

唯天为大:孔子“天教”略论

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

[摘要] 在孔子看来,天具有神格性,即具有智能、情感与意志;天具有终极创生性,人与万物都是“天生”的,创生的方式就是“天命”。因此,天是万有之有、众神之神。圣人就是沟通天人的中介,但圣人仍是有限的人,而不是全能的天。孔子指出“唯天为大”,意在强调天是生成并统摄、高于并优于一切存在者的唯一超凡者。人的理性或德性可以超越经验,却永远无法超越这个凡俗世界,因此,“人”永远不能取代“天”。人对天的态度,应当是敬畏。所以,孔子的思想绝非“人本主义”,而是以天为本的“天本主义”;作为“儒教”,孔子的教义乃是“天教”。

[关键词] 孔子 神格性 创生性 唯一性 天本主义 天教

近来,儒家“超越”(transcendence)观念问题成为人文学术研究的一个前沿课题。儒家的超越观念,乃是由儒学创始人孔子开启的。然而对于孔子的超越观念,学界长期存在着严重的误读,认为孔子突破了“外在超越”(external transcendence)、转向了“内在超越”(immanent transcendence),更有甚者,乃至将孔子描绘成一个无神论者。本文旨在通过对孔子“天”概念的专题讨论,还原孔子超越观念的真相。

一、天的超凡性

孔子指出:“唯天为大,唯尧则之。”^①这里的“唯天为大”,传统注疏未作充分阐发,其实乃是一个极其重大的命题,意谓“天”作为独一无二的绝对存在者,乃是生成并统摄、高于并优于一切存在者的超凡者(The Transcendent)。因此,“唯天为大”这个命题乃是孔子超越观念的总纲。显然,在孔子心目中,天乃是超凡的,即不仅超出人的经验乃至人的存在之外,而且超出整个凡俗世界(the secular world)之外。

(一)超验主体与超凡主体的分辨:“内在超越”与“外在超越”

要真正透彻理解孔子的超越观念,首先要严格区分超越的两种截然不同的主体,即“超验”与“超凡”^②。“超验”(transcendental)指“人”的超越性,即理性或德性超出感性经验的界限,但绝不可能超出人本身的存在,更不可能超出这个凡俗世界;而“超凡”(transcendent)则指“天”的超越性,即超出整个凡俗世界的界限^③。唯有如此明晰的分辨,才能避免目前学界的概念混乱。

然而自 20 世纪 70 年代以来,一些儒家学者提出中国哲学与文化是“内在超越”,而西方哲学与宗教则是“外在超越”^④。牟宗三率先提出“内在超越”说:“天道高高在上,有超越的意义。天道贯注于人身之时,又内在于人而为人的人性,这时天道又是内在的。因此,我们可以康德喜用的字眼,说天道一方面是超越的,另一方面又是内在的。天道既超越又内在,此时可谓兼具宗教与道德的意味,宗教重超越义,而道德重内在义。”^⑤后来余英时将“内在超越”改为“内向超越”(inward

[基金项目] 国家社科基金项目“中国传统契约观念研究”(19BZX080)成果之一。

[作者简介] 黄玉顺(1957—),四川成都人,哲学博士,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,研究方向:儒家哲学、中西比较哲学。

① 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,北京:中华书局 1980 年影印版,第 2487 页。

② 这里的“超验的”(transcendental)或译为“先验的”,“超凡的”(transcendent)或译为“超验的”,这样的译法易致误解。

③ 参见黄玉顺《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021 年第 5 期。

④ 黄玉顺:《中国哲学“内在超越”的两个教条——关于人本主义的反思》,《学术界》2020 年第 2 期。

⑤ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:学生书局,1974 年,第 30-31 页。

transcendence),进行中西思想比较:柏拉图主张“理性是不变的、永恒的存在,与感官事物之随时迁流完全不同。……理性说恰恰是‘外向超越’的一种表现,因为理性作为存和价值之源完全在人性之外”;而“孔子创建‘仁礼一体’的新说是内向超越在中国思想史上破天荒之举;他将作为价值之源的超越世界第一次从外在的‘天’移入人的内心并取得高度的成功”^①。

这种“内在超越”之说获得许多学者的附议,但学界也不乏反对的声音^②。确实,“内在超越”之说并不符合孔子思想的实际;事实上,孔子“还保留着外在超越的‘天’;它和西周时期的‘天’或‘上帝’一样,不仅是外在的、超越的,而且是神圣的”^③。甚至提出“内在超越”之说的牟宗三自己也曾指出:“孔子在他与天遥契的精神境界中,不但没有把天拉下来,而且把天推远一点。在其自己生命中可与天遥契,但是天仍然保持着它的超越性,高高在上而为人所敬畏。”^④显然,“内在超越”的说法混淆了上文所说的两种不同主体的超越:在孔子那里,“德”固然是“超验的”,即超越经验的,但毕竟是内在的,即内在于人的心灵意识;而“天”却是“超凡的”,即外在于人和凡俗世界。否则,孔子的很多言论都会令人无法理解(详下)。

(二)存在论与境界论的分辨:“天人二分”与“天人合一”

中国哲学“内在超越”之说是与“天人合一”之说相匹配的,许多学者认为,中国哲学的基本特色之一就是“天人合一”。张载最早明确提出“天人合一”^⑤,随之得到普遍认可。二程甚至说,连“合”字都是多余的:“天人本无二,不必言‘合’。”^⑥然而,按照“超验”与“超凡”的划分,显然,孔子的天人之际观念恰恰不是“天人合一”,而是“天人二分”,人是人、天是天,两者并不是同一个实体。

问题究竟出在哪里呢?其实,蒙培元先生早已解决了这个困惑,那就是“实体论与境界论的区别”^⑦,或者说是存在论与境界论的区别。只有在境界论的意义上,“天人合一”概念才是可以成立的,蒙先生谓之“天人合一境界论”^⑧,即人通过“功夫”达到“天人合一”的境界。然而,在实体论或存在论的意义上,“天人合一”概念是根本不能成立的。蒙先生指出:“不管是孔子的‘天生德于予’,还是孟子的‘尽心’‘知性’‘知天’,都以天为最高存在,以天为心性来源。”^⑨这就是说,孔孟儒学的超越观念乃是天人二分的,“否则就很荒谬,似乎本来‘天’是一个实体,‘人’是另一个实体,而现在两者合并为一个实体了。其实,这里的‘合’不能理解为‘合并’,而只能理解为‘符合’,即人的心性通过修养功夫而达到了符合‘天道’或‘天意’的境界;但即便如此,人仍是人,天仍是天,两者仍是不同的实体”^⑩。这就是说,“人”尽管可以达到超验的境界而“知天——事天”^⑪,但仍然是凡俗的存在者,唯有“天”才是超凡的存在者。

二、天的神格性

不仅如此,在孔子心目中,“天”还具有神格性(godhood),乃是鬼神之中的至上神。傅斯年曾指出:“孔子所信之天命仍偏于宗教成分为多。”^⑫蒙培元先生也指出:孔子的境界说“既是道德的,又有超道德的一面。所谓超道德,是说它具有宗教精神,或者说是一种宗教境界。因此,不能把孔子的仁学仅仅归结为世俗的伦理主义”^⑬;这是因为“孔子并没有完全否定宗教性的天”,“这里的天是能言

① 余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业股份有限公司,2014年,第222页、第229页。

② 参见安乐哲《自我的圆成:中西互镜下的古典儒学与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第43-48页;张汝伦:《论“内在超越”》,《哲学研究》2018年第3期。

③ 黄玉顺,任剑涛:《儒学反思:儒家·权力·超越》,杨永明,郭萍主编:《当代儒学》第18辑,成都:四川人民出版社,2020年,第5页。

④ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台北:学生书局,1974年,第33-34页。

⑤ 《正蒙·乾称篇》《横渠易说·系辞上》,《张载集》,章锡琛点校,北京:中华书局,1978年,第65页、第183页。

⑥ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷六,《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局1981年版,第81页。

⑦ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第72-79页、第74页。

⑧ 蒙培元:《心灵超越与境界》,北京:人民出版社,1998年,第288页。

⑨ 蒙培元:《中国心性论》,台北:学生书局,1990年,第15页。

⑩ 黄玉顺:《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期。

⑪ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2764页。

⑫ 刘梦溪主编:《中国现代学术经典·傅斯年卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第54页。

⑬ 蒙培元:《从孔子的境界说看儒学的基本精神》,《中国哲学史》1992年第1期。

而不必言的具有人格意志的神”^①；“当他把天命当作外在的异己的力量进行解释时，确实表现了宗教神学的倾向”^②；“从这个意义上说，孔子是一位宗教改革家”^③。

之所以如此，是因为孔子继承了《诗》《书》的观念。众所周知，《诗》《书》时代的“天”与“上帝”同义，与基督宗教的“God”同样是人格神的称谓，唯其如此，汉语才用“上帝”或“天”去翻译西语的“God”。所以，应当恢复孔子“天”概念的本义，即其所指的是一个人格神，具有智能、情感和意志。

(一) 天的智能性

孔子曾说：“不怨天，不尤人；下学而上达。知我者，其天乎！”关于“知我者，其天乎”，邢昺解释说唯天知己志也。”^④朱熹解释：“但知下学而自然上达……则见其中自有人不及知而天独知之之妙。”^⑤刘宝楠解释说“唯天知己”；“‘下学而上达’为作《春秋》之旨，学通于天，故惟天知之”，并引刘向《说苑·至公篇》“夫子……上通于天而麟至，此天之知夫子也”^⑥。程树德解释曰“不怨天者，知天之以己制作为后王法也。不尤人者，人事之厄，天所命也”；“圣人删订赞修，惓惓斯道之心上通于天，而天自知之”^⑦。显然，孔子称“天”能够“知我”，表明天是具有智能的。

不仅如此，据《论语》载：“子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：‘久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣。吾谁欺？欺天乎？’”邢昺解释：“既人不可欺，乃欲远欺天乎？”^⑧皇侃解释：“我实无臣，今汝诈立之，持此诈欺欺谁乎？天下人皆知我无臣，则人不可欺。今日立之，此政（正）是远欲欺天，故云‘欺天乎’。”^⑨朱熹解释：“我之不当有家臣，人皆知之，不可欺也；而为有臣，则是欺天而已。”^⑩欺，指欺骗。孔子的意思是：天乃是不可欺骗的。天之不可欺，当然是因为天是“全知全能”（omniscient）、无所不知的。

(二) 天的情感性

据《论语》载：“子见南子，子路不说（悦）。夫子矢（誓）之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”邢昺解释：“厌，弃也。”^⑪朱熹解释：“厌，弃绝也。”^⑫程树德提到：“孔云：‘我见南子，所不为求行治道者，愿天厌弃我。’此一义也。郑氏汝谐……云：‘灵公、南子相与为无道，而天未厌绝之，予其厌绝之乎？予之所不可者，与天同心也。’此又一义也。”^⑬这是孔子对天发誓：如果我见南子的行为“不合于礼，不由其道”^⑭，天一定会厌恶而弃绝我！天对某个人厌恶而弃绝，这显然是一种强烈的情绪表达。

另据《论语》记载：“王孙贾问曰：‘“与其媚于奥，宁媚于灶”，何谓也？’子曰：‘不然。获罪于天，无所祷告也。’”邢昺解释：“我道之行否，由于时君，无求于众臣；如得罪于天，无所祷于众神。”^⑮皇侃解释：“言我不被时用，是由君命，何能细为曲情以求于汝辈？譬如世人得罪于天，亦无所细祈祷众邪之神也”；“明天神无上，王尊无二，言当事尊，卑不足媚也”^⑯。“天神无上”是说天乃是众神之中的至上神。因此，一旦得罪了天，那么，向众神祈祷是没有用的。“得罪于天”，即受到天的怪罪。天能怪罪人，说明天是有情感的。

又据《论语》记载，孔子之为人，“迅雷风烈，必变”。邢昺解释：“风疾雷为烈，此阴阳气激，为天

① 蒙培元：《谈儒墨两种思维方式》，《中国社会科学院研究生院学报》1987年第1期。

② 蒙培元：《中国心性论》，台北：学生书局，1974年，第24页。

③ 蒙培元：《从孔子的境界说看儒学的基本精神》，《中国哲学史》1992年第1期。

④ 《论语注疏·宪问》，《十三经注疏》，第2513页。

⑤ 朱熹：《论语集注·宪问》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第157页。

⑥ 刘宝楠：《论语正义·宪问》，北京：中华书局，1990年，第592、593页。

⑦ 程树德：《论语集释·宪问》，北京：中华书局，1990年，第1019、1021页。

⑧ 《论语注疏·子罕》，《十三经注疏》，第2490页。

⑨ 皇侃：《论语义疏·子罕》，北京：中华书局，2013年，第220页。

⑩ 朱熹：《论语集注·子罕》，《四书章句集注》，第112页。

⑪ 《论语注疏·雍也》，《十三经注疏》，第2480页。

⑫ 朱熹：《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，第91页。

⑬ 程树德：《论语集释·雍也》，第419页。

⑭ 朱熹：《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，第91页。

⑮ 《论语注疏·八佾》，《十三经注疏》，第2467页。

⑯ 皇侃：《论语义疏·八佾》，第64页。

之怒,故孔子必变容以敬之也。”^①所谓“天之怒”,当然也是天的一种强烈的情绪表现。显然,在孔子心目中,天是具有喜怒哀乐的情感的。

(三)天的意志性

据《论语》载:“颜渊死。子曰:‘噫!天丧予!天丧予!’”邢昺解释:“孔子痛惜颜渊死,言若天丧己也。”^②朱熹解释:“悼道无传,若天丧己也。”^③两家的解释,“若”字其实都是多余的。刘宝楠认为:“盖天生圣人,必有贤才为之辅佐。天生德于夫子,复生颜子为圣人之耦,并不见用于世,而颜子不幸短命死矣,此亦天亡夫子之徵,故曰‘天丧予’。”^④另据《公羊传》载:“颜渊死,子曰:‘噫!天丧予。’子路死,子曰:‘噫!天祝予。’西狩获麟,孔子曰:‘吾道穷矣!’”何休注:“天生颜渊、子路,为夫子辅佐;皆死者,天将亡夫子之证。”^⑤显然,所谓“天丧予”,是在讲天的一种意欲与意志行为。

又《论语》载:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!’”邢昺解释:“天将丧此文者,本不当使我与知之;今既使我知之,是天未欲丧此文也。”^⑥此说出自皇侃引孔安国曰“言天将丧此文者,本不当使我知之;今使我知之,未欲丧也”;又引马融曰“天之未丧此文,则我当传之,匡人欲奈我何也”^⑦。朱熹引马氏说:“天若欲丧此文,则必不使我得与于此文;今我既得与于此文,则是天未欲丧此文也。天既未欲丧此文,则匡人其奈我何?”^⑧这是讲天之“欲”,即天的意欲、意志。

综上所述,孔子心目中的“天”确实是一个具有智能、情感和意志的人格神。

三、天的唯一性

孔子认为,天不仅超出这个凡俗世界之外,而且超出所有一切存在者,包括“众神”。这里所谓“之外”,包含“之上”的意思,即是说,天是至上的存在者、至上神。这就是天的唯一性,即孔子讲“唯天为大”之“唯”的意旨所在。

(一)万有之有:天是至上的存在者

学界有一种误解,以为儒学之中存在着若干个“天”概念,即“天”是复数的。例如冯友兰先生就认为,“天”“至少有五种意义”:“物质之天”(天空),“主宰之天”或“意志之天”(天帝、天神),“命运之天”(天命),“自然之天”(天性、天然),“义理之天”或“道德之天”(天理)^⑨。但是,1927年11月9日,冯友兰在《燕京学报》上发表了一篇题为《孔子在中国历史中之地位》的文章……认为孔子在《论语》中所说的天,完全是一个有意志的上帝、一个‘主宰之天’”^⑩。确实,在孔孟那里,“天”是单数的,即只有一个“天”,乃是唯一的至上存在者。

这里的关键在于理解这样一个观念,即“示”的观念:作为实体的“天”是唯一的;其他关于“天”的言说都不过是天之“示”——天的某种显示方式、显现样态,如此而已。此乃汉字“示”的本义,正如许慎所说:“示,神事也。”^⑪对此,孟子指出:“天不言,以行与事示之而已矣。”赵岐解释:“天不言语……以其事,从而示天下也。”^⑫天之所“示”,也就是天之“行与事”,如孔子说:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^⑬这就是说,“四时行”“百物生”,即一切存在者之存在,都不过是天之“行与事”,即天之“示”而已。

① 《论语注疏·乡党》,《十三经注疏》,第2496页。

② 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第2498页。

③ 朱熹:《论语集注·先进》,《四书章句集注》,第125页。

④ 刘宝楠:《论语正义·先进》,第448页。

⑤ 《春秋公羊传注疏·哀公十四年》,《十三经注疏》,第2353页。

⑥ 《论语注疏·子罕》,《十三经注疏》,第2490页。

⑦ 皇侃:《论语义疏·子罕》,第211页。

⑧ 朱熹:《论语集注·子罕》,《四书章句集注》,第110页。

⑨ 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,北京:人民出版社,1998年,第103页。

⑩ 程伟礼:《中国哲学史:从胡适到冯友兰》,《学术月刊》1995年第8期。

⑪ 许慎:《说文解字·示部》,北京:中华书局,1963年,第7页。

⑫ 《孟子注疏·万章上》,《十三经注疏》,第2737页。

⑬ 《论语·阳货》,《十三经注疏》,第2526页。

此“示”乃是中国文化的一个极为重要的传统观念,如《易传》讲:“天垂象,见(现)吉凶,圣人象之……《易》有四象,所以示也”^①;“夫乾,确然示人易矣;夫坤,隤然示人简矣”^②。所谓“天垂象”就是“天”之“示”,甲骨文作“𠄎”或“𠄎”,金文作“𠄎”,而有不同的解释:徐中舒等认为,“象以木表或石柱为神主之形”,“示即主,为庙主、神主之专用字”,在“卜辞祭祀占卜中,示为天神、地祇、先公、先王之通称”^③;而许慎则认为是“天垂象,见吉凶,所以示人也。从二;三垂,日月星也”^④(此处“二”是古文“上”字,指天)。无论哪种解释,“天垂象”“所以示”都是说的天通过各种现象来显示、显现。简言之,复数的“天”不过是单数的“天”的种种显示而已,这是本质与现象或本体与现象的关系,天是唯一的至上存在者^⑤。

(二)众神之神:天是唯一的至上神

上述“天”与“示”或“象”的关系,乃是“一”与“多”的关系,犹如宋儒所谓“理一分殊”^⑥、“月映万川”^⑦;但宋儒的“理”已经丧失了神格性,“宋明儒学的发展基本上是向内在化方面走,超越性的价值几乎丧失殆尽”^⑧,而孔子的“天”则是一个至上神。这就涉及“天”与“鬼神”的关系问题了。孔子的时代,神格性的“天”属于“神”的范畴,与“鬼神”观念相关。那么,孔子如何看待鬼神呢?

众所周知,《论语》有这样一句话:“子不语怪、力、乱、神。”^⑨但这句话并非孔子本人所说。有人据此认为孔子不谈鬼神,其实不然,仅《论语》就记载了孔子4次谈到“鬼”、3次谈到“神”,岂是“不语”!当然,孔子直接谈“鬼”“神”并不多,但这只能说明他很谨慎,不肯轻易谈论。何以如此?皇侃解释:“此四事言之无益于教训,故孔子语不及之也。”^⑩刘宝楠解释:“或无益于教化,或所不忍言。”^⑪这就是说,孔子并非否定鬼神的存在。程树德指出,“此‘不语’谓不与人辩诘也”,并引皇侃之说“谓不通答耳,非云不言也”^⑫。这就是说,孔子并非不谈论鬼神,而是不与人辩论鬼神之事。其所以如此,朱熹解释道:“鬼神,造化之迹,虽非不正,然非穷理之至,有未易明者,故亦不轻以语人也。”^⑬这个解释是有道理的,即孔子是因为鬼神之事“有未易明者”,所以才“不轻以语人”。何晏也有类似的理解,他在解释“未能事人,焉能事鬼”时,引陈氏的解释为“鬼神及死事难明”^⑭。

何晏这个解释,见于他对《论语》这段话的理解:“季路问事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’曰:‘敢问死。’曰:‘未知生,焉知死?’”孔子并不直接回答子路关于“鬼神”及“死”的问题,而是引导子路思考“人”之“生”的问题。皇侃解释:“鬼神在幽冥之中”;“人事易,汝尚未能,则何敢问幽冥之中乎?”^⑮何晏引陈氏说,这是由于“鬼神及死事难明,语之无益,故不答”^⑯。这也并不是说关于“鬼神”与“死”的问题是不该问的,朱熹指出:“死者,人之所必有,不可不知,皆切问也。然非诚敬足以事人,则必不能事神;非原始而知所以生,则必不能反终而知所以死。……程子曰:‘昼夜者,死生之道也。知生之道,则知死之道;尽事人之道,则尽事鬼之道。……或言夫子不告子路,不知此乃所以深告之也。’”^⑰

程朱的这种理解颇为深刻,“这不禁让我们想起海德格尔的‘向死而在’,亦即‘向死而生’……

① 《周易·系辞上传》,《十三经注疏》,第82页。

② 《周易·系辞下传》,《十三经注疏》,第86页。

③ 徐中舒主编:《甲骨文字典》,成都:四川辞书出版社,1990年,第11页。

④ 许慎:《说文解字·示部》,第7页。

⑤ 参见黄玉顺《中国哲学的“现象”观念——〈周易〉“见象”与“观”之考察》,《河北学刊》2017年第5期。

⑥ 黎靖德编:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2、102、677、692、1829、2409、2457、2522-2528、3243页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2409页。

⑧ 郑家栋:《从“内在超越”说起》,《哲学动态》1998年第2期。

⑨ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

⑩ 皇侃:《论语义疏·述而》,第169页。

⑪ 刘宝楠:《论语正义·述而》,第372页。

⑫ 程树德:《论语集释·述而》,第480页。

⑬ 朱熹:《论语集注·述而》,见《四书章句集注》,第98页。

⑭ 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第2499页。

⑮ 皇侃:《论语义疏·先进》,第273页。

⑯ 《论语注疏·先进》,《十三经注疏》,第2499页。

⑰ 朱熹:《论语集注·先进》,《四书章句集注》,第125页。

就是从‘先行到死’中追寻‘存在的意义’,即在死亡中领会生存的意义;而孔子则反之,即‘向生而死’,就是在生存中追寻死亡的意义,在生活中领会鬼神的意义”^①。

而孔子的另外一句话,同样是追寻存在的意义,却是海德格尔式的“向死而在”,即从死亡、鬼神中追寻生存的意义:“祭如在,祭神如神在。”邢昺指出:“此章言孔子重祭礼。‘祭如在’者,谓祭宗庙必致其敬,如其亲存。言事死如事生也。‘祭神如神在’者,谓祭百神亦如神之存在而致敬也。”^②这里的“如神之存在”这个措辞易致误解。问题的关键在于正确理解“如在”:如果理解为“犹如存在着”,则鬼神的存在就仅仅是假设。但实际上孔子不是这个意思。皇侃解释“祭神如神在”道:“此谓祭天地山川百神也。神不可测,而必心期对之,如在此也。”^③意思是说:祭神的时候,犹如鬼神“在此”——就在眼前;然而,尽管鬼神并不“在此”,却不意味着鬼神并不“存在”,因为“在此”是在此岸,而鬼神的存在却是在彼岸。这正是基于凡俗世界与超越的鬼神世界的划分。

其实,祭祀活动本身就意味着对鬼神存在的信念。所以,孔子对祭祀鬼神是极为重视的:“子之所慎:斋、战、疾。”^④“斋”即祭祀之事,孔子对此总是郑重其事。因此,他盛赞道:“禹,吾无间然矣,菲饮食而致孝乎鬼神。”^⑤他之所以盛赞大禹而引为同道,就因为大禹能“致孝乎鬼神”。

以上表明,孔子说“唯天为大”,其意显然是说:“天”乃是众多“鬼神”之中的唯一的至上神,“唯”言其唯一性,“大”言其至上性。正因为如此,孔子才强调:人应当“敬鬼神而远之”。何晏引包氏说:“敬鬼神而不渎”;邢昺亦解释道:“恭敬鬼神而疏远之,不褻渎。”^⑥这就是说,所谓“远之”的意思,乃是表示“恭敬”而“不褻渎”的态度。上文谈到孔子对鬼神之事“不轻以语人”,同样是出于对鬼神的“恭敬”而“不褻渎”。这样的态度,当然也是孔子对至上神“天”的态度。

四、天的创生性

孔子认为,天具有终极创生性。所谓“创生性”(creativity)是说“天”是终极的造物者(the Creator),创造万物(the Creation)。

(一)万物的创生:“天生”的概念

在孔子那里,天的创生性最鲜明地表达为“天生”这个概念。孔子说:“天生德于予。”何晏引包氏说:“‘天生德’者,谓授我以圣性。”^⑦皇侃解释为:“天生圣德于我。”^⑧刘宝楠认为:“《书·召诰》云:‘今天其命哲。’是人之知愚皆天所生,夫子五十知天命,知己有德,为天所命”;“夫子圣性,是天所授”^⑨。这就是说,孔子认为自己的德性乃是天之所生、天之所授。

不仅如此,其实,在儒家思想中,德性并不限于圣人的“圣性”,而是泛指所有人之所“得”的人性。如孟子说:“形色,天性也。”^⑩“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也”^⑪。刘宝楠说“人之智愚皆天所生”,也是这个意思。孟子谈到:“乃若其情,则可以为善矣,乃所谓‘善’也;若夫为不善,非才之罪也。……《诗》曰:‘天生蒸民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。’”紧接着便引孔子的话:“为此诗者,其知道乎!故有物必有则,民之秉彝也,故好是懿德。”^⑫这是说,人的本性并不就是善,而是自然倾向于善,这是“天生”的禀性。所以刘宝楠说:“人受天地之中以生,赋气成形,故言人之性必本乎天。”^⑬

① 黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

② 《论语注疏·八佾》,《十三经注疏》,第2467页。

③ 皇侃:《论语义疏·八佾》,第62页。

④ 《论语注疏·述而》,《十三经注疏》,第2482页。

⑤ 《论语注疏·泰伯》,《十三经注疏》,第2488页。

⑥ 《论语注疏·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑦ 《论语注疏·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

⑧ 皇侃:《论语义疏·述而》,第171页。

⑨ 刘宝楠:《论语正义·述而》,第273页。

⑩ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2770页。

⑪ 《孟子·尽心下》,《十三经注疏》,第2777页。

⑫ 《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第2749页。

⑬ 刘宝楠:《论语正义·泰伯》,第308页。

进一步说,这个“天生”概念不限于人性,还包括整体的人本身,此即所谓“天生蒸民”(天生众人);而且不限于人,万物都是“天生”的。人与万物都是“天之所与”^①(the givens by Tian),唯有天本身是“自身所与”(the self-given)。邢昺解释孔子所说的“唯天为大”,正是讲的天的这种普遍的创生性:“唯天为大,万物资始,四时行焉。”^②

“万物资始”出自《易传》:“大哉,乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。……乾道变化,各正性命。……首出庶物……”孔颖达解释:“元大始生万物,故曰‘大哉乾元’。‘万物资始’者,释其乾元称‘大’之义,以万象之物,皆资取乾元,而各得始生。”^③而“乾”就是“天”:“乾,天也”,“乾为天”^④。笔者曾经谈到:“这就是《易传》所说的‘乾道变化,各正性命’;乾道即是天道,应该从本源上被理解为天命,人得之而有人性(性理),物得之而有物性(物理);这也就是《中庸》所说的‘天命之谓性’,人与万物之性皆由天命生成。”^⑤因此,“大哉乾元”与孔子所说的“唯天为大”相一致。可见“大哉乾元,万物资始”正是在讲“天”的创生性。

“四时行焉”出自孔子:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉!”^⑥这里“焉”的意思是“于是”“于此”“于之”,此处即是“于天”之意,所以刘宝楠引郑玄之说:“四时行,百物生,皆说天”。又引《春秋繁露·四时之副》:“天之道,春暖以生,夏暑以养,秋清以杀,冬寒以藏。暖暑清寒,异气而同功,皆天之所以成岁也。”^⑦可见这同样是在讲“天”的创生性:四时行于天,万物生于天。皇侃也指出:“天既不言而事行,故我亦欲不言而教行。”^⑧即“四时行”“百物生”都是天之“事行”。程树德说:“前云天何言哉,言天之所以为天者,不言也。后云天何言哉,言其生百物,行四时者,亦不在言也。”^⑨即“四时行焉,百物生焉”是说:能够“生百物,行四时”的乃是天。

(二) 创生的方式:“天命”的概念

孔子讲天的创生性时,强调“天何言哉”,其实就是说,“天”创生万物的方式是“无言”之“命”,即“天命”。皇侃说:“天地之心见于不言;寒暑代序,则不言之令行乎四时。”^⑩“不言之令”,也就天之“命”。刘宝楠说:“《诗·文王》云:‘上天之载,无声无臭。’载者,事也。天不言而事成,故无声无臭也。”^⑪这是因为,“命”是一种言说,但并不是有声的“人言”,而是无声的“道言”^⑫。有意思的是,“天道”之“道”最古老的用法之一,正是“言”,在这个意义上,“天道”就是“天言”“道言”,亦即“天命”。

这就是说,“天”创生人与万物的方式,乃是“命”,谓之“天命”。“命”字的结构,从“口”从“令”,本义为发号施令,所以朱骏声指出:“命,当训‘发号也’。”^⑬在孔子心目中,天虽然“无言”,却“发号施令”,所以谓之“天命”。“天”以“命”的方式来创造人与万物,就是天的创生性。

天以“命”的方式来创生万物,“这与 God 以‘命名’的方式来创造世界是一个道理”^⑭,即所谓“命名即创造”,如《圣经》说:“1:1 起初,神创造天地。……1:3 神说:‘要有光。’就有了光。……1:6 神说:‘诸水之间要有空气,将水分为上下。’1:7 神就造出空气,将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。……”^⑮不仅如此,汉语的“命”大致可以对应于英文的“designation”,有命名、指

① 《孟子·告子上》,《十三经注疏》,第2753页。

② 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,第2487页。

③ 《周易·乾象传》,《十三经注疏》,第14页。

④ 《周易·说卦传》,《十三经注疏》,第94页。

⑤ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第257页。

⑥ 《论语·阳货》,《十三经注疏》,第2526页。

⑦ 刘宝楠:《论语正义·阳货》,第698、699页。

⑧ 皇侃:《论语义疏·阳货》,第463页。

⑨ 程树德:《论语集释·阳货》,第1228页。

⑩ 皇侃:《论语义疏·阳货》,第464页。

⑪ 刘宝楠:《论语正义·阳货》,第699页。

⑫ 参见黄玉顺《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》,《南京师范大学文学院学报》2004年第4期;《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),第180-182页、第257-260页;《君子三畏》,《宜宾学院学报》2016年第2期;《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,《周易研究》2020年第2期。

⑬ 朱骏声:《说文通训定声·口部》,北京:中华书局,1984年,第845页。

⑭ 黄玉顺:《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

⑮ 《圣经·创世记》,钦定本圣经英译本的中文和合本(King James Version, Chinese Union Version)。

明、标示、选定、指定、指派、委任、授权等含义,而这些也正是《诗》《书》时代的“天命”观念,而由孔子继承下来。

五、作为“天教”的儒教

近代以来,关于儒学是否宗教的问题争论不休。笔者虽然曾经主张历代儒学在整体上并非狭义的“宗教”(religion)^①,但也指出,“《易经》是卜筮之书,既然是筮书,就意味着是神学形上学在支撑着它,有一个超越性存在者,这个超越性存在者也叫‘上帝’。……实际上,《易经》是一种‘神教’——‘神道设教’,它有一个神性形而上者的设定,就是上帝”^②;并进一步指出,“鉴于形而上者具有两种不同的形态[神性的形而上者(位格性的绝对超越者)、理性的形而上者(非位格的绝对超越者)],所以,其理论表现也具有两种形态:神学形而上学、哲学形而上学”,“宗教性质的教化形式还是非常必要、甚至非常重要的。对于社会大众来说,‘神道设教’之所以是必需的,是因为:一方面,你不能要求社会大众都具有很高深的关于‘形而上者’的理性智识;但另一方面,你却可以为之诉诸对于另外一种‘形而上者’的信仰,而他们在某些情境中实实在在是需要某种终极信仰的支撑的”^③。

(一)“天教”的概念

鉴于孔子思想的神性“天本主义”(Tianism)^④,孔子的“儒教”应当称为“天教”(Tian Religion)。汉语“天教”一词,最初见于西汉刘向编定的先秦文献《晏子春秋》:“日暮,公西面望睹彗星。召伯常骞,使禳去之。晏子曰:‘不可,此天教也。’”^⑤这里的“天教”虽然还不是我们这里所讨论的作为名词或名词词组、意指一种宗教的“天教”,但认为彗星的显现乃“天”之“教”,即天的一种教示,也是具有宗教意涵的。

可惜这种名词的“天教”后世罕见,这与后世儒学逐渐偏离孔子“天本主义”的趋向有关。尽管如此,后世儒家偶尔提到的主谓结构的“天教”,也与名词“天教”的观念一致。例如郑玄解释《诗经》“帝谓文王”为“天语文王曰……”,孔颖达解释道:“郑必以为‘天语文王’者,以下云‘帝谓文王,予怀明德’,是天之自我也;‘帝谓文王,询尔仇方’,是教人询谋也。尔我对谈之辞,故知是天之告语。”^⑥这里提到“天教语文王”,“教语”即“告语”,意为“告诉”“教导”,是在肯定天的人格性或神格性。

朱熹至少三次谈到“天教”: (1)“问‘存心养性以事天’。曰:‘天教你“父子有亲”,你便用父子有亲;天教你“君臣有义”,你便用君臣有义。不然,便是违天矣。’”^⑦ (2)“问:‘“饥食渴饮,冬裘夏葛”,何以谓之“天职”?’曰:‘这是天教我如此。饥便食,渴便饮,只得顺他。穷口腹之欲,便不是。盖天只教我饥则食,渴则饮,何曾教我穷口腹之欲?’”^⑧ (3)“如今人也须先立个志趣,始得。还当自家要做甚么人?是要做圣贤,是只要苟简做个人?天教自家做人,还只教恁地便是了?闲时也得思量着。圣贤还是元与自家一般,还是有两般?天地交付许多与人,不独厚于圣贤而薄于自家,是有这四端,是无这四端?只管在尘俗里面套,还曾见四端头面,还不曾见四端头面?且自去看。”^⑨朱熹的说法虽然不是名词的“天教”,却是名词“天教”的意涵,并且具有宗教的意谓:天是一个至上的超越者,并且具有神格性;天对人进行规训(discipline);人对天应当顺服(obedience)。

不过,这毕竟并不是孔子的“天教”。有学者说:“儒教是中华民族特有的传统宗教,历代王朝都以儒教为国教,孔子为教主”;“儒教利用政教结合的优势得以成为国教,儒教的神权与皇权融为一

① 参见黄玉顺主编《庚寅“儒教”问题争鸣录》,郑州:河南人民出版社,2011年;黄玉顺《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年。

② 黄玉顺:《生活儒学的儒教观念》,见《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第116页。

③ 黄玉顺:《儒教论纲——儒家之仁爱、信仰、教化及宗教观念》,张立文主编:《儒学评论》第五辑,保定:河北大学出版社,2009年,第339,342页。

④ 参见黄玉顺《人是什么?——孔子面对“攸关技术”的回答》,《孔子研究》2021年第4期。

⑤ 《晏子春秋集释·谏上十八》(上),吴则虞集释,北京:中华书局,1982年,第66页。

⑥ 《毛诗正义·大雅·文王》,《十三经注疏》,第521页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷六十,第1428页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷九十六,第2473页。

⑨ 黎靖德编:《朱子语类》卷一百二十一,第2943页。

体,不可分割”^①。这种说法自有道理,却也不无偏颇;而且这其实是秦汉以降的“儒教”,并非孔子的“天教”。

那么,何谓“天教”?本文暂不讨论它的其他层面,而只讨论它的观念形态层面,“天教”观念至少具有这样几个要点:(1)超越者的外在超凡性(transcendent),即“天”的观念^②;(2)人的内在超验性(transcendental),即“德”的观念^③;(3)从天人之际的维度看,一方面是天对人的生成与规训,另一方面就是人对天的敬畏与顺服;(4)从天人沟通的维度看,天与人的中介是圣人(sage)、圣徒(saint),这就是“圣”(sagehood)的观念。

(二)人对天的态度:敬畏的态度

人不能代替天,只能由“知天”而“事天”。孟子指出:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”^④“事天”,即侍奉天,其前提恰恰是天人相分,以天为至上神^⑤。

为此,人对天首先要怀有“敬畏”的态度。孔子要求“敬鬼神而远之”,何晏解释为“敬鬼神而不渎”,邢昺解释为“恭敬鬼神而疏远之,不亵渎”^⑥,这就是人对天的“敬”的态度。不仅如此,还要有“畏”的态度。因此,孔子强调“畏天命”。邢昺解释:“心服曰‘畏’”;“‘畏天命’者,谓作善,降之百祥;作不善,降之百殃”;“天命无不报,故可畏之”^⑦。朱熹解释:“畏者,严惮之意也”;“知其可畏,则其戒谨恐惧,自有不能已者”^⑧。

上文曾引《论语》记载孔子的为人,“迅雷风烈,必变”。皇侃解释:“风疾而雷,此是阴阳气激为天怒,故孔子必自整变颜容以敬之也。”^⑨程树德引郑玄之说:“敬天之怒也。”^⑩这就是孔子对天的敬畏感的表现。蒙培元先生指出:“孔子在讲到‘迅雷风烈必变’时所表现的情感,就既有敬畏感,又有恐惧感”;“恐惧感的提出,是儒家情感哲学的一大贡献”;“这里有一种宗教情感”^⑪;“迅雷、烈风是自然界的现象,孔子却表现出恐惧、严肃的神情”,因为“这种自然现象的出现似乎有神的作用,是对人类的一种警告”^⑫。

因此,蒙培元先生说:“‘畏天命’则是对自然界的神圣性的敬畏。”^⑬尽管“自然界”这个说法或可商榷,但将“畏”理解为“敬畏”则是确切的。所以,蒙先生说:“‘敬畏天命’就是儒家的宗教精神的集中表现”^⑭;“中国哲学有敬畏天命的思想”,“这就是中国哲学中的宗教精神”^⑮。

(三)人与天的沟通:圣人的位置

人对天的敬畏与顺服,使人萌生理解天的需要,即与天沟通的需要。这就是“圣”(sagehood)的境界,即“圣,通也”^⑯。这就是说,人与天沟通的中介是圣人(sage)、圣徒(saint)。

显然,“圣”的根本特征,在于“通”,即沟通天人。这一点,孔子的弟子还不是十分明白。如子夏说:“有始有卒者,其唯圣人乎!”^⑰圣人固然能够始终如一,但这并非圣人的根本特征。子贡亦然:“太宰问于子贡曰:‘夫子圣者与?何其多能也?’子贡曰:‘固天纵之将圣,又多能也。’”何晏注:太宰

① 任继愈主编:《儒教问题争论集》,北京:宗教文化出版社,2000年,第403、404页。

② 参见黄玉顺《生活儒学的内在转向——神圣外在超越的重建》,《东岳论丛》2020年第3期。

③ 参见黄玉顺《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》,《探索与争鸣》2021年第5期。

④ 《孟子·尽心上》,《十三经注疏》,第2764页。

⑤ 参见黄玉顺《天吏:孟子的超越观念及其政治关切——孟子思想的系统还原》,《文史哲》2021年第3期。

⑥ 《论语注疏·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑦ 《论语注疏·季氏》,《十三经注疏》,第2522页。

⑧ 朱熹:《论语集注·季氏》,《四书章句集注》,第172页。

⑨ 皇侃:《论语义疏·乡党》,第260页。

⑩ 程树德:《论语集释·乡党》,第728页。

⑪ 蒙培元:《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第194、195页。

⑫ 蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京:北京大学出版社,2005年,第55页。

⑬ 蒙培元:《“天人合一论”对人类未来发展的意义》,《齐鲁学刊》2000年第1期。

⑭ 蒙培元:《为什么说中国哲学是深层生态学》,《新视野》2002年第6期。

⑮ 蒙培元:《中国学术的特征及发展走向》,《天津社会科学》2004年第1期。

⑯ 许慎:《说文解字·耳部》,第250页。

⑰ 《论语·子张》,《十三经注疏》,第2532页。

“疑孔子多能于小艺”,似非圣人之德,子贡解释道,“天固纵大圣之德,又使多能也”,两者并不矛盾^①。确实,“圣”不在“多能”,但是,子贡的回答也没有正面涉及“圣”的根本。

倒是子贡所说的“固天纵之将圣”透露了一点信息:孔子之为圣人,乃是天令其如此,即是天的意志。那么,天让孔子做什么呢?其实就是“天下之无道也久矣,天将以夫子为木铎”,即“天将命孔子制作法度,以号令于天下”^②。当时天下无道,孔子感叹“圣人,吾不得而见之矣”^③;他自谦“若圣与仁,则吾岂敢?”^④但实际上,孔子是以圣人自我期许的:“子贡曰:‘如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?’子曰:‘何事于仁?必也圣乎!……’”^⑤木铎是古代巡行振鸣、宣布政教法令的一种铃铛,而“天以夫子为木铎”是说:天要向人间宣布教令,把孔子作为木铎。这就是说,圣人是天的使者,其使命是代天行教,即是天的代言人。孔子有此自觉,所以自谓“五十而知天命,六十而耳顺”^⑥,即已达到了“圣”的境界。

这里的“耳顺”值得留意。“圣”(聖)的结构从“耳”、从“口”,充分体现了“圣”的“通”——沟通天人的特征:圣人以“耳”倾听天命,以“口”宣讲天命。这就犹如古希腊的神的信使赫耳墨斯(Hermes)将神的旨意传达给人间,故有所谓“诠释学”(hermeneutics);神旨同样是无声的号令,犹如God用无声的语言来创造世界,海德格尔谓之“默然无声的道说”^⑦、“寂静之音”^⑧,这是中西相通的观念^⑨。

所以孔子说:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”“大人”即圣人^⑩。这“三畏”之间的逻辑关系是:所谓“畏圣人”,其实是“畏圣人之言”;所谓“畏圣人之言”,其实是“畏天命”,因为圣人是天的代言人,“圣人之言”乃是“天命”的传达。

圣人的“正名”也是如此。上文谈到,“天命”是天以“命名”的方式来创生万物,然而不仅天会命名,人也会命名,那就是圣人进行的“正名”活动——以“命名”的方式来“制礼作乐”,重新安排人间秩序。据《论语》载:“子路曰:‘卫君待子而为政,子将奚先?’子曰:‘必也正名乎!……名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足……’”^⑪从“天命”到圣人的“正名”意味着:“正名”本质上不是圣人在正名,而是天在正名,即是圣人代天正名、“替天行道”。

但是,最后有一点是必须强调的:“圣人”毕竟还是人,不是神,更不是天;“圣”固然是超验的,但绝不是超凡的。

(责任编辑 卢 虎)

① 《论语·子罕》,《十三经注疏》,第2490页。

② 《论语·八佾》,《十三经注疏》,第2468页。

③ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第2483页。

④ 《论语·述而》,《十三经注疏》,第2484页。

⑤ 《论语·雍也》,《十三经注疏》,第2479页。

⑥ 《论语·为政》,《十三经注疏》,第2461页。

⑦ 海德格尔:《〈今日神学中一种非客观化的思与言问题〉的神学谈话中主要观点的若干提示》,孙周兴译,刘小枫选编:《海德格尔与有限性思想》,北京:华夏出版社,2002年,第19页。

⑧ 海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,1997年,第183页。

⑨ 参见黄玉顺《生活儒学的“生活”观念》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年,第71-73页。

⑩ 《论语注疏·季氏》,《十三经注疏》,第2522页。

⑪ 《论语·子路》,《十三经注疏》,第2506页。