

再论天人合一是否为儒家所独有？

——兼与林安梧教授对话

黄保罗¹

(山东大学 儒家文明协同创新中心, 山东 济南 250100)

【摘要】笔者结合与林安梧教授的对话及以前的拙文,再次探讨天人合一是否为儒家所独有的问题。林文及许多同类文章的问题是缺乏对“天人合一”等相关术语和概念进行精确的界定,笔者对此进行补阙之后,首先分析了林文作为探讨天人合一理论背景的“绝对一神论”与“万有在道论”、“连续型”和“断裂型”理性的优点之余,特别指出其列出太多特质而缺乏论证及过分依赖人的主体性的局限和方法论的不足。然后,从过去本然、现在实然和未来应然的层面分析论证了天人合一并非为儒家所独有的观点。

【关键词】天人合一 神人合一 儒家 个人修养

【中图分类号】B222 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1008-1763(2019)01-0024-08

一 关于“天人合一”的相关术语和概念

笔者曾在《“天人合一”乃国学所独有的吗?——西学视野中的分析》^①中初步论证天人合一概念并非国学更非儒家所独有。今据笔者2018年4月28-30日在岳麓书院比较宗教与哲学工作坊第一期中与台湾新儒家学者林安梧^②教授的对谈经验,并参考与杜保瑞^③教授的对话,再次努力论证天人合一是否为儒家所独有的问题,同时结合了笔者与蔡恒进教授对谈的经验来简单回应他试图用儒家人性论来为机器人“立心”的努力。

“天人合一”这个术语可能是张载第一次使用,但此概念在中国文献中早就出现,相似的术语可以追溯到汉代董仲舒的“天人不二”、其他人所云的“天人一矣”“天人合德”等,但只是在1980年代才开始特别引起学界的讨论,而参与者有两条路径,一是以钱穆和季羨林为代表的信仰者把“天人合一”当作文化和宗教信仰进行推广以解决中国和世界所面临的挑战,呈现出一种

¹**作者简介:**黄保罗(1966—),男,芬兰赫尔辛基大学世界文化教授,博士生导师,山东大学儒家文明协同创新中心海外访问学者,International Journal of Sino-Western Studies(Helsinki:www.SinoWesternStudies.com)和Brill Yearbook of Chinese Theology(Leiden and Boston:www.brill.com/yct)主编。研究方向:大国学-汉语学术神学。

²①黄保罗:《“天人合一”乃国学所独有的吗?——西学视野中的分析》,《华夏文化论坛》,总第19辑,长春:吉林大学出版社,2018年,第313-325页。

②林安梧:《“绝对一神论、断裂型理性”与“万有在道论、连续型的理性”:以“基督教”与“儒家宗教”为对比》,载岳麓书院比较宗教与哲学工作坊第一期《天命与上帝:中西比较与儒耶对话会议论文集》,湖南大学岳麓书院,2018年,第75-84页;并同时参考林安梧:《绝地天之通与巴别塔:中西宗教的一个对比切入点的展开》,《鹅湖学志》,台湾,1990(6):1-4。本文下引林安梧教授观点皆出此二文,不一一作注。

③杜保瑞:《论耶儒对话在真理观上的不可沟通性》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》,2018(3):1-7。针对此文,笔者已经撰写了批评专文,见黄保罗:《儒耶对话在真理观上真的不可沟通吗?——与杜保瑞先生对话》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》,2018(4):1-10。

“天人合一”乃中华文化传统中高于西学的独特优点。二是以张岱年、李申和任继愈为代表的强调纯学术研究导向与客观历史的立场。而根据刘笑敢的梳理，“天人合一”这个术语自宋代到清朝，在文献中主要有八种含义：张载主张的“天道人事相贯通”，朱熹为代表的“以人事为重心”，明胡居仁和杨爵等主张的“以天道为重心”，明章潢、唐顺之和薛瑄所主张的“天人感通式”，另还有道家式的、禅宗式的、唯器的和颂赞之语的天人合一。^①

而据张世英研究，天人合一虽是先秦以来儒家主流思想，但儒家同时也存在“天人相分”思想。“天人合一”概念主要有如下含义^②：1) 商朝的天人关系实际是有意志的人格神与人关系。2) 西周把道德因素加进了天人关系之中，而且周公提出“以德配天”，更是强调人要在道德上符合天的要求。3) 春秋开始，“天”已经开始从超验的有意志的人格神的地位下降到了现实世界，天人关系发生由“远”（神界、天上）及“迩”（人间）的转化。4) 至此，“天人合一”对于儒家主要是人与“义理、道德之天”的合一，而对于道家则是人与“自然之天”的合一。5) 孔子一方面上承西周，视“天”为道德权威性的最终根据，仍留有西周意志人格神遗迹，另一方面，孔子又下启孟子，强调“仁”乃道德的核心。^③孟子对后来宋明儒学及其天人合一的新发展有重要影响。6) 孟子往往被说成是儒家“天人合一”说倡导者，“天”主要是“道德之天”，极少有“人格神”之义，有时指人力所无可奈何的“命运”，其“天人合一”主要是人与“义理之天”的合一，即人性、人心以天为本。一则人之“善性”是“天之所与我者”，^④再则人性本善之仁、义、礼、智“四端”是“我固有之”的，所以，天与人合一。7) 汉代的董仲舒把孟子的“义理之天”推向宗教神学的方向而有意志、主宰人间吉凶赏罚的属性。8) 宋代道学对孟子的“天人合一”思想有重大发展：一是孔孟的“上下与天地同流”“万物皆备于我”^⑤的论断，由程颢首先发展为“人与天地万物为一体”的学说，并明确提出了“天人合一”的命题。^⑥二是把孔孟差等之爱观点，由张载向着博爱思想的方向推进，张世英把张载的“民胞物与”之爱称为“博爱”，其重点不在于强调爱之差等，而在于强调爱及他人以至爱及于物。^⑦9) 程颐、朱熹^⑧与陆王的“天人合一”都是“人与理为一”，但不同在于，程朱理学认为理是客观外在的，而陆王心学认为理不在心外，心即是理。10) 明清之际“天人合一”思想式微，王夫之虽多有论述，但其“能所”的观点已有浓厚的类似西方主客二分的思想。

笔者从“以理性为路径的自古希腊到后现代为代表的西方人文学”和“以信仰为路径的基督教神学”的视野，对刘笑敢整理的“天人合一”术语所表达的前四个概念内容进行了分析，得出西学中的“神人合一”与“天人合一”有许多相似之处，因此，不能简单地说“天人合一”乃国学或儒家所独有，更不能说它是中国文化优于西学的长处。

其中的术语表达的概念内涵主要如下：“天”可以表示“自然之天、广大自然、昊天上帝、老天爷、最高主宰、最高原理、天道、天命、天意、天心、理、规律原则、道德伦理”等。“人”则可以包含“个人、人类、人性、人道、人德、个人的修养境界”等。所谓“合”则可以包含“统、合、联、连接、一体、合一、到一起”等。而“一”则是“一、一个、一体、统一、相同”等。至于合一的方式，则可能是“以人随天，以天随人，天人不分，或天人感通”等许多不同的解释。

^①刘笑敢：《天人合一：学术、学说和信仰——再论中国哲学之身分及研究取向的不同》，《中国哲学与文化》第十辑，漓江出版社，2012年，第71-102页。

^②以下十条内涵根据张文归纳，参张世英：《中国古代的“天人合一”思想》，《求是》，2007(7)：34-37。

^③《论语·学而》把孝悌等自然感情当作“为仁之本”，而很少把“仁”的根源归之于人格神意义的“天”。

^④《孟子·告子上》。

^⑤《孟子·尽心上》：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”

^⑥张载《正蒙·诚明》：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。”

^⑦张载《西铭》：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”（《正蒙·乾称》）“大其心则能体天下之物。物有未体，则心为有外……圣人尽性，不能闻见牴其心，其视天下无一物非我。孟子谓尽心则知性知天以此。”（《正蒙·大心》）。

^⑧以朱熹为代表的“以人事为重心”的天人合一：朱熹很少用“天人合一”之语，根据他的《诗集传》，“天人合一”表示的可能是诗经时代“意志之天与人事之间的关系”，与表示天道与人道之间关系的宋儒“天理”不同。朱熹：《诗集传》，北京：中华书局，1980年，第128页。

本文结合前人研究,为了便于行文,笔者将这些术语表达之概念内涵简化如下,成为本文使用这些术语时的界定标准:作为名词的“天”是“绝对者”及其延伸的特性如真、善、美、能等,相当于英文的 Heaven(而不是 sky), Heavenly Father, 或 God。作为名词的“人”是现象学意义上的存在之“人”及其有限而又渴望无限、短暂而又渴望永恒、有缺陷而又渴望至善的特性等,相当于英文的 Human Beings, Man, 或 I。作为名词的“一”是“一、同一个、同一体”,相当于英文的 One;而作为形容词的“一”则可表达“一致的、一样的、同样的”等意,相当于英文的 Same。“合”是个动词,表示“联合、连接、成为一”等,相当于英文的 to unite, to connect, to become。而“合”与“一”也可成为复合名词,表示“合一”,相当于英文的 Union。也就是说,当笔者在此论证“天人合一是否为儒家所独有”的时候,其中的术语所表达的是如上涵义。

二 作为探讨天人合一理论背景的“绝对一神论”与“万有在道论”、“连续型”和“断裂型”理性

本文的目的是分析“天人合一”的本质,并进而论证其并非儒家所独有的假设。为了紧扣本文的写作目的,笔者将不会对安梧教授的论文作全面的分析和回应,如他所使用的“万有在道论”之类的术语和概念。总体而言,安梧兄关于儒基二者之间存在差异的论断是可以成立的,但是,在此基础上他所提出的许多论点都是值得商榷的。

首先,安梧兄在其文中将基督教与儒家宗教之间的差异定位在“绝对一神论”与“万有在道论”、“断裂型的理性”与“连续型的理性”之间的差异,并特别从宗教与权威、上帝言说与天的非言说/运气造化等方面,论证了以绝对一神论为本质的基督教与以万有在道论为本质特点的儒家宗教之间的差异。作为新儒家代表人物牟宗三先生的弟子,安梧兄此论显然受到了其师的“圆善与圆教”理论的影响,^①安梧解释说:“这里的‘连续’指的是天人、物我、人已这三个面向中任何一个面向,其中两端的连续,即天人连续,物我连续,人已连续,由连续而形成一连续体,或者说形成一合一体,因而亦有名之曰‘合一’的,亦有名之为‘不二的’,其义并无不同。”并且引用杜维明所说的“这种可以用奔流不息的长江大河来譬喻的‘存有的连续’的本体观,和以‘上帝创造万物’的信仰把存有界割裂为神凡二分的形而上学绝然不同”^②来为自己辩护。笔者认同这些差异的存在,而且这些差异,对于我们讨论和挖掘天人合一的本质,具有非常重要的意义。

其次,林教授分别在儒基后面罗列的各种特质,则多难以成立,因他所列特质太多而缺乏充分论证,在此仅以“仁爱”为例,这真的像林教授所说的那样是儒家的而非基督教的本质特点吗?一则儒家论“仁”比较常见,谈爱并不是特别突出。二则应该如何理解基督教所说的“上帝是爱”呢?^③基督教所提出的“圣爱/博爱”(agape)历来被认为是基督教的本质,如英国作家 C. S. 路易斯(1898-1963)的《四种爱》^④和瑞典神学家尼格仁的《圣爱与欲爱》^⑤成了举世闻名的经典之作,而且笔者刚把路德新诠释的芬兰学派之父曼多马的名著《两种爱》翻译成汉语出版。^⑥将“仁爱”列为儒家宗教的特质并以之与基督教相对立,在学界的确是比较少见的论断,说它不是基督教的本质特点,则有悖于神学界的基本共识。

再次,林教授虽然以基督教作为与儒家宗教进行对比的参照对象,但他论及的一些特质却是以人的主体性为根基的人文学的特点而非基督教的特质,如“征战”。基督教的核心经典《旧约》强调上帝的“公义”和上帝律法的严厉性,有许多因罪受惩罚的征战和暴力事例,指出人如若没有脱离罪恶而成为至善的话就会受到如此的遭遇。但是,《新约》却强调上帝之无条件的爱,特

^①林文附注 2 提到牟宗三:《圆善论》,台北:台湾学生书局,1985 年,第六章“圆教与圆善”。

^②杜维明:《试谈中国哲学中的三个基调》,《中国哲学史研究》,1981(1)。

^③《约翰一书》4:7-8:“亲爱的弟兄姊妹,我们应当彼此相爱,因为爱是从上帝来的。凡有爱心的人都是从上帝生的,并且认识上帝。没有爱心的,就不认识神,因为神就是爱。”

^④C. S. 路易斯(C. S. Lewis):《四种爱》(The Four Loves),汪咏梅译.上海:华东师范大学出版社,2013。

^⑤尼格仁(Anders Nygren)著:《圣爱与欲爱》(Agape och Eros),彭强,陈德中译.上海:三联书店,2008。

^⑥曼多马(Tuomo Mannermaa)著,黄保罗译:《曼多马著作集》(The Works of Tuomo Mannermaa as the Father of the Finnish School of Martin Luther New Interpretation),上海:三联书店,2018。其中包含《两种爱》(Kaksi Rakkautta/Two Kinds of Love)一书。

别是被称为“小福音”的“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生”（约 3:16:）。综合《旧约》和《新约》，基督教的本质在神学上被广泛地界定为“圣爱”。若据历史证明，虽然基督教流行的欧美历史上有许多暴力征战，但儒家流行的中国历史上死于征战暴力的人数也并不少；而且，无论是儒家还是基督教都被人性之恶所利用过，有的“妄称（基督教之）上帝之名去杀人”，有的“以（儒家之）礼杀人”，这些都是宗教信仰者的表现，而不能完全等同于信仰本身，这里涉及的是本与末的问题。特别是安梧兄“中国历史上几乎没有什么大的宗教战争”的表述是值得怀疑的，因为在中国上千年的政教合一（而且儒家往往担任拥护者的角色）的历史中，皇帝以教主姿态借着“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”之名杀人，三国时代与 20 世纪以来的内战中，在“信仰”的名义下死于非命的中国百姓的数字，虽然学者有各种观点，但其数字绝对不能支持安梧兄的论点。

最后，方法论上的问题。虽然安梧兄设一专节“类型学之对比方法之恰当理解”来为他给儒基双方罗列特质加以辩护说：“我们之用一对比的方式将两者做一类型学的区分，这是为了彰显两方的特质，并不是说凡属于中国的特点，西方就没有，凡属于西方的特点，中国就没有。其实，类型的区分重在怎样去区分何者真具有优先性，至于其他即使有共同处，亦因彼是被衍生出来的，而没有首出的地位。”但是，这段方法论的描述，非但无法支持安梧兄所罗列的所有特质，而且恰恰证明其中部分特质的不准确性。前文所提及的“仁爱”与“征战”就是例证。

下面我们将从本然、实然和应然的三个层面来探讨天人合一在儒家传统中的本质问题。

三 天人过去本然合一吗？

以天人关系为例，安梧兄在这里所说的连续，可以推导出天人在本然层次上是合一、不二的，与基督教的“神人分隔”是相反的。笔者曾撰文^①论证过儒家和基督教在本体论(ontology)上的差异。

首先，从“本体论”来说，人是从哪里来的？与“天”或“神”本是“一”吗？在儒家传统中，人来源于天。如《诗经·大雅·蒸民》说：“天生蒸民，有物有则。”因此，就人学的本质来说，人与天是一致的，类似于西学中主张世界只有一个本原的“一元论”(monism)这个本体论的分支。比如，张载的一元论，就其所主张的“气”论而言，似乎很像唯物主义的一元论，虽然对此可有多重解读。^②而基督教的本体论表明，若以“天”来表示“上帝”的话，“人”是被“天/上帝”造的。“生”与“造”二者之间有着本质的差异。“生”意味着“生者”与“被生者”之间的“同质”(homogeneous)关系，而“造”则意味着“创造者”与“被造者”之间的“异质”(heterogeneous)关系。就此而论，“首出”而“导生”的特点是，儒家强调本体论上的“天人一也”^③及“天人不二”^④，而基督教则强调上帝与人之间的创造者和被造者的“二”的差异。

其次，从人性来说，人性本来是善的还是恶的，与“天”或“神”本是“一”吗？按照儒家的本体论的观点，天人不仅在本然层次上是“同质”与“合一”的，人性也来源于天。孟子说人性乃“天之所与我者”，^⑤《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，^⑥这里显然说明人之“性”是从天和天命而来，二者既可被理解为是同一，又可把人之“性”理解为“天命”的下位

^①黄保罗：《基督教与儒家中的“造”与“生”：兼评考夫曼、南乐山与杜维明等人的过程神哲学》，《求是学刊》，2011(38):1-9

^②张载《正蒙·太和》：“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”徐路军：《张载哲学本体论的现代诠释——以张岱年、牟宗三的研究为例》，陕西师范大学哲学系硕士论文，西安，2011年。邱忠堂：《“气”与“气”：葛艾儒对张载哲学的诠释》，《中南大学学报(社会科学版)》，2012(4):54-57。

^③张世英：《中国古代的“天人合一”思想》，《求是》，2007(7)。该文说：“不过董仲舒的‘天’，也不是基督教的‘上帝’。‘天、地、阴、阳、木、水、土、金、火，九，与人而十者，天之数毕也。’（《春秋繁露·天地阴阳》）这句话的最后一个‘天’字，即‘人本于天’之‘天’，是包含‘天、地、阴、阳、木、水、土、金、火和人’等十者在内的自然万物之全体，人就是本于这个全体。董仲舒认为‘天’亦有‘喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也’。（《春秋繁露·阳明义》）所以这种以人为副本之‘天’，不过是具有人的意志的自然全体。”

和派生或导出的概念,二者并非同一,因此,儒家自身在这里是存在着矛盾的。就天与人及人性本为“一”来说,这是与基督教学(anthropology)不同的,而就儒家的人之“性”乃“天之与我者”来说,又与基督教的人学相似,认为人性都是天或上帝所赋予的。从基督教的人学来说,强调人本来拥有“天/上帝”的“形象”(Image)和“样式”(likeness)(创1:26-27)并“得与上帝/天的性情有份”(participate in the Divine nature)(彼后1:4)。就此而论,儒家传统中的人是天生的,如基督教里强调人是被上帝所造的一样,但儒家认为人之“性”从“天命”而来,正如基督教强调人本有上帝的“形象、样式”并分享上帝的“性情”一样。“天命”与“上帝的形象、样式、性情”显然是良善、完美和神圣的,因此,在儒家和基督教传统中,人性都本来是善的。但“天/神合一”可有两种不同的解释,一方面“天”与“人”及其“性”本是“一”即 one,另一方面“神”与“人”及其“性”本为“二”,但现在“联结、联合到一起”而成为“一体”2 联的“和谐、和解、共在”,即 union of harmoniousness, reconciliation, and co-existence。请注意 one 和 union 之间可能是同义词,但主要还是不同的,前者就是“一”,而后者则是“二”被“联结、联合到一起成为一体”,但其中的差异还是存在的。

再次,从宇宙万物来说,世界的一切是哪里来的?它们与“天”或“神”本是“一”吗?《新语》道:“天生万物,(以地养之,圣人成之)。”可见万物是天所生,而程颢首先明确提出“仁者以天地万物为一体”的说法,^④这不仅为“仁”设立了本体论来源,而且把“天地万物”视为“一体”,这也是天人合一的另一种表述。可见儒家所云天与万物之间的“一”是“一体”的意思,这不同于基督教。结合前节笔者所论 one 与 union 之间的差异,这可清楚地看出来,儒家宗教里天与人之间的“同质”“一体”与“合一”,而且正如林教授所说的那样,儒家的这种“合一”同样适用于“物我、人己”的层面。那么,“一”与“一体”是否相同?从术语所表达的概念本身说,二者之间有差异,“一”就是 one,而“一体”则是“one body, which has different parts”(拥有不同部分的同一个身体),特别是基督教神学里大量使用这个概念,如“上帝是圣父、圣子、圣灵的三位一体”,“耶稣基督是人神二性的一个位格”。当然儒基两个传统所用术语不可随便互用,但儒家对于“一”和“一体”的用法值得仔细界定,其间是否有差异和自相矛盾,值得研究。因此,“天与人”和“天与人性”之间的关系稍有不同,正如“神与人”和“神与人性”之间的关系不等同一样。

最后,“天人合一”与“善恶”之间的关系是什么?一方面,儒家的天地万物为一体之“合一”会否导致是非、黑白、善恶不分的相对主义呢?假如从本体、本源来说,没有是非、善恶、黑白之分的话,儒家如何来确立其伦理道德的根基呢?另一方面,“天”又是“仁”之本的话,那么,恶是从哪里来的呢?天到底是善还是恶的?基督教通过原罪说解释了人性原初之善被损坏的始祖堕落及其对整个个人本质和人类发展历史的消极影响,儒家却有性朴、性善、性恶的三种理论来解释人性中的消极和人类历史中的悲剧。

一是性朴论。《荀子·礼论》:“性者,本始材朴也。伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无所加;无性伪,则性不能自美。性伪合,然后成圣人之名,一天下之功于是就也。”《礼论》的人性论是一种性朴论。^⑤这个“朴”是否是天人合一的本体论上的原初之“一”的善恶未分的状态而无善无恶?它是否也是天人合一未来终末论层面的应然合一之“一”?这个无善无恶的“朴”与“至善”是同义的吗?基督教说,上帝是“善”即绝对之善(与儒家的“至善”相当),而人间是没有良善的(耶稣之语)。如此,可否说,儒家所论的“善、圣”等都不是“至善”而是相对者?

二是性善论。除去广为人知的《三字经》“人之初,性本善”之外,著名的要算《孟子·告子上》中提出的“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。”“乃若其情,则可以为善矣,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。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。”可否说:此善乃人眼和人心中的,相当于亚当夏娃吃了禁果之后所理解的“善”?

④程颢之语。

⑤所以,孟子的“天人合一”思想就是人与义理之天的合一。“尽其心者,知其性也;知其性则知天矣。”(《孟子·尽心上》)

⑥就是说,天命:上天所赋予的。命:令。率:循。率性之谓道:循着本性而行,便是道。道:规律。修:修明。教:教化。

三是性恶论。《荀子·性恶》明确说，“今人之性，生而离其朴。”“圣人之所以同于众而不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”《性恶》的作者批评主张性善的孟子不懂得性伪之分，因而极力强调二者之分。但《荀子·礼论》说人之命在天，“无天地，恶生？”“性者，本始材朴也。伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”明确地主张“性伪合”，指出礼义是用来“养人之欲，给人之求”的，礼义与情欲相顺、相合。但《性恶》中，礼义却是用来“矫饰人之情性”，“扰化人之情性”的，礼义与情欲相逆、相悖。《性恶》以人性为恶，其他篇却不以人性为恶。有学者认为，该篇可能是生活在西汉中后期的荀子后学或与荀学有关的人所作，将荀子的性朴论（或性善恶不定论）改为性恶论。^⑥其实，《荀子·荣辱》也主张人性本恶说：“人之生也固小人。”这里的恶是否也是人眼和人心中的，相当于亚当夏娃吃了禁果之后所理解的“恶”呢？

四 天人现在实然合一吗？

儒家所说的天人合一首先是信仰理论和历史想象，那么，在如今的实然生活中，天人合一吗？

从人学（anthropology）的存在论（existentialism）和人性现状（de facta/in reality）来看，儒家认为现在是天人合一的吗？基督教认为神人是合一的吗？

林安梧教授在其文中提出“绝断”和“绝限”之分说，并从人类文化发展史上所经历的“独占、开启、丧失、展开、绝、再联结”几个阶段，来阐明“绝天地之通”和“理性的诞生”之观点说：“将原先的共同体从浑沦未分的状态擘分开来，以主体的对象化活动，而将它分成两个对立面，由某一对立面去宰控另一对立面，由主体去掌握对象，因而达到某一确定性，此即是所谓的理性。”林教授在这里描述的理性之诞生类似于欧洲的启蒙运动，特别是后来通过摆脱上帝而强调人自身的主体性，让人自己充当了上帝的角色，而这如今成了现代性特别是后现代性的核心特质。他接下来引用罗竹风、黄心川对“宗教（religare, religio）”的解说^⑦而得出的结论说：“真正的宗教，在人类政治社会共同体中大家所相信的宗教，不是原始的巫术信仰，而是经由此‘绝’之后的‘再联结’。Religion, ‘宗教’这个字在古希腊时代其本义就是‘再联结’的意思。”由此，林教授得出“‘绝’与‘再联结’的不同形态：‘神人分隔’与‘天人不二’。”这里的两种形态的确是符合儒家和基督教，但是，原因并非来自“理性的诞生”，最起码基督教将此因归于“原罪”，而“理性”只不过是人性发展历史中出现的一个重要阶段性特点而已。假如把中国的商周之际礼崩乐坏的由人格神而变为以人为主体的“蜕化”（the degeneration from theism to atheist humanism）与欧洲的启蒙运动之“理性的诞生”进行比较的话，是不恰当的，因为理性在古希腊、经院神哲学和路德开启的宗教改革中都已经诞生且积极发挥作用，只是后来在启蒙运动特别是法国和苏联的推动下才走向了自以为上帝的理性主义。先秦的“蜕化”可以与基督教的始祖堕落之原罪事件进行比较，真正的神人之绝发生在那个时候。

林安梧认为天人之绝的发生，即从本然的天人合一进入到如今实然天人分隔（绝天地之通），在中国是发生在从“帝之命”到“天之令”的商周之变上。^⑧笔者并非不同意林的全部论述，而是注重中国儒家宗教从本然的天人合一进入到如今的实然分隔的时间点问题。据此，林教授也应该认为，本然的天人合一在儒家的实然之今天已经被隔绝了，也就是说，从人的存在是实际的人性来

^⑥程颢说：“医学言手足痿痺为不仁，此言最善名状。仁者以天地万物为一体，莫非己也……如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”（《二程遗书》卷二上）关于仁，他说：“仁者浑然与物同体。”（《二程遗书》卷二上）“仁”来源于“万物一体”的观点，是对孟子“万物皆备于我”和张载“天地之塞，吾其体”的发展。

^⑦性朴论是什么意思，无善恶，还是超善恶呢？在此可以参考老庄道家的自然论，其中的“天”和“道”都没有人伦道德的含义，如老子说“天地不仁，以万物为刍狗”；其“天人合一”贬抑人为而提倡自然：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《庄子·齐物论》则说“天地与我并生，而万物与我为一”，这就是他界定的“天人合一”境界。也就是说，在老庄那里，天人合一是“没有”或“超越了”是非善恶之道德伦理。

^⑧周炽成 2007：《荀子：性朴论者，非性恶论者》，<http://theory.people.com.cn/BIG5/49157/49164/5489371.html>, 2018-05-07

说,今天的天人并不合一了。天人分隔实际上是学界的共识。^⑦

在基督教的正统教义里,神人合一的实然情况是复杂的。从被造之初到未来末日,可分成六个阶段:一、则被造之初的人类始祖亚当和夏娃是好的、善的(拥有上帝的形象、样式、性情等)、无罪的和自由的。二、则神人分立而不分离(separate but not separated),上帝是上帝,人是人,二者永不混淆,但是二者又是密切联合在一起的,如上帝创造人之后,还养育、保护、看顾和救赎人。三、则原罪虽然没有彻底消灭人性中的“上帝的形象、样式、性情、能量”等等,但是,神人在乐园里最初的那种良善和好已经被破坏了。四、则人通过遵行反映上帝旨意的律法而寻求上帝,但却一直在失败、痛苦和灵性的死亡之中。五、则耶稣基督道成肉身并死而复活之后信徒成为了新造的人,同时是义人和罪人(Simultaneously Righteous and a Sinner/Simul Justus et Peccator),从信仰上说每个信徒都已经被称为公义和圣洁的,但从应该体现出的爱的行为来说则又是个还没有达到完全的罪人。六、则只有未来新天新地里人才能彻底摆脱罪恶和痛苦而成为像天父上帝一样的圣洁与完全并具有基督的样式。

总结而言,实然状态之中,儒家的天人和基督教的神人之间都不再合一、一体、一样、和谐了。

五 天人未来应然合一吗?

天人合一不仅是本然和实然层面的历史与实际,^⑧而且还可以是未来应然层面的理想境界。哲学可以称之为目的论(teleology),神学上称之为终末论(eschatology),儒家和基督教分别将“天人合一”与“神人合一”视为应然的目标和理想境界。在这个问题上,二者是一致的吗?

儒家所说的终极性的天人合一,在历史的不同阶段有不同的内涵。据本文设定的目标,我所要探讨的儒家之天人合一主要是把“天”当作“绝对者真理至善”,把“人”当作包括个人在内的“全人类”。这种意义的作为人类生活终极目标的将人与绝对真理和至善成为“一”的天人合一在儒家传统中是主流之一,虽然并非所有儒家都如此坚持。^⑨一方面,据林安梧教授的“绝、通、再联结”及“万有在道论”等论述,他所提的“天人合一”应该是这类的,特别是他所用的英文“Panentaoism”的词头“Panen”更是“泛神论”(Panentheism)的词头。儒家的天人合一之目标是“天”和“人”成为“一”,而不再是“二”,其时的人像天一样也是没有或超越善恶的,天失去了外在性、超越性和绝对性。另一方面,儒家又强调“至善”和“圣贤”是个人修养的目标,那么,天人合一是否意味着要使人达到“至善”和“圣贤”的境界才能合一呢?如此则有产生了善和仁的概念,而超越绝

^⑦罗竹风等编:《中华大百科全书(宗教卷)》,上海:中华大百科全书出版社印行,1988年,第1页。转引自林安梧文。

^⑧林安梧原文如下:“中国儒家宗教的构成源远流长,关联着夏商周这三代的变迁,由‘部落王权’走向了‘普遍王权’,这是由‘质’走向了‘文’的过程。原先由氏族之源的‘帝’逐渐上升为一更抽象更普遍的生命之源,它具有主宰义、创生义等,进而由‘天’这字眼取代了‘帝’字。原先的‘帝’之‘令’,到了周代则一而而为‘天’之‘命’。(参傅斯年《性命诂训辨证》,见《傅斯年全集》,第二册,1980年,台北。)‘帝之令’其所相应的是部落王权下的政治社会共同体,而‘天之命’其所相应的是普遍王权下的政治社会共同体。关联着血缘性纵贯轴之发展来说,相应于部落王权时代,可以说血缘亲情逐渐走向权力化,再由此部落王权渐转而普遍王权,则与之相应的是,血缘亲情经由权力化,再转而理性化,血缘性的纵贯轴是到此阶段才彻底稳立。这正是中国古代之由商到周的发展。周公之制礼作乐,依宗法、行封建、置井田,这正标志着这个阶段的完成。”

^⑨史华兹在《古代中国的超越性》中说:“天命观念确实表现对于社会-政治-文化上的规范的秩序与事物实际存在的状态之间悲剧性矛盾的意识……就理想的社会秩序与实际事态之间存在着分裂的鸿沟而言,不可否认超越的成分是存在的。”

(Schwarz, "Transcendence in Ancient China", in Daedalus Vol. 104, No. 2, Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C. (Spring, 1975), The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, pp. 57-68, 59)又在《古代中国的思想世界》(Benjamin Schwartz 1985: The World of Thought in Ancient China, Belknap Press)中说:“天命的观念呈现给我们的是对如下现象的清醒领悟:在应然的人类秩序与实然的人类秩序之间存在着差别。在这里,我们发现了宗教-伦理的超验存在的明确证据——可以说,它是所有高等文明轴心时代的标志,对于先前的高等文明发展持有批判的精神。”(史华兹,第53-54页。译文有改动,转引自张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》,2018年第3期,第81-89页)。张汝伦说:“史华兹用‘应然’和‘理想’来诠释‘超越’,保留了超越本身原有的隔绝义,因为他认为‘在人事领域中实然与应然之间存在着惊人的隔绝’。”(史华兹,程纲译,江苏人民出版社,2004年,第52页)

对之天是其根源,如此便与人及天地万物本为一体产生了冲突。本然的天人本“一”或“一体”是浑沦无所谓或超越善恶的还是善的?天人分隔的实然状态中有恶在起破坏作用吗?未来的应然中天人合为“一”或“一体”之善还是无所谓或超越善恶?是否最后在未来终末层面的“合一”之“一”又将进入无善无恶的“朴”之状态?儒家在这些问题上有自相矛盾与混乱不清的情形。

基督教所说的终末论的神人合一,本质上是神与人之间关系的和解、和好与合一。神和人还是两个独立的创造者和被造者,未来的应然中将没有罪恶来隔开他们了,而且人像上帝一样圣洁、公义、良善、美好、全知、永恒,信和望都得以实现,剩下的只有爱了。基督教的神人合一、人类得救、成为圣洁、称义、成为天父上帝一样的完全、成为耶稣基督的样式,等等,都是这个神人合一的各种不同类型的表述方式。总之一句话,基督教的神人合一目标是“神”和“人”“联合起来而中间没有隔阂”,但“神”是创造者,“人”是“被造者”,其间的差异还是存在的。就像耶稣基督的“人性”和“神性”是“合一却不混淆”的那样,^⑤人与上帝最终也是“合一却不混淆”,其时的人已经没有罪了,像神一样圣洁、神圣,但仍然是人而不是神。关于神及其神性要进行区分,神人合一是:人拥有了神性如爱、喜乐、平安、永恒、全知、全善、全美等,在天堂里,人将拥有所有这些神性,因此,神人合一了,罪恶无法再把他们分隔开来,他们和解、和好、共在、合一了,但是,人还是人,只不过是拥有永恒与善的灵体而没有罪恶而已,但人并没有变成神。

如此从终极目标而言,我们发现了“天人合一”的术语和概念在儒基之间是有本质差异的。儒家一方面讲“人”与“天”成为“一”,另一方面又讲“人”与“天”成为“一体”,产生了两个流派,但其本质特点可能是无善无恶的“朴”,至于这个“朴”是否就是“至善”,还需要论证。而基督教的神人合一则是人拥有了神之“性”而与神和解、和好、共在、一起,进入绝对之善的境界,但神与人还是有创造者与被造者的差异。

此外,什么是可以实现此目标的手段和途径则是另一个需要专门探讨的复杂问题了。^⑥基督教认为凭借自己的力量,人无法达到“圣”(相当于“至善”),而儒家则主张通过个人努力地修养,人能够成圣,但对“圣”这个概念本身,却缺乏仔细的界定。笔者正在撰写“至善与圣贤是否可能”,将对此进行探讨。

六 结论

在儒家传统中,“天人合一”这个术语及其所表达的概念内涵,复杂而多元。

从人与天地万物的本体论说,儒家的“天”与“人”本来就是“不二”,因此,“天人合一”不仅是一个儒家信念理论,而且在过去历史上确实存在过如此阶段的本来。林教授关于“共同体从浑沦未分的状态”的抽象理论论述虽有一定的合理性,且其但儒家也有强调天之外在超越和绝对性的主张,类似于天人相分的“二”,如“明于天人之分,则谓至人矣”(《荀子·天论》)。见《黄保罗对谈蔡恒进(上):进化论和神学分别怎样理解人工智能?》和《黄保罗对谈蔡恒进(下):必须改变教育方式来面对人工智能》,见《探索与争鸣》杂志微信版,2018年5月22日,上海社会科学界联合会主办主管。“从‘帝之令’到‘天之命’”的商周历史的具体变化的论证也新颖,但说服力有待加强。而基督教本体论将人和天地万物都视为上帝的创造,是“二”而非“一”。

但从人性本体说,过去,在人类之初,儒家强调“天命之谓性”及人性乃“天与我者”,而基督教强调人是上帝按照其自己之善的“形象”和“样式”所造。就人性之本然说,儒家有孟子的性善论,《荀子·礼论》的性朴论和《荀子·性恶》的性恶论三个流派;而基督教则强调人的性善。这又体现出儒基两个传统的差异。

^⑤虽然在实然层面天人合一无法或很难成为实际,但作为一种理论或信念一直是人们的盼望的目标。

^⑥见本文第一部分。

^⑦可参考《尼西亚信经》的详细说明。

^⑧林文对此虽有论述,但并没有充分论证其有效性问题。见林文第九节“九、‘绝’与‘再联结’的不同形态:‘神人分隔’与‘天人不二’”。

从存在主义或现象学的实然说,现在,儒家和基督教都认为“天/神”与“人”分隔绝开了,二者不再合一。虽然二者对其原因的理解是不同的,但关于目前人与天/神的关系现状的观点是一致的,即隔绝和分离了。

从应然说,在未来,儒家认为“天”与“人”要成为“一”,基督教则认为“神”与“人”将“联合、合一”,但除去人像神一样完全无罪和至善等一样之外,作为创造者和被造者,“神”和“人”还是“二”而不是“一”,当然,这个“二”是相亲无隔阂的“合一”。

通阅林文,其“绝对一神论”与“万有在道论”及“断裂型”与“连续型”之别似可成立,但他为这两种传统所罗列各种特质如“仁爱”和“征战”的归属并非均可成立,其“儒家天人合一”优于“基督教神人合一”的暗示更难成立,因理论上他所论的只是一种儒家信仰,而理性无法彻底证实或证伪,要诉诸信仰和人主体的自由才能解决。从证据说,林完全无法证明历史上的本然是天人合一的,从现在实然说儒家和基督教一样都承认天/神人的分离,而从未来应然说儒家要天与人成为“一”的盼望不仅异于基督教神人合一而不混淆的终极目标,最主要的问题有两个,一是林教授并没有论证清楚儒家将如何通过个人修养手段和途径来达到这个终极目标,二是儒家的善恶与“天地万物一体”之间是否矛盾?天和人性到底是善还是恶的?恶从何来?

因此,延续拙文《‘天人合一’乃国学所独有的吗?》,笔者此处结论是:从过去本然的本体论来说,“天人合一”在表面上似乎为儒家和基督教所共有,但就其本质而言则更多地像为儒家所独有,因为儒家强调人与天本为“一”,^①但基督教则强调神与人是“二”。从现在实然的现象学和存在论来说,对“天人合一”被破坏之失望和批评则为儒家和基督教所共有。从未来盼望的终末论来说,儒家强调天与人将成为“一”,而基督教强调人将拥有神的神性而与神联结、联合、合一、共在于一起,二者之间仍然有差异;从未来之“一”或“合一”的本质特性来说,儒家之“一”是无善无恶的“朴”,是否等同于“至善”还有待论证;而基督教所说的“合一”则是绝对的善,其中神与人有创造者和被造者的差异。从如何实现“天人合一”的手段与途径来说,则在儒家和基督教之间又有差异,儒家对人性论过于乐观而相信自力,基督教则对人性绝望而相信他力;比如说,面对人工智能,笔者曾与蔡恒进教授对话,他努力运用儒家的思想通过教育来为机器人“立心”,笔者认为这种基于对人性自信的儒家哲学背景是不太可能成功的,因为如果人都不能被教育进入至善的话,机器人怎么可能被教育好呢?^②

总而言之,儒家和基督教中都有许多类似而又非完全相同的“天人合一”与“神人合一”的术语、概念和系统思想的论述,不能简单地说,天人合一乃儒家所独有。过分地强调儒家独有“天人合一”思想而未加以仔细地界定和区分本然、实然或应然的层次,也没有对基督教神学中的类似思想加以研究,会导致对人性的盲目乐观与假神偶像的产生,这是儒学研究中需要努力避免的重要问题。

^①但儒家也有强调天之外在超越和绝对性的主张,类似于天人相分的“二”,如“明于天人之分,则谓至人矣”(《荀子·天论》)。

^②见《黄保罗对谈蔡恒进(上):进化论和神学分别怎样理解人工智能?》和《黄保罗对谈蔡恒进(下):必须改变教育方式来面对人工智能》,见《探索与争鸣》杂志微信版,2018年5月22日,上海社会科学界联合会主办主管。