

中西天人关系与人之关切

卓新平

[英文提要]

The study of the relationship between Heaven/God and Man is an important one in the philosophical and religious cognition and reflections of both China and the West. It reveals how Chinese and western thinking handle relationships in human existence and methods of understanding. It also depicts their differences and similarities. This article deals with the relationship between Heaven and Man. Based on the study of man's understanding of Heaven and human concerns within this relationship, the author analyzes the understanding of the nature of God in the history of religious thought in China and the West.

The first part of the article inquires into the Chinese and western understanding of "Heaven" and "God". According to the cultural tradition of China, Heaven is to be understood in light of "Heavenly Way" (*tien tao*). Chinese religious cognition sublimates "Heaven" or "Way" from the natural realm into that of the divine so that it becomes a metaphysical or theological concept.

Western tradition and thinking on the other hand is characterized by its study of "God", expressed typically in the Christian concept of God which embodies the concept of God in both

ancient Greek philosophy and Hebrew culture . This concept is an organic synthesis of the abstract and anthropological understanding of God which reflects not only the transcendental and metaphysical pursuit of man, but also his inner, practical concerns.

The latter part of the article analyzes the relationship between Heaven and Man or God and Man in Chinese and western thought. This relationship includes many aspects: the birth of Man by Heaven versus the creation of Man by God, Heaven's care for the common man versus God's love for Man, the intuitive relationship between Heaven and Man versus fellowship between God and Man, Heaven/God's concern for Man and Man's reverence for Heaven or worship of God. Heaven/God's reward for good and punishment for evil, and Heaven/God's union with Man, etc. In these relationships, man's ultimate concern and metaphysical pursuit are closely connected to man's practical concerns and earthly existence. Both aspects are indispensable in the realm of religion.

The article tries to explain man's real concerns and purpose in his search for the nature of God or the study of metaphysics, from which it explores the possibilities and difficulties in cultural dialogue and the meeting of minds between China and the West.

对天人关系的探究,无论中西方,都是基于“人”这一主体,即人对“天”、对“神”的认识,对自我与其认知对象之关系的思考。而这种认识和思考,乃是出于人本身的根本关切。这种关切既包括人之认识论意义上的探求,也有着人之生存论意义上的需要。在中西天人关系之探讨中,人的生存关系和致知取向都得到

了典型体现。

一、人对“天”的理解

论及天人关系，首先有必要弄清与人发生关系之“天”的基本涵义。在中国文化传统中，“天”与“人”的关系主要分为自然意义上的“天与人”和宗教意义上的“神与人”这两大层面。而社会意义上的天人关系则乃人与其群体的关系，其实质即“人与人”之关系。因此，人们的谈论通常有天、神、人之比，借此涉及人与自然和人与超然的关系。在西方文化传统中，其自然意义和宗教意义上的天人关系则表现为上帝、宇宙、世人三者之间的交互关系，即上帝与人、上帝与宇宙以及宇宙与人的关系。在此，中国文化理解中之“天”从其自然意义上来讲乃有天地之对，人立于天地之间，而西方文化理解中之“宇宙”则已包括天地自然，人乃生存于宇宙之中。

(一)中国思想史上的“天”论

从中国思想文化发展史上来追溯，人们对“天”的理解可分为“天”、“帝”、“道”、“天帝”、“天道”等层面。“天”的涵义极为丰富。大体而言，“天”可理解为自然意义的“天”、神性意义的“天”、宗教意义的“天”以及形上意义的“天”。自然意义的“天”指天空、穹苍，与大地相对。“天，颠也。至高无上，从一大”^①。其特点是苍苍茫茫，覆盖万物，自然形象即表“遍覆”、“遍在”。这种认识在中国思想史上曾形成以“气”论说天地，以阴阳解释“气”，在“气”中体悟有“序”，从天地中观察“经”、

^① 许慎：《说文解字》，第一，上。

“常”，自阴阳交替中说有“恒”，进而推至“气”中有“道”、有“理”的“气化”之自然宇宙观。而人则存在于天地之中，“民受天地之中以生，乃所谓命也”。^① 神性意义的“天”是从天有德性、意志、仁爱、权能、公义、智慧来看待天。作为神性之“天”或“天神”（天帝）会与人交感、关怀人、指导人，而且奖惩分明。“天网恢恢，疏而不失。”^② 此义之“天”虽超越形象之勾勒，却已给人以具有人格、神意之印象，使人体体会到主宰之天、天命、天意等涵义。宗教意义的“天”除上述神性之理解外，特别论及神之居所。它高高在上而与人世相对，即宗教信仰中的天堂、彼岸极乐世界、有德蒙福之人死后飞升之处，他们在此得以与天帝同在。上述各层意义上的“天”给人以彼岸、超越等绝对之感，形成与世人之此岸性、束缚性和相对性的鲜明对照，并由此引申出对天的形上理解，即形上学意义上的“天理”、“天道”之探，追究其既在人之上、又超越万物的根本意义和理由。

“帝”在汉语中亦指最高的主宰，表示具有权能或权威。王国维曾指出：“如帝者，蒂也。……古文或作帝，但象花萼全形”，“示生殖繁盛之义，与祖字象生殖者同。”^③ 但按《礼记·曲礼下》的记载，“君天下，曰天子。……崩，曰天王崩。复，曰天子复矣。告丧，曰天王登假。措之庙，立之主，曰帝”，则“帝”字在殷代乃称“天子”死后的灵魂。由“帝”字与上、天等字结合，则形成至高神之意，即上帝、天帝之称。天帝因此而包含“遍覆”和“主宰”两层涵义，从“天”的“遍在”之意而引申出其无所不在和普遍之爱，从“帝”的“主宰”之意则使“天帝”获得天地万物主宰者之定义。其统摄万有的特性遂构成“天”为统摄所有现

① 《左传·成公十三年》。

② 老子：《道德经》，第七十三章。

③ 王国维：《观堂集林》，艺林六，“释天”。

象的概念。

“天帝”如前所述已为神性意义上的理解，体现出威严、仁爱、恩惠、正直、公义等神性，突出了其至高至尊的特点。

“道”的原义为路。“道，所行道也”^①，其意义不确定，集中体现其“通”之意，即“通达可行”，由此引申为可行或所遵循的方式，乃通达整个人生与宇宙。基于这一理解，“道”亦有准则、规律之说，发展出天命之道、人之道，以及中国思想史上所言“仁爱之道”、“忠恕之道”、“天志之道”等。老子在其《道德经》中将“道”的“通贯天人”涵义加以发挥，形成一种“天道”与“人道”之合的整体哲学观，并从追究天地宇宙之本原和自然万物之基本上而达到“道”之形上学探讨。老子以“道”在“象帝之先”、“似万物之宗”的思想而提出了“道”的先在和创生性：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改。周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”^② 这里，老子以“道可道，非常道”之说喻示“可道”之“道”乃形而下之物论，即天地万物的自然表现，而“道”的真正意义则在于作为“天地之始”的“无名”，即“不可道”的“常道”。其本质乃追求形而上的意义，关涉宇宙万物的本原、准则，反映其抽象性和超越性，与《易经》“形而上者谓之道”的思想相吻合。当然，老子既强调“道”在自然万物之先，亦承认“道”在天地万物之中，其求知意趣与西方哲学史上唯名、唯实之争中关于“共相”(universalia)在万物“之先”、“之中”或“之后”的探究有异曲同工之处。

“天道”即“天”与“道”之义的结合。“天道”包括自然意义上的“天道”、神性意义上的“天帝之道”、社会意义上的“天

① 许慎：《说文解字》。

② 《道德经》第二十五章。

道”以及道德形上学意义上的“天道”等方面，既体现其超越性，亦显示其内在性。自然意义上的“天道”指自然律，即自然现象所表现出的普遍性、恒常性、规律性和秩序性。神性意义上的“天帝之道”反映天帝意志，“天道赏善而罚淫”^①；对其在人世间的代表“天子”而言，“所谓道，忠于民而信于神也”^②，天子依此来“替天行道”。社会意义上的“天道”即基于人际关系、群体共存的社会律，指人建立的、应该共同遵守的律则和共同遵循的生活方式。所谓“君人执信，臣人执恭，忠信笃敬，上下同之，天之道也。”^③这种由众人所形成、建立和遵循的社会准则及秩序乃外在于个人而存在，具有公共性、社会性，从而对个人具有限制、约束和规范、指导作用，如同“天”一样成为一种外在于人、异己的力量。不过，神性意义上的“天道”具有永恒主宰性，自然意义上的“天道”亦有不可变更性，而社会意义上的“天道”则可随时代的演变、社会的进程而为人所改变，得到革新和发展。道德形上学意义上的“天道”乃是根据上述自然义、社会义和神性义的“天道”推断而出，如孔子所强调“仁爱之道”的普遍性，以及提出“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”^④的思想。孟子亦曾以人见天德或天地之德、通过人之德性生活无愧于天来论“天道”或“人道”，即所谓“明乎善”而“诚其身”的原则。他认为“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”^⑤，由此以“仁义礼智，天道在人”的思想构成道德形上学意义上的天道观，并突出这种以人心之“仁德”来推断出此“天道”的立论。

① 《国语·周语·中》。

② 《左传·桓公六年》。

③ 《左传·襄公二十二年》。

④ 《中庸》一章。

⑤ 《孟子·离娄·上》十二章。

(二)西方思想史上的“神”论

从西方思想文化传统来看，与中国传统中的“天”论相对应的乃是其“神”论。例如，基督教传入中国时，其传教士即认为，中国古代所言之“天”或“上帝”实乃与他们所信奉之神相同或相通之名称。他们中的大多数人采用了汉语中的“神”、“上帝”、“天主”等词来翻译其神名。明清“中国礼仪之争”前，“天主”与“天”和“上帝”作为神名可以通用；“礼仪之争”中“天”和“上帝”等名称被罗马教廷所禁用，但一些传教士倡导的拉丁神名 Deus 的音译“斗斯”二字却难以通用。而天主教所推崇的神名“天主”一词实际上亦源自中国古代天神之名、并基于中国儒家思想中的“最高莫若天，最尊莫若主”之意。由此可见，在多元中求相通乃是文化交流的必由之路。在西方宗教历史上，人们对“神”或“上帝”之名称的理解本身就有着各自不同的文化根源及复杂多样的神性内容。

英文之 God 和德文之 Gott 在语源上来自日耳曼语族中的古哥特语 *guth*，其在印欧语系中可与古代印度语言中的 *huta* (*puruhuta*) 相比较。*huta* 乃指吠陀教的第一神“因陀罗”(Indra)，《黎俱吠陀》中有四分之一以上的诗颂为敬赞因陀罗的内容。因陀罗最初为古雅利安人信奉的战神，有“威力主”和“百威神”之称。*guth* 和 *huta* 之原义乃“受祈求者”、“所祭祀者”，词根似关涉“铸造”之意，亦指铸造而成的神像。古希腊人之神名为 *theos* (*theoi*)，其内容为诸神神性的集中和抽象，意即“威力无比者”、“强大者”、“带来幸福者”。西方所用“神学”(Theology)一词乃由此引申而来。古罗马人称神为 Deus，与古希腊人信仰的大神“宙斯”(Zeus) 之名均有“天神”之意。这一古罗马人所通用的神名与天之形象有关，其词源则与古印度梵文中的神名“提

婆”(Deva-devata)相关联。Deva 之词根为 *div*, 有“给予人”、“祭物”、“所祭祀者”、“神圣者”等义;“提婆”即指“天”与“神”,古雅利安人称其“天神”为 *Dyaus*, 此后的大乘佛教中由此而有“天乘”(Devayana, 音译“提婆衍那”)之说。与之相关,古日耳曼人亦以 *Tiu*, *Ziu* 或 *Tyr* 等名称其“天神”。对 *div* 和 *theos* 的不同理解,曾形成西方“无神论”术语之 *Adevism* 和 *Atheism* 这两种说法。*Adevism* 由表示“反对”和“无”的前缀 *a* 加词根 *div* 构成。*div* 即梵文神名“提婆”,此处指具体神灵,代表自然神、人格神或众神观念。*Atheism* 则由前缀 *a* 加词根 *theoi* 构成。*theoi* 在此指希腊思想中的抽象神名即至高神观念。因此,*Adevism* 在西文中意指反对民间信仰中的众神观念和人格神等具体神灵信仰,而不含反对至高无上、绝对抽象的非人格化神性之意。而 *Atheism* 在西文中则代表对一切神灵观念的反对,即否认任何具体化或抽象化的神之存在。

西方神之观念的另一大来源则为希伯来文化中的上帝观,即《圣经·旧约》中所指“雅赫维”(Yahweh)和“厄罗音”(Elohim),尤其是其常见的神名“雅赫维”。“雅赫维”亦译“雅畏”,由于古代犹太人按其习惯不能直呼神名,书写时亦只写其不发音的辅音 JHWH,而以“阿特乃”(Adonai,意为“主”)代替其称呼,故在历史的流变中出现其神名辅音与“阿特乃”的元音结合为一体的差错(J-e-H-o-W-a-H),导致其在后来的传统书写和读音上被误称为“耶和華”(Jehovah)。这一语音错误在19世纪中叶被欧洲学者所发现并得以纠正,其代表性观点见于格·艾瓦德的《基督以前的以色列民族史》(1852)一书。但“耶和華”之名在现代仍被少数教派所坚持沿用,且在不少宗教文献中亦时有出现。“雅赫维”最初指古希伯来信仰中与其古代游牧生存密切相关的雨神,后来发展为以色列人所理解的民族神,而到犹太民族遭受“巴比伦

之囚”等不幸时，其对“雅赫维”的神性理解才升华为世界万民最高一神的观念。基督教诞生时又从这种绝对一神论发展出其上帝观，并形成“上帝”乃“全在”、“全知”、“全能”、“全善”，乃“三位一体”的“创造者”和“救世主”等义。

由此可见，在西方宗教传统中，上帝作为人之信仰对象，其本身会被理解为永恒存在、持久不变；但作为有限之人对上帝的认识和了解，则会出现发展、变化，从而构成了西方上帝观念的演变历史。因此，西方人谈上帝也主要是基于人对上帝的认识，及其理解的上帝对人之生存的意义，不离人的现实存在及其根本关切。

在西方宗教思想发展史上，其上帝观念经历了从古希腊哲学的上帝观、结合希伯来宗教的上帝观而形成中世纪基督教上帝观的发展过程，由此而使这种上帝观具有基于古希腊哲学唯理传统的理性思辨之上帝观及基于希伯来宗教唯信传统的宗教信仰之上帝观这两大特色或两种倾向。

古希腊理性思辨的上帝观始于柏拉图。他是第一个使用“神学”(*Theologia*)一词的哲学家，曾系统地阐述了上帝“完善”和“不变”这两个基本特性。上帝的完善表现在其至善、尽美、智慧、最好等特性上，而上帝的不变则说明其恒一，即自有永有、始终如一。这样，柏拉图所理解的上帝乃世界的创造者和主宰者，代表着造物主和确定秩序者，统摄着万有万物之开端、中间和终结的全过程。亚里士多德则从其形式、质料说上将这一上帝观进而系统化、体系化。他提出上帝乃“第一”和“最高”者、“不变”和“永恒”者，从而把上帝看作万事万物的“第一因”、居于首位的“不动之推动者”。这样，其认识即迈入了探究宇宙万物终极本原和本质存在的形而上学领域。亚里斯多德将这一“太初哲学”或“第一哲学”(元哲学)与神学相联系，宣称形而上学就是神学，并

以探究终极的上帝为己任。这种求知求真、研究宇宙本体本原的思辨之探，为西方神学传统中的宇宙神论奠定了基础。其理论体系因突出理智、思辨而具有清晰、明确、逻辑性强等特点。

希伯来宗教唯信的上帝观则以一种完全外在、超越世人的人格神论来强调上帝为救主。这一赏善罚恶的上帝既给人恩典和仁爱，亦对人的悖逆和反叛加以谴责和惩罚。其上帝观体现出神的伟大和人的渺小，神的公义和人的犯罪，形成一种本质各异的神人对立。此外，这种超然之神及其作为亦超越了人之理性把握和探究。其上帝观因突出情感、心理而更具宗教性和神秘性，指出了一条认信、皈依和与神交感之途。

基督教将重理智推演的希腊精神与重宗教皈依的希伯来精神相结合，使抽象神论与人格神论挂上钩来，由此形成基督教的上帝观。其信奉的上帝既是哲学家所求索的上帝，也是宗教先知和信徒所虔信的上帝。基督教的上帝观一方面以希腊理性来说明希伯来的信仰主义，使其上帝观念合理化、清晰化；另一方面又承认上帝乃超越人的理性之外，指出这种理性之探的间接性和局限性，从而为其启示真理的奥秘性留下了充分的空间。正如将希腊精神和希伯来精神有机结合的集大成者奥古斯丁所言，对上帝的认识乃是“对不可知的认识”，人们正是在深感自己无知的基础上意识到上帝的存在。因此，他强调要信仰找寻、理智发现，即“在信仰中思想，在思想中信仰”。奥古斯丁作为西方中世纪哲学的奠基者，其思想在中世纪最后一位哲学家库萨的尼古拉那儿亦得到回应。库萨的尼古拉在其《有学识的无知》中更是强调，要用“神秘的仰望”、“心灵的体验”来弥补理性认知的不足。在谈到上帝、宇宙与人的关系时，他用“绝对的无限”、“绝对的统一”、“绝对的极大”、“无限的创造力”、“存在与认识之源”等术语来解释上帝，指出上帝三位一体之本质体现在其“统一、相同、

关联”之中；宇宙则是限定的极大，即上帝的“缩影”和“复写”，它以其最大的可能性来反映上帝之绝对极大，上帝之中所蕴藏的内容展开则成为宇宙。因此，宇宙乃上帝之书，上帝通过宇宙而间接显现了自己。人按其本质而言亦有神性，人是“人形的神”，人的精神即小宇宙或“人形上帝”。这一特性在耶稣身上得到了集中体现，耶稣乃是既绝对又限定的极大，构成上帝与世人之间的沟通点或结合点。耶稣代表着人类的极大，也只有人类才适合产生出这样一个极大。所以，库萨的尼古拉相信人可以通过认识宇宙来认识上帝，最终达到人的“神化”。在他的这种理论中，已体现出上帝、宇宙和人的有机结合及统一。西方宗教思想经历了古代、中世纪、近代及现代的发展巨变，但其基本思路均可在上述传统中找到相关根源。

自亚里士多德以来，西方形上学对“终极本原”的寻觅与认识，已与基督教神学中的上帝问题联系起来。但这种形上之探归根结底不离人的现实关切，它在认识世界和人生上均有其积极意义和存在价值。神学形上学旨在把宇宙作为整体来对其全景加以探索和勾勒，深究宇宙的本原与本质，其来源与归宿，以及其存在的性质、目的与意义，由此推及上帝和人的问题，试图弄清人与上帝的关系，即人在宇宙中的真实地位和人的存在意义及价值。西方形上学对“物体之后”、“超越形体”之寓意和真谛的追寻，使一切真、善、美及其对立面问题都可基于“有”的认知来展开。而中国思想上对天、地、人之道之探究亦体现出另一境界的形上学传统，它从天地之道、人生之道中找寻出生生变易的原则，并由此确定了中庸守序的社会公理，构成一种伦理规律。因此，罗光在比较中西形上本体论时曾总结说：“中西形上学研究对象的不同趋势，造成中西哲学精神的不同。西方哲学研究‘有’，予以分析，建立原则。西方哲学的精神便在于求知求真，就事实的本体

深加分析，事事清楚。这种精神导致科学的发达。中国哲学研究‘生生’，探讨宇宙生生的意义和原则，乃造成儒家发展人性以达生活美满的境界，而成圣人。这种精神为人文精神，以求发展心灵生活，求美求善。因此，中国哲学偏重伦理道德。但两者不相冲突，万物都是‘有’，万物也都是‘生生’。西方形上学从静的本体分析‘有’，得有各种学术的基本原则，也可以用于中国的学术。中国的形上学从动的本体研究生生，厘定形上的原则，应用于人生。”^①同理，中西思想对“天”、“神”之探亦是为了求知求真、求美求善，依此而为人的现实存在建立原则、确定公理，保障人生的正义、有序。

二、天人关系及人之关切

“天”、“上帝”作为绝对的一方而与“人”作为相对的一方如何发生关系，在中西思想认识上都曾产生过所谓天人之间或神人之间的“中介”问题。诚然，基督教诞生后按照《新约》的说教而认为人人可与上帝直接交往，而中国古代思想中自春秋以来亦有天与每人均有关系之说，但“中介”问题在这两种传统中都明显存在，并构成了天人关系中的重要一环。

中国古代文化传统中习以“王者”为天人之间的中介，王者被视为天帝之子，具有“天子”之称。在此，天帝本身并不化身为王，而是人通过修德、然后受天命而为王。王者作为天子一方面可代表天帝统治万民，另一方面则可代表万民祭祀天帝。由于这种特殊关系，只有天子才能祭天，司与天沟通之职，且“替天

^① 罗光：“中西形上本体论比较”，上海中西哲学与文化交流研究中心编《文化传统辩证》，学林出版社1991年版，第70页。

行道”。而表现了天德的王者则为“圣王”，亦有人认为圣王乃通过其达“内圣”而“外王”。天命由王者的德性所定，故称“天命有德”。若天德不常规，则天命不常定。所以，“圣王”形象作为天人之间的中介极为重要。中国传统中还有圣贤之尊，但圣贤作为天人之间中介的作用并不明确，而主要是作为“克己复礼为仁”的人杰，其作用更多突出今生今世的意趣，即以道德生命的完美而成就圣贤人格。

与此相对应，西方基督教传统中则以耶稣基督作为神人之间的中介。耶稣作为“上帝之子”和“第二亚当”既有神圣人格，又为人中圣杰。他以这种双重身份构成了神人合一的缩影和理想人生中的完美人格。耶稣作为神人之间的中介，其神学寓意集中体现在“上帝之道”和“基督的十字架”这两个层面上。“上帝之道”（即“上帝的话”）在基督教传统中体现了天国与人间的关联、上帝与世界的沟通。在《旧约》传统中，“上帝之道”这一观念最初指“上帝的话”、“上帝的灵”、“上帝口中的气”、“上帝的命令”或“诫命”，与之相关的希伯来文 *dabar* 一词不仅指“话语”、“言语”，亦有“事件”、“行动”之意。“上帝的话”也指先知所转达的上帝对人世的启示，称为“天启”或“神启”，同时亦标志其乃是具有人格主体的“智慧”。在《新约》中，“上帝之道”则专指“耶稣基督乃上帝之道成为肉身”这一救赎意义。耶稣所宣讲的各种教诲亦被称为“上帝的道”，即耶稣给人世带来的上帝救世之“福音”。突出“上帝之道”的《约翰福音》不仅强调“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝”^①，而且也说明“道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理”^②。之所以采用古希腊哲

① 《新约·约翰福音》，1章1节。

② 同上书，1章14节。

学术语“逻各斯”(logos)来表达成为肉身的上帝之“道”，乃为突出此“道”不同于一般“话语”，其涵义既有古希腊思想对这种理念抽象的哲学理解，亦保留了希伯来文 *dabar* 所具有的宗教意义。从生存论上来看，耶稣作为“道成肉身”，遂使“上帝之道”成为让人亲眼可见、亲手可摸的“生命之道”。

“基督的十字架”则以耶稣基督在十字架上受难牺牲来替世人赎罪而表现“第二亚当”的新人形象。它既象征着基督自我牺牲的神圣之爱，也象征着基督教所信奉的上帝之完善及其对人的眷顾。十字架形象地表达出人之终极关切与其实际存在之间的有机联系及内在矛盾，其一端预示着上帝永恒、无限、绝对、完善等终极意义，其另一端则反映出人世历史的相对存在和有限作为。基督以其永恒对历史的昭示和人性的完美典范而使这不可逾越的两极得以相通，使上帝的无限恩典与人的终极关切达到相遇。

大体来看，中西天人关系涉及到如下一些层面：

一为天生人或神造人之说。中国古代思想中有“天生烝民，有物有则”^①，“天生烝民，其命匪谌”^②之说，强调人由天而生。按孟子的理解，天生之人性善，因此世人可以由其心性上达于天而为圣为贤。基督教也根据《旧约》记载而肯定上帝创造人与天地万物的说法，但指出人受造后因悖逆上帝而犯罪，从而有其性恶和原罪之说。基督教由此认为人必须认罪悔改、皈依上帝才能蒙恩得救，而上帝也会兴起救主来救世救人、解脱世人之罪。

二为天爱民或神爱人之说。“上帝爱人”乃许多宗教中的普遍思想。中国思想史上强调“天帝爱民”，有“天亦哀于四方民，其眷命用懋”^③等说。“四方民”即指所有的人。《旧约》中有雅赫维

① 《诗经·大雅·烝民》。

② 《诗经·大雅·荡》。

③ 《书经·召诰》。

爱其选民以色列人之说，而《新约》则强调了上帝普爱万民的思想。这种天人关系体现了天意与民心的贯通，在某种程度上甚至乃认为民意即天意，如《尚书》所言：“天视自我民视，天听自我民听。”^① 从天爱全民的观念则可引申出一种突出仁爱、公义、统一、天下一家的平等博爱观和人生理想追求，由此为现实之人的平等意识及民主意识提供了重要的信仰保障。

三为天人感应之说。在中国思想传统中，“天”被认为与降命王者有感应，王者遵天意而建立地上王朝，行使其主宰之权。《旧约》强调上帝与先知、祭司、族长等民族领袖的交感关系，以此促成其建立敬奉上帝的宗教。而《新约》则强调人人可与上帝交往、沟通。这样，基督教的神人感应关系就包括人与上帝交通、人与圣灵交感、上帝自身感动人、圣灵在人心里工作等内容。这种神人之间的直接沟通关系，后被犹太哲学家马丁·布伯概括为一种“我”“你”关系，也就是作为“人”的“我”与作为“神”的“永恒之你”所具有的关系。“我一你”关系体现为一种相关、相遇和对话的关系，它超越了“我一它”关系所表现的疏远与隔膜，以双向互动来达到一种贴近、亲临之感。“我一你”二者面面对，相辅相成，反映其“沟通”、“信任”和“契合”关系。布伯理论中的“神”作为“永恒的你”不是像奥托所理解的那种令人仰视却神秘莫测的神圣超越，而是似奥古斯丁所体会的“幽邃沉潜”、“不违咫尺”之神圣内在。作为“永恒之你”的上帝无时不在、无处不在、鉴临一切、关照一切，在作为人之“我”的“心坎深处”与“我”细语、共思。因此，当代天主教神学家瓜尔蒂尼认为，宗教的真正语言不是高深、玄妙地论证、推理，而是尽情尽心地祈祷、倾吐。在上述天人感应中，“我一你”关系代表了宗教

^① 《书经·泰誓中》。

最核心、最根本的“信赖”关系，表现为灵性意义上的心心相印、一往深情。基督教特别强调“神一人”之间所蕴涵的这种“你—我”关系，其神与人的对应极为直接地反映了“你”与“我”的相交及对照，如上帝与世人、天父与子民、救世主与蒙召者、基督与使徒、主与仆、师与徒、保惠师（圣灵）与属灵者、牧人与羔羊、新郎与新娘等。16世纪宗教改革家马丁·路德曾经描述了这种信仰关系中“神之可靠”和“人之信赖”之间的有机对照和相互呼应，并强调“可靠”与“信赖”的沟通和交流既是信仰关系之魂，也是其心理前提。此外，“我—你”关系还代表着信者与神交往的神秘经历，以及与之相关的对其生命的“圣化”。布伯对之曾总结说：“倘若你穷究万物及限在之生命，则你趋近无底深渊；倘若你无视万物及限在之生命，则你面对无限空虚；而倘若你圣化生命，则你与无限生机之上帝相遇。”^①在这种相遇中，“你”是“我”的“慈父”、“挚友”和“知音”，“我”则表露出一种虽软弱、谦卑、依赖，却又渴求理解、帮助和救赎的心态。因此，这种天人感应更多是宗教心理层面的感受，而非宗教哲学意义上的推究。

四为天关注人对其敬仰之说。宗教信仰中的献祭、奉献活动，反映了人对天或神的敬仰态度。中国古代宗教中有人以祭祀奉献而求上帝恩赐的活动，《旧约》中亦记载有奉献祭物的传统，而《新约》也认为人乃以礼拜来表现其信靠之心。基督教认为耶稣在十字架上的牺牲已代表世人献上了足够的祭物，所以世人只需用依靠之心、以个人的皈依来表达其信仰就行，即以信靠耶稣基督而获得拯救。中国思想史上亦有“天帝歆享王者的修德”、“至治

^① 布伯：《我与你》，三联书店1986年版，第102页。

馨香，感于神明；黍稷非馨，明德惟馨”^①等记载，强调的乃是王者的德治。因此，在对人之敬仰的关注上，中西宗教均更多强调了灵性或精神意义，而轻其物质意义。

五为天对人的奖惩之说。犹太教中有上帝对悖逆的以色列人施以惩罚之说，基督教亦强调有末日审判、地狱之苦等思想。这些关系旨在体现上帝的公义和威严，且多反映为上帝对人的直接惩罚。在中国古代信仰中，也有天帝刑罚人之说。不过，天帝对人的惩罚往往被理解为间接性的，如天帝对失德悖天之君王以降丧乱来警告，对不思悔改者要“改厥元子”、“行天之罚”等。但这种对不义君王的惩罚一般多以天命的形式来体现。与惩罚相对应的，则是“天”或“神”对有德、行善者的奖赏和鼓励。这种关系因此具有浓厚的伦理色彩及因果报应的成分。

六为天人合一之说。与神合一 是宗教信仰者所追求的最高境界和终极归宿。中国古代文化传统中“天人合一”的观念与西方基督教“神人合一”的思想既有归趣相似之处，也体现出不同文化传统之差异。中国“天人合一”的思想比基督教“神人合一”的精神少了一些神性思辨，却多了许多人文内容。中国“天人合一”观念的现实基础有两个方面：一是人与自然的协调，一是个体对群体的适应。它的心理基础是先秦的孔子仁学体系所体现的实用理性精神。”^② 尤其自汉朝“罢黜百家、独尊儒术”以来，董仲舒所倡导的“天人感应”和“天人合一”观念产生了广泛影响，并因其具有“究天人之际，通古今之变”的意义而成为中国哲学的永恒主题，为人们提供了一种智慧的洞观和审视，并得以通行于人际社会及其文明历史之中。“神人合一”在基督教中则代表着人

^① 《书经·君陈》。

^② 王生平：《“天人合一”与“神人合一”——中西美学的宏观比较》，河北人民出版社 1989 年版，第 5 页。

的终极追求，即通过与神会通、相融而达到人的升华和超脱。对于相对、短暂、有限之人，其存在意义只有在追求绝对、永恒和无限中才能体现出来。因此，“与神合一”标志着有限之人达到了灵性解放和精神欢乐的最理想意境。“神人合一”这种思维模式对于克服西方哲学传统中“主客二分”的极端亦具有重要意义。

综上所述，天人关系之探和人对神的认知乃反映出人的形上追求和终极关切。现代基督教思想家蒂利希曾宣称“宗教即人的终极关切”。人通过“天”、“神”之探而询问人生终极而绝对的意义，表现人之灵性超越自然及自我的无限追求和最高关切。其最大的特点，乃是以一种超然之态来看待人世和剖析人生，如在哲理探究上坚持澄清绝对与相对、整体与局部、永恒与时限的关系；在人生态度上强调人的存在局限和精神超越，视人生仅为其达到永生的过渡。所以，从超越自我与自然、以及超越这种主客体世界的认知态度来审视人生、宇宙的时空存在及其意义，弄清其与终极存在及终极意义的本质关系，就成为宗教人生观、历史观和宇宙观的重要内容。若无这种终极关切和形上追求，宗教信仰则失去了灵魂和本真。

不过，人的终极关切和形上追求并不与人的现实关切和形下之在相脱节。相反，二者乃紧密相连、息息相关。终极关切和形上追求并不脱离变幻无穷的大千世界和人在具体时空之中的“此在”。而当人类生存的每一领域关涉到“终极”、“绝对”、“形上”之意义时，则使人亲临一种宗教的意趣与境界，它体现在人之社会群在和个体内在之政治行为、哲学思辨、文艺创作、科学研究等方面的求真为实、达善尽美上。与其信仰意义上“天”、“神”等超然之神圣存在相比较，人世间的一切都是相对的、有限的、变化的和不完善的。基督教曾以其形上追求和终极关切所体现的超然上帝观而在文化潜意识上促成了近现代西方社会关系的相对

化、分权化、民主化和多元化局面，开始其在社会、国家、政治之思想观念和文化现象上的多元发展及相对意识。针对人的相对和有限，人要依赖以“天”或“神”之观念所表述的外在性及超越性权威，要靠其终极关切来指导、调整其现实关切。同时，人与人之间亦需以契约方式来作为其结社、立国等共同存在的原则。这种立约思想对近代历史上人类采用民主方法来立教、立国起过极为关键的作用。它以其约束、监督、调整有限之人的言与行这种原则而有效地阻止了封建贵族政治或神权政治等倾向的抬头。总之，天、神之究使人既看到自我现实存在的局限，又发现支持其现实关切的未来希望。人以这种终极追求来为其“此在”提供精神动力和社会准则，使之在世界观上既看到世界的统一性，又认识其矛盾性；而在认识论上则既看到其追求和关切的局限性，又体会到这种锲而不舍之追求与关切的必要性。因此，通过深究“天人之际”、“神人之间”的意义，人得以认清并调整其在永恒与现实之间、超然与自然之间、彼岸与此岸之间的生存位置、作用和价值。人之哲学、宗教追求的奥秘即在于此。

（作者单位 中国社会科学院世界宗教研究所）