

主题文章

论基督教与儒家对「天人合一」说之差异



殷颖 牧师
(前道声出版社社长)

壹、基督教之天人观

一、基督教之天观

基督教对天的界定，在圣经中虽无明确的划分，但汇集古今各界的看法，应可分为三个层次：即第一层为空气、云雾的地球大气层；第二层为日、月、星辰分布之太空；第三层则为上帝的居所。其实也可简略分为两个层次：即物质的天与属灵的天。属物质的天，即为神所创造的天地（创一1），而属灵的天，便应为神自己：因天即代表神，天父就是上帝。

<圣经旧约>的记载中，显示出有两种天：一为神所创造的自然的天空，及其所呈现的天象。在大卫颂美之歌中，他所描述的天，是有根基的（撒下廿二8），是神指头所造的，与所陈设的月亮星宿（诗八3）。大卫出口成章：「诸天述说神的荣耀，穹苍传扬祂的手段」（诗十九1），他所歌颂的，都是神手所创造的大自然的天空。<旧约>中多处记载着天体自然的现象：如云（诗一四七8），风（亚六5），雨（申十一11），雷（撒上二10），露（申三十三13），霜（伯三十八29），冰雹（书十11）等。但这些都穹苍上面的光体与天候的现象，皆为神手所创，希伯来人严禁敬拜天象（出二十四4），也不允许以夜观天象来占卜（赛四十七13）。

在另一方面，天也可形容为属灵的境界，为神所居住的地方（赛六十三15）。所罗门说：「看哪！天和天上的天，尚且不足你居住的」，「天上的天」希伯来文意谓：「最高的天」（申十14，王上八27，诗六十八33，诗一四八4），亦即保罗所经历的「第三层天」（林后十二2）。天，亦可作为「神」的同义语（太二十三22，路十五18）使用，但这「天」都指属灵的天，而非自然之天。

在<新约>经文中，这种属灵的天，使用的次数更多。当基督展开祂的救赎事工后，曾多次提到属灵的天。祂昭告门徒自己是来自天上（约三13，六33-51），天上也有声音

呼应祂的启示（太三 16-17，十七 5，约十二 28）。基督也告诉门徒，将来要回到天家，是确实存在的一个地方（约十四 1-6，约十七章）。基督升天之后，天使也宣告祂日后仍要由天上再回来（徒一 11，帖前四 16-17）。

<圣经>中也记载了有关天上的景象。关于属灵的天，圣经中有具体的描述，多为约翰由异象中所见（启一 1-3），启示者说将来的天上已不需日月之光，因天上的境界已不在世界的时空中（启廿一 23）。死亡已不存在，与死亡相关的悲哀、哭泣、疼痛，也已逝去，因人的肉体也已不在了（启廿一 4）。而且人也失去了性别，不再有男女与婚嫁，人与天使一样（路廿 35-36），所以人伦关系也不存在了。

以上所记为基督教<圣经>中记载的属灵的天，与今世之物质的有日、月、星辰的天迥异。

二、基督教之人观

(一) 第一亚当的初人与原罪

基督教的人观，也就是<圣经>的人类学。其基本的观点，就是神所创造的人。离开此一真理，基督教的人观便不存在；因人为神所创造，且是照神的形像所造（创一 26）。故人具有神的高贵与尊严，离开此一基点，一则沦为动物的进化论之自我贬抑，再则自拟为神祇，要与天公比高。过与不及，均丧失了正确的<圣经>人类学之观点。

人，不但为神的创造，且为神在万物中创造之巅峰；人体的精密结构，到今天人都无法完全了解。而遗憾的是，人自我贬抑的动物进化论，迄今仍未完全消逝；许多人还迷失在「进化论」中，要在畜类中寻觅人性；此正为人坠落后的可怕境地。由社会学的角度观察，人类的行为特征，包括语言运用、工具制作与文化建立。人之经验特征包括：自觉反省、注重伦理、追求美感、具历史观念，以及在思维上能触及哲学与形上学。人，岂可与一般动物相提并论。但社会学也并不足以解释人的本性，只有靠神的启示才能找出答案。

人的价值与尊严，都是由于神照祂自己的形像创造出来的，而其中最重要的是，人是有「灵魂」的；此为人所独有，是神特别的赋予，人才是万物之灵。人只有在此基础上，才能找到他的本位与人格。这是基督教「人观」的中心与重心。

人为上帝在万物中所创造之精髓，既具神形像的禀赋，又获赐予灵魂，使之掌管万物，此即为神所原创之第一亚当。但这位神创造的原人，却不幸违背神的命令，食了禁果，因而陷入罪中（创世记第三章）。他被逐出了伊甸，失去了乐园，其原罪且为人的世代代传袭承续（罗五 12）。

(二) 第二亚当一道成肉身的基督及其救赎

自第一亚当由犯罪而沦入恶道，由亚当以降，皆为罪人。人与神之间便完全隔绝。但神爱世人，因而将其独生子耶稣赐下，以道成为肉身，由神降世为人，即为人子。并在十字架上受死以代人赎罪。以祂十字架上流出之宝血，救赎第一亚当后裔的原罪与本罪，使之对神和好。得以回复神初造人之原貌。而经基督赎罪之人，便称为新人（弗二 14-16，四 24，西三 10，林后五 17）。这新人就是由第一亚当的原人，即已经犯罪沦落失去了上帝形像的人，在第二亚当—基督藉其宝血的赎罪之后，再回复了上帝的形像之新人。如此，原人因犯罪而致天人分离，使天人永隔的厄运得以改变，让天人合一成为可能。这便是旧人藉基督十字架而达成的新人新境界。

(三) 天人分隔

无论是最后一代大儒的钱穆，或当代的新儒家们都强调「天人合一」的思想为中国儒家所独有，其学说优于西方基督教的思想。也有学者如余英时等力倡应将中国儒家之「天人合一」的思维融入西方哲学，并重提张之洞的「体用」说。而谈到「天人合一」，很显然，便已确定了天人本来是分隔的。而且可能是相互矛盾或抵触的，才要谈合一。如天人原为一，便不需去讨论了。因此「天人分隔」便应为「天人合一」的前提。

而所谓「天人分隔」，也说明了天人原本为一的事实；是由合而分的。当初神创造了天地（创一 1），尚没有人类。神在完成创造天地万物之后，才创造了人，就是人类的始祖亚当（创二 7）。上帝虽使用泥土创造了人，但人却为万物之灵；因人是按照上帝的形像而造（创一 27）。并且在创造了第一亚当之后，又将生气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人（创二 7）。人既具备了上帝的形象又得到了上帝的属性，人有了上帝的灵，便与上帝契合为一，超然于万物之上。神并且赋予人管理万物的权能（创一 28）。但起初上帝禁止的事，第一亚当与夏娃却禁不住撒但的引诱，吃下了分别善恶树上的果子（创三 6-7）。由这一刻起，死亡便宰制了人的生命（创二 17）。神人之间原本的和谐便被破坏了。人不但与神分离，人与大自然、人与人、甚至人与自己的和谐关系都同遭破坏。天人自此永隔。此后，「天人合一」才成为人类努力追求的目标。

(四) 天人永隔（罪人无力可回天）

当人的始祖触犯了神的命令，失足坠落之后，神人之间的深渊已形成；亚当与夏娃便立刻躲在树荫中逃避与神见面（创三 8）。自此之后，死亡的恐惧便如影随形。随之而来的便是一连串的咒诅与惩罚；女人要增加怀孕的痛苦，连大地也受连累，生出了荆棘与蒺藜，人必须要汗流满面，才得糊口，而最后都要归于尘土（创三 16-19）。接踵而来的，便是人伦仇杀悲剧（创四 8-24）的不断上演。

世人载负着第一亚当遗传下来的原罪，代代相传，谎言所形成的各种罪恶愈演愈烈，到挪亚的时代，「凡有血气的人在地上都败坏了行为」（创六 12）。神不得不以洪水灭世（创七章）。在那时世上的众生中，只有挪亚一家八口是义人。神要挪亚造成方舟，为世上留下了人类的传承。但后来的世人不旋踵又陷入更深的罪恶之中，且罪恶上达于天（创十八 20）。上帝也不得不作第二次的惩处，降天火焚毁了所多玛与蛾摩拉两座罪大恶极之城（创十九 24-25）。

这是历史上人类因获罪于天，而遭水、火之毁灭的两次记录。由洪水与天火之后，直到今日，地球上的人已繁衍至六十五亿左右，而人类罪恶的总合，早已超越挪亚时代与所多玛与蛾摩拉时代之千万倍，何以上帝的手未再施惩戒，并非神对人罪恶的容忍，而是由于天父的慈悲，希望拯救人类于水火死亡之中（彼后三 9）。

上帝对世人拯救的计划，早在亚当夏娃犯罪之初，即已肇始（创三 15,21），于拣选亚伯拉罕之后才正式宣告（创十二 1-3），并于神预定的时间（加四 4）差遣祂的儿子（第二亚当），以道成为肉身，到世上拯救古往今来的罪人。挽回了由第一亚当传承下来的天人隔离的悲剧。自基督在十字架上完成的救恩以后，人若接受基督为救主，便能成为神的儿女（约一 12），回复神当初予人的形像。使神（天）与人能再合而为一（约十七 21-23）；也就是所谓「天人合一」的唯一机会。但人如不愿接受基督的救恩，便将沦入地狱的永火，经历第二次的死（启廿一 8）。所以，人如不悔改，便无力回天；天人的分隔，便将成为天人永隔的悲剧了。

三、基督教的天人合一

基督教的天人合一观，首先是要建立在客观存在的「神」，以及祂所创造的「人」之基础上。天即为神，为纯粹的宗教，不存在任何人所想像中模拟的天。它不是人文的天，也非义理的天，是真实存在的，上帝真神的天。而人为神所创造的人，绝非由低级动物进化到高级动物的人。如果否定了这基本的天（神）人观，便无所谓天人合一，一切虚拟、假设、模拟、想像的说法，都不需讨论。

（一）道成肉身（Incarnation）的天人合一

天人分离以至天人永隔是在第一亚当犯罪之后的自然结果，但却为神最伤痛的大事；基督教的整本《圣经》，就是要述说神爱世人，不忍使天人分离、永隔，而要设法拯救、挽回这悲剧。神所做出的决定，便是要祂的独生子耶稣基督以道成为人的肉身，降世为人，并代人赎罪。而使人能再与神（天）合而为一。在这件救赎大功尚未完成时，神已首先在基督里与人合而为一了。当耶稣在童女马利亚身上取得了肉身，成为一个具有神、人二性的人，便已经达成了神（天）人的合一。神本为人的创造者，在人身之外，但却藉人身孕育成为人子，成为一个有血、有肉、有情感，并参与了人间真实生活的人。在基督里，天与人已深深地契合为一。基督在「大祭司的祈祷」中，有十分肯定的说明。祂说：「我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求，使他们都合而为一；正如祢父在我里面，我在祢里面，使他们也在我们里面，叫世人可以信祢差了我来。祢所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一。我在他们里面，祢在我里面，使他们完完全全地合而为一，叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样。」（约十七 20-23）基督在这里所表示的，是「你中有我、我中有祢」的事实，已充份说明了天人的合一。

（二）基督受苦（Passion）的天人合一

基督在人世的三十三年岁月，是以人的肉身在为人类受苦。祂历经人一切的试探（来四 15）与苦难（来十三 12，彼前四 1,13）。基督为人类受苦，人也要为基督受苦（腓一 29）。基督在苦难中与人合而为一。

(三) 基督钉死十架（Crucifixion）的天人合一

基督救世的方法，便是要为世人的罪钉死在十字架上，流出宝血，才能洗净人的原罪与本罪，人也才能与神（天）合而为一。故基督之十架受死，为天人合一的唯一保证。主，也为人神之间合一的唯一中保（提前二 5，来七 22，八 6，九 15，十二 24）。

(四) 复活（Resurrection）的天人合一新境界

基督由道成肉身在上世为人受苦、受死，至最后由死里复活，便完成了天人合一最后大功。基督的复活，意味着战胜了人类的死亡，人不再受死亡的威胁。保罗便能高唱：「死阿，你得胜的权势在哪里？死阿，你的毒钩在哪里？……感谢神使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。」（林前十五 55-57）所以，基督的复活，便为基督教的天人合一画上了一个圆满的句点。

但基督复活的意义，却不只是使人回复到那被造时最初的地位。复活，对天人合一有更高的境界与意义：因基督的复活，为神为人都带入了一个崭新的、前所未有的新境界。在神初造亚当时，神为创造主，人是受造者，那时的天人合一是神人之无间，神人之和谐相处，但神与人仍是两个不同的存在。然而由基督道成为肉身以后，神直接介入了人的肉身，取得祂所创造之人的身体与情感，活在人间三十三载，并在受尽人间一切苦难而后被钉受死，下阴间又再复活。主在复活以后，也并未丢弃祂所取得的肉身，只是以复活的大能，使它成了「睡了之人初熟的果子」（林前十五 20），以及「复活的灵性的身体」（林前十五 44）。这一种改变，让我们看到基督—三位一体上帝的第二位圣子，在复活之后，仍保留了祂那由肉身改变成的灵性的身体，最后也以此灵体升天。

基督经由道成肉身、受苦、钉死、与复活，这个人的肉身变化为灵体（初熟的果子）之后，带着这个灵体升了天，日后仍要以此灵体降临。

所以经由道成肉身的基督，不单是神取得了人的成分，人也得到了神的成分，在基督里神（天）人如水乳一般交融，这种天人合一，远远超越了神初造人时的天人合一，是天人合一的新高境界，也是神赐予人的新恩典。如用近代辩证的方式来说明：神最初创造之人为「正」，犯罪后天人之分离为「反」，经历神子十架救赎成为新人为「合」。而最后之「合」，也超越了前者之「正」。此即基督教完整的「天人合一」观。

贰、儒家之天人观

一、儒家之天观

(一) 商周时代天的观念

美国汉学家顾理雅（H.G. Creel）在「释天」文中之论证，谓在商周记录之甲骨文中，曾出现天神之观念。但据查证甲骨文中虽有二十六处字形近似天字，但却无一处明确指称天神。顾是根据王国维的判断，认为以天为神之信念，系出于商周之际。

另一种说法是：商人甲骨文中未见以「天」字为神之观念，是因早以「帝」定为神名，且晚商诸王禁止以诸神名号占卜之故。董作宾也支持此种说法；董氏主张甲骨文为纯粹占卜用之文字。故甲骨文中未见以天为上帝之名，并不表示商人无天之观念。据研究所得，某些代表周人思想之典籍中，天之地位远较帝皇特殊。典籍包括金文(亦称铭文或钟鼎文)、《诗经》、与《书经》。

顾理雅指出，西周金文中以天为上帝的用法共出现十七次，以帝为上帝的用法只有四次。《诗经》中，天为上帝之用法出现一百一十八次，帝只出现四十三次。周初的十二篇文献中，其中天字出现一百一十六次，帝字仅出现二十五次。此重天轻帝之现象，顾氏解释为，帝原为商之氏族神，天则为周之氏族神。

另一种说法是，根据字源学之研究，天字为甲骨文中帝字的变体。有学者主张天字是由「一」与「大」二字组成，但此种说法并无定论。

以上为天之观念最早出现于商周时代的记述。

(二) 《诗经》、《书经》之天人观

由《诗经》与《书经》记载之周人思想中，来探索当时对天之观念，「天」与「帝」这两个核心观念，应可交换使用。易言之，「天」可代表「帝」，「帝」亦可说明「天」。统治者以「天」自许，也挟「天」以自重。号称「天子」，隐然居于「天、人」之间，作为「天」的代表。扭转了神权至德治的更替。「德治」之理想则源于「天命」观，具体落实在周文王身上。于是道德便成为君王的要件。君王既为「天子」，故亦可代「天」为民之父母。而道德之标准则为「人」所设立，以之投射于「天」，成为「天」之准则。再以之要求君王来履行，作为治理人民之圭臬。故所谓「天命」，实为人命。由于人之性本为善，但却无法维持初衷，故需君王以师尊之地位，以至高之道德理想勸勉百姓，民众之道德才能实现。

周代「天」之作用：

- 1、天卜休咎—由甲骨文的记录中，天可以卜占休咎。「我有大事休，朕卜并吉。」（书·大诰）。「予惟小子不敢替上帝命，天休于宁王兴我小邦周，宁王惟卜用，客绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用。」（书·大诰）。此为周代之占卜，目的为测知吉凶。
- 2、天示警戒—周朝时代的政权，仍附着于神权（天权）上，故国家有事，便要占卜以决定。天为全能之主宰，故亦时有警示。「皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。」（诗·大雅）「天监在下，有命既集」（诗·大雅）。

3、天人关系—中国人相信，天为万有之源，为人类生命之肇始，但天人的关系，其重点不在自然之生命，而在道德品质。如：「天生烝民，其命匪谌，靡不有初，鲜克有终。」（诗·大雅）「天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。」（诗·大雅）

为君王者要替天行道：「天佑下民，作之君作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。」（书·泰誓上）君王既为天代表，故其施政便应上承天意，俯体人民：「天视自我民视，天听自我民听。」（书·泰誓中）「天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威。达于上下，敬哉有土。」（书·皋陶谟）君王之行事，上天亦监察之：「天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」（书·召诰），「天矜于民，民之所欲，天必从之。」（书·泰誓上）

按《书经》、《诗经》中所记载的天，并非指客观存在之上帝所创造的天，而为人模拟、想像、揣摩之，再将所期望的道德标准投射、塑造成的天。故天与君王为正义之化身，代行神权，以维护人之理想。故天与人皆为虚拟的关系，只有君王才为真正的统治者，并代天行道。

(三) 孔子、孟子之天观

1、孔子极少论天

《周礼》为夏商时期中国文化之集成，孔子一脉相承，故曰：「郁郁乎文哉，吾从周。」（论语八佾）同时，孔子也应承袭了由周以来所衍生的对天之理念。但孔子在其生平的学术、言论中，对「天」却谈得极少，偶或涉及也浅谈辄止，未作深入探讨。故有人认为，孔子「天」之信仰，为「人格天」之神，均无根据。因孔子治学以人伦道理为主。他注重人文，避谈鬼神。因孔子为一位诚实的学者，对其不熟悉的领域，从不多谈。对「宇宙论」、「天论」与玄妙的「形而上学」等层次避而不谈，也未触及宗教的论述。在《论语》中，「仁」与「礼」出现的机率，远比「天」多。至于「天命」，孔子讲的「五十而知天命」，正确的解释应为：人到中年应该知道如何做人的道理。孔子为人忠于其治学的领域，与其研究的学术思想，从不作牵强附会，他谦恭地表示，「未知生，焉知死？」（先进）他对鬼神敬而远之，「未能事人，焉能事鬼？」（先进）由周代传下来的一些对天的思维，只构成孔子对天的敬畏与向往，他并未真正进入究天，这个他所不熟悉的领域。当然，我们也可由他的言论中找到一些与天有关的记载。如将自然之天，赋以人性—「子曰：天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！」（阳货）「子曰：大哉尧之为君也。巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。」（泰伯）「迅雷风烈必变」（乡党）等，以言天之自然状态。

「尧曰：咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。」（尧曰）「子曰：天之未丧斯文也，匡人其如予何。」（子罕）「仪封人曰：二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。」（八佾）「子曰：获罪于天，无所祷也。」（八佾）「夫子矢之曰：予所否者，天厌之，天厌之。」（雍也），以言天关怀人世，虽赋予天以性格，但却为人所投射，再以天道论世道。

「子曰：不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎。」（宪问）「子曰：五十而知天命。」（为政）「子曰：天生德于予，桓魋其如予何。」（述而）「子曰：予畏于匡，曰：文王既没，文不在兹乎。天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？」（子罕）孔子以天知自许，天命即为其自觉之使用。孔子也以天生之德自居，以天德为其独特之品德，并要将其文化品德传之于世。此亦应为儒学之基本性格。

「子曰：甚矣，吾衰也。久矣，吾不复梦见周公。」（述而）

「子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。」（子罕）

「颜渊死，子曰：噫！天丧予！天丧予！」（先进）

「伯牛有疾，子……曰：亡之，命矣夫，斯人也，而有斯疾也。」（雍也）

「子夏曰：商闻之矣，死生有命，富贵在天。」（颜渊）

「子曰：道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！」（宪问）

「孔子曰：不知命，无以为君子也。」（尧曰）

关于天与命运的种种，孔子当然为递嬗周公礼乐之继承者，因久未梦见周公为憾。更以爱徒颜渊之死而悲痛，故亦感到命运之难违。但纵然命运决定道之行与不行，孔子采取择善固执、尽其在我，透过知识成就德行，不计任何代价以行仁。对于君子必须了解的「命」，孔子仍以主动性之「使命感」为重，对命运并无怨尤。死亡对他而言，远不如「仁」（人之道）重要。孔子强调「人能弘道，非道弘人」（卫灵公）。在整部《论语》中，孔子并未显示出明确的天人关系。

2、孟子之天观

「且天之生物也，使之一本。」（孟子·滕文公上）

「诗云：天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。」（告子上）

「书云：天降下民，作之君，作之师。」（梁惠王下）

「天之生此民也，使先觉觉后知，使先觉觉后觉。」（万章上、下）

孟子主张性善，视孝为人性之重要品德。天之作为仅为间接，君与师，则代行天功。教导人民者，属先知先觉。而代天行教者，皆为圣人。孟子说：「尧舜与人同也」（离娄下），又云：「人皆可以为尧舜」（告子下），只要君与师能唤醒各人天赋之完美人格，人皆可为圣贤。

「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。」（万章上）

「泰誓曰：天视自我民视，天听自我民听。」（万章上）

「孟子曰：民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。」（尽心下）

「孟子曰：道在迩，而求诸远；事在易，而求诸难。人人亲其亲，长其长，而天下平。」（离娄上）

孟子认为天虽无言，但却以「行与事」显示其意志。亦可显示孟子认为舜得天下，为「天与之」。孟子也肯定了「道」源在天，但仍应与人配合才可行事。孟子将天之重心转移于人，以揭示其政治大纲领之「民为贵」的思想，奠定了他政治理想的典型。

孟子也一再强调人皆有仁义之天性，故人皆可成为圣贤。人只要尽其天性，「亲其亲，长其长」便可使「天下平」。「道在迩」便说明，道在人的近旁，非不可企及。「事在易」，则可身体力行。

「生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义也。」（告子上）

「天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。」（尽心下）

「仁也者，人也；合而言之，道也。」（尽心下）

「诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者天之道也；思诚者，人之道也。」（离娄上）

「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。」（尽心上）

「万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。」（尽心上）

在孟子对天的思维中，以心为人之本质，而心又为天之缩影；圣人则为天与人之中介。圣人能以其先知先觉，唤醒人之后知后觉。因人人都秉赋了「仁」的潜能，当面临「道」与「义」抉择时，人在醒觉之后便会舍生而取道义。孟子对人性的关键论断是「仁也者人也，合而言之道也。」（尽心下）人要能思诚，便可尽「天之道」（诚者）。

3、中庸之天观

近儒唐君毅以为，〈中庸〉「诚」之教，乃天人之道之彻底完成。「天」为中庸最核心的观念。但儒家之天论，并不及于宇宙第一因的宗教层次。儒家对「天」的观念，是由

商周，文王所传承；对天保持敬畏、向往，将一切最崇高的不可测知的憧憬与理想，均投射于天。〈中庸〉在论天时，未论及其本质的「性」或「道」，皆是由人出发。〈中庸〉所建构的精密道德系统，皆透过人而上达于天，亦以天而反射于人。最后将天、地、人并列，是为「人本之天」，与「义理之天」，但均非宗教之天。

天有有形之天，即自然天。关于自然天，〈中庸〉主要记载于第二十六章：「天地之道，可一言而尽也；其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，黿鼉蛟龙鱼鳖生焉，货财殖焉。」（中庸二十六章）

至于无形的天，〈中庸〉应承接〈诗经〉、〈尚书〉、〈易传〉，自商周而孔子的传统观念，为「义理之天」。至于「其为物不贰，则其生物不测」，应指天地运行化育之本体。「不贰」义同不息，归于「诚」的作用。朱熹解释这段话为：「天地之道，可一言而尽，不可曰诚而已。不贰，所以诚也，诚故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。」朱子以「诚」解释「不贰」，因〈中庸〉是藉圣人与天地同体之境界来阐释「至诚无息」之功用。「故至诚无息。不息则久，久则征。征则悠远。悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。博厚，配地。高明，配天。悠久，无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。」（中庸二十六章）

〈中庸〉既为「义理之学」，又以「人本」为其归依，故最后便将天、地、人一同并列：「唯天下至诚，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。」（中庸二十二章）

将天、地、人并列，可见〈中庸〉思想中对人的地位之尊崇。说明「至诚无息」的作用，不但能「尽其己性」、「尽人之性」（成己），更能「尽物之性」，以「赞天地之化育」（成物），而达到「与天地参」及「配天」、「配地」的至高境界。

〈中庸〉的开宗明义第一章即指出「天命之性」。近代大儒钱穆老夫子，在其九六高龄，离世之前，特别写下他最后的文稿，说明天命的重要，认为是中国文化对世界的巨大贡献。所以，「天命」在儒学中至关重要。朱子对「尽其性」的解释为：「尽其性者，德无不实，故无人欲之私。而天命之在我者，查之由之，巨细精粗，无毫发之不尽也。人物之性，亦我之性；但以所赋形气不同，而有异耳。能尽之者，谓知无不明，而处之无不当也。」要使自己的德性，真实不妄，要先除去人欲之私，才能明人物之性。因「天命之谓性」，人在己、在物、在人，其性皆秉之于天，天、人、物、我皆混成一体，便要「去人欲存天理」。为达此境界，便要反身以诚。有了诚的功夫，才能知天命，而尽人之性。若人真能修为到「诚」的境界，「天命」自可相去不远。但儒家这种修为的功夫，有没有人可以做到？圣人能吗？恐怕由孔孟诸圣贤以降，均尚在「尽性」的努力之中，虽孔子五十而知天命，恐数千年以来，儒家诸夫子们也应皆尚停留在「知」的境界中吧。

二、儒家之人观

(一) 儒家基本为性善论

儒家基本认为人性是善的。「喜怒哀乐之未发谓之中。发而中节谓之和。中也者天下之大本也。和也者天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。」（中庸第一章）人的各种情绪，可导致二途：一个可能是乱发与滥发，其结果便是罪恶；另一为慎发与节发，如发而皆中节，而中节便是和。和为人格修养的至高境界，这便是善。这与圣经中的道理，人之犯罪，主要是因为未能合乎神规定的标准，亏缺了神的荣耀（罗三 23）之教义略同。而一旦能中节而致中和，便可达天地位焉、万物育焉的和谐完美境界。儒家以为人虽非全善，却有向善的可塑性，但要小心修为才能达到善的「和」之境界；而修为之功夫便为「诚」。「诚者天之道也，思诚者人之道也。」（孟子离娄上）但可惜以人之修为永难达「和」之境界。

(二) 孟子之性善说

孟子的性善说，系源于孔子的中心思想「仁」。孟子发扬此种「仁」的观念，认为人人均有「仁」之可能，亦即向善的潜能；而其作用则在于「心」。「心」则为天之缩影，而天之道即人之道：「仁也者，人也，合而言之，道也」（孟子·尽心下），此为孟子性善论之核心。人如能诚其身，忠实面对自己，便能「尽其性」，可以达到知天的程度。而「尽其心者知其性也，则知天也；尽其心，养其性，所以事天地。」（尽心上）为达其理想，可以舍身成仁，杀身取义，「生，亦我所欲也；义，亦吾所欲也。二者不可得兼，舍生而取义也。」（告子上）「天下有道，以道殉身。天下无道，以身殉道。」（尽心下）

孟子的学说，具有革命的思想与行动，非坐而言，乃起而行。

孟子也为民主之先驱。他的民贵思想虽然在封建社会中无法落实，但其言论掷地有声，为古代民主思想留下绝响。

(三) 荀子之性恶说

荀子认为人性与生俱来，且人性基本相同，圣人与小人无分轩轻。「凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也。君子与小人其性一也。」（荀子·性恶）此一说法倒颇合于〈圣经〉（罗三 23）。

荀子主张性恶的理由是，由于人人都有官能的欲望，官能虽有其可塑性，但如任其性情本能自由发展，「从人之性，顺人之情，必出于争夺；合于犯分乱理，而归于暴。」（性恶）结果便会破坏和谐的社会，自然是恶了。

依荀子的看法，人之异于禽兽者，「以其有辨也」（非相），这个「辨」便是由于人具有辨别是非之判断能力。此外，人之异于禽兽最为天下贵的理由是「人有气、有生、有

知、亦且有义」（王制）。因此，「辨」与「义」之人性可以推广为「礼」与「义」。荀子也把「礼」与「义」看为人后天修为的品德，并进而将「性」与「伪」置于对立之地位。

荀子亦曾强调圣人之优越地位为天地参，圣人既与一般人相同，何以成为圣人？荀子说：「圣人化性而起伪」（性恶）。可见「圣德」并非天生，而为后天之修为，故「积善而全尽谓之圣人」（儒效）。

由于人性本恶，故荀子主张：迁善避恶之途在于「道」，而道则体现于「礼」（礼论）。他说：「人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。」（修身）而「礼」之来源，则归于古代圣王（王制）或归于圣人（性恶），为〈荀子〉一书三十二篇之终极关怀。

荀子进一步阐述他的「礼」念：「礼者，人之所履也。」（大略）「礼」，为人生践履的途径。「礼」，既为古代圣王所制作，故为「人之道」，而非天之道。「礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。人伦尽矣。」（儒效）

人间如无礼，则凡人无法自励其德，成为君子（修身、不苟、儒效）。世间如无礼，社会便会陷于混乱。国家如无礼，则君王将无法安邦治国，百姓将流离失所（王霸、议兵）。故荀子之结论为：「礼者，表也；非礼，昏世也；昏世，大乱也。」（天论）「天下从之（礼）者治，不从者乱；从之者安，不从者危；从之者存，不从者亡。」（礼论）

三、儒家之「天人合一」观

儒学中的「天人合一」思想，自古代以迄于新近的儒者，都有一致的观点；特别是近代硕儒钱穆逝世前，以口授其夫人写下的〈中国文化对人类未来可有的贡献〉一文中，特别强调：「天人合一观」是中国古代文化最有贡献的一种主张。当代的新儒学者们，亦有所呼应，值得重视。

（一）张载（横渠先生）之「天人合一」观

北宋哲学家张载（1020-1077），是理学主要奠基者之一。「横渠四句」，勉读书人要：「为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平」（宋文学案·横渠学案上），传诵至今。明末大儒王夫之（船山）（1619-1692）评价横渠思想是「以易为宗，以孔孟为法，以中庸为体」而形成了气先理后的哲学思想。虽其说与汉儒董仲舒所称「天人合一」之说，大体无殊，然宋代理学家较之汉儒，明确深刻许多，先建立宇宙论，再传递到人生论，为中国先贤在宇宙哲学方面之一大进步。

张载虽亦倡「天人合一」，但不认为天人可以混同，反而将天道与人事加以区隔，并强调不能以人德为天德、不可将人之意识强加于天。其〈横渠易说·系辞上〉说：「系之为言，或说易书，或说天，或说人，卒归一道，盖不异术，故其参错而理则同。鼓万物

而不与圣人同忧，则于是分出天人之道。人不可以混天，鼓万物而不与圣人同忧，此言天德之至也。与天同忧乐，垂法后世，虽是圣人之事，亦犹圣人之末流耳。」张载以为人与天之区别在于天无心无为，而人则有思想与行为。二者各具特点，不可混为一谈。老子所谓的「天地不仁」，便一语道破，因「仁」为人的德行，天地既无心无为，何「仁」之有。张载在这里所意谓的天，应为自然之天，其语颇堪肯定。

张载所要建立的，其实是一个贯通天人，体用不二的思想体系。一方面要依据天道来规定人道，在天道中蕴含人道的内容；另一方面要依据人道来理解天道，在入道中显示天道的底蕴。知天即可以知人，知人即可以知天。所谓「天道即性也，故思知人者不可以不知天，能知天斯知人矣」（横渠易说·说卦）。此为其理学之主题，亦为张载易学所追求之根本目标。依此主题，张载并不脱离天道，而孤立地探索人道；也不脱离人道，而孤立地探索天道；而是言天必及人，言人必上溯于天。着重于追索天与人之间的关系。但以此建构「天人合一」的思想目标却与其「天地无心无为」、「天无心，心都在人之心」的思维是相抵触的。为了要坚持自然主义的宇宙理论，必然要主张天地之心；为了坚持人文主义的价值思想，又必然要主张纲常名教。为了同时能满足理论层面和价值层面的双重需要，便必须建构一个沟通天人的理论桥梁。张载既为一位独具慧眼的理学思维大师，经其「终日危坐」，「终夜不寐」的「志道精思」，他苦心思索后，终于建立了一座桥梁，就是要「为天地立心」。天本无心，张载哲学的宗旨，便是要为它立一个「心」。

张载曾在其〈易说·复卦〉中，以天地生万物的动能，无止无息，为「天地立心」。而通过人的认知，揭示天地生物为本的这个规律和功能，即为天地立心了。这种心，张载概括为一个「仁」字。他指出「天本无心，及其生成万物，则需归功于天。曰：此天之仁也。」（〈经学理窟〉）。

「天体万物不遗，犹仁体事无不在也。‘礼仪三百，威仪三千’无一物，而非仁也。」（〈正蒙·天道〉）。

天地生成万物，乃气所构成，万物的本体而无所遗漏；这就是「天地之仁」。张载将天地生物之心，理解为「天体万物不遗」之一片仁心，就用一个「仁」字，将天道与人事联为一体。故「仁」为「天人合一」的核心观念，与儒家思想之精髓。张载并进一步将儒家「诚」之观念阐释其「天人合一」说：「天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎大小之别也。性与天道合一存乎诚。天所以长久不已之道，乃所谓诚。仁人孝子所以事天诚身，不过不已于仁孝而已。故君子诚之为贵。」（〈正蒙·诚明〉）

天地本来不仁（自然天），但张载终于给它以「仁」，便将自然天，易为义理之天了。

张载之「天人合一」说，是以气本论的哲学体系为基础的；依这种学说，在某种情况之下，部份说法可略通于〈圣经创世记〉的记载（创二7），亦颇能附会于基督对圣灵的描述（约三7-8）：张载为贯彻其以气为本的宇宙论，首先排除了佛、道二教以空为本的思想障碍。张载所讲的气，无固定的状态，既非固体，也非液体，亦非肉眼能看到

的凝聚状态。但气无形却有象，故并非虚无。他说：「所谓气也者，非待其蒸郁凝聚，接于目而后知之。苟健、顺、动、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象耳。然则象若非气，指何为象？时若非象，指何为时？」（〈易说·象辞下〉、〈正蒙·神化〉）。

张氏的气本论以气作为卦象与物象的根源，但所谓气并非水蒸气或空气，有形可见，也非形而上者。气作为事物的本源，构成了万物的要素，其特点在有象。只要具刚健、柔顺、运动、静止，广大深邃等性质的，皆可称之为象。而象为气之象，若无阴阳二气，则无健顺动止可言。时间的变化也有象，如无春夏秋冬之气，便无四时。

他又提出了「凡象皆气」说：「凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也。」（〈正蒙·干称〉）。所谓「本虚而神」，是指气没有固定形态，自然无为，其变化神妙莫测，「鬼神」则指阴阳二气的性能。「天体万物不遗」，即言凡可形容的东西，皆为存在之物，一切存在之物皆有象，凡有象者，皆气之表现。气无固定状态，变化无有方所，却为一切事物的本体。他以气与象说明大千世界的物质性，从而为「天人合一」，万物一体，确定其理论基础。

张载另有太和说：「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其氤氲于太虚之中，和同而不相悖害，浑沦无间，和之至也。未有形器之先，本无不和；既有形器之后，其和不失，故曰太和。」（〈太和篇注〉）

张载以太和为道体，而贯天地人物之通理，它所显视的是天道气化万物之本性与自然之过程，并与人的价值息息相关，此即「尽三才之撰以体太极之诚。」所以「性与天道合一」天之性即人之性。生成覆幬之天，天道即仁、义、礼、智之人道，「礼仪三百，威仪三千，无一物非仁也。」「天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。」（〈正蒙·诚明〉）天人不可强分，天人合一，万物一体，整个世界处于高度和谐状态中，此即张载「天人合一」说之理论体系。

（二）程颢（明道先生）之「天人合一」观

宋明理学中，主张「天人合一」思想之另一大儒，即北宋理学家程颢（1032-1085），与程颐并称「二程」。

近代儒者唐君毅将横渠先生的思想定为「以人道合天道之道」。而将明道先生的思想定为「无内外、彻上下之天人不二之道」。明道思想之特色为：「有高致，无傍依，直抒胸臆，称理而谈，决无学究气，亦无典册气」（牟宗三着〈心体与性体〉）。

明道先生的「天人合一」主要在于他的「天道论」。他说：「忠信所以进德，终日讷讷，君子当终日对越在天地。盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。……故说神如在其上，如在其左右，大小大事而只曰诚之不可舍如此夫。彻上彻下不过如此，形而上为

道，形而下为器，但得道在，不系今与后，己与人。（〈河南程氏遗书〉卷一·二先生语一）

以上的「忠信所以进德」、「终日乾乾」是出自〈易经〉干文言，即言君子终日自强不息以进德，又言「对越在天」，「上天之载，无声无臭」即言吾人之道德生命契于天之德。然后指出天道又可称为易体、神体，再言「其命于天则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教」表示吾人通过心性之功来体悟天道。最后说：「诚之不可掩」（中庸第十六章）类比天道之德，即是真实无妄之诚，故天道即为诚体。

所谓「大小大事」、「彻上彻下」皆为诚而已。此诚体可通上下天人而言，显示诚体可贯通于个体，人若能尽诚之德，便可体会自身与天道诚体是不可分的。

明道先生的「天人合一」为「一本论」；而横渠先生之「天人合一」则为「二本论」。明道之代表性的话，有下一段：

「观天理，亦须放开意思，开阔得心胸，便可见，打揲了习心两漏三漏子。今如此浑然说做一体，由二本，那堪更二本三本！今虽知「可欲之为善」，亦须实有诸己，便可言诚，诚便合内外之道。今看得不一，只是心生。除了身只是理，便说合天人。合天人，已是为不知者引而致之。天人无闲，夫不充塞则不能化育，言赞化育，已是离人而言之。」（〈河南程氏遗书〉卷二上·二先生语二上）。

明道在此要阐明的是他的「一本论」，即天人为一，不必言合，若言合；便是将天人分为二的「二本论」了。明道先生说观天理须放开意思，开阔心胸，以人之本心性体去体天理，以自我圆融之生命体现自心即为天理。并非言心外有天，要与天浑然「一体」，便为「二本」了。若要说「天人合」就是「二本」，人之心即是天，便不必去说与天浑然一体这种「二本」论了。

另关于诚明，明道先生表示：「道一本也。或谓以心包诚，不若以诚包心。……是二本也。知不二本，便是笃恭而天下平之道。」（〈河南程氏遗书〉卷十一·「明道先生语一」）

明道之「以诚包心」为〈中庸〉之「诚明」的圣人之德，是即为「道，一本也」。而「以心包诚」为贤人之学，要由明诚知天理开始，然后由自身与天为一之诚的境界，是为「二本」。所谓「知不二本」为「笃恭而天下平之道」，为〈中庸〉之最高境界。朱子解为「至德渊微，自然之应，中庸之极功也」（〈四书章句集注〉、〈中庸章句二十三〉）。

程颢（明道）有一段著名的谈话，说明他的心知天的一本论：「常喻以心知天，由居京师往长安，但知出西门便可到长安，此由是言作两处；若要诚实，只在长安，更不可别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天。当处便认取，更不可外求。（〈河南程氏遗书〉卷二上·「二先生语二上」）」

「只在京师，便是长安」，「此心便是天」，故「当处便认取」，不需转折。在「心、性、天」的功夫上，明道由「心」跃过了「性」体，一下子便能「此心便是天」，是比横渠的「天人合一」省了一大步。

横渠之学是由心而性而天，是所谓「渐」的功夫。但明道的「此心便是天」则是「顿」的功夫。横渠之次第逐渐的尽性之学，使「天人合一」走向了「气学」。明道则由顿悟走向「心学」，各有千秋。北宋二大家各以其显学使「天人合一」发展成一门学问。而追随其后的弟子与学派，却并没有很好的发展，遂逐渐没落。

参、基督教与儒家对「天人合一」说之差异

一、天观之差异

儒家与基督教对「天」的看法完全不同。除对自然（物质）的「天」，儒家诸子观察所得的印象，与《圣经》中所记载的略同之外，儒家并不知天之出处。但基督教却能直接指出天为神的创造（《创世记》第一章）。当然，无论是儒家或基督教主要论述之「天」，皆非自然的「天」，而为心灵意识之「天」；亦即所谓的「宇宙之第一因」：即宇宙的第一层次，为人之官能所不能触及的天。在基督教来说，那就是上帝，是天父，是宗教的「天」。儒家之「天」，则大不相同。首先，必须指出，儒家所论述的，并未达于宗教的境界。虽有对「天」模糊的憧憬与向往，但从未作出明确的陈述。孔学思想所涉猎的范畴，是人伦道德与政治哲学。孔子偶一触及天，只是出于一种敬畏的心态，因他能感受到冥冥中的力量，乃叹息而言「获罪于天，无所祷也」。当其弟子颜回死时，他所感叹的「噫！天丧予！天丧予！」亦是人无语问苍天的自然反应，并不具特别的宗教意涵。至于有人曾表示：「中庸乃富有宗教哲学意义者」（王治心、谢扶雅等），其言似应再加斟酌。因在全部儒家的「天」论中，虽能找到一些具宗教意味的语句，与有宗教类似的相关性（*relevance*），但均不明确。

刘述先在《中国文哲研究集刊》第十期所发表的〈论孔子思想中隐涵的「天人合一」一贯之道〉中，认为当代新儒家的一大贡献是确认「儒家思想不限于一俗世伦理，实具丰富宗教意涵」，他并引述田立克（Paul Tillich）重新界定的宗教（*religion*）为「终极关怀」（*ultimate concern*）之说。刘氏在其论文中，由《论语》等文献引述了八十二则孔子对天人的论述与关怀，「证明」儒学亦为宗教。我虽并不认同田立克对「宗教」的新界定，却尊重他的说法；但由刘述先引述的这八十二则孔子言论中，无论是直接的关怀或间接的关怀，都还没有达到所谓的「终极」，孔子更没有明确的指出他所说的天为「人格天」。这样的「宗教」便成为没有神祇的宗教了。若以「终极关怀」为宗教的新认知，更证明了基督教并非这类的「宗教」。而由孔子思想中隐涵的「天人合一」一贯之道，自然也不是基督教的「天人合一」了。

儒家天学中对「天」的观念，都为一种冥想，一种虚拟（如宋理大家的横渠与明道）的「天」，均为哲学的思维，而非实质的宗教。因此，可以结论为：儒家之「天」论，为「人文之天」与「义理之天」，而非「宗教之天」。其对于「天」之属性，都是出于人的摹拟揣想，认为天应当如何如何，再将人以为天应有之属性投射予它，这正如张载所

主张的「不能将人意强加于天」。以人德为天德，正如老子所谓：「天地不仁」（老子意指自然之天，故无所谓「仁」，因「仁」乃人之道德思维）。故儒家之「释天」多半都是，将人意加诸于「天」，是谓「义理之天」。

儒家诸子最后都将一个「诚」字归纳为「天」的属性，这倒十分难得。因为人之所以失去原天，便是因为获罪而失掉了「诚」。「诚」为神属性之一。在这方面，儒家应可以与基督教作出深入的对谈，以找回「天」之本来的涵义。这正如保罗在雅典看到的「未识之神」的坛一样（徒十七 23）。应以创造天地的真理来作为正确的「天释」。基督教的「天」，并非人所虚拟；是相信上帝真正创造了天地，也为宇宙的主宰，是纯粹宗教的「天」。这二者由于基本的观点互异，便不能交集。在儒家诸子的「天释」中，透露出的许多类同的思维，应可以彼此对话；但基督教与儒家二者之「天释」完全不同，不能相提并论。

二、人观之差异

基督教的人学之记载，详载于《圣经》之《创世记》（第一至三章），《圣经》中所载之人，由受造到犯罪坠落，人之历史于焉展开，以迄于今世。此为基督教对人观之基本信仰。（详本文壹--二）儒家因非宗教，故不及人类之始，只谈人性。儒家诸子对人性着墨颇深，对人性的看法基本为性善（特别是孟子），这应可遥指基督教人观之人在犯罪前的境况。荀子则主张人性为恶，他认为人如随其无穷之欲念的发展，均将陷入恶道，也类同人之坠落而陷入原罪与本罪之境况。但都是出于间接的启示，虽也可与基督教的人观对话，但基本上各不相同。

儒家最注重天命，但孔子对天命语焉不详，未作出深入的探讨，同样也并未触及宗教的层面，均为哲学的思维。钱穆在其遗作中，特别提出了孔子的天命说：「子曰：五十而知天命」、「天生德于予」、「知我者其天乎」、「获罪于天无所祷也」（均出《论语》）等语。

钱氏提到了「人即是天，天即是人，一切人生都是天命的「天人合一」观」（应即为明道先生的「天人合一」观）。最后说「天命就是人生」，但也并未说出一个究竟。原因无他，因为儒家并非宗教，儒家的人观仅限于哲学之思维，构不到人最原始的宗教层面，故只能讨论人性的部份。而儒家所要努力改变的人性功夫，都在其基本的「三纲八目」中：要修身、要慎独、要存诚，但最后都达不到终极的目标。因为儒家的人观中，并没有「救赎论」，对人的恶性，无法以修德来解决。

儒家所揭橥的人性，无论性善论或性恶论，皆为人性的现象；对人性之坠落的基本原因，并不了解。对人性的改善，虽心向往之，但并无法根本解决。儒家对人性的观点，也有许多地方可以与基督教对话，是毫无疑问的。

三、二者对「天人合一」学说之差异

本文用了不少篇幅讨论儒家的「天人合一」观，特别是宋明的两位代表性人物：张载与程颢。横渠的立论涉及气论（或虚论），类似玄学。他们均承袭了自商周以来的天论；但也均为一种模糊的冥思幻想。迄于近代以钱穆为代表的儒学家们，及当代的新儒学者，也多认为「天人合一」为中国独有的思想，可对世界有所贡献；并可与西方的基督教思想结合与融合，以促进中西文化的交流与认同。

这种构思立意极善，但却与事实难以契合；因二者有其基本的差异。

基督教讲天（上帝）与人（具有原罪与本罪之人）之合一，必须先谈基督教的「救赎论」，即罪人如不先接受基督的十架救赎，便永难与天（上帝）合一；因基督教的人观与儒家的之人观根本不同。而按基督教的基督道成肉身之教义；基督在取得了人的肉身后，由于基督生而无原罪，他在世时，也未犯罪，便已经与天（神）合一了。但其所救赎之人，则需先接受基督的救恩，才能与天（神）合一。

在基督最后的大祭司之祈祷中（约十七章）所表示的：「祢父在我里面，我在祢里面」（约十七 21）是表示神与基督原为一（三位一体），原本未分开；这种情况 颇似程明道讲的「天人合一」之「一本论」。但后面主讲的「使他们也在我们里面，……我在他们里面，祢在我里面，使他们完完全全地合而为一」（约十七：21-23）。如此，信徒与主的合而为一，便应为「二本论」了。但基督教的「天人合一」，无论是基督与上帝的「一本论」，或基督对人的「二本论」，均与儒家的「天人合一」完全不同，不可相提并论。这便好比油与水之不可调合，因这两种东西虽皆为液体（有相关性），但若将两种完全不同性质的液体倒在一个容器中，油仍然是油，水也永远是水。二者不可能如水乳般交融，因为是两种完全不同的东西，无法强为之合。

肆、从相关化之对话到引异归正

「求同存异」为近代流行的语汇，但多半是政治性的语言。今天太多人希望福音能尽早传遍中国，在基督教传华已超过两百年的今天，大家都期望能在中国固有的文化典籍中，找出与〈圣经〉真理类似，至少不相违背的思想，将之牵引入〈圣经〉，以丰富〈圣经〉的内涵、找出中西文化的共相、减少中西文化的冲突。于是不少人便忙着查看中国古典中可资引用的思想，强行纳入基督教义以达广传福音的目的。其用意良佳，但求同之心太急，结果恐适得其反。须知真理不能牵强，神意不可附会；将任一民族的文化拿来与〈圣经〉对比时，都必须特别谨慎行事。若能将中国文化思想与〈圣经〉真理近似之处，小心引证，作为楔子与过桥，都十分好。但更重要的是，要将〈圣经〉信仰的真理彰显，使圣经真理融入中国文化，让基督教信仰的相关化与本色化，找到认同点，进而使福音能更深入地在中国文化中生根，才是最终目的。若对中国文化的任何典籍或思想一味的「认同」，或将之提升到与〈圣经〉相同的位阶，都将使国人陷入更大的困惑，对宣教毫无助益。因此，具中国文化素养的〈圣经〉学者，在研讨类比二者的异同时，要格外小心，千万勿本末倒置。

任何族群所产生的文化，能与〈圣经〉部份信息相近的，皆为普通启示或间接启示。这类的文化典籍，都可以拿来作为基督教宣教的预备工作，作为特殊启示与直接启示之前锋，为宣道开辟道路；但若本末倒置，便肯定将全盘皆输。

当我们努力在使中国文化与基督教相衔接时，应该要记取一个教训：应以希腊文化为前车之鉴；因基督教受希腊文化之影响与侵袭至深且钜。我们知道新约有许多卷都是用希腊文写成的，而旧约的希伯来文也早已译为希腊文（七十士译本）了。在使徒保罗的时代，希腊哲学十分昌盛，但保罗却十分小心：虽身为哲学家，他却采取扬弃希腊哲学的态度。他说：「犹太人是求神迹，希利尼（希腊）人是求智慧，我们却是传钉十字架的基督。」（林前一 22-23）保罗的看法十分正确。后来早期的教会中，兴起了不少护教的教父，他们都是要努力排除希腊哲学对基督教的影响。其中「道成肉身」是他们要全力卫护的教义。因自第二世纪始，由希腊哲学与基督教所混合的「诺斯底主义」

（Gnosticism），便主张基督并未真正生为肉身，也未真正钉死与复活。此一异端便是由希腊哲学所引入。故当时的基督教对希腊哲学避之惟恐不及。此外，柏拉图与亚力士多德等人主张的「爱落实主义」（Eros），也渗入教会，企图取代「爱佳泊」（Agape）圣爱的地位，要以人力所建造的「天梯」攀登上天。成为另一种异端。而「爱佳泊」正是保罗神学思想中的钻石，但均受到希腊哲学的危害。教会要花许多时间与人力才能将这些异端的思想清除。因此，在谈到基督教的本色化之前，应十分谨慎，以免步希腊哲学的后尘。

其实，基督教具有独特性；它与中国文化之间，也有其「不可共量性」

（incommensurability）。儒家的许多思想与基督教十分接近；但相似却非相同，不可混而为一。在探讨共通点之前，应先了解个别的差异，切勿勉强凑合，盲目认同。我们可以充分藉由两者的相似性与相关性（relevance）作为桥梁，将基督教的教义，导入儒家的思想；将新生命注入儒家的思维中，促使儒家的思想基督化，以达成宣教的使命，才是今日基督教信仰者应努力的正确方向。

话说回来，在世界各个不同民族中，只有中华民族之古圣先贤的著作，早在神颁下直接启示之前，便以间接启示的方式，透露出许多与圣经近似的信息；当我们今日再阅读这些典籍时，便赫然发觉不少圣经中的真理已隐然存在中国先哲的言论思想中，而感到不胜惊喜。这些中国文化中的思维便成为可以与基督教相沟通的渠道与可以对话的语言而雀耀不已。这应都为神在数千年前已为国人预先安排的「福音预工」之桥梁。

儒家对「天人合一」的论述，虽与基督教不同，但却有许多近似之处。这些论述便成为基督教信仰可以播种的沃土。为此我们要一同献上感恩；我们要珍惜神在中国文化中早为我们拓展的道路；举凡诸子百家中这类可以与圣经真理相通的思路，我们都应该好好的使用，以及早达成福音的中国化。

《环球华人宣教学期刊》第十六期，2009年四月。

（蒙作者供稿刊载，谨此致谢。）