



儒家道统与基督宗教的自然律 赵敦华

(2006-11-3 8:38:20)

作者：赵敦华

相存问”的亲密的人伦关系。孔子讲道德的基础由天人关系转移到人伦关系，由此才能完成道德普遍化的任务。但天人关系并未取消，儒学“极高明而道中庸”的特点使其得以达到天道与人道的中道。上述对孔孟思想的阐述已经表明了这一点。

孔孟之后，关于天与人的中庸之道向两个极端倾斜，所以韩愈有道统中断之叹。这两个极端，一个是以荀子为代表的自然主义，一个是以董仲舒为代表的宿命论。荀子在《天论》中把天归结为自然现象和规律，没有道德属性，“天行有常，不以尧存，不以桀亡”。人性是自然属性，也无道德属性，这是“性恶”的根本道理。人道“化性起伪”的产物，即人为的礼义。广而言之，人还要“化天起伪”，对天要“物畜而制之”。他的“明天人之分”的命题把天和人为分为两截，而且要“制天命而用之”。他明确地以人道否认天道，说：“道者非天之道，非地之道，人之所以道也”（《儒效》）。另一方面，董仲舒的思想代表了用天道代替人道的倾向。他虽然说天地人为“万物之本”，“三者相为手足，合以成体，不可一无也”（《春秋繁露·立元神》），但他把天道当作唯一的统摄原则，说“天之常道，相反之物也，不能两起，故谓之一”，“一不二者，天之行也”（《春秋繁露·天道无二》）。他虽然也谈“天人合一”，但这是“以类合之”（《阴阳义》），就是说，天与人是一类，类的合一不过是天统摄人，人并归于天。这个意思，董仲舒说得很清楚，如，“为人者天也，人之为人本于天”（《为人者天》），又说：“人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时”。他最后总结说：“天亦人之此曾祖父也，此人之所以类天也”（《阴阳义》）。“天人合类”完全不是孔孟所致力的天道与人道的合一。“天道”成为支配一切的总类的代名词。“事无大小，物无难易，反天之道，无成也”（《天道无二》）。人的道德自觉完全被大一统的天（地上的皇权就是其象征）所吞噬。

宋明儒学大抵以传承道统为要，故可统称“道学”，但道学家所谓的道与韩愈的道一样，“非向所谓老与佛之道也”。道学之道是天道与人道的统一，如二程说：“天人本无二，不必言合”，“道一也，岂人道自是一道，天道自是一道？”（《语录》，二上，二二上）。在这一点上，道学深得孔孟的心传。道学有理学与心学之分，总体来说，理学的路数是由天道下行至人道，心学的路数则由人道上达天道。虽然他们都认为，天、理、性、心为一以贯之的道，人之心性与天道是贯通的，但由于路数的不同，各有不同的强调，从中又生出种种区分和对待。理学强调性与天理无别，心是理和性的载体，有天理之性与气禀之性，道心与人心。心学强调心为本体，与性和天理同一不二，心亦无二；陆象山更否认天理人欲、道心人心之分。理学强调理的生成动静法则，不特意以人的道德禀性比附之；朱熹否定胡宏“善不与恶对”的命题，说如果善与恶不相对，则“天下事都尖斜了”（《语类》，九五）。心学则肯定“心无不善”。理学强调“与理为一”，格物致知从格物理开始，循序渐进格得天理。心学则强调“格良知”，括而充之，大而化之，直至本心。我们要了解，这些分歧只是相对的，因为他们无不以天道与人道之统一为首要原则，路数的分别以及其它分别对待都要服从这个大原则。比如，理学的开创者张载谈大心无我，民胞物与，但同时承认，这只是“订顽”，即矫枉之言，“只欲学者心于天道，若语道，则不须如是言”（《语录》）。心学的先驱程颢以“仁”为本体，以医书的手足不仁之比喻，说明“仁者以天地万物为一体”，但他同时也承认：“除了身，只是理，便说合天人。合天人只是为不知者引而致之。天人无间”（《语录》二上）。就是说，无论从天道出发，还是从人道谈起，都要落实到天道和人道的一致处。朱熹虽强调天理超越性，但也时而依人道解说天道的法则，如说：“仁之为道，乃天地生物之心”（《仁说》），即是把仁心扩充为生成法则。王阳明虽然肯定“至善为心之本体”，但又说“无恶无善，即是至善”（《传习录》）。这种超乎善恶对待的“至善”与朱熹所说的“以与万对”的“理”有异曲同工之妙。王阳明又以动静说心，把心说成“廓然大公，寂然不动之本体”，善恶动静只是心的发用，因此不难理

解，为什么他与陆象山不同，认可理学家的道心人心、天理人欲之说。从修养方式上说，理学家用以与天理合一的“用敬用一”和“心统性情”是一致的，心学家“致良知”与“体认天理”也是一致的。

总而言之，宋明道学在孔孟之道的框架中，从各种层次阐发了天与人、自然与道德的关系，用丰富的哲学概念、命题和论证，用分析与综合方法、下行与上达的途径，把天道与人道相统一的原则发挥得淋漓尽致，至此，天道与人道牢不可分，两者与儒家传统亦牢不可分。这就是我们对韩愈提出的“道统”的诠释。

## 二

以上只是对儒家传统的一种诠释，其目的是为了给儒家与基督宗教的比较寻找一个新的角度和视野。西文中与古汉语“天道”最接近的概念大概是“自然律”(natural law)。这里的“自然”不是指一个独立的实在，如自然界，而是指万物的本性，首先是人的本性；自然律也不是后来所谓的统摄自然界的自然规律(law of nature)，而首先并主要指道德律，是在人心中起作用的神圣命令。这与中国儒家的天道和人道合一的传统极为相似，为我们比较中西思想传统提供了一个新的切入点。

西方自然律的思想不像儒家天道观那样是一以贯之的传统，自产生于古希腊之后，自然律的思想经历三变，一变为神圣的道德律，二变为“自然人”所遵循的社会法则，三变为自然界的法则。第一次嬗变发生于中世纪，第二、三次发生于宗教改革时代及近代，但这三次都与基督宗教的变化有关。我们拟从基督宗教的角度，以儒家的天道观为参照点，对自然律的思想作一诠释。

自然律思想由斯多亚派的倡导而流行于古罗马，但在亚里士多德那里已见端倪。亚里士多德在《修辞学》中说：“有两类法律：特殊法律和普遍法律……普遍法律是自然律，因为确实有人人都深信的自然正义和非正义，人们即使互不联系、互不商量，也都服从它”(1373b 3—9)。

斯多亚派提出“按照自然生活”的原则，把自然律作为最高的道德律。按他们的解释，自然律是宇宙理性的法则，人类理性也不可避免地受它的支配，有德性的人则自觉地顺从它。自然律思想对于罗马法的发展有重要的作用，成为罗马大一统政治和法律的理论基础。罗马共和国晚期的西塞罗区别了“自然法”(lex naturalis)和“民法”(lex civilis)，认为前者是神统辖世界的永恒法则，是后者的基础和依据(见《论立法》，II, 4, 《论国家》，III, 22)。不难看出，古代自然律有两个要点：一是理性，一是普遍性。理性不仅只是指人类理性，而首先是宇宙理性的普遍原则，并因此具有神圣的权威，能够为一切有理性的人所接受，成为一切社会准则的合法性基础。

基督教在诞生时期与希腊罗马文化处于既冲突又融合的复杂关系，对自然律的思想也加以改造和吸收。它接受了古典自然律的普遍性和理性的标准，解决诸如基督徒与外邦人或异教徒、信仰与道德、神圣戒律与世俗法律的关系问题。保罗为了把基督教从犹太地区向希腊化地区传播，曾借用自然律的思想说服早期的基督徒。他说：“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里”(罗2: 14—15)。第一个拉丁教父德尔图良(Tertullian)对此解释说，存在着“自然律和启示自然之律……但我们是首先通过自然的教导而认识上帝的”(《论王权》，vi)。德尔图良虽然是以信仰反对理性著称的，但他却用自然律的普遍性代替了理性的普遍性，因而得以为信仰提供一个普遍的合理性(而不是希腊哲学的理性)的基础。这是德尔图良信仰主义中鲜为人知的合理性因素。另一个拉丁教父伊里奈乌(Irenaeus)为了说明基督教与犹太教的关系，把《旧约》中的戒律说成是“自然命令”。他说：“所有这些自然命令对于我们和犹太人都是共同的，它们确实在犹太人中开始发生，但只是在我们之中才得以发展和完成”(《反异端》，IV, xiii, 4)。希腊教父安布罗斯(Ambrose)赋予自然律以普遍的道德律的意义，他肯定“存在着适用于所有人的自然律，我们都受之约束，为了所有人的善而活动”(《论责任》，III, iii, 21)；并说：“似应按照自然生活……凡是与自然相违背的都是可耻的”(同上, I, xviii)。

基督教思想家并不像希腊罗马思想家那样，把自然律当作人类社会准则的最后依据，他们把最高的权威归诸上帝。基督教从诞生时起就存有的信仰与理性的张力，也反映在对自然律的解释中。托马斯综合前人的各种解释，提出了关于自然律的全面学说。首先，他确认自然律之上还有上帝的创造世界的永恒律，说：“自然律只是理性被造物对永恒律的分有”(《神学大全》，2集2部91题2条)。因此，自然律的权威和功用来自上帝。其次，他又肯定自然律

是人类所能知道和实行的神圣法则，它与人的本性相合相称，涵盖了发自人的本性的一切行为，从自我保存到繁衍后代，从道德到政治，从精神到物质生活，无不依照自然律行事。他说：“自然律的规定之于实践理性，犹如科学的第一原则对于思辨理性的重要性”（同上，94题2条）。再次，他肯定自然律是自明的原则，由上帝“铭刻”在人心上，表现为意志择善避恶的自然能力。在实践中，人并不需要先用理智来认识自然律，然后按之行事。按照自然本性行事就是遵从自然律

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)