

天人关系与神人关系的比较初探

王骏

北京大学哲学系、宗教学系

100871, 北京, 北京大学哲学系, 副教授

电话: 86-13501099689 邮件: jwang@phil.pku.edu.cn

摘要

天人合一的“天”主要体现出一种人文精神，而神人合一的前提是相信神的救赎而非自我道德拯救。虽然，“天人关系”与“神人关系”的变化，都在于人类的一种超越自我的倾向和终极的关怀，但天人合一最终从神本走向人本、从天道走向人道，而神人合一本来自于神的计划，最终也因着耶稣再次归向神。宗教大同的实现，需要超越性的大爱。

关键词：天、天人合一、神人合一、天帝教、道、宗教大同

*A comparative study on the Tienren heyi and
Union Mystical*

WANG, Jun

Department of Philosophy, Peking University

Associate professor, department of philosophy, Peking University, Beijing, 100871, China

Tel: 86-10-62751896 Email: jwang@phil.pku.edu.cn

Abstract:

In Chinese philosophy, the Heaven (Tien) in the “*Tienren heyi*” is moral and human oriental. But in the Bible, the “*Union Mystical*” is hypostatic (the Holy Father, Holy Son and Holy Spirit) and the God inside is who he is. So, there are two different approaches: one towards the humanity and the other to the Almighty Creator: who is, who was and who is to come. The harmony of religions does need the transcendent love.

Key words: Tien, *Tienren heyi*, Union Mystical, The Lord of Universe Church (The T’ienti Teachings), Daoism, harmony of religions

天人关系与神人关系的比较初探

王 骏

北京大学哲学系、宗教学系

天人关系与神人关系，是中西文化中最基本的范畴，天人关系与神人关系的进一步比较更值得关注。本文更多地是对相关问题的纲要式思考，所谓探讨，较为粗浅、不成熟，只是提出并分享而已，旨在抛砖引玉。

一、天人合一：天道与人道

在中国文化中，天人关系是永恒的命题，儒道释皆有丰富的阐释。在《中国哲学史新编》中，冯友兰先生将中国文字中的“天”解读为五重含义，即分别是“物质之天”（与地对应的苍天）、“主宰之天”或“意志之天”（有人格、有意志的至上神或称为“帝”或“上帝”）、“命运之天”（运气）、“自然之天”（唯物之自然）和“义理之天”或“道德之天”（唯心之宇宙法则）。¹

“天”，可追溯至上古。学界基本认同，“帝”与“天”分别为商和周的至上神，且在商朝后期，天的观念已经出现，到周初，已“天”、“帝”兼用。周代，“天”，代表着具有道德德性、自然性的最高神，并兼有帝的主宰性。天的“道德性”后来成为周代初期价值信仰的核心，即所谓在天为“命”，在人为“德”。²随着“天”在周王朝之至上神地位的确认，中国的“天子”、“天下一家”的观念就得以确立。

换言之，自春秋战国始，“天”的神圣性逐渐被敬而远之，对天道的关注也逐渐转向人道即以道德的超越性，代替了宗教的超越性。如“天人合德”即是赋予“天”德行的比附，使“天”道德化、理想化，从而成为可以与人沟通交流和效仿的对象。道家天人观是从自然主义角度配合了儒家人文主义的天人观，使得天的自然性、道德性可以上升为与神圣性共存。如陈荣捷先生所言，中国哲学史的特色，一言以蔽之，可以说是人文主义，但此种人文主义并不否认或忽略超越力量，而是主张天人可以合一。西周时期，对“上帝”的信仰，逐渐由“天”的概念所取代，虽然，人依然尊崇神灵，但其人格力量已为人之德性与努力所代替，且人因其自身之德行，可以主宰自己的命运。即人的命运或王朝社稷的未来取决于德性，而非神灵之力量。周人重德好礼，所谓“天道远而人道迩”，故敬而远之。此重人亦即所以尊天也。³

作为天人关系的最高境界，天人合一，源于“与天地合其德”以及“与天地参”。此概念有四成分：天人一道、人为万物之灵、人心能通天地之心、天人一体。理学家更强调“天人本无二，不必言合”、“天地万物一体为仁”。⁴如荀子所言，天行有常，既强

¹ 冯友兰，《中国哲学史新编》（上册），人民出版社，1998年，第42页。

² 冯建章，中国文化背景下的宗教与信仰，中国艺术研究院2010届博士学位论文，2010年，第35-36页。

³ 陈荣捷，《中国哲学文献选编》，江苏教育出版社，2006年，第1-2，36页。

⁴ 陈荣捷，“天人合一”，韦政通编，《中国哲学词典大全》，台北水牛出版社，1983年，第147-149页。

调天道的无为，又强调人道的有为，而所谓人有其治，即为参，天地人三才，也就是说，道者，最终回归到人道、君子之道。中国哲学的核心，无非就是“天道”和“人道”。道德经中的“道”就是“天道”，而“德”就是“人道”。⁵儒家从人道契入，必须涉及天道，道家从天道契入，必然涉及人道，如此一来，儒道都把焦点聚集到天道与人道的关系问题上来。⁶

但，从天道到人道，敬人一定是尊天吗？人道一定是天道吗？民意一定是天意吗？

二、神人合一：从何来，往何去？

以基督教为主体的西方文化中，神人关系也是永恒主题。神人关系，在《圣经》中表现为三个层面：父子、主仆、情人。父子关系表现为天父的创造、父子疏离、父为子道成肉身来救赎、因着基督耶稣而父子和好，这是一个浪子回头的故事，凸显感恩的主题；主仆关系表现为仆人为主人神工作，并荣耀赞美神，这里彰显的是神作为主人的绝对主权，凸显谦卑的主题；情人关系表现为神人和好后的你中有我，我中有你的亲密，在基督耶稣里与主合一，凸显罪人被救赎后的喜悦与恩典。

关于神人合一，在《约翰福音》17: 20-26 节中，耶稣三次提到“愿他们合而为一”。可以有三个层面的解读。第一、“使他们也在我们里面”。这是强调在神里面的合一，是合一的真理基础。这段话里的“我们”，就是创世纪 1:26-29 节中的“我们”：“神说，我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说，要生养众多，遍满地面，治理这地。也要管理海里的鱼，空中的鸟，和地上各样行动的活物。神说，看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”。显然，上帝要在基督里重新创造我们。这个新创造首先把我们从世俗的泥土中抬举出来，让我们与神合一，然后彼此合一。所以，与基督联合是神人合一的前提。

第二、“使他们合而为一，像我们合而为一”，这是说合一的方式，像神一样，而不是像人一样。所以基督徒的合一不是世俗的合一，而是“像我们合而为一”。什么是“像我们合而为一”？基督教认为，一方面，神是圣洁的，合一的根基一定是圣洁的，而不是出于污秽和罪。如果我们的合一建立在情欲和人际关系的基础上，这样的合一不仅得罪神，也不可能长远。另一方面，神就是爱，三位一体的神是彼此相爱的神，合一是以爱为基础的，不是以强制和利益为基础的。同时，神是公义的，神爱世人但恨恶罪恶。

第三、人靠自己根本不可能合一，因此，耶稣说，“我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全的合而为一”。这是谈合一的可能性以及依靠的力量，就是基督在我们里面，而且，我们要“完完全全的合而为一”，只有靠基督才有可能。基督不仅保守我们合一，而且保守我们的合一在真理上是完全的。

关于神人合一的信仰，基督教所强调的是：“正如你父在我里面，我在你里面，使

⁵ 胡伟希，《天人之际：中国哲学十二讲》，云南人民出版社，2005年，第78，126-127页。

⁶ 华曦，论中国原始宗教天人观向哲学天人观的转变，《四川大学学报》，2003年第4期，第66页。

他们也在我们里面”。也就是说，一方面，不是我在你里面，你在我里面，不是保罗在彼得里面，彼得在保罗里面，你中有我，我中有你；而是我们都在上帝里面。这是与世俗友谊的区别，是与梁山好汉聚义的区别，是与桃园结义的区别。因为世人都有罪，所以世界的合一就是在罪中的合一，在魔鬼里面的合一。这种合一的结果就是彼此纵容对方的罪，谋取共同的利益，共同出卖主，这种合一也是最脆弱的。基督徒不是我中有你，你中有我，而是我们里面都有基督，我们都在神的爱中。只有在基督里的神人合一才是永恒的。另一方面，“使他们也在我们里面”，信仰赐予我们合一的动力，也指明我们合一的归宿，就是从神出发，再回到神，合一来自于神，也最终归向神：“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，叫世人知道祢差了我来，也知道祢爱他们如同爱我一样。

神人之间的合一关系，用《约翰一书》4:12-17节的经文就是这样表达：“从来没有人见过神，我们若彼此相爱，神就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。神将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面。父差子作世人的救主，这是我们所看见且作见证的。凡认耶稣为神儿子的，神就住在他里面，他也住在神里面。神爱我们的心，我们也知道、也信。神就是爱！住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧。因为他如何，我们在这世上也如何。”

在基督教看来，神人合一就是指神与人的关系，就是与基督联合，与神和好如初。这个初，就是创造之初。按照《创世纪》，起初，在伊甸园里，神与人拥有美好的关系，亚当与夏娃享受与神的亲密，没有仪式、宗教或教条，只是神与祂所创造的人之间简单的爱的关系；也没有内疚与恐惧，因为亚当夏娃以神为乐，神也喜悦他们。人受造本来是要一直与神同在的，但当人犯罪后，这种完美关系就消失了。然而，神子耶稣道成肉身，当祂在十字架上为人的罪付上赎价的时候，象征神人隔绝的圣殿幔子从上到下裂开，这表示，人可以再一次地直接亲近神了。《罗马书》5:11节说：“全都因为主耶稣基督为我们所做的，我们得以与神成为朋友，现在我们可以欢心雀跃地享受与神奇妙美好的新关系了。”

与神合一，是藉由与基督联合。在《圣经》中，与基督联合，有两个经典的比喻，一个是葡萄树与枝子的比喻，一个是新郎和新妇的比喻。“葡萄树的生命可以在枝子的生命中显露出来。现在活着的不再是我，而是基督在我里面活着，如今在肉身中活着的我，是因信那爱我又为我舍己的、上帝的儿子而活的。”（《约翰福音》1:1-8节）“娶新妇的就是新郎，新郎的朋友站着听见新郎的声音，就甚喜乐”。（《约翰福音》3:29节）

换言之，在基督教中，信仰基督的人就是他的新妇，基督与人的心灵成了一体，成就了真正婚姻的结合，甚至是一切婚姻中最美满的，因为这是神人的合一。这也是基督徒发自内心所感恩、喜悦和赞美的。信徒与耶稣的关系，就如同这样一个富足敬虔的新郎基督，娶了这样一个贫乏罪恶的娼妓，救赎她脱离一切邪恶，把自己一切的良善给了她作装饰。这样，罪就无法除灭她，因为这些罪已经放在基督身上，在他里面被吞灭了；她有她丈夫基督的义，她可把这义夸为自己的，也能在死亡与地狱面前，以这义抵挡她一切的罪，说：“虽然我犯了罪，但我所信的基督没有犯罪，凡他所有的，都是我的，我所有的，也是他的”。

若在这个语境下来对照中国文化中的天人合一，或许那是最美好的境界，但那也可以说最美好的幻想。因为，它抬高了人，把人抬高到与天同等的位置。无论这个天，是自然天、道德天，抑或最高的存在、主宰天，就是神，在基督教看来，人都无法与祂合一。因为人人都犯了罪，人的原罪使我们无法靠自己来拯救自己，从而与神和好如初。只有藉由耶稣基督，与基督联合，将基督的生命内注到我们心中，神人才能够重新合一。

三、天人合一与神人合一

冯友兰先生提出中国哲学即是关于人生境界：第一层是自然境界，第二层是功利境界，第三层是道德境界，第四层是天地境界。天地境界就是天地合一，即是在有限的人生中追求无限的自由。故牟宗三先生认为中国哲学是关于“生命的学问”。基督教认为，天地境界的实现是在彼岸，中国哲学说，天地境界在此岸就实现了，即所谓“极高明而道中庸”，而要实现这一点，不靠“他者”，乃完全在于自我成全，自我实现，通过德性的培养成就来成圣，即实现天地合一、天地境界。这样，对人生有限性的超越不在彼岸而在此岸，中国哲学如此既外在又超越。⁷

对比西方而言，虽然整个中国文明中并没有一个独立的宗教文化传统和独立的祭司僧侣传统，但是，中华民族并非缺乏宗教精神。相反，先秦上古时期“天”之信仰是非常明显的，祭天地社稷之礼，亦一直为后代儒者所重视。先人的基本态度是：敬天，畏天，绝不欺天、瞒天。一部中国哲学，其中心问题就是天人关系亦即为“天人之学”。在《圣经》中，“上帝”则为至高无上的、全知全能的、绝对完美的终极实在、世界万物的创造者和人类的拯救者。上帝一方面是超越的、绝对的、永恒的；另一方面又参与历史、干预历史、在历史中显现和展开自己。

如果说先秦诸子的“天”主要体现出一种人文精神，那么《圣经》中的“上帝（神）”就表现出一种宗教精神。可以看到，“天”与“神”的本质都在于人类的一种自我超越意识。而这种超越性表现为人类意识到自身之相对性、局限性、不完备性、未完成性、对外在条件的依赖及其与内在矛盾的纠结，因此而具有超越自我的倾向。这种倾向其最远、最高或最深者，即其视为自身之根源与归趋者，在先秦诸子中表现为“天”，在《圣经》中则表现为“神”。关于“天”或“神”的信仰的文化体系，也就成了人类超越性的集中表达。⁸ 既然中西哲人确定了大体相同的人生目标，那么，实现的方法或途径又是否相同呢？显然，儒家与基督教分别走了世俗与宗教两条不同的道路。⁹

天人合一与神人合一，最终走向了两条不同的道路：一是人本，一是神本；一是人在做（人为）、天在看，一是神在做（天行），人在看；一是追求超越性，一是信靠内在性；一是世俗功利，一是神圣永恒。信奉修身齐家治国平天下的中国儒生们恐怕难以理解，何为三位一体的神，何为神的救赎；而坚信“有永生，信仰才有意义，有信仰，就定会相信永生”的基督徒也难以理解，那些不相信天堂的人，怎会懂得感恩并愿意行善，那些不相信地狱的人，怎会谦卑敬畏而不为恶。

⁷ 胡伟希，《天人之际：中国哲学十二讲》，云南人民出版社，2005年，第16-18页。

⁸ 何光沪，中国文化的根与花，《何光沪自选集》，广西师范大学出版社，1999年，第18-19页。

⁹ 杜维明，《现代精神与儒家传统》，北京三联书店，1997年版，第392页。

马克斯·韦伯（Max Weber）在论及相关议题时曾这样指出，儒教是由外向内地理性适应世界，而清教，是由内向外地理性把握世界。在韦伯看来，儒教的高尚、优雅、君子都只是美学价值，清教的尊严、天职、天性则来自于超凡的全知的上帝。韦伯认为，对于基督徒来说，人，是“在”世界中生活，而不是“靠”世界生活，清教伦理虽然允许纯粹个人关系的存在，但始终认为，它们都是被造物，“同上帝的关系，在任何情况下都比所有这些关系重要。必须绝对避免神化被造物的过于强大的人际关系。信赖人，尤其是，信赖自然属性同自己最近的人，会危害灵魂。”¹⁰

中国的天人合一，更强调天人同道、天人一体、天人感应、天人等值；而基督教的神人合一的前提是天人相分、天人相殊。在中国与西方文化各种观念的表象背后，存在着深层的、核心的差异，就是对于“天人关系”、“神人关系”的不同理解。

中国文化的天，具有内在性，天地大德曰生，天地生万物。天地并非在万物之外，而是一体的，内在于万物之中，人之中。天就是人，天就是民，民意就是天意，民心就是天心，人性就是天性，天命之谓性；天的价值完全赋予人，人的仁义礼智就是知天了，人就是世界；“月印万川”，你中有我，我中有你，人、生命、宇宙、天都是一个整体，生化运转，生生不息。但“生”，并非上帝之“创造”。基督教中的神，是圣父圣子圣灵的三位一体，而不是中国文化中的人格天，祂具有超越性。追求超越性，就是信仰，就会关注终极价值，而不是道德伦理，后者就是功利性，无论是社会功利还是个人功利。追求超越性，就会相信，是神创造了这个世界和时空，是神拣选了祂的子民，而不是相反；神是万因之因，人只是果之一，昔在、今在、永在的神，拥有绝对的主权与自由，不受任何因素的支配，人，不可能因自己的善行义举而被上帝拯救，那就等于是说，上帝受人的支配和操纵了。¹¹

在这个意义上讲，不仅天人合一中的天，与神人合一中的神，有很大不一样，甚至天人合一中的人，与神人合一中的人，也有很大的不一样。

“神”面前的人，就是神所“造”的人，是个体，是自我，而非人的社会角色。自我，就是我自己，独一无二的个体我，就是大写的“I”，灵性，也唯有人从造物主那里分有。而“天”下面的人，是群体的存在，孤立的个体是不成人的。在中国文化中，人，不是天生就“是”一个人，而是“做”一个人。如何“做人”？那就是通过君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友等等社会关系和相应的道德伦理规范而成为社会人，从而“成人”，也即“成仁”。虽然，中西文化都强调身心灵的统一，但中国文化中的身、心、灵与基督教中的 *body*、*soul*、*spirit* 是很不一样的。建立在神人关系上的信仰，是个体性的，每个人自我地面对神，与神交通，神人关系是神与每个人单独的关系，即灵魂是个体而神圣的；而天人关系中的人，因其群体意义而具有社会功利性。由此也引导出不一样的社会观、价值观、伦理观。¹²

四、天帝教的天与帝

¹⁰ 马克斯·韦伯，《世界宗教的经济伦理 儒教与道教》，王容芬译，（北京）中央编译出版社，2012年，第307、309、311、312页。

¹¹ 魏光奇，《中西文化观念比较》，经济科学出版社，2012年，第62、98、107、170页。

¹² 魏光奇，《中西文化观念比较》，经济科学出版社，2012年，第188、192、199页。

天人合一素为中国知识分子人生追求的最高境界，不论“成圣成贤”、“真人至人”、“仙佛菩萨”，皆是一种人生最高的典范形态。天帝教追求的天人合一是以性命双修为总原则，以明道与证道为实践工夫，而成就人生修养的最高境界。而天帝教的教义理论与修持方法，就是一套天人实学，天人实学是以天人大同为终极目标，以圣凡平等的人本思想为天人之间最高指导原则。此实学精神，一方面是中国传统修持中自我超越的“自力”表现，另一方面又结合了西方神学中上帝慈悲救赎的“祂力”力量，换言之，天帝教的天人实学是“自力”加“祂力”，两者结合构成了天人实学的独特体系。¹³

天帝教与儒家、道家的关系其讨论很丰富，但与基督教的关系，相对来说，讨论较少。但实际上，如天帝教一位开导师的概括：以“天”为核心的天帝教理论体系融合了中西文化，即“儒家的责任感、道家的生命观、基督教的精神、天主教的组织架构、佛家的心性”¹⁴。

在一定意义上讲，天帝教的“自然之天”更接近于道家之天，而“道德之天”更趋同于儒家之天，至于“神圣之天”则趋近于基督教之天。由此看来，天帝教之“天”，既有先秦儒家之“天命观”的影响，当然亦有原始道家“天道观”的渊源，甚至还有基督教的精神。在天帝教的教义中，“天”，比道家多了道德性，比儒家多了自然性，比儒道更丰富了神圣性，所以，天帝教之天，比传统道家更具强烈入世、责任、使命意识，比传统儒家更具宇宙自然观。由此，天帝教之“天人大同”，就更凸显其终极性和超越性。天帝教在完成自身理论和概念体系的同时，也清晰地指出了“宗教大同”的实践之道。

值得注意的是，天帝教之“天”最终从“神本”走向“人本”，“新境界”亦即“人本的神学”。在这里我们可以看到：从“天”到“人”，自然之天、道德之天与神圣之天的统一性转化为科学之天、哲学之天与宗教之天的统一性。天帝教在《新境界》的教义中建立了科学、哲学与宗教三大体系。其中，科学就是自然之天，重在宇宙本体的探讨，以实现天人文化；哲学就是道德之天，重在生命究竟的探讨，以实现天人合一；宗教就是神圣之天，重在探讨终极关怀，以实现天人亲和。这三大体系相互运化，彼此融合，最终实现天人大同的新境界，亦即建立作为人本的神学的天人实学。

基督教中，是“上帝”创造了“人”（*Human Being*），并最终通过“人”来荣耀全能的“神”。而在天帝教中，这些“天人关系”得到了融和与一致：天，就是天帝，就是天神，就代表着天地宇宙法则，就代表着天道、天命、天理；而天道就是人道，天命就是世命和时命，天理就是天意，天意就是民意。虽然在不同的语境下，这些不同概念各有其针对性，但在天帝教教义中，这些“天”的概念最终是统一的，简言之，天人本来就是统一的。只是，相较而言，“天命”更具有神圣性，“天意”更具有道德性，而“天象”更具自然性。

在天帝教的“天人关系”上，自然之天、哲学之天与神圣之天则分别表现为天人文化、天人合一、天人亲和，最终走向天人大同。也就是说，通过神本向人本的回归，以建立天人合一的宇宙新境界：圣凡平等、天人大同。这就是《新境界》的最高、最远、最终的走向。而这个新境界包括：天人文化、天人合一、天人亲和、天人大同，分别体现着宇宙的本体、生命的究竟、终极的关怀、人本的神学，因而超越了天地境界、圣贤境界，从而建立在最高、最大、最深的宇宙境界上。

正如涵静老人在“宗教哲学研究社成立宣言”中所明示的那样：“迎接宗教、哲学

¹³ 巨克毅，《当代天人学之研究的新方向》，（台北）帝教出版有限公司，民国九十四年，第004-006页。

¹⁴ 2011年5月，在辅力阿道场与天帝教一位开导师的对话。

与科学相结合的时代，使宗教、哲学与科学研究相结合”，也就是要“用科学方法来研究和整理宗教哲学、用宗教精神来沟通和促进科学发展”，“以期达成心物合一”，使“人类在精神生活上，以人类的智慧，在最高的形而上的领域中，与多度空间的超人类智慧的境界合一，而达成天道人道合德的天人合一”，从而“促进宗教大同、世界大同和天人大同、最后、最高境界的实现”。¹⁵

换言之，天帝教所终极追求的“天”之“三位一体”最终是落实在“人”的价值意义上。这正如天帝教在其教义中所强调的奋斗观：“我命由我不由天”以及“先尽人道，再尽天道”。在此意义上可否讲，对于天帝教同奋而言，天在人间？！

五、两岸之间：此岸与彼岸

人类的历史，可谓是“天人关系”或“神人关系”的历史。千百年来，天人之间或神人之间，时近时远，若即若离。人类自身，时而无助、焦虑、不安，时而妄自尊大骄傲，之所以摇摆于这两个极端之间，皆因为内心里无神，信仰中无天。人，总是错误地在神所造世界及其作品上清晰地打上自身的印记，却没有谦卑而敬畏地认识到造物主本身的成就。人，总是单单地关注“世界是如何存在的”，却忽略了“世界竟然存在”这个神秘而简单的事实，更没有去进一步追问其背后的世界本源。

当今时代，实用主义、功利主义泛滥的背后，是人性的危险，人们灵性饥渴的同时，是重建神人和天人关系的期待。但人类如果把此世的事物，误作为终极的关切，把掌权者奉为“天子”或“圣上”，把“子”、“孙”当成了“父”、“祖”，把“人心”等同于“天道”，把仆人当成主人，把被造物当成创造者，把人奉为神，把世俗奉为神圣，人就过于自我中心、近视、浅见、狂妄，其结果当然是消解了神，消解了神圣，也消解了人间次序的基础，神人关系或天人关系将再次疏离。这就是当下社会的世俗化过程。而这种社会生活的“无法”，究其根本原因，正是在于“无天”。¹⁶要知道，所有可见者是短暂的，那不可见者才是永恒的。

东方与西方，此岸与彼岸，其实，比较天人关系或神人关系，并非刻意强调其差异性，恰恰相反，本文是想说，这些所谓的差异性，并非“天然”，而是“人为”的。天下一家，四海之内皆兄弟。文明的动因，就是超越自我，而超越的指向，就是最高最远最深者，即天即神。在这一点上，并无中西之别，东西方的人类都在追求终极的价值、普世的关怀。太阳之下，本无新事，脱离了自我，何来差异分歧对抗？执着自我，就人为地有了划分，因而就有了冲突。宇宙本无东西之分，地球上任何地点亦动亦西。中华文明在凸显自身特色的同时，更应该置身全球语境的背景下，拓展出为全人类所共有共享的价值。如果一个自称“圆融”和“包容”的民族，却大谈东西之别、夷夏之防，岂非自相矛盾？而如果学者一方面在反驳他方的论点，一方面又在不自觉地让“文明冲突论”的预见成为现实，岂不荒唐可笑？本来造物主有许多属性，但其主旨是爱人，人若因别人称祂的名字与己不同，就彼此对抗、相互仇恨，岂非本末倒置？！¹⁷

¹⁵ 涵静老人，“宗教哲学研究社成立大会讲话文稿”，民国六十七年（1978）元月十五日。

¹⁶ 何光沪，《天人之际》，中国社会科学出版社，2003年，第50页。

¹⁷ 何光沪，《天人之际》，中国社会科学出版社，2003年，第10、338-339页。

儒家的敬天、道家的贵生、佛家的修行与纯正的基督教精神是相通的，但信仰若依附于世俗关系，其独立反省批判精神也只能停留在文字上，缺乏实际力量。¹⁸ 因为，只有具有敢于自我反思、自我批判、自我悔悟的精神，社会才有前行的可能，才有进步的希望。

今天，以平等对话代替惟我独尊，是宗教良知的集体表现，体现为怀大爱心，做小事情，其宗旨是正义与公平，而不是“人为”的成功或“世俗”的胜利，更非权力谋取或执政延续。信仰的根基，就是相信“相信的力量”，人类的未来，期盼是建立在这种纯正信仰之上的爱，因为只有爱，让我们回归初心，只有爱，让我们谦卑并尊重对方；只有爱，让我们和解宽容；只有爱，超越一切族群、党派、观念、教义、理念、传统；只有爱，给人类永恒的喜乐平安。

但，爱在哪里？爱从何来？此岸的人们，依然在遥望彼岸.....

¹⁸ 何光沪，《天人之际》，中国社会科学出版社，2003年，第91页。