

以赛亚书“仆人之歌”与中国传统文化中的“天人合一”比较初探

王东

摘要：“天人合一”是中国哲学中一个非常重要的命题。本文主要梳理了张载《西铭》中的“天人合一”观，张载打通宇宙论的“天人合一”观之后，阐述了他的社会观和个人生死、富贵观，是中国传统儒家士大夫的精神理念写照。这与以赛亚书“仆人之歌”产生的背景有着相通之处，都是面对当时社会剧变的公共议题。但是，在具体面对类似的公共性社会问题上，“仆人之歌”与张载的“天人合一”，在涉及的基本关系概念上和具体的回应这些社会公共议题上，有着明显的不同，反应了各自文化的不同。

关键词：天人合一、《西铭》，仆人之歌、创造

一、“天人合一”在中国哲学中的重要地位

“天人合一”在中国哲学或者中国传统文化中占据一个非常重要的地位，¹以至于“天人合一”似乎从某种层面成为中国传统文化的一个代称。“天人合一”固然是中国传统文化中非常重要的一个议题，但是，除了“天人合一”之外，中国传统文化中有着“天人相分”的传统，²只是这并非笔者所要探讨的主题，对于“天人相分”的讨论需要另外撰文表述。“天人合一”之所以受到诸多学者的重视，除了这一概念本身的具有渊源深厚的传统之外，不得不提的是近代国学大师钱穆先生对于“天人合一”的重视和推崇。钱穆先生认为“天人合一”观是整个中国传统文化思想之总归宿，他在他一生最后的一篇文章《中

¹ 张世英：〈中国古代的“天人合一”思想〉，载于《求是》第7期，2007年，页34-62；汤一介：〈论天人合一〉，载于《中国哲学史》第2期，2005年，页5-78；季羨林：〈天人合一新解〉，收录于季羨林：《季羨林自选集》（重庆：重庆出版社，2000年），页411-427。

² 杨朝明：《出土文献与儒家学术传统》（台北：台湾书房，2007年），页143-145。

国文化对人类未来可有的贡献》中认为中国文化是讲“天”“人”合一，而西方文化则是“天”“人”相离，而且他认为“中国文化过去最伟大的贡献，在于对‘天’‘人’关系的研究。中国人喜欢把‘天’与‘人’配合着讲。我曾说‘天人合一’论，是中国文化对人类最大的贡献。”他列举孔子和庄子，来论证中国传统文化的“天人合一”观：

即如孔子的一生，便全由天命，细读《论语》便知。子曰：“五十而知天命”，“天生德于予”。又曰：“知我者，其天乎！”“获罪于天，无所祷也。”倘孔子一生全可由孔子自己一人作主宰，不关天命，则孔子的天命和他的便分为二。离开天命，专论孔子个人的私生活，则孔子一生的意义与价值就减少了。就此而言，孔子的人生即是天命，天命也即是人生，双方意义价值无穷。换言之，亦说说，人生离去了天命，便全无意义价值可言。但孔子的私生活可以这样讲，别人不能。这一观念，在中国乃由孔子以后战国时代的诸子百家所阐扬。

读《庄子·齐物论》，便知天之所生谓之物。人生亦为万物之一。人生之所以异于万物者，即在其能独近于天命，能与天命最相合一，所以说“天人合一”。此义宏深，又岂是人生于天命相离远者所能知。果使人生离于天命远，亦同于万物与万物无大相异，亦无足贵矣。故就人生论之，人生最大相标、最高宗旨，即在能发明天命。孔子为儒家所奉称最知天命者，其它自颜渊以下，其人品德性之高下，即各以其离于天命远近为分别。这是中国古代论人生之最高宗旨，后代人亦与此不远，这可说是我中华民族论学分别之大体所在。¹

钱穆先生《中国文化对人类未来可有的贡献》作为国学大师最后的遗稿，“天人合一”成为钱穆先生对中国文化所思考的核心，以至于“惟到最近始澈悟此一观念实是整个中国传统文化思想之归宿处”。²季羨林先生在《天人合一新解》一文中全文引用了钱穆先生的《中国文化对人类未来可有的贡献》，阐述了他自己的“天人合一”观，认为“我完全同意宾四先生对这个命题的评价：

¹ 钱穆：〈中国文化对人类未来可有的贡献〉，载《新亚生活月刊》第三十六卷第四期，2008年，页18。

² 同上，页17。

涵义深远，意义重大。我只爱这里只想先提出一点来：正如我在上面谈到的。我不把‘天’理解为‘天命’，也不把‘人’理解为‘人生’；我认为‘天’就是大自然，‘人’就是我们人类。天人关系就是人与自然的关系。看来在这一点上我同宾四先生意见是不一样的。”¹虽然季羨林先生与钱穆先生在理解“天人合一”的具体关系所指上有所不同，但是他们两位都看到了“天人合一”观念在中国文化当中是不可避免要涉及到的主题，因此，从钱穆和季羨林两位先生的论述当中，可以看出中国文化中的“天人合一”观念占据非常重要的位置，值得思考和研究。

“天人合一”的观念，乃是涉及到了“人”与“天”之间的关系，中国哲学中关于天人关系的学说，总体上来说，可以分为两大类别，一个类别的学说比较强调天与人的统一，也就是“天人合一”，另一个类别的学说比较强调天与人的分别，所谓“天人相分”。²“天人合一”的观念源远流长，在中国古代哲学中有着悠久的历史 and 根源，在《易传·干卦》中已经提到了“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”已经涉及到了人与天地合一的问题，钱穆先生最后一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》中也论述到了孔子和庄子都有相关的“天人合一”的论述，因此，中国古代传统中的儒家、道家、阴阳家以及宋代儒学等都有关于“天人合一”的论述。³张岱年在《中国哲学大纲》中认为“中国哲学之天人关系论中所谓天人合一，有二意义：一天人相通，二天人相类。天人相通的观念，发端于孟子，大成于宋代道学。天人相类，则是汉代董仲舒的思想。”⁴葛荣晋则在《中国哲学范畴通论》中认为“天人合一”有五种意义：一是天人绝对合一，二是天人相通，三是天人感应，四是天人合德，五是天人合道。⁵两者在区分“天人合一”的观点上有所不同，是对“天人合一”观念具体涵盖时间历史阶段上认识不同所导致不同的划分。但是，之所以出现天人关系分类的不同，乃是与不同时期不同人对于天的理解不同相关，⁶因为这直接决定了与人相关联之后而催发的观念，

¹ 季羨林：〈天人合一新解〉，收录于季羨林：《季羨林自选集》（重庆：重庆出版社，2000年），页423。

² 张岱年：〈中国哲学关于人与自然的学说〉，收于汤一介主编：《中国文化与中国哲学》（北京：三联书店，1988年），页46。

³ 施湘与：《儒家天人合一思想之研究》（台北：正中书局，1981年），页2。

⁴ 张岱年：《中国哲学大纲》（北京：中国社会科学出版社，1994年第三刷），页173。

⁵ 葛荣晋：《中国哲学范畴通论》（北京：首都师范大学出版社，2001年），页636。

⁶ 比如冯友兰认为儒家之“天”有五义，即与地相对的物质、有人格的主宰、人生中所无奈的命运、自

涉及到了天人关系如何打通的问题，由于不同的思想学派对天之观念的理解不同，而导致了不同的天人关系，天人合一的观念也有所不同。从历史上看，中国古代的“天人合一”观念，主要经历了先秦、西汉初年和宋明时期，这三个阶段。¹笔者主要围绕着“天人合一”中的天人相通观念，也就是儒家从孟子肇端而到宋明儒学发扬光大的“天人合一”观念。宋明理学的产生一方面与宋代政治环境对学分的影 响不无关系，宋代开国，承五代纷争之局，国内残破，不下于六朝之末，除了国家内部的危机之外，外部面对的是外族压力颇强，忧患感使知识分子不能不面对当前世界之压力，而兴起“救亡”之要求。²此外，当时的士大夫面临两个挑战，一个是政治权力实用为中心的实用思潮对文化和价值守护的瓦解，另一方面是异端学说的兴起，历史传统失坠，佛道对儒家传统形成了强有力的冲击和挑战，³因此宋代儒学之复兴运动，在其开始就有一个自觉的方向，也就是归向孔孟之教，而排斥汉儒传统及印度佛教之压力。⁴劳思光先生认为宋明儒学的发展有三个阶段：第一阶段以“天”为主要观念，混有形上学与宇宙论两种成分；第二阶段以“性”或“理”为主要观念，淘洗宇宙论成分而保留形上学成分；第三阶段则以“心”或“知”为主要观念，所肯定者是最高之“主体性”，故成为心性论形态之哲学系统。⁵张载恰恰是处于第一阶段的奠基性人物，其为归向孔孟之教，构建宇宙论，涉及“天”“人”之关系的论述，在宋明儒学的发展过程中，具有举足轻重的开创性意义。因此，笔者主要梳理宋明理学的奠基人张载的“天人合一”观念。

二、张载《西铭》中的“天人合一”观

笔者主要围绕张载的《西铭》展开其对天人关系的论述。季羨林先生也在一篇文章中特别提到了《西铭》在中国文化“天人合一”传统中的重要地位。⁶

然、宇宙最高原理的义理之天等，参陈业新：〈近些年来关于儒家“天人合一”思想研究述评——以“人与自然”关系的认识为对象〉，载于《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）第2期第13卷，2005年，页74。

¹ 张世英：〈中国古代的“天人合一”思想〉，载于《求是》第7期，2007年，页34

² 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上）（桂林：广西师范大学出版社，2005年），页54-55。

³ 葛兆光：《中国思想史》（第二卷）（2003刷），页199。

⁴ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页36。

⁵ 同上，页39。

⁶ 季羨林：〈关于“天人合一”思想的再思考〉，收录于季羨林：《季羨林自选集》（重庆：重庆出版社，2000年），页429-430。

西铭全文引述如下：

乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长。慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癯残疾，茕独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶者不才，其践形唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养。育英才，颍封人之赐类。不弛劳而底豫，舜其功也。无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也！富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存吾顺事，没吾宁也。¹

《西铭》非常明显的体现了张载“以易为宗”（《宋史·道学列传》）的论学起点，以“干”、“坤”的论述为始，以“天地”为万物之本，“人”视为天地所生，故以“乾坤”称为“父母”。²为张载归向孔孟的儒学论述，搭建了一个宇宙论的平台，从天地的论述开始，这可谓张载重建儒学的一种进路，与周敦颐相比较，张载走了另外一条逆向的路线，不是直接把道德本体提上为天道本体，而恰恰是由天而人、本天道以推人事。³这是张载关于天人关系论述非常重要的一个特点。

天人如何合一的问题，是张载建立其宇宙论要打通人生论所关切的问题。

《西铭》一开始，乃是阐释人乃是天地所生，非常粗糙的回答了人是从哪里来的。但是天和如何合一呢？《西铭》中接着提到了“天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。”劳思光解释为，人以天地之“资料”为体，而以天地之“活动方向”为性，“塞”即“充塞”之意，指质料，“帅”指活动之方向。⁴这里张载提出了性和体的观念，以贯通与天之联系，并非非常明确的指明“天

¹ 《西铭》收入《正蒙》的最后一篇，名曰《干称篇》，参张载：《张载集》（北京：中华书局出版，1978年），页62-63。

² 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页130。

³ 丁为祥：《虚气相即—张载哲学体系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），页43。

⁴ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页130。

人合一”。当然，可以看出张载一开始就把天地统一起来，把天人统一起来的意识，按张载哲学的本义，充塞天地的都是“气”，这既是宇宙万物之本体，也是人之本体，这就把“天地”和“天人”用“气”统一起来，“气”之本性，又是“虚”或者“太虚”，故“虚”或者“太虚”是“气”之形而上者。¹此外张载在《正蒙·诚蒙》篇中非常明确的提到了“性与天道合一存乎诚”，因此，张载是通过“性”与“诚”来打通天人关系。张载论述“性”，乃是贯通形上和形下的，所以张载说“有无虚实通为一物者，性也。”（《正蒙·干称》），又说：“天性在人，正犹如水性质在冰，凝释虽异，为物一也；受光有小大、昏明，其照纳不二也。”（《正蒙·诚明》），乃是说“性”一方面保持其有无虚实通为一物的超越性，同时又表现为“水性之在冰”一样的内在性，正是这两个方面的统一，构成了张载性论的最根本的特征。²性成为张载打通天人合一的重要枢纽；而张载关于提到“诚”乃是源于《中庸》，《中庸》有天道人道相统一的“诚”说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”³所以，劳思光解释“诚”，认为“性”与“天道”合一，故以“诚”说，“诚”就是实现之意。⁴因为人有天性，成为天人合一的枢纽，这也成为张载在《西铭》中把“体”、“性”和“天地”相联系在一起的原因。因着人分有天之性，则人与天之分的沟壑，得到了弥补和搭桥，使得“天人合一”成为可能，因此张载在《正蒙·诚明篇》中提到：自明诚，由穷理而尽性也；自诚明，由尽性而穷理也，因此如何使“性”之实现为“诚”，或者说天道的合一，乃是在于依靠“穷理”；另一方面，如能“尽性”，也必能“穷理”，乃是与主体活动有关，是否能够达到“尽性”或者穷理。⁵

第二，因着“天人合一”关系的打通，张载接着从本体的层面来看待具体的人世万象，则从本体的层面，则是“民吾同胞，物吾与也。”，所有的人都是我同父母所生的弟兄，与万物都是同类的，这无疑是从其宇宙论的角度来看待人类和万物来讲，这是张载对其“天人合一”的普遍性的应用，是儒家传统

¹ 赵吉惠：〈论〈张载〈西铭〉境界与曹南冥“敬义”理想〉，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页45。

² 丁为祥：《虚气相即—张载哲学体系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），页90。

³ 同上，页97。

⁴ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页137。

⁵ 同上，页138。

“仁爱”思想的继承，因此伊川评论《西铭》认为：横渠道尽高，言尽醇。自孟子后，儒者都无他见识¹。紧接着，是张载从其宇宙本体论到社会观的应用，他将社会上所以人都看成是出于天地父母的同胞，把君王看成是这个大家庭的长子，大臣是宗子家中的管家，疲癃残疾等的人是同胞中的弱者，人应当按照孝悌仁爱的原则处理社会上的一切关系。²这无疑是宋明儒家对民生的深切关怀，特别是他从宇宙本体、“天人合一”的角度来看待君王，把传统的宗法观念、孝道意识普遍平等思想三者有机结合起来，突破了尊卑等级观念，³无疑是具有朴素的民主思想。

第三、《西铭》中除了论述了张载的社会观之后，论述了对儒者个人的人生关怀。张载在阐释其精神境界的时候，不是单独估计自我之个体，乃是建立在其“天人合一”的思想之上，立于无私无我的“天地境界”的关照。⁴张载继承了孟子的心性之学，通过提出“存心养性”，指出要通过个人的修为，才能达到理想的精神境界，要求正义、善良之人不能“悖德”，不能“害仁”，也不能“济恶者”，进一步穷神、知化、善继其志，这样才能成为“体其受而归全者”的大孝子，⁵强调孝弟，无疑是继承孔孟关于孝悌之教导，在《论语》中记载：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”⁶孝悌成为为仁之本，因此张载在强调他的“民胞物与”，不得不把落脚点放在基本的孝道上，成为成仁之本。

第四、张载的富贵和生死观。对于富贵贫贱的问题，张载认为“富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。”在《论语》中，孔子在《述而篇》中提到“不义而富且贵，于我如浮云”，在《泰伯篇》中提到“笃信好学，死守善道，危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”孟子在《孟子·滕文公下》提倡“富贵不能

¹ <后录上>，收入张载：《张载集》（北京：中华书局出版，1978年），页337。

² 张载：<<西铭>：中国士大夫的精神家园>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页221。

³ 赵吉惠：<论张载<西铭>境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页48。

⁴ 同上，页49。

⁵ 同上，页50-51。

⁶ 《论语·学而篇》

淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫，”是对孔子富贵思想的继承和发扬。在张载的眼中，无疑贫富不是绝对的价值标准，并不是人生之根本。富贵问题是人生所要面对的问题之外，生死的问题，无疑也是人生的一大问题，张载融合了儒家与道家的人生观和生死观，对待生死的问题上有一种豁达的态度。¹道教在生死问题上有着相关的论述和解决处理办法。²张载为了复兴儒家，在生死问题上是通过佛道两家的批判基础之上而建立其生死观。张载认为“存吾顺事，没吾宁也。”张载如此豁达的生死观，与其“太虚即气”的天道观分不开，张载“形聚为物，形溃反原”（《横渠易说·系辞上》）的思想，将天地生生之理拘限在了循环往复的气中，从而使气化的生生不已的过程，被把握为某种有限的东西。³张载打通“天人合一”，在《干称篇》中说：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一。治学而成圣，得天而未始遗人。”因为儒家体会了“天人合一”之道，故知“原始返终”的死生之说，不畏死亡而敢于直面人生。⁴

总之，《西铭》是张载“天人合一”观念的阐释和对社会人生的应用，其背后之理论，仍属于《易传》和《中庸》的观念。⁵《西铭》比较系统的阐释了张载的天道观和人生实践论，因着打通天人关系，实现“天人合一”，张载承接孔孟传统，论述其仁爱、孝悌、富贵和生死等观念。当然，《西铭》所代表的观点，因为其文甚简，其语不备，故后学颇有为之疑惑的，如《杨时上伊川书》，即谓：“西铭之书，其几于过乎。”⁶，劳思光认为今观《西铭》原文，则却有此病，改横渠立言一向粗疏，此铭强调万物一体，因此没有来得及交代“分殊”一面。⁷但是《西铭》仍然可以说是张载之思想的一个缩影，并不能因为此铭的缺憾，而抹杀其光彩的地方。把《西铭》境界再提炼、再升华，就是著名的张载四句话：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太

¹ 赵吉惠：〈论张载〈西铭〉境界与曹南冥“敬义”理想〉，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页52。

² 李刚：《以“中国根柢全在道教”道教哲学论稿之二》（成都：巴蜀书社，2008年），页1-51。

³ 杨立华：《气本于神化：张载哲学述论》（北京：北京大学出版社，2008年），页46。

⁴ 张践：〈〈西铭〉：中国士大夫的精神家园〉，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页222。

⁵ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页131。

⁶ 《张子全书》，卷之一，收入《杨氏上程子书》。

⁷ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页131。

平！”¹这是儒家最系统、最理想的境界说，也是融合本体论、工夫论、价值论、文化人格论等归在内的最高的境界论。²

三、“仆人之歌”与《西铭》“天人合一”观之比较

德国学者杜姆（Bernhard Duhm）延续他早些时候的著作（*Die Theologie Der Propheten*(Bonn, 1875)）的观点,于 1892 年对《以赛亚书》所作的注释(*Das Buch Jesaia*(Göttingen, pp.XVIII,284ff., 365ff.))问世，他的注释在旧约《以赛亚书》研究中具有史诗性的开创性意义。在此后的旧约研究中，在两方面的深远影响：第一，第一次提出以赛亚书可以分成三个而不是两个部分，把第三以赛亚（Trito-Isaiah）引入到了学术领域；第二，他对于以赛亚书的处理，从上下文的语境中抽离出四首他认为是相连贯的“仆人之歌”（*Servant Songs*），³杜姆的开创性的意义在于在这本注释书提出了“仆人之歌”（*Servant Songs*）的概念，认为“仆人之歌”有第二以赛亚书中(*Deutero-Isaiah*)的四个重要组成部分：42：1-4；49:1-6；50:4-10；52：13-53：12，自此“仆人之歌”的提法得到了学术界的普遍认同，⁴并且影响此后的学者按照他所划分的“仆人之歌”进行孤立的文学批评性的研究，而最近以来研究《以赛亚书》的学者，大多数认为“仆人之歌”需要从其上下文才能得以充分了解，⁵笔者认为“仆人之歌”中的仆人乃是承担一个公共的角色，因着以色列人被掳巴比伦的政治历史背景，以及以色列神学上回归耶和华唯一神教信仰的背景，仆人肩负着处理当时国与国之间的国际关系（42：1-4）、被掳以色列社会/社群（49：1-6；50：4-9）以及个人如何回应被掳（52：13-53：12）这些公共议题，这与张载的《西铭》进行比较研究，提供了相通的平台。

¹ <朱轼康熙五十八年本张子全书序>，见《张载集》，页 396。

² 赵吉惠：<论张载《西铭》境界与曹南冥“敬义”理想>，收入赵吉惠、刘学智主编：《张载关学与南冥学研究》（北京：社会科学文献出版社，2004年），页 53。

³ H. H. Rowley, *The Servant of the Lord, and Other Essays on the Old Testament* (Oxford: Blackwell, 1965), pp.4-5.

⁴ Harry M. Orlinsky, *Studies on The Second Part of the Book of Isaiah: The So-Called "Servant of The Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah and Norman H. Snaith, Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences* (Leiden: E. J. Brill, 1967), p.12.

⁵ 详参 Tryggve N. D. Mettinger, *A Farewell to The Servant Songs: A Critical Examination of An Exegetical Axiom* (Lund,Sweden: CWK Gleerup, 1983).

第一、仆人诗歌与张载《西铭》进行比较，其所面临的问题和挑战具有类似性。仆人诗歌的出现，与以色列人被掳巴比伦，以色列国家沦陷，家破人亡的背景以及被掳外邦遭遇外邦宗教文化的侵蚀的状况相关，以色列的宗教传统面临一个危险的局面。耶和华兴起仆人，无疑是来回应被掳以色列人所面临的挑战，通过装备仆人，回应公共领域的国际关系、被掳社群以及个体如何回应这一挑战；而张载打通“天人合一”，着书立说，撰写《西铭》和正蒙等，无疑是在回应他作为知识分子所面临的当时整个国家和思想文化的挑战，张载希望能够通过回归孔孟，复兴儒家的道路，来回应所面临的冲突和挑战。因此，从外部政治文化挑战上来说，仆人诗歌与张载撰写《西铭》所隐含的当时的挑战和冲突有着十分相似的地方，这成为仆人诗歌与《西铭》进行比较的非常重要的基础和根基。

第二、仆人诗歌中的仆人归属于耶和华，耶和华作为创造天地的神（以赛亚书42：5；44：24），决定了仆人的属性，因着耶和华创造的属性，使得仆人的行事方式是一种“通感”的方式，对待弱者并非是武力相逼迫的方式（以赛亚书42：3），这与耶和华作为万物创造者的属性不无关系。张载在《西铭》中打通“天人合一”，通过“天人合一”的视角来审视他人和世界，因此有“民胞物与”的观念，万物和他人“我”都是一体的，继承了传统的“仁爱”思想，源于张载的“天人合一”的本体论。

第三、仆人诗歌，无疑是涉及到了人与耶和华以及世界的关系，《西铭》通过建立宇宙天道观，打通天人关系，也是在处理人与天以及是世界的关系。但是，它们在具体的处理和方式上有着非常大的不同。仆人诗歌中的仆人，乃是耶和华的拣选和锻造（以赛亚书42：1；49：1-2），耶和华的存在对于以色列人来说，是一个无可争辩的事实，耶和华拣选仆人和锻造仆人等方面，耶和华具有绝对的主权，是耶和华兴起仆人来应对公共领域中的国际关系、被掳社群以及个体的问题，其路线是从神到人到世界的模式。张载通过“太虚即气”建立其天道观，通过“性”来打通天人关系，而对“天人合一”，最终落脚点在个体主体活动上，言及“性”则涉及“心”的问题，因此他在《正蒙·诚明篇》提出“心能尽性，人能弘道也；性不知检其心，非道弘人也。”劳思光指出这里触及到了理论界限问题，因为“人能弘道，非道弘人”属于“心性论”范畴，

背后有一主体性观念，而张载的“性”原即“天道”在万殊层面上显现，而“天道”本身应有决定万有之力量，原与“心性论”之基本立场不同，接受“人能弘道”二语，则在理论上必须肯定主宰力在“人”而不在“道”，这已经悖离“天道观”的立场，走入“心性论”。¹张载这一论点的盲区，显示了张载打通“天人合一”，其落脚点仍在于“人”身上，因此其基本的路线仍然在于从人到天再到世界的路线，这明显与仆人诗歌中的路线有着不同的地方，虽然天和耶和华之间有着不同，但是他们都是在指设一超验“他者”。

第四、除了基本路线的不一样之外，其针对类似挑战处境的方法和方式不一样。仆人诗歌中的仆人，是通过回归耶和华的创造，从创造的角度来，来回应公共领域的国际关系、被掳社群以及个人的问题，耶和华对仆人的锻造和装备，以及仆人针对公共领域的问题，所采取的方式，与耶和华的创造相关。而张载在《西铭》中的论述，是根源于《中庸》和《易传》，是朝向回归孔孟思想，打通“天人合一”，来迎接其当下的挑战，其传统的孔孟思想，是否能够解决问题，仍然是一个需要悬置的问题。

总之，梳理张载《西铭》中的“天人合一”观念，彰显了中国古代士大夫的精神理想世界，也体现了张载在面对当时时代处境下，应对时代挑战的思想回应方法和方式，这与“仆人之歌”中的仆人应对挑战的方法和方式有着很大的不同，也折射了不同文化之间的差异。

¹ 劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），页 138。

Preliminary study of servant songs of Isaiah and “integration of heaven and human” of traditional Chinese thought

WANG Dong

Abstract: “Integration of heaven and human” is an important topic of Chinese philosophy, this paper will discuss the idea of Integration of heaven and human in Zhang zai’s work *Ximing* . Based on his discussion of the Integration of heaven and human through his cosmic understanding, he discussed his understanding of social ethic and personal ethic of life and death, opinion of wealth, is an portrait of traditional Chinese Confucian intellectual. There is similarity with the emergence of servant songs of Isaiah, they all face the same public issues, however, there is different response regarding their ways of handling the public issues.

Keywords: Integration of heaven and human, *Ximing*, Servant Songs, Creation