



略论儒家之“天”及其宗教性（赖永海）

(2006-11-2 14:49:26)

南京大学 赖永海

中国先秦思想文化自孔子起出现一重大转折，如果说，孔子之前的思想界所强调的是对于“天”、“帝”的信仰，那么，自孔子起，就开始把视野转向现实世界，把眼光转向人。从现存的文献资料看，夏商周三代，是“天”“神”之世纪。其时之“天”，不仅是自然界众神之首，而且是社会政治道德的立法者，它虽“无声无臭”（《诗·大雅》），并不一定被人格化，但宇宙之秩序，万物之生长，乃至世间王朝之更替，军国之大事，一归于“天命”。当时之所谓“圣人”者，唯“顺天命”而已！“天命不佑，行矣哉？”（《易经·无妄》）孔子在中国文化史上的最大贡献是“人”的发现，他罕言“性与天道”而注重人事、对鬼神敬而远之而把眼光转向现实人生的思想倾向，在当时确实具有振聋发聩之作用，之后，思想界的视角为之一变-----对人事的探求代替了对天道的信仰。

当然，人类思想的发展，并非一蹴而就的，而新旧思想的交替，也不象“利剑斩束丝”那样一刀两断，说孔子发现了“人”，在中国思想史上实现了从“天”向“人”的转变，是否意味着孔子已经抛弃了“天”，或者说已经打倒了“天”呢-----这是一个关系到国古代儒家学说之思想内容和思维模式的重大的理论问题，值得人们认真对待。要弄清楚这个问题，还是先从孔子谈起。

作为中国古代思想发展史中的一个环节，孔子思想开始从天道向人事的转变是一个客观事实，但是，如果过分夸大这种转变，甚至认为孔子已经抛弃或打倒“天”，孔学已经完全没有天命观念和宗教色彩，而是一种纯粹的人生哲学，那显然是违背历史实际的，也不符合思想发展的一般规律。

人们知道，与世界上许多民族一样，中国的远古文化在相当程度上是一种宗教文化。作为夏、商、周三代统治思想的“天神”观念，就是远古农业文明和游牧民族原始宗教的继续和发展。这种“天神”观念虽经春秋时期“怨天”、“骂天”等思想的冲击而逐渐有所动摇，但人类历史上几千年乃至几万年的思想积淀，并非一朝一夕或个别思想家就能轻易冲刷得掉，实际上，不但孔子没有完全抛弃或打倒“天”，整个古代思想史，都没有完全抛弃“天”这个外壳，都是在这个既“无声无臭”又至高无上的“天”之下去谈论和探讨各种问题，特别是人事问题-----尽管因时代的不同，或称之为“天命”，或名之曰“天道”，或冠之以“天理”，但核心都是在“究天人之际”，探讨如何“顺乎天而应乎人”。换句话说，整个中国古代的儒家思想，在相当程度上都是在探讨“天”、“人”关系问题，都是在“天人合一”这个基本框架内谈道德、做文章-----请看事实：

孔子的学生子贡说：“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》）但翻开《论语》，孔子之语及“天”者，为数不少，诸如“大哉！尧之为君也，巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏。”（《论语·季氏》）“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）从这些话看，说孔子已经完全抛弃“天”，显然是不合适的。如果换一个角度看问题，孔子所以对“天道”谈得比较少，而更侧重于人事，是因为天道太玄远深奥，不敢妄加揣测，还是人事更为实际一些，故孔子宁可谈生，不去谈死，宁可事人，不去事鬼。这样去看待孔子的思想，也许比较切合实际一些。

孔子之后，中国古代学术思想，特别是儒家思想，基本上沿着孔子开辟的道路前进的。与孔子稍有不同的是，孔子因“天道”玄远而罕言之，而孔子后学则往往以“天道”制约“人道”，以“人道”上达“天道”为终的，这一点，作为孔学嫡传之思孟学派表现得尤为明显。《中庸》就明言：“天命之谓性，率性之谓道”，“诚者天之道也，诚之者，人之道也”，把“道”之本原归诸“天”，认为只要体认、扩充“天”之德性，便“可以赞天地之化育”、“与天地参矣”；孟子则直接把“天道”与人的“心性”连结起来，倡“天道”、“心性”一贯之说。春秋

战国时期号称诸子百家，但对后世之学术思想影响最大者，当推思孟学派，特别是该学派之天人一贯思想。

如果说先秦儒家有意无意地在做着淡化“天”的宗教色彩的工作，自觉不自觉地逐步从人格神的“天”中解放出来，那么，董仲舒“道之大原出于天，天不变，道亦不变”、“天人之际，合而为一”（《春秋繁露·深察名号》）思想的提出，尤其是他在“天人感应”理论下把“天”进一步神化、人格化，儒家的“天”又被宗教化了；尤有甚者，董仲舒还把世间的一切，包括政治制度、伦理纲常等，统统归结于“天”，所谓“王者法天意”、“人受命于天”、“王道之三纲，可求于天”（《基义》）等等，把先秦儒家所建立的一整套试图逐步脱离宗教的政治、伦理学说，又重新神学化、宗教化。

至宋代“新儒学”，情况又发生了一定的变化。宋儒千言万语，无非教人“存天理，灭人欲”，其所谓“天理”，亦即传统儒学之“天道”。就思维特点说，宋儒走的是一条把天道伦理化和把伦理天道化的道路。他们“句句言天之道，却句句指圣人身上家当。‘继善成性’，即是‘元亨利贞’，本非天人之别。”（《宋元学案·濂溪学案》）宋明理学虽有程朱理学与陆王心学之分，但对张子《西铭》之“乾坤父母”、“民胞物与”思想却众口一词，备加称赞。究其缘由，即是因为此说最能体现“天人一体”的思想。当然，由于受佛学的影响，理学之“天道”已经与传统之“天道”不尽相同。

宋儒之学，虽然所谈仍不离“天”、“人”，但此时之“天”与“人”，已不是“合”，而是“天人本无二”、“天人一体”；宋儒虽然也说“天命”、“天道”、“天理”，但宋儒所说的、“天道”、“天理”，意蕴已与以前儒家所说的颇多异趣。如果说以前儒家所说的、“天道”、“天命”更带有人伦道德之本源的色彩，那么，宋儒之“天道”、“天理”等则在相当程度上是“人性”、“心性”之本体，或者更准确地说，是一种“心性化”了的“天道本体”。也就是说，此时之“天理”、“天道”并不是不存在，而是以一种“心性化”了的形式存在着，心性即天道，天道即心性，天道心性同体并存，一体两面。这一点，我们可以从宋儒之伦理哲学自身得到证明。

宋代新儒学，自周敦颐、二程、朱子而陆九渊、王阳明，思维方法都带有明显的本体论特点。例如，二程的“体用一源，显微无间”（《易传序》）说，朱子的“圣人与天地同体”（《中庸章句》）说，陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”（《杂说》）说，王阳明的“良知本体”说，都是一种本体论的思维模式或以本体论为依托的政治、伦理哲学。尽管这些理学家们在阐发他们的政治、伦理思想时运用了许多传统的范畴，如“天道”、“人道”，“天理”、“心性”等等，但此时之“天道”、“天理”，已不同于传统儒学之作为社会政治、道德立法者的“天”，而在相当程度上是一个带有本体色彩的哲学、伦理范畴。如果说，传统儒学在“天”、“天道”与“人性”、“心性”的关系上，主要是在“天人合一”的大框架中谈“天”如何为“人”立法，“人性”如何根源于“天道”，人们应该如何“修心养性”以合于“天道”，那么，“新儒学”的思维模式则更倾向于“天人本无二，更不必言合”，亦即“天道”、“心性”本是一体，都是“理”（或“心”）的体现，在“天”曰“天理”，在“人”为“心性”。二者在思维方式上的区别，一是“天人合一”论，一是“本体论”。“天人合一”论的立足点，是“道之大原出于天”，“人道”是由“天道”派生的；本体论的基本思想，是“天”、“人”本是一体，不论是“天道”还是“心性”，都是作为本体的“理”（程朱一系）或“心”（陆王一系）的体现，不存在谁是源，谁是流的问题。

至此，我们看到了儒家在“天道观”问题上的思想衍变轨迹：一是先秦的原始儒家确实曾经力图摆脱作为传统宗教至上神之“天”的束缚和制约，把思想视野从“天”转向“人”，但是这种努力在相当长的历史时期内有如企图揪着自己的头发离开地球一样，是根本不可能的，随着董仲舒的倡“道之大原出于天”，“天”又重新被神化和宗教化，而且地位又进一步得到恢复；二是佛教的传入及影响，特别是隋唐佛学吸收、融摄了儒家的心性学说并把这种心性本体化；宋明时期的儒家援佛入儒，吸收佛教本体论的思维模式，把本体化了心性与传统的“天道”结合或统一起来，建立起一种把“天道”与“心性”融为一体的“心性义理”之学。此时的“天道”，由传统的“本源”进一步演变为“本体”，由“外在”，进一步演变为“内在”。但不论其取何种形式，“天道”的存在与制约，始终是一个不以任何人主观意志为转移的客观事实。

至此，我们想得出一个这样的结论，即中国古代的儒家学说，自孔孟而宋明理学，就其思想内容说，确实是一种政治、伦理哲学-----以往的学者也都如是说，但是，必须进一步指出的是，这种说法从某种意义上说只对了一半-----因为它没有说明这种政治、伦理哲学的特定根据所在，或者说，这种说法在相当程度上把儒家伦理哲学之源头给抛弃了-----其实，儒家所重之伦理，所谈之心性，其源头一直在“天”，在“天道”，是“天道”演化之产物。

这里，人们碰到一个中国古代思想史研究中经常遇到的问题，即中国古代的儒家思想是否具有宗教的性质，或者说是否带有宗教色彩的问题。有人说：中国古代的儒家学说较诸西方或印度古代思想言，其特点之一是不具宗教的性质，不带宗教色彩。私下以为这种说法只是在特定意义上才是对的，也就是说，就相对于西方的中世纪哲学与神学完全融为一体言，相对于古代印度哲学还未从宗教中分化出来言，中国古代的儒家学说与它们是有所区别的。但是，就

[\[关闭窗口\]](#)