

## 主題文章

\*\*\*\*\*

### 論基督教與儒家對「天人合一」說之差異



殷穎 牧師  
(前道聲出版社社長)

#### 壹、基督教之天人觀

##### 一、基督教之天觀

基督教對天的界定，在聖經中雖無明確的劃分，但彙集古今各界的看法，應可分為三個層次：即第一層為空氣、雲霧的地球大氣層；第二層為日、月、星辰分佈之太空；第三層則為上帝的居所。其實也可簡略分為兩個層次：即物質的天與屬靈的天。屬物質的天，即為神所創造的天地（創一1），而屬靈的天，便應為神自己：因天即代表神，天父就是上帝。

<聖經舊約>的記載中，顯示出有兩種天：一為神所創造的自然的天，及其所呈現的天象。在大衛頌美之歌中，他所描述的天，是有根基的（撒下廿二8），是神指頭所造的，與所陳設的月亮星宿（詩八3）。大衛出口成章：「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段」（詩十九1），他所歌頌的，都是神手所創造的大自然的天象。<舊約>中多處記載著天體自然的現象：如雲（詩一四七8），風（亞六5），雨（申十一11），雷（撒上二10），露（申三十三13），霜（伯三十八29），冰雹（書十11）等。但這些穹蒼上面的光體與天候的現象，皆為神手所創，希伯來人嚴禁敬拜天象（出二十四4），也不允許以夜觀天象來占卜（賽四十七13）。

在另一方面，天也可形容為屬靈的境界，為神所居住的地方（賽六十三15）。所羅門說：「看哪！天和天上的天，尚且不足你居住的」，「天上的天」希伯來文意謂：「最高的天」（申十14，王上八27，詩六十八33，詩一四八4），亦即保羅所經歷的「第三層天」（林後十二2）。天，亦可作為「神」的同義語（太二十三22，路十五18）使用，但這「天」都指屬靈的天，而非自然之天。

在<新約>經文中，這種屬靈的天，使用的次數更多。當基督展開祂的救贖事工後，曾多次提到屬靈的天。祂昭告門徒自己是來自天上（約三13，六33-51），天上也有聲音

呼應祂的啟示（太三 16-17，十七 5，約十二 28）。基督也告訴門徒，將來要回到天家，是確實存在的一個地方（約十四 1-6，約十七章）。基督升天之後，天使也宣告祂日後仍要由天上再回來（徒一 11，帖前四 16-17）。

<聖經>中也記載了有關天上的景象。關於屬靈的天，聖經中有具體的描述，多為約翰由異象中所見（啟一 1-3），啟示者說將來的天上已不需日月之光，因天上的境界已不在世界的時空中（啟廿一 23）。死亡已不存在，與死亡相關的悲哀、哭泣、疼痛，也已逝去，因人的肉體也已不在了（啟廿一 4）。而且人也失去了性別，不再有男女與婚嫁，人與天使一樣（路廿 35-36），所以人倫關係也不存在了。

以上所記為基督教<聖經>中記載的屬靈的天，與今世之物質的有日、月、星辰的天迥異。

## 二、基督教之人觀

### (一) 第一亞當的初人與原罪

基督教的人觀，也就是<聖經>的人類學。其基本的觀點，就是神所創造的人。離開此一真理，基督教的人觀便不存在；因人為神所創造，且是照神的形像所造（創一 26）。故人具有神的高貴與尊嚴，離開此一基點，一則淪為動物的進化論之自我貶抑，再則自擬為神祇，要與天公比高。過與不及，均喪失了正確的<聖經>人類學之觀點。

人，不但為神的創造，且為神在萬物中創造之巔峯；人體的精密結構，到今天人都無法完全了解。而遺憾的是，人自我貶抑的動物進化論，迄今仍未完全消跡；許多人還迷失在「進化論」中，要在畜類中尋覓人性；此正為人墜落後的可怕境地。由社會學的角度觀察，人類的行為特徵，包括語言運用、工具製作與文化建立。人之經驗特徵包括：自覺反省、注重倫理、追求美感、具歷史觀念，以及在思維上能觸及哲學與形上學。人，豈可與一般動物相提並論。但社會學也並不足以解釋人的本性，只有靠神的啟示才能找出答案。

人的價值與尊嚴，都是由於神照祂自己的形像創造出來的，而其中最重要的是，人是有「靈魂」的；此為人所獨有，是神特別的賦予，人才是萬物之靈。人只有在此基礎上，才能找到他的本位與人格。這是基督教「人觀」的中心與重心。

人為上帝在萬物中所創造之精髓，既具神形像的稟賦，又獲賜予靈魂，使之掌管萬物，此即為神所原創之第一亞當。但這位神創造的原人，卻不幸違背神的命令，食了禁果，因而陷入罪中（創世記第三章）。他被逐出了伊甸，失去了樂園，其原罪且為人的世世代代傳襲承續（羅五 12）。

### (二) 第二亞當—道成肉身的基督及其救贖

自第一亞當由犯罪而淪入惡道，由亞當以降，皆為罪人。人與神之間便完全隔絕。但神愛世人，因而將其獨生子耶穌賜下，以道成為肉身，由神降世為人，即為人子。並在十字架上受死以代人贖罪。以祂十字架上流出之寶血，救贖第一亞當後裔的原罪與本罪，使之對神和好。得以回復神初造人之原貌。而經基督贖罪之人，便稱為新人（弗二 14-16，四 24，西三 10，林後五 17）。這新人就是由第一亞當的原人，即已經犯罪淪落失去了上帝形像的人，在第二亞當—基督藉其寶血的贖罪之後，再回復了上帝的形像之新人。如此，原人因犯罪而致天人分離，使天人永隔的厄運得以改變，讓天人合一成為可能。這便是舊人藉基督十字架而達成的新人新境界。

### (三) 天人分隔

無論是最後一代大儒的錢穆，或當代的新儒家們都強調「天人合一」的思想為中國儒家所獨有，其學說優於西方基督教的思想。也有學者如余英時等力倡應將中國儒家之「天人合一」的思維融入西方哲學，並重提張之洞的「體用」說。而談到「天人合一」，很顯然，便已確定了天人本來是分隔的。而且可能是相互矛盾或抵觸的，才要談合一。如天人原為一，便不需去討論了。因此「天人分隔」便應為「天人合一」的前提。

而所謂「天人分隔」，也說明了天人原本為一的事實；是由合而分的。當初神創造了天地（創一 1），尚沒有人類。神在完成創造天地萬物之後，才創造了人，就是人類的始祖亞當（創二 7）。上帝雖使用泥土創造了人，但人卻為萬物之靈；因人是按照上帝的形像而造（創一 27）。並且在創造了第一亞當之後，又將生氣吹在他的鼻孔裡，他就成了有靈的活人（創二 7）。人既具備了上帝的形象又得到了上帝的屬性，人有了上帝的靈，便與上帝契合為一，超然於萬物之上。神並且賦予人管理萬物的權能（創一 28）。但起初上帝禁止的事，第一亞當與夏娃卻禁不住撒但的引誘，吃下了分別善惡樹上的果子（創三 6-7）。由這一刻起，死亡便宰制了人的生命（創二 17）。神人之間原本的和諧便被破壞了。人不但與神分離，人與大自然、人與人、甚至人與自己的和諧關係都同遭破壞。天人自此永隔。此後，「天人合一」才成為人類努力追求的目標。

### (四) 天人永隔（罪人無力可回天）

當人的始祖觸犯了神的命令，失足墜落之後，神人之間的深淵已形成；亞當與夏娃便立刻躲在樹蔭中逃避與神見面（創三 8）。自此之後，死亡的恐懼便如影隨形。隨之而來的便是一連串的咒詛與懲罰；女人要增加懷胎的痛苦，連大地也受連累，生出了荊棘與蒺藜，人必須要汗流滿面，才得餬口，而最後都要歸於塵土（創三 16-19）。接踵而來的，便是人倫仇殺悲劇（創四 8-24）的不斷上演。

世人載負著第一亞當遺傳下來的原罪，代代相傳，謊言所形成的各種罪惡愈演愈烈，到挪亞的時代，「凡有血氣的人在地上都敗壞了行為」（創六 12）。神不得不以洪水滅世（創七章）。在那時世上的眾生中，只有挪亞一家八口是義人。神要挪亞造成方舟，為世上留下了人類的傳承。但後來的世人不旋踵又陷入更深的罪惡之中，且罪惡上達於天（創十八 20）。上帝也不得不作第二次的懲處，降天火焚毀了所多瑪與蛾摩拉兩座罪大惡極之城（創十九 24-25）。

這是歷史上人類因獲罪於天，而遭水、火之毀滅的兩次記錄。由洪水與天火之後，直到今日，地球上的人已繁衍至六十五億左右，而人類罪惡的總合，早已超越挪亞時代與所多瑪與蛾摩拉時代之千萬倍，何以上帝的手未再施懲戒，並非神對人罪惡的容忍，而是由於天父的慈悲，希望拯救人類於水火死亡之中（彼後三 9）。

上帝對世人拯救的計劃，早在亞當夏娃犯罪之初，即已肇始（創三 15,21），於揀選亞伯拉罕之後才正式宣告（創十二 1-3），並於神預定的時間（加四 4）差遣祂的兒子（第二亞當），以道成為肉身，到世上拯救古往今來的罪人。挽回了由第一亞當傳承下來的天人隔離的悲劇。自基督在十字架上完成的救恩以後，人若接受基督為救主，便能成為神的兒女（約一 12），回復神當初予人的形像。使神（天）與人能再合而為一（約十七 21-23）；也就是所謂「天人合一」的唯一機會。但人如不願接受基督的救恩，便將淪入地獄的永火，經歷第二次的死（啟廿一 8）。所以，人如不悔改，便無力回天；天人的分隔，便將成為天人永隔的悲劇了。

### 三、基督教的天人合一

基督教的天人合一觀，首先是要建立在客觀存在的「神」，以及祂所創造的「人」之基礎上。天即為神，為純粹的宗教，不存在任何人所想像中模擬的天。它不是人文的天，也非義理的天，是真實存在的，上帝真神的天。而人為神所創造的人，絕非由低級動物進化到高級動物的人。如果否定了這基本的天（神）人觀，便無所謂天人合一，一切虛擬、假設、模擬、想像的說法，都不需討論。

#### （一）道成肉身（Incarnation）的天人合一

天人分離以至天人永隔是在第一亞當犯罪之後的自然結果，但卻為神最傷痛的大事；基督教的整本《聖經》，就是要述說神愛世人，不忍使天人分離、永隔，而要設法拯救、挽回這悲劇。神所做出的決定，便是要祂的獨生子耶穌基督以道成為人的肉身，降世為人，並代人贖罪。而使人能再與神（天）合而為一。在這件救贖大功尚未完成時，神已首先在基督裡與人合而為一了。當耶穌在童女馬利亞身上取得了肉身，成為一個具有神、人二性的人，便已經達成了神（天）人的合一。神本為人的創造者，在人身之外，但卻藉人身孕育成為人子，成為一個有血、有肉、有情感，並參與了人間真實生活的人。在基督裡，天與人已深深地契合為一。基督在「大祭司的祈禱」中，有十分肯定的說明。祂說：「我不但為這些人祈求，也為那些因他們的話信我的人祈求，使他們都合而為一；正如祢父在我裡面，我在祢裡面，使他們也在我們裡面，叫世人可以信祢差了我來。祢所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。我在他們裏面，祢在我裏面，使他們完完全全地合而為一，叫世人知道你差了我來，也知道你愛他們如同愛我一樣。」（約十七 20-23）基督在這裡所表示的，是「你中有我、我中有祢」的事實，已充份說明了天人的合一。

#### （二）基督受苦（Passion）的天人合一

基督在人世的三十三年歲月，是以人的肉身為人類受苦。祂歷經人一切的試探（來四 15）與苦難（來十三 12，彼前四 1,13）。基督為人類受苦，人也要為基督受苦（腓一 29）。基督在苦難中與人合而為一。

### (三) 基督釘死十架（Crucifixion）的天人合一

基督救世的方法，便是要為世人的罪釘死在十字架上，流出寶血，才能洗淨人的原罪與本罪，人也才能與神（天）合而為一。故基督之十架受死，為天人合一的唯一保證。主，也為人神之間合一的唯一中保（提前二 5，來七 22，八 6，九 15，十二 24）。

### (四) 復活（Resurrection）的天人合一新境界

基督由道成肉身在上世為人受苦、受死，至最後由死裡復活，便完成了天人合一最後大功。基督的復活，意味著戰勝了人類的死亡，人不再受死亡的威脅。保羅便能高唱：「死阿，你得勝的權勢在哪裡？死阿，你的毒鉤在哪裡？……感謝神使我們藉著我們的主耶穌基督得勝。」（林前十五 55-57）所以，基督的復活，便為基督教的天人合一畫上了一個圓滿的句點。

但基督復活的意義，卻不只是使人回復到那被造時最初的地位。復活，對天人合一有更高的境界與意義：因基督的復活，為神為人都帶入了一個嶄新的、前所未有的新境界。在神初造亞當時，神為創造主，人是受造者，那時的天人合一是神人之無間，神人之和諧相處，但神與人仍是兩個不同的存在。然而由基督道成為肉身以後，神直接介入了人的肉身，取得祂所創造之人的身體與情感，活在人間三十三載，並在受盡人間一切苦難而後被釘受死，下陰間又再復活。主在復活以後，也並未丟棄祂所取得的肉身，只是以復活的大能，使它成了「睡了之人初熟的果子」（林前十五 20），以及「復活的靈性的身體」（林前十五 44）。這一種改變，讓我們看到基督—三位一體上帝的第二位聖子，在復活之後，仍保留了祂那由肉身改變成的靈性的身體，最後也以此靈體升天。

基督經由道成肉身、受苦、釘死、與復活，這個人的肉身變化為靈體（初熟的果子）之後，帶著這個靈體升了天，日後仍要以此靈體降臨。

所以經由道成肉身的基督，不單是神取得了人的成分，人也得到了神的成分，在基督裡神（天）人如水乳一般交融，這種天人合一，遠遠超越了神初造人時的天人合一，是天人合一的新高境界，也是神賜予人的新恩典。如用近代辨證的方式來說明：神最初創造之人為「正」，犯罪後天人之分離為「反」，經歷神子十架救贖成為新人為「合」。而最後之「合」，也超越了前者之「正」。此即基督教完整的「天人合一」觀。

## 貳、儒家之天人觀

### 一、儒家之天觀

#### (一) 商周時代天的觀念

美國漢學家顧理雅（H.G. Creel）在「釋天」文中之論證，謂在商周記錄之甲骨文中，曾出現天神的觀念。但據查證甲骨文中雖有二十六處字形近似天字，但卻無一處明確指稱天神。顧是根據王國維的判斷，認為以天為神之信念，係出於商周之際。

另一種說法是：商人甲骨文中未見以「天」字為神之觀念，是因早以「帝」定為神名，且晚商諸王禁止以諸神名號占卜之故。董作賓也支持此種說法；董氏主張甲骨文為純粹占卜用之文字。故甲骨文中未見以天為上帝之名，並不表示商人無天之觀念。據研究所得，某些代表周人思想之典籍中，天之地位遠較帝皇特殊。典籍包括金文（亦稱銘文或鐘鼎文）、《詩經》、與《書經》。

顧理雅指出，西周金文中以天為上帝的用法共出現十七次，以帝為上帝的用法只有四次。《詩經》中，天為上帝之用法出現一百一十八次，帝只出現四十三次。周初的十二篇文獻中，其中天字出現一百一十六次，帝字僅出現二十五次。此重天輕帝之現象，顧氏解釋為，帝原為商之氏族神，天則為周之氏族神。

另一種說法是，根據字源學之研究，天字為甲骨文中帝字的變體。有學者主張天字是由「一」與「大」二字組成，但此種說法並無定論。

以上為天之觀念最早出現於商周時代的記述。

## （二）《詩經》、《書經》之天人觀

由《詩經》與《書經》記載之周人思想中，來探索當時對天之觀念，「天」與「帝」這兩個核心觀念，應可交換使用。易言之，「天」可代表「帝」，「帝」亦可說明「天」。統治者以「天」自許，也挾「天」以自重。號稱「天子」，隱然居於「天、人」之間，作為「天」的代表。扭轉了神權至德治的更替。「德治」之理想則源於「天命」觀，具體落實在周文王身上。於是道德便成為君王的要件。君王既為「天子」，故亦可代「天」為民之父母。而道德之標準則為「人」所設立，以之投射於「天」，成為「天」之準則。再以之要求君王來履行，作為治理人民之圭臬。故所謂「天命」，實為人命。由於人之性本為善，但卻無法維持初衷，故需君王以師尊之地位，以至高之道德理想勸勉百姓，民眾之道德才能實現。

周代「天」之作用：

- 1、天卜休咎—由甲骨文的記錄中，天可以卜占休咎。「我有大事休，朕卜並吉。」（書·大誥）。「予惟小子不敢替上帝命，天休于寧王興我小邦周，寧王惟卜用，客綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。」（書·大誥）。此為周代之占卜，目的為測知吉凶。
- 2、天示警戒—周朝時代的政權，仍附著於神權（天權）上，故國家有事，便要占卜以決定。天為全能之主宰，故亦時有警示。「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」（詩·大雅）「天監在下，有命既集」（詩·大雅）。

3、天人關係—中國古人相信，天為萬有之源，為人類生命之肇始，但天人的關係，其重點不在自然之生命，而在道德品質。如：「天生烝民，其命匪諶，靡不有初，鮮克有終。」（詩·大雅）「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（詩·大雅）

為君王者要替天行道：「天佑下民，作之君作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」（書·泰誓上）君王既為天之代表，故其施政便應上承天意，俯體人民：「天視自我民視，天聽自我民聽。」（書·泰誓中）「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。達於上下，敬哉有土。」（書·皋陶謨）君王之行事，上天亦監察之：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」（書·召誥），「天矜于民，民之所欲，天必從之。」（書·泰誓上）

按〈書經〉、〈詩經〉中所記載的天，並非指客觀存在之上帝所創造的天，而為人模擬、想像、揣摩之，再將所期望的道德標準投射、塑造成的天。故天與君王為正義之化身，代行神權，以維護人之理想。故天與人皆為虛擬的關係，只有君王才為真正的統治者，並代天行道。

### (三) 孔子、孟子之天觀

#### 1、孔子極少論天

〈周禮〉為夏商時期中國文化之集成，孔子一脈相承，故曰：「郁郁乎文哉，吾從周。」（論語八佾）同時，孔子也應承襲了由周以來所衍生的對天之理念。但孔子在其生平的學術、讜論中，對「天」卻談得極少，偶或涉及也淺談輒止，未作深入探討。故有人認為，孔子「天」之信仰，為「人格天」之神，均無根據。因孔子治學以人倫道理為主。他注重人文，避談鬼神。因孔子為一位誠實的學者，對其不熟悉的領域，從不多談。對「宇宙論」、「天論」與玄妙的「形而上學」等層次避而不談，也未觸及宗教的論述。在〈論語〉中，「仁」與「禮」出現的機率，遠比「天」多。至於「天命」，孔子講的「五十而知天命」，正確的解釋應為：人到中年應該知道如何作人的道理。孔子為人忠於其治學的領域，與其研究的學術思想，從不作牽強附會，他謙恭地表示，「未知生，焉知死？」（先進）他對鬼神敬而遠之，「未能事人，焉能事鬼？」（先進）由周代傳下來的一些對天的思維，只構成孔子對天的敬畏與嚮往，他並未真正進入究天，這個他所不熟悉的領域。當然，我們也可由他的言論中找到一些與天有關的記載。如將自然之天，賦以人性—「子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（陽貨）「子曰：大哉堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。」（泰伯）「迅雷風烈必變」（鄉黨）等，以言天之自然狀態。

「堯曰：咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中。」（堯曰）「子曰：天之未喪斯文也，匡人其如予何。」（子罕）「儀封人曰：二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」（八佾）「子曰：獲罪於天，無所禱也。」（八佾）「夫子矢之曰：予所否者，天厭之，天厭之。」（雍也），以言天關懷人世，雖賦予天以性格，但卻為人所投射，再以天道論世道。

「子曰：不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎。」（憲問）「子曰：五十而知天命。」（為政）「子曰：天生德於予，桓魋其如予何。」（述而）「子曰：予畏於匡，曰：文王既沒，文不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（子罕）孔子以天知自許，天命即為其自覺之使用。孔子也以天生之德自居，以天德為其獨特之品德，並要將其文化品德傳之於世。此亦應為儒學之基本性格。

「子曰：甚矣，吾衰也。久矣，吾不復夢見周公。」（述而）

「子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。」（子罕）

「顏淵死，子曰：噫！天喪予！天喪予！」（先進）

「伯牛有疾，子……曰：亡之，命矣夫，斯人也，而有斯疾也。」（雍也）

「子夏曰：商聞之矣，死生有命，富貴在天。」（顏淵）

「子曰：道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何！」（憲問）

「孔子曰：不知命，無以為君子也。」（堯曰）

關於天與命運的種種，孔子當然為遞嬗周公禮樂之繼承者，因久未夢見周公為憾。更以愛徒顏淵之死而悲痛，故亦感到命運之難違。但縱然命運決定道之行與不行，孔子採取擇善固執、盡其在我，透過知識成就德行，不計任何代價以行仁。對於君子必須了解的「命」，孔子仍以主動性之「使命感」為重，對命運並無怨尤。死亡對他而言，遠不如「仁」（人之道）重要。孔子強調「人能弘道，非道弘人」（衛靈公）。在整部《論語》中，孔子並未顯示出明確的天人關係。

## 2、孟子之天觀

「且天之生物也，使之一本。」（孟子·滕文公上）

「詩云：天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（告子上）

「書云：天降下民，作之君，作之師。」（梁惠王下）

「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」（萬章上、下）

孟子主張性善，視孝為人性之重要品德。天之作為僅為間接，君與師，則代行天功。教導人民者，屬先知先覺。而代天行教者，皆為聖人。孟子說：「堯舜與人同也」（離婁下），又云：「人皆可以為堯舜」（告子下），只要君與師能喚醒各人天賦之完美人格，人皆可為聖賢。

「孟子曰：天與之……天不言，以行與事示之而已；薦之於天而天受之，暴之於民而民受之。」（萬章上）

「泰誓曰：天視自我民視，天聽自我民聽。」（萬章上）

「孟子曰：民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子。」（盡心下）

「孟子曰：道在邇，而求諸遠；事在易，而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。」（離婁上）

孟子認為天雖無言，但卻以「行與事」顯示其意志。亦可顯示孟子認為舜得天下，為「天與之」。孟子也肯定了「道」源在天，但仍應與人配合才可行事。孟子將天之重心轉移於人，以揭示其政治大綱領之「民為貴」的思想，奠定了他政治理想的典型。

孟子也一再強調人皆有仁義之天性，故人皆可成為聖賢。人只要盡其天性，「親其親，長其長」便可使「天下平」。「道在邇」便說明，道在人的近旁，非不可企及。「事在易」，則可身體力行。

「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義也。」（告子上）

「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。」（盡心下）

「仁也者，人也；合而言之，道也。」（盡心下）

「誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者天之道也；思誠者，人之道也。」（離婁上）

「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣，存其心，養其性，所以事天也。」（盡心上）

「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）

在孟子對天的思維中，以心為人之本質，而心又為天之縮影；聖人則為天與人之中介。聖人能以其先知先覺，喚醒人之後知後覺。因人人都秉賦了「仁」的潛能，當面臨「道」與「義」抉擇時，人在醒覺之後便會捨生而取道義。孟子對人性的關鍵論斷是「仁也者人也，合而言之道也。」（盡心下）人要能思誠，便可盡「天之道」（誠者）。

### 3、中庸之天觀

近儒唐君毅以為，〈中庸〉「誠」之教，乃天人之道的徹底完成。「天」為中庸最核心的觀念。但儒家之天論，並不及於宇宙第一因的宗教層次。儒家對「天」的觀念，是由

商周，文王所傳承；對天保持敬畏、嚮往，將一切最崇高的不可測知的憧憬與理想，均投射於天。〈中庸〉在論天時，未論及其本質的「性」或「道」，皆是由人出發。〈中庸〉所建構的精密道德系統，皆透過人而上達於天，亦以天而反射於人。最後將天、地、人並列，是為人本之天，與義理之天，但均非宗教之天。

天有有形之天，即自然天。關於自然天，〈中庸〉主要記載於第二十六章：「天地之道，可一言而盡也；其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍魚鱉生焉，貨財殖焉。」（中庸二十六章）

至於無形的天，〈中庸〉應承接〈詩經〉、〈尚書〉、〈易傳〉，自商周而孔子的傳統觀念，為義理之天。至於「其為物不貳，則其生物不測」，應指天地運行化育之本體。「不貳」義同不息，歸於「誠」的作用。朱熹解釋這段話為：「天地之道，可一言而盡，不可曰誠而已。不貳，所以誠也，誠故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。」朱子以「誠」解釋「不貳」，因〈中庸〉是藉聖人與天地同體之境界來闡釋「至誠無息」之功用。「故至誠無息。不息則久，久則徵。徵則悠遠。悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。」（中庸二十六章）

〈中庸〉既為義理之學，又以人本為其歸依，故最後便將天、地、人一同並列：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸二十二章）

將天、地、人並列，可見〈中庸〉思想中對人的地位之尊崇。說明「至誠無息」的作用，不但能「盡其己性」、「盡人之性」（成己），更能「盡物之性」，以「贊天地之化育」（成物），而達到「與天地參」及「配天」、「配地」的至高境界。

〈中庸〉的開宗明義第一章即指出「天命之惟性」。近代大儒錢穆老夫子，在其九六高齡，離世之前，特別寫下他最後的文稿，說明天命的重要，認為是中國文化對世界的鉅大貢獻。所以，「天命」在儒學中至關重要。朱子對「盡其性」的解釋為：「盡其性者，德無不實，故無人欲之私。而天命之在我者，查之由之，巨細精粗，無毫髮之不盡也。人物之性，亦我之性；但以所賦形氣不同，而有異耳。能盡之者，謂知無不明，而處之無不當也。」要使自己的德性，真實不妄，要先除去人欲之私，才能明人物之性。因「天命之謂性」，人在己、在物、在人，其性皆秉之於天，天、人、物、我皆混成一體，便要人去人欲存天理。為達此境界，便要反身以誠。有了誠的功夫，才能知天命，而盡人之性。若人真能修為到「誠」的境界，「天命」自可相去不遠。但儒家這種修為的功夫，有沒有人可以做到？聖人能嗎？恐怕由孔孟諸聖賢以降，均尚在「盡性」的努力之中，雖孔子五十而知天命，恐數千年以來，儒家諸夫子們也應皆尚停留在「知」的境界中吧。

## 二、儒家之人觀

### (一) 儒家基本為性善論

儒家基本認為人性是善的。「喜怒哀樂之未發謂之中。發而中節謂之和。中也者天下之大本也。和也者天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（中庸第一章）人的各種情緒，可導致二途：一個可能是亂發與濫發，其結果便是罪惡；另一為慎發與節發，如發而皆中節，而中節便是和。和為人格修養的至高境界，這便是善。這與聖經中的道理，人之犯罪，主要是因為未能合乎神規定的標準，虧缺了神的榮耀（羅三 23）之教義略同。而一旦能中節而致中和，便可達天地位焉、萬物育焉的和諧完美境界。儒家以為人雖非全善，卻有向善的可塑性，但要小心修為才能達到善的「和」之境界；而修為之功夫便為「誠」。「誠者天之道也，思誠者人也道也。」（孟子離婁上）但可惜以人之修為永難達「和」之境界。

### (二) 孟子之性善說

孟子的性善說，係源於孔子的中心思想「仁」。孟子發揚此種「仁」的觀念，認為人人均有「仁」之可能，亦即向善的潛能；而其作用則在於「心」。「心」則為天之縮影，而天之道即人之道：「仁也者，人也，合而言之，道也」（孟子·盡心下），此為孟子性善論之核心。人如能誠其身，忠實面對自己，便能「盡其性」，可以達到知天的程度。而「盡其心者知其性也，則知天也；盡其心，養其性，所以事天地。」（盡心上）為達其理想，可以捨身成仁，殺身取義，「生，亦我所欲也；義，亦吾所欲也。二者不可得兼，舍生而取義也。」（告子上）「天下有道，以道殉身。天下無道，以身殉道。」（盡心下）

孟子的學說，具有革命的思想與行動，非坐而言，乃起而行。

孟子也為民主之先驅。他的民貴思想雖然在封建社會中無法落實，但其言論擲地有聲，為古代民主思想留下絕響。

### (三) 荀子之性惡說

荀子認為人性與生俱來，且人性基本相同，聖人與小人無分軒輊。「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也。君子與小人其性一也。」（荀子·性惡）此一說法倒頗合於〈聖經〉（羅三 23）。

荀子主張性惡的理由是，由於人人都有官能的欲望，官能雖有其可塑性，但如任其性情本能自由發展，「從人之性，順人之情，必出於爭奪；合於犯分亂理，而歸於暴。」（性惡）結果便會破壞和諧的社會，自然是惡了。

依荀子的看法，人之異於禽獸者，「以其有辨也」（非相），這個「辨」便是由於人具有辨別是非之判斷能力。此外，人之異於禽獸最為天下貴的理由是「人有氣、有生、有

知、亦且有義」（王制）。因此，「辨」與「義」之人性可以推廣為「禮」與「義」。荀子也把「禮」與「義」看為人後天修為的品德，並進而將「性」與「偽」置之於對立之地位。

荀子亦曾強調聖人之優越地位為天地參，聖人既與一般人相同，何以成為聖人？荀子說：「聖人化性而起偽」（性惡）。可見「聖德」並非天生，而為後天之修為，故「積善而全盡謂之聖人」（儒效）。

由於人性本惡，故荀子主張：遷善避惡之途在於「道」，而道則體現於「禮」（禮論）。他說：「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」（修身）而「禮」之來源，則歸於古代聖王（王制）或歸於聖人（性惡），為〈荀子〉一書三十二篇之終極關懷。

荀子進一步闡述他的「禮」念：「禮者，人之所履也。」（大略）「禮」，為人生踐履的途徑。「禮」，既為古代聖王所製作，故為「人之道」，而非天之道。「禮者，人主之所以為群臣寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣。」（儒效）

人間如無禮，則凡人無法自勵其德，成為君子（修身、不苟、儒效）。世間如無禮，社會便會陷於混亂。國家如無禮，則君王將無法安邦治國，百姓將流離失所（王霸、議兵）。故荀子之結論為：「禮者，表也；非禮，昏世也；昏世，大亂也。」（天論）「天下從之（禮）者治，不從者亂；從之者安，不從者危；從之者存，不從者亡。」（禮論）

### 三、儒家之「天人合一」觀

儒學中的「天人合一」思想，自古代以迄於新近的儒者，都有一致的觀點；特別是近代碩儒錢穆逝世前，以口授其夫人寫下的〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉一文中，特別強調：「天人合一觀」是中國古代文化最有貢獻的一種主張。當代的新儒學者們，亦有所呼應，值得重視。

#### （一）張載（橫渠先生）之「天人合一」觀

北宋哲學家張載（1020-1077），是理學主要奠基者之一。「橫渠四句」，勉讀書人要：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」（宋文學案·橫渠學案上），傳誦至今。明末大儒王夫之（船山）（1619-1692）評價橫渠思想是「以易為宗，以孔孟為法，以中庸為體」而形成了氣先理後的哲學思想。雖其說與漢儒董仲舒所稱「天人合一」之說，大體無殊，然宋代理學家較之漢儒，明確深刻許多，先建立宇宙論，再轉遞到人生論，為中國先賢在宇宙哲學方面之一大進步。

張載雖亦倡「天人合一」，但不認為天人可以混同，反而將天道與人事加以區隔，並強調不能以人德為天德、不可將人之意識強加於天。其〈橫渠易說·繫辭上〉說：「系之為言，或說易書，或說天，或說人，卒歸一道，蓋不異術，故其參錯而理則同。鼓萬物

而不與聖人同憂，則於是分出天人之道。人不可以混天，鼓萬物而不與聖人同憂，此言天德之至也。與天同憂樂，垂法後世，雖是聖人之事，亦猶聖人之末流耳。」張載以為人與天之區別在於天無心無為，而人則有思想與行為。二者各具特點，不可混為一談。老子所謂的「天地不仁」，便一語道破，因「仁」為人的德行，天地既無心無為，何「仁」之有。張載在這裡所意謂的天，應為自然之天，其語頗堪肯定。

張載所要建立的，其實是一個貫通天人，體用不二的思想體系。一方面要依據天道來規定人道，在天道中蘊含人道的內容；另一方面要依據人道來理解天道，在人道中顯示天道的底蘊。知天即可以知人，知人即可以知天。所謂「天道即性也，故思知人者不可以不知天，能知天斯知人矣」（橫渠易說·說卦）。此為其理學之主題，亦為張載易學所追求之根本目標。依此主題，張載並不脫離天道，而孤立地探索人道；也不脫離人道，而孤立地探索天道；而是言天必及人，言人必上溯於天。著重於追索天與人之間的關係。但以此建構「天人合一」的思想目標卻與其「天地無心無為」、「天無心，心都在人之心」的思維是相抵觸的。為了要堅持自然主義的宇宙理論，必然要主張天地之心；為了堅持人文主義的價值思想，又必然要主張綱常名教。為了同時能滿足理論層面和價值層面的雙重需要，便必須建構一個溝通天人的理論橋樑。張載既為一位獨具慧眼的理學思維大師，經其「終日危坐」，「終夜不寐」的「志道精思」，他苦心思索後，終於建立了一座橋樑，就是要「為天地立心」。天本無心，張載哲學的宗旨，便是要為它立一個「心」。

張載曾在其〈易說·復卦〉中，以天地生萬物的動能，無止無息，為「天地立心」。而通過人的認知，揭示天地生物為本的這個規律和功能，即為天地立心了。這種心，張載概括為一個「仁」字。他指出「天本無心，及其生成萬物，則需歸功於天。曰：此天之仁也。」（〈經學理窟〉）。

「天體萬物不遺，猶仁體事無不在也。『禮儀三百，威儀三千』無一物，而非仁也。」（〈正蒙·天道〉）。

天地生成萬物，乃氣所構成，萬物的本體而無所遺漏；這就是「天地之仁」。張載將天地生物之心，理解為「天體萬物不遺」之一片仁心，就用一個「仁」字，將天道與人事聯為一體。故「仁」為「天人合一」的核心觀念，與儒家思想之精髓。張載並進一步將儒家「誠」之觀念闡釋其「天人合一」說：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道不見乎大小之別也。性與天道合一存乎誠。天所以長久不已之道，乃所謂誠。仁人孝子所以事天誠身，不過不已於仁孝而已。故君子誠之為貴。」（〈正蒙·誠明〉）

天地本來不仁（自然天），但張載終於給它以「仁」，便將自然天，易為義理之天了。

張載之「天人合一」說，是以氣本論的哲學體系為基礎的；依這種學說，在某種情況之下，部份說法可略通於〈聖經創世記〉的記載（創二7），亦頗能附會於基督對聖靈的描述（約三7-8）：張載為貫徹其以氣為本的宇宙論，首先排除了佛、道二教以空為本的思想障礙。張載所講的氣，無固定的狀態，既非固體，也非液體，亦非肉眼能看到

的凝聚狀態。但氣無形卻有象，故並非虛無。他說：「所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接于目而後知之。苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象耳。然則象若非氣，指何為象？時若非象，指何為時？」（〈易說·象辭下〉、〈正蒙·神化〉）。

張氏的氣本論以氣作為卦象與物象的根源，但所謂氣並非水蒸氣或空氣，有形可見，也非形而上者。氣作為事物的本源，構成了萬物的要素，其特點在有象。只要具剛健、柔順、運動、靜止，廣大深邃等性質的，皆可稱之為象。而象為氣之象，若無陰陽二氣，則無健順動止可言。時間的變化也有象，如無春夏秋冬之氣，便無四時。

他又提出了「凡象皆氣」說：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。」（〈正蒙·乾稱〉）。所謂「本虛而神」，是指氣沒有固定形態，自然無為，其變化神妙莫測，「鬼神」則指陰陽二氣的性能。「天體萬物不遺」，即言凡可形容的東西，皆為存在之物，一切存在之物皆有象，凡有象者，皆氣之表現。氣無固定狀態，變化無有方所，卻為一切事物的本體。他以氣與象說明大千世界的物質性，從而為「天人合一」，萬物一體，確定其理論基礎。

張載另有太和說：「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其氤氳於太虛之中，和同而不相悖害，渾淪無間，和之至也。未有形器之先，本無不和；既有形器之後，其和不失，故曰太和。」（〈太和篇注〉）

張載以太和為道體，而貫天地人物之通理，它所顯視的是天道氣化萬物之本性與自然之過程，並與人的價值息息相關，此即「盡三才之撰以體太極之誠。」所以「性與天道合一」天之性即人之性。生成覆幬之天，天道即仁、義、禮、智之人道，「禮儀三百，威儀三千，無一物非仁也。」「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，為物一也。」（〈正蒙·誠明〉）天人不可強分，天人合一，萬物一體，整個世界處於高度和諧狀態中，此即張載「天人合一」說之理論體系。

## （二）程顥（明道先生）之「天人合一」觀

宋明理學中，主張「天人合一」思想之另一大儒，即北宋理學家程顥（1032-1085），與程頤並稱「二程」。

近代儒者唐君毅將橫渠先生的思想定為「以人道合天道之道」。而將明道先生的思想定為「無內外、徹上下之天人不二之道」。明道思想之特色為：「有高致，無傍依，直抒胸臆，稱理而談，決無學究氣，亦無典冊氣」（牟宗三著〈心體與性體〉）。

明道先生的「天人合一」主要在於他的「天道論」。他說：「忠信所以進德，終日乾乾，君子當終日對越在天地。蓋上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。……故說神如在其上，如在其左右，大小大事而只曰誠之不可捨如此夫。徹上徹下不過如此，形而上為

道，形而下為器，但得道在，不繫今與後，己與人。（〈河南程氏遺書〉卷一·二先生語一）

以上的「忠信所以進德」、「終日矻矻」是出自〈易經〉乾文言，即言君子終日自強不息以進德，又言「對越在天」，「上天之載，無聲無臭」即言吾人之道德生命契於天之德。然後指出天道又可稱為易體、神體，再言「其命於天則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教」表示吾人通過心性之功來體悟天道。最後說：「誠之不可揜」（中庸第十六章）類比天道之德，即是真實無妄之誠，故天道即為誠體。

所謂「大小大事」、「徹上徹下」皆為誠而已。此誠體可通上下天人而言，顯示誠體可貫通於個體，人若能盡誠之德，便可體會自身與天道誠體是不可分的。

明道先生的「天人合一」為「一本論」；而橫渠先生之「天人合一」則為「二本論」。明道之代表性的話，有以下一段：

「觀天理，亦須放開意思，開闊得心胸，便可見，打揲了習心兩漏三漏子。今如此渾然說做一體，由二本，那堪更二本三本！今雖知「可欲之為善」，亦須實有諸己，便可言誠，誠便合內外之道。今看得不一，只是心生。除了身只是理，便說合天人。合天人，已是為不知者引而致之。天人無間，夫不充塞則不能化育，言贊化育，已是離人而言之。」（〈河南程氏遺書〉卷二上·二先生語二上）。

明道在此要闡明的是他的「一本論」，即天人為一，不必言合，若言合；便是將天人分為二的「二本論」了。明道先生說觀天理須放開意思，開闊心胸，以人之本心性體去體天理，以自我圓融之生命體現自心即為天理。並非言心外有天，要與天渾然「一體」，便為「二本」了。若要說「天人合」就是「二本」，人之心即是天，便不必去說與天渾然一體這種「二本」論了。

另關於誠明，明道先生表示：「道一本也。或謂以心包誠，不若以誠包心。……是二本也。知不二本，便是篤恭而天下平之道。」（〈河南程氏遺書〉卷十一·「明道先生語一」）

明道之「以誠包心」為〈中庸〉之「誠明」的聖人之德，是即為「道，一本也」。而「以心包誠」為賢人之學，要由明誠知天理開始，然後由自身與天為一之誠的境界，是為「二本」。所謂「知不二本」為「篤恭而天下平之道」，為〈中庸〉之最高境界。朱子解為「至德淵微，自然之應，中庸之極功也」（〈四書章句集註〉、〈中庸章句二十三〉）。

程顥（明道）有一段著名的談話，說明他的心知天的一本論：「常喻以心知天，由居京師往長安，但知出西門便可到長安，此由是言作兩處；若要誠實，只在長安，更不可別求長安。只心便是天，盡之便知性，知性便知天。當處便認取，更不可外求。（〈河南程氏遺書〉卷二上·「二先生語二上」）

「只在京師，便是長安」，「此心便是天」，故「當處便認取」，不需轉折。在「心、性、天」的功夫上，明道由「心」躍過了「性」體，一下子便能「此心便是天」，是比橫渠的「天人合一」省了一大步。

橫渠之學是由心而性而天，是所謂「漸」的功夫。但明道的「此心便是天」則是「頓」的功夫。橫渠之次第逐漸的盡性之學，使「天人合一」走向了「氣學」。明道則由頓悟走向「心學」，各有千秋。北宋二大家各以其顯學使「天人合一」發展成一門學問。而追隨其後的弟子與學派，卻並沒有很好的發展，遂逐漸沒落。

### 參、基督教與儒家對「天人合一」說之差異

#### 一、天觀之差異

儒家與基督教對「天」的看法完全不同。除對自然（物質）的「天」，儒家諸子觀察所得的印象，與〈聖經〉中所記載的略同之外，儒家並不知天之出處。但基督教卻能直接指出天為神的創造（〈創世記〉第一章）。當然，無論是儒家或基督教主要論述之「天」，皆非自然的「天」，而為心靈意識之「天」；亦即所謂的「宇宙之第一因」：即宇宙的第一層次，為人之官能所不能觸及的天。在基督教來說，那就是上帝，是天父，是宗教的「天」。儒家之「天」，則大不相同。首先，必須指出，儒家所論述的，並未達於宗教的境界。雖有對「天」模糊的憧憬與嚮往，但從未作出明確的陳述。孔學思想所涉獵的範疇，是人倫道德與政治哲學。孔子偶一觸及天，只是出於一種敬畏的心態，因他能感受到冥冥中的力量，乃嘆息而言「獲罪于天，無所禱也」。當其弟子顏回死時，他所感嘆的「噫！天喪予！天喪予！」亦是人無語問蒼天的自然反應，並不具特別的宗教意涵。至於有人曾表示：「中庸乃富有宗教哲學意義者」（王治心、謝扶雅等），其言似應再加斟酌。因在全部儒家的「天」論中，雖能找到一些具宗教意味的語句，與有宗教類似的相關性（*relevance*），但均不明確。

劉述先在《中國文哲研究集刊》第十期所發表的〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉中，認為當代新儒家的一大貢獻是確認「儒家思想不限於一俗世倫理，實具豐富宗教意涵」，他並引述田立克（Paul Tillich）重新界定的宗教（*religion*）為「終極關懷」（*ultimate concern*）之說。劉氏在其論文中，由《論語》等文獻引述了八十二則孔子對天人的論述與關懷，「證明」儒學亦為宗教。我雖並不認同田立克對「宗教」的新界定，卻尊重他的說法；但由劉述先引述的這八十二則孔子言論中，無論是直接的關懷或間接的關懷，都還沒有達到所謂的「終極」，孔子更沒有明確的指出他所說的天為「人格天」。這樣的「宗教」便成為沒有神祇的宗教了。若以「終極關懷」為宗教的新認知，更證明了基督教並非這類的「宗教」。而由孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道，自然也不是基督教的「天人合一」了。

儒家天學中對「天」的觀念，都為一種冥想，一種虛擬（如宋理大家的橫渠與明道）的「天」，均為哲學的思維，而非實質的宗教。因此，可以結論為：儒家之「天」論，為「人文之天」與「義理之天」，而非「宗教之天」。其對於「天」之屬性，都是出於人的摹擬揣想，認為天應當如何如何，再將人以為天應有之屬性投射予它，這正如張載所

主張的「不能將人意強加於天」。以人德為天德，正如老子所謂：「天地不仁」（老子意指自然之天，故無所謂「仁」，因「仁」乃人之道德思維）。故儒家之「釋天」多半都是，將人意加諸於「天」，是謂「義理之天」。

儒家諸子最後都將一個「誠」字歸納為「天」的屬性，這倒十分難得。因為人之所以失去原天，便是因為獲罪而失掉了「誠」。「誠」為神屬性之一。在這方面，儒家應可以與基督教作出深入的對談，以找回「天」之本來的涵義。這正如保羅在雅典看到的「未識之神」的壇一樣（徒十七 23）。應以創造天地的真理來作為正確的「天釋」。基督教的「天」，並非人所虛擬；是相信上帝真正創造了天地，也為宇宙的主宰，是純粹宗教的「天」。這二者由於基本的觀點互異，便不能交集。在儒家諸子的「天釋」中，透露出的許多類同的思維，應可以彼此對話；但基督教與儒家二者之「天釋」完全不同，不能相提並論。

## 二、人觀之差異

基督教的人學之記載，詳載於〈聖經〉之〈創世記〉（第一至三章），〈聖經〉中所載之人，由受造到犯罪墜落，人之歷史於焉展開，以迄於今世。此為基督教對人觀之基本信仰。（詳本文壹--二）儒家因非宗教，故不及人類之始，只談人性。儒家諸子對人性著墨頗深，對人性的看法基本為性善（特別是孟子），這應可遙指基督教人觀之人在犯罪前的境況。荀子則主張人性為惡，他認為人如隨其無窮之欲念的發展，均將陷入惡道，也類同人之墜落而陷入原罪與本罪之境況。但都是出於間接的啟示，雖也可與基督教的人觀對話，但基本上各不相同。

儒家最注重天命，但孔子對天命語焉不詳，未作出深入的探討，同樣也並未觸及宗教的層面，均為哲學的思維。錢穆在其遺作中，特別提出了孔子的天命說：「子曰：五十而知天命」、「天生德於予」、「知我者其天乎」、「獲罪於天無所禱也」（均出〈論語〉）等語。

錢氏提到了「人即是天，天即是人，一切人生都是天命的「天人合一」觀」（應即為明道先生的「天人合一」觀）。最後說「天命就是人生」，但也並未說出一個究竟。原因無他，因為儒家並非宗教，儒家的人觀僅限於哲學之思維，構不到人最原始的宗教層面，故只能討論人性的部份。而儒家所要努力改變的人性功夫，都在其基本的「三綱八目」中：要修身、要慎獨、要存誠，但最後都達不到終極的目標。因為儒家的人觀中，並沒有「救贖論」，對人的惡性，無法以修德來解決。

儒家所揭櫫的人性，無論性善論或性惡論，皆為人性的現象；對人性之墜落的基本原因，並不了解。對人性的改善，雖心嚮往之，但並無法根本解決。儒家對人性的觀點，也有許多地方可以與基督教對話，是毫無疑問的。

## 三、二者對「天人合一」學說之差異

本文用了不少篇幅討論儒家的「天人合一」觀，特別是宋明的兩位代表性人物：張載與程顥。橫渠的立論涉及氣論（或虛論），類似玄學。他們均承襲了自商周以來的天論；但也均為一種模糊的冥思幻想。迄於近代以錢穆為代表的儒學家們，及當代的新儒學者，也多認為「天人合一」為中國獨有的思想，可對世界有所貢獻；並可與西方的基督教思想結合與融合，以促進中西文化的交流與認同。

這種構思立意極善，但卻與事實難以契合；因二者有其基本的差異。

基督教講天（上帝）與人（具有原罪與本罪之人）之合一，必須先談基督教的「救贖論」，即罪人如不先接受基督的十架救贖，便永難與天（上帝）合一；因基督教的人觀與儒家的之人觀根本不同。而按基督教的基督道成肉身之教義；基督在取得了人的肉身後，由於基督生而無原罪，他在世時，也未犯罪，便已經與天（神）合一了。但其所救贖之人，則需先接受基督的救恩，才能與天（神）合一。

在基督最後的大祭司之祈禱中（約十七章）所表示的：「祢父在我裡面，我在祢裡面」（約十七 21）是表示神與基督原為一（三位一體），原本未分開；這種情況頗似程明道講的「天人合一」之「一本論」。但後面主講的「使他們也在我們裡面，……我在他們裡面，祢在我裡面，使他們完完全全地合而為一」（約十七：21-23）。如此，信徒與主的合而為一，便應為「二本論」了。但基督教的「天人合一」，無論是基督與上帝的「一本論」，或基督對人的「二本論」，均與儒家的「天人合一」完全不同，不可相提並論。這就好比油與水之不可調合，因這兩種東西雖皆為液體（有相關性），但若將兩種完全不同性質的液體倒在一個容器中，油仍然是油，水也永遠是水。二者不可能如水乳般交融，因為是兩種完全不同的東西，無法強為之合。

#### 肆、從相關化之對話到引異歸正

「求同存異」為近代流行的語彙，但多半是政治性的語言。今天太多人希望福音能儘早傳遍中國，在基督教傳華已超過兩百年的今天，大家都期望能在中國固有的文化典籍中，找出與〈聖經〉真理類似，至少不相違背的思想，將之牽引入〈聖經〉，以豐富〈聖經〉的內涵、找出中西文化的共相、減少中西文化的衝突。於是不少人便忙著查看中國古典中可資引用的思想，強行納入基督教義以達廣傳福音的目的。其用意良佳，但求同之心太急，結果恐適得其反。須知真理不能牽強，神意不可附會；將任一民族的文化拿來與〈聖經〉對比時，都必須特別謹慎行事。若能將中國文化思想與〈聖經〉真理近似之處，小心引證，作為楔子與過橋，都十分好。但更重要的是，要將〈聖經〉信仰的真理彰顯，使聖經真理融入中國文化，讓基督教信仰的相關化與本色化，找到認同點，進而使福音能更深入地在中國文化中生根，才是最終目的。若對中國文化的任何典籍或思想一味的「認同」，或將之提昇到與〈聖經〉相同的位階，都將使國人陷入更大的困惑，對宣教毫無助益。因此，具中國文化素養的〈聖經〉學者，在研討類比二者的異同時，要格外小心，千萬勿本末倒置。

任何族群所產生的文化，能與〈聖經〉部份信息相近的，皆為普通啟示或間接啟示。這類的文化典籍，都可以拿來作為基督教宣教的預備工作，作為特殊啟示與直接啟示之前鋒，為宣道開闢道路；但若本末倒置，便肯定將全盤皆輸。

當我們努力在使中國文化與基督教相銜接時，應該要記取一個教訓：應以希臘文化為前車之鑑；因基督教受希臘文化之影響與侵襲至深且鉅。我們知道新約有許多卷都是用希臘文寫成的，而舊約的希伯來文也早已譯為希臘文（七十士譯本）了。在使徒保羅的時代，希臘哲學十分昌盛，但保羅卻十分小心：雖身為哲學家，他卻採取揚棄希臘哲學的態度。他說：「猶太人是要神蹟，希利尼（希臘）人是求智慧，我們卻是傳釘十字架的基督。」（林前一 22-23）保羅的看法十分正確。後來早期的教會中，興起了不少護教的教父，他們都是要努力排除希臘哲學對基督教的影響。其中「道成肉身」是他們要全力衛護的教義。因自第二世紀始，由希臘哲學與基督教所混合的「諾斯底主義」

（Gnosticism），便主張基督並未真正生為肉身，也未真正釘死與復活。此一異端便是由希臘哲學所引入。故當時的基督教對希臘哲學避之惟恐不及。此外，柏拉圖與亞力士多德等人主張的「愛落實主義」（Eros），也滲入教會，企圖取代「愛佳泊」（Agape）聖愛的地位，要以人力所建造的「天梯」攀登上天。成為另一種異端。而「愛佳泊」正是保羅神學思想中的鑽石，但均受到希臘哲學的危害。教會要花許多時間與人力才能將這些異端的思想清除。因此，在談到基督教的本色化之前，應十分謹慎，以免步希臘哲學的後塵。

其實，基督教具有獨特性；它與中國文化之間，也有其「不可共量性」

（incommensurability）。儒家的許多思想與基督教十分接近；但相似卻非相同，不可混而為一。在探討共通點之前，應先了解個別的差異，切勿勉強湊合，盲目認同。我們可以充分藉由兩者的相似性與相關性（relevance）作為橋樑，將基督教的教義，導入儒家的思想；將新生命注入儒家的思維中，促使儒家的思想基督化，以達成宣教的使命，才是今日基督教信仰者應努力的正確方向。

話說回來，在世界各個不同民族中，只有中華民族之古聖先賢的著作，早在神頒下直接啟示之前，便以間接啟示的方式，透露出許多與聖經近似的信息；當我們今日再閱讀這些典籍時，便赫然發覺不少聖經中的真理已隱然存在中國先哲的言論思想中，而感到不勝驚喜。這些中國文化中的思維便成為可以與基督教相溝通的渠道與可以對話的語言而雀躍不已。這應都為神在數千年前已為國人預先安排的「福音預工」之橋樑。

儒家對「天人合一」的論述，雖與基督教不同，但卻有許多近似之處。這些論述便成為基督教信仰可以播種的沃土。為此我們要一同獻上感恩；我們要珍惜神在中國文化中早為我們拓展的道路；舉凡諸子百家中這類可以與聖經真理相通的思路，我們都應該好好的使用，以及早達成福音的中國化。

《環球華人宣教學期刊》第十六期，2009年四月。

（蒙作者供稿刊載，謹此致謝。）