



## 敬畏之心（上）

蒙培元

儒学不是宗教，不能将儒学简单地当成宗教去对待；但是，儒学确实具有深刻的宗教精神，能产生宗教的作用，具有宗教的功能。因此，儒学中有宗教情感的问题。

这里所说的“儒学”，是从广义上说的，不是与“儒教”相对而言的，即不是在儒家学说之外，还有一个儒家之“教”。孔子从来没有将自己的学说视为宗教的教义，更没有将自己视为教祖。后来的儒家除董仲舒等少数人之外，也都没有将孔子视为教祖。后儒称孔子为圣人，但圣人是人而不是神，这是有区别的。圣人实际上是指人生的最高境界，即“天人合一”境界。儒家认为，圣人是人人都能够作到的，意思是，圣人境界是人人能够实现的，但决不是走进彼岸的“天堂”，而是在现实人生中所达到的心灵境界或精神境界。从情感的角度说，这种境界就是最高理想，也是情操、情怀、情趣、情态。就其完美性而言，圣人具有神性，但毕竟不是神。如果说儒家是宗教，那么，只能说是一种人文主义宗教。

儒学是人文主义学说，其人文主义精神主要表现在始终以人的存在及其价值、意义的问题为主题。情感问题就是在这一主题之下被提出并进行讨论的。儒学的宗教精神则主要表现在对超越性、永恒性的意义的追求，在这样的追求之中便有一种不可避免的宗教情感，这就是敬畏之心。

儒学以天或天道为最高范畴。我们知道，在孔子以前的殷、周（西周）时期，天是最高的人格神，相当于西方的上帝（殷商时，天被称为上帝）；但是，到了春秋时期，“天崩地裂”，天的地位发生了变化，天的意义也随之改变，诸子百家从各自的哲学、文化立场解释天，冯友兰先生曾指出，当时天有五义（见《中国哲学史》上册），这个说法很能说明当时的变化。

如果说，在孔子时代，天的宗教神学意义还有相当影响，那么，孔子的最大贡献，就在于从根本上动摇和瓦解了天的神学意义，但是又保留了天的宗教性意义。这样说并不矛盾，也不是“吊诡”，因为神学必然是宗教，但宗教却不等于神学，特别是“宗教性”的问题，在某些哲学中也可以涉及或接触到，但不能说凡涉及宗教性问题的哲学都是神学宗教。具体言之，在孔子学说中，天的意义发生了根本性变化，天不再是人格神，不是位格化的绝对实体，不是发号施令的主宰者，但是却具有某种意义的“神性”，或神圣性特征。如果说，在孔子思想中还保留着某些关于天的宗教神学的内容，这也是可以理解的，因为孔子毕竟是以“述而不作”即以继承文化遗产为己任的，也是生活在宗教文化的历史背景之下的。比如他说过：“知我者其天乎！”（《论语·宪问》）“吾谁欺，欺天乎！”（《论语·子罕》）“予所否者，天厌之，天厌之！”（《论语·雍也》）等等，这类话不一而足。从这些话看来，在孔子心目中，天似乎是有知、有情、有意的神，如果不是人格神，怎么会有“知我”与否的问题？但是，我们必须注意到，这类话大都是有关个人生活方面的问题，或是在弟子们对他的为人、个人行为提出疑问甚至发生怀疑时谈到的，并不是讨论他的学说的有关内容，更不是讨论他的学说的重要内容。孔子的学说固然都是在同弟子们的对话中提出的，而且孔子也是主张言行一致的，但学说或主张同个人的某些行为并不完全是一回事，应当有所区别。这就如同后世人常有的“对天起誓”一样，需要找到一个最后的精神支柱，以作见证，但是，天究竟是什么，恐怕连他们自己也不清楚，至少没有明确意识到，天就在倾听他们的谈话，只是事到临头，才想到天是唯一的最高裁判者。这正是“神道设教”传统下的产物。当然，孔子是一位思想家，不是一般的民众，当他这样说时，态度应当是严肃的，认真的，不是随便说说而已。但孔子也是人，当他被误解或不能被理解时说出这样的话，是完全能够理解的。这只能说明，在孔子思想的潜意识层，还有宗教神学的痕迹，但不能说明他就是宗教家。

因为，孔子的主要学说不在这里。他的主要学说就是提出并推行以仁为核心的人文

主义主张。在这一学说中，人的地位提高了，人的主体性突出了。孔子以“道”为最高真理，以“闻道”、“志道”为最高诉求，同时却以“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）显发人的主体精神。“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）这就是孔子学说的主要纲领。道者天道，亦即天命（就其命于人而言）；德者德性，是天道之命于人者；仁是最高德性，可称之为“心之全德”，艺则是人文素养的重要条件，也是仁德的重要表现。

这里最重要的是天道、天命以及“知天命”之学。在这一学说中，天是最高存在，但既不是人格神，也不是什么实体，而是在运行过程中存在的，存在就是过程，并没有什么实体。“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《论语·阳货》）天的根本意义是“生”，正如《周易·系辞》所说：“天地之大德曰生”。（相传《系辞》等“传”为孔子所作，即使不是孔子所作，但能代表孔子思想）天以“生”为其大德，这说明天不仅具有生命意义，而且具有价值意义。天就是自然界发育流行的过程，“生生不息”的过程。在这里，生命创造具有决定性的意义。这当然不是“上帝创造人”那样的创造，而是天道自然运行而“生”物，而“生”人。这里所说的“生”，就是生成、创生，但不必是自然科学意义上的生，而是有超越意义的。正是从这个意义上说，天是万物的“本源”，不仅是生命之源，而且是价值之源。这也就是孔子所说的“天命”。命者命于人也，但又不是上帝的命令，而是具有目的性意义的自然给予。

所谓“目的性意义”，是就“天人之际”的问题而言的。“究天人之际”的学问，是儒家哲学乃至整个中国哲学的根本学问，但何谓“天人之际”？“际”者不只是指人与天即自然界的分际、界限，更重要的是指人与天即自然界之间的十分微妙的关系（这是中国语言的特点），其中最重要的是目的性关系。所谓“天命”就是由这种关系来说明的。

很多人将“天命”解释成客观必然性或限定性，其实这只是说到命的一个层面的意

义，即命定之义。如同我们在《情感与知识》一章中所说，命的另一层面的意义更重要更深刻，这就是目的性意义。只有从目的性意义出发，才能说明人的道德来源以及自由的问题。所谓“目的性”，当然是就人的目的而言的，如果离开人，离开天人关系，关于自然界有没有目的的问题，对儒家而言是没有意义的，或者，只是一个纯粹科学的问题，你可以研究自然界的生命现象是如何产生的，从无生命到有生命的过程是如何实现的，其中有没有类似于目的性的因素，如此等等。这样的研究是重要的，现在已经有人在进行这种研究了。但这与人类的生命关怀不是同一类的问题，也不是孔子和儒家所讨论的问题。孔子和儒家所关心的是生命的意义和价值一类的问题，进而言之，是终极关怀的问题，正是在这里，目的性具有特别重要的意义。

一方面，天不是上帝，不是实体，而自然界运行的过程，因此并无所谓目的，从这个意义上说，孔子否定了神学目的论；但另一方面，天的运行过程是“生生不息”即不断生成、不断创新的过程，而在这一过程中便有一种无目的的目的性，从而使人类获得一种道德的潜能，以完成其德性。“生”是有目的性的，其目的性就是善，目的即善，善即目的。但这目的是靠人来实现的，因此，天以生为“大德”，而人以仁为德性。这就是“天命”的真正涵义。

儒家关于这方面的论述是很多的。孔子所谓“天生德于予”（《论语·述而》），《中庸》所谓“天命之谓性”，《周易·系辞》所谓“继之者善也，成之者性也”，孟子所谓“天之所与我者”（《孟子·告子上》）、“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣”（《孟子·尽心上》），等等，都是讲天人目的性关系的。《周易·复卦》有“复其见天地之心乎”这句话，提出“天地之心”的问题，后儒则进而提出“人以天地之心为心”的说法（张载、朱熹等人均有此说），将“天人之际”的学问发展到一个新阶段。他们所说的“心”具有明显的目的性意义。何谓“天地之心”？他们都认为，天地即是自然界，因此，天地并无心，即没有人心那样的心，但天地“以生为心”或“以生物为心”，如果说天地有心，那么，天地之心就是生。所谓心是指人而言的，但人心

是有来源的，“人得天地生物之心以为心”，因此便有仁心，有不忍之心，仁心、不忍之心即道德情感则是有意目的性的，以实现其“生理”即性即仁即良知为目的。为什么会如此？因为天人“授受”之际有一种目的性关系，天“赋”人以性，而人则能“继善”而“成其性”。正因为如此，天虽不是上帝，却有一种神圣性，人对天则有一种敬畏之心。

天就是自然界，但却是具有生命意义的自然界，从超越的层面上说，天就是道，就是理，天道、天理就是天之所以为天者，在天为道而在人为性，这里便有天人关系的问题。无论是从宇宙论还是从本体论上说，必须承认天的先在性、根源性，必是天“命”于人而为性，而为心，由此显发人的主体性，而不是相反。这就是在中国哲学中始终没有出现如同西方的贝克莱那种主观唯心论的原因所在，包括王阳明那样的主体论者。当孔子说“天生德于予时”，他未必认为天就是上帝，就是神，但是却认为天有神圣的目的性，因此才能“生”德于我，这不仅表现出他有很强的自我信念，而且表现出他对天的很深的敬畏之心。就是提倡道德主体论如孟子者，也要用“仰不愧于天，俯不忤于人”（《孟子·尽心上》）以表明自己对天的敬畏之情。王阳明一方面以心为天之“渊”，另一方面却以天为心之“源”，他提倡良知说，以良知为自家“准则”，但良知归根到底是天地“生生之理”，是“自然之则”，他所说的“常惺惺”，也有敬畏之义。至于其他儒家，如程、朱等人，就更不用说了。

因此，孔子的“知天命”实际上是体认“性与天道”的问题。子贡所谓“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）是表述孔子学说的极重要的话，但这句话常常被人们误解了。所谓“不可得闻”，只是说孔子关于性与天道的学说他没有听到，并没有说，孔子没有这方面的思想，更没有说，孔子有另一种学说与“性与天道”之说相对立。如果说，孔子没有这方面的思想，那么，子贡的“性与天道”的问题又是从何而来的呢？如果说，孔子有与“性与天道”根本不同的学说，那么，子贡更不会提出这样的问题。可见，这里只是言与不言、闻与不闻的问

题，却不是有没有的问题，不能从“不可得闻”逻辑地推出孔子没有这种思想甚至与此相异或相反的思想。至于为什么“不可得而闻”，似乎有很大的解释空间，但其中涉及到一个重要问题，就是超越层面的问题。当孔子将天解释成自然界的时候，还保留着天的超越层面的意义，因此才有“性与天道”的问题，也才有“天命”的问题。孔子的学说都是在“文章”中表达的，是在日常语言中表达的，因此说，“夫子之文章，可得而闻也”。孔子很少使用形而上的语言（不是没有），很少直接讨论超越层面的问题，但这并不意味着孔子不重视这方面的问题，正好相反，孔子已经提出并讨论到这方面的问题了，因此才有子贡的“夫子之言性与天道”的问题的提出。但是，这类问题不是言说的问题，从根本上说是体验的问题，实践的问题，这正是孔子主张“下学而上达”的原因所在。“下学”是能够说的，必须说的，“文章”就是“下学”之事。但孔子之学说，决不是止于“文章”，而是要通到“性与天道”之学，此即所谓“上达”，“文章”之所以重要，即在于此。但“上达”则是超越层面的事，不是“文章”本身之事，要真正“上达”，还需要个人的切实体悟、体会、体认，要“默识而心通”。这就是“夫子之言性与天道，不可得而闻也”的正解。在孔子看来，“性与天道”的问题，不是一般语言能够表达的，也不是一般认识方法能够认识的。虽然如此，孔子却不止一次地讲过“知天命”，实际上“知天命”就是“上达”，即达于天道、天德，而不是认识上帝的意志，也不是认识所谓客观的必然性。

要“知天命”，就要心存敬畏，并要躬身行之而不可有丝毫懈怠和轻忽，更不可有傲慢之心，因为这不是通常的认识问题，这是生命的意义问题，也是生命的归属问题。君子必须“知命”，君子之学，就是“知命”之学，“不知命，无以为君子也。”

（《论语·尧曰》）小人“不知命”，所以“无忌惮”，肆无忌惮而无所不为，践踏生命，“暴殄天物”，无所不用其极。对“天命”的敬畏，实际上转变成人所负有的神圣的使命感、责任感的敬重，对心中德性的警觉、警醒、提撕（也就是“常惺惺”），因为这是天所赋予的。表现在行动上更是如此，一言一行都要庄敬，对任何事情都要严肃对待，而不可轻忽，甚至在容貌、服饰上也有所讲究。过去所谓“服儒服”，常常被指

为笑谈，其实，就其本意而言，是表现心中之敬，并不是外在形式的问题。所谓“沐浴”，所谓“斋戒”，都是为了表现敬，不如此不足以表现心中之敬，所谓“敬事如神”就是如此。在孔子弟子之中，曾子以“笃行”、“笃敬”而著称，曾子的言行就充分体现了儒者的敬畏之心。他之所以能作到“吾一日而三省吾身”，就因为他不仅自觉地意识到天所赋予他的使命，而且能够以敬畏之情对待这种使命。他曾引用《诗经》中的诗句，“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，来表达这种情感，实际上他也是这样作的。当他临终之时，他对弟子们说：“启予足，启予手，而今而后，吾知免夫！”

（《论语·泰伯》）这是对人生的交代，表明在他的一生中没有留下遗憾，没有愧对天地。这难道不是一种宗教精神吗？

这也是儒家的生死观。孔子说：“未知生，焉知死。”（《论语·先进》）曾子临终前的话就是对孔子这一学说的最好的实践。生死无疑是人生的大事，但死后如何，儒家采取的存而不论的态度。在儒家学说中，并无死后“进天堂”之说，是不是成鬼，也没有明确的答案。但这并不是说，儒家并不重视死亡，正好相反，儒家是很重视死亡的。儒家提倡祭礼，主张“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），就能说明这一点。所谓“慎终追远”（《论语·学而》），就是把死亡看作生命延续过程中的重要事情来对待的。死亡既是生命的结束，也是生命的开始，对生者而言，具有重大意义。正因为有死亡，所以要重视生，死亡的意义，就在于如何对待生，生命的意义由死而显示出来。要知道死亡是怎么一回事，就要在生命中去寻找，不知道生命的意义，怎么能知道死亡的意义？这就是孔子的“未知生，焉知死”这句话的真正涵义。

曾子真正体会到这一点，所以才能说出那一番话。“而今而后，吾知免夫”，已经是面对死亡了，还有什么勉励的问题？岂不是太晚了吗？而且死后明明不能进到另一个世界，有什么可勉励之处？原来这话不是对死后而言的，正是对生前而言的。有生才有死，有死才能知其生之所以为生，只有在一生中时时刻刻不要忘记生命所具有的意义，而能以敬畏之心对待生命，使生命的意义得到实现，也就是完成生命所承担的责任，直

到生命即将结束，而无终身遗憾，这时，只有这时，才能说：“而今而后，吾知免夫”。在生命未结束之时，任何时候都不能说这句话，因为生命的全部意义正是靠死亡来证明的。人固然不能知道死亡，不能体验死亡，但是他能够知道死亡的边界，因而也能够知道死亡的意义，这意义就在全部生命之中。由此，“未知生，焉知死”这句话可以转过来说：“欲知死，必知生”。生命是短暂的，但生命的意义是永久的，因为它是由“天命”而来的，人不求永生，但是能求得生命的永久性价值和意义，这就是敬畏天命的原因所在。

在鬼神的问题上，孔子一方面持一种很灵活的态度，另一方面同样要求要有虔诚而敬畏之心。“敬鬼神而远之。”（《论语·雍也》）“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）从这些话来看，他没有明确肯定鬼神之存，也没有明确肯定鬼神之无，但是对于“敬鬼神”、“祭神”一类的宗教性活动却是肯定的。所谓“敬而远之”，是说既要敬，又要保持距离。这可以有不同解释。一种解释是，肯定有鬼神，所以要敬而远之。这所谓“远之”，正显示神灵之威严，不可狎之，不可亵渎神灵，“远之”正所以敬之。另一种解释是，肯定无鬼神，但为了“神道设教”，可以去敬，当然不能亲近。这后一种解释正是荀子的主张，仅仅是为了教化的作用。还有一种解释是，不问其有无，作为一种信仰，可以去敬且必须去敬，但不要从鬼神那里得到什么，而是以敬鬼神之心敬奉人事。这种解释可能更接近孔子的思想。但是，无论如何，在儒家学说中，鬼神和天、天命常常不是同一层次的问题，因此不占主要地位。

在谈到自然现象时，孔子也表现出一种敬畏之情，其中最著名的例子就是“迅雷烈风必变”（《论语·乡党》）。迅雷、烈风是自然界的现象，不过是一种异常现象，与人有什么关系？为什么要“必变”？即以一种惊惧而不同寻常的态度去对待呢？

这里隐涵着天人之间的另一层意思，即天（自然界）对人有一种警示、警告的作用，而人类应当从中得到启示，进行反省，从而对自然界充满敬意。



中国古代有一种天能“赏善”而“罚恶”的观念和信仰，这一信仰在孔子以前非常重要，在孔子以后也长期流行于民间，如同敬鬼神的传统一样。但这不是对某一具体的神，如山川土地之神的信仰，而是对最高神即天神的信仰。民间所信仰的天神似乎是人格化的，人的一举一动天神是能够“看”得到的，就是说，天神是有意志的，天神的意志就是使人作好事而不作坏事，作善行而不作恶行。人如果作了好事，天会行赏；人如果作了坏事，天会惩罚。

孔子既然动摇和瓦解了天的神学权威，将天视为自然界的天道流行，而将人的善恶之行转到德性问题时，天只是通过人的德性而实现其目的性，那么，对于人间恶行或可能出现的恶行又有什么办法呢？他通过自然界的异常现象的出现这类例子，表明天对人似乎有一种警戒作用。后来的董仲舒，就是利用这类例子提出“天谴说”，试图恢复天的神学意义的。

其实，这种警示、警戒作用，可以从广义上去理解。其中，包括人与自然界的和谐秩序造成某种破坏从而导致天的“惩罚”（这种事在现代确实出现了，而且更加严重得多），也包括人在自然变化面前由于无知、盲动或偶然因素而造成某种可能的严重后果（比如雷击、大风之“发屋拔树”造成生命危害之类），还包括然则德行方面因可能违反“天命”而会出现的种种问题。凡此种种，特别是德行、德性方面的问题，在很大程度上是一个生活“信念”的问题，人生态度的问题，并不是科学认识或知识的问题。人对自然的认识是不断进步的，科学是不断发展的，但是，人类对于自然的认识永远不能穷尽，永远不能达到“终结”真理的一天。在人与自然界之间，除了认识关系之外，还有其他更重要的关系。因此，对于自然界可能出现的各种现象，不能仅从认识时去考虑，即不能只是如何认识而制服之，还要从更深的层次上去思考，去对待，要从人与自然之间的生命和谐的价值意义上去考虑。这样，人类不仅能够完成德性，“参赞化育”，处理好人与自然的关系；而且能够从某些异常现象中进行反省，保持警惕，始终不忘对天的敬畏，而不致作出愚蠢的事，否则，很可能受到“惩罚”。

如果真正受到“惩罚”，那么，这正是由人自己造成的，因为他违反了“天道”，违背了“天命”，即自然之目的性。这正如孔子在讨论《周易》占筮时所说：“‘不恒其德，或承之羞——不占而已矣。’（见《论语·子路》）由于不能恒久地保持德性而蒙受羞辱，这是用不着占筮九能够知道的。但是虽然不占，却不能说没有任何征兆，更不能不存敬意。

待续

2000年9月3日

[关闭窗口](#)