

中西文化传统中的“神(天)”人关系观

孟广林

(中国人民大学,100872 北京,中国)

摘要:中西“神(天)”人关系的思想,构成了中西文化各自的最根本的哲学基调。在审视“神(天)”人关系时,基于对“神”与“天”的属性和人性的不同理解,基督教和儒家存在着明显的理念分野。基督教的确包含“神人相分”的思想,将“神”与人、“灵魂”与“肉体”、“现世”与“来世”分离与对立起来。儒学则将作为道德理性、自然规律与神灵意志之融合体并且“生人”的天,与拥有天赋“善性”并能通过道德体悟而“知天”的人联结起来,提出“天人合一”的主张。

但另一方面,基督教必定要转向“神人合一”。在它看来,上帝按照自己的“形象”造就了人,且力图拯救堕落的人。人则可通过对上帝的“信”、“望”、“爱”而获得救赎,向“神”复归。相比之下,儒学的“天人合一”的思想必然要分蘖出“天人相分”的主张。儒家“天”不具备基督教之“上帝”对人的那种绝对的、强制性的神圣权威,人对“天命”的诠释必定多样化与富有弹性,由此不少儒家都提出了“天人相分”的理论,认定“天”与人事互不干扰。

儒家和基督教对“神(天)”人关系的阐发,为中西文化注入了“人本”与“神本”的不同思想内涵。当西方文化由此陶冶出“外在超越”的取向时,中国文化则一步步地走上道德修身分“内在超越”的道路。在此情况下,“上帝”神命之“他律”与道德“自律”也对中西社会人群的心态与国家权力的运作深有影响,更在某种程度上决定了从中世纪到近代过渡时期中西思想文化演进、更新的进程。

关键词:儒家和基督教、中西文化、“神(天)”人关系、“上帝”神命之“他律”、中国道德“自律”

作者:孟广林,历史学博士,中国人民大学历史学院教授。地址:中国人民大学历史学院,100872,北京,中国。电话:13693553099。电子邮件:13693553099@163.com。

中西“神(天)”人关系的思想,构成了中西文化各自的最根本的哲学基调。基督教的“神”人关系与儒家的“天”人关系的学说,不仅在深层内涵上大为殊异,而且其所引发的诸多有关人的地位、伦理与社会政治方面的观点也多有差别。学术界在对这两种思想进行比较时,常常建构出一种截然对立的诠释模式,即认定基督教强调“神人相分”,儒家主张“天人合一”。事实上,这只是这两种思想的一个层面。从各自的理路出发,基督教同时也提倡“神人合一”,而儒家也不乏“天人相分”的理念。因此,有必要对两者进行求实的、辩证的比较分析,进而阐明它们对中西文化的基本特征与演进路向的影响。

一、“神人相分”与“天人合一”

基督教和儒家在审视“神(天)”人关系时,对“神”与“天”的属性的理解存在着明显的理念分野与“分”与“合”不同理路,由此而各自主张“神人相分”或“天人合一”。

古代环东地中海文化圈半游牧半农耕民族的迁移与冲突,易于滋生出人为生存而求助于神的危

机意识。而罗马人对犹太人血腥镇压,更促使使人对现世的厌倦与对神予人惩罚、支配的诉求。这是基督教“神人相分”之主张产生的社会根源。而在中国古代,以宗法血缘关系为纽带的大河流域的早熟农业文明,不仅使人在农业活动中对自己“参天地而化育万物”的地位有着十分直观的认识,而且也使人们习惯于经验的回忆、总结,重视现世的家庭—社会伦理,不至于陷入出世主义的宗教迷狂。儒家“天人合一”的认知即在此环境中酝酿。

基督教和儒家都将人看作的神(天)的造物,但在对造物主与人的本性的理解上存在着明显差异,由此而规定了双方对神(天)、人关系认识的理路。

“上帝创世”、“上帝造人”是基督教中无可更改的神圣命题。同样,中国儒学也素有“天生人”之说。《诗经》上就说:“天生蒸民,有物有则”。^[1]这两句诗是说:上天产生众人,也使万物有规则。历代儒家对此多引用之。《孟子》中即说:“《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”。^[2]孟子这里不仅自己引述并认定“天生蒸民”说,而且说孔子也认可这样的说法,且赞扬诗的作者对“道”的正确认识。“上帝造人”与“天生人”这两个命题之含义有着明显类似,即人本来不存在,是被产生出来的。产生就是创造,即从没有人到有人。不过,基督教的上帝创造世界是“无中生有”(creation ex nihilo),即从绝对的虚无创造出世界,而人是在世界产生以后上帝用“泥土”这样的质料做成的,属于“有中生出”。而儒学对于如何“天生蒸民”则语焉不详。

如果由此而继续探究则可以看到,基督教与儒学的神(天)关系的认识上差异逐渐凸显。在基督教那里,作为造物主的“上帝”,乃一具有情感和意志、法力无边、创造世界和人且对之严格支配的宇宙唯一人格神。而人类始祖亚当、夏娃因偷吃禁果而被上帝驱出伊甸园,其后代人类永远都带有其“遗传”下来的“原罪”。此外,人类还因其情欲产生现世的“本罪”,由此而让世界充满邪恶的、短暂的,人也将“在世界末日”来临时还必须接受上帝的审判。在整个宇宙中,人类处于绝对渺小与被动的地位,没有能力来改变自己的命运,而只能将希望寄托于神的拯救。基于这样的认知,拉丁教父奥古斯丁等,通过对“上帝创世”、“原罪”、“三位一体”等教义的阐发,将“灵魂”与“肉体”、“现世”与“来世”截然分离与对立起来,形成了一种浓厚的“神人相分”的宗教思想。

反观儒学,其“天生人”的构想则向另外的路向延展。一方面,作为“生人”之天,并非是西方上帝那样的人格神,而是一个模糊的宇宙本体。本来,在儒学之前的商代也是以神为本的时代。那时人们信奉三类神:“祖先神、自然神、天神”。各类神中都有许多神祇。天神中最主要的是上帝。上帝当然也是有感觉、有情绪、有意识主宰人类的最高人格神,具有可以与人沟通的意志和情感。周人克商后继承了天地鬼神的崇拜,天或昊天成为最主要的神。故《诗经》上有“悠悠昊天,曰父母且!……昊天已威,予慎无罪,昊天泰无,予慎无辜”。^[3]“昊天上帝,则不我虞。敬恭明神,宜无悔怒”。^[4]这表明昊天是可以有威,可以给人慰藉,可以后悔或发怒的,因此是必须给予祭祀的。然而也正是从西周开始,“天”的人格神色彩开始日趋淡化。随着周秦之际的剧烈社会变革的拓展与意识形态领域“百家争鸣”的勃发,“天”的神灵本性与权威不断受到质疑和挑战。在儒家那里,“天”逐渐失去人格性而被抽象化为纯哲学意义上道德根据,而在道家那里,“天”成了自然的代名词。由此,“天人合一”的思想初显端倪。至邹衍创立阴阳学派,以“五德终始”解释自然现象与社会人事,沟通天人关系,建立时空统一、包罗万象的宇宙图式,“天人合一”的思想才得以出现。到了西汉中,董仲舒立足于伦理本位的基调,同时又吸收了道家“天道”观与阴阳家的“五行”说,系统地构建起一种以完善人的道德心性为立

[1] 《诗经·大雅》Shijing Daya [Poems Daya],“蒸民篇” Zhngmin pian [Section of Zhengmin].

[2] 《孟子》Mengzi [The Mencius],“告子”上 Gaozi shang.

[3] 《诗经·小雅》Shijing Xiaoya [Poems Xiaoya],“巧言”篇 Qiaoyan pian [Section of Qiaoyan].

[4] 《诗经·大雅》Shijing Daya [Poems Daya],“云汉”篇 Yunhan pian [Section of Yunhan].

足点,以解释社会兴衰为目的“天人合一”的哲学思想体系。这样一来,儒家“天人合一”中的“天”,虽然与基督教的上帝一样都是作为万物之本原的终极实在(ultimate reality),都具有创造天地万物、支配人类社会的神圣权威,但这两者却并非是一体的。在基督教神学中,“上帝”是创造了世界与人类唯一的人格神,这一神灵虽然有三个“位格”——“圣父”、“圣子”与“圣灵”,但这只是上帝在拯救人类中所扮演的三种角色而已,且它们是联结一体的,不可分割的。而儒家的“天”则不同,表现为一个道德理性、自然规律与神灵意志的融合体。^[5]正是这样的认知,将“天”和“人”的关系视为一息息相通、密不可分之整体。另一方面,在儒家的视野中,为此“天”所“生”之人,当然不是基督教的那种为“上帝”所造并驱逐出伊甸园、因其贪欲邪念而世代带有“原罪”、生活在短暂“此岸世界”而只能寄希望于上帝将其拯救到彼岸“天国”的人,而是“天”之所生的“万物之灵长”,拥有天所赋予的“善性”、“德行”、并可以通过伦理体悟与道德践履而“知天”、“与天地参”的人。这样,“天人合一”也就是在情理之中,这主要表现为两方面。其一是“天人相类”,即将人看作是天的“副本”。在西汉大儒董仲舒看来,“天”不仅生养了人,赋予了人以特定的形体性情,而且给人注入了道德的本性。人的血肉之躯与天相“副”、人的“血气”、“德行”、“好恶”、“喜怒哀乐”也都是天的状态、性情、季节的化合物。这种“人副天数”的状况,表明天之于人独厚,人之于物独贵,人乃上类于天,有别与草木、禽兽,是天之骄子,“万物之灵长”,由此而能够“参天地而化育万物”。因此他断言,“为人者天也。人之(为)人本于天,天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也。人之形体化天数而成……”。^[6]“天地之精,所以生物者,莫贵于人,人受命乎天也,故超然有以倚”。^[7]其二是“天人相通”。即将天看作是人伦道德之本原,把天道与人性合而为一,把人伦义理说为宇宙之主宰原则。在这方面,思孟学派强调的是“尽性知天”,即通过内心的反身自诚来认识“天意”,恪守“天伦”,凸现人在世界上的主体地位。相传为子思所作的《中庸》认为人性、物性皆为天地之所赋予,人能通过尽己之性进而尽万民之性、万物之性,进而“赞天地之化育”、“与天地参”。孟子则将人性归纳为天赋的“四端”善性:恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,要人通过内心的体悟将其发扬光大,从而达到“知天”的境界:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣”。^[8]后来南宋的陆九渊将此作了极致发挥,认定“宇宙就是吾心,吾心就是宇宙”。……基于“人副天数”“同类相动”的基调,董仲舒认为人的道德也是天所化生的,此即“人之德行化天理而义”。^[9]他更提出了“天人感应”说,将人事的更动与“天”之意旨连接起来。宋儒二程、朱熹则在此基础上构建了“天理”学说,将人间的制度、纲常都说成是“天理”的显现。显然,在“天人合一”的思想中,“天”不仅赋予了人以血气、形体,而且赋予了人道德心性。由此,人的行为、意志得以“与天地参”,与“天”意相融共通,互为影响。这与基督教的“神人相分”,在价值取向与思想内涵上的确显示出明显的差异。

二、“神人合一”与“天人相分”

如果我们对基督教与儒学的“神(天)人关系”的思想仅仅在理论上作单向度的剖析,势必要将两

[5] 于中国传统文化中的“天”,冯友兰 Feng Youlan 先生认为主要有五种含义。第一种是“物质之天”,就是指日常生活中所看见的苍苍者与地相对的天,就是我们现在所说的天空。第二种是“主宰之天”或“意志之天”,就是指宗教中所说有人格、有意志的“至上神”。第三种是“命运之天”,就是指旧社会中所谓运气。第四种是“自然之天”,就是指唯物主义哲学家所谓自然。第五种是“义理之天”或“道德之天”,就是指唯心主义哲学家所虚构的宇宙的道德法则。参见冯友兰 Feng Youlan,《中国哲学史新编》Zhongguo zhexue shi xinbian [New Edition of the History of Chinese Philosophy],人民出版社 Renmin chubanshe 1982 年版,第 1 册,第 89 页。

[6] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一一,“为人者天”。

[7] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一三,“人副天数”。

[8] 《孟子》Mengzi [Mencius],“尽心”上。

[9] 《春秋繁露》Cuunqiu fanlu,卷一一,“为人者天”。

者划分为“神人相分”与“天人合一”这仪两种截然不同的思想模式。但事实上,只要作一些深度的辩证思考即不难看出,基督教在强调“神人相分”时也有着“天人合一”的意向。而儒家的“天人合一”则包含着“天人相分”的内涵。这一中西文化中的“二律背反”现象,是与基督教神学与儒学的内在理路密切关联的。

当代美国著名的宗教学者 F. X. 斯特伦曾经指出,在宗教信仰中,一切作为“终极实体”的“神圣的存在”都“具有两种主要的和对立的(两极)的性质:畏惧和怜悯”。它虽然“令人感到畏惧和惶恐,但却是永存的、博爱的、慷慨的、怜悯的,造化各种安全、欢乐、宁静和正义的源泉”。^[10] 由东地中海文明圈之动荡纷争环境促激起来的生存危机意识所酝酿的基督教,其“上帝”更具有这样的鲜明的“二重”性,由此其主张的“神人相分”必然要趋向于“神人合一”。在基督教看来,上帝不仅是“愤怒”的施行惩罚的神灵,同时也是仁慈的、怜悯的神灵。上帝不仅按照自己的“形象”、“样式”造就了人的始祖亚当,而且赋予了他自由意志。只不过是亚当滥用了自由意志偷吃“禁果”而被上帝驱出伊甸园,从此人便与上帝分离。不过,人并非就与神永久分离。上帝并没有遗弃他造的人类。他仍然看顾、怜悯他们,与他们立约,使他们的言行“有法可依”,使人成为“义人”,在末世时将其拯救回伊甸园。正是为了不让人永远受苦,上帝还派其子基督到人间为人类赎罪而献身。而从人这一方面来说,虽然因贪欲邪念而蒙上罪过,并且要遗祸自己以外的“他者”——上帝来获得拯救,但人也不是完全被动的。人既有上帝赋予的自由意志,向善的本性,这些都没有因为“原罪”而完全丧失,人可以此对上帝保持虔诚的“信”、“望”、“爱”,获得上帝的救赎。任何人都不能长期生活在这“短暂”而罪恶的“此岸”世界,他必须在不久的将来接受上帝的“末日审判”,或者下“地狱”受到“永罚”,或者进入“天堂”享受“永生”。由此,人渴望着上帝的拯救而奔向“彼岸”的理想世界。当然,人能否得到救赎的关键是看他是否成为义人。上帝为人规定的现世目标是做义人,来世目标是进伊甸园。做义人就是按律法行事。先知弥迦有这样一句话:“只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的上帝同行。”^[11]《圣经》还说:“耶和华又吩咐我们遵行这一切律例,要敬畏耶和华我们的上帝……我们若照耶和华我们上帝所吩咐的一切诫命,谨守遵行,这就是我们的义了。”^[12] 义人在来世得到拯救,回归到“天堂”,也就完成了“神人合一”。正是基于这样的信仰,拉丁教父圣奥古斯丁就宣称,“我们的根基是在天上,不是在地上。……因为我们的基石是建立在天上,所以基督用他爱的力量,把我们吸上天去”。^[13] 他将现世界喻之为“人间之城”,而将天国喻之为“上帝之城”,断定上帝建立起来的基督教会将教导人们弃恶求善,引导人们回归向“上帝之城”。中世纪的神学大师托马斯·阿奎那不仅反复证明上帝及其权威的现实存在,而且还构建了一个由上帝主宰的完整的“宇宙等级秩序”图式,宣称从无生物、生物到人都处于这一秩序之中,最终都隶属和统摄于上帝。只有人既有身体又有合于理性和高尚的灵魂,故人最易于向上帝复归。正因为如此,“神法”是“人法”的基础,人间的王国政府也是神的统治机构。这样,基督教神学用“上帝”这一万物之“本体”与归宿又将“神”与“人”整合起来,包容了“肉体”和灵魂、“此岸”与“彼岸”的二分与对立。

相比之下,在“天”人关系的认识上,基于其将“天”非神秘化与人“与天地参”的特定理路,儒学的“天人合一”的思想必然要分蘖出“天人相分”的主张。一方面,儒家“天”是道德理性、神灵意志、自

[10] F. X. 斯特伦 Silunte,《人与神:宗教生活的理解》*Ren yu shen: Zongjiao shenghuo de lijie* [Human beings and god: An understanding to the religious life]. 金泽 Jin Ze 等译,上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 1991 年版,第 42-43 页。

[11] 《圣经·弥迦书》*Shengjing Mijia shu* [The Bible Micah] 6:8.

[12] 《圣经·申命记》*Shengjing Shenming ji* [Deuteronomy] 6:20-25.

[13] 《教父及中世纪证道集》*Jiaofu ji zhongshiji zhengdaoji* [Church Fathers and Sermons from the Middle Age], 香港 Xianggang [Hong Kong], 1973 年版,第 100 页。

然规律的融合体,不具备基督教的“上帝”那样的人格神所拥有的对人的那种绝对的、强制性的统摄力量。另一方面,作为“天之副本”、且有天赋善性的人,拥有“尽性知天”力量去实现“同类互动”、实现“天人相通”。既然如此,人对“天”的崇拜与敬畏必定是有限度的,对“天意”、“天道”、“天命”的诠释也必定是多样化的与富有弹性的,由此也就潜蕴着“天人相分”的倾向。在儒家那里,正是因为“天”缺乏基督教之“上帝”所拥有的神秘性、神圣性与权威性,天也就常常被看作是人可以驾御的四季变换、物候迁移的自然规律。荀子吸收了道家天道自然无为的观念,提出了“天人相分”的理论。他指出:“天行有常,不为尧存,不为桀亡”。天象物候的变化都是自然而然的过程,有其必然的规律,处于相对稳定的状态。而人世却从来都充满吉凶祸福,变换无穷。故“怨天”无济于事,“其道然也”。因此,天是天,人是人,各有职分和规律。人的生活状态完全有人自己创造与把握。故应当“明于天人之分”,对“天”不应盲目崇拜,玄思冥想,耽误了人力,与其“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”。^[14]此后,不少哲人都沿着这一理路来审视天人关系。东汉时,王充进一步阐发了荀子的思想。他指出,万物皆由“元气”构成,“天、地、人也是如此。天是有形体的与地相类的自然,它没有耳目口鼻的感官,也就不可能有感觉和意志。天与人并不相通,既不相通,“人不晓天所为,天安能知人所行”。^[15]唐朝后期,刘禹锡作《天论》三篇,提出了“天与人交相胜”、“还相用”的观点。柳宗元则着《天说》、《天对》等,认为:“天”只是充满元气的自然之物,与人事的吉凶祸福并无关系,“功者自功,祸者自祸,都是人自己造成的。与天并无干系。因为“天人不相与”,“其事各行不相预”。因此,应当关注人生日用而非天意、天命,“务言天而不言人,是惑于道也”。这类有关“天人相分”的思想,对“天人合一”中的“尽性知天”、“天人感应”等学说形成巨大冲击。

很明显,在思考“神”与“人”或“天”与“人”的关系上,基督教神学与儒学都没有陷入单纯的“相分”或“合一”的两极对立或浑然一体的理论模式。但无论是主张“相分”还是强调“合一”,两者之间都存在着显著的差异。就“相分”而言,基督教强调的是神与人、尘世与天国的对立,昭示的是一个超自然的神灵对人的制约。对儒学而言,这显现的是自然与人的分野,强调的是对自然的驾御与利用。就“合一”而言,基督教阐发的是神对人的控制与人对神灵的归依,“此岸世界”给“彼岸世界”让位。而儒学则着力为人的伦理道德、礼仪纲常乃至社会变动蒙上“天意”、“天命”的神圣外衣。

三、中西“神(天)”人关系之思想的影响

基督教与儒学的神(天)人关系之思想,对中西传统文化的思想内涵与发展趋向产生了不同的重要影响。基督教神学勾画出了一个以绝对的“神命”为轴心、以“出世主义”为特征“神本”世界,人失去了主宰世界、支配现世人生追求的权利。而儒学则在“天命”、“天道”中凸现了人的伦理纲常的神圣性与人对自然的支配力,以“人世主义”的精神挺立了人为“天地之心”的崇高形象。从这两种思想模式本身来看,双方存在着“神本”与“人本”的分野、非理性与理性的对立。但从其对文化发展的实际影响看,前者的推动效应却较为凸现。

从表象上看,基督教的神人关系思想力图将人与社会纳入“神本”框架之中,否定了人的求知欲求与进取精神,带有蒙昧主义的色彩。但若作深层探究即不难发现,它所构建的“外在超越”的价值指向,将人们的欲望、精神引入超验的广阔空间去探求。基督教的“上帝”是无限的、超越了人本身的经验、认知范围的“超越的实体”,人如欲与之接触,只能依靠与超越实体有特殊关系的媒介如先知的启示、启示传统建立的教会,以其提供的渠道或桥梁来进行。单凭在时空中有限的人的自身力量或主观

[14] 《荀子》Xunzi [Xunzi],卷一一,“天论”。

[15] 《论衡》Lunheng [Lunheng],卷四,“变虚”。

努力,是难以达到的。正是凭借这一“外在超越”的价值指向,基督教描述了一个神秘而神圣的“上帝”以及人走向“天国”向上帝复归的得救之路,由此而赋予了西方文化“外扩”式、“发散”性的品格,刺激起人对外在世界之奥秘的无止境的探索。西方哲学、自然科学的发展,西方文化所带有的“求知”型的特征,无疑与此有着不可分割的密切关联。相比之下,儒学的天人关系思想竭力凸显“人本”的意蕴,彰扬人的主体意志与力量,但这并未促激起人的文化创造精神,其主要缘由乃在于它拓垒起的“内在超越”的价值指向。儒学的“天”,虽说是无限的、超越的,但却是与人相通的,人可以通过“尽心”、“知性”而“知天”,即以道德内省的方式觉察、体悟到“天意”,实现人事与“天道”的衔接和沟通。由此,超越与无限的“天”被内化于人性之中,人只须反身自诚,不假外求,就能获得对宇宙万物的认知与把握。这样就赋予了中国文化“内敛”式、“收缩”性的品格,将人桎梏于“心”、“性”伦理化的天地,着眼于狭小“方寸”之间的整治与净化。修身成圣也就成了儒家为人所设定的最高人生境界,此即所谓的“涂之人可以为禹”,“人人皆可为尧舜”,“愚夫愚妇皆可为圣人”。这样的“内在超越”,赋予了中国文化极其鲜明的“伦理”型烙印,使得中国的哲学、文学、历史学都带有伦理学的色彩,也使得中国的自然科学技术长期停留在经验型的实用层面,难以获得重大突破。

基督教与儒学在神(天)人关系思想之不同的价值指向,更导致了中西传统文化中所谓“限制”法则的巨大差异,由此而在更多的文化层面上的分野。基督教对神人关系的界定所产生的“外在超越”,对社会形成了强大而神圣的“他律”。基于原罪之说,人人在上帝面前都是有罪的,上帝是唯一的价值源头,也是唯一的审判之主,人对罪的超越只能通过十字架上的真理与救恩。在罪人面前的上帝,则是一个真的绝对权威,恒古不变,巍然屹立,“上帝就上上帝”,是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各布的上帝和乔布的上帝,也是那位钉死在十字架上的耶稣基督。由此,上帝的“律令”构成了神圣至尊的客观法则,对中古西方社会具有最高强制性的普遍权威,置人们的思想观念与行为方式于宗教信仰与神学伦理的强制性制约之下。构成了神权支配一切的社会模式。而儒学则不同,其“天人合一”、“人人皆可以成为尧舜”的推论是建立在性善论之上的,由此产生的只能是反求诸己的“自律”。由此,其“内在超越”没有外在化、具体化、形式化的途经,也没有上帝启示,每个人都可以在自我心性的修养中达至天命、天理、天道。如此一来,就不可能有任何一个客观外在的价值标准来衡量这无数的天理、天道,其“自律”也就显得弹性而模糊而不具有强大的实际限制力。所以社会只能靠世俗礼制来规范,靠国家大一统的世俗君权来定夺。

中西神(天)人关系之思想,对社会群体的心态产生了不同影响。在中古西欧,基督教的“神法”实际上是涂抹上了宗教灵光的自然法,即将神意看作是通行于自然界与人类社会的普遍公理与神圣法则,将上帝视为公平、正义的神圣化身。这一神圣的“他律”,将各阶层人的思想取向与行为方式都受置于神学的律法与伦理之中,成为粘合封建西欧社会分裂动荡的精神纽带。相比之下,儒家的“天命”、“天理”在人们的眼光中也同样有着如此的自然法的意蕴。然而,由于这一“天命”、“天理”并不具有严格的“神法”意义,它对民众思想的支配力却是有限的、孱弱的。对于整日忙于生计的普通大众来说,那种以“尽心”、“知性”而“知天”的反求诸己的“自律”,也没有多大的启迪意义。因此,在遭受严重的天灾人祸时,民众常常渴求“天”的怜悯与公道,但由此也常常怨“天”乃至骂“天”。诸多的农民起义敢于对“天授”的君权发出挑战,东汉末年的黄巾起义提出了“苍天已死,黄天当立”的口号,表明在起义者的心目中,那种庇佑腐朽王朝的“天”也注定是要消亡的。而在日常生活中,普通民众对含有神灵意蕴之“天意”的合理性也常有怀疑,甚至加以否定。元杂剧《窦娥冤》中对“老天爷”的“错勘贤愚”的声讨即是典型一例。也正因为如此,下层民众的信仰与崇拜呈现出儒、释、道多元杂乱的局面。而在中古西欧,人们可以对突然降临的灾难感到绝望,对现世的不公予以谴责,但却绝无指责上帝的事。因为在他们看来,上帝是绝对公平与正义的,上帝也将把人类从灾难与祸害中拯救出来。14世纪西欧肆行的“黑死病”导致大量人口死亡,但即便在这样的大祸乱中,人们也没有动摇对上帝的虔

诚崇拜与企盼。反对正统教会的中古平民、市民的异端运动,更是将“上帝”作为为社会惩恶扬善、为众生带来福音的神灵。即便到了文艺复兴时期,随着西方从中古向近代的社会过渡,思想观念的更新也仍然借助上帝的神圣权威而展开。在酝酿反神权、反封建的“人本”观时,人文主义者以希腊罗马的修辞学为工具,创造性地阐发了有关“神”人关系的思想资源,特别是其中的上帝“造人”与“创世”说的深层意涵,以“借神颂人”的理论形式来阐扬其新型的人本观。但丁宣称人的高贵的,因为上帝在造物之初,就将“自由原则”“恩赐给人,从而使人们能够“为自己而生存”的“自由”。〔16〕彼得拉克则宣称,“宇宙是以人为中心的,是上帝为了人类的世俗生活而造就的东西”。〔17〕因此,人应当具有行动和思想的自由。到了15世纪,佛罗伦萨等地的人文主义者,更用夸张而华美的修辞学风格以专论的方式将这一思想系统地表达出来。曼内蒂在《论人的美德与尊严》一文中,宣称“上帝是把人作为最美丽、最诚实、最富有和最终是最有力量的造物所塑造出来的”,因此人有知识、权利和能力去“统治和管理这个世界”。〔18〕稍后皮科在《有关人的尊严的演讲》一文中强调,上帝将“把人置于世界的中心”,赋予人自由选择的权利,让人自由地发展自己,“上帝在人出生之时,就赋了人以各种生命的根芽与各种生活样式的源泉”。〔19〕16世纪的宗教改革家们在反对罗马教廷的正统权威时,利用传统的“神”人关系思想构建起适合与时代需要的新教学说。围绕着“救赎”说这一理论轴心,马丁·路德的“因信称义”的主张,宣称通过虔诚信仰上帝,人人都可以直接与上帝沟通而获得拯救。加尔文提出的“预定”论,强调人以勤勉节俭的道德和事业成功来蒙获上帝的“呼召”,成为上帝的“选民”。这些都表明,基督教神人关系思想中包含的“他律”,在促进观念更新上有着重大意义。反观儒家,其天人关系思想中的反求诸己的“自律”,最终难以成为思想启蒙的酵母。因为其旨在将外在的“天命”、“天意”的强制力量化为人的内在的心性感力量,从中挺立恪守纲常秩序的伦理自觉。与马丁·路德同时代的大儒王阳明正是借此阐发了其“心学”体系。基于“心即理”、“心即天”的命题,王阳明在回答其弟子时指出,“仁、义、礼、智,也是表德。性一而已:自其形体也谓之天,主宰也谓之帝,流行也谓之命,主于身也谓之心;心之所发,遇父便谓之孝,遇君便谓之忠”。〔20〕他的“良知”教最终是要将程朱理学的哪个体现了“天理”的纲常秩序,化为人们自觉的心理渴求。阳明“心学”客观上开启了个人意识滥觞的路径,但却将“天命”彻底“心理化”,彻底消解了“天命”的神秘含义,也就不能为思想自由提供外在权威的理论支撑。正因为如此,承袭王学血脉的李贽在扬播“人性之私”的主张时,必然要趋向于异端而鼓吹“三教合一”,并以佛门为理想的归宿。显然,儒家的本来就无多少“他律”权威且逐渐“心理化”的天,是不能够为真正的思想启蒙提供神圣的精神资源的。

在国家政治生活中,不同的神(天)人关系思想的影响也泾渭分明。基督教神权政治文化传统鼓吹“王权神授”,赋予了国王以神命一国之君的稳固地位。在基督教看来,“君主人类因其“原罪”而堕落,需要上帝所设的神命权威来加以惩罚与拯救。与教会一样,国家是一个神权机构,上帝为统治人间,专为国王设立了“职位”(Office),国王获得“授权”后,就有了“上帝的影像和映像”,成为上帝的代表(Vicar of God),是“承蒙上帝的恩典”来统治国家。〔21〕贤明的君主是上帝为赐惠于人类而设置的,苛暴的君主则是代表上帝来惩治人类,任何人都必须服从。尽管中古的神学家、法学家对暴君的谴责与诋诽不绝于史,但他们几乎都一致认为,惟有上帝才拥有惩罚暴君的权力。与之相比,儒家虽

〔16〕 但丁 Danding [Dante],《论世界帝国》*Lun shijie diguo* [On the World's Empires],中译本,上海译文出版社 Shanghai yiwenzhuchubanshe [Shanghai Translation Press],1985年版,第17页。

〔17〕 A. G. Dickens, *Humanism and Reformation*, (London, 1977), 11.

〔18〕 C. E. Trinkaus, "The Theme of Anthropology in Renaissance", In *The Renaissance: Essays in Interpretation*. ed by N. Rubinstain. (London, 1982), 99-104.

〔19〕 E. Cassirer et al, ed. *The Renaissance Philosophy of Man*, (Chicago, 1948), 225-226.

〔20〕 《王文成公全书》*Wang Wencheng gong quanshu* [The whole works of Duke Wang Wencheng],卷一,语录一,“传习录”上。

〔21〕 J. B. Morrall, *Political thought in Medieval Times*. (Toronto, 1987), 19.

然也鼓吹“君权天授”，强调皇帝是“受命于天”的神命之君，董仲舒就竭力宣称，“唯天子受命于天”，“受命之君，天意之所予也”。^[22]但由于其所谓的“天”充盈着道德理性，“天意”也就成为“民心”、“民意”的凝聚与升华，此即所谓“天视自我民视，天听自我民听”^[23]“民之所欲，天必从之”^[24]“民之所恶，天必除之”^[25]。以此为尺度，儒家反对暴君统治，主张“君位可革”、“天命转移”，认为君主残暴就必然要失去“天之元子”的身份与地位，天就会选择新的天子来取代之。对此，董仲舒不仅提出了对暴君的“天谴”，而且强调“汤武革命”体现了“有道伐无道”的恒久的“天理”。^[26]这样的主张在基督教看来则是荒唐的，因为“王位就是神性的，它原被置于天国”，上帝将职位赐予王以后，任何人都不能改变王位的内容和性质，“甚至不能触及它”，更无从王那里将它拿走的权利，而且也不可能拿走。因为国王一死，王位就自动回归到上帝那里。^[27]因此，国王的职位具有终身占有、不可让渡的特性。另一方面，基督教在神化王权的同时，也竭力将君主置于“神法”这一“他律”的扼制之下，要求君主恪守神学伦理，听从教会的指导。12世纪的教会法学家甚至以“双剑”论来鼓吹教权高于王权并能够废黜国王。与之相比，儒家虽然也主张以外在的礼法来约束君主，但更多地强调君主反求诸己的“自律”，通过“正君心”来正国正天下。由此一来，就形成了两种不同的政治图景。在中国，君权神化的不充分，君主缺乏神权的约束而有了独断意志泛滥的广阔空间，易于走向高度的专制集权。同时，这也使的不少君主体悟到决定君权巩固、社稷安定的并非是神灵的意志，而是“民意”之政治诉求与向背，领会到“天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用”^[28]的政治谛理，采取“与民休息”仁政措施。但另一方面，这也使得君权不能托庇于神权，君主作为“天子”的神圣身份与地位也就必然要受到种种怀疑与挑战，不时成为某种政治势力在“天命转移”外衣下进行僭越或反叛的牺牲品。任何人，无论是宫廷显要还是亭里小吏乃至躬耕田亩的农夫，只要为了夺取“天下”，就可以在“天命转移”的外衣下发动改朝换代的反叛，而用刀剑、乃至一杯毒酒和一棵绳子毫不留情的“弑君”更常常见诸史籍。正因为如此，在中国历史上虽然出现了诸如“文景之治”、“元嘉之治”、“贞观之治”、“开元之治”、“洪武之治”等诸多的太平盛世，但也经历了诸多改朝换代引发的剧烈动荡，让中土哲人多有“神州陆沈”、“禹域鱼烂”的哀叹。而在中古西欧，则绝无这样的“大治”与“大乱”交替轮回的政治格局。因充分神化，西欧的王权不断发展，除非王室绝嗣，一般很少有改朝换代的鼎革，“弑君”现象十分鲜见。同时君权也受到神权的制约，难以走向个人专制独裁。由是，尽管中古西欧长期经历封建割据混战，但封建王权在英、法等国仍然得以逐步完善，国家政治秩序很少陷入大分裂、大震荡的格局，而是呈现稳定推进的态势。这样的差异，在很大程度上影响到了中西两方各自社会从中古向近代演进的趋向。

中西“神”(天)人关系思想之底蕴，十分值得研究与品味。这两种思想模式不仅没有绝对的“合一”或“相分”的倾向，而且其所产生的社会影响实际上也没有截然的“优”“劣”之分。然而让人遗憾的是，长期以来，中国学术界一直倾向于强调中国文化的“天人合一”特征及其思想价值，并以此为参照而诠释西方文化的“神人相分”的倾向及其负面效应。在不少学者看来，似乎中国文化所包蕴的“天人合一”，强调的是人与自然、人与社会、主观与客观、感性与理性等和谐统一的关系，而以“神人相分”为内在精神的西方文化则表现为相反的特征或倾向，有人甚至借此倡导未来应是中国文化为主导的

[22] 《春秋繁露》Chunqiu fanlu, 卷十, “深察名号”。

[23] 《孟子》Mengzi [The Mencius], “·万章”上引《尚书·泰誓》Shangshu Taishi.

[24] 《左传》Zuozhuan [Zuozhuan] 襄公三十一年引《尚书·泰誓》Shangshu Taishi.

[25] 孔颖达 Kong Yingda, 《尚书正义·诏诰》Shangshu zhengyi Zhaogao.

[26] 《春秋繁露》Chunqiu fanlu 卷七, “尧舜不擅移汤武不专杀”。

[27] W. Ullmann, *Mediaeval Political Thought*. (London, 1975), 135-136.

[28] 吴兢 Wu Jing, 《贞观政要》Zhenguan zhengyao, 卷一, “君道”。

世纪。这样的学术取向,对我们科学地进行中西文化比较、批判地借鉴其中的思想营养产生了诸多负面的影响。其实,如果对这两种思想模式进行客观、深入的比较,自然就会得出一些新的认识。任何一种思想模式的价值标准,既是由其内涵的理性程度来彰显的,更是由它们最终对其所植根的社会发展所产生的实际推动效应决定的,即便为了当今社会的发展需要而须发掘其中的积极价值,也应当首先对其历史特征和影响有一个整体的、辩证的认识。如果以这样的标准去进行中西文化的比较,我们就能克服“扬中抑西”与“扬西抑中”这两种片面的倾向,立足于深层次反思的基础,对中西文化之价值进行系统的梳理与准确的考虑,并根据当今中国现代化拓展的时代需要将两者作一有机的互补与整合。

English Title:

Relations between “God/Heaven” and Man in the Chinese and Western Cultural Traditions

MENG Guanglin

Ph. D. Professor at History School, Renmin University of China. Address: History School, Renmin University of China, 100872, Beijing, China. Tel: 13693553099. Email: 13693553099@163.com

Abstract: The idea of a relationship between “God” or “Heaven” and man constitutes the most fundamental philosophical keynote in both Chinese and Western cultures. When examining such relationships, Christianity and Confucianism demonstrate clear differences based on their separate understandings of “god”, “heaven” and human nature.

On the one hand, Christianity contains the notion of a “separation between God and man,” disassociating and opposing “god” and man, “soul” and “body”, “secular life” and “afterlife,” while Confucianism connects life-giving Heaven, a mixture of moral reason, natural law and good will, with a morally perceptive man possessing gifted virtues, advocating “unity of man and Heavenly providence.”

On the other hand, Christianity invariably turns to the “unity of God and humans,” for, in its view, God created man in His own image, in his attempt to save their fallen souls. Man could earn his redemption through his faith, hope and love toward God, and eventually return to Him. In contrast, Confucianism is bound to segregate the idea of “separation between Heaven and humans.” The Christian God possesses absolute and mandatory divine authority over man, which Confucians’ “Heaven” never had. Man’s interpretation of “fate” is diverse and flexible. Thus many Confucians adhere to the theory of “separation between Heaven and humans,” firmly believing that “Heavenly Providence” means noninterference in human affairs.

Confucian and Christian approaches to the relationship between “God/Heaven” and man bring different connotations of “Man-oriented” and “God-oriented” thought. As a result, when Western culture produced the orientation of “external surpassing,” Chinese culture was also steadily moving towards a path of morally cultivated “internal transcendence.” In this case, God’s Command of Westerner’s “external discipline” and Chinese moral “self-discipline” deeply influenced people’s state of mind and the operation of state power. To a certain extent, this determined the process of cultural evolution and renewal in the Western world. In China from Medieval times to the transitional modern period, affecting the trend of each society’s social progress from Middle Ages to the modern times.

Key words: Confucianism and Christianity, Chinese and Western cultural traditions, Relation between “God/Heaven” and Humans, God Command of Westerner’s “external discipline”, Chinese moral “self-discipline”