志着儒家对人性问题的解释达到了当时思想界对人性的理解问题上的最高境界。荀子虽然从经验主义出发，认为人性是本恶的，但是他又以人区别于禽兽的特性为人的规定性，从而又与孔孟一样，表现出重视人的社会性本质的一面，使得儒家的人性论思想更加完满和丰富。儒家的人学思想既有从仁学以及性善论中体现出的普遍的社会性关照，又有从君子理想中表现出的个体人格追求。孔子、孟子的君子思想，一方面强调修养自己的内在仁德，另一方面又重视社会责任的承担，儒家的内圣外王之道就体现在君子人格的形成过程之中。

在系统地分析了儒家的天、人思想之后，本文讨论了先秦儒家的天人关系。本文认为，儒家的天人关系可以概括为“天人合德”以孔孟为代表的先秦儒家，以德性为纽带将天与人紧密地联在一起，从中国文化的要害处揭示了天与人之间的内在联系。孔子通过自己的道德实践，为后世树立了天人合德的人格典范。孔子开拓的天人合德理想，在孟子那里又得到了创造性的发展。一方面，孟子构建起了天人合德的观念系统，使人们即使没有自我验证的修养经验，也能够通过这个观念系统理解天人合德的思想意义；另一方面，孟子还提出了使天人合德的理想变为现实的功夫路径。

在这一章中还分析了在天人合德的关系状态中人的作为问题，人的作为主要表现为知天、顺天、畏天和乐天。本文认为，儒家的天人合德思想具有“人格完善”与“社会理想”的双重价值。在儒家所有的范畴中，“修身”和“治国平天下”的理想总是相辅相成地结合在一起的，“天人合德”也不例外，这一概念中也包含着这两方面的意义或价值。本文还对天人合德的哲学特征做了简要的分析。从哲学特征上看，天人合德并不是一种完全主观的行为，它所涉及的道德的内容和标准是内外兼顾的；在天人合德的关系中，天并不是自然科学意义上被认识的客观对象，知天的知是“证知”的知，这种“知天”多少带有神秘主义色彩。与西方世界天人关系中二元对立的立场不同，儒家天人之间是一种相互依存、彼此融合的关系，强调和追求的是天与人的和谐关系。

二、基督教的神与人及其关系

基督教是以神为核心而建立起来的信仰系统。在这个系统中的人和自然都是以神为存在的前提的，没有神，人与自然就失去了存在的根据。可以说，神就是

基督教的一切。从基督教的历史上来看，许多基督教思想家所做的一个共同的工作就是重述神的权威。无论是路德还是巴特都通过自己的神学体系为神树立了绝对的权威地位。本文概括了作为基督教全部意义的神的属性：其一，神的自有属性，包括属灵性、位格性、恒常性、无限性等；其二，神在与人的联系中体现出来的属性，包括良善、爱、圣洁、智慧等；其三，神在与其所创造的世界的关系中表现出来的属性，包括内在性与超越性。其中，本文认为，神的内在性与超越性，从严格的意义上说不应该视为神的独立属性。前者所表达的是神在宇宙中行动和显现的程度，后者是表示神在宇宙中的隐藏和疏离的程度。其实，在神的自有属性和与人的关系中的属性中都贯穿了神的内在与超越。

本文的第五章着重阐述基督教人论思想。具体介绍了基督教人性观的几个重要方面：人的起源——上帝的创造；人的本质——上帝的形象；人性的阴影——罪。最后，总结了神人关系的基本特点。

在基督教看来，人是被神创造的。人是被造的，意味着人不能独立存在。同时，也说明人是有限的。虽然如此，人却是造物中最高贵的，受上帝的嘱托管理地上的万有。“人的本质在于上帝的形象”是理解基督教人的本质的关键。对于“上帝的形象”，历代神学家都有不同的解说，主要包括实体说和关系说等。从这些不同的神学学说中可以归纳出一些关于人的共同的认识：人性是来自于神的；人比其他造物尊贵；人与上帝是处于一定的关系中的。关于基督教的原罪教义，基督教神学家也有不同的解说。主要包括两个方面的内容：首先，罪是人滥用他的自由意志去反对神，导致了人与神的隔绝；其次，罪就是自我中心，它的极致就是骄傲、自我神化。

从总体上看，基督教的神人关系特点可以概括为如下三个方面：第一，神与人紧密联系，但是却有截然的分野；第二，神对人是绝对的主宰，而人则要完全顺服于神；第三，人对于神具有以神爱为基础的爱和敬畏等多重情感。基督教神人关系的这些特点表现出了宗教信仰的典型特征。

三、对两种关系的比较

在这一部分，本文首先对儒家的天人关系与基督教的神人关系中最重要的一面：天与神以及两种人观进行了系统的比较。

在儒家的天与基督教的神的关系问题上，学术界存在着两种对立的观点，一

种认为儒家的天等于或者基本上等于基督教的神（等同论），另一种认为儒家的天与基督教的神不能相提并论（相异论）。本文认为，儒家的天虽然具有神性意义，但却不是像基督教的上帝那样的人格神，对于儒家来说，天更多地是万物发育成长的根源推动力是人“应当”也是“能够”实践自我人格、道德修养的“终极信念”的根据。

概括起来看，虽然在儒家和基督教体系中，天与神都是人性的来源，两个不同的体系都不约而同地为人性找到了一个超越的根源。但是，基督教的神与儒家的天在各自体系内的意义却有着很大的不同。基督教的神是基督教的全部意义之所在，而对于儒家来说，以天为根据的人才是其整个学说的中心议题。另外，神与人和天与人的关系状态也是不同的，在基督教中，神与人可以发生位格性的联系，而儒家的天对于人来说却只是一个抽象的存在。

在两种人观的比较上，本文主要比较了儒家和基督教的人性观和两种道德实践观。本文首先概括了在人性问题上学术界存在的两种对立的观点。这两种观点都认为儒家是主张性本善的，而对于基督教的人性观，一派认为是性本善论，另一派是认为性本罪论。本文认为，儒家言性善，基督教讲原罪，并不构成儒家与基督教在人性问题上的对立。儒家注重对人性做价值的判断，而基督教重视对人性做现象的描述。人性的善或恶是儒家人性观的命题，但不是基督教人性观的命题。基督教的人性观并不在于说明人性是恶的还是善的，而在于说明人性的有限性。当然，儒家与基督教在人性问题上也有相似之处。首先，他们都认为人性的来源不在世俗世界，而是来自于天或者神的超越世界。其次，儒家和基督教都认为人是可以塑造的。

基于互有异同的人性观，儒家与基督教也各自形成了互有异同的道德实践理念和实践途径。从儒家的角度来看，道德实践在于通过内求于心而实现人格的充实和完满，用孔子的话来说就是“为仁由己”；而基督教认为道德行为的来源不是来自人本身，所以人必须依靠神的力量才能获得拯救。二者在道德实践上的相同之处是：一方面它们都认为道德实践是必需的，从儒家的基本立场来说，本善之性被实现是合理的，基督教则认为“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是理所当然的”；另一方面都认为道德实践是一个无限的过程，道德实践的目标都是一个只能无限接近的过程。

在最后一章中，本文从综合的角度对两种关系进行了更进一步的比较，包括儒家与基督教的内在与超越问题，儒家的“一个世界”与基督教的“两个世界问题”，还有对两种关系的实践意义的评价，最后对儒学是不是宗教的问题做了简要的分析。

内在性与超越性问题，是反映儒家的天人关系和基督教的神人关系的性质或特征的重要问题。在这个问题上，新儒家认为儒家的天是既内在又超越的，而基督教的神则是只超越而不内在的。与新儒家的观点相反，基督教神学则认为神是既超越又内在的，儒家的天则是只内在而不超越的。本文认为，无论是儒家的天还是基督教的神，都是既内在又超越的，只是内在与超越的方式不同。儒家之天的超越方式有两种：境界的超越与存有的超越。与此不同，基督教的神的超越更突出了神相对于人的“质”上的超越，进而基督教更强调了神与人的不同。儒家之天的内在性强调的是天与人在道德本质上的同一性，基督教的神与人的同一性主要表现为神与人在人世间的紧密联系。所以，从儒家的天人关系中发展出来的是伦理的观念及其理论，而从基督教的神人关系中产生出来的是宗教情感与神学理论。

从以上的比较中得出的结论是：儒家的天人关系所表达的是以人为重心的天人统一的“一个世界”，即人间世界；基督教的神人关系表达的是以神为中心的神人分别的“两个世界”。

天人关系与神人关系，是两个文化系统中的核心关系，因此，它们必然会对与两种文化体系相关的社会系统产生深远的影响。有学者根据性善或者性恶来论证人性论与民主制度的关系，认为性恶论是民主制度建立的基础。而儒家思想则不适合与现代民主制度的建立。本文认为这种观点是有失偏颇的。决定一个社会政治制度的主要力量是社会的经济、生产等更基础性的因素。虽然不同的人性观念确实会对一个社会的政治制度产生重要的影响。应该看到的是，无论儒学还是基督教，它们的最终的目的都在于人，它们对人的价值都是不能否定的。在儒家的天人关系中，我们看到了人性的积极方面。而在基督教的神人关系中，我们则更看到了人性的局限性的一面。这些对于今天的人类来说都是必要的。

关键词：儒学 基督教 天 人 天人合德 神 内在与超越

ABSTRACT

This dissertation consists of a preface and seven chapters.

The preface gives an overall introduction to this dissertation. At first, the preface elaborates the rationale for choosing the topic of this dissertation. The author (of this dissertation) thinks that, the heaven-man relation of Confucianism and the God-man relation of Christianity, are the fundamental relations that govern the category and other conceptions of both Confucianism and Christianity. A comparative study between the two will not only help to find the commonalities and differences between Confucianism and Christianity from their fundamental roots, but also enable in-depth understanding of the characteristics of both Confucianism and Christianity. Secondly, the preface emphasizes the aims and significances of this study. The author thinks that there are multi-aspect significances in a comparative study on the two relations through dialogue and communication between Confucianism and Christianity, while the most significant one is that, it enables each side to learn and absorb the fresh and beneficial cultural resources from the counterpart.

The main body of a total of seven chapters in this dissertation can be divided into three portions. The first three chapters focus on the analysis and research on the concepts of heaven, doctrine of man, and heaven-man relation of Confucianism. Chapter four and five discuss the doctrine of divinity, doctrine of man, and the God-man relation of Christianity. The last two chapters of the dissertation compare and analyze the heaven-man relation of Confucianism, and the God-man relation of Christianity. In the following paragraphs, the main contents of these three portions of the dissertation are given in a concise manner.

[1]. Heaven, Man and Heaven-Man Relation in Confucianism

The author thinks that, the concept of heaven of Confucianism in pre-Qin dynasty actually evolved gradually from the original idea of heaven emerging ever since the early Zhou dynasty, after being reshaped over time. Confucius, Mencius, and other great thinkers referred, absorbed, and extended the concept of heaven from the Western Zhou

dynasty, and became the idea of heaven of Confucianism in Pre-Qin dynasty. The main characteristics of heaven in their views have the following aspects: heaven is the heaven of the nature; heaven is the heaven of the divinity, heaven is the heaven of moral ethic. The author thinks that, the ethical significance of heaven is the most significant contribution to the ancient Chinese doctrine of heaven by Confucius. This dissertation also covers the different understanding toward the doctrine of heaven by another great Confucian thinker – Xunzi in the same era. In summary, the concept of heaven of Confucianism is an integrated and multi-dimensional unity with the heaven of ethic as the main characteristics of the system. In this unity, three aspects of heaven are mutually inclusive and indispensably integrated together, forming the fundamental connotation of the doctrine of heaven of Confucianism.

The concept of man of Confucianism in pre-Qin dynasty is closely related to their concept of doctrine of heaven. This dissertation concentrates on the elaboration of the contents of humanity of Confucius, on discussions of the theory of human nature and ideal man of Confucianism in pre-Qin dynasty. These three aspects are closely interrelated, forming the kernel of the doctrine of man of Confucianism. The author thinks that, the core idea of the man in Confucius is to fully acknowledge the value of human. Mencius carried forward the idea of “What is decreed by the heaven is called Xing” from *Zhongyong* (the Doctrine of the Mean), and established the theory of good nature systematically. Based on the fact that a good heart leads to good words and good nature, Mencius extended the concept by interrelating the heart, and human nature (Xing) and the heaven together. This was not only the most striking feature of the doctrine of man of Mencius, but also represented that fact that, the explanations of human nature by Confucians had reached the deepest level of understanding among the thinkers of the era. Though Xunzi thought the human nature was bad at birth drawn from empiricism, he also believed that man was fundamentally different from animal because of the distinct natures of being human. Therefore following Confucius and Mencius, he also showed great attention to the social aspect of human being, further enriching the ideology of human nature of Confucian. The ideology of human of Confucian not only shows great concerns over the sociality through their doctrine of

humanity and doctrine of good nature, but also shows the pursuit of personality through their aspiration after the ideal man individually. In views of Confucius and Mencius, the ideal man should on one hand focus on perfection of the internal virtue, and on the other hand recognize and undertake the social responsibility. Through the process of becoming ideal man, the Confucians show their great characters of being sacred internally and being a great governor externally.

After systematically analyzing the ideology of heaven and man, the dissertation discusses the heaven-man relation of Confucianism in pre-Qin dynasty. The author thinks that, the heaven-man relation can be generalized as “same virtue of Heaven and man”. The Confucians in pre-Qin dynasty, represented by Confucius and Mencius, brought the ideas of heaven and man together closely through De Xing (Virtue), therefore revealed the internal connection between the heaven and man from the most vital aspect inside Chinese culture. Through his own practice of moral, Confucius set forward an example of great personality with the ideology of same virtue of Heaven and man for generations. Mencius also further developed the ideology of same virtue of Heaven and man with creativity. On one hand, Mencius established a conceptual system of the ideology of same virtue of Heaven and man, enabling one to understand the ideological significance of it through pure observation of the system without actual practice and self-testimony; on the other hand, he also pointed out practical methodology to turn the ideology of “same virtue of Heaven and man” from just ideality into reality.

In this portion, the dissertation also analyzes human action in the state of “same virtue of Heaven and man”, which are mainly represented as “knowing” the heaven, “obeying” the heaven, “respecting” the heaven, and “enjoying” the heaven. The author thinks that Confucian idea of same virtue of Heaven and man has duplex merits of both personality perfection and social ideology. In the scope of Confucianism, the idea of self-perfection and devotion to society are always tied up together, making no exception to the concept of same virtue of Heaven and man, which also comprises meanings of both aspects. The dissertation also carries out a brief analysis from the view of philosophy toward the characteristics of the concept of “same virtue of Heaven and

man” . In philosophy, the concept of same virtue of Heaven and man is not a totally subjective behavior, since the related content and norm of morality have to adapt to both the internal and the external worlds. Under the scope of the concept of same virtue of Heaven and man, the heaven is not treated as the objective counterpart being observed in a sense of natural science. “Knowing” the heaven is a way of self-justification to believe, which has some sense of occultism. Contrary to the sharply opposing standpoints in the God-man relation in the western world, the heaven and the man are mutually dependent and inclusive with each other in the view of Confucian, focused on the harmony between the heaven and the man.

[2]. God and man in Christianity and their relation

Christianity is a belief system with the concept of God as its core. In this system, the man and nature exist with the premises of the existence of God. Without God, both man and the nature lost their cause of existence. From the history of Christianity, many great Christian thinkers were all focused on one unique job that was to reaffirm the supreme authority of God. Both Luther and Barth had established the position of absolute authority for God through his own theological system. This dissertation summarizes the characteristics of God that Christianity is all about: first, characteristics of the God of his own, including spirituality, personality, constancy, infinity, and so on; second, the characteristics of God while interacting with human, including goodness, love, sanctity, and intelligence; third, the characteristics from relation of God and the world that he creates, including properties of being immanent and transcendent. Among them, the author thinks that the immanence and transcendence of God should not be treated as the independent characteristics, in a strictly speaking sense. The former one shows the extent of action and appearance of God in the Cosmos while the later one shows extend of disappearance and separation of God in the Cosmos. In fact, the characteristics of both the God’s self-owned ones and those through interacting with human also show the immanence and transcendence of God.

The Chapter five talks about the doctrine of man in Christianity, and elaborates a few key aspects of them: the origin of man – the creation by God; the nature of man – the image of God; and the shadow of human nature – original sin. At last the chapter

summaries the basic characteristics of God-man relation.

From the view of Christianity, God creates man. Since man is created, it means that it cannot exist independently. Besides, it also means that man is limited in his ability. Nevertheless, man is the most noble one among those created by God, and is assigned the task of managing everything in the world under entrust of God. "The nature of man lays on the image of God" is the key to understand the human in Christianity. For generations, theologians had different interpretations toward the "image of God", which all consists of the doctrine of entity and the doctrine of relation, and so on. One can draw a common understanding toward human nature from all these various and different doctrines of theology that, the human nature comes indeed from God; man is more noble than others created by God; man and God are in a certain relation. The Christian theologians also have different interpretation of the doctrine of original sin in Christianity, which has two aspects of meaning. First, it is a sin against God by man using his own free will, leading to the separation between man and God. Second, it is a sin to be self-centered, leading to pretension to its extreme.

The God-man relation in Christianity can be summarized in the following three aspects: first, God and man are closely affiliated together, but there also exists a clear separation between the two; second, God has supreme authority over man, so man should absolutely yield to God; third, being loved by God, man has multiple affections toward God, including love, respect and others, . These characteristics in God-man relation exhibit typical traits of those from religious belief.

[3]. Comparison of two religions

In this portion, the dissertation carries out systematic comparison in the most important aspect of both sides -- the concepts of the heaven in Confucianism versus God in Christianity, and the doctrines of man in both sides.

There are two opposing views towards the relation between the concepts of heaven of Confucian and God of Christianity. One side thinks the heaven is equal to or almost same as God in Christianity, while the other side thinks they are fundamentally different. The author thinks that, though the heaven has some sort of divinity significance, it is not the same kind of divinity rich in personality like God in Christianity. For a Confucian's

point of view, the heaven is more like the ultimate power of being for the growth and development of everything in the world, is the ultimate ground of morality for human to be able to realize his best-possible personality and moral practice.

In summary, the heaven and God are origins of human nature in both Confucianism and Christianity. While the two different systems happen to coincide in finding similar supernatural origins for the human nature, the God in Christianity and the heaven in Confucianism have distinct difference in its significance in each own system. The God of Christianity is all of what the Christianity is about, while for Confucianism, the central topic of the whole doctrine is about man on the basis of the heaven. On the other hand, the status of the relation between God and man, versus the heaven and man is also different. For Christianity, God can interact personally with man, but for Confucianism, the heaven is always an abstract entity for man.

In comparison of the doctrine of man between the Confucianism and Christianity, the dissertation mainly compares the views of human nature and two different views of moral practice. It first summarizes the two opposing points of view in the academic world toward the question of the human nature. Both sides agree that Confucian believes that man is of good nature at birth. However, for Christianity, one side thinks that Christianity believes in man's good nature at birth, while the other side believes the opposite. The author thinks that, Confucian's belief in good human nature at birth, and the Christianity's belief in original sin, are not indicating the opposite standpoints between the two systems. Confucianism focuses on the judgment towards human nature based on their values, while Christianity emphasis on the description of human nature based on their appearance. Being either good or bad is the proposition of human nature for Confucianism, but it is not for Christianity. The standpoint of Christianity does not lie on revealing whether it is of either good or bad nature for man but on revealing the limitation of human nature. However, one can still find some commonalities on the human nature between the two systems. First, they both believe that the origin of human nature is not from the carnal world, rather than from the supernatural ones like the heaven or God. Second, they both believe that human nature can be reshaped.

Based on their views of human nature with mixed commonality and difference, both Confucianism and Christianity had each developed their own ways of belief and method in moral practice. From Confucian's point of view, the moral practice is mainly about persistent pursue internally to fulfill and perfect personality, in Confucius's words – "*Wei Ren You Ji*" (Humanity can be achieved through self endeavor). But the Christianity thinks that virtue comes not from man itself, so man could only turn for help from God in order to be retrieved. Among those in common between the two systems, they both believe that the moral practice is necessary in practice, and one can get closer and closer to the ultimate goal of moral practice but the goal itself could never be reached by man.

In the last chapter, this dissertation carries out further and comprehensive study in comparison with the two relations together, including the issue of immanence and transcendence of both Confucianism and Christianity, the issue of "One World" of Confucianism versus the issue of "Two World" of Christianity, plus evaluation of the significance of the two relations in practice. At last, it gives a brief analysis on the issue of whether or not Confucianism can be treated as a kind of religion.

The immanence and transcendence are very important issues that reflect the property and characteristics of heaven-man relation of Confucianism, and God-man relation of Christianity. On this topic, Neo-Confucian believes that the heaven is both immanent and transcendent, while the God is transcendent but not immanent. On the contrary, the Christian theology thinks that the God is both immanent and transcendent, while the heaven of Confucianism is just immanent but not transcendent. The author thinks that, both the heaven of Confucianism and the God of Christianity are immanent as well as transcendent, but on a different manner of being immanent and transcendent. There are two ways for Confucianism to represent the transcendence of heaven – the transcendence of realm and the transcendence of entity. On the contrary, the God of Christian is more prominent with its qualitative transcendence over man, therefore emphasizing the difference that God has over man. What the immanence of the heaven of Confucianism insists is the identity in the virtue nature between the heaven and man, while the identity in the immanence of God versus man is mainly on the close tie

between God and man in the physical world. Therefore, the outcome from the relation of the heaven-man of Confucianism is the conception and theory of ethic, while the outcome from the God-man relation of Christianity is the religious affection and theology.

Therefore, the following conclusions are drawn from the above analysis and discussion. What the heaven-man relation of Confucianism indicates is the idea of “one world” – the physical world, which focuses on the human side and is characterized by the union between heaven and man. On the other hand, what the God-man relation of Christianity expresses is the idea of “two world” that separates God from human, and is God centered.

The heaven-man relation or God-man relation, is the core relation in each of the two culture systems. They have been exerted far-reaching impact on the social systems related to the two-cultures. Some scholars have tried to build up connection between the democratic system and the doctrine of human nature of either being good or bad, and conclude that the foundation of democratic system lays on the doctrine of bad nature. Therefore they assert that the ideology of Confucianism is in conflict with the establishment of democracy. The author thinks this kind of view is one-sided and biased. It is those fundamental factors like the economy and production of a society that act as the main forces to determine its political system, though different conceptions of the doctrine of human nature do have significant impact on it. We should also notice that, the ultimate goal of both Confucianism and Christianity is toward the human, and none of them could neglect the value of human. In the heaven-man relation of Confucianism, we see the active side of the human nature. In the God-man relation of Christianity, we further see the confined side of human nature. All these insights and understandings are very important and necessary for human being today.

Key words: Confucianism, Christianity, Heaven, man, same virtue of Heaven and man, God, Immanence and Transcendence

导 言

儒学与基督教作为人类文明的两大体系，都具有博大精深、源远流长的特点。前者经过两千多年的发展，直到辛亥革命前夕，一直居于中华民族主流意识形态的地位，至今仍然是占世界四分之一人口的“生命底色”，且远播海外惠及四方；后者经过了坎坷风雨的历史，历久弥新，两千多年的发展使其成为了拥有世界人口的四分之一信徒的世界性宗教。两个体系之中，有许多相同或相似的要素，也有许多相异或相左的成分。自从几百年前基督教输入中国以后，中国知识界对于两个体系的比较就没有停止过（当然外国学界也没有停止过）。这些比较或是站在排斥的立场上把基督教看成是异端邪说，或者是站在接纳的立场上认为儒学其实也就是我们的“基督教”。然而无论如何，这些比较不仅使我们越来越理解了基督教，也使我们在比较中更加深了对儒学的认识。儒学与基督教的比较的历史也就是二者对话交流的历史，因此，比较交流的积极结果就是促进了两大文化体系的相互理解。

在儒学与基督教对话的历史上，涉及到对二者方方面面的比较。学者们从本体论、认识论、价值论、人性观等各种角度对儒学与基督教进行过不同形式和内容的比较。如，儒家的天与基督教的上帝；儒学的仁与基督教的爱；儒学的性善论与基督教的“神的形象说”；基督教的原罪说与儒家（荀子）的性恶论等等。学者们从不同的学术立场上，对这些问题进行了卓有成效的比较研究。这些研究对于理解儒学与基督教的本质都具有重要的意义。我们认为，在所有可以进行比较的儒学与基督教的要素中，儒家的天人关系和基督教的神人关系，是最能够体现两个文化系统之特质的要素。从某种意义上说，“天人关系”和“神人关系”在各自的概念体系中占据“统摄”者的地位。通过对两种关系的比较，既能够发现儒学与基督教在最本质意义上异同，也能够更深入地理解儒学与基督教的性质。这就是我们之所以选取儒家的天人关系与基督教神人关系作为比较的重点的原因。

关于天人关系的论说一直就是中国哲学史上的核心话题，因为这是一个关系到中国传统的世界观、宇宙观以及人文终极关怀的根本问题。对于天人关系的理解，关涉到中国人在人与自然、人与宇宙、人与人、个人与社会等各种关系上的

看法和理解。从文化科学的观点来看，中国的天人关系论说，代表着我国传统文化的基本的思想模式，是检视中国文化不同部分的参考基点。从心理学的观点来看，天人关系模式则是支配个人及群体行为的基本态度。而从认识论的意义上看，天人关系论则是一个关于“世界的假设”，它所讨论的虽不是科学问题，但却为人们了解人生和宇宙提供了不可或缺的命题和假设。因此，可以毫不夸张地说，天人关系学说，是关系到了解并显现我们的存在与世界的意义的基本问题，也是中国哲学对宇宙作全面、深入的反省，透过理性和想象来建立对宇宙的整体性看法或观念的基本出发点。

在中国文化传统里，天人关系学说源远流长，从周初到清末的三千年中，各家各派对于天人之际的讨论使得这一问题一直在不断的演化和发展。因此，本文无法对于这么一个光大含弘的传统作全面的分析，本文中所涉及的主要是儒学的源头——先秦儒家的天人思想。这不仅是为了使问题相对集中更便于做深入的探讨，也是因为先秦儒家思想作为儒学的源头，在天人关系方面形成了千古不易的思想原则。又由于儒家学说作为中国传统社会的主流思想，它的天人理论完全代表了中国人在天人关系方面的最重要的“地方性知识”，对于中国人来说，关于我们的存在与世界的意义的阐释，虽然其他思想学说（如道、释诸家）也不可避免地会参与其中，但是从两千多年的历史长河中看，儒家的天人思想是居于支配地位的主流话语，这是符合历史事实的基本判断。因此，本文所涉及的主要是先秦儒家的天人关系理论。

基于这一立场，本文中的“儒家”所指的主要就是先秦儒家。先秦儒家是后世儒学的源头，有关儒学的一系列重要概念的诠释都是以先秦儒家的立论为依据的。当然，为了对儒家的天人思想有更全面的理解，本文也会适当地涉及不同时期不同学派的观点和理论。在先秦儒家中，孔孟思想又是本文立论的基点，这不仅因为孔孟是儒家的正统源头，也是因为孔孟的天人思想在中国历史上的影响是其他任何儒者的理论所不能相比的。但是荀子作为孟子之后最重要的先秦儒家代表，他的天人思想也必须要涉及。从某种意义上说，荀子是从另一个角度阐述了儒家的天人思想，使儒家的天人理论更加完满和充实。

在基督教文化体系内，神人关系也具有与儒家天人关系同样重要的地位与意义。按照基督教的创造论教义，人是由上帝按照自己的样子创造出来的。这里不

仅涉及到基督教对人的本质的理解，也涉及到基督教关于人与自然、与人之外的其他一切存在物的关系问题，可以说，神与人的关系所表达的正是基督教关于宇宙图式的基本观念。它支配着西方文化对人、对自然的基本态度。长期以来，基督教思想与西方人文传统的哲学知识相互渗透、相互影响，形成了占据西方文化主流的思想和知识形态。在西方文化中人与世界的诸多知识都是与基督教的神人关系紧密联系在一起。所以，理解了基督教的神人关系也就是把握住了西方文化的关键。

与儒学相似，从历史的角度看，基督教也并非是一个统一的传统。基督教在两千多年的发展历史中，形成了许多不同的范式。例如，孔汉斯(Hans Kung)就区分出了历史上基督教的七个范式：早期使徒，早期希腊化，中世纪罗马天主教，宗教改革时期的新教，启蒙时代的现代主义，当今的后现代主义。^①作为对上帝的本性以及其作为与目的的分析与论说的基督教神学，也是观点不一、流派纷呈，它们在许多问题上持有不同甚至对立的观点是十分普遍的现象。面对这种局面我们将采纳哪个流派或范式的观点或立场呢？很明显，各派观点都是特定历史条件下的特定产物，都有其特定的意义，也有其固有的局限。因此，仅仅采取一种观点或坚持一种立场是难以避免片面性的。所以，我们力图对各家各派观点兼收并蓄，以期对于基督教在神人关系方面的重要问题有比较全面和正确的理解或把握。当然，新旧约《圣经》仍然是我们理解神人关系方面各种问题的最重要的根据。因为，新旧约圣经毕竟是神学对基督教信仰严谨和有条理的表述的基础。^②

对于儒家的天人关系与基督教神人关系的比较可以有多种方式。在许多比较研究的论著中，通常采取的一个行文方式是将比较内容进行归类“对举”。例如，把“天”与“上帝”对举比较；或把儒家的人观与基督教的人观进行对举比较等。还有像“作为人性的仁与作为神性的爱”、“美德之仁与神爱之爱”等比较方法^③。这种形式显然有其可取之处，那就是将比较的内容并列在一起，具有条目清晰、一目了然的功效。然而，这种比较方式既然把某两个范畴并陈一处，在逻辑上就有先将它们归入“某一类”的可能，譬如，既然“天”可以和“上帝”相提并论，

① Hans Kung ,Christianity Continuum, New York, 1994.

② 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第2页。

③ 姚新中《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版。

那么，在逻辑上就有把“天”理解为“上帝”的可能性。然而，“天”是不是可以等同于“上帝”，显然是需要详细论证的。基于这样的考虑，我们采取的方式是，先对儒家与基督教的天、人、神等比较要素进行分条析缕地分析、叙述，在此基础上再对它们进行系统的比较。这种比较方式的益处在于，一方面由于不受时刻将二者“对举”的促迫，可以较为全面地分析两种关系中各个要素的意义和性质，有利于准确地把握儒家和基督教的天、神、人等概念的内涵。在准确地理解它们的内涵或意义的基础上，它们的异同、价值等在很大程度上会自动呈现出来。另一方面，我们知道无论是儒家的天、基督教的神，还是儒家和基督教所叙说的人，都不是在独立的意义上出现的。它们总是相互联系在一起的。说“天”离不开说“人”，反之亦然；谈“神”亦是为了谈人，反之亦成立。因此，无论是对天的阐述还是对神的分析，都已经把天人关系或神人关系内在于其中了。我们采取这样的论述方式显然更有利于对本文的研究重点——天人关系和神人关系——做深入的剖析和比较。

一切比较研究，其最直接的目的都是为了更好地理解 and 把握被比较对象的本质。对于不同文化体系的比较研究，无疑会有利于在相互启发中推进真理的探求与知识的增长。^①我们对于儒家天人关系和基督教神人关系的比较研究的直接目的也不例外。然而，除此之外，对于儒家和基督教的比较研究还有更加现实的意义。我们认为，在社会的现代化背景下，儒家与基督教在对话和比较的基础上，双方都可从对方那里获得可资借鉴的文化资源，而且这种借鉴对于双方来说都是十分必要的。

从基督教方面看，我们知道，自17世纪以来，随着现代化进程的开始，原来在西方文化中居于核心地位的基督教神圣价值观逐渐被世俗的现代化价值观排挤到了边缘地位。人类中心主义和科学唯理主义等世俗价值观逐渐成为了西方文化的核心。20世纪80年代兴起的后现代主义又进一步把这种世俗化推向了极致，现代主义所推崇的大写的“人”和“理性”，在后现代主义这里也被彻底结构，那就是“上帝死了”之后“人也死了”。因为大写的“人”其实就是上帝的替身。西方文化的精神危机，在现代主义和后现代主义的困境中不可避免的发生了。如

^① 傅有德：《神人关系与天人关系——犹太教与儒学之比较》，载《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2005年版。

何走出这一危机，是基督教面临的一个空前重要的文化任务。有识之士认为，仅仅靠基督教价值观的恢复是难以走出这种危机的。而从其他文化系统特别是从中国儒家传统中吸收它们所需的文化资源，以匡正西方现代主义与后现代主义所带来的偏差，使彻底的世俗价值观转变为神圣与世俗相结合的价值观，是走出这一危机的必由之路。^①儒家的天人关系所表达的“一个世界”的思想，对于基督教价值观的转变就具有十分重要的参考意义。

从儒学方面看，儒学的“现代性”甚至“当代性”问题已经成了衡量儒学在现代社会中的价值的重要尺度。儒学是否具有现代性，指的是儒学能否在今天生发出适应现代性建构以及“照应”后现代的形态、性质和意义。我们知道中国的现代化进程是从十九世纪中叶开始的，这一阶段的根本任务就是从传统社会向现代社会的转变。按马克思的说法就是从“人的依赖关系”向“以物的依赖性为基础的人的独立性”的转变。^②有的学者认为，传统儒学本身对于我们民族的现代性建构不具有太大的价值。因为它在整体和本质上是前现代的意识形态，对于人类文明演进中的现代性具有天然的否定性质。^③我们并不同意这种观点，但是从中我们也看到，传统的儒学确实有一个如何更好地适应社会的现代化进程的问题。作为生出资本主义精神的基督教伦理，对于儒学如何适应现代化肯定具有重要的借鉴意义。如，基督教神人关系中关于人性的“他律”精神，显然与现代社会的制度构建有着某种内在的关联。

由此看来，儒家天人关系和基督教神人关系比较研究的意义，不仅仅是为了寻找出儒家的“天”与基督教的“神”在哪些方面具有相似性，而在哪些方面又具有相异性，或者两种人性观有什么异同等。虽然这是一些不可缺少的基础性工作，但它们应该服从于一个更高的目标，那就是通过比较研究，使两个文化体系的对话渠道更加畅通，使两个文化体系能够取长补短，共同为人类文明做出新的贡献。当然，这样一个宏大的目标，不是本文所能完成的。能够在一些基础的方面做一点扎实的工作，为这个宏大的目标的实现起到些许的铺垫作用就是本文的最高理想了。

① 赵敦华：《超越的循环：基督教现代性和后现代性三种文化类型的互动关系》，载高师宁、何光沪主编：《基督教文化与现代化》，中国社会科学出版社，1996年版。

② 《马克思恩格斯全集》46卷上，第104页。

③ 刘东超：《论儒学的当代性问题》，WWW.Confucius2000.com。

本文所讨论的问题，学术界在以往的研究中涉及比较多的有两个方面：一是儒家的天与基督教的神的比较研究，二是儒家与基督教的人性论的比较研究。本文的讨论在很大程度上是要在这些研究的基础上进行的。

在天与神的比较中所形成的最典型观点有两种，一种是强调儒家之天与基督教之神的一致性，另一种则是强调二者的相异性。认为儒家的天与基督教的神相似或一致的观点集中地表现在主张儒学是宗教的学者们那里。他们认为儒家的天与基督教的神在本质上都是人间世界以及万物的主宰，或者说儒家的天和基督教的神，是同实异名的至上神。^①何光沪教授曾经撰文阐述基督教与中国传统宗教的神性论的相通性。^②虽然他说的“中国传统宗教的神”不仅仅是指儒家的“天”，但却是把儒家的天包含于其中的。他认为在超越性、包容性、绝对性、神圣性等方面，包括儒家的天在内的中国传统宗教的神与基督教的神都是相通的。还有一些具有基督教背景的学者也持有类似的观点。例如傅佩荣先生就认为孔子和孟子所说的天就有造生者、主宰者、启示者等方面的含义。^③而房志荣则认为儒家的天具有创造、监临人物等特性。^④总之，在这些学者那里，儒家的天和基督教的神被最大化地统一起来了。

而强调儒家之天与基督教之神的相异性的学者，也从各方面为自己的观点进行了充分的论证。徐复观先生力陈儒家的人文主义立场，认为在儒家特别是孔子等先秦儒家那里最大限度地剔除了天的神性意义，使天由商周之际的至上神便成了道德的超经验性的存在。他说：“孔子的所谓天命或天道或天，用最简捷的语言表达出来，实际是指道德的超经验性格而言……这种道德的超经验性，在孔子便由传统的观念而称之为天、天道、天命。”^⑤很明显，按照徐复观先生的观点，很难找到儒家的天与基督教的神之间的一致性。在大陆学术界，认为儒家的天不同于基督教的神的学者多持有“儒学非宗教”的立场。例如，李秋零教授认为，“孔

① 李申先生的《中国儒教史》中对这个问题做了详细的论述，参见《中国儒教史》，上海人民出版社，2000年版。

② 何光沪：《基督教与中国传统宗教的神性论之相通》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督教与中国文化》，中国社会科学出版社，2004年版。

③ 傅佩荣著《儒家哲学新论》，台北市业强出版社，1993年版。

④ 房志荣：《儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较》载刘晓枫主编：《道与言—华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店1995年版。

⑤ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海三联书店，2001年版，第77页。

子虽然相信‘天命’，但这种‘天命’却不过是一种不可理解而又不可抗拒的必然性罢了。……这样的‘天命’虽然应当敬畏，却也用不着向它顶礼膜拜，而且祷告也没有用。‘获罪于天，无所祷也’。”^①而陈詠明、韩星、鞠曦等学者们则基本上否定了儒家之天的人格神的属性。认为把西方宗教的“上帝”和汉字的“帝”与“天”混同起来，把“帝”和“天”作为传统宗教的至上神，是歪曲了儒学及中国文化的本质及其历史进路，为全盘否定中国文化制造了宗教化的理论依据。^②海外汉学家持此观点的也大有人在。例如，法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)等就认为16世纪的传教士把基督教的“上帝”与中国的“天”等同起来是故意隐瞒了基督教的真理，而在策略上对儒家采取了妥协的方法，以骗取中国儒家学者的同情和认可。其实，他们自己也知道不同文化的不同之质是无法相通的。^③

在儒家与基督教的人性论的比较研究中涉及的内容非常复杂。但主要还是集中在儒家的性善论与基督教的原罪说，^④以及基督教与儒家的“罪”与“恶”^⑤等问题的比较上。同样，在这些比较研究中，有的更注重儒家人性观与基督教人性观的相似或相同，有的则更强调二者之间的差异性。例如，属于荀子传统的现代儒家的“波士顿儒学”学者 Robert Neville 等，就在以下四个方面找到了儒家与基督教的共同性，其中就包括人性观上的相同性。第一，强调原罪，他们解决了基督教的原罪与孟子传统的性本善的矛盾，把二者都包含在荀子的性恶论中；第二，强调外部的礼仪制度和规定，这与基督教的律法传统是一致的，对于孟子传统的理性和心性之学是个补充；第三，强调居敬穷理，反对直觉，这比较符合西方的理性主义；第四，强调内在超越。^⑥如果说荀子传统的现代儒家还不能够完全代表儒家的人性观的话，那么，也有的学者从孔孟传统上阐述了儒家与基督教在人性观上的相同之处。例如张德麟就认为儒家、基督教皆肯定人性本善。但不同之处

① 李秋零：《宗教在中国社会中的地位》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督教与中国文化》，中国社会科学出版社，2004年版，第313页。

② 鞠曦：《“中国儒家史”反思：帝与天的宗教化之误》，见WWW.Confucius2000.com。

③ 参见黄保罗：《对基督教与中国宗教相似点的不同反应》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督教与中国文化》，中国社会科学出版社，2004年版，第88页。

④ 见赵敦华：《性善与原罪：中西文化的一个趋同点》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督教与中国文化》，中国社会科学出版社，2004年版。

⑤ 见张庆熊：《基督教与儒家论“罪”与“恶”》，同上书。

⑥ 参见黄保罗：《对基督教与中国宗教相似点的不同反应》，载罗明嘉、黄保罗主编：《基督教与中国文化》，中国社会科学出版社，2004年版，第95页。

在于，儒家主张此善全然地内在于人心，而基督教则只定在上帝的原始创造言。^①何光沪更是从人性的基本规定上强调了中国哲学与基督教在人性论上的相通。他认为无论是儒家还是基督教，对于人性的规定都是“非生物性、非物性、非时空性”的，而是“自由、心智与创造性”三要素的结合。^②对于上述观点持不同看法的学者也是大有人在。例如，陈詠明就以“想念狼——读何光沪《从人性论看东西方宗教哲学之相通》”为题，撰文反驳了何光沪的观点。他认为何氏的观点是照搬基督教哲学来套释儒学，“虽合耶教之言，而违儒家之义”。因为儒家在谈人性时，非但不排斥人的自然属性，而且认为人的本质就在自然及其生命活力之中，而不在超自然的非时空中。^③

显然，以上的讨论或争论是非常有意义的。它们不仅为儒家和基督教的比较研究积累了大量的知识，而且对于深入理解、认识“天人关系”和“神人关系”这两对最重要范畴也是必不可少的。但是，在以往的研究中存在着比较明显的两个方面的局限性，第一，多数研究关注的重点是“天”与“神”以及两种人性观的异同，而相对忽视了在这些异同背后更为本质的东西，也就是它们与各自文化体系的整体性的联系问题。其实，无论是“天”还是“神”，还是对于“人”的不同理解，它们都是生长在各自的文化土壤中的思想之花。对于两个不同的文化体系来说，在这一层面上的概念，异和同的要素都是存在的，最重要的是要寻找到这些异同的文化根源。第二，多数研究更多地关注“天”与“神”以及两种人性观的比较，缺少将儒家的“天与人”、基督教的“神与人”各自看成是一个关系系统的基础上进行比较研究，或者说对于两种关系的正面的比较分析还是很不够的。因为，正如前文我们所谈到的，无论是儒家的天、基督教的神，或者是两者所讨论的人，都不是在独立的意义上出现的，它们的任何一方总是与另一方关联在一起的。所以，要真正把握它们的本质，就必须在它们的关系状态中来理解它们、认识它们。基于这样的分析，本文的重点就是要全面系统地阐述儒家和基督

① 张德麟：《儒家人观与基督教人观之比较研究》，刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店 1995 年版。

② 何光沪：《基督教哲学与中国宗教哲学人性论的相通》，载许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000 年版。

③ 陈詠明：《想念狼——读“何光沪从人性论看东西方宗教哲学之相通”》，WWW.Confucius2000.com。

教的天人思想与神人思想，并在此基础上对天人关系和神人关系进行深入、全面的比较研究。

为了完成这样一个目标，本文将从以下三个方面展开：首先，对儒家的天、人思想进行系统地分析、阐述，力求全面准确地认识儒家的天、人观，进而对儒家天人关系的规定、内涵以及哲学特征等进行全面的分析；其次，对基督教的神、人观做出尽可能全面地论述和分析，并从中概括出基督教神人关系的基本内容和特点；最后，在以上基础上，对儒家的天人关系和基督教的神人关系进行全面地比较与分析，并努力发掘两种关系的实践价值。下面，我们将首先要讨论的是儒家特别是先秦儒家的天论思想。

第一章 先秦儒家天论概观

天的概念在儒家哲学体系中具有极为重要的地位和意义，我们知道，儒家哲学的一个核心任务就是对于人性的解释和探究，而在儒家看来，天既是人性的起点也是人性的终点。也可以说，天既是儒家人性论的起点，同时又是儒家人性论的终点^①。所以，要讨论儒家的天人关系，就必须首先对儒家之天的概念的一些基本方面做一个系统的梳理。这些方面包括儒家之天概念的形成、涵义和特点、天的作为以及天在儒家诸子特别是先秦诸子那里的涵义等。

一、先秦儒家天的观念的形成

对于天的重视和崇拜并不是始于先秦儒家，早在西周初年，天就获得了至上神的地位。先秦儒家天的概念，就是在对从周初开始形成的天的观念进行损益的基础上逐渐形成的。

（一）商周之际至上神的转换

众所周知，天作为一个具有至高权威性的概念的出现，是在商周之际。殷商的至上神被称为“帝”，而具有与帝相似涵义的“天”则是周人所崇拜的对象。那么，“天”的概念是如何起源的呢？在这个问题上学术界有着十分不同的看法。其中代表性的观点有：顾理雅（H.G. Greel）认为，天是由周的氏族神演化而成，他认为周人的祖先所转化的神祇都可以通合到“天”的名下，“天”成了共称之名，丧失了殷商之“帝”所具有的人格性，成为一个非人格的神祇。^②顾氏的论证虽然详尽，但是“皇天无亲，惟德是辅”这是周公的主张，周王虽然享有“天子”的称号，但是天却绝不保证周王家族永远保持王权。只这一条就可推翻顾氏的立论。与顾理雅相反的观点则主张“天”在周朝立国之前就已经存在。如，徐复观认为，卜辞中之“天”字皆作“大”字用，此时大与天通用，《多士》之“大邑商”也叫做“天邑商”，有作“大”义之天字，亦当有作“天”本义之天字；不能因为今日

① 傅佩荣：《儒家哲学新论》，台北市业强出版社，1993年版，第121页。

② 傅佩荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局1985年版，第11页。

所能看到的甲骨材料，概括殷代的全部材料。^①

就目前我们所掌握的资料来看，作为具有至上神意义的天的起源问题实际是难以做出明确的结论的，关于这方面的讨论很难超出假设的范围。能够比较明确的是：商的至上神是帝，或者说，帝是殷商神灵世界的最高主宰，而且在商之前，帝与天并没有正式成为互换的概念，周文献中才明确显示出了帝与天互换的等同性。并且，随着周的逐渐兴盛，天的概念便逐渐取代了帝。那么，问题就是为什么周人用天代替帝呢？对于这一问题也有许多不同的看法，其中有一种观点是值得重视的，这就是杨庆中所提出的周人以天代替殷人之帝是基于两个传统：一是重视以星占数学为基础的筮占的传统；一是重视农业生产的传统。^②

卜筮是殷商文化的特色之一。《尚书·洪范》中记有殷商遗臣箕子对卜筮的论述：“择建立卜筮人，乃命卜筮……。”卜筮即龟卜与筮占，说明殷商时期卜与筮是同时存在的，这在殷商考古中已得到证明。这种宗教习惯在歧周社会中也同样存在，但由于生活背景的不同，殷、周对卜与筮的重视程度也不一样。殷人作为邦国盟主，有条件较多地运用比较贵重的甲骨进行占卜，这是偏居西方的周人所无法享受得到的，因而，他们更多地利用筮占，筮占，虽然是以筮草为道具，但实际上是用“数”来推衍。这个“数”，很可能与古代的天文观测有关。筮占传统导致了周人更多的注意对天文的观测，从而也就形成了对天格外重视的观念。另外，周人对天的重视，还与他们重视农业生产的传统有关。据史书记载，周的先人是从事农业活动的专家，重视农业生产是周人始终保持和发扬着的优良传统。先周时代的农业生产，一是仰赖天时，二是依靠人力。前者是人力所不能左右的，但却可以认识，先周天文学的发展就是在农业生产中仰观天象的结果。后者主要靠人的自觉和理性的自我约束，周人对祖先道德榜样作用的提倡，正是这种自觉地自我约束的优良传统的具体体现。重视筮占的传统与重视农业的传统，共同养成了周人对天的观察、思考、认识和崇拜的传统，因此，他们以天代替殷商的帝，就是一个自然而然的过程了。

（二）西周天概念的特点

与商的“帝”相比，周人的“天”具有以下几个特点：

① 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版，第16页。

② 杨庆中：《论周人何以称至上神为天》，《西南民族学院学报》1997年第1期。

第一，殷商的帝与人之间是有着亲缘关系的，而周人之天与人则没有这种血缘联系。殷人自认为是上帝的后裔。这在《诗经·商颂·玄鸟》里有具体记载：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒；古帝命武汤，正域彼四方。”诗中“天”即“帝”，他之所以授命于商，是因为商人乃是他自己的血亲嫡系：“高辛氏之妃，有娥氏女简狄，祈于郊禖。馯遗卵，简狄吞之而生契。其后世遂为有殷氏，以有天下。”^①此玄鸟之卵，即象征天帝之精，授于简狄，而生殷商之祖契。而周公则正式割断了天（神）人之间的血缘纽带，提出了“皇天无亲，惟德是辅。”虽然周王称之为“天子”，但皇天上帝并没有仅仅把谁看成是他的子民后裔，而只是辅佐那些具备贤德的人间之王。殷人因为不敬其德，所以神最终还是抛弃了他们：“惟不敬厥德，乃早坠厥命。”^②在《尚书》中记载了周公对这个问题的详细叙述。^③

第二，与商的帝相比，周人之天的宗教性权威大大降低。周的天虽然与商之帝一样也具有至上神的意义，但是随着周朝的建立和兴衰，天的宗教性权威也发生了一系列的变化，到了幽王时代，反映在《诗经·小雅》里的天，几乎可以说是权威扫地。例如《节南山》诗“昊天不佣，降此鞠讟。昊天不惠，降此大戾。”“昊天不平，我王不宁”。已经敢于直接指责天的不佣（均）、不惠、不平，可见天在人们心目中至高无上的权威性已经产生了根本的动摇。之所以如此，是因为天在周人那里除了神性以外，更多的则具有了自然之性和法则之性。所以，周人的天比之于商的帝明显的缺少了人格性。到了春秋时代，在人文精神的鼓荡下，原有宗教性的天就逐渐演变成了道德法则性的天，人格神的性质日渐式微。《左传》所说的“礼以顺天，天之道也”，“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，民实则之。则天之明，因地之性……为君臣上下以则地义……为父子兄弟姊妹舅甥婚媾姻亚以象天明”；以及“礼之可以为国也久矣，与天地并”等所说的天或地都具有道德法则性质。

第三，周人的天的观念摒弃了殷人至上神观念中的非理性因素，赋予天以道德的意义，以作为“命哲、命吉凶、命历年”的客观依据。殷人的至上神帝的作用非常之大，可说是无所不能的，但却没有什么规律可循，人们不知道它降祸降

① 《诗集传》：[宋]朱熹撰，上海古籍出版社，1980版。

② 《尚书·召诰》

③ 《尚书·康诰》。

福的标准是什么，依据是什么。因此，对于至上神帝，除了小心翼翼地占卜，以体察其神秘的旨意以外，人是无所作为的。而周人则与之不同，他们赋予天以至善的特性，使天成为世间王权的监察者。《周书》中有“天德”一词，《吕刑》说：“惟克天德。”“天德”指上天立下的道德准则。上天监察世间统治的好坏，就是拿这个标准去衡量，衡量过关的，就可以配天。周人认为文王是一个“明德”的君王，所以上帝把大命降给他。不仅如此，在他们看来，文王之前，夏、殷先哲王的受命，也是因为他们道德方面很符合天的意志的缘故。^①“以德配天”的思想体现了周人对天的一种全新的理解，为儒家之天观念的形成开了先河。

（三）先秦儒家天的观念的形成

先秦儒家的天的观念是经历了一个相当长的演进发展过程而形成的。在孔子等先秦儒家那里，周初典籍《诗经》与《书经》等文献中关于天的观念，是一个重要的思想来源。诗、书等原始儒家经典中有大量的关于天的表述，其中有许多表达出了人对于天的崇敬和敬畏，以及对于天的企盼和要求。当然也有许多正如我们前面看到的，对于天的怀疑和指责。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）先秦儒家批判性地借鉴、吸收了《诗经》等文献中关于天的一些重要思想，同时又结合在社会历史发展中人们对天所赋予一些新的涵义，再配合以个人认识与体验，逐渐创造、转化形成了关于天的基本思想。简单地说，就是孔子、孟子等先秦儒家，借鉴、吸收并发展了西周有关天的思想观念，逐渐形成了先秦儒家最基本的天论思想。并为后世儒家的天人学说确立了准则、奠定了基础。先秦儒家关于天的意义和理解我们将从下面儒家之天的涵义中得到了解。

二、先秦儒家之天的基本涵义

对于儒家之天涵义的解释学术界历来就存在着巨大的分歧，与对周人之天的理解相比，似乎要纷繁复杂得多。因为。虽然孔子“从周”之天，却又对其进行了重要的改造，而这些改造的结果孔子又没有明确详细的言明，这样就给后人留下了巨大的解释空间，从而也就产生了众多的儒家之天的解释意义。例如有的学

^① 杨庆中：《论周人何以称至上神为天》，《西南民族学院学报》1997年第1期。

者主张，中国古人所信的天是一位人格神，而且孔子相信的是一位有神论的上帝，甚至是一位一神论的上帝。^①还有的学者则直接把孔子之天称之为上帝或神，如“简单说来，孔子所说的天命，是指以上帝为核心的诸神的旨意，是指神这种终极存在对此岸世界的不可违逆的规定。”^②与此相反，也有不少学者主张儒家的天是非人格的，如顾里雅就认为，孔子的天是一种非人格的道德力量，他指出，孔子很少谈他如何体认天，并且他的弟子也明确承认：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”至于孔子偶然谈到带有“人格神”意味的天时，像“天丧予！天丧予！”，顾里雅认为那只是表达“人穷则呼天”的焦虑之情而已。这是两种完全对立的观点，要么是将儒家或孔子之天完全看成是神性的，要么则把儒家之天完全看成是道德性的。虽然他们的论证不无道理，但毕竟将儒家之天限定在一个单一的纬度是有失偏颇的。其实，儒家之天的涵义之所以引起如此多的争论，本身就说明儒家之天不是一个单纬度的天，也就是说，儒家之天是一个涵义丰富的复合整体，正是由于它的涵义的丰富性，所以才对中国人的社会生活产生了广泛的影响，从形而上的道德律令，到日常生活中的男男女女，都可以和天联系起来。庞朴先生曾经指出，中国人赋予天的含义，如果不是一切名词中最多一个，至少也是最多者之一。从妇女丧夫恸哭，到方言中表示多、大、庄严，都可以用到“天”字。^③天在民间如此丰富的意义与作为中国文化的大传统的儒家所赋予的天的丰富意蕴是分不开的。那么，儒家之天的涵义到底是什么呢？

台湾学者傅佩荣认为，以周初文献为根据可以发现天的涵义有如下五种：主宰者，造生者，载行者，启示者，审判者。春秋时代天的概念发生了重大的转变，首先，启示之天与审判之天原本以绝对正义的要求设定善恶是非标准，并由此产生吉凶祸福。然而，现在吉凶祸福仍然存在，但善恶是非的标准却模糊不清了，于是令人无可奈何而且盲目的“命运”之天的意义开始出现。其次，随着天子失德，昊天（神性之天）沦为苍天（自然之天），失去了其值得尊敬的地位，如《诗经·国风》有“悠悠苍天，此何人哉！”之句。待到“天地”一词逐渐习用，自然之天的意义便凸显出来。（当然也不是今人所理解的自然之天的意义。）这样，天

① 傅佩荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局1985年版，第107页。

② 常森：《孔子天命意识综论》，《孔子研究》，1999年第31期。

③ 见庞朴：《天人之际述论》，载庞朴著《文化一隅》，中州古籍出版社，2005年版。

的性格就被归纳为七种：即除了以上五种之外，再加上后来衍生出来的“命运之天”与“自然之天”。^①

虽然傅氏讨论的是周初至春秋期间中国古人对天的理解，但实际上他就是用天的这些涵义来框定儒家之天的，也可以说，傅氏所理解的儒家之天也就是以上七种或五种性格。因为他对于天在孔子本人那里的意义就总结为如下四点：（1）以天为自然界：子曰：“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”（2）以天为关怀人世的主宰：子曰：“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（3）以天为孔子使命的本源：子曰：“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者其天乎！”（4）命运之天：顏渊死。子曰：“噫！天丧予！天丧予！”^② 他对于孟子之天的涵义则直接解说为：（1）造生者与载行者，如“诗云：天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”（《孟子·告子上》）（2）主宰者与启示者，如“孟子曰：顺天者存，逆天者亡”（《孟子·离娄上》）；又如“孟子曰：天与之……天不言，以行与事示之而已；荐之于天而天受之，暴之于民而民受之。”（《孟子·万章上》）（3）审判者，天的审判者性格显示为命运与使命两个方面，这是孟子天概念最大的成就。前者如“莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也。”（《孟子·万章上》）后者如“修身以俟之，所以立命。”（《孟子·尽心上》）

应该说，傅氏关于儒家之天涵义的解释是有一定的根据的，但是很明显，傅氏关于儒家之天的理解受到了深刻的基督宗教的影响，“启示之天”与“审判之天”显然是以基督教的术语对儒家之天的阐释。另外，主宰、启示、审判，实际上都是天的神性意义的体现，也就是说这三个方面实际上说的是天的一种属性。因此，傅氏关于儒家之天的解释显得过于繁琐、复杂，缺少概括性。相对而言，冯友兰先生的观点不仅对天的理解更全面而且也更概括，冯友兰先生认为中国文字中的天，可以解释为：“曰物质之天，即与地相对之天；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，乃谓自然之运行，如《荀子·天论篇》所说之天是也。”同样，虽然冯先生所说的是“中国文字中的天”，但其主要所指的仍然是儒家之天，这可以在冯先生诸多关于儒家之天的解说之中得到

① 傅佩荣：《儒家哲学新论》，台北市业强出版社，1993年版，第122—129页。

② 傅佩荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局1985年版，第108—114页。

证明。^①当然，冯先生的五种天的涵义也还可以进一步归纳，有的学者将其归纳为三种：物质的天（天空、大自然），精神的天（主宰、至上神），以及本然的天（本然意义上的物质，如牛马四足；被当成本然意义上的精神，如天理；以及本然意义上的气质，如天真）。它们分别为形而下的、形而上的和形而中的。

综合以上关于儒家之天的各种观点，我们可以将儒家之天概括为如下三个方面：（1）自然之天；（2）神性之天；（3）伦理之天。这样一种对于儒家之天的理解虽不能面面俱到，但大致还是允当的。以下分别对其加以简要的阐述。

首先，儒家之天的概念中是包含着自然之义的，或者说，自然之天是儒家关于天的观念的基本成分。但需要说明的是，儒家的“自然之天”虽然包含物质之天的意义，（如张载所谓“气”）但并不完全等同于物质之天。更不等同于今人所理解的物质之天。说天具有自然属性，主要是从天与万物的关系上来看的。最重要的证据就是孔子的名言：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》）对这句话的理解各种各样，有的认为这是儒家之天非人格性质的根据，^②也有认为这里是指“天能言而不言”^③等等。实际上这里所反映出来的天的自然属性，就是天与自然万物的联系，它表示天与“四时”、“百物”息息相关，是四时行、百物生的动力所在，天对四时百物有某种掌控和孕化作用。这里，可以把天理解为自然规律或者一种自然力量。所以，据此认为儒家之天并非人格之神也是有其道理的。至于荀子以“天地”并称，天的自然物质属性则更加明确了。

其次，虽然在先秦儒家那里，基本否定了作为一个作为人格性的天的存在，但是先秦儒家仍然保留了天的神性特征也是不容怀疑的。孔子对周人天的概念既有继承也有改造，其中最大的改造就是最大限度地剔除了周初天的观念中的人格神的性质。因为孔子在编定《诗经》的过程中，看到民间大量的对于天的怀疑、抱怨、甚至指责，这不能引起这位伟大的思想家对天的性质的反思，这正是孔子的伟大之处。因此，在孔子那里没有明显的关于作为人格神的天的论述，这种对天的态度直接影响了后世儒家关于天的观念，在儒家之天的涵义中，神性从来就不占主导地位。正因为如此，墨子才批评孔子“以天为不明”。但是，如果完全否认儒家

① 冯友兰：《中国哲学史》，上海商务印书馆，1946年版，第51页。

② 熊十力：《读经示要》（卷一），台北，1950年，第14页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》，上海商务印书馆，1946年版第83页。

之天的神性的存在也是不符合事实的。因为包括孔子在内的儒家认识毕竟受到时代的限制，在孔子以及孔子之后的相当长的时间里，对于人的力量所不能完成的种种无可奈何的事情，儒家似乎也不敢否认在冥冥之中有一种左右人们命运的超越性力量。孔子多次感叹命运之无奈（天命）的言论就表明了他并没有忽视这种力量，只是对其把握不准，只好存而不论。

最后，儒家之天的伦理意义是儒家对于中国天的概念的解释做出的巨大贡献，也是儒家之天最具特色的方面。在这里所说的儒家之天的伦理意义，主要指的是从儒家有关天的解说中所表达出来的对人的关怀与重视，从而通过天所规定的世俗的人伦关系。其实，儒家很少单独谈天，天总是具有关联性的，而首先就是天与人的关联。通读《论语》可以看到，孔子对与人无关的天并不感兴趣，他从来就没有对天做过纯属宇宙论的描述，即使以天为自然界，孔子仍然是肯定天与人之间的特殊关系的。《易传》中讲到：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”（《系辞上传》）；“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”（《序卦传》）。天地之别，正是夫妇之别，“男女构精，万物化生”（《系辞下传》），这就正如李贽所言：“极而言之，天地一夫妇也。”人伦人性本源于天（地），正是儒家对天的伦理特性的最高概括，也是自西周以来对天之涵义的最有价值的人性化丰富与充实。

从以上的论述可以看出，儒家之天是一个多维度的整体，天的这几个方面并不是机械的拼凑在一起或者可以各自分离的。它们有机地融合为一体，自然之中包含着神性，而神性之内更包含着世俗伦理，从儒家之天的任何一个方面都可以反映出其它方面的特征，这也正是儒家之天可以用以解释人、人性、人与自然及一切社会生活的原因所在。

三、天之于孔子、孟子、荀子

前面提到，在儒家内部关于天的理解也存在着这样那样的不同，即使在先秦儒家孔、孟、荀诸子那里对天的理解也各有侧重。他们前后相继，阐发完善了儒家之天的基本规定性，奠定了作为中国主导文化关于天的理解的最重要的基础。

以下分别再把孔子孟子和荀子的天的思想做一简要叙述。

(一) 孔子之天

毫无疑问，天在孔子的学说中是一个十分重要的概念。然而，孔子是如何理解天的呢？或者说，在孔子那里天的意义是什么呢？这是一个十分难以回答的问题。在《论语》中，孔子对于天的解释，与仁、礼等其他重要概念一样，也没有系统全面的确切答案。就连他的弟子子贡对此都感到难以理解，从而发出了“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）之慨叹。徐复观先生认为：“孔子的所谓天命或天道或天，用最简捷的语言表达出来，实际是指道德的超经验地性格而言。”^①徐先生的观点自然有其独到之处，但这个解释显然还不能包括论语中所有“天”的意义。正如前面我们所谈到的“儒家之天”具有多面性的特征一样，其实孔子的天就是一个多面性的统一体，整个儒家对于天的理解正是基于孔子之天的观念。为了能够对孔子之天有一个比较全面的了解，我们还是把《论语》中有关天的内容做一基本梳理，以期能获得关于孔子之天的较全面的印象。

“天”作为一个独立概念，在《论语》中，总共出现过 18 次之多，其中由孔子直接讲到天的有 12 处，分别出现在《八佾》、《雍也》、《泰伯》、《子罕》、《先进》、《宪问》、《颜渊》、《子张》、《尧曰》、《阳货》章中。在这些篇章中的天，根据其出现的背景不同，其意义也各有不同，概括所有这些关于天的论述，大体上可以归之为以下三类：

第一类，天是自然万物，或者是自然之天。前面所引的《论语·阳货》名篇：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”可以说是孔子关于自然之天的最重要的论说。或许有人会说，天虽不言，但并不意味着天没有人格意志，不过就像孟子所说的那样“以行与事示之”而已，天仍然是至高无上的主宰。但实际上当孔子这样来表述天的时候，就已经意味着他所说的天与发号施令的上帝之天是有着根本区别的。孔子这段话的真正意义是说，天不是能言而不言，而是四时之运行、万物之生长就是天的言说。这样一种对天的理解，在中国天人关系史上是具有革命性的意义的。这说明四时（代表时间）、万物（代表空间）就是天的组成部分，四时的运行与万物的生长就是天的存在方式。四时运行不已，万物生长不止，

^① 韦政通：《中国文化概论》，水牛出版社，1968 年版，第 87 页。

这就是天的根本意义，孔子这一著名篇章的意义就在于，它否定了天是超自然的上帝，而明确肯定天是包括四时运行、万物生长在内的自然界。既然否定了上帝，那么，自然界便是最高的存在，人与万物都是自然界的产物。天即自然界的功能，就是运行和生长，由功能而说明其存在，这是孔子和儒家哲学的一个重要特点。

第二类，天是至善的存在，是人效法的至高楷模。孔子对天一直有着十分崇敬的情怀，如上所言，即使是在自然之天的意义上提到天的时候这种情怀也是溢于言表的，原因何在呢？这是因为天除了是一种自然存在之外，还是一种道德性的存在。其道德性就表现在天是无限运行与创生的自然过程，天的道德意义即包含在创生之中，这种创生具有内在的目的性，此即所谓“天德”。所以说，天是一种至高至善的存在。天还是人的德性的自然根源，（因为人也是“百物生焉”的百物之一。）孔子说：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）这虽然是孔子处于险恶环境时所说的话，有其情绪性的一面，但是它却表明了孔子对德性的看法。在这里，孔子确实有担当使命的意思，但这句话同时又具有普遍性意义，即不仅他个人的德性是天之所生，所有人的德性也都是天之所生，因为孔子主张“性相近也”。能赋予人以德性的天自然是值得人们效法和崇敬的，因此，孔子慨叹道：“巍巍乎！唯天为大，唯尧则之”（《泰伯》）——天的这种特性使得圣王唐尧也要效法于它。

第三类，天是神性的、宗教性的存在。如前面谈到儒家之天的含义时所说，孔子不可能达到完全否认天的神性的认识程度。在孔子大量的关于天这一概念的使用和论述中，还是时常表现出对天的神性的承认。如：“获罪于天，无所祷也”（《八佾》）、“予所否者，天厌之”（《雍也》）、“吾谁欺，欺天乎”（《子罕》）、“天之未丧斯文也，匡人其如予何”（《子罕》）、“天丧予”（《先进》）和“知我者，其天乎”（《宪问》）等等。显然，这里所说的“天”都与孔子本人有着密切关系。那么，这个“天”就可能包含有一种神秘或神性意味。但是这并不意味着孔子的天就一定是具有位格性的上帝，因为从这些论述中并不能直接得出天就是上帝的结论。孔子在这些地方提到“天”时，确实都与他所处的特殊环境有关，司马迁说“人穷则反本”，也就是“人穷则呼天”，当人处于危难境地的时候将希望寄托于超自然，激起一种宗教情怀，这是人类心理活动的共同特点。所以说，尽管孔子的天确实有神性的意义，但这并等于说孔子就是把

天看成是具有主宰性质的上帝。

(二) 孟子之天

与孔子相比，孟子的天人思想与诗、书传统的关系显然不及孔子之深。因此，在对天的理解上孟子也比孔子更向前迈进一步。孟子所向前迈进的这一步我们可以称之为他对天之神性的抽象肯定与具体否定的并存。

从抽象肯定的方面看，我们发现，在生命的重要关头，孟子也表达出了他对上天的信仰，如：

吾之不遇鲁侯，天也，臧氏之子，焉能使我不遇哉？（梁惠王下）

顺天者存，逆天者亡（离娄）。

天受之、天与之（万章）。

这些都可以看作是孟子对神性意义的天表述。但是，在孟子的义理系统里，这些表述其实并没有什么特别的作用，孟子对天的这些表述由的是是他沿袭传统如此引用，有的则是将人力所不能控制的事情则归之于天意。据有学者考据，^①孟子引书之言九次，引诗之言十五次，其中至少六次引了神性意义的天，分析这些引用，可以发现其中有的是引古人之言为自己的话作证，有的根本就是借题发挥。前者如孟子说“夫人必自侮，然后人侮之，家必自毁然后人毁之，国必自伐，然后人伐之。”接着就引书、太甲之言“天作孽，犹可违，自作孽，不可活”为证。后者如引诗曰：“天之方蹶，无然泄泄。”孟子解释道：“泄泄犹沓沓”，然后发挥道：“事君无义，进退无礼，言则非先王之道者，犹沓沓也。”这都是由于孟子对诗、书之言耳熟能详，所以谈话时往往能脱口而出，把古人的话纳入自己的表达方式之中。因此，孟子对天的神性意义其实是一种抽象地肯定，我们不能由此就认为孟子是有意继承了古人以天为神的观念。其实我们从孟子对于诸神的态度上可以清楚地看到他对神的具体否定。

孟子曰，民为贵，社稷次之，君为轻。……诸侯危社稷，则变置；牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。

孟子这段名言不仅表达了他关于民与君在社会中地位的看法，同时也表达了他对神的态度。社乃土神，稷是谷神。国家立社稷之神奉祀的目的还是在于为民。当社稷之神在祭祀没有不合乎礼仪的情况下却“旱干水溢”，孟子主张毁其坛址而

^① 杨慧杰：《天人关系论》，大林出版社，1981年版，第70页。

更置之。这种对神的态度是根据以民为本的立场推演出来的，同时也说明神对于孟子来说并不是多么了不起的权威，在人和神之间的关系上显然应该服从人的需要，人应该操纵神而不是神操纵人。沿着孟子对神的这种态度发展下去，作为至上神的天也不会是具有绝对的统治地位的。

为什么孟子对于神的态度如此“强硬”呢？要了解这一点就要看看孟子所为之神到底是什么。

孟子曰，可欲之谓善，有诸己之谓信；充实之谓美；充实而又光辉之谓大；大而化之之谓圣；圣而不可知之谓神（《尽心》下）

神是什么？“圣而不可知之谓神”；在孟子以前，说到神，都指的是某种神秘实体的存在，但在孟子这里，神完全转化为心德扩充之后的形容词。这一名次的转化，标志着从宗教向人文的转化的完成。经过这一转化，凡是任何原始宗教的神话、迷信，皆不能在中国人的理智的光辉之下成立。^①

天又是什么呢？虽然与孔子一样孟子没有明确为天做出一个具体的定义。但是从孟子整个天人思想中我们可以看到，孟子之言天，其实质在于说人。天不能脱离人而存在。尽心—知性—知天，这是孟子对人天之间逻辑关系的概括。

孟子曰，尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也，天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。（《尽心》上）

从这里可以看出，心之外无所谓性，性之外无所谓天，因此才能够说“存其心，养其性，所以事天也”。若心之外有性，心与性之外有天，则尽心并不一定能知性；而存心养性，也不能直接称之为事天。事天，就是对天的效法，“尽心”，不是心有时而尽，只是表示心德向超时空的无限中的扩展、伸展。而所谓性，所谓天，就是心展现在此无限的精神境界之中所拟议出的名称。由此可见，在孟子的思想深处，天几乎丧失了传统意义上的神性，而成了人的德性的根源。因此说，孟子的天从根本上来说，是一种道德之天。在这一点上，孟子比孔子要彻底得多。

所谓道德之天，就是说孟子的天是人的道德的根源。我们知道，人性本善是孟子立论的根本基点。那么，人性之善的根据是什么呢？下面这段话是孟子对人性来源的经典说明。

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非

^① 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版，第158页。

之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。诗曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”（告子）

在强调了“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”之后，孟子引用了曾被孔子赞叹过的“天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德”之诗，说明孟子在人性本源的问题上与孔子一脉相承，“天”、“民”、“物”、“则”、“民之秉夷”，陈陈相因，孟子委婉地表达了人之本性秉于天德的思想。人性所具之四端，乃天所赋予。由此可知，孟子心性论的深层意义，是与天相通的，是以天作为心性的本体依据的。

当然，在孟子的论说中，也表达出了命运之天的观念。如：

莫之为而为者，天也。莫之致而致者，命也。（万章）

苟为善，后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也。若夫成功，则天也。君如彼何哉？强为善而已矣。（梁惠王下）

但能否就此可以得出孟子之天是主宰人世的至上神的结论呢？显然是不能的。《万章》句是孟子对孔子所说的天和命所作的解释，显然这不是神学意义上的解释，我们可以称之为是经验论的解释。因为孟子在这里强调的是“非人力之所能为”，而不是强调天和命对人的主宰作用。《梁惠王》句的重点在于强调人的道德自主——为善。创业垂统，使惠命相继，是君子当尽之责，至于能否成功，则非人力之所能完全控制，所以“若夫成功，则天也”。人之为善，尽心而已，即使不能成功，也应该要强而为之。所以，这里的意思非常明确，不在于突出命运或天命的主宰作用，而在于勉励人尽心强为，践行善道。今世之人也有“尽人力听天命”的心理，孟子的意思也不过如此而已。

（三）荀子之天

孟子以后先秦儒家最重要的代表人物就是荀子，但是，由于荀子较多地接受了其他学派的思想，因此，其思想与孔孟多有不同，所以，荀子常常被看成是儒家的别派。就荀子的天人思想来看，也不属于孔孟天人合德这一类型，应该说，荀子在这方面的思考代表着天人思想在先秦的一个新发展。

荀子关于天的观念的一个最突出的特色就是明确无误地肯定了天的自然属性，这是他“天人之分”的天人关系论的基本前提。对于天的自然属性，荀子在其《天论》中作了充分的阐述，荀子的天论思想标着这中国古代在对自然界的认识上达到了一个空前的高度。

关于自然之天，荀子在其《天论》中有一段纲领性的论述，这就是《天论》的开篇之语：

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之既，寒暑不能使之病，袄怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之畜；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而病，袄怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣。（《荀子·天论》）

这里的天毫无疑问指的是自然之天。所谓“明于天人之分”，就是明辨天（自然）与人的不同职分。人世的吉凶祸福都在于人类自己的所作所为，与天没有什么直接的关系，因此，我们必须“明于天人之分”。

荀子之天是自然意义的天，还表现在荀子论天时的一大特色，即将“天地”并称使用。当荀子把“天”和“地”并称时，所指的就是自然世界或“自然界”。^①如：“天地生之，圣人成之”（《富国》）“天地者，生之始也。”（《王制》）“天地官而万物役”（《天论》）“天能生物而不能辨物也。地能载物而不能治人也。”（《礼论》）这些天地并称的言论，一扫以往加于天身上的神性外衣，使天的自然属性尽数展露。

正因为荀子这里天不再是一种超自然的力量，所以，荀子对于天或者自然界采取了一种自然主义甚或是科学主义的态度，荀子说：

大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！（《天论》）

这是了不起对于天和自然界的宣言：与其迷信天的权威去敬畏它、思慕它、歌颂它，等待天的恩赐，不如“制天命”、“裁万物”、“骋能而化之”。在荀子看来，

^① 傅培荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局，第155页。

只要辨知天地万物之理而加以制用，那么人就可以主宰自己的命运，就可以改造自然和利用自然了。

当然，如所周知，荀子的天还有其另一方面，即意志之天或神性之天的一面。我们知道，荀学就其总体而言可以分为两个基本的部分，即“天论”与“礼论”。我们从天论中，看到的是一个明白无误的自然之天，但在礼论中，荀子时常对天做出神性的使用。例如：

人有此三行，虽有大过，天其不遂乎！（《修身》）

天非私曾、蹇、孝己而外众人也。……天非私齐鲁之民而外秦人也。（《性恶》）

天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。（《大略》）

很明显，上述语境中的“天”都是意志之天。它与自然之天是根本对立的。由于自然之天是荀子哲学思想的基础，它与意志之天是不相容或不可并存的，因此，有的学者便把意志之天的存在看成是荀子哲学体系的一个内在矛盾。^①那么如何看待这个矛盾呢？我们认为可以从以下几个方面来思考该问题。

首先，前面我们从总体上讨论儒家之天的时候，就肯定了神性之天在儒家思想中的存在。无论是孔子、孟子还是荀子，其实都或多或少都保留着神性之天的成分，只是他们是在不同的情境中表达出对神性之天的承认而已。如孔子是处于危机境地时表现出来的一种“人穷则呼天”的情怀，而孟子则是在思考“人力所不能及”的事情，以及借用习惯的用法来证明自己观点时，使用了神性意义的天。荀子的意志之外乎这么一些原因，就荀子以上言论看，荀子在很大程度上是一种方便的说法，或者是借用神性之天来强调自己的观点而已。这也反映了当时人们关于天的一般看法和习惯用法，但并不表明荀子本人的思想实质。其次，我们也不否认，荀子确实受到时代的影响，在下意识之中承认神性之天的存在。在当时的一种社会大环境中，荀子把意志之天作为一种方便的说法，是今天的我们不能对其苛责的。

正因为如此，最后，我们认为荀子之天从根本上来说还是自然之天，在中国古代认识史上，荀子对于自然之天的认识高度是不能否定的。《荀子》中的意志之天，只是个别的存在，而自然之天则是荀子立论的根本，从这个意义上说，“意

^① 高晨阳：《孟荀天人关系思想异同比较》，载赵宗正主编《孔孟荀比较研究》，山东大学出版社，1989年版。

志之天”与荀子的“自然之天”是不可相提并论的，所以，严格地说，《荀子》中意志之天的存在并不能构成荀子哲学体系的内在矛盾，更不能表明荀子本人的思想实质，荀子之天论的根本特征还在于他的“明于天人之分”：保持天的自然属性，明确人的独立地位。

第二章 人：先秦儒学的思想核心

儒家的核心思想是关于“仁”的学说，“仁也者，人也”^①，因此，儒家学说从一定意义上来说可以称之为“人学”。然而，儒家之人学，并不是像西方的人类学那样，广泛地讨论人的方方面面，儒家之人学的核心是对人性问题的探讨。对于人的起源或来源，儒家经典中也有零星的解释，如孔子曾称赞“天生蒸民，有物有则”之诗的作者是“知道”者，显然孔子是赞同作者观点“天生蒸民”的。王船山也说：“人者，两间之精气也，取精于天，翕阴阳而发其罔明”（《诗广雅·大雅十三》）。但是，仅此而已，对于人的来源问题儒家并没有作进一步的探究和具体的说明。相反，关于人性问题以及人的道德实践问题却一直是儒家所孜孜以求的永恒主题。

一、人的发现：从“重人”观念到系统的仁学思想

从以上的论述中我们可以看到，天在儒家思想中有着极其重要的地位。然而，这只是儒家天人思想的一个方面。其实，儒家哲学对天的体认目的并不在于天本身，其根本目的还是在于与天密切关联的人，人才是儒家哲学所指向的根本对象。或者说，人是儒家学说的落脚之处。正如许多学者所指出的那样，儒家的核心思想就是关于“仁”的学说，而“仁也者，人也”，因此，在这种意义上，儒家学说可以称之为“人学”。从另一个方面看，不认识儒家关于人的思想也就没法真正理解儒家的天论思想，更无从解读儒家的天人关系思想。

正如探讨儒家关于天的思想一样，讨论儒家关于人的思想也要追溯到从西周开始建立起来的关于人的基本观念。“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”（王国维语）。同样，关于人的观念在殷周之际也发生了巨大的变革，这个变革的重大意义就是把人从殷代完全从属于天、神的地位上解放了出来，赋予了人以独立的主体地位，尽管这种地位在周初并没有彻底确立，但却为儒家特别是为孔子的仁学思想的提出奠定了坚实的基础。

^① 《孟子·尽心》。

代殷而起的周，虽然仍然把天置于至高无上的地位，但是，与殷人的天却有一个根本的不同，那就是天不再是一个孤立的绝对的存在，而是与人的意志联系在一起并且在很大程度上要听从于人的意志。武王伐纣时所作《泰誓》提出：“民之所欲，天必从之”^①，高举起了人（民）的大旗。这种观念的兴起，对于“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”^②的把神置于第一位的人神关系的改造开了思想先河。到了春秋时代，天命和鬼神的地位进一步削弱，人的地位进一步提高，《左传》中这方面的记载随处可见。如：“国将兴，听于民，国将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行”^③，“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”^④，“天道远，人道迩。非所及也，何以知之？”^⑤总之，我们看到，自西周以后，人们的注意力已经开始转到现实的人事上来，而不再完全以天或神为轴心来安排人间的生活了。天成了人（民）的意志与愿望的集中体现，天意实际上变成了人意的一种表达形式。中国传统中一直保持着“民为贵，社稷次之，君为轻”的观念，其源头就在于西周开始确立的这一重人（民）思想。

孔子正是在周人重人事的人文思想的基础上，从思想理论上对周人的观念加以提炼和升华，并继承和发展了早期古代经典中有关“仁”的思想，建立了最基本的仁学体系。孔子不仅重新用人本主义解释了仁，而且还把仁提升成为最高的人格理想。“仁学”从其本质上说，就是孔子的人论或人观，也是整个儒家关于人的理解的思想基石。甚至可以说，仁已经成了儒家传统的象征。在《论语》中共使用“仁”105次，并且在《论语》总共约500章中，就有58章是直接和仁的含义、功能或者实践密切相关的。^⑥由此可见孔子仁学思想之丰富与博大。但是，就孔子关于仁的论述来看，其中最基础也是最核心的却是对人的前所未有的重视与关怀。

《论语·乡党》记载：“厩焚。子退朝，曰：伤人乎？不问马。”虽然这段记载中没有提到仁，但是，这却是理解孔子的仁学的最佳入径。我们知道，在当时马厩失火能烧伤（死）的人，首先是那些不被当作人看待的奴隶，但孔子并没

① 《国语·郑语》

② 《小戴礼·表記》

③ 《左传·庄公三十二年》

④ 《左传·桓公六年》

⑤ 《左传·昭公十八年》

⑥ 姚新中：《儒教与基督教—仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版，第89页。

有不把奴隶当人看，而是赋予了他们以平等的人格权利，平等地对待他们的生命。这就已经不仅仅是周初的“重人”意识了，而是将“重人”发展到了“爱人”的新高度。因此，当他的学生樊迟问“仁”时，孔子才能毫不犹豫地说：“爱人”。^①理解这一点对于理解儒家哲学的人观或人论是极为重要的。正是从“爱人”的基点出发，才生发出了儒家风格独具的人学思想。

在孔子看来，重人、爱人、事人是人的本分，因此，孔子的仁学就是围绕着人展开的，从不同的角度探讨了与人有关的根本问题。

（1）克己复礼为仁。

作为最著名的仁学命题，这是通过“礼”对“仁”做出的基本规定。什么是仁？仁就是要依礼而行，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。作为人与禽兽相异者的“几希”，恐怕首先就在于人是以礼而行的。这是对仁的总体的规定。

（2）孝弟者也，为仁之本。

作为一种对仁的总体规定，“克己复礼”只是从人对社会规范的遵从的角度对仁做出了基本的界定。但是，孔子深知作为一种普遍主义（人人都须遵从社会规范）的规则还不足以指导人们对仁的践行。必须有一个为仁的出发点，《论语》提出，仁之本乃是孝与弟。这样，就把仁落实到了一个具体的可操作的层面上了。作为孔子思想最忠实和最著名的传播者，有若的这个观点显然完全代表了孔子的思想。那么，为什么孔子要把孝悌作为仁之根本呢？我们知道，孔子作为一个力倡经世致用的思想家，他的理念都具有鲜明的当下时代的现实意义。孝悌观也是如此，它与先秦的基本社会关系结构——宗法制度——是联系在一起的。按照西周封建制度，天子是全国之主，按血缘宗法关系分封，整个社会的政治制度就是以宗法制度为根基的。在宗法制度中，最基本的关系是父子、兄弟之间的关系，天子与诸侯、诸侯与大夫之间的关系同时也是父子、兄弟关系。维护这种关系不受损害，是礼的根本目的。孝悌的作用也正在这里。孝悌之仁，不仅表现出了对血亲的仁爱，还维护了社会的基本秩序。

（3）仁者爱人

如上所引孔子答樊迟问仁，孔子直接将仁解释为“爱人”。当然，在这里“爱

^① 《论语·颜渊》

人”不是对仁的具体的规定，而是一种一般的精神，也就是一种普遍主义的爱。这种普遍主义的爱正是仁的基础所在。有的观点认为，孔子一方面把血缘亲情作为仁的根本，而又大谈普遍的“爱人”，这是孔（孟）子儒学的深度悖论^①。从表面上看，这种普遍主义的爱与特殊主义的爱是相矛盾的，但是，我们认为这里所反映的是孔子对人的态度上的一种逻辑关系，即爱人——爱亲人，后者是寓于前者之中的。从另一方面看，即使是孔子的仁爱思想中含有矛盾，但在当时的社会历史条件下，明确提出普遍主义的“爱人”口号也无疑是石破天惊的。因为，在很多统治者眼中还不把一部分人（奴隶）当人看待时，孔子已经在思想上把所有人看作是平等的了。否则他就不会在马厩失火后急忙询问伤人否了。当然，在孔子那里爱是有差等的，这是毫无疑问的。中国社会人际关系的“差序格局”状况正是自孔子开始确立的。

（4）忠恕

“曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣”。忠恕既是待人的态度，也是爱人的具体体现。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方已。”^②《论语》还说：“子贡问曰：有一言可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。”^③这些都是孔子关于“忠恕”的基本表述。“己欲立而立人，己欲达而达人”是从积极方面的要求，“己所不欲，勿施于人”是从消极方面的要求，但无论从什么方面，总的原则是不变的，那就是要推己及人，将心比心。这是在人与人的关系中仁的具体呈现方式。

当然，在孔子那里，仁还包含着诸如“恭、宽、信、敏、惠”诸德，包含着更为广泛的社会理想等。但这一切都是以人为出发点的。可以说孔子仁学思想的核心就是人。它告诉人们应该如何做人，怎样立身处世，怎样对待他人，怎样对待自己。仁的学说规定了个人与个人、个人与群体、个人与社会的基本关系准则，确立了立身处世的基本道德原则，即爱人、忠恕、推己及人。而这一切都是源自于孔子对人的价值的肯定和他那具有划时代意义的“人的发现”^④。

在孔子仁学思想的基础上，孟子又从人性善的角度对仁学做了极为重要的发

① 刘清平：《无根的仁爱——论孔孟儒学的深度悖论》转引自：WWW.Confucius2000.com。

② 《论语·雍也》

③ 《论语·卫灵公》

④ 见郭沫若：《十批判书》，科学出版社1959年版。

挥，孔孟的仁学思想构成了儒家仁学的理论纲领。

继承孔子“仁者，爱人”的思想，孟子在阐述人性善时提出了“恻隐之心，仁也”这样一个对孔子思想具有重大发展的命题。孟子还说道：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也”。^①这样，孟子就把仁归结于人们所固有的恻隐之心或不忍人之心上去了，从而把孔子的“爱人”理想落实到了更为坚实的人性基础之上。可以说，孟子确实体悟到了孔子仁学思想的精髓所在，他对于“仁”与“人”的关系做了最为深刻的阐释：“仁，人心也。”^②“仁也者，人也。”^③“夫仁，天之尊爵，人之安宅也。”^④在孟子看来，恻隐之心是人所独有的，是人之所以为人的根据，所以说仁是“人心也”。没有它就不足以成为人；而进一步从根本上说仁也就是“人也”。由此可知，仁实际是天所赋予的人的最为可贵的品质，也是一个人做人的根本，是人安身立命的基础。没有仁，人将不人。

当然，孟子对于孔子的爱有差等的仁爱思想也是倍加赞同，并且也是极力发挥的，他提出：“亲亲，仁也。”^⑤“仁之实，事亲是也。”^⑥这就是说，对亲人的亲爱，是最根本的仁，因为孟子还说：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”^⑦“亲亲”、“仁民”、“爱物”的“差序格局”在这里表述得空前的清晰明白。“亲”、“仁”、“爱”三者都是“仁”的表达方式，但是，由于面对的对象不同，情感的付出也不一样。但是，三者却是关联在一起的。做不到亲亲，就难以仁民，更谈不上爱物。

从周初萌动的人文精神，到孔子的仁学体系的基本确立，再到孟子对仁学思想的发挥和完善，这是一个关于人的认识的逐步世俗化和具体化的过程。殷商时代是把人完全置于神的笼罩之下的，因此，人与人的关系，不管是普通世人之间的联系还是父子兄弟之间的亲情，在人与天、与神的关系面前都是次要的。人的世俗情感和需要必需服从于神的需要，人是神的附庸，一切都要听从神的旨意。

①《孟子·尽心下》

②《孟子·告子上》

③《孟子·尽心下》

④《孟子·告子上》

⑤《孟子·告子下》

⑥《孟子·离娄上》

⑦《孟子·尽心上》

周初开始的对人的价值的发现，虽然它是缘起于政治斗争的需要，但毕竟是开启了人对于自我价值的自觉反省。而孔子充分肯定了人的地位，“泛爱众，而亲仁”，把对人的仁和爱作为人的基本规定，力倡建立一种以仁为原则的理想的的社会秩序，并对仁的总体规定和具体体现都作了系统的阐述。因此说，孔子仁学思想的提出，标志着对人的价值的理解和认识达到了一个空前的高度和深度。

当然，在中国哲学史和思想史上，仁并不是儒家所独有的概念，儒、道、释各家都曾经用仁这个概念来表达他们对问题的理解和看法。如在道家经典《道德经》中有“大道废，有仁义”，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”等。可以看出，《道德经》中仁的使用具有对儒家道德观的讽刺意义。而在庄子那里仁则几乎成了道家的专有名词，庄子不仅赋予了仁一种本体论的意义，并且其意义与儒家的仁还具有一定的联系。如“大仁”、“真仁”、“至仁”等。佛教在进入中国后不久也把仁纳入了自己的体系，仁不仅成了佛的敬称，而且也用于对佛教信徒的礼赞，如“仁王”、“仁者”等，甚至对于佛教场所的称呼也冠以仁字，如“仁所”、“仁庙”、“仁塔”等。但是，由于儒家对仁的人性本质的系统揭示，仁的最根本的含义还是在儒家传统的哲学观中才能发现。深入于中国文化精髓的首先还是儒家的仁，且其他各家各派所使用的仁也都与儒家的传统政治理想和哲学探索密切相关。因此，仁既是儒家最核心的概念，也是儒家传统的象征，这一点是无可怀疑的。

二、先秦儒家对人性的发掘

对于人的本质——人性问题的探索——是儒家之人观的极为重要的方面。先秦儒家通过对人性的阐释，系统地探讨了人之所以为人的规定性。儒家对人性的解释不仅达到了当时思想界在人性问题理解上的最高境界，而且还影响了中国两千多年来对人的本质的认识，以及在对人性的理解基础上的文化和社会的建构。所以，儒家的人性论不仅仅是一个儒家对人的本性的理解问题，同时也是关系到中国哲学特质的根本论题，是理解中国文化和社会之特性的关键。

在中国文字中，“性”字源于“生”，“生”字的本义是指草木之生，《说文》：“象草木生出土上，凡生之属皆从生”。推而广之，“生”也指万物之生。

而在一个具体生命的变化发展过程中的原则或原理就是生命的本质——性——之所在。因此，古代的“生”字即含有“性”的意义，“性”也即“生”之本质。这是性的第一个涵义。性字的另一个涵义是指“生”之可能。如“说犬之性异于牛之性，牛之性异于人之性，即是说：人有了这一条生命，他所能做出的许多事，和犬和牛之所能做出者不同。故其生命虽同，而在其各有之生命中之可能表现者不同。”^①当然，既然在同样的生命中有不同的可能，这其实还是说生命的本质是不同的，既然生命的本质不同也就是说各物的生命是不同的。因此，在中国传统中，人的“生命”被更准确的表述为“性命”（如诸葛亮《出师表》：“苟全性命于乱世”），而与一切草木禽兽的“生命”相区别。这样一种突出人在整个生命界的地位的思想正是以儒家对于人性的规定为基础的。

（一）孔子的人性观

在孔子之前的文献中，如《诗经》中出现的“性”，一般指的是生而既有的欲望，“民之秉彝，好是懿德”的“秉彝”已接近于“本性”的意思。总体来看，春秋时代的“性”字，或作欲望，或作本性、本质，或作“生”字解。其中，以作为本性、本质的“性”字的出现是最值得重视的，因为，它说明人们已经不满足于事物的外在现象之间的关系，而开始了对现象背后的本质的探索。人性论就是人在追求人的本性究竟是什么的过程中产生的。在当时，人们对于事物的最基本性质的把握是从观察天地运行的现象开始的，并把事物的本性看成是天地的本性。在人性问题上也是如此，从天地的道德法则中而不是从人的本身来求得道德的根源，是春秋时代探索人性的基本路径。孔子对人性的探讨，依然走的是这样一条路子，即以“天道”或“天命”来界定人性。

孔子对“性”的最著名论断是《论语·阳货篇》中的记载：“子曰：性相近也，习相远也。”在这里，孔子把“性相近”与“习相远”并提，其重点还不在于人性本身的善恶，而是强调人性虽然相近，但是由于心之所志不同，学之所向相异，而表现出了人与人之间的复杂的差异性。在这里孔子并没有明言“性善”。但是根据孔子的一贯思想，由此可以推测出孔子其实是主张性善的。朱熹的《论语集注》对“性相近”做了如下的解释：

此所谓性，兼气质而言者也。气质之性，固有美恶之不同矣；然以其初而

^① 钱穆：《中国思想通俗讲话》，生活·读书·新知三联书店，2002年版，第21页。

言，则皆不甚相远也。程子曰：“此言气质之性，非言性之本也。若言其本，则性即理，理无不善。孟子之言性善是也。何相近之有哉？”

根据朱熹的解释，孔子在这里说的性是气质之性，也即血气心知之性，也就是生理、秉赋上的性。生理秉赋上的气质之性既然“固有美恶之不同”，怎么又能够“相近”呢？很明显，朱熹在这里的解释是自相矛盾的。为了解决这个矛盾他只好加进了一个孔子并没有提到的因素：“以其初而言”。然而，就性的本意来说，性就是指生而既有者，是无所谓“初”或者“非初”的。所以说，孔子此处的性，并非指血气心知的生理之性，而是属于后儒所言的义理之性。对于气质之性，在《论语》上也有所涉及，例如：

“柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。”^①

“子曰：不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”^②

这里所提到的愚、鲁、辟、喭、狂、狷等都是指气性、才性而言的，它们的形态显然是各有不同、千差万别的。但是，在形态各异的气质之性中孔子还是发现了它们的共同之处，即发现它们都有共同的善的倾向：

“狂者进取，狷者有所不为。”“古之狂也肆……古之矜也廉……古之愚也直”^③

这里的“进取”、“有所不为”、“肆”、“廉”、“直”等，都是在血气心知之性中显现出来的善的倾向。孔子的另一处言论更进一步说明了人性之善的普遍性：

“人之生也直，枉之生也幸而免”^④

这是说，“直”是人的常态，而“枉”是人的变态。直者善也，枉者非善也。这里所说的人也是指普遍的人类，不是特指某一类人或某一个人。可见，孔子确实是从性善的方面来论说“性相近”的。那么，人的这种善的本性是来自哪里呢？孔子没有直说。但是仍然可以从孔子的思想理路中分析其来龙去脉。《论语·公冶长》记载：“子贡曰：夫子之文章可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”从子贡的话中可以知道，孔子是把性与天道联系在一起的，只是由于此问题深奥博大孔子一般很少向弟子谈及，所以子贡才有“不可得而闻”的感叹。虽然子贡“不可得而闻”，但由此透露出的消息是，在孔子那里“性”与“天道”是一个层

①《论语·先进》

②《论语·子路》

③《论语·阳货》

④《论语·雍也》

次上的问题。而到了《中庸》，这个问题则被明确地解说出来了。

根据《史记》记载，《中庸》一书是孔子的门人子思承师训而记下来的^①，因此，《中庸》对性的阐释，可以代表孔子的基本思想，至少有助于我们理解孔子关于“性”的观点。《中庸》首章说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”这里明确地指出，性是由天所命，天所命于人的就是人之所以为人的性。当然这个思想从殷周时代即已萌发，周公时，认为人类的道德性的智慧是由天所命的，《尚书·昭告》记载：“今天其命哲，命吉凶，命历年”。哲是人的道德性的智慧，人的道德性的智慧是由天所命的，这已经开始从道德上建立人与天的关系了，但是，这里命哲的哲，还只是人生命中的一部分，还不是人之所以为人的本质或“人性”。而通过孔子的上学而下达（五十而知天命）验证出了性与天命的关联。《中庸》作者继孔子的思想以“天命”为人之所以为人之性，则是将从西周以来的天人关系理论发展到了一个新的高度。在子思之前，没有人明确地提出“性由天命”的论断。“天命之谓性”的提出，无疑是说人具有天的属性。在此之前，“天生蒸民”的观念虽然早已有之，但还只是泛泛的说法，从某种意义上说，还具有对天的感恩的含义，这里的天并没有给人以与天平等的性。“天命之谓性”的提出是具有十分重要的意义的，因为这一观念“使人感觉到，自己的性，是由天所命，与天有内在的关联，因而人与天，乃至万物与天，是同质的，因而也是平等的。天的无限价值，即具备于自己的性之中，而成为自己生命的根源，所以在生命之自身，在生命活动所关涉的现世，即可以实现人生崇高的价值；这便可以启发人们对其现实生活的责任感，鼓励并保证其在现实生活中的各种向上努力的意义。”^②徐复观先生甚至将其与近代的“天赋人权”的观念相比较，在天赋人权的观念下，人权才能在政治中生根，只有“天命人性”也才能够说每个人都是来自最高的价值实体——天——的共同根源，每个人都是秉赋了同质的价值。^③所以，“天命之谓性”的观念其实包含了人与人之间是彻底平等的这样一个极为先进的思想。

（二）以心善言性善——孟子的性善论

“天命之谓性”是从孔子到子思对人性与天的关系做出的明确的结论。但这个

① 《史记·孔子世家》

② 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版，第103页。

③ 同上书，第103-104页。

天命之性的性是什么样的呢？我们从孔子的思想逻辑以及《中庸》中可以看到，这个性一定是善的。孔子思想中所暗含的性善前面已有阐述，而《中庸》之性善思想则十分明显，依上下文就可以知道性是善的。因为如果性不是善的，就不可能“率性之谓道，修道之谓教”。换句话说，这里的性就是指道德善本身，人性之外无所谓道。然而，无论是孔子还是子思，他们毕竟没有明确地提出“性善”二字。明确地提出“性善”并对人性之善进行系统论述的是孟子。如果说，在孔子和《中庸》那里，性善更多的是一种主观体悟的结果的话，而从孟子开始，性善则通过概念而可以诉诸每个人的思想了。因此，中国古代对人性问题做出巨大贡献的，当首数孟子。可以说，他的性善论起到了为万人万世立教的作用和意义。

“孟子道性善，言必称尧舜”^①这是性善说的第一次出现。从孔子到孟子，经过百余年的发展，人性问题中的善恶之辩，已经成了人性讨论的主要议题。《孟子》书上记载：

公都子曰：告子曰，性无善无不善也；或曰，性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。或曰：有性善，有性不善；是故以尧为君而有象；以瞽为瞽而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子启、王子比干。今日性善，然则彼皆非与？

可见，当时在人性善恶问题上的争论是非常激烈的。而孟子则是继承并发展了从孔子、子思所传承下来的人性论传统，坚持人性本善的观点，成为当时百家争鸣的最强音。孟子对于性善的阐述既有在与他人辩论中的鞭辟入里的分析，也有正面的对于人性善的深刻探讨，还有从人与动物（禽兽）的区别中对人性善的发挥。正是通过孟子的人性学说，才使得性善论成为了中国传统人性论的最突出的特点。孟子的性善论思想，可以概括为如下几个主要方面：第一，人性之善是先验的，因而也是普遍的；第二，人性之善的内涵是仁、义、礼、智；第三，人性之善实在于人心之善，心善乃是性善的根据。

作为《论语》、《中庸》人性思想的忠实继承者，在人性的来源问题上孟子所坚持的仍然是“天命之谓性”的立场，这样，人性之善的根据就是具有超越特性的天或天命，因而，人性的善就是先验的。既然是先验的，当然也就是普遍的。孟子对此做出了许多精辟的论述。孟子引用了曾被孔子赞叹过的《诗经》诗句，来

^①《孟子·滕文公》上

说明他的立场:

《诗》曰，天生蒸民，有物有则；民之秉彝，好是懿德。孔子曰，为此诗者，其知道乎？故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。^①

这是孟子在阐述了“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”“人皆有之”之后的一段总结性的引用。既然“民之秉彝也，故好是懿德”，既然“人皆有之”，人性之善的先验性和普遍性就是不言自明的了。孟子不仅从逻辑上阐述了人性之本善，而且还用人们可以能够直接体验的方式来说明人性之善：

孟子曰，人皆有不忍人之心，……今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。^②

在这一著名的篇章中，最值得令人玩味的是“乍见”二字，“乍见”是说明在这种情况下，既没有受到生理欲望之裹挟，也没有受到荣辱观念之影响，更不是权衡利弊之后的理性决断，对孺子的施救行动纯粹是“四端”的直接呈露。由此可见，仁、义、礼、智之四端只能是人之所固有。在与告子的辩论中，孟子更进一步阐述了人性之本善的情状：

告子曰：性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。孟子曰：水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。

这是孟子对人性本善的著名辩论。水之下流是水的本性，人之向善也是人的本性。人有不善者并不能说明人性就是不善的，犹如水可以流到高处也不是水的本性一样。人的善是人本性的表现，而不善则是违背人的本性的。就如“牛山之木”那样，因为人们的砍伐和放牧使其变成了秃山，这不是说山的本性就是不生长草木的，就像人丢失了良心而不善不能说他是本性不善一样。所以，不能从有人确

①《孟子·告子》上。

②《孟子·公孙丑》上。

实存在着不善良的行为就否定人性之本善。^①

从孟子和告子的争论中，我们看到告子具有很浓厚的环境决定论的色彩，即人性是由环境决定的，在什么样的环境中就会培养出什么样的人。所以，才有“以尧为君而有象；以瞽为瞍而有舜”、“决诸东方则东流，决诸西方则西流”这样的人性变异。孟子并不否认环境对人的影响，但是，孟子却坚持认为，恶劣的环境所导致的人们不善良的行为是与人的天性无关的，孟子说：

富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴。非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。……故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人，与我同类者。故龙子曰：“不知足而为屣，我知其不为蒺也。”屣之相似，天下之足同也。^②

在这里，孟子不仅强调了“非天之降才尔殊”的观点，而且还提出了一个十分重要的思想，即“圣人与我同类”。这一思想的提出直接承接了《中庸》“天命之谓性”的观念，所坚持的是在人性面前人人平等的立场。尧舜之所以为尧舜，也只是因为他们是人，即“尧舜与人同耳”，只是因为人的本性是善的。在人的本性上，圣人其实不比普通人多些什么。因此，才有“人人皆可为尧舜”的现实理想。这就是说，人性之善不仅是先验的，而且还是普遍的。圣贤如尧舜，暴戾如幽厉，就其本性而言都是善的。在回答公都子的疑问时，孟子明确指出：

乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。^③

这可以看作是孟子最著名的性善论宣言。在这个宣言中，孟子不仅进一步阐明了性善的先验性，而且还明确规定了人性之善的内涵：即仁、义、礼、智。孟子曾把仁、义、礼、智视之为人性中的“善端”，并将它们看成是人的根本规定，在这里孟子又进一步将仁义礼智看成是性善的内在规定。同时，在这个论断中，孟子还完成了由“性善”向“心善”的转换，心善乃是性善的根据。以心善言性善是孟子性善论的突出特色，也是孟子对性善论的最重要的贡献。虽然，孟子之“心”并非心脏器官，但“心善”的提出，使“性善”从一个抽象的形而上学概

①《孟子·告子》上

②《孟子·告子》上

③《孟子·告子》上

念转换成了可以体验的人生经验。这对于将“性善”的“端绪”仁、义、礼、智扩而充之，从而上保四海，下事父母，找到了一条具体而明确的道路。另外，以“心统性情”^①使得孟子之“心”成了一个关键性的概念。孟子既然从心上论定性善，而心的活动就是情，即“乃若其情，则可以善”的情。“从心向上推一步即是性；从心向下落一步即是情”。^②性乃天所命，情乃人心之情，所以，从心与性与情的统一中，使孟子看到了人与天的相通：尽心、知性、知天，存心、养性、事天——这是一条天人贯通的内在理路。（在后面还将对此作更进一步的讨论。）

孟子从人禽之别的角度对人性的阐述，虽然已经被人们无数次的关注过，但它仍然是任何关于孟子人性论的讨论都不可忽视的内容。因为，它对于今天我们对人性或人的本质的理解依然有着十分重要参考意义。我们看到，经常引起当今人们讨论的人的“动物性”和“社会性”的问题，在孟子那里已经有了明确的答案。孟子说：

人之所以异于禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。舜明于人伦。由仁义行，非行仁义也。^③

孟子的意思十分明确，人与一般的禽兽，在渴饮饥食等一般生理特征上是相似甚至是相同的，只有在一点点（几希）处与禽兽不同。而这点不同就是人之所以为人的本性。要了解人的本性也只能从这几希处把握。那么，这个几希是什么呢？也就是“由仁义行”的“仁义”，仁义就是人性之所在。舜虽然明于庶物，察于人伦，但也只是由人的几希处推广出来的（即由仁义行），而不是在外部寻找一个仁义来实行它。这就是说，孟子不是从人的一切本能而言性善的，而是从异于禽兽的几希处言性善。所以，当告子提出“生之谓性”的观点时，孟子坚决予以反驳：

然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？^④

如果像告子那样以食色等人的生物特性作为人的本性，那么，就不能区别于人性与犬和牛的兽性。在孟子看来人之所以为人，不在于有食色等生物本性（本能），而在于有仁义礼智等几希的“善端”。有了这些善端，也就使人和禽兽动物区别开来了。如果没有了这些善端，就是“非人也”。所以，孟子还说道：

①《横渠语录》。

② 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版，第151页。

③《孟子·离娄》下。

④《孟子·告子》上。

人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。^①

在孟子看来，人与禽兽的区别就在于人有仁义礼智等道德善性。从个人来说，如果丢失了本心之善，不知将四端扩而充之就会与禽兽无异，即“非人也”；从社会的角度来说，人类历史上曾经有一个“饱食暖衣逸居而无教”的时期，这个时期还只是求得了生存但没有建立起礼乐教化，所以，此时的人还处于没有进入文明的“近于禽兽”的状态。由此可见，肯定人心之中天赋的仁义礼智之善端，对于人类来说是多么重要。

当然，在孟子那里有时也把生而既有的欲望称之为性。孟子说：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命焉。有性也，君子不谓命也。^②

本引文的前半段是最容易引起对孟子所说的“性”是不是生物本性的争论的言论。孟子明确地说口、目、耳、鼻、四肢之欲是“性焉”，这不是与他此前所反驳的告子的观点（生之谓性）是一致的吗？但仔细分析这段论述就会发现，孟子并没有自相矛盾。因为在此处孟子所讲的“性”与内在于生命中的“几希”之性是有区别的。后者的实现能够自己做主，因此它才成了异于禽兽的人之特性；而前者的实现须有待于外，不能自己做主，用现在的话来说，就是耳目口鼻之欲虽然是人本性的需要，但它们的满足却要靠命运的安排，所以君子不认为这些是人性的必然，而去强求之。对照引文的后半段孟子的意思就更清楚了：仁义礼智对于父子君臣等能否各得其宜，都属于命运，但却是人性的必然，所以君子不会因为它们属于命运的安排就不去努力实现它。总起来说，孟子在这里仍然是强调要努力扩充仁义礼智这些人性善端，而不是去追逐耳目口鼻之欲。也可以说，这是孟子为了使人们不至于滑向无止境地追求生理欲望的深渊，而给人们提出的一个忠告，使人们明确孰轻孰重，孰大孰小。结合下面这段话，我们就更能明确地看到孟子一贯的主张和立场：

体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。……饮食之人，则人贱之矣，为其养小以害大也。

①《孟子·滕文公》上。

②《孟子·尽心》下。

从其大体为大人，从其小体为小人。……心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。^①

贵、大、大体都是属于孟子所说的心，而小、贱、小体都是耳目口鼻之欲。君子和小人之别就在于各自努力的方向不同。君子追求大者、大体，即“天之所与我者”。而小人追求小者、小体，以小害大，以小失大，这是每一个欲在人格修养上达到高层境界的人都不能不引以为戒的。同时，孟子始终以“天与我者”的人心善端作为人之本性的性善论立场也在这些论述中得到了确定无疑的表达。

（三）荀子的经验主义人性论

作为先秦儒家别派的荀子在人的问题上与关于天的问题一样，也与思孟儒家传统有着明显的区别。孟子道性善，而荀子则明确主张性恶：“人之性恶，其善者伪也。”^②人的本性是恶的，仁义礼智等善的品质是伪——人为的。荀子解释道：

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟子让乎兄；子之代乎父，弟之代乎兄。此二行者，皆反于性而悖于情也。然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。^③

荀子之所以主张性恶，是因为他认为人性是“生而有者”，与告子“生之谓性”的观点相近。他明确地指出，“凡性者，天之就也，不可学，不可事。……不可学、不可事、而在人者，谓之性。”^④荀子基于经验的观察，认为人的不可学、不可事的性包含着以下三个方面的内容：第一，饥而欲食等官能的欲望；第二，辨别黑白美恶等官能的能力；第三，“固可如此，可与如彼”的性的可塑性。^⑤可以看出，荀子的人性论中吸取了很多告子的思想，只不过告子更强调“性犹湍水，决诸东方则东流，决诸西方则西流”的人性的可塑性，而荀子则顺着这个思路发现了人性之恶。从荀子所列举的“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”等性的表现上看，

① 《孟子·告子》上。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·性恶》。

⑤ 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版，第202页。

荀子是以人的本能为人性的，而本能怎么成为了人性的恶呢？对此，荀子也给予了经验性的阐述：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于此让，合于文理，而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪。^①

性、情、欲都是属于“生之所以然”的本能，并且它们也具有“三位一体”的内在联系，^②如果人人都顺着本能的倾向发展的话，就必然导致社会的混乱无序，甚至会毁灭人类社会。应该说，荀子在主张性恶时是以一种道德和文化的理想主义为观照的，他的目的是为了一种理想、和谐的社会秩序的确立。荀子在两千年前所提出的观点，可以说已经是一种现代社会学的理念了。

那么，是不是说荀子与孟子在人性问题上就是截然对立水火不容呢？答案显然是否定的。因为，荀子虽然以人的本能为人性，但他却又以人区别于禽兽的特性为人之所以为人的规定性：

人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲休，好利而恶害，是人之所以有也，是无代而然者也，是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。……夫禽兽有夫子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨。^③

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。^④

从这些论述中可以看到虽然荀子在性善性恶问题上与孟子持对立态度，但从根本上来说他们又是一致的。在荀子这里，“辨”与“义”也是属于人性的范畴，并且可以适度推广为“礼”与“义”，这两者显然是属于善的。如果荀子从这里来界说人性的话，就与孟子的观点没有什么区别了。在其他方面荀子与孟子也有许多

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子》《正名篇》有：“性者天之就也，情者性之质也，欲者情之应也”的论述。

③ 《荀子·非相》。

④ 《荀子·王制》。

形似或相同的观点，例如，荀子认为“涂之人可以为禹”，这与孟子的“人皆可以为尧舜”的观点毫无二致，说明他们都是认为人性是平等的。另外，荀子所说的“伪”，也包含了人之所以为人的规定性，“无伪则性不能自美”，“性、伪，合而人道也”等说法都包含了孟子所说的人禽之别的“几希”的内涵。但荀子以“生之所以然”者为人性，又以辨、义等作为人之为人的规定，难免使他的思想产生自相矛盾的情况。但是，荀子与孟子一样，以道德礼义作为人禽区别之所在，这也就是从人的社会属性上来把握人的本质，这是中国古代思想家在人的研究上极为重要的思想贡献。

三、先秦儒家的道德实践：君子理想的实现

先秦儒家的仁学以及人性论思想都是从普遍意义上对人的讨论，显示了儒家在人论问题上的社会性观照。与此相联系的另一个方面是儒家关于君子人格的实现——即道德实践问题，它构成了儒家人论思想不可或缺的重要组成部分。我们知道，相对于“学统的建立”来说，儒家更关心的是“人格的完成”，即修成君子人格。儒学互为表里的“修己”和“治人”两个方面实际上就是以君子人格为枢纽的。修己的目的在于成为君子，而治人的前提也是要成为君子。所以，无论是仁人也好性善也好，实际上都是君子人格的内在依据。依仁而行，扩充善端，就能够使个人人格日臻完善，最后达到“君子”的理想境界。

在我国的文献中，“君子”一词最早并不是道德之称，而是指社会上居于高位之人。例如，《左传》襄公二十九年吴公子札对叔孙穆子说：“吾闻‘君子务在择人’。吾子为鲁宗卿，而任其大政，不慎举，何以堪之？祸必及子。”这里的君子指的就是“任大政”的“宗卿”。可见，“君子”与“小人”最早只是代表社会地位的名词，并没有道德含义。到了孔子那里，君子才正式成为了一种道德的理想，虽然孔子有时也沿袭习惯的用法以地位论“君子”与“小人”，如“君子之德风，小人之德草”^①。但《论语》中其他各处都是自觉地赋予君子和小人以道德的意义的。可以说，是孔子把君子从古代专指“位”的旧义中解放了出来，强调了其“德”

^①《论语·颜渊》。

的新义。^①

就像对于仁的解释一样，孔子对于君子的解释也始终贯穿着他的实践理性，他对不同的人所说的“君子”往往是针对谈话对象的不同特点而言的。孔子更重视“如何做”才能成为君子，而不是空泛的讨论“什么是”君子。在《论语》中孔子从一般意义上对君子的解说是从“文”与“质”的关系上入手的：

子曰：质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。^②

在这里“文”字相当于“文化教养”，而在当时即所谓“礼乐”或“诗书六艺之文”；“质”则是指人的朴实本性。如果一个人只依其朴实本性而行，难免会流于粗野，但文化雕琢过甚，掩盖了其朴实本质，又会流于浮华。文与质两个方面只有达到一个协调平衡的状态才是君子之所为。在这里似乎还看不出君子的道德含义，但是，孔子的“文质彬彬”是和他的中心理论“仁”与“礼”相互贯通的。在《论语·卫灵公》章中，孔子曾说：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”^③在回答颜渊问仁时，孔子特别强调：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。^④孔子的这个回答被认为是他对一个质已有余而文或不足的弟子的特别教导。^⑤孔子希望通过礼的规约使颜渊达到“克己复礼”的仁人境界，实际上也就是达到君子境界。在其他地方孔子也曾明确的阐述了君子的仁的本质：

君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。^⑥

从孔子的这些言论中，可以看出，孔子理想中的君子是以内心的仁为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎礼的人。由于君子的本质是仁，所以君子之道实际上也就是仁道，对此，孔子也有过明确的论述：

子曰：君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。^⑦

仁、智、勇是儒家君子理想的三个要素，被后世称之为“三达德”，虽然君子之道分为仁、智、勇三项内容，但其实是统一在仁这个最高概念之下的。君子的境界和仁是没有区别的。我们可以从孔子与宰我的问答中看到这一点。

① 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，2003年版，第121页。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·卫灵公》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，2003年版第122页。

⑥ 《论语·里仁》。

⑦ 《论语·宪问》。

宰我问曰：“仁者，虽告之曰：‘井有仁焉。’其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”^①

从以上的篇章中可以看到，宰我说的是“仁者”，而孔子回答的是“君子”。可见，在孔子心中，君子与仁者是一致的。要做“君子”必须是“仁人”。当然，二者有时也会出现不一致的情况：孔子谈到，“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”朱熹《论语集注》说：“君子志于仁矣，然毫忽之间，心不在焉，则未免为不仁也。”可见即使是君子，在践行仁的道路上也必须毫无懈怠，一旦“心不在焉”，“则未免不仁”了。这是说为仁之不易，而不是说仁和君子可以分离。

孟子对孔子的君子学说也从其心性之学的角度作了相应的发挥。前面已经谈到，孟子认为人性是平等的，力倡“尧舜与人同耳”的人性平等论。但是，孟子仍然承认有“从其大体”的“大人”和“从其小体”的“小人”。这其实也就是“君子”与“小人”之分。“从其大体”也就是依从“天之所与我者”心、性，属于孔子说的“依仁而行”，因此是“大人”；而从其小者就是依从耳目口鼻之欲，属于荀子所说的“顺是”而为，故为小人。可见，孟子君子理想的内涵仍然是孔子的仁。孟子的观点在以下论述中得到了明确的表达：

孟子曰：君子所以异于人者，以期存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉。^②

这说明，在孟子心目中，君子时时处处要以仁、以礼作为自己的行为准则，去仁无礼即不能称之为君子。

在君子问题上荀子也持有与孟子相似的观点，但由于荀子主张性恶，强调人性必须受制于礼仪王制，所以荀子更偏重于君子对礼的遵奉。

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至于没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为人也，舍之禽兽也。故书者，政事之纪也；诗者，中声之所止也；礼者，法之大分类也。故学至于礼而止矣。夫是之谓道德之极。^③

① 《论语·雍也》。

② 《孟子·离娄》下。

③ 《荀子·劝学》。

这段言论可以看作是荀子的“君子之学”。始于为士，终于为圣人，中间则全是君子的阶段。所以下文有“君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，行乎动静”的说法。圣人自然是可望而不可及的最高境界，因此，就荀子的本意而言，他是在教人们如何成为君子。他说“学至于礼而止矣”，说明其精神确实偏重于外在的礼。但这并不是说荀子就不重视内在修养，荀子在《修身》篇中就强调了“治气养心之术”。所以说，荀子的君子之学与孔孟在许多地方还是有着内在的关联性的。

君子既然以仁、善、心为本，那么，要成为君子就必须从修养自己内在的仁德开始。在这个问题上先秦儒家基本上也是持相同观点的。孔子说：“见贤思齐，见不贤而内自省也”，“君子求诸己，小人求诸人”，“人不知而不愠，不亦君子乎？”等等。^①这些都是说，君子之学实是为己之学，君子在道德修养方面必须不断“反求诸己”，层层内转，才能达到理想的君子境界。孟子也说：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。”还说“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也……求则得之，舍则失之。”^②荀子则说“君子敬其在己者，而不慕其在天者。”^③这些言论都说明，儒家的君子之学既然是为己之学，那么君子人格的修成就完全在于自己（荀子较重视礼的训练）。在先秦儒家这里，要修成君子人格，既没有神仙皇帝，也不靠什么救世主，只能发挥自己的主观能动性。这里所体现的就是“天行健，君子以自强不息”的精神内涵。

当然，儒家的修成君子并不是为了自我解脱，其目的还是在于推行仁道，拯救天下。所以，在成就君子人格的道路上，儒学实际上有“内转”和“外推”两重过程，这也就是后世所说的“内圣外王”之道。孔子在回答子路问君子时所表达的就是这样一个外推的过程：

子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已矣？曰：修己以安人。曰：如斯而已矣？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？^④

从“修己”到“安百姓”这个层层外推的过程正说明了儒家修养君子人格的

① 《论语·里仁》，《论语·卫灵公》，《论语·学而》。

② 《孟子·离娄》下，《孟子·告子》上。

③ 《荀子·天论》。

④ 《论语·宪问》。

目的之所在。这也就是《大学》所讲的“修身、齐家、治国、平天下”的儒家君子理想。

可见，儒家的君子人格既包含着崇高的道德内涵又担承着巨大的社会责任。另外，君子人格中还包含着实现这种责任的高超的智力品质，如“知者不惑”，“博闻强识而让”等；修成了君子人格的人还具有勇猛精进的行动品格，例如，“敦善行而不殆”，“譬如为山，未成一篑，止，吾止也；譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也”，“积土成山，风雨兴焉……不积跬步无以成千里，不积小流无以成江海”等等。这些都体现了儒家君子人格中自强不息的进取精神。更令人肃然起敬的儒家君子人格的一种精神气质是“忧道不忧贫”的超然精神，孔子说“君子谋道不谋食。……君子忧道不忧贫”，“君子固穷，小人穷斯滥矣”^①引而申之便是“无入而不自得”的“素位”态度^②和富贵不淫，贫贱不移的高尚品格。总之，儒家的君子之学为中华民族乃至世界文明创造了一笔巨大的关于个人修养的精神财富。

① 《论语·卫灵公》。

② 《中庸·素位》：君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。君子无入而不自得焉。

第三章 天人之际：先秦儒家的天人关系

以上两章分别探讨了先秦儒家的“天”与“人”基本意义，这一章将在以上基础上对先秦儒家关于天与人的关系做进一步的分析。“究天人之际，通古今之变，成一家之言”是古代中国知识分子的最高追求，也是涉及到中国哲学的最根本的问题。“学不际天人，不足以为之学”，^①中国文化中极其重视的天人关系问题其发端就是先秦的各派思想学说，而先秦儒家则是其中最重要的学派之一。

其实从前面所讨论的“天”与“人”的涵义中我们已经看到了在先秦儒家那里天与人的联系。言天必然涉及到人，言人也必然涉及到天，要单独界定二者的内涵是难以把它们说清楚的。如果说“天人合一是中国文化中表现的一个基本的思想模式”^②的话，那么天人合一最重要的思想源头就是先秦儒家。尽管无论是孔子还是孟子并没有明确提出天人合一的概念，但他们确实把天与人通过一种道德的形上学体系联系在了一起，这种联系就是“天人合德”。

一、天人合德：先秦儒家对天人关系的基本规定

正如被世人所公认的那样，中国文化中表现出来的一个基本的思想模式就是天人合一。可见，天人合一是概括中国文化总体特征的一个基本命题。它的具体表述是多种多样的，中国传统思想里的一系列观念，如：“性与天道”、“天人合德”、“天人不相胜”、“天人不二”、“天人无间”、“天人一体”、“天人一气”、“天人相与”、“天人之际”、“天人一贯”、“天人相等”等，它们所反映的都是同一个思维模式，就是天人合一。但是，这些观念并不仅仅是所使用的术语的不同，实际上它们表达的是从不同的角度甚至是不同思想流派对于天人关系的不同诠释。就中国先秦最重要的思想流派儒家和道家来看，都是主张天人合一的。但是很显然，它们之间不仅天与人“合一”的方式和途径不同，就是对什么是“天”什么是“人”的解释也有着根本的不同。所以，虽然天人合一是中国文化的基本特征，但是，

^① 邵雍：《观物外篇》。

^② 杨慧杰：《天人关系论》，大林出版社，1981年版第2页。

却不能把它简单地套用到任何一个学派、一种思想上去。在不同的思想流派，甚至不同的思想家那里，天人合一都有其特定的表述方式。“天人合德”作为以孔孟为代表的先秦儒家在天人关系上的基本立场，不仅为以后学者提出“天人合一”的思想奠定了最初的基础，而且，这一立场也从中国文化的要害处揭示了天人之间特殊的内在联系，通过“德”把天与人统一起来，这是儒家在天人关系问题上最富有社会文化意义的创举。

所谓天人合德，其最直接的涵义就是指天与人的联系是以德为基础建立起来的。这里所说的“德”当然不是指现代汉语中所理解的“道德”，而是广义的“德性”，或曰精神价值。最早申明“天人合德”观念的文献是《易传》。我们知道《易传》是以三才之道推定了天人地三者的关系的，因此，其中必然包含着对于天人之间关系的基本推定。《易传·乾卦·文言》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。”这是从文献上对“天人合德”概念的最早阐述。然而天人合德作为一种天人思想，其源头仍然需要追溯到西周时代所确立的天人关系上去。前面我们已经谈到，周公正式割断了天人之间的血缘纽带，提出了“皇天无亲，惟德是辅”的以德配天的理念。随着这一理念的提出，天作为至上神的绝对权威开始发生了动摇。在政权的更替中，人们越来越认识到起决定作用的不是天神的意志，而是人的德行。“天视自我民视，天听自我民听”的思想，既肯定了天与人不可分割的联系，又强调了人在天人关系中的主动性。提高人的特别是统治者的德行修养是顺乎天命的关键所在。因此，“敬德”、“保民”、“顺乎天而应乎人”等观念，就成了先秦儒家思考天人关系的基本出发点。从孔子的仁学理念到孟子的仁政思想，从孔子的人性观到孟子的性善论等等，都无不与西周强调人的德行修养一脉相承。

张岱年先生认为，中国哲学的天人合一论有二意义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念，发端于孟子，大成于宋代道学。天人相类，则是汉代董仲舒的思想。^①张先生讲的“天人合一”显然是指儒家的天人合一论。天人相通和天人相类这两个范畴对于儒家天人关系得概括也不无道理。但是，认为天人相通仅仅“发端于孟子”却是值得商讨的。尽管孟子对于“天人相通”确实有着精辟的阐述，但他是不是“发端”却要仔细审定。因为，既然是“发端”，在这之前应该

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第173页。

是没有的。但是，我们且不说周公“惟德是辅”的观念是多么明确的昭示了“天人相通”，就是从“罕言性与天道”的孔子那里也能明确的感受到天与人的贯通。

从前面两章我们已经看到，对于天与人孔子在传统的论题上都有新的发展，这些发展说明孔子在天人关系上也有足以代表他的贡献的新观点。但是，另一方面，我们确实又看不到孔子对天人关系明确的阐述。因为根据《论语》的记载，孔子确实很少涉及这个问题。那么是不是说孔子就真的没有关于这个问题的思想呢？答案当然是否定的。从孔子的整个思想内容及其一生的实践履历中，可以说孔子的一生就是致力于天人合德的一生。我们知道，孔子是个“知天命”之人，而他一生追求的仁人境界难道不是循着天命的路径力求达到与天的“合德”吗？因此说，孔子确实“是中国历史上第一个达到天人合德境界的人，也是第一个创造这个理想的人”。^①也可以说，孔子在天人合德问题上的伟大之处就是他在历史上创造了一个道德人格的光辉典范，他身体力行地揭示出了天人合德的现实状态，儒家哲学的实践理性在孔子追求与天合德的过程中得到了充分的表现。当然，这些并不仅仅是从逻辑上的推测，我们从孔子自己的叙述中也能发现他所达到的境界的一些消息。

子曰：兴于诗，立于礼，成于乐。^②

这段言论可以看作是孔子对于道德人格发展的三个阶段的阐述。虽然他是用以教人的，但应该也是孔子根据自己的经验而发的道德人格形成的经验之谈。如没有亲身经历，是体会不到诗、礼、乐在道德人格形成中的做用的。以具有“兴起好善恶恶之心”功能的诗兴发鼓舞，以“恭敬辞逊为本”的礼助成道德人格的卓然自立，以近于仁的乐^③表征出由“义精仁熟”而达到的与天和齐的境界。^④

子曰：不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？^⑤

朱子注曰：“盖凡下学人事，便是上达天理。”这应当是孔子上达天德的自我境界的表白。通过艰苦的下学上达，也即“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”^⑥的历程，孔子

① 杨慧杰：《天人关系论》，大林出版社，1981年版第62页。

② 《论语·泰伯》。

③ 《礼记》：仁近于乐。

④ 朱子《论语集注》：故学者之终，所以至于义精仁熟，而自和顺于道德者，必于此而得之，是学之成也。

⑤ 《论语·宪问》。

⑥ 《论语·为政》。

不仅做到了“立于礼”，对于世事人事之变，莫不知之名而居之安，而且还体悟证知到了“天命”。前有“知我者其天乎”，这里又有“五十而知天命”，这不正是天人之间的相互贯通吗？因此说，孔子一生都是在为上达天德而努力，下学是他努力的途径，孔子整个人生实践过程就是天人合德的生动写照。而孔子所开拓的这一天人合德之境界，在孟子那里又得到了创造性的发展。

虽然我们说天人相通的观念不是“发端”于孟子，但是，必须承认的是孟子确实是系统地阐述天人相通的第一人。他不仅建立起了系统的天人合德的理论概念体系，还提出了使天人合德的理想变为现实的工夫路径。与孔子相比，孟子是在人格的境界之外，建立起了一个理路清晰而又能相应于天人合德境界的观念系统。这样，就使后人即使是缺乏自证自验的修养经验，也能够通过观念系统来了解天人合德的思想意义。所以说，孟子在中国天人关系史上是一个有着极其重要地位的伟大的思想家。

孟子天人合德的观念体系集中表现在他的心性之学上。前面，在谈到孟子的天论和人性论时，我们都涉及到过孟子的这一思想：即“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”这里的逻辑前提是“人性天授”，所以只要充实和发挥人性，就可以达到“知天”的境界。孟子把仁、义、礼、智（忠信）等说成是“天”之所赐，称之为“天爵”，也就是把人的道德理念当作天的属性，因此，天人合德其实是逻辑的必然。孟子认为，人性具备仁义礼智之四端，而仁义礼智植根于心，故心性相通为一，故尽其心而可知其性。又人性所具之四端，乃天所赋予，故知其性而可知天。因此，在孟子那里实在是心之外无所谓性，性之外无所谓天。天与人的统一就在于心与性上，也就是在于德（仁义礼智等）上。孟子的这个思想被宋明理学家发展到了高峰。张载首先作了发挥，并由此明确提出了“天人合一”的范畴。在孟子心性论的基础上，张载区别了“大心”与“世人心”，指出“大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心。其视天下，无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻”。^①由于“大心”是能“体物而不遗”的，因此，“天人合一”便是顺理成章的事了：“儒者则因

^① 张载：《正蒙·大心篇》。

明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣。”^①程明道进一步解释道：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应”。王阳明和陆象山说得更为明确直接：“心即天，言心则天地万物皆举”（王阳明），“宇宙便是我心，我心即是宇宙”（陆象山）。从天人合德的心性之学，到宋明理学家发展出了代表中国文化思维特征的彻底的“天人合一”理论，这其中孟子的滥觞之功不可泯灭。

如上所说，孟子不仅提出了心性的理论，还阐明了心性的工夫。心性最直接的工夫就是“存心养性”。所谓存心，孟子说：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。”^②孟子还谈到养心：“故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。孔子曰，操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡，惟心之谓与。”^③其实，在实际的工夫中，存心与养心实为一事，因为没有养而不存者，而养心实际上也就是养性。尽心、知性、知天，存心、养性、事天，心、性与天就在这个存养的工夫中实现了“合德”。孟子心性论中的另一重要范畴是“诚”，要达到诚，也是一个心性的工夫。孟子说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”^④这里所谓的“诚”，也就是事物的本性或规律之意，即“天之道”，它具有哲学本体论的意义。如何实现诚呢？孟子说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”^⑤在这里，“诚”既是指本体论意义上的天道，又指伦理、价值意义上的人道。而所谓“反身而诚”，也就是说经过修养而达到了“诚”的境界，具有工夫论与本体论合一的涵义。由此可见，孟子所谓的“万物皆备于我”和“反身而诚”，实际上就是达到了一种天人合德的境界。总之，孟子从心性论角度阐述了“心”、“性”也就是人与“天”的内在联系，说明了人与天在本体论的意义上是统一的。只不过对现实中的大多数人来说，这种统一是潜在的，它有待于人们自觉努力地去实现它。而能够实现了这种统一的人，就是达到了天人合德的人，也就是圣人，正如《中庸》所说：“诚者不勉而中，不思而得，从容中道，

① 张载：《正蒙·乾称下》。

② 《孟子·离娄》。

③ 《孟子·告子》。

④ 《孟子·离娄》上。

⑤ 《孟子·尽心》上。

圣人也。”可见，天人合德是一种至高无上的人生境界，不经过一番艰苦的心性的修养工夫是不可能企及、实现这个境界的。

在先秦儒家当中，也有不承认天人合德的，那就是荀子。前面我们已经讨论了荀子关于天的观点，主张“天人之分”是他的理论前提。强调天与人的不同职分，在物我之间、天人之间划分出一条界限来，区分物我，严别天人，把天看成是一个存在于人伦社会之外的客观对象。这似乎是说，在荀子那里天与人就没有什么统一性或关联性了。其实，荀子虽然严格区分了天人，但并没有在天和人之间设置一道不可逾越的屏障，荀子发展出来的只不过是不同于孔子、思孟一类的另一类型的天人关系而已。“自然之天”是荀子对于天的基本认定，因此可以说荀子是在唯物论的框架内求得了天人之间的和合统一。一方面，荀子认为“天有其时，地有其财，人有其治”^①，人类从属于自然，是自然界的一类生灵，人依赖自然，不能逃遁也不能超越自然，人不可以“与天争职”。另一方面，荀子认为人在天的面前并非一个可怜的被动的存在，可以“制天命而用之”。当他宣称“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！”^②之时，是在告诉人们只要辨知天地万物之理而加以制用，那么人就可以主宰自己的命运，就可以改造自然、利用自然，便可以达到“天地官而万物役”的目的。这难道不是通过另一条路径达到了“与天地参”的和合境界吗？另外，荀子针对社会政治生活方面所提出的“天生人成”的观念也体现了一种天与人的相互依存关系。荀子说：“故曰，君子以德，小人以力。力者，德之役也。百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之执，待之而后安；百姓之寿，待之而后长；父子不得、不亲，兄弟不得、不顺，男女不得、不欢。少者以长，老者以养。故曰，‘天地生之，圣人成之。’此之谓也。”^③荀子认为，百姓之力，百姓之群，百姓之财，甚至百姓之寿，这些天生之事，都有待于圣人而后成，虽然这种历史观是我们不能认同的，但荀子确实是承认了另一种类型的天人联系。

虽然荀子在天人关系上具有被近代所肯定的科学精神，但并没有成为中华民

①《荀子·天论》。

②《荀子·天论》。

③《荀子·国富》。

族主流的天人观念。孔孟一系天人合德思想经过后世儒家的一再发扬光大，积淀成为我们民族的文化心理结构，“修身养性”，“修齐治平”等观念渗透到了我们文化、社会和政治生活的方方面面。直到今天，“以德治国”的观念还深入人心，这不能不承认孔孟的文化血脉还在国人的血管里流淌着。

二、天人合德与人的作为

“乐天知命”、“顺天应命”等观念是天人合德境界中的先秦儒家对天的基本态度。这样的态度表明了儒家与天合德的目的：达到人与天之间的和谐状态。有的学者认为，由《周易》推定出的天人关系不是“天人合一”，而是“天人和中”。^①

《周易》的天人关系思想反映或代表了先秦儒家的基本立场，这是众所周知的。《周易》的天人关系中是否真的像论者所说的那样推定不出“天人合一”或“天人合德”暂且不论，但是，“天人和中”是《周易》中所蕴含的一种天人关系思想确实是不错的。“天人和中”也就是在天人之间既不偏与天也不偏与人的“中和”或“和谐”状态。孔子、孟子下学上达，孜孜以求实现天人合德，其目的就是为了实现天人的和谐。除了荀子企图“制天命”之外，先秦儒家无不在顺天应命方面努力不懈，力求实现天人的和谐状态。这种由“合”而“和”的合和精神主要体现在儒家的知天，顺天，畏天，乐天等对天的态度当中。而知天，顺天，畏天，乐天也是在达到天人合德、天人和谐过程中人的最重要的作为。

我们已经知道，在孔子自述生平进境时曾说他自己“五十而知天命”。所谓“知天命”也就是对天的体悟和证知。孔子所知的天命，可以指涉到如下几个方面：一是传统的“天命有德”，之天命，如“咨尔舜，天之历数在尔躬”，以及他一再赞美的古代圣王尧、舜、禹等人的卓越美德，可以证明孔子所知的天命具有极为突出的道德性。二是后起的“命运之天”，如：伯牛有疾，孔子感慨到“命矣夫”，颜渊死，孔子又叹道“天丧予”。子夏转述的“死生有命，富贵在天”的“命”与“天”也是属于孔子所知的命运之天或命运之命。三是孔子洞识人性向善之后，所揭示的“使命”，从“君子去仁，恶乎成名？”到“无求生以害仁，有杀身以成仁”等可知，孔子在知天命的同时也明确了自己的使命。知天命的目的是什么？

^① 鞠曦：“《周易》天人和中国哲学论要”，载《第十三届周易与现代化国际讨论会论文集》。

“不知命，无以为君子也”^①，一语道破天机，知命的目的还是要成为德与天合的君子。只有这样的君子才能无惧生死，在面临危局时，以天为其诉求对象，因为君子已经达到了与天合和的精神境界。孟子对于“知天”也无一时之懈怠，“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣”，无论是尽心还是知性，其目的就是为了知天。我们已经知道，孟子认为人与禽兽的几希之异也就是“心之四端”，而这四端只有通过存养扩充才能体现善行。“尽心”也就是透过“思”来操存本心，满足四端的要求，由此便可以“知性”，也即知道人性是本善的。人的本善之性只有推源于天才能得到圆满的解释，故知其性，则知天矣。“心之官则思，……此天之所与我者”，人与天原本就是二而一的关系，“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也”，“仁”或者“善”就是天和人的交聚之所。可见，孟子的“知天”就是要知人的使命之天——扩充人的善端，圆满人的善性，达到天人合德的和谐状态。如前所说，孟子在天人关系上创立的观念体系，能够使人在没有自证自验的修养经验的条件下理解天人合德的意义，这样，与天合德就不仅仅是个别圣人的事了。人人皆可以为尧舜，这正是孟子天人合德的社会理想。

知天是为了顺天，孔子在“五十而知天命”之后，接着就是“六十而顺”，孔子所顺的就是天命。许多学者考证《论语》所记的“六十而耳顺”的“耳”字为衍文，就义理通贯上看，知天命之后应该是“顺天命”，而不是“耳顺”。所以，顺天是孔子对天的一个重要态度。“顺天”就要“则天”，孔子曾盛赞尧的伟大：“惟天为大，惟尧则之”，说明他是要以尧为楷模，努力达到与天的和顺境界，事实上孔子也真的达到了这个目标，因为在七十之后他便“从心所欲而不逾矩”了，这难道不是一种天人之间的和谐境界吗？孟子对于顺天也有精辟的阐述，他在引述了孔子所说的“惟天为大，惟尧则之”一语之后，又明确的主张“顺天者存，逆天者亡”。可见，是否“顺天”在孟子看来是关系到生死存亡之大事的。顺天的表现也就是“事天”，“存其心，养其性，所以事天也”，可见，孟子也是在“知天”之后进而顺（事）天的。孟子还创造性的诠释“仁”为天之尊爵，以行仁者为“天吏”，“行仁”也就是实际的顺天之举，因此“仁者无敌于天下”，也就是理所当然的了，这就是顺天的社会成效。其实一旦人人顺天，皆为尧舜，天人合一，天下也就“无敌”了。

^① 《论语·尧曰》。

既然顺天者存，逆天者亡，足见天之威严。因此，“畏天”本身就是儒家天人关系论的题中之义。孔子明确地说，君子“畏天命”，又说，“小人不知天命而不畏也”。^①知天之后，不仅会积极的顺天应命，还会对天产生敬畏之情。前者是对天命的积极响应，而后者则是谨慎的对待天命。孔子对天一向是谨敬有加的，他“迅雷风烈必变”，以示“敬天之怒”，并且认为“获罪于天，无所祷也。”^②对于对天有半点不敬的事情他是坚决拒绝的：“吾谁欺？欺天乎。”^③五十六岁辞官不居，周游列国，虽经颠沛造次，仍然坚持奉行天所赋予的使命。这都是因为他深畏天命，才不改初衷。这也说明，孔子畏天并不是在天面前缩手缩脚畏惧不前，而是在深知“惟天为大”之后，始终不渝地奉行天命，实现自己的人生志向。孟子则不仅自己坚持对天的敬畏之情，而且经常援引古书，提醒当时的政治领袖保持畏天的态度，他引用《诗经》句：“天之方蹶，无然泄泄”^④，告诫人们不要在天面前喋喋不休地抵毁先王之道。还告诫齐宣王，畏天者是“以小事大”，能够“保其国”。并引用《诗经》：“畏天之威，于时保之”^⑤，告诫统治者只有敬畏老天的威严遵守天道，才能保住天下。由这些看出，孟子的畏天是有着明确的现实目的的，这就是要实现他心目中理想的社会秩序。

最后是乐天。畏天不是目的，其实还是为了更好的与天相调，也就是人与天的和谐状态。那么，乐天也就是理所当然的了。所谓乐天，也就是以乐观的态度对待上天所赋予自己的一切境遇与使命。在这方面孔子堪称万世楷模。孔子自称“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”又说“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”。《史记·孔子世家》说他：困于陈蔡时，自嘲为“丧家之犬”，却照样“弦歌不辍”。弟子中以颜渊最能师法这种精神。孔子说：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”推究其故，就是因为颜渊是能够乐天的。即使是九夷之地，“君子居之，何陋之有？”这也是因为能够乐天。孟子也是乐天的主张者，只不过他的乐天与社会政治的联系更为密切。先就政治领袖而论，认为：乐天者可以“以大事小”，可以“保天下”；其

① 《论语·季氏》。

② 《论语·八佾》。

③ 《论语·子罕》。

④ 《孟子·离娄》上。

⑤ 《孟子·梁惠王》下。

次，认为乐天的具体内容是“仁义忠信，乐善不倦”，也就是所谓的“天爵”。如果“王天下”还不够快乐，那么只有“乐天”可以胜任了。由于是天是宇宙万物的大本，如果能够乐天，就可以达到孟子那样的境界：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”。

在先秦儒家的其他典籍里，知天、顺天、畏天、乐天的内容也多有阐述。如《中庸》主张：“故君子不可以不修身，思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”^①孟子的思想即来源于此。对于顺天，《易传》也有许多明确的指示。如：“君子以遏恶扬善，顺天休命。”“利有攸往，顺天命也。”“顺乎天而应乎人。”“天之所助者，顺也。”等等，都特别强调了顺天的意义和重要性。而“作易者，其有忧患乎”；易之道，“其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎”；易之为书也，“其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故”。^②这一再谈到的“惧”与“忧患”，都表达了对天之畏的态度。同时也凸现了传统思想中的忧患意识。而《中庸》中著名的关于“素位”的思想则是乐天的高度概括：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难。君子无入而不自得焉。”^③“无入而不自得”一语，总结了儒家在天人之间所能展示的典型态度，而由此所达到的境界则必定是天人合德。至于荀子，由于他在天人问题上多有与孔孟相抵牾处，且他的观念始终没有成为儒家的正统，故在此不再详细引述分析。

三、天人合德的双重价值：人格完善与社会理想

先秦儒家的天人合德观，从其最直接的含义上看，它是个人人格修养完善的过程，从以上的有关论述中这一点已经比较明确了。儒家特别重视个人的内心修养也是世所公认的事实。然而，另一方面，我们知道儒家更是推崇经世致用之学，个人的人格修养并不是目的，这一点明显地不同于道家的态度。求得“内圣”还要“外王”，儒家的“修身”是起点，而“平天下”才是目的。因此，在儒家所有

①《中庸》二十章。

②《易传·系辞》下。

③《中庸》十四章。

的范畴中“修身”和“治国平天下”的理想总是相辅相成结合在一起的。天人合德观也不例外，这一概念中也包含着这两方面的意义或价值。我们不妨把人格的完善看作是“内求”的过程，而社会理想的实现则是“外展”的过程。^①而这两个过程又是有机结合在一起的，它们共同构成了天人合德的完备意义。而对这两个方面的联合探讨，其实也就是对天人合德的双向互证。

从人格的内向完善的方面看，天人合德的进路是十分明确的。前面我们关于君子人格等内容的讨论对此已多有涉及。这其中最为关键的就是扩充善端直到德与天齐。这里有一个问题，就是人性本来就是善的，为什么还要通过“内求”才能达到与天合德呢？更何况人之善性本身就是由天所命的。为了解释这个矛盾，有的学者提出，儒家之人性论不是“本善”而是“向善”。例如，傅培荣认为：“……儒家以人性之本质无异于其‘能够’与‘应该’；换言之，人性并非本善，而是向善。”^②然而，我们证诸孟子，这个问题表述得十分清楚，人性就是“本善”而不是“向善”。前面已多有引证：“人性之善，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”“乃若其情，则可以为善矣，乃所谓善也。”“恻隐之心，人皆有之；……仁义礼智非由外铄我也，我故有之也”“乍见孺子”等等，这些都是说人性是本善的。本善之性之所以还需要心性的修养工夫才能实现与天合德，而是因为人所具有的只是“几希”的“善端”，通俗地说，这“善端”就像是善的种子，需要对其浇水、施肥、除草、松土才能使善性的种子得以发芽、开花、结果。这也就是本善之性的扩充过程。扩充到足够充实的时候，也就是达到了天人合德的境界了。但这个过程并不是一帆风顺、自然而然的，个人主观上不加努力，客观上再有种种障碍、阻隔，很可能就会使善端的发育过程夭折中断。如果说善端的扩充过程是“向善”的话，还是有道理的，因为就汉语“向”的意义看，它描述的就是一个矢量的动态过程。但是如果没有本然的善性之端，怎么“能够”“向善”呢？

通过存心养性达到天人合德的境界，也就是达到了个体人格的完满。但这并不是惟一的目的。并且，善不能仅仅存在于人格的内部世界，“‘善’是指由一主体发出动力要求，配合既存规范，确定内容与判准，然后付诸行动，故儒家所谓

^① 在这里之所以不用传统上的“内圣”与“外王”的概念，是因为这两个概念完全是从政治的角度而言的，儒家的“内”“外”两个过程中所包含的并不完全是政治内容。

^② 傅佩荣：《儒家哲学新论》，台北市业强出版社，1993年版，第165页。

之‘善’为‘两个主体之间适当关系之成全’”。^①推而广之，善还必须是通过自己的善的行动“成全他与所有相关主体之间的适当关系”。^②这也就是要做到“博施于民而能济众”，或者是“修己以安百姓”。这也就是在“内求”的同时也实现了“外展”。从某种意义上说，先秦儒家对于后者的重视程度甚至高于前者。我们从孔子对管仲的评价中可以看到这一点。孔子认为管仲是“器小、不俭、不知礼”，^③这是就其人格修养方面而言的。以至于“仲尼之徒无道桓文之事者”，^④因此，连孟子也不屑于学习管仲。但是另一方面，孔子又说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”^⑤“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”^⑥由于管仲的社会贡献，孔子许以“如其仁”的高度评价。可见，孔子实在是太重视“济众”“安百姓”外王功业了。其实他自己的理想何尝不是这样呢？他声称，“如有用我者，吾其为东周乎。”^⑦他相信他能够使文武之政在东方复兴，达成治国平天下的大业。当弟子请他谈自己的抱负时，他说：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”^⑧这不正是他的大同世界之理想吗。

孟子的仁政思想更是明确地显示出了儒家之至德外向展现的情形。孟子从“仁心”推导出“仁政”他说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运于掌上。”^⑨还认为，“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”^⑩那么什么样的政治是仁政呢？孟子指出，“以力假人者霸……以德行仁者王，以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”¹¹还说“夫仁政，必自经界始。”¹²“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”¹³“乐民之乐者，民亦乐其乐，

① 傅佩荣：《儒家哲学新论》，台北市业强出版社，1993年版，第148页。

② 同上书。

③ 《论语·八佾》。

④ 《孟子·梁惠王》上。

⑤ 《论语·宪问》。

⑥ 《论语·宪问》。

⑦ 《论语·阳货》。

⑧ 《论语·公冶长》。

⑨ 《孟子·公孙丑》上。

⑩ 《孟子·离娄》上。

11 《孟子·公孙丑》上。

12 《孟子·滕文公》上。

13 《孟子·梁惠王》下。

忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”^①这些都是对仁政从不同侧面的界说，孟子时常以这样的仁政思想来期勉当时的政治领袖，希望实现他心目中的理想社会。另外，孟子所极力推崇的“与人为善”也是仁德外向展现的一种状况。他认为，人皆以“与人为善”为至德，而在“与人为善”上，孟子认为大舜是典范：“大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。自耕稼、陶、渔以至为帝，无非取于人者。取诸人以为善，是与人为善者也。故君子莫大乎与人为善。”^②也可以说，大舜就是达到了天人合德境界的内圣与外王的典范。

然而，有德者未必可以受命为王。像孔孟这样的知识分子，对于行施仁政来说，有时也只是一厢情愿，统治者并不是对他们言听计从。在这种情况下对于追求天人合德的君子来说，“择善固执”是惟一的选择。这样，“外展”就又转化成为“内求”了。但是，以儒家的性格来说，即使是独善其身也不会消极避世。“隐居以求其志，行义以达其道”，^③隐居也是为了求其志。朱注：“求其志，守其所达之道也。达其道，行其所求之志也。”所以说，求志和达道是分不开的。那么，“固执”到什么程度呢？孔子说：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。”^④也就是说，至死不渝。当然这里也有孔子的原则，他并不做无谓的牺牲，因此他“危邦不入，乱邦不居”。但是对于“道”，则可以杀身成仁以保全之。李泽厚先生在评价《论语》“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”一章时指出，此乃儒、道（隐者）之分，避政（避开坏的政治）与避世（干脆不问世事）之别。后世大夫即使“身在江湖，心存魏阙”，总难忘情于国家大事，总与政治相关联，这是儒学传统。^⑤确实如此，“处江湖之远，则忧其君”，中国古代知识分子的这个传统正是来源于孔子的身体力行。

孟子在这方面也是克绍孔子。他自信如果要平治天下，一定是“舍我其谁”。但是，孟子也顾及现实，毕竟外王之业要受制于客观条件。因此，他采取了这样的态度：“得志，与民由之；不得志，独行其道。”^⑥那么如何“独行其道”呢？孟

①《孟子·梁惠王》下。

②《孟子·公孙丑》上。

③《论语·季氏》。

④《论语·泰伯》。

⑤ 李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社，1998年版，第424页。

⑥《孟子·滕文公》下。

子的主张就是要做“大丈夫”：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”^①这种大丈夫也就是孟子所说的“大人”，也即“养其大者”，也就是把心之四端存养扩充，择善而固执者。这样我们看到，在孟子那里从“外展”转向“内求”的路径与孔子是完全相同的。而且，与孔子一样，孟子择善固执的信心也是无比坚定的。孔子是“杀身成仁”，孟子则是“舍生取义”。孟子说：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”^②还说：“尽其道而死者，正命也。”牺牲生命也就是成全生命，这也正是与天合德的最充分的体现。

天人合德的双重效能在先秦儒家的其他典籍中同样也体现得十分明确，例如，《易传·系辞下》：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位”，这个“位”字足以显示其大德。有了此“位”，圣人就能够“养贤以及万民”。圣人所为者，有三方面：“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”要完成这么伟大的任务，圣人就需要有最高的品德、能力与智慧。“业”与“德”是不能分开的。正如《中庸》二十章所说：“惟天下至诚，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。”这正是天人合德的最高境界，既获得了人格的完满，也实现了“与天地参”的崇高理想。

四、天人合德的哲学特征

以下我们将对儒家天人合德这一关乎天人关系的最根本的命题的哲学特征进行简要的分析。

首先，我们从以上的分析中看到，先秦儒家的天虽然具有超越性，但是，它同时还具备内在性。因此对于人来说，在儒家那里，天在很大程度上是一种内在的道德标准，与天合德其实也就是与人内心的道德标准相契合。从这个方面来看，天人合德思想具有明显的主观唯心主义的色彩。天对于人从来就不是一个完全独立于人之外的“全然他者”(wholly other)，而是始终与人或者说与言说者本人有着密切联系的内在超越者。我们看到，孔子在谈到天的时候，他在知、情、意等方

①《孟子·滕文公》下。

②《孟子·告子》上。

面的心理活动经常是与“天”息息相关的。如“吾谁欺，欺天乎”、“知我者，其天乎”、“予所否者，天厌之”、“天生德于予，桓魋其如予何”等等。这些地方谈到的天虽然包含着神性意义，但是，如果仔细体会其中的感受，可以看到它主要还是孔子本人心理、情感活动的一种折射，也可以说就是孔子的一种思想境界。因此，儒家的天人合德，最终要完成的是与自己在内心所设置的道德良知相符合。由此也可看到，天人合德作为一种人格完善的途径，基本上是一种自律性进路。但是，这种自律性又不是绝对的。因为，在孔子等先秦儒家那里，虽然道德或者善的动力主要内在的，是在己不在人。（“为仁由己，而由人乎哉？”）但道德内容和标准却不完全属于内在的，而是内外兼顾的。一方面孔子认为内在过程是达到仁的进路，例如“克己复礼为仁”。另一方面孔子又十分重视道德的外在来源。例如，孔子提倡“益者三友”，即“友直，有谅，友多闻”，^①这是为了达到“以友辅仁”的目的。可见，“仁”这样的道德内容，也需要通过一种良好的人际环境才能落实于心中。孔子还以“好学”自许，所学内容除了诗书之外更重要的是礼乐，而礼乐中所包含的道德内容我们是十分清楚的。所以，道德内容既来自于外部世界，也来自于内心世界。既然诸多的道德内容是通过学习而获得的，那么关于这些道德内容的判断标准也一定不完全是内在的。孔子非常重视从学习中校正自己的观念和行为，他说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”^②仁、知、信、直、勇、刚，都是儒家所倡导的优良的人格品质，但如果不注意从学习中校正自己的观念或行为的话，会使这些品质走向它们的反面，即遇、荡、贼等等。这些理念充分说明，孔子是很重视从人格之外寻求道德行为标准的。从这个角度说，我们又很难把天人合德在人格完善方面完全看成是主观唯心主义的。看来，儒家哲学是很难用某种唯心主义简单的加以概括的。

其次，我们在天人合德的关系中看到，“知天”是人的重要活动之一。这不是说，儒家是把天作为一种客观的对象来加以探究、认知的呢？上面刚刚谈到，在先秦儒家那里，天不是完全独立于人的客观存在，因此儒家的天是构不成认识论意义上的认知客体的，而是现象学意义上的体验对象。套用对莎士比亚戏剧评

① 《论语·季氏》。

② 《论语·阳货》。

价的一句话，那就是有多少个儒者就有多少个“天”。人对于天的理解是具有极大的主观性的。前面我们也谈到了，孔子的“知天”并不是“认知”的知，而是“证知”的知，也就是说，孔子是根据他自己的下学上达的工夫体悟到了天命的本质，这种体悟是不可言传的，只有沿着孔子走过的路才能理解孔子的天。所以，他的学生会感叹：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^①没有孔子的经历，没有孔子的潜心学习和体悟的过程，是很难理解孔子之言性与天道的。结合儒家之天所具有的宗教超越性，这种“知天”多少带有一些神秘主义的色彩。

荀子是个例外。由于荀子的天主要是自然之天，并且主张“天人之分”。因此，荀子的天一定是外在于人的。正是因为这样，荀子的自然观得到了现代学者的高度评价：“荀子的自然论，尤其有关于天的学说，具有独到的而精辟的见解，为当时的思想界放一异彩，且与近代自然科学的精神甚相吻合。”^②但是，荀子的目的并不在于探究“天行有常”的“常”，他的目的还是通过“天”来说“人”。虽然依照荀子对天的态度可以发展出自然科学的天的理论，但荀子毕竟是儒家人文精神传统的承绪者，他和孟子一样，极力弘扬的是民本精神。关于天的一切阐述，都是为着这个目的服务的。所以，即使在荀子那里最终也没有发展出一个作为认知对象的客体之天。

再次，既然天人合德中的天不是客观的认知对象，显然，天与人所组成的就不是二元对立的关系模式。那么，天人合德中的天人关系是一种什么样的关系类型呢？从前面我们所说的儒家“言天必言人，言人必言天”的情况来看，在天人合德中，天人之间是一种相互依存、彼此融合的关系。在天人合德的话语系统中，“天”和“人”所表达的是一个事物的两个方面。像“人性”问题，“天命”问题等，仅从“人”或者“天”一个方面是无法说清楚的。“性”，在人称之为“人性”，而同时也可称之为“天性”，因为性乃天所命；“命”，在人被称之为“性命”，而在天则是“天命”；“心”，在人叫做“人心”，而在天则是“天心”；“道”，在人是“人道”，而在天则是天道；“理”，在人是人理，在天则是“天理”等等。人在最根本的方面都是与天联系在一起不可分割的。可以说，这种关系是人中有天，天

^① 《论语·公冶长》。

^② 陈大齐：《荀子学说》，中华文化出版实业委员会，1954年版，第13页。

中有人，天人之间，难分彼此。正如《中庸》所说，“思知人，不可以不知天”，反过来那就是：思知天，不可以不知人。所以，程明道认为：“天人本无二，不必言合。”儒家的这种天人关系所反映出来的思维特征，与发源于希腊“城堡文明”的西方思维方式有着根本的区别。西方世界在天人关系上所采取的是二元对立的观点，天（自然）是人类认识甚至是征服的对象，彼此之间没有渗透和融合，有的只是斗争与胜负。两种不同的思维方式贯穿到了彼此文化的方方面面，形成了风格迥异的两种文明。

最后，由上述内容可知，儒家天人合德中的天人关系一定是处在和谐状态中的。“和”，对于中国人来说几乎是头等大事，孔子说“和为贵”，《易传》说“天人和中”，《礼记·乐记》说，“乐者，天地之和也”，还说，“和，故百姓皆化”，这就是说，和不仅仅是就天地而言的，也是推及人间百姓的。人的知天，顺天，畏天，乐天都是为了天人的和谐。而天人和谐最终的表现还是人间的和谐，所以，文王能够“咸和万民”。“内外和顺，国家治理，此之谓盛德”^①，可见和谐还是道德的表现，而这一切的源头都是天人合德的状态中所蕴含的和谐的天人关系。对天人之间和谐关系的认识所反映的是一种辩证的思维逻辑。

^① 《礼记·昏义》。

第四章 基督教的神与人及其关系（上）

在以下的两章中，我们将要对基督教在神与人的本质以及二者的关系问题展开讨论，以期在讨论的基础上将基督教的神人关系与儒家的天人关系进行系统的比较。

一、神：基督教的全部意义

神对于基督教具有什么意义呢？这是在讨论基督教的神之所是之前需要简要说明的问题。按照宗教学家米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）的看法这也许根本就不是问题。因为他认为，“‘宗教现象’唯一被认可的方式就是从其本身的角度来理解，也就是说，把它当作宗教性的事物来研究。竭力通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术学或任何其他的研究方式来理解宗教的本质都是错误的，因为这触及不到宗教中一个独特的、不可化约的要素——它的神圣性。”^①显然，我们是从宗教之外的立场来讨论这个问题的，或者说我们是从宗教哲学的角度来看待神对于基督宗教的意义的。我们认为，社会科学发展到今天，从宗教之外的立场来理解宗教现象已经是不可避免的了，在今天人们无法坚持像伊利亚德所指出的那样只从宗教本身来理解宗教。尽管这样的立场可能把宗教中“独特的、不可化约的”神圣性要素进行世俗化的解释，但这却是促进宗教知识不断增长的不可缺少的途径。

如果我们跳出某一宗教自身的局限来看待宗教时，神（在这里不是仅仅指基督教的上帝，可以理解为宗教中所有的神圣性要素）在不同的宗教中的价值和意义是不一样的，甚至，我们会看到“无神论”的宗教。在宗教学研究中有这样一种观点，即认为世界上成熟的宗教都具有以“超越”、“人类”、“自然”三个焦点为基础的结构。如果以“超越”为焦点，那么，三个点之间的关系就是以“超越”为源头，然后扩展到其他两点；同样，一种宗教的结构也可以以“人类”或者以“自然”为焦点和源头，再扩展到其他两个方面。这样，就形成了以下三

^① Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed .1962.

种类型的宗教：以神为中心的宗教，人本主义的宗教和自然主义的宗教。^①当然，“人本主义的宗教”和“自然主义的宗教”是否能够成立，还需要进一步的讨论。因为按照涂尔干(Emile Durkheim)的观点，宗教思想最根本的特征就是对“凡俗”与“神圣”领域的划分。^②显然宗教是属于神圣领域的事物。虽然“神圣的”事物不一定是神或精灵的人格存在，但是“人本主义”中的“人”和“自然主义”中的“自然”能否成为“神圣”事物的内容却是值得怀疑的。但是，通过以上的观点，我们至少有这样的发现，神(例如基督教的上帝)并不是宗教成立的唯一根据。在许多宗教中，神圣性事物可能有多种表现，以至于有些宗教信仰中的神圣事物在其他宗教看来简直是对神圣性的亵渎。例如一些民族的图腾崇拜，作为一种宗教信仰现象，经常被其他的宗教所否定。世界各民族的文化差异就是这样，在同一个问题上产生截然对立的观点是屡见不鲜的。如果沿着这个思路给宗教一个非定义性的解释的话，是否可以说宗教就是以神圣性事物为核心而建立起来的信仰体系。

再回到基督教的神的问题上来。基督教与世界上形形色色的许多宗教不同的地方，也许就在于基督教是绝对地以超越(在这里就是上帝或神)为核心而建立起来的信仰系统。在这个系统中的人和自然都是以神为存在的前提的，没有神，人与自然就失去了存在的根据，可以说，神就是基督教的一切。从基督教的历史上来看，许多基督教思想家所做的一个共同的工作就是重述神的权威。马丁·路德(Martin Luther)曾经说道：“我们知道我们不能凭着自己的理论，思想，功劳，能力来到上帝面前，得着永生。我们的思想能力只能解决肉体问题，供给今生的需要。人可以尽心竭力制造衣服鞋靴，管理家务，畜牧牛羊。裁缝鞋匠可以按照身量的大小，人足之尺寸去剪裁布料皮革；但人不能凭着理论思想去解决属灵的问题。属灵的事必须有另外之智能，另外的方法才可望解决；就是说必须上帝自己计划解决，必须借着神的真道把属灵的事启示于人。”^③人是有限的，人的理性的作用也是有限的，属灵的问题是不能靠人的力量来解决的，必须由神来完成。巴特(Karl Barth)也认为借用哲学研究的方法去思考上帝，最终是干扰上帝的自我启示

① 姚新中：《儒教与基督教一仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版，第8-20页。

② 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年版，第43页。

③ 科尔：《路德神学类编》，道声出版社1961年版，第1页。

并侵犯了他的自由。^①这些观点所强调的都是神的价值和意义。基督教是以神为核心建立起来的信仰系统在这些观点中得到了彻底的彰显。

神的价值和意义在圣经中表达的更为突出。人所共知,包括《旧约全书》和《新约全书》的《圣经》是基督教的经典。从世俗的角度来看,《圣经》可以说是古代犹太和其他民族在不同时期由不同的人所撰写的一个文献的汇集。英语 the Bible 是从希腊语 *ta biblia* 翻译过来的,希腊语 *ta biblia* 的字面含义就是“这些书”,这个复数形式的希腊短语所指称的就是被基督徒视为权威的书卷或作品的结集。《圣经》中的历史传说、宗教律法、寓言、诗篇等,反映了古代巴勒斯坦和小亚细亚地区长期的经济、政治及思想文化方面的情况。《圣经》除了作为宗教经典之外还具有很高的史料和文学价值。然而,这样一种对于《圣经》的介绍与评价在基督教神学家看来简直就是大逆不道。路德认为,圣经是上帝的道(或上帝的话),他说:“圣经虽说是人写的,但不是从人来的,乃是从上帝来的,不是人的书,乃是神的书。”^②所以,“我们应当诚恳研究上帝的道,希望能够透彻明白,确切相信圣经是上帝亲自对我们说的话。”^③这样的观念所透露出来的就是对神的无限崇拜的感情与态度,这也是基督教教义的基本精神。在基督教神学看来,一部《圣经》所体现的就是上帝的作为,上帝的安排,从中我们只能体会到上帝的伟大、无限和永恒。按照基督教神学的观点,《旧约》的内容所体现的就是上帝与人立约以及人守约不成的过程。人靠自己的力量无法守住与上帝所定之约。从旧约中我们看到人一次次地毁约,当然也一次次的受到上帝的惩罚。这个事实说明,仅靠人自己的力量人是无法得到拯救的。人只能依靠神才能获得最后的救赎。马丁·路德对此的解释是,旧约中神的诫命指示人们什么是当行的,但是诫命没有给人以行善的能力,诫命的意思只是要教训人们认识自己,叫他借着诫命可以承认他不能行善,可以在他自己的力量上绝望。^④而《新约》的内容反映的则是上帝对人的拯救的过程。路德说:“上帝的应许宣扬祂的荣耀说:‘你若愿意成全律法,照诫命所说的不起贪心,你就来信基督,在祂里面有恩典,公义,平安,自由诸般应许给你。’因为你凡在遵行律法的事上所不能的,……你就可以借着信的又快又容易

① 许志伟:《基督教神学思想导论》,中国社会科学出版社,2001年版,第5页。

② 科尔:《路德神学类编》,道声出版社1961年版,第11页。

③ 同上第10页。

④ 科尔:《路德神学类编》,道声出版社1961年版,第4页。

的路径做到。”^①这就是说，上帝的独生子耶稣来到人间，人只要借着对耶稣的信就能得到救赎。《圣经》的一个基本脉络就是上帝的应许（新约）答复了上帝的诫命（旧约）的要求，成全了律法所规定的，也可以说是一个“诫命与成全诫命”的过程。而这一切都是属于上帝的，是上帝定的诫命，又是由上帝来成全的。从这样一个过程中，我们看不到人的作为，一切都是上帝，都是神。

神就是一切、神就是目的、神就是宇宙的本原的观念，是贯穿于基督教教义的一个根本思想。从人的角度来看，上帝不仅创造出了人类，而且上帝还安排了人类的一切，人类社会所发生的一切无非是上帝按照人类理解或不理解方式的工作。因此，在基督教看来，神是人类的主宰，是神赋予了人生以意义。没有神的人生完全是虚空，完全是捕风。人只有在神的庇护下才能有前途，才能有未来，人永远追随的只能是神。神对于人的意义之重要怎么说都不过分。奥古斯丁说：“人心是为神而造，如果人心不在神里面找到安息，它是永远不会安息的。”^②这就是说，只有上帝才能使人得到最终的满足，金钱、权势、美色等等世俗的一切永远也装填不满人的心灵，只有上帝才是我们可以全心信靠和依赖的。因此，对于神的信可以说就是人生的根本目的。路德认为，“信”会使信徒与基督联合为一。在他的名著《基督徒的自由》一书中，他说：“信心的意义不仅是灵魂会得到圣言是何等的满有恩典、自由及圣洁，信心更把人的灵魂与基督连接在一起，就如新娘与新郎连接在一起一样。”“信心使双方合而为一并相互委身，在信徒对耶稣的基督全然的交托中，圣灵便住进他们心灵的殿堂里，他们因着信基督而被赦罪，称义，并得着永生的盼望。”对上帝的绝对信靠就能使人获得恩典甚至永生，这是基督教一再向世人宣称的观念，而这种观念所确立的就是神的绝对的地位和神对于基督教的全部意义。

正因为神对于基督教有着如此重要的意义，所以基督教教义极力阐述的一个思想就是对神的信念或态度问题。基督教神学认为，正确的教义信念是信徒与神之间关系不可或缺的要素，而神的存在与属性就是这些教义信念中的最重要的内容。在基督教神学的起点(prolegomena)问题上，有的学者认为人的“一种绝对依赖的感觉”(the feeling of absolute dependence)或者人类共同渴望的“终极关怀”

① 科尔：《路德神学类编》，道声出版社1961年版，第4页。

② Herman Bavinck：《基督教神学》，基督教改革宗翻译社（台北），1997年版，第5页。

(ultimate concern)等就是神学的起点。然而,这种神学起点论却遭到了强有力的批判,20世纪神学泰斗巴特就认为,以人的处境或需求作为神学起点,其最终的结果是把神学贬为人学。因为,在他看来神学作为上帝的启示,本身是绝对自主、自决、自足的。上帝的存在不是因为人需要,他的“自我揭示”也不需要依赖于人的哲学的帮助。^①这种立场的一个最重要目的就是为了捍卫神的绝对地位。因为过分依赖人的经验或“人学”,最终可能会导致“无神论”。而“无神论”所危及的就是整个基督教的信仰体系。不仅如此,这种以神的存有为起点的神学还能够使信徒们在种种人文主义思潮以及科学理念的冲击面前坚定对神的信念。当然,这个“自我启示的神”一定是圣经所启示的神,而不是其他的什么神,基督教神学也力图通过各种方法证明这一点。总之,这一切的努力都在于维护神的权威和地位,因为神或上帝是基督教的根本,是基督教的全部意义之所在。

二、基督教之神的属性

对于整个基督教有着如此重要意义的神具有什么样的属性呢?这个问题也就是要理解基督教的神“是什么”的问题。通过神的种种属性我们就可以把握基督教的神的本质。因为,在基督教神学看来,神的属性就是指整个神自身所拥有的特质,神的属性与神的存有或本质是不可分的,神的属性也就是神的本性、神的存有,而不是附着于神的本质上的部分或片断的集合。

在众多基督教神学著作中关于神的属性有着复杂的论述,到底神有哪些属性神学家们提出了各种各样的学说。常见的关于神的属性分类有如下几种:第一是将神的属性分为“可传递的”和“不可传递的”两种。可传递的属性就是指那些至少有一部分在神所造的人类身上可以找得到的特质,例如“爱”就是这样一种特性。不可传递的属性就是神独特的在人身上找不到的特质,如“无所不在”就是这样一种属性。第二,内在的(immanent)和外延的(emanant)属性。内在的属性就是保留在神本性里面的属性,如神的属灵性。外延的属性就是那些由神的本性出来,在外面运作并影响着神所造的世界的那些属性,如神的怜悯。第三,将神的属性分为绝对的和相对的。这是与第二种分类有着相似性的一种分类。绝对的属

^① 许志伟:《基督教神学思想导论》,中国社会科学出版社,2001年版,第7页。

性也就是那些神所自有的属性或独立于神所造的万物的属性，相对的属性则是那些借着神与其他客体和无生物的关系中彰显出来的属性。例如，无限就是一个绝对属性，而永恒和无所不在就是相对属性，因为后者代表着神不受限制的本性与有限的被造物之间的关系。第四，是将神的属性分为自然的与道德的两类。道德的属性就是那些在人的处境中与正当性有关的观念，如圣洁、慈爱等。自然的属性则是与道德无关的高超属性，如神的知识能力等。^①这些分类，应该说都是从不同的角度对基督教之神本质属性的展现。但是，对于人来说，基督教的神是有着极为复杂的特质的认识对象，各种分类似乎都难以穷尽神的属性。那么，怎样才能较全面的理解基督教的神呢？参考以上观点，我们认为从神自身以及神与其所造之物的关系中理解神的属性，能够尽可能的包容神的各种特质。或者说，这样能够使人们认识到一个比较完整的基督教的神的含义。基于这样一种考虑，我们将从以下几个方面来认识基督教之神的属性：（1）神自有的属性；（2）神与人的联系中所体现出来的属性；（3）神与神所创造的世界的关系中的属性。

（一）神的自有属性。

所谓神的自有属性包括了上述分类之中的“不可传递的”、“内在的”、“绝对的”等属性。这些属性是不可与受造者分享的，是唯独有神所具有的，而且也不需要与其他对象的关系中才得到显现的属性。

1、属灵性(spirituality)。属灵性是指神不是由物质构成的，神不具有物质的特质，神是灵。也就是说，神是一个精神实体。（当然，涉及到“实体”的概念可能会导致对神的无限性的限制，但从对神的本性的理解上还是可以这么说的。）耶稣说“灵无骨无肉”（路 24：39）。还说“神是个灵，所以拜祂的必须用心灵和虔诚拜祂”（约 4：24）。神的属灵性使得神不会受到物质身体的限制，耶稣和保罗等的话里就蕴含着这个意思。如耶稣说“时候将到，你们拜父的不在这山上也不在耶路撒冷”（约 4：21）。保罗在使徒行传中说道：“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住在人手所造的殿”（徒 17：24）。当然在圣经中也有些经文暗示道神有物质的形体，如神有手和脚。有的基督教神学家认为这并不造成对神的属灵性的否定，其实这只是一拟人的手法而已，是作者试图借着人的类比来表达

^① Millard J. Erickson: 《基督教神学》（卷一），中华福音神学院出版社，2000年版，第404—406页。

有关神的真理。^①基督教对神的属灵性的强调是与反对偶像崇拜和自然崇拜有关的。神既然是个灵，就不能以任何有形的样式来代表，同时，神既然是个灵，也就不可能被收纳或控制。可见强调神的属灵性对于基督教教义是有着重要意义的。

2、位格性(personality)。新旧约中强烈的反映出上帝的位格意义。可以说，圣经传统完全支持上帝是一位“位格的上帝”的观点。“位格”(person)一词来源于拉丁语 *persona*，这个词本来的意思是舞台演员所戴的面具。基督教神学家德尔图良第一次采用这个词描述上帝的属性，旨在表明上帝是有言语有行为的个体。在圣经中有多处地方表明上帝是具有位格性的，首先，最突出的是上帝是有名字的——耶和華，这说明上帝不是一个抽象的、不可知的存在者，而是一个有名有姓的可以被人称呼的神。人懂得“求告耶和華的名”(创 4: 26)。上帝在摩西十诫中要求以色列人要尊敬他的名：“不可妄称耶和華你上帝的名”(出 20: 7)。这多少有些像世俗社会中某权威人物告诫他的部下不要以他的名义做某某事情一样。其次，从上帝与人的交流中也能体现出神的位格性。从圣经的记载中我们看到，上帝交流的主要对象是人类，而不是大自然等其他事物。当亚当犯罪后，他想躲避耶和華，但“耶和華呼唤那人，对他说：你在哪里？”(创 3: 9)。这完全就是一个个体与另一个个体交流的情景，上帝的位格在这样的交流中显示得清楚无遗。再有，上帝还被称作“父”，这是对上帝的位格性的极好的说明。据神学家统计，父在旧约中出现过 22 次，在新约中出现过 170 多次，可以说，父就成了上帝的名字。这个名字当然不是代表人与上帝有什么繁衍的关系，而是说上帝是一位像父亲那样看顾人类的神。从这个角度理解神就可看到，神不是一个部门或机构，也不是可以自动供应人们的机器，而是一像位明理、慈爱、良善、和蔼可亲的父亲。人可以向他倾诉，可以对他说话。这样，神与人之间的关系具有一种温暖的和了解的向度。这样的关系就是建立在神的位格性的基础上的。

这里有一个必须阐明的问题是，把上帝描述为“位格的上帝”，是不是把上帝降低到了人的水平，或者是把上帝固定在了狭窄的时空之中？就基督教的教义来说是不会得出这样的结论的。说神具有位格性，说上帝是位格的上帝，其实是从关系性意义上来说的。它肯定了上帝是愿意并且有能力与有别于自己的他者建立关系的。其实就像称上帝是“父”一样，就在于说明上帝与人的关系。因此，承

^① Millard J. Erickson: 《基督教神学》(卷一)，中华福音神学院出版社，2000 年版，第 407 页。

认神的位格性并不会造成对上帝的的神性的否定。

3、恒常性(constancy)。神的恒常性所涉及的意义主要有如下几个方面。首先,神是永远存在的。诗篇 102 篇中,这样描述道:“天地都要灭没,你却要长存,天地就都改变了,唯有你永不改变,你的年数没有穷尽。”诗篇 33: 11 中说:“耶和华的筹算永远立定,祂心中的思念万代常存。”其次,神是不会有数量上的改变的。神不会再增添任何东西,也不会再缩减什么。因为神已经尽善尽美,不需要任何的修正,否则神就不是神了。再次,神也不会有性质上的改变。既然神不会有数量上变化,既然神已经尽善尽美,所以神的本性就不会任何的改变。神的心思、计划、作为等等都是出于神的本性,不管发生什么样的变化,神的本性是永远也不会改变的。最后,神表达他对于自己、他的法令、他的应许和作为,始终是不变和信实的。表达这种特性的内容,在圣经里比比皆是。雅各书一章 17 节说:“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的,从众光之父哪里将下来的;在他并没有改变,也没有转动的影儿。”神信守与亚伯拉罕所立的约,以致立约的子民清楚肯定的知道“祂的旨意是不更改的”(来 6: 17)。神说:“因我耶和華是不改变的”(玛 3: 6),神借此解释为什么犯罪的犹太不致毁灭等等。这些都显示出神的恒常不变性。

那么如何理解圣经中那些神改变其心意或事后后悔的内容呢?基督教神学对这些矛盾做了许多“合理化”的解释。例如,认为其中一些是属于拟人法或神人同感法。就是说,那只是按照人的词汇或观点来描述神的作为和感觉;另外,某些似乎是神改变心思的情况,其实是神施展计划的新阶段等等。^①总之基督教极力为他们的神的恒常性辩护。让人们相信上帝是一位永恒不变得神。基督教还强调,神的永恒不变并非暗示神是静止不动的,神其实是精力充沛永远不停的工作着的。也许神后悔或改变心意的情况正表明了神的永不停歇、无穷无尽的活力。

4、无限性(infinity)。基督教的神的无限性包括神在空间、时间和权能上的无限。首先,上帝是不受空间的限制的。神是充满天地、超越空间的。天是神的宝座,地是神的脚凳,所以神不受殿宇的约束(赛 66: 1; 徒 17: 24)。在这里所谓的限制或约束,并不是说局限在特别的地方。对于神来说,“所在”和“位置”的问题都是不合适的,因为是神使空间存在的,不可能用空间衡量神。作为无形无

^① Millard J. Erickson: 《基督教神学》(卷一), 中华福音神学院出版社, 2000 年版, 第 422—423 页。

体的属灵性的神，也不可能受到空间的限制。神在空间上的无限性较准确的含义也许是神是无处不在、随处可寻的。其次，神在时间上也是无限的，是不受时间约束的。同空间一样，其实时间的概念并适用于神，因为在时间存在之前神已经存在，神并不被时间的度量所限制。神是没有时间概念的，所以，当我们说道神“过去存在，现在存在，将来也存在”的时候，其实是对于我们人而言的。因为神并没有“过去”、“现在”和“将来”，这些时间概念对于神是不合适的。故此说，神是不受时间约束的。第三，神的无限性还表现在神的权能上，神能做所有合适他行施权能的事情。也就是一般我们所说的“上帝是万能的”。神曾经向亚伯拉罕说：“我是全能的神”（创 17：1）。还有许多诸如“我信上帝，全能的父神”等类似的关于全能的上帝的圣经记载。总之，基督教的神是具有无限的大能的。

但是，人们所熟知的“上帝能否造一块他自己搬不动的石头”、“上帝能否造一个四方形的圆圈吗”之类的悖论却威胁着上帝的全能。因此，基督教对于上帝的全能是有着自己的解释的。基督教认为，上帝的全能有三种限制：首先，上帝的全能不包括逻辑上有矛盾的事情，四方形的圆圈之类的悖论与上帝的能力没有关系。其次，全能不包括上帝做一些与他的本性有矛盾的事情，如犯罪，上帝是不会去犯罪的。第三，奥康的威廉(William of Ockham)认为，上帝的全能受到他自己的决定的限制。上帝在没有执行决定之前，他拥有“绝对的能力”，他选择的可能性是无限的。但当他执行了自己的旨意后，例如创造了世界及宇宙之后，上帝的全能便被他创造的世界所局限，此时上帝的能力只能被看作是“注定的能力”(potential ordinata)。^①总之，忠实的基督教徒们一直就用各种方法试图去证明全能的上帝的合理性，以应对世俗社会中的各种诘难。

（二）神在与人的联系中体现出来的属性

我们说基督教之神的以下属性是在与人的联系中体现出来属性，这并不是说上面的属性就与人没有关系，只是说透过基督教的神的这一类属性，我们可以集中的看到神与人的特殊联系。在与人的联系中神的属性主要有道德的以及理性的属性。

1、良善。良善是神的道德属性的最明白的描述。从神的自有属性中，我们也许能感到神的伟大、神的高远、神的全知全能。但是，基督教的神并不仅仅是伟

^① 参见许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第50—51页。

大的，神还是一种道德的存在。神对于所有被造之物都宽宏而仁慈，“神善待万民”（诗 145：9），耶稣坚持“除了神一位之外，再没有良善的”（可 10：18）。圣经上说，蒙救赎的人因神的良善而称颂祂（代上 16：34）。其实，按照基督教教义，上帝的创造本身就是善的，创造是上帝从无到有的良善的作为。上帝创造了万物，让人存在于世界，这都显示了上帝良善的属性。上帝创造的世界就其本质来说也是美的是善的，但是，罪恶污染了这个世界，上帝对堕落的世界的责罚与救赎也是上帝良善属性的表现。因此，体现在旧约和新约中的创造与救赎这两个相互联系的方面都表达出了上帝的良善。

2、爱。与良善一样，爱也是神的道德属性当中极为重要的方面。有人甚至认为爱就是神的基本属性或定义。因为圣经中有这样的说法：“没有爱心就不能认识神，因为神就是爱”（约壹 4：8、16）。仁慈、怜悯、恩典等这些耳熟能详的基督教话语，都显示了上帝对人的爱。在基督教教义中，上帝对人的爱表现为这样三种形式：创造万物与人的过程中的爱；表现在上帝与其选民订立盟约中的爱；通过上帝自己及其儿子耶稣基督所表现出来的爱。^①

前面说过，创造是上帝从无到有的良善作为，而从上帝的爱的属性来看，创造同时也是神爱的表达与实现。在宇宙之初，除上帝之外没有任何其他东西，上帝出于自由意愿创造了世界。按照旧约的说法，上帝决不是漫不经心地创造世界的，而是把全部身心都投入到他的创造之中的，用全心全意的爱创造了世界，创造了人类。宇宙的秩序与规律以及所有活动的生物都是在上帝的爱中创造出来的。上帝之神爱的最后也是最有价值的表现是按照神自己的形象创造出了人，并赋予了人代表上帝管理世界的权力。上帝的爱还表现在上帝与人类订立盟约上，神与人订约是基督教传统的爱的学说的一个基本特征。从旧约的上帝与以色列人的盟约中，上帝对人的爱已经得到了完全的体现，在新约中这一盟约又得到了更新。耶稣通过自己牺牲在十字架上，使得所有愿意追随上帝的人与上帝之间建立起了一种新的盟约。这种新的盟约是什么？基督教认为，“毋庸置疑，盟约是用法律的语言所表达的有关上帝的爱的体验：全部盟约理论都是以爱的思想为基础的。”^②基督教认为，上帝之所以要与他的选民建立盟约，目的就是要对自己选民显现出上

① 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版，第147页。

② 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版，第151页。

帝全部的爱。基督教认为，上帝以及他的儿子耶稣的爱，是为人而有的无私的眷顾。神的爱是一种为钟爱我们的安排，一种无私的关怀的情感，以及一种要使我们得到益处的决心。对于神而言，“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐，爱是永无止息。”（哥前 13）。

3、圣洁。圣洁是基督教之神的道德完全的绝对标准，是神的完美、全善的本性的表现。它代表着神的绝对纯净、良善和卓越的德行。在《圣经》中，神的圣洁性被不断地提到，据统计“圣洁”和“圣”在《圣经》中出现了 900 次之多。由于圣洁被反复地强调，以至于有人认为神的圣洁性格，其实就是标着神之为神的本质。^①基督教的神的圣洁，首先是说神是不会被世界上的邪恶所玷污的，神决不会参与到邪恶当中，这一点与很多其他宗教的神不一样，在许多宗教中，神往往经不住人间的诱惑，犯下与人同样的罪恶。但是基督教的神却被认为是：“你眼目清洁，不看邪僻，不看奸邪”的（哈 1：13）；还有，耶稣是“圣洁、无邪恶、无玷污，远离罪人、高过诸天的”（来 7：26）。正因为神在德性上是如此的纯正、洁净，所以，神是独一的，因为没有任何人或物能在圣洁性上与神相媲美。这样，神也就从一切不洁净、不圣洁之物中区别开来了。因此，基督教神的圣洁性同时也表明了神是超然于被造世界之上的，是与一切被造之物有着绝对的分别的。

就神的圣洁性来说是人所永远达不到的，也可以说只有神才有这样的圣洁。并且圣洁还使神和被造之物相区别，从这个意义上来看，圣洁似乎是神的一种自有属性，为什么我们说这是一种在与人的联系中体现出来的属性呢？原因在于基督教强调神的圣洁，其实是为人树立了一个榜样，一个外在的道德标准，人虽然达不到神的境界，但是只要心向往之，朝着神的方向努力，人的德性也会逐渐提高的。圣经中明确的记载着耶和华要求人们追随他的圣洁性：“我是耶和华你们的神，所以你们要圣洁，因为我是圣洁的。你们也不可在地上的爬物污秽自己，我是把你们从埃及地领出来的耶和华，要做你们的神。所以你们要圣洁，因为我是圣洁的。”（利 11：44—45）。可见，圣洁这种属性是可以分享的，只是人与神在圣

^① 温伟耀：《基督教与中国信仰中的超越体验》，载《基督教与中国文化的相遇》，香港中文大学崇基学院出版，2001年版，第113页。

洁的程度上不同而已。

4、智慧。智慧是基督教之神的理性属性中最重要的面向之一，指的是神使用神的知识，以最好的途径来成就他的目的。神的知识是指在一种独特的方法中，神知道自己和所有事物的可能性、实际性。按照基督教教义，神无所不知，“祂知道一切的事”（约一 3：20）“耶和華啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的”（诗 139：4）。正如在神的无限性中显示出来的神的全能一样，神的智慧也是无限的。神的所有的工作都是以神的智慧做成的。同样，神的所有工作也都显示了神的智慧。“耶和華以智慧立地”（箴 3：19）。神的供应展示了神的智慧，救赎借着耶稣基督，启示了神的智慧。因此，基督要人行事要有智慧。基督教认为，人要竭力仿效神的智慧，圣经上说：“在基督里倒是聪明的”（林前 4：10），也就是说效仿神的智慧的人才是聪明的。同样，人的智慧永远也不可能达到神的高度，但这并不能阻止人对于神的智慧的永远追随。

（三）神与其所创造的世界的关系中的属性。

从神与整个世界的关系的角度来看，基督教的神涉及到内在(immanence)和超越(transcendence)这样两个属性。在这两种属性中，前者所表达的是神在宇宙中行动和显现的程度，后者则是表示神在宇宙中的隐藏和疏离的程度。从某种意义上说，内在性和超越性不应该视为独立的属性，因为在以上两个方面神的属性里都贯穿了神的内在与超越。或者说，上述神的某些属性要么表达了神的内在性，要么表达了神的超越性。更准确地说，内在性与超越性是在神的所有属性中如何与这个世界有关联的表征。或者说，内在与超越与其说是神的属性不如说是神的存在方式。但是，神的内在与超越是理解基督教神的本质的一个极为重要的问题。将其作为神与整个世界的关系的向度上所体现出来的属性，有助于更深入地理解基督教之神的本质。

1、内在性。基督教的神的内在性指的是神在自然界、人性和历史中的显现和作为。就《圣经》而言，在旧约和新约中都有大量的经文支持上帝无时不在人间的看法。例如，先知耶利米转述耶和華的话说：“人岂能在隐秘处藏身，使我看不见他呢？耶和華说：‘我岂不充满天地吗？’”（耶 23：24）保罗告诉雅典人说：“其实祂离各人都不远，我们生活、动作、存留、都在乎祂”（徒 17：27—28）。还有一些经文提到，上帝不仅内在人间，也内在于自然生物界中。是圣经诗篇中有这样

的赞颂之辞，表达了自然界对神的依靠：“耶和華啊，你所造何其多，其中有无数的动物，这都仰望你按时给它食物。你给它们，它们便抬起来；你张口，它们饱得美食。你掩面，它们便惊惶；你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，它们便受造；你使地面更换为新。”（诗 104：24—30）

基督教神学对于神的内在性也有多种多样的解释。特别是进入 20 世纪以后，产生了许多关于神的内在性的新观点。例如，古典自由主义(Classical Liberalism)就认为，在自然之外没有所谓的超自然，神存在于自然界中而不是超越自然或处在自然界之外。^①这就是说，神的内在性主要是指神是透过自然过程来工作的，而不是在自然界中透过某些极端的违反自然规律的方式——如神迹——来工作的。对于神迹，自由主义者有着他们独特的看法。根据自由主义的观点，世界上没有一件事是世俗的，因为神随处随在，并借着所发生的每一件事（如进化过程的每一件事）来工作。因此，“神迹只是事件的宗教名词，即使是最平常自然的事件，当我们以宗教性眼光看待它时就变成神迹。”^②按照这样的观点，其实每一个生命的诞生就都是神迹。还有，自称是站在自由主义和新正统主义中间立场的神学家 Paul Tillich 则提出了十分“离经叛道”的神的内在观，对于 Tillich 而言，神并不是“一个”存有者，也不是所有存有者中最高的那一位，神是存有本身，是存有的基础，是使万有存在的内在力量。因此，所有存有者都存在，但神不存在。当然，他这不是对神的否定，而是说神不仅仅存在而已，而是强调神就是存有本身。因为，在 Tillich 看来，只有有限的存有者才存在，神是存有，是万有存在的基础。因此，不能用有限的存在来理解神的存有。对于传统的基督教信仰来说，这些新观点事实上都存在一个危险，那就是对于位格神的否定。因为它们要么会陷入泛神论的窠臼，要么会导致无神论的陷阱，对于基督教信仰这都是致命的威胁。因此，一些神学家还是努力强调从《圣经》的教导中寻求神的内在性的根据。并强调神的内在性是有限的，因为如果神完全内在于世界或完全渗透在世界之中，那么人类所做的坏事岂不也成了上帝的善的一部分吗？

2、超越性。基督教的神与世界的关系不仅是内在的，而且还是超越的。神的

① Borden P. Bowne, *The Immanence of God*(1905)p. 17.

② F. Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. New York:Harper and Row, 1958, p. 88.

超越性表明，神是与自然界分开并且独立于自然界与人类之外的。从前面讲的神的有限的内在性中知道，神与人、与自然界不是混为一体的，虽然神从内在性上表现出了与世界的最近的距离，但是，神仍然是神，人仍然是人，基督教的神与人、与自然界是界限分明不能混淆的。因此，基督教神的内在性也就意味着超越性。《圣经》上有大量的关于神的超越性的描述。先知以赛亚在宣扬上帝的思想超越人的思想时说：“耶和华说：我的意念，非同你们的意念；我的道路，非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。”（赛 55：8—9）在以赛亚书中还把上帝描述为“坐在高高的宝座上。”（赛 6：1—5）诗篇则赞颂道：“耶和华超乎万民之上；祂的荣耀高过诸天。谁像耶和华——我们的上帝呢？祂坐在至高之处，自己谦卑，观看天上地下的事。”（诗 113：4—6）约翰福音中提到耶稣在他自己和其听众之间划出了一个明显的界限：“你们是从下头来的，我是从上头来的，你们是属这个世界的，我不是属这个世界的。”（约 8：23）按照基督教信仰来说，耶稣的话表明耶稣不是一位最有“上帝意识”的人，而是超越于世界的第二位格的三一上帝。

很明显，这种依赖空间性的超越观，也就是把神想象为“更高的”、“在上方的”超越，这是建立在一种古老的空间概念上的超越观。在人们还没有地球及太阳系的知识，在飞行还没有实现之前，借着“至高”来表达超越是可以理解的。但是，在今天单纯使用“上”“下”来描述神的超越就是不恰当的了。另外，就基督教神学来看，神不是一个物质存有，因此也就没有所谓的位置和延展的空间向度问题。所以，基督教神学家巴特用“全然他者”(Wholly Other)的概念，^①来表达神的超越性。Wholly Other 所表达的是神与人之间存在着无限的质上的差异，用奥托(R. Otto)的解释就是“与我们截然不同”(Wholly unlike us)。正因为这样，有的学者认为 Wholly Other 无论翻译成“绝对的他在”(刘述先)还是“全然他者”(杜维明)都是不准确的，正确的翻译应该是“完全相异者”。^②从基督教一贯性的立场上来看，这种看法是不无道理的。

郭尔凯郭尔(Kierkegaard)（也译作齐克果）也提出了一种神的超越性模式。他

① 在巴特之前，已经有人把上帝看成是 Wholly Other，奥托(R. Otto)在1917年出版的《论“神圣”》中最早提出此说。其他如布鲁纳(E. Brunner)、布尔特曼(R. Bultmann)等也主张此观点。

② 罗秉祥：《上帝的超越与临在》，载何光沪、许志伟主编：《儒释道与基督教》，社会科学文献出版社，2001年版，第254页。

神的超越性模式包括两个方面：“本质的差异”(qualitative distinction)和“向度的超越”(dimensional beyondness)。“本质的差异”是指神和人在本质上就是不同的，因此不能借着扩展人性中最高和最好的成分来认识神。由于这是本质上的差异，我们无法从人所拥有的概念、人性和特质来推论神。^①“向度的超越”指的是神的无限不仅是从人的向度来衡量，总括来说，神根本就是在一个与人不同的向度里。就如一个二维平面图形和一个三维空间图形的差异一样，后者的额外纬度（垂直的）不仅贯穿了水平的平面，而且也超越了它。^②根据向度的超越概念，可以把上帝想象成为立体的，被造世界是平面的，平面被造的世界是永远也无法达到立体的境界的，这就表现出了上帝对于他所造世界的超越。但是，立体中也包含着平面，所以，在超越的同时神又临在于被造世界之中。

巴特和齐克果的超越模式还是有相同之处的，在神的超越性问题上完全不同于他们观点的是希望神学(the theology hope)提出的历史性模式。这种模式不是通过宇宙论而是用历史性的模式来思考神与世界的关系。这种模式认为，神的超越性是末世性的，而不是空间性的。神不仅活在过去，也不仅内在于当下的情境中，神更是向未来敞开，出现在生命的前端的。或者说，神的超越性就是神是生活与运行在我们尚未成为的状态。从人到神这一步，不是“从这里到那里”的地点的改变，而是“从现在到那时候”或“从目前到未来”的状态的改变。希望神学的超越观，与诸多从宇宙或空间的角度探讨超越性的理论有着明显的区别，它为神的超越性注入了时间的纬度，如此一来神就是存在于时间之外(outside time)了，那么，神的内在性就必须加以说明才能成立。基督教神学为了说明上帝的诸种属性，经常会陷入各种各样的矛盾之中。上帝与时间的关系上的矛盾，基督教神学也参照上帝与空间的关系进行了论证，^③这些论证都是为了说明神既是临在的又是超越的。

上述所有神的属性总起来看，涉及到基督教的神的两个方面，即“神之在其自己”(God in himself)与“关系中的神”(God in Relation)。前者就是神之所以有资格作为神的基本本质，缺少了这些本质，神就不能称之为神；后者则是从神与其

^① Millard J. Erickson: 《基督教神学》(卷一)，中华福音神学院出版社，2000年版，第479页。

^② 同上书第481页。

^③ Millard J. Erickson: 《基督教神学》(卷一)，中华福音神学院出版社，2000年版，第482页。

所造物之间的关系上对神的认识。从“关系中的神”中，我们看到了基督教的神与世界的广泛而深刻的联系，而其中最重要的就是与人的联系。因此，下面我们将对基督教的人性观以及基督教的神人关系进行进一步的分析与探讨

第五章 基督教的神与人及其关系（下）

正如对神的属性有着一套系统的理论一样，基督教信仰对于人的属性也有着的一套系统的知识。它们体现了基督教对人的独特的理解，构成了基督教的人性观。在西方人文传统中，关于人性问题存在着众多的理论学说。例如，存在主义认为人是受到控制命运之宇宙力量的操纵的，且这种力量没有真正的关怀人类，因此“人是宇宙的奴仆”；而过分强调人的自由意志和选择能力的哲学则发展出了“人是自由的存在”的人性观；以社会成员间的互动关系为基点的社会学立场则认为“人是社会性存在”等等。^①而从基督教的立场上看，所有这些人性观都不仅不能使人满意地根据它来生活，对于人的经验来说也都是抽象的。只有基督教的人性观，不仅能够与人的所有经验完全相容，而且也是真正使人体验到人生价值的人性观。

一、基督教人性观简述

马丁·路德在谈到“人是什么”时说：“人有两个性。一个是属灵的，一个是属血气的。就人称为灵魂的灵性说，就叫做属灵的人，里面的人，或说新人；就人称为血气的属肉体的性说，就叫做属血气的人，外表的人，或说旧人。这两种人，包罗在林后四章说：‘外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。’因有这一个性的不同，所以圣经说到同一个人，却有两样矛盾的话，这是因为这两种人住在一个人之内，原来就两不相容，肉体与灵性相争，灵性与肉体相争。”^②这段关于人的阐述是从基督教信仰角度对人性的典型表达，它表达了基督教对人性的基本看法。它不仅区分了人性中的不同成分，更确定了人性不同成分的地位和价值。同时，它也透露出了基督教关于人神关系的基本立场。

在基督教神学发展史上，路德是一位继往开来的、有着划时代意义的神学家，

^① 神学家马丁·布伯(Martin Buber)也有类似的观点，他说：“人类生存的基本事实既不是个体，也不是集体，人的生存的基本事实是人与人……我称这一领域为之间。”见 Martin Buber, *I and Thou*, New York, 1958.

^② 科尔：《路德神学类编》，道声出版社，1961年版，第81页。

他的人论学说也是基督教人性论中最具有代表性的观点。我们从路德关于人性的阐述中可以寻找到基督教人性论的一些最基本的观点。

路德以《圣经》为依据，阐述了基督教所认为的人的构成的三个部分。人的第一部分是灵。路德认为这是人最高的，同时也是最深奥、最尊贵的部分，灵是信心与上帝的道的居所。人借着灵可以有能力和持守着那不可思议的、无形的、永远的事。人的第二部分是魂。按照其本性来说，魂也就是灵。但是按照魂所表现出的功能来看，魂是赐予身体以生命并借着身体行动的东西。按照圣经上的许多观点，魂就是生命。因为魂离开了身体可以独立存在，而身体离开了魂就没有了生命。作为生命，魂是不能测透属灵的事的。但借着理智，魂可以理解一部分属灵的事。这样来看，魂与灵还是有差距的。进一步说，理智是魂的光，而灵是支配理智之光的。灵是凭着信心的光照亮事物的，信心的光比理智的光更加明亮，因此用理智的光去照亮属灵的事是不够明亮的。人的第三部分是身体和四肢。路德认为，身体的功能是做出魂所知道的事，又用于灵所信的事。路德举了圣经上摩西建造的帐幕的例子来说明人的这三个部分之间的关系。摩西的帐幕分为三个部分，第一部分是至圣所，这是上帝居留的地方，其中没有光。第二部分称为圣所，这里有一个灯台，上有七盏灯。第三个部分是外院，这是露天空场。路德认为这个帐幕就是一个基督徒的形象：他的灵是至圣所，是以信心在暗中摸索的地方；他的魂是圣所，其中的七盏灯代表各种理智，可以理解各种有形有体之物。而他的身体就是外院，是公开的地方，也就是人人都可以看出的言语行为。^①

从路德对人的理解上可以看出，基督教的人性观所重视的决不是身体或生物性的部分（甚至也不是魂）。因为基督教认为，作为肉体的人和其他动物是相类似的。基督教人性观最重视的是人的灵，因为这是表现了上帝形象的部分。这是基督教人性观的关键所在，它表明了基督教理解人性的基本立场和出发点。也就是说，基督教对于人性的理解是以神为前提的。结合路德以及其他神学家的观点，基督教的人性观可以概括为以下几个方面。

首先，正如西方众多的人性观是决定于希腊的形而上学假定一样，基督教的人性观也是决定于基督教信仰中的根本假设，这就是上帝或神是世界之主。上帝创造世界的信仰是超越理性以及一切定理的矛盾的，尤其是超越于“心”与“物”，

^① 科尔：《路德神学类编》，道声出版社，1961年版，第82—83页。

意识与空间两者间的相互矛盾。^①

基于神是世界之主的观念，基督教人性观的第二个方面就是，对于人性从根本上来说必须从上帝的观点去了解，而不是从人的理性的独特处或人与自然的关系上去理解的。所以，人是“按照上帝的形象创造的”的观念是理解人性的关键所在。神的形象内存于人，没有了它，人将不成其为人。虽然人与其他创造物的区别是多方面的，但是唯独人具有神的形象，受上帝之托掌管地上万有，在受造物中最珍贵。

基督教人性观的第三个方面涉及到人的有限性问题。人虽然是上帝所创造的，但终归人不是上帝，人在任何方面都永远也不可能超越或者达到神的境界。因为人从人的始祖那里就发生了与神的隔阂——罪，罪是对人性的最大限制，但它也使人认识到只有神才能使人得到救赎，神是人的根本和依据。

最后，基督教的人性观要思考的问题还包括人生的价值与意义问题，这个问题也必须从上帝的角度来理解。从圣经的立场看，人生的意义并不在于物质享受，甚至也不在于今生今世。所以，圣经中强调信徒要积攒财宝在天国。（太 6：19—21）在基督教看来，只有积攒在天国的财宝才是真财宝，这个财宝就是上帝的国和上帝的义。圣经中的传道书更是将“只有生活在神的国度里才是有意义的，没有神的人生是虚空的”这种基督教的人生观讲到鞭辟入里的程度。基督教认为，只有神能够从长远的观点全面地看待人生、安排人生，人也只有在神那里才能真正实现人生的价值。这是因为，人是被神创造的，人的价值是被一个更高的源头所赋予的，而且人又是有限的。所以，唯有通过服侍和爱那更高者——神，人生才具有永恒的意义和真正的价值。

从基督教信仰的立场看来，只有基督教人性观是对人性的最正确的认识，也是对人的价值的最高肯定。因为它不会让人感受到类似于“个人只是一个不重要的齿轮”这样的“人是机器”的人性观所带来的对人的贬抑。对于基督教信仰者来说，“我们的头发都被数过”，也就是说每个人都是被神所认识的。每个人都受到上帝的重视和眷顾。就如耶稣说的：牧人的九十九只羊都在羊圈里，但牧人还是要去寻找走失的那一只。（路 15：3—7）这就是每个人在神眼中的地位。从基督教的人性观所导出的结论就是，每个人都是平等的，有价值的，都是具有神的形

^① Reinhold Niebuhr: 《人的本性与命运》，东南亚神学教育基金会，基督教文艺出版社，1970年版第11页。

象的。同时，人虽然是有限的，但是却可以从神那里获得完满的人生。

二、人的起源：上帝的创造

人是从哪里来的？这几乎是从世界上任何一个社会中都能寻找到的文化母题。作为对世界文明贡献最大的文化体系之一的基督教，在《圣经》中开宗明义就回答了这个问题：人是神创造的。用基督教神学的观点来看就是，一位全智、全能和良善的神创造了人类，使人爱神和侍奉神，并且享受与神的关系。由此可知，基督教关于神创造人的信仰并不仅仅是对于人类何来的简单的回答。这个对于人的起源的回答既涉及到人存在的原因和目的，也涉及到人是什么以及应该做什么的问题。

创世记中有两段关于神创造人的简要的记载。创世记第一章第 26—27 节记载着：神决定要造人，并且是按照自己的形象和样式；神采取了行动并使神的决定成为现实。神造人的理由或目的在这一段里比较清楚：人要生养众多、遍满全地。第二段记载则强调了神的创造方法：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”（创 2：7）。圣经的其他内容中也有间接涉及到神的创造的，如诗篇 239 篇 13 节说：“我的肺腑是你造的，我在母腹中，你已覆庇我。”诗人这句话在于说明人的出生有他不可见的一面，而不可见的一面就是说人是上帝造的。总之，这种人是被造的教义是与“上帝为造物主”这个宗教概念是紧密地联系在一起的。

然而，人是上帝创造的这样一种教义显然与生物进化论以及考古发现是冲突的，为了维护基督教信仰，许多神学家做了种种神学的修正和辩护，并且不惜以否定亚当与夏娃的历史真实性为代价。认为亚当夏娃仅仅是人类的象征，而不是确实存在过的历史人物。例如，布鲁纳(Emil Brunner)就认为，否定亚当夏娃的记载是历史事件并不会给基督教带来损失，相反，这是人性教义必然的净化过程。因为如果把亚当与夏娃看作是历史人物，圣经记载是关于亚当与夏娃的事，那么这样的记载就与其他人没有什么关系了。^①布鲁纳也许认为，否定了亚当夏娃的历史真实性，只把他们作为一个人类的象征，这样就能更好的使基督教信仰适用于

^① Millard J. Erickson: 《基督教神学》(卷二)，中华福音神学院出版社，2000 年版，第 31 页。

我们人类目前的处境了。但是，这种辩解自身也存在着不可解决的矛盾，因为事实上，圣经关于人类起源的讨论并不仅仅是关于古代亚当和夏娃的，而是关乎到所有人的。我们讨论这个问题的目的当然不是为了考察亚当和夏娃的历史真实性，而是为了透过基督教的上帝造人说来探讨基督教关于人性的基本观点。那么，从基督教关于神造人的观念中我们能够发现基督教人性观的什么信息呢？

首先，人为被造，就意味着人不是独立的存在。按照基督教的创造教义，人的存在是因为神要他存在，所以人不是自主的，而是要依赖神的。人从神获得了生命，也靠着神的恩赐继续经历和享受生命。人拥有的每一天，都是神圣的施予者所赐的一件礼物。罗马书 11 章 36 节说：“万有都是本于他、依靠他、归于他”，也就是这个含义。按照基督教的观点，神并不需要人，人的存在并不是必然的，是神的良善和神爱创造了人，人所拥有的生命和吸入的每一口气都是从神来的。这一切都会使人探求自己存在的理由：神为什么要把人放在世上？在这样的目的之下人应该做什么呢？必然的答案就是：既然我们的所有都是神委托给我们的，那么人就是要为了侍奉神和荣耀神的。这样，神造人的教义不仅显示出了人的属性，也显明了人生的意义。

当然，从基督教信仰的角度说，人的非独立性指的是人对神的依赖，但这并不是说它对于我们从世俗的角度认识人的本质就没有价值，事实上在社会生活中人的独立性也确实是有限的。就人的社会学本质来说，个体不可能脱离群体、社会而存在；整个人类也有赖于与自然环境的和谐关系。基督教关于人的非独立性存在的教义，可以说是用宗教的语言解释了人的最基本的存在方式。

其次，人为被造，还意味着人是有限性的。人是被具有无限性的神创造的，但人却不具备无限性的属性。人是受造物，不是神，因此人就有着有限生物的限制性，人不可、也不能知道万事。人的有限性解释了人的知识经常是不完全的和易犯错误的，因此，人所取得的一切成就也都有着实际的限制的。有限性也与人的生命相连，就是说人必须面对死亡，只有神本然地属于永恒，其他的一切都要经历死亡。

然而，限制性对于人类来说并不一定就是坏事。圣经上记载，神看着他的造物人说“非常好”。人类是有限制的，而神却说“非常好”，为什么呢？我们可以想象，人如果不承认自己的限制性，作为万物之灵长的人会膨胀到什么程度呢？

另外，人的限制性也能使人们正确地对待自己的过失，人非神灵，孰能无过。只要我们永远追随神，或者“我们只需寻求祂的国度和祂的公义，生命所需的一切都会供应给我们。”（太 6：25—34）因此，只有在人接受或承认了本身的限制性时，才能够正当地适应生活。亚当和夏娃的堕落至少部分的包含了这样一个欲望，即试图像神那样无所不知，无所不能。人类如果真的到了“无所不能”的状态时，也许就离真正的堕落不远了。

最后，作为被造者，人虽然不是独立的存在，且有着种种限制性，但是人仍然是所有受造物中的最高者。按照基督教的观点，人是唯一按照神的形象被造的（下面马上就要详细讨论这个问题），根据圣经的记载，其他受造物全是“各从其类”地被造，只有人是“按照神的形象和样式而造的”。这就是说，基督教的创造教义并没有贬低人的价值，对人的独特地位给予了充分的肯定。基督教认为，人不是盲目的、机械的随机性产物，或是在制造更佳产品过程中的副产品，而是神特别设计制造的产品。因此，人的品质高于其他生物是理所当然的。应该说，基督教对人的这种评价是客观的、是符合事实的。虽然人不可能具有神的全知全能，但是在所有的生物中，人是“最接近神”的，即人类是最具智慧的，是有思想的存有者，这是被进化论及心理学、人类学理论所证明了的。可见，基督教信仰在强调神的绝对地位的同时，也为人类留出了合理的空间。

三、人的本质：上帝的形象

《创世记》一章二十六、二十七节这样说：“上帝说，我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”这句话已被“基督教的神学……认为是圣经上对于人的概念之最佳陈述。”^①在基督教信仰中，人具有上帝的形象的观念是具有决定性地位的，因为正是神的形象使人成为人。因此，如何理解神的形象就成了理解人的本质的关键。但是，对于神的形象的理解历来却存在着不同的观点。

在基督教神学的历史上，占支配地位的是关于形象的“实体性”观点，这种观点主张“形象”是构成人的明确的特性或要素。而在这主张中，将神的形象看

^① G. E. Wright, 《以色列的信仰》，周天和译，1978年版，第386页。

成是人性中理性成份的观点是最普遍的。早在第2、3世纪被称为形象教义鼻祖的爱任纽就认为上帝的形象与人的自然理性是具有极大的关联的。他认为：“上帝在起初将人造成自由的行为者，使他有自己的能力和自己的灵魂”，而灵魂不是别的，就是“人的理性——他的心思、意念、精神倾向等等”。^①奥古斯丁是对基督教人性论有充分了解的一个神学家。他对形象的理解是：“并非人的身体，而是人的心意，才是按着上帝的形象造。”他又说：“只有人的灵魂，即那理性和心智的灵魂，才在它的永恒性中具有造物主的形象。”^②还说：“真正的人是灵魂，而身体只是工具。”虽然奥古斯丁在后期也重视身体与灵魂的合一性，但仍然坚持灵魂是高于身体的观点。

马丁·路德也是实体论者，他说：“以我看来，我以为上帝的形象是这样——亚当是在道德的实质上，或性质上具有上帝的形象”。^③还说道：“人是按上帝的形象造的，就是指明人不仅如上帝一样具有理性、聪明和意志，特别是酷肖上帝，所以，他的聪明和意志就可以明白上帝，且立志与上帝相合。”^④但是，他对上帝的形象的解释让我们得到的总体印象是，不管人性中上帝的形象是怎样，今天已经丧失了。所以他说：“这个上帝形象不但是我们所没有经验过的，并且与我们生平所经验到的是相反的。所以，我们现在所存留的‘上帝的形象’只是话语而已。”但他还是叙述了他对上帝形象的看法：“但是在亚当心中有一个光明的理性，对上帝的一种真认识，一个爱上帝和爱邻舍的正直意志。”而且，即使目前上帝的形象已完全丧失，“然而我们之知道并思想到这事，仍然是有益的，好使我们羡慕那将要来的日子。”^⑤加尔文的见解在很多方面和路德接近，虽然他并不反对神的形象是灵魂的观点，但他对此做了重大的修正，他说：“所以灵魂虽然不是整个人，但说人是上帝的形象若是指着灵魂而言，并非错误”。然而他又说：“所谓上帝的形象，是指人性超过所有其他动物的一切其他优点而言。这个名词，是指亚当在堕落以前具有完整品性；这就是说，他有正当的智力，有理性所控制的情感，和其他一切管理得宜的官感，并因天性上所有这些优点，是和他的创造者的优点相

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第114页。

② Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第172页。

③ 科尔：《路德神学类编》，道声出版社，1961年版，第86页。

④ 杨悦春：《从圣经观点论孔子的人天关系》，神学问题探讨系列（台湾），第132页。

⑤ 以上的几段引文皆引自Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第156—157页。

类似。”^①这样，我们可以看出加尔文是以人性的卓越构造和人所原有的完全品格（现在已丧失了）来界定上帝的形象的。

上述神的形象的实体性观点虽然各有不同，但是，对于形象的所在之处还是彼此认同的，即形象是在人里面，是在人本质内的性质或能力。这是一种十分普遍的关于神的形象的理解。

与古代神学家关于神的形象的理解不同的是，许多近代神学家并不认为神的形象是内在于人的本质的东西，他们相信神的形象是经历一种关系。当人处于一种特别的关系时，就可以说他有神的形象。例如巴特就认为所谓“上帝的形象”是“关系的类似”，而不是存有的类似。在上帝自己就有 I-Thou 的关系，《创世记》经文中神说的“我们”，显示出上帝自始就是一个关系性的存有。在人类中有男与女的关系、人与人之间的关系，这些“关系”才是人跟上帝的相似之处。巴特也与宗教改革时的大师们一样，认为人随落以后，这形象被毁得丝毫无存。所以，人要得救，非亲造不可。巴特早期的神学伙伴布鲁纳（E. Brunner），将上帝的形象划分为两个方面，其一是上帝形象的外形：这些是仍然保存于人性中的。它包括了人性中存有神“向他说话的可能性”，人有“说话之能力”，人是“能听话的人”。其二是上帝形象的内容，这内容就是意志自由。对于现代人来说这一方面是真的丧失了。他说：“我同意巴特，人性中的原意是丧失了，且凡在神前算为善良的事，人都失去了那为善或志善的能力——所以，人是失去了意志自由。”^②

基督教神学将这种关系概括为以下三个方面：纵向的关系，即上帝与人。三位一体的上帝既然有关系的本质，当神按照自己的形象造人时，也会将这关系性赋予人的本性之中；横向的关系，即人与人的关系。神造人不仅是为了让人与神成为对话的伙伴，建立和谐的关系，神也愿意人与人之间在一种伙伴关系中共处，因为人的和睦的生活正反映了神自己三位一体的关系本性；人与自然的关系。神的形象除了反映神与人、人与人的关系之外，它更与整个被造的自然界存在一种关系。圣经中已经揭示了这种关系：“我们要按照我们的形象、按照我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆

^① 转引自张德麟：《儒家人观与基督教人观之比较研究》，载刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店，1995年版，第462—463页。

^② 同上书，第463—464页。

虫”(创 1: 23)^①。

在所有基督教教义中“神的形象”的教义也许是意义最丰富、内容最复杂的教义之一。由于经文本身没提供很清楚的资料，以至于在人们对它的解释上，产生了各种各样的观念。但是，我们还是可以从这些不同的观点中归纳出以下共同的意义。

首先，人性是来自于神的。“人有神的形象”就意味着人具有神的某些属性。而这些属性正是人区别于其它被造物的记号，因为，“神的形象是人最显著的记号”。^②这也就是说神的形象反映了人的本性，或者说神的形象就是人的本质。而人的本性显然是来自于神的赐予。创世记的经文即支持这一点：“亚当的后代记在下面。当上帝造人的日子，是照着自己的样式造的。”(创 5: 1) 还有，“凡流入血的，他的血也必被人所流。因为上帝造人，是照自己的形象造的。”(创 9: 6) 人 是 被 造 物 ， 但 因 为 人 有 上 帝 的 形 象 ， 这 使 得 人 比 其 他 的 受 造 物 都 要 尊 贵 。 这 是 基 督 教 对 人 的 基 本 陈 述 。 人 不 只 是 单 独 存 在 的 ， 他 同 时 是 跟 上 帝 有 关 的 。 正 是 由 于 这 个 原 因 ， 尼 布 尔 强 调 说 ： “ 除 去 创 世 的 人 具 有 上 帝 的 形 象 之 说 ， 就 不 足 以 立 定 …… 基 督 教 人 性 说 的 完 全 基 础 。”^③ 然 而 ， 另 一 个 方 面 ， 我 们 却 从 神 的 形 象 教 义 中 发 现 ， 目 前 的 人 性 已 不 同 于 原 始 的 创 造 。 这 也 就 是 路 德 和 巴 特 等 所 强 调 的 神 的 形 象 已 在 人 身 上 的 全 部 或 部 分 失 去 。 路 德 针 对 这 个 情 况 强 调 ： 福 音 的 唯 一 用 意 ， 是 把 神 的 形 象 恢 复 。 而 恢 复 的 动 力 绝 不 是 来 自 人 本 身 ， 而 是 来 自 神 。 当 《 圣 经 》 谈 论 到 新 人 、 新 创 造 时 ， 也 是 说 恢 复 到 原 有 的 形 象 ， 也 就 是 恢 复 到 与 神 应 有 的 关 系 。 只 有 人 与 神 有 正 当 的 关 系 时 ， 我 们 才 是 完 全 的 人 。

四、人性的阴影：罪

在西方人文传统中，对于人性中的阴暗面一直有着足够的重视，集中反映这一立场的是以弗洛伊德(S. Freud)为代表的精神分析理论。当弗洛伊德强调人性中本我(Id)的强大力量时，就是直面人性中与良善、道德相对立的内容。本我就

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第124-134页。

② Herman Bavinck：《基督教神学》，基督教改革宗翻译社（台北），1997年版，第181页。

③ Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第 页。

是沸腾的本能、情感和欲望。^①而在另一位精神分析大师荣格那里，弗洛伊德的本我发展成了人格中的“阴影”(shadow)部分。学术界一种比较普遍的观点认为，精神分析理论对人性的判断是与犹太基督教传统关于人性的罪的观念有着密切关系的。^②而从基督教神学角度看，《圣经》中《创世记》的前两章描述了人类的崇高地位、优越潜质和自由责任。但是人类的欺诈、败坏与堕落——罪——则在第三章中被描绘了出来。如果没有了对人性的这个向度的描绘，人性将是不完整的、片面的。

那么，在基督教教义中罪的概念到底具有什么涵义呢？。基督教神学认为，罪的教义与人神关系是紧密联系在一起的。从根本上来说，罪所表达的是人与神的关系的破裂。“罪是干犯(transgression)人与上帝之间的关系，以致于使整个人生都陷入一种骄傲和背叛的行为中。”^③我们从《创世记》二、三章的记载中看到作者叙述了这样一种观点：神是创造者，人是被造者，人有自己决定的自由，但每个人都是利用这种自由来反抗神的人。作为造物主的神给人的一个简单要求就是不要吃那棵树上的果子，不吃智慧之果代表的是人与造物主神之间存在着一种不容跨越的、本体性的界限。但是，人却选择了拒绝自己为一个被造物身份、拒绝承认神为创造的主宰的做法——吃了那棵树上的果子。这是人的堕落，它表示人选择了与神的对抗。人的这种做法是将自身作为价值的唯一基础，或者是将自己的价值等同于神的价值。可见，人与神的关系的破裂最基本的一点就是人企图超越神给人的界限，要成为“与上帝相似”的人。

人与神的关系的破裂导致了严重的后果：人与人的关系以及人与其他被造物的关系相继破裂。人与人之间再也不能拥有一个单纯无瑕的良心来彼此交往——人开始有了羞耻的观念。不仅如此，人与人还进一步表现为一种对抗的关系：男人不再称女人为“他骨中的骨，肉中的肉”(创2:23)，而是抱怨道“与我同居的女人，她把树上的果子给我，我就吃了”(创3:12)。人与其他被造物之间关系的破裂则表现为女人对蛇的埋怨：“那蛇引诱我，我就吃了”(创3:13)。从神的形象的关系性学说来看，既然人与纵向、横向的关系都产生了破裂，那么罪也就是

① 威尔肯斯、帕杰特：《基督教与西方思想》，北京大学出版社，2005年版，第301页。

② 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第156页。

③ G. E. Wright, 《以色列的信仰》，周天和译，1978年版第430页。

对于神的形象的扭曲。总之，从圣经旧约中所反映出来的，罪就是起于人希望他的主权和统治权超过神。而这就导致了人与神以及其他关系的破坏，使得人不能完美的代表神的形象了。

在新约圣经中，关于罪的教义的重点转移到了“罪人”问题上。对于新约来说，“要紧的倒不是过去罪的起源的简洁理论，乃是承认现在我们也属于有罪的人类，而极亟待救赎。”^①我们看到，在新约中耶稣并没有对罪下定义，他似乎对抽象的罪不感兴趣，而他所关心的是罪人。事实上，当他要求人们悔改时，他已经认为人是罪人了。保罗在他的书信中也强调罪的普遍性，他声称“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”（罗 3: 23）他认为，亚当一人犯罪，所以众人就屈服在罪恶的权势之下。保罗的这一观念，是与希伯来的传统信仰有关的。希伯来传说中有以色列人具有整个“民族一体性”的信仰，因此，虽然亚当一人犯罪，但整个人类却都因亚当之罪而受到审判。既然整个人类都有罪，那么，拯救的指望只能是再造一个新人类。旧人类因亚当的悖逆而有限，新人类则因耶稣完全顺服神的旨意而无罪。因此，我们看到，保罗真正关心的也不是关于罪源的说明，而是从救恩的角度来说明人有罪。前面我们谈到，新约主要体现的就是神对人的救赎，基督教教义也一再强调，除非通过上帝的特殊启示与恩典，人根本就不能达到基督要求的敬虔与伦理。“上帝派儿子耶稣基督作挽回祭，就是要使不中靶子的世人与上帝和好，回到正常的轨道上。”^②

历代基督教神学家对于罪得教义都做了大量的阐述和发挥。这些阐述极大地丰富了基督教的人性观念。奥古斯丁将罪与人的骄傲联系起来：“邪恶的意志是如何开始的？只是由于骄傲。骄傲岂不是一切罪的开端么？骄傲是什么，只是一种顽固的自高意向，人想离弃那本为灵魂所唯一依附的上帝，而以自我作为人生之原。这是因为人太爱他自己了。”^③路德将“骄傲”与“自私”二词互用，而无论是自私还是骄傲，在尼布尔看来都是人对抗神的主要方式。^④加尔文也始终坚持保罗对于罪的定义，强调罪是由于假自信与妄想超过人类知识限度的过分欲望所造

① 转引自张德麟：《儒家人观与基督教人观之比较研究》，载刘小枫主编：《道与言—华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店，1995年版第465页。

② 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第149页。其中，“不中靶子”在《圣经》中指的是人明知故犯地不遵守上帝的旨意。

③ Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第200页。

④ 参见 Millard J. Erickson：《基督教神学》（卷二），中华福音神学院出版社，2000年版，第173页。

成的。巴特所指的罪是“越轨”、“离开正道”。巴特认为，人堕落以后，人性也被罪行毁坏，理性也完全毁坏。因此，若有人在耶稣基督之外寻找启示，那种人已经迷路了。巴特坚持认为一个未曾新造的人是一个和启示没有关系的自然人，这种人就是活在罪中的人。因此，除非有恩典的帮助人就没有为善的自由意志。

概括起来说，基督教认为罪的含义最重要的就是这两个方面：首先罪是人借用他的自由去反对神，从而导致了人与神的隔绝。我们已经从《创世记》二、三章的内容看到了这样的事实。《圣经》作者的意图十分明显：我们生活中的罪恶和痛苦不是来自神，而是来自人对自由的误用，是人误用了他的自由去反对神所造成的。人们想达到完全的自由，不安于自己受造地位而反抗神时，其结局就是与神的隔绝，犯下了原罪。另外，罪是自我中心，它的极致就是骄傲，自我神化。人类骄傲的极致是自我神化，也就是想与上帝同等，造巴别塔的例子就是最好的证明。尼布尔将骄傲分成三种：“即权能的骄傲、知识的骄傲和德性的骄傲。不过实际上这三者是分不开的。第三种自以为义的骄傲，又进而构成一种灵性的骄傲，几乎可成为第四种的骄傲，然而也并不是另一种骄傲，而是骄傲和自大的核心。”德性也会成为骄傲，看来，人想避免骄傲是不可能的。因此，基督教罪的教义给人们一个极为深刻的启示，那就是：“任何有道德性的人，都有跌到犯罪的可能；不能犯罪，便无所谓德行。”^①因此，西方人文传统中所坚持的在道德问题上，人不可能不接受来自于自己之外的力量的制约与基督教伦理学是完全一致的。

五、小结：基督教神人关系的特点

从以上两章的讨论中，我们看到无论是涉及到神还是涉及到人，其实都是在神人关系这个核心问题的前提下展开的。谈到神的时候总是与人相关联，而谈到人的时候也总是与神相关联。因此，实际上基督教神人关系的主要内容都已经体现在了上述对神与人的叙述之中了。为了对基督教神人关系有一个更清楚地认识，再对基督教神人关系的特点简要概括如下。

第一，紧密联系，截然分野。从以上对基督教神与人的分析可以看出，基督教神人关系的一个明显的特点是神与人之间一方面存在着紧密而具体的联系，另

^① 马特生：《基督教伦理学》，谢授灵译，信义宗联合出版部印行，1953年版，第109—110页。

一方面，两者之间又界限分明、截然分野。

从神人之间的联系上看，基督教的神与人时刻都处在一种关联互动的状态之中。虽然基督教神学认为，神的存有是不以人和其他被造物的存在为根据的，但是，我们从《圣经》的诸多内容都可以看到这样一个事实，即神的一切作为都是以人为目的的。如果离开了人，神的意义将无法显现出来。所以，基督教的神与人事实上是不可分离的，离开了一方另一方将无法得到说明。最能反映神与人的这种密切联系的，从神的方面看有神的临在性、位格性等；从人的方面看则是创造、神的形象、罪等。从《圣经》中我们能够看到神在世间临现的许多事例，神不仅以全身心的热情按照自己的形象和样式创造了人，而且还时时刻刻关怀着人。无论是立约还是救赎，都是神对人的具体眷顾，都是在神与人之间发生的事情。上帝临在人间，他对每一个人都关怀怜爱。他对每一个生命都有一个计划，对每一个人都发出呼招。信他的人做出了回应，未信的人上帝还是不断地制造机会让他们回应。^①可见，神与人之间的联系不是抽象的或理论上的，而是具体的、实然的。或者说神与人之间是一种位格性的联系。从日常生活的细枝末节，到事关宏旨的道德大义，神和人之间都发生过这样的联系。这些内容在以上讨论神与人的属性时已多有涉及，不多赘述。

然而，我们已经知道，虽然神是临在的，是与人有着位格性联系的，但神又是超越的。神的形象、人性之罪等不仅说明了人与神的具体联系，也说明了人神悬隔、界限截然。在基督教信仰中特别强调的一点就是人与神的界限不可逾越。从前面的讨论中我们已经知道，人与神的关系的破裂最基本的一点就是人企图超越神给人的界限。神有无限的智慧，全知全能，无始无终，这些都是人不可企及的，人只要想获得与神平等的地位就会坠入万劫难复的罪的渊藪。人虽然具有神的形象，但这只能说明人是属于神的，而不是说人可以等于神。说到底，人就是一个有限的受造物，而神却是无限的创造者。因此，神人之间截然的分野是不可能消除或跨越的。巴特等人所强调的上帝作为“全然他者”(Wholly Other)的存在的观点，是对这种神人界限的最好的说明。它说明神的存有完全相异于人及世界的存有。巴特在《罗马讲义书》中曾多次提到神人之间无限性质上的差异，堪比

① 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，第48页。

天地之遥远。^①因此，神的存有与人及不同体，神性与人性也不同质。由此可见，在基督教那里，神与人的界限不能跨越，实际上也不可能跨越。

第二，绝对主宰，完全顺服。这是从人对于神的态度上考量得出的基督教神人关系的一个特点。基督教教义认为，神是整个被造世界的主宰，当然也是人的主宰，因此，人对于神的唯一正确的态度就是绝对顺服。

作为人及整个被造世界的主宰，在基督教信仰中得到了充分的强调。基督教神学认为，无论是特殊启示还是一般启示，所有启示都证明上帝不仅是世界的创造者，而且还是审判者和救赎者，^②而这些角色所反映的都是神的世界主宰的身份。在旧约圣经中，耶和华上帝被称为主(Kyrios)，希伯来圣经的七十子译本就是用这个词来翻译“上帝”(adonai)和“耶和华”(yahweh)的。^③西方文字中也有 Lord 的译法，中文则译为“主”或“上主”。在新约中耶稣也被称为主。耶稣说过这样的话：“父啊，天地的主……”（太 11：25）。可见，“主”有主人、救主、主宰等含义。保罗引述诗句说：“叫一切在天上的，地上的和地下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归于父神”（腓力比书 2：10—11）。在旧约中先知以赛亚也说过：“我是公义的神，又是救主，除了我以外，再没有别的神。地极的人都仰望我，万膝必向我跪拜，玩口必凭我起誓”（以赛亚书 45：22—23）。从这些内容中，我们看到的神就是一个世界的绝对主宰。

在主宰世界的神面前，顺服是人的唯一选择。“顺服就是向权威的俯首。顺服理想是道德生活的唯一原则。”^④这是基督教对于基督徒的要求，其实也是基督教对于神人之间应有关系得基本认识。基督教信仰认为，除了顺服便再也没有知识或者情感可以用来测验人对神的爱心。所以，顺服就是对神的爱。如果没有从心里对神的顺服，其他一切形式的敬神，如礼拜，都是对神的亵渎（撒上 15：22）。

第三，以神爱为基础的爱与敬畏，多重情感。

上帝就是爱。神爱是基督教原则的基础和价值所在。在基督教看来，神爱是所有形式基督徒之爱的源泉和榜样。爱是理解基督教神人关系的关键所在。就像

① 罗秉祥：《上帝的超越与临在》，载何光沪、许志伟主编：《儒释道与基督教》社科文献出版社，2001年版，第256页。

② Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第131页。

③ 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年版，172页。

④ 马特生：《基督教伦理学》，谢授灵译，信义宗联合出版部印行，1953年版，第193页。

约翰·麦奎利 (John Macquarrie) 在其《人性研究》中所说的那样：“基督教学者对于爱的探索与解释所达到的深度远远超过了任何其他宗教或世俗哲学。”^①基督教之爱可以分为三个方面：第一个方面是上帝对人的超越性怜悯；第二个方面人对于上帝的宗教性虔诚；第三个方面则是人对于自己同类的伦理关怀。^②后两者即是基督徒道德实践的伦理总则：爱上帝与爱人如己。

所以，与儒学不同，基督教是一种被爱激励的宗教，它的伦理守则建立在神爱的情感基础上。从与神相对应的人的角度看，我们可以用爱与敬畏来概括基督徒宗教情感的全部。面对创造一切、主宰一切、审判一切的上帝，敬畏感会在每一个基督徒的心中油然而生，这是作为一个有限的人的基督徒在一个无限的神面前必然会产生的一种情感。这种情感被奥托称为“神圣的颤栗（畏惧或敬畏）”。在奥托看来，这是宗教心理体验必不可少的要素。^③然而，如果只有敬畏，那么，作为信仰的对象的神对于人而言只能是一个高高在上的、与人有着无限距离的甚至是冷漠的神。实际的情况是，基督教的神与人之间的关系，是一种有情谊的关系，这种关系的核心是爱。人对上帝有一种敬畏感，主要是来自于上帝的自有属性，关系中的上帝在基督徒心中激发出的情感是爱。首先，上帝是爱。这四个字是全部圣经的高峰，集大成的作者，也是全部圣经最后的一位作者若望，才在他的书集中说出这句话：“那不爱的，就不认识上帝，因为上帝是爱”，“上帝是爱，那存留在爱内的，就存留在上帝内，上帝也存留在他内”（若壹四 8~16）。其次，理想的基督徒应该是一个被爱注满的个人。这是在上帝之爱的沐浴下产生的爱，它的核心就是要爱上帝，要爱人如己。这也是律法上的诫命中最大的一条。（太 22: 37）“命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无亏的良心、无伪的信心生出来的”（提前 1: 5）保罗也曾说，爱是宗教中最伟大的东西，是宗教的核心。没有爱，最伟大的知识和他的馈赠，最冠冕堂皇的表白，事实上，宗教生活中的一切，都是空的，无价值的。^④

① 约翰·麦奎利 (John Macquarrie): 《人性探索——一种神学与哲学的方法》，十字路出版社，纽约，1982年，第172页。

② 姚新中: 《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社，2002年版，第103页。

③ 奥托: 《论神圣》，J W 哈维译，纽约，牛津大学出版社，1936。

④ (美) Jonathan Edwards 著: 《信仰的深情——上帝面前的基督徒禀性》，中国致公出版社，01年版，第18页。

第六章 天人之际与神人之间：两种关系之比较（上）

我们已经知道，儒家的天人关系与基督教的神人关系，是分属于两个不同文化系统的重要范畴。对两种关系的比较研究是理解两种文化体系本质特性的关键。因此，在对儒家的天人及其关系和基督教的神人及其关系做了系统的分析之后，我们也将对这两种关系中最关键的方面进行比较。通过比较发现它们的异同，通过比较理解它们的特性，进而能够更好地理解与此相关的其他问题，如关于儒学是不是宗教的问题等。

一、天、神之异同与两种关系的比较

在对“天人”与“神人”两种关系的比较中需要解决的第一个问题，就是儒家的天与基督教的神或上帝到底是一个什么关系？天之于儒、神之于耶是具有相同的意义吗？或者说，儒家的天能够等于基督教的神吗？在这个问题上存在着两种对立的观点，一种观点是，儒家的天等于或至少基本等于基督教的神；另一种观点则认为儒家的天与基督教的神根本不能相提并论，二者完全是两种不同性质的范畴。

将儒家天的含义等同于基督教神的含义的观点（以下简称“等同论”），一个最重要的理由是从基督教创造论的角度阐述的。我们已经知道，“人是由神创造的”这样一个观念是基督教人性观的基本出发点。所以，等同论观点持有者从儒家学说中寻找天也是造物主的证据。而在儒家学说中有没有这方面的证据呢？应该说，儒家学说中的确存在着一些可以做朝向这方面的解释言论。最为人们熟知的就是孔子称赞过的“天生烝民，有物有则”的诗句以及孔子的对此诗的赞叹之辞：“为此诗者，其知道乎？”等同论者坚持认为，由此诗以及孔子的赞誉就可以推测出儒家也是主张人是由天所创造的，这在本质上与基督教的创造论是相同的。如有的学者指出：“在中国，则《诗经·烝民》载云：‘天生烝民，有物有则。’是亦不啻承认人乃由上帝（天）所造（生）也。”^①“宇宙万物由天而生，这是国人的传

^① 何世明：《基督教儒学四讲》，宗教文化出版社，1999年版，第15页。

统信仰，从古到今，没有改变：‘天生烝民，其命匪。’（诗，荡）‘天生烝民，有物有则。’（诗，烝民）‘天作高山，大王荒之。’（诗，天作）……中国历史代儒家行文作诗，常提起造物者，心目中都信宇宙人物系上天所造。”^①

另外，等同论者还从儒家思想中发现了类似于上帝对人世的监临、赏罚等证据：

天监临人物：《书经》和《诗经》所说的天和人的关系，就是天监临人物。人的生活好像自由无拘的，但这自由受到多方的限制：大自然及社会环境的限制，尤其是上天的限制。人由天而生，因此受天的监临。天的监临是为了照顾人，谋人的福利。对于私人，天予以照顾，对于国家人民，天也予以照顾。……

天操赏罚：“天生人物，有物有则”，给人物立定了行动的规律，并监视人遵行规律，而加以赏罚。

“唯上帝不常，作善，降之百祥，作不善，降之百殃”。（书经，伊训）

“有夏多罪，天命殛之”。（书经，汤誓）

“今予发，唯恭行天罚”。（书经，牧誓）

汤王武王之出兵，都是因为桀纣不守天的规律，暴虐百姓，天乃命汤王武王惩罚他们，把他们殛杀。由书经传下的许多成语，诸如“天道昭彰”、“天道无私”、“福善祸淫”，以及由佛教而来的“因果不爽”，都说明中国人民相信“天操赏罚”这一真理。^②

这样看来，儒家的天就基本等同于基督教的上帝了。正如等同论者所认为的那样：“儒家思想的天确有位格，有知有识，且有意志，能喜能怒，并统摄万理，主宰万物”。^③

而另一种观点则认为儒家的天与基督教的神不能等量齐观，二者之间存在着根本的差异。我们不妨把这类观点称之为相异论观点。

相异论者认为，在中国哲学的传统里，“天”、“天道”、“天命”等这些作为人的存在与生命的终极根据，远在西周初期就已经从传统宗教对有人格、独立意志

① 房志荣：《儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较》，载刘小枫主编：《道与言—华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店，1995年版，第502—503页。

② 房志荣：《儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较》，载刘小枫主编：《道与言—华夏文化与基督教相遇》，第503—505页。

③ 房志荣：《儒家思想的“天”与《圣经》中的“上帝”之比较》，载刘小枫主编：《道与言—华夏文化与基督教相遇》，第507页。

的“天”的祭祀，哲学化的转向为人的道德根据。^①这种人文主义精神的转向使得中国哲学传统从孔子开始，就已经摆脱了对至高无上的超越主宰作拟人性格的了解和崇拜。例如，牟宗三就认为，中国哲学传统中的至高、终极根据是一种遍在流行、无限而不能被人格化地限定的“天德”或“无限智心”。一旦把人生命的终极根据理解作有人格性的神，就会规限了它的普遍性和无限性。^②唐君毅也有类似的主张。唐君毅认为可以从道德人文主义的立场去理解宗教，“宗教不必以神为本，而唯以价值之实现生发之超越的完满悠久为本。”^③基于这样一种立场，唐君毅也就自然地沿着中国哲学的一贯传统尽量摆脱把生命的终极根据看成是一位有情感、有意志的人格神。而是将其理解为一种超位格性、遍在流行而悠久的永恒的“天德”。^④温伟耀先生认为，唐君毅不仅表达的是他自己的立场，也是总结自孟子以来，中国儒家思想对“天”“人”之关系的理解。^⑤

当代学者中也多有持此观点者。蒙培元先生认为，“天的形而上化成为中国传统主流，支配了中国哲学的思维。一般而言，天道是指自然界的形而上之道，是宇宙本体论的问题，但是，天道必须实现为人性，才有真实意义。天之命于人，并不是真有一个上帝，命令人如何如何，而是通过‘天道流行’而赋予人以天地之性（或天命之性）……”。^⑥还有一些学者持有更为激进的观点，认为儒家根本上就是否定天的神性以及神的存在。在与李申先生的论战中，陈詠名明确地指出：“儒家不信上帝鬼神”。他认为，无论儒家提出多少“天”、“帝”、“道”、“理”、“性”、“本体”等玄远概念，但就是与神保持着一定的距离，不像神学理论那样往上再进一步，究出一个外在超越的、与人对立的、属于精神实体性质的、具有确定的神的位格性的上帝来。^⑦而且他还特别就孔子的“敬鬼神而远之”的观点来说明儒家的无神论立场。认为孔子对鬼神“敬而远之”的态度不是宗教态度，因为没有哪一家宗教会对他们信奉的至上神采取敬而远之的态度的。“纵使对于一种主义，如果敬而远之，恐怕也不能说是信仰这种主义。”因此，“‘敬鬼神而远之’

① 参见：徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第15—62页。傅培荣：《儒道天论发微》，1—94页。

② 温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，香港中文大学崇基学院，2001年版，第149页。

③ 同上书，第151页。

④ 同上书，第152页。

⑤ 同上书，第153页。

⑥ 蒙培元：《中国哲学主体思维》，人民出版社，1993年版，第147页。

⑦ 陈詠明：《儒家不信上帝鬼神》，见：孔子2000网。

就是说、或明确说就是不信仰的意思。”^①

概括以上两方面观点发现，它们分歧的焦点就在于是否承认儒家的天是人格神以及天是否具有神性意义的问题上。等同论观点其实认为儒家的天与基督教的神一样，也是有情感、有意志可以与人进行位格性交流的神。而相异论者则认为儒家之天不具有人格神的意义，天是“遍在流行的天德”或“无限智心”。那么，如何评判这两种对立的观点呢？我们认为，虽然两种观点各有其道理，但也都有其偏颇之处。把天看成如基督教上帝一样的人格神，肯定不是儒家传统对天的理解，但完全否定儒家特别是先秦儒家之天的神性含义也是片面的。

我们先看人格神的问题。按照史荣本(Richard Swinburne)的看法，人格性存在(personal being)是指该“存在”具备有如人类心灵状态的特质(mental properties)。而所谓“人类心灵状态的特质”包括五个方面：^②(1)感觉：如视觉、味觉等；(2)逻辑性的思维：有具体内容的意识，而且可以用命题的方式陈述出来；(3)愿望(desires)：即有意志上的取向。(4)信念(beliefs)与(5)目的(purposings)相结合：信念是心灵对世界的理解，目的是有计划地通过行动让期待的事情发生。二者的结合形成了“有意向的行动”(intentional act)。

如果按照这样一种对人格性存在的理解，显然，儒家的天是不具备人格性的。我们从儒家关于天的叙说中找不到“人类心灵状态的特质”。感知觉、逻辑思维或有意向的行动等，在儒家天的含义中是不存在的。而那些在人格性上略明显的关于天的观念，其实并没有出自孔、孟之口。诗、书等文献上的天虽然与儒家之天有一定的关系，但它们并不能代表儒家之天的全部含义。另外，诗、书等文献上对于天的理解，本身也是存在矛盾的。如，《诗经》上有多处关于对天的抱怨、怀疑甚至指责的记载，如果根据《诗经》中某些对天的赞颂的诗句，就认为儒家是把天作为人格神而信奉的话，显然无法解释《诗经》等文献中对于天的其他复杂的理解和态度。

因此，对于儒家来说，天更多的是万物发育成长的“根源推动力”(power of being)，是人“应当”也是“能够”实践自我人格、道德修养的“终极信念”的根据(ultimate ground of morality)。而不是可以直接和人发生具体联系(如启示)的人

^① 陈詠明：《儒家不信上帝鬼神》，见：孔子2000网。

^② Richard Swinburne, *The Christian God*. Oxford University Press, 1994. p. 31.

格神。至于能否从“天生烝民”的观念中发现天的造物主特性，笔者认为其根据也不充分。虽然，“天生烝民”有“人来自于天”的意思，但儒家并没有对此做具体的说明。许多学者指出，原始儒家经典对“天”的创生角色是比较含糊的^①，“天生烝民”的说法是顺着人物由天所生的观点上来说的，并不等于“天”就是万物的创造者，所以不必像基督教那样重视上帝先存于人的说法。^②另外，我们认为，孔子赞叹该诗的重点其实不在于人为天所生，而是人对天的“则”和“秉”以及由此而形成的“懿德”。或者说孔子的重点是在于人的“德”，而不在于天的“生”或“创造”。总之，儒家之天，特别是在孔孟的笔下，天不是一个人格神。更不用说荀子从自然的意义上对天的界定了。有关儒家之天的具体含义在前面我们已经详细的讨论，在此不再重复叙述。

既然儒家之天不是人格神，是否意味着天就不具有神性呢？显然，完全否定儒家之天的神性意义也是不客观的，因为作为儒家最权威的经典《论语》中关于天的神性还是保留的，而且在一些地方还是十分明显的。我们认为否认儒家天的人格神意义与保留它的神性意义是不矛盾的。儒家之天的神性意义指的是天是一种超自然力量，而不是超自然人格。超自然力量并不一定要具备人格特征，我们所理解的儒家之天的神性意义正是这样一种超自然力量。关于儒家之天的神性意义，在前面我们也已做了较详细的讨论。现在要考虑的是，天的神性意义对于儒家具具有什么价值呢？

从孔子对“烝民”诗的赞许来看，神性之天最大的价值就是为人类的道德理想寻找到了一个最可靠的终极根据。因为，在孔子看来，即使是像尧舜这样的圣人，都不是完美的。那么，人类的道德根据就只能建立在具有超越意义的天的基础上才是牢固的。以世俗社会中任何人的道德行为作为标准，都不可能具有像“天德”那样的合法性。因此，天的神性对于儒家这样的以致力于提升人类道德为己任的哲学来说，不仅仅是一种自发的观念，更是一种自觉的立场。在这个问题上我们倒是可以从基督教信仰中找到与儒家的相通之处，基督教伦理学认为：“善必须有统治世界的权柄，不然，便很难看出，我们为何有服从善的义务。我们所有绝对服从的义务感，不但包涵有我们追求达到道德境地的意义，也包涵有自世界

^① 陈詠明：《儒家不信上帝鬼神》，见：孔子 2000 网。

^② 许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000 年版，第 83 页。

发源处，领受这种使命的意义。我们的依赖感和义务感必须遇于一点。这一点惟有在上帝里面得以找着。”^①可见，儒家之天的神性意义对于人的道德根据来说，与基督教的上帝有着异曲同工的妙用。

因此，关于儒家之天的涵义，我们又回到了本文前面的观点：儒家之天是一个涵义丰富的复合整体。用冯友兰先生的观点来看，就是儒家的天具有物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天等涵义（在前面我们已经对其进行了概括）。但是，现在需要强调的是不论儒家之天的涵义可以包含有多少个方面，天始终是一个复合整体。也就是说，儒家之天的各种意义是不能被拆分开来的，因为其中的任何一方面都不能单独地代表儒家的天。儒家的天是把各种（从基督教的观点）看来并不相容的特性统一于一体的。从基督教神学看来，神是属灵性的，因此神是不能具有物质属性的。但是，在儒家那里天的神性与天的自然属性甚至物质属性并不矛盾，它们都是儒家天的涵义的一部分。儒家之天的这种性质正是中国传统思维方式独特性的反映。

概括起来看，对于儒家的天与基督教的神，确实不能简单地作等同观。一方面，正如上面刚刚论述过的，儒家的天不能被看成是人格神；另一方面，天的自然属性甚至物质属性等，在基督教的神中是不被承认的。我们从神的自有属性(God in himself)和关系中的神(God in relation)的属性中，看到的都是不同于物质世界特性的神。尽管神是创造者，甚至时间和空间也是因神而存在的，但不可以也不能够说出“神”之外的其他的涵义来（基督教认为耶稣具有完全的神性和完全的人性，但最终还是统一到神性上去，因为神性是其根本）。而儒家之天的涵义则要复杂得多，它能够将多种要素有机地统一于一身。从严格的意义上说，无论是“神”，还是“道德本体”等都不能单独表达天的意义。天只能用“天”来表达，很难再找到一个其他的概念来完整地概括“天”的涵义了。

理解了儒家的天与基督教的神的异和同，天人关系与神人关系的几个基本方面的异同自然也就清楚了。

第一，我们看到，“唯一神性”的神对于基督教来说，是其全部意义之所在，对此我们已有阐述。因此，基督教是以神为核心的文化体系是毫无疑义的，人的存在必须完全地以神为根据。但是儒家的天，在儒家学说中虽然它是人类道德及

^①马特生：《基督教伦理学》，谢授灵译，信义宗联合出版部印行，1953年版，第69页。

人性的终极根据，但它毕竟是一个缥缈玄远的抽象的存在。所以，儒家虽强调敬天、畏天、知天、乐天，但却不以天为其理论体系的核心。相反，在儒家那里，以天为根据的人才是其整个学说的中心所在。

第二，我们也发现，尽管天与神有着许多的不同，但它们对于两种体系中的人来说有一点却是相同的，那就是，它们都是人性的来源。在儒家被称为“天命之谓性”；在基督教被看成“人是按照神的形象和样式”创造的。这就是说，两种文化体系不约而同地为人性寻找到了一个超越性的根据和来源。

第三，虽然人性的根据与来源是天和神，但是两种关系的存在状态却是不同的。神可以与人发生具体的位格性的联系，天对人来说却只能是一个潜在的、抽象的存在。或者说，儒家之天不是一个个体性的位格生成事件，而神则是一个恒在无限的个体，神可以通过道成肉身而与人发生个体与个体的相遇关系；而天则不会与人发生位格间的相遇关系。

总之，我们看到天人关系与神人关系是同中有异，异中有同。既不能将它们简单的等同看待，也不能遽然断定二者毫无相似之处。下面对两种人观的比较中，我们还将看到天人与神人之间的这一关系特征。

二、两种人观之比较

儒家与基督教在人的问题上的基本内容和观点，我们已经在前面有了较为详细的论述和分析。现在要比较的是这两个系统中关于人的认识的几个最主要的方面。从这种比较中，我们也将发现许多儒家天人关系和基督教神人关系的相同及相异之处。

根据前面（第二章、第五章）的论述，我们知道儒家与基督教在人的问题上最重要几个方面，涉及到人的来源、人性的善恶以及人的道德实践等。人的来源问题在上文已做讨论，此处不再赘述。因此，我们比较的重点将主要是儒家和基督教的人性问题和道德实践问题。下面先讨论在人性问题上儒家与基督教存在着哪些异同。

实际上，人性问题一直就是儒家和基督教两种文化对话的核心问题。同样，在这个问题上也形成了针锋相对的两种不同的观点。一种观点认为，儒家主张人

性本善，而基督教则认为人是有罪的，不论是否由罪的教义可推出人性本恶的人性观，但二者总是冲突的。例如牟宗三等指出：“但是基督教要先说人有原罪，其教徒是本上帝之意旨，而由上至下以救人。儒家则多信人之性善，人自身可成圣，而与天合德。此是一冲突。”^①而另一种观点则认为，由于上帝最初是按照自己的形象造人的，因此，就上帝的原始创造来看，人性本来也是善的，所以“儒家、基督教皆肯定人性本善。但不同处在于，儒家主张此善全然地内在于人心，而基督教则只定在上帝的原始创造言。”^②这就是说，在对儒家与基督教人性观上形成了这样两种不同的理解：（1）儒家——性本善，基督教——性本罪；（2）儒家——性本善，基督教——性本善。那么，对于上述观点的冲突我们应该如何理解？儒家与基督教人性观的异同到底是什么呢？

我们看到，以上两种观点在儒家人性问题上的看法是一致的，即都同意儒家是性本善者。这样的话，问题的焦点就在于基督教是否也是性本善论者了。那么，基督教到底是性善论呢？还是性恶论？抑或是性罪论？我们认为，从某种意义上说，儒家与基督教人性观的冲突是一个伪问题。因为儒家和基督教在这里并形不成人性观的冲突，原因有以下两个方面。

一方面，基督教关于罪的含义正如我们前面已经看到的，指的是人运用自己的自由意志违背神的旨意，导致人与神的关系的破裂。基督教认为“人人有原罪”，是说人人都有局限性，都有自由意志，都有背离神的倾向或可能。尽管罪这个词在漫长的运用历史上，也具有某些道德上的过失的意义，但在神学上它指的就是对上帝的背离。虽然，我们在与良善、道德等相对而言时，也认为罪是人性的“阴影”，但它却不是与“善”相对立的“恶”。也就是说，罪与善不是形成对立的人性的成分。因此，儒家言性善，基督教讲原罪，这并不能构成儒家与基督教在人性问题上的对立，它们本来谈的是两个问题。

另一方面，我们也不能因此就简单地认为基督教是性本善论者。按照基督教哲学的立场，人是按照神的形象创造的，这意味着人是拥有自由、心智和非完全意义上的创造性的。^③而这样表述基督教人性观时只是对人性做现象的描述，并不

① 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，三民书局，1976年版，第125页。

② 张德麟：《儒家人观与基督教人观之比较研究》，刘晓枫主编：《道与言——华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店1995年版，第437页。

③ 何光沪：《基督教哲学与中国宗教哲学人性论的相通》，载许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000年版，第216页。

包含任何善恶的判断。可以说，儒家与基督教在人性问题上首要的差异也就在于此，即儒家注重对人性做价值的判断，而基督教重视对人性做现象的描述。进一步说，人性的善或恶是儒家人性观的命题，但不是基督教人性观的命题。因此，不能够从人性的善恶主张上来比较或区分儒家与基督教的人性观。基督教之所以不注重对人性做善恶价值的判断，是因为从基督教人性观的逻辑上来看，对人性的善恶（好坏）的判断是缺少现实意义的。因为，它并不能预言人的行动和发展。人的自由意志决定了人的自由选择，人可以选择与神复合，也可以选择与神背离。因此，人只有信靠神才能得到救赎。这也就意味着人只有接受外在力量的制约，才能保证不偏离道德的轨道。所以，基督教的人性观并不在于说明人性是恶的还是善的，而在于说明人性的有限性的。

当然，儒家与基督教在人性问题上也不是没有相同或相似之处，从前面我们的论述中看到，起码在以下两个方面儒家与基督教持有相似或相同的观点。

第一，在上文刚刚谈到，就是儒家和基督教都认为人性的来源不在世俗世界，而是来自于天或者神的超越世界。即儒家与基督教都是从人与天或人与神的关系上来界定人性的。需要强调的一点是，基督教从人与神的关系上界定人性，并不意味着基督教就是性善论（理由已经陈述），这是与从“性自天命”的观念中推导出人性本善的儒家所不同的。

第二，认为人是可以塑造的。应该说对于人的可塑性基督教是有着十分明确的认识的。由于人的自由本质，注定了人的个体性生存甚至作为类的生存都具有无数的可能性。按照基督教的观念，就是“人是未完成的”，因此，人会处于永远的变异之中。正因为人是处于变异之中的，所以，向着“至善”方向的发展和向着罪的方向的堕落，都是人可能的变异倾向。因此，我们不能保证一个人今天是圣贤明天还是圣贤，同样，也不能断言一个人永远是“罪人”。

这样一种在一个动态的过程中考察人、塑造人的观点在儒家学说中也是存在的。我们看到，虽然孟子反对告子“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流”的说法，但他否定的是告子“性无分善恶”的观点，并没有否定人的可塑性。实际上在孟子看来，人具有变异性，可善也可恶。孟子以水比喻人性时尽管说“人无有不善”犹如“水无有不下”，但同时也认为人的行为会受形势所左右。这就是“搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。人之可使为不善，其性亦

犹是也。”（《孟子·告子上》）至于“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）的说法，则是说性善虽然人人具有，但是善的表现是可得可失的。而且“求则得之，舍则失之。”（《孟子·告子上》）。“人性本善”与“人是可变的”在孟子这里并不矛盾，因为人性虽然本善，但毕竟只是脆弱的“善端”，“若火之始燃，泉之始达”，必须精心存养，方能完满。这些都说明，儒家不仅对于人的本善之性是充分肯定的，而且对人成就善端的能力也是充满信心的。

通过上述讨论，我们看到，儒家和基督教在人性问题上虽然存在着认识角度、强调重点等方面的不同，但在人性的来源以及人的行为的变异方面还是有着一致性的认识的。与天和神相比，儒家与基督教在人性问题上存在的共同点似乎更多一些。

基于互有异同的人性观，儒家与基督教也各自形成了互有异同的道德实践理念和途径。

根据前面的论述，我们知道，儒家相信人具有由天所命的本善之性，而根据孟子的主张，尽心即可知性，而知性即可知天。这也就是说，人是具有超越而内在的道德主体的。所以，从儒家的角度来看，道德实践也就是内求于心，从而实现人格的充实和完满。在前面，我们所讨论的先秦儒家的君子理想，也就是儒家道德实践的目标，先秦儒家关于实现君子理想的方式和路径我们已经十分清楚，孔子说：“为仁由己，我欲仁，斯仁至矣。”还说“君子求诸己，小人求诸人”，《中庸》上说：“反身而诚，乐莫大焉”。这都是说，实现君子人格的动力完全在于自身内部，而无须借助外在的力量。这种道德实践的基本性格，使得儒家谈论实践时特别注重“自”。如自觉、自明、自诚、自作主宰等。儒家认为离开这个“自”，道德实践是毫无意义的。所以牟宗三先生说：“若是离开这个普遍的条件而尚可以为实践，则那实践必不是实践，只是动物性的发作。”^①

基督教认为人是一个具有无限可能性的被造物，但这种可能性不能在人的有限生存中完全实现。^②基于这样一种认识，基督教的道德实践特别强调的是道德实践的主动性在于神，而不在于人。基督教认为道德行为的来源不是来自人本身。一个人的行为被要求，这就是上帝的启示，是上帝命令我们怎么做。基督教相信，

^① 牟宗三：《道德的理想主义》，（台）东海大学出版社，1970年版，第24页。

^② Reinhold Niebuhr：《人的本性与命运》，基督教文艺出版社，1970年版，第164页。

一个堕落的人，不可能从他自身做出让上帝满意的行为。总之，根据基督教关于人的有限性的观点，一个罪人是无能力行善的。而伦理行为是上帝主动地在历史中间彰显他自己。这也就是基督教的一个基本常识：人只有信靠上帝，才能够被救赎，才能够恢复人与上帝的关系。

这样看来，儒家与基督教在道德实践上最大的一个不同就是，道德实践的主体问题。由于儒家坚持人是至善的存在，因此其逻辑的结果就是“人能弘道，非道弘人”用基督教所理解的说法就是“肉身成道”，而不是“道成肉身”。也就是说，儒家的观点是所有的学问都从此心自证、自觉而建立，是往内求，然后实现“致良知”。孟子所说的：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之谓圣，圣而不可知之之谓神。”表达的正是这个意义。可见，儒家的道德实践就是由心德的逐步扩充所层层展开的人格世界。而基督教的论道德实践方法，首先让人们绝不能忘记主动是在上帝的。当然，在道德实践上基督教也不是完全否认人的责任，这个责任就是让人发现作为一个人的真正样式——由罪中释放。因此而想念上帝，信任邻居；爱上帝，同时也爱人如己。并在这种责任的生活中实现与他人、与上帝复和。另外，儒家与基督教在道德实践上的一个不同是目标的不同。儒家的人格理想是成为与天合德的圣人，或者实现德与天齐的理想目标，或者就是实现天人合一得最高境界。从某种意义上说，儒家认为人可以获得与天一样的地位和意义。但是，基督徒却无论如何也不能成为与神具有同样意义的存在。耶稣教导信徒们说：“你们作完了一切所吩咐的，只当说，我是无用的仆人。”（路 17：10）因此，道德实践在基督徒永远不会想到“成神”，因为在“人为被造”的教义中，早已说明了人变成上帝这种想法毫无意义可言。

那么，儒家与基督教在道德实践上有没有相同或相似之处呢？答案是肯定的。首先，儒家和基督教都认为道德实践是必须的。从儒家的基本立场可以看到，本善之性被实现是合理的，反之，就是不合理的。所以努力实现道德理想，是人的责任。即使知其不可为也须努力而为之。基督教则认为“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是理所当然的。”（罗 12：1）因为人与上帝的和好，是因着信，也唯独因着信。而且此信心是“使人生发仁爱的信心”。其次，儒家与基督教都认为道德实践是一个无限的过程。人在有限的生涯中，不可能体现仁的全部内容，所以尽心、尽性实际上是一个无限的过程，因此孔子才坚持“学而不厌，诲人不倦。”

基督教从人的有限性的立场出发，也认为完美不是现实。正如尼布所说的，“完美只是一个愿望，而并非实在的成就”，或者说，上帝的掌权在此世上仍在“尚未”的一面。所以，基督教绝不是只叫人祷告、读经就可以了，而是要求人们要努力地用行动的爱，不断地把基督的馨香之气展现出来。第三，按照以上两个方面可以知道，其实儒家和基督教都是认为在实现道德实践的目标上是一个永远无限接近的过程。因为，儒家虽然明确地确立了道德目标，但即使是孔子本人也说：“若圣与仁，则吾岂敢？”（《论语·述而》）。这说明，儒家也并不认为这个目标是在社会生活中能够实现的。从本质上说，这与基督教认为“完美只是一个愿望”的道理是一样的。

就如同建立在对天与神的不同观念上所形成的不同的天人关系与神人关系一样，以各自的人观为基础，对于天人（人天）关系和神人（人神）关系也有不同的理解。儒家的人以天所命之善性为基础，通过扩充、涵养的道德实践过程，最后达到知天、事天、与天合一的境界。这是一个由天到人再由人到天的循环过程。在这个循环中，人与天契合为一（union），浑然同体。在这种关系中，“再没有主体、客体的界别，亦超然于具体时、空框架所能够描述的自觉经验。”^①也可以说，通过道德实践，人超越了人与天之间不可逾越的界限，而进入“与天地参”的境界。所以，在儒家，人与天的关系本质上是“融合”的；而基督教从人的有限性出发，通过神的救赎，达到人与神关系的复合，这在表面上看来也有“人神合一”的意思，但是，人与神的复合只是说人与神恢复了和谐的关系，并不是说人与神实现了契合为一或浑然同体的状态。人与神的关系从本质上说是“分离”的，并不会因为人神关系的重新复合而人神“合一”。

^① 温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，香港中文大学崇基学院出版，2001年，第172页。

第七章 天人之际与神人之间：两种关系之比较（下）

以上是从儒家的天与基督教的神以及两种人观的比较中来考察天人关系和神人关系的异同，下面，我们将再从综合的角度对两种关系进行简要的比较，这个角度的比较涉及到儒家与基督教的内在与超越以及儒家的“一个世界”和基督教的“两个世界”等问题。同时，我们也要对儒家和基督教天人、神人思想的实践意义进行必要的分析与评价。最后，将对儒学与宗教的关系做一个概要的分析。

一、儒家与基督教的内在与超越

在讨论基督教神的属性时，我们知道神的内在（临在）性与超越性的问题实际上是神与整个被造世界的关系问题，也就是神与人的关系问题。同样，在儒家的天与人的关系中也存在着内在与超越的问题。因此，从内在与超越的角度比较儒家的天人关系与基督教的神人关系，能够较全面地把握儒家与基督教的思想体系的特征。

牟宗三先生于上个世纪60年代在《中国哲学的特质》一书中提出儒家的天道是“内在超越”的，他说：“天道高高在上，有超越的意义。天道贯注人身之时，又内在于人而为人的性，这时天道又是内在的(immanent)。因此，我们可以康德喜用的字眼，说天道一方面是超越的(transcendent)，另一方面又是内在的(immanent与transcendent是相反字)。”^①唐君毅先生也认为：天包举自然界，所以也包举生于自然中的人以及与人在自然中所创造的一切人文事物。这里所谓包举，是“既包而覆之，亦举而升之”，所以，天一方面不失其超越性，在人与万物之上，另一方面也内在于人与万物之中。^②总之，在唐、牟等新儒家看来，儒家的天是即内在又超越的，而基督教的上帝则是只超越而不内在的。刘述先先生则进一步提出基督教之神是“外在超越”的，^③从而与儒家之天的“内在超越”相对应，

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年版，第20页。

② 唐君毅：《中国文化之精神价值》，广西师范大学出版社，2005年版，第338页。

③ 刘述先：《当代中国哲学论：问题篇》，八方文化企业公司，第97页。

这样就强化了超越的空间意义或空间性的比喻。

但是，对于新儒家关于天与神的超越与内在的理解遭到了来自基督教神学方面的强烈反对。他们认为新儒家之所以得出这样的结论，完全是由于新儒家不明白基督教神学在当代发展的曲折脉络所致。新儒家对于基督教神的属性的理解，完全是属于误解、误读。基督教的上帝之所以是超越于人之上的上帝，是因为上帝与人是完全相异的，而不是因为上帝是一个抽离于人、超然于人、甚至隔离于人、与人完全不相干的“他者”或“他在”。相反，按照基督教的超越意义来看，由于儒家的天与人是“天人同体”“天人同质”的，所以儒家的天倒是毫不超越的。^①这样看来，在内在与超越问题上也存在着这样两种针锋相对的观点。那么，儒家与基督教在这里到底是一种什么关系呢？

我们认为，无论是儒家的天还是基督教的神，都是既具有内在性也具有超越性的。并不是像上述对立的观点那样，或者否定神的内在，或者否定天的超越。它们的不同在于内在和超越的方式不同，而不在于神是不是能内在，或者天是不是能超越。不同的内在与超越的方式正说明了天人关系与神人关系的差异。

我们首先看天的超越问题。对于儒家之天的超越性，罗秉祥认为，刘述先、杜维明等人并没有提供什么论据来论证天是超越的。^②我们认为，儒家的天，特别是先秦儒家之天的超越性证据是十分明显的。作为一个并没有否定神性意义的超越于人的具体经验的存在，儒家之天所具有的超越性意义是显而易见的。天首先是高于（不仅仅是空间上的高，也有地位上的高）人世的存在，而不是低于人世的存在，更不是依赖于人世的存在。现在需要讨论的是，儒家之天超越性的具体含义是什么。在汉语中，“超越”有两种意义上的理解。一是在境界上的超越，如“神思超越”（谢榛《思溟诗话》），“思致超越；学而不倦”（叶适：《胡名说》）；“体动之人，志慕超越”（刘劭：《人物志体别》）等。这类境界意义上的超越所表达的是类似于《中庸》所说的“极高明而道中庸”的内在与超越境界。有的学者认为，这种儒家思想乃是“主张寓伟大于平凡之中，认为天国就在于人间，让人们在日常人伦之中去体悟生活的神圣意义。”^③另一种意义上的超越是存有的超越。存有

① 罗秉祥：《上帝的超越与临在》，载何光沪许志伟主编：《儒释道与基督教》社会科学文献出版社，2001年版，第253—263页。

② 同上，第263页。

③ 郑家栋：《从“内在超越”说起》，载《哲学动态》1998年第2期，第18页。

意义上的超越主要就是指，天是独立不依的存在，中国哲学称之为“绝待”。从存有的角度来看，超越具有“实体”或“本体”的含义。显然，儒家之天的超越兼具两者之义。

具体来说，在儒家哲学中，天就是“极高明”而又“道中庸”的不依赖于人的“本体”意义上的存在。这是儒家之天的超越的基本含义。可见，在儒家之天的超越性上，不涉及像基督教的神那样与人在“无限本质上的差异”问题。或者说，儒家之天的超越性不是从性质的超越(qualitative transcendence)上言说的。“天行健”、“天行有常”，天的运行是不依赖于人的作为的，但经过人的“践仁”活动，人与天就可以达到德合无疆的境界。可见，即使是“天人同体”，也不会妨碍天自身的超越性。朱熹的太极学说，能够十分形象的表达这种超越性质以及超越而内在的状况。朱熹认为，整个宇宙的本体就是太极，太极是万物存在的根据，而宇宙中的每一件事物也都拥有同一太极为自己的本性。也就是说，太极不仅是宇宙的本体，也是每个人的性体。他借用了佛教的“月印万川处处圆”的比喻来说明这种“全体的分有”的观念。他说：“本只是一个太极，而万物各有禀受，又各自全具一太极尔。如月在天，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”^①。“月印万川”的形象既表达了天的超越性也表达了天的内在性。

至于天的内在意义，在儒家学说中是十分丰富的。前面所提到的“天性”与“人性”，“天心”与“人心”，“天德”与“人德”，“天道”与“人道”等都表示天是内在于人的。“天性”、“天心”等贯注于人，成为“人性”、“人心”，而通过“人性”、“人心”也可上达“天性”、“天心”，这就是说，天的内在性指的是天与人在人性、人心等内容上的统一。但无论天是怎样内在于人，它却始终都是一个抽象的存在。天没有也不会和人发生位格性的联系。其实，就天的内在性来说，是“天人本无二”的，所以，也就无须再形成任何一种主客体之间的关联了。所以，在这样的超越与内在的性质中，天与人所表现出来的，只能是广泛的“天人合一”或“天人合德”的关系。

从前面的内容中，我们已经看到基督教神的超越意义是十分突出的。神的超越性表明，神是与自然界分开并且独立于自然界与人类之外的。这个意义在基督教教义中是没有任何疑问的。不仅如此，我们还看到，基督教神学从不同的角度

^① 《朱子类语》卷九十四

论述了神的超越性。特别是关于神是“Wholly Other”的观点，无论是从存在的角度还是从性质的角度都将神的超越性清楚明白的表达出来了。至于齐克果提出的超越性模式即：“本质的差异”(qualitative distinction)和“纬度的超越”(dimensional beyondness)模式，就更说明神和人不仅在性质上完全不同，而且在存在方式上也是完全相异的。还有，希望神学的历史性模式也从时间的纬度上表明了神的超越性。这样看来，与儒家天的超越意义相比，基督教的神的超越意义更突出了神相对于人的性质上的超越或相异。正是由于基督教神学特别强调了神与人相异性，所以，在对于神的超越意义的理解上，比儒家的天的超越意义就显得更为明确也更为丰富。这既是新儒家把神看成是只超越而不内在的原因，也是现代神学把天理解为只内在而不超越的理由。

基督教神的内在性(临在性)在前面的内容中我们已有阐述。从中我们可以看到，新儒家所认为的神是只超越而不内在的观点，其片面性是不言自明的。新儒家认为，基督教的神是纯粹外在的、超越的，是抽离于世界之外、不介入人世的，这只是欧洲启蒙时期自然神论的上帝观。历代主流神学都不是这样来认识耶和華神的。从前面我们的论述中也可看到，基督教神学不仅强调神的超越性，也强调神与人相亲、相近、相通，也就是与世界同在的神。神的创造、立约、拯救等对人的活动，使我们看到的是一个俯就于人且与人相亲、相近的神。在《圣经》中记载了神通过多种方式来到人间，与人交流，如在异象或梦中，差派天使，道成肉身来到人间，或者灵感动人等，这些都是作为人格神的上帝临在于人间的生动体现。它说明神不是远离人世的，而是就在人世之内的。“我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在；你的杖，你的竿，都安慰我。”(诗 23: 4)中表达出的“你与我同在”的感受，可以说是基督徒普遍的心理体验。可见，神的超越并不意味着神人隔绝。这样，我们就可以看到，基督教神的内在与儒家天的内在到底有什么异同了。概括地说，儒家之天的内在性就是指天与人的同一性。由天命下贯于人而成为人性，天自然地便内在于人了。这种天人关系具有形而上的性质或品格。而基督教神的内在性主要就是指神与人之间在人世内的直接互动或联系，也可以说就是神与人之间的位格性联系。这种神人关系自然是具有神学的性质或品格的。因此，我们可以说，从天人关系中生发出来的是伦理观念及其理论，从神人关系中生发出来的是宗教情感与神学理论。至于儒家之天与基督教

的神，在内在性问题上的相同之处表现为，无论是天还是神，都不是与人世截然分离的。不管是天还是神，与人、与人世的关联都是其内在性的基本含义。

二、“一个世界”与“两个世界”

至此，我们已经对先秦儒家的天、人及其关系和基督教的神、人及其关系从各个方面尽行了系统的分析和比较。从以上的比较分析中，可以得出这样一个结论：儒家的天人关系所表达的是以人为重心的天人统一的“一个世界”，即人间世界；虽然人间世界的终极根据在于天，但是，天仅仅是人世的一个抽象的终极根据。除了肯定和承认这个抽象的终极根据的存在之外，儒家的一切思想观念都是以人为核心的。天与人在这一个世界之内构成了一个连续统(continuum)。或者说，天与人是和諧统一于这个人间世界的。而基督教的神人关系所表达的则是以神为中心的神人分别的“两个世界”，即神圣的神灵世界和世俗的人间世界。虽然这两个世界也要在神那里获得统一，但二者之间的界限却是分明的，并且是不可逾越的。因此，在基督教的神人关系下，必然会形成“上帝之城”与“世俗之城”的二元格局。

儒家的天人关系之所以是关于“一个世界”的表达，就在于从孔子开始，“天”就不再是儒家思想理论的核心。孔子本人更有兴趣的是人间世界的一切活动。“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，“子不语怪、力、乱、神”，“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”、“敬鬼神而远之，可谓知矣”等等，都可看出孔子对于人间世俗世界的关心和对于超越经验的未知世界的“存而不论”的态度。我们知道，仁学是孔子学说的核心，有的学者甚至认为，仁学是可以从儒学中分离出来的独立的思想文本，^①这足以说明孔子学说的人本性品质。总之，虽然孔子一直保持着对天虔诚和崇敬的态度，但却始终把人作为他关注的中心。

至于孟子的心性之学更是将“天”、“天道”完全内化为人之心性，这种内化作用，甚至已经十分严重地削弱了天的超越性。^②因为，我们从孟子那里所看到的

^① 参见李幼蒸：《仁学解释学》，中国人民大学出版社，2004年版。

^② 参见许志伟：《基督教之三位一体教义：内在与超越》，载许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000年版，第84页。

“天”几乎只是一个人性的符号，除此之外，孟子的注意力几乎全部集中在了人或人性上。人是孟子论说的核心，人既是孟子思想的出发点也是孟子思想的目的所在。前面孟子天人思想的讨论中，这些观点已经十分明确，不再重复叙述。

虽然在天的观念上荀子与孔孟不属于同一体系，但是他对于人的重视程度，与孔孟相比则是有过之而无不及，他说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”从这里可以看出，荀子认为，民（人）是天的目的，因此他对人的重视和关注就是自然而然的了。荀子主张在破除人的迷信和无知的同时，强调要消除人的自卑，确立人的自信，凸显人的主体性，从而恢复人在宇宙中的地位和尊严。一方面，荀子认为“天有其时，地有其财，人尽其治”（《天论》），人类从属于自然，是自然界的一类生灵，人依赖自然，不能逃遁也不能超越自然，人不可以“与天争职”。另一方面，荀子认为人在“天”的面前并非一个可怜的被动的存在，可以“制天命而用之”。正因为如此，荀子特别强调人在天地之间的作为，他那种不迷信天的权威，强调“制天命”、“裁万物”的科学态度都是建立在对人的伟大作用的充分认识的基础之上的。

总之，由于先秦儒家发扬光大了自西周初开始跃动的人文精神，使得人在儒家思想中占据了主导性的地位，整个儒家学说建立在了伦理性或世俗性的世界之上。对于儒家来说，天最大的意义就在于它是人伦道德的终极根据，天为儒家阐明人性、确立人伦提供了一个最权威的根据。但儒家并没有因此而形成类似于基督教对于神的认识和崇拜的宗教体系。因此，儒家的天人关系所关涉的只能是人间世界。

基督教的神人关系反映的是基督教神学的本体论思想。它与西方哲学的本体论思维模式是紧密相关、一脉相承的。西方哲学的实体主义、本质主义、绝对主义的思维模式必然导致一神论，而基督教神学本体论又强化了这种思维模式。我们知道，西方哲学从柏拉图开始就把世界二重化，或者说就设定了两个世界的存在，即可感知的世界和超越感知的世界或理念的世界。按照柏拉图的看法，前者是非真实的世界，而后者才是真实的世界。从柏拉图到黑格尔，西方哲学的主流都是建立在这种二重世界划分的基础上的，即可感知世界与超感知世界，经验世界与理性世界，事实世界与逻辑世界。这种二重世界的划分也正是基督教立论的根据。神或上帝就是属于超越感知经验世界的存在，或者是超越于感知的形而

上世界。可见，基督教关于世俗世界和彼岸世界的划分是与西方哲学中的这种二重世界的划分相对应的。

当然，基督教虽然强调两个世界的划分和区别，但并不否认两个世界的联系和沟通。虽然两个世界之间的界限分明不可混淆，但基督教还是力图使两个世界处于关联相通的状态之下。耶稣基督就是使两个世界联系起来的关键，耶稣基督的神人合一的本性，就是沟通天国与尘世的桥梁或纽带。事实上，基督教神人之间虽然有着“完全相异”的悬隔，但是二者如果不能沟通，也就意味着世俗世界完全彻底脱离了神的视域范围，也就意味着对神的否定。所以，基督教要强调神人之间的联系和相通是必然的。

三、两种关系的实践意义评价

我们已经知道，儒家的天人关系和基督教的神人关系，都是两个文化系统中的核心关系。因此，它们必然地要对与两种文化体系相关的社会系统产生的重要而深远的影响。如何看待或评价它们的影响，这也是在东西文化比较中倍受关注的问题。特别是在结合现代政治哲学和道德实践等问题，来比较天人关系与神人关系时，我们常常会看到将社会的制度设立归因于某一种关系性质的情况。例如，我们知道，在奥古斯丁的神学中，堕落（人与上帝关系得破坏）是人类存在的基本现实，这是他思考人的本性与命运的出发点。他认为人类社会的一切建构、一切法律和学说都必须从这一基本现实出发，否则便会导致不切实际的乌托邦。根据这样的神学观念，有的学者就以性善或性恶来论证人性论与民主制度的逻辑关系，认为性恶论是民主制度建立的根据和基础。^①

这样的认识的根据是认为基督教是悲观主义的人性论，人性的沦落与无力必以上帝的全能和至善为前提，即没有全能的上帝人不可能从堕落中自拔或得救。因此，延伸到社会现实上来看就是，只有有效的外在的制度设置，才能够限制人性中罪恶的成分。这就是民主制度建立的人性论基础。而在“天命之谓性”的性善论中，主张的是“为仁由己”，“我欲仁，斯仁至矣”，即儒家主张靠“自力”而不是“他力”来提升自己的道德状况。这样，作为外在力量的民主制度也就不具

^① 张源：《幽暗意识与民主传统》，（台北）联经出版事业公司，1989年版。

备其建立的人性论基础了。

这些看起来似乎十分有道理的观点，实际上是以民主制度为标准对儒家的天人关系和基督教的神人关系进行了一种价值上的判断。显然，其逻辑的结论就是儒家思想不适合于现代民主社会。那么，如何评价这种观点，进而如何评价儒家的天人关系和基督教的神人关系呢？

在进行这一评价之前，需要进一步讨论一下基督教是不是性恶论的主张者。前面我们已经说过，人性的善或恶是儒家人性观的命题，但不是基督教人性观的命题。同时，基督教的罪或原罪概念，主要是就人与神的关系上来说的，罪与法律与道德的关涉不是基督教原罪的教义中所包含的。这样看来，简单地把基督教看成是性恶论的主张者显然是不合适的。但是，从另一方面将，人性中的罪，虽然不能说是上帝直接给予的，但却是起源于上帝所赋予人的自由意志。上帝给人以自由意志的同时，是否将滥用自由意志的可能性也给了他。从这个意义上来看，罪确实是一种与人的存在本身密切相连的禀性，它具有某种存在论基础，或者说人性不可分割的一部分。因此，人性的亏缺是一种存在论意义上的亏缺，是人之所以为人所必需接受的一个不可改变的存在论事实。人的不可消除的欲望、贪婪等都可看作是罪在现实社会中的延伸。因此，如果在这样一种前提下，认为基督教是坚持性恶论的，也不是没有道理。然而，性恶论或性善论就一定会导致民主制度或者相反吗？

我们认为，不同的人性观念以及关于人与终极根据的联系观念，确实会对一个社会的政治制度产生深刻的影响。特别是当这些观念成为一种国家意识形态的时候，它们对于社会政治的影响一定是强大的。因此，我们无法否认儒家的天人思想在两千多年的封建社会中对中国社会各个层面的影响。但是，人性观与社会制度之间绝不是一种固定的因果联系。社会政治制度，作为上层建筑的重要方面，决定它的主要力量在于社会的经济、生产等更基础性的因素。而且，天人关系、人性观、宇宙观等也都是被决定的一部分。所以，将一个社会的制度选择完全建立在这个社会的哲学所坚持的人性论基础上，显然是极为片面的。从历史上看，相同的人性论可能导致不同的制度选择，而不同的人性论也可能导致相同的制度选择。因此，只是从人性论的角度解释社会制度是缺乏足够的理由的。事实上，在天人关系、神人关系或人性论与社会制度之间还存在着许许多多的影响因

素。因此，欲图以没有发展出民主制度为由，否定儒学的现代价值是没有根据的。

我们应该看到，无论是儒家的天人关系还是基督教的神人关系，它们的最终目的都是人。基督教虽然以神为核心，但最终目的还是为了对人的理解和言说。因此，理解儒家与基督教的价值或意义首先应该看它们对于人有什么意义。如果基于这样一个立场，我们发现不管是儒家还是基督教，对于人的价值都是不容否定的。

在儒家的天人关系中，我们看到了人性的积极方面。因为，总体上说儒家所持的是一种乐观的人性观。人本然的善性使我们对人类的光明前途毫不怀疑。但是，这种光明的前景需要人通过百倍的努力才能达到。因为事实上，儒家的靠“自力”或“修己”来提升人格境界的思想，是为人格的提升提出了更高的要求。首先，它要求人要矢志不渝，信念坚定，要做到“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《论语·里仁》）其次，它还要求人们要勤于实践，即不是把仁停留在理念上，停留在口头上，而是要落实到行动中。要“讷于言，敏于行”（《论语·里仁》），“能行五者于天下，为仁矣。”^①因为“好仁不好学，其蔽也愚。”（《论语·阳货》）所以，实践在儒家的人格修养中是最为重要的。最后，它还要求人们有谦虚谨慎的态度和不耻下问的精神。要有一种为追求真理而献身的伟大精神，这就是“朝问道，夕死可矣”（《论语·里仁》）。可见，作为一种人格修养的理论，儒家在两千多年前所达到的高度，直到今天恐怕也很难有任何一种道德理论与其相媲美。

在基督教的神人关系中，人们则更清楚地看到了人性的另一方面。它使人们清醒地认识到人在各个方面的局限性。因此，设法努力克服人性的局限，使人性向着光明的方向发展，是基督教神人关系中蕴含的一个对于人的终极关怀思想。当人不能靠自力完成人格的修养时，借助于外力，无论是神的力量还是社会的力量，都是必要的。由此看来，基督教的神人关系也确实提醒了人们，使人们充分认识到了制度的重要性。认识到了人的行为须接受制度的约束的重要性。而这一切无非是为了又一个更加美好的人间世界。

可见，儒家和基督教在人的问题上，虽然出发点和立场不同，经历的路径也不同，但是，他们却是殊途同归的。就如任何一种理论都不可能是完美的一样，

^①《论语·阳货》，五者即：恭、宽、信、敏、惠。

由儒家的天人关系和基督教的神人关系发展出来的人性论及其意义，也不可能是完美的。它们需要的是融合与互补，而不是相互否定和攻讦。站在任何一方立场上否定另一方的做法，都不是文化对话正确态度。

参考文献

1. 《尚书》
2. 《诗经》
3. 《四书》
4. 《荀子》
5. 朱熹：《四书集注》。
6. 《圣经》
7. 冯友兰：《中国哲学史新编》，人民出版社，1999年版。
8. 南怀瑾著述：《论语别裁》，复旦大学出版社，2005年版。
9. 牟宗三：《道德的理想主义》，（台）东海大学出版社，1970年版。
10. 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1997年版。
11. 唐君毅：《中国文化之精神价值》，广西师范大学出版社，2005年版。
12. 李幼蒸：《仁学解释学》，中国人民大学出版社，2004年版。
13. 牟钟鉴：《中国宗教与文化》，台湾唐山出版社1995年版。
14. 任继愈主编：《儒教问题争论集》，宗教文化出版社，2000年版。
15. 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版。
16. 傅佩荣：《儒家哲学新论》。
17. 傅佩荣：《儒道天论发微》，台湾学生书局1985年版。
18. 熊十力：《读经示要》（卷一），台北，1950年。
19. 冯友兰：《中国哲学史》，上海商务印书馆，1946年版。
20. 韦政通：《中国文化概论》，水牛出版社，1968年版。
21. 钱穆：《中国思想通俗讲话》，生活·读书·新知三联书店，2002年版
22. 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，2003年版
23. 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年版。
24. 李泽厚：《论语今读》，安徽文艺出版社，1998年版。
25. 陈大齐：《荀子学说》，中华文化出版实业委员会，1954年版。
26. 杨慧杰：《天人关系论》，大林出版社，1981年版。
27. 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅：《中国文化与世界》，三民书局，1976年版。
28. （美）成中英著：《合外内之道—儒家哲学论》，中国社会科学出版社，2001年版。

29. 颜炳罡:《心归何处—儒家与基督教在近代中国》,山东人民出版社,2005年版。
30. 杨牧谷主编:《当代神学词典》,台湾校园书房出版社,1997年版。
31. 涂尔干:《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社,1999年版。
32. 科尔:《路德神学类编》,道声出版社1961年版。
33. Herman Bavinck:《基督教神学》,基督教改革宗翻译社(台北),1997年版。
34. 马特生:《基督教伦理学》,谢授灵译,信义宗联合出版部印行,1953年版
35. 奥托:《论神圣》,JW 哈维译,纽约,牛津大学出版社,1936。
36. Jonathan Edwards 著:《信仰的深情—上帝面前的基督徒稟性》,中国致公出版
37. 社,01年版。
38. 威尔肯斯、帕杰特:《基督教与西方思想》,北京大学出版社,2005年版。
39. Reinhold Niebuhr:《人的本性与命运》,东南亚神学教育基金会,基督教文艺出版社,1970年版。
40. 许志伟:《基督教神学思想导论》,中国社会科学出版社,2001年版。
41. 傅有德、(美)斯图沃德、(美)克拉克主编:《跨宗教对话:中国与西方》,中国社会科学出版社,2005年版。
42. 姚新中:《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》,中国社会科学出版社,2002年版。
43. 高师宁、何光沪主编:《基督教文化与现代化》,中国社会科学出版社,1996年版。
44. 温伟耀等著:《基督教与中国文化的相遇》,香港中文大学崇基学院出版,2001年版。
45. 何光沪、许志伟主编:《儒释道与基督教》,社会科学文献出版社,2001年版。
46. 刘小枫主编:《道与言—华夏文化与基督教文化相遇》,上海三联书店。
47. 何世明:《基督教儒学四讲》,宗教文化出版社,1999年版。
48. 许志伟、赵敦华主编:《冲突与互补:基督教哲学在中国》,社会科学文献出版社,2000年版
49. 罗明嘉、黄保罗主编:《基督宗教与中国文化—关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》,中国社会科学出版社,2004年版。
50. Borden P.Bowne,*The Immanence of God*, 1905。
51. F.Schleiermacher,*On Religion:Speeches to Its Cultured Despisers*.New York:Harper and Row,1958。
52. Hans Kung ,*Christianity Continuum*,New York,1994.
53. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Rreligion*,tr. Rosemary Sheed .1962.

致 谢

五年的博士学习就要告一段落了。这五年的紧张学习，不仅使我增长了专业知识，更使我在专业素养上有了大的提高。此时此刻，当我重新回忆这五年的学习经历时，那些与我一同走过这段岁月的老师和同学的形象便清晰地浮现在眼前，并使我产生一种很强烈的愿望，要用语言表达出我对他们深深的敬意和由衷的感激之情。

我首先要感谢我的导师傅有德教授。在这几年的学习时间里，我不仅从导师那里学习到丰富的专业知识和科学的治学方法，更从导师身上看到了一位出色的学者所具有可贵的素养：扎实的学术功底、严谨的治学态度和谦虚执著的精神品质。在我博士论文写作期间，导师的悉心指导和严格要求，更使我受益良多。我相信，恩师的专业学识和素养不仅在过去的五年里深深地影响着我，它必将会使我受益终生。

我还要感谢刘大钧教授和颜炳罡教授。在他们的课堂上，我不仅有知识上的收获，更有心智上的成长。我特别要感谢颜炳罡教授。颜教授不仅在紧张的工作中抽出宝贵的时间为我评阅论文，还给予我许多积极的鼓励和建议，带给我非常大的帮助和鼓舞，令人难忘。我更要感谢丁原明教授。在我五年的博士学习期间，丁教授一直给予我热情的关怀和帮助，尤其是在博士论文的写作过程中，丁教授为我进行了耐心的指导并提出了非常宝贵的建议，让我获益匪浅，难以忘怀。

我还要感谢刘新利教授和谢文郁教授。在我博士论文的写作过程中，他们不仅在百忙中为我审阅论文，并多次为我提出非常有价值的修改意见。感动之余，我也意识到，在我的博士论文里，不仅凝结着各位老师的心血，更饱含着他们对我的美好祝愿与期待。

此外，我必须要感谢的是香港汉语基督教文化研究所和信义宗神学院的老师和同学。读博士期间，在导师傅有德教授的帮助下，我不仅得到了汉语基督教文化研究所的资助，还获得了在那里进行学习和研究的宝贵机会。在那里四个月的求学经历，是我今生今世都不能忘怀的一段时光。袁成忠、戴皓辉、邓绍光、

张玉文、邓瑞东等老师的谆谆教诲和无私帮助，神学院的学生们的热情和友好，现在回忆起来，仍然让我为之感动。这段经历，使我对宗教甚至对人生都有了新的理解。

感谢你们，我的各位老师和同学！我人生中的重要时光，是你们陪我一同走过；我这五年的丰硕收成，是你们与我一同耕耘！学海无涯。在我的各位导师面前，我明显地感觉到自己的差距，也清楚地看到自己未来的努力方向。谢谢你们，我生命中的重要他人！在这五年的时间里你们对我的积极影响一定会让我获益终生！

攻读学位期间发表的学术论文目录

汉族社会的民俗宗教刍议 《民俗研究》 03年 第三期

论中国民间神的世俗性 《民俗研究》 05年 第三期