



儒家道统与基督宗教的自然律 赵敦华

(2006-11-3 8:38:20)

作者：赵敦华

儒家道统与基督宗教的自然律

赵敦华

—

公元九世纪的韩愈受佛教“法嗣”观念的启发，提出了儒家的“道统”。“道统”之说一出，儒风为之大开，直至宋明时期达到儒学的颠峰。但近代以降，“道统”说渐受冷落。很多人以为这是封建正统观念的产物，由韩愈杜撰、经道学家弘扬才大行其道；或以为儒家思想丰富，流派繁多，难以归结为单脉相传的线索。如果我们现在把“道统”理解为“主流”，便可在其中发现不少有益之处，因为任何传统都有一个主流，或一些决定该传统之为传统的基本思想特征，儒家当然也不例外。现在大家都承认儒家的主流来自孔孟。韩愈把这一主流传统上溯至尧、舜、禹、汤、文、武、周公，并说孔子传道至孟子，“轲之死，道之不传也”。韩愈所说的传与不传，指的是什么呢？从《原道》看，韩愈强调的是仁义之道，即“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道”。这里的“仁义”不仅是一个道德范畴，因为释老也讲道德，但他们“绝天伦”，故“仁与义为定名，道与德为虚位”。儒家的仁义是人伦与天道的统一，故合称为“天伦”。他说：“以之为文，则顺而文章；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。”这里的“之”指人伦。“夏葛而冬裘，汤饮而饥食”，“生则尽其情，死则尽其常；郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨”，指的则是天道。

韩愈对儒家主流思想的诠释对不对呢？孔孟是如何将人伦与天道结合在一起的呢？人们常常根据《论语》中子贡“夫子之言性与天道，不可得而闻也”（《公冶长》）这句话，否认孔子重视天道。殊不知这句话中的“与”是关系连词，而不是并列连词。“子不语：怪、力、乱、神”（《述而》），表示并列关系的四件事之间不用“与”；“子罕言利与命与仁”（《子罕》），这里的“与”表示三者关系，而不是说孔子很少谈利、命、仁这三件事。忽视《论语》中“与”的用法，说孔子很少谈天道，这和说孔子很少谈仁一样荒谬。《论语》中“天”与“道”尚未连用，但孔子谈“天”之处，比比皆是，且多有“天道”之意。如，“四时行焉，万物生焉，天何言哉”（《阳货》），“子在川上，曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜’”（《子罕》），说的是自然法则；“获罪于天，无所祷也”（《八佾》），君子“畏天命”，“小人不知天命而不畏”（《季氏》），说的是惩恶扬善的天；谈得更多的是与个人命运息息相关的有意志、有人格的天，如，“天生得于予，桓魋其如予何？”（《述而》），“天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《子罕》），“五十而知天命”（《为政》），“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（《宪问》），“颜回死，子曰：‘噫！天丧予！天丧予！’”（《先进》），“予所否者，天厌之，天厌之”（《雍也》），如此等等。

孔子谈论天的不同方式，使得后儒作出“自然之天”与“义理之天”的区分。但需注意的是，“自然之天”不等于自然界，“义理之天”也不是抽象的原则。两者的一致，在《论语》中已见端倪。孔子对待天，一是以上观下，一是由下达上。以上观下，则万物一体，人事亦不例外，也服从自然法则；由下达上，则人与天相通，天也有道德属性。要之，明清之际的王夫之说得好：“天与人离形异质，而所继者惟道也”（《尚书引义》）。虽然天与人是两个相互独立的领域，但“天道”与“人道”却不是表示两个独立实体的范畴，而是一种你中有我、我中有你的关系范畴。以天道观人，人有天性；由人道达天，天也有人性。用现代语言哲学的术语来说，它们是两个不同的表意方式：“天道”表示“必然”、“应然”的模态意义，“人道”表示“或然”、“实然”的模态意义。因此，人事的必然性和价值被归诸天道，而自然界和社会的偶然性和自由，则与人道相联系。古人固然不知现代哲学“必然”与“偶

然”、“价值”与“自由”、“应然”与“实然”的范畴和辩证关系，但这并不妨碍他们用不同的概念谈论同一事情，或用同一概念谈论不同的事情。倒是我们现代人被各种各样的哲学解释弄糊涂了，以为“天”和“人”分别指两大领域，“天人合一”指人与自然和谐统一。《论语》虽然既论天道，又论人道，“仁”就是人道、人性），但孔子确实没有明确两者关系，故子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”到了孟子那里，这个问题才讲清楚了。陆象山有一句话总结得好：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝，孟子十字打开，更无隐遁”（《陆九渊集》，卷三十四，语录上）。孔子以“仁”为本，并不特意谈论天道与人道关系，故浑然一体；孟子十字打开，故能区别天道与人道，并展开谈论两者关系。

孟子谈性善，善性既是天性，又是人性。孟子与告子论战时，并不反对“生之者之为性”的命题，而是进一步阐明，人的自然本性具有道德天赋，犹如杞柳之于柶椽；人的生性具有价值取向，犹如水之趋下。另一方面，仁义四端是人之区别于禽兽的特性，应于其它种类的自然属性相区别。虽然人性既属于天道，又属于人道，但孟子有时强调其天道的一面，有时强调其人道的一面。在强调人性的普遍性、必然性时，他凸显人性与天道的联系。他引用孔子对《诗经》“天生蒸民，有物有则，民之秉夷，好是懿德”一句的评论：“为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷者，好是懿德”（《告子上》）。就必然性而言，人的善性与动物感性并无区别，故曰：“形色，天性也”（《尽心下》），“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（《告子上》）。人性与动物性的区别，并不在于是否与天道有联系，而在于与天道的哪些方面有联系。动物性只与必然性相联系，人性除此之外还与天道善的价值相联系。人性的特殊性在于，人能自觉地实现天道的价值，能够自由地决定自己的实然状态；如果人放弃了这种自由，服从于自然的必然性，那就是“放其心”，与禽兽没有什么区别了。人的仁义四端与感性欲望不是宋儒所说的“天理”和“人欲”的区别；两者都与天道相联系，但只有人性中才有实现天道善的价值的自由。孟子说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安逸也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于智者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也”（《告子下》）。“命”即天命、必然性，“性”即天生的价值，以及人的特性、人的自由。孟子的意思是，人的善性和感性都有必然性（命）和天生的价值（性），但君子不追求官能享受，只是顺应自然，利用感官，故对于感性欲望言命不言性。另一方面，君子积极实现道德本性，不只是消极地服从必然性，故对善的本性言性不言命。孟子以性善论贯通了天道与人道，故能提出尽心知性而知天，解决了孔子遗留的人性与人道的关系问题。《中庸》则用“诚”的概念来表示天道与人道的统一：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”（二十章）。“诚”不仅是人的德性，而是《易传》说的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”这句话中的“成”意思。这种意义上的“诚”本天人，合内外，是一体平铺、彻上彻下之道。正因为人之诚与天之诚是相贯相通的，所以才有“天诚而人诚之”、“人与天地参”这样一些表达“天人合一”思想的命题。

韩愈把孔孟关于天道与人道合一的思想追溯到唐虞时代，现代疑古派以为是杜撰，以为记述孔子以前之事的《书经》是后人的伪造。至于古文尚书，早就被人指责为伪书。撇开今文派与古文派的争论不论，古人都认可的今文尚书是否伪造，这不是一个单凭文字、章句的考据就能决定的问题，除了有待未来可能出现的考古证据之外，我们现在还需要福柯式的“知识考古学”，从思想发展史的角度来解决这类问题。我们可以考察一下，今文尚书的思想观念是否只是孔孟思想的折射，甚至比后者更为先进；亦或只是后者的萌芽，并且在当时历史条件下，只能有这样的初步萌芽，由前者到后者的发展，也是由社会历史条件的变化引起的。现在治古代思想史者，大概都会同意，从《尚书》的天命观到孔子思想是一个历史的进步。雅斯贝尔斯把这一进步作为“轴心时代”的一大成果，但这一进步并不像他所设想的那样是一场根本性的革命，而是一种历史的渐变。中国的“前轴心时代”与“轴心时代”之间有承传关系，这就是韩愈所说的“道统”。

《尚书》中的天命观是一种神权政治论，并不是宗教迷信。“天命”总是与统治者的德性相关的，这种“以德配天”的统治术从唐虞时代开始，经历夏、商、周三代，不绝如缕。如，“天命有德”，“天讨有罪”，“天聪明，自我民聪明，天明威，自我民明威”，“徯志以昭受上帝，天其申命用休”（《皋陶谟》）；“有夏多罪，天命殛之，予畏上帝，不敢不正”（《汤誓》）；“唯天无亲，克敬唯亲”（《太甲下》）。后来的殷商统治者似乎忘记了这一思想传统，深信天命不易，统治权亦不易，如盘庚曰：“予迓续乃命于天”，纣王曰：“我生不有命在天”（《西伯戡黎》）。汤武革命对统治者曾经是严重的教训，先有伊尹的“天难堪，命靡常”（《咸有一德》）之说，后来的周统治者也据此得出了“天不可信，我道唯宁王德延”（《君奭》）的结论。这种道德自觉还只是出自的天命

的畏惧或对天赋神权的需要，因此只限于少数统治者。对于那些无权统治而只能被统治的民众而言，他们既不需要、也不可能获得德性。春秋时代，随着统治权的下移，“德”（原义为“得”，得天命之“得”）也由少数统治者享有的特权变成民众普遍的要求。孔子最早反映了这一时代的进步要求。“仁”是他的学说中一以贯之的原则。“仁者，人也”（《中庸》）。郑玄注曰：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之”。可知“仁”即“以人意

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)