

在比较中“究天人之际” 引言



颜 荻

(清华大学新雅书院)



王铭铭

(北京大学社会学系)

天是什么?天是一个怎样的存在?人和天的关系究竟为何?这些问题盘亘在诸文明深处。关于宽泛意义上的天,各文明或有其他不同的指称,如“上帝”“神”等等,但它们都指向了同一个界域。这是一个超人(super-human)之域,一个或多或少外在于社会与世界的境界,对于这个境界,人未必能够到达、掌控甚至仅是认知。但人们如何去理解天,如何看待天与人的关系,却不仅关涉到人如何理解自身在所处境况中的位置,而且关涉到人如何看待人之为人的根本处境。对天人关系问题的思考,可以说是每个文明必然要担负的根基性任务,也是我们可以由此探入不同文明思想渊源的有效路径。

本辑汇集五篇论文,它们涉及古希腊、古罗马、古埃及及古代中国等多个文明体,分别从不同层次与侧面进行了个案化的剖析,展现了不同文明对“天人关系”问题的解释。

比较为我们提供了一个这样的视野:由此及彼,由彼及此,视线在诸文明所散射的光芒中来回逡巡,直至所有光线汇聚在一起,成为相互平行又彼此照应的思想光束。正如我们在《南方文物》2021年第一期“华夏与欧亚诸文明”专栏中所期待的,通过考察诸文明的差异与关联,我们希望把握诸文明的生命脉搏,从而实现“文化自觉”。这一期待将在本辑中得到延续。

在本辑的讨论中,我们将考察这些具体事例:古希腊诗人如何通过宇宙起源进行神话想象而解释诸神与人类关系(颜荻:《潘多拉与倒转的天人:

赫西俄德世界中的人神秩序》);古罗马统治者如何通过效法诸神之王调和宇宙秩序而建立的神圣统治秩序(熊宸:《神之子与和睦帝国理想》);古埃及的墓葬仪式如何通过模仿神明死亡与重生过程,赋予死者神圣化的宗教与宇宙论意涵(温静:《古埃及艺术中的哀悼者形象及其宗教意义》);中国经学家如何基于礼学体系勾勒出贯通人间秩序与天命的宇宙图景(杨起予:《述者与作者:论郑玄与三家对〈诗经·大明〉中天人关系的解释纷争》);当代海外汉学家如何对中国“天人合一”思想进行颠覆性反思(李震:《人神之际:普鸣的早期中国研究》)。

此处收录的五篇文章,主题不同,主张各有偏向,但应当指出,它们的探究都围绕同一问题展开:在各个文明的想象世界中,“天人关系”究竟是和谐、同步、合一的,还是充满冲突、紧张甚至断裂的?作者们深信,不同文明对于这一问题的思索,透露出其对人之为人的存在处境的特殊关切:天究竟是人类可效仿的对象、其奠定秩序的基础,还是说,它根本就是不可效仿甚至不可探测的?天对于人类而言,是善意的、敌意的,抑或是冷漠的?人作为宇宙中的身心存在者,是否可以从“超人”之天获得其生存的根本意义和价值?相对于这样的天,人究竟是一个怎样的存在?

在本辑论文所涉及的思想中,最具冲击性的一种看法,恐怕是古希腊古风时期赫西俄德(Hesiod)的想象。如颜荻在其文章中指出的,对于赫西俄德而言,诸神与人类之间有一条明显且不可逾越的界线,

并且，人类世界的秩序是诸神世界秩序的颠倒。由于天人关系充满了张力和冲突，因此，人类社会无法自治地奠定在“诸神”世界之上。这一思想带来许多潜在的问题。例如，在紧张的天人关系下，人类社会如何有效地建立一个稳定的政治秩序，并赋予其具有超越性意义的正当性？而当诸神世界不能为人类所效仿，人的生存及其意义如何在宇宙之中找到恰当的位置？进而，人又为何要信仰神明，为何要对天保持崇敬？诸如此类的问题，后来在古希腊思想中一再受到困扰。古希腊宗教与思想便始终在信神与疑神之间摇摆，其总体特征是，对天高度不信任。^①

这种不信任发展到希腊化时期，滋长了更加彻底的“疑神论”。在与罗马贵族相交甚深的希腊史家波利比乌斯（Polybius）的表述下，神与宗教对于政治家而言不再是被虔诚信仰的对象；相反，它们被世俗化，成为国家用以操纵政治、控制民众的手段。^②这种政治功利性世俗化立场也使得罗马人的“天人关系”发生了这样的变化：在共和国晚期，凯撒（Caesar）自称为“神”，直接将政治权利与正当性建立在“天”的神圣基础之上。然而他的“成神”并没有得到共和派政坛的赞许，如凯撒本人一样，这群罗马人同样深知“成神”的凯撒实际不过是在利用宗教而已，他们忌惮于凯撒通过“成神”而建立僭政的做法，于是刺杀了这位“神明”。这一事件深刻影响了后来奥古斯都（Augustus）对凡人统治者“神化”的态度。如熊震在其分析中指出的，奥古斯都对将政治权利建立在神圣性之上的做法有明显的保留态度。尽管他仍延续凯撒“神化”政治的思路，但他始终拒绝直接“成神”。他谨慎而隐秘地将自己塑造成“神之子”，在部分保留其政治统治的神圣性之同时，模糊并弱化了天人之间的相互印证关系。此种尝试一方面保护了奥古斯都本人，另一方面，在模糊之中又为其元首职位本身附着上了神圣性，^③从而借助于天，保存了罗马政治的正当性基础。^④

古希腊罗马对天有悲观、怀疑乃至政治功利态度。与之有别，古埃及有关天人关系的理解要积极得多。对于古埃及人而言，诸神代表宇宙秩序与真理本身，正因如此，“天”必然成为人崇敬与效仿的对象。在埃及壁画中随处可见国王手捧秩序女神玛阿特（Maat）塑像敬献创世之神的场景，该场景十分典型地体现了埃及宗教思想中的天人关系：神所代表的宇宙秩序是至高无上的，凡人当加以虔敬尊崇。^⑤同时，由于神有此超越性，人与神之间有着明确的界限，人神两者不仅不会有所交集，更不会出现希腊英雄一般的“半神”存在。沟通人神的唯一媒介是同时作为祭司和统治者的国王，而他被认

为是王权之神荷鲁斯（Horus）的在世化身。由此可见，在古埃及的思想中，社会秩序和世俗王权都完全建立在神圣的天上。不过，与罗马不同，在埃及文明中，国王-祭司的联结并非实用主义的修辞，它深深扎根于整个社会对天的虔诚信仰之中。由于有这一信仰，在面对死亡这一终极问题时，埃及人会求诸神明以作解释。在他们心目中，死亡也是神明所代表的宇宙秩序的一部分。

如温静在其文章中表明的，古埃及墓葬艺术所刻画的女性哀悼者的形象，就模仿了对冥神奥赛里斯进行哀悼的妻子与姐妹的形象，这意味着，通过模仿奥赛里斯的死亡过程，古代埃及人将死者与神明等同起来，将凡人之死纳入整个宇宙秩序之中。这一将天人相关联的做法，不仅赋予死者的死亡本身以意义，同时也赋予人之为人的生存以整体的存在论意义。

最后，让我们回到中国。与上述诸文明相比较，可以发现，中国古典思想中的“天人合一”意象与埃及的天人关联图景有相似之处，两者都在建立了天人的积极关联基础上，都将人类社会秩序、政治理想乃至生命意义建立在具有神圣性的天之上。不过，中国与埃及之间又存在根本差异。埃及的天人是截然分离且不可逾越的，因此天对于人是绝对超越性的崇拜对象。与之不同，按盛行已久的想象，在中国，天人却可“合一”。“合一”这一术语本身意味着天不仅是人可以切近的对象，而且甚至是内在于人的一种神性存在，即所谓“天性”。这种观念相当特别，尤其在与前述所有文明相比较时更显其独特性，“天人合一”和“天性”意味着凡人本身可以最大程度分享乃至拥有神性。不过，至少在儒家所描绘的汉代中国语境下，拥有神性未必意味着人在宗教意义上超越了自身而“成神”，而是指神性具体就表现在人的日用伦常之中。这种限定，引起了杨起予的重视，他在文章中表明，汉代经学家在理解周文王时，便着重处理了文王天性与人伦的问题。例如，郑玄便将人道、天道一并“礼仪化”，认为圣人践行父子人伦的作法本身就是天合乎人伦之文理的体现。换言之，天显现于人之中。

汉代以后，“天人合一”越来越在儒家思想中凸显为一个主流认识。不过，杨起予的分析也使我们看到，直至汉代，天人之间并非始终“合一”。一个突出的对比是经师三家与郑玄的争论。郑玄认为天性与人伦传统并无冲突，文王践行人伦本身就合乎天命。但三家却认为，文王的天性与人伦传统有一定冲突，文王未必恪守伦常，而是往往要破坏人世传统以合乎天命的召唤。由此看见，“天人”学说在两者间充满张力，因而“天人合一”可能本身是

一个被建构的说法，而非不言自明的“事实”。如此，传统研究所熟悉的“天人合一”基本观念便是一个需要被重新检讨的问题。

哈佛大学的人类学家兼汉学家普鸣 (Michael Puett) 便考察了这一问题。如李震在其文章中表明的，普鸣持有一种颇具挑战的主张。他分析中国青铜时代的文明，以此表明，中国文明在源头上并非天人合一；相反，在这一文明中，人神关系也处在根本的紧张关系当中。而中国文明的这种对“天人关系”的这一类似于古希腊的看法，直到公元前4世纪才被诸如《诗经》之“生民”篇之类文本所述的“连续性”说法所逐渐取代。因此，可以认为，中国“天人合一”的连续性是被创造出来的，并非先天有之。

中国思想本身，从其文明源头看，同样有“天人断裂”的突出特征。这一说法并不是不可置疑的，但它对文明比较有相当大的意义。普鸣通过汉学研究表明，上古中国与古希腊的宇宙论想象，有着相似性，但这并不意味着东西方之间完全无别：如果说赫西俄德《神谱》所讲述的是“谱系连续性的瓦解”，那么也可以说，《诗经》“生民”篇所讲述的则是“谱系连续性的建立”。^⑥正是在相似与相异中，古希腊文明与中国文明在此一个不无偶然的层次中相遇了。

比较文明研究可以如本辑文章出现的先后顺序那样，从遥远的他处（古希腊）始，以“家园”终，从颜荻笔下的赫西俄德，经过熊宸笔下的古罗马和温静笔下的古埃及，抵达杨起予和李震的古代中国。我们当然也完全可以采取相反的路径，以“家园”为出发点，“游”向其他文明。无论我们采取哪条路径，我们都是展开思想的往复“旅行”，我们“身未动，心已远”，但我们始终以自己“究天人之际”的要求为出发点——当杨起予和李震在叙述古代中国时，是如此，当颜荻、熊宸、温静在叙述古希腊、罗马和埃及文明时，亦是如此。也因此，我们此处似乎已经用自己的“天”之意象去“曲解”其他文明的“上帝”“神”等类别了。然而，这似乎是在所难免也有其必要性的——毕竟，总体而言，本辑所做的工作是对不同文明的“文化翻译”，而“翻译”必然有“化”和“讹”的成分，正如长期以来从“上帝”“神”这个角度对“天”进行的“翻译”那样。

注 释：

① Tim Whitmarsh, *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Vintage, 2015 (中文版：《与神作战：古代世界的无神论》，陈愉秉译，社会科学文献出版社，2020年)。

② Polybius 6. 56. 6-15.

③ 沃格林：《政治观念史稿·卷一·希腊化、罗马和早期基督教》，段保良译，华东师范大学出版社，第234页。

④ 不过，值得注意的是，尽管奥古斯都的“神之子”的作法通常被认为是为元首制建立了一种典型的模范，但这一形式并未被固定下来成为一套通用的规则。在其之后的元首总是在是否直接“成神”的问题上来回徘徊，例如盖乌斯·卡利古拉就强调其个人的神性，但克劳狄乌斯则更加倾向于效法奥古斯都。然而，无论古罗马元首们的“神化”是激进还是保守，我们都可以看到一个明显的倾向：在其对神圣性作世俗化处理之后，他们又都反过来希望诉诸于这种尚被民众所信仰的神圣性来建立自身的政治权威。从罗马这一对神的双重态度恰可见其有关“天人关系”问题的复杂之处。

⑤ 有关女神玛阿特作为“宇宙秩序”观念的研究，参见 a. Miriam Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; b. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992以及c. Emily Teeter, *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, Chicago: The University of Chicago, 1997。

⑥ [美]普鸣 (Michael Puett) 著，张常焯、李健芸译，李震校：《成神：早期中国的宇宙论、祭祀与自我神化》，生活·读书·新知三联书店，2020年，第105页。

(责任编辑：赵 蕾)